

傳統式神學與處境化神學 在宣教學的對話

郭鴻標

溫以諾教授處理〈傳統式神學與處境化神學在宣教學的對話〉題目的重點，在於以中色神學為處境神學的範例，然後將傳統西式神學與中色神學作對照，這種進路的優點是突顯中色神學作為華人處境化神學，缺點是其對傳統西式神學缺乏客觀準確的交代。此外，溫教授所理解的中色神學本身亦有值得商榷的地方；最重要的困難，就是沒有討論傳統神學與處境化神學如何在宣教學上對話。

一、對傳統式神學理解的疏漏之處

甚麼是西方神學思維的枷鎖？

溫教授指出自柏拉圖年代起，西方人早期的認知論 (epistemology) 有兩大主流：柏拉圖的理想主義 (idealism) 及亞里士多德的現實主義 (realism)。西方自後形成了強烈的非此即彼的二分法；然而溫教授在申論西方神學的過程中，鮮有引用原始資料論證，難以確定溫教授對西方神學是否有準確了解。從旁引的資料中，以楊牧谷博士的觀點較為重要，即西方二元非此即彼的例子，包括古希臘二元宇宙觀、黑格爾的辯證法、馬克斯的唯物辯證法、奧古斯丁關於上帝之城與人之城的辯證。¹

¹ Enoch Wan, "Critiquing the Method of Traditional Western Theology and Calling for Sino-Theology", *Chinese around the World* 11 (1999), 13.

可惜這些例子只能表示兩極思維模式，卻未提出有說服力的論據。至於溫教授列出西方神學非此即彼的例子，如基督論方面，耶穌的神性與人性對立、信仰中的基督與歷史中的耶穌對立，所指的都是歷代偏離正統的異端及極端思想，²並沒有交代西方神學歷史中，迦克墩公式強調耶穌基督在一個位格內，具有完整的神性和人性，也沒有提及歷史耶穌的研究在布特曼（Rudolf Bultmann）以後，已經重新看重信仰中的基督，與歷史中的耶穌的連貫性等既此亦彼的思想。溫氏在提出在救贖論方面，神的主權與人的自由意志對立、信心與理性對立、恩典與善工的對立、傳福音與社會見證的對立等例子亦非常片面；單以奧古斯丁為例，已經足以說明有深厚根基的西方神學，並沒有落入如此浮淺的思想架構底下。溫氏在教會論方面，列舉普世教會與地方教會的對立、有機的合一與組織上的統一等例子，主要針對羅馬天主教，可惜卻沒有同時交代，羅馬天主教共融式教會論及與東正教對話的最新發展。在終末論方面，溫氏提出已經實現與將要來臨對立，但這亦不能代表西方神學終末論的重點。再者，已然與未然的二極並不必然構成對立。聖經權威論方面，以神的啟示與人為作者對立，亦是極端的例子。³筆者認為如此描述西方神學有欠公允，若中色神學只建基於對西方神學片面極端的論述，這實教人費解。⁴

溫教授最大的缺點，是單單引用楊牧谷的論點，卻沒有把握其精髓。溫教授在批評西方神學以後，引用楊牧谷所推崇的愛任紐、大馬色約翰、亞他拿修、加爾文及信義宗改革者等，代表正統基督教神學歷來接受既此亦彼的神學典範。這裡引申一個問題，就是溫教授所批評的西

² 溫以諾著：《中色神學綱要》（加拿大：恩福協會，1999），頁94。

³ Wan, "Critiquing the Method of Traditional Western Theology and Calling for Sino-Theology," 14.

⁴ Wan, "Critiquing the Method of Traditional Western Theology and Calling for Sino-Theology," 14.

方神學是甚麼。若正統基督教神學具備既此亦彼的神學典範，那麼中色神學「別樹一幟」的神學立場，在神學上是否仍具備溫教授所理解的獨特性呢？⁵ 事實上，溫教授引述楊牧谷的論述，主要針對封閉的宇宙觀，而非指二元論，⁶ 及神觀跟宇宙觀分割的現象。⁷ 楊牧谷的觀點基本上跟隨托倫斯 (T. F. Torrance) 對西方神學的評價，筆者認為溫教授若能引用托倫斯著作中較堅固結實的觀點，在批評西方神學時會更具說服力。

溫教授認為，捆鎖西方思維的枷鎖，是亞里士多德的非矛盾邏輯，並提出以中國哲學中陰陽二元相輔相成的觀念，幫助華人接納三一神論中之親情神學，（即聖父、聖子、聖靈三位間之合同契合，愛中融合，相輔相成之完美境界）。⁸ 親情神學是三一神論揉合中色思維的異同契合型，真神只有一位，卻具三個位格，神既是父，亦是子，亦是靈。溫氏認為西方互異相斥型，最易導致極端及入異端歧途；三一神觀及中色思維均屬異同契合型，是既此亦彼型的，獨一真神以聖父、聖子、聖靈三位存在，相互異別而非相互衝突 (contrasting without conflict)、相互合作而非競爭 (cooperation and co-existing without competition)、相輔相成而非各自強奪 (interdependence without rivalry)、各具權能而非相互鎮壓 (separate domain without domination)。⁹

⁵ Wan, "Critiquing the Method of Traditional Western Theology and Calling for Sino-theology," 16.

⁶ Wan, "Critiquing the Method of Traditional Western Theology and Calling for Sino-Theology," 17. 溫教授引述楊牧谷的論述（原文為中文，後譯為英文）"Thus under the spell of foreign dualism (of either/or). They have viewed the 'law of cause and effect' as an impenetrable and unbreakable net." 重點並非在非此即彼的二元論，而是封閉的宇宙觀。參其英譯書名 Arnold Yeung, *Introduction to Christian Cosmology* (Taipei: Campus Evangelical Fellowship, 1986). 楊牧谷著。《信仰的落實—基督教宇宙論初探》。台北：校園書房出版社，1986年。

⁷ Wan, "Critiquing the Method of Traditional western Theology and Calling for Sino-Theology," 17.

⁸ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁93。

⁹ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁96～97。

近年西方神學界流行東方教會三一論的討論，不少西方神學家均批判自奧古斯丁以降的西方教會三一論，其中莫特曼 (Jürgen Moltmann)、托倫斯等極為重視三一神位格中的關係，甚至以關係的角度詮釋上帝的存有 (Being in Relation)。不過這等學者並沒有完全放棄西方教會三一論的立場，而是基於西方教會三一論聖父的超越性，再強化聖父、聖子、聖靈三個位格間互滲互透 (Perichoresis) 的關係。溫教授似乎甚少交代近年西方神學在三一論方面的發展，卻簡化地批評西方神學。

二、對中色神學理解尚待澄清之處

(一) 中色人道論

溫教授認為西方神學傳統，始於自有永有無限真神，延引至被造天使、人類與萬物，及常取擬人法 (anthropo-morphism)，用人類知、情、意等性情描繪及了解神，並介紹神的慈愛忍耐等本性；這種從下而上達，以認識神的途徑，與儒、釋、道的救恩觀 (即人文/本主義) 非常相近。中色人觀則主要從神的本性介紹人的本性，因此中色神學強調要從對神的認識去了解人 (可又稱為「擬神法」theo-morphism)，與西方傳統之擬人法恰恰相反。¹⁰ 筆者認為這樣描述西方神學並不公允。奧古斯丁基於人按上帝形象被造，推論人的靈魂裡有三一上帝的痕跡，他按三一架構分析人有理智、情感、意志三部分，而並非用擬人法描述神。較為接近的論點，應該是巴特 (Karl Barth) 批評亞奎那以存有的類比 (analogy of being)，從人的特質類比上帝。不過，我們亦不能隨意將擬人法的指控加諸亞奎那身上，因為他的五路論證是以後驗 (posteriori) 出發，循人的經驗推論經驗以外的超越界。所以，筆者認為溫教授以西方神學常用擬人法描繪神的觀點缺乏根據。其實，西方神學也有從神的角

¹⁰ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁 101。

度認識人，加爾文就認為，認識上帝能使人更認識自己。若說這種擬神法乃中色神學獨有，恐怕是誤解了西方神學。

溫教授認為中色人觀顯出人內裡的本質。生命本質是個整合體，活動時實存為三（靈、魂、體），運作時有三個向度（靈裡、魂裡、身裡），三個動態（知識、情感、意志）；而三種動態表現（思想、感動、行動），更可細分為可見及不可見的層面（即物質與非物質）。筆者同意這種合乎聖經的整全人觀，不過仍得提出一個問題，為甚麼要稱之為中色人觀，而非聖經或神學的整全人觀呢？

（二）中色基督論

溫教授認為在華人文化背景裡，無論是孔孟之說、黃老之學，或是民間傳說、歷代傳統，都強調榮辱之分，造成了華人愛面子、求榮譽的習慣，再加上濃厚的家族主義，以致華人多著重光宗耀祖，形成恥感文化。¹¹ 華人文化「關係至上」，盡量避免衝突及正面抗衡，遇事找中保調停，力求和睦共處，因此華人較易接受聖子為和平之君，使人神和好及人人和睦的救贖大功（羅五2；林後五18；西一20；弗二15～16）。溫氏認為西方神學從法理上（特愛羅馬書及加拉太書）闡釋因信稱義的救恩觀，說來過於抽象，欠缺人情，刻板冷酷，抽離難懂；若能追溯神賜人自由意志的恩情，說明世人叛逆，因罪與神為敵（西一21；羅八7；林前十五25；雅四4），難逃公義神烈怒審判（羅一18；二5～9；弗二3～5；西三6；林後五10），卻因聖子受死代罰而復和（羅五章及林後五章），則其理易明，其情易領，其恩易受。

筆者認為溫教授的觀點與托倫斯接近，二者均致力在西方神學法庭式救贖觀上，陳說人主體上經歷生命更新的本體 (ontological) 語言。事

¹¹ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁104。

實上，溫教授亦暗示從境界神學的體驗，來解說信徒的屬靈經歷。溫教授指出人類墮落（創三章）前，已具備文化系統，而人類文化乃建基於三一神的創造活動，及其命令之達成。人的形像包括從神而來的榮耀及權柄（受託管治被造萬物及命名，又赤身而不覺羞恥）、自由意志（順從神而擇善避惡，能選擇蒙神得生或被咒致死）、和諧關係及美好團契（與神、人、自己、世界；即靈界、人界、及自然界相交往，正如三一神內在親情關係及外顯恩情關係。）。縱然後來這形象因罪而破損，但這受傷的形象仍延續下去（創五1～3；九9～6；詩八；林前十一7；雅三9）。聖子的救贖大功，因順從聖父而補償亞當叛逆的惡果。¹² 溫教授認為，從被造的角度看，人的本性是純潔美善的（即孔孟的性善說），只因犯罪墮落而破損變惡（即荀子的性惡說），只有在基督裡被救而成新創造的生命，重拾毀損形象者，才能達至止於至善的完美境界，可見境界神學為達至儒家理想的途徑。¹³

此外，溫教授提出中色神學的思維架構，由親情神學、恩情神學引申至家庭神學，成為最具中國文化色彩的數項重要論題。¹⁴ 筆者認為這部分的觀點值得繼續探討，不過也得指出，這也並非中色神學專有的，例如中保的觀念在東西方神學亦有出現，近年加爾文研究當代改革宗神學的討論，亦探討救贖論能否在法庭式理論以外，加上主體經驗的部分。因此，筆者在溫氏的中色神學裡，彷彿發現西方加爾文研究的最新思想，甚至覺得中色神學其實頗接近西方神學家對西方神學的自我批判；可見中色神學的進路，對西方文化的神學建構有重要幫助。

¹² 溫以諾：《中色神學綱要》，頁108～109。

¹³ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁110。

¹⁴ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁112～113。

(三) 中色救恩論

溫教授提出這位親情真主與三界（人界、天使界、自然界）有七重關係。¹⁵ 中色救恩論以恩情神學作起點，強調神的恩典 (grace)、慈憐 (compassion)、恩約大愛 (covenantal love)，不似傳統西方救恩觀，以罪觀作起點。當然我們仍不能忽略罪的嚴重 (seriousness) 及罪果的可怕 (severity)，只是更強調神人在親情外顯恩情、信實守諾的恩約、關懷顧念的恩愛。換言之，中色救恩論涵括了傳統西方救恩論對罪的認識及教導，而非以前者代替後者，這個分別乃在於兩者的起點及重點不同。¹⁶ 溫教授又從榮辱角度了解及講解救恩真理的神學認識，構成榮辱救恩論。¹⁷ 他批評不少西方學者及西化的東方信徒，把內容豐富、內蘊極深的救恩真理，縮減成因信稱義的唯一方程式，是犯了衰減主義 (reductionism) 的錯誤。筆者認同溫教授的觀點，然而近年西方神學正嘗試尋找稱義與成聖兩者間的平衡，其中侯活士的德性倫理將稱義與成聖結合，成為信徒品格塑造的理論基礎。¹⁸

(四) 中色倫理論

溫教授指出，加爾文派 (Calvinism) 強調神的主權及揀選，故而救恩不失；亞米尼派 (Aminianism) 則堅信人有自由意志及個人選擇，因此救恩可失。溫教授綜合兩者，在恩情神學及恩約神學的架構下，開展出神的恩典與人的責任結合的中色倫理。筆者欣賞溫教授的思想方向，但也得指出，溫氏似乎並沒有深入處理加爾文派與亞米尼派神學的內容。

¹⁵ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁 117。

¹⁶ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁 120。

¹⁷ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁 123。

¹⁸ 郭鴻標：〈候活士的德性倫理〉，賴品超編：《基督宗教及儒家對談生命與倫理》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與社會研究中心，2002），頁 157～175。

溫教授指出，除了一神內在三位間親情豐厚外，父、子、靈亦向人類外顯創造、拯救、保守等恩情，並且誠信真實，履行恩約，與此同時人亦有相信、接受、順從的責任。此外，溫教授提出一個頗為完整的理論架構，就是天人合一的基督論、人道合一的救恩論，及人靈合一的屬靈論的三合之方。筆者欣賞溫教授在理論建構上有嚴密的結構，例如其境界神學與三界（即人界、天使界、自然界）相互交往及連帶結果的研究，其內容貫串親情神學、恩情神學，以及天理良心的啟示論，以及天人合一的基督論、天人合一的聖經論、天人合一的釋經論、天人合一的救恩論（神道救恩論、榮辱救恩論及復和神學論）等。

（五）中色屬靈論

溫教授認為，從模神論推演出的境界神學能兼顧上述多項論題，構成以聖經為根據並符合中國宗哲思維進程的成聖觀。中國傳統倫理以儒、釋、道為主，民間宗教為輔。中色倫理則以聖經作基礎，以三一神論作架構，以中國色彩的觀念及詞彙（如境界、恩情、感通）進行倫理探討。¹⁹ 中國傳統倫理的人本動力大異於中色倫理的教導——人須自知無能無德、罪孽深重、無助無法，因而要謙卑接受神恩，憑信進入基督恩約，受聖靈感動，與天界三一真神感通，領受神道（神定救法，神賜救恩之道），這是「神恩+人責」的雙向度關係。中色倫理的重點，不在知識理論的層面，而是超越人界的範疇，憑信心與天界三一真神連結，藉信主得救的新生命，與其他信主、具同一生命的信徒，同為父神兒女者相互交通，並由此重獲創世時被神託管自然世界的重任（參創一26～30。這文化使命（cultural mandate）並未完全應驗「……受造之物，切望等候神的眾子顯出來……指望脫離敗壞的轄制……一切受造之物歎息勞苦……等候……救贖。」（羅八18～25），將來完全實現人與

¹⁹ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁136。

自然的互通(即「三界互通之三」)。²⁰ 筆者基本上同意溫教授的觀點，不過卻認為溫教授仍未交代如何結合「神恩+人責」的雙向度關係。究竟溫教授是採取亞奎那的觀點，還是在路德及加爾文的十架神學基礎上開展人回應責任的部分？

溫教授提出中色神學不同於西方極端派，並沒有非此即彼地偏重「神恩」或「人責」，而其倫理及屬靈論有三合之方，就是天人合一（西方神學稱道成肉身 [incarnation]）、人道合一（西方神學稱罪人得救 [redemption]）、人靈合一（西方神學之為信徒成聖 [sanctification]）。²¹ 「始」即地位上 (positional) 「在基督裡」(弗一3；徒二十32；二十六18；林前六11；林後五17)；「漸」即生活上 (progressive)(參哥林多後書三18，英譯本為 are being transformed，屬現在進行式)順從聖靈的經歷；「終」是末後或終極境況的永世裡 (purposeful，參徒二十32；二十六18)；正如聖經說：「好使你們當我們主耶穌同祂眾聖徒來的時候……成為聖潔，無可責備。」(帖前三13)²² 中色屬靈論反對支離破碎的人觀，反對倪柝聲及李常受的「人的破碎與靈的出來」觀念。²³ 溫教授的中色人觀說明人的三個向度（靈裡、魂裡、身裡），人的三種動態（知、情、意）及三種動態的表現（思想、感覺、行動），²⁴ 他著重建立整合的靈命，強調針對受助者身、生、心、靈、社交等實況，綜合跨科際的知識及方法（如神學、心理學、人類學、宗教學等），進行整合的輔助及療治。²⁵ 筆者十分認同溫教授這方面的見解，然而得指出，當代西方神學

²⁰ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁138。

²¹ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁140。

²² 溫以諾：《中色神學綱要》，頁142。

²³ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁146。

²⁴ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁152。

²⁵ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁156。

在靈修學方面有相同觀點，因此這三合之方的論點，看來並非中色神學的專利。

三、傳統式神學與處境化神學論宣教

近年宣教學者提出處境化神學的課題，指出在西方基督教歷史裡，福音與西方文化融合，然而宣教士在非西方的宣教工場上，往往有意無意將西方對福音的了解模式，一併視為與福音不可分割的部分，並加諸非西方世界。宣教學者希拔 (Paul Hiebert) 視這種現象為殖民主義的表現，西教士多以十八及十九世紀科學的萌芽，乃源於西方基督教文化土壤，²⁶ 因而對西方文化存有優越的心態。²⁷ 自十九世紀末期，西方反對殖民主義聲音冒起，隨之興起文化人類學，加上孔恩 (Thomas Kuhn) 對科學典範轉移的觀點，促使宣教學更加重視處境化神學的課題。處境化神學重視溝通理論及各種歷史文化符號，從而建構起典範轉移的概念，以分析傳統西方神學沿革。初期教會在希臘世界探討神學絕對性的課題，形成希臘化神學的規模，中世紀時代則透過希臘及拉丁文化概念，建構於啟示與理性結合的神學。²⁸

在討論宣教學典範轉移的課題上，波殊 (David Bosch) 引用龔漢斯 (Hans Küng) 對傳統基督教神學六種典範轉移的分析為基礎：初期基督教天啟典範、教父時期的希臘典範、中世紀羅馬天主教典範、更正教宗教改革典範、現代啟蒙運動典範、浮現中的普世教會典範，²⁹ 以印證宣教

²⁶ Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), 80.

²⁷ Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 76.

²⁸ Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 94.

²⁹ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Missions* (Maryknoll: Orbis Books, 1992), 181. 中譯本參David J. Bosch 著，白陳毓華譯：《更新變化的宣教》(台北：中華福音神學院出版社，1996)，頁237～238。

學第七個典範：後現代宣教學典範。³⁰ 波殊在處理有關課題時，提出處境化神學帶來知識論的突破，由精英階級從上而下的方向，及從哲學入手，轉移至那些在文化上被邊緣化者由下而上，並藉社會科學建構神學。

此外，處境化神學重現實踐性，對歷來西方文化宣稱知識中立的論點存疑。³¹ 在近年宣教學者處理處境化神學與傳統式神學對話的課題上，主要環繞知識論方面。希拔更提出西方思想史中知識論的重點轉移，他提出三方面的轉變：由現代的實證主義，到後現代的工具主義，再轉到全球的批判實體主義 (critical realism)；³² 希氏更指出批判實體主義強調認知的客觀性及主觀性，同時著重在具體歷史時空下獲取知識。³³ 另一位卡夫芝 (Charles Kraft) 則指出，傳統西方神學與哲學緊扣，忽視如社會學、心理學、人類學等行為科學的重要。³⁴ 他批評傳統西方神學偏重學術性、概念性、哲學性，並提出近代行為科學著重文化現象、人在具體生活中的世界觀、各民族文化差異性及跨文化向度。因此，他建議傳統西方神學與行為科學結合，使神學建構更處境化。³⁵

這裡引申一個問題，傳統西方神學是否處境化神學呢？龔漢斯指出，神學典範轉移的出現，主要由於面對歷史文化演變過程中的危機，如二世紀護教士以「道」(Logos) 觀念，印證基督信仰的合理性及普世有效性；三世紀中期亞歷山大的革利免與俄利根借用新柏拉圖哲學，建立回應希臘文化的處境化神學。³⁶ 至於奧古斯丁的神學，則與其個人危機

³⁰ Bosch：《更新變化的宣教》，頁 465 起。

³¹ Bosch：《更新變化的宣教》，頁 572。

³² Paul G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 107.

³³ Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, 70.

³⁴ Charles H. Kraft, *Anthropology for Christian Witness* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), 86.

³⁵ Kraft, *Anthropology for Christian Witness*, 89.

³⁶ Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, trans. Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988), 140.

息息相關，他以新柏拉圖主義扭轉摩尼教善惡二元論，又在多納徒派危機裡發展其教會及聖禮觀，並因伯拉糾派危機發展其恩典觀及罪觀。中世紀神學的萌芽，是奧古斯丁思想在歐洲被廣泛接納的基礎上，亞里士多德的著作湧現後產生的一種思想危機，嗣後神學被塑造成大學裡的一門科學。而路德的宗教改革，則是回應經院哲學偏重思辯性而輕視實在性的危機。³⁷ 十七及十八世紀啟蒙運動，主要回應敬虔主義及自然神論 (Deism) 所引發的危機，因而高舉人的理性判斷力。³⁸ 龔漢斯藉這許多例子，推論出傳統西方神學也是處境神學，是在西方文化處境裡孕育的神學思想。因此，在西方文化處境形成的傳統式神學，不一定如溫以諾教授所理解的，持非此即彼及二元對立觀點。龔漢斯指出，中世紀經院哲學重視信心與理性的結合，而構成信心與理性互相對立的，卻是現代啟蒙運動的思想。³⁹ 他提出神學需要擺脫現代啟蒙運動，朝向後現代神學典範。他以世界多元宗教作為處境化神學反思的起點，發展其宗教神學。

從當代宣教學上看，傳統式西方神學與處境化神學其實有頗多共通點。傳統式神學承認西方神學本身為處境化神學，在不同歷史文化處境中產生典範轉移。同時，傳統神學家意識神學的文化特性，肯定非西方文化孕育出來的處境神學；加上西方宣教學者不斷提醒西方傳統神學家需要注重福音與文化的課題，不要先入為主輕視非西方的處境神學。⁴⁰ 因此，把傳統式西方神學與處境化神學描繪為非此即彼二元對

³⁷ Küng, *Theology for the Third Millennium*, 141.

³⁸ Küng, *Theology for the Third Millennium*, 142.

³⁹ Küng, *Theology for the Third Millennium*, 203.

⁴⁰ Klauspeter Blaser, "Kontextualität und Universalität von Theologie. Möglichkeiten ökumenischen Lernens aus der Sicht eines Erste-Welt-Theologen," *Theologie als konziliarer Prozess. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der "dritten" und "Ersten Welt"* (Hamburg: Evangelisches Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland, 1988), 13.

立，實有以偏概全的毛病。其實，在解釋神學及宣教學典範轉移方面，兩者也有其共通之處，如兩者都採納孔恩的典範轉移觀念，提出突破啟蒙運動現代性的限制，朝向後現代的典範。筆者無法在這篇回應文章裡處理這龐大課題，只能點出處理傳統式神學與處境化神學論宣教的題目時的其中一個重要問題；卡夫芝在討論處境化神學的時候，提出三個重要向度：認知、關係及經驗，他特別在經驗向度中強調屬靈權力相遇的部分，⁴¹認為傳統式神學往往忽視屬靈爭戰的向度。筆者相信靈界爭戰的釋經方法、世界觀基礎，將會是有關課題的討論焦點。

四、結論

溫教授可說是近年在關於華人神學研究方面，能夠提出完整理論的表表者，筆者深深佩服其中色神學結構嚴謹，內容富洞見；不過筆者對溫教授在批判西方神學方面，及其對中色神學的某些觀點卻有疑問及保留。溫教授處理傳統式神學與處境化神學論宣教的內容時，單以其中色神學作為處境化神學的例子，鮮有觸及方法論的基本概念，對於討論傳統神學與處境化神學的對話缺少理論性材料。筆者懷著敬佩的心情閱讀溫教授的作品，抱著求知及請教的態度提出個人意見，希望華人神學建構工作繼續前進。願以此互勉。

⁴¹ Kraft, *Anthropology for Christian Witness*, 452.