

一九九八年，丁光訓說服中國基督新教的領導人，通過了在中國教會加強「神學思想建設」的決議。他認為需要給予神學更多關注，以促進基督教適應社會主義社會。神學思想建設引發了對未來中國基督教發展的廣泛討論，而這種探討亦持續至今。在神學院和省級的教會聚會中，在大學和社會科學院裏，在國際會議及私人談話間，均就神學對教會及其使命的重要性、是否有必要重建神學思想等問題進行了分析與探討。一些福音派的評論家指責丁光訓欲把自己的自由主義強加給中國基督徒以改變歷史的新教信仰，使教會適應政府；支持者則反駁說，教會被一種從西方傳教士那裏承襲下來的過時的基要主義支配。而這一基要主義表述於神學中，對教會跟上時代的步伐是一種阻礙。這種爭議仍在繼續，其結果將有助塑造丁光訓主教——這位中國教會元老及逾半個世紀以來中國最具影響力的新教領袖——的歷史重要性。

丁光訓生於一九一五年，歷經現代中國的歷史。教會是其生活、工作及政治參與的中心。橫貫二十世紀，基督教在內亂、戰爭和革命變革中經歷建造、解構及重建。歐洲和北美的新教傳教士於十九世紀初來到中國，在其後的一百五十年間，於中國各地建造了教堂、醫院及教育機構。一九四九年中華人民共和國成立後，傳教士因被視為帝國主義代理人而受到攻擊，在幾年之內全都撤離中國。其所建立的教堂和機構則均進入了衰退期，中國基督徒亦被批評為「半個外國人」。二十世紀五十年代初，教會領袖聯合中國基督教三自愛國運動，以尋求重建一個擺脫外國控制的中國基督教，但他們的努力被時代的政治運動蓋過。教會在文革期間（1966-1976）幾乎都不復存在，許多觀察家得出結論，認為基督教在中國最終將消失。

然而，宗教生活在七十年代後期卻慢慢再度出現，教堂亦得以重新開放。從那時起，中國的宗教生活開始復興。令人吃驚的是，

人們發現即便是在文革最為困難的那幾年，許多基督徒依然在非正式的家庭聚會中碰面。在過往的三十年間，中國基督教經歷了前所未有的成長和發展，以至於中國教會現在乃成為了世界上增長速度最快的宗教群體之一。然而它亦是一個脆弱的團體，在各方面都遇上困擾：地方政府官員持續施壓，受過訓練的教會領導人並不充足，機構也不發達且不安全，有宗派主義和異端的問題——特別是在農村地區。丁光訓帶領了中國教會二十年的發展，並嘗試解決教會內部和外部所面臨的問題。

這本關乎丁光訓生平與時代的著作，嘗試講述丁光訓在更新和重建中國教會上所扮演的角色，另評估他對基督教未來發展的重要性。毫無疑問，在二十世紀最後幾十年裏，丁光訓是中國最重要的教會領袖和基督教思想家。但早在四十年代末，他已是世界基督教中一個重要的中國聲音了。人們一直把他與冷戰時期支持東歐政府和解的新教領袖作比較，但將他理解為一位嘗試為基督教少數群體創造空間的中國宗教領袖可能更好，因他是為中國的發展而工作。

丁光訓在上海這座大都市的一個中產家庭中被撫養成人，並成長於聖公會教會，其後研讀神學，成為牧職人員。本書的第一部分關乎丁光訓的早年生活及少年時代、他宗教信仰及心智的形成，以及他對自己所繼承的基督教之構建的回應。他曾在基督教青年會中擔任學生工作者，也在日佔時期的一座城市中以牧師之職牧養教會（1937-1945），這些經歷使其確信有參與救國及基督教應免受外國控制的必要。他亦委身於普世教會合一運動，戰後攜其妻秀梅前往加拿大，在那裏獲任命為基督教學生運動（Student Christian Movement）的傳教幹事。其後移居紐約，在協和神學院（Union Theological Seminary）及哥倫比亞大學（Columbia University）研習，並從那裏飛往瑞士日內瓦，於世界基督徒學生聯盟（World Student Christian Federation）工作。在這一職位上，他四處遊歷並認識了許多參與建構世界基督教協會（World Council of Churches）的人士。

一九五一年，丁光訓不採納在日內瓦許多朋友及同事的建議，帶着妻子及年幼的兒子回到中國，致力於中華人民共和國建國後的社會發展工作。丁光訓與新確立的三自愛國運動有所連結。本書指出，在三自領導層中，雖然對神學持有不同觀點，但在支持新政府

方面是一致的。三自愛國運動開始時正值朝鮮戰爭，當時外國傳教士遭到批評和驅逐，中國教會切斷了與海外基督徒的聯繫。這一時期對三自愛國運動領導人有建構性的影響。丁光訓到南京前，曾在廣學會短暫地任總幹事。到南京後，他成為了新成立的金陵協和神學院的院長。五十年代末及六十年代初，他活躍於三自，並在西方人眼中，成為對中國革命的著名詮釋者。從這一時期起，他的作品持續反映出其信念，即基督徒可與社會主義者一起，為重建中國而共同作工。隨着五十年代後期激進運動的加劇，丁光訓逐漸被吸引到「極左」政治路線中去。即使如此，在文革開始時，他被除去自己所有教會和政治上的職位，七十年代初，他重回公眾視野。從丁光訓回到中國至文革結束，是中國基督教的解構時代，也是本書第二部分的主題。

七十年代末，丁光訓是新成立的中國基督教協會和經重組的三自愛國運動委員會最為傑出的新教領袖。他還上升至國家政府機構級別，其工作包括協助重新開放教會、神學院和其他宗教機構，印刷《聖經》和宗教文獻，增進與世界其他地區教會的聯絡等。作為教會最為知名的新教神學家之一，其知識關注點在於愛是上帝的主要屬性，以及基督徒在社會倫理見證中實踐愛的重要性。一九九六年退休時，丁光訓已成為代表中國教會利益最重要的聲音。他利用自己重要的政府職位和個人威望促進了宗教自由，亦對改革教會架構給予關注。他對「神學思想建設」的旨趣可以詮釋為其畢生促進中國基督教重建及復興的巔峰。這將在本書第三部分的四章中有所論述，約佔本書一半內容。

丁光訓的生活和思想一直在與教會和現代中國的政治進行對話。即使是在退休後，他依然是中國突出的政治人物，也是受國際尊重的合一運動領袖。他帶領中國教會二十載，時逢中國教會重建的關鍵時期。他也是一位在國內外均受爭議的人物。有些人指責他支持中國共產黨，有些人則讚揚他對教會的帶領以及他勇敢的基督見證。本書作為一部傳記性的研究，旨在將這些評估置於歷史語境下，由此探索丁光訓在中國基督教歷史上的地位——從其在上海的早年開始，直至生命的終了。

廣泛而言，本書考量了中國基督教史對世界教會事工的意義。 4

丁光訓是西方傳教運動的評論家，而在世界基督徒學生聯盟時，他協助闡明了一種新的傳教方法（見第三章）。他沒有在五十年代初參與控訴運動（第四章），但數十年後，他為控訴運動的過分行為向美國傳教士致歉（第九章）。作為一位教會領袖，他的事工模式是處境化的——從他對三自的倡導，到他在愛德基金會（Amity Foundation）建立過程中的帶領，至他鼓勵教會有更多的社會參與，再至他渴望基督教中國化。其事工模式不僅在中國產生影響，更超越其上，且為理解世界基督教處境與全球化之間的張力提供了一種方法。

筆者第一次見到丁光訓主教，是在一九七九年的夏末，當時本人正擔任第三屆世界宗教和平大會（Third World Conference on Religion and Peace）中國宗教代表團的翻譯。其時，中國代表到美國普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）參會，而本人還是一名博士生。這是許多年裏首個訪問美國的中國宗教代表團，亦是有史以來的第一個中國跨宗教團體。<sup>1</sup>這次訪問體現了中國向世界開放的新政策，而且對許多觀察家來說，這是他們第一次接觸到中華人民共和國的宗教生活。

在此次經歷後，丁主教邀請我和我的妻子魏貞愷（Janice K. Wickeri）赴南京大學外國語言文學系任教，當時他剛獲任命為副校長。一九八一年夏，我們帶着三歲的女兒魏菡蓀（Elisabeth Wickeri）來到了南京。在這座城市生活的兩年間，我幾乎每週都與丁主教見面。他想談論過往二十年神學、教會及合一運動的國際發展，而我則對中國正在發生的每一點滴都興趣盎然。這些拜訪及與其他許多人的交談，令我對中國教會生活的復興有了許多認知。我亦在金陵協和神學院的圖書館裏閱讀了許多有關中國基督教的資料，而那些年所做的研究後來成為了我的博士論文，其後出版成書，即《求同存異：新教、三自運動與中國的統一戰線》（*Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement and China's United Front* [Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988]）。

---

1. 見 Philip L. Wickeri, “The Chinese Delegation at the Third World Conference on Religion and Peace, August 28-September 8, 1979: A Report”, unpublished manuscript, 14pp. °

一九八四年，我們回到香港，在去南京前我們曾在港工作過。一九八五年，我受邀擔任南京愛德基金會的海外協調人。愛德基金會是由丁光訓及其他基督教領袖共同建立的一個社會服務發展機構。我被美國長老會借調，擔任該事工的協調者，另在其後的十二年裏，廣泛遊歷中國。當去南京時，亦會定期與丁主教交流。除了在愛德的職務，我亦是他在中國教會國際普世關係方面的非正式顧問。

一九九一年，丁主教在南京聖保羅堂主禮我的牧職按立儀式，另有五位中國牧師同受按立。我繼續為愛德工作至一九九八年，其後到美國聖安塞爾莫 (San Anselmo)，在舊金山神學院 (San Francisco Theological Seminary) 和聯合神學研究院 (Graduate Theological Union) 任教。從那時起，亦會定期前往中國。與愛德基金會以及中國基督教團體的關聯不斷幫助我了解自身的使命，而在中國的生活和工作亦塑造了本書——特別是第三部分的內容。

過去三十年來，中國以更為敞開的態度對待學者，且開放了更多的文獻資料。大量的新研究需要運用非傳統資料，包括口述史、未刊通俗文學、農村個案研究等。一九四九年以後的官方檔案一般不予對外國研究者開放。公眾人物往往在為那段時期的事件作詮釋時顯得猶豫。儘管有着這些限制，有關中國當代新近史的大量新材料已經出版，中國學者率先為具有爭議性的主題提供了新的詮釋。

各種出版的傳記和傑出人物的傳記研究加增了我們對近現代中國的理解。近年來，或許最廣為討論的一本書，乃是張戎和哈利戴 (Jon Halliday) 所寫的《毛澤東：鮮為人知的故事》 (*Mao: The Unknown Story*)。<sup>2</sup>此書對毛澤東提出全面譴責，在資料上運用了其家庭成員和熟人的訪談，以及迄今未使用過的蘇聯檔案和大量非官方資料。該書記錄了毛澤東為權力和殘酷的極權統治而鬥爭，指其需為和平時期逾七千萬人的離世擔責。然而，作者對證據和史料的運用和誤用為許多學者所批評。<sup>3</sup>該書從全然負面的角度詮釋毛澤東，動機乃是以最壞的意圖去解釋他的每一個動作，作者不必要地

---

2. Jung Chang & Jon Halliday, *Mao: The Unknown Story* (New York: Knopf, 2005).

3. 譬如埃舍里克 (Joseph Esherick) 及其他學者對此的批評 (<http://orpheus.ucsd.edu/chinesehistory/mao/Mao.htm>, 2006年9月9日瀏覽)。

誇大了毛澤東的缺點，在此過程中破壞了這一個案研究。

另一個例子是庫恩（Robert Kuhn）所寫的《他改變了中國：江澤民傳》（*The Man Who Changed China: The Life and Legacy of Jiang Zemin*）。<sup>4</sup>這部傳記對中國前國家主席江澤民大加讚揚，展現了他希望自己如何被人記住。該書由一位美國投資銀行家所寫，他被授予了不同尋常的訪問權。作者將主人公描繪成一位溫和的立於爭端之上的實用主義者，亦將其描繪成一位始終受到愛國利他主義激勵的  
6 愛國者，帶領中國走向世界領導地位。儘管這番詮釋並非都符合事實，但也對當代中國研究作出了有益的貢獻，因其包含了許多江澤民迄今未為人所知的信息，並記錄了中國共產黨想要向世界展現自己的方式。庫恩的這部傳記有助於對江澤民進行人性化的塑造，這在其他新近的研究中尚未出現。

另有一些過往二十年間在港台出版的有關中國政治人物的披露式傳記。有些用天馬行空的手法進行書寫，以迎合大眾讀者；另一些則是基於西方無法獲取的記錄和文獻資料所進行的嚴肅研究。其中，高文謙的《晚年周恩來》是一部描繪已故總理周恩來的重要之作。該書將周恩來描繪成一位悲劇人物，其崇高的一生因他對毛澤東堅定不移的忠誠而遭損。<sup>5</sup>由於丁光訓自己對周恩來的敬仰，該書提供的觀點亦有助闡明兩人間的關係。然而，大多數與丁光訓同年代的中國知識分子並不會接受高文謙的結論。

愈來愈多的有關著名歷史人物的研究已以英文出版。其中，舒衡哲（Vera Schwarcz）的《張申府訪談錄》（*The Time for Telling Truth Is Running Out: Conversations with Zhang Shenfu*）脫穎而出。該作以其優美的筆調重塑了一九四九年後幾乎被忘卻的中國共產黨創始人之一張申府的生活。<sup>6</sup>因為一次偶遇，舒衡哲對張申府深感興趣。此書結合了公眾歷史、個人回憶，以及細緻的觀察與分析。所用方法兼具創造性和爭議性，但確實有助在一定程度上從歷史角度闡明張申府在其所參與的歷史中的地位。此書是如何撰寫重要、富有吸引

---

4. Robert Lawrence Kuhn, *The Man Who Changed China: The Life and Legacy of Jiang Zemin* (New Haven and London: Yale University Press, 1992).

5. 高文謙，《晚年周恩來》（香港：明鏡出版社，2003）。

6. Vera Schwarcz, *The Time for Telling Truth Is Running Out: Conversations with Zhang Shenfu* (New Haven and London: Yale University Press, 1992).

力且合適的傳記的典範。這是一位傳記作者知曉其傳主，並能做出一部兼具批判性、能吸引人且富同情性的研究的典範。

本書借鑒了上述所介紹書籍的視角。不同的是，筆者聚焦於一位宗教領袖及基督教神學家，其故事是有趣的——能使我們更好地了解現當代中國教會的一切，但本身又超越了這一切。丁光訓更着重教會，比吳耀宗（1893-1979）更全面地處理教會和社會的神學問題。吳耀宗是丁光訓的前輩，是三自愛國運動的領袖。<sup>7</sup>然而，丁光訓沒有趙紫宸（1888-1979）所具有的神學或文化旨趣方面的廣度，趙紫宸可以說是中國最重要的現代神學家。<sup>8</sup>丁光訓在中國非凡的開放時期帶領教會，筆者認為他是幫助制定政府宗教政策的極少數宗教領袖之一。在他的同時代，無論是新教徒，還是天主教徒，未有人持續關注發展中國的處境神學。丁光訓的生活和思想引起支持者和批評者的興趣，特別是那些對世界教會事工和在華基督教之未來感興趣的人。

在過往三十年間，對丁光訓的生平有眾多描述。執教於加拿大的馬佳撰寫了名為《愛釋真理》的丁光訓中文傳記，取材於其與丁光訓自二〇〇〇年至二〇〇五年在南京的九次訪談以及丁光訓多篇近期文章。<sup>9</sup>此外，丁光訓接受過宗教記者和普通記者的數百次採訪，在谷歌搜索器中以中文或英文查詢，亦會出現幾百個相關網頁，範圍從大眾化內容至論戰式內容均有，其中既包含錯誤的信息，也有相關的評述。大多數有關丁光訓的採訪和文章都在重複同樣的內

- 
7. 吳耀宗的生平研究從官方的、美化的，到批判性的、學術性的作品皆有。中文著作方面，沈德溶曾寫有一份富有高度同情理解的官方傳記，即《吳耀宗小傳》（上海：三自愛國運動委員會，1989）。一些更為學術性的著作，則聚集吳耀宗的政治及宗教思索，如 Chen Chi-Rong, *Wu Yao-Tsung: Ein Theologe im sozialistischen China* (Münster and Hamburg: LiT Verlag, 1991)。梁家麟做過對吳耀宗宗教及政治角色具高度批判性的研究，見《吳耀宗三論》（香港：建道神學院，1996）。除了吳耀宗傳記外，近年來也有對吳耀宗的批判者的研究見諸於世，包括對王明道、倪柝聲、陳崇桂、林獻羔、袁相忱等人的研究。吳利明有關吳耀宗、趙紫宸、王明道的比較研究，雖然出版較早，但仍是有用的參考資料。參吳利明，《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981）。
  8. 在今日中國，對趙紫宸的神學又有了新的研究旨趣。《趙紫宸文集》（北京：商務印書館，2003年起）四卷已出版。有關趙紫宸的英文傳記，參 Winfried Glüer, “T. C. Chao: Scholar, Teacher and Gentle Mystic”, in Gerald H. Anderson (ed.), *Mission Legacies: Biographical Studies of the Modern Missionary Movement* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998), pp. 225-231。
  9. 馬佳亦運用了一些採訪資料，採訪對象均為與丁光訓較為親密的朋友，也包括本書作者。參馬佳，《愛釋真理》（香港：基督教文藝出版社，2006）。

容，而記者們也一直在問一些熟悉的問題——關乎他的生活和他對中國宗教景況的看法。即使是在丁光訓九十歲出頭的時候，他仍能敏銳迅速地回答記者的提問，令其仰慕者及反對者均印象深刻。<sup>10</sup>像任何公眾人物一樣，他有時在採訪中迴避問題，但也會大膽地發表直率的意見，偶爾透露新的信息和重要的見解。

儘管自七十年代末以來新聞上對丁光訓有廣泛的報導，然而在學術上，未有出現嘗試將其一生作為一個整體來考量的研究。有關丁光訓過往三十年的生活有大量的紀錄片資料，但其他時期的紀錄則相對較少，文革早期的紀錄則一點也沒有。有關一九四五年至一九五一年期間他在海外生活和工作的情況則有大量檔案資料，但其後時期的資料則較少。本書是一個初步嘗試，以考量丁光訓的生活和工作與中國教會的關係。研究通過檔案資料、已出版和未出版的資料，以及一系列正式和非正式的丁光訓採訪來進行建構。

為此，筆者踏足三大洲的圖書館和檔案館尋覓資料。在中國，筆者曾前往中國基督教兩會檔案館、上海基督教男女青年會檔案館以及香港聖公會檔案館收集資料。上海的檔案只開放一部分，但特別藏有三十年代和四十年代的重要資料。筆者未能查閱到中國的政府檔案，一九四九年後的大多數資料仍不對海外學者和研究人士開放。

歐洲和北美的檔案館中藏有丁光訓在海外工作時的重要資料，另有中華聖公會的出版物及相關論文，以及一九四九年後反映中國基督徒與合一運動關係等的資料。筆者亦運用多倫多大學加拿大基督教學生運動檔案館（SCM Archives, University of Toronto）、加拿大聖公會總議會檔案館（General Synod Archives of the Anglican  
8 Church of Canada）、日內瓦世界基督徒學生聯盟檔案館（Archives of the World Student Christian Federation, Geneva）、日內瓦世界基督教協會檔案館（Archives of the World Council of Churches, Geneva）、美國奧斯汀聖公會檔案館（Archives of the Episcopal Church, Austin）、紐約協和神學院檔案館（Archives of Union Theological Seminary）的諸多資料進行撰寫。另包括在柏克萊聯合神學院

---

10. 如 Marites N. Sison, “The Last Anglican Bishop”, *Anglican Journal* (October 2005) (<http://anglicanjournal.com/131/08/world02.html>, accessed on October 13, 2005)。另有一篇較長篇幅的採訪，是恰好在九九六年丁光訓退休前所寫的。見“Running the Church Well: A Conversation with K. H. Ting”, *Areopagus* 9, 4 (Winter/Spring 1997), pp. 8-11, 33-35。



(Graduate Theological Union)、美國加州大學柏克萊分校 (University of California at Berkeley)、金陵協和神學院、普林斯頓神學院、舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所 (University of San Francisco's Ricci Institute) 和香港中文大學圖書館中所找到的資料。香港中文大學圖書館中國研究服務中心對找尋中國報紙和罕見的期刊尤為重要。

丁光訓選取自己的中英文作品，彙編成《丁光訓文集》，筆者在本書中廣泛徵引該文集的內容。<sup>11</sup>大部分丁光訓所寫的文章，特別是一九七九年之前的作品並未包含在該文集內，但以中英文形式分別刊於《天風》、兩會官方出版物、《金陵神學誌》、世界基督徒學生聯盟在日內瓦的出版物《學生世界》 (*Student World*)，以及其他眾多宗教和世俗出版物中。此外，還有大量丁光訓未發表的作品。有時，將他出版的論文或翻譯過來的文章和未出版的同一文本或早期版本進行比較，是有所幫助的。這樣可以了解其思想的脈絡發展，或他是如何向特定的受眾展現他的想法的。筆者亦選擇性使用丁光訓的信件，包括其不時寄來的信函。然而，筆者無意收集他的信件。

本書的一個重要資料來源，是筆者與丁光訓在一九九〇年和一九九一年所進行的口述訪談。這些訪談的目的，是讓丁光訓講述出自己想介紹的有關其生活和工作的情況，並澄清一些有關他生活的事實及細節，而這些事實和細節在其他任何資料中都沒有出現過。因這些訪談資料關乎丁光訓的家庭和年輕歲月，亦關乎其在五十年代及文革時期的經歷和視角，故而對建構本書第一、第二部分尤為重要。訪談是有錄音和轉錄的。相關中文術語其後又被譯成英文。除了一些文法上的稍稍修正，本研究中所引用的轉錄未經編輯，均是丁光訓的原文。筆者也與丁光訓進行過一些非正式的訪談，這些在腳注裏得到徵引，主要是為了澄清某些事實或徵求丁光訓對最近事件的看法。筆者亦與一些在中國同丁光訓較為親近的人士進行過一些正式採訪，在本書中亦對之有所引用。

使用訪談錄的一個關鍵點，是判定回應人是否提供了「正確的」

11. 丁光訓，《丁光訓文集》(南京：譯林出版社，1998)。Janice K. Wickeri (ed.), *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* (Nanjing: Yilin Press, 2000)。因協助收集到一些難尋的文章，此兩書中均有提及對筆者的致謝。

答案，而不僅僅是坦率的意見。在幾年前出版的一本有關流行文化的文集中，作者們在問：「如何衡量由於訪談可能會被他人旁聽，或由於其較正式的語境，或由於訪談者是外國人而可能產生的偏見呢？」他們得出的結論是沒有人會真正知道，但他們也指出，極端的懷疑論不是唯一可能的反應。「當一個人對消息提供者了解時間夠長，了解程度夠深，以致能觀察他或她的不同情緒和情境，便不能持續地對其真誠持有系統的懷疑。」<sup>12</sup>雖然採訪不完全是可信的，但確實能展現出採訪對象想要傳達的真相視角。

當採訪對象是著名的公眾人物時，額外的謹慎也是自然不過的。在筆者進行的正式採訪時，丁光訓緩慢並深思熟慮地回答筆者所提出的問題，在說之前權衡每一個字。他不願詳談自己的生活，但他非常願意——由於九十年代的有利條件——對他所認識的人或他所參與的事件提供自己的詮釋。他還自由地談論了自己的神學及政治觀點。在其著作和對基督教在華的眾多不同解釋的補充下，這些採訪為丁光訓的生平和思想提供了一種重要視角。

任何對丁光訓生平和貢獻的詮釋都會引起爭議，特別是在那些對他大力倡導的政治和神學觀點有所分歧的基督徒當中。筆者和丁光訓有逾二十年密切工作的經驗，這些經驗塑造了筆者的視角。但筆者嘗試透過各種學術詮釋來分析他的生活和工作。筆者的詮釋富有同情的理解，但並非沒有批判性的評估，特別是對丁光訓在「反右」運動、文革早期（第五、六章）及「神學思想建設」（第十章）中所扮演的角色方面，就有批判性的詮釋。我們將看到，丁光訓一直在批評自己於五十年代和六十年代運動中所扮演的角色。有關丁光訓的爭議，大多涉及其與中國共產黨的關係。雖然筆者的討論（從第二章開始）將不會對之一錘定音，但這些討論會為相關考量提供補充。

10 雖然丁光訓曾在本書撰寫和研究的不同階段中與本人合作，但本書不是一部經其批准或授權的傳記。丁光訓沒有讀過或評論過本書的任何部分——即使本人曾與他討論過一些方面的詮釋。本人在

---

12. Perry Link, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz (eds.), *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1989), p. 9.

愛德基金會的時候和他曾有過密切合作（第八、九章），並仔細記錄了彼此的對話。本書也描繪了丁光訓的早年生活（第一至第七章），其中大部分的內容都是第一次呈現。本人由衷感謝丁主教在本人撰寫本書時所提供的一切幫助，但內裏的詮釋均是筆者自我的詮釋。就像一位覺得已捕捉到繪畫對象特徵的肖像畫家一樣，筆者亦有充分準備，對本書的傳主、或與傳主親近的人指出這不是一部同傳主很相似的作品。筆者且相信另會有其他有關丁主教的傳記研究對本研究加以補充。

筆者着重丁光訓對現代中國宗教話語和政治話語的學術及神學貢獻。比中國或任何其他地方大多數教會領袖有所超越的是，丁光訓撰寫了大量有關神學、社會科學和政策導向的文章與評論，並在演講和講道中從各角度探討了宗教和政治的主題，超過中國或其他任何地方的大多數教會領袖。在其一生中，曾與大批朋友及熟人進行廣泛的通信。他通常不記日記或日誌，但有時會隨意地寫下自己的想法，並從無打算將之出版。他既無時間、也無興趣來撰寫一部系統性的或歷史性的神學著作，倒是偏愛透過寫作和談話來與他那個時代的事件和想法進行對話——從八十年代開始更是這樣。

如果像芭芭拉·圖克曼（Barbara Tuchman）所觀察到的那樣，傳記是「歷史的稜鏡」，那麼其形式在不同的時期和情況下會發生變化，正如稜鏡會反射出不同的光線一樣。<sup>13</sup>本書是設定在現當代中國歷史語境下的。特別是在第三部分，筆者借鑒了杜維明及其他人在探討中國傳統領袖時所提出的相互關聯的治理（政）、宗教或倫理（道）和學術（學）這三個類別，幫助闡明丁光訓是如何在自己的處境中發揮作用的。<sup>14</sup>重要的是，我們需首先將丁光訓看作是一位中國知識分子和教會領袖，以此來理解他嘗試在教會和社會中所扮演的角色。這在中文著作中被認為是理所當然的，但對許多歐洲和北美

---

13. Barbara Tuchman, 見引於 Marc Pachter, *Telling Lives: The Biographer's Art* (Washington: New Republic Books, 1979), p. 133。

14. Timothy Cheek, "From Priests to Professionals: Intellectuals and the State Under the CCP", in Jeffrey N. Wasserstrom & Elizabeth J. Perry (eds.), *Popular Protest and Political Culture in Modern China: Learning from 1989* (Boulder, CO: Westview Press, 1992), pp. 128, 135 and passim. 參第七章中有關這些理念的進一步探索。

的詮釋而言是一種有重要意義的糾正。在過去的三十年裏，丁光訓會見了數百名甚至數千名來自海外的基督徒，另有更多的人聽過他的演講或讀過他的文章。他的平易近人，加之他在人際關係上的技巧和駕輕就熟的英語，使得一些人淡化或忽視了他作為中國知識分子和政治人物的角色。

11 在丁光訓為教會工作和對基督信仰的委身中，筆者認為他一直是中國的愛國者和共產黨的支持者。但這並沒有使他失去鑒別力。作為一位忠於國家，希望自己的國家變得更好的愛國者，他一直在要求變革和改革。丁光訓不是西方意義上的政治「自由派」，而更多是穿上現代服裝的士大夫。他在某些方面的政治地位相當於赫魯馬德卡（Josef Hromádka, 1889-1969）或奧波肯斯基（Milan Opočenský），兩位他都認識，亦尊重他們。然而，丁光訓不是一位改革神學家——像赫魯馬德卡或奧波肯斯基和許多在前東歐倡導基督教—馬克思主義對話的人那樣。他的處境是不同的，其聖公會的自由主義和中國情感接受共產黨來治理基督教。

自二十世紀七十年代末以來，丁光訓政治方法上的一個明顯中國式的特徵，是他對教會內外「左派」或「極左」的批評。他有時把「極左」描述為革命者的「頑疾」，明天才能有的東西，他們今天就想要。<sup>15</sup>致力激進社會變革的「自由派」或「進步派」基督徒特別容易患這種病。丁光訓和他這代的許多人都曾被毛澤東的極端主政策吸引，這一政策似乎代表了一種符合基督教信仰的理想主義。他們在文革中的經歷教導了他們有關革命者的危險——這些革命者希望立即變革，並準備好用政治意識形態來證明各種暴力和與他人鬥爭是正當的。

筆者將會論證，在三自內，自其成立以來，便有一種「極左」傾向。本書的貢獻之一，就是將分析丁光訓對其所領導的運動激進政策的參與和批評。本書第二部分（第四至第六章）將討論丁光訓與上海三自「積極分子」——特別是李儲文——的不同；第三部分（第七至第十章）則探討國家、省層面的三自內的「極左」，但不

---

15. 筆者對此的較早探討，參 Philip L. Wickeri, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement and China's United Front* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), pp. 177-179。

聚焦於特定的個人。這樣做，部分是因為筆者所描述的是一種不斷演變的情形，在過去幾年和幾十年中，人們的觀點都發生了變化。此外，一些術語如「極左分子」、「三自積極分子」和「老三自」等，最好理解為一種貫穿於人與機構間的趨勢，而不是一種一成不變的立場。雖然「左派」或「極左」不可以應用在文革結束後的一代基督徒身上，但新一代的教會領袖將不得不及時處理五十年代和六十年代運動的產物，因為這些都將繼續影響中國教會。

在為一位像丁光訓這樣的當代宗教人物寫作傳記時，剛剛過去的一切繼續對現在產生影響。丁光訓的一些朋友和過去的同工可能會對書中的一些內容持不同意見。筆者亦可能忽略了一些關鍵事件，或曲解了一些事件。這就強調了歷史責任感在詮釋行為時的重要性，並要求作者對事實和觀點進行仔細篩選。有鑒於任何傳記的傳主都有「自我保護的本能」，因此作者往往不得不得出推斷性的結論，以便看到藏在得到明確表達的內容背後的東西。<sup>16</sup>這樣做，既是有必要的，又是有風險的，特別是在處理像丁光訓這樣的教會領袖和政治人物時。它需要的詮釋，遠遠超出了傳主可能想要的，超出了其所可能想象的，甚至超出了其可能意識到的東西。

12

當一項研究嘗試通過一個人的生活 and 思想來觀察中國基督新教的重建，上述情況就是無可避免的。任何語境下的教會更新，都會比之更為廣泛。任何傳記研究都天然地有其局限。但這一局限也是一種機會，可以藉此相當深入地探討教會的生活與見證，而這可能有助於照亮更廣闊的圖景。丁光訓的故事是一部遼闊故事中的一部分，他仍然是二十世紀中國最為重要的公共神學家和教會領袖，歷經一個動盪變遷的迷人世紀。

讀者可以自行判斷，本書所詮釋的丁光訓的故事能否幫助我們更好地理解中國基督教在這段歷史中被重建的方式，以及這對更為廣泛的普世教會之未來而言有何意味。

---

16. Pachter, *Telling Lives*, pp. 5, 20.