

中華福音神學院
神學碩士科
神學碩士 學位論文

異中求同：
中國三自教會「神學思想建設」
之研議

指導教授：周學信

學 生：張益禎

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇一二年六月



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士 學位論文

異中求同：
中國三自教會「神學思想建設」
之研議

指導教授：周學信

學 生：張益禎

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇一二年六月



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士學位論文

異中求同：中國三自教會「神學思想建設」之研議

經考試合格特此證明

指導教授(簽名)：



批閱教授(簽名)：



科主任(簽名)：



二〇一二年六月一日

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 神學碩士科 系所
二〇一 學年度第 二 學期取得 神學碩士 學位之論文。

論文題目：異中求同：中國三自教會「神學思想建設」之研議

英文題目：Seeking the Common Ground: A Study of the "Theology and Thought
Construction Movement" of China Three-Self Church

指導教授：周學信

同意 不同意

- 一. 授權人擁有著作權之上列論文全文(含摘要)，授權中華福音神學院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路，以提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。
- 二. 授權人擁有著作權之上列論文全文(含摘要)，授權中華福音神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人重製以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

◎讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽或下載、列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

指導教授：周學信 (親筆簽名)

授權人：張益禎 簽名(親筆正楷)：張益禎

2012 年 6 月 1 日(西元年)

致謝辭

謝謝天父使益禎在服事的過程中，可以參與中國神學教育的研究與發展。雖然面對中國（家庭）教會廣大的需要上，個人只是杯水車薪式的投入，但卻對自己整個服事人生有了重大的啟發。

本論文的完成要謝謝家中妻兒多年來的支持、謝謝中華神州差傳團隊同工的鼓勵、謝謝基督門徒訓練神學院同工的成全。也謝謝周學信老師的指導，神碩科系主任吳存仁老師與論文閱讀教授中原大學曾慶豹老師在各方面給於指教、修正與改進。

謝謝所有關心益禎寫作論文的同工們，終於「七年有成」，願將一切榮耀、感恩歸於神。

謹獻給

至尊至高的天父

羊群的大牧者，生命的大主宰 主耶穌

聖靈保惠導師

以及

所鍾愛的妻子育玲、兒女盛堯、嘉庭、瑞宸

和

中國我所服事過的基督教會與同工們

序言

參與中國家庭教會聖經培訓事工多年，因此也對中國經濟崛起後，中國三自與家庭教會之關係，如何解凍與推展，多有關懷與盼望。特別是三自教會自 1998 年推動「神學思想建設」之後，這十多年來許多青年才俊逐漸投入中國三自教會的建造，在神學思想建設方面一直希望能開拓出「中國教會神學」的領域。然而在主教丁光訓所推動的「異中求同：適應馬克思社會主義」之教會觀、神學觀一一展現出來，那麼中國三自與家庭教會，面對政權影響教權的實質環境裡，又會有怎樣的發展，令人好奇。尤其面對丁光訓主教逐漸老邁，後丁光訓時代，誰能承繼三自傳統或重新開發新神學價值？而三自與家庭教會又該如何相處呢？家庭教會有機會「合法化」嗎？這一連串的問題，一直以來縈繞己心。

但盼藉此論文，先對中國三自教會的「神學思想建設」，有一番瞭解與剖析，以貢獻整個家庭教會未來發展的省思。而面對時代的發展，當經濟中國走入大國之列，那麼在中國之教會，未來又將有何新局面？因此也盼望未來，在整個中國（三自與家庭）教會神學開發與未來發展趨勢有新的建議與思索。

摘要

本論文是研議中國三自教會「神學思想建設」所產生的神學思想觀，對整個三自教會與中國基督教界神學理念發展有何影響。特別是政權如何與家庭教會「和好」關係的可能性。

由於中國基督教會在中國共產黨領政下，產生「無神觀底下有神論」的相互衝擊，因此若要在共產政權下推動教會實存，三自教會應採取何種策略來適應中國國家政策？

基本上中國政府自改革開以來，便將中國宗教政策定位於「信仰自由」的國策，但卻需融合於「馬克思社會主義」社會的發展。於是自丁光訓以來，「異中求同」的適應論，成為三自教會生存下來的主要思維。

1998年三自教會推動「神學思想建設」，企盼建設中國教會（三自）「社會主義神學」之新神學傾向。在這股神學思想建設中，除了將神學適應中國國策而制訂「中國（三自）神學」，一方面也以適應角度，將基督教教義神學修整成符合馬克思宗教觀的「馬克思社會主義神學論點：讓基督教的倫理道德，與社會主義倫理道德相融合」，中國三自教會，就成為只談「倫理道德」的基督教信仰。

三自教會之神學思想建設以丁光訓的神學思索為圭臬，以共產馬克思社會主義為架構，強調人類普遍救贖與教育、道德聖化功能，盼建立中國化馬克思社會主義特色之中國基督教。丁光訓「上帝是愛」的「因愛得贖」沖淡「因信稱義」，成為整個中國（三自）神學的基石。

中國三自基督教，其神學立場在政權的壓力下，逐漸從人文主義馬克思之基督教色彩轉進，以致於與家庭教會無法取得

見容。因此這樣的「異中求同」適應論所帶來教會神學立場的轉變，越發成為「自由神學」與不談「信與不信」的人文宗教性的基督教信仰。也因此家庭與三自教會分道揚鑣得更厲害。

今日中國三自教會之新生代也隨經濟崛起而長成，三自教會之未來神學發展將由「政治神學」、「社會主義神學」轉回教義神學思考模式。那麼隨著中國大國經濟崛起、公民社會逐漸要發展成型，有無可能帶動家庭教會地位改變？三自教會會扮演怎樣角色？

盼望今日中國的公民化變革，能使基督教會有更多社會參與，藉此來使中國百姓認識基督教「慈惠」事奉、「社會服務」等等好處。期盼中國政府、三自與家庭教會可以早日「和解」，一方面藉著學術交流可以更認識基督教，一方面也給家庭教會有所「合法化」的轉進。

目錄

圖目錄	v
表目錄	vi
第一章 緒言	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍	5
第三節 研究方法	7
第四節 解釋與定義	8
第五節 立場與觀點	13
第二章 三自教會之「神學思想建設」	15
第一節 三自教會「神學思想建設」歷史發展	17
第二節 三自教會「神學思想建設」背景與內涵	29
第三節 三自教會「神學思想建設」十年成果	72
第三章 三自教會「神學思想建設」之研議	75
第一節 三自教會「中國教會意識」之變化	76
第二節 三自教會之「中國教會在思考」的意義	81
第三節 丁光訓神學思想之「系統化」反思	91
第四章 結論	150
第一節 神學與文化相遇的宣教機會	150
第二節 信仰與處境相遇的教會適應	151
第三節 信者與不信相遇的福音和解	154
第四節 家庭教會的新展望	156
第五節 宣教中國的崛起	159
第六節 基督(Christ)與中國(China)的和解	160
參考書目	161

作者簡介 -----170

圖目錄

圖一丁光訓神學思索四大架構-----	121
--------------------	-----

表目錄

表一	中國國家宗教政策與三自教會回應政策一覽表	-----26
表二	亞當與耶穌受試探對照一覽表	-----136

異中求同：中國三自教會「神學思想建設」之研議

第一章 緒 言

第一節 研究動機與目的

自從改革開放以來，中國在政治、經濟、社會、文化、思想、軍事、外交等各方面不斷發展，特別在經濟領域，走出世界經濟強權的新局面。英國《經濟學人》在 2011 年歲末的 21 項經濟指標評估後報告指出，中國經濟體將於 2018 年成為世界最大經濟體（此依市場匯率計算之 GDP）。¹ 預計在 2014 年中國零售額與進口額會超越美國。然而依據國際貨幣基金會組織報告早也聲稱過，中國在國內生產總值（GDP）（依購買力評價計算）2011 年將達到 11.2 萬億美元，美國為 15.2 萬億美元；但到了 2016 年這項指數將轉成中國為 19 萬億美元，而美國則為 18.8 萬億美元，屆時中國經濟所佔全球比重將上升至 18%而超越美國的 17.7%，成為全球第一大經濟體。² 面對中國外匯存底三兆美金以上，而且中國 2010 年人均 GDP 達到 4382 美元，總量約為 58000 多億美元，加上出手大方地接手了梵高與洛克菲勒大廈、悍馬公司，當前中華英雄還可以救歐元垮台、可以讓美國償還外債 1.14 兆美元，這些「豐功偉業」³，都是中國引以為傲的經濟成就，甚至有了「中國模式」的舉世楷模說法。⁴

¹ 台北〈聯合報〉兩岸 A18 版，2011 年 12 月 30 日出刊。

² 參見國際貨幣基金組織，《世界經濟體展望》（華盛頓：2011）。引自潘家華、魏后凱編，《中國城市發展報告 NO.4：聚焦民生》（北京：社會科學文獻，2011），頁 1。

³ 尚鋒〈中國式牛逼學〉《新週刊》（中國），302 期，2009 年 7 月 1 日出版。〈聯合報〉2011 年 11 月 3 日 A3 版。〈台灣英文新聞〉，2011 年 11 月 12 日報導，

⁴ 顧克農〈中國模式具有普世性〉，《廣角鏡》月刊（香港），445 期。2009 年 10 月—11 月。另有反對意見，可參酌吳敬璉〈『中國模式』會成為全球榜樣嗎？〉，《中國改革》月刊（中國），2010 年第 10 期，總第 324 期。其他如馬克·里歐納德（Mark Leonard）為歐洲外交關係協會執行主任，在《中國怎麼想？》（What Does China Think?）（台北：行人，2008）一書中之頁 168-69，藉著訪問中國各界人士，提供所謂「中國模式：長城精神與圍城意識」，中國城牆與「國」這個字的意義，成為「圍城世界」的中國模式。而新加坡鄭永年教授則檢討中國模式的經驗與困局，認為中國模式應是指改革開放的「中國經驗」。《中

而接著中國經濟的崛起，2009年為胡（錦濤）溫（家寶）「大國外交」之年，預備要轉向「強國外交」，接連參與了亞非五國訪問、G20（廿國集團領導人）、BRICs（金磚四國）、G8+5（八國集團發展中國家領導人會議）、四大峰會（聯合國氣候變化峰會、聯合國一般性辯論、安理會核不擴散與核裁軍峰會、G20第三次金融峰會）、APEC峰會（亞太經合組織）、對歐盟總部訪問、出席世界經濟論壇年會、東亞領導人系列會議、中國與東盟領導人會議、中非經濟論壇。因此期盼讓中國在世界大家庭中，凸顯出「攜手共進、共度時艱」維持世界和諧的力量，展現世界新大國：中國心聲，嘹亮地向世界提出「中國主張」，以強而有力的經濟力為後盾，走向中國外交新盛況。⁵

中國正成為改變世界巨大力量，美聯社說，這十年（2001-2010）是中國開始重塑世界的時期。⁶ 然而中國隨著經濟起飛，整個國家也走入「半稅收」的經濟體制與公民社會的模式⁷；而藉著經濟發展過程，在中國宗教社會，也起了新的宗教風潮發展現象。特別是中國基督教會的發展從農村窮鄉僻壤轉向大城市；從過去農民村姑的信仰，轉向

國模式：經驗與困局》（杭州：浙江人民，2010），前言頁2。湖南師範大學李風華教授則認為農村土地集體化是中國現代化的根本基礎，這是中國經濟崛起的首要功臣，要讀懂中國模式，需先了解中國土地管理模式。《中國經濟崛起的十大秘密：讀懂中國模式》（北京：中國商業，2010），頁14。而四屆美國總統外交智囊斯蒂芬·哈爾珀（Stefan Halper）在他寫的《北京共識：中國權威模式將如何主導廿一世紀？》（香港：中港傳媒，2010），頁159，提到中國模式是「國家資本主義」（state capitalism）的經濟模式。而面對中國威脅論的「黃禍」看法，中國在2007年十七大中，提出「和諧世界」的「中國世界秩序觀」模式，來凸顯中國崛起重視世界和平。見北大教授王緝思總編輯的《中國學者看世界》（香港：和平圖書，2009），頁9-10。秦暉〈中國模式思辯〉，《鳳凰週刊》（香港）。2010年10月，30期中則提到中國模式是「低人權優勢」模式，他希望應改為「中國國民崛起」，也就是從「國富論」轉成真正「公民富有」的「民富論」，才是中國模式最好的表達。

⁵ 顧言真〈胡溫『大國外交』頻演重頭戲〉，《鏡報》月刊（香港），2010年1月出刊。總第390期。

⁶ 鍾健〈國際傳媒看天下〉，《鏡報》月刊，2010年1月出刊。

⁷ 「現代公民權意識最早就是誕生在國家與社會的一個關鍵的互動領域，及徵稅」「中國現在是半稅收國家，但還會進一步向稅收國家轉型」，見馬駿〈從『三公』費用到預算公開〉，《中國改革》月刊，2011年第6期，總第331期。而在金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2011）》（北京：社會科學文獻，2011）一書裡，黃海波便以〈走向構建中的公民社會—2010年中國基督教的責任與反思〉一文作為研究論文，談及公民社會與基督教信仰關係。

白領、知識份子的研究與信仰生命，⁸這樣的「基督教熱」風行於普羅大眾與大學宗教研究之中，在各大學宗教系中，研究基督教的思維與歷史、神學等方面，皆有長足進步，甚至大學中信基督教比例在 1-5%左右。⁹加上政治上逐漸採取宗教政策寬鬆原則，當中國崛起與全球化關係討論中，原本是政治上訴求的「和平崛起」¹⁰也成為整個中國教會對社會關注的焦點，而對內藉著救災與對外與普世基督教教會交流，構造基督教「和諧、與神和好」的氛圍。¹¹

當前從中國三自教會¹²的成長看，改革開放前約有 24.7 萬信徒，如今已經成長成 2305 萬人，而整個中國基督徒的信徒人數，從官方的人口調查數量看，應比實際「三自教會」加上「家庭教會」的總數，統計上來得少。¹³主因是中國基督教會在體制上屬

⁸ 張遠來，《管制與開放：中國基督教教會體制反思》（香港：國際福音證主，2009）之附錄一，劉澎〈正確認識和處理家庭教會問題〉，頁 259。陳村富、吳欲波，〈城市化過程中的當代農村基督教〉《世界宗教研究》（中國），2005 年第 2 期。

⁹ 中國城市知識份子信耶穌熱，正在各大學與文化界討論中。見張遠來，《管制與開放：中國基督教教會體制反思》，頁 113。張路加，〈中國大陸城市知識份子福音工場的緣起、現狀及前瞻〉《大使命》（美國），第 52 期，2004 年 10 月。志道，〈舉目向田觀看---中國城市福音工作的觀察與感想〉《生命季刊》（美國），總第 21 期。陳敏瀾，〈中國國內教會的宣教模式〉《禾場》（中國），14 期。劉同蘇，〈城市家庭教會崛起的緣由與意義〉《舉目》（美國），第 45 期，2010 年 9 月。〈華人差傳面面觀〉專題報導《基督教論壇報》（台灣），2009 年 10 月 20-22 日，第 3 版。

¹⁰ 胡錦濤在紀念毛澤東誕辰 110 週年座談會上提出「中國要堅持走和平崛起的發展道路，.....」，見唐晉主編，《大國崛起》（北京：人民出版社，2006），頁 3。

¹¹ 可見統戰部與宗教界出版品，如《和諧之境：宗教界人士人民大學研修班論文集（第一輯）》（北京：人民大學，2009）。陳聲柏編，《宗教對話與和諧社會》（北京：社會科學，2008）；唐曉峰、李維建、韓秉芳著，《宗教之和、和之宗教：中國宗教之和諧芻議》（北京：社會科學文獻，2009）等書。

¹² 金陵協和神學院副院長王艾明在他的《加爾文神學與中國教會》（香港：宗教文化，2011），頁 437 一書中討論「中國教會」的身份與定位時，對「三自教會」一詞改使用「登記教會」這詞作為界定，中國社科院的研究報告用詞也逐漸習慣改用此語分類，但以一貫學術使用之學術用詞，「三自教會、家庭教會」用詞較有代表性與組織性，也廣為接受與明朗清晰。

¹³ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2010）》（北京：社會科學文獻，2010），頁 198。但根據非官方不完全統計，中國基督徒應在 5 千萬到 8 千萬左右。這是見在學術研究未公開資料中，劉澎教授著作，《宗教問題文集》，頁 11。目前為止連官方研究機構，皆無法確實瞭解真正有多少新教基督徒，如社科院的《中國宗教報告》藍皮書也坦承這個問題。

於「國家控制型」¹⁴，有著與其他基督教國家不同的教會組織形式，並不承認任何「未登記於國家法律之下的教會」，所以整個統計數字，缺了家庭教會的計量。

基督教在中國是屬於「共產無神論下的『有神』信仰」，本身即是很奇特的型態，有所謂「中國特色社會主義下的宗教生活」，因此它的生存頗富戲劇性與難度。因而當中國經濟崛起之時，令人好奇的是：往後在整個中國基督教生存的鬥爭歷史下，政府以及基督教會界本身又將如何釐清「有神與無神」政教關係的糾葛與界限？而今日廿一世紀，當耶穌在經濟瑪門走出世界強權新局面後，也將要顯現在中國社會，那基督教會的處境未來會變成什麼樣的進展光景？面對三自教會自 1998 年推動「神學思想建設」運動處境化以來，華人教會如何因應與看待？現代社會中，耶穌正面碰上馬克思（中國現代化價值觀的對比），如果在共產社會制度經濟「完全解放」的光景下，加上政治上「黨的民主深化」也更開放，又會生成怎樣的中國基督教教會生存處境呢？此外中共中央，一直以來所採取的宗教政策與三自教會發展何干呢？而中國三自教會是如何來「適應」¹⁵中國社會主義馬克思宗教觀呢？這種「異中求同」的「神學」¹⁶，將對中國基督教有何影響？三自與家庭教會，¹⁷有和解的可能嗎？如果中國未來會成為世界基督徒最多的國家，那麼，身為華人，及身為台灣基督徒，對未來大陸教會有何種使命感？

¹⁴ 劉澎，《宗教問題文集》，頁 97。

¹⁵ 「吸取中國優秀文化之養分，結合中國教會走三自愛國道路的歷史經驗，以處境化的神學視角來回應中國教會所面臨的種種現實問題，消除一些阻礙中國教會健康成長的思想因素，逐步探索建立具有中國特色的基督教神學思想體系，…並使中國基督教與社會主義社會相適應，並在構建社會主義和諧社會中作出美好的見證。」見《神學思想建設十週年紀念大會專輯》（上海：中國基督教兩會，2009），頁 4。

¹⁶ 溫偉耀，《共產主義與基督教》（香港：天道，1979），頁 16 提到，羅素在他的《西洋哲學史》中，將共產主義的表現型態與基督教做平衡的比較：他認為共產主義的「耶和華」就是「辯證法唯物論」，「彌賽亞」是「馬克思」，「選民」是「無產階級」，「教會」是「共產黨」，「主再來」是「革命」，「地獄」是「資本家應受的報應」，「千禧年」是「共產國際化的日子」。

¹⁷ 也有學者用「建制教會與非建制教會」來說明「三自教會與其他未登記聚會點」的區別。見何光滬在高師寧的《當代北京的基督教與基督徒：宗教社會學個案研究》（香港：漢語基督教文化研究所，2005）一書之序言所提。但葉菁華，《尋真求全》（香港：宗文社，1997），頁 25，則是提供此一詞語的說明者。

因此本論文旨在研究中國當代基督教，共產制度下的改革開放局勢，如何理解中國三自推動「適應」中國馬克思社會主義宗教觀，以及推動「神學思想建設」的內涵與趨勢，來理解共產政治如何影響基督信仰，評估與認知「神學思想建設」運動之究竟，進而提出探究反省與改進之道，而這也正是本文研究「異中求同：中國三自教會『神學思想建設』之研議」的主要動機與目的。深盼將來在中共經濟解放的情勢，當宗教、政治也逐漸解放的局面裡，可以藉此因應三自教會未來前瞻性「後丁光訓時代」的教會發展與趨勢，尋求真正可以「異中求同」討論及對話管道。

因之本論文將分成幾個章序研究，首先從新中國建立之歷史沿革與政治局勢來探討宗教政策與三自教會「神學思想建設」的發展與影響，以及簡要評估。第二方面將研討推動「神學思想建設」所提出三自教會的「社會主義神學」思想進路，以釐清三自教會與政體（或政黨）政策關係，來釐清處境神學所處理的「中國處境化神學」的意義。第三方面則將以研究三自教會自 1998 年提出「神學思想建設」運動以來，在整個運動大纛下的人物思想內涵與其影響、檢討其所生成「中國（三自）教會神學」的趨勢，加以對話與之評估、反省回應。

第二節 研究範圍

本論文所探究與研議之範疇，將依據中國教會歷史觀中，限定於新中國建立，共產執政後之三自教會所推動之「神學思想建設」發展為主軸。當然，三自教會不能獨立於整個中國的政治、經濟、社會、文化與軍事環境之外，因此論文中也從社會學、經濟學、歷史學、神學、文化等等互動關係，探索基督教在中國的發展脈絡，與三自教會針對「適應社會主義」所提之「神學思想建設」之倡議的影響。

由於中國基督教在新中國成立之後，以「大一統」的自治、自傳、自養原則確立，同時割斷「帝國主義的干係」、擺脫西方「宗派與差會」的控制；加上，在共黨統一戰線的政策下，三自教會的發展也與民族主義的「愛國」情感結下不可分割的限制。因此，所謂「中國三自愛國運動」，雖是一套政治、社會運動的運作，卻也加諸於教會「宗教

法人地位」，成為「中國大公教會主義」。因之在三自教會現有組織觀中，不免將所謂「三自愛國」稱呼於「合於國家法律與建制下」的「三自教會」。這種稱呼乃有「官方」資格認定。雖然「中國基督教」仍有成立另一「民間」組織：「基督教協會」負責操作整個基督教教務，但卻也必須面對法人組織地位尷尬，那就是「三自愛國運動委員會」是屬於政府組織，並非「民間」教會團體。因此當中國基督教目前以「三自愛國運動委員會+基督教協會：兩會」為基督教組織的本體架構，但卻將一個「非民非官」組織隸屬於國家統戰部下的宗教局管理，是「亦政亦民」的混淆。¹⁸

雖然本不應該有所謂「三自教會」或「家庭教會」之稱謂，¹⁹而整個中國理當只有一個「中國基督教」，但在中國社會主義馬克思文化下，卻發現在政治權力與家庭教會（未向政府登記之教會）之間存有「拔河」現象。有一些基督徒不願進入這種強調「三自愛國」政治體制下的教會，他們另組成於「自我」敬拜上帝的空間與傳統基督教信仰意識型態的教會，不願接受政黨政治上「意識型態」影響，於是有「家庭教會」的稱呼出現以為之區別。因此在海外教會圈中，這樣的分類與區別稱呼由來已久。

然而就神學思想層面，雖本應該是以中國的神學院與三自教會機構為研究對象，但今日中國大學內有哲學系的運作之外，也有基督教神哲學、教會歷史傳統與基督教文明的課程，加上所謂「文化基督徒、漢語神學」²⁰之熱度逐漸影響整個教會界的交流，因此本論文將不會在研究對象上，只停留在「三自愛國」的登記組織或教會體系、教會人物思潮，也將採取對大學內「神學教育」之興起，處境神學之研究來獲取非教會機構與學術組織的客觀見證，如漢語神學人、文化基督學人之研究，來一同探討與思考。當然

¹⁸ 見前宗教局局長葉小文，《把中國宗教的真實情況告訴美國人民：葉小文答問實錄》（北京：宗教文化，1999），頁 44。而在中國官方的文獻中，如社科院之《宗教藍皮書：中國宗教報告》一直以來，都是以「三自教會」、「非三自教會」來做這樣稱呼分類。

¹⁹ 同上葉小文書，頁 47-48。

²⁰ 如漢語基督教文化研究所編《文化基督徒現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）一書出版，漢語神學與文化基督徒的「非教會神學」議題，仍會影響著當前中國基督教會神學思想發展。

整個討論模式仍以「中國大陸」區域內三自教會作為處境神學的研究指標。

就歷史時間的層面來說，本論文的研究時段，是因「神學思想建設」之主題，提供於 1998 年末，故本文所研議的「神學思想建設」主題將架構於三自教會在丁光訓 1998 年主導下推動至今（2012 年）的「神學思想建設」發展光景。

第三節 研究方法

本論文研究方法採「屬（質）性研究」設計模式，將以「三自教會推動『神學思想建設』」主題之性質為研究依據。²¹ 將用文字而非數字量化的性質，來描述研究的主題的性質與推論邏輯、思維。整個資料收集經由「觀察、調查、訪問、查考文獻」之屬性方法，基於「自然現象之哲學理念」，「認定事情的發生是經由眾多個別事件非刻意化群集而形成」。²² 整個屬性研究，將從「歷史性」之中國近代歷史史實始末；「理論性」之當前中國三自教會與人物對推動「神學思想建設」之思想、學說、神學的詮釋；「描述性」之有系統說明各個歷史事件與神學發展事態先後的次序與影響等等；「因果互動性」之各種社會因素之牽連與影響等模式之比較中，盼望能在中國三自教會的「中國文化與馬克思主義人文主義」個案處境、文化中，探究其「處境神學」處理的「行動」研究，針對中國國家宗教政策與三自神學思想的走向關係，來研發可能回應於普世華人教會的交往方式與本色化神學立場。²³

因此所參考的文獻來源為中國基督教三自教會官方網站之資料、中國社會雜誌資料、各類相關近代中國（三自）教會發展歷史與神學討論書目、雜誌、政經書刊，以及經濟社會學上統計數據與相關中國基督教文化研究學術單位、大學宗教學術研究、中國社科院之研究單位、海內外華人教會、基督教研究機構等等「漢文」文獻參考為主，盼

²¹ 楊小松，《學術研究方法與論文寫作》（香港：宣道，2005），頁 9。

²² 同上。

²³ 同上。

望建立以更廣泛的「漢語神學」研究「平台」來與「中國教會意識」²⁴之「三自教會神學」一起研議，以為神學交流之基。

第四節 解釋與定義

本論文所採取的詞彙，有一定的「特殊」限制定義，使用這些術語時，常在不同立場下，其原有意義並無法全面說明與代表其「真正含意」。故必先為常用於這方面學術研究相關語句、詞彙之意義，稍作解釋與定義。

- 一、 中國教會：指的是「登記於中國宗教法令」下的合法教會法人。並不包括海外華人教會，如台灣教會，以及中國非登記型的聚會點。因此此詞乃指「狹義地」中國大陸內陸的登記的「三自教會」。
- 二、 三自教會、家庭教會：本文中將以這「三自教會、家庭教會」之「代表性慣用語言」來分類當前的中國教會實存的生態。這雖與中國宗教法規規定相左，但神學表達上，必須沿用慣稱「三自神學」來稱呼三自體系的神學；同時也用「傳統神學」來稱呼家庭教會體系的神學。²⁵ 主要原因是整個中國教會神學的載體，不該只是單指三自體系的神學或家庭教會神學之某一部份，但因為「家庭」教會的傳統神學延續，也可算是對照於三自教會神學中之「中國教會神學的非主流」，故以「三自神學」稱呼「中國教會神學之主流」思想。另外對於學術與大學學院之內的神學研究，則盼望以「漢語神學」²⁶分類之。

²⁴ 王艾明在邢福增編，《大時代的宗教信仰：吳耀宗與二十世紀中國基督教》（香港：宗文社，2011），頁 455 中，發表〈理解吳耀宗〉一文，提這引用自趙紫宸的「中國人的教會意識」觀來談「中國教會」的定位。然而這種以西方神學（西方國家所發展的神學）為敵對，強調根基於中國土地，以中國人意識，甚至如 20 年代，學者謝扶雅的「新中國人聖經觀」，要求需將以色列文化之聖經改列以漢文文化寫作之「宗教經典」如孔孟學說、道德經、佛經作為「中國聖經」處境思維，是一種「特殊」模式的處境神學。

²⁵ 此見王嗣岳，〈三自神學的形成原因與要素(1949-1999)〉，趙天恩、李錦綸等著，陳韻珊編《三自神學論評》（台北：中福，2003），頁 3。註腳中提到「三自神學」一詞值得商榷。

²⁶ 按著劉小楓提供漢語神學之意義，他認為其發端在「明末清初」的中國文化與歐洲文化相遇的處境。

三、 中國特色之社會主義：本文之中所謂中國特色，將根據 2007 年中國共產黨第十七次全國代表大會對有中國特色的社會主義內涵的詮釋，「中國特色社會主義道路就是在中國共產黨領導下，立足基本國情，以經濟建設為中心，堅持四項基本原則，堅持改革開放，鞏固和完善社會主義制度，建設社會主義市場經濟、社會主義民主政治、社會主義先進文化、社會主義和諧社會，建設富強民主文明和諧的社會主義現代化國家。」「中國特色社會主義理論體系，就是包括鄧小平理論、『三個代表』重要思想以及科學發展觀等重大戰略思想在內的科學理論體系。中國特色社會主義理論體系是不斷發展的開放的理論體系。」事實上，中國國家建設思想中的「中國模式」應是指此部分所謂「中國特色之社會主義」模式，而非指經濟模式或其他各人看法。而在此需要界定這個詞句的原因，是因為三自教會一直以來，思索著如何將基督教教會的質素來「適應」中國「特色社會主義」，以讓中國基督教不僅可以生存下來，而成立了「三自愛國運動委員會與基督教協會」的「兩會」，更重要的是被中國人接納。因此對此詞語，海外教會應該要能知曉其內涵。

四、 自治、自養、自傳：三自宣教策略是 19 世紀由英國 Henry Venn 和美國 Rufus Anderson 兩位宣教策略專家，不約而同的在兩國推動三自原理。這三自原理的宣教目標是計畫和促進發展能夠自治、自養、自傳（self-governing, self-supporting, self-propagating）的教會。這是根據新約聖經中使徒保羅的開荒植堂模式。而中國的「三自」

從功能方面來看，這是政府控制教會，把教會的力量轉移來配合政府政策的一種手段。這種教會性質上的轉變助長了中國三類的教會，就是向官方註冊的教會，和家庭教會，家庭教會有的不向政府

因此劉小楓認為今日的漢語神學是現代思想論爭結構的漢語神學，也就是基督教世界觀與世界其他世界觀競爭，尋求公共—溝通的權利。見劉小楓，《聖靈降臨的敘事》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁 52。

註冊，有的有註冊。至今，三類教會還是無法彼此認同及合一。家庭教會也因不向政府註冊而備受逼迫，從未間斷。²⁷

所以當前三自教會一直以來比較認定所謂的「三自」：是由「中國人」來架構組織；二是登記成合於法律要求的「三自愛國」教會；三則由三自教會來自籌經費來源、建立「中國化基督教神學思想理念」等，便認為這才是「三自」策略。比較上中國三自策略展現出來是「國家、國族主義」的自主性，切斷與普世大公教會的策略聯盟與差會動員合作；²⁸ 而其意義並非植堂宣教後，雖具「獨立性」運作，仍保有與原差會力量結合或連繫作用關係的性質。而一般中國宗教學者也承認，中國的「三自」在一開始新中國建立之後，走的是「政治含意上」的三自，直到「神學思想建設」推動之後，才轉向了「教義神學」上的三自、本色神學上思考。²⁹所以談三自教會推動神學思想建設，也是三自訴求下的產物，目的為基督教中國化奠基。

五、 神學思想建設：三自教會推動的「神學思想建設」是

吸取中國優秀文化之養分，結合中國教會走三自愛國道路的歷史經驗，以處境化的神學視角來回應中國教會所面臨的種種現實問題，消除一些阻礙中國教會健康成長的思想因素，逐步探索建立具有中國特色的基督教神學思想體系，…並使中國基督教與社會主義社會相適應，並在構建社會主義和諧社會中作出美好的見證。

所以嚴格地說，三自教會之「神學思想建設」並非單純依據聖經的「教義神學」的詮釋，而是屬於中國處境下的本色化神學思考。這樣的神學思想

²⁷ 王寶星〈宣教策略～三自原理 (The Three-self Formula)〉(馬來西亞：基督教衛理公會砂拉越華人年議會宣教部)《衛理報》711期。

http://www.sarawakmethodist.org/weilibao/weilibao_view.php?pno=711&wid=1719

²⁸ 見中國共產黨新聞網，2009年5月16日刊出之趙曉陽〈割斷與帝國主義的關係：基督教三自革新運動初始〉一文。

²⁹ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告(2009)》(北京：社會科學文獻，2009)，頁124。

究竟與政治採取怎樣的距離呢？原則上三自神學思想建設這一方向仍屬於政府「黨國」主導下的「政治神學」，³⁰ 基本上是為三自運動的「九項」政治任務服務，也就是以「相適應」於社會主義為特色的「有神論於無神論中」發展理論為根基。因此三自神學處境化，是以國族主義控制宗教的思維做基礎，馬克思社會主義無神論環境為處境溫床。

六、 漢語神學：本文中所提相關漢語神學討論，主要依據漢語神學界之定義界定。例如香港道風山之學者楊熙楠，於黃保羅的《漢語學術神學》一書序言說：

漢語神學的起始點既是來自中國人文學界，其發展和成形也應是中國人文學界，但其神學成品卻可裨益於不同地域及不同傳統的教會和回饋社會。³¹

而黃保羅認為所謂「漢語學術神學」，也就是「學院神學」或「大學神學」，也稱為「人文性神學」，而非是以教會教義與信條信經立場來評判。³²

七、 文化基督徒：按劉小楓解釋---³³

『文化基督徒』指的並不是大學和學術建制中從事基督教歷史及文化研究的人士，而是指經歷過個體信仰轉變的知識---文化人。認信基督方可稱為基督徒，而非從事基督教文化研究即是基督徒，這是不言而喻的。

八、 中國文化：中國文化一詞，指的「中國」是一地區，在中國共產黨統治下的中國；但「文化」卻非傳統「儒家文化」。由於共產專政以後，中國文化

³⁰ 陳仰恩，〈丁光訓的政治神學分析〉，趙天恩、李錦綸等著，陳韻珊編《三自神學論評》，頁 102。所謂九項任務：「高舉國家、政策福音、團結教徒、穩定社會、化解矛盾、爭取認同、收編信徒、開發資源、打壓敵人」。

³¹ 黃保羅，《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》（北京：宗教文化 2008），序言頁 5。

³² 同上書頁 6。

³³ 劉小楓，《聖靈降臨的敘事》，頁 81。

的面貌是什麼？其實對大多數大陸中國人來說，仍沒有定論。³⁴一方面，中國共產黨曾經大張旗鼓的打倒孔家店、破四舊，因此，中國文化中孔子學說、儒家學術早已被「馬克思主義」取代了；至於其他諸子百家也從未占上便宜。雖然進入 90 年代末，儒家再被尊崇，甚至於為外交而「辦好孔子學院」，或引用道家「和」之術³⁵，來大談和諧之道，這樣並不是今日中國的真正文化單一面貌，只是反應出對當前中國文化早已失落的處境。另一方面，當中國社會主義以「馬克思主義」為本發展出的社會文化根基，真正的意義應是「中國化馬克思主義」為文化主軸，而非傳統「在地的」儒家文化。因此中國文化在 1949 年之後，是指「中國化馬克思主義」文化³⁶。

本論文談及「處境化神學」時，面對現今共產中國的「中國文化」內涵，應該要更細緻的強調，三自教會是與「中國化馬克思主義文化」的處境進行交流、轉化，而不廣泛談及是與「傳統中國文化」處境互相協調。這一點正如中國社科院文學研究所研究員汪暉這樣說：

因為當代中國的現代化問題不僅是由中國馬克思主義者提出的，而且中國的馬克思主義本身就是一種現代化的意識形態；不僅中國的社會主義運動以實現現代化為基本目標，而且它本身就是中國現代化的主要特徵。³⁷

雖然自 1990 年起，有所謂「文化軟實力」³⁸提出，但一直在中國各界頗

³⁴ 見《小康》雜誌（中國），2011 年 3 月 1 日出版，總第 125 期。蘇楓〈59 張面孔背後尋找中國軟實力〉。在該文中，談到以北京師範大學的「中國文化符號調查報告」，以 270 項候選文化符號中，孔子與毛澤東、鄧小平都是前 20 項內上選。可見中國文人或知識份子自以為傳承中國傳統文化的內涵，真正說來自 1949 年共產主政後，早就改頭換面了。

³⁵ 張國祚編，《中國文化軟實力研究報告（2010）》（北京：社會科學文獻，2011），頁 26-35。

³⁶ 見何虎生，《中國化馬克思主義宗教觀研究》（北京：華文，2007）。

³⁷ 汪暉，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，原刊於 1994 年韓國知識界的重要刊物《創作與批評》，總 86 期，後載於《天涯》雜誌（中國），1997 年第 5 期。

受爭議。中國文化究竟有何內涵？按著原來文化之意義，是指著生活習慣、語言、社會風俗、生活態度與思想傳統等等實質上的生活經驗。而因此中國學者也認為，今天在中國談「文化」一詞既不是單純儒家文化傳統，也非單純馬克思主義文化，更不是西方資本主義文化，而應認定是「當代」中國生活的文化，也是「中國社會主義文化」、中國「共產革命文化」，包含馬克思主義文化中國化的成果。³⁹

第五節 立場與觀點

本論文的立場與觀點，盼望提供「更多元」討論的空間為原則。因此不光以「文字文宣」角度來表達內涵而已，而必須再更深入在這些「表面性」因果中作另一層反省思維與深化詮釋。因此希望不受所謂「神學話語」⁴⁰心態以及「政治力」侵入影響，更不要鄉愿。無論是三自教會或家庭教會的作為符合信仰：神的旨意的，都當鼓勵與推動，也不要迴避神學立場所處的當下「政治處境」原則，或過度歌頌或扭曲原情，反而應該去檢討反省這些途徑與方法是否適宜。盼望在更正教改教精神中，以「唯獨聖經」的聖經神學詮釋與基督那「超越屬性」⁴¹ (Transcendental Attribute) 的愛裡，真正與共黨政府「協調」更合於聖經真理的信仰訴求的生活環境與教會生存空間。

此外從研究的角度，本論文將不是單以「社會學」、「政治學」、「神學話語」(詮釋現象學)的角度來分析中國當前的政教關係，便認為一切都是理所當然的「習常心」⁴²，

³⁸ 張國祚編，《中國文化軟實力研究報告(2010)》，頁21。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 葉菁華在《尋真求全》，頁38中以「神學話語」(theological discourse)來凸顯神學論述的社會性與處境性。基本上，這樣的討論似乎以社會性、學術性、政治性、詮釋學來尋求突破三自教會存在「神學被政權掌控」的事實。然而從這方面去整理政教關係的努力，只為要合理化「爭議性」問題，只是呈現或「合理化」了當前在三自教會所走的「政治神學」途徑。

⁴¹ 見關永中，《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》(台北：台灣商務，1997)，頁253。

⁴² 「習常心」(habitus)一詞見葉菁華在《尋真求全》頁81，引用法國學者社會學家布迪歐(Pierre Bourdieu)

便將中國共黨政府執行對宗教信仰的「全權主義」⁴³（或譯 totalitarianism 極權主義）統治加以「合理化」。本論文盼能從聖經神學、教會國度觀、神學詮釋立場來深思熟慮、面對信仰、提出對三自神學思想建設運動改進的立場，提出因應當前中國處境神學來影響社會。因為政權非永恆主體，它是會隨時間與朝代更嬗，而應認信這個真正「超越」的、「存有」的基督--永恆主宰，正是基督信仰在每一個「存在者」中真正的核心價值。⁴⁴雖然處境神學是必要的，但在階段性的神學詮釋處理，仍不應讓三自教會的人物思潮凌駕於聖經神學詮釋原則：因上帝自己的「啟示」原則是「我是」（出 3:14）⁴⁵，畢竟創物主，不為創造物所役。劉小楓如此說：⁴⁶

所謂的『解釋學循環』是一種歷史—生存的動力因素，任何新的解讀都是在歷史語境與原初義蘊的張力中伸展的。如果原初義蘊不是實質性的，總是相對於歷史—文化語境而存在，對於解釋行為來說，就不會帶來自身語境的任何變化，不會使自己與先前的語義有所不同。...

基督教思想產生於某個特定歷史語義結構，當在漢語的歷史語義結構中被重新解讀—重述時，重要的是，解釋者（漢語思想）在解釋過程中對於自身有了新的理解，使自身的歷史語義結構產生新的義蘊，而不是什麼對原初意義有了超出原初語義的解釋。

所言的習常心之一部分。認為人藉習常心來「面對社會的心思結構和性向」。這「結構受人所處之社會、制度、界域的結構所模塑，亦反過來產生和組構各種實踐和表述（包括行為和話語）。」

⁴³ 葉菁華翻譯此詞避開「極權」，認為這樣比較不是「化約」主義的論述。葉菁華認為「『權力』不是權力策略與抵抗之間的關係，而應該去掉中國共黨過去統治恐怖的統治權力觀，因為中國社會現今不僅社會、政治上自文革後沒有這種恐怖統治，經濟上更非指令式控制」。見《尋真求全》，頁 46-48。

⁴⁴ 見關永中，《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》，頁 519-527。

⁴⁵ 聖經出埃及記 3:14「上帝對摩西說『我是自有永有的』（「我是」I am who I am），又說『你要對以色列人這樣說「那自有的打發我到你們這裡來」』。」（中文和合本）

⁴⁶ 劉小楓，《聖靈降臨的敘事》，頁 80。

第二章 三自教會之「神學思想建設」

新中國建立，因整個政治局勢轉化，對著過往西方差會與教會已經建立的基督教傳教事業，起了相當衝擊與改造的氣氛，一股「山雨欲來風滿樓」的整肅，油然而生。基於共產黨本身「統一戰線」之政治理念與「對西方帝國主義的反動情結」，因此便必須馬上在整個社會與宗教信仰上，要分辨「中國基督教會」與「共產黨社會主義宗教理念」的區別，並同時理順「中國教會」與「西方帝國主義」的關係。所以當 1949 年共產黨統治中國，不少認同新中國共產統治的宣教士，也就表示著在華基督教傳教事業，將面臨結束，因為當時的宣教事業已成為西方帝國主義侵略中國的一部份，是上帝要藉著共產黨來終結西方帝國主義在華宣教年代；同時，也將剷除阻撓真正具有「動力的自治、自養和自傳」的中國教會發展的西方勢力。⁴⁷ 再加上當時中國基督教中，擁護共黨統治、傾向認同社會主義革命的「五名基督教代表」，八月接受邀請參與政協籌備會，⁴⁸ 而後十一月由十九位中華基督教協進會與各宗派基督徒領袖發出聯合聲明的「給國外宣教部的一封公開信」⁴⁹，也正式宣告「中國教會要走自己的路、服膺政府領導、打破政教分離、成為中國社會機關」的時代。

其實，共黨中央負責接待教會人士的總理周恩來在四次與基督徒領袖會面的過程中，早就提出基督教不受共產黨政府歡迎，會在各地遭受困難的根本理由說明：「中國人民對基督教有很壞的印象，認為它是洋教、與帝國主義對中國的侵略無法分割。」⁵⁰ 於是改造的建議出現，「要中國教會堅持民族反帝的決心，割斷同帝國主義的關係」，以

⁴⁷ 吳梓明，〈中國基督教歷史重探—三自運動與本土化中國基督教的發展〉《自西徂東—基督教來華兩百年論集》（香港：基督教文藝，2009），頁 489。在文中提及在中國宣教的傳教士裴大衛（David Paton）於 1953 年所出版的書《基督教宣教與上帝的審判》（Christian mission and the Judgment of God），對此見解的說明。

⁴⁸ 邢福增、梁家麟，《五十年代三自運動的研究》（香港：建道神學院，1996），頁 22。

⁴⁹ 同上，頁 26-27。

⁵⁰ 同上，頁 34。

及「要獨立自主、自力更生，建立自治、自養、自傳的中國教會，這樣基督教就會變成中國的基督教了。」⁵¹

中共的共產、無神統治時代來臨，於是這一「最高指示」也就使得中國基督教會發展格局全面改變；接著在 1950 年由吳耀宗「委曲求全」或「自願」所發起的「基督教革新運動」⁵²來反對帝國主義，所發表的「革新宣言」，更是揭露了由中共政權一手控制與主導「教權」一條鞭的具體模式成型。⁵³ 這也開始三自教會之「神學思想建設」的啟蒙——按著前金陵神學院副院長陳澤民的分析，中國基督教發展在新中國建國以來，是以這個「革新宣言」（也稱為「三自宣言」）發表為主要開啟點。⁵⁴ 而這個宣言也促使中國基督教經歷了三階段的基督教發展，同時來掃除西方帝國主義與教會干預中國教會發展的障礙。⁵⁵

⁵¹ 同上。

⁵² 梁家麟在《吳耀宗三論》（香港：建道，1996）一書中，談到吳耀宗如何在基督教信仰與共產主義之間取捨的煎熬與認知信仰的實踐中行動。因此不應說吳耀宗是非自願或委曲求全發動改革。而是他認定改造當前社會制度，需靠共產黨。所以配合共產黨的訴求，成了他重新詮釋耶穌主張的合法性，而非教義性的論理。頁 203-04。而邢福增在《基督教信仰與救國實踐—二十世紀前期的個案研究》（香港：建道，1997），頁 402 中，提到吳耀宗在「人格救國」、「社會改革」、「革命救國」三方面的思想藥方是「精神改革」轉向社會改革、「社會改革」轉向支持社會主義革命、而支持「社會主義革命」認同共產黨革命改造，反對帝國主義。王艾明在邢福增編，《大時代的宗教信仰：吳耀宗與二十世紀中國基督教》中〈理解吳耀宗〉一文，認為吳耀宗的神學，是一種「教會發展本身的內部條件」使然。見該書頁 457。而邢福增則在上書中以〈「愛國」與「愛教」：中共建國前後吳耀宗對政教關係的理解〉一文裡認為吳耀宗是愛國至上，甚於愛教。甚至以愛國作為愛教的標準立場，頁 506。而謝龍邑，《委曲求全？》（香港：基道，1995），頁 56 提到吳耀宗百分百贊同「沒有共產黨就沒有新中國」。

⁵³ 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，2008），頁 21-23。

⁵⁴ 陳澤民，〈在『神學教育與神學思想建設』研討會（2008 年 9 月 23-25 日）開幕式靈修講話〉，《神學教育與神學思想建設》（上海：中國基督教兩會，2009），頁 1。但該文章刊印時，該書將年代登載為「1959 年 9 月 23 日」，但查邢福增《基督教在中國的失敗？—中國共產運動與基督教史論》，頁 44 提到《人民日報》於 1950 年 9 月 23 日刊登宣言。同時從陳澤民的文章上說「從三自宣言發表算起，到今天是 58 年」，陳澤民是在 2008 年 9 月 23 日講此文，那麼還原 58 年前，應是 1950 年方為正確年份。

⁵⁵ 同上。

第一節 三自教會「神學思想建設」歷史發展

中國基督教的新發展，在三自宣言發佈後，經歷了三個階段：

第一個階段，是三自愛國運動開始到文革時期，這時期約為 1950 年 9 月至 1980 年，也可以說是「統一戰線」的時代。從整個三自教會歷史觀看，這一個轉變，對教會本身有「整肅異己」的意味。這個階段正式斷開登記與非登記教會的牽連，以行政力的權柄干預信仰的自主性。

第二個階段則是從 1980 年 8 月在南京召開第三次全國大會，到 1996 年 12 月在北京召開的第六次全國會議，是所謂「改革開放」新時期。改革開放，不僅三自教會活動的空間加大，家庭教會也如雨後春筍般在農村興起，竟逐步比三自教會信徒人口更多。

第三階段，是以 1998 年 11 月在濟南召開的濟南會議為起點，是「神學思想建設」階段。這個階段，三自教會除積極向海外連結，也不斷強化三自教會自身的品質；但這時也是整個三自教會面對海內外教會「變革的呼聲」越多的時候。例如許多知識份子信主、海內外教會不斷的彼此交流、甚至家庭教會也普遍受到海外教會、神學界的支援、訓練與模塑。此外，有另一股「大學神學」，藉著「漢語神學」學術研究，異軍突起於三自與家庭教會對壘之外，展現第三神學之勢。

在第一個階段中，三自基督教並非一帆風順的被共產黨接納。首先，雖由吳耀宗提出所謂「十項任務」，要「加強神學」、「加強人才培養」，這些看似共黨同意基督教以「統一戰線」為基的「神學思想建設」。但並沒有確實執行，因在這個時期，不但有 1958-59 的「反右運動」，神學院卻被迫關閉的打擊；更有「文化大革命」時期，從 1961 年到 1980 年，足足有廿年歲月中教會停止活動，教會發展停滯。這樣的光景對三自教會而言，是處於「四人幫所代表的極左路線對宗教信仰自由政策的破壞」，而這「四人幫不是共產黨」。⁵⁶這是丁光訓在 1980 年十月於南京第三屆中國基督教全國會議上開幕致

⁵⁶ 丁光訓，《丁光訓文集》（南京：譯林，1998），頁 302，295。

詞，對共產中國開國以來中國基督教教會「神學」發展受阻礙的註腳。⁵⁷

為了讓三自革新發展更能實施於中國，不因文革廿年裡教會實質停頓，以及文革以來的「三信危機」⁵⁸等因素影響，同樣在南京的第三屆基督教全國會議，丁光訓便積極地強化「反三自」的愚昧。當他論及上個時期 1961-80 年基督教發展遭受挫敗，都由於「四人幫對基督教和基督徒的虐待」，反而 1980 年十月起，要更積極推動三自愛國運動。

現在回過頭去看，在一定的意義上我們可以說，反對三自不但是缺乏愛國主義，也是否定基督教的福音事業，是破壞基督教。現在回過頭去看，反三自的道路政治上是不正義的，宗教上是一條基督教自取滅亡的道路。離開三自愛國運動，中國基督教不可能有今天，更不可能有明天，這在我們中國基督徒早已是十分明確的了。⁵⁹

丁光訓在四人幫垮台，文化大革命之後，並沒有回應「四人幫，以及整個共產政權對教會的傷害與破壞」，而僅以簡單幾句話譴責四人幫，再大大變轉方向回到建國之初，將基督教會生存的理想，要藉著鄧小平改革開放「貓」理論⁶⁰來另起爐灶，以銜接起「建

⁵⁷ 王艾明既認為吳耀宗的神學，是一種「(三自)教會發展本身的內部條件」使然，而之後丁光訓所領導的社會主義旗幟下的(三自)教會，其神學理念亦同。見邢福增編，《大時代的宗教信仰：吳耀宗與二十世紀中國基督教》頁 457。

⁵⁸ 「三信危機」一詞指的是「『信仰危機』：對共產主義失去信仰；『信任危機』：對幹部不信任；『信心危機』：對『四化』建設失去信心」。見王曉寒，《大陸新聞中的特殊用語》(台北：正中書局，1994)，頁 100。

⁵⁹ 丁光訓，《丁光訓文集》，頁 298-99。

⁶⁰ 鄧小平改革開放的「貓論」其實是分為三個階段。1962 年討論「包產到戶」問題，鄧小平認為，哪種生產形式能夠比較容易、比較快地恢復和發展農業生產，就採取哪種形式。他引用劉伯承經常說起的四川諺語：「不管黃貓黑貓，只要捉住老鼠就是好貓。」1976 年前後，毛澤東點名批評鄧小平。毛澤東說：「他這個人是不抓階級鬥爭的，歷來不提這個綱。還是『白貓、黑貓』啊，不管是帝國主義還是馬克思主義。」「黑貓白貓論」就此成名。1985 年，鄧小平再度當選美國《時代》周刊年度風雲人物，「不管黑貓白貓，捉到老鼠就是好貓」被摘登在《時代》周刊上。「貓論」的影響擴大到世界。見中國〈老年生活報〉「鄧小平同志『黑貓白貓論』背後的故事」(載於中國共產黨新聞網，<http://cpc.people.com.cn/BIG5/85037/8530953.html>)。到 1987 年，鄧小平說：「只要國民經濟得到發展，人民生活水平有了提高，人民滿足的話，採取什麼主義都可以。」而鄧小平 1992 年 2 月南巡講話中，「判斷改革開放姓『社』、姓『資』，標準應該主要看是否有利於發展社會主義生產力，是否有利於增強社會

國之初」與「1980年代」之間的「教會傳續」，而過往中間卅歲月中包括「文革的擦槍走火」一切的過錯，全都在四人幫身上一筆勾消。這幾乎是一種「信心的跳躍」，他僅引用湯補（William Temple）大主教的話，而對文革的過失「默默承擔」說道：「被愛感動的無神論者是被上帝的靈所感動；遵照愛的原則生活的無神論者，儘管否認上帝的存在，也將得到他們所否認的上帝的祝福。」⁶¹就這樣淡淡地對共產執政對教會的「錯誤」發展作了最大的寬容。

而這樣的妥協式「神學」詮釋原則，是丁光訓繼續推動三自愛國運動來與共產政府「協調與引導」適應社會主義的主軸立論，同時也為三自教會找到以「上帝是愛」⁶²為原則來與無神論共產或馬克思社會主義相適應的「政治神學」立場⁶³。丁氏認為，「上帝是愛，愛人類以致於愛共產黨員，因為這群革命家道德高超、所以新中國的建立這些都是出自神的手、神恩的標誌。」也因此他創立了三自教會不必強化「因信稱義」單一神學，而可因「上帝的救贖與創造合一，上帝願意以愛來創造，並以愛來通過救贖、訓誨、教育、聖化使人類成為『完全』，所以是『因愛得贖』」；而前宗教局局長葉小文更稱之為「因愛稱義」⁶⁴。而這正是改革開放之初，丁光訓為三自教會生存，在文革慘澹之後，所提供的「與社會主義倫理相適應、與共產黨領導統一戰線契合」之道。這樣的

主義國家的綜合國力，是否有利於提高人民的生活水準」。這兩句話皆見伊藤正著，范力譯，《晚年鄧小平》（香港：新東方出版，2009），頁 366、133。

⁶¹ 丁光訓，《丁光訓文集》，頁 141。

⁶² 同上，頁 80-87。

⁶³ 丁光訓認為神學是精緻的政治。見趙士林、段琦主編，《基督教在中國：處境化的智慧（下冊）》（北京：宗教文化，2009），頁 566。另汪維藩在 2004 年發表《也談中國馬克思主義宗教觀的「適應論」》一文，他認為廿一世紀中國馬克思主義宗教觀是「適應論」和「保障人權論」或者「適應論」和「憲政論」。「適應論」即是李瑞環提出的「就是說宗教必須遵守社會主義社會現階段的國家法律、法規及方針政策」，而「憲政論」則是強調「宗教信仰自由」保障人權，寫入憲法。然而這些都還是以「政治權利意識形態」來看政府給了什麼權利，信徒才可以擁有多少空間，而不是尊重「天賦人權」的「人人」有保障意義。

⁶⁴ 丁光訓，《丁光訓文集》，頁 95。也見邢福增，《當代中國政教關係》（香港：建道神學院，1999），頁 154。

神學立場，也被稱為「博愛神學」。⁶⁵ 而美國科羅拉多州丹佛市伊利夫（Iliff School of Theology）神學院名譽院長唐納德·梅瑟教授（Donald E. Messer）則認為丁光訓的神學在中國共產黨的無神論下的「有神論」發展，其貢獻有如「榕樹形象」，高大雄偉、自繁成林、根系盤據、四季常青，為「榕樹神學」（The Chinese Tree Theology of Bishop K. H. Ting）。⁶⁶這是一項積極導引三自教會與中國社會主義相適應的指標。

藉著丁光訓在改革開放時期的神學思考、調整方向，於是在 1996 年 12 月他提出了「為了辦好教會，要加強（三自）神學教育和神學思想建設」，這是丁氏第一次在教會文件中提出的「神學思想建設」的任務要求，那麼他過往十多年的神學思考內涵便在此時，成為初步構建三自神學的基本框架。⁶⁷ 隨後在 1998 年 8 月中國基督教兩會便計畫收羅丁氏演講文、神學院作品，出版《丁光訓文集》。文集之後記這樣說明，表明這時期丁氏「認定」如何配合黨的政策，可以再次提供三自教會神學發展前景：⁶⁸

中共中央 1996 年 10 月 10 日通過的《關於加強社會主義精神文明若干重要問題的決議》指出：『應當在全社會認真提倡社會主義、共產主義思想道德。同時要把先進性要求同廣泛性要求結合起來，鼓勵支持一切有利于解放和發展社會主義社會生產力的思想道德，一切有利于國家統一、民族團結、社會進步的思想道德，一切有利于追求真善美、抵制假惡丑、弘揚正氣的思想道德』在這段話的鼓勵下，我編選了這本書。

1998 年 11 月，中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會兩會之全委會在濟南召開，在這次會議中一致決議通過「加強神學思想建設」。當年的會議總結報告中承認這個「加強神學思想建設」決議是「三自愛國運動發展的新里程碑」，

對於鞏固三自成果，全面建設中國教會具有極為重要的現實意義和深遠

⁶⁵ 見趙士林、段琦主編，《基督教在中國：處境化的智慧（下冊）》，頁 528。

⁶⁶ 馬佳，《愛釋真理：丁光訓傳》（香港：基督教文藝，2006），頁 264。

⁶⁷ 成祖明，〈努力構建中國基督教神學思想體系〉《傳教運動與中國教會》（北京：宗教文化，2007），頁 488。

⁶⁸ 丁光訓，《丁光訓文集》，頁 512。

的歷史意義，標誌著三自愛國運動逐步走向成熟。神學思想建設是三自愛國運動的深化，是辦好教會的關鍵，是各項工作的重中之重。⁶⁹

此一論題一提出，便引起整個中國與海外教會界廣泛討論，甚至連所有中國各地的神學院也開始尊這個議題為主臬，同時將丁光訓的文集也成為「根基」性的「神學」思索目標！甚至連前金陵協和神學院副院長陳澤民都說了：「《丁光訓文集》出來以後，就不能說中國教會沒有神學了」。⁷⁰

從 1998 年推動神學思想建設以來，一方面三自教會內部討論丁氏「異中求同」的博愛神學與處境化神學十分踴躍，一方面中國政府的宗教政策從嚴謹朝向更寬鬆的態度，雖然仍時有耳聞對「家庭教會：未登記之聚會點」⁷¹加以監控管制與打壓，⁷²但拜改革開放之賜，三自教會信主人數成長，連不在體制內的家庭教會基督徒也如遍地開花一般在鄉間拓展開來。⁷³直到了 2008 年，當三自教會檢驗這十年來所推動的「神學思想建設」成果時，三自教會自認「成果豐碩」。⁷⁴ 因為隨著 2000 年中國經濟崛起，三自教會也大大蒙福增長；根據統計，改革開放前，中國約有 24.7 萬信徒，到 2009 年的調

⁶⁹ 季劍虹，《榮耀的教會》（台北：那鴻文化，2006），頁 132。

⁷⁰ 見王艾明，〈從道成肉身到神聖的和解〉一文，原載於《金陵神學志》2003 年第 2 期。後收錄於梅康鈞等著，《中國教會在思考》，頁 178。

⁷¹ 在 2011 年的宗教藍皮書之報告中特別提及「未登記之聚會點」這詞的討論，似乎說明「一直以來」政府知道有一群基督徒不願受政治的捆縛，不願將教會架構在這個設計好的「國家法律」中。見金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2011）》，頁 169。

⁷² 中共中央在 1982 年頒佈《十九號文件》要求所有教會必須在愛國宗教組織內如三自愛國運動委員會的管理下，才得享受極有限的宗教信仰自由；但對那些沒有登記，不願加入三自者，則加以逼迫，甚至打壓逮捕之。

⁷³ 北京普世社會科學研究所所長，社科會研究員劉澎教授指出，這個 1978-88 年間，家庭教會在（政府）打擊中出現，是「井噴式」發展。見張遠來，《管制與開放：中國基督教教會體制反思》一書中之附錄一，劉澎〈正確認識和處理家庭教會問題〉，頁 257。

⁷⁴ 在《神學思想建設十週年紀念大會專輯》一書中提出取得成果。一、取得推動神學思想建設重要性的共識。二、活躍了教會的神學思考。三、深化了信徒對信仰的理解。四、豐富了教會的講台信息。五、弘揚了基督教的倫理道德。六、增強了基督徒的社會責任感與服務意識。

查已經成長成 2305 萬人。從官方統計數字裡，中國（三自）基督教的大環境，這 30 年中，全國現已開放了堂點近 55000 多座，其中 70% 是新建的。最大堂會，可容納 7000 多人。總信徒人數近 2300 萬，其中 70% 的信徒在農村。神學院校 19 所，學生 1800 多人，專職教師 260 多位。⁷⁵

同時，1998-2004 年期間，中國城市家庭教會也在經濟發展中興起，知識份子、白領、專業人士進入辦公大樓聚會，而家庭教會也藉著幾次救災，而走進入社會領域，北京普世社會科學研究所所長，劉澎說：「家庭教會是一個吸納了眾多弱勢群體與社會菁英的獨立民間社團組織，正在以社會建設者的正面形象，為主流社會所接納。」⁷⁶

中國經濟的發展與崛起，隨著而起的是整個中國在「上帝之手」⁷⁷的這一隻「看不見的手」推動下，走上世界經濟第二強權的路。而所謂「上帝之手」是經濟學家亞當·史密斯所提「擁有宗教性的世界觀，以致於視其所謂的『看不見的手』是仁慈上帝的手，祂永久的引領著全人類。」雖然三自教會在經濟力推動助長下，各方面有了相當的增長，甚至保守估算基督徒人數成長都是千百倍以上，中國政府雖仍沒有放鬆對家庭教會的監控與掌握，然經濟發展已讓中國政權對家庭教會從非常敵視的觀念，逐漸突破。例如香港《多維月刊》在 2005 年 7 月有兩篇報導，是相對討論經濟與基督教信仰的關連。一篇〈『福音麵』女商人在華傳教別無選擇〉一文，談到這樣的消息：

在 2004 年 9 月份，中國國家主席胡錦濤在一次共產黨官員內部會議上表示：基督教是共產黨統治最主要的威脅。

北京因此發現自己陷入進退兩難的境地。如果對基督教過份鎮壓，很可

⁷⁵ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2010）》，頁 131。

⁷⁶ 張遠來，《管制與開放：中國基督教教會體制反思》之附錄一，劉澎〈正確認識和處理家庭教會問題〉，頁 259。

⁷⁷ 見譯自顧迪（Daniel G. Groody）《全球化、靈性與公義》（Globalization, Spirituality and Justice）第一章，《上帝與全球化》之附錄 2〈全球化、靈性與公義—導向和平之道路〉（台北：禧年經濟倫理文教基金會，2011），頁 90。

能會導致城市中產者進一步和政府權威分離。如果回到毛澤東時代對宗教全面封殺，則可能會面臨來自國際社會的指責，同時導致西方投資者喪失在中國進行商業活動的信心，繼而對經濟造成嚴重的打擊與破壞。

此外同月份的另一篇〈宗教是胡錦濤下個突破點〉則提出，如果胡錦濤總書記可以展現他的「靈活性」，讓中國的宗教問題，可以帶領中國跟外界接軌，使宗教問題得以改善。因著經濟起飛，中國基督教的大環境雖已有很大的改善，但一方面開放，一方面「控制」仍是中國宗教政策主流。就算經濟成為強國，在胡溫專政期，總書記胡錦濤仍「鼓勵宗教發揮積極作用，同時加強防範、區別對待」。⁷⁸

過往前總書記江澤民時代在宗教政策上，一直以「鼓勵登記」來與未登記的家庭教會相調適，可是卻也導向政治掌控發展更激烈，更使家庭教會反感，反而促成家庭教會蓬勃起來，無法抑制。劉澎在〈中國宗教問題〉文中承認，⁷⁹

在政府看來，與地下教會、家庭教會的鬥爭是什麼性質的鬥爭呢？是嚴重的政治鬥爭！…經過幾十年的長期較量，用了各種措施之後，現在的情況是包括政府管理部門在內，沒有任何人相信或者認為國家可以用行政手段消除或者阻止基督教家庭教會或天主教地下教會的發展。這個問題對政府來說是一個政治問題，是抵制西方敵對勢力對中國進行演變和滲透的問題，…

胡錦濤總書記在十五、十一五經濟發展帶來的經濟強權與崛起，便對中國思考大國崛起的核心上，提出所謂「和平崛起」來抗衡西方「中國威脅論」。所以改革開放 30 年的發展，在胡溫專政的「構建和諧社會」⁸⁰時期，便也促使三自教會提出「和好神學」的理念，借此來適應新的中國局勢，紛紛也認同中國需與世界「和好」、建立社會和諧，

⁷⁸ 劉澎，〈三十年來中國宗教的變遷〉，《恩福》雜誌，2010 年 1 月。第十卷，第一期，總 34。

⁷⁹ 劉澎，《宗教問題文集》，頁 15。

⁸⁰ 中共十六大做出《中共中央關於構建社會主義和諧社會若干重大問題的決定》。見王佐書，《構建社會主義和諧社會的軟實力》（北京：人民出版社，2007），頁 4。以及相關此類的鄭功成，《構建和諧社會：鄭功成教授演講錄》（北京：人民，2005），和吳俊杰、張紅等編著，《中國構建和諧社會問題報告》（北京：中國發展，2005）等書。

以「和好神學」為和諧社會服務之宗教政策⁸¹。

依據此一中國政經建設歷史沿革下來，卻可以發現其中中國國家政策會大大影響與決定「宗教政策」發展，而宗教政策一出，三自教會便積極回應推出「神學思索」為對策互動，而家庭教會則「被動」地被迫要與政府宗教政策「相周旋」。雖然一直以來，三自教會自身發展有它自己「規劃」的路線，但總不能與政權劃分清楚，也是事實令人詬病。加上中國政權以「控制」的官方主流意識，掌握了整個基督教會界所有的「資源、立場與走向」，當然三自教會只好跟著走下去「摸石頭過河」⁸²，否則便是「非法」。然而這樣的光景，似乎也暗示中國的政教（家庭教會）關係處於「無解」的情勢。因為只要共黨一天專政，那麼整個三自教會界都一直需與當前「與社會主義相適應」的步調走，至於所謂「不合法」的家庭教會，更是無法有容身之處。這是值得深思的政教發展的矛盾，很需要正面回應。

此外，雖然中共政權也在 2004 年 4 月將「宗教信仰自由」寫入憲法，然而卻充分在一切可能行政法規上立下一道道限制與藩籬；這完全是以憲法作為「法律外觀」的擋火牆，實質上卻是以另立行政法律來「控管」所謂的「非法」（家庭）教會，認為只要不依共產黨所制訂的法，就是違法。

共產黨所制訂的國法中有許多意識形態的「權力分配」，正如呂格爾（Ricoeur）細膩地分析下，認為馬克思等人的意識形態都具有三種特質，為整合性（integration）、合法性（legitimation）與扭曲性（distortion）特質。這些特質會在不同的社會歷史處境凸顯功能來衡定它的類型：當是整合性的意識形態，就是用來整合社會團體的信仰觀念符號體系。當是合法性的意識形態，就用來作為統治階級階層權力使用之合法性基礎的信

⁸¹ 三自教會提出「把教會辦成符合聖經真理、榮神益人、服務社會、眾人喜愛的教會，成為促進和諧社會積極因素的教會」。潘興旺編，《和在愛中：和好·和諧·和平》（北京：宗教文化，2007），前言頁 3。

⁸² 改革開放時期，鄧小平用此語形容沒有一個事先設計好的藍圖，一切都是探索反思，再邁下一步。見羅金義、鄭宇碩編，《中國改革開放三十年：變與常》（香港：香港城市大學，2009），頁 7。

仰觀念符號體系。而當強調是扭曲性的意識形態，則是將偏離社會實況，而被成為統治階層鞏固其宰制性權力的信仰觀念符號體系。⁸³所以，今日在中國正是產生了這樣自我設定、自我合理的「具有中國社會主義社會特色」的社會意識形態，也會如以下的論點作法：

為了整合社會秩序，賦予社會行動的意義，通過社會想像力所建構的一套思想和信念體系。社會中的統治階層藉此思想與信念體系作為其權力使用的合法性基礎，以維持既存的社會秩序。這套體系最初可能符合當時社會實況而發揮整合力量，然隨著時代變遷而與歷史社會實況發生差距，使它作為權力合法性的基礎越來越薄弱，對社會實況與人性扭曲越來越大。此時可能興起另一個思想及信仰體系，以抗衡其宰制性與扭曲性的權力。⁸⁴

這便是為何共產中國中的家庭教會基督徒，無法接受三自教會與政權相適應的論調。換句話說，家庭教會認為這也只是「依法玩法」，亦即政權能給多少的空間，教權便吸收多少，或在這個有限的「給於權柄中」，百姓必須去想辦法完全接納與調適，而非相信人生而賦予宗教信仰主權，只反而強調一切聽政治的。

更何況這種意識形態一旦架構，其實無疑是一場「造神」運動。表面上，中共是無神論，但將中國社會主義特色、馬列毛思想、鄧小平理論等等意識形態，造成中國共產黨的「唯一法源」，也不得碰觸與反對。雖然今日三自教會強調這是「處境神學」處理，但缺乏聖經神學的實質詮釋根基。當然這樣的中國處境神學看來很像葛德瑪(Gadamer)在詮釋學上所提的「境界融合原則」⁸⁵ (the principle of fusion of horizons)，將自己的境域(歷史、文化或民眾經驗)所發生的故事來詮釋聖經、挖掘聖經中的民眾傳統與歷史。但不能忽略的是當詮釋者將自己的境域與被詮釋的經文境域相互融合之前，是否先該有還原原本經文境域的「先詮釋權」，讓聖經經文展現出原意來，然後再延伸、最後提出

⁸³ 莊雅棠，《意識形態批判與聖經詮釋學》(嘉義：信福，1995)，頁 5-7。

⁸⁴ 同上，頁 7。

⁸⁵ 同上，頁 50，55。

兩境域互相融合的「後應用」考量呢？否則「硬套上身」的「靈意解經」觀念，便充斥
在政府與三自教會的「聖經」解釋法則的衝突中。

而這樣的衝突使得基督教會的詮釋觀，分裂成兩個面，一個是走入「政權干預的價
值體系內」，這是三自教會選擇與政治政權共生、依附的適應論詮釋；另一個則是家庭
教會走出「信心維護基要信仰準則中」，這是家庭教會選擇對立於政權的控管。

因此當要探討中國的「政教」關係，可以以歷史為時間長軸，政治政策為「主軸」，
三自教務為「從軸」，可見以下「共產主義政治、宗教政策與教務」圖表：

中國國家宗教政策與三自教會回應政策一覽表 2012.1.5 製 表 一

領導人	年代	治國政策	國家宗教政策	主要宗教法規	教會神學對策	主要教會人物
毛澤東	1949-65	反帝侵略 階級鬥爭 無法無天 四人幫 乒乓外交	宗教自由、統 一戰線、宗教 為人民鴉片、 切斷與帝國聯 合	憲法 34 憲法 36 在 75 年，憲法 28 條 增加「也有不信宗 教；宣傳無神論的自 由」	50 年三自革新運動、 54 年成立三自愛國運 動委員會	吳耀宗、陳 崇桂、趙紫 宸、賈玉銘
	1966-69 文革	造神運動	不容宗教存在		三自停止運作	
	1969-76		宗教人員自我 改造 71 年進行國際 統戰		整肅反動	吳耀宗、丁 光訓、汪維 藩、陳澤民
華國鋒 (主席)	1976-80	兩個凡是	宗教必長期存 在、溫和合法 化、79 年教會 恢復活動	82 年提十九號文件 《關於我國社會主 義時期宗教問題的 基本觀點與基本政 策》	三自愛國教育、80 年 立「基督教協會」、81 年金陵神學院復校	丁光訓、汪 維藩、陳澤 民、韓文藻
鄧小平 (實質 國家領 導人)	1979-89	實踐「貓論」、改 革開放、四個現 代化				

江澤民	1990-2005	三個代表、黨的先進性	「三句話」 ⁸⁶ ；宗教與社會主義引導相適應；登記制度 2001年「四句話」 ⁸⁷	91年發六號文件《關於進一步做好宗教工作若干問題的通知》，94年頒「宗教活動場所管理條例」(國務院 145 號令)、	建立倫理道德基督教與社會主義相調和、 92年「神學是教會在思考」 96年通過「教會規章」 98年提神學思想建設	丁光訓、曹聖潔、季劍虹
胡錦濤	2003-現今 2012	市場經濟、國進民退、科學發展、社會主義榮辱、和諧社會	和諧社會、和諧世界、和平崛起(宗教特區制建議)	05年頒佈《宗教活動場所設立審批和登記辦法》、 05.3.1正式生效「宗教事務條例」(國務院 426 號令)	和好神學，和諧社會與關心社會事務、救災等 08年修訂「教會規章」	丁光訓、高峰、王艾明、傅先偉

依照此表⁸⁸看：中國政教的關係是一種中國共產黨控制管理宗教的隸屬關係，以

⁸⁶ 1993年江澤民在全國統戰工作會議上講話中提出關於宗教工作的「三句話」：一是全面、正確地貫徹執行黨的宗教政策，二是依法加強對宗教事務的管理，三是積極引導宗教與社會主義社會相適應

⁸⁷ 在「全面貫徹黨的宗教信仰自由政策，依法管理，積極引導宗教與社會主義社會相適應」，加上「堅持獨立自主自辦的原則」這一句話。

⁸⁸ 本表製作參考文獻與資料：趙天恩、莊婉芬《當代中國基督教發展史：1949-1997》(台北：中福，1997)。《神學思想建設十週年紀念大會專輯》。《神學教育與神學思想建設》。《新時期宗教工作文獻選編》(北京：宗教文化，1995)。王作安，《中國的宗教問題和宗教政策》(北京：宗教文化，2002)。葉小文，《把中國宗教的真實情況告訴美國人民：葉小文答問實錄》。《三自神學論評》。《丁光訓文集》。《宗教工作法律知識答問》(北京：宗教文化，2008)。帥峰、李建編，《宗教事務條例釋義》(北京：宗教文化，2005)。中央黨校課題組編，《現階段我國民族與宗教問題研究》(北京：宗教文化，2002)。曹聖潔，《你了解《中國基督教教會規章》嗎？》(上海：基督教兩會，2008)。廉正明，《認識中國宗教政策》(香港：明報，1997)。羅冠宗等著，《思考與實踐》(上海：基督教兩會，2002)。《中國教會在思考》(上海：基督教兩會，2005)。《宗教工作普法讀本》(北京：宗教文化，1997)。龔學增、胡岩編，《當代中國民族宗教問題》(修訂本)(北京：中共中央黨校，2010)。駱瑞鳳，〈中國宗教政策回顧—從八十年代進入新世紀〉《建道學刊》，2005年7月出刊，第廿四期。中國宗教迫害真相調查委員會/網，〈中國宗教信仰自由與家庭教會的現狀(2001年)〉，2004年4月27日。<http://religiousfreedomforchina.org>。張定淮，〈從鬥爭哲學

統戰部管轄宗教事務局，宗教事務局管轄基督教三自兩會，而基督教三自兩會管轄各地方教會。這是三自教會適應共產社會主義之「型態事實」！

黨中央統戰部→宗教事務局→全國基督教三自兩會→地方教會

所以在三自教會的神學思想發展、教會組織、傳道人按立、早期都是透過政府政策一貫領導，甚至政府還主導是否同意講台講道內容，也一直以來便是如此用「合法理」一詞來辯護自己「行政」的立場。主要原因還是如同在葉菁華所提的默茨 (Johann Baptist Metz) 「處境烙印」--「誰一何時和何地--為誰和以什麼著眼點從事神學？」的意識形態作祟，認為便可以按這樣的方式來「處事為人」。當然這也讓人可以瞭解三自教會為何會如此依這處境烙印來發展他們的教會。⁸⁹ 然而這樣的意識形態，仍是應該接受「批判」，如莊雅棠說：

意識形態批判不是盲目的破壞，將所有的意識形態徹底打倒，而是要掀開意識形態的真正面目，賦予它恰當的份際。批判是理性的深度反省，省察社會發展過程中阻礙理性發展的內在與外在因素。⁹⁰

其次從中國宗教政策與教會回應策略，可見中共意識形態的發展真是「無孔不入」。正如舒曼 (Franz Schurmann) 在「中共意識形態與組織」(Ideology and Organization in Communist China) 一書中的分析，他認為中共的意識形態可分成二個重要組成部份：一是純粹意識形態 (pure ideology)；一是實踐意識形態 (practical ideology)。而純粹意識形態是不變的，意指提供黨員或社會大眾一個世界觀，讓他們了解人類的歷史、社會

向建設哲學的跨越》《雙週刊》(中國)，2009.10.21-11.3，第 22 期。《晚年鄧小平》。《中國基督教三自愛國運動五十週年紀念影集》(上海：基督教兩會，2000)。陳鐸，〈蛻變與代禱〉《神州華傳簡訊》(台灣) 2011.12。〈評中國政府新頒佈的「宗教事務條例」對中國教會的影響〉《中國福音學刊》(香港)，2003 年 7-12 月，第三卷第二期之附錄一。春秋，〈評中共一九九六年宗教政策及其走向〉《中國與福音》，1997 年 1-2 月第 16 期。庫瑪，〈法治是實現信仰生活的最好幫助〉《中國日報》(中國)，2009 年 12 月 3 日。馮今源，〈引導宗教與社會主義社會相適應的理論與實踐〉(北京：中國社會科學，2009) 等等。

⁸⁹ 葉菁華，《尋真求全》，頁 36。

⁹⁰ 見莊雅棠，《意識形態批判與聖經詮釋學》，頁 7-8。

是如何運作及發展，其功能在於形構黨員及社會大眾的思維方式；至於實踐意識形態則是可變的，意指一套能夠提供黨員或社會大眾行動的合理依據，去引導他們從事實踐的行動，它著重實際的行動效果。⁹¹這就是三自教會被認為是「政權指導教權」的地方與認定他是十足「政治神學」的詬病、「決策公式化」、並賦予法律規範的「命令」地位來進行「純粹意識」控制「實踐意識」的共黨專政思維。這正如 2012 年 4 月 11 日台灣《聯合報》所報導的方塊新聞，報載大陸社科院台研所所長余克禮，在台灣高雄參加「愛與和平」基金會舉辦論壇，他宣稱：⁹²「大陸的民主發展不亞於西方各國，中共當初就是因推動民主、自由、人權和人人平等而取得執政的地位，中國共產黨最早在中國推動民主。」但當被問到諾貝爾和平獎得主劉曉波、異議家艾未未等人遭受迫害，余克禮說：「大陸現在堅持『依法行政』，不會隨便亂抓人。」而這正是所謂「純粹意識」的黨與官方說詞來「控制」百姓「實踐意識」的最佳證明。官方可以維持一統的說法，叫百姓「服膺慣性之命令」，一方面是事實上對自己的百姓「封鎖」一切消息，一方面卻是將統一格式的命令叫大家在「預設」的國家、黨國至上的前提下，讓百姓如被「法律」束縛。

第二節 三自教會「神學思想建設」背景與內涵

丁光訓在 1998 年推動的「神學思想建設」，其背景與因素基礎於歷史上國體的轉變，因之「國家」政策與「宗教」政策發展對「基督教會」發展有舉足輕重、「控制」的地位，是不爭的事實；而整個神學思想建設的主綱，是濃烈的配合整個國家政體「政治訴求」的處境神學。雖然丁氏一直避談「政治」力在教會立場的左傾危機，但也絕非從教義與聖經神學立場去理解家庭教會教權與政權的「衝突」因素，而願意加以排解；而只是從「順從」政權政治處境的思維與共黨無神意識形態中，來發展自有的一套「神學解釋」說詞，說服三自教會服膺這套「無神中有神立場」之說詞。而這當中這個「文

⁹¹ 張梅駒，〈中共意識形態的發展趨向與危機〉《復興崗學報》（台北，政治作戰學校）2003，77 期 1-22。

⁹² 賴錦宏，〈中共式民主〉，《聯合報》，2012.4.11，民意論壇版 A15。

本」的焦點便全然只放在今時的「三自教會」與整個「共產黨」，而非中國這個國家的「宗教信仰自由」性質。雖然三自教會希望循著「中國教會意識」來建立本土教會意識，成為「中國教會神學」；然而卻引進的是「自由自在而非教會傳統神學」的「媽祖意識」⁹³與「非神學解釋」的人文主義哲思⁹⁴，而這樣的三自教會神學卻不是真的「本土化」了。因丁氏所推動的「三自教會神學思想建設」的「中國教會意識」可以說有著濃烈「宗教教學」的味道，但事實上許多方面與基督教信仰內涵與核心價值背道而馳，甚至改造基督教的核心價值。

壹、三自教會推動「神學思想建設」前因

三自教會在文化大革命慘痛封閉下的傷痕經驗，使得重新打開基督教福音事業大門渴望殷切，1979年為了應付對海外統戰，於是首先開放基督教寧波百年堂。而在1980年後，教堂紛紛重啟禮拜。⁹⁵ 1979年是中共相當重要的一年，這一年鄧小平逐步豎立權威；⁹⁶ 這一年，在十一屆三中全會後鄧小平提出「改革開放」政策，也形成真正所謂以「有中國特色的社會主義」取代「毛澤東特色共產鬥爭主義」；⁹⁷ 這一年中國出現民主牆運動，魏京生宣揚民主為「第五個現代化」，警告鄧小平可能變成另一毛澤東，因此被處於十五年監禁；⁹⁸ 這一年的農業土地「責任制」變革，中國公社逐漸滅跡；經濟也隨之興起，工業責任制也逐步實施。⁹⁹ 因此面對1979年，《劍橋中華人民共和國史》主編羅德里克·麥克法夸爾（Roderick Macfarquhar）這樣說：「1949年是政權的

⁹³ 《宗教工作通報》，1996年3月8日，第3期。

⁹⁴ 見關啟文編，《基督教價值與人文主義：歷史、對話與前瞻》（香港：香港浸會大學、中華基督宗教研究中心，2006），前言頁IX。

⁹⁵ 《中國基督教三自愛國運動五十週年紀念影集》。頁49-50。而陳馴在《當代中國的基督教神學方法》（北京：宗教文化，2010），頁107中，也談論到這一年1979年是中國基督教教會發展的重要轉折年。

⁹⁶ 趙天恩、莊婉芬《當代中國基督教發展史：1949-1997》。頁795。

⁹⁷ 張梅駒，〈中共意識形態的發展趨向與危機〉《復興崗學報》。

⁹⁸ 徐中約，《中國近代史（下冊）》（香港：中文大學，2002），頁912，962。

⁹⁹ 同上，頁876，882。

更替，1979年才是中國真正意義上的解放。從這個意義上講，鄧小平在中國歷史上的地位比毛澤東高。」¹⁰⁰新中國的成立若歸功於毛澤東，那新中國的死裡復活則指向主張改革開放的鄧小平。

但也是在這一年左右，中共爆發前所未有、明確性的「三信危機」。其實在文革後的「三信危機」一直延伸到1980年2月，時任中央宣傳部部長的胡耀邦便承認，中國仍在「三信」危機上相當嚴重，青年知識份子積極追求民主政治上可以改變中國。但一直從魏京生事件到1989年六四天安門事件，青年人轉向找尋西方國家「人權、自由、民主與法治」的訴求，一直未獲政府果效性的回應。六四前夕，胡耀邦與趙紫陽皆支持當時知識份子在政治體制下改革，無奈之後局勢急轉，胡死、趙下台而功敗垂成，鄧小平派軍鎮壓天安門上抗議的大學生，「六四天安門事件」便成了中國現代化歷程中一道永不能抹滅的傷口，知識份子被自己祖國的中國馬克思人道主義再一次如同文革般踐踏斯文。但六四之後，知識份子面臨馬克思主義人道文化「信心」瓦解危機，必須找到新出路。因而，基督教熱的光景，在89年六四事件後躍然神州知識界。¹⁰¹

而在80年代，是中國「新啟蒙主義」思潮風行的時代，原由馬克思人道主義旗幟下之活動，轉成針對馬克思人道主義的「清除精神污染運動」這一個歷史性里程碑的轉化，新啟蒙主義思想運動便逐步地轉變成「知識份子要求激進社會改革的運動」；因此，這當中「一些敏感的年輕學人以基督教倫理為依據，提出中國現代社會思想中的價值問題和信仰問題」。¹⁰² 80年代一切思想的開放¹⁰³，當時中國國內「自由主義者」甚至於1998年還發表《1998：自由主義學理的言說》強調對人的價值和尊嚴的肯定，對個人權利和利益的尊重與保護，反對計畫經濟體制、要求民主和憲政、反對少數人專政、反

¹⁰⁰ 見〈1979 中國真正的解放〉《人物週刊》（中國），2009年7月6日、第26期，總第167期。頁70。

¹⁰¹ 趙天恩、莊婉芬《當代中國基督教發展史：1949-1997》。頁694-95。

¹⁰² 參汪暉，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉一文。

¹⁰³ 見馬立誠，〈當代中國：八種思潮交鋒（上）〉，《鏡報》月刊，總第390期，2010年一月號，頁7-8。

對以公意實行群眾運動、反對個人化約等等。而這些正與基督教文明精神不謀而合。

在整個社會時空興起知識份子緊扣「文革之後轉化」的興師問罪，¹⁰⁴三自教會一方面急於與文革「極左」勢力封閉教會之過切割，一方面面對自由開放思潮¹⁰⁵影響，也都促使三自教會必須又趕快回到「鞏固三自愛國」¹⁰⁶的「合法性」主張中，來強化信仰的「合法性」在中國的「三自愛國」運動中，以強烈對抗當時普遍於「信仰、信心、信念」三信危機之風暴。中國宗教政策便於此時端出最具體、最有權威的宗教文件，於 82 年 3 月 31 日正式發佈主導當時國家宗教政策的〈十九號文件〉--《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》，於是中國政府開始了所謂「總結了 1949 年以來，中共在宗教問題上的歷史經驗，以及闡明黨對宗教問題的基本觀點，以便更徹底的落實其宗教政策。」¹⁰⁷ 有了這樣的宗教政策之後，三自教會也便是要積極栽培一批批各宗教「熱愛祖國、接受黨和政府的領導、堅持走社會主義道路」職業人員團結起來，積極鼓勵學習、貫徹與落實宗教工作，將宗教納入正常軌道。對宗教界而言，似乎是一種另類安慰劑，轉化了過往宗教是嗎啡、鴉片的指控，而實質承認「宗教存在共產專政下」，但也同時明示了黨的專一控制的手段，將以「法律」來實行。

於此同時，真正配合國策與神學教育相關的是 82 年 9 月，中國宗教院校的請示有了回應，中共中央便陸續核可成立地區性（三自）神學院。由於一切都是資源十分有限，所以神學院校發展十分克難。故在神學思想相關建設上，以短期神學課程，培訓教牧人員為主，而（三自）神學教育與思想建設沒有太多轉變與發展。¹⁰⁸ 82—84 年基督教兩

¹⁰⁴ 天體家方勵之倡導人權與民主，鼓吹「科學、民主、創造、獨立」四信念，取代黨的四基本原則。中國作家協會副主席劉賓雁則諷刺黨的四項基本原則，認為是人民被四種幻象蒙蔽。徐中約，《中國近代史（下冊）》，頁 914-915。

¹⁰⁵ 趙天恩、莊婉芬《當代中國基督教發展史：1949-1997》。頁 297-98。「北京之春」的「百花齊放」局面，成昨日黃花。

¹⁰⁶ 同上，頁 312。

¹⁰⁷ 同上，頁 302。

¹⁰⁸ 同上，頁 384-85。

會制訂了「愛國公約」，以「三定」：「定片、定點、定人」政策為政府管制宗教活動之總綱。這三定，完全將法律精神浮出檯面，強調合法方可生存；於是「嚴打」家庭教會的管制時有所聞。¹⁰⁹令人驚訝的是家庭教會卻於此時，有了相當重要的神學發展，提出了適合國情的本土神學：所謂「七條大綱」的佈道策略與植堂模式，來因應全面的打壓。¹¹⁰ 反觀三自教會，仍未有真正的神學發展規劃，卻小心翼翼地觀察政治取向，以明白政治風向球的位置。

到了 85 年中共陷入「宗教是否是鴉片？」的宗教本質爭議，在《中國社會主義時期的宗教問題》編寫中提到要「適應變化中的社會，以滿足社會變化向宗教系統提出的要求」。中國宗教與社會主義「相協調」是以「愛國主義」、「社會主義」為基礎，以憲法為準繩，而非以唯物主義為標準，也非要消滅或發揚宗教。¹¹¹ 同時間家庭教會開始了「野地神學院」建立，針對傳統基督教神學系統性教導。而三自教會也在這年提出「融合基督教與社會主義」的神學立場，有七天的神學教育座談，要求三自神學院教授「社會主義」神學，符合黨意與指導原則。¹¹²這一套藉著「道成肉身」（進入中國百姓之中）與「和解」（認同）的「統戰神學」，盼望能與中國人民認同。¹¹³這是創立了一套清除傳統神學「信與不信」¹¹⁴的界限，以讓三自基督徒跟所有中國人民都綁在國族與國家法律情懷中，處境於中國化馬克思社會主義的處境理念。

¹⁰⁹ 同上，頁 376-78。「七條大綱」，談的「講十架救恩」、「走十字架道路」、「認識三自」、「建造教會」、「供應生命」、「聯絡交通」和「開荒佈道」。

¹¹⁰ 同上，頁 397-403。

¹¹¹ 同上，頁 428-29。

¹¹² 同上，頁 457 與 442。

¹¹³ 同上，頁 441。

¹¹⁴ 這似乎不是在攻擊當時的「傳統基督教人士」：如王明道、倪柝聲等人的主張。而是延續中共在 1945 年 4 月〈論聯合政府〉一文，（聯合政府的時期之宗教政策）便表明「只要教徒們遵守人民政府法律，人民政府就給以保護。信教的和不信教的，各有他們的自由，不許加以壓迫或歧視。」中共問題原始資料編輯委員會編，《中共怎樣對待宗教（上）》（台北：黎明文化，1984），頁 51。

三自與家庭教會在歷史的巨輪下，面對中共政權宗教法規的解釋，各自有著「合法與不合法」的眼光與待遇，以致於「政治性的教會體制」與「信徒自主性的聚會體制」，產生極其對立兩極的神學立場。政權為維護所謂「合法性」，施加壓力在家庭教會信徒自主性身上，越發讓許多家庭教會信徒排斥三自教會，於是以「賣主的猶大」來稱呼三自教會組織，彼此之間結下大樑，也似乎很難彼此「相愛」。甚至三自教會也未幫忙「搭建聯絡的橋樑」。¹¹⁵這是中國今日基督教大環境的「非常態」結果，雖然中國政府一直不願承認家庭教會存在的事實，但因 82 年之後有了十九號文件，也更堅固中共打擊家庭教會，甚至以行政法律逮捕宗教人士，羅列「反革命份子」罪名，重重打擊家庭教會發展。¹¹⁶雖然打擊家庭教會是事實，但中國政府一直以家庭教會的「不合法」來作為需要打擊的因素，官方政權常發言：「中國沒有地下教會（家庭教會之另稱）」與「地下教會造謠宗教迫害」；以及三自教會也一直以來隨著政府的宣傳，認為家庭教會是「別有用心在海外勢力和分離主義下的『地下教會』」的「控告」。¹¹⁷

86-89 年中共政局詭譎，在這段期間，有經濟改革、政治體制改革、六四天安門民主運動等等事件發生，於是政府加強法制下，要先控制宗教信仰。在十三大之後，國務院草擬「宗教法」，制訂教會規章制度，而在此階段傳出 91 年將「取消」登記教會組織的背後靠山「三自組織體系」，但一切似乎只是「傳說」而已，並沒有發生三自愛國會裁撤之事。¹¹⁸天安門事件後，宗教界提出「擁護四中全會精神」。整個發展看來，似乎已鞏固了鄧小平合理性推翻天安門學生抗議事件。

91 年，中共再提出六號文件，強調「依法懲治，加強管理」。這是展現中共再次利用行政手段來干預宗教活動與發展，對宗教展開所謂「綜合治理」，亦即在黨委和政府

¹¹⁵ 這一點王艾明也感受到了。見王艾明，《加爾文神學與中國教會》，頁 438。

¹¹⁶ 趙天恩、莊婉芬《當代中國基督教發展史：1949-1997》，頁 453。

¹¹⁷ 葉小文，《把中國宗教的真實情況告訴美國人民：葉小文答問實錄》，頁 48。

¹¹⁸ 趙天恩、莊婉芬《當代中國基督教發展史：1949-1997》，頁 510。

的統一領導下，統戰、宗教、宣傳、外事等部門依據現行宗教法規、政策加強對宗教事務的管理。這逼得丁光訓也提出許多抗議，家庭教會更是轉為「更地下化」。¹¹⁹這也是宗教界認為政治又有「左傾」之宗教政策。家庭教會在此時，忠於「政教分離」原則，不願接受 94 當年的宗教活動場所必須登記的法規。¹²⁰而家庭教會也曾在 1998 年提出《中國家庭教會對政府、宗教政策及三自的態度》文件想與政府「相適應」一樣的宣告，但文中堅拒「登記法規」，希望取得政權之諒解卻不可得。

事實上「依法懲治」本是以「人民為本」的立場謀人民之福，相信的是百姓是「無罪的前提」，人人在法律前擁有絕對平等的主權；但在中國很明顯是以「黨國為本」的強權原則與意識形態，將之明訂於憲法之中。所以中國的法律的詮釋在共黨意識形態上，貓膩隱晦、曖昧之處，全看執法者的權柄與說法而言，文革便是前例。而中國的法律制訂常是先為黨國（而「國」事實上就是執政黨本身）而擬定。所以亞洲週刊在中國經濟成為強權之國後，曾在 2010 年 8 月與 9 月連著有幾篇中國法治專題的報導，其中談到「共和國的歷史，早就顯示法治缺席的驚心動魄。」¹²¹同時呼籲回歸憲法，不要「用專制的行政權力來矮化法律，更不能用政治手段來解決法律問題。」在同期的專訪中，中國著名法學家賀衛方在面對中國所謂嚴打整治的動作稱為是「運動式執法」、「公檢法聯合辦案」，認為這是「中國法治大倒退」。而所謂「黨的事業至上、人民利益至上、憲法法律至上」「三個至上」上，讓黨的利益凌駕於一切，所以人民與憲法利益都是空談。因此而威脅到所有執法者「要講政治、顧大局、守紀律」，令中國法治走入危機。¹²²這一點在法律專業上，都已經如此的扭曲，更何況是用來對待原本就仇視的基督教家庭教會的手段。而另一專訪中國大律師張思之訪談中，提到「法治作假」、「中國司法被政治

¹¹⁹ 同上，頁 559。

¹²⁰ 見《人民日報》（中國）1994 年 2 月 8 日〈宗教活動場所管理條例〉。

¹²¹ 邱立本，〈尋找法治中國的路徑〉，香港《亞洲週刊》2010 年 8 月 15 日。

¹²² 張潔平，〈中國法治大倒退、再現運動式執法〉，《亞洲週刊》2010 年 8 月 15 日。

拉了後腿」，法治已經變成「政治的」附庸了。¹²³這是中國政府進入廿一世紀，一再強調必須依法辦理，卻常還是被懷疑「人治」過強的主因。¹²⁴「政治附庸」這一詞，也不單單在法律界，應是全面存在當前「中國意識思維中」。雖是如此，近年來中國法律界出現所謂「維權」律師，來為各種人民權益提出法律觀來敦促政府必須言而有信，依照法律行事。於是中國政府便這樣做，「中國近日下令實行律師宣誓制度，要求律師必須宣誓效忠國家、擁護共產黨及社會主義制度，而不是維護法律公義及尊重訴訟當事人。新的律師宣誓內容：『忠於祖國，忠於人民，擁護中國共產黨的領導，擁護社會主義制度，擁護憲法和法律尊嚴…為中國特色社會主義事業努力奮鬥！』在中國效忠共產黨是首要的。」¹²⁵因而維權律師也會遭黑手，並不是如此受保障。¹²⁶加上家庭教會中，也有人願意「轉向」依法而去申請「登記」者大有人在，但事實上卻「不能通過」，反成打壓、整肅、「秋後算帳」之掃蕩對象¹²⁷；甚至連溫家寶在深圳呼籲政改，這樣的「浪漫與理想」，也是一再強調「民主、法治、自由、人權」，但也一一在中國媒體下「失蹤」、「消音」，這是因為「中國整個政治體制的怪獸，正吞噬政改的願景」。¹²⁸連中國國務總

¹²³ 張潔平，〈中國司法被講政治拉後腿〉，《亞洲週刊》2010年8月15日。

¹²⁴ 在《中國新聞週刊》2009年10月12日〈新中國60年之希望中國篇〉專訪中，江平這位當代法學泰斗發表〈你們是否已進入「中國世紀」〉一文中，提到2049年，新中國建立一百年，中國是否走入「法治國家」，人權是否受到高度重視，步入「人權社會」。這是他的期望。也充分反映出今日中國法治人治化、人權不夠受重視的事實。江平在接受另一雜誌《新世紀》週刊（中國）專訪，2010年12月28日出刊。在〈為法治吶喊〉一文中，他說：「現在法治的狀況，離遵守《憲法》、貫徹《憲法》的目標還遠」。同時他也在專訪最後提及：「…為法治吶喊是每一個有良知的中國人的責任。」

¹²⁵ 見2012.4.10「為中國禱告」網站文章，www.prayforchina.net。

¹²⁶ 維權律師被法律以外的「流氓」威脅毆打或公然以羅罪控告、黑手對待，毆打恐嚇，時有聞知，並非空穴來風。如余杰、胡佳、高智晟、趙連海、倪玉蘭等被捕或受虐酷刑。見台灣《聯合報》2012.1.13兩岸A16版；《新紀元》週刊（台灣），2010.11.5-12.1，第200期；台灣《聯合報》2012.4.11兩岸A13版。

¹²⁷ 而北京家庭守望教會得不到政府獨立註冊，也讓「登記法案」成了空談，法律拿來管制用，而非執行讓家庭教會可以因登記行動與註冊而合法。見曼德〈為何聲援守望教會一對〈再思中國家庭教會的公開化與合法化〉一文的再思〉，網路加拿大《基督日報》2011.11.15。

http://www.gospelherald.ca/news/edi_526.htm

¹²⁸ 邱立本〈誰謀殺了中國的浪漫〉，《亞洲週刊》2010年9月5日。

理都被既有勢力以各種方法消音了，遑論那遠在中國政治權力邊緣的家庭教會群體，更是理說不清。於是長期以來，家庭教會在地下發展的事實，是一段段被「合法性的控告」法條所包裹住，表面上是控告家庭教會違反了國家大法，甚至以「反革命論」，不過大部分都仍是羅織罪狀的指控。這就是「依法懲治」的弔詭。所以美國克萊蒙研究所亞洲研究中心主任，也是復旦大學兼任教授湯本這樣說：「中南海必須深化改革，創新體制，落實並強化所有公民的權力和責任」。¹²⁹

因此衡諸丁光訓要倡導「神學思想建設」的前因，當然充斥著「因應政治因素」，與「黨國的宗教政策的要求」。從 1979 年教會恢復聚會到 1994 年被要求登記的過往歷史上看見：跟隨共產政治形勢起舞，使中國三自基督教會常隨政治政策而變形：從反殖民主義的情結立下「三自自主」本土神學→到民族主義特色下強調「愛國主義」政治神學→到鞏固「三自愛國」的社會主義神學→到設定「三定」原則的「依法」牧養神學→到「協調融合」基督教與社會主義神學的「適應路線」處境神學→到採取「依法登記」制度教會論的教會神學，最後到頭來還是希望在基督教如何「協調」存活在社會主義下成為唯一出路：達成「中國化馬克思主義化」「神學」的中國基督教。這個脈絡，毫無疑問是一路上適應著國情而來的神學思索路線，徹底的將三自教會融入在社會主義化的「中國特色」裡。在這個過程中，可見丁氏的確影響力十足，讓整個三自教會跟隨政府宗教政策「亦步亦趨」，真是相得益彰的「相適應」。

於是 1996 在提出「神學思想建設」前夕，丁光訓這樣說：¹³⁰

我們中國宗教界應當怎樣不自甘落後，怎樣跟上『形勢』加快前進，『適應社會主義社會』…這是黨的統戰政策的勝利，也是宗教人士努力學習接受改造的結果。…至於各宗教所宣講的『宗教觀念』，這四十多年的變化應當說很少的。

¹²⁹ 湯本，〈北京的戰略活棋何在？〉，《亞洲週刊》2010 年 8 月 29 日。

¹³⁰ 見《宗教工作通報》國務院宗教事務局，1996 年 3 月 8 日，第 3 期（總第 30 期）。

因此丁光訓以過往基督教教會神學傳統仍強調「信與不信」為對立之理由¹³¹，將造成人民內部「不團結」，所以「要突破老框框，就是擺脫長期形成的若干老觀念」，追求觀念大更新；於是用馬克思、恩格斯的「社會制度巨大變革，人們的觀念、宗教觀念也發生變革」理由之訴求來變革「中國宗教面目」。¹³²然而身為基督教「大主教」丁氏的變革理論並不是以「聖經神學」為依歸，而是提出「媽祖現象」本土化（民間信仰），令人驚訝。¹³³丁光訓這樣說：

媽祖現象一千年來始終突出一個道德倫理內涵。在它所到之處，它沒有渲染天堂地獄和神仙妖魔鬼怪，沒有把人引向彼岸世界，沒有爭論信與不信，也沒有驅鬼醫病。它所講的就是中國人喜聞樂見的做人之道，勸勉人們從善如流，互助互濟，做好的人。我認為，多多強調這些，引導人們探討道德問題，這是宗教從低級走向高級的健康發展路向。我國宗教而要能與社會主義社會相協調，除宗教界人士本人愛國守法外，在所傳所講的教義上增強德育內容，這是宗教觀念更新的道路。這方面媽祖現象是一個樣版。

丁光訓繼續強調道德倫理的重要，他說「講說宗教而能突出道德倫理，我們就能同社會主義有較多共同語言。我想道德型、服務型正是社會主義祖國在宗教方面應有的中國特色。」其實這樣的「自由神學：道德倫理神學」，並不是什麼大創見，就是因為要與中共社會主義社會相協調的「政治考量」而使用的「處境神學語言」。這就是丁光訓

¹³¹ 這裡「信與不信者」衝突理念，早在 1955 年 3 月 28 日《天風》週刊十二期，丁氏便已發表過，在當中提到：有人製造信仰分裂，正在破壞團結，扣人「不信派」的帽子，喚起三自愛國團結者需要去同他們見面。王明道便是根據這篇文章，在當年 6 月 9 日大加回應與譴責。他點名丁氏「抹殺信仰的分歧」，因為王氏認為為了保持基督信仰的純潔，「基要派」不願加入三自愛國運動「現代派」的團結，被誣陷為「受帝國主義利用」的群體，他說這是「存心陰險」、「惡毒誣陷」。王明道特意在當中解釋他稱現代派為「不信派」之因：「它是指著一種人說的（，）這種人自稱是基督徒，但他們不信聖經中那些需要用心接受的真理，不信人是神直接創造的，不信耶穌是藉童女降生，不信耶穌在十字架上替人贖罪，不信耶穌身體復活，不信耶穌再來；…」，見〈我們是為了信仰〉，《王明道文庫：衛道（7）》（台中：浸宣，1998，7 版），頁 312。

¹³² 同《宗教工作通報》，1996 年 3 月 8 日，第 3 期。

¹³³ 同上。

提倡「神學思想建設」的前因！如果依照此論見，三自教會神學思想發展，將遠遠用人文道德主義潛移默化地改造基督教神學理念，於是再現當年康德神哲學所強調的「理性擴充到道德生活的層面，藉著道德實踐，才能觸及事物的核心。」¹³⁴而宗教對康德而言，最重要的就是成為道德的支撐點。」¹³⁴這是三自教會排除正統主流的聖經神學思維，一心想變革「無神論下的基督教神學」，以徹底主導中國教會神學發展，難怪王明道指責他為「不信派」！¹³⁵

於是在 96 年 12 月他便提出了「為了辦好教會，要加強神學教育和神學思想建設」，這裡丁光訓第一次將在 96 年 3 月全國政協八屆四次會議小組所討論的媽祖現象，以及在中共中央 96 年 10 月 10 日通過的《關於加強社會主義精神文明若干重要問題的決議》文件背景下，於教會文件中提出的「神學思想建設」的任務要求，他十多年的神學思考內涵，被放在「初步構建中國神學的基本框架」地位，以廣召各地基督宗教人士起而回應建設。因此，到了 98 年，一場改造中國「教會神學」的爭戰便點燃戰火，藉著 9 月份《丁光訓文集》的出版，之後丁光訓幾篇重要論述，如 9 月發佈〈這一時我的神學思索〉談到「上帝要在宇宙中通過教育、培養、訓練、拯救、聖化、創造無數自覺自願與他充分合作和配合的，能與他志同道合、相交相契的一種新的人類這是他所憧憬的創造的最高點」¹³⁶。他引用聖經約翰一書說「《約翰一書》裡說，『你們若知道他是公義的，就知道凡行公義之人都是他所生的。』（約壹 2:29）這一神學判斷值得大家思索。我們

¹³⁴ 林鴻信，《教理史（下）》（台北：禮記，1995），頁 268-269。

¹³⁵ 「不信派」是王明道指責丁氏「不信耶穌是神、是救主」的聖經經文內涵，而非說丁氏沒有宗教信仰、沒有神觀。主要原因是檢驗異端的三要素：上帝論、基督論、救恩論都與耶穌的「因信稱義」有關連。而丁氏硬要「沖淡因信稱義」、提倡「人道主義基督教」式愛的福音：愛的上帝、上帝是愛，卻沒有強化耶穌是救贖主、是有神性存在的神人二性。見李信源，《一個不信派的標本--《丁光訓文集》評析》，（美國：生命，2003），頁 7。

¹³⁶ 丁光訓，〈這一時我的神學思想〉，《中國基督教三自愛國運動文選（第二卷）1993-2006》（上海：基督教兩會，2007），頁 169。

應當歡迎人間一切美善之事，這一神學判斷，值得大家思索。」¹³⁷因此這是一個「靠自我善行得救」的「單一指標」神學觀，也就形成是三自教會引以為豪的「因愛得贖」片面觀，比整個三自教會要「淡化因信稱義」更單一、更絕對唯一。丁氏在 10 月〈信怎樣一位上帝〉談到「上帝是愛的上帝，所以不會在世界末後的推向毀滅，上帝的愛願意推世界無止境的走向完全」¹³⁸以及 11 月〈啟示的漸進性〉談「上帝是愛的上帝，所以是不斷進行創造與救贖的上帝觀」¹³⁹等文件，皆為抵制基督教傳統信仰「信心本質的因信稱義」、「末日審判」、「創造與救贖皆在『信基督裡』的完全」的宣告，而開創社會主義自由（現代派）內涵的「中國人文人道主義基督教」。¹⁴⁰ 累積這些思想的推動中，不難理解丁氏會在 98 年 11 月在濟南會議正式公告〈關於加強神學思想建設的決議〉，強調「我國基督徒在參加三自愛國運動過程中累積許多寶貴的屬靈經驗，企需進行神學總結」¹⁴¹，所以要「自傳的深入開展、更要求活躍神學思考、探討如何更好地傳福音、指導信徒的靈性與現實生活、發揚基督教倫理道德、榮神益人」，這其中「模模糊糊地」完全尋不見聖經的核心神學「耶穌基督是神」、「信耶穌得永生」：福音不單是好消息而已，而是「信耶穌的悔改」，才是基督教「得救」的契機。以及基督教神學不單是人文的推理、倫理道德的典範，而更應是「人曾與神破壞的關係，重修於好」，而這一切的發動者是神自己的功勞，而非藉著國家教育與個人道德倫理修養來談人與人的關係和諧、人文實踐而已。

三自教會這種「不需耶穌是救贖主」的理念，正是當前三自教會尋求擺脫「神性耶穌」（完全不提信神性耶穌，只提「上帝的愛」）來迎合社會主義「無神論」的思維架構，

¹³⁷ 同上《文選》，頁 172。

¹³⁸ 同上，頁 175。

¹³⁹ 同上，頁 182。

¹⁴⁰ 這種強調人文人道主義之基督教，是一種以關心如何教化人，使人成為真正的人的內涵。於是以「愛的福音」為整個核心，強調這種人道主義核心為「聖愛與博愛」。見杜麗燕，《愛的福音：中世紀基督教人道主義》（北京：華夏，2005），頁 7、383。

¹⁴¹ 《中國基督教三自愛國運動文選（第二卷）1993-2006》，頁 188。

也才是真正為要適應「社會主義」、妥協於共產無神理念的方法與途徑。這樣是以人為本的人文主義哲學面貌，而非「教會神學」！那麼針對這些人文主義理念，套用新天主教神學家馬里坦（Jacques Maritain）所提出的「整全人文主義」（integral humanism）¹⁴²，來加以修正。他反對只以人文為本的人文主義，他認為這會變成「不人道人文主義」（inhuman humanism）。特別是馬克思人文主義或資產階級的人文主義都是如此結果，這正是對歷史中文革現象的批判。所以需要提提供整全性的人文主義，這人文主義「以神為本」，正是在上帝裡肯定人的價值，因此必須思考不能單方面看以「人為本」的思考去「發揮道德倫理、榮神益人」而已。

其實這也正是普世華人教會應該省思與注目的要點，因正要開始的「三自教會神學思想建設」的辯證核心「博愛神學」，已經成為三自教會神學的圭臬！但為了過往三自教會「神學性」「傳統」過強，燕京神學院副院長暨大學神學學者陳馴認為丁氏神學思索雖強調對「傳統神學」的開放與豐富的特色，但三自教會界其實也還沒有發揮出「教義神學」特色。因此「後丁光訓的三自教會」，許多留學「西方歐美」的學習菁英回來中國之後，便有試圖以回到傳統改教神學精神，以「倫理學、詮釋學」等進路方式補足三自教會神學思想建設中教義神學性的不足。¹⁴³

不可否認，新中國建立之後，三自教會有著處境上「共產無神論」之遭遇，因此處處受限於政治管理的現實。但為了在改革開放後，適應馬克思社會主義社會，便思考怎樣將整個基督教之「基督論核心」的「道成肉身」教義神學改革成「只重實踐人倫」的基督論（耶穌的人倫）實踐教義！這種改革其中之一的方式是只需強調基督已經道成肉

¹⁴² 關啟文編，《基督教價值與人文主義：歷史、對話與前瞻》，前言頁IX。

¹⁴³ 陳馴稱中國教會領袖在 80 年代這種傳統基督論、教會論是從宗教迫害歷史悲情中釋放出來對耶穌基督作為救主的神學反思和對教會重獲自由的感恩，及未來教會發展的神學探討。這種神學是簡單而集中在個人信仰與教會實踐，所以是一種「道成肉身」的神學。見《當代中國的基督教神學方法》，頁 108、126。

身了¹⁴⁴，那麼信徒應該效法道成肉身去實踐「耶穌的教導」，讓耶穌的苦與中國百姓所受的苦連結；陳馴提到這是 80 年代中國三自教會的神學作法之一：

首先，道成肉身的神學表達了中國基督徒在一個極其特殊的政治處境中的新的經歷和對基督的新的理解。比如說，『道』在神學上經常被反覆強調和看中，而『肉身』的概念卻容易被忘記而且貶低，但是神聖的『道』卻總是通過『肉身』而得以展現。因此，人們意識到耶穌基督的神性和人性應該是同等的重要而且需要被同等的關注。教會領袖和一些神學家感興趣於討論人的『肉身』的價值極其相關於創造論的神學。『肉身』被強調作為一種處境化的神學概念：即『道成肉身』神學的關注轉向上帝與中國基督徒和教會同在。強調『肉身』的重要性意味著基督教福音在生存和發展的過程中『文化載體』的重要性。因此人們強調一個基督論的概念：『道』在『這裡』成為『肉身』。

一方面在以上心態中，加上丁光訓繼續努力將基督的救恩放在「宇宙的基督」的大前提下，就可以成功的將「教義性」道成肉身的神學思索，轉變成「基督的救贖是要關注當前社會中愛的交融，愛的實質倫理踐行」，所以鼓勵「實質愛教愛國，而非大談信與不信」。然而，這種神學架構於「『道』在這裡成『肉身』」的訴求，一方面延續吳耀宗「唯愛主義」的神學訴求，卻一方面堅持走「人文主義、倫理宗教」的特質，也就是相對於關注「社會與政治上的痛苦」與「宗教多元主義」兩大議題極多的關切。因此丁氏的神學思想立場融入一個「新的基督中心的互惠態度」來與非信徒、與當地處境文化相處，卻不認為耶穌基督是上帝特殊救恩史中唯一的客觀啟示。¹⁴⁵如此，這真是完全不需再談「信不信耶穌是神」與「十字架救贖意義」這些傳統「教義上」的所謂「道成肉身」倫理性神學，反而會讓「救恩神學」被「中國馬克思社會主義文化」倫理轄制。

這種所謂「不談教義上的形上學式虛談」，而只談「耶穌活在人間的人間宗教臨在」的「臨在神學」¹⁴⁶便被架接、使用過來，而三自教會領袖藉此尋求可以緩和教義神學上

¹⁴⁴ 同上。

¹⁴⁵ 歐力仁，《你的神祇，我的上帝？--宗教的神學省思與信仰實踐》（香港：天道書樓，2011），頁 256-59。

¹⁴⁶ 葛倫斯、奧爾森著，《二十世紀神學評論》，劉良淑、任孝琦譯，（台北：校園書房，1998），頁 11。

改變時的所受攻擊與指責，也希望有一條合乎「倫理道德」啟蒙性新出路的「正統性」來作為合理、並合乎傳統神學系統之回應。

由於中國馬克思社會主義是徹底無神論，因此後丁光訓時代的三自領袖王艾明，在今日當三自教會要強調讓「肉身成道」的「倫理性」成為教義合法解釋時，便從「創造」教義角度，運用路德、加爾文、梅蘭希頓等改教精神：「榮耀神的創造」，提出「以創造的神聖秩序中的律法與福音範式，去理解基督徒和教會在這個秩序（政治、教會和家庭的）中所體現出來的基本責任與職守，從而理解『吳耀宗與創建三自體系』的意圖」這樣的教義神學¹⁴⁷，來證明三自「倫理道德」神學的合乎教義性。但這也一方面避談路德的「十字架神學」、「因信稱義」等「唯獨信心、唯獨恩典、唯獨基督」教義神學議題，因這些舊傳統都會碰觸「信與不信」基督救贖功能問題。最後只留下讓「耶穌肉身成道」後的「登山寶訓」的倫理性，來具體實踐在人間與中國社會主義環境下三自教會。所以正如王艾明說「這也正是理解吳耀宗認定共產革命救 1949 年的中國最好的『神學解讀』」；因為他認為當年吳耀宗認定共產革命正是這個談論天國憲章的耶穌「政治解放、肉身成道」的代表，是「唯愛主義」核心價值。這就是吳耀宗當年，乃至於之後整個三自教會所提出的統一「愛的福音」的「適應說詞」。王艾明也如此強調，好為三自教會生存在共產中國社會主義社會下，作出最佳「政治、神學、倫理學路徑」的神學解釋，一方面延續吳耀宗「唯愛主義」、丁光訓「博愛神學」，一方面也協助丁氏建立神學思想建設時所缺的「傳統教義」思維體系，加以補足。¹⁴⁸這也是後丁光訓時代，三自領袖推動神學思想建設的新思維。

貳、三自教會推動「神學思想建設」主要思想內涵

¹⁴⁷ 王艾明於《大時代的宗教信仰：吳耀宗與二十世紀中國基督教》一書，所發表的〈理解吳耀宗〉一文，認為要瞭解吳耀宗的神學，是採取這種方向的神學解釋學方法去理解才可以。見該書頁 424-25。

¹⁴⁸ 2010 年 11 月 6 日發表於紐約神學教育中心，「漢語網絡神學院」神州軒神學講座，王艾明〈跚難中的寸步：中國的教會神學之概覽〉一文。<http://ndnns.igospel.net>

1998年濟南會議之後，三自教會開始「神學思想建設」之旅。主要有幾位三自教會領導思想者，值得觀察他們的「神學思索」綱要，以瞭解三自教會未來走向。但整個中國三自教會而言，丁光訓神學思索與教會資歷，一直佔著無法被取代的崇高地位，因為許多後進仍是以所謂「丁氏神學」為依歸。

一、丁光訓倡議的神學思想建設理念

嚴格說來，丁光訓並沒有完整著作說明神學思想建設理念，只是由他的講章與一般論文中抽絲剝繭整理出他的理念原則，作為神學思想建設思考的前瞻條件。在中國三自教會中事奉五十多年了，他向來是主導的角色。而以當前收羅舊作而編成《丁光訓文集》一書，也非系統性神學作品。

馬佳在《愛釋真理：丁光訓傳》認為丁光訓的神學特質是：愛乃上帝的特質；宇宙的基督；超越性與自在性；創造和救贖的內在關聯；倫理和積極投身世俗事務的重要性；教會聯盟和和解。¹⁴⁹

而兩會研究部幹事成祖明則認為丁光訓的神學思考是：¹⁵⁰

1. 整體聖經觀：尊重整本聖經權威。
2. 啟示漸進性：人對上帝啟示的認識也是漸進的，而非一次完成。
3. 上帝是愛：愛是上帝第一屬性。
4. 宇宙的基督：基督的主宰、關懷和愛護普及整個宇宙；基督普及整個宇宙的主宰以愛為其本質。
5. 救贖原恩論：基督以「原恩」或「洪恩」遠超過始祖所帶來的原罪與墮落，整個宇宙都必將被救贖。
6. 持續愛的創造論：上帝的愛催促著他要進行創造、進行教育、進行寬恕、進行救贖、進行聖化，使越來越多的人找到這愛的能源。
7. 創造與救贖的統一：「創造包含救贖，而救贖是為了完成上帝的創造。」

¹⁴⁹ 馬佳，《愛釋真理：丁光訓傳》，頁 263-64。

¹⁵⁰ 成祖明，〈努力構建中國基督教神學思想體系〉，《傳教運動與中國教會》，頁 488-96。

8. 「半成品」的人論：上帝創造過程中，人類至今是「半成品」，只有到成為上帝創造事業中那一天才達到完全。
9. 「三好」的教會和聖化的靈：三好是指教會治理得好、養的好與傳的好。基督拯救的工作不受教會限制，這個工作涉及整個宇宙。聖靈主要工作是向教會和世界啟示真理，教育，聖化上帝的創造，和上帝、基督一道把宇宙在愛中帶向終極。對中國基督徒而言，是兩個C中心的橢圓：基督（Christ）和中國（China）。

丁光訓自己是認為神學思想建設是三自教會 1949 年後建造的第三階段。¹⁵¹第一階段主要是強調愛國主義，反對帝國主義，三自教會爭取獨立自主；第二階段主要集中在管理好教會。所以丁光訓所推出的神學思想建設思維，成為整個三自教會「屬靈樣版」，幾乎可謂無出其右。而丁光訓的神學思想理念，在某些傳統教義神學思維下，是嚴重落入「愛的福音」：人道主義基督教的謬區。當他引用媽祖原理來強調宗教性實踐大於聖經神學詮釋「上帝的言說」時，如同他強調「愛的實踐」重於空談靈命，這是一種多元宗教的思考，好比約翰·希克（John Hick）在他的《宗教之解釋—人類對超越者的回應》一書裡，以這種只談人性的理念在宗教中被提升出來的倫理原則，丁氏拿來作為今日三自教會回應與適應共產倫理道德意義的中國社會主義社會。希克這樣說：

愛、慈悲、捨己為人、仁慈與寬恕——我們已看到他們構成了各大傳統的倫理原則——並非由超自然的權威強加的不相容的理念，而是產生於我們人性的理念（儘管它們與人性的其他方面總存在張力），我們的人性在宗教傳統中被加強、淨化和提升到新的層次。¹⁵²

所以丁氏以強化「愛」的倫理，回歸萬宗歸愛或仁慈，如同希克這裡的論調，彰顯人性，而加以提升、淨化便是宗教的「金規則」，大有所有宗教都談愛的倫理與實踐罷了的論調。換句話說，丁氏將如同希克一樣將聖經中的上帝，模塑成人性中倫理的至愛彰顯，因此耶穌這位基督教宗教大師，將成為愛的使者，是將愛的至高屬性演繹在生活之中的典範。因此丁氏的神學思維主要是將基督教當成啟蒙運動下的自然神教與多元宗

¹⁵¹ 白德培，〈建設神學：反思中國神學思想建設的進程〉《金陵神學志》，第 57 期，2003 年 4 月。

¹⁵² 見約翰·希克，王志成譯，《宗教之解釋—人類對超越者的回應》（成都：四川人民，1998），頁 381。

教之一的解釋，以適應共產社會主義倫理道德的意義。所以這上帝的愛或基督的愛，都是透過人性（甚至直指共產黨的優越教育性）提升來運用共產唯物制度、歷史決定體制與社會機制來達成救贖、成聖的意義，這樣只能說是一種共產制度下「機械性結構式」的社會發展預設¹⁵³。

因為中國共產社會主義便是這種社會發展預設的計畫者，丁氏藉著與社會主義相適應的因素，將基督教倫理中「愛」的實踐，與之結合共產政權的意識形態來談到「人類的普救、人的教化改變」之進化成熟，以讓耶穌的神性面貌脫離，就不必談論是否需要「信耶穌」這個聖經神學詮釋中基督教信仰最重要核心。嚴格說來，中國因「黨的無所不在」的神性¹⁵⁴，已經侵入中國任何的價值觀與任何一個制度內，於是連三自教會的神學也需黨的加持，方能存在。

二、陳澤民回應「神學思想建設」推動之理念

陳澤民，為金陵協和神學院前任副院長，他除了與丁氏神學系統並駕齊驅，甚至也主導「神學是教會在思考」的主張。¹⁵⁵段琦認為他對神學思想建設回應的看法：¹⁵⁶

中國教會的本土化要得到中國主流文化的認可與廣大群眾的同情，必須體現中國人包容的精神。不要輕易引起中國人的反感。
陳澤民教授曾對八十年代至九十年代初中國神學思考重點變化的幾個方面作了很好的總結。概括起來有：上帝論上著重於上帝的聖愛（agape）：基督論上突出宇宙的基督的思想；聖靈萬面突出在宇宙中作為一種普世的孕育生

¹⁵³ 羅青，〈漁〉獵農牧工〉業後工〉業：一個「台北學派」觀點之試擬〉《什麼是後現代主義》，頁 308，提到中國共產社會發展，強調以人為力量，運用經濟制度的改變，從而改變政治、法律、哲學、文藝等，是「歷史決定論」的法則下進化運行，是一種「機械結構式」社會發展。

¹⁵⁴ 冀聞，〈他探究中國共產黨神秘世界〉，《亞洲週刊》2010年8月29日。這篇專文介紹英國《金融時報》副主編馬利德（Richard McGregor）所寫的《黨：中共統治者的神秘世界》，提到中國共產黨「無所不在」的統治面貌。

¹⁵⁵ 顧夢飛，〈汗水澆綠蔭、銀絲成冠冕〉，中國《天風》2009年6月刊。

¹⁵⁶ 這見於段琦於1998年在香港中文大學舉辦的亞洲神學研討會上所宣讀的論文〈中國基督教神學的構建〉整理。

命之天：在人論上強調人具有上帝的形象的教義：基督徒生活方面強調信心與行為一致，愛國愛教、榮神益人；末世論上某些原持有前千禧年論的基要者正在謹慎地轉向後千禧年。所有這些變化都具有基督教與今天的社會以及與中國文化相適應的特點。

「道成肉身」的基督與宇宙的基督是一致的，都是以上帝的聖愛為基礎。這一基督論「肯定了物質世界和人性的積極意義，表現基督『非以役人，乃役於人』，追求一種舍己的人生，與人民同甘共苦」。這種基督論使中國基督徒找到了與廣大的中國人民的契合點。

「要想讓一般中國人深知確信自己有原罪，並且得罪了上帝，是件很困難的事」，「許多年青人對此（罪的教義）常常無動於衷。他們所接受的文化傳統是過分的人文主義、道德主義的、實用主義的，這使他們不能從宗教和靈性的意識上來抓住罪性的深度。」他認為，「新約中。罪，(harmatia) 最初的意義（未射中的）對於中國人來說或許更容易接受。我們需要對原罪的教義有個更有說服力的解釋，否則就乾脆把它歸入神學的玄虛之中」。中國教會為了使基督教更適合中國文化，不主張大肆宣傳歐美奮興派的那種原罪觀，而是強調人具有神的形像，是神的榮耀。雖然亞當的犯罪使眾人有罪，但人性並沒有完全敗壞，基督的恩典遠超過亞當的過犯。

中國教會當今十分注意提倡與中國文化能溝通的救贖論，即對人性從積極意義上來理解的救贖論。也就是說，「反對將福音的基礎放在罪惡上，將教會的前途放在人的絕望上。」而是「從上帝的公義和慈愛的本性之中，我們找到救贖的源頭。福音之所以有必要，教會之所以有前途，並不是因為人類沒有了前途，世界沒有了希望，而是因為上帝創造的計畫中把救贖作為他的手段。不是因為人的完全敗壞才使上帝尋找世人，而是因為人類是上帝創造的冠冕，是按著上帝的形像造的，是要替上帝管理這個世界的，所以才值得上帝來救贖。」

陳澤民的思索，完全也是另一個角度「人性論」的神學思考模式，雖值得借鏡，卻在讓基督教與中國傳統或馬克思社會主義中國化文化相遇時，明顯有矮化或弱化，甚至是異化了基督教信仰的強詞。基督信仰不只是「宗教」、「文化」性的「人間實踐」，而應也從神性而非單單人性來瞭解「耶穌的救贖」，否則聖經裡的「道成肉身的耶穌」、「神人二性的耶穌」，不需要出現在上帝的救恩計畫裡，上帝也將更不需大費周章來差派「獨

生子」來應驗救恩的信實。而其中陳氏雖有不認同原罪理念，但此並不能否定聖經中「歸算理念」：「世人被圈入罪中」的事實（加 3:22）以及「罪由亞當來、恩由基督得」的救贖觀了（羅 5:12-21）。如果沒有原罪的意義那麼原恩就失去了價值與存在意義了，又遑論原恩大於原罪？是以聖經中原罪意義不容輕易解除。

陳澤民的神學思索也被中國三自與漢語神學稱為「和解神學」，其核心為「和好」。¹⁵⁷整套的和解神學是與上帝、人民和好；是全人類與萬物同歸於一；是打破隔斷之牆的福音，消除一切混亂、分裂、對立、敵對與仇視；代之而起的是「同情與服務」；是充滿希望的神學思索，為更加豐富與和諧的共同生活奮鬥的神學思想。這樣表面上對人性充滿預設性的至善，充滿希望、充滿活力與仁慈，是一個可以結合所謂中國「道家之和」或者「儒家淑世」的玄妙、以及適應共產無神體制下的唯物革命的「至高人性價值」提升的意義，來告訴中國人民，基督教帝國主義的神學發展是必須臣服於中國人民族情感、中國馬克思社會主義社會文化之優秀的無產階級改革、解放人性的剝削意義。這一點是完全無視於文化大革命中，毛澤東實踐馬克思思想中一切「機械結構性」的社會預設，對中國文化之傷害的鑑識。

三、季劍虹討論神學思想建設理念

季劍虹長老不是提供具體的神學素材，而是以原則以及命題「討論」神學思想建設。在原則上，季劍虹認為神學思想建設過程必須堅持：¹⁵⁸

神學思想建設的對象是具有殖民主義、帝國主義、反共、反社會主義色彩的，從西方傳來的舊的思想，以及與社會主義社會及時代進步和科學發展不相適應的那部分思想。

神學思想建設的動力，也就是神學思想建設的基本隊伍，是廣大的愛國教牧人員和神學院的師生，以及部分具有一定文化水準、學術水準、宗教知識、

¹⁵⁷ 顧夢飛，〈汗水澆綠蔭、銀絲成冠冕〉，《天風》。

¹⁵⁸ 季劍虹，《榮耀的教會》，頁 139-40。

經歷和思維能力的信徒。

在不違背、不改變基本信仰並基於基本信仰堅持與社會主義社會相適應的前提下，提倡多元化、多樣化，不搞一言堂，不搞定於一尊。

要絕對避免神學流派之間的鬥爭，不允許存在任何神學流派被批和被特別推崇、讚許的情況堅決反對以派畫線，關鍵是能不能體現純正信仰和是不是對社會主義相適應。

反對崇洋媚外、反對拜屍復古，明確以我為主，洋為中用；以現代為主，古為今用。

至於命題上，則提出¹⁵⁹

1. 人的價值：人性是惡的？人無論行善在神的眼光都是無價值的？
2. 神的創造與救贖關係：物質是惡的？整個世界握在惡者手上？世界屬魔鬼？結局是毀滅的？現已進入末世？
3. 靈、魂、體之間關係：屬神的事、愛神的事只能用靈，不能用思想、理性和知識？神只有救人的靈，而沒有救人的魂與體？
4. 信與不信的關係：信與不信不能來往？共產黨不信神，不能跟共產黨走，否則就陷入不義抵抗神？
5. 信徒和教會與國家的關係：信徒只聽神的，不聽人的？不論個人或教會都不能聽政府的？都不能接受國家政府的管理？
6. 聖靈和聖靈的工作：法治非神的，是阻礙聖靈的工作？屬靈人的直覺就是聖靈之意？神的啟示不再有新的啟示，不再有漸進性的發展？
7. 事奉的意義：除了祈禱、傳道、讀經，傳道人事奉價值是什麼？
8. 三自愛國運動的信仰意義：愛國是屬世，一切政治都是惡的？三自愛國運動是政治運動，不僅沒有屬靈意義，對教會有害？

很明顯的，季劍虹的觀點，具有回應家庭教會、海外華人教會質疑三自教會受政治力控制的心態，基本上是一種維護「三自運動、中國馬克思主義社會化合理性」的思維立場，與家庭教會、海外教會學人、海外華人教會之間，展開「鬥爭」的意氣之辯，藉

¹⁵⁹ 同上，頁 140-41。

著「是非命題」式對話的方式，來作簡約式的辯論，其實並沒有太大的神學意涵。

不過值得討論的是「簡化式」的歸罪給對立團體的質疑，並不能成立「以大博小」的張狂。今天中國改革開放之後，執政黨的「理直氣壯」，常讓人有些「中國威脅論」的觀感。中國共產政權在面對問題是，一向習慣於簡化步驟來申訴他們的立場與感受，這也是當所謂「真理的相對性和其真理的詮釋權」都交予「領導精英」，會有四個實際影響：¹⁶⁰

- (1) 增進獨裁權；
- (2) 先天的謊言教條式地合法化，獨裁者所說的就是真理，真理須調適以符合獨裁者之說詞；
- (3) 誰掌握了政權就可以把前任獨裁者判為機會主義者、非正直者、諂媚者；
- (4) 由於官方真理的善變本質與不可信賴性，隨時會有謠言產生；所以體系中大部分的消息都是不正確的。

四、汪維藩回應神學思想建設¹⁶¹

汪維藩有極深中國文化國學素養，故他對神學思想建設的思考方向，提出與中國傳統文化結合之七個層面，

1. 生生篇：上帝是生生不息的神，基督救贖則是「滅死開生」，成全與完善上帝之創生，基督徒當藉天力，以護生與自強為「至善」與「大德」。又以「無慾」、「無為」（無惡行）、「無德」（不居功）、「無證」（體認神而不憑論證）為其靈性之根基。
2. 浩氣篇：「浩然之氣」與「獨立人格」之追求，這是人格塑造。
3. 篤行篇：「信、知、行」三者合一，「防止因信廢行」與「防止基督教倫理化」之偏頗。
4. 虔誠篇：密契與服務「互為表裡」，亦即，「神秘經驗」與「實質安心立命功能皆須符合。

¹⁶⁰ 這是政大教授王慶瑜在「兩岸交流」專欄，於《台灣綜合展望》雜誌，2003.1.10，No.7 出刊的〈轉變中的中國大陸危機型態〉一文提出這四種領導政權對「詮釋」政策的傲慢。頁 135。

¹⁶¹ 見汪維藩〈「既濟」與「未濟」〉，《廿載滄茫：汪維藩文集（一九七九至一九九八）》（香港：基督教中國宗教文化研究，2011），頁 100-03。

5. 厚德篇：進入厚德與普愛的大祭司身份，而後能同體中國百姓之苦。
6. 真體篇：「超越民族、超越普世」，使中國基督教肢體相互為用的「中」、「和」的文化底層，發出效用。
7. 歸返篇：「報本」、「返始」、「歸回」，這有助於理解基督教宗教與靈性生活的真諦。萬有本於上帝、依靠上帝、必歸回上帝，是一種「原始反終」的寰道。

衡諸汪氏論點，為中國文化人一直以來的關切點：基督教思想是否被中國文化吸收。不過這裡缺乏對基督教教義精神中三大討論：神觀與基督論、聖靈論實用與中國文化究竟能如何對照或吸收。汪氏所談的集中在道德品格養成與靈性修身、虔誠神秘密契、循環回歸「圓式」時間觀與迴轉寰道哲學。這一些太集中在人本身的建造上，而忽略這個人的信仰的「神」，究竟是天道、是超越一切者、是文化、氣節或是怎樣的「他者」。這樣汪氏的神觀不僅落入不知所云，同時他的聖靈論也一樣只是靈性的敬虔，聖靈究竟只作用在靈性與道德律上，還是啟示聖經真理與基督耶穌呢？而更重要的是基督論會失去整個「耶穌是神」的焦點。如果耶穌不是神，同樣「信心：信耶穌」的意義也就完全不存在。

倒是汪氏以中國文化道理將基督教思想融入頗費苦心，但是否能成功為中國人民接納，恐怕還待考驗。其實以儒釋基的文化介入，並非毫無前例，恐怕只是煞費苦心而已！然者，還是一個更重要的討論：若只是將基督教視為宗教之一份，視為普世人類文明之一環，卻沒有將上帝的地位還給上帝，上帝是創造文化、超越文化的主宰，那麼所有一切從文化介面看見的上帝，只是宗教化、哲理化、文化化的神祇之一。這是神觀的關鍵。其次談基督是誰，基督的信仰，是「信基督並祂釘十字架」，別無準則。最後聖靈引導人來就基督或上帝之義，而非自己自義，而沒有聖靈的責備，人不會有自義（自我省察）的機會，沒有聖靈是神的啟示原則，就只會將靈性修為高舉勝過聖靈來認識基督、認識真理的合一性了。

但以汪氏「生生神學」¹⁶²之理，就基督教「適應」馬克思社會主義而言，還頗有參考與實用價值，但會在本土化思維中導人入歧途，更是將基督等同於「天體運行之道」，而非創造的主宰「真正道的本體」。這絕對誤解了聖經馬太福音的記載：「你們的義若不能勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國。」（太 5:20）文士與法利賽人的宗教虔敬很高的境界，但耶穌要求基督徒（頒佈天國新憲章）要「勝於」他們。那如何「勝於」？這裡絕非要基督徒「自義」而勝過文士、法利賽人，而是以「基督心為心」便能勝過。以基督心為心是「挪去自我，享受基督的外來之義」、「自我謙卑在神面前，降服意志」，「不敢自義，成全神主權」、「尊重聖靈權柄，提醒與責備」的屬靈生命彰顯。

五、王艾明對「神學思想建設理念」的回應

任金陵協和神學院副院長與教務長之職的王艾明，在 1998 年上海清浦《丁光訓文集》學術研討會中，歸納出十五個丁光訓神學思想中的神學議題，在 2002 年美國洛杉磯中國教會事工研討會上做出解釋與宣讀。¹⁶³

- (1)上帝是愛，公義、仁慈等皆源自這一最高屬性；
- (2)宇宙的基督，或基督為萬有之主宰的宇宙性；
- (3)上帝的啟示是漸進的；人對上帝的認識也是漸進的；
- (4)上帝的創造仍在進行當中；
- (5)如何才使對「因信稱義」的理解不致於導致實際上的因信廢行論和道德無用論
- (6)教會(中國教會)之外仍然存在著上帝的創造和真善美；
- (7)人是上帝正在進行的創造過程中的半成品，如路德所言，人仍然處在未完成狀態；
- (8)建立正確的聖經觀就是立足於聖經最高權威和兩個基本信經(《使徒信經》和《尼西亞信經》)在中國社會的處境中去思考和宣講上帝的話，也就是說在中國的福音事工中最重要的思考就是如何建立正確的聖經觀；
- (9)在中國的現階段，必須最大限度地發揮基督教的倫理道德作用；

¹⁶² 袁益娟，《生生神學—汪維藩神學思想研究》（北京：金城，2010）。

¹⁶³ 王艾明，〈理解中國教會神學思想建設事工—從神學解釋學層面展開〉《金陵神學志》，2002 年第二期。

- (10)對「三自原則」的理解不應僅就帝國主義和西方傳教士為其基本釋義背景，而應首先注意其聖經學和教義學依據，及其在整個基督教信仰史中的意義；
- (11)不可否認在華西方傳教士中也有值得中國人民紀念的人士和業績，不能以「帝國主義分子」將所有的在華傳教士一概否認；
- (12)調整宗教觀念和積極地引導宗教與社會主義社會(即今日的中國)相適應，就是要使中國教會成為中國社會進步和發展的一支推動力量，而不是任憑中國教會總是處在中國社會的邊緣化狀態；
- (13)民主辦教會應該是中國教會的治理方向。如何避免家長制和一言堂，是辦好中國教會的重大議題；
- (14)神學思想建設是以這樣的原則展開，即基本信仰不變，神學思想是可以調整的；
- (15)神學思想建設事工須遵循的三個基本準則：
 - a. 為了更好地維護聖經的最高權威和更好地解釋基本信仰；
 - b. 為了防止任何人以一派壓一派為藉口製造中國教會的分裂；
 - c. 為了更有效地推進上帝聖言在中國的傳證。

王艾明學術續自加爾文神學，因此在三自教會算為「少數」。因為他的說法其實「語多保留」，雖完全也是引自官方態度，但他又並非只是一味地「為政治護教」，也非完全攻擊傳統神學的價值。甚至可見王艾明積極將原本目前三自教會的「人文神學」走向，盼能帶回到「傳統教義神學」的「可行性」。雖然王氏所表達的對基督教的批評與態度較一般三自兩會人的思維軟化許多，但還是有為政治、政權、丁氏理論擔任「說明」的成分。

六、其他回應神學思想建設之論述

整個三自教會推動神學思想建設，一直存在某種「官方」特定理念，作為它的最高指導原則，這也是三自教會中的「官方現象」。當審視其他神學院的教牧同工或兩會所開過的學術研討會後所出版的論文選集，都有相同論點指標。這一點 2002 年兩會所

出版的《思考與實踐》¹⁶⁴一書中，幾乎都是回應丁氏的看法，口徑一致提到丁氏開展三自神學思想建設的原因為「最高指示」；其中鄧福村、曹聖潔對三自神學思想建設的整理，最為切中丁氏思維。鄧福村提出為何需要推動三自神學思想建設之背景是：「保守的神學思想也產生與社會主義社會不相適應的後果」，主要有

否定現世、以『信與不信』來劃分人群、置教會與國家之上、人認為三自運動是政教合一、強調屬靈、否定理性思考、農村教會趨向迷信、教牧人員缺乏愛國守法自覺、三自愛國運動沒有充分神學思想、海外利用神學語言進行思想滲透、信徒在現實生活中矛盾而不能愛國愛教、中國基督教沒有神學。

等負面影響，所以需要推動神學思想建設，這些論調幾乎將丁氏所提的神學思想建設之背景，重新說明論點。¹⁶⁵至於如何具體推動神學思想建設的內容，則是乏善可陳，總圍繞三自愛國、抵禦滲透等政治議題而不散。¹⁶⁶而前三自主席曹聖潔則認為需留心建設過程中的原則問題，這一點是比較符合神學處理上的教義神學原則，她強調以「處境神學」立場處理，可惜也並未多說明：¹⁶⁷

- (1). 基本信仰不變，神學思想則完全可以隨著時代的發展何不同的處境有所調整。
- (2). 提倡自由探討，但必須有引導，…應該鼓勵有利於按三自原則辦好教會，使基督教與社會主義社會相適應的神學思想探索。
- (3). 避免派別之爭。…按三自原則辦好教會，與社會主義社會相適應共同目標下，大家都應該朝前走，在神學思想上尋求新亮光。
- (4). 開闊視野，彼此尊重。

¹⁶⁴ 羅冠宗等著，《思考與實踐》（上海：中國基督教兩會，2002）。

¹⁶⁵ 鄧福村的說法，彷彿直接引用丁氏在宗教局開會的說詞，究竟誰抄誰？見《宗教工作通報》，1996年3月8日，第3期。

¹⁶⁶ 羅冠宗等著，《思考與實踐》，頁35-37。

¹⁶⁷ 同上，頁30-31。

而在《2005年神學思想建設論文選》一書中，以「基督教與和諧社會」為主題，有一固定的寫作班子來寫出「和好神學觀」與中國社會主義關連，最為「口徑一致」。¹⁶⁸而在《中國基督教聖經觀學術研討會論文集》¹⁶⁹也以丁光訓的〈樹立正確的聖經觀〉的理念作為代序，以為「指導核心」。直到2008年，十年反省這「神學思想建設」運動，仍是以丁氏神學思索為主軸，也陸續整編了幾本神學思想建設與神學教育、神學思想建設與講台實質應用結合的文獻，但整個架構與討論仍離不開丁氏主流思想，其意雖為深化研究，但卻沒有太多「神學創新」。反倒是在宗教報告中，非教會人士的社科院學者其中以對推動神學思想建設，提出更犀利的觀察，認為三自教會必須面對游離於兩會教會（三自教會）信徒信仰接納的種種問題。¹⁷⁰總的來說，丁光訓的起頭作用不可小覷，以金陵協和神學院王芃在2005年特為耆老的丁氏編了一本完全由海外教會人士對丁氏神學正面評論的書，共為十四篇文章所編成的《在愛中尋求真理》，更是彰顯丁氏神學影響三自教會的神學發展。¹⁷¹

事實上，丁光訓的思維一直是整個三自神學思想建設的「指導原則」與「先知」，許多後進都是從這些學術研討會會議中，循著他的軌跡去發表論文，並沒有太多出人意外創見。加上似乎國家宗教局、統戰部也都認同這樣的「遵循」方向。¹⁷²雖然有時為了某些理念仍有分歧，如對「因信稱義」修正的理念，前任宗教事務局局長葉小文認為應改為「因愛稱義」，¹⁷³但丁光訓直斥不要讓金陵背黑鍋，只同意「淡化」。¹⁷⁴但大體上，

¹⁶⁸ 《2005年神學思想建設論文選》（上海：中國基督教兩會，2005），前言。

¹⁶⁹ 《中國基督教聖經觀學術研討會論文集》（上海：中國基督教兩會，2001），代序1。

¹⁷⁰ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2011）》，頁167。

¹⁷¹ 王芃主編，《在愛中尋求真理》。

¹⁷² 認真說來似乎是宗教局先提出一個規範思想範疇，然後要求宗教界全力配合。例如在現任宗教局局長王作安的大作《中國的宗教問題和宗教政策》（北京：宗教文化，2002）一書，就可看見目前中國教會依循的宗教政策，像「積極引導宗教與社會主義社會相適應」、「獨立自主自辦原則」、「充分發揮愛國宗教團體的作用」、「加強黨對宗教工作的領導」等等「政治性口號」與宣傳！

¹⁷³ 邢福增，《當代中國政教關係》，頁181。

¹⁷⁴ 中國基督教三自運動愛國委員會、中國基督教協會編，《中國基督教聖經觀學術研討會論文集》，代序

宗教界非常「上體」政治界的需要與體制內的規定法律。

在 2008 年底的十年神學思想建設大會之後，2009 年兩會也出版了《神學思想建設與講台信息》¹⁷⁵、《神學教育與神學思想建設》¹⁷⁶兩冊文集作為三自教會神學思想建設指標性談話，基本上離不開遵循丁氏與整個政治社會的指導原則，也有甚者還真將三自教會變成「中國文化之一部分」，認為「天主教是基督教的羅馬人的理解，東正教是斯拉夫理解，基督新教是基督教的歐洲人理解」，那麼「中國（三自）教會理當也是基督教中國人的理解」¹⁷⁷，瀰漫著一股濃濃的國族或家族體認文化的「神道設教」¹⁷⁸意味。所謂神道設教，乃是出自《周易》的觀卦象詞，指的是「天之神道四季循環自然秩序，在聖人制立敬天祭祖的禮儀中顯明出來，實現出人道教化功能」，因此它會產生使人道合乎天道，並且容易變成「政權」為「教化」而行使權力，亦即政權可以依著「自然之道」為原則來對人施教，教化使其為人，這也是丁氏引用「過程神學」中，人是半成品，需要教化成聖之道理。另一中國教會領袖嚴錫禹提出這「天人合一」、「天人感應」與「神道設教」三方面為中國古代宗教的三大意識。¹⁷⁹其實這種「神道設教」一方面是無神論的¹⁸⁰，因為講求的是天理循環因果，政權藉此教化人心，這樣根本就是與基督教信仰的

3-4。

¹⁷⁵ 《神學思想建設與講台信息》（上海：中國基督教兩會，2009）。

¹⁷⁶ 《神學教育與神學思想建設》（上海：中國基督教兩會，2009）。

¹⁷⁷ 見裴連山，〈教會自我建構中的神學思想建設〉一文，收錄於《神學思想建設與講台信息》，頁 251。

¹⁷⁸ 李靈，〈從“神道設教”看“政教分離”〉，美國《恩福》雜誌，2011 年 10 月，總 41 期。

¹⁷⁹ 嚴錫禹，《漸進與永恆》（上海：中國基督教兩會，2007），頁 201。

¹⁸⁰ 李靈也認為神道設教是無神論者，而佛教基本上當釋迦摩尼悟道便是體悟天體循環之道而已，故正信佛教者稱他為「人天導師」是徹底無神論者，見聖嚴，《正信的佛教》（台北：法鼓文化，修訂四版 12 刷）網路版書。他說：「正信的佛教，沒有創世主的觀念，佛陀是人間的覺悟者，佛陀雖能覺悟世間的一切原理，但卻無能改變世間已有的狀態；佛陀雖能化度眾生，眾生的能否得度，尚須由眾生的能否自我努力而決定。佛陀是最好的良醫，能為但眾生痛苦診斷處方，服他的藥，必定得度，如果不肯服藥，佛陀也是愛莫能助；佛陀是最好的向導，能給眾生引導出離世間的苦海，聽從佛的引導，必定得度，如果不從引導，也是愛莫能助。因此，佛陀不以創世主自居，甚至不希望徒眾們僅對佛陀作形式上的崇拜；能夠實踐佛的言教，就等於見佛敬佛，否則，雖然觀見了當時的佛陀，也等於沒有見佛。所以，佛陀既

有神相左。可稱此神道設教為泛神觀，這樣在中國文化裡它也演變成民間信仰中的「庶物崇拜」或「諸靈」泛神¹⁸¹而已。

所以談論到基督教在中國本土化的觀念裡，千萬不可將中國基督教變成「人間宗教」或者「神道設教」下的教化倫理與道德、教育功能的中國文化之一¹⁸²，否則難怪耶穌需變成「愛的典範與導師」，那麼聖嚴在《正信佛教》前言說耶穌的代人贖罪是「騙子」就順理成章了。而耶穌「代贖」之意義若不存在，基督教在中國也就變成與佛教相同的「無神論」了。

參、三自神學思想建設理念的簡要整合與評估

乍看三自教會界要端出的「神學思想建設」大宴，應是相當山珍海味般的多采多姿，然而卻發現其實脫離不了「政治性考量」，這是相當濃烈的主軸；而這幾個主軸，實在值得教會以「多元」角度來好好評估，因為似乎有許多地方值得探討與重新思想。在此先針對三自神學思想建設的態度與思維作評估，後續篇章將要以更系統性之系統神學、聖經神學詮釋立場來回應整個三自神學思想建設的神學議題，較為完整探討。

三自神學思想建設之「態度與思維」根基於以下幾個「意識」主軸：

一、民族情感意識濃：

這一點是非常明顯的表達在三自教會強調要求「三自」與「本色性」。從中國教會歷史的沿革上看見，「三自」訴求並非洪水猛獸，這是因為要求中國教會從教會史中脫胎於海外宗派的管制，強調「自傳、自治、自養」，以避免帝國主義之手涉入中國教會。

不是創世主，也不是主宰神，佛陀只能教導眾生離苦得樂的方法，佛陀自己雖已離苦得樂，但卻不能代替眾生離苦得樂。佛陀是大教育家，人天導師，而不是幻術家及魔術師，他用不著騙人家說『代人贖罪』，他是教我們一切要自己對自己負責——『種瓜得瓜，種豆得豆。』」

¹⁸¹ 李喬，〈基督信仰與祖先崇拜〉，收錄於《祭祖/祖靈與基督教信仰》（台北：台灣神學院，2003），頁94。

¹⁸² 嚴錫禹，《漸進與永恆》，頁201。

而本色性訴求更是每一時代、每一個區域之教會都可以思索的，將在地文化如何「生化」出教會的融合現象，以適應本土環境。不論要求「自治、自傳、自養」或讓「中國文化與基督」融合的本色性觀點，基本上都是一種處境化尋思。然而如果意識型態的配搭過重，卻是在此議題產生毒素發酵的可能。特別是中國共黨的意識型態下，更是一種無神主義，認為「唯獨共黨領導」、「唯獨馬克思、列寧、毛澤東思想」、「唯獨社會主義」成為社會思想主流，這種「全能政黨」，也如同宣布「政黨是神，教會是黨國的子民」，這樣讓神國的子民，彷彿落在在聖經中當年出埃及之前，摩西與法老的「長子權」爭議一般。「政教兩國論」的適應問題，三自教會理當好好思索，而非只是說「中國共產黨唯一優質政黨」的神聖，便能讓更多的「耶和華子民轉為法老子民」。

而基於民族優勝劣敗的感受，三自教會一直以「受迫感」的自卑情節來強調帝國主義的殖民傳教方式，是大逆不道的。這樣的思維當然有「自我悲憐」或「自我矮化」的情緒在裡頭，所以產生「厭惡」，以致於後來生成一股「暴發崛起」強者風潮，儼然以國家情感另成一股反抗帝國，維護中華的民粹霸勢。而這股厭惡再與民族情結一掛勾，則整個歷史文明往往會被「情緒性」的反動所淹沒，真正的實情就容易蕩然無存。

新中國一直以來以「帝國主義侵略下的受害者」自居，而三自教會從一開始便在共產政權的意識型態下堅持這樣的理念。這一點到目前為主仍是令人感到困惑的是「民族情感」濃烈的不分青紅皂白，並且中國政府在 2008 年奧運舉行中所展現的強力政權、在整個經濟建設的大計劃中，仍喜歡以「國族主義」的掌控來運作國家的大小事務。從教會歷史來看、或從世界歷史因素來看，這些「帝國主義」指控都是歷史事實教訓，但不應成為中國自我貼上「標籤」的理由以及反過頭來封閉三自教會自己的世界觀與思維。今日強大的中國，其應該更有泱泱大國風範，而非將整個思維系統變得報復心態的陰影，切斷與帝國勢力交往，於是在一方面想要解放國際關係的壓力下，卻又邁不開自己受欺壓的自怨與自艾的形象；整個眼光就侷限在對他人的不信任、落在「狐疑」與「恐

懼」。這也是中國威脅論中西方國家擔憂焦點之一。¹⁸³

至於談到過往中國傳統教會有「排除中國文化」之現象，這一點也是今日三自教會一直認為是無法將三自教會深根本土性所產生的問題。因此就提出沒有三自教會生存在中國土壤的空間，是因為沒有本土性，就無法深入基層、沒辦法廣為中國人接受。所以積極讓三自教會與中國文化交融，可以使中國人更接納「中國的基督」。然而今天的處境中，中國人的生活文化是應融入考量「與馬克思社會主義文化相結合」的事實，光說中國傳統文化與基督教適應，是根本不夠的。必須讓基督教與中國傳統文化、中國馬克思社會主義文化「三角對話」，才是謀求更合於今日處境的三自教會應該作的。而非只是要求基督教文化去「適應」當前社會主義文化的意識形態而已。神學與文化本是相容的，因為基督教神學的環境，總離不開文化，三自教會是應該在中國處境文化內架構基督教文化的新認同，但絕非被中國化適應。

然而這些都不是從基督教會的宣教神學理念與教義的神學經驗去談，而只是用「民族情感」的自我形象、文化反攻或文化融合來改造基督文明為考量。單從神學的角度看，基督信仰本身幾多的教義性論述，本來就會與中國傳統文化、社會主義水火不容，甚至可說是「價值觀、世界觀」相異；如果一味想削弱基督信仰的教義特質，來適應中國化馬克思社會主義文化，那是將中國的政治強權法律制訂者，強勢來改造毫無權勢平民信仰的「被管理」的基督，這些「基督被中國化」的論點，是三自教會理應「清醒看待」

¹⁸³所謂「中國經濟崛起」，造成歐美西方世界的「中國威脅論」或「中國崩潰論」；但有中國的學者稱中國的崛起是個「早熟的大國」，見辜雲，《早熟的大國》（台北：前衛，2006），這仍屬於批判性濃烈的自省意義。當然歐美西方仍對中國崛起高度懷疑，例如兩位長期在中國居住教學、顧問的 David Marriott 與 Karl Lacroix 兩人以實際生活與觀察，寫出《中國社會表層的裂痕：中國無法偉大的 50 個理由》（台北：左岸文化，2009）一書，對中國崛起，語多強烈批判與檢討。英國《經濟學人》（The Economist）在 2010.12.4-10 刊物中有 14 頁長的報導，對於中國崛起，用的是「危險」（the dangers），整個篇幅主題是《The dangers of a rising China》（崛起中國的危險），對中國崛起是敵是友，有深入報導。但在趨勢大師約翰與桃樂絲·奈思比（John & Doris Naisbitt）眼中，中國正在「締造一個嶄新的社會與經濟制度，以及一個政治模式」。見約翰與桃樂絲·奈思比，《中國大趨勢：八大支柱撐起經濟強權》（台北：天下遠見，2009），頁自序 5。

的，也必須站在「基督至上的立場」去思索究竟誰在掌權才是的。

當訴求與中國傳統文化對話，若說只能以中國傳統文化來談論基督信仰，方能被中國人接受的期盼，其實早在天主教傳入中國時的宣教士利瑪竇來華的經驗，在這一方面訴求與努力，就已經告知人們這個經驗使不通。今天與中國傳統文化融合的概念，並不是向中國宣教最好的管道，而應是強調基督教本身所擁有的特質，那才是一份完整世界價值觀，可以提供今日中國未來建造世界價值觀的另一種新思維的目標、新基督價值觀才是正途。正如當年共產思想如何從西方被引進中國一樣。基督徒也應直接告訴萬民(包括中國)，耶穌基督在福音上就是一股「啟示性、獨一性、救贖排他性與超越性」的真價值世界觀(太 28:20)，這並非「帝國主義」的毒素。¹⁸⁴當上帝創造世界，也就創造了日後的中國文化、馬克思思想等等各國文明，因此中國應該學習以欣賞的心態，正如過往她欣賞馬克思主義而接納它一般，來看待基督教的思想。

所以三自教會也可以效法馬克思主義者，去更多的宣傳與鼓吹基督與中國傳統文化的差異，讓中國人重新定位自己，在多元文化下如何在文化價值當中去蕪存菁，那麼中國人當然有機會選擇基督教成為他的新文化。所以運用後現代神學「多元」¹⁸⁵可以讓中國基督教會將基督信仰價值觀延伸進去中國社會文化巨塔中，相信中國人信主人數必加多，基督教可以更為中國人所接受。今日中國眾多知識份子私底下選擇基督教文明，在各大學「基督教團契」風起，各地自由主義者的基督教熱、大學宗教系中「大學漢語神學」發展，不都正在證明這一已經存在並且可能更光大的事實。

二、國家黨性力量強：

要求三自教會先要與社會主義能相調和，同時也必須「不能」反對共產黨(國家機器)領導，這是一個國家主義、黨性強力干預的特質。但這樣的決定讓人感到很矛盾，

¹⁸⁴ 王明道，〈真理呢？毒素呢？〉，《王明道文庫：衛道(7)》，頁 265。

¹⁸⁵ 見史密斯著，《與後現代大師一同上教會》(香港：基道，2007)，頁 65-67。

可以看出中國政權的不安全感，與無法永續經營的「怯弱」與「恐懼」。中國政權害怕不能長期執政，才会有以單一政黨取代國家本質的打算。但這樣的打算其實是「短視」的，因為政黨生命有時，政權有時，而基督國權是永恆的，信仰是永恆的，若不是從永恆的角度去永續經營政權，那麼就只能享受一時權貴與帝國，從中華帝國歷朝以來算是殷鑑。

三自教會在文革摧殘後，因為要思考如何在共產無神論之中擁有教會的實存，所以最簡單的模式就是與政治環境「周旋」。藉著中共中央在 1982 年起的十九號文件頒佈，承認宗教發展在社會主義尚未發展成熟完成之前，宗教仍會存在的事實，於是展開修正馬克思宗教鴉片論的「戰爭」。¹⁸⁶這也使得三自教會必須遵守中共中央在 1981 年所召開的六中全會的宗教政策：「要求他們不得進行反對馬列主義、毛澤東思想的宣傳，要求他們不得干預政治和干預教育」的生存條件。¹⁸⁷

可是也因為必須在宗教政策上配合政府政策，所以三自教會另一名稱被認為是「愛國教會」。教會本應遵守國家法律，但並不是表明應以國家為教會的「一切」建設主導。三自教會在國家主義、黨性強力干預下顯得過於「政治神學」化。愛國本不應只是一個政治口號，愛國也不應該違反基督國度觀、信仰自由的意識。但中國國家黨性強力干預，使三自教會生成所謂登記「建制性」教會與未登記「非建制性」教會分裂，也攔阻了信仰天性的人性尊嚴發展。¹⁸⁸事實上，今日中國的愛國教育，是愛中國共產黨的意識型態。然而，今日民主政治已走到「黨是政治團體」，一個國家可以「多黨共存」的政治概念了，共產黨想「以黨代國」，是需經歷考驗的。共產黨的老大哥蘇聯雖想維持共產蘇維埃政權一統，經過歲月與歷史中、社會群眾、經濟變革等等各方的洗滌，最終仍須解散整個斯拉夫共產蘇維埃邦聯。在政治層面，中國歷朝立政府以來，每一個「國家、朝代」

¹⁸⁶ 邢福增，《當代中國政教關係》，頁 30。

¹⁸⁷ 同上，頁 27。

¹⁸⁸ 靳穎翹，〈中國構建社會主義和諧社會對中國教會發展的影響〉《建道學刊》，2007 年 7 月，頁 98。

都只是歷史過客，政治服務的團體而已，絕不是歷史與國家的中心。所以，香港《境報》月刊 2005 年 7 月所發刊（也對中國境內發行）的雜誌中，提到「別把黨員和非黨員群眾割裂開」¹⁸⁹，因為中國東北《哈爾濱日報》發表照片，報導共產黨員進行「先進性」教育時，刊登「黨員送醫療服務、黨員巡邏車街市巡邏服務、以及黨員巡迴法庭」等等照片，顯示「以黨代政（國）、以黨代法（法律）」的怪現象。所以三自教會與黨派政治，一直以來沒有清楚的界限，而這也是今日最大的「政與教（家庭教會）」爭議癥結。這種黨國中心統治觀點容易生成以下弊端：¹⁹⁰

- (1) 官定意識形態；
- (2) 魅力形領袖所領導的群眾性政黨；
- (3) 恐怖的秘密員警控制；
- (4) 國家壟斷所有大眾媒體；
- (5) 黨國對軍隊的掌控；
- (6) 中央指令性經濟。

而上述的體認經驗，在中國文革、蘇聯共產盛世、北韓金家王朝、中南半島的共產波布、越共、緬甸社會主義等等「紅色」路線都亟需改革，¹⁹¹這也是為何鄧小平要中國針對從毛澤東鬥爭哲學下去「改革開放」，以致於可以形成今日中國經濟強權的原因了。

三自建制教會對於家庭教會，本有歧視眼光，根本就以「非法」來論處其地位，這也是今日中國家庭教會處於政權、神權下兩國論的拔河狀況，在「解釋神學」上形成價值觀對戰：一個是完全降服神(家庭教會之訴求)，一個是完全降服國家法律（三自教會之訴求）。然而在中國國家主義的渲染下，只能愛中國等同於愛共產政權、愛社會主義成為意識的主要訴求，因此黨不可被取代之國家中超高權柄地位，來以黨的執政優勢

¹⁸⁹ 見亦兵，〈別把黨員和非黨員群眾割裂開〉香港《境報》月刊，2005 年 7 月發刊，總第 336 期。

¹⁹⁰ 王信賢，〈誰統治？論中國的政策制訂過程：以《以反壟斷法》為例〉，台灣《中國大陸研究》季刊，2010 年 3 月，第 53 卷，第 1 期。

¹⁹¹ 見《南風窗》，2009.11.18-12.1，第 24 期，總第 398 期。〈主義、道路與變革〉專刊序文。頁 32。

鞏固一切權力（power）、權利(right)與資源、地位，捍衛自己黨的既得利益，這些都是黨所採取的「控管」。然而正如威斯敏司特神學院系統神學教授莫約翰（John Murray）所言，「教會與政府官員執掌的範圍不同，兩者必須保持其自主性、不致互相侵犯」¹⁹²，而在異中求同上，則應「教會與政府都應當促進神國的利益。任何基督徒關於政教關係的觀念，只能根據此一原則出發。」¹⁹³這一點是家庭教會一直以來無法享受的福利。

三、漸進啟示神學觀：

這一點三自教會不單應用在對聖經啟示的詮釋，也應用在人論聖化的「進程」。¹⁹⁴這是引用法國神父德日進在他靈修學上所生的神秘氛圍上的觀念：「創世從未停止過。這是一個連續性的、分布於時間長河全程的大舉動。」所以，上帝的創造是「漸進的」。¹⁹⁵

漸進啟示是聖經一貫的中心思想，不過所提的「道一以貫之」的救恩神學、末世神學啟示逐漸明朗。所以隱然在聖經中從「創世記之伊甸園起，接著挪亞方舟、亞伯拉罕築壇、摩西會幕、所羅門聖殿、耶穌基督道成肉身、到教會聖靈啟迪，最後要進入新天新地之樂園」，這一連串以耶穌基督的道成肉身與救恩啟示為「漸進原則」。

而三自教會所思想的「漸進原則」是：神的創造性仍是不斷漸進，連人的特質也因是進程中，所以人只不過是「未完全」的半成品而已。這樣的漸進性，在許多神學議題上產生爭議，特別是「人的成聖與進化演進」是相關連嗎？人若不是一開始是最完美的創造，那麼神的「全能」又是出了什麼問題？教育、道德與倫理能使人成聖？等等。事實上，德日進論及這種進化，是屬靈生命的進升，而非生命物體上的「功能成長」。這種精神成長與靈命上與神氛圍連結而「通神領聖」。¹⁹⁶所以德日進這樣說：「我們最終還

¹⁹² 莫約翰，〈教會與政府關係〉，趙中輝譯，台灣《國度之聲》雜誌，1987年7月，第4期。

¹⁹³ 同上。

¹⁹⁴ 丁氏引用德日進過程神學中，人是半成品理念，便是人論的「漸進改造」創造觀。這位古生物學家、耶穌會神父、科學家與中國宣教士（1923-46），他曾在中國生活與工作近廿年。

¹⁹⁵ 德日進，《德日進選集：兩極之間的痛苦》，（上海：上海遠東，2004），頁12。

¹⁹⁶ 同上，頁15。

是要在生活中投身於這個工程（指的是『人們充滿活力的精神』），依此塑造自己，與之同化。對這種境況的感受有時會非常強烈地纏繞著神修者」。¹⁹⁷

但三自教會將漸進啟示專注於「進化創造觀」，來凸顯宇宙基督的議題，藉著宇宙基督的創造力與愛，來讓救贖與創造合一，這事實上就是為無神論者，「雖無神而不會受有神審判的影響」前提來鋪路。這是一股模糊「信」耶穌得永生教義的作法，好將基督教架構於「適應」無神論者的需求，因為人既是半成品，又需道德、教育教化，那麼共產政權正應運而生，在無須信仰的訴求：「沒有或淡化」了因信稱義的環境下，社會主義就成為人們的新「救贖主」。這樣共產思維底層的新面貌，套上基督教信仰外衣，使得三自教會變得訴求「倫理道德」的宗教，這樣共產神權的意識形態則可以控制一切生活上的任一方面，只要是制度下的一切意義，都在這「全權」預設中。

三自教會接受丁光訓的建議，將聖經的啟示「解放於解放神學」，生成多元的觀照下，產生人文主義的基督「愛的道德、倫理神學」；將人論成聖論點放在「德日進神學的進化論中」，提到人的再教育過程來代替成聖；將創造與救贖結合生成「進程」神學中社會前進的倫理、道德、教育影響，沖淡救恩的強烈訴求「信耶穌」的差異，拋棄信與不信的爭辯；最後以適應社會主義的訴求，指出「處境化」處理社會環境中的神學思維，基督教逐漸變成「和好」與「講倫理道德」的基督教。而這當中，為了適應無神論，只能講倫理、道德，而不能談耶穌是神，信祂得救贖；因這類「怪力亂神」言語不為社會主義社會接納，所以必須清除之。這是三自教會今日必須適應社會主義的高調主張。

神學理當隨著時代、環境、社會趨勢有所調整，這是不容忽視的；然而要思想的另一層面是：基督教的核心價值是什麼？基督信仰的神學要提供人的是什麼保障？基督教信仰究竟與其他宗教有何不同，人們為何信？等等，不應是由三自教會以迎合中國無產階級思想與馬克思理念來修改自己教會的核心信仰理念。基督教雖啟蒙人道主義，但本

¹⁹⁷ 同上。

身絕非人道主義而已，也非能因強調「愛人」，人便能生成基督的救贖之愛「位格」性的「超越屬性」；耶穌唯有是神，祂的愛才有救贖力，而人的愛是神屬性的發揮性質，沒有救恩能力，這是基督教信仰的核心。所以聖經上這樣說，「神既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛」（約翰一書 4：11），但別忘了，同時在該書 5:1「凡信耶穌基督的，都是從神而生；凡愛生他之神的，也必愛從神生的」，換句話說，丁氏推崇的「上帝是愛」的創造與救贖合一理念，只談一半「上帝是愛」的真理，卻沒有談「信基督而生」這另一半；所以使徒約翰在約翰一書 5:9 這樣說「我們既領受人的見證，神的見證更該領受了；因神的見證是為他兒子作的。」所以一言以蔽之，人該被引到「耶穌是神」、「神的兒子」完成啟示面前，而非只是被引到「人的愛」、「人的倫理與道德見證」所謂「漸進進化式」的真理面前。

四、愛德至高屬性觀：

上帝是愛，宇宙基督就是要彰顯這愛。其實談論愛德基本上是基督教神學核心，因為基督自己的宣講中「愛人與愛神」是第一條帶應許的誡命。但是若因著基督的愛，所以產生耶穌一定為「萬人」死的普救論、耶穌一定不會讓世人沈淪於地獄的樂觀主義；甚至鼓吹人是上帝的創造物，神一定「愛」，愛就會接納，接納就不存在「信與不信」的分別問題；這些簡化了看就是，「上帝的愛勝於審判、勝於救贖的揀選，所以不會有人失落、人性的價值不會是全然墮落、世界不會有毀滅的末世」。因此談神的愛高于信，談人道主義之基督愛的福音，就認為會更能適應社會主義社會的要求，其實這只是針對無神論政權的政治上考量而已，根本與信仰沒有具體關連。因為對基督是否救贖無神論者這個議題，在社會主義主導設計下，就會必須思考如何從道德觀去處理，而不要從信仰觀，以避免激怒當局政權。如果三自教會必須直言「沒信主者」就不能得救，那麼又如何能見容于無神論的社會主義者理念呢？這正是三自神學「拐彎」的算盤，希望如此主導整個基督教核心，朝向國族團結的意識型態，化解三自教會面對政權高壓下的尷尬，然而卻也完全失去三自教會應有的屬靈權柄。

因此，沖淡因信稱義，顯然會是這個階段三自教會神學思想建設想適應於共產社會主義，必須大大強調的主流思想，再加上一味地樂觀主義式的自我安慰末世觀，使海外教會對三自神學思想建設發展變質的憂心。而當丁光訓信誓旦旦要求全面式查考聖經來求合宜解經，然而有多少比例是以認識聖經神學的「全面」性來釋經呢？事實上，往往三自教會也走在另一個不全面的「假性」全面。

「沖淡因信稱義」與「高舉信而廢德」，是兩回事，因為聖經中從來沒有「廢德」，而是要信眾小心不要如法利賽人之「假冒為善」。同時主耶穌在登山寶訓中更直接提起「基督徒之義要勝過文士、法利賽人之義」(太 5:20)，這不單單強調倫理與道德，更是將主耶穌的標準提高到「信仰」的愛神、愛人的認知見證。這裡的愛也非一般的「愛」，而是救贖性、十字架上的愛。所以沖淡了十字架的救贖性，只強調神的「普遍啟示」的愛、人文主義的愛，卻忽略基督啟示代贖性救恩的「特殊啟示」的愛，這份愛是以位格超越性質展現，除耶穌以外無可取代。否則那麼誰為誰死，就無關緊要，既然條條道路通基督，耶穌也不必然是救主了！

丁光訓的「上帝是愛」，是一種倫理、泛愛、道德的「世俗」感官，會使得基督教的「獨特與唯一、排他的救恩性、啟示的權威性、真理的超越性」也在這種只強調隨著社會主義律動起舞的風潮中一一崩離析，那麼基督教核心價值，就只剩下耶穌是人性的片面之愛的「愛的典範」。但這完全是脫離「教會神學」的立場，而生成「道德倫理、人文主義趨向的處境神學」。由於中國共產社會主義制度化改造對於三自教會的神學自由加以限制，三自教會在無神論「全權」下，也無力回應正統神學之文化，於是以「另一種訴求：人文主義基督教面貌」來延續三自教會生存意義。

五、創造救贖合一觀：

將三自神學融入宇宙的基督，與愛的至高德屬性，顯然是為調和與中國文化相對應的論述。當前三自教會一直認為中國人很難接受基督，是因為基督是「洋教」，應學學

佛教，徹底中國化。所以在宇宙性基督上，可以與道家無為之道融合¹⁹⁸；在儒家上，可以以基督倫理道德訴求，讓原罪淡化，以原恩（神愛恩典大於罪的殺傷力）來強調聖化結果，同時也藉著愛的和好，使所有人都可恢復起初神的創造與全能，活躍在愛的倫理中。所以「創造為了救贖，救贖為了創造」，因為一直在創造宇宙的上帝，創造了半成品的人，因此不成熟人需受（共產）「教化」來成為「完全」的人，這樣「創造與救贖合一」的意義，這叫做救贖，但這絕非基督信仰中的「十架救恩」。

三自教會當前的神學思維是一種「邏輯性」連環相扣的道理，而且每一樣都配以另一樣神學「宏觀思維」的「模稜」作思考模式。例如，「原恩」大於「原罪」；「創造」服務「救贖」，「救贖」完成「創造」；「愛德」高於「審判」；「倫理道德偏廢」與「因信稱義」之間的張力；「國權主義」凌駕一切「法規」等等；充分的展現了神學是與處境相互網綁的。如果失去處境，神學就毫無意義。所以中國處境變成只能講愛，才能與孔孟聖學之道德相通；講創造與救贖合一，沖淡信與不信的尷尬。

處境神學基本上都被認同的，可是如果只設定一種處境，也是一種病化現象。中國文化本身並非不變的，所以不是要求中國文化來改造基督，而是要讓基督可以道成肉身進入中國文化。基督道成肉身，上帝可以選擇祂的變化方式，如啟示方式、宣講方式，但基督不會改變自己的一貫本質「救恩的核心：信靠耶穌」。以耶穌在馬可福音談人子是安息日的主這一點上，就充分反映出基督改造、解構猶太自家文化的現象。耶穌基督與撒馬利亞婦人井旁談道，也充分告訴我們基督改造文化的實質，而非要基督改變融入文化。

這一點雖有些宗教詮釋學者認為應是：

基督教中國本色化的出路不在於中國基督徒學者如何一廂情願地向中國人推銷基督教與中國宗教文化不同之處，而在於基督教是否願意在進入中國人的宗教世界以後自我轉化，從而使基督的故事能夠用中國人的拯救故

¹⁹⁸ 這一點汪維藩的著作值得注意。見對他的「生生神學」的探討。

但這一切如不談「相異」的基督教信仰核心，就根本不需信靠基督了！直接將中國文化靈意式擺在基督教信仰中就好了。所以不鼓勵或說明、推銷基督教與中國文化的不同處，就代表基督教可以被接納嗎？事實上，耶穌自己「道成肉身」的榜樣，已經充分展現基督教文明與教義、哲學可以「道成肉身」在人間文化中的例子；然而卻也需理解基督教進入宗教文化，卻不是被「宗教」化或「文化」化了，因為宗教化或文化化只是為了尋求被接納的出路。至於提到另立「中國人的拯救故事與語言」則是以漢語或（文化）語言來敘述「上帝言說」，並不是將基督救恩故事等同文化傳說或故事，而是將「生命之道」神聖地以道成肉身模式嵌入中國文化內，甚至不能「矮化」其原本「神性」超越性；但可以隱藏，如同基督道成肉身隱藏了「神性」一般。（聖經腓立比書 2:6-8）這一點不但為了「高舉」基督思想為文明的源起而已，而是讓基督的超越性不打折扣的事實，雖在肉身上，仍可以彰顯「神性意義」臨在出來。這一點今日漢語神學人所做的「學術殿堂上的充分討論」的「學術、人文神學」，是很值得與三自教會神學者好好加以合作推動與研議的。

六、和好團結神學情：

王艾明在回應適應論上，也提出「神聖和解神學」來繼承丁光訓與陳澤民的和好團結神學，並且提供基本思考範式。²⁰⁰ 但根據王艾明的看法這是為了脫離與「因信稱義」語意所帶來的誤解與限制、束縛，和各種反理性排斥知識等的影響，所以應以「神聖和解」為基本神學思想建設之語法和邏輯。王艾明強調：基督教需要

- (1).與中國革命和解：基督教如何與中國革命和解。藉著這一和解「會理解和認同中國基督教的政治選擇」。

¹⁹⁹ 見黎志添，《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》（香港：中文大學，2003），頁 175。

²⁰⁰ 王艾明，〈論中國教會神學思考的範式〉《金陵神學志》，2004 年第二期，頁 27。

(2).與中國現代化和解：

教會以創造論為中國現代化做出貢獻：在精神層面上，上帝創造和眷顧萬物，「教會就不該自認獨有神聖的恩典與真理，教會在國家現代化建設過程中，要秉承開放和豁達的胸襟，承認和接受這樣的事實，這就是在非基督教的精神系統裡也存在上帝的話語。」在價值層面，中國教會要「開放地」詮釋基督教倫理學領域及立場。在審美上，以真善美審美境界來看神的優美創造，這是中國教會現代化、神學人類學上的基礎。

(3).與中國傳統文化和解：讓中國文化與基督教信仰和解在教理與教義層面。

(4).與基督教傳統和解：丁主教將三自原則的教育定位在馬丁路德的宗教改革層面，這表明成長中的中國教會與傳統基督教和解了！

王艾明的範式和解神學比較上而言，較是系統與審慎考慮，同時也給三自基督教發展和中國政府的心態政策等都留下了另一層「多元」的見解。例如他指出與基督教和解可以來理解中國教會的「政治選擇」、「文化和解共容」、「以及現代化倫理中國的社會主義訴求相適應」、最後「成為在宗教改革層面上論基督教基本信仰的維護與神學的多樣性」，使現今的三自推動的神學思想建設，可以光明正大的運作在三自教會的改革中。

然而這也像是「無可奈何」中的選擇，因為政府的政策與法規訴求，強迫三自教會應該只有一種型態。但這能否算是為了服膺於政府的「專政」，讓中國在和諧團結之外貌下，而便強力大削基督教之足，以適中國政府框架與預設之履呢？其實，三自教會也瞭解這樣雖可以在「非基督教的精神系統裡」找到棲身之處，但真正說來，這一點要小心，如使徒約翰所說的：「我們也知道神的兒子已經來到，且將智慧賜了給我們，使我們認識那位真實的；我們也在那位真實的裏面，就是在他兒子耶穌基督裏面。這是真神，也是永生。」(約一 5:20)

七、倫理道德基督教：

三自教會推動神學思想建設，主要也是為了能與社會主義倫理建設相調和。丁光訓認為除了以「淡化因信稱義」來求基督教與中國文化和解，更重要是期待與中國文化倫

理、道德相結合。同時在政治上，因為現階段中國是以「社會主義」特色為中國現代化指標，所以，基督教成為一個倫理、道德的基督教，自然變成是中國政權最寄予厚望的對象。這樣倫理與道德化的基督對三自教會而言，是以愛的導師倫理典範出身，認為也就更能引起中國人的共鳴，同時得到中國政府的許可。

基督教的核心，在登山寶訓中，的確以倫理的新展現，將所謂「基督的律法」以愛人與愛神面貌向世人啟示。如果仔細看耶穌的倫理，這個倫理並非只是一股文明精神或政治術語，也不是一個烏托邦的文化，而是天國的具體展現。這與三自教會將倫理、道德平放在中國政府的治國或人文素養的訴求截然不同。如靜宜大學柯志明教授說到：

基督信仰的倫理完全以聖經為根據；它不是基督徒憑著自己的理性想出來的，不是基督徒從自己的經驗歸納出來的，也不是基督徒承繼自傳統的，而是基督徒以聖經為唯一權威根據的倫理。²⁰¹

基督的天國觀，是一股屬靈的神學，必須以信心之眼，方能測透。例如耶穌在論及「以牙還牙，以眼還眼」的舊思維與誡命時，主耶穌認為不是將這條倫理行的如同法利賽人的「以暴制暴」，而真正的精神卻是甘願犧牲與分享，這是種超脫物質利害關係與倫理、道德的昇華，若沒有「信」基督有天國的應許為基石，充其量，人的犧牲都帶著盼望回饋之功德量化的需求，而非救贖性的犧牲原則。所以這是很不相同的東西與信念。

八、小結

以上針對三自教會推動「神學思想建設」的態度與思維模式作簡要歸納與評估，可以看見有許多的議題值得海內外教會多方探究，然而三自教會，實更應負起責任，將這一切解釋得更清楚，否則許多意念，仍有脫離不了「國家政治主導神權」、「社會環境領導教會」、「神學詮釋依附政府政策」以及「獨權於共產馬列強權統治之霸」的嫌疑。

²⁰¹ 柯志明，《愛的倫理：十誡、登山寶訓與基督信仰的倫理精神》（台北：台灣基督徒學會，2011），頁11。

三自教會想「三自」的獨立，卻難以擺脫國家政治而獨立操作，因此為何一定要在馬列思想、共產黨的法令下才能處境化「自傳」呢？三自教會不要自限於「地理式」的劃地，也不要不能融入「普世價值」的基督教世界與社群，特別是今天中國國勢正在成為「崛起大國」，那麼有一天三自教會是否可以成為宣教大軍呢？宣教一直以來是聖經的教義核心，如果三自教會不能接納這個字眼，就會自絕於基督教世界，只是自己在中國這塊土地上建立自己的三自官方體系而自樂，而無法向世界輸送真正福音的基督之愛。中國的基督徒無論如何也無法卸掉馬太福音第廿八章的大使命責任，只要他是一名基督徒，福音使命會一直在他的信仰歷程中向他呼喚的。

三自教會需在這股「宣教」的神學思想建設裡，應該多與更多海外華人、家庭教會領袖交流，不好只是侷限於兩會人員或在中國境內的三自教會基督徒，甚至要像丁光訓自己原本的設計，應大膽的向全世界華人開放論壇；同時也不要只選擇利於自己看法的見解，也該聽聽反對意見的整合。縱使不與海外非華人交流，以凸顯中國基督教會獨立性，但也更多地應與華人教會研討，以便更讓三自教會走更正確、穩當之道。

很遺憾，在三自教會當前的氛圍，仍停留在「唯三自教會獨尊」的民族情懷，現在推動的神學思想建設一方面積極的想以政府決策和愛國、愛黨的專一與全能統治來要求神學思想必須效忠政治議題，一方面是政治上只尊共產專政，然後三自教會以擺脫西方教會「殖民、帝國」傳統為藉口，要求斷去普世基督教會傳統思維；接著為應付現今國際局勢與三自教會日益現代化，提出「教會神學」要與中國社會主義特色調和。這一調和，有幾個大動作會修正中國基督教會的傳統、普世信仰核心：如「淡化因信稱義；原恩代替原罪；倫理基督與宇宙基督並行；上帝是愛，愛裡沒有審判；人的教育進化代替聖靈成聖過程與功能；末世在創造論中是美化的，而非毀滅性的；和好使人回歸神（未談信耶穌），和好就是上帝愛的彰顯（因愛得贖），和好就是與中國文化相融合（基督中國化）」等等，洋洋灑灑。而這當中傳統教會教義神學的神聖性質素正大量遺失在「人道主義基督教」詞藻的迷思中。原本，三自教會本可以以「溝通橋樑」來斡旋家庭教會

與政府無神之間的矛盾，然而，當家庭教會被視為「非法的腥臭」，當然三自教會便敬而遠之，甚至也曾如賣主猶大般的告密取悅於政權，這樣三自與家庭教會的對立，也將一直化不開仇恨。三自教會應以「和諧社會」的社會主義訴求，使「和好神學」或「和解神學」成為政府與家庭教會，三自與家庭教會合作之根基。

2008 年之後，三自教會決心轉換作風，改變形象，從以往「管理」的角色轉變為「服務」的角色。而對海外教會的加強說明、交流，特別是兩岸之間基督教教會交流盛況，更是加強聯繫。²⁰² 期待後丁光訓時代，三自教會的神學思想建設，可以開展「教義論述」的詮釋原則，以讓所推動的神學思想建設，能更從「教會神學角度」讓三自教會越發可以擺脫政治上束縛，真正發揮教會神學特色，真正符合「教會在思考」的神聖意義。

第三節 三自教會「神學思想建設」十年成果

2008 年是中國承辦奧運的大年，對三自教會界而言，也是更換兩會領導班子的年日；²⁰³ 也正是三自教會推動神學思想建設十週年。2008 年時三自教會再一次大大肯定過往推動神學思想建設的績效，並再一次舉辦全國性大型紀念會，來強化繼續推動神學思想建設的決心。在《神學思想建設十週年紀念大會專輯》一書中提出所取得成果。²⁰⁴

- 一、取得推動神學思想建設重要性的共識。
- 二、活躍了教會的神學思考。
- 三、深化了信徒對信仰的理解。
- 四、豐富了教會的講台信息。
- 五、弘揚了基督教的倫理道德。
- 六、增強了基督徒的社會責任感與服務意識。

而在中國宗教藍皮書 2009 年之宗教報告裡提出，三自教會在 2008 年提出《中國基

²⁰² 見《中國宗教報告（2010）》，段琦、楊華明〈2009 年中國基督教現狀及研究動態〉一文。

²⁰³ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2009）》，頁 112。

²⁰⁴ 《神學思想建設十週年紀念大會專輯》，頁 7-18。

《中國基督教教會規章》新修改，增加「信仰」一章，統一了中國基督教的基本信仰要點。這次信仰告白修改，乃以「系統神學」理論方式修改，是為「中國教會與普世教會建立共同信仰基礎」，表明三自教會一直持守基督教基本信仰。²⁰⁵繼而在 2011 年的宗教報告中，也以簡要的「系統神學」觀念，談到三自教會的神學思考，覆蓋的層面有：²⁰⁶

- (1) 聖經觀，即如何正確地認識聖經，闡釋聖經經文；
- (2) 上帝觀，及關於上帝屬性的思考；
- (3) 基督論，關於「宇宙的基督」問題；
- (4) 信仰與理性；
- (5) 基督徒的世界觀，即基督徒如何看世界；
- (6) 信與不信，即基督徒與社會、教會與社會的關係；
- (7) 創造論與救贖論；
- (8) 人論，涉及人的價值；
- (9) 關於「信」與「稱義」的理解，不能因信廢行或陷入道德無用、倫理虛空的誤解；
- (10) 「基督徒如何面對苦難」，涉及罪惡、懲罰、恩典等。

這些神學思想建設的建立，廣泛適用於三自神學的特點「實際的、具體的、形而下的一面，帶著中國人重實際、重實效、重實用、重功利的精神。」這是汪維藩在《金陵神學志》所提出的本色神學的考量。²⁰⁷而三自教會認為神學思想建設十多年的果效尚不足已完善，因此未來尚須在

- (1) 聖靈論，廣大農村教會中很多荒誕混亂現象與對聖靈錯誤認知與宣講有關；
 - (2) 教會論，涵括教會與國家社會關係，本色化、合一、宣教使命、管理與自身建設、崇拜禮儀以及對外關係等
 - (3) 信仰與理性，屬靈與屬世，信與行的問題
- 等等議題繼續推動「神學思想建設」。²⁰⁸

三自教會能一直進步與改革開放、宗教政策鬆寬當然有直接的關係。近年來，三自

²⁰⁵ 《中國宗教報告（2009）》，頁 116。

²⁰⁶ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2011）》，頁 147。

²⁰⁷ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2009）》，頁 123。

²⁰⁸ 金澤、邱永輝主編，《中國宗教報告（2011）》，頁 148。

教會積極向海外聯絡普世教會，一方面像是「宣導」三自教會之立場，以洗刷污名的統戰模式向世界進軍；一方面也是開放眼界，不再只是固守中國一池，井底觀天式的自我安慰。特別這些年與台灣、香港、美國華人教會交往頻繁，不論是教會界或神學院界、宗教界等等研討會多方開會，但對三自教會未來發展，可否起另一結合模式：「去改變中國政府的宗教閉鎖觀呢？」鼓勵政府來接納另一群家庭教會基督徒社群！

三自教會沒有效法大學神學的胸襟，像社科院人士、像漢語神學學人、像社工教授，去關心家庭教會群體與政府的游離²⁰⁹，三自教會既然認為推動「神學思想建設」已經帶來很好的結果，應協助家庭教會也取得「自由自在敬拜」合法之地位，以及考量這些公民的基本人權——「信仰」，而這是三自教會界內理當回應的，而非只沈浸在「適應中國共產社會主義社會宗教觀」的自我滿足與驕傲之中。²¹⁰

因而，討論到三自教會推動神學思想建設問題，似乎必須回到幾個被誤解的基點，重新的討論，如「中國教會意識」的檢討；丁光訓神學思想的研議；神學詮釋進路的「處境觀」研究；聖經神學詮釋的聖經觀；教義神學內涵的「因信稱義」救贖觀；文化多元下的後現代神學觀；以及愛觀倫理神學中的「基督論」；半成品的「人論」成聖觀；上帝是愛的神觀；普世價值的世界觀；最後是末世論中審判觀。因此在後幾個章序將分別以「聖經神學」、「系統神學」與丁氏以來三自領袖所提的「適應論」、中國化馬克思主義宗教觀、三自教會神學與文化處境神學進路等對話來做回應。

²⁰⁹ 這些年，宗教學者如劉澎建議胡錦濤設宗教特區、開放家庭教會聚會模式；社工學者如河南理工大學于建榮教授對家庭教會之基督教群體作深入研究；經濟學者如前中國國資委宏觀經濟研究部部長趙曉教授，在企業界提倡基督教信仰對市場計畫經濟影響。其他如自由主義者王怡投入牧養四川家庭教會、文學人余杰著書爭取與捍衛信仰自由，甚至會見美國總統布什，尋求中國信仰自由，最後被迫遷居美國；大學漢語神學劉小楓等研究學術神學，都對中國基督教神學與信仰有不同於三自教會的焦點與關懷，反給家庭教會多一點「信與不信者」彼此交融於「基督愛、同工情」的聲援。

²¹⁰ 王艾明在《論教會的權威性》一文中提到「丁主教對積極地引導宗教與社會主義社會相適應」，在這個語境中的「社會主義社會」，就是指「今日的中國，全世界華人的祖國」，對共產中國的驕傲表露無遺。中國基督教網站 <http://www.ccctspm.org/>。

第三章 三自教會「神學思想建設」之研議

前言

自啟蒙運動起，基督教（含公教、正教與更正教）在信仰的權威上，逐漸被人文、理性主義的抬頭壓制下來，節節敗退。甚至從原本思想之「王座」地位，被掃地出門，整個人類社會文明反神權意識高漲，雖然整個今日教育體制原是來自中世紀基督教經院哲學的貢獻，但如今基督教思想連教育的功能都逐漸喪失了主導地位。以人為本的社會哲理觀，將以神為本的啟示信仰丟入垃圾桶。教會與基督教信仰逐漸失去社會主導的地位，當理性抬頭，人文主義的張力將基督教信仰逼入「非主流」的境地，甚至基督教信仰也進不了大學的學術地位。因此許多時候，連思想神學方法與進路也越來越不接受傳統教會立場與聖經的權威性，整個詮釋學的角度，也提出更多元面貌的人性宗教理解意義與方法。所以正統的教義神學，逐漸在人類思想發展進程上被「道德、倫理」、「文化」、「心理學」、「人類學」、「宗教」理念與意識型態等等「說文道理」來稀化其權威，甚而取代了教義神學的實質真理意義與地位了。這是廿世紀時基督教會所面臨的大問題，同時也是今日三自教會在中國社會主義特色下的「適應」問題。

工業革命之後，歐美教會宣教大旗四處張揚，努力的擴張宣教力量，但當軍事與經濟夾著戰爭的武器，輸入世界各地基督教信仰時，卻讓十九世紀封閉的中國，引進的是帝國主義殖民宣教的壞印象。中國便是在這樣的環境中，生出基督教信仰便是「帝國主義對中國的侵略、凌虐與榨取豪奪」的醜惡意識。一直到現今，廿一世紀都走過十多年了，三自教會依然掛著「帝國主義侵略的傷痕」於心。

也在這廿世紀，後現代主義對現代主義人文真理、宗教真理觀的反動與解構，反促成了「多元化真理」追求。於是一方面是整個中國經濟的發展，生成中國「經濟大國崛起」，一方面則是在世界價值觀的建立上，人文性神學勢力的「漢語神學」在大學學術、

人文神學研究上的崛起²¹¹。在這股基督文化熱的影響，中國大陸基督教研究顯著成長，分為三大社群：一是神、哲學類；二是教會歷史類；三為聖經研究類。²¹²這些都看見神在中國人文基督教「學統」發展肇基。

第一節 三自教會「中國教會意識」之變化

在了解三自教會推動整個神學思想建設之時，也要了解三自教會的「中國教會意識」之意義，因為三自教會的中國教會意識，指的是「中國特色馬克思社會主義化之基督教教會意識」，也同時因為這是有「適應論」上刻意「相調和」的鑿痕。這是因為三自教會在廿世紀末三十年一開始便是在完全被封鎖的「文化大革命的禁忌中」求生存，因此當改革開放一出，三自教會有種重新生出、如「浴火」鳳凰再生般的被重新建造。陳馴認為這是三自教會的「復活神學」²¹³，暗示三自教會從文革的死地走過這死蔭幽谷，而後復生。三自教會之「中國教會意識」轉變，是一種強烈的「有神適應無神」的「適應理論」。劉澎有如此「適應」時間分段：從 1949 年起，中國基督教會先是從「帝國主義的走狗」意念中被重新建造成新中國的「三自愛國」教會²¹⁴（1949-77）；又從「宗教鴉片論」改革中，被重新塑造成「恢復宗教、落實政策」的「信仰聚會」合法化（1978-82）；然而藉著經濟起飛、改革抬頭，從「宗教法規」制訂下走出新的依法管理的「控制與反控制」（1983-89）；隨著江澤民鼓吹「登記制度」的寬鬆態度，希望帶出「三句話」原則落實依法管理（1990-2005），甚至後來加成四句話；而胡錦濤面對崛起中國的大國外交，所生成對宗教的和好與掌控兼具態度，提倡「和諧世界、和諧社會」的中國崛起，

²¹¹ 以香港漢語基督教研究所於 1995 年與中國大陸學界正式立案成為非營利的學術機構，帶動新中國漢語神學的研究。

²¹² 曾慶豹，〈《你們要聽：希伯來聖經文本詮釋選集》編者前言〉，《中原大學宗教研究所通訊》，2010.09，第八期。頁 14。

²¹³ 陳馴，《當代中國的基督教神學方法》，頁 109。

²¹⁴ 安希孟，〈中國官方教會的反帝愛國情結〉，刊於《學術中華》<http://www.xschina.org/show.php?id=5699>

結出中國（三自）教會新胎「區別對待、鼓勵與防範並舉」的宗教策略（2006-09）。²¹⁵這時段是三自教會另一神學展現：「和好神學」，展現出中國基督徒對社會、世界的包容性與開放性，呈現中國基督徒謙卑的形象。²¹⁶而這一點，台大陳文團教授也指出：「和諧」可以作為「亞洲神學道德和神學（指在中國宗教脈絡下的特定神學）」的一個範疇。²¹⁷他以勞思光（Lao Yung-wei）對儒學和諧概念的詮釋：「和諧作為社會秩序、和諧作為宇宙秩序和和諧作為轉化原則」，亦即和諧作為事物的內在動力，來論證「和諧」作為亞洲神學範疇。這一點似乎，中國政府的和諧社會、和諧世界之崛起觀或三自教會之汪維藩的生生神學也正積極從這個脈絡尋思，頗有異曲同工之妙。

在適應論下，除了三自教會閃亮的增長，其實家庭教會也在與政府對立的「風雨飄搖」中，像是一股「餘民」²¹⁸力量生存在共產的社會主義社會底層，而後逐漸在「非法」的逆境中以風起雲湧之勢，捲起中國農村包圍城市的局面。²¹⁹在鄧小平改革開放後又隨著國家經濟起飛，也將基督教信仰從草根性農民村姑，轉為城市知識份子、城市農民工

²¹⁵ 劉澎，〈三十年來中國宗教的變遷〉，《恩福》雜誌，2010年1月。

²¹⁶ 陳馴，《當代中國的基督教神學方法》，頁110。

²¹⁷ 陳文團，〈「和諧」作為亞洲道德和神學的一個範疇〉，《海德格、高達美、大乘佛學與宋明理學：西方詮釋與漢語哲學（壹）》（新北市：基督教文藝、中原大學宗教係研究所，2009），頁49。

²¹⁸ 聖經舊約中多次講到餘民（或餘種），而這些「餘民」可以分為災難後的餘民；如挪亞一家；再者是亡國後留在本國的餘民，如以賽亞書第一章僅存耶路撒冷城未被西拿基立王拿下；又有被擄掠的餘民，如耶利米書中被擄掠至巴比倫國中的餘民；最後就是被擄至異國「歸回」的餘民，如詩篇126：1-3。以西結書中提及「餘民」。如以西結書11：15-16。到了新約，教會就是世界中的神揀選得救恩的餘民。

²¹⁹ 中國在改革開放之後，農村生活逐漸瓦解，隨著經濟發展，城市化日益嚴重，於是農民只得上城市打工，被稱為「盲流」（因為沒讀過多少書），後稱為「農民工」。中國現有農民工，應已經超越兩億以上。而農民人口總數從九億逐漸減少為七億左右。而當中原生存在農村的家庭教會信眾，也伺機進入城市打工，成為城市教會一員，然而卻是農民工自主型的家庭教會。可見陳村富、吳欲波，〈城市化過程中的當代農村基督教〉，中國《世界宗教研究》2005年第2期的討論。但他們認為農民教會不可能包圍城市教會。其實，以中國基督教會生態，家庭教會不管是農村或城市教會都是「不一定互相往來」的，故談包圍，只是說人數數量上呈現更多數量化的意義，而非真正由農村基督徒在城市指導城市教會。不過中國基督教的生態過於複雜與病態，家庭教會生存本不易，如今又添加要在城市落腳，他們（三自與家庭教會農村基督徒、城市基督徒）彼此之間，其實相當微妙與複雜的關係，真正是「誰也不一定理會誰」。

等新族群「公共意識」，帶來信仰上新生命的新價值體系。

而另一個令人訝異的是「漢語神學」的興起，²²⁰開拓了中國基督教大學學術品質，同時也開展了家庭教會「第三工場」的復興運動，帶來大學知識份子的基督熱。²²¹漢語神學基本上，整個「多元、多方位」思想的發展，在大學的推波助瀾，以及「本土化」社會價值體系改變的新風貌中，反倒成為中國基督教界第三股的「興盛」的特殊勢力。²²²因此，楊熙楠說：「今天漢語神學的倡導者和推動者已形成第三個工作共識：『讓漢語神學成為中國人文學統的組成部分，與儒、道、釋、馬克思主義和當代思潮並駕齊驅，互相競爭。』」²²³至於這樣中國的「教會意識」是否也逐漸接受大學神學思維，雖他們不一定是教會工作者，這一點有待觀察。

因此所謂「中國教會意識」應不是以「區域地理」形成；也不是以「民族主義」概念化分；或是藉「文化使命」來作出文化區別；或者是講「政治意識」結構；或是以「種族理論」的偏激，所呈現的主軸意念。只是中國當前政權不會願意接受這些改變，這些都是中國基督教界應該省思的層面，因為今日中國基督教界也將逐漸步入整個世界，她

²²⁰ 不論文化基督徒或基督徒文化人、漢語神學文化人，甚至社科院的宗教研究人士，當一同研究基督教文明與宗教文化，搭起一股學術界研究的風格，雖非完全以教義或教會神學思考，但不少討論與研究活化了「三自教會」之外的神學觸角，滿足了三自教會空洞化神學的發展環境，同時也逐漸搭起第三勢力之舞台，它有可能成為政府與家庭教會之間溝通的最佳「多元神學」模式，同時也是中國政權最容易接受的「學術」討論。現在三自教會與海外教會、以及家庭教會必需取得溝通的橋樑，漢語神學是一條滿足多方詮釋神學的橋樑。

²²¹ 見張路加〈中國大陸城市知識份子福音工場的緣起、現狀及前瞻〉一文中，談到「外教：海外來的基督教教師」協助大學生查經、建立學生團契、門徒與神學訓練、青年營會。這些外教，也可以稱為「海歸」派。

²²² 漢語神學學人不一定屬於教會中人，但因為所研究的「上帝的言說」，與教會息息相關。雖然仍只是一種宗教、學術研究，但這種哲學思索，可以以對話神學類型成為中國基督教會界的養分。如另外見上海大學教授李向平〈「海派基督教」及其歷程——歐美基督教在近代上海的社會化問題〉一文。發表 2002.11.11 新青年網刊。取自信仰之門 www.GODoor.net。看見「多元並存」的上海，在歷史長河中，如何與異質文化的基督教產生「求同存異」的真正體諒，反使得上海得蒙發展益處。

²²³ 黃保羅，《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》，序頁 7。

該如何與普世華人教會相融和，總不能要所有華人教會都被「統一戰線」統戰，然後用同樣於中國的「三自」原則或「社會主義馬克思主義」協調化的「愛國」教會理念來交流，或甚至是三自教會的高談「和好」神學，而不允許海外華人談「宣教」一詞吧？²²⁴ 因為如果這樣，不會有回宣、猶宣、以及任何中國教會宣教士、宣教機構產生。很顯然，錯誤的「基督中國化」理念，無法與整個世界教會的價值同步。三自教會若堅持這樣限制自己，也只能充其量在世界舞台上「社交式」與人交流開會，而不會生成中國宣教士在各地以華人、中國人身份傳福音，作主耶穌的見證者（徒 1:8）。

三自教會對自己的身份認定上，所謂「教會組織」意識，一直以來是以「合法」為唯一教會之訴求，以實踐神學、人文關懷為主要焦點，避開傳統教義神學，來以政治立場特殊優勢獨佔中國基督教合法組織平台。而當強調中國政治上四個新唯獨「唯獨中國三自（國家區域）、馬克思社會主義（文化使命）、愛國主義（民族主義）、共產黨的領導（政治意識）」的控管，三自教會的「教會觀」似乎好像落入只存「教堂建築」的禮拜堂框架裡一樣，只要「在教堂裡」，就是教會，而不在教堂裡的，就不是教會。所以三自教會的「教會意識」是有合法教堂可以在裡頭聚會，有實質信仰相交團契生活、有合格神職人員講道暨教牧關懷、有合於建制的愛國、愛黨政治意識形態，最重要還要是居住中國的「中國人」主持教會，那麼這都具備了，便是「中國教會意識」主流。如是這樣，就容易忽略了整個普世教會的共同價值了。因此，當三自教會自己談論說：「中國神學就是中國教會在思考」²²⁵，變成了一個頗受爭議的議題了。因為質疑者說：「三

224 對於「宣教」一詞，三自教會說這是「殖民主義想法」。2009年4月27-28日的「兩岸基督教神學教育發展論壇」，當時任廣東協和神學院院長陳逸魯在回應時任台灣中華福音神學院院長賴建國的〈台灣神學教育的挑戰與未來展望〉一文時的表達。他還表達大陸教會和神學教育，不認同「回教宣教」。見論壇手冊第12頁。這件討論也記載於《中國宗教報告（2010）》一書頁123。

225 這一句話的出處有了雙胞，按兩會出版之《中國教會在思考》的前言裡，是指丁光訓說的。但台灣浸信會神學院學術年刊2006年期，所引用刊載於2005年6期的《中國宗教》中劉若民所寫〈桃李不言自成蹊：中國神學家陳澤民〉，提到在1956年陳澤民所發表的〈中國神學建設的任務〉一文，談到「神學是教會在思考」，即「中國神學是中國教會在思考」。

自教會，可以代表整個中國基督教會嗎？家庭教會為何被排斥，而且非法呢？三自教會與華人教會只是地區區域性的差別嗎？那三自教會或家庭教會是不是華人教會中的一支？而台灣（或海外中國移民）華人教會該是不是算中國教會意識內呢？而漢語神學學人是否該是基督徒？他們能不能討論神學？」也因此當三自教會提出「中國（三自）教會神學思想建設」運動時，也生成另一個問題，三自教會神學的發展會是「社會主義社會馬克思宗教觀」處境化的「特製」結果嗎？很顯然這些問題之後，中國政府的答案，會是「中國教會意識」便是以是否「具有中國社會主義社會化特色」的理由回應，那就是：「中國教會必須是中國社會主義社會化的教會」，也就是只有「社會主義化的教會」，只有三自教會被接納。但這是很難令人全盤接受的答案，因此當所謂的「中國教會在思考」的這個議題，是相當程度的對「大學神學」、「家庭教會」、「海外華人」等社群隔閡出來的。

漢語神學人黃保羅引用麥奎利（John Macquarrie）的神學構成論：「神學的構成因素有六個，即經驗、傳統、啟示、聖經、理性、文化」²²⁶，其實這樣的「基督宗教大公」神學意義中，最重要應是架構於「啟示與聖經」的神學意義來定奪「教會」意義與身份。以聖經對教會的定義來看，教會是「所有時代，神呼召祂的百姓聚集來敬拜祂」的意義²²⁷，那麼這「中國教會意識」，基本上不應指的僅是所謂合法化的中國三自教會組織而已²²⁸，因為包含家庭教會型態、漢語神學人的認信、海外中國華人教會的參與動員，也將都可以進入「中國教會意識」內。因此，中國教會意識也不是該以中國社會主義馬克思文化下的「消滅宗教觀」²²⁹為前提，而應該是依據聖經神本的特殊啟示原則：「人墮

²²⁶ 黃保羅，《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》，頁 98。

²²⁷ 古德恩著，《系統神學》，張麟至譯，（美國：更新傳道會，2011），頁 864。

²²⁸ 楊慶堃在謬勒（J.J. Mueller, S.J.）的書《理解之路：當代神學方法淺介》（香港：卓越書樓，1996）中文版的總序裡說：「『教會』並非是指某一建制下的宗教群體。教會乃是因每一個個體的基督徒，因其個體藉耶穌基督而與上帝的關係，與被召喚而成為一的共同認信團契。」，頁 9。

²²⁹ 中國共產黨宗教觀，將列寧的名言引來同宗教鬥爭，以期消滅產生宗教的根源。列寧：「我們應當同宗教作鬥爭。這是整個唯物主義的起碼原則。因而也是馬克思主義的起碼原則。...應該把這鬥爭同消滅產

落離開神，與神隔絕（創 3:23），需要主耶穌的十架救贖（羅 5:9）的『回到神面前』（弗 2:13）的真正與神和好（羅 5：10）」之聖經角度來說明教會意識形態²³⁰。

所以三自「中國教會意識」的教會觀，是值得在意的主題，因為目前的「適應社會主義」的三自教會觀，已經使得基督教的「教會」意義扭曲變形，甚至窄化了教會的存在空間。如果三自教會組織上，自己妾身未明又無法真正代表「教會」，那麼對三自教會未來神學思想建設與教會實體發展，是一條自我矛盾的路，嚴格說來，只是自說自話的情況罷了。王艾明在面對三自教會神學教義論重整與申述上不遺餘力，往往也更曝露出「教會觀」的定位未明，使得他談到「中國教會神學」提到「蹣跚中的寸步」：

從 1998 年開始，中國教會開始進入反思階段，用大陸的術語是：神學思想建設階段。這是一個充滿爭議和思考的階段。我們可以看出，五十年代到文革前，『三自愛國運動』作為一個政治運動，解決的是基督教在中國的合法性問題；而改革開放時期的八十年代，基督教在中國面臨的挑戰是如何迅速地適應新的建設時期各種變化的事物，恢復和重建教會問題；而『神學思想建設』則是一個更深層次的神學思考，即：從聖經觀和神學教義學等方面，是思考中國教會的責任、負擔和使命等教會性問題。²³¹

第二節 三自教會之「中國教會在思考」的意義

研議丁氏與三自教會推動神學思想建設運動同時，也要認識所謂「中國神學是中國教會在思考」的意義。因為這是形成三自教會現階段「神學」趨向的主要根基，以此推動「神學思想建設」。所謂「中國教會」，在中國只有是「三自教會」，所以中國神學是「三自神學」？這答案，連王艾明都這樣說：

在理解中國教會的神學思想建設事工時，弄清楚「三自原則」的定位非常必要，因為關於中國教會的種種誹謗和誤會總是與這條原則的釋義相

生宗教的根源的階級運動具體實踐聯繫起來。」見《中共怎樣對待宗教（上）》，頁 80。

²³⁰ 見許志偉，《基督教神學思想導論》（北京：中國社會科學，2001），頁 213。

²³¹ 這說法見在 2010 年 11 月 6 日發表於紐約神學教育中心，「漢語網絡神學院」神州軒神學講座之〈蹣跚中的寸步：中國的教會神學之概覽〉一文。<http://ndnns.jgospel.net>。

關。首先，我們中國教會的教牧同工都非常明確，「三自原則」不是我們的基本信仰，因為作為中國教會的基本信仰表述的《使徒信經》和《尼西亞信經》裡並未記載「三自原則」。三自原則是中國教會的工作原則。中國教會堅持三自原則是為了辦好中國教會。同樣，中國基督教協會和中國基督教三自愛國運動委員會的目的和任務也是為了辦好中國教會，其本身並非教會，或者教會的聯合會或聯盟，而是中國基督徒的群眾團體。丁主教曾經說：「基協和三自這兩個團體都是建立中國教會這座大廈過程中的腳手架。我的遠像是到一天一個治得很好，養得很好，也傳得很好的，符合《新約》原則中的中國教會將以其無比的榮美屹立在東方地平線上。當這座大廈完成的時候，腳手架就看不見了。兩會從屬於教會，是為教會服務的。把兩會當作永恆的事務，或說兩會領導教會，《聖經》上沒有根據，神學上亦講不通，國內外信徒也接受不了。我是這樣為教會、基協和三自定位的。我想，為明日的教會而做腳手架，兩會的意義已經夠大了，也已經夠我們做了。高舉三自是好的，但講話要顧及《聖經》，顧及神學，顧及信徒，講過了頭會適得其反。」

因此，在理解中國教會的神學思想建設事工時，我們就會明白，為什麼從歷史的角度來看，中國教會堅稱，神學思想建設是堅持三自原則的繼續和深化，是為了在新的歷史處境中為了更好地辦好中國教會。從教會史的層面來看，正確理解中國教會神學思想建設將貢獻於歷史教會傳承的見解，構成歷史教會傳承的基本特徵對於中國教會來說，就是在見證基督的方式這一點，中國教會的經驗正在形成普世教會實踐史上的獨特性。本人的遠象之一；有一天，當基督為元首的中國教會建立起來時，三自將成為中國教會榮耀上主的獨特詞語。今天，海外華人教會中總是有主內的人惡語中傷，對中國教會戲稱「三自教會」，對中國教會的神學主張，貶稱為「三自神學」，連對培養未來傳道人的神學院，都竭力用陰暗的詞語描述為「三自神學院和凱撒神學院」。如果從「解釋的衝突性」這條神學解釋學原則來看，對三自作為文本世界的不同理解，正折射出各個解讀者內在的邏輯起點和價值觀，我們從他們不同的解讀過程可以看出他們的自我定位和由此而生的社會的政治的選擇和價值取向。²³²

很顯然，王艾明絕對力辯「中國教會」立場不是「三自教會」，甚至不承認，「三自神學」有何高價值，而中國（三自）教會所思考的才是貨真價實的「中國神學」。所以

²³²王艾明，〈理解中國教會神學思想建設事工—從神學解釋學層面展開〉《金陵神學志》，2002年第二期。

海外華人與中國三自教會之間要能「同」意見，還真不易。但可以清晰明白一個事實，中國三自教會基本上選擇「某部分」利於三自與政府關係的部份，大談其中事實，卻採取「避開」或「淡化」的角度來談基督教教義中，聖經的文本。這才是三自教會「適應生存之道」，也才是「異中求同」的藝術。因此本論文將先討論三位「頗具代表性」三自領袖對「中國教會在思考」的神學意涵之反應。

一、丁光訓的「中國教會在思考」之意義

今日三自教會的基督徒正努力進行神學思想建設，因此要求神學家要走出書齋，寄望更多教會新進同工們的努力，借著神學思想工作的建設提升，走出新中國（三自）基督教會的新風貌。在這個推動「神學思想建設」運動中，其實丁光訓算是以身作則，領航神學思想建設大船，航向新中國神學汪洋。在〈談當前教會若干問題〉一文上指出：

中國基督教在神學上突出基督的救贖這是可取的；重視中國教會自我成長，重視信仰上互相尊重，維護教會的一體，這也是好的。但到目前為止，中國基督教的神學思維還很不夠，還有待於展開。對上帝的創造與聖靈的聖化還不敢發揮。教會觀和許多倫理問題還處在視野之外。²³³

也因為如此丁光訓在〈一個中國基督徒的上帝觀〉報告一個關鍵因素：「讓我立即告訴你們在神學思想的地圖上我站在哪裡。」²³⁴ 他認為海外有三個神學學派同中國（三自）基督教知識份子的尋求與摸索最為合拍：一是解放神學，二是受到過程哲學影響的神學著作，三是德日進的思想。²³⁵為了詮釋他的理念，他以聖經經文作為文本的引經論述。

丁氏在解釋這三派神學時，簡單引用了聖經下列經文多次，²³⁶

1、解放神學：強調出埃及的解放

²³³ 〈丁光訓文集〉，頁 359。

²³⁴ 同上，頁 106。

²³⁵ 這三派神學思想後來也成為丁光訓自己的神學架構。

²³⁶ 參〈來自解放神學、德日進神學和過程神學的啟發〉一文。《丁光訓文集》，頁 188。

引用之經文	原始經文意義	引用後之詮釋意義	備註 ²³⁷
路 1:46	馬利亞的讚美	強調神的權能	189
路 4:18-19	彌賽亞事奉就職宣告	強調神的救贖應許與權柄	189
太 25:31-46	末日審判	末日審判，主要點在有無愛	103、189

2、過程神學：用母性形象比喻上帝

引用之經文	原始經文意義	引用後之詮釋意義	備註
賽 66:13	神如母親安慰孩子	母親形像敘述神的愛	98、113
賽 49:15	神如母惦記孩子	母親形像敘述神的愛	98、113
詩 131:2	人依賴神如母	母親形像敘述神的愛	98、113

3、德日進神學：上帝是愛、宇宙的基督

引用之經文	原始經文意義	引用後之詮釋意義	備註
來 1:3	基督掌萬有	宇宙的基督	83、93
約 1:9	基督是道、光	宇宙的基督	83、200
西 1:15-17	神掌管萬有	宇宙的基督	27、83、93、110
約 8:58	基督的先存	宇宙的基督	200
約 17:24	基督的先存	宇宙的基督	200
林前 8:6	神子乃是那大能者	宇宙的基督	200
弗 3:9-11	神的旨意	宇宙的基督	200

²³⁷ 這是指在《丁光訓文集》中的頁碼。

羅 5:15	神恩的普遍性	6
耶穌救贖鴻恩	神恩救贖不侷限少數	27
	罪與恩的影響	86、95
	解放的感覺	114
	宇宙的基督	201

大致上，丁光訓引用聖經在這些思想中，除了部分改變了原來經文原意，主要在強調其引用之後的「政治風向」目標或特色。如：解放神學、過程神學的使用上，重點在支持「共產革命者」的道德高超，以與馬克思社會主義社會相結合。而對德日進神學部分，較針對字義性的應用較為「直接」，如對宇宙基督的權柄性，直接引用說明基督的掌管與創造權柄，這是為了將過程神學中，創造與救贖合一的理念放入，然後以「人是半成品」，需要社會主義教育或倫理、道德來聖化或救贖。然而，丁氏沒有架構於聖經經文本身的「歷史--文化詮釋原則」，而是用「哲學推理」與「進化演進經驗推論」來自己下神學論述！這是三自教會在思考的方面，看來較缺乏邏輯的經文解析與文本的釋經角度。

所以當整個三自教會談到「中國教會在思考」的議題，基本上從丁光訓的領航推動開始，便是一種「非聖經神學思考」模式，而只是將聖經中文字藉著「自由神學理念」轉換面孔，恐也無需經過任何系統神學的歸納與整理，找出頭緒。丁光訓所引的解放、過程與德日進等神學，基督徒會以「自由主義」觀之，如果強調這才是「中國（三自）教會在思考」，那麼三自教會現在是一個完全非教義神學的哲理主義，以及自由派神學作風，那這個三自教會，就是講求哲學理性的基督教而已。對華人基督徒者而言，並沒有論及信仰核心教義：所以嚴格界定，中國（三自）教會是個「無十架救贖之神」的基督教，而面對今日多元主義的影響，哲學與思維推理則已成為三自教會詮釋主流。

因此整個三自教會需要以這樣的神學詮釋來同意丁氏為中國（三自）教會適應社會

主義佈局嗎？這樣的教會觀只是為了適應中國馬克思社會主義社會特色嗎？那中國馬克思社會主義特色又是怎樣的背景？

以丁氏詮釋法為準則，整個三自教會觀，將是一個以「聖經文本以外」的詮釋文本來思考教會觀，那麼從弗萊(Hans Frei)後批判式的「實在式敘事閱讀」(realistic narrative reading)原則來看：「聖經敘事是自我詮釋的，是可以自己解釋自己。詮釋者無須透過一些文本以外的事件去瞭解某一特殊敘事的意義和真理」²³⁸，也就是表明三自教會信眾在丁氏的神學思想建設中，「毫無需要」因著閱讀聖經敘事，在接納而且重新詮釋之後，以聖經敘事來就成為他們的敘事。因此整個丁氏神學思索，不是在鼓勵信眾閱讀聖經的過程中，讓中國(三自)教會信眾的身份與角色被聖經敘事的邏輯所指引出來與建立起來。那麼這樣的教會觀(信眾的身份與認定)只為了適應馬克思社會主義社會，又對教會：基督的身體，身份與認定有何意義呢？

事實上，中國馬克思社會主義的宗教觀是列寧的「無產階級專政要徹底摧毀宗教」²³⁹加上「宗教觀念乃麻痺人民，最危險的下流貨色，最可惡的『傳染病』」²⁴⁰；而馬克思說「宗教是人民的鴉片」²⁴¹以及恩格斯認為「人當作神來崇敬的本質就是他自己」²⁴²，那麼三自教會要去適應馬克思社會主義社會宗教觀，可能嗎？因此丁氏光引用解放神學、德日進與過程神學，是起不了真正「相適應」作用的。而目前之所以中國政權同意三自教會「宗教與社會主義相適應」，不為別的，只是因為中國政府現有的宗教觀新詮釋是：馬克思認為宗教是鴉片，鴉片是「鎮痛劑」的意義而已(這一點是中國政府的新解)；因為他認為「只有當實際的日常生活關係，在人與們表現為人與人之間、人與自然、人與社會之間極和諧的關係的時候，現實世界的宗教觀反應才會消失；只有當社會

²³⁸ 見曹偉彤，《敘事與倫理：後自由敘事神學賞析》(香港：香港浸信會神學院，2005)，頁15。

²³⁹ 唐曉峰摘編，《馬克思恩格斯列寧論宗教》(北京：人民，2010)，頁111。

²⁴⁰ 同上，頁112。

²⁴¹ 同上，頁123。

²⁴² 同上，頁125。

生活過程即物質生產過程的形態，作為全面自由聯合的人的產物，處於人的有意識有計畫控制之下的時候，宗教才會把自己的神秘的紗幕揭掉。」²⁴³另外一個是「黨和政府積極引導」發揮作用，一方面由黨和政府發動「正確」宗教政策，而另一方面是宗教界自身進行不斷的「調適」。²⁴⁴於是生成以下的「中國特色社會主義宗教理論」，主要發表在《江澤明文選》中，由政權架構與控制來實施宗教政策：²⁴⁵

- 一、 要放眼世界，立足國際大背景，所以「加強民族團結、保持社會穩定、維護國家安全與祖國統一，對外關係和諧」。
- 二、 社會主義時期宗教問題：長期性、複雜性、群眾性。
- 三、 要高度重視民族問題與宗教問題，處理要謹慎，避免造成民族與宗教交織中的衝擊問題。
- 四、 社會主義時期宗教的社會作用，具有積極性與消極性，也受階級鬥爭和國際複雜因素影響。
- 五、 「四句話」管理方針：正確地貫徹宗教信仰自由政策、國家依法管理宗教事務、堅持獨立自主自辦原則、積極導引宗教與社會主義社會相適應。
- 六、 政治上團結合作、宗教信仰上互相尊重，鞏固黨同宗教界的「愛國統一戰線」。
- 七、 堅持唯物論無神觀，要求黨員不能信仰宗教，對群眾進行唯物論無神論教育。

然而這樣執行，所有宗教都要經過政權「設計、計畫、控制」方能存在，而宗教界的自身調適又有何界限呢？這比較起來，按著政權規劃就是真正「解放」自由、真正不被當權者奴役嗎？社會主義本身對政府的監督機制放在無神論的高度，對有神的教會，基本上不信任。社會主義真的可以協助人們與社會達到人與人和諧嗎？特別是拋棄「人在墮落下全然敗壞、有罪根」的社會主義樂觀性中，能讓人與人之間全方位聯合與和諧嗎？其實以目前中國在施政上的作為，中國政府自己給自己的答案是否定的，似乎也真

²⁴³ 劉麗，《馬克思宗教批判思想研究及其當代意義》（成都：巴蜀書社，2009），頁 197-98。

²⁴⁴ 王霞娟，《宗教與社會主義社會相適應問題研究》（北京：研究，2009），頁 111。

²⁴⁵ 龔學增，〈中國特色社會主義宗教理論是馬克思主義宗教觀中國化的最新成果〉，卓新平、唐小峰編，《論馬克思主義宗教觀》（北京社會科學文獻，2009），頁 97。

得只是「統戰下」的「口號」產物而已，離真正信仰自由，真正的進步、民主、社會主義尚有一段艱難路程。並且中國政府也知道，整個世界不僅共產主義存在已經大部分成幻影，就連蘇聯共產政體也宣告瓦解；而中國自己也是經過「改革開放」，才有這般成績。加上政府對群眾的無神論教育，更是普遍而言，人民敢怒不敢「言」。而荒腔走板的唯物世界，不僅另成立一個新偶像：「共黨專政」，更嚴厲的看，針對馬克思、列寧宗教觀所做中國化的修正主義，仍只是「安慰百姓」用的鎮定劑，叫百姓不能有「心性」功能。所以反倒是要注意的是，這一切完全顛倒了過往馬克思、列寧最擔心的資本主義壓制、剝削、奴役人民的事實，反成了中國共產階級正在進行對中國人民思想「壓制」的新張力。

中國經歷三十年改革開放，在 21 世紀的第一個十年綻放出豐碩的花朵，提出傲觀舉世的經濟實力，中國甚至自詡「改革開放是強國之路，是我們黨、我們國家發展進步的活力泉源。」²⁴⁶但這股成長的代價，卻是付出道德淪喪、人文掃地的代價。這種一夕「暴發」的經濟瑪門成長與它的社會精神文明發展卻搭不上線。

從中國人口與社會學來看，這些年經濟起飛、財力發展、生活水平上升，都因為宏觀經濟調控、國家經濟計畫下，大都市改造與提升發展的產物。中國都市發展迎來的卻是幾個都市毒瘤的發生：如「農民工『蝸居』問題、蟻族生成、通貨膨脹、道德敗壞」等問題，在人民精神生活質量上大打折扣。

在中國許多價值觀正急遽惡化，連總理溫家寶都坦承「大陸道德的滑坡已經到了何等嚴重地步」。這是溫家寶近期在與國務院參事和中央文史研究館館員座談時憂心表示出，從中國各處惡性的食品安全事件足以表明，「大陸誠信的缺失、道德的滑坡已經到了何等嚴重地步」。²⁴⁷當然這也非單是食品安全的問題，溫家寶自己也說明必須「要在

²⁴⁶ 趙智奎主編，《改革開放 30 年思想史（上、下）》（北京：人民，2008），頁總序 1。

²⁴⁷ 見台灣〈旺報〉2011 年 4 月 19 日 <http://www.wretch.cc/blog/msliao1105/23607760#>

全社會大力加強道德文化建設，形成講誠信、講責任、講良心的強大輿論氛圍。」²⁴⁸ 更誇張的是政府本身並沒有表率，在剛出爐的「2011 主要國家貪腐印象指數」排名，中國以 3.7 分低分排第 75 名。²⁴⁹同時，山東省副省長也在此時被免職，理由是他共貪污 90 億美元，包養 46 位情婦，有 46 處房產，家屬早移民海外。不單單這個記錄，在中共十八大換屆之年（2011 年），至少已有四名高官被免職查辦。而中國人民銀行洗錢中心也指出，九十年代中期以來，中共黨政幹部、公安局及司法幹部、國有企業高層、駐外幹部逃逸或失連人數不下萬人，而攜走款項逃亡高達人民幣 8000 個億，約合台幣三兆五千餘萬元。²⁵⁰而 2012 年 4 月所爆發的政治明星重慶市前書記薄希來一家的貪贓妄法、秘密殺人傳聞甚囂塵上，可是整個中國內部幾乎消息封鎖。

因此中國的精神文明建設，已經到了必須大力整頓的時候，而一定得訴之於「講良心、誠信、責任」等等「信念或信仰」觀念上了。中國的瑪門似乎只能讓中國看起來很強大，其實一點也不健康。但是為何要訴之「唯心」主義的「誠信、責任」等信念訴求，而非原本共產主義的「唯物」觀呢？這點頗耐人尋味！這一點也正重重打擊三自教會去適應社會主義的理念似乎也無法改變「倫理道德之救贖進路行不通」的必然性。

二、汪維藩的「中國教會在思考」之意義

在滾滾中國共產「馬克思社會主義神學」「紅」塵中，持守基督傳統信仰與中國傳統文化相融的理念者寥寥無幾。這當中仍須肯定來看另一歷經滄桑的老人汪維藩的努力。汪維藩一直以來「特殊地」從「古典基督教神學思維」與「中國傳統文化」結合的理念：「生生神學」，他與丁光訓自由派神理念不合，在金陵協和神學院校內早是事實。大學神學人袁益娟以這樣的語氣肯定汪維藩：²⁵¹

汪維藩的神學思想，正是基督教與社會主義社會高層次適應的典範，是

²⁴⁸ 同上。

²⁴⁹ 見台灣〈聯合報〉2011 年 12 月 2 日 A13 兩岸版中報導。

²⁵⁰ 同上。

²⁵¹ 袁益娟，《生生神學—汪維藩神學思想研究》，頁 226。

對引導基督教與社會主義相適應最有力的支持和貢獻，中國教會如果能借鑒之，必將對基督教與社會主義社會相適應產生積極的影響。

當然整個中國的「教會在思考」的理念，著實應該打破只有「三自教會」體制思考的狹隘，實質迎接包含「家庭教會古典基督教神學」、「文化基督徒神哲學術理念研究」、以及「漢語學人的大學神學」的「開闊眼界」，以讓三自基督教會的思維，實質架構在「上帝言說：基督思想與文明」的文本研討中，而非在馬克思社會主義的意識型態裡。至於教義神學與大學神學、或宗教文化與中國傳統文化、社會主義社會之相適應等討論「介面」，則可以開放地促進中國政權對基督教的帝國主義毒素成分敵視大大稀釋掉。這是中國政權，應該勇於接受的與基督教真正「和諧、和解」時代的新進路。

三、王艾明的「中國教會在思考」之意義

重新尋索與檢驗三自教會思考神學的動機與方法，在廿一世紀後丁光訓新一代的論點上，轉向尋求改革宗的路德、加爾文大師為主要神學思索支持，以強化中國（三自）教會神學與大公思維或基本神學立場，來沖淡原本的「投效政治」效應。這一點可以看見王艾明的努力。

王艾明不像幾位老前輩那樣拒絕從教義神學思想中國教會的未來定位與身份，而過往的路線，雖積極以基督教融合中國傳統文化為努力，但不外乎「倫理神學」中的倫理道德化之救贖與基督論（趙紫宸）、「折中神學」的孔學、基督教與唯物主義「三折中」（吳雷川）、「辯證神學」中基督教「中和」與「成全」中國文化（謝扶雅）、「唯愛主義實踐神學」中社會福音實現（吳耀宗）、「博愛神學」中的「基督教中國化」融入與本土化（丁光訓）以及「和好神學」中「與時俱進」的「神與人」處境關係（陳澤民），²⁵² 而王氏是以路德與加爾文神學中的「唯靠聖經權威」、「在教會與屬世政權建立合理關係」、「建立符合法律規定的教會秩序」、「以更高德行約束與守法遵紀之義務」、以及「持守

²⁵² 見趙士林、段琦主編，《基督教在中國：處境化的智慧（上、下冊）》。

政治學、倫理學和法律的職責」等等新教教義反思²⁵³來推動神學思想建設，這一點是相當可喜的新局。然而要注意的是王氏神學中，以「法律」、「政治」、「道德」、「倫理」等等合理新教教會名詞可能用來「適應」「中國基督教馬克思化」的企圖與鋪路。

基本上，神學進路可以討論更換不同名詞來協調，但基督信仰自由不容污衊，基督信仰核心價值不容讓政府的政權轄制百姓自由敬拜神的民權；基督信仰的核心價值，不需是要共產政府來審核誰該是基督徒，基督教會該不該是「三自」形態等等，這些盼望三自教會新生代王艾明、高峰等人能真正去思考，逐步在未來成為改變目標。未來三自教會真正的領航員必須帶領三自教會走向基督信仰的核心：「耶穌是神」，因信稱義的事實，而非只是為了適應中國共產專政而一直適應政權的管制，使三自教會越來越「倫理道德化」，只怕有一天耶穌會對三自教會強調說，「我的羊是只聽我的聲音的」。

第三節 丁光訓神學思想之「系統化」反思

丁光訓的神學思想，成為三自體系的圭臬，這也是整個三自教會界不爭的事實，所以說今日三自教會以丁氏神學「馬首是瞻」，一點也不需意外。因此以系統化來檢討反思丁氏神學，是研議三自教會推動神學思想建設之根基。

一、 教會觀

三自教會自承要「三自」來建立屬於中國人的教會，這是本土性思維的重要表達。可是三自教會的本土化，只是「三自」字義：自治、自傳、自養的單純嗎？現在海外華人教會都已經自立、自傳、自養了，算不算本土性的教會？又三自教會一定要與愛國結合嗎？顯然三自教會對「三自原則」比較看重，而不是著重在系統化的教會論中。因此方會讓三自教會的教會觀仍然是以「政」領「教」為主。王艾明也直接說：²⁵⁴

成長中的中國教會所面臨的權威論困境決定了在教會論層面堅持「自治

²⁵³ 見王艾明，《加爾文神學與中國教會》，頁 336 中。

²⁵⁴ 王艾明，〈論教會的權威性〉，中國基督教網站。

、自養、自傳」即「三自原則」的必要性，因為三自原則的實踐性決定了理解中國教會權威論的背景。從本課題的研究來看，中國教會的權威性主要必須涉及到三個基本要素：1. 教會領袖或教會行政事工的決策與執行機制；2. 作為教會行政的首要事工的主張和思想；3. 支配教會聖職階層的神學思想之導向和牧養實踐之原則。簡言之，在中國基督教神學研究中，第一種要素涉及到丁主教所說的教會治理的民主原則以最終斷絕個人專權和家族承包現象；第二種要素涉及到教會的行政事工是否符合主導性的神學取向，在目前的中國教會就是是否將神學思想建設置於教會行政的首要事工；第三種要素則是關於培養未來教牧人員的神學院所採取的神學教育之原則和目的及教會對聖職階層不斷提供的再培訓教育，最後還要提到對以上三種要素起到持續的恒久作用的教會教義學研究機制。

然而從教會論的角度要問的其實不是只強調「行政與事奉」原則，而是必須真正看到教會的「自治、自傳、自養」。基督教會自己的「自律」會引導自己的「自治、自傳、自養」，不需政府與政策來建立教會的任何指導「權威」。這一點完全不是組織觀念或組織型態的問題。基本上三自教會受政權政治上操作影響極重，所以王艾明在談教會觀上，引用丁氏說法，以「教會行政」為首要事工，是不難理解的。但以海外華人教會為例，除非教會與國家律法相抗衡、相違背，如殺人放火、搶劫、神棍等惡，基本上形上學的教會信仰生活不會被干擾。所以三自之教會觀應要認真看的是所謂國家宗教法律與規範尺度究竟是否「唯我獨尊」式的惡法，教會其實不需要以政來領導、來控制與計畫，教會是以神權主導。所以教會若要談些社會處境的運用（傳福音），福利分享的愛等屬神的（外在服務）功用，也同時要多談靈命造就、品格塑造的真信仰「內在」見證，因為靈性（內）與生活見證（外）並重，這是這個基督群體團契的特性。更嚴謹的說，基督教會需要國家袖手旁觀，任由教會「自律」發展！而這一切不該會是與真正社會主義相抗衡的，而真正社會主義不正是該擁護人民基本信仰權力嗎？又為何要用所謂政府自以為是的「法律」權柄搶取民意自由敬拜的信仰權力呢？

整個三自教會在丁氏神學指導下，基本上所架構的教會觀只是個「組織」意識而已，方便運作宗教情操的工具論。在〈回顧與展望〉一文，丁光訓提出全國教牧和信徒，都

應思索、討論、瞻望中國教會的未來。丁氏的結論是「三自成就巨大；三自任務未了；教會不但要自辦，而且要辦好。」²⁵⁵ 這樣一家之言，這樣只是組織型態與政治意識的動機，真的代表全體中國基督徒的理念嗎？當然不。然而為了保持三十年來三自教會的成果，丁氏引用林前 9:15 的話說的很重：「我寧可死，也不叫人使我們所誇的落了空」來正告「那些妄想使我們放棄三自道路的人」。²⁵⁶ 這又是一段看似有道理、神學的聖經引用。聖經中本來保羅的意思是「所誇的是傳福音不受物質酬勞的好處代價影響，他不會讓這樣的價值觀落空了」；但丁引進此經文，只是為了正名三自教會的存在重要，以及他推動中國三自的決心。但為何不見他維護耶穌是神，維護家庭教會的肢體信仰權益呢？推動三自並不為過，但中國的三自，卻是切斷中國基督教會界真正的自主權傳揚福音作宣教工作，反只講求服膺在中國社會主義的法律條文下，連十八歲以下年輕人都被禁止傳宗教；切斷中國基督教會的自立權，只有愛黨才有權柄自立，不容所謂「傾覆政權的政治勢力」作祟；切斷普世大公教會互相捐助的情誼，只強調中國人的治理自養，不容「外國帝國勢力介入」；這一切切其實都相當不合教義的理性、不合乎聖經宣教神學的使命感。

當被問到如果不是用傳福音的方式，那如何在中國這樣處境，讓人願意來聽基督教的福音呢？丁光訓還是說：「走三自愛國路線。」²⁵⁷ 並且再提出為何需以愛國主義來復興祖國，為福音作見證，他引詩 137 與 126，認為這是愛國主義的最佳寫照。²⁵⁸ 但仔細檢驗丁所提「愛國主義」路線來支援中國三自教會興起，發現這其中滿滿的「馬克思宗教工具論」的影子。²⁵⁹ 所謂馬克思宗教工具論，是「因在階級社會中，宗教產生的根源就在於反動階級的扶植和利用」。所以宗教的本質就是政治的工具。因此，三自教會

²⁵⁵ 《丁光訓文集》，頁 293。

²⁵⁶ 同上，頁 306。

²⁵⁷ 同上，頁 310。

²⁵⁸ 同上，頁 312-3。

²⁵⁹ 梁家麟，《中國教會的今日和明天》，頁 5-6。

面對中共政府的宗教政策，提出是「為了避免基督教成為泡影，反其道而行的運用政府政策的『宗教自由』搭配上三自教會主動配合的愛國主義表態，反而將了中共政府一軍，找到了生存空間」。²⁶⁰但這個生存代價是：「必須支持愛國主義，並且將三自教會的立場申明，那就是三自教會一定支持政府的政策，儼然成了中國政府的宗教工具了。」

所以，丁用詩篇經文大作文章只是表態，為的是將宗教道德與人本主義或社會主義的宗教倫理銜接成為橋樑，讓「信仰的救主」耶穌變成「倫理的導師」，來與社會主義相適應，也無怪乎丁氏或三自教會會被批評為「辦好教會是『愛國愛教相統一的語言』」，這本身是個危機意識，意識三自教會會有被蠶食的危機，所以思考如何「適應」的出路。²⁶¹誠如丁在〈我們正在怎樣辦好教會〉一文，說到「只要基督徒和共產黨作為中國人還有共同的立場，只要我們還有繼續進行崇拜、見證和教會生活的空間，只要我們在統一戰線之內，就貫徹宗教信仰自由原則的對話和磋商的通道仍然敞開，我們就沒有理由和無神論者相敵對。」²⁶²就這樣三自基督教被馬克思社會主義之統一戰線主義給統戰了。而其中究竟三自教會是「詭詐」，抑或與政權相互利用？當然，這樣產生的會是「說謊」的基督。反倒是李錦綸的話，針對這種「危機」詭異妥協而言，更是重要提醒：²⁶³

前瞻中國未來，我們必須面對社會的現實，嚴肅正視人的根本罪性問題，這不是否定社會文明成就，但要認清那使人墮落的罪惡勢力。中國的前途如何，視教會能夠對社會發揮多大的『糾正能力』。…透過每天生活的言語行為（當然也包括更廣的理論建設），可以產生改變社會的力量；因為基督信仰的人生價值，就在與他人的互動中，投射到文化載體裡，促

²⁶⁰ 這一點是很弔詭性的。在鄧肇明的《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997），185 頁裏，他引用了一篇署名是中國基督教三自愛國運動委員會常委、湖南省基督教三自愛國運動委員會主席劉均安，在 1992 年，于丁光訓與江澤民會面之後，閱讀過丁氏所提出的見面發言，他發表文章大批丁氏「歪曲、捏造事實，危言聳聽、蠱惑人心」並大膽指出「丁的〈與江澤民同志會見時的發言〉與（中國發表的）《中國人權狀況》白皮書中的『六、公民享有宗教信仰自由』唱對臺戲」。

²⁶¹ 趙天恩、莊婉芬，《當代中國基督教發展史 1949~1997》，頁 598。

²⁶² 《丁光訓文集》，頁 123。

²⁶³ 李錦綸，《道成肉身救贖源——獻給中國的教會神學》（台北：中福，2006），頁 87-88。

成他人效法或是反省，這些的點滴都成為有效的社會反腐因素。

其他三自重要人物的教會觀，如陳澤民提是教會因「團結內部」而延誤神學發展²⁶⁴，其實他所說的「團結」意指的是「中國教會大公的主義」意識，藉著「統一戰線」，一定要完成各教會組織「合一」，完全「宗派合一」，但卻合一在「社會主義」宗教局的宗教政策，只是表面上用所謂「三自愛國」為記號。這樣的教會觀當然非普世的，只限於中國共產的「共產黨教會」的窄化，而非真正屬基督大公的教會觀。

又如汪維藩在他的〈談辦好教會與神學思想建設〉一文，²⁶⁵可以看見汪氏對中國教會教會的另一提醒：應該要思索「政教分離」。他引用周總理的話說：讓宗教還它個宗教的本來面目，他說這句話要求：「宗教當與政治分離說的」。

其實汪維藩的神學見地與丁氏相當不同，他算是最有神學意味的中國近代神學家之一。他堅持，不可以避諱上帝的公義審判與威嚴（與陳澤民說中國教會沒有審判觀相左）；不可以提淡化因信稱義（與丁光訓的淡化論相左），他說「把『因信稱義』的救贖論說成是『對信與不信之對立的強調』並提出『淡化』主張，這是淡化了基督教的基本教義和道德功能，既為全國虔誠信徒所無法接受，且有悖於馬克思主義對這一教義的理解。」²⁶⁶很難得三自教會仍有這位性情中人，他雖贊同三自體制，但似乎對整個三自教會神學發展，認為應該是尋求真正「神學」建設，而非神學腐敗：「一家之言高於聖經」、「炒作成風、人云亦云」、「神學泡沫連篇累牘」、「神學墮落為加官進爵的敲門磚」等等。他的話高於政治神學所呈現的歌功頌德許多，令人欽佩之餘，更顯示他面對當前「三自教會之文化習慣」的孤獨，有所難言。

汪維藩對於基督教與社會主義相適應有他自己一套解讀，袁益娟認為汪氏是一位

²⁶⁴ 見陳澤民，〈有關中國教會神學建設問題〉，《求索與見證—陳澤民文選》（上海：兩會，2007），頁23。

²⁶⁵ 見此文收錄於汪維藩，《十年踽踽：汪維藩文集（一九九七至二零零七）》（香港：基督教中國宗教文化，頁455-67）。

²⁶⁶ 同上，頁464。

「由保守基要派信徒轉向開放福音派信徒的過程和歷程」²⁶⁷：

汪維藩的經歷給我們的啟示是，引導宗教與社會主義社會相適應一定要注意方式、方法和態度，一定要慎重穩妥，耐心細緻，和風細雨，切不可急於求成，越俎代庖，急風暴雨。對待思想信仰上的問題，只要不是反動思想言論或異端邪說，應給於充分的理解和尊重，切忌以行政命令的方式粗暴干涉，傷害他們的思想感情，這樣不僅不能改變他們的保守思想，反而會適得其反，激化矛盾，激起他們更大的怨恨和不滿，進而越發的固守成見。宗教信仰，更是處於一個人思想的深層和核心，任何微小的觸動，都會引起其激烈的反應和自我保護性對抗，因此只能引導他們自覺自願地改變、自覺自願地適應，在這方面任何人都代替不了，任何人都強求不得。而且只有信徒通過思考和瞭解之後，真心實意的改變和適應才是最穩固、最長久的、堅定不移的，『不大容易回頭的』。

因此觀之，最佳的中國基督教教會觀，恐怕不是「三自教會」自己思考的問題，因為這樣的思考，三自教會中一直以來「思想」的：只是「適應」政權，而不是向中央建言與改進目前基督教會界發展適應不良的光景。倒是大學神學的觀察應該借鏡。華東師範大學李向平提出「當代中國基督教的社會化難題」一文²⁶⁸，李向平觀察到一個重要現象，中國的基督教會發展，不是「宗教勢力滲透說」（指的是西方文化侵略）、「宗教生態失衡說」（指的是民間信仰被剷除，於是基督教發展有空間），而是一種「政教張力關係說」。因為教會本身所具有的制度與宗教信仰的團契方式，會與當前中國社會政治關係產生張力。這種基督教信仰團契與組織制度，在面對外來的社會、甚至政權政治壓力，反而是形成教會內在信仰認同更緊密、牢固的情形、「更容易抱團」，而這就是為何家庭教會抵抗登記之因。基督教面臨壓力越大，發展便會越快。如此說來，中國三自教會不該將教會增長當成是因為他們推動三自之因，其實無論是三自或家庭教會的增展快速，都是因為基督教會自己內部信仰團契的調整，與政體或三自教會所刻意的政治化傾向無

²⁶⁷ 袁益娟，《生生神學—汪維藩神學思想研究》，頁 226。

²⁶⁸ 這是參加台灣中原大學主辦之「中國現代化視野下的教會與社會」學術研討會，2010.10.28-30，李向平提出〈“教會”與“社會”的雙向建構—當代中國基督教的社會化難題〉一文。

關。因之李向平也提出「宗教—社會合力說」，希望基督教可以融入中國社會，一方面顧及基督教內在「敬虔主義、奮興形式」之信仰傳統所生成的張力，一方面是讓基督教與中國社會互動更大，而可以建構出符合中國倫理道德、文化習慣的中國地方基督教(本土化)。

李向平從社會學與宗教學的觀察很正面，值得中國政府重視。今天在海外，包括台灣、香港、新加坡，甚至馬來西亞回教世界的華人教會，其實他們的教會團體都與當地社會有極深的參與，甚至是服務(如西方一樣)成社會公益主流。但當地基督教不會傷害政體，也更生存的國際化，甚至在各方面融入社會。以台灣目前教會界所做的「老人關懷」、「兒童特殊教育諮商」、「弱勢照顧，如社會中外籍配偶、外勞、低收入、教育安親班等等」、「關心特殊年少少女失足」、「急難救助」、「青年會學習」、「展望會公益救助」、「基督教協進會爭取籌募教育基金、急難救助金」等等所看到的社會公益救助與慈惠，都遠遠超過李向平對中國社會當前之基督教融入社會的建議；這些都證明海外教會可以深耕社會的各種服務，也逐漸引起社會關注²⁶⁹，與社會互動性強。問題是中國政權怎樣看基督教發展，如果一直認為基督教會是個「公民社會」群體、會是反動性極高的團體，那才是三自教會無法本土化、融入中國社會之因與難題來源。

因此丁氏所推動的三自教會觀，還是應需要讓三自教會與政權大大改革開放與改變原有思維，切勿迷信共產黨的意識形態可以掌握「機械式控制與規劃一切心性作為」。三自教會只要允許她自律經營，她會影響社會、甚至服務更大、更多的群眾。

二、 處境神學觀

1. 宗教統一戰線的影響

1993年起，中國兩會提出開闢與海外教會交往；接著自中共十四大，中國更開放

²⁶⁹ 例如面對中國人祭祖問題，台灣教會現在推出「尊神敬祖」的儀禮，在清明時節由教會與社區一同合辦敬祖追思，使得教會打開社區服務更寬廣之們。見台灣〈論壇報〉3375期，2012.3.28-30、以及台灣〈聯合報〉2012.4.2，B版基隆之報導。

以來，許多海外基督教團體和人士到訪中國；這些都表明兩會積極運用可觀的「教會」資源進行對國際世界的「統戰」。²⁷⁰ 這在《丁光訓文集》、《陳澤民文選》、王艾明的海外演講中，也充分表明出來。以丁氏而言，多篇講道或到訪演講都是針對國際基督教會所發的說明與統戰說帖。例如在對東京立教大學演講，他談〈中國的神學群眾運動〉；在京都同志社大學演講〈三自為何必要？〉；在新德里國際宗教自由會議上談中國宗教信仰自由政策；在溫哥華一所神學院主講〈中國基督徒怎樣看待無神論者〉；在自己的母校，紐約協和神學院演講中國（三自）教會聯合「文化基督徒」²⁷¹與無神論者的策略等等，都可見宣傳國家宗教政策與聯合海外教會組織、個人，建立友誼的統戰。

這就是丁光訓非常認同的「宗教統一戰線」，他認為「我們中國按統一戰線原則處理人們的宗教信仰問題，它包含著同一思想：一個人有了宗教信仰仍舊是愛國主義者和社會主義者，仍舊能夠成為統一戰線的一員，至於他的宗教信仰，應當受到尊重和保護。這胸襟也是偉大的。」²⁷²統一戰線對中國共產黨的運作而言，一點也無須保密，但對海外教會而言，其實是觀感十分不佳，因為統戰本身是一種「說帖」功能的成分很大！

針對這個宗教統一戰線運作的說帖，《丁光訓文集》中他也運用了許多聖經經文來從事「求同存異」的鬥爭：²⁷³ 以下的引用，便是看見這個效果。

引用之經文	原始經文意義 ²⁷⁴	引用後之詮釋意義	備註 ²⁷⁵
羅 5:15		神恩的普遍性 ²⁷⁶	6

²⁷⁰ 趙天恩、莊婉芬，《當代中國基督教發展史 1949~1997》，頁 668-9。

²⁷¹ 這是八十年代末，丁氏指稱「大陸文化界某些崇基趨向的學人」的稱呼。見《文化基督徒現象與理論》，頁 2。

²⁷² 丁光訓，《丁光訓文集》，頁 412。

²⁷³ 同上，471。

²⁷⁴ 這是筆者依據 NIV 研讀本讀出的看法，尚未引用其他著名聖經學者之釋經觀點。

²⁷⁵ 備註欄中所提的數字是《丁光訓文集》的頁碼。

²⁷⁶ 丁以為神的愛與神的創造聯合，產生對普世人類的愛，人類正朝向恢復神起初所創造的形象邁進。

耶穌救贖鴻恩		神恩救贖不侷限少數	27
		罪與恩的影響	86、95
		解放的感覺	114
林後 4：8-10 使徒為耶穌受苦難、逼迫		中國教會受逼迫後復生	10
		中國教會在文革受逼迫而必勝	80
啟 2,3 章 神寫信給七個教會		七個教會代表各地「普世教會」	16
		神責不聖潔的結盟	129
啟 2：7 普世應聽神的話		各地教會要聽耶穌的話	16
		各地教會彼此要扶持	33
		中國教會建立自己的特色	41
林前 1:26-27	救恩不在乎人本身條件	中國教會弱小	19
啟 3:17-18 提醒老底嘉教會認識不清		中國教會經歷苦難之後，認清神的作為	19
		講三自不孤單	41
啟 21:6 耶穌是「成全者」		始與終的關係	19、87
		直線關係，沒有曲折	104、114
約 16:21 生產會同時帶來痛苦和喜樂，以此告知門徒，在耶穌的死上會憂愁，耶穌復活時會喜樂。		痛苦災難帶出新生命	19
		時候到了，中國教會的歷史到了。	31
		耶穌的心向著世人	56
		中國教會在苦難中的守望	88

		中國教會走曲折之路	99
		信徒走曲折之路	104、114
何 11:4		神是愛	19
神對以色列的愛		神是愛	57
		親切的上帝觀	87
		神是愛者	98
		上帝是團契意志	112
啟 6:4	象徵流血與戰爭	有人認為指共產黨	22
羅 7:15		革命者的共鳴	24
人類成聖中的內在掙扎		道德高的革命家之共鳴	86
		人類成聖中的內在掙扎	103
		道德崇高者抱有同感	133
羅 1:20	世界將神彰顯出來	神所造之世界是美好的	26
創 1:31	神創造世界，一切完美	神所造之世界是美好的	26
提前 4:4		神所造之世界是美好的	26、85
		神所造之世界是美好的，要感謝領受	
西 1:15-17	神掌管萬有	宇宙的基督	27、83
			93、110
徒 15	第一次大公會議	取得本地色彩的重要指標	34、147

太 28 章	宣教的大使命	不可以殖民思想傳教	40
詩 137:1-6	被擄者願意委身耶城	愛國感情表達	43-44
詩 126	被擄歸回之喜樂	愛國感情、為人民自由	44
帖前 3:8	保羅關懷教會信眾靈命光景	與印度教會、人民互勉	48
路 1:74-75	神要百姓蒙拯救、得釋放，去事奉神	認同人道主義事業與人民解放共同經營	49
約 6:68 彼得認信		宗教吸引人願意信仰	50、83
約 6:67-68	耶穌問彼得跟隨之意，但彼得認信	基督徒意識到新的靈性轉折	93
路 2:52	耶穌被人喜愛	教會被世人喜愛	65
亞 4:6	依靠神的靈的重要	三自教會全然仰望神的靈，而非靠其他策略	66
詩 23:1	人與神的關係：將神比為牧者、人為羊	人與神的關係：將神比為牧者、人為羊	71、101
約 1:29	基督是羔羊，為我贖罪	人與神的關係：將神比為牧者、人為羊	71
羅 8:22	萬物服在死亡與敗壞下	萬物渴望更新	72
嗎哪	神賜給以色列人曠野中之食物	讀聖經新亮光	78
啟 5:9	彌賽亞的救贖	神仍為中國展開聖經這書卷，使中國基督徒可以有新領受	79

太 5:11-12 為基督受謗有福		在文革期間遭受欺壓時的安慰	80、121
詩 23:4	神的護衛	中國教會走過文革，成為安慰與鼓勵的經文	80
賽 42:3-4	彌賽亞的事奉辛勞	感謝神的慈愛，神必勝利	80
登山寶訓	主耶穌的倫理教導	對耶穌是倫理教師的佩服	82
林後 5:17		在基督外，完美道德者成為「新人」	82
在基督裏成為新造的人		願與神同工的人	101
來 1:3 基督掌萬有		宇宙的基督	83、93
約 1:9	基督是道、光	宇宙的基督	83
創 32:25	雅各與使者摔跤	個人與基督摔跤	84
約 3:16	神的救贖	神的大愛	85
約壹 4:16	神是愛	神的大愛	85
太 6:26-29	神對大自然的眷愛	神對宇宙萬有的眷愛	85
路 15:11-32		神對人失去孩子的深愛	85
耶穌比喻，針對法利賽人未珍惜與神同在的時光		上帝的愛等候	100,
			102
			103
		耶穌深愛世人	109
			150
約拿書		基督徒仇視外人	85

神對尼尼微的救贖			104
		沙文主義、孤傲心理	133
拿 3:4	尼尼微城毀滅的命令	約拿不關心尼尼微城人	135
雅 1:17	神賜各樣美善	神的創造奇工	85
詩 19 篇	對神與大自然的頌贊	自然與道德律成為對神的頌贊	85
林前 11:7	蒙頭敬拜的規矩	人雖墮落，仍有神的形像，是神的榮耀	86
摩 5:24	神的公義如河水滾滾不絕	神的公義是愛的一面	87
詩 30:5		生產之後必有歡樂	88
神的怒氣轉消		黑夜過去，黎明將來	99
			114
詩 133:1 ²⁷⁷	信眾同居之美	基督徒的團結	88
約 17:20-23	門徒合一	基督徒的團結	88
林前 1:10-13	門徒相合	基督徒的團結	88
弗 4:4-6	門徒合一	基督徒的團結	88
林後 6:14-15	神與魔鬼不相交	信徒與信徒之外的人不相交	89
亞伯拉罕接受 「異教」撒冷王 祝福	亞伯拉罕接受祭司祝福	教會內與外的交流	96

²⁷⁷ 這段經文也用在《丁光訓文集》中頁 493-4，作為台海兩岸統戰的經文。

古列王	古列為神所用	異教徒實現神旨意	96
賽 10 章	以色列是神產業	以色列是神產業	96
埃及	神的百姓	異教之國	96
亞述	神手的工作	異教之國	96
太 25:31-46	末日審判	末日審判，主要點在有無愛	103
路 15:3-7 神尋找亡羊，神愛世人		耶穌深愛世人	109、150
羅 12:15 基督徒特權與責任		耶穌深愛世人	109、150
約 8:1-11 基督不定罪行淫婦人		耶穌深愛世人	109、151
約 14:1 耶穌盼門徒信靠他如同信靠父神		耶穌愛門徒	110、151
可 2:27	安息日的設立目的	耶穌帶來新準則	110
來 10:33	如同戲景，給人觀看	文革時教會所受的患難	121
徒 1:4	等候聖靈降臨	不該對人的集體采否定	136
林前 16:9	傳福音們一方面開了，一方面也有反對聲音	機會與困難時常同行	152
徒 10 章	彼得將福音傳外邦人	外邦人同享主恩	153
弗 3:5-6	外邦人享受福音是奧秘	外邦人享受福音是奧秘	153

這一長串的經文引用²⁷⁸無非要告訴世人，這個「宗教統一戰線」的立場，是丁氏引用聖經來支援教會「三自」合理存在目的的宗教性。而其中以詩 133:1 作為兩岸教會或

²⁷⁸ 因這種引用經文，丁氏只是為了讓教會有同感於說他是基於聖經這一文本，非為解經與應用，因此筆者並未將丁氏文集中引用聖經之全書整理探討。

政治的統戰，與統戰臺灣教會最有直接的關係。²⁷⁹ 丁光訓支持臺灣教會回歸祖國，同時認為台獨是個莫須有的命題。然而這是個正好大大與他的人道主義論、同情共產黨徒或社會主義的「上帝是愛、宇宙性的基督」等等論述相違背。因為臺灣要獨立，邏輯思想上是臺灣自己也在「上帝的愛裏，在宇宙的基督裏，在三自一自立、自傳、自養的原則下，在愛台灣主義的光環中，在統一戰線的求同存異立場內，在臺灣教會尋求自我本色性、處境化來貢獻給普世教會的認知中」，不是嗎？丁既然要世人體恤中國三自教會之立場，因三自教會一切的目的為要讓中國共產「無神」的革命者親近教會，也應體諒台獨革命者在臺灣可以也以此來認知台灣基督教會與台灣人心態的可能性。這就是丁氏在中國推動這類神學思想建設「最不合邏輯」之點，因為這一切「統戰應用」原本只是在中國共產統治一隅之偏而已，本就不合宜於整個普世教會機制運作，三自教會自己當然也轉不動其中邏輯原理，所以在台灣獨立議題上，不就變成「以子之矛攻子之盾」了。

2. 中國式倫理道德的基督教

而另於〈今天我們向吳耀宗先生學習什麼？〉一文中，丁氏提到了吳耀宗的神學思想十分「處境化」。²⁸⁰ 這裏的處境化，「是關心倫理道德，是真正道成肉身關心社會、政治、經濟解放問題，去重讀聖經，論證福音，……覺悟到自己對人類解放心業的責任。」所以丁強調，新中國基督徒的現實意義，就是處境化。他引用潘霍華的強調：「基督和他的福音的人世性質」，使之與處境對話。他以太 20:28「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」來與基督教的倫理道德相結合。丁甚至說：「神學處境化的起步點是恢復基督教的倫理道德內容。」同時他也下結語說：「加強服務神學上的處境化和倫理化，是互為表裏的是行與信的統一，也是行與知的統一，是基督教信仰應有之義，是愛國信徒的願望，也是教會在我國處境中更新自己和見證基督的需要。」

²⁷⁹ 見〈願為祖國統一盡力〉一文中。

²⁸⁰ 《丁光訓文集》，頁 473。

此外在〈與教外友人談『鴉片問題』〉一文中，丁光訓說：「認為宗教是人民的鴉片，決不是馬克思的創見。」²⁸¹ 甚至丁指責說：「說宗教是鴉片，是以偏蓋全，不能包羅宗教的萬象。」²⁸² 丁光訓在為基督教澄清鴉片汙名化時，引用了一小斷聖經來證明「基督教是一個重視倫理道德的宗教。」²⁸³ 他說有人醜化了基督教的十誡，主張後六條都屬行為道德，因此不屬宗教本身。丁氏幽默的說：「幸虧教義不由這位先生決定，否則我們的十誡只剩四誡了。」其實丁氏說的對，十誡是個「律法」集合體，其中包含「道德律」與「禮儀律」，可是十誡也是宗教性產物，可用于道德規範，而不是要與倫理道德區分。

然而丁氏雖依照三自教會對社會主義運動同情，認為「宗教可以與社會主義社會相協調的精神」論點，讓十誡被倫理道德淡化了本質，而吸收了「殊途同歸」的養分；而他卻碰擊基要派教會人士「強調信與不信的分野是與極左論點相合拍、相呼應了」。²⁸⁴ 這一點有誤導之嫌。基督教雖然追求重視倫理道德，卻也強調信與不信的分野，因為道德與行為均不能取代人要信耶穌得救的基督教中心教義。

另外丁光訓在〈走出一條新路來〉一文中強調「我們的信仰要求我們的教會同社會主義相協調」，他認為是正如約書亞所說的「這條路你們向來沒有走過」(書 3:4)。²⁸⁵ 其實丁氏引用這句出自約書亞記上的經文，只在凸顯今日三自教會所處的「社會主義」新局面、新環境。與原本約書亞記中「要求以色列百姓因未曾走過的路程，要跟隨約櫃小心走」的原意大相逕庭。

三自教會身處社會主義環境，而「教會」的主體--「教義的宗教道德」強調與中國「社會主義」的主體--「社會主義道德」的理論與實踐，是有「異曲同工」的妙處。因

²⁸¹ 同上，頁 399。

²⁸² 同上，頁 405。

²⁸³ 同上，頁 415。

²⁸⁴ 同上。

²⁸⁵ 同上，頁 344。

此三自教會，為了達成以「倫理道德」與「社會主義的階級對抗」社會相協調，丁光訓說，教會人士「一方面清除教內反動勢力和非法違法活動，進行宗教改革，一面引導教徒走愛國主義社會主義道路，為我國實現四化和擴大國際統一戰線作出貢獻。我國各宗教已經發生了部分質變，已經轉到一條比較健康同社會主義新中國比較協調的軌道。」

286

這一條路，不要說三自教會沒走過，恐怕全世界有哪兩個性質差異性如此之大：「有神與無神的對立」，可以協調？可是三自教會在丁光訓的眼中，借著宗教的勸人為善（道德性）與社會主義社會的安定團結和經濟生產相結合，起良好作用。加上以「統一戰線」中「愛國主義」為標準，那麼人們可欣賞到教徒有利於祖國的好行為，讓教徒的實踐為社會可取的正面意義，那麼宗教與社會主義便可協調。²⁸⁷ 這與聖經中約書亞要求以色列百姓跟隨約櫃，走神指引的路完全相反；丁光訓要教會去附和中國社會主義，走一條「殊途同歸」的模糊路。某種程度而言，教會是依附在無產階級鬥爭、無神論的社會主義之下。所以，丁氏的適應論會讓三自教會變成拋棄「宣傳教義、傳揚福音、建立神國」的使命，反倒是為了建立「社會主義新中國」而存在。這是極其相反的道理。

因此丁氏運用約書亞記的經文，只為字面皮毛，其實沒有注意到內容完全相反！一個是走向神權的全然順服，一個是屈服神權於社會體制之下，只為了迎合政治目的，這是相當可惜的。雖然「有神與無神」的融會的確是一條新路，但骨子裏，走的是一條中國或人類官場上「逢迎拍馬」的舊路，一點也不新鮮。三自教會沒有在廣大社會主義環境，昇化無神論，使之走向有神，反倒龜縮自己、矮化教會，劃地自限於黨國政治政策下，實屬可惜。丁光訓的目標其實是要將無神論者看成是「同路人」²⁸⁸，認為沒有理由懼怕基督教以外的「真理」。他引用 William Temple 的話說：「被感動的無神論者是被上

²⁸⁶ 同上，頁 405。

²⁸⁷ 同上，頁 406。

²⁸⁸ 見《丁光訓文集》，頁 143。在〈一個中國基督徒怎樣看無神論者〉一文中說明。

帝的靈所感動；遵照愛的原則生活的無神論者，儘管否認上帝的存在，也將得到他們所否認的上帝的祝福。」²⁸⁹ 難怪有人質疑他是否將基督教因信稱義的真理淡化或取締掉了，成為中共馬克思主義的宗教工具。²⁹⁰ 而這樣的主動附議，便等於「自我了斷」了。

其實不單單丁氏如此，連陳澤民、王艾明、汪維藩等多是持「基督教倫理道德」的發揮是現階段中國基督教的處境化指標。但當中仍各有非常差異的「不同點」，陳澤民認為是「和好」的倫理彰顯：「上帝站在人民這一邊，與人民一起奮鬥。在階級社會中，他站在被壓迫的人、窮人、罪人這一邊；福音書告訴我們，耶穌基督就是這樣地站在弱者的一邊。誰選擇站在人民的一邊，就是站在上帝這一邊。」²⁹¹ 這一點直接要三自教會認同社會主義解放功能，與共產黨專政和解。但這忽略了階級鬥爭裡是「恨」的鬥爭，而非愛的饒恕。對弱者的體會憐憫是神的愛的彰顯，但陳澤民是否顧慮過，家庭教會本身就是弱勢，就是一群基層人（最早是農民），就是渴望信仰自由的被網綁者（自由主義者），不是嗎？誰來對基本信仰人權與自由都爭取不到的弱勢人，站在他們那裡呢？難道三自教會不該去為家庭教會申請「合理」的倫理對待與和解嗎？

而王艾明在他的〈論教會信仰：關於中國新教教會神學的基本問題的思考〉一文，認為「用中國的價值傳統來解釋路德和加爾文的倫理學原則與實踐」²⁹²，這是對倫理學回歸基督教教義探討非常重要的認知。這一點很重要，參考歷世教會先賢的思維，是相當正確的，但政權究竟該怎樣看，以致於在聖經倫理學上找著與政權互相打交通的渠道。因此要留心王艾明想以路德與加爾文的政權與教會關係—改革宗教義神學，來思索與中國教會與政權關係，他仍循路德「兩國論」「堅信上帝在創世和救贖中以公義和慈

²⁸⁹ 同上，頁 141。

²⁹⁰ 梁家麟，《中國教會的今日和明天》，頁 30。王駒評丁光訓的救恩理念，也說「丁光訓雖不否定救恩，卻相對地淡化救恩的重要性；並不強調基督的救贖是不可取代的。」見〈丁光訓救恩論簡評〉《中國與福音季刊—三自神學評論》，頁 101。

²⁹¹ 陳澤民，〈與人民和好〉，《求索與見證—陳澤明文選》，頁 173。

²⁹² 王艾明，〈論教會信仰：關於中國新教教會神學的基本問題的思考〉《加爾文神學與中國教會》，頁 435。

愛分別設立了俗世的政府與屬天的天國」²⁹³ 與加爾文的「將國家法律作為其教會規章律令的基礎與平台」²⁹⁴，來為共產政權或三自愛國這個合國家法令的大公教會體系，鋪下一套「合理化」、「合法化」規範家庭教會的理由。

所以中國政教關係的討論，應以聖經神學解釋基督教倫理學來商議與中國社會主義相結合的適應，也就是所要注意的是中國政權與三自或家庭教會之間法律的倫理關係。因為政府是法權的創制者，依照社會秩序與人的自由人權而賦予的法律條文保障，本有管理與維護權益的功能，但如果在執政者自我詮釋的濫權下，例如新中國在前三十年的「毛氏極權統治」，後三十年是「鄧式威權主義」²⁹⁵，因而許多創制的法律會變成一種政權可能獨裁運用與扭曲的理念。這是一種奇怪的倫理關係，政權自己創制法規，但詮釋與管理手段，完全在乎政權的權力傲慢，這樣基督教會所享有倫理或法律就變成相當侷限。以家庭教會的處境便是如此，她被政權以「合法與否」的理由來侷限、管制，甚至拘役她的發展，那這樣便失去了宗教自律的律法功能。

所以聖經中「耶和華沒有親自為普世設立君王制度，祂也不贊成以色列人立王，只是容讓他們立王」²⁹⁶、因此「政府是墮落的世界自己建立、設立的制度、組織，而不是上帝自己心目中『管治』方式」²⁹⁷，所以「教會跟政府/政權打交道的方式，仍然只是跟隨耶穌基督那政府/政權打交道方式，而不是跟隨地上政府/政權、這個世界打交道方

²⁹³ 同上書，頁 394。

²⁹⁴ 同上書，頁 393 之註腳 11。

²⁹⁵ 見邱翔鐘，〈中國：徘徊在現代文明門外〉，香港《開放》雜誌，2009年10月號，總274期。文中引用美國奧克拉荷馬州立大學學者魏思達（Theodore M. Vestal）對威權主義的界定：1. 政治權力高度集中，2. 實行人治，而非法治，3. 領導層自我指定，縱有選舉也是不能被撤換，4. 民權無保障，不能生成反對黨，5. 公民社會削弱，不容許建立大規模團體、組織與政黨來競逐權力或質疑現任領導者，6. 政治穩定靠軍隊支持、靠無孔不入的官僚體系、靠控制內部反對派和異見以及通過各種社會手段建立起忠貞系統來維持。

²⁹⁶ 鄧紹光，〈在批判的距離底下跟政府/政權打交道〉，台灣《曠野》雜誌，2012年3/4月，176期。

²⁹⁷ 同上。

式。換句話說，教會在政治參與一事上，她行事的規範仍然來自主耶穌而不是這個世界，更不是這個世界的政府/政權，這才是在政治參與上作門徒的表現」²⁹⁸。「教會是主耶穌的教會，她要做的並不是為任何形式的政府/政權背書，她要做的是跟政府/政權保持批判的距離，免得因為站在政府/政權之內，而混淆了自己的身份，變得妥協。」²⁹⁹

汪維藩則認為這些倫理與道德精神是聖人之言，耶穌道成肉身必須要讓人可以感受與認知理解。他認為聖經是基督教倫理學的來源，也認為愛人與愛神是愛的一體兩面。但他同時也認為將基督教教義弘揚，可與社會主義社會道德要求貼近，而不是「對基督教教義的改革」。汪維藩甚至說：「對宗教倫理只能求其貼近社會主義道德，從而弘揚其積極作用，但不能將宗教倫理政治化，使之在意識形態上趨同。」³⁰⁰這真是很好的詮釋，不能改變信仰內在特質，而是讓它可以有出路實現出來。

耶穌的道成肉身是最大的信仰處境化典範事件。然而處境化或者本土性，與愛國、與倫理道德有必然的關連嗎？這是令人起極大疑惑地。從解釋聖經角度來看，這段太 20:28「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」服事的僕人觀經文，基本上架構在基督耶穌「道成肉身」的卑微虛己與捨命犧牲。這些倫理精神都不會錯，只是該如何真正落實與實踐，才是重點所在。

當前中國基督教與宗教學者對基督教處境化議題相當熱烈討論，目前所提的方略有「潘霍華的入世神學」³⁰¹、「和好神學」³⁰²、「中華文化質素」³⁰³、「中色神學

²⁹⁸ 同上。

²⁹⁹ 同上。

³⁰⁰ 見汪維藩〈基督教倫理與當代精神重建〉，《十年踽踽：汪維藩文集（一九九七至二零零七）》，頁 256-319。

³⁰¹ 文革，〈再思世俗化處境中教會入世的意義〉，《神學思想建設論文選》（上海：中國基督教兩會，2005），頁 92。

³⁰² 胡應強，〈以構建和諧社會為契機努力發展和好神學〉，《神學思想建設論文選》，頁 140。

³⁰³ 這一方面，早先有劉廷芳、趙紫宸、誠靜怡、周風、王治心等的想法。見張西平、卓新平編，《本色之探—20世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視，1999），頁 223。

(Sino-theology)」³⁰⁴、「相適應神學」³⁰⁵、「道德化」³⁰⁶、「融貫神學」³⁰⁷等等。臺灣華人方面，則以台灣為主體考量的有「故事神學」、「認同神學」³⁰⁸等等。但無論如何本色化或處境化，都必須讓耶穌基督的神性與人性不打折扣的出現在祂愛子的位格中。耶穌如果只是多元主義中的一份子，只是文化要素，³⁰⁹那麼就非常危險。雖然耶穌基督並不生存在今日社會，但聖經為祂說話，聖靈來啟示真理，就是啟示基督耶穌，如果我們不如此信，信仰只是文化與倫理的調和，那麼就是無神的信仰了。處境化的功課，不能去處境化的基石權威：耶穌必須是神、人二性，只是今天我們可以採取「多元對話」的空間，而非取消自己基督信仰的核心價值，為要屈就現代社會。但面對倫理神學、或道德訴求的處境化，其實一點也無法真正改變人心，因為只有對「罪」的歸正與悔改，才能使人真正大徹大悟。

3、丁光訓神學處境化思考

(1).三根基

(1.1) 解放神學³¹⁰ (Liberation Theology)

(1.1.1)起因：於 1960 年末，起於拉丁美洲的天主教，從受壓迫的窮人角度來解釋基督教信仰。解放神學家掙扎之因是「如何在信仰與後殖民主義期的剝削，嘗試在貧窮之世界裡找尋希望」，他們常發問：「在不義的世界裡，公義的神在什麼地方呢。」延伸出來後，解放神學生下了黑人神

³⁰⁴ 溫以諾，《破舊與立新一中色基督教神學初探》（加拿大：加拿大恩福，1998）。

³⁰⁵ 這是對目前廿一世紀中國基督教兩會在治理辦好三自會務時，所提的名詞。

³⁰⁶ 楊慧林，《基督教的底色與文化延伸》（哈爾濱：黑龍江人民，2002），頁 301。

³⁰⁷ 何世明，《中華基督教融貫神學芻議》（北京：宗教文化，2001），頁 182。

³⁰⁸ 陳南州，《認同的神學》（臺北：永望，2003），頁 215。

³⁰⁹ 見衛彌夏著，《多元主義下的教會》，翟旭彤譯，（北京：中國社會科學，2010），頁 157。

³¹⁰ 參考武金正，《解放神學》（台北：光啟，1991）及張雙利、陳祥勤，《解放神學》（台北：揚智文化，2000）。楊牧谷編，《當代神學辭典（下）》（台北：校園，1997），頁 684-88。

學、女權主義神學。

(1.1.2)神學主旨：

神學方法：

「取向」：解放受壓迫的。有「窮人是真實的神學源頭」之稱；是委身於窮人的神學工作。

「範疇」：真實的社會情況。研究並回答來自社會、政治、經濟所發出的問題。是個人世的神學。

「方法」：實際行動的反省，與窮人一起更新。讓人與神和好。

丁光訓自己認為解放神學給他的啟發是：³¹¹

- I. 神偏袒窮人。神學不僅是將注意力放在不信者，也關心窮乏者。
- II. 解放神學不推崇系統神學，而以實踐取得神學思維更多原料。
- III. 解放神學是入世神學，主張進入世界。神學中心在看重：人如何活得有尊嚴。
- IV. 拉丁美洲或第三世界要社會制度改造、尋求解放。
- V. 解放神學代表著一種解釋聖經的原則與方法。解放神學很重視以民主精神來讀經。
- VI. 教會的使命是去認識基督已經在那裡工作，然後把認識出來的基督作為好消息，介紹給窮人。
- VII. 中國的神學應該從舊的傳統解放出來，從它在資本主義社會裡受到束縛中解放出來。
- VIII. 人與神和好，這是基督教精神永恆主題。
- IX. 解放神學是把宗教信徒從忍受痛苦引向現實，引向覺醒，引向鬥爭。

(1.2) 德日進神學³¹² (The Theology of Teilhard de Chardin, Pierre)

³¹¹ 參〈來自解放神學、德日進神學和過程神學的啟發〉一文。《丁光訓文集》，頁 188。

³¹² 參考楊牧谷編，《當代神學辭典（下）》，頁 1125-26；《德日進集》；及德日進著，《神的氛圍》（台北：光啟，1996）。

(1.2.1)起因：德日進（1881~1955），法國人，為耶穌會修士。專業為古生物學。

由於對原罪與進化論的意見與教廷不合，自 1926 年便住在中國。他本於科學思想提供解釋宇宙的完整體系，融入大量進化論的資料、將科學、哲學、神學整合，藉此發展宇宙的現象學。

(1.2.2)神學主旨：

其思想主要有三大部分：「宇宙的」、「人的」和「基督的」。

1. 神與演進中的宇宙都是有限的，神是進化不可缺少的一部份；基督的道成肉身也是進化。
2. 這是宇宙有一個「基督的」中心，「人」是促進「基督化」的過程。
3. 人把宇宙和基督連結起來，成為「思想層面」，處於活層與終極人（極點、基督或神）之間面（生存層面）。

丁光訓自己認為德日進神學給他的啟發是：

- I. 上帝進行創造的宏偉目的。基督教信仰所要處理的不單是救贖問題。
- II. 整個歷史是上帝為實現他的目的而努力的歷史。
- III. 上帝不是權力意志，上帝是團契意志。
- IV. 創造的過程很長，一直下去，為要造出新人，完成的地步。
- V. 創造就是救贖的過程，也是聖化、教育過程。創造、救贖、聖化、教育是合而為一。
- VI. 德日進講很高的基督論：宇宙的基督。
- VII. 到今日為止，人是過去或進化的一個半成品。是改造的對象，是進一步人化的力量。
- VIII. 上帝要半成品的人去促進歷史、促進進化、促進創造，這是成為成品的過程。
- IX. 強調基督的恩惠。從以不信與信之間的的軸心，過渡到認識偉大、榮耀、聖化，看到上帝在宇宙中的創造、救贖與聖化。

X. 新人出現，歷史告終，新耶路撒冷降臨。

XI. 世界不接受教會，教會要先接受世界。

XII. 上帝偉大不會只關心信徒。

(1.3) 過程神學³¹³

(1.3.1)起因：由懷海特與赫斯安的哲學發展出來，表明宇宙並不是寂然不動的，萬有皆在改變的進程中。

(1.3.2)神學主旨：

- 1 萬有在神觀：神與宇宙等同了，但非泛神論，因為神在宇宙之外存在。上帝是愛。
- 2 基督的絕對順服來活一生，因此，基督的生命就是神的生命。基督道成肉身不否定其他一切。
- 3 基督的生命與死亡引發一個新的群體：教會。復活之意：基督的身體誕生了。這是進化中最重要的一步。
- 4 神體一位論，而非三位一體論。
- 5 所有事件都是雙重性格：道成肉身和自主的，所以每一事件都是啟示，無特殊與普遍啟示之分。
- 6 人觀：完全繫乎自己實存決定。要作為與神同工者。
- 7 教會觀：教會是人類進化歷程中一個較高的階段。

丁光訓也認為過程神學給他有許多好的啟發：

- I. 過程，意味著變動、發展、新陳代謝，不是靜止。

³¹³ 參《當代神學辭典（下）》，頁 920-23；小約翰·B.科布，大衛·R.格里芬著，《過程神學》（北京：中央編譯，2000）。

- II. 凸顯上帝是愛。上帝的屬性是愛。
- III. 上帝是宇宙的愛者。是第一個因，和最後一個結果。
- IV. 人自己是一個正在受造和成長中的愛者。
- V. 上帝正工作著，為的是要在更大的場合，出現更多的善良。
- VI. 上帝實在是人類的朋友，他不恨我們、不趕走我們，對我們毫無惡意。
- VII. 上帝的全能，因要尊重人，而自我受限。
- VIII. 上帝的作為不限於耶穌基督，所以道成肉身不是否定一切，而是要來提高和糾正。非基督中心論，不被理解為只能透過耶穌身上，才看見神的實在。
- IX. 上帝珍惜世間人們所行的善，他們必利用這善，使善得到更多的發揮。
- X. 把愛普及，這就是社會主義的目的。

4. 丁光訓神學思考的結果：

丁光訓多年的事奉經驗與思索，透過神學整理，表達成文，綜合可成下列主軸：

4.1. 自我啟蒙的群眾運動

解放既然給中國人民帶來了新的生活，教會不能墨守舊規，要進行神學思考，實驗新的模式，開闢新途徑，這是中國福音事業的需要。³¹⁴同時，中國廣大教會信徒神學思想無比活躍的熱潮，開出了神學群眾化的花朵。³¹⁵中國的風貌要改變，它已不再是外國傳教差會的附屬物，而是中國一部份公民出於對基督信仰和熱愛而自己組合起來，帶有中國特徵的基督教。要和祖國人民走在一起，植根於中國文化，形成自我。才談得上對世界基督教有所貢獻。³¹⁶中國的

³¹⁴ 《丁光訓文集》，頁 440。

³¹⁵ 同上，頁 320。

³¹⁶ 同上，頁 297。

神學需要中國文化為其母體。(批判：並不是所有中國人要同意共產政權的看法)

4.2. 基督徒與革命者的團結與溝通：宗教統一戰線

中國按統一戰線原則處理人們的宗教信仰問題，它包含著同一思想：一個人有了宗教信仰仍舊是愛國主義者和社會主義者，仍舊能夠成為統一戰線的一員，至於他的宗教信仰，應當受到尊重和保護。這胸襟也是偉大的。³¹⁷ (批判：這裡同情贊成統一戰線者的立場被讚揚，但反對者呢？被劃為「反革命」？)

4.3. 建立堅實的基督論

基督所彰顯的上帝，是一位愛的上帝。³¹⁸ 基督的福音含配合上帝的創造、更新世界，使世界符合上帝藉著基督創造它的美意。(批判：但對基督救贖之工，毫無討論，基督的救恩，毫無意義了)

4.4. 上帝是愛

上帝對人類的關懷和愛心是全面的，肉身生活、物質生活、智育發展、社會政治等。³¹⁹ 愛是宇宙第一因素，是創造第一能力。一個愛的宇宙正在被創造，愛將充滿宇宙。(批判：忽略宇宙之愛包含領人歸正悔轉，信主認主的救恩功能。若沒有救贖之愛，只有造物之愛，造物者所面對罪的問題，便沒有答案。那麼正如三自神學界認為「沒有」原罪符合。如是這樣，聖經創世記的「罪的來歷」，完全可以刪除。)

4.5 社會主義制度適合中國國情，民主精神新內涵

中國共產黨領導下實行社會主義民主有了新內涵。³²⁰

³¹⁷ 同上，頁 412。

³¹⁸ 同上，頁 287。

³¹⁹ 同工：頁 124。

³²⁰ 同上，頁 480-81。

當教會從自治、自養、自傳進入治好、養好、傳好，丁認為「治好」是發揚民主精神與作風。教會首先做好不再是一言堂的角色，理順三自愛國組織與教會關係。教會建設好，既是愛教，也是愛國，是愛教愛國的匯點。（批判：完全仰仗政府同意的「合法」登記組織，是否是「另」一個一言堂？）

此外，宗教與歷史文化相關係，將宗教現象看為文化現象，有助於我國社會主義新文化建設。而宗教要與社會主義社會相協調，是以愛國主義、社會主義為基礎，以憲法為準繩。³²¹（批判：如果宗教為文化，所以基督是人性存在而已，等於孔子典範角色，所以孔子是「不帶名號的基督徒」，可以得救？）

三自愛國運動改造了舊中國面貌，使它同社會主義新中國面貌相稱。它潔淨主的教會，使福音的光輝得以彰顯。社會主義是大規模的愛，有組織的愛，形成為社會制度的愛。（批判：社會制度救贖觀，那十架救恩需要存在嗎？）

4.6 宇宙的基督

藉著禱告獲得力量，能在上帝的創造、救贖和聖化工作中與他同工。中國（三自）教會神學思考中心點，正在形成，就是宇宙的基督。（批判：因此宇宙的基督會避開信仰中救贖的大祭司的角色，因為宇宙的基督不是訴求道成肉身的基督、獻祭的基督，而是「一位一體」的創造彌賽亞而已）

基督的宇宙觀正是西、弗、約等新約所提供的基督觀。（批判：假借保羅名義）

4.7 神人和好：合用的神學

凡神交給我們去看顧的每一位都是上帝的創造工程中的半成品，都有他

³²¹ 同上，頁 427。

們的神聖性，不容我們不去尊重，不容我們任意對待。教會外面有人品德、行為良好，但未曾聽見福音。可以承認他們為「不帶名號」的基督徒。中國的歷史已經進入一個非階級對抗的階段，安定團結變得重要。在基督裡，神與人合而為一，人與人也合而為一。這位神是愛。（批判：神非溺愛，神是公義的，要審判一切不信的。）

4.8 神學處境化：恢復基督教倫理道德內涵

教會不能只談因信稱義，渲染只要有信，一切行為基督遮蓋罪。不能以信廢行、道德無用論。基督教是一個講究倫理道德的宗教，應當高舉倫理與道德。而神學上的處境化與倫理化是互為表裡，教會應在我國處境中，更新自己和見證基督的需要。³²²（批判：若無因信稱義，教會不可稱基督教，因基督可以換任何一樣偶像、神明或任何的一個人）

丁光訓這一切的思考進路、詮釋都是在「愛的主軸」，與「解放」、「進化」與「處境化」三大介面所舖成根基的神學反省。這三大支點架構在大中國的土地上，撐起了與「教會」、「國家」、「社會」、「神學院」、「世界」的連結大網絡。與教會連成了中國三自愛國運動；與國家連結成自我啟蒙的群眾運動；與社會連結成和好神學、統一戰線；與神學院連結成中國基督教處境化思索，社會主義神學；與世界連結成神是愛、宇宙的基督論的倫理道德文化。

5. 丁光訓神學思考的影響：

丁光訓的神學思考，對中國基督教會，乃至於海外華人教會，有幾方面的影響：

5.1. 政治環境上：

中國無神論環境下的有神信仰，教會生存的確不是很容易可以達成的。丁

³²² 同上，頁 478-79。

光訓面對整個三自教會與中國社會主義鬥爭上，儘量讓教會走入「愛教愛國」的模式中，讓共產黨徒有機會信主、讓中國廣袤百姓可以接近基督教，都是相當可欣賞的。然而卻也讓政治主宰了教會，犧牲了基督是神的信仰核心。

所以囚焱解讀丁光訓文集，³²³就特別敏感於它是一部「丁選」（如同毛選般），並且說可掀起中國宗教界的「文革」。囚焱認為丁光訓這部文集，離不開政治表態。然而在政治神學上，丁的文集也在一番「神學思想建設」簇擁上，成為左右三自教會神學思考的著作。不單單神學院師生效法，教會領袖學習，連政府也頻頻要為他鼓掌助勢，丁光訓知道「神學可以成為精細的政治」。然屬靈的事放在政治的熔爐之中，一切都將毀盡，無一倖免！難怪乎滿紙「政治語」，恐最終卻也成樣板。這樣的政治生態，與教會之間的糾葛，恐怕除非中共政府改變，否則三自教會將也一直是「宗教工具」罷了。

5.2 教會生態上：

整個教會圈子也附和丁氏的「神學思想建設」論點，一一發表高見，馬上中國基督教兩會便多了幾部研討會論文選。這樣的神學研究展現出一窩蜂的「捧」態。2000年9月在青島召開會議談及「樹立正確的聖經觀」，2001年2月馬上結成有關聖經觀的論文集。³²⁴ 神學思想建設論文集也一樣，幾乎文章主題離不開丁氏神學思考路子。³²⁵ 不過可喜的是三自教會帶動神學思想思考，連一般大學宗教系學者也貢獻心力；說起來，也是近幾年，在中國大陸新華或大城市書房，所樂於見到一本本基督教思想相關書籍的譯介與出版！很風趣的是，根據觀察，目前中國大學宗教系與神學院的研究與三自教會，卻大相逕庭。對大學宗教系的研究，反而轉進古典基督教傳統思想運轉，出版了許多如路德

³²³ 囚焱，〈丁光訓文集解讀〉《中國與福音季刊—三自神學評論》，頁 126-34。

³²⁴ 《中國基督教聖經觀學術研討會論文集》（上海：中國基督教兩會，2001）。

³²⁵ 《神學思想建設論文選》。

選集、協同書、現今海外基督教神學教科書轉譯；而三自教會與神學院走的卻是「自由派」神學或政治神學的思想建造。這也大概是丁氏難以料到的。

5.3 教會歷史上：

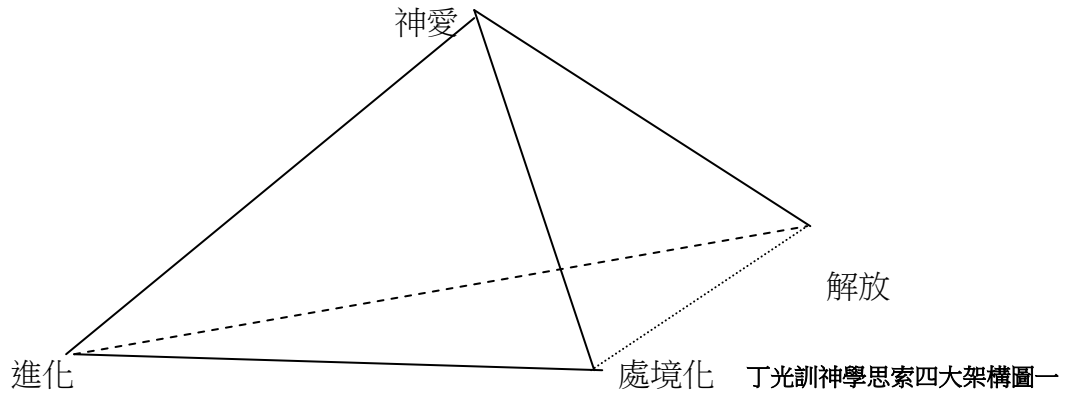
嚴格說來丁光訓的文集，並不是神學著作，只能說，是「溝通思想」的開胃菜。在三自教會裡，丁很重要，但相對海外華人而言，仍相當受爭議。丁對世界所起的波浪，不能算小，世界各地教會與神學院都有回應，因為這是對神秘中國（三自）教會瞭解的管道與視窗。然而，社科院卓新平等誇張的說法，說這書是中國（三自）教會的重大里程碑，持平而言，從中國教會史觀點看，丁的文集是一定需要拜讀，否則難一窺三自教會殿堂。因為以丁的角色、定位在三自教會又德高望重，無論各樣的場合，都難再以「平常身份」閃躲。加上歷史見證與中國各項教會運動的資料保留需要上，都需這位歷史見證人口述歷史，相信可以供應學術界多方加以研究。至於丁氏功過，恐怕也留待未來的華人大公會議上，各方人馬重新審視這段中華教會史，給于應有的評價。

5.4 神學建造上：

無可諱言，丁光訓影響了這一代的三自教會與華人教會圈，甚至也會影響到下一代。以丁開放的思想、政治思維、神學思想建設上，也會影響三自教會深遠發展。雖然他所提的神學思想建設不一定健全，所想帶動的教會活動有政治動機，都已經使他這白髮老人要在中國（三自）神學建造史上，記上一筆。光光在金陵協和神學院任院長一職，長達五十年以上，就無人能出其右。

6. 《丁光訓文集》中神學思考的評估

《丁光訓文集》中的神學思索，筆者以為架構在四大根基上：「神愛」、「解放」、「進化」與「處境化」。因此評估上將優劣並列討論。如下圖：



6.1 神愛---解放---進化：

這一部份會處理兩個議題：「三自愛國運動」與「社會主義相適應」的調適問題。

從三自愛國運動角度，三自教會基本上可以向政權表達愛國情操，同時繼續以官方登記教會實存。一方面自治、自傳、自養，培育新中國（三自）教會新生代，新體質；一方面也可以繼續作更多實質社會關懷的活動。的確丁光訓在政治上讓三自教會可以先立於不滅之地，一方面繼續輸誠，甚至要求政府鬆綁它的宗教政策。繼之而為了讓共產黨徒或不信者可以親近教會，的確需要三自運動解放來作為橋樑，搭起無神論與有神論者之間溝通的管道。這些都是以神的愛來包容與穿針引線。丁氏相信只有這樣才能淡化「信與不信」之間的界線，取得認同。

同樣的，社會主義以世俗倫理道德、文化、民主訴求與教會互動，基本上不單單擺脫了階級鬥爭的尷尬，同時也直接讓教會可以向這群革命者以另一種風姿（道德、倫理、文化，如文化基督徒的認同）來吸引他們，最後進入教會。這樣的認同，是以社會與教會進步在神愛的需求為主要思量，當一切完成進化，各取所需，三自教會也完成了艱鉅的溝通任務。

但負面的是教會會被政治網綁、難以動彈。而與社會主義相適應，也會被鬥爭性傷的體無完膚。前者以三自愛國主義掛帥而被譏為「政治教會」，後者以文革十年，教會關閉十年為鏡。丁氏豈忘了嗎？

6.2 神愛---解放---處境化：

這一部份會評估「宗教統一戰線」與「自我啟蒙群眾運動」。

宗教統一戰線主要來攏絡同情者與尊重信仰為主。面對教會「團結安定」的最高原則下，海外教會不可侵略、分裂中國（三自）教會。過往執著於信與不信者當然不對，但也應共同先認同建造中國基督教會界之未來願景，而非計較在信與不信的鬥爭中。同時因著自我啟蒙的群眾運動抬頭，百姓對教會投入社會殷切盼望，教會各方「聯盟」應可望達成共識，向中國社會共同作見證。一旦將富有中國文化色彩、特色的教會建立起來，舉世認同，則三自教會走出新視野、新文化母體，方能在普世教會面前盡心力。

但負面的是過於讓中國處境、傳統與社會主義文化不合理的蠶食鯨吞基督教教義，三自教會將只是回到自我國族意識與種族優越之小群的區域之中，無法看見神在大公教會的啟示，理當是要讓每一個地方都是基督化，方可進入真正大公。所以選擇「中國基督化」或「基督中國化」孰優孰劣？很值得思考。而丁氏一直認為中國只有「基督中國化」，而無中國基督化的問題。這種觀念某種意義是「自大狂傲」的解釋，也是過於小看基督教歷史變革的運轉。

6.3 神愛---進化---處境化：

這一部份將討論「宇宙性基督」與「和好神學」。

宇宙性基督與和好神學可救人來到尊貴神面前，這一切會給人們盼望的感恩，因世界人人和好，可使世界趨富強。但因著普遍啟示當道，聖經在後現代有全然真理崩傾的可能。宇宙性基督將削弱主耶穌救恩的特殊性，這一點務必小心的。這關係到整個救恩權柄得救與否的「歸算」。基督教救贖的角色如用上帝取代基督耶穌實屬不智，這在位格上認識不清，同時因一方面釘上十字架的非聖父，而這會使三位一體教義模糊，轉成進化者一位一體的論述。丁氏不願背乎言稱「因愛稱義」之罪，

道理乃因不願讓人指責他捨棄基督教基本的因信稱義道理。³²⁶ 那麼將三一論砸毀，有利於三自教會嗎？相信丁氏瞭然於心。所以汪維藩直言「不可改變教義」來就政治。同時教義的核心也應正確，要正視非「聖父受苦說」的耶穌基督救主論之事實，丁氏莫使中國教會變成近代教會史的「大異端」。

6.4 解放---進化---處境化

這一部份處理「神學處境化」的議題。神學處境化是不能躁進的。特別是今日三自教會上有許多層面需要革新，實在不宜先碰這個方向。處境化的優勢是讓中華文化出頭，中國人自立自營、使用漢文來表達陳述神學議題。但一旦走過頭，則基督幻化成任一中華英雄（中華國族主義），亦不是難事。以現在眾多討論處境化議題看來，大中國心態仍然獨占鰲頭。其實若可以，先要解放自己「處境心態」，讓基督的真理有立足之地，不必先除之而後快。所以以所謂這類「融貫神學」--「不論神學或國學，都必須使基督教信仰與中國文化相互融合，而又以基督之道一以貫之」。³²⁷ 這乃取基督教信仰本身可超越一切文化以上，又可進入一切文化之中。³²⁸ 丁氏與三自教會可嘗試之。此外大學神學（漢語神學）的研究，陳澤民、汪維藩、王艾明也同意應積極與之連結，這是中國神學處境化大事，那麼整個家庭教會理當也不該缺席這場盛會。集眾人之力，做最大誠摯的溝通與對話，事實上是後丁光訓時代的神學人應該努力成全啊。

談中國傳統文化與基督教的結合，仍也可借鏡汪維藩的生生神學，這是他思索讓基督教與中國傳統文化契合與生長之處。利用《周易》的「生生」思想與《創世

³²⁶ 在《中國基督教聖經觀學術研討會論文集》的序言 3 裡，丁自己聲明說「有人造謠說金陵提倡因愛稱義，那至少是不友好的。」

³²⁷ 何世明，《中華基督教融貫神學芻議》，序言 15。

³²⁸ 同上，頁 11。

記》的結合；《三禮》與《利未記》結合；以「始生、維生、生生不已」論上帝，以「道成肉身、作僕人、作祭司」論基督，以「孕育生命之靈」論聖靈，以「我們雖多，仍是一個身體」論教會，以「人是按上帝形象造的」論人，以「儆醒等候，萬有必被更新」論終極。這當中完全以「生生」的生命之線：「牽引、統攝、護理、拯救、完全、聖化」「人」生命「自強不息」為軸，原則上，汪維藩所談的是人，是信徒對信仰生活的回應。³²⁹這樣他重視聖經與中國文化的詮釋，是一種很好的模式讓基督教文化與中國傳統文化可以再一次相會遇。當然基督教與文化之間的糾葛，仍是有很大爭議空間，雖然可能使基督教的文明與神學可以轉換更直接的進入地區或民族的文化之中，但是否需要先將基督教文化作適當的更新，以創意方式又不傷害信仰核心價值的前提來相遇對話，或改造儀式、符號等等，都考驗著今日中國的基督徒。

7.小結：

閱讀與檢視丁氏推動三自教會神學思想建設中之「神學思考」，令人倍感興奮與憂心。一來可深入研討中國教會界現代重要人士文章，瞭解三自教會的神學思索；二者藉著這些研讀，使在中國基督教會歷史學習上有很深的反省。在動盪的中國走過，中國基督教會生存於馬列社會主義的「無奈」歷歷在目；而如今，改革開放之後，經濟突飛猛進，三自教會領袖會帶領三自教會何去何從，令人好奇與期盼。然而藉著研讀文獻，雖然同情三自教會領袖，卻也有些擔憂。同情丁氏等人逆勢操作教會運作、神學院生存的苦心；但也擔憂三自教會神學處境化、與政治掛勾、運用進化神學、統一戰線等等策略，叫人心悸。三自教會正立於時代潮流之中，危機伺服於教會四環，不知三自教會領航者看見了嗎？海外華人教會又要如何參與改造中國三自教會呢？正應該透過當前中國第三神學發展的趨勢：「漢語神學」的學術性交

³²⁹ 見袁益娟，《生生神學—汪維藩神學思想研究》整理。

流，一來避開政治干擾、二者沒有太過傳統意識（不論是教會傳統給政權的不安性或政權傳統所給海外教會的統戰感）混淆、三則可以「合法」地讓所有華人討論與建言搬上檯面，這將是上帝給的禮物。

三、 聖經觀

在丁氏〈中國的基督徒怎樣看待《聖經》〉一文中，提到文革時期，宗教領袖成了走資派，教堂被迫關門，基督徒靜靜在家聚會。丁光訓在文革後，用幾處經文，如賽 42:3-4；林後 4:8-11；太 5：11-12，描述中國基督徒的信心，以及探討往後基督教該怎麼辦！³³⁰ 其主題經文是詩篇 23:4。用詩篇 23:4「我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害，因為你與我同在；你的杖，你的竿，都安慰我」作為文革時基督徒受驚心情的安慰，是相當可肯定的。因為在那個完全被「紅衛兵」風暴撲天蓋地襲擊的歲月，只有仰仗主的杖，主的竿，走過死蔭幽谷。

但丁光訓自己在糾正文革錯謬之後，這樣作結論倒令人意外：

回顧往事，我們要感謝上帝，讓我們在軟弱無力之中有機會同中國人民一起受苦，一起經歷『文革』。這已經成為我們是中國人民一部份的一個標誌或記號。和人民一起受苦意味著我們再也不靠國內外任何勢力的保護，這樣的基督教就是中國的，也就贏得了供人們聆聽的權利。³³¹

因為丁光訓的眼光並不是把太過的精力放在討論文革對教會的影響，追討四人幫、共產政權之過，與改進的方案等。而是放在基督教與百姓受苦，是如何展現「去除外國宣教士與差會」的優勢，以及所謂「中國的」教會的驕傲。這似乎不再追究這群「崇高道德者」共產黨要為歷史、民生凋敝的禍事負責？因為丁在同一篇文章中馬上又說到：這群人是保羅所講的「新人」已經出現，但不是在基督裏，而是在「基督之外」。³³² 這

³³⁰ 《丁光訓文集》，頁 80。

³³¹ 同上，頁 81。

³³² 同上，頁 82。

裏的「新人」解經，令人無法接受是在「基督」之外！一個沒有悔改的人如何得救？華神周功和院長這麼說：「普遍的恩惠不是那叫人得救的恩典。沒有悔改歸向神的人，有一天他們連普遍的恩惠也會消失。」³³³聖經保羅的新人，架構在認識「基督」的道理上，信靠基督，而非普羅大眾。丁氏如此的解釋，似乎有為文革脫罪，而且只歸給「四人幫」，但卻與其他人民革命運動的共產黨、解放軍、人民政府等無關。這樣實在不符合歷史事實、神的公義法則與聖經釋經原則！所以如果三自教會這樣恣意解經的聖經觀，使我們思考到解釋聖經的界限。

1. 聖經觀的詮釋界限

如果「詮釋聖經」要成為三自教會豎立神學建設的根基，那麼對聖經的詮釋應該有界限！在傳統聖經詮釋中，其實並非一無是處，而且也一直是釋經學中最为中肯的聖經解釋，連前任金陵協和神學院副院長的高英也在〈調整聖經觀是神學思想建設的任務之一〉一文中，³³⁴表達出釋經學的重要。在該文中羅列了許多解經學的原則，如背景、歷史、文學、神學、上下文等等，如果三自教會願意將解經學規範出一定界限，相信三自神學聖經觀詮釋會更客觀。

正確聖經觀應該讓聖經自己（文本）說話，同時正確聖經觀也尊重過往釋經學中的解經原則，而非只單一從「處境現實」或「讀者理念」的原則處理。中國處境在神學上要受尊重，但不能以此作為「靈意解經」的根基。以丁光訓在《丁光訓文集》的聖經引用上，大多不是以傳統釋經原則解釋聖經，而是以「靈意應用」為主。檢視《文集》中的聖經引用，可以分為幾個檢討類型：³³⁵（當模仿新約引用舊約思考來討論丁氏之引用聖經之詮釋功能）

³³³ 周功和，《榮耀光中活水泉——論救恩與靈恩》（臺北：華神，2004），頁 25。

³³⁴ 高英，〈調整聖經觀是神學思想建設的任務之一〉，中國基督教網站。

<http://www.chinesechristianchurch.org/>

³³⁵ 華德凱瑟著，梁潔瓊譯，《新約中之舊約引據》（台北：華神，1994），頁 29。以及華神吳獻章神碩科「新約引用舊約」課堂資料整理。

1.1 直接引用 single intent：聖經作者之意 = 上帝的意義

經文	原意	引用靈意
何 11:4 神對以色列的愛		神是愛
		神是愛
		親切的上帝觀
		神是愛者
		上帝是團契意志
羅 1:20	世界將神彰顯出來	神所造之世界是美好的
創 1:31	神創造世界，一切完美	神所造之世界是美好的
提前 4:4	神所造之世界是美好的，要感謝領受	神所造之世界是美好的
多 1:15	蒙救恩潔淨的基督徒，感謝領受	神所造之世界是美好的
來 1:3	基督掌萬有	宇宙的基督
約 1:9	基督是道、光	宇宙的基督
歌 2:16	情侶、夫妻關係	個人與基督關係
歌 7:10	情侶、夫妻關係	個人與基督關係
創 32:25	雅各與使者摔跤	個人與基督摔跤
約 3:16	神的救贖	神的大愛
約壹 4:16	神是愛	神的大愛
太 6:26-29	神對大自然的眷愛	神對宇宙萬有的眷愛
創 1:1		創造工程正推向完成

神是偉大的創造主	神用六天完成創造	神的創造不衰竭，是一個漫長過程
徒 16:6-7	聖靈禁止	聖靈禁止

這一部份，集中在說明神是愛的部分，幾乎直接引用，而且大量使用，但有淡化信仰中「信心以達救贖」之效的作用。

1.2.預表 Typology：啟示文學的歷史漸進性

羅 5:15 耶穌救贖鴻恩		神恩的普遍性
		神恩救贖不侷限少數
		罪與恩的影響
		解放的感覺
嗎哪	神賜給以色列人曠野中之食物	讀聖經新亮光

這個部分指出基督的愛與恩的影響高於罪的轄制。同時也提出丁光訓對聖經觀的新眼光看法，要重新讀經，將聖經放在新預表地位來看。

1.3. 寓意 allegory：不理會舊約歷史—文法背景，只尋求屬靈意義

路 9:12-17 耶穌餵飽聽道群眾		用來研究社會秩序與制度，耶穌關心窮乏人需求。
		耶穌是位給予者，造福人
路 24:13-32	耶穌復活顯現給門徒看	物質合理「分配」問題與聖禮關係
太 6:11	耶穌所教導之禱文	窮乏人的哀號
林前 15:42-43	談論死人復活之後，身體與現今的狀況有所不同。	死亡孕育著生命；軟弱中有力量。

林後 4 : 8-10		中國教會受逼迫後復生
使徒為耶穌受苦難、逼迫		中國教會在文革受逼迫而必勝
約 12 : 24		中國教會受逼迫後復生
植物世界因死而生的原則		以種植者與植物之間關係說明神與中國人之間關係
太 5:5	對神謙卑的人，承受神的產業。	中國教會受逼迫後復生
路 2:34-35	基督興起，彌賽亞事奉所產生「人如何對待基督」的現象	基督道成肉身使人被區分出來，揭示男女內心世界。
林前 1:26-27	救恩不在乎人本身條件	中國教會弱小
啟 3:17-18		中國教會經歷苦難之後，認清神的作為
提醒老底嘉教會認識不清		或講三自不孤單
約 16:21		痛苦災難帶出新生命
生產會同時帶來痛苦和喜樂，以此告知門徒，在耶穌的死上會憂愁，耶穌復活時會喜樂。		或時候到了，中國教會的歷史到了。
		耶穌的心向著世人
		中國教會在苦難中的守望
		中國教會走曲折之路
		信徒走曲折之路
啟 6:4	象徵流血與戰爭	有人認為指共產黨
羅 7:15		革命者的共鳴
人類成聖中的內在掙扎		道德高的革命家之共鳴

		人類成聖中的內在掙扎
		道德崇高者抱有同感
路 1:74-75	神要百姓蒙拯救、得釋放，去事奉神	認同人道主義事業與人民解放共同經營
約 6:68	彼得認信	宗教吸引人願意信仰
約 6:67-68	耶穌問彼得跟隨之意，但彼得認信	基督徒意識到新的靈性轉折
詩 8:3-5	人觀	人問及自己的屬性，這是終極性的問題
路 2:52	耶穌被人喜愛	教會被世人喜愛
亞 4:6	依靠神的靈的重要	三自教會全然仰望神的靈，而非靠其他策略

這段只適用於三自教會的寓意解經，完全取其意而作，不在乎那經文文本背景。

1.4. 多重意義 *sensus plenior* 聖經作者本身不很瞭解

啟 2,3 章	神寫信給七個教會	七個教會代表各地「普世教會」。
詩 137:1-6	被擄者願意委身耶城	愛國感情表達
詩 126	被擄歸回之喜樂	愛國感情、為人民自由
帖前 3:8	保羅關懷教會信眾靈命光景	與印度教會、人民互勉

這是丁自己給原經文下了新意，當然引用中一部份意思同經文背景，卻也有部分不太通。

1.5. 如 *peshar* 神先啟示，而後作者知人或事件 & *midrash* 經文應用

啟 2:7	各地教會要聽耶穌的話
-------	------------

普世應聽神的話		各地教會彼此要扶持
		中國教會建立自己的特色
詩 23:1	人與神的關係：將神比為牧者、人為羊	人與神的關係：將神比為牧者、人為羊
約 1:29	基督是羔羊，為我贖罪	人與神的關係：將神比為牧者、人為羊

這一段有一種比較、有對比的關係，以應用為主。

綜合以上所看，丁氏的解釋偏於自我的「讀者意識」發揮，然而以聖經詮釋的文本界限，對三自教會推動神學思想建設才會是好前提，因為「回歸文本詮釋」是基本態度。當然，釋經上願意以開放態度看整個中國處境釋經，但如果只能以國權支配聖經詮釋，而三自教會神學就一定得限制在國權支配裡了。這是令人相當質疑的！盼望正統聖經詮釋的合法性尊嚴，能在聖靈的感動下回歸釋經學的言說。聖經啟示性，不單要強調它的「普遍啟示」功能，也應該讓「特殊啟示」恢復地位。丁氏引用這聖經經文的靈意運用，一點也無法從詮釋學去找為了「單純政治應用」於三自教會的處境中而已，只能說丁氏的「讀者意境」一廂情願，卻忽略這些經文正典的啟示正當性。

2、聖經詮釋的新開發

丁光訓引用聖經上，有刻意專以自己的目的為考慮，將聖經讀入原本不存在意思的鑿痕。例如在《丁光訓文集》一開始的講論中，引用路 9:12-17 的用意，是想證明三自教會應該關心貧苦者，但是經文中一場習以平常的吃飯飯局，卻充滿了政治味；被丁氏解成要解決社會分配不均的問題、要對神的認知有正確的上帝觀，不要以為上帝已死，因為基督是宇宙性的、要真正關心社群、愛人等等。整個文集裏，相當多的經文只是為好好服役于丁的「愛國主義」、「宇宙基督論」、「上帝是愛」的操作引用；頓時在歷史時空中失去「上下文」、「文法歷史背景」和「救恩歷史預表」意義。他的神學思想建設主

要分為三部走：(一)、神學思想要調整，先要淡化因信稱義。(二)、樹立正確的聖經觀。不要曲解聖經，是聖經把我們人與人之間聯繫的在一起。但是他強調聖經宗教精神的倫理道德應用，而非「信與不信耶穌」的救恩決定原則。(三)、他主要要建立的是「人間宗教」。其實，他的解經基本上非常寬廣，甚至在詮釋學上，丁光訓自己承認他不是有系統要著作神學書籍，而是依據「具體的問題，具體的事實，提出一些看法」，他認為這如同保羅寫書信，「這一個教會在保羅的判斷當中，有什麼問題需要重視，那麼他的書信就談什麼問題。」 這樣說來已經頗像是走入「跨文本的聖經詮釋」了，那就是「聖經文本（文本甲）在我們處境中的解釋，應當與我們的文化—宗教文本（文本乙）處於一個不斷的相互滲透及互動的關係。」所以丁氏以「聖經與中國處境」的文本來結合「中國社會主義」文本一同相適應，來提出「新亮光」或「每天要拾取新鮮的嗎哪」，這成為他詮釋聖經的新方法。

所以他引用聖經，沒有太多釋經，只是講丁氏想講的部分，闡明自己的理念；而《文集》主題重複性也高，說是神學見解太過，只能說是神學思考。無論朝任一面閱讀，皆有「為政府說教」意味；連最令人感傷的「文革迫害」經驗，也察覺不出這是苦痛的表述。其實如拿掉這一些「引用經文」，一點也不會妨害丁主教高言「神是大愛、宇宙基督與宗教統一戰線、愛國愛教，以宗教道德與社會主義相適應的新處境神學建造」。因此，他雖給人神學家的角色，卻不一定是「聖經神學家」。所以就算是將他文集中的聖經經文移走，也無損他原有的立場，因為他事先根據中國國情，吸收了他認為合乎中國的三派（解放、處境與進程）神學精華，再作出回應；基本上，並不是創新的神學價值。

相對於丁氏，倒是汪維藩在他的《聖言的詮釋》一書善盡以中國文化角度，配合嚴謹釋經學的解經，可說是以「儒者身份」解經的作品。³³⁶ 同時他也同意要按語義解釋學方法，來理解「惟義人因信得生」，³³⁷ 他認為應翻譯成「惟義人因我的信得生」³³⁸，

³³⁶ 汪維藩，《聖言的詮釋》（上海：兩會，2009）。

³³⁷ 同上，頁 221。

而「我的信」指的是「耶和華上帝的信實、可靠。」因此在任何苦難之中，耶和華上帝的信實，總是義人活下去的力量和勇氣。像這樣按著聖經文本以釋經原則來作的解釋與討論，不正可以提供大家更多屬靈智慧與共識、瞭解，而非只是為政治作傳聲筒了事。這樣方是金陵協和神學院之福。而汪氏擁護傳統神學與中國文化處境化之用心，在該書的文筆中，相當顯見。從一開始汪氏便以《禮記》、《周易》等論聖經，說來可見汪之國學飽滿。雖然有時汪仍有刻意將中國文化「硬套」聖經詮釋之理，但其實討論中並無妨，因為，整個文筆中，可見他愛上帝之心。汪氏神學被冠以「生生神學」，真是一點也不小看，坦而言之，汪氏神學從中國傳統文化介面來說，相當有新智慧。

四、救贖觀

預定的救恩論或因信稱義的教義，並不是要叫任何人廢去道德、倫理等行為而做出任何藉口與理由，同樣地對中國人也不行。但聖經預定論不會因為共產主政與社會主義的宗教觀而被迫除去、修改聖經「神主權、神揀選論」基本神學信仰架構。聖經預定論也不會因為地域、文化關連而全然消失。最明顯的例子，聖經在改革宗的論述中，不會因當年教宗贖罪券的功勞，就消除預定論教理，無論是在文化、在意識型態裡、在國家主義中。

三自教會自詡銜宗教改革之尾，丁氏認為應該學習從路德「解放」的眼光來鋪陳三自教會的神學建設，那麼三自教會理應就必須好好審視教理中預定論與救恩論的事實；其實它不是「醜陋的」、「悲觀的」甚至「怪力亂神」，而是正統教義，神在人世中，實施救贖計畫的方式。普世教會的價值不會去貿然抹殺「因信稱義」教理，雖然今天許多西方教會在信仰上逐漸世俗化而放棄這股神學教理，甚至有討論因信稱義議題的「保羅新派」崛起，但誠如三自教會所標榜的，應該堅持中國人自己的思想，而不受西方影響，不是嗎？海外華人教會將預定論、救恩論放在神學思考中，並沒有妨礙教會的發展。神

³³⁸ 同上，頁 226。

不會因為人厭惡祂的救法，而收回預定與揀選的意義；因十字架的真理，本就讓人厭惡，這樣的辯證逆理，也早存在聖經之中。三自教會想淡化因信稱義的救恩思維，期盼使無神論者可以接納教會，這是本末倒置的作法。救恩的獨一性，正是基督教的特質，也是中國文化所陌生的。三自教會應該全力宣講基督十架救恩的代贖性，好叫基督的愛更完全體現在人的自以為聰明、智慧的愚拙上，拯救中國百姓。李錦綸說：「如果有人說這只是教會歷史中某時代特有教義，或這教義內容因時代不同而改變，這些論點都完全站不住腳，『淡化因信稱義』等同否定耶穌基督的信仰，這是誤導的說法。」³³⁹「『因信稱義』是指人可以用上帝所提供的方式進入救贖恩約的範圍裡，讓我們以與祂和好，能以活出新生的生命力，有上帝的公義和慈愛。」³⁴⁰

陳澤民則認為

中國教會當今十分注意提倡與中國文化能溝通的救贖論，即對人性從積極意義上來理解的救贖論。也就是說，『反對將福音的基礎放在罪惡上，將教會的前途放在人的絕望上。』而是『從上帝的公義和慈愛的本性之中，我們找到救贖的源頭。福音之所以有必要，教會之所以有前途，並不是因為人類沒有了前途，世界沒有了希望，而是因為上帝創造的計畫中把救贖作為他的手段。不是因為人的完全敗壞才使上帝尋找世人，而是因為人類是上帝創造的冠冕，是按著上帝的形像造的，是要替上帝管理這個世界的，所以才值得上帝來救贖』。

陳澤民的論點似乎完全將聖經中救恩之約的啟示忘了。為何會有聖經來說明人需要救恩呢？主要是聖經被神使用來說明整個救恩如何顯現，從「亞當之約→挪亞之約→亞伯拉罕之約→西乃之約→利未之約→大衛之約→耶利米的新約（心約）→耶穌基督的血約→聖靈教會之約→新天新地之約」等的漸進啟示原則。同時救贖離不開基督，是三位一體論中最重要「道成肉身」基督耶穌的工作，連上帝在變相山上，都說彼得得聽從耶穌的，而不是自以為是的「攔阻救恩」的進行。而這整個救贖論正以「罪」蒙拯救為

³³⁹ 李錦綸，〈談「淡化因信稱義」〉，《大使命》（美國），第 45 期，2003.8。

³⁴⁰ 同上。

基，因此愛任紐的「源頭」論點³⁴¹、加爾文主義者寇約翰（Coccius）的「代表立約論」³⁴²值得思索。因此以此為根，加上對整個聖經啟示，可以發現如下表的對照³⁴³，而這種對照說明更多神學事實，那就是上帝的救恩計畫在「神的預定、預知」中，早就命定與規劃，好讓人們可以尋見這條「白白恩典」的新路。因此以「歸算」為源頭，以「代表立約」為整個信仰貫穿在芸芸眾生之中，這是漸進啟示的「因信稱義」真正含意。

所以檢視這對照表，可以發現神啟示聖經的特殊的心意：以「第一亞當」（首先）、「第二亞當」（末後）以及「亞當的失敗」、「耶穌的勝利」等對照的實質意義彰現為何因信稱義。同時也提到另一神學主軸：「神話語次序的恢復」。因為原本神話語的次序為「神說話創世造人，人命名動物，動物受管理」；而後在蛇的引誘顛倒下，這話語的次序轉為「動物說話誘惑人懷疑神、離開神，以致於人背叛神的話、不聽神的話，最後神被離棄」。因此耶穌也就讓神的話語功能可展現它原有的「生命性、應許性、價值性」，耶穌說神的話是生命泉源，神的話是應許安全之基，神的話是事奉神最高之價值意義，遠勝過一切世界財富。

因此，這個對照表，使人們可從一覽聖經啟示的救恩奧秘，而人無可推諉這上帝救贖計畫。

³⁴¹ 見奧爾森著，《神學的故事》，吳瑞誠、徐成德譯，（台北：校園，2002），頁 89。

³⁴² 這見赫士（W.M.Hayes）著，《教義神學》，胡鴻文譯，（台北：華北神學院，1991），頁 285。

³⁴³ 這表以聖經「歸罪論」與亞當、耶穌受試探之經文結合「源頭救贖說」合製而成。

亞當（首先亞當）與耶穌（末後亞當）受試探對照 一覽表 表二

亞當(夏娃)對試探的回應(創三 1-7)	魔鬼的挑戰與試探	耶穌的回應(太四 1-11)	魔鬼攻擊的核心
質疑、加油添醋「不可吃、不可摸」 (對神的話語不清)	神豈是真說 既是神的兒子變石頭為食物	人活著不是單靠食物，乃是靠神口裡所出的一切話。	神的話語可信度(扭曲神的話)
好作食物，悅人眼目 (因不一定死)	不一定死 殿頂跳下，天使托護	不可試探主你的神	神的話語應許的安全性(懷疑神的話)
可喜愛，使人有智慧 (吃下，兩人同吃)	神不願人如神 伏拜牠，可得天下榮華	當拜主你的神，單要事奉祂	服事神、傳神的話語是生命最高價值(叫人自立為神)
始祖犯罪 世人圈罪	得勝 魔鬼 失敗	耶穌接受聖靈服事， 世人蒙恩	叫人離開神的話(失去生命的價值與意義)
歸算論 神算人入罪	羅五 12-13 原恩)原罪	神算人稱義，因信基督耶穌是神而稱義(NIV用的是 credit 羅四 5)	因信稱義

五、世界觀

和平崛起是中國政治上的大事，胡溫政體對世界所展現的中國崛起絕對不是「霸權論」、「威脅論」，但目前整個世界各國觀察中國，單單在許多事務上(包含信仰人權上)看中國政府過往處理「西藏達賴流亡政府的對待」、「新疆回漢暴力」的對立、「台灣一國兩制」的呼籲、以及近期的「香港特首選舉」的干預、以及「諾貝爾和平獎得主劉曉波被軟禁」、「維權律師被法律毆打」、「自由主義之異議人士余杰遭放逐美國」、「北京守望(家庭)教會戶外聚會事件引起關切」等等，恐怕很難接受中國政府一再地說詞：「和平世界、和諧社會」的口號治國。而目前中國的世界觀是以經濟作為與世界交流的「外交籌碼」，甚至在「金錢外交」上運用她外匯存底普世第一的優勢，積極拉攏世界各國，但整個國家的本體目前只是允許「部分制度」改革，並非全面改造，所以方有所謂「中

國社會主義特色」之界限；而遠看是一種「特色」，恐怕越近看，會覺得是未來「隱憂」。雖然看是「和諧」，其實若都認真瞭解「中國崛起」的真正意義，會知道這並非神蹟，只是「時勢造中國英雄」，適逢其盛，如聖經所言「屍首在哪裡，鷹在那裡」般水到渠成。但從中國當前所謂「計畫經濟」的世界觀嚴格而言，是「一個專權全能的政府主導一切，只有命令與遵守的」計畫架構，這「有效率」的政府，在全球經濟發展衰退中一枝獨秀，原因無他：因為中國正要「開始發展」，就是輪到中國該發展的時代。所以善用她自己的「全權」（專權）、勞力眾多（勞力價廉）、落後改善工程（基礎建設）等優勢，一飛沖天。然而當發展的景況差不多了，光環也將會一年比一年衰退、回歸正常。

丁光訓對過往教會世界觀的看法是「認同人道主義事業與人民解放共同經營」，所以以「三自愛國」的「愛教、愛國」成為真正基督信徒的見證表現。因此丁氏對不能貢獻社會的「教義神學」玄妙而狹制，是相當排斥，也因此提出不要在「信與不信議題上」著墨。

所以研究中國基督教光景，也不需太過夢幻，因為畢竟中國政權也有他實質需改革的部分尚未盡其功。因此討論三自教會面對這樣的政治實體，所採取的「適應」策略，基本上還是也如舊依循政治上政策走。例如三自教會根據中國「和平崛起」也端出「和好神學」的世界觀，期盼教會與中國人民、中國政府和解。自從政府推出和諧社會，正好給三自教會推出「和好神學」因應，開放教會依循丁氏關心社會的機能去關心社會，但離教會是社會的良心與對社會病態發聲這方面的理想，仍然很遙遠，可是三自教會是否願意善盡中國基督徒「肢體內共事一主」的積極肯定，來思想服事家庭教會呢？真正進入「和好」呢？而不是將之認為是「頑劣份子」呢？

以中國 521 汶川大地震而言，三自教會不僅發起賑災，也利用這個機會引進海內外教會資源，而事實上，很多海外基督教徒團體為地震救災作的遠比三自教會、甚至中國政府多而廣。但中國政府一直以來消音這個事實，同時也不願由三自教會全面接手，反倒在其中貪贓枉法，甚至將許多義工 NGO（非營利機構）團體請出中國，只為保持中

國的自尊顏面，沒有顧慮中國需要援助的事實與災民需要心靈慰藉的信仰層次。這些都是過往海外教會實際在參與救災中，所碰到的中國政府的反應，因而真正的和諧世界與和諧社會，相去甚遠。

所以當三自教會仍然只是靠政府政策而執行她自己的福音策略或教會發展，那麼對普世教會團體而言，都只是統戰與「宗教自由」的樣版而已。對於三自基督教不能宣教，因為會破壞中國 56 族群和諧；不可對不信基督的人主動傳福音，因為人有不信基督教的自由，因而教會沒有傳講、發單張的自由；不可對十八歲以下年輕人傳福音，因為宗教是安慰劑等等觀念與價值觀，將逼使中國社會永遠拒絕基督教，而不是讓中國人接受基督教。中國政府為了迎合統戰，容許眾多國際教會登上中國，大談和諧。但以中國強悍國族意識的世界觀，三自教會與宗教局、甚至統戰部都將只是政治上的棋子，對基督教會整體未來發展而言，並沒有什麼多大改變的實質益處。

雖是如此，但海外教會仍須振作精神，來突破這種規限。三自教會雖掌握教會「合法」優勢，因此會強烈要求「教會」必須與「社會主義社會相適應之理念」，也儼然成為三自教會向海外華人教會的「和諧」樣版了。「有接觸」這總是互相瞭解的好處，從交流而言，總是機會，雖差強人意，但仍有一線生機。期待海外教會認清這個事實，而非自己自我夢囈式在中國政府「熱情接待下」分不清真正有利於中國基督教發展的真正事實。而未來，三自教會的世界觀、價值觀將會停留在「和好」議題上一段時間，因為目前這是最開放的時機，故理當藉著「和好」機會多多對話。希望這段時間海外華人基督徒要去協助交流真正落實於整個基督教會界，包括對家庭教會，千萬不要流於中國政府的政令宣導罷了。而三自教會理應務實作橋樑，來促成中國政府更多開放，不單以政領導神學，而是充分讓三自教會走出「自我」的狹隘，去聽聽家庭教會、大學神學研究的呼喊，真正可以「和諧」相處，共在基督之愛的名下和解。中國應與基督教會和解，中國與海外華人教會要和解，中國應與家庭教會和解，而三自教會與家庭教會之間，也該和解。

中國若能與基督教會真正「大和解」，那麼將促成整個社會蒙益，因為不論三自或家庭教會皆可以貢獻整個中國社會公民信仰意義的「公益、慈惠」價值。除此之外，基督教會可以善盡她許多資源，以基督社群關懷各種弱勢，而不要再有只為經濟打拼的社會價值意識而已。所以在當前社會主義社會建設之中，例如農民工問題，會是將來中國都市化的隱憂。但家庭教會已經注意到這些問題，可以一同來協助沒有經驗的政府補足社會公益的建設腳步。

根據統計，農民工對中國都市化影響日益加劇，已經有近 2-3 億人³⁴⁴，進城打工。在為中國禱告網站上，海外華人針對家庭教會有以下的禱告信件發出：³⁴⁵

星期二

現時，新生代農民工中出現的「短工化」、高流動性趨勢逐年明顯。這現象不僅在東部繁榮地區出現，在經濟欠發達的寧夏也同樣存在。有人稱這類頻繁更換工作的農民工為「工漂族」，及「旅遊式打工」。許多農村年輕信徒在初中畢業後，就離家到城市打工。他們雖然在熱鬧的城市裡生活，但情感與靈命卻如同在曠野一般，家人和教會也鞭長莫及、愛莫能助。我們在禱告中紀念他們，求神親自吸引他們，幫助他們每天來到主面前支取力量，活在祂的恩典中，在每一件事上信靠神的帶領。

星期三

新生代農民工佔外出農民工約三成，基本上為剛離校的初、高中畢業生，平均年齡為二十三歲左右，普遍缺少從事農業勞動的經歷。新生代農民工與傳統農民工外出打工的目的有明顯差異，他們外出就業動機不再是「改善生活」而是「體驗生活、追求夢想」，幹活、掙錢已不再是唯一的目的。我們可以想像農村青年離家進入城市後，農村教會的斷層是何等嚴重，只剩下老弱婦孺。多少農村教會的傳道人也心灰意冷，因為他們辛苦栽培的年輕人，最終也是會離開。讓我們來為那些忠心留在農村教會，繼續不斷為主培養下一代的工人禱告，求主加添他們信心與力量。

星期四

傳統農民工那種近似於候鳥的打工方式和亦工亦農的經歷，往往形成城市過客的心理。新生代農民工卻是不同，他們希望在務工地長期穩定生活，安居樂業；「做城裡人」已成為新生代農民工的憧憬。按照他們當前的收入水平，能最終

³⁴⁴ 見註腳 233。

³⁴⁵ 「為中國禱告」網站文章，www.prayforchina.net。2012.4.25

實現在務工地城市購房定居夢想的比例不會超過一成。農村信徒在城市中能找到一個屬靈的家，也絕非易事，因為兩地信徒之間在各方面都有極大的差異。我們求主感動城市教會，能敞開他們的門，在主裡接納來自農村的信徒，放下歧視或偏見，看見我們在基督裡都是屬於一個身體，都是主的家人。

星期五

新生代農民工大多是剛剛踏出中小學校門，心智發展尚未成熟穩定、身份認同尚不清晰的年輕人。教育程度和職業技能水平不足阻礙他們在城市長期穩定就業。估算大約只有三成人能在城市長期發展。讓我們為農村教會的主日學老師及青少年導師禱告，求主賜他們美好的靈性，以生命影響生命。部份農村信徒認為神沒有祝福他們，他們是二等公民，甚至下一代也無法翻身。求主施恩憐憫，幫助他們轉眼仰望耶穌自己，讓他們看見神不偏待人。

星期六

受戶籍制度制約、社會保障水平不到位等因素影響，新生代農民工雖然對城市漸漸熟悉，他們生活在城市，心理預期高於父輩，但耐受能力卻低於父輩，難以真正融入城市主流。農村教會在二十多年前曾經歷屬靈大復興，但年輕基督徒信仰的流失。大復興成為只能回味的往事。我們深信行奇事的神今日仍要作工，為此我們不灰心的代禱，願祂再次興旺農村教會，挑旺信徒服侍的熱心。

這樣的洞灼，恐怕不僅三自教會尚未注意到，就連中國政府都仍對自己的社會生態還沒「未雨綢繆」。而讓家庭教會浮上檯面服事社會，不也是更與中國社會主義社會、中國百姓和諧嗎？不正是謀人民之福？

相信基督教會的見證可以超越宗教意識，而使整個中國社會更祥和。

六、神觀

三自教會在面對政策相適應時，總是儘量讓基督信仰來配合政權，而非讓社會主義或中國傳統文化來被基督信仰內涵充實。這是因為三自教會目前的神觀是「暫時宗教性」的，也就是宗教的存在是暫時的，未來將由共產政權的好處來取代宗教功能。這一點，中共政府現階段認定是：「馬列毛思想、黨的領導與鄧小平理論」的優點讓中國復興。所以三自教會的神觀，不知覺中，也沾上了「黨的領導優先、馬列毛思想進化成基督教馬克思主義，以及鄧小平改革開放式的計畫預設中」的觀念與宗教功能。因此在中國，三自教會發展傾向「不能沒有共產黨、不能沒有馬克思主義宗教觀，也同時不能沒有顧

及社會主義社會發展」。

這種神觀，在三自教會人士眼中變得很「平常心」了，也就無怪乎整體三自教會像是抽了政治嗎啡一般，漸漸上癮了，而無法去分辨合理或不合理、合神或不合神心意了。所以，統戰部曾說：「教會交流必須在政府法律允許下進行」，也就是「談論有神必須由無神論者來認定合不合法」，但這樣的邏輯有何聖經根據？丁光訓曾誓死要捍衛教會立場，大言推擋「極左」思想³⁴⁶，不過看來他沒有意會出汪維藩或甚至李向平「說出基督教會信仰力量來源」的意義，需為教會「不受威脅」的凝聚力辯護。其實丁氏所提出的極左惡勢力，只是對文革的病態宣告而已，卻非針對整個共產黨病態的鬥爭哲學批判，所以看來「隔靴搔癢」。

三自教會的神觀若不改變向著耶穌、向著神，那麼教會永遠也只是個「尊重有神」的政治附屬品與樣版，這樣只是期待在共產主義極度發揮之時，「被共產黨一併消滅」，這樣的基督教會所欣賞的願景，絕非神國永生，這一點也是肯定的。若是如此，基督教會也非永恆，那麼神也非神了。所以有一個總結：無神論下的有神論，最後還是會歸於無神。不過這一點不知共產社會下的三自教會所認同的「創世與救贖」的上帝，是否會同意三自教會這樣思索？當然從聖經神學而言，上帝救贖之約既然存在，三自教會也自認為在信仰告白中承認「使徒信經」，因此他應別忘了，使徒信經中「我信」的承諾與回應。

七、 基督觀

在三自教會基督論的論述，針對以丁氏「宇宙的基督」為之思索：發現基督在三自教會神學中定位為「愛的化身」、定位為「創造論中」的源頭與完成者。然而整個聖經的基督論並不是只談一般化的愛、談創造的功能，而是談基督救贖的神性與犧牲代贖的人性。這位有位格的神，不該只是三自教會神學中的「愛的典範」而已，而應是真正救

³⁴⁶ 《丁光訓文集》，頁 261。

贖的神與願意為我們死的人。

如果認為削弱基督的神性，就能使中國人或中國社會主義接受人性基督的愛，事實上缺乏的是全備的救恩性質。應當注意一件事，耶穌在任何以人子身份所展現的教導下，都在呈現神性的彌賽亞特性。例如耶穌「人子是安息日的主」這樣的認信教導，不僅陳明自己神性的身份，也說明自己人子的人性。

還是讓救贖性的基督可以全然顯明在中國（三自）教會中，一點也不需去粉飾祂的角色。文化中、倫理中、聖化教育中，基督都可以被應用在三自教會的實用神學上，³⁴⁷但教理上也應承認基督的救恩性，也讓中國人進入這個救恩裡，雖然有預定論的殘酷與事實，仍不能減去基督是救主的神學教義。基督的救贖，不只是靈命性，也真實見證在道德、倫理與生活中的「位格」存在。祂的愛也非人與人之間情感的交流，而是帶著「代贖生命」位格的愛。

由於五十年代後期，以階級鬥爭為綱的路線、左的路線、恨的路線抬頭，教會也受波及。在〈愛到底的愛〉這文章中，丁光訓告訴金陵協和神學院師生要投身「反左」。³⁴⁸他斬釘截鐵的說：「現在我在神學院，在教會，在社會，都盡我的力不讓『左』的東西繼續害人。我求神悅納我的這一懺悔的表現。……從信仰來看，『左』把愛踐踏在腳底下，是對福音的否定。我們今天反對『左』，就是高舉愛，把彼此相愛的精神在人間推廣，讓愛基督的愛，甦醒許多的凍冷的內心。」

所以在這篇文章裏，丁光訓引用浪子回頭比喻中的愛，來說明基督的愛，提及「愛是人生的真諦，愛是最重要的真理，愛是上帝最根本的屬性，愛是這宇宙的本質屬性。」³⁴⁹這是一個動了慈心之慈父的「愛」，最好的表彰。基督是愛，愛才能消彌一切昏亂。

³⁴⁷ 陳永濤，〈中國教會神學思想建設中的基督論思考〉，中國基督教網站。陳永濤認為中國神學的基督論，是「行」的基督論，是與「經驗」、是與中國人講實用的精神相符。

³⁴⁸ 《丁光訓文集》，頁 261。

³⁴⁹ 同上，頁 260。

然而丁光訓用了聖經上基督是愛的基礎，擴充他的宇宙性基督論。而以宇宙之廣，上帝之愛絕非僅止於個人或所謂揀選的人。於是所衍生的是當看到那些「沒有接受福音者，卻有捨己的品格，為他人不惜犧牲自己的生命，他們是高尚的，怎麼忍心說他們今天是在地獄裏呢？」³⁵⁰

因著這樣，丁光訓認為「愛德既然高於信德」³⁵¹，所以他不單一推崇神學中「因信稱義」的重要性。甚至，丁氏引用太 25:31-46 這段經文提出：「可見在最後審判的時候，上帝不是問你曾經信或不信，他是看你對貧困無告的人們抱什麼態度。這就是說，上帝關心的是倫理道德。」³⁵² 因此，李信源批判他：「普救論是他最大的神學關懷」。³⁵³ 而接著他引斯托得（John R. W. Stott）的話說：「普救論是『魔鬼謊言』」。此外針對這樣的論點，李錦綸認為已經「把上帝和基督排在信仰的門外，又使基督的救贖完全失去真理的意涵」。³⁵⁴

耶穌必須神、人二性百分百的存在，否則三自教會最後會成普世最大的異端！丁氏很大膽的宣告，說耶穌非問「信與不信」，而是看有無愛心。那麼人們每一位又重回「行善主義」便可了。這種為共產黨員的品格背書也過了頭，並且也非正常的「救恩」倫理理念。因為丁氏引用德日進的神學思索，有了「宇宙的基督」的領受。那麼，這樣的信仰，耶穌就像是個「愛」的「宇宙能量」，其實他引用了德日進所說：「能量化成了聖在。人便有了不僅信和希望的可能，而且是愛的可能，和著正在自我聚集中的宇宙的全部過去、現在和將來，共外延、共有機地去愛…」而已。³⁵⁵ 這一點頗有諾斯底主義「愛安」

³⁵⁰ 這是丁光訓自己很強調的想法。在〈談基督徒一個思想深處的問題〉文中揭露。見《丁光訓文集》，頁 287。

³⁵¹ 聖經林前保羅說：「最大的是愛」。（和合本 13:13）

³⁵² 《丁光訓文集》，頁 288。同時這句話也有德日進神學的影子。

³⁵³ 李信源，《一個不信派的標本——《丁光訓文集》評析》，頁 46。

³⁵⁴ 李錦綸，〈丁光訓三自神學的理論基礎〉，《中國與福音季刊—三自神學評論》，頁 84。

³⁵⁵ 參《德日進集》，頁 39。

(Aeon) 分神體射出之味道，彷彿領人進入諾斯底的神秘知識。

八、人觀

三自教會強調人必須擺脫原罪的挾制，而以原恩的永效與豐富功能，代替原罪的愚昧，這是因為中國人本無原罪觀。同時講原罪似乎又會有反效果，因為中國人認為，就算有罪，基督恩典夠用可以勝過原罪。除了以原恩代替原罪，也強調人的「不全然墮落」取代人全然墮落之悲觀思維！這全是因丁光訓認為應該詮釋有建設性的「人觀」：³⁵⁶

(1) .承認人有罪的事實，不能靠自己、只依靠上帝的拯救。但他認為基督教的原罪論不是基督教的福音。

(2) . 人是上帝半成品，可以演化為更好的產品。

三自教會想擺脫神正論之論點，讓原罪由信仰舞台謝幕，只要能讓人可以安然不因罪而恐懼，並且恢復人在上帝創造時的形象，故提倡基督原恩大於原罪。但提倡原恩要思考的是，中國人認為原罪是什麼？還是神認為原罪是什麼？如果救恩是神說因亞當敗壞，那麼亞當的「一人入罪」，就不是什麼可以爭執的問題，也不必害怕人的「恐懼」，而故意說沒有原罪。人在罪底下，本是駭然，無須有無原罪論，都會驚恐。這種在教會歷史中被定為異端的無原罪說，十分危險。無原罪其實就無會有原恩，這也是必然的。不能只談半調子神學。

至於人是上帝半成品，需要人來調教與教育、聖化，真是忽略上帝的全能與人的被造真正可貴的價值。人需要被引導，被教化，那不是因人是半成品，而是神形象智慧與知識啟蒙。而將人的成聖看成「未完全的進化」，其實有複雜的貶抑神的創造意味，忽略了保羅說，「我們原是神的工作」(弗 2:10) 的崇高，這完全非「高抬人的尊貴」。人需要聖化更完全，不是因為他需要演化，而是他需要被琢磨、塑造、教育、與聖潔化。

³⁵⁶ 歐陽文丰，〈淺析丁主教有關人性論的神學思考〉，中國基督教網站。

聖經對人的形象，對罪都有很清晰的描繪，不是教會可以任意描述的。若故意讓人以為人是非常良善「無辜」、又帶著「不會受懲罰」之願望似的姑息養「罪」，是非常可怕的論點。以馬可福音的口氣來說道這般人：「凡使這信我的一個小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在這人的頸項上，扔在海裡。」這一點是所有基督徒所應該瞭解的。況且目前社會主義中的教育功能，也是可見其「無法使人成聖」的事實。雖然共產黨一直認為以科學驗證來思想計畫未來，然而對社會病態所產生的「實據」，卻也無力改革的。

其實大家都知道，人自己無力救贖這個社會的，孔子如此，釋迦牟尼如此，穆罕默德也如此，社會仍然持續敗壞。很多時候中國政府常說，歐美不是基督教世界，卻也未見「成聖」。這當然事實，這是因人的墮落，使罪深入人的每一個層面與社會之中。這樣也是一個更重要的省思，耶穌基督說祂的國不在這個世上，那麼社會的公義與公平、聖化與真正的福份，就不會全然在這個人世上靠人應驗，因為人有罪的纏累，整個世界都伏在這種劣根中。當歐美今日拋棄基督信仰，卻也更見惡化的社會風氣與社會秩序，人的心也大大沈淪了。這一點證明聖經所言，神必有末後日子對這個不知神、不識神、不信神的世界加以審判，所以一切也在聖經的預言中發展與驗證。

九、 末世觀

傳統神學末世論被丁氏斥為怪力亂神不說，連現在是否在末日裡，都不准討論。三自教會認為這末世是應該大放人類文明光彩的，而非末世審判的毀滅。但從聖經啟示錄的記載，從先知書的預言，從神的計畫，萬事萬物都有一個結局。三自教會提倡：末世是好光彩，但末世有好前途？當然這與啟示錄的表達大異其趣。聖經中明言，有末日審判、有大災難，有基督徒被提等等會發生，這些是靠信心而認定，而非任何實質物質可以替換與改變，雖非現在就可以證明有末世諸事的光景，但基督徒以信心認定這預言有效。因此信心是決定末日的「應許」，如果不談「信與不信」，則聖經一大半經文，在應許中特別產生「預告預言」性質者，則大可略去。如此信仰聖經的意義，還不如閱讀中國五經比較容易因行為稱義得救。因此，末日情懷非要嚇唬人類，而反而是提醒信眾要

警醒。警醒使自己活得合神心意，這是末日神學的提醒。

為了讓中國共黨的人民解放事業與社會變革相輔相成，吳耀宗曾毅然地提出「唯愛主義」，認為「中國的社會制度必須根本改造，個人的改造才有了條件，而當前首要的是民族的獨立與解放。必須改造中國的政治，使之適應民族解放鬥爭的需要。」³⁵⁷ 因此丁光訓引用吳耀宗自己相當受感動的聖經經文外，也加入自己所引用的其他經文，來證明「上帝是愛」³⁵⁸這個主題，為中國基督教三自運動五十年來走向，繼續背書。

吳耀宗當年投身唯愛主義的經文意象是：太 25:31-46。吳耀宗認為「基督教在口頭上承認基督，實踐上卻沒有能彰顯祂，因為沒有『對大眾的愛』。」³⁵⁹ 吳耀宗似乎認為這段經文是指審判的依據是看個人有否向神的子民表露愛心。³⁶⁰ 這段經文的確有末世論審判的含意，然而其中有一個重要議題：「天國的賞賜、得救與功德的關係」是否成正比？也就是吳耀宗的字面意解經，是否證明「功德」大於救贖？甚至吳耀宗有意將這個「得獎賞範圍」擴大到非基督徒身上，只要有人行善，可以靠此得救。這一點在丁光訓的領受中，他欣然接受。因為他在《文集》中〈怎樣看待基督教會以外的真善美？〉一文中，這樣說：「《馬太福音》第 25 章裏有主耶穌的教導，講到末日審判的時候，上帝問的問題不是你高舉了基督沒有，問的是你有沒有拿一杯冷水給一個饑渴的人。」³⁶¹ 此乃因為丁光訓要將基督教以外的真善美，「包含」在「宇宙性的基督裏」³⁶²，也因為基督是宇宙之愛，所以也一定愛「非基督徒」，這些非基督徒（當然包含道德高的共產

³⁵⁷ 《丁光訓文集》，頁 442。

³⁵⁸ 同上，頁 448。

³⁵⁹ 同上，頁 444。

³⁶⁰ 參鮑會園編，《新國際版研讀本聖經》（Milltown：:R.R. Donnelly & Sons Company，1996），頁 1851。

³⁶¹ 《丁光訓文集》，頁 253。

³⁶² 這是取自進化論神學家德日進的看法。在德日進看來，宇宙的基督是一個進化的基督。可參考李信源，《一個不信派的標本——《丁光訓文集》評析》（美國：生命，2003），頁 41。德日進自己的說法是：「宇宙在其進化能動中愛化著、人格化著……」「基督與宇宙同外延」。見王海燕編選，《德日進集》，頁 39 及 32。

黨徒)，「因此可以承認他們為不帶名號的基督徒。」³⁶³ 關於這樣的引用聖經，的確令人意外。看來丁、吳二人在為共黨宗教政策辯護之時，事實上也同情這些革命家，甚至認同到「若宗教被打壓，信仰可毀之」的階段。³⁶⁴ 所以人稱丁氏是「因愛得贖」的神學。

根據 *The Expositor's Bible Commentary* 的釋經中，Zumstein 指出這段經文的「義者的驚奇不可想是因功德而贏得救贖。」³⁶⁵ 因此天國的賞賜是出於恩典，而非功德。所以吳、丁二人在此議題上，顯然太過將「上帝的愛」做過度解釋。因此末世說絕非只是上帝的寓言故事罷了，而事實上它將一一應驗。

十、 後丁光訓時代三自教會推動神學思想建設之可能發展

三自教會神學思想建設工作正如火如荼在中國展開，藉著時代、處境，將展開「另一次」宗教神學、思想改革，目標使中國（三自）教會可以永續在中國生存，被中國人接納。然而這個新酒囊中，卻隱現著許多中國政治政策、政府統戰的舊醇存在。這樣的中國三自教會神學思想建設，將何去何從？目前丁光訓的年紀老邁，雖然仍有相當大的政治影響力與聲望，但日漸老去的年華將呈現「後丁光訓」的新時代！而後丁光訓時代的神學思想建設，會有怎樣的光景？

從大方向看來，丁光訓解放傳統神學的心志會成為後進追尋的目標。從一連串的學術研討會論文、基督教官方網站、金陵神學志的專文，甚至大專院校的宗教系學術論文討論（如卓新平的著作），都不免堅持「服膺黨政領導」、「堅持三自」、「處境中國化」等等概念。這樣的「專一」，使新一代神學轉化，只能進入預設好的神學範疇，那將是

³⁶³ 這概念按照丁光訓自己所說，是在梵二時，天主教神學家拉納所提出的。不過在丁氏文章中他有點接受。他還說這樣的觀點是包含「很高的基督觀」。這些論點都在〈怎樣看待基督教會以外的真善美？〉一文。

³⁶⁴ 在〈先進的吳先生〉一文中，丁氏自己說明了這一點，吳承認：就算被取消宗教，仍是擁護新中國。可見《丁光訓文集》，頁 445。

³⁶⁵ *The Expositor's Bible Commentary*, volume 8 (Grand Rapids: Michigan, 1984.), 頁 552.

相當可惜的「一元化」。不過相當可期待的是一股家庭教會的神學發展也在轉型，許多家庭教會的知識份子、海歸學者，甚至文化基督徒、漢語神學研究者等等大學基督學術機構、學者都在另一層面，將傳統神學與近代神學交流延續著，這「餘民」也在海外華人基督教會延燒使命火種。這一點很像賴特（Erik Olin Wright）在他的《想像真實的烏托邦》一書所說的，在社會「變革」的道路上，除了將之粉碎的革命式「斷裂」(ruptural) 毀壞，以及互不取代、共存共融式的「共生」(symbiotic) 協商道路，也可以有第三條道路：「找出空隙生存下來」(interstitial)。³⁶⁶中國之基督教教會的勢力，除了三自教會採取共生原則，目前家庭教會大多並非採取斷裂的觀念，大多也紛紛直接向各地的公安局、宗教局與政府表明「我在這裡聚會」，「我是基督信仰團體」的「找出空隙生存下來」，而不再採取閃躲與對立。因此大學神學與學術單位是否可以介入其中，端看政府是否願意讓公民權力落實，使公共議題可以成為中國社會的主軸。以致於改變現有教會或信仰團體的法人組織，仿效世界各國給於宗教法人地位，或許中國基督教界會更大放異彩。正如 Miroslav Volf 在 2011 年所出版的《公共領域的信仰：基督的門徒如何服務公益》，在恩福雜誌中一文：〈書摘：參與公共領域的信仰〉(劉良淑譯)³⁶⁷當中提到「基督徒對於外在文化，不是要把它全然改變，也不是與之妥協。乃是以『分別而不離開』的態度來參與所有的層面，加以變化或顛覆，目的則為追求眾人的福祉。」

後丁光訓時代的三自神學思想建設，雖然短期內離不開宗教主權的國家主義轄制，但藉著中國不斷改革開放，也非沒有讓家庭教會翻身的可能！期待比較年輕而思想也比較開放性的、願意接受改變、願意更寬廣思考的、願意更用力學術研究的，像王艾明、高峰、高英等都是教會界新後起之秀，但這些人有無能力抗來自官方或黨國政策壓力，則仍有待觀察。

後丁光訓時代，中國將也步入一個更開化的新廿一世紀，不論是否追求經濟成長，

³⁶⁶ 鄒崇銘，〈在不公平中尋找公平〉《基道文字》，2012 年 1 月。

³⁶⁷ 見劉良淑，〈書摘：參與公共領域的信仰〉，《恩福》雜誌，2012 年 1 月，第十二卷第一期，總 42。

以致於必須面對公民社會議題，三自教會怎樣在社會中定位自己的教會系統，怎樣發展在第三階段辦好神學思想建設？海外華人教會可以如何貢獻心力？特別在借重海內外漢語神學研究工作者的結合與研討中，可以發揮真正貢獻「中國教會神學」一片天地嗎？而中國大學宗教系基督教研究又會開出怎樣神學豔麗花朵呢？政府會緊縮宗教政策或更實質打破舊思維，迎向新格局，勇敢而自信的創新政局嗎？這些可能在未來將一一浮現，且讓華人教會拭目以待。當然期待是一片美好願景。

第四章 結 論

前言

面對三自教會神學思想建設的探索，實在很難為三自教會找出可以融合「教義神學」與社會主義社會適應論的所謂「中國基督教神學」。因為真正而言，若要不傷害基督信仰的「教義核心」，又要讓「共產主權居首位」；事實上，共產無神與基督獨一神真理本無相通或共同目標與信仰道理。不過，當前期待能出現：以神學與文化對話的「宣教機會」、信仰與處境對話的「教會適應」、信與不信對話的「福音和解」，倒是建議中國政府開放胸襟，讓信仰自由真正落實在廿一世紀的基督信仰中。

第一節 神學與文化相遇的宣教機會

趙天恩對於基督教文化可以提供中國傳統文化的欠缺，他以林毓生提出的中國文化需要「創造性轉化」的構想，納入中國文化基督化的過程。他認為中國傳統文化有七種缺乏，而急需基督救贖方能轉變與更新。³⁶⁸這七種欠缺分別為：

1.超越 2.原罪 3.救贖 4.饒恕 5.愛的團契 6.來生 7.知識論修正 等等。

這七點其實不單單是文化的欠缺，更準確講，則是中國人體會救恩的好接觸要點。

一、 強調基督「超越神觀」的外在他者之「上帝在人之上，人在世界之上」。這一點的確是可以讓中國傳統文化在神觀上架構出「超越」一切的上帝，甚而在「天道循環」之上的上帝，這樣這超越者就不是這天道而已，而是有位格主權之神。超越者上帝不單是生命的源頭，更重要的是一切文化的開端，知識認知的起源也都在乎這位上帝。上帝既是創造諸生命與世界、萬物的「超越者」，就比「一切」更高超、更偉大、更是神的至高無上！

二、 要退除人崇尚「自制」行為、與一己行善的「無原罪錯謬」。當上帝是律法的

³⁶⁸ 趙天恩，《中國教會史論文集》（台北：宇宙光，2006），頁 26-33。

頒佈者及最終的審判者，祂是來制止罪惡的蔓延，人因受原罪的轄制而持續為惡，需要上帝的律法作約束矯治意義。因此便顯明人需救贖除罪的重要救恩原則，方能控制人的罪性。

- 三、 自我實現式的人文，容易叫人自大與自義。因此必須讓中國文化中認為人可以因道德、倫理、甚至修行而完成自我完美的人格，轉向尋求基督救贖的真正生命更新與復活。基督教救贖的新人觀（弗 4:20-24），正可以讓中國文化中的人改變思考模式。
- 四、 中國文化中無「無條件式饒恕」的禮物，但有「負荊請罪」的報應與罪咎感，因此讓「愛是讓人有頭上頂炭火求饒的機會」（羅 12:20）來回應中國人，以基督無條件為人死的救贖犧牲，來彰顯赦罪恕恩的代贖意義。
- 五、 中國文化缺乏「愛的團契」社群意念，過往均採宗族或封建階層威權、家族團練等等意義的公共意識領域。因此使基督教可以讓「個人傾向」的中國社群思維轉化為「委身與歸屬之愛」團契內聚聯合。中國人愛的等級「親親而仁民，仁民而愛物」與看中親屬的愛等等「功利主義」，都可以轉化為「僕人服務」的愛的委身！
- 六、 沒有來生盼望的中國人需要用「永生」的盼望與永恆歷史中心：基督耶穌的救贖來滿足他們原本對生命意義的絕望，與產生拒絕「輪迴恐懼」的新勇氣。
- 七、 認知「理性與知識、科學」的有限性加以修正，而去接受「聖經的知識啟蒙與耶穌基督」為屬靈精神建造之基石。

這一切都是可以好好向中國人傳講與宣告的，來使他們好好思考基督信仰的嚴謹。這也是面對中國人宣教的好接觸點。讓中國社會願意重新思想自己信仰身份與接受基督信仰的福音。

第二節 信仰與處境相遇的教會適應

三自教會現階段神學思想建設所構築的是一條「處境神學」本色化的道路，一方面

可以與適應社會主義社會思想相結合，一方面強烈建立「中國教會意識」有很重要國族抬頭的意義。因此，在這樣處境化的訴求強烈到「基督教與中國化對立」的理念中，中國基督教教會本身似乎處境更艱難；一來除有中國化的壓力，二者有馬克思社會主義化宗教觀的滲入，三則必須平衡面對黨國愛國理念的拿捏，這一切都顯明三自教會本身有改革歸正基督傳統教義神學的困擾，而家庭教會則有持續被逼迫、壓抑生存空間的事實難題。

一、中國傳統文化與基督教文化相遇詮釋的界限

「處境神學」是現階段各地區文化與各個地區教會交遇時，最必須解決的問題；而在三自教會，更有一股猛虎出閘，勢不可擋的力量，直欲將基督教改造成「中國化的基督教」，對於福音中國化，則斥之為反華與貶華。處境神學的詮釋是整個詮釋學最難的，因為本身有著複雜的文化、語言、習俗等等相互接觸的「陌生」與「不相容」。基督教雖來自近東文化，但在西方希臘、羅馬文明的洗禮中，加上歐、美文化的浸淫，使得整個基督教文化是「相當多元」的風貌。然而當基督遇見孔子、老子與諸子百家，遇見中國佛家、中國馬克思社會主義等等，產生的爭議與衝突，日益擴大。基督與中國文化本就不相同，如果硬要改造誰，說來都是不易的工程。然而因為共產統治，所以便一股腦兒要求基督教一定要中國化，才能進入中國世界。因此基督徒如果沒有好好拿捏其中尺度，恐怕基督一定要穿中國服，改入中國籍，方能生存於中國。不過賴品超這樣說：³⁶⁹

神學工作者要向上一代負責，除了積極繼承基督教絕倫的普世神學傳統外，也要同樣地繼承中國的文化傳統；不是一成不變的傳承，而是對傳統作創造性的詮釋、轉化甚至綜合，一方面忠於傳統，另一方面又能闡明其當代之意義，使傳統不僅不會斷絕反而越加豐富起來。

三自教會目前的處境神學，除了文化適應問題，還有社會主義的唯物思想背景，要去花更多的時間來適應。對中國處境作神學，需要更深、更多時間來思考教會如何接近

³⁶⁹ 賴品超，《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》（香港：基督教文藝，2006），頁 13。

中國百姓，教會如何改造中國人的思維，願意接受基督教的全部。這個本土性傳統鬥爭的戰爭會一直延伸下去，也絕非一時之急可以解決；然而其中的界限是需要更小心去界定，並非每一樣基督教特質可以本土化的！對廣大基督徒而言，當然仍希望基督文明可以指導中國文化，因為既然基督是神，神創造了中國文化，基督可以指導各地文化。

面對與中國文化相遇，可參考李熾昌提供的是「跨文本的詮釋」，³⁷⁰盼望達到「從一文本的角度去照明另一文本，從相遇相交中發現新意。」跨越詮釋不會只停留一次，可能是多次性的，也不僅在單一文本出發，多次的往返比較研究要達成轉化、豐裕意義，使整個生命投入，也是自我的新發現，結果是一個多采多姿的轉化存在。這樣的轉化機會，是基督教與中國文化可以面對面對話；這樣的詮釋界限，可以有一個根本的交流與溝通。另外賴品超的中國基督徒的「雙重繼承」³⁷¹：對中國和基督教傳統皆繼承的意義，也是可以重要落實在本色化的詮釋上。這種「一方面與文化傳統和解」，一方面又「藉著對基督教神學傳統的知識」來尋求中國文化如何有益於基督教神學傳統知識，這將是未來神學與文化傳統雙贏的積極層面。這一點汪維藩可以算是這方面最為成功的三自教會雙贏神學工作者，也是他一生努力以中國傳統文化作神學的榜樣。汪維藩在中國基督教第六屆全國會議中提出〈要建立具有中國特色的神學〉一文中說道，「一個已經由中國信徒自辦的獨立自主的中國教會，還必須建立具有中國特色的獨立的神學理論。只有這樣，曾經是『洋教』中國基督教才能變成『真正中國的基督教』。」³⁷²

二、 中國基督教教會之在地生根

不論是三自或家庭教會都該努力為中國基督教教會在地生根而努力，目前的狀況似乎是「兄弟各努力爬山」，雖然三自教會仍要居檯面上，但家庭教會在各地的發展卻「檯

³⁷⁰ 李熾昌編，《亞洲處境與聖經詮釋》（香港：基文，1996），導言 6-7。

³⁷¹ 賴品超，《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》，頁 174。

³⁷² 汪維藩，《中國神學及其文化淵源》（南京：金陵協和神學院，1997），頁 121。

面下」也不容忽視。加上第三勢力：漢語神學與文化基督徒的大學神學努力參與，已經構築了一個完整的交流平台。應該期待「會談」可以儘快會面並且取得真正的和解與和諧。期待整個中國基督教會界可再更大團結，正如李向平所言團結起來為中國社會效命，但期盼政權可以多多體諒基督信仰的內在團契張力，否則正如汪維藩所說的，中國基督教會，不論是三自與家庭，未來也會出現那股「不可威脅」的團契與自律的張力，總有神干預的力量存在信眾之心中的。這一點隨著改革開放，大概不會落空。

中國正在經歷上帝護理之手，雖然中國政府一直認為這是政府改革開放的努力成果，然而其實中國知識份子骨子裡知道、宗教信仰對社會價值觀建立、對整個社會文化素養有絕對的幫助；而宗教敬虔人士也知道，「開放」對中國人心性成長有奇妙好處。期待正式能真正「和諧對話」，因此在大學神學的研究領域裡，例如 2008 年 11 月，在北京 21 日至 22 日，中國國務院發展研究中心民族發展研究所主辦及北京普世社會科學研究所協辦，于北京昌平聯合舉辦關於家庭教會的專題研討會，主題為「基督教與社會和諧研討會——中國家庭教會問題專題討論」。這是首次由中國官方舉辦關於家庭教會的研討會。代表北京家庭教會參加的劉同蘇，他曾撰文《中國官方首次舉辦家庭教會專題研討會》來介紹此次會議。³⁷³而兩岸大學神學所作的交流，甚至兩岸神學院的對話，都是更應積極推動。

第三節 信者與不信相遇的福音和解

中國教會目前雖然不鼓勵主動傳福音，但已經意識到社會公益：公民意識的參與，總是一個深化的轉進。然而，當前中國廣大農民工居住城市的事實，不知三自教會是否看見這樣孤寂的心靈需要信仰的呼聲？相對於家庭教會從農村出身，對農民工在都市困境的關懷，開始佈局成立城市中農民工教會，也可算是對社會盡一份關懷公益之心力，這不是殊途同歸？公民意識化的議題對中國基督教三自與家庭教會、大學神學而言，都

³⁷³ 見〈福音時報〉http://www.gospeltimes.cn/news/2008_11_28/3743.htm

是重要課題³⁷⁴，因為大學神學也充分注意這一區塊的未來發展，連社科院也沒有缺席觀察這一個發展現象。另外中國知識份子接觸福音，大學基督教文明研究的能量，是否多提供另一轉機給三自教會呢？此外還有工商團契建立，小組化推動、心靈諮商功能、家庭婚姻、親子教育等等服務，在各方面的成長看來，三自基督教可以更走向更被今日中國都市化生活接納的新趨勢，而這正是另一條「信與不信」將積極相遇的福音和解出路，這路也是過去中國社會沒有的新路，這是神的另一方法，要開啟整個中國福音新局。

如果社會上對基督信仰可以更自由化、更大開放一些，相信這股服務力量與福音傳布的事實，會更加緊在城市與農村大放異彩。海外華人的建造工程，普遍發展也是如此軌跡。連李凡，北京宗教研究學者說：以《下一個基督王國：下一個十字軍》³⁷⁵中作者所提的「南半球基督教」Global South 的國際現象，反應中國三自與家庭教會的蓬勃發展原因。

美國賓州大學的一個教授，叫 Philip Jenkins，他現在研究的是全球南方的基督教發展情況。他得出的結論是亨廷頓關於基督教在衰落，而伊斯蘭教在全球發展的結論是錯誤的。他認為基督教作為一種新興宗教正在全球發展，尤其在全球南方，Global South，出現的是一個基督教的文化全球化運動，Peter Berger 原來也講過這樣的話。基督教有一個從北到南的發展趨勢，Global South 包括了東南亞、南亞、非洲的南部，也包括拉丁美洲——原來這裡是一個天主教的地區，現在開始大量的轉為新教。這些地方都是貧窮而且動盪的地區，基本是發展中國家。為什麼是 Global South 在發展基督教呢，就是因為經濟不發達，社會動盪，政治動盪，老百姓迫切地需要有一種解脫苦難和得到拯救的願望，這個願望就使得基督教大大發展。在 Global South 也出現了一個廣泛的公共參與，這其中包括參與政治，參與社會組織活動，其中很重要的一點是現在新教的發展對於婦女解放起了很大的作用，凡是參加了新教特別是福音派活動的，都很重視婦女的作用。他所描繪的現象在中國家庭教會的發展中都可以看到，所以說中國家庭教會的發展不是孤立的，是全球 Global

³⁷⁴ 可參酌 Miroslav Volf 在 2011 年所出版的《公共領域的信仰：基督的門徒如何服務公益》。劉良淑，〈書摘：參與公共領域的信仰〉，《恩福》雜誌，2012 年 1 月，第十二卷第一期，總 42。

³⁷⁵ 菲立浦·詹金斯 (Philip Jenkins)，《下一個基督王國：下一個十字軍》，梁永安譯，(新店：立緒文化，2003)。

South 基督教發展的一個組成部分，所有發生在 Global South 的東西我們都可以在中國發現。³⁷⁶

第四節 家庭教會的新展望

後丁光訓之中國三自教會學者正萌發出來，將中國神學思想建設發展正一步步走向教義神學發展與研討，這是可喜的期望。而 2012 年 3 月 21-23 日，則又見證中國基督教會新頁³⁷⁷，香港中文大學歷史學講座教授、崇基學院院長梁元生教授，在台灣受邀分享「三個亮點：當代中國基督教發展」專題，他認為，「文化基督徒為教會發聲、城市家庭教會勃然興起、迅速發展、以及海外華人教會福音播種」三個亮點，正如同在中國各地產生「團醇」的「合作」壯大作用與同工基礎。另外長期服事中國家庭教會陳鐮牧師在「中國教會（指家庭教會）的轉型與更新中」³⁷⁸，談到需深化兒童主日學事工，因打工兒太多；青少年事工要用心、因學生住校，僅有三小時可以「放風」（讓他自由可以離校，平日住校）；要積極設立大學生福音事工來產生「獻身運動」；面對整個中國民工城市化運動已經展開，需要大量農村教會差派傳道人進入工廠附近設立民工教會。可以看見這整個家庭教會的新展望，不論是三自教會的神學思想建設發展，突破教義學研究的限制；或者海外華人教會的積極參與、文化基督徒的努力發聲與漢語神學大學學術的介入；或者家庭教會在兒童、青少年、大學知識份子事工的付出與深化，以及城市民工教會設立，那麼中國基督教會歷史將展開 21 世紀更「多采多姿」、多元意義的教會歷史新面貌。

如果在此時，不根本解決中國政教（家庭）的衝突關鍵問題，更待何時？解局的方案：政權的鬆放與基督教會的整體性融合與同工。中國政權不要再對基督教（或宗教）

³⁷⁶ 見李凡，〈中國宗教復興及其對社會政策的影響〉《背景與分析特刊第 51 期》——2010 年 7 月 31 日在新加坡舉行的，由國立新加坡大學東亞研究所和國務院發展研究中心社會發展部聯合召開的“中國社會政策改革國際研討會”上的發言。<http://www.world-china.org/newsdetail.asp?newsid=3335>

³⁷⁷ 見 3373 期，《基督教論壇報》，2012 年 3 月 21-23 日，第 4 版。

³⁷⁸ 陳鐮，〈代禱信〉，《神州華傳簡訊》（台灣），2012 年 3-4 月，第 8 期。

走所謂的黨的「計畫」與價值觀的「建立」、「機械式預設立場」原則，改由基督教會群體的自律發展，那麼透過中國漢語神學平台與交流，讓所有華人教會，不論是海內外、不論三自與家庭；也不論城市或農村、知識份子或民工，連兒童及在十八以下的青少年都可以有信仰。這樣中國基督教界發展會更快。當前，中國的基督教發展，已是一個普世的大教會，中國基督徒約佔新教徒總人口的 1/10。³⁷⁹ 這一點解決方案，學者江登興所提的建議是：³⁸⁰

家庭教會的公共性問題似乎成了一個有意義的話題，這個話題應該包括如下幾個方面：

- (1) 公共決策調整問題：在公共決策層面，如何調整原來宗教政策不適應基督教本質及當下發展形勢的部分，將家庭教會問題納入公開、公平與正義的法治框架內解決。
- (2) 教會的公共身份問題：家庭教會作為一個信仰團體，是否除了其內在的信仰性質外，也附帶有與社會公共交往產生的公共性身份？
- (3) 公共交往的底線問題：在教會內部，在教義和認識上如何調和作為信仰團體和社會團體的雙重身份？在從潛在公共性向法治公共性轉換的過程中，如何確定自己參與公共交往的底線？

解決好以上問題，就能夠使家庭教會的問題由“地下”的問題成為一個“陽光下”的公共問題。為中國的公共治理和數千萬守法公民的信仰自由及實踐開一條新路。

尋求公共政策與基督教信仰本質之間的和諧點，過去是，現在是，在可見的將來仍然是家庭教會政教關係問題的最大挑戰。而這個和諧點恰好可以在以上家庭教會公共性的三個要點中找到。

家庭教會問題公共性的第一點，可以通過以下方式達到：把信仰問題去政治化；並把去政治化的信仰問題逐步納入法治化的公共治理。

家庭教會政教關係出路之二：自身的調整

1. 調整神學觀念。一部分傳統教會持絕對聖俗兩分的觀念，然而，面對新的公共性挑戰，也許家庭教會可以有新的觀念的轉變，那就是：肯定一

³⁷⁹郭明璋，〈屬靈復興運動在中國〉，《中國與福音》雙月刊，2012年1-4月，第90期。

³⁸⁰〈家庭教會的公共性與中國政教關係〉這為「基督教與社會和諧研討會——中國家庭教會問題專題討論」提交的論文，中國大陸普世網首發。

個教會在獲得了合理的社團性身份時，是有可能保證它的信仰神聖性不受到損害的。因為，家庭教會作為一個信仰群體，它的第一身份和本質身份當然是屬天的，神聖的。但是，因為它仍然在這個世界的緣故，它還可能具有一個外在的身份，或者公共的身份，成為公共交往中的一員。

2. 確定公共參與的底線。家庭教會所追求的就是一個純潔的信仰和一個自主的教會。追求公共性身份，確實隱藏著一個危機，那就是教會純潔性和自主性的失守。因此，在面對當下並不具有充分公共性的宗教政策下，家庭教會需要意識到自己公共參與的風險，也需要明確自己參與公共交往的底線。
3. 轉變治理模式。在政教關係轉型的過程中，家庭教會有另有一個問題需要面對，那就是內部治理模式如何適應外部公共性的問題。

解決之道在於，逐步而有序地開放宗教政策，使這些封閉的系統得以進入公共空間；從神學、治理、資訊各方面促進封閉式大型團隊的轉型，讓他們得以融入現代社會。允許傳道人接受更系統而純正的訓練，以拓展農村教會的神學視野，用基督教傳統的純正教會治理理念改變其中國傳統江湖式的治理文化；容許一批純正的基督教神學書籍得以出版，提高信徒的素質，打破現有系統的資訊閉塞和獨佔。

因此，宗教政策的開放，有利於促進宗教組織的內部行為走向公開化、正規化和規範化。

其實，另一個極重的負擔，「宣教」的中國基督教正在醞釀中，而中國福音化正逐漸被重視。值此三自教會神學思想建設之風潮雲湧，宣教神學理應成為新顯學。而當中國基督教教會各方情勢逐漸結合，將可形成即將崛起新「宣教中國」盼望。雖然基本上，舉世對中國基督教發展抱以濃烈樂觀、積極的觀點，但香港建道院長梁家麟仍是語重心長的說：³⁸¹

第一、海外教會必須學習擺脫中國政府與三自教會所強加於我們身上不公平的歷史指控，溫和而勇敢地提出我們對政府宗教政策、基督教發展的種種建議，期望她們朝更健康的路改革。…期望海外的基督徒政治家、商人與學者，能藉不同管道向中國政府建言。

³⁸¹ 梁家麟，〈中國的新形勢與中國事工的新定位〉，《建道學刊》，25(2006):143-158，頁 158。

第二、海外教會必須防範將中國事工激化的種種危險行徑。…機構數目繁多…山頭處處…刻意製造神話故事，甚或製造事故挑釁中國政府。…『假、大、空』的現象頻仍。…

這一些顧忌仍值得深思與改進，以防「國內信徒無辜受累」。

第五節 宣教中國的崛起

福音出中國，一直以來是中國基督徒的願望。雖然三自教會目前自認不是要務，曾經多方攔阻，也從未以宣教神學角度去思索三自教會對世界教會的貢獻。但家庭教會卻一直以此宣教的中國崛起為訓練目標，甚至有「宣校」³⁸²出現。在逼迫與缺乏資源下，海外華人教會對家庭教會的支持，使傳統基督教精神延續下來，但絕不是希望去重新建立中國基督教會過往宗派觀，而是希望中國基督教會界可以與海外華人教會連結而成為普世宣教大軍。以中國國內當前的福音態勢而言，「內需」福音上，中國十三多億人民需要基督救贖福音；而外需上，海外移民日重，加上中國大國崛起，中國可以以與普世教會連結成為一個「服務」的大國，真正作為差派宣教士的「和平崛起」。³⁸³ 2011年8月在韓國首爾舉行的第三屆「宣教中國大會」(Mission China 2011)，由韓國的學者李雨潤發表了一份中國各省的福音化數字，雖然無法衡量準確度，但預測「中國教會（家庭教會）在2020-2024年間全面進入『宣教中國』的時代」。因此中國家庭教會牧者李聖風認為未來的十五年將是家庭教會發展的關鍵時期。

而會中又有韓國宣教士朴和睦宣布論文³⁸⁴指出，「家庭教會牧者與領袖普遍擁有普世宣教意識，也有參與支持的心志；而中小型城市之牧者的宣教動員與宣教參與走在前面，而最適合海外宣教的群體是城市白領信徒。」因此，如果可以以整體中國教會（三

³⁸² 指海外華人差傳宣教機構在中國成立宣教士訓練學校，事實上，韓國基督徒早就在中國改革開放之後，積極在各省佈局培訓這方面的中國宣教士需要。

³⁸³ 李聖風，〈中國教會與普世宣教〉，《大使命》，第95期，2011年12月。

³⁸⁴ 同上。

自與家庭)加上中國漢語大學神學研究,崛起的中國政府「世界和諧」的決心等四面「合作」來看,中國基督教會對外宣教的能量與資源絕對相當可觀,而且更容易掀起普世關注中國「宗教」之新面貌與風潮。李聖風說:「韓國教會在 1990 年差派 1,645 名宣教士,到了 2010 年則差派 21,500 名宣教士。以此為參考,2030 年前,中國教會若能差派 2 萬名以上宣教士,中國進入「宣教中國」時代可期。」所以三自教會神學思想建設又怎能忽視建造這一塊「宣教中國」的經營呢?

第六節 基督(Christ)與中國(China)的和解

中國與基督教這兩個對象絕對可以相輔相成的,中國當前企需改變社會價值觀,那麼藉助基督教文明是可行出路!所以不必全然排斥讓中國福音化,因為基督絕不是「帝國主義」毒素,而是「浪子回頭(回天父家)的意義」,罪人必須悔改回家的神聖救贖意義。所以謹慎處理政教關係,相互尊重,期望三自教會作更大、更多橋樑溝通角色,在三自教會神學思想建設正積極擴張下,可以更多集合眾海外教會與國內外大學學術(神學社會學之角度,來結合「大學、教會與社會」)³⁸⁵、家庭教會一同來群策群力,讓「基督與中國真正和解」。

最後以梁家麟所陳述的為結語:

我們除了期待基督的福音能拯救個別的中國人外,基督教信仰亦能幫助中國人建立一個持平的、均衡的、人道的、能持續發展的指導思想,藉以取代主流的政治意識型態。³⁸⁶

中國需要與物質文明同步的精神文明建設,需要能指導國人競逐財富的道德和價值觀,需要能塑造現代心靈的靈性。我們相信在這幾方面,基督信仰能對傳統的儒家和當代馬克思主義作重要補充與超越。³⁸⁷

³⁸⁵ 見艾柏林著,《神學研究:一種百科全書式的定位》,李秋零譯,(北京:中國人民大學,2003),頁 11。

³⁸⁶ 梁家麟,〈中國的新形勢與中國事工的新定位〉,《建道學刊》,25(2006):143-158,頁 157。

³⁸⁷ 同上,頁 156。

參 考 書 目

壹、 圖書

中文:

- 丁光訓。《丁光訓文集》。南京：譯林，1998。
- 王佐書。《構建社會主義和諧社會的軟實力》。北京：人民出版社，2007。
- 王緝思。《中國學者看世界》。香港：和平圖書，2009。
- 王艾明。《加爾文神學與中國教會》。香港：宗教文化，2011。
- 王海燕編選。《德日進集》。上海：上海遠東，2004。
- 王芄主編。《在愛中尋求真理》。北京：宗教文化，2005。
- 王明道。《王明道文庫：衛道（7）》。台中：浸宣，1998，7版。
- 王作安。《中國的宗教問題和宗教政策》。北京：宗教文化，2002。
- 王霞娟。《宗教與社會主義社會相適應問題研究》。北京：研究，2009。
- 王曉寒。《大陸新聞中的特殊用語》。台北：正中書局，1994。
- 古德恩著。《系統神學》。張麟至譯。美國：更新傳道會，2011。
- 史密斯著。《與後現代大師一同上教會》。香港：基道，2007。
- 艾柏林著。《神學研究：一種百科全書式的定位》。李秋零譯。北京：中國人民大學，2003。
- 伊藤正著，范力譯。《晚年鄧小平》。香港：新東方出版，2009。
- 何虎生。《中國化馬克思主義宗教觀研究》。北京：華文，2007。
- 何世明。《中華基督教融貫神學芻議》。北京：宗教文化，2001。
- 馬克·里歐納德（Mark Leonard）。《中國怎麼想？》（What Does China Think?）。台北：行人，2008。
- 吳俊杰、張紅等編著。《中國構建和諧社會問題報告》。北京：中國發展，2005。
- 杜麗燕。《愛的福音：中世紀基督教人道主義》。北京：華夏，2005。
- 約翰·希克。《宗教之解釋—人類對超越者的回應》。王志成譯。成都：四川人民，1998。
- 邢福增編。《大時代的宗教信仰：吳耀宗與二十世紀中國基督教》。香港：宗文社，2011。
- _____、梁家麟。《五十年代三自運動的研究》。香港：建道神學院，1996。
- _____。《基督教信仰與救國實踐—二十世紀前期的個案研究》。香港：建道，1997。
- _____。《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，2008。
- _____。《當代中國政教關係》。香港：建道神學院，1999。
- 李風華。《中國經濟崛起的十大秘密：讀懂中國模式》。北京：中國商業，2010。
- 李熾昌編著。《亞洲處境與聖經詮釋》。香港：基文，1996。
- 李錦綸。《道成肉身救贖源—獻給中國的教會神學》。台北：中福，2006。
- 李信源。《一個不信派的標本—《丁光訓文集》評析》。美國：生命，2003。
- 汪維藩。《中國神學及其文化淵源》。南京：金陵協和神學院，1997。
- _____。《聖言的詮釋》。上海：兩會，2009。
- _____。《廿載滄茫：汪維藩文集（一九七九至一九九八）》。香港：基督教中國宗教文化研究，2011。

- _____。《十年踽踽：汪維藩文集（一九九七至二零零七）》。香港：基督教中國宗教文化，2009。
- 馬佳。《愛釋真理—丁光訓傳》。香港：基文，2006。
- 卓新平、唐小峰編。《論馬克思主義宗教觀》。北京社會科學文獻，2009。
- 林鴻信。《教理史（下）》。台北：禮記，1995。
- 季劍虹。《榮耀的教會》。台北：那鴻文化，2006。
- 周功和。《榮耀光中活水泉——論救恩與靈恩》。臺北：華神，2004。
- 武金正。《解放神學》。台北：光啟，1991。
- 金澤、邱永輝主編。《中國宗教報告（2011）》。北京：社會科學文獻，2011。
- _____。《中國宗教報告（2010）》。北京：社會科學文獻，2010。
- _____。《中國宗教報告（2009）》。北京：社會科學文獻，2009。
- 約翰與桃樂絲·奈思比。《中國大趨勢：八大支柱撐起經濟強權》。台北：天下遠見，2009。
- 柯志明。《愛的倫理：十誡、登山寶訓與基督信仰的倫理精神》。台北：台灣基督徒學會，2011。
- 帥峰、李建編。《宗教事務條例釋義》。北京：宗教文化，2005。
- 小約翰·B.科布，大衛·R.格里芬著。《過程神學》。北京：中央編譯，2000。
- 斯蒂芬·哈爾珀（Stefan Halper）。《北京共識：中國權威模式將如何主導廿一世紀？》。香港：中港傳媒，2010。
- 徐中約。《中國近代史（下冊）》。香港：中文大學，2002。
- 廉正明。《認識中國宗教政策》。香港：明報，1997。
- 高師寧。《當代北京的基督教與基督徒：宗教社會學個案研究》。香港：漢語基督教文化研究所，2005。
- 唐曉峰摘編。《馬克思恩格斯列寧論宗教》。北京：人民，2010。
- _____、李維建、韓秉芳著。《宗教之和、和之宗教：中國宗教之和諧芻議》。北京：社會科學文獻，2009。
- 唐晉主編。《大國崛起》。北京：人民出版社，2006。
- 梅康鈞等著。《中國教會在思考》。上海：兩會，2005。
- 袁益娟。《生生神學—汪維藩神學思想研究》。北京：金城，2010。
- 梁家麟。《吳耀宗三論》。香港：建道，1996。
- _____。《中國教會的今日和明天》。香港：建道，2006。
- 曹偉彤。《敘事與倫理：後自由敘事神學賞析》。香港：香港浸信會神學院，2005。
- 曹聖潔。《你了解《中國基督教教會規章》嗎？》。上海：基督教兩會，2008。
- 華德凱瑟著，梁潔瓊譯。《新約中之舊約引據》。台北：華神，1994。
- 張雙利、陳祥勤。《解放神學》。台北：揚智文化，2000。
- 張國祚編。《中國文化軟實力研究報告（2010）》。北京：社會科學文獻，2011。
- 張西平、卓新平編。《本色之探—20世紀中國基督教文化學術論集》。北京：中國廣播電視，1999。

- 張遠來。《管制與開放：中國基督教教會體制反思》。香港：國際福音證主，2009。
- 陳南州。《認同的神學》。臺北：永望，2003。
- 陳聲柏編。《宗教對話與和諧社會》。北京：社會科學，2008。
- 陳馴。《當代中國的基督教神學方法》。北京：宗教文化，2010。
- 陳文團。〈「和諧」作為亞洲道德和神學的一個範疇〉。《海德格、高達美、大乘佛學與宋明理學：西方詮釋與漢語哲學（壹）》。新北市：基督教文藝、中原大學宗教係研究所，2009。
- 陳澤民。《求索與見證—陳澤明文選》。上海：兩會，2007。
- 許志偉。《基督教神學思想導論》。北京：中國社會科學，2001。
- 辜雲。《早熟的大國》。台北：前衛，2006。
- 黃保羅。《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》。北京：宗教文化 2008。
- 馮今源。《引導宗教與社會主義社會相適應的理論與實踐》。北京：中國社會科學，2009。
- 楊小松。《學術研究方法與論文寫作》。香港：宣道，2005。
- 楊慧林。《基督教的底色與文化延伸》。哈爾濱：黑龍江人民，2002。
- 楊牧谷編。《當代神學辭典（下）》。台北：校園，1997。
- 莊雅棠。《意識形態批判與聖經詮釋學》。嘉義：信福，1995。
- 溫以諾。《破舊與立新一中色基督教神學初探》。加拿大：加拿大恩福，1998。
- 溫偉耀。《共產主義與基督教》。香港：天道，1979。
- 菲立浦·詹金斯（Philip Jenkins）。《下一個基督王國：下一個十字軍》，梁永安譯。新店：立緒文化，2003。
- 赫士（W.M.Hayes）著。《教義神學》。胡鴻文譯。台北：華北神學院，1991。
- 奧爾森著。《神學的故事》。吳瑞誠、徐成德譯。台北：校園，2002。
- 葛倫斯、奧爾森著。《二十世紀神學評論》。劉良淑、任孝琦譯，台北：校園書房，1998。
- 馬丁·路德著。《路德三檄文和宗教改革》。李勇譯。上海：上海人民，2010。
- 趙智奎主編。《改革開放 30 年思想史（上、下）》。北京：人民，2008。
- 趙士林、段琦主編。《基督教在中國：處境化的智慧（上、下冊）》。北京：宗教文化，2009。
- 趙天恩。《中國教會史論文集》。台北：宇宙光，2006。
- _____。《中共對基督教的政策》。臺北：華神，1986。
- _____。《當代中國基督教發展史 1949~1997》。臺北：中國福音會，1997。
- 黎志添。《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》。香港：中文大學，2003。
- 鄭功成。《構建和諧社會：鄭功成教授演講錄》。北京：人民，2005。
- 鄭永年。《中國模式：經驗與困局》。杭州：浙江人民，2010。
- 潘興旺編。《和在愛中：和好·和諧·和平》。北京：宗教文化，2007。
- 潘家華、魏后凱編。《中國城市發展報告 NO.4：聚焦民生》。北京：社會科學文獻，2011。
- 劉麗。《馬克思宗教批判思想研究及其當代意義》。成都：巴蜀書社，2009。
- 劉澎。《宗教問題文集》。

- 劉小楓。《聖靈降臨的敘事》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。
- 德日進。《神的氛圍》。台北：光啟，1996。
- _____。《德日進選集：兩極之間的痛苦》。上海：上海遠東，2004。
- 葉小文。《把中國宗教的真實情況告訴美國人民：葉小文答問實錄》。北京：宗教文化，1999。
- 葉菁華。《尋真求全》。香港：宗文社，1997。
- 鄧肇明。《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》。香港：基督教中國宗教文化研究社，1997。
- 賴品超。《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》。香港：基督教文藝，2006。
- 鮑會園編。《新國際版研讀本聖經》。Milltown：:R.R. Donnelly & Sons Company，1996。
- 歐力仁。《你的神祇，我的上帝？--宗教的神學省思與信仰實踐》。香港：天道書樓，2011。
- 衛彌夏著。《多元主義下的教會》。翟旭彤譯。北京：中國社會科學，2010。
- 謝龍邑。《委曲求全？》。香港：基道，1995。
- 關永中。《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》。台北：台灣商務，1997。
- 關啟文編。《基督教價值與人文主義：歷史、對話與前瞻》。香港：香港浸會大學、中華基督宗教研究中心，2006。
- 繆勒 (J.J. Mueller, S.J)。《理解之路：當代神學方法淺介》。香港：卓越書樓，1996。
- 羅青。《什麼是後現代主義》。台北：台灣學生書局，1993，二版。
- 羅冠宗等著。《思考與實踐》。上海：基督教兩會，2002。
- 羅金義、鄭宇碩編。《中國改革開放三十年：變與常》。香港：香港城市大學，2009。
- 嚴錫禹。《漸進與永恆》。上海：中國基督教兩會，2007。
- 龔學增、胡岩編。《當代中國民族宗教問題》(修訂本)。北京：中共中央黨校，2010。
- 《中文和合本聖經》。聖經公會。
- 中共問題原始資料編輯委員會編。《中共怎樣對待宗教(上)》。台北：黎明文化，1984。
- 《新時期宗教工作文獻選編》。北京：宗教文化，1995。
- 《宗教工作法律知識答問》。北京：宗教文化，2008。
- 中央黨校課題組編。《現階段我國民族與宗教問題研究》。北京：宗教文化，2002。
- 《宗教工作普法讀本》。北京：宗教文化，1997。
- 《和諧之境：宗教界人士人民大學研修班論文集(第一輯)》。北京：人民大學，2009。
- 《文化基督徒現象與理論》。香港：漢語，1997。
- 《2005年神學思想建設論文選》。上海：中國基督教兩會，2005。
- 《神學思想建設與講台信息》。上海：中國基督教兩會，2009。
- 《神學教育與神學思想建設》。上海：中國基督教兩會，2009。
- 《神學思想建設論文選》。上海：中國基督教兩會，2005。
- 《中國基督教聖經觀學術研討會論文集》。上海：中國基督教兩會，2001。
- 《中國基督教三自愛國運動文選(第二卷)1993-2006》。上海：基督教兩會，2007。
- 《中國基督教三自愛國運動五十週年紀念影集》。上海：基督教兩會，2000。

《傳教運動與中國教會》。北京：宗教文化，2007。
《自西徂東—基督教來華兩百年論集》。香港：基督教文藝，2009。
《神學思想建設十週年紀念大會專輯》。上海：中國基督教兩會，2009。
《上帝與全球化》。台北：禧年經濟倫理文教基金會，2011。
《中國現代化報告 2006—社會現代化研究》。北京：北大，2006。

David Marriott、Karl Lacroix。《中國社會表層的裂痕：中國無法偉大的 50 個理由》。台北：左岸文化，2009。

貳、 期刊雜誌

王駒。〈丁光訓救恩論簡評〉《中國與福音季刊—三自神學評論》。臺北：中國福音會，2001 年 1 月。

王嗣岳。〈三自神學的形成原因與要素(1949-1999)〉。趙天恩、李錦綸等著，陳韻珊編《三自神學論評》。台北：中福，2003。

王慶瑜。〈轉變中的中國大陸危機型態〉《台灣綜合展望》雜誌，2003.1.10，No.7 出刊。

王艾明。〈理解中國教會神學思想建設事工—從神學解釋學層面展開〉。《金陵神學志》，2002 年第二期。

_____。〈論中國教會神學思考的範式〉。《金陵神學志》，2004 年第二期。

王信賢。〈誰統治？論中國的政策制訂過程：以《反壟斷法》為例〉。《中國大陸研究》季刊，2010 年 3 月，第 53 卷，第 1 期。

因焱。〈丁光訓文集解讀〉。《中國與福音季刊—三自神學評論》。臺北：中國福音會，2001 年 1 月。

白德培。〈建設神學：反思中國神學思想建設的進程〉。《金陵神學志》，2003 年 4 月。

田雨。〈中國神學史上重要的里程碑〉。《天風》，1999 年第 1 期。

江平。〈你們是否已進入「中國世紀」〉。《中國新聞週刊》2009 年 10 月 12 日。

_____。〈為法治吶喊〉。《新世紀》週刊，2010 年 12 月 28 日。

見亦兵。〈別把黨員和非黨員群眾割裂開〉。《境報》月刊，2005 年 7 月發刊，總第 336 期。

李錦綸。〈丁光訓三自神學的理論基礎〉。《中國與福音季刊—三自神學評論》。臺北：中國福音會，2001 年 1 月。

李錦綸。〈談「淡化因信稱義」〉。《大使命》，第 45 期，2003.8。

李靈。〈從“神道設教”看“政教分離”〉。《恩福》雜誌，2011 年 10 月，總 41 期。

李喬。〈基督信仰與祖先崇拜〉。《祭祖/祖靈與基督教信仰》。台北：台灣神學院，2003。

李向平。〈“教會”與“社會”的雙向建構---當代中國基督教的社會化難題〉。「中國現代化視野下的教會與社會」學術研討會，2010.10.28-30。

李聖風。〈中國教會與普世宣教〉。《大使命》，第 95 期，2011 年 12 月。

肖鋒。〈中國式牛逼學〉。《新週刊》，302 期，2009 年 7 月 1 日出版。

吳敬璉。〈『中國模式』會成為全球榜樣嗎？〉。《中國改革》月刊，2010 年第 10 期，總

第 324 期。

- 志道。〈舉日向田觀看---中國城市福音工作的觀察與感想〉。《生命季刊》，總第 21 期。
- 汪暉。〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉。《天涯》雜誌，1997 年第 5 期。
- 汪維藩。《也談中國馬克思主義宗教觀的「適應論」》。2004。
- 邱立本。〈尋找法治中國的路徑〉。《亞洲週刊》2010 年 8 月 15 日。
- _____。〈誰謀殺了中國的浪漫〉。《亞洲週刊》2010 年 9 月 5 日。
- 春秋。〈評中共一九九六年宗教政策及其走向〉。《中國與福音》，1997 年 1-2 月，第 16 期。
- 段琦。〈中國基督教神學的構建〉。1998 香港中文大學舉辦亞洲神學研討會年整理。
- 秦暉。〈中國模式思辯〉。《鳳凰週刊》。2010 年 10 月，30 期。
- 馬駿。〈從『三公』費用到預算公開〉。《中國改革》月刊，2011 年第 6 期，總第 331 期。
- 馬立誠。〈當代中國：八種思潮交鋒（上）〉。《鏡報》月刊，總第 390 期，2010 年一月號。
- 莫約翰。〈教會與政府關係〉。趙中輝譯。《國度之聲》雜誌，1987 年 7 月，第 4 期。
- 庫瑪。〈法治是實現信仰生活的最好幫助〉。《中國日報》，2009 年 12 月 3 日。
- 湯本。〈北京的戰略活棋何在？〉。《亞洲週刊》2010 年 8 月 29 日。
- 陳澤民。〈中國基督教應以怎樣的面貌進入 21 世紀〉。《天風》，1999 年第七期。
- 陳村富、吳欲波。〈城市化過程中的當代農村基督教〉。《世界宗教研究》，2005 年第 2 期。
- 陳敏瀾。〈中國國內教會的宣教模式〉。《禾場》，14 期。
- 陳仰恩。〈丁光訓的政治神學分析〉。趙天恩、李錦綸等著。陳韻珊編《三自神學論評》。
- 陳鐺。〈蛻變與代禱〉。《神州華傳簡訊》，2011.12。
- _____。〈代禱信〉，《神州華傳簡訊》，2012 年 3-4 月，第 8 期。
- 郭明璋。〈屬靈復興運動在中國〉。《中國與福音》雙月刊，2012 年 1-4 月，第 90 期。
- 梁家麟。〈中國的新形勢與中國事工的新定位〉。《建道學刊》，25(2006):143-158。
- 鄒崇銘。〈在不公平中尋找公平〉。《基道文字》，2012 年 1 月。
- 張路加。〈中國大陸城市知識份子福音工場的緣起、現狀及前瞻〉。《大使命》，第 52 期，2004 年 10 月。
- 張定淮。〈從鬥爭哲學向建設哲學的跨越〉。《雙週刊》，2009.10.21-11.3，第 22 期。
- 張梅駒。〈中共意識形態的發展趨向與危機〉。《復興崗學報》。台北，政治作戰學校，2003，77 期 1-22。
- 張潔平。〈中國法治大倒退、再現運動式執法〉。《亞洲週刊》2010 年 8 月 15 日。
- _____。〈中國司法被講政治拉後腿〉。《亞洲週刊》2010 年 8 月 15 日。
- 曾慶豹。〈《你們要聽：希伯來聖經文本詮釋選集》編者前言〉。《中原大學宗教研究所通訊》，2010.09，第八期。
- 趙天恩。〈二十世紀中國教會歷史的十大運動〉。《中國與福音季刊：基督教與中國》。臺北：中國福音會，2001。第一卷，第二期。

- 靳穎翹。〈中國構建社會主義和諧社會對中國教會發展的影響〉。
- 劉同蘇。〈城市家庭教會崛起的緣由與意義〉。《舉日》，第 45 期，2010 年 9 月。
- 劉澎。〈三十年來中國宗教的變遷〉。《恩福》雜誌，2010 年 1 月。第十卷，第一期，總 34。
- 劉若民。〈桃李不言自成蹊：中國神學家陳澤民〉。2005 年 6 期，《中國宗教》。台灣浸信會神學院學術年刊 2006 年期所引用刊載。
- 劉良淑。〈書摘：參與公共領域的信仰〉。《恩福》雜誌，2012 年 1 月，第十二卷第一期，總 42。
- 駱瑞鳳。〈中國宗教政策回顧—從八十年代進入新世紀〉。《建道學刊》，2005 年 7 月出刊，第廿四期。
- 冀聞。〈他探究中國共產黨神秘世界〉。《亞洲週刊》2010 年 8 月 29 日。
- 鍾健。〈國際傳媒看天下〉。《鏡報》月刊，2010 年 1 月出刊。
- 蘇楓。〈59 張面孔背後尋找中國軟實力〉。《小康》雜誌，2011 年 3 月 1 日出版，總第 125 期。
- 顧克農。〈中國模式具有普世性〉。《廣角鏡》月刊，445 期。2009 年 10 月—11 月。
- 顧言真。〈胡溫『大國外交』頻演重頭戲〉。《鏡報》月刊，2010 年 1 月出刊。總第 390 期。
- 顧夢飛。〈汗水澆綠蔭、銀絲成冠冕〉。《天風》2009 年 6 月刊。
- 《中國家庭教會信仰告白》及《中國家庭教會對政府、宗教政策、及三自的態度》。《中國與福音》雜誌，第 28 期，1999 年。
- 〈『福音麵』女商人在華傳教別無選擇〉。《多維月刊》。2005 年 7 月。
- 〈評中國政府新頒佈的「宗教事務條例」對中國教會的影響〉。《中國福音學刊》，2003 年 7-12 月，第三卷第二期之附錄一。
- 《宗教工作通報》。1996 年 3 月 8 日，第 3 期。
- 《人物週刊》，2009 年 7 月 6 日、第 26 期，總第 167 期。
- 《新紀元》週刊，2010.11.5-12.1，第 200 期。
- 《天風》週刊十二期，1955 年 3 月 28 日。
- 〈主義、道路與變革〉專刊序文。《南風窗》。2009.11.18-12.1，第 24 期，總第 398 期。

參、 網路文章

- 王寶星。〈宣教策略～三自原理（The Three-self Formula）〉。《衛理報》711 期。
http://www.sarawakmethodist.org/weilibao/weilibao_view.php?pno=711&wid=1719
- 中國共產黨新聞網，2009 年 5 月 16 日刊出趙曉陽〈割斷與帝國主義的關係：基督教三自革新運動初始〉。
- 王艾明。〈加爾文：在中國教會的意義和思考〉，加爾文 09 台灣演講文。《基督教論壇報》網站。
- 〈老年生活報〉。「鄧小平同志『黑貓白貓論』背後的故事」。載於中國共產黨新聞網，

<http://cpc.people.com.cn/BIG5/85037/8530953.html>)

中國宗教迫害真相調查委員會/網，〈中國宗教信仰自由與家庭教會的現狀（2001年）〉，2004年4月27日。<http://religiousfreedomforchina.org>。

「為中國禱告」網站文章，www.prayforchina.net。2012.4.10

曼德。〈為何聲援守望教會—對〈再思中國家庭教會的公開化與合法化〉一文的再思〉。網路加拿大《基督日報》2011.11.15。http://www.gospelherald.ca/news/edi_526.htm

王艾明。〈跚難中的寸步：中國的教會神學之概覽〉。2010年11月6日紐約神學教育中心，「漢語網絡神學院」神州軒神學講座。[Http://ndnns.igospel.net](http://ndnns.igospel.net)

王艾明。《論教會的權威性》。中國基督教網站 <http://www.ccctspm.org/>。

聖嚴。《正信的佛教》。台北：法鼓文化，修訂四版 12 刷網路版書。

安希孟。〈中國官方教會的反帝愛國情結〉。《學術中華》<http://xchina.org/>。

李向平。〈「海派基督教」及其歷程---歐美基督教在近代上海的社會化問題〉。發表 2002.11.11 新青年網刊。取自信仰之門 www.GODoor.net。

台灣〈旺報〉2011年4月19日 <http://www.wretch.cc/blog/msliao1105/23607760#>。

高英。〈調整聖經觀是神學思想建設的任務之一〉。中國基督教網站。

<http://www.chineseprotestantchurch.org/>

陳永濤。〈中國教會神學思想建設中的基督論思考〉。中國基督教網站。

歐陽文丰。〈淺析丁主教有關人性論的神學思考〉。中國基督教網站。

江登興。〈家庭教會的公共性與中國政教關係〉。「基督教與社會和諧研討會——中國家庭教會問題專題討論」論文，中國大陸普世網。

李凡，〈中國宗教復興及其對社會政策的影響〉《背景與分析特刊第 51 期》——2010 年 7 月 31 日在新加坡舉行的“中國社會政策改革國際研討會”上的發言。

<http://www.world-china.org/newsdetail.asp?newsid=3335>

〈福音時報〉http://www.gospeltimes.cn/news/2008_11_28/3743.htm

「為中國禱告」網站文章，www.prayforchina.net。2012.4.25

肆、 報章

〈聯合報〉兩岸 A18 版，2011 年 12 月 30 日。

〈聯合報〉2011 年 11 月 3 日 A3 版。

〈台灣英文新聞〉2011 年 11 月 12 日。

〈基督教論壇報〉2009 年 10 月 20-22 日，第 3 版。

賴錦宏。〈中共式民主〉。〈聯合報〉2012.4.11 民意論壇版 A15。

〈人民日報〉1994 年 2 月 8 日〈宗教活動場所管理條例〉。

《聯合報》2012.1.13 兩岸 A16 版。

《聯合報》2012.4.11 兩岸 A13 版。

〈論壇報〉3375 期，2012.3.28-30。

〈聯合報〉2012.4.2，B 版基隆之報導。

《基督教論壇報》2012年4月4-6日，第3377期。

〈聯合報〉2011年12月2日A13兩岸版中報導。

《基督教論壇報》，2012年3月21-23日，3373期，第4版。

英文：

The Expositor's Bible Commentary, volume 8. Grand Rapids: Michigan, 1984.

《經濟學人》(*The Economist*)。2010.12.4-10。

作者簡介

張益禎，男，1965年7月31日生，在台灣雲林出生，高二（1982年）時信主。台灣大學夜外文系學士畢業。1996年中華福音神學院道學碩士科畢業，牧養循理會，先後開拓新店、新竹教會。也配搭過忠勇、土城、台北與內湖循理會。目前為基督門徒訓練神學院牧育處主任，協助內湖循理會牧養工作。

曾於2001前往美國APU（亞蘇薩太平洋大學）神學院進修兩年教牧博士班，後因經費缺少返台，改讀華神歷史神碩。

先後在聖光神學院、基督門徒訓練神學院、基層宣教神學院、巴拿巴宣教學院任過課，教授聖經課程、教會歷史、系統神學、中國事工、異端研究等等課程為主。也曾擔任基督門徒訓練神學院實習處主任。

除了牧會、教學，也曾在神州華傳（華人福音普世差傳會）擔任中國事工宣教士以及台灣神州華傳辦公室主任。長期進出中國教授聖經、神學課程等（約有19年中國培訓經驗）。