

【哲学研究】

简论一种释儒和融的哲学观念*

杨翰卿 叶 堃

摘要:我国部分少数民族传统哲学思想观念或文化中的释儒和融,体现在以本民族信仰的佛教思想与儒学和会相融,通过释儒并尊、释儒分立、释主儒辅等几种不同的特点而构建和形成,揭橥了佛教思想与儒学在我国一些少数民族哲学文化历史发展中双向良性互动的关系,成为中华各民族文化交融互鉴、建设共有精神家园、铸牢共同体意识的一种重要精神资源。

关键词:少数民族;儒学;释儒;佛教思想;释儒和融

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)03-0096-08

本文所谓释儒和融,主要是指我国历史上白族、党项羌族的部分代表人物以本民族信仰的佛教思想与儒学和会,以及藏族甚或蒙古族的某些先民由于受儒学影响在藏传佛教哲学的确立发展中牵绊眷顾儒学,而形成的“释”“儒”两种思想文化间的关系。这种关系的和谐性特征比较偏重于外在形式,但其不同于我国南北朝隋唐时期形成并得到深化发展的、那种拘泥于儒佛道某一理论或宗教立场的“三教同归”“三教合一”“三教融会”观念或思想,而是具有“不主儒,不主释,但主理”的不带思想偏滞、因之绚烂熠熠的民族性色彩。根据佛教思想文化与儒学在我国某些少数民族先民思想观念中结合或联系的不同情况,可以概括为释儒并尊、释儒分立、释主儒辅等几种相区别的特征。

一、和融之义

我国历史上一些信仰佛教包括藏传佛教的少数民族的思想观念,表现出一种释与儒和会相融的独特精神面貌,其内涵和实质即“和”与“融”两个方面。这两个方面与见诸历史的其他从佛家立场提出

释儒道“殊路同归”、“三教可一”、以儒学为宗宣示儒释道融会、“统合儒释”的观念理路明显相区别。

首先讲释儒之“和”。此“和”即史伯所言“和实生物,同则不继”之和,孔子“君子和而不同,小人同而不和”之和。就是说,至少自唐宋以来,在一些信奉佛教的少数民族政权辐射地区或统一主导下的社会精神生活中,如南诏、大理之“释儒”,西夏的佛教与儒学,元代社会蒙古族贵族统治者的意识形态观念等,既认同和崇信佛教,把佛学作为指导思想,同时推重儒学或者以儒治国;在士人学者中,同样是佛与儒等量齐观、不分高下,或者至少说比较淡化甚至隐去了佛儒之辨的意识;至于在该历史条件下和社会范围内,社会风俗习惯中儒释道三教思想观念互相渗透、混和而组合、凝结在一起的文化现象,也是屡见不鲜。无论统治政权中的意识形态、学人学术上的理论观念还是社会生活层面的风俗习惯等,我国历史上一些少数民族的这种释儒之“和”,都显现出一种佛儒道尤其是释儒之间“不同而和”的特色,这种观念特色的实质,就是在佛儒道三教异质文化之间其立场态度上的中立性或“中道观”。

收稿日期:2020-07-21

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国少数民族儒学通论”(20&ZD031)。

作者简介:杨翰卿,男,湖南大学兼职博士生导师(长沙 410082),西南民族大学哲学学院教授、博士生导师(成都 610041)。

叶堃,女,湖南大学岳麓书院博士生(长沙 410082),西南民族大学外国语学院讲师(成都 610041)。

我国历史上南北朝隋唐以来的佛儒道三教融合思潮或观念,诸如“三教同归”“殊途共辙”“三教可一”等,当然也表现出或不同程度地具有三教之和的性质与特色。就佛儒关系而言,无论是佛家还是儒者,其宗派、学派倾向或理论立场都是十分明确的。从理论观念之逻辑而论,这种“同归”“共辙”“可一”或“合一”,均蕴含着“归”于谁家、“一”于何处的问题。先看佛教立场或主佛倾向者的论述。净土宗初祖东晋慧远著《沙门不敬王者论》,说:“常以为道法之与名教,如来之与尧孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期则同。”^①《三报论》云:“世典以一生为限,不明其外,其外未明,故寻理者自毕于视听之内……如令合内外之道,以求弘教之情……若能览三报以观穷通之分,则尼父之不合仲由,颜冉对圣匠而如愚,皆可知矣。”^②慧远佛儒“期同”“合内外之道”的意旨很明确,归本于“佛教”“如来”的思想取向同样毫不隐晦。慧远弟子东晋宗炳著《明佛论》,也说:“孔老如来,虽三训殊路,而习善共辙也。”唐初高僧法琳著《破邪论》,又说:“勋华周孔之教,同其要也,未达生死之源,陈其理也,不出有无之域,岂若五分法身,三明种智,湛然常乐,何变何迁,邈矣真如,非生非灭,而能道资万有,慈彼百灵,启解脱彼岸之津,开究竟无为之府,拔群生与见海之外,救诸子于火宅之中。”宗炳的孔老如来“三训共辙”,在隋末唐初的法琳这里,也显然是唯佛教才能“道资万有”“救拔群生”,而“归一”于真如佛教了。可以看出,佛家的这些论述,完全没有否认儒学的功用,只是表明佛学要在儒学没有观察到的那个人生、生命领域内发挥作用。这种佛教的宗教立场和佛学的理论态度,可以用隋初颜之推《颜氏家训》的训言来揭示:“内外两教,本为一体……内典初门,设五种禁,外典仁义礼智信,皆与之符。仁者,不杀之禁也;义者,不盗之禁也;礼者,不邪之禁也;智者,不酒之禁也;信者,不妄之禁也……归周、孔而背释宗,何其迷也!”^③

三教和会,特别是儒佛和会的观念,在南北朝隋唐时以儒为宗的士人学者或统治者那里,却完全是另一番面貌。曾仕梁、周两朝的著名儒臣王褒在其著《幼训》中明确表示:“儒家则尊卑等差……道家则堕支体,黜聪明,弃义绝仁,离形去智。释氏之义,见苦断习,证灭循道,明因辨果,偶凡成圣,斯虽为教等差,而义归汲引。吾始乎幼学,及于知命,既崇周、

孔之教,兼循老、释之谈,江左以来,斯业不坠,汝能修之,吾之志也。”^④王褒寄希望于晚辈后学能像他那样以儒为宗,“兼循老释”。唐高祖李渊在位最后一年曾发布《沙汰佛道诏》,表示一面要崇尚儒学,一面要精简僧尼、道士,限制其发展,对三教政策显然显示出一定差别,宣称:“朕今欲敦本息末,崇尚儒宗,开后生之耳目,行先王之典训;而三教虽异,善归一揆。”^⑤这是作为唐代最高统治者的儒佛和会观念。隋代的王通是明确提出“三教可一”思想的著名儒家学者,其所著《中说》记载:“子(王通)读《洪范谏议》。曰:‘三教于是乎可一矣。’程元、魏徵进曰:‘何谓也?’子曰:‘使民不倦。’”^⑥据悉,《洪范谏议》即王通祖父安康献公所著《皇极谏议》。王通何以由读《洪范谏议》而推出“三教可一”的结论?北宋阮逸《中说注》解释说:“《洪范》五‘皇极’者,义贵中道尔,致中和,天地位焉,万物育焉。人者,天地万物中和之物也。教虽三而人则一矣。《易》曰:通其变,使民不倦。”^⑦阮逸注解诠释王通之意是:三教皆人之所为,人能持中道而通其变,则“三教可一”。可以看出,王通所持“中道”,是儒家的“中和之道”。并且,王通在《中说》中明确说:“天地生我而不能鞠我,父母鞠我而不能成我,成我者,夫子也。”^⑧很明确,其“三教可一”之论是以儒家的“中和之道”为本、在宗儒立场上的三教和会或“可一”。柳宗元作为唐代一位最重要的崇信佛学的儒家学者,其“统合儒释”的基本态度和以儒为宗的理论立场,更加分明。他判定:“释之知道者……不违且与儒合。”^⑨浮屠“往往与《易》《论语》合……不与孔子异道”^⑩。并且认为,佛家之说或禅宗之论的最后理论根源、出发点也是与儒学相合的,如柳宗元说:“孔子无大位,没以余言持世……而吾浮屠说后出,推离还源,合所谓生而静者……大鉴(按:慧能)……其教人,始以性善,终以性善,不假耘锄,本其静矣。”^⑪“人性本善”是先秦儒家固有观念,“人生而静”为秦汉之际儒家吸收了道家思想而形成的新的观念。柳宗元以此解释、改造、同化佛学,凸显出儒释之和与以佛合儒的理论观点。

南北朝隋唐时期的释者与儒家佛儒“可一”或融合的主张,与唐宋以来少数民族中释儒之和的观念当然具有相通性、一致性的一面,但其“归于佛”或“合于儒”的宗派立场及理论态度,却基本不同于后者。唐宋以来少数民族中释儒之和的观念既非要

“归于佛”，也不是要“合于儒”，而是以并存不悖、并立并尊为主导。

再讲释儒之“融”。和融之融是在包含和谐、和乐、会和精神基础上，进而又体现出融会、融合之意。只是这种融会、融合，也与隋唐以来并行的以佛融儒或以儒融佛两种佛儒融合思潮或观念不尽相同。以佛融儒是基于佛教立场吸收融摄儒学的君臣伦理等思想观念，从而实现佛教中国化的理论变异和适应境遇的生长发展，此以中国佛教的禅宗为代表；以儒融佛是奠定在“释氏与吾儒二本殊归”^⑫的儒佛根本差异不可调和、具有对立性质的判别基础上，援引消化佛学的理论内容，从而达到儒学在更高理论层面和更多理论侧面上的思辨化、哲理化，此以儒学获得新发展的宋明理学为典型。唐宋以来我国少数民族中释儒融合的观念所异于是的突出特征，在于佛儒互融。这种区别是与上述释儒和融不同的宗派立场和理论态度紧密联系的。佛教中的禅宗本身是一种中国化的佛教，它受儒家心性学说的影响可谓最深、最烈。禅宗祖师提倡“即心即佛”“明心见性”之“心”，已是接近于儒家作为道德主体的“人心”，而非传统佛教作为抽象本体的“真心”；其“性”，也带有浓厚的人伦道德色彩，是有情众生之人性，而不同于传统佛教所说的作为一切诸法抽象本体的“真如佛性”。进一步来看，北宋禅师契嵩把佛教儒学化、伦理化的倾向更加突出。他既赅续南北朝隋唐以来佛家三教“同归”“共辙”“合一”的观念理路，更是把“孝”抬到百行之端、诸善之首的地位，把佛教的孝道大大世俗化，把佛教的五戒十善与儒家的仁义忠孝统一起来，强调五戒十善有益于儒家之仁义忠孝。他认为，佛教与儒家一样，其重要目标之一，是劝人为善。因为无论佛、儒、百家，“其心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善者也；异焉者，分家而各为其教者也。圣人各为其教，故其教人为善之方，有浅有奥，有近有远，及乎绝恶而人不相扰，则其德同焉”^⑬。可以明显看出，契嵩最终是将佛、儒、百家归因于佛之所谓的“心一”。契嵩在其《中庸解》中，在疏解《中庸》之“中庸”与佛教之“中道”相似的基础上，仍然未忘指出唯有佛教之“中道”关涉到性理之“中”的“理中”。“中，有事中有理中。夫事中也者，万事之制中者也；理中也者，性理之至正者也……夫事中者，百家者皆然，吾亦然矣。理中者，百家者虽预中，而未始至中。唯吾圣人正其中，以验

其无不中也。”^⑭简要地说，北宋禅师契嵩之论，鲜明地表达了佛教禅宗融儒于佛、佛儒融合的思想特色。^⑮

宋明理学中以儒融佛而又明确地归于儒，或者说充分地参佛入儒，无论是北宋五子还是南宋朱陆以及明代诸儒，已是非常普遍的理论现象，且为学界共识。因而于此不再赘述。我国唐宋以来少数民族中释儒融会（融合）的观念，一定意义上或可以说，既有融儒于佛，又有参禅入儒，佛儒之间互融。其成就和贡献是促进了佛与儒的共同演进发展，主要的或最终来说不存在仅仅“合于”“归于”佛或儒哪一边的问题。^⑯总之，对佛儒（甚或道）秉持中道的立场和互融的态度，这就是唐宋以来我国有些少数民族所体现出来的一种释儒和融的观念。

二、释儒并尊

释儒并尊的观念主要以历史上居住在我国西南地区即当今云南省的白族为代表，其思想观念中佛与儒均为尊崇的对象，并尊中有融合。“释儒”或称“儒释”“师僧”，这一概念原为自称，最早见于《南诏图传》文字卷，如说：“遂绘图以上呈，儒释惊讶……然而朕以童幼，未博古今，虽典教而入邦，未知何圣为始，誓欲加心供养，图像流行，今世后身，除灾致福。因问儒释耆老之辈，通古辨今之流，莫隐知闻，速宜进奉。”^⑰该引文两见“儒释”概念。此外，大理国的经幢《造幢记》落款署名有“某某儒释慈济大师”；大理国时期的《兴宝寺德化铭》（1186）载有崇圣寺的“粉团侍郎”杨才照僧撰，他同样以该寺之“释儒”自称。“释儒”或“儒释”的称谓与概念，显然明确呈现了佛教思想与儒学观念间的和融关系。

释儒和融的哲学思想观念，最具代表性的是明代的白族宿儒、“释儒”李元阳。李元阳，明代嘉靖年间进士，曾授翰林院庶吉士，在福建主持校刻《十三经注疏》，辞官后常年归隐故里，遍览儒释道文献，潜心性理之学，推尊佛道之说。其学主要是在宋明理学深入发展的理论背景下，融合儒释道而又迥然异趣于理学，体现出释儒和融并尊的鲜明特点。李元阳的本体论观念主要是糅合佛儒，认为天地万物的本体是“性”。“性”也就是“命”“道体”“本觉”和“未发之中”，具有超然的永恒性，“本觉”而“灵明”，是不会死去和灭无的实在，它不会因为物来而起，也不会由于物去而灭，人有此“性”，本自圆明，

包乎天地,“迎之不见其始,屏之不见其终”¹⁸。如同佛教所比喻的,慧如日,智如月,智慧常明,明悟自心,彻见本性。李元阳认为,与本体之“性”相对立的是为外物所“感”的“心”识、所“惑”的“意”识、所“蔽”的“情”识。“性”与“心”“意”“情”识的关系,也像佛教禅宗的《坛经》所论:“心是地,性是王。王居心地上,性在王在,性去王无。性在身心存,性去身心坏。”¹⁹“性王心地”,心包万法,表示了“性”的根本地位及统摄、主宰作用,本“性”“觉悟”与否,决定着人的身心是否坏灭。在修养工夫论上,李元阳诠释儒学《中庸》说,“率性之谓道”,即顿悟此性;“修道之谓教”,乃渐修此性。“顿悟诚而明,知至也;渐修明而诚,致知也。”²⁰儒学《中庸》的“率性”“修道”,就是佛教的“顿悟”“渐修”,通过佛教所示的“顿悟”“渐修”,就可以获得“率性”“修道”“诚明”“明诚”“知至”“致知”的儒学境界。李元阳还继承改造阳明心学的“良知”“致良知”观念,认为人之“性”的“圆明”,“明”就是良知,“圆”即是知至。²¹若无“圆明之体”(“性”)之“本觉”,人为外物所感惑和障蔽的“心”“意”“情”识,就会完全违背圆明之体,如此也就与禽兽相差无几了。他说:“盖人生而静,天之性也。此性在人为甚真,即本觉也,即道体也,即未发之中得一之一也。”²²佛教的“性体”本觉、圆明,与阳明致良知、本工夫合一、“不失德性”的儒学观念,完全地融合在了一起。但是李元阳以“明道”为目的,“不主儒,不主释,但主理”²³,且认为儒佛道思想并不排斥,而是相互贯通。“老释方外儒,孔孟区中禅。”“人性本天命,率圣修乃贤。释文谈顿渐,仙籍垂重玄。三圣本一初,至理无中边。”²⁴佛禅中有儒学意蕴精髓,儒学中有禅学意旨方法。如“若要佛渡人,先须我渡我”的佛谚,与“为仁由己,而由人乎哉”²⁵的孔子儒学,都体现出人自我修为的内在主动性和自觉性。这些又表明了李元阳释儒并尊而不主一边的独特理论品格。李元阳曾经表达过,他开始从格物致知的儒学入,但总是不明其真谛,然后研读佛教《楞严经》,方晓格致之学的精蕴,“佛说楞严,专为破惑。惑破则知至”²⁶。明代时期在白族举族信佛的文化氛围中,李元阳作为一位白族学人,坚持这种佛儒融合取向,其扬儒而不“小”佛、说佛而不抑儒的理论面貌,具有综合创新的性质。这种致思取向体现着中华民族文化的交融互鉴,对于铸牢中华民族共同体意识具

有积极的促进意义。

三、释儒分立

释儒分立的观念以元代蒙古族统治者的意识形态和清初云南姚安土同知高裔映(白族或彝族)的思想观念为典型,分立即佛儒并举。

元代蒙古族统治者在治国理政中尊奉藏传佛教,又崇尚儒学。元代政权是蒙古族贵族建立的具有草原文化特色的国家机器。从八思巴开端,整个元代都尊喇嘛为帝师,奉藏传佛教为国教,同时不排除其他宗教,如汉地的佛教、儒教、道教,以及外来的回教、基督教等。太宗窝阔台时耶律楚材即积极地推行汉法,选拔儒士,任以官职。蒙古族贵族建立元朝统一全国,一些开明的儒臣为了深刻地影响和改造元代政权,曾极力建议采取儒家的德治仁政理念。突出者如儒家学者许衡向元王朝谏言“行汉法”,即施行以儒家官僚政治为主的中原政治制度。保巴作为一位受元朝皇族任用的学者和儒臣,深研易学²⁷,用《周易》中的政治伦理观念和教育思想等,敦促蒙古族统治者汲取修齐治平的精神营养,弘扬儒学经世致用的宗旨,在政治理念上呼应许衡等主张的“行汉法”。保巴作为具有蒙古族民族身份的儒者,其承继倡扬理学的太极(理)本体论和“穷理尽性”修养方法等哲学观念,具有强烈的民本意识。他说,“事天之道,济民为先”²⁸,治理国家、社会要不甚法、不侈用、不苛税²⁹。《易传》有“节以制度,不伤财,不害民”的思想,保巴提出要能够“上以风化下”³⁰,注重教化兼以刑罚,主要通过儒家的礼乐教化使社会民众达到善的目标。保巴的这些理论观念,表明统一政权的蒙古族上层崇奉藏传佛教的同时,又肯定和认同理学或儒学的思想观念和价值准则,二者可以并行不悖。特别在治世的意义上,保巴等所宣扬的儒学观念和理念,实际上发挥着促进中华各民族团结和谐进步的积极作用。

北元时期的蒙古地区尽管相对封闭,但仍传播有儒家思想。有的蒙古王公贵族学习《忠经》《孝经》,在蒙古人中传播《五伦规范》《五伦图说》等蒙译本儒学书籍。只是随着元朝的覆灭,退居大漠的蒙古封建领主相互攻伐,社会分裂,政治经济衰落。进入17世纪后,后金政权对于蒙古各部的征服,更加剧了蒙古地区和蒙古族社会的危机。于是就有了思想意识和精神世界以格鲁派为主的藏传佛教的深

人传播,蒙古族的思想文化和意识形态整体上处于藏传佛教的笼罩中,“蒙、藏、印同源”“天、佛、汗合一”之说占主导地位。元代,主要在蒙古族贵族和统治者中标举的儒学并未能够真正在蒙古族社会的观念深处扎下根。清代,随着对儒学的崇尚和蒙古族士人学者对藏传佛教的批判,这种状况逐渐发生了改观,尤其是近代的儒学北渐,对蒙古族文化结构的重塑和改造再次激荡,涌现出裕谦、倭仁、哈斯宝、尹湛纳希等体现儒学思潮复萌的蒙古族士人学者。

高翥映(1647—1707)作为一位少数民族士人学者和土官,谙熟经史百家、先儒论说和佛教典籍,对于宋明儒学和佛学有深入研究。他的祖辈和父亲信仰佛教,深刻地影响了高翥映,史学家陈垣先生视这一类学者为“士大夫之禅悦”群体。也可以说,高翥映又是一位与明代李元阳不同的白(或彝)族“释儒”。因为他的思维特点,是在阐释或辨析儒学时并不染佛教思想,从事佛学著述或疏解佛经时也不观照儒家,分别从儒、释文献或经典中吸收摄取一定的概念与命题,随立随破,各自独立加以研究和涵泳。在生活实践中高翥映把佛与儒统一于自身,理论学术上却二者分立。

先说高翥映之儒。在高翥映的儒学著述中,《太极明辨》是其代表作。^③该著所阐发的太极本体论、理先气后及理气动静论、理主宰气而气变化流行,以及“静”“诚”“复性”“止至善”的哲学思想观念,既反对理学家朱熹诠释周敦颐“无极而太极”的“无极”之说,又承接周、朱理学而与佛学相抵牾。如高翥映说:“不落有无,不落方体,便是禅学。”^④认为儒学的“太极”指的是实实在在的“理”,混沌中不能够再另外安排一个“无极”,否则就会使人们都去理会空无,这是以孔子为代表的儒学所不曾有过的思想。高翥映辨明“太极”、不入佛老的正统儒家立场,近于理学家的陆九渊。他在《太极明辨》中以“太极”为本体和本原,认为周敦颐《太极图》中最先画的白圈,标志和象征的就是混沌中的太极本体和本原;天地万物由混沌到开辟的变化发展,显示着“太极”一元之理的主宰地位;世界万物的差别与不同,就是“太极”(“理”)的显现。因而“周子先画白圈,示混沌中间太极之本原,乃先天而天不违之理”^⑤。针对朱熹关于周敦颐《太极图说》“无极而太极”这一重要命题的厘定和诠释,高翥映明确反对,直接消弭、否弃“无极”,或者说不认肯“无极而

太极”之说,认为周敦颐所画的《太极图》中为始的“○”(白圈),是指“太极之本体,不是画无极”,也没有标示出“无极而太极”。^⑥汉代而后,儒家们无不是阐释“太极”秘奥,没有论及“无极”的,“言无极盖多见于老氏之说”^⑦,而朱熹却论定周敦颐《太极图说》的“无极而太极”,是“执为千古不易之论”。实际上朱熹的思想都是在阐释发明太极,对于“无极”并没有精论。朱子所说“无极”,亦是周敦颐所见的道体,它发人所未发,揭示了“太极之妙”“不属有无,不落方体”。高翥映辩驳说,周敦颐所见的“道体”,就是“太极”,如同人在入睡状态,处于混沌模糊的境地,不是什么“无极”。若言“无极”,这是把儒学所认为的“太极”本原之前再安排一个与之对立和对抗的玄远虚无的存在,这恰是佛禅之学,是不能允许的。“惟务得太极足矣。不落有无,不落方体,便是禅学。”^⑧“昔周子也只是观太极,并未观到无极。”^⑨尽管朱子沿用了周子“无极”的概念形式,实质上仍是论述“太极”,不过这种“无极”之说确有蹈袭“空”“无”之病。“总是一太极而已”,世界万物“莫不包于此一之中。”^⑩“不可以无形无象又泥一个无极,此太极亦正是无形无象,又安得以太极作块然一物着想哉!太极具方源之一致,人法之即以中正仁义为其理。要之,事事、化化、理理、气气即须于此太极里面理会,此中正仁义实学。”^⑪“又乌得有一无极复为造生混沌以前之太极哉!”^⑫只言“太极”,不染“无极”,这就是高翥映以太极为本体和本原的基本思想。

高翥映坚持太极本体和本原的观念,反对朱熹厘定和阐释的周敦颐“无极而太极”命题,但是高翥映与朱熹在本体论的理论立场上并不构成对立,而是殊途同归、百虑一致,共同坚持“太极”(理)本体论,二人只是在思维理路上异趣而已。朱熹是将“太极”“无极”打通,用“无极”表示“太极”之存在状态。高翥映则仅论“太极”,忌说“无极”。朱熹强调周子“无极而太极”的“无极”,是揭示了“太极”(“道体”)无形状方所的基本特质,然而它却又存在于万物之中。“无极”“太极”分别从不同方面诠释了“道体”(“理”),是内涵丰富深刻的哲学范畴。“‘无极’者无形,‘太极’者有理也。‘无极而太极’,只是说无形而有理”^⑬。“不言无极,则太极同于一物,不足为万化根本。不言太极,则无极沦于空寂,而不能为万化之根”^⑭。可以说,朱熹在本体论

层面丰富深化、延展增益了“太极”之理的内涵,把“无极”这一本为道家的哲学概念纯化为儒学范畴,避免、阻断了流于佛老的通道。高翥映则主要是立足于宇宙生成论的维度,认为周敦颐《太极图》之“太极”,就是天地万物、万事万化最后的本原,在太极之上、之前不能允许“又弄出一个无极”来,“另安一个无极,人人都向空处理会”,只能是“开后学以务高远异端之病”,流为老氏的“出无入有”、佛禅的“澄空寂灭”,因此“惟务得太极足矣”。^④高翥映认为这是先儒之见,并非自己的臆度或臆创。这就是高翥映不同于朱熹的思维理路。然而高翥映与朱熹,既共同坚持太极本体之理,又都在儒学上不近释老、不入佛道。高翥映的“太极明辨”在理论上是有价值的,显示了其“儒释分立”的思维特质。

再说高翥映之佛。就是这样一位高翥映,又活脱脱是一位信佛者。“士大夫之禅悦”其实也姑且可以看作是“儒释”之别称。“禅悦”是明代末期士大夫的一种风气,尤其“万历而后,禅风寝盛,士夫无不谈禅,僧亦无不欲与士夫结纳”^⑤。高翥映与佛教关系最为密切的是其所著《心经发微》和《金刚慧解》这两部佛经注疏,以及《鸡足山志》等。陈垣先生称其为西南禅宗“破山再传”^⑥,足见高翥映在沙门中的地位 and 影响。儒与佛在高翥映的精神世界里完全是两行而不悖的,如此的佛儒之和也体现着非常的独特性。

四、释主儒辅

释主儒辅的观念以历史上的藏族哲学文化和党项羌族建立的西夏所秉持的思想意识为代表。我国历史上这一部分少数民族的精神世界里,佛教信仰占主要地位,儒学次之。

其一,藏传佛教与儒学。总体上说,历史中藏族经过长期的接触认同、兼收并蓄儒学思想文化观念,构成了藏族传统思想与儒学之间的交融互鉴,藏传佛教哲学的形成和演进发展中始终萦绕盘桓着这种关系,并感染和影响到世俗的精神文化生活。历史上,吐蕃王朝时期,苯教在长久发展中几乎构成古老藏民族的精神文化符号,印度佛教和中原儒学的汇入,形成了苯、佛、儒等并存的多元文化结构。彼此间激荡融合的交互作用展现出非常复杂的精神面貌,尤其在苯佛之间甚至发生过激烈的对立和外在冲突,也许正因为如此,恰恰刺激了后来佛教在藏民

族中的生根和较快发育成长。而汇入的中原儒学却完全是另一番景象,涓涓之流般分别酝酿成苯与儒、佛与儒不同的思想文化关系。具体的历史事件或阶段分述如下:(1)以文成、金城二公主西藏和亲为媒介,从中原带去或请经等输入了汉地佛教和儒学。据索南坚赞著《西藏王统记——吐蕃王朝世系明鉴》记载,文成公主的陪嫁有“释迦佛像……360卷经典”,卜筮经典300种,营造与工技著作60种,医方100种,医学论著4种,诊断法5种,医疗器械6种等。金城公主出嫁吐蕃后,曾派吐蕃使臣到唐朝请儒家经典。《旧唐书·吐蕃传》的记载是:“时吐蕃使奏云:‘公主请《毛诗》《礼记》《左传》《文选》各一部。’制令秘书省写与之。”《唐会要》说:“命有司写毛诗礼记左传文选各一部。以赐金城公主。从其请也。”^⑦(2)佛教入藏在整个前弘期都遭遇了苯佛之争及思想碰撞,直至8—9世纪百年间的禁佛灭佛。(3)敦煌藏经洞发现的敦煌本古藏文《礼仪问答写卷》的问答体形式与伦理观念内容,均使人不能不与《论语》相联系起来,或许是受其影响的产物;13世纪的《萨迦格言》,彰显着蕴涵性改造、创造性发挥儒学思想的基本特征,是儒学思想观念融入藏民族思想文化血脉之中的典型体现。(4)敦煌藏经洞发现的许多文书,是寺学生员记写的关于佛教教义内容和儒学经典《尚书》《论语》《孝经》《左传》《穀梁传》等在内的比较独特的学习笔记;吐蕃占领时期的敦煌寺院所设的译场、经场,用藏文既译大批佛经又译一些重要儒典。(5)藏传佛教在后弘期与儒学的交集还表现在,参照儒学加以比较。《土观宗派源流》认为,儒学的五经与格鲁派五部大论、儒学与佛典、内地科举制与藏传佛教学经制等,可以分别对应起来审察。儒学的五经同于“五部大论”,儒学与所摄一切佛典可以等量齐观,先生、秀才、状元是习儒通儒后所得名位,而博通佛典同样有格西、甘迦居巴、然降巴的学位,二者“規制相同”。^⑧土观·罗桑却吉尼玛以儒、道、释三教为能真正明确揭示真理的大宗,三教关系是“初儒教如星、次道教如月,最后佛教如日”^⑨。当然,土观作为一位佛家思想代表,主释的立场是明确的,然而他以日月星比喻佛道儒,说明了三教关系以及在藏传佛教和哲学中儒学所拥有的次于佛的思想地位。

其二,党项羌族所建立的西夏之佛与儒。有学者认为西夏的官僚体制和政治文化明显受到儒家影

响,官制、法令“一行中国”,而宗教信仰、思想意识则主要是佛教观念,这两条路径并行。^④就是说,在党项族(党项为羌人一支)建立的西夏,儒学与佛教均受尊崇。但是,从西夏社会的政治文化、学校教育乃至社会教化来看,以党项族为主体的精神文化世界里,逐渐全面渗透和融入其中的是儒学思想文化和价值观念,或者说西夏党项族以佛教精神涵容了儒学以“礼”为内容的政治理念和伦理道德思想。在社会生活中弥漫盛行的是佛教,其实儒学是有生命力地生长着并且渐具主导作用的思想文化。这种一表一里的文化现象是我国历史上这一少数民族思想文化观念释儒和融的表现,显示着党项羌族的文化特色和水准。

西夏社会的党项、吐蕃民族以农牧并重而主以牧业,虔信佛教且多不识汉文,处于整体相对落后的文明程度,囿于历史条件的局限而能积极认同和接纳儒学,尊崇孔子,仿效或移植唐宋建立官僚体制、营造政治文化,置儒学于主流意识形态地位,用反映儒家伦理思想、道德规范的冠、婚、丧、祭、朝等华夏(汉)族礼仪,一定程度地改造该社会固有习俗,其历史进步性是深刻的。西夏儒学又可以说是儒学与佛教思想文化对立融合的产物。自公元 8 世纪中叶以后,从吐蕃占领到西夏亡于蒙古,该区域约 4 个世纪间,党项、吐蕃、回鹘等与汉民族混居杂处,这样的“蕃化”状况,基于西夏政权社会来说,“藏传佛教对党项人影响甚深。从元昊始,西夏政权还致力于翻译佛经,推行佛学”^⑤。在党项统治者大力倡导推尊和社会民众广泛参与的历史条件下,兴盛的西夏佛学、佛事等佛教史实主要有:元昊于国初,即开始将佛经译成西夏文,这种译经事业至夏崇宗时止历 50 余年,共译成 3579 卷西夏文佛经,可谓一项浩大的佛事工程;西夏建国前后 6 次向宋朝赎取佛经,宋朝往往诏赐佛经或大藏经且还其所献马匹;大力兴建或重修佛教寺院,如承天寺、高台寺、卧佛寺及凉州感通塔等;繁盛的佛事活动,如“圣节”礼佛,即西夏每年每季首月朔日官民进行礼佛活动;法律上规定给予佛教僧人一定的特权。如此译经赎经、建寺礼佛等,是西夏王朝社会上下重要的精神文化生活和价值观念。佛学佛教在西夏具有崇高的地位,从而形成了与尊孔崇儒、敬德尚仁相映成趣、释主儒辅的思想文化格局。

五、结语

魏晋以降,无论是儒家的宗教宽容,还是佛、道两家的“三教可一”“三教合一”或“三教一致”观念,在三教合一由一种宗教关系和功能的表述转化为国家的教化政策或策略时,都具有一种明显的思想特征,即儒释道三教基本都是明确地坚持各自的思想理论或宗教立场。而至少从南诏以来,经吐蕃、大理、西夏等少数民族政权社会,以及元、清两朝少数民族统治者入主中原所历经的元至清时期,在大多数少数民族士人学者的思想观念和诸少数民族政权社会的意识形态中,往往改变了佛道从各自的宗教立场提出“三教合一”“殊路同归”的观念和理路以及儒家宗教宽容态度中鲜明的儒学立场这样分别一偏的思想状况,而基本采取的是一种自觉不主一教的儒释道诸教鼎立并存、相互兼容,思想观念上能够互相融摄、消化、吸收的文化态度。“三教一致”“三教合一”的教化政策得到王权、政权的认同和主导,因而也就形成了与中原王朝统治下的社会能够接受个人精神生活的“双重教籍”、民间世俗层面上的“三教”无界限的混融共存一样的局面,连同像李元阳、高翥映等部分少数民族士人学者一起,包括南诏、吐蕃、大理、西夏,以及元代蒙古族、清代满族统治者入主中原建立的统一政权,我国历史上的一些少数民族先民代表和政权社会,在观念上探索和建构起来的,以释儒并尊、释儒分立、释主儒辅为特色的思想观念和精神文化,其实质内涵可一言蔽之曰:释儒和融。作为中华传统文化的一个重要组成部分,其积极的思想贡献是十分明确的,在当今社会能够成为铸牢中华民族共同体意识的历史和精神资源。

注释

- ①〔南北朝·梁〕僧祐:《弘明集》卷五,上海古籍出版社,1991年,第31—32页。②〔南北朝·梁〕僧祐:《弘明集》卷六,上海古籍出版社,1991年,第35页。③〔北齐〕颜之推著,夏家善、夏春田注释:《颜氏家训》,天津古籍出版社,1995年,第150页。④〔唐〕姚思廉:《梁书·王褒》,中华书局,1973年,第583—584页。⑤〔唐〕李渊:《赐学官胄子诏》,《全唐文》卷三,中华书局,1983年,第36页。⑥⑦⑧〔隋〕王通著,〔宋〕阮逸注,秦耀宇点校:《文中子中说》,凤凰出版社(原江苏古籍出版社),2017年,第47、47、7页。⑨〔唐〕柳宗元:《柳宗元集》卷二十五《送元嵩师序》,中华书局,1979年,第678页。⑩〔唐〕柳宗元:《柳宗元集》卷二十五《送僧浩初序》,中华书局,1979年,第673页。⑪〔唐〕柳宗元:《柳宗元集》卷六《曹溪第六祖赐谥大

鉴禅师碑》，中华书局，1979年，第150页。^⑫〔宋〕张载：《正蒙·乾称》，中华书局，1978年，第65页。^{⑬⑭}〔宋〕释契嵩著，钟东、江晖点校：《镡津文集》第二卷《广原教》，上海古籍出版社，2016年，第46—47、33页。^⑮此处详论可参阅赖永海：《佛学与儒学》，浙江人民出版社，1992年，第64—68、214—215页；陈雷：《契嵩佛学思想研究》，宗教文化出版社，2008年，第88—99页。^⑯即使历史上有的民族学者，如藏传佛教的土观·罗桑却吉尼玛，在其所著《土观宗派源流》中，承袭南北朝隋唐有关三教关系的佛日道月儒星旧说，但也只是反映出他对于三教地位有所不同的观念，并非认为佛儒道之间互相排斥甚至对立。土观或有在融儒于佛方面比较凸显而不具以儒融佛的观念特色。^⑰《南诏图传》，又称《南诏中兴画卷》《南诏中兴国史画卷》《南诏中兴二年画卷》，是以佛教故事杂糅南诏历史，以连环画形式表现南诏第一代王蒙细奴罗受梵僧点化，并接受白子国王张乐进求禅位之开国神话故事的一幅长卷，包括南诏始祖经营巍山受观音教化而草创王业、张乐进求祭柱禅位、观音在西洱河显化等内容，是一部具有代表性的南诏绘画作品，另有一文字卷详细说明画卷上的故事。两卷现藏日本京都，是除台北故宫藏大理国梵相图卷之外，研究南诏历史文化的重要资料之一。^{⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕}〔明〕李元阳：《李中溪全集》卷十，“丛书集成续编”（一四二），台北新文丰出版公司，1988年，第766、766、767、767、637、538、637页。^⑶赖永海主编，尚荣译注：《坛经》，中华书局，2010年，第68页。^{⑵⑷}杨伯峻、杨逢

彬译注：《论语》，岳麓书社，2000年，第106、208—209页。^⑸保巴著有《周易原旨》《易原奥义》等。^{⑹⑺⑻}〔元〕保巴著，陈少彤点校：《周易原旨 易原奥义》，中华书局，2009年，第69、194、62页。^⑼高翥映著有《太极明辨》《增订来氏易注》《四书注》《春秋时义》《理学粹》等。^{⑽⑾⑿⓫⓬⓭⓮⓯⓰⓱⓲⓳}〔清〕高翥映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高翥映集》，云南大学出版社，2011年，第22、21、6、22、22、28、22、9—10、22页。^⑳〔清〕高翥映著，曹晓宏、王翼祥校注：《高翥映集》，云南大学出版社，2011年，第7、10页。^㉑〔宋〕黎靖德编：《朱子语类》第六册卷九十四，中华书局，1986年，第2365页。^㉒〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十六《答陆子美》，《朱子全书》第二十一册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第1560页。^㉓陈垣：《明季滇黔佛教考》（上），河北教育出版社，2000年，第333—334页。^㉔破山，即破山禅师（1597—1666），号海明，俗姓寒，名栋宇，字懒愚，明末清初四川省顺庆府大竹县双拱乡人，佛教禅院——重庆梁平双桂堂开山，有“小释迦”之称。^㉕〔宋〕王溥：《唐会要》卷三十六《蕃夷请经史》，中华书局，1955年，第667页。^㉖〔清〕土观·罗桑却吉尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，民族出版社，2000年，第200页。^㉗参见李华瑞：《论儒学与佛教在西北文化中的地位》，杜建录主编：《西夏学》第1辑，宁夏人民出版社，2006年。^㉘李健胜等：《儒学在青藏地区的传播与影响》，人民出版社，2012年，第33页。

责任编辑：涵 含

On a Philosophic View of Buddhism–Confucianism Integration

Yang Hanqing Ye Kun

Abstract: In the traditional philosophies and cultures of some ethnic minorities in China, Buddhism–Confucianism integration can be reflected by the merging of Confucianism and Buddhism, the latter being the religion of the local ethnic groups. Consisting of three distinctive forms of co-existence of Buddhism and Confucianism with equal prestige, with respective recognition, or with priority to Buddhism, such integration manifests the benign interaction between Buddhism and Confucianism in the historic development of philosophies and cultures of those ethnic minorities and constitutes valuable spiritual resources for various ethnic groups in China to learn from each other, to build the common spiritual home and to enhance the awareness of the community.

Key words: ethnic minorities; Confucianism; Buddhism–Confucianism; Buddhism thoughts; Buddhism–Confucianism integration