

Globethics Repository

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

神學作為一門比較的學科

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	Ward, Keith
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-20 16:07:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166922

神學作為一門比較的學科*

沃德 (Keith Ward) 著

李宜靜譯 賴品超校

認信的和比較的神學

在談論啓示的特點和宗教所可能獲得的確定性之前，神學家應該先研究世界上的各種宗教現象，這一提議看起來似乎既不可能又不可欲 (undesirable)。它似乎不可能，是因為即使只恰當地了解一種宗教傳統，也幾乎要花掉一生的時間。一個人怎麼能一開始就試圖研究世界上存在的數量如此眾多的宗教傳統？真有人能夠完成這種信仰之前的前言嗎？就算可以，這難道不是注定只是一種膚淺的理解？

我理解這些反對意見，我也無意把系統神學家變為各種宗教新奇事物的業餘收集者。但是，我認為現在不是以孤立的眼光看待各種宗教傳統的時候了。事實上，神學家常常從基督教以外的哲學和文化資源中獲得詮釋線索。例如，十三世紀阿奎那就曾採用亞里士多德哲學，並輔以柏拉圖主義，來重新反思基督教教義。他的作品曾一度被認為具有危險的顛覆性而在巴黎大學中被禁。但不久以後，它們就成了羅馬教會的權威。把一種宗教的內容看作是一個自足的機體，不受外界的影響，不受其他宗教理念之光的照耀，這種做法是合理的嗎？

* 本文譯自 Keith Ward, "Theology as a Comparative Discipline", in *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions* (Oxford University Press, 1994), pp.36-49。經授權翻譯及刊登。——編注

如果不認識耶穌時代的猶太教，人們就無法理解耶穌這個人。這又進一步需要對更早期的猶太教有所認識，接着還要知道一些關於迦南宗教和其他中東宗教的事情。這就已經進入了對一般宗教傳統的研究。如果想把猶太教和基督教的發展放到歷史脈絡中，這種研究就非常必要。我們有理由認為，對其他傳統的廣泛研究，能夠照明基督教信仰是如何發展成爲傳達啓示的途徑之一。

我傾向於說，除非把基督教神聖啓示的模式放到人類宗教活動的總體脈絡中，否則很難恰當地理解它，因爲只有在它最廣闊的脈絡中，人們才能辨別這啓示的真正意義。這對個人而言，可能是一個很難完成的艱巨任務。但我們現在有更多途徑可以獲得各種宗教的研究成果，忽視它們是缺乏遠見的。我們必須利用這些成果，獲得對宗教本質的一般看法，並將自己的理解置於其中。學者們必須繼續在具體細節上下苦功。系統神學家在對基督教神學的來源和方法作出有見地的判斷之前，必須廣泛了解各種宗教生活。基督教的啓示不是一個不受其他環境和觀念影響的自足的整體。而且，一個人的視角愈廣闊，他作出的宗教判斷就可能愈可靠。

即使以儘可能全面的眼光對待宗教的啓示是可能的，這種做法是可欲的嗎？它可能被看作是試圖站在某種超越的立場，中立地進行宗教研究；然而，必得承認，神學同時又必須立足於某個特定信仰。目前爲止，我所概述的觀點不是把神學看作建立在永不犯錯而排他的《聖經》啓示上的、純屬基督教的學科。但這種觀點又仍然把神學看作是一門認信的學科，存在於不同的傳統中，並尋求從這些傳統內部闡明信仰裏隱含的文化。我注意到這就已經需要對其他傳統有所關注和進行對話。尼科爾斯（Aidan

Nichols) 強烈反對這種看法。他說：「神學預設了基督教信仰的真理性。」¹「作為一名神學家，必須分享那共同的所信 (fides quae)、上帝子民的信仰。」²它的來源是上帝啓示所賦予的神聖信仰，這表明，至少對他來說，天主教的啓示是真實的。

從這種觀點來看，神學在本質上是一門認信的學科，是一個特定群體的信仰的行使，其中神學家扮演僕人的角色。當然，羅馬天主教會有權任命某些人做這項工作。但是，這就可以引申出這樣一種看法：基督宗教的其他教會也可以擁有自己的神學家，他們都探索各自所屬群體的信仰。甚至安德魯·盧夫 (Andrew Louth) ——我在總體上同意他的看法——也總結說：「神學是信仰的心智結合了正確狀態的心靈下的理解」(theology is the apprehension of the believing mind combined with a right state of the heart)。³神學成了信仰群體內部的活動。如果一個人恰巧是天主教徒、長老會教徒，或者甚麼都不是，那他就不能成為神學家；要探索教會對啓示的理解，他必須成為由教會任命的天主教神學家或長老會神學家。這種看法幾乎可在施萊爾馬赫 (Schleiermacher) 那裏找到它的歸謬 (reductio ad absurdum)，他堅持「教義神學是一種將特定時期的基督教教會中流行的教義系統化的科學」。⁴神學家不但限於某一教派，還受特定時代和文化群體限制。從這種觀點出發，似乎有多少宗教建制和社團，就有多少神學院。

1. Aidan Nichols, 《天主教神學的形態》(The Shape of Catholic Theology; Edinburgh: T. and T. Clark, 1991), 頁 32。

2. 同上, 頁 16。

3. Andrew Louth, 《洞悉奧秘》(Discerning the Mystery; Oxford: Clarendon Press, 1983), 頁 147。

4. F. D. E. Schleiermacher, 《基督信仰論》(The Christian Faith; Edinburgh: T. and T. Clark, 1989), 頁 19。

我認爲這是一種對神學的不恰當的狹窄理解。有一種恰當的理性研究，試圖探索宗教信念和實踐，追尋信仰的真實和理性，而不是就此而委身於某個信仰群體的觀點。尼科爾斯對神學下了一個暫用定義「對啓示的內容作有訓練的探索」。⁵但是這裏他把啓示看作是被給予之物，是穩定的、肯定的和完全的。而且，作爲一個羅馬天主教徒，他認爲教會的訓導能對啓示作出權威性的解釋，因此某些問題在教會訓導的裁定下可以免於批判性的探討。一個羅馬天主教徒不能質疑迦克墩（Chalcedonian）大公會議關於道成肉身的定義或馬利亞無玷感孕的教義，儘管神學家可以進一步探索它們的含義。

不過，尼科爾斯並不認爲神學家只能對主教或教宗的宣告作注解。神學家也可以提出和探索新問題，這可能使教會訓導部看到，在很多未被定義、或未引起主教團體興趣的事情上，啓示的來源所包含的內容。⁶但是，如果正如他所說，神學不只是爲教宗和主教的話作注解，這是否就意味着它有更廣闊的領域，而不僅僅是解釋既定的啓示的內容？

這一更廣闊的領域指甚麼？它指的就是世界上所有的神聖顯現、人類生活中所包含的各種形態的宗教現象，以及人類所有相關的玄思和所有神聖體驗。如果神學真的是對上帝的理性探求，它就不能只局限於思考某一種啓示的傳統，一開始就將之視爲圓滿與最終的啓示。因爲這種對啓示的理解，本身就是批判性反思所要處理的問題之一。當神學家思考甚麼是啓示的問題時，這不只是信仰的前言，不只是爲已經預先決定的作辯護（就是這一啓示，以

5. Nichols, 《天主教神學的形態》，同前，頁 32。

6. 同上，頁 30。

及這種對它的理解，是最好最真實的）。它也是宗教探索本身的一部分，必定以最根本的方式影響着下來的每件事。

由此可以區分兩種類型的神學：一種是認信的神學，對自己完全接受並且按照它生活的啓示進行探索。另一種可稱為「比較神學」，它不是為一個特定信仰作辯護，而是一門智性的學科，探尋在各種不同宗教傳統中都能感受到和表現出的關於人類生活終極價值和目標的理念。因此它自然地——儘管不是純然地——關注多個傳統中關於「上帝」的概念。比較神學和所謂的「宗教研究」有所不同，因為它主要關注的問題是意義、真理和宗教生活的理性，而非宗教生活和建制中的心理學、社會學、歷史學因素。

有人認為真正的神學只能是認信的。尼科爾斯說，任何不以天主教信仰為本的宗教研究都必定有「認識論上的缺陷」。⁷麥奎利（John Macquarrie），一位安立甘宗（也譯聖公宗）教徒，在他的《基督教神學原理》（*Principles of Christian Theology*）一書開篇就說：「神學必須被定義為這樣一種研究：通過對宗教信仰的參與和反思，力圖表達這種信仰的內容。」⁸這表明神學家必須是某一宗教群體的參與者，他的目標應該是表達自己所屬群體的信仰。但在此點，人可以開始觀察到一個危險，就是神學家可能僅僅成為自己所屬宗教機構的宣傳員，無論自己的個人意見如何，都必須在公開場合捍衛所屬機構的觀點；即使批判性研究已經開始質疑那個群體的某些斷言，但仍然必須服從其權威。

很多偉大的神學家正是接受了這種觀點。加爾文（Calvin）確實認為，基督新教徒應當毫無保留地服從《聖

7. Nichols, 《天主教神學的形態》，同前，頁 15。

8. John Macquarrie, 《基督教神學原理》(*Principles of Christian Theology*; London: SCM Press, 1966), 頁 1。

經》權威；而巴特（Karl Barth）認為，任何以人類理性判斷上帝之道的企圖都是一種有罪的驕傲。隨之而來的問題是，羅馬天主教神學家不得不服從於一個不同的權威——因為《聖經》的解釋必須根據教會的訓導，而這在很多地方與加爾文不同。這樣，每個神學家都將有一套受保護的命題——在不同的認信中有不同的具體細節——是免受質疑的。那麼，怎麼才能確定到底哪套命題是免受質疑的？假設是看見這是某個特定群體所權威地認定的一套。但這個問題又推後一步變成：為甚麼應該接受這個群體的權威？應該在何種程度上接受它？如果它不僅僅是由偶然的事情、諸如出生來決定，這就需要有一門正當的（proper）學科，對正當的宗教權威的教義進行反思，研究它的來源與局限。

自然神學的傳統學科屬於這類，它試圖表明，存在着一個上帝，而上帝真的曾在一個特定傳統中啓示了自己。傳統自然神學的目標是通過單單訴諸理性而證明上帝的存在，並且通過各種神蹟和實現了的預言證明基督所建立的教會，是上帝授權的教義真理的導師。一旦教會被證實為正當地授權的教師，神學家的任務就只剩下闡述這個建制所權威地教導的真理。即使根據這種模式，如果自然神學是一門正當的學科，那麼把神學的本身定義成對啓示所含的內容作有訓練的探索也太過狹隘了。神學還必須探究甚麼是啓示，以及接受某一啓示的標準是甚麼。神學不應簡單假設某種特定信仰具有真理性，它必須探究使這種信仰成為真理的基礎。但是對傳統自然神學而言，只靠理性就可以完成這一任務了。

現在很少有出色的神學家還接受這種模式。當今的哲學家 and 歷史學家都比過去更具批判和懷疑的態度。哲學家

可能會同意，純粹的理性論證使人們愈來愈不能確定上帝是否存在。歷史學家也承認，《聖經》所記載的神蹟是如此貧乏，遠遠不足以使人超越理性的懷疑而建立信仰。神學家可以懷疑《新約》文獻是否真支援人們所認為的，就是耶穌建立了類似於現今教會的組織。問題不在於這些傳統信念是否錯了，相反，它們可能是真的。問題在於，它們中沒有任何一個可在純粹理性論證和證明的基礎上被接受。因此，傳統的自然神學模式已經不能再作為基礎，使人們接受某個教會的權威。

現在我們似乎處在一個進退兩難的困境中。一方面，我們不能預設某一所謂的啓示就是真理，因為這一宣稱需要經過審查；如果有其他與之競爭的宣稱，就必須在它們中間進行判斷。另一方面，也沒有一個完全不帶任何信念的中立的觀照點（*vantage point*），能對此事情作出完全不帶感情因素的判斷。所以，應該更加誠實，承認人只是站在一個特定的傳統的內部，並且他所有的判斷都是從那一個立場出發，而對於這些基本宣稱的理性探究是不可能的。如果認信神學家可被視為帶有偏見的宣傳者，在眾多觀點中只擇其一作宣傳；那麼比較神學家可能就是自欺具有完美中立理性的宣稱者，他注定要脫離任何特定的宗教委身。如果這兩種立場都不可接受，那麼是否還有其他選擇？

批判和委身

很顯然我們都不是從一塊白板（*tabula rasa*）開始，用不偏不倚的理性選擇所有信念。我們從他人那裏學到基本的詮釋概念，並且當我們開始反思時，我們是在特定的文化和歷史處境下進行。但不能說，正因如此，我們就根本無法找到普遍、確定的真理。椅子和桌子存在，世界在我

們出生前就早已存在，我們出生並且將會死亡——這些無疑是真的。還有許多真理，很難被發現或很難被確定，例如關於耶穌或佛陀的存在、行動和說話。有很多真理，我們對之有不同程度的不確定。有一些真理涉及大量詮釋的問題，難以通過任何經驗上的探查而得到解決。這些包括上帝的存在、死後的生命或業報。我們似乎對於這些問題有着某種初步的信念，是我們起初就從自己的文化中獲得的。

這還不能清楚表明我們是否「一個傳統」的一分子。信仰也可以從許多不同來源中以多種方式被選擇，而我們所擁有的那套信念，可能與任何社會建制所確認的信念既不連貫也不相符。人們可能相當隨意地談論「時代精神」或「文化繼承」；但這類事情很難特定化，而且很可能包含大量我們從多種不同社會互動所形成的不同來源中得出的信念。只有少數人自覺地將自己聯繫於政治、宗教或社會團體，能明確陳述自己的目的，或在行動中清楚地表明自己的態度。如果我是一名二十世紀住在英國的猶太人，我可能（或可能沒有）感到需要支援以色列國；我可能（或可能沒有）參加猶太人集會；我的「猶太性」，可能更多的是由別人所加諸我身來定義，而非根據我自己所寧願相信的來定義。事實上，傳統不時是由那些想要反對某些事情的人來定義，而非由那些想要歸屬於某一群體的人來定義。成為猶太人可能是服膺其他人對我的想象，而不是一個明顯的選擇。大量天主教和新教基督徒，以及其他宗教傳統的成員也是這樣。

人們的個人信念並不一定與一個建制的特有信念保持一致，即使——由於生下來或在年輕時接受過某種儀式——他被接受為那個建制的一員。典型的例子是，有些人在歸

屬於某個社會建制並效忠於它所宣認的目標和信念時，才能找到安全感。但有些人卻會發現，許多這類信念並未得到很好的證明，或者它們根本就是心智懶惰的結果，儘管這些建制提供了大量好處用來吸引人。因此，若想每個人都屬於某個傳統，而這又是指完全信奉這一建制所宣稱的那套信念的話，這會是一種扭曲的想法。特別是在宗教建制中，成員的社會身份非常複雜，他們加入的理由也很多樣化，不能將之看作是對該建制所有宣稱在理智上的認同。

從這一背景來看，認信神學家是某種體系的組織者，他們試圖建立或捍衛一套官方信仰，其中包含了被許多成員所忽視的元素。這些人會自覺地同意，這個建制有一個能理性地捍衛的正式的施教權威。但此外還有許多其他的選擇是可能的。如果某個建制不能通過普遍認同的理性論證確立權威，那些思考啓示之本質的人就可能自覺地質疑它的權威；又或者他們仍然感到自己是建制的一分子，但是卻對它的自我詮釋中的許多元素產生懷疑。例如，有人會感到教會確實傳達了基督的奧秘並且保持着對上帝的信仰和盼望，但是它的某些宣言卻是錯的，包括那些對建制本身權威地作出的宣稱。我認為所有非羅馬天主教徒，就像許多羅馬天主教徒一樣，都相信這也同樣適用於羅馬教會。畢竟，教會作為真正的神聖中介並不意味它所有的官方信念都絕對正確。要達到此一立場，需要強有力地證明，只有所有官方信念都正確，它才可以成為真正的中介；而現在很難看到任何類似的成功證明，因為福音書在卓越地傳達神聖生命時，也有錯誤，即使是無傷大雅。

如果教會可能犯錯，神學家就可以自由地挑戰它的官方言論，而同時只要良心允許，仍然還是它的一員。另一方面，對教會最深刻的批判可以來自於它的外部，這些批

判者可能比那些不能辨別自身信仰背後預設的成員，更能清楚地闡明教會在邏輯上的基本信念。⁹因此我認爲，沒有理由要求神學家一定屬於某個宗教群體；而作爲某一宗教群體成員的神學家有充分理由不作那個群體的官方發言人。他們的職責應該主要是批評而非辯護，這樣從長遠看才能更好的服務於教會。

不論一個人是高興地還是遺憾地認爲，關於上帝和啓示的概念的意義及合法性問題最終無法證明，他仍然可以被描述爲對這些問題有所關注。無論哪種宗教信仰的學者，或者根本沒有宗教信仰的學者，都可以討論比較神學所探討的問題，分析上帝和啓示的概念。儘管尼科爾斯神父所說的，我懷疑對於某種信仰的持守或對禱告的投入，是否可以給人在認識論上更大的充分性；雖然信仰者很自然地儘可能地傾向於追隨自己宗派的神學家。

神學的多元主義

我不是說神學家不應有個人的信念；那幾乎是不可能的。我的提議是，神學是一門多元化的學科。在此，不同信仰的人可以合作、商討、爭論和轉變。即使在一個教會內部，討論和論證也是活生生的宗教實踐的顯著特點。通過爭論，通過傾聽他人以及了解他人如何聽取自己的觀點，通過反對及共識，人們可以增進理解。在這些問題上，不同宗教團體以不同方式看待他們自己的權威。但人們不會不注意到，過去一百五十年年裏，正是那些不合教會權威口味的神學家對神學理解作出了最持久的推進。我們可

9. 麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 曾論證，在某種意義上，有些文化能被其外部的人更好地理解，參氏著，〈理性與對行動的解釋〉(Rationality and the Explanation of Action)，載於《抵抗時代的自我形象》(Against the Self-Image of the Age, London: Duckworth, 1971)，頁 244-59。

以想到施特勞斯、史懷哲和漢斯·昆，*還有許多其他的名字。試圖避免激進的神學思考和試圖強迫別人接受既定的見解，這都是真正的在智性上的危險。當宗教團體有權僱用自己的辯護人，擁護自由的理性研究才能夠更好的服務於真理。所以，即使對宗教團體來說，也應該積極參與同其他團體的辯護人對話。除非認為別人是無可救藥的有罪、無知和愚蠢，否則總可以從別人那裏學到些甚麼。除非確信自己的觀點是不可修改的正確，否則總有錯誤的可能或至少在視野上有所局限。雖然無限制的自由思考也存在着危險，但相對於強制性的在理性上的一致，這種危險是更小和更可取的。

為免誤解，在此必須說明，我不是說信仰者從事神學研究是一件壞事；相反，所有神學家都會相信些甚麼。我也不是說，提倡自己群體的信仰在理智上是不值得尊重的；相反，公開地這樣做比在信仰問題上佯裝完全中立要好得多。我的意見是，神學不應只局限於自己的團體，不應只簡單地探索該團體的正統所相信的事情和該團體的經典和傳統所包含的東西。我會進一步認為，倡導「天主教神學」、「安立甘宗神學」甚至「基督宗教的神學」仍尚為狹隘。因為這暗示了它是一門只能被天主教信徒、安立甘宗信徒或基督宗教徒所接受的特定的智性學科。更可取的說法是，神學是一門思考關於終極實在、人類生存目標、上帝、啓示等觀念的學科。它可以由多種不同信仰的人從事。認識不同於自己的其他信仰群體，同他們進行對話，能夠更好地完成神學任務。當中，人們可能發現自己在捍衛某種關於上帝和啓示的觀念，這可能涉及對某一宗教權

* 施特勞斯全名為「大衛·弗里德里希·施特勞斯」(David Friedrich Strauss, 1808-1874)；史懷哲全名為「阿爾貝特·史懷哲」(Albert Schweitzer, 1875-1965)；漢斯·昆(Hans Küng)也名「孔漢思」。——譯注

威的服從，但他仍然可以進行神學探索而不提倡這一團體的觀念。有人可能甚至願意歸屬於某一團體，同時又積極地質疑它的某些信念，即使該團體的有些成員將之視作最根本的信念。

我不是說每個人都應該這樣；只有這樣做的人才是完全的、稱職的神學家。事實上，十七世紀以來，很多有創造力的神學家都是既堅持他們原有的信仰，又在內部對它作部分的修正。既有修正主義的（revisionist）神學，又有認信的神學，如果後者的力量在於對教義體系的忠誠，這一體系被認為可以真正洞察上帝的本質；那麼前者的力量在於它在真正的理性問題上，拒絕屈服於一致性和權威的壓力。

要表達與認信神學相反的另一個極端的意見，我們最好是轉到施萊爾馬赫，他說：

通常所說的信仰，就是接受別人所說和所做的，或者願意按照他人所思所感的去思想和感受，是一種僵硬和低下的服役……所有想要進入宗教聖地的人都應該拒絕。若想要擁有或持守一種回音似的信仰，這只能證明此人不能有宗教。¹⁰

施萊爾馬赫的抗議是反對人接受某種信仰僅僅因為別人相信它；而從那抗議中可以聽到啓蒙運動的聲音，呼喚自主性、個人的選擇和個體信仰的自由，反對宗教和政治權威，因為它們限制了自由的科學和歷史的探索。對於經

10. Schleiermacher, 《基督信仰論》，同前，頁 90。（此處沃德的注釋恐有誤，因翻查該書之第 90 頁或第 90 節〔頁 369-370〕皆無此引文，該引文應來自：Schleiermacher, 《論宗教：向對它有教養的輕視者的講話》[*On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*; translated by John Oman with an Introduction by Rudolf Otto; New York: Harper & Row, 1958], 頁 90-91。——賴按)

過了思考而自由決定服從於某種權威，將之視為認識某些事物的最佳立場，這種抗議很難奏效。但這就觸及更深層的問題：在信仰中，權威和自主性的適當限度是甚麼？信仰的本質又是甚麼？它根本上是承認一套教義，委身於一系列的形象和象徵，還是投身於一種生活方式？這些主題正是比較神學所要探討的。

我所要描繪的圖畫，並非中立於傳統的觀察者，毫無偏見，能夠以至高無上的理性在各種不同的信念中作判斷，一個不堪一擊的理性主義神學家。如果我心中有甚麼圖畫的話，就是那些心靈被各種交叉的思想傳統所薰陶的人，這些傳統自身也處於頗混亂的變化之中。他察覺到，現代世界使其他宗教傳統成為可供選擇的信仰，以及科學和道德觀的改變如何將所有的傳統置於不同的亮光中。作為在此時代的神學家，不能假裝有某種非歷史的理性，他們必須承認他們正處於歷史變化的連續性中，並且接受他們作為不斷變化的傳達者這一角色，因為所有傳統都以一種複雜而嶄新的方式相互交織着。這不是說要忽視所有傳統，而是說不能把傳統看作是不變的、固定的一套不可重構的信仰體系。相反，在遇到新理解和新形勢的時候，應該努力拓展自己的傳統，既要常常返回自己的資源，又要尋求使它應用於非常不同的處境。多元主義（指各種不同觀點相互對話）和修正主義（指在新處境中富有想象力的重新思考）應該成為神學家理性框架的一部分；而這必定和接受某一宗教團體有一個終極真理形成一種張力。有人可能總結地認為：有這樣一種終極真理，只在一個群體中保持其完整性；有人可能將這種看法既當作出發點，又當作最後結論。但是必須承認，神學作為一門探索上帝的學科，有着其他可能性，並且為來自頗為不同的出發點的嚴

肅探索者留有空間。如果這種理性探索要做到範圍廣闊，訓練徹底，就需要同他們交流對話，而不是對可能帶來的增進理解關閉大門。

在尋求描繪神學的特質時，把它局限於闡述和捍衛關於上帝的一套固定真理，這是太過狹隘了。對很多人來說，神學的世界是一個每件事物都可以受到質疑的世界，而不是一個疑惑被輕易解決的世界。神學應當為人們作出宗教信仰上的知情的決定提供資源，但它也應該揭示那些終極問題的困難和深刻性，並因此可能使人們在那些以前從沒考慮過的問題上變得更加不確定。我並不想把認信神學家排除到學術群體外；但他們必須承認還存在着一種更為多元和修正主義的神學；而且我認為他們應該同意，即使對那些信仰已經確定的人來說，致力於這種更廣闊的神學事業仍是一件好事。

從這種觀點看，比較神學必須是一門自我批判的學科（a self-critical discipline），覺察到自己信仰的歷史根源；一門多元化的學科（a pluralistic discipline），準備致力於同其他宗教傳統進行對話；以及一門開放的學科（an open-ended discipline），準備在必要的時候修正自己的信仰。沒有甚麼可以阻止比較神學家委身於一種宗教傳統，即便是一個高舉權威的傳統也不能，除非那權威根本禁止這種研究。這樣，可修正的領域可能會有所限制，但即使如此，對古代公式的新理解仍是可能和可欲的。對有些人來說，可以斷言，委身於不可更改的權威，本身在原則上也是有可能修正的，儘管無法預見有任何真實可能性，可以修正它而無損信仰。人們必須——正如人們實際上是一——在和那些視不斷修正為這個變化的世界之必然要求的人共同生活。不過，也不必是常常非要尋求修正不可；比較神

學家可能合適地感到，一種自我批評的、多元的、開放的神學也很可能是鞏固一個宗教團體的信仰。這樣的話，護教者和修正主義者就可以在一個更廣闊的神學論述的群體中交談。

我已經指出傳統的自然神學的企劃看來很難被接受，那麼一個留待解決的基本問題就是：各種權威傳統所強調的對真實和價值的根本揭示既是如此分歧，在此脈絡中，如何建構一個對啓示的合乎理性的解釋？一個自然的可讓建構開始的地方，是研究歷史上的宗教現象和生發出宗教信仰的人類經驗。通過這種方式，神學家可以在一個更廣闊的人類經驗的視域中檢測自己對於宗教的原先看法是否充分；他還可能受到過去未曾想過的視角所啓發而形成新的觀點。這樣，比較神學就有助於我們形成對關於啓示的各種權威性宣稱的來源、性質和局限的認識，這種認識又將自然而然地決定對某個特定宗教傳統的神學反思。

我的寫作是從基督教安立甘宗的立場出發的。我試圖在全球背景下闡明這一宗教傳統。所以，從某種意義上講它是一種認信神學。但它也從一個特殊視角為關於啓示的比較神學作出貢獻。它力求認真對待多種宗教傳統和人類宗教思想發展的歷史，探索從基督教的中心信仰出發，可以對它們進行怎樣的解釋；反過來這些理解又能給基督教信念以何種啓發。認信神學和比較神學，無論屬於何種形式，都不需要相互排斥。

如果沒有一個人能指望為這些問題提供一個充分的解釋，人們就至少可以開始努力進入和其他傳統的信仰者的討論，並邀請他們回應。這樣可以開始獲得更廣闊的視野，在其中原初的信念和委身都能夠得到更好的理解。作為這一領域的一名偉大先驅，史密斯（Wilfred Cantwell Smith）

沃德

曾說：「把自己看作原則上是整個人類迄今整個宗教史的繼承者和整個人類共同體中的一分子……並非是消解宗教真理的問題，而是在我們這一時代使之變得明晰。」¹¹

11. W. C. Smith, 《走向世界神學》 (*Toward a World Theology*; New York: Orbis Books, 1981), 頁 188。