

中港神學理念的差異： 對「文化基督徒」論辯的分析

陳慎慶

香港浸會大學宗哲系
Hong Kong Baptist University
Kowloon Tong, Hong Kong

在1995年9月至1996年5月間，香港的基督教《時代論壇》週報出現一場維持了整整十個月的「文化基督徒」論辯。參與論辯的共有八人；其中四位來自香港，三位來自中國大陸，一位來自台灣。四位香港的作者，有的屬於「福音派」傳統，有的屬於「普世派」傳統。三位來自中國大陸的作者，一位是學術界的基督教研究者，一位是中國教會圈內的神學工作者，一位是教會圈外的神學工作者。「文化基督徒」論辯的核心問題是，中國大陸有不少學術界的學者對基督教文化產生興趣，也出現了一些建制教會以外的基督徒。這些基督徒並非透過教會或信仰社群的途徑認識和皈依基督教，而是透過閱讀基督教著作認信基督教的。在認信基督教的學者中，以劉小楓及其提出的「漢語基督神學」最廣為人知。在香港教會圈中，對上述中國大陸研究基督教文化的學者，和透過閱讀基督教著作認信基督教的皈依者，一概稱為「文化基督徒」。顯而易見，這是一個非常籠統的名稱。香港的神學工作者羅秉祥於1995年9月在《時代論壇》用聖經使徒行傳中的人物「亞波羅」去類比在中國大陸的「文化基督徒」，並且提出「香港神學界需要有人出來作百基拉和亞

居拉，糾正亞波羅的偏蔽」。羅秉祥的文章不僅引起香港神學工作者參與討論，也觸發中港兩地學者就「文化基督徒」的問題激烈論辯。漢語基督教文化研究所後來將論辯文章集結，加上其他相關文章，編輯成《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）一書。

本文作者認為，「文化基督徒」論辯是近年中港神學界具有深刻意義的事件。在《文化基督徒》一書中，收錄了不少對整個「文化基督徒」論辯進行詮釋的文章。文章各有精采論析，復又構成緊密相連之評論。不過，作者對該書文章一些漸成「共識」的觀點不盡贊同，而大部分討論也忽略了香港神學思想的多元性。舉例來說，一些評論將「漢語基督神學」定性為「文化性神學」或「哲學性神學」，將香港基督教學術社群的神學定性為「教會性神學」或「教義學」。然後採用特雷西(David Tracy)的三分法（即基礎神學、系統神學和實踐神學），分別將「漢語基督神學」安置於基礎神學的範疇，以及將香港神學安置於系統神學的範疇。¹上述分類的優點是易於作出比較，但有其缺點。就劉小楓本人的著作觀之，他的抱負是要發展出與其他語系（包括英國、法國、德國）等量齊觀的「漢語基督神學」。²換言之，「漢語基督神學」發展藍圖的終點，是近似成為一個神學範式(paradigm)。雖然「漢語基督神學」目前的形態偏重人文性或哲學性，但不論從客觀的理論邏輯或主觀的神學努力而言，可以預見劉小楓在未來極可能會將其神學著述進一步擴充至系統神學和實踐神學的範疇。事實上，當代的「進程神學」和「婦女神學」都有相類似的發展軌跡。因此，一些評論者呼籲「文化基督徒」作合乎聖經信仰和中國文化處境的調和者，³另一些則探究「文化基督

¹ 見羅秉祥：〈敬答批評者〉，及陳佐人：〈教義、神學與「文化基督徒」〉，收《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁207~208；246~248。

² 見劉小楓：〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》第2期（1995年春季），頁40~45。

³ 見許志偉：〈「文化基督徒」現象的近因與神學反思〉，《文化基督徒：現象與論爭》，頁41。

徒」是否可能投身對基督教信仰的建構、重整與發展，⁴實在是低估了「漢語基督神學」在神學事業上的野心。

其次，在《文化基督徒》一書中，大部分評論者僅注目於中國大陸「漢語基督神學」與香港「教會性神學」的比較，⁵忽略了香港神學的多元性，特別是普世派的「處境神學」，以及其背後的亞洲神學運動。⁶事實上，不論在神學的理念和方法，神學構成素材和任務等問題，「處境神學」與「教會性神學」不盡相同。在某些神學前設和主張，「處境神學」在精神上與「漢語基督神學」更為相近，而其對歐美神學的反動比「漢語基督神學」猶有過之。因此，討論「文化基督徒」論辯中的各種神學問題，應該包含「處境神學」這神學類型，以及處理其與「教會性神學」和「漢語基督神學」的相互關係。作者認為，要深入了解上述三者複雜的糾結，最有效的做法恐怕不是將參與「文化基督徒」論辯的多位作者套進一種或兩種類型，而是徹底地就他們基本的神學理念作比較分析。

除了神學思想的層面，對「文化基督徒」論辯作比較分析對中港神學界還有現實上的意義。其意義在於香港1997年7月1日回歸中國大陸，成為中國的特別行政區。雖然中國政府承諾香港「五十年不變」，在現實的環境裡中港兩地教會和文化思想的交流只會有增無減。中港神學工作者在神學理念上的異同，將必然地影響基督教在中港兩地的傳播與發展。因此，考察中港神學工作者在文化思想上的差異，是一個關乎理論與現實的重要課題。「文化基督徒」論辯正好為上述課題提供一個閱讀文本，讓有興趣者深入研究分析。儘管參與「文化基督徒」論辯的神學工作者和基督教研究者不一定在論辯中充分闡述其思想，並且在論辯過

⁴ 見陳佐人：〈教義、神學與「文化基督徒」〉，《文化基督徒：現象與論爭》，頁246，251～252。

⁵ 見劉宗坤：〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，及尚易：〈也談「文化基督徒」〉（提綱）。分別載《文化基督徒：現象與論爭》，頁60～61；224～227。

⁶ 見江大惠：〈中國亞波羅的危機？〉，《時代論壇》第423期（1995年10月8日），頁10，及 John C. England and Archie C.C. Lee, eds., *Doing Theology with Asian Resources: Ten Years in the Formation of Living Theology in Asia* (Auckland: Programme for Theology & Cultures in Asia and Pace Publishing, 1993)。

程中有不少議論純屬意氣之爭，作者認為「文化基督徒」論辯毫無疑問地展露了中港神學工作者真實的神學理念和思想上的互動。比較分析其中的論據和價值取向，不僅有助澄清種種誤解，也可評估不同神學思想派別的潛在衝突和合作機會，對探討基督教神學在中港兩地的未來發展至為重要。本文是一位香港神學工作者對「文化基督徒」論辯所提供的閱讀和詮釋。

一、香港神學工作者在「文化基督徒」論辯中的神學理念

在「文化基督徒」的論辯裡，香港神學工作者在討論時多少都表達了他們對基督教神學在理念、任務或方法上的體認。假如我們仔細地閱讀有關文章，可以看到香港神學工作者的立場其實是多元性的，有些地方甚至是衝突的。在另一方面，香港神學工作者的立場雖然與中國學者時有衝突，在不少地方兩者的理念卻又顯得極為相似。

（一）羅秉祥的觀點

香港浸會大學宗哲系的羅秉祥是首先引起「文化基督徒」論辯的香港神學工作者。他在文章中對中國大陸「文化基督徒」的現象表示關注和憂慮。他指出：「由於（「文化基督徒」）一直以來都與教會來往甚少，筆者恐怕他們對基督教信仰的認識雖然也正確，但不充分。他們常埋首於神學巨著，卻很少看聖經；他們常與其他學者來往，但沒有教會生活；他們講基督教神學，但卻抽離於基督教信仰群體；他們熱愛神學，但不一定熱愛神；上帝是他們研究思維的對象，而未必是禱告敬拜的對象。」（羅秉祥，1995a:10）羅秉祥在文章中沒有明確表達出他的神學方法，但從上文中我們可以找到他在神學理念上的一些規範性原則：除了正常的學術生活（閱讀學術著作、與學者交往、教授神學），神學工作者還要過敬虔生活（看聖經、教會生活、信仰群體、愛神、禱告敬拜神）。學術與敬虔互為表裡，不可分割。羅秉祥並且提出：「香港神學界需要有人出來作百基拉和亞居拉，糾正亞波羅的偏蔽。」（羅秉祥，1995b:10）

此外，羅秉祥也清楚表明他如何看基督教神學在香港的任務。他提出：（一）「神學工作的首要任務固然是為教會服務，但也不僅是為教會群體而作，也應為教會外、學院中飢渴慕義的人而作。大陸的文化界和學術界不乏仰慕尊敬基督教的人，香港的神學工作者不應囿於教會圈子，有一部分人也要有文化承擔；要步出教堂，走向學堂。」香港浸會大學和香港中文大學「兩所大學中的神學工作者，也許可以與神學院中的神學工作者略有分工」。（二）香港神學工作者「要和文化界和學術界其他學者對話……神學工作者必需具有深厚的通識教育」。羅秉祥所指的通識教育包括古代漢語、中國文化、當代的學科如自然科學和社會科學。（羅秉祥，1995b:10）

羅秉祥這些有關學術與敬虔的要求，引起中國人民大學哲學系李秋零的反對。李秋零從學術界的立場指出：「大陸學術界和香港神學界根本沒有一個共同的標準。學術界的標準是文化的標準，而神學界的標準是信仰的標準……學術界並沒有義務對教會和神學界負責，它判斷自己研究正誤的最高標準是科學性。一是要符合事實，二是要符合邏輯。充其量再加上對社會負責的價值標準，即對社會有益。」他補充說：「這決不意味著，神學界無權批評學術界的研究。恰恰相反，既然學術界有權來談論神學界的信仰，神學界當然有權來評論學術界的研究是否得當。不過，雙方在這樣做的時候都不可以把自己的標準強加給對方。」（李秋零，1995c:10）假如將上述回應放在學術與敬虔的概念中加以闡釋，可以說，李秋零認為香港神學界與中國大陸學術界討論基督教問題的共同標準只能是學術的標準，而不是敬虔的標準。李秋零的回應後來得到羅秉祥的同意。羅秉祥並且作出澄清，他對學術與敬虔的要求只適用於中國大陸「認信基督教信仰及在建制教會外的神學工作者」，而不是一般的基督教研究者。⁷

⁷ 羅秉祥後來接受李秋零的批評，承認他把中國大陸研究基督教的學者一概稱為「文化基督徒」是不準確的做法。中國大陸研究基督教的學者可分為三類：(1) 客觀、中立的研究者；(2) 不認信基督教信仰，但對基督教文化有某程度好感及認可的學人；(3) 認信基督教信仰及在建制教會外的神學工作者。他進一步提出，第二類人屬前期亞波羅，第三類人屬後期亞波羅。前期亞波羅是指「尚未接受百基拉及亞居拉『指點迷津』前的亞波羅」。見羅秉祥：〈敬答批評者〉，《文化基督徒：現象與論爭》，頁202~203。

至於上述「基督教神學在香港的任務」的問題，羅秉祥所提出的第一點，即基督教神學的文化任務，與來自中國大陸的博凡所提出的「漢語基督教神學」的「文化性」具有可比較的地方。博凡提出，基督教神學建構的先決條件在於，「『我信』是立足於切身、本己的體驗和思考，與文學、哲學的形式有一種天然的關聯……所以『我信』的神學必然是（世俗）文化性的神學。」（博凡，1996b:8）羅秉祥所提出的基督教神學之「文化任務」與博凡所提出的「文化性」的神學表面相似，實則不同。羅秉祥談論的是神學在學術文化界的宣教目的，而博凡則是論說神學的本質內涵。雖然羅秉祥與博凡都強調基督教神學在學術界的文化任務，但兩人的基本理念相去甚遠。

此外，香港的梁家麟消極地回應羅秉祥所提出的神學之文化任務：「筆者深切了解，在當前中國官方正統的意識形態的權威受到動搖，知識分子四出尋找文化與社會出路之際，正是基督教中原逐鹿，與各種東西思想競逐一日長短之時……不過要將形塑未來的香港與中國文化如斯巨大的責任，置放在香港教會乃至神學界之內，明顯地是過份抬舉、難以負荷的。」（梁家麟，1995b:10）梁家麟對羅秉祥的回應，在一定程度上顯示了處身於神學院和學術機構的香港神學工作者，對基督教神學在中港兩地未來發展的任務具有不同的理解和景觀。

羅秉祥所提出神學任務的第二點，與博凡所提出的「漢語基督教神學」的立足點亦有可比較之處。博凡提出：「未來的漢語基督教神學是以作為廣義的世俗語言（『文化——生存境遇』）之一的漢語為資源，以現代哲學、詩學、社會理論為知識手段的神學。」（博凡，1996b:8）羅秉祥與博凡同樣重視基督教神學與中國語言文化、哲學、自然和社會科學的相互關係，不過兩人有些根本的差別。羅秉祥認為神學工作者應該具備「古代漢語、中國文化、自然科學和社會科學」的知識，是因為只有這樣他們才能夠「和文化界和學術界其他學者對話」，是這技術掌握的問題；博凡則提出「漢語」、「現代哲學、詩學、社會理論」等範疇的知識乃作為神學的資源或手段，是關於神學思想建構的問題。上述的差別，反映出兩人對神學內涵與建構元素的基本理念有極大的分歧，相信這便是導致中港神學思想衝突的原因，值得在日後進一步探討。

（二）梁家麟的觀點

第二位參與「文化基督徒」論辯的香港神學工作者是建道神學院的梁家麟。梁家麟來自福音派的傳統。他在論辯中對「文化基督徒」的神學理念提出了兩點批評，從批評中我們可看到他的神學方法和進路。梁家麟的第一點評論是「方法論的割斷」，意思是說「文化基督徒」沒有循正統神學界的聖經詮釋、聖經神學、歷史神學、系統神學、應用神學、實用神學的路向從事神學研究，「特別是抽離了聖經研究來獨立處理神學家的思想」。第二點評論是「思想脈絡的割斷」：其論點是「文化基督徒」「多不理會所研究的神學家本人隸屬的信仰群體與神學傳統……這種拋離其神學傳統的做法，即等於將這些神學家的思想作『金句化』的處理」。(1995a:10)

在另一篇文章的末段，梁家麟進一步說明他如何理解神學的任務。他引用神學家卜仁納 (Emil Brunner) 的觀點，提出：

The intellectual enterprise which bears the traditional title "dogmatics" takes place within the Christian Church. It is this that distinguishes it from similar intellectual undertakings, especially within the sphere of philosophy, as that is understood... We study dogmatics as members of the Church, with consciousness that we have a commission from the Church, due to a compulsion which can only arise within the Church. (1996b:10)

從上述可見，梁家麟認為神學研究與教義學是二為一體的，神學亦即是教義學。並且，神學研究是教會所委託的任務。

梁家麟對「文化基督徒」的兩點批評，即「方法論」和「思想脈絡」的割斷，得到來自中國大陸張賢勇的同意。張賢勇是中國前金陵神學院的講師，現正於瑞士巴塞爾大學攻讀神學博士課程。張賢勇認為，梁家麟批評「文化基督徒」「治學中的兩個割斷，這在圈內人不難首肯」。(張賢勇，1996c:11) 值得注意的是，張賢勇所提出的「圈內人」這個詞語。這裡的「圈內人」是指「教會圈內」。作者猜想，其中的含義有二：其一，張賢勇認為梁家麟的兩點批評只可以作為中港兩地在「教會圈內」活動的神學工作者在理念和方法上的共識，對中國大陸在「教會圈外」活動的「文化基督徒」並無意義。其二，張賢勇本人是站在「教

會圈內」的位置來參與「文化基督徒」論辯的。張賢勇這個立場與同樣是來自中國大陸的博凡作一比較，則更顯出其獨特意義。

博凡在與梁家麟辯論的文章中，明確地表達出他不能同意梁家麟的神學理念。他批評梁家麟說：「梁博士不自覺地設立了『正統』、『主流』神學的優先地位和某種梁博士未曾證明（或許梁博士認為這已無需證明）的教會立場的神學對於神學研究的當然特權。」（博凡，1996a:9）博凡提出，雖然中國學者在知識類型和治學方法上有所欠缺，但他們的「非教會」立場難以改變。他嘲諷梁家麟說：「即使『主流』、『正統』神學界能夠擔當評判者和指點的角色，那麼它除了『緊密地留意』非正統神學的錯謬，『提出正統教會在同一問題上的看法』，不對後者『作過份的吹捧』之外還能做甚麼呢？……『主流』與『非主流』、『正統』與『非正統』是不是有重新定義的必要？」（博凡，1996a:9）從以上博凡對梁家麟的批評，不僅印證了張賢勇的評語，也可以看到中港學者在神學研究上出現矛盾的癥結。其矛盾在於，部分中國大陸的學者從根本上否定香港神學界中強調教會和教義的神學規範，並且提出有關規範必須重新作出界定。

從上述的辯論中，我們也可看到中國學者的神學立場其實也是多樣性的。張賢勇站在教會圈內看「文化基督徒」的問題，並且也可能接納教會和教義的神學傳統；而博凡則以非教會性神學立場作為立足點，激烈地推翻上述神學規範。在中國學者之間，他們的神學理念是否也有潛在的衝突呢？這是十分值得注意的問題。

（三）江大惠的觀點

將羅秉祥和梁家麟與第三位參與「文化基督徒」論辯而又來自「普世派」（或稱「自由派」）的香港神學工作者江大惠比較，情況顯得更為複雜。江大惠是香港中文大學崇基神學組的講師，正是羅秉祥所呼籲的對象，即「要有文化承擔；要步出教堂，走向學堂……和文化界和學術界其他學者對話」，以及「糾正亞波羅的偏蔽」的那種人。可是，與羅秉祥和梁家麟不同，江大惠在論辯中對中國大陸的「文化基督徒」不但表示歡迎，並且提出中國大陸的「文化基督徒」不需要遵從香港神學

界的規範，認為勉強他們去適應香港的規範反而會扼殺其特色。江大惠所提出的理由是「與研究的對象保持距離正正合乎學術的要求。神學作為對信仰的反省本來就是第二層的工夫，是將信仰當作研究反省的對象而不是直接從事信仰的活動。」（江大惠，1995:10）在這裡，江大惠提出了一種與梁家麟截然不同的神學理念。

江大惠上述所提出的神學理念，可說是傳承自崇基神學傳統「普世派」奠基者之一的沈宣仁教授的思想。沈宣仁教授曾經在其著作中提出，神學研究是信徒有目標和理性的反省活動；理性的反省可以有不同的層次：第一個層次是以信仰或信仰上已賦予或預設的（例如聖經及傳統）為基礎，對人類生命世界（終極真實）的理性反省。第二個層次是對信仰自身以及信仰上已賦予或預設的（包括信仰的終極基礎）作理性反省。神學研究可以說是上述第二個層次的理性反省活動。（沈宣仁，1994:119-20）換言之，神學研究與教義學並不是二為一體的事物，教會和教義乃是從事神學研究理性反省的對象。

江大惠在文章中並且指出，香港神學界的思想一直受到英美神學界的支配，扮演「分銷的角色」。因此，「與其認為中國亞波羅對本地神學界有威脅，不如說西方神學工作者的威脅更嚴重、更能令本地神學界窒息」。事實上，江大惠便曾經提出過「神學的非殖民地化」的主張。關於基督教神學的理念和任務，他明確地說：「所有的神學都是處境神學，由生活在特定時空中的神學家所建構，嘗試去了解、回應、承載當時的信仰內容，活在此時此地的香港基督徒也必須重新從事神學的反省工夫，建構香港的神學。」（江大惠，1994:270）江大惠在上述所提出的對神學理念的體認，即「神學都是處境神學」，與梁家麟所強調的「神學即是教義學」的主張相去甚遠，而在某方面卻與博凡所提出的「漢語基督教神學」的立足點「文化——生存境遇」顯得相近。

博凡在「文化基督徒」論辯中提出，人是在「文化——生存境遇」中承納上帝恩典的。人首先生存於文化中而不是生存於教會中，十字架只存在於「文化——生存境遇」中。博凡認為：「所以『我信』的神學必然是（世俗）文化性的神學，而不是教會性的神學。」（博凡，

1996b:8) 不過，江大惠所強調的「處境」，與博凡所強調的「文化——生存境遇」雖然在表面上相似，在實質內容上分歧頗大。「文化——生存境遇」的重點在於廣義上個人所存在的文學、哲學境域，而不是特定的社會、政治、經濟、文化處境。因此，博凡作出以下論斷，也就不足為奇：「『那一個人』（齊克果語）的生存和知識境遇，使得地域性區分（無論是中國與西方之分，還是香港與大陸之分）顯得無關宏旨——它們本質上都是屬己的境遇。」（博凡，1996b:8）在這裡，我們可以看到中國大陸學者所提出的「漢語基督教神學」的理念，與香港「普世派」神學工作者所提出的「處境神學」的理念背道而馳的關鍵點。

（四）李景雄的觀點

第四位參與「文化基督徒」論辯的香港神學工作者是李景雄教授。他是前基督教中國宗教文化研究社社長，以及香港信義宗神學院神學與文化教授，是香港「普世派」的資深神學工作者。李景雄在論辯中討論到「神學發言權」的問題時提出：「誰是神學發言人？所發之言是從神而來的學問，因此，誰能傳授這種學問，誰就是神學發言人……神學發言人可大可小：真正的神學教授是經過整理從神而來的學問之後，可以自成一家或一脈相承地去傳授神學……此外有些人，包括牧者、教會領袖、基督教內的知識份子及專業人士，以及神學研究員，只要他們能夠有條理的說出表現啟示的亮光的論說，他們亦有資格做神學發言人。」（李景雄，1995a:10）那麼，按照上述的標準，中國大陸的「文化基督徒」是否可以成為「神學發言人」呢？李景雄批評說：「有這樣神學發言權的人的必備條件比『文化基督徒』的資格還嚴格。國內誠然有傑出的『文化基督徒』，但他們不見得都能夠全面性的為正統神學發言，而且他們不過是從事翻譯介紹外國的基督教神學思想。」（李景雄，1995a:10）從上面的論述，我們大概可歸納出李景雄對神學研究的幾個基本概念，包括啟示、信仰社群，和神學思想的正統性。

李景雄所提出的神學理念，與博凡在「文化基督徒」論辯中所提出的「漢語基督教神學」的理念有極大的衝突。就上述李景雄所提出的啟示、信仰社群、神學思想的正統性三個概念，與博凡所提出的「直接面對基督事件」、個體的認信、否定香港神學界所定義的正統性原則三者

作一比較，李景雄與博凡的神學理念恰好構成強烈的對比。關於這方面的問題，筆者在處理中國大陸學者在「文化基督徒」論辯中的神學理念時將作進一步的闡釋。

雖然李景雄是「普世派」傳統的神學工作者，他所提出的神學理念和方法與同是「普世派」的江大惠有明顯的差別。假如以江大惠上文所提出的神學理念和方法去評論李景雄的說話，即「真正的神學教授是經過整理從神而來的學問之後，可以自成一家或一脈相承地去傳授神學」和「只要他們能夠有條理的說出表現啟示的亮光的論說」，相信江大惠會指出：當有人認為他們得到從神而來的「啟示的亮光」，並且整理成有條理的論說，這是第一個層次的理性反省活動。神學教授的工作是對上述論說進行研究，是第二個層次的理性反省活動。從上述的分析，可見同屬香港神學傳統中「普世派」的神學工作者，其神學理念和方法也存在極大的差異。

此外，李景雄在文章中分別批評了香港「福音派」和「普世派」神學傳統的問題。對於「福音派」傳統，李景雄提出基督教宗派的「派別均是從西方輸入而來」，「固步自封的宗派思想已經不合時宜了，到了窮途末路的時日」。對於「普世派」傳統，李景雄評論說：「中文大學崇基神學組……是香港神學院中最開放的。『開放』有負面的含意：任意無根。『開放』亦有正面的意義：忠誠信奉之餘放寬視野。崇基神學組有正負兩方面的開放心態。」⁸（李景雄，1995b:10）從李景雄對「福音派」和「普世派」的批評，可以看到香港神學傳統的多元性，並且有助了解和澄清在「文化基督徒」論辯中，香港神學界排斥中國大陸學者的觀點。

最值得注意的是，李景雄提出他對基督教神學在香港未來任務的看法。李景雄認為，在1997年香港回歸中國大陸後，香港的處境經已與中國的境遇相連，所從事的神學建構已不再是「香港神學」，也不是「中國神學」，而是「香港——中國神學」。並且，他主張「香港——中國神

⁸ 李景雄在文章中對崇基神學傳統「任意無根」方面的批評，未有明確舉例加以說明。不過，李景雄的批評有助我們了解香港神學傳統的多元性。

學」要走「文化融入」(inculturation)的路線。李景雄這樣解釋「文化融入」的含義：「(文化融入)是神學工作者投入當地的文化(inculturate)，將其本人及基督徒團體活出的福音成為注入新生命的靈力，結果將文化、社會、人民轉化到一個新造的境界。」(李景雄，1995b:10)李景雄的「文化融入」主張得到李秋零的贊同。李秋零在「文化基督徒」的論辯中也提出了「神學融入文化」和「文化融入神學」的構想。他解釋：「簡單地說就是神學『中國化』」。其含義是，「神學可以流利地說中國的語言，是神學在討論和解決中國的問題，是神學進入中國的主流文化，同時也是中國的主流文化進入神學。」(李秋零，1996:11)在這裡，我們看到個別的神學工作者和中國大陸的基督教研究者，對基督教神學在中港兩地未來的發展和任務具有相同期望。

二、中國大陸學者在「文化基督徒」論辯中的神學理念

在「文化基督徒」的論辯中，香港神學工作者的寫作和論辯對象本來都是香港神學界的人，所討論的問題主要環繞香港神學界如何理解和回應中國大陸「文化基督徒」的現象。不過，中國大陸的學者後來加入了討論，並將整個討論的範疇和議題改變了。中國大陸學者參與論辯不但豐富了討論的內容，並且讓香港神學界能夠從更接近的距離認識中國大陸學者對基督教神學的理解，及其對香港神學界的看法和感受。

(一) 李秋零的觀點

第一位參與「文化基督徒」論辯的中國大陸學者是上文提及的中國人民大學哲學系的李秋零。他從學術界的立場提出他如何理解基督教信仰。他說：「真正的基督教信仰，乃是兩千年來所有基督徒從自己獨特的文化和歷史處境出發；同時，它也是基督教在和各種非基督教思想遭遇、碰撞、融合的過程，而且只要基督教還存在，這個過程就還要繼續下去。在這一過程中，任何教派、任何個人都無權宣佈只有自己對信仰的體認是正確的，任何民族、任何個人都有權利從自己的文化、自己的教養出發來體認基督教的信仰。」李秋零並且以接近信仰的語言來表達他對基督教信仰的個人體認：「香港一位神學家曾說，上帝不僅是西方人的上帝，也是中國人的上帝，因為上帝愛世人，所愛的是普世之

人……我寧可把它理解為中國人認識上帝的權利。也只有當上帝是中國人自己認識的上帝時，上帝才真正會是中國人的上帝。而且我還想沿著這一思路繼續說，上帝也不僅是基督徒的上帝，也是全人類的上帝，每一個人，不管他是基督徒否，都有權來認識他自己的上帝。」（李秋零，1995c:10）

比較李秋零和香港神學工作者理念上的異同時，李秋零所提出的「任何教派、任何個人都無權宣佈只有自己對信仰的體認是正確的」，與梁家麟主張「神學就是教義學」的觀點，兩者的分歧顯而易見。另一方面，李秋零提出「真正的基督教信仰，乃是兩千年來所有基督徒從自己獨特的文化和歷史處境出發」的觀點，與江大惠所提出的「處境神學」和「神學的非殖民地化」的主張卻互相呼應。不過，將李秋零的觀點與李景雄的觀點比較，更引人深思。作者認為，李景雄當然不會反對李秋零所提出的「任何教派、任何個人都無權宣佈只有自己對信仰的體認是正確的」的主張。但是，假如說「任何教派、任何個人都無權宣佈」「自己對信仰的體認是正確的」，就出現問題了。這正是李景雄肯定「神學思想的正統性」的立場。

李秋零對於「正統性」的問題相當敏銳，並且清楚地表達了他的看法。他說：「學術界本來就是以神學界為研究對象，所以比較注意傾聽神學界的聲音。但如果神學界一上來就自居正宗，把信仰看作是自己的專利，對學術界的『僭越』（？）有一種天然的戒備，則這種批評的效果就恐怕不大好。」（李秋零，1995c:10）顯而易見，李秋零反對有所謂「神學思想正統性」的立場。不過，作者認為，李景雄與羅秉祥的想法相似，他的「神學思想正統性」要求只是針對中國大陸學術界中認信基督教的神學工作者，而不是一般的基督教研究者。⁹因此，香港神學界與中國學術界之間的「正統性」問題可以克服。但是，香港神學界與中國學術界認信基督教的神學工作者之間的「正統性」問題卻仍然存

⁹ 參本文「李景雄的觀點」一段。

在。並且，兩者的張力在博凡回應梁家麟的文章中如火山烈焰般爆發出來。¹⁰

（二）博凡的觀點

博凡（吳伯凡）是中國社會科學院社科文獻研究所助理研究員。從博凡的文章內容看，他的立場不單純是基督教研究者，而似是認信基督教的神學工作者。值得注意的是，劉小楓雖然是整個「文化基督徒」論辯的中心人物，但他在論辯中一直未有發言。而博凡在論辯中所提出的「漢語基督教神學」的觀點，在很大程度上與劉小楓的思想吻合。¹¹博凡在論辯中的表現，儼然是劉小楓「漢語基督教神學」的代言人。¹²

上文指出，李景雄提出神學研究三個設定的基本概念，包括啟示、信仰社群，以及神學思想的正統性。假如將李景雄與博凡作出比較，我們可看到兩人在神學思想上三個衝突的範疇，即「啟示」相對於「直接面對基督事件」、「信仰社群」相對於「個體的認信」，以及「神學思想的正統性」相對於「否定香港神學界所定義的正統性原則」。博凡以上的概念，在與梁家麟辯論時清晰地展現出來。

博凡與梁家麟辯論的一個中心焦點，是關於神學思想與教會傳統的關係。前文曾經提及，梁家麟批評「文化基督徒」在神學方法上的問題是「思想脈絡的割斷」。¹³梁家麟其後在他另一篇文章也批評說：

¹⁰ 繼李秋零之後參與「文化基督徒」論辯的第二位中國大陸學者是張賢勇。作者認為，張賢勇在他的文章中主要談論的是中港教會在意識形態上的衝突，較少涉及他個人的神學理念，故略去。

¹¹ 參劉小楓：〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》第2期（1995年春季），頁9~48。

¹² 從以下博凡言論的語調，我們可感受到他的發言身分：

「未來的漢語基督教神學是以作為廣義的世俗語言（「文化——生存境遇」）之一種的漢語為資源，以現代哲學、詩學、社會理論為知識手段的神學，也是一種與教會對立意義上的世俗的基督教文化和『神學百科』的研究。它不排斥而且必然包括漢語世界各個地域的不同流派，但任何以地域為借口（中西二元景觀、大陸與香港、大陸與台灣二元景觀），排斥現代語境的固步自封的神學，必將從現代語境被淘汰出去。」（博凡，1996b:8）

¹³ 參本文「梁家麟的觀點」一段。

「（『文化基督徒』）可否無視整個二千年的歷史傳統與由傳統傳承下來的信徒群體，任意宣稱基督教該是這樣、該是那樣？」（梁家麟，1996b:10）博凡的回答是：「生不過百年的我或我們要繼承二千年之久的基督教傳統，既無可能又無必要統納二千年來的一切，『繼承』必須以『選擇』（擇其善者而從之）為前提。」（博凡，1996d:8）因此，「文化基督徒」提出「直接面對基督事件」，「認為只有耶穌和保羅的話才是真箇要緊」。博凡並且引用馬丁路德的認信「惟有聖經」、「惟有基督」、「惟有恩典，惟有信賴」以支持他的論點。

博凡提出的「直接面對基督事件」，與其另一理念「個體的認信」關係密切。香港的神學工作者，包括羅秉祥、梁家麟和李景雄，都強調神學研究與信仰群體及教會生活不可分割。梁家麟在提出教會傳統的問題時，便尖銳地批評「文化基督徒」說：「一個從不上教堂、不接納傳統基督教信仰的任何觀念與行為，甚至不相信聖經有任何特殊地位的人，可否就因他喜歡奧古斯丁的一句話，便自稱為『基督徒』呢？」（梁家麟，1996a:10）博凡的回答是：「十字架的意義（『道路』、『真理』、『生命』）是訴諸『我』和『我信』，而不是訴諸教會維繫的『我們』和『我們信』……對於『我』來說，『做』一個基督徒（而不是『成為』教會體制下的基督徒之一）才是根本的。」（博凡，1996b:8）他並且引用齊克果的論說，提出：「基督教信仰只能是作為孤獨個體的『我』的信仰，而不是『我』（實際是無『我』者）所隸屬的某一群體（如教會、教派）的『我們』的信仰；基督徒的身分只能在孤獨個體與上帝直接面對的持續關係中確立，而不能在任何外在的組織形式中一勞永逸地確立。」¹⁴（博凡，1996a:9）

從「個體的認信」，博凡進一步宣告他對基督教神學的體認，以及闡明「漢語基督教神學」的立場，以回應香港神學工作者所提出的「神學思想的正統性」的疑問：「『我信』是立足於切身、本己的體驗和思

¹⁴ 博凡對梁家麟的問題曾作出直接的反駁：「在中國，不上教堂而自稱為基督徒的人是有的（又豈止在中國有？）；但『不接受傳統基督教信仰的任何觀念與行為，甚至不相信聖經有任何特殊地位』而自稱為基督徒的人一個也沒有。」（博凡，1996c:8）這裡梁家麟的問和博凡的對答是經過作者的剪裁處理，以突顯博凡對「個體的認信」的理念。

考，與文學、哲學的形式有一種天然的關聯……文學關注的領域是十字架的原生地（『文化——生存境域』），它訴諸個人的生存決斷；哲學作為對知識之反省的知識學，其領域是一個時代的人們的知識境遇，它訴諸個人的知識判斷。所以『我信』的神學必然是（世俗）文化性的神學，而不是教會性的神學；現代人首先是文化性的，其次才可能是教會性的；教會的團契不是繫於教會的權威，而是每一個基督徒對於基督的共同認信。」（博凡，1996b:8）博凡上文的論說，直接駁斥梁家麟所提出的神學即教義學，以及神學研究是教會所委託的任務的主張。同時，顯而易見，博凡的想法與張賢勇的「教會圈內」立場互相抵觸。

不僅如此，博凡對李景雄所提出的「文化融入」主張，甚至江大惠的「處境神學」立場，也表示懷疑。他說：「提倡本土化神學的人說上帝是西方人的上帝，也是中國人的上帝，這在很大程度上是不錯的。但關鍵在於我們首先是中國『人』而非『中國』人，基督教神學（尤其是現代神學）的『上帝』當然不是作為以民族或氏族首領身分領受上帝恩典的以撒、雅各、亞伯拉罕的上帝，而是遭受不自知的罪人的迫害、譏諷、羞辱，向上帝發出絕望的呼告但終被離棄，慘死於十字架上的上帝，而是上帝之『我』的『我的上帝』，是置身於絕對的悖論性境遇中的上帝。」¹⁵（博凡，1996b:8）在這裡，我們看到博凡的立場不僅與香港神學傳統中的「普世派」相衝突，也和李秋零的「神學『中國化』」主張毫不相應。

在博凡的文章末段，他引用了東正教神學家布爾加科夫（S.N. Bulgakov）的說話作為總結說：「傳統是教會的生動回憶，像它的歷史展現的那樣，包含著正統教義。這不是考古博物館或科學目錄，也不是信仰的『寄託』；它是活的機體固有的一種活力。它在自己的生命流中，帶有自己過去的一切。過去的一切包含在現在之中，所以也是現在……教會歷史的發展在於展露、歷史地實現超歷史的內容，可以說是把永恆語言譯成人類歷史語言，而且這個傳譯在內容不變的條件下，反映出語

¹⁵ 博凡這段文字顯示他誤解了「本土化神學」的內容。「本土化神學」的理念並無「以民族或氏族首領身分領受上帝恩典」的思想。

言和時代的特點。」（博凡，1996e:8）博凡上述的文字，其用意明顯是為「漢語基督教神學」尋找神學建構的理據和基礎。但是，作者相信參與「文化基督徒」論辯的香港神學工作者，都不會反對上述布爾加科夫對教會傳統和教會歷史的論說。作者認為，博凡引用東正教神學家的思想，固然可能反映出「文化基督徒」向東方教會的傳統吸取養分，同時也是著意以東方教會的權威抗衡香港神學界的歐美神學傳統。¹⁶不過，這已不僅是神學理念差異的問題，而是意識形態衝突的問題了。

三、結論

本文對參與「文化基督徒」論辯的中港神學工作者和基督教研究者的基本神學理念進行比較分析。根據上述分析，作者提出一些觀察和反省。

首先，從「文化基督徒」論辯中，我們可以看到中港神學工作者和基督教研究者之間在神學理念上固然存在許多分歧。然而，香港神學工作者之間和中國學者之間各自的理念衝突並不少於中港之間的分歧。上述現象，顯示出不論在香港教會的神學傳統，還是在中國學者圈內的神學路線，都是多元性的，並不存在一體化的情況。因此，在「文化基督徒」論辯中所出現的一些評論，包括香港神學界排斥中國學者，¹⁷和所謂在九七「語言轉向」下「北京語對港語的壓迫」等，¹⁸都頗成疑問。

其次，在神學思想的層面，「文化基督徒」論辯顯示，中港學者之間和香港神學工作者之間，對神學作為一門學科其性質、方法和任務存

¹⁶ 博凡對香港神學工作者曾經作出以下評論：「與大陸學者相比，香港學者在知識結構上也有一些短期內很難消除的空檔，比如在漢語言和人文素養的某種欠缺，而對歐陸語言、哲學及其整體文化背景的了解不足將是他們理解近現代西方神學（英美學者在此方面建樹很少）的一個難以跨越的障礙。」（博凡，1996a:9）博凡上述的評論有兩點值得注意的地方：（一）香港神學工作者所吸取的神學養份不僅是英美的傳統，歐洲大陸的神學傳統也是香港神學思想的基本構成部分。（二）比較博凡引用布爾加科夫說話和梁家麟引用卜仁納說話的寫作手法，即可發現兩人同時在訴諸神學傳統的權威性。

¹⁷ 張賢勇較含蓄的評論（張賢勇，1996b:11）

¹⁸ 曾慶豹的評語（曾慶豹，1996a:8）。

在相當分歧的理解。大部分論辯參與者僅是宣告立場，而少有深入處理上述分歧。作者認為，「文化基督徒」論辯的積極意義便是將中港神學工作者思想上的分歧顯露出來，形成學術問題 (problematic)。如何回答問題，將會影響基督教和神學思想在中港兩地的未來發展。另一方面，中港學者在某些理念上其實有不少共同點。這些共同點包括對基督教神學與中國文化互相融和的主張，神學如何對中國社會和文化作出貢獻等。可以說，中港學者在分歧中也包含某些相同的價值取向和社會遠象。

此外，在「文化基督徒」論辯中，有一些觀點提出在神學思想上「『主流』與『非主流』、『正統』與『非正統』」有重新定義的必要，¹⁹另有一些觀點認為在思想上「人文性神學建制與教會性神學建制是『不可共量的』」。²⁰作者認為，雖然神學思想存在許多不同的傳統和派別，並且不同傳統和派別的觀點有時「勢同冰炭」，但這並不等如在神學思想上不能溝通和開展評論。神學研究不僅強調科學客觀的理念和方法，也同時是一門講求規範性的學科。在科學客觀和規範價值的前提下，『主流』與『非主流』神學，或『正統』與『非正統』神學，均可放在平等的位置進行分析批判。在本文中，作者為「文化基督徒」論辯提供了一個中港神學理念的比較分析，正好說明神學思想上的溝通是可能的。不過，本文的重點是描述——分析性的，主要討論神學理念上的差異。神學工作者可以在描述——分析的基礎上，就不同的神學理念和方法，特別是後設理論方面的問題，進一步開展批判評論。²¹作者認為，只有經過神學思想的比較分析和批判評論以後，中港神學工作者的諒解和合作才能真正達成。

最後，在實踐的層面，「文化基督徒」論辯也為中港神學思想和教育的未來發展提供一些思考線索。

¹⁹ 博凡的評語，見本文「梁家麟的觀點」一段。

²⁰ 曾慶豹的評語（曾慶豹，1996b:8）。

²¹ 事實上，有關神學思想上的評論經已展開。見何光滄：〈「本土神學」管窺〉，《道風：漢語神學學刊》第2期（1995年春季），頁152~168。關瑞文：〈評劉小楓的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》第4期（1996年春季），頁220~239。

就香港神學界而言，「福音派」傳統素來著重教會與教義的神學，「普世派」傳統則比較著重處境性的神學。以香港中文大學崇基學院的神學傳統為例，崇基的神學教育便經常被「福音派」教會批評過於「自由」，有時甚至被稱為「新派」。即使是同屬「普世派」的李景雄，在「文化基督徒」論辯中也批評崇基神學傳統「任意無根」。然而，屬於「福音派」神學傳統的羅秉祥不僅在「文化基督徒」論辯中呼籲香港神學工作者「要步出教堂，走向學堂」，他並且提出香港浸會大學和香港中文大學的神學工作者「要有文化承擔」，「與神學院中的神學工作者略有分工」。在這裡，作者認為香港神學發展的未來趨勢將會邁向「專業主義」。「專業主義」反映著香港社會的變遷：社會結構愈趨複雜，分工成為必需。並且，香港的教會和神學傳統在中國大陸「文化基督徒」的挑戰下，也只會促使神學研究走上知識和學術專業化的道路。

就中國大陸神學界而言，論辯顯示近年冒起的「文化基督徒」對教會組織疏離，文化思想也趨向「非教會性」的神學路線。作者認為，中國大陸神學研究的未來發展極可能走向兩極化，即社會——文化性的神學及傳統上與教會親和的神學。前者的發展如何，仍有待觀察。不過，從「文化基督徒」論辯中中國學者的反應考量，其前景暢順，毫無疑問。²²至於後者的發展，則處於極度艱難的階段。可以預見，前者的發展和蓬勃，未必會促進後者的成長。筆者認為，在香港回歸中國大陸以後，香港的神學機構和多元文化傳統，可以作為跨地域性神學教育的基本建設，提供資源並支援中國大陸神學教育和傳統基督教神學的發展。

²² 李秋零提出劉小楓所從事的漢語基督教文化研究「無疑代表著一個引人注目的方向」。（李秋零，1996:11）張賢勇提出劉小楓「走的是條向教會圈內人開放的圈外路線，目標是推動提高三層意義上圈內圈外的漢語神學的學術水準」。（張賢勇，1996c:11）

參考書目

- 江大惠。1994。〈神學的非殖民地化〉。陳慎慶編：《信仰的天空：基督教神學導引》。香港：香港基督徒學會。頁268~281。
- 江大惠。1995年10月8日。〈中國亞波羅的危機？〉。《時代論壇》第423期。頁10。
- 李秋零。1995a年12月17日。〈神學的文化與互動：淺談香港神學界對所謂「中國亞波羅」現象的喜和憂。一、所謂大陸「宗教文化熱」或「基督教文化熱」〉。《時代論壇》第433期。頁11。
- 李秋零。1995b年12月24日。〈神學的文化與互動：淺談香港神學界對所謂「中國亞波羅」現象的喜和憂。二、所謂的「文化基督徒」和「中國亞波羅」〉。《時代論壇》第434期。頁10。
- 李秋零。1995c年12月31日。〈神學的文化與互動：淺談香港神學界對所謂「中國亞波羅」現象的喜和憂。三、大陸學術研究基督教的權利〉。《時代論壇》第435期。頁10。
- 李秋零。1996年1月7日。〈神學的文化與互動：淺談香港神學界對所謂「中國亞波羅」現象的喜和憂。四、神學融入文化與文化融入神學〉。《時代論壇》第436期。頁11。
- 李景雄。1995a年11月12日。〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現（上）〉。《時代論壇》第428期。頁10。
- 李景雄。1995b年11月19日。〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現（下）〉。《時代論壇》第429期。頁10。
- 沈宣仁著，黎月嬋譯。1994。〈神學方法的探討〉。陳慎慶編：《信仰的天空：基督教神學導引》。香港：香港基督徒學會。頁119~125。
- 梁家麟。1995a年9月24日。〈又是我們欠的債嗎（上）〉。《時代論壇》第421期。頁10。
- 梁家麟。1995b年10月1日。〈又是我們欠的債嗎（下）〉。《時代論壇》第422期。頁10。
- 梁家麟。1996a年2月18及25日。〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題（上）〉。《時代論壇》第442及443期。頁10。
- 梁家麟。1996b年3月3日。〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題（下）〉。《時代論壇》第444期。頁10。
- 張賢勇。1996a年1月28日。〈圈內圈外：對「中國亞波羅」問題的回應。第一圈：「聖俗」之防〉。《時代論壇》第439期。頁11。

- 張賢勇。1996b年2月4日。〈圈內圈外：對「中國亞波羅」問題的回應。第二圈：中港之界〉。《時代論壇》第440期。頁11。
- 張賢勇。1996c年2月11日。〈圈內圈外：對「中國亞波羅」問題的回應。第三圈：夷漢之爭〉。《時代論壇》第441期。頁11。
- 博凡。1996a年4月14日。〈誰的基督，哪個傳統？一、傲慢與偏見〉。《時代論壇》第450期。頁9。
- 博凡。1996b年4月21日。〈誰的基督，哪個傳統？二、正統與異端〉。《時代論壇》第451期。頁8。
- 博凡。1996c年4月28日。〈誰的基督，哪個傳統？三、那個傳統？（上）〉。《時代論壇》第452期。頁8。
- 博凡。1996d年5月5日。〈誰的基督，哪個傳統？三、那個傳統？（下）〉。《時代論壇》第453期。頁8。
- 博凡。1996e年5月12日。〈誰的基督，哪個傳統？餘論〉。《時代論壇》第454期。頁8。
- 曾慶豹。1996a年5月19日。〈華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突：教會性神學與人文性神學的爭端（二之一）〉。《時代論壇》第455期。頁8。
- 曾慶豹。1996b年5月26日。〈華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突：教會性神學與人文性神學的爭端（二之二）〉。《時代論壇》第456期。頁8。
- 漢語基督教文化研究所編。1997。《文化基督徒：現象與論爭》。香港：漢語基督教文化研究所。
- 羅秉祥。1995a年9月10日。〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機（上）〉。《時代論壇》第419期。頁10。
- 羅秉祥。1995b年9月17日。〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機（下）〉。《時代論壇》第420期。頁10。

撮 要

「文化基督徒」論爭是指從1995年9月到1996年5月在香港基督教《時代論壇》週報出現的一場辯論。參與辯論的基督教學者來自香港、中國大陸和台灣，分別屬於普世教會和福音教會的傳統。整個辯論顯示了參與辯論的基督教學者對於基督教神學的性質、方法和任務的理解在基本理念上有極大的差異。本文作者對該辯論的議題作系統分析，並指出該辯論對1997年以後中港處境新情勢

下的神學教育發展的意義。本文在結論中提出：在辯論中出現的一些評論，如香港神學界排斥中國大陸的學者，或在九七「語言轉向」下「北京語對港語的壓迫」，均缺乏證據支持。其次，作者在本文中提供了一個神學理念差異的分析，並建議進一步開展批判評論。最後，作者觀察到中港神學發展的不同趨勢。在香港，「專業主義」將會漸趨重要；而在中國大陸，神學發展將會走向兩極化，即社會—文化性的神學和與傳統教會親和的神學。作者提出，在香港回歸中國大陸以後，香港的神學機構可以作為跨地域性的神學教育基本建設，對中國大陸的神學教育提供資源和支援。

ABSTRACT

The "Cultural Christians" controversy refers to a debate in Hong Kong *Christian Times* from September 1995 to May 1996. Those Christian scholars who joined the debate came from Hong Kong, Mainland China and Taiwan, and from ecumenical as well as evangelical camps. The debate reveals the conceptual differences in the understanding of the nature, methods and tasks of Christian theology among Christian scholars. This paper provides a systematic analysis on the issues of the debate, and highlights its implications on theological education in the post-1997 Hong Kong-China context. The paper concludes by suggesting, first, the comments such as "Hong Kong theologians are excluding Mainland-Chinese scholars from the intellectual circle," and "the discourse of Hong Kong will be oppressed by the discourse of Beijing in anticipation of 1997" raised in the debate are ungrounded. Second, while the conceptual differences of Christian theology among scholars are expounded in the study, further assessment and criticism is worthwhile to be continued in future. Third, it is observed that there is a trend of professionalism in the theological circle of Hong Kong, and the theological studies in Mainland China will go in two directions, i.e., the socio-cultural one and the traditional, church-affiliated one. The theological institutions in Hong Kong could serve as a cross-regional infrastructure for the theological education in China after 1997.