

哲學的「他者」與中華神學教育 —淺談中國教會大學史研究及培育人才的故事

吳梓明

（本中心研究團成員，宏恩基督教學院教授）

（一）引言

2026 年 4 月，筆者獲廣州暨南大學哲學研究所邀請，參加一個以「哲學『他者』視域下人工智能時代的中國近代史研究生人才培養理論與實踐方法」專題學術研討會，並以「中國教會大學史研究」作為個案，分享過去 40 年來在教學研究和培育人才的經驗及轉變歷程，本文經筆者補充修訂後，呈上與各同道共勉，祈為指正。本人在香港中文大學讀書的時候，是在「宗教哲學系」修讀，主修「宗教研究」、副修「社會學」。大學畢業後，隨即在中大研究院「宗教與神學系」修讀神道學（主修聖經研究、副修基督教教育）碩士課程，均是跨人文科學和社會科學的研究範疇。隨後遠赴英國倫敦大學教育學院進修宗教教育哲學博士學位課程(Ph.D. in Religious Education)，是屬於宗教與神學、教育及哲學的研究範圍，也是人文科學與社會科學連結一起研究的訓練。回到香港中文大學任教，也不斷地培訓香港與國內的研究生（包括碩士生和博士生），指導他們的論文撰寫工作，包括學術資料和文獻的搜集、研究的方法、尋找創新的思維、拓寬多角度視域等，至今剛剛達到 40 周年(1985-2026)了。

本人開始在中大教學時，主要範圍是與「宗教研究、哲學、神學、基督教教育、和宗教社會學」有關的，研究課題集中在「基督教教育、教會辦學、尤其是九七後香港教會學校的未來路向、國內經驗可否作為參照」等。¹1989 年，本人應邀參加武漢華中師範大學舉辦的第一屆「中國教會大學史國際學術研討會」¹時，章開沅教授坦然告知，研究「基督教（神學或哲學）、宗教教育、教會大學」等課題，在中國均是「學術禁區」、屬於「險學」的範圍；他建議一個較安全的方法是從歷史進路，研究 1949 年前的教會大學的歷史。因此，從那個時候起，本人開始從神學、哲學中加上歷史學，研讀「基督教史、教會大學史、及中國近代教育史」等。²陶飛亞老師來香港中文大學讀博士的時候，是跟隨本人修讀「中國基督教史」的，他的博士論文題目是：「中國的基督教烏托邦—耶穌家庭（1921-1952）」³，從歷史角度研究基督教一個信仰群體，加上一個哲學（也是社會學）的概念：「基督教烏托邦」（證明本人在歷史研究中也並沒有離開宗教、神學、哲學的思維）。陶畢業時所獲得的「香港中文大學青年學人論文獎」，不單是對他學術研究成果的一個肯定，也是因為評審委員欣賞他在歷史研究中能夠帶出一個新的概念—「基督教烏托邦」，是基督宗教研究的一個

¹ 參章開沅、林蔚主編：《中西文化與教會大學》（湖北教育出版社，1991 年 5 月）。

² 參吳梓明：〈心繫崇基中大 40 年—代序〉，刊載於陶飛亞、劉義編：《宗教、教育、社會—吳梓明教授榮休紀念文集》（上海：東方出版中心，2009 年 3 月），第 5-7 頁。

³ 參陶飛亞：《中國的基督教烏托邦—耶穌家庭（1921-1952）》（香港：中文大學出版社，2004 年）。

創新的理念。

(二)基督教與中國 — 「他者」如何融入「自我」

從哲學、文化、和教育的角度看，基督教就是「他者」。「他者」是確認「自我」（「中國文化」和「中國教育」）的存在，然後才認定「基督教」和「基督教教育」為「他者」，並且我們是站在「中國文化」與「中國教育」的立場去研究「基督教」與「基督教教育」。若是從文化的角度看，「中國文化」與「西方文化」有許多不同的地方，甚至是對立的；美國學者魯珍晞(Jessie Lutz)教授在她的經典著作：*China and Christian Colleges*（《中國教會大學史》）⁴中，指出西方傳教士來到中國時，已經發現中國及其文化是「他者」（“the other-ness of Chinese culture and people” and “in China, Western norms did not apply”）。⁵ 原來「他者」是可有兩種不同角度的看法，對西方學者或傳教士而言，「中國」與「中國文化」是「他者」；但對中國學者而言，「基督教」與「基督教教育」才是「他者」。

若是從教育的角度看，我們可以有多一個思考的向度，即是「自我」與「他者」並不是對立的，研究者是可以將「教會大學」與「中國文化」放在一起、幫助它們共生共存、彼此融合起來。章開沅教授在第一屆「中國教會大學史國際學術研討會」上建議學者們可以嘗試從教育的角度，將教會大學史視為「中國近代教育史」或「近代中西文化交流史」的一部分進行研究。⁶ 雖然說「基督教」或「中國教會大學」是「他者」，我們也必須幫助其融入中國文化中（稱之為「本色化」），成為「近代中國教育史」或「中西文化交流史」的一部分。章教授亦相信：「探討中西文化的雙向流動，必將成為教會大學史研究中很有趣的課題」。⁷ 過去 40 年間，學者們已成功地將教會大學史放回「中國近代教育史」中，譬如：「金陵大學」的歷史成為「南京大學」歷史的一部分、「金陵女子大學」的歷史成為「南京師範大學」歷史的一部分、「聖約翰大學」的歷史成為「上海復旦大學」歷史的一部分。⁸

為更透徹地融入中國教育史中，還有一個重要的轉向就是「研究範式的轉移」，是從「以西方傳教士為中心」的研究轉移至「以華人信徒為中心」的研究。譬如：早期研究是集中在《狄考文和司徒雷登在華的教育活動》，現在是轉向《基督教大學華人校長的研究》。⁹ 本人過去所指導博士生的論文也有這樣轉

⁴ 參 Lutz, Jessie G. *China and Christian Colleges, 1850-1950*, (Ithaca: Cornell University Press, 1971). 中文譯本可參見：盧茨·傑西·格著、曾鉅生譯：《中國教會大學史》（浙江教育出版社，1987 年）。

⁵ 參 Lutz, Jessie G. 同上注引書，1971, pp.4-10。

⁶ 參章開沅：〈序言〉，刊於章開沅、林蔚主編：《中西文化與教會大學》（湖北教育出版社，1991 年），第 1-4 頁。

⁷ 參章開沅，同上注引文，第 3 頁。

⁸ 譬如參南京大學高教研究所編：《金陵大學史料集》（南京：南京大學出版社，1989 年）；南京師範大學校史編寫組編：《南京師範大學大事記 1902-1990》（南京：南京師範大學出版社，1992 年）；及復旦大學校史編寫組編：《復旦大學志 1905-1949》（上海：上海復旦大學出版社，1985 年）。

⁹ 譬如參史靜寰：《狄考文和司徒雷登在華的教育活動》（台灣：文津出版社，1991 年）；及吳梓明編：《基督教大學華人校長研究》（福州：福建教育出版社，2001 年）。

向的，譬如：陶飛亞除了在博士論文中研究「敬奠瀛與耶穌家庭」外，我們共同出版了《基督教大學與國學研究》一書。¹⁰ 還有何榮漢的《陶行知——一位基督徒教育家的再發現》、吳祖興的《劉廷芳宗教教育理念在中國之實踐》、劉賢：《學術與信仰——宗教史學家陳垣研究》；及梁冠霆：《留美青年信仰的追尋——北美中國基督教學生運動研究（1909-1951）》。¹¹ 2000-2008 年擔任香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心主任時，也積極鼓勵年青學者將研究課題融入中國社會處境中，特別是有關華人信徒或地區性的研究。中心每年頒發一個年青學者博士論文獎、亦為他們出版其博士論文，先後有：張先清：〈官府、宗教與天主教：17-19 世紀福安鄉村教會的歷史敘事〉、朱峰：〈基督教與海外華人的文化適應——近代東南亞華人移民社區的個案研究〉、黃劍波：〈鄉村社區的信仰、政治與生活——吳莊基督教的人類學研究〉、郭衛東：〈中國近代特殊教育史研究——以基督教在華特殊教育事業為考察中心〉、尚清河：〈天會與吾黨——明末清初天主教徒群體研究〉等。¹² 這些博士論文特色就是在它們能夠將研究課題融入華人信徒和中國社會的研究內。

章教授也親自樹立一個榜樣，指導我們如何培訓學生將教會大學史融入「中國近代史」中，成為中國近代史中不能磨滅的一部分。1991 年，章教授遠赴耶魯大學尋找他的恩師貝德士的檔案文獻，¹³ 原來貝德士不僅是金陵大學歷史系教授，更是南京大屠殺歷史見證人，在抗日戰爭期間，貝德士留守南京校園，負起南京國際安全區委員會的工作，他開放了金陵大學作為安全區、進行救濟難民的工作。後來，他在東京的國際法庭上擔當南京大屠殺的歷史見證人、指正日本軍隊所犯的罪行、為中國人作見證。¹⁴ 章教授將貝德士的故事融入中國近代史中，成為中國近代史中一個不可磨滅的部分，章教授也因此成為了南京大屠殺歷史研究的專家。¹⁵ 去年是紀念抗日戰爭與反法西斯戰爭勝利 80

¹⁰ 參陶飛亞、吳梓明合著：《基督教大學與國學研究》（福州：福建教育出版社，1998 年 5 月）。

¹¹ 參何榮漢：《陶行知——一位基督徒教育家的再發現》（香港：基督教文藝出版社，2004 年 6 月）；吳祖興《基督教教育在中國——劉廷芳宗教教育理念在中國之實踐》（香港：浸信會出版社（國際）有限公司，2005 年 5 月）；劉賢：《學術與信仰——宗教史學家陳垣研究》（北京：中國社會科學出版社，2013 年 11 月）；及梁冠霆：《留美青年信仰的追尋——北美中國基督教學生運動研究(1909-1951)》（上海：人民出版社，2010 年 4 月）。

¹² 譬如：張先清：〈官府、宗教與天主教：17-19 世紀福安鄉村教會的歷史敘事〉、朱峰：〈基督教與海外華人的文化適應——近代東南亞華人移民社區的個案研究〉、黃劍波：〈鄉村社區的信仰、政治與生活——吳莊基督教的人類學研究〉、郭衛東：〈中國近代特殊教育史研究——以基督教在華特殊教育事業為考察中心〉、尚清河：〈天會與吾黨——明末清初天主教徒群體研究〉。

¹³ 章教授說自己的教會大學史研究亦是從貝德士文獻研究開始的，譬如參章開沅：〈中國教會大學的歷史命運——以貝德士文獻為實證〉。載於章開沅主編：《文化傳播與教會大學》（武漢：湖北教育出版社，1996 年），第 1-27 頁；亦可參閱章開沅口述、彭劍整理：《章開沅口述自傳》（北京：北京師範大學出版社，2015 年），第 393-397 頁。

¹⁴ 參章開沅：《南京大屠殺的歷史見證》（武漢：湖北人民出版社，1995 年 7 月）；及湯美如主編、章開沅編譯：《南京：一九三七年十一月至一九三八年五月》（香港：三聯書店，1993 年）；和章開沅編譯：《「天理難容」——美國傳教士眼中的南京大屠殺（1937-1938）》（南京：南京大學出版社，1999 年）。

¹⁵ 章教授常言：『參與的史學與史學的參與』，這正是一個好例子。參馬敏：〈春風化雨、潤物無聲——略談章開沅老師對我治學道路的影響〉，載於馬敏：《拓寬歷史的視野：詮釋與思考》（武漢：華中師範大學出版社，2006 年），第 420 頁。

周年，本人為廣州《羊城晚報》撰寫一篇懷念章教授的文章，題目是：〈「喚醒」貝德士文獻：章開沅先生與他的南京大屠殺研究—從章先生逝世五周年紀念說起〉，在8月1日刊登在廣州《羊城晚報》，同一時間獲中央宣傳部轉載在網上的《學習強國》平台，也是為章教授與他的恩師的歷史故事記錄下來，留為紀念。¹⁶

「他者」—學術研究重點在：「交流與對話」

回到「他者」的研究，如果加上歷史的角度去觀察，我們可以看到「基督教」與「中國文化」在不同的時代相遇中會產生出一些衝擊、交流、與對話的現象。鍾鳴旦(Nicholas Standaert)教授曾經在香港中文大學發表一篇專文，題目是：《文化相遇的研究方法：以十七世紀中國作個案》(*Methodology in View of Contact Between Cultures: the China Case in the 17th Century*)。¹⁷他指出歷史學也是一門研究「他者」的藝術(art of “the other”)，能夠提供一些方法，幫助我們在不同的文化之間促進彼此交流與對話。他所建議的模式是「互動與溝通模式」(Interaction and Communication Framework)，他以17世紀中國與歐洲文化相遇的歷史作個案，代表兩個不同的文化相遇時，一個是「主」(self)、一個是「客」(the other)。若要達成「互動與溝通」的話，「主」「客」的位置必須能夠「互相轉移」，由「主」而「客」、由「客」而「主」，這樣才可以達至「交流」(interaction)和「互相溝通」(communication)，甚至是「對話」(dialogue)及「重整」(re-composition)的效果。¹⁸鍾教授亦強調在兩個不同文化之間必須保留「空間」(space)，讓「主」「客」的位置可以「互相轉移」、產生「互動」、「對話」和達至真正的「交流與互補」的現象。¹⁹

較早之前，筆者亦曾與幾位學者們共同在中國教會大學史研究課題上探索「範式的轉移」，其中一個方案就是為「主」「客」體的「互相轉移」尋覓「交流」與「對話」的空間。²⁰美國學者費正清(John K Fairbank)早在1960年代提出一個「衝擊—回應」(Impact-Response)的研究範式，意思是說西方傳教士來華宣教是將「衝擊」帶來中國，往後中國的轉變或改革（如現代化等）便是中國對西方衝擊的一種「回應」。²¹費教授是將「基督教」放為「主位」、將「中

¹⁶ 參閱吳梓明：〈「喚醒」貝德士文獻：章開沅先生與他的南京大屠殺研究—從章先生逝世五周年紀念說起〉，刊登在廣州《羊城晚報》2025年8月1日，A5版上，即日便獲中央宣傳部轉載在網上的《學習強國》平台上。

¹⁷ 參鍾鳴旦(Nicholas Standaert)：《文化相遇的研究方法：以十七世紀中國作個案》(*Methodology in View of Contact Between Cultures: the China Case in the 17th Century*)，香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心專文系列（十一），2002年。

¹⁸ 參鍾鳴旦(Nicholas Standaert)，同上注引文，第48-49頁。

¹⁹ 參鍾鳴旦(Nicholas Standaert)，同上注引文，第40-41頁。

²⁰ 研究項目自1996年開始，參與的學者包括香港中文大學歷史系梁元生教授、北京師範大學教育系史靜寰教授和上海復旦大學美國研究中心徐以驊教授。研究報告可參見：Peter Tze Ming Ng, in Collaboration with Philip Yuen Sang Leung, Edward Yihua Xu and Jing Huan Shi. *Changing Paradigms of Christian Higher Education in China, 1888-1950*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 2002.

²¹ 參 John K Fairbank ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974. 亦可參閱梁元生：〈近年來美國之中國近代史研究趨勢〉，

國」置於「客位」，但在研究報告中，我們卻是嘗試將「主」「客」的位置轉移，並致力尋覓兩者互動的「空間」，努力探究西方模式的教會大學在中國是如何受到當地的社會文化「衝擊」而謀求轉變，往後的改變便成為了西方基督教教育面對中國衝擊而產生的「回應」（可稱之為：「中國衝擊—西方回應」“Western Responses to China’s Challenges”）。²² 因此，我們發現可以教會大學史作為個案，證實中西文化雖是絕對不同，仍可以透過「互動」和「對話」達至雙方的「交流與互補」。²³「哈佛燕京學社」也是一個上好的例子，證明中西文化必須要相互「開放」，尋覓彼此可以溝通的「空間」。譬如：建立「哈佛燕京學社」作為一個互相交流、溝通的平台，可以達至真正的「對話」。「哈佛燕京學社」不僅是幫助中國學者吸取西方知識和「優化」國學研究，更也能夠為西方國家培訓許多著名的「漢學專家」，達至中西不同文化的「交流與互補」。²⁴

(三)「空間」—中華神學教育的不斷拓寬

近 40 年來的中國教會大學史研究，幫助了我們發現「空間」對學術研究的重要，它不單是可應用在跨學科的研究，從不同的角度研究「他者」，還可以為我們尋找「空間」，拓寬我們研究的領域。這種現象也同樣地會出現在中華神學教育的歷程中。1989 年章開沅教授已一再提出，研究中國基督教神學、哲學、教會辦學等必須是從中國的處境出發。剛才提到「他者」是可以從兩方面看，西方學者是看「中國」和「中國文化」是「他者」，但中國學者卻視「基督教」與「基督教教育」為「他者」。若是從中國處境出發，即是說必須將「中國」從「客位」轉為「主位」，「中華神學」也必須是以「中華」為主位的一種神學探究。上文亦有提及，因應中國的特殊環境，章教授曾建議「中國教會大學」研究者也應跳出純宗教研究、神學、哲學及教育的思維，須先從歷史的角度出發研究 1949 年前的中國教會大學的歷史。這也是一種以中國為主位的研究進路，讓中華神學教育能在中國的處境中被拓寬成為跨學科的研究。

跨學科的研究

當年筆者在 1989 年大會上宣讀的論文題目是：「從廣州私立嶺南大學看基督教大學應以何種形式為國家教育服務」，²⁵ 也是認同章教授的看法，從教會大學史研究出發，以「為國家教育服務」為新的定位。事實上，在教會大學史研究中，我們也發現中國教會大學早在 1920 年代已開始不斷拓寬神學和宗教

載於香港中國近代史學會編：《中國近代史研究新趨勢》（香港教育圖書公司，1994 年），第 105-134 頁。

²² 參同注[20]引 Peter Tze Ming Ng 等合著書，第 36-39 頁。亦可參閱：Philip Yuen Sang Leung & Peter Tze Ming Ng (Co-ed.), *Christian Responses to Asian Challenges: A Globalization 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。

²³ 參 Peter Tze Ming Ng, “Christian Higher Education in China: A Globalization View”, 刊於同上注引 2007 年書，第 53-76 頁。

²⁴ 參 Philip Yuen Sang Leung, “Chinese Studies at Christian Colleges in Modern China-From Periphery to Core”, 刊於同注[20]引書，第 129-153 頁。亦可參閱陶飛亞、吳梓明合著：《基督教大學與國學研究》（福州：福建教育出版社，1998 年 5 月）。

²⁵ 刊於章開沅、林蔚主編：《中西文化與教會大學》（湖北教育出版社，1991 年 5 月），第 241-259 頁。

課程，成為一門跨學科的研究的課程。就以燕京大學為例，燕大是在 1919 年創立，1920 年劉廷芳獲聘為神科科長，當時的神科包括 7 個範圍，即「舊約」、「新約」、「教會史」、「系統神學」、「實用神學」、「基督教倫理」、「宗教教育與心理學」。²⁶ 在劉廷芳的努力下，神科終於在 1925 年升格為宗教學院，神科課程亦逐漸拓寬為宗教研究的課程。²⁷ 譬如：按 1925-1926 年度燕京大學的課程簡章中刊載，文理學院內的宗教課程包括有：「佛教」、「回教」、「中國古詩中的宗教觀念」、「老子、墨子的哲學」、「中國教會史」、「當今社會問題與基督教倫理」、「中國宗教研究」、「當代宗教世界」、「宗教心理學導論」、「宗教心理學專題研究」等。²⁸ 換言之，「中華神學」的課程已被拓寬成為了包括中國傳統文化、中國宗教、當代宗教世界和社會問題等跨學科的研究課程。

雖然亦是為了配合向國家政府立案的要求，教會大學所有的宗教課程不能強迫學生修讀，必須改為選修科。但燕大宗教學院提供的課程卻並沒有因而減少，反之，宗教學院卻與燕大文理學院一起提供更多樣化的課程，讓學生可以更自由地選擇修讀。1929-1930 年度燕大文理學院的課程簡介中更列舉出可供學生選修的宗教科目共有 25 個之多。²⁹ 由是觀之，教會大學是因應中國的獨特處境，在神學課程中加入中國文化及中國宗教的研究，還附加哲學、倫理學、心理學、社會學等課程，以拓展及穩定神學研究的學術的地位。事實上，跨學科研究對教會大學的神學課程發展十分重要，它不僅是拓寬了中華神學教育的學術關懷，更是有效地實現基督教教育的本色化和處境化，將傳統的神學研究範圍拓寬為「現代化、跨學科的中華神學教育」。³⁰ 崇基學院在香港創立時（1951 年），亦是為繼承國內 13 間教會大學的教育傳統、延續這種現代化兼具跨學科的神學與宗教教育傳統。³¹

跨宗教研究

香港中文大學崇基學院除了是傳承著國內 13 間基督教大學的跨學科神學和宗教教學與研究傳統外，還拓展出跨越單一宗派和跨宗教研究的傳統。崇基神學院和宗教系的師生來自基督教不同的宗派、也有來自不同的宗教甚至是非宗教人士。1998 年，宗教系曾推動一項「宗教教育—為優質生命而教育」活動，不僅是為基督宗教學校而設計，也是首次將不同宗教辦學團體（包括羅馬天主教、基督新教、佛教、道教、孔教、和伊斯蘭教）的領袖、校長、老師、和學

²⁶ 參 Peking University Bulletin, No.3: *Announcement of the College of Arts and Sciences, 1920-1921* (United Board for Christian Higher Education Archives: 308-4744), pp. 70-85.

²⁷ 參吳梓明：〈從神學教育到宗教研究—燕京大學宗教教育的考察〉，刊載於李金強等主編：《近代中國基督教史研究集刊》（香港浸會大學，第 2 期，1999 年 10 月），第 49-66 頁。

²⁸ 參同上注引文，第 63 頁；或 Peking University Bulletin, Vol.6, No.31: *Announcement of the College of Arts and Sciences, 1925-1926* (United Board for Christian Higher Education Archives: 308-4745), p. 10.

²⁹ 參北京大學檔案館館藏燕京大學檔案：“Yenching University Bulletin- College of Arts and Letters, *Announcement of Courses 1929-1930* (Yj29022).

³⁰ 亦可參吳梓明：〈從神學教育到宗教研究—燕京大學宗教教育的考察〉，刊載於李金強等主編：《近代中國基督教史研究集刊》，第 2 期（香港：浸會大學，1999 年 10 月），第 49-66 頁。

³¹ 讀者亦可參閱吳梓明：「五十年來崇基學院的基督教教育」，刊於吳梓明：《百年樹人—中國基督教教育意義重尋》（香港基督教文藝出版社，2003 年 12 月），第 140-177 頁。

生聯繫在一起，進行跨宗教合作共同探究優質生命教育，其中一個課題是：「和而不同——種族、宗教融和共處之道」。³² 2001 年是崇基學院創辦 50 周年紀念，崇基學院宗教與中國社會研究中心亦舉辦了一系列關於文化和人類社會的講座，邀請了國家宗教事務局局長葉小文先生主持第一次講座、參加者亦包括香港六大宗教的領袖和學者，來自羅馬天主教、基督新教、佛教、道教、孔教、和伊斯蘭教等。³³ 這種跨越宗教研究的傳統其實也是傳承著中國教會大學的教學傳統而來的。譬如：華中大學校長韋卓民教授在 1946 年曾向西方學者介紹中國文化精神(The Spirit of Chinese Culture)時，也特別介紹中國的儒、釋、道三大宗教，他更是告訴西方學者，說：道教才是真正的『中國人民的宗教』。³⁴ 1996 年當宗教與中國社會研究中心成立時，身兼北京大學哲學系及宗教系系主任的趙敦華教授親自來訪，邀請我們一起策劃學術交流的活動，目的是幫助北大前一年（1995 年）新增設的宗教系延續前燕京大學趙紫宸所確立的宗教研究傳統，包括研究其他非基督宗教的傳統。³⁵ 趙敦華教授的來訪正好是提醒我們，原來崇基學院的跨宗教研究傳統也是與燕京大學的神學宗教研究傳統有關連的。換言之，1949 年前中國教會大學的神學及宗教教學與研究課程也曾經經歷過「跨學科」和「跨宗教」研究的發展過程，它不僅是拓寬了中華神學教育的學術關懷，更是有效地將中華神學拓寬成為「現代化、跨學科和跨宗教研究的中華神學教育」。今天我們更能發現這種學術關懷不僅是局限於跨學科、跨文化、跨地域的研究，也不僅是從單一的宗教研究，而是拓寬至比較宗教研究，更也是從中國教育史研究，拓寬至東北亞（地區性）、世界史研究、全球史或全球地域化等研究。對「中華神學」來說，學術研究視域和「空間」的不斷拓寬也確實是十分重要的。

學術研究的不斷拓展

2003 年，北京社科院世界宗教研究所基督教研究中心的周年研討會的主題是：「全球地域化與基督宗教」。當時有學者發表了一篇論文是：〈全球地域化的大學教育與基督宗教——以韋卓民博士與華中大學作個案研究〉。³⁶ 我們也發現

³² 參吳梓明：〈從學校宗教教育的角度看生命教育〉，刊於吳梓明：《從宗教教育到生命教育》（香港基督教文藝出版社，2004 年 12 月），第 229-249 頁。

³³ 系列講座亦已出版成書，參見吳梓明：《二十一世紀的宗教展望》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001 年）。

³⁴ 參吳梓明：〈韋卓民博士全球地域化理念考〉，刊載於章開沅、馬敏等編：《韋卓民紀念文集》（武漢：華中師範大學出版社，2010 年），第 79-101 頁；及 Francis Wei, *The Spirit of Chinese Culture*, New York: Scribner Press, 1947, p.3. 還有輔仁大學的陳垣教授，他致力研究佛教、道教的歷史與文化，將之放入宗教史研究之內，可參閱劉賢：《學術與信仰——宗教史學家陳垣研究》（北京：中國社會科學出版社，2013 年 11 月）。

³⁵ 其中包括舉辦了三次學術研討會，第一次是在 1997 年 11 月在香港中文大學舉行，題目是：「宗教研究與大學教育」；第二次是在 1999 年 12 月在北京大學舉行，題目是：「宗教經驗與文化價值」；第三次在香港中文大學結合第五屆耶儒對話國際會議，題目是：「基督教與儒家視野中的生命與倫理」。參見吳梓明：《30 年來中國教會大學研究的反思》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2017 年），第 7-8 頁；及《宗教與中國社會研究中心成立十周年紀念特刊 1996-2006》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2006 年 11 月），第 26-27 頁。

³⁶ 參卓新平、許志偉主編：《基督宗教研究》（第七輯）（北京：宗教文化出版社，2004 年）。

「全球地域化」確是一個有用的概念，因為它不單是將中國教會大學史拓展至世界史／全球研究的領域，也強調全球研究是兼具雙向及互動關係，兼有「全球化」的視野和「地域性」的關懷，一方面它並不是以全球化為中心而否定地區特性的視角，另一方面，它也不會是以中國文化為中心而否定西方視角的研究進路。「全球地域化」的理念可以將中西文化結合起來，進行相輔相承、相得益彰的交流對話，並且也必須是在這種雙向互動的過程中，建立兼有雙方不同特性的文化，能夠共生、共存和共融。³⁷ 後來北京中國社會科學院《歷史研究》期刊的編輯邀請筆者撰寫一篇文章，解釋如何應用「全球地域化」理念研究教會大學的新視角，該文章終獲批准在國家級的學術期刊上刊載了，題目就是：《全球地域化：中國教會大學史研究的新視角》。³⁸ 事實上，「全球地域化」的理念確能幫助中國教會大學史研究不斷的拓展，不僅是融入中國教育史、中國近代史、中西文化交流史等，更也能跨地區、跨文化、成為東北亞地區史、世界史、和全球研究的一部分。

自2001年開始，研究教會大學史的中國學者開始走出國外，參加了「東北亞基督教史研究議會」(North-East Asia Council for the Studies in the History of Christianity)。³⁹ 筆者有幸在2006年的議會上獲學者們推舉為2007-2009年度的議會主席，除了是為議會組織了2009年在中國武漢召開第七屆的議會及國際學術研討會（首次在中國舉行）外，也為議會出版了兩本英文論文集，題目是：*Christian Mission and Education in Modern China, Japan and Korea: Historical Studies* 及 *Christian Presence and Progress in North-East Asia: Historical and Comparative Studies*，由德國一所出版社：Peter Lang GmbH Ltd. 分別在2009年及2011年出版。⁴⁰ 我們的關懷亦因此拓寬至地區性的比較研究，主要是東北亞地區（包括中國、日本、韓國）基督教高等教育的比較研究等。⁴¹ 學者們發現基督教高等

³⁷ 亦可參閱吳梓明：“From ‘Christianity in China’ to ‘Chinese Christianity’: Changing Paradigms and Changing Perspectives”，載於 Peter Tze Ming Ng, *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives*. (Leiden/ Boston: Brill, 2012), pp. 19-42。

³⁸ 參吳梓明：〈全球地域化：中國教會大學史研究的新視角〉，見刊於《歷史研究》，2007年第1期（總第305輯）（北京：中國社會科學院），第180-188頁。另外，台灣宇宙光為慶祝馬禮遜來華宣教200周年紀念，出版了一套學術叢書，其中一本就是：《全球地域化視角下的中國基督教大學》，馬禮遜入華宣教200年紀念文集—論文05（台灣：宇宙光出版社，2006年）。

³⁹ 「東北亞基督教史研究議會」是在1999年成立，2000年開始第一屆議會是在韓國舉行。早期參加東北亞基督教史研究議會的中國學者計有陶飛亞、何健明、賴品超、何慶昌、陳志浩（2001年），朱峰、李智浩（2002年），吳梓明、劉家峰、劉賢、吳義雄（2006年），吳梓明、劉家峰、徐以驊、陶飛亞（2007年），及吳梓明、劉家峰、賴品超、黎子鵬、姚西伊、黃美樹（2009年）。

⁴⁰ 參 Jan A.B. Jongeneel, Peter T.M. Ng et al (eds.) *Christian Mission and Education in Modern China, Japan, and Korea: Historical Studies*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2009; 及 Jan A.B. Jongeneel, Peter T.M. Ng et al (eds.) *Christian Presence and Progress in North-East Asia: Historical and Comparative Studies*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2011.

⁴¹ 譬如，參同上注引2011書，包括有：卓新平之《基督教與東北亞當代社會的發展：兼論中國基督教的未來發展》（第20-25頁）、黎子鵬之《基督教刊物在東北亞的傳播—19世紀下半葉中國與日本情況的比較》（第26-40頁）、姚西伊之《20世紀初基督教基要主義在中國的發展—兼與韓國及日本的比較》（第41-56頁）、吳梓明、張永廣之《20世紀東亞地區的國族主義、現代化與基督教教育—中國、日本、韓國三地的比較研究》（第57-72頁）、劉家峰之《第二次世界大戰前東亞地區的基督教社會主義—中國的張仕章與日本的賀川豐彥

教育傳播至中國、日本、韓國三個國家，卻是產生出不一樣的基督教教育來。譬如：日本政府對基督教教育的反對和限制是最強烈，相比之下，中國（民國）政府的反應是比較溫和的，而韓國的反應也是非常特別的。因為韓國面對的並不是西方殖民主義的威脅、而是來自東方（日本）殖民主義的威脅（韓國是1905年開始成為日本的保護國）。而基督教高等教育對韓國人來說並沒有西方殖民主義的威脅，相反地，它卻成為了幫助促進韓國人的國族主義、及身份認同等的積極力量，促進民族主義、抵抗日本的帝國主義和殖民政策，這個課題也是值得學者們留意的。⁴² 簡單來說，地區性的比較研究不單是有助我們明白不同地區國家的文化會影響它們對基督教作為「他者」的瞭解和回應，它們本身的歷史背景、自身的經驗、和政治環境也是非常重要，可以產生出多樣化（超越純粹西方模式的）基督教教育來。

中國基督教史研究得以進入「世界史」和「全球研究」也是一個重要的拓寬和突破，劉義教授的個案便是一個上好的例子。劉是 2005 年來香港中文大學做博士研究，他的研究範疇是「宗教社會學」與「中國基督教史」，本來是想從「世俗化」的角度研究基督教史；當時的導師建議他嘗試另一個新的概念：「全球地域化」。「全球地域化」的理念幫助他拓寬研究領域，將中國基督教史的研究，擴大成為全球化研究，更是跨越單一宗教的研究，他的畢業論文題目是：「全球宗教政治及宗教治理：一個宗教社會學的理論考察」；隨後也出版一本研究專論：《全球化背景下的宗教與政治》⁴³，涵蓋基督教的靈恩運動、伊斯蘭教的基要主義、與美國的基督教福音派和基要派的政治運動等。

作為一位博士生，劉敢於開放自己，尋找更多的「空間」，拓寬自己的學術視角，從「中國基督教史」拓展至「世界史」，從地域化研究擴大到「全球化研究」，現在他是上海大學文學院歷史系教授、是「世界史」的博士生導師，兼任「政治學」一級學科碩士點負責人及上海高校人文社科基地「宗教與全球政治研究院」執行院長。主要研究領域包括「全球文明史」、「國際關係史」、「土耳其與中東問題」、「國際組織與治理」等方向，他也是「全球研究」與「宗教比較研究」的專家。⁴⁴ 今（2026）年，他榮獲上海大學聘任為「偉長學

(Toyohiko Kagawa)的比較研究》（第 73-86 頁）、及賴品超之《從歷史和比較的視角看作為無教會運動的漢語神學》（第 87-103 頁）。

⁴² 參 Philip Yuen Sang Leung & Peter Tze Ming Ng (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), "Introduction", pp. 1-20.

⁴³ 參 劉義：《全球化背景下的宗教與政治》（上海：上海大學出版社，2011 年 1 月）；及劉義：《全球化、公共宗教及世俗主義—基督教與伊斯蘭教的比較研究》（上海：上海人民出版社，2013 年 12 月）。畢業後除返回上海大學任講師外，劉義博士曾於 2010-2011 年赴美國喬治城大學伯克利宗教、和平及世界事務中心深造博士後研究，並於 2013-2017 年擔任土耳其海峽大學孔子學院中方院長。

⁴⁴ 劉義教授近年在宗教與神學研究領域中亦不斷地為國家培養不少研究生和博士生。筆者有幸獲邀參與其中四位博士生的評審委員，見證他們學術上的非凡水平。茲列舉他們的博士論文研究題目如下：“Religions as Complex Adaptive Systems in Response to Political Pressure: The Orthodox and Greek-Catholic Churches in Romania” (2022)；〈靈裡相通：非洲錫安教會和阿拉杜拉教會比較研究〉（2025 年）；〈勒馬斯改革與 20 世紀愛爾蘭的現代化轉型（1958-1973 年）〉（2025 年）；〈政教關係視角下土耳其宗教事務局的功能演變研究〉（2025 年）。

者」，更獲俄羅斯「國際全球研究學院」委任為該學院的學術委員，確實是一項十分難得的殊榮！

(四)結論—走進人工智能新時代的學術研究

總括來說，筆者過去的學術研究是從宗教、哲學、神學與教育學開始，集中在「中國教會大學史研究」上。所指導的研究生（包括碩士與博士生）的論文研究均是在「宗教教育、宗教社會學、中國基督教史、近代中國教育史、與全球地域化視角下的中國教會大學史」等範疇內。從表面上看，這些均是與哲學的「他者」概念沒有關係的。但從另一個角度看，「中國教會大學史研究」確實是很有啟發性、可以成為研究「他者」概念一個有豐富意義、亦是具體的研究個案。⁴⁰多年來的中國教會大學史研究證實了學術研究是應該不斷地拓寬，「全球地域化」的理念確實能夠幫助中國教會大學史研究，不僅是融入中國教育史、中國近代史、中西文化交流史等，更也能拓展至跨地區、跨文化、成為東亞地區史、世界史、和全球研究 (Global Studies) 的一部分，過去的經驗和訓練其實也是為了裝備我們進入人類歷史的新時代。

人工智能的出現，不僅是給與我們一副儲存大量資料的機器，它更可以成為學術研究中的「他者」，可以與研究者進行「互動」、「交流」和「對話」。人工智能的出現，也是提醒我們：學術研究是不能夠只局限在一門學科之內、更不能夠是一科獨霸天下的。事實上，人工智能的出現，更觸發我們去思考：「誰擁有多少資訊？」、「誰決定真與假？對與錯？」、及「誰在操控甚麼是『事實或真理』？」。為此，我們更是必須培訓我們的研究生，好好裝備自己與時並進，讓我們能夠具備「對資訊來源者的批判」和「自我批判」的能力，能夠走進人類歷史的新紀元—大家稱之為「人工智能的新時代」，能夠讓「主位」、「客位」可以「互相轉移」，能夠不斷拓展學術研究的「空間」、達至學術上的互相「交流」和「對話」的創新思維。