

广东省民族研究学会
广东省民族研究所 编
广东技术师范学院民族研究所

廣東民族研究論叢

(第十三辑)

民族出版社



广东省民族研究学会
广东省民族研究所 编
广东技术师范学院民族研究所

廣東民族研究論叢

(第十三輯)

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

广东民族研究论丛. 第13辑/广东省民族研究学会, 广东省民族研究所, 广东技术师范学院民族研究所编. -北京: 民族出版社, 2007. 7

ISBN 978 - 7 - 105 - 08530 - 9

I. 广… II. ①广… ②广… ③广… III. 少数民族—广东省—文集 IV. K280. 65 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 155620 号

民族出版社出版发行

(北京市和平里北街 14 号 邮编 100013)

<http://www.mzpbs.com>

北京金若龙公司微机照排 北京迪鑫印刷厂印刷

各地新华书店经销

2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月北京第 1 次印刷

开本: 850 毫米×1168 毫米 1/32 印张: 12. 125 字数: 300 千字

印数: 0001 - 1500 册 定价: 25. 00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 08530 - 9 / C · 250 (汉 226)

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换

(汉一编辑室电话: 010 - 64271909; 发行部电话: 010 - 64211734)

目 录

- 从南禅文化的创立和传续看宗教如何培育和谐社会的
精神资源 刘伟铿/1
- 从景颇族的统一谈族群理论
——兼论与周边民族的矛盾和适应 龚佩华/13
- “两个共同”在广东民族地区的实践与探索 莫祖喜/38
- 关于加快广东民族地区基础教育发展的思考
..... 陈世杰 余若峡/52
- 费孝通先生对中国人类学的理论贡献 黄淑婷/62
- 珠三角城市外来少数民族的文化适应 陈晓毅 马建钊/84
- 民族文化与情感的历史彩绘
——对黎族与高山族文身艺术的探究 邢植朝/111
- 略谈岭南文化的本源
——与刘成基先生商榷 练铭志/124
- 苗瑶畲传统文化的比较研究 吴永章/138
- 凤凰山畲族“招兵节”的文化内涵 雷 楠/154
- 从文化多样性谈儒家文化的传承 连振国 庄若婉/171
- 试论岭南服饰的变迁 许桂香 许桂灵/179
- 一个家族的变迁
——广州回族敬修堂杨氏家族的变化发展 刘淑英/196
- 保护和传承少数民族非物质文化遗产的思考 李筱文/208

应重视少数民族非物质文化遗产的保护	陈先钦/220
论非物质文化遗产保护和传承	邓小红/228
论非物质文化遗产的保护与传承	
——以广东潮州市为例	柯淑芬 陈 鸣/236
酒作为社会叙事派生物的饮食性	
符号表达	盘小梅 彭兆荣/249
产权、空间、婚姻：历史人类学视野下的客家妇女	
——以粤东客家地区为重点分析	房学嘉/264
岭南婚嫁中槟榔习俗的文化解读：以粤东客家地区	
为中心	宋德剑/290
民族习惯法的现代变迁	
——以平地瑶为例	李 琴/299
满族服饰文化之释义	王英捷/315
文化圈与核心群	
——盘古神话的一种研究	曾祥委/324
浅析连南未成年人犯罪的特点、原因及预防	邓德伟/363
试论加强民族地区公共图书馆的建设	陈 瑜/372
编后语	/382

从南禅文化的创立和传统 看宗教如何培育和谐社会的精神资源

刘伟铨

南禅文化始创于惠能。惠能（638—713年），祖籍范阳（今北京城区西南），父卢行瑫到岭南做官，才落籍新州。惠能秉承中原家教，却出生、成长于岭南，故南禅文化不仅体现了华夏文化与印度佛教文化交融的辉煌成果，也体现了中原文化与岭南文化交汇的鲜明特色。

唐以前，中原汉族文化并没有在岭南土著社会中取得主体地位，土著社会的主体文化是俚僚文化。由于两晋南北朝时宁州（今云南、贵州）之僚与交州（今越南、广西）之俚大量迁居西江流域，原在西江流域的乌浒蛮、蛮僚文化，还有不占主体地位的汉文化，便与新来的僚文化、俚文化融合而成西江俚僚文化。历史形成岭南文化具有从众、兼容、多变以及适应性强的特色。

秦兵下岭南以后，汉字开始在南迁汉人演变成的土著渠帅家族中使用。土著社会原来存在的少量原始文字没有机会在上层社会形成规范的文字形态，语言与文字开始了既同步又殊途的发展。至今，遗留在广府话中的词汇有相当一部分仍无法用规范的汉字表述出来。土著主流社会没有文字的文化由于缺乏传统文化通过书本知识的准确传承，难免失于浮泛，但也有它的独特优势。例如它善于选择文字以外的手段来延续文化，这些手段包括语言与表情传递，重视眼前实效显示以及个体现场领悟，等等。

而且，没有经籍文字束缚的思想会比较容易释放人的意识潜能去升华文化，求得新意念。历史形成了岭南文化注重实效与独立思考，长于开放求新而短于文字规范的特色。

两晋南北朝长期的战乱使岭南经历了主体文化痛苦的再造过程。初唐开始，俚僚文化逐渐由强变弱，岭南汉族地域文化由弱变强，但尚未取代俚僚文化在岭南的主体地位。在古代，战乱与主体文化的再造，需要社会提供一种超脱现实世界的宗教思考，来维系文化的传统与人类心态的平衡。东汉末至南北朝，以安世高和达摩从海上传入的禅学为主的佛教文化适应了这种需要。南北朝至初唐，西江陈氏是势力显赫的土著渠帅家族。世袭俚僚渠帅陈文彻、陈文戒、陈法念、陈佛智、陈龙树、陈普光等人的名字，都带有浓烈的佛教色彩。从陈氏家族的兴亡，可探寻佛教在土著社会中传统的轨迹。

西江陈氏的记载始于南朝梁中大通六年（534年），西江俚僚渠帅陈文彻兄弟出寇高要，次年为广州都督萧励招降。^①陈文彻被任命为南陵（今安徽贵池）太守，陈文戒被任命为德州（今越南义安省菜市）刺史，陈文玉被任命为合州（贞观八年改雷州，今雷州市）刺史。陈文玉政绩卓著，梁武帝降玺书褒之，死后被乡民奉为“雷神”。中大同元年（546年），陈文戒助西江督护陈霸先打败在交州称帝的李贲，受到陈霸先褒扬。太清二年（548年），陈文彻引兵出援台城（今江苏南京），助陈霸先定侯景之乱，^②陈氏由此崛起。

梁陈时，陈氏家族还有陈法念父子留在岭南为官。陈法念，历任新州（今新兴县）、石州（今梧州市）刺史，封宋平郡（今越南河内）公。陈法念之子陈佛智，初为罗州（今廉江市）刺史，陈光大初（567年）授南靖（今怀集县）太守，太建年间（569—582年）任西衡州（今英德市）刺史，封安靖郡公。^③

隋开皇九年（589年），陈佛智投靠广州渠帅王仲宣，不肯

归隋，洗夫人命冯盎斩佛智，陈氏暂时销声匿迹。唐武德四年（621年）陈氏归唐，陈佛智之子陈龙树被任为钦州刺史，不久即转任泷州（今罗定市）刺史，迁任南扶州（今信宜市，贞观六年改宾州）、建州（今郁南县连滩）刺史。其子陈普光，任泷州永宁（武德五年以永熙县改名，今罗定西南）县令。陈普光于是在罗定“龙龕岩之北壁，画当阳^④像，左右两厢，飞仙宝塔，罗汉圣僧”，以佛教、道教之偶像拥戴皇权，表明其时土著社会中，随意拼凑偶像，漠视经典教义的泛神崇拜已相当流行。

泛神崇拜现象是岭南土著文化重视兼容与眼前实效而轻经籍文字规范的特色，在社会转型时各种宗教和习俗信仰及其利益群体趋于多元化的背景下产生的独特文化现象。它有利于思想解放，却因为眼前实效局限于短期的自我利益追求，使社会无法走出转型期的利益纷争，所以不能成为构建和谐社会的精神资源。

陈氏的泛神崇拜也不能使陈氏走出世俗利益纷争。“武德七年（624年）六月，泷州（今罗定）、扶州（应为南扶州，今信宜）僚作乱，遣南尹州（今广西贵县）都督李光度等讨平之。”^⑤陈龙树、陈普光其时在南扶州、泷州为官，涉嫌为僚乱后台，故陈龙树被远调万州（今四川安县）、南州（今重庆綦江县）、施州（今湖北恩施市）任刺史，卒于永徽年间（650—655年）。

据《新唐书》与道光《广东通志》记载，贞观至永徽年间，罗、泷、宾州僚乱不断，朝廷屡次出兵弹压。“上元二年（675年）八月，（朝廷）置南选使，简补广、交、黔等州官吏。”^⑥唐皇改以录用地方渠帅子弟任官为安边策。陈家又想起了龙龕岩中的当阳（皇帝）像，由陈普光之子陈叔琼于“龕中造立当阳连地尊像一躯”，重新对唐皇顶礼膜拜。

圣历年间（698—699年），武则天执行了较好的民族政策。圣历二年（699年），陈氏阖门反思历代与朝廷多次兵戎相见，

“痛先君之肇建，悲像教之陵迟”，“更于道场之南，造释迦尊像一座”，与龕中当阳像相配合，“为七伐之父母，修六道之缘属”，并请任京官的陈集原作铭写序，赞美武则天“御绀殿以抚十方，动金轮以光八表，弘护大乘，绍隆正教……垂拱之风，叶至真而成正觉。就日^⑦与慧日^⑧俱明，油云^⑨共法云^⑩同覆”，把武则天的施政与佛法光明等量齐观。^⑪

大规模造像与华美的颂词并不表示陈氏与唐皇朝的关系已达到真正的和谐。此后陈氏与朝廷的战争仍时断时续。直至开元十六年（728年）春，陈行范在泷州称帝，克四十余城，唐遣宦官杨思勖杀徭僚六万余人，^⑫西江徭僚渠帅陈氏才最终退出政治舞台。

泛神崇拜没能构建出初唐的和谐社会，只有秉承中原家教而出生成长于岭南的惠能创立的南禅文化，才推动初唐走出转型期的思想混乱与民族仇杀，成为构建盛唐和谐社会宝贵的精神资源。

惠能成功的秘诀在于他并不是把宗教信仰的境界停留在眼前自我利益实效的追求上，而是通过深入的哲学思考，把佛教的人生观、价值观提升到一个新境界，以适应初唐社会的变迁。惠能在禅宗前辈兼容与吸纳印度佛教文化的基础上，广泛运用中国传统的儒学、道学思想文化，对印度佛教带根本性的世界观和方法论都进行了改造，使之全面彻底中国化。通过佛教文化的创新，把只重实效的泛神崇拜价值观，提升到追求“平等是德”、“和光接物”、“因缘出世”，即众生平等、净化心灵的新境界。^⑬

陈希迁（700—790年）出生于盛唐，成长于中唐，比惠能稍晚。《五灯会元》说他是“端州高要陈氏子”。前文已言，西江陈氏是南北朝至初唐的岭南土著徭僚望族。希迁年轻时应是在陈氏家族被泛神崇拜困扰走向没落的进程中渡过的，故对泛神崇拜十分反感。《五灯会元》说他“既冠，然诺自许。乡洞僚民畏

鬼神，多淫祀，杀牛酹酒，习以为常。师辄往毁丛祠，夺牛而归。岁盈数十，乡老不能禁。”

对泛神崇拜的反感促使陈希迁要对世界观方法论作进一步的探索，他选择了佛教文化。十多岁即到曹溪（今韶关市南华寺）礼六祖，得剃度，但未受具足戒，只是个小沙弥时就逢六祖昭示将圆寂。希迁赶紧问六祖：“和尚百年后，希迁未审当依附何人？”六祖曰：“寻青原行思去！”希迁于是到吉州（今江西吉水县）青原山静居寺拜青原行思为师。

青原行思是六祖嗣法弟子，希迁独立思考的精神受到青原行思的器重，有“众角虽多，一麟已足”的赞誉。不久，行思命希迁往参六祖门下另一位宗匠南岳怀让。见面时，希迁便问怀让：“不慕诸圣，不重已灵时，如何？”怀让说：“你的问题太深，何不问下一个问题？”希迁自作解释说：“宁可永劫受沉沦，不从诸圣求解脱。”表达了要继续深入探究泛神崇拜错误根源的决心。

希迁再回静居寺，后来就成了青原行思的嗣法弟子。唐玄宗天宝初（742年），希迁离开青原山到南岳（今湖南衡山），受请住衡山南寺。寺东有石头，平坦如台。希迁就石头结庵而居，时人称之为石头和尚。

传说石头希迁于唐代宗宝应年间（762—763年）曾回到家乡端州，在崧台驿（今肇庆市阅江楼侧古崧台）旁的鹄奔亭弘法。后回衡山，圆寂后被唐德宗谥为无际禅师。南宋隆兴年间（1163—1164年），肇庆知府张宋卿将鹄奔亭改建为石头庵，以纪念肇庆历史名人陈希迁。

石头希迁最重要的著作是《参同契》。《参同契》原出于道家丹鼎派的重要著作、东汉魏伯阳所著的《周易参同契》。道家的《周易参同契》将黄帝老子养生的经验、方士炼丹的技术与《周易》的卦卜三者，汇为一途。五代时后蜀彭晓有注本，解释

了《周易参同契》怎样用表述天地造化的《易》理，来解释炼丹、内养的情状。

石头希迁将道家《周易参同契》所表述的《易》理变为佛家的“理”，把道家炼丹、内养之术变为佛家所言的“事”。从“事”与“理”的关系推出“即事而真”的见解，认为应从个别“事”上显现出整体的“理”来指导践行。其所谓“参”，是指万殊诸法各守其位，互不相犯。其所谓“同”，意谓诸法虽万殊而统于一元，以见个别之非孤立地存在。修禅者领会此旨，于日用行事上着着验证，灵照不昧，是谓之“契”。这就把参禅者的一切行为，统一到整体的“理”的思考上来，从理论与实践的结合上进一步与泛神崇拜划清界限。

石头希迁还吸收《周易》所言“刚柔相摩，八卦相盈”的思维方式，结合佛经《肇论》所说的“法身不隔自他，圆镜体现万象”之旨，发明了他的以“回互”为眼目的禅法。认为“回互”就是万殊诸法间互不相犯而又相涉相入的关系，这其实就是《论语》所说的“和而不同”。希迁以这种“回互”的方法论，反复阐明个别的“事”与整体的“理”的关系，认为要是将“理”与“事”分开来看，则“执事原是迷，契理亦非悟”；如果统一起来看，则每一门都有一切境界在，即“门门一切境，回互不回互”。希迁还以“回互”反复阐明“一心”与“诸法”间的本末显隐交互流注的关系。认为诸法自复其性，“如子得其母，本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇；当暗中有明，勿以明相覩；明暗各相对，比如前后步”。这就颇有点辩证法的味道了。

通过“即事而真”的世界观和“回互”方法论的探索，希迁把惠能追求“平等是德”、“和光接物”、“因缘出世”的人生观、价值观提升到“不论禅定精进，唯达佛之知见。即心即佛，心佛众生……湛然圆满，凡圣齐同”的新境界，即凡间实践与

圣洁的宗教理论相统一的境界，把惠能偏重唯心（今谓之主观唯心主义）的路向拉回到兼顾唯物（今谓之客观唯心主义）的路向上来。这就从哲理的层面，适应了佛教对盛唐种种繁荣景象的思考，丰富和发展了惠能创立的南禅文化。

盛唐时惠能嗣法弟子以住持洛阳菏泽寺的菏泽神会一支为最盛。他北上中原，大力弘扬曹溪顿悟法门，为南宗争得了达摩以来禅宗名下的正统地位。但神会主张“无念禅”，认为“法无来去，前后际断，故知无念为最上乘”，否定精神规范等于回归泛神崇拜。所以，菏泽一支僧侣介入中唐的政治经济纷争，寺院经济与朝廷财政发生尖锐矛盾，使佛教丧失了作为和谐社会精神资源的作用，导致中唐会昌四年（844年）唐武宗灭佛。灭佛并不能挽救唐皇朝的统治危机，菏泽宗亦随唐皇朝的灭亡而法脉不存。

但地处岭南与中原文化交接地带的湖南衡山南寺石头希迁和江西进贤开元寺马祖道一，号称“并世二大士”，其法嗣却能通过南禅文化的自我完善，远离中原政治经济纷争，发挥宗教作为和谐社会精神资源的作用，渡过武宗灭佛后的宗教和社会危机，在唐末五代间繁衍出五大宗派：希迁下衍为曹洞、云门、法眼三宗，道一下衍为临济、沩仰二宗。

洞山良价（807—869年）与其法嗣曹山本寂（804—901年）创立的曹洞宗，从希迁关于事与理回互的关系上发展出“五位君臣说”，用正、偏、兼、君、臣五位，分析佛教真如与其派生之世界万有的关系，认为“君为正位，即空界，本来无物。臣为偏位，即色界，有万象形”，表明宗教的世界观在乱世要偏离现实世界纷乱，注重精神世界探寻的唯心倾向。

“五位君臣说”的方法论有正偏五位、功勋五位等说法。其中正偏五位为五位说的根本，功勋五位用以衡量修禅的深浅。正偏五位分别是正中偏、偏中正、正中来、偏中至、兼中到。本寂

《解释洞山五位显诀》及其后的《人天眼目》认为：正中偏即君视臣，唯见事物，不见真如，悖理就事，从体起用。偏中正即臣向君，唯见真如，不见事相，舍事入理，摄用归体。兼是正偏兼带，即君臣合道，将体与用，真与俗、空与色、理与事统一起来。这其实是用绵密细致的形而上学逻辑，补充希迁带有辩证法味道的“回互”方法论。

本寂认为，佛教徒经过这样细致的思考，便可达到即相即真、幻本元真、即幻即显的纯理想境界。

晚唐曹洞宗形成以后，五代至宋时还远传至高丽与日本。五代时，新罗利严（870—936年）与高丽庆甫（869—948年）曾分别嗣法于曹洞宗的云居道膺、疏山匡仁，归国后在今韩国、朝鲜创立曹洞宗的寺院，至今香火不绝。南宋时，金朝青州南下的鹿门自觉与日本人宋僧人永平道元，同嗣法于曹洞宗传人——浙江鄞县天堂寺的长翁如净（1163—1228年）。自觉与道元北归后，曹洞宗遂北传于金及日本。至今，希迁所著《参同契》，仍是日本曹洞宗僧人晨昏必诵的功课。据传，石头希迁肉身今供奉于日本横滨总持寺。

南宋宁宗、理宗时，社会矛盾加剧，部分僧人再次卷入世俗经济政治纷争，寺院经济与朝廷财政矛盾激化，朝廷采取贬佛措施，云门、法眼、沩仰三宗相继不传。而临济宗在江浙一带因其重在动态顿悟的看话禅有助南宋的民族警醒；曹洞宗在金、元占领区因其重在静态思考的默照禅适应了民族文化大整合的需要而存续下来。

元初，曹洞宗鹿门自觉的七代孙雪庭福裕（1203—1275年）因功被封为晋国公，受元世祖忽必烈之命总领释教，住持河南登封嵩山少林寺。此后，曹洞宗传人连续住持嵩山少林寺七百余年而迄于今。《参同契》也是少林武僧的必修功课之一。

明太祖朱元璋御制《三教论》，对儒释道三教合一表示赞

赏。南禅文化作为构建和谐社会的重要精神资源发挥了它的积极作用。它不仅促进了岭南以汉文化为主体的地域文化从渐趋成熟到全面确立，还使岭南文化长于独立思考、勇于开放求新的特色，以南禅文化为载体，北上影响中原与江浙文化，增加了中原等地文化的开放度和活力。宋、明两代儒家学者精研佛学蔚成风气，南禅文化被宋明两代以陆九渊、王守仁为代表的儒家“心学”所吸收，完成了佛教文化与中国传统文化融合的过程。它拓宽了中国人对历代兴亡与社会人生因果关系的思考（这可从罗贯中《三国演义》和冯梦龙等人的“三言二拍”得到印证），也使中国人想象的神佛世界大大丰富了（见吴承恩《西游记》）。

明代中叶，由于葡萄牙、西班牙、荷兰等国商人和传教士相继东来，岭南经济文化出现了与世界经济文化同步转型的先机。岭南社会转型期曾多次出现的泛神崇拜在南禅文化和宋明心学得到广泛传播的背景下，使明代中叶的中国社会出现了大规模的泛神文化思潮。每个人对社会上存在的太多神佛各取所需。儒家学者尚清谈贬实学，竞相标榜气节。禅宗僧人逐狂禅而轻戒律，宗教信仰的传承变成了荒诞无稽的语言和手势游戏。自称神秘顿悟的妖僧妖道迎合皇帝所好卷进政治经济纷争，皇帝反复无常冤狱四起。封建王朝恶势力把泛神崇拜扭曲为进一步激化社会矛盾的心灵魔障。朝中党争严重，民间经济的商业化进程，没有刺激出平等竞争的商业意识。岭南文化求实灵活的特色，被恶化为对功名利禄不择手段的追求。^⑨当时已成为世界强国的明帝国大厦，遂在党争的喧嚣声中轰然坍塌。曹洞宗属下灵岩系、临济宗属下松源系、北间系、灵隐系等支法脉不存。

有鉴于卷进世俗经济政治纷争会祸及佛教本身，临济宗与曹洞宗部分有远见的僧人于明末隐入山林，倡导农禅。曹洞宗河南嵩山少林寺住持大章宗书的三代孙无量慧经（1548—1618年）隐入江西黎川建寿昌寺，创立寿昌系。清初，除隐入太行山的彼

岸海宽续主嵩山少林寺以外，寿昌系属下博山系元来无异（1575—1630年）一支法脉，南下岭南，以住持广州海幢寺之道独宗宝与住持肇庆庆云寺之道丘栖壑两支法脉影响最大。

清初曹洞宗传法基地南返岭南，把它在传播过程中吸纳的中原文化反馈于岭南文化，造就了致力于倡导禅、净、律三宗俱善的肇庆庆云寺一代名僧。中原文化另一种士大夫类型的文化则为广州海幢寺一系所吸纳，培育了曾起莘、屈大均、陈恭尹、梁佩兰、淡归金堡、千山剩人等一大批学术造诣高深的僧人与居士。

清初对南禅文化和宋明心学的大规模反思，为构建康乾盛世的和谐社会和近世经世致用学派的兴起培育了精神资源，而只重实用、不假思索、见神就拜、见利就图的泛神文化现象发展到今天，还是出现了所谓“无厘头”文化。有人认为这是改革开放社会转型期不可避免的现象，但历史证明，泛神文化无法形成新的价值观念，走出思想混乱的社会转型期。因为在多种宗教和习俗信仰并存的我国，部分宗教流派由于自身信仰境界的缺失而在社会转型期被不同的利益群体肢解为五花八门的泛神崇拜，会使该流派被卷进不同群体的利益纷争而无法走出宗教理论的困境。当社会在克服了转型期的不和谐走向新的和谐时，被肢解为泛神崇拜的那部分宗教流派就会被寻求真正的宗教信仰者所抛弃。因此，在我国，各种宗教及其流派自觉因应社会进步提升人生观、价值观的信仰境界，尤为确保社会和谐和宗教自身的有效传统所必须。

恩格斯说：“一切宗教都不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^⑥形成于人们的世界观和方法论还处于极为初级时期的宗教和习俗信仰，幻想以超人间的力量来追求人生观和价值观的实现。这种幻想尽管与我们今天的世界观和方法论相去甚远，但它对美好人生的追求和对人类行为价值的评判仍

是人类宝贵的文化遗产。 †

文化遗产需要继承，同样也需要创新。宗教和习俗信仰，也有个与时俱进、不断提升自己的人生观、价值观的境界，以适应社会进步的需要。而无论是堆砌偶像的泛神崇拜还是固守原始教义的原教旨信仰，都会因为缺乏对信仰境界的提升而与社会进步相背离。它不仅不能成为构建和谐社会的精神资源，而且会被阶级社会的恶势力所操纵，成为麻醉人民的鸦片，甚至是制造民族和宗教仇杀的工具。

惠能、希迁和曹洞宗历代高僧实现南禅文化成功创立和传统的历史告诉我们，提升信仰境界的根本办法，在于自觉对已有的世界观和方法论作不懈的探索。而在不同地域，源于宗教起源地与传入地的世界观是互补的；在不同历史阶段（盛世或乱世），源于物质世界认知的唯物倾向，与源于精神世界探寻的唯心倾向，在世界观深入探索过程中也都是互补的。同样道理，在不同地域，源于宗教起源地与传入地的方法论是互补的；在不同历史阶段，源于事物宏观联系的辩证法，与源于事物微观区别的形而上学，在方法论深入探索过程中也是互补的。在培育和谐社会精神资源的过程中，大可不必夸大不同源的世界观和方法论的对立，而应当鼓励有着不同世界观和方法论背景的不同宗教及其流派，根据各自的实际情况，致力于世界观和方法论的互补性探索。这样，不同的宗教和习俗信仰，就能通过自身信仰境界的提升，适应社会进步的需要，培育出优质的精神资源，为构建和谐社会作出贡献。

注 释

- ①《梁书·萧励传》。
- ②《陈书·高祖传》。
- ③（民国）《罗定志·列传》。

- ④ 皇帝别称，语出《左传·文公四年》：“天子当阳，诸侯用命。”
- ⑤ 《资治通鉴》。
- ⑥ 《旧唐书·高宗纪》。
- ⑦ 即接近皇帝，语出《史记·五帝本纪》：“帝尧者……就之如日。”
- ⑧ 佛教光明之谓，语出《法华经》：“慧日破诸暗。”
- ⑨ 将雨的浓云，比喻仁政使民归之如浓云。语出《孟子·梁惠王章句上》：“天油然作云，沛然下雨……今夫天下之人牧……如有不嗜杀人者，则天下之民，皆引领而望之矣。诚如是也，民归之由水之就下，沛然谁能禦之？”
- ⑩ 谓佛法如云覆盖一切。语出《法华经》：“深入菩萨行，乐闻胜法云。”
- ⑪ 详见拙文《从罗定〈龙龕道场铭并序〉看唐代泷州陈氏》，载1986年《广东史志》专刊。
- ⑫ 《唐书·杨思勰传》。
- ⑬ 详见拙文《惠能在中国和世界思想文化发展史上的地位》，载《岭南文史》，2003（1）。
- ⑭ 详见拙文《岭南文化的特色及其十七世纪的反思》，载本人论文集《岭南与西江史论稿》，133～139页，广州，新世纪出版社，1998。
- ⑮ 恩格斯：《反杜林论》，311页，北京，人民出版社，1970。