

目錄

序言	汪彼得	3
導言	郭佩蘭	4
第一部 一九九七與神學反省		
從五經看信徒（上帝子民）的社會角色	李熾昌	14
從新約聖經去了解香港基督徒對前景的回應	江大惠	22
第二部 對一九九七的回應		
香港之歷史角色	沈宜仁	34
堂會		
基督徒·香港人·中國人	陳佐才	38
堂會對香港社會變遷的回應——矛盾與掙扎	吳宗文	44
基督教機構		
信仰·時代·承擔——「突破」十年回顧	梁家麟	54
基督教工業委員會對香港社會的回應	李卓人	58
競賽的伙伴？	徐珍妮	62
教會學校		
當務之急與未來挑戰	黎乃棚	66
「牧」校	胡維頌	72
教會整體		
教會要悔改	李清詞	78
走上出谷之路	張家興	82
第三部 本土神學的建立		
本土神學的回顧及前瞻——復和神學芻議	楊牧谷	88

序 言

汪彼得

崇基神學組決定出版「吐露叢書」，並邀請本人為這第一輯寫序言，當樂於從命。作為神學組董事會主席，對同工們的熱誠，百忙中承擔額外工作，至感欣慰，自然願意支持鼓勵。

今天神學教育不再是只為教牧人員而設的專業課程，不只是獻身作宣教工作者的獨有訓練，更不應是在象牙塔式的神學院出產的神學偉論。神學教育是為造就「全民皆祭司」理念中的信徒，有助為真理作証作戰的教會培育信徒，成為全民皆兵，打那美好的仗。

崇基學院神學組藉吐露港週遭山明水秀之區，思有所得而吐露所見，教有所獲而吐露所念，也通過研討交流，分享對話得來的智慧點滴。這吐露叢書當有助教牧同工、同道、聖職人員及平信徒。

第一輯以「一九九七與香港神學」為題，正表明重視信仰與生活的息息相關，在此時此地的處境所作的神學反省，對講者聽者，對作者讀者，都會有一定幫助。這裏的一些文章更針對目前一般香港人的心態，一般教會的現況，坦誠地分享一些意見，一些感受，希望起點刺激作用，促使上帝的子民摸索以至找到新路線，一起尋求父神的旨意，共同走信仰的道路，活出信仰的生命。深盼這本書在今天的香港，對香港的教會作出一定的貢獻。

導 言

郭佩蘭

一九七五年，崇基神學組學生會於暑期舉辦了一個研討會，主題為「天風知否神州路」。當時，學生運動仍然非常蓬勃，學界提出了「認識祖國、關心社會」的路線。神學組同學身處中文大學校園之內，多少受到衝擊，並且覺得有必要從信仰立場，反省中國所走的路。當時，在教會中討論中國問題的機會很少，學生會遂發起舉辦這次研討會，各方面的反應相當熱烈。

一九八三年，香港的社會形勢有急劇之改變，香港前途的討論，關乎全體市民的命運。教會亦開始探索在變動中應扮演的角色。崇基神學組認為一九九七的問題，是刺激本土神學反省的契機，故以「時代的挑戰」，作為本年度「神學生活營」之主題，目的在幫助營友反省過去教會對社會的回應，探索將來工作的異象與使命，並誘發針對香港情況而作的神學思想。

「神學生活營」於八月十六至十八日於崇基神學樓舉行，參加者包括神學組師生、校友，及教會青年平信徒。在幾天會期中，我們卅多人一起聆聽多位經驗豐富講者的演講、一同參與熱切坦誠的討論，並且分享自己對九七問題的關心和準備。神學組覺得會中引發的問題，很值得教會內外人士討論，決定將講稿整理結集出版，並且邀請了幾位同道加寫了幾篇文章，使內容更見充實。

全書共分三部份。第一部份是一九九七與神學反省，主要是探索聖經與香港當前情況的關係。李熾昌博士幫助我們了解五經中創造主的心意，上帝子民的責任。上帝子民要與大眾共同建造美好的社會，重新尋找上帝創造和諧及公義的秩序。李博士指出上帝子民有兩個明顯的社會角色。其一是塑造新的價值觀，這關乎生命抉擇的次序、羣體取捨的方向，及整個文化精神的建立。其二是上帝子民參與管治之事，發展民主與法治制度。香港社會在未來十四年中應怎樣改變過渡，是當前大家都關心的問題，李博士從五經研究中，提出新文化、新社會的遠象，並勉勵信徒負起責任。

近期信徒對一九九七的言論，大多引用舊約的經文和教導，涉及新約的討論很少。江大惠先生強調新約對信徒的影響至為深遠。信徒對新約的了解和詮釋，不獨左右他們的神學思想，更塑造了他們的宗教情操。在一般信徒的領受中，新約的出世意味較重，民族感情較淡薄，以致影響他們對現世的肯定及對香港前景的回應。除非我們能參透並且轉化這種經年累月培養起來的宗教體驗，又在理論方面重新了解新約的教訓，否則，要信徒積極起來面對九七的挑戰，真是談何容易！江先生提醒我們信徒羣體是一個歷史性的羣體，我們今天對事物的回應，受過去的體驗和經歷所影響；我們今天重新研讀新約，發掘其隱藏的信息，自然有助於我們將來面對一九九七。在華人教會中，發展新約的聖經神學，是急不容緩的事。

本書第二部份，是教會各方面對一九九七的回應。第一篇沈宣仁博士的文章，言簡意賅地提出我們怎樣了解香港的歷史角色的問題。沈博士給予香港一個肯定的身份（positive identity）。香港雖然是「殖民地」，但其成就卻遠超過去對殖民地的理解和衡量。一般人十分注意香港在經濟發展的奇蹟，但沈博士卻著重自由法治的生活、文化滙集與交流、香港人高度的創作力及奮鬥精神。香港人為自己的成就應感到高興與驕傲。

此外，香港位於中國南端，成為邊緣緩衝地帶，並且提供了一個與中國內地生活截然不同的模式，對推動整個民族的進步，亦有積極的意義。我們身為香港人要怎樣肯定香港的身份？在未來歷史轉變中，香港人對中華民族要承擔什麼任務？教會怎樣幫助香港人及教會信眾明白香港的身份與角色？又怎樣準備他們面對九七的挑戰？

針對上述連串的問題，第二部份各位作者，嘗試從不同層面去研究探索。

陳佐才法政牧師從堂會牧養的角度，指出過去信徒只著重「基督徒」的身份，對社會、國家、民族關心不足。而近幾年來，信徒第二個身份，即「香港人」已逐漸顯露，信徒關心香港事務，也參與社會事件。而九七問題，更催迫信徒面對自己作為中國人的身份。這「中國人」的身份，對「基督徒」、「香港人」這兩個身份都構成威脅，但陳法政牧師強調在未來牧養中，要使這三個身份都有機會全面顯露，使信徒的眼光更加遠大，屬靈氣質更為深廣。





吳宗文先生更以「矛盾與掙扎」來闡述堂會對香港社會變遷的回應。其實，用「矛盾與掙扎」來描繪「香港人」、「中國人」兩種身份的微妙關係，亦貼切不過。吳先生精警地指出信徒作為「香港人」和「基督徒」，只習慣遙涉和浪漫地愛國，頓然問要將「愛國」轉變為實存性抉擇，心理和生活需逐漸適應過來。吳先生與沈宜仁博上一樣，對香港在過去卅年的發展，有相當的肯定，並且以香港離開母體，有特殊救贖意義。但另一方面，吳先生卻同時提出，香港要回歸母體，是上帝對此地之制度人心施行審判。在準備方面，堂會要重新釐定宣教和栽培的策略，並負責地安排資源的運用。

除了堂會方面以外，我們也邀請了幾位在不同基督教機構服務的同工作出反省及回應。《突破》編輯梁家麟先生指出「突破」以「根」作為進入第十年，踏上第二里的指標，「突破」要與青少年一同掙扎，一起去「尋根、植根、紮根」。尋根就是尋索自己民族、文化的根。植根是培養對本港社會的歸屬感，將自己的根植在土生土長的香港，腳踏實地做負責的香港市民。而紮根，是將生命紮深在信仰之中，在永恒的意義裏。

基督教工業委員會幹事李卓人先生重申工業委員會的立場，是站在工人一邊。工業委員會肯定香港是中國的一部份，卻同時強調香港前途要由大多數人決定，不同人的意見應得到尊重。作為前線工作者，李卓人先生更看到香港的陰暗面，故此強調組織基層，使工人有力量謀求「現狀」的改變，並且有份參與塑造自己的命運，建立自己的家園。

基督教協進會幹事徐珍妮女士則關心面對時代的挑戰，教會與基督教機構要如何合作，發揮最大的效用。徐女士首先分析基督教機構可分為服務教會為主的「輔助機構」，和服事鄰舍為主的「見證羣體」。她指出教會是信徒之家，而見證羣體是事工導向的行動單位，兩者相輔相成，互助互勉。

在教會辦學方面，我們邀請了學校的行政人員及校牧作出回應。黎乃棚先生從較廣的層面討論學生的問題及教育工作當務之急。他分析學生主要的問題是對學習提不起興趣、對香港漠不關心、對民族沒有認同。他們或是只顧讀書，謀取一己名利，或是迷失在享樂

主義、青少年次文化中。教育的未來挑戰，是從根本改革教學語文政策，並且推動學校民主化。教會學校更應有遠大的抱負，在教育問題上發出先知的呼聲，並且幫助學生在前景不明朗時，建立信心和盼望。

胡維頌先生以校牧親身的體驗，分享在此時此地「牧」校的方向：要培養身心靈健全發展的人，幫助學生建立正確的人生觀；提高學生的公民意識，認清自己的權利與義務；此外，還要幫助學生確定自己身為中國人的身份，對中國歷史文化有所認識，對當前中國政治、經濟、意識形態有所了解。胡維頌校牧更為教會的教育事工描繪一個新的遠象：學校各人上下一心，建造一個造就人成長的環境，使學校真的基督化。因著我們的見證，帶來整個教育工作的新希望。

上述這些在不同崗位事奉的信徒，從不同的立場回應一九九七的挑戰。我們看到他們勇於承擔的心志，也為他們一顆顆愛國憂民熾熱的心所感動。面對一九九七，教會要負起艱巨的使命，任重而道遠，教會必須有所醒覺、有所準備，並且肯作犧牲。

中華基督教會李清詞牧師情詞懇切地指出，教會要悔改！教會要在信仰、思想、意識重新再作投資，並須敏感地看見時代的預兆，時常自我敬醒，有真正悔改的決心。民族發展服務中心張家興先生呼籲教會同香港人一起走上出埃及之路：擺脫依賴的心態，承擔政治的責任，憑著上帝的應許，離開安逸的環境，而對沙漠的挑戰，接受風沙的洗禮，體會上帝偉大的救恩，建立一個滿有盼望的立約眾體。

綜合上述各位作者的討論，我們可以總結及引申出幾點重要思想：

- 1、多位作者異口同聲地強調，信徒要把握自己有「基督徒、香港人、中國人」三個身份。陳佐才法政牧師提出將來的牧養要使三個身份都得到顯露，梁家麟先生指出「突破」的未來路向，是與青少年一同「尋根（中國人）、植根（香港人）、紮根（基督徒）」，胡維頌校牧呼籲教會學校以基督化精神辦學，培養積極參與的香港市民，和對自己國家有承擔的人。

- 二、香港信徒的心路歷程，這幾年間有急速的發展。從前，大部份信徒只關注屬靈世界，對蒼生苦難，社會不公義關懷不夠，但自從七十年代後期開始，香港信徒羣體普遍醒覺自己對社會的責任。現在，面對一九九七，信徒更要學習承擔中國人的身份。反觀聖經中的人物，無論摩西、阿摩司、何西阿、耶利米，甚至是耶穌，都富有憂國憂民的愛國情懷，而這種情懷，使信仰昇華，並迸出燦爛的火花。基督徒常談「背起十字架、效主犧牲」，在承擔民族的命運時，信徒的信仰內涵得到豐富，並且有具體實踐的場所。
- 三、愛國情懷是我們所肯定的，但是愛國必須加上思考與反省。「民族大義」、「祖國統一」有時也可以變得很感情化。中國複雜的情況，香港微妙的處境，不容許我們作「阿 Q 式」的愛國，信徒必須有遠象、有洞見，清楚香港的歷史角色，及她對整個民族要承擔的任務。
- 四、教會在這一時代中，要接受艱巨的考驗。教會作為上帝恩典臨在的標記，在此時此刻要燃起希望的亮光。教會要由被動、消極的面對九七，到積極、採取主動，塑造九七；堂會要更新她的牧養路向，宣教策略要有所轉移，資源要適當運用；教會學校要為教育工作發出先知呼聲，使千瘡百孔的教育制度有新的轉機；基督教機構協助塑造新的文化、建立新社群、建設合乎上帝心意的社會。教會要達到這些，必定要有決心儆醒悔改。

我們在聖經的亮光中，探討過信徒的社會角色，和信徒對現今世界冷漠的原因。又再從不同的層面，探索教會對一九九七的回應，自然覺得需要有一個細密的思想架構來承載各方面的思想。第三部進入系統神學的討論，是最適合不過，第三部的題旨為本土神學的建立。

楊牧谷博士的文章，縱觀過去本色神學的努力，橫觀香港神學與亞洲其他神學體系的異同，並創建復和神學的代模，作為將來神學思想的路向。文章討論的範圍相當廣闊，內容非常豐富。

楊博士首先指出，香港的神學探索，已逐漸由著眼於討論福音與傳統文化的本色化神學，轉為關心與當下處境關聯的本土化神學。

不單開明派如是，就算福音派也逐漸肯定社會責任。一九九七的問題，可能進一步加強這個走勢。

要尋索香港神學的類型，可以從反省亞洲本色神學入手。楊博士扼要地介紹了台灣的鄉土神學、南韓的民衆神學，和菲律賓的草根神學，並提出他們的共同點，是強調從勞役人的制度中得釋放。教會站在被壓迫者的一方，與小民認同，謀求現有制度的變革，建立一個自由民主、仁愛公義的社會。香港神學的型態，因處境之不同，不似亞洲其他國家的神學那麼激烈，但性質範圍却很相似。故此，對亞洲本色神學的評論，亦可供建構香港神學時，作為參考與借鏡。

檢視亞洲神學，需要一個思想架構，楊博士提出「代模」(model)的意思，並且以評定代模的六個原則來檢討亞洲神學，發覺亞洲神學一般有其偏狹性：只談從勞役得釋放，未能承載其他信仰內涵；只重舊約，少談新約；只談人與人的疏割，未有提及人與自己和與神的疏離；只屬偏處一隅的神學，不能接連大公教會信仰傳統；過於側重罪的社會性，而忽略罪之個人性。

於此，楊博士提出一個新的建議，就是復和神學。復和神學的聖經基礎主要建立於新約，復和的範圍包括神——人——世界這三連關係，復和成爲可能，是建基於基督帶來的救贖。復和神學因爲包括人與自然的關係，對中國走向四個現代化，有很大的適切性。

復和神學既重公義的重建，也包括和解和救贖；既包括從教父以來信仰的著重，並針對時局而推前一步；既標示了信徒經歷的紛爭、疏割，也反映他們渴望復合、和好；並且有足夠的空間，容納其他信仰內涵，與其他代模對話。

楊博士的文章，在「神學生活營」中引起熱烈討論、不同的迴響。一方面，大家都感到香港的情況實與其他亞洲國家的境況有別：我們雖無民主，却有自由；民衆的呼聲亦可通過不同渠道表達；民間的壓力團體亦頗具影響力。所以，香港的神學型態，在某方面應與台灣、南韓、菲律賓的有別。另一方面，復和的觀念，亦是中國神學界所著重的。在一九八一年蒙特利爾舉行的國際基督教研討會中，南京金陵協和神學院陳澤民副院長曾提到：「我們的神學不是



像拉丁美洲的基督徒所理解的那樣，以解放為目的。我們認為神學的任務應該是和解，是言歸於好——是使從前曾和人民離異的基督徒再度與廣大中國人民認同與和解……，而且，更重要的，是使背離了上帝的人，通過道成肉身的基督，在整個人類綿長的歷史過程中，重新回歸上帝，與慈愛的天父和解。」^①故此，如何把握復和的訊息，並因應我們的環境給予復和更豐富的詮釋，是我們華人神學界共同的努力。

綜合在「神學生活營」的討論，我大概可以勾劃幾個問題，供讀者繼續思想：

- 一、香港教會這幾年的社會參與，無論是以社區教會的形式進行，或工人前線工作，或大規模的社會運動，都指出有必要發展針對本港情況的本土神學。楊博士為人家提出一個架構，以承載這些掙扎和努力，是教人振奮的。另一方面，前線的接觸與比較抽象的「代模」討論，如何能互相連結，也是人家關心的問題。神學反省如何能包括前線工作對信仰的反省，使神學不致流於理性的探索，而能成為正如楊博士所強調的針對生活環境，作適切的回應？神學反省又如何照亮我們的處境，使我們不致為處境所封閉，而能尋找上帝活潑的啟示？似乎，神學家與前線工作者要不斷對話，使雙方保持神學的敏悟（theological sensitivity）。
- 二、在生活營中，我們花了不少時間討論「和平」與「公義」；「復和」與「鬥爭」等關係。我們十分同意楊博士提出萬有因基督與神和好，同歸於一的意見，但在充滿歧視、疏割、分裂的社會環境中，復和如何成為可能？今年八月在溫哥華舉行的普世基督教協會第六屆大會，也很關注在當今紛亂的世界中，信徒如何承認「耶穌基督——世界的生命」。楊博士發展復和的觀念，把重建（restoration）、和解（propitiation）、救贖（atonement）都包括在內，指出復和不是一個靜態的境界，而是不斷的過程，很值得我們再三思想。

①陳澤民：「中國教會神學思想點滴」，《景風》，第68期（1981），第31至32頁。

三、中國人的民族性，偏重和睦共處，欣賞和諧協調。無可否認，小民很怕暴亂，很怕鬥爭，萬事「以和為貴」。復和的精神，很合中國人的情操。但這種精神，也有被錯誤利用的危險，使人過度忍讓，不求爭取。基督教所強調復和的質素，其中包括和好、饒恕、接納、合一、犧牲等，如何不致成為單方面被動的犧牲，而是富有創造性，使這些美好的情操，能發揮出來，建設一個簇新的文化精神面貌，大眾都能安居樂業的社會？

四、亞洲政治神學是這幾年間急待發展的範圍。我們需要更深入反省福音的內涵、基督的救贖工作。楊博士在文中屢次談到因着基督與神復和、與人復和、與自己復和。他說：「按新約的復和觀來看，當一個不義的情況使人受苦時，不義一方一定要歸回他強奪過去的，或是受欺一方願意饒恕忘記，要是和解無望，那就需要一個受苦的拯救者付上代價，使雙方能同歸於一（at-one-ment），這便是救贖了。」在亞洲現實的情況中，我們如何重新領略基督救恩的工作？

最後，我想藉這機會，衷心感謝很多人的努力，使這本書能趕及於十一月份崇基神學日出版。首先要感謝各位作者在短促的限期中執筆趕稿，也多謝神學組各位老師在審閱文稿、編排內容及校訂工作上提供不少意見和幫助。又為沈宜仁博士審閱全書註釋；黃麗霞小姐、湯麗嫦小姐、梁展霞小姐協助整理錄音記錄；神學組廿多位同學幫助謄寫稿件及校對工作，美意設計公司蔡敏仁先生趕緊設計及製作，特此一併致謝。我們委實看到肢體互相配搭，所能產生的效用。

但願這本小書，能為上帝所使用，引發更多針對處境的神學思想，並對大家準備迎接一九九七，提供一點指引和幫助。

第一部
一九九七與神學反省

從五經看信徒(上帝子民)的社會角色

李熾昌

一、上帝子民與社會羣衆的關係

在八十年代初期，香港教會的社會任務經已明顯地確立。從這幾年間的經歷和神學反省，香港教會應該肯定與民衆共甘苦的服事立場與決心。正如耶利米先知所言：「你們要替我放逐你們去的那些城市謀福利，為那些地方的繁榮向我祈求；那些地方繁榮，你們才能繁榮。」（耶廿九：7，現代中文譯本）。教會作為上帝的子民是不屬世但也不是離世的。在出埃及記的西乃傳統的導言（出十九）中已清楚說明，這立約的羣體，要在萬民中作屬上帝的子民，因為上帝所關心的是全人類的幸福，整個人地都是屬於祂的（出十九：5）。

上帝是創天造地的主，萬有皆祂所賜；因此，詩人讚美祂說：「地，和其中所充滿的，世界，和住在其間的，都屬耶和華」（詩廿四：1）。創造主的心意是要所有受造物皆和諧共存，成為美善，祂將這有秩序的世界交給人管理（創一：26—31）。可惜，整個美好的創造，受到破壞，人叛逆創造主，指責別人，彼此不信任，嫉妬以至殘殺；也不肯承擔責任，並且否認兄弟的情誼：「我豈是看守我兄弟的嗎？」（創四：9），這種心態引致更大的罪惡，破壞了人類的和平與團結，帶來社會的解體，家庭的糾紛，政治、經濟與文化的崩潰；而那位在安息日慶祝美好創造完成的主宰（創二：1—3），反成為憂傷痛悔的上帝（創六：6）。就在這種困境中（創第一至十一章），上帝的話臨到亞伯拉罕，揀選他與他的後裔，應許新的遠象，賜予新的使命，就是上帝子民要承擔的「你要叫別人得福」這個重要責任。上帝所賜的福澤藉祂的子民傳達到萬國萬民（創十二：1—3）。

從創世記，我們可以明白，上帝子民與社會有一定的關係，這關係是帶有使命的。上帝子民的責任是要使社會中的羣體認識創造

上的心意，一同建造美好的社會，重獲失去了之創造和諧與公義的秩序。

本文是以此基本信念作起點，探索香港教會作為上帝的子民，在面對香港前景時，應有的覺醒及任務。五經中上帝子民的經歷將有助於香港信徒反省我們的處境，因此，我們必須先了解五經，但並不是去找尋相同的境況，把現今的香港生硬地套入五經的「埃及為奴」，「曠野遊蕩」或「進入迦南」等情景中，而是將五經的神學反省抽取出來，作為我們建立現今香港神學的根據。

二、價值取向的塑造

舊約五經現有的編排，蘊藏着一個很重要的神學思想。五經的中心事件是以色列人從埃及為奴之家被釋放出來，這「救贖事件」貫穿律法，先知及詩篇中，但真正記述為奴與釋放的經文則只有出埃及記第一至十五章。

五經大部份的篇幅是記述以色列民在曠野遊蕩，得上帝保護及引領，賜予水及食物。他們在西乃與上帝立約，承受律法，在曠野實踐如何過上帝子民應有的生活。曠野是以色列人學習成為上帝子民的學校，在那裡，他們接受試煉，他們的人生優先次序及價值觀被塑造。

五經搜集了歷代的法典，包括了「祭司法典」及「申命記法典」，收錄在出埃及記廿至廿四章，利未記全書，民數記一至十章及申命記十二至廿六章。這些律法之功用，在維持立約羣體的生活，使之有秩序，有紀律。

以色列人的曠野生活是記載在頒賜律法之前（出十五：22至十八：27）及之後（民十一章以後）。從經文的安排上，我們可以看到一個有趣的特點；就是頒賜律法之前後均記載相同的事：以色列民求食物（出十六章；民十一章），磐石出水（出十七章；民廿章）與亞瑪力人之戰（出十七：8 - 16；民十四：39 - 45），分擔管理百姓之責（出十八：13 - 27；民十一：16 - 30）等。但前後記載之不同點，更加值得我們注意。在出埃及的記述中，當以色列人因缺乏水及食物而發怨言時，上帝立時供給他們所需，並沒有指責及懲罰百姓；但在民數記中，他們的怨言令上帝發怒，更帶來災禍，甚

從五經舊約（上帝子民）的社會角色

至作領袖的摩西也不能倖免（民廿：12）。在與亞瑪力人戰爭之事中，出埃及記敘述以色列人大獲全勝，但民數記中，亞瑪力人及迦南人擊打以色列人，把他們殺退至何珥瑪（民十四：45）。

從以上的分析，我們可以肯定，五經的最後編輯者，希望藉經文的編排次序，帶出一個重要的訊息：立約之後的子民，其人生優先次序及價值觀，應與未立約之前有所分別，亦即是，上帝子民應有新的人生態度及生活方式。讓我們深入分析民數記十一章，看看它如何幫助我們，了解在面對香港的前景時應有的遠象。

民數記第十一章記載以色列人在曠野因缺少物質享受而發出怨言。民衆甚為不安，也失卻了信心，他們大起貪慾之心，尋求即時的滿足，當下的享受。他們失去遠象，也忘記了他們的身份與天職。因此，他們所關心的是「誰給我們肉吃呢？」（民十一：4，13）。

當人們失去遠大的目光，看不見前景時，價值觀與人生優先次序的衡量也變成十分模糊。以色列人在曠野這容易使人迷失方向之地方，開始迷戀為奴之家的食物：「我們記得在埃及的時候，不花錢就吃魚，也記得有黃瓜，西瓜，韭菜，葱，蒜」（第五節）。這些食物對每天只吃嗎哪，在曠野遊蕩之百姓，其吸引力實在是很難抗拒的，因此，以色列人記起了埃及的食物而忘記了為奴之恥辱與痛苦，這是失去人應有尊嚴的恥辱，是給人壓制的痛苦（出三：7，9；申廿六：5-9）；但處身在曠野之地回憶起那些食物與安全感，奴隸的生活也好像不那麼難受了。他們甚至大胆的肯定說：「我們在埃及很好」（第十八節）；也彼此怨懟說：「我們為何出了埃及呢？」（第廿節）。似乎在埃及裏種類繁多的奴隸食物，總比在曠野簡樸的食物和生活好，因為奴隸的生活是已經習慣了的生活，雖無自由，亦無參政及決策權，但最低限度給予人有安全感。反之，曠野是危險的，生活沒有安全感，也不清楚將來是否可以進去應許之地；就算可以到達應許之地，也不能保證那應許之地一定是美滿幸福，流奶與蜜之地（民第十三至十四章）。

從埃及到應許之地，那條路是不易走的，路途是遙遠的，其中所經歷的轉變是相當大的，也使人焦慮不堪。因此，當遇到困難或前景不明朗時，以色列人便埋怨摩西說：「難道在埃及沒有墳地，你把我們帶來死在曠野麼？……我們在埃及豈沒有對你說過，不要

攪擾我們，容我們服事埃及人麼，因為服事埃及人比死在曠野還好」（出十四：11-12），「巴不得我們早死在埃及地耶和華手下，那時我們坐在肉鍋旁邊，喫得飽足，你們將我們領出來，到這曠野，是要叫這會衆都餓死阿」（出十六：3），「巴不得我們早死在埃及地，或是死在這曠野……我們的妻子和孩子，必被擄掠，我們回埃及去豈不好麼……我們不如立一個首領，回埃及去罷！」（民十四：2-4）。

在曠野的以色列人雖然已經身離埃及，但實際上他們還未能擺脫埃及為奴的捆綁。表面上他們不再是奴隸，但實際上，他們仍然有着濃厚的奴隸思想，他們的心態仍然還未得釋放。五經中以四十年為以色列人在曠野遊蕩的日子，在四十年中，他們要學習成長，建立起一個子民應有的價值取向。申命記第八章對這個曠野生活作了深入的神學反省及勸諭：「你要謹慎……恐怕你喫得飽足，建造美好的房屋居住，你的牛羊加多，你的金銀增添，並你所有的全都加增，你就心高氣傲，忘記耶和華你的上帝，就是將你從埃及地為奴之家領出來的。」（申八：11-14）。耶和華的心意是叫人得釋放，不受奴役，但物質生活的追求，個人成就的追逐等等，很容易成了我們的主宰，使我們「回埃及去」。

「回埃及去」，求埃及法老王繼續管理他們，是比較有把握的途徑，生活也會有安全感，至少物質生活不用憂心。這條路是最簡單容易及吸引人的，附和的人也多，因為轉變是最少的，它似乎是解決困難的捷徑，但這個選擇只能給惶惶的人心短暫的安慰，因為人民若要成長與建立自己，必不可保留倚賴別人管治的心態，並且對「衆人之事」漠不關心。

三、民衆參與管治之事

以色列人發怨言，要求肉吃，以滿足口腹之慾，這顯明是物質的要求。經文中說及上帝給予他們所求的，但同時亦以兩則事件說明：物質的追求只能導致生命的敗壞及失喪；「貪慾者之墓」（民十一：34）正好表達出這個意思。但經文中十分明顯地引帶出另一個更加重要的訊息：上帝看子民的成長及建立至為重要。當民衆求肉，上帝將祂的靈分賜給他們，使他們分擔管治之責任。摩西承認：「管理這百姓的責任太重了，我獨自擔當不起」（第十四節），

因此，耶和華吩咐摩西招聚七十個長老分擔他的重擔；摩西更清楚說明他的心願，就是「惟願耶和華的百姓都受感說話，願耶和華把他的靈降在他們身上」（第廿九節）。

有關管理百姓的經文，在五經中記載了三次；在立約前（出十八章），在立約後（民十一章）及在摩西勸諭百姓時的講述中（申一章）。這三段經文之間之異同頗為有趣；出埃及記中，民衆參與管治百姓之意見，是由摩西的岳父葉忒羅所提議的，為了解摩西集不同角色於一身之困難（出十八：13-27）。而申命記中，獻議乃來自摩西自己，他見民衆多起來，像天上的星那樣多，他獨自擔當不起（申一：9-18），兩段經文所關心的，都是司法和民主化的問題。在民數記中，分擔責任的意見是出自上帝，但沒有清楚說明那七十個長老分擔那一樣的工作，可能是管理百姓的一般事務，也沒有說明用什麼原則委任領袖，他們應有什麼質素等問題。七十位長老是由摩西所招聚的，可能是摩西所認識的，他們是作百姓的長老及官長（民十一：16）。

然而，出埃及記指出，領袖是由摩西按着他們的才幹及品德揀選出來，他們是「有才能的人，就是敬畏上帝，誠實無妄，恨不義之財的人」（出十八：21），他們的責任是管理及審判百姓。而摩西的角色是上帝與百姓的中保，代表人民向上帝求問，也代表上帝施行公正的法則，他更要將律例和法度教訓百姓，指示他們當行的道，當作之事（出十八：20）。

這種民主精神，羣衆參與管治之事的制度，在申命記中更進一步實踐了。摩西自動自覺地提出建議，讓民衆參與司法及管理之事，首領由民間選出，而且是從各支派選舉出來：「要按着各支派，選舉有智慧，有見識，為衆人所認識的」（申一：13）。摩西還囑咐這些有代表性的民選領袖，要有公正無私的精神，不偏私，也要對各人平等看待：「你們聽訟，無論是弟兄彼此爭訟，是與同居的外人爭訟，都要按公義判斷，審判的時候，不可看人的外貌，聽訟不可分貴賤，不可懼怕人，因為審判是屬乎上帝的」（申一：16-17）。

在申命記中這種民主法治的人文精神，是那位使人釋放的上帝所維護的，也是人類社會所寶貴的；民主及統治者的職責乃是在人類社會中實踐這精神。在詩篇中有一篇為君王祈禱的禱詞，清楚表

明公義的觀念：「上帝阿！求你將判斷的權柄賜給王，將公義賜給王的兒子，他要按公義審判你的民，按公平審判你的困苦人。大山小山，都要因公義使民得享平安，他必為民中的困苦人伸冤，拯救窮乏之輩，壓碎那欺壓人的」（詩七十二：1 - 4）。

四、香港教會的民本神學覺醒

從以上的經文分析中，我們可以總結出兩點重要的思想：(一)上帝的子民應有新的價值取向，不可單以物質豐足或缺乏作為決定前景的標準，因為「人的生命不在乎家道豐富」。我們不可再「回埃及去」，讓經濟因素控制我們的生命，甚至成為物質之奴隸。作為上帝子民的教會羣體，更應以身作則，不參與金融投機活動，樹立起與民衆共甘苦的民本精神。(二)民衆參與管治社會的責任，是非常重要的，在分擔社會事務時，要認清楚人權與公義的原則。從公平、公義的標準衡量香港的處境，不難看出現今英國在港政權的基礎是來自那些不平等條約及殖民地的觀念，而這些都不見得是公義的。香港現存的整個社會制度，無論是從政治，經濟或文化方面去觀之，皆算不上是公平、公義與民主，我們應有胆量與勇氣去改變歷史遺留下來的各種不公義。從這個角度看，英國人的治權一定不可能再延續下去。挽留英國的治權只是權宜的，容易的捷徑，沒有真正解決到香港前景的問題。

其實，我們應該對羣衆的力量有信心，醒覺後的民衆，若有遠象，又能團結起來，其影響力是無可比擬的。在這幾年間，我們見到很多民間及教會團體組織起來，關心社會，爭取民衆參與及保障民生，在今後十四年中，這些團體若繼續活躍，將會有很多有政治參與經驗的領袖及羣衆出現。那些有民衆基礎的領袖，其影響力將會受重視，在將來的社會變遷中，他們也會成為一股力量，爭取保障人權與民生。

從教會的立場來看，教會作為上帝的子民，不應該因為中國現今的政權是共產政權，而立刻尋找逃避的途徑，或希望英國繼續管治。教會應學習在不同的政權及經濟形式下找尋她的服事與牧養責任，而香港教會在未來的日子，要扮演更重要的社會角色，善用香港獨特的處境，指示出人權與民本的價值觀。

五經中的上帝子民是在不斷成長中，但在最後一卷書，中命記

中，上帝的子民站在應許地之邊緣，反省過去的掙扎，他們眼見到應許之地，但還未曾進去，五經就在此作結。使進應許之地成為快將實現之事，於是越發加增每一代上帝子民對將來的信心與盼望。反觀現今的香港，她有可能變成每位居民最終理想的應許之地嗎？香港居民有沒有面對將來的信心和盼望？而教會是否能帶給信徒「將要進入應許之地」之遠象？再者，香港的信徒本身是否已得到充份的裝備去迎接及實現這美好的將來？

從新約聖經去了解香港基督徒對前景的回應

江大惠

一、教會和信徒對香港前景的回應

香港前途是香港人近年來最關心的問題。香港的教會及基督徒也無法置身事外，近日教會中的活動如佈道會、夏令營、研討會，也經常以「前路」、「一九九七」為主題。香港基督教協進會公共政策委員會在一九八二年秋天搜集了部份基督徒的意見，出版了《香港教會與香港前途》一書，使本港基督徒可以廣泛接觸到一些代表人物的觀點。不過，這些基督徒的意見，都只代表他們個人的見解，究竟他們的代表性如何？他們的意見能否反映普遍基督徒的感受？而教會或普遍基督徒的回應到底是什麼？

要瞭解教會的回應相當困難。第一，「教會」可指聯合性的機構，如基督教協進會、華人基督教聯會；也可以指各宗派，而不同的宗派有不同的組織，有些是中央集權，有些是各自為政；「教會」亦可以是堂會，甚至是基督教機構和專業團契。這些組織各有特色，都是教會的形式之一，任何一種都不能代表其他，成為教會唯一的發言人。

第二，教會未必願意公開這方面的資料，縱使內部有了決議或默契，亦不一定大事宣揚，反會盡量保密，以便將來情況有變化時，有轉圜的餘地。教會中又有不同見解的教友，不容易協調成一種一致的立場。基督教機構的成員志同道合，有共同的異象，可能還容易有統一的立場；堂會中教友背景複雜，不容易有共同的見解。宗派的領導層與教友之間亦可能有分歧的意見。聯合性的機構就更不易清楚表態。

第三，如果不從公開的言論，而從教會一些措施去了解教會的回應，亦很困難去辨別那些措施是一貫的政策，那些是針對香港前途的回應。例如：講壇上強調民族意識、受苦的心志；組織上加強家庭崇拜，按地區組成細胞小組彼此呼應；開辦國語班，中國學習

班；組織中國訪問團、交流團；宣教策略上改向基層、向工人傳福音，提倡簡樸生活……。這些既可以是教會長期的事工，也可是應付前景問題的策略。即使有些教會到海外投資、建中學；協助教友移民，幫助教友子弟海外升學等，也不是在這幾年開始。

大部份的教會還是一切照舊：活動形式及內容照舊；繼續開佈道會、繼續崇拜、維持過去的牧養工作、宣講一貫的訊息，仍然向政府申請開辦新的學校和社會服務中心。

要知道一般基督徒的回應也不容易。第一，個人的意見和動向無需公諸於世，倒不如保留彈性，等時局明朗後才隨機應變。第二，不少基督徒在考慮這個問題時，根本不是從信仰角度出發，而是以家庭、子女、個人安全、政治及經濟因素來決定動向，信仰在決定中只佔次要的地位。就像一些家長替子女選擇學校時，先考慮校風、校譽、畢業生的成績、師資設備、授課語言……之類，才看看這間學校是否由相同信仰的人任主辦及任教。

總的來說，普遍教會及基督徒並沒有明確的回應。一些比較積極的機構及信徒肯定了民族立場，呼籲信徒在比時此地承擔責任，與市民認同。不論將來怎樣，要繼續在本地進行教會的工作。但更多教會與信徒對整個問題保持緘默，認為信徒的本份是內在生命的更新，而不是在現實世界中扮演什麼主動的角色；有些甚至索性另覓「流奶與蜜」之地。為什麼香港的基督徒普遍有政治冷感？為什麼香港的基督徒民族意識特別薄弱？

如果不去揣摩造成這種心態背後的原因，而單寫文章、發表演講，鼓吹積極的態度，或大力斥責不肯承擔責任的立場，是不能生效的。信徒的更新是基於對舊病的認識，然後才能對症下藥，收事半功倍之效。

二、新約對香港信徒的影響

我所閱讀過基督徒發表的有關香港前途的文章，凡肯定民族立場的，差不多全部引用舊約經文作為根據，藉摩西、耶利米、以斯帖、

尼希米的故事，來說出與民族命運認同的訊息^①。但香港一般基督徒最常接觸的卻是新約聖經。不少教會在會友受洗加入教會時，只致送新約全書，不少教會學校在學生畢業時也只贈送新約。主日學的課本、團契的查經、講壇的宣講，也多根據新約。即使曾受神學訓練的中國基督徒學者，如謝扶雅、胡簪雲等，都不重視舊約，甚至建議將舊約刪節，補上中國的經典^②。

信徒著重新約，本是最自然不過的事，身為基督的門徒，得救在乎基督，當然應該去研讀新約，因為這是了解耶穌基督最直接、最可靠的途徑。接觸得多，從中得到幫助力量，自然會更努力去查考研讀，以致信徒的屬靈生命就多建立在新約的訊息之上。信仰既是信徒長時期生命的體驗結晶，故此，一般基督徒的信仰，實在與新約的背景和訊息分不開。透過對新約背景及訊息的分析，可以幫助我們了解信徒對前途採取較消極立場的原因。

1. 新約背景與今日香港情況

比起舊約聖經，新約的訊息較少文化、時代、地理的限制，使它更容易為不同文化、不同地方、不同時代的人所接受。新約的背景與今日香港的情況固然相差很遠，但其中也不乏相近似的地方。

(1) 政治現況

第一世紀巴勒斯坦與今日的香港同樣受外族的統治：香港是英國的殖民地，巴勒斯坦為羅馬帝國的屬地。兩地被統治的中國人和猶太人，本身都有過長時期獨特而光輝的歷史，不過昔日文化的光芒正在時代的考驗中掙扎。雙方的居民都享有一定程度的自由，可以自由遷徙、就業，但卻缺少民主，也無權管理自己。大部份的居民放棄了政治自主的要求，甘於接受現實。儘管對統治政府有所不滿，卻不歡迎民族極端主義。主張仇外，以暴力推翻政府的團體，

①參香港基督教協進會公共政策委員會編：《香港教會與香港前途》（1982）一書。

②參謝扶雅：“關乎中華基督教聖經的編訂問題”、“再談中華聖經問題”，胡簪雲：“再談兩部舊約”等文，見《中華基督教神學論叢》（中華基督徒送書會，1974），第39-40，41-42，72-77頁。

如昔日的奮銳黨及今天類似的組織，都得不到羣衆的支持。今天的基督徒和當年的猶太人享有一定的宗教自由，宗教團體與政府保持良好的關係，政府承認宗教團體的若干權利，宗教團體不帶頭作出違反政府意願的事。甚至當雙方面臨同樣的威脅時，還會聯手對付滋事份子——耶穌。

(2) 文化習染

過去一百五十年，中國文化歷遇西方新興而更適切時代的文化所挑戰，當日希伯來文化也同樣受先進的希臘文化所威脅。新興文化的優越點吸引了本地的知識份子及中上層人仕，大家以新文化為時尚，甚至用新文化的語文來寫作談論。在當時的文化重鎮亞歷山大，猶太人閱讀希伯來文已有困難，所以要將經典翻譯成希臘文，於是有七十士譯本。這譯本深受為希臘文化薰陶的猶太人所歡迎，早期的基督徒也接受七十士譯本為正典。當時的基督徒接受了新興的希臘文化，整本新約就是用希臘文寫成。同樣地，今日香港不少基督徒，在西方語文及文化方面的造詣，比中國語文和文化更深。

(3) 現實的需要

猶太人失去政治上的獨立自主，很多人便轉向現實，從事商業活動，在整個羅馬帝國進行貿易，使徒行傳第二章記載猶太人從「天下各國」返回耶路撒冷。為了四周走動方便，加入羅馬籍就有不少好處。保羅因為是羅馬籍（徒十六：37；廿二：25；廿三：27），在各地傳道可以獲得特殊的對待，不必受猶太人的干擾。香港的中國人離開了本土，若要在工商金融業一展身手，持外籍護照也帶來某些方便。

2. 新約訊息中民族認同的問題

新約成書於公元七十年聖殿被毀之後，猶太人及基督徒同時失去了崇拜的中心，他們開始過到處漂流、前景不明的生活。他們的經驗成為新約的一部份，而這種經驗也很容易使今日香港失根的一代感到親切。

新約訊息中政治氣味比舊約淡薄得多。新約的訊息並非沒有民族的意識，不過來得隱晦，倘若單從表面上接觸，實不易察覺得到。

在新約時代，舊文化和制度面臨失落的危機，但新約並沒有鼓勵信徒去尋找家國政權的根，反而指向深一層人類普遍的問題。

(1) 天國的意義

耶穌開始傳教工作，以「天國近了，你們應當悔改」作為主題（太四：17；可一：15），也差遣門徒去傳這個訊息（路十：9）。但天國的實質究竟是什麼？

福音書中，對天國有三種解釋：

- a. 天國是未來的：天國是將來的事，會突然來到（可十三：24-37；太第二十五章）。
- b. 天國已在生長中：天國的種子已經存在，未完全實現，但肯定在發展中，如芥菜的種子（可四：26-32；太十三：31，路十三：18-19）；又如麵酵一般（太十三：33；路十三：21）。
- c. 天國是在當下：天國已經來臨，就在我們中間（路十七：20-21），靠上帝的能力趕鬼，證明上帝國已臨在（路十一：20）。

這三種對天國的描述，都沒有具體地刻劃出天國的內容。耶穌之所以用許多比喻來說明天國，正好暗示天國不能被具體描繪出來。因為天國與人每天生活的現實世界是不相同的，難怪當日門徒聽了也不明白（可四：10），即使耶穌事後私下再向他們解釋（可四：33-34），亦未見門徒能把握得到其中的奧妙。天國無疑有很重來世、屬靈的意義，耶穌回答彼拉多時說：「我的國不屬這世界」（約十八：36）。

(2) 現實世界的價值

耳熟能詳的登山寶訓，教訓門徒不要重視財富，不要憂慮衣食，因為生命比這些更重要（太第六章）。而那更珍貴的生命，不是今生現實的生命，反之，要肯捨棄現實的生命才能得著永遠的生命（太十：39）。基督徒要追求的乃是永生（約五：24）、喝後永遠不渴的活水（約四：14），吃永遠不餓、不死的生命之糧（約第六章），這一切都指出今世衣食住行只是次等價值，值得我們追求的，是精神或是屬靈的價值。這些無疑都是基督教信仰中極寶貴的真理，不過，就現實世界的角度來看，對現實世界的支持卻很微弱。由此看來，追求永生，肯定天國價值的基督徒，對現實世界的輕視，是可以理解的。

(3) 耶穌的民族政治意識

福音書中的耶穌，亦沒有舊約及兩約期間那種強烈的國家民族意識，如誓不向外族低頭，或無條件認同民族國家。「該撒的物當歸給該撒、上帝的物當歸給上帝」（路廿：25），假若上帝之物與該撒之物可以分開，則政治世俗是否非屬上帝之事？況且那樣屬上帝，那樣屬該撒，並不容易劃分。耶穌亦沒有參與政治或社會的改革活動，反而對最強調民族認同，要與外邦人、罪人分別出來的法利賽人加以嚴厲苛刻的批評（太第廿三章）。

耶穌一生的事工，大部份在加利利的鄉間及小鎮中進行，福音書記載他在格拉森、迦百農、迦拿、拿因、伯賽大、哥拉迅、加利利海邊出沒，但從沒有提及他去過當日加利利的首府提比哩亞。符類福音中記載，耶穌十二歲後一直到生命最後一週，才進耶路撒冷^③，這是否反映耶穌對當日的政治中心興趣不大，沒有花太多時間顧及政治問題，直至最後上耶路撒冷，也不過是一個星期的時間。

(4) 保羅對國家民族的看法

新約另一位偉大的人物保羅，對政治現實社會亦不熱心。保羅曾勸信徒要對世上的掌權者順服（羅第十三章），因為所有的權柄都來自上帝，反對執政者就等於反對上帝。掌權者原是上帝的用人，替天行道。提多書第三章、彼得前書第二章也有相近的論點，彼得前書第二章更進一步表示，信徒不單要順服良善公正的掌權者，對可惡的人也能順服，就益發顯出基督徒優越之處，確勝人一籌，正如耶穌曾要求，門徒的義要勝過法利賽人和文士的義。

保羅本人雖屬便雅憫支派（羅十一：1；腓三：5），但他沒有固執於民族的認同，反而強調在主內不分猶太人、希臘人、自主的、為奴的（加三：28）。保羅不單不重視民族的認同，反而批評那些執著民族律法，要奉行割禮及與外邦人分隔的門徒（加第二章）。保羅固然接納奴隸，並不歧視他們（腓利門書），但亦沒有採取社會行動去解放他們，倒要他們守著蒙召時的身份（林前七：20-24），

^③約翰福音却記載耶穌曾多次去耶路撒冷，逗留時間不詳。見約翰福音第二、三、五、七、八章。

無需改變現實的狀況。基督徒的指望在末日的復活（帖前四：13 - 18；林前第十五章；腓三：20 - 21），不在今生現實的世界。

路加福音及使徒行傳的作者，在描述耶穌及保羅時，都強調一點：在政府的立場，他們是無罪的。彼拉多查不出耶穌有什麼罪（路廿三：4）、推雅推喇城的官長（徒第十六章）、亞該亞的方伯迦流（徒第十八章）、巡撫腓力斯（徒第二十四章）、非斯都（徒第二十五章），以及亞基帕王（徒第二十六章）都不能定保羅的罪。這兩個並非政治滋事份子，並沒有煽動羣眾反對現有政府。他們致力改變人的內心，對現存政府的實際利益並無損害。

(5) 新約其他書信中有關末世的訊息

希伯來書這封寫給生活在末世的信徒的書信（來一：2），強調信徒在世是寄居的、作客旅的。更美的家鄉是在「天上」（第十一章），世上沒有常存的城，信徒應該去尋求那「將來」的城（十三：14），地上的物件不過是天上本物的影像（八：5；九：23 - 24），信徒對暫時的試探、苦難、甚至家業被搶去，也要「甘心忍受」，將來有更美長存的家業（十：34）。現實的世界是一間殘破的「酒店」，只不過是信徒暫住的地方，不值得也不需要去改善，這臨時的家業棄之毫不可惜，反而，對目前過份留戀、執著會令人錯過了那更完美、天上的家鄉、不朽的基業。

彼得後書也指示末世的信徒要切切盼望上帝日子的來臨，那時一切有形質的都要被烈火燒毀，地上一切都燒盡，然後有義居在其中的新天新地來臨（彼後三：10 - 13）。既然我們所渴望的是那有義居在其中的新天新地，又何必在這個遲早要毀滅的現實世界中努力？

啓示錄第二十一、二十二章指出，現在的天地要過去，新天新地新耶路撒冷才會從天降下。從此上帝要與人同住，將一切都更新，不再有死亡、悲哀、痛苦，只有永遠的福樂。從天而降的聖城耶路撒冷並沒有黑夜，因有上帝的榮耀光照，城及街道是精金造的、碧玉為牆、瑪瑙、翡翠等寶石為城牆的根基、珍珠作門。這些超現實的刻劃，加強了信徒對現實世界的忽視。

這些書信提醒了末世的信徒，他們的指望在將來、在天上、現實世界的一切必定會過去，今時今日信徒的責任就是潔身自愛，持守自己的信仰，忍耐等候，盼望那日子早日臨到。華人教會中流行的詩歌，有些正好反映這種「客旅」的心態，例如：「我是客旅，在世寄居者，我能停留祇一夜；請莫再挽留，我要往前走，到那快樂地，活水永長流。……」，又如：「這世界非我家，我無一定住處，我積財寶在天，時刻仰望我主；天門爲我大開，天使呼召迎迓，故我不再貪愛這世界爲我家。……」④。

(6) 向外宣教發展

初期教會有兩條宣教路線。一條主張先集中力量，向猶太人傳福音，以耶路撒冷爲中心向巴勒斯坦傳道。另一條主張向整個羅馬帝國外邦人傳福音。保羅所採的是第二條路線。而十二使徒的領袖彼得，那些稱呼爲教會柱石的雅各、約翰卻往那些受割禮的人那裡去（加二：7 - 9）。保羅是屬於少數派，當日教會的領袖，耶穌挑選的使徒選了第一條路線。

事後的結果證明，保羅所採向外發展的路線比留在本地爲本族工作的使徒更有成績，甚至可以說教會之有以後的發展，保羅的功勞最大。猶太的教會在聖殿被焚、耶路撒冷被毀後失散，反而保羅的工作因不局限於本地本族，發展更爲理想。甚至日後有記錄記載其他的使徒如彼得、腓力、多馬的功勳，亦不在於他們在本族本地的努力，而是向他鄉他族工作的成績。

這樣看來，不強調本土的責任、同胞的使命，發展可能更爲理想。

以上所提出的新約背景及訊息當然不是新約的全部，甚至不一定是新約的精華。新約的學者肯定可以在新約聖經中找到許多肯定現實世界，充滿政治意味，宣揚民族認同的資料。例如，使徒信經所強調，「耶穌是在彼拉多手下受難，被釘十字架上」，就有深切的政治含意。十字架是羅馬政府用來對付反政府份子的刑罰，耶穌的罪名是「猶太人的王」（可十五：26；路廿三：38；約十九：

④見《青年聖歌，綜合本（一）》（宣道書局，1975），第70和24首。

19)，而不是自稱為上帝的兒子、基督（太廿六：63-65；可十四：61-64；路廿二：67-71），或說了僭妄的話。其實，如果耶穌是犯了宗教的律法，則祭司及羣衆有權將他處死，好像對付司提反一樣（徒七：57-60），不用交給彼拉多。何況彼拉多只不過順應民意，且當衆洗手表示清白（太第廿七章）。爲什麼初期教會在總共只有十多句句子的最重要信經中，特別提到彼拉多的責任？這背後可能有極重要的政治含意。這些都有待新約的學者提出他們的見解，然後教導信徒。但無可否認，讀者極容易在新約聖經讀到我以上所提政治冷感、民族意識薄弱、今生現實不重要，向外發展更有效的見解或偏見，因而影響他們對福音的了解。

三、過去的歷史經驗影響今天的看法

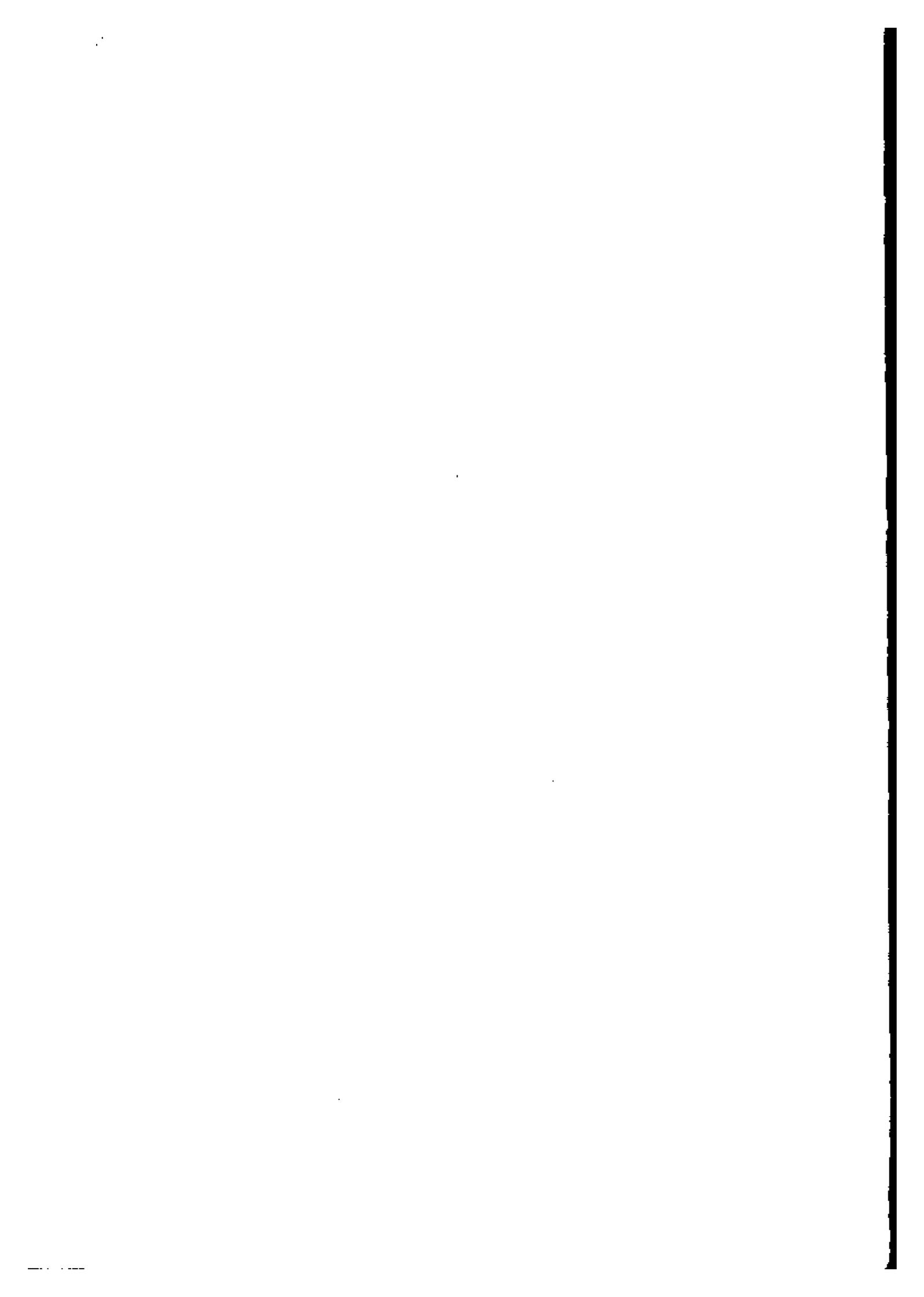
十九世紀以來，基督教傳入中國，正逢中國文化受到歷來最強烈的衝擊，舊有的文化、價值面臨崩潰。國人在急切謀求出路，比較容易接受新生事物，適逢當日來華傳教的歐美教會，正是千禧年派鼎盛時期^⑤，特別著重個人靈魂得救。有些傳教士爲了建立自己的優越性，吸引信徒，自然不會重視本地文化，和民族意識的培養，甚至鼓勵優秀份子赴海外升學，接受西方文化。大體來說，中國基督徒比一般中國人民，民族意識更薄弱，對本土本族的認同也較困難，加上他們接觸的主要是新約，就更加強這種趨勢。

卅歲以下的香港基督徒，大部份生於斯、長於斯。生於殖民地、受殖民地教育，與中國語文、文化、近代史接觸的機會較少，國家意識自然不強，即使有些在思想意識層面反殖民地、認同祖國，亦未能在行動上實現出來。至於他們的父母、教會的領袖卻多由國內解放後移居本港，靠著他們的努力，令子女在物質上有今天的生活。香港教會有今天的成就，教友人數幾佔人口百分之九、教堂超過六百間、經濟穩固自養、辦理近半的社會服務事工和學校、本地領袖人才充裕、在社會上受到重視……，都與這羣移民或難民分不開。這些活生生現實的成績，總不能一筆抹煞。對這羣信徒而言，福音、拯救、更豐盛的生命，不單有屬靈的意義，也有具體現實的印証。

^⑤見李焯源：“論基要派基督教與中國教會”，《景風》，第52期（1980），第35至41頁。

如果他們決定留在當地承擔使命、與同胞認同，不願偷生於一個殖民地，做個寄人籬下的二等人，恐怕香港教會也沒有今日的一切。基督徒移民或難民今日繼續留在本港發展，最低限度肯定了昔日的抉擇，而不是將民族意識、本土的責任放在第一位。我們如果肯定了現在所有的一切，就很難說：我或我的父母，我的教會領袖，當日應該留在國內，與同胞共甘苦，負起福音的工作，正如我們很難說：保羅當日應該留在巴勒斯坦猶太人中工作。

所以，除非教會能在理論方面重新去了解新約，發掘其中隱藏的訊息，或轉重視舊約的講解，和整本聖經的平衡；又在現實方面幫助教友了解：香港雖然物質豐富、言論有自由，但還需追求更豐盛的生命。否則，香港基督徒還不容易積極起來。信仰不單是思想上的贊同，也是長時期生命的體驗。今日如果要肯定民族認同、本地責任的承擔，不能單靠一兩篇文章、一兩次演講，便以為可以改變信徒的看法。形成信徒民族意識淡薄、抱有難民的心態、不關心本地事務，是由長期客觀的因素所造成的。要改變它，發起一次更新，就要先認識造成目前現況的因素，然後才改變這些因素。



第二部
對一九九七的回應

香港之歷史角色

沈宣仁

面對香港的將來，可以有不同層面的考慮，應該稍加分別，以便討論。第一是個人層面，這主要是對前途的抉擇，或者應怎樣準備適應的問題。對一部份專業人士，要想想將來的生活方式和工作條件會變成什麼樣子，是否適合自己？如合則留，不合則去——假定有選擇的話。假如走不得，只好準備適應新秩序了。

另一個層面是社團的，如教會、學校等。特別是負有責任的或領導份子，必須考慮：在未來的新秩序中，本社團可否繼續存在？能否保持過往的組織、制度、傳統，和與其他社團及與政府的關係？能否產生原有的作用？對人羣的服務方式又應如何改變？最重要的，是思想、信仰能否自由，教育和學術能否獨立，不受外來勢力支配——對教會或大學這是特別敏感的問題（其中亦涉及一定的價值觀念）。

本文試在更高的一個層面上探討問題，即是以香港為一整體，看它究竟在歷史上扮演什麼角色，並且對中國有什麼貢獻。我覺得把大家關心的問題放在較大的脈絡中去理解，可能有點幫助。

基督教神學上有上帝呼召授命這理念，對個人或團體——甚至於一個民族，如舊約的以色列——是很有意義的。人可以藉之了解自己 and 處境，接受使命，進而把握到自己的命運，作時代的見證。這樣的承擔，需要極高度的自覺和極深切的信念，使人在劇變中有堅定的持守，能面對挑戰。

我想我們大家，不論是否信徒，對香港都可作類似上述的承擔，並一同爭取香港在歷史上的身份，和在中國本土應有的地位，使它能夠充份發揮它的使命和任務。

問題是，我們可否確實地肯定香港的獨特成就和香港本身的特殊意義？這肯定當然需要事實的根據，可時也包含一定的價值取向。

譬如說要「維持現狀，保持安定繁榮」：什麼現狀值得維持？安定繁榮有什麼必要條件？香港有它特出的生活方式和生活品質，其中自由這個因素，對絕大多數的香港人來說，就更為寶貴，更加需要維護。

今日香港，早已不是十九世紀的殖民地，不能用過時的帝國主義或反帝國主義提供的範疇去衡量理解。尤其是在第二次世界大戰和中國共產主義革命之後，在過去三十多年，香港飛躍進展，演變成爲廿世紀的現代化城邦（像新加坡）。它是位於太平洋兩岸、東亞大陸邊緣的工商業重鎮，是東亞與東南亞、中國本土與華僑社會、大陸與台灣、新舊、中西文化、社會主義與資本主義的滙合點或緩衝地帶。在這個自由港和貿易站，不但有錢財、貨品的交換，並且有不同的思想、觀點，和最新的資訊、技術的交流。香港從各地大量吸收多方面的資源、知識及人才，在「積極不干預」、自由競爭的大原則下發揮了高度的謀生、適應能力和靈活的企業、創業精神，並且能夠不斷地提高國民生產力與一般生活水準。香港突出的成就，是有目共睹的，確是值得香港人自傲或供他地借鏡的。

當然，香港在短期間能夠有這般成就，是香港人共同努力的結果。可是我們不能忽略了一些有利的條件，其中最重要的是香港的法治制度（源於英國）。在這法治社會中，基本人權得到保障；例如大人在法律面前平等，司法完全獨立，執法者不得隨意逮捕拘禁人，未經判決有罪前必須假定其無罪等等。並且，人人享有信仰、思想、言論、通訊、出版、教育、就業、居住、旅行、結社、集會、請願等自由。學界有學術、研究及教學自由；文化界有創作、表達及傳播自由；而工商界更有充分的企業自由。法治與自由造成香港的繁榮，促進香港的現代化，使香港成爲基本上多元的、開放的社會。

香港人重視自由，除了因爲自由是香港生活方式和生活品質的要素之外，還有一個原因：大多數移民來香港的人（包括一九四九年後的一大批），主要是爲了逃避專政、苛政或其他災難而來的。（近來從越南來的難民也是這樣。）香港是避難所，給他們一個喘息機會和自由呼吸的場所，讓他們重新振作，憑個人的意志和才智再創業。香港歷來扮演庇護難民這角色，單從人道主義立場來衡量，已是非常偉大，必須加以肯定。

另一方面，上述事實亦不免顯示出：中國二千多年（從秦代開始）的專制政治，並沒有在廿世紀幾次革命中消滅。新建立的政權，還是一樣要集中權力，控制人民思想言論，和鎮壓迫害異己。現代民主、人權、自由、法治等觀念，仍然很模糊。所謂「盡忠的反對」（loyal opposition），在統於一的政論或政制上均不可能。若有任何重要異議，只能在「海外」異域裡提出。這又是香港扮演的歷史角色，亦須加以肯定。

近年來探討香港回歸中國問題的言論，大都着重本地對中國在經濟上的貢獻。事實上香港有的不只是財貨物品，而且是經濟發展所必需的新觀念、新方法，例如高效率的企業管理、多樣式的服務行業、日新月異的工業設計與發明等。此外，香港的文化事業，包括出版（書報雜誌）、大眾傳播、音樂戲劇、文藝創作、圖書館服務、學術研究與傳譯等等，在近年來發展迅速，吸收並培養了無數傑出的人才，尤其是年青的一代。在多方面，香港足以向中國提供現代化的模式。

香港的努力和成就，給人足夠的信心，證明法治自由並非是中國人沒有資格和能力享有的制度；並且，在這法治自由的社會庇護之下的難民及他們的接班人，絕非是專制政統眼中的一小撮守陳抱舊的孤臣孽子，而是屬於富有膽識、才智的創新性少數（creative minority）。這小小地方，在短短的幾十年間，竟然能夠開拓出新領域，建立起新社會。中華民族的潛力，中國文化的開展，在這特殊的實驗場所再次得到充份的考驗和證實。這是香港存在的意義和價值，也就是它對中國最重要的貢獻。這個信念，我們必定要在此地此時確實地把握和肯定。

（成稿於1983. 10. 20中英第五輪會談後）

基督徒·香港人·中國人

陳佐才

香港在過去幾十年中，曾經不少風浪：例如一九四九年的難民潮，人口暴增；一九六七年的暴亂和跟着來的經濟衰退。香港人都以無比的信心和忍耐，一一渡過。不但渡過，而且復原飛快，進展神速。現今，另一次浪潮又再湧來，中國已經正式透露，將於一九九七年七月一日，收回主權。通常來說，這不應該是個浪潮，因為原屬中國的領土歸回中國，原是中國人民重返祖國懷抱，該是件值得高興的事。但香港中國人的反應卻不是這樣。因為歷史的關係，香港中國人與大陸中國人生存在不同的社會制度下已經有卅多年，過着非常不同的生活方式。對香港的中國人來說，中國收回香港主權不是意味着外表的改變，而是根本的改變。

雖然中國曾經一而再、再而三的從不同層次提出保證——香港將由香港人治理。有時更明顯的說：港人可以繼續現時的生活方式，甚至跳舞、賭馬等也會照舊不變。但香港人對前景仍沒有足夠的信心。

一幅在明報刊登的漫畫很能表達出這境況。在大海中，正航行着的一條大船，船上搭客忽然聽到宣佈說：船上生活可以依舊進行，只是船長更換了。

在一般船運中，船長換了，不算是一回事。但在香港人心目中，他們似乎很難相信，換來了一個作風、辦事方式和航海習慣完全不同的船長，船上人的生活可以完全不變！

所以，這次的轉變，對香港人來說，和以前的轉變有極大的分別，因為這不是外表的改變，而是根基的改變；不是暫時的改變，而是永遠的改變；不單是船長的改變，而且是航程的改變。難怪在面對這次要來臨的改變過程中，香港人產生了信心的危機，而這危機正加快地擴散。

生活在那陰影下的香港基督教堂會，它們不能不受影響。最顯而易見的是許多堂會都多些談香港前途與香港教會的問題。影響所及，今年的堂會夏令會中，一些從前未出現過的主題也紛紛出現。例如：「九七·錦江·我往何處去？」、「生於斯，長於斯，貢獻於斯」、「時代的醒覺」、「何去何從？」、「時代的挑戰」……。堂會對未來轉變的回應，有些比較認真，有些較猶豫；有些較深入，有些較膚淺；有些頻頻討論，有些少提為佳。但無論如何，堂會有回應，卻是無可置疑的事實。對於各堂會不同層次的回應，我們該怎樣分類，和怎樣去衡量呢？這是個不容易解答的問題。我個人以為：堂會是會友組成的，會友的身份特徵對堂會的影響很大。因此，我想嘗試去分析一下堂會會友的身份，再從那裏去分析堂會的回應。

堂會的成員既然是堂會的會友，他們第一個身份當然是基督徒。

既然這些堂會和會友都是在香港，他們另一個身份也是香港人。

香港的堂會，絕大多數是華人教會，因此也可以說，他們第三個身份是中國人。

一直以來，堂會會友基督徒這身份都很強。堂會的牧養着重，也在這一方面。教會常問的問題是：怎樣才是好基督徒？有生命的基督徒？這身份在以往和現在的夏令會中，從未停止出現過。例如：「靈性的操練」、「活着就是基督」、「靈程三步曲」、「生命的更新」、「邁向成熟」、「得勝的生活」、「在愛中成長」、「是神家裏的人」……。這一切主題都和基督徒這身份有關。近十年來，因着自信心的加強，堂會會友更接上傳福音的棒子，推動差傳運動，目的固然要使更多的人成為基督徒，但也在堅固基督徒的身份和價值。他們除了差傳佈道外，還着重裝備與訓練，使自己成為能說能行，有份量、肯獻身的門徒。

近幾年來，堂會會友的第二個身份逐漸顯露。他們不單是基督徒，也是香港的基督徒。一直以來，香港人都沒有太重視香港人這身份，因為他們是難民，是過客，是暫時寄居者。一九六七年的暴動雖然觸發了「香港是家園，不容外人隨意破壞」的心態，但香港人這形象，還未建立起來。記得那時有人提出“Hongkongian”（香港人）這名詞來表達香港人這身份，而香港政府更盡力舉辦香港節去支持已喚起的「香港人」的自覺，教會也曾以「香港是我家」為口號去呼應，但很快Hongkongian（香港人）因太罕用，便自動消

基督徒·香港人·中國人

逝，而香港教會也沒有特別加勁去挽回它。就在它快要消逝之際，香港人這身份，在最近幾年，卻又強起來。香港的繁榮——在建設上的成就、在財經管理上的進步、在工業的創新等等，都使香港人覺得自豪。尤其是香港人旅遊成爲風尚以後，在香港與其他亞洲城市的比較中，香港更鋒芒畢露。也在這個時候，香港在這極度繁榮中，因地產過度發展，社會愈來愈畸形，再加上頭痛醫頭、腳痛醫腳的教育制度，使許多年青人產生失落感，社會問題日益嚴重。基督徒的第二個身份再度顯露出來。他們不但關心教會，也關心香港，因爲他們看到了只重一個身份實在不足。例如：青少年信徒成長後，一進入社會便很快流失了。又例如每個信徒個別沒有問題，並不等於信徒羣體沒有問題。又例如大眾傳媒所認識的信徒形象，在那時全是在家庭遇到實際困難時，便拿着聖經跑到教會去祈禱，把實際問題避開的人。信徒們深深醒覺到信徒離開社會而活，結果只有封閉自己，也引致別人誤解。其實在壓力團體興起時，便有基督徒在其中。一九八〇年基督教協進會舉辦的八十年代香港教會使命諮詢會未結束，即產生反巴士加價熱潮。從此，基督徒以香港人身份關心香港這事實，便更形確立。開明派信徒固然關心香港社會，而福音派信徒也不甘後人。牧師站在反對社會不公義的前線，而教會、神學院更在整個社會問題中，以行動表達立場。這都表示，身爲基督徒和香港人，關心香港社會的問題，和協助建立公平正義的香港社會，是責無旁貸的。再加上區議會的設立，區內的牧者和若干會友，更有機會參與社關事工。到了這地步，基督徒的香港人身份，也逐漸變得明顯了。

香港信徒的第三個身份：中國人，卻出現得很遲。在理論上，這是個奇怪的現象。因爲基督徒和香港人這兩個身份都是後天而來的，也是可以改變的。你不信，就不是基督徒了。你離開香港，就不是香港人了。但中國人這身份是與生俱來的。生爲中國人，便是中國人。入了英籍，也不能改變你是中國人這事實。但在香港，除了少部份人士外，中國人這身份並不顯露。在以往的運動中，中國人這身份只在爭取中文成爲法定語文運動、釣魚台運動和反對日本篡改教科書事件中，有較強烈的表達，但很快便隱蔽起來。作爲中國人卻不顯露中國人身份這現象，很不尋常。但這現象一直都是這樣，教會也是如此。中國人的堂會成員是中國人，但堂會很不重視這中國人的身份。他們談天國多於談中國，講以色列民族多於講中

華民族。正如林語堂指出，教會信徒聽過以色列人攻打耶利哥城不知多少次，但卻極少聽到孟姜女哭長城的中國傳統故事。只談基督徒和香港人這兩個身份，而不談中國人這身份，在牧養上是否足夠呢？筆者在一九六二年曾到印度參加一個世界基督徒學生同盟的會議，那時亞洲國家正紛紛脫離殖民地身份獨立，會中一致認為信徒有責任參與國家建立工作，但從香港赴會的代表，卻不能談國家建立，結果我們要轉而談社區建立，雖然也有些方向，但心中總覺得不是味道。

在中文人學教書的這些年中，學生運動最有影響的時期是關社認祖的時代，那時學生生活簡樸，對真理及人生意義的尋求，最為認真。難怪何明華會督以為上帝訓練人，是在兩個課室裏：一個是家庭、一個是國家。在裏面，人學習無私、捨己和犧牲。記得在一次演講裏，我強調說：「忽略中國人，尤其是知識青年對民族國家歸屬感的尋求，不但使教會在認識、認同的運動上無份，而且牽連到由認識祖國而導致的關懷社會也被迫放棄。因而在香港許多改革運動中，教會給人的形象只是殖民地政府的助手，而不是站在香港中國人，尤其是貧困的人身邊，為他們奮鬥的羣體。」

從上面的描述裏，我們可以看到三個身份中，香港的中國人信徒以基督徒身份為最強，香港人身份較次，而中國人身份最弱。這種不均衡的現象，直接影響到堂會的教牧工作。結果，加強基督徒身份的工作最多，加強香港人身份的工作較遜，但已逐漸有進展，然而加強中國人身份的工作仍是絕無僅有。造成這種現象，當然有它的歷史因素，例如：身處香港殖民地中，面對兩岸中國政權，最有利的當然只談實利，不談政治，更不可標榜是那一方面的中國人，因為政權的認同會帶來許多不便……。這都是真的，但一九九七的來臨，卻使香港人不得不面對中國，也不得不重新思想做中國人的代價。教會也是一樣。中國人這身份的急速顯露，雖是被迫的，但卻是教會不能不回應的事實。

作為香港人和作為基督徒這兩個身份，在從前是有相互間的隔閡和禁忌，就算沒有，亦無必要有所聯繫。但近年來，通過基督徒的社會參與，兩者關係日漸接近。而近代神學對整個人類、全個社會和整全的人等著重，使二者的衝突不但減至最低限度，而且成為信徒屬靈氣質的新理想。但第三個身份——中國人，在一九九七的背景中，卻使前兩者受到威脅。

香港主權重歸中國，使香港基督徒不能逃避或不能隱藏中國人身份這事實。但過往的經驗，使香港中國基督徒對中國人這身份太起戒心。作了中國人，在中國統治下，基督徒的身份是否能保存？作了中國人，在中國的統治下，香港人的身份是否仍受到尊重？一九六七年香港所發生的暴亂，使人猶有餘悸。而文革期間，宗教所受的摧殘，仍使人難以忘懷。在目前，北京和英國的會談中，兩方都聲稱代表著香港，但為什麼香港人沒有自己的代表權和發言權？難怪堂會的中國人成員對表達自己是中國人這身份，對中國政權的認同仍是那末緩慢，而堂會在這方面的牧養工作也沒有應如其份的急速進行。就算有進行，都是無可奈何的，（例如人人都談九七，教會不能不談）；或是悲觀性的（例如：要訓練長執信徒，以預備牧者不能工作時，教會仍有領導人。又例如增強家庭教會的認識，以便將來有形教會不能有效地傳道牧養時，家庭可以接班）。此外，也有逃避的（例如在海外建立華人教會，部份人藉差傳之名，出國傳道，以避免面對必要面對的中國人身份）。

雖然上述的都有理由，但我仍以為若然我們的身份有三個，這三個身份都應該有機會全面顯露，我們才能全面的成長。某一身份被壓抑，我們的成長都會變成畸形和不全。

既然香港信徒以往只注意基督徒和香港人的身份，忽略了中國人的身份，以致產生了內向的和急功近利的信徒，那麼堂會就當善用未來主權的轉變，去加強中國人身份，使信徒的氣質，因愛國而眼光擴展了，內向的專注轉變為外向的犧牲；因愛國而文化之根掘深了，急功近利的只顧即時效果轉變為對長遠目標而投身。這都是可能性，也是堂會當務之急。當然，要面對中國人這身份所產生的問題，肯定是存在的，而且有時非常複雜，因為它牽涉到不單是理智方面，而且是感情方面。但我們要堅持正確的方向。假如堂會在一九九七年前，仍忽略中國人身份的問題，這方向肯定是錯的。假如此時此地肯定中國人身份是對的，堂會就應不顧一切，全力在這方面採取合宜的步驟，以求達到目的。在這過程裏，堂會才真正給人以遠象。

時代的挑戰來臨了，許多人都說：平安，平安。真願全能之神引導堂會，使它真能帶領會眾，進入真正的平安。

堂會對香港社會變遷的回應

——矛盾與掙扎

吳宗文

本文乃由崇基神學組八三年度神學生活營中之講稿修訂而成。文中所作出之分析及回應，是基於下列兩大前題而產生的：第一，香港十四年後肯定會由中共收回主權及治權；第二，教會仍希望在社會主義中國之土地上繼續公開作見證。

一、香港社會變遷之獨特性

一般而言，社會變遷是沒有規定的時限，而且具有一定的發展模式和方向；可是，香港面臨的社會變遷，卻是歷史中頗為奇特的一次（也許歷史發展的規律便是如此）！

一方面，它是定了時限——指明在一九九七年七月一日起，香港的主權和治權必起變化；然而另一方面，中英談判內容迄今仍未揭盅。將來的社會模式、經濟結構、政治行政系統、繁榮安定方案、過渡綱領、憲章中之特區法，甚至「港人治港」等重要問題，在本文成稿時，還是停滯於臆測的階段，故此，香港在現階段之變遷過程中，實似汪洋中的一條船——隨波漂泊。

變遷既是鐵一般的事實，時間也不斷在倒數，可是具體的方案仍未見半點頭緒，基於這矛盾，香港的市民和教會怎能不感到徬徨和焦慮呢！

二、轉變過程中教會遇到之兩難（Dilemma）

由於香港過往的政治氣候及教會內流行之神學思想，一般信徒只能看見其於俗世中分別為聖的「基督徒」身份；直至面臨「九七危機」，與其他市民面對同一命運時，才猛然覺察到自己遺忘已久的「香港人」身份；再向前瞻，「中國人」的身份，又若隱若現地向着他們召喚。上述三種身份相互糾纏，構成了不少基督徒的內心矛盾，而且以下列三種兩難形式出現。

1. 「民族大義」與「安居樂業」之矛盾

際於現今景況，「中國人」此名稱，常令作為「英國屬土公民」或「無國籍身份」之香港信徒，強烈地趨向認同社會主義中國。原因是以「歷史文化」或「人民」作為解釋「中國」內涵之說法，比較抽象和難以落實；另外，地理因素也促使香港信徒對大陸有較強之政治向心力；再者，中共在國際上之地位日益重要，加上現時所開列之愛國條款，是寬闊得任何人士都可被囊括在內，故此，儘管於此時刻談論「民族大義」是含有統戰成份，然而若要生根下來，面對變遷的話，這就不得不接受了。

撇除上述因素，香港信徒眼見殖民地事實漸漸淡忘，歷史中不平等的條約，終於將在「成熟時機」得以解決，都無不感到快慰，覺得當今轉變是不容錯過和應該肯定的。

可是，信徒作為「香港人」，面對回歸後可能遇到較低的民生質素和局限的自由保障等問題，他們便情願香港保持繁榮安定之現狀。他們並非不愛國，而是作為「香港人」和「基督徒」，他們習慣了遙涉地和浪漫地愛國，頓然間要將「愛國」從理念性觀賞轉變成實存性抉擇，心理和生活實在需要一段時間才能適應過來。其次，每當回國觀光時，看見現時國內之物質條件和精神文明，他們（特別是具有專業之信徒）不禁懷疑能否容讓自己的下一代在這樣的環境中生活。他們自己愛上帝愛國家，當然可以作出犧牲，然而下一代若有較佳之機會和成長環境，作為父母能否越俎代庖，剝削了其決定之權利，而代為定奪呢？

此外，還有很多信徒的民族自尊，仍是建立在悠久的中國歷史文化，多於馬克思主義這種堅持一黨領導和貫徹階級鬥爭的舶來品。

最後，基於歷史餘悸，無論是國家的新疤或是中國教會的舊痕，不少基督徒對於這個只有三十年歷史之政權，仍未有足夠的信心加以接納。

2. 馬列政權下政教關係的曖昧性（Ambiguity）

雖云：「上帝的歸上帝，該撒的歸該撒」，但誰來清楚劃分此綫呢？

在香港，堂會不單可以自由敬拜、傳道，甚至可以「撈過界」，任重道遠地肩負改革社會之使命，作為信仰的一種履踐形式。然而在國內，政權本質基本上是與宗教信仰對立；學術界對宗教信仰之研究是批判多於肯定；憲法中「宗教自由」，却有「宣揚無神論」一項作為補充；而教會只能在宗教政策較為開放之時刻，低調地要求有信仰、敬拜、傳道之自由，並且希冀不因此而遭受歧視壓迫。（按現況，黨員不能成為信徒，信徒不能成為黨員；換言之，愛國愛教之間仍有不可超越之鴻溝，因為理論上信徒愛國是受到局限的，他們不能以「入黨」作為愛國之最高表現，反之亦然。）

事實上，政教關係一直以來，無論在任何社會中都是難以分清，它有如鐘擺彈性地徘徊於自由與轉制之間。這並不是說，上述兩種社會制度在政教關係上有高低之價值判斷，因為與其說在資本主義社會中有較大的宗教自由，不如說在共產社會中，此一直曖昧隱藏的關係尖銳化地呈現出來。

基督徒習慣了香港式宗教自由，對於中國式宗教自由，自然感到較難接受——無論是三自教會在愛國基礎上愛教之信仰形式，抑是家庭教會那種獨善其身之信仰最低綱領。

3. 前途不明朗導致堂會角色含糊

某基督教雜誌機構說：「一九九七我們不撤退」！但留下來那又如何，會否只成另一份《花城》或《深圳特區文學》呢？基督教社會服務機構，又會否轉作居民聯絡中心呢？屆時，教會學校可能全由政府接管；神學院則合併成為中國社會科學院宗教研究所之香港分所，而堂會可能因為太多中產階級教友移民之故，在聚會人數及金錢奉獻銳減情況下合併起來，而騰空出來的地方則由國家另行分配使用，至於過剩的教牧人員則要轉業或待業。那時候，堂會除了聚會崇拜外，不知還能像現今般多元化地甚至「企業化」地發展聖工呢？

當然，上述想法是較為悲觀和消極，而且假設了未來社會將變成某種既定模式，但是這些問題，在香港過渡到成為中國一部份之過程中，却困擾着不少基督徒。

三、當下可作之肯定和回應

堂會之回應是個別地方教會全體會眾對某問題共同反省後所作出之合一表現。當中教牧人員扮演了重要之誘導角色。

在反省及回應上述問題，堂會之方式是有別於其他基督教機構的。例如在神學院內，學員被鼓勵獨立思考，自由研究，故此各種不同的神學反省和回應，都可以在同一園圃內盛放齊開。然而在堂會中，教友信仰程度已是參差，加上政治觀點迥異不同，若沒有較為穩重中肯之教導，不單不能達成預期果效，反之，更易因某些問題意見不合而導致結黨分爭。另外，基督教機構只要不違反董事會所訂下之原則，便可自由地對任何社會問題作出迅速之回應。但堂會對外之行動，若非由教牧人員獨行獨斷的話（這特別是會眾制教會所不容許的），則需要尋求全體會眾之參與和支持。若要會眾有同一行動，則需要有同一領受；而同一領受，除了正確之誘導外，還需要容許他們有時間去孕育才能成功。故此，一般堂會對「九七問題」之回應是較為緩慢，而且集中於宣講、教導及事工重新審訂等基本形式上。

1. 宣講上帝在歷史中施行救贖和審判

首先，我們要呼籲信徒在聖靈引導下，接納社會變遷的事實。正如李振昌牧師引用耶利米書第二十九章，勉勵信徒生根下來，為香港未來的繁榮努力和代禱。

不少人對前途的憂慮，是基於擔心精神和物質生活的質素會下降而產生的，然而十四年後，那些曾放洋留學、經歷文革創傷、務實起家的中年幹部在國內接棒時，我們相信政策必然會持續切實合理。另外，現時「中外合資」、「包產到戶」這種新生事物，若能帶動中國經濟復甦的話，屆時經濟「下層建築」，必對「上層建築」所謂四項堅持之政治理論有相當程度之修正。況且，在整個世界的實況和思潮影響下，中國的馬克思主義必然會趨向較為溫和開放。還有，現時香港民間新興之政治團體和覺醒意識，對決定未來的社會生活方式，其力量是不可低估的。再反觀香港現況，經濟雖因談判受到影響，但基於香港過往及現今在金融界之聲譽和地位，相信中共必珍惜之，不會輕率決定而破壞現今之安定。最後，南海油田之鑽探開發，對保持香港未來的經濟繁榮會起一定之作用。故此，我們實在不必為「安居樂業」的問題過份擔心。

其次，我們要宣講香港離開中國而又回歸之神學涵義。

香港過去由於不平等條約而被迫交在英國人手裡，可是，這種恥辱却被全能的上帝在歷史中轉化為令中國蒙福之救贖計劃。這好像十字架本為羞辱之記號，却因上帝的兒子犧牲在其上，而變成榮耀得勝之象徵。這又猶如舊約中的約瑟，被同胞兄弟出賣，淪落於埃及異邦為奴為囚，但上帝的拯救大能却將咒詛轉變為祝福，令他擢升至貴為埃及全地之宰相，為古代東方解決了荒旱問題，而且成為父家的祝福。

當我們反省百多年來的殖民地歷史，香港以其驚人成就被譽為經濟界之異卉奇葩，對中國和全世界不斷地作出貢獻，例如成為全世界第三金融中心，成為中國重要的轉口港，成為集資和套取外匯之重要地點。而且，因着香港微妙的政治地位，屢次成為政治避難所和革命事業之基地。在宗教方面，香港一直成為中國大陸之「福音跳板」，今日更成為世界華人教會活動之核心場所。——這一切都是唯有離開了動盪不安的近代中國，才得以產生之救贖涵義。

進入埃及寄居，雖然令到希伯來人得以偏安，展開救恩歷史新一頁，然而該處並非神所應許之地，惟有迦南才是他們定居生根之處，故此，儘管他們已寄居十代之久，神仍要他們進行「出埃及」這偉大的拯救計劃，並且藉着十災對埃及全地施行審判。

基於這觀點，我們要宣講上帝在社會變遷中帶領香港回歸母體並對此地之制度人心施行審判。

「不平等條約」是歷史中之不義，故此要通過收回主權和治權之歷史時機加以裁斷；公然容讓「黃」、「賭」、「毒」泛濫寄生之制度是社會中之不義，故此要藉着社會改革而加以伸張；還有香港人「笑貧不笑娼」、「想做就去做」那種放任醜惡的嘴臉和心態，亦需要在合適情況下加以改造。當然，整體在審判過程中，無辜者會受株連，而且感受是難堪的。然而這一切的不義，都是那位嫉惡如仇的上帝所要對付的。香港今日面臨之景況，正好像昔日拿鴻書第二、三章所描述之尼尼微城般：「尼尼微自古以來充滿人民，如同聚水的池子，現在居民却都逃跑，雖有人呼喊說，站住站住，却無人回顧……凡看見你的，都必逃跑離開你，說，尼尼微荒涼了，有誰為你悲傷呢？我何處尋得安慰你的人呢？」

最後，我們要鼓勵信徒，若然聖靈之感動和良知摯誠之抉擇告訴他們並非移民海外的話，理應承擔繼續在香港作見證之責，不再是浪漫地談論，或是出於勉強，乃是以積極的實踐迎向未來。

2. 教導局限中創造自由之政教關係

主耶穌基督之道成肉身，給予我們莫大之啓迪，祂是先倒空自己，放棄了與神同等之權利，認同人類之局限，然後從最卑微處開始，發揮其生命之最大影響力。由此令我們想到，也許今天的教會需要「暫時」放棄自己久享之宗教自由，認同國家之傷痕，以換取廣大人民之「長久」信任。望見文革中羣衆之創傷，教會還有勇氣提出私己之苦楚嗎？比起他們所承受的，我們可能只是皮毛而已。縱使真要耿言直諫，也應站在整個民族之傷痛基礎上發言，而非只是「宗教自由」此狹窄之立足點。

有很多人以為只有在今天的中共政權下才有宗教管制這一回事，事實上，歷代以來，中國對本土宗教或是外來宗教，都設有一定之監管措施。如北齊設昭元寺、崇虛局；北周設司寂、司女；唐設有崇玄署及祠部；宋設祠部；元設宣政院、集賢院、掌教司、崇福司。這些機構都相等於今天的「宗教事務局」。

站在統治和維繫社會安定立場，宗教監管是無可厚非的。美國社會雖云有極大之宗教自由，但卻帶來宗派林立、衆說紛紜之局面，如「人民廟堂」、「神的兒女」、「撒但教」等破壞社會秩序和挑戰人類道德價值理想之異端邪教，亦容許在此鬆散原則下寄生，而所謂正統教會及政府卻一籌莫展。教義正誤的問題可以由教會內部辯論處理，但錯誤教義引中出來之實踐，若導致社會嚴重不安的話，政府便有責任和有權介入，立法管制，甚至取締之。相信這一點在自由社會中亦屬如此。

也許我們現在習慣於「香港基督徒」之宗教生活方式，對於任何轉變都會感到不適應。然而若要生根下來，無論將來社會是屬於開放或封閉，香港教會都要對「愛國」、「愛教」重新訂下確切的定義和範圍，並且學習如何從「愛上帝」通往「愛國家」，作為信仰之表達。筆者認為基督徒之自由不在乎有多少保障及權益，乃在於其生命獻上後產生之影響力，及其將信仰付諸實行後所起之作用。正如經云：「主的靈在那裡，那裡就得以自由」。

3. 宣教栽培策略之釐定及資源之運用

教會未來角色雖然不明朗，然而當下十四年，還是大有作為的。特別是基層及前衛性福音工作，現今正是着力參與之大好時機，只是有負擔者為數仍少。故此，堂會與其惶恐終日，不如把握機會來得切實。

堂會一直以來，主要是執行宣教及栽培兩大使命，這兩項工作並不會因時局或社會改變而停頓下來。然而，我們卻要問，在今天的情況下，宣教之策略和重點為何？栽培之內容及方向為何？

首先在宣教方面，我們認信福音訊息藉生命流露及宣講，對個人及羣體都會產生深刻之意義。故此，堂會仍應持續地宣講福音道理，並且充份地利用社會見證之方式，將基督的生命與羣眾分享。現時不少堂會逐漸覺醒而邁向社會，這種與壓力團體合作，為貧苦大眾請命謀利，通過服侍羣眾而彰顯基督臨在之福音見證方式，將會更廣泛地被社會及堂會所接納。

上述宣教新重點基本上是應該予以肯定的，然而，堂會絕不能忘記福音訊息還要進入個人生命層次，在人性之深處作出深刻改變，整個宣教見證過程，才算是完備。

今天堂會應該站在基督信仰立場，建立「香港是吾家」之觀念，使教會能安心地生根下來；並鼓勵個別信徒及基督徒羣體，配合香港政府「還政於民」之過程，爭取發言地位，將香港社會進一步推向民主化。香港將來有多少自由民主法制，教會就有多少保障；今天堂會所付出、積累及參與的有多少，明日其根基便有若干！

其次在栽培方面，一顆熱愛上帝、熱愛生命、熱愛國族並且奮發上進之心靈，是當前所急待培育的。若要達成此目標，也許堂會應教導信徒深入研究聖經及基要信條，從而掌握基督信仰對其個人生命及羣體之意義。再者，堂會要鼓勵信徒用廣闊之胸襟去認識本宗派和別宗派在信仰、禮儀及體制上之特色，以致能從自我肯定進而欣賞別派之長處；在未能談合一之前，消除對立態度是十分重要的。最後，堂會應將信仰與本土化及外在世界思潮之關係，列入教導之範圍內，例如認識基督教在中國歷史文化中掙扎及發展之過程；認識基督教與馬克思主義在各地對話及接觸之情況；而且密切注視

中共政策之轉變及保持對國內教會（三自教會和家庭聚會）有一定之了解。

至於栽培重點，應放在成、青、少、幼這幾個年齡階段，因為今天之兒童，是明日之少年；今天之少年，是明日之青年；今天之青年，是明日之成年；今天之成年，是明日之中年——而他們卻都是未來社會之棟樑。形式方面，應將神學教育普及化，因為未來需要有更多曾接受神學訓練之信徒，在不同行業及崗位上繼續為主作見證。

最後在資源方面，堂會要認識到其最重要之資源是上帝的道和人的信心回應。藉着宣講和活出上帝的話語，人的心靈受了感動，繼而生發順服和回應，於是受感者便把其個別擁有之資源——時間、才幹、金錢——奉獻歸教會所有。故此，堂會不應以擁有地產、存款、物業、股票、機構及事業為榮，要知道這一切都是出於上帝的道及人的順服回應。際於現今時局瞬息萬變、港滙指數急劇下挫及百物騰貴之情況下，堂會更應作上帝的忠心好管家，善用弟兄姊妹的愛心奉獻。

第一，堂會要將行政結構簡化，將會議次數及事務處理程序減至最少最簡，讓疲於奔命之教牧人員及義工，能將其精神力量從雜務中解放出來，重新投資於關顧人之事奉上。

第二，堂會要「愛惜光陰、因為現今的世代邪惡」，時間就是機會，也是堂會另一層次之資源。故此，當把握時機，殷勤放胆、突破樊籠地去事奉。要常常心意更新而敏於時局之變化，察驗何為上帝善良純全可喜悅之旨意，「按時分糧」地敢於嘗試新事工新方向，這便是珍惜時間資源之最佳表現。

第三，那些擁有動產、不動產數以十、百萬計算的堂會，理應覺醒了，要知道金錢並無永恒之本質，只有在它被恰當運用時，才能產生價值和意義。故此，與其看着上帝託管於堂會之錢財「埋」在定期存款、美元存款、黃金、投資或地產的「土壤」中，不如將之化成事工，投資於栽培接棒人（教牧人員及信徒），並與其他有需要之基督徒羣體共享——這樣豈不是更能討上帝之喜悅嗎？目前不少福音機構及堂會之事工有待擴展，只是在金錢上仍欠缺，例如，神學教育，海外差傳，本土之個人及社會性福音見證等，都是十分

值得個別堂會作出長遠投資之天國事工。至於那些動輒以過百萬金錢購買及開辦學校作為福音工場，或不斷購買新堂址之植堂增長計劃，筆者認為實有商榷之餘地，因為假如未來社會結構改變的話，這種宣教策略及資源運用方式，可能會稍為短視和不切實際。

最後，但願那位「右手拿着七星、在七個金燈台中間行走的」，能堅固香港眾堂會之信心，使之繼續仰賴我們創始成終的主耶穌基督，滿有能力地奔那擺在我們前面的路程。阿們！

信仰·時代·承擔

——《突破》十年回顧

梁家麟

一、「突破」產生的歷史

「突破」運動的產生，是一羣基督徒對信仰的反省及對社會的回應的結果。

一九七三年，麥理浩時代剛開始不久，香港在各方面都起了很大的變化。

除了因石油危機中曾略受打擊外，經濟發展一直穩步上揚；社會急劇變遷，都市化及工業化帶來了許多社會問題：賭博、犯罪、吸毒、黑社會……等，當中最受衝擊及影響的是香港青年人，他們失去明確的人生觀、價值觀，感到無所適從。

一羣本地及海外歸來的基督徒畢業生，領受了一個異象，藉着一份刊物叩擊文化之門，希望直接打入社會，在青年中建立福音的見證。終於在七四年，《突破》面世了。

二、《突破》的特質

從《突破》的創始，可以看到它的特質：

1. 一份基督徒辦的，但針對社會的雜誌；
2. 服務對象是青年人；
3. 努力將信仰和文化結合。

基本上，這三個特質至今仍沒有轉變，祇是在十年間，它們各自作了不少的補充：

1. 自雜誌在七四年創辦後，七五年「輔導中心」成立，「空中突破」透過商台開辦，「突破之夜」的綜合藝術推出，七八年成立「影音中心」……「突破」已不僅是文字工作，而是一個多元化的運動。

2. 《突破少年》在七九年創刊，意味着我們將服事的對象擴大至少年人的層面；今天我們界定服事的主要對象是10-28歲的青少年，輔導中心接觸的受導者年歲當然有更大參差。

3. 信仰與文化的關係，是「突破」界定它的功能最重要的一面，在十年間也經歷了多次的反省：

(1) 信仰與文化

a) 最初，我們強調「福音預工」，做「撒種、除草、鬆土」工作，旨在除去攔阻人信主的文化障礙，準備人心，接受救恩。

b) 逐漸，我們愈來愈肯定在文化上的使命，特別隨着本土文化逐漸成形之際，文化使命本身也有救贖的意義。故此，我們肯定「抗衡文化」，把握時代的脈搏，扮演先知的角色，對當代文化提出批判，並提供以聖經為基礎的出路。

這並不意味着我們忽略了個人得救的層面。從七六年開始，「突破」主辦福音營，進行直接佈道工作。

我們仍堅持個人得救，與神復和是重要的，但我們看見這是在文化脈絡下的個人 (personal salvation in cultural context)。

c) 「抗衡文化」不能僅在概念上作批判，必須積極地建立新的文化模式，提供具體的生活出路。我們主張「簡樸生活」、「抗衡電視文化」，正是朝着此方向的嘗試。

(2) 與受眾一起

要使新的文化模式建立，生活化，具體化，必須跳出僅是大眾傳播的層面，與受眾直接建立關係，在這方面我們作了以下的努力：

a) 加強讀者活動，與讀者直接溝通，並摸索傳福音的模式。

b) 與教會加強合作。建立文化模式不能單由「突破」孤軍作戰，必須先在基督羣體中實踐，這包括：

- ① 訓練義工，
- ② 與教會聯合作佈道工作，
- ③ 分區工作，使接觸層面地區化、深入化。

c)改變我們的起步點。從前我們是從「理想的青少年」人手，如今轉向從「現實中的青少年」開始，這改變有很重要的意義——我們仍不放棄理想的一面，但我們用更同情、諒解的態度去面對青少年的處境和掙扎。

d)在了解青少年現實的掙扎時，我們強調與他們的掙扎（而非處境）認同，了解他們所處的社會，文化背景，做它們的「鄰人」和「僕人」，關注和參與和青少年有切身關係的事件和問題。

e)這個認同、與他們一起掙扎，一起探求出路的態度，使《突破》改變了它的角色，它不再僅是一份學生雜誌，而是一份青年雜誌；我們不再以導師的身份出現，而是以誠懇的態度與讀者一起探索。

三、「突破」的路向

展望未來，由於香港面臨着重大的轉變，我們的使命也會有更大的挑戰，但這不會改變我們原來領受的托付。

1. 我們仍強調服事的對象是年青人，固然我們在關注他們的個人時，也不會忽略影響着他們的家庭、教育制度、大眾傳播、以至其他的社會因素，故在這些方面的問題我們也會積極參與和回應。但我們的焦點仍在人，在這羣青少年本身。
2. 我們仍堅持「全人福音」的路向，即是說，在致力抗衡文化工作同時，也積極探索傳福音的模式。集體的改變不能取代個人的轉變。
3. 與青少年掙扎的認同，發展至去年，我們推出了「根」作為「突破」進入第十年，踏上第二里路的指標，從尋根（民族、文化）、植根（本地、社會）到紮根（永恒、信仰），對青少年作全面性的承擔。
4. 我們也積極建立一個有形的羣體（visible community），以為轉變中的香港作福音的見證。一方面，我們將同工分成不同的門徒小組，建立更緊密的團契，並要求同工過聖潔的生活；另一方面，我們亦與教會更緊密合作，開辦福音性研經班，及與某地區各教會進行分區性的福音工作，希望使受眾更易進入教會中。

基督教工業委員會對香港社會的回應

李卓人

基督教工業委員會於一九六六年成立，在工人羣衆中工作，謀求建立一個更合乎神旨意的社會。本文將介紹基督教工業委員會的立場，我們對九七問題的看法，及工業委員會對九七挑戰的回應。

一、基督教工業委員會的立場

基督教工業委員會有以下幾點基本立場：

1. 站在工人方面：自從一九七零年起，我們一直堅守站在工人的一邊。我們對事物的態度、服務的工作、資源的運用，均以工人為基礎。
2. 前線的工作：我們基本上是做前線的工作，組織工人基層，希望帶來社會的改變，和促進社會公義。因此，我們參與社會事件、協助調解勞資糾紛，和組織工人羣衆。現在，我們也開始與工會聯絡。
3. 自覺為教會的一部份：正如基督教工業委員會一九八三年周年大會神學立場書指出，我們自覺為教會的一部份，希望與教會及工人一起去建立一個合乎上帝公義的社會。作為教會的肢體，我們希望與教會其他肢體對話，互相支持，也彼此挑戰。

基督教工業委員會強調追求社會的改變，組織工人，改變社會，在參與社會改變中，作神學的反省，不斷去思索怎麼樣的社會才最適合工人。

二、香港八十年代的挑戰

我們對八十年代香港社會的走勢，和一九九七的挑戰，有以下幾點分析：

1. 經濟會進入長期的衰退：香港經濟的蜜月期已過去，復甦一定是

短暫的。政治前景不明朗，加上世界性經濟不景，民生困苦會漸加嚴重。

2. 香港政府愈來愈拒絕對市民的困境作正面的回應；麥理浩時代是社會福利的時代，進入尤德時代，社會福利工作減慢，政府減少公共開支，力求增加收入，以達到收支的平衡。例如，政府不斷建房屋出售，以代替對興建公共屋邨的承擔。政府努力在一九九七前收回一切投資，愈來愈漠視市民的困境。
3. 貧富懸殊愈趨嚴重；資本家正在找緊機會投資和投機，希望急速收回投資的利益，社會資源分配愈不公平，社會財富差距愈來愈遠。
4. 新一代青少年開始強調自己是「香港人」；青年一代逐漸認同「香港人」的身份，地方主義抬頭。年青人希望在政治、經濟、文化上均有所參與。如果能組織這些願意承擔香港未來的人，是可以構成一龐人力量的。
5. 中國的政治、經濟干預增加；中國在政治和經濟方面對香港的干預，在未來的日子勢必增加，這種干預會產生什麼影響呢？這將是未來影響香港政治、經濟的一股拉力。

而對香港社會的改變，和香港前途的問題，香港的工人究竟有什麼反應呢？我們大概可歸納為三種不同的態度：

1. 大部份工友表示無可奈何，或保持沉默。有些覺得自己沒有力量，有些感到目前生活問題也來不及應付，因此對香港前途未有任何意見。
2. 有些覺得社會主義對工人階級較好，因此贊成中國收回香港。
3. 小部份表示盡可能離開香港，避免在中國收回下生活，這是一些經歷過兩個社會制度之後的工友的看法。

因為大部份工人保持沉默，我們難以談什麼工人的回應。我們看見許多工人在掙扎，在資本主義制度下受苦，但社會主義又未見得給予我們信心。

三、基督教工業委員會的回應

我們對怎樣回應香港前途的問題，仍未有一致的立場。在工業委員會之內，及在工業委員會與教會之間，仍繼續展開討論。但無論如何，我們對當前問題，有以下幾點肯定：

1. 香港是中國的一部份：我們肯定香港的主權屬於中國。
2. 香港前途應由大多數人決定：這是我們一貫的立場，大多數人要有份參與決定他們自己的命運。因此，我們要與工友一起去探索面對一九九七的方法。
3. 尋找衡量不同制度之標準：現在最大的挑戰，是如何建立一套衡量的標準，這標準一方面建基於神學的基礎，另一方面是針對工人的現況，使我們能評估不同的社會制度，並塑造一個屬於我們的社會。
4. 不希望悲劇發生：我們認為悲劇是大部份香港人離開香港，因為香港人離開母體的統治已久，而中國人也經歷了許多漂泊，我們不希望這些悲劇在香港的中國人身上發生。
5. 不同人的意見應得到尊重：不同的人不論其背景、政治立場、宗教信仰，他們的意見應獲得尊重。

此外，我們也強調不應只關注一九九七，而忽略現在的民生困境和目前制度的問題，我們的工作仍需紮根於工人目前的困難，要準備面對「現在」的問題，而不僅是「未來」的問題。

關於具體地回應八十年代的挑戰，我們有以下的工作：我們會繼續推行勞工教育，嘗試組織基層。我們希望組織獨立的聯合工會，有別於左右派工會，去面對香港的情況。

此外，我們要繼續做結盟的工作，我們的職員力量薄弱，我們需要朋友，並與有共同目標的人一起合作，我們強調與不同的團體，例如教會、工會結盟。

最後，我們肯定「不破不立」，雖然有人以一九九七為大限將至，但我們的關懷是如何「立」？我們相信「破」一定會出現，問題祇是香港人，特別是香港工人是否有份參與建立家園，有份塑造這一改變。

競賽的伙伴？

徐珍妮

一九七九年「今日華人教會」九月號邀請了十五位同工，共同探討「教會與福音機構」這一課題。差不多每一位同工都提及教會與福音機構的緊張關係，並且誠意地提出了不少解決之道。

今年八月，崇基神學組舉辦一年一度的「神學生活營」，主題是「時代的挑戰」，營中又再一次提及教會與福音機構之間的問題。與會者都很關心在面對時代挑戰的時候，教會與福音機構如何能合作無間，發揮最大的力量。

福音機構到底是什麼？

在十七世紀末，西歐教會掀起了敬虔運動，其後，教會致力於海外宣教工作，這是基督教會第一次有組織地推行外展事工，目的是使福音得以傳遍天下。

今天，由於社會日趨複雜，要推動外展工作，不單需要更多專業知識，而且在分工方面也更為精細。結果，福音機構需動員的工作人員，無論是全職、兼職，或義工，數目都日趨龐大，而且多是基督徒中的優秀份子。他們是從那裏來的呢？自然是從教會而來。根據一九八四年的基督徒日記的資料，全港約有六百七十間堂會，而福音機構的數目，撇除了各宗派的總會和退修場地，約有一百二十個。即是說，每六間堂會，便有一個福音機構。在另一方面，教會在近十年來，會友數目卻增長緩慢。因此，教會所感受的壓力是相當大的。結果，教會不滿福音機構向他們的會友招手，對福音機構的支持也未見積極。

此外，福音機構的出現，大多因為一羣基督徒，有感於教會並未顧及某方面的聖工，故自行組織團體，起來行動。因此，一般福音機構的同工，對教會所走的方向多少有點批判性的意見。而教會因為組織及其他問題，要改變談何容易。所以，教會與福音機構之間出現了緊張的關係，有時由於種種隔膜，欠缺交通，甚或有彼此敵視的現象。

有人以爲，這是因爲雙方未能肯定和尊重對方的存在，如果福音機構清楚自己是服事教會的僕人，並針對教會的需要而訂定工作方針和策略；如果教會明白福音機構是爲其接觸教會未能接觸的人，最終是幫助教會增長，對教會是有好處的，那麼教會和福音機構便不會出現那麼緊張的局面。

這種了解，始終未有解決當下實際的問題，就是教會和福音機構都需要大量人手推動事工，福音機構愈擴大，教會人才外流的機會也愈高，怎麼辦呢？

上述的分析，還未顧及會友本身的困難——要忠於教會，在教會中爲其增長而努力，抑或在福音機構中服務，爲外展的工作而努力？不可以兩者兼顧嗎？對未婚青年的信徒來說，還勉強可以，但也會把人弄得筋疲力盡，而信徒一旦結婚，便要面對家庭，特別是兒女的責任，至於那些在聖工上特別有承擔的人，面對的矛盾就更尖銳了。這都是因爲教會與福音機構之間的關係不明所致。

見證羣體與輔助機構

首先，我想指出：福音機構不應是服事教會的僕人！福音機構應該是信徒踐行基督最大誡命——愛神愛人的羣體。它們的出現，是因爲社會上有鄰舍未被照顧，或照顧不足，而且在當時的社會中未有其他團體負起責任，而一羣信徒毅然組織起來，服事他們。例如：衞康護理、勞工組織、福音戒毒、廉宜的醫療服務、全人的輔導服務等。基本上，這些工作都是服事有缺乏的人，而非服事教會本身。

在筆者看來，這些愛鄰舍的羣體不一定是具規模的機構，也可以是一小撮人聯合起來，就某一個當前問題作研究和付諸行動。其行動也不一定是提供直接服務的，也可以是提出神學反省和向社會上有關團體作出建議。比方，教育行動組便是一例（雖然這不是基督教團體，但其中不乏基督徒）。所以，稱這些爲「見證羣體」可能更適切，因爲他們都是本於福音而有所行動的羣體。

當然，筆者也不否認有些機構是以服事教會爲主，例如：神學院、出版社、影音中心等，它們都是直接針對信徒和教會的需要而成立的。這些機構可以稱之爲「輔助機構」，以別於服事鄰舍的「見證羣

親愛的牧師？

體」。這些機構是教會較易接受的，因為它們為教會提供直接切身的服務。

所以，教會和福音機構之間的問題，主要是教會與見證羣體之間的問題，如果我們更仔細分析兩者本質之不同，便可以減輕彼此的誤解，進而謀求建立更和洽的關係。

教會是信徒的「家」

筆者以為，教會是「信徒之家」。一般教會的長執，在提到「信徒之家」的時候，都是強調家人需要對「家」負責任——按時交月捐，全力支持教會舉辦的活動，並且不應鬧意見，總要用愛心「彼此包容」。用「家」這個概念來比喻教會，真的是這個意思嗎？

正常來說，每一個人都有自己的家。我們每天回到這個地方，與家人一同進餐、嬉戲、交談。家是一個我們可以共同生活，分享彼此所有的地方。家也是一個我們可以放下一切，休養生息的地方。在家庭中，我們可以有表露真我的勇氣，因為我們信賴家人彼此的接納和支持。

「家」鮮有是一個「事工導向」的行動單位。它不是為了成就什麼而存在，它的存在本身就是目的——各成員在地上有一個愛的居所——不單是人與人之間的愛，也包括人對自己的愛，和人對上帝的愛。理想中的家，是體驗「復和」的場所。在那裏，我們有愛與被愛的經驗，一同學習彼此忍耐、寬恕和接納。

但是，回顧今天教會這個「家」，我們在那裏鮮有休息的機會，鮮有溝通的時刻。至於「復和」，更是很難體驗到的，因為我們根本沒有時間靜下來彼此溝通和了解。「復和」，成了我們掛在口邊的宗教術語。

「家」不需要事工去維持、去興旺。家的成員，由於血緣關係，能夠經常共聚一堂，有緊密的聯繫。教會這個「家」，也是這樣。我們因著同一的信仰而連結在一起，我們對這個「家」的情和義，不需用什麼事工活動來促進、維持；即使我們間或有冷淡或不滿的時刻，那份情卻是不會消失的。

一個關係和諧緊密的家，不一定是內向的、不問天下事的。一家人如果能夠和睦共處，可以使各成員更有力量在外作見證。見證

是需要在世界中作的，如果光只照在信徒中間，那不是上帝的意思。教會應該是一個促使人有力量出外見証的團體，而不是把會友圍起來，服務自己的教會。教會應該是信徒趨之若鶩，甘心建立的「家」，它成爲信徒紮根生命之所，使信徒更有勇氣在世界中，因著主觀客觀的條件，另建一個「見証行動的羣體」，成爲世界的鹽和光。

所謂見証行動的羣體，就是指「見証羣體」。一個人一生中可以加入不只一個的見証羣體，因爲社會上的需要會時移勢易；另一方面，信徒本身的條件亦會隨着歲月而有所改變，見証羣體可以由一撮信徒自己發起，也可以由信徒加入現存的見証羣體，只要都是本著福音而服事有需要的人便可。

小結

由此可見，教會和見証羣體基本的分別就是後者一定是「事工導向」的，而前者則否。當然，筆者並不排除教會舉辦學道班、慕道班、或其他宗教教育事工的需要，但教會的本質不是舉辦活動的。

此外，筆者也不排除教會開展實驗性或示範性的工作。比方，嘗試推行真正發揚基督精神的教育事工，或發展某一種社會服務，但這也不是教會主要的任務。所以，當這些先鋒性的工作在人力及物力方面耗資過大，教會應鼓勵有條件、肯承擔的會友，繼續負起工作。否則，教會只會把它在世的目的是，本末倒置。

當教會不再是「事工導向」的團體，自然就不會與「事工導向」的見証羣體爭奪人力。反之，教會更會積極地鼓勵教友加入或成立見証羣體。當信徒都找到安身立命之所寄，並且有實踐真道的途徑，信仰對他們就更重要，且更需要教會的支持了。

當務之急與未來挑戰

黎乃棚

教育問題近來成為本港的熱門話題，對國際教育顧問團報告書的討論，幾乎無日無之。教育界對青少年問題及道德教育的關注，亦是前所未有的。由於一九九七的逼近，在教會的圈子裏，更漸漸有人關心一九九七與教會辦學的問題。本人作為神學組校友的一員，有機會返回母校參加今年的神學生活營，倍覺親切。今天研討的主題是「基督教教育對社會的回應」，本人被邀分享在學校工作的經驗，深感榮幸；希望藉此機會，拋磚引玉，彼此意見交流，尋求一些教會學校面對時代挑戰的可行途徑。

一、緬溯當年

追源一百多年前，教會在香港的教育事業中，已經扮演非常重要之角色。一八四三年，英華男校創辦，一八四九年，聖保羅男校也相繼成立。其後三數十年間，教會學校不斷增加，直接支配此段時期之教育事業。而且在一八六二年，官立中央學堂（即今皇仁書院）開辦前，教會學校包辦了全港的英文教育。其後，官立學校也對英文教學重視起來。政府規定官校須以英文為必修科，中文則列為選修科目而已。直至一九〇四年，部分官校始恢復訂定中文為必修科目。

從上述歷史事實，我們可作兩方面的反省：第一，教會在香港教育發展的歷程中，扮演十分重要的角色。第二，政府的語文政策，一貫重英輕中，教會的做法是跟隨政府的立場；其實教會有足夠的能力左右甚至反對政府不合理的政策。

二、當今急務

1. 學生問題

在回顧過往後，讓我們放眼看一看當前急須解決的問題。一九七八年，政府開始實施九年免費教育，使本港的教育事業跨進了一

大步。但其副作用是把昔日在私校、街頭發生的種種學生問題帶進官津校的課室裏：如學生的紀律問題、無心向學、逃學、結黨、打架、偷竊等事件竟無日無之。

一九八一年三月，善導會發表了一份「黑社會在學校的影響」的報告書，調查範圍包括十八間學校，由小四至中五學生四千餘名。結果發現曾被人慫恿加入黑社會的學生佔10%，欲加入黑社會的學生佔8%。報告書指出黑社會的問題在中二及中三學生中特別嚴重^①。

同年，明愛中心一份調查報告，街頭訪問西區三百多位學生，年齡由十二至十五歲。報告書指出超過半數學生對學業前途漠不關心；超過半數的學生想移民^②。此外，教師不難發覺不少同學的英文程度偏低，令他們對課程毫無興趣，連對學校的活動也提不起勁。難怪他們「上堂眼矇矓，放學打衝鋒」了。

2. 問題學生

青年學子對圍繞自身發生之種種問題，有強烈的反應，他們的態度大抵有兩大極端：

(1) 讀書主義：以讀書作為手段求取名利，因此，學生多選吃香的學系。在讀書主義鼓吹下，學生變得十分自我中心，對外界的事物漠不關心，對課本以外的知識不聞不問。在課室裏，同學變得自私自利，甚至產生損人利己的畸型競爭現象。在讀書主義影響之下，讀書只是一種手段，當日的達成，學習的動機便完全消失。讀書主義使學生同時要面對來自家庭、學校，甚至自己的強大壓力，造成身心不勝負荷；其輕微者，乃至神經衰弱，而嚴重者，則形成精神病態。

(2) 青少年次文化的出現：這是另一種極端，青年人因為無心向學，往往聯羣結黨，他們奉行享樂主義，有獨特的衣著和生活方式，

① *Triad Influences in Schools* (H.K. Discharged Prisoners' Aid Society, 1981), p. 7.

② 見英文《南華早報》1981年6月9日。

甚至有自己的道德標準和價值觀。他們是獨特的一羣，他們在羣體中彼此認同，藉此達到自我肯定的目的。八一年聖誕夜中區的騷動，正展示這些人的心態與實力。

三、救急之方——德育，獨步單方乎？

面對上述問題，教育界最近開出了一獨步單方——道德教育。其實德育的提倡，早在一九七五年。當時課程發展委員會之「初中課程指引」已提出提高學生的道德意識（moral sensitivity）。一九七八年高中及專上教育白皮書提及教育目的也著重德育，包括關心周圍的世界及尊重他人。但由於當時學生問題並不明顯，因此德育的推行祇停留在紙上談兵的階段，未有具體的行動。

一九八一至八三年教育界舉辦了多次德育研討會。例如八一年中學校長研討會及八二年中大教育學院校友會均以德育為研討的主題。而八一年聖雅各福羣會的德育研討會，更清楚地指出：「今日青少年犯罪率的日增及普遍道德觀念的腐朽，促使很多關心青少年成長的人士更加體會到德育的重要」^③。

個人認為以德育解決學生的紀律和行為問題，是治標不治本的方法，因為它沒有觸及問題的核心。德育正如滋補身體的食物，對增強體質，抵抗疾病自然有極大的幫助；但病者須首先找出病因，對症下藥；否則祇會虛不受補，徒勞無功。學生的行為有問題，是因為他們對學習提不起勁，對學校疏離和缺乏認同，對自己沒有信心和對周圍環境不感興趣。不去面對此等問題而祇談德育，是不切實際的。

四、當務之急與未來挑戰

針對學生對課程不了解，對學習無興趣，對自己無信心等核心問題，我認為必須改善現行的語文教育政策。現在有百份之八十幾的中學生，接受以英文為教學媒介的教育。大部分的家長，也樂於讓其子女接受此等教育，因為他們相信良好的英文程度，是謀取高薪優職的條件。然而，就教育的理想而言，母語教學是最好不過的。大部份的中學生犧牲了母語教育的理想，失去以母語學習的樂趣和

③聖雅各福羣會：《德育研討綜合報告》（1982），前言。

方便，是否就可以換取到經濟利益呢？試問有多少中學生有應付以英文為學習媒介的能力？試問當中學畢業生在就業時，有多少人需要流利的英文讀寫能力？以英文為學習媒介，不但影響了學習的樂趣及學生的投入感；且削弱了學生的中文程度，使他們成為中英文均不通的人；這樣他們日後的生活質素自然是太受影響的。

針對語文教育的問題，國際教育顧問團建議小學推行母語教育；在中學裏，以英文為教學媒介的比重應逐漸增加，至中三時達到中英並重的階段。但顧問團也了解到實行此辦法的實際問題：如師資問題，在單語社會推行雙語教育的困難等等。個人認為基督教協進會教育委員會的建議是可行的。該委員會提議在各中學裏，每級皆有一雙語班，其餘各班則以母語為教學媒介，英文為第二語文。此辦法能顧及香港社會的需要、家長的意願、學生的英文程度；也了解到香港基本上是一單語社會，且沒有足夠的教師有能力以英文為授課語言。

針對學生對學校產生疏離的感覺，對外界事物缺乏興趣的問題，學校宜努力從一個家長式的機構改變為一個比較民主化的地方。

學校應鼓勵學生會的成立，使學生會在學校扮演一個重要的角色，它可成為課外活動的主要策劃和執行者，而教師則可提供諮詢及輔導。學生透過積極參與學校活動，可培養對學校的歸屬感；進而使他們在德、智、體、羣、美各方面得到較平均的發展。智能較低的學生，亦可從參與學校活動中發展他們多方面的潛質，得嘗成功的滋味。

學校應鼓勵學生參與社區活動和服務，使他們對周圍的事物感興趣和關心他人。要達到上述目的，則不能只讓學生做一些「點綴昇平」的工作，例如在某開幕儀式中表演歌舞助慶之類。教師應指導學生，深入地反省他們所在社區的活動和服務，從而體味並實踐「非以役人，乃役於人」之道。

以上是粗略地列出一些解決當前學生問題的方法，個人認為這等方法也許對未來九七前景也有些幫助。一九九七年時，現在的中學生將會是廿餘歲至三十餘歲。他們是社會的基層，部份也許是社會的中堅份子。他們之中百份之九十四仍然會留在香港。對一九九七的來臨，這些人採取消極、悲觀、定命的態度，抑或是其他的態

度，是與他們今天所受的教育息息相關的。倘若他們當中大部份仍然抱有漠不關心，自我中心和歡樂今宵的態度，今日對他們傳道授業的教師，今日在教育界肩任舉足輕重的角色的教會學校，能仍然在睡夢中嗎？

教學媒介的改革和學生民主參與，可培養學生積極、樂觀的精神，使他們了解自己是參與者，不是旁觀者；鼓勵他們關懷別人，對周圍事物感興趣；喚發他們明悟自己有足夠的力量改善自己和羣體的命運。況且，民主參與是順應香港政制民主化的潮流，是大勢所趨的。透過參與學生會的工作，學生將更加了解民主治理的意義和精神。

面對九七前景，還有一項活動是學校應該推行的，就是鼓勵學生學習普通話，並認識中國和認同自己的文化。中國文化是我們的根，我們必須認同。學生要認識中國現存政府，因為它與我們的生活越來越密切。

五、教會學校可扮演的角色

最後我希望討論教會學校在面對當前問題及九七前景兩方面，可能作出的特別貢獻。教會學校與其他學校一樣，面對同一的學生問題。解決的方法，也沒有不同的地方。但是，由於教會學校的主辦團體——教會，在香港的教育事業中，扮演一個舉足輕重的角色，教會學校透過教會的影響力，理應發揮更大的能力與效用，不但承擔，而且推動教育的路向。在過去百多年來，教會在教育的領域裡一直是政府的代辦和忠實夥伴。政府說：「你辦事，我放心」。政府的教育政策是重英輕中的，教會就創辦了許多英文中學。但是，教會可運用它在教育界的影響力，促使政府的教育政策改變，使它更符合教會的教育理想。問題是教會有沒有行使它的影響力的決心。當教會在勞工福利，公用事業等範圍內發出先知的呼聲時，不應忽略在教育的範圍內扮演先知的角色。

面對九七前景，有人會問：「教會學校在一九九七年後會存在嗎？」但我認為最重要的是教會學校現在應怎樣做。面對九七前景未明朗，而暫且停止擴展教育服務是無可厚非的。當今急務是教會學校應從速考慮怎樣在現存的基礎上變革，使學生更有準備的面對九七挑戰。教會學校在一九九七年後是否存在並不重要，最要緊的是它怎樣承擔上主委託給它的現有任務。況且，教會學校能否繼續

存在，有賴它可否履行它現在的使命。嘉偉德牧師在「教會學校與一九九七」一文裏說：「一九九七之後我們在香港教育能否担任有意義的角色，就視乎我們是否願意悔改（改變）」^④。我認為這種改變，就是使教會學校更具基督的精神：

1. 教會學校應以學生為服務的對象，在學生的需要和行政制度的要求之間，宜尋找一適當的平衡；並在可能的範圍內，把學生的需要放在首位。欲達到上面的結果，教會學校需要一班不辭勞苦的校長、教師、職員和校工。他們不怕麻煩，以基督犧牲的精神，服務他人。
2. 教會學校應重新反省「道成肉身」的意義，幫助學生了解上主與人同在，參與歷史，與人類一起掙扎的訊息。面對不明朗的前景，我們要誘導學生建立信心和盼望、熱愛生命、熱愛人類。「道成肉身」的訊息是基督教信仰獨特之處，也是教會學校幫助學生面對九七前景獨有的貢獻。

六、結語

以上是本人就自己有限的經驗，對香港教育的實況，教會辦學與時代的挑戰等問題作一些簡單的分析。希望能觸發大家討論。最後，我想提出三個問題讓大家繼續思想：

1. 基督教信仰對教會學校面對時代的挑戰有何幫助？
2. 教會在教育的領域中，如何扮演先知的角色？它與政府應保持怎樣的關係？
3. 教會學校應如何變革，以面對未來的挑戰？

^④嘉偉德：“教會學校與一九九七”，《信息》（香港基督教協進會），1983年5月。

「牧」校

胡維順

不要以為編輯們太粗心大意，連題目也誤植了。其實，現今教會如單著重「辦」學，而非「牧」校的話，我們將看不出一所所掛上「教會學校」標記的學校有何特色，也談不上實踐什麼基督教的教育理想和哲學。

一九九七的問題，帶給自稱為「教會」的一大羣信眾很大的挑戰。我們身處於一片將於十四年後交回給中國大陸的土地，究竟怎樣從這限制中尋找上帝的旨意，和祂給予我們的機會呢？作為一所教會中學裏的不信徒校牧，我覺得自己比其他學科的老師，是多了一些承擔和責任。面對香港前途的問題，校內各人，不論是教職員或學生，都需要作多方面的準備、探索和行動，而這些工作，確實非常迫切。

黎乃棚先生在崇基神學組神學生活營作專題演講時指出，道德教育在本港難以推行，因為教育制度本身不合理。作為一位教師，我需要經常敏銳地意識到自己是處在一個不道德的教育制度下工作。我們的學生，是在不公平、不合理的情況下被迫去努力，被迫去接受，最後大部份更是被迫地、無可奈何的遭受淘汰。學校——這塊他們自小長大的園地，已非小時候那麼美麗，更談不上怎樣愛她了！不幸的是，部份教師更是無意的，甚至是於心不忍的在這園地上擔任了劊子手，做壓迫者去傷害這羣青少年學生的身心靈。黎先生提到一個很切實的問題：教會如何在這未來十四年中，負責任地辦好她自願承擔的教育事工呢？這些教會學校應怎樣善用這段時間，去培育一羣認識自己、了解歷史、看到遠象和勇於面對未來的青少年呢？這些問題其實存在已久，但在此時此刻再度提出，使我們一同認真思想和實踐，實在非常適當。

教育是全人的造就

若果我們肯定教育應致力於培育整個人，是全人的造就，則培養身心靈健全發展的人也就是理所當然的了。但這些培育不能脫離受教者的文化背景和身處的環境。因此，要建立正確的人生觀，需要時常醒覺身處社會的不斷發展，並且主動參與社會事務。再者，學生身為中華民族的後代，應該感到自豪，並須思想如何對國家作出貢獻。培育青少年有健全的人格發展，對社會和國家民族有承擔，是教育工作者要肩負的使命。

一個人對人生的看法，直接影響他對各樣事物的抉擇，而背後就是價值觀的問題——一種對「人」這稱為萬物之靈的態度和評估。我們希望學生有一種他們根據認知、反省而建立起來的價值觀，這價值觀能給予他們人生的意義和方向。學生決定選取那一套價值觀，需要一些已有經驗的人分享交流，再加上同學自己的認真思考和試用。作為一位基督徒教師，特別是一位校牧，我有責任去介紹我所相信及實踐的基督教人生觀。我要在教學上讓學生了解我為何作此選擇，基督教對我為何如此珍貴，以致我願意放棄其他的選擇。我自己在校內的言行，及面對校外其他問題，也要堅守基督教人生觀的態度。我要讓學生和同事們去察驗一個堅守這種人生觀的人，是如何活得有盼望和喜樂，也邀請他們去尋找、嘗試和反省。

這一個時代，人們很容易學習得到很多理論和原則，但要付諸實踐，卻需要一個人直接和全面的投入，特別是感情的投入。李清詞牧師在談及教會怎樣回應時代的挑戰時，語重心長的指出：我們不需要太多委員會和制度，不需要花太多時間去辦團契和開會，我們需要「個人的接觸」，用「情」去感動接觸的人，用「情」去與他們相處。作為校牧，在處理教學及宗教事務外，我相信這種滿有「情」的個人接觸，或許更能直接幫助學生及同事們，去反省和建立他們的人生觀和價值觀。要「牧」校，或許就要先朝這個人關懷的方向開始，幫助校內各人，認識和感受這所基督教會所辦的學校所持的基督化人生觀和教育哲學，並且容許他們自由的回應和選擇。

培養積極參與的好公民

除了個人身心靈的健全發展以外，我們還要將這個體放回社會裏，作一個「好」公民。我們翻開小學的社會課本，或中學的公共

「牧」校

「教」

事務科的課本，不難找到一般作者對良好公民的定義。其中不外乎尊重別人、遵守法律和服務社會。但除非教這些科目的老師，及有這些知識的學生，曾有參與及服務社會的經驗，否則，學生只會停留於理論層面的理解，而未必能認真地面對這個不公平、不合理和不道德的社會，願作一個負責任的公民。或許所謂「好」公民，應該是一個或一羣勇於為公平、真理去冒險的「有志之士」，他們甚至敢對政府提出批判和建議。

我所說的「好」公民，除了現在社會上的一大眾外，未來一年後的一批，正是我們現在教育的青少年人。他們需要了解自己身處的環境，和怎樣去作「好」公民。我們有責任幫助他們了解香港的歷史，她在各歷史時期的轉變；從漁業社會到今天的工商業和金融中心；從完全是英國人至上的統治手法到今天區議會的分區行政措施；此外，也要使同學明白整個社會在教育、社會福利、醫療、交通、房屋和公安等方面的變遷。作為校牧，我不能重複公共事務科的範圍，但我覺得自己可以藉宗教教育課和一些活動，去培養那種負責任的好公民的心態，並幫助學生發展獨立和有建設性的思考能力；不作沈默、被壓迫的一羣，認清楚自己的權利和義務，主動參與社會的改革和服務。此外，我們也要讓學生在校內有多些機會發揮他們的組織能力，表達他們內心的反應，接觸不同班級的同學和不同學科的老師，使他們從中掌握有確據和客觀性的意見，不盲從附和，不作沒根據的言論。

在這個認同所處的環境，並熱切參與的大前題下，我可與其他學科的老師配合，在早會及其他課外活動中，實踐這種在尚算民主社會的民主精神。或許有一天，學生會有代表出席校內一些會議，校內亦有明確的途徑，讓學生表達他們的意見；而教師與校方，除了諮議會外，亦尋求更多方法，去實現一個由老師與行政人員共同努力策劃的教學模式和工作方針。那時，學校才真正是老師和同學的家，因他們有份一同策劃、一齊參與，而我們才可期望這家裏的成員，日後在這個社會裏，有所貢獻，並作積極負責任的好公民。

承擔中國人的身份

我們不單要「辦」學，而是要「牧」校。除了在個人心靈深處建立正確的人生觀和價值觀，及激發學校員生在此時此地活出負責任公民的本分外，相信最困難的莫如要幫助同學確定民族的身份—

作一個中國人。作爲一個居住於香港的中國基督徒，不能只談天國，也不能把使命單單局限於這彈丸之地。一九九七年中國收回香港的主權，其實是一個最好的時機，叫這羣長期以來受英國統治，受西方文化不斷衝擊的香港中國人可以堂堂正正的，坦然無懼的去承認這中國人的身份，去肯定自己作國民的責任。雖然，那時的實際生活方式及政治制度等尙未明朗，但教會及她所辦的學校有責任去牧養校內各人，建立這種民族精神和民族意識。西方文化固然有其獨特和優良的傳統，其理論及實踐確能帶來人類的進步。我們身處於香港，幸運地可以吸收各方面不同的知識，對西方文化可以有對方的認識和探討，但我們這黑頭髮、黑眼睛和黃皮膚蘊涵着什麼呢？「大號是中華」、「中華民族」、「我的中國心」和「勇敢的中國人」等歌曲，反映出部份的作曲填詞者，想藉着歌曲喚醒我們這班香港的中國人，學習關懷祖國，認識祖國，並開始作出承擔。香港政府籌著各樣大小型活動，教導香港市民去愛香港，但她絕不會提倡愛中國，這無形是削弱香港人的民族意識。香港百分之九十八的中國人，在社會教育方面，得不到中國人身份的肯定和認同，學校教育須加強這方面的培育。

在此時此地，除了對傳統中國歷史應有認識外，也需鼓勵同學對中國近代史、現存的法制、經濟發展和意識形態等有所了解。宗教教育及宗教活動，似乎不應重複中史及中文科的教學，但日後回歸祖國後，這類的中國人不能不知道這政權的措施和問題。在這過渡階段，認識和認同中國是肯定的，而作爲一個基督徒，「基督與文化」的問題更是不可避免。作爲一位中國人的校牧，我需要時常提醒我的學生和同事們，去認真反省這中國人的身份，及作好迎接一九九七來臨的心理準備。其次，我們要深入研究聖經，反覆思想以色列人的經驗對香港市民的啓示，也分享作基督徒在面對這日子來臨的看法，以及一個信徒可能作的承擔。這些反省和分享是不易做的，但又不能不做，或許這可比喻爲舊約時代先知的痛苦，和他們感到事態嚴重的迫切。現時這批青少年人是學生，但十四年後他們是盛年的中國公民，他們怎能不認識自己的國家呢？

總結

教育應往何處去呢？教會辦學應怎樣辦呢？這兩個問題是全港教育界和教會不可逃避的問題。除了對政府的教育政策多作批判性

及建設性的言論和行動外，各辦學團體，尤其是教會，應認真檢討其辦學的目的和方向。在策劃和推動校內的教學工作、課外活動和行政政策等事上時，辦學團體應反省這一切工作是造就全人的成長，抑或是壓抑各工作人員及學生的成長；是給予校內的人應有的尊嚴和自由，抑或視他們為被塑造和控制的物品；是教導和分享作一個負責任的市民的權利和義務，抑或是培養一個沈默、安居樂業的市民；是讓學生在一種民主精神下過學校生活，抑或要他們無可奈何的去接受和服從；是有機會認同作中國人的特質，抑或讓西方文化思想完全支配我們的思維；是一種民族主義的教育，抑或是個人主義的推崇。

辦好教育工作，是教會一個艱難的考驗。在面對一九九七前景時，教會更需要對現行的教育工作，及教會辦學的目的作重新的反省，並且為過去未盡全責，在上帝面前悔改。作為校牧，我盼望及願意與校內各人，共同在教會辦的學校裏，推行嚴謹的全人教育，牧養校內各人，彼此分享，共同關懷個人的成長、我們的社會和國家。我也期望在上帝的引導下，校牧、行政人員、職員、老師們能各盡所能，使學校教育工作基督化，受教者和教授者能在一個造就人成長的環境下教學相長，使我們的見證，能帶來教育工作的新希望，使我們及我們的下一代能勇敢地和有信心地踏進一九九七年。

教會要悔改

李清詞

普世基督教協會於七月廿四日至八月十日在加拿大溫哥華舉行第六屆大會，在為期十八天的大會中，出席代表和參與的賓客三千多人，共同思想反省、研究討論的內容包括很廣。大會主題為「耶穌基督——世界的生命」，正針對時代現況，在世人感到生命受威脅：貧窮的因缺乏而感到生活痛苦，富有的因虛空而感到了無生趣，教會願以言行作回應，力求見證「耶穌基督是世界的生命」。

面對烽火連天，戰雲密布的世界，大會力斥軍備投資，反對核子試驗，為世界和平秉燭巡行後通宵達旦為和平禱告；面對分裂的鴻溝——北南之分、東西之分、貧富之分、傷健之分，大會一再呼籲打倒種族歧視、性別歧視、傷殘歧視。普世教會一再堅定立場，決繼續「消除種族歧視」的事工，肯定認可重於幫助，公義先於和平。這也是面對世界形勢而作本份上及責任上的回應。

在大會多姿多采的程序裏，崇拜用的不同樂器聲中，表達用的不同語言中，我聽到了一個一致相同的音符：「時日無多，急不容緩了。」這也是在香港聽到的音符。

當然，前景未明，用不着作庸人自擾，有信仰的人更似乎不必作杞人憂。但當我聽見社會一些「名流」、「賢達」，大呼「可以繼續繁榮，確保安定」，我總想起上帝通過耶利米先知痛斥當時宗教領袖說平安了平安了，其實沒有平安。當我聽到教會人仕大唱「變遷不到此間」或「穩定雄立不移」，我也想起上帝也藉先知警告猶太人不應有恃無恐，徒說「這是耶和華的殿」！香港前途未明朗化是事實，但未明確的是「什麼時候」，「什麼方式」而已。我們難預料有什麼改變，但改變是必然的。

在這個時候，教會似乎應肩負昔日為法老解夢的約瑟所負的「聚斂」使命。法老夢見七隻肥牛後有七隻瘦牛，約瑟不只解釋七個豐年後七個荒年的預兆，更有遠象作智慧的忠告，最後受託負責在豐年聚斂積存的重任，準備應付荒年所需。

香港的達官貴人有沒有夢見十四隻肥牛後有十四隻瘦牛我不知道。一九九七以後也不一定冇十四個荒年或辛年。但照一般推測，香港暫時相當穩定，這「九七」前的十四年雖不一定太肥，也總算會自足，有自由。這當是「聚斂」的時候。這準備也並非為求「應付」，並非求趨吉避凶，却是真正的悔改，自我儆醒，為求作更大、更有力、更有效的見證。這「聚斂」，用香港人慣用的名詞便是「投資」。

(一)信仰投資：教會必須「向內傳教」，向「教友」作紮根的傳教，使他（她）們成為基督徒。連常讀聖經、慣聽福音的也有不少根本不知道什麼是福音。教會中有人可以唸出路加所記的耶穌的家譜，但有更多的人完全忽略了路加第四章所載的耶穌當日在會堂所讀的一段經文——耶穌的傳道宣言。

教會一向把從他人學習得來的崇拜方式及事工程序形式，奉之如金科玉律，一成不變地維持了幾十年，把人力、物力、財力花在某些傳統活動要求教友參加，却沒有花太多的時間與心血造就信徒，叫他（她）們得着那又深又活的信仰。今後信徒留港或他去，所需要的是一份經得起考驗的信仰！今天的呆滯崇拜可有幫助信徒崇敬讚美神的靈命提升？今天的公式化團契集會可有幫助信徒見證神的信行合一的生命？這該是信仰投資的時候了。

(二)思想投資：教會一向的保守成性不只在崇拜方式與活動範圍。一般來說，教會人在比較其他人在思想保守狹窄得多，因此對其他宗教及其他思想（如馬克思主義等）不但不聞不問，更有幼稚無知，曲解偏見。以香港的種種「方便」，要接觸可對話的人多着，要買參考書、要進行研究的機會也多着，教會必須幫助信徒思想開放點，心胸廣闊點，好使信徒加強接受力、適應力，從而有思想能力，多作神學反省。這該是思想投資的時候了。

(三)意識投資：近年來香港人的歸屬感已日漸加強，這是可喜的事。不過我們斷不能只作香港人！我們必須清楚自己是香港的中國人，是中國血統的中國人，是中華民族、中國民衆的一份子。愛中國不等於愛黨（無論是什麼黨！）。再者，本港教會的「本位主義」很濃，宗派觀念很重（也許有一天真的在天堂相聚，也會產生問題！），教會也當培育信徒的普世教會意識，天下一家的理想吧。對中國民衆、中國教會、普世教會、普天下民生，信徒必須真正關

懷，有投入的認同而非只作代禱，施賑的表示關懷而已。這該是意識投資的時候了。

上面所說的三種投資，其實是教會早應有的。不過面對香港前途問題、世界問題，我們必須真正悔改，領導信徒轉向上帝呼召我們走的方向。教會須敏感地看見時代的預兆，作勇敢的回應，對上述的幾種投資採取行動，付諸實踐。我們當坐言起行，積極致力投資而非只參加開不完的研討會哩。

走上出谷之路

張家興

「出谷記」（出埃及記）是我喜愛的一卷聖經，并非如一些人說它概括了整部聖經的要旨，亦非因為我們今天的生活處境與當時以色列民在埃及的處境相似，或當年以色列民的經驗，我們今天也要重複。我喜愛這卷聖經主要因為它指出了神的子民的做人風骨——擺脫奴役、面對沙漠的挑戰、奔向自由，及顯出了人與神在面對俗世問題上的緊密溝通。

今天，面對香港前途問題，重讀出谷記，引發了我以下一些思想：

一、上主的許諾

聖經敘述神與人溝通，每次都發生在特定的歷史時空裏，與人的具體生活問題緊密扣在一起；而敘述人對神的回應，亦從整個人世的存在出發。

「出谷記」記載梅瑟（摩西）在西乃山上聽見上主對他說：「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們因工頭的壓迫而發出的哀號；我已注意到他們的痛苦。所以我要下去拯救百姓脫離埃及人的手，領他們離開那地方，到一個美麗寬闊的地方，流奶流蜜的地方，就是容納罕人、赫特人、阿摩黎人、培黎齊人、希威人和耶布斯人的地方。」（三：7—8）

梅瑟把上主的許諾帶給了受壓迫的以色列民。以色列民接受了許諾，在奴役痛苦中，變成了帶着上主許諾的人民。而這個許諾，改變了以色列民的遭遇，揭開了他們歷史新的一頁。

今天，活在香港的我們，是否擁有上主的許諾呢？

中國已向港人作出許諾，許諾在收回主權後，實行港人治港，制度不變，保持安定繁榮。另一方面，英國政府却強調將負道義責任，爭取達成一個中、英、港三方面都能接納的方案。

作為基督徒，我要問：面對當前情況，上主會對我們作出怎樣的許諾？上主會帶領我們到一個怎樣的地方？活在現階段的歷史時空裏，香港基督徒如何可成爲一個帶着上主許諾的團體？若神學反省要爲基督徒團體生活提供指引的話，我以爲這是一個在香港做神學反省工作不可迴避的問題。

二、「釋放我的人民，讓他們離去」

在起行離開埃及之前，以色列民要面對兩大障礙。其一來自埃及王法郎（法老），其二來自以色列民本身。

上主透過梅瑟向法郎說：「你應放我的百姓走」。但法郎心腸僵硬，怎樣也不讓以色列民離開埃及，因爲埃及需要他們的苦役，以色列人「比本地的人民還多」（五：5）。爲解除法郎對以色列民的箝制，神對埃及降下一連串的災難。終於，在擊殺了埃及人的長子之後，法郎才被迫釋放以色列民，讓他們離去。

以色列民意志薄弱，信心容易動搖，亦是動身前的一大障礙。梅瑟從曠野中回到埃及，召集了以色列民的長老和百姓，在他們面前行了奇蹟，轉述了上主的話，他們信了（四：29—31），但他們的信念異常淺薄，在法郎加重他們一點苦工之後，他們不獨不因而士氣高漲，團結應付加重了的壓力，反而喪氣，埋怨起梅瑟來。到最後，他們終於上路離開埃及，到了紅海之濱。但當看到埃及人從後面趕來，便都驚惶失措，向上主哀號，也向梅瑟抱怨：「你帶我們死在曠野裏，難道埃及沒有墳墓嗎？我們在埃及不是對你說過：不要擾亂我們，我們甘願服侍埃及人，服侍埃及人比死在曠野裏還好呀！」（十四：11—12）

今天，面對香港當前即將來臨的大變動，我們要面對三方面的問題，分別與中、英、港有關。這裏，我想集中談香港這方面的問題。我以爲香港能否有一個穩定的前途，除了要看中英協議的安排外，很大程度上亦端視我們香港人能否在最近的將來，發展成爲一個有意志、有遠景的團體，我們能否首先釋放自己。

1. 放棄對英國的幻想

我們要擺脫對英國的依賴，開始學習用自己雙腳站穩起來。單靠外在力量的平衡來維持香港穩定是不足夠的。我們還要發展自己內部的力量。主給我們雙腳是要我們自己站穩，主給我們心靈與智

走上出谷之路

慧是要我們發揮做人的能力。事態發展到今天，英國在香港的影響力已開始逐步消逝。放棄對英國的幻想，是面對現實、自立的開始。

2. 面對中國的現實

不錯，在中國境內，過去多年發生很多令人疑懼的事，而近數年的進步並不足以建立人們對中國政府的信心。但除非我們已決定離開香港，決定忘記曾與這片國土上的人民有過深厚的關係，否則我們不可逃避一個事實——香港是中國的部份；香港五百萬人的未來與中國的未來不可分割。中國踏上穩步發展之途，香港將會受惠；若中國情況混亂，香港亦不得安寧。無論出於現實的考慮，或民族情感的呼喚，我們亦要面對中國的現實，迎接中國的挑戰。

3. 承擔政治責任

多年的殖民地統治，不錯曾經製造了一個經濟奇蹟；但同時亦使這個地方染上了政治恐懼與無能病。一九九七帶來了挑戰，刺激香港人去接觸原本就是屬於自己，但又從來沒機會發揮的能力。我們要開始學習承擔政治責任。

具體來說，我們可以根據自己不同的條件，多關心政治問題，登記做選民，甚至參與政治團體，參加競選，要求政制改革等。

過去，即使我們想承擔政治責任，也沒有這個機會。現在，一九九七卻給我們帶來了機會。如何善用此機會，是我們當前要面對的一大課題。

三、過渡

為紀念主帶領他們離開埃及人的奴役，以色列民世代代每年都慶祝巴斯卦，或稱逾越節。逾越——過渡也，由埃及到以色列、由奴役到自由、由死亡到生命。途中，以色列民面對沙漠的挑戰，並體會救恩。今天，我希望我們亦能抱同樣態度，開始過渡。

1. 面對沙漠的挑戰

一個民族的成功過渡，不是單靠運氣得來的。我們不能都擁上飛毯，離開煩惱地，飛抵美好的樂園；或守株待兔，等人把一塊美麗樂土搬到眼前。我們需要自己移動雙腿，面對風沙，接受沙漠的洗禮，在路途中淨化、洗滌自己的靈魂。我們要肯首先面對沙漠的挑戰，才能最終到達美麗寬闊、流奶流蜜的地方。

中英會談，一直都說香港人可以放心，相信他們自會替我們作出最好的安排。顯然，我們都不放心。我們開始聽到大漠的風聲，嗅到苦澀的氣息。這一切，只應催促我們莫再猶疑，快速下定決心，裝備自己，開始過渡。

2. 體會救恩

以色列民出埃及是一個突破奴役、奔向自由的政治旅程，同時，亦是一個信仰歷程。在沒分季節的苦工日子裏，以色列民接觸到主，接受了許諾，體會到主的大能，燃起希望，踏出新的第一步。

我以為主給我們最大的恩寵是希望，接觸過主、體會過救恩的人應常存希望。

面對當前一片茫然、驚慌、落索，我曾期待見到基督徒團體帶來一點希望，但可惜見不到。我卻看到社會裏有些人，毫不畏縮地正視現況。他們為未來擔憂，但更對未來抱着希望。他們盡一己力量，使勁地走多一步，好使下一代起步時又可走得更遠。他們不是甚麼完人，但卻擁有這社會缺少的——希望，因而充滿活力、生命。

最近聽一位朋友說：「我寧可要一個有愛心的非基督徒，也不要一個沒有愛心的基督徒，因為主就是愛。」這時候，若要選擇的話，我寧可做一個有希望的非基督徒，也不做一個沒有希望的基督徒。沒有希望，何來許諾？何來救恩？

(1983.10.15)

第三部 本土神學的建立

本土神學的回顧及前瞻——復和神學芻議

楊牧谷

大綱

第一部：本土神學的回顧及評議

第二部：香港之神學型態與亞洲本色神學

一、神學之定義及界說

1. 神學之定義
2. 定義的引申

二、亞洲本色神學及特徵——尋找香港神學型態的底子

1. 綱領（台灣、南韓、菲律賓）
2. 共同點
3. 香港的神學意識型態

三、評價亞洲神學之準則——代模

1. 神學是知識系統之一
2. 代模之性質及功能與神學系統
3. 理論代模之評檢準則

四、亞洲神學的批判

五、香港之一九九七及中國教會

第三部：一個建議：復和神學

一、代模範圍

1. 聖經基礎
2. 復和基礎
3. 復和的範圍

二、一個檢討

1. 復和神學的凝聚力
2. 教會傳統
3. 信徒經歷
4. 神學講台

結論——待走的路

第一部

本土神學的回顧及評議

粗略地界說，香港之本色神學已經歷兩個大階段：六〇年代至七〇年代初期及七〇年代至「一九九七」意識興起之前。第一期是基督教信仰與中國新舊文化之爭——這是承接中國大陸在一九二〇年代興起的信仰與文化的討論。若按尼布爾在《基督與文化》的五個模式來劃分^①，參與討論的代表人物及其模式分別是：

- 一、文化自足型：吳雷川；要旨是信仰中的要目全在中國文化內，信徒只要把它發掘出來就可以^②。
- 二、平衡型：范子美；文化與信仰是不分伯仲，同尊同榮，二者只是從不同的角度來展示同一的真理^③。
- 三、相輔相成型：趙紫宸^④；信仰並非勾消文化的優點，乃是要成全它；反之亦然^⑤。

① Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (N.Y., 1951).

②其文章散見於二〇年代之《真理與生命》、《真理週刊》、《生命月刊》等；亦可參中國基督教三自愛國運動委員會編：《回憶吳耀宗先生》（1982）。

③作品見於二〇年代之《萬國公報》，及《進步雜誌》。

④同一型態之重要人物還有誠靜怡、劉廷芳及謝頌羔。

⑤趙氏的重要作品有：《基督教哲學》（上海，1926）；《耶穌的人生哲學》（上海，1926）；《耶穌傳》（上海，1935）；《基督教進解》（上海，1947）；《神學四講》（上海，1948），及其他散見各雜誌之文章。

四、相對型：王明道^⑥；世界及其上之文化均是罪惡世界的產物，是不在救贖範圍之內^⑦。

五、超升型：張亦鏡；信仰對文化負有審判及再生的功能，使文化超越自有的限制^⑧。

明顯地，文化與信仰的可能關係，大體上不出於上述五種型態，而其代表人物的功過，亦早為人透徹地分析過^⑨，這裏不必細表。值得注意的是，香港在六〇年代至七〇年代討論神學本色化的取向時，大體上仍脫不了一至四的型態^⑩，以至東南亞神學協會的神學教育基金會(Theological Education Foundation)在一九七二年發表了宣言，企圖以本土化(Contextualization)一名詞來代替與傳統文化攪過沒了的本色化(Indigenization)的框框：「‘本色化’一詞的取向是用來指福音要怎樣回應一個傳統文化；而‘本土化’一方面不忽略此點，但更着意討論世俗化，科技化及爭取人類公義之過程。」^⑪

這宣言不單明顯表示對昔日本色化的傳統手法不滿（亦即是信仰對文化只有一種兼容而無並蓄的努力），也標示出福音反應文化的新方向，看重世俗化，科技化及爭取人類公義之過程，它正是香港神

⑥以及當時大部份的保守信仰者。

⑦王氏作品極多，至今仍在發行而具代表性的，其中包括《王明道先生講道集》，《普世人類都是神的兒子嗎？》，《耶穌是誰？》，《寫給青年基督徒的信》，《真偽福音辯》，《五十年來》等等。

⑧張氏文章散見於《真光叢刊》。

⑨參吳利明：《基督教與中國社會變遷》（香港，1981）；林榮洪：《風潮中奮起的中國教會》（香港，1980）。

⑩前三種型態的代表人物如謝扶雅、胡警雲、封尚禱等，第四型仍是六〇年代保守教會的基本立場。

⑪“T.E.F. Statement”, *South East Asia Journal of Theology*, 14 (1972), pp. 66f.

學自七〇年代採取的新方向。這種神學型態雖沒有什麼重要的作品來使之觀念化及具體化，硬說它是與自七〇年代也頗為不妥^⑫，但它之被普及而成爲一種意識型態卻是七〇年代的事；時至今日，它差不多成了實際參與社會的教會機構的指南，基要派與開明派的，都沒有大分別^⑬。其特徵乃是肯定教會對社會的責任，進而認同於貧苦無告的羣體，以實際行動（透過壓力團體或其他）來糾正社會不公義的制度，目標就是建立一個公平仁愛的社會。

開明派教會對社會責任的肯定，幾乎給人「自古已然」的感覺（我們也不知是不是因爲他們對社會的肯定而給人冠予「開明派」或「新派」的帽子），無論如何，基要派近十多年來對社會責任的肯定以至迎頭追趕，到底是叫人感到極端興奮的，說不定二者因有此共同點而引至今天彼此不再對立的局面呢。但我們在這裏有一個隱憂：過去某些具有先見先識之上看見教會的保守及不管世務，他們毅然站出來，組織了一些教會機構去爲民請命，十多年來他們成績斐然，爲社會所稱許；也許因爲他們是全心全身地務實而少爲他們的工作作信仰的反省，也許因爲傳統教會是積習難返而不積極謀求他們的合作，他們愈來愈發覺在神學或信仰上是有身份危機的存在，就如：到底是什麼使他們的工作與社會福利部的工作分別出來？多年來與教會間存在的距離也使他們的事工產生不少不必要的困難，甚至是阻力；他們要停下來再作反省，重新建立自我在信仰傳統的身份；基要派之教會團體在肯定社會責任之餘，可有反省是跟隨那一種模式的社會責任？致力爲教會建塔的是那一種的社會身份？是什麼保證我們的神學反省不只是社會現象的迴響？或簡單地說，今天履行的模式到底是以什麼做底子的，它的長處在那裏？盲點呢？

⑫這等神學意識型態的改變，香港之教會雜誌或期刊多有論及，如《信息》、《橄欖》、《今日華人教會》等。

⑬基要派之立場除了“洛桑宣言”外，可參“洛桑信仰與華福宣言中的社會責任”，見《今日華人教會》，1982年10月號。

第二部

香港之神學型態與亞洲本色神學

教會及機構對香港社會的不義、剝削、欺壓等制度作出的反應，雖然是絕對本土化的，但支持這些行動的神學型態與流行於亞洲的神學模式（特別是台灣的，南韓的及菲律賓的）卻是十分相近，而這些亞洲的神學模式與拉丁美洲的解放神學，直看來就更似是孿生兄弟——包括他們的假設，政治觀及歷史觀，以至釋經的原則及取材等^④。這樣說來，要為九七問題而為香港神學作出回顧與前瞻，下面幾個步驟是不可少的：

- 一、就此時此地而給「神學」作新的界說
- 二、尋找香港神學之底子及其樣貌
- 三、就第一項之界說來建立評價之準則
- 四、標示新模式的架構，功能及意義
- 五、就第三項之準則來評議新模式
- 六、提點新模式內還待發展的新路向

這正是本文以下要討論的六綱領。

一、神學之定義及界說

任何形色的回顧及前瞻，均須先予論題一個中心、範圍及性質的標示，再給以適當的界說，這樣才能使參與討論者有某種共同的語言含義和指向，不致流於自顧自說，全無準則；神學的回顧及前瞻就更是如此。

④共同的假設：不義的制度被推翻，平等快樂的社會就能建立；政治及歷史觀：馬克思式的；釋經的原則及取材：神領以色列人出埃及，脫離為奴之地，以及先知責備社會上的不義，正是神今天要在這世代工作的模式。對這些假設，下文會再加討論。

1. 神學之定義：

神學乃人的努力，要在某特定時間及空間條件下，嘗試了解神的自我啟示，及整理出人對該啟示作出之適當反應的代模。^⑮

[Theology is a human endeavour after understanding God's self-revelation, and, paradigmatically, formulating man's proper response to such an act in a given space and time.]

2. 定義的引中

這定義包含了下列幾個重要的思想，需要引中一下：

(1)神學是人的努力及嘗試，不管其動機與目標是怎樣，都是基於某種人生的處境及經驗而來的，他的處境也許我未發現，他的經驗也許我未獲得，但都是人類處境及經驗的一部份，他的努力使他的信仰反省具有某程度的洞見和成就，是我不能因缺乏他的處境和經驗而否定的，相反地，我要虛心地學習設身處地，嘗試透過他的

⑮任何系統化地討論神學的作品均有神學定義一項，其內容是與作者想用信仰反省去解決之問題有關；因此“神學”一詞之定義若有實際指示用途的，就不可能普遍到放諸任何境况均準的，因為它與處境及信仰反省的角度有著極深之關係；換句話說，本文之定義也就不能取於現成的（亦即是書本上的）名家之言了。但這不是說本文“神學”一詞的定義與前人的睿智是全無關係，其關係可從下列作品看得出的（次序以重要性排列）：T. F. Torrance, *Theological Science* (London, 1971), pp. vii-xviii, 1-34; G. Wainwright, *Doxology* (London, 1980), pp. 1-14; T. F. Torrance, *Space Time and Resurrection*, (Edinburgh, 1976), pp. ix-xiii; Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms* (London, 1974), pp. 30-34, 49f., 92f.; Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, 1962), pp. 219-243; Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science* (Notre Dame, 1970), “Introduction”; Ian T. Ramsey, *Models and Mystery* (London, 1964). Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, Vol II (Edinburgh, 1978), pp. 21-38.

努力來擴大自己信仰反省的角度，免得自己的神學觀成了山寨主義的宣言；從這角度看，神學必須是互補長短，相輔相成的^⑯。

(2)可能比上一項更重要的是，神學若是人的努力及嘗試，那麼在他的成就及洞見外，必然隱伏着人的限制及不逮^⑰，故此這種努力的成果是只具有建議性，而沒有必須性（Necessity）的，自然更不能奢談終極性了。基於此，建議性的方案應否被採納，就不是「二者或一」（either ……or）的問題，亦即是不能就它理論架構的內部邏輯（inner rationality）來釐定（這只會引到二者或一的結論），而是要看它提出建議之處境，及看它能否通過該處境自具的條件來決定，如共同價值之準則（Common criteria of value）；真偽測試的規範（norms of testing）等。由處境來決定的結果不一定是「二者或一」那麼非友即敵，而是捨短取長，循序漸進的^⑱。

⑯ John Macquarrie 在愛丁堡大學 New College 一個演講中（1977年）曾極力指出，若有人說神學家不斷說：“必然是這樣……”，“只此一途……”等語，我們就知道他是胡言亂語，大拋垃圾，因為神學是“mutually corrective”的。

⑰人的限制及不逮除了可能是出於自身之學養不足外（人較易知道的），也會出於自己所處之社羣在當時流行的意識型態（人較易忽略的）。人通常不會反問自處社羣公然接納的價值指標，反而會多方理構化（rationalize）它，但到這意識型態不再流行時，它就不會顯得那麼理所當然，有時甚至會覺得以它為唯一的價值指標是豈有此理的了。就如今天不少教會機構認為爭取人權及保障社會公義是教會行動之理所當然的價值指標，但一九九七年後香港與中國教會復合之後，就較難想像那是唯一的公準了。

⑱事實上神學能進步正是基於此。約翰·貝利（John Baillie）是英國反對巴特（K. Barth）最有力的一員。但他也承認，我們若想神學在巴特之後有進步，就不能繞過巴特（get around Barth）而進，亦即是不能忽略巴特作出的貢獻，只能透過他而越過他（get through him），亦即是取他之長而在他之短再謀進取。所以絕對之巴特派或反巴特派都是不成熟的。

(3)神學建議的方案之所以沒有必須性，更因為神學努力的對象是神及祂的啟示，不單是人及他的處境需要；把人及他的處境需要放在神及祂的啟示之上，我們得出之神學建議就必然是利用神及啟示來為自己的行動作解釋或藉口，教會歷史上的愚蠢行為（宗教逼害到十字軍）大都是這樣形成。再者，神學努力是一種越層探討 (supra-dimensional investigation)，亦即是基於人處境的層次來探索上帝的旨意；像任何越層探討，它的成果都是非常局部及片面的，何況神學想越達的一「層」，不是指我們已知的各層中的上一層^{①⑨}，因為祂不全屬我們已知的任何一層，這樣一來，我們就不應看自己的神學方案是具有任何權威的必須性了。為這緣故，神學方案的內涵及指向更不應竭力排除異己或奧秘 (mysterium) 的成份，好像異己必是仇敵，而奧秘只是次等智商之人的拐杖一樣。

(4)事實上，神學之所以是可能的，正因為我們接納用已知來表達未知 (unknown in terms of the known) 是可行的，儘管是不全及有時是不太合適的，直到我們對未知的又多知一點，就把以前以為真知的代模加以改造，甚或放棄，進而尋找一個更能表達現在已知的代模。這種「代模」漸進，正是神學演進的歷程，因為神學本質上就是「代模」式的 (paradigmatic, 或 παραδειγματα)^{②⑩}。

(5)這定義肯定的是神及其啟示的優先性，不是某羣體的文化或政治的興趣，正如任何合乎科學精神 (Geisteswissenschaft) 之學科，必須先顧及其研究對象 (subject matter) 向研究者所傳遞或陳示的，然後加以了解和整理，才能引伸其應用範圍。在神學上，這種關注能確保其研究成果是具有教會的立場，而不單是為某一團體提供文化或政治興趣的藉口。再者，是這種肯定神及其啟示的優

①⑨像愛因斯坦所言之“知識的層次化”(stratification of knowledge)。

②⑩有關模式(或更準確地是“代模”)的功能及性質，可參下面(第二部，三)。

先性，才能叫任何時空下之神學反省能根植於大公教會的共同信仰內；這樣說來，教會就不單是神學家工作的唯一合法場所，也成了批判神學之公準了^{②1}。

(6)但這定義標出神學不單是理性的活動，像了解及了解的表達，它更要求人因了解而作出適切的回應；是行動上的（*praxis*），不單單是概念上的（*conceptual*），任何單重概念運作的神學，難免脫離所處之生活環境，它就是更精密仔細，也改變不了任何事物^{②2}，結果反而自困於理性的死胡同，進而勾消道成肉身之神及其啟示在該處境的原義。

(7)神學反省雖然要尊重神及其啟示的優先性，但它反省的處境却是在特定的時空條件下，這個條件正是神學家要使道成肉身能落實在人的生命的可能。還有，沒有人在共神學工作上能宣稱可以處理整個的神及全部的啟示，而由所處之時空條件來提出要處理什麼和怎樣處理，正是神學反省能具有適切性的可能^{②3}；傳統上，我們稱這種神學為本色神學。

②1這裏所指之教會，當然不是指單一的堂會，而是指整個教會的傳統（信仰和生活）；這項引伸的要義乃是指，神學家工作時是沒有自具自足的準則，也不能離開教會躲在學術機構內，純以學術界當時流行的時尚來說教會應該怎樣怎樣（不少歐美神學家正是如此），神學家永遠是教會一份子，他若自絕於教會，也就是自棄作為神學家的身份。這引伸的含義在巴特的神學已有詳細的說明，參 *Karl Barth, Church Dogmatics, Vol. I/1* (Edinburgh, 1975), pp. 1-46.

②2聖經之對基督教是如此重要，基本上不是因為它包含了整全的正確概念，而是因為它記載的，都是行動或事件（*event*）。概念若永遠停留在概念的層次，是什麼也改變不了，是當概念落實而為行動，或某一行動是以概念來記錄，它才能改變歷史。

②3 T. F. Torrance 在多本書上力指出時間和空間的因素是啟示和了解啟示的要件，主旨也是在這裏；參 *Theological Science*, pp. 208ff., 322ff., 327ff.; *Space Time and Resurrection*, pp. 143-193; *Space Time and Incarnation* (Oxford, 1969), pp. 52-90.

二、亞洲本色神學及特徵——尋找香港神學型態的底子

我們若花點時間來勾劃出亞洲幾個神學模式，就不難看出香港現今流行之神學型態與它們是多麼相像^{②④}；當然，理想地我們應該分別介紹亞洲幾個神學體系，再抽取異同作比較及批評，然後指出它們對我們今時今日之意義；但篇幅上顯然是不許可，我們甚至不能分別討論近三五年中國大陸及日本的神學，前者雖然十分重要，但可供研究的神學資料乃十分稀少，而後者可能是較重文化因素，與香港之關係不大，不大被日本之外的人留意，要介紹起來也相當費時；我們就拿台灣的鄉土神學，菲律賓的草根神學及南韓的民衆神學作主要對象吧。

1. 綱領

(1)台灣之鄉土神學(Theology of the Homeland)^{②⑤}:簡單地說,鄉土神學家認為台灣這地方是屬台灣籍土生土長的人民,這種台灣人民並不必然地就是政治上的中國人;他們認為近代史陳示的,乃是台灣島迭經荷蘭,清朝,日本,及後來國民黨的相繼蹂躪和出賣,使他們成了「亞洲孤兒」;一九四五年五月廿五日成立的「台灣民主國」,很快便淪陷,成了他們夭折的理想。他們藉着重解亞伯拉罕之約,應許之迦南地,和摩西神學來鼓勵台灣信徒批判現存之政治和經濟制度,務要聚攏人羣,參與公義,就算是繼續受苦也要在盼望中與人民同在,使台灣這個地方再具備家(Home)之條件而成爲鄉土(Homeland),這條件就是公義與愛。這是鄉土神學的議程。

②④這種相似並不必然表示香港是受這些型態所影響,二者未必有因果關係;若我們放眼四海,看拉丁美洲之解放神學是怎樣在歐美神學界成爲主流之一,那麼香港與其他亞洲地區可能都是受同一的影響的。

②⑤至執筆日,台灣之鄉土神學還未具體地成書出版,筆者却會聽過他們的演講和參與研討會,據聞他們的叢書將在短期內付梓。

(2) 南韓之民衆神學^{②6}：民衆神學也是藉着重新解釋聖經來指出誰是民衆 (ochlos)，他們就是罪人，是被義人與貴冑所鄙視丟棄，却為耶穌所愛所召的 (可二：17)，但在社會上他們仍是一羣柔弱被壓迫，被摧殘的小民，在南韓，這等小民表達受欺凌的方法就是「面具舞」 (mask dance)，而表達的內容就是多年多方受各種主子剝削而積壓下來的「怨與恨」。不單如此，對韓國女子來說，她們除了政治壓迫之外，還承受來自儒家孔教的壓迫，使她們過着低等公民的生活。在種種壓迫之下，他們被迫走上「公義的憤慨」之路，使他們前仆後繼地為實踐社會公義而奮鬥。他們認為教會一向只傳講「大衛傳統」式的皇室神學，叫百姓做「順民」，但摩西傳統是具有民主與正義的準則，表之於先知責備社會不義的制度，而大成於耶穌被釘十字架，耶穌與民衆認同便到了高度的落實；這就叫教會貴無旁貸，從今以後必須與被欺凌的小民同在。

(3) 菲律賓之草根神學^{②7}：草根神學認為草根不單代表人民，更是教會在極權政治下，人民在軍靴踐踏下的小民，教會在這處境內便要透過信仰的亮光，解釋他們的境況，並提供出路和希望。他們認為教會一直來都是由少數中產階級傳遞信息，解釋信仰；但中產階級並不容易了解草根人民的實況，因此他們認為今後作神學反省的，應該是草根人民，別人是不能替代的。教會的生命力在乎草根人民對政府持批評的態度，教會要幫助他們從現實生活來分析社會，以歷史角度來讀聖經，揉合本土之智慧及宗教經驗來改變社會，並在直接參與社會的苦難和奮鬥去重新發現生命的真義。教會受過訓練的人的功用，就是提供原料給草根人民作這種神學反省。

^{②6}見 Kim Yong Bock 編： *Minjung Theology, People as the Subjects of History* (CTC-CCA Publication, 1981).

其作者之一徐洸善教授亦曾被邀在中大宗教系發表演說及參與研討。

^{②7} Carlos H. Abesamis, *Faith and Life Reflections from the Grassroots in the Philippines: Towards a Theology from the Grassroots*.

2. 共同點

上述三種神學其實是同屬一個模式的，只因處境不同，對象有別而用上不同的言語，但內涵之相似是任何人都可以看得出的。

(1)大前提：從勞役中釋放出來，勞役人的是一種制度，不單是強暴者；這種制度可以是政治性的，文化性的，而更普遍的是經濟性的，引至人民活在赤貧的境況中，失去人的尊嚴，教會的責任就是喚醒人認識他們被剝削的實況，可以起來掙脫勞役的捆鎖。

(2)着手方法：重實際，輕視抽象的觀念；重本土的，非普世的問題。故南韓之怨與恨是指民眾屢經各方主子的凌辱，菲律賓草根人民在軍靴下被踐踏，而台灣則是鄉土被搶奪等。傳統大公教會爭論不休之三位一體或基督之神人二性等問題在他們的神學體系是全無地位的；就算在他們崇拜禮儀上有用使徒信經之類的儀文，其角色是絕對屬於禮儀項目多於一切。

(3)釋經：是人的處境（context）決定經文（text）的含義和取捨。上述三者的大前提既是從勞役中釋放出來，經文的重點就幾乎全是集中在舊約出埃及人迦南這部份的經文；而他們認為若要達到釋放的目的，就一定要鼓勵人民起來為自己的權益奮鬥，因此差不多都是異口同聲地認為舊約有一黑一白的傳統：白者就是重公義的摩西傳統，而黑者就是鼓勵民眾做順民的大衛傳統；前者是為民眾而立，因此大有民主精神，而後者則是為權貴而立之皇室神學，其精神幾與近代殖民主義相同。除此之外，他們也引用先知書中先知不畏強權，力斥貴冑的經文；總的來說，他們引用之經文大部份都

是在舊約，新約被引用的極少，而傳統福音的重要綱目（像認罪，復和等）就更少出現了²⁸。

(4)對象：分化（polarize）人民為二人陣營，即壓迫者（oppressor）和受壓者（oppressed）。民衆神學認為南韓十份一之成年人與韓國之中央情報局有關，他們就是恃勢凌人的壓迫者，而受壓者就是基督徒、工人、新聞工作者、教授、作家、神學家及知識份子；菲律賓之二人陣營是軍警權貴與草根人民；台灣則是本省人和外省人。人民既分為黑白二道，本土神學家的陣線就是與受壓者同站一方，同受苦難。

(5)精神：亞洲式之解放神學與拉丁美洲式的都有相當濃厚的殉道者情意結（martyrdom-complex），權貴軍警既是無惡不作，身為白道的草根人民自然是酸淚滿眶了，由神學家描寫出來，氣氛自然更是悲壯淒涼，甚至帶有一點受虐狂之味道，從而襯托出欺壓者的虐待狂和可惡。所以，南韓之面具舞是反映出人民被剝奪的情緒，恨（Han）是人無可奈何地忍受種種壓迫的結果。而菲律賓的草根人民之所以是草根，正反映出他們在軍靴下的顫慄，因此神學家更要與他們同甘共苦，背起草根的十字架，經歷草根的恐懼；同樣地，鄉土神學家說台灣籍的人是亞洲孤兒，迭經新舊主子的出賣和殺戮。就是今天台灣經濟強盛了，物質生活有保障了，台灣籍的神學家仍認為他們是活在主人的陰影下，一言以蔽之；無權者就是受害者，沒

²⁸事實上亞洲式之解放神學觸及之釋經問題全不是新的，西方部份神學家對拉丁美洲解放神學所提的質疑，幾乎可以隻字不易地轉移到亞洲來。參 Alfredo Fierro, *The Militant Gospel* (London, 1977), Rosin Gibellini, ed., *Frontiers of Theology in Latin America* (London, 1975). 尤其是 Raul Vidales, "Methodological Issues in Liberation Theology", *ibid.*, pp. 34-57; Enrique D. Dussel, "Historical and Philosophical Presuppositions for Latin American Theology", pp. 184-212. 又參 Yoshinobu Kumazawa, "Asian Theological Reflection on Liberation", *South East Asia Journal of Theology*, 16/2 (1975), pp. 31-39. Gregory Burn "Report on the Detroit Conference in America", *The Ecumenist*, Sept. - Oct., 1975, pp. 83-99.

好日子過。

(6)特性：雖然大部份亞洲本色神學家都不贊成拉丁美洲解放神學那種激進的手法，不同意鼓吹革命或武力對抗，但他們的神學是絕對政治性與社會性的；他們對歷史的分析，認為教會在社會該扮演的角色，及對基督徒使命之釐定等，使他們的信息落入一個固定的模式：現存之社會、政治、經濟及文化制度都是壓迫性的，勞役性的，它們是權力階級剝削民衆的工具，因此教會的使命就是委身於社會的改造，與小民認同，只要現有制度被廢除，一個自由民主，仁愛公義的社會就能建立起來。這種神學的特性不單是政治性和社會性，也很容易叫人想起馬克斯的推理來（如烏托邦就是無產階級，人民當政等），其手段就是革命。亞洲神學家的方法也許是不流血的，但推翻現有制度，引進自由太平的社會這個模式，仍然是革命性的。

3. 香港的神學意識型態

今天在香港部份教會和機構流行的神學意識型態，在程度上沒有台灣，南韓和菲律賓那麼強烈，因着香港特殊的政治因素及經濟環境，我們並不強調一切制度都是非人化（dehumanizing），在描繪受壓者的實況時，也不着意渲染殉道士情愫結；像任何資本主義的社會一樣，我們聲討資本家，但不認為他們全是勾結政要來剝削人民，他們只是貪婪，沒有尊重工人應得之權利等等。事實上在一百二十個教會機構中，有不少的工作性質不是以社會參與為主要對象^{②9}，像香港基督徒學生福音團契（FES），護士團契等。以社會參予作目標的團體所佔的比例為數殊少，如基督教工業委員會，及附屬各宗派之社會服務中心等。但藉教會刊物來指出基督徒在當代之身份及使命的文章中^{③0}，上述亞洲神學的六項共同點在香港之神學意識形態中，仍是顯而易見的，像肯定低薪市民的苦況，標劃出構成其苦況的人、事及制度，喚醒市民去爭取他們合理之權益，鼓

^{②9}資料見高萍萍同學在崇基神學組之師生研討會（1983年10月7日）宣讀專文（未刊）：“從香港基督徒羣體興起去探索新的教會觀”。

^{③0}參上註^{②9}。

勵平信徒參政來改造社會等，在一九九七的暗影下，釋經家的取材更幾乎全以舊約為重^①，在重重現況的摧迫下，香港人之神學反省自然更無暇顧及抽象之神學觀念了；換句話說，香港目下流行的神學意識型態，基本上與亞洲本土神學雖在表達之強度有別，但性質與範圍仍是一致的。

三、評價亞洲神學之準則——代摸

1. 神學是知識系統之一

在引申神學定義一欄，我們說過神學的對象是神及祂的啟示，而神學反省的目的乃是人在特定之時空條件下尋找適當的反應〔見第二部，二(2)及(3)]，這種反應既需尋找，它就不是情感上即興的迴射，或理性上片面的回饋，而需要從神及祂的啟示確立它最廣闊的範圍，然後在這範圍內建立他信仰的重心^②，對他的處境作精細的分析，好與人面對的困境產生對話，提供希望與出路。換句話說，這種神學反省的結果仍然不單只是提供一條感情或理性宣洩的出路，而是一種與處境有極密切關係的知識系統，正因為神學是一種知識系統，我們才有評檢它的公準，包括檢驗它內部結構是否協調 (consistent with itself) 也要查看它與外在因素——與它的處境及別的系統——是否吻合 (consistent with outside)。

①江大惠在本書一文便解釋這種情況的成因及提供一個頗獨特的補救辦法。

②這類信仰重心可以是因時制宜的，如在出立克的神學是人的存有，巴特的神學是基督論，解放神學是神的公義與慈愛等。當然，我們也可以說是人的處境已預選了我們信仰的重心。

評價神學知識系統的準則有很多種，但能同時評核該系統之內在及外在因素者，莫如近代學者因研究代模（model or paradigm）之性質及功能而獲致的準則來得全面^{③③}。但在採用代模準則來評核一個神學系統之前，我們先要解決兩個問題：第一，代模之性質及功能是什麼？第二，為什麼作為知識系統之一的神學是一種代模。

2. 代模之性質及功能與神學系統

簡單來說，代模^{③④}就是用已知的來傳遞未知的（unknown in

③③要在這樣短的篇幅來介紹代模之性質及功能是不可能的，請參上註①①。此外，Arnold M. K. Yeung, *A Study of Tao in Tao Te Ching: A Suggestion of an Alternative Model for Chinese Theological Indigenization*,（未刊博士論文）Cambridge University, 1981, chapter three, “Theological Model and Indigenization”, pp. 122-161. 另 “Knowledge and Model”,（在崇基神學系之師生研討會1982年9月宣讀論文，未刊）。

③④ Model 之所以譯成代模，而不是一般字典之模型，模式或典範（paradigm），正是近代人對 model 研究而獲得的新了解，模型或模式是有按實物比例大小而做出的意思，即近乎複製品（replica），但語言與實體（that which is modelled）之間沒有這種關係，它只像一個路標，其本身不是目的地，只是遙指出目的地而已。有關此點，可參 T. F. Torrance 論神學語言之功能，*Theological Science*, pp. 161-202.

terms of the known)，以至我們可以透過已知的來整理，明白及傳遞經驗過（包括理解上的）的資料³⁵，所以代模是一種方法或工具；這種方法或工具有兩大類，一類是調配代模（corresponding model），其特性是只強調實體（代模想要傳遞的對象在本文稱為實體）的一個小範圍，它使人對那範圍有強烈的聯想力，使沒經歷過該實體的人也能明白所指的是什麼，就如說耶穌是好牧人，或耶穌是上帝的羔羊。調配代模多是從人一般性的日常經驗來取材的，這經驗愈是普遍，就愈具有廣泛的傳遞能力。但這等代模因為只集中在一個小點上，它就不能使人對實體有一個全面的認識，為這緣故，聖經很多時候是一口氣用幾個調配代模來表達人對神的認識（例：賽九：6「因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們，政權必擔在他的肩頭上，他名稱為奇妙，策士，全能的神，永在的父，和平的君」）。但是，不管我們連用幾多個調配代模，它仍只能給我們一個片斷的認識，因此就有另一種代模的產生。

第二類就是理論代模（Theoretic model）：它不是由某一特別經歷或宇宙曉諭（cosmic disclosure）而產生，乃是基於把一組同類的調配代模放在一起，再經仔細的思考搭建而成，目的就是使人對實體的特性有較全面的把握和了解，好易於處理和傳遞；就如我們稱耶穌基督為真神，真人（vere deus, vere homo），或稱光是波或粒子，或稱傳遞遺傳資訊的DNA是以“double flex”之型態來排列等³⁶。

³⁵有關 model 在科學的用途，參 Ian. G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, pp. 29-34, 49f., 92f., 另參 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970), p. 175. Kuhn 在該書是差不多把 model 和 paradigm 當同義詞用，p. 10, 及 p. 175.

³⁶事實上科學上的代模（paradigm）絕大多數是理論代模，而不是調配代模的。這點分別是強調出代模是要經過小心的思考而產生，而不是忽然間之頓悟，如 Ian Ramsey 在 *Models and Mystery* (London, 1964) 所說。

雖然理論代模能傳遞的是遠較調配代模為廣闊及整全（因而沒後者來得具體和強烈），它永遠不會是實體的全部，因為代模若是人用已知的來表達未知的，那麼能表達的就永遠不會是未知的全部了；換句話說，代模就只有內涵（inclusiveness）而沒有外拒（exclusiveness）的能力，它能告訴我們實體是什麼，但不能明確而又全備地指出什麼不是實體，因此像調配代模一樣，它也需要與別的理论代模來一起工作，使人對實體有更全面認識的可能。

在神學上，信經是最典型的理論代模，只要比較使徒信經，尼西亞信經及迦克墩信經（Chalcedonian creed）在基督位格上的漸進認識^{①7}，便可看出理論代模不是絕對的，它需要別的代模來顯明自身之限制，進而重新解釋它、擴充它，它若缺乏可被擴充的彈性，就只好丟棄它了。這就是代模的合作性和可被代替性（discardability），前者指出它與別的代模的關係，後者是它自身的要求。正因為它具有這兩種對內對外的評檢作用，以代模的準則來批判神學系統就較週全了。

不過為什麼說神學系統是一個理論代模呢？其實這是淺顯不過的，神學反省若是一種知識系統^{①8}，它與別的科學理論就具有相似的性質和功能，都是提供一個綱目（category）來整理和傳遞一組（新的）資料和概念，因此南韓神學家用「民衆」，菲律賓用「草根」，而台灣用「鄉土」來指出他們神學的重心，對象和目標，因為他們都認為傳統的神學綱目不足以解決當今之問題，因此便提出新的代模來導引人之理性和感情，使人注意人生某一特定之現象，並對之提供一種反應或策略。為此，沙拉曼（R. P. Sharlemann）

①7三信經對基督位格的漸進代模乃是：上帝的獨生子，我們的主→在萬世以前為父所生，出於真神而為神……受生而非被造→祂真是上帝，也真是人（ vere deus, vere homo ）……具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散（ inconfuse, immutabiliter; indivise, inseparabiliter ）。

①8參第二部神學定義之引申部份。

便指出，代模不單是神學運作的範圍，它更為傳統之神學方法另闢新徑，使神學方案在一個更嚴謹之制度下被評檢^{③⑨}。

3. 理論代模之評檢準則

近代神學家對代模的研究，貢獻良多，而提供^{④⑩}評檢代模之準則對神學更為實用^{④⑪}。

(1) 凝聚能力：理論代模之主要功能是使一組同類的資料能以簡單的概念表達出來，很自然地，它第一個準則就是代模的凝聚力了（cohesiveness），亦即是它能凝聚不同資料的能力。聖經不同的資料愈容易在代模的範圍內找到它的位置，代模就愈容易幫助我們整理和表達（articulation through integration）。一個好的理論代模該有兩方面的凝聚及導引力，一是文化綱目的導引（categories intending），使代模能在特定處境內落實運作，另一就是超越導引（transcendence intending），使代模能涵括最深廣之超越指涉^{④⑫}。

^{③⑨}他指出代模另闢之新徑包括對認信神學、形上神學及聖經神學的研究，參 R. P. Scharlemann, "Theological Models and Their Construction", *The Journal of Theology*, 53 (1973), pp. 65-82.

^{④⑩}如 Avery Dulles, *Models of the Church* (Dublin, 1976), pp. 179-192. 另參 John McIntyre, *The Shape of Christology* (London, 1966) 一書。

^{④⑪}雖然嚴格說來，任何準則的釐定都不可能絕對客觀（參 Dulles, pp. 179. ），我們認為什麼是重要的，便設立那樣的準則，然後又用這準則來衡量什麼是重要，因此是一種循環論證（circular argument）；但也不能因此而陷入更大的相對主義（relativism）的危機；我們只能說，這個準則不是不變的，若有更好的建議便要考慮加入，但在未有新建議前，便只好採用了。知識正是這樣產生的。

^{④⑫}參 B. Lonergan, *Method in Theology* (London, 1971), pp. 281-294.

(2)聖經根據：曾任WCC總幹事的畢尤金 (Eugene C. Blake) 說「二十年來從事合一運動的工作使我發現，我們都是從聖經裏找到信仰的源頭及權柄的，遵守那一種傳統教會都沒有分別」。^{④③}這個體會正說明代模與聖經的關係，共有兩方面：代模的主旨是否合乎聖經的大原則；它是否能整理最多的聖經資料，同時又最吻合和最能解決聖經所標劃出來的人的問題；若然，信徒就會安心地讓代模去導引他的思想與行動；倘或不然，代模的主旨是需要教導過才能建立起來的，信徒就沒那麼大信心知道是理所必然的了。

(3)教會傳統：我們對教會傳統未必有同等的解釋或賦予同等價值，但教會仍是有他的大公信仰傳統的（如使徒信經），代模提供之價值或行動指向若與這傳統愈接近，就愈容易為教會接受，反之就會阻力重重了。

(4)信徒經歷：代模能發生作用，因為它是根植於信徒的經歷中，以至它能自動產生教導及指引的作用，所以代模若能代表信徒最普遍的經歷，就能對最多的信徒引發最近似的回應。例如近代信徒不像五十年前那樣喜歡用硫磺火湖來作末世論的代模之一，而愛用 Eschaton（進入現在的將來者，指基督），就是因為後者更能道出今天要對這個神負責的意思，不必等到將來了；這與近人經歷也較接近。

(5)神學講台：(theological platform) 任何代模都不能唯我獨尊，在它範圍內愈能與別的代模合作對話，這個代模所提供之神學講台就愈廣闊，其結果就愈豐盛。這當然不是一種混合主義，但去蕪存菁是在同一講台上對話後的結果，不是因缺乏安全感而產生之排他主義。當一個代模本身具有足夠的空間與人對話，不同體系之神學關注就能被欣賞，甚至是採納。

④③ Eugene C. Blake, "The Reconciling Church", *Expository Time*, 81 (1970), p. 331.

(6)解決問題：舊代模之所以是舊，因為新環境所陳列的新問題，是不為舊代模所包納，因此就更不必談到解決了；那麼新代模又能否包納舊的關注及解決新的問題，自然就成為重要的準則了^{④④}。

四、亞洲神學的批判

亞洲神學的優點其實不少，也應該多着筆墨，但限於篇幅就只能點到即止了：1. 重實際，不重抽象觀念，使神學脫離西方為理性而理性的病態；2. 為民請命，與被壓者認同，並為此付代價^{④⑤}，以致教會信息能刻劃出時代的問題；3. 敢於反抗現存制度，不畏強權，使被壓者有希望地受苦；4. 其先知精神喚起教會現身所處之境地，不再苟且偷安，延喘度日。

但亞洲神學的限制也是不能忽視的，我們可用上述代模的準則來衡量之。

(1)凝聚能力：雖然亞洲本土神學興起的日子很短，以至他們採用的代模還未有足夠的時間去發展，這或可解釋他們釋經的工作仍未做完；但從代模本身來看，它們似乎都只是把注意力集中在人生的一個現象，就是人民之受壓迫和剝削，而發展出來的神學就是要使人民從勞役中釋放出來（liberated from），但為了什麼而釋放（liberated for）的問題，這代模就無能顧及到，事實上我們有很好的理由懷疑，就算假以時日，這代模能否被擴張至可具有足夠空

④④參 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*.

他指出一個新代模若能解決新的問題，而這代模同時是被採納的，科學革命就會開始了。

④⑤西方神學這個問題，Michael Polanyi 在 *Personal Knowledge*

(London, 1973) 有很好的描述，參 pp. 347-380. 但東方的情況也可能落在他所謂之“moral inversion of the guilty intellectual”的情況；pp. 231-235.

間來容納別的信仰要件（參下面），這是西方神學家批判拉丁美洲解放神學的原因之一，也是東方要面對的；可能是他們代模本身的凝聚力不夠，以至來來去去只能採用舊約部份之歷史經文，對新約之基本教義就很少提及了（筆者有點懷疑這類代模是不是只能算是調配代模，而他們的神學家卻誤用之為理論代模，以至產生這等問題）。

(2)聖經根據：聖經教訓自然包括除去人今生的桎梏，及使人勞役的制度，但不是止於此，它肯定不是信仰的全部，甚至不會是大部份；基督福音不單是為稅吏與娼妓而設，也是為文士和法利賽人而立的；再者，福音的大原則，如神，人，世界的復和，它們就沒有（或不能？）提及，因為聖經認為人的問題及困境（predicament），基本上是人對自己、對別人及對神的疏割，而福音要解決的，正是使人能透過基督與自己、與別人及與神和好，不再活在疏割的狀態下。社會不公義的制度使人陷於疏割狀態下是真的，它卻不是人與自己和與神疏離的主因。

(3)教會傳統：亞洲神學在橫面（空間因素）所代表的信仰要件是不足夠，在縱面（時間因素）能否接上大公教會的信仰傳統更是一大問題。事實上在他們的體系中不單是無暇顧及，有些更過度簡化地（simplistically）認為大公信仰只是西方的傳統，所以是不好的，這種跡近阿敏（Idi Amin）式的心應不單是非歷史的也是愚蠢的；雖然自絕於教會共同的信仰傳統能鼓動人狹隘的民族意識及激情，但在危難時它不能給信徒以持久力，而在持久的奮鬥過程中，又不能給信徒以身份的認同與連續性（sense of identity and continuity）。

(4)信徒經歷：就算亞洲神學家所勾劃出他們的子民確是在受壓迫的狀態下，他們亦承認有這種看法的人是極少數，這樣作為一個神學代模，它能引起的實際作用是可懷疑的。但更重要的是他們的應許與絕大多數人的（包括信徒）經驗不相符：馬克思之「無產階級是人的樂境」這命題之未經証實，就正如今日亞洲式的解放神學的命題：「除去現有不義的制度，就一定會引來公義自由的社會」是未經證實一樣。從經驗層次來說，教會絕沒有條件保證：「由我來領導的革命就一定會引進自由平等的社會」，這是太大胆也是太幼稚的肯定，因為歷史與教會都不知怎樣確保被壓者得釋放後，他

不會變成更厲害的壓迫者，前者從近代非洲獨立的國家可以找到佐証，而後者在亞洲教會及教會機構從西方差會獨立後的人事變遷可以說明。換句話說，「基督徒」不是自由，民主，平等的最佳保證條件；經驗告訴我們，最厲害的權力鬥爭是發生在基督徒羣體（教會及機構）中，聖經也多次多方提及聖民之間為利益而互相傾軋與陷害（結卅四：17-22，比較詩廿三：1；林前一：10-17）。

(5)神學講壇：社會公義是一個重要的課題，我們亦相信它之消失是造成許多苦難的原因。但傳統教會忽略罪之社會性（social dimension），與這等神學家忽略罪之個人性（personal dimension）是同樣不智的；歷史告訴我們，從一個極端邊到另一極端去，只是以不同的方式來重蹈同一的覆轍而已，我們並沒有走離困境一步。再說，這代模能否被擴闊到可以容納其他的信仰要件？如創造論中人與自然的關係？末世論之應許與天國？還有，這代模能減少它的排他性以至可以與別的代模對話嗎？它可以容納或照顧到別的神學代模所關注的問題嗎？

(6)解決問題：無可置疑地，舊的代模不能解決由今天之政治，經濟等環境帶來的問題，但新模式的議程（agenda）除了給人一種理構化的希望外，到底有多少實力可以保證它必能解決人的苦況，這豈不正是今天西方政治神學面對最激烈的爭辯之一？何況如上述的，它本身附帶的限制，和這限制引發出來的新問題可能會大過舊代模的問題？

五、香港之一九九七及中國教會

亞洲教會絕大部份是處於集權國家內，教會能存在是因為與當地政制取得了某種默契，甚至是一種互利的默契，即是：你若不搗亂我的攤檔，就可以平安無事地做你的事，講你的道，不然的話，下一刻教會就會陷在兵臨城下，四面楚歌的地步。不錯，在這種默契下，教會有些話是不能講，有些事是不能做，但在西方自由民主的社會中，教會就有絕對自由去做去講一切他認為是對的事嗎？近代揭露的美國中央情報局檔案告訴我們，絕對的宗教自由政策是一個假象來的，很可能也是一個不合理的要求，因為就算政權能賦予我們這種自由，宗教與宗教之間，宗派與宗派之間也會因自身利益而

不會賦予對方同等的自由。這樣說來，我們爲什麼要鼓動教會與政權採取這種正面衝突的政策？除了一份廉價的殉道士情意結外，我們爲下一代的信徒又留下一個怎樣的環境去生活？當教會忙於應付外面的逼害，他還能健康地活出教會的生命？傳講教會的信息？完成教會的使命嗎？

新約教會所處之社會也存有不少不公義的制度，像奴隸制度，財富不均，男女權力分佈不均等，但使徒並沒有鼓勵教會把全力投入社會改革的行動上，這是否意味當時教會的無能？抑或他們認爲教會本質上不是一個福利局，也不是社會公義黨，作爲基督的教會，他是有更重要的任務和信息。在種種無奈的限制下，教會就要小心而積極地活在他特有的環境內（the given situation）；別忘記，這是一種無奈的限制，不是理想的環境；但我們若刻意處理次要的惡（secondary evil），就會讓更大的惡（major evil）如脫韁野馬，失去控制。再說，現今亞洲之神學代模對好些民族又能說些什麼話，對那些一生都不會有希望看見公義的越南難民，這代模是否連一點希望和安慰都不能提供給他們⁴⁶？

今天在香港作神學反省，是不可能不就一九九七的問題來想的；在這大前提下，有幾點是「將來必成的事」：一九九七年七月一日後，香港將重歸中國，港人治港等等只是過渡時期的權宜辦法，始終香港是要歸於同一政權的管治，服於同一政策的領導；換句話說，香港教會與中國教會必要復合，歸於同一的宗教政策的管理。在這政策下，一切社會工作及教育事工都是在國家的責任之內，不像今天香港這樣由教會負起主要之承擔及領導之責；現今香港流行的神學意識形態若一面倒地只具社會性或政治性，到了那天教會還有什麼可以做的？他對那時的人還有什麼信息可傳的？還有，亞洲的神學代模基本上是屬於解放前期的，對一個已經解放了幾十年的社會，這代模會不會是太狹小，甚至是不合時代？

那麼香港與中國可能認爲合適的會是個怎麼樣的代模？它必需具備的又是什麼樣的條件？

⁴⁶參 Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, (London, 1971).

第三部

一個建議：復和神學 (Theology of Reconciliation)

一、代模範圍^④

1. 聖經基礎

羅五：10「因為我們作仇敵的時候，且藉着神兒子的死，得與神和好」。

西一：21—22「你們從前與神隔絕……但如今祂藉着基督的肉身受死，叫你們與自己和好，都成了聖潔，沒有瑕疵，無可責備，把你們引到自己面前」。

林前十：12—25「就如身子是一個，卻有許多肢體，而且肢體雖多，仍是一個身子，基督也是這樣，……免得身上分門別類，肢體總要彼此相顧」。

林後五：18—19「一切都是出於神，祂藉着基督使我們與祂和好，又將勸人與祂和好的職份賜給我們；這就是神在基督裏，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們」。

西一：20「既然藉着祂在十字架上所流的血，成就了和平，便藉着祂叫萬有，無論地上的，天上的，都與自己和好了」。

2. 復和的基礎

分裂與割離是人的天性，而小圈子心態更是一切生物求存的本能；但對一個已在基督內的信徒來說，卻不是理所當然的，因為上述林後五：18—19論到復和的經文，它有一個重要的小引：「若有人

④本部原應獨立成爲一篇文章，因它涉及的範圍極廣，但限於題目及篇幅，只好簡略地介紹，另加上註脚作日後研究了。

在基督裏，他就是所造的人，舊事已過，都變成新的了」(第17節)

④，因此他不能按自然人的反應來行事為人及評價，就是不習慣也要學習新的角度來立身處世。這個新角度的本體基礎正是神在基督內為我們成就的新事物，新世界，一個本於基督的道(Word)和工作(Work)而帶來的復和；是從這救贖的角度，我們才看得到一切都是出於神的，包括屬物的整個自然界，屬道德的精神界，及屬靈的與神的關係，教會都要從新思想他的信息。正因為神在基督裏已經叫人與自己和好，以至萬物在基督裏才有盼望，以至所有人類在基督裏才有盼望，而我們這些已在基督裏的人，現在正享受着的盼望，就成了萬物及所有人類之盼望的初熟果子，並被差派出去傳這和好的職份，收那發白的莊稼。

基督是怎樣成就復和的呢？林後五：19b及20節說是「不將他們的過犯歸到他們身上」，因為神已「使那無罪的〔或作不知罪的〕替我們成為罪，好叫我們在祂裏面成為神的義」。我們若不饒恕人，他必因自衛的原故而力辯，並加強原有的不義籬笆來自保，分割的情況就更加惡劣了；但今天基督已把和好的道理托付給我們，我們就要好好思想，明白，整理再傳講，更重要的是切切實實地行出來，好作復和的使者，替基督求人與神和好，與弟兄和好。

④有關經義的解釋，請參 Charles B. Cousar, "II Corinthians 5:17-21", *Interpretation*, 35 (1981), pp. 180-183. A. N. Wilder, "Reconciliation: New Testament Scholarship and Confessional differences", *Interpretation*, 19 (1965), pp. 203-216, 312-327. Ralph P. Martin, "New Testament Theology: a Proposal, the Theme of Reconciliation". *Expository Times*, 91 (1980), pp. 364-368.

3. 復和的範圍

聖經分析人的困境基本上就可以用「疏割」來概括起來^{④⑨}；舊約創世記前四章也具有這個規格；人的犯罪是與神疏割，該隱殺亞伯是人與人之間的疏割，到該隱流離漂蕩在地上，地不再給他効力，就是與自然分割了；這種分割的局面正是復和神學必須面對的，因為「神已藉着祂叫萬有，無論是地上的，天上的都與自己和好了」（西 1:20）。換句話說，在神——人——世界這三連環關係下，教會不單要在此時此地重新思想人與神的關係，也要重整自己與別人的關係^{⑤⑩}，不讓次文化的價值觀來進一步逼我們深陷小圈子的角落，我們要拒絕以有什麼和做什麼（what one has and does）來估價自己及別人，使人更感孤獨，無意義和絕望，乃是以基督為我們成就的來認識自己和別人（Who I am），使我們可以再成為弟兄。

但同樣重要的是教會與自然的關係。自工業運動到科學時代的興起，教會因着備受科學的攻擊而自絕於科學界，在宣講上處處掛上「私家重地，閒人免進」的牌子；這種措施引進的偏安局面並沒有解決問題，反而使教會基本的道成肉身的信息更侷促^{⑤⑪}，創造論

④⑨參 G. S. Hendry, "Reconciliation, Revolution and Repentance", *Princeton Seminary Bulletin*, 61 (1968), pp. 15-24.

⑤⑩參 Philip A. Potter, "Ecumenical Task in the World Today", *Mid-Stream*, 17 (1978), pp. 209-221; J. H. Reisner, "Reconciliation between Man and Man", *Reform and Presbyterian World*, 30 (1969), pp. 196-205; H. E. Tödt, "Creative Discipleship in the Contemporary World Crisis", *Lutheran World*, 17/4 (1970), pp. 318-329; H. W. Gensichen, "Ambassadors of Reconciliation" *Lutheran World*, 20/3 (1973), pp. 236-244.

⑤⑪參 I. T. Ramsey, *Religion and Science: Conflict and Synthesis* (SPCK, 1964); I. Barbour, *Issues in Science and Religion* (SCM, 1966); A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science* (Oxford, 1979).

幾乎除了與進化論罵戰外，就沒有別的信息；但更嚴重的是，當教會完全拒絕認織與民生不能分割的科學世界時，他的信息顯得是那樣的無關痛癢，不要說對受過專業訓練的人是不適切，對一般深受近代科學之普通常識困擾的人（像遺傳工程學，近代物理學，天然資源或生態學）^{⑤②}，教會也沒有深思的答案。教會今天的信息若搬回二、三百年前的講台去講也沒有問題出現的話，這不是表明教會的信息是歷久常新，而是他根本沒有認識今日的聽衆，當這幾百年發生驚天動地的事是惡夢一場那樣；當然，歷史並沒有做夢，這二百年來發生的事，不單永不回頭地改變了人對自我及對世界的認識，也改變了他對真理的評定。這樣說來教會若繼續忘記歷史，不久歷史也將要撤下他了。

教會要與自然界復和的信息，不單對亞洲^{⑤③}和對香港是急待發展，對中國的教會更加如是；現在中國急起直追的四化是好多先進國家已經經歷過的，結果不錯是物質條件大大提高了，但由此而引起的問題，實在罄竹難書，中國是否必然地也要按歧路照走無誤，教會對國家之四化是否就沒有正面的，積極的信息可傳；今天中國青年人普遍陷在物慾的瘋狂追求，情況儘管是可理解的，教會就不能給他們一個正確的宇宙觀？一個建於此世而不輕率撇棄來世的人生觀？一個真能享受這個世界卻不會受它勞役的社會觀？到底教會對努力四化的中國有什麼正面的訊息？

保羅說一切都是出於神（林後五：18），而神又藉着基督叫萬有，無論地上的，天上的，都與自己和好了（西一：20），那麼教會要怎樣在此時此地執行他的和好職事？

⑤②參 Doctrinal Commission of the Church of England, *Christian Believing* (SPCK, 1976); M. Sahlms, *The Use and Abuse of Biology* (Michigan, 1976); W.C.C. *Faith and Science in an Unjust World* (Geneva 1980).

⑤③亞洲基督徒議會（Christian Conference of Asia）有鑒於問題的逼切，已暫定一個五年的學術會議計劃，討論信仰與科學之關係，並定1986年以“重新檢討教義”為題研究。

二、一個檢討

1. 復和神學的凝聚力

除了上述神——人——世界所展示的大架構外^{⑤4}，從復和的進程^{⑤5}也可以看出它的凝聚力來。它包括了重建（restoration），和解（propitiation）和救贖（atonement）三大部份，要詳細解釋它們的要旨在這裏是不可能的，我們就拿一點（也是投身社會公義之前綫者最關心的一點）來說：復和與公義的問題^{⑤6}。

公義若不重建，是沒有真的復和可能的^{⑤7}，因此復和是包括了歸還所借的，回轉，歸回等義，在希伯來文用的是 שׁוּב ，而採用的人物正包括早期先知（如阿五：15；何二：5；十一：11）及被擄後期的（耶十六：15；廿三：8；廿四：6；結十六：55；瑪四：6）；到了新約，它是 $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ （可三：5 同太十二：13，路六：10 及可八：25，參徒一：6 及下），都是就一般意思而用，如指有病的人墮得健康之類；但在可九：12 同太十七：11（參瑪四：5 及下），猶太人的政治彌賽亞觀（以利亞來「復興萬事」）卻被耶穌轉變成爲人子必先要「受許多的苦」，他們的國度才會來到，

^{⑤4}要注意的是，復和神學是一個理論代模，不是一種系統神學，因此它可以有（也極需有）一個最廣闊的架構（the broadest backdrop），却不必就是一個龐大的系統的。

^{⑤5}參 H-G. Link 等人“Reconciliation”，Colin Brown ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Devon, 1978), Vol. III, pp. 145-176

^{⑤6}參 J. A. Irish, “Church in the Religious Thought of H. R. Niebuhr”, *Union Seminary Quarterly*, 29 (1973), pp. 3-16; C. C. West, “Reconciliation and Society: the Freedom of a Just World”, *Reform and Presbyterian World*, 31 (1970), pp. 60-65.

^{⑤7}設若兩個小孩子打架，大人爲免麻煩就不問原由，硬要他們握手言和，這不是復和，因爲欺人的以爲可以再欺，而受欺的只會更受氣，大人若能找出誰是誰非，錯的認錯，受欺的又願意原諒他，這種復和才能重建他們原有的關係。

這與保羅在林後 五：17-21（上詳）的和好觀念是相呼應的。換句話說，按新約的復和觀來看，當一個不義的情況使人受苦時，不義一方一定要歸回他強奪過去的，或是受欺一方願意饒恕忘記，要是和解無望，那就需要一個受苦的拯救者付上代價，使雙方能同歸於一（at-one-ment），這便是救贖了。

這樣一來，香港流行的神學型態可以被包括在復和神學的代模內，還能給他一個較遠的前景呢，就是不單要努力爭取被釋放（liberated from），也要落實爲了什麼來得釋放（liberated for）的遠象，免得被釋放後成爲更苛刻的逼害者。

復和代模的凝聚力不單來自它廣闊之神學架構，更因爲它是直指基督的救贖，以至祂的工作及信息基本上就可以用復和一代模來承載；因此它不單與聖經之信仰要件是吻合，亦能涵括最多的聖經資料作整合及發展了。

2. 教會傳統

這代模不單能整合基督之工作，在教父時期亦爲重點思想之一，尤以愛任紐之同歸於一論⁵⁸；亞他拿修的道成肉身論⁵⁹及尼撒的救贖論⁶⁰等等；但教會傳統討論這問題，多只重救恩論的角度，復和代模卻可在新的創造論下，把救恩論從個人延伸到被造界，「叫萬有，無論地上的，天上的都與自己和好」，無形中是本於教會傳統而更向前推進一步了。

⁵⁸Irenaeus' doctrine of anakethaleiōsis, *Adv. Haer.* 11:5.

⁵⁹Athanasius, *De Incarnatione; Contra Gentes.*

⁶⁰Gregory of Nyssa, *Catechetical Orations*, 9-32.

3. 信徒經歷

信徒經歷紛爭，疏割，都是不爭之事實，但他們渴望復合，和好，這更是事實；這種渴望可反映在公禱書，公共崇拜，及一切形式之合一運動的努力^⑥，換言之，這代模能激發信徒共同追求一種美德的欲望。

4. 神學講台

復和神學能提供的是一簡單的，也是容易把握的方法給人使用及思考，但它同時也是廣闊寬大得具有足夠空間去與別的神學代模來對話，我們再拿亞洲神學的代模及香港爭取社會公義之神學意識型態作例子，除了上述二(1)提到之外，也許我們還可以補充地問：除去不義之制度，革命或許是其中一條門徑，它會是唯一的門徑嗎？社會的協調（consonance）及張力（tension）是否需要保持微妙之均衡？近代政治科學家就不會亟亟地給了一個簡單方便的答案，今天地球政治家（geo-politician）也不會一不合意就正面相碰，打過落花流水，成功的政治家知道怎樣加強自己的談判條件來進行斡旋，教會也要分辨什麼時候應該扮演什麼樣的角色啊；他若永遠只有一種反應，也是很容易給對方利用來加以破壞的。

結論——待走的路

上面鋪陳的復和代模，實在簡陋粗糙，不單本身紋理需要更長的時間來思考，分辨，聖經基礎需要更多時間來整理組合，它的方法論也是未經仔細搭建的，在一切限制及不逮之下，它或可還算是指出一條新路來在此時此地作神學反省，尤其是香港教會正要與中國教會復合的前夕，它標示的新路向也許是值得三思然後才加以採用或揚棄。今後它可以發展的，大概可分下面三方面：

⑥最具體表現的，莫如第六屆普世教會協會在溫哥華召開的情況，中文可參香港基督教協進會在1983年10月出版之《信息》特輯。

人 與 神：就重組之聖靈論的亮光來思考三位一體論，使人能重新認識他與神及自己的關係。

人 與 白 然：就亞洲之情況來重寫創造論，特別注意教會在一個科學的世界所應傳的信息。

人與自我別人：借助近年心理學，社會學及生物學的亮光，重組教會的人類學，使信仰能整體地向全人說話。

誰可具備上述各種專門知識來整理信仰？沒有，但這正是教會上下需要合一，一起去摸索探求的原因啊！

