

## 宗教学与神学的学科对话:一个汉语处境的反思

陈家富\*

**【摘要】**本文以施莱尔马赫、巴特和蒂利希为代表,提出了三种不同的宗教学/神学模式,并试图探讨它们在汉语处境中的意义。施莱尔马赫模式将宗教学置于神学研究项目之下,巴特模式将两者划分为两个独立的领域,蒂利希模型把神学放在宗教学的范畴内。这三种模式在不同的汉语处境下对应不同的宗教研究计划。

**【关键词】**施莱尔马赫;巴特;蒂利希;宗教学;神学

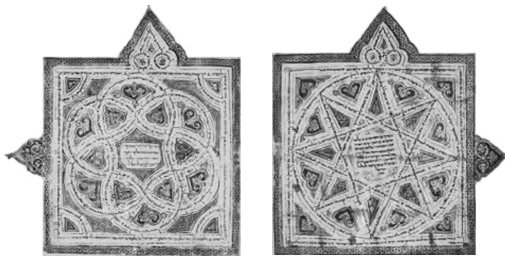
### 前言

宗教学(宗教研究)的教研活动在亚洲地区,以致在国内高校一直受到多方面的挑战。一方面,在一个宗教多元而基督宗教并非主流的社会语境中,一种多元的宗教学进路是可以理解并理所当然的。并且,由于种种历史原因,宗教学本身在上述社会发展中并没有得到健康成长,以致它往往须要为自身在大学或学术机构中得以存在的合法性<sup>①</sup>辩护,即宗教学应为其占据学术话语一席位而提供学理上的答案。为此,不少从事宗教学的学者试图强调其“科学”性,强调宗教学的客观性和中立性等为加深宗教学的学术印象而非它的认信(confessional)特质,他们往往与基督教神学保持另一方面一种“礼貌的”距离,似乎在他们眼中,神学的“科学”性还是比较贫乏。故此,宗教学倾向把自身理解为对所有宗教的一种“非宗教性”或“非神学性”研究。

另一方面,在某些有基督教背景的高校,学者们假设宗教学的教研应与基督教精神相区别,宗教学应由基督宗教的研究主导,甚至,在教研中应积极地鼓励

\* 陈家富,山东大学犹太教与跨宗教研究中心教授。

① 本文关注的是学术上的合法性,并非政治上的合法性。



某些基督教价值,甚至高举某种基督教的世界观。倘若,这些大学有神学研究的话,这些张力则更为明显,除了因为资源的冲突外,神学与宗教学所包含方法论的差异也是值得注意的。显然,基督教神学似乎只集中于某一宗教传统,宗教学则试图包罗万象;当基督教神学倾向于一种规范性论述,并委身于基督教传统时,宗教学则被理解为建基于客观证据,而非主要服侍于某些宗教群体;与基督教神学不同,宗教学无须假设宗教信仰,并对不同宗教采取中立客观的态度。由于上述种种差异,基督教神学往往被某些学者认为无法与宗教研究兼容。<sup>①</sup> 某些宗教学学者视神学与宗教学为长期的斗争关系,试图提出应将两者严格区分。<sup>②</sup> 某些有神学院背景的基督教神学家也尝试指出两者的清晰界线。<sup>③</sup> 但正如某些基督教神学所指出的,神学教育只关心单一宗教是不理想的,以致问题反映应该是神学与宗教学如何理顺它们之间的关系。<sup>④</sup>

从历史角度来说,神学其实并非由基督宗教引进,希腊文化中的“神学”(theologia)并不局限于某一宗教群体,而是属于希腊教化(paideia)的部分。事实上,古代希腊哲学家对神或诸神有诸多论述。<sup>⑤</sup> 依此,基督宗教对神学并不拥

<sup>①</sup> 关于神学与宗教学的兼容性,参见 Arvind Sharma, “On the Distinction between Religious Studies and Theological Studies,” *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26.3 (1997): 50-51; E. Sharpe, “The Compatibility of Theological and Religious Studies: Historical Theoretical and Contemporary Perspectives,” *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26.3 (1997): 52-60; Jonathan Z. Smith, “Are Theological and Religious Studies Compatible?” *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26.3 (1997): 60-61; Robert A. Segal, “From Theology to Social Science: The Case of William Robertson Smith,” *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26.3 (1997): 61-64; D. Brown, “Academic Theology and Religious Studies,” *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26.3 (1997): 64-66; N. Smart, “Religious Studies and Theology,” *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26.3 (1997): 66-68.

<sup>②</sup> D. Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (London: Macmillan, 1999).

<sup>③</sup> 周永健 Zhou Yongjian:《宗教研究对神学教育的挑战》[The Challenge of Religious Studies to Theological Education], 收录于《生命的学问》[The Knowledge of Life], 余达心 Yu Daxin 编(香港 [Hongkong]: 中国神学研究院 [Chinese Academy of Theology], 2001), 1—13; 梁家麟 Liang Jialin:《我对神学的宣告》[My Theological Declaration], 收录于《在信仰之思的途中: 一群年青神学人的神学告白》[On the Way to Thought of Faith: Theological Confessions of a Group of Young Theological Men], 邓绍光 Deng Shaoguang 编(香港 [Hongkong]: 基道出版社 [Logos], 2000), 25-40.

<sup>④</sup> P. Knitter, “Beyond a Mono-Religious Theological Education,” in *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, eds. Barbara G. Wheeler and Edward Farley (Louisville: Westminster/John Knox, 1991), 151-180.

<sup>⑤</sup> L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology* (London: Routledge, 1990).

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

有任何专利,故有犹太神学、伊斯兰神学等。从历史发展来说,作为现代学科的宗教学始自基督教神学的机制<sup>①</sup>,但当学者要刻意强调两者的距离时,他们往往就强调宗教学的独立性,甚至是一种排他的独特性。在欧洲历史语境中,宗教学和神学经常合并在一个由基督教研究主导的学院或学系之内,神学与宗教学的分离反而更多出现在北美较后期的历史发展中,根据美国最高法院关于宗教实践与教学的法例,宗教学在20世纪60年代在公共机构中大放异彩。<sup>②</sup>从此,宗教学就被视为一门既客观又中立,从而能在公立(俗世的)大学中存在的科学性研究学科,而神学却被视为仅限于宗派性神学院里的一种认信性活动。在中国,自1949年以后,以大学为主的神学系停办后,神学与宗教学之间的体制性差异就愈发明显。即使现在大学里有不少新设的宗教学部门或基地,但基本上与神学院没有体制性的联系。值得注意的是,在大学里出现的这种学科之间的体制性分离,无法恰当处理宗教学与神学之间的学术知识性关系问题,在真实具体的操作中会发现这种分离并不清晰,某些重叠之处还是无法避免。<sup>③</sup>

神学与宗教学之间的关系应如何理解?相信这里没有简单的答案。答案涉及如何理解这两个学科的方法、对象和内容。本文尝试以三位学者的观点来检视神学与宗教学的关系。施莱尔马赫(F. Schleiermacher, 1768—1834)<sup>④</sup>被视为现代新教神学之父,并且可能是首个认真对待多元信仰处境的基督教神学家。<sup>⑤</sup>他对宗教学的发展有巨大的贡献,并且在德国柏林大学建立过程中担当了重要角色,此大学亦成为现代研究性大学的初型,里面的神学院是与医学院和法学院并置的。<sup>⑥</sup>其后,本文将焦点转移到巴特(Karl Barth, 1886—1968),其中将展示一种区分神学与宗教学的模型。最后,本文将以蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)的观点作结,并提出一些处境性的思考。

---

① E. Sharpe, *Comparative Religion: A History*. Second Edition (London: Duckworth, 1986), chapter 1 and 2.

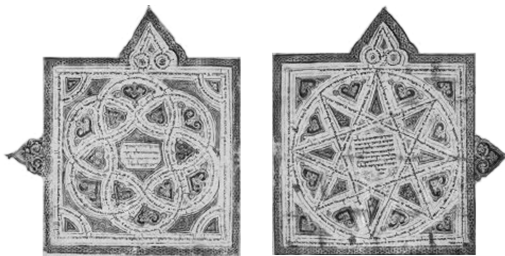
② Peter C. Hodgson, *God's Wisdom: Toward a Theology of Education* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 132-133.

③ 据 Ninian Smart (1927—2001), 教义乃宗教现象的七个维度之一,因此基督教教义应同时是神学与宗教学的对象,参见 N. Smart, *The World's Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 12-21.

④ P.-C. Lai, "Christian Theology in a Religiously Pluralistic Context: An Asian Revisit of Schleiermacher," *Journal of Asian and Asian American Theology* 4 (Spring 2001): 9-28.

⑤ Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (London: Macmillan, 1981), 114, 117.

⑥ Herbert W. Richardson, *Friedrich Schleiermacher and the Founding of the University of Berlin: The Study of Religion as a Scientific Discipline* (Lewiston: Edwin Mellen, 1991).



## 一、宗教学与神学的结合：施莱尔马赫

施莱尔马赫认为宗教或敬虔(*Frömmigkeit*)本质上属于“感受”(Gefühl)领域<sup>①</sup>,以致作为人精神活动的宗教活动本身是独特的,并且无法与知识和行动分离。<sup>②</sup>据他的理解,宗教是一种“当下自我意识的意向性活动”<sup>③</sup>,一种先于分析和反思理性层面的状态,即一种对事件的直接把握<sup>④</sup>和开展一种原初性的实存关系的表达。<sup>⑤</sup>人总是在与周遭偶然世界的互动中开展自身的自主自由,以致唯独那个“绝对”或“无限”才可构筑那种宗教感独有的“绝对依赖的情感”<sup>⑥</sup>。绝对依赖的宗教情感本身是关系性和接受性的,它表达了有限与无限之间关系的一种意识或觉醒<sup>⑦</sup>,据此,施莱尔马赫指出,宗教是人性的部分,人生而具备宗教性。<sup>⑧</sup>根据这种观点,宗教学势将成为一门具备自身完整性的学科,而不应且无法被化约为其他学科。因为,宗教学本身拥有自己的独特研究对象,即人精神的宗教活动与功能。

施莱尔马赫的宗教理论不仅对抽象的宗教本质提出一套说法<sup>⑨</sup>,而且为宗教的经验性研究(empirical studies),例如心理学的、社会学的、比较性的、现象学的和历史的进路,提供一个理论性的根基。他认为,宗教本质无可避免地以外在的、历史的及社会性的方式表现在仪式和教理上,这就是所谓的“实证”(positive)宗教。<sup>⑩</sup>没有任何一个宗教(包括基督宗教)能完全具备所有宗教的本

---

① F. Schleiermacher, *On Religion*, trans. Richard Crouter (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 102.

② F. Schleiermacher, *On Religion*, 107-108; Thandeka, “Schleiermacher’s Dialektik: The Discovery of the Self that Kant Lost,” *Harvard Theological Review* 85.4 (1992): 433-452.

③ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), § 3, 5.

④ R. Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God* (Philadelphia: Fortress, 1978), 23-26.

⑤ F. Schleiermacher, *On The Glaubenslehre: Two Letters to Dr. Lücke*, trans. James Duke and Francis Fiorenza (Chico: Scholar, 1981), 40.

⑥ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 4, 12.

⑦ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 4.4, 16.

⑧ F. Schleiermacher, *On Religion*, 146.

⑨ W.H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 1-18.

⑩ F. Schleiermacher, *On Religion*, 195.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

质。<sup>①</sup>因此,要认识宗教为何物,就必须完整地以多样的进路就不同宗教的经验性层次作历史和现象性的探究。

就神学而言,施莱尔马赫指出,神学课程应包括多种分支并配以诸多不同的方法和训练。<sup>②</sup>这些分支的统合(unity)并非由一种单一方法主宰,而是基于以下事实:各分支皆关联于基督信仰,并要满足一种实践性的目标——为教会训练人才。<sup>③</sup>除了这个外部统合,基督教神学还有一种由基督教本质导引出来的内部原则。他指出,神学研究包括三部分:哲理神学、历史神学和实践神学。<sup>④</sup>历史神学又分三个分支:原始基督教知识(释经神学)、基督教整体知识(教会历史)及当前基督教状态知识(分为教会统计学与教义神学)。<sup>⑤</sup>

历史神学的目标是研究不同时段的基督教真实处境及与基督教本质的关系,这需要先具备由哲理神学提供的预备性知识<sup>⑥</sup>;哲理神学的目标是从两方面理解基督教的本质和独特性:通过与其他信仰(宗教)的比较,比较人的精神活动与其他活动。<sup>⑦</sup>简单言之,哲理神学是一种预备性研究,目的是从其他宗教群体和精神活动中区分出基督教本质;历史神学则旨在就这一本质提供历史性的理解;而实践神学则把这种理解应用在信仰群体的活动和工作上。

施莱尔马赫认为,基督教神学基本上关乎一种实践或专业性训练,是以教会群体为旨趣的,但它仍然属于大学里的一门学科。<sup>⑧</sup>原因是基督教神学是一种具备独特具体研究对象(历史上的基督教信仰)的实证科学(positive science)。他指出,教义神学的目标为系统理解和表达宗教群体在某种历史处境中的鲜活的信仰,为此神学家需要认识信仰的文件,包括《圣经》、信条等,并表达它们的意思。神学家并非仅仅描述和分析表达在教义中的宗教意识,还要批判和优化教义的陈构。<sup>⑨</sup>在这过程中,神学家不仅是一个大公无私的观察者,因他/她无可避免地实存地参与某一宗教传统的建构和发展。值得注意的是,施莱尔马赫的

① F. Schleiermacher, *On Religion*, 190-191.

② F. Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, trans. Terrence Tice (Lewiston: Edwin Mellen, 1990), § 1, 1.

③ F. Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, § 3, § 26, 2-3, 16.

④ F. Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, § 31, 18.

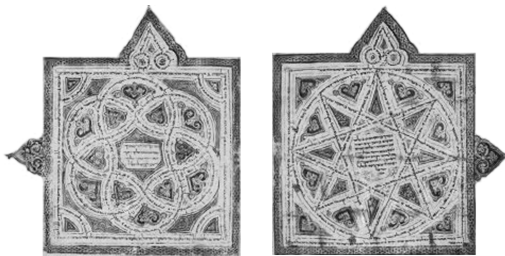
⑤ F. Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, § 85, 48, § 195, 97.

⑥ F. Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, § 24, 28, 14, 17.

⑦ F. Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, § 21, 13.

⑧ Gerrish, *Continuing the Reformation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 273.

⑨ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 19, 92-93.



神学方法,在某些层面类似胡塞尔提出的现象学<sup>①</sup>,但又加入了诠释学。换言之,神学研究使用的真实方法比较接近人文科学(human science)而非自然科学(natural science),并且与宗教学有重要的延续性与相似性。

传统基督教神学倾向于聚焦某一宗教传统,例如基督宗教,并低估和忽略其他宗教的神学价值。其前提是基督教就是真理本身,其他宗教是错误的或根本不具有真理性。但通过观察基督宗教与非基督宗教的大量相似性,施莱尔马赫显然否定了这种假设。<sup>②</sup>他认为,神学也要对其他宗教进行研究的,而非假设基督教是绝对的、独特的和优越的。

不少基督教神学家尝试从教义神学的进路处理非基督宗教的问题。经常被讨论的问题有其他宗教究竟是否有得救之途。在这种讨论中,其他宗教仅仅是一种教义陈述的对象;但另一些神学家则把其他宗教的研究视为一种实践神学的延伸,并从宣教的角度讨论其他宗教。这些进路往往隐藏了一种议案:认识它是为了改变它。

施莱尔马赫不同意上述两种进路,他倾向于将宗教学包含在神学的课程中,并视之为哲理神学的组成部分。这做法并非认为可以用哲学或宗教研究的基础来展述基督教信仰,他明确反对那种尝试证明基督教的必需性和真理性的尝试。<sup>③</sup>他要指出的是,通过对诸宗教的历史作批判性研究,能得出对诸宗教的整全性分类,这将有助于神学家理解基督教的本质。<sup>④</sup>基督宗教与其他宗教的心理学研究、历史研究、现象学研究皆有助基督教神学家理解基督教的独特之处,因此,宗教学对神学研究不可或缺。

施莱尔马赫认为就基督宗教研究的进路而言,研究基督宗教的本质时谈及神学判断是无可避免的。历史研究本身就经常包含作出判断的过程。<sup>⑤</sup>所以,那种所谓“中立”“客观”“无假设”的宗教学是不可能的。既然如此,宗教学中的神学进路(就某一特定宗教作规范性研究)根本就不应该被排除在宗教学术研究之外。倘若宗教学忽略神学进路,并否定这种规范性研究的努力,那将是不恰

<sup>①</sup> 现象学的使用参见 R. Williams, *Schleiermacher the Theologian: The Construction of the Doctrine of God*, 6-13.

<sup>②</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 7.3, 33-34; F. Schleiermacher, *On Religion*, 192, 219-220.

<sup>③</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 11.5, 59-60.

<sup>④</sup> F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 9.2, 42-44.

<sup>⑤</sup> W. E. Wyman, "The Historical Consciousness and the Study of Theology," in *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, eds. Barbara G. Wheeler and Edward Farley (Louisville: Westminster/John Knox, 1991), 107.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

当的。

施莱尔马赫认为,神学与宗教学不仅能在真实实践中相互补足,甚至在方法论上也能相辅相成。神学研究中的基督教研究需要一种在宗教学中的方法学,施莱尔马赫另外使用的神学方法,例如现象学与诠释学,则可应用在其他宗教的研究中。另外,施莱尔马赫的进路还可以与宗教学的当代趋势进行批判性对话,这些发展包括:假装客观和中立而试图避免作规范性判断,并把宗教化约为某种人类文化现象。David Ray Griffin 指出,当代学者在对宗教经验作社会科学式的解释时往往存在一种自然主义的倾向。<sup>①</sup> 但对施莱尔马赫而言,自然主义解释本身是不够的,因为宗教本身是关系性的,是一种关于人与神圣性的现象。

据此,施莱尔马赫打开了整合宗教学与神学之途。他的进路无疑会将宗教学视为神学的使女(*theologiae ancilla*),而非把神学研究视为宗教学的分支。但他把宗教学关联于哲学神学而非其他分支,因此能基本保持宗教学本身的自主性。并且,他的神学方法确实能指出一条思考神学的路径,即能假设一种多元宗教的语境和一种对与宗教学在方法论上进行融贯的考虑。他的宗教理解同时指向一种能对宗教学采取神学进路开放的宗教学。<sup>②</sup>

## 二、神学与宗教学的分离:巴特

巴特在 20 世纪严厉攻击那种可以追溯到施莱尔马赫的神学传统,并提供了一种针对宗教学与神学之间关系的对反进路。<sup>③</sup> 巴特处理宗教问题时,是从启示与宗教的垂直关系入手,而非基督教与其他宗教的横向维度入手。对他而言,有两种处理启示与宗教的进路:一是从上帝启示的角度检视宗教,并视宗教为其中的一个神学议题;二是将宗教视为神学的唯一问题,并从宗教的角度解释或评价启示。<sup>④</sup> 巴特指出,近代基督新教神学家通常选择后者,从导致“宗教的

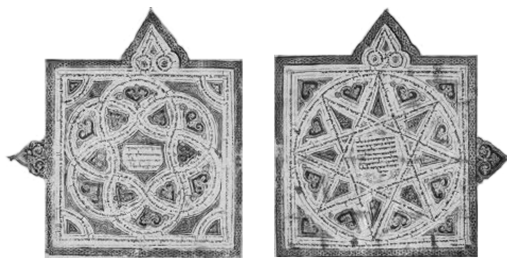
---

① 学者间的讨论参见 David Griffin, “Religious Experience, Naturalism, and the Social Scientific Study of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 68.1 (2000): 99-125; David Griffin, “Rejoinder to Preus and Segal,” *Journal of the American Academy of Religion* 68.1 (2000): 143-149; Segal, “In Defense of Social Scientific Naturalism: A Response to David Ray Griffin,” *Journal of the American Academy of Religion* 68.1 (2000): 133-142; J. S. Preus, “Explaining Griffin,” *Journal of the American Academy of Religion* 68.1 (2000): 127-132.

② Peter Connolly ed., *Approaches to the Study of Religion* (London: Cassell, 1999).

③ P.-C. Lai, “Barth’s Theology of Religion and the Asian Context of Religious Pluralism,” *Asia Journal of Theology* 15.2 (2001): 247-267.

④ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, trans. G. T. Thomson and H. Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 284, 295-297.



启示”(revelation of religion)而非“启示的宗教”(religion of revelation)<sup>①</sup>,以致造成危险,因为这样以非神学的进路来处理宗教,将构成对上帝启示的自由探索的阻碍<sup>②</sup>,并将宗教视为独立自主的,把启示降格成宗教,甚至以宗教取代启示。<sup>③</sup>为了克服这种危险,基督教神学需要从启示和信仰的角度来视宗教为人生命的真实,而非从非神学角度采纳宗教的某些定义。<sup>④</sup>巴特承认完全可能从内部来批判宗教,例如,以宗教历史或现象的数据来展示宗教人士未能达致他们建议的目标。但巴特坚持只有耶稣基督的启示才能让我们识别宗教作为偶像崇拜、自义和不信的真正本质。<sup>⑤</sup>

众所周知,巴特定义宗教为不信(Unbelief),并指出“启示作为宗教的扬弃(Aufhebung)”。但更重要的是,当巴特谈及宗教时,尤其当他指“作为不信的宗教”时,他指的是“宗教”(religion)而非“诸宗教”(religions)。因此,所谓“不信”,巴特指的是人尝试以自我努力证成自身,并拒绝或代替上帝的恩典。这种对宗教的批判是应用于所有宗教的,但尤其应该针对基督教。<sup>⑥</sup>这判断却不必然对宗教作全盘否定。<sup>⑦</sup>巴特明确指出:“启示对宗教的扬弃不必然单指对其否定:判断宗教为不信。宗教能在启示中被提升,就算此判断仍存在。”<sup>⑧</sup>巴特强调判断宗教为不信是由上帝宣判的,这并不影响我们从人的角度欣赏宗教的真、善和美。<sup>⑨</sup>另外,巴特亦指出,启示能使真宗教成为可能。<sup>⑩</sup>巴特认为,基督宗教之为真宗教,或是真宗教的焦点,是完全类比于罪人被称义的姿态;意思是,对比其他宗教而言,基督宗教并无任何超越性,这完全是上帝的旨意和拣选。<sup>⑪</sup>基督宗教之为真宗教的焦点并非基于教义的考虑,亦非“唯独恩典”(sola gratia)之故(这也可以在某些宗教中找到);乃是上帝在耶稣基督里的恩典。<sup>⑫</sup>

巴特指出,自由神学尝试通过宗教间的历史或比较研究来展示基督宗教的绝对性或超越性,这举动本身是偶像崇拜。因为就历史文化现象而言,基督宗教

① Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 284.

② Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 292.

③ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 293-294.

④ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 296-297.

⑤ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 314.

⑥ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 300, 326.

⑦ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 300.

⑧ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 326.

⑨ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 300.

⑩ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 326.

⑪ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 326.

⑫ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. 1 Pt. 2, 345.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

本身根本没有任何的超越性和绝对性。基督宗教与大部分宗教一样,皆在同一个神圣审判下(宗教作为不信)无法自称为义。因此,基督宗教永远不应自视为超越和绝对。

基督教神学和宗教学就应该相互区别,并彼此独立。宗教作为不信建基于启示在耶稣基督里的神圣判断,而非关于诸宗教间的历史比较研究。<sup>①</sup>宗教学学者也许会反对巴特对宗教的理解,并视之为一个佐证,恰恰证明在根本上没有所谓客观和中立的宗教理解,每个定义本身皆存在一己偏见和意识形态。<sup>②</sup>但同样重要的是,巴特的观点或许可让宗教学成为一门对所有宗教开放的学科,而非受基督教神学影响的观点。当基督徒进入宗教学的学术领域,包括进行比较的宗教学时,他们不应有一种要贬低其他宗教而高举基督教的潜台词;倘若基督徒发现其他宗教在某些层面上优胜于基督宗教,他们应该乐意接受。

并且,巴特的宗教批判基本上从他在《罗马书释义》一书中关于律法的观点而来。也许,有人会质疑这是否只是一种《圣经》的律法观。从神学与宗教学的角度来说,巴特的宗教批判和区分神学与宗教学产生的问题处在一个更为根基性的层面。

就宗教历史的研究而言,巴特的“宗教作为不信”的观点并未充分反映耶稣与犹太教的历史关系。不少学者指出,拿撒勒人耶稣是敬虔的犹太人,他期盼上帝对以色列的应许能实现,而非建立一个有别于犹太教的新宗教。<sup>③</sup>当时反对耶稣的基本是罗马官员和犹太的祭司群体。期盼耶稣被钉死的是撒都该人及其祭司群,把他们理解为犹太教的代表是有问题的,因为在当时普通犹太人眼中,这些人皆是异端。<sup>④</sup>第二圣殿犹太教本身就是非常多元的,以致无法把耶稣与犹太教的关系化约为一种对立关系。另外,从犹太教来说,律法是约的记号,守律法可视为信靠上帝,相信其恩典的表述,而非不信。其实,这种对犹太教的理解也许太过于死板,将犹太教仅仅视为一种“律法宗教”、“律法主义”和“不信”;这

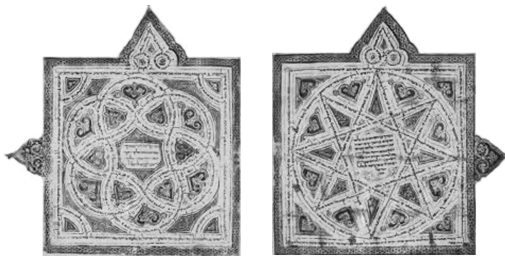
---

<sup>①</sup> Karl Barth, *A Shorter Commentary on Romans*, trans. D. H. van Daalen (London: SCM, 1959), 24, 27-28.

<sup>②</sup> G. Green, "Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion," *The Journal of Religion* 75 (1995): 484.

<sup>③</sup> G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (London: SCM, 1993), 214-215, 另参见 G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew* (London: SCM, 1983); E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985)。

<sup>④</sup> Maccoby, *Jewish Views of Jesus* (London: Center for Inter-Faith Dialogue, Middlesex University, 1995), 6, 15-18.



种充满反犹太教的偏见(不能跟反犹主义混为一谈)清楚见于巴特的神学。<sup>①</sup> 这种针对犹太教的观点或许来自或深深植根于《新约》的反犹态度。<sup>②</sup> 其中一种克服这种偏见的方法是对犹太教进行一种非认信式的学术研究并与之展开积极对话。但巴特强调的这种“从启示到宗教”的神学进路,将压抑“从宗教到启示”的进路。

巴特正确地宣称神学的对象应该是上帝而非宗教,但神学与宗教学的尖锐对立将使两者彼此对反,这将非常可能忽略启示与宗教在方法论上的复杂性,就算有人愿意接受某种基督中心论的立场,把宗教的本质放在神圣启示下理解,但作为一有限的存在,我们仍然需要从基督宗教的传统出发。<sup>③</sup>“从启示到宗教”和“从宗教到启示”这两种进路,并非彼此排斥,而是相辅相成。

近年来,不少神学和/或宗教学者开始质疑神学与宗教学分离的问题,基于施莱尔马赫和诠释学的洞见,Francis Schüssler Fiorenza 挑战一种所谓神学与宗教学对立的“迷思”。他指出,两者对立是假设了一种非常有误导性的观点:“主观信仰 vs 客观知识”“知识专制 vs 科学中立”“委身 vs 中立”。<sup>④</sup> 事实上,两者对立的迷思亦同样受到不少宗教学者的批评。<sup>⑤</sup> Francis Schüssler Fiorenza 指出,宗教学可以挑战神学去克服教条主义的危险,神学也可以挑战宗教学去克服历史主义的危险。<sup>⑥</sup>他承认,这种观点得益于施莱尔马赫,并指向一种建构一己身份与接触其他传统之间的诠释性关联。<sup>⑦</sup>

可见,伴随宗教间对话变得频繁和比较神学(comparative theology)的兴起,宗教学与神学间的界线已显得模糊。<sup>⑧</sup>从学术角度来说,宗教多元论确实会为终极真理带来神学的问题,以致宗教学若拒绝讨论这方面的问题将显得不恰

<sup>①</sup> K. Sonderegger, *That Jesus Christ Was Born a Jew: Karl Barth's "Doctrine of Israel"* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992), 167, 173-174.

<sup>②</sup> G. Lüdemann, *The Unholy in the Holy Scripture*, trans. John Bowden (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 76-127.

<sup>③</sup> 参见 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: New American Library, 1964), 49, 156-157.

<sup>④</sup> F. S. Fiorenza, "Theological and Religious Studies: The Contest of the Faculties," in *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, 121-126.

<sup>⑤</sup> G. Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999), 18-41, 200-237.

<sup>⑥</sup> F. S. Fiorenza, "Theological and Religious Studies: The Contest of the Faculties," 139-140.

<sup>⑦</sup> F. S. Fiorenza, "Theological and Religious Studies: The Contest of the Faculties," 140.

<sup>⑧</sup> W.H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, 311-330; F. X. Clooney, "Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989-1995)," *Theological Studies* 56.3 (1995): 521-550.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

当。近年来,全球问题意识(如生态危机)已成为不同宗教人士关心的问题,故此,宗教的学术研究若不关注这些与人类实存生命相关的事宜将愈发不充分。神学研究的实践性与规范性特质对宗教学而言是重要的。

### 三、作为探索终极关切的宗教学与神学:蒂利希

在关于蒂利希身份的众多描述中,极少学者形容他是“诸宗教神学家”<sup>①</sup>。部分原因是蒂利希本人从来没有提出任何关于“比较神学”或“宗教神学”的完整理论,或视自身的神学工程为一种宗教对话。但我们会发现,“宗教”或“诸宗教”等概念在他一生中有非常重要的意义。在他早期的学术生命中,1919年,他曾在关于谢林宗教历史的论文中考察过一些非基督宗教的问题;在晚年又与日本佛教学者有亲身的对话交流。不少学者已经注意到,蒂利希在20世纪60年代与日本佛教的接触,不仅他个人有丰富的获益,更重要的是他的神学体系在某种意义上被对话的结果动摇。蒂利希对他晚年才完成的《系统神学》(卷三)感到不满也不是秘密。赖品超在关于蒂利希宗教神学的研究中指出,与佛教的相遇不仅刺激了他关于宗教对话的兴趣,并且为他制造了他从未预见的神学难题。<sup>②</sup>

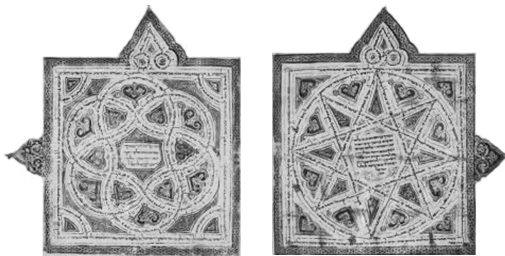
蒂利希从来都不是一位严格意义上的宗教学学者,虽然他在美国被称为宗教学领域的“没被公开承认的理论家”。他早年通过反对超自然主义的排他论和自然主义的包容论,来重建宗教实质(religious substance)与文化形式(cultural form)之间的关系。基于他在边界上(on the boundary)的学术精神,蒂利希的神学视野永远是多重、多元和科际整合的,各领域间的界线被模糊化了。

蒂利希早年就已经关注宗教的问题,本文将集中讨论他在1923年出版的《诸科学体系》(*System of Science*)一书中关于神学作为神律体系(*theonome Systematik*)的理论。蒂利希在1919—1923年尝试勾画出神学在一个科学体系中的位置,神学需要被安放在精神科学(*Geisteswissenschaften*,或称人文科学)及科学(*Wissenschaften*)的整体内。<sup>③</sup>按当时蒂利希对精神科学的划分,其具备三个部分:哲学(旨在厘清研究对象的本质和特性)、精神/文化历史(旨在展示研

① 极少数的例外,参见 Robison B. James, *Tillich and World Religions* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 2003); John J. Thatamanil, *The Immanent Divine: God, Creation, and the Human Predicament* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006)。

② P.-C. Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought* (Kampen: Kok Pharos, 1991)。

③ Paul Tillich, *The System of the Sciences: According to Objects and Methods*, trans. Paul Wiebe (Lewisburg: Bucknell University Press, 1981)。



究对象在历史中呈现的类型学)、体系(整合前两部分并给予规范性陈述)。<sup>①</sup> 可见,蒂利希早期就是以“哲学—精神历史—体系”这三重框架来理解神学的,但这个对神学整体的构想从未得以充分展开,他只在1923年完成了宗教的“哲学”部分<sup>②</sup>,1925年在马堡大学尝试了宗教的“体系”(神学)部分。<sup>③</sup> 至于中间的精神历史则从来没有在德国时期展开过。在蒂利希的原初构想中:“哲学”是为宗教建构一个形式结构,“体系”则在具体视野中提供宗教实质的规范性陈述,至于中间部分的文化宗教历史,原意是为架接哲学和体系而提供元素的。蒂利希早期认为,文化宗教历史能为神学家在建构形式与规范部分时提供质料内容,并且在普遍—存在论(哲学)与启示宣称(体系)间起到平衡作用。可见,宗教历史在蒂利希早期就已经得到重视。要注意的是,他早期指的宗教与晚期的不一样,那些具体和独特的宗教传统仍然不是蒂利希早期关心的焦点。

蒂利希在《系统神学》(卷一)中论及神学资源时再次提及宗教历史,蒂利希为了拒绝所有他律性的启示宣称,而强调《圣经》作者的体验与参与性元素,“他们的参与就是对事件的回应,通过回应,事件变成启示性事件”<sup>④</sup>。他之所以认为《圣经》记载的内容应被视为神学的资源,这并不是因为这些是宗教历史文献,而是在历史和词源的注释中彰显出圣灵的能力。可见,《圣经》研究或教会历史中的历史批判学获得的历史资料并非蒂利希的兴趣所在,而是作为一个神学家他能基于终极关切来自由地运用这些资料。<sup>⑤</sup> 对蒂利希而言,没有任何事物在神学思考中应先验地被排除在终极关切之外,系统神学家要对所有资料抱有批判与终极关切的态度。

蒂利希提出系统神学家需要认真看待宗教历史问题的两个原因:实践上的和建构上的原因。神学家和神学思考本身就不可避免地有语境,其必定带有文化、宗教及世俗的表达。<sup>⑥</sup> 这个实践的处境引出如何和为何选取资料的问题,蒂利希认为需要考虑三个重点。

首先,一个神学的宗教历史需要人类的前宗教与宗教生活的探索和分析所提供的素材进行神学性诠释,它应该阐释宗教表达的动机与类型,从而展示它们

<sup>①</sup> Paul Tillich, “On the Idea of a Theology of Culture,” in *What is Religion?*, ed. James Luther Adams (New York: Harper & Row, Publishers, 1973), 157.

<sup>②</sup> Paul Tillich, “The Philosophy of Religion,” in *What is Religion?*, 27-121.

<sup>③</sup> Paul Tillich, *Dogmatik: Marburger Vorlesung von 1925*, eds. Herausgegeben, ein geleitet und mit Anmerkungen und Registernversehen von Werner Schüßler (Düsseldorf: Patmos, 1986).

<sup>④</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.1 (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 35.

<sup>⑤</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.1, 38.

<sup>⑥</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.1, 38.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

如何由宗教关切所引导,以致必然出现在所有宗教内,包括作为宗教的基督教。<sup>①</sup>

其次,“一个神学的宗教历史需要指出世界宗教的魔化扭曲和新的趋势,并指出基督教的答案,为那些非基督宗教的继承者接受基督教讯息作好预备”<sup>②</sup>。

最后,“一个神学的宗教历史需要在宣教原则的亮光下被引导,此宣教原则是在耶稣基督里的新存有乃是人类宗教或明或暗所提出问题的答案”<sup>③</sup>。对一个神学家而言,诸宗教历史应在关于宗教本质的存有论表达所提供的类型中被理解,这操作类比蒂利希早期指出的“哲学”和“精神历史”的部分。同时,宗教历史也是论战性的,它提供关于实存问题与基督教答案之间关联机制所要的素材。

蒂利希在《系统神学》(卷三)非常强调神圣普遍临在一切有限当中,并在最后的公开演讲中,明确反对排他性的基督中心论,其原因并不是基督论的独特性宣称需要被放弃,而是它容易导致一种极度危险的化约论,它会将启示经验的范围和界线收窄至一狭小的区域。因此,肯定“诸宗教历史”的价值就等于肯定普遍启示经验,虽然这些经验经常以扭曲的方式出现。因此,包括基督教在内,没有任何一个宗教能宣称是绝对的、最高的和最后的。<sup>④</sup> 蒂利希晚年亦开始怀疑是否在诸宗教历史中只有一个中心存在<sup>⑤</sup>,这个中心需要被视为人类历史中神圣普遍在场与具体的历史彰显。面对历史诸宗教的合理性,基于启示、救赎与神圣临在彼此联结,蒂利希认为唯一的方法就是把这个历史中心普遍化(倘若还有一个所谓的中心)。因此,在蒂利希的体系内,圣灵的启示经验是普遍临在,并彰显于耶稣基督在历史中具体呈现的新存有。

同时,蒂利希指出,神圣的“普遍性—独特性”临在需要赋予神学批判,所有宗教皆须表达一种先知式的批判以审视宗教历史中神圣的扭曲。在克服宗教的魔化时,自我批判应该同时出现在边界内(先知的攻击)和边界外(世俗思想)。在趋向实现内在目的的过程中,以及攻击所有宗教的内在魔化倾向时,必须放弃将具体历史宗教等同终极的做法,并应以圣灵论来检视。蒂利希称呼这种终末式的终极目的与普遍临在为“具体之灵的宗教”(the Religion of the Concrete Spirit),其中包括圣礼、先知与神秘的动态性元素。每一个宗教皆在不同程度上

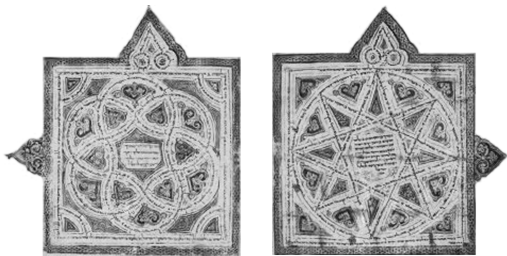
① Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.1, 39.

② Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.1, 39

③ Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.1, 39.

④ Paul Tillich, “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian,” in *The Future of Religions*, ed. J. C. Brauer (New York: Scribner’s Son, 1966), 81.

⑤ 蒂利希说:“也许……我强调,也许……诸宗教历史中有一个核心事件。”参见 Paul Tillich, “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian,” 81。



包含这三方面。在《系统神学》(卷三)中,蒂利希指出,圣灵的普遍临在构成了万物的圣礼化,圣灵属灵在场于人格的信与爱中,呈现为神秘经验,圣灵的格式塔转化了新教原则而带出先知式的自我批判。另外,包括基督教在内的所有宗教皆陷入宗教的含混性中,并追寻圣灵的自我超越。因此,蒂利希在班顿演讲中,谈到通过接纳和拒绝的辩证联合来看待其他非基督宗教的含混性时,在具体之灵的宗教结构内,所有宗教皆投入实现终极目的的斗争中。<sup>①</sup>

倘若蒂利希晚年高度集中地处理宗教历史的问题,且《系统神学》(卷三)中的圣灵论又作为他处理众多神学课题的最终考虑,则圣灵论与诸宗教历史神学之间是否会有着重要的联系?蒂利希的神学由基督论转移到圣灵论,神圣的普遍临在成为处理基督教与其他宗教的一个关键性概念,虽然他无意放弃基督论在宗教对话中的角色,但耶稣基督的位置显然需要由圣灵来赋予,圣灵的普遍启示经验与独特地临在基督身上成为一种圣灵基督论的重要命题。值得注意的是,蒂利希在此进一步将耶稣的独特性加以淡化。

在上述分析中,本文已经考察了蒂利希晚年在《系统神学》(卷三)和最后的公开演讲中的基本立场,所有宗教(包括基督教)都在圣灵的普遍在场的审判与施行恩典过程中,以致这样的观点对所有历史宗教的神学理解皆倾向于垂直方向,蒂利希明确并强烈反对一种“演化—进步”的进路,和以黑格尔式观点看待宗教历史。在关于基督教是不是最绝对的宗教这一问题上,他重构为是否可能肯认诸宗教的根基(启示经验)具有“发展—进步”的可能,他的答案既是又否。在属灵在场的冲击下,神圣的具体临在并非以横向水平的形态出现,但诸宗教文化维度中的经验性表述和诸象征呈现,则完全受制于历史发展进程的外在与内在条件。“进展由此观之是可能的,在处于不同文化阶段中,圣灵被接收的彰显状态会以不同程度的清晰性与力量大小呈现为启示经验。”依此,没有宗教有绝对的宣称。并且,蒂利希强调终极的批判力量展现为耶稣基督事件的新教原则,将是所有宗教克胜神魔结合的重要武器。可以这样总结,关于基督教绝对性的问题,属灵在场的历史性彰显将连同耶稣基督的先知性批判力量,将历史宗教绝对性加以相对化,并引导至关于克胜宗教含混性的讨论。圣灵论与基督论在蒂利希的诸宗教神学中成为两个互补的教义。

虽然,蒂利希关于神学与宗教学的论述比较迂回,但有几个重点还是比较清楚的。

倘若施莱尔马赫的构想是将宗教学放进神学体系中,那么蒂利希似乎采取了相反的进路,即将神学放进宗教学中。神学是一门就宗教而言的体系性和规

<sup>①</sup> Paul Tillich, “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian,” 90.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

范性研究,基于宗教是属于人的精神性活动,以致宗教本身在科学性体系中应占有一席位。

宗教学应从属人文科学而非自然科学,需要注意的是人文科学和自然科学具有两种相异的方法学和对象。宗教并不是与各学科并列的一门独立学科,由于宗教关心的是诸文化历史中的终极关切,以致宗教虽然不与各学科并列,但它存在于各学科的终极意义探究中,从某种意义上来说,宗教学的探问无所不在。

虽然存在上述这种普遍性特质,但这不妨碍宗教以诸历史文化形态呈现自身,以致历史文化的宗教学理应成为科学建设的组成部分。

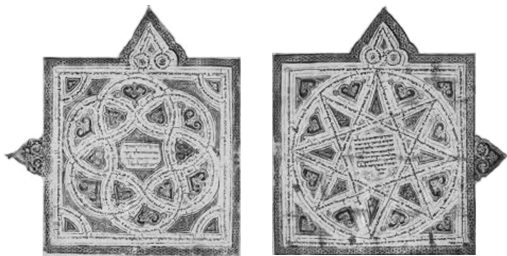
神学从属于宗教学,为终极关切提供特定宗教传统下的体系性与规范性研究。因此,神学研究对象就不应局限于某一宗教传统内。

## 四、处境性反思

上文就宗教学与神学的关系提供了三个参考模型:施莱尔马赫式、巴特式与蒂利希式。现尝试以这种类型学的方式来检视汉语处境中的问题。

中国高校明显是以巴特式模型来运作,意即在大学或社科机构中以提出一种科学、客观、中立的宗教学为目标,继而将带有强烈认信背景的神学研究收归神学院的领域之内。在宗教学与神学的分离姿态上,是巴特式,但不必然完全“拥抱”巴特对宗教(包括基督宗教)的全盘理解。这种分离模式刻意塑造一种二元对立关系。这模式存在两个层面的困难:正如上文所指出的,就理论层面而言,这种分离模式不仅已经无法解释当前宗教学的前沿思维,同时亦远远落后于当前的神学研究思维;但值得注意的是,就实际操作层面而言,这种分离只是一种体制上的分离,并不意味着在微观的层面上,宗教学学者与神学工作者在研究方法和对象上没有复杂而丰富的交杂。首先,就在大学中产生的所谓基督宗教的研究成果而言,其与神学研究几乎是没有什么分别的。学者们亦极力地把这种难以区分清楚的研究用客观科学的性格表达出来,企图满足宗教学的科学要求。其次,随着西方前沿学术研究的发展,神学的活力亦慢慢以一种世俗化的语言和论述表达出来,而非仅仅局限于一种基督宗教的传统,这种发展趋势有可能为现时的含糊姿态提供更丰富的养分。

这里存在一个宗教学的学科危机和基督宗教的宗教危机。首先,当宗教学一旦与神学脱离,并摆脱自身的规范性特质,试图以客观科学的姿态出现时,其学科位置就岌岌可危。例如,宗教社会学作为一门宗教学的学科,以社会科学为根基,采取客观中立的姿态从事关于宗教行为和社团构成的研究,但其方法论是社会学的,对象也是社会学的,下一个问题就是宗教社会学为什么不能放在社会



学系而非要在宗教学中？类似的问题有：为什么不是心理学系，抑或是历史系、文学系、古典研究系、语言学系？还有必要设一个独立的宗教学学部吗？若有，原因在哪？倘若其他学科完全可以以独特的方法学来研究宗教对象，那么还能否为宗教学的独特性辩护吗？这种追问实际上是迫使宗教学去思考，除了与历史方法、社会科学方法、心理学方法、哲学方法之外，宗教学究竟是否存在一种独特的方法论。倘若答案是否，那么究竟是什么使得宗教学能成爲一门学科？其次，倘若神学只局限于以认信为背景的神学院内，那将意味着有关基督教研究的规范性研究只有认信意义，没有科学性意义；长远而言，神学作为一种理解基督宗教内部传统的义理建构领域势将失去批判性和客观性功能，继而基督教群体思想容易走入僵化甚至迷信的境地。从西方中世纪以降，神学得以存在于大学体制之内，并非由于一种历史的偶然性而已，它的科学性格不断被强调和建构，以致神学的规范性格和科学性格可同时服侍信仰群体与学术群体。

施莱尔马赫式的模式似乎更具体展现在某些世俗大学中的宗教学系和神学研究部门。香港中文大学的崇基学院似乎较接近这一模式。崇基学院乃基督教背景学院，合并于香港中文大学这所由政府资助的世俗大学。其中，有宗教学课程提供宗教的学术研究，亦有神学课程提供关于基督宗教的学术研究，并为教会训练牧职人员。这两种课程间的界线并不明确，学生可以跨课程选择宗教学或神学课程，老师亦不时游走于这两种课程之间。一方面，学院的基督教精神与世俗大学之间存在某种张力，同时宗教学与神学研究之间的整合也不可避免。重要的并非是否应整合而是如何整合的问题。施莱尔马赫尝试把宗教学视为哲理神学的进路是值得考虑的，这条进路比把宗教学放在教义神学或实践神学里更为理想。

当然，在汉语处境的思考中，施莱尔马赫的模式仍然有不少困难：第一，他无法正视宗教间复杂的互动历史，诸宗教间的界线在汉语处境中往往是模糊且有弹性的，当然他的对话精神仍然有利于在对话的姿态中为一己的传统辩护；第二，施莱尔马赫的神学理解虽然具备科学性但仍然是以基督宗教为焦点，似乎在考虑神学的位置上仍无法去往更多元世界的不同领域中；第三，施莱尔马赫无法为亚洲及汉语的宗教传统研究提供一种非西方的阅读，即西方诠释范畴仍然可能不适用于汉语的宗教学处境。

当前西方（尤其是英美世界）的宗教学课程已经有突破性的发展，它们大部分已经采取交叉学科的进路切入不同的问题域来讨论宗教，这模式似乎比较类似于蒂利希模式。香港浸会大学的宗教学本科生课程名为“宗教、哲学、伦理”，学生须分别在四个范围中选科：“哲学”“基督宗教与比较宗教”“宗教学的科际整合”“伦理与社会”。这种宗教学的课程特色是不再以整体方式介绍某一宗教传

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第19辑

统,强调一种跨领域跨宗教的方法论视野,并以通过具体文化社会全球问题来切入宗教问题为方向。例如,“宗教与性别”(Religion and Gender)一科就尝试以当前的性别研究理论来检视不同宗教(神学)传统,并同时挪用不同的宗教(神学)传统的性别议题来处理性别问题,以凸显不同宗教(神学)的贡献。因此,所有的宗教传统和神学传统都成为可供挪用的资源。其实,这种课程设计现在正是英国和不少美国大学宗教学的设计理念。个别的宗教传统往往不是被研究的主体,而是一种被采纳的方法(宗教作为方法),它们被用来处理某些具体或思想性问题。这种进路并不以维护某一宗教传统为目的,也并非通过比较研究来评价各宗教间的优劣,而是在文本互际(inter-textual)和文本内际(intra-textual)间进行诠释,务求能达致更好的理解,并且让宗教传统更能与世界产生互动。随着离开所谓“客观中立与否”的问题意识,这种宗教学的进路也不再关心所谓“局外人/局内人”(outsider/insider)的问题;这种宗教学的改变相信也与当前学术前沿中的诠释学、解构主义与后现代思想有关。

## 结语

宗教学在大学的知识体系中占有一个无法被化约和取代的位置,它的科学性格并不局限于自然科学的思维,而更接近人文科学。因此,它不能亦不应被哲学、社会学、心理学、历史学、人类学等学科取代或仅仅成为它们的分支。宗教学的教研成果将持续地为诸宗教与基督宗教之间的相互理解作出重要贡献,并且也将在基督教神学的中国化发展中担当重要角色。基督教神学无须担心宗教学会阻碍其发展,反而,宗教学能摆脱基督教神学的教义性干扰,使得宗教学的教研更为“健康”。同时,在汉语处境中,基督教神学无法忽略一种多元宗教的具体处境,前者要想贡献于这种独特的环境,必然要与这些中国宗教传统所关切的问题进行“交往”。从一种消极的意义来说,基督教神学不应被视为一种“非学术性”的基督教研究;宗教学也不应被视为一种对所有宗教传统的非宗教性和非神学性的研究。积极而言,两者的姿态其实类似于一种“多元中的合一”(unity in diversity)或“分别而不分离”(distinction without separation),就好像信经描述的基督的神性与人性的状态。两性不混乱、不分离、不改变、不交换,联合于一个实体当中。宗教学学者与神学工作者若能向对方开放,神学与宗教学将不单能促进这两门学科的发展,更能为当前人类面对的问题一展所长。