

Cultural Identities

文化身份

Journal for the Study of Christian Culture

基督教文化学刊

中国人民大学基督教文化研究所主办

第28辑 · 2012秋



基督教文化出版社

Cultural Identities

文化身份

Journal for the Study of Christian Culture

基督教文化学刊

中国人民大学基督教文化研究所主办

第28辑 · 2012秋



 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

基督教文化学刊:第28辑.2012年秋:文化身份/中国人民大学基督教文化研究所主编.——北京:宗教文化出版社,2013.3

ISBN 978-7-80254-673-8

I. ①基… II. ①中… III. ①基督教-宗教文化-研究-丛刊 IV. ①B978-55

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第032390号

文化身份

基督教文化学刊(第28辑·2012秋)

中国人民大学基督教文化研究所 主办

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号(100009)

电 话: 64095216(发行部) 64095234(编辑部)

责任编辑: 霍克功 温 洁 张 靖 梅 瑛

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168毫米 32开本 9.75印张 250千字

2013年3月第1版 2013年3月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-673-8

定 价: 28.00元

基督教文化学刊 (第 28 辑 · 2012 年秋)

Journal for the Study of Christian Culture

文化身份

Cultural Identities

中国人民大学基督教文化研究所 主办

主编 杨慧林

编辑委员会委员 耿幼壮 刘小枫 罗秉祥 杨庆球

本辑执行主编 Chloë STARR

出版总监 杨熙楠 钱秉毅

学术委员会 (以姓氏拼音为序)

BAYS, Daniel

加尔文学院

FIDDES, Paul

牛津大学

FORD, David

剑桥大学

耿幼壮

中国人民大学

何光沪

中国人民大学

HOPKINS, Dwight

芝加哥大学

JASPER, David

格拉斯哥大学

JEFFREY, David

贝勒大学

江丕盛

香港浸会大学

KUSCHEL, Karl-Josef

图宾根大学

赖品超

香港中文大学

李炽昌

香港中文大学

李秋零	中国人民大学
刘小枫	中国人民大学
罗秉祥	香港浸会大学
ROUKANEN, Miikka	赫尔辛基大学
SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth	哈佛大学
SCHÜSSLER FIORENZA, Francis	哈佛大学
TORRANCE, Iain	普林斯顿神学院
VOLF, Miroslav	耶鲁大学
WARD, Graham	曼彻斯特大学
WELKER, Michael	海德堡大学
温伟耀	香港中文大学
杨慧林	中国人民大学
杨熙楠	香港汉语基督教文化研究所
曾庆豹	台湾中原大学
张庆熊	复旦大学
赵敦华	北京大学
赵 林	武汉大学
卓新平	中国社会科学院

英文审校：Chloë STARR 陈德贞

编 辑：温 洁 张 靖 梅 瑛

Journal for the Study of Christian Culture

(Jidujiao wenhua xuekan)

No. 28 Autumn 2012

Cultural Identities

Editor in Chief:

YANG Huilin

Members of Editorial Committee

GENG Youzhuang

LIU Xiaofeng

LO, Ping-Cheung

YEUNG, Hing-Kau

Executive Editor of This Issue

STARR, Chloë

Publishing Supervisor

YEUNG, Daneil CHIN, Kenneth

Advisory Board (in alphabetical order)

BAYS, Daniel

Calvin College

CHIN, Ken-pa

Taiwan Chung Yung Christian University

FIDDES, Paul

University of Oxford

FORD, David

University of Cambridge

GENG Youzhuang

Renmin University of China

HE Guanghu

Renmin University of China

HOPKINS, Dwight

University of Chicago

JASPER, David

University of Glasgow

JEFFREY, David

Baylor University

KANG, Phee Seng

Hong Kong Baptist University

KUSCHEL, Karl-Josef	University of Tübingen
LAI, Pan Chiu	Chinese University of Hong Kong
LEE, Archie	Chinese University of Hong Kong
LI Qiuling	Renmin University of China
LIU Xiaofeng	Renmin University of China
LO, Ping-cheung	Hong Kong Baptist University
ROUKANEN, Miiikka	University of Helsinki
SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth	Harvard University
SCHÜSSLER FIORENZA, Francis	Harvard University
TORRANCE, Iain	Princeton Theological Seminary
VOLF, Miroslav	Yale University
WARD, Graham	University of Manchester
WELKER, Michael	University of Heidelberg
WAN, Wai Yiu	Chinese University of Hong Kong
YANG Huilin	Renmin University of China
YEUNG, Daniel	Hong Kong Institute of Sino-Christian Studies
ZHANG Qingxiong	Fudan University
ZHAO Dunhua	Peking University
ZHAO Lin	Wuhan University
ZHUO Xinping	Chinese Academy of Social Sciences

English Proofreading	STARR, Chloë	CHIN, Agnes
Editors	WEN Jie	ZHANG Jing MEI Ying

编者絮语

文化身份

[英] 司马懿

直到 1977 年，大多数人依然相信“身份”是一种凝固的实体。因此，文化理论家阿德勒（Peter Adler）当时还可以声称：

一类新人正自我们这个时代的社会、政治、经济、教育的复杂互动中脱颖而出，他们对于世界的取向和观念深刻地超越了他们的本土文化。^①

那时，人们认为这种国际化新人的核心自我（core self）建立在对人类普世性和对本土文化形式之多样性的同时理解之上，而且他们在意识形态上仍然相信这种由“相似”与“差异”构成的二元结构。但是，在我们的时代，当“超越”自己所拥有的世界观已是理所当然之时，“文化身份”又是什么呢？由谁来决定呢？是自己、他人、政府、历史学家，还是文化理论家？如果我们承认个人身份是一个难以捉摸、不断变化的概念，那么这种看法又如何影响文化身份的建构呢？个人身份和文化身份是重合的吗？再者，一个人的宗教身份又该如何界定和定位呢——是文化的一部分，还是和文化相区别，抑或相冲突？

^① Peter Adler, "Beyond Cultural Identity: Reflections on Multiculturalism," in *Culture Learning*, ed. Richard Brislin (Honolulu: Hawaii University East West Center Press, 1977), 24-41.

近来，当把身份视作统一的或整体的这种看法被解构之后，人们忽然对于“身份”这个概念兴趣大增，无论在个人还是文化的层面上皆如此。如今“身份”这个词——用德里达的话来说——只能在被“划掉”（under erasure）的情况下使用了。这就是说，“身份”这个词的所指已经大打折扣了，但又还没有被一个更合适的概念所取代。^① 那种依据民族或国家划分而对文化身份做出的种种本质主义解读已被痛斥，而女性主义和后现代主义批评家也针对个人身份和主体性问题提出了诸多新看法，以致身份已经不再关乎某一群体共有的起源或特性，而是一种建构，需要被当做一种话语实践来加以分析。稳定不变的自我也是不存在的，我的视角亦不可能再是认识世界的中心；我们拥有的只是那不断“去中心化”的主体性，以及围绕着这个处于移位之中的存在的诸种话语。

现在，个人已经更乐于承认多重身份。这些身份跨越不同的话语，随时间而变化，超出而又无法完全摆脱地域。它们可能和一些似乎不变的特性相关，比如肤色或家庭的宗教背景，同时也可能与物质文化中的某些边缘现象相关，由此使我们成为某一人群中的一员，诸如我们儿时吃的糖果和看过的漫画。就承认身份的多重属性而言，国家常常比理论家或个人的反应迟缓（比如美国的人口普查只允许人们选择一个种族，再比如一些国家不允许公民持有多个护照）。

身份总是与我们言说的对象相关，我们于他们的身份可能是女儿、母亲、老师或者老板。同理，文化身份也更可能在相关群体中加以不同的确认。正如霍尔（Stuart Hall）指出，在那些人人为的或强加的自我后面并不存在“集体的或者真正的自我”，前者由源自同一祖先者所共有，并产生出一种归属感。身

^① 参阅 Stuart Hall, "Introduction: Who needs Identity?" in *Cultural Identity*, eds. Stuart Hall and Paul Du Gay (London: Sage, 1996).

份是由表述 (representation) 构成的, 是通过特定话语建构的。就此而言, 没有什么比中国的基督教史更能体现这一点了。基督徒如何描述自身, 其他人如何描述基督徒, 可能涉及截然不同的话语, 并制造出彼此都不承认的身份。这些问题正是本辑所要探讨的问题。

英文词身份 (identity) 与两个看似矛盾的意思相关, 即, “相同” (来自拉丁文 idem) 与 “独特”, 后者涉及到一个人或一个事物的独特处境 (至于这个 identity 词可以拆解为 id 和 entity, 即 “本我” 和 “实体”, 则是它们晚近词义衍生的巧合)。在中文里, “身份” 一词的构成中有 “份” 字, 这个字既有 “部分” 之意, 同时也应和着 “身份” 一词中内含的区分与矛盾之意, 即 “分”。长久以来, 人的身体一直被视作个人身份的投射地, 但是, 在当代世界, 一个文化实体 (cultural body) 会把其身份投射在哪里则不是很清楚。如今, 扩张领土已为人所不齿; 地图、旗帜等类似的物件已是 20 世纪的明日黄花——或许只有奥运会还留下了一个机会, 使每次的主办国得以把其理想中的文化身份投射给世界观众。互联网的出现更是消除了竞争场所的问题, 乃至各国家电视频道或者商业广告都不需要过多考虑全球覆盖面了。以创造身份认同为己任 (identity-creating) 的文化机构迅速扩展, 说明了文化身份投射的价值。

随着人群跨越边界的移动, 且文化自身又被理解为更加碎裂、不受边限定, 文化 (和宗教) 的 “去地域化” (de-territorialization) 作为后现代的特征之一, 已经引起了学者们的注意。^① 通常, 人们只有在越界之时才会意识到边界和界限的存在。如果身份是通过区别、通过排除别人而构成的, 那

^① 参阅 Kathryn Tanner, *Theories of Culture* (Minneapolis: Augsburg, 1997), 53; Jose Casanova, “Religion, the New Millennium and Globalization,” *Sociology of Religion*, vol. 62, no. 4 (2001): 415-441.

么就毫不奇怪只有在一个经常出现越界的世界里，身份才会如此重要，其与政治和行动主体的关系才会成为问题的中心。现在，越来越多的国家正在变成像新加坡、马来西亚这类有长期移民历史、多语言、多民族的国家。目前，英国的外国出生人口占总人口的 11.3%（2010 年的数据；在伦敦这个比例高达 1/3），仅略低于美国；加拿大（19.3%）和澳大利亚（23%）则更高。许多人已注意到人口学上的一些更新的变化，比如温哥华中国人口的规模（在那个城市，有 25.3% 的居民把中文当做第一语言，而把英文当做第一语言的居民也不过占 49%）。不过，一些少数族群的文化身份却没有得到充分的认识。例如，当我跟别人说起我家在威尔士长大的亲戚把威尔士语当做第一语言，而且 18 岁之前的学校教育也是用威尔士语时，他们听了常常会表示惊讶。总之，随着各种文化，特别是各种都市文化（capital-city cultures），变得日益国际化，“文化身份”这一概念不可避免地要加以重塑。过去的几年间，伴随着移民的增长，对于文化多元主义的反同化政策的不满也在高涨，对于文化多元主义的争论在欧洲也日益升级。

文化变化的步伐正在对个人的和集体的文化身份产生影响。在中国，年轻一代城市精英基于他们的国际视野和生活经验而形成了他们独特的文化身份。不同时代的人具有迥然不同的社会经验，这也正在改变着代际关系的形式。^① 对于中华人民共和国来说，民族文化身份也是一个日渐明显的问题。比如，少数族群的文化曾被认为是“落后”的，官方媒体（以及“民族主题公园”）用已成俗套的服饰和歌舞，而不是用文化多元主义的群体差别权力（group-differentiated rights）来承认他们的存

^① 例如艾华（Harriet Evans）对中国母女关系的研究，参阅 Harriet Evans, *The Subject of Gender: Daughters and Mothers in Urban China* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008)。

在；^①现在，这种情况正在改变，出现了公民身份和归属感等新提法。在中国境外，“华裔”和“华侨”的概念与一种中国中心主义的身份认知紧密相连。

在移民、种族和宗教的交集中，出现了一些新的身份认同生成机制。笔者开过一门课，讲授亚裔美国人的神学。许多选课者都以为，他们会通过这门课而认识“亚洲”，会经由亚裔美国人的“本土化神学”而了解到一些亚洲文化样式。但他们最后发现，亚裔美国人的生活经验所产生的话语其实更多的还是涉及到身份问题，其与种族政治、代际矛盾、阈限性（liminality，即边缘性的积极方面，也就是说当一个人同社会保持一个批判的距离时，他或她反而可能更为与众不同或不同凡响）和“夹缝生存”等问题紧密相关。这门课探讨的问题包括，在亚裔美国人这一在人口上增长最快，在种族上最为多元的族群中，^②许多人是如何通过对福音派基督教会认同而把民族身份转换成宗教身份，并由此而融入主流社会。^③研究还表明，同化范式（assimilationist paradigm）的最初假设——即第二代美国人会拒绝其父母的宗教和族裔身份——已经被证明是不准确的。相反，宗教在边缘群体的身份认同上可能扮演着重要的角色。例如，在美国的韩裔教会就是一个例证，那成为韩裔美国人保持其文化传统的最主要场所。^④总之，亚裔美国人神学对于文化差异

^① 有关文化多元话语的论述请参阅 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995); idem, "Multiculturalism Policy Index," available at <http://www.queensu.ca/mcp/>, accessed June 10, 2012.

^② 根据 2000 年人口普查，亚裔美国人占美国人口的 4.2%，约 1200 万，预计在 2050 年之前会达到总人口的 8%。在大学生年龄的亚裔美国人中，自认为是基督徒的高达 70%。

^③ 参见 Anthony Alumkal, Russell Jeung 以及 Rebecca Kim 的相关研究。对于基督徒来说，身份永远包含着双重的归属：对个人，是在上帝那里找到自己真正的身份；对群体，他们是天国的也是地上国度的公民；而这对于 1.5 代和第二代移民来说则变成了“三重”身份。

^④ Kelly H. Chong, "What it Means to be Christian: The Role of Religion in

研究来说极为重要，因为它深深地介入了异化和在差异中生活所带来的诸多问题，而这特别体现在近来对第一代半和第二代移民的研究之中。

文化身份与神学

在关于文化（不论是在政客中还是在人类学家中）、各种“文化融入”（inculturation）传教理论，以及一般性的神学思考等问题的争论中存在着错综复杂的联系，这就是何以文化对话对于中国神学问题来说如此重要。“相互连接性（interconnectivity）”是当代全球世界的一大特色；这种认识有助于挑战现代文化观念和从这些观念中衍生出的神学问题，并引出后现代的种种不同看法。

过去几十年来，文化理论的演变已经使神学自身被看成文化的组成部分，文化活动的一种形式。^①关于文化的“古典”观念与一种单数的、普世的神学观念紧密相连，于其中神学被视为永恒不变的功业。如今，这种看法已经让位于各种现代文化观念，即，文化属于所有人，是相同种族群体的存在方式和意义生产方式。由是，跨文化传教模式转而基于跨文化“翻译”模式之上。在跨文化翻译中，（超文化）福音信息中过分明显的“西方”文化添加物被剔除，并用本土语言和意象加以重述。

在文化人类学家中间，对文化的理解发生了进一步的转变。他们强调文化是人类的产物，摒弃普世叙事，不承认理性标准是唯一的知识来源，推崇不严密的边界和多样性，拒绝在群体和他们的文化，文化和其特定地域之间的必然连接。^②这导致了

Construction of Ethnic Identity and Boundary among Second Generation Korean Americans,” in *Life in America*, ed. Lee D. Baker (Oxford: Blackwell, 2004).

^① 见 K. Tanner, *Theories of Culture*, 63.

^② Gerald Arbuckle, *Culture, Inculturation and Theologians: A Postmodern Critique* (Minnesota: Liturgical Press, 2010), 3.

对于神学问题的重新认识，而福音知识的位置及其适当的传播模式都被重新评估。值得注意的是，对于文化的重新认识和中国的改革开放同时发生，这一重新认识与最近出现的本土化神学问题也不无联系。

就此而言，目前神学的任务是要厘清上帝与处于不同群体中的人类之间的关系。只有如此，才可能会有一种“中国神学”。它不是某种普世神学的“本地化（inculturated）”版本（即在中国思想中改写普世神学），不是经过已有神学的多重过滤以后，再在语言上或文化上翻译成中文语汇的某种永恒真理；相反，它是一种出自中国人的思考，并在中国人的思考中被建构和被理解，与中国人的神圣感进行对话的动态神学。虽然中国的官方发言似乎表明他们在使用一种大体上是“现代”的文化观念（即把文化看作是稳定的、同一族群的实体，属于一个可以定义的群体），但支撑汉语基督教神学的是一种对文化更加后现代的理解：文化是流动的、竞争的、易变的；在这样的世界里，“再没有唯一和普世的基督信仰的基本配方可以适用于整个教会，并作为权威约束力强迫教会接受。”^① 现在，文化是“社会生活的意义维度”；^②传教（mission）是于诸多文化对话中发现圣言（或圣言的种子）；^③“宗教融合”（syncretism）几乎不可避免，没人能说“纯粹”的基督教曾经存在过。^④ 把神学当作文化的一部分加以对待，也就意味着把基督教教义置于一个更为宽广的人类知行框架中加以考量。^⑤ 这就提出了两方面的要求：首先，神学必须和社会科学对话；其次，神学必须小心审视其自身的

^① Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. XI (London: Darton, Longman and Todd, 1974), 233. 本文转引自 G. Arbuckle, *Culture, Inculturation and Theologians*, 149.

^② K. Tanner, *Theories of Culture*, 31.

^③ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, rev. ed. (Maryknoll: Orbis, 2002).

^④ G. Arbuckle, *Culture, Inculturation and Theologians*, 171-184.

^⑤ K. Tanner, *Theories of Culture*, 65.

一种倾向，即把自己看作一个单独存在的实体或努力回避世俗影响。这种倾向见之于当代神学家米尔班克（John Milbank）的思想。

就中国学院里的哲学和神学来说，后现代文化研究，特别是所谓“作为生成的文化”这种后结构主义观点，一直被学者们用作工具，以重新思考文化还原论与决定论，建构和抵抗其同质化叙事。另外，这也导致了对个体基督徒而非团契中信仰表达的关注。^①同时，强烈的全球意识亦带来了对特殊性和地方性的重视。^②混乱是激进文化变革的催化剂，而在这个信息交流日益全球化的世界里，个人也的确拥有权力。^③

中国文化与基督教文化

部分由于基督教在中国的发展，也由于某些理论的提出，诸如要保持中国宗教的整体生态，就需要积极地维持不同宗教间的平衡。^④关于基督教是不是“外国”宗教的争论最近又烽烟四起，而一些19世纪的论点和立场又被刻意地再度提出。就如那时的基督教是一种洋的、异己的、外国的文化，而且和帝国主义侵略相关，如今的基督教再次被塑造成蓄意与中国敌对的危险势力，因为其得到了外国的资助。北京大学的张志刚教

^① 请参阅见曾庆豹 (Chin Ken-pa) 关于刘小枫的讨论：Chin Ken Pa, “The Paradigm Shift: From Chinese Theology to Sino-Christian Theology – A Case Study on Liu Xiaofeng,” in *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China*, eds. Pan-chiu Lai and Jason Lam (Frankfurt: Peter Lang, 2010).

^② Craig Ott and Harold A. Netland, eds., *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 10.

^③ Thomas Friedman 认为全球化的这个“第三阶段”始于2000年。

^④ 段琦：《宗教生态失衡与中国基督教的发展》，载《当代中国民族宗教问题研究》，中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处编，兰州：甘肃民族出版社，2009年。[DUAN Qi, “The Ecological Imbalance of Religions and the Development of Chinese Protestantism,” in *Research on Contemporary Chinese Ethnic Religions*, ed. Secretariat of the Gansu Research Base for Ethnic Religion (Lanzhou: Gansu Minzu Press, 2009).]

授在其《“基督教中国化”三思》一文中，讨论了 19 世纪“侵略性的文化输入”和基督教在当下中国的情境之间明显可见的关联。张志刚在文章中引用了牟钟鉴教授的一段话，其断言：“基督教在我国快速传布是以西方国家实施基督教化的战略为大背景的，他们在政治上、经济上有力地支持传教人，使传教人手中有钱，随地施舍，收买人心。”^① 另外一段引文来自马虎成：“西方势力一直把利用基督教向中国渗透作为其既定战略，不遗余力地向中国推行其建立在基督教教义上的价值观、人权观和文化观，企图改变中国的社会制度和中国人民的世界观、价值观以及宗教信仰。”^② 这样的观点与中国领导人对于文化侵略的整体认识是一致的。在 2011 年 10 月中国共产党十七届六中全会所发表的讲话中，胡锦涛特别强调了建设社会主义文化强国任务的重要性：

在世界范围内各种思想文化交流交融交锋更加频繁的背景下，谁占据了文化发展制高点，谁拥有了强大文化软实力，谁就能够在激烈的国际竞争中赢得主动。同时，我们必须清醒地看到，国际敌对势力正在加紧对我国实施西化、分化战略图谋，思想文化领域是他们进行长期渗透

^①牟钟鉴：《基督教与中国宗教文化生态问题的思考》，载《当代中国民族宗教问题研究》，中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处编，兰州：甘肃民族出版社，2009 年，第 22-23 页。[MOU Zhongjian, “Thoughts on Christianity and the Ecology of China’s Religious Culture,” in *Research on Contemporary Chinese Ethnic Religions*, 22-23.]

^②马虎成：《基督教在当今中国大陆快速发展的原因辨析》，载《当代中国民族宗教问题研究》，中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处编，兰州：甘肃民族出版社，2009 年，第 112-121 页。[MA Hucheng, “Determining the Reasons For the Rapid Development of Protestantism in Mainland China Today,” in *Research on Contemporary Chinese Ethnic Religions*, 112-121.]

的重点领域。^①

尽管的确有些福音派组织把中国看作 21 世纪的传教重地，但如果仅仅把中国基督教的发展看作是外来传教的结果，而不是来自中国教会自身的努力，那我们就忽视了中国基督徒的力量，也过分夸大了外界的作用。不管立论的基础如何，出现在一篇学术文章中的此类观点具有一定的可信性，而这也恰恰支持了我们之前提到的观点：身份是被话语建构的。相比之下，张志刚本人的观点要温和一些。他在文章中表示，允许基督教融入中国文化是更好的对策，同时也应该倡导各宗教间的对话。

上世纪 70 年代末以来，随着中国社会的开放，宗教研究不再受到限制，对基督教的学术研究试图重新论证基督教和文化之间的关系，以将宗教学呈现为一个适于科学研究，并有可能对人类和社会有积极道德影响的学科。例如，杨慧林曾写道，在宗教告白以外，基督教的价值在于其在追求真理的方法中展示了人类理性的局限，在于其对人类价值的理解，对终极意义的追问。^② 中国大陆晚近的基督教研究坚持中国自身确定研究对象和超越西方神学的独立思考权利，而这赋予了这个学科一种创造性的张力，因为以往其对话者一直都在境外。

基督教思想如何转变并进入中国思维模式和表达方法，这已经不是一个新问题了。福音派对一个泛文化的基督教的信仰带来其在世界范围内的扩张，这种扩张与“在文化极端多元化

^① 2011 年 10 月 18 日中国共产党第十七届六中全会报告，参见《求是》，2012/01，<http://www.qstheory.cn/zywz/201201/t20120101133218.htm>，2012 年 6 月 10 日登陆。[Speech given at second session of the 6th Plenum of 17th CPC, Oct. 18, 2011, see Qiu shi (Seeking Truth), no. 1(2012), available at http://www.qstheory.cn/zywz/2012_01/t20120101133218.htm, accessed on 10 June, 2012.]

^② Yang Huilin, "The Value of Theology in Humanities: Possible Approaches to Sino-Christian Theology," in Sino-Christian Theology, eds. Lai & Lam, 102-103.