

● 宗教哲学

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

段 德 智

(武汉大学 人文科学学院, 湖北武汉 430072)

[作者简介] 段德智(1945-), 男, 河南辉县人, 武汉大学人文科学学院宗教学系教授, 博士生导师, 主要从事外国哲学和宗教学研究。

[摘 要] 宗教对话不仅是一个关乎当代人类文明健康发展的大问题, 而且还是一个关乎当代宗教和平乃至当代和平的大问题。为此, 我们从学理上阐述宗教对话的层次性、基本中介和普遍模式, 以及揭露希克宗教多元主义的要害在于宗教对话的“平面化”。

[关键词] 层次性; 基本中介; 普遍模式; 平面化

[中图分类号] B 920 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5374(2002)04-0423-06

宗教对话的层次性问题在考察 21 世纪基督宗教对话形态中实乃一至关紧要的问题。前此, 我曾写过两篇讨论 21 世纪基督宗教对话形态的文字, 一篇题为“试论希克多元主义假说的乌托邦性质”, 另一篇题为“从‘中国礼仪之争’看基督宗教的全球化与本土化”。其根本思想在于从宗教对话的层次性角度揭示希克宗教多元主义的“乌托邦性质”。本文的根本目标主要在于进一步从学理上阐述宗教对话的层次性、基本中介和普遍模式, 进一步揭露希克宗教多元主义的要害在于宗教对话的“平面化”。

一、宗教对话的层次性与平面化

宗教对话不仅是一个关乎当代人类文明健康发展的大问题, 而且还是一个关乎当代宗教和平乃至当代人类和平的大问题, 因而长期以来一直受到宗教思想家们的普遍关注。但是, 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, 如果任其发展下去, 不仅有可能使我们坠入盲目的乐观气氛中, 而且还可能使我们的讨论误入华而不实的歧途。

其实, 现实的宗教对话是有不同的层次或不同的层面的。托马斯的《反异教大全》无疑是中世纪宗教对话的一个样板。在这部著名的著作中, 托马斯不仅讨论了“上帝本身”(第一卷), 而且还讨论了“上帝的创造物进程”(第二卷)和“创造物以上帝为目的”(第三卷)。这就生动地说明了这场基督宗教(天主教)同伊斯兰教及阿维洛伊主义的对话不仅关涉到宗教信仰层面, 而且还关涉到宗教文化层面。尽管宗教文化同宗教信仰层面具有一种内在的关联性, 但是它们之间的差别也还是明显存在的。

宗教对话的这样一种层次性不是偶然的, 而是根源于宗教结构的层次性并由后者决定的。诚然, 人们对宗教内容有许多很不相同的理解, 从而提出了所谓“二要素说”、“三要素说”或“四要素说”、“五要素

说”等等。但是,有一点大家还是会认同的,这就是任何宗教都内蕴有“宗教信仰”和“宗教文化”这样两个层面。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,以为宗教信仰是宗教的非历史的和彼岸的、不可观察和不可定义的神圣层面,而信仰的表达则属于宗教的历史的、可以观察和可以定义的尘世层面。而他在这里所说的后一个层面其实也就是我们通常所说的宗教文化层面^[1](P. 119-192)。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”;而且,按照蒂利希的理解,所谓“神秘因素”,亦即“信仰因素”,涵指宗教中的永恒意义和“超越”因素,而所谓“文化因素”,则是宗教永恒意义在尘世和时间中的实现。因此,蒂利希的“文化因素”和史密斯的“信仰的表达”并无二致,所意指的也就是我们通常所说的宗教文化层面^[2](P. 185-191)。不难看出,宗教对话的上述层次性跟史密斯和蒂利希这里所说的宗教结构的层次性是相互对应的。

现在,既然我们了解了宗教结构和宗教对话的层次性,则我们也就不难看出希克宗教多元主义的症结之所在,也就是说,我们会因此而明白:希克宗教多元主义的根本弊端不是别的,正在于混淆宗教信仰层面的对话和宗教文化层面的对话,并且因此而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。因为构成希克多元主义理论基础的不是别的,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。按照希克的逻辑,既然世界各大宗教在救赎功能方面和伦理功能方面具有同等效用,则对它们就应当一视同仁,它们之间也自然会彼此认同,宗教多元主义也就顺理成章了。但是问题在于:即便事情如希克所说,世界各大宗教的确在救赎功能和伦理功能方面“同等有效”,他所幻想出来的宗教之间的平等对话也不可能出现,宗教多元主义也依然是希克自己的一厢情愿。这是因为宗教的救赎功能和伦理功能总是对宗教信仰的一种表达,总是宗教信仰的一种社会功能和伦理功能,因而总是一种受宗教信仰支配和制约的社会功能和伦理功能。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,则人们所谈的宗教对话就再也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。

首先,希克的“救赎论”标准并不能构成对他的宗教多元主义的任何支持。因为,宗教救赎的根本维度不是别的,而在于“宗教信仰”。如果说在《旧约》里,恪守律法在得救中依然具有非常重要的意义的话,则在《新约》里,宗教救赎的中心则完全在于宗教信仰。所谓“因信称义”,即是谓此。《罗马人书》曾反复强调:“因信称义”,“信耶稣的人为义”,“世人”“因基督耶稣的救赎,就白白地称义”。特别值得注意的是,《罗马人书》不仅把亚伯拉罕奉为“因信称义”的榜样,并且还强调说“神应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界,不是因律法,乃是因信而得的义”;在解说不刻意追求义的外邦人能够得到义,而刻意追求律法的义的以色列人却反而得不到义这一宗教现象时,作者十分明快地指出:“那本来不追求义的外邦人反得了义,就是因信而得的义;但以色列人追求律法的义,反得不着律法的义。这是什么缘故呢?是因为他们不凭着信心求,只凭行为求,他们正跌在那绊脚石上”^[3](第3-9章)。应该说,《新约·罗马人书》中的“因信称义”思想从根本上讲具有普遍意义。因为世界上没有一个宗教讲对神圣者不信即可获得救赎或解脱的。但是,这里的问题在于,宗教信仰的根本特征之一在于“排他性”。例如,《新约》中“因信称义”中的“信”的具体意指自然是耶稣基督(上帝),而不可能是安拉。同样伊斯兰教信仰首先便是意指“信安拉”,而不可能意指上帝。这样看来,希克的“救赎论标准”丝毫没有消解各宗教之间的差异和对立,从而为宗教对话提供一个“多元主义”的环境。

再者,他的“伦理标准”似乎也同样于事无补。按照希克的说法,既然各大宗教都以“仁爱”和“慈悲”作为“伦理标准”或“金规则”,则各大宗教便都具有“同等的有效性”,从而各大宗教之间的多元主义对话便是可能的甚至是现实的。但是,如所周知,宗教伦理虽然包含有人际伦理,如希克所说的“仁爱”和“仁慈”等等,可是无庸讳言,宗教伦理还有另外一个维度,这就是神人伦理的维度,而且这是一个更为根本的维度。因为“宗教伦理”框架中的“人际伦理”之根本特征正在于它是以“神人伦理”为前提和基础的,换言之,它是以“信仰”为前提和基础的。例如,犹太教和基督教虽然信奉十条“道德诫命”,即“摩西十

诫”,但却始终强调对上帝或耶和華神的信仰为犹太教和基督宗教道德的根本。《马太福音》22章中虽然以“爱主”和“爱人”这两条“诫命”为律法和先知“一切道理的总纲”,但仍然突出地强调“爱主”为“第一”诫命,正是谓此^[4](第22章第34-40节)。至于把“仁爱”和“慈悲”规定为伦理标准的基本内容,更有混淆“宗教伦理”与“世俗伦理”之嫌。这是希克把宗教对话“平面化”的一个典型表现,也是他把宗教对话平面化的一个必然结果。

应该指出,希克从“同等有效性”出发讨论宗教对话问题这一事情本身就有毛病。因为仅仅从“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。而希克之所以误入把宗教对话“平面化”的道路,其症结可以说是在于他的宗教观察中的“错觉”或“视觉错位”,即仅仅站在宗教之外来看待宗教之中和宗教之间的问题,也就是说,是他坚持宗教功能主义立场的一个必然结果。

二、宗教对话的不可能性、可能性与基本中介

宗教的层次性是宗教对话中的一个根本问题。因为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。从宗教的层次性出发思考问题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。例如,宗教信仰层面的直接对话是否可能,如果不可能的话,那这种对话通过一定的中介是否可能等等。

首先,我们从宗教和宗教对话的层次性观点出发来看一下宗教对话的不可能性问题。在我们的语境下,所谓宗教对话的不可能性无非是指宗教信仰层面直接对话的不可能性。而宗教信仰层面直接对话的不可能性则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。因为宗教信仰排他性的丧失,同时即意味着宗教信仰乃至宗教的自我丧失。在原始社会里,宗教信仰的排他性表现为氏族宗教信仰或部落宗教信仰的排他性。在宗教的后来发展中,宗教信仰的排他性表现为民族宗教信仰或国家宗教信仰的排他性。世界宗教出现后,这种排他性又表现为世界宗教信仰的排他性。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宗教徒了。因此,在信仰对象方面,是根本不存在直接对话的任何可能性的。因为宗教信仰层面对话的不可能性,如上所述,是根源于宗教信仰的本质规定性的。宗教信仰层面对话的不可能性之根源于宗教信仰的本质规定性,还有一层意思,这就是宗教信仰的不可言传性。信仰是一种关系,是神人之间的一种面对面的关系。而言传出来的“信仰”所表达出来的已经不再是神人之间的这样一种面对面的关系,而降格为一种人际关系。而且,在这种场合下,神或神圣者也不再构成人的信仰对象,而降格为一种话语对象了。

然而,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。这是因为宗教信仰层面的直接对话虽然不可能,但是这并不排除通过某些中介进行宗教信仰之间的间接对话的可能性。因此,当我们讨论宗教对话时,具体地讨论一下“对话中介”是非常必要的。宗教对话的中介虽说形形色色,但归结起来,无非是两种:一是文化中介,二是个人生存体验中介。

“文化中介”,顾名思义,意指宗教或宗教信仰之间的对话以文化为其“中介”。因此,它所关涉的自然也就是以“文化”为中介的宗教或宗教信仰之间的间接对话。文化是一个相当宽泛的范畴,不仅有所谓器皿文化、制度文化,而且还有精神文化。但是,如果从宗教对话的角度看问题,我们不妨把文化二分为宗教文化和世俗文化。无疑,在这种文化框架下,宗教对话首先关涉的自然就是宗教文化。而宗教文化,若从史密斯的观点看问题,其实质便为“信仰的表达”。宗教文化,作为信仰的表达,自然具有从属于宗教信仰的精神品格。就这个意义上讲,以文化为中介的宗教对话也并非一件轻而易举之事。但是,宗

教文化,既然为“信仰的表达”,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。史密斯在《宗教的意义与目的》中在谈到作为“信仰表达”的文化时,曾经强调说:信仰本身所关涉的是“不可观察”的“彼岸世界”或“超越世界”,而“信仰表达”所关涉的则是“可观察”的“此岸世界”或“世俗世界”。用他自己的话来说,前者关涉的是宗教生活的“超越因素”,而后者所关涉的则是宗教生活的“尘世因素”^[1](第119-159页)。而蒂利希,如上所说,在界定宗教时,曾用几何坐标图来十分形象地刻画宗教的两重内容;他在把信仰理解为宗教的纵向坐标的同时,把文化理解为宗教的横向坐标,把前者理解为宗教的神圣的或永恒的内容,而把后者理解为宗教的世俗的变动的内容^[2](第185-191页)。事实上,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。当然,作为“信仰表达”的宗教文化之“世俗性”并不仅仅表现在它的内容方面,而且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语言,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^[3](第170-192页)。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。就此而言,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。

宗教对话除文化中介外,还有一个重要中介,这就是个人的生存体验。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。“皈依”,梵文为“Sarana”,英文为“conversion”,其基本意思无非是“宗教信奉”或“宗教信仰”及其萌生和转变。因此,“皈依”无非有两种形式,一是从无宗教信仰到有宗教信仰,再一种是从一种宗教信仰转向另一种宗教信仰。但是无论取何种形式,个人的生存体验都是其原初的动因。没有身处“边缘处境”的亲身经历,不曾遭遇虚无和陷于绝望,任何形式的宗教皈依都是不真实的、形式的和表面的。柳巴在其博士论文“宗教现象的心理学研究:论皈依”中曾用“伦理——宗教”概念来概括“皈依体验”,虽然也有一定理据,但是似乎并未抓住问题的中心。因为个人的宗教皈依虽然同伦理问题相关,但却不是一个普通的伦理问题,而毋宁说是一个对普通伦理的超越问题。克尔凯廓尔在界定“宗教的人”时,不仅把“宗教的人”理解为对“美学的人”的超越,而且还理解为对“伦理的人”的超越。这是很有道理的。因为若不超越“伦理的人”他便绝对不可能建立起他与神圣者的面对面的关系,从而真正成为一个“宗教的人”。

我们知道,奥古斯丁本人是有过皈依经验的。他原本是一个摩尼教徒,后来于公元386年秋(一说387年)皈依基督宗教,成了一个基督宗教徒。而促成他的这一转变的,虽然也有“阅读”柏拉图著作以及其他方面的原因,但其中最为重要的则是他本人的生存体验。而且也正是他的生存体验,一种感到“绝望”,感到自己身陷“危险”处境的亲身经历,才使他走进教堂,接受安布罗西乌斯主教的洗礼;而且也正是由于他对“边缘处境”的人生体验,才使他在皈依基督宗教后,获得了一种“一个绝望的灵魂从重大的危险中获得救援”的心情和感受^[5](第141-159页)。帕斯卡尔对基督宗教的虔诚信仰,按照他自己的说法,也是同他自己的生存体验紧密相关。帕斯卡尔本人曾有过两次深刻的宗教体验。其中一次同他认为一次疾病奇迹般地痊愈有关,另一次则同他的濒死经验有关^[6](第119-120页)。

毫无疑问,文化中介和生存体验中介是相互关联的。因为进行生存体验的人总是生活在一定的文化形态中,用海德格尔的话来说,就是凡“此在”总要“在世”。而人所体验的“边缘处境”无非是一种文化状态或生存处境。而且,既然文化,包括宗教文化和世俗文化,一般来说,都是具有这样那样的普遍性,总是可以通过这样那样的理性的或逻辑的形式表达出来,则以文化和生存体验为中介的间接形式的宗教对话便总是可能的。

三、宗教对话的普遍模式: 从文化对话到宗教信仰层面的对话

既然我们已经讨论了宗教对话的层次性、不可能性、可能性和普遍中介, 则我们就有可能进一步来讨论宗教对话的普遍模式了。

对宗教对话的普遍模式我们既可以作先验的论证, 也可以作后验的论证。所谓对宗教对话“普遍模式”的先验论证, 指的无非是由宗教对话的“普遍中介”说推证出宗教对话的“普遍模式”。这是不难理解的。既然我们前面已经把宗教对话从两个层面作了区分, 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普遍模式问题。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。

至于对“宗教对话”“普遍模式”的后验论证, 本文拟从“中国礼仪之争”这一有重大影响的历史大事件来讨论宗教对话的“普遍模式”问题。“中国礼仪之争”不仅是中国宗教对话史上的一个大事件, 而且是世界宗教对话史的一个大事件。因为中国礼仪之争如果从龙华民在利玛窦去世后接任耶稣会中国会长之日算起, 到1939年罗马传信部发布教皇庇护11世教谕时为止, 长达340年之久, 即使从17世纪30年代方济各会和多明我会开始同耶稣会发生争执时算起, 也绵延了三个世纪。这一事件不仅牵涉到当时在中国传教的耶稣会、方济各会和多明我会等诸多基督宗教传教团体, 而且还牵涉到罗马教廷, 牵涉到教皇亚历山大7世、克雷芒11世和教皇庇护11世, 牵涉到中国皇帝康熙、雍正、乾隆诸位皇帝, 不仅牵涉到中国一大批教内外士大夫, 而且还牵涉到欧洲一大批知识分子精英(如莱布尼茨、沃尔夫、伏尔泰和孟德斯鸠等)。这一争论虽然涉及面很广, 但从宗教对话的角度看问题, 主要是一个西方基督宗教和中国传统宗教的对话问题。虽然由于耶稣会对中国传统宗教取比较同情的立场, 中国学者一般在情感上容易倾向于耶稣会传教士, 但是, 如果从宗教对话的角度看问题, 如果从宗教学的立场看问题, 则耶稣会和多明我会处理这一对话的方针应该说是各有千秋的。

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。有谁能说, 中国传统宗教与基督宗教在宗教信仰层面不存在什么差异乃至对立呢? 因此, 多明我会等天主教组织的传教士的错失与其说在于肯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。

基督宗教之传入中国, 虽然并非如《利玛窦中国札记》中说, 始自公元1世纪, 但也决不是从十九世纪中叶由于鸦片战争才开始的。因为至少至唐朝初年, 基督宗教作为景教便已经传入中国了。因为有“大秦景教流行中国碑”可以作证。至13世纪, 基督宗教作为也里可温教二度入华。而由耶稣会传教士肇始的基督宗教于晚明时期的传教活动可以说是基督宗教的三度入华。但是, 正如我国著名史学家朱维铮先生所说, 在基督宗教的中国传教史上真正有大建树并“留下较明显印记”的则是晚明三度入华的基督宗教。而耶稣会传教士之所以能够有如此建树也决不是偶然的, 而是由他们的比较妥当的对话策略和对话路线决定的。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。例如, 他用“天主”、“国君”和“家君”构成的“三父之论”来解释基督宗教的“圣父”、“圣子”、“圣灵”所构成的“三位一体”说, 初听起来, 是许多基督宗教徒难以接受的。但是, 这种让西方基督宗教徒一下子难以接受的说法, 只是说明了宗教信仰层面对话的艰难性或几乎不可能性, 并不能由此完全否认这样一种解释的合理性或积极意义。因为恰恰是这样一种解释为长期生活在中国文化传统中的中国人理解和接受基督宗教教义提供了种种可能。而且中国礼仪之争的历史过程还告诉我们, 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,似乎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。例如,中国礼仪之争中关于“敬天”、“祭祖”和“祀孔”为什么从 17 世纪起尽管有皇帝和教皇的干预,也不能最终解决问题,只是到了 1939 年这一争论才随着教皇庇护 11 世的“教谕”而基本告结了呢?其所以能够如此,究其深层次的原因,并不在于教皇庇护 11 世的“权威”,而在于中国社会和西方社会的变动以及它们之间在一定范围内的趋同(社会也是一种文化形态)。由此看来,从宗教文化层面入手开展宗教对话,逐步达到宗教信仰层面的间接对话,实在是宗教对话能够采取的惟一可行的对话途径。当然,从宗教学的观点或比较宗教学的观点看问题,耶稣会传教士的宗教对话的策略和路线是否有可批评之处,也是一个可以讨论的问题。例如,利玛窦用“三父之论”解释“三位一体”,乃至取代“三位一体”的作法之是否恰当,以及他宣布中国先秦哲学乃至《尚书》、《诗经》中的“天”、“帝”或“上帝”、“天帝”即为基督教所信仰的“Deuse”等等,就很有讨论的余地。他们为了实现宗教文化层面的对话和认同而蓄意抹煞宗教信仰之间的差异和对立的作法,受到多明我会等天主教团体传教士的批评,是不可避免的,也并非一件不可理解的事情。但是,无论如何,他们注重开展宗教文化层面的对话,并力求通过宗教文化层面的对话达到宗教信仰层面的间接对话的用心和作法却都是有其值得称道之处的^[7](第 22-23 页)。

[参 考 文 献]

- [1] SMITH, Wilfred Cantwell. The Meaning and End of Religion [M]. New York: The Macmillan Company, 1963.
- [2] TILLICH, Paul. The Protestant Era [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- [3] 新约·罗马人书·新旧约全书[M]. 南京,南京爱德公司,1992
- [4] 新约·马太福音·新旧约全书[M]. 南京,南京爱德公司,1992
- [5] [古罗马]奥古斯丁. 忏悔录[M]. 周士良译. 北京:商务印书馆. 1981.
- [6] [美]威廉·巴雷特. 非理性的人[M]. 段德智译. 上海:上海译文出版社. 1992.
- [7] 段德智. 从“中国礼仪之争”看基督宗教的全球化与本土化[J]. 维真学刊, 2001, (2).

(责任编辑 严 真)

On Layer, Fundamental Mediums and Universal Modal of Religious Dialogue

DUAN De-zhi

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

Biography: DUAN De-zhi (1945-), male, Professor, Doctoral supervisor, majoring in Western philosophy and religion studies.

Abstract: The layer of religious dialogue is one of crucial questions in the discussion of the forms of Christian dialogue in 21th century. The fundamental aim of this paper is to expound further the layer, the fundamental mediums and to reveal that the key error of the religious pluralism of Hick consists in the planization of religious dialogue.

Key words: layer; fundamental mediums; universal modal; planization