

國家重點學科 · 四川大學中國古典文獻學學科點 主辦
教育部人文社會科學重點研究基地 · 四川大學中國俗文化研究所

中國俗文化研究

• 第四輯 •

四川出版集團 巴蜀書社

國家重點學科·四川大學中國古典文獻學學科點 主辦
教育部人文社會科學重點研究基地·四川大學中國俗文化研究所

中國俗文化研究

第四輯



四川出版集團 巴蜀書社

圖書在版編目(CIP)數據

中國俗文化研究. 4/項楚主編. —成都:巴蜀書社, 2007. 8

ISBN978—7—80752—020—7

I. 中... II. 項... III. 文化—中國—文集
IV. G122—53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2007)第
115607 號

中國俗文化研究(第四輯)

項 楚 主編

責任編輯 王大厚 況正兵

責任校對 李 嘉

出 版 四川出版集團·巴蜀書社出版

地址:成都市槐樹街2號 郵政編碼:610031

總編室電話:(028)86259397

發行科電話:(028)86259422 86259423

網 址:www.bsbook.com

發 行 巴蜀書社

印 刷 成都蜀通印務有限責任公司

地 址:成都市二仙橋東三段5號

電 話:(028)84122206

版 次 2007年8月第1版

印 次 2007年8月第1次印刷

成品尺寸 260mm×185mm

印 張 14.625

字 數 380千

書 號 ISBN978—7—80752—020—7

定 價 35.00 圓

本書如有印裝質量問題,請與工廠聯繫調換

《中國俗文化研究》學術委員會

章培恒（主任）（復旦大學）

姜伯勤（中山大學）

項 楚（四川大學）

王小盾（四川師範大學）

張湧泉（浙江大學）

董志翹（南京師範大學）

周裕鍔（四川大學）

中國俗文化研究

主 編：

項 楚（四川大學）

本輯執行主編：

張 勇（張子開）（四川大學）

目 錄

俗信仰研究

理性與信仰寬容·····	劉楚華	1
中華文字始祖與白水民間信仰——倉頡故里考察隨記·····	馬 德	11
龍信仰在朝鮮半島的流傳·····	王小盾	23
春秋鬼神與鬼神顯靈·····	陳筱芳	44
莊子的神明思想與韓人的山神信仰·····	[韓國]金白鉉	54
中國數術的演變——從科學到迷信·····	譚 偉	63
論密室型故事·····	劉黎明 夏春芬	76
論儒釋道對關羽的神化·····	崔文魁	85
中國民間信仰中的梓潼神·····	景志明 張澤洪	91
梓潼文昌帝君靈應故事輯考·····	蔣宗福	103
二郎神戲曲及其文化意蘊·····	王漢民	113
人神互動：溫州楊府爺信仰研究 ·····	林亦修	121
論龍虎山的宗教與民俗旅遊資源·····	伍先林 劉 藝 劉 淵	135
阿凡提故事與漢族笑話·····	張鴻勳	142
佛教音樂“契”之含義及相關問題探析·····	李小榮	154
《涅槃經》無量功德的宣化與信仰·····	郭迎春	162
字紙崇拜、捨經入寺與敦煌變文寫卷的生成 ·····	王于飛	168
明季詞僧釋正岳及其《豁堂老人詩餘》研究·····	何廣棧	174

俗語言研究

略論漢語文化的雅俗、正邪等概念和關係之變化 ·····	譚世寶	185
民間信仰的語義學問題·····	楊光榮	190
“打野火”與“打野胡”考·····	徐時儀	196

俗文學研究

雅俗研究三十年——在中國俗文學學會成立二十周年大會上的講話·····	段寶林	203
謠讖三問·····	呂肖奐	207
蘇軾與酒略議·····	楊 欣	213

書刊品評

《〈觀世音應驗記三種〉校注》讀後·····	陸永峰	221
評《中古近代漢語辭彙論稿》·····	袁津琥	225
编辑部劄記·····		229
稿約·····		230

理性與信仰寬容

劉 楚 華

(香港浸會大學 中國語言文學系, 香港 九龍塘)

提要:本文論述了以孔子为代表的儒家的恕道思想,中古以後由於文化融和而產生的信仰寬容,總結了中國人在處理文化差異與宗教矛盾方面的歷史經驗,並對五四以來新文化運動對待信仰的態度作了反思。

關鍵詞:信仰 理性 寬容 恕道 文化融合

一、緒言:以人倫為核心價值的民族文化

世界各大民族,按照他們的思維性格,建構自己的社會組織模式,設定生活的倫理規範,這是文化中理性的一面;他們又將認識中的宇宙組成、自然規律、世界圖象投射到非理性形象和超越感情領域,形成他們的宗教信仰。不同社會面對困難的時候,使用自己方法去調解矛盾。因此之故,一個民族的倫理性格和宗教取向,二者之間的互動,又會在歷史的長河上形成不同的歷史結果。

我們的世界地圖,若按宗教類型分別,共有三個大文化系統。其一,西方的基督教、伊斯蘭教、猶太教,同屬先知型,信仰絕對一神,三教關係親緣密切,他們之間恩怨糾纏的歷史,誰也理不清。其二,印度教,屬神秘型自然宗教,崇拜多神;印度佛教發源自婆羅門傳統,主張自覺離欲、自求解脫,重視冥想和思維修練。其三,中國宗教,智慧型,道教信仰神仙,追求長生,重視自力修行;儒家思想以人倫價值為核心,重理性內省,珍惜人際關係,主張克己恕人,面對自然則強調天人和諧,人本色彩濃重。在三大系統之中,中國人在宗教神秘方面,表現最為淡薄。儒家到底是否屬於宗教,至今仍有相當熱烈的爭論^{〔1〕}。然而,正由於沒有強烈的宗教立場,儒家纔可能具有回應宗教、緩和信仰衝突的思維,尤其與一神信仰的傳統相對比,儒家思想又別具調節矛盾的能力和對異教信仰的寬容精神。

自先秦起,思想界已普遍瀰漫“天道遠,人道邇”的觀念,長遠地為中國社會奠定了人本精神根基。入漢以後,以儒家倫理為核心價值的社會模式已經穩固。穩定的社會局面,至漢末出現巨變,這時中國經歷第一次大規模的外來文化衝擊,儒家開始面對本土道教和印度佛教的雙重挑戰。經過魏晉六朝長達三百年的對話,儒釋道三教各有調適,終達致“世出世不二”的理論,現實上做到了以儒家為軸心的三教共存局面,此段時期民族、宗教與文化來了一

〔1〕 任繼愈編《儒教問題爭論集》,宗教文化出版社,2000年版。

次大融和，是開創隋唐統一盛世的重要條件。儒家社會，一方面被目為過於世俗而缺乏宗教心，另一方面，又容許俗世倫理與出世倫理長期相依並存，也因此之故，沒有出現過大規模的宗教流血衝突，不曾因為民族間信仰紛爭而引起戰爭，這是世界歷史上很特殊的現象。

明末中國少與西方文化接觸，錯過了相互理解的機遇。直至十九世紀，西方宗教隨附著帝國主義入侵中國，一向行之有效的儒家式寬容，突然面臨堅船利炮的脅迫，顯得無力應對。二十世紀，社會劇變與儒家文化崩潰，東西文化衝突下，宗教領域上的矛盾，一直膠著難解。自八十年代以後，中國因經濟開放而積極面向世界，二十一世紀隨著航天技術發展、奧運成功申辦、市場經濟快速發展，在中華民族經濟自信逐步高漲的同時，傳統文化已經過了一個世紀的破壞，中國社會却漠視精神文明的建設和文化修復的工作，尤其是對倫理與宗教領域的關注，比起任何其他方面，都顯得不成比例地薄弱。因為文化發展失衡，衍生大量社會問題，宗教信仰是其中一個難題。

環顧世界，正當全球正在號召文化多元、民族融和，準備迎接和平新紀元的時候，舊疾癢結未治，中東地區民族文化差異、宗教矛盾與複雜的政治經濟利害糾纏，戰爭的災難無日無之。此種情況之下，中國如果要在全世界和平上承當更重要的角色，必先具備跨文化視野及對世界文化的正確認知。今日中國人，最迫切的需要，可能是用平常心，借鏡傳統智慧與歷史經驗，儘快修復民族文化的自信心，然後以開放的胸襟，尊重不同文化的信仰傳統，肯定有助建立國際友誼，促進世界和平。什麼是中國文化特有的睿智？我們有什麼可參照的歷史經驗？該從古代信仰文化說起。中華民族的歷史，可說是一部多元民族之間不斷融和、持續擴大更新的經驗史。古代有幾個重要的文化融合階段，第一階段在上古至先秦。中國幅員廣闊，本由多民族組成，血統觀念不强，諸夏與其他部族共處，經過長期相互影響，融為一寬大開通的民族。殷商時代宗教性强，各部族崇奉自己的神靈，到後來出現了“上帝”的觀念，於是不同民族，共奉一個諸神之神的上帝，此時社會已透過共同的信仰，完成了一次民族文化的大融和。西周革命，以“天命”為政權轉移的理論依據，故周代禮制中，諸侯卿大夫只可以各自祭本宗的祖祠，天子則奉行郊祀，象徵只有天子至尊，纔能代表天下向上天祈福，確保天人的洽諧關係。不同於殷商的鬼神崇拜，西周禮樂文明的進步性，在於將宗教理性化、禮儀化，自此以後，祭禮的政治社會作用，已超越了原有的宗教涵義。西周開始，神道觀念被政治所吸納，而人道觀念則重視個體與群體的共同利益，遠離宗教神秘、重視政治現實。其後的儒家即繼承這種理性傾向，以人道為本的精神，奠定中國文化的大格局〔2〕。

二、儒家理性

春秋戰國亂世，百家爭鳴，諸子各有所見，大都為解救時弊，社會現實性較強。唯有孔子首先全面思考文化問題，見周禮崩壞，呼籲重建秩序，並提出他的人生思想。孔子的出現，進一步確定中華文化之人本中心性格，把民族的歷史，導向理性和平發展的一面。

孔子說“敬鬼神而遠之”。何以“遠”鬼神？因為孔子整套思想定位於現實人生，在入道與神道之間，他選擇了人。孔子對於富爭議的宗教，不輕易議論，對於現實人生問題，尤其社

〔2〕 錢穆《中國文化史導論》，臺北正中書局，1950年版。

會政治的實務，無論如何複雜，可以尋求具體解決。而且人道考慮必先於神明。儒家的理想，在於現世人生求安身立命，故積極彰顯人性，建設美好生活，不在於追求超世價值。孔子雖重道德理性，言不談神秘，這並不妨礙他的宗教情懷。首先，孔子遵周禮，禮祭的傳統來自文化積累，“敬鬼神”表示對歷史文化的尊重。雖然其弟子說，夫子的“性與天道不可得而聞”，實際上孔子默識天道、“畏天命”，對於天有特殊的體驗。他在祭祀之中保持深厚的宗教感情，心存誠敬，祭神如神在。與其說儒家缺乏宗教精神，不若說其對待宗教理性而開明。不論東西文化，即使濃厚宗教背景的傳統中，都珍惜人性與人生的價值。儒家的倫理觀念，既平實淺顯，又屬於普世的關懷，足以成為會通神道與人道的理論橋梁，儒家對待宗教的理性寬容態度，也可以為其他文化提供思考的參照。

孔子的學問離不開現實人生，他思考的課題，不外乎人的生存狀態如何？人生追求什麼價值？人與人的關係、人與自然的關係如何？簡單來說，就是人如何可以好好地存活？孔子尤其善於以生活經驗為基礎，使用平實親切的語言去概括真理。不論從人生哪一個層面去考察，都以人為本，謂“仁者，人也”“仁者，愛人”。孔子認為“仁”是人性本有的品質，謂“為仁由己”，求仁得仁，進一步，將先秦通義中的“仁”，提升為足以涵蓋其他德目的最高道德理念^[3]。

孔子又為忠和恕二字創造了新的意義。經孔子提倡之後，“恕”被涵罩在“仁”義之下，與“忠”並列，互為表裏，成了儒家特別推重的道德品質^[4]。曾子深契夫子之道，亦將孔子思想系統總結為“忠恕”二字^[5]。在孔子來說，忠恕與“仁”同義，是人性中尊貴品質的兩種不同表現。仁愛的具體表現和實踐途徑，可分別表述為對己與對人兩個向度。對己則忠：尊重自我主體、堅守價值原則，盡己之心去行仁，完善自己的人格。對人則恕：在人我的關係之中，行事要將己之心比度人之心，推己及人，設身處地，不以我之所不欲，強加於他人。作為仁道的一體二面，“忠”是自我價值的意識，先自我肯定，先認同了“仁”，再由內心外發成行為，自然待己待人均合於道，這就是有德者的表現。孔子透過“忠”體現“仁者”主體生命的精神境界，又提出“恕”作為人最低限度應守的社會行為規範。仁的表現，由忠到恕，內外一貫，具體而明。

三、恕道與寬容

先秦以後，恕道成為儒家思想重要標誌，經後世反覆討論，歷代儒門的補充，理論臻至完善。恕道的涵義及其與仁道的內在關係，大概可分述如下：

[3] 《論語·述而》：“子曰：仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至已”；又《顏淵》“為仁由己，而由乎人哉”。見朱熹《四書集注》。

[4] 先秦典籍之中，“忠”的品質很受重視，出現次數遠較“恕”字為多。忠為《周禮》“六德”之一，本義是忠實，言出於心為忠；引伸到人事，最常見的通義指君臣關係，臣事君竭誠無私、忠心不二之謂。孔子教弟子以忠，特別給予道德自覺意義，將忠理解為忠於自己人性的本質，重視由個人修養做起，言行表裏一致、忠於自我的表現。“恕”字在先秦原不是常見的德目，諸子之中墨子兼愛刻苦、宋鉞“見侮不辱”“不苛察”於人，不同程度地主張和平主義，提倡有人容物的修養；老子亦主退己謙和、寬容於物，與儒家恕義近，而都不用“恕”字（見《莊子·天下篇》）。獨孔子標示“恕”，將之提高到理論綱領的地位。“恕”本義“如心”，《中庸》疏云：“付也，付度其義於人也。”

[5] 《論語·里仁》：“子曰：參乎，吾道一以貫之。曾子曰：唯。子曰：門人問曰，何謂也。曾子曰：子之道忠恕而已矣。”見朱熹《四書集注》。

1. 恕道推己及人，由近及遠。

子貢問：“有一言而可以終身行之者乎？”

子曰：“其恕乎，己所不欲，勿施於人”。（衛靈公）

恕之取義，淺近平實。人身處世，“己所不欲，勿施於人”，真切易見、具體可行。而恕行推而極至，是聖人仁愛無私的偉大襟懷。待人接物，應對諸般，一日為人，一日行仁，終身奉行不捨，是無窮的道德實踐過程。

此種由近而遠的次第，與孔子一生下學而上達的心路歷程可謂一致。孔子年七十仍然行不逾矩、終日不違仁，可以想象假設七十以後的孔子，有一事不能恕己待人，必亦憂心終日^[6]。恕道切近而致遠，它既是待人接物最低限度的行為規範，若能不斷實踐，就是最高至善的道德情操。

2. 恕是人際關係的自我反思

子曰：“仁豈遠乎哉，吾欲仁，斯仁至矣”“為仁由己，而由乎人哉”。孔子終其一生不斷在道德上自我反省。道德的反省是自責自足的，“恕”亦純屬自我要求，盡其在己，先是自我覺識，繼而推及他人；以己之心量測他人之心；在比度他心之先，必經以上反思過程，自問：設身處地，我心若何？用程伊川的話，就是自問是否“以愛己之心愛人”。

恕道的實踐，積極地說是：“仁者，己立立人，己達達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”消極說：“己所不欲，勿施於人”。兩方面都由自身做起^[7]。總言之，儒家重人道，恕道是在人際交往中不斷自省，人人律己恕人，人間和諧的關係自然建立。

3. 忠恕由仁，一本萬殊。

上文說過，忠恕與仁道緊密關連。忠恕之道實踐上可能存在困難，或問在忠誠盡己與寬恕待人之間，可能出現矛盾嗎？首先，不同思想系統，真理標準不一，不同道上的行人，各以所行為至道，各自稱盡己之忠誠。然而，對於思想異己者的寬容，是否意味妥協或者自我背離？若從儒家觀點說，答案是否定的。因為恕由忠出，二者依據同一真理。仁者盡己立己，他所真誠不妄地奉行的價值，和他推及於人的道理，不應有矛盾。儒家的恕道不是無原則的寬容，而且以仁道為歸依、以禮義為軌則。換言之，對己待人，亦忠亦恕，都由“仁”道統率。

宋明儒理解的忠恕，是人對待“理”與“事”的態度，可以用“一本萬殊”說明二者關係。忠恕同本於道，在己盡心竭誠不失於道叫做忠。人同此心、心同此理，推己及人叫恕，忠和恕在道理上是一致的，只因實際生活中人事有各種具體差別，致使在實踐恕道時“施用無窮”而已^[8]。

如此說來，儒家提倡的恕道，不表示變改原則，反之，面對思想異己者，應當在堅持真理原則之下寬厚對待。孟子對於不同意見者，一方面嚴守正道、排拒邪異、據理爭辯，另一方面

〔6〕 子曰：“德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也”（《論語·述而》）。孟子也說“反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·盡心上》）

〔7〕 朱子《大學章句》：“是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人，所藏身不恕而能喻諸人者，未之有也。”

〔8〕 《論語章句集注·里仁》。程子曰：“以己及物仁也，推己及物恕也，達道不遠是也。忠恕一以貫之，忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也，忠者體，恕者用，大本達道也，此與達道不遠異者，動以天爾。”朱熹進一步解釋：“蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也，萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。”見朱熹《四書集注》。

又採取懷柔寬恕的態度，“今之與楊墨辯者，如追放豚，既入其茆，又從而招之”。可見忠恕在真理面前是一貫的，一時間未能排解的矛盾，儒家會以“君子和而不同”的風度處之，對於不合道義之事却不能苟同。對真理不同看法可以理性辯解，現實糾紛則可以折中處理。無論如何，以寬恕待異己，確保人間可貴的和諧關係，這個原則不能改變。

“忠”顯示儒家竭誠守道、莊敬自強的道德理性，“恕”道則透露儒家重視現實層面，對事開放、適變，對人寬厚同情，表現溫和感性的一面。中國人在忠恕課題上的不斷思考，說明他們一直為追求美好生活而努力，而儒家為本位的中華文化傳統，在漫長的歷史過程中，又把中國人塑造成尊禮尚德、仁慈寬厚、愛好和平的民族。

四、中古的歷練：信仰寬容與文化融和

人類族群之間相處，往往是由於文化習慣不同而引起的衝突。由於大家對於所崇信對象或真理的理解有差異，而直接衍生矛盾。有宗教信仰與沒有宗教的傳統之間，因認同的真理標準、或者詮釋方法的有別，亦會引起族群之間的誤解。今日中國在世界的影響與日俱增，儒家的傳統智慧能否適用於新世紀的國際交往？持恕道原則與宗教倫理進行對話是否可行？這些都是很值得我們思考的問題。儒家考慮問題莫不從普遍人性出發，以“忠”堅守至道和以“恕”為處世規範。從這個基本定義看來，“忠恕”並不是儒家思想獨有的命題，而是具普世性的倫理原則。人與人的交往，無論在什麼傳統、處於什麼情況，“己所不欲，勿施於人”乃必須遵行的守則，只有在這個基點上，不同意見者纔有相互溝通的可能。同理，溝通不同宗教思想、解決民族紛爭，都離不開這個守則。世界上不同民族語言都有與“己所不欲，勿施於人”同義的格言，只是不像儒家那麼強調而已。它是不同文化都能認同的準則，不同宗教和諧共存所必守的“金規律”〔9〕。儒家文化的獨到處，在於歷代儒士對同一問題反覆探討，又把忠恕道理持續廣泛地實施於教化，因而塑造了崇尚忠恕的中華民族性格。

歷史說明，忠恕倫理締造了社會的和諧，令中國發展長期穩定。即使在社會動亂、文化衰落的時代，儒家仍能以其充分的自信，包容不同學派理念和接受外來宗教文化的挑戰。透過理性的會通，消融差異，將中國文化創造成廣納百川的恢宏局面。漢魏六朝的文化融和可說是一段寶貴的歷史經驗。四百年間印度文化傳入、儒家與佛道二教交鋒，由尖銳衝突到義理融會，中土文化借此廣納了新的元素，下開隋唐盛世。

魏晉六朝，亂世多難，人命缺乏保障，社會普遍對宗教救度有熱切需求，人們渴望精神慰藉，因而佛教大興，本土道教亦急速發展。社會由於有深厚的儒家文化底蘊，保持倫理綱常的觀念，孝義為先的價值沒有動搖，故社會仍如常運作。值得注意的是，整個六朝宗教熱情高漲，文化多元並存，信仰選擇極為自由。雖然儒釋道三家競爭激烈，而社會生活中不同宗教信眾基本和平共處。讀南北史人物傳記可知，士人信仰多受家族影響，但個人可以自由改換信仰，儒生信佛修道者眾多，有些人一生幾次改變信仰，甚至雙重或者多重教籍的情況十

〔9〕 金規律 Golden Rule。猶太教：“你若不願別人這樣對待你，那你也不要這樣對待別人。”（拉比·希勒《安息日·31a》）基督教：“所以無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。”（馬太福音 7.12）

分普遍。其中神仙道教屬於本土宗教，倫理觀念與儒家相同。中印民族性格與信仰觀念歧異較大，佛教所以能在中土生根，究其原因，一方面可能由於佛教沒有強烈的排他性，慈悲戒殺、衆生平等主張，與本土儒道仁愛的觀念可以相通，故儒士與佛子能融洽相處。另一方面，也說明中華民族對其他文化的開放包容，儒家雖以俗世倫理為主，却尊重信徒的出世追求，這種宗教的寬容，與中國社會長期重視忠恕的儒家教育有莫大關係。

文化的融合並不能一蹴即至，必經漫長的理性對話與不斷調整妥協的過程。以下試分三個層次，以儒釋由摩擦衝突終至達到和平共處為例，重溫一下中國人在處理文化差異與宗教矛盾方面的歷史經驗。

1、生活文化的融合。

東漢佛教初傳，先以治病祛災、神怪異相的形式流行於民間，中土儒士對於佛教出家修行批評最烈，以爲胡僧削髮袒肩，有違禮儀，佛子出家，無視孝道，直接衝擊倫理綱常^[10]。晉沙門慧遠大談僧家離俗，身分超然，不涉政治，撰《沙門不拜王者論》，備受當時輿論關注。此類中印生活文化風尚、俗世出世價值方面的辯論，由漢末持續至齊梁不曾停止。晉宋之間，佛教徒爲爭取社會認同，非理性表現頗爲激烈，有不少僧尼燃指燒身一爲信仰犧牲的事例。值得注意的是，這些行爲非由宗教迫害所致，多由佛徒自發，後來反而由統治者立法加以限制^[11]。

至齊梁以後，佛教地位穩固，加以受本土文化薰染，信仰行爲趨向理性化，行爲表現亦變得克制平和。中土人士與佛徒長期相處後，逐漸尊重離俗出家的個人選擇，社會已廣泛接納僧徒兀髮的身體標誌。佛教亦爲了適應中土文化而調節習慣，日漸漢化，後來中土僧人的習俗，就出家不棄親，離俗不離世。佛子由不拜父母王者，變爲孝親而且依附政權，此中轉變不可謂不大。齊梁以後，整個社會不同信仰者都和平相處，中土完成一次大規模的多元文化融和，爲隋唐一統盛世創造了合適的文化氛圍和社會條件。

2、宗教管理政策

南北朝期間，三教爲爭取政治地位之先後而持續競爭，唯極少出現流血的宗教戰爭。中國佛教史上滅佛事件僅三次，都由統治者發動。其中二次發生在北朝，北魏太武與周武帝毀法，兩次都出於政治或社會經濟的理由，其滅法期短，復興亦速。歷史上，中國民間信衆之間，因宗教歧異而引起鬭爭殘殺的情況，十分罕見。

中外文化衝突下，如何調解民族矛盾、平衡三教利益，統治者的對策有主導作用。六朝不論南北，都有宗教的管理政策，由東漢早期的簡單控制，到東晉南北都創設僧官，實行以僧管僧，至後來迅速發展，從經濟支援、組織管理、思想文化各方面考慮，制定長遠的宗教管理政策。北方宗教精神濃厚，常牽涉複雜的民族糾紛，政策較具體而周密。南朝則偏向文化和理論整理，立法溫和適中，甚至能用扶助宗教的手段來穩定政治，對於反抗者大致寬容，即使或有鎮壓制裁，亦不致嚴重傷害。六朝宗教政策不斷改善，至齊梁逐步完備，並且爲後世所

[10] 牟子《理惑論》，見梁僧祐《弘明集》，《大正藏》第52冊，第2102號。

[11] 見梁慧皎《高僧傳》，《大正藏》第50冊；《比丘尼傳》《大正藏》第50冊。

參考繼承^[12]

3、理論融和

中國宗教鬭爭的特色在純屬筆舌之戰，這類宗教理論的競爭，當以南朝為代表。三教義理的爭辯，由東漢末開始不曾間斷，至梁武帝進入高潮。在整個局面不穩定的南朝，仍具見文明社會的理性精神^[13]。

六朝宗教論爭有幾個較重要命題。早期爭論最烈的仍是“孝道”問題。印度本無孝道觀念，佛教剃髮出家不合中土孝義，故佛教譯經初期，已意識到倫理文化之差異，為適應本土重孝傳統，積極打造父母報恩故事，將出家解釋為大孝行為，辯稱出家能報過去世父母恩，故此，佛教奉行出世孝，儒教所行世間孝，其行雖異，其理不違。經過幾個世紀的磨合，儒佛在孝道上達至調和，而且是由社會生活到思想理論上全面的融合。

“神不滅論”是另一個辯論焦點，經學家多不信鬼神，他們持“神滅論”批判宗教。例如宋范曄是無神論者，曾撰《無鬼論》，終生不信因果輪迴。他對西域文化作了以下評論：

詳其清心釋累之訓，空有兼遣之宗，道書之流也。且好仁惡殺，蠲散崇善，所以賢達君子多愛其法焉。然好大不經，奇譎無已，雖鄒衍談天之辯，莊周蝸角之論，尚未足以概其萬一。又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。蓋導俗無方，適物異會，取諸同歸，措夫疑說，則大道通矣。贊曰：邇矣西胡，天之外區。土物琛麗，人性淫虛，不率華禮，莫有典書。若微神道，何恤何拘。^[14]

另一方面，魏晉以來，士人對印度文化又充滿好奇，即使非佛教徒，也好讀佛典，欣賞佛經哲理，只是多不能接受其中誇誕神秘的宗教傾向。類似范曄此類評論，有肯定也有批判，相當理性客觀，基本符合現實，他對印度文化的觀察，是當時宗教和文化評論中典型的儒士風格。

佛教盛行幾個世紀後，中國人已完全尊重佛教精神，視宗教信仰為個人選擇，謂削髮出家與入世謀仕，同為嘉行，只是忠孝難全，個人就要在報恩報國之間有所取捨。北齊奉佛儒士顏之推，認為出世與入世的人生價值是完全同等的，他說：

內教多途，出家自是其一法爾，若能誠孝在心，仁惠為本，須達、流水，不必剃落鬚髮……求道者身計也，惜費者國謀也，身計國謀，不可兩遂，誠臣徇主而棄親，孝子安家而忘國，各有行也。”^[15]

至於南方，自東晉以下，維摩崇拜早已屬文人風尚，因此，出世入世之間不是絕然對立的抉擇，對於通達的文人，早已不是問題了。中印文化經過長期努力，儒佛在理論和實踐上反覆調節，纔得此互諒互重、兩相適應的結果。此中儒家理性傳統發揮了關鍵的作用，中華民族的恕道與信仰寬容，實為此時期中印文化、儒釋道三教之間理性對話的重要基礎。

[12] 李剛《魏晉南北朝宗教政策研究》，四川大學出版社，1994年版。

[13] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983年版，下冊第14章第357頁：“南朝佛道之爭，純用筆舌，以義理較長短，北朝則於其始即用威力，作宗教之鬭爭。”

[14] 《後漢書》卷八十八《西域傳》，中華書局，1987年版。

[15] 王利器《顏氏家訓集解·歸心十六》，中華書局，1996年版。

五、當代文化的曲折與迷思

中國南北朝以極衰之勢，與西方文化的第一次接觸，吸收了印度的宗教精神文明。第二次是以唐代以極盛之勢，接納了大食波斯阿拉伯的物質文化，兩次都能從容應接。第三次在晚明及清初，歐洲基督教東來，接觸短暫，由於中國政治與學術都在不正常狀態，錯失東西深入對話的機會。直至十九世紀，中國社會不安，西方近代工業文明突飛猛進，歐洲文化乘著帝國主義在東西不對等的情勢之下來華，中國完全缺乏接應條件，選擇片面仿模西方物質科技，却無心細究其精神文化根源，導致清末西化失敗。鴉片戰爭前後，基督教雖已在中國傳播，而中西實並未達致真正對等的文化交流。

二十世紀五四運動全盤西化，學倣西方民主和科學。在反封建反迷信口號下，新文化運動將傳統中一切負面價值歸罪儒家，自鼓吹打倒孔家店以來，傳統文化大本已傷，這時的中国面對西方文化，已不可能像六朝隋唐時期般從容自信。新中國奉西方唯物為指導思維，至今雖超過半世紀，中國人離真正認識西方文化底蘊的路途尚遠，難借此為中國社會根植正面的精神價值。近代中國人囫圇吞棗地吸收西方思想，原意為抵抗西方的帝國殖民侵略，却因此付了沉重的代價，經歷多次文化自我否定、背棄恕道的意識形態武裝及階級鬭爭，傳統文化的根基徹底破壞。若謂近代中國社會是文化歷史上空前的價值思維紊亂、忠恕倫理失陷、精神文化真空的階段，並不為過。

宗教固然與整個傳統文化的際遇一樣，同受災難，更使人憂者在人道無存。如上文所說，中國文化性格本來最重視倫理理性，則近一百年中國文化歷史的歧路，標記了文化自我的失落，一向仁厚的民族性格備受扭曲，仇恨恐怖淹沒人性，缺乏理性自省的恕人精神。當代國人或礙於歷史觀、或囿於慣性的思維方式，不能寬待思想異己者。當代文化疾痼在缺乏理解精神現象的文化深度，因而在處理與宗教現象糾纏的社會難題的時候，每顯得智力單薄，到了極端的情況，就致於棄理性而用暴力。一個民族對宗教有多少寬容，幾乎是測量這個民族思想開明程度的指標。隨著改革開放，九十年代國家所定的宗教政策，比過去進步，基本方針是將宗教定位為政治社會問題處理^[16]。然而信仰是精神現象，歷史經驗告訴我們，單用政治手段不能全面解決宗教文化的問題，更應從文化角度考量，致力修復民族文化及建設精神文明，根本地恢復傳統儒家忠恕文化的教育。或者說，由文化的自我再認知做起，修整民族心理、重拾文化的自信。只要有民族文化自信，纔可能真正理解西方文化，纔有條件與其他文化體系平等對話。

一百年來，中國人自己將儒家思想標籤為封建文化象徵，即使近年學界的儒家研究，方法上經常固守慣性。以下是“恕道”的典型詮解方式：“恕道，作為封建社會所推崇的道德，一味強調將心比心，其認識論基礎是抽象的人性論，只從維護統治階級利益出發，客觀上達到穩固封建秩序的作用……”

上文說過，孔子的思想是從普世人性思考出發，不能脫離人生體驗和切身反省，人文關注與普遍真理是跨越民族文化的，如果讀論語而不用平常心去體會，只套用固定的二元對反

[16] 國務院宗教事務局編《宗教政策學習綱要》，宗教文化出版社，1995年版。

思維，或先把儒家定性為封建文化渣滓，後進行舉證，這種研究方法，恐怕永遠不能正確理解儒家的真義，遑論將其中精神推及於教育建設。

中國如果要建設精神文明，就不能避免重新認識儒家文化的問題，至低限度，有必要檢視過去五十年的研究方法，尊重文獻原義、虛心讀歷史、積極反省當代文化。除了參考古代歷史經驗，還可以參照現實經驗和理性的意見。由於亞洲地區國家的快速發展，近數十年社會經濟學者常引用韋伯的理論，認為東亞儒家文化圈的經濟組織形態，與其深厚的文化基礎及其倫理性格有莫大關係。這些地區，包括亞洲華人及日韓民族，生活勤儉、愛家族、重教育的品質，都來自儒家傳統^[17]。環顧漢文化圈的毗鄰，及近百年來東南亞華人族群，他們的生活方式，比起中國人更能保守傳統倫理價值，他們愛好和平，寬厚信實，既與所住地民族相安共處，又保留自己風俗文化，表現靈活適應力與獨立的文化性格。最特別在華人與不同族群之間，關係洽諧，因為信仰而衝突的情況並不多見。

海外學人一直關心中國文化的命運，1949年後遷流海外的一批華人及儒家學者，整理儒家哲理、推動教育、捍護傳統文化。1958新儒家學者有見於當時西方學者惑於中國政局的劇變，對中國文化多有誤解，乃聯合發佈《中國文化與世界宣言》，主要指出當時西方人士熱衷於中國研究，各抱不同動機，但一般都未能把握中國文化倫理價值的本質，以為古老中國文明已死。新儒家認為，中國文化中堅守仁義的道德信仰，與其他宗教形態雖有不同，而其精神是一致的；他們深信中國文化雖病而未死，堅決以極大敬意去對這活著的文化加以研究和保存。五十年後的今天，這份宣言的精神，對於修復儒家傳統、正面建設中國文化的工作，仍有其深刻的意義^[18]。

如果關注中國文化在世界的地位，及其與西方文化的關係，更不得不重新學習儒家。近三百年世界以歐美文化為主流，二十世紀西方以強勢主導全球，二十一世紀了，全世界不同文化民族仍須應付西方強勢影響，中國人將無可避免要與西方、與全世界不同文化持續對話。上世紀東西方宗教界與倫理學界，曾經作過一些努力，嘗試為不同宗教信仰文化，鋪設平等對話的橋梁。例如瑞士天主教神學家孔漢思，致力尋求全球宗教倫理對話的可能，大力呼籲推行“世界宗教”：在包容其他宗教差別性中，尋求統一的價值，自由、平等、博愛與人性的尊嚴，這是普世認同的價值。他認為不同文化系統、宗教倫理或俗世倫理的交流，都應以“己所不欲、勿施於人”為共守的金規律，以自我反省批評為對話前提，只有這樣可以締造世界和平^[19]。民間亦有同樣訴求，有組織呼籲不同宗教信仰、不同文化族羣互相諒解，所謂人同此心，這正是合於理性、發乎儒家恕道的願望^[20]。儒家的人文價值觀、其理性寬容的性格及其協調矛盾的經驗，是國人應珍惜的傳統資源，將它應用到多元文化的對話中，為世界和

[17] 馬克斯·韋伯(Max Weber)《宗教與世界》，《韋伯選集》二，康樂、簡惠美譯，《新橋譯叢》，臺北遠流出版社，1990年版。

[18] 1958年唐君毅、牟宗三、張君勱、徐復觀《中國文化與世界宣言》，見唐君毅《中華人文與當今世界》下，臺北學生書局，1975年版。

[19] 孔漢思(Hans Kung)著，秦家懿譯《中國宗教與基督教》，香港：三聯書店，1989年版。孔漢思《世界倫理構想》，三聯書店，2002年版。

[20] 例如1960年美國民間成立的世界宗教殿堂，以包容多元宗教、多元精神價值，促進相互諒解為其宗旨。見Temple of Understanding 網頁，<http://www.templeofunderstanding.org>

平發揮更好的作用^{〔21〕}。

五、結語

上世紀二次大戰結束，人類渴望和平之際，全球發展快速趨向一體化、多元化，帶出了各種文化衝突，其間錯綜複雜之程度，亦前所未見。新世紀初，“恐怖”與“反恐”戰爭震撼全球，人們更覺察到文化差異、尤其是由宗教信仰差異所造成的矛盾，仇恨不解，世代積壓，災難自生。不同文化之間，以和平對話尋求諒解的需要，顯得比任何時代都要迫切。所有文化傳統的經典，都說明人類一直追求和平、盼望美好生活。可是理想總是遠離現實，歷史事實也證明，人類經常背離他的理性，不斷重複錯誤，製造悲劇。思想界的悲觀論者懷疑人性是否具備達致互愛互諒的能力。有實證論者以為缺乏經驗事實的理想只是空中樓閣。然而，也有倫理思想家告訴我們，人之所以為人，在於具有克服缺憾、不斷自我完善的理性和道德能力，現實的不完善與人追求善的本質兩者並不矛盾。孔子教人忠恕，而且惟有不斷反省、修德好學、遷善改過，惟有日日自新是人類文明進步的動力、和平幸福的保證。

過去中華民族的忠恕性格，和他所屬社會的和平穩定，實係儒家倫理教化陶鑄之功。如果今日地球村的小空間，不能達致人類近密遠來的情誼，瞬息萬變的信息科技，又無助於彌補人際關係的嫌隙，為什麼不採取人文的思考、學習歷史、自我反省、推己及人？這也許是尋找解救當世民族衝突與文化危機的正確方向。中國人更應記取儒家忠恕之道、博大寬容的理性精神，因為我們的歷史經驗已為全球提供了一面可參照的明鑑。

劉楚華，女，廣東籍，香港出生，香港浸會大學中國語言文學系教授。

〔21〕 可惜中國社會對儒家傳統文化修復的意識不足，相關的參與亦不夠。聯合國世界倫理對話工作，中國儒家方面的參與，見劉述先《全球倫理與宗教對話》，《世界公民叢書》，臺北立緒出版社，2001年版。

中華文字始祖與白水民間信仰

——倉頡故里考察隨記

馬 德

(敦煌研究院 敦煌文獻研究所, 甘肅省 蘭州市 730000)

提要:倉頡是創造了漢字的人文始祖,倉頡崇拜是倉頡故里陝西省白水縣獨特的民間信仰;倉頡的傳說和倉頡信仰都是中華民族的寶貴文化遺產,是中華民族的智慧、創造、奉獻和奮進精神的生動體現。

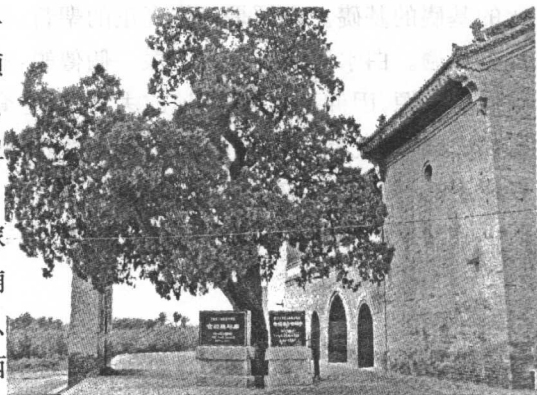
關鍵詞:倉頡造字 倉頡崇拜 民族精神

從認識第一個漢字的時候起,就知道傳說中國古代有個叫倉頡的人,漢字就是他創造的。國內官方和民間也都公認倉頡是創造漢字的始祖。2004年9月和2005年1月,筆者懷著崇敬的心情,兩次踏上陝西省白水縣這塊古老而神奇的土地,拜謁倉頡廟並考察相關的遺迹。本文擬向各位專家彙報一下考察學習的情況和自己的一些感受,誠心求教並望引起注意。

—

據傳說,倉頡原姓侯岡,名頡,號史皇氏,陝西白水縣陽武村人,原為一部落首領,後率全部落歸併軒轅黃帝部落,自己則做了黃帝的左史官。傳說他仰觀天象,俯察萬物,首創了“鳥迹書”,震驚塵寰,堪稱人文始祖。黃帝感他功績過人,乃賜以“倉”姓,意為君上一人,人下一君。由於倉頡造字功德感天,玉皇大帝也便賜給人間一場穀子雨,以慰勞聖功。倉頡享年110歲,去世後,黃帝親賜墓地厚葬,當地百姓在其墓葬處修建廟宇,並將這裏的村莊取名為“史官村”,這一帶被稱為史官塬。這就是陝西省白水縣的倉頡墓和廟,是國內唯一僅存的紀念倉頡的廟宇,為國務院公佈的第五批全國重點文物保護單位。

據東漢桓帝延熹五年(162)的《倉頡墓塚碑》記載,倉頡廟當時已具一定規模。今倉頡廟佔地17畝,高垣厚牆,格局完整:主體有山門、東西戲樓、前殿、報廳、中殿、寢殿、鐘鼓樓、東西廂房等。廟內原有碑石多塊,今存碑16通,以



倉頡廟