

Traditional Mission Theology and Contextual Mission Theology: A Response

John LeMond

I want to thank Dr. Wan for this very interesting paper on mission theology, and for the opportunity to respond to his ideas relating to mission from the perspective of traditional Western mission theology.

I agree with much of the analysis provided in Figure 1 of Dr. Wan's presentation. Generally speaking, contrasting concepts such as linear and cyclical, analytical and unitive, competitive and cooperative hold true when comparing Western and Chinese cultures. It seems, however, that Dr. Wan puts traditional Western categories at a great disadvantage from the very beginning when he *equates* their nature with their weakness. Whereas the weaknesses inherent in the Chinese contextual categories are derived from their nature (i.e., monism may be *derived from* a unitive understanding of reality), in the traditional Western categories, nature *equals* weakness (i.e., relativity and dialectical method are both nature *and* weakness). Traditional Western categories are thereby summarily dismissed as inferior. This section of the chart perhaps needs some revision.

I also agree with Dr. Wan that there is a need for a reevaluation of theology relating to mission within the Chinese context, a reevaluation that takes very seriously the great wealth of Chinese thought and cultural expression. In fact,

the time in which we are living seems set to challenge the church's traditional theology as in no other time since the fourth century, and the contribution of Chinese culture will be a large part of this process.

Dr. Wan rightly points out that contextual theology takes seriously issues such as age and time, space and place (2.2). But surely traditional theology also takes these issues seriously. As David Bosch points out in his book *Transforming Mission*, "it is necessary to submit every definition and every manifestation of the Christian mission to rigorous analysis and appraisal."¹ A quick look at traditional Western mission theology over the past one hundred years will immediately make it clear that this is not a static theological category, but a series of "new and vibrant" (as Dr. Wan describes contextual theology) attempts to live out the mandate of Christ within changing contexts. These include such ideas as "the church as sacrament," "the church with others," "*missio dei*," "justice, peace and the integrity of creation," and "liberation theology," to name only a few. In fact, rather than being an alternative to traditional Western theology, I believe Dr. Wan's theological ideas themselves fall well within the boundaries of an on-going and energetic tradition of revision and reassessment of traditional theological categories.

This is so primarily because the categories identified by Dr. Wan simply restate traditional Western theological concepts using Chinese vocabulary. The content remains unchanged. Contextual theology must take seriously the world-view within which the writer is located *to the point that* it constructs theological categories that express core concepts in entirely new ways. In Dr.

¹ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 9.

Wan's analysis, the traditional theological concept of God as Trinity (Father, Son and Holy Spirit) remains virtually unchanged, except that it is associated with the Chinese ideas of heaven (*tian*), humanity (*ren*), and earth (*di*). Dao is also used to refer to the Word (*logos*). But how has the core concept of "God" been influenced by the Chinese world-view? God remains triune, three-in-one, in essence the same God as the one conceived at the Council of Nicaea in 325, without a significant reevaluation of the nature of the relationship of the Father God, Jesus the Son and the Holy Spirit. If, indeed, God can be known and understood within the categories of *tian*, *ren*, and *di*, taking seriously the integrity of such categories within the Chinese world-view, then this suggests that there are important and valid ways that God can be known apart from the traditional concept of Trinity. If not, then this remains an example of traditional Western theology in Chinese clothing.

The Chinese concept of *dao* as used by Dr. Wan may be given as an example. In Figure 4, the passage from John 1:14 (the *dao* became flesh) is included, and it is stated that the *dao* becoming flesh, suffering, dying, being resurrected, rising to heaven and being glorified is an example of the coming together of heaven and humanity (*tian/ren*). This is certainly a proper and creative use of Chinese terminology within a traditional theological framework, but the understanding of *dao* found within the Chinese cultural context has not been genuinely contextualized into the nature of Jesus Christ. *Dao*, within the classical Chinese context, is understood as the foundational element of all that exists. It is ultimately unknowable (*dao ke dao fei chang dao*), yet it is immanent in all things: human beings, trees, wind, sunlight, thoughts, feelings. It is the responsibility of a truly contextual Chinese theology to incorporate this classical Chinese understanding into its definitions. If *dao* did indeed become (a particular) flesh, suffer, die, and rise to glory, then a contextual theology

might be expected to make this explicit. This would have immense consequences for the Christian understanding of "the other," especially in terms of missiology. Those to whom we preach the good news, in fact all of creation, would already possess in their very essence the resurrected and glorified *dao*. Not only would such a contextualization change traditional missiology, but would alter the traditional understanding of God as well. As it is, however, it remains within traditional theological categories.

I am not suggesting that to remain within traditional Western theological categories is somehow of less value than to create new contextual categories. In fact, traditional Western theological categories serve an important function, especially within a non-Western environment. I remember very well visiting a church in Taiwan that was designed according to traditional Chinese architecture, by Christian missionaries from Europe. I admired it very much. To me, this attempt at concrete contextualization was the very spirit of the gospel. I mentioned my feelings to the wife of the pastor. I said, "You must be very happy with the design of your church." She responded, "Well, the missionaries like it." In other words, "I want a church to look like a church," i.e. Western. In another situation, also in Taiwan, I suggested to some of the members of the church I served that we should develop a special liturgy that we could use on Tomb Sweeping Day (*ching ming jie*), so our members could participate fully in this important Chinese festival. To my surprise, the young people of the congregation voiced the strongest opposition. "We want something that makes us different from those around us. We don't want to fit into our culture; we want to stand out." In other words, we want ceremonies and symbols that are based on Western traditions. A third story goes much deeper into the issue of theological categories. As Dr. Wan points out, Chinese culture emphasizes "shame," while Western Christian culture emphasizes "guilt." It

would seem natural, then, to find ways to move from guilt to shame when developing Chinese contextual theology. Yet, I recall listening to a new Chinese Christian explain her experience of law and gospel this way: "I never knew I was a sinner, a criminal, until the pastor explained it to me. I had never done anything really wrong. But now I see that I have been a terrible person, but Jesus has saved me and taken away my guilt. I feel free. I am a child of God." In other words, traditional Western theology challenged me, caused me to see the world in a new way.

In each of these cases, it is clear that it was traditional Western theological categories, expressed in architecture, liturgy and theology, that provided a new world-view, that challenged the traditional concepts and expectations of the person's own setting. The importance of this must not be minimized. As bold and innovative as contextual Chinese theology may be, it runs the risk of losing the ability to call the culture itself to account.

An example of this is the concept of *guanxi*. There is perhaps no more typical Chinese concept than this which would seem to be available for incorporation into a Chinese contextual theology. As Dr. Wan points out, *guanxi* is highly regarded (*guanxi zhi shang*), and helps to avoid conflict. But the full implications of *guanxi* when applied to Christian theology must be questioned. If there is a doctrine that is central to the Western Christian tradition (especially the Reformation tradition), it is grace. Without grace, Christianity ceases to have any "good news." Superficially at least, *guanxi* would seem, as Dr. Wan suggests, to relate to reconciliation with God through Christ our mediator. But this is, I believe, a misapplication of the concept of *guanxi*. Rather than creating relationships of grace, *guanxi* creates relationships of obligation, and even of power. *Guanxi* is an expression of social obligation within one's circle of life: family, business, friendships. While it may very well

express a close, even intimate, relationship with another person or a group of people, it is nearly always the case that the relationship assumes reciprocal, beneficial obligations. In fact, *guanxi* at its most pragmatic expresses a relationship of influence and power. In one way or another, one always pays a price for *guanxi*. It is never given without the expectation of reciprocity; and this is the antithesis of grace, especially the kenotic idea as expressed in the second chapter of Philipians. It is in such cases that traditional Western theology (in this case, a concept of unalloyed mercy and grace) provides a challenge to the prevailing cultural expectations; a new world-view that has the ability to change lives.

Is a contextualized theology really the best thing for the Chinese people? Perhaps it is, but it should be no surprise that the church that rises from within such a contextual theology may appear quite different from the Christian church we have come to know and expect. Right now, in rural China, the contextualization of Christianity is taking place, although it is not being discussed at symposia such as this. It is being lived out in the daily lives of Christians. And it often looks as much like Chinese traditional religion as it does Christianity. It does not rely on systematic theological formulations but on concrete results from prayer. The qualifications of its leaders have little to do with theological education, and more to do with the efficacy of their ministry in providing for the needs of the congregation. The Chinese church will become contextualized to one degree or another, but will this contextualization provide a life-affirming vision; and will it lead to unity or disunity within the body of Christ? These are questions that must be asked of all Christian theology, whether traditional or innovatively contextual.

對處境化神學論宣教的回應

鄧紹光

大會給筆者的回應題目是「對處境化神學論宣教的回應」，筆者對此的解讀，是要回應從處境化神學的角度討論宣教的作法，具體來說，則是回應「中色神學」。因為「中色神學」的建立，正是為了宣教而提出的處境化神學，是「從處境化神學論宣教」的具體成果。上述的了解，是筆者閱讀溫以諾博士的文章〈傳統式神學與處境化神學論宣教〉（下稱溫文）生發出來，下面的回應亦以此為基礎。

首先，建立中色神學的目的是甚麼？溫文沒有花甚麼篇幅直接交代，但我們可以從中色神學自身的內容來推斷。建立中色神學，目的十分簡單，就是為了宣教，而宣教的對象是華人。溫文清楚表明中色神學乃「具有中國文化色彩，且適切中國人的處境及經驗」，「合乎中國文化又本於聖經真道」。如此，結論自然是，這樣的神學較溫文所言的傳統式神學，更容易為在中國文化下生活的華人所接受。因此，其宣教意涵不言而喻。

其次，中色神學雖說是處境化神學，但實質乃本色神學。中色神學並非針對任何特定的華人政治或社會處境，而是相當普遍的中國文化精神。如果這個定位沒有錯的話，其宣教意涵更是明顯不過。因為倡議本色神學或神學本色化，本來就是為了宣教，讓人不因自身的文化拒絕接受基督信仰。正如賴品超所言：「本色化具有一種宣教的功能或意圖，

希望透過本色化，消極的說是減低中國人（尤其是酷愛中國傳統文化的知識份子）對基督教的抗拒，積極的說是幫助中國人更易明白和接受基督教的福音。」¹

接下來的問題是，中色神學作為本色神學，究竟如何「減低中國人對基督教的抗拒」，又如何「幫助中國人更易明白和接受基督教的福音」？這些問題相當難回答。如果建立中色神學是因為傳統西式神學在意識型態和思維進程上，均與中國文化有極大差異，以致需要轉用中式的意識型態和思維進程，那麼，問題就不在基督信仰本身，而只在表達和形構的方式。可是，溫文所標示的中式思想方法，是否能如實反映今天華人處於全球化情境下的思維形態？抑或只對部分華人有意義？這裡即涉及我們如何理解當代愈來愈分歧多元的華人文化面貌。我們有一個本質化的華人思維文化嗎？抑或頂多只有維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 式的家族性相似？這恐怕是必須注意的重大問題，也是地區性處境神學興起的原因之一。

再者，就所列舉的傳統西式意識型態與思維，一方面我們會懷疑這是否真正全貌？是否有簡化之嫌？另一方面，退一步來說，即使西方文化的確如此，但有一點尤其重要，這能否簡單地等同西方基督教神學（即所謂傳統式西方神學）的思維方式？無疑，傳統式西方神學與各時期的哲學關係密切，但這種密切關係卻比想象中複雜，決非簡單的直接等同，或被決定、借用的關係。各個時期的神學是否都以線性為其時間觀、罪感倫理（法理因果）為其倫理觀、分析性為其思維方法、分異型和辯證法為其思維取向？這需要仔細辨析，不能隨便遽下定論。這裡面進一步涉及的是，究竟有沒有一個同一意識形態的思維進程的傳統西方

¹ 賴品超：〈漢語神學的類型與發展路向〉，楊熙楠編：《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁13。

神學？抑或，我們只有家族性相似的眾多不同的基督信仰傳統，而不能隨便本質化，以致以偏概全？

著名神學家孔漢思 (Hans Küng) 嘗著書分析基督教神學思想的典範轉移，² 每一典範均有其獨特的信念、價值，不能大而化之，誠如沈宣仁所言：「基督教是個歷史悠久的宗教，它的多元化、多樣化是宗教學和神學界公認的事實」，³「基督教的多元化、多樣化是它活力的表現，形成它極其豐富的傳統」。⁴ 不同典範所形成的傳統，各有自己的一套意識型態與思維進程，因此也不宜簡單化約為同質的一套。這樣做的後果，極容易一籃子拒絕「傳統式西方哲學」，忽略了當中存在某些與中國文化、某些意識型態及思維進程相吻合、相協調的傳統，以致過早割斷了這「極其豐富的傳統」，失去了在繼承中開創新傳統的機會。

論到華人教會神學界對傳統的態度，賴品超的觀察十分值得我們留心、反省：

以本色化為進路的神學工作者常將神學的任务理解為聖經與中國文化的問題，傳統神學就好像是一個負累，越快和越徹底棄掉越好。一些強調處境化的亞洲神學工作者則往往集中於處境的反省與實踐 (praxis)，又或強調採用亞洲當地的文化資源，假設以至強調傳統神學與當代亞洲式中國處境互不相干。這些神學進路，對基督教的神學傳統基本上採取了漠視甚或否定的態度。⁵

² 參看 Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View* (New York: Doubleday, 1988).

³ 沈宣仁：〈基督教研究與神學多元意義——當代普世神學的進路〉，郭鴻標、堵建偉編：《新世紀的神學議程》上冊（香港：香港基督徒學會，2002），頁1。

⁴ 沈宣仁：〈基督教研究與神學多元意義〉，頁5。

⁵ 賴品超：《邊緣上的神學反思——徘徊在大學、教會與社會之間》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁34。

筆者無意否定建立「適切中國人的處境及經驗」神學的需要，而是認為有必要注意其限度。所謂「適切中國人的處境及經驗」，是否就是處境與經驗先行，如溫文所說的「以處境為先導，因而採相關於文化背景選用合宜方法進行神學研究」？這只著眼於兩者之相融，使神學淪為文化的僕役，很容易使神學失去了批判和更新文化的功能。我們必須確定中國文化諸傳統的意識型態及其思維進程，在建構所謂中色神學時的有效場域、層次，而不能以為可以一概全盤移植過來，任何神學的建構必須能夠顯明其批判及更新文化的作用。本色神學雖然意在宣教，及總是透過文化來表達自己。卻不能無視基督信仰與文化的差異，更不能消除基督信仰的超越性。

最後，在當代三一論再度復興的場景中，溫文提出由正統三一神學引申一套中色神學，是非常有見地的。西方神學這方面的研究成果十分值得借鏡、參考，如德國神學家莫特曼 (J. Moltmann)、潘能博 (W. Pannenberg)、英國神學家根頓 (C. Gunton)，美國神學家贊臣 (R. Jenson)。在這裡，筆者特別推薦根頓的作品 *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*。⁶ 一方面根頓重視文化中向三一敞開的標記，另一方面又持守三一上帝的信仰對文化的批判和更新意義。兩者均對溫文所欲建立的中色神學有實質的幫助，不能隨便忽略過去。

⁶ C. Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)。筆者亦撰有短文〈中國文化的統一與多元——從根頓的文化神學著眼〉，陳慶培編：《傳承與使命》(香港：道風山基督教叢林，1998)，頁 65 ~ 73。

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。這裡引伸一個問題，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。

（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：〈侯活士的德性倫理〉，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。

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。

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 Klaus Peter 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 Missionwerk 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.

宣教在神學教育中的定位

林德皓

一、導論

雖然，神學教育的歷史悠久，但兩個古老的棘手問題仍然纏繞我們，未能找出有效的應對方法：一方面神學生雖掌握不少理論，卻似乎都未能應用；而實用神學所教導的技巧，卻又與其他神學理論沒有關係。在神學教育中，理論和應用像存在永不協調的鴻溝。另一方面，神學分為四個不同的大範疇，¹它們壁壘分明，似乎互不相干，使學習者不能整全地思考及整合應用，以解決日漸複雜的人生問題。

近二十年，這些難題重新引起學者的討論，Farley提出「智慧」取向，² Joseph Hough 和 John Cobb 提出「召命」取向，³ Charles Wood 和 David Kelsey 提出「對談」取向，⁴ George Schnier 則提出「認信」取

¹ 一般分類法為：聖經神學、系統神學、歷史神學和實用神學。

² Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress, 1983); and *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and the University* (Philadelphia: Fortress, 1988).

³ John C. Hough and John B. Cobb, *Christian Identity and Theological Education* (Atlanta: Scholars Press, 1985).

⁴ Charles M. Wood, *Vision and Discernment* (Atlanta: Scholars Press, 1985); David H. Kelsey, *To Understand God Truly* (Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992).

向，⁵ 都試圖解決神學教育這兩個死結。這些取向各有所長，惟筆者偏好 Robert Banks 的「宣教」取向，⁶ 認為這取向最有潛質解決神學教育「永垂不朽」的問題。

這位澳洲的神學家強調，神學教育不應只教導學生關心本地的需要，更要有普世的胸襟，關懷整個世界。他把「宣教取向」定義為：「從普世的向度探索上帝在世界的工作之教育承擔。」⁷ 除了知識和技能外，他強調要培育捨己為人的宣教精神。當然，宣教取向的神學教育發展時日尚短，仍然有不少需要深入研討的議程，⁸ 筆者不自量力，嘗試拋磚引玉，運用和發展 Banks 的理論，希望引起學者討論，為神學教育盡點綿力。

二、宣教的定義

溫以諾博士的文章指出，在教會的應用上，「宣教」和「差傳」是相互通用的，因此，他對宣教和差傳的定義是：「被差而傳」。筆者欣賞這個簡潔的定義，因為它清楚指出，宣教並不是個人，甚至教會的事業，而是「上帝的差傳」(Missio Dei)，我們只是有幸被邀請參與這項神聖的任務。

⁵ George Schner, *Education for Ministry: Reform and Renewal in Theological Education* (Kansas City: Sheed and Ward, 1993).

⁶ Robert Banks, *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999).

⁷ Banks, *Reenvisioning Theological Education*, 142.

⁸ Darrell L. Guder, *The Continuing Compassion of the Church* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000); George Hunsberger and Craig Van Gelder, *The Church between Gospel and Culture* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996).

可惜筆者先睹溫博士的資料，只是提綱挈領的講義，無法窺得全貌，領略他心目中差傳的全面範圍。因此，只好參考「世界信義宗聯會」(Lutheran World Federation) 有關宣教的最新文件“Mission: Transformation, Reconciliation, Empowerment—An LWF Contribution to the Understanding of Mission” 的見解。

該文件指出，宣教是信徒當下參與上帝對來世的抱負，一起在人間建立上帝的國度，以迎接天國的來臨。⁹ 為了在地上建立天國，差傳應包括宣講、服務和促進社會公義。¹⁰ 因此，按照信義宗的了解，宣教的範圍涵蓋甚廣，它包括了本地和海外的傳福音事工，及教牧和信徒在不同崗位的見證等。我們所有的事奉，若有差傳的精神和心志，都可以說擁有宣教的向度。

三、神學教育的目的

聖經中並沒有宣教 (mission) 這個名詞，卻有很多宣教的例子，可以成為我們的典範。其中最重要的，也是一切宣教的基礎，記載在約翰福音三章16節：「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」

這節經文最重要的描寫，不是行動，不是知識，而是在這些之前，引發行動、指導知識的「上帝的愛」。這愛不單是溫馨的感覺，還是甘願為被愛的對象、犧牲自己的動力。這種愛，使基督由無限遙遠的地方，撇下極度的榮美，降生馬槽，成為我們宣教的榜樣。若根據這一節寶貴的經文，作為神學教育的指標，就清楚顯明，神學教育最重要的

⁹ “Mission: Transformation, Reconciliation, Empowerment—An LWF Contribution to the Understanding of Mission,” (February 2003), Draft, 10.

¹⁰ “Mission: Transformation, Reconciliation, Empowerment,” 1.

是，培養神學生學習基督為愛別人而犧牲的精神。沒有愛的生活態度，我們所做的一切，只是工作，只是責任，只是為了自己，而不是為傳揚耶穌基督的宣教。

我們也在經文中看到，因為犧牲的愛，就產生「道成肉身」的宣教行動來。因此，在神學院教導差傳，除了知識外，還需要實踐，讓學生應用已涉獵的理論。我們需要小心，獲取知識和參與行動，並非兩個不同時間進行的階段，更不應在神學院學習理論，待日後到教會才實踐，而是在學院已組織海外和本地的佈道、關心弱勢社群、組織小組參與社會行動等，在實踐中驗證理論，也用理論反省實踐，培養學生成為「反省的實踐者」。¹¹

王美鍾博士指出，整全的神學注重知識 (head)，心靈 (heart) 和技巧 (hand) 三者的平衡發展。¹² 筆者認為，這三方面更應關聯地發展，互相激勵、補充，以達成宣教作為神學教育的目標。

四、神學教育的課程

若要認真執行宣教作為神學教育的目的，我們的課程就不單是為了服務教會，更要幫助同學了解世界，把世界放進我們的課室中，¹³ 使學生不獨決志服務教會，更立志改變世界。很多時候，世界擠不進我們的課程，因為：

¹¹ Joseph C. Hough and John B. Cobb, *Christian Identity and Theological Education* (Atlanta: Scholars Press, 1985), 84-93.

¹² 王美鍾：〈神學教育理念(三)〉，世界華人福音事工聯絡中心主辦「華人神學教育諮詢會議」宣讀論文，2000年11月15至18日，香港，頁14。

¹³ Carnegie Samuel Calian, *The Ideal Seminary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 55-60.

一、教會的事工日漸繁複，神學院已無足夠時間安排神學生學習服事教會，更不要說顧及世界了。加上神學院一向有避世的傳統，自中世紀以來，教會已為培育及塑造未來教牧，把蒙召者安排在特定的場所，避免「世俗」的誘惑。因此，我們栽培的學生，很容易把目光放在教會內部的事務上，忘記了上帝的大使命。我們忘記了，差傳不是因為教會而存在，而是教會為差傳而設立。¹⁴ 沒有差傳的教會，是本末倒置的教會，是呆滯不前的教會；同樣，沒有世界的神學課程，只教導學生維持現狀，是沒有動力的神學訓練。當然，這不是提議要增加許多學習服務社會的新科目，而是我們要讓學生明白，即使在教會推行活動，在我們的行事為人，我們對自己的要求也應更高更遠，目標是向社會和世界作見證，顯明福音的真諦，影響和改進社會。教會所有的事奉，信徒的全部生活，都應是差傳的事奉，而不是單為了自己的滿足。

二、教會受中產階級思維的影響。¹⁵ 無論我們嘴巴怎樣說關心有缺乏者的需要，但我們的潛意識不容讓弱勢群體所受的不公平對待、第三世界人民所受的饑荒和艱苦、為數眾多未得之民的需要，破壞我們美麗、溫馨、安全和充滿機會的世界觀。我們不敢讓真實的世界進入我們的課程，¹⁶ 影響我們的生活。若我們沒有勇氣面對真實的世界，也就錯失培育願意犧牲自己，把福音傳給別人的愛心的機會。我們神學院的靈性操練，只是為神學生自己得到平安和喜樂，感覺詳和，這只是為個人內在的靈性，不是群體的靈性，塑造學員敏感別人的需要，願意服事被人遺棄的群體。

¹⁴ Daniel S. Thiagarajah, *Christianity and Other Faith: Emerging Theological and Missiological Discussions in the Context of Asian Plurality* (World Conference of Association of Theological Institutions, 2002), 12.

¹⁵ 參Lynn Nell Rhodes and Nancy D. Richardson, *Mending Severed Connections: Theological Education for Communal Transformation* (San Francisco: San Francisco Network Ministers, 1991).

¹⁶ Hough and Cobb, *Christian Identity and Theological Education*, 84-93.

在神學院的課程中，我們應邀請不同民族的人分享他們的宗教情況，邀請社會不同階層的人分享他們的經驗，邀請未信者講述他們對基督教的感受，以激發學生的思想和雄心壯志，並嘗試運用神學院掌握的理論，與世界的處境相聯。

其實，現今要將世界帶進神學課程並不太困難，因為現在的神學生比以前成熟，他們都有豐富的人生經驗，讀神學是為了預備人生的第二份職事。但可惜很多時候，我們容易把蒙召以前的經驗和蒙召以後的生活完全隔絕，認為兩者漠不相關。其實無論蒙召前作社工、教書、工廠，或文職等，都是上帝裝備我們計劃的一部分，我們應當教導學生把福音與這些經驗相連，學習如何回應從前我們所接觸群體福音的挑戰。

香港的神學教育，為信徒提供很多機會，我們培訓的模式已經漸漸由「聖職人員模式」(clerical paradigm) 轉為「普世祭師模式」(universal priesthood paradigm)。神學院為平信徒提供課程，不單幫助了他們；平信徒在神學院的學習，亦大大豐富了有志牧職者的教育經驗。因為他們擁有不同經驗和成熟度，為神學院注入了多元化因素，把整個世界帶進課室，能夠激發所有學員的創新能力。因此，我們不應視進修神學的信徒為次等學生，反而應當看他們為神學院的寶貴資源，盡量安排他們與蒙召作教牧的學生對談，使世界活現在校園內。

五、神學教育的老師

既然宣教是我們神學教育的目標，不同學科的老師就不能單滿足於教授自己範圍的理論，更需要藉所教導的科目協助學生了解上帝的呼召，衝出校園，進入世界，培養宣教的心志，促進捨己為人的精神，作為我們教學的使命。

神學教育協會 (The Association of Theological Schools) 指出，神學教授的責任，不單要完成學科的目標，更應攜手合作幫助學生整合和超

越科目的個別目標，以達成神學教育的整體使命，¹⁷使他們對宣教有更完整和更深入的了解，培養宣教的精神，促成宣教的實施。因此，栽培所有學生都成為宣教士，不單是宣教學老師的責任，而是所有老師的責任，也惟有共同努力，才可達成宣教的目標。

六、結論

相信不少人會察覺，筆者所講的離了題。筆者沒有完全按照大會的指示，談「宣教學」在神學教育中的定位，因為筆者認為，單把宣教當作神學院其中一個學科，那麼便只能在少數學科中培養宣教精神、教導宣教知識，和學習宣教技巧，而只由一兩位老師承擔，這可能正是令神學教育未能盡善盡美的其中一個主因。只有視宣教為神學培育的使命，所有學科由不同的角度研究，從不同的層面揣摩，我們的神學院才可以陶造出宣教的文化，我們才可訓練學生，承擔基督交託給我們的大使命。

筆者十分欣賞溫以諾博士把宣教學擴展為跨學科的研究，這樣的取向必定能幫助我們對差傳有更新的認識。筆者更希望香港神學教育工作者共同嘗試以宣教作為教育的重心，試驗這樣的取向，是否不單可以解決神學教育理論與實踐的鴻溝和神學課程分割的缺點，並能更有效培育出有宣教精神和心志的教牧同工和信徒，一起委身基督的大使命。

¹⁷ "Quality and Accreditation: Final Report on the Redeveloped Accrediting Standards," *Theological Education* 32:2 (1996): 38.

教牧期刊

【二〇〇四年五月，第十六期】

活力差傳你我他——教會、差會、神學院與宣教士

連達傑
林兆源
曾景雯
羅定獎

教會與活力差傳的關係
差會與活力差傳發展
神學院是活力差傳的訓練伙伴
宣教士與活力差傳伙伴

建道神學院與宣教動力

溫以壯
彭佩詩

宣教大將翟輔民
華人宣教先鋒號——中華國外佈道團

專題研討特輯

溫以諾
曾錫華

宣教文化人類學=文化人類學+神學？
從文化人類學角度回應
〈宣教文化人類學=文化人類學+神學？〉

曹偉彤

從神學角度回應
〈宣教文化人類學=文化人類學+神學？〉

曾景雯

從宣教學角度回應
〈宣教文化人類學=文化人類學+神學？〉

溫以諾

John Lemond

傳統式神學與處境化神學論宣教
Traditional Mission Theology and
Contextual Mission Theology: A Response

鄧紹光

郭鴻標

林德皓

對處境化神學論宣教的回應
傳統式神學與處境化神學在宣教學的對話
宣教在神學教育中的定位

撰章

黃建民

對質

專題：宣教學對傳統神學的啓迪

ISSN 1026-6852



9771026685168

教牧期刊

PASTORAL JOURNAL

第十六期

2004 ISSUE 16

建道神學院

Pastoral Journal

二〇〇四年五月 第十六期 May 2004 Issue 16

教牧期刊



專題：宣教學對傳統神學的啓迪