

Globethics Repository

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

儒耶双重宗教身份与比较神学 [Confucian-Christian Identity and Comparative Theology]

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	Institute of Sino-Christian Studies; Institute of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-16 17:01:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166800

儒耶双重宗教身份与比较神学

Confucian-Christian Identity and Comparative Theology

區建銘
中央民族大学
北京，中国

AU Kin Ming
Minzu University of China
Beijing, China

kinmingau@cubk.edu.bk, kinmingau@gmail.com

摘 要

随着近期学术界由宗教对话引起对多重宗教归属 (multiple religious belonging) 和多重宗教身份 (multiple religious identity) 的讨论不断加增, 宗教对话已进入了另一个阶段, 一个建构自我宗教身份的阶段。在这个原因下, 其他宗教便成为建构自我宗教身份的元素。因此本文首先讨论多重宗教归属和多重宗教身份的差别, 其次本文讨论东亚基督徒的双重宗教身份的实况, 和宗教传统在历史中演变的问题。最后, 从比较神学的方法, 特别以南乐山 (Robert C. Neville) 的波士顿儒家学说来回应儒耶双重宗教身份的可行性。

关键词: 多重宗教归属、多重宗教身份、比较神学、波士顿儒家学说

引言

在二十一世纪，宗教的多样性已是不争的事实。因为东西方宗教文化的差异，上一世纪不同类型的宗教对话渐渐出现在不同的区域。由于近期学术界由宗教对话引起对多重宗教归属(multiple religious belonging)和多重宗教身份(multiple religious identity)的讨论不断加增，宗教对话已进入了另一个阶段，一个建构自我宗教身份的阶段。在这个原因下，其他宗教便成为建构自我宗教身份的元素。回看中国的基督教历史，西方基督宗教入华四百年，基督教神学因为与中国三大主流宗教：儒、释、道的不断互动，神学建构虽有中国本土特色，但仍未发展成形成一套成熟的系统，甚至有时有互相排斥的现象。作为中国基督徒，他们能否同时是基督徒和儒教徒？甚至能用这双重身份来建构中国的基督教神学？

本文尝试从西方基督宗教的“双重宗教身份”，和“比较神学”的概念来探讨儒家基督教或基督教儒家的可行性。首先，本文将讨论多重宗教归属和多重宗教身份的差别，其次本文讨论东亚基督徒的双重宗教身份的实况，和宗教传统在历史中演变的问题。最后，从比较神学的方法，特别以南乐山(Robert C. Neville) 的波士顿儒家学说来回应当重宗教身份的可行性。

一、归属(Belonging)与身份(Identity)

由于宗教对话多年来的发展，宗教人士已进入建构自我宗教身份的阶段，这阶段产生了三个重要词汇，就是多重宗教归属(multiple religious belonging)、多重宗教身份(multiple religious

identity)和多重宗教参与(multiple religious participation)。对于多重宗教的归属的解释,彼得·潘扑(Peter Phan)是代表人物。彼得·潘扑认为多重宗教的归属这是可能的,甚至是必要的。他指出基督教一方面要接受其他宗教的教义、理论和实践,但这并不意味着全盘接受、照单全收,所以,另一方面基督教也要对其他宗教的教义、理论和实践作出修改,然后结合在基督教信仰之内。不但如此,他甚至提议基督教信仰可采用非基督教的信念、道德规范、礼仪和灵修来实践其宗教精神。¹彼得·潘扑从理论层面来分析基督徒多重宗教归属的问题,他订定了六个条件:(1)多重宗教归属不是对基督教的信仰产生疑问,相反是对基督教和建制教会的一种深层委身;(2)实质上基督徒仍然是主要的身份,而其他宗教只是一个修饰词,如佛教基督教,那佛教只是修饰词而已;(3)对非基督宗教的知识包括伦理、神秘主义和修院式的维度需要有充分的掌握;(4)要真实体验每一个宗教,好像是他们的信徒一般,更需要他们的导师来帮助清晰自己的体验;(5)承认在实际生活上宗教理论与实践的落差,并接受这是不可能完全解决的;(6)必须团结关注贫穷和公义的团体,并与他们一起争扎。²可惜彼得·潘扑没有清晰界定“归属”的意义,“归属”的观念仍含混不清。另外,他虽然划出多重宗教归属的标准,但只针对解决灵修、理性及神学的问题,故此忽略了对一般信徒的实用性。

由于宗教对话不应只是属于神学家的专利,更应落实在普通信徒的层面上,故白诗朗(John Berthrong)提出“多重宗教参与”

¹ Peter Phan, *Being religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* (New York: Orbis Books, 2004), p. 61.

² Peter Phan, *Being Religious Interreligiously*, pp. 71-76.

(multiple religious participation)的名词。其实对普通信徒来说，他们所关心的主要是灵性修练和宗教团体活动的实践层面，至于神学问题和宗教经验理论的知识，他们通常只是放在次等位置。因此，白诗朗提出“多重宗教参与”(multiple religious participation)这新词汇，他将这词汇解释为某一个宗教信徒有意识或无意识地参与和借用其他宗教的理念、实践、符号、冥想、祈祷和圣歌等来提升自己的信仰生命。³因此，“参与”不等同“归属”(belonging)，“参与”主要是指信徒从实践上对其他宗教活动的参与而已，并没有培育出“归属”的情感。

无论如何，由于潘扑未能对“归属”一词作出解释和规范，而它又含有“拥有”的意味，故“归属”一词并非能最恰当地描述多重宗教的参与。一个人如何归属多重宗教而又被某一宗教团体所承认？归属又是否一个有利于精神福祉的隐喻？为了订定“归属”的意义，凯瑟琳·柯妮 (Catherine Cornille) 指出“归属”是投入，所以真正的归属是排除多重宗教参与的，因为归属是终极性地属于某一个特定的人、一个象征性的制度和一种礼仪传统，唯有这样的投身，并加上获得这群体的认同，才是真正的归属。她更强调宗教归属是要求每个成员完全自由和活跃的投入于这个宗教群体中，并带有排他性的宗教信仰宣告。⁴雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)也从宗教体制的角度来捍卫这个对归属的理解，一个宗教团体必须正式承认那些成员是归属于

³ John Berthrong, *The Divine Deli: Religious Identity in the North American Cultural Mosaic* (New York: Orbis, 1999), p. 35.

⁴ Catherine Cornille, "Introduction: The Dynamics of Multiple Belonging", in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Catherine Cornille ed. (New York: Orbis, 2002), p. 3.

它的，并禁止它的成员对其他宗教的效忠。⁵

话虽如此，沃纳·金容得 (Werner Jeanrond) 却赋予“归属”一个比较灵活的概念，他区别了狭义的宗教归属概念和对上帝的最终归属。沃纳·金容解释真正的归属是属于上帝，既然上帝是在不同处境包括不同宗教内体验，基督徒便可有意义的参与多个宗教传统，一方面他们能借着这些传统体认上帝，另一方面也没有失去归属上帝的意义。⁶所以沃纳·金容得打开了多重宗教归属的窗口，因为上帝超越了宗教团体，唯有上帝才是基督徒最终的归属。

尽管最终归属于上帝这种观念是可行的，但归属仍有其含糊性。因为归属这个观念附加了政治的意涵，间接地表达出从属之意，即下级归属于他的上级、女人归属于她的丈夫、仆人归属于他的主人。再者，归属没有充分反映由于信徒参与不同宗教，而对不同宗教有深入神学反省、礼仪习俗的灵活运用以及自我身份的理解。因此，归属仍未能解决解释性和规范性这二方面的要求。职是故之，我们必须有一个较为深刻和有意义的隐喻，来表明多重宗教参与的意义。

有见及此，弗朗西斯·克鲁尼 (Francis Clooney) 提出了“身份” (identity) 这观念，他指出“身份”比“归属”更適切地表达多重宗教参与。弗朗西斯·克鲁尼是著名参与印度教的基督教神学家，他通过多年阅读这两个宗教的经典，引发它们的互动来实践多重宗教的参与。因此，他指出“身份”一词是一个适切的隐喻，来表达信徒参与多重宗教的体验。弗朗西斯·克鲁尼 (Francis Clooney)

⁵ Raimon Panikkar, “On Christian Identity: Who Is a Christian?” in Catherine Cornille ed., *Many Mansions?* pp. 122-23.

⁶ Werner G. Jeanrond, “Belonging or Identity? Christian Faith in a Multi-Religious World”, in Catherine Cornille ed., *Many Mansions?* p. 118.

认为：“我们阅读，所以我们是我们；若我们阅读的方法是复杂的，那我们的身份亦随之而复杂起来。”⁷克鲁尼更强调信徒在宗教身份的建构上要避免带有精英主义的味道，因为阅读是信徒普遍的行为，通过阅读不同宗教经典，信徒在不知不觉间已参与了多重宗教对话。因此，多重宗教身份是一个合宜的隐喻来描述多重宗教参与，若有信徒在研究别的宗教信仰和习俗之时，察觉到自己在实践的过程中产生了微妙的改变，那么他只是带来观念上的认同，实质上并没有归属别的宗教团体。这样说来，强调宗教团体的成员制和教条式的认信之“归属”隐喻就不能表达这样多重宗教的参与了。⁸另外，身份是一个复杂的表达，因为它包含了历史、社会和文化的条件，同时亦包含着吸取各种宗教传统的来源，虽然身份的形成有其复杂性，但它始终只是一个而非多个的独特身份。⁹

简言之，“身份”比“归属”是一个更有灵活的隐喻。“身份”一词虽然认同其它宗教与自己的宗教有相似之处，但与此同时，它仍能保全其宗教的独特性，因为“身份”表达出宗教的个体性与传统的群体性之间的互动关系。由此看来，身份意味着个人参与多重宗教的理论和实践，但归属却是确定了多重宗教传统的教义和实践，两者是不可等同的。在多重宗教传统的交织下，宗教身份似乎更适合建构一个讨论多元宗教的神学隐喻，因为它超越了宗教团体的归属与类别的要求。

⁷ Francis X. Clooney, S.J., “God for Us: Multiple Religious Identities as a Human and Divine Prospect”, in Catherine Cornille ed., *Many Mansions?*, p. 57.

⁸ Ibid.

⁹ Perry, Schmidt-Leukel ed. *Buddhist Attitudes to Other Religions* (St. Ottilien : EOS, 2008), p. 47.

二、双重宗教身份

1. 个人层面

我们先从个人层面讨论双重宗教身份，然后再进入群体层面来讨论。个人层面上，作为一个完整的人，他有理性、心性和意志这三种心智功能，而这三种心智功能是带动人的思想、感觉和行为的 活动，换言之，这些活动是对应着人的理性、心性和意志而产生。 当人能发挥这三种心智功能，才可以说他是一个整全的人。这样说 来，当人参与于任何宗教，他都要在思想、感觉和行为上整全的发 挥，这才可算是整全的参与。换言之，对于一个委身的基督教来说， 他必须以一个整全的人来整全参与自己的宗教，在认知层面上，他 理性地明白和认同基督教的教义；在情感层面上，他经验到一定的 宗教情感；第三，在行动层面上，他必须按着基督信仰的价值观， 来竭力服侍穷人、照顾老弱寡孤和实践社会公义。

作为中国基督徒，他们有着双重宗教身份，即他们同是儒教徒 和基督徒。推而广之，这双重宗教身份同样可应用在东亚儒教和基 督教徒的身份上。汉斯·昆(Hans Küng)和白诗朗(John Berthrong) 这两位神学家都认为每个东亚基督徒是有着双重甚至多重的宗教 身份。一个人怎样能够是一个真正的中国人又是基督徒？对于以上 的问题，汉斯·昆引述罗光(Stanislaus Lokuang)的话回答：“一个 真正的中国人必须深深地敬重精神事物，他必须尊敬‘天’和他的 祖先，并遵守儒教的道德规范。培养‘五常’，即仁义礼智信；他 必须有立家之孝。而一个真正的基督徒则必须爱上帝，这种爱超过 了他对邻人和自己的爱，他也必须遵守十诫，并将永恒生活分为两 种生活。我们发现这两者正好是互相补足的。”¹⁰

¹⁰ Han Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (New York: Doubleday and

事实上，东亚基督徒在身份上没有选择，因为当他们承认自己是基督徒，他们就必然地具有双重宗教身份了。不管是韩国人、日本人、越南人还是中国人的东亚基督徒，他们都生长在儒教文化的土壤中，因此，对他们来说，儒教基督徒的双重宗教身份并没有甚么问题，尽管这两种宗教信仰内容有冲突之处。但冲突并不代表不能并存，这只是表达出不可同和不可分的吊诡关系。

东亚基督徒具有双重身份，这正突显出儒教和基督教它们在差别中有着相似之处。比如人与世界是内在关联的，二者缺一不可。另外，人既是个体之人也是集体之人，既然是集体之人，他便参与于我们的世界当中。第二，儒教和基督教都认为人的实然性和应然性是有区别的。换言之，在本质上人的本性是善的，但实存上人的原初本性被扭曲了。最后，它们都关注于解决人类的实存问题。基于这些相似之处，儒教和基督教就不是相互排斥。进而言之，东亚基督徒在通常整合与转化过程的意义之上同时既是儒教徒又是基督徒。

2. 群体层面

儒家和基督教是两种不同的宗教传统，它们能共存和彼此互相尊重吗？在《传统》一书中，爱德华·希尔斯 (Edward Shils) 认为每一种传统至少有四种性质。第一，传统意味着“*traditum*”，它是一种从过去转换或流传到现在的东西。¹¹例如，物质实体，对各种事物的信念，对人和事的印象，活动和机构等等都能视为一种 *traditum*。另外，一种传统的持续存在，在它经历变化之前

Collins Publishers, 1988), p. 277.

¹¹ Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 12.

至少延伸三代。¹²

第二，每种传统都有范本和守护人，守护人被视为典范的个体。例如，君子在儒教里是一个有理想和高尚的人，是传授道德教育的人。典范的个体是 *traditum*，它已经并且正在被流传和转化，因它在过去被创造，实践和相信。¹³在这一点上，每种传统都必须在特定的信徒生活中有一些具体模板的概念。

第三，所有流传的东西，诸如符号的系统，成系列的典型，都会被接受和调整。它们在流传的过程中会做出改变，使当下的传统获得重新解释，同时，它们的接收者亦会将它们改变。¹⁴因此，从前几代流传下来的东西通常都没有保留它们的原初特征，它们总处于变化的过程中。这就是说，传统通常被视为解释的对象，它们本身不具有独立的、自我再生或自我阐释的功能。“只有生活着、认知着、意愿着的人类才能够实践，再实践和调整它们……传统在失去追随者的意义上能够遭到破坏，是由于它们的追随者不再践行它们了。”¹⁵换言之，作为每种传统的继承者，他们通常实践，再实践并且甚至改变他们的传统。

最后，传统的保留和持有。比如说文本，是具有选择性的。在每种传统中，特定的文本被挑选出来用作典范，为行为规范的建立提供权威的参照点。如希尔斯所说：“传统的过程就是选择的过程。传统的一些部分沉入黑暗隐晦之中，以至于只有很少的人知道，或者根本让人无从相信。”¹⁶

很明显，儒教和基督教都含有这四种特征，也都经历过流传

¹² Edward Shils, *Tradition*, p. 3.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

的各个阶段。虽然儒教的初始发展是在儒教三大师，即孔子、孟子和荀子的时代，但直至古中国的汉王朝，儒教并没有成为国家支持的帝国正统和国家意识形态。汉儒时代通过撰写评论和编纂历史文献发展了政治理论并保持了儒教传统。然而，魏晋时代道教复兴了。唐朝时期，佛教也兴盛发展了。面对佛与道的挑战，北宋和南宋时期儒教又再次复兴。儒教思想发生了变化，新的话语也建立起来，并且“四书”被朱熹定为自修的主要著作。后来用于科举考试。在现代，伴随西方的挑战，儒教又改变了其范式。¹⁷一个被称为新儒教的群体出现在现代视野中。正如杜维明指出，新儒教可以被描述为儒教传统的第三个时代，仍然处于重塑其继承下来的传统的过程中。

在基督教方面，基督教传统在西方历史上有过多次范式的转变。汉斯·昆使用托马斯·库恩所用于自然科学的范式理论来描述基督教的历史。他指出当基督教与希腊文化相遇时，早期基督教的启示录范式就转向了古希腊化范式。随着罗马帝国的分裂，11世纪东西教会也发生了分裂。西方的教会便转向了中世纪罗马公教范式。文艺复兴之后，基督教会又转向了改革宗的新教范式。随着西方现代时期的崛起，基督教转向了现代启蒙范式，伴随工业化的到来，基督教采取了当代的普世范式。¹⁸

根据希尔斯的理论，传统的传承是基于内生和外生的因素。前者是内在的因素，而后者是外在的因素。“一种传统不会自己发生变化，它总包含着被改变的潜在性。改变是由人促成的。”¹⁹这就是说，身处传统中的人促成了内生的变化。“人心灵的创造

¹⁷ John H. Berthrong, *All Under Heaven* (New York: SUNY Press, 1994), p. 81

¹⁸ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), p. 123.

¹⁹ Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 213.

力在面对传统中的潜在可能性变化的过程中发生变化。”²⁰另外，就外在的因素而言，不论传统的追随者怎样与其它传统接触，传统都可能发生四个方面的转化，即增加、合并、吸收和融化。²¹至于儒教与基督教，这两种宗教传统在其历史上与其它宗教传统相遇时也产生转化。

自 16 世纪 90 年代后期利玛窦将基督教的观点译为汉语后，两种伟大的宗教传统——儒教与基督教，在概念层面展开了对话。当今东亚的基督教人口数量正在剧增，儒耶对话已经超出了观念层面。如果宗教对话能够分为三种不同类型，那么东亚基督徒已经进入生活层面的对话。²²东亚基督徒都面临怎样在儒教传统的社会背景下过着基督教式的生活的问题。换言之，他们正面临着他们是儒教徒的同时是否还是基督徒的问题。

双重宗教身份不是一种宗教鸡尾酒。作为双重宗教的信徒，东亚基督徒必须要有充足的关于两种宗教传统的知识，以便他们能够深刻地理解终极的实在性以及两种传统的基本伦理原则。通过东亚基督徒生活上的对话，儒教和基督教的差异能够整合，以建立新的话语和精神，或者甚至建立一个新的适合东亚教会的思想体系。在这方面我们可以看看当今宗教对话中产生的新的理论——“比较神学”。

三、比较神学

当今的宗教对话中发展出一套新的方法，这方法的重点是不

²⁰ Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 213.

²¹ *Ibid.*, pp. 275-279.

²² 三种不同类的对话是生活、意义和心灵的对话。见 John H. Berthrong, *All Under Heaven*, pp. 186-187.

再停留于以往宗教排他主义、宗教包容主义和宗教多元主义的问题上，而集中用比较方法去思考基督教与其它诸宗教的关系，这门方法称为“比较神学”。在《宗教百科全书》中，芝加哥大学神学院的当今神学家戴维·特雷西（David Tracy）的讨论认为比较神学同时为宗教历史学和神学，主要的研究是比较不同传统的神学。²³而另一位当今比较神学家弗朗西斯·克鲁尼（Francis X. Clooney）则认为特雷西的定义仍未足以指出比较神学独特之处。对克鲁尼来说，比较神学是属于建构神学，它的方法是透过与不同宗教传统的比较和对话，对自己的宗教传统进行反思及建构新的神学思维。²⁴

根据克鲁尼，比较神学不是宗教研究，因为宗教研究是一门客观抽离的研究学科，宗教研究学者是不需要委身于任何一个宗教传统，而他们所关注的是宗教群体生活上的心理、社会或历史元素等。比较神学有别于宗教研究，它是扎根于基督宗教的传统来进行与不同的宗教比较和对话的建构神学；它主要关注的是在这个宗教多元化的世界下，是怎样理解基督宗教信仰的意义、真理和合理性。²⁵

另外，比较神学不是比较宗教。比较宗教以一个普遍概观的宗教理念或者宏大的叙述（grand narrative）作为开始，从而比较所有宗教传统对这理念的表达。²⁶如约翰·希克（John Hick）宗教多元论者假设诸宗教都有一个共同基础，不论是终极实体、超越者

²³ David Tracy, "Comparative Theology" in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 14 (New York: Macmillan, 1987), pp. 446-455.

²⁴ Francis X. Clooney, "Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989-1995)" *Theological Studies* 56, (1995): 522.

²⁵ 参 <http://www2.bc.edu/~clooney/Comparative/ct.html>

²⁶ James L. Fredericks, *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity* (New York: Orbis, 2004), p. 98.

或奥秘等，而每一个个别的宗教都只是用不同的方式表达出这些概括的宗教理念而已。²⁷但比较神学没有这样的假设，它所关注的是自己的宗教传统；借着与其它宗教的比较，再深入地对自我进行了解。因此，比较神学的方法并不需要寻求不同宗教的抽象共同性来证明所有宗教都有共同的本质。

比较神学家克鲁尼认为比较神学属于一种建构神学，在某种程度上，它与传统的基督教神学有一定区别。传统的基督教神学用认信的方式来解释基督宗教群体的信心。因此，神学工作者的任务就是要探索信仰群体的信心，诠释他们的信仰。另一位比较神学的倡导者英国牛津大学的沃德(Keith Ward)，称这种方式为认信神学。换言之，这样的认信神学是信仰群体的内部活动，是探索信仰群体所接受并生活在其中的启示。²⁸根据尼布尔(H. Richard Niebuhr)，认信神学一方面接受基督教启示的独特，但同时接纳现代社会科学提出的历史文化相对性，因此，认信神学关注的是某宗教群体的信仰理解，它并非一门公共学科。若认信神学属于基督徒群体，目的是表达信仰群体的信心，那么神学家就如同代表他们信仰群体的传道工具，公开解释他们的信仰和为他们的群体辩护。²⁹而比较神学不是一种对宗教信仰的护教形式，它是一门知性的学科，是探讨在各种宗教传统中对人类生命的终极价值和目标的表达。³⁰

比较神学的功用正好相反，它并非基督宗教的护教方式之一，而是一种思想学科，用来探索在不同宗教内所表达对人生的终极价值和目的之理论。这样，比较神学自然会特别关注在不同

²⁷ 参 John Hick, *The Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1991).

²⁸ Keith Ward, *Religion and Revelation* (Oxford: Clarendon Press, 1994), p. 38.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 40.

宗教传统之下的上帝概念，它没有也不会排斥任何宗教传统。换言之，比较神学可以说是一门公共学科，它所理解的对象是世界不同的宗教。处身在多元宗教的处境下，基督宗教神学的理论再也不能不考虑其它宗教的理论，而只宣告自己理念的绝对性。其实，面对全球多元宗教的境况，神学理论的绝对性已受到批判，正因为如此，比较神学强调其它宗教都是建构基督宗教神学的资源，通过与不同宗教的比较，神学家修正已有的神学理念，建构新神学思维。

但这是否意味着比较神学家要脱离对任何宗教的忠诚呢？答案是否定的。虽然真理寻索的客观性和对某宗教传统的忠诚有很大的张力，但是比较神学家应该避免一切的诱惑尝试脱离这种张力，反之，他们要处理的是在这张力底下怎样平衡自己。因为比较神学并非尝试寻找宗教研究的普遍现象，甚至它反对建立一个关于宗教的普遍化理论，或一个超宗教传统的骨架，来尝试证明所有宗教都只是表达这理论或反映这骨架的例子。比较神学的真正目的是从另一种角度去思想基督宗教的本身；它没有计划去研究宗教的普遍性，或对其他宗教有新的理解。

所以，基督教比较神学家仍扎根于基督宗教的传统，并且用来服侍这个传统。沃德更指出比较神学是察觉到自身信仰的历史根源和其问题的一门自我批判的学科；它同样是一门准备参与跟不同宗教传统对话的多元性的学科；最后它是意识到它要准备随时自我修正的一门开放学科。³¹

若说比较神学是一套用来作为实践基础的理论，不如说其本身就是从实践而产生的神学。借着与不同宗教的对话和比较，比较神学尝试在多元宗教的处境下建构一套基督宗教的神学，这种

³¹ Keith Ward, *Religion and Revelation*, p. 48.

建构神学的方法是对话的方式，而对话本身就是实践。所以，比较神学并非是一套关于宗教对话的神学，或是一套使对话合法化的神学，它本身就是实践神学，在实践宗教对话的过程中对自身做出修正与建构。³²

在实践的过程中，比较神学采取批判式的态度，但它并不是批判别人，乃是自我批判，一种深度的反省。借着这种反省，其它宗教便成为基督徒对其信仰再思的一种资源。在这个过程中，比较神学无意建立一套将其它宗教包含在一起的理论，它亦无意扭曲其它宗教的信念，以此用来建立一套宏大的理论。比较神学的进路是将其它宗教作为对话的伙伴，并且在宗教对话的实践下，作有限度的宗教解释活动。在这样批判式的反省实践过程中，基督徒群体便会与其它宗教群体建立一个全新形式的社会宗教团体。

另外，作为一门实践神学，比较神学本身是一种处境式的神学，因为在比较的过程中，不同宗教传统的理论是不能脱离其宗教传统文化与历史的，所以比较就会涉及其处境性。换言之，每一个宗教传统的理念与其处境息息相关，没有处境作为资源来认识其理论，其宗教传统一定会被扭曲，更不能缔造神学。故此，比较神学也是处境性的，它借助处境来建构理论。

四、比较神学的分类

二十世纪比较神学的起源可以追溯到80年代末期，这是因为戴维·特雷西在宗教百科全书(1987)上写上了比较神学这个主题，

³² 参 James L. Fredericks, *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*, pp. 103-108.

由此而引发了当代对比较神学的讨论。而对这新兴领域的一个有影响力的书目回顾的是在1989年开始调查出版物，³³ 随后有很多研究虽然有些没有用比较神学的名字，但都在这个领域之内。主要包括波士顿大学南乐山(Robert C Neville)的“比较宗教观念企划系列”(Comparative Religious Ideas Project)³⁴： *The Human Condition* 《人类的境况》、 *Ultimate Realities* 《终极实在》和 *Religious Truth* 《宗教真理》，以及一些学者的专著如约瑟夫·布拉肯 (Joseph Bracken) 的 *The Divine Matrix*³⁵，迈克尔·迈尔斯(Michael W. Myers) 的 *Brahman: A Comparative Theology*³⁶，區建銘的《保罗·蒂里希与朱熹：关于人类困境问题的比较》³⁷，詹姆斯·弗雷德里克斯(James L. Fredericks) 的 *Buddhists and Christians*³⁸，和 John J. Thatamanil 的 *The Immanent Divine*³⁹等。还有沃德(Keith Ward)的一系列比较神学研究⁴⁰，弗朗

³³ 参 Francis X. Clooney, “Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989-1995)” *Theological Studies* 56, (1995): 520-532.

³⁴ 学南乐山(Robert C Neville)的“比较宗教观念企划系列”包括 *Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001), *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001), 和 *Religious Truth: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001).

³⁵ Joseph Bracken, *The Divine Matrix: Creativity as a Link Between East and West* (New York: Orbis Books, 1995).

³⁶ Michael W. Myers, *Brahman: A Comparative Theology* (Richmond: Curzon, 2001).

³⁷ Kin Ming Au, *Paul Tillich and Chu Hsi: A Comparison of Their Views of Human Condition* (New York: Peter Lang, 2002).

³⁸ James L. Fredericks, *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity* (New York: Orbis Books, 2004).

³⁹ John J. Thatamanil, *The Immanent Divine: God, Creation, and the Human Predicament* (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

⁴⁰ Keith Ward 的比较神学系列包括 *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions* (Oxford: Clarendon 1994), *Religion and Creation* (Oxford: Clarendon Press, 1996), *Religion and Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1998), *Religion and Community* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 和 *Religion and Human Fulfillment* (Oxford: Clarendon

西斯·克鲁尼(Francis X. Clooney)的交互阅读和诠释宗教经典⁴¹,和凯瑟琳·柯妮(Catherine Cornille)编辑的对非基督教经典的基督徒释经书系列(Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts)⁴²。

由于这些学者的贡献,西方的比较神学方法可以有效的帮助建构双重宗教身份。比较神学大概可以分为交互阅读和诠释宗教经典、从宗教的参与做出比较神学、对宗教符号和范畴的三种比较。用宗教经典来进行比较神学研究的主要以弗朗西斯·克鲁尼(Francis Clooney, S.J.)为代表。正如上文所表达,弗朗西斯·克鲁尼所提倡的是交互的阅读宗教经典,即基督徒阅读佛教经典,佛教徒阅读基督教圣经,借此种阅读方式,信徒可从别的经典中找寻自己的信仰世界;当然要实践这种方法首先要学习别的宗教的语言。⁴³ 其实这种宗教比较是一种诠释活动,某一宗教信徒一方面

Press, 2008).

⁴¹ 弗朗西斯·克鲁尼(Francis X. Clooney)的主要著作有 *Seeing through Texts: Doing Theology among the Srivaisnavas of South India* (New York: State University of New York Press, 1996), *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (New York: Oxford University Press, 2001), *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary* (New York: Oxford University Press, 2005), *Beyond Compare: St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2008), *The Truth, the Way, the Life: Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus* (Leuven: Peeters Publishing, 2008), 和 *His Hiding Place Is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence* (Stanford: Stanford University Press, 2013)等。

⁴² 凯瑟琳·柯妮(Catherine Cornille)编辑的对非基督教经典的基督徒释经书系列包括 Catherine Cornille ed., *Song Divine: Christian Commentaries on the Bhagavad Gita* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007), Daniel P. Sheridan, *Loving God: A Christian Commentary on The Narada Sutras* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008), John P. Keenan and Linda K. Keenan, *I Am/No Self: A Christian Commentary on the Heart Sutra* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2011), 和 Peter Feldmeier and Leo D. Lefebure, *The Path of Wisdom: A Christian Commentary on the Dhammapada* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2011)等。

⁴³ Gavin D'Costa ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1990), pp. 63-80.

运用本身的宗教概念和经历来解释其它宗教的经典，而另一方面通过阅读和解释其它宗教的经典，某一宗教信仰徒便能再次发掘自己信仰内容的真理性。

从宗教参与来研究比较神学的代表人物有白诗朗(John H. Berthrong)。白诗朗指出，宗教对话不单只是讨论真理意义的问题，更关乎日常生活中的宗教活动。根据白氏，后者称为“生命的对话”(dialogue of life)，上文已介绍白诗朗用中国宗教为例提出多重宗教参与(multiple religious participation)的观点。虽然中国文化包含儒、道、佛，但其中任何一个都没有将其它两者并吞，故此今日的中国仍存在着这三大宗教。而在日常生活中，一般中国人的宗教活动都是综合这三大宗教的特质来进行的。因此，白氏指出参与不同的宗教活动并不一定代表与其本身的宗教对立，反之，通过参与不同的宗教活动，参与者更有可能产生另一种信仰生活模式。⁴⁴

从宗教符号和范畴作比较神学研究的代表者是南乐山(Robert C. Neville)。南乐山创新地将基督教的符号与其它宗教符号作整合和分析，正如他所强调，我们必须要有抽象的象喻符号来进行神学整理，因为不同文化背景有不同的象征和象喻来描述上帝。因此，我们就要采用一个共通的抽象象喻来进行比较；换言之，这个抽象象喻不但能表达基督教之上帝的概念，甚至能同样应用在中国宗教，如儒、道、佛三教的神学范畴上。故此，南乐山教授采用抽象象喻作为工具，其目的是使各宗教的神学互动起来，以便探索不同宗教的意象和象征互相抵触和补助的地方。由此看来，比较神学是一门非常有创意的学问修为，它要求我们

⁴⁴ John H Berthrong, *All Under Heaven: A Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 40-41.

超越自己的一套神学理念，进入抽象的符号世界，从而不断发掘“真理”。⁴⁵

五、比较神学与儒耶双重宗教身份

对于儒耶双重宗教身份的讨论，南乐山的比较神学方法和他所带动的波士顿儒家学派可以给予很大的提示。在《波士顿儒家》一书中，南乐山讨论儒耶双重宗教身份只集中在灵性层面。⁴⁶首先，他指出灵性是一个模糊范畴，所以必须做出界定。根据他的分析，在宗教历史中，由于人类对终极实体或超越他者以及世界有不同的概念，这导致对灵性在不同处境或年代有不同的诠释，所以灵性具有多重意义。但无论如何，它意味着人能超越，并在此维度上经验终极实体，所以灵性是人重要的部份。虽然一方面灵性与宗教传统有很大的关系，如借着宗教礼仪，人能经历与超越他者的关系，但另一方面，灵性亦可以与任何宗教传统没有关系，因为灵性是人本体的根源，它存在于人类生命和宇宙不同的领域之内，⁴⁷所以，灵性是很复杂的，它必须加以解释才能明白和应用。⁴⁸

根据南乐山的分析，灵性虽然是一个模糊范畴，但它是可以放在不同宗教传统内解释。由于模糊范畴的抽象性，它需要具体说明。而具体说明的意思不只是记载由这范畴引起的不同现象，

⁴⁵ Robert C Neville, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1991) pp. 29-40.

⁴⁶ Robert C. Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World* (Albany: State University of New York Press, 2000) p. 193.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 62-63.

⁴⁸ 见 Neville, *Behind the Masks of God*, p. 62.

更需要诠释，以致能提供范畴的具体性。⁴⁹ 灵性诠释就是将不同宗教传统的主题、理念、神话和假设等翻译成这个范畴的语言，从而检视每个传统对这范畴所表达的具体性。这样，灵性就可以在不同宗教传统内具体化，并能丰富这个范畴的内容。

在诠释灵性的过程中，南乐山将儒教人伦关系中的孝道提升至灵性层面来演绎。灵性对于南乐山来说是包含自我、终极实体、经验和自我改变的范畴，不但如此，灵性更赋予人类参与终极实体的能力，这种参与通过宗教符号来体认。⁵⁰ 南乐山用儒教孝道来诠释灵性。在儒家传统中，孝包含东亚文化的理想和实践。虽然它是一个复杂的现象，但当它提升到灵性层面时，孝有三重意义：第一，孝是一种美德，它引伸出敬，敬是维持世界关系的一种美德，而最直接的表达是我们对父母、对祖宗，然后对其他人的尊敬，最后甚至伸延至敬天。同样，圣经记载“当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。”（出埃及记 20:12）不但如此，作为一种美德，孝的特征是表明生命是一份礼物，孝敬父母和家人就是尊重生命本身。⁵¹ 第二，若孝是一种对生命的尊敬，虽然它是以父母和家庭为中心，但这个美德亦可以延伸到社会层面。因此，家庭的孝亦可以解读为照顾老人的社会服务。在现代社会中，敬老这个概念和行动在将儒教孝道的家庭层面扩展到社会层面的过程中充分表露无遗。⁵² 最后，孝不单只是一种美德，它是一个使人学会如何去关爱的较复杂的相互关系，即在儒教里，

⁴⁹ Robert C. Neville, *Normative Cultures* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 62-63. 对于比较范畴的讨论可参 Robert C. Neville ed., *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001), pp. 187-210.

⁵⁰ Robert C. Neville, *Boston Confucianism*, pp. 64-65.

⁵¹ *Ibid.*, p. 195.

⁵² Robert C. Neville, *Boston Confucianism*, p. 195

从孝我们学懂如何实践仁，这样孝是仁的起点。它是一种爱的实现，⁵³而爱也就是灵性最终的展现。由此看来，孝不单只是一种人伦关系的道德标准，它还充分表现出灵性的向度。

若从基督教的观念来解释，儒教的孝是人的一种圣职(Holy Duty)，⁵⁴这圣职依据基督教的创造论而产生。上帝创造了这个世界，万物便按其特质自存和共存，这便形成世界的秩序。从宇宙论来分析，万物因其特质必须包含四种元素：形状(form)、成分(components)、实现性(actuality)和价值(value)。形状彰显其本质上的特质，成分彰显其制约性的特质，形状加上成分便构成一个实体，而地上每一个实体均有其存在的价值，因万物是互相依附在一起的。⁵⁵南乐山用万物的四种元素来阐释人类境况的理形(Ideal)——“约”的观念。基督教的创造论是彰显出上帝与人类的关系，这种关系便是圣经所讲的“约”。上帝创造人，便是创造者与造物立约。“约”简单而言是旧约希伯来人和新约基督徒的历史基础，早在圣经创世纪第一及二章里，作者已从创造的观念将“约”的观念带出，基于“约”，创造的上帝与受造的万物包括人类都有着不可分割的关系，而万物的四种元素也展示出神人之“约”的四个理想。

第一个是“义”(righteousness)，它是约的形状(form)，亦是约的本质，换言之，约的本质就是义，义便构成神人之约。在约之下，神的义就是神对其受造物的顾念与保护；而人的义就是应该活出神创造的心意，意即人应该活出受造物应有之特质。第二个是虔敬(piety)，约的成分(components)就是虔敬。既然成

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., p. 194.

⁵⁵ 见 Robert C. Neville, *A Theology Primer* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 51-62.

分是彰显其制约性的特质，虔敬便是一种制约的关系。人类必须对这个被造的世界存着一份虔敬，就是对每一受造物的欣赏和尊重，这才能彰显约的本质。第三个是信(faith)，它将约活现出来。正如形状加上成分便构成一个实体，信便将约的本质——“义”，和约的成分——“虔敬”具体地表达出来。约不是一个概念，乃是要实践的，就正如信不是一个理念，乃是一种行动，因此当人类活在神人之约下，就是活在信心之下，人要用信心活出约的本质——“义”，这个万物共存的基本形态，并更要用信心表达约的成分——“虔敬”，即是对万物的尊重和欣赏。第四个是盼望(hope)，它是约的推动力。盼望是信心的基础，也是推动人用信心彰显约的特质，这也是约的要求。基于地上每一个受造物都有其存在价值，人盼望每个受造物都能彰显其价值，继而彰显宇宙的和谐。基于这个盼望，人类使用信心实践约。最后，这四个理想的柱石是爱。上帝就是爱，基于爱，创造者受制于约之下；也是基于爱，被造物带着盼望用信心实践约的要求。这就是创造的意义，也就是神对世界的心意。⁵⁶

将基督教约的理论套用在儒家的孝观上，我们可以解释为孝的关系可以看作人伦关系的起点，也是一个人伦关系的形状。而这种关系组成部份是人与他们的父母，这是天生的，人是无可选择的。因此，孝将人类最基础关系的本质——“义”和成分——“虔敬”具体地表达出来，而这种表达是对彰显出人类最基本的关系的尊重和敬爱。由于孝的实践，我们可盼望人的爱可以由家、国、天下，以致宇宙万物一步步的活现出来。那么孝是一种圣职，因它将仁体现。

⁵⁶ 见 Robert C. Neville, *A Theology Primer* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 51-62.

虽然儒教的孝可以称为圣职，但这无意淡化儒教与基督教的分歧。儒教的孝实践于家庭之中，人类爱的始点由家开始。但基督教将家庭的观念引申到基督教的教会。当有人告诉耶稣：“看，你母亲和弟弟们站在外面，想和你说话。”（马太 12:47）耶稣回答那对他说话的人，说：“我的母亲是谁呢？我的弟兄是谁呢？”他就伸手指着他的门徒们，说：“看，我的母亲、我的弟兄！因为凡是遵行我天父旨意的人，他才是我的弟兄、姐妹和母亲。”（马太 12:48-50）在这里耶稣将由血亲的家庭关系转移到普世的共同体——教会，这个人类的大家庭。在这个大家庭里，天父是家长，而每一个人都是兄弟姊妹。因此，基督徒并非从父母的身上而是从历代的圣人的典范学习爱，基督教将爱从家族血统转移到教会的传统里。

六、结语

正如本文开始时所阐明，本文尝试从西方基督宗教的“双重宗教身份”，和“比较神学”的概念探讨儒家基督教或基督教儒家的可行性。从以上分析，我们确定了儒耶双重宗教身份，而由于这身份的确立，相继的发展便是要建构中国基督教神学的独特之处，从而继续建构一种有普世意识的宗教共同体。

当代儒家代表杜维明说，世界上有三种灵性资源能够为建立全球共同体做出贡献。第一种是现代西方的宗教伦理传统，即希腊哲学、犹太教和基督教；第二种是来源于非西方轴心时代的文明，包括南亚和东南亚的印度教、耆那教和佛教、东亚的儒教与道教以及全世界的伊斯兰教；第三种是原初传统，诸如美洲印第安、夏威夷、毛利以及众多的部落和土著传统。有了这三种精神

资源，启蒙思想的意识便变得丰富，继而转化和重构，以能促进和建立一个具有普世意义的全球共同体。⁵⁷

儒家和基督教这两大世界宗教是属于第一种和第二种类型的精神资源，对于建立一个具有普世意义的全球共同体，它们的贡献当然是肯定的。尽管儒耶存在着差异，但是通过以上对它们相似性的分析，并对多重宗教的身份的确立，我们至少做出两个总结：第一，每一个参与对话的宗教人士不仅对其他宗教增进了认识，更可更新自己的宗教传统；其次，在这个交互行动过程中，必定会产生一种新的宗教语言和精神来响应当下全球问题，那么宗教的语言必须不断被诠释，而宗教的精神通过解决全球问题来体现。

因此，对于中国基督徒来说，随着宗教对话中新的词汇和新的视野发展，他们的双重宗教身份不但得以肯定，更重要的是，这双重身份挑战他们如何建构自己的神学理念和实践宗教的灵性，这包括一方面成为一个负责任的公民，另一方面能活出宗教精神，散发出人灵性的光辉。

⁵⁷ Tu Wei-ming, "Global Community as Lived Reality: Exploring Spiritual Resources for Social Development." In *Social Policy and Social Progress: A Review Published by the United Nations* (New York: United Nation, 1995), pp. 39-51.

Bibliography 参考文献

- Au, Kin Ming. *Paul Tillich and Chu Hsi: A Comparison of Their Views of Human Condition*. New York: Peter Lang, 2002.
- Berthrong, John H. *All Under Heaven: A Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____. *The Divine Deli: Religious Identity in the North American Cultural Mosaic*. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.
- Bracken, Joseph. *The Divine Matrix: Creativity as a Link Between East and West*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Clooney, Francis X. *Seeing through Texts: Doing Theology among the Srivaisnavas of South India*. New York: State University of New York Press, 1996.
- _____. *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. New York: Oxford University Press, 2001.
- _____. *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary*. Oxford University Press, 2005.
- _____. *Beyond Compare: St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2008.
- _____. *The Truth, the Way, the Life: Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus*. Leuven: Peeters Publishing, 2008.
- _____. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- _____. *His Hiding Place Is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Cornille, Catherine, ed. *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.
- David Tracy, "Comparative Theology" in *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987. Vol. 14, pp. 446-455.
- Fredericks, James L. *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*.

- Maryknoll: Orbis, 2004.
- Gavin D'Costa, ed. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, Orbis Books, 1990.
- Hick, John. *The Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Küng, Hans. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- Küng, Hans and Julia Ching. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday and Collins Publishers, 1988.
- Myers, Michael W. *Brahman: A Comparative Theology*. Richmond: Curzon, 2001.
- Neville, Robert C. *A Theology Primer*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- _____. *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- _____. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- _____. *Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- _____. *Normative Cultures*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- _____. *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- _____. *Religious Truth: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- _____. *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Phan, Peter. *Being religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- Schmidt-Leukel, Perry, ed. *Buddhist attitudes to other religions*. St. Otilien : EOS, 2008.
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Thatamanil, John J. *The Immanent Divine: God, Creation, and the Human Predicament*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- Ward, Keith. *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____. *Religion and Creation*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

_____. *Religion and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. *Religion and Community*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

_____. *Religion and Human Fulfillment*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

Abstract

Following the recent increase in the discussion of multiple religious belonging and multiple religious identity in academia, interreligious dialogue has entered into another phase, a phase of the construction of self-religious identity. For this reason, other religions have become the elements of self-constructing religious identity. Therefore, this article will firstly discuss the distinction between multiple religious belonging and multiple religious identity. Then it will elucidate the phenomena of the dual religious identity of East Asian Christians and the historical transformation of the religious tradition. Finally, it will respond to the possibility of Confucian-Christian identity by using the theory of comparative theology, especially Robert C. Neville's idea of Boston Confucianism.

Keywords: multiple religious belonging, multiple religious identity, comparative theology, Boston Confucianism

