

一个不信派的标本

——《丁光训文集》评析

李信源 著

生命出版社

一个不信派的标本

——《丁光训文集》评析

李信源 著

出版及发行	生命出版社 P. O. Box 150 Deerfield, IL 60015, USA (美国) 电话 / (847) 940-1402 传真 / (847) 940-1403 网址 / www.cclife.org 电邮 / cclife@cclife.org
-------	---

2003年3月初版

· 版权所有 ·

An Example of the “Unbelieving Faction” —An Analysis of Selected Works of K. H. Ting

by Li Xinyuan

© 2003 by Christ Life Press, Inc.

P. O. Box 150

Deerfield, IL 60015, USA

Tel : (847) 940-1402

Fax : (847) 940-1403

Website : www.cclife.org

Email : cclife@cclife.org

First Printing, March 2003

All Right Reserved

ISBN 0-9719016-0-0

目录

序言	5
一、关于“不信派”一词的说明.....	7
二、丁光训的上帝观.....	13
三、丁光训的上帝观（续）	27
四、丁光训的基督论.....	35
（一）丁光训基督论的成因.....	35
（二）丁光训基督论的神学跳板.....	40
（三）丁光训“宇宙的基督”的内容.....	44
（四）“宇宙的基督”与丁光训的现世关怀	56
五、丁光训的人论	61
六、结语.....	79
附录一：一个不信派的标本（李信源）	85
——丁光训近作评析（附丁光训三篇文章）	
附录二：我对三自新派神学的认识（平信徒）	115
附录三：我们是为了信仰（节选·王明道）	141

序言

将《一个不信派的标本》结集出版，是为读者认识《丁光训文集》的反圣经本质提供一个参照。

丁光训先生在《文集》出版后的一篇文章中（见《天风》2001年10月号），开始比《文集》更露骨、更彻底地抹杀“因信称义”，这是值得每一个愿意持守圣经真理的中国基督徒认真注意的。丁氏认为圣经中“只有”两卷书（罗马书和加拉太书）是讲“因信称义”的，“圣经里也有不赞成因信称义的，一个最典型的就雅各书……雅各书对因信称义至少打了问号”。

为了抹杀因信称义，丁光训先生不惜制造“矛盾”，让圣经的这一部分对圣经的另一部分打“问号”。神圣启示的内在一致性，神话语规模的绝对完整性，在丁先生那里再一次受到了蔑视和践踏。

因信称义是基督教信仰的基石。但在丁光训先生看来，抹掉了因信称义，取消了信与不别的区别之后，基督教才能成为“一个给全世界带来重要信息的基督教”。这样的言论，对我们认识今天“不信派”的信仰实质大有帮助。

使徒保罗在离世前对提摩太说：“那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。从此以后，有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了

那日要赐给我的；不但赐给我，也赐给凡爱慕他显现的人。”

（提摩太后书 4：7-8）

这段经文激励着许多人在人生旅途将尽时仍为基督的真道尽忠。但引在这里，则是为了表达我们为丁光训先生深感难过的心情——因为他现在能说的每一句，都和保罗的话相反。半个多世纪以来，丁先生也打过许多“仗”，跑过许多“路”。但那“仗”是“不信派”同持守真道的基督徒所打的仗，“路”也是与基要信仰背道而驰的路。按公义审判的主会为打过这样的“仗”、跑尽这样的“路”的人存留什么呢？

甚愿丁光训先生及其同道能够在那位按公义审判的主面前悔改归正、因信得救！

我们为此祈祷。

李信源

2003年2月6日

关于“不信派”一词的说明

笔者曾以《一个不信派的标本》为题，写过一篇评析丁光训作品的文章（见附录一）。现在我们愿意继续使用这个标题，来评析一下被称作“中国神学里程碑”的《丁光训文集》（译林出版社出版，南京，1998）。

首先，我们对这个标题中的“不信派”一词作一点说明。

“不信派”一词最早出现在王明道先生写于1929年4月的一篇文章中，那篇文章的题目是《你们心持两意要到几时呢？》。文章这样写道：

“不信派将圣经中种种的要道，凡需要用信心去接受的，都一概抹杀。他们中间有些人竟公然说这些道理都不可信，也有人说我们不必注重这些无关紧要的事（其实这些事都是十分紧要的），还有人改变经上明确的记载，捏造谎言去谬解这些道理。他们的说法虽有种种的不同，他们的不信却是一样。他们不信神的全能与全知，他们不信基督的救赎、复活并他的再来，他们已经显然是不信的人，就称他们为‘不信派’，岂不是名符其实？”

丁光训先生在50年代中期，把这个话题重提出来，他说：“更加叫人痛心的是：今天，有人竟然随意把‘不信派’的帽子对别人乱扣。这是什么行径呢？我们说话应当在神面前

负责任。既然人是因信基督而得救的，基督已经为他死了，我们不称他为弟兄，我们反称别人为‘不信派’，这就是在神面前控告人、咒诅人，叫神不救他们，定他们的罪，排斥他们于天国之外。我们是谁，敢在神面前这样妄作见证、诬陷别人？”（《天风周刊》第12期）

对丁的言论，王明道先生回答说：

我郑重告诉丁君，不信派这个名词不是一顶帽子，它是指着一种人说的，这种人自称是基督徒，但他们不信圣经中那些需要用信心接受的真理，不信人是神直接创造的，不信耶稣是借童女降生，不信耶稣在十字架上替人赎罪，不信耶稣身体复活，不信耶稣再来；他们不明说不信，却用一些似是而非的说法掩饰他们的不信，到有需要的时候，他们还可以说他们完全信这些道理，但“掩盖的事没有不露出来的，隐藏的事没有不被人知道的”，他们既然不信，总不能长久遮掩得住他们的真相。既然实际有这一种人，谁是这种人，谁自然就是不信派，这岂是“随意乱扣帽子”的事呢？不信派这个名称也不是从“今天”才开始用的。我用这个名称称这种人，已经有二十六年之久了。……至于说我们用不信派这个名词，便是“在神面前控告人、咒诅人”，这话说得更没有道理了。不信派这个名词里并没有“控告人、咒诅人”的意思，它不过是说明了一件事实而已！保罗确实曾说过一段咒诅的话——

“我希奇你们这么快离开那借着基督之恩召你们的，去从别的福音；那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督

的福音更改了。但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。我们已经说了，现在又说，若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅。”（加拉太书 1：6-9）。

加拉太教会中有人讲守律法、守割礼才能得救，保罗称这种道理为“别的福音”，并且替神宣布了咒诅；现代派所讲的道理比那种守律法、受割礼才能得救的道理更荒谬、更背道、更败坏人的信心，因此，也就更“应当被咒诅”。丁君听见了一个不信派的名称，就那样担心，不知道他读了这一段经文，心中又会发生怎样的感想？”（王明道：《我们是为了信仰》）

历史真是有惊人的相似之处！前不久，丁光训先生就不信派这个话题，又讲了一篇与 50 年代说法相近的话。他说，“因为某人神学思想和自己不同，就任意扣他人以‘不信派’的帽子，这是以教会警察自居，砍断与自己观点不同的牧师和同工在教会里的活路，这做法至少是不道德的、没有爱心的。说一个人是‘不信派’就是说此人是假信徒，只配开除出教。谁给我们如此判断的权力？”（《天风》2000 年 1 月号）

对“丁君”的这番话，王明道先生当然不能再写一篇《我们是为了信仰》来作答。然而，王明道先生那种“为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”的信仰精神，仍然存留在今天的教会里；这种精神所维护的圣经真理，过去、现在和将来都是判定不信派的尺度，是显出不信派面目的镜子。

作为现今不信派的代表人物，丁光训与当年的不信派相比，虽然在表现技巧上有了一些“发展”，但在“不信”的本质则是一脉相承的。当年的不信派如吴耀宗者，将他的“不信”表达得非常明白。他说，基督教那一套“直接地或间接地从圣经引申出来的信仰”，诸如“道成肉身，童贞女生耶稣，复活，三位一体，末日审判，耶稣再来，等等”，是“荒诞离奇，不可理解的信仰”，他“无论怎样勉强自己，始终不能接受”（吴耀宗：《基督教与唯物论》）。

但丁光训先生不这么说。丁的说法稍微含蓄了一些。他说，“教会的基本信仰……不能变”，但“神学思想”可以作“相应的调整”，比如，“我们坚信，基督在十字架上完成了神人和好的功劳，但究竟是怎样完成的，我们说不清楚，就出现了多种神学见解”，所以，要把“基本信仰和神学思想适当地分开”。怎么“分开”呢？丁光训的意思是，你可以坚持“基督在十字架上为众人受死”的基本信仰，但同时你也可以坚持“不信基督的人最后也会享受永生”的神学思想。这就是“适当地分开”。据丁光训说，这个“适当分开”是“三自爱国运动”最近十年间“在神学研究上的一个重大发展”，是“圣灵对教会的引领”（见丁光训：《调整神学思想的难免和必然》，《天风》2000年3月号）。

这当然是欺人之谈！一个人的神学思想必定是他基本信仰的反映，也是他对自己基本信仰的阐释，这二者根本无法分开。丁光训所谓的“适当分开”，无非是要用他的“神学思想”，否定和拆毁中国教会的基本信仰。声称这种“分开”

是“圣灵的引领”，更是对圣灵的亵渎。神的灵是真理的灵，他引导教会进入真理而不是偏离真理（约翰福音 16：13）。丁氏在近半个世纪中对吴耀宗所代表的不信派神学思想的“发展”，充其量不过是多了一付更加迷人的面具，使它变得更似是而非，因而也更具有欺骗性。明白了这一点，读者也就大致上可以了解《丁光训文集》是一座什么样的“神学里程碑”，以及它在“中国基督教史”上具有什么样的“划时代意义”了。

正如我们在前一篇文章（见附录一）中已经指出的，《丁光训文集》是一个由很多思想观念混杂在一起的混合物。在这里面，读者会看到马克思主义唯物史观的影响，会看到一种空想的宗教共产主义观念的表达，会看到吴耀宗等人的自由神学观及社会观的再阐释，会看到对德日进（Teilhard de Chardin）神学、过程神学和解放神学的主观演绎，会看到靠政治权势来维持的所谓“三自主权”之“教会观”的形成过程等。在这些混杂的思想中，有的是原封不动“拿来”的，有的是“拿来”后借题发挥的。一会儿他要借德日进说出他要说的话，一会儿他要让怀特海（A. N. Whitehead）说出他要说的话。当他需要为“宇宙的基督”找支持时，他说德日进那里就有“宇宙的基督”，当他需要塑造一个他自己的“上帝”时，他说怀特海的“上帝”“令他神往”。《文集》的许多地方都使人想起雅各到以撒那里骗取祝福的做法，“声音是雅各的声音，手却是以扫的手”，于是，“以撒就辨不出他来”（见创世记 27：18-27）。

由于《文集》的确包含着某些“信仰”因素，读者无法把它当作纯粹的政治理论或社会理论来看待；又由于它所充塞的世俗政治文化观念，你也无法把它当作“神学”来看待。丁光训的思想，只能是一个特定环境中所特有的“政治—宗教”人物，为“适应”某种“主义”而产生的思想。丁光训的“适应”是由衷的。共产主义是他的“基本信仰”和“终极关怀”。在《文集》中丁氏不直说他相信共产主义，而是拐弯抹角地把它表述为“上帝旨意中的人类共同体”（《文集》213页。以下凡引《文集》只注页码），或“高超的信仰”（109页）。丁光训清醒地知道自己身份的独特性。他很容易在中国的“社会政治地图上”找到他“所处的地位”（108页）。《丁光训文集》的主要努力，就是作者想为他的“基本信仰”找到一种“神学的”依据。

但既然丁氏的《文集》被认为是“中国神学的里程碑”，我们在这篇文章中也愿意根据圣经，从神学的角度来对它进行评析。我们将会讨论到丁光训的“上帝观”、“基督论”、“人论”，也会涉及到他的“救恩论”、“教会论”及“圣经观”等。如果因着丁氏“神学思想”与官方意识形态千丝万缕的联系，而本文在行文时无法回避某些“政治性”评论的话，敬祈读者原谅。

二

丁光训的上帝观

我们准备思考的第一个问题是，在其“信仰”过程中，丁光训先生是否曾有过一个符合圣经真理的上帝观？

对于这个问题，《丁光训文集》所能提供的答案是否定的。

在《一个中国基督徒的上帝观》一文中，丁光训说过一段“自我批判意识”很重的话。他说，他早年的训练使他“想像”过“一位全能、有无比巨大力量和威严、自足、自在、不变的上帝”，“那时也承认一位爱的上帝，但是爱不是上帝的最高属性，他的爱每每被他的公义、严厉、怒气、审判和任意性所遮蔽”（107页）。“我们所受的教育使我们想像上帝是一个能把我们贬入地狱，或是能使我们升至青云之上的最高权威”（112页）。他承认他早年的“上帝”不过是用“想像力”“按古代埃及、波斯、罗马和中国统治者的形象”“造作”出来的，是把“法老和凯撒才有的属性归给”了他。现在丁“要把他的绝对权威、绝对知识、他的永不变更、绝对统治、专断和不容异己这些由人所加给他的属性放到一

边”，因为“这些其实反映了人，特别是男性自己的意愿”（112页）。

如果丁光训先生对他早年“信仰”的表白是诚实的，换句话说，他当初所信（丁的字眼是“想像”）的“上帝”真像他现在所描述的样子，我们可以说，丁氏从来未曾有过一个合乎圣经启示的上帝观；毋宁说他所有过的只是一个恶意的无神论者才会有的“上帝观”，因为他只是把神的某些属性恶意地混合在人间暴君的形象里。在这一点上，丁光训的“上帝”与费尔巴哈的“上帝”不谋而合。费氏说：“我们所得的上帝，虽然有爱来做其宾词，但却还是充满着宗教狂热的凶神。”（费尔巴哈：《基督教的本质》，北京商务版，91页）

但是问题并没有停留在这里。丁光训先生说，在经过多年的“奔波”之后，他走向了“另一种灵性追求：把四福音所显示的基督那样的爱看为上帝的本质属性”（107页）。在表达这种“灵性追求”时，他继续说：

“在上帝的整个创造过程的背后是他的爱。今天我说耶稣基督启示了上帝的时候，我主要指的是他启示了上帝的爱。过去我曾热衷于肯定耶稣的神的性格，现在我感到更重要的是肯定上帝像基督那样的爱的性格。对我来说，爱是上帝的第一属性。上帝是爱。”

是不是丁光训先生在走向“另一种灵性追求”之后，忽然醒悟到要接受一位圣经所启示的上帝——因为这段话里有了“四福音”、“基督爱的性格”、“上帝是爱”这样的字眼？

当然不是。相反，这段话里包含了丁光训要拆毁圣经上帝观的全部企图。丁氏的目的是要用一个概念化的、跛足的“上帝”，取代圣经所启示的又真又活的上帝，为他的“基本信仰”——共产主义，即丁氏所谓“上帝旨意中的人类共同体”——找到一种“宇宙原则”。丁光训的良师益友吴耀宗当年曾向周恩来表白，他要调和基督教神学与共产主义哲学，使二者融会贯通；马列主义和基督教有百分之九十九的共同点……最后是可以一致的（参梁家麟：《吴耀宗三论》15页脚注）。丁光训所从事的只是吴耀宗未竟的“事业”。

难道丁光训把“耶稣的神的性格”暂且放在不太重要的位置上，而“重要地”去“肯定上帝像基督那样的爱的性格”有什么不对吗？关于这个问题，我们会在下一章讨论。现在我们来查看丁光训“爱是上帝的第一属性”这个命题的荒谬性，以及这个命题背后的企图。

的确，圣经启示说，“上帝是爱”（“God is love”，约翰一书 4：8，16），“神爱世人”（约翰福音 3：16），“爱是从神来的”（约翰一书 4：7），“他的慈爱永远长存”（这句话在诗篇 136 篇中出现了 26 次）；但圣经并没有说，因为“神是爱”，“爱”就是神的“第一属性”。诗篇 136 篇第 1 节说，“你们要称谢耶和华，因他本为善”（“God is good”，“神是善”），在这句宣称神“善”的属性的诗句之后，诗人才欢呼说“他的慈爱永远长存”——这是不是表明因为“善”被列于“爱”之先，“善”就是上帝的“第一属性”呢？当然不是。同样，神多次宣称“我是圣洁”（“I am

holy”，利未记 11：44，45；彼得前书 4：16），也不表明“圣洁”是神的“第一属性”。希伯来书中说耶稣基督“是神荣耀所发的光辉，是神本体的真象，常用他权能的命令托住万有”（来 1：3，此为丁光训证明所谓“宇宙的基督”常引的经文）；这节经文中提到“神的荣耀”、“神的本体”（His being，即“神的存在”）以及神“权能的命令”（His powerful word）——这三者中哪一种是神的“第一属性”呢？既然神是以他“权能的命令托住万有”，是不是意味着“权能的命令”就可以高过神的“荣耀”与“存在”，成为神的“第一属性”呢？圣经的逻辑当然否定这样的神学推理。

上帝没有“第一属性”，正如他没有“最后一种属性”一样。上帝的属性是多而一的。

但是丁光训坚持说，“爱是上帝的最高属性，超过其他一切属性，使其他一切属性都退居次位”（102 页）；“上帝最根本的属性不是他的全能或全知，也不是他的自在，而是他的爱”（20 页）；“认识上帝是爱，就是认识上帝的最高属性不是他的无所不能，不是他的无所不知，不是他的自在永在，不是他的威严、权能。所有这些都是上帝的属性，但不是上帝最本质的属性”（87 页）。在另一处，丁光训称上帝为“宇宙间最高存在的存在模式”，“这一最高存在的属性，首先不是他的强力或他的无所不能、无所不知、无所不在、自在永在、威权能等等这些把人压倒的属性，而是那爱到底的爱。”（272 页）“爱是上帝最根本的属性，爱是这个宇宙的本质属性。”（260 页）

圣经所启示的上帝是一位完全的上帝（马太福音 5：48），上帝的完全是由他属性的完全、属性的不可分割来显明的。神学家只是为了表述的方便，才把神的属性“神学地”分析为“圣洁”、“慈爱”、“至善”、“公义”、“无所不知”、“无所不能”、“无所不在”和“自在永在”等等。尊重圣经的神学家不会把神的某种属性武断地高举到神的其他属性之上，因为神的所有属性都是互为规定、互为补充、互为证明的。离开神的圣洁、公义、怜悯、信实、至真与至善去谈所谓“第一属性”的“爱”，是不可能的，因为丁所描述的这种“爱”根本不存在。把“自在永在”（“I AM THAT I AM”，出埃及记 3：14）这种揭示神存在与永恆的属性，当作“爱”这种“第一属性”的派生物，就更加荒唐。圣经启示的上帝是一位永恆存在着、在自己有生命、有爱、有善、有公义的上帝；上帝不是一位因为“他是爱”所以他才“存在”的上帝。上帝的属性中没有任何一种属性与其他属性相比是“最本质的”，因为他的每一种属性都是“最本质的”。

一个三足之鼎只要削短其中一足，整个鼎就倾斜了；同样，只要把其中一足拼命垫高，也可以使它完全倾覆。丁光训先生懂得这个道理。在拆毁圣经启示的上帝观的事情上，他就是这样做的。一位神学家指出，“研究神的属性，重要的是不要将一种属性高过另一种，因为这样会导致错误地描绘神的形象。”（Paul P. Enns）丁光训当然不会满足于只将神的形象“错误地描绘”一番，他必须“制造”出一个为他的“基本信仰”服务的“上帝”。由于注意到了圣经中“神是爱”

的宣称，也注意到“爱”是人心灵的缺失，丁光训发现只要把神圣之爱进行曲解，再拿来解释神和迷惑人，就会达到事半功倍的效果。根据丁氏《文集》出版以来在“中国基督教界”所引起的喧嚣，丁光训先生的这一目的，在某种程度上已经达到了。

写到这里，我们感到有必要来看一看丁氏当作“第一属性”的“爱”是什么内容了。不经意的读者会以为丁光训真的从圣经的全备教训中，总结出了上帝之爱的意义，但实际上丁氏《文集》所回避的正是这种真正意义上的神圣之爱。

作为上帝属性的神圣之爱（*agape*），其要义是“本于善而舍出去，为要叫接受者得益和喜乐。圣经所说‘神就是爱’，意思是指神把他儿子舍出去，为要除去因人的罪而引起的忿怒，进而叫接受他的人得生命”（J. I. Packer）。

圣经把神爱的属性以及这种属性与人所构成的关系，集中地表达在约翰福音 3 章 16 节里：

“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”

这节经文告诉我们，因着神是爱，他将自己的儿子舍出并赐给他爱着且要拯救的罪人；神爱的属性本身，要求被爱者必须以信心接受神的爱，接受神爱的生命。四福音书中耶稣所启示的爱正是这种爱。从道成肉身，到在十字架上受死，到从死里复活，耶稣基督在时间与空间中历史地、真实地启

示了上帝的爱，同时他也启示出唯有以信心，人才能与神、与神的爱构成生命关系，才能得到神的救恩。¹

除了耶稣基督启示出神爱的属性之外，新约圣经对上帝之爱也有十分精确而具体的解释。罗马书说：

“唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义，就更借着祂免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了。”（罗马书 5：8-10）。

宣称“神就是爱”的约翰一书是这样解释“爱”的：

“神差他独生子到世间来，使我们借着祂得生，神爱我们的心在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们；差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约翰一书 4：9-10）

“主为我们舍命，我们从此就知道何为爱。”（同上，3：16）

¹ 丁光训高喊“尊重”四福音书，但是以下这些四福音书中的经文都是丁光训常常回避的，因为它们讲到了神的爱与罪人的关系，讲到了信心的问题。丁氏有一次偶然引用了约翰福音 3 章 16 节，但对这节圣经的后半句他没有兴趣，故索性不提（85 页）。这些经文是，马太福音 8：10，9：28-29，17：17-20，21：21；马可福音 1：15，4：40，5：36，10：52，19：19；路加福音 7：50，8：48，17：5-6，17：19，18：8，23：42-43，24：25；约翰福音 1：10-13，3：10-21，3：31-36，5：24-25，6：35-58，6：68，8：23-24，8：32-38，9：35-38，10：25-30，11：25-27，13：19，14：1-14，20：31 等。

“神的命令就是叫我们信他儿子耶稣基督的名，且照他赐给我们的命令彼此相爱。”（同上，3：23）

“神就是爱！住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子坦然无惧。”（同上，4：16-17）

启示录1章5节也说：

“他爱我们，用自己的血使我们脱离罪恶。”

面对这些经文所描述、所定义的基督之爱，再比照《丁光训文集》中所谈的“基督的爱”，我们发现，丁氏所谓“我们要让基督的爱成为上帝的定义，成为上帝自身本质的最高启示”（97页），只是一句带有欺骗性的话。丁光训当然不愿意让圣经所表明的基督之爱成为上帝的定义；因为这样一位上帝正是丁氏要竭力否定的。离开神的启示，我们对神爱的属性将一无所知；离开圣经对圣爱的定义，我们所说的“爱”根本就不是神的属性。当丁光训无视神的启示、无视圣经的完备教训时，他为上帝所规定的那种“爱”的“第一属性”，就只能是一种空洞的“宇宙原则”、“宇宙的本质属性”和“宇宙造化的本质”了。这种调子在泛神论（Pantheism）和万物在神论（Panentheism）的哲学中都能听见，但从圣经中根本找不到。

在《丁光训文集》中，不仅上帝爱的属性被歪曲，其他属性也同样遭到了丁氏有意的曲解，例如神公义的属性就被他解释得面目全非。什么是神的公义？丁光训说，“神的公义也还是神的爱。爱要是普及到广大人群，就成为公义。就是这

个爱进入了世间。”（56页）“我不说上帝的最高属性是他的公义。公义派生于爱，脱离了上帝的爱而大讲上帝的公义必然导致一个畸形的宗教，这宗教把上帝看成一位赏善罚恶的主宰。”（102页）

按照丁氏的说法，一位“赏善罚恶”的上帝，不过是“一个畸形的宗教”的产物；在“正常的”宗教看来，神的公义并不包括“赏善罚恶”，只是把“爱”“普及到广大人群”而已。在丁光训看来，如果你宣称你的神“是烈火，是忌邪的神”（申 4：8，来 12：29），如果说“神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人”（罗 1：18），如果你相信“主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现，要报应那不认识神和那不听从我主耶稣福音的人”（帖后 1：7-8），如果你承认白色大宝座的审判是必要发生的事，“若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里”（启 20：11-15）；那么，你不过是在“脱离上帝的爱而大讲上帝的公义”，你的宗教不过是“一个畸形的宗教”。

圣经所表明的上帝的公义和上帝的爱，是互为界定、共同发挥功效的，“公义是爱的公义，爱是公义的爱”，“爱如果不包括公义，就只是一种情绪”；“神的公义要求对人的罪必有惩罚，神的爱则期待人恢复与神的团契。耶稣基督献为赎罪祭，意味着神的公义和爱两方面都得到了维护。公义和爱之间没有冲突，除非你认为神的爱要求神赦罪而又不让其付出代价”（M. J. Erickson）。丁光训不仅割裂了神的爱与

公义的属性，神的其他属性也同样遭到他的贬低和嘲弄。他反复指出神的公义、权能、无所不知、无所不能等，不过是神“从属的”、“次要的”、“派生的”属性；而且只要一说到这些属性，就使他联想到凯撒、阎罗王和人间的暴君。连宣讲这些属性的信徒也遭到他的谴责，他说，“长期以来，我们教会所讲的上帝的最高属性每每不是他的厚爱，而是他的权能、他令人生畏的统治这一面。……传讲这一上帝观和世界观的结果是，使基督徒仇视教外的人，像约拿对待尼尼微人那样。”（85 页）我们要问，在数千万中国基督徒中，丁光训先生到底能找到多少不讲神的爱、只讲神的令人生畏、并对教外人怀有仇视心理的人呢？

我们已经分析了丁光训“爱是上帝的第一属性”的荒谬性，也指出了他对上帝之爱的可怕歪曲。接下来我们愿意用丁光训自己的方式来发问：“究竟是什么东西使这个人提出这样的论点？他这样讲究竟要解决什么问题？”（188 页）

要回答这样的问题，我们必须先找到了丁光训先生在中国“社会政治地图上所处的地位”（108 页）。当我们讨论到了丁光训先生所扮演的社会政治角色时，我们当然不是指他作为政权系统的既得利益者这一方面（尽管他的确因此而官高爵显、养尊处优，被政治权力指定为“中国基督教的领袖”和“代言人”，从而可以在“教会”、“宗教界”乃至海外行使他的官方话语解释权，并借助政治权势强行推广他的“神学思想”）。不，我们指的不是这些。我们指的是他自己在《文集》中所表白的政治理念，以及这种理念与他所建立起

来的“上帝观”之间的关系，我们指的是这种“上帝观”背后的某种企图。

在《一个中国基督徒的上帝观》一文里，丁光训说过一段政治立场十分坚定且很动感情的话。容我们把这些话引在下面：

“我对上帝是爱的信念和中国应走社会主义道路的信念是统一的，是两者互相加强的。社会主义就是把爱为中国人民组织起来（原文如此，似乎是想说“用爱把中国人民组织起来”——引者注）。……我仍然坚信，封建主义、殖民主义、资本主义对中国来说都不能代替我们所称作的有中国特色的社会主义。……用长远的历史眼光来看，我认为社会主义不是人们走过的一段弯路，一个现在可以擦掉的偶然现象。……我们对社会主义寄予希望，不是因为我们看到了社会主义的详细蓝图，而是一切其他选择都不足令我们神往。”（108页）

“有人主张无神论，这是否影响我对社会主义的支持？并不。……我认识不少无神论者，他们正在真诚努力建造一个更合乎人道的社会。他们对上帝的否定实在是对人群的肯定，他们的无神论是对宗教界人士所渲染的错误的上帝观的批评，这一批评每每是值得我们同情的。他们否认其存在的上帝是怎样一位上帝呢？这个上帝是专制的宙斯，他因为普罗米修斯为人类取得火种从而提高生活质量而用锁链把他锁在山上。这个上帝是专制的阎王，他派遣差役把人间犯了错误的人投入地狱永火作为惩罚。讲人道主义的无神论是人们寻

求人生高超意义的一个方式。为了发展高超的信仰，他们可能是我们的同盟者。”（109页）

这的确是一篇对社会主义和无神论者的礼赞与讴歌。这是一篇社会主义者说不那么自信、无神论者说不那么清楚的话。但正是在这篇话里，隐藏着丁光训自己的“基本信仰”曲线：坚持社会主义，经由他和他的无神论同盟者的人道主义努力，达到“高超的信仰”共产主义。

丁光训先生是一个清醒的、有高度自觉意识的、“信仰型的”共产主义者，这样的人在中国并不多见。他的宗教训练使他察觉到共产主义的缺失（比如爱的缺乏），他对共产主义的忠贞不渝要求他必须机巧地为他的信仰吸收某些宗教意识。他知道在走向这个“高超信仰”的过程中，上帝与基督教都有利用价值（他在《文集》中也把这种观念反复灌输给他的无神论同盟者），但条件是必须含蓄而歪曲地利用。在这种情况下，怀特海的“上帝”支持了丁光训的“上帝”，德日进违反圣经的“末世观”也为他的共产主义提供了解释。丁光训说，对德日进的末世观“人们较能理解”，因为他把末世看作是“人类共同体”实现后“一个新的历史阶段的开始”。德日进对那个“新的历史阶段”作了“感人的预言”：“到一天，在我们能够管好风雨、潮汐和地心引力之后，我们将为上帝驾驭爱这一能源，那时，人类将像是在世界史上第二次发现火种那样。”丁光训解释说，“第二次发现火种是指人类能够把爱这个能源驾驭好，发挥好，就是能够自治、自理。”（114页，203页）在丁看来，当人类自己

能够掌握好“爱”这个“宇宙原则”，能够“自治、自理”的时候，当人类能够将上帝的属性转化为自己的属性，并能够取代上帝的时候，上帝就可以退出人类历史了。因为进化已经完成，“上帝”——无论是以“爱”为其本质属性，还是以“凯撒”为其形象特征——应该结束了。

丁光训先生有着太浓重的“巴别塔情结”，以致于他的基督教外衣无法掩饰住他的共产主义激情。实际上，丁光训所向往的“人类共同体”的建造努力，早已经出现在人类历史上——只不过它是以反叛上帝的形式出现的罢了。圣经创世记记载了人类的这次反叛以及反叛者的宣称：

“来吧，我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。”（创 11：4）

当然，在上帝的干预之下，人类要建造“免得分散在全地”的“共同体”的努力失败了。但是这种反叛上帝的意识，却由于深植于人的罪性之中而得以延续至今。丁光训借着他的“上帝观”想表达的，正是这种意识。

三

丁光训的上帝观（续）

丁光训先生的上帝观也是在“发展”着的。在一篇题为《启示的渐进性》的文章中，丁氏称这种“发展的”上帝观可以“用来调和圣经中所谓的矛盾”（见《天风》1999年赠刊）。丁光训这篇文章中的观点，是对丁氏《文集》中上帝观的一个新的补充和注释。

丁光训在这篇文章的题目上动了一点脑筋，让人以为他要讲的是“启示的渐进性”，即所谓，“圣经中上帝的启示是渐进的，不是一次完成的，而人对上帝的启示的认识，也不是一次完成的，也是渐进的，逐步提高的”（同上）。如果只看丁光训的文章标题，我们几乎要赞同说，是的，圣经中上帝的启示是渐进的。因为正确的启示观告诉我们，整本圣经都是上帝启示的权威记载；从旧约到新约，上帝渐进地启示着他的奥秘和救恩计划，正如希伯来书的作者所说，“神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世，借着他儿子晓谕我们”。

然而，丁光训先生并不尊重这样的启示观。在他看来，上帝的启示之所以是“渐进的”，是因为上帝需要用他后来的启示不断地否定他先前的启示，并且他也要不断“纠正”启示过程中那些领受启示的人所犯的“错误”。这些犯错误的

人包括摩西、约书亚、约拿和诗篇的某些作者等。在我们尊重圣经的人看来，这些人都是神拣选用来记录他的启示和传递他话语的先知；但在丁光训先生看来，他们所传达的上帝观却是“野蛮的”和“不人道的”。丁光训说，“这样一种上帝观在申命记、约书亚记等等保存了很多。”（同上）丁光训使用了“等等”二字，当然是想告诉读者，这种“上帝观”也保存在其他旧约书卷中，比如在诗篇里。

为了证明这种上帝观的“野蛮”和“不人道”，丁光训列举了申命记 20 章 16 和 17 节、约书亚记 10 章 40 节、诗篇 137 篇 9 节等经文。但是，经文本身的涵义，不仅无法帮助丁光训先生达到目的，反而暴露出他否定圣经启示的真实意图。此处仅以申命记 20 章 16-18 节为例，来看看丁氏在何种程度上歪曲了圣经启示的上帝观。

申命记第 20 章 16-18 三节经文，在意义上是一个不能被随意切割的整体。16、17 节说，“但这些国民的城，耶和華你神既賜你為業，其中凡有气息的，一个不可存留。只要照耶和華你神所吩咐的，将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人都灭绝净尽”。请注意，丁光训先生在引用了这两节经文之后就“故意”停住了，因为接下来的第 18 节提出了神之所以吩咐“灭绝净尽”的理由，即，“免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的，以致你们得罪耶和華你们的神”——而这一节经文，则使得丁光训对申命记上帝观所作的“野蛮”、“不人道的”

指责，完全站不住脚。上帝圣洁的本性、拣选的计划与目的以及他对罪恶的憎恶，都包含在这几节经文里。

申命记 20 章 16-18 节的思想，有机地与摩西五经的主题紧密相联。没有创世记 15 章 18-21 节所记神对亚伯拉罕的应许，就不会有“耶和华你神既赐你为业”这样的话；没有利未记中神对迦南人罪恶的憎恶与审判，“灭绝净尽”的吩咐就不会出现在这些经文里。利未记第 18 章这样记载：

耶和华对摩西说：“你晓谕以色列人说：‘我是耶和华你们的神。你们从前住的埃及地，那里人的行为，你们不可效法；我要领你们到的迦南地，那里人的行为也不可效法，也不可照他们的恶俗行。你们要遵我的典章，守我的律例，按此而行。……人若遵行，就必因此活着。我是耶和华。’”（1-5 节）

接下来，圣经用 18 节经文（6-23 节）列举了迦南人的“恶俗”，其中包括各类淫乱罪以及将自己的儿女经火献于假神的罪。然后，神对摩西说：

“在这一切的事上，你们都不可玷污自己，因为我在你们面前所逐出的列邦，在这一切的事上玷污了自己。连地也玷污了，所以我追讨那地的罪孽，那地也吐出它的居民。故此你们要守我的律例、典章。……免得你们玷污那地的时候，地就把你们吐出，像吐出在你们以先的国民一样。……所以你们要守我所吩咐的，免得你们随从那些可憎的恶俗，就是在你们以先的人所常行的，以致玷污了自己。我是耶和华你们的神。”（利未记 18：24-30，又参申命记 12：29-31）

耶和华的“律例”、“典章”被高度概括在“十诫”里，它是上帝审判选民与外邦人的共同准则。圣经告诉我们，神预先审判了行“可憎恶俗”的迦南人并定了他们的罪；而摩西只是“照耶和華所吩咐的”，去执行“灭绝净尽”的命令，以免神的选民被“恶俗”玷污而得罪神。约书亚所做的，“正如耶和華以色列的神所吩咐的”（约书亚记 10：40），也不过是这一连续事件的一部分。

在摩西五经和约书亚记中，多次留下神的仆人“照耶和華所吩咐的去行”的记录。从挪亚（创世记 6：22）到亚伯拉罕（创 12：4，17：23），从摩西到约书亚，“照耶和華的吩咐去行”成了他们顺服神的一贯印记。当摩西有一次没有照“神的吩咐”去行时，神就不允许他和以色列民同进迦南地（民数记 20：7-12）。由此看来，申命记 20 章 16-18 节和约书亚记 10：40 两段经文中，“照耶和華你神所吩咐的”和“正如耶和華以色列的上帝所吩咐的”两句话，决非可有可无的套话，而是上帝启示与命令的明证。如果丁光训先生质疑这些经文中的启示性因素，他当然也可以不相信圣经中所有“照耶和華的吩咐”而发生的一切历史事件的可靠性。如果摩西和约书亚“照耶和華的吩咐”所做的是“野蛮的”和“不人道的”，那么上帝在挪亚时代亲自以洪水“毁灭天下”（创 6：13-17），在亚伯拉罕时代以硫磺火烧灭所多玛、蛾摩拉（创 19：24），在丁光训眼中恐怕就更加“野蛮”和“不人道”了。

“耶和華吩咐”、“耶和華曉諭摩西說”、“耶和華如此說”、“耶和華對以賽亞說”、“耶和華的話臨到……”一類句式，在舊約聖經中出現約 3800 次；這些句式在用來表達上帝的啟示和命令時，具有同等效力。否認任何一處啟示之權威性與可靠性，就等於否認全部舊約的權威性與可靠性。

丁光訓先生對“聖經都是神所默示的”（提摩太后書 3：16）這一真理似乎不屑一顧，他也不打算尊重聖經中神聖啟示的權威性與完整性。丁光訓先生喜歡“審視”乃至“審判”聖經，他可以隨意指出哪些是以色列人“對上帝的錯誤認識”，哪些“不可能是上帝的旨意”。由“審判”聖經到“審判”上帝是一個必然的“發展”。如此，讀者聽到丁光訓先生那些自以為是、自以為“人道”的講論，就不足為奇、不足為怪了。在《丁光訓文集》中，到處留下“上帝”被丁光訓“審判”過的記錄，諸如“專制的宙斯”（109 頁）、“統制一切的凱撒”、“嚴峻冷酷的道德家”（111 頁，231 頁）、“行事象推土機的上帝”（112 頁）、“一個報復的、令人恐懼的、對人類具有極權的上帝”（97 頁）、“上帝在政治上如此反動”（140 頁）、“虛假的神明”（144 頁）、“是一個閻王”（149 頁）、“認為神是永不變更……再也站不住腳了”（231 頁）等等。除了這些“判決”之外，他對“上帝”也有一些好聽的說法，比如上帝是“把善不斷創造出來的那動力”（151 頁）、“我們的上帝的心胸是那麼寬廣，那麼富於愛心，他不會因為有些人沒有信他，就把他們拋入地獄”（288 頁），等等。丁氏的這兩類描述都是基於對聖經啟示的

轻蔑态度。一个罪人热衷于站在地狱的边缘来“审判”上帝，不能不叫人为他捏一把汗！

在《丁光训文集》中和《启示的渐进性》一文中，丁氏都尝试用他的启示观来使他的上帝观得以自圆其说；但由于其启示观的荒谬，反而使他的上帝观更加荒谬。基督教神学在讨论神圣启示的渐进性时，是以启示的完整与和谐为前提的。离开了这个前提，就一定会有人根据“启示的渐进性”而作出错误推论，比如会认为在后的启示否定在前的启示，新约的启示否定旧约的启示。启示的渐进性更是指神救恩计划推进的步骤，是神把他的奥秘——耶稣基督——在时间与空间中历史地启示出来，使人们“真知神的奥秘就是基督”（歌罗西书 2：2）；基督作为创造的主、救赎的主和审判的主，以及他的生、死、复活与再来，是神圣启示的中心。而丁光训所理解的“启示的渐进性”和以上两点正好相反。

丁氏先入为主地以为“启示的渐进性”就是指上帝按照圣经各卷的顺序（即他所谓“从最早的部份到最晚的部份”、“由低到高”等），来不断地启示着他的性格；申命记和约书亚记的作者由于未能领受到“神就是爱”的启示，因而对上帝产生“误解”，并形成和保存下来一种“野蛮的”、“不人道的”上帝观；诗篇的某些作者和先知约拿也是这种“上帝观”的拥护者；整部旧约差不多成了“以色列人对上帝的误解”“积重难返”的记录。“最后”，丁光训说，“在约翰一书 4 章 16 节，我们终于读到‘上帝就是爱’。我们可以认为，这是圣经对上帝的启示达到了顶点，也可以认为，这

也是人对上帝的认识达到了顶点。从申命记、约书亚记到约翰一书，中间的跨度有一千多年。经过那么长的时间，上帝认为人的长进已经达到那样一个程度，有一部分人可以担当得起上帝就是爱这一启示，他就通过约翰一书说出这个简明的真理。换句话说，也经过了那么长的时间，人类中才有一部分人能够理解、接受、担当得起上帝就是爱这样一个简明的上帝观。”（《启示的渐进性》）

果真“从申命记、约书亚记到约翰一书”的一千多年间，上帝因着人理解力的迟钝而无法启示“神就是爱”的属性吗？当然不是。早在出埃及记中，神已经完整地向摩西启示了他的属性：

耶和華在他（摩西）面前宣告說：“耶和華，耶和華，是有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯和罪惡，萬不以有罪為無罪，必追討他的罪，自父及子，直到三四代。”（出埃及記 34：6-7）

在上帝對自己屬性的這一啟示中，神的“慈愛”兩次被提及，並且是“豐盛的”，是“為千萬人存留”的。這個聖經啟示的上帝觀當然不像丁光訓的“上帝觀”那樣“簡明”，因為它既包含了神的恩典、慈愛和憐憫，也包含着神的聖潔、公義和忿怒。但它卻是上帝對自己屬性完整、完美的啟示。在西奈山上領受神啟示的摩西，絕無可能在與神同行四十年後反而形成了一個錯誤的上帝觀，並在“神所默示”之下將其記錄並保存在申命記中。甚至连那位屡受丁光训谴责的先

知约拿，也并非没有一个启示的上帝观（参约拿书 4：2），更不用说诗篇和其他旧约书卷中俯拾即是的对上帝爱之属性的启示与描写。然而丁光训对此视而不见，却不无夸张地惊呼，直到约翰一书，他才终于读到“上帝就是爱”，并宣称这就是上帝启示他自己性格的“顶点”。

基督徒的常识是，上帝启示自己属性（慈爱、公义、圣洁、能力等等）的“顶点”是十字架；十字架的爱，是神借他儿子耶稣基督的降生、受死与复活这一历史事件来彰显的。约翰一书“神就是爱”的宣称只是把这一事件的神圣意义再一次揭示出来（请细读约翰一书 4：8-18！）。事实上，在写作时间上早于约翰一书的约翰福音中，使徒约翰已经对这一事件的意义及上帝爱的属性，作了清晰而有力的揭示。这些圣经常识会使丁光训的“顶点论”显得十分尴尬，并难以自圆其说。

丁光训先生不是一个思维迟钝的人，不会把一本圣经快要读完时，才看到了一个“顶点”和一个“简明的上帝观”。丁光训想做的事情是，一边把圣经的权威性和神圣启示的完整性践踏在脚下，一边为他的上帝观寻找似是而非的神学依据，最后再回过头来去模糊和摧毁圣经启示的上帝观。丁光训以其人本主义的思维定式，加上对圣经断章取义手法的运用，建构了他的上帝观。丁氏这种受制于其“基本信仰”的神学思想方法，不能不使他的“上帝观”带有一种反圣经启示之上帝观的本质。

四

丁光训的基督论

（一）丁光训之基督论的成因

丁光训先生的“基督论”是以“宇宙的基督”为核心内容的。这一“基督论”和前述之“上帝观”构成了丁氏“神学思想”的一体两面：“宇宙的基督”所呼应的是“上帝是爱”的“宇宙原则”。“宇宙原则”如果没有理论上的进一步演绎，就会显得空洞无物；这样，“宇宙的基督”的出现便顺理成章了。

“宇宙的基督”这一概念不是丁光训的发明。¹但是丁的新颖之处在于，他把这个思想从外边拿了进来，并使之与“中国革命的具体实践相结合”。正是这种“结合”，使丁光训先生看到了一位“更大的基督”。他为此十分欣喜地说道：“有什么比这更美好的呢？”（84页）

¹ 德日进最早使用“宇宙的基督”（the cosmic Christ）这一概念是在他 1916 年 3 月 13 日的日记中。在他后来的论文“Note On the Universal Christ”（1920），及“My Universe”（1924）等作品中，德氏对此概念又做了较多阐释。在德日进之前，德语神学家从 19 世纪 20 年代已开始使用相关概念，来探讨基督论的宇宙性内容；1850 年以后，这一讨论也进入了英语世界。这些神学家的讨论，大体上是在圣经启示的范围内，以耶稣的神性为基础进行的。在德日进之前使用过“宇宙的基督”这一概念的神学家有 A. M. Fairbairn, James Denny, G. B. Stevens 及 W. R. Inge 等。

早在 1984 年的一篇演讲中丁就宣称，“我们正在寻找一个充满活力的基督论”（18 页）。在这个“寻找”的过程中，他受到“来自解放神学、德日进神学和过程神学的启发”（188 页），特别是受到德日进“宇宙的基督”这一思想的启发；这个“启发”帮助他跳出了传统基督论的框子（当然也跳出了圣经的框子）；于是，他在 1991 年的另一篇演讲中，便以“宇宙的基督”为题，把这个“充满活力的基督论”公诸于世了。这个“基督论”使丁光训先生“从一个较小的、只同教会信众联合的基督，过渡到一个很大的、充满万有的基督”（203 页），进而摆脱了“以信与不信为轴心的、局限于救赎论的、比较狭隘的那么一个神学观”（同上）。

首先，我们想根据丁光训先生自己提供的资料，来看一看他为何会热衷于在中国提倡“宇宙的基督”这一思想，同时也看一看他最终使这一外来的思想具有了什么样的中国特点。丁氏的这些思想，主要集中在《宇宙的基督》和《怎样看待基督教会以外的真善美？》两篇文章中，其他地方也有零星提及。

在《宇宙的基督》一文中，丁光训说，“历史变革对传统信仰的冲击是促使产生这一思想的原因”；“所谓历史变革，是指一九四九年中华人民共和国建立前后国内发生的一系列变化”（90 页）。

丁光训的这个提示值得注意：他把 90 年代初提出“宇宙的基督”的原因，推回到了 1949 年前后“历史变革”的背景下，提醒人们去关注这一“信仰话题”中的非信仰因素。

丁氏认为，这一“历史变革”在基督信仰之外产生了人性与道德的巨大冲击力，致使他看到，“在中国，保罗所说的新人已经来到人间，只不过这新人不在教会之内，而在教会之外”（91 页）。这个现象“引起了中国基督徒的惶惑和思考”，因为“长期以来，基督教总是以人类的堕落和善的缺乏作为宣讲罪和救主基督的依据。然而，在新中国出现的许多新的现象和现实，不能不在一些信徒中带来对传统信仰的再思乃至怀疑”（同上）。

根据丁光训的描述，中国教会在这一“变革”的冲击下，出现了三种不同类型的人。

一种人是“吴耀宗先生的学生”和“好朋友”（92 页），他们“仅承认”耶稣“是一位伟大的道德导师和社会改革家”，“他们发现，革命使中国取得了巨大的、振奋人心的成果，而基督教改造中国的设想却显得微不足道”，于是，他们“离开了教会，去参加了他们认为更有力量的组织”（同上）。

还有一种是“留在”教会的人，基督看起来对他们仍有吸引力，他们就留了下来。于是他们开始“重新”学习圣经，他们意识到必须为自己的“新的灵性追求”“开辟一条道路”（93 页）。

最后一种人是那些“态度固执的人”（92页），他们“把自己束缚在一片狭小的天地里，竭力抵制新事物和新思想”，“他们只知道把人分为信与不信两类，他们只在信与不信上大作文章”，他们是以“努力搜寻人间行为恶化的种种迹象来支撑和加强自己的信仰”的。他们当然不能再被“留在”教会里。丁光训先生没有告诉我们这一批人的结局。但有资料显示，他们大部份被送进了监狱和劳改农场，有的后来活着出来了，有的则死在那里。

在这三种人中，第一种是丁光训先生的朋友，第三种是他的敌人，他大概愿意把自己看作是第二类，即“留在”教会里的那种人。但这会给读者带来一个很大的疑问：丁光训先生在本质上既是“吴耀宗先生的学生”和“好朋友”，为什么不去参加“更有力量的组织”而选择“留在”教会里？

问题可以暂时没有答案，但就丁光训先生“留在”教会之后所从事的一系列“神学思考”（正如《文集》所显示的）来看，其对中国教会所产生的危害，远超过了那些“离开”教会、去参加“更有力量的组织”的人。

回到我们所讨论的“基督论”话题，敏锐的读者会看到，丁光训把“历史变革对传统信仰的冲击”当作产生“宇宙的基督”这一思想的原因，虽然增加了它的“政治力度”和“历史感”，但却根本没有神学上的说服力。丁光训先生的历史观是一种时空错乱的历史观。他站在1990年代的时间点上，向1950年代初期“历史变革”的时空中去寻找“宇宙的基督”的踪迹；但具有极大讽刺意味的是，被丁氏略过不提的

近四十年间，中国的上空却不断回响着“拿撒勒人耶稣”的声音——“扫罗，扫罗！你为什么逼迫我？”（使徒行传 22：7，8）

在丁光训的“神学思考”中，“拿撒勒人耶稣”与“宇宙的基督”是两件不同的事情。圣经里的“拿撒勒人耶稣”不认识丁光训的“宇宙的基督”。

认为“历史变革”冲击传统基督教信仰，而导致其信仰原则的解体，或导致“新的”信仰原则的产生，这是那种肤浅的人本主义者常犯的毛病。近两千年的教会历史表明，任何正统的信仰原则和教会教义，都不可能在“历史变革”的影响下，背离圣经权威而屈从于政治权势，或成为政治权势及其意识形态的说明书。马丁·路德和加尔文所领导的宗教改革，反对的正是这种因政教不分而牺牲信仰原则的历史状况，并呼唤教会向上帝和上帝的话语（圣经）回归。

另外，丁光训在描述“历史变革”时，把几个基督教的信仰原则也弄乱了，它们必须被纠正过来：（1）任何“历史变革”都不可能产生“保罗所说的新人”，唯有因信耶稣基督被圣灵重生的人，才是“保罗所说的新人”；（2）“保罗对人本性的认识”（91 页），表明人是有罪的，丁氏要用“经常的、持续不断的批评和自我批评”解决罪的问题，是行不通的；（3）基督教“以人类的堕落和善的缺乏作为宣讲罪和救主基督的依据”，不会因“新中国出现的现象和现实”而有所改变。

（二）丁光训基督论的神学跳板

“历史变革对传统信仰的冲击”，促使丁光训“产生”了“宇宙的基督”这一思想，但是丁也意识到必须对这一“思想”加上一些“神学的”说明才好；否则，“多数中国基督徒不能接受这类政治性特强的说教”（92页。这是丁说到那些“态度固执的人”的信仰时所用的句子，此处只是借用。）于是，丁光训说，“对于中国基督徒来说，认识基督的宇宙性，至关重要”（93页），因为“宇宙的基督”是中国基督教四十年间“一个相当共同的神学倾向”，是“中国教会神学思考的一个中心观点”（272页）。丁宣称，在“中国教会神学思考”的过程中，“我们越来越摆脱基督人性神性的繁琐论争，在人性神性问题之外，从基督的宇宙性上得到神学思想的解放、深化和共融。”（273页）

根据圣经启示，“宇宙的基督”或“宇宙性的基督”，并非是一个不能使用的概念；旧约创世记（特别是前三章）、诗篇及以赛亚书等，新约的约翰福音、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、希伯来书及启示录等，都可以为这一神学思路提供坚实的真理基础。但是，圣经所包含的有关“宇宙的基督”的真理，与丁光训所讲的“宇宙的基督”，以及与德日进和后来的新纪元运动所鼓吹的“宇宙的基督”是有本质区别的。

圣经之所以表明基督是一位“宇宙的”基督，是因为基督是太初与神同在的道，“道就是神”，“万有都是借着他造

的，凡被造的，没有一样不是借着他造的”（约翰福音 1：1-3）；“他在万有之先，万有也靠他而立”（歌罗西书 1：17）；“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有”（希伯来书 1：3）。依据圣经，我们知道基督以他创造、救赎、审判和更新的权能，与宇宙构成一种全面的关系。所谓“宇宙性”，只是耶稣基督彰显自己神性与人性的一种时间与空间的规范。“宇宙的基督”这个概念，提供了一种认识基督的“宇宙性”视角；但如果硬说它是指基督在其神性与人性之外，又多出了一种叫作“宇宙性”的本性，这是加添了基督的本性，和教会历史上否认基督神性或人性的两类异端的做法，在本质上没有什么不同。

然而，进化论神学家德日进却认为，基督有他的“第三本性”（the third nature of Christ）；这个所谓“第三本性”，“既非人性，亦非神性，而是宇宙性”（见德日进“*The Heart of Matter*”）。这个有着“第三本性”的基督，是渗透在一切之中的“宇宙元素”（an universal element，见氏著“*My Universe*”），是宇宙进化的“内驱力”，也是宇宙进化圆满终结的“极点”（即所谓“*Omega Point*”）。在德日进看来，“宇宙的基督”是一个“进化的基督”，宇宙进化的过程也是基督“成形”的过程，基督与宇宙进化相依存；“进化救了基督（它使基督成为可能），基督也救了进化（没有基督进化则无法完成）”（转引自莫特曼《当代的基督》）。在这种情况下，基督的神性与人性都变得无足轻重，因为“宇宙性”已经取代其神性，使基督成为一个无位格的、贯穿整

个进化过程的、“全宇宙的有机核心”。连基督的“道成肉身”也被德日进放入进化论的框子里来看待。“道成肉身”对神的救恩计划，以及对基督取得完全的人性不再有重要意义。对人类来说，与基督建立关系并非通过信心：“道成肉身”的基督只是人类发现与体现自己神圣属性的一种“环境”（the milieu）。

可以想见（事实上也正是这样），德日进这种“新奇的”基督论，对极于想跳出圣经基督论“框子”的人来说，不能不是一块适时的跳板。比丁光训先生更早踏上这块跳板的，是活跃在“新纪元运动”（New Age Movement）中的一批神学家们。他们对德日进推崇备至。德日进被称为新纪元运动之父。一项调查显示，当新纪元运动者被问及谁的观念对他们影响最深时，大多数人回答是德日进（参 Roy Livesy, “Understanding Deception: New Age Teaching in the Church”）。而所谓新纪元运动，就其本质而言，不过是世俗人本主义在灵性外衣包裹之下的一次总爆发。它在神学上的集中表现，则是企图彻底颠覆圣经的基督论与人论，而把趋之若鹜者引入人类自我膨胀的本性所形成的可怕深渊。

新纪元运动的发言人斯班格勒（David Spangler）曾说过一段最能表达“新纪元神学”本质的话：“如果我们要显明我们所有的比主流的基督教传统更好，任何旧的基督自然都做不到。它必须是一个宇宙的基督，一个普世的基督，一个新纪元的基督。”他说这些概念可以使人们超越“有关基督的神人同形联合以及思想模式”（Spangler, “Reflections on the

Christ”）。斯班格勒的“基督”指的是“一种宇宙原理，一种精神的存在，它的特质以不同方式注入和出现在所有高举人性、并寻求与精神合一的宗教及哲学里”（Spangler, “Conversations with John”）。另一位居领先地位的新纪元神学家弗科斯（Matthew Fox），所提出的观点更是惊人，他声称，我们每一个人都具有神性，所以每个人都可以像基督那样宣称“我是”。耶稣之所以成了基督，是因为他有一种基督意识。“基督”即“受膏者”，我们都是受膏者，我们都有神性，“我们都是宇宙的基督”。弗科斯强调要离开“个人救主”的基督教，而走向“宇宙的基督”的基督教。这位“宇宙的基督”将带来一个“神性的”宇宙和一个“深刻的普世教会”，所有的宗教都会归入“宇宙的基督”，人们毋需通过拿撒勒人耶稣，就可以做到这些。他宣称“宇宙的基督”已经来临，但他并非是指那位复活升天的拿撒勒人耶稣；这个“来临”发生在“地球上的人里面”，因为每一个人都具有“一个与基督相仿的生命”（参 Fox, “The Coming of the Cosmic Christ”）。

新纪元神学家和他们的先行者德日进一样，在解说自己的理论时都力图从圣经中寻找支持；但他们在歪曲圣经以达到自己目的的手法上，也如出一辙。毕竟他们知道，如果不找一些圣经的支持，单靠宇宙进化及高举人性所建构起来的“宇宙的基督”，是不会有神学价值和理论市场的。但要让圣经帮助他们完成他们的任务、得出他们想得出的结论，也实在不容易。这二者之间的矛盾，必须用蔑视圣经的启示性权威，

和践踏圣经真理的完整性来解决。必须使圣经内部“出现”矛盾，必须对圣经断章取义，必须使它“像垄沟里的水”，随着人的心意流转。德日进这样做了，斯班格勒和弗科斯们这样做了，跟着他们踏上这块跳板的丁光训先生也是这样做的。

（三）丁光训“宇宙的基督”的内容

在理论上，丁光训模仿了德日进及其追随者，但在理论与实际相结合的方面，丁则走出了一条自己的路子。中国革命的现实（或称有中国特色的社会主义），需要一个有中国特色的“宇宙的基督”来与之“相适应”。在这个“基督”里，强调“信”与“不信”的差异，将会受到咒诅；基督徒与无神论者应该成为“同路人”（143页）。丁光训的这个“基督”，“比我们一般所想像的要博大得多……他从人类，包括信徒和非信徒，有神论者和无神论者手中接过他们所成就的，不是要毁灭废弃，而是要加以提高，加以成全，加以祝福，献给上帝——我们所有人的父”（143页）。在丁光训看来，除非这个“基督的真、善、美”能够从革命的、无神的人群中间被“发掘”出来（144页），否则他就不应该存在。既然“基督”必须以这种方式存在才合乎人的要求，那么，如前所述，“摆脱基督人性神性的繁琐争论”，“在人性神性之外”去“认识基督的宇宙性”，就成了丁氏进行“神学思考”的一条必由之路。

那么，什么是基督的“宇宙性”呢？丁光训在《宇宙的基督》一文中提出了这样两个问题：

(1) “基督的主宰、关怀和爱护普及整个宇宙”，(2) “基督普及到整个宇宙的主宰以爱为其本质”。这两个问题似是而非，丁光训要借它们来说明基督“在人性神性之外”，还拥有一种叫作“宇宙性”的本性，是既不合圣经也不合逻辑的。

在这两个问题中，“宇宙”或“整个宇宙”，是指一个被造的存在，是创造之主工作的对象与范围。耶稣基督之所以能主宰宇宙，“常用他权能的命令托住万有”（希伯来书 1：3），是因为他“是神”（约翰福音 1：1），也因他“道成肉身”降世为人（约翰福音 1：14，腓立比书 2：6-11），又“因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗马书 1：4），以至于拥有“天上地下所有的权柄”（马太福音 28：18）。基督和宇宙构成了一种创造与被造、托住与被托住（宇宙因基督的维护而运转不息）的关系，但“关系”并非“本性”，他的本性仍然是完全的神性和人性。那么，在丁光训先生的心目中，到底什么是基督的“宇宙性”呢？

请读者注意丁光训所用的“普及”与“爱”这两个词。丁光训为这两个词赋予了特别意义。透过这两个词以及丁氏对它们的解释，读者不难明白，丁光训所谓基督的“宇宙性”其实是基督的“普救性”，“宇宙的基督”就是“普救的基督”。整本《丁光训文集》所进行的“神学思考”，或闪烁其词，或不加掩饰，最终想说明的正是这一点。

关于丁氏对“爱”的论述，我们在本文第二部份中已经有过分析，并指出，他所说的上帝“最本质的属性”——“爱”，只不过是一种“宇宙原则”，是“宇宙的第一因素”、“宇宙造化的本质”及“宇宙的本质属性”。这种“爱”与圣经所启示的神圣之爱有天渊之别。丁光训的“上帝”不过是“宇宙”的代名词。如果这种“爱”真成了上帝“第一”、“最高”、“最本质的属性”的话，那么圣经所启示的那位又真又活的上帝，就成了这种“宇宙原则”的载体，是宇宙进化的“内驱力”或干脆就是宇宙本身。有位格的、三位一体的上帝在宇宙中被消解了。在宗教的天空中，人们除了偶尔可以看见一片虚谎的“普救主义”浮云之外，耳中所充满的只是丁光训们关于“爱”的空泛喧嚷。

既然“上帝”是这样一种宇宙表现，“基督”就不能不是一位“宇宙的基督”；既然“爱”是“宇宙的本质属性”，基督的“宇宙性”就不能不是一种“普救性”。

到此为止，丁光训“宇宙的基督论”的本质已浮现出来。“普救论”是他最大的神学关怀。

普救论者告诉人们，所有的人——不管你信不信耶稣——至终都会得救。当代伟大的传道人约翰·斯托得（John R. W. Stott）一针见血地指出，普救论是“魔鬼的谎言”。许多人将被这种谎言所欺骗，而失去接受耶稣、获得永生的机会。普救论的谎言，与撒但在伊甸园中说“你们将会像神……”（创3：5）这一谎言之间，有着一种隐蔽的连贯性，后者呼应着前者。前一个谎言，是对上帝创造之工中所建立的人神关系

的破坏，使人堕落而成为罪人，其结局就是死；后一个谎言是对神救赎之工的破坏，将导致许多人因拒绝以信心接受基督救恩，而堕入永刑。

丁光训的“神学思考”，从三个主要方面为“普救论”提供了“证据”：第一，上帝的“最高属性”是他的爱，所以“他不会因为有些人没有信他，就把他们抛入地狱”（288页）；第二，基督的“宇宙性”将使他的救赎“普及到广大人群”，“基督不仅救赎基督徒，他的救赎惠及全人类”（94页）；第三，“人类寻求真理的进化史”已达到“很高级的阶段”（219页），“保罗所说的新人”在教会之外已经出现（82页，91页），共产主义者、无神论者及其他宗教信仰者，都可以凭借自身的道德能力及所拥有的“真理”，最后进入“上帝旨意中的人类共同体”（213页，丁光训的“人论”我们将在下一章讨论）。但这三个“证据”本质上都是反圣经的。

丁光训所言之“宇宙的基督”并非是圣经所启示的耶稣基督。虽然丁光训极力想把二者拉在一起，但尊重圣经的读者却无法找到二者之间的必然联系和相似之处。丁光训奠立其“宇宙基督论”的三个基本点（“历史变革”作为引发“神学思考”的原因，德日进和新纪元神学家的理论原料，以及丁自己与社会主义“相适应”的功利主义目的），都是圣经启示之外的东西，所以二者的冲突不可避免。

丁光训也注意到要使用圣经来证明“宇宙的基督”的普救性本质，但他所引用的每一节经文都否定着“普救性基督”

的存在。丁氏在《宇宙的基督》和《怎样看待基督教会以外的真善美》两篇文章中，引用了约翰福音 1：1-4、9、14，腓立比书 2：6-11，歌罗西书 1：15-20，希伯来书 1：2、3 和罗马书 5：15、17 等圣经经文。这些经文的确启示了耶稣基督作为永生上帝之子的先在性，他的神性和人性，他在人神和好时的中保身份，他作为创造之主、救赎之主、审判之主和荣耀之主的超越地位；但它们里面却根本不包含耶稣是一位“普救的基督”之类的信息。“普救的基督”不需要人以信心与他建立关系，因为他并不实行圣经意义上的救赎。拿撒勒人耶稣则以他的救赎之爱呼唤着信心：“叫一切信他的都得永生”；“叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”；“信他的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名”；“信子的人有永生，不信子的人得不着永生，神的震怒常在他身上”（约翰福音 3：14，16，18，36）。

圣经真理的完整性与严密性，会使一切企图在圣经内部制造“矛盾”的人感到失望。丁光训先生的情形也与此相仿。读者从丁氏引用约翰福音的方式，可以看出他所遇见的难度。为了给自己的“不信论”找到依托，丁光训希望把上帝拉到他那一边来支持他，他说，“上帝的气量是那么大，以致尽管今天有许多人不承认他的存在，不感谢他，上帝不太计较……上帝不像我们，只知道在信与不信一个问题上做文章。”（205 页）但圣经中的上帝偏偏是一位“在信与不信的问题上做文章”的上帝，丁氏所引的约翰福音正是一部“以信与不信为焦点”的书。除了前面所引的“以信与不信为轴

心”（“焦点”、“轴心”云云均为丁氏用语）的经文（约翰福音 3：14，16，18，36），我们注意到，单单是“相信”这个动词，约翰福音的作者就使用了 98 次之多，其目的正是“要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”（约翰福音 20：31）。在这种强调“信心”的整体性信息中，丁光训先生鼓不起勇气“让整本《圣经》讲话”，而只能“抓住《圣经》的片言只字”（240 页）。但“片言只字”也帮不了他的忙，当他引约翰福音 1 章 1-4 节、9 节和 14 节来证明“普救的”宇宙基督时，人们发现这几节经文所启示的正是耶稣基督的神性与人性，是人们“信心”的对象与基础。

罗马书 5 章 15、17 节也是丁光训先生多次引用、且从中“得到很大的安慰”的两节经文，他说，“当我们理解了这段《圣经》，我们感到释放，受到鼓舞”（95 页），因为他发现神的恩典并非“仅仅赏赐给少数信了主的人”（同上）。

然而，说这种话的人实在无法躲过那位强调“因信称义”的使徒愤怒的目光——“那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。……我们已经说了，现在又说：若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅！”（加拉太书 1：7，9）

丁光训先生不能不和这样的目光相遇，因为他“更改了”基督的福音。

整本罗马书被这样一个主题所贯穿：神的义和人的因信称义。第 5 章 15、17 节即是对这个主题的确证与描述：神的恩

典之善，绝对地、无限地超越了人的过犯之恶；神为众人预备了救恩，但人必须以信心来接受神的恩典——这是人与神建立生命关系的不变原则。得救的人是“因信称义”，“借着我们的主耶稣基督得与神相和”，“又借着祂，因信得进入现在所站的这恩典中”（罗马书 5：1，2）。保罗在此不仅揭示了福音的本质，并且要告诉世人：“这福音本是神的大能，要救一切相信的……因为神的义在这福音上显明出来——这义是本于信，以致于信……义人必因信得生。”（罗马书 1：16，17）丁光训先生在引用罗马书中的两节经文时，既不把它们放在整本罗马书的背景中看，也不把它们放在整个第 5 章中去理解，他甚至不让这两节经文本身的涵义讲话。他只允许这些圣经给普救论者带来“安慰”和“鼓舞”。这就使丁氏的“神学思考”落到了一厢情愿的荒唐境地。

丁光训的“宇宙的基督”不同于圣经中的耶稣基督，还表现在丁氏把“创造”与“救赎”全然混淆、并以“创造”取代了“救赎”。丁光训的“创造”在本质上与德日进的“宇宙进化”并无不同，只是丁小心地回避了“进化”这个字眼。德日进的“基督”是宇宙进化的“内驱力”，丁光训的“基督”是在“爱”这一“宇宙原则”支配下的创造力或“创造中的潜力”（113 页）。

关于神的创造，圣经中有着清晰而不可置疑的启示：

“起初，神创造天地。”（创世记 1：1）“天地万物都造齐了。到第七日，神造物的工已经完毕……神歇了他一切创造的工，就安息了。”（创世记 2：1-3）

但丁光训却认为，“创造还没有完成”（278页），“上帝的创造永无止境，创造的进程悠远绵长。基督过去、现在都参与了并正在参与一切的创造。”（93页）

丁光训说，“德日进不会赞成上帝用六天的时间进行创造，然后就永远休息了的观点。这个观点是同德日进格格不入的。”（199页）丁光训说，“你们听得出来，我是有点欣赏德日进的神学观点的。”（205页）

由于“创造”这个词在丁光训“神学思考”中的独特涵义，一些与创造相关而有别的概念，都被丁氏混为一谈了。圣经告诉人们，上帝创造，他也照管、救赎和更新他的创造。希伯来书第1章2-4节就把几个方面讲得十分清楚：“曾借着祂创造诸世界”是讲“创造”，“常用祂权能的命令托住万有”是讲“照管”，“祂洗净了人的罪”是讲“救赎”。神的“照管”、“救赎”同“创造”相关联但不能混为一谈。但丁光训解释“创造”讲究的是“宜粗不宜细”（199页），都是“创造”，“创造也是救赎的过程”（199页），“创造包含救赎，救赎是为了完成上帝的创造”（278页）。丁光训高举“创造”为的是否定“救赎”。

丁光训也提到“救赎”，但“救赎”只是“创造过程中的一个环节”（93页），“是持续的创造工作的一部分”（110页）。只要不是圣经意义上的“救赎”，只要它无伤大雅，丁光训似乎也允许“宇宙的基督”针对人类的“半成品”及不完美状态，做一些和“创造”没有矛盾的“救赎工作”，但这种“救赎工作”必须“引导着整个创造前进，实现在上

帝里合一的目标”，把“人类争取进步、解放、民主和博爱的运动都连在一起”（96页）。丁光训一边高喊要“把创造和救赎统一起来”，不要在“创造”与“救赎”之间制造“对立”（276页），一边又让他那头名为“创造”的巨狮大口吞吃着“救赎”，然后再分泌出“普救主义”的迷幻药液。丁光训的作品看似充满了这类“矛盾”，然而在这种矛盾表现的背后，丁氏却巧妙地否定了圣经中上帝借基督而展开的救赎计划。在提出“把创造与救赎统一起来”的“主张”时，丁光训毫不迟疑地将人类犯罪堕落的历史真实性，及其结局的可怕性，都抽出来扔在了一边，使所谓“统一”的说辞，演变成一片用“创造”否定“救赎”的遮羞布。

由于丁氏的目光并不在圣经所启示的拿撒勒人耶稣身上，你要他真的去讲上帝的救赎时，丁光训说：“我们讲不大清楚，道成肉身为什么在上帝的创造工程里是必要的；也讲不大清楚，在我们和上帝的和好这件事上，基督和他钉十字架是怎样起作用的。”（256页）的确，当丁光训执意要把基督的救赎，放到德日进的或他自己的“创造工程”去看时，“讲不大清楚”是很自然的。不仅“道成肉身”和“十字架”他“讲不大清楚”，连“基督复活的事实”丁光训也讲“不太清楚”（186页）。既然耶稣道成肉身和十架受死，对“宇宙的基督”而言似无必要，并且也起不了什么作用，那么，再去谈耶稣基督的身体复活，如何能谈得清楚！

什么是“复活”？丁光训在《复活的真理》一文中说：

“我的意思不是说我们在中国得到了一些有关基督空墓的新证据，而只是要说，如果我们回顾和总结中国作为一个国家，或是中国基督徒作为一个教会所经历的一切，用‘复活’这个词来概括我们的体验，是再合适不过的了。我们在个人、国家以及我们教会的生活中获得了某种死而复生的经验，这就使我们许多人认识到，从死里复活实在是上帝在这个世界上进行他的创造、救赎和圣化工作的规律，也是他维系和掌管整个宇宙的法则。”（8页）

在另一篇文章中，丁进一步说：

“基督复活的事实人们不太清楚，但是有十亿人认为，复活所代表的真理很深远，这个违反常识的信仰，两千年来没有磨灭。尽管谁也讲不清楚，但是要把它一笔勾销的话，那是不能允许的。用普通的语言来说，复活这道理是有群众基础的。”（186页）

丁光训先生这两篇关于“复活”的言论，使我们不能不提出这样的问题：丁氏真的相信耶稣基督的复活吗？答案很清楚，他是不相信的。可他的文章中不是常提到“基督的复活”或“复活的基督”吗？那是因为他的“基督”并非是圣经里的基督，他所理解的“复活”也不是圣经里的复活。我们打算从丁光训对基督空坟墓所采取的戏谑态度来看他的“不信”，我们只从圣经提供的证据来讨论他的“不信”。

事情真如丁光训所说，“基督复活的事实人们不太清楚”并且“谁也讲不清楚”吗？那么这个“两千年来没有磨灭”

的信仰是建立在什么基础上的呢？对这种问题，使徒保罗的回答是这样的：

“基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看……末了也显给我看。若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然。”（哥林多前书 15：3-5，8，14）

保罗的回答显出了丁光训的荒谬，因为圣经已经把“基督复活的事实”讲得再清楚不过。在丁光训所“尊重”的四福音书里，耶稣自己多次预言了他的死与复活，而且每一部福音书都把基督的空坟墓和他的复活当作重大事件来记述——因为它按照神的救恩计划，在时间与空间中历史地、真实地发生了，并成了救恩历史的转折点和基督教信仰的基础。“基督复活的事实”不是因为十亿人“认为”它是什么它才是什么，也不是因为“我们在个人、国家以及我们教会的生活获得了某种死而复生的经验”，才使基督的复活才成为“事实”，更不是因为人们觉得“像耶稣这样一个人生，也是以死为结局”（186 页）太不应该，所以“凭了人的至情”就叫他“由死得生”（187 页）。“基督复活的事实”在于，“基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了”！

丁光训之所以否认“基督复活的事实”，是因为他的“宇宙的基督”是无须“复活”的——一个引导创造永无止境前进的“宇宙原则”，竟然需要“道成肉身”死在十字架上且

从死里复活，这是“违反常识的信仰”！对这样的信仰，丁光训大概和吴耀宗一样，“无论怎样勉强自己，始终不能接受”（这是吴说到复活等信仰内容时所讲的话）。不但不能接受，说到基督的“道成肉身”，丁氏用了这样的言论：

“道成肉身的信息就在于神自己已经成为世人的一分子。至于耶稣适为男性，这就如同他的身高和眼睛的颜色一样地偶然。我想，从神学上来看，以马内利并没有必要一定得发生在一个男性的形体中。”（230页）

对于丁光训这种“耶稣适为男性，如同他的身高和眼睛的颜色一样地偶然”的“神学思想”，请读者参阅下列有关耶稣降生的经文：“神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世借着他儿子晓谕我们”（希伯来书 1:1）；“因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们”（以赛亚书 9:6）；“主自己要给你们一个兆头：必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利”（以赛亚书 7:14）；“你是我的儿子，我今日生你”（诗篇 2:7，希伯来书 1:5）；“我要作他的父，他要作我的子。”（撒母耳记下 7:14，希伯来书 1:5）。这些经文表明，我们的神是一位有计划的神，不会到世界上“偶然”瞎撞。（顺便说一句，丁光训的“耶稣适为男性”之“偶然”说，对那个带有邪教色彩的异端“东方闪电”，或许可成为一种“理论支持”。这个异端宣称：基督已经“第二次道成肉身”，而且这一次是发生在“一个女性的形体中”。）

（四）“宇宙的基督”与丁光训的现世关怀

在《丁光训文集》中，《记念爱克尔顿牧师》可能是一篇最容易被读者忽略的文章。这是一篇丁光训先生借记念一位共产党员牧师来抒发自己心曲的文章。也是为日后人们对他的“信仰”可能产生某种“误解”而提前作的一点解释。这篇文章当然也是一个“铺垫”，免得将来某些牵涉他真实身份的资料曝光之后，产生一种“李储文式”的尴尬。¹

但此文更象是林黛玉“葬花词”一类的作品。丁光训先生如此深刻地“理解”着爱氏加入共产党的初衷——“艾伦参加英共，我认为他针对冷战年代人们的偏狭头脑，在一个基督不被真正认知的环境里为基督所作的见证，就象《旧约圣经》里有些先知那样，艾伦采取一些行动作为象征，来传达上帝的信息。他高举‘真理必胜’的口号……”（508页）并且，爱氏曾对丁说，“共产党鼓励我做一个好的牧师，我的宗教信仰要求我做一个好的党员。”（同上）——然而谁能在日后如此深刻地“理解”丁氏，并对丁也像他对爱克尔顿牧师那样，作一个如此贴切、崇高、意义深远的评价呢？

¹ 李储文，浙江宁波人。曾在美国进修神学，1950年回国任青年会全国协会宗教教育部干事，后担任上海国际礼拜堂牧师、“三自会”秘书长。“文革”中因受红卫兵冲击，暴露其共产党员身份。上级组织遂将其调至上海市委，担任外事办公室副主任、主任，后又担任过新华社香港分社副社长等职。李储文的共产党员身份公开后，曾令许多不知内情的基督教人士十分震惊。新华社香港分社前社长许家屯在其回忆录中提到，李储文在担任上海外事办主任前，曾是“做宗教工作的秘密党员”。

我们不太清楚英国的爱克尔顿牧师，是怎样把“共产党员”和“基督教牧师”这两种身份统一在一个人身上的（因为这类“智慧”是上帝和世人都无法提供的）。但我们知道中国的丁光训先生在这方面的努力是值得圈点的。他可以把他的“基本信仰”以及他所隶属之政治集团的意识形态，套在基督教“神学思考”的框子里，不仅把两套语言系统交融得犹如水乳，使他的“基本信仰”得到“合理的”神学解说；而且对摧毁中国教会的基本信仰产生了潜在的危险，并因而赢得受骗者和同谋者的赞美与欢呼。这一点，我们可以从丁光训的“宇宙的基督”和他的现世关怀之间的关系来看。

在《中国基督徒怎样看待〈圣经〉》一文中，丁光训声称他认识到了“一位‘更大的基督’”（84页）。但是，在我们认真地阅读了他对这位“基督”的各种论述后，则发现他要么把他送进以抽象之爱为原则的宇宙空间，要么把这个“更大的基督”放进一个“更小的框子”里。前一种做法是他的理论兴趣，后一种做法体现了他的信仰实质。这个“更小的框子”，即中国的现实政治社会场景。丁氏关于“宇宙的基督”的“理论兴趣”，是由1949年前后的“历史变革”激发起来的；但是在理论进入实际生活后，这位“宇宙的基督”就成了信与不信相融合的基础，成了“三自”与社会主义“相适应”的前提条件。丁说，“发现基督的宇宙性……给中国基督教协会所代表的广泛团结提供了神学基础。”（32页）这一“宇宙性”表现为基督也会拯救不信他的人。既然基督也拯救不信的人，那么信与不信就不再是基督信仰的焦点问题。

丁光训认为，“宇宙的基督”可以为共产主义之合理性提供解释，他说：

“无神论的存在与宇宙的基督所做的能互相协调吗？我想是能够的。世界上有许许多多事物的存在可以同基督的工作一致。”（95页）

“当代许多思想和运动不再被认为是同神的启示相矛盾或对神的启示的破坏。他们是照亮启示的一种帮助，尽管它们有片面性，它们对基督信仰不一定是敌对性的，它们可能是我们认识基督的点滴亮光。我们这样来看现实，决不是降低神子基督的独特性，而正是增添他的荣耀。”（28页）

“正是由于我们目睹了教会以外那些在其他道路上为追求真理矢志不移的跋涉者们所表现出来的真、善和圣洁的美德，我们不再认为，上帝只对历史上的以色列施予特别的恩惠……这就是我们对宇宙的基督的理解。”（96页）

丁氏言论中的“思想和运动”以及“在其他道路上为追求真理矢志不移的跋涉者们”等，读者当然知道是指马克思的思想、社会主义和共产主义运动及革命的无神论者等。这些“历史中发生的事情”，在丁光训的“宇宙的基督”手中将得到“改变和升华”，“在历史最后的高潮中为上帝所接纳”，“这样……不但有历史意义，而且有终极意义”（28页）。

丁光训的头脑中存在着一大群“共产主义者”、“人道主义者”以及“革命的无神论者”的美丽幻形。他们的“存在”，证明人类具有巨大的自我完善能力。拿撒勒人耶稣的

救恩对他们来说不仅不必要，而且说出口都显得荒唐。他们自己，用新纪元神学家弗科斯的话说，就是“受膏者”，他们“都有神性”，他们“都是宇宙的基督”。对于这些“幻形”，丁光训说，他们是“那种并不放任自己去做任何坏事的无神论者。他们严于律己，不容自己去做有损于人民解放事业的事。他们热爱人类，愿意为他人的幸福牺牲自己。他们不追求个人的好处，也不追求舒适的生活。他们以同志般的爱爱人民。革命者最重要的标志不是恨，而是爱。真正的革命者总是怀着强烈的爱。社会上的确有很多值得憎恶的事，但是革命者恨，是因为他们爱。”（141页）

在这番话里，读者看到了丁氏“宇宙的基督”在现实政治社会场景中的基本造型。

丁光训要说的话是，“没有基督教，人家也有很高的品质”（242页）；没有基督的救赎，“他们”也达到了如此“完美”的程度；“他们”与基督“平行地”启示了上帝，可见“启示不是只从耶稣基督一条线上来的”（246页）。

这就是丁光训的“宇宙的基督”。这就是丁氏“基督论”的全部内涵。读者会问，这真是“中国基督教四十年间”的“一个相当共同的神学倾向”，是“中国教会神学思考的一个中心观点”吗？

五

丁光训的人论

基督教神学人论，是以圣经启示为总原则，来描述人的本性、人与神的关系、人的起源以及人的终极命运的理论系统。任何一种背离圣经启示的人论，都不能被看作是真正意义上的基督教人论。当然，人本的人论和歪曲圣经启示的人论，也可以构成形形色色的理论系统，但它们并不能对“人”提供真实而合理的解释。

丁光训先生的人论是人本主义的人论，也是歪曲圣经启示的人论。这个“人论”与前述之“上帝观”和“基督论”一起构成了丁氏“神学思考”的三大支柱。在《丁光训文集》中，虽然丁氏常常把关于“人”的讨论，巧妙地隐藏在对“上帝”和“基督”的论述中，但读者不难看出，“人”才是丁光训先生所关注的中心。与“上帝”和“基督”被处理成抽象的“宇宙原则”不同，对丁氏来说，“人”是一个真实的、现实的、具体的存在。如果必须提到“终极关怀”的话，在丁的心目中，它指的就是“人”。

按照圣经启示，基督教人论在人与神的关系中完整地描述了人的状况：神照着自己的形象创造了人，人因悖逆神而堕落成为罪人；罪因一人入了世界，死又是从罪来的，罪人的结局就是死；罪人自己救不了自己，因为他不能除去自己的

罪性；神因着对人的爱，要把死在过犯罪恶中的人拯救出来，就差派他的独生子耶稣基督道成肉身，死在十字架上为人赎罪，既免去了神的愤怒，也使神的爱和公义得到了维护；所有以信心接受这位从死里复活的耶稣为救主的人，都可以与神和好，成为新人；这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义与圣洁，并有永生。

但丁光训先生的人论不是这样。他为了“人”的缘故，先“想像”出一个并非圣经所启示的“上帝”（参前述之丁氏“上帝观”），然后再把“人”放在与这个“上帝”的关系中来讨论。在这样的讨论中，“上帝”的形象虽然背景广阔（即所谓“整个宇宙”）和充满诗意（诸如“宇宙中的爱者”等等），但却抽象、空洞、无力；相比之下，“人”在自己的进化史中，一步步由“半成品”走向“成品”，走向完美，倒显得更真实、更高贵、更具有宇宙中心的地位了。

圣经中一个强烈的信息是，没有神的启示，人就无法认识上帝并进而认识人自己。加尔文正是根据这样的真理，指出“人若不先思想神的性格，继而观察自己，就得不到真正的自我认识……我们因与生俱来的骄傲，总以为自己是公正、无辜、圣洁和聪明的；除非我们因证据确凿而深知自己的不义、邪恶、愚蠢和卑污的话，我们若只注意自己而不也注意主，就不能有这种判断，因为唯有上帝是这种判断的准绳。”（《基督教要义》）。遗憾的是，丁光训自己制造了一个错误的“判断的准绳”，如此一来，他的“神学思考”实际上就变成一种荒谬的“人学思考”。

首先，丁光训在人的有罪性问题上那种躲躲闪闪的言词，无法掩饰他实际上要否定圣经意义上人的罪性的态度。丁氏《文集》的行文中，一般包括掩饰性和实质性两类语言，这给读者带来一些分辨上的困难。前一类如断章取义地引一些经文，或蜻蜓点水似地提一两个似乎“正确”的观点；后一类语言则为了倾力表达他的信仰实质（这样，当读者看到了的某个观点或某段文字，在好多篇文章中反复出现，就不会感到奇怪）。同样，关于“罪”，读者在《文集》中也可以读到三几处掩饰性（因而也更具迷惑性）的文字，比如，“中国基督徒深深认为应当保持罪的意识”（85页），中国基督徒“承认人的罪性和有限性”（25页），“人不但是罪人，而且也是受罪者”（133页）等等，但整本《文集》所透露的实质性信息则是，丁光训对人的有罪性的否定是十分彻底的。何以见得？我们的结论根据以下三点：（1）丁否认基督救恩的绝对必要性，也不承认“除他以外，别无拯救”的救恩来源的唯一性；（2）他否认因信得救和因信称义；（3）丁也否认罪的普遍性及真实性。

关于（1），我们在前文中已有讨论，此处只需补充一点：如果人没有罪，基督的救赎就无必要——丁深知这个道理，他曾说“没有这个，救恩也莫须有了”（316页），于是他从否认救赎的绝对必要性着手，实际上来否认人的有罪性。但圣经在这一点上没有给丁光训先生留下丝毫的余地。主耶稣说，他来是要“召罪人”，并且“要舍命作多人的赎价”（马太福音 9：13；马可福音 10：45）。保罗也说，“基督照父

神的旨意为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代。”
(加拉太书 1:4)

关于(2)，我们在以前的文章(见附录一)中也有讨论，现在只就“信”与“罪”之间的关系作一点补充。在《丁光训文集》中，充满了作者对那些“在信与不信的问题上大作文章的人”的指责。这说明丁氏自己也很“看重”这个问题。只不过他的“看重”，是为了把“信心”的问题从基督教信仰中抹去，而圣经则强调“信心”是同基督舍命赎罪密切相关的。圣经告诉我们，“信”与“不信”的问题，在人类历史的开端已经存在。亚当、夏娃之所以犯罪堕落，就是因为魔鬼的引诱下，选择了“不信”神。“不信”导致了人对神的悖逆，导致了堕落以及人与神的隔绝。所以，基督救恩就是要从根本上解决人“不信”的问题，就是要叫人因“信”得救。从基督的方面讲，赎罪祭已经献上，“他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全”，这“得以成圣的人”就是“有信心以至灵魂得救的人”(希伯来书 10:14, 39)。从人的方面讲，“人非有信，就不能得神的喜悦”(希伯来书 11:6)，“不信”的问题不解决，“罪”的问题也根本无法解决(参约翰福音 9:35-41)。所以，否认因信得救和因信称义的圣经真理，不能不包含着对罪的否定。

关于(3)，圣经对罪的普遍性、真实性及其结局的可怕性已有许多教训。请注意这些经文：“我们已经证明：犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记：没有义人，连一个都没有！没有明白的，没有寻求神的；都是偏离正路，一

同变为无用。没有行善的，连一个都没有！……因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”

“因为罪的工价乃是死；唯有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。”（罗马书 3：9-12，23：5：12：6：23）爱惜圣经的中国基督徒，对这些经训耳熟能详，知道这是神对人性的启示，也是我们认识人性的依据；但常代表中国基督徒“发言”的丁光训先生，却好像“心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷”，“听见却不明白，看见却不晓得”（以赛亚书 6：9，10），以至于他对那些“把罪普遍化”的基督徒们大加指责（28 页，114 页）。对罪的普遍性的否定，来自于丁不承认人类犯罪堕落的历史真实性。他反对“以人类的堕落和善的缺乏作为宣讲罪和救主基督的依据”（91 页）。在他看来，罪并非是普遍真实的人性状态。说到罪的现实表现时，丁认为“丑恶和残暴现象”的存在，是因为人“正处于被造过程中”，“还远远没有达到完美的境界”（96 页），而不是因为人是普遍的、真实的罪人。

丁光训说他是“一个曾受儒家传统熏陶而没有完全基督化的中国知识分子”（135 页），对孟子“人性善”的教导抱以“同情”（《文集·前言》）。丁认为，在中国传统的人本主义人性观的制约下，要让基督徒完全坚持圣经所启示的关于“人”的真理是行不通的。他强调，“了解了中国知识界的这一背景，那就容易理解，中国基督徒在承认人的罪性和有限性之余，为什么不愿意走得更远，无视人身上的神的形

象，或无视圣灵在世界上的运行，以致轻易去接受‘全然败坏’的公式”（25 页）。丁这番话的意思好像是说，“人身上的神的形象”从未被罪损毁，而神似乎也从未说过“人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面”（创 6：3）；于是，拒绝“全然败坏”的教义（丁称其为“公式”），在丁氏那里就变得如此理直气壮了。

丁光训对“全然败坏”这一教义的曲解是十分惊人的。他把一句“人是一条五尺高的蛆虫”（他称这是“加尔文的话”）¹，在多篇文章中反复引用，似乎这就是加尔文神学人论的全部内容，似乎“全然败坏”的教义用“人是一条五尺高的蛆虫”一句话就可以概括，就可以否定掉。

对加尔文神学略有常识的人都知道，所谓“全然败坏”（total depravity），并非是指人已经一无是处：他在一切行为上都彻底败坏了，他犯了各种各样人类所可能犯的罪，他的良知、他羡慕美善的心也已荡然无存。不，不是。“全然败坏”是指，罪成了人的本性，罪的破坏力已延伸到人的心智、良知、意志等各方面（参哥林多后书 4：4；提摩太前书 4：2；以弗所书 2：1，4：18 等），罪的本性使人行不出蒙神喜悦的美善之事。丁光训以“人身上有神的形象”为由来否定“全

¹ 加尔文在《基督教要义》第 1 卷第 5 章中说到人时，使用了“虫”（worm）这个字。在那里，加尔文指的是“人”与“宇宙”相比显得渺小，并没有贬低之意。我们愿意请教丁光训先生，加尔文还在什么地方、什么情况下讲过“人是五尺高的蛆虫”这样的话。倒是圣经中有“如虫的人，如蛆的世人”（约伯记 25：6），“我是虫，不是人”（诗篇 22：6）以及“你这虫雅各”（以赛亚书 41：14）一类说法。

然败坏”的教义，实际上反对的是这一教义赖以产生的真理根基。圣经告诉我们，耶稣基督不是因为“人有神的形象”而为人赎罪，他是因为“人是罪人”才为人死在十字架上。

在丁光训的“神学思考”中，把某些真理或扭曲或稀释以至达到否定的目的，他称这种方法为“淡化”。此处，“罪”自然也被他“淡化”了。经过“淡化”之后，“罪”成了基督徒应当保持的一种“罪的意识”，“罪”成了一种“罪的倾向”（85-86页）。请注意，“罪”在这里不再是人性的本质，而成了“意识”和“倾向”。什么是“罪恶意识”呢？丁说，“罪恶意识就是意识到并不是一切都很好，它应当升华为忧患意识，就是忧天下之忧。只有以这个为出发点才能谈改善和提高”（265页）；而作为一种“倾向”，只是“说明人们时刻需要来自上帝的赦免、纠正、医治和灵性上的支持”（86页）而已。丁光训的意思是，把人堕落的程度说得这么深，把“罪”看作人的“全然败坏”的本性，是不合宜的；人一直处在“被造的过程中”，人能对这个过程上的邪恶保持一种“罪恶意识”，已经很好了。单单一种“罪恶意识”，靠人自己的能力去“升华”、“改善和提高”就已经足够。当然，有“来自上帝的赦免、纠正、医治和灵性上的支持”，人们也可以接受。但如果要让人按圣经的要求，以信心接受耶稣基督的救恩，认罪悔改，与神和好，那丁先生就迟疑了。

对人的有罪性的否定，为丁光训先生进一步加强他以人为中心的“人论”提供了可能。如果丁氏提出他的“宇宙的基

督论”，是为了兜售“普救论”的话，那么，在丁阐述他的人本主义人论时，“自救论”则是他的最终目的。到头来，“上帝”、“基督”、“宇宙的基督”、“宇宙的本质属性”、“普遍的救恩”等等等等，无论怎样在概念的意义，在形而上学的意义上，被丁光训先生搅动得天旋地转，最终，他是要引导着你的目光来关注“人”。（一提到“人”，丁就激动不已——“人是多么了不起的一件作品！理性是多么高贵，力量是多么无穷！仪表和举止是多么端庄，多么出色！论行动，多么象天使！论了解，多么象天神！宇宙的精华！万物的灵长！”——莎士比亚的这段话他反复吟诵，全不管这种“文艺复兴式”的描述，本身就和他自己的“半成品”说互相矛盾。）

关于“人”，我们觉得没有必要再过多引用丁先生那些对“共产主义者”和“革命无神论者”的赞美之辞，那些话的政治情绪与阶级情感太浓重，使读者难以看到神学家应有的学术冷静。我们来看他对马利亚的关注。从这一点上，我们看到了他人论的另一个重要内容，即包裹在神学外衣里的人本主义；换句话说，丁光训的人论思想实际上是以人为中心的。在表述这一思想时，丁氏精心选择了一个“神学的”切入点：耶稣的母亲马利亚。

的确，按照圣经的客观描述，马利亚配得我们称之为伟大的母亲。她之所以伟大，并非象天主教所说，“她是无原罪受胎和无罪的”，或“她在救赎工作上有分”、“她与基督合作，担当了恩典的中保的角色”等（见 Rahner 编：Teaching

of the Catholic Church, 181-182 页)；马利亚的伟大在于，她是一位顺服神心意的“主的使女”（路加福音 1：38）；在地上，没有人比她更直接地感受了基督受难的痛苦——基督的死，使她的心“也要被刀刺透”（路加福音 2：35）。天主教关于马利亚的教义没有圣经依据。神化马利亚就其荒谬性而言，和丑化她并没有本质的不同。丁光训对马利亚的“赞美”，基本上脱胎于这种荒谬的天主教教义。这个教义经他改造之后，成了他人本主义人论的一个重要的理论材料。

在《活着该有使命》及《从创造到降生》两篇文章中，丁光训以人为中心的人论思想得到了充分地表达。就丁氏建构其人论的理论需要而言，在基督的死与复活事件上，他做不出太多的文章来；但在“道成肉身”的事情上，他的确感到有话可说。因为他发现，“道成肉身”这件“具有宇宙意义的大事”，如果没有人类的“合作”，几乎是不可能的。丁光训说：

“在神人关系发展史上，天使对马利亚的访问是一个标志：上帝创造世界、救赎世界、圣化世界的全过程的展开已经出现了这样一个重要的少数，上帝可以期望他们自觉地和上帝同工。如果上帝的这一期望不是落空，而是得到积极的响应，那么，道成肉身这件事就具备了人间的条件，就取得了人间的配合，就不必再等待。

“问题是为这件大事，人类将提供合作和配合，使这件事得以实现呢，还是冷淡甚至抵制，从而拖延上帝创造史的进程呢？……当马利亚在思索着天使给她带来的课题的时候，

不但是上帝和天使等待着她的自由抉择，而且是整个宇宙、整个自然界、整个世界都好像连呼吸也停止了，紧张地期待听到她表示同意的回答，因为整个受造之物还在等待释放，进入神儿女自由的荣耀。所等待的能不能实现，现在就看马利亚的回答。”（《活着该有使命》，《文集》182-183页）

同样的内容也出现在《从创造到降生》一文中。只是在这篇文章中，丁光训又为“道成肉身”的“目的”加了一些话。他说“道成肉身”是“上帝创造他自己意念中的那个完全的世界的过程”（254页），上帝的目的是要创造“一个既包括今世也包括来世的和谐的世界”（丁称这个“和谐的世界”为“新天新地”）——

“在那个和谐的世界里，红灯绿灯我想总还是要的，所以交通警察还是有的，但是战争、凶杀、抓人、监禁、枪决这些事，不会有了。那个世界不是‘无差别境界’，差别还是会有有的，而且比现在更要多得多。这样，生活、思想都能丰富多彩，否则，如果差别都没有了，生活思想也会太单调的。”

（在这段话中，我们看不出有多少是幽默，多少是神学上的无知，多少是共产乌托邦式的幻想。）

丁接着说，上帝正是“为了达到这个目的……通过长期的启示、管教、教育、启发”，使“一群人成为道成肉身在地上的准备”，“而在马利亚身上，我们看到这一准备过程的顶点和结晶。在她身上，上帝终于能够盼望出现足够的奉献精神，来成为道成肉身的载体。上帝自己，和整个宇宙，可以说是屏住了呼吸，在等候她的回答。她的回答是关乎万民

的。她完全有自由和权利说，不……但是，她所受到的教养使她尊主为大……她以自己能参加这样的创造过程而高兴。这就是说，她有自己的价值观，她正确使用了她的自由，为道成肉身献上了她的合作……是一个人长期接受某种教养所养成的价值观，决定这个人在关键时刻怎样作出选择。”“在实现道成肉身的过程里，马利亚的同意起了决定作用。”（254-257页）

尊重圣经的读者会为丁光训的这些文字感到震惊！丁光训驰骋“想像”，在把圣经进行了“再创作”之后，终于使神圣历史呈现出了“喜剧”效果：那位以“爱”为“最高属性”，而以智慧、权能、公义和荣耀为其“从属”和“次要”属性的上帝，“在神人关系的发展史上”，第一次受到了人的“制约”！连他要救赎人类的计划，也要人类“表示同意”才行得通。看着上帝“屏住呼吸”、“等候回答”的样子，人类第一次感到了自己的高贵、尊严、荣耀与满足！

但那位有主权的上帝，不会允许人将故事肆意地朝这个方向演绎。圣经这样记载道，在道成肉身事件发生前的七百多年，神已经借先知以赛亚说：“主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。”又说，“因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上。……万军之耶和華的热心必成就这事。”（以赛亚书 7：14；9：6-7）而路加福音（和马太福音）中则记载了这一预言的应验。圣经对这一事件以及对马利亚的描写，与丁光训的“想像”相去甚远。圣经是这样记述的：

天使迦百列奉神的差遣往加利利的一座城去，这城名叫拿撒勒，到一个童女那里，童女名叫马利亚。天使对她说，“蒙大恩的女子，我问你安，主和你同在了！”天使又说，“马利亚，不要怕！你在神面前已经蒙恩了。你要怀孕生子，可以给他起名叫耶稣。”“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为神的儿子。”（见路加福音 1：26-35）在天使对她启示了神救恩计划之后，我们听到马利亚说：“我是主的使女，情愿照你说的话成就在我身上。”（路加福音 1：38）

在这里，马利亚没有使用她“长期以来接受某种教养所养成的价值观”和她的“自由”，她使用的是对神话语的“信心”——“这相信的女子是有福的！因为主对她所说的话都要应验。”（路加福音 1：45）马利亚因信心而对神的旨意表现出极大的顺服（可惜的是，“信心”与“顺服”都是丁光训不喜欢的东西，丁曾多次提到，“顺服”只是“牧人”对“群羊”的要求，它“并不是人类所能达到的最高德行”。71 页，101 页，281 页）。丁光训先生执意要在马利亚身上找到人类可以与上帝分庭抗礼的因素。那就大错特错了。

但这样的错谬是接二连三的。有时读者会发现，当丁光训引用一节圣经经文时，后面必紧跟着一个反圣经的论调。在《女性、母性、神性》一文中，丁光训说，在创世记第 1 章里我们读到了神按自己的形象造人——“照他的形象造男造女”。接下来，丁立即变换了一个角度，说：“这样看来，神不是只有男性形象，也有女性形象。”（231 页）圣经明明

是以上帝为万物的尺度，清楚地说，神按照他自己的形象造男造女；但在丁光训的“神学思考”中，“人”成了万物的尺度，丁是从人“创造”神的角度上看问题的，结果就成了“神有男性形象，也有女性形象”。

读者了解了丁氏的这种思路，就不难理解为什么在丁的行文中弥漫着一股主观的人本气息。丁光训的出发点总是“我们”——“我们愿意”、“我们喜欢”、“我们要”。也就是说，“我们”决定着取舍。“我们”只要“我们”所喜欢的上帝。“我们”只按“我们”所喜欢的样子塑造上帝。读者如果有兴趣回头看一下丁光训的上帝观和基督论的话，就会发现那些理论上带着多么浓厚的“我们”的色彩。

关于丁光训的人论，读者不难看出，他除了受到“来自解放神学、德日进神学和过程神学的启发”之外，新纪元神学人性观对他的影响也是显而易见的（参前文对丁“基督论”的评析）。丁在他的“神学思考”中，将这几种观念进行了主观的、唯我所用的演绎。在要表达自己的观点时，他用“介绍”别人的方法；当“介绍”别人时，那观点明显又是他自己的。

例如丁在“介绍”解放神学的观点时说，“传福音不仅是把基督带给穷人，而且也是发现穷人身上的基督。传福音不仅是把基督带到人间（bring Christ to），而且是要把基督从人间发现出来（bring Christ out of），因为世界上的人身上已经有一点基督。把他们身上的基督发现出来，这也是传福音。”

（192页）在这种“介绍”中，丁光训自己的人性思想实质被

突出出来了。在丁看来，罪人与上帝之间并没有质的不同，差别仅在于，人身上的“基督”比上帝身上的“基督”少“一点”罢了。但这“一点”“一点”的“弧线”，最终可以组成一个“完美的圆圈”；这个“完美的圆圈”就是“基督”或“宇宙的基督”。丁光训先生有一个反复使用的比喻：“如果基督是一个满圆，我们就是或长或短的圆弧。”（53页，96页，115页）丁光训提醒人们，你要“一点一点地”发现你身上的“基督”，你就可以“一点一点地”实现自我拯救。丁光训所谓“上帝期盼着新人类的出现，并在为此工作着。他们出于自由意志，愿意与上帝合作创造真善美以及一切有价值的事物”，然后“从必然王国进到了自由王国”（112页），就是人类自救过程的描述。

在丁光训的人论思想中，值得提出来讨论的还有他的“半成品”说。这个说法在《文集》中反复出现，可见是丁颇为满意的一个人学概念。但这个概念见不得真理之光，其荒谬之处在于：它贬抑了上帝，也无法合理地描述人的本质；它不承认救赎，也否定了创造；它试图解释现实的邪恶现象，却不承认人堕落的客观真实性；它否定了神创造的完美，也抹杀了罪的后果。

我们先来看丁光训先生自己是怎样解释“半成品”的。丁说：

“《罗马书》第8章告诉我们，一切受造之物一同叹息劳苦，直到如今。这就是说，创造还没有完成，世界和其中的人都是上帝创造工程在进行中出现的程度不同的半成品。……

我们这些半成品的任务就是做上帝创造工程的帮手，在帮助这工程的同时使自己越来越从半成品变为成品。”（278页）

“人是过去的创造或进化的一个半成品，他是今后进一步改造的对象，又是进一步人化的力量。……尽管我们是半成品，上帝已经要用我们去促进历史，促进进化，促进创造。这正是半成品成为成品的过程。”（202页）

在这两段言论中，首先，丁以罗马书第8章的经文来引出他的“半成品”说，是一种引火烧身的举动。因为这些经文要证明的，正是丁光训想否定的。换句话说，驳斥丁氏之荒谬论调的真理，都已经包含在这些经文中了。罗马书第8章19-23节说：

“受造之物切望等候神的众子显现出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。”

这些经文中哪一处是在说“世界和其中的人都是……半成品”？经文分明讲的是，人犯罪堕落了，人与神、人与人、人与自然之间的关系遭到了破坏；在神的救赎计划中，受造之物“叹息、劳苦”（保罗的拟人化描写），指望脱离败坏的辖制；而神的众子（即因信救主耶稣、得着神儿子名分的人）显现出来的时候，受造之物也可以进入“神儿女自由的荣耀”。这分明是讲堕落之结局的可悲与神要施行拯救的信

息，怎么就成了“这就是说，创造还没有完成，世界和其中的人都是上帝创造工程在出现的过程中出现的程度不同的半成品”？而在这种“败坏的辖制”和“叹息劳苦”中，“世界”和“我们”还要去作上帝“创造工程的帮手”，“同时使自己越来越从半成品变为成品”？

如果读者把丁光训言论中的“上帝”这层保护色擦去，把“创造”换成“进化”，所谓“半成品”云云就比较容易了解了。“人是过去的创造或进化的一个半成品”，因为人是处在进化过程中，所以不能不是“半成品”。而在这个进化过程中，人是主体也是客体，“他是今后进一步改造的对象（客体），又是进一步人化的力量（主体）”，所以人是可以“去促进历史，促进进化，促进创造”的。在丁光训的语汇中，读者只要明白了“创造”就是“进化”这样一层意思，所谓“上帝的创造永无止境，创造的进程悠远绵长”（93页），所谓“世界与我们都在改造过程中，那就是在上帝创造过程中，从半成品演变而为较好的产品”（104页），所谓“他创造的顶点是在宇宙中将出现一种新的人”（101页），所谓“直到上帝旨意中的人类共同体的最后完成”（213页）等等，就一目了然了。

丁光训想说的是，人是人自己命运的主宰，人必须在进化过程中自我完善，人也能够在这个过程中自我完善。“爱为我们寻求至善。一切的善至终不会失落，它们将得到成全和提高，直到那行将来临的以爱为原则的境界。”“上帝”不过是一种“以爱为原则的境界”，“人”是可以达到这种“境

界”的。丁光训说，“当我们说上帝是主宰的时候，所意味的就是这个。”（57页）

另外，读者也会发现，在丁光训那里，无论是“上帝论”、“基督论”还是“人论”，其现世关怀都是一致的。丁说，“我们需要对人性……有个比较清醒的认识，以便努力建造一个最能结束个人自我中心主义倾向的社会制度，这个社会制度将导致人性较为美满的成长”（30页）；“只有建设一个较为健全的社会制度，实行财富更加合理的分配，以及随之而来的繁荣、和平、欢乐与进步，才能使人看到，我们基督教相信全能的父这种上帝观是有道理的；也只有这时，人们才能找到应当感谢这位神的理由”（5页）。丁光训认为，社会制度的完美程度，决定着人性的完美程度；唯有完美的社会制度，才能为人需要“上帝”找到合理的解释。社会主义和共产主义，是丁氏能够看到的最完美的社会制度。所以，与这种制度“相适应”的问题，丁光训不仅“在政治上拥护”，“在神学上”也完全“想通”了（319页）。

六

结语

我们必须在这里结束这篇评析文章了。就我们前面所讨论的丁光训先生的“上帝观”、“基督论”和“人论”而言，丁氏“神学思想”的反圣经本质是显而易见的。这种情况使我们不得不很遗憾地说，《丁光训文集》并不是那些谄媚者所说的“中国神学的里程碑”，而是一个货真价实的不信派的标本。

掌管历史的上帝，把这样一件标本摆在中国教会面前，自有他的美意，我们甚至愿意以感恩的心来领受这件“礼物”。耶和华将 450 个“巴力的先知”摆在以利亚和以色列众人面前，为的是叫众人不再“心持两意”，而知道“耶和华是神！耶和华是神！”（见王上 18：20-39）在基督教会的历史上，神也允许各种异端错谬存在，并且“容这两样一齐长，等着收割”（马太福音 13：24-43）。在“等着收割”的过程中，神智慧的灵反而教导和训练出一大批能够分辨真假的基督门徒。

丁光训的“神学”不是系统神学，我们自然不需要按系统神学的规模，去系统地讨论它。关于他的“圣经观”，我们在前文中已约略提及，此处不再详述。对丁氏的“圣灵论”，我们也不再以专章讨论。读者只要注意到，丁氏的“圣灵”也在“带领”无神的“中国革命者”“进入更深的真理”的

说法（143 页），就知道它和圣经中所说的那位启示的灵，并非是同一位。丁氏也没有从圣经教会论的意义上讨论教会，他的“教会论”是“政教关系论”或“皮之不存，毛将焉附论”，是“三自主权论”，或称“由脚手架来领导和管理建筑物论”。这样的“教会论”越“完善”，中国的教会就越不像教会。

在《三自再认识》一文中，丁将“三自”和“基协”比作“脚手架”的确很妙，但给人的感觉是，丁光训们“互相紧密搭配”，只是为了建立“脚手架”（323 页）。至于谁用这个“脚手架”来搞建设，并建设些什么东西，丁氏《文集》所能提供的答案，不能不叫关心中国教会的读者感到失望。事实上，“三自”（以及后来的“基协”）从成立迄今，都不过是政治权势之“皮”上的“毛”。作为“毛”，自然没有不和“皮”“相适应”的道理。所以，“三自”和“基协”以“脚手架”自称，提出“建立我们属灵和属世相统一的神学思想，使教会和社会主义相协调”（376 页）的口号，不能不是“毛”对“皮”的自觉。关于政教关系，丁光训先生说过一句很对的话：“如果有执政者标榜自己是多么虔诚，多么高举十字架，给宗教许以多么多的愿，那倒是值得我们警惕了。”（67 页）同样的道理，如果某些“宗教人士”积极引导宗教去“适应”某种主义，并因此而“淡化”和“排除”基本信仰，对这种人恐怕也要加以“警惕”才好。

丁光训说，“神学是教会在思考”（240 页）。不错，合乎圣经的神学，的确是圣灵引导教会思考的结果。但并非所

有的“神学”都是“教会在思考”。那些反圣经的“神学”、反神的和无神的“神学”、拆毁教会信仰根基的“神学”、异端新派的“神学”等等，就不是“教会在思考”，而是魔鬼在“思考”（注意：撒但是很会进行“神学思考”的！参创 3：1-5；太 4：3-9），是假先知在“思考”，是披着羊皮的狼在“思考”。

此类“神学思考”，比“世俗的虚谈”更加有害无益，必引人“进到更不敬虔的地步”（提摩太后书 2：16）；“他们的话如同毒疮，越烂越大；其中有许米乃和腓理徒（笔者按：在现今的“中国基督教界”有一长串“领袖”与“神学家”的名字，都可以拿来放在这两个早期教会异端的位置上），他们偏离了真道，说复活的事已过，就败坏了好些人的信心。”（提摩太后书 2：17-18）

“然而，神坚固的根基立住了。上面有这印记说：‘主认识谁是他的人。’又说：‘凡称呼主名的人，总要离开不义。’”（提摩太后书 2：19）

上面这些话，也是保罗写给中国教会的。

附录

附录一：一个不信派的标本

——丁光训近作评析

■ 李信源

—

被认为是“当代中国基督教主要发言人”的丁光训先生，最近陆续发表了几篇文章；他说他愿意把别人“不敢轻易拿出来同人谈的问题”，“拿出来谈一谈”。这几篇文章是，《谈基督徒一个思想深处的问题》（《丁光训文集》，译林出版社，1998年，第285页，以下简称《问题》），《调整宗教观念的呼唤》（人民政协报，1998年9月4日，以下简称《呼唤》），《老的神学思想要有所调整有所更新》（人民政协报，1999年3月1日，以下简称《更新》）。

在这些文章中，丁光训先生急切地要响应江泽民“引导宗教与社会主义社会相适应”的呼唤，急切地要“淡化”、“不讲”乃至“清除”“宗教中一切不适应社会主义社会的东西”（见丁文《更新》与《呼唤》），急切地要引导人们“重视神学思想的政治导向”，等等。了解丁光训先生的人，对他的这些表现不会感到惊讶；因为丁先生的“神学”中永远保有一根活泼的政治神经和一种敏锐的政治触觉。丁曾多次教导他的学生说，“谈神学不能脱离政治，有时神学是精细

的政治”（《丁光训文集·前言》）。但是，在丁光训这种热烈的政治情绪背后，忠实于基督信仰的读者不能不注意到他文章中的信仰态度：丁氏一反多年来“犹抱琵琶半遮面”的立场，不再掩饰他内心深处对基督信仰中基本真理（如“因信得救”、“因信称义”、“耶稣再来”及“末日审判”等）的厌恶，开始以不信派旗手的态势，对教会和世界作直截了当的“不信”的宣称。

关于丁先生要去“适应”某种主义的政治立场，甚至关于以丁先生为“主要发言人”的“三自运动”要进行的各种“适应”动作，本文不拟多评。因为这很正常。历史告诉我们，先是吴耀宗，后是丁光训以及他们所代表的“三自”，半个世纪以来都处在这种“适应”的过程中。有了这种“适应”，才有了中国土地上时间最长、幅度最广、程度最深的对那些不能“适应”的基督徒的逼迫。有了这种“适应”，官方意识形态“淡化”基督教信仰的愿望才似乎有了一些实现的可能性。

作为一位身份复杂的“政治—宗教”人物，作为一个特殊政治背景下应运而生的“政治—宗教”产物，丁先生和“三自运动”尽可以去从事他们的“适应”工作。但是请丁光训先生不要因此就“淡化”基督信仰和“不讲”乃至“清除”福音真理。

然而丁先生忍不住要“淡化”、要“不讲”、要“清除”。

这样一来，我们就不能不为了信仰的缘故，来“强化”一下我们的信仰，来“讲一讲”我们所信的福音真理。

二

在《更新》一文中，丁光训先生为了让人晓得“淡化”和“不讲”的工作从何处下手，他“试举”了一个例子。他说：

“圣经中有不少段落都讲上帝关心、爱护、祝福整个人类，包括其中信基督的和不信基督的。这是正常的宗教信仰。”

什么是不正常的宗教信仰呢？丁先生接着说：“但是教会里有些人以信仰纯正自命，强调信与不信的矛盾对立，说信的人可以得救，死后可以上天堂，不信的不得救，死后下地狱。据此，他们就极力传教，劝人信教。这就使基督教变成信教与不信教群众对立的宗教，这就和社会主义不相适应。”

丁光训的这段话包含了两个意思：对圣经中因信得救真理的否定和对坚持真理之信徒的诬蔑。

让我们看一些丁光训先生常常在回避的圣经教训：

摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信他的都得永生。神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们；叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。信他的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名。（约翰福音 3：14-18）

耶稣说：“我就是道路，真理，生命；若不借着我，没有人能到父那里去。”（约翰福音 14：6）

除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。（使徒行传 4：12）

我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的……因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。如经上所说：“义人必因信得生。”（罗马书 1：16-17）

但圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督，归给那信的人。（加拉太书 3：22）

他既得以完全，就为凡顺从他的人成了永远得救的根源。（希伯来书 5：9）

（此外，可参见：约翰福音 1：12-13,8：24,20：31,11：25-26；使徒行传 2：21,16：30-31；罗马书 5：21，10：9-11；以弗所书 2：8-10；歌罗西书 1：13-14；帖撒罗尼迦前书 5：9；提摩太前书 2：4-6 等）

以上这些经文，对信神话语的人来说，意思极为明白易懂，由不得人在因信得救的道理上误导别人。

丁光训先生是“主教”和“主要发言人”，讲话写文章常引用圣经，想必也看得出这些经训已经把基督信仰的最基本特征讲出来了。丁先生既知道这些经训讲的是“信的人可以得救，不信的不得救”，自己不信也就罢了，为什么还要去指责那些持守这道理的人，说他们是“以信仰纯正自命”，“强调……对立”，“和社会主义不相适应”呢？

丁先生连这些人“据此”就“极力传教，劝人信教”也忿忿不平。要知道这个“据此”的“此”中，并不就是信的人坐视不信者下地狱。这个“此”中，有“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们；叫一切信他的人，不至灭亡，反得永

生”的“爱”；这个“此”中，有神“愿意万人得救，明白真道”（提摩太前书 2：4），“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”（彼得后书 3：9）的美意；这个“此”中，有基督徒完成主所交托之使命的责任感，这正如保罗所说，“我若不传福音，我就有祸了”（哥林多前书 9：16）。丁先生可以据“此”不传，但不要据“此”定那些传福音之人的罪。

明白基督信仰的人都知道，“据此极力传教”，不仅不是“强调信与不信的对立”，反而是要消除这种“对立”。信的人对不信的人传讲耶稣拯救灵魂的福音，正是要借基督的恩典，叫不信者因信得救；先是人与神和好，然后是人与人和好，在基督里同被称为神的儿女。耶稣基督在十字架上“拆毁了中间隔断的墙；而且以自己的身体废掉冤仇……为要将两下借着自已造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便借这十字架，使两下归为一体，与神和好了”（以弗所书 2：14-16）。

信的人向不信的人传这种和好的福音，原本是出于一种极大的爱心，这爱心是终极性的，是超越意识形态、超越阶级和政治界限的，怎么会“使基督教变成信教与不信教群众对立的宗教”？怎么是在“破坏中国人民大团结”呢？

丁光训先生有一个很不好的习惯，就是他总能从纯粹的信仰因素中挑出你的“政治危害性”。四十多年前王明道先生就批评过他的这个毛病。那时，他把“信仰的分歧完全撇开不提，单刀直入，一下子就把‘帝国主义加紧侵略’和‘帝国主义加紧利用基督教’两件事扣在那些为要保持信仰的纯

洁而坚决不肯和‘不信派’合作的人身上”，然后说这些人是在搞“分裂”（参王明道《我们是为了信仰》）。今天，丁先生仍然用这样的思路，把“信与不信”的信仰问题同“破坏中国人民大团结”扯在一起，然后再“利用今天有利的政治条件”（语见《呼唤》）去加以“排除”。

三

丁光训先生在《问题》一文中亲自“淡化”过一个基督信仰中的基本道理：因信称义。

他在该文中这样提出了“问题”：“有些来信者表示，不问一个人道德如何，信者死后上天堂，不信者死后下地狱，并说这是上帝的‘公义’，这一信念令他（她）们焦虑，内心不平安，又不敢轻易拿出来同人谈。”于是，他愿意把它拿出来谈一谈。

他是这样谈的：“义”本来是一个伦理道德概念，但是犹太教里假冒为善的文士和法利赛人为了欺负老百姓，证实他们的不义，给“义”定了许多常人办不到的规条。耶稣反对他们，而保罗忠于耶稣，于是——请注意丁氏的“淡化”方式——

“他在《新约圣经·罗马书》和《加拉太书》提出因信称义，正是为了要把人们从这些束缚中解放出来，让人性得到解放。”

“中世纪欧洲天主教也是束缚人的。为了抗击这种欺压老百姓的制度，马丁·路德在保罗之后又一次高举因信称义的旗帜。”

“所以，从历史上看，保罗和马丁·路德这样的宗教先进人物提出因信称义，都是为了伸张正义，反对宗教当局的黑暗势力，纯洁宗教，简化宗教，为人民争取自由。可见因信称义原来有进步的意义，它是一面解放人的旗帜，目的绝不是把人送进地狱。”（引自丁《问题》一文）

经过“淡化”之后，我们再也看不出丁光训先生所说的“因信称义”与保罗和马丁·路德提出的“因信称义”还有什么相同之处。

在罗马书第1章16、17节中，保罗说，“这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希利尼人。因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。如经上所说：义人必因信得生。”

同书第3章22至27节说道：“神的义，因信耶稣基督，加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义。因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪。好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法么？不是，乃用信主之法。”

（又，罗马书3至8章基本上都是在谈“因信称义”。）

加拉太书 3 章 11、12、14、22、24 节说：

“没有一个人靠律法在神面前称义，这是明显的；因为经上说：义人必因信得生。”“律法原不本乎信，只说：行这些事的，就必因此活。”“这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。”“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”

以上这些经文，是保罗讲“因信称义”的典型经文。它们明白无误地说道“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”；人的“义”（无论是律法主义者的“义”，还是丁先生所说那些“道德高尚之人”的“义”），在神的公义面前都绝对不能达到得救的标准。神因他的恩典和慈爱，给人开出一条生路，就是因信耶稣基督而得蒙救赎，可以白白地称义。

的确，保罗提出“因信称义”，“目的绝不是把人送进地狱”；相反，他是盼望每一个死在过犯罪恶中人，都能因信耶稣基督而活过来。神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯罪恶中的时候，便叫我们与基督一同活过来。我们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸（参以弗所书 2：1-10）。

然而这些基本的道理丁光训都不相信。他只相信，在这个“因信称义”中，原来所有的“进步意义”充其量不过是“一面解放人的旗帜”，是为了“让人性得到解放”。在“淡化”因信称义这一真理的事情上，丁光训先生的人本主义取向十分明显。他既能从十诫守安息日的诫命中看见上帝的“人道

主义精神”，为什么他不能用同样的目光去看耶稣、看保罗、看圣经呢？当他用这种目光去审视上帝、审视基督和他的救赎工作、审视神的话语、审视圣经中所揭示的人性真实以及因信称义等道理时，我们是不能指望他讲出多少尊重圣经并且合乎圣经真理的话来的。他的这种目光，看见的只能是一位“不会因有些人没有信他，就把他们抛入地狱”的上帝，进而他也就看见了一位完全不需要在十字架上流血舍命的耶稣基督。

请看丁光训先生的一段话：

“现在我国基督教有越来越多的信徒觉得这种只讲信不讲行的观点难于接受。象一位牧师一封来信告诉我说：‘我的良心不允许我再宣讲不信的人死后下地狱的话。’原因很简单，他看到不少没有接受基督福音的人，象张思德、雷锋、焦裕录等等，表现出舍己为人的品格，为他人不惜牺牲自己的生命，他们是高尚的，我们怎么忍心说他们今天是在地狱里呢？”

很动人的一段话，其中也充满丁氏惯有的智慧（他总能巧妙地引别人的例子来表达自己的观点），但却是对圣经真理的可怕歪曲。

把基督福音简化为“不信的人死后下地狱”这样一句话，在对不信的人传福音时，会使他们觉得“难听”和“吓人”——尽管这是一句合乎圣经的大实话。然而丁光训先生在这里似乎不是要讨论传福音的方式是否过于简单的问题；他的本意更像是要否定因信得救的真理。如果只是方式问题，

我们尽可以换一种说法，比如说：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们；叫一切信他的人，不至灭亡，反得永生。”但是这样说，丁光训先生的“良心”或者那位牧师的“良心”就能接受吗？因为在“叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”这句话中，不是同样也含有“一切不信他的人，得不到永生，结局却是灭亡”这样的意思吗？

丁光训先生的根本意图在于要表明，一个人即或不接受基督的福音，只要按人的道德尺度或某一政治集团的利益标准，是一个“品格高尚的人”，他就不会下地狱。试问，那么他会在哪里呢？在“永生”与“灭亡”之外，耶稣基督并未说到第三种去处。如果那不信的人不是在“灭亡”（地狱）中，就一定是在“永生”（天堂）中。然而我们想知道的是，他是怎样既不相信耶稣而又得到“永生”的呢？

耶稣说：“我就是道路，真理，生命；若不借着我，没有人能到父那里去。”（约翰福音 14：6）

这个真理被丁光训废掉了。

彼得说：“除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（使徒行传 4：12）

这个真理也被丁光训废掉了。

保罗说：“我不废掉神的恩，义若是借着律法得的，基督就是徒然死了！”（加拉太书 2：21）

丁光训先生十分乐意“废掉神的恩”。如果基督在十字架上真的“徒然死了”，对丁和那位牧师的“良心”来说，该是何等大的安慰啊！

顺便说一句，丁光训先生的“圣经观”也有很明显的“政治导向”。丁在《问题》一文中从马太福音引用了长长一段经文（马太福音 25：31-46），并说“这是一段十分重要的经文”。这段经文的确重要！但是根据他的结论，我们发现他要么是没有读懂这段经文，要么是在某种“政治导向”的驱使下故意歪曲了它。任何一位忠实于圣经的读者都不会误解这段经文，但丁光训从中读出的意思却叫我们大吃一惊：

“可见在最后审判的时候，上帝不是问你曾经信或不信，他是看你对贫困无告的人抱什么态度。这就是说，上帝关心的是伦理道德。我们的上帝的心胸是那么宽广，那么富于爱心，他不会因为有些人没有信他，就把他们抛入地狱。”（《丁光训文集》288页）

更有奇者，是丁光训先生因这段经文而产生的“联想”：

“我国四十多年无数人们在努力从事的正是拯救贫苦无告的人们的一项大工程，要使他们摆脱贫困，进入小康、再进入富足，这不正是同这段〈圣经〉相一致的吗？”（《丁光训文集》288页）

在引用这段经文时，丁光训先生似乎经历了某种幻觉：这是耶稣的话，还是马克思的话？是对天国情景的启示，还是对现世之国的描述？它到底是什么呢？

总之，不打算故意歪曲这段经文并愿意读懂它的朋友，可参照马太福音 24 章 3 节，马太福音 7 章 21 至 23 节，约翰福音 13 章至 17 章（特别是主耶稣离世归父前为门徒留下的“彼此相爱”的命令）等。这些经文表明：（1）马太福音第 25

章 31 至 46 节是耶稣在预言“他的降临和世界的末了”时，对门徒所讲的一段告诫的话。主告诫门徒要惊醒等候，作忠心有见识的仆人，一如主在“登山宝训”中所说，单“称呼我主啊主啊的人，不能都进天国”，唯有遵行天父旨意，把主“彼此相爱”的教训行出来的，“才能进去”。（2）这段经文中完全没有“不信的人凭善行即可进天国”的意思，主耶稣是要在“称呼我主啊主啊的人”中（也就是“信的人”中），把“信而有行”和“信而无行”（并非真信）的两种人区分开来。我们的主决不会背乎他自己。如果他成了一位“不管你信不信”的上帝，圣经中所有的教训都要改写了。

四

我们注意到丁光训先生在《更新》与《呼唤》两篇文章中，都引用了马克思和恩格斯的一句话：“随着每一次社会制度的巨大历史变革……人们的宗教观念也要发生变革。”丁先生兴奋地说道，在“淡化”、“不讲”乃至“清除”基督信仰中的“不适应”因素时，这话给了他“不小的理论支持”。

没有人会去干预丁光训先生用马克思主义唯物史观指导他自己的思想；但我们不能坐视丁光训先生为适应某种主义去“变革”我们的信仰。原因非常简单，圣经中是这样说的：

耶稣基督，昨日，今日，一直到永远是一样的。（希伯来书 13：8）

天地都要灭没，你却要长存。天地都要如外衣渐渐旧了，你要将天地如里衣更换，天地就都改变了。唯有你永不改变，你的年数没有穷尽。（诗篇 102：26-27）

我耶和華是不改變的。（瑪拉基書 3：6）

耶和華啊，你的話安定在天，直到永遠。（詩篇 119：89）

天地要廢去，我的話却不能廢去。（馬太福音 24：35）

各樣美善的恩賜，和各樣全備的賞賜，都是从上頭來的，从众光之父那里降下来的；在他并没有改变，也没有转动的影儿。（雅各书 1：17）

既然我们所信的神是一位永不改变的神，我们所信的耶稣基督是一位“昨日，今日，一直到永远是一样的”主，我们的信仰之根赖以扎在其间的神的话语是永远不能废去的真理之源；那么，我们的信仰却随着“社会制度的巨大历史变革”，而被“变革”得面目全非，岂不是一件很奇怪的事情吗！

先知但以理被掳到巴比伦，所经历和面对的是一场“巨大的历史变革”。然而他的“宗教观念”并未因此发生“变革”。这位神的先知，小到不用异邦之酒玷污自己，大到为了持守对神的忠诚宁愿被扔进狮子坑中，样样表现出了信仰上的不妥协精神。正是他的这种不妥协精神，以及这种不妥协精神所带出的见证能力，才使得迦勒底国王大利乌不能不说：“现在我降旨晓谕我所统辖的全国人民，要在但以理的神面前，战兢恐惧，因为他是永远长存的活神，他的国永不败坏，他的权柄永存无极。他护庇人、搭救人，在天上地下

施行神迹奇事，救了但以理脱离狮子的口。”（但以理书 6：26-27）

而那些被称为选民的以色列人，所作所为正好相反。神以他的恩典和怜悯将他们从埃及的奴役下领出来，他们却在“他们所要去的地上，在那地的人中，随从外邦神行邪淫，离弃我，违背我与他们所立的约”。以色列人这种“宗教观念的变革”所带来的结果是什么呢？神说：“那时，我的怒气必向他们发作，我也必弃绝他们，掩面不顾他们，以致他们被吞灭，并有许多祸患灾难临到他们。那日他们必说：‘这些祸患临到我们，岂不是因为我们的神不在我们中间吗？’”（申命记 31：16-17）

但是，这些历史教训未必能够减弱丁光训先生的“变革”勇气。在他准备进行的“变革”中，有一项“清除”工作不能不引起我们的注意。“清除”什么呢？丁先生在《呼唤》一文中又“试举”了另外一个例子——

“基督教中有人热衷于渲染天地末日将临，……这种宗教观念似乎不涉及爱国主义，但事实是，如果天地末日就要来到，那么爱国主义，社会主义，三自爱国，建设祖国，……等等从何谈起？接受这种宗教观点的神学家对祖国祸福怎么还有一点感情？”

丁光训说，宗教中不适应社会主义社会的东西，有的要“立即排除”，有的要“逐步排除”。丁氏之所以特别举出“天地末日将临的观念”，看来当属于“立即排除”之列。

但是丁光训先生且慢——因为“你用脚踢刺是难的”（使徒行传 26：14）！耶稣再来和天地末日将临的预言，不是“基督教中有人”“渲染”出来的，而是圣经的启示——

耶稣在橄榄山上坐着，门徒暗暗地来，说：“请告诉我们，什么时候有这些事？你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”

耶稣回答说：“你们要谨慎，免得有人迷惑你们。因为将来有好些人冒我的名来，说：‘我是基督’，并且要迷惑许多人。你们也要听见打仗和打仗的风声，总不要惊慌；因为这些事是必须有的，只是末期还没有到。民要攻打民，国要攻打国；多处必有饿荒、地震。这都是灾难的起头。”（马太福音 24：3-8）

“因为那时，必有大灾难，从世界的起头直到如今，没有这样的灾难，后来也必没有。若不减少那日子，凡有血气的，总没有一个得救的；只是为选民，那日子必减少了。

“那时，若有人对你们说：基督在这里，或说，基督在那里。你们不要信。因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了。看哪，我预先告诉你们了。若有人对你们说：‘看，基督在旷野里’，你们不要出去。或说：‘看哪，基督在内屋中’，你们不要信。闪电从东边发出，直照到西边；人子降临，也要这样。尸首在哪里，鹰也必聚在哪里。

“那些日子的灾难一过去，日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。

“那时，人子的兆头要显在天上，地上的万族都要哀哭。他们要看见人子，有能力、有大荣耀，驾着天上的云降临。他要差遣使者，用号筒的大声，将他的选民，从四方，从天这边到天那边，都招聚了来。”（马太福音 24：23-31）

正因为彼得亲耳聆听了主耶稣关于末日将临的教训，他才说：“万物的结局近了，所以你们要谨慎自守，儆醒祷告。”（彼得前书 4：7）

他还说：“第一要紧的，该知道在末世必有好讥诮的人，随从自己的私欲出来讥诮说：主要降临的应许在哪里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样。他们故意忘记，从太古凭神的命有了天，并从水而出，借水而成的地。故此，当时的世界被水淹没就消灭了。但现在的天地，还是凭那命存留，直留到不敬虔之人受审判遭沉沦的日子，用火焚烧。亲爱的弟兄啊，有一件事你们不可忘记，就是主看一日如千年，千年如一日。主所应许的尚未成就，有人以为他是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。但主的日子要像贼来到一样。那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了。这一切既然都要如此销化，你们为人该当怎样圣洁，怎样敬虔，切切仰望神的日子来到。在那日天被火烧就销化了，有形质的都要被烈火销化。”（彼得后书 3：3-12）

使徒约翰也说：“小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来；现在已经有好些敌基督的出来了；从

此我们就知道如今是末时了。他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在。他们出去，显明都不是属我们的。”（约翰一书 2：18-19）

关于耶稣再来和末日情景的描述，总结性地出现在圣经的最后一本书启示录中。饱经沧桑的老约翰在拔摩岛上被圣灵感动，由“昔在，今在，以后永在的全能者”，“驾云降临，众目要看见他”，写到白色大宝座的审判，又写到新天新地的出现和“新耶路撒冷”从天而降。最后他写道：

“证明这事的说：‘是了，我必快来。’”

约翰听到“我必快来”的应许时，内心的期盼、安慰与欢欣都在下面这句话中流露出来：

“阿们！主耶稣啊，我愿你来！”

整本圣经以主的“我必快来”和门徒的“我愿你来”作结，哪里还需要“基督教中有人”去“渲染”“天地末日将临”这种“非常落后的神学观念”呢！

很显然，基督信仰中的末世论和丁光训先生的现世关怀有了冲突。这种冲突再一次向人们显示出丁光训先生的“复杂性”。从外部现象上看，丁光训好象是在“事奉两个主”，但实质上他的忠诚始终是在该撒那一边的（在这一点上他倒是顺服了耶稣的教训：“该撒的物当归给该撒。”）。在他真实的信仰之外，常披着另外一件外衣，以致于许多人愿意跟随着这件外衣去从事某种“建设”（如“建设教会”和“建设中国神学”等等）。这使得丁先生可以更有效地从事

拆毁的工作。本文中所指出的“淡化”因信称义、“清除”末日观念等，只是他这种拆毁工作的一部分。

五

除了上面提到的见诸报端的文章外，丁光训先生最近还编选出版了他的《丁光训文集》。这个《文集》的出版，一时间在中国的基督教界被称为“中国神学史上的重要里程碑”（语见《天风》，1999年第1期）。为《文集》贴上“里程碑”标签，实在是言过其实；但从某种意义上讲，《丁光训文集》的确可以称作是一座“里程碑”。这是一座可能将中国的基督教引向毁灭的“里程碑”。

这座“里程碑”有着跟它的作者同样的“复杂性”（笔者拟作专文讨论《丁光训文集》的思想内容，此处只约略提及）。它是丁光训先生带有共产主义特色的人本主义人生观、历史唯物主义的思想方法、神学为政治服务的功利主义信仰原则，再加上过程神学、解放神学及德日进神学乃至“新纪元运动”（New Age Movement）等观念的混合物。这些东西都称不上是“有中国特色的神学思考”（语见《天风》，1999，1）。丁氏文集中唯一的“中国特色”，是他的“神学思想”与中国现代政治文化所保持的一种紧密结合与同步关系。而对中国基督徒半个世纪以来，在强大的官方意识形态和权力政治的挤逼下的生活与灵性实状，《文集》并没有任何恰如其分的神学总结；在建立一个符合圣经真理的中国基督教神学的工作上，与其说他是在“建设”，不如说他是在“拆毁”。

中国的“基督教界”和欣赏丁光训先生的人，用了太多表达良好愿望的词来形容他（参《天风》和《丁光训文集·序言》等），但其实丁先生的所作所为更像是一位“用没有泡透的灰抹墙的先知”（参以西结书 13：1-16）。对这一点，中国基督徒应该保持清醒的头脑。

（《生命季刊》总第 10 期）

附丁光训的三篇文章

谈基督徒一个思想深处的问题

作为一名主教，又是基督教全国两会（中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会）的主席和会长，我经常收到全国各地教会人员的来信。有些来信者表示，不问一个人道德如何，信者死后上天堂，不信者死后下地狱，并说这是上帝的“公义”，这一信念令他（她）们焦虑，内心不得平安，又不敢轻易拿出来同人谈。

我愿意把它拿出来谈一谈。

“义”本来是一个伦理道德概念。我们从小就知道，我们在世界上应当行出义来。但犹太教里那些假冒为善的文士法利赛人（耶稣多次斥责他们为假冒为善），为了欺侮老百姓，证实他们的不义，给“义”这个字定下了许许多多常人办不到的律例和规条。例如十条诫命中守安息日这一条，本来是一条具有人道主义精神的诫命，让人七天中有一天可以休息，也可以纪念上帝，但法利赛党作出许多严格的规定来束缚人：在那天必须停止一切活动，连在那天许可走多远的路也有规定（有一派说只许走一块石子那么远的路），收麦子也是禁止的，羊掉在井里也不许救上来。据知这种规定有的法利赛教派有几千条之多，奉行了就算是义人，否则就是违犯了守安息日的上帝诫命。耶稣反对法利赛人，说“他们把难担的

重担捆起来，搁在人的肩上”，他们自己“能说不能行”。保罗忠于耶稣，他在《新约圣经·罗马书》和《加拉太书》中提出因信称义，正是为了要把人们从这些束缚中解放出来，让人性得到解放。保罗提出因信称义的道理，让人们摆脱法利赛人关于割礼、守安息日等等所定下的不人道的繁文缛礼，基督福音才能突破犹太教的框框，得以传给地中海一带犹太人地区之外的外邦，基督教才能从犹太教中的一个小小支派，演化成一个世界宗教。

中世纪欧洲天主教也是束缚人的。当时欧洲天主教把森严的教阶制度强加于人，并且推行卖赎罪券制度。信徒家里死了人，家人很难过，教会渲染家人可以出钱，向教会买赎罪券，越多买越能缩短死者呆在炼狱里等待的这段痛苦时期。为了抗击这种欺压老百姓的制度，马丁·路德在保罗之后又一次高举因信称义的旗帜。他们创立的教会，一直到今天称为“信义会”。

所以，从历史上看，保罗和马丁·路德这样的宗教先进人物提出因信称义，都是为了伸张正义，反对宗教当局的黑暗势力，纯洁宗教，简化宗教，为了人民争取自由。可见因信称义原来有进步的意义，它是一面解放人的旗帜，目的绝不是把人送进地狱。

时至十九世纪、二十世纪，许多外国传教士来到我国，他们之中不少人急于吸收中国人信教，把因信称义和天堂地狱联系在一起。我国不少人也因为上天堂心切，跟着接受，因信称义的信息就变了样：上帝不问你有没有仁义的行为，不

问你是自私了一生还是为了大众服务牺牲，只问你生前信了还是没有信。如果生前信，那么不管你多么自私害人，卖国卖友，死后还是进天堂享永福，而如果生前不信，不管你为别人为社会作过多大的贡献，死后必送入地狱，那儿有永远不灭的火。他们鼓吹道德无用论，说上帝看中人的善行。他们就是这样否定了福音的伦理道德内容，把上帝说成为一位自私的（信我就好，不信就恶）不分是非善恶的上帝。这当然不是《圣经》的上帝观。

现在我国基督教有越来越多的信徒觉得这种只讲信不讲行的观点难于接受。象一位牧师一封来信告诉我说：“我的良心不允许我再宣讲不信的人死后下地狱的话。”原因很简单，他看到不少没有接受基督福音的人，象张思德、雷锋、焦裕录等等，表现出舍己为人的品格，为他人不惜牺牲自己的生命，他们是高尚的，我们怎么忍心说他们今天是在地狱里呢？

对这些给我来信，不怕把他（她）们深藏内心的信仰上的疑难坦率向我诉说的同工同道，我抱的是同情、理解的态度，而不是谴责的态度。

我相信，基督所彰显的上帝是一位爱的上帝。在上帝其他一切属性之上和之先，是他的爱的属性。这一上帝观不允许我把他看得如此残酷粗暴，竟然会把千千万万的人一一送入地狱永火。我们一个大城市里仅仅一个妇产医院一天二十四小时就会把多少新的生命迎入人世，父母的喜悦是难于描述的。上帝明知世人中的大多数生前不会成为信者，却每时每刻仍旧在把新的人创造出来。如果其中大多数几十年后等待

着他们的是地狱永火的话，这就不是爱的上帝了，这更像是我国民间信仰里令人害怕的阎罗王了。我们基督徒是不是受到了这种信仰的影响，才会这样去想像我们的上帝？

科学家爱因斯坦指出，从惧怕的宗教发展而为道德的宗教是宗教演化史上前进的重要的一步。

《圣经》中四本福音书（马太、马可、路加、约翰）都是讲耶稣生平，从其中我们得知，耶稣谈吐中有时虽然也讲到天堂、地狱，但是请读一下《马太福音》第 25 章中这一段经文：

当人子在他荣耀里同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上，万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般，把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说：“你们这蒙我父赐福的可来承受那创世以来为你们预备的国，因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。”义人就回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了给你吃，渴了给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体给你穿，又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？”王要回答说：“我实在告诉你们，这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。”王又要向那左边的说：“你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！因为我饿了，你们不给我吃；渴了，你们不给我喝；我作客旅，你们不留我住；我赤身露体，你

们不给我穿；我病了，我在监里，你们不来看顾我。”他们也要回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢？”王要回答说：“我实在告诉你们，这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。”

可见在最后审判的时候，上帝不是问你曾经信或不信，他是看你对贫困无告的人们抱什么态度。这就是说，上帝关心的是伦理道德。我们的上帝的心胸是那么宽广，那么富于爱心，他不会因为有些人没有信他，就把他们抛入地狱。

这是一段十分重要的经文。我国基督教至今有人不重视这段经文，读到这段《圣经》轻轻翻过。我国四十多年无数人们在努力从事的正是拯救贫苦无告的人们的一项大工程，要使他们摆脱贫困，进入小康、再进入富足，这不正是同这段《圣经》相一致的吗？我们基督徒在这方面要多多努力才对。

在整本《圣经》里，从《旧约》到《新约》，高举伦理道德的经文极多极多。十条诫命中的六条都是伦理道德。全部《箴言》都是“劝人为善”的。耶稣说：“人子来不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”

（人子就是指耶稣自己。）这里，耶稣没有把救赎和服务对立起来。他说的是“并且”不是“但是”，意即为众人舍命也还要服务。我们不当用救赎去否定服务。在礼拜堂的讲台上，在神学院的课室里，我们要根据《圣经》多多宣讲全面的福音。

基督教有许多教义，因信称义之外，有上帝是爱，有上帝永不停止的创造，有道成肉身，有基督复活更新万有，有圣灵降临赐人智慧，有登山宝训，有最大诫命就是爱上帝和爱人如己，有你要人怎样待你，你也要那样去待人家，有非以役人，乃役于人。保罗说，如今常存的有信、有望、有爱，这三样，其中最大的是爱，可见爱德高于信德。这些岂可弃之不顾？《圣经》的信息是极为丰富的。现在我们如果只推崇一个教义，讲这教义又不顾先人提出时的历史背景，被我们用来渲染信与不信的矛盾，势必破坏人民的团结，引起无穷的分裂，这样我们还能作出什么见证？

高举道德是基督教以及其他宗教的优势之所在。中国是文明古国，是道德礼仪之邦。特别是对中国知识界来说，讲伦理道德比讲天堂地狱更令人欣赏，令人愿意听听宗教有以告人的信息。

（此为丁光训在 1996 年于五个宗教东北座谈会上的发言）

老的神学思想要有所调整有所更新

我是宗教界的一分子，属基督教。自从江泽民主席多年前提出“引导宗教和社会主义社会相适应”以来，我时常在想这个问题。我认识到，社会主义是人类历史上出现了的最好

的社会制度，使基督教和社会主义社会相适应，是再好不过的一个命题。

谈适应有不同程度的适应。而我们的适应不能停留在公开表态的水平上。我们的适应应当有思想认识基础。这意味老的神学思想得有所调整，有所更新。那些过去从信仰引申出来的某些不适合社会主义社会的东西，应当不讲，至少应当淡化，同时要尽可能从信仰引申出有益于社会主义社会的東西。这就是我们今天正在提倡的神学思想的调整。

试举一例：圣经中有不少段落都讲上帝关心、爱护、祝福整个人类，包括其中信基督的和不信基督的。这是正常的宗教信仰。但是教会里有些人以信仰纯正自命，强调信与不信的矛盾对立，说信的人可以得救，死后可以上天堂，不信的不得救，死后下地狱。据此，他们就极力传教，劝人信教。这就使基督教变成信教与不信教群众对立的宗教，这就和社会主义不相适应。正在建设中的中国自己的神学必然不能容纳大肆渲染信与不信矛盾对立，破坏中国人民大团结的神学观点。

最近几个月，中国基督教三自爱国运动和中国基督教协会号召全国基督教，特别是神学人员，要重视神学思想的政治导向问题，举行了一系列全国性和地方性的会议，专门商讨神学思想如何作出必要调整，所得反应是比较好的。原因之一是：经过这些年的教育、学习、思考，较多教牧人员也觉得他们的宣教不应墨守成规，这就是说，他们也意识到解放神学思想，敢于创新的必要了。

马克思、恩格斯下面一段话给我们不小的理论支持：“随着每一次社会制度的巨大变革，人们的观点和观念也发生了变革，这就是说，人们的宗教观念也要发生变革”（马恩全集第7卷240页）。我们期望几年之后，中国基督教的神学面貌可以焕然一新，能较好地适应我国社会主义社会，在国际基督教中也能起到光和热的作用。

（《人民政协报》，1999年3月5日）

调整宗教观念的呼唤

我想把两句重要的话放在一起理解。一句是江泽民主席所讲的：“积极引导宗教与社会主义社会相适应”。另一句是马克思和恩格斯合写的一本著作里的一句话：“随着每一次社会制度的巨大历史变革，人们的观点和观念也要发生变革，……。这就是说，人们的宗教观念也要发生变革。”

在中国，我们巴不得能看到，随着我国社会制度的巨大变革，我们的宗教观念也发生变革，我们不能满足于停留在政治表态上，我们要看到宗教观念的变革，看到宗教本身崭新的姿态。

我是这样来看江泽民主席的那句话的：从字面上看，这句话似乎主要是同党政干部说的——引导宗教与社会主义社会相适应。但是，就我们宗教界人们来说，这句话应该是一个

号召，号召我们努力使我们的每一个宗教发生变革，使宗教观念适应社会主义社会，这里包括清除不适应社会主义社会的东西。如果我们以马克思、恩格斯所说的人们的宗教观念也要发生变革来看我们半个世纪以来的宗教观念方面所发生的变化，那实在太少了。

从本世纪二、三十年代起，金陵神学院一直是一所接受较多新思想的基督教高等学府。它一直被认为是“新派”，通过它的出版物、教师和毕业生，它的确向中国基督教灌输了新的血液。可是近几年来，它的这一作用越来越少，而教会里一些非常落后的神学观念已经在相当程度上占领了学院的阵地。试举一例，基督教中有人热衷于渲染天地末日将临，这一渲染也进入了金陵。说什么爱滋病蔓延，说明这是上帝对人的惩罚，是耶稣再来和世界毁灭的预兆。如此等等，这种宗教观念似乎不涉及爱国主义，但事实是，如果天地末日就要到来，那么爱国主义，社会主义，三自爱国，建设祖国，……等等从何谈起？接受这种宗教观点的神学家对祖国祸福怎么还有一点感情？

号称三自爱国运动的胜利成果、中国基督教的最高学府的金陵尚且如此，三自爱国在全国基督教有多少基础可想而知。

总之，我们要实事求是，不要把三自爱国运动和各宗教爱国组织的业绩估计得太高。事实并不像马克思、恩格斯所想的，人们的宗教观念那么容易跟着发生变革。

至于江泽民主席那句话，对我们宗教界人们来说，我们大可把它作为一个号召，就是要利用今天的有利政治条件，促

进宗教观念本身的变革，使我们的变化不仅仅停留在政治发言和表态上，而表现在淡化宗教中一切不适应社会主义社会的东西，同时强化适应社会主义社会的东西。我们各教都可以探讨，那些不适应社会主义社会的东西，有的立即排除，有的逐步排除，而将那些适应社会主义社会的新观念加以发扬光大，使宗教面貌一新。

（《人民政协报》，1998年9月4日）

附录二：我对三自新派神学的认识

■ 平信徒

《生命季刊》编者按：这篇文章的原题为《我对三自会的认识》，作者是中国大陆家庭教会的一位平信徒。本刊从该文中选出有关“三自新派神学”的部分，以帮助关心中国教会的弟兄姊妹了解情况。作者对三自神学的辨析，是以神“纯正话语的规模”（提摩太後书 1：13）为尺度、为基础的。它一方面使我们看到，三自神学对圣经真理偏离到何等可怕的程度；一方面告诉我们，神用真理所装备起来的人，不会容让那些“世俗的虚谈”来败坏广大信徒的信心。

（一）引言：现实迫使我思考

我是一个平信徒，初信主时教会意识淡薄。对五十年代那场教会内部激烈而残酷的斗争未参与，只有听闻，感到困惑不解。开放后，去大教堂（三自领导下的教堂）。直觉不是圣经上好牧人的声音，吃不饱，就不再去。羊是要吃草的，本能地自找草场，我就与几位肢体在家里开始了聚会。我们中间无一人上过神学院，更不会讲道。每次聚会，就是存着敬虔的心，恭读圣经，一遍又一遍地通读，渐渐懂得了一点神的道。生命确实在成长，也结出喜人的果子。教会是爱的团契，我们在其中足享神家的温暖，众肢体衷心感恩赞美神。

这时，外面常有风声说，家庭聚会是地下教会，是非法的，要取缔，要抓人。真的有被取缔的，也有被抓、被判刑的，罚款是最轻的。我意识到这并非仅仅是风之声。

如果说，五十年代那场斗争，事不关己，我可以高高挂起，不闻不问，今天却无法高挂了。面对现实，迫使我开始思考。于是，我就找有关的书来看，其中《金陵神学志》和三自会发起人吴耀宗的《黑暗与光明》很帮助我了解和认识三自会的神学思想，并他们的“教会”道路。按圣经的真理，他们是完全偏离了上帝的话。为此，我作出了选择：不参加三自会；不接受三自组织的领导；不从三自会的神学教导；不走三自会的“教会”道路。

在圣经面前人人平等。上帝的话是向地上万民说的，无论是上流、下流、富足或贫穷（诗篇 49：1）。因此，任何拥有头衔的人，无论他是主教、神学家、哲学思想家、神学院院长、教授、名牧等等，都无权垄断真理。就他们本身来说，更不是真理的化身。上帝将他真理的旌旗赐给凡敬畏他的人（诗篇 60：4）。为神扬起真理的旌旗，乃是每一个信徒的天职。圣经是上帝所默示的，具有绝对权威，是基督教的经典，是众信徒信仰的依据，绝不容许任意诋毁。

然而，三自会领袖们，却妄自称大，置身于圣经之上，以实用主义的手法，曲意强解经文，随私意增删、伸延经意或禁讲，并且说，圣经非一字不错，不必字字恪守，应以批判方法来认识。这还不够，更是离经叛道，建议重编圣经内容，

删掉他们认为与中国人无关的卷章，增添道、佛、儒经典，使之成为具有中华文化质素的圣经。

他们宣称：除基督的名外，仍有拯救；鼓吹宗教大联合，建立世界真宗教；他们认为，基督作为道，也存在于其他宗教中；对福音一系列的基本真道，都进行了“革新”。对这一切他们美其名曰“时代信息、新亮光、更新亮光、出新意于法度之中、新鲜的吗哪、使基督教置根于中华文化”。他们说，非此教会就没有前途，不能适应处境，不能获得生存空间，否则就要被历史所淘汰。

他们俨然以新“救世主”自居，扬言要把信徒从“迷途”中挽救、改造过来。并且把国外新派神学大量搬进来为信徒洗脑。他们窃取了教会领导权，愚弄广大信徒。

时候到了，不能再沉默了！要为“从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”，各尽自己的本分，那日在主前才交得了帐。

上面所写，是我读他们书的总印象，绝非信口开河，道听途说。后面将引用他们的话一一说明。

（二）三自神学是新派神学

近代基督教的神学派别很多，可归纳为两大派：现代派（新派）和基要派（福音派）。两派根本分歧有五点。现代派认为：

1、圣经应以历史批判的方法去理解，非一字不错。认为人是由自然演进而成的，甚至可能由猿猴演变而成。

2、承认道成肉身，但认为童贞女生耶稣只能当作一个寓言看。道成肉身与童贞女生子没有什么必要的联系。

3、十字架只是显示了上帝慈爱的能力，我们因为这个爱，就能与上帝成为一体，并不必相信一个愤怒的上帝，要求一种救赎的代价。

4、不否认复活，但是认为复活不一定是肉体复活。

5、基督再来的说法，只是一个诗意的象征，象征正义对罪恶的征服。

这五点摘自吴耀宗《黑暗与光明》第 189-191 页。

这五点关系到基督教的基本信仰。基要福音派，正是在这五点上与现代派针锋相对，是绝对不能调和的。

吴耀宗是三自会的创始人和首任领袖，他是彻底的现代派，毕业于美国现代派神学院。在他的《黑暗与光明》一书中，有他的信仰自白，他自述“登山宝训”使他很受感动，于是他说：“主啊！我的救主啊！”这是神学志文章中多处引用的一段，以资证明他的信仰纯正。而自白的另一段，他们从来没有引用过一次，因为这一段否定了福音的基本要道，吴说：

“道成肉身、童贞女生耶稣、复活、三位一体、末日审判、耶稣再来、等等，这些都是荒诞离奇，不可理解的信仰……我认为不信它们，对我的宗教信仰并无影响。”（《黑暗与光明》第 76 页）

三自会创始人是新派信仰，他创办的“教会”是什么神学观点，也就昭然若揭了。但吴的接班人，一面吹捧吴是“一

位体认上帝旨意的先知、一个真以色列人、一位先知式的神学家”，一面又自称他们自己是超越派，超越现代派和基要派。这是欺人之谈。按常理，评价一个人的信仰，本身就反应出评价人自身的信仰倾向。今天三自会领导人丁光训，称吴是他四十多年的良师益友，良师应出高徒，现代派的良师，当然出现代派的高徒，一点不差。今天吴的接班人，在一系列的神学观点上，不仅与现代派一脉相承，且在某些方面比吴更现代派，并且有过之而无不及。只是表达方式不同，外面多了一层厚厚的羊皮，不如吴透明，所以迷惑性更大。近半个世纪了，信徒才渐渐有所识别，我就是其中的一个。他们面对中国的变革（指 49 年解放），提出要对传统信仰（基要信仰）反思再思。反思的结果是号召“在神学上要坦白地、毫无保留地、毫不畏缩地掀起一场大革新”。

因此，圣经有关的基本要道：信与不信的分野、童女生耶稣、重生、复活、因信称义、“别无他名”之说、人性论、基督论、救赎论、以及对其他宗教的看法等等，他们都“革了新”，自有一套说法，甚至干脆要改写圣经内容。这已远不是一般现代派了，更不是什么超越派。下面所引用他们的话都出自《金陵神学志》。这是三自会的神学喉舌，其神学思想直接指导三自会的现在和今后的方向。因此，神学志刊登的文章就不能等闲视之（注：凡引用的话均注明神学志的第×期第×页。）

（三）主张重编圣经，增添道、佛、儒经典

被三自会称之为中国著名基督教学者的谢扶雅教授，曾经向封尚礼牧师建议重编圣经。香港的郭书谦在他的文章中，极力推荐这个建议。而三自会领袖竟然不加任何编者按，就将郭书谦的这篇文章刊登在神学志上。下面摘抄有关部分：

在神学志 95 年第 24-25 期第 81 页，郭说，“究竟中华基督教的圣经是否需要重编？我们中国基督徒是否有这样宽宏的胸襟与胆量，接受谢教授的建议？相信需各教派领袖虚心研讨，等候圣灵的启示来加以成全了。谢教授于 1970 年底致《函景季刊》主编封尚礼牧师，提出中华基督教会用的圣经，可由四部分组成：（1）新约全书；（2）旧约录要；（3）儒经备旨；（4）道佛举隅。”

三自领袖们这样正式向广大信徒传达这个重编圣经的建议，当然他们认为这事是可行的，这样就可使圣经成为具有中华文化特质的圣经，基督教也就能置根于中华文化，兴旺发展了。

郭在他的文章中进一步为谢教授解释，为何谢要将儒、道、佛之经书加添进圣经，其理由是：

谢认为“中国的儒家经典之中，诗书两经、易经、大学、中庸、论语、孟子已沿用几达千年，已成为中华的一部分‘律法及先知’。至于道家老庄，中国佛藏，都是中国高僧所撰，绝不稍逊旧约中的先知书。认为耶稣承袭犹太的律法及先知

教训，他说不应废弃，要予以成全。若耶稣生在神州，他也要说中华民族的伦理道德，不可废弃，应予以成全。”

郭最后说：“可以让众人讨论修改，而建议的出发点是为中国基督徒选辑一本有中国文化质素的圣经，绝不能以离经叛道来评论。”

本来吴耀宗的现代派说圣经非一字不错，又不指出究竟哪一个圣经的原文字是错的，这就足以将圣经全部否定了。今天三自会的现代派，不仅说圣经上的话“不必字字恪守”（神学志第 21 期第 30 页），竟还支持重编圣经，并要加进异教经书，实在令人震惊。

圣经若是能随人意编改，历代圣徒是徒然信了，为之殉道的更是冤了。中国的谢教授可以增添中国的道、佛、儒。印度的“谢教授”岂不也可增添印度教的经典？各国都有土生土长的异教邪说，大家都对圣经随私意或删或加，使之各具本国特色，这样，基督教将变成怎样一个基督教呢？其结果可想而知。

圣经明说上帝的圣言是交付犹太人的，新派则假设说，“若耶稣生在神州，他也要说中国民族的伦理道德要成全不可废弃”，又再按这个假设来推演，以致要改写圣经，这就更是荒唐之极，就差耶稣基督的名字没改了。

文章还假圣灵之名说：“等候圣灵的启示来加以成全。”圣灵岂是出尔反尔的灵？他默示的圣经，他又来修改？而且还要与邪灵合编圣经？

同时，文章还说，敢于重编圣经，是“宽宏的胸襟和胆量”。这不禁使我联想到那说“我要升到高云之上，我要与至高者同等”的撒旦的胆量。除了它和从它而出的，谁敢凌驾于上帝所默示的圣经之上？文章又说：

“旧约中摩西五经，六先知书及大卫诗歌，应让中国基督徒学习，而以色列的历史，传记可留给有关的史学家去研究，而不必定要中国信徒去阅读。”

文章俨然以中国信徒的“神”自居。上帝要我们读的，文章说不必读。单这一句“不必读”，旧约就得砍掉上百章，而文章却说这“绝不能以离经叛道来评论”。这种史无前例诋毁圣经的行径，还不算离经叛道，什么才算离经叛道呢？

在上帝眼中，以色列民是他的选民，是独居的民，不列在万民中（民 23：9）。雅各是他自己的百姓，以色列是他的产业，上帝的圣言是交付他们的（罗 3：2）。所以，对他们的历史，经上说：“他们遭遇这些事，都要作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。”（林前 10：11）

因此，他们的历史不能视为一般民族的历史，乃是救恩的一条线，显出神是怎样成全救恩的。

谢建议重编圣经内容，是他个人的意见。文章作者郭书谦大肆标榜推荐，也是他个人的事。一个人要怎么信，都是他个人的自由，即或不信也是他的自由。问题是，代表中国基督教神学的刊物《金陵神学志》何以如此欣赏钟爱，不加任何编者按，正面刊登出来？既然这样，读者当然应理解是你

们这些宗教领袖们，对谢的建议已经认可，才发表出来要大家研讨，“等候圣灵的启示来加以成全”。

你们既然要重编圣经，为什么还在该期封底上堂堂正正地印着“确认圣经权柄，坚持正统信仰……”醒目的三十个黑色大字，而在书里，竟又刊登如此亵渎圣灵，诋毁圣经权威的文章呢？（注：我查阅了一下，这三十个大字，还就是从这期，即 95 年第 24-25 期开始印在以后接下来的几期封底上的。）这岂不证明你们就是末世披着羊皮、进入教会里残暴的狼（太 7：15）？你们干的是名符其实挂羊头卖狗肉、欺骗信徒的卑劣行为，必须要揭穿！

写至此，我已按捺不住要质问你们这些以中国“正统教会”自居，打着代表全中国基督徒名义，坐在“合法教会”宝座上当官的，神学志的顾问、主编、副主编们，你们究竟要把我们平信徒愚弄到什么地步？你们打算要把上帝的教会引向什么方向？你们是真先知，还是假先知？我说你们就是圣经上所说的末世的假先知。你们无权，也没有资格代表真正敬畏上帝的中国信徒。你们这些亵渎上帝之名的假先知，听听上帝自己怎样论及他的话。

“凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减。”（申 12：32）“所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减，好叫你们遵守我所吩咐的，就是耶和華你们上帝的命令。”（申 4：2）

“上帝的言语句句都是炼净的，投靠他的，他便作他们的盾牌。他的言语，你不可加添，恐怕他责备你，你就显为说谎言的。”（箴 30：5-6）

“我向一切听见这书上预言的作见证，若有人在这预言上加添什么，上帝必将写在这书上的灾祸加在他身上。这书上的预言，若有人删去什么，上帝必从这书上所写的生命树和圣城删去他的分。”（启 22：18-19）

上帝预知在末后，人会自作聪明，随己意篡改他的话，所以，他从起初到末了一再发出警告，语气越来越重，指明胆敢擅自篡改者最终必遭咒诅。

（四）要突破信与不信的分野

信与不信原是十分清楚的界线，这是决定每一个人生死的界线（约 3：36），是极其严肃的问题，然而，三自领袖竟然公开说：要“打破信与不信的界线，重新解释信的含义，凡遵照上帝旨意实行仁爱、公义（善）的都为上帝所悦纳，虽然这只是一个粗略的框架，还未成为完整的体系，但其取向是开放的，能容纳各种进步积极因素，打破宗派门户之见。”

（神学志第 35 期第 43 页）

这话已很清楚，他们的信仰无所谓信与不信，所以他们说：

“不能说不相信神的人就不是上帝的儿女。”（神学志第 3 期第 23 页）

“在教会中，今天还有一些人，在信与不信的人中间划界线，这是完全违背了上帝的心意。上帝把世人都看作是他的儿女。”（神学志 19 期第 67 页）

他们所谓的打破信与不信的取向是开放的，就是他们认为人类的文化、科学、艺术、正义、和平、争取进步等，都是神的工作。从事这些事业的人都是作神的工，都是属于神的人，包括其他宗教人士，因为他们行善。所以，都是从上帝所生，都是神的儿女。这是他们大量文章中的中心意思，他们常以约翰一书 2：29 后半节“凡行公义之人都是他所生的”为圣经依据，这是断章取义。第 28-29 节，圣经是这样说的：“小子们哪，你们要住在主里面。这样，他若显现，我们就可以坦然无惧。当他来的时候，在他面前也不至于惭愧。你们若知道他是公义的，就知道凡行公义之人都是他所生的。”很清楚，第 29 节的“凡”字是指教会中信主的人。老约翰勉励他们，要住在主里面，以行公义见证自己是从上帝生的，才能坦然无惧，在主来时不至于羞愧。为什么他们会断章取义，认为凡行公义的人，都是神的儿女呢？

因为丁光训认为，“在中国现在的背景下，（因信称义）这个教义在基督徒和非基督徒的伦理行动之间制造了不必要的距离。”（神学志第 24-25 期第 41 页）

他们不仅模糊了信与不信的分野，更混淆了基督教与异教之间的界线，说：

“如果耶稣要谴责人，他不会谴责那些不信基督教的人，如佛教徒、伊斯兰教徒、或其他教徒，而是谴责那些不正义的人。”（神学志第5期第78页）

三自会新派领袖以适应为准则，随需要解释圣经，再借助教会领导的权柄，任意发号施令，该讲什么，不该讲什么，该怎么讲，都由他们说了算。

信徒不能容忍如此背叛真理的说教。信徒手中有圣经，谁说都不算数，必须以圣经为准则。信与不信绝对是有界线的，无须解释，上帝已说得十分明白：

“信他的人不被定罪，不信的人罪已经定了，因为他不信上帝独生子的名。”（约3：18）

“信子的人有永生，不信子的人得不着永生。”（约3：36）

“凡信耶稣是基督的，都是从上帝而生。”（约一5：1）

上面的经文清楚说明：信的生，不信的死，这个界线怎么能打破？

尽管上帝在圣经里有这么明确的话，三自会领袖丁光训，对强调因信称义的人却恨之入骨，又百般挖苦讽刺说：

“有的人的神学，绕来绕去，以信与不信为轴心……有人可能会说，我不在信与不信，和得救与不得救的问题上转圈子，那我的基督教信仰还有什么呢？德日进告诉我们，基督教信仰可丰富了。”（神学志第3期第19-20页）

丁主教真是可笑，被德日进一提醒，才知道“基督教信仰可丰富了”。还说，这是德日进告诉我们的，为什么丁主教不说，这是主说的呢？圣经上明说：

“父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住……使他们真知神的奥秘，就是基督。所积蓄的一切智慧、知识都在他里面藏着。我说这话，免得有人用花言巧语迷惑你们。”（歌罗西书 1：19，2：2-4）

基督教的确很丰富，但对不信的人，有什么实际意义呢？上帝的丰富都是在基督里，不信的人如何能进入他的丰富？人若不借着信来到上帝面前，经上明说这人与基督无关，是在所应许的诸约上的局外人，并且活在世上没有指望，没有上帝（弗 2：12）。正因为如此，所以，主耶稣颁布给我们的大使命是“你们要去使万民作我的门徒”（太 28：19）。说到底，基督教就是传福音的宗教，使不信的人成为信的人，转不信为信，正是教会的中心任务，头等重要的工作。但是，丁主教竟然指责：

“上帝不像我们，只知道在信与不信问题上作文章。”（神学志第3期第24页）

说这话的主教，当然读过四福音。

强调信的，首先是主耶稣。有人问他当行什么才算作上帝的工，他的回答是：“信上帝所差来的，这就是作上帝的工。”

（约 6：29）仅在约翰福音第6章里，主耶稣大声疾呼“信”的地方就有好多处：

“信我的永远不渴。”（35节）

“到我这里来的（信的），我总不丢弃他。”（37节）

“他所赐给我的（信的），叫我一个也不失落。”（39节）

“一切见子而信的人得永生。”（40节）

“到我这里来的（信的），在末日我要叫他复活。”（44节）

“信的人有永生。”（47节）

“我是从天上降下来生命的粮，人若吃这粮（信的），就必永远活着。”（51节）

“吃我肉喝我血的人（信的）就有永生，在末日我要叫他复活。”（54节）

“吃我肉喝我血的人（信的）常在我里面，我也常在他里面。”（56节）

“信”的喊声，正如箴言所言，“智慧在街市上呼喊，在宽阔处发声，在热闹街头喊叫，在城门口，在城中发出言语”（箴 1：20-21）。这呼喊寻找罪人“你在哪里？”之声，从亚当犯罪后，一直在人类历史的长廊中，回响到今日。这是父亲对浪子的呼唤，“信”是对这呼唤唯一的回应。“信”是人理性对上帝的降服和归依。诚信者皆在基督里印上印，圣灵居于其内，与永在相连，与永生有份。“信”是如此重大严肃的问题，岂能说成是“作文章”，说这话的怎能逃脱上帝的震怒？

金陵神学院副院长陈泽民说：“在过去直到现在，我们教会中有不少的基督徒，常常在信与不信，和属灵与不属灵这

两个问题上绕圈子。把全人类一分为二，一部分是信基督教的，另一部分是不信的……这样看问题，是否太简单化，太主观了……当我们说信与不信时，思想要开阔一点，不要被一些教条的教义的解释所框住了。”（神学志第2期第5页）

人类以基督教来划分，自然一部分是基督徒，另一部分是非基督徒，只能一分为二，还能一分为几呢？这不是把问题看得“太简单化、太主观了”，恰恰是如实反应客观，不存在排他的意思。

道理既是这么明白，为什么他们硬要扭着喊，要突破信与不信的界线，重新解释信的含义呢？并非有什么新亮光，而是为他们自身需要服务的。且看下面这段话：

“过去有些人，常用这两个对立（指信与不信、属灵与不属灵）作为基要派与现代派之间的分界线，造成诸多分裂和无谓的争执。现在总结我们三十多年的经验，中国当代神学若有什么特点的话，就是超越了宗派主义。”（神学志第2期第5页）

他们用这几句话，便将基要派和现代派一下子都变成了“宗派”，并且说其争执是无谓的，这是混淆视听的说法。基要派与现代派的神学观点是绝对对立的，是信与不信之别。划清两者之间的界线，是清除教会中的酵。岂是人为制造分裂？岂能说是无谓争执？

超越宗派是应该的，但现代派不是宗派，两者概念不容混淆，而他们自称是超越派，在两派之上，貌似公正，说什么“在神学思想上，我们开始找到了一条互相尊重的，即超脱

过去所谓新派和旧派、或基要派和现代派的分歧。”（神学志第 13 期第 18 页）

这是蒙骗人的。他们不仅秉承吴耀宗的现代自由派，更是大有发展，走得更远。今天的“联合”是权宜之计，是新派一统中国教会的过渡形式。联合是假，改掉基要信仰是真。不能简单地看到他们结合了几个有影响的福音派头头，口头上喊几声“多数照顾少数”，就被蒙蔽了。我们必须着重看他们的神学和“教会”道路的发展方向，符不符合圣经，这是关键。

若说他们真有什么超越，就是超越了基督的教训，这等人是没有上帝的（约翰二书 9），这才是他们的真面目。

（五）“必须抛弃‘别无他名’的教条主义”

标题上的这句话出自神学志第 17 期第 13 页：

“如果基督教想在今天中国的处境中赢得人们的倾听，它就必须抛弃传统的‘正统的’‘别无他名’的教条主义。在这个多元化的世界里，一切的排他主义，都不可避免地走向自我孤立，并且把自己关在一个微不足道的次文化的小圈子里。”

“别无他名”指的是使徒行传第 4 章第 12 节，“除他以外别无拯救，因为在天下人间没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”这一教义对信仰基督的人，是绝对真理，而三自会领袖竟然公开直截了当说，“必须抛弃”此说。他们究竟信的是什么？传福音要人倾听的正是“除他以外别无拯

救”，要将人从迷途中引回正道。除此，没有倾听的必要。传的人，自己不信除基督的名外别无拯救，又如何去传基督呢？难道自欺了还要去欺人吗？

真与伪的信仰，必须泾渭分明，怎能说是排他主义呢？无原则、一味追求适应处境，取悦人耳，即使适应了，有何价值？有何实际意义呢？这是削足适履、放弃原则的适应。

抛弃“别无他名”之说的意思，就是在基督名外，仍有真理和拯救。这必然导致普世主义，万教归一，这是宗教大联合的前奏。且看下面他们的话：

“我们委实难以想像，上帝将全部启示，局限于伯利恒到各各他那一段短短的数十寒暑，局限于巴勒斯坦那小小一群人……他的爱既然超越时间和空间，当然会普施给每一个世代和每一个人……他必然也曾借着其他土地上的文化、先知和圣者，将他自己向人启示。……如将其它宗教评为彻底的谬误，就违背了基督的善意。笔者以为可将基督教视为生命的高等教育，儒家思想为中等教育。”（神学志第 6-7 期第 12 页）

照作者的这一说法，岂不人当先成为儒教门徒，接受中等教育，然后再接受高等教育作基督徒？此理是圣经之言吗？神确曾借他所造的万物来启示人类，也确有古圣贤有所悟，这是为了要引导他们认识真神，断不是要他们借此创建与真神相敌对的假宗教，与真神抗衡。并且，今天神的圣言已借圣经公诸于世，人不去遵行真道，反倒站在对立面，要对神的话加以篡改，废弃，去依附异教，并与之为伍，称兄道弟，

以求得生存。这是十足的堕落、背道、亵渎神名，这是反其道而行之。神是忌邪的，三自会的大方向是要与异教联合，我们绝对不可随从，在他们的罪上有分。

（六）鼓吹世界各宗教大联合

这个题目令人怵目惊心！且看他们发表的谬论：

“基督徒们声称，基督教是唯一真正的、有权威的宗教，而所有其它宗教都是假的，所有信奉其它宗教的人们，如果不改信基督教，就要下地狱……这种以自我为中心的对于真理的宣称，隐含着一个信念，即上帝是有限的，因为他只能用一种方式来拯救世界。……如我们仍坚持以基督教的权威来否认那些比我们更好与文化结合、更具影响力的其它宗教，就未免显得愚蠢了……他们显得心胸狭窄，因为他们恐怕上帝也会怜悯其他宗教的信徒……他们的上帝似乎是一个心胸狭窄、斤斤计较的上帝。……根据圣经，上帝在平等的基础上创造了人类，人类的头脑不能够穷尽上帝这个奥秘，因此，人类根据自己具体的存在，来从不同的角度，探寻这个终极真理，并不违背上帝的意愿。现在是该更新我们的神学的时候了。”（神学志第 21 期第 24-26 页）

突破了信与不信，抛弃了“别无他名”，新派神学最终必然走向宗教大联合。这是他们的大方向，这是三自会神学致命的错谬，这是公开对上帝的叛逆。上面文章中的话，彻底露出了三自会的庐山真面目：三自会的宗教领袖是彻头彻尾的假先知；他们否认上帝的独一性；诋毁圣经的绝对权威；

等同真假宗教；混淆真伪信仰；误导教会走大淫妇的道路。实是当今中国基督教最大的异端。

光明和黑暗有什么相通？基督和彼列有什么相和？上帝的殿和偶像有什么相同？

上帝召我们，虽不是要我们脱离世界，却是要我们从他们中间出来，分别为圣，归属上帝。上帝的独一性表明，基督是人类唯一的拯救。上帝说：

“我耶和華是創造萬物的，是獨自鋪張諸天、鋪開大地的。”（賽 44：24）

“我是耶和華，在我以外，並沒有別神，除了我以外，再沒有上帝。”（賽 45：5）

“我就是耶和華，在我以前沒有真神，在我以後，也必沒有。唯有我是耶和華，

除我以外，沒有救主……自從有日子以來，我就是上帝。”（賽 43：10、11、13）

自稱是信上帝的三自會領袖，豈能否定這些上帝之言？上帝既是獨一的，那麼，異教之“神”就是假的。他們所拜的豈不是有口不能言、有眼不能看、有耳不能聽、口中也沒有氣息、人手所造的虛無之“神”嗎？

保羅見雅典人拜偶像，是與他們聯合呢？還是規勸他們離棄虛妄，誠心悔改，歸向那掌握人生活、動作、存留、創造天地的永生上帝呢？這難道是保羅“心胸狹窄，以自我為中心”、將真理絕對化了？聖靈感動保羅傳福音給他們，是上帝斤斤計較，還是上帝對他們的憐憫呢？若上帝認同萬教歸

一、殊途同归，万教不过是对上帝追求道路的不同，是认识上帝的角度不同，又何以感动保罗传福音规劝雅典人呢？

唯耶稣是上帝的羔羊，除去世人罪孽的，因不流血罪就不得赦免，所以唯耶稣是门，从这门进来的，才能得救。永生之路只有一条，所以当耶稣问门徒是不是也要离开他时，彼得说，“主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢？”彼得知道除主以外，没有永生之道可归从。圣经已明白告诉我们，上帝只用一种方法来施行救恩。这是上帝自己的主权，绝非因为“上帝是有限的”。

（七）无知的人，最大的无知，就是论断上帝！

三自会的领袖，有世上的智慧，但他们自称是信耶稣的，却不听信耶稣的话。耶稣虽明说“我就是道路、真理、生命”，他们却不敢理直气壮承认自己所信的就是真理，就是绝对的真理。他们认为这样承认，是“以我为中心、心胸狭窄、愚蠢”。这就是经上说的，“上帝叫世上的智慧，变成了愚拙”。

他们欣赏与他们一样观点的人，金陵神学院陈泽民副院长对瑞士新派神学家孔汉斯，特别推崇。孔是普世主义、大联合论者。孔说：

“普世主义不应仅限于基督教会内部，普世主义必须要包括各宗教在内……今天真理与谬误的界线，不应再简单地划分在基督教与其它宗教之间，在每一宗教里面，都或多或少地存在着真理和谬误……无论谁都并未占有现成的真理。”

（神学志第 6-7 期第 103 页）

孔貌似公正，各宗教皆有真理和谬误，各打五十板。因此，他鼓吹大联合，彼此吸取精华，求得生存。孔已着手建立“世界真宗教”，并为之提出三项标准，即：“（1）应合乎真理，但不可能独占或垄断真理；（2）合乎人性的伦理尺度，但不降为人本主义；（3）各个宗教应忠于其‘正传’，即不失其本真。”（神学志第 13 期第 29 页）

陈泽民又在神学志第 13 期《一石激起三层浪》（21-30 页）中，称孔是“当代神学大师……是把基督教和其它诸大宗教汇聚一起，成为普世神学的一名先锋战士和使徒”（21 页），“一位时代的先知”（22 页），“并衷心祝愿和期待孔汉斯在九十年代和 21 世纪中，作出新贡献。”（30 页）

陈为何对孔如此推崇？因为三自会的领袖也是力主“世界宗教大联合”的。丁光训在他的《宇宙的基督》神学论文中，有这样一段话：

“在基督的这项救赎工作中，人类争取进步、解放、民主和博爱的运动，都连在了一起……上帝的救赎工作，绝不仅限于教会范围内，而及于整个宇宙。正如第二次梵蒂冈会议说：‘有形教会以外，的确存在许多真理和圣化的因素，因此，对于那些顺从良心召唤的人，他们无论如何地，都能得到救赎主的帮助。’我愿意这样想，如果这些因素都是或长或短的弧线，那么，基督就是那完美的圈。”（神学志第 14-15 期第 4 页）

丁虽然引用的是第二次梵蒂冈会议的话，话说得似乎很含蓄，但是，丁本人的言外之意已很清楚。丁认为有形教会外

的“真理和圣化的因素”，就是指的各宗教，和在人类历史中追求“真理”的各种思想意识，以及各政治主张与运动。这些在丁眼中，都包括在基督救赎工作中，它们如或长或短的弧线，最终它们要连成一个圈。这个圈就是“大联合”。我这样的理解，不是主观的揣想，有陈泽民副院长，丁的好同工的印证。

陈泽民引用一个天主教神学家帕尼卡的话：

“基督——道的丰富性远超过历史的耶稣，因此，道可以以不同的但真实的方式，在其它宗教中表现出来，也可以在拿撒勒的耶稣以外，以其它的历史形式出现。”

接着陈自己说：“或许我应当再次提及丁光训主教的文章《宇宙的基督》，此文包含有相同的言外之意。他所讲的‘宇宙的基督’和‘基督一道’是同义词。”（神学志第 17 期第 3 页）

丁光训的“宇宙基督”和帕尼卡的“基督一道”既是同义词，二人说的话又是相同的意思，就是说，丁光训的“宇宙基督”，作为道，早已存在先于基督教的各宗教中，并且住在普世的每一个人身上，这确实是丁的观点。丁是一个大联合论者，又是一个普世主义者。

三自会似是而非的新派神学，经过他们的“神学哲理化”，变成一派学问，又出自这些头衔一大堆的大人物、宗教领袖之笔，大块文章满天飞，着实迷人。平信徒望尘莫及，消化还来不及，哪里能识别其真伪。这正是保罗提醒提摩太的：

“提摩太啊，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的学问。”（提前 6：20）

这话也是对今天敬虔的平信徒说的，当切记在心。万不要在多如牛毛的神学之林中迷失方向，要持守从神所领受的，儆醒等候主再来。

结束语

一个基督徒，必须具有教会意识，因为凡重生得救的人，就是神家里的人。如同一个孩子，一生下来必然属于一个家，并且这个家，直接影响他的成长，同时他一生的作为，也对这个家的建设起着作用。但大多数的平信徒，并不认识这一点，我原来也是这样。

我们都是上帝手中的活石，是为着建造上帝的灵宫的，因为上帝的荣耀，是借着教会得以彰显的。同时，我们作为基督身体的肢体，是在这身体中渐渐增长，在爱中得着建造的。最后，基督来是接他的新妇——教会。可见，教会对于上帝和我们是何等重要。

提到建立教会，必然涉及教会道路问题，就是说要建造怎样的教会？是往什么方向发展的教会？这是十分严肃的问题。并不是只有热心就够了。

保罗证明以色列人向着上帝是有热心的，但由于缺乏真知识，他们的热心竟然把耶稣钉在十字架上了。这是悲痛的前车之鉴。

尽管我们是平信徒，不是教会领袖，不是掌握教会方向的，但我们在灵程上的追求，所走的路，客观上就起着建造教会的作用。无知就只好跟着别人走，跟对了是侥幸；跟错了，却要自负己责。因此不能作糊涂人。尤其是教会领袖，更是要有合乎圣经的神学思想，因为，神学取向决定教会道路。

以色列人的历史，写在经上，是为后世的人作鉴戒的。因此，我们可以从中找到借鉴。北国的耶罗波安王，铸造了两个金牛犊，要以色列民拜，这本是耶罗波安干的事，为何经上说，“这事叫百姓陷在罪里”呢？（王上 12：30）他是王，百姓怎能不依从掌权者呢？百姓该怎么办？

就在同一个时代背景，那另有心志的利未人，和立定心意要寻求耶和华的以色列民，见王偏离耶和華上帝的道，毅然撇下他们在北国的产业而南下，按耶和華所规定的，在耶路撒冷祭祀耶和華，而不拜金牛犊（代下 11：13-16）。这批出走的利未人和百姓，就不在耶罗波安的罪上有分了。显然，留下的就因耶罗波安背离耶和華的罪，也陷在罪里了。

还有一处经文，在启示录第 2 章，说到推雅推喇教会，有自称为女先知的耶洗别当道，她用撒旦深奥的道理教导上帝的仆人，引诱他们在信仰上犯奸淫的罪，与异教拜偶像的人为伍。在这种淫乱之道为教会主流时，却仍有一批不从耶洗别教训的人，上帝称他们是那个时代的得胜者（启 2：18-26）。

启示录第 2、3 章，七个教会中，老底嘉是唯一没有得到称赞的教会，但是，在这样失败的老底嘉时代中，仍有得胜者（启 3：21）。这实在是给予今天凡忠心跟随主的人，莫大

的安慰和鼓舞。耶罗波安其人，不可能再重现，但耶罗波安随私意篡改耶和華的话的罪，却可以在历史上反复出现。妇人耶洗别其人，今日也未曾见，但她引诱上帝的仆人，在信仰上行奸淫，混乱主道的罪，也可以在历代中，多次出现。

今日“宗教大联合”之声，好似“时代信息”，顶尖创新，有逼人赶潮流之势。似乎不紧跟，就必然被这股浪潮所淹没，或被人所唾弃，被人视为是保守、顽固、偏激之辈。然而，时代“真理”之于圣经真理，犹如烛光之于日光，终必暗淡消失，无影无踪。人若在那从天而降的光中，必遥见那穿紫色服曾迷惑引诱多民、多人、多国、多方的大淫妇，最终被火烧尽的下场。

（《生命季刊》总第 17 期）

附录三：我们是为了信仰（节选）

■ 王明道

我又在今年（1955年——编者）三月二十八日《天风周刊》第十二期中看见了丁光训君的一篇发言。我把他发言的后半论到信仰的话摘录下来——

“现在我要就我们之间的团结问题说几句话。

“就在帝国主义加紧侵略我们的时候，也就是帝国主义必须加紧利用基督教的时候，也就是帝国主义巴不得我们不团结的时候，也就是全国人民期望我们基督徒进一步加紧团结，以反对帝国主义阴谋的时候，我们发现少数人正在制造分裂；在帝国主义正要我们分裂的时候我们就有了分裂，这是怎样一回事呢？

“据说，团结的阻碍是信仰的问题，不少信徒受了蒙蔽，果然以为这里面有什么信仰问题。我很怀疑，到底是信仰上有着某种了不得的不同而不能团结呢？还是为某种了不得的原因不肯团结，而夸大信仰上的分歧？

“究竟我们的基本信仰有什么不同？我们所信的不是佛教、道教、伊斯兰教，因此可以说信仰不同。我们是相信同一位天父，同一本圣经，同蒙一位基督的救赎，同蒙一位圣灵的带领，当然各宗派在信仰上、生活上、组织上各有特点，

但这只能说明基督教的丰富，这只能引起我们的感谢，哪里能作为分裂的借口呢？保罗不是说过吗，‘我们所得的恩赐各有不同。圣灵却是一位。’（罗马书十二章六节，哥林多前书十二章四节）‘凡事都是为你们，好叫恩惠因人多越发增加，感谢格外显多，以致荣耀归于上帝。’（哥林多后书四章十五节）教会二千年来在信仰上从来没有清一色过。只有人为的东西才是清一色；我们看神自己的创造，它是百花齐放的，它是丰富多采的。主为什么要给我们四本福音书而不是一本呢？为什么新约里面除了保罗以外还给我们彼得、雅各、约翰呢？就是要我们进入主的丰富，享受主的丰富。

“更加叫人痛心的是今天有人竟然随意把‘不信派’的帽子对别人乱扣。这是什么行径呢？我们说话应当在神面前负责任。既然人是因信基督而得救的，基督已经为他死了，我们不称他为弟兄，我们反称别人为‘不信派’，这就是在神面前控告人、咒诅人，叫神不救他们，定他们的罪，排斥他们于天国之外。我们是谁，敢在神面前，这样妄作见证、诬陷别人？我们能负得了这责任吗？‘神已经接纳他了，你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住或跌倒，自有他主人在；而且他也必要站住，因为主能使他站住。’（罗马书十四章三至四节）。

“哥林多教会中有人批评保罗不属基督，保罗就对他们说，如果你们自己以为是属基督的，你们当想一想，你如何属教会，我也如何属基督！”

“有时候，在不知不觉中，我们的信徒以为：从反帝爱国的政治的角度来看，我们这些人对团结的道理很对，然而从信仰的灵性的角度来看，他们的不团结的道理就对了。我说上面的一些话，因为我认为，我们应当向信徒们说清楚，从反帝爱国来说，他们该来团结，从信仰来说，他们不肯来团结也是完全站不住的。

“我赞成我们把团结的道理，去和他们的信徒们见见面。”——《天风周刊》一九五五年十二月第七面。

丁君在这一段话的开头发了一个问题说，“就在帝国主义加紧侵略我们的时候，也就是帝国主义必须加紧利用基督教的时候，也就是帝国主义巴不得我们不团结的时候，也就是全国人民期望我们基督徒进一步加紧团结，以反对帝国主义阴谋的时候，我们发现少数人正在制造分裂；在帝国主义正要我们分裂的时候我们就有了分裂，这是怎样一回事呢？”

好阴险的存心！好恶毒的诬陷！把信仰的分歧完全撇开不提，单刀直入，一下子就把“帝国主义加紧侵略”和“帝国主义加紧利用基督教”两件事扣在那些为要保持信仰的纯洁而坚决不肯和不信派合作的人身上。“有少数人正在制造分裂。”“分裂”岂是“制造”出来的呢？分裂岂是从现在起始的呢？远在二十五年以前，我就大声疾呼，警告真信主的人和不信派分离。在一九三零年一月二十三日我写了一篇《合一呢？分离呢？》在那一篇里有以下的几段话——

“‘合而为一’的呼声，是我们今日在教会中常常听见的。这呼声诚然是出于圣经，每个信徒都当听从。不过，撒

但也会利用这种呼声，来败坏真理知识浅薄的信徒。我们现在要用神的光辉，来烛照他的诡计，不容他再逞他的奸谋。

“撒但从古以来，就千方百计抵挡属神的人，从各方面向他们大肆攻击，历来教会遭遇种种的迫害，莫不有撒但在背后推动。哪知，外界的逼迫越剧烈，圣徒越热心，越坚固，他们的信心也越增加。撒但见计不得逞，便又唆使属他的人，混进教会里面，用狡诈诡谲的方法，来败坏属神的人。撒但知道属神的人借着信心能以得胜，所以他就利用属他的人，在这最要紧的地方下手，先破坏信徒的信心，教训信徒说，圣经不全可信，神的应许与预言不可信，神的震怒与审判不可信，神的救法与大能不可信；凡神要属他的人笃信的要道，撒但的使者都用那似是而非、犹疑两可的话来解说。因此，许多软弱的信徒，都大大受了不信派的败坏。

“神不忘记他的教会。他看见撒但这样借着不信派的‘酵’，败坏了他的教会，便兴起属他的人，出来抗拒不信派的教训，于是为真道而起的战争，便在教会中发生了。忠心事奉神的人，在这种紧要的关头，应当怎样投袂奋起，为道作战，应当怎样纠正不信派的错误；若是不信派一味不信，不肯悔改，属神的人便应当与他们分离，才是正理。不料一些不信派领着，许多无知的信徒随着，竟高高唱起‘合而为一’的论调来。他们说，‘基督徒切莫因着种种小的问题分门别户。（其实，信仰是最大的问题。）基督曾教训他的门徒当合而为一。我们作基督徒的，当本着基督的教训联合起来才对。’于是，‘合一’、合一’的呼声越唱越高：会名

要合一，管理要合一，布道事业要合一，社会事业要合一，再进一步，信圣经和救恩的与不信派要合一，教会与社会要合一，基督与撒但要合一，光明与黑暗要合一，‘合一’，‘合一’，这种合一的结果，不过造出一座大巴比伦城罢了！

“论到合一的教训，今日教会中有一种极可惜的状况。许多热心爱主，真有信仰的基督徒，在这合一的教训上，不是太狭，就是太宽：太狭的，抱定‘唯我独是’的见地，对于其他信徒，不论他们是怎样热诚，怎样爱主，只要在圣道上的见解与我略有不同，便视为毒蛇、魔鬼，攻击、排斥不遗余力，见了面好似有不共戴天之仇，提起来便不住地指斥、批评，将圣经中合而为一的教训完全舍弃不顾；太宽的呢，不仅容纳与我见解不同的信徒，连不信派与假信徒也一并容纳起来。他们常说，同是信耶稣的，何必斤斤于细节，何必分什么新旧，让我们照着主的教训合而为一吧。不错，合而为一是主的教训，但合而为一绝不是这样解释的。这种泾渭不分的合一，非但无益，反会使撒但在教会中大得作工的机会，最后必至发生极悲惨的结果。”

一九三五年十二月九日我又写了一篇《谨防假师傅》。在那一篇的末了，我提出十项防备假师傅的办法来，其中的第四项是，“不可与有假师傅掌权的教会或有假师傅在其中作领袖的教会团体联合。”

一九三六年十月十四日我又写了一篇《给今日教会的一个严重的警告》。在那一篇里，我写了这样的几段话——

“在已往的几年中，著者曾屡次著论辟解不信派即‘新神学派’的谬妄，并劝戒信徒谨防这些诱惑人的假师傅，和他们所讲的伪道。最近几年来，许多信徒已经渐渐的会分辨什么是圣经中的真理，什么是人所捏造的假道理；并且在许多地方，笃信圣经的信徒，已经与那些迷惑人的假师傅，和他们掌权的教会或团体分离，这真是一种极可欣喜的现象。

“但是，同时我们又看见一件极令人悲痛的事，就是还有一些笃信圣经的信徒，既明白了真道和伪道的分别，却仍与那些讲伪道的假师傅和他们掌权的团体联合。如果这些信徒并未曾明白伪道的错误，他们这样作，我一点都不责备他们；但如今他们清楚明白了假师傅的伪道，是怎样错误，是怎样危险，却仍然与这些假师傅和他们掌权的团体联合，这真是不可宽恕的事了。

“岂止于许多信徒这样作呢？许多为神作工的人，和许多自命为信仰纯正的教会的领袖，不也常这样作么？我们不是常看见许多自命为信仰纯正的传道人和教会的领袖，去参加不信派所召集的这个大会，那个大会么？不是有许多笃信救恩要道的传道人，与那些传所谓“社会福音”的领袖，联合提倡种种事业，携手兴办种种工作么？不是有许多注重保守圣经真理的教会，竟常邀请不信派的领袖去演讲，去指导么？我们不是常常看见那些不信派的领袖一发起什么运动，便有许多素日自认笃信福音的信徒和传道人，也随着摇旗呐喊么？

“圣经中有一段严重的教训，告诉我们应当怎样远离那些背弃真理、传错谬道理的人说，‘凡越过基督的教训，不常

守着的，就没有神；常守这教训的，就有父又有子。若有人到你们那里，不是传这教训，不要接他到家里，也不要问他的安。因为问他的安，就在他的恶行上有分。’”（约翰二书九至十一节）向那迷惑人的假师傅问安，就在他的恶行上有分，何况与他们联合呢？读过这一段经训，我们晓得属神的人与传假道的不信派联合，或参与他们的聚会，或请他们讲道，或送学生到他们的面前受教，在神面前真是大恶了。”

……丁君说，“在帝国主义正要我们分裂的时候我们就有了分裂，这是怎样一回事呢？”丁君似乎已经发现了什么证据，证实了“帝国主义”和“我们就有了分裂”有着某种关系。但丁君又不明说他得了什么根据，却用一句问话，来使读者自己去揣测。好在无论揣测出一个什么样的结论来，丁君都可以不必负任何责任，因为丁君并没有明说是“怎样一回事”。

吴耀宗君告诉我们说，美国的基要派和现代派中间曾发生过争论，“而最热烈的是 1922 年。”……不知道丁君曾否调查过他们中间的这种争论是否被“帝国主义所利用”？是否“帝国主义要他们分裂”？

岂止在美国呢？稍明白一些世界教会大势的人，都晓得基要派和现代派在全世界各处都曾发生过冲突，而且仍在继续着冲突。（幸而有这种冲突，不然，教会的前途便不堪设想了。）难道这些冲突全是“帝国主义”所挑起来的吗？

丁君是南京金陵神学院的院长，对教会历史所知道的一定比一般的基督徒所知道的更多。一千几百年来，教会中因信

仰所发生的冲突，难数算有多少次。许多圣徒为着信仰，不惜舍弃了他们的性命。丁君自己也明说，“教会二千年来在信仰上从来没有清一色过。”这些冲突的背后，是不是也有“帝国主义”的利用呢？是不是“帝国主义制造”出来的“分裂”呢？

丁君往下又接着说，“据说，团结的阻碍是信仰问题，不少信徒受了蒙蔽，果然以为这里面有什么信仰问题。我很怀疑，到底是信仰上有着某种了不得的不同而不能团结呢？还是为了某种了不得的原因不肯团结而夸大信仰上的分歧？”照着丁君这几句话的意思，团结的阻碍不是信仰不同，因为他肯定，“不少信徒受了蒙蔽，果然以为这里面有什么信仰的问题”；但往下他又说，“我很怀疑，到底是信仰上有着某种了不得的不同而不能团结呢？还是为了某种了不得的原因不肯团结而夸大信仰上的分歧？”看这几句话，似乎他又不敢肯定，而只是“怀疑”。这前后的话太矛盾了。既说“不少信徒受了蒙蔽”，显见团结的阻碍不是信仰问题了，那么还有什么可怀疑的呢？丁君不如直爽说，“不是信仰上有着某种了不得的不同而不能团结，乃是为了某种了不得的原因不肯团结而夸大信仰上的分歧。”丁君还可以直捷了当地把“某种了不得的原因”对大家宣布出来，免得使许多信徒费心思去猜测这“某种了不得的原因”究竟是一些什么东西。

我现在能光明磊落、毫不踌躇地宣布我是“信仰上有着某种了不得的不同而不能团结”。我信创世记上神造人的记载，而现代派不信；我信耶稣是由童女所生，而现代派不信；我

信耶稣替人赎罪，而现代派不信，我信耶稣身体复活了，而现代派不信；我信主耶稣还要再来，而现代派不信。这都是“信仰上了不得的不同”。就正因为这些“信仰上了不得的不同”，使我不但不能和这些人团结，而且要奉我主耶稣基督的名向他们战斗。请问丁君所“怀疑”的“为了某种了不得的原因不肯团结而夸大信仰上的分歧”，那个“原因”究竟是什么呢？如果只是用这种“莫须有”的罪名来陷害人、恐吓人，就当小心神公义的审判。

丁君往下又说，“究竟我们的基本信仰有什么不同？我们所信的不是佛教、道教、伊斯兰教，因此可以说信仰不同。我们是相信同一位天父，同一本圣经，同蒙一位基督的救赎，同蒙一位圣灵的带领。当然各宗派在信仰上、生活上、组织上各有特点，但这只能说明基督教的丰富，这只能引起我们的感谢，哪里能作为分裂的借口呢？保罗不是曾说过吗：‘我们所得的恩赐各有不同。圣灵却是一位。’（罗十二章六节；林前十二章四节）”

丁君是金陵协和神学院的院长，绝不可能不知道基要派与现代派在基本的信仰上有着多么重大的差异，但他居然说出，“究竟我们的基本信仰有什么不同？”这是怎么一回事呢？丁君并没有“夸大信仰上的分歧”，却是“抹煞”了信仰上的分歧。他所以抹煞了信仰上的分歧，明显是为要使人认为那些为信仰不肯团结的人并不是为了信仰，而是被帝国主义所利用，然后把一个政治上的罪名加给那些人。我说这话，

并不是武断。我们只要把丁君在前段中所说的话仔细读几遍，就不难明白他的意思了。

“我们所信的不是佛教、道教、伊斯兰教，因此可以说信仰不同。”丁君的这几句话说对了。信其他宗教的人才是与我们信仰不同。真实的基督徒不当有不同的信仰，也不可能有不同的信仰。信徒对有些事情的认识诚然有不同的地方，但那并不是信仰不同。使徒时代教会中“有人信百物都可吃，但那软弱的只吃蔬菜”；还“有人看这日比那日强，有人看日日都是一样”（罗十四章一至六节）。但那时候的圣徒一致笃信耶稣借童女降生，为人类舍命赎罪，从死人里复活，升到天上，以后还要再来。我们若仔细将各卷书信多读几遍，就晓得这些要道不但是古代基督徒的基本信仰，而且是所有真实信基督的人一致的基本信仰。使徒在世的时候曾有部分人说“复活的事已过”，保罗就毫不犹豫地提摩太宣布他们中间的两个人的名字，和他们所给教会的危害。他说：

“你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。但要远避世俗的虚谈，因为这等人必进到更不敬虔的地步，他们的话如同毒疮，越烂越大，其中有许米乃和腓理徒，他们偏离了真道，说复活的事已过，就败坏好些人的信心。”——提后二章十五至十八节

说复活的事已过的人尚且受到保罗这样的斥责，今日这般现代派根本不信身体复活的事，更当怎样受到保罗的斥责呢？说复活的事已过，这种教训就已经“如同毒疮，越烂越大”，不信复活的人所讲的，岂不更“如同毒疮，越烂越大”么？

这般人根本“没有信仰”，却冒充有信仰，叫我们如何能说他们与我们“信仰不同”呢？我们上文所说的“信仰不同”，实际应该说，“我们有信仰，而他们没有信仰。”

彼得警告教会防备假先知，曾写了一段很长的话：

“从前在百姓中有假先知起来，将来在你们中间，也必有假师傅，私自引进陷害人的异端，连买他们的主他们也不承认，自取速速的灭亡。将有许多人随从他们邪淫的行为，便叫真道，因他们的缘故被毁谤。他们因有贪心，要用捏造的言语，在你们身上取利；他们的刑罚，自古以来并不迟延，他们的灭亡也不打盹。……”——彼后二章一至三节。

现代派不承认主耶稣死在十字架上，成全救赎的工作，“认为十字架只是显示了上帝慈爱的能力”，这岂不正是彼得预言中所说的，“连买他们的主他们也不承认”的那些“假师傅”么？他们将耶稣借童女降生的事实“当作一个寓言看”，又说，耶稣再来的应许“只是一个诗意的象征”，岂不正是彼得所说的“捏造的言语”么？我焉敢随便称别人为不信派呢？我焉敢随便称别人为“假师傅”呢？正是因为这现代派不信圣经中的要道，所以我才称他们为不信派，正是因为他们所讲的和所行的，与圣经中所说的“假师傅”完全一致，所以我才称他们为“假师傅”。

丁君说，“我们是相信同一位天父，同一本圣经，同蒙一位基督的救赎，同蒙一位圣灵的带领”。这几句话用在真实信基督的人身上诚然是对的，但对现代派就不能应用这句话了。现代派不信圣经上关于神造人的记载，不信圣经上关于

童女生耶稣的记载，不信圣经上关于耶稣替人赎罪的道理，不信圣经上所记耶稣身体复活的事实，不信圣经上所记耶稣再来的应许。将圣经中这些要道都推翻了以后，我不晓得他们所信的圣经上的道理还剩下多少？说这般人与我们“相信同一本圣经”，这句话是与事实不相符合的。

“同蒙一位基督的救赎”，这句话更不适用在现代派身上，因为他们根本就不信有“救赎”这一回事。如果丁君勉强他们信他们所不信的，丁君便侵犯了别人的自由；如果他们不信救赎的道理，而丁君却说他们“同蒙一位基督的救赎”，丁君说的话便不真实。“同蒙一位圣灵的带领”，这句话同样的不适用于现代派身上。因为圣灵是主耶稣复活升天以后才被差到世上来的。主耶稣对门徒说，“然而我将真情告诉你们，我去是与你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来；我若去，就差他来”（约十六章七节）。现代派既不信耶稣身体复活，更如何提得到圣灵降临呢？圣灵既没有降临，又怎么能蒙他的带领呢？

……

丁君又说，“更加叫人痛心的是：今天，有人竟然随意把‘不信派’的帽子对别人乱扣。这是什么行径呢？我们说话应当在神面前负责任。既然人是因信基督而得救的，基督已经为他死了，我们不称他为弟兄，我们反称别人为‘不信派’，这就是在神面前控告人、咒诅人，叫神不救他们，定他们的罪，排斥他们于天国之外。我们是谁，敢在神面前这样妄作见证、诬陷别人？我们能负得了这责任吗？‘神已经

收纳他了，你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住或跌倒，自有他主人在，而且他也必要站住，因为主能使他站住’（罗十四章三至四节）。”

我郑重告诉丁君，不信派这个名词不是一顶帽子，它是指着一种人说的，这种人自称是基督徒，但他们不信圣经中那些需要用信心接受的真理，不信人是神直接创造的，不信耶稣是借童女降生，不信耶稣在十字架上替人赎罪，不信耶稣身体复活，不信耶稣再来；他们不明说不信，却用一些似是而非的说法掩饰他们的不信，到有需要的时候，他们还可以说他们完全信这些道理，但“掩盖的事没有不露出来的，隐藏的事没有不被人知道的”，他们既然不信，总不能长久遮掩得住他们的真相。既然实际有这一种人，谁是这种人，谁自然就是不信派，这岂是“随意乱扣帽子”的事呢？不信派这个名称也不是从“今天”才开始用的。我用这个名称称这种人，已经有二十六年之久了。

一九二九年四月三日我所写的那一篇《你们心持两意要到几时呢？》，里面有这样的一段话——

“有许多信徒不能清楚分辨真理与错误，但称呼笃信圣经的信徒为‘旧派’，称呼批判圣经的人为‘新派’，意思是说：前一种人接受历代教会最旧的道理，后一种人推崇近代发明维新的讲解。这两种称呼实在是很不适宜的。神的真理是最旧的，旧约前几卷的成就远在三千几百年以前，全部圣经至今也有将近二千年的历史。神的救赎法在人类起始犯罪的时候就已经显明（见创三章十五节，二十一节），他的选

召在创立世界以前就已经预备完妥（见林前二章七节；弗一章四节）；同时神的真理也是万古常新的，他的言语在古时怎样有能力，在今日仍然照样有能力，基督在古时怎样能救罪人，他在今日仍然照样能救罪人。神既是真实永存的，他的言语、他的行为、他的救法、他的应许、他的意旨，就必定古今如一。世界是逐渐改变的，世人也是逐渐改变的，神的真理却是永不改变，因此它也永远是新的。我们决定要不要接受一种道理，不当看它是新是旧，乃当看它是真是假，是正是邪。我们承认教会中有不少属人的旧遗传，我们不因这些是旧的便接受它们；我们也确知属神的人借着神的圣灵的启迪，在圣道上常有新的发现，我们也不因这些是新的，便拒绝它们；唯独背乎真理的错误，它是旧的，我们应当离弃，是新的，我们也要拒绝。不信派将圣经中种种的要道，凡需要用心去接受的，都一概抹杀。他们中间有些人竟公然说这些道理都不可信，也有人说，我们不必注重这些无关紧要的事，（其实这些事都是十分紧要的），还有人改变经上明确的记载，捏造谎言去谬解这些道理。他们的说法虽有种种的不同，他们的不信却是一样。他们不信神的全能与全知，他们不信基督的救赎、复活并他的再来，他们已经显然是不信的人，就称他们为‘不信派’，岂不是名符其实？”——《几个重要的问题》第五面。

丁君说，“人是因信基督而得救的，基督已经为他死了，我们不称他为弟兄，我们反称别人为‘不信派’，这就是在神面前控告人、咒诅人，叫神不救他们，定他们的罪，排斥

他们于天国之外。”是的，人是因信基督而得救的，信基督的自然就是我们的弟兄；但如果有人自称是基督徒，却不信圣经上的基本要道，他们绝不是我们的弟兄，因为他们根本不是基督徒。如果有人一定要我们称这人为弟兄，那么我们只有称他们为“假弟兄”了。至于说我们用不信派这个名词，便是“在神面前控告人、咒诅人”，这话说得更没有道理了。不信派这个名词里并没有“控告人、咒诅人”的意思，它不过是说明了一件事实而已！保罗确实曾说过一段咒诅的话——

“我希奇你们这么快离开那借着基督之恩召你们的，去从别的福音；那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。我们已经说了，现在又说，若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅。”——加一章六至九节。

加拉太教会中有人讲守律法、守割礼才能得救，保罗称这种道理为“别的福音”，并且替神宣布了咒诅；现代派所讲的道理比那种守律法、受割礼才能得救的道理更荒谬、更背道、更败坏人的信心，因此，也就更“应当被咒诅”。丁君听见了一个不信派的名称，就那样担心，不知道他读了这一段经文，心中又会发生怎样的感想？

丁君又说，“我们是谁？敢在神面前这样妄作见证、诬陷别人？我们能负得了这责任吗？”有些人自称是基督徒，却不信为耶稣作见证的圣经，也不信圣经所见证的耶稣，我们

称他们为不信派，这怎么能说是“妄作见证、诬陷别人”呢？今天在教会中究竟是谁在那里“妄作见证、诬陷别人”，难道还逃得了神的鉴察么？

末了，丁君引了一段圣经上的话说，“神已经接纳他了，你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住，或跌倒，自有他主人在；而且他也必要站住，因为主能使他站住。”这实在是一段很宝贵的教训，可惜这段经文的前后，还有一些话未曾被丁君完全引出来，容我们把这段经文完全读一遍——

“信心软弱的，你们要接纳，但不要辩论所疑惑的事。有人信百物都常吃，但那软弱的只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的人，不吃的人不可论断吃的人；因为神已经收纳他了。你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住，或跌倒，自有他主人在；而且他也必要站住，因为主能使他站住。有人看这日比那日强，有人看日日都是一样；只是各人心里要意见坚定。守日的人是为主守的；吃的人是为主吃的，因他感谢神；不吃的人是为主不吃的，也感谢神。我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活，若死了，是为主而死；所以我们或活或死，总是主的人。因此基督死了，又活了，为要作死人并活人的主。你这个人，为什么论断弟兄呢？又为什么轻看弟兄呢？因我们都要站在神的台前。经上写着，‘主说，我凭着我的永生起誓，万膝必向我跪拜，万口必向我承认。’这样看来，我们各人必要将自己的事在神面前说明。”——罗十四章一至十二节。

读过这一段经文以后，我们清楚看见保罗写这一段话，是因为当日罗马的教会中有人为食物和日子产生了不同的看法。“有人信百物都可吃，但那软弱的只吃蔬菜。”“有人看这日比那日强，有人看日日都是一样。”这段话是对这些信徒写的。这些人都是真信耶稣的人。他们不像不信派那样，不信耶稣是由童女所生，不信耶稣替人赎罪，不信耶稣身体复活，不信耶稣再来。罗马的这些信徒都是有信仰的人，而且都是有相同的信仰，他们只是在食和日子这些事上有不同的看法而已，因此，保罗劝他们不要彼此轻看，彼此论断。若把这段经文用在那些抵当真道的假弟兄和假先知身上，便完全错误了。

论到这般人，我们所应当引用的圣经不是罗马书十四章，乃是约翰二书——

“凡越过基督的教训，不常守着的，就没有神，常守这教训的，就有父又有子。若有人到你们那里，不是传这教训，不要接他到家里，也不要问他的安；因为问他的安，就在他的恶行上有分。”——约翰二书九至十一节

（《生命季刊》总 11 期，节选自《王明道文库》第 7 卷）