

# 漢語神學作為我們眼前的絆腳石

——評曾慶豹《什麼是漢語神學？》

陳胤安

英國肯特大學神學與宗教研究博士生

事隔十年，曾慶豹於二〇一五年再度出版專書《什麼是漢語神學？》，作者不改批判理論與神學的路線，抱持一種批判的觀點關注漢語世界的基督教發展，歷史的軸線從唐朝的景教延伸到當代台灣長老教會的本土神學，並以一個普世合一神學的視角觀看從東方教會、羅馬公教到倪柝聲以降的華人獨立教會。「甚麼是漢語神學？」這個問題在全書的背後推動作者關注漢語世界的基督教發展，以及持續對既有的討論提出批判與創新的見解。尤其在序言中，作者改寫《哥林多前書》一章 22-25 節：

猶太人是要神蹟，希臘人是求智慧，中國人講道德，我們卻是傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙，在中國人為野蠻；但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人、中國人，基督總為上帝的能力，上帝的智慧。因上帝的愚拙總比人智慧，上帝的軟弱總比人強壯，上帝的野蠻總比人高貴。<sup>1</sup>

---

1. 粗體為原文標記。曾慶豹，《什麼是漢語神學？》（新北市：台灣基督教文藝，2015），頁 ix。

作者企圖體現，漢語神學應當保持一種與漢語傳統的「距離」，這個距離將保持基督教神學對於漢語思想的批判，也讓漢語神學成為「當代漢語思想界的一塊絆腳石，漢語神學不同於形形色色的『中國神學』或『處境化神學』，這一塊絆腳石將恰如其分地擋在我們的前路，讓漢語思想反對它、抗拒它，直到上帝選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧……」<sup>2</sup>作者反對漢語神學作為一種「求同」或「趨同」於漢語傳統的神學取徑，這種「擺脫洋教」的策略事實上是源於一種民族感情，只是在「說服」文化界接受基督教成為中國合法教派，或者作為一個「中國宗教」。<sup>3</sup>在這脈絡中，作者反對「中體西用」作為「中國神學」的前提，本色化神學本身已經「毫無批判地接受『基督神學是西方的神學』的看法」。<sup>4</sup>因此，作者引用劉小楓的立場，「以『個體釋義性』的基督神學抵制或突破民族性思想語言系統，從民族大理走出來，走向原初生存經驗」，<sup>5</sup>於此漢語神學也成為「解構的神學」。<sup>6</sup>聖言在漢語的語境中成為肉身，這必然衝擊漢語文化，基督信仰是以一位「差異的他者」現身，上帝作為他者是不斷要神學與基督教研究自我批判，而非變成可融通或轉化的對象，<sup>7</sup>這就是「絆腳石」和「愚拙」的意涵。事實上，作者在第一章已經提出了他對於「甚麼是漢語神學」一問的回應，就是作為那絆腳石與愚拙。

在第二章，作者指出：法治觀念與公共的建立是基於一套「有神」的信仰。上帝眼睛與目光的作用看到了個人

---

2. 同上，頁 4。

3. 參考同上，頁 6。

4. 同上，頁 13。

5. 同上，頁 18。

6. 同上，頁 23。

7. 同上，頁 31。

的內在，而懺悔也就是源於個人對自身內在的檢視。「法律之所以可能，就是它通過了匿名的凝視，一切都在它之前變得透明，法的權威就在『清晰的視覺』，上帝『無所不在』的空間隱喻」。<sup>8</sup>依此，作者認為：因為漢語思想缺少一雙「上帝之眼」，「只能透過血緣式的『互相觀看』，只要『沒人在看』，法律就不存在……所以，漢語思想傳統只有『德治』沒有『法治』」，根本不存在「私人性」與「公共性」的辯證關係。<sup>9</sup>也就是說，「公德」不過是「私德」在「自由」之名下公開化或正當化的表現。<sup>10</sup>另一方面，這些「西學」的輸入在中國都呈現「變體」的情況。第三章指出：中國的新左派效法西方，排除了宗教的聲音，同時將「民族問題」作為中國現代性的核心問題，「人民」與「民族」變得等同，主權是作為捍衛民族獨立的法理基礎。<sup>11</sup>「不管是後現代、後殖民、新左派、革命，一旦置於中國的語境中，都被強加上一種屬於中國的『民族主義想象』」，<sup>12</sup>新左派的政治正確在於公開批判全球化的帝國，但卻以極隱蔽的方式迴避中國作為一個崛起中的帝國，中國的「內部殖民」從未間斷過。<sup>13</sup>

第四章企圖回應景教的發展與政治適應。過去的學者多認為景教過度本土化而失去自己的基督教特色，以及過度攀附於政治，所以最終景教在中國的宣教是「失敗」的。但作者認為：初到中國的景教除了依附佛道之外，沒有選擇這是他們「說話」表達教理的方式，而唐朝作為一個政

---

8. 同上，頁 48。

9. 同上，頁 69。

10. 同上，頁 70。

11. 參考同上，頁 84-86。

12. 同上，頁 98。

13. 同上，頁 99。作者原文為「內在殖民」，但筆者認為後殖民理論的「內部殖民」是較為清楚的表達，指出中國對於內部的差異、多元和少數的壓迫。

教高度緊密的時代，景教符合政治需要也是必然的生存策略，而「景教的興衰根本上就取決於唐王朝的政策」。<sup>14</sup>景教在中國的發展，本身就是「政治」神學，而非僅是文化議題。相同地，利瑪竇（Matteo Ricci）與龍華民（Nicholas Longobardi）在明末針對 Deus 的譯名之爭也是政治神學的問題，「誰擁有詮釋的主權？」<sup>15</sup>尤其是用「上帝」來翻譯至高神，反而讓各種中國對「上帝」的各種解釋影響或滲透到天主教對至高神的解釋，而上帝作為 Deus 也造成難題：接受了皇帝（天子）每年祭祀的郊社之禮，那是否也間接承認「祭天」是宗教儀式？<sup>16</sup>譯名之爭事實上體現了背後的政治議題，我們也不需要意外康熙與羅馬教廷的衝突。

作者並未說明何以將全書分成「上篇」與「下篇」。但筆者隱約意識到：「上篇」着重於基督信仰與漢語傳統的政治衝突（作者稱之為「政治神學」），下篇則將轉向關注基督教傳統「內部」的「主權問題」，以及基督信仰與漢語傳統的文化「不／連續」關係。新教過去「尊」馬禮遜（Robert Morrison）作為《聖經》翻譯的「先驅」，但第六章指出《神天聖書》事實上「參考」了「史路連抄本」，因此新教漢語《聖經》的翻譯不應該忘記天主教譯本的貢獻，因為馬禮遜的成就並非是「從無到有」。<sup>17</sup>第七章更點出書寫「中國基督教史」（A History of Christianity in China）的困難，因為天主教與基督教（新教）的區隔，台灣與中國大陸間的政治張力，誰才是「第一個」在「中國」的宣教士？因此，作者期待能有一個具有普世合一觀點的中國

---

14. 同上，頁 107-110。

15. 同上，頁 140。

16. 同上，頁 156-157。

17. 同上，頁 189、222。

基督教史，而這才能符合「在基督裡合為一」的信仰。<sup>18</sup>

第八章則點出倪柝聲的靈魂體三分法與漢語傳統的不／連續性。不同於西方神學常見的「靈魂」與「身體」的二元論，倪柝聲將成聖觀帶入人觀的討論，並着眼於「功夫論」的議題，這導向了實踐的問題而非認識論的問題，因為如果「沒有把『靈』與『魂』做出區別，恐怕無法真正走近基督徒所追求的『成聖生活』」，人要能與上帝建立真正關係、且獲得重生，「靈」就必須要「出來」，也就是要突破「魂」與「體」對之的轄制。<sup>19</sup>這呼應保羅說的「兩個律」，身體要服從「魂」或「靈」就決定了「屬肉體」還是「屬靈」。<sup>20</sup>倪柝聲的靈魂體三元論也呼應了中國思想史的反智傳統，因為理性、思想、感情、喜好、慾望都是出於「魂」。<sup>21</sup>而羅馬書在漢語教會的詮釋傳統也呈現與漢語傳統的呼應關係：華人對羅馬書的解釋主要是從「心性」與「禮法」的對立來理解，這框架恰好與路德一系的改教模式相一致，也就是「福音」與「律法」的對，進一步，「心性」最終是以完成「禮法」為旨趣，這就是所謂的「克己復禮」。<sup>22</sup>「羅馬書變成了儒家版的基督教，完成『心即理』的思想歸屬。」<sup>23</sup>而這種以「個人」的「道德良知」來設想保羅對福音的闡釋，正是保羅新觀對路德的質疑，而華人教會對於「義」（或「直」）的理解就是一個例子，「義」被理解為一個非常道德主義的事情，是個體心性的滿全，這就與公共社會的「公義」不同；也因此，

18. 參考同上，頁 224。

19. 同上，頁 234。

20. 同上，頁 240。

21. 參考同上，頁 245。

22. 同上，頁 263。

23. 同上，頁 264。

稱義是「內化於道德的一種標準」。<sup>24</sup>最後，作者以周聯華的《雅歌》新譯作例子，點出《雅歌》與《詩經》如何在漢語世界中被「寓意化」。《雅歌》以愛情為主題，其文字相當激情、浪漫和「露骨」，但傳統上經常將它「屬靈化」為教會與基督的關係，甚至用中國詩體的形式翻譯它，而這些翻譯都窒礙了《雅歌》的「原味」。<sup>25</sup>這就像《詩經》被拿來「愛國主義化」，《雅歌》與《詩篇》都在「寓意（政治化）解經」的視角下，變成「愛國愛教」的作品。<sup>26</sup>而作者認為周聯華表達了最重要的本色化工作就是「譯經」，本色化呼應了「易的神學」，因為沒有一個「此時此地」不在變易的過程。<sup>27</sup>

全書的最後一章，作者轉回他已經寄居三十年的台灣。作者指出：台灣長老教會的宣教士在「準國族主義」的意識形態下進行，打造國族與宣教是同一回事，「本土化」是種宣教神學，也牽涉到與掌握權力之政體的關係。<sup>28</sup>台灣長老會的「本土」不同於天主教着重的文化層面，更多是處境的、是政治實踐與參與、是未來導向的。<sup>29</sup>作者認為台灣長老會的神學仍舊是現代性的標誌，其神學企圖尋找和建立主體性，且透過認同走向最終的自決；<sup>30</sup>「出埃及」所要「建立新而獨立的國家」是現代性意義的國族主義，「民主」才是根本力量，無法自決的台灣人就是在受苦之中。<sup>31</sup>

因此，「甚麼是漢語神學？」曾慶豹並未企圖給予一個清晰的答案，但藉由十一個章節討論不同的議題，已經

---

24. 同上，頁 264-266。參考同上，頁 269。

25. 同上，頁 283-286。

26. 同上，頁 299。

27. 同上，頁 298。

28. 同上，頁 307-308。

29. 參考同上，頁 311。

30. 同上，頁 326-327。

31. 同上，頁 331-332。

顯示出作者更多關注漢語神學「政治神學」的實踐面向，而非構築一個知識分子的「本土神學」。作者的觀點呼應筆者在二〇一〇年透過文化人類學理論反思「本土化」，並提出：神學家喜歡比較佛教與基督教的「本土化」，但事實上這樣的本土化討論並沒有脫離一種「文化觀念」的預設，在這文化觀的前提下，文化與文化「間」是不可相通的，這前提也已經「注定」基督教文化與中國文化的「融合」的困難，即便本土神學付出再多努力去圓通。而筆者提出，應當從「社會觀點」的角度來看待「本土化」（如果這個詞彙可以重新被理解的話）的議題，本土化是「進到」社會結構中，而教案的產生往往出於社會結構的變遷與張力，不完全是某種對文化或經典詮釋的衝突。<sup>32</sup>而作者對於本土神學的批判呼應了筆者提議的本土化典範轉移（從文化觀到社會觀），即便作者依舊關注在文化和經典詮釋層次的 Deus 翻譯爭論，但作者也認為這樣的譯經爭論背後涉及政治，而非僅是「純」知識與文化的交談。

再者，以一個「政治神學」的視角討論景教的衰亡，這觀點不同於過去歷史學者過度關注大秦景教的碑文「內涵」，而忘記當時的時代脈絡。而筆者認為作者的觀點也呼應太史文（Stephen Teiser）探討佛教如何「本土化」的過程，目蓮救母的故事在五世紀（唐朝）融合進到中國神鬼的宇宙觀，同時也融入道教的三元節慶，而這個融入形成了我們現在「中元普渡」的雛形，以及佛教如何從一個外來宗教成為普渡不可或缺的一部分，僧侶如何從出家棄世、離開中國親屬關係的狀態，「再次步入」家庭宗教的

32. 參考陳胤安，〈從社會的觀念談基督教「本色化」的假設：以人類學理論反思文化概念的使用〉，載《道風：基督教文化評論》32（2010），頁 147-171。

核心（普渡親人）。<sup>33</sup>這個佛教的本土化並非只是佛法與漢語傳統的會通，而是僧侶如何重新被整合在社會之中，佛教成為中國社會的一部分。甚至，我們可以說，佛教詮釋了道教的中元節，創造了普渡的「需求」而致使人們需要他們的存在與「社會參與」。再者，目蓮的故事滿足了平民百姓的需求，他同時也滿足朝廷政府的想象，佛法是為了眾生利益而存在。<sup>34</sup>若參考了太史文對唐朝佛教其處境的描述，筆者可以贊同作者將唐朝描述為一個對宗教高度控管的時代，景教為了生存，不得不強調他與整個社會、國家之間的連結與參與，這不僅是宣教策略，更是生存策略，擁有龐大信眾，甚至可動搖唐朝的佛教如此，剛開始在中國起步的景教能不如此嗎？因此，作者將景教的興衰放在當時的社會脈絡來理解，或許得不到碑文「內部」的支持（哪個紀念碑會寫下其政治目的？），但筆者認為，碑文「背後」的政治意涵可以得到佛教的印證，縱使我們對於基督教與政治的高度切合感到違和，但這的確是唐代的政教文化。

唯可惜，作者點出了景教如何在實踐上與唐朝政治妥協，但為對於其政教關係的「神學」並未太多著墨，而景教的政治神學是否可以給當代的漢語神學啟發？筆者認為：在考量基督教的「切實政治環境」之後，作者似乎對於景教依附唐朝政府抱持同情的態度，覺得這是「不得不」進行的生存和宣教策略。但反觀當代中國政府同樣高度控管宗教，基督宗教也不得不愛國愛教，不得不依附在政治體制之中，但作者對於一種愛黨愛教的基督教有所批判。於此，我們是否需要釐清一些問題，究竟我們要批判「形

---

33. 參考 Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988)。

34. 同上。



式上」的愛黨基督教？還是我們要批判包裹着民族主義的基督教？或者，我們有辦法分辨這種愛國的形式主義和民族主義內涵的基督教嗎？我們能否「辯護」民族主義樣子的基督教其實只是個「成功」的「偽裝」？如同當我們意識到基督教本身存在凱薩與上帝的張力時，景教對於政府的效忠似乎只是個「成功的偽裝」。究竟甚麼是景教的「政治神學」？

此外，作者全書多次使用「政治神學」一詞描繪某個基督教思想的「政治意圖」、「政治經濟脈絡」、「社會處境」等，而這個「政治神學」的語用並不同於一般對於「政治神學」的理解。筆者並非完全反對這樣的「嘗試」，筆者試圖「辯護」作者對這個用語的顛覆性使用，我們對於政治神學的討論，也應當考慮實際的現實脈絡，以及神學本身被形塑的權力運作，而非只是提供一套對於政治的神哲學理解。但作者似乎沒有延續其一貫對於政治神學的討論，全書唯一一處間接定義政治神學之處在於，作者認為：「長老教會的神學是『政治的神學』（關於『主權』的問題），而非『政治神學』（關於『苦難與正義』的問題）。」<sup>35</sup>作者在最後一章，依舊將政治神學定義為關乎苦難與正義的討論，而這個是有別於「政治的神學」對於社會處境、結構和權力等批判。倘若作者仍舊依照傳統對於「政治神學」與「政治的神學」的區隔，作者全書多處的討論應當是「政治的神學」而非是「政治神學」。也可惜作者並未在此書中對於甚麼是「政治神學」有任何定義。

最後，作者雖然企圖耙梳台灣長老教會的「本土神學」的政治脈絡，但筆者認為對於台灣長老會的描述有多處偏頗。首先，台灣長老教會二〇一五年慶祝宣教一百五十年，

---

35. 曾慶豹，《什麼是漢語神學？》，頁 331。

筆者並不認為這個一百五十年必然忽略荷蘭改革宗教會在台的宣教，或者這代表長老教會「政治地遺忘」<sup>36</sup>先前的筈路藍縷；慶祝一百五十年應當被理解為慶祝「台灣長老教會」「在台設教」一百五十年，而非慶祝「台灣基督教史」一百五十年。研究台灣長老教會歷史的人都知道，早期宣教士得力於荷蘭改革宗教會的成果，即便鄭成功時期打壓基督教的發展。也就是說，台灣長老教會內部對於荷蘭改革宗的討論並非空白與遺忘，反而相關的引述相當多。例如，林昌華在台灣長老會內部普遍流通且對其教會有很大影響力的《台灣教會公報》中指出，「當英國長老教會的宣教師馬雅各醫生對漢人的傳教失敗，卻在西拉雅人的地區獲致豐碩的成果，這是長久以來族群記憶的復原。」<sup>37</sup>黃伯和（作者認定他為台灣長老會的本土神學家）也認定其宗派在台的宣教是「第二波」，而非強說長老會是最早來台宣教的群體。<sup>38</sup>

再者，作者強調台灣長老教會的宣教史以「閩南人」為對象，若從客家宣教的角度來看，這個評判被許多人接受，<sup>39</sup>但事實上這忽略台灣長老教會在原住民區域的宣教工作，即便在這個部分，台灣長老教會被批評為「福佬中心主義」（但這似乎也是許多人對於「台獨」的批評）。在這脈絡中，作者認為台灣長老教會的神學只有「一個」一脈相承的神學，且這個神學與台灣（閩南）是緊密連結的。但事實上，台灣長老教會並非「南神本土神學」獨霸，以

---

36. 同上，頁 307。

37. 林昌華，〈綜觀歷史脈絡：宣教師與台灣長老教會〉，載《台灣教會公報》2968 期（2009 年 1 月 12-18 日），頁 10。

38. 黃伯和，〈從台灣教會史看本土化：台灣基督長老教會的處境化神學〉（中華福音神學院「福音、文化、神學」座談會，2000 年 5 月 22 日）。

39. 參考陳胤安，〈族群、文化與認同的形成：從「客庄」教會到「客家」教會〉，載莊英章、羅烈師編，《客家書寫：方志展演與認同》（台北：桂冠，2011）。頁 447-466。

原住民宣教和神學訓練為目標的玉山神學院，致力協助聖經翻譯、母語和傳統的延續、發展原住民的本土神學（包括取自後殖民的批判等）。例如：泛泰雅族將上帝翻譯為 utuxbaraw，井上伊之助用 Tminun Utux（正在編織的上帝）來表達上帝，這些洞見都繼續在原住民的本土神學中持續發展。原住民本土神學的發展更多是實踐的，不管在譯經、講道、或者原住民運動的參與等，而這樣的神學似乎更符合作者對於「漢語神學」的期待。

同時，筆者稱黃彰輝、宋泉盛、王憲治、黃伯和為「南神本土神學」而非如作者稱的「長老會神學」或「長老會本土神學」。原因之一在於南神的傳統並不能完全涵蓋整個台灣長老會，如前所述的玉神傳統。此外，王憲治並非長老會的神學家，而是聖公會的聖品人在南神任教，他也曾代表美國聖公會參與普世教會協會（World Council of Churches）。莊雅棠在回憶王憲治的貢獻時，也提到一九九一年普世教會協會內，台灣長老教會與中國基督教協會的角力，因着王憲治遊說美國聖公會的支持而維護了台灣長老教會的教籍。<sup>40</sup>從這角度可以看到南神本土神學與普世教會協會之間的關係：黃彰輝擔任台灣長老教會總會議長時，被要求退出普世教會協會；以及宋泉盛、王憲治都參與普世教會協會。因着普世教會協會，台灣長老教會與「國語教會」、國民黨政府的衝突，夾雜三個宣言與聲明之政治立場，到民族自決、甚至台灣獨立。而這段歷史的討論，曾慶豹也以連載方式發表《約瑟和他的弟兄們》（將正式出版），筆者建議考量南神本土神學及其建構過程，不應該忽略其與普世教會協會的關係。關注到其與普世教會協

40. 參考莊雅棠，〈台灣鄉土神學的開拓者：王憲治牧師〉，載《新使者雜誌》43（1997），頁 21-25。

會的關連，也將進一步理解台灣長老教會對於公義、民主、民族自決、認同的思想，恐怕非單用「國族主義」可以一言蔽之。

《什麼是漢語神學？》一書開啟我們對於漢語神學的形象：漢語神學不是本色化神學，也不是套道德化的哲理，它不會是民族主義的工具，也不能被天主教或新教所獨佔，更不再是個無關社會脈絡的事物。漢語神學是我們眼前的絆腳石。

**關鍵詞：**漢語神學 景教 政治神學 本土化神學

作者電郵地址：[yc217@kent.ac.uk](mailto:yc217@kent.ac.uk)

## 中文書目

- 林昌華。〈綜觀歷史脈絡：宣教師與台灣長老教會〉。載《台灣教會公報》2968 期（2009 年 1 月 12-18 日），頁 10。[LIN Changhua. “Zong guan li shi mo luo: xuan jiao shi yu Taiwan zhang lao jiao hui”. *Taiwan jiao hui gong bao* (2968), 12-18 January 2009. pp. 10.]
- 陳胤安。〈從社會的觀念談基督教「本色化」的假設：以人類學理論反思文化概念的使用〉。載《道風：基督教文化評論》32（2010）。頁 147-171。[CHEN Yin-An. “The Assumption of Christian Indigenization with the Concept of Society: Reflection on the Concept of Culture in Anthropological Theory”. *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology* 32(2010). pp. 147-171.]
- 陳胤安。〈族群、文化與認同的形成：從「客庄」教會到「客家」教會〉。載莊英章、羅烈師編。《客家書寫：方志展演與認同》。台北：桂冠，2011。頁 447-466。[CHEN Yin-An. “The Formation of Ethnicity, Culture and Identity: Changing from a Church in Hakka Village to a Church of Hakka” In *Hakka Writing: Performance and Identity of Chorography*. Edited by Ying-chang CHUANG & Lieh-shih LO. Taipei: Gueiguan Publisher, 2011. pp. 447-466.]
- 莊雅棠。〈台灣鄉土神學的開拓者：王憲治牧師〉。載《新使者雜誌》43（1997）。頁 21-25。[ZHUANG Ya-tang. “Taiwan xiang tu shen xue de kai tuo zhe: Wang Xian-zhi mu shi”. In *Xin shi zhe za zhi* 43(1997). Pp. 21-25.]
- 黃伯和。〈從台灣教會史看本土化：台灣基督長老教會的處境化神學〉。中華福音神學院「福音、文化、神學」座談會，2000 年 5 月 22 日。[HUANG Bo-he. “Cong Taiwan jiao hui shi kan ben tu hua: Taiwan ji du zhang lao jiao hui de chu jing hua shen xue”. In The Conference of “Gospel, Culture and Theology” in China Evangel Seminary on 22 May 2000.]

陳胤安

曾慶豹，〈什麼是漢語神學？〉（新北市：台灣基督教文藝，2015）

[Chin Ken Pa. *What is Sino-Theology?* New Taipei City:  
Chinese Christian Literature Council, 2015]

### 外文書目

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton:  
Princeton University Press, 1988.

## Sino-Theology as our Stumbling Blocks:

### Book Review on Chin Ken Pa's *What is Sino-Theology?*

CHEN Yin-an

Ph.D. Student in Theology and Religious Studies

University of Kent

#### *Abstract*

In his new monograph, *What is Sino-Theology?*, Chin Ken Pa argues that Sino-theology should not necessarily be accustomed the Sino tradition and context. Christian faith and theology should maintain its otherness from the local context in order to contribute insights which is not captivated by Sino tradition. Therefore, Sino-theology has to be freed from the indigenised strategy of identifying with local culture and from the strong passion of Chinese nationalism. In this light, Sino-theology should regard itself as a stumbling block and as a fool rather than a wisdom. Furthermore, Chin articulates the political theology in different periods, contexts and denominations in Chinese speaking areas. This review agrees that Jingjiao (Church of the East in China) was inescapably subject to the political dominance of the Tang Dynasty. Because of the fact that the government strictly controlled

religions, Jingjiao suddenly diminished in China. Even though this interpretation might not be shared by other historians and previous researchers, this interpretation is convincing in terms of the same situation of Buddhism at that time.

However, this review points out that though Chin criticised Sino-theology to be under the political theology of Chinese nationalism, he justified the political theology of Jingjiao as a “survival kit” in the context of the strong religious control. On the other hand, the meaning of “political theology” which Chin mentioned throughout the book is confusing and not clear. Chin seemed to redefine political theology but sometimes he did not insist upon his new definition. Finally, the review argues that the political theology of the Presbyterian Church in Taiwan (PCT) cannot avoid concern its relation with the World Council of Churches. Also, the PCT’s tradition of “contextualised theology” cannot narrowly define independence as the political agenda of Taiwan even though its birth and context is highly political.

**Keywords:** Sino-Christian Theology; Jingjiao;

Political Theology; Contextualised Theology