

从佛教立场迈向宗教多元主义与宗教对话

圣 凯

内容提要：本文主要从佛教思想内部寻找宗教多元主义与宗教对话的智慧，以便为当前文明对话提供思想资源。首先，佛教将佛教以外的一切宗教称为“外道”，最后以真理观打破自他宗教的界限，充分表现了宗教多元主义的倾向；其次，二谛的思想模式具有终极实在与多元宗教的意义，而且二谛的相即、不二的关系，体现了宗教多元主义的真理观；最后，瑜伽行派的种姓各别与种子熏习思想，表达了宗教对话的必要性与可能性。

关键词：佛教 宗教多元主义 宗教对话

作者简介：圣凯，哲学博士，南京大学哲学系副教授。

一、序 言

在当今推动宗教多元主义的发展与宗教对话方面，佛教始终缺乏主动参与的态度，但是这并不妨碍佛教深具宗教多元主义与宗教对话的历史背景与思想资源。佛教在创立之初，在印度多元宗教的背景下，与婆罗门教以及六师外道等竞争、发展；传入中国后，佛教与儒家、道教等不断地冲突、融合，“老子化胡”、“儒童菩萨”等事件都说明了佛教具有强烈的宗教多元主义与宗教对话的历史背景。

宗教多元主义与宗教对话主要涉及宗教的真理观、救赎论及宗教他者论等。在当前宗教多元主义与宗教对话中，真理观、救赎论与宗教他者论等理论皆离不开基督宗教等“一神教”背景，缺乏佛教等东方宗教的参与，所以对于东方宗教来说，显得陌生而难以沟通与接受。本文旨在从佛教的外道观、二谛、种姓各别、种子熏习等理论出发，试图以构筑基于佛教立场的宗教多元主义与宗教对话，为当前的文明对话提供佛教的思想资源。

二、佛教的外道观与宗教他者论

佛教将佛教以外的一切宗教和思想称为“外道”，“外道”的原义并无贬斥的意味，佛陀的许多弟子是从“外道”转化而归依佛教，如大迦叶、目犍连、舍利弗都是当时“沙门集团”的著名领袖。在《阿含经》系统中，“外道”等同于“异学”、“异见”。但是，“异见”的不同思想表达，在彼此的辩论与竞争中，自然成为“邪见”，于是“外道”便成为具侮辱、排斥意义的贬称，如《别译杂阿含经》卷十一说：“尔时，须达于彼外道异见众中，作师子吼，令诸外道邪见之心，皆悉息已。”^①

印度自古以来，便有大胆和自由地宣示自己信仰的风气。在佛典中，对印度的外道不断进行总结，如《杂阿含经》卷四十六、《陀罗尼集经》卷一等所列举的富兰那迦叶、末迦利瞿舍黎子、删闍耶毗罗胝子、阿耆多积舍钦婆罗、迦罗拘陀迦旃延、尼干陀若提子等六师外道，以及正统婆罗门思想的六派哲学，即数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、弥曼差学派、吠檀多派，甚至达到95种派别或62种异见等。在原始佛教与部派佛教时期，面对如此繁多的“外道”，佛教一方面不断加以破斥，另一方面则逐渐地加以融摄，吸收了大批“外道”信徒进入佛教。但是，进入大乘佛教之后，六派哲学

^① 《杂阿含经》卷三十二，《大正藏》第2卷，第231页中。

的发展进入空前的规模,于是驳斥“外道”成为论议的主题。其中最明显的是提婆《百论》,由舍罪福、破神、破一、破异、破情、破尘、破因中有果、破因中无果、破常、破空等十品构成;内容主要在以空观立场而驳斥数论、胜论、正理等外道诸派的世界观、人性论及解脱论,并彰显大乘佛教的正见。

佛教的外道观念深切地表达了佛教的宗教他者论。在宗教他者论中,存在着几种类型^①:

一、排他论,如传统主流的基督宗教神学以及巴特的神学拒绝承认作为他者的其他宗教;但是,佛教的外道观不是排他论,这是显而易见的。

二、兼容论肯定其他宗教的他者身份,佛教的外道观则具有兼容论的特点。佛教承认外道具有神通、禅定等功德,如《中论》所说“外道五神通”亦为圣人^②,但是外道的神通中没有“漏尽通”,仍然在生死轮回中无法解脱,所以佛教比其他“外道”思想更完整、更直接。而且,从断恶修善来说,“外道”的教义信仰至少是“断恶而不修善”,如《释摩诃衍论》卷九:“魔及外道云何差别?所言魔者,令作恶事;言外道者,令舍善事。”^③所以,“外道”作为佛教的“他者”并不是异质的“他者”,而是同质的“他者”。兼容论与保罗·尼特(Paul F. Knitter)“置换模式”和“成全模式”一样^④,从佛教的宗教教化来说,最终的目标是要将“外道”归入佛门。

三、多元论是当今思想界处理宗教之间关系的重要理论,如约翰·希克、约翰·科布、雷蒙·潘尼卡、保罗·尼特等都是代表人物,尤其是希克,他是宗教多元论的主要倡导者和辩护者。希克在《信仰的彩虹》一书中,表达了一个基本思想:世界各大宗教皆为人类对同一终极实在的回应,由于人类自身的特点、环境的不同、文化的差异,对实在的回应差别甚大,但它们都是同等有效的,都是人类生存从自我中心向实在中心转变的拯救性语境^⑤。

佛教的外道观亦显示出以真理为评价标准的倾向,而不会有佛教内外的区分,充分显示了宗教多元主义的倾向。如大乘佛教与小乘佛教互相视为“外道”,如《宋高僧传》卷十三说,“昔者于阗诸部谓《道行经》为婆罗门书,乌荼小乘谤大乘学作空华外道”^⑥,因为大乘强调诸法性空,所以小乘视大乘为“空华外道”。论典中亦多处出现“小乘外道”^⑦,《提婆菩萨释楞伽经中外道小乘涅槃论》更将“小乘外道”置于20种外道之首^⑧。《大日经疏》卷十九说:“外道有二种,一者世间种种外道,二谓佛法内有诸外道也。以虽入佛法中,而未能知如来秘密,犹是邪见心行理外之道,故亦名外道。”^⑨因为小乘不能契入空性的真理,而执着诸法有实体,故亦是外道。

在真理面前,不存在“外道”与“佛法”的区别。所以,外道的学说如果能符合正理,则也被认为是佛法。如南本《涅槃经》卷八说:“所有种种异论、咒术、言语、文字皆是佛说,非外道说。”^⑩天台智顗《摩诃止观》继承《涅槃经》的思想:“《大经》云:一切世间外道经书皆是佛说,非外道

① 王志成:《解释、理解与宗教对话》,宗教文化出版社,2007年,第36-54页。

② 《中论》卷二,《大正藏》第30卷,第16页上。

③ 《释摩诃衍论》卷九,《大正藏》第32卷,第658页中。

④ [美]保罗·尼特(Paul F. Knitter)著,王志成译:《宗教对话模式》(Introducing Theologies of Religions),中国人民大学出版社,2004年。

⑤ [英]约翰·希克著,王志成、思竹译:《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》,江苏人民出版社,2000年。

⑥ 《宋高僧传》卷十三,《大正藏》第50卷,第789页下。

⑦ 《涅槃经本有今偈论》,《大正藏》第26卷,第282页上。

⑧ 《提婆菩萨释楞伽经中外道小乘涅槃论》,《大正藏》第32卷,第156页下。

⑨ 《大日经疏》卷十九,《大正藏》第39卷,第769页下。

⑩ 《大般涅槃经》卷八,《大正藏》第12卷,第653页下。

说。《光明》云：一切世间所有善论皆因此经，若深识世法，即是佛法。^①但是，在经典语言表达的背后，仍然可以发现“置换模式”的宗教他者论。

三、二谛思想与宗教多元主义

约翰·希克的宗教多元主义在“终极实在”、“救赎论结构”的基础上，对不同宗教和信仰体系均得到还原式的说明。这种建立在“同一性”哲学模式上的宗教多元主义，势必会堕入将诸信仰同源化和同构化的本质还原主义或一元论构成主义的危险。但是，佛教的二谛思想对于消解宗教多元主义的危险，会有很好的启示。

“缘起性空”是佛教大小乘各宗所共同承认的基本观念，这是将佛陀的十二缘生、诸行无常、诸法无我等教义加以普遍化，而成为一个普遍的原则^②。由“缘起性空”，直接可说真、俗二谛。俗谛又名世谛，真谛又名第一义谛。凡夫从时间上由于经验或习惯所观察的事物原理名为世谛或俗谛；世俗虽是虚妄颠倒，但在世俗共许的认识上，仍有其相对的确实性、妥当性，所以称为世俗谛。圣人由究竟处体验事物的空性，名为第一义谛或真谛。真理是对客观事物及其规律的正确反映，佛教真理观作为解脱论、修持实践论的一部分，常常用真如、真际、实际、真实、实相、谛、真谛、第一义、第一义谛、胜义谛、胜境谛、圆成实性、中道等来表述真理；在内容上，主要以是否合乎缘起性空的宇宙观和是否有利于人生解脱成佛为判别真理的根本标准。在大乘佛教思想中，中观学派对缘起法没有任何的规定与建构，唯识学派通过八识的建构而成立识的流转，识的流转变化成一切缘起法，从缘起法而阐明法之特性，便有“三性”。瑜伽行派便依三性而对二谛进行收摄与诠释，是诠释二谛的新途径^③。所以，二谛是佛教真理观的重要表现。

在欧美学界，对中观哲学的不同诠释进路，导致对二谛有不同的看法。穆帝（T. R. Murti）《中观哲学》（The Central Philosophy of Buddhism）将二谛理解为“绝对”与“现象”，现象与绝对的区分只是认识论的，不是存在论的；所以，中观的二谛因此也只是认识论的区分，存在论上只有唯一的实在^④。凯兹（Nathan Katz）从语言哲学的角度，指出中观的二谛论并非在于区分二种“实在”，而是“文法的”区分，不是“存在论”的区分，其重点在于指陈“语言的限度”而已^⑤。杭廷顿（C. W. Huntington）也认为二谛是不同的语言使用：世俗谛建立在“语言的指涉性使用”（referential use of language）上，如“四句”；胜义谛则建立在“语言的非指涉性使用”（nonreferential use of language）上，如“四句否定”。“语言的指涉性使用”是“未了义”说，是在能知与所知的对偶性关系上进行的“实化”（reification）活动，一切贪、嗔、痴随之而生；“语言的非指涉性使用”则是“了义”说，如

① 《摩诃止观》卷六，《大正藏》第46卷，第77页上。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997年，第237页。牟宗三先生曾经就“缘起性空”说明西方文化与中国哲学的不同，佛教讲“缘起”就必然涵着“性空”，而西方人讲因果性却正好证明“性不空”。科学中的自然法则、自然因果之作为法则，是为了要使自然现象可理解、可说明；而“缘起性空”是由“空”来看因果律，正是要说明世界不可理解，故谓“如幻如化”。同时，牟先生总括二者的差异：西方哲学、西方传统是“为实有而奋斗”（struggle for Being），佛教是“为去掉实有而奋斗”（struggle for non-Being）。见同上书，第238页。

③ 圣凯：《摄论学派研究》（上），宗教文化出版社，2006年，第277页。

④ 穆帝著，郭忠生译：《中观哲学》（下），《世界佛学名著译丛》第65册，台北华宇出版社，1985年，第382-383页。

⑤ 见林镇国：《空性与现代性》，台北立绪出版社，1999年，第196页。

“四句否定”，不能指涉有、无、有无俱，或非有非无，因此也就不会发生世俗谛的“实化”活动^①。

作为唯一实在性的绝对真理是不可言说的，只能用中道、不二、最胜胜义谛等名称来表现，而且依此而衍生二谛门，从而表现出“不二而二”的吊诡关系。不二门是不可思议、不落言说的根本中道，言说可及的胜义、世俗二谛之分即不外是自此最胜胜义的根本中道方便衍生的二谛中道。同时，真谛和俗谛是对立统一的关系，既互相依存，又互相排斥，且互相转化。真谛必须落实于俗谛，才有本身的彰显意义；俗谛亦必须显现真谛，才有本身的存在意义。真谛必须假借俗谛而自我彰显，俗谛亦必须依靠真谛而自我转升。所以，吉藏和窥基分别从三论宗和唯识宗的角度提出不同的“四重二谛”，他们的结构都是前一重的真即后一重的俗，后一重的真即更后一重的俗，是递次否定的，人们对真理的认识具有真俗二谛依次递进的四个层次。因此，从真理认识来说，认识过程是由现象到本质，由一级本质进到二级本质以至无穷的逐渐深化的过程，是极富辩证色彩的^②。

所以，从二谛相即不二和二谛的多重性来探讨宗教多元主义，更能显示其中的意蕴。约翰·希克根据康德的本质世界和现象世界，突出终极实在对诸宗教体系的超越和统摄维度，在张扬终极实在与人格实体或非人格实体的非同一关系的同时，彰显终极实在与世界之本质不言而喻的同一关系。这样，宗教之间的差异只是真理上的不同表达，并无优劣、高下、邪正之分。他强调不同的宗教信仰是非常不一样的整体，各自构成了认识和体验实体的独特方式，真诚地体现其自身传统，从而尽最大可能对实体、终极者作出回应^③。雷蒙·潘尼卡批评希克的宗教多元主义时说：“承认所有信条是某种超然的统一体的反映或所有宗教都具有相对的有效性，这一步虽说是重要的，却并不解决分裂的人类的这一难题。”^④希克试图以思想的“一”去统摄存在的“多”，以单一的结构去框定多样化的差异性，其结果，应该受到发掘的思想与存在的非同一关系被同一性消解了，作为意义之源的真实的差异性被强制地同质化了，宗教多元主义变成了颂扬同一性逻辑的话语霸权，变成了信仰“殖民化”的规制性话语语境和普遍主义对差异性重新君临的境遇^⑤。

首先，“三重二谛”的真理模式能够从佛教立场解释希克的宗教多元主义。在不同的宗教中，皆有各自信仰体系所确认的真理观和救贖论。于是，不同宗教信仰者选择他们各自的传统为绝对真理，如佛教的“空”、基督教的“上帝”都在各自的宗教传统中是至高无上的真理，这即是“真谛”；而将科学、文学、艺术等世俗领域，则被不同的宗教视为“俗谛”。

在宗教多元主义者看来，不同的宗教又是以他们自己的方式真诚地体现其自身传统，从而尽最大可能对“实在”、“终极者”作出回应。于是，“实在”、“终极者”作为第二重的“真谛”，而“空”、“上帝”等则为“俗谛”。在事实上，“空”和“上帝”都是为了肯定人的终极追求而采取的策略。在佛教的意义上说，人最终不会被妄见所束缚；在基督教的意义上说，人不会被对上帝的无知所羁绊。二者尽管有所不同，但是都是关于人完满的积极的宗教图景的一部分^⑥。因为，“空”是龙树用佛教的语言表现了“实在”，“上帝”则是以基督教的语言体现了“终极者”，所以“空”和“上

① C. W. Huntington, Jr with Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early India Mādhyamika*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989, pp.38-39.

② 方立天：《中国佛教哲学要义》（下卷），中国人民大学出版社，2002年，第1178页。

③ [英]约翰·希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，第47页。

④ [西]雷蒙·潘尼卡：《看不见的和谐》，江苏人民出版社，2001年，第61页。

⑤ 杨乐强：《宗教多元主义如何可能——约翰·希克宗教多元主义理论的特征及其困境》，《江汉论坛》2005年第11期，第47-48页。

⑥ [美]詹姆斯 L. 弗雷德里克著，王志成等译：《佛教徒与基督徒》，宗教文化出版社，2008年，第132页。

帝”都是对“实在”、“终极者”的不同宗教传统的语言表达。

同时，希克指出，“实在是不含心灵在其意识活动中所投射给它的东西的”、“处于无限的神性实在中的终极者最终超乎我们的理解力”^①。所以，“实在”、“终极者”独立于人的心智活动，概念上不可定义，语言上难以言说，它所拥有的性质是人类观念体系无法表达的。因此，终极实在实际上是一种无始终、无边际的无限。当然，当我们称之为“实在”、“终极者”时，仍然是借助言说而表现了超越言说者。因此，超言说的无限是第三重“真谛”，而“实在”、“终极者”则为俗谛。

宗教多元主义的“三重二谛”，图示如下：

第一重 俗谛：}	科学、艺术、文学	第二重 俗谛：}	空、上帝	第三重 俗谛：}	实在、终极者
真谛 }		真谛 }		真谛 }	不可言说的无限

在“三重二谛”的真理结构中，“空”、“上帝”与“实在”、“终极者”是对绝对真理的不同认识与不同表达，随着真理认识过程的不断深化，实现了从宗教的自我中心走向以终极实在为中心的真理观。但是，“三重二谛”的宗教多元主义并不是诸信仰同源化或同构化的本质还原主义，因为在“第一重二谛”中，不同的救赎方法对各自的真理是同样的有效的。如佛教强调断除对事物的执着与虚妄分别，以般若证悟“空”，从而成就人生的至善；基督教强调通过信仰，实现对上帝至福的认识，亦能完成人的至善。而且，在“第二重二谛”中，“空”与“上帝”皆是“实在”的不同宗教传统的表达，因此般若、信者得救等救赎理论亦是对“实在”的回应。

当然，“三重二谛”的宗教多元主义是否真的消除了希克的思想危险，则有待于进一步研究。但是，从佛教的真理观出发，确实可以发现更多的佛教关于宗教多元主义的智慧资源。

四、种性各别、种子熏习与宗教对话

在当今世界中，宗教之间的关系直接影响到我们世界的命运。没有宗教之间的和平就没有世界的和平。所以，加强宗教的对话，促进宗教之间的互相学习与欣赏，成为这一时代的主题。但是，如何促进宗教彼此之间的对话，其必要性与可能性的认识需要进一步提升。

宗教对话必须重视不同宗教信仰者之间的差异，即如佛教对众生根机的观察，从而有“种性各别”的理论。“种性各别”是从实践论的角度，是一种“现实性”的考虑。Gotra的原意是牛的保护处或牲畜的马厩，后来，逐渐有了“家庭”、“种族”、“血统”的意思，从而汉译为“种姓”、“种性”。印度本身就是阶级分明的社会，在四种姓中，只有婆罗门阶层有姓氏，所以gotra是身份的象征。Gotra作为佛教用语有四种意思：（1）宗教意义上的种性论，（2）矿山、矿石，（3）种姓，（4）种族。种姓、种族是从印度传统社会阶级意识而延伸下来的，而且从家族主义而延伸出宗教意义的“种性论”；矿山、矿石是理论与实践的所依，则有宗教的本质、本原义。“种性”主要表示一种现实的差别性，《瑜伽师地论》说：“问：此种姓名有何差别？答：或名种子，或名为界，或名为性，是名差别。”^②“种子”、“界”都有“因”的意思，“性”则是体性、不变化的意思，所以“种性”的意思含有一种矛盾的结构：“因”是一种差别的结构，“性”则是无差别、不变化的体性。

① [英]约翰·希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，第69页。

② 《瑜伽师地论》卷二十一，《大正藏》第30卷，第395页下。松本史朗将此句依藏译解读为：“而种姓亦称为种子，界亦称为性。”见《关于“基体说”观念的评论往来》，[美]杰米·霍巴德、保罗·史万森主编，龚隽等译：《修剪菩提树——“批判佛教的风暴”，上海古籍出版社2004年第1版，第209页。

“种性论”是从现实的实践而产生一种“根机论”，不同宗教信仰者亦可视为“根机”的差别。“种性”观念的使用，说明了他们各自解脱境界的不同，同时亦是他们本身的限制。于是，“种性”成为解释生命构造的本质性的概念，有一种经验层面或生理上的“先天决定论”。但这毕竟是出于经验上的观察，却不符合大乘佛教的大悲精神，佛陀的究竟义在于使一切众生自当成佛，皆得解脱。因此，从超越层面来说，佛性才是众生的超越本质。所以，才有《法华经》的“一乘”观念，这是对众生成佛性质的超越肯定。这样，种性的分类意义便丧失了。

从“五性各别”的角度来说，不同宗教信仰者亦是自身“种性”的差异，即根机与因缘的不同。但是，不同宗教的目标是相同的，皆为“成熟补特伽罗”，即是成就一切有情达于至善。但是，对于不同宗教之间的互相理解，则必须通过宗教对话，才能达到宗教之间的真正和平，这就体现了种子熏习的重要性。

瑜伽行派为了描述纷繁的现象世界，追溯其存在的根本原因，于是提出熏习与种子。我们对过去的世界理解和经验，会以某种潜在的形式（种子）储存在阿黎耶识之内。阿黎耶识中的种子随着熏习的相续进行，而在不断变化、更新，从而使阿黎耶识成为生生不息的流动的历史性的主体。生命的染污与清静，全在于种子性质的转变，接受相应的熏习。生命的向上提升与可能性的发展，亦在于此。瑜伽行派的种子理论，承担着生命转化与提升的可能性与现实性的任务。

宗教与“他者”宗教之间的理解，则必须通过熏习与种子来加以完成。通过宗教对话，于是在阿黎耶识熏习成种子，从而加深了对“他者”的理解，从而加深了“自己”与“他者”之间的相关性，亦体现了“自己”与“他者”之间并非彻底隔绝。在瑜伽行派中，将名言熏习种子称为“生死种子”，为我们指出现实世界的根本在于语言。所以“名言种子”是语言的概念，阿黎耶识即是人类的语言意识。名言熏习种子生起世界，由于不间断的现行维持了世界的继续存在。同时，“能够理解的存在就是语言”，世界进入语言，才能表现为我们的世界。我们的世界是“分别识”的世界，由于我们的虚妄分别活动，于是又熏习成名言种子。所以，宗教对话的意义在于通过语言的沟通，从而互相学习、互相理解、互相尊重，最后达成互相合作，实现宗教之间的和平。

五、谛听“他者”宗教

在公元前3世纪顷，印度阿育王遵照佛陀宽容谅解的精神，恭敬供养他广袤幅员内所有的宗教。在他雕刻于岩石上的许多诰文中，有一则原文至今尚存，其中宣称：“不可只尊敬自己的宗教，而非薄他人的宗教。应如理尊重他教，这样做，不但可帮助自己宗教的成长，而且也对别的宗教尽了义务。反过来做，则不但替自己的宗教掘了坟墓，也伤害了别的宗教。凡是尊重自教而非难他教的人，当然是为了忠于自教，以为‘我将光大自宗’，但是，相反的，他更严重地伤害了他自己的宗教。因此，和谐才是好的。大家都应该谛听，而且心甘情愿地谛听其他宗教的教义。^①”从阿育王的诰文中，可以看到佛教对待“他者”宗教的精神是尊重“他者”、谛听“他者”，而不菲薄“他者”、伤害“他者”，实现宗教之间的和谐亦即是“光大自宗”。因此，佛教在向全世界传播的过程中，从来都是以和平方式传教，由此逐渐成为世界三大宗教之一。

（责任编辑 纪华传）

① Walpola Sri Rahula, *What the Buddha Taught*, Surrey: Gordon Fraser, Britain, 1985, pp.4-5.