编者絮语：

"天人之际"与"圣俗之间"
——再思儒耶对话

李丙权

论及信仰，中国人多言"天"与"天道"，西方人则言"God"与"神意"。一般印象中，两者是截然不同的信仰。无论国人还是西方宗教史家皆以"天/帝"和祖先崇拜为中国原始宗教的主要内容。中国人讲天，意蕴丰富。有哲学史家言，天有五义：曰物质天、主宰天（人格天）、运命之天、自然天、义理天。[①] 此五义除具宇宙论含义之"物理天"之外，或可简约为"形上天"与"人格天"之辩，对应以"天道"与"天意"之别。[②] 儒家作为中国文化之主流，常被视作富理性与人文精神之传统，而非西方意义之宗教。孔子敬鬼神而远之，仁内礼外，即凡而圣。非唯西人谓中国是世俗社会，无宗教信仰之传统，启蒙语境中之现代中国学人如梁启超、胡适、梁漱溟、

---

① 冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2015年，第27页。[FENG Youlan, *Zhongguo zhe xue shi* (Shanghai: East China Normal University Press, 2000), 27.]

② 劳思光：《新编中国哲学史》（第一卷），桂林：广西师范大学出版社，2005年，第60-62页。[LAO Siguang, *Xin bian Zhongguo zhe xue shi*, Vol. 1 (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005), 45.]

钱穆、冯友兰者，皆持“中国无宗教”说。[①] 一则以西方宗教理念观之，儒家确乎难称宗教；二则以启蒙理念观之，宗教等同于非理性之落后文化，故“无宗教”实为中国文化先进性之证明。

中国古代原有鬼神观念，民神不杂之时，有觋巫为之相通，且为之制处、位、次主。夏商之后，有“天”“帝”观念起，多神之论亦未完全灭绝。即使持中国无宗教论者亦承认，《诗》《书》《左传》《国语》中，言天、帝之处甚多，多指有人格之上帝，上帝为至上之权威，诸神之地位权力次于上帝，此为中国平民之宗教信仰，盖古已然者也。[②] 对古代中国人而言，日月星辰、山川草木、古圣先贤皆可成神。只需稍作客观了解便不难发现，此多神信仰至今仍存活于中国的乡村社会。对古已然之的平民信仰和以祖先崇拜为主之祠祀行为，近代学者并非视而不见，而是有意无意地忽略其宗教属性，视之为风俗、“迷信”，或诗意的行为。[③] 精英学者对平民信仰的态度，早已为荀子所道破。荀子《礼论》中论及祭礼有言：“圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。”[④]《天论》中亦有言：“卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。”[⑤]

由此可见，自古以来对待祭祀、鬼神和卜筮之事，在中国社会中

[①] 梁启超：《中国历史研究方法》，上海：上海古籍出版社，1987年，第282页；胡适：《名教》，载《胡适文存三集》，合肥：黄山书社，1996年，第46页；梁漱溟：《中国文化要义》，上海：学林出版社，1987年，第111页；钱穆：《现代中国学术论衡》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第1页；冯友兰：《中国哲学简史》，赵复三译，北京：外语教学与研究出版社，2015年，第3-7页。[LIANG Qichao, *Zhongguo li shi yan jiu fang fa* (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1987), 282; HU Shi, “Ming jiao,” *in Hu shi wen cun san ji* (Hefei: Huangshan Publishing House, 1996), 46; LIANG Shuming, *Zhongguo wen hua yao yi* (Shanghai: Academia Press, 1987), 111; QIAN Mu, *Xian dai Zhongguo xue shu lun heng* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001), 1; FENG Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, trans. ZHAO Fusan (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2015), 3-7.]

[②] 冯友兰：《中国哲学史》，第23-27页。

[③] 冯友兰：《中国哲学简史》，第275页。

[④] 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第376页。

[⑤] 同上，第316页。

即存在圣人君子和普通百姓两种截然不同的视角和态度。"君子"与"百姓"二分也决定了中国宗教和信仰之"精英/大众"二分结构。圣人、君子眼中，儒家是一种理性的哲学，有神与否非其关注所在，此可谓一种"精神儒家"。与此相对的是渗透在平民生活日用中的"民间儒家"，多涉鬼神之事。[①] 相应地，这种分别还体现在无神论的精英佛教和有神论的大众佛教、作为哲学的道家和作为宗教的道教。因为祭礼在教化和维护社会秩序中的积极作用，圣人君子对百姓的鬼神信仰大多听之任之，此两种形态的信仰在传统中国社会中实并行不悖。史家常以"人格天"为较原始之观念，春秋之际已逐步被"形上天"取代，未必尽然。在现代性和无神论语境中，国家形式的儒家祭礼随体制的消失已不复存在，民间祭祀以风俗的方式存留于乡村社会。鬼神或宗教之说即被圣人君子斥为"迷信"而打入另册。现今国家宗教管理机构所认可的五大宗教中已无"儒教"，具宗教性质的民间儒家更多被冠以"民间宗教"或"民间信仰"之名。[②] 学者论史和论宗教，常忽略民间信仰和大众之观念，学界关于儒家宗教性以及儒耶对话的讨论当是以精英儒家为范式，其中尤以儒家为"内在超越"之说为人熟知。

当代新儒家受牟宗三影响，认为儒家虽非宗教，但绝非仅是一世俗化文明，有其自身超越性维度，只是此超越不同于基督教的"外在超越"，而是基于天人一体的"内在超越"。[③] 当代新儒家所谓"外在超越"或"纯粹超越"是指上帝创造世界，本身却不是世界的一部分。而"内在超越"

[①] 儒家在中文语境中有多重之含义，除"精神儒家"和"民间儒家"之外，尚有所谓"制度儒家"和"政治儒家"之说。关于儒家作为一种宗教在日常生活中的应用，可参杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，上海：上海人民出版社，2007年，第225-253页。[YANG Qingkun, *Religion in Chinese Society*, trans. FAN Lizhu (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2007), 225-253.]

[②] 学界虽素有"民间宗教"研究，但中国宗教管理部门并未将"民间宗教"与五大宗教并列，而只是称之为"民间信仰"。关于民间宗教的渊源与反省，参李天纲：《金泽：江南民间祭祀探源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，第1-22页。[LI Tiangang, *Jin ze: jiang nan min jian ji si tan yuan* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2017), 1-22.]

[③] 熊十力也有内在超越之说，牟宗三、唐君毅等在1958年的《为中国文化敬告世界人士宣言》中即提出此概念，牟氏在1970年代的系列讲座中详细阐发了此概念。刘述先基于蒂利希"终极关切"的宗教概念，又将此论推进。

则指形而上之“道”和形而下之“器”不离不杂的关系。[①] 此论又以“内在超越”优于“外在超越”，传播甚广，成为儒耶对话的主题之一。然细察之，不仅将基督教之上帝观归为“外在超越”失之简单，“内在超越”概念本身亦令人困惑。基督教神学强调上帝超越性的同时也重上帝的内在性，三位一体的上帝观便是此既超越又内在上帝的最好说明。从“虚无”中创造的圣父超越于造物，道成肉身的圣子和遍在的圣灵则指向上帝的内在性。如果上帝是纯粹外在的超越，人类和世界的拯救就无从谈起。上帝既超越又内在，从《圣经》到当代神学的整个基督教传统都持此明确之见，不必赘言。新儒家以“外在超越”理解基督教，一则是因对基督神学传统缺乏全面的了解，其对“内在超越”的强调显是出于对儒家为世俗文化这一论断的反拨；其带有“判教”性质的儒家为“圆教”、基督教为“离教”之论，不乏文化民族主义者的“逆向东方主义”（reverse Orientalism）色彩。然而牟宗三对“超越”概念的使用本身具多义性，或说含混之处。此概念首先似指静态的、本体论意义上的超越维度（transcendence）：天道/无限智心/仁体等形上原则。因天道和心性原为一体，此超越不假于外，故言内在（immanent）。此种意义的超越性同时也规定了追求超越的内向化（inward）路径——建基于主体道德自觉的自我超越（self-transcendence），此时内在超越又具有一种趋向天人合一的动态含义。当牟氏以上帝为“外在超越”时，此概念同时含有超越和“超越者”（the transcendent）含义。有学者指出，牟氏对“超越”的使用更近于康德的“超验”（transcendental），而将“transcendent”译作“超绝”。[②] 若此，关

[①] 刘述先：《理一分殊与全球地域化》，北京：北京大学出版社，2015年，第43-45页。[LIU Shuxian, *Li yi fen shu yu quan qiu di yu hua* (Beijing: Peking University Press, 2015), 43-45.]

[②] 冯耀明：《当代新儒家的“超越内在”说》，载《儒学与当今世界：第二届当代新儒学国际学术会议论文集之二》，杨祖汉编，台北：文津出版社，1994年，第75-93页；李明辉：《儒家思想中的内在性与超越性》，载《儒学与当今世界》，杨祖汉编，第55-74页；郑家栋：《“超越”与“内在超越”——牟宗三与康德之间》，载《中国社会科学》，2001年第4期，第43-53页。[FENG Yaoming, “Dang dai xin ru jia de chao yue nei zai shuo,” in *Ru xue yu dang jin shi jie: di er jie dang dai xin ru xue guo ji xue shu hui yi lun wen ji zhi er*, eds. YANG Zuhan (Taibei: Wenchin Press, 1994), 75-93; LI Minghui, “Ru jia si xiang zhong de nei zai xing yu chao yue xing,” in *Ru xue yu dang jin Shi ji*e, eds. YANG Zuhan, 55-74; ZHENG Jiadong, “Chao yue yu nei zai chao yue: MOU Zongsan yu kang de zhi jian,” in *Social Science in China*, no. 4 (2001): 43-53.]

于"超越"之讨论变成了"先验性"问题。即便我们认可"内在超越"概念中含有"自我超越"和"超越"于经验和现象世界之上的本体含义，此"超越"仍只是一种形而上学原则。儒家满足止于"形上学"之反思，却缺乏对"形上学"思维的批判和反思。而基督教所言上帝的超越性是相对于世界的本体论自由，上帝从"虚无中创造"（*creatio ex nihilo*），在本体论、道德和知识论诸层面超越世界。"超越"意味着上帝和世界的"异质性"和"距离"，指向上帝的"他性"。相比之下，牟氏所言"内在超越"基于道德主体心性原则与宇宙本体原则的"同质性"，二者构成一种"整体性"（Totality），实无基督教神学所言之"超越"含义。

正如儒家是否宗教取决于采用何种宗教定义，儒家思想中是否有超越性也相当程度上取决于如何理解"超越"。至少在西方神学的视角中，此"内在超越"依然属于"内在"（immanence）范畴。显然，基于"内在/外在"超越展开儒耶对话，并非是一个有效的路径。主要原因有二：首先这种区分建立在对"超越"的"空间化"理解之上，不能准确地反映基督宗教的信仰，二是对儒家内圣之学传统而言，此说偏重于思、孟一系的"心学"路线，而忽视以《中庸》《易传》代表的宇宙本体论路线，而造成了"存有与价值的混淆"。[①] 如前所述，"内在超越"先预设一超越之天道作为一切价值之源，如是之"超越"则可与基督教类比。然依据其心性路线，此"内在"超越最终只是道德主体通过工夫修为朝向圆满实现的"自我超越"，终被纳入内在之中。"内在超越"说难免落入人文主义，儒家之"宗教性"于此反而不显。事实上，当代新儒家在阐发儒家宗教性时从三个方面进行了界定，除了指出"仁""义""道"等信念本身具宗教超越性外，亦承认对天、地、祖先的祭祀有超越的宗教情感，以及"天人合一"思想的超越性指向。[②] 如前所述，当

[①] 郑家栋：《"超越"与"内在超越"——牟宗三与康德之间》，第52页。

[②] 郭鸿标：《基督教的"内在超越"神观：对刘述先"纯粹超越"神观的回应》，载《儒耶对话新里程》，赖品超、李景雄编，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2001年，第303-304页。[GUO Hongbiao, "Ji du jiao de nei zai chao yue shen guan: dui LIU Shuxian chun cui chao yue shen guan de hui ying," in *New stage in Christian-confucian dialogue*, eds. LAI Pan-Chiu and LI Jingxiong (Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, 2001), 303-304.]

代新儒家的“心学”路线不仅将本体论的超越归摄于主体，而且有意无意地忽略了儒家传统中敬天祭祖这类带有“外在超越”性质的元素。正如荀子早已洞明的那样，对百姓而言的神鬼之事，在君子只是人文之道。儒（家、教、学）作为一个复杂的思想系统，自然有其理性化和哲学的面相，然既然将儒耶对话设定为宗教间对话，对于儒教宗教性之思考就不应局限于儒学的一面。

现代中国学者往往以西方宗教为范式理解宗教概念，得出“中国无宗教”的结论。当代西方考古学和人类学的研究发现，“萨满教”是比闪族宗教更为普遍的人类信仰形式。[①] 这使得很多非西方式的原始信仰和民间宗教成为宗教学研究的对象。对中国民间宗教素有研究的李天纲教授认为，讨论儒家的宗教性应从民间宗教入手。中国宗教虽在教义、教会形式上不如西方宗教突出，但在祭祀、庙会、法会等形式上却更胜一筹。儒教祭祀深入民间和社会基层。汉族人信仰的基本特征来自本土宗教而非外来宗教，中国宗教的根源在于它的民间性。“从儒教祠祀系统演变出来的民间宗教，才是中国现代宗教的信仰之源。”[②]

显然，以上观点基于一种更宽泛的宗教概念。[③] 任何宗教都包含理性化的教义、礼仪实践和神秘主义的因素。儒教作为宗教不仅是学理的，主要体现在祭祀和礼仪方面。作为儒教本源的祠祀传统形成于周代，直到清末都是维系中国社会的重要典章制度。奉“五经之学”而尚古礼的“周孔之教”不仅先于心学路线的“孔孟之道”，而且早于道教和佛教。故儒教的祠祀系统是中国本土宗教的真正代表和信仰的基本形式。道教、佛教，乃至外来的伊斯兰教和基督宗教莫不通过与之沟通融合，才能真正实现“本土化”。[④] 何光沪理解的儒教也是指“殷周以来

[①] 张光直：《中国考古学论文集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第353-365页。[ZHANG Guangzhi, *Zhongguo kao gu xue lun wen ji* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2013), 353-365.]

[②] 李天纲：《金泽：江南民间祭祀探源》，第496，498，528页。

[③] 作者借助法国社会学家涂尔干的宗教定义，宗教由信仰、仪轨和教会（社群生活）组成。李天纲：《金泽：江南民间祭祀探源》，第507页。

[④] 关于祀典、民间宗教和儒教关系的论述，参李天纲：《金泽：江南民间祭祀探源》，第163-240页。

绵延三千年的中国原生宗教，即以天帝信仰为核心，包括'上帝'观念、'天命'体验、祭祀活动"[①]，且以儒教为儒学之源。"周孔之教"强调祀典祭祀，更重实践，因此普及于基层民众。"孔孟之道"则提倡心性之学，长于工夫修养，广播于士大夫人群。前者于汉、唐被奉为儒学正统，后者于宋、明方成主流。虽然人格化的天、帝信仰在心性之学中日渐式微，但"五经之学"的祠祀系统和对天、帝的信仰从未断绝。"天"之多重含义或可作学理上的区分，或可在某一哲学流派中有所着重，如心学传统理解之"形上天"，但在现实人生中，"天"的多重含义却难以截然分开。即使孔子言天，何尝不是既有天道之意（天何言哉！），又有人格天（获罪于天，无所祷也）之痕迹。在中国民间观念中，"天命"和"天意"之间从来都是紧密相连，人格意义上的"天/老天爷"一直是中国人日常生活中的参照系。有违"天理"的行为即会受到（人格）上天的惩戒。"至高神上帝不仅存在于古儒之中，而且才存活于草根百姓心中和日常生活之中。"[②] 这样的观察所言不差。当代中国社会中，儒、道、佛等宗教都经过理性的提纯，其基础的信仰形式被剥离，导致学理和宗教实践的分离。欲溯儒教之本，自应回到超越的天帝/道与人心中对超越的敬畏与寻求。

"天人合一"是中国文化的核心理念，不仅当代新儒家认其为"一贯之道"[③]，道教、佛教亦受其影响。与新儒家的道德形而上学路线不同，张光直、秦家懿等学者则从萨满教人神贯通的宇宙论解释"天人合

[①] 何光沪：《中国文化的根与花——谈儒学的返本与开新》，载《儒教问题争论集》，任继愈编，北京：宗教文化出版社，2000年，第309-310页。[HE Guanghu, "Zhongguo wen hua de gen yu hua: tan ru xue de fan ben yu kai xin," in *Ru jiao wen ti zheng lun ji*, ed. REN Jiyu (Beijing: Religious Culture Press, 2000), 309-310.]

[②] 黄保罗：《儒耶对话在真理观上真的不可沟通吗？——与杜宝瑞先生对话》，载《吉林师范大学学报》（人文社会科学版），2018年第4期，第2页。[Paulos HUANG, "Could Not the Communication between Confucianism and Christianity Happen on View of Truth? Dialogue with Mr. Du Baorui," in *Journal of Jilin Normal University* (Humanities & Social Science Edition), no. 4 (2018): 2.]

[③] 刘述先：《理一分殊与全球地域化》，第57-82页。

一”，将其还原为一种原始的萨满经验。[①] 李泽厚先生同样以“巫史传统”解说中国文化，周公和孔子分别完成了由巫到礼、化礼归仁的理性化过程。儒家自此成为中国文化的主流。[②] 由是观之，当代儒家用以解释儒家宗教性的“礼”和超越性的“仁”，本身都具有原始宗教的背景。正是在这个意义上，延续了萨满教“天人合一”“人神相通”信仰的民间宗教可以被视作中国宗教，甚至是儒教的传承者。[③] “天人合一”决定了中国宗教和哲学追求天人和谐的基本思维，也一定程度上影响了基督教在中国的本土化。儒家谓“人皆可为尧舜”，佛家讲“众生皆有佛性”，道家通过“无为”达成与自然的合一，均体现了中国文化对人性的乐观态度，与基督教之“罪感”文化对比鲜明。依教会史家冈萨雷斯（Justo L. Gonzá lez）的划分，基督神学大致可以分为律法导向的基要主义、真理导向的文化神学和历史导向的东方正教传统。虽然此三种类型在汉语基督神学中都有体现，然汉语神学家均较少采纳奥古斯丁式的“神恩独作论”（monergism），而倾向接受东方教会传统的“神人协作论”（synergism），强调人类和神圣意志的协作关系。足见“天人合一”观对中国人的思维影响至深。而东正教传统的“成神”（*theosis*）观与“天人合一”之间的对观当为儒耶对话开辟更广阔的空间。[④] 诚如赖品超教授指出，“成神”论或并不专属于正教传统，而逐渐被接受为普世大公教会传统的一部分。[⑤] 如此，儒耶对话需要在一个更广阔的视域中重新审视基

[①] 张光直：《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第261-290，489-497页。[ZHANG Guangzhi, *Zhongguo qing tong shi dai* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2013), 261-290, 489-497.] 另参Julia Ching, *Chinese Religions* (London: MacMillan, 1993), 5.

[②] 李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年。[LI Zehou, *You wu dao li shi li gui ren* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2017).]

[③] 李天纲：《金泽：江南民间祭祀探源》，第506页。

[④] 曹荣锦：《成神论与天人合一：汉语神学与中国第二次启蒙》，李彦仪、黄伟业译，香港：道风书社，2015年。[CAO Rongjin, *Heaven and Humanity in Unity Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, trans. LI Yanyi and HUANG Weiye (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2015).]

[⑤] 赖品超：《广场上的汉语神学——从神学到基督宗教研究》，香港：道风书社，2014年，第175-178, 193-216页。[LAI Pan-chiu, *Guang chang shang de han yu shen xue: cong shen xue dao ji du zong jiao yan jiu* (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2014), 175-178, 193-216.]

督教传统和儒教传统。

“成神”是指人通过道成肉身的基督在圣灵的帮助下与上帝合一。“成神”意味着拯救，也是人作为“上帝肖像”（*imago dei*）的实现。真正的人性是由基督所启示的人性来定义的，具有末世论的维度，体现了一种动态人性观。“成神”教义不以原罪定义人性，亦不以拯救为神圣恩典独力所为，强调人的主动参与。人作为创造的“中保”维系着宇宙的合一。通过圣餐礼仪，人实现与上帝的密契合一，且辅以日常的道德修炼。这一切都与源自巫术祭礼且提倡工夫修炼的“天人合一”有某种相似性。“天人合一”追求神圣秩序和世俗秩序的和谐一致，天人之间是一种“天生人成”的协作关系。《中庸》更是将人视作“可以与天地参”的协同创生者。然而“成神”并非指人可以具有上帝相同的本质，而是通过与三一上帝的交通共融获得与上帝相同的存在方式。然而，基督神学在讲人神交通的“经世三一”（economic Trinity）的同时，也讲“内在三一”（immanent Trinity）。人与上帝合一中依然存在一种“间距”，上帝的超越性始终得到保持。需要考虑的是，“天人合一”理念中，人是通过何种途径实现这种合一，是否仅凭“内在超越”即可实现完美的人性，人的“自我超越”需不需要一个“启动者”，天人的“间际”究竟意味着什么，如果天人为一体，作为预设的天之超越性又体现在何处？这一系列的问题必将在对话中碰撞、激发。如依安乐哲（Roger T. Ames）之论，“共生性”（co-creativity）即是儒家宗教性所在，此创生显然有别于基督神学惯常理解的“创造”（*creatio ex nihilo*）而指向一种“依境而生”（*creatio in situ*）。[①] 而“世俗化”可谓基督教和儒教所面临之共同境遇。

“神圣”和“世俗”之分是人类宗教生活的基本结构，二者是相依共生的概念。“世俗化”则是产生于西方文化和历史的特定概念，甚至可以说是一个神学概念。将儒家视作“世俗”取向的传统显然是建立在特定“神圣”观和“超越”观之上的断言。无论于世俗之礼见神圣，

[①] Roger T. Ames, “Taking Confucian Religiousness on Its Own Terms,” in *International Comparative Literature*, Vol. 1, no. 1(2018): 17-31.

还是于仁心显超越，儒家对人主体性之彰扬，也是不争之实。毕竟“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓》）。西方社会的世俗化主要表现在国家和教会的分离，神圣在个人和公共生活中的退隐。因为上帝对世界本体论的超越性，“世俗”需通过“神圣”来规范和定义，“世俗化”意味着神圣秩序对世俗秩序失去了规范力量。在现代社会中，世俗化表现为价值的多元化和真理的相对化，而非宗教信仰的消失。基督教已无力担当西方社会道德和价值基础的角色，这正是“上帝之死”的含义。世俗化有其自身的价值追求，包括对个体自由和权利的关注、经济的市场化、政治的民主化等，当然也会因超越性的丧失而带来精神的扁平化。中国社会显然不具备西方意义上的世俗化，却同样面临着价值多元化和原有社会秩序失范的问题。在中国，世俗化问题很大程度上和现代化联系在一起。面对工业化、市场化、西方政治理念和意识形态的挑战，儒家同样失去了在中国社会中原有的主导地位和制度基础，从公共空间中撤离。中国社会同样面临享乐主义、消费主义等世俗化之病。儒家和基督教共同面临的问题是，如何在世俗化时代重塑天人关系，赋予精神生活一种超越性维度。

信仰的多元化为儒耶对话提供了可能，同时也使对话双方更像合作伙伴，而非竞争对手。所以，宗教间对话采取“排他”（exclusivism）、“包容”（inclusivism）还是“多元”（pluralism）的立场已不是问题所在，因为这类以真理导向展开的对话最终只能落入“身份”之争或自说自话。如果意识到世俗化时代信仰多元化的本质，宗教间对话只能是实践导向的，从共同处境出发，坚持共存理性，关注共同未来。对话的出发点不是抽象的教义，而是具体的宗教生活和社群实践，在当下的处境中赋予传统教义新的解释力。就儒耶对话而言，应正视民间宗教的活力及其在当代社会中的转型，以及信仰群体间的相互融合和转化。对话只有建立在对宗教现象全面研究的基础之上，并和社群实践相结合，才能重新进入公共空间，参与更广泛的对话，为多元社会提供超越性的精神资源。更重要的是，对超越和意义的寻求要有一个朝向未来的维度。不是出自任何宗教真理的“确定性”未来，

而是一个正在“生成”的未来。这未来本身就是儒耶对话或更广泛意义上的对话产物。如此，旧有身份的界限并非牢不可破，也可发见多重身份或一种新文化身份之可能。究天人之际，论圣俗之间，“蔽于天”固不足取，以“人道率天道”亦难称执中，唯于时、空之“间”的天人“际”遇，方是“得意”之所。

特邀执行主编简介

李丙权，中国人民大学文学院副教授

Introduction to the guest editor

LI Bingquan, Associate Professor at School of Liberal Arts, Renming University of China.
Email:lbqwxy@ruc.edu.cn