

一國兩制圓宗局——福音派之處境神學與政教關係

福音證主協會代理

「禁絕政治」、「不理政治」或「熱心政治」，是香港、內地及各地華人教會最為錯綜複雜的神學分歧和信念壓抑。歸因兩岸三地百多年來常處於政局混亂，其中各式政治信念和行動，大多有基督徒領帶招徠，往往使主內群體無所適從甚至四分五裂。「佔中」發生，本地更催生一類「忽然政治」基督徒，他們的信仰加速調治，一邊追崇民主風尚、一邊惡補政治神學，教會界正全面捲入此信仰新時期和國家「新時代」，緊臨巨大的處境挑戰。本書迎向「一國兩制」出現教內教外甸重的政局，篤力尋建政教關係清新的宗局！作者將「處境神學」和「政教關係」連線，論析教會和信徒處身 1981-2017 這奇特的年代。書中所指「福音派」乃廣義的持傳統基要信仰的宗派、教會和信徒。本書特色是將「政教關係」的經文逐一尋出，解說聖經的政教觀往往靈活對應聖經時代的處境、對今天滿有啟發性。至於「處境神學」及其前身本色神學，作者指出其重要性一直備受忽略，以致突來的「佔中」顯出香港基督教界沒有掌握處境神學的「落地」神學方法，今後必須正視重建。

本書是繼楊牧谷牧師三十年前的《復和神學與教會更新》之後的重要著作。……
本書有豐富的原始資料，是過往這方面少有的研究。

楊慶球（加拿大恩道華人神學院前院長）

本書在豐富的歷史神學的基礎上反思各項香港教會對應政治衝擊的回應，叫讀者耳目一新，對教會今後如何思想政教關係，有重要的貢獻。**蕭壽華**（建道神學院董事會主席）

作者為構建香港的政治神學提供新土壤。……作者的論述清晰，層次條理分明，觀點持平，是福音信仰學者論政教的佳作。**周永健**（亞洲神學協會 1978-82 年主席）

本書很完整地介紹西方政治神學的來龍去脈，系統性地分析整本聖經的相關經文，然後根據香港「一國兩制」的政教關係特性，提出一套具體可行的「香港政治神學」。**郭承天**（台灣政治學會前會長）

我特別欣賞本書第八章結論：從「一國兩制」的複雜處境來分析香港福音派神學應走的路向。陳祖為（香港大學政治與公共行政學系教授）

濟時兄的主要關心是要突出香港處境及香港經驗的優先。這不單是宣教事工的最新呼聲，相信也是香港教會回應社會變遷及政教關係的前提。陸輝（伯特利神學院院長）

這作品是普遍關心香港前景的教牧與信徒，尤其是處身香港的教會人士，值得詳細閱讀的。林榮洪（加拿大 Tyndale Seminary 研究教授）

此書不僅啟動香港教會繼續思考政教關係，亦可激發其他地區的讀者關懷自身國家與教會處境的問題。郭漢成（馬來西亞衛理公會華人年議會會長）

在學術界工作三十餘年，看到一本好書的出版，總是有說不出的高興。王成勉（台灣基督教史學會首任理事長）

首語：我為何寫此書？對您有何意義！

我一向堅持寫坊間缺乏而又有需要的文字，免得浪費讀者的時間，尤其在網絡時代崇尚輕快閱讀，要人手執厚書細讀，談何容易！因此我只能謙卑地將這本磨人歲月之書向您獻言。

言對香港的讀者和教會：本書全方位論到香港的政治神學和政教形勢，為香港教會界呈獻這兩方面適用的理論和反思。寫書期間「佔中」突至，「佔中」之後教會也隨社會丕變尋覓出路，令這書更有需要性。近年，很多教會陷入危困之境，忙於展開「救亡」，但也「忙」無頭緒，如佈道為重的香港第二大宗派「救亡」幾年，仍於2016年出現二十五年來首次負增長（五成半堂會人數停滯至下降）。因為，這次的「變」添有華人教會陌生的元素，就是抗爭性政治。本書詳論福音派曾就「九七回歸」作了積極的回應，但對「佔中抗命」掀起爭辯的政局宗局就無所適從。如今，解局可在此書尋。

言對兩岸、海外的讀者和教會：中國內地有廣大的福音信仰群體，現今雖然是獨立自理的信徒和教會，但神學仍是源自西方。本書揭示過去神學上「一帶一路」的起點，如今極可能被國內教會淡忘。這番飲水思源，對台灣和海外的教會同具深意。此外，誓要「強起來」的中國政權，必努力團結台灣同胞及海外華僑以擴大政經影響力，而透過宗教增進關係是其統戰本分。本書介紹中國的宗教政策至今流變，盼有助被邀與其出訪交流的教會人士在本位上有所適從。香港經驗在本書正是鏡子。

本書聚焦「處境神學」和「政教關係」兩大論題，乃為應對「一國兩制」（自序談及這方面）至「後佔中」這一奇特時代。

「政教關係」對今天的基督徒應不會陌生。論者不時高談聖經、引特定經文為論據，令人有一種錯覺以為談「政教」就只靠某幾段經文。為此，我嘗試將這方面的經文（除了詩篇）一一尋出解說，讀者看後就知道聖經講「政教」很豐富（當然有未為我知的「更豐富」），其中原則往往靈活地對應聖經時代的處境，對今天的「教會時代」甚有啟發性。

「處境神學」及其前身本色神學，在上世紀後段一度有神學院老師高舉其重要性。近年福音派神學院大多忙於推介「大師學問」、「專科議題」，無暇顧及這類神學；學院少以專科來細論，那就難以引來下一代接棒研究。因此，興旺的香港福音派沒有掌握處境神學的「落地」神學方法，以致「佔中」突至，挖出不少處境（神學）問題，福音派往往「離地」對應而解決不到這些深層次、廣範圍的爭拗，遂令教會也隨著社會陷入關係撕裂。

本書提出「從處境思考神學」，這不是華人教會習慣的神學思考法。福音派更認為可以繞過兩千年教會歷史，將經文、信經直接應用到今天處境就是了。這就大有問題！因為教會時代有很多處境，有助後人驗證其「應用聖經」是對或錯；前人重複的對錯往往有跡可尋可知，後人不讀歷史就自昧於以史為鑑。我教授好幾科歷史科都有這發現：主後歷代各地教會往往在進入「興旺的處境」，就與政權拉關係或被政權找上門，之後教會就步入衰退的處境。所以，我認為「教會必要認識政治好能面對政權」，教會消極地迴避，實是避無可避——政治無知或不理政治所衍生的問題與熱衷政治同樣嚴重，這有中國近代教會史為鑑。

本書專攻香港回歸前後幾十年的神學進程和探索教會今後出路，盼能在這個充滿政教張力的「泛政治處境」中，做好「神學在香港」、固本培元。所以，本書將「處境神學」與「政教關係」兩大課題連線，盼合此時之需。

最後，我想特邀不慣閱讀歷史及神學發展史的讀者，同來享受這本「不沉悶」的書，我推薦第 8 和 12 章給您「試讀」，就知本書一二。

目錄 (藍字的内容見下文)

首語：我為何寫此書？對您有何意義？ 4 (見上文)

推薦文 6

楊序 8

周序 10

陸序 11

蕭序 12

郭序 13

王序 14

自序 15

引論和導讀 22

第一部份 處境神學的意義及發展歷程 27

1 本色神學轉入處境神學的理論發展 28

1.1 本色神學的緣起、發展及限制 28

1.2 處境神學取代本色神學時期——普世派經驗 30

1.3 處境神學取代本色神學時期——福音派經驗 34

1.4 處境神學建構過程的啟迪 37

1.5 處境神學理論在西方教會、香港福音派和中國教會的發展 42

1.5.1 西方教會的綜合檢討 42

1.5.2 香港福音派的現代探討 44

1.5.3	中國教會的廣泛討論	46
1.6	小結	49
2	神學從本色化到處境化的歷史進程	50
2.1	本色神學在中國處境挑戰下的危情	50
2.1.1	帝制時代所受挑戰	50
2.1.2	民國時期所受挑戰	52
2.2	中國本色神學受政治挑戰案例——「非基督教運動」新研究	56
2.3	中國本色神學自身難保的處境	59
2.4	香港教會二戰後續議的本色神學	61
2.5	小結：本色神學在香港需以處境神學作新定位	65
第二部分 特區下基督教處境和福音派見證 69		
3	九七前後香港面對「宗教一國兩制」的處境	70
3.1	國內教會領袖論述「一國」的宗教政策	70
3.1.1	歷史背景	71
3.1.2	「傳教運動與中國教會」學術研討會	72
3.1.3	「加強神學思想建設」十周年紀念大會/ 高峰的高調強勢報告	79
3.1.4	小結	82
3.2	國內教會領袖評議「兩制」的宗教發展	82
3.2.1	韓文藻的三互交往原則	83
3.2.2	曹聖潔的危害祖國評貶	83
3.2.3	丁光訓、陳澤民的點名批評和「四不」底線	83
3.2.4	季劍虹的神學思想建設與「相適應」論	86
3.2.5	傅先偉的六方面「新的努力」	88
3.2.6	小結	89
3.3	1982-2016年中國重大宗教政策和法規	89
3.3.1	中國憲法四次的修訂	90
3.3.2	全國宗教政策藍本凡「十九號文件」	92
3.3.3	加大力度的「六號文件」	95
3.3.4	承先啟後的「江澤民三句話」	97
3.3.5	管理外國人的一四四號宗教法令	99
3.3.6	管宗教場所的一四五號宗教法令	101
3.3.7	管更多範圍的四二六號宗教法令	102
3.3.8	習近平「宗教中國化」和「發展中國特色社會主義宗教理論」	103

- 3.3.9 小結 107
- 3.4 1984 年中英《聯合聲明》和 1990 年香港《基本法》 107
 - 3.4.1 中英兩國發表《聯合聲明》 107
 - 3.4.2 中國發表香港的《基本法》 109
 - 3.4.3 小結 111
- 4 步入九七過渡期香港福音信仰領袖的處境神學 112
 - 4.1 楊牧谷的處境神學 113
 - 4.2 盧龍光的處境神學 121
- 5 政教變遷中香港處境神學的孕育過程 133
 - 5.1 1984 年起香港教會回應政教關係的變化 133
 - 5.1.1 「洛桑信約」影響香港福音派 133
 - 5.1.2 香港教會及基督徒聯署論政的興起 135
 - 5.1.3 教會人士在八十年代民主爭取上 136
 - 5.1.4 「辛維思事件」警告教會涉政 137
 - 5.1.5 教會在九十年代政治衝擊下 139
 - 5.2 1984 年香港基督教界回應「九七」的聯合文獻 140
 - 5.2.1 福音派的《信念書》 140
 - 5.2.2 《宗教自由聲明》 144
 - 5.2.3 《對香港前途意見書》 145
 - 5.2.4 小結 146
 - 5.3 1985-1997 年香港福音派的「九七」文件 147
 - 5.3.1 香港教會宣示信仰的文件 147
 - 5.3.2 福音派六份立場書 150
 - 5.3.3 小結 159
 - 5.4 回歸後到「後佔中」的政經不穩予教會考驗 160
 - 5.5 反思「九七神學反省」在福音信仰教會中形勢 163
- 第三部分 香港福音派在回歸處境下需要神學回歸 167**
- 6 香港福音派教會的聖潔奮興根源 168
 - 6.1 福音來到香港的兩個階段 168
 - 6.1.1 第一階段：主流教會的創立 168
 - 6.1.2 第二階段：福音派教會的興起 172
 - 6.2 福音派的參考標準：美國福音派協會的真貌 177
 - 6.3 香港「第二階段」教會的成員 182
 - 6.3.1 聖潔宗淵源的教會 183

- 6.3.2 西教士主力建立的教會 188
- 6.3.3 中國人建立的教會 191
- 6.4 小結 197
- 6.5 反思——香港福音派教會的基礎性危機 198
- 7 聖潔奮興運動的原初社關性 200
 - 7.1 聖潔宗的學術定位 200
 - 7.2 從聖潔、奮興邁向扶貧 202
 - 7.3 聖潔奮興神學失落於基要主義 208
 - 7.4 聖潔奮興運動的早期關社人物 212
 - 7.4.1 芬尼 (Charles G. Finney, 1792-1875) 212
 - 7.4.2 Phoebe Palmer (1807-1874) 暨丈夫 Walter Palmer 213
 - 7.4.3 聖潔教會 (Holiness Church) 214
 - 7.4.4 The National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness 216
 - 7.5 小結 217
- 8 福音派神學與九七處境下「一國兩制」的整合 219
 - 8.1 香港福音派的傳承與挑戰 219
 - 8.1.1 多元豐富神學傳統的放棄 219
 - 8.1.2 非個人性、具入世性的信仰 219
 - 8.1.3 深愛困苦人的教導 220
 - 8.1.4 洛桑會議後的啟迪 220
 - 8.2 「九七神學反省」走向「一國兩制」處境的神學 220
 - 8.2.1 大處境：中國作為一國 (one country) 221
 - 8.2.2 小處境：香港作為兩制下的一制 (two system) 223
 - 8.3 整合與出路 225
 - 8.3.1 香港福音派不親政權 226
 - 8.3.2 香港福音派不抗政權 227
 - 8.3.3 香港福音派不搞革命 228
 - 8.3.4 香港福音派「既出世也入世」、「既屬天也屬地」 229
 - 8.3.5 香港福音派棄屬世利益以保持入世純潔性 230
 - 8.3.6 香港福音派教會避政與教徒問政 231
 - 8.3.7 香港福音派要回復對貧窮人的關懷以求復興 (revival) 232
 - 8.3.8 香港福音派要同心面對可能的教會危機或宗教逼迫 233

第四部分 政教關係在俗世處境下需要聖經回歸 235

9 導言：西方政治世界與基督教會 236

10 政教關係與舊約處境 244

- 10.1 舊約的政教關係 245
- 10.2 律法書——人類開始和以色列民族開創 246
- 10.3 律法書——出埃及前後時期 252
- 10.4 歷史書——入迦南初期 264
- 10.5 歷史書——王國時期 267
- 10.6 歷史書——南北國時期 278
- 10.7 歷史書——被擄歸回史 287
- 10.8 大先知書 295
- 10.9 小先知書 324
- 10.10 智慧文學 344
- 10.11 綜合作結 349

11 政教關係與新約處境 352

- 11.1 新約的政教關係 352
- 11.2 四福音書與使徒行傳 353
- 11.3 新約書信 371
- 11.4 綜合與引伸經文 374

12 結論：政教關係與舊約新約整合 378

附錄 1 (3.3.2) 「十九號文件」原文撮取 386

附錄 2 (5.3.1) 〈新時代特函〉原文撮取 398

附錄 3 (5.4) 普選爭議的終極性出路 403

附錄 4 (5.4) 突破性政改悶局：普選司長、下放權力 405

附錄 5 (11.2) 教會——世上的奇異社群 408

後記：我的神學發現之旅 414

參考書目 419

自序

香港各宗派教會曾歷一個半世紀的英殖時期，受惠於「國教」聖公會的政治影響力，在殖民地社會發展自由順暢。這是昔日香港教會處身的獨特政治處境，與中國台灣澳門皆有不同；香港 1997 年回歸中國，以「一國兩制」特別行政區運作，頓時香港教會處身另一獨特政治處境。這是蘇式共產政權及中國政治傳統的複式處境：政權擁有宗教（如蘇俄東正教）操控權，對外來宗教尤其是基督宗教、有自己經驗與理論的看法甚至「判教」定性。「一國兩制」存在「一教兩解」，不單是應然更是實然，所以內地以外人士有必要認識內地「官方系統」如何解基督教，這也是處境神學要考慮的（不代表要認同的）「建制神學」。這方面深入講論的在坊間頗缺乏，所以本書提供更多「原材料」供讀者直接掌握，避免我的解讀取代讀者在這些第一手資料的吸收。

身在香港的教會，有須要正視這一個從殖民地轉為特區的複雜處境，是一個變天的「政教關係」處境。我們不要以為奉行「一國兩制」和跟足「基本法」頒佈的政教方面指引，就不出問題；我們更要注意的是，「基本法」只是從法律條文上安頓中港（純簡約式表達——本書「中港」不含政治立場）、香港、港外三組政教關係。這些類似「信條」的基本法條文實如「信條」一樣，都擁有出自某些處境和回應這些處境的歷史背景。不理會或搞不通這些通常不簡單、有時頗複雜的政教處境，「一國兩制」下香港教會的發展就會不時出現困難。

解決途徑，不一定可以挪用以往行之有效的方法，因為往昔與今天處境大不同，這是關鍵點。然而這也非全新之事，教會歷代大事往往充斥政治方面註腳可供參考，只是註腳通常被漠視（盼本書的註腳不會如此吧）。

不少教牧和信徒在「佔中」出現後忽然政治化、爭拗頻頻，但多數人是從當前政治處境結合一些西方民主理念來「消化」事件，傾向簡單地看；甚少人從中西歷史的大處境、從聖經整體的政教觀，全面深入地看。深盼本書能提供一個全方位的學術場域，幫助每一位擁有丹心的讀者認識中港處境下政教關係。

以上所言，就是本書原設定為十多萬字、卻加到三十多萬字的原動力。筆者撰寫這十二章，就是嘗試盡我能力可及，據神學、歷史和聖經，務求「全面」思

索教會身處「一國兩制」處境和建議一些出路大綱。筆者深知這是一項難為的工程，但總要有人嘗試做，這樣就會引動更多人做，這樣下去就會帶給香港教會、以至中台澳教會一些新氣象。當然，這不是教會一個最重要的課題（甚或有人視為不太屬靈而認為不重要），但這是當前政治熾熱的香港不能無視的課題。否則，我們只會重返余慈度、王明道、倪柝聲、賈玉銘等「輕視」政治或誠靜怡、趙紫宸、吳耀宗、宋泉盛等「重視」政治的兩條舊路，而我們不單毫無進步地重複犯錯、更可能承受相似的不幸結果。

要交代一點，就是本書選取「福音派」研究，是限於篇幅和這方面少人問津。事實上，「福音派」是一個近代的信仰運動，在美加主流（指歷史悠久）宗派的堂會就有逾三成是在內部推動福音信仰運動、成為不具名的「福音派」。香港教會這情況的比例應該更高，甚至不少「非福音派」比「福音派」更能活出福音信仰。所以本書也是為這類教會而寫的。

這是一本難產的書，至終能以面世，全賴六年多「懷孕期」獲得很多「助產」恩人。我承認必然遺漏一些人，盼有恩於我的告訴我，好讓我如有機會再版時補上。首先，多謝衛道神學研究院李保羅院長不單給予我更多寫作空間，更在開科上不時配合我的研究進程；多謝論文導師楊慶球牧師循循善誘、導引指教和鼓勵肯定，使論文（即本書一至八章）加快完成。

此外要致謝的是：AGST Alliance 的教務長 Dr. Allan Harkness 和神學系委員會主席 Dr. Sunny B. S. Tan 在每次 colloquium 都親切關懷我教學與研究的生涯；可愛表甥女連可甸、可宇入大學前為部分內容打字；香港浸信會神學院圖書館同工樂助我使用其豐富的中英文藏書；台灣正道福音神學院接待我兩個月駐院閉門寫作；溫哥華的門諾弟兄會本立比頌恩堂教牧和兄姊（恕不一一提名）在我大半年增寫期間予以關懷；宣道會愛禾堂弟兄林偉濤愛心協助電腦版面整理。

我還要感謝各位主內前輩百忙中仍樂意為拙作賜下美語嘉言（也多謝有心但未能賜言的），福音證主協會出版總監馮肇熙先生和出版團隊審稿後樂於支持出版，母會中華傳道會祐寧堂一力承擔首版印刷費。

最後感激不盡的是愛妻陪伴我為研究奔走各地和容讓我一直為研究冷落她，多

年來甘將「先求衞的國和衞的義」的踐行、先於二人生活所需的地上「這些東西」。

徐濟時謹識

引論和導讀

香港福音派作為一種基督新教教會現象，長期以來少見本位性研究，出現了存而不論情況。此派自上世紀七十年代迅速冒起，證諸佈道活動頻繁、神學教育水平提升、大型國際性會議開創、各類福音機構廣立、普世差傳事工起動等現象，香港福音派到八十年代更由冒起達至壯大。回顧此派七十年代推動一種「自強運動」，其不離傳福音（*evangelism*）的重心，仍是相對簡單。

然而，八十年代突然而來的中英談判香港前途問題，對香港福音派而言，是在僅有社會服務、沒有政治關注（*political-social concerns*）經驗下，觸及一個全新的社會課題。靠賴屈指可數的一班領袖執拿西方政治神學一些理論，就此迎難而上，提出傳福音以外亦須承擔社會責任（*social responsibility*），至此不再簡單。

1997 年前十多年的回歸過渡期，政治以至社會的變遷頻繁，對福音派教會的挑戰尤其艱深。因為此派本自宣教士影響而素行各自解讀「政教分離」說法，大部分慣於不問政事、專注教務；要他們面對社會上衝擊信仰的道德問題尚且可為，要他們面對回歸有關的社會問題就很難為，尤其這些問題日趨政治化。一般教牧和信徒領袖對政治是「懼」而遠之，這一現象反映香港福音派未能有效應對愈趨政治性的社會處境。可以說，教會只會對「迫到埋身」的社會或政治事件（如 1989 年國內學運的收場，1996 年應否辦國慶的爭論，2014、2015 年「佔中」的爭議），至多作出惡補性回應（*re-active*），而非前瞻性回應（*pro-active*）。教會回應社會步伐往往墮後於社會進程。雖然如此，香港福音派一些領袖仍能在教會抗拒政治氛圍下，貢獻於 1997 年前後社會的不變，這現象毫不簡單，值得深究其詳。

香港回歸過渡期孕育了「九七處境」的神學反思，這是在「一國兩制」政治現實之下；此一反思最能代表一個具香港特色的本土性、處境性神學主題。本書就著涉及「九七」的神學討論與香港福音派之間，發出下列幾項學術研究的質問：

第一，甚麼是「九七處境」的神學及其在福音信仰下如何解讀？此神學有

何遠因和近因？「九七處境」的神學在此解作一種從本色到處境的神學，有何意義？

第1章追溯本色——處境神學的理论發展，**第2章**查察本色——處境神學的中港歷史進程。這部分從歷史的根基中梳理這連串的基本詢問，這亦觸及不少歷史神學及宣教神學範圍，但因篇幅所限只能點到即止。

第二，香港福音派如何明白、面對和貢獻「九七處境」的神學？在這些過程中有何缺失須作批判（*critical reflection*）？

第3章宏觀地檢視九七前後香港處境的神學如何面對國內的宗教介入與宗教處境，**第4章**微觀地細察九七過渡期香港福音信仰領袖發表具本土性的處境神學，**第5章**以客觀敘事形式表述「九七神學反省」即政教變遷中香港處境神學孕育的過程和形勢。以上三章整理出一系列原始材料（*primary sources*），以求從基點理順這方面的問題；並以「分拆」批判多於「綜合」批判作細化研思，減低後現代主義傾向者引為詬病的宏大敘事（*mega-narrative*）命題化思考。華人教會慣於擁抱西方歷代教會持守的宏大敘事神學命題（以之為純正信仰），九七處境令教會將命題回歸處境重新思考，在神學上是「有益有建設性」的——學習以「研判處境」先於「查找命題」來建構當代神學（這是一個神學方法論的探討，可以大書特書，恕不贅。）

第三，香港福音派面對「九七神學反省」的不足和缺失，其本身的歷史有可借鑑的改善元素嗎？有何有力的參照點（*reference points and ground*）能說服此派神學積極自我改進？

第6章「香港福音派的神學根源——聖潔奮興」和**第7章**「聖潔奮興運動的原初社關性」是從歷史的源頭找出有說服力的據點，回答這方面的叩問。這方法論比諸尋覓一些神學大師級理論作參照更具「可比性」，就如牟宗三強調的做學問要「扣緊現實」。有一點須要申明的是，行文中提及一些神學派系言說，大都有其西方歷史背景甚或彼此有瓜葛，然而此等神學在中國土壤發展也滲入了中國本色——處境因素，以致這些來華的神學派系後來的發展與關係，會按時空而改變；祈盼讀者不要動輒引入原西方的神學爭拗，讀入本文並要求一併處理

這些「洋爭」。¹

第 8 章「福音派神學與九七處境下『一國兩制』的整合」是綜合上述七章作一歷史神學整合，而這一整合落在「一國兩制」處境下，能夠伸延其「歷史教訓」，從而有助中港的政權和教會尋覓各自或共同出路。整個探索過程不可能照搬西方一套，或以西方的政治神學為標準作探路「指南針」。當然也不可能只有「三自神學」而沒有「香港神學」的投入（input），中國處境而出的神學應歡迎香港處境而入的神學。這是神學工作者難為而必須為的神學職責。

第四，「九七神學反省」除了歷史的參照，還有其他有力的參照點幫助教會思考「九七」所觸及的政教關係這大課題嗎？

「唯獨聖經」是各地華人教會各宗派堅執的信仰，不限於福音派。聖經雖不以政治為本，卻載述大量政治事件，是政治神學的範本；其施教是據處境（事實）多於命題（各種事實歸納而成的各式概念），因而有必要盡所能找出聖經中「所有」處境和相關的命題，加以研讀。**第 9 章**「西方政治世界與基督教會」先行分析政教關係這概念，辨認一些沿於西方在其歷史處境中出現的互動偏差，避免後來的概念混入聖經的解讀。**第 10 章**「政教關係與舊約處境」和**第 11 章**「政教關係與新約處境」，就嘗試將西方和中國存在的政教關係回歸聖經本源再次思考，這是「吃力又未必討好」的嘗試，只盼能為「政教神學」的根源稍作查究，以便後人繼續下功夫。第 12 章乃為所引經文作整體結論：政教關係與新舊約整合，並整理出一個簡圖，方便讀者理解政教的概念及其中要點。

以上四組問題構成本書的四部分。本研究設定為**歷史神學（Historical Theology）**結合**社會分析（social analysis）**一門課業，再擴展至華人福音派熱愛涉足的**聖經神學（theology of Biblicism，筆者不用 Biblical Theology 是基於後者已成體系並滲有不少神學命題，而 Biblicism 雖非福音派樂用，但較近「唯獨聖經」本意）**作出三方面整合。這功夫存在一個方法論上的變更，因過往西方神學長期與形而上學（**metaphysical science，或稱 philosophy**）結合，以求取「永恆不變」之道，而現今的學術不獨行這路徑，而改將神學與社會科學（**social science**）

¹ 此說非因是本人迴避爭論，而是處境有別，正如不同神學傳統西教士來華後往往擱下神學爭論，這和平共處現象在香港宗派神學之間亦為明顯。

結合，以覓「當下處境」之理。²筆者認為兩個方法可以相輔相成，尤其對所在處境的探索，向來是華人神學的弱項，有需要補足。再者，中港的處境神學和聖經的政教關係方面的研究，近年在不少基督徒熱衷「一國兩制」政局研議下，亦需求殷切。

香港福音派的社會關懷，因「九七回歸」問題、從道德性關懷步向政治性關懷過程中，須要進深辨識其中有關的神學解讀和處境研判，並找出合乎聖經真理的社關原則和入世傳承，以求更好地走出「後九七」的神學路。

書中外國人姓名，若該人已有公認的中譯才加上其譯名，避免自創一個譯名造成混亂。此外，本書刻意鋪陳各式原材料，少部分較為冗長的撥入附錄，盼能為素來關心香港教會的普世華人教會，整理一些日後或不易查找，但具價值的原始史料，以便後人能繼續相關的研議。再者，為使可讀性和學術性得以平衡，本書將不少「學術材料」放在註腳，英文原著多作直引（少部份撮譯）；此舉方便對學術有不同程度要求的讀者，可以各看所需。

²神學作為一門學科，非與其他學科隔離，如在西方一直開展的神學就長期與希臘哲學「連為一體」，走向形上學知識論（epistemology）模態，這可簡稱為西色神學。這哲理型神學向全球神學教育輸出一套「標準內容」，如系統神學的內容一直跟隨西方議程（他們流行甚麼我們就學甚麼）。然而，神學不應停留在信仰群體的理智（intellectuality），更要進入生命、生活、行動和生產各層面（可統稱為文化）。而哲理型神學就傾向精英學術而「離地」自賞，甚至不問人間疾苦，這類神學家被諷為 armchair theologians，他們只顧躲在書房思考。近世飽經憂患的中國信徒，理當尋問合其需要的神學。當信仰者愈肯進入現實世界，就無可避免與相關「處境」（context）交趾，而形塑各種有信仰成分的次文化（若壯大會成為主流文化）。西色神學在西方經過二千年「處境化」（contextualization），已能與其主流文化整合，形成以西方為本位的「基督教文化」（有學者比喻為真理穿上西裝）。但這種「基督教文化」，經傳教到一些已有深厚文化地區（如中國、印度等文化大國），就會在彼此文化相異不通之處，產生不同程度的張力，甚至惡化為對抗。困境之下，上世紀七十年代拉丁美洲及西方的神學工作者率先推出「處境神學」（針對拉美的政經處境就稱之為解放神學），以圖化解張力，讓福音盡可能融入傳教地區的文化和處境，生根開花並結果（在中國尤如真理穿上中山裝）。

第一部分

處境神學的意義及發展歷程

香港長達一個半世紀為殖民地，本是近代中國「中西文化薈萃之最」的地區，上世紀下旬本色本土的神學研究頗成風氣且畧見成績；但回歸國土在「一國兩制」政治經濟處境中，香港竟出現二十年折騰的局面，神學研究一直亦未見有力對應。近幾年，香港很多教會及神學院亦面對「社會政治爭拗擴至信徒群體」的複雜處境，宗局不下於政局皆日趨嚴峻。

正當傳統的應對方法（包括迴避、冷處理、全情投入等）未能有效，已發展半世紀且被西方福音派慎重引為己用的「處境神學」，應可成為「後九七」的出路。本部回顧中港教會各自走過的神學路——第一章先談理論發展，第二章專論歷史進程——從中探索這一個被華人福音派忽略的處境神學治學法。

第二部分

特區下基督教處境和福音派見證

1949年上台的共產政權，開國三十年對外封閉，可茲研究的資料有限而不全面。本部的研究起點以1979年「改革開放」，因其後開放的資料增多有利研究，且因此時國內兩個最重要的基督教組織——中國基督教三自愛國運動委員會與中國基督教協會（合稱「基督教全國兩會」，簡稱「兩會」）——重新帶領內地教會發展及走出國門推介宗教的「開放」政策至今天。

另一方面「改革開放」之初正是中國收回香港的中英談判展開，而宗教的「開放多少」一定同步探討。此際研探「九七」前二十年、後二十年這四十年歷史，就要先從共產政權執政以來怎樣統戰國內教會及評論香港教會，從中掌握其模態，再探究政權是否按此處理一國兩制下香港教會。香港教會如何理解、回應中央的「要求」，如何提升相關的神學思考，亦同需探究。本部兩章就從領袖的言論、政策法規和教會的回應，三方面逐一探索。

第三部分

香港福音派在回歸處境下需要神學回歸

本書既然是探討香港福音派在回歸處境下的神學反思，就有必要「徹查」在港福音派的歷史真身和「前傳」。坊間充斥的「福音派」論述不少是人云亦云，即使是出自學者的也往往是約定俗成並不準確。本部論證香港福音派大多來自北美劃時代的十九世紀聖潔奮興運動下重視宣教的宗派，或許教內人士對何謂「聖潔宗教會」也是所知不多，甚至誤作只顧個人聖潔一類內向的教派。既然如此，就讓我們從歷史尋根，為香港福音派試作深度的補課。盼這一門教內（天）國（子）民教育課是基督徒的必修科。

福音派自西方母體經宣教進入中國，壯大在香港，面對一國兩制，務須整治出一個可對應當前政治處境的良方。總結在這裡的，謹初步思考，有待各方努力使之完善並能圓局。

8 福音派神學與九七處境下「一國兩制」的整合

至此有必要綜合上述各章，勾勒出一幅較為全面的圖畫，從而作出「整合與出路」各項提議。

8.1 香港福音派的傳承與挑戰

8.1.1 多元豐富神學傳統的放棄

福音派本有多元且寬廣的神學色彩，但經過基要主義的「洗禮」，福音派偏重靈性的奮興、個人行為的聖潔，使聖潔奮興脫離社會向度。戰後在香港興起的福音派不少仍以「新派」為假想敵，而對「社關」存有陰影。此等處境迎合中國本色的「各自修行」宗教向度，令教會最關注的不外是信徒讀經祈禱的「靈修」操練，對世界、社會則保持「事不關己、己不勞心」的心態。福音派這種傾向個人化的信仰有不足之處，但亦為信徒打下個人的「良好」根基，若真的要承擔社會政治的挑戰，也有較好底子和操守。

8.1.2 非個人性、具入世性的信仰

衛斯理反對與世隔絕的個人性秘修，確立互助的群體性操練。他促成教會走向社會公義（social justice）、社會行動（social action）。芬尼和奧柏林學院師生視廢奴與奮興聖潔相關，開創敬虔中激進（piety and radicalism）路線。NAE 接續前人社關向度再次發力，經三十多年在美國立國二百年（1976）再創「福音派世紀」。這曲折的歷史能讓香港信徒重拾西方的處境案例，從中反思本地興起的政治關懷以致公民抗命。

8.1.3 深愛困苦人的教導

上世紀五十年代難民湧入香港，教會藉辦學、救濟、醫療，配合佈道，得以興旺一時。後起的聖潔宗（Holiness denominations）因關心窮人而創立大批扶貧教會，可惜強大後亦像西方教會那樣較少理會窮人（preferential for the poor）。香港福音派信徒應動員起來學習聖潔運動創始人 Walter and Phoebe Palmer 夫婦持久關社。香港福音派教牧亦當學習聖潔宗第一代牧者矢志扶貧。香港貧富懸殊的情況不斷惡化，考驗福音派對「愛最小弟兄」的經訓底忠誠度。

8.1.4 洛桑會議後的啟迪

「社關」需要從社會救濟（social service）升級到社會行動（social action），兩者並行。處境神學源自戰後正視貧窮人所受的剝削和欺負、反對壓抑自由人權，重視正行（orthopraxy）與正信（orthodoxy）的彼此需要。香港福音派誤解社會行動，慣於各自解讀「政教分離」，缺乏從「西方歷史處境」認識分離之含意（connotation），屢失社會見證良機，需要透過「九七」諸般問題的指涉（denotation），努力修正神學的人世之路。

8.2 「九七神學反省」走向「一國兩制」處境的神學

「一國兩制」在中國被譽為史無前例的構想（九七前）和實踐（九七後）。¹³ 就處境而言，「一國兩制」是 1979 年起中國推行「改革開放」，引入資本主義部分市場經濟概念同期孕育的港澳回歸後構想。從政治狂熱的十年文革之後百廢待興的處境來看，這是經濟性「一國兩制」大於政治性（或文化性、宗教性）「一國兩制」——是從奉行「中國特色社會主義」國土內兼行港澳兩地原有的資本主義制度。可以說，中國正在進行「雙實驗」，就是內地經濟的資本主義化和港澳資本主義的「內輸」。「改革開放」總設計師鄧小平定下今後經濟發展為「硬道理」，全國各地（包括港澳以至台灣）都在「經濟救國」，教會和基督徒應如何面對內地的經濟訴求、本地的經濟（加政治）訴求，融入「基督救國救港」的「大道理」，誠屬考驗。

香港回歸二十週年前夕，中央就「一國兩制」舉辦一次隆重活動——紀念中華人民共和國香港特別行政區基本法實施二十周年座談會（2017 年 5 月 27 日），由中共中央政治局常委、全國人大常委會委員長張德江再釋「一國兩制」。²⁴ 中

¹ 當然在世界各國歷史中類似「一國兩制」是否存在和怎樣存在，是有待探究的領域，在此不論。

² http://big5.gov.cn/gate/big5/www.gov.cn/xinwen/2017-05/27/content_5197629.htm#allContent。張稱推進一國兩制在於「更好地維護國家主權、安全、發展利益和香港的長期繁榮穩定」，並三度提出中央在港有「全面管治權」，包括主要官員任命權、行使外交權、基本法解釋權和修改權、重大事項決定權、特區法律備案審查權、全國性法律在特區實施決定權、政制發展問題決定權、向行政長官發出指令權、聽取行政長官述職和報告權等，中央並要「制定和細化有關規定」。這「全面管治權」的講法比十周年紀念時吳邦國的講法「講得更重」，張更六次提名高舉習近平，使其講話之「重量」十足。是次「重話」接上 2014 年 6 月 10 日國務院發表首份《「一

央領導人當前對「一國」的強勢「放話」，對教會的未來定位提供了一個大格局的思考。

我們在此進入「一國兩制」處境，作出宗教信仰方面思考，好為能達成某些方面的融貫提供思辯基礎。以下以「大處境」、「小處境」分論。

8.2.1 大處境：中國作為一國（one country）

8.2.1.1 政權管宗教的處境

香港面對「九七」而出的神學可追溯至「五四運動」的政治處境，當時孕育中的共產主義已興起反教浪潮。「非基督教青年同盟」展示當時共產黨「兩手」作風——直接進攻、內部破壞。同時，自由派（即社會福音派）的西教士確欲以基督信仰抗衡蘇共在華勢力，令共產中國持續壓制宗教，延續自古以來中國的「政管教」傳統。

上世紀初教會本色運動迎向社會「救國」大處境，二戰後仍然動蕩的中國再由「救國」轉向「愛國」大氣候，教會（以至各大宗教）必須配合政權以求存。「文革」後改革開放，但中央對宗教作為意識形態只容有限開放。1982年修訂的「新憲法」，指導隨後中英談判香港前途的九七問題。後出台的「十九號文件」，規限國內教會並多方面預警香港教會：不允許宗教干預國家行政、干預司法、干預學校教育和社會公共教育；國人更要嚴密注視外國宗教敵對勢力利用宗教進行間諜活動。因此國內「堅持獨立自主、自辦教會的原則」。

「宗教壯大後會被政治滲透」這一定調，在中國領土內成為政權的常規思考和強力反管，這是不幸的國情。

國兩制」在香港特別行政區的實踐》白皮書

（http://big5.gov.cn/gate/big5/www.gov.cn/xinwen/2014-06/10/content_2697833.htm /書中首提「全面管治權」），主要執筆人為北京大學港澳研究中心執行主任強世功、清華大學法學院院長王振民、中國人民大學台港澳研究中心主任齊鵬飛，他們強力回應「佔中」籌劃者推動6月22日全民投票「2017年行政長官的普選方案」。白皮書和張的講話，反映香港自2003年五十萬人上街反對基本法二十三條立法後，中央近十多年來嘗試「加重」其政治影響力，以應付香港新一代的政治訴求。

8.2.1.2 中共「政教分離」、「統戰」的處境

「統戰」宗教是一項「公開」國策，並有統戰部制定執行。共產中國所行「政教分離」政策是「政管教、教離政」的單向分離，不是西方歷史意義的雙向分離。「統戰」目的是「信教和不信教的群眾聯合」來建設社會主義強國。

蘇聯、東歐共產政權垮倒後出台的「六號文件」，力推懷柔政策而比「十九號文件」更進取地以國家資源「支持和幫助愛國宗教團體辦好宗教院校，有計劃、有組織地培養宗教教職人員隊伍」。國內的宗教處境，面對從消滅到「培養」多變的統戰手法。

8.2.1.3 宗教要適應社會主義和中國化的處境

江澤民時代的「要引導宗教與社會主義社會相適應」之論述，是要求宗教單向適應中國政權；習近平時代的「宗教中國化」，是大力發展「中國特色社會主義宗教理論」、要求宗教去其不合國情的外國化元素。

8.2.1.4 中港教會的「三互」至香港教會外國性的處境

中國制定「香港基本法」，沿用改革開放以來針對西方國家的「宗教外交」策略的互不隸屬、互不干涉和互相尊重的「三互」原則（基本法第 148 條），反映國家一直定位香港的基督教、天主教外國性一面。這是對「外」而言，至於對「內」，「不干預宗教組織的內部事務，不限制與香港特別行政區法律沒有抵觸的宗教活動」（基本法第 141 條），則連上日後香港自行立法的政治禁制：「禁止任何叛國、分裂國家、煽動叛亂、顛覆中央人民政府及竊取國家機密的行為，禁止……與外國的政治性組織或團體建立聯繫。」（基本法第 23 條）

8.2.2 小處境：香港作為兩制下一制（two systems）

8.2.2.1 反華政治勢力利用教會的處境

香港開埠至今變遷甚大，香港經驗也是神學實驗。國內領導人在回歸過渡期對香港教會頗為不滿，丁光訓對香港的意見尤其多，認為海外有些人欲再來建立洋教，他界定國內家庭教會要緊守四方面：「不反黨、不反社會主義、不搞非法違法活動、不配合海外反華勢力的滲透。」筆者相信這「四不」也是對香港教會的政治要求底本，不可不察。

8.2.2.2 呼籲復和、抗爭式妥協、教會團結的處境

楊牧谷強調應按新的形勢找出香港處境的「代模」，他期望：教會領袖「對付恐懼、醫治創傷、重建意義」作為福音的重釋，基督徒肩負「祭司的責任、作神人之間的中保」。楊所說的是教會內部性多於社會外部性。比起楊牧谷理論較重的「復和神學」，盧龍光的「九七」言論來得具體化和社會性。他鼓勵「結合聖經中的信仰與中國及香港的歷史情勢，來建立香港的政治神學」此一有中港處境色彩的探究。他呼籲「要在批判中合作，在不滿中參與，支持該支持的，反對該反對的；在抗爭與妥協的互動中處理政治事件，特別是與建立『一國兩制』下『特區』有關的政治事件。」他亦勉勵基督徒必須團結，這才是最重要。

8.2.2.3 政權從神而來的處境

香港福音派教會能寫出一本《信念書》全面探討社會前景，比主流教會確有過之而無不及；這是社關理論結合社會處境的力作。及後出現的辛維思「政教分離」觀點，提出教會遠離政治，隱藏「政管教」傳統。《信念書》遇上辛維思，是讓教會掌握政權想法的難得機會；畢竟「政教關係」不應只有「絕對正確」的教會版，教會人士也要聽取另一方的觀點，探求作出不違真理的處境性調節。

8.2.2.4 忽略中國政治及聖潔奮興傳統的處境

回歸過渡期間，福音派幾次大型聚會及兩大宗派展示六份文件，皆對「社關」予以肯定，但範圍上偏重道德，也略提及信徒要有個人聖潔生活伴隨社關。這六份文件的言論，多是大原則的陳述，對香港處境有回應，但對更大的中國政治處境則欠奉，更明顯忽略福音派的聖潔奮興傳統。香港教會似乎缺乏大歷史、大格局和大處境思維，以致只能就「迫到埋身」之事作出臨時應對。

8.3 整合與出路

香港教會面對 1997 年回歸的處境，是一個五十年期「一國兩制」的獨特政治體制（至今官方未論到延續問題）。「一國兩制」的政治模式一方面賦予「港人治港、高度自治」，另一方面要求「人民愛國至上、高度效忠、對國外政治力量高度防範（緊記基督教滲有西方政治圖謀的歷史）」。因此，香港教會雖然表示不是政治團體或政黨，甚至有宗派表明其教牧撤身分才可參政，但這些按「政教分離」而有的舉措，未能有效對應回歸下的政教關係，因為北京政權亦有其

對「政教分離」的解讀而未必「放心」。這可謂「政教分離」，京港各自表述。

「政教分離」神學顯然重要，香港福音派卻未有深入研究，尤其從西方歷史和政治科學進深研究，³ 神學工作者和教會領袖有必要將神學緊扣回歸的每一處境來尋找出路，這才是關於一九九七的神學最具現實意義的方向。正如是項研究的方法，不採用華人神學工作者素常那種進路：以一個神學命題、神學家思想或聖經真理觀來檢視、批判某一處境，而另採一個相反次序，就是以處境先入為主，作大範圍大篇幅的原材料耕讀，試圖整治一個儘量貼近原貌的「真」處境，才引入神學作後入式反思。據此，可發現這形成中的「九七神學」作為一式處境神學，在政權回歸前仍未具形貌、乏人探討（相對於稍前的本色神學和較後的漢語神學而言）。

關於「九七神學」可以說是先天難為，因為其具有的政治本性，令香港教會在複雜的「一國兩制」處境下難以應付，正如本研究所呈現的中港教會困局，是難以找到一些適用的「外國神學」、直用的（ready-made）「聖經原則」予以解讀以至解決。在這方面，香港福音派應試採用「歷史見證」（即其源出的聖潔奮興運動往史）作後天處境比較和深度反思，這比諸查找神學命題、神學家思想或聖經真理觀來自察，較有「實質」意義，可讓教會投入當前處境作出整合、探知出路。美國福音派史學權威樂馬可（Mark Noll）指出福音派在政治上向來容納多元，如北美的認定共和民主制，北歐英國的持守君主制民主，各自回應自身的處境。十八世紀福音派的奮興運動，促使基督徒更加入世而非離世。他形容高舉聖經的福音派是帶經驗性聖經主義（experiential biblicism），在「政治、社會、及經濟等方面的立場，採取「有彈性」的原則……都可以考慮改變的……（他們）都追求內在生命的改變，也都同時強調個人的成聖與社會的服務。」

³ 台灣福音派教會在這方面比香港早有學者進深探究，具代表性的作品是浸信會背景的政治學教授郭承天的《政教的分立與制衡——從聖經看政教關係》（台北：華神，2001）。其中第六章有具體意見（尤其是頁 274-280），對香港福音派教會面對政教爭議，甚有參考價值。然而，郭氏向筆者表示其制衡觀點後來有變，與筆者觀點趨近。這在他 2014 年著述《國族神學的民主化：臺灣與中國大陸》（政治大學出版）反映出來，該書對「國家」一類聖經用字有不少原文研究，與本書下兩章研經有異曲同工之妙。另一政治學教授葉仁昌亦著有《五四以後的反對基督教運動——中國政教關係的解析》（台北：久大，1992）；他在《第五屆世界華人福音會議彙報》（1997 年），從台灣經驗指出「政教分離一詞在台灣的使用……造成了明顯的誤解與濫用……源自西方過去特殊歷史情境的政教分離一詞，是否還有必要在現代民主體制中繼續使用呢？」引自該文的修訂版〈政治與宗教的互動與倫理——台灣經驗的剖析與省思〉，《思》，第 62 期（1999.7）：16。 / 另可參周保松：《政治的道德》（香港：中文大學，2014），頁 181-189（第 20 章：自由與宗教）。

因此，這些歷史經驗有助啟發基督徒解開當下香港的困局。⁴⁶

最後，綜合上述撮要和結論，筆者試作一些出路方面的獻議。

8.3.1 香港福音派不親政權

不親政權不等同不愛國。這只是優先次序的問題，不是夠不夠愛國的問題；就像滿口愛國的貪官與滿口愛主的良民，誰才是真正愛國，不言而喻。**教會要努力釋除政權「不夠愛國」的誤解，並有效演繹「以愛主來愛國」的好處，在可以妥協與不能妥協上查找真理，並向政權積極主動陳明教會某些「不妥協」是對國家「有真正好處」，如贈送聖經、不行賄賂、高舉公義等。**這是教會與政權保持政教距離下，才能發揮宗教自由上惠及國家的一面。香港福音派教會要從「三自運動」經歷政權統戰而異化的處境，三思有別於政治定調那一套愛國神學。

中國文化重視「拉關係」、「講關係」，政權對待宗教更明言統戰優先。昔日殖民地政府亦因國教傳統而優待香港教會，彼此親近禮待。福音派不應渴慕這些榮耀而盼望回歸後有份（如應邀出席政府節慶或邀請高官出席教內節慶）。**政權往往坐擁巨大利益和特權，教會壯大就會被政權「看上」以利施政；教會為免受利誘而應向權貴「敬而遠之」，保持「貧窮先知」對在位者的獨特貢獻。**⁵⁷

8.3.2 香港福音派不抗政權

不抗政權不等同不說諍言。教會不抗政權而「順服在上掌權的」也只是優先次序問題，並不是任由政權駕馭神權為所欲為；就如香港教會整體的往績顯示，教會傾向維護政權，但亦在大是大非下有所抗爭。事實上，香港福音派基於獨尊聖經，以致在政治神學上只提取聖經「順服在上有權柄的」、「為在位的禱告」等類經訓，甚少連上當今政治處境作出深入反思。

誠然，「九七政治」的複雜性需要香港福音派教會在基本的政治神學（**Political Theology**）上深耕，如權力的神學（**Theology of power, Theology of political power**）

⁴ 樂馬可：《轉捩點－基督教會歷史里程碑》（Petaluma：美國中信出版社，2002），頁 271-273。

⁵ 還須反省的是：教會信徒難免受當時政治氣候影響：如路德、加爾文認同「政權神授」這大氣候，所以重掌權者治服人，就如今天香港信徒親民主大氣候，所以重人權至高至大、講愛心包容異己。基督徒也難免親近合乎自己心意的政治理論並使之合（真）理化。

中涉及神權的新舊約整合教導、民主本質再基督化（因出自基督教的西方民主已世俗化）、合乎真理的公民抗命、基督國度建立的真實意涵、政教分離的雙向界定等。這類涉及香港處境的課題，教會要勇於探索作其實質貢獻，觸及政權行事要不亢不卑，也要不輕隨世俗觀點，而任意批判論斷權力。教會應有自身的獨特視角（第三眼），看透世情而給予或非「政治正確」的另類勸諫。⁶

8.3.3 香港福音派不搞革命

教會（基督教與天主教）在中國素來被視為親西方政權，且是有革命性格的宗教，⁷ 而香港教徒在推翻滿清尤其積極，這方面對熱衷革命思維的共產中國當權者，構成不安與猜疑並難以釋懷。⁸⁺⁹ 歷史顯示，革命的暴力流血性質和革命在中國的不成功率，都足以告示後起的香港福音派多思考基督言及「我的國不屬這個世界」路向。反過來說，教會就算有最佳的理由搞起或支援革命，但革命後的權力再分配、勝敗雙方復和等關鍵和複雜問題，往往是教會不適合、無能力、缺智慧去善後的，而革命後這些更深層的失序問題在近代中國歷史構成「革命循環」，也不斷影響中國教會的健康發展。若放眼拉丁美洲、南非行了近半世紀的「解放神學」所帶來的結果，天主教會神職人員推動政治改革，甚至以革命對抗腐敗政權，真的能一一解決存在的難題嗎？還是舊問題「變身」存在，新問題處處叢生？⁹⁺¹¹ 因此，教會不推翻（正如不建立）任何政權，教

⁶ 正如向希特勒抗命的巴特（Karl Barth, 1886-1968），他所著的 *Community, State, and Church* 大談政教關係，卻有別常理對民主政體不表偏好；著名的基督徒政治學者郭承天更稱民主發源地希臘的「蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，沒有一個人是民主愛好者。蘇格拉底和耶穌甚至可以說是被『民主』多數決所殺死的。」（郭承天 2014：114-115）

⁷ 加爾亨利指出，基督教往往被稱為具革命性，這形容有誤導成分，予政權（尤其是常用革命一詞的共產政權）一種政治「反對派」角色。他為基督教的革命成分多番澄清："Evangelical Christians often speak of Christianity as a 'revolutionary religion' and of the Nazarene as 'the revolutionary Jesus'... But this way of speaking now has definite risks of misunderstanding, because of today's predominantly communist connection of the term 'revolution.' Moreover, not only communists but also some ecumenical churchmen exploit the idea of 'the revolutionary Christ' and of Christianity as a 'revolutionary' religion in order to confer ecclesiastical sanction upon Marxist economic ideas." (Henry 1989:194) "To speak of Christian impact as a 'deeper' revolution, or as 'genuine' revolution, is in fact dangerous... Moreover, it may encourage a misunderstanding of the Christian message in terms of mere political theory, and thereby also misrepresent the Christian Church's attitude toward secular government."... "The whole Christian heritage stands on the side of peaceful, legal, and orderly processes of change in society, rather than on the side of violence and revolution." (Henry 1989:120)

⁸ 詳參梁壽華：《革命先驅：基督徒與晚清中國革命的起源》（香港：宣道，2007），頁 124-142。

⁹ 自上世紀末，拉丁美洲天主教官方研究已發現，平均每天八千教徒轉往福音派基督教會。資深的美籍秘魯裔福音派學者 Samuel Escobar，在 2006 年受訪時評論解放神學路線的教會政治化，他稱："The bishops realigned themselves with the poor. In some forms, this choice became highly politicized, and they forgot about the spiritual dimension--that is, people need a spiritual experience from the church, not just political guidance... I'm very conscious that liberation theology

會只指出政治運作中聖經真理的元素。

「革命」在本質上是世俗政治的議題，不關乎天國「國情」。教會在國家革命分裂之後仍然不會分裂，會對不同政見者予以接納牧養，並以「愛仇敵」之道化解一切政治冤仇。¹⁰ 教會能為政治革命之後帶來身心創傷的各類人革命性醫治，這是教會的獨特貢獻。

下刪 8.3.4. 至 8.3.8 五點, 可見於英文 Abstract 2 (extended) 提供全章的撮述。

responded to a reality in Latin America. We still have the pastoral question of poverty." 以上資料及引言來自"The dramatic growth of evangelicals in Latin America", by John L. Allen Jr., Aug.18, 2006. (<http://ncronline.org/blogs/all-things-catholic/dramatic-growth-evangelicals-latin-america> , 2015 年 7 月 30 日讀取)

¹⁰ 台灣的周聯華牧師（自認大受徐寶謙的唯愛神學影響）就見證三位在西安事變中衝突的主角蔣介石、張學良和何應欽，如何在總統府的凱歌堂中一起崇拜；他亦舉行「二二八平安禮拜」，使各黨官員和死難者家屬共赴這和解大會。（徐濟時、梁燕城 2012: 81、99）

第四部

政教關係在俗世處境下需要聖經回歸

處境神學直面俗世處境下做出神學，是無可避免的應有之義，但同時是兵行險著而隨時為世所勝。福音派應從自由神學向世俗哲思妥協，學曉堅守聖經真理的必須性。現今俗世對教會的影響，以政治經濟為最大，而中港台的處境又以政治主導經濟為至要，所以政治會恆常直接地、間接地觸碰教會。

因此，教會面向政治而形成的政教關係，是必然存在的雙向關係，分別之處只在於雙方各自投入多少關注。前三部論述教會面對「九七」政治的歷史性投入和其中的思考，本部分尋思聖經中政教關係的教訓作根基性思考。我們深信聖經真理對處境神學有話說，而且說了不少關乎政治處境與信仰群體的互動，其中可成為今天反省的材料，非常豐富。中港的政教關係必須在聖經真理的光照下，尋覓出路，而這出路對普世華人教會面對各自的政治處境，亦應有參考性。

10.8 大先知書

4 禍哉！犯罪的國民，擔著罪孽的百姓，行惡的族類，敗壞的兒女！他們**離棄耶和華**，藐視以色列的聖者，背向他，與他疏遠。（賽一 4）

10 所多瑪的官長啊，你們要聽耶和華的言語！蛾摩拉的百姓啊，要側耳聽我們神的教誨！11 耶和華說：「你們許多的祭物於我何益呢？公綿羊的燔祭和肥畜的油脂，我已經膩煩了；公牛、羔羊、公山羊的血，我都不喜悅。」（賽一 10-11 上）

15 「你們舉手禱告，我必遮眼不看，就算你們多多祈禱，我也不聽；你們的手沾滿了血。16 你們要洗滌、自潔，從我眼前除掉惡行；要停止作惡，17 學習行善，尋求公平，幫助受欺壓的，**替孤兒伸冤，為寡婦辯護。**」（賽一 15-17）

21 **忠信的城**竟然變為妓女！從前充滿了公平，公義居在其中，現今卻有兇手居住……23 你的官長悖逆，與盜賊為伍，全都喜愛賄賂，追求贓物；他們不為孤兒伸冤，寡婦的案件也呈不到他們面前。24 因此，主——萬軍之耶和華、以色列的大能者說：「……26 我必回復你的審判官，像起初一樣，回復你的謀士，如起先一般。然後，你必稱為**公義之城，忠信之邑。**」27 錫安必因公平得蒙救贖，其中歸正的人必因公義得蒙救贖。28 但悖逆的和犯罪的必一同敗亡，**離棄耶和華**的必致消滅。（賽一 21、23-24 上、26-28）
16 惟有萬軍之耶和華因公平顯為崇高，神聖的神因公義顯為聖。（賽五 16）

這一章作為眾先知書的首章，可謂總論舊約大小先知書的教訓，堪作代表篇章。15¹⁵ 以此來看政教關係，讀者會看到更廣闊的意義，達到社教關係，就是上帝不止看重與君王的關係，亦執著與全民本有的立約關係，呼喚其子民不要「離棄耶和華」。以賽亞擔任烏西亞至希西家四個王朝的先知，合共四十多年，其中只有在位十六年的亞哈斯叛逆神，其他三位是被評為「行耶和華眼中看為正的事」。然而，經文顯示即使好王在位，仍存在官民大逆不道，宗教行為（獻祭禱告）與社會道德嚴重脫節，反映上帝非常重視宗教靈性包含「不離地」的性質。這是先

¹⁵ 此說據 Sir G. A. Smith 寫於 1893 年的經典著作 *The Book of Isaiah, The Expositor's Bible*。專研以賽亞書的學者普遍認同，本章以至本書所強調的「公平、公義」，乃上帝審視地上萬國的指標。

知書中唯一一次以「所多瑪蛾摩拉」來形容犯罪的神的子民，可見這些惡是大惡。本章兩度提出當時社會中最弱勢的「孤兒寡婦」，他們受欺壓，法律卻不能為他們伸張公義（細節參賽十 1-2）。朝廷中「官倒」嚴重，好王難制約貪官。先知預言神必會拯救，但「得蒙救贖」的原因是屬神的人行出本章和本書的籲字——「公平」（justice, צְדָקָה）和「公義」（righteousness, צְדָקָה）。兩字在以賽亞書同步出現，頻率是大小先知書之冠（兩字在以西結書和耶利米書次多出現）。錫安在此更稱為公義之城，即忠信城邑。¹⁶ 以賽亞第一章正好呼應聖經首次出現此兩字（前引創十八 19 所譯的「秉行公義」），提及亞伯拉罕要成大國並使萬國因他得福，這福就是實現公平公義這兩方面。值得注意的是，本書自第四十二章開始預告的彌賽亞僕人（即耶穌基督），也強調祂在外邦各地踐行公平（譯作公理）和公義（賽四十二 1、3-4、6）。可見，公平公義是聖經論到本土和國際政治的核心價值。
17¹⁵

1 當烏西雅王崩的那年，我看見主坐在高高的寶座上。他的衣裳下襬遮滿聖殿。（賽六 1）

5 那時我說：「禍哉！我滅亡了！因為我是嘴唇不潔的人，住在嘴唇不潔的民中，又因我親眼看見大君王——萬軍之耶和華。」 6 有一撒拉弗向我飛來，手裏拿著燒紅的炭，是用火鉗從壇上取下來的， 7 用炭沾我的口，說：「看哪，這炭沾了你的嘴唇，你的罪孽便除掉，你的罪惡就赦免了。」（賽六 5-7）

¹⁶ 末代先知撒迦利亞在其書八章三節亦形容這耶路撒冷為真理之城。忠信是禱告結束語「阿們」（Amen）的字源，耶穌多至七十次用上「我實實在在的（truly / Amen）告訴你們」，意思比真誠信實更豐富，乃含有真理（truth）之意。這確合乎祂自喻為「道路真理生命」（約十四 6），以致言出必是真理。

¹⁷ 耶利米書二十二章三節、十五至十七節列舉此兩字案例如下：「3 耶和華如此說：你們要施行公平和公義，拯救被搶奪的脫離欺壓者的手，不可虧負寄居的和孤兒寡婦，不可用殘暴對待他們，也不可在這地方流無辜人的血。 / 15 難道你作王就是要蓋香柏木樓房爭勝的嗎？你的父親豈不是也吃也喝，也施行公平和公義嗎？那時他得了福樂。 16 他為困苦和貧窮的人伸冤，那時就得了福樂。認識我不就在此嗎？這是耶和華說的。 17 你的眼和你的心卻專顧不義之財，流無辜人的血，行欺壓和殘暴。」此外，以西結書十八章五至九節亦將「公義」指作：「5 人若是公義，行公平公義的事；6 未曾在山上吃祭物，未曾向以色列家的偶像舉目；未曾污辱鄰舍的妻，也未曾在婦人的經期間親近她；7 未曾虧負人，而是將欠債之人的抵押品還給他；未曾搶奪人的物件，卻把食物給飢餓的人吃，把衣服給赤身的人穿；8 未曾向人取利息，也未曾索取高利，反倒縮手不作惡，在人與人之間施行誠實的判斷；9 遵行我的律例，謹守我的典章，按誠實行事；這人是公義的，必要存活。這是主耶和華說的。」有關以西結書此段經文解釋，可參下文重提該部分。

先知在第五章首度連發五個「禍哉」，控告社會中種種不義；如今先知得見主面，亦察出自己也該列入「禍哉」中人。他醒悟自己雖貴為先知，實乃在罪惡環境中不能獨善其身，在主的聖光下亦見己罪——在嘴唇不潔的民中自己亦嘴唇不潔。此事例正好說明自視為真理發言者，並非真理化身，在指出別人不行真理時，也要謙卑自省有否實行真理。先知在上帝面前也要自知本是罪人，自己同被上帝批判。先知在異象中看見「大君王——萬軍之耶和華」，透露萬君之上有上帝作「大君王」；此王不單統領「萬軍」，更能主動赦罪。先知被委任為地位崇高的上帝代言人，但非如上帝般完美，他的話語權（要被炭沾口除罪）與其諫王權實是不相等，從中顯示無人有資格像上帝指控一切。

13 以賽亞說：「聽啊，大衛家！……14 因此，主自己要給你們一個預兆，看哪，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利。（賽七 13 上-14）

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」。7 他的政權與平安必加增無窮。他必在大衛的寶座上治理他的國，以公平公義使國堅定穩固，從今直到永遠。萬軍之耶和華的熱心必成就這事。（賽九 6-7）

學者稱這兩段經文為彌賽亞預言，應驗在耶穌基督身上。以馬內利意指「神與我們同在」；這「同在」透過「政權（government）必擔在他的肩頭上」展現，意思也是清晰的——隨後的四個尊稱與埃及新王登基被冠五個尊名的做法近似；這裡獨特之處是稱他為「全能的神」這一完全神（還未計「永在的父」）稱謂，反映其神人兼備屬性。再者，耶穌被同胞誣告「自立為王、背叛凱撒」（約十九 12），也反映同代人對彌賽亞臨到仍理解為舊約傳下來的實質政治之王。然而，這一控罪在彼拉多盤問「你是猶太人的王嗎？」（約十八 33）獲得耶穌回答兩次「我的國不屬於這世界」，且說「是你說我是王。我為此而生，也為此來到世界，為了給真理作見證。凡屬真理的人都聽我的話」。（約十八 36-37）耶穌澄清祂要作的王不是政治的王而是「真理的王」，後者對代表羅馬政權的彼拉多，顯然不視為具政治威脅，而隨後公佈耶穌的控罪不成立。耶穌的自辯對今人理解其政教關係

觀，甚具啟發意義。此方面筆者在談新約政教關係的經文中會再論及，不贅。

1 從**耶西的殘幹**必長出嫩枝，**他的根**所抽的枝子必結果實。2 耶和華的靈必住在他身上，就是智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈。3 他必以敬畏耶和華為樂；行審判不憑眼見，斷是非也不憑耳聞；4 卻要以**公義**審判**貧寒人**，以**正直**判斷地上的**困苦人**，以口中的棍擊打全地，以嘴裏的氣殺戮惡人。5 **公義**必當他的腰帶，信實必作他脅下的帶子。6 野狼必與小綿羊同住，豹子與小山羊同臥；少壯獅子、牛犢和肥畜同群；孩童要牽引牠們。7 牛必與熊同食，牛犢與小熊同臥；獅子與牛一樣吃草。8 吃奶的嬰孩在虺蛇的洞口玩耍，斷奶的幼兒必按手在毒蛇的穴上。9 在我聖山各處，牠們都不傷人，不害物；因為認識耶和華的知識要遍滿全地，好像水充滿海洋一般。10 到那日，**耶西的根**立作萬民的大旗；列國的人必尋求他，他安歇之所大有榮耀。（賽十一 1-10）

5 在大衛帳幕中必有寶座因慈愛堅立，必有一位君王憑信實坐在其上，施行審判，尋求**公平**，迅速行**公義**。（賽十六 5）

承接前兩個預言，這次論到這一位耶西王族（大衛）的後人，是有靈力、智力、謀力、能力的王，且以「**公義（righteousness）**審判、**正直（justice）**判斷」善待貧苦的人。在五十二章十三節至五十三章全章，描述這救世主慘遭世人殺害：

「許多人因他驚奇——他的面貌比別人憔悴，他的外表比世人枯槁——同樣，他也必使許多國家驚奇，君王要向他閉口。未曾傳給他們的，他們必看見；未曾聽見過的事，他們要明白。」（賽五十二 14-15）「他被藐視，被人厭棄；多受痛苦，常經憂患。他被藐視，好像被人掩面不看的一樣，我們也不尊重他。」（賽五十三 3）「因受欺壓和審判，他被奪去，誰能想到他的世代呢？因為他從活人之地被剪除，為我百姓的罪過他被帶到死裏。他雖然未行殘暴，口中也沒有詭詐，人還使他與惡人同穴，與財主同墓。」（賽五十三 8-9）

新約作者一致認同這位「**受苦的彌賽亞**」就是那時來世的聖子基督耶穌。啟示錄的結束更表明全書預言末世再來之王是「我——耶穌差遣我的使者，為了眾教會向你們證明這些事。我是大衛的根，是他的後裔；我是明亮的晨星。」（啟二十

二 16)……證明這些事的說：「是的，我必快來！」阿們！主耶穌啊，我願你來！（啟二十二 20，此全書的結語竟罕有地由主耶穌為其再來自作「證明」）。新約經卷將以賽亞書首輪預言的基督降世，表述為前後兩次：從被不義的審判到施公義的審判。第一次是陷於政治的謀害（從世上角度言），第二次是超越政治的大同（從天上角度言），如經文所說當世上的罪惡解決後的「聖山」生活，連嬰孩與毒蛇也能共處；以賽亞書六十五章十七至二十五節說這光景是再造的「新天新地」（其重要性在全書結束時重申）。從舊約先知到新約使徒，皆表明真正能作世人之王的是再來的基督。歷史上任何個人、政黨或組織，就算自命為基督作政治之王，都證明不具資格與成效；以此看「政教結合」，就能看到問題所在。¹⁸ 因為罪存在世上，「聖人之治」不可能；到了「新天新地」才可能，因到時靠從上而來的「聖者之治」才能成功。誠然，這位「耶西的根」不是凡人，自能召喚「列國的人必尋求他」而甘願被其管治，萬君甘心送上治權以求國泰民安。

1 看哪，必有一位君王憑公義執政，必有王子藉公平掌權……（賽三十二 1）

16 公平要居住在曠野，公義要安歇在田園。17 公義的果實是平安，公義的效果是平靜和安穩，直到永遠。（賽三十二 16-17）

1 雅各啊，創造你的耶和華，以色列啊，造成你的那位，現在如此說：「你不要害怕，因為我救贖了你；我曾提你的名召你，你是屬我的……5 你不要害怕，因我與你同在；我必領你的後裔從東方來，又從西方召集你。6 我要對北方說，交出來！對南方說，不可扣留！要將我的兒子從遠方帶來，將我的女兒從地極領回，7 就是凡稱為我名下的人，是我為自己的榮耀創造的……10 你們是我的見證，是我所揀選的僕人，為了要使你們知道，且信服我，又明白我就是耶和華。在我以前沒有任何被造的真神，在我以後也必沒有。這是耶和華說的。11 我，惟有我是耶和華；除我以外沒有救主。」（賽四十三 1、5-7 上、10-11）

15 我是耶和華——你們的聖者，是創造以色列的，是你們的君王。（賽四十三 15）

¹⁸ 最佳寫照是梵蒂岡這一個國家，理論上是神在地上代表（教宗）實施「政教結合」的模範，其政治狀況應絕對優於任何國家，但事實上梵蒂岡也不時鬧出像世俗國家各類的醜聞，對此現任教宗也不否認。

先知預言必有「公義公平」的王出現，永遠執政。因此，「創造以色列的」必施行救贖。歷史上少有一個亡國、分散各地達二千五百年的民族能夠復國，而以色列於 1948 年竟能創造歷史。不少史家視以色列復國為神蹟，佐證了「除我以外沒有救主」，復國初期遭周邊國家圍攻而連番戰勝，亦是神蹟的延續。不少學者引上述第五、六節、以支持這個民族所敬奉的神對歷史的掌控，而經文意思在後來南國亡國期間的先知、獲神更清晰地解說：「看哪，我曾在怒氣、憤怒和大惱怒中，將以色列人趕到各國；我必從那裏將他們召集出來，領他們回到此地，使他們安然居住。」（耶三十二 37） / 「所以，你要對以色列家說，主耶和華如此說：以色列家啊，我做這事不是為你們，而是為了我的聖名，就是你們在所到的列國中褻瀆的。我要使我至大的名顯為聖；這名在列國中已遭褻瀆，是你們在他們中間褻瀆的。我在他們眼前，在你們身上顯為聖的時候，他們就知道我是耶和華。這是主耶和華說的。我必從列國帶領你們，從列邦聚集你們，領你們回到本地。」（結三十六 22-24）。若深入看以色列復國前後所遭遇的重重攔阻，今人理當折服於上帝在政治世界中凌駕任何政權、掌控各式政權或不用倚仗任何政權，就能自由成就其旨意。以賽亞在四十章二十二至二十三節、二十五節論到「創造以色列的」更是宇宙君王，先知說：「神坐在地的穹窿之上，地上的居民有如蚱蜢。他鋪張穹蒼如幔子，展開諸天如可住的帳棚。他使君王歸於虛無，使地上的審判官成為虛空……那聖者說：『你們將誰與我相比，與我相等呢？』」

1 耶和華如此說：「你們當守公平，行公義；因我的救恩臨近，我的公義將要顯現。2 謹守安息日不予干犯，禁止己手不作惡，如此行、如此持守的人有福了！」3 與耶和華聯合的外邦人不要說：「耶和華將我和他的子民分別出來。」太監也不要說：「看哪，我是枯樹。」4 因為耶和華如此說：「那些謹守我的安息日，選擇我旨意，持守我約的太監，5 我必使他們在我殿中，在我牆內，有紀念碑，有名號，勝過有兒有女；我必賜他們永遠的名，不能剪除。6 那些與耶和華聯合，事奉他，愛他名，作他僕人的外邦人，凡謹守安息日不予干犯，又持守我約的人，7 我必領他們到我的聖山，使他們在我的禱告的殿中喜樂。他們的燔祭和祭物，在我壇上必蒙悅納，因

我的殿必稱為萬民禱告的殿。8 我還要召集更多的人歸併到這些被召集的人中……。」(賽五十六 1-8 上)

上帝的救恩關乎社會上的公平公義(經文第一節是 *preserve justice and do righteousness, NASB*)。救恩與公平公義彼此不能分割，下文提出神要「以和平為官長、以公義為監督」(賽六十 17)和「列國要看見你的公義」(賽六十二 2)；這方面涉及基層勞工能夠停工，與僱主同享安息日，經文所說「己手不作惡」亦包含人人享安息日那種公平公義內涵。可見，宗教修行亦含有社會德性——這方面在稍後論到禁食，更澄清其意義：「看哪，你們禁食的時候仍追求私利，剝削為你們做苦工的人。看哪，你們禁食，卻起紛爭興訟，以兇惡的拳頭打人……這豈是我所要的禁食，為人所用以刻苦己心的日子嗎？……我所要的禁食，豈不是要你鬆開兇惡的繩，解開軛上的索，使被欺壓的得自由，折斷一切的軛嗎？豈不是要把食物分給飢餓的人，將流浪的窮人接到家中，見赤身的給他衣服遮體，而不隱藏自己避開你的骨肉嗎？」(賽五十八 3 下-7)當耶穌出道時，就宣告自己的使命是「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我宣告：被擄的得釋放，失明的得看見，受壓迫的得自由，宣告神悅納人的禧年」。(路四 18-19，乃引自《七十士譯本》賽五十八 6-7，六十一 1-2)可見耶穌重視以賽亞書這公平公義的核心信息；有主靈的人應效法主救助社會上貧窮的、被擄的、失明的、受壓迫的人。值得一提，先知特別論及兩類被猶太人看不起的人：作神僕人的「外邦人」，他們也如以色列人被耶和華召入「萬民禱告的殿」；當官的「太監」，他們只要履行神旨——「謹守我安息日，選擇我旨意，持守我約」——就必蒙特別記念。太監是政治體制中「被不幸」的特權官員，只有功能性而「貶人性」，但上帝也垂顧他們——「有紀念碑有名號並勝過有兒有女」。此言對於活在扭曲政制下為官者，甚具積極意涵。

接著的耶利米書、以西結書和但以理書內容，沒有上載供閱覽。

12 結論：政教關係與舊約新約整合 (全文另置於下一檔案)

附錄 4 (5.4) 突破後政改悶局：普選司長、下放權力

徐濟時

香港在政改陷迷局、特首低民望之際，中聯辦主任一句「特首超然地位」，似意在破局。接著陳佐洱硬批「香港沒有去殖」，梁錦松則稱「港人受軟不受硬」，各有所說。筆者試提一硬中有軟之法作突破。先引基本法作此一開想（**粗體字**是關鍵處）：

第 48 條 香港特別行政區行政長官行使下列職權：

（一）**領導**香港特別行政區政府；（五）**提名**並報請中央人民政府**任命**下列**主要官員**：各司司長、副司長……**建議**中央人民政府**免除**上述**官員職務**；

第 53 條 香港特別行政區行政長官短期不能履行職務時，由政務司長、財政司長、律政司長**依次臨時代理其職務**。

第 56 條 香港特別行政區行政會議由行政長官**主持**。

第 73 條 香港特別行政區立法會行使下列職權：

（四）聽取行政長官的施政報告並進行辯論；（五）對政府的工作提出質詢；

第 104 條 香港特別行政區行政長官、主要官員……**宣誓擁護**……**基本法**，效忠……香港特別行政區。

附帶看政務司司長（後按：林鄭月娥）網頁，有此自我論述：「自 2002 年 7 月 1 日實施**主要官員問責制**……最高層的官員，**向行政長官負責**……政務司司長**協助行政長官**，督導他所指定的決策局的工作，並在確保政策制訂和實施的協調上擔任重要角色。」

下按基本法申論。首先要注意，特首下三司長可任署理首長，地位「次超然」（第 53 條）；政務司長更一向備受栽培為特首人選，朝野素有期待，其位如副市長（深圳就有副市長，基本法沒列此職，或就此修法亦破局。暫按下不論）。

政改一直聚焦特首的普選能否有公民提名，何不轉焦司長覓折衷之法就是中央可在特首下一級的政務司長（甚至三司長，曾蔭權、唐英年二人曾先任財政司長再任政務司長才參選特首的）創造條件；意思是：**2017 年按現制選出特首後，據第 48 條（五）候任特首將司長（其一其二或全部）的提名，先開放予市民「公民提名」，再經一人一票選出。然後，候任特首按一個各方「有商有量」而出的機制、報請中央任命他 / 他們（包括若不合中央再有後備報上，直至各方接受的人士上位）。下屆政府開始，此一位（或至三位）司長，亦能獲特首適度下放更多管治的權力，如第 56、73 條所指的「主持行政會議、施政報告及答問大會」等方面，可以賦予司長更大參與和更高角色，協助特首管治。**

這最高層官員經公民提名和普選而來，有下列好處：

1. 基本法不需修改或釋法（可像 2002 年「高官問責制」般易於設立、施行和修訂）。這僅是特首份內的改動，可免其他變動的高昂社會成本。
2. 基本法授予特首的領導角色和至高權責（向中央對主要官員作決定性提名和建議性免職），全無改動。特首仍保持中央執著的「超然地位」，只下放職務和權力給下屬，就算出現「不提名、不任命或免職」也沒有憲政危機。
3. 此方法儘量滿足很多港人對首長級選舉要有「公民提名」期望。經此民意認受而出的司級官員，應可緩和現今泛民議員與中央和特首的張力，有助政府施政。
4. 此方法在後政改困境之外另闢蹊徑，裝備有民意、具實力人選（經五年司長職任磨練）競逐下屆特首。這比每屆選前一兩年才示意競選的人，應更具可靠性和優越性（transcendence）。

三司層級若有「普選式選任」與「下放性充權」，不少追求民主人士應肯作出另類「袋住先」，政爭僵局盼可化解。

（原刊於《明報》觀點版，2015 年 10 月 3 日）

後記：我的神學發現之旅

讀者能認識作者，拉近彼此距離，或會有助閱讀。這也是關乎處境神學中「作者本身的處境影響其研究的處境」的重要一面。因此，恕我也書寫我。

我生於雙親熱心事奉的信徒家庭。父親誕於晚清最後十年，承接了本書論到中國教會抗戰前的佈道奮興傳統。抗戰後政治仍動蕩的日子，中國信徒仍有不少繼續奮興熱心的；從家父購堂兼聘傳道人開荒教會、家母來港信主不久欲獻身而棄婚嫁，火紅一代，可見一斑（拙作《好在倫理》序言亦提過父母其他事）。我們五兄弟姊妹在事主家庭和教會氛圍長大，耳濡目染，仍脫不掉這日漸褪色的事奉傳統，下半生也投入事主。此言無意說一代不如一代，而是說一代不同一代。我慶幸能親身經歷上一代，甚至再上一代信徒那諸般熱心，這是上世紀七十年代起才去教會的人無從實地觀察到的。其中政治運動對教會的衝擊，可以甚大；那就是文化大革命衍生先澳門後香港的暴動，我原屬的教會就因政治問題而「關門」、會友被轉送另一宗派的堂會。對此等童年往事，我至今才明白如斯成長處境對我甚有神學意義。

誠然，那一代是不太重視「讀神學」的年代。我中學開始涉獵的「神學書籍」（不計翻譯的）不外是倪柝聲、滕近輝的作品和一些名牧的講道集，大都是講生命談聖潔輕技巧避神學。我在中學時投入教會的青年團契，出任最多的職位就是團契總務，高中起不時做崇拜翻譯（那個年代外省講員普遍）。在一個僅二十多人、長年沒有全職傳道人牧養的教會，大家見甚麼做甚麼，無上下輩份之分，年題計劃一一欠奉（每年就是佈道讀經祈禱）。教會可以捱過去又撐起來至今，有賴創堂的姚靖海牧師早年轉往同宗堂會後仍長期照顧。這就是半世紀前不少華人教會的狀況和神學——艱苦奮進、實而不華、同心合一。

預科後，我原考入浸會學院社會學系，但舉家要移民不得不隨，在彼邦參與所屬宗派高雲漢牧師在多倫多剛開荒的「華基」教會，高牧師的委身（至晚年有腎病仍滿袋藥丸隨身為「華福」奔走），帶給我震撼的榜樣。未幾，我透過倪柝聲的《屬靈人》經歷一次如衛斯理力倡人能「全然成聖」的靈命更新，本已獻身的我

再次受感即入讀神學。我毅然別家離加，進入建道神學院過了四年半寄宿受訓生涯，而幾年來的週末事奉，我都是返回難以聘得牧者的自己會堂，心志考驗不少。我的神學生日子最初擁抱倪氏所講的一切，但隨神學眼界開闊就不再定於一尊。印象中，那年代的建道也沒有一套神學論述，有的就是頗為簡單的傳福音為首要。有趣的是，那一個年代「突破運動」初起，促使我反思社會文化方面關懷，而「反兩巴加價」事件令我這個四年班生到維園聽了年青牧師盧龍光呼籲，就回校喊叫同學聯署而要被問話（後來才知道建道諸生參與此事被盧讚賞為本地福音派社關一大進程）。那時，梁燕城、溫偉耀鼓吹基督信仰的中國元素，也湧入我一直對西式神學不甚滿意的思考中。

畢業後我成為傳道新丁就有一段刻骨體驗，就是無奈苦視會眾在社會的結構性罪惡中掙扎求存，並與兩位失業信徒同行同住（我邀其住進我的宿舍）。孤單失落之餘，我重投書本覓前路。這一次我要了解我的根——中國文化和哲學。我入讀新亞研究所，有幸牟宗三仍健在，還記得他開課見到我這個新面孔，問起我本來讀甚麼，當得知我讀神學就大發議論；我發現他對基督教的「偉論」大都是出於他一代知識分子的誤解（或許也是那一代基要主義神學的使然），然而他亦「判教」表示欣賞基督教比天主教有多些文化承擔（或許這只是他的印象分）。我親聞師言沒有駁嘴只有反思。牟師教書吞雲吐霧、痰飛窗外甚具一格，解讀康德形而上學掛在嘴邊有一句「扣緊現實」，現在想來就是哲學要不離地，就如神學要對應現實處境吧。

新亞之後，我進入學生福音團契（FES）任大專幹事，校園團契喜歡查經（有別神學院的講經）、強調生命影響生命，同工全是信徒而非教牧，但大多生命美麗令我眼前一亮，尤其是已返天家的斗叔斗孀（錢北斗鄧笑萍夫婦），對我和新婚妻愛護有加，我們至今仍惦念他倆、不捨其早走。那段日子是中英談判香港前途，斗叔瞻前顧後不出頭，實是福音派的幕後功臣。那一代大學生不乏才情洋溢之輩，港大剛畢業的關啟文就經常回巢帶組，甚關心後輩；印象頗深的是某次聯合令會出現一位在「民主牆」熱烈疾筆、字體秀麗的法律系生，日後才認出劉進圖是也。我的社關意識和政治醒覺，大概出自這段學生工作時期所見所聞的啟迪。

婚後不久書癮又起，這一回我前往心儀的加州柏克萊大學城。這裡單是神學院就

有近十所，與 U. C. Berkeley (UCB) 掛鉤，組成北美西岸資源最好的聯校 Graduate Theological Union (GTU)。我入讀的 New College Berkeley (NCB) 是其中唯一福音派，NCB 與溫哥華 Regent College 為姊妹校。我老師中人後來都各有發展，如：來華成學生工作之父的艾得理 (David Adeney) 的兒子 Bernard Adeney 往印尼一基督教大學開博士課程，專訓練該國高官 (UCB 為此頒他傑出博士校友獎)，Joel Green 成為新約學術界領軍人物，並先後任亞斯伯利神學院 (Asbury Theological Seminary) 教務長和富勒神學院教務長兼神學部主任，William Dryness 則更早南下富勒神學院出掌神學部主任多年，並任教至今。我的神學研究碩士 (MTS) 論文——研究保羅愛的倫理——就是由首兩位審批。那兩年自費留學頗為艱苦 (亡命打工一度身兼四職)，我也把握機會到 GTU 院校 Pacific School of Religion 修課，能學上當時新興的政治倫理學 (遺憾未遇上該校任教的宋泉盛)。這段日子對我的社會倫理學習，至為寶貴；尤其是首次投政論稿 (越洋) 至《明報》回應辛維思評論香港的政教關係。

我重回牧會的日子，就遇上一次社區性倫理事件予我實踐所學，事件引起媒體關注而日漸成為「公民抗命」。三十出頭的我執起對黑勢力的抗爭，親身體會「社會抗爭」是甚麼回事。這經歷予我理論與實際的整合，且意想不到面對「佔中」我再有一次重溫所學的機遇，而這一次以我一點經驗作一些修復勸導。我領會到：神學要在處境中「修成正果」才能彰顯神學的活性，神學要有「可變的不變性」才能對應千變萬化的社會問題。

1997 年前七年，是我第三度闖外探索，是次進入 Queen's 大學的神學院讀神學碩士課程 (ThM)。該院屬於加拿大聯合教會 (主要由 Methodist Church Canada 和 the Presbyterian Church in Canada 三分二堂會組成的加國最大宗派)，走開放的神學路線，教授有來自哈佛耶魯等校，校方也讓我到全加最有實力的多倫多大學天主教 St. Michael 神學院修科。這期間，我學習冒起的女性 (權) 神學和選修梵二會議文獻。游走在 WCC 和天主教世界，我並不感到不安全，我的論文更是寫亞奎那的自然律。因為，我早已知道我所信的是甚麼，就可從中性的學術汲取五花八門的神學「養分」。有容乃大，這是神學教育的至要。

香港回歸之日，我按原初計劃回來，出任宣道會區聯會為對應後九七變遷開設的

社會研究崗位，在其中參與宗派的神學及時事立場委員會，出版每季《宣道牧函》，協助堂會面對時代變遷，並得以按牧。這崗位極具挑戰性，也是我學習處境神學的一次主場探索。期間，我也被邀到幾間神學院教晚課，藉此也整理我以往在外國所學的各式各派神學。

十年前我因耳患未好，先轉向寫作，不覺幾年間出版了六本專著；我先寫聖經和倫理的軟性學術類，後蒙文化更新研究中心邀請寫本色神學的硬性學術書。自全職教學後，我就進入亞洲神學研究院（Asia Graduate School of Theology）區域聯校（簡稱 AGST Alliance）讀神學博士學位（PhD theology），該校是全體亞洲福音派神學院的最大認證機構——亞洲神學協會（Asia Theological Association，簡稱 ATA）自辦的院校（只開神學碩士和博士課程），專門推動亞洲處境的福音派神學研究。港人對該校的認識，往往不及東南亞神學教育協會（ATESEA）的東南亞神學研究院。感謝敝校衛道神學研究院讓我一邊教學一邊寫論文，幾年間在楊慶球博士指導下順利完成並經專家學者通過。*

多謝天父恩領我完成十多年來的心願。去年，我用上大半年休教、專心為論文作些修訂和加寫第四部，擴增內容近一倍至三十多萬字成書——一本「既硬又軟」的學術書，務求對平信徒至學者能各適其所需。這一取向也是領悟自多年牧會的講道自覺——深入淺出，學術要顧及吸收者胃口。神學不應走入經院哲學（scholasticism）、愈是深奧玄妙愈顯學問，這尤其不適合華人的「倫理現實主義」（Ethical Realism）處境。

回顧記憶所能及的逾半世紀教會生活，我發現自己與教會無從分開。我就讀的幼稚園至中學是屬於浸信會；我參與過的教會按序有靈糧堂（澳門）、中華傳道會（港澳兩間堂會）、多倫多華人基督教會、香港的五旬節聖潔會和播道會、門諾弟兄會（加拿大）；我牧養過的教會有中華傳道會（澳門）、宣聖會（美國，非全職）、浸信會（加拿大安省）、宣道會（加拿大亞省）、播道會和宣道會香港區聯會（任兩堂會主日駐堂顧問）；我現任教於衛道神學研究院（衛斯理聖潔宗教會合辦），兼任教過的神學院有建道神學院、香港浸信會神學院、中華神學院和澳門聖經學院（和數間國內神學院密集課）。以上是香港為主，加拿大澳門美國為次，恕我打趣說我是由華人福音派教會製造出來的「產品」（made in Chinese

evangelical churches)。

*謹摘錄其中兩位校外審閱人的審批語如下

Dr. Thomas In-Sing Leung (梁燕城博士): "This is an excellent paper on the intellectual history of the Christian church in Hong Kong. The abundant data cited is very holistic, providing an in-depth research and analysis of Hong Kong's church history from 1982-1997.(這是一篇優秀的教會思想史論文，引用資料非常整全豐富，提供了香港教會史自1982-1997年的深入研究和分析。).....This paper is written from the angle of contextualization and indigenization theology from China to Hong Kong's historical background in order to analyze the theological thought of 1997. Because of this, this paper goes beyond the general church history analysis; it is close to a study for History of Theology of this period .(本論文從本色和處境神學在中國到香港的歷史背景，來分析九七神學的反省，使本文超出一般教會史研討，接近神學思想史的寫作。).....This paper proposes the historical impact of the Holiness-Revival Movement and theology, combined with spiritual revival and social concern, as a way forward for Hong Kong Contextualization Theology. This is quite an insightful observation.(本論文提出歷史上曾發揮影響的聖潔奮興運動與神學，結合屬靈復興與社會關懷，作為香港處境神學的出路，是一有洞見的新觀點。).....All in all, my take on this thesis is that it is basically sound and excellent.(建議本論文通過，屬 excellence。)"

Dr. Kin-Yip Louie (雷競業博士): "This dissertation addresses an important question, and the research has sufficient depth and originality to merit the award of a Ph.D. degree.(本論文查考一重大問題，其研究能充分深入和具原創性足以獲得哲學博士學位)"....In conclusion, the candidate has submitted a competent doctoral dissertation. It has solid historical research.(總結而言，候選人呈交了勝任的博士論文，此文有堅實的歷史研究。)