

Globethics Repository



南樂山的比較深學方法

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	Au, Kin Ming
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 08:00:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166921

南樂山的比較神學方法

區建銘

香港信義宗神學院副教授

美國波士頓大學神學博士

引言

在後現代世界中，宗教多元性是一個不爭的事實。面對世界諸宗教，沒有一個宗教有足夠資料將別的宗教信仰系統放在自己的神學顯微鏡下探究，基督宗教亦不例外。因為沒有足夠資料，基督宗教神學很難清晰和具體地理解其他宗教傳統的蘊涵，甚至對它作出疑問，所以基督宗教學者們應該終止為其他宗教傳統作出神學系統化的定位。相反，他們需要虛心地，用比較的方法，從中學習別的宗教傳統體系，這樣才可與其他宗教作出真誠的對談。這亦是當今比較神學的重點。¹當然比較神學並不意味基督宗教學者們要放棄自己的神學，相反，神學的建構是通過比較來「解構」，然後再建構的。

本文所討論的當今神哲學家南樂山教授（Robert Cummings Neville）是北美最富創意和多產的宗教學、神學和哲學家之一。他是前美國波士頓神學院院長，現任美國波士頓大學校牧，大學馬什禮拜堂（Marsh Chapel）的院長，並哲學、神學及宗教學的教授。他曾任美國形而上學學會、

1. Paul Knitter,《宗教神學導論》(*Introducing Theologies of Religions*; Maryknoll: Orbis Books, 2002), 頁 204。

美國宗教學術學會及國際中國哲學會的主席。在學術研究上，他發表的論文有一百多篇，並有二十多部已出版的學術著作。其研究涵蓋哲學、神學、宗教、倫理、比較哲學、比較神學等不同的領域。其中《思想的重建》(*Reconstruction of Thinking*, 1981)、《尺度的重新發現》(*Recovery of the Measure: Interpretation and Nature*, 1989)和《文化的規範》(*Normative Culture*, 1995)是他思想價值論系列的三冊作品。而神學的著作近期有《破碎符號的真理》(*The Truth of Broken Symbols*, 1996)和《耶穌的符號》(*Symbols of Jesus: A Christology of Symbolic Engagement*, 2001)。另外，討論到關於比較神學的代表作包括《上帝面具的背後》(*Behind the Masks of God*, 1991)和用了四年、邀請了六個宗教中不同的學者一起測試他自己的比較神學方法、後於二〇〇一年編輯成為三冊的比較宗教觀念企劃系列的《人類的境況》(*The Human Condition*)、《終極實在》(*Ultimate Realities*)和《宗教真理》(*Religious Truth*)。近期他與他的同僚白詩朗(John Berthrong)和哈佛大學的杜維明組成波士頓儒家學派，將儒家的論說推進為包含東西思想的世界哲學。他的《波士頓儒家》(*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, 2000)一書正式宣告學派的確立。

本文是討論當今神哲學家南樂山的比較神學方法。首先，甚麼是比較方法？對於南樂山來說，比較方法是指向三方面。第一，比較的構想，即在比較中包含甚麼，或比較甚麼東西。第二，在比較的過程中，比較是提出一個假設，而這個假設是會受到多方面測試其準確性。而最後就是比較的程序。²筆者嘗試在這裏將南樂山對比較神學的理

2. Robert C. Neville編，《人類的境況》(*Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, Albany: State University of New York Press)，頁12。

解，他的理解理論，和他的比較神學方法作簡單分析，盼望我們能從他的比較方法中得到一點啓迪。

一、南樂山對比較神學的理解

根據南樂山思想，神學是一門公共的學科，它的公共場所是全球的。因此，南樂山反對特雷西（David Tracy）將神學分爲實用、基礎和系統三種公共模式，特別將基礎神學與系統神學區分。對於徐思來說，實用神學與社會變遷是息息相關，它的對象是生活在變動的工業和經濟體系下的人類社群，他們是由政治和文化所產生；基礎神學的責任是處理在一個多元和世俗處境中人類的基本問題，所以它的對象是學術機構；系統神學的責任是給予擁有共同信心的信仰群體作出自我信仰的理解，所以它的對象是基督教會。³南樂山卻不大贊同特雷西對神學這樣的區分，南樂山認爲神學是一門公共學科，不能明確地分開這三種公共模式，例如基礎神學是要倚靠不同的活潑信仰符號和宗教實踐來回應人類基本的問題，另外，神學不能只是適合某類有共同信仰的群體，它必須有它的公共性。換言之，基督教神學處境是多重的，包括基督教會、學術機構、世界宗教和公共社會。⁴

處身在全球化的處境下，包括經濟的全球化、政治與軍事全球化、高科技發展全球化、資訊媒體全球化和教育企業全球化等，我們的責任和互動不應只限於某一個區域，乃是全球的。所以，我們是世界公民。⁵雖然南樂山對

3. David Tracy, 《類比的構思》（*The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*; New York: Crossroad, 1981），第二至第三章。

4. Robert C. Neville, 《神學初階》（*A Theology Primer*; Albany: State University of New York Press, 1991），頁xiv。

5. J. Harley Chapman & Nancy K. Frankenberry編，《解釋南樂山》（*Interpreting Neville*; Albany: State University of New York Press, 1999），頁299。

全球化有正面和負面的評價，但無可否認，他肯定自己是一個全球公民的身份，他亦不遺餘力地創作一系列的神學著作，以回應當今全球處境的神學建構問題。南樂山認為如果神學是公共事業，要對全球處境有貢獻的話，它便有責任對神學以外的學科研究所得的發現有所理解和回應。根據南樂山，一切的科學知識是認識上帝的知識基礎，他說：「一切被確定的存有是有共同的源頭或創造者，我們稱它為上帝。」⁶因此，南樂山的第一本書《上帝創造者》（*God the Creator*）正是討論由現代科學所解釋自然界一切被確定的實況下的神學問題，並提出在自然科學與社會科學的範疇下，神學的理論是可以理解的，既然宇宙源頭的理論可由不同領域的學科來探索研究，那無論是宇宙大爆炸的理論，或是哲學神學的創造理論，同是可以接受為宇宙源頭的解釋。

由此觀之，作為一門公共學科，神學當然會受其他學科所批判，包括人文學科、社會科學、政治倫理學科、或法律學科等，所以今天的跨科際研究正正可幫助建構神學，神學理論沒有其絕對性，它的假設和提議是可受到批判和修正的。面對全球化處境，神學家是有責任修改神學的理論，目的是使更多人能了解認識神學。除了跨學科研究成為一個全球處境來建構神學外，另一個全球處境便是世界宗教。

面對世界多元宗教的境況，宗教對話已是神學家不得不做的任務。尤其是面對當今國際之間的不和諧與糾紛，宗教對話更是任重道遠，它不單能加強世界之間不同宗教的了解，更能促進社會和平公義，幫助全球能建立一個共

6. Robert C. Neville, 《上帝創造者》（*God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*; Albany: State University of New York Press, 1992），頁 111。

融的社會文化。當然，若要建立全球社會，就必須有共同基礎，而這共同基礎就是共同文化，所謂「共同文化」就是能夠將一個社會融合在一起。因此，亨廷頓（Samuel Huntington）提出一個世界社會的規則，即共同規則，就是每一個文明國家的人民都一起尋找或擴展與其他文明國家的價值、習慣和常規的共同之處。⁷但是處於這個多元化的世界，不同文化的衝擊是常見之事，那是否有可能建構一個共同的世界文化呢？南樂山的回答是否定的。在他看來，要在一個多元文化與個別文化掙扎下的世界建構一個統一的世界文化，根本是不可能的事。但取而代之的是，我們可以有一個多種文化元素的世界文化。這樣說來，在這個多元世界中每一個文化群體不單要承認其他文化群體的意義，更要尊重別人的差異，所以一個多種文化元素的世界文化，必須有其包容性，能接納不同文化的心態。⁸

在多種文化的世界社會中，文化之間的對話，尤其在宗教層面，是不可或缺的，唯有不停對話，才能互相理解，並能互相尊重。對南樂山而言，在全球化下的宗教對話是神學建構的好開始。在宗教多元化的境況，宗教對話正是推動神學成為全球公共學科的途徑。因此，他不遺餘力地建立一套神學方法來包容不同宗教的聲音，也能準確分析不同宗教的真理。在他所帶領的波士頓大學神學院設立了比較神學課程，他盼望藉着他所建構的神學理論和這課程，來幫助比較神學發展成為全球公共性的神學路線之

7. Samuel P. Huntington, 《文明衝突與世界秩序的重建》（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*; New York: Simon and Schuster, 1996），頁 320。

8. Robert C. Neville, 〈世界社會與宗教〉（*World Community and Religion*），載《普世教會研究期刊》（*Journal of Ecumenical Studies*; Vol. 29, no.3-4 [Summer-Fall, 1992]），頁 367-368。

一。基本上，南樂山的比較神學是以哲學為基礎，特別是實用主義的哲學來建造全球比較神學的論說。他的比較神學是受田立克（Paul Tillich，也譯蒂利希）的「終極關懷」這個哲學範疇所激發，從而創新地建立一套共同的模糊範疇（vague categories）⁹作為架構，使所有宗教符號能夠比較分析，並明確地說明共同的宗教真理。他相信所有的宗教傳統都擁有自己的文化語言系統，所以他便建立一套實用主義的認知論來判決不同宗教的論據和符號的真實性。他用了四年的時間與不同的宗教學者一起研究和測試他的比較神學理論。

對南樂山來說，我們必須有抽象的象喻來進行神學整理，因為不同文化背景有不同象徵和象喻來描述上帝。因此，我們就要採用一個共通的抽象象喻來進行比較；換言之，這個抽象象喻不但能表達基督教的上帝概念，甚至能同樣應用在其他宗教的範疇上。故此，南樂山採用抽象象喻作為工具，其目的是使各宗教的神學互動起來，以便探索不同宗教的意象和象徵所引致的互相抵觸或是互相補足的地方。由此看來，他的比較方法是非常有創意的，先要超越自己的一套神學理念，進入抽象的符號世界，從而不斷發掘「真理」。

因為宗教對話是神學探索真理的必然途徑，所以就不能停留於對話本身，而需要向着尋求真理的路途繼續進發。比較神學正正提供了一個必要的平台，使每一個宗教傳統，在參與宗教對話中，都能測試和修正自己的宗教理念。在宗教對話的過程中，每一個宗教傳統都會容許自己的宗教身份有所變更的空間。

9. 第三節將會詳細討論這個理論。

二、南樂山的解釋理論

如維爾德曼（Wesley Wildman）所言，南樂山的系統神學就是符號的接合（symbolic engagement）。其實，所謂「接合」（engagement）亦可以稱為「參與」（participation）。¹⁰根據南樂山，在一切的實存的境況中，每一個實存的個體都有其形狀（form），而此形狀正是賦予這個個體的價值。另外，在一個處境中某個體的價值是在乎它與其他個體的關係。因此，形狀與個體之間的關係就賦予每個個體的價值。¹¹換言之，某個個體價值的存在是在乎它被雇用於某個特定的處境而產生的。但當解釋者雇用某個個體在他的解釋活動時，這個個體所擁有的價值也同時地被帶進這活動裏。因此，沒有接合，就沒有價值。¹²再者，南樂山的雇用理念與他的解釋理論是分不開的；另外，他的解釋理論與實用主義的記號學亦是很有關連。

南樂山所跟隨的實用主義並非詹姆士（William James）的路線，而是皮爾斯（Charles Peirce）的方向。皮爾斯的理念主要是反對笛卡爾（Descartes）與康德（Kant）將理性與形體的分割；即，在思想內對物件的表象（representation）是否能確實地表達出在物界中物件的問題。對於皮爾斯來說，表象與其他物件一樣都是自然界的一部分，雖然表象存在於解釋者的思想內，但是沒有它，解釋者是沒法理解這件物件以及這個自然界，所以表象與物件是並存的。作為解釋者，人是生存在自然界中，人與這個世界和人與人之間的互動都是要靠這些象徵指引。在

10. Wesley Wildman, 〈南樂山的符號接合之系統神學〉（Neville's Systematic Theology of Symbolic Engagement），載Amos Yong & Peter G. Heltzel編，〈神學在全球處境〉（*Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville*；New York, London: T&T Clark International, 2004），頁4-6。

11. 同上。

12. 同上，頁5。

此，皮爾斯的觀點是表象與它的對象是有一種特別的因果關係，是由表象引導解釋者與表象的對象產生一種互動關係，而這種關係是一種引導式的互動關係。有好引導的互動關係，解釋者就能準確地分析這個世界。換言之，這種關係是有其目的性的。¹³

除此之外，依南樂山之見，皮爾斯的另外一個貢獻是他指出表象並非只是思想上的東西，而是解釋者行為的習慣（habit）。習慣對皮爾斯來說是一種聯繫，這聯繫包括二方面：一方面習慣是將解釋者與他們所解釋之東西連接起來，這包括物件、社會結構和其他解釋者等；另一方面，習慣是將人類理解事物的行動和它所引導的表象與對象的互動關係連接在一起。由此看來，解釋是有很多功能的，有時它是認知性，意思是解釋者對他所解釋的東西的認知；但很多時它扮演著實現性的功能，由解釋這個行為確定出世界和事物的實存性。¹⁴

無可否認，南樂山的解釋理論是建基在以上兩點有關皮爾斯的實用主義的貢獻上。根據南樂山，解釋是錯綜複雜的個人或群體活動。要分析有關解釋的結構，記號學（semiotics）或記號的理論正是最好的幫手。對於事物的解釋，我們可分析為一種具有三元關係的解釋過程：記號（sign）、對象（object）和意解（interpretant），這三元關係是互相聯繫的。甚麼是記號？記號定義為任何一種東西，它一方面被一個對象所確定，而在另一方面，它也確定某人心中的一個觀念，這種被確定的觀念又稱為「記號

13. Robert C. Neville, 《波士頓儒家》（*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*; Albany: State University of New York Press, 2000），頁 11-12。南樂山對皮爾斯比較詳盡的分析，可參Robert C. Neville, 《環繞現代主義的公路》（*The Highway Around Modernism*; Albany: State University of New York Press, 1992），第一章。

14. Neville, 《波士頓儒家》，同前，頁 12。

的意解」。所以，一個記號與它的對象以及它的意解呈現出一種三元關係。換句話說，任何一種東西，不論它以甚麼方式，只要它能傳達給它的對象一個明確的觀念，它就是一個記號。¹⁵從這三元關係來說，記號是這關係的主體，它涉及某一種東西是為「對象」，和在某一件事況下它涉及某一個對象的意義是為「意解」。

由此看來，解釋是一個三元的過程。解釋者首先將記號象徵着某一個東西作為它的對象，從而制定記號的意義。因此，這個過程包含着記號與其對象的關係和記號與其意義的關係。再者，在解釋的過程中，解釋者是將記號代表某事物，或用記號作為媒介指涉某事物。這個指涉（reference）本身並非記號或某些東西，它只是在解釋過程中表達出記號與它的對象的一種特別關係而已。另外，意解是很重要的，因為意解是記號對解釋者所引發的效果。若沒有意解，雖然可以仍有記號和對象，但卻沒有經歷這記號所產生的果效，那就失去記號的意義了。在這個三元的關係中，記號可以視為決定意解的直接原因，而記號所指涉的對象可以視為決定意解的間接原因。再者，意解是動態的。一方面意解是由解釋者從記號與它的對象所引發的效果，另一方面，當記號從一個事況被移轉到另一個事況時，解釋者可以將前者的意解帶進到後者當中。例如基督宗教的十字架，當它放在受難節的星期五時，解釋者從這個十字架得到的意義是受苦的意義，但若將這記號移轉到星期日，它的意義便有勝利和榮耀之意。對於解釋者來說，前者受苦的意義可以帶進入後者榮耀的意義而得到由記號所發出的另一層意義。這個過程肯定意解一方面是由

15. Robert C. Neville, 《破碎符號的真理》（*The Truth of Broken Symbols*; Albany: State University of New York Press, 1996），頁 35-36。

記號與它的對象所制定的客觀方面的意義；另一方面，意義是隨着解釋者將這記號放進不同的事況下而引發出的主觀方面的意義。換言之，在這個解釋的三元關係中，外在客觀的指涉和內在主觀的解釋同樣重要，缺少任何一方，解釋就不能產生。¹⁶

隨着實用主義的路線，南樂山將記號與對象之間的關係分為三種：符號（symbol）、象符（icon）及標示（index）。¹⁷任何符號在文化中都有一個習慣的指涉（conventional reference），這指涉是由一個文化傳統法則之運作而受到確定，使符號被解釋成為它所指涉的那對象。由此看來，符號是屬於文化傳統的一部分，是個普遍的記號。它能夠指涉它的對象，乃是藉着記號與其對象之間的習慣的傳統關連。因此，符號本身是一個普遍傳統的記號，而它與其指涉的對象的關係，不是由於它與其對象之間有任何自然的相似性，也不是由於某種實存的關連，而是由於傳統文化習慣地將這個符號與其對象聯結在一起，並賦予意義。¹⁸因此，所有的字詞、語句以及其他的記號，都可以是符號。而每個字詞或語句之所以能夠作為一個記號指涉其對象，乃是由於傳統習慣性地將這個語句聯結於在心靈所想象作為這個語句的對象的東西，或所代表的東西。由於這種傳統習慣，這個語句得以與其對象聯結，並產生意義。例如中國的紅燈籠和藍燈籠，它們都是符號，雖然兩者都是燈籠，但它們所涉指的意義就大大不同了。

第二個是象符。任何東西只要類似於某一事物，也可被用來作為這個事物的記號，即是它的象符。另一種說法，任何一個記號，如果它之代表某一事物只是由於它類似此

16. 同上，頁 37。

17. 同上。

18. 同上，頁 37-38。

事物，即是一個象符。例如圖像、繪畫或雕像，它們是一個象符，因為它們類似它們要表達的對象。但它們所類似的對象並不一定是實際存在，如獨角獸或其他神話中的事物如噴火飛龍，它們未必實際地存在，卻有它們的象符。所以，若要理解這些象符的意義，解釋者就要進入神話的思想系統來解釋的。

因此，象符並不告訴我們關於實存事物的知識，因為它未必一定在現實中存在，但它可以使解釋者進入它的內在結構去研究其性質是甚麼，和它要表達的又是甚麼。如神學中的象符，解釋者需要在神話中理解這個象符，因為它表達的對象是在神話內，而不是在實存的境況中。但這象符帶來的現實意義都是超越神話之內，由解釋者將象符與它對象的關係延伸出來的解釋。¹⁹

第三個是標示。標示本身是不能獨立的存在，它必須依靠實際存在的對象，所以，標示所指向的對象是實存的，而標示會直接受到它的對象所影響。若它的對象不存在，這標示就不能成為標示，因為它沒有東西可指向。一個標示之所以能夠指涉其對象，乃是由於它與其對象之間具有某種關連，這種關連乃是一種因果關連；標示是果，它標誌着它的對象，亦即是它的因。如基督宗教的自然啓示，有限的自然界作為一個果，它是標誌着創造者的工作為因，亦是這個標示的對象。就標示所具有的作用價值而言，它能提供有關其對象的某些事實性的訊息。正如前面所解釋，標示與其對象之間存在某種實在的關連，因此，它能把解釋者的注意力導向這個記號的對象，儘管標示沒有對其對象作任何描述，它仍能提供有關其對象的某些事實性的訊息，舉例來說，一個風向儀是風向的標示，正如氣壓

19. 同上，頁 38-39。

計降低加上空氣潮濕乃是下雨的標示，甚至相片、代名詞亦可是標示。所以標示跟象符有所不同，象符不能為其對象提供事實性的訊息，因為象符所指向上的對象未必真實地存在，由此看來，標示與象符的分別是在於它們所指向上的對象，而它們的功用也受制於它們所指向上的對象了。²⁰

其實符號、象符與標示這三種關係是不能完全分割的。對於宗教符號而言，它是具有象符和標示的關係。如「天堂」這個宗教符號，它是一個象符，因為它所指的對象並非實存在我們的世界中。但我們仍然給這個與我們不同時間與空間的地方標示着某種意義，因為它標誌着我們人類要去的地方。所以，某些宗教符號具有象符的特性，同時隱藏着標示的元素。²¹

由於解釋是一種三元關係的記號學理論，在解釋的三元關係上，南樂山提出四點：第一，解釋是一種行動。例如一位司機對一個停車的路標的解釋就帶來他是要減慢車速，以使車子能停下來。因此，對司機來說，停車的路標是帶來行動的。所以，我們對記號的解釋是會引發我們產生行動，因為記號所指涉的，都是超越它本身的時刻來指向着未知的將來，因着對將來的警覺，現在便要有所行動了。第二，解釋是隱藏着價值的。若記號帶來行動，而行動就是表明這個記號對於解釋者所衍生的價值。如停車路標對司機所產生的價值是在於司機雇用或參與這個路標所帶來的意思，使司機要作出一個行動的抉擇。而司機減慢車速這個行動表達出解釋者對記號的解釋是有價值的。第三，解釋是包含不同觀點的。若所有的解釋都是操縱於它隱藏的價值，每個解釋就只是對於某個價值系統而言。在

20. 同上，頁 41-42。

21. Yong & Heltzel編，《神學在全球處境》，同前，頁 395。

解釋的過程，不同的價值體系會帶出不同的觀點。爲了避免只注重某個價值體系而忽略其他體系，南樂山提出一個好的抽象概念作爲解釋的方法是需要的。此點會在下一節中詳細討論。最後，解釋是知識的理論。如上面討論，解釋是一種三元關係的記號學理論。這個理論使我們看到記號與行動都是在一個複雜的符號學系統裏。²²

三、南樂山的比較方法

受着實用主義者皮爾斯的邏輯模糊性概念所影響，再加上南樂山自己的解釋理論，南樂山建構出一套對不同宗教的比較方法。首先，南樂山指出所有的解釋理論都有其局限性，因爲所有理論都是從某些角度相對於某些價值觀念而作出對記號的某方面的解釋。因此，在不同的宗教文化對於某記號的不同理解而產生的理論都是片斷的。若要超越這局限，唯一的方法就是避免停留在一個事況中，即將理論儘量抽離處境，或說是抽象化。如「終極實體」比基督宗教所講的「創造的上帝」更抽象，因「創造的上帝」是表示上帝與世界的一種實況，而「終極實體」是對這實況作出一種超越的指向。將理論抽象化就是將形而上學的範疇用來解釋來自不同宗教的抽象概念，從不同角度考查它們是否相關。南樂山稱這個基本的比較範疇爲模糊範疇。例如他的比較宗教觀念企劃中的「人類境況」（human condition）、「終極實體」（ultimate realities），和「宗教真理」（religious truths），²³都是模糊範疇。

所謂「範疇」是意指描述的記號，它可能近似符號系統那麼複雜，但亦可能是在宏大理論中的一個描述名詞而

22. 同上，頁 163-164。

23. 參注 2。

已。如亞里士多德的人性理論中，人是理性的動物之理論，實屬一個非常複雜的理論，所以是屬於前者。而基督教的上帝符號是就屬於後者，因為它只是整個神學系統中所用的一個描述創造者的名詞。所有範疇都不是被局限於某一個處境，而是放置在一個較大的和包含不同理論的處境中來解釋。²⁴範疇是事物的共通本性，它能實現於真實事物中，但通常範疇都不是指向事物的本性，而只是事物的形相而已。²⁵

根據南樂山，一個基本的比較範疇是需要超越處境的局限性。所以，它必須抽離任何宗教處境，但同時亦可以被某一個宗教理論所解釋的。²⁶如「終極實體」，它不是局限於某宗教的事況下才能理解，它是一個抽象範疇，但同時每一個宗教都可以對這個範疇作出解釋。再者，南樂山再將抽象範疇分別為兩種抽象：普遍的（*general*）和模糊的（*vague*）。²⁷所謂「普遍的抽象」是直接應用於實況中，不需要加以解釋。²⁸例如所有人都會死，因此蘇格拉底是會死的。在這個例子，它顯示出死的普遍性，因為死能直接應用於任何人，無論那人處身在甚麼境況之下。普遍的抽象有其很重要的用處，但它不是沒有商榷之處。它傾向將擁有某些特徵的東西歸併為同一類事物，而不是建立一個觀點，而從這個觀點再將不同事物作出比較。簡言之，在比較的境況中，普遍的抽象很容易拉走事物的活潑傳統，

24. Robert C. Neville, 《文化的規範》（*Normative Cultures*; Albany: State University of New York Press, 1995），頁 62-63。對於比較範疇的討論，可參Robert C. Neville編，《終極實體》（*Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*; Albany: State University of New York Press, 2001），第八章。

25. Neville, 《文化的規範》，同前，頁 64。

26. Robert C. Neville, 《上帝面具的背後》（*Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*; Albany: State University of New York Press, 1991），頁 159。

27. 同上，頁 160；Neville, 《文化的規範》，同前，頁 62。

28. Neville, 《上帝面具的背後》，同前，頁 160。

而集中於將所有不同傳統的東西，若它們擁有同樣的特徵，就將它們歸併為同一類。這種歸納法很容易將事物的原本性消除。²⁹

在他的《波士頓儒家》一書中，南樂山指出兩個原因為何儒家是宗教或是人生哲學這個長期爭議的問題是沒有建設性的結論。其中一個原因是關係到宗教被定為一個普遍的抽象範疇上。作為一個普遍抽象的範疇，宗教的定義很容易只集中於將不同宗教傳統的日常生活習慣之相似之處歸併在一起，而忽略了不同宗教的獨特傳統。所以，儒家是否宗教的問題，基本上是沒有答案的，因為要回答這個問題是在乎宗教這個普遍抽象的範疇怎樣建立，以及儒家是怎樣被描述。³⁰

相反地，南樂山指出一個模糊的抽象是中性的，它必須加以解釋才能用於具體實例。沒有進一步的解釋，模糊的抽象是不能應用於任何事物。例如「人」這個模糊抽象的範疇，它是需要一些多方面的概念來規格，如靈魂、理性，或身體等，否則它是沒有任何具體的意義。但這些概念同樣地亦需要有它們自己被確定的身份。如人是有靈魂、理性和身體的。但甚麼是靈魂、理性或身體是需要進一步澄清的。³¹另外，對於模糊抽象的範疇，矛盾原則（principle of contradiction）是不能應用的；因為兩個互相抵觸的理念都仍可以放在同一個範疇之下。如生命是狂歡的和生命是痛苦的都可以形容生命，雖然兩者是互相矛盾，但兩者都能明確說明「生命」本身，所以生命可以作為一個模糊抽象的範疇，它意味着不同的日常經歷。³²因

29. Neville, 《文化的規範》，同前，頁 62。

30. Neville, 《波士頓儒家》，同前，頁 59-60。

31. Neville, 《文化的規範》，同前，頁 62-63。

32. Neville 編，《終極實體》，同前，頁 198。

此，模糊抽象的範疇是能容許任何理論的解釋，甚至這些中介的概念是互相不一致、不相容、有矛盾或甚至不相關的。由此看來，模糊抽象的範疇的功能是提供一個場所，使不同東西可以有不同的自我表達方式，但同樣可以一起進行比較。

其次，模糊抽象的範疇需要具體說明，所謂「具體說明」並不只是記載由這範疇引致的不同現象，而是需要翻譯不同的現象，以致能提供範疇的具體性。所謂「翻譯」的意思就是將不同宗教傳統的主題、理念、神話和假設等翻譯成這個範疇的語言，看看每個傳統對這範疇所表達的具體性。這樣，一方面，不同宗教的立場都能表達在這個模糊抽象的範疇內；另一方面，這樣的具體表達同時豐富了這個範疇的內容。³³另外，當每個不同的宗教傳統都具體表達之後，它們對模糊抽象的範疇的理解究竟是怎樣的異同？究竟它們的解釋是否互相補充或是互相矛盾？是否表述同一個或是不同範疇等等，都在這比較過程顯現出來。因此，將不同宗教傳統的解釋具體說明，並翻譯到比較範疇內，這是豐富了這範疇的內容。其實，南樂山所指的「翻譯」是一個詮釋的過程，而這個詮釋過程不但是比較範疇的語言與宗教傳統的語言互相辯證的活動，並且同時加強雙方的理解。³⁴

南樂山的比較方法重要之處是怎樣平行邏輯的模糊性與具體性。一方面，若比較理論太過脫離生活的具體問題，宗教研究學者就沒有興趣去探究的。另一方面，宗教對話若太注重具體的事物，就很容易只看到宗教的差異而已。所以兩者的平衡是非常重要的。在平衡邏輯的模糊性與具體

33. 同上，頁 199。

34. Neville，《文化的規範》，同前，頁 63-64；Neville編，《終極實體》，同前，頁 200-201。

性之時，我們會留意到這是一個互動的過程。首先，當我們定義一個模糊抽象的範疇時，我們得出一個模糊抽象的理論，而此理論本身是一個假設（hypothesis），它需要進一步的探究致使它更能準確。因此，當這理論放置在不同的宗教傳統中，它就能具體地被揭示出來，同時亦受到不同宗教的理念所修正。所以，模糊抽象的理論不是尋找不同宗教傳統的共同特徵，反而是創立一個假設理論，然後用它去解釋一個具體實況，同時被這個具體實況修正。我們再引用儒家是否宗教這問題作一個具體應用。

在儒家是否一個宗教的問題上，南樂山將「宗教」定為一個模糊抽象的範疇，並假設它是幫助人類藉着禮儀的實踐、知性的運用，和靈性的操練來理解與終極的關係。³⁵然後，他將儒家與其他宗教納入這個假設中，看看在儒家與其他宗教的傳統中怎樣藉着禮儀的實踐、知性的運用，和靈性的操練理解與終極的關係，並比較它們之間的區別，與此同時，儒家的宗教性如何修正一般人對宗教之假設性解釋，這樣，他便將儒家是否宗教的問題迎刃而解了。

四、總結

南樂山將神學作為一門公共學科，因此他認為神學的首要任務是能在這個多元宗教的全球社會作出客觀理性的宗教比較與分析，無論他對比較神學的理解、他的理解理論以及他的比較神學方法是否能實際應用在宗教比較這門學科裏面，南樂山的比較神學方法帶來對宗教比較有興趣的學者至少有兩方面的啓迪。

第一，是他對不同宗教傳統的尊重。尤其是他提出模糊抽象的理論，目的是提供一個假設的平台，好讓不同宗

35. Neville, 《波士頓儒家》，同前，頁 61。

教的獨特傳統能在這平台得到揭示與修正，否則，個別宗教傳統的獨特性就會被漠視了。所以，他批判用普遍抽象範疇來作宗教比較，這是流於過分簡單並抹殺了個別宗教傳統的特徵。由此看來，當我們比較不同宗教的某個重要課題時，如終極實體、人類境況、宗教真理等，我們需要先從個別宗教傳統的觀念去解釋，才能作出真實的認識與修改。

其次，他所提倡的模糊抽象理論能避免偏重運用某一個宗教符號，這便可被避免「宗教歧視」。無可否認，模糊抽象理論是一個純哲學分析，是一個中性的比較範疇。在這個理論下，各宗教抽取了其「獨一性」的權威主義，只是將其獨特性放在這理論作中肯分析，比較它們的異同，從而帶來互相尊重與修正，更可探索共同的宗教真理。從這角度看，他用模糊抽象範疇來取締早期如奧托（Rudolf Otto）、范德萊烏（Gerardus van der Leeuw）和伊利亞德（Mircea Eliade）所提倡的現象學作為宗教比較方法，南樂山的比較模式已經由早期的宗教現象與文本的比較，移轉到對宗教符號的解釋和符號在處境中的價值意義的比較，宗教對他來說不但是主觀可經驗的，更是可客觀理性地分析的，他將以往的經驗性轉移到詮釋性、哲學性和神學性的比較，而這比較是較深入和廣闊的，因為南樂山的比較神學方法可以說是比較不同宗教之間的世界觀，因為這世界觀驅使每個解釋者對宗教符號作出解釋。

最後，我們不得不問究竟南樂山的比較神學方法可行嗎？是否太抽象？他的理論是否只是一個哲學系統？若宗教對話有三種：生命的對話、意義的對話和心靈的對話，南樂山的比較方法可以算是意義的對話。無可否認，處身在世界多元宗教的境況中，我們不得不問究竟為何宗教會

有多元化的現象？若宗教是基於真理，真理是否指其真確性、獨一性？真理又可否多元性？那真理的意義可在？若能在不同宗教傳統中找到其宗教符號對其處境的價值意義，繼而作出比較，比較神學不單是對不同宗教的詮釋，更是對宗教意義的追尋，或許能在不同的宗教神學的基礎上，締造一種新的世界宗教文化。³⁶

36. 例如由南樂山所組成的波士頓儒家學派，他們將儒家的學說綜合基督宗教的神學成為新的世界宗教文化。

The Method of Comparative Theology of Robert C. Neville

AU Kin Ming

Th. D., Boston University

Associate Professor

Lutheran Theological Seminary of Hong Kong

Abstract

In our postmodern situation, a diversity and plurality of religions is one of the phenomena of our society. In respond to this phenomenon, Paul Knitter, one of the pluralistic Christian theologians, suggests that since Christians do not have enough data about other religious traditions, instead of theologizing about other faiths, Christians should talk with and learn from them through comparison. By doing theology comparatively, Christians can look upon our religiously plural situation as an opportunity for enriching their own theological construction.

Robert Cummings Neville, one of the most creative and productive scholars in religion, theology, and philosophy in North America, develops a comparative method in doing comparative theology. To him, "comparative method" means three things. One is the conception of comparison. Another is the process of comparison whereby comparisons are proposed as hypotheses, which will be refined and tested from many angles. And the last one is the procedure. In this

paper, I will discuss Neville's understanding of comparative theology, his theory of understanding, and his comparative method.

