

崇基載道易筋篇



本書之插畫由著名畫家島子（王敏）贈予本院並授權本院使用，特此鳴謝。

「崇基載道」總序

在華人教會圈子中，「崇基」的品牌往往予人另類的感覺，有些人聞「崇基」色變，然後就舉出「新派」、「不信派」、「自由派」的標籤，總之就不是「正派」，是徹頭徹尾的「邪門」……

十一年前從一所福音派神學院轉到崇基事奉，年間常被問到兩者的分別。我的回答是：就學生而言，在崇基我也接觸許多委身教會的同學，悉為所屬宗派及教會推薦入學，畢業後在教會從事牧職（校友中也見到許多忠心牧者）。在心志上，我看不到兩者有太大的分別，也許是因為「宗派」因素使然，決定其修讀神學的地方。誠然，崇基也吸引了好些被某些宗派或教會視為「反叛」的信徒，其執意入讀，壓根兒就是「不順服」的表現。再者，崇基也為一些具獨特召命，或是在尋索召命的信徒，提供空間作神學裝備與信仰反省。

崇基的神學生群體的多元性，跟這所神學院的核心價值可說息息相關。本院是華人教會間唯一設於公立大學的神學院，同時也是由五個宗派共同支持的神學院校。大學的氛圍鼓勵獨立及批判思考，大公及合一的神學傳統尊重多元，也許這成為某些教會人士抗拒崇基的地方。

崇基神學真的是「離經叛道」嗎？在作任何評論或判斷前，更重要的是了解與認識。為此，我們期望「崇基載道」系列，能夠從不同進路來闡述「我們是誰」的問題。「載道」一語典出《通書·文辭》，宋儒周敦頤謂「文所以載道也」。這位理學家接著說：「輪轅飾而人弗

庸，徒飾也，況虛車乎。」意思是，文章是「道」的載體，正如車是人的載體一樣。任憑車輛裝飾如何華麗，卻沒有發揮其載人的功能，那只是耗廢無用的東西而已。

崇基載道，一方面表示我們的期望，「崇基」是「道」的載體，這裡承載著一群被道所感召的尋道者與踐行者，在大公精神下尋索這個具悠久歷史傳統的古道，如何對應此時此地，作出具時效的今釋。另一方面，這也是對我們的提醒，如果沒有「道」在其中作實體，只不過徒具「虛飾」而已。

真誠與不掩飾也許會帶來一些張力，並突顯群體內的差異。願合一的靈不斷教化我們，我們並不是「道」的獨家擁有者，清儒載震批評的「以理殺人」（〈孟子字義疏證〉），正好成為我們的提醒，我們是否也將「道」成為我們攻擊異己的武器：

尊者以理（道）責卑，長者以理（道）責幼，貴者以理（道）責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理（道）爭之，雖得，謂之逆……上以理（道）責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理（道），其誰憐之？

讓崇基人成為卑謙的尋道與踐道者。互勉之。是為序。



邢福增
二〇一五年八月廿六日

神學門檻內的洗髓易筋

此小冊所謂之「易筋」，純粹借用武俠小說中的少林神功「易筋經」，與古本《易筋經十二勢》或道家之導引之術完全無關。按金庸《笑傲江湖》〈第十八章：聯手〉中，時任少林方丈方證大師所言，「《易筋經》的功夫圓一身之脈絡，系五臟之精神，周而不散，行而不斷，氣自内生，血從外潤。練成此經後，心動而力發，一攢一放，自然而施，不覺其出而自出，如潮之漲，似雷之發」練了「易筋經」，所有外在的招數武器在內功運用之下也可發揮最大效用，「不覺其出而自出」，甚至「任何平庸武功在易筋經推動之下均能化腐朽為神奇（維基百科語，方證大師條）。」

當然，神學門檻內並無什麼必修內功，可以將變化萬千的神學學習一拼統攝。修聖經研究當然與系統神學有千絲萬縷的關係，但田立克可以與布爾格曼生死兩不往還；古以色列所羅門王的歷史與崇真會在馬來西亞發展的歷史，時空相差是以光年計。如何將有益心智的JED P轉化成有益心靈的教會牧養？門諾會不認為嬰兒可以受洗，循道會為什麼卻讓小孩子到聖餐桌前？正因為神學學習涉及龐而雜的領域，神學院在教授神學的時候，不一定要在不同範疇中選取精要合用的內容和技巧來傳授給未來的教會領袖。因此，每一間神學院所偏重的自然又各有不同。

本小冊所收的三篇，乃崇基學院神學院的老師曾經在本院通訊中發表的文章。三篇文章所

記，均能表達崇基學院神學院所載之道的一些精要和焦點。邢福增院長的〈華人神學教育發展史脈絡下的崇基神學〉，從歷史縱向的軌跡探討身處公立大學、又與宗派協作的崇基學院神學院所展現的信念與理想；葉菁華老師的〈反思教派主義〉則申述崇基學院神學院的普世大公的取向；溫偉耀老師的〈崇基神學的後現代性格〉所展示的，乃崇基神學與現今後現代社會的可約通點，表明崇基學院的神學一種回應時代需要的精神。品味三篇，圓一身之脈絡、系五臟之精神，故曰「易筋」。

此小冊是為初入崇基學院神學院門檻的神學生，又或對門檻以內所載之道未有熟識之士而備。未來主若許可，我們或將學院各老師對聖經權威、教會牧養、神學倫理、社會關懷的一些練功心法撮合成書，求與初入或未入學院門檻的基督同道交流深耕。

此為 序。



李均熊
二〇一五年八月廿五日



華人神學教育發展史脈絡下的崇基神學^①



邢福增

近代華人神學教育的歷史，最早可追溯至1848年倫敦傳道會理雅各 (James Legge) 在香港設立的英華神學院 (Anglo-Chinese Theological School)。^① 在紀念英華神學院創辦165週年之際，香港中文大學崇基學院神學院 (下文簡稱崇基) 也迎向金禧校慶。相對源遠流長的西方神學教育歷史，五十年只是微不足道的插曲，但就華人神學教育發展史角度觀之，崇基神學的根源，既承傳了中國神學教育的重要傳統，也在戰後香港神學教育發展史中，佔有不容輕視，卻又具獨特面貌的重要一頁。

崇基「硬體」(一)：大學與神學教育

崇基作為附設於香港中文大學崇基學院的學術單位，在香港神學院校中，確具有獨特的形態。不過，大學與神學教育的結合，即或撇除歐美的悠久傳統不談，^② 就以中國近代教會發展歷程觀之，也非新鮮事物。1949年前的中國神學院校，一直有大學神學教育與獨立神學院校的兩種形態。前者指附設於教會大學的神學院或神科，後者則泛指一般獨立神學院校。總計十三所在華教會大學中，設有神學教育的數目達七所。^③

隨著1949年中共建國，基督教辦學體制面臨重大考驗，^④ 當時何明華會督 (Bishop R. O. Hall) 等教會領袖決定在香港籌辦基督教大學，以延續及發揚基督教在華高等教育的優良傳統。^⑤ 1950年崇基學院創校，本基督教精神辦學，1956年設宗教教育及社會工作學系，除校內的基督教科目外，亦特為本港教會學校教員及主日學老師開設晚間課程。^⑥ 1959年起，神學與宗教教育系獨立成系。^⑦ 1962年，崇基學院計劃將神學教育獨立，另設崇基神學院 (Chung Chi Theological Seminary)，原有宗教教育科則歸哲學及宗教學系。1963年神學院正式招生，由循道會趙友仁 (Paul Jefferies) 任首任神學院院長。同年，崇基學院加入新成立的香港中文大學。1968年，崇基神學院再改組，以「崇基神學組」名義重新加入崇基學院，作為崇基哲學及宗教學系的學術單位。^⑧ (至2004年再易名為香港中文大學崇基學

院神學院^⑨)。首任神學組主任為廖新民 (Paul W. Newman)。1969年，崇基神學樓落成。七十年代，隨著新亞書院及聯合書院遷至馬料水，香港中文大學新校園漸見規模，崇基學院校園內的神學組及神學樓，進一步與香港第二所公立大學連結起來。

① 本文乃筆者應崇基學院神學院學生會邀請，以「從歷史向度看崇基神學是『異類』」為題，於2013年10月3日晚的週會分享內容，經整理及修改成稿。

② Carl T. Smith, "Dr. Legge's Theological School," *A Sense of History: Studies in the Social and Urban History of Hong Kong* (Hong Kong: HK educational Pub. Co., 1995), 339-349. 英華書院於1818年由米爾 (William Milne) 於馬六甲創辦，1843年由當時的校長理雅各帶領遷港。1856年，因未能實現培育傳道的目標，理氏決定停辦。

③ Joseph Mitsuo Kitagawa ed., *Religious Studies, Theological Studies, and the University-Divinity School* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992).

④ 七所設有神學教育的教會大學是：燕京大學宗教學院、華西協和大學宗教學院、齊魯大學神學院、聖約翰大學神科、滬江大學神科、華中大學神科及嶺南大學協和神學院。

⑤ 邢福增：《基督教在中國的失敗：中國共產運動與基督教史論》（香港：道風，2013增訂版），第3章。

⑥ 何明華會督校慶日演詞，《崇基校刊》，期9（1956年11月），頁2。

⑦ 課程與香港宗教教師協會合作，教授「新約聖經」、「舊約聖經」及「教學法」。參〈宗教教育及社會服務學系，宗教推廣教育課程首次開辦〉，《崇基校刊》，期9（1956年11月），頁13。

⑧ W. H. Tonge, "Another Step Forward," 《崇基校刊》，期20（1959年7月），頁5至6。湯華德牧師是新成立的神學及宗教教育系的代理系主任，屬加拿大聯合教會，派駐中華基督教會香港區會。他在文中表示，系主任一職，原意由華人出任，故在未找到合適人選前，由他代理。

⑨ 〈神學及宗教教育學系易名〉，《崇基校刊》，期32（1963年3月），頁13。

⑩ 〈重新啟航〉特刊，《時代論壇》，期888（2004年9月5日）。

崇基雖承傳了國內大學神學教育的體制，但又發展了嶄新的模式。與二〇〇年前內地七所附設於私立教會大學的神學院不同，自二〇〇年以降，崇基成為公立大學的一部分。二〇七年的《崇基校刊》對崇基神學組的介紹如下：

依據中文大學與崇基學院之協定，神學組之財政，完全獨立，由派有代表參加崇基神學教育校董會之教會及差會全力支持。此校董會有權監督崇基所辦之神學教育。神學組之財政，雖然獨立，但在學術課程上則與中文大學合為整體。故學生可在此世界公認之非宗教的大學獲取神學學位。此種制度，在東南亞而言，乃屬創辦。^{⑩⑪}

從華人神學教育發展史觀之，公立大學與神學教育的結合，不僅是空前，相信也是絕後的。

崇基「硬體」(二)：宗派合作的神學教育

另一個崇基神學教育的獨特「硬體」，是其延續了國內宗派合辦的「協和式」(union)神學院校的體制，這與宗派獨辦神學教育的體制迥異。一直以來，宗派獨辦神學院校是華人神學教育的主流，及至二十世紀以降，個別宗派開始在神學教育領域尋求合作。^{⑩⑫}其中燕京大學宗教學、金陵神學院、廣州協和神學院、齊魯神學院、華西協和大學神學院、金陵女子神學院及中華女子神學院等，便是宗派合辦的成果。徐以驊指出，在華的「合辦神學」發展，比各差會原有母國的情況更要發達，是中國神學教育的一大特點。^{⑩⑬}不過，「合一」運動由於主張為「合作」而尊重對方的神學觀點差異，因此又被保守派視為播下自由主義神學種子的元兇。^{⑩⑭}同時，由於參與「合一」的宗派，大多屬積極參與社會的「主流宗派」(mainline churches)，這種「入世」的社關傳統，又很容易被偏向「出世」的屬靈傳統所質疑，認為「社會福音」的「偏差」會將「個人福音」的價值扭曲及犧牲。

崇基學院的成立，背後得到許多歐美的基督教團體、差會及本地教會團體的支持，^{⑩⑮}為崇基的宗教研究開拓了廣闊的國際視野。^{⑩⑯}崇基學院神學及宗教教育系開創時，崇基學院院長凌道揚與該系委員會主席安迪生(S. R. Anderson)致函各教會，呼籲選派學生來院就讀。^{⑩⑰}當時，中華基督教會對崇基神學的支持甚大，於一九五九年通過派五人入讀，又在財政上支持崇基，並代向各外國教會申請資助。^{⑩⑱}

⑩① 〈崇基神學組簡介〉，《崇基校刊》，期50（1971年6月），頁35。

⑩② Samuel H. Leger, *Education of Christian Ministers in China: An Historical and Critical Study* (Shanghai: the Author, 1925), 33-36.

⑩③ 徐以驊：《中國基督教神學教育史論》（台北：宇宙光，2006），頁121至122。

⑩④ Lian Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997), 131-138.

⑩⑤ 謝昭杰：〈崇基十年之回顧〉，《崇基校刊》，期28（1961年10月），頁8。

⑩⑥ Department of Theology and Religious Education, "《崇基校刊》，期28（1961年10月），頁12。曾派傳教士及教的積極參與崇基學院的團體包括：中華基督教會香港區會、美國長老會、聖公會傳道會、循道公會、衛理公會、瑞典信義會、美北浸

信會、聖公會、倫敦傳道會、美國聖公會、荷蘭改革宗、巴色差會、挪威信義會、加拿大聯合教會。〈神學及宗教教育系〉，《崇基校刊》，期21（1959年10月），頁19。

⑩⑦ 〈崇基學院來函〉，《中華基督教會香港區會會訊》，期24（1959年5月），頁28。

⑩⑧ 〈一九五八年度事工報告書〉，《中華基督教會香港區會會訊》，期24（1959年5月），頁18。

戰後是香港神學教育的「黃金時期」，在五十年代末期，全港共有十四所神學院校。^{(十)(九)}這些院校，大多屬聖經學校程度，鮮有以高中畢業為入學基本條件。相對而言，由於崇基學院接受政府津貼後改為統一招生，特別對英文的水平要求提高，對部分英文程度未達標而又有志獻身者，構成一定困難。^(二十)崇基神學系創立初期，就讀學生人數不多。1960年度入學的新生只有一人，全系學生人數為十四人。^(廿一)1962學年，甚至沒有錄取新生，全系學生只有四人。^(廿二)

有見及此，中華基督教會香港區會於1959年將原有的女宣教師學校改組為香港神學院，供高中畢業而未能考入崇基學院就讀者而設。不過，該院學生亦可在崇基修讀指定的神學科目。^(廿三)1963，崇基神學院獨立後，香港神學院亦併入崇基。1965年，崇真會主辦的樂育神學院亦併入崇基神學院。據1967年的報告，神學院合共十九名同學（其中四人為兼讀生），分別來自衛理公會、潮語浸信會、崇真會及中華基督教會香港區會。^(廿四)

改組為崇基神學組後，繼續由香港各宗派及教會聯合支持：中華聖公會、中華循道公會、中華基督教會香港區會、中華基督教香港崇真會、潮語浸信會、中華基督教衛理公會。上述六宗派及教會均派有代表參加神學教育校董會。^(廿五)後來，潮語浸信會退出崇基神學校董會，循道及衛理聯合，崇基成為四個宗派聯合支持的神學院。及2004年易名為「崇基學院神學院」後，又有香港五旬節聖潔會加入。自成立伊始，崇基是本港唯一由宗派合辦的神學院校。^(廿六)這五個宗派傳統，充分體現了基督教豐富神學光譜中的不同度向：聖公宗、信義宗、衛理宗、改革宗及五旬宗。

崇基神學「軟體」： 自由、批判、大公、普世

回顧華人神學教育發展史，大學及協和式的神學教育，往往被基要派（或屬靈派）標簽為「新派」，崇基神學也不例外。得指出，屬靈傳統的形成，跟其所屬的體制與環境，有著密切的互動關係。與崇基神學教育「硬體」相配的「軟體」，首先是大學所推崇的自由及批判精神（liberal and critical spirit）。現代大學的學術氛圍及治學精神是嚴謹、批判，不盲從權威、不自設框框，勇於求真。而神學教育在大學體制內亦不能迴避與不同學科的對話，產生思

^(十九) 伯特利神學院、信義宗神學院、神召聖經學校、廣州聖經學校、建道聖經學院、調景嶺協同聖經學院（1956年結束）、調景嶺宣道聖經學院（1954年併入建道）、浸信神道學院、香港聖經學院、信義聖經學院、中華基督教會女宣教師訓練學校、香港協和神學院、樂育神學院、協同神學院、遠東宣教會中台聖經學院香港分院。到六十年代，又新增國際神學院、中華神學院、浸信會聖經學院、海外神學院、天人神學院、真道聖經學院等。參邢福增：《香港基督教史研究導論》（香港：建道神學院，2004），頁122至132。

^(二十) 汪彼得：〈一九五八年度事工報告書〉，《中華基督教會香港區會會訊》，期38（1960年7月），頁18。

^(廿一) 〈校務概況〉，《崇基校刊》，期26（1961年4月），頁6。

^(廿二) 〈校務概況〉，《崇基校刊》，期31（1962年11月），頁22。

^(廿三) 〈香港神學院〉，《中華基督教會香港區會會訊》，期26（1959年7月），頁15。

^(廿四) “Chung Chi Theological Seminary Affiliated with the College Report.”《崇基校刊》，期43（1967年12月），頁59。

^(廿五) 〈崇基神學組簡介〉，頁36。

^(廿六) 嚴格而言，尚有一所協和式神學院，是1955年創立的香港協和神學院，由香港聖公會及衛理公會合辦，附設於香港大學聖約翰書院內。參〈十載耕耘〉，《基督教週報》，期39（1965年5月23日），版2。香港協和神學院後來停辦，具體日期待查。

想激盪，促進神學與其他學科的整合 (interdisciplinary)，並利於接受各種神學思潮。^{②七}正如1971年的神學組簡介所言：「神學組師生得與大學其他部門人士彼此交換意見，激發學術探討。」^{②八}

其次，因應宗派合一的背景，神學教育所繼承的傳統，是「大公精神」(catholic spirit) 或「普世精神」(ecumenical spirit)。葉菁華教授曾撰文闡述崇基神學所體現的「大公精神」，立論精闡，在此不贅。質言之，即在堅持自身信仰傳統的同時，亦尊重其他不同（甚至對立）傳統按其理解的信仰表達。^{②九}

從近代教會歷史觀之，這種肯定開放與多元的神學「基因」，往往跟堅守純正信仰傳統的神學思想形成張力。因此，要探究崇基被視為「異類（端）」的歷史根源，必須置於神學傳統多元發展的脈絡下來理解，其中二十世紀以降基要主義及現代主義的神學論爭（或稱新舊神學之爭），更是不可或缺的背景。

神學教育在新舊神學論爭中，一直處於「風眼」位置。二、三十年代的南京金陵神學院，便出現了嚴重的分歧，反映出不同宗派傳統在協和式神學的內部張力。而華北神學院的設立，更是基要派不滿山東齊魯大學神學院的現代主義傾向，而另起爐灶之舉。^{③十}姚西伊對新舊神學在神學教育中的爭論本質，理解為兩種「異象」的碰撞：

一方面，保守派主張，神學教育的基礎與原則是聖經無誤論和超自然的基督論等所謂基要真理；另一方面，自由派則要求神學院為各種神學觀點提供機會，高等批評學和現代派神學應當成為學生們的選擇之一。而許多溫和派人士也許並不完全贊同自由派的神學觀點，但他們對寬容與自由的重視常常使之變為自由派的同盟軍，而與基要派為敵。^{③一}

除了聖經研究上的無誤論與歷史批判論，以及神學觀點上的教義權威與理性批判外，神學教育中涉及的新舊神學之爭的課題，尚有宣教神學上如何處理基督教與非基督宗教的關係、基督教倫理上的不同爭議立場，以及教會與

社會關係的不同理解等。

令人遺憾的是，歐美神學的「義理」之爭，在華人教會史上，卻進一步激化為「路線」的對立。華人基要派及屬靈派中的「主戰派」(militant)，一概將與其神學立場不同者斥為「不信派」，實際上將神學上的「異己」分子視為急於清算的鬥爭對象。^{③二}因此，崇基被部分教會人士視為洪水猛獸，有斥之為「不信派」、也有標籤為「新派」、「現代派」、「自由派」、「社會福音派」……不一而足。

②七 此點蒙同工葉菁華兄對初稿作補充，謹此鳴謝。

②八 〈崇基神學組簡介〉，頁35。

②九 葉菁華：〈反思教派主義〉，《神學院通訊》，期36（2013年8月），頁133。

③十 參姚西伊：《為真道爭辯：在華基督新教傳教士基要主義運動（1920-1937）》（香港：宣道出版社，2008），第4及第5章。

③一 參姚西伊：《為真道爭辯》，頁133-134。

③二 「不信派」是王明道對「現代派」的概稱，他早於二十年代末便指「不信派」違反了聖經的真理要道。參王明道：〈你們心持兩意到幾時呢？〉，《靈食季刊》，冊9（1929年春）。

信念與理想

毋庸置疑，崇基承傳了普世派的神學傳統及開放精神，綜合而言，崇基神學教育的理想，有如下的認定：

其一、開放與委身。我們承認大學追求開放和寬容的態度，自由和批判的精神及各種思潮的碰撞交流，跟教會要求服從教會傳統教義間的張力。但崇基本於聖經、傳統、理性及經驗的「做神學」四大原則 (quadripartei) 下，鼓勵神學生獨立尋索建立自己的神學立場。誠如溫偉耀教授指出，崇基並非「盲目反對權威」，而是「反對盲目的信任權威」，老師期望同學在批判思考後，尋索自己的答案，卻又不以絕對真理擁有者自居。質言之，崇基容納不同的信仰傳統及神學立場，同學在認定及委身於自己的立場同時，也能以「開放」的態度，聆聽不同的意見。^{卅三}

其二、學術與靈性。崇基主張揚棄「學術」與「靈性」二元對立的思維，反對將學術研究貶為「俗世」的學問與知識，或是不切實際的理論空談。正如關端文教授指出，建基嚴謹學術規範的神學研究進路，不僅有助我們對自身的信仰及傳統有更全面及深入的理解與反省，而探究本身也是在信仰熱誠的推動下開展，並且在反省過程中，更是深刻的靈性的經歷與體會。^{卅四}而在肯定學術與靈性結合的同時，崇基亦不會無視靈性培育的獨立位置，特別在大學校園內的群體與敬拜生活，以及個人靈性學習等，誠然是我們有待改善的地方。

其三、聖徒與召命。盧龍光院長一再強調，崇基神學教育秉持教牧傳道與平信徒訓練的兩大方向，^{卅五}為教會裝備聖徒，各盡其職，建立基督的身體 (弗四12)。但我們亦相信，教會置身於此時此地的公共社會，不論在政治、社會、經濟、文化、宗教、倫理道德各方面，均面對重大的挑戰及考驗，套用龔立人教授的呼籲，神學教育不能迴避如何參與公共領域的問題。^{卅六}

傲慢與偏見

總括而言，崇基承傳了1950年前中國神學教育的「大學」及「協和式」神學教育的體制。在大學崇尚開放、寬容的態度，對理性及知識的追求，及自由與批判的精神下，神學教育的模式自然跟其他獨立神學院校迥異。同時，「協和式」的宗派合作，體現了對不同神學及屬靈傳統的包容及尊重，也較宗派獨辦的神學教育，對基督教多元傳統及「合一」，有更大的重視與實踐。

因此，站在獨立及宗派神學教育的標準，難免認為崇基的「硬體」，並非理想的神學教育模式。而崇基神學的「軟體」，也較難為所有教會人士所認同。對此，崇基願以開放而謙卑的態度，聆聽不同的意見，深信不同教育體制及模式，均有其各自的優點及不足。在普世及大公的精神下，我們時刻提醒自己，必須避免絕對真理擁有者或屬靈人的「傲慢與偏見」。因為我們都不擁有或壟斷真理，反倒被真理所擁有。誠如黃根春教授所言：崇基的訓練並不完美，卻是嘗試按照上帝的恩典，竭盡所能地訓練屬上帝的僕人。^{卅七}

^{卅三} 參溫偉耀：〈開放而委身〉，《神學組通訊》，期66 (1999年11月)，頁1至2；〈崇基神學的後現代性格〉，《神學院通訊》，期7 (2006年2月)，頁1至3。

^{卅四} 關端文：〈神學理論與教牧實踐之結合〉，《神學組通訊》，期63 (1999年2月)，頁4至7；〈神學研習與靈命培育〉，《神學組通訊》，期74 (2000年11月)，頁1至3。

^{卅五} 盧龍光：〈香港神學教育〉，《崇基神學四十年》(香港：崇基神學組，2003)，頁43。

^{卅六} 龔立人：〈神學與公共領域〉，《神學院通訊》，期12 (2007年5月)，頁1至3。

^{卅七} 黃根春：〈神學教育的再思〉，《神學組通訊》，期54 (1996年11月)，頁1至2。

趙紫宸擔任燕京大學宗教學院院長多年，一直心繫中國神學教育的發展。他曾對比大學神學院與獨立神學院的優劣，指出：「獨立的神學有長處，即能專心而虔誠；有短處，即在卑狹而僵乾。若能與大學聯為一氣，或與文化研究機關相與交融，而又保持神學院所特有的宗教精神，那末貢獻就可廣大而悠遠了。」^{卅八}趙氏所言，正好道出一個「吊詭」(paradoxical)的事實：任何一種神學教育模式的長處與優點，如果將之視作絕對化的唯一標準，即會成為致命的短處與缺點。正如老子的智慧名言：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，崇基在追求實踐自身的神學教育理想時，也須以此為警惕與自勵。

最後，一位基督教研究文學碩士同學閱畢《時代論壇》的初稿後，在其給筆者的電郵中，寫了如下的感受：「因為自由，人要自持，因為批判，更學會思辯，因為大公，更懂得合一、因為普世，更要包容」。^{卅九}謹以此為本文作結，並與諸位崇基人互勉。

載於香港中文大學崇基學院神學院出版《神學院通訊》總122期，第38期。二〇一三年十一月。

- ^{卅八} 趙紫宸：〈我對中國高等神學教育的夢想〉，《真理與生命》，卷8期7（1934年12月），頁347。
^{卅九} 姚君壁致邢福增電郵，2013年10月19日。



反思教派主義



葉菁華

近期香港不同政治陣營之對立，日益增多。不僅有建制派與泛民主派的對立，也有基進民主派與溫和民主派的對立，以及「本土派」與所謂「大中華派」的對立。教會既然臨在於社會中，也難免受這些政治對立影響。至於與同性戀有關的議題（包括應否訂立性傾向歧視法），教會內的分歧和對立就更為尖銳。其中一方認定同性戀違反聖經教導，是上帝憎惡之罪惡；同運來勢洶洶，一旦立法禁止性傾向歧視，堅持聖經真理的信徒勢必遭受逆向歧視之迫害，教會必須力挽狂瀾。另一方則認為傳統上認為是反對同性戀的經文有其歷史文化背景，不適用於當代同性戀，而同志一向備受歧視，信徒不僅要接納他們，更應捍衛他們的權益。

人與人之間有不同意見，本來是正常不過的；教會也不能倖免。然而，不同陣營間的對立，在教會可能更為尖銳，因為眾信徒皆崇拜獨一的真神，追隨同一位救主耶穌基督，順服同一位聖靈的引導，也依據同一本聖經。^①因此，教會內的不同意見容易被提升到信仰真理的層次。真理是絕對的，沒有商討的餘地，而有別於真理的各種立場皆是錯謬。這點本來無大問題，問題在於信徒往往認為自己已掌握真理，不同陣營的信徒各自誠心相信自己是對的，是在實踐上帝的旨意。當然，大家都明白基督徒應當凡事包容（林前13:7）、彼此接納（羅15:7）、彼此相愛（約13:34-35），而信徒能合而為一更是耶穌受難前向天父的祈求（約17:11, 20-23）。然而，不少信徒強調，包容、接納、彼此相愛必須不違反聖經真理（彷彿包容、彼此相愛不屬聖經真理！）。依此思路，道德立場右傾的信徒會認為：既然聖經明確指斥同性戀是罪，那些主張同性戀不是罪的信徒顯然違反聖經真理，我們對他們不應包容、不應接納。再者，他們既然故意違反聖經，公然抗拒聖經權威，就不是真正的基督徒。既然如此，彼此接納、合而為一的聖經教導就不能適用，因為這些是上主對教會、對基督徒群體的要求，而那些故意違反聖經真理的人並不屬於真正的教會。另一方面，道德立場左傾的信徒則會認為：同志屬被壓制的弱勢群體，既然聖經表明公義的上主要使受壓制的得自由，並審判欺壓弱勢群體的人，而耶穌與弱勢群體同行，那些排斥同志、拒絕同志平權要求的信徒就

是違反上主的旨意。既然他們敵視同志及支持同志的信徒，要與他們彼此接納、彼此相愛、合而為一等於要求我們放棄行公義的原則，與欺壓者妥協，成為欺壓者的共犯。左右陣營對同性戀（或其他議題）的立場雖然南轅北轍，但實際的取態可以甚為相似，就是認定自己才掌握和持守真理，自己才是聖潔和公義，覺得對方違反真理，要與對方劃清界線，恥與之為伍，甚至視對方為敵人。這種「教派主義」(sectarianism)的取態，^②常見於近期香港教會及社會。

教派主義的特徵

可以說，基督新教 (Protestantism 或譯「更正教」) 早就隱含了教派主義的基因。路德等改教者訴諸聖經作為唯一而無上的權威，對當時羅馬天主教 (Roman Catholicism 或譯「羅馬公教」) 的體制、聖禮、教義、實踐提出種種抗議和挑戰，並指斥教會的錯誤、腐敗、罪惡。他們反對由教會聖職人員壟斷聖經的解釋權，主張信徒在聖靈的光照下可以明白聖經，明白上主的話語。在政治領袖的支持下，他們領導的教會脫離教皇的管轄，成為羅馬天主教會以外的教派 (sects)。^③認為路德的改革不夠徹底的基進宗教改革 (radical Reformation) 進一步體現教派主義的精

① 必須指出，基督教諸流派（包括但不限於正教、天主教、基督新教）各自的舊約聖經正典有一定的差異（新約聖經正典則無分別）。同時，用「一本」描述聖經不太妥當；聖經是由數十卷書組成的文庫。

② The Encyclopedia of Protestantism, s.v. "sectarianism." Routledge Religion Online, accessed May 21, 2013, http://www.routledgeonline.com:80/religion/Book.aspx?id=w028_c898.6

③ 教會 (church) 與教派 (sect) 屬宗教社會學分析教會及其他宗教團體的概念。宗教改革出現的教派大多發展為宗派 (denominations)。

神。就以代表信洗派 (Anabaptist 或譯「重洗派」) 立場的「施萊特海姆信條」(Schleitheim Confession) 為例，其中第四條強調善與惡、信與不信、光明與黑暗的對立，強調信徒要避開拒絕順服上帝之人及事（包括天主教會的聚會），因為這些都是上帝所憎惡的。第二條則訂明，弟兄姊妹犯錯犯罪受告誡仍不聽要被逐出教會，而這些執行紀律的行動要在擘餅（聖餐）之前進行，因為犯罪者不能參與聖餐（這也是第三條所規定的）。這裡背後的教會觀認為，真正的教會是由決意相信並跟隨基督的信徒組成的聖潔群體，與罪惡清楚分離。^④

教派主義始於部份基督徒不滿教會的現況。他們確信上主對於基督徒、對教會成員的信仰與道德有相當嚴格的要求，並認定他們很清楚這些要求並正在認真實踐，主流教會則已與世俗甚至與魔鬼妥協；出路就是從主流教會分離出來，分別為聖。教派主義的強處是對信仰認真熱誠、擇善固執，不隨波逐流，不同流合污，即使面對壓迫仍然堅持信仰，且具先知批判精神。然而，教派主義容易引致信徒群體分裂（甚至分裂後再分裂），破壞教會的合一，也難與彼此相愛、彼此接納的聖經教訓相容。而教派主義者對信仰與道德的嚴格要求，往往出於他們自以為已掌握了真理，以為上帝就在他們那邊，因而把自己立場絕對化，陷入屬靈上的驕傲甚至偶像崇拜：驕傲，在於自大、自視過高、過份自信；偶像崇拜，在於把相對當作絕對（例如把人對神的話語的理解，當作神的話語本身）。

更正教原則

上面說過，基督新教（更正教）帶有教派主義的基因。可是，它也有克制教派主義的元素。從英文 Protestantism 及其他歐洲語文顧名思義，更正教與抗議 (protest) 分不開。它起初抗議羅馬天主教，但它的抗議對象不限於此。按田立克 (Paul Tillich) 的見解，更正教的中心原則是唯靠恩典稱義的教義，此教義意味着沒有任何個人或群體可以宣稱其道德成就、聖禮、教義等具有神的尊嚴，任何這樣的宣稱必受先知式抗議的挑戰，因為唯獨上主才是絕對和神聖。田立克稱這個批判性原則為更正教原則 (Protestant principle)，它抗議把任何相對的事物宣稱為絕對，以任何有限者篡奪無限者的企圖，它因而批判宗教的驕傲、教會的自大、世俗的自滿；而它同樣適用於批判更正教會本身。^⑤ 田立克指出，信仰群體的信條、禮儀、倫理等皆非終極，而是指向終極。他認為信仰群體的信仰表達必須包含自我批判、自我懷疑的元素，而這正是他所說的更正教原則。^⑥ 沿此理路，若任何信徒群體驕傲自大，以為自己的信仰、道德或政治立場（無論是保守抑或前衛）至為正確無誤，以為已知道並掌握了真理（並因而敵視與排斥跟他們立場不同的信徒），必遭受更正教原則的嚴厲批判。

大公精神

教會傳統中另一項有助克制教派主義的元素，可稱之為「大公精神」(catholic spirit) 或「普世精神」(ecumenical spirit)。「大公」(catholic) 的希臘文字源來自「關於」及「全部」，^⑦ 帶有「普遍」、「普世」、「整全」、「包涵一切」等意思。公元381年的《尼西亚—君士坦丁堡信經》形容教會是「一、聖、大公、使徒的教會」。這四項教會的標誌源於三一上主。教會（基督徒群體）是合一的，因為聖父、聖子、聖靈是合一的。三位雖合而為一，但仍保持各自的獨特性，故此教會的合一並無消滅個體的差異。中華基督教會常提及「合一非一律」的原則，正具此意。教會是大公的，因為基督的身體只有一個，包涵古往今來、世界各地的基督徒群體，超越一切種族、文化、性別、

^④ The Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online, s.v. "Schleitheim Confession (Anabaptist, 1527)," accessed May 21, 2013, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/S345.html>.

^⑤ Paul Tillich, *The Protestant Era*, trans. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 162-163, 226.

^⑥ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), 29.

^⑦ Oxford English Dictionary Online, s.v. "catholic, adj. and n.," accessed May 30, 2013, <http://www.oed.com/viewdictionaryentry/Entry/28967>.

階級、教育水平等界限或區分（加3:28；西3:11）。這些社會文化的差異，往往帶來世界觀、價值觀的差異，引致對各樣事情（包括對聖經的解釋、對倫理問題的立場）的不同看法。教會的大公精神意味著包容這些不同與差異。循道衛理宗主要鼻祖約翰·衛斯理（John Wesley）在一篇名為「大公精神」（Catholic Spirit）的講章中指出，不同基督徒往往有不同意見，大公精神的體現，就是只要對方認真地愛上帝和愛人如己，無論對方對崇拜形式、教會體制、洗禮方式和受洗者年齡有不同意見，甚至無論對方是否容許洗禮和聖餐，他都可以伸出友誼之手。衛斯理強調，有大公精神的人對於教義與實踐並非沒有原則、漠不關心。他們仍會堅持所認為的信仰真理和崇拜形式，並會全情投入所屬教會，但他的心擴展至全人類，無論對認識與不認識的人，對鄰舍與外人、朋友與仇敵，皆有博愛。這是大公的愛（Catholic love），而「大公的愛就是大公精神」。^⑧眾所周知，基督新教不同宗派，對於洗禮的方式（是否必要浸禮）和受洗者的年齡（是否可包括嬰兒），以至洗禮和聖餐是否必須，向來立場不同，曾有激烈爭論，因為覺得關乎信仰真理。然而按衛斯理所闡述的大公精神，這些對信仰真理的嚴重分歧，也不應影響信徒群體之間的彼此相愛。還有，基督徒的愛心不僅局限於教會之內，而是要擴展至全人類，甚至包括外人和仇敵。這種大公的、普世的精神，對於按自己所理解的信仰真理而排斥立場不同信徒的教派主義，無疑是晨鐘暮鼓。

聖潔與合一

教派主義者或會指出，既然教會的標誌是「一、聖、大公、使徒的」教會，先前只談及合一與大公，忽略了教會亦要聖潔及符合使徒的教導，而要做到這兩方面，教會必須堅決杜絕罪惡。其實，類似的說法早在公元四世紀便已出現。當時北非一群為數眾多、被稱為多納圖派（Donatists）的教會群體強調，教會是聖潔沒有瑕疵的基督新婦，由純潔神聖的信徒和聖職人員組成。那些在教會受迫害期間一度叛教的主教所參與按立的聖職一律無效，因為聖禮（包括按立聖職禮）的有效性取決於施行聖禮者的品格。同時，教會若寬容那些不配的主教，便不再聖潔，不再屬於基督的身體，而與其共融的教會（當時的大公教會）也被污染。^⑨多納圖派認為教會的合一和大公取決於教會的聖潔，而主教叛教之罪帶來的道德污染剝奪了教會的聖潔，故要從大公教會分離出來，因為該派認為自己教會才是聖潔。^⑩第五世紀的奧古斯丁則強調，現世的教會是混合的身體（*corpus permixtum*），好人壞人都有（可謂「龍蛇混雜」），就像耶穌有關麥子與稗子（雜草）的比喻所說，兩種人要到終末之時才會被上帝分開，到那時教會才會完美無瑕。^⑪他又指出，教會是基督的身體，基督與其身體合而為一。合一的基礎是愛，教會以愛聯合，教會的本質是愛的團契。分裂教會便與愛對立，且撕裂基督的身體。多納圖派放棄了愛的原則，因而自絕於真正的教會以外。^⑫奧古斯丁並非認為教會不必聖潔，但教會的聖潔不是因為信徒或聖職人員的聖潔，而是因為透過聖禮所傳達的恩典是聖潔的。他也並非認為教會可以姑息罪惡，但最危害教會的罪惡不是淫亂，甚至不是叛教，而是分裂教會，^⑬^⑭因為它直接破壞教會成為教會的基礎——愛。在政治或倫理議題上尖銳對立的不同信徒群體應該引以為鑑。

^⑧ John Wesley, "Catholic Spirit," accessed May 31, 2013, <http://www.umcmission.org/Find-Resources/John-Wesley-Sermons/Sermon-39-Catholic-Spirit>. 講章引用的經文是列王紀下10章15節，特別是耶戶對約拿達的說話：「你的心，像我的心待你的心那樣正直嗎？」

^⑨ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th rev. ed. (London: A&C Black, 1977), 410-411; Margaret R. Miles, *The Word Made Flesh: A History of Christian Thought* (Malden, MA: Blackwell, 2005), 98-99

^⑩ Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, vol. 1 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 309.

^⑪ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 413; Pelikan, *Emergence of the Catholic Tradition*, 310

^⑫ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 412-415

^⑬ Pelikan, *Emergence of the Catholic Tradition*, 311.

代結語

作為中大崇基神學院的校友和教師，我覺得上面提到的更正教原則和大公精神堪稱本院的核心價值。我們願意秉持更正教原則，不以為自己已掌握真理，所以嚴謹認真地不斷探索研究。我們願意秉持大公精神，重視彼此接納，所以樂於包容不同的神學傳統和倫理立場。舉例而言，我們的同學群體中間，對於同性戀及相關議題，有的立場較前進，有的立場較保守（校友、老師的情況也相若）。有些人士會認為崇基的神學立場就是前進、自由；其實我們的立場是普世派而非自由派（ecumenical but not liberal）。後者在神學及倫理上支持前進、自由的觀點，前者既可包容這些觀點，也可包容與此不同甚至尖銳對抗的觀點。在教派主義盛行的時代，此立場容易被誤解（例如以為包容等如不問是非善惡，甚至要求被欺壓的群體放棄抗爭）。無論如何，此立場乃本院特色，屬教會先賢的寶貴遺產，我們應該珍惜、了解、發揚。

載於香港中文大學崇基學院神學院出版《神學院通訊》總 120 期，第 36 期。二〇一三年六月，略經作者修訂。

崇基神學的後現代性格

溫偉耀

溫偉耀



溫偉耀

關於崇基神學的立場定位，向來江湖傳聞甚多。較苛刻的，有以「異端」與「正統」的對立去分判；較溫和的，就以「保守」與「開放」、「自由派」與「福音派」等界別，去標誌崇基的神學面貌。究竟崇基的神學世界，是否就如傳聞中的「另類」、「出位」，甚至是「洪水猛獸」呢？我在崇基教學、生活，不經不覺也超過六年了。每年迎接一張一張踏進神學樓的新面孔，又送走畢業同學的腳蹤。同事之間，從起初的客氣寒暄，到現在不少已成深交，總算把捉到大家常掛在口邊的「崇基人」是怎樣的一種體認。我覺得硬是要梳理對崇基神學立場的誤解與澄清，是無謂的。倒不如把它放在另一個框架去評量，可能更加有建設性。我說的是，崇基神學の後現代性格。

自反性的思維 (REFLEXIVITY)

「自反性的思維」並非盲目的反對權威，而是反對盲目的信任權威。崇基神學要求每位同學自己去承擔尋索答案的責任。^①崇基學院神學院的老師，罕有以「永遠勝利者」的高姿態去授課。他們更喜歡以對談的方式，去讓個別同學自己詮釋他/她所領會的意義。^②誠然，崇基神學可能比較其他神學院有更強的批判性。所以同學們入學的初期，會遇上頗令他們震撼的衝擊。不斷的在思考和判斷上掙扎，是不太好受的。崇基神學沒有預設的、標準的答案。「言之有理」是判斷的邏輯，而不是「權威如是說」。崇基神學的信念是，他日同學們畢業後進到事奉的工場，他們將會碰上的問題和抉擇，絕大多數都不會在神學的課堂上討論過（儘管相類似的處境，但也不會是完全相同的）。同學們要懂得用自己的思考去尋索反思後的判斷，才是最真切的答案。套用那古老的說法：崇基神學不賣魚，她傳授捕魚的方法和技巧。

有人問：崇基神學的神學立場是甚麼？吊詭的是，崇基神學正就是沒有一套特定的意識形態。可能這正就是崇基神學の後現代性格。所以崇基可以容納不同神學背景和立場的同學，也招聚了不同神學見解的老師。事實上，在崇基學院神學院的不同老師之間，大家對某些教義、倫理判準，甚至聖經的理解，都各有不同。但只要對方的見解是言之成理的，都應該是我所尊重的。就如我的神學不代表崇基的立場，另一位老師的立場，也並不可以就被認定等於是「崇基的」觀點。

敘事性 (NARRATIVE) 的訓練模式

「真理」並不是懸掛在真空之中一顆孤芳自賞的鑽石。「真理」是豐富的、多面的，她在不同的場景、不同的角度和不同的映照之中，迸發出多種不同的光芒。真理之光是多面的、動態的美。所以對個別不同的人，真理的具體意義，是呈現於他/她的生命歷程 (life history) 的敘事框架 (narrative frame) 之中。^③崇基神學相信，每位同學對真理的認識和掌握，必須接受真實處境的挑戰，透過他/她親身的回應 (interaction) 與詮釋 (interpretation) 而獲得的。^④因此，崇基神學對同學的訓練模式，是強調「實戰」的衝擊。「實戰」的衝擊與「虛擬」的衝擊不同的地方，是將同學放在一個世俗的大學校園處境之中——同房的室友可以是一立唸社會學的無神論者；每天在課室內外的生活，周遭大都不是基督徒。講授基督教倫理學的老師，當然是植根於基督教傳統的學者。但下課後到飯堂午餐、追逐校巴去轉課堂的時候，就立即要面對能夠夠持守信仰立場和倫理價值的考驗。

^① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 36-45; Steven J. Bartlett, "The role of Reflexivity in Understanding Human Understanding" In *Reflexivity: A Source-Book In Self-Reference*, edited by Steven J. Bartlett (Amsterdam: Elsevier Science Publishers, 1992), 3-18.

^② John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984) 雜「質詢」(accounts)與「說明」(accounting)。

^③ Martin Holmberg, *Narrative, Transcendence & Meaning: An Essay on the Question About the Meaning of Life* (Uppsala: Doctoral Dissertation at Uppsala In University, 1994), 39-59.

^④ Norman K. Denzin, *Interpretive Inactionism* (London: Sage Publications, 2001), 33-55; Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 231.

崇基的神學生，除了修讀基督教信仰的課程，也選讀其他學系的科目。講授傳媒文化分析的教授，可能是一位新馬克思主義者，而不會是那位拍過幾部福音電影的基督徒監製，他絕不會替我們的神學生急不及待的提供了基督教的標準答案。哲學系的教授，可能會毫不留情的拆解關於神存在論證的邏輯謬誤；社會系的教授，可能會告訴你基督教會在現代化、市場化和世俗化的洶湧波濤之中，已經奄奄一息。這是「實戰」衝擊的訓練，不是一般神學院在練靶場的射擊、「虛擬」的演習。崇基神學「敘事性的訓練模式」，是要讓每位同學不需要等到畢業後進入了工場，才去掙扎於理論與實踐之間的張力。打從第一天上課開始，就在戰場上學習，在真實的世界中考驗自己信仰的優越性。

多元的宗教語境

崇基學院神學院是一所基督教的神學訓練學院。但她一直以來都是在多元宗教的語境之中持守信仰。作為一所以公立大學（香港中文大學）的一個學部，崇基學院神學院與其他宗教（佛教、道教、民間宗教研究……等）並列、並存，而且持續地在對等的平台上對話。在過去的幾年，我辦公的地方，在我左邊房間寫作和教學的，是來自台灣的道教專家；與我房間打斜角的辦公室內，是專任講授佛學的法師。我們經常在走廊閒談、論學。我所碰上的，都是贏得我敬佩、認真而虔誠的宗教心靈。作為基督徒，我也必須承認，現今的世界上不止有基督教一種宗教的存在。在不同的民族和文化中，都有不少偉大的宗教傳統。而她們對人生也有深度的智慧和體驗、不同意義範疇的貢獻。例如：佛教透過智慧的體悟去消解人生的苦惱；伊斯蘭教操練高度的自我克制去顯示出對宇宙至高主宰的崇敬和絕對順服；道教追尋心靈與大自然如何可以和諧的契合。作為基督徒，我們要尊重這些宗教傳統對人生深度的體會和文化價值。

那麼，在芸芸眾多的宗教之中，基督教有她獨特的價值嗎？當然有。如果說大部分宗教（尤其是東方宗教）傳統所追求的重心，是如何締造一種可以「安身立命」、「修心養性」的高尚人生。^⑤基督教的信仰核心，卻是「與神和好」——人如何與那位宇宙的主宰恢復溝通、重建親切的關係？所以問題的關鍵是：人需要哪種類型的宗教？需要宗教為的是甚麼？如果某人期望宗教給予他/她「安身立命」的人生指引，那麼他/她選擇儒、釋、道等中國傳統宗教，是無可厚非的。然而，當人要嚴肅地面對「宇宙有沒有創造的主宰？」「我怎樣才可以認識這位宇宙、人生至高的主宰？」「我循甚麼途徑才可以與這位主宰溝通、建立真切的關係？」等問題的時候，基督教就突顯出她的獨特體會和貢獻。因為「與神和好」的關係的追尋，正是基督教的獨特性格。^⑥

在崇基學院神學院的老師和同學，都懂得尊重其他宗教信仰的不同貢獻，但同時也更清楚自己持守的真理和尊嚴是甚麼。我們相信這種態度、這種理念，才是一幅真真實實的世界圖象。

⑤ 霍韜晦主編：《安身立命與東西文化》（香港：法住，1992）一書，〈兩行之理與安身立命〉（劉述先著，頁31-43）；〈儒家安身立命〉（張立文著，頁44-64）；〈安身立命與儒道互補〉（牟鍾鑿著，頁214-226）。

⑥ 評論見拙著：〈「後自由主義神學」之後——再思基督教在後現代語境中的「公共性」與「獨一性」〉，載卓新平、許志偉主編：《基督宗教研究》，第八輯（北京：宗教文化出版社，2005），頁10-31。

後結構主義(POST-STRUCTURALIST)的信念

我曾經半開玩笑的對同學說，崇基學院神學院的老師，有時候是「正邪難分」的：你以為很正統的老師，他偶爾會說出令人震驚不已的觀點；有些你以為甚「出位」的老師，又會赫然發現他對教會的愛護和對信仰的堅持。這正顯示出崇基神學的多元性(plurality)、複雜性(complexity)和差異性(difference)。因為我們要承認，我們所處的宇宙人生，甚至是神學論述，都不可以簡單化約為某些可以全盤解釋一切的普遍(萬能)原理。如果我們摒棄了那種「宏大敘事」(grand narratives)的企圖，就發現我們不但不可以隨便替某人的神學思想去「定性」，而連帶所謂「神聖」(sacred)與「世俗」(secular)的界分。也不可以單一地視為某種事物，文化的定性內在結構。就正如莊子所說「道在尿溺。」^⑦相信神可以臨在於最世俗的事物之中，並不是將神貶值，而是看透這世界力量的有限性，它不能夠阻止神聖能力的介入。翻開崇基的神學畢業同學錄，當牧師、宣教士、在基督教學校及機構事奉的當然許多。但也有當政府議員的、領導民間政治力量團體的、金融界的、保險業的、法律界的……。因為崇基神學相信，神的國不只規限於基督教會的圈子之內，而是無處不在的。

崇基神學採取「非中心化」(decentering)的解構思維^⑧，是要讓事物的真相可以如其所如地呈現自己，而不再隨使用「扣帽子」的方法。強行將事實遷就某些預設的理論。所以崇基學院神學院要求同學們無懼於被批判，更無懼於自我批判。常令我印象深刻和感動的，是週四下午的「師生研討」課。通常同學所宣讀的論文，都慘被批判得體無完膚，而同學之間也爭論得面紅耳赤。然後下來的，就是每週四黃昏的集體崇拜、愛筵和晚會。我看見幾小時前才因為不同學術立場而相互抨擊的同學，卻可以在晚會中擁抱哭泣、彼此支持和安慰，是美麗而難忘的圖象。如果說崇基神學是「自由」的，是因為崇基神學取決不將人隨便「定位」，亦不認為只有某些教義傳統才可以被容納，而且還要頑固地摒棄任何可以質疑的空間。

應該如何看待「後現代性」？有基督徒視之為「洪水猛獸」。也有人正視它的現實性——自從上個世紀九十年代以後，因着急速的全球化、經濟一體化、消費主義市場壟斷、資訊媒體革命，到了廿一世紀的今天。「後現代思維」已經不再是一小撮標奇立異的前衛反叛分子的思想。而是時代不可逆轉的大趨勢，^⑨也是那些決意、有勇氣與時俱進的人所應該熟習的世界。

在我看來，崇基神學の後現代性格，走的也就是這樣的一條道路。

載於香港中文大學崇基學院神學院出版《神學院通訊》總102期，第18期。二〇〇八年十一月。

⑦ 見：〈如北游〉，《莊子》。

⑧ 王治河主編：《後現代主義辭典》(北京：中央編譯出版社，2004)，「非中心化」(decentering)條(頁135-140)。

⑨ 參見拙著：《後現代主義》，載黃鄧敏主編：《21世紀基督徒裝備100課》(香港：世界華人福音事工聯絡中心，2005)。

《崇基載道——易筋篇》

督印人 邢福增

編輯委員會 邢福增 李均熊 葉菁華

編輯 李廣平

電話 3943 6705

傳真 2603 5224

電子郵箱 theology@cuhk.edu.hk

設計及製作 濛一設計坊

承印 瀚林智設計印刷有限公司

二〇一五年九月

聲明：本書版權為崇基學院神學院所有。未經本院書面許可，不得以任何形式翻印、傳送或貯存本書之任何轉載。

ISBN: 978-962-7131-67-2

ISBN 978-962-7137-67-2



9 789627 137672 >

價錢：無價（歡迎自由奉獻）

如有興趣了解更多本院課程，
歡迎瀏覽 www.theology.cuhk.edu.hk。

香港中文大學崇基學院神學院