

## 第三章 兩會的宗旨與神學演變

五十年代至文革期間，「中國基督教協會(以下簡稱基協)」尚未成立，以三自會為主運作。八十年代基協成立後，同一批人馬，兩個機構開始分工運作。相對於基協，三自會向來是以政治性為重，因為創立之初就以排帝愛國為主軸，而基協是在辦好教會之主軸下成立的，所以偏重教務性。本章第一部分將以兩會簡章內容為資料，並以「政治性」與「教務性」兩層面來分析兩會的宗旨。各屆兩會的宗旨內容，請參見本論文之附錄。

第二部份，神學演變的方面，不著重在中國神學是否合乎傳統神學之討論，而是著眼於兩會對中國教會的發展有更深的自主性神學思考，不想受到政治牽絆，而淪為政治神學。筆者將從兩個層面去探討兩會在神學方面的自主性，一是對「三自的詮釋」，一是對「基本神學議題的思考與反應」。

### 第一節、五十年代至文革結束

#### 壹、宗旨部份

##### 一、第一屆全國基督教會議

於一九五四年「第一屆全國基督教會議」中正式成立「中國基督教三自愛國運動委員會」，並通過〈中國基督教三自愛國運動委員會簡章〉<sup>133</sup>。其中第二條與第三條明確指出三自愛國運動的宗旨與方向。

就政治性層面而言，本屆宗旨第二條鮮明指出「三愛國反帝原則」是三自會的最高宗旨，三自會除了徹底實踐自傳、自治、自養之外，還積極參加反帝工作，這當然是政治力加諸於教會之結果。

<sup>133</sup> (中國基督教三自愛國運動委員會簡章)，《天風》，總 425-427 期 (1954 年 9 月 3 日)，頁 43。

就教務性層面而言，本屆宗旨第三條指出「三自會尊重各教會的信仰、制度與儀節」，這意味著三自會原本不具教務性領導之角色，但五八年開始進行教會聯合禮拜後，教務由三自會統一負責。三自會藉由政治力量收編各宗派後，進而影響各宗派的教會事務，已經跟「不具教務性」的宗旨有明顯的出入了。直到八十年代成立基協，才改變了三自會又是政治性、又是教務性組織，以政領教的不良形象。

## 二、 第二屆全國基督教會議

一九六〇年十一月舉行「第二屆全國基督教會議」，並修改了〈三自章程〉。特別當時受到三面紅旗運動的左傾影響，因此從章程中可以看出三自會更鮮明與強烈的政治性與政治立場，三自會儼然就是政府底下協助各教會實行反帝愛國的組織。此次修訂的章程延續近二十年之久，直到文革結束後，召開「第三屆全國基督教會議」時才有所修正。

就政治性層面而言，本屆章程第一條開宗明義就表明“三自會是反帝愛國組織”，比五四年原章程更明確與強勢地揭示政治立場與目的<sup>134</sup>。就教務性層面而言，主要是五八年教會大聯合後，教派已不存在，無強調之必要，所以刪除原章程中「尊重各教會信仰、制度、儀節」之內容。但事實上各教派只是表面上不存在，但各教派的傳統與儀式依然存在。

就這兩屆宗旨來看，三自會的屬性以政治性工作為重，教務性工作不是重點。即便五八年後三自會代理教務工作，但隨整個情勢愈來愈左傾，教務性工作更趨於無形。所以，三自會的宗教自主性愈來愈弱。

## 貳、 神學思想

### 一、 對三自的詮釋

五十年代對三自運動合理性的詮釋不是從神學、聖經之自主性基礎出發，而是從三

<sup>134</sup>（中國基督教三自愛國運動委員會章程），《天風》，復總1期，（1981年3月2日），頁10。

自會自己所認知的教會歷史以及當時的政治環境來解釋。

在當時的政治環境之下，三自會身為中國社會底下的社會團體勢必以政治理由來切斷與西方教會的聯繫，並主張獨立自主辦教之三自原則。當時三自會領導大都認為來到中國的傳教士大都是帝國主義進攻中國的先鋒<sup>135</sup>，所以應該排除之。

就教會歷史而言，三自會想要證明三自概念與運動不是共產黨首先提出來的。三自會以為，上海華人牧師俞國楨於一九〇六年倡議組織「中國耶穌教自立會」，主張「有志信徒，圖謀自立、自養、自傳…絕對不受西方教會之管轄」，是中國基督教內提倡自立、自養、自傳，主張愛國與愛教相結合的第一人<sup>136</sup>。

但事實上，真正「三自本色化」的主張早在十九世紀末就已經在外國所屬的差會中被廣泛討論，諸如中華基督教教會、聖公會、信義會、衛理公會、浸信會和內地會等。但這些三自本色化思考是從下而上地對教會如何適應中國文化的自我反省，並不是藉由政治力從上而下地要求，根本目的也不是要與西方對立或排外。解放前的「三自運動」是整個中國教會所面對的民族自主，文化自主的議題，既是十九世紀少數高瞻遠矚的外國傳教士呼籲，又是二十世紀中國信徒共同努力的方向，兩者是合作的，不必然都是衝突與對立。然而解放後，五十年代的「三自運動」是由中國政府及其認可的人所推動，主要是藉著由上而下的政治力量促成，根本的訴求是與西方切斷一切關係。它雖然與傳教士或中國信徒所呼籲的「三自」在若干觀念上相似，但在性質上兩者卻是完全不同的<sup>137</sup>。

## 二、 基本神學議題思考與回應

在切斷與西方教會的關係後，三自會也否定西方神學的理論。在當時，三自會以為

<sup>135</sup> 吳耀宗，〈中國基督教三自革新運動四年來的工作報告〉，《中國基督教三自愛國運動文選 1950-1992》，頁 42。原載《天風》1954 年 9 月，總 425-427 期。

<sup>136</sup> 沈以藩、曹聖潔，〈中國基督教的自立運動〉，羅冠宗主編，《中國基督教三自愛國運動文選 1950-1992》，（1993 年 10 月），頁 128。原載於《社會科學》1982 年第 3 期。關於俞國楨的研究，另參閱張化，〈中國耶穌教自立會發起原因研究〉，收錄於中國兩會編，《傳教運動與中國教會》，北京：宗教文化出版社，（2007 年 3 月），頁 288-305。

<sup>137</sup> 梁家麟，〈五十年代三自運動的研究〉，頁 127。

西方因陷入戰後的貧困、痛苦與徬徨，西方教會從戰前的盲目樂觀主義轉而陷入悲觀與絕望，所以出現完全否定現世，將希望寄於來世的各種出世主義和末世論者，以及主張人的原罪、完全敗壞和否定自由的主觀救贖論等。三自會以為這些所謂的「西方最新的神學思想」正反映出西方教會靈性上沒落的光景，因此這些的思想不利於偉大新中國的建立<sup>138</sup>。所以，吳耀宗於五六年全體委員擴大會議上做出關於《中國基督教三自愛國運動》報告後，一場教內稱之為中國基督教的「神學再思」正式開始，特別對於當時中國教會受到西方神學影響所提出的質疑。吳認為，這些西方神學觀點是推動新中國的障礙，勢必要去除<sup>139</sup>，特別是基督徒必須從傳統的「信與不信」的對立關係中釋放出來。

中國教會為配合解放後的政治社會環境，提出些許的神學認知，例如：

第一、社會救贖中才有個人救贖，福音的社會意義，並不淹沒個人靈性的自由活潑的經驗。

第二、關於救贖問題上，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。相反地，從上帝的公義與慈愛的本性之中，我們找到救贖的源頭<sup>140</sup>。

第三、不能將理智與靈命分家，或者以為輕視理智即靈命豐富<sup>141</sup>。

第四、不應強調人的罪與敗壞的一面，而喪失民族自尊心。人心裡的善與義都是從神而來，對一切良善和公義的事情，不應該橫加非難<sup>142</sup>。

第五、過去教會強調超現實是錯的，基督教是重視現實的，因為人是神創造並安置在現實中的。所以，建設社會主義與聖經精神不相違背，都是要建立公義、沒有壓迫的

---

<sup>138</sup> 陳澤民，〈中國教會神學建設的任務〉，(復)14&15期，《金陵神學志》，(1991年)，頁9-13。原載於1956年《金陵神學志》第5&6期。

<sup>139</sup> 汪維藩、季夙文，〈中國基督教四十年〉，羅冠宗主編，《中國基督教三自愛國運動文選》，頁396-397。

<sup>140</sup> 吳耀宗，〈中國基督教三自革新運動四年來的工作報告〉，《中國基督教三自愛國運動文選1950-1992》，頁17。原載《天風》1954年9月，總425-427期。

<sup>141</sup> 沈子高，〈理智與靈命〉，《金陵神學文選》，南京：金陵協和神學院，(1992年)，頁181。原載於1955年《金陵神學志》第3期。

<sup>142</sup> 徐如雷，〈聖經是否否定人的價值〉，《金陵神學文選》，頁187。原載1954年《金陵神學志》第2期。

社會<sup>143</sup>。

從上述幾點來看，三自會的神學論述量不多，而且內容大都基於在現實的新中國政治環境下，必須做出強調樂觀、希望、不論教內與教外的人都是有價值的、重視現實生活等官方性回應。另一方面，也因才開始摸索的緣故，缺乏系統性、多元性、文化性、本色化層面的神學自主性論述與主張。

## 第二節、八十年代

### 壹、宗旨

#### 一、 第三屆全國基督教會議

一九八〇年第三屆全國基督教會議中通過修改後的〈三自會章程〉以及新成立的〈基協章程〉<sup>144</sup>。

就政治性層面而言，八十年的此次會議因於文革後不久，雖已有黨的改革開放之方向，但三自會依然呈現較保守的狀態。此次宗旨雖刪除原宗旨內「肅清帝國主義影響，反對帝國主義的侵略」的內容，但依然表明三自會是「反帝愛國組織」之左傾思想。

就教務性層面而言，第三屆會議前成立了中國基協，開始與三自會分工合作，主導教會的教務性工作，去除了三自會長期「以政領教」的不良角色。從基協的第二條與第三條宗旨可以看出兩會希望以服務眾教會的姿態來辦好教會，以達成宗教自主性目標。

#### 二、 第四屆全國基督教會議

一九八六年第四屆會議時，因應時代與局勢的不同，希望能更擴大對外的團結，所

---

<sup>143</sup> 陳淑虔，〈基督徒與現實〉，《金陵神學文選》，頁 193-211。原載 1957 年 2 月號《金陵協和神學志》總第 6 期。

<sup>144</sup> 《天風》，復總 2 期，(1981 年 3 月 20 日)，頁 13-15。

以對三自會宗旨的修改釋出比較大的善意，並較大幅地修改了兩會章程<sup>145</sup>。

就政治性層面而言，本屆會議大幅地調整三自會宗旨，讓強烈的左傾政治意識往右修正，讓以往與海外強權的對立轉向交流合作。例如，第二條由「中國基督教反帝愛國組織」改為「愛國愛教組織」。此外，又刪除「促進台灣回歸祖國」與「反對霸權主義」等字句，加上「開展國際友好工作」等字句。

就教務性層面而言，基協的原章程中並未對基協工作有明確規定。但這屆會議中，第四條明確訂定了基協的具體任務，包括神學、文字出版、教會事工交流、與國外教會友好交流等。更明確地制定基協的任務，對基協的自主性教務運作更為有利。

環顧八十年代，第三屆全國會議後，正式分成兩會，其宗旨有同也有異。相同的是都是政府底下的愛國愛教團體，不同的是「三自會是『中國基督徒作為人民組成的人民團體』，基協是『中國基督徒作為信徒組成的信徒團體』」<sup>146</sup>。因基協的成立，正式邁向做好實際教務性工作的方向，顯示出兩會宗教自主性的開始。第四屆全國會議整個較大幅度改變三自會的宗旨，主要是離文革末的時間較長久，加上雙百政策的寬鬆氣氛下，兩會比較大膽地做出革新與宣示。同時，基協制訂明確的任務以強化基協的教務功能。兩會在八十年代中以後，宗教自主性著實增強許多。

## 貳、神學思想

### 一、三自的詮釋

進入八十年代後，兩會領導者常提到一危機就是，有些弟兄姐妹對三自抱持既不擁護也不反對的態度，他們怕三自不符合聖經，擁護它靈性就有危險，但反對它也不應該，所以就抱持著若即若離的態度。即便是擁護三自的人，並非都是從聖經來認識三自合理性，大都是基於得到現實的利益與幫助而支持三自，例如兩會協助解決教產問題，出版

<sup>145</sup>吳高梓，〈關於修改中國基督教三自會與基協章程的說明〉，《天風》，第11期，(1986年11月)，頁16。

<sup>146</sup>丁光訓，〈回顧與展望〉，《丁光訓文集》，頁311。

聖經、詩歌，為教會辦了許多好事等<sup>147</sup>。所以，進入八十年代中期後，一改過去五十年代從政治角度認識三自的意義與重要性，進一步開始從聖經、教會性質上尋找根據，並在神學上做必要的處理，讓三自在理論上更加深化<sup>148</sup>。

丁光訓認為基督教本色化的一些依據就是三自的根據。其中，丁認為：「耶路撒冷會議是最重要，最起頭的本色化根據。因為會議決定外邦基督徒不必遵守猶太教律法習俗。這決定對基督教整個歷史，以及對世界整個歷史，關係太重大了。雖然聖經中找不到三自這兩字，這是對的，但三自的原則與精神體現在使徒行傳第十五章耶路撒冷會議中，是三自原則的最重要的聖經基礎」<sup>149</sup>。

所以，丁以為從西元四十九年耶路撒冷會議後到現在，儘管信徒不一定用完整的三自一詞，但三自概念、精神與問題等是隨著福音的傳遞就會出現，所以中國的三自運動不是五十年代突然出現，更非共產黨加諸使然，而是很早就開始了<sup>150</sup>。

此外，兩會領導強烈主張要尊重教會的地方性。因為從教會歷史來看，兩會以為初代教會的地方性很強，可惜在天主教掌權期間，教會變成一個龐大的封建組織，教會的地方性受到壓制與破壞；直到馬丁路德改教後，教會的地方性才又逐漸地恢復；然殖民主義興起後，歐美國家不重視地方教會的主權，一味控制別國的教會，形成母會、子會之關係。孫漢書認為地方教會就是教會普世性和種種文化的特殊性相結合的所在，重視地方教會發展才是合乎聖經的原則<sup>151</sup>。

## 二、 基本神學議題的思考與回應

八十年代因為宗教剛恢復，著重於教堂、教產、組織等有形的建設，神學思想建設剛起步而已。兩會中，應屬丁光訓對神學建設著墨最多，他認為神學思想是建設與治理

<sup>147</sup> 倪光道，〈認真查考聖經，深入宣傳三自〉，《天風》，(1987年12月)，頁15。

<sup>148</sup> 孫錫培，〈淺談三自到三好〉，《天風》，(1987年6月)，頁5。

<sup>149</sup> 丁光訓，〈三自為何必要〉，《丁光訓文集》，頁34。

<sup>150</sup> 同上，頁37。

<sup>151</sup> 孫漢書，〈教會史啓示的普世教會與地方教會的關係〉，《金陵神學文選》，頁212-223。

中國教會最關鍵、最根本的一步。一方面回歸到神學基本面、信仰基本面，而不再只是隨政治勢力而左右，有意讓政治與教會區隔，讓教會更像教會。另一方面，有好的神學，才有好的講道、才能有好的信仰素質，可以避免長期重量不重質的畸形發展，也才能根本避免異端及海外滲透等困擾。

丁於八十年代就逐步提出一些神學看法，也成為日後討論與研究中國神學的底本與範疇。丁的神學思考大致包括「信與不信是否對立」、「教外的價值是否需被肯定」、「神的本質是什麼」等。

#### (一) 信與不信的問題

解放後，信與不信之論爭起始於五十年代獨立家庭教會的王明道等人。丁光訓批判王明道等人以「信與不信」之對立來衡量一切，否定不思考正義與否，善惡與否等其他更廣泛的價值<sup>152</sup>。丁一直試圖淡化信與不信，強化神的最重要屬性是愛，神也愛不信之良善的人，代表神也愛執政的共產黨人。此外，丁批判「因信廢行論」，因此論點讓中國教會與共產社會主義相適應困難。他認為愈強調「信與不信」會讓教會與社會兩方難相適應，但若強調行爲、結果、倫理的話，則有助於教會與社會間的相適應。

但事實上，王明道於五十年代初提出「信與不信不同負一轡」是用來反對加入官派的三自教會。王明道認為的「信與不信」是專指「教會與共產黨政府」之間，也就是信仰應與政治分離，而非指「教會與教會外的社會大眾」。王明道是單純就神學信仰來思考，並不是要反對中共社會主義政權，但三自會的領導者將王明道的意思扭曲為「教會與教會外的社會大眾」之對立，並認為是為了反對中共政權而提出的，刻意讓王明道不被社會見容。同樣的，八十年代後的一些家庭教會也是根據類似王明道之想法做為反對加入三自教會的理由，然這並不是反對中共的社會主義政權，而是秉持一貫政教分離的概念，純就信仰層面思考而不是就政治層面思考。

---

<sup>152</sup> 丁光訓，〈宇宙的基督〉，《丁光訓文集》，頁 92。



在中國，「信與不信」已經淪為不得不在泛政治化下被討論的議題。站在中共立場，信仰差異是其次，政治認同是最重要的，所以，反對「信與不信」的對立。站在兩會立場，中國教會要被廣大的中國社會認同，勢必也要包容不信者，降低信與不信的排他性。

「信與不信」的論戰在五十年時就掀起，八十年代丁光訓以「神是愛」的神學觀點來否定「信與不信」之論調。五十年代，當時三自會面對「信與不信」的基要派者，大都是配合政府以政治手段處理，但八十年代，三自領導者不贊成以政治手段處理，而是以神學的批判加上統一戰線團結之兩面手法來處理。

## (二) 肯定教外的文化、道德、世俗價值

丁認為：「…我們不願意否定教會以外的人類文化價值。在這些文化中，存在著不同程度的接近基督教上帝觀的火花，我們不能任意視之為毫無價值的東西予以拋棄」<sup>153</sup>，「教會不是神的唯一器皿，但教會仍然佔據中心地位，在這裡，人們認識他、宣揚他、崇敬他，但基督拯救的工作不受教會的限制，這個工作涉及整個宇宙」<sup>154</sup>。

所以在社會主義之下，不論是政府或中國兩會一定是強化人本性中的善良、積極與努力面以達至社會的進步，不容許重視屬靈而忽略屬世，必然強調屬世進步的重要。絕對反對只重信仰修道，不重生產，絕對反對所謂末世思想與宣傳。這些觀點都是為了讓中國教會與社會之間可以相適應而提出的。

## (三) 宇宙基督，神的本質是愛

放在當今中國社會來看，中共官方及兩會為了讓信徒與非信徒能擴大團結，積極主張政治上的共同認同，以及超越信仰之上的神普世的愛，也就是說神不僅愛信徒也愛非信徒，讓中國教會更能被社會大眾接納。

對此，丁光訓的神觀是「神的本質是愛」。神不僅通過信祂的人進行祂的愛的作為，

<sup>153</sup> 丁光訓，〈中國的神學群眾運動〉，《丁光訓文集》，頁 26。

<sup>154</sup> 丁光訓，〈怎樣看待基督教會以外的真善美〉，《丁光訓文集》，頁 256。

也能通過一切正直善良的不信之人進行祂的愛的作為。丁的基督觀是「宇宙的基督」，人類一切的真善美都在祂裡面，所以基督教信仰以外的文化是有價值的，這給基協所代表的廣泛團結提供了神學基礎<sup>155</sup>。以「宇宙的基督」之神學思想來批判「教會內的基督」之「信與不信」的狹隘盲點。丁認為應該接受與重視教外的價值，因為基督是宇宙性的，以及基督信仰應與中國文化合一，成為本色化與處境化的中國神學。正因基督是宇宙性基督，所以神也與外邦人，外邦國家同在，甚至使用外邦國家<sup>156</sup>。丁光訓的罪論是「原恩論」而非「原罪論」，亦即耶穌赦免罪的恩典勝過於我們所犯下的罪犯，所以罪不是核心，恩典與赦免才是核心<sup>157</sup>。

綜合而言，八十年代中國教會主要由丁光訓針對五十年代已經提出的相關神學議題做初步性的回應。貫串丁光訓神學思想的主軸就是「和諧」，也就是不走上二元論的極端，也許這觀念並沒有什麼神學獨創性，也缺乏系統性的論述，但卻相當程度呼應並調和了現實中的多邊關係，不論是兩會與政府、兩會與家庭教會、兩會與社會的關係等。比起五十年而言，丁光訓為了不讓宗教或神學只成為政策說明的工具，這部份就是一種突破，讓神學宗教自主地位往中間靠攏中。

進一步來看，關於基本神學議題的回應，大致就是上帝與人和諧、信徒與非信徒的和諧、有神論與無神論的和諧、教派與教派的和諧、屬靈與屬世和現世與彼世、創造也是救贖的過程等。所以，丁提到為解放而鬥爭是必要的，不是可有可無的，然解放不是基督徒的終極目標，和好才是最終目標，而今天已經轉到為和好而努力的階段了<sup>158</sup>。

這一切中國神學思考的提出，都來自於現實大環境的前提，即在現有的社會主義之下，宗教必須與社會相適應，三自教會才能擴大團結家庭教會。這些神學思考不見得在正統神學上站得住腳，但丁認為基本信仰的確不能改變(例如三位一體)，但神學可以不

<sup>155</sup> 丁光訓，〈中國基督徒怎樣看待聖經〉，《丁光訓文集》，頁 84。

<sup>156</sup> 丁光訓，〈宇宙的基督〉，《丁光訓文集》，頁 97。

<sup>157</sup> 丁光訓，〈來自解放神學、德日進神學和過程神學的啟發〉，《丁光訓文集》，頁 206。

<sup>158</sup> 丁光訓，〈和好的訊息〉，《金陵神學志》，(復)第 5 期，(1986 年 12 月)，頁 7。

同，所以中國式神學建立的目的其實是爲了政治，也爲了生存。

### 三、 敏感性的議題：

隨著開放後，言論尺度放寬，神學的自主性論述尺度也隨之增加，從挑戰過去不敢談的敏感性議題中就可以看出。

#### (一) 宗教不是鴉片

一九八二年中共中央公布的〈十九號文件〉中對宗教諸多肯定，並且隻字未提宗教鴉片。從此之後，宗教界與兩會合力地去除此一觀念，特別是在八二年到八六年間有相當多的論述。八五年至八六年間思想開放，全國三自會副主席兼政協委員趙復三於八六年三月全國政協會議上，做了有關「宗教、精神文明、民族團結」的發言，對宗教是人民鴉片，並成爲黨的意識形態提出批判，極欲清除左的錯誤傾向，並認爲應當將宗教視爲各民族文化的一部分<sup>159</sup>。除趙復三之外，丁光訓是兩會內極力批判「宗教鴉片說」的領導者。丁認爲，宗教在階級社會中對勞苦大眾所起的鴉片作用、麻醉作用等的確是實在的，但這不過是宗教所起的眾多作用之一而已<sup>160</sup>。八七年十三大之後，「宗教是鴉片」一說已比較少被提及或是已被否定，取代的是「宗教內的倫理道德」，同「與社會主義相適應」，一直延續到整個九十年代。「相適應論」的提出充分說明實用主義已取代意識形態的考慮，成爲黨國的指導思想<sup>161</sup>。

#### (二) 基督化與本色化的討論

關於中國教會的定位，在八五年《天風》中署名李多馬提出“基督化的教會”或“本國化的教會”之路線辯論。探討這問題也就在探討中國教會是以信仰考量爲先，還是以政治考量爲先。李多馬認爲：「教會的本質在於基督化，是迫切的，在基督化之下可以

<sup>159</sup> 趙復三，〈宗教、精神文明、民族團結〉，《天風》，(1985年7月)，頁2-4。

<sup>160</sup> 丁光訓，〈與教外友人談「鴉片問題」〉，《丁光訓文集》，頁413。

<sup>161</sup> 香港學者邢福增相當強調「實用主義」的宗教觀是中國處理宗教問題的長期指導者原則，已不復再是「意識形態」。可參考邢福增，〈當代中國政教關係探討—兼論對基督教的發展影響〉，《新世紀宗教研究》，第2卷第2期，(2003年12月)。

有自己的本國化，但本國化不是必須的或是迫切的任務，一個沒有基督化的教會不成為教會」<sup>162</sup>。後來，針對此，天風編輯部召開教會本國化的座談會，認為「教會基督化」的說法不妥，以及毋須將基督化與本國化對立起來，基督化與本國化之間是不矛盾的。將近一年斷斷續續的辯論後，「中國教會基督化」的論調就較少被提及，而「如何建立具有中國特色的教會」成為日後的主軸方向。

此一觀點出現在《天風》是很特殊的，代表在三自會中有不少信徒質疑中國教會的路線問題，純信仰的基督化跟附著於社會主義下的本色化，孰重孰輕？《天風》之所以願意登載李多馬的文章，某方面似乎透露出對兩會有這樣的期待。

## 第三節、九十年代

### 壹、宗旨

#### 一、第五屆全國基督教會議

一九九〇年全國宗教會議上，李鵬提到「依法對宗教事務進行管理，是指政府對宗教工作中有關法律、法規和政策的貫徹實施進行行政管理監督」，正式開啓九十年代宗教管理法制化的序幕。所以，兩會的章程中都增加相同的內容，顯示出，兩會未來的方向是配合政府全面性地法制化管理。

就政治性層面而言，因應全國宗教會議上李鵬的講話，三自會將原章程的「遵守國家憲法」改為「遵守國家憲法、法律、法規與政策」。因政府強制執行相關規定，兩會與教會的宗教自主性受到一定程度的影響。但三自會釋出一部分善意，即在原章程中「協助政府貫徹宗教信仰自由政策」之後加上「維護教會合法權益」之內容。此外，為提高全國兩會的管理權限，本次會議也首次規定了各級兩會有義務遵守全國兩會的相關決議。(三自章程第四條&基協章程第六條)

---

<sup>162</sup> 李多馬，〈教會要基督化〉，《天風》，(1985年1月)，頁15。

就教務性層面而言，同三自會章程一樣，基協章程第二條增加了「遵守國家憲法、法律、法規與政策」的內容。另外，第四條內容中增加了一些基協的工作內容，特別是協助各地教會規章的建立，以提升自主性。

## 二、 第六屆全國基督教會議

就政治性層面而言，本次會議將三自會原章程宗旨與任務分開，制定新的宗旨，將原宗旨改變為任務，這是過去所未見的。特別是新宗旨內容中提到要「增強教內團結，為辦好中國的教會提供服務」，可以看出三自會釋出善意，也某程度軟化過去強硬的政治形象。

就教務性層面而言，原基協章程第二條容易被誤解為「遵守國家憲法、法律、法規與政策」是基協的宗旨之一，所以更改為「...遵照聖經真理、三自愛國原則、我國教會規章制度和國家憲法、法律、法規、政策辦好中國的教會」。

九十年代兩次會議上，三自會章程做出了兩次鮮明的善意表示，包括「維護教會權益」以及「增強教內團結，為辦好中國的教會提供服務」。足以顯示三自會也因應潮流與趨勢，極力改變過去刻版的、嚴肅的，只站在政府立場的政治性形象，改變為站在與教會同心的溫和形象，宣告一起捍衛教會應有的自主性。

此外，基協的任務，也隨著環境的改變而不斷地增加工作內容，包括神學、文字出版、增進國內教會間交流、協助教會規章建立、拓展與國外的交流等等。這似乎意味著中國基協會想更擴大服務層面與內容，讓基協更具體達成「辦好教會」的目標，也讓基協的自主性更形提升。

## 貳、 神學思想

九十年代後，整個世界全球化、現代化更鮮明了。而中國在持續改革開放的基調下，神學思考不得不思考內在的本色化與外在的全球化、現代化的問題。

### 一、 三自的詮釋

進入九十年代後，對三自的詮釋有兩項特色：

#### (一) 對三自原則個別論述，並結合現代性：

新一代的金陵神學教授王艾明提到中國教會的發展已經到必須闡發出三自原則在教義神學層面的內在規定的時刻了。他做了三自個別層面的教義學分析，這是跟以往比較不同之處。而且，王艾明的分析是將神學、教會史、與現代性結合起來綜合論述，可以逐漸看出中國神學的深度與進步。例如，從〈論教義學理解中的自養原則〉一文中，王艾明先從基督教新教正統教義出發闡釋其聖經依據，即神聖的「應許之地」所包含的啓示，以明確上帝創造的物質世界具有聖禮意義，然後明確其內在的神學內涵就是基督徒的勞動觀，接著，把思路擴展到自養工作在屬世的世界裡，是對基於上帝公正性秩序法律的遵守，也就是教會自養與公民責任的問題<sup>163</sup>。

另外，〈論教義學理解中的自治原則〉一文中，王以教會性為著眼點，提出教會內很多自治上的問題，這些問題的根源都是因欠缺教會性而產生的。他提出教會自身源自於聖經啓示和使徒傳統有一套自律性的教會辦法，這是任何政府部門的行政規定無法等同或取代的。如今問題是，如何依據聖經啓示和使徒傳統的權威，建構這樣的「教會辦法」<sup>164</sup>。

他很明白地說到，如果在教會事工方面不這樣做教義學分析的話，就會像過去一樣視三自原則為依附政治的表態口號，既無法分辨出在現實教會牧養中的偽性現象，也因沒有制約與反省就會讓教會的實存性喪失掉<sup>165</sup>。

#### (二) 從本色化層面探討三自

九十年代後，除了延續八十年代以聖經或教會史為根據來詮釋三自的意涵外，中國

---

<sup>163</sup>王艾明，〈論教義學理解中的自養原則〉，《南京神學誌》，第6期，(2002年7月)，頁28-32。

<sup>164</sup>王艾明，〈論教義學理解中的自治原則〉，《金陵神學誌》，總44期，(2000年)，頁18。

<sup>165</sup>同上。

教會領袖們已敏感到這是不夠的。因為中國基督教若沒有正視文化邊緣化的問題的話，在未來中國教會依然是「次文化小群」<sup>166</sup>。所以，三自的議題不再是聖經的詮釋問題，而是中國教會面對本色化，或是教會中國化的文化議題。

老一代的神學教授對中國教會是否能生根於中國文化感到憂心。他們提到了幾個現實的問題與看法：

第一、雖然九十年代後，教會內要強調倫理道德，以此跟社會主義相適應。但會不會跟明末清初基督教與儒家相遇時產生一樣的困境。也就是將「基督教降格為一般倫理而忽略它超越的一面；從『將功補過』或『戴罪立功』中尋求安慰，缺乏一種悔改意識；致力於自救，而忽略來自上帝的他救；凸出教會『用』的一面(功能、功用)，但忽略其『體』的建立(本體、本質)等等」<sup>167</sup>。

第二、中國教會面臨的「文化遊離現象」及「文化寄生現象」所帶來的挑戰。「文化遊離現象」方面，不少知識份子透過不同文化媒介認識基督，這些人被稱為「文化基督徒」，但又是游離於教會之外的未命名基督徒。所以，中國神學生或牧者必須提高文化素養以尋求對話基礎。再來「文化寄生現象」方面，農村中屬於民間宗教的成分被帶了進來並寄生在基督教內<sup>168</sup>。

第三、極端排他主義，即基督教會與文化相對立在中國是站不住腳的。基督教在中國的前景取決於它是否能在當前這個多元的、世俗的、變化的文化處境裡，以實際行動來顯明它那活潑的改變一切的能力。既然現代化對教會提出嚴峻的挑戰，基督徒就需要類似天主教梵二會議後的那種更新與溯源(ressourcement and aggiornamento)<sup>169</sup>。

第四、中國基督教三自任務尚未完成。中國基督教的文化改造和文化建設比政治歸

<sup>166</sup> 陳澤民，〈基督與文化在中國——一場中美對話〉，《金陵神學文選》，頁 137。此篇為作者在 1992 年 10 月於美國哥倫比亞神學院舉行的“基督與文化”研討會上的論文。

<sup>167</sup> 汪維藩，〈道在這裡成了肉身〉，《金陵神學文選》，頁 144。此篇為作者在 1992 年 10 月於美國哥倫比亞神學院舉行的“基督與文化”研討會上的論文。

<sup>168</sup> 同上，頁 145-146。

<sup>169</sup> 陳澤民，〈中國基督教會面對現代化的挑戰〉，《金陵神學志》，總 21 期，(1994 年)，頁 22。

屬問題的解決更爲艱鉅。丁希望今後的三十年將是三自運動向文化深度發展的時期。

## 二、 基本神學議題的思考與回應

進入九十年代後，中國神學教義中的上帝觀、基督論、聖靈論、人論、基督徒生活大致上與八十年代相去不遠。也就是上節提到的以丁光訓神學思想爲主軸的幾個層面，包括宇宙基督、上帝是愛、原恩論、信與不信不應對立、不因信廢行等。除此之外，中國神學也開始觸及其他跟現代性比較有關的多元性神學議題。然，「如何與社會主義相適應」是重點之重，是兩會發展神學建設時最關切的一點，於是逐漸衍生出「以道德取代因信稱義」的神學觀念。

### (一) 修正「因信稱義」，並以道德取代

丁光訓重新修正「因信稱義」的路線，並認爲二十世紀進入中國的宣教士提出的「因信稱義」與保羅、馬丁路德當時主張的「因信稱義」之情況與精神是截然不同。他認爲入華外國宣教士的「因信稱義」是變了樣，只重視信與不信，天堂與地獄，而不重視人的行爲，所以他們鼓吹「道德無用論」<sup>170</sup>。

丁光訓以爲中國神學思想應寬闊化，以及實際地要爲中國教會能在中國社會主義下生存而思考合理的神學，所以特舉用「道德信息」來取代「因信稱義」信息<sup>171</sup>。既然基督宗教無法以「信或不信」來與社會主義相適應，所以能相適應的是兩邊都具有的「道德」，一邊是宗教道德，一邊是社會主義道德，並共同以維護社會秩序爲主要目標。所以，基督教若能與政府抗衡，對政府有利益的就是貢獻宗教道德於社會。特別在中共中央十四大六中全會上通過〈關於加強社會主義精神文明決議〉後，兩會隨即於九六年第六屆全國會議也通過〈關於擁護「中共中央關於加強社會主義精神文明建設若干重要問題的決議」〉。其中，「一個好基督徒應該是一個好公民」成爲會議的共識，從此「提倡

<sup>170</sup> 丁光訓，〈談基督徒一個思想深處的問題：倫理道德〉，《丁光訓文集》，頁 292。

<sup>171</sup> 丁光訓，〈回顧走過的路〉，《丁光訓文集》，頁 372。



倫理道德」就成爲中國基督教會的重要方向<sup>172</sup>。

## (二) 多樣化神學思考：

在九八年濟南會議召開前，丁已於九六年的第六屆全國會議上提出「中國教會要思想解放」，這一口號引起很大的共鳴，在中國進行神學思想解放終於在教會中正式地被提到議事日程上。一九九八年十一月，全體委員會議於濟南舉行，此次會議集中討論神學思想建設問題，並通過了〈關於加強神學思想建設的決議〉。正式地將兩會的發展方向導向到「本質的神學思想建設」，這是很重要的轉型與新階段的里程碑<sup>173</sup>。隨即於九八年末，《丁光訓文集》的出版象徵著中國神學思考上的關鍵性突破。

過去很長時間強調辦好教會，是從教會規章、法令等著手，比較屬於形而下的制度層面，但這次因爲從形而上的神學思想著手，是辦好教會的深化。一方面，可讓三自運動更有聖經與神學根據，讓海內外非三自者明瞭與接受；二方面，建立中國社會主義特有的神學，讓教會與社會相融合；此外，宣告中國教會將更重視信仰本質問題，減少政治色彩或牽連。

如上所述，九十年代後，中國神學已經進入「多元化」的神學議題討論中。就神學院的課程而言，目前開設了現代西方神學、亞洲神學、普世教會學、中國神學、神學的處境化科目。並有一系列的關於解放神學、婦女神學、過程神學、生態神學、諸宗教對話的講座。至於單篇見諸於《金陵神學誌》的文章來看的話，大致上有幾方面的討論<sup>174</sup>：

### 第一、 環保議題：

丁光訓在環境與發展全球論壇的講話上，只簡單地提到基督徒肯定宇宙和其中的一切是上帝的創造<sup>175</sup>，但沒做更多論述。安希孟，在〈自然在神學中的地位〉文章中提到，

<sup>172</sup> 〈關於擁護《中共中央關於加強社會主義精神文明建設若干重要問題的決議》〉，《中國基督教第六屆全國會議專輯》，頁 47。另參見，〈基督教要關心精神文明〉，《天風》，(1997 年 3 月)，頁 20。

<sup>173</sup> 〈全國基督教兩會本屆第二次全體委員會會議在濟南舉行〉，《天風》，(1999 年 1 月)，頁 8。

<sup>174</sup> 說明：筆者未全查九十年代的每篇資料，所以可能有遺漏。

<sup>175</sup> 丁光訓，〈保護上帝的創造〉，《金陵神學文選》，頁 46。原載《天風》，1990 年 4 期。

自然世界在上帝拯救的全盤計畫中有什麼地位、意義和目的<sup>176</sup>。環保神學議題只是剛啓動而已，尙無太多的研究。

## 第二、 教會論問題：

因爲辦好教會是中國教會八十年代後的重點，所以教會論的討論是最多的一個項目。特別在九一年底公佈的《中國基督教各地教會試行規章制度》是中國教會的一份重要文件，與治好教會有十分密切關係，也算是中國教會論的初步構想。天風中，作者新堅以七個長篇單元，從教會論層面上，根據聖經的教義教導來闡述每章的意義，包括中國爲什麼要制定規章制度、依據是什麼、信徒如何遵行此規章、對聖職的規定、爲何要重視教會組織與管理、怎樣理解彼此尊重、如何推動試行規章的實施等。

九十年代末，以王艾明爲主，做了更多更深入教義學上的神學處理。王艾明關切的焦點是教會的教會性問題與制度性的建立。他思考到中國未來的教會應該包括<sup>177</sup>：

- 1.一個通過神學思想建設聖工，繼續以其獨特的「三自原則」之教會行政理念，服務於中國人民的教會
- 2.一個解決了邊緣化和非教會性的教制構成等迫切問題並成爲中國先進文化不可分割的組成部分的教會。
- 3.一個由具有現代精神和意志的聖職人員和公民意識明確的平信徒階層合理構成和主導的教會
- 4.一個具有自主性思考和神學立場的教會

王艾明認爲中國教會迫切性任務是要建立制度。他並提出警告說，若不從制度層面來處理並規範在教務行政方面的種種弊端的話，則這些痼疾將會危害教會傳統，終究會

<sup>176</sup>安希孟，〈自然在神學中的地位〉，《南京神學志》，第3期，(1999年8月)，頁61。

<sup>177</sup>王艾明，〈遠象中的中國教會〉，《金陵神學誌》，總第54期，(2003年第1期)，頁31-43。

疏離基層信徒<sup>178</sup>。此外，他呼籲，政府如果正確地明確基督教會之獨特的自律性就會充分地尊重其內在的規則，並且以憲政原則從共同利益的保障與公民利益的絕對性等等層面，對教會的屬世行為加以合理地制約，同時放手讓教會積極地管理教務，那樣的話就會看到一種新型的政教關係出現<sup>179</sup>。

### 第三、 社會服務問題

社會關懷對中國教會而言是未來會擴大參與的部份。張賢勇撰文探討西方宗教史上虔誠者如何表示社會關懷，參與公益活動的這問題。他側重於德國敬虔派有關社會問題的主張，尤其是佛朗克(August Hermann Francke) 及其創辦的哈雷慈善機構對社會做出的貢獻<sup>180</sup>。另外，王艾明也從聖經原則去看中國教會參與社會服務的倫理原則<sup>181</sup>。

綜合而言，筆者以為，九十年代的中國神學進步，自主性也增加許多。從老一輩的陳澤民、汪維藩到新一輩的王艾明等人的論述中可以看出，政治性的詞彙更少了，政治意識淡化許多，政治愛國的意圖模糊了，更多的關切是中國神學如何與廣大的中國文化與社會相適應，教會的教會性如何彰顯的根本問題。而且隨著從歐美回來的神學教授增多，對所論述的議題不僅神學的嚴謹度加深，有理論的根據，而且往往結合現代性的思維，意識到現代化與全球化的問題，讓中國神學的思考不再侷限於中國內部或政治思維的思考。

除此之外，中國神學家意識到要建立龐大的中國神學，以及面對各種傳統與現代的議題，最重要的是以何為「權威」的問題。王艾明就點出應回到改教時代的核心問題上，才可以超越十九世紀由西方新教各大宗派的海外差會在中國所留下的局限，即各宗派皆唯我獨尊的自我優越感與排他性。而改教的核心問題就是何謂「權威」問題。權威不是

---

<sup>178</sup> 王艾明，〈論教義學理解中的教務會議制度及其對中國教會的實踐意義〉，《金陵神學誌》，總 45 期，(2000 年)，頁 32。

<sup>179</sup> 同上，頁 36。

<sup>180</sup> 〈虔誠：棲息心讀之後〉，金陵神學文選，頁 325。原載金陵神學誌(復)第十二期。

<sup>181</sup> 王艾明，〈論中國教會參與社會服務事工之內在的倫理原則〉，《南京神學誌》，第 7 期，(2003 年 7 月)，頁 36。

教會的世俗論斷，因為這樣的論斷含有太多的歷史謬誤，唯一的權威就是受感於聖靈並作為上帝的自我啓示的見證的《聖經》<sup>182</sup>。這是中國神學自主性與否相當重要的關鍵認知。

## 第四節、結論

### 壹、宗旨

《表三：各年代兩會宗旨比較》

	第一屆 全國會議 (1954年)	第二屆 全國會議 (1960年)	第三屆 全國會議 (1980年)	第四屆 全國會議 (1986年)	第五屆 全國會議 (1991年)	第六屆 全國會議 (1996年)
三自會章程增修精神	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 三自愛國原最高宗旨。</li> <li>2. 尊重各教會的信仰、制度與儀節。</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 左傾嚴重，載明是「反帝愛國組織」</li> <li>2. 因教會聯合，刪除左列第2點</li> </ol>	刪除原宗旨「肅清帝國主義影響，反對帝國主義的侵略」內容，但然表明三自會是反帝愛國組織。	大幅地修正左傾。例如，修改為「愛國愛教組織」。又刪除「促進台灣回歸祖國」與「反對霸權主義」等，加上「開展國際友好工作」內容	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 因宗教管理法制化，將原章程改為「遵守國家憲法、法律、法規與政策」</li> <li>2. 加上「維護教會合法權益」之善意內容</li> </ol>	制定新的宗旨，內容提到要「增強教內團結，為辦好中國的教會提供服務」，展現出善意。
基協章程增修精神	無	無	宣告是全國的教務組織，強調自主性開始，並希望以服務眾	首次明確訂定了基協的具體任務，強化基協的自主性	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 同上第1點。</li> <li>2. 增加協助各地教會規章的建</li> </ol>	原宗旨容易被誤解，所以更改為「遵照聖經真理、三自愛

<sup>182</sup> 王艾明，〈理解中國教會神學思想建設事工—從神學解釋層面展開〉，《南京神學誌》，第7期，(2003年7月)，頁33

	第一屆 全國會議 (1954年)	第二屆 全國會議 (1960年)	第三屆 全國會議 (1980年)	第四屆 全國會議 (1986年)	第五屆 全國會議 (1991年)	第六屆 全國會議 (1996年)
			教會的姿 態來辦好 教會		立之任 務，以落 實教會 的自主 性。	國原則、我 國教會規 章制度...

宗旨往往是一個團體的精神與方向。從兩會的宗旨變遷上來看，大致可以看出兩會的走向。上述的簡表羅列六屆會議的章程修改的精神與核心內容。

五十年代到文革期間是依循政治方向來運作，也就是藉著愛國的政治運動來管制當時的教會，到第二屆會議時達到最高峰，宗教是處於被宰制的地位，自主性極其微弱。文革後的八十年代，政府釋放出尊重宗教的寬鬆訊息，兩會從政治性中漸漸鬆綁出來。基協成立後開始強調教務性工作，並具體地訂定工作任務，增強宗教自主性。另外，最明顯的改變是從八十年代中第四屆會議後開始，三自會將「反帝愛國」原則修正為「愛國愛教」，並展現要展開與各國交流的親和自主形象。九十年代後，因受國內外緊縮局勢影響，政府改為主動積極地管理宗教，接連發佈一連串的法令。在政府積極管理的強勢形勢下，三自會反而從以往政治性的形象轉變為溫和形象，更多強調服務教會，維護教會權益的自主性態度。

## 貳、神學思想

《表四：神學自主性演變》

	五十年代至文革結束	八十年代	九十年代
三自的詮釋	為反對西方帝國主義而提出的政治性解釋	按聖經與神學來詮釋三自，如耶冷撒冷會議精神、普世性與地方性的問題等。	1. 對三自做個別更深入的神學詮釋 2. 並著重從本色化層面討論

	五十年代至文革結束	八十年代	九十年代
基本神學議題 思考與回應	提出對西方神學的質疑與思考，但尚未有論述	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 以丁光訓神學思想為主，逐步建構中國神學，如信與不信不應對立、肯定教外的價值、宇宙基督、神的本質是愛等。</li> <li>2. 觸及敏感性議題討論，如宗教不是鴉片、基督化與本色化的討論等</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 大致同八十年代的丁光訓神學架構，較特別的是修正「因信稱義」，並以道德取代</li> <li>2. 神學議題更具多樣化與現代性，例如環保、教會論、社會服務等。</li> </ol>

神學自主性的演變上，除從上述的圖表可清楚看出之外，筆者另發現從政治性→宗教性→社會性、文化性（本色化）的軌跡：

第一階段五十年代的三自運動主要是要解決中國基督教由誰來辦的問題，也就是中國基督教的自主權的問題，所以五十年代的神學是做政治性的說明，沒有神學與聖經的自主性論述。但八十年代後，在去政治化及宗教自主性增強的環境下，兩會對三自的詮釋提升到聖經與教會史的依據。丁光訓也在政治現實與宗教自主性當中取得「和諧神學」的初步建立，闡述幾個基本神學面向。到九十年代後，是神學自主性更大的跳躍時期。因著兩會全力推動神學思想建設，著重於如何讓廣大教會有根有基地適應整個中國的固有文化與社會主義環境，因此兩會的神學思維開始有較深刻的「社會性、文化性」思考。換言之，教會的思考不再只聚焦在與中共當局的的政治關係，或只是純粹發展教會，而必須慎重思考社會性、文化性的全範圍問題。基協副總幹事關保平以為：「九八年後的神學思想重建，我們面對的首要問題是文化問題，而不是信仰的問題。神學思想建設是今天中國教會的文化重建任務，因為我們直到今天仍未能在中國社會中把中國教會的神學思想建立在中國社會中主流文化的基礎上，因此我們仍然沒有改變文化的邊緣化狀況。所以，我們要與社會主義相適應，首先應該是文化上的適應」<sup>183</sup>。

<sup>183</sup> 關保平，〈神學思想建設是中國教會的文化任務〉，選錄於中國兩會編，《傳教運動與中國教會》，北京：宗教文化出版社，(2007年3月)，頁256。

但的確，中國神學雖自主性提升，但中國神學依然落後，如果更具體說明的話，中國神學建設有幾個盲點：

### 第一、為兼顧各宗派，使神學無法創新

丁光訓認為中國基督教尚未形成系統神學，但神學思考的一個中心觀點正在形成過程中，特別是所謂「宇宙基督」的觀點。但為了各宗派的大團結，擴大聯合層面，必須要壓抑創造性的神學思維及教會論實踐<sup>184</sup>，並強調神學可有多樣性，但不會定於一尊之講法與認知，所以神學思維表達的隨意性受到一定的約束，產生照顧有餘但創新不足的情勢<sup>185</sup>。

### 第二、淡化純神學思想，兼容性色彩過重

長期待在中國的魏克利(Wickerri)認為「當代的中國神學在擴闊基督徒的視野，把他們從極端的排他性及狹隘的屬靈觀中釋放出來，無疑是有意義的」<sup>186</sup>。但，從丁光訓提出的「宇宙基督論」到「講倫理道德的基督教」，在扭轉過份偏激狹隘的「信與不信」對立關係的同時，卻顯然將「信與不信」的傳統神學思想淡化。從宗教學術角度來看，顯然有強烈的「兼容論」(inclusivism)色彩，意圖將基督教以救贖論為基礎的核心教義——「因信稱義」，轉化為以創造論為基礎的「愛德高過與信德」、「因愛稱義」的教義。這些都是為了與社會相適應而提出的理論，已淡化原傳統神學色彩。

### 第三、揚棄信仰本身的「獨特性」

九十年代後以「高舉倫理道德」成為中國神學的主軸方向，為的是要讓中國教會與社會主義共同高舉「道德」而合作。但無可避免的偏向尋索中國處境的相關性(relevance)，而揚棄了基督教信仰的獨特性。邢福增以為：「我們不是無視基督教的倫理價值，但是，卻不能單純將基督教視為『講倫理道德』的宗教。關鍵在於，中國教會必

<sup>184</sup> 丁光訓，〈我們正在怎樣辦好教會〉，《丁光訓文集》，頁 118。

<sup>185</sup> 丁光訓，〈中國基督教會的神學思考〉，《丁光訓文集》，頁 276-277。

<sup>186</sup> Philip L. Wickerri, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Tree-Self Movement, and China's United Front* (Maryknoll: Orbis, 1990), p283.

須強調『基督教的倫理』，而不是約化成為『講倫理道德的基督教』<sup>187</sup>。

#### 第四、神學思考不脫離政治現實

丁光訓提出的幾項神學思考是站在中國國情考量下來思索，若用傳統神學探討來審視其神學觀是無法被認同。丁的神學思想中，不少是為共產黨解套的說法，因為兩會與共產黨之間是彼此利用、彼此合作的統一戰線關係，所以不得不從神學中為無神共產黨之存在提出適合說法。包括「我們把無神論者和我們自己都看為是上帝創造工程裡的半成品，我們都在變化中」，「對反對他們，我提不起熱情，我情願與他們合作，去反對我們雙方都要反對的勢力，儘管我同他們各自有各自的信念來源」等講法<sup>188</sup>。

---

<sup>187</sup>邢福增，〈講倫理道德的基督教〉，氏著，《當代中國政教關係》，頁 183。

<sup>188</sup>丁光訓，〈一個中國基督徒的上帝觀〉，《丁光訓文集》，頁 109。