

佛教文明與「文明交流與互鑑」*

王頌

北京大學哲學系宗教學系教授

摘要

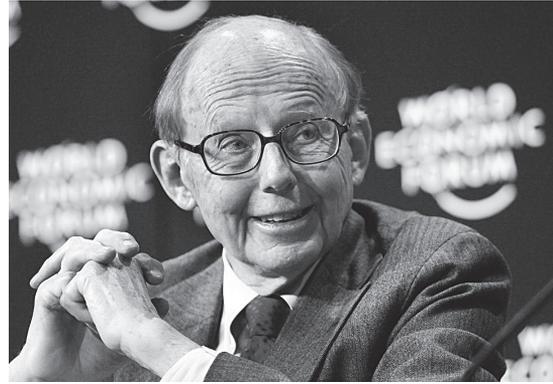
本文從對亨廷頓「文明衝突論」一些觀點的批判出發，剖析了近現代佛教研究所秉持的西方範式的盲點和誤區，特別是作為其思想背景的西方文明觀的偏頗之處，進而分析了「佛教文明觀」的歷史依據，並指出包括「佛教文明觀」在內的多元文明觀對理解中華文明的多元一體性，對探討「文明交流與互鑑」、「構建人類命運共同體」，具有一定的理論和現實意義。

關鍵字：佛教文明 近現代佛教學 亨廷頓 多元普遍性
文明交流與互鑑

* 本文是國家社科重大專案「域外藏多語種民國佛教文獻群的發掘、整理與研究」(21&ZD251)的階段性成果。

一、佛教文明的定位困惑

2023年10月7日，在上一次中東戰爭50週年之際，哈馬斯武裝對以色列發動全面武裝進攻，以色列宣布進入戰爭狀態……眾所周知，早在30年前，即1993年，美國學者亨廷頓（Samuel P. Huntington）就提出了著名的「文明衝突論」。他認為，冷戰後世界格局將由多個核心文明主導，即中華文明、日本文明、印度文明、伊斯蘭文明、西方文明、東正教文明、拉美文明七大文明，如果加上可能的非洲文明，則為八大文明。



亨廷頓攝於2004年

值得注意的是：其中的中國、日本和印度都是或曾經是代表性的佛教國家，特別是在六至十世紀，三者保持著密切的佛教文化交流，佛教一度成為以三者為核心的泛亞洲的宗教信仰，¹但是，與同樣具有鮮明宗教色彩或者說宗教文化淵源的伊斯蘭文明、西方文明（希臘希伯來——猶太基督教文明）、東正教文明不同，佛教文明並沒有作為一個文明主體出現。理由何在？

在剖析亨廷頓的用意之前，我們需要指出的是：在近代西方政治、經濟、宗教與文化侵略的背景下，亞洲人確實曾經一度想以佛教為載體，統合東方，即推行「亞洲主義」。在亞洲各國，無論是脫亞入歐的日本，還是淪為殖民地或半殖民地的中國、印度、朝鮮和東南亞各國，知識精英階層都湧現了這一動向，將佛教視為亞洲

1. 自十二世紀起，日本佛教界提出了「三國佛教史觀」，其後在整個佛教世界引起了廣泛影響，其影響力一直持續到近代，成為「亞洲主義」的重要思想來源。

文明的共同要素、反抗西方殖民主義的統合力量。「佛教文明」的提法一度若隱若現。佛教文明為什麼可以統合亞洲？其中一個重要的原因是：即便是作為近鄰、關係密切、外表看起來非常相似的中日韓，彼此的文化仍然是異大於同，其中的最大公約數恐怕只有佛教，更不用說南亞、東南亞國家了。如果再追溯到古代，假設以唐、宋為中心，環望四周，民族與文化的拼圖將更加令人眼花繚亂，而佛教是它們共有的最普遍的——很難斷言是否是最稀薄的——一層底色。

「亞洲主義」運動曇花一現，除了被日本軍國主義利用的「大東亞主義」怪胎，²在歷史上影響有限。不過，其思想脈絡在精英階層仍然綿延不絕。如果說近代以來的「亞洲主義」主要是基於民族主義立場，那麼二戰之後的「亞洲主義」則側重於對西方現代性的反思和批判。以日本為例，「亞洲主義」以「近代的超克」、「以亞洲為方法」等為口號，擺脫了國家政治的操縱和干預，轉變為反西方、反現代性的純粹思想文化主張，為自京都學派至馬克思主義等政治光譜複雜的派別所繼承，貫穿二者的即是佛教底色，尤以京都學派為代表。儘管如此，「佛教文明」這一概念，無論東西，迄今為止仍然僅僅應用於歷史學、考古博物館學等限定領域，在現實的政治思想領域沒有存在的位置。

正如薩義德、丸山真男等人所指出的，所謂「東方」，不過是相對於「西方」所構建的抽象概念。薩義德指出了「東方主義」的西方中心論視點，而丸山主張「東方」是為了與西方對抗而營造出

2. 右翼思想家如北一輝、石原莞爾雖然在戰後被清算，但他們在反西方現代性這一點上與左翼殊途同歸，故而其思想基因在戰後為左翼所繼承。此外，他們思想中根植於日本佛教如日蓮主義的要素不容忽視。

來的概念，所謂「東方」並非真實的存在。³可見抽象概念的構建，或者「共相」的背後有現實的考量。就此而言，「佛教文明」與「西方」或「東方」，乃至亨廷頓所言的「西方文明」或「伊斯蘭文明」並沒有什麼不同。那麼，為什麼後面這些概念都可以成立，而「佛教文明」卻難以為大家所認可並加以運用呢？

眾所周知，佛教與廣義的基督宗教、伊斯蘭教被公認為世界三大宗教，具有一定可比性，如上所述，後二者經常被包括亨廷頓在內的學者冠以「文明」二字掛在人們嘴邊，而前者卻罕見類似提法。這裡面有一定的歷史因素，例如：

其一，與基督教和伊斯蘭教相比，佛教罕見政教合一體制。

其二，佛教沒有如基督教《尼西亞信經》、伊斯蘭教《古蘭經》那樣標準的、權威的、唯一的經典，佛教允許內部觀點針鋒對立的思想派別存在，甚至對戒律也持相對開放的態度。以印度佛教為例，因對戒律的理解和持守的差異而形成部派，部派之間儘管有紛爭，但整體而言和平共存。

其三，基督教與伊斯蘭教在歷史上都建立過統一教會，而佛教從未有統一的狀態。



位於日本岐阜縣東白川村的一塊佛教石碑，在「廢佛毀釋」活動中被劈為4塊，後來才重新修復。

3. 丸山認為，歐洲歷史上存在著「同頻共振」的思想躍動和事件，例如文藝復興和宗教改革，而亞洲沒有，故而不能將亞洲視為一個整體。但這顯然是倒因為果，且以歐洲的特殊性為普遍性。丸山舉的這兩個例子，都與基督教文明的特殊性有關，而儒教、佛教在亞洲歷史上不具備這種強勢、統一的特殊性，故而沒有出現類似的事件，但這並不能否定歷史上亞洲作為一個整體出現過的波及效應。參見韓東育：〈《丸山真男與李澤厚對話錄》讀解〉，《讀書》2023年第9期。

佛教在傳入亞洲各地的過程中，全球化與本土化同步，各地的佛教團體從未相互隸屬；以上特點決定了歷史上的佛教並未在制度上建立一個強有力的統一體。

其四，歷史上的一些佛教國家和地區伊斯蘭教化，如中亞地區、東南亞地區；另一部分在近代以後經歷了去佛教化過程，如日本的「廢佛毀釋」和樹立國家神道、韓國的基督教化等，這些都削弱了佛教的現實力量。

總體而言，除了泰國、緬甸、斯里蘭卡等少數國家外，佛教在國家政治層面的發言權較弱；儘管近代以來不乏世界佛教徒聯合的主張和行動，但各國佛教界缺少聯合的決心和動力。⁴

但是，這並不足以否定佛教文明的存在。如果我們摒棄以基督教為樣本的思考方式，則不能將佛教上述的特殊性視為一種不充分性，廣泛流行於亞洲的佛教信仰和藝術，豐富多樣的典籍和教派，無不昭示著「佛教文明」的客觀存在。我們認為，佛教文明之所以未能獲得現實關切，其中的重要原因在於西方範式的誤導。

二、西方範式對理解佛教文明的誤導

現代佛教學或者說以現代學術規範（即「科學」）界定的佛教研究，是十七、十八世紀在沒有佛教信仰的西方建立的，其歷史背景是西方對東方的殖民侵略，其思想背景是西方基於「civilization」

4. 亨廷頓認為「宗教是界定文明的一個主要特徵」，但他不承認佛教是「一個主要文明的基礎」，其理由不超出上述範圍。參見【美】撒母耳·亨廷頓著，周琪、劉緋等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（修訂版），北京：新華出版社，2010年，頁26-27。

而來的文明觀。⁵ 這決定了佛教研究者的基本立場：即以一種居高臨下的視角來「考察」佛教，缺乏對佛教現實的同情了解與對其未來走向的內在關切。他們口中的「佛教文明」，往往只停留在「博物館陳列品」的層面。

這一研究範式不僅影響了對佛教文明的理解，也影響了對中華文明的理解，故而本文將以中國佛教研究為例，來剖析其方法論的局限和盲區。正如沙夫（Robert Sharf）所言：

現代研究中世紀中國宗教的學者，大體上可以分為兩大陣營：漢學家和佛學家。前者通常對佛教不予理會，而後者則除了佛教外視一切如無物。……由於受到語言學和歷史學的薰陶，漢學家很容易認同儒家士大夫精英文化，後者將佛教看作使人道德沉淪的外來思想入侵。⁶

西方（包括日本）漢學家基本上視儒家或儒教為中華文明的代名詞，論及宗教，他們對「本土」的道教的興趣要比對「舶來」的佛

5. 張志強指出：「由漢字『文明』所表達的文明觀與根據『civilization』而來的文明觀，是兩種完全不同的理解。」這個詞所具有的「區別他者的身分意識」，「正是這種意識讓 civilization 始終具有一種以特殊化自身的方式將自己與他者區別開來並劃分等級的意圖，civilization 就意味著文明與野蠻的對立，意味著一種文明化的歷史進化論進程。」張志強：〈深刻理解「第二個結合」的首創性意義〉，《哲學研究》2023 年第 8 期。

6. Robert H. Sharf: *Coming to terms with Chinese Buddhism: A reading of the Treasure Store Treaties*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002. 中譯本見【美】羅伯特·沙夫著，夏志前、夏少偉譯：〈序言：中世紀中國佛教文化研究緒論〉，《走進中國佛教：寶藏論解讀》，上海：上海古籍出版社，2009 年，頁 1。本段引文係筆者參考中譯本據英文原文翻譯。

教更大一些。⁷ 他們對佛教的看法受到宋明道學家的影響，而由於西方在人文領域擁有的話語權和影響力，反過來又影響了現代中國學術對佛教之於中華文明地位的看法。

亨廷頓指出：「普世文明的概念是西方文明的獨特產物。……普世主義是西方對付非西方社會的意識形態。」⁸ 自近代以來，西方漢學家對中華文明的研究，以費正清、列文森等人的「刺激反應」說為代表，實際上秉承的都是「一元普遍」的文明觀，如趙金剛所指出的：「列文森思路的核心其實是『一元普遍』，即對於一個社會來說，只有一種文化性或文明性的要素，可以成為真正的普遍性標準。」⁹ 這種文明觀的思惟特點就是以一種普遍性涵蓋一切，當一種普遍性在新的普遍性面前不再有效時，就必然為後者所全面替代。佛教學者如芮沃壽（Arthur Wright）、許理和（Erik Zürcher）、尉遲酣（Holmes Welch）等人的思考方式也與此相同。故而他們總是糾纏於「中國佛教化」「佛教征服中國」「佛教復興」等話題。他們對中華文明的歷史往往只看到斷裂性，而未重視其連續一貫性。他們的研究提供了獨特的視角，在一些問題上取得了引人矚目的成果，但就文明觀而言，他們的看法無疑是片面的。「『一元』的文化模式往往將複雜的世界要素進行化約，但作為一個有機

-
7. 如西方研究中國宗教的奠基之作，高延（Jan Jakob Maria de Groot, 1854-1921）所著《中國宗教體系》一書分為六編，在第四編中談及佛教，他自己在「前言」中說明到：「作為『舶來品』的佛教，必須相應地放在本土宗教之後來探討。」【荷蘭】高延著，林艾岑譯：《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》（第一卷），廣州：花城出版社，2018年，頁7。
 8. 【美】撒母耳·亨廷頓著，周琪、劉緋等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（修訂版），頁45。
 9. 趙金剛：〈列文森的「剃刀」：傳統文化與普遍性〉，《開放時代》，2023年第5期。

的文化整體，並不能做簡單的化約。」¹⁰ 正如陳來「多元文化結構」說所指出的：「一種思想在某一種文化中發生的功能效果，是和整個文化的結構與該思想體系由結構所決定的在整個文化體系中的地位必然地聯繫在一起的。」¹¹

多位學者指出，歷史上並不存在固態的、作為兩個實體而相對的「中國」和「佛教」。一方面，中國在不同的歷史時期不斷經歷深刻的演變，「中國」概念的外延和內涵一直處於變化之中；另一方面，儘管佛教誕生於印度次大陸東北部，但在印度本土傳播的過程中不斷受到西亞伊朗文化、希臘文化、中亞文化（西域各地）和印度南部文化的影響，傳入中國以後，又受到中國文化的強烈影響。有證據表明，這類影響除了我們熟知的對中國周邊的日本、韓國、越南的影響外，還反向傳入西域、中國西藏等受印度文化影響較大的區域。

沙夫指出，對佛教與本土宗教的融合問題，也要予以理論的省察，那些假定「存在各個不同的宗教實體，這些宗教實體產生於融合的混合體之前，並且不存在或不復存在於佛教之中（現代學者欲復原佛教之前的道教、苯教和神道，但這似乎不太可能）」，¹² 是不符合事實的。那些所謂的佛教的「本土對應體」都形成或完善於佛教傳入之後，它們與佛教的清晰界限不過是後人的構建。西方在佛教研究伊始，就秉承了一種本質主義的觀念，界定所謂「純粹佛

10. 同註9。

11. 陳來：〈中國近代思想的回顧與前瞻〉，《傳統與現代——人文主義的視界》，北京：三聯書店，2009年，頁29。

12. 【美】羅伯特·沙夫著，夏志前、夏少偉譯：〈序言：中世紀中國佛教文化研究緒論〉，《走進中國佛教：寶藏論解讀》，頁14。

教」(Pure Buddhism)，¹³這不但影響了他們的研究方法論，也影響了他們看待包括中國佛教在內的東亞佛教的態度。其在東亞的鏡像投射，就是上世紀三〇年代支那內學院一系列的「相似佛教」和日本八〇年代的「批判佛教」，其實質都是企圖自多元的文化體系即中華文明的母體中，生硬地剝離出所謂「純粹佛教」，否定中國佛教的價值。

近代以來，西方學者基於民族國家觀和基督教本位，將民族與宗教進行簡單掛鉤，故而認為中國理應存在一種國家 / 民族宗教 (Chinese Religion)，通過這種宗教可以定義和解釋中國和中國文化。其代表人物是弗裡德曼 (Maurice Freedman)，他認為：

中國宗教存在，……在表面的多樣性之背後，存在某種秩序。這一秩序可以如此表達：在觀念的層面（信仰、表徵、分類原則等）和實踐、組織的層面（儀式、群體、等級制等）存在一個中國宗教體系。……存在某種秩序，這允許我們能夠跨越龐大的表面上異質的觀念範圍來追蹤觀念的支配性原則，在同樣數量巨大的不同行為和組織中探尋形式和組織的支配性原則。……它們的中國性 (Chineseness) 存在於一個基本的樹幹，正是以此為基礎，複雜的社會生活和智力生活得以運轉並包含了多樣性。¹⁴

對此類帶有時代局限的觀點，當今西方學界也予以尖銳批評。這種

13. 參見【美】唐納德·S·洛佩茲 (Donald S. Lopez, Jr.) 編，中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯：《佛之主事們——殖民主義下的佛教研究》，北京：中國人民大學，2018年，頁1-31。

14. 【美】莫里斯·弗裡德曼著，李華偉譯：〈論中國宗教的社會學研究〉，載《宗教社會學》第一輯，北京：社科文獻出版社，2013年，頁232-233。

宗教觀與文明觀相互投射，儘管他們看到了中華文明的多樣性，但不由自主地總是想以基督教式的同一性（宗教的不寬容性）來加以收束，探求「秩序」和「支配性原則」，實際上否定了多元性。

儒家文化是中華文明大傳統的代表，但小傳統是豐富多元的。大傳統在時代轉型期經常發生劇烈的轉化與更替，因為精英階層對時代脈搏更為敏感，而小傳統反而表現出強勁的持續性和韌性，借用丸山真男的說法，是「執拗的低音」。相對於儒家文化，佛教或可歸屬為中國小傳統的一部分。楊慶堃在中國宗教研究中，提出了著名的「制度型」和「彌散型」宗教的兩分法，並將佛教和道教納入前者。

嚴格來說，包括佛教在內的中國宗教總體上都是彌散型的，在民間層面，佛道教與民間宗教水乳交融，很難加以嚴格區分，甚至儒家文化在草根階層很大程度上也是借助宗教的形式傳播的。以宋明道學為代表的士大夫精英階層的儒學和民間的儒教存在著距離。佛教在唐五代以後出現了一個明顯的宗派化動向，但與日本佛教宗派化的背景不同，中國佛教的宗派根源在於宗法制度。宗派形成的背景是禮制下沉與三教合流，相伴的是佛教民間化與非組織化。¹⁵因此，與日本佛教宗派不同，中國佛教宗派從未形成全國性的組織，相反，在其內部還形成了橫向、縱向組織的破壞性力量，這體現為子孫廟與十方叢林的矛盾，法派與剃派的鬥爭，其餘波影響到近代。綜上所述，就中國佛教的整體歷史宏觀而言，界限分明的三教恐怕只存在於知識人的腦海之中。佛教是中國傳統水乳交融難以分割的重要組成部分。

15. 參見王頌：〈東亞佛教宗派研究的方法論反思〉，載王頌主編：《宗門教下：東亞佛教宗派研究》，北京：宗教文化出版社，2019年，頁3-21。



佛教自古以來發揮教育、慈善、文化、藝術等作用，是重要的社會動員力量。圖為 2015 佛光祖庭宜興大覺寺新春平安燈會啟燈儀式。（周雲 / 攝）

另一方面，佛教在中國歷史上的作用還不止限於思想文化方面。在和平年代，佛教發揮過金融（借貸）、商業（廟會、市場）、公共空間（宗教與世俗雙重意義上的）、慈善等作用；¹⁶ 在戰亂年代發揮賑濟、收容災民等重建社會秩序的作用。¹⁷ 佛教史學的大量研究證明，佛教並非僅僅是想像中的士大夫的精神消遣品，或者愚弄民眾的統治工具，它是重要的社會動員力量。

概括而言，佛教在中華文明中占據著重要的地位，是中華傳統的重要組成部分。同樣，佛教在亞洲諸多國家中也都占據著同樣重要的地位。儘管這些國家的佛教形態各不相同，但它們仍然具有佛教的共性，故而，「佛教文明」可以說是亞洲大部分國家所共用的一種文明。

16. 參見周建波的系列研究，如周建波：〈佛教寺院金融與中國金融業的發展〉，《世界宗教研究》2018 年第 2 期。

17. 如王錦屏《蒙古征服之後：13-17 世紀華北地方社會秩序的變遷》（上海：上海古籍出版社，2023 年）一書，以田野調查、碑刻資料和傳統史料相互發明，揭示了元代北方地區如何借助全真道和佛教重建社會秩序。

三、「佛教文明觀」的理論與現實意義

亨廷頓的「文明衝突論」特別強調宗教之於文明的重要意義，批判了消費方式和流行文化能夠改變文明方向的膚淺看法，強調了宗教的對立與衝突對未來人類命運的決定性影響。¹⁸

對於亨廷頓的「文明衝突論」，批評的看法很多。概括而言，批評主要集中於以下兩個方面：其一，從人類歷史發展的軌跡來看，儘管文明的交流與融合與文明的衝突都是常態，甚至一種文明消滅另一種文明的情況也屢有發生，但就人類文明整體而言，交流與融合是主流，這也是我們提出「文明交流與互鑑」的理論依據。這一點筆者完全認同。其二，有批評者認為，從現實政治層面來看，國與國、民族與民族之間衝突的根本原因是利益，如領土、人口和資源的爭奪等，文明差異只是衝突的原因之一，但並非根本原因。這樣的觀點就過往的歷史而言大致不錯，但在生產力高度發達、世界經濟體系高度融合的當今世界以及未來，值得推敲。

亨廷頓指出：「在今天更為複雜和異質的世界中，秩序的組成部分存在於文明內部和文明之間。世界秩序要麼將建立在文明的基礎上，要麼將成為空中樓閣。」¹⁹ 我們認為：文明——但不一定是「文明衝突」——將越來越成為左右世界秩序的支點。補充理由如下：其一，全球化的資本主義生產方式成為了降低衝突烈度的降壓閥，但是不能從根本上消除利益衝突，而逆全球化、民粹主義的重要鼓動力恰好是文明差異和文明衝突，或者說是裹挾了利益衝突的文明衝突，包裝了文明衝突的利益衝突。其二，人類從來不單純是

18. 參見【美】撒母耳·亨廷頓著，周琪、劉緋等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（修訂版），頁 35-44。

19. 同註 18，頁 136。

經濟學意義上的「理性動物」，否則一切問題都可以用經濟手段簡單化解。單純地以「利益衝突」看問題，只能以利益的重新分配來解決問題，而左右利益再分配的規則只有利益的主導權（實力或曰暴力），因此，再分配的結局從來都是新一輪紛爭的起點。所以，不能簡單地從經濟—政治的架構模式去思考問題。其三，文明差異具有根深蒂固的心理特質，在普遍解決物質溫飽的未來，將越來越左右人們的行為。因此，我們不能無視或者簡單地否定亨廷頓的觀點。但是，我們明確反對亨廷頓理論內含的西方中心論和冷戰遏制思惟。為了避免落入文明衝突論的陷阱，在宣導「文明交流與互鑑」的旗幟下，解構亨廷頓的文明分類，探討「佛教文明」的合理性和可能性，不僅僅是一個學理問題，還具有現實意義。

首先，亨廷頓的理論在看似精巧的學術包裝之下是簡單粗暴的冷戰思惟，是人為設置假想敵。明眼人一眼就可以看出，所謂「中華文明」「東正教文明」「伊斯蘭文明」，分別對應美歐的三大「敵人」——中國、俄羅斯和伊斯蘭世界；所謂「日本文明」和「印度文明」，分別對應美國現實的和可能的盟友日本和印度。這是將價值（利益）判斷和事實判斷混為一談。

其次，亨廷頓的分類還將宗教文明與世俗文明混為一談，這樣就將具有不同歷史發展脈絡的世俗文明極端化、抽象化為具有宗教性狂熱的意識形態之爭，人為製造了文明的對立與衝突。亨廷頓的這一看法實際上是西方宗教觀的投射，即基於基督教的一神教排他主義、世界觀與價值觀上的二元論模式（正統與異端、正信與邪說），將基督教視為宗教的最高階段或者唯一真正的宗教，而將其他宗教和文明視為低級發展階段或者對立面。

中國一向主張宗教之間的平等和相互尊重，中國常駐聯合國副

代表耿爽於 2023 年 11 月 17 日在安理會審議烏克蘭涉東正教問題時，發言指出：

宗教是人類文明的重要組成部分，是文化的重要載體。一個國家內部不同宗教之間和平共處、開展對話交流，有助於促進社會和諧、文明多樣。宗教問題一旦處理不好，則易造成隔閡，激化矛盾，甚至造成對抗，引發衝突。中方始終主張不同宗教之間、不同宗教派別之間要相互尊重、加強交流、增進理解，為緩解緊張、維護和平發揮積極作用。²⁰

中國國家主席習近平也說過：「文明只有姹紫嫣紅之別，但絕無高低優劣之分。」²¹

就宗教文明而言，基督教文明、伊斯蘭教文明、佛教文明、猶太教文明，以及其他各種宗教文明都是客觀的存在，儘管形態各異，但在歷史上和現實中都有巨大影響力，都有其長處和短處。就世俗文明而言，在人類歷史上曾經和正在發生重要影響的文明舉例而言有：埃及文明、兩河流域文明、印度—伊朗文明、中華文明、希臘羅馬—歐洲文明、美國文明、日本文明等等，其中很多都有相互借鑑和融合，在漫長的歷史過程中，儘管彼此發生過激烈的衝突，但大都在交流與衝突中獲得發展、綿延至今。因此，文明的共存與發展是主旋律，這也是人類文明延續發展的根本動力。具有普遍性的宗教文明與具有民族國家特殊性的世俗文明不應混為一談。後者大都與主權政治實體相重合，將後者與前者混雜，無疑是玩弄合縱連橫的地緣政治把戲，不但不能緩解主權國家之間的利益矛

20. 據新華社聯合國 2023 年 11 月 17 日電。<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1782864104875141046&wfr=spider&for=pc>

21. 中國國家主席習近平 2019 年 5 月於首屆亞洲文明對話大會開幕式上的發言。

盾，反而會將矛盾擴大、激化為人類不同文明之間的對立，造成人類文明生存的危機。

「佛教文明」觀的提出，有利於打破西方近代以來的基於民族國家的文明觀，打破西方對中國的刻板印象，打破狹隘民族主義的負面影響。古老的中華文明生生不息、屹立於世界東方的重要原因，除了其「天下」、「大同」的文明理想，還在於它海納百川、開放包容的文明態度。佛教誕生於印度次大陸，但它的第二故鄉是中國。佛教早已不是什麼「舶來宗教」，它已經融入成為中國傳統文化的一部分。正是在中國的落地生根和發展壯大，佛教才成長為真正意義上的世界宗教。佛教文明的客觀存在，不但說明了歷史上中華文明的開放性和包容性，也為中國團結亞洲各國提供了現實抓手。事實上，「中日韓佛教的黃金紐帶」、「瀾滄湄流域佛教交流與合作」、「中印佛教文化交流」等友好交流活動已經積累了豐富有益的經驗。

佛教文明的理論闡述，將提出基督教文明之外的文明普遍性，並發掘這種普遍性中內在的中國性。文明是複數而不是單數。就世界而言，在基督教文明之外還有諸多文明，這是不言而喻的；就中華文明內部而言，也不僅僅有儒家文明單一的存在。歷史證明，儒家文明提供了一種普遍性。但是，由於近代中國受西方民族國家觀的影響，在民族文化復興和民族革命的過程中，對源自本土的儒家文明賦予了過於濃重的民族主義色彩，使其打上了深深的中國烙印，在現實層面推廣儒家文明的普遍性不免遭遇一些瓶頸。作為中華文明重要組成部分的佛教文明，由於其與生俱來的世界性，阻力反而會更小。

「佛教文明」觀的理論闡述，基於佛教主張和平、多元；強調

人與人、人與社會、人與自然和諧的文明特色，將為人類文明的未來提供啟迪。方立天說：

人類社會的矛盾形形色色、錯綜複雜，而歸結起來，主要是三類基本矛盾：人與自我的矛盾、人與群體（他人、民族、國家、社會）的矛盾以及人與自然的矛盾。工業經濟和知識經濟的發展，尤其是以全球化為特點的知識經濟的發展，給人類社會各類矛盾帶來了廣泛和深刻的影響，導致了人類社會矛盾的新發展。上述矛盾的形成，原因有三：一是利益的不同，二是制度的差異，三是觀念的缺陷。如在思想觀念方面，面對如何看待人的精神生活與物質生活的關係、個人利益與群體（集體、民族、國家）利益的關係、國家與國家之間的關係、人與自然的關係，以及不同地區、不同國家的文明、文化、價值觀念的關係等問題。如何調適思想觀念，以緩解乃至化解人類社會的矛盾及其根源，以建設和諧世界，是人類面臨的共同課題。正是在這一方面，佛教可以發揮其獨特的作用。²²

「貝錦以繁采發輝，和羹以鹽梅致旨。」（《宋書·白黑論》）黨的十八大以來，習近平主席深入思考「建設一個什麼樣的世界、如何建設這個世界」的重大課題，先後提出並宣導「構建人類命運共同體」、「文明交流與互鑑」等重大外交戰略思想，為全球治理貢獻中國方案。有鑑於此，「佛教文明觀」的探討也不單純停留在學理層面，或許還能為深入學習理解這一戰略思想做一些拋磚引玉的嘗試。

* 本文原刊於《世界宗教文化》2023年第6期，略作修改。

22. 方立天（張雪松整理）：〈中國佛學思想精華與當代世界文明建設（論綱）〉，《中國民族報·宗教週刊·論壇》，2009年11月3日。