

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

比較神學與漢語神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Lai, Pan Chiu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 07:59:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166925

比較神學與漢語神學

賴品超

主題策劃

導言

「比較神學」一詞，本來也用於比較基督宗教內不同的宗派的神學立場，這是全屬系統神學／教義學的一部分。¹但在近年，「比較神學」更常出現的，是指對不同宗教間（尤其基督宗教與非基督宗教間）的神學作比較研究。就這種用法而言，在筆者找到的文獻中，最早的正式討論是在十九世紀。²

對不同宗教的比較，包括從神學的角度對不同的宗教予以比較，是宗教研究的一個重要部分。³當代的比較神學討論，就其理論基礎而言，可追溯至施萊爾馬赫（F.D.E.

-
1. 例如Friedrich Wilhelm Kantzenbach，〈路德研究作為比較神學的一個問題〉（Luther Research as a Problem in Comparative Theology），載《路德宗世界》（*Lutheran World*, 13.3 [1966]），頁251-271；另參H. H. Pope Shenouda III，〈比較神學〉（*Comparative Theology*; tr. by Mary & Amani Bassilli; London: Coptic Orthodox Publishers Association, 1988）；網上資料見：<http://www.nisbett.com/comparative/> 及<http://www.cat.xula.edu/tpir/theocomp/>（2005年7月6日登入）。
 2. George H. Trever，〈比較神學研究〉（*Studies in Comparative Theology*; New York: Eaton & Mains, 1897）；另參Cornelius Petrus Tiele，〈論比較神學的研究〉（On the Study of Comparative Theology），原刊John Henry Barrows編，〈世界宗教議會〉（*The World's Parliament of Religions*; 2 vols; Chicago: Parliament Publishing Company, 1893），卷一，頁583-590，重刊於Eric J. Ziolkowski編，〈信仰的博物館：一八九三年世界宗教議會的歷史和遺產〉（*A Museum of Faiths: Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions*; Atlanta, Georgia: Scholar Press, 1993），頁75-84。
 3. 對宗教比較研究之發展的回顧，參Walter H. Capps，〈宗教研究：一門學科的制定〉（*Religious Studies: The Making of a Discipline*; Minneapolis: Fortress Press, 1995），頁267-330。

Schleiermacher，也譯士來馬赫）。⁴正因如此，作為比較神學的健將之一的沃德（Keith Ward），就嘗試將比較神學的傳統追溯至施萊爾馬赫。⁵此傳統有特洛爾奇（Ernst Troeltsch）予以繼承，⁶因此，也有學者以特洛爾奇為基礎從事比較神學。⁷然而，當代學者之倡導對基督宗教及非基督宗教作比較神學的研究，與差不多一個世紀前的倡導者，似有頗為不同的前設。

近代之宗教比較學，起初也有是以衡量不同宗教的宣稱與價值為目的，其中一種曾頗為盛行的方法就是以進化論為理論框架，視不同的宗教為宗教演化史中不同階段的產物，故可有原始與進步的高低之分。⁸當時流行的比較神學也有相似的傾向。例如麥卡洛克（John A. MacCulloch）的《比較神學》（*Comparative Theology*），以基督教與其他宗教的宗教思想（神學）作比較，提出上帝並非沒有在其他宗教之中留下見證，但只有基督教才是這些見證的成全，甚至只有基督教信仰才是終極和絕對的，只有它才可符應不同類型和處境的人。⁹可以說，上一代的倡導者，不少是嘗試透過比較神學，以高舉基督宗教的絕對性或優越性。至於當代的倡導者，基本上已受到宗教多元主義的洗

-
4. 參賴品超，《開放與委身》（香港：基督教中國宗教及文化研究社，2000），頁6-11；詳參《邊緣上的神學反思》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁53-88。
 5. 參Keith Ward，〈比較神學：施萊爾馬赫的遺產〉（*Comparative Theology: The Heritage of Schleiermacher*），載J'annine Jobling & Ian Markham編，《神學自由主義：創造性和批判》（*Theological Liberalism: Creative and Critical*；London: SPCK, 2000），頁60-74。
 6. 參賴品超，《開放與委身》，同前，頁11-18。
 7. 這方面的相關研究有Joseph Molleur，《分歧的傳統，匯聚的信仰：特洛爾奇、比較神學和與印度教的對話》（*Divergent Traditions, Converging Faith: Troeltsch, Comparative Theology and Conversation with Hinduism*；New York: Peter Lang, 2000）。
 8. Louis H. Jordan，《比較宗教：它的創立和成長》（*Comparative Religion: Its Genesis and Growth*；Edinburgh: T & T Clark, 1905；reprinted in 1986 by Scholars Press, Atlanta, GA），頁xi。另參埃里克·夏普（Eric J. Sharpe）著，呂大吉、何光滬、徐大建譯，《比較宗教學史》（上海：上海人民出版社，1988），頁60-92；Capps，《宗教研究》，同前，頁53-104。
 9. John A. MacCulloch，《比較神學》（*Comparative Theology*；London: Methuen, 1902），頁ix、15。

禮，嘗試透過比較神學，不單更深入地了解其他宗教，更是努力尋找其他宗教對基督宗教的神學有何積極正面的意義。他們不一定接受如希克（John Hick）那種宗教多元論，他們甚至是企圖超越諸宗教神學的討論。這點可在弗雷德里克斯（James L. Fredericks）的著作中得到說明。¹⁰

比較神學與宗教多元

表面上看，比較神學可被視為宗教比較學的一個部門或延伸，專門比較不同宗教的神學思想。然而，對從事比較神學的學者而言，比較神學應是一種神學的探索，多過是比較宗教學的探索。弗雷德里克斯更明確地指出，比較神學不是要對宗教提出一宏大的理論，它既不是尋找不同宗教的共同本質，更不是尋找宗教的共通基礎或公因數，例如所謂的「金律」。¹¹

比較神學是一種企圖透過在其他宗教傳統的亮光下探討基督教信仰的意義的嘗試。比較神學的目的，是要協助基督教徒達至，對他們自己的宗教傳統一個更深的理解。比較地去進行神學，意味着基督徒視非基督宗教的傳統真理為理解他們自身信仰的資源。¹²

10. 比較神學的主要倡導者克盧尼曾對比較神學作一扼要的簡介。參 <http://www2.bc.edu/~clooney/Comparative/ct.html>（2005年7月6日登入），而此簡介已由蘇遠泰譯出並刊於本期《道風》之內，因此本文以比較神學的另一位主要倡導者弗雷德里克斯的論述來說明。兩者的觀點基本上是大同小異。查克盧尼在《吠檀多之後的神學：比較神學的一個實驗》（*Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*; Albany: SUNY, 1993）中，也是強調比較神學不同於宗教研究（頁4），也不同於諸宗教神學或宣教學（頁6），它抗拒對宗教作概括性的論述（頁8）：作為一種神學，比較神學——更清楚地說應是一種（基督宗教的）比較神學（頁1）——本質上是實驗性的（頁1），也是一種實踐的知識（頁9-10）。

11. James L. Fredericks, 《諸信仰之中的信仰》（*Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*; New York: Paulist Press, 1999），頁167-168。

12. 同上，頁139-140。

明顯地，比較神學不同於宗教比較學。雖然比較神學家需要依賴對個別宗教的專家的研究，也需要有宗教比較學的輔助，但比較神學與宗教比較學仍有重要之分別：

比較神學不應與比較宗教學混為一談。由於比較神學並非致力於對宗教作概括的研究，它力圖避免作一些概說（generalizations），在當中特定的宗教不外乎為這些概說的例子而已。¹³

弗雷德里克斯以他自己的《佛教徒與基督宗教徒》（*Buddhists and Christians*）一書為例說：

在本書前一章對龍樹（Nagarjuna）與阿奎那（Thomas Aquinas）的比較，目的是在做基督宗教的神學，而不是在從佛教與基督宗教兩個傳統之外的一個觀測點去對二者加以比較。就此而言，討論的目的是以新的途徑去思考基督宗教，而不是對宗教作概括的研究，甚至也不是要達至對佛教的新亮光。基督宗教的比較神學家是植根於基督宗教傳統，並服務於該傳統。¹⁴

比較神學也不同于諸宗教神學。諸宗教神學相對而言是一種純理論之反思，而比較神學更重過程或實踐。¹⁵諸宗教神學是以宗教分歧作為一個理論上的問題有待解決，而「比較神學會引導基督徒看到他們非基督宗教的鄰舍所構成之挑戰不是一個威脅，而是作為一個最深意義的祝

13. James L. Fredericks, 《佛教徒與基督宗教徒：透過比較神學到團結》（*Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*; Maryknoll: Orbis, 2004），頁98。

14. 同上。

15. Fredericks, 《諸信仰之中的信仰》，同前，頁9。

福。」¹⁶弗雷德里克斯認為，相對於諸宗教神學來說，「比較神學對基督徒來說，是創意地回應當代的宗教分歧的一個更佳途徑。」¹⁷諸宗教神學的討論已到了一個僵局。這是因為，多元論者很清楚地揭示傳統觀點的不足，而批判多元論的人也很成功地指出多元論的缺陷，面對此僵局要由比較神學去越過。¹⁸

對於當代的宗教多元化的局面，比較神學有其現實上的意義。按照比較神學的立場：

與絕大多數的多元主義者的觀點相反，宗教不是同一的超越真理的不同變化形式。但宗教也不是如此的截然不同，以致在不同的信徒之間沒有可能溝通或合作。諸宗教的全球化，使這種極端的立場變得難以站立。用比較來做神學可能被視為一種途徑去抵抗這些極端。¹⁹

正因為比較神學並非要像諸宗教神學那樣，嘗試對基督宗教以外的宗教作大而化之的宏大敘事（grand narrative），而是高度的脈絡化（contextual），並受到從事者的地理與社會文化的脈絡所左右，也受到不同的具體的宗教傳統所影響。²⁰此外，比較神學更是一種充滿試驗性的研討。²¹

與傳統神學不同的是，比較神學是出入於最少兩個不同的宗教傳統。

16. 同上。

17. 同上，頁 139-140。

18. 同上，頁 8。

19. Fredericks，〈佛教徒與基督宗教徒〉，同前，頁 102。

20. 同上，頁 109-110。

21. 書中第七章的標題是：「以比較作實驗」（Experimenting with Comparison）。參Fredericks，〈諸信仰之中的信仰〉，同前，頁 139-161。

進行比較神學意味着跨進另一宗教徒的世界並且學習
那使該信徒有活力的諸真理。進行比較神學也意味着回到被
這些真理所轉化了的基督宗教，現在可以提出對基督教的真
理及其對今天的意義的問題。²²

由於比較神學是出入於最少兩個不同的傳統，它是具有高度張力的神學活動，它一方面作為一種基督（教）神學，會對基督宗教有一定的委身，但另一方面，它也要求要越出基督宗教的範圍，暴露於其他宗教的教導之下，因而可能出現奇異與不安之感；但問題不是如何取消此張力，而是使之保持創造性（creative）。²³這是因為，「在此過程中，基督宗教會被豐富起來，而基督宗教徒也會與他們的非基督宗教徒的鄰舍建立尊重以至欣賞的聯繫。²⁴對弗雷德里克斯來說，比較神學不單有助基督宗教徒在靈性上的更新，更有助促進宗教徒之間的合作與團結，以謀求社會的共同福祉，²⁵正如他的書的副題「透過比較神學到團結」（Through Comparative Theology to Solidarity）所示。

筆者基本上同意弗雷德里克斯的觀察，就是諸宗教神學的討論現在到了一個僵局，幾個主要的立場或範式的基本特色、理據及相對之長短已甚明顯，就筆者所見諸宗教神學的討論近年已無甚新意，比較神學則反而是方興未艾。筆者也不反對他所說的，「對當今宗教分歧的事實，比較神學提出了比任何的諸宗教神學更佳的一個回應。」²⁶然而，筆者並不同意他所說的，「現在是適當時候將追尋

22. Fredericks, 《佛教徒與基督宗教徒》，同前，頁xii。

23. 同上，頁169-170。

24. Fredericks, 《諸信仰之中的信仰》，同前，頁162、169-170。

25. 同上，頁171。

26. Fredericks, 《佛教徒與基督宗教徒》，同前，頁99。

適當的諸宗教神學的問題放在一旁」，²⁷並要用比較神學作為諸宗教神學的一個殊途（alternative）去取代之。²⁸

筆者並不認為比較神學是諸宗教神學的出路或殊途，更不認為前者可取代後者，因為兩者是屬於不同性質的討論，而比較神學之進行背後往往帶着某種暫用假設（working hypothesis），而此暫用假設是：有關對其他宗教的評價是屬於諸宗教神學的範圍。²⁹正如過去有人懷着對其他宗教的負面評價或假設基督宗教的絕對性或優越性，用比較神學作為手段去證明基督宗教的絕對性或優越性，而不一定是基督宗教將有所學於其他宗教，因此如何理解其他宗教在拯救與啓示中的地位仍是一個無可避免的關鍵性問題。達菲（Stephen J. Duffy）也曾提出類似的觀點。他曾對支持諸宗教神學及支持比較神學兩派學者的討論作出分析，指出一為先驗（a priori）另一為後驗（a posteriori）之討論，而二者是雖有分別但又不能分離。³⁰事實上，比較神學的一些支持者，也是透過引證諸宗教神學的觀點來支持或指導比較神學的探索。³¹此外，比較神學的研究，也可能帶來對諸宗教神學之修訂。

27. 同上，頁xiii。

28. Fredericks, 《佛教徒與基督宗教徒》，同前，頁 99；Fredericks, 《諸信仰之中的信仰》，同前，頁 165-168；以及〈一個普世的宗教經驗？作為諸宗教神學之替代的比較神學〉（A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions），載《視野》（Horizons, 22 [Spring 1995]），頁 67-87。

29. 對於二者的關係，可參賴品超，《開放與委身》，同前，頁 22-29。

30. 參Stephen J. Duffy, 〈一種諸宗教的神學和/或一個比較神學？〉（A Theology of the Religions and/or a Comparative Theology?），載《視野》（Horizons, 26 [1999]），頁 105-115。

31. 例如Thomas A. Forsthoefel, 〈《信仰與理性》和比較神學的未來〉（Fides et Ratio and the Future of Comparative Theology），載《合一研究期刊》（Journal of Ecumenical Studies, 39.3-4 [Summer-Fall 2002]），頁 276-288。正是由天主教的神學立場出發，透過考察教宗若望保祿二世在一九九八年九月十四日發出的通函（Encyclical Letter），《信仰與理性》（Fides et Ratio; Washington, DC: United States Catholic Conference, 1998），論證文獻對比較神學的支持與啓迪。

比較神學與學術神學

沃德是另一位重要的比較神學倡導者。他所撰寫的比較神學四部曲，奠定了他在比較神學的地位。這四部曲全由牛津的Clarendon Press出版，分別是：《宗教與啓示》（*Religion and Revelation*, 1994）、《宗教與創造》（*Religion and Creation*, 1996）、《宗教與人性》（*Religion and Human Nature*, 1998）以及《宗教與社群》（*Religion and Community*, 2000）。其中的第一冊，更是討論比較神學的方向與方法的問題。在巴特爾（Timothy W. Bartel）編的《比較神學》（*Comparative Theology*）³²中，雖然大多數的文章並非針對沃德的觀點，但也有數篇是針對他的觀點的，而且主要集中在方法論。³³由這些學者提出的批評，可以看到沃德的比較神學的一些問題，而這些方法上的問題，也許並非沃德才有的，而是也有一定的普遍性。

在《宗教與啓示》一書的導言，沃德開宗明義提出該書的特點及目的。他說：

本書最獨特之處，是在於它擁護一種比較的方法，考察在世界上的原始宗教傳統及在偉大的正典傳統中所找到的對啓示的觀念……我的目的是要陳構一個對啓示的概念，是真誠於基督宗教的主流正統，而又開放於與其他傳統以及學

32. Timothy W. Bartel, 《比較神學》（*Comparative Theology: Essays for Keith Ward*; London: SPCK, 2003）。

33. William J. Abraham, 〈沃德的宗教與啓示觀〉（Keith Ward on Religion and Revelation），載Bartel, 《比較神學》，同上，頁 2-11；Peter Byrne, 〈沃德的啓示觀：包容主義還是多元主義？〉（Ward on Revelation: Inclusivism or Pluralism?），載同上，頁 12-23；John Hick, 〈諸宗教神學與諸宗教哲學〉（Theology of Religions versus Philosophy of Religions），載同上，頁 24-32；Gavin D'Costa, 〈基督、啓示和普世宗教：對沃德的比較全球神學的批判性評價〉（Christ, Revelation and the World Religion: A Critical Appreciation of Keith Ward's Comparative Global Theology），載同上，頁 43。

術知識的發展作有成果的互動。³⁴

這已清楚地表明比較神學是一種神學探討，有別於宗教比較學。

作為一種神學探索，沃德跟隨阿奎那的觀點，將神學定義為一種以上帝作為研究主題的科學，然而有別於阿奎那的是，沃德認為：

神學將會不是由《聖經》中無謬的語句所推演出來的命題式結論，而是對一歷史的敬拜群體的實踐，在其在可能中最廣的脈絡中，進行探索式反思。³⁵

正因如此，雖然個別的神學家主要是來自某一宗教傳統，而過往的神學也常常是採取認信（confessional）神學的進路，但由於人對上帝的啓示的理解與表達並非清晰明確、毫不含糊，³⁶面對此種含混性與多元性，神學應採取比較的（comparative）進路，強調神學是自我批判、多元和開放的。

從這種觀點看，比較神學必須是一個自我批判的學科（a self-critical discipline），覺察到自己信仰的歷史根源；一個多元化的學科（a pluralistic discipline），準備致力於同其他宗教傳統進行對話；以及一個開放的學科（an open-ended discipline），準備在必要的時候修正自己的信仰。³⁷

34. Keith Ward, 《宗教與啓示》（*Religion and Revelation*; Clarendon Press, 1994），頁1。

35. 同上，頁36。

36. 同上，頁22。

37. 同上，頁48。

沃德並不否定認信式神學也可存在於學術群體，而是要指出比較神學作為一種學術神學，是有其正面價值。³⁸

弗雷德里克斯提倡比較神學，其根本的關懷是宗教間的關係，基督宗教徒如何面對宗教多元社會的問題，這也是沃德所關注的；但沃德也看到，在此之外，比較神學也有助面對基督教神學與學術界的問題，也就是說比較神學是可以作為一種學術神學來理解。另一點沃德與弗雷德里克斯不同的是，弗雷德里克斯強調比較神學是在一漫長過程中作一小步一小步的處境式探索，而無意提出對宗教或啓示的一個龐大的神學體系，但沃德的四巨冊，似仍有全球神學（global theology）或普世神學（world theology）的意圖或野心，就是企圖以人類的種種宗教之整體作為神學之素材；然而從實際的討論範圍來說，他的討論並不十分「全球」。

正如沃德也承認，比較神學也有認信的成分，人無法在獨立於所有宗教之外的一個立足點，去從事對不同宗教的客觀比較，因此最後人仍會是以某一傳統為重心或出發點去理解不同的宗教。³⁹由此可見，比較神學難免有一定之內部張力，因它在意圖反省的範圍要求極廣，但實存上卻不可能有一客觀抽離的中立觀點。

沃德的主張背後是假設，上帝的啓示是可以在不同的宗教傳統中找到，而不同的宗教傳統都可以有神學的。⁴⁰然而正如沃德也似乎察覺到，這種以啓示為基礎的神學，表面看來並不適用於某些宗教（如：佛教）；但他仍堅持，即使在這些宗教裏也有相可比較的講法，如至高價值的揭示（悲與智的價值），也有講拯救（涅槃），也有講施教

38. 同上。

39. 同上，頁 42-45。

40. 同上，頁 31。

者的權威等。⁴¹但由於沃德只以大乘佛教之《法華經》為例，難免使人懷疑，這是否也可應用於長老佛教。威廉·亞伯拉罕（William J. Abraham）更質疑沃德所提出的啓示觀是否適合世界上不同的宗教傳統。⁴²

德科斯塔（Gavin D'Costa）不單質疑沃德之以佛教也有啓示觀，德科斯塔更進一步提出，在基督教神學中，「啓示」不是一個表示「類」的詞彙可應用於不同的具體事物，而是指向具體特定的三一上帝在耶穌基督裏的自我揭示，因此啓示是與基督論和三一論緊密相連；任何非三一的關於啓示的宣稱，都不是真正的啓示，因為它不是上帝在耶穌基督中的自我揭示。雖然基督宗教也有用其他宗教的語言和模式來宣認自我揭示的上帝，但不能說這些元素本身就是啓示，例如雖然亞里士多德哲學對阿奎那的神學起了重要作用，但教會從未宣稱亞里士多德哲學本身即是天啓。⁴³

若說德科斯塔認為沃德的觀點不夠神學化或基督教化而太多元化，希克則認為沃德的比較神學太基督教化或太神學化而不夠多元化。希克批評沃德的比較神學仍是以基督宗教為典範，未能公平地對待那些偉大的非有神論／非一神論信仰，而一個更佳方向是由基督教神學轉向諸宗教哲學（Philosophy of Religions）。⁴⁴曾與沃德在倫敦大學共事多年的伯恩（Peter Byrne）更直截了當的指出，雖然沃德在否定希克的硬的多元主義（Hard Pluralism）之餘提出了一種軟的多元主義（Soft Pluralism），但這種軟的多元主義並非真正的多元主義，而是一種包容主義，而這種認信式

41. 同上，頁 30。

42. Abraham，〈沃德的宗教與啓示觀〉，同前，頁 7。

43. D'Costa，〈基督、啓示和普世宗教〉，同前，頁 37-38。

44. Hick，〈諸宗教神學與諸宗教哲學〉，同前，頁 24-32，例如頁 31。

的包容主義，與沃德那種企圖很多元化的啓示觀並不協調。⁴⁵

由這些討論可見，在比較神學的發展上仍面對不少方法論上的問題。除了比較神學與諸宗教神學的關係外，另一個重要的問題是，如何能在進行一種委身的，甚至具有認信色彩的神學的同時，又能尊重所要比較的宗教的他者性，而不至於讓比較神學淪為出於對自身的宗教或神學傳統的自大或不滿的投射，對其他宗教作誇張的美化或醜化，又或不顧別的宗教傳統的完整來進行斷章取義的挪用，這恐怕是任何比較神學所無法迴避的問題。

事實上，沃德在《宗教與啓示》中選用「啓示」作為主要之母題（motif），已多少反映出他的企劃對亞伯拉罕式宗教傳統之傾斜，而將研究對象集中在有正典的宗教傳統，似乎未有正視文字之外的神學表達，也同樣是反映某種亞伯拉罕式宗教傳統之偏向。⁴⁶類似的偏向也反映在第二冊《宗教與創造》中的以「創造」為母題。再從一個側面來說，正如筆者在對該書的書評中提出，在《比較神學》一書中，絕大多數的論者皆來自西方基督宗教的背景，缺乏來自其他文化及宗教背景的人士的參與。⁴⁷或許可再補充一句，即使有如德科斯塔出生在非洲肯雅而卻帶着印度的文化背景，其基本觀點仍是天主教的，並且是傾向於包容

45. Byrne, 〈沃德的啓示觀：包容主義還是多元主義？〉，同前，頁 16、20-21。

46. 直至現時為止，比較神學的討論基本上是集中在經典與神學上的比較，但值得注意的是，比較神學不一定是在文字上的神學系統之比較，以非文字的媒體（如：視覺藝術）來表達的神學，也可以用比較神學的方法。例如 Jon Paul Sydnor, 〈濕婆教的舞王像與畢加索的耶穌受難圖：一篇比較視覺神學的論文〉（Shaivism's Nataraja and Picasso's Crucifixion: An Essay in Comparative Visual Theology），載《宗教內對話研究》（*Studies in Inter-religious Dialogue*, 15.1 [2005]），頁 86-100。

47. Lai Pan-chiu, 〈書評：比較神學：關於沃德的論文〉（Review: *Comparative Theology: Essays for Keith Ward*, Edited by Timothy W. Bartel; London: SPCK, 2003），頁 xv、208，載《宗教內對話研究》（*Studies in Inter-religious Dialogue*, 14.1[2004]），頁 123-124。

論，但卻不見有任何印度的色彩。⁴⁸這種情況可說是間接地反映出，環繞着沃德對比較神學的討論，仍是十分之以「西方」基督宗教為中心或本位。

在沃德的比較神學中，另一個頗明顯的不足之處，就是缺乏對中國宗教的討論。沃德在一九八七年出版了《永恆的諸形象：五個宗教傳統中的上帝概念》（*Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions*），⁴⁹已展示了他對比較神學的初步興趣與探索，但他在該書中也是基本上忽略中國宗教。沃德對中國宗教的忽略，在出版他的四巨冊的比較神學時，仍未有任何改善。在《宗教與啓示》的第三部分，討論經典傳統（*Scriptural Traditions*）時，只討論四個傳統，包括：猶太教、吠檀多、佛教和伊

48. 筆者並不同意周偉馳所說的德科斯塔（Gavin D'Costa）早年為多元論而後期轉為排他論。（見周偉馳，〈當代宗教多元論與宗教排他論之辯〉，載《道風》21[2004秋]，頁207。）筆者認為，德科斯塔一直都是包容論，由他的博士論文改寫的早年著作中，德科斯塔已公開批評希克的多元論，並從而提出德科斯塔自己的包容論的主張。（參Gavin D'Costa，〈約翰·希克的諸宗教神學：一個批判性評價〉[*John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*; Lanham: University of America Press, 1987]，尤其頁184-185。）德科斯塔及後在《神學和宗教多元主義》（*Theology and Religious Pluralism*; Oxford: Blackwell, 1986）中，也是刻意地在編排上，先評介以希克為典範的多元論，再批判以克雷默（Hendrik Kraemer）為典範的排斥論，最後是提出以拉納（Karl Rahner）為典範的包容論。此編排，是有別於一些主張多元論者的，由排斥到包容再到多元以標示多元論為歸結，如Alan Race，〈基督宗教徒和宗教多元主義〉（*Christians and Religious Pluralism*; London: SCM, 1983）。此外，德科斯塔也是明確地提出，最能令人滿意的仍是包容論（頁117）。德科斯塔編的《再思基督宗教的獨一性：多元化的諸宗教神學之奧秘》（*Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*; Maryknoll: Orbis, 1990），更是開宗明義的抗衡代表多元論；由希克和克尼特（Paul Knitter）合編的《基督宗教獨一性的奧秘》（*The Myth of Christian Uniqueness*; London: SCM, 1987）。雖然德科斯塔在《諸宗教和三位一體的相遇》（*The Meeting of Religions and the Trinity*; Maryknoll: Orbis, 2000）中，更多地以「三一論式」（Trinitarian）來說明他的立場，而這是進一步發揮他在之前（1990年）所編的書的一篇文章中已開始的討論（參〈基督、三位一體和宗教多元〉[*Christ, The Trinity, and Religious Plurality*]，載D'Costa，〈再思基督宗教的獨一性〉，同前，頁16-29），但他仍是明確地以梵二的立場為依歸，既否定多元論，也否定排斥論（參：《諸宗教和三位一體的相遇》，同前，頁12、99-142）。

49. Keith Ward，〈永恆的諸形象：五個宗教傳統中的上帝概念〉（London: Darton, Longman and Todd, 1987）。

斯蘭教。⁵⁰在他的四巨冊的比較神學中，儒家（教）或道教（家）的字眼完全沒有在索引中出現。沃德的個案，多少反映了比較神學的一個普遍整體現象，就是由文獻回顧可見，比較神學的討論現在仍是以基督宗教與佛教及／或基督宗教與印度教的比較為主，⁵¹中國宗教的卻甚少提及，基本上就只有南樂山（Robert Neville）及白詩朗（John Berthrong）兩位波士頓儒家的代表曾作這方面的嘗試。針對此情況，筆者所要提出的是，漢語神學學界的學者，是可以有很大的空間去發揮，對比較神學的發展作出頗獨特的貢獻。

對中國學術界的意義

比較神學之於漢語神學的意義，主要可由三方面，也是漢語神學所要面對的三個不同領域來說明。

首先，（狹義的）漢語神學基本上是以大陸的知識分子為主體，以大學為場景，在論述上要面對中國學術界。中國大陸的知識分子，即使是有特定的信仰，但仍不一定是正式的教徒，很難從事一種認信式的神學研究。此外，在中國的大學體制裏發展神學研究，由於政治及社會原

50. Ward, 《宗教與啓示》，同前，頁 111-192。

51. 如：Thomas A. Kochumuttan, 《比較神學：印度視角下的基督教思想和靈性》（*Comparative Theology: Christian Thinking and Spirituality in Indian Perspective*; Bangalore: Dharmaram, 1985）；Anne Hunt Overzee, 《身體神聖：德日進和羅摩奴闍著作中身體的象徵》（*The Body Divine: The Symbol of Body in the works of Teilhard de Chardin and Rāmānuja*; Cambridge: Cambridge University Press, 1992）；Ruben L. F. Habito, 〈日蓮的神秘—先知佛教：比較神學的一個探索〉（*The Mystico-Prophetic Buddhism of Nichiren: An Exploration in Comparative Theology*），載Jonathan Strom編，《亨利·盧斯會員神學論文集》（*The Papers of the Henry Luce III Fellows in Theology*; 2 vols; Atlanta: Scholars Press, 1997），卷二，頁 43-62；Michael Myers, 《梵天：一個比較神學》（*Braham: A Comparative Theology*; Richmond, Surrey: Curzon, 2001）；Reid Blacker Locklin, 〈喬羯羅·奧古斯丁和成長儀式：與維克多·特納的比較神學〉（Sankara, Augustine, and rite de passage: Comparative Theology with Victor Turner），載Michael Horace Barnes編，《神學與社會科學》（*Theology and the Social Sciences*; Maryknoll: Orbis, 2001），頁 135-160。

因，遇到不少的困難。要發展傳統式的單一宗教的認信式神學研究，恐怕並不容易在中國大陸的公立大學中發展，宗派性或教派性的神學那就更不用說了。然而，若只集中在實證性的宗教研究，或只有抽離的比較宗教，則容易失去對終極問題、價值問題的探討，也會變相放棄神學性的討論。⁵²面對此問題，正如沃德所強調，若能以神學作為一種比較研究，而不是單一宗教的認信式研究，也許更易被公立大學所容許，可能有助克服教派性神學的困局，而又不至於將神學淪為實證性宗教研究，是頗為適合中國大學的處境。此外，雖然比較神學仍是一種神學活動，但正如筆者曾提出過，比較神學勢將挑戰神學與宗教研究之截然矛盾／對立，將二者之界線變得含糊起來；比較神學的進路，既不是如傳統基督教神學那種單以基督宗教的資源為權威，此會容易流於獨斷；但它也不是如一般的宗教研究那樣力求避免進入神學的討論，甚至對作出價值判斷採取迴避的態度。換言之，神學如要在中國大陸被接受為一種可在大學中進行的學科，比較神學肯定比認信神學更為適合在大學建制中發展。

其次，面對漢語世界之文化及宗教資源。中國傳統上已有儒釋道三教互相磨盪的局面，不少知識分子都曾將三教並列，並作出批判性的比較研究；此外，不少教派都有倡導三教合一，甚至五教合一。事實上，不少中國人對終極實在／道／天／上帝的思考，不時是在比較中進行，三教甚至五教的素材都會運用；而國人徐松石及張純一等所從事的對基督宗教與中國宗教的比較，基本上都是一種比

52. 關於大學與神學、尤其在大學裏的神學與宗教研究的關係，可參：賴品超，〈基督宗教研究的人文與教會向度〉，載徐以驊、張慶熊合編，《基督教學術·第2輯》（上海：上海古籍出版社，2004.3），頁167-192。

較神學的討論。⁵³近期在漢語神學界討論的大乘神學，更可算是比較神學的一種。因此，無論願意接受與否，此種比較神學的方法，對中國人來說絕不陌生，甚至是難以避免，並且是更能對應宗教多元化的中國傳統與現實。

最後，面對普世基督宗教的神學傳統。正如弗雷德里克斯等所強調，比較神學總是帶有一定的處境性，漢語神學界若發展比較神學，很自然地會以中國的宗教及哲學作為素材來與基督宗教作比較，而這方面的比較研究正是當代國際學界所較為缺乏。反觀漢語語境中所獨特的元素，其中之一便是其宗教傳統，透過與中國宗教的比較來進行神學探討，將會更易提出一些很多在別的語境中的神學工作者所不會提出的問題。例如近年在漢語學界展開關於大乘神學的討論，雖然外國也有討論大乘神學，但在漢語語境中出現的大乘神學，是可以有很強的漢語特色。⁵⁴對於諸宗教神學，漢語神學界也有一些討論，但要論深度往往難與國際水平相比，並且也是譯介為主，而更重的是，它的發展空間相對來說較為有限；雖然中國歷史中的宗教多元也會有它的特色，但相對來說可能仍會較難發展出具漢語特色的（以基督宗教為基礎的）諸宗教神學。若漢語神學界能集中在比較神學的進路，以他們對中國宗教的素材的掌握，相信將有更大的機會作出很多西方學者所未有提出的比較，從而提出中國文化及漢語神學對普世的神學發展的貢獻。

53. 張純一的個案，可參：蘇遠泰，〈佛化基督教：張純一的大乘神學〉，載賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2003），頁147-212；徐松石的個案，可參同書另文：何慶昌，〈以佛教詮釋基督教：徐松石的本色神學〉，頁213-274。

54. 例如在漢語界對大乘神學的討論，不時引用的是帶有中國文化色彩的中國佛學，例如天台與華嚴，有別於在英語世界之重視印度佛教或日本佛教之比較。

Comparative Theology and Sino-Christian Theology

LAI Pan-chiu

Theme Editor

Abstract

With special reference to the works of James L. Fredericks and Keith Ward, this paper aims to suggest that as an attempt to do Christian theology with the resources from both Christian and non-Christian religions, comparative theology is not merely a response to the context of religious pluralism, but also a method of doing theology in university setting. These two characteristics of comparative theology – pluralistic as well as academic – are particularly welcome by Sino-Christian theology for two main reasons.

Firstly, the Chinese speaking world is religious pluralistic. By pluralistic, it means not only that there are many religions co-existing in China, but also that religious pluralism is a value treasured by many Chinese. Religious syncretism, especially among Confucianism, Buddhism and Taoism, has a rather long history in China. Many Chinese religious thinkers articulated their religious thought with the resources from various religious traditions. In this sense, comparative theology has been practiced in China for many centuries. Sino-Christian theology, as a theological method attempt to do theology

with the Chinese cultural resources, which include the religious resources, should therefore welcome the approach of comparative theology.

Secondly, due to the political reasons, Christian theology has not been well recognized as an academic discipline in China. The confessional approach to Christian theology is particularly rejected by universities. What Sino-Christian theology endeavours to establish is the academic status of Christian theology in the university system of Mainland China. The approach of comparative theology may receive less resistance from the university and thus can help the development of university-based Christian theology in Mainland China.