

月印万川、理一分殊和分映万灯 背后的共同价值

张 践

(中国人民大学继续教育学院,北京 100872)

摘要:“和而不同”是儒家重要价值观之一,也是儒家政教观的重要组成部分。“和而不同”的价值观包括两方面的内容:一是社会应当允许不同思想观念、宗教信仰的合法存在;二是不同的思想观念、宗教信仰应当求同存异,相向而行,和谐相处。在其影响下,佛教提出“月印万川”来隐喻其内部诸派及外部与儒家、道教“圆融无碍”的关系。与此相应,宋明理学也提出“理一分殊”来描述“太极”与“万物”、“一理”与“万理”的关系,以体现中华文化主体性与多元性。伊斯兰教还提出“分映万灯”来隐喻自身与其他宗教、文化的关系。这几种不同隐喻的背后都反映了“和而不同”的共同价值观,在历史上发挥了促进外来宗教中国化、多元宗教和谐相处的积极作用,在今天仍然具有重要的现实意义。

关键词:和而不同;儒学;佛教;伊斯兰教;月印万川;理一分殊;分映万灯

中图分类号:B 92

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2019)02-0014-08

自古以来,中国就是一个多民族、多宗教信仰和谐共生的国度。华夏与夷狄在多轮的冲突与战争之后,不断地实现着滚雪球般的民族融合,最终形成了“多元一体”的民族共同体。历史上曾经有世界上多种宗教传入中国,并与中国本土自生的宗教相互融合,形成了多种宗教兼容互补的宗教文化共同体。中国之所以能形成多民族、多宗教和谐共处的局面,根本的原因在于中华文化本身所具有的“和而不同”的共同价值观。儒家“和而不同”的价值观包括两方面的内容,一是社会应当允许不同的思想观念、宗教信仰的合法存在;二是不同的思想观念、宗教信仰应当求同存异,相向而行,和谐相处。可以说,儒家的“和而不同”是在尊重“不同”的前提下寻求“大同”。“和而不同”的价

值观渗透在中华文化的方方面面,本文仅从几则宗教隐喻中分析其中的奥秘,说明中华文化在当今世界民族宗教冲突、文化激荡中能够为世界提供普世价值,作为中华文化的共同价值,可以为当今构建人类命运共同体提供重要的思想资源。

一、佛教思想的中国化 ——月印万川

从先秦到两汉,儒家文化经过华夏文化内部不同思想文化的冲突融合,最终以“汉代经学”为主实现了儒、道、墨、法、阴阳诸家的文化整合,成为多元复合的中国文化主体。随着两汉之际佛教的传入,儒家文化才真正遇到了外来的异己文化。

收稿日期:2018-12-18

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“国际政教关系比较研究”(12JJD730004)

作者简介:张践,中国人民大学继续教育学院教授,国家宗教局特聘专家库专家,中国统一战线理论研究会甘肃民族宗教研究基地研究员,主要从事中国宗教史、中国宗教管理政策研究。

面对佛教咄咄逼人的发展趋势,魏晋南北朝时期曾经发生过激烈的儒释道三教之争。但是在儒家“和而不同”价值观的影响下,争论的结果不是谁消灭谁,而是得到了三教“均圣均善”、“殊途同归”的结论。如宋代沙门慧琳作《白黑论》(又名《均善论》)说:“六度与五教并行,信顺与慈悲并立。”梁代名士沈约作《均圣论》说:“内圣外王,义理均一。”东晋慧远作《沙门不敬王者论》说:“道法之与名教,如来之与周孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期则同。”在和而不同文化精神的驱动下,隋唐以后的历代朝廷都执行“三教并行”的宗教政策,促进儒道佛三教在冲突中走向融合,在融合中发展演变,最后在宋明以降形成“三教合一”,使外来佛教中国化,与儒教、道教共同成为中国文化重要的组成部分。

作为外来文化的一方,佛教自觉接受了儒家“和而不同”的价值观,放弃了“天上地下,唯我独尊”的气派,主动在自身理论中寻求有助于融入中华文化的思想因素,同时吸收中华文化的有益成分,使自身与中华文化和谐相处。自从汉武帝实行“罢黜百家,独尊儒术”的政策以来,儒教就牢牢站稳了政治意识形态的地位,其他宗教不可能与其争锋,而只能强调自己的“辅政”作用^[1]。佛教从两汉之际传入中国,经历了魏晋南北朝的大发展,在隋唐时期开始实现了与中国文化的深度融合,形成了中国化的佛教流派。这时他们已经不满足仅仅从宗教功能上论证佛教可以为政治服务,而是创造性地转化、发展佛教思想,从理论上提出适应中国社会需要的佛教理论。其中天台宗的“止观并重”、“三谛圆融”,华严宗的“六相圆融”、“一多相摄”、“理事无碍”等等思想,就充分显示了佛教吸收儒家“和而不同”价值观的思想光辉。

据著名的宗教史学家陈兵先生研究,隋唐之后中国佛教界广泛使用的术语“圆融”二字,并非出自佛经。在梵文、巴利文佛经中,都没有这样的字眼,“圆融”二字是中国的佛教徒将佛教思想与中国文化相结合而创造出来的。它最早出现在天台宗创始人慧思所著的《大乘止观》中,所谓“自性圆融”、“圆融无二”、“圆融无碍法界法门”等。其后华严宗名僧也大量使用“圆融”的概念,提出了“六

相圆融”、“一多相摄”、“事事无碍”等等观念,使其成为中国其他各宗派的常用语^[2]。

隋唐时期的天台宗、华严宗提出“圆融”观念的直接目的是“判教”的需要。佛教经过魏晋南北朝时期的大发展,形成了众多的中国佛教宗派,那么这些宗派之间应当是一种什么样的关系呢?在中国儒家所主导形成的“和而不同”、“殊途同归”的文化环境中,佛教各宗派不是将其他宗派视为“异端”,而是看成佛陀对不同层次信众教化的方便法门。因此他们通过“判教”体系将其排出一个高低次第。天台宗以“藏、通、别、圆”四教说(据智顓《四教义》),判自宗所奉《法华经》为“纯圆”之教。华严宗以“小、初、终、顿、圆”五教说(据法藏《华严金狮子章》),判自宗所奉《华严经》为“圆教”中的“别教一乘”^[3]。在佛教各家的判教体系中,把本宗崇奉的经典定为最高经典,并由此将本宗派定义为佛教的最高等级并不足奇,但是也承认其他宗教生存发展的合理性,则是中国文化“和而不同”价值观在宗教中的突出表现。

为了论证佛教空宗和有宗的“圆融无碍”,天台宗人智顓根据《中论》“因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦名中道义”,提出了“三谛圆融”的思想。从天台宗“一心三观”的思想方法来看,俗谛、空谛、中道皆由心生,所以是圆融无碍的。华严宗则发明“六相圆融”、“一多相摄”等一系列思想观念,用以说明诸法皆无自性。“六相”是总相、别相、同相、异相、成相、坏相。这些范畴本是相互依存、相互制约的,这是一般常识,而华严宗则证明他们是亦此亦彼,圆融无碍的。以总、别为例,“何者是总相?答:舍是。此但椽等诸缘,何者是舍耶?椽即是舍。何以故?为椽全自独能作舍故。若离于椽,舍即不成,若得椽时,即得舍矣。”(《华严一乘教义分齐章》卷4)房子是总相,椽、瓦等建材是别相,离了椽瓦诸缘房即不成,得之便有舍,所以说别相即总相,总相即别相。华严宗教人们“六相圆融”的观法,就是让人们看淡社会上的种种差别与矛盾。“是故大小随心回转,即入无碍”(《华严义海百门》),看破红尘即可获得解脱。

这种“总即别”的思想中,包含了一种“一即多”的思想,总即是一,别即是多。在华严宗看来,

一中有多,多中含一,一与多是相互含摄的。“是故无有不多之一,无有不一之多。一多既尔,多一亦然。”(《华严经探玄记》)华严宗进一步说:“如自相是一,有自一不动,方能遍应成多,若动自一,即失遍应,多亦不成;如一全是多,方名为一,又多全是一,方明为多,多外别无一,明知是多中一,一外无别多,明知是一中多。”(《华严义海百门》)这就是说,许多“多”构成了“一”,故“一”是多中之“一”;而“一”又包含了“多”,所以“多”又是“一”中之“多”。因此,“一”与“多”也是互相包含而不是各自独立存在的。华严宗提出这种“一多相摄”的圆融关系,就是要证明佛与人、真理与事物的关系,“于佛一毛孔中既有一切佛、一切处、一切时乃至一切益,如一毛孔一切遍法界诸毛孔现,皆亦如此。”“于一微尘中细微国土庄严清净旷然安在。”(《华严经旨归》)也就是说,佛教所阐述的真理,融于现实世界的一切事物中,也表现在诸多佛教宗派、甚至儒道佛诸家的思想中。虽然这些思想观念是差异的,但是其中所折射的般若智慧则是一样的。可以说佛教以其特有的思辨智慧,进一步发展了中国的“和而不同”价值观,为宗派和谐、学派和谐、社会和谐提供了重要的思想观念和修养方法。

中国正是在佛教“圆融”思想充分发展的基础上,产生了本土的禅宗思想,产生了永嘉玄觉禅师的“证道歌”。据《无相大师行状》载:“温州永嘉玄觉禅师者,永嘉人也。姓戴氏,卯岁出家。遍探三藏精天台旨,观圆妙法门。于四威仪中,常冥禅观。后因左溪朗禅师激励,与东阳策禅师,同诣曹溪。”玄觉禅师是浙江永嘉人,早年出家投身天台宗门下,已经精通“圆妙法门”;在行、住、坐、卧“四威仪”中经常冥思禅观,又有新的收获;在天台宗大师左溪玄朗的鼓励下,立志游方参学。正巧六祖慧能禅师的弟子东阳玄策禅师前来永嘉,拜访了玄觉禅师,两人谈得十分投契,因此建议他参拜慧能祖师,得禅宗的印可。于是玄策带领玄觉到了漕溪,拜见了慧能大师。经过一番“机锋”问答,玄觉为慧能大师的深刻佛学修养所折服,拜倒在大师门下。六祖慧能也承认玄觉的学识,玄觉得慧能大师印可,第二天就正式成为禅宗门人,被世人称为“一宿觉”禅师。

十分可惜的是,玄觉禅师虽与南岳怀让、青原

行思、南阳慧忠、河泽神会等人都是直接从慧能大师门下开悟,但是他的学派后来不明,著作也没有留传下来,所以他的思想没有得以全面保存。但是玄觉禅师仅留世间的一首《永嘉证道歌》,却在中国思想史上产生了重大影响。《永嘉证道歌》的思想主要是阐述禅宗的观念,但是其中也包含了他对天台、华严,甚至对道家、儒家思想的吸收与继承,特别是那句流传千古的名言“月印万川”。玄觉禅师的重要贡献就在于,他以慧能的禅宗思想去包容天台教观、华严思辨,使佛法可以更加圆融无碍地教化众生。其中有一段歌词:“一性圆通一切性,一法遍含一切法。一月普现一切水,一切水月一月摄。诸佛法身入我性,我性同共如来合。”这段歌词集中阐述了玄觉禅师对于“佛性”与“万法”关系的认识。“佛性”圆通地表现在万事万物的本性中,“佛法”包含一切事物的法则。天上的月亮如同佛性,呈现在天地间一切江河湖海之中。凡是有水的地方,都能够映射出天上的月亮,一切水中的月亮都是天上那个统一的月亮的折射。尽管天下之水万万千千,但是它们所表现出的月亮不是月亮的部分,而是月亮的全体,是一个完整的月亮。玄觉用月亮的例子说明人性也是如此,每个人的人性中,都分有了佛性,不是部分的佛性,而是全部佛性。因此人只要反思本性,就可以见到佛性,就可以做到与我佛如来合一。玄觉关于佛性的思想不仅符合禅宗六祖慧能大师“直证本心,见性成佛”的宗旨,也符合中国儒家“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)的“内在超越”思维路径。同时,“月印万川”的比喻,也为禅宗安顿佛教内部的教派差异以及佛教与儒教、道教的差异,提供了重要的思想方法。无论印度佛教的大乘、小乘、空宗、有宗、密宗、显宗,还是中国佛教的天台、华严、唯识、禅宗,不论是佛教还是儒教、道教,都不过是不同地域、不同时间的水,对于天上统一的月亮的不同的映照。地上的水或因山川地貌的差异而有广狭之别,但是水中的月亮则不会有方圆之异。可以说“月印万川”之喻,是佛教在中国“和而不同”文化语境中对多元真理论的一种隐喻表达。

玄觉禅师之后,佛教内部众多禅师相继提出

“禅教合一”、“三教合一”诸说。如宋代高僧契嵩说:“古之有圣人焉,曰佛,曰儒,曰百家,心则一,其迹则异。夫一焉者,其皆欲人为善者也;其异焉者,分家而各为其教者也。”(《辅教编·广原教》)从佛教的角度看,万法皆由心而“缘起”,在儒家的角度看,“尽心”则能“知性”、“知天”。所以东方圣人、西方圣人其心则一,没有差异,差异不过是他们见证“本心”的路径不同,“其迹则异”而已。因此佛教、道教、儒教以及百家,都是出于一心的不同表述。再如明末紫柏真可说:“宗、教虽分派,然不超乎佛语与佛心。传佛心者,谓之宗主;传佛语者,谓之教主。”(《紫柏尊者文集》卷一二)自从禅宗创立后,将传习佛教经典的诸宗派称为“教”,而将自己称为不传文字,只传佛心的“宗”。但是在中国和而不同的语境中,传佛语和传佛心没有根本的矛盾,不过是对佛教不同方面的不同传习方法而已。这样一种思想方法,不仅使佛教内部教、宗二派能够和谐相处,也形成了中国文化中儒、释、道三教的和谐相处。有了宗教的和谐、文化的和谐,自然也就有了社会的和谐。

二、中华文化的再提升 ——理一分殊

两汉之际佛教东传,东汉末年道教生成,虽然后来对儒家文化形成巨大冲击,但是在“和而不同”价值观念的影响下,这种冲击又转化成了儒家转型提升的动力。隋唐时代中国政治重回大一统的轨道,唐太宗命孔颖达等人编写《五经正义》,使儒家经学重新回归官学地位,中唐韩愈有感于道佛大炽、儒学衰微的状况,提出复兴圣王“道统”。到了宋代,经过北宋五子的初创,至南宋朱熹的集大成,新儒学——程朱理学思想臻于完善,儒家思想又发展到一个新的高峰。宋儒提出“理一分殊”观念,对于重新建构儒学思想体系发挥了重要作用。

“理一分殊”的思想内涵非常丰富,其中最重要的方面是怎么处理“一理”与“万理”的关系问题,目的是为了解决儒家文化与佛教、道教等其他各家文化的关系。朱熹认为,就人世而言,“世间事,虽千头万绪,其实只一个道理,理一分殊之谓也。”

(《语类》卷136)他所说的“世间事”,包括人类社会的各种活动以及人际之间的各种交往。朱熹肯定张载、程颐对于天地万物以及人与人之间差异的观点,他说:“天地之间,理一而已。然‘乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物’,则其大小之分,亲疏之等,至于十百千万而不能齐也。……《西铭》之作,意盖如此。程子以为‘明理一而分殊’,可谓一言以蔽之矣。”(《朱熹西铭论》,《朱熹集·遗集》卷三)朱熹的这段话明确了“理一分殊”思想的来源,从张载到二程有一个发展过程。宋儒认为,人禀受天地之气为形,禀受天地之理为性,“人性”即是“天理”,是“天理”在人身上的反映。人禀赋的天理尽管一样,但是由于人的气质千差万别,所以“天理”表现在具体人的身上则成为“万理”。然而这种差异则是具体人对统一天理的不同理解而已。朱熹说:“近而一身之中,远而八荒之外,微而一草一木之众,莫不各具此理。如此四人在坐,各有这个道理,某不用假借于公,公不用求于某。……然虽各自有一个理,又却同出于一个理尔。如排数器水相似,这盂也是这样水,那盂也是这样水,各各满足,不待求假于外。然打破放里,却也只是个水。此所以可推而无不通也。所以谓格得多后自能贯通者,只为是一理。释氏云:‘一月普现一切水,一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。”(《语类》卷18)朱熹关于“一理”与“万理”的论述,实际上是在论证一般与个别、普遍与特殊的关系问题。一群人坐在一起,每人有每人的道理,彼此并不相同。但是如果能够对他们的“道理”分别加以研究,就会发现,“格物”多了自然会“贯通”,最终发现其背后的道理都是相通的,都通于天理。这就如同不同的钵盂中装的水看起来不相同,但是作为水的本质则没有差别,汇聚在一起就是一般意义上的“水”。就是在这种情况下,朱熹引用了永嘉玄觉禅师的《证道歌》,“一月普现一切水,一切水月一月摄”,来隐喻山川湖泊中月亮都是一个月亮。

朱熹“理一分殊”说意在强调,既不能忽视万事万物之间的差别,但是也不能否定其本质的同一。一方面,就物而言“论万物之一原,则理同而气异;观万物之异体,则气犹相近而理绝不同也。气之异者,粹驳之不齐;理之异者,偏全之或异。”

(《答黄商伯(四)》,《朱文公文集》卷46)万物由于所具有的气质不一,所以差别是巨大的,其中包含的具体原理也有很大的差异,不能强行将其等同;就人而言,“如这众人,只是一个道理,有张三,有李四。李四不可为张三,张三不可为李四。如阴阳,《西铭》言理一分殊,亦是如此。”(《语类》卷6)必须承认人们认识上的差异,不能将张三当成李四,也不能将李四当成张三,这是“分殊”的功效。如果强认李四为张三,就犯了史伯所说“以同俾同”的毛病,会导致思想的禁锢和僵化,形成“尽乃弃矣”的结局。而在亚伯拉罕系宗教的“一元真理论”的视野中,真理是唯一的,其余都是异端,因此在欧洲中世纪发生迫害“宗教异端”的活动,形成了“黑暗的中世纪”。另一方面,就是千差万别的人和物背后,还有统一的天理或太极。“世间事,虽千头万绪,其实只一个道理,理一分殊之谓也。”(《语类》卷136)“本只是一太极,而万物各有其受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已;及散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也。”(《答黄商伯(四)》,《朱文公文集》卷46)也就是说,一般不能离开个别而存在,普遍存在于特殊之中。

朱熹“理一分殊”学说,虽然受到佛教、道家思想的启发,但是从根源看,还是儒家“和而不同”观念的发展。《朱子语类》卷72记载了一次师生的问答:“问:《睽》‘君子以同而异’,作理一分殊看,如何?先生云:理一分殊是理之自然如此,此处又就人事之异同上说。盖君子有同处、有异处,如所谓‘周而不比,群而不党’是也。”“睽”本为乖离之意,《睽卦》下兑上离,离为火,兑为泽,《彖传》曰“火动而上,泽动而下,二女同居,其志不同行。”意即火向上运动,水向下运动,两相乖违,如同二女同居,一无所成。这就是史伯所说的“若以同俾同,尽乃弃矣。”(《国语·郑语》)在《易经》的辩证思维中,恰恰是不同的事物才可能发挥相辅相成的作用,其协调合作才具有生机,能够形成万事万物。《彖传》继续说“天地睽而其事同也,男女睽而其志同也,万物睽而其事类也”,强调宇宙万物既有其睽,也有其合,而且睽中有合。本来天高地卑,阳阴不同,天地相睽,但天地又相交,才能生育万物,这是睽而有合。朱熹由“和而不同”引申出“理一分殊”的

自然之理,不同的事物相交、相合,才是最大的“和”。人群亦然,不同信仰、不同宗派的人相交,应当秉持儒家“周而不比,群而不党”的原则,于其异中求其同,这样才能出现既有统一的官方意识形态,又有多元文化并存,和谐相处,文化的主体性与多样性相互贯通的局面。

三、伊斯兰教的本土化 ——分映万灯

当今世界,各个国家、民族的利益矛盾层出不穷,多元文化、宗教冲突不断,局部战争频发,极端主义盛行,世界不得安宁。“文明冲突论”者将这一切归结为文明的差异,似乎只有用某种先进的文明战胜、取代了落后的文明,人类才能看到和平的曙光。但是在强势的西方文明竭力推行的“大中东民主计划”过程中,人们看到的是整个世界更加动荡不安。西方式的“民主”并没有战胜宗教极端主义,反而逼出了一个比本·拉登更为可怕的“伊斯兰国”。搞垮了中东几个所谓的“独裁专制”政权,造成了这些国家连绵不断的战争,大批难民流离失所,反而成了附庸美国的欧洲各国的人道主义灾难。中东的“文明冲突”愈演愈烈,似乎人类找不到与伊斯兰文化的和谐相处之道。然而中华文化在历史上提供了“回儒融合”的成功经验,伊斯兰文明在中国“和而不同”的文化土壤上,结出了和睦相处的果实,可以为今天世界各国解决棘手的宗教冲突提供有益的借鉴。

中国有十个信仰伊斯兰教的少数民族,其中四个生活在内地诸省,与汉族人民广泛接触。以回族为例,他们普遍使用汉语、汉字作为生活语言,宗教信仰成为他们民族认同的重要依据之一。伊斯兰教关于“认主独一”、“两世吉庆”、“信前定”等等基本价值观,决定了这个民族的思维方式;以清真寺为核心的聚族而居的生活方式,成为其特有的社会组织结构;伊斯兰教“五功”的基本信仰成为他们独特的行为方式;清真化的食品规范成为他们特有的生活习俗。他们以自己坚定的宗教信仰为民族特色,在人口众多的汉族社会中既协调又独立地生存发展。

那么回族是如何做到既维持了自己的特殊信仰,又能够与汉族等其他民族和谐相处的呢?我们认为,对于伊斯兰教经典儒学化解释是关键。伊斯兰教虽然有排他性,但是其基本经典《古兰经》中,也包含着丰富的宽容精神。《古兰经》说:“信道者、犹太教徒、基督教徒、拜星教徒,凡信真主和末日,并且行善的,将来在主那里必得享受自己的报酬,他们将来没有恐惧,也不忧愁。”(2:62)这种宽容精神能够与儒家的“和而不同”、“殊途同归”等价值理念相协调,给了明清之际的回儒们很大的发挥余地。王岱舆、刘智、马注、马德新等著名伊斯兰教学者著书立说,“以儒诠经”,将外来的伊斯兰教变成了中国化的伊斯兰教,推动了伊斯兰教与中国传统文化的融合,促进了回汉民族的和谐相处。

历史上,伊斯兰教作为一个少数民族宗教融入中国,面对的第一个大问题就是如何面对占人口绝大多数的汉族,面对一个非伊斯兰教的政权和文化。《古兰经》上有:“你们当服从真主,应当服从使者和你们中间的当事人。”(4:59)在《古兰经》的语境中,这个“当事人”是不是伊斯兰教信徒没有明示,可以作多方面的解释。王岱舆的伟大贡献就是在这个问题上创造性地提出了“真忠正道”理论。全世界的伊斯兰教信徒都必须坚持“认主独一”,否则就不是伊斯兰教信徒。王岱舆说:“尊独一无二之主,方谓之真忠。”(《正教真诠·真忠》)但是除了“真忠”,还要有实践“真忠”的“正道”,即“忠于真主、更忠于君父,方为正道。”中国封建社会的纲常伦理是“三纲五常”,这是国家意识形态的核心要素,凡违反“君为臣纲”、“父为子纲”的一切理论言说,都将受到统治者的制裁,包括生活在内地的少数民族。王岱舆灵活性地提出了“真忠正道”理论,为回族与汉文化的融通创造了条件。

为了论证伊斯兰教在中国存在的合理性,明清回儒们提出了“二教同源”说,认为伊斯兰教的教义与儒家的纲常伦理同出一源。例如王岱舆说:“吾教大者在钦崇天道,而忠信孝友略与儒者同。”(《正教真诠》)马注指出:“回之于儒,儒之于回,教异而理同。”“圣不同时而道同,语不同音而义同,字不同迹而理同,教不同术而认同,服不同制而心同。心同迹异。不可以迹间心。”(《清真指南》)在

竭力强调伊斯兰教与儒学共同性的同时,明清时期的回儒也没有强行将两者混同,因为这也不符合儒家的“和而不同”的原则,而是变成了“以同俾同”。他们直言儒教长于“纲常伦理”,不足则有两点:其一是不讲求“先天原始”,即不重视形而上的宇宙观的探讨;其二是不考究“后天归复”,既不探讨人死后的安顿问题。而伊斯兰教恰恰可以运用其宗教理论补充其不足,王岱舆认为:在宋明理学的宇宙生成模式中,最初只有“无极而太极”,那么“无极”之上是什么呢?他提出“无极”只是“数一”,在“数一”之上还有“真一”,既宇宙的创造者真主。这样的理论便于伊斯兰教信徒坚守“认主独一”的基本信仰。所谓“后天归复”就是讲人的“后世”是进“天国”或下地狱。有了这样的宗教警示,人们就会在现世改恶从善,努力成为一个好人。“后天复归”成为回族社会道德理论的终极价值,也规范了今生的行为。

伊斯兰教与儒家的纲常伦理既有相同的一面,又有差异的一面,应当如何安顿两者关系呢?回儒们也注意到了这样一个严肃的问题。刘智说:“最初无称,真体无着。惟兹实有,执一含万。惟一含万,妙用斯浑……一实万分,人天理备。”(《天方性理》)刘智的“执一含万”、“一实万分”明显可以看到佛教“一多相摄”和朱熹“理一分殊”的影子,不过伊斯兰教信徒与儒者可能对“一”有不同的理解,前者认为是真主启示的真理,后者认为是自然显化的“天理”。可以说在中国历史上,这样的“先天原始”问题,圣人一向是“存而不论”的,否则就不能有“殊途同归”了。儒家的宗教观所要求的结果从来不是要在“本原”问题上说服对方,而是追求“功用”上“圣人以神道设教,而天下服矣”(《周易·观卦·彖辞》)。

经过明清回儒“以儒诠经”的改造工作,中国回族的伊斯兰教已经高度本土化了。到了清末民初,在中国的西北甘肃出现了一个自称为“汉学派”的伊斯兰教宗派——西道堂。西道堂是我国伊斯兰教三大教派之一,由马启西创立于清朝末年。在如何理解儒学与伊斯兰教的关系问题上,马启西有一副对联说得更为透彻:“斯大明始足分映万灯;惟妙笔乃能装修两世。”^{[4](P9)}这里所说的“大

明”,当然是指伊斯兰教里真主安拉的智慧,只有安拉方可以指点全世界伊斯兰教信徒去寻求两世的幸福,表现了“认主独一”的虔诚。但他在这里使用了一个“分映万灯”的概念,则是一个地道的中国观念,显然来自“月印万川”和“理一分殊”。由于宋明理学家的宣扬,“理一分殊”称为宋代以后学术界的“共识”。中国的伊斯兰教信徒接受了中国式的“多元真理论”,提出“分映万灯”的观念,将儒教和伊斯兰教看成影射真理光芒的不同的灯,承认其他宗教或学说同样具有真理性。应当说马启西的“分映万灯”比刘智的“执一含万”更形象地说明了普遍与特殊的关系。因为“一”在中国哲学中的含义比较复杂,既可以是一般的数字,也可以是“本原”、“本体”、“先天”等等。如果是前者,与“万”明显属于同一层次的东西。而“灯”与“光”则性质不同。光来自于灯,但并不就是灯,就如同天上的月不等于水中的月影。抽象的“理一”存在于“分殊”之中,但并不就是“分殊”。

“惟妙笔乃能装修两世”来自伊斯兰教的“两世幸福”论,《古兰经》中说:“谁想获得今世的报酬,我给谁今世的报酬;谁想获得后世的报酬,我给谁后世的报酬。”(3:145)所以伊斯兰教一向主张教徒在完成了宗教功课以后,要努力地实现自己在现实世界的各种义务,追求今生的幸福生活。马启西用《大学》的“富润屋,德润身”的思想来形容这种“两世幸福”观,他说:“名实兼收不独润身还润屋;经营俱到真能成己更成人。”^[4](P24)宋明理学的后期,出现了一种将道德与财富对立的意识,盲目排斥对于物质财富的追求。马启西则用伊斯兰教的观念打破这种思想的禁锢,提出道德修养不仅要“润身”,还要“润屋”,这样才是“名实兼收”。在“两世幸福”观的影响下,回族成为善于经商的民族,西道堂也在物质条件很差的西北地区,依靠自己的努力,农林牧商诸业并举,真正实现了马启西“成己成人”的理想。

人类文明进入21世纪,全球化的步伐将世界各个民族紧密联系在了一起,没有任何一个民族可以离开其他民族独善其身。但是我们也要看到,同住地球村,密切的经济、政治、文化交流也加深了各民族之间的利益矛盾,地区间的民族冲突、政

治冲突、经济冲突、宗教冲突不断发生,宗教极端主义、恐怖主义已经成为全世界的公害。而西方国家主导的霸权主义、单边主义、逆全球化倾向,也不利于21世纪人类文明的健康发展。当今民族、宗教冲突已构成对人类生存的严重威胁,持续10多年的中东战争已证明,这种冲突绝不可能通过武力征服的办法所能解决。这一点即使是“文明冲突论”的首倡者亨廷顿也是明白的,早在1997年《文明的冲突与世界秩序的重建》一书的中文版序言中,他就指出:“我所期望的是,我唤起人们对文明冲突的危险性的注意,将有助于促进整个世界上‘文明对话’。”^[5]毫无疑问,倡导、促进、推动各文明体系之间的对话,是解决当代日趋尖锐的民族、宗教矛盾惟一可行的途径。

而在文明对话中,首先必须承认构成各文明体系核心要素的宗教体系,它们都是对人心人性的分殊表达,都具有真理性,都具有不可抹杀的价值。用宗教多元主义者约翰·希克的比喻,不同的宗教信仰恰如天上的彩虹,是对同一种神性之光的不同折射^①。“信仰的彩虹”也是一个极为生动的比喻,可以与月印万川、理一分殊、分映万灯相媲美,可见世界人民的人性是相同的,心灵是相通的。那种推行以自己的宗教征服、替代、兼并其他宗教的主张,不过是一种文化帝国主义。西方另一位倡导宗教多元对话的著名宗教学者保罗·尼特在他的著作《一个地球,多种宗教》中文版序言中指出:“中国这个宗教多元的国家,在她过去两千多年就已经成了一个宗教间共存的国家。……如果中国利用它的文化和宗教的差异性和宗教实用主义而成为世界上的一个强有力的声音以及关于这一信息的活生生的例子,那么世界将会发生一个多么大的变化啊。”^[6]我们有充分的理由相信,以儒学为主体,具有“和而不同”共同价值观的中国传统文化,在历史上成功地实现了外来宗教中国化,三教合一,多元宗教和谐相处,合生共长,今天可以为当代世界民族—宗教的对话,促进人类命运共同体的建设贡献自己的思想智慧和实践经验。

注:

① 希克将自己论证宗教多元主义的著作,命名为“信仰

的彩虹”,这是对“理一分殊”说的一种西方式的表达。详见约翰·希克著,王志民、思竹译,《信仰的彩虹》江苏人民出版社出版,1999年版。

参考文献:

- [1] 张践.论政教关系的层次与类型[J].宗教理论研究,2007,(2):139.
- [2] 陈兵.中国佛教的圆融精神及其当代意义[J].中华文化论坛,2004,(3):116.
- [3] 府见明.华严“圆融”思想与盛唐佛教气象[J].江西社会科学,2009,(9):85.
- [4] 敏生光.马启西诗联赏析[M].北京:中华书局,2004.9.
- [5] (美)塞缪尔·亨廷顿.文明的冲突和世界秩序的重建[M].周琪等译.北京:新华出版社,1998.3.
- [6] 保罗·尼特.一个地球,多种宗教[M].王志成,思竹译.北京:宗教文化出版社,2003.2-5.

【责任编辑:来小乔】

Common Values in “Yue Yin Wan Chuan”, “li Yi Fen Shu” and “Fen Ying Wan Deng”

ZHANG Jian

(College of Further Education, Renmin University of China, Beijing 100872)

Abstract: “He Er Bu Tong (和而不同,Harmony without uniformity)” is one of the important values of Confucianism, and also an important part of Confucian view on state–religion relationship. The value of “harmony without uniformity” includes two aspects: first, the society should allow the legal existence of different ideas and religious beliefs; second, different ideologies and religious beliefs should seek common ground while shelving differences, meet each other halfway and live in harmony. Under its influence, Buddhism uses “Yue Yin Wan Chuan (literally the moon shines on rivers)” as a metaphor for its harmonious relationship with various schools within itself and with Confucianism and Taoism. And accordingly, the Neo–Confucianism of the Song and Ming Dynasties also proposed “li Yi Fen Shu (unity of theoretical nounmenon and practical functions)” to describe the relationship between “*Taiji* (太极, supreme ultimate)” and “*Wanwu* (万物, all that exists)”, and “*Yili* (一理 one unified principle)” with “*Wanli* (万理, literally ten thousand principles)”, to reflect the subjectivity and diversity of Chinese culture. Islam also puts forward “Fen Ying Wan Deng”(分映万灯) as a metaphor for its relationship with other religions and cultures. All these different metaphors reflect the common values of “harmony without uniformity” and play a positive role in promoting the sinicization of foreign religions and harmonious coexistence of diverse religions in history, which still has great practical significance nowadays.

Key words: harmony without uniformity; Confucianism; Buddhism; Islam; Yue Ying Wan Chuan; Li Yi Feng Shu; Fen Ying Wan Deng