

從宗教教育到中華神學的反思

吳梓明

(本中心研究團成員，宏恩基督教學院教授)

一、引言

1984 年，英國與中華人民共和國共同簽訂《中英聯合聲明》，決定了香港將會在 1997 年 7 月 1 日歸還給中國。因此，香港基督宗教所辦的學校必須面對一個重大的社會轉變，問題是：「九七後香港教會學校何去何從？宗教教育應否改變？或是往那方向走？」。香港學者中產生一些特別的想法：回顧 1949 年前國內也有不少教會學校、加上 13 間基督教大學和 3 間天主教大學，新中國成立後，這些教會學校已逐漸停辦、或是被取締了，九七之後香港教會學校會否也像它們一樣？很快便消失了呢？抑或是讓教會學校可以在中國「重現」出來？（香港教會學校九七後便自動成為了中國境內、官方認可的教會學校，這不就是教會學校在中國境內的「重現」嗎？）又或許它們將會以何種形式得以保存呢？我們能否找到一些可以借鑒的地方嗎？當然也有很多人會說，二十世紀 50 年代以後，國內的教會學校已經完全消失了，這不就是教會學校的消逝嗎？但奇怪的是：國內仍是有一些學者（大多數是四九年前教會大學的學生、教授或教職員的子弟、甚或是他們第 3、4 代的兒孫們），他們仍有興趣研究教會大學的歷史，隨著 80 年代國內改革開放政策實施後，武漢華中師範大學校長章開沅教授更在 1989 年 5 月舉辦了第一屆中國教會大學史國際學術研討會，推動國內外（包括香港）的學者們展開中國教會大學史的研究，這麼一來，間接地亦幫助了香港學者們能夠採用較積極的態度、正面地思考九七後香港教會學校及其宗教教育將會如何發展的問題。¹回顧 40 年來的香港，不單是見證學者們對香港宗教教育前途問題的不斷反思和探索，更也可以從它的不斷演變中，獲得宗教教育可給予中華神學思考上的一些重要啟迪。因此，本文嘗試剖析過去 40 年來香港和國內相關研究的發展，與讀者們分享其中的一些發現。

二、四十年來宗教教育新思維的尋覓

第一本直接探討九七後香港宗教教育何去何從的書：《學校宗教教育的新路向》是在 1996 年出版。²面對九七的來臨，該書在肯定宗教教育的目的和價值的同時，亦為宗教教育提供一個新路

¹ 中國教會大學史研究至今仍在進行，國內外學者們還在 2019 年 10 月舉辦了一個「回顧與展望：中國教會大學史研究 30 年」的國際學術研討會，讓有關研究繼續傳承下去。

² 參吳梓明：《學校宗教教育的新路向》，香港：基督教文藝出版社，1996 年 12 月出版。其他可供參閱的文章如下：Chan, Francis N.K. "A Survey of Moral Education in the Catholic Secondary Schools in Hong Kong". Bristol: Unpublished M.Ed. Dissertation, University of Bristol, 1990; 徐錦堯：〈天主教學校在多元化社會中推行道德與公民教育之困境及出路〉，《香港宗教教育學報》，第 5 卷，1993 年 12 月，頁 50-56；夏永豪：〈今後香港教會學

向，是從「宣教」轉向「教育」，即不是強逼學生接受特定一套的宗教信仰、而是幫助學生明白信仰的內涵和意義、探索宗教與人生的問題。在面對宗教多元化的挑戰時，宗教教育更應是幫助學生培養開放態度、獨立思考能力、反省和自我批判能力，學習與不同信仰見解的人士交談對話。³

另一本書：《從宗教教育到生命教育》⁴綜合報導了香港宗教教育是如何從「聖經科」轉化成為「宗教研究」(Religious Studies)，又從「宗教教育」轉向「道德教育」和「公民教育」、再從「宗教教育」演變成「生命教育」來。在序言中，作者提出了三個口號，分別是：宗教教育「點只聖經咁簡單」、「點只基督教咁簡單」、和「點只宗教教育咁簡單」。「點只」的意思，是「不斷地超越」和「不斷的突破」。「點只聖經咁簡單」，並不是否定聖經的教導，而是透過聖經的教導，幫助學生進一步思考生活、倫理和人生的問題。因此，宗教教育也可以是「道德教育」、「公民教育」和「生命教育」。同樣地，「點只基督教咁簡單」說明了香港社會是一個宗教多元化的社會，學校宗教教育是不能停留在單一宗教傳統的教導，也必須培養學生採取開放的態度、用廣闊的眼光去研究不同的宗教傳統。⁵「點只宗教教育咁簡單」也不僅是一個口號，更是一個需要突破、尋覓創新思維的呼籲，提醒宗教科老師們必須不斷地提升自己、不斷地創新。⁶

三、 教會大學史研究的新發現

另一方面，從事中國教會大學史研究的香港和國內學者亦在 2002 年聯合出版一本英文著作，題目就是：*Changing Paradigms of Christian Higher Education in China (1888-1950)*⁷，介紹他們在中國教會大學史研究中發現幾個重大的「範式轉移」(Paradigm Shifts)。第一個「範式的轉移」是從「宣教」轉向「教育」，過往中國基督教教育的研究多被放在基督教宣教史的範疇內，是屬於西方宣教史的一部分；但近代學者卻是建議將中國教會大學史放回中國近代教育史的範疇內作研究。第二個「範式的轉移」是從「以西方傳教士為本位」轉向「以華人及中國教育為本位」的研究範式，過往學者多是以傳教士為本位作研究，但近代學者卻發現教會大學也有許多中國元素—包括華人校長的主政、也有許多華人教授的參與、大部分的學生和校友均是華人、並且教會學校施行的教育是在中國境內，必須受到中國的文化、社會處境和涉及中國政治和教

校在社會當扮演的角色》，《香港宗教教育學報》，第 7 卷，1995 年 12 月，頁 28-31；植栢桑：〈香港教會辦學的路向〉，《香港宗教教育學報》，第 9 卷，1997 年 12 月，頁 9-13；梁恩榮：〈公民教育與宗教教育〉，《香港宗教教育學報》，第 9 卷，1997 年 12 月，頁 35-37。

³ 參同上註引吳書，頁 24-32。

⁴ 參吳梓明：《從宗教教育到生命教育》，香港：基督教文藝出版社，2004 年 10 月出版。亦可參閱蔡元雲：《生命影響生命》，香港：突破出版社，2001 年 7 月出版；及周惠賢、楊國強合著：《香港的生命教育—文化背景、教育改革與實踐方向》，香港：宗教教育中心，2002 年出版。

⁵ 讀者亦可參閱賴品超：《宗教都是殊途同歸？》，香港：道風書社，2020 年出版。

⁶ 參同前註 4 引吳書，頁 ix-xii。

⁷ 參 NG, P. T. M. et al. *Changing Paradigms of Christian Higher Education in China (1888-1950)*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002。

育等元素的影響，教會大學也愈來愈發展成為屬於中國人的大學。更重要的是，「以傳教士為本位」的教育目的多是重視「為宣教服務」，但「以華人和中國教育為本位」的教育卻愈來愈是「為國家、為中國教育而服務」。

還有第三個「範式的轉移」：西方學者研究中國近代史時多是應用美國學者費正清(John K. Fairbank) 倡議的「衝擊-回應」(Impact- Response)和列文森(Joseph R. Levenson)的「現代化」(Modernization)觀點，即是說：西方列強帶來中國的衝擊、要求中國開放門戶、幫助中國現代化。但在中國學者的研究中，卻發現有另一現象，是西方學者完全忽略了；雖然後來費正清的學生柯保安(Paul Cohen)提出一個修正的範式，即是「以中國為中心」(China- centered Paradigm)的研究範式，但也是不足夠的。中國學者所發現的是一種「相互影響」的關係，即是「衝擊與回應的雙向觀」，除是西方帶來中國的衝擊外，也有中國給西方的衝擊和西方的回應。⁸傳教士嘗試將西方的基督教教育模式帶來中國，卻是受到中國社會文化的衝擊，不得不開放及修正教會學校宗教教育的內容，變得愈來愈中國化，可稱之為「宗教教育的現代化」。⁹中國化的宗教教育不僅是沒有否定學校宗教教育，更是幫助宗教教育的提升、重建和現代化。¹⁰

自 2003-2007 年間，中國學者亦尋獲創新思維、開拓「全球地域化」的新視角：先是在 2003 年 12 月中國社科院世界宗教研究所基督教研究中心主辦的一個研討會，題目是：「全球地域化與基督宗教」，有學者發表如〈全球地域化的大學教育與基督宗教〉等相關論文。¹¹其後在國家頂級學術期刊《歷史研究》上也出現一篇文章：〈全球地域化：中國教會大學史研究的新視角〉¹²。「全球地域化」的新概念甚有意思，讓中西方學者們看到，基督教／或是教會大學不僅是一個世界性的運動，不論它是在甚麼地方，也必須經歷著「地域化」或「本土化」的歷程，這就是基督教／或宗教教育中國化的必然歷程。事實上，世界各地的基督教也必須是經歷過全球地域化的歷程，才有現在的「羅馬天主教」、「德國基督新教」、「英國基督教」、和「美國基督教」等出現。基督教在中國也必須「中國化」，才能產生出「中國基督教」，像英國、美國的基督教一樣。¹³

⁸ 參 *Ibid*, pp. 35-37。

⁹ 所謂「宗教教育的現代化」，即宗教教育逐漸脫離「宣教」的目的，成為一門具教育意義、或堪作學術研究的專門學科。譬如：參陶飛亞等著：《基督教大學與國學研究》。福州：福建教育出版社，1998 年出版；亦可參閱吳梓明：〈基督宗教與中國大學教育- 燕大百年歷史再思〉。刊於《大學教育與基督宗教》。香港：全國基督教大學同學會 67 周年紀念特刊，2019 年 5 月出版，頁 40-41。

¹⁰ 亦可參閱同上註引文，頁 38-47。

¹¹ 譬如參吳梓明：〈全球地域化的大學教育與基督宗教〉。載於卓新平等主編：《基督宗教研究》第 7 輯，頁 365-385。

¹² 參吳梓明：〈全球地域化：中國教會大學史研究的新視角〉。刊載於《歷史研究》。北京：中國社會科學雜誌社，2007 年第 1 期，頁 180-188。其他相關的英文著述亦可參閱：Philip Y.S. Leung et al. (eds.) *Christian Responses to Asian Challenges: A Glocalization View on Christian Higher Education in East Asia*. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2007; and Peter T.M. Ng. *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill NV, 2012。

¹³ 亦可參閱張志剛、卓新平：〈基督教中國化研究的三重視野〉。載於張志剛、唐曉峰主編：《基督教中國化研究（第一輯）》，北京：宗教文化出版社，2013 年 6 月，頁 1-10。

四、從宗教教育到中華神學的反思

「全球地域化」和「中國化基督教」的新思維對宗教教育和中華神學有何關係？過去 40 年來宗教教育與中國教會大學史研究出現的範式轉移，不僅是從「宣教」轉向「教育」，也是從「以西方傳教士為本位」轉向「以華人及中國教育為本位」的研究範式，過往中國基督教教育的研究多被放在基督教宣教史的範疇內，屬於西方宣教史的一部分；但近代學者卻是致力將中國教會大學史放回中國近代史及近代中西文化交流史的範疇內作研究。「全球地域化」的研究範式更是提醒我們基督教雖然是一個普世性的宗教，但它也必須是具有地域化和處境化的特徵。所謂「宗教教育」，其實就是落地化的宗教研究、是一種處境化的神學實踐，它必然地是「基督教中國化」一個具體的範例；「宗教教育」若是離開教育，便會容易流於空泛、離地或是半天吊的，「基督教教育」亦必須是基督教神學落地化和處境化的實踐。同樣地，「中華」與「神學」連在一起，不僅是說明了基督教神學必須要地域化，更也必須是「中國化」、即是在中國社會文化處境中孕育出來的基督教神學，換言之，「中華神學」應是中國化、落地和貼地的基督教神學。¹⁴茲列舉三個不同的例子，嘗試探索宗教教育的創新思維如何能夠幫助我們繼續進行「中華神學」的反思。第一個例子是：

愛國愛教

香港回歸後最常遇到的問題是「愛國愛教」的問題，宗教教育也必然涉及「愛國」和「愛教」是否相互衝突的問題。香港教會學校究竟應如何在校園內推行「愛國教育」？試舉香港聖公會學校的個案為例，香港聖公會學校的宗教教育常應用《公禱書》的〈為國家禱文〉，回歸前的香港是英國殖民地，當學生誦念〈為國家禱文〉時，他們祈禱的對象是英國——為英女皇祈禱，“God bless the Queen”。或有人說，聖公會的宗教教育是先「愛教」而後「愛國」，是「愛教」（接受宗教教育）促使學生「愛國」（為國家祈禱），兩者並沒有矛盾。處於英屬殖民地的香港，「愛國教育」必然是以英國為「愛」的對象。但九七回歸後香港聖公會的宗教教育又是怎樣？九七回歸後，聖公會學校仍是選用同一本《公禱書》、誦念著同一篇的〈為國家禱文〉，但他們禱告的對象已經改變了，不再是為英國祈禱，而是為中國——是香港回歸了的中華人民共和國祈禱。「對象的轉變」就是一種「範式的轉移」，是從「以英國為本位」轉向「以中國為本位」的一種「本位」的轉移，這也確是聖公會給予香港學校宗教教育一個非常獨特的體驗。因著處境和「本位」的改變，宗教教育亦隨之而轉變，即是從本來歸屬於英國的「愛國教育」隨著本位的轉移，變成為歸屬於中華人民共和國的「愛國教育」了。同樣地，「中華神學」不也應是有相若的轉變嗎？民國時期一位教會史學家王治心教授曾引用「落花生」的比喻。¹⁵「花生」在中國本是稱為「洋花生」，或稱為「東洋果」，現在沒有人這樣稱呼它了，因為在中國生長的花生已是經過被埋藏在中國的地土、吸取了中國土壤的養分，逐漸成為「土生土長」的

¹⁴ 中華神學主編徐濟時提及「曾是正典的《十二使徒遺訓》，承接福音書耶穌原道應用至非常落地貼地，對今天甚具啟發性」，參徐濟時：〈編者言〉。《中華神學研究中心研究季報》第 12 期，2023 年 7 月，頁 1。

¹⁵ 譬如參王治心：〈中國本色教會的討論〉。載於《青年進步》第 79 冊，1925 年 1 月，頁 11-16。

「中國花生」了。同樣地，當基督教傳入中國以後，它也必須是進入中國文化的土壤內、經歷過與中國文化的接觸、落地生根、互相滋潤、而孕育出完全屬於中國、並已成為「本土文化」的一部分，此種轉變過程可稱之為「本土化過程」，最終也成為了「土生土長」的「中國基督教」（像英國基督教、或美國基督教所經歷的「本土化過程」一樣）。¹⁶

又如李志剛在 2019 年出版《中國基督教愛國愛教史論叢》一書¹⁷中，也嘗試用另一種表述方式談他的中國化基督教的「愛國愛教」論，他這樣說：

愛國的人必須愛教，真正愛教的人也必須愛國。所以愛國愛教兩者是互為表裡、相輔相成的。一個信徒只會愛教不會愛國，（他／她）顯然不是愛教的人，因為他違背了耶穌的教導。一個只會愛國而不會愛教的國民，顯然也是談不上真正的愛國，因為每一個教徒都是國家的公民，不會愛國家的公民、自然談不上愛國。質而言之，愛國者必然愛教、愛教者也必然愛國。舉凡一個國家愛教愛國，而國民又能愛國愛教，國家必然興旺，國民生活必然康泰，以使國家立於強盛之境。¹⁸

這確實是「基督教中國化」和「中華神學」的一種具高度睿智、是與時俱進且負教育意義的創新思維，也委實是值得「愛教」的華人信徒和「愛國」的中國同胞們用心細味的！

道成肉身神學的探索

文章的前部分曾提到「宗教教育」必須是具有地域化和處境化的特徵。「宗教」若是離開「教育」，容易流於空泛的哲學思維，因此「宗教教育」必須是基督教神學的落地化和處境化的實踐，它也必然是「基督教中國化」的一個具體範例。繼王治心提出「落花生」比喻之後，梁燕城進一步談到「基督教生根中國」的新思維，他指出「中國基督教」的特性就是「生根」於中國。基督教進入中國多年，必須要基於聖經的「道」、融和中國文化、才能生根於中國，產生出「中國基督教」及「中華神學」來。梁燕城還補充說：「聖經的『道』進入中國，就是彰顯出文化上『道成肉身』的真理。」¹⁹正如《聖經》所說：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典，有真理」。²⁰

「道」是永存的恩典、也是永恆的真理。「道成肉身」卻是在一個獨特的文化處境中、讓基督成為可以被觸摸、被感知的「肉身」。汪維藩曾發表過一篇文章，題目是：〈道在這裡成了肉

¹⁶ 亦可參閱梁燕城：〈基督教中國化的理論探索〉。載於張志剛、唐曉峰主編：《基督教中國化研究（第四輯）》，北京：宗教文化出版社，2017年12月，頁28-41。

¹⁷ 參李志剛：《中國基督教愛國愛教史論叢》，香港：基督教文化學會，2019年10月出版。

¹⁸ 見同上註引書，頁352。

¹⁹ 參梁燕城：〈基督教生根中國之道-基督教中國化的理論探索〉，刊於《文化中國》，2017年第2期（總93期），頁90-98。

²⁰ 參見《約翰福音》第1章14節。

身)。²¹他解釋說：「『道在這裡成了肉身』。『這裡』是一個有著數千年文化傳統、且又飽經憂患、歷盡滄桑的(中華)民族；而基督的『肉身』，則是在苦難中與(中華)民族認同，並在苦難中造就出一個具有中國特色的中國教會來。」²²換言之，「道(在中國)成了肉身」，是要讓中國人認識基督的「肉身」，祂是「住在我們(中國人)中間，充充滿滿的有恩典，有真理」、基督也是「凡事與祂的弟兄相同」、成為了(中國人民)「慈悲忠信的大祭司」。²³

原來「道成肉身」的中華神學，既是基於聖經的「道」，也是基督教在中國成了「肉身」、融入中國文化而建立一套具中國特色的「中華神學」來。

上善若水的中國化思維

馮煒文與姚錦桑曾共同合作出版了一本書：《請教老子—談談說說喝杯茶》。²⁴他們抽選了老子《道德經》81章中的5章，分別透過英文翻譯和演繹的方式，又從中國文化和基督教信仰的角度解讀《道德經》。正如陳佐才在該書序言中所說，「《道德經》的無、柔、謙、樸……(把)隱藏的自我觀照顯露出來，給人的生命帶來新的平衡，而基督教信仰通過基督耶穌的一生把一切轉化為動力，不但助己、更能助人」。²⁵其中一篇是《道德經》第8章(該書的第三章，頁43-50)，題為：〈上善若水看基督〉，嘗試從普世價值和基督信仰反思中華文化所賦予華人信徒的價值觀念，也能讓華人信徒從哲學層面窺看耶穌基督道成肉身的深層意義。²⁶

《道德經》第8章的原文是：「上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。夫唯不爭，故無尤」。大意就是：「最高的善性就像水那樣，水幫助了萬物，但它不與萬物競爭。水停留在人所厭惡的地方去幫助人，所以說，水很接近道」。²⁷水的善性在那裡？有七種表現：「(它)居身，安於卑下；存心，寧靜深沉；交往，有誠有愛；言語，信實可靠；為政，天下歸順；做事，大有能力；行動，合乎時宜」。²⁸

若是從「上善若水」的角度看基督，馮煒文舉例說：「基督就是不爭：『他不爭競，不喧嚷，街上也沒有人聽見他的聲音！』；基督至柔：『(我)心裡柔和謙卑，你們當……學我的樣式！』；基督『居善地』(祂降生在馬槽中)；祂『心善淵』(全無與人爭競之心)；祂『與善仁』(對求助者從不拒避)；祂『言善信』(言談從來不出妄語)；祂『正善治』(教導門徒說：『你們裡頭為大的，倒要像年幼的；為首領的，倒要像服事人的』)；祂『事善能』(因為基督『不是要受

²¹ 參汪維藩：〈道在這裡成了肉身〉。刊於《金陵神學誌》，總第17期，1992年12月，頁38-39。

²² 見同上註引文，頁39。

²³ 見同上註引文，頁39。

²⁴ 參馮煒文、姚錦桑合撰：《請教老子—談談說說喝杯茶》，香港：德慧文化圖書有限公司，2019年5月出版。

²⁵ 見同上註引書，頁vi。

²⁶ 見同上註引書，頁43-50。

²⁷ 見同上註引書，頁43。

²⁸ 見同上註引書，頁43-44。

人的服侍，乃是要服侍人』)；祂『動善時』(因祂時刻遵循上帝的旨意，甚至是捨命、作多人的贖價！)。²⁹

「上善若水」確實也是「宗教教育中國化」的一個最佳的形象。說宗教教育是「上善若水」，究竟是甚麼意思？簡單來說，宗教教育就是關乎天人關係的教育，它是「上主」賜給我們「美善」的禮物、也是助人追求美善的，宗教教育「像水／若水」一般，這就是「上善若水」的意思。「宗教教育」是像水一樣，因它也是具備以下的特性的：(一)「無孔不入」，譬如：在教會(教堂)內，我們所做的每一件事都可以說是與宗教教育有關的，不論是祈禱、唱詩、講道、團契、主日學、學道班、甚至是奉獻、服務、做義工等均可以是與宗教教育有關的；在學校也如是，不同學科的教導、學生的活動、如何輔導學生等，需要代禱的事情都會是與宗教教育有關的。換句話說，宗教教育就像水一般、它是無孔不入的。(二)「水善利萬物而不爭」，宗教教育也應該是「順應不同的處境」，宗教科老師也必須像水一樣「流向自如」、「適者生存」，「水」具有一種美善的特性，是它不與周遭環境對抗，卻能順應不同的處境，雖然「水」的流向像是被動的、隨波逐流的，但正因為它是無孔不入，它也有其主動性的。「水」能處身於人所厭惡的地方，才可以說它是「幾於道」、接近聖經的「道」的善性，也是具有一種改變周遭環境的能力，因為水是從上而來、也是隨著一個特定方向而移動的；從上主而來的宗教教育也如是的。(三)「水」其實也有許多功用的。因為「水」實在太普遍(普通)了，它的存在和功能會很容易被忽略了，宗教教育也如是。但我們也知道，其實人是不能沒有水份的、我們每天都需要飲水，「水」能供人每天飲用、給人健康、也可洗淨人的身體等，當然它也是有許多其他的功用，也像《道德經》所說「水」有七種善性的一樣。³⁰

五、結語-還有一個值得反思的問題

《新約聖經》《約翰福音》有以下寶貴的金句：「太初有道！道與上帝同在，道就是上帝。」(1:1)；「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光。」(1:14)；「上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不致滅亡、反得永生。」(3:16) 這三節金句串連起來所傳遞的訊息就是：聖經的「道」就是上帝；「道」已經進入了世界、成了肉身(基督耶穌)，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過祂的榮光，正是父「獨生子」(基督耶穌)的榮光。又因為上帝愛世人(是世上所有的人)，甚至將祂的獨生子賜給他們(不論是任何種族、文化、國家及民族)，叫一切信祂的，不致滅亡、反得永生。正如梁燕城、汪維藩所說，基督教已經進入中國千多年，「道」已經在中國成了「肉身」，融入中國文化、「生根」中國、吸取中國文化土壤，並且得以孕育出「中國基督教」和具中國特色的「中華神學」來。

問題是：如何能夠講好中國基督教的故事？究竟怎樣才能夠尋得已經進入中國千多年的「道」呢？如何尋回「道成肉身」的中國基督教故事呢？既然「道」已經在中國成了肉身，融入中國

²⁹ 見同上註引書，頁 48-50。

³⁰ 可參閱同上註引書，頁 43-50。

文化、我們能否學馮煒文從「上善若水看基督」一樣，也「從上善若水看聖經的『道』（上帝）」，讓我們重新發現上帝在中國的作為呢？又像《約翰福音》的作者一樣見證說：「道（已經在中國）成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理」呢？這也該是「基督教中國化」和「講好中國基督教故事」的重要內容、真正地「讓基督教生根中國」吧！³¹

³¹ 亦可參閱梁燕城：〈基督教中國化的理論探索〉，刊載於張志剛、唐曉峰主編：《基督教中國化研究（第四輯）》，北京：宗教文化出版社，2017年12月，頁28-41。