

# 探求宗教对话的东方模式

黄超

(武汉大学哲学学院,湖北武汉430072)

[作者简介] 黄超(1970-),男,湖北仙桃人,武汉大学哲学学院宗教学系讲师,主要从事基督宗教哲学研究。

[摘要] 长期以来,我国学界缺乏对宗教对话理论本身的具有创新性的研究。令人欣慰的是,段德智教授在《宗教概论》中,以存有的层次性理论解析了宗教的层次性结构,进而从宗教的层次性结构推导出宗教对话的层次性,提出从文化对话到宗教信仰层面对话的现实途径。该宗教对话理论既立足于中西宗教对话的实践,又凸显了中国传统对存有层次性和统一性并重的文化特色,构建了一种融入了东方智慧的宗教对话模式。

[关键词] 段德智;宗教对话;层次性;东方模式

[中图分类号] B920 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2006)04-0421-06

乔纳森·萨克斯认为,“诸宗教在21世纪作为全球范围内的时代的关键力量出现。”<sup>[1]</sup>(第4页)在诸民族和文明之间的张力和冲突中,宗教愈加变成一种关键力量。因此,“宗教若成不解决办法的一部分,则必定会成为问题的一部分。”<sup>[1]</sup>(第4页)而宗教对话似乎是使宗教成为“解决办法的一部分”的根本途径。虽然西方社会提出了诸如“融合与同化”(法国)、“互相宽容、互不干扰”(英国)、“绝对宽容”(荷兰)等等主张,虽然众多的西方宗教学者苦心设计出了林林总总的宗教对话模式,但是,现实却令人沮丧,正如乔纳森·斯威夫特所说:“宗教足以让我们彼此憎恨却不足以让我们相爱。”<sup>[2]</sup>(第2页)之所以如此,其原因在于:其一,宗教对话固有的复杂性和艰巨性;其二,由西方主导的宗教对话,在理论上存在着片面性和局限性,以及由此导致的宗教对话实践上的误区。我国学者对宗教对话的研究一般集中在两个方面:一是翻译和介绍西方宗教对话理论,二是就具体的宗教进行比较研究,缺乏对宗教对话理论本身的具有创新性的研究。令人欣慰的是,段德智教授在《宗教概论》(人民出版社,2005年出版)一书中,透过对宗教的特殊本质和深层结构的细致分析,以存有的层次性理论解析了宗教的层次性结构,进而从宗教的层次性结构推导出宗教对话的层次性,由此一针见血地指出西方宗教对话理论的缺失就在于其平面化,以一种片面性取代另一种片面性。在此基础上,段德智教授提出从文化对话到宗教信仰层面对话的现实途径。这一宗教对话理论既立足于中西宗教对话的实践,又凸显了中国传统对存有层次性和统一性并重的文化特色,构建了一种融入了东方智慧的宗教对话模式。

## 一、以存有的层次性解析宗教的层次性:对当代西方宗教哲学的批判

在《宗教概论》一书中,段德智教授指出:“在当前有关宗教对话的讨论中有一种忽视宗教对话的层次性从而把宗教对话平面化的倾向。”<sup>[3]</sup>(第405页)而宗教对话的层次性根源于宗教结构的层次性并为后者所决定。因此,宗教结构的层次性理论是我们理解宗教对话层次性的关键和理论前提。段德智教

授既不是偶然地,也不是从一般的意义上讨论宗教的层次性结构,而是深入中西存有论的核心,通过揭示其中带有普遍性的存有的层次性结构,并将宗教的层次性理论奠基基于存有的层次性之上,从而赋予其宗教层次性理论和宗教对话理论以存有论意义。

通过存有的层次性来审视宗教的层次性是段教授的一个长期的致思路线。在《从存有的层次性看儒学的宗教性》(《哲学动态》,1999年第7期)一文中,段教授就对此问题进行了比较系统和深入的论述,指出:“所谓宗教信仰归根到底又无非是对某一神圣事物的信仰,对某一被神圣化了的终极存有的信仰。因此,任何一种宗教总以这样那样的形式同某种存有论相关,并以一定的存有论为其核心内容。”<sup>[4]</sup>(第29页)而儒学的宗教性归根到底是以儒学的存有论为基础和核心内容的。“因为所谓儒学的宗教性不是别的,就是儒家所强调的对最高本体的宗教式的肃穆态度和敬畏情感,就是儒者同最高本体结合的宗教式企盼。”<sup>[4]</sup>(第29页)“儒学的宗教性既同儒家的存有的终极性相关,也就势必同儒家的存有的层次性相关。因为一般说来,儒家的存有的层次性学说是儒家在肯认、阐述和彰显存有的终极性的过程中产生和形成的。”<sup>[4]</sup>(第30页)段德智教授还进一步具体分析了儒学存有论的三个基本层次,这就是:(1)终极存有;(2)次终极存有;(3)可见存有。并以《中庸》为例指出,其中的存有大体可分成“天”“—天地”—人,万物这样三层。其中,“天”即为终极存有(哲学—宗教—天),天地并谈之天实为—自然—天,二者分属于存有的不同层次。而《中庸》第一章里有“天命之谓性”、“天地位焉”和“万物育焉”三句,集中表达了先秦儒家的存有的层次观点。最后,段德智教授强调指出:“先秦儒家讲存有的层次性并不在于把统一的存有肢解为互不相干的三个部分,而在于凸现存有的统一性和终极性,阐明天、地、人、物之性都是受命于天的这样一条终极真理。”<sup>[4]</sup>(第30页)在分析存有的层次性的基础上,强调存有的统一性和有序性,具有十分重要的理论指导意义,从中我们不难预见对现当代西方宗教哲学和宗教对话模式的批判,以及对具有东方特色的宗教对话理论的建构。

同样,对存有层次性的论述贯穿于西方的宗教神学、宗教哲学之中。在古希腊,亚里士多德通过事物之间的因果关系,以类比为原则建构了世界的形式和质料、现实和潜能的存有等级结构,并向上追溯到第一因(第一推动者)、纯形式、纯活动,并将此不动的推动者称为“神”,宣布“神学”为第一哲学,从而为形而上学与神学的结盟开辟了道路。对于中世纪,段教授将托马斯的《反异教大全》视为中世纪宗教神学的一个样板,指出:在这部名著中,托马斯不仅讨论了“上帝本身”(第一卷),而且还讨论了“上帝的造物进程”(第二卷)和“造物以上帝为目的”(第三卷)。<sup>[5]</sup>(第54页)因此,托马斯的论述既包含了宗教的信仰层面,又包含了宗教的文化层面;既论述了宗教文化与宗教信仰间的差别,又论述了它们之间具有的内在的关联性。

客观地看,现当代的西方宗教哲学家对宗教的层次性似乎同样有着较明晰的认识。哈佛大学教授威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯在《宗教的意义与目的》中曾把宗教内容区分为“信仰”与“信仰的表达”两个层面<sup>[3]</sup>(第406页)。蒂利希在《新教时代》中也从两个维度来界定“宗教”,其中一个为“神秘因素”,他称之为宗教的“纵向坐标”,另一个为“文化因素”,他称之为宗教的“横向坐标”。在《系统神学》中,蒂利希将人生的关切区分为初级关切、次终极关切和终极关切,而将宗教视为人的终极关切。但是,正如段教授所批评的那样,当代西方宗教哲学以人的主体性原则以及与之相关的生存体验原则为中心,这就使宗教哲学失去其固有的研究对象,而蜕化为一门人文科学、生存哲学或道德哲学。因此,“基要派反对以人的主体性原则为其中心原则的当代西方宗教哲学,也不是没有其缘由的。”<sup>[6]</sup>(第50页)

在《试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命》一文中,段教授通过对西方宗教哲学的长时段的考察,深刻指出:有可能把宗教哲学引向自我取消的绝境,是当代西方宗教哲学和近代西方宗教哲学的一个通病。<sup>[6]</sup>(第50页)因为,“从整个西方宗教哲学史看,尤其是从中世纪以来的西方宗教哲学史看,西方宗教哲学的发展差不多可看作是一部以一种片面性原则取代另一种片面性原则的历史”。“近现代宗教哲学以自然原则以及与之相关的理性至上原则取代了中世纪的神的原则以及与之相关的启示至上原则,而当代宗教哲学迄今为止所作的也无非是以人的主体性原则以及与之相关的非理性的生存

体验原则取代近现代宗教哲学视为中心的自然原则和理性至上的原则。”<sup>[6]</sup>(第50页)从某种意义上说,近现代和当代西方宗教哲学并非完全没有意识到宗教信仰的层次性划分,但是,由于其中心原则的局限,使其思想在更深层的意义上丧失了存有的深度,他们所理解的层次性只不过是一种逻辑的层次性或心理的层次性。所以,近现代乃至当代西方宗教哲学始终难以真正摆脱抽象和平面化的困境。

正是在这个意义上,“当代西方宗教哲学的下一个目标将不应当再是以一种新的片面性原则取代另一种片面性原则,而应当是以一种相对全面的原则来取代先前阶段的诸多片面性原则”<sup>[6]</sup>(第50页)。鉴此,段教授指出:在这一过程中,西方当代宗教哲学唯有积极扬弃或辩证综合整个西方传统宗教哲学,并以更为积极的态度借鉴东方的宗教哲学,才能实现对历史和自身的真正超越。因此,以神—自然—人的整个三角关系或三角结构作为自己的研究域,以存有的视阈来观照宗教不同层次的统一性,使宗教的神圣性与世俗性保持一定张力下的稳定,从而努力发展一种较为健全、较少片面性弊端的宗教哲学,“差不多可以说是当代西方宗教哲学的历史定命”。<sup>[9]</sup>(第50页)

当代西方宗教哲学没有充分认识到宗教的层次性结构,更准确地说,是没有充分认识到或是有意无意地漠视了构成宗教信仰本质内容的存有的层次性结构。因此,正所谓失之毫厘,谬以千里,以之作为指导思想的西方宗教对话理论与实践,其局限性和片面性是可以想见的。

## 二、以宗教的层次性解析宗教对话的层次性:对西方宗教对话理论的批判

在西方学界,对于宗教对话问题的现状和趋势,既有人悲观失望,认为已陷入绝境;又有人盲目乐观,以为自己找到了捷径。事实上,不管是悲观失望还是盲目乐观,都是囿于宗教对话的某一层面而得出的结论。所以,以宗教的层次性理论为指导,揭示出宗教对话的层次性结构,是破解西方宗教对话的理论与现实困境的惟一途径。因为,宗教的层次性理论“不仅有助于我们思考和理解宗教对话究竟在什么层面是可能的以及在什么层面上是不可能的,而且还有助于我们思考和理解即使同一个层面的宗教对话在什么意义上是可能的,又是在什么意义上是不可能的。”<sup>[3]</sup>(第409页)“宗教的层次性是宗教对话中的一个根本问题。它不仅决定着和制约着宗教对话的层次性,而且还决定着和制约着宗教对话的具体方式。”<sup>[3]</sup>(第409页)段教授具体从宗教信仰和宗教文化两个层面分析了宗教对话,深刻指出,宗教信仰层面的直接对话是不可能的,而以文化为中介的间接对话则具有可能性。

宗教信仰层面直接对话的不可能性根源于宗教信仰的本质规定性,即绝对排他性。宗教信仰的排他性之形式虽然会发生变更,但排他性的本质却从未丧失,也不可能丧失。否则即意味着宗教信仰乃至宗教的自我丧失。因此,“至少就高级宗教而言,一个对信仰对象持超然态度的宗教就不再是宗教,一个对信仰对象持超然态度的人就不再是一个教徒了。”<sup>[3]</sup>(第410页)既然如此,在宗教信仰层面是根本不存在直接对话的任何可能性的。宗教信仰层面对话的不可能性还有一个重要原因,这就是宗教语言在一定程度上的“不可通约性”或“不可译性”。因此,为使宗教对话成为可能,我们应该从宗教的层次性理论出发,认识到宗教既具有信仰的神圣层面,又具有文化的世俗层面,而宗教语言也兼具神圣性与世俗性,从神圣角度看这种不可通约性是绝对的,从世俗角度看这种不可通约性则是相对的。所以,宗教信仰层面直接对话之不可能性并不意味着宗教对话的完全不可能,相反,通过某些中介进行宗教信仰之间的间接对话不仅具有可能性而且正是宗教对话的普遍的现实途径。<sup>[3]</sup>(第410页)

由此看来,只要分析清楚了宗教对话的层次性,西方宗教对话模式的局限性也就无所遁形了。一般来说,西方宗教对话理论有三种模式:排他主义、兼容主义、多元主义。在雷蒙·潘尼卡看来,排他主义所设置的障碍在于,“一个宗教的一个虔信成员,无论如何都会认为他自己的宗教是真实的。这样,这一真理宣称就有了某种内在的排外性宣称”<sup>[7]</sup>(第13页),所以,排他主义的所谓宗教对话,实质上是一种宗教置换,即以自己所属的宗教来置换所有别的宗教,最终结果是取消对话,发展为宗教竞争和宗教兼容。从宗教历史上看,基督教长期持守的就是这样一种模式。兼容主义强调本己宗教同其他宗教的

共同性和一致性,这似乎为卓有成效的宗教对话提供了较大的可能性。但是,兼容主义的问题在于:这一态度“也有傲慢自大的危险,既然惟独你有特权具备一种无所不包的视界和宽容的态度,惟独你是给他人分配在宇宙中位置的人。你在自己的心目中是宽容的,但在那些对你高高在上的权利提出异议的人看来却并非如此”<sup>[7]</sup>(第 13 页)。所以,兼容主义所强调的本己宗教同其他宗教的共同性和一致性终究是以本己宗教为参照系和标准的,它到最后就同排他主义一样,依然是一种宗教自我中心主义,依然难免有把宗教对话演绎成宗教兼并之虞,并依然最终有可能演绎成一种障碍宗教对话的模式。

以宗教对话的层次性理论来分析,排他主义和兼容主义过于拘泥于宗教的信仰层面,而没有真正有效地认识、把握和利用宗教的文化层面或者说世俗层面。因此,西方的宗教学者为了给真实而卓有成效的宗教对话开辟道路,将理论视野开始转向宗教的文化层面,这一转向本来有可能取得丰硕成果。但是,令人遗憾的是,这种看似合理的转向却走向了另一个极端,一些西方学者又将宗教文化层面的对话混淆于宗教信仰层面的对话。约翰·希克的多元主义无疑是侧重宗教文化层面对话的一个典型。正因为如此,段教授在考察宗教对话的多元主义模式时,依据他的宗教层次性理论,着重对约翰·希克的多元主义的乌托邦性质进行了深入的分析 and 批判。

从宗教结构和宗教对话的层次性来看,希克宗教多元主义的根本弊端就在于混淆宗教信仰层面的对话和宗教文化层面的对话,并且因此把宗教对话完全还原为宗教文化层面的对话,甚至还原成为世俗文化层面的对话,从而使宗教对话平面化。<sup>[3]</sup>(第 406 页)希克多元主义理论基础正是他的所谓在宗教“救赎功能”和“伦理功能”方面的“同等有效性”假说,而宗教的救赎功能和伦理功能总是对宗教信仰的一种表达,总是一种受宗教信仰支配和制约的社会功能和伦理功能。所以,他所幻想出来的宗教之间的平等对话也不可能出现。

如果混同宗教功能与宗教信仰,如果仅仅从宗教功能方面来理解宗教和宗教对话,则不是严格意义上的宗教对话,而是已经被降格为一种非宗教对话了。所以,段教授指出,希克仅仅从“功能”和“效用性”方面看待宗教和宗教对话,便势必会把宗教还原成为一个世俗社团,把宗教对话还原成为宗教文化层面乃至世俗文化层面的对话,从而把宗教对话完全“平面化”。这可以说是宗教功能主义者的一个通病。西方宗教对话理论的现实发展表明,多元主义一直遭到一种逆向发展的强烈反弹。1986 年,德·科斯塔曾出版《神学与宗教的多元论:对其他宗教的挑战》一书来肯定多元论。但 10 年后,德·科斯塔推翻自己的见解,于 1996 年撰文论述“宗教多元论的不可能性”,认为多元论和兼容论乃自相矛盾,惟独排他论得以立足。这一观点得到西方基督宗教界一些学者的支持,被用来为“基督宗教排他性”之必然辩护。由于多元论被斥为“相对主义的悖论”,基督宗教的“绝对主义”遂再次抬头。在这种情势下,宗教对话陷入了被彻底消解的困境。

从总体上来看,排他主义和兼容主义的“对话”往往只是一种姿态、一种意向。在这些对话中,相关教会持有“对话,但不妥协”的态度,从而使对话从一开始就注定没有回旋余地,他们的困境在于以信仰的自我中心原则取消了宗教对话的有效性。多元主义的问题则在于为了对话而使信仰面临消解的窘境,这样,最终对话也将被取消。因此,不论从理论还是从现实的角度来看,探求宗教对话的现实途径必须超越西方的宗教对话模式,在这一过程中,离开东方传统的智慧是不可能有所建树的。

### 三、宗教对话的基本中介和现实途径

当代西方的宗教对话模式具有很明显的西方中心论的烙印,而在现实世界里西方的宗教对话理论又在一定程度上占据着支配地位,于是,他们既扮演游戏规则的制定者,又是游戏的参与者,既当裁判又当运动员。因此,构建宗教对话的东方模式参与游戏规则制定,是实现宗教平等对话的必要条件,也是走出世界宗教对话困境的现实途径。段教授在完成了对西方宗教对话模式的批判后,创造性地提出宗教对话的基本中介说和从文化对话到宗教信仰层面对话的现实途径,体现出东方人文精神,以及对各宗

教“共生共存”和睦相处从而推动世界和平和人类发展的深切关怀。

段教授把宗教对话的中介归结为两种:文化中介和个人生存体验中介。<sup>[3]</sup>(第410页)从宗教对话的角度又可以把文化二分为宗教文化和世俗文化。宗教文化具有从属于宗教信仰的精神品格,是为“信仰的表达”,因而也就必然具有有别于“宗教信仰”本身的规定性,也就必然具有某些世俗内容。正是宗教文化的这样一种世俗性品格,为宗教对话提供了种种可能性。宗教文化的“世俗性”还表现在它的形式方面,即它的语言方面。因为宗教语言总是要借用世俗的语词或范畴,而且即便使用非日常语言中的语词或范畴,它也必须使用尘世语言的语法。因此,离开了宗教文化和世俗文化,我们就根本不可能谈论宗教对话。段教授指出,希克从宗教的文化层面或功能层面来讨论宗教对话或宗教多元主义,不是没有其理由的。“因此,我们之所以批评希克,倒不是因为希克从宗教文化层面讨论了宗教对话的可能性问题,而毋宁是因为希克本人对宗教信仰层面对话和宗教文化层面对话尚未作出区分,尚未清醒地认识到自己仅仅是从宗教文化层面来讨论这一问题,并且因此而误认为自己已经是在宗教信仰层面处理这一问题了。”<sup>[3]</sup>(第412页)

事实上,世界各大宗教均有这种对话的宗教文化资源,因为真正的宗教精神自远古以来就倡导人与人之间的和平、社会中的安宁、人类心灵的平静以及对人生社会局限的超越。各种宗教以不同的语言强调的“护生”、“至善”、“平和”、“博爱”……,都可为宗教之间的真诚对话提供丰富的文化中介。而现实中成功的宗教对话尝试也都是以这些文化为中介的信仰的间接对话。1993年8月,在美国芝加哥召开了“由来自几乎每一种宗教的6500人参加”的第二次“世界宗教议会”,制定和发表了人类宗教史上第一份《走向全球伦理宣言》。2000年8月,世界众多宗教领袖在美国纽约的联合国总部,召开“宗教与精神领袖世界和平千年大会”,以一种寻求和平的新姿态来迎接新千纪的到来。这些行动再次说明,虽然宗教得以依存的启示有着神圣来源,但宗教信仰的表述和宗教文化的形成却是由人实现的,而这种人的理解和认知则有发展的可能及空间,不会自古至今一成不变。

如果说文化中介所关涉的主要是宗教组织或宗教团体之间的对话的话,则生存体验中介所关涉的便主要是个体的宗教皈依问题。个人的宗教皈依自然关涉到个人同神圣者的面对面的关系,但这样一种关系的建立无疑是个人的宗教皈依的一个结果,而非原初的动因。作为其原初动因的东西不是别的,正是个人的生存体验。而个人的生存体验离不开当代人类的生存处境。因此,“我们的任务并不仅仅是在诸宗教传统之中、之后或之下来寻求他们全都分享的共同经验或者滋养所有宗教的唯一的地下资源,而是在诸宗教周围寻找所有宗教都身处其中并且时时面对的东西,即那种比希克的‘真正的实在者’更为直接也更为紧迫的东西,这就是人类生存处境中的苦难问题。”<sup>[3]</sup>(第403页)正如联合国秘书长科菲·安南所说,“问题从来不在于信仰,不在于圣经、摩西五经和古兰经,而在于信徒,在于人的行为,你们必须再次教导你们的信徒分辨和平和暴力的途径。”<sup>[7]</sup>(第15页)对人类生存处境的关切和对和平的使命和责任,可以“发挥宗教作为和平使者和抚慰者的积极作用”。

把宗教对话区分为两个层面,认为宗教对话不仅关涉到宗教信仰之间的对话,而且还关涉到宗教文化层面的对话,即一种以文化和生存体验为中介的间接对话,这便在事实上提出了一个宗教对话的现实途径问题。因为“直接对话”和“间接对话”的提法本身便意味着宗教对话一般遵循的道路和模式在于从宗教文化层面的对话进展到宗教信仰层面的对话。这种对话模式不同于希克的那种仅仅“有助于宗教研究专家间有组织的对话”,它的目标更在于“有助于各宗教信仰之间的对话”<sup>[3]</sup>(第400页)。因此,段教授最后对自己的“宗教对话的现实途径”进行了后验论证,“中国礼仪之争”这一有重大影响的历史大事件为这种宗教对话的“现实途径”问题做了最好的注脚。从宗教对话的角度看问题,“中国礼仪之争”主要是一个西方基督宗教和中国传统宗教的对话问题。多明我会等天主教组织的传教士虽然对中国传统宗教持排斥的立场,因而往往遭到中国学者的非议,但是平心而论,他们反对中国基督徒“敬天”、“祭祖”和“祀孔”,强调中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面的差异和对立,并不是完全没有道理的。

<sup>[3]</sup>(第415页)因此,多明我会等天主教组织的传教士的错处与其说在于否认中国传统宗教与基督宗教在

宗教信仰层面的差异和对立,倒不如说在于他们没有找到缩小或消解这一差异和对立的正确途径。而耶稣会传教士在后一个方面显然要比多明我会传教士高明得多。人们常常用“适应”策略来概括耶稣会传教士的对话策略和对话路线。其实,所谓“适应”策略,无非是一种注重从宗教文化层面进行对话的策略。<sup>[3]</sup>(第 416 页)中国礼仪之争的历史过程告诉我们,不积极地开展宗教文化层面的对话而只是一味消极地偏执于宗教信仰方面的差异和对立,除了给宗教对话带来麻烦乃至酿成宗教纷争外,并不能给宗教对话带来什么积极的影响。因为宗教文化的对话不仅意味着宗教信仰主体对对方宗教文化的理解和认同,还意味着不同宗教文化以及与之相关的世俗文化的相互沟通和相互趋同。

从宗教文化层面入手,通过某些基本和普遍的中介开展宗教对话,逐步达到宗教信仰层面的间接对话,似乎只是一种“乒乓外交”式的舍近求远的曲折路线,但是,实在是宗教对话能够采取的惟一可行的对话途径。如果我们理解了宗教对话的层次性,理解了宗教各层次间的本质差异性和内在关联,理解了人类认识和把握真理的螺旋式上升轨迹,我们就会真正发现这种模式的合理性与现实性,更会体会到一种东方式的智慧。

### [参 考 文 献]

- [1] Sacks, Jonathan. *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilization*[M]. New York: Continuum, 2002.
- [2] [美] 保罗·尼特. 宗教对话模式[M]. 王志成,译. 北京:中国人民大学出版社,2004.
- [3] 段德智. 宗教概论[M]. 北京:人民出版社,2005.
- [4] 段德智. 从存有的层次性看儒学的宗教性[J]. 哲学动态,1999(7).
- [5] 段德智. 试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式——三论 21 世纪基督宗教的对话形态[J]. 武汉大学学报,2002,(7).
- [6] 段德智. 试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命[J]. 哲学研究,1999,(8).
- [7] 卓新平. 现代社会中宗教对话的困境与希望[J]. 理论,2005,(1).

(责任编辑 严 真)

## Seeking Orient Model of Religion Dialogue

HUANG Chao

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

**Biography:** HUANG Chao (1970-), male, Doctor, Lecturer, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in Christian philosophy.

**Abstract:** There has existed a distinct deficiency in domestic scholars' discussions on religion dialogue theory itself for a long time. However in his new work *Introduction to religion*, Prof. DUAN Dezhi analyses deeply the layerness of religion structure and the layerness of religion dialogue structure by the layerness of Being, and creatively advances his new theory of the realistic path of religion dialogue, namely the path from cultural layer to religious faith layer. This new theory symbolizes the Chinese traditional cultural character emphasizing both the layerness and the unity of Being, and is undoubtedly a brand-new orient model in the research field of religion dialogue.

**Key words:** DUAN Dezhi; religion dialogue; layer; orient model