

中国少数民族

哲学思想史论集

中国北方少数民族哲学及社会思想史学会编



132-53

DG18/16

中国少数民族哲学思想史论集

中国北方少数民族哲学及社会思想史学会编

中国社会科学出版社

责任编辑：王生平

责任校对：李小冰

封面设计：王彦革

版式设计：钱 锋

中国少数民族哲学思想史论集

ZHONGGUO SHAOSHU MINZU ZHIXUE
SIXIANG SHI LUNJI

中国社会科学出版社出版

北京市左北京发行所发行

景山学校印刷厂印刷

787×1092毫米 32开本 9.76印张 211千字

1985年4月第1版 1985年4月第1次印刷

印数1—4,500册

统一书号：2190·111 定价：1.65元

在《中国少数民族哲学思想史论集》出版之际，我表示热烈的祝贺。希望从事这方面理论研究工作的同志们，再接再厉，取得更多的研究成果，为民族的团结与进步，为祖国的繁荣与富强，做出新贡献。

包尔江

一九八三年二月二十六日

《中国少数民族哲学思想史论集》序

任 继 愈

1949年全国解放后，全国各族人民都得到了新生，我们的中国哲学史这门学科也出现了前所未有的新气象。可以说是十分兴旺发达。美中不足的是对少数民族的哲学史研究得很不够，它不能如实地反映我国各民族的哲学史现状，显得中国哲学史的内容不够充实。

中国哲学史，是中华各民族共同创造的认识史，民族有大小，各族人口有多有少，但各民族都对中华民族的文化建设做出了各自的贡献。过去的华夏族，是中原地区众多兄弟民族不断融合的结果。汉民族也是秦汉以后，经历了若干世代众多兄弟民族不断融合的结果。我国民族在历史上有多次大的融合。殷周时期为第一次大融合，当时主要是东方、西方各民族的大融合。秦汉时期为第二次大融合，隋唐时期为第三次大融合，宋元明清为第四次大融合。由殷周上溯，龙山文化，仰韶文化，已经说不出是汉族的前身还是其它兄弟民族的前身，应当是黄河流域各族共同创造的。我国古代习惯地列为汉族的一些哲学家、文学家，实际上他是否属于汉族，大成问题，比如屈原，他是楚贵族，至少他不是汉族的前身。楚人老子，虽说当过周朝的史官，他是不是汉族的前身，也难说，从他的思想表现看，他更富有荆楚文化的特征，与当时的中原文化格格不入。

总之，中华民族的形成是多民族融合的结果，它还在不断发展中。中华民族的文化，也是多民族共同的创造，它也在不断发展中。历唐宋元明清，千余年间，各民族都一直在互相学习，取长补短，继续前进，都有贡献。

在阶级存在的社会里，掌权的是剥削阶级贵族，人民群众不能当家作主，过去的历史上，民族之间也有矛盾，也有暂时的不和。但民族之间的关系，正象大家庭兄弟之间的关系，虽有矛盾，不难解决。人民群众的愿望代表着“天心”。民族之间，融合、和解、经济交换、文化交流，是客观需要，是历史的潮流，任何力量也阻挡不住。中国的音乐史、舞蹈史、建筑史，都表明民族之间的互相吸收，取长补短是它的总趋势。仅以乐器论，胡琴、琵琶、箜篌、七弦琴、羯鼓、唢呐，又有谁可以说只属某一个民族专有、专用的乐器，别的民族不许染指呢？本民族的音乐、艺术又有多少不是为众多民族共同欣赏赞美的呢？

今天是在中国共产党领导下的新中国，各民族之间处在完全平等的地位。现在没有剥削阶级从中制造不和，大家在马列主义、毛泽东思想指导下，呈现了民族大团结。过去各民族间互相学习的好传统在继续发扬，过去的剥削阶级制造的不和的因素已不复存在。在党的正确民族政策指引下，各民族的文化繁荣昌盛，学术兴旺发达，为前所未有。

这一本文集的出版，就是中华民族团结、进步，互相学习，取长补短的具体证明。

作为一个中国哲学史工作者，看到少数民族哲学论文集的出版，心中的兴奋自不待言。我相信只要我们从各民族发掘有价值的文化遗产，无疑地会丰富中国哲学史的内容。各民族民族的社会历史发展情况不尽相同，前进的步伐也不尽

一致，这是社会发展史上正常的现象。这些不同的哲学思想反映了各民族的时代思潮。对各民族的哲学思想研究得越彻底，思想资料掌握得越丰富，将来我们写出的中国哲学史的内容就越充实，从而做到名副其实的“中国哲学史”。各民族，不论大小，都对中国哲学史添砖加瓦，也就是对中华民族的认识史做出了贡献。

由于我们的科研工作进行得不平衡，这次的论文集搜集的文章还不能说很周全，论文的写作水平也不平衡。“物之不齐，物之情也”，这也是很自然的，何况我们这一工作还是开天辟地第一回呢！万事开头难。我们的工作经验还有待于积累，我们写作队伍，特别是少数民族的写作队伍正在发展、成长中。瞻望前途，光明无限。愿与同志们共勉。

1933年5月

目 录

序.....	任继愈 (1)
重视资料工作.....	黄静涛 (1)
——我的一点希望	
试论成吉思汗天力论及其特点.....	佟德富 (7)
忽必烈的“变通”思想浅析.....	巴 干 (24)
尹湛纳希哲学思想概述.....	布和巴雅尔 (37)
试论罗卜桑却丹的哲学思想.....	武国骥 李凤鸣 (49)
《蒙古秘史》的哲学思想.....	郝宜今 (61)
《周易原旨》一书的哲学思想.....	陈少彤 (72)
简论《蒙古源流》的神学唯心 主义.....	肖万源 默明哲 (84)
《黄史》哲学思想探讨.....	乌兰察夫 (99)
略论维吾尔著名的思想家、诗人玉素甫· 哈斯·哈吉甫的哲学思想.....	买买提明·玉素甫 (108)
维吾尔哲学思想史研究大纲	阿马努拉 (120)
试谈维吾尔的古代哲学思想	杜绍源 (128)
略论鸠摩罗什佛教思想及其在我国佛学史 上的地位	许抗生 (142)
论康熙的理学思想	宋德宣 (157)
简述康熙的哲学思想	邢玉林 (183)

伊斯兰教义哲学与儒家传统思想的显著

结合 余振贵 (193)

——试论回族汉文译著《正教真诠》的特点

回族哲学思想初探 石伟英 (204)

东乡族社会政治思想的初步探讨 王步贵 (217)

《宇宙人文论》哲学思想初探 田光辉 (231)

彝族史诗《查姆》中的哲学思想 李国文 (248)

试析苗族古代哲学思想 雷安平 潘定淑 (263)

西藏佛教密宗概述 李翼诚 (271)

编后记 (294)

重视资料工作

——我的一点希望

黄 静 涛（蒙古族）

1981年8月，在乌鲁木齐市举行了我国北方少数民族哲学及社会思想史学术讨论会，并成立了学会。去年7月，北方少数民族哲学及社会思想史学会举行了第一届年会，进行了学术讨论。1983年8月将正式成立南方少数民族哲学及社会思想史学会。这部论文集主要收集了北方少数民族哲学及社会思想史学会两次会议上的一部分文章。文章的作者分属多个民族，讨论的问题也不囿于一隅，各见其见，各是其是。借助这些文章，人们可以略见中国少数民族哲学及社会思想史探讨者们的工作动向和在这一学术领域里所获得的成就，并且可以作出这样的结论：中国少数民族哲学及社会思想史是我们伟大祖国哲学及社会思想史的重要组成部分。在建设社会主义精神文明，繁荣我们多民族国家的学术与文化的实践中，中国少数民族哲学及社会思想史工作者正在做出应有的贡献，对他们的工作，我们责无旁贷地应予以支持。

据我所知，中国少数民族哲学及社会思想史这一课题，早在“文化大革命”之前，就已经在学术界、^①首先是少数民族的哲学界开始提出与研究了。但是，真正有计划有组织地、广泛地开展研究，主要还是在粉碎“四人帮”以后，特别是在党的十一届三中全会以后的事。正是三中全会纠正

“左”的错误、批判“两个凡是”的错误口号，确定了解放思想、实事求是的指导方针，也正是在三中全会的指导下，各地和各方面涌现了努力研究新情况、解决新问题、闯出新路子、开创新局面的生动景象。中国少数民族哲学及社会思想史的研究的重新开展，正是这种景象中的生动事例之一。完全可以确信，在党和国家的正确路线与政策指引下，坚持马克思主义理论原则，只要勇于探索，不断创新，并积极参加有关理论问题的讨论，随着整个精神文明建设的发展，这一学科的研究，必将取得更多的成果。

党的十二次代表大会确定了建设社会主义的战略方针，再一次明确提出建设社会主义精神文明的任务，并把文化建设列为这一建设的重要部分。这里的文化建设不光是指当代文化教育、科学艺术事业的发展，而且也应当包括对文化遗产的整理。我们国家的第六个五年计划就把“整理出版少数民族文化遗产”规定为少数民族地区发展的项目之一。毫无疑问，这是完全正确的。中国少数民族哲学及社会思想史的研究，有助于我国少数民族文化遗产的整理，并且它本身也不免具有这种遗产整理的性质。

马克思主义从来认为：社会主义文化是人类在资本主义社会及其以前的阶级社会中创造出来的全部知识合乎规律的发展，只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能成为共产主义者，这是一个方面；另一方面，马克思主义又认为，每个民族文化里面，都有民主主义的和进步性的成分，因为每个民族里面都有劳动的和被剥削的群众，他们的生活条件必然地要产生民主主义的和进步的思想。整理这些文化遗产，不但有益于我国少数民族文化知识的提高，而且也会在提高我国少数民族人民群众的社会主义觉悟

和共产主义信念的过程中发挥积极的作用。

我国少数民族无论是蒙古语族、还是突厥语族和通古斯语族及南方诸民族，都有着悠久的历史。有几个民族还曾建立过强大的“行国”与“居国”；它们都与周围的民族或国家有过交往；许多民族都曾在创造自己独特的民族文化的同时，吸收族外的有用的文化，并用自己的民族文字记录下来而成为一种具有特色的精神遗产。当然，在阶级社会里，在旧时代，这些遗产并不都为人民所占有，而且由于社会制度的不良及不断的天灾人祸，这些遗产往往沦于被散佚、被破损与被埋没的命运，然而正如破损屡屡一样，创作与积累也是屡屡的。事实证明：我国少数民族的文献资料保存下来的不能谓之甚少，相反，就某些方面说却是很多，只是并不都为人们所熟悉。新中国成立之后，为我国少数民族的文化遗产的挖掘、整理创造了优越的条件，而各地的学术工作者也的确在搜集、保存与整理工作上，取得了很多可喜的成绩，这对于学术研究、首先是哲学及社会思想史的研究，无疑极大地提供了比较广阔的园地。当前的任务就是要充分利用并更加扩充这些有利的条件，推动与组织学者们在马列主义、毛泽东思想指导下，进一步对这些资料从更深、更广的方面去下功夫研究。

亦如任何一种科学研究那样，中国少数民族哲学及社会思想史的研究也必须以资料、首先是文字记录资料为前提。一般原则从来不是科学研究的出发点，它只是对资料进行研究的最后结果。因此，尽可能充分地占有资料，始终应当是我国少数民族哲学及社会思想史研究者的起码要求。只有占据与整理了有关的资料之后，才谈得到研究，才谈得到马克思所说的使资料的生命观念地反映出来的可能。

由于各种历史的、客观和主观的原因，中国少数民族的文献资料不光多有散失和残损，而且也象汉族的古代文献资料一样，历史、文学和哲学多不“分家”，一书兼备几种学科、几多学问集于一文的例证，往往而有。根据学科予以分门别类，固然有其难处，而历来的学者们也从来很少有人去进行扒梳、归类、编纂等的工作。据我看，这是一项亟需从头做起加以补充的漏洞。为了更方便地提供我国少数民族哲学及社会思想史研究资料，在整理出版有关的专著的同时，从哲学史专业的角度出发，编纂“类书”，似乎不是不必要的。

一般说，我国少数民族的历史文献，由于过去没有印刷条件或印刷条件不良以及长期辗转抄录，也有不少脱文、衍文、倒文和舛错的地方；对于这些资料也有校勘、辨误的问题。这些问题不解决，哲学史及社会思想史的研究要建立在可靠的基础上，是不可能的。我们过去间或也曾做了这方面的工作，但是很不够，并且似乎也缺乏计划性与选择性，因此，人们每每感到，有些较重要的著述，至今尚没有整理出应有的范本。这是需要今后认真对待的。

资料的翻译工作，也需要加强。北方少数民族历史上的学者们的著作，往往有散见于别族文字中者。这可能有几种情况，一种是大概原来就用别族文字撰述，本族文字的著录中反而没有他们的名字；另一种是一些著作很早以前就被译成别族文字，并颇通行在别族的学坛上，而原文本却反而不那么显著，并且也不为本民族的研究者所通悉。从学术研究的需要说，这些显然是一个缺陷。为了改变这种状况，少数民族哲学及社会思想史的学者们需要向这方面花点力气。没有译本的当然需制出规划，力争译出本族文字的译本，即使

已有了译本的，也恐怕要重新精译。我就看到旧的译本中是的确存在很多问题的，如不立译例、前后矛盾、附会猜测、歪曲原意、语意不明等等，每每而见。依据这样的译本，怎么能够扎实地研究？当然，做好这方面的工作，仅仅依靠哲学史工作者是不行的，这需要与各少数民族的历史学、文字学、宗教学的同志们一道通力合作。

列宁认为：哲学史就是一般认识的历史。中国少数民族哲学史应当就是中国少数民族一般认识的历史。从这个角度说，中国少数民族的哲学史也应当是一部悠久的历史，至少与我国少数民族的历史、首先是阶级斗争史一样长久。然而在历史上，它从来没有被当作专业、当作科学形态去对待。作为一项科学研究，中国少数民族哲学及社会思想史实际上是一个新的项目。它既无前人研究的基础作依靠，又无现成的科学成果以资参考，也无整套的新经验可吸取，一切都在刚刚起步，一切均需首创。较诸我国少数民族的其它学科研究，哲学及社会思想史更是处在发展变化中。它的完整的科学化建设尚须做出多方面的努力。它有很多问题需要逐步探索。它的范畴与一些概念，它的类型，它的特点，它的历史分期，它的方法论以及它与各族哲学史的关系等问题，都还处在初级的探讨阶段，都还需要花大力气。然而我愿意在这里特别地多说几句关于哲学及社会思想史资料方面的话，无非是感到这一前提的迫切性。朱熹说：“天下更有大江大河，不可守个土窟子，谓水专在此。”说资料的先决性，决不是说，中国少数民族哲学及社会思想史研究的全部只限这个“土窟子”，但是不了解这个“土窟子”，不在这个方面付出功夫，所谓“大江大河”何可深涉？

赵紫阳同志在《关于第六个五年计划的报告》中指出：

“在大力发展自然科学的同时，重视发展社会科学，……要填补空白学科，加强薄弱学科。”中国少数民族哲学及社会思想史在我国的哲学及社会思想史中属于薄弱环节，确实需要迅速地、大力加强之，而资料工作尤需加强。从长远看，从这一阶段为下一阶段创造条件、奠定基础这个设想看，把这一工作做好，我想是必不可少的。

试论成吉思汗天力论及其特点

佟 德 富（蒙古族）

成吉思汗是蒙古族出身的中国古代一位杰出的军事家、政治家和思想家。他虽然没给后世留下什么专门的政治、军事或哲学著作，但是，从有关的历史记载中不难发现，在成吉思汗一生的言行中，贯穿和体现着一种“长生天”的思想。这种思想，在哲学上我们把它称作“天力论”。本文试图就其“天力论”的内容及特点作一初步探讨，以求得前辈和同志们的指教。

一

成吉思汗的时代（十二世纪末至十三世纪初）是蒙古族社会由奴隶制社会向封建制社会转变的历史大变革时期。这一时期，传统的“长生天”思想在蒙古族社会居统治地位。由于生产力水平十分低下，再加上连年的战争和社会动乱，人们对天灾人祸得不到正确认识 and 科学的说明，于是就把一切恐惧、不安和不解之谜，以及对未来美好生活的向往，统统寄托在神秘的天意上。在日常生活中和重大活动中，人们总是要向“长生天”祈祷，以求“永恒的青天”佑护。这在《蒙古秘史》（以下简称《秘史》）和其他许多史籍中，都

有很多记载。可以毫不夸张地说，在《秘史》中记载的大大小小的战争，各个时期的历史事件以及各类人物的举止言谈等，无一不和“长生天”联系在一起。因此，传统的“长生天”思想在当时十分盛行，天和天意几乎成了人们解释一切现象的最高原则。

（一）天是创造万物的最高神

在《秘史》和其他著述里，把天看成是宇宙万物的创造主，认为世上的一切都是由有意志的“长生天”安排的，比如说，野兽是“遵天地之命所生”^①的，人的机体和生命是“奉天之命，父母所生之肌肤”^②。“其常谈必曰：托着长生天底气力，皇帝的福荫。彼所欲为之事，则曰：天教怎地；人所已为之事，则曰：天识着。无一事不归于天。”^③这样，“长生天”不仅是万物的创造主，能知人间之吉凶祸福，定万物之生死寿夭，且是全智全能的最高神。这种种说法，就是对蒙古族社会敬天思想的真实写照。

（二）成吉思汗是“神的使者”

成吉思汗顺应历史潮流，合乎民意，统一了蒙古各部，完成了蒙古族社会由奴隶制向封建社会的变革，从而解放了社会生产力，促进了蒙古族社会经济和文化的发展。因此，他自然也就成了当时蒙古族人民心目中的神——“长生天”派到人间的代表，是授命于天的“天子”。

为了说明成吉思汗是受命于天的“神的使者”，首先就把他的祖先说成是受天的委托，代表天意降生到人间的。

① 道润梯步：《新译简注〈蒙古秘史〉》，第421页，内蒙古人民出版社，1978年（以下简称《简注秘史》）。

② 同上书，第202页。

③ 彭大雅撰，徐霆疏证：《黑鞑事略》，《黎照庐丛书》。

《秘史》开篇第一句：“成吉思合罕之根源，奉天命而生之孛而帖赤那……。”为了强调他的祖先是“奉天承运”的圣人，《秘史》在叙述中增加了许多神秘的色彩，如说成吉思汗第十二世祖“都蛙锁豁儿额中有独眼，能望三程之地焉”^①；第十三世祖不忽合答吉、不合秃撒勒只、孛端察儿蒙合黑三人是其母阿阑豁阿“感光”而生的非凡人物。成吉思汗的出世也是天意所至，“奉天命而生”的。他生下来的时候与凡人不同，“右手握血块大如髀石”^②。不仅生时古怪，而且其相貌也长得非凡：“面如白玉，龙眼凤眉，鼻端耳大，唇红齿白，腰长胸阔，英勇威武，有人君之度”^③；“其目有焯，其面有光”^④，有帝王之相。甚至还把他比作众人仰望，光照人间的太阳和月亮^⑤，命中注定是代行“长生天”之职的人间帝王。更有甚者，把他的发怒叫作“神的盛怒”，把他的死叫作“升天”^⑥。总之，以《秘史》为主的史料对成吉思汗及其家族的描述，从降生、长相到死亡都给神化了，而这种神化的目的显然是要在人们心目中牢牢地扎下这样一种思想，即成吉思汗是“长生天”在人间的代表，命中注定要成为蒙古民族的帝王，人间的圣主，他的意志就是“长生天”的意志，任何人不得违抗。这也正是统治阶级在人民中宣扬和灌输“天力论”的真正目的。

① 《简注秘史》，第6页。

② 同上书，第27页。

③ 张振圃：《成吉思汗评传》，第三章，上海中华书局，1943年。

④ 《简注秘史》，第28页。

⑤ 同上书，第28页。

⑥ 同上书，第355页。

在宗教唯心主义盛行和“自影外无其友，尾外无其纓”^①的极度孤苦困迫的逆境中成长起来的成吉思汗，是“天力论”的信奉者。但是他并没有简单地因循前人关于“长生天”的思想。因为，作为一个有作为的政治家，他深知用武力统一长期分崩离析、相互仇视和混战的各部之后，要巩固自己的权力和地位，维护自己的阶级利益，还必须用一种精神力量来统一和控制人们的思想，笼络人们的感情。于是，他利用蒙古族社会传统的“长生天”思想，并赋予了一些新的内容，形成了独特的“天力论”思想。

（一）汗权天授

“汗权天授”是成吉思汗“天力论”的核心内容，是其阶级实质在“天力论”中的集中表现。

在他称汗之前，从不放过任何机会宣扬“汗权天授”的思想，为自立为汗制造舆论。一次，成吉思汗受王罕脱斡邻勒袭击，在败途中，他忠实的部属惊奇地发现他的头发已经发白而大惑不解的时候，成吉思汗却不加思索地回答：

“那是因为天决定我成为君主。这是天从现在起就赋予我有权威的象征”^②，“所以先与我以老态，为为长之兆”^③。从这段有趣的简短记载中，一方面，我们可以看出成吉思汗在面临危急时坚定自信的态度和乐观精神，可以说，这是他利用这件事，作了一个鼓舞士气、稳定军心的战地政治动

① 《简注秘史》，第38页。

② 饭村粮：《成吉思汗战略战术研究》，第四章，日文版。

③ 张振珮：《成吉思汗评传》第十二章，上海中华书局，1943年。

员；另一方面，说明他不放过任何机会向其部众宣扬“汗权天授”的思想，为其将来自立为汗大造舆论。

在称汗的过程中，他利用帖卜腾格里（萨满教主）转达天意的手法宣扬“汗权天授”的思想，直接为自己称汗服务。《秘史》里有这样一段记载，在成吉思汗与扎木合分裂时，萨满教主扎木合的同母异父兄弟豁儿赤来转达天意说：“俺本不离扎木合者。然神来告余，使目睹之矣……无角黄犍牛，高擎大房下桩，驾之，曳之，自帖木真后，依大车路吼之，吼之来也，此天地相商，令帖木真为国主之意，载国而来也。神使我目睹而告焉。”^①由于无角黄犍牛奔扎木合并高擎他的大房下桩，载国而来投奔成吉思汗，许多部落首领也纷纷投奔成吉思汗，使他获得大汗的桂冠。如果说“白发”只是“为长之兆”的话，那么，这里已是“天地相商，令帖木真为国主”、“载国而来”了。不仅在形式上更进了一步，就是语言和内容上也更加赤裸裸了。

在封汗的时候，为了突出和强调他的汗权是“天授”的，乃宣称“成吉思汗”这个封号也是“长生天”直接授予的。例如，成吉思汗完成统一蒙古大业，在成立蒙古大帝国的庆典上，有卜者阔阔出郑重进议说：“具有古儿或大汗等号之封主既已败亡，不直采用此有反迹之同一称号，今奉天命为成吉思汗。”^②为了增加神圣的色彩，有的史书在描写封号的仪式时，说帖卜腾格里（萨满教主）在严寒中，赤身裸体走进荒野，回来后宣称：“天神跟我谈过话，他说：‘我已把整个地面赐给帖木真及其子孙，名他为成吉思汗，教

^① 《简注秘史》，第84页。

^② 张振珮：《成吉思汗评传》，第四章，上海中华书局，1943年。

他如此这般实施仁政，”^①于是就尊称帖木真这位蒙古大帝国的皇帝为成吉思汗。

在称汗以后，成吉思汗为在臣民中树立尊一的皇权思想，他总是以“长生天”在人间的代表自居，常常当众宣称：“天命赋与我支配一切民族”^②；“今赖长生天之力，得天地之赞助，而匡普天下之百姓俾入我一统之治矣”^③。甚至而还狂热地宣称：“天指定我为所有诸国民的君主了！”^④以此来使自己的臣民们慑服恭顺，使他们在心中扎下皇权不可动摇的信念。

总之，从以上几例不难看出，成吉思汗“汗权天授”的思想有些虽然是通过低俗的宗教仪式和神话传说表达出来的，但是，它的价值并不亚于董仲舒“君权神授”的理论在当时所发挥的作用和产生的社会效果。当然，如果从作为一种成熟的理论对后世的影响来说，那是不好与董仲舒的理论相比的。

（二）代天行职，恭行天罚

如果说“汗权天授”是成吉思汗政治目的和阶级实质在“天力论”中的集中表现，那么“代天行职，恭行天罚”则是他为实现其政治目的，维护其权威，推行其意志而采取的一切行动的借口或者叫作理论根据。

既然成吉思汗是“长生天”派到人间的圣主，是体现天意主宰万民的帝王，那么，他的权力就是神圣的和至高无上的，谁违抗了他的意志，他就要以“神的盛怒”、“恭行天

① 志费尼著、何高济译：《世界征服者史》上册，第40页，内蒙古人民出版社，1980年。

② 饭村稔：《成吉思汗战略战术研究》，第三章，日文版。

③ 《简注秘史》，第248页。

④ 饭村稔：《成吉思汗战略战术研究》，第五章，日文版。

罚”。《秘史》里有这样一段记载：为成吉思汗立过大功的通天巫阔阔出，因侮辱和离间成吉思汗的兄弟而被杀死。这说明：只要触动成吉思汗的权力和尊严，就是能转达天意的人也免不了受“天”的惩罚。

成吉思汗俨然以“长生天”的化身自居，绝不允许任何人违背他的意志，也不允许任何部族或国家损害他的利益，损害了，他就要以“神的盛怒”去惩罚。一次成吉思汗设在哈遭漓秃湖的老营，受到主儿勒袭击，各老营留守人员有五十人被剥去衣服，十人被杀害，他闻报大怒，立即决定出征主儿勒^①，表明这是代行天职，恭行天罚。对他来说，胜利是天经地义的，敌国的失败是命中注定的。

纵观成吉思汗的一生，不论是与族内政敌的斗争，还是对异族的征伐，每次战争的胜利都被说成是“赖天地之赞力”，在“长生天的佑护”下取得的。每次胜仗之后，他总是在军人民众面前，狂热地宣称：“天已给我胜利的赐物。”相反，把敌人的失败则归于“天命”，是“天地之命，已至大位更替之时矣”^②。

（三）得天赞助

“得天赞助”也是成吉思汗“天力论”的主要内容之一。既然奉天承运的天子——成吉思汗的一切行动都是代天行职，恭行天罚，那么，他必然时时都能得到“长生天的佑护”，事事都能获得“天地之赞助”。

首先，他把战争的胜利归之为“得天赞助”的结果。在西征中，一次在撒玛耳干近郊的营地，成吉思汗对前来表示敬意的回教长老、僧侣和城镇元老们说：“天赋与我对你

① 《简注秘史》，第104页。

② 同上书，第287页。

们的沙的胜利。天破坏和颠覆了沙。现在你们为我向天祈祷吧！”^①又如，当他联合脱斡邻勒和扎木合二人，击败世仇蔑儿乞惕后，感慨地说：“得父罕，扎木合安答二人为伴，赖天地之赞助，蒙皇天之题名，得后土之相济，报丈夫之仇于蔑儿乞惕百姓。”^②在古代蒙古族社会，有权势者，莫过于皇，故曰皇天，而世间万物的生成者是“额秃根”即地母神，故曰后土。这就是说，成吉思汗因得到皇天与后土的赞助，所以，总是常胜不败的。而被征服者，把其失败不是归之为“上天震怒了”，就是归之为“其蒙古之时运也乎？呜呼！不可为矣”^③！

其次，成吉思汗遇到危难时能逢凶化吉，化险为夷，“得天赞助”。例如，有的史书上说，成吉思汗早年三次遇到危难^④，都因得天赞助而安然度过。有的则说，成吉思汗出外狩猎，追击一只受箭伤的野猪，但野猪兽性发作，突然向他反扑过来，这时他正想再射一箭，忽然落马不醒人事了。突然，奇迹发生了，这只野猪不敢伤害不醒人事的大汗，茫然站在那里不动。当成吉思汗的战士们赶来时，野猪遁入丛林消失了。当他醒来正对此事大惑不解时，耶律楚材解释说：“天给大汗一个警告，叫大汗再不能轻率地把自己暴露于危险境地。但是天不希望大汗死去，所以迫使野猪改变方向逃去。”^⑤《秘史》里还有类似的例子，如卷二中记载：成吉思汗被泰亦赤兀惕人追赶逃入帖儿古捏·温都儿山里，两次下山都因“天阻”而折回。第一次要下山时，马鞍

① 饭村根：《成吉思汗战略战术研究》，第十一章，日文版。

② 《简注秘史》，第74页。

③ 同上书，第184—185页。

④ 张振珮：《成吉思汗评传》，第三章，上海中华书局，1940年。

⑤ 饭村根：《成吉思汗战略战术研究》，第十一章，日文版。

忽然翻掉下来，但系鞍的肚带仍旧紧扣着。他认为“莫非天止之乎”？没有下山。第二次正要下山时，林口落下一块大如帐房的白石头阻塞了通道，又认为这是天在制止他下山。在他看来，这是“长生天”的启示，使他免遭了敌人的迫害。成吉思汗一生的戎马生涯，遇到危难自然是很多的，因此，这类记载也就很多。这些荒诞的记载，其用意无非是想说明，他之所以能够取得胜利，登上皇位，是因为“长生天”的佑护和赞助的结果。

最后，成吉思汗治理军国大事也能“得天赞助”。作为一个卓越的政治家，他懂得要取得战争的胜利以及治理军国等大事，没有人才是不行的。但他把这种人材的取得说成是“天赐”的。例如，《元史》里有这样的记载：成吉思汗得意地指着耶律楚材对太宗（窝阔台）说：“此人天赐我家，尔后军国庶政，当悉委之。”^①

（四）忠诚得天佑护

“忠诚得天佑护”，是成吉思汗提出的思想教化手段。这是他的“天力论”的又一重要内容，其目的在于利用天威来树立汗威，以使分裂的蒙古族各部达到团结和统一。

成吉思汗利用当时社会上普遍畏天，敬天的思想，首先提出和强调了忠于“长生天”的思想，宣称只有以诚配天才能得天佑护。他每次出征前都要向天祈祷，以求“长生天”的佑护。如果是发动远征或发动大的战争，则“苏特宝格达”（神的使者）——成吉思汗亲自出面祈祷天地，“在军民众人共同呼喊天啊、地啊、神啊等震撼山河的祈祷声中，成吉思汗一个人进入大宫殿内和诸神谈话……”^②，以求得

^① 《元史》，卷一百四十六：《耶律楚材传》。

^② 饭村稔：《成吉思汗战略战术研究》，第七章，日文版。

“长生天”的佑护击败敌人。为了给其部众作出表率以便引导他们也象对天忠诚那样忠于自己，他常常对其部众宣称：

“不是靠我的强壮，而是靠伟大的上天的仁爱，我才当了合汗。”^①借以把人们对天的忠诚巧妙地引导到对“合汗”的忠诚上来，利用天威来树立汗威。为此，他要求其部众做到：“其在背处也，仍如在俺眼前，其在远处也，仍如在俺近边。如此思之，则汝将获上天之佑乎！”^②不仅如此，他还把这种不可动摇的忠诚作为一项选贤任能的重要标准，说：“诚言者也，将委以大任乎！”^③

成吉思汗还要求自己的亲属效忠竭诚，如有不忠、违命或奉行不力者，严加惩处。其长子术赤在统治花刺子模国时，因未参加他召集的“库利尔台”大会（国民大会），“即命人赐死”^④；后因确知因病未赴此会，才收回成命。成吉思汗的女婿脱哈察尔因犯禁令私掠战利品，由图门（军团）指挥官贬为普通一卒。不难看出，为树立忠君思想成吉思汗是不惜一切代价的。

由于在这些忠诚得天佑护思想的教化下，成吉思汗在自己的臣民中，牢固地树立了忠君思想。这一点，甚至连当时的一些国外人士都证称：“无论任何民族无论任何国家之内，从无忠诚服从其国君，有如蒙人者，统军大将，虽距离成吉思汗远在千里之外，对于经由一普通使者所下达之命令，甚至处死刑之谕旨，均恪遵无违。”^⑤

综上所述，成吉思汗的“天力论”思想是带有神秘主义

① 《蒙古秘史》，第117页，达木丁苏荣编译，谢再善译本。

② 《简注秘史》，第209页。

③ 同上书，第203页。

④ 布尔森著、沈毅译：《成吉思汗》第一章，中训团印刷所，1948年。

⑤ 同上书，第二章，中训团印刷所，1948年。

的唯心主义理论。这一理论，是成吉思汗统一蒙古各部、建立封建蒙古帝国、维护其封建统治的一种思想武器。其中“汗权天授”思想是其整个“天力论”的本旨，是其封建的皇权思想的理论基础，也是其阶级实质的集中表现。它是为论证成吉思汗统治的合理性和至上性服务的。“代天行职”和“得天赞助”的思想，是其“天力论”的基本内容，也是“汗权天授”思想的进一步印证和补充。它旨在说明成吉思汗是“永恒的青天奇迹般的生下来”的圣人，“是神圣的天使的大汗”^①。他的所作所为就是代天行职，他对敌人的讨伐，就是恭行天罚，他之所以能够强大无比，天下无敌，是因为他总是能够得到“长生天”的赞助。“忠诚得天佑护”的思想则是其“天力论”思想的教化手段，它旨在向人们说明，成吉思汗之所以能够得到“长生天”的赞助，是因为他对天忠诚，这一点显然是直接为忠君思想服务的。

三

从上述“天力论”基本内容的分析中，我们已经摸到了成吉思汗“天力论”外衣下的政治脉搏，看到了他怎样巧妙地运用传统的“长生天”思想为政治服务的。可以说“天力论”这种唯心主义的世界观，在成吉思汗手里不单纯是消极死板的信念，而是他武装自己的军民，使他们树立对自己的大汗忠诚无二和对事业的必胜信念的一种思想武器。这正是我们把成吉思汗关于“长生天”的思想叫作“天力论”而不叫“天命论”的主要根据。

^① 饭村稔，《成吉思汗战略战术研究》，第十三章，日文版。

（一）“天力论”与政治思想、伦理思想杂糅

由于斗争的需要，成吉思汗在实践中提出了许多政治主张，制定了法律和道德标准。但他由于从小处于逆境，一生忙于战争，在当时那种落后和动乱的条件下，来不及也没条件坐下来认真学习和撰写理论著作，不可能提出系统的哲学理论。上述他的“天力论”思想，主要是我们从一些记载他对一系列重大事件的处理以及他一生待人接物的言行中分析概括出来的。且大部分是杂糅在他的政治主张和伦理思想之中的。比如，“汗权天授”与尊一的皇权思想杂糅，“忠诚得天佑护”与忠君思想杂糅，“借天力尽人力”与团结重民思想杂糅，唯心主义与朴素唯物论思想杂糅等。现仅举两例分析如下：

“汗权天授”与尊一的皇权思想杂糅。皇权至上与忠君是封建制度的最高政治原则，尤其对于刚刚建立封建秩序的蒙古大帝国来说，更是如此。对它来说，非常重要的一点就是，必须把人们在长期的相互征讨和动乱中养成的互相忌恨、各自为政的涣散状态统一到尊一的皇权思想上来，并牢固地树立起忠君思想，只有这样才能维护和巩固新生的封建制度，确保成吉思汗的绝对统治。“身有首，衣有领”^①，“蒙古岂可无罕而居”^②，“天地相商，令帖木真为国主”，“帖木真被选定领导所有国民之君，‘称为成吉思汗’”^③，以及成吉思汗用“多头蛇与一头蛇”^④的故事教育其子孙

① 《简注秘史》，第14页。

② 同上书，第99页。

③ 饭村稔：《成吉思汗战略战术研究》，第五章，日文版。

④ 同上书，第十三章。故事云：“古老古老的时候，有一条很多头而只有一条尾巴的蛇，还有一条一个头而很多尾巴的蛇。到了很冷很冷的严冬，诸蛇都不得不争先恐后地寻找洞穴。多头一尾的那条蛇是进哪个洞穴也容纳不下，多头相争不休，所以各头各自找一个洞穴入内了，可是它的尾和身子抛在洞外，结果其尾冻死了，这些头，当然也就冻死了。一头多尾的蛇呢？很快进入一洞穴内，以其头护多尾安全过了冬。”

“要保持一个中心，一个脑髓”等记载，都是为这一政治目的服务的。而“汗权天授”思想正是杂糅在这些思想之中，为尊一的皇权思想披上一层神圣的外衣，从理论上论证成吉思汗统治的天然合理性和至上性的。

“忠诚得天佑护”与忠君思想杂糅。忠君是皇权的保证，尊一的皇权思想必须由忠君思想来维护和巩固。为此，成吉思汗一方面用“族斩其犯本罕者”与封“达尔汗”^①两手在其臣民中树立忠君思想，另一方面，为使这种忠君思想在其臣民中牢牢地扎根，则从哲学上提出了“忠诚得天佑护”的思想。而这一“忠诚得天佑护”的思想又往往总是杂糅在忠君思想中，通过忠君体现出来的。《秘史》记载：王罕的儿子你勒合桑昆想暗害成吉思汗，“王罕闻此言曰：汝等奈何如此谋吾儿帖木真也耶？因倚其（力），方有今日，而今如此谋害吾儿，天将不佑乎。”^②

简言之，杂糅是成吉思汗“天力论”的一个特点，而这一特点是与当时的社会发展分不开的，也是成吉思汗一生戎马生涯的必然结果。

（二）借天力尽人力

从某种意义上说，不消极等待“长生天”的恩赐，不甘受命运的摆布，借助天力尽人力，靠斗争改变自己的命运，实现自己的政治目的，是成吉思汗“天力论”的一个重要特点。

由于时代的局限，成吉思汗关于“长生天”的思想中无疑具有传统的天命思想那种创造天地，主宰人间贫富生死等

① “达尔汗”，成吉思汗对特别忠诚有功的部将的封号。被封为“达尔汗”的人享有可以自由进出汗的大殿，免除一切赋税，战利品可以全部归为私有，可犯九次死罪免于死刑等特权。

② 《简注秘史》，第135页。

消极的东西。但是，成吉思汗为适应由奴隶制向封建制转变这一时代的需要和他一生的经历，使他更相信人的力量，懂得天时、地利、人和在战争中的作用。这就是他的“天力论”与传统的天命思想的重要区别，也是我们把他关于“长生天”的思想称作“天力论”的重要依据。

借天力尽人力，是成吉思汗“天力论”在战争中的运用。在战前，他总是要借天力进行战争动员。一方面，在每次出征之前，都要发表出征讲演，历数敌国的不义和罪行，以此表示自己的出征是代天行职，恭行天罚；另一方面，为使这种代天行职，恭行天罚的色彩更加浓厚，他在征前都要祈祷、祭祖和祭纛等，以此来进一步鼓舞军队士气和坚定必胜信念。1211年，他“南侵金国，出师以前，登一高山，祈天之助，解带置项后，跪祷曰：阿勒坛汗（金主）辱杀我从祖巴儿合黑俺巴孩二人，若天许复仇，请命人神助我！”^①接着他的部将也跟着他祈祷、宣誓。不仅在战争前是这样，即使在战争中，他也从不放过任何借天力尽人力的机会。

总之，由于长期战争的磨炼，成吉思汗深知，在战争中借助天力发挥人的主观精神的意义，以鼓舞部将的士气。

（三）借畏天、敬天达畏人、敬人

成吉思汗懂得心理战术在战争中的作用，以及精神信仰对巩固和加强其政治统治的意义。因此，他总是巧妙地把人们畏天、敬天的思想，转移到畏人、敬人上来，用以达到自己的政治目的。这也是他的“天力论”不同于传统天命思想的另一个重要特征。

恩格斯说，“一切宗教都不过是支配着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

^① 冯承钧：《成吉思汗传》，第63页，上海商务印书馆，1934年。

的力量采取了超人间的力量形式。”^①古代蒙古族同其他民族一样，由于对自然现象不能解释，对自然灾害无力抵抗，再加上连年的战争和社会动乱，对本来是人间的力量，却采取了超人间力量的形式；本来是地上的事情，却采取了天国的形式。于是在“天有不测风云，人有旦夕祸福”思想的驱使下，对天就产生了一种畏惧心理，进而由畏天就产生了一种敬天思想。有些史书上就有关于古代蒙古族畏天的描述：“每逢雷电时，蒙民均以为上天震怒，战惊失措，相惊奔投河流湖泊，希图避匿。”^②成吉思汗正是利用这种畏天、敬天思想来树立自己的绝对权威。用天威树人威，借畏天达畏人，以便为他的绝对统治服务。

为此，一方面，对无限忠于自己的部将采取了“一功必录，一善必赏”的政策，对于忠诚有功的部将授以高官厚禄。以达其部将都敬他、畏他、忠于他的目的；另一方面，对于那些不守信义，违背他的意志的人，则严加惩处，从不饶恕，甚至传达天意的萨满教主也不例外。除此之外，他还利用“库利尔台”大会向其部属显示威望。在“库利尔台”大会上，成吉思汗除了把当前征伐的意志、决心与目的宣誓给部将，使他们有深刻的认识之外，也利用这种形式和严肃的气氛，显示自己的威望，使其慑服恭顺。由于采取了上述措施，成吉思汗“所有各部长以及士卒，畏之，甚于巨火雷电，若令十兵以当千人之敌，亦均踊跃向前，毫不踌躇”^③。对内如此，对外，他首先对那些凡以恶行加诸蒙人，或背弃盟约的人，从不宽宥，严惩不贷。而且，所施报复的对象，

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第354页，人民出版社，1972年。

② 布尔霖著、沈颖译：《成吉思汗》，第二章，中训团印刷所，1948年。

③ 同上书，第一章。

绝不仅以直接有罪者为限，凡其所属的人民以及同情者，不分性别、年龄，一律都被波及；其次，族斩人格卑鄙不忠于自己君主的敌将，用以对敌方在精神上造成极大的恐怖气氛，使敌人闻风丧胆，完全失去了抵抗的信心，以便彻底征服敌人。这种心理战术在西征中屡奏奇效。例如，成吉思汗在征伐花剌子模时，为造成恐怖气氛，列举了穆罕默德沙的种种不义行为后，宣称：“我是神的灾厄的实现者。”天为了惩罚你们，要叫你们饱尝一次“神的盛怒”。接着进行讨伐，在讨伐中紧追国王穆罕默德沙不放，逼得他除了只抱一个逃命的恐惧心理之外，对自己的军队也不敢相信，对自己生命危险的恐怖感越加激烈，每天晚上都要更换帐房睡觉，最后在极端恐怖的绝望中死于黑海一个荒芜的孤岛上。

（四）天力论中的朴素唯物主义思想

成吉思汗“天力论”含有一定的朴素唯物主义思想。

在长期残酷的战争生涯中，成吉思汗养成了一种“一事之决，必广询博徵”，注重实际，看重行动的作风。他在斗争中逐渐认识到，要取得战争的胜利，光有宗教的力量，而没有物质基础是不行的，只凭“天力论”的说教，而不了解敌我双方力量的对比，缺乏周密的作战计划和有效的战略战术，也是不能取得战争的胜利的。在他看来，这些问题的解决，还得靠勇敢和实践。他认为，敌国是个有机的整体，必须利用各种途径了解它的各种情况，包括兵力、编制、指挥、装备、给养、地理、风俗、宗教以及内外矛盾等等，方能了解敌国在政治和军事上的弱点，选择有利时机，采取正确的战略战术，确保战争的胜利。为了制定周密的作战计划，他十分重视敌情的侦察，并在长期的实践中，掌握了一整套行之有效的侦察方法和手段，组织了完善的侦察机构。

他侦察敌情的渠道是各种各样的，“或取之于乡，或因材于敌，或令生反，或令死殉，千术万态，诡秘无端”^①，担任侦察的人员，“或为派驻外国之使臣”，“或为商队内之商人”，“并于各国，备用各该国之人民，供其使用”^②。总之，“广询博访”，注重实际，从调查敌情中制定有效的作战方案；重视人为，讲求勇敢和实力，以达战争的胜利。这就是他的朴素唯物主义思想的表现，即唯心主义天力论中的合理成份。

① 布尔蒙著，沈颖译：《成吉思汗·序》，《成吉思汗》，中训图印刷所，1948年。

② 同上书，第三章。

忽必烈的“变通”思想浅析

巴 干（蒙古族）

在我国历史上，元世祖忽必烈是一位“仁明英睿”的杰出人物。1260年，他继蒙哥即汗位。1271年，建国号为“大元”。1279年统一了全国。使元朝成为我国历史上“务一万方”的多民族的统一的封建集权国家。

忽必烈即位后，“祖述变通”，立足于革新，实行了一整套“宜新弘远之规”的改良主义政策，把“北逾阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表”^①的广阔疆域统一在元朝版图，使一个长期战乱和濒于衰竭的中国，得到安定，恢复了元气，政治、经济和文化也随之兴盛起来。这虽说有诸方面的原因，但其中与他顺应历史发展潮流，坚持国家统一和社会进步的“变通”思想是分不开的。

一、“祖述变通”的革新主张

“祖述变通”的革新主张和“宜新弘远之规”的改良主义政策，是忽必烈变通思想的基本内容。

1260年忽必烈继蒙哥汗在开平即位前后，蒙古历史的发展，出现了比较显著的两大变迁。一是经过成吉思汗统一蒙古各部，建立蒙古汗国，从此开始蒙古统治者不断地进行征

^① 《元史·地理志》。

服和扩张战争，尤其是对具有千年封建文化的中原地区的占领；二是随着蒙古统治者占领中原地区，特别是忽必烈在开平即位和定都于大都，蒙古汗国已从原来的以蒙古故地为基地的分封制政权走向以中原地区为中心的封建集权制政权。随着这两大变迁，在即位后的忽必烈面前，出现了各种尖锐复杂的矛盾斗争状况。概括起来说，这些状况就是：（一）连年战争，人民过着朝不保夕的生活，如忽必烈在即位诏书中承认：“祖宗肇造区宇，奄有四方，武功迭兴，文治多缺，五十余年于此矣。”^①所谓“武功迭兴，文治多缺”，就是说，数十年来人民生活在动乱不定的环境中，广大人民群众，尤其是长期处于战乱不休的蒙古族劳动人民，希望得到和平安宁生活的愿望和要求，已成为社会的普遍心理。

（二）由于长期战乱和宋王朝的腐朽统治，经济和科学文化遭到严重的破坏，造成了国衰民穷。（三）汉族大地主阶级不断地兼并土地，入主中原的蒙古族统治阶级把大量民田变为牧场，从而加剧了阶级斗争和民族矛盾。（四）以阿里不哥、海都为首的蒙古贵族中的保守势力，对忽必烈不满而引起的分庭抗礼活动，以及南宋王朝的偏居状态。（五）各民族各地区间在经济文化上的差异等。

针对这些矛盾和斗争的状况，忽必烈即位后，为了完成国家统一，总结了“武功文治”和民族关系上的经验教训，便在即位诏书中宣布：“爰当临御之始，宜新弘远之规。祖述变通，正在今日。务施实德，不尚虚文。”^②半年后，他在遣使南谕的诏书中，进一步强调这一想法和主张，更明

① 《元史·世祖纪》。

② 同上。

确提出了“鼎新革故，务一万方”^①的执政方针。这一整套改良主义的政策和措施，在政治上的主要内容是：废止忽里勒台制度，改变裂土分封的旧传统，“内立都省，以总宏纲，外设总司，以平庶政”；“兴利除害，补偏救弊”^②，“定法律，审刑狱”，“收生杀之权于朝”，使“诸侯不得而专”；“设监司，明黜陟”，使“善良奸魔可得而举刺”^③；“务一万方”，严禁“不随我朝”^④的现象存在，把全国领土完全置于中央集权制统治下加以治理。在经济上的主要内容有：“重农桑，宽赋税，省徭役”^⑤设立劝农司，加强对农业的领导和管理，用法律形式限制和退还汉族大地主阶级兼并的土地；严禁以牧伤农，号召“蒙古户种田”，规定“有马牛羊之家，其粮支住，无田者仍给之”，鼓励“蒙汉杂处”，提倡蒙古士兵“与民共耕”^⑥；扶助畜牧业，增加畜牧业等一系列恢复和发展经济的措施。在思想文化方面，包括“修学校，崇经术”，培养人才；“新制蒙古字颁行天下”，“立诸路蒙古字学”^⑦；采取佛教、道教、伊斯兰教、基督教和原来的萨满教五教并存的政策，使各地区各民族宗教信仰自由；营建都邑城廓，设置驿道驿站，沟通各民族之间和东西方文化的交流等。

忽必烈的“祖述变通”的革新主张，“宜新弘远之规”的改良主义政策和措施，如同前面所说，是为了变革蒙古汗

① 《元史·安南传》。

② 《元史·世祖纪》。

③ 《元史·姚枢传》。

④ 《元史·世祖纪》。

⑤ 《元史·姚枢传》。

⑥ 《元史·世祖纪》。

⑦ 同上。

国落后的生产方式、统一全国所作的思想和政策准备而采取的。但革新和改良的重点显然是在于从成吉思汗以来“本朝旧序”中残存着的那些不适应新条件新政局的陈规旧俗。因此，忽必烈的“祖述变通”主张一开始提出，便受到了蒙古贵族中的那些因循守旧的保守势力的反对和阻挠。持续三十余年的斗争，其实质上就是围绕忽必烈的“祖述变通”主张和“宜新弘远之规”的政策所展开的革新与守旧、前进与倒退的斗争。起先，阿里不哥在和林另立山头，自称可汗，与忽必烈分庭抗礼达四年之久。接着海都等西北诸王反叛。他们先是遣使来朝，质问忽必烈：“本朝旧序，与汉法异，今留汉地，建都邑城廓，仪文制度，尊用汉法，其故何如？”^①指责忽必烈的革新主张和所采取的改良主义政策，表示极力反对。后来，他们干脆变文攻为武伐，多次采取军事行动，进行武装叛乱来干扰和破坏忽必烈的革新主张和改良做法，一直延续到成宗铁穆耳时期才以彻底失败而告终。对阿里不哥、海都和乃颜等守旧恶新的保守派来讲，忽必烈所采取的革新主张和改良主义政策措施，简直是大逆不道的行为，根本不能接受。在他们看来，不管历史的车轮如何前进，改变了的政局需要什么，“本朝旧序”则不能有任何变异，只能照旧沿用；也不论别的民族和地区的经济、政治和思想文化如何先进，本民族也不应吸收尊用，“祖宗旧法”不能更改。他们的这种嫉新如仇，排斥异己的保守落后的思想和行动，除充分说明他们在政治上采取反叛行为的反动性，在认识论上，正是不顾客观实际，对抗历史发展潮流，以用一成不变的观点来认识问题的具体表现。与此相反，在忽必烈看来，根据变化了的历史条件和新的政局，改行新的政策和措施，革

^① 《元史·高志耀传》。

除旧的制度和办法，不但是应该的，而且是势在必行，不可贻误。他在自己的即位诏书中宣布的“祖述变通，正在今日”，在同年五月的建元诏书、七月的南谕诏书，以及1264年的改元诏书中，都连续不断地强调和总结自己的“祖述变通”做法，坚定不移地提出要“鼎新革故，务一万方”，要“施仁发政，期与物以更新”，把“兴利除害之事，补偏救弊之方，随诏以颁”，予以施实，正是这一认识的表现。基于“兴利除害”则必颁“祖述变通”的思想，他对保守势力的反对和阻挠行为毫不妥协让步：对于他们的指责一一加以驳斥，对于他们的敌对活动坚决打击、予以粉碎。当阿里不哥于1260年在和林自称可汗，企图和他分庭抗礼时，忽必烈便对其诉诸武力，经过四年征战，迫使阿里不哥投降，削平其山头。继而以海都为首的西北诸王接二连三地进行叛乱活动时，他则派遣伯颜等将领率大军前去平讨和设防，甚至1289年自己到了七十五岁高龄之际，还亲自率军出征，迫使海都等闻风远遁。对乃颜叛乱，也是亲自出征平定的。

以上说明，忽必烈在新的历史条件下，在变化了的政局面前，能够采取和坚持“祖述变通”的革新主张和“宜新弘远之规”的改良主义政策，除在客观上符合广大人民群众的愿望和要求，顺应了历史发展的潮流，在思想上也正是以发展变化的观点来认识问题的结果。他的革新主张和改良主义政策，不仅使当时的社会秩序得到安定，扭转了长期的动乱局面，从而恢复了经济，发展了生产，为各民族在政治、经济和文化上的取长补短和共同兴盛发展创造了条件，而且由于使国家得到空前的大统一，因而为历史地促成地大物博、人口众多的多民族的中国的发展做出了贡献。

二、扬长避短而集大成

我们在探讨忽必烈的思想实质时，不难发现，扬长避短、集各民族之大成是他“变通”思想的主要特点。他之所以能较为客观地总结历史，注重实效，与这一特点是分不开的。

忽必烈“祖述变通”，尤其对“本朝旧序”的“变通”，不是将一切“旧序”都抛弃，采取肯定一切或否定一切的态度，而是客观地总结历史的经验教训，以扬长避短为原则的。如前所说，这一原则，自他在即位诏书中提出来后，就一直坚持着。比如与即位诏书同年发表的建元诏书中又说：“祖宗以神武定四方，淳德御群下。朝庭草创，未遑润色之文。”^①在后来的南谕诏书中更清楚地说：“祖宗以武功创业，文化未修。朕缙承丕续，鼎新革故，务一万方。”^②这里，忽必烈在每篇诏书中都能以客观态度，首先肯定“祖宗以武功创业”的功绩，也就是成吉思汗、窝阔台等统一蒙古各部，建立蒙古汗国和使中国趋于大统局面的历史功绩，表示“缙承丕续”，完成其统一大业，即扬其所长；然后指出“文治多缺”或“文化未修”的弊端，提出了“祖述变通”的革新主张，采取了“宜新弘远之规”的改良主义政策和措施，确定了“鼎新革故，务一万方”的执政方针，即避其所短。尤其需要谈及的是，忽必烈在总结成吉思汗以来五十余年历史的过程中，不是割断历史，简单的否定，而是把它视做一个不断发展变化、逐步完善的历史过程，并对其产生弊

① 《元史·世祖纪》。

② 《元史·安南传》。

端的原因，做了历史的解释。他说：“盖时有先后，事有缓急，天下大业，非一圣一朝能够兼备也。”^① 尽管这里对弊端有袒护之意，但也说明了他认识到从成吉思汗以来统一蒙古族各部、建立政权和从他自己开始转入巩固政权、统一全国，这个时间上的“先后”，是由所要解决的客观事物“缓急”不同的矛盾所决定的。“非一圣一朝能够兼备”，在于说明历史时期在发展上的连续性，即从不“兼备”到“兼备”的发展过程，这里含有朴素辩证法思想因素。

在忽必烈看来，“文治多缺”或“文化未修”，是从成吉思汗开始的统一蒙古各部，建立蒙古汗国和灭辽、金、西夏等并立割据政权，打开了使全国趋于统一局面的非武功不可的“开创大业”过程中出现的，是“朝庭草创，未遑润色之文”的时期。而从他自己开始，是继承大业，转入巩固政权，实现全国大统的非文治武功不可的时期，是“继承丕续”，能够“补偏救弊”而走向“兼备”的时期。根据“盖时有先后，事有缓急”的道理，他认为“天下大业”尤其是成吉思汗以来的大业，一开始就完备无缺，面面俱全是不可能的，只能经过一定的历史进程，“非一圣一朝”发展变化，才能完善、“兼备”的。正因为有这样的认识，忽必烈对成吉思汗以来的历史既有肯定又有否定，对“本朝旧序”既有继承又有废弃，坚持了扬长避短的原则。忽必烈的扬长避短的观点，不但比当年的反对派阿里不哥、海都等人肯定其祖宗的“本朝旧序”一切不能变异的不变论观点高明，也比后来对成吉思汗完全持否定态度的某些人的观点更实在些。

另一方面，忽必烈在改良主义政策和措施中采用的汉

^① 《元史·世祖纪》。

法，也不是不分青红皂白，一切生搬硬套的。恰恰相反，他同样坚持扬长避短的原则，有鉴别有选择地采用了历代帝王中成功人物的经验和办法。比如在用人方面，他以唐太宗求贤为榜样，广罗人才，因事设人，任用各民族的博识多才的人物，如本民族的伯颜，汉族的赵璧、姚枢、郭守敬，契丹人耶律铸，维吾尔人廉希宪，西夏人高智耀，等等。又比如在国策方面，他以汉代文、景之治的经验，采纳姚枢等人提出的治国安民的具体办法措施，以宋太祖取南唐不杀一人为典范，在征战中严禁妄杀无辜等，都当做先进的思想文化，认定为行之有效的经验办法，加以采纳，付诸实践。就是说，忽必烈采用的“汉法”，同原来的汉法是有区别的，其中有的是完全接受、施行，有的是汉化了的政策。这是视汉法是先进还是落后，适用还是不适用为标准的，以扬长避短的原则加以选择、采用。用这一原则，忽必烈同样采用了其它民族的一些经验办法，比如，根据藏人八思巴的建议，实行政教并举的政策，基于藏文的特长，新制能够记录各种语言的“蒙古字”等。

总之，忽必烈在“祖述变通”的革新主张，“宜新弘远之规”的改良主义政策和措施中，不论对其祖宗还是对其他民族，都坚持扬长避短的原则，这是他整个“变通”思想的主要特点，也是他集各民族之大成，建立起“务一万方”的多民族空前统一的繁荣的元王朝而名留青史的主要原因。

三、“变通”思想的理论基础

忽必烈的整个“祖述变通”的革新主张和“宜新弘远之规”的改良主义政策，是在他的“钦应上天之命”的天命论

和“应天者惟以至诚，拯民者莫如实惠”^①的理论指导下进行的。

关于天命论思想，忽必烈在东谕日本国的诏书中说：“祖宗受天明命，奄有区夏，遐方异域畏威怀德者，不可悉数。”^②就是说，成吉思汗建立蒙古汗国，不断征服和扩张所开创的天下，是“受天明命”而为之，是天的意志所决定的。因而，“遐方异域”都只得畏其威而降服，^③在成吉思汗脚下称臣纳贡。^④忽必烈本人继承成吉思汗的业绩，即位称帝，接着他在即位诏书中的说法，也是“历数攸归，钦应上天之命”^⑤，在众臣的推戴下“勉登大宝”，当了皇帝的。这一说法，无疑是想证明：成吉思汗与忽必烈本人都是上天的代理人，只有他们才能成为唯一能够统治人世的天下之主，他们的权威也自然成为不可违抗的绝对权威。在这一天命论支配下，忽必烈同成吉思汗一样，也是顺我者昌，逆我者亡，绝不容许“不随我朝”的现象存在。前面所谈到的，当阿里不哥在和林自称可汗，另立山头，同忽必烈分庭抗礼的时候，忽必烈对此当然看做违抗天命的大逆不道，没有因为同族同宗的亲兄弟而客气让步，而是坚决诉诸武力，迫使他投降，削平其山头才罢休。偏安的南宋王朝，苟延残喘，梦想有朝一日东山再起。然而，在忽必烈看来，这是不合天意的。借助于天命论思想，他早就把它看做一具已失天意而成为绊脚石的政治僵尸，时机一到，便遣伯颜等将领率二十万大军南下征伐，使南宋于1279年彻底覆灭，从而实现全国大统一。

① 《元史·世祖纪》。

② 同上。

③ 同上。

忽必烈的这一天命观，同《蒙古秘史》一书中所记载的成吉思汗的远祖孛儿帖赤那是“奉天命而降”的说法，和成吉思汗一生中所坚守的“获上天之佑”、“赖长生天之赞力”的天命论信条，以及“天无二日，地无二主”的唯我独尊的皇权思想，是一脉相承的。显然，这是神学唯心主义思想。

诚然，天命论是忽必烈的皇权思想的支柱。但他究竟是生活在人世间。在他实行统治，进行征伐，完成全国统一等斗争中，他懂得光靠天命论的说教是达不到目的的，还必须有一套统治的措施和手段。为此，他提出了“至诚”和“实惠”相结合的思想，作为他治国的理论基础。这就是他提出的“应天者惟以至诚，拯民者莫如实惠”的理论。

至于“应天者惟以至诚”的天命论思想，已如前述。需要补充的是，这一思想是他“拯民者莫如实惠”思想的前提。而“拯民者莫如实惠”思想，反映了在长期战乱中，他意识到人民要得到起码的生活条件，国家必须采取相应的政策。正是在这一理论指导下，忽必烈才“爰当临御之始”，宣布“宜新弘远之规”的想法，提出了“祖述变通，正在今日”的主张，表示他“存仁爱之念，博施济众”和“务施实德，不尚虚文”的决心，并采取了一整套改良主义的政策和措施。

在忽必烈看来，上述一套改革的政策和措施实现了，他就将是一个“天道助顺，人谋与能”的既合天意又得民心的“实可为天下主”^①的皇帝。这就是忽必烈“至诚”与“实惠”的真正实质。

^① 《元史·世祖纪》。

四、“变通”思想形成的原因

忽必烈的“变通”思想，是在当时的社会历史条件下产生的。我们可以从三个方面作一简要的剖析。

（一）“黄金家族”的熏陶

忽必烈是睿宗^{拖雷}之子，生于太祖十年，即1215年。从小在母亲庄圣太后的引导下，学文习武，聪明能干，是深受其祖父成吉思汗赏识的爱孙。“及长，仁明英睿。事太后至孝，尤善抚下。”^①在这样的家庭环境中，成吉思汗叱咤风云的一生业绩中所表现的雄才大略和坚守的信条，以及父兄辈们的熏陶，这是他产生皇权思想的基础，也是他熟悉“祖宗旧法”的有利条件。

（二）受各民族思想文化的影响

要想变革，必须了解“祖宗旧法”。但只在“旧法”里讨生活，是跳不出“旧法”藩篱的。广交各种人材，受到各民族思想文化的影响，使忽必烈对“祖宗旧法”萌生变革之志。忽必烈长于结交各方面人员，也善于向他们学习。在他周围汇集有各民族中的一些知识分子。比如，效力于成吉思汗、窝阔台两代的契丹人耶律楚材，是一位“博极全书，旁通天文、地理、律历、术算和释、老、医卜之说”^②的有经验的思想家和政治家，是忽必烈的良师益友，对他的成长有一定的影响。又比如，汉族封建阶级知识分子中的名流人物赵璧、许国桢、王鹗、张德辉和姚枢等人也接连不断地来到和林，投奔在忽必烈的门下，同他谈今论古，用汉族的传统

① 《元史·世祖纪》。

② 《元史·耶律楚材传》。

思想和文化影响他。他们既给忽必烈讲述“修身、齐家、治国、平天下”的儒家思想，又给他介绍汉代文、景之治，唐太宗求贤等前代帝王成功的经验和宋王朝的腐败状况，同时帮助他总结辽、金、西夏等失败的教训。以姚枢为例，他原来是个“携家来辉州，作家庙，别为室奉孔子、及宋儒周敦颐等象，刊诸经，惠学者，读书鸣琴，若将终身”^①的大儒学家。忽必烈在潜邸，遣赵璧把他召来，“询及治道”时，他便滔滔不绝地讲述从孔子到朱熹的一套“治国、平天下”的理论，并且“书数千言”，“首陈二帝三王之道，以治国平天下之大经，汇为八目”，“次及救时弊、为条三十”^②，交给忽必烈，使忽必烈深受启发，把姚枢留在身边重用。所有这些，对于一个早在1244年还在年青时期的忽必烈“思大有为于天下”，“延藩府旧臣及四方文学之士，问以治道”^③等种种思想的形成，不能说是没有关系的。

（三）即汗位前的锻炼与准备

1251年，蒙哥汗派其弟忽必烈“南驻爪忽都之地”，让他主管“漠南汉地军国庶事”^④，这是忽必烈走上政治生活的重要一步。从此，他不但开始登上政治舞台，而且更有机会亲身接触内地政治、军事、经济和思想文化的实际，为其积累统治经验提供了更好的条件。这一步很重要，使他能将“祖宗旧法”与各方面的情况比较得失，是产生“变通”思想的中心一环。

1253年，忽必烈在潜邸接见西藏萨伽派五世祖师八思巴，“与语大悦，日见亲礼”。从此他便同八思巴建立了密切关

① 《元史·姚枢传》。

② 同上。

③ 《元史·世祖纪》。

④ 《元史·八思巴传》。

系，历经七年，于1260年即位后，就把八思巴“尊为国师，援以玉印”。这样，当忽必烈继蒙哥汗即位时，已经成为一个既谙熟本民族历史文化和社会状况，又了解和接受了汉族及其它民族的思想文化，为其整个“变通”思想的形成打下了丰富而坚实的基础。

（四）最重要也是最根本的一条，是客观形势的变化要求变通。

由蛰居北方、东征西讨，到入主中原、君临天下，形势的变化推动他变通祖宗旧法，以适应新的历史形势。没有这一客观要求，变通思想就无从产生（这一点，本文在第一节已略述，可参看）。

尹湛纳希哲学思想概述

布和巴雅尔（蒙古族）

一、尹湛纳希生活的时代和生平

从1840年鸦片战争到1919年五四运动为止，是中国近代史的旧民主主义阶段。这段历史的特征是：列强入侵，封建制度衰落和腐朽，资本主义萌芽在缓慢发展；阶级斗争、民族矛盾日趋尖锐化。不堪帝国主义、封建主义的政治压迫和经济剥削而在水深火热中挣扎的中国各族人民，纷纷反抗，不断起义，反对外国入侵，反对封建制度。

蒙古族人民，历来以畜牧业经济为主要生活手段。到清朝后期，清廷采取“移民实边”的政策，大量开垦牧场，引起蒙古族人民的反对。清政府为了缓和人民的反抗，把垦务大臣贻谷撤职查办，但是蒙垦政策并没有停止。这使蒙古族经济遭到了破坏，人民生活极端贫困，人口逐年下降，文化极为落后。

与此同时，清朝政府对蒙古民族的文化发展严加控制和破坏。例如1742年（乾隆七年），“清廷通令内蒙古固有的一切历史文献，尽行搜罗于北京，予以全部焚毁。而给予内蒙古的则是满蒙合璧的《圣谕广训》、蒙文的《观音经》、《心经》、《金光经》等。”^①这造成蒙古族地区，寺庙林

^① 陶克海：《内蒙古发展概述》，第148页，内蒙古人民出版社，1957年。

立，喇嘛占蒙古族男子的很大数量。据有关资料记载，当时清廷出资修建的寺庙有：乌兰巴托二十三所，多伦诺尔四所，呼和浩特二十九所，热河十二所，五台山二十三所，沈阳十所，北京三十三所。十九世纪中叶，各盟旗、苏木都有寺庙。到了清末，各旗平均寺庙超过二十所，最多的到达四、五十所。

喇嘛教教义所宣扬的“灵魂不死”、“三十三天”、“十八层地狱”、“因果轮回”等邪说，渗透到蒙古族社会生活的各个角落，根深蒂固。被世界誉为强悍的蒙古族人民，却被神佛摆布，忍受压迫剥削，把希望寄托在虚幻的来世。尹湛纳希就生活在这样的时代。他不畏强暴，挥笔讴歌，以感人心弦的诗歌，启迪人民，鼓舞人民，希图摆脱封建制度的网罗，终于成为一位著名的民主主义思想作家。

尹湛纳希（公元1837—1892年），乳名哈斯楚鲁，汉名宝衡山，生于“文武兼习，钟鼓之家”的卓斯图盟土默特右旗（今辽宁省北票县下府乡）、协理台吉旺钦巴勒家。旺钦巴勒是文武双全的人士。尹湛纳希的哥哥们也都是很有学识的人士。

尹湛纳希聪敏好学，幼年时跟学问渊博的塾师们学习了蒙、汉、藏等文字，对蒙汉民族的古典文学造诣较深，并有绘画才能。他游历过内蒙古很多盟旗和国内一些名胜古迹，访问过不少名流学者。这对他的思想感情的变化、丰富社会生活和积累经验都起了很大的作用。尹湛纳希一生从未任过官职，主要致力于写作。

据记载，他二十九岁以前，主要是读书和练习写作，过着“淡饮深论，名茶一杯，古书一部”的悠闲生活。除了专心攻读外，写过处女作《红运泪》（没完成）。1870年（三

十岁），尹湛纳希由于开采扎兰煤矿亏损，变卖田地，家境因此破产没落。正如他自己所说：“三十岁时，妻死儿亡，凡事均不顺利。”这些变化对尹湛纳希的思想发生了深刻的影响。因此，他才感到“这种闲散生活，时间与金钱消耗甚大。况且今日之环境恶劣，赌钱、斗促织、吸鸦片之恶习弥漫天下。若不从事正业，修身正心，易染恶习，悔之不及。故余择此笔墨生涯。”他不愿意随乎流俗，与一般庸夫俗子为伍，于是在现实生活的逼迫下，思想也有了些新的转变。

尹湛纳希花费了二十四年的时间，续撰他父亲未完成的《青史演义》，写到一百二十四回（后五十一回现在还未找到）。他撰写这部庞大的著作，耗费了很大的精力，直熬到“脸皮皱，头发白，筋松弛，骨髓枯”的地步，但“虽遇天灾人祸，未曾停笔”，以坚强的毅力克服了各种困难，辛勤地进行撰述。这中间还著成长篇小说《一层楼》、《泣红亭》，翻译了《红楼梦》和《中庸》等书。现存其稿约一百五十万言。

尹湛纳希的《青史演义》，于1938年由特莫格图的“北京蒙文书社”油印出版了三十四回的五卷本，1939年布和合希格的开鲁“蒙文学会”石印出版了六十一回的十二卷本，序言一本，共十三册，并出版《一层楼》；1944年在张家口铅印出版开鲁本；解放后，为庆祝内蒙古自治区成立十周年，于1957年由内蒙古人民出版社出版了《青史演义》、《一层楼》、《泣红亭》。

国内外有不少研究尹湛纳希思想的专家、学者。额尔敦陶克涛访问了尹湛纳希故乡，采集、整理、写出了介绍尹湛纳希的生平事迹和研究其著作成果的《尹湛纳希》一书，于1958年出版。内蒙古的一些学者，相继发表不少论文，大部都是关于尹湛纳希文学方面的研究成果。在国外，蒙古人民

共和国于1959年出版的《蒙古文学一百篇》里，对尹湛纳希作了简单介绍，给予很高评价；于1968年出版的《蒙古文学概论》中编入了扎木苏荣扎布写的《关于尹湛纳希的长篇小说》的论文。苏联莫斯科大学的Л.Г·斯科罗乌莫娃，写了比较有系统的研究尹湛纳希的十多篇论文。联邦德国蒙古学家海西格，写了蒙古文学两册书，其中包括尹湛纳希的著作，并又用德文翻译出版了《一层楼》中的诗歌。美国研究尹湛纳希著作的人里，有贡布泽博，他写了尹湛纳希的《青史演义在文学中的地位》的论文。

本文仅探讨尹湛纳希的哲学及社会思想，请批评指正。

二、尹湛纳希的宇宙观

恩格斯说，思维对存在，精神对自然界的认识问题，是“全部哲学的最高问题”^①。尹湛纳希对这个哲学的“最高问题”是如何回答的呢？他虽没有写过哲学专著，但他针对当时流行的喇嘛教宗教哲学，把自己的宇宙观在《青史演义》的序言中，明确地提了出来，并作为指导思想，贯穿在全部著作中。他说：

此宇宙者，从天地日月乃至万物，皆起源于阴阳二气，因缘于五行法则而形成，故充满世界繁衍万物，而万物无不具有规律也。唯有吾辈穷思极虑而悟其理也……^②

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页，人民出版社，1972年。

② 尹湛纳希：《青史演义》，蒙文版，第72页，内蒙古人民出版社1957年。以下引文凡出自《青史演义》的，皆为此版本，不再注明，《青史演义》则简称《青史》。

这里，尹湛纳希明确地回答了以下几个问题：第一，他认为宇宙不是空无，而是实在的，它包括天地日月以至万物。就是说，这是包括宏观世界和微观世界领域的宇宙。显然，这是与当时宗教的“虚空世界”相对抗的；第二，他认为宇宙及其万物的本质是物质的，“皆起源于阴阳二气”。从而承认了世界的统一性在于它的物质性。这就驳斥了当时流行的“神佛创世”说的谬论；第三，他认为宇宙万物“无不具有规律”，且它们都按一定的规律产生、发展着，神佛都不能违背；第四，他认为宇宙万物发展的规律性，人们只要“穷思极虑”就可以认识的。总之，尹湛纳希这里所表述的思想，说明他的宇宙观是朴素唯物主义的宇宙观。关于“穷思极虑”能认识万物及其规律，这种说法很不全面。因为，单纯靠“穷思极虑”是不可能真正认识事物及其规律的，只有在不断发展的社会实践基础上，通过“穷思极虑”，才能认识客观事物，掌握它的规律。

基于上述观点，尹湛纳希还具体阐述了人的产生。他说，“宇宙都由阴阳二气而成，有阴阳二气的地方，就产生人和物。既然作为人类的人身而言，必有智慧，必分深浅和大小。”^①此外，针对所谓“狼鹿相配而生蒙古人”的邪说，他批驳道：“天下岂有从两类动物产生人的规律呢？”^②就是说，人和物的产生都是有其具体的条件的，其条件就是“有阴阳二气的地方”。当然，尹湛纳希还不能科学地考察人类的起源、人的社会性和阶级性，但他依据万物都有规律性的认识，提出了人是从物质的“阴阳二气”中产生的，是有智慧的动物，这也是唯物主义的观点。它否定了当时世俗

^① 尹湛纳希：《青史》，第23页。

^② 同上书，第1793页。

流传的人和物是“神创佛造”说，坚持宇宙万物（包括人）是“起源于阴阳二气”的唯物主义一元论。

为了说明客观事物具有规律性，尹湛纳希还以某些自然和社会现象进行阐述。他认为人是有生有死的，生命是有长有短的。这既不是由命运决定的，也不会是长生不老的。而人的生死，寿命的长短，也是一种“宇宙律”^①。冬去春来的自然现象也是这样，谁也改变不了的。他说：“难于推迟春天的苏醒，难于避免夏天的炎热，难于温暖秋天的凉爽，难于溶化冬天的严寒，老天爷也无能为力也。”^②

尹湛纳希的哲学思想尽管不系统，且有很大的局限性，但却是朴素唯物主义思想，这对于生活在宗教神学盛行的环境中的一位思想家来说，的确是难能可贵的。

三、尹湛纳希的无神论思想

如前所述，喇嘛教在蒙古族聚居地区广为流行。清政府为了进行统治，在蒙古族地区采取愚民政策，大力推广喇嘛教。为了反对民族压迫和封建统治，他对佛教神学也进行了批判。

喇嘛教哲学认为宇宙的本体为“梵”——虚空；“梵”即我也，是万物的根源。下面这段话正可以概括喇嘛教的宇宙论：“最初有空，从空生火，从火生暖，从暖生水，即冻结作地，从地生种种药草，从药草生谷物生命……”^③可

① 陶克海：《尹湛纳希》，第66页，内蒙人民出版社，1958年，藏文版。

② 尹湛纳希：《青史》，第695页。

③ 德力格尔：《内蒙古喇嘛教发展概况》，第25页，内蒙古自治区社会科学院哲学所藏哲史研究室1980年翻印的汉文本。

见，喇嘛教鼓吹“虚空世界”论。

尹湛纳希针对“虚空世界”论，写了“经师之伪”的文章，以通俗的艺术形式，进行了深刻地揭露和讽刺。他写道：

——既然不懂经文，收罗万卷是什么？——那些……不是经卷，而是为了好看变化的。——为什么要变化它？——以障人眼，使之心服。——不能变为书吗？——书则有实事根据的，很难遮盖蒙蔽人，经则无边无际的‘虚空’，心地虚幻，易堵别人的追问，而且世上懂经文者极少，伪装却易。所以天高任鸟飞，海阔凭鱼跃也。因我不懂经文勿需书，伪装经师也。①

这里尹湛纳希以讽刺文，揭露了“经师之伪”，批判了宗教的“虚空”说，倡导群众学习文化，且明确指出佛经和传播文化知识的书的本质区别。不仅如此，尹湛纳希还以掌管政教的活佛的事迹，论证了“经师之伪”。他说：“所谓佛之信徒的活佛，为了功名、恩赏，参军杀人放火，有的犯法，被国法惩处者有之。这对无声的老佛，欺压太甚。更可恨者，佛法二百六十五条戒律中，那一条规定可以杀人放火呢？”②

尹湛纳希依据其宇宙观，在《一层楼》的第一、二回中，揭露了当时流行的神佛说——王母娘娘的所谓“仙桃会”。这个决定神佛命运的仙桃会，在尹湛纳希的笔下只不过是污秽不堪的人间官场。那些神仙仙女们都成为溜上欺

① 陶克寿：《尹湛纳希》，第30—39页。

② 尹湛纳希：《青史》，第45页。

下，互相欺骗，以强凌弱，混淆黑白，颠倒是非的政客、骗子。王母是不分香臭的东西，神仙仙女们，都是禽兽、乌龟、仓狼、昆虫之类的丑类；仙女们并非如喇嘛教所鼓吹的是那样“无欲”清高的东西，也因贪色淫乱而被申斥；神仙不是如喇嘛们所赞扬的那样有“佛心”，也是偷吃常生药的小偷而被揭穿；等等。实际上，这是把清朝当时的社会情况，挪到“天上”描写。同时，这也是对喇嘛教鼓吹的人死后将会升到极乐世界享受的谬说的有力的揭穿。

因此，尹湛纳希认为：“佛教将宇宙超渡到空虚为理论，而圣教把世界子孙繁衍追求功德为世界的根源。此二教，一为使宇宙空荒，一为将宇宙充满。”^①与此同时，针对清廷对蒙古族推行黄教，愚化人民的政策，他问道：为了取得佛教“‘拉哈日木’、‘道日木’的学位”这种“无用的虚誉”，让某些人不远万里，千辛万苦到西藏，学习佛教哲学，掌握变幻无穷的经文，为何不让人们学习有根有据的书呢？他愤怒地说：“严禁学习之路，是非常错误，蒙古人学藏经，掌握理论原理，犹如白天星星，夜晓之虹也。”^②“在这个世界上邪教不会长久，歪道不能永存。”^③

尹湛纳希以论文或文艺形式，所表述的无神论思想是鲜明的。他对清廷以宗教愚弄人民，维护封建统治，并把富贵贫贱、幸福与灾难的原因，都归结为神佛决定的命运说，进行了无情揭露，对黄教的唯心主义理论进行了批判。所以，当时尹湛纳希的思想被咒骂为“错误观，邪教说”是没有什么奇怪的。

①② 尹湛纳希：《青史》，第81页。

③ 同上书，第66页。

四、尹湛纳希的朴素辩证法思想

尹湛纳希的著作中含有不少辩证法思想。这表现在他对“六型”、“在”与“空”等概念及其内容的阐述上，说明他坚持唯物主义，批驳宗教神学思想。

尹湛纳希在对当时的社会情况和自然现象进行了深入观察基础上，依据“事物都有规律性”的认识，认为事物是互相联系、互为条件，而且有规律地产生、发展着。“六型”说就体现了这一思想。如说：

一个太阳，一个月亮，二光二影，六型也。有日就有光，有光则有影，有月就有亮，有亮亦有影。但日光强烈，影亦清晰，月光暗淡，影亦朦胧……乃月者受日光而发亮，究于日因也。唯有太阳运行准确，时刻按时，虽然根据日光也可掌握计时。月亮运行缓慢，所以逐渐落后，虽然升落有定时，却难掌握计时。此六型看起来，是六种形式，其根源却在于一个太阳也。^①

就是说，所谓“六型”，乃日、月、光、亮、日影、月影，“其根源却在于一个太阳”。虽然白天日照世界，夜则月亮发光，但月亮之所以发光，是因“受日光而发亮，究于日因也”。太阳是根本的。这就表明：他提倡考察事物的规律，分析事物的相互联系，其目的在于追究事物的“根源”。这种思想，在那“佛光普照，神灵显能”的当时，是很宝贵的，而在今天也是有价值的思想。

^① 尹湛纳希：《青史》，第726—727页。

任何事物都有自己的特点，就是同类事物也会因环境不同而各异。尹湛纳希说：“世界气候地理条件不一样，日照远近地形高低不同，春秋迟早和冬夏冷热各异。所以世上万物，各个都有自己的特点。因此，同样的谷种，山地谷子沉甸甸，而平川的却柔软。据此可知世界总的规律。而一般农夫也可以领悟也……”。例如世界气候之不同，最美的是花，而花争芳斗艳，都有各自的美色。又世上最香的果子，但果子各不一样，都有各自的特香耳。”^①就是说，表面看起来事物虽然相似，但气候、位置不同，都有各自的特点。这是符合具体问题具体分析的道理的。

尹湛纳希经过考察和研究，对“在”与“空”的关系作了比较正确的论述。他认为“在”与“空”是相对的而又互相联系的一对矛盾。他写道：

实际上，此在与空二词，说起来是不同的词，其意是一个。因为，有了‘在’才有‘空’字，有了空这个词，也才被创造出‘在’字。此在与空，犹如首尾相联的一环。比如人在活着时在，死去后空也。具体物体完整时在，毁坏时空。又如古代那些千万个朝代的人物活着时都是在，今已过去，都已空矣。如今我们这些人们，这个躯体，看起来都是在，到后来也不可避免空也。我们成为空后，而后来的人们是在的，故空而在也。所以说在也是空，空亦是在。^②

这样，尹湛纳希就将“在”与“空”的关系，以及它们的实

^① 尹湛纳希：《青史》，第57—58页。

^② 同上书，第74—75页。

质揭示出来了（当然，将“空”、“在”说为一体的东西，还是错误的）。由此，他还比较了儒教佛教理论的区别，进一步分析了“在”与“空”的实质，谴责佛教的“空虚世界”说。他指出：佛教将“空”作为事物的终极，使世界的贤明追求空虚，而根据实际写出的书则坚持“在”，让世人追求“实在”；二者异趣。在他看来，佛教所谓的“空”，实是事物变化的结局。任何贤哲，不论他如何奋斗，也不会到达“极乐世界”，不会成佛，更不能登天。因为它们都是“空”的。追求空虚，将一事无成，还不如把自己的精力，用于“实在”。因为它是具体存在，只要用到功夫，将会达到目的。总而言之，在尹湛纳希看来，与其企望人们追求当时流行的佛教之结局——空虚，还不如为现实世界，自身的利益、自由而斗争。

此外，在尹湛纳希的著作中，还含有物极必反的思想。他写道：“坏极转好，愚极转明，钝极锋利，执拗之极应允。”^①这类例子，在他的思想中是不少见的。他的辩证法思想是应深入地发掘的。

五、历史的局限性

马克思说：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^②尹湛纳希是一位现实主义作家，在当时蒙古社会的黑暗愚昧情况下，不可能不受其影响。他的宇宙观中朴素的唯物主义和辩证法思想因素

① 尹湛纳希，《青史》，第50页。

② 马克思，《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第二卷第82页，人民出版社，1972年。

不少，但他的思想上也留有历史的阴影，所以他对社会现象的论述还有不少片面的观点。如他所谓的“祸福之根源，在于人的思想”^①，又如对成吉思汗统一蒙古族，开国奠基所做出的杰出的贡献、智慧以及军事才能，则往往归结为是成吉思汗天才的结果，并加以神化。例如他写道：“哎呀，看起来创业成事者，不在于学问，而是天生的智慧，木华黎是真正跟随北极星而生的将领，否则他运用自如的兵法，是从什么兵法中学过的呢。”^②无视历史条件，无视人民群众的力量，这都是唯心主义思想。

他虽然愤世嫉俗，严厉批判了封建制度的黑暗，大胆地揭露了现实生活中的矛盾斗争。但由于时代和阶级的限制，提出解决这些矛盾的正确方案则少。他只是把希望寄托在多出些有才能有知识的人，把广大人民从黄教的精神枷锁中解放出来，而看不到人民的力量。

① 尹湛纳希：《青史》，第45页。

② 同上书，第766—767页。

试论罗卜桑却丹的哲学思想

武国驥（蒙古族） 李凤鸣（蒙古族）

罗卜桑却丹是我国近代蒙古族的一位精通多种语言文字的博学者，勇于探索真理并致力于社会改革的进步思想家。

一、罗卜桑却丹的生平与著作

罗卜桑却丹，原内蒙古卓索图盟喀喇沁左旗（今辽宁省喀喇沁左旗）人，生于同治末年（公元1874年），卒年不详。

罗卜桑却丹出生在贫苦农民家庭，无资进学堂学习。但他自幼勤学好问，具有强烈的求知欲，以顽强的自学精神刻苦努力，终于精通了蒙文，因而闻名于家乡地区，并在他十七岁（1890年）时，作为寒门子弟被喀喇沁左旗的旗府衙门破格提拔为该旗的“苏木章京”的官职。1894—1897年，他被旗府衙门派往哲里木盟所属旗（县）进行查丁造册的公差，调查喀喇沁旗的属民搬迁到上述地区的旗（县）定居的家属、人丁情况，历时三年余，足迹踏遍方圆数百里的广阔草原。由于对现实的不满，他于1897年“放弃了当俗人的念头”，不惜弃“苏木章京”的官职，决心赴藏求学。不料，途经北京时，食费盘缠用尽，无奈便在雍和宫暂住下来，打算学好经卷筹足资金后，再赴西藏学习。他经过四年的努力

钻研，又掌握了汉、满、藏等语言文字，于1902年参加清廷的考试，因成绩优异，被授予“四种语言固师”的职称。

1906年，罗卜桑却丹被清廷的六部衙门所聘，在“北京满蒙高等学堂”任教。1907年，他接受日本邀请，在京都“东京外国语学堂”任教，一直到1911年。在日本生活了五年时间，接触到国际社会，开阔了视野。

1911年秋，罗卜桑却丹返回祖国。1914年8月，他由北京迁居东北，发奋著书立说。经过三年多的辛勤劳动，他于1918年完成了巨著《蒙古风俗鉴》。

《蒙古风俗鉴》^①一书，是一部用蒙文撰写并以毛笔手抄本的形式保存下来的“百科全书”式的风俗学著作。全书共分十册，连同“序”和“跋”计六十章，约二十万字。作者在这部著作中采取分类归纳的方法，分专题章节，较为详尽地记述了蒙古族的风俗习惯及其沿革发展情况。这部著作涉及面广，内容丰富，论述了蒙古族的政治、经济、文化、哲学、宗教、地理、医学、军事、动植物、道德、刑法、婚姻等许多方面的问题，尤其比较真实地反映了近代蒙古社会的时代特点，为研究近代蒙古族社会历史提供了宝贵的文献资料。

二、罗卜桑却丹的朴素唯物主义思想

在《蒙古风俗鉴》中，作者虽然没有辟专章论述哲学问题，但其中体现的哲学思想是比较丰富的，既有唯物主义思想，又有朴素辩证法观点，而其无神论思想尤为突出。

（一）朴素的唯物主义自然观

^① 《蒙古风俗鉴》已由内蒙古人民出版社于1981年出版（蒙文）。

世界是物质的还是精神的？现实世界是怎样形成的呢？罗卜桑却丹提出了自己的朴素的想法。他说：“从远古以来，年迈的老人口头相传说，宇宙（物质世界）形成之后，（世上万物）分成水、土、木三类。后又分昆虫、飞禽、走兽、人群等四类生物。那时，走兽、飞禽和人类，三者互通各自的言语声调。长此以往，由于产生恶念，由于人类特别聪明而捕杀动物，动物与人便各自分开，不在一起。各种鸟类栖息在树上，发出种种鸣声。人类依据鸟鸣准能找到森林和湖泊。这样，人们就照着鸟语声去采食各种果类。愈到后来，鸟的鸣叫声年年有所变化，人亦即不知其意了。再加上地区水土之变化，人类愈发聪明，语言也日渐有各种变化。”^①从这里可以看出以下三种观点：

第一，世界是物质的，它是由“水、土、木三类”元素以及“昆虫、飞禽、走兽、人群等四类生物”构成的（当然，世界并不仅仅由上述几类物质构成的）。辩证唯物主义认为，世界是由形形色色、千差万别的不同形态的事物和现象的物质构成的。罗卜桑却丹上述的认识虽然与辩证唯物主义观点有一定的距离，但这种认识的积极意义在于坚持以自然本身的某种物质形态来解释自然界，坚持世界的本质是物质的。这对流行于蒙古族社会的佛教把世界看成是所谓“虚空不真”的观点，对佛教的创世说，即嘎希布、释迦牟尼、美岱三世轮回说等神学唯心主义则是直接的否定。

第二，在物质与精神谁先谁后的问题上，他虽然没有直接回答，但“水、土、木三类”在先，“昆虫、飞禽、走兽、人群等四类生物”在后，并把“人群”排在最后。而人类与动物不同，是有意识（恶念、聪明等）的，能认识自然界，

^① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗考》，第263页，内蒙古人民出版社，1981年。

“找到森林和湖泊”，“采集各种果类”。我们知道，精神、意识不是从来就有的，“是人脑的产物，而人本身是自然界的产物”，“不言而喻，人脑的产物，归根到底亦即自然界的产物”^①。可见，他的这段话含有物质在先、精神在后的思想。

第三，他不但认为世界是物质的，并且认为世界万物是由低级到高级的运动、变化 and 发展的。那么，世界的运动、变化和发展是否有一定的规律性呢？他也有所说明，^②如说：

“天命所定的世界之演化之道，则日落星出，昼夜更替为成规。日积月累，四时循环为一岁。这是人类所遵从的时令凭据。”^③这里含有物质世界的运动、变化和发展不但有“道”（规律性），并且人类必须“遵从”这“道”（规律性）的意思。需要说明的是，他这里所说的“天命”，不是“生死由命，富贵在天”的那种唯心主义的天命论，而是指的自然的、物质的天。他将“道”作为自然界运动、变化的必然规律，是他的唯物的自然观的又一表现。

（二）自然环境的重要作用

罗卜桑却丹说：“……因为蒙古民族生息的地方是富饶的草原，因而古代英雄骏马（英雄豪杰）不可胜数，迄今亦层出不穷，而文人学士却屈指可数。虽文人学者的出生无固定之地，但也在于水土之力。”^④他引用古语更直接了当地指出：“有句古语‘山水不佳则不出突出之人’。”^⑤那么，他是否把人才的出生与地理环境绝对地等同，或承认地理环境决定论了呢？否。他说：“古今观之，蒙古地区不定何

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第74页，人民出版社1972年。

② 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第3页，内蒙古人民出版社，1981年。

③ 同上书，第3—4页。

④ 同上书，第299页。

时何地不断出现神射手。”^①这就表明，他把英雄、人才的诞生并未归结为“五百年必有王者兴”的宿命论，而力求从客观环境方面作出唯物的解释、说明。^②

在谈到人的寿命与自然环境的关系时，罗卜桑却丹说：“人的寿命的长短在于土地营养的效能。假使土地肥沃，土地滋润，则万物繁茂。假使气候不适，土地干燥，养分不足，则生物的活力衰竭，这是天道即自然的法则。因此，世上凡降生在土地滋润，营养充足的地方之人无论如何寿命就比较长。”^③这里，关于万物生长的“天道即自然的法则”的观点，是符合科学道理的；对于人的寿命长短，其原因并没有归结为“命里注定”的迷信说教，仍能坚持朴素的唯物主义的观点。^④

（三）朴素唯物主义的认识论思想

罗卜桑却丹说：“好好考察起来，蒙古民族虽然没有其他方面的学问，但在牧养牲畜方面却有一个特别的窍门。这是因为，世上的人们无论出生在什么地方，便知那个地方的习性。蒙古民族日常所从事的劳动便是牧养牲畜。这样搞来搞去，便知道了牧养牲畜的方法。”^⑤又说：“世人要想知道其他部落的风俗习惯，人情世故，则必须首先认真考察那

① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第220页，内蒙古人民出版社，1981年。

② 无论是中国古代的《管子》、《淮南子》还是外国的孟德斯鸠、拉采尔，都有片面强调地理环境作用的一面，他们只看到了环境对人的影响，而看不到或故意抹煞环境也被人改变的事实。就实质来说，罗卜桑却丹仍未能跳出人文地理学的圈子。

③ 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第322—323页，内蒙古人民出版社，1981年。

④ 寿命长短，固然需必要的营养，亦需适宜的运动。可参看毛泽东著《体育之研究》。

⑤ 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第120页，内蒙古人民出版社，1981年。

里的歌谣，这样就了解知道那个部落的人们的习性、品行。”^① 牧养牲畜的“特别的窍门”，对于“人们的习性、品行”等的认识，是从哪里来的？是从“搞来搞去”、“认真考察”得来的。马克思主义哲学认为，人们的认识来源于实践。人的正确认识既不是天上掉下来的，也不是头脑里固有的，而只能从生产斗争、阶级斗争和科学试验的实践中来。“搞来搞去”是生产活动，“认真考察”是深入实际调查研究，这里他虽没有谈及“实践”二字，但认为认识来自实践活动的思想是应予肯定的。

从罗卜桑却丹的《蒙古风俗鉴》的“序”和“跋”看来，他在蒙古地区做了多年的认真细致的调查研究，又对前人的著作、经卷进行了阅读。因此，这部书的浩繁的内容是有根有据的，而不是凭空写出的。正如他自己所说：“从蒙藏文献中精心摘引，对蒙族当前生计进行调查研究”而写成，即“照实写清”。比如，他在“蒙古地区植物类”一章中列举了种种树木、花草之名后说道：“对于蒙古地区自古以来生长的草木名称及其地点，尽自己所能写出来了。假如还将后来知道的名称都经过调查写出来，那将是不易的。”也就是说，他是“循其真实写下”的，对于没有记载的，或是没有实地调查的，他不妄加判定。罗卜桑却丹的这种重根据，强调调查的求实精神，是值得称赞的。

二、罗卜桑却丹的无神论思想

喇嘛教是中国佛教的一个派别。红帽派旧喇嘛教自元朝

^① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第216页，内蒙古人民出版社，1981年。

时就开始传入蒙古地区，但在民间尚未流行。在明代，宗喀巴（公元1357—1419年）所创的黄帽派新喇嘛教，在蒙古地区广泛传播，并取代了蒙古原有的萨满教，成为唯一的宗教信仰。到了清代，喇嘛教在蒙古地区的传播达到极盛时期，成为清朝和蒙古封建主统治蒙古族人民的有力思想工具。

罗卜桑却丹在《蒙古风俗鉴》中，把喇嘛教作为一个很重要的问题加以考察和论述的。他在好几章中谈到喇嘛教，并辟有专章加以阐述，认为喇嘛教是蒙古民族贫穷落后的“祸根”，反对喇嘛教所谓的“非永生，皆虚幻”的谬说，揭露了喇嘛教的欺骗性和危害性，显示了他反对传统的宗教信仰的无神论思想。

喇嘛教宣称：可汗、那颜的荣华富贵是前生修来的善果；他们代表天的意志，生来就有统治蒙古的权利。阿勒巴图群众的受苦受难，则是他们前生所作的恶果，他们只有忍受疾苦、安分守己、放弃斗争，才能偿清前生的孽债，换得来世的幸福生活。罗卜桑却丹紧紧抓住喇嘛教这种所谓的“前生”、“来世”的无稽之谈，直接了当地指出：“喇嘛教宣扬世事皆虚幻，人不长生，一切无用，劳其身骨则作孽，信其经典则造福，今生务必思来世。”^①在他看来，这是不可信的。然而，“有些人相信喇嘛们的‘有限的世界是空虚的’之类说教，认为自己此生已经无所指望，希冀投生幸福乐园，以便来世过得美好而潜心诵读佛教经卷”^②。罗卜桑却丹认为这是无望的。他根据自己的朴素的唯物主义认识论思想，从人们现实生活的常识出发，对喇嘛教的这种悲观厌世的反动说教进行了批驳，说：“出生世间的人们，都

① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第174页。

② 同上书，第221页。

是长大成人之后，学一种通明事理，与人有益的本领，可是喇嘛教却并非如此。”^①他还根据自己丰富的阅历，从了解到的国内外的实际情况反问道：难道“现今世界各国不是都注重人们的生活，悉心经营生产，发展文化教育吗？！”^②这些批驳尽管无力，也缺乏理论的深度，但其否定喇嘛教神学思想则是明确的。

为了揭露喇嘛教的虚伪性及其给蒙古族社会造成的危害，他把批判的锋芒直指达赖喇嘛，说：“当初，大兴土木，兴建寺庙时，达赖喇嘛曾有训示：‘如兴黄教，则蒙古昌盛。’蒙古人遵循这个训示信仰黄教，自元朝到明朝以至于今，一直虔诚地信仰。可是，为何蒙古地区的生产经营、生活状况一年不如一年，蒙古人的体力衰竭、面色憔悴一代不如一代，谁人晓得，这到底是什么缘故？这是多么值得评判的事情！达赖喇嘛常说：‘蒙古兴黄教为好，将来亦善。’对于这些话，当今仔细考究便可知道，蒙古人岂但没有得到喇嘛教的一星半点的好处，反而蒙古民族日趋衰落，……。”^③这种从历史到现实以史实对佛教神学思想的欺骗性及其危害性的批驳，是有力的。

对于喇嘛宣扬佛教神学思想给蒙古族人民带来的危害性，罗卜桑却丹进行了“评判”，他说：“在蒙古地区盛行喇嘛教之后，人们的思想更加迷惘，行为也极度怠惰”^④，“习性变得特别懒散，意志变得特别懦弱”^⑤，“致使蒙古

① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第174页。

② 同上书，第221页。

③ 同上书，第171—172页。

④ 同上书，第174页。

⑤ 同上。

人迷失了方向”^①，无法判明真理和谬误，如同醉翁一样，朦朦胧胧过日子，甚至竟有人以身殉教。

罗卜桑却丹对蒙古族人民中为什么盛行喇嘛教，以及为何会产生上述种种现象，也进行了一定的分析。他说：“满清皇帝和大臣们，……在蒙古地区大力兴建寺庙，推行佛教，其缘由在于或是为了信仰，或是为了疑惑，或是为了试探，或是为了计谋，以此来进行诱导和安抚。”^②就是说，蒙古地区之所以盛行喇嘛教，是清朝封建统治者“大力兴建寺庙，推行佛教”的结果。而在蒙古地区“推行佛教”则是清统治者的一个“妙计”、“计谋”，其险恶用心在于“诱导”和“安抚”蒙古族人民，以便实行统治，所以将喇嘛教“率先引入蒙古地区”。此外，他认为在蒙古人中喇嘛、僧侣之所以如此之多的“奥秘”，是在于封建制度下的苛捐杂税、繁重的徭役造成的。如说：“让儿子入庙当喇嘛，做僧侣，其真情实意是叫他们过上舒适的日子，而决不是一心追求修仙成佛。”因为，“寺庙有自己的财产，因而僧徒们连绵不断地接续下来。此外，从僻乡牧野来当喇嘛之后，他们的侄儿侄孙等后嗣也有不断入庙当喇嘛的。所有这些是寺庙喇嘛非但不根绝反而日益增多的根本原因”^③。上述分析是颇有道理的，它在一定程度上揭示了喇嘛教在蒙古地区广为流行的社会原因。

① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第172页。

② 同上书，第288页。

③ 同上书，第173页。

四、罗卜桑却丹的朴素辩证法思想

(一) 关于事物运动、变化和发展的思想

罗卜桑却丹在《蒙古风俗鉴》的“序”中谈到的“日落星出”、“昼夜更替”、“四时循环”，讲的是自然界的运动、变化。他所说的“旋转的太阳，交替的政权”^①，“贫富者，无恒定”^②，“荣华富贵并非恒定，青春妙龄难保久长”^③，以及前引文所说的“水、土、木三类”在先，“昆虫、飞禽、走兽、人群等四类生物”在后，就是说，不论是自然界，还是人类社会，都是处于不断地运动、变化和发展的过程中。这个思想在《蒙古风俗鉴》中体现得较为明显和突出。而时代的变迁、政权的交替这个近代历史的特点，在他的思想中得到了充分的体现，使其具备了强烈的变的思想。那种静止的、永远不变的形而上学观点，他是反对的。例如，他对“从来如此”的“官吏的儿子只能当官吏，平民的儿子只能当平民”的蒙古王公封建世袭制表示了深恶痛绝，并从各方面进行了揭露、抨击，认为它是蒙古族贫穷落后的根源之一。

(二) 关于对立统一的矛盾思想表现

罗卜桑却丹明确地指出：“世上任何事物不成对则不成。”^④这是讲世界万物都由对立统一的矛盾所构成。他说：“开明之世并非不出生佞人，乱世之朝并非没有圣贤，只因人的学识见地不同而相异。善与恶在其限度之内是确定

① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第153页，内蒙古人民出版社，1981年。

② 同上书，第155—156页。

③ 同上书，第244页。

④ 同上书，第146页。

不移的。”①“西边有失，东边有得。”②“来的路和去的路其终点是一个，未来时和过去时相接替有利有弊”、“欢笑和悲泣虽两样心是一个，公开的和隐蔽的无恒定时有变化”③，等等。以上这些“开明”与“乱世”、“佞人”与“圣贤”、“善”与“恶”、“贫”与“富”、“西边”与“东边”、“有失”与“有得”、“来”与“去”、“未来”与“过去”、“有利”与“有弊”、“欢笑”与“悲泣”、“公开”与“隐蔽”等，都是“成对”的。这种矛盾的思想在他的著作中是不少见的。

从上可知，第一，罗卜桑却丹关于事物“成对”的观点，鲜明地体现了对立统一的矛盾的思想，且“成对”这个概念也属哲学范畴。第二，“世上任何事物”都是“成对”的，含有矛盾的普遍性的意思。第三，他关于矛盾的思想，是从战争的事实中概括出来的，战争双方是相互“成对”的，经过战争一方“战胜”另一方，达到矛盾的解决。在这里，他已意识到矛盾的对立面是通过斗争实现的，从而促进事物的变化发展。

（三）关于矛盾转化的思想

罗卜桑却丹说：“大凡政局稳定之后，便天下升平，只因人的欲望不知足而有两种世道之分。治达到极点则必生乱，乱达到极点则又反治。如此时世变迁是绝对无误的。”④

① 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》第3页。

② 同上书，第245页。

③ 同上书，第158页。

④ 同上书，第3页。

又说：“一心贪图安逸，结果遭遇灾殃；全力追求金钱，结果丧失性命”^①；“选美的姑娘却嫁给了瞎子”^②等。这种观点与魏源的“暑极不生暑而生寒，寒极不生寒而生暑。屈之甚者信必烈，伏之久者飞必决”^③，以及洪秀全的“乱极则治，暗极则光，天之道也”^④等的思想是一样的，讲的都是“物极必反”，事物的矛盾双方相互转化的道理。

矛盾双方相互转化是不是无条件的呢？罗卜桑却丹则给予了否定的回答。他说：“大抵失时机，误大事，犯有过错者，均在幸运之际，逞其富足勇武，一时忘乎所以，倨傲蛮干所致。”^⑤这是讲骄傲自满、忘乎所以导致犯错误以至于失败的道理。他又说：“不经苦难，不能成功”^⑥，“祸福无定门，全在于个人”^⑦。这是讲要想功名立业，就得艰苦奋斗；要想避灾躲祸得福，就要自己努力，创造条件。他说的“冰冻三尺非一时之寒，人遇灾祸，皆有起讫，持久酿成”^⑧，讲的是事物的发展变化有因有果，有一定过程，有其必然性。总之，他承认事物的转化，且在一定程度上看到了这种转化是需要某种条件的。

① 罗卜桑却丹，《蒙古风俗鉴》，第154页。

② 同上书，第65页。

③ 魏源：《默觚·学篇》。

④ 洪秀全：《原道醒世训》。

⑤ 罗卜桑却丹：《蒙古风俗鉴》，第3页。

⑥ 同上书，第153—154页。

⑦ 同上书，第245页。

⑧ 同上书，第3页。

《蒙古秘史》的哲学思想

郝 宜 今

一、《蒙古秘史》概述

《蒙古秘史》（下简称《秘史》）成书于十三世纪中叶，是蒙古族最早的一部历史著作，它较全面地反映了八世纪至十三世纪时蒙古族的社会历史状况。从书中可以看出，当时蒙古族的经济和文化，由于受到汉族与其他兄弟民族的影响，已经有了高度的发展。

《秘史》的蒙古语原名为《忙豁仑·纽切·脱卜察安》，汉语称其为《元朝秘史》。这部书最早是用畏吾儿文字写成的，系佚名著者撰写于窝阔台汗时代（约公元1240年），早已成为佚书。现存本乃是明朝洪武年间遵照敕命以汉字音译（附字译和意译）的《元朝秘史》本。

清光绪年间（约公元1908年），叶德辉刻本之《元朝秘史》原文分为二集十二卷共二百八十二节。首集十卷二百四十六节，记载了蒙古族起源和成吉思汗的一生；续集二卷三十六节，记叙了窝阔台时代的有关事迹。从时间上看，上起公元八世纪，下迄公元十三世纪中叶，前后约五百年的历史。从内容上看，第一节至五十一节按时间顺序记载了八世纪中叶至十一世纪末，约三百年间在蒙古一些部落中所发生的事件；第五十二节至一百四十节，概括地叙述了十一世纪末至十三

世纪初(1201年)约一百余年“大蒙古国”时代的重大事件，第一百四十一节至二百八十二节，扼要地记录了蒙古国由建立之初到发展成蒙古大帝国期间(1201—1240年)的事件。

《秘史》从体例上看，属编年史，素有蒙古族英雄史诗之称。这部书不能简单视为是一部封建帝王的家谱，也不能单纯认作是颂扬成吉思汗的文治武功。当然，我们不否认《秘史》这部英雄叙事史诗，是围绕成吉思汗的“黄金家族”和成吉思汗本人的事迹而展开，然而它的历史价值却远远超过这一内容的局限。

《秘史》这部历史巨著，是研究蒙族早期历史和十三世纪古代各民族关系史的宝贵文献，作为元朝正史的《元史》本纪中的太祖、太宗、定宗、宪宗本纪以及有关的功臣列传，就是取材于《秘史》的有关部分内容而撰写的。《秘史》不仅是一部历史著作，而且还是一部杰出的军事著述和优秀的文学作品。《秘史》用笔凝炼，要言不繁，人物形象栩栩如生，有关传说和口头谚语更是娓娓动听，曲尽其妙。为此，《秘史》被誉为是蒙古文学中的“金字塔”。近半个世纪以来，中外学者争相瞩目，纷纷进行探索，开掘《秘史》的思想宝藏，这不是没有原因的。

蒙古民族以自己的才能和智慧所撰写的《秘史》，不只是蒙古族的文化珍品，而且也是中华民族历史文化宝库中的宝贵财富。本文仅以《秘史》一书中所反映出的天命论思想予以简析。

二、唯心主义的天命观

公元十二世纪末至十三世纪初，是蒙古族社会发生历史

变革的时期，奴隶社会的解体，奴隶主集团的分化，封建制度的形成，封建领主在历史舞台的出现。这些变化，必然在意识形态方面得到反映。就现存的资料来看，十二世纪时的蒙古族哲学思想，并不是作为独立的科学而存在的，是宗教神学的一部分。

从蒙古族早期哲学思想来看，虽不是对宇宙的形成、结构、元素等方面的论述，也未探讨在宇宙万物之上或之后，是否存在一个更为根本的本体的问题，但在一些具体问题上，诸如天命，神权和君权等方面，则反映了鲜明的哲学观点。

蒙古族在奴隶社会时期，其统治者是某个或某几个整体氏族，蒙族的部落奴隶制中，土地和奴隶都属于氏族所有。据《元史》记载：“……莫拿伦性刚急，时押刺伊而部有群小儿掘田间草根以为食，莫拿伦乘车出，适见之，怒曰：‘此田乃我子驰马之所，群儿辄敢坏之耶？’驰车径去，辄伤诸儿，有至死者。”^①从这段记述看，莫拿伦这一奴隶主的形象十分鲜明，她性格刚急，全不以“掘田间草根为食”的奴隶生命为重，竟悍然驱车“辄伤诸儿”。她的理由是“此田乃我子驰马之所”，认为诸小儿掘草根，是对她占有土地的破坏。“率土之滨，莫非王土”，对奴隶生命“生杀予夺”，任意摧残，正是对奴隶社会的真实写照。蒙古族奴隶社会解体之后，引起经济结构、阶级关系的改变，与这种变化相适应，在意识形态方面也发生了变化。公元十三世纪蒙古族的哲学思想是封建领主的唯心主义天命观占据着支配地位，这种天命观概括起来，有以下几个特点：

（一）奉天承运

封建统治阶级总喜欢披上神圣统治的外衣，给自己的统

^① 《元史·太祖纪》。

治镀上一层宗教的灵光，于是他们便把自己的统治地位与天的意志联系起来，宣布自己的降生是“奉天承运”的救世主，自己的统治乃是天命所归。《秘史》开篇第一句便是：“成吉思合罕之根源，奉天命而生之索儿帖赤那……。”公元1227年成吉思汗死后，在运灵柩的路上，雪尔惕人吉鲁格合把阿秃儿奏说，“奉天承运降生的，我的圣主……。”这种记述，旨在说明统治者应运而生，是秉承天的意志而降临人间的。因为统治者的降生乃是天意，所以其出生也是与众不同的。成吉思汗出生时，“左手握血块大如髀石”^①。这不仅预示着成吉思汗非寻常之辈，而且命中注定，他应成为一个人间帝王。

成吉思汗是奉天承运降生的圣主，不仅其出生时非同凡响，而且他的一生每一行动都有“神”进行点化和暗示；凡有行动，若有神助。如他九岁时，其父也速该把秃儿欲携他去舅舅家（斡勒忽讷兀惕族百姓处）求婚，行至扯克彻儿，赤忽儿右两山之间，与翁吉剌歹部人德薛禅相迁。德薛禅语曰：“也速该亲家，投谁而来也？……汝之此子，其目有烨，其面有光之子也，我今夜得一梦，梦白海青握日月二者飞来落我手上矣。”^②“其目有烨，其面有光”，描写了成吉思汗目光炯炯，气宇轩昂，仪表不凡，这种生动而又形象的描述，本无可非，问题在于“梦白海青握日月二者飞来落我手上矣”一句。对这句话《秘史》作者通过德薛禅之口把其意义说得很清楚：“日月乃仰望之者也。”意思是说，成吉思汗犹如天上的太阳和月亮，为众人所钦仰，此乃帝王之资。《秘史》作者认为，这是乞牙惕百姓之“族灵神”托梦告知德薛禅将有

① 《蒙古秘史·新译简注》第27页。以下称《简注本》。

② 《简注本》卷一，第28页。

贵客临门。值得注意的是，这个神示的贵客，正应在成吉思汗身上，这就暗示了成吉思汗将要象天上日月一样光照人间，主宰天下。

德薛禅的“梦”与阿阑豁阿所编造的“感光生子”的谎言具有同样的“神话”内容。阿阑豁阿因为其子别勒古讷台和不古讷台私下议论自己“无夫而生三子”，她不得不说：“汝等疑之固是。”但她却解释说：“每夜，明黄人，缘房之天窗，门额透光以入，抚我腹，其光即浸腹中焉，及其出也，依日月之隙光，如黄犬之伏行而出焉，汝等何可造次言之耶？以情察之，其兆盖天之子息乎？汝等何得比诸黔首之行而言耶？俟为天下主时，下民方得知之耳。”①阿阑豁阿编造这一谎言，一方面固然是在为自己无夫生子做辩护，另一方面则在说明所生之子乃是“天之子息”，“天下之主”的非凡人物。

蒙古族这种“感光”受孕而生子的宗教唯心主义思想，与古代汉族流传的“梦日入怀”、“麒麟送子”、“踏巨人足迹”而受孕生子等“神话”，真是异曲同工！这种宗教式的谎言是以“君权神授”的唯心主义天命观为内容的。非凡人物秉承天意（奉天）应运（承运）而生，这是天意，是“长生天”有意安排的。

中国古代唯心主义者对天命的解释是：“天令谓之命”，认为“命非圣人不行”②。而“受命之君，天意之所予也，故号为天子者。”③又认为“王者承天意以从事”④。奉天承运而生，自然是天命所归，不仅万人争相趋奉，就是一切生

① 《简注本》卷一，第11页。

② 《董仲舒传》，《汉书》卷五十六。

③ 董仲舒：《春秋繁露·深察名号》。

④ 同上。

物也会“有凤来仪”，大自然也会“河出图”，“洛出书”以示祥瑞。《秘史》中有这样一段有趣的记述：“豁儿赤来而言曰：‘俺乃圣（祖）孛端察儿掳来之妇所生者，俺与扎木合一腹而异胞者也，俺本不离扎木合者，然神来告余，使目睹之矣’，草黄母牛来，绕扎木合而行，触及房车，触扎木合而折其一角，化为斜角者，向扎木合吼之，吼之，将土扬之，扬之，‘还我角来’云云。无角黄犍牛，高擎大房下桩，驾之，曳之，自帖木真后，依大车路吼之，吼之来也。”^①这段记述，旨在说明：“此天地相商，令帖木真为国主之意，载国而来者也。”^②无角黄犍牛抛弃了扎木合，高举扎木合的大房下桩，象征“载国而来”投奔成吉思汗，乃是鬼使神差。没有天意似有天意，冥冥之中，自有主宰。值得注意的是，《秘史》一书作者，正是通过这种神话般的故事，宣告了扎木合的破灭，成吉思汗得到封建皇帝的桂冠。无角黄犍牛的行动是神的差遣，体现了天意。豁儿赤来把“长生天”的“天意”告诉了成吉思汗，因而居功自傲，甚至成吉思汗以“万户之官”相许，他都感到不满足，还提出“由我自取国中美女，使为有三十妻者；又凡我所言，其迎而听之”^③的要求。君臣上下对上天垂象的“神示”信而不疑，可见唯心主义天命在当时的影响之深。

（二）恭行天罚

《秘史》一书还把成吉思汗的所作所为，看成是在执行“长生天”的意志的表现，认为“天者，百神之君也”，而人主立于生杀之位，与天共持变化之势”。所以说：“天地人主一也。”成吉思汗在与当时大大小小奴隶主集团进行斗

①②③ 《简注本》卷三，第84页。

争时，每一次出征和讨伐，虽都师出有名，但都是自命恭行天罚，认为：“命治则治，命乱则乱……虽强劲何益哉。”就因为出征是天意，所以能确保成吉思汗无往而不胜，即或在征战中负伤和遇难，也会吉人天相，化险如夷，遇难呈祥。《秘史》认为，这是得到“天地之赞力”，“蒙皇天之题名，得后土之相济”^①的结果。成吉思汗俨然是天帝的化身，谁要伤害了他，他就要按“天”的意志去惩罚谁。这只不过是为自己的讨伐战争寻找借口，并涂上一层神圣的油彩罢了。

既然上帝是自然和社会的主宰，上帝的意志和命令就是天命，成吉思汗作为上帝的代理人，因而他又不容辞地应该成为自然和社会的主宰。这正象《书经·梓材》中所说的那样：“皇天既付中国民越（及）厥（其）疆土于先王，……先王受命。”正因为如此，所以每次战争取得胜利时，成吉思汗便踌躇满志，心安理得，并故作玄虚地说：“今赖长生天之力，得天地之赞助，而匡普天下之百姓，俾入我一统之制矣。”^②成吉思汗既然受上帝命令主宰人间，他自然就该“享天之命”。“天惟时求民主”，这个“民主”成吉思汗当然是责无旁贷，当仁不让了。

《秘史》记载成吉思汗五十岁（1211年）时，征伐金国，派大将者别攻取东昌城（金国的东京，今辽阳），者别占领东昌后，回师与成吉思汗会合，围攻中都（今北京）。金国丞相完颜向金帝阿拉坛罕说：“天地之命，已至大位更替之时矣，蒙古之来势甚猛，……今且归降蒙古合罕……。”^③《秘史》作者把金国在兵临城下被迫议和投降，蒙古帝国

① 《简注本》卷三，第74页。

② 同上书，卷九，第248页。

③ 《简注本》续集卷一，第287—288页。

的胜利；金国的统治者应该“更替”，由蒙古族取代其统治地位，都说成是“天地之命”，意在天意使然，时也命也，非人力所能抗衡。

《秘史》从成吉思汗联合脱斡邻勒王罕与扎木合消灭了蔑儿乞惕都起，到扎木合、王罕、客列亦惕部的被歼，以及征服畏吾儿、金国、西夏、突厥、巴黑塔惕和斡鲁速惕，最后于1227年成吉思汗去世，记述了大大小小的战争，每次战争的胜利，作者都归结为“赖天地之赞力”和“长生天的佑护”，被征服者却认为是“上天震怒了”，或认为“其蒙古之时运也乎？呜呼，不可为也”^①。只好“畏天之威”，而无可奈何！而征服者则认为自己是在执行天的命令，代天行职，恭行天罚，做了理应做的。

（三）祈天永命

唯心主义天命观与宗教信仰是有联系的，宗教信仰与天命观如影之随形，你中有我，我中有你。中国古代经典《书经·周书·召诰》中说：“王其德之用，祈天永命。”意思是说，作为统治者应该修养自己道德，然后才能祈请天命长久。在中国长期封建社会里，这种“祈天永命”的思想一直在滋生和蔓延，《秘史》一书也有这种思想的烙印。成吉思汗在位时曾降旨，任命兀孙老人为别乞，专门掌管萨满教的事。这就使宗教信仰渗透在政治领域里，封建统治披上了宗教的外衣。

在古代天命论者看来，天生万物，体现了上天的好生之德，天地生人体现了“天志”和“天意”。如果违反了天的意志，天就会降以种种灾异以示警戒和惩罚。汉代唯心主义者董仲舒曾说：“天地之物，有不常之变者，谓之异，小者

^① 《简注本》卷七，第184—185页。

谓之灾，灾常先至，而异乃随之，灾者，天之谴也，异者，天之威也。谴之而不知，乃威之以威，……凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失，乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之，惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。”^①天降灾异以警戒人，人至诚也可感动天。所以董仲舒又说：“五行变至，当救亡以德，施之天下，则咎除。”^②这种天人感应的宗教神学，为求福禳灾，祛病延年，祈天永命提供了理论依据。

《秘史》记载了许多“祈寿”、“祈雨”、“祭蠹”方面的事迹，反映出其带有宗教色彩的祈天永命的唯心主义思想。《秘史》中有一段关于“祈寿”的记述：“卯年（1231年）斡哥歹合罕征伐契丹百姓，以者别为先锋谴之。……斡哥歹合罕驻蹕龙虎台矣，斡哥歹合罕在彼罹病，口舌失用。患之。命覲之……禳以百姓，人烟，金银、头口、饮食代之，则不释而祟愈急，禳以亲人……。”^③最后禳以亲人，以拖雷代之而死，斡哥歹始病癒。

关于“祈雨”的事例，在《秘史》里也有较为详细地记载。如辛酉年（1201年）王罕配合成吉思汗与扎木合作战，成吉思汗的前锋部队与扎木合部队遭遇，因为天色已晚，双方各自回营，约定明天会战：“翌日起行，相接，对阵于阔亦田，或下或上，相移纷趲，各整其阵，其不亦鲁黑罕，忽都合二人知扎答之术（按：呼风唤雨之术），遂作法致风雨，然其雨翻回而降其上矣。彼不能行，纷纷滚下坍沟，相谓，

① 《春秋繁露·必仁且知》。

② 《春秋繁露·五行变救》。

③ 《简注本》续集卷二，第369页。

天不佑我也，遂溃矣。”①用法术呼风唤雨本属荒唐，然而所祈之雨并未按作法人的愿望降落在敌人阵地，反而飘洒在自己军前，使自己阵地泥泞难行，作法人认为法术所以失灵，是因为“天不佑我”，这就更加荒诞不经了。

“祭纛”也具有鲜明的天命观色彩。纛本是一种旗帜，战争中作为区分部队的标志，即“认军旗”。中国古代各式各样的祭典中就有祭纛这方面的内容。凡出兵征战，杀牲以血涂在鼓上或战旗上。把血涂在鼓上叫“衅鼓”，涂在旗上叫祭纛。《说文·通训定声》对衅字的解释是：“凡杀牲以血涂拆衅，如庙灶钟鼓……因遂荐牲以祭。”古代蒙古族在“出征时于鼓上涂油，洒洒于其纛上”，这与汉族的礼仪是一样的，纯属一种宗教迷信的习俗。其意在于祷祝“天地神祇”的佑护，以便能旗开得胜，马到成功。甲子年（1204年）初月之十六日，“既望之时，祭旗出征”就是一例。

《秘史》记载，成吉思汗每次出征，或杀牲以祭纛，或以敌人之首祭纛，而且在祭纛时还有“对日九跪，洒奠而祷祝”等仪式。成吉思汗与王罕、扎木合联合讨伐蔑乞惕儿乞惕部的战斗中，扎木合曾派人去成吉思汗和王罕两处传话，在传话中两次提到：“祭我认望之纛矣，搯我黑罕牛之皮慢，响声冬冬之鼓！祭我遥望之纛矣，搯我牛皮所慢，浊声（嗡嗡）之鼓矣！”②“祭旗”与“搯鼓”固然是为了激励士气，以壮军威，但从祭旗这一行动看，其宗教唯心主义的思想则是不言而喻的。

“祈寿”、“祈雨”、“祭纛”，都跳动着“祈天永命”这一唯心主义天命论的脉搏，闪现着宗教迷信的灵光。

① 《简注本》卷四，第109页。

② 同上书，卷三，第66页。

唯心主义与宗教迷信是声发响应，如影随形，如果说二者有什么不同，那就是宗教采取公开的形式宣扬上帝的意志和命令，唯心主义则采取间接的，隐蔽的形式宣扬天命论的思想。无可讳言，唯心主义是精致的，伪装的宗教；而宗教则是拙劣的，粗糙的唯心主义。在阶级社会，一切剥削阶级都希求和幻想得到天的佑护，并借助于神力来维护自己的统治，推行自己的政治主张。

《秘史》一书的思想体系属于宗教唯心主义。不过，在这个宗教唯心主义体系中，也有一些朴素唯物主义观点和自发辩证法思想在熠熠闪光。“然凡有生之物皆无常也”^①和“徙也未尝往焉，住也未尝徙焉”^②等语句，前者说明客观事物是处在发展变化之中，后者是说静中有动，动中有静，相对而言，不必硬套。这是朴素辩证法思想的表现。此外，该书中记载了成吉思汗注重和遵守客观事物的发展规律，并以之指导战争。他在对将出征的将帅说：“当虑途路之遥远，当惜军马于未瘦时，节行粮于未尽时。”一旦粮尽、马瘦，再去节粮、惜马，那就无济于事了。说明在事物变化前，就得认识它的发展规律，掌握主动权，才能稳操胜券。上述情况，在《秘史》中是不乏其例的。

《秘史》的哲学思想是较丰富的。笔者限于水平，未能作更深地开掘，率尔操觚，纰缪之处，尚希同仁不吝赐教。

① 《简注本》续集卷一，第304页。

② 《简注本》续集卷八，第207—208页。

《周易原旨》一书的哲学思想

陈 少 彤

《周易原旨》作者保巴（《元史》作保八），字普庵，号公孟，元代前期人，蒙古族（一说色目人）。居于洛阳。曾任太中大夫、黄州路总管兼管内劝农事尚书省右丞等职。著作除《周易原旨》外，尚存《易源奥义》一卷；《周易尚占》等著佚失。

《周易原旨》是一部注释和发挥《周易》思想的著作。全书共八卷，前六卷是对《易经》六十四卦及《彖》、《象》、《文言》的注释，其中除句、段注释外，并以“君子体而用之”为题，集中阐发卦、爻辞及《彖》、《象》、《文言》思想的尚有四百余条。七、八两卷分别注释《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》。

《周易原旨》一书并不着意探讨《周易》的“原旨”，而是通过注释，集中发挥儒家的哲学及伦理政治思想。其宇宙观体系与宋儒程朱学派一脉相承；其认识论属于客观唯心主义；其伦理及社会政治思想是就儒家的传统思想进行解释和发挥。应当特别指出的是书中含蕴着丰富的朴素辩证法思想，并且这些思想都贯穿在对客观事物具体分析的过程中。下面就三个问题对该书思想作些初步分析：一、太极为本原的宇宙发生说；二、认识论观点；三、辩证法思想。

一、太极为本原的宇宙发生说

(一) 关于“太极”的概念

作者认为易“皆不出乎太极”，“易”也就是太极的变化。“易”、“太极”在书中是作为同一概念出现的，并且认为太极即“理”、即“道”、即“神”、即“一”、即“心”、即“性”。

太极为“理”、为“道”。书中写道：“太极理也，无外。故曰形而上者谓之道。”^①认为太极就是“理”、“道”，没有别的。

太极为“神”：“易，吾知其为易也，神果何物？易即神也，神即易也。非于神之外他有所谓易；亦非易之外他有所谓神。不言神，则易几于一物，故此下出‘神’字，不一是皆易之神也。”^②可见“神”、“易”、“太极”都是同一概念。

太极为“一”：“一者何也？太极也。……凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命，贞下起元，所谓贞夫一者也。”^③是说“一”为太极，为万物之元。

太极为“心”：“洁静精微，心即易矣，易即心矣，神矣哉。”^④“易何心哉？无思也，无为也。未占之先，寂然不动而已；既占之后，感而通天下之故。寂者感之体，感者寂之用。人心之妙，其动静亦若是也。非天下之至神，其

① 《系辞上注》，《周易原旨》卷七，第38页。下引此书，不再注书名。

② 同上书，第10页。

③ 《系辞下注》，卷八，第3页。

④ 《系辞上注》，卷七，第28页。

孰能与于此。”^① 作者认为“易”（太极）与“心”，都是以寂静为本，经过寂感作用而通天下万事万物。太极为“心”的思想源出于北宋邵雍。邵氏《心学》讲“心为太极，万化万事生乎心”。

理（太极）即“性”：“性即理，天理流行赋于万物，是之谓命。人所秉受，莫匪至善，是之谓性。易穷天理使人尽性，以至于命耳。大哉易也，性命之源乎！”^② 是说人性是天理运动的产物，人物之性都是天生的；天理（太极）是性命的源泉。这与宋儒程朱学派“性即理”的观点是相同的。

作者把“理”、“道”、“神”、“一”、“心”、“性”等概念统一于易、太极，可见“太极”是保巴哲学思想的最高范畴。

（二）太极是与物质对立的精神客体

太极可以转化、派生万物，是宇宙万事万物发生、发展和消亡的主宰力量。前面已经引述过的“太极理也，无外。故曰形而上者谓之道”。是说太极是“形而上者”，是超于物质之上的精神客体。书中还进一步阐述道：“易之为道，其妙可以穷理尽性，其微可以开物成务。既不堕于形器，亦不流于虚无，故可举而措之，天下之民则谓之事业。”^③ 又说：“易可以开端庶物，可以裁成众务，可以笼罩天下之道，无不在其中。开物成务，易不流于高虚；冒天下之道，易不流于粗浅。”^④ 意思是说易道、太极包括天下万事万物所有的道理；它既不是“形器”（物），也不是“虚无”。

① 《系辞上注》，卷七，第25页。

② 《说卦注》，卷八，第32页。

③ 《系辞上注》，卷七，第38页。

④ 同上书，第10页。

实际上是说它是超然物外的绝对理念。

书中还写道：“形而下者谓之物，形而上者谓之神。神也者，物而不物，于物易之。……故曰妙万物而为言者也。”^①

“神也者，妙万物而为言者也。易其神乎！易者，天地之匡廓；易者，万物之陶冶；易者，昼夜之明鉴。谓易为神耶，神则无方也，谓神为易耶，易则无体也。”^②是说神妙的太极，它是“形而上者”，它不是“物”，它“无方”、“无体”，但却匡廓天地；它还可以转化（于物易之）、派生（妙万物）万事万物，陶冶万物，使自然界有秩序地运行。

作者还认为神妙的太极对宇宙万物运动变化，发生、发展和消亡起主宰作用。“动万物，挠万物者风雷也，所以动万物、挠万物者，神之所为也”。“成万物者六子也，所以成万物者，神也”。^③强调神妙的太极是“动万物、挠万物、成万物”的根本原因，是超乎六子（水、火、风、雷、山、泽）之上的无形的主宰力量。

（三）太极与万物的关系

作者认为太极与万物的关系是——“万物体统一太极，物物各具一太极”。《周易原旨》开宗明义讲道：“易惟用四象而已，非四象不生八卦，非两仪不生四象，然皆不出乎一太极也。故物物各有太极，一本而万殊也。万物体统于太极，万殊而一本也。此易之所以为神也。”^④又说：“凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命、贞下起元。物物各具一太极，万物统体一太极，所谓贞

① 《说卦注》，卷八，第37页。

② 《系辞上注》，卷七，第10页。

③ 《说卦注》，卷八，第38页。

④ 《序》，卷一，第1页。

夫一者也。”^①这两段话是说万物都是由太极化生出来的，万物各殊，但其中又都包含着太极之理，所以太极是万物的本原。这就是太极化生万物，万物又复归太极的神妙道理。

“万理一源”、“理一分殊”的思想源出程、朱。朱熹说：“统体是一太极，然又一物各具一太极。”^②作者把这一思想放在《周易原旨》的开篇，以概括太极与万物的关系，并且认为这一思想是神妙的。列宁指出：“个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别（不论怎样）都是一般。任何一般都是个别的（一部分，或一方面，或本质）。任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中。”^③这是辩证唯物论对个别与一般关系的辩证认识。而《周易原旨》中所论述的太极与万物的关系，也接触到个别中存在着一一般（物物各具一太极），任何个别都是一般（万物统体一太极），以及个别一定与一般相联系而存在等道理。这也就是作者认为的神妙之处。但这些道理与列宁关于个别与一般的关系的理论是有本质区别的。首先，书中所讲的一般（太极）是超乎宇宙万物之上的绝对理念，它不是从个别中抽象出来的；其次，一般（太极）与个别（万物）的联系是太极化生万物，万物又复归太极；第三，个别（万物）与一般（太极）的依存和转化是无条件的、绝对的天道循环。因此，作者终未能认识个别与一般的辩证关系。

作者还从阴阳对待、流行的角度去解释太极与万物的关系。他说：“知变化之道者，其知神之所为乎？成万物者六

① 《系辞下注》，卷八，第3页。

② 《朱子语类》九四。

③ 《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第二卷，第713页。

子也，所以成万物者，神也。……由春而夏，由夏而秋，由秋而冬，由冬而春，流行之阴阳也。……大父大母对，长男长女对，中男中女对，少男少女对，对待之阴阳也。对待为体，流行为用，体用一源，显微无间。”^①意思是阴阳矛盾，八卦两两相对。这是与现象相对立的本体，本体即太极。阴阳运动（流行），形成春夏秋冬的循环，产生万物，即为用。这是本体运动产生的现象。太极与万物的关系即是本体与现象、抽象与具体的关系，即所谓“对待为体，流行为用”。本体与现象又是不可分的统一体，即所谓“体用一源，显微无间”。

综上所述，作者是想通过揭示太极与万物的关系，阐发存在的统一性。但由于其世界观体系所决定，他认为世界的统一并不是统一于物质，而是统一于绝对精神——太极。

（四）太极化生万物的逻辑过程

太极是运动的。它虽然是“形而上者”的理，但也是处在不停地矛盾运动之中。书中说：“太极动而生阳生阴。”^②“动极复静，静极复动，理之常也。动极复静，则刚变为柔；静极复动，则柔变为刚。”^③这一太极动静思想本《太极图说》。宋周敦颐《太极图说》曰：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。”可见“动静”是太极本身固有的矛盾，动静生阴阳，而后生万物。因此，太极动静是宇宙万物运动变化的根本原因。

太极运动产生阴阳二气；事物所显现的形象，是阴阳二气聚集而成的。“气聚而可见，阴阳著于象矣。故曰见乃谓

① 《说卦注》，卷八，第38页。

② 《系辞下注》，卷八，第3页。

③ 《系辞上注》，卷七，第2页。

之象。”^①但万事万物又不是简单地由“气”集聚而成。所以作者又讲道：“阴阳，气也。气变则有质矣。故曰形而下者谓之器。”^②质成而可执，阴阳囿于器矣。故曰形乃谓之器。”^③

作者认为由“气”到“器”（物）有个过程。气变有质，质成到可执的程度才是器物，同时阴阳二气也就寓于器物之中。可见阴阳二气是具有物质性的原素，但它还不是物，从气到可执的物，还须经过一个“质成”的过程。然而，太极化生万物的过程并未到此完结，而是“凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命，贞下起元，……所谓贞夫一者也。”是说万物生成后还要消亡，归根复命，回复到太极。这才完成了太极化生万物的全过程。这也就是所谓“乾道循环，自强不息”的“天则”。

上述这一太极化生万物的全过程可以表述为：太极——气——质——器（物）——太极。

二、认识论观点

“言不尽意，以心会心”，是《周易原旨》中关于认识论的基本点。书中写道：“义理无穷，言语有限，书不能尽言也，言不能尽意也。……书不尽言求之卦，言不尽意求之象，卦象不尽求之变，变又不尽求之心。以心会心，余皆筌蹄耳。”^④作者认为言语不能完全正确地表达人们的思想，可以进一步求助“卦”、“象”、“变”；但卦、象、变也

① 《系辞上注》，卷七，第30页。

② 同上书，第38页。

③ 同上书，第30页。

④ 同上书，第36—37页。

不可能“尽意”，就只有求之“心”。“以心会心”才能从根本上认识事理。作者认为《易学》就是以“心会”的方式流传下来的。他说：“伏羲画卦，文籍未成，历数千载而圣圣相承，皆以心会，不以言传。”^①所谓“以心会心”，即是以主观的心去领悟客观的太极之理。

感应“心法”是认识事物的根本方法。书中讲道：“夫动而无静，物也。动而无动，神也。得其精义而入于神，则可由体以致诸用。用即利矣，复归于体。必安其身以崇其德焉，主静如此。寂则能感，定则能应，心法之妙也。过此以往，他无法矣。谓别有法焉，吾未知或知也。”^②作者认为他的“寂则能感，定则能应”的“心法”是认识事物的唯一方法，并指出他的“心法”的根本在于“主静”、“崇德”。

“主静”即是摒除一切私欲、妄念；“崇德”，语出《论语》。“子曰：主忠信、徙义，崇德也。”^③是说“崇德”是以忠信为本，并转移到行义上去。作者又进一步指出，正确的感应之道，不是以私心相感，必须“心诚、贞正”。他说：“……以私心相感，感应之道狭矣。……盖谓先静其心，使致鉴空衡平，物各附物，不以纤毫障蔽。……谓物有万殊，事有万变，统之以一。一即心诚、贞正而已。感道如此，无物不应矣。”^④

作者认为宇宙万物矛盾运动的规律是不以人们的意志为转移的“感应自然之理”。书中写道：“何以思虑为哉？天下同归而已。而殊途何多，天下一致而已。而百虑何劳，何以思虑为哉？日月寒暑之往来，尺蠖龙蛇之屈信，不往则不

① 《系辞下注》，卷八，第25页。

② 同上书，第12页。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《咸·九四注》，卷四，第3—4页。

来，不屈则不信，皆是感应自然之理。正不必憧憧然于其间。”^①并且指出这种“感应自然之理”是阴阳变化之义。

“二气相感，……无心感物，是皆感之义，即阴阳不测之理。所以，微始无始，神为无为，勿名勿迹。”^②是说宇宙万物的发展变化是“自然感应之理”，是“阴阳不测之理”，所以它的“始”、“为”是看不见、摸不到的。实际上是说万物的发生、发展是太极的外化过程。因此它“微始无始，神为无为，勿名勿迹”。

既然世界万物是太极的演化，所以真正认识万物变化必须领悟太极之理。作者提出的寂感心法，正是想通过寂感作用，达到“以心会心”，使主观的心与客观的太极熔为一体的境地。这样，宇宙万物也就被认识了。由此可见，作者的认识路线是无视客观存在、脱离实践的客观唯心主义。

三、朴素的辩证法思想

《周易原旨》中阐发了大量的关于事物矛盾运动的朴素的辩证法思想。这些思想观点，虽然被唯心主义哲学体系所束缚，并且混杂在儒家伦理思想的瓦砾堆中，然而仍不能掩蔽其时时闪烁的夺目光彩。其主要思想观点可以归纳为以下几点：

（一）关于事物矛盾对立、转化的观点

事物矛盾对立、转化是“感应自然之理”，是“阴阳之义”，是“理之常”。“寒极不生寒而生暖，热极不生热而生凉。物极必反，道穷必变。人能知变通之义与四时配矣。日

^① 《系辞下注》，卷八，第12页。

^② 《咸卦辞注》，卷四，第1页。

往则月来，月往则日来，阴阳之义如此也。”^① 作者认为这种“感应自然之理”，是由“物极必反，道穷必变”这一事物内部的矛盾性所决定的。这种矛盾性就是阴阳变化之义。

“阴往则阳来，阳往则阴来，往往来来无有穷已，故曰往来无穷谓之通。”^② “通”，是讲事物发展的无限性。因为事物具有“物极必反，道穷必变”的内部矛盾性，所以事物才不断地向前发展。

运用物极必反的观点分析事物，是作者认识问题的重要方法。“阴居险极，需之终也。物极则反，需极则变，险极则解也”^③；“是故明极而暗极，终极而必止”^④；“否极泰来，无常否之理”^⑤；“夫阴阳升降，时运推迁，世道兴衰，人情聚散，理之常也”^⑥。

书中还含有事物矛盾对立双方既相互依存，又相互转化的思想因素。书中写道：“理当水火互根。……水中本有之火谓之真火……火中本有之水谓之真水。……盖水火而真假变革，乃妙用而神化也。”^⑦ “水火互根”是说水火互为依存条件，并且认为水中有火，火中有水。“未济固可忧也，既济亦可忧也。治乱相循，吉凶相依，阴皆成阳。”^⑧ 所谓“相循”、“相依”、相“成”，都是讲的矛盾双方的既相互依存，又相互转化。作者在一定程度上也认识了矛盾双方转化的条件性。“阴居上位，否之极也。否极反泰，理之常

① 《系辞上注》，卷七，第13页。

② 同上书，第33页。

③ 《需·上六注》，卷一，第18页。

④ 《丰·九三注》，卷六，第3页。

⑤ 《否·上九注》，卷二，第7页。

⑥ 《泰·六四注》。

⑦ 《革卦辞注》，卷五，第22页。

⑧ 《既济卦辞注》，卷六，第26页。

也。”^①“阴居上位”是“否”转化为“泰”的条件。又说：“当天地交际之时，泰将否也。”^②作者是把“天地交际之时”，作为“泰”转化为“否”的条件来认识的。

（二）关于“一分为二”的观点

作者明确地提出“一分为二”这一辩证法的概念，在我国古代还是比较早的人之一。书中写道：“一分为二，在天则有阴阳焉，在地则有刚柔焉，在人则有仁义焉。二者可以相有而不可以相无。要其归则一而二，二而一者也。”^③作者认为无论自然、社会以及人的伦理思想都是一分为二的。二者是对立的，缺一不可。然而二者又是相互依存的统一体。清除其“一”中的神秘的太极观念，剩下的就是辩证法思想。又说：“一生二，二生四，四生八，八八生六十四，生生之谓易也。”“易，穷则变，变则通，非日日新乎！”^④这两段话的意思是说，事物是按照一分为二的规律变化发展的，并且一分为二的过程也就是“穷则变，变则通”的过程。物极必变，有变化才有发展。这个变化发展的过程，也就是新陈代谢的过程。

事物的过程也是一分为二的。书中写道：“所谓一生二，二生万物者，奇生偶也。二此者，天地泰耳。天地交则万物成也。制事之道，当以效天法地，消长生意，循环无穷，自强不息矣。故曰：‘物有本末，事有终始，知所先后则近道矣。’”^⑤是说宇宙事物是按照“一生二”、“奇生偶”的规律发展变化的。这样天地才畅通，万物才表现为有

① 《否·上九注》，卷二，第7页。

② 《泰·上九注》，卷二，第2页。

③ 《说卦注》，卷八，第32页。

④ 《系辞上注》，卷七，第12页。

⑤ 《彖卦辞注》，卷二，第22页。

生有灭，循环无穷，自强不息的过程。制事之道，亦当效此。人们只有认识了“物”、“事”的“本末”、“终始”的过程，才接近于认识了事物的发展变化法则、规律。

此外，《周易原旨》一书中提出的质、量概念及对二者关系的解释，关于“知几”、度势等观点，也是值得重视和研究的。

简论《蒙古源流》的 神学唯心主义

肖万源 默明哲

《蒙古源流》系萨囊彻辰^①于1662年用蒙文写成的一部史学著作。书成后，流传于世的不同抄本，有的名为《哈敦·温都苏努·额尔德尼因·托卜赤》，有的则名为《印度、西藏、蒙古诸统之源流》，等等。1766年，喀尔额亲王成衮札布将家藏的抄本译成满文，进献给清朝乾隆皇帝，后馆臣又奉命译成汉文，定名为《钦定蒙古源流》（简称《蒙古源流》），被正式收入《四库全书》史部 史类。从此，这部著作闻名于世，成为中外学者研究蒙古族历史的重要文献。

《蒙古源流》虽是一部记述古印度、西藏、蒙古等统治者“传位世系”的史著，但由于它从头至尾，大肆“阐扬佛教之事”，其字里行间，使人们感到“香烟缥缈，佛法无边”。从这点来说，它也是人们研究喇嘛教在蒙古族传布的一部重要的历史资料。

《蒙古源流》内容颇为丰富，涉及面也较广。本文仅就

^① 萨囊彻辰生于公元1604年，卒年不详。他是蒙古族鄂尔多斯部（今内蒙古伊克昭盟）人，成吉思汗嫡裔。少年时就承袭其祖先彻辰洪台吉封号，青年时就参与政事；1634年蒙古林丹汗被清兵击败西逃，他被迫回到家乡，拒绝同清统治者合作，埋头著书立说。

它的神学唯心主义作些初步的探讨，不当之处，敬请批评指正。

二

神学唯心主义是《蒙古源流》一书关于宇宙形成、人类产生和社会历史发展的立论基础。我们就以下几个方面略加分析。

（一）宣扬佛教神学唯心主义世界观

三坛说是《蒙古源流》的宇宙理论。它的实质是什么呢？

要辨明三坛说的实质，似有必要略述一下什么是朴素唯物主义。在古代，任何国家或民族都曾出现过一些唯物主义哲学家。他们把某种（或几种）物质原素看成是构成世界及万物（包括人本身）的客观基础。比如，中国古代，有的书中认为水、火、金、木、土等五种物质元素是宇宙的本原，有的认为水或气是宇宙万物本原。在古希腊，唯物主义者则把水、或气，或火，或原子等物质元素，看成是宇宙万物的本原。在古印度，有的唯物主义者则把地、水、火、风等四种元素看成是宇宙万物的本原。尽管这些具体说法有所不同，但都是在于说明：世界万物是由物质性的东西构成的，而不是神创造出来的。所以，它们都是唯物主义观点。而由于这种对于自然事物和现象的理解和说明的特点，只是基于感觉的直观和朴素的猜测，所以它是朴素唯物主义。在古代，我国少数民族（包括蒙古族）同汉族，以及与世界其他民族一样，曾出现过唯物主义思想家，撰写过唯物主义思想著作。不过，《蒙古源流》不属于其列。

三坛说是《蒙古源流》世界观的核心。它是《蒙古源流》阐述“外相世界”、“内部生灵”和人的形成的理论根据。

何谓三坛？即风坛、水坛、土坛之谓。三坛不是原初就有的，也不是同时形成的，而是在“虚空”中先后产生的。

《蒙古源流》认为，宇宙原本是“虚空”。不知为何，忽然“狂风大作”，尔后相继产生了风、云雨、大海、微尘、“大自在世界”，所谓“自定一切所依之外相世界”，从此就生成了，出现了。换言之，由于三坛的相继出现，现象世界就形成了。它说：

自定一切所依之外相世界，生成凡依存之内部生灵，此二者中，首言其外相世界之事，则用三坛而定焉。其所谓三坛者，乃肇造之风坛，涌波之水坛，所依存之土坛是也。^①

即是说，现象世界虽有其形成过程，但究其原，是由风坛“肇造”的。这过程和根源，讲详细一点，则是：在“太古之世”，由“虚空之十方，狂风大作，往来相冲”，形成了柔软、碧色的“风坛”。继而，“由先时之风”，冲击生成云雨，雨不停地下着，形成“无边之大海”，这就是“水坛”。然后，“水上生微尘，凝如乳上之脂”，细尘自身不断地增长，产生“大自在金世界”，即是“土坛”。土坛上有山、陆地和水，“其中众山之主，崇峻之须弥山，七金山，七大

^① 萨囊彻辰著、道润梯步译校：《蒙古源流》，第1—2页，内蒙古人民出版社，1981年。以下凡此书引文，只注书名、页码。

海，四大部洲，八小部洲，共十二洲，皆一时定矣。”^①

不难看出，这种宇宙理论直接源于印度佛教神学。上面所说的须弥山、七金山、七大海、四大部洲等名词，都是佛教用语。须弥山原为古印度神话中的神山名，后为佛教所采用。传说山高八万四千“由旬”^②，顶上为帝释天，四面山腰为四天王天，周围有七香海、七金山。第七金山外有铁围山所围绕的咸海，咸海四周有四大部洲。这就是佛教的宇宙结构说，也就是上引文中所谓的“自定一切所依之外相世界”。吕澂先生说：“在印度方面可以代表佛家对宇宙结构和宇宙现象的总的看法，所谓须弥山中心说。世界是怎样构成的呢？即以须弥山为中心，其它大地山河星球等等都围绕着它而排列。这种说法成为佛家后来的共同说法。当然以前也有关于这方面的说法，但明白地有体系地这样讲，还是从《俱舍论》开始的。”^③《蒙古源流》所谓的“外相世界”，正是吕澂这里说的“须弥山中心说”，或是说渊源于“须弥山中心说”。“外相世界”虽包含有现实世界，但基本上不是真实的世界，而是一个虚幻的世界。它与今天人们的科学的宇宙理论相去十万八千里。

（二）宣扬神秘主义的人类起源说

《蒙古源流》由“须弥山中心说”，展开了人类社会历史画卷，“神化”了一个人类由来的理论。

人是神创造的，还是由物质的东西经过漫长漫长的时期自然演化、最后由动物进化而来的？这一直是神学唯心主义与唯物主义斗争的一个重要哲学问题。在《蒙古源流》看

① 《蒙古源流》，第2页。

② 由旬，梵文Yojana的音译，古印度计算距离单位，以帝王一日行军的路程为一“由旬”。

③ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，第159页，上海人民出版社，1979年。

来，人虽不是由神一下子创造出来的，却是由神逐渐脱变而成的。即是说，神降到凡间，逐渐“藩衍”，经过“神化”而为“生灵”；生灵因做出了种种“孽业”，彻底脱离了神性才变成了“人”。这就是人的由来。它说：

再言内部生灵之生成，则第一禅天之一神降生人间以来，日益藩衍，由有色界十七天，无色界四天，欲界二十天，凡三界之六类生灵一时成矣。盖彼生灵之中，唯四洲之人类生灵，以其为天神之显化，故享无量之寿焉。^①

这里所说的欲界、色界、无色界等“三界”学说，仍然是佛教的宇宙理论^②。由“一神”到“三界之六类生灵”的形成过程，正是建立在这种神学理论基础上的。不过，这时的“生灵”还不能称之为“人”。因为，它虽倚存于人间，但却不生活在地上，只是“翱翔于空中”；它虽有饮食之欲，但不吃地上五谷杂粮（即“秽食”），只是吃“三昧之净食”；它虽能藩衍后代，但由于它无男女之分，因而“不以胎生，乃神化而生”；它虽有眼睛，但这时“因无日月，赖自身明光而视”。所以说，“当彼之世，无‘人’之名，总其名曰：生灵焉。”^③这就是生灵的产生及其特点。

① 《蒙古源流》，第4页。

② 三界，佛教用语，也是萨满教基本概念之一。在佛教看来，世俗世界皆处于“生死轮回”过程中，分为欲界、色界、无色界等三界。《俱舍论》佛教经卷皆有此说。蒙古族萨满教则认为宇宙分三层，^③上界、中界、下界。上界为圣洁仁慈的神灵所居，中界为人类和动物的处所，下界则为地狱，是死神和魔鬼聚集的地方。《蒙古源流》中有萨满教的影响，但主要是受佛教思想支配。

③ 《蒙古源流》，第4页。

生灵是不不断演化的。它在以后的各“世”中，因其不积“善德”，常有“恶行”，诸如有“愚昧之孽业”、“爱欲之孽业”、“妒嫉之孽业”、“寇仇之孽业”、“怪吝之孽业”等，最后“堕落地上”，用脚行走，随生出男女之别，其容貌则由美而变丑。后来，他们为争“地上之秽食”，常相纷争，不断残杀，于是“来一形容端雅、心怀正直，智虑明睿之生灵”，主持正义，均分土地，众生灵齐声称道，共奉其为官长。这就是玛哈·萨玛迪合罕。他一直传位至其第六代子孙，“斯之谓太初之转轮六合罕也。由是至今，始有‘人’之称矣。”^①从而人类真正出现了。这种“神→生灵→人”的嬗变观点，张尔田在《蒙古源流》清译本校注中 also 说：它是源于《俱舍论》。他并指出：“诸经多有其说，此书略约其意，皆佛教史中相传之古说也。”究其实，这是一种轮回说，是神轮回为人。这是人类的来源。

概括地说，人类产生的过程是这样的：“第一禅天之一神降生人间”，繁衍为“三界之六类生灵”；其中“四洲之人类生灵”，虽为“天神之显化”，但因造作种种“孽业”，最后堕落为人。这就是《蒙古源流》所提出的“内部生灵之生成”和“始有‘人’之称”谓的由来和实质。

神脱变（或轮回）为人的这种人类产生的理论，恐怕是《蒙古源流》的“独创”。它是书中多次提到的佛、菩萨、喇嘛、神转世或投胎这一说法的理论根据。

说到这里，还须指出《蒙古源流》中关于日、月、星、辰等形成的看法。

在《蒙古源流》看来，日、月、星、辰的出现是由生灵的演化过程决定的。如前所说，当天神“显化”为生灵时，

^① 《蒙古源流》，第9页。

“因生灵本身有光，即“赖自身明光而视”，这时山、海、洲、星生成了，却还没有日、月。但在“后一世中”，生灵不吃“三昧之食”，却吃其他食物，“空行之道遂绝，堕落地上，自身之光遂绝”，“由是，赖众生灵之业果，现出日、月、星、辰，藉其光而照明矣”^①。在另一处它又说：“应生灵之气数，天显日、月、星、辰，光照四大部洲矣。”^②这无疑是说，日、月、星、辰等行星出现在“生灵”之后，也是在地球形成后产生的。这都是违反科学史实的无稽之谈。没有太阳光普照大地，哪有有生命的东西存在呢？地球怎么会产生在太阳之前呢？事实是，地球及其所属的太阳系形成以后，经过漫长的物质演化过程才产生了有生命的物质，有生命的物质不断进化，由植物而动物，最后由古猿发展为人。这就是说，人类的出现是地球上物质演化的必然结果。《蒙古源流》关于“天神→生灵→人类”的理论，实质上是说生命来自其他天体，人类来源于天神。这种理论虽不是以神创论形式表现出来的，但仍然是由神决定的。

（三）宣扬“佛”主宰一切

《蒙古源流》以佛教神学为纲，着意阐述“古印度、土伯特、蒙古等三国传承之概要”^③，侈谈佛法无边，将神学思想与王统相继紧密结合在一起，是它最显明的特色。

1. 共同祖先说

在《蒙古源流》的作者看来，玛哈·萨玛迪合罕不仅是古印度历代王族的祖先，也是古西藏、蒙古等王族的共同祖先。玛哈·萨玛迪合罕的子孙尼雅持赞博合罕在西藏即汗位

① 《蒙古源流》，第5页。

② 同上书，第8页。

③ 同上书，第1页。

后，征服四方，遂为西藏的“共主”。尼雅持赞博合罕的六世孙迪库木赞博合罕被其臣隆纳木谋害失去汗位，其小儿子布尔特齐诺出走东方蒙古地方。这时蒙古尚无首领，得知他是西藏“共主之后”，“有根基之人”，“遂推为诺延，尊其旨意而行”^①，成为蒙古第一个国君。蒙古各代合罕又是他的嫡传子孙。就是说，所谓人类第一个玛哈·萨玛迪合罕（即大禅法王），是古印度、西藏、蒙古三个民族各代王族的共同祖先。这种神话加佛说，用文字记述下来，且系统化，就是《蒙古源流》一书的基本线索。其目的，无非是论证汗权神圣不可侵犯。

为了宣染这一思想，《蒙古源流》中还把西藏、蒙古等民族有的合罕说成是前代合罕的“转世”，或直接说成是菩萨、佛的“化身”，抑或说成是神、人结合所生的“灵异之子”。此类例子，书中几乎俯拾皆是。比如，西藏的迪库木赞博合罕被其臣隆纳木所弑，刚半年，他的夫人及其他臣子诛杀了隆纳木，将立其子中一人继合罕位。他的夫人则说：“昔日我生博罗出（按：次子）之前，一夜梦与一白色人共寝，后产一卵，卵即破，乃出此博罗出焉。由此观之，其为磨命之子乎！当迎彼来。”^②又如，书中在讲到蒙古阿隆高娃夫人时写道：“阿隆高娃夫人，每夜梦一美貌少男来与之共寝，翌晨向曙即起去，因告其事于妯娌及侍婢，如是寡居而生布固哈塔吉、布固萨勒济固、勃端察尔·蒙哈克等三子矣。”^③而且，神、人所生这些子孙，大都被描写成“瑞相全备，顶显阿弥陀佛相，美貌灵异之子”^④。真是海外奇

① 《蒙古源流》，第29页。

② 同上书，第40页。

③ 同上书，第26页。

④ 同上书，第45页。

谈！

2. 政教合一论

与上述神学思想密切相关的，是围绕王统传承这一基本线索，肆意宣扬政教合一，鼓吹宗教神学在历史发展中的作用，所谓“圣喇嘛与施主合罕二人，如日月二象升于青冥高天而居焉”^①。显然，这在于说明圣喇嘛与合罕是人间的统治者，人人得服从。

通览全书，无须多加思索，我们就会得出：《蒙古源流》所要阐述的是，佛是书中唯一至尊的神。这是为汗权服务的主导思想。在它看来，佛教光照大地，佛法扭转乾坤，造福社会，致民族和国家太平、安乐和繁荣。如书中写道：西藏因翻译了佛教经卷，“使宗教之光如日而升于蒙昧之土伯特地方”^②，使其国“强盛之势极天之际矣”^③。蒙古忽必烈接受“灌顶”，宣扬佛事，以政教二道治国，“由是蒙昧之蒙古地方，升起宗教之日光。自印度请来佛、佛骨，四玛哈冉咱所献之钵盂，旃檀佛像等。以行十善福事之政，平定四海，致天下以康乐之境矣。”^④又如，明朝开国皇帝朱元璋出生时，“其家显出五彩霓虹焉”^⑤；明朝有的皇帝凡以政教二道治国的，都是“致大国于太平安乐”^⑥。清太祖征服众庶，统一内部，行兵汉地，征伐蒙古，则“天现景星，多示祥瑞焉”^⑦；清世祖“大赞佛教，广兴圣道，以致四境

① 《蒙古源流》，第386页。

② 同上书，第55页。

③ 同上书，第73页。

④ 同上书，第198页。

⑤ 同上书，第208页。

⑥ 同上书，第465页。

⑦ 同上书，第455页。

不挠，八方无警，大国安乐，如丽日之升天矣。此乃人主合罕之大恩也。当此之时，边陲之民，于愿已足，凡九族之众，手有所置，足有所踏，安享熙攘之福矣。”^①可见，在《蒙古源流》看来，国家和民族的兴衰、存亡的演化，是受佛教思想制约的。所以它说，一个国家能“敬奉佛教，修明政教二道”^②，就能“致天下于安乐”^③。

3. 佛法无边

“佛祖法力无边”^④，“佛法之光普照大地”^⑤等词语，以及其所反映的思想，充塞于《蒙古源流》之中。在它看来，佛法既能起死回生，匡正社稷，使社会和国家康宁，又能镇鬼域，降龙怪，收野神，伏天神。而修成佛身的喇嘛大师们，也神通广大。他们运用佛法，能“驾日光”，“翱翔于空中”、“行于水面”，如脚踏平地；“能使枯骨化为黄金”，“能发雷如矢”，“役使天神、罗刹及八部神将如奴隶然”^⑥，等等。

可见，在《蒙古源流》中，佛被尊为古印度、西藏、蒙古的至高无尚的神。这个神，主宰天上、人间。所以说，它的历史观是神学唯心主义。

（四）作为佛教神学思想补充的天命论思想

在《蒙古源流》中，除了佛教神学思想，还含有显明的天命论思想，且往往与佛教神学杂糅一起。这与《蒙古秘史》中所表现的以天命论为主的神学唯心主义是大不一样的。

① 《蒙古源流》，第471页。

② 同上书，第205页。

③ 同上书，第204页。

④ 同上书，第382页。

⑤ 同上书，第403页。

⑥ 同上书，第60页。

天命论思想是我国古代神学唯心主义的一个重要表现。它原产生在古代生产力低下、科学极不发达的奴隶制社会、流行于封建社会，是剥削的奴隶主阶级、封建地主阶级麻痹人民、维护统治地位的重要的思想武器。《蒙古源流》中的天命论思想，也起着这样的作用。它表现在以下诸多方面。

1. 合罕是“天之子”

《蒙古源流》的作者以拟人的手法，一是将地上的君臣与天上的日月相比附，以说明君位不可他授，如说：“青冥高天有日、月二也；下土有合罕、济农二也。”^①一是将“天”与汗比作父子关系，说“天”是上帝，是地上汗的“天父”，汗是“天之子”。因而汗自然就成为地上的“天下共主”^②，“人主”^③。如尼雅持赞博合罕还未被拥戴为西藏的国君前，自认是“天之子”，“玛哈·萨玛迪·兰咱合罕之金裔”，藏民则说：“此子先则不死于水，继而群鸟众兽与人共养焉，由是观之，其为天之子，必矣。”遂“尊为主”^④。此外，书中又借唐古特之锡都尔固合罕的使者多尔通之口，说成吉思汗是“天之子”，如说：“汝等之合罕成天之子也，……”^⑤凡此种种，不胜枚举。

2. 汗代“天”行事

汗是“天之子”，“人主”，是代“天”行事的，臣民须得服从，听其指使。这一思想，书中于成吉思汗征战过程中的记述，表现得尤为突出。在作者的笔下，成吉思汗的臣

① 《蒙古源流》，第262页。

② 同上书，第35页。

③ 同上书，第162页。

④ 同上书，第35页。

⑤ 同上书，第144页。“天之子”的说法，书中多见，如第98、247页等处。

民为其唱赞歌，说：“见君之所向无敌也，知实承天命之圣人矣。”^①而成吉思汗也自命是“承天命”即汗位的。又如，书中有段神话般的描写：一日，成吉思汗正坐宫中，忽自天窗落下一只玉碗，降于他的手中，内有满盛而不溢，似酒而奇香的液状饮物。他旁若无人，独自饮着。这时，他的弟兄们说：“主上奈何独享天之所赐也？”成吉思汗觉得他们说有理，“遂赐其所余，四人更相啜之”，都不能下咽。他的弟兄们则说：“此乃汝父玉皇天尊赐与汝圣主天子之宝器甘露也，我等过言而争之矣。汝真我等命世之主也。后此行事，愿听令旨。”他则得意地说：

以我承皇天之命，曩即合罕位时，赐我以龙君之玉玺焉。而今值此胜夙仇也，天帝赐以甘露矣。以此度之，汝等所言盖是也。^②

这里，天命论思想跃然纸上，汗权身上被披上了一件神权的外衣。

《蒙古源流》不仅说成吉思汗是“奉苍天之明命而生者”^③，是“天裔”^④，承天命“即合罕位”的，而且还把他驰骋战场、征服四方说成是“天”的意旨，如他自吟道：

奉我上界玉皇天父之命，收服天下十二强逆合罕，令暴乱横行之诸小罕归正，辛劳开辟我大国之疆域焉。^⑤

① 《蒙古源流》，第138页。

② 同上书，第142页。

③ 同上书，第183页。

④ 同上书，第113页。

⑤ 同上书，第169页。

而当他在被围困，暂时不敢突围时，则说成是“天父止之”^①，需要忍耐一下；当他在征战中遇到强力反抗，不能继续前进，则说“上界天父止我”^②，或班师回国。天命论成了他的护身符，也是解围的法宝。

3. “天”是有意志的人格神

把“天”看作一个有意志的人格神，从而产生“拜天”的思想，这是中国古代天命论思想的共同特征。《蒙古源流》中有一段这样的描述：

……待彼等过去后，阿噜克台卸其簪而置于地，曰：‘此非汝言，盖天之命也，于我庶人何有哉！阿寨台天裔也，彼天父鉴之。’祷毕，向天而拜焉。^③

“天裔”、“天父”、“天命”和“拜天”这段话，集中反映了《蒙古源流》中的天命论思想。天命论思想作为《蒙古源流》的神学唯心主义的组成部分，同佛教神学唯心主义一样，是应当认真地分析批判的。

天命论是《蒙古源流》中占主导地位的佛教神学的一个补充，二者有时不可分，紧密结合，有时交替使用，它真实地反映了忽必烈以后古代蒙古族统治阶级中形成的神学思想状况。

三

诚然，从哲学角度来说，神学唯心主义在《蒙古源流》

① 《蒙古源流》，第113页。

② 同上书，第158页。

③ 同上书，第238页。

中占据着支配地位，几乎一切都诉诸于佛教神学和天命论。但是，我们也应看到，在《蒙古源流》中也是有其合理之处的，甚或有其正确的地方。

前已所述，三坛说是以佛教神学为根据而提出的一种宇宙形成论和创造说，它的基调是神学唯心主义，这是应予否定的。须弥山的神佛境界也是莫须有的。但当它把以须弥山为中心的海、山、洲的形成，看成是风、水、土等相继演化的结果，这一观点不无合理之处。它在客观上意味着自然界的本质是由物质构成的。

随着海、山、洲的出现，生物和人类也随之产生了。人虽是“第一禅天之一神降生人间”，“显化”为“人类生灵”，再堕落为“人”。这当然是神秘主义观点。但第一，这种“神变人”究竟与神创造人的观点还是有区别的，是对神创说的一种修正，或是说是神创说的一种退却；第二，它在客观上承认了人在大地出现之后产生的。这说明，“神变人”比神创造人在神学家思想上有所突破，是一种进步，有其合理因素。

佛教神学是《蒙古源流》一书的思想基础。如果抛开佛教神学迷雾，我们则可以看到，它基本上真实地记述了蒙古汗权承袭的事实，以及元、明、清三个朝代的相续历史。因此，借《蒙古源流》来研究蒙古族的历史，还是有其价值的。

尤其值得我们重视的，《蒙古源流》中还有多处是对神学唯心主义的反抗。这尽管是软软的，灵光一现，但终归是事实。试举几例。

第一，汗与喇嘛之间的矛盾。自成吉思汗始，蒙古的汗权就逐渐与神权结合。忽必烈继位后，在是否接受“灌顶”

问题上，与玛迪·都瓦咱喇嘛发生一场争执。忽必烈借口玛迪·都瓦咱喇嘛年幼，不愿在授“灌顶”时坐下面，且说：

“我何可坐彼孺子之下乎？可问彼孺子，若我居床上，彼孺子居下座而受灌顶，则可。若不可，何可受其灌顶乎？”秦贝高娃夫人调解说：“今传经授灌顶时喇嘛居上座，合罕居下座，施行朝政时，喇嘛合罕二人平居上座则何如？”合罕、喇嘛二人则都说：“此姑可也。”^①其实，这不只是“居上座”、“居下座”的问题。这是争地位、争主次的问题，是政与教之争。又如，托欢帖木尔·乌哈噶图合罕因喇嘛圆梦不合心意，“乃大怒于喇嘛，降旨曰：‘喇嘛！而今汝可归汝原地矣。’喇嘛……遂起程归去矣。”^②这两则例子，说明神权与政权在统治阶层之间的矛盾，汗权不可侵，神权须为汗权服务。

第二，阿勒坦合罕七十六岁时身患重病，即将死去，众臣相互议论，说：“此经教之益安在哉？既无益于合罕之金命，岂能利后世之他人乎？此等喇嘛乃欺狂者也。今当弃绝此辈僧徒。”^③在佛教思想极为浓厚的《蒙古源流》中，居然迸发出“经教无益”的话来，斥喇嘛为“欺狂者”。甚至要將有的喇嘛“弃绝”，这是十分难得的，多少反映了对佛教神学的反抗和否定。诚然，这些矛盾、反抗，或只言片语的否定，仅是《蒙古源流》中所透出的一丝微弱之光，但我们也不可忽视。

① 《蒙古源流》，第197页。

② 同上书，第216页。

③ 同上书，第387页。

《黄史》哲学思想探讨

乌兰察夫（蒙古族）

《黄史》全称《古蒙古汗统大黄史》，成书于十七世纪中叶，以后经过后人作了补充和修正。

《黄史》是研究十四——十七世纪蒙古政治经济、文化的可靠资料，在蒙古史研究中具有不可忽视的重要意义。近代，国外的一些学者对《黄史》一书进行了翻译和研究，引起了蒙古史学界的普遍重视。可见，《黄史》是蒙古文献中一部比较有影响的著作。《黄史》尽管是一部史书，主要内容记述了蒙古历史上诸汗的世袭谱，但是书中反映的一些观点，具有一定的哲学意义。本文仅就《黄史》一书的哲学思想略作介绍和分析。

一

天与人的问题，一直是蒙古族哲学思想史的一个重要问题。人们头上的一片青天究竟是什么？它与人间的关系怎么样？这是蒙古族历史上普遍注意的问题。蒙古族早在史前时期，就开始“敬天地，信鬼神”。随着阶级的出现，人们把这种有神论的意识系统化，凝固化，“腾格里”即“天”成了蒙古具有最高权威的社会观念，被赋予社会属性，奉为有意志、有人格的至上神，主宰宇宙人间的一切。这时，天与

人之间的界线是非常清楚的，天意和人原都是靠职业的宗教家——“巫”来传递，巫师把汗的确立，战争的胜败，善恶的出现，福祸的来临都归结为“上天”的意志。这种崇天思想已成了当时蒙古族人们的普遍观念。成吉思汗时期，蒙古族固有崇天思想发生了变化，成吉思汗把蒙古族崇天同维系他的统治的伦理思想“诚”结合起来，形成了一种新的天命思想。成吉思汗认为，得天助者必须“至诚”。这种思想虽然继承了传统的天命思想，但却同传统的天命思想有着一定的区别，它在客观上降低了上天的神圣性，是人的作用被发现的反映。随着成吉思汗统一大业的威望日增，蒙古的社会意识把对“天”的崇拜同对成吉思汗的崇拜联系在一起，“天”成了成吉思汗的化身，形成了“天汗合一”的思想，使天命论思想开始走向神秘主义。到了元朝灭亡以后，由于蒙古封建主内部矛盾的加深，蒙古的汗权衰落了，原来至高无上的蒙古汗也徒有虚名了，因而反映人间世界的上天世界也逐渐动摇，难系人心了，然而一些人虽感到蒙古汗权已衰，仍然相信天命论思想。十六世纪西藏宗喀巴创立的黄帽派喇嘛教传入蒙古地区，引起了蒙古哲学、社会政治思想的重大变化。这一重大的变化是有它深刻的社会原因的。当时（十六世纪中叶）以上默特部阿勒坦汗为首的蒙古右翼三万户为了获得全蒙古宗主权，扩张统治范围，必须有强有力精神支柱。但是，原有蒙古萨满教属于原始宗教远远不能满足新兴蒙古封建主的政治需要，只有当时的黄帽派喇嘛教既有精致的宗教学说，又有规范教徒的戒律，因而能够满足蒙古封建主的政治需要，受到了蒙古封建主的大力扶持，反过来，黄帽派喇嘛教借助蒙古封建主的势力传播其宗教学说。黄帽派喇嘛教，为了麻痹了人们的意志，宣扬今世造

福，来世报应，引导人们脱离现实，追求来世幸福，并根据人的反战厌战的心理，提出了“将涌血之大江变为溢乳之净海”^①的口号。他们了解到萨满教野蛮的殉葬制度，并极力宣扬自己“不杀生”。同时，黄帽派喇嘛教在其传播过程中，采取了灵活的策略和措施。他们收取了蒙古族原有的萨满教与喇嘛教不相抵触的祭山、水、火的传统仪式，使喇嘛教更好地适应蒙古社会环境。在社会意识方面，喇嘛教以精致的宇宙、人类等形成学说，逐渐地取代、融合了粗俗的萨满教学说，成为占统治地位的意识形态。

《黄史》正是产生于这样一个时代，具有鲜明喇嘛教宗教哲学的特点，反映了喇嘛教同原有的思想既斗争又吸收的演变过程，其中一个很重要的内容就是把天、佛、汗三者合而为一。喇嘛教的转世论和化身说正好同蒙古“天人合一”、“天人相通”的天命论相契合。这种结合在《黄史》一书得到了极为明显的反映。《黄史》认为，成吉思汗祖先布尔特齐诺是西藏金椅可汗的幼子，而金椅可汗则是印度诸王的后裔，而这些王统共同的始祖是开天辟地以来最初的咱噶喇翰尔迪汗(转金轮王)。另一方面，《黄史》并不否认成吉思汗博尔济绵氏族祖先孛端察尔是“感光而生”的天子，这样一来，它成了喇嘛教“佛”和天命论“天”的结合物。但是两者并不是平行的，而是“佛”居于上位，“天”居于后位，形成了佛主天从的“佛天合一”的局面。按照佛教的说法，整个宇宙为十界，由下而上，它们是：一、地狱，二、饿鬼，三、畜生，四、修罗，五、世人，六、天人(以上叫六凡。天，在蒙古天命论思想中是宇宙的最高层，在佛家只是凡间的最高层)，七、声闻，八、缘觉，九、菩萨(以上叫

^① 《蒙古源流》，第74页。

“三乘”，是超凡入圣的三个等级），十、佛（这是宇宙间最高的圣者）。整个宇宙就是含着“六凡”、“四圣”，

“佛”成了比天更高更上的造物主，主宰宇宙人间的一切。佛出行时，作为凡间最高一层天的天主只配给佛开路。佛教正是以这样精致的说教反对婆罗门教的“大梵天创世说”。同样作为佛教的一派黄帽派喇嘛教把“佛”的权威抬到“天”之上，以此来瓦解蒙古族传统的崇天思想。同时为了政治的需要，后来黄帽派喇嘛教干脆把蒙古历史上的诸汗说成某某“佛”、“菩萨”的化身。《黄史》一书中借西藏喇嘛教大师札巴坚赞预言说“此后将有一日，东方之蒙古国帽若栖魔，靴似猪鼻，屋类木网，彼国之额真，乃菩萨之化身，名曰阔端可汗，彼将请汝，汝宜往行，汝之禅教将大兴于彼处。”^①这样一来，蒙古汗不是天的神子，而成了佛“菩萨”的化身。这种说法给喇嘛教涂上一层神秘主义的色彩，因此来扩大和巩固喇嘛教思想的统治地位。由此可见，蒙古族历史上的“天人合一”思想到了喇嘛教统治时期成了“佛人合一”思想。佛与人的关系的中心问题是：人们能不能进入天国？人们如何成佛？喇嘛教宗教哲学的根本目的是要人们相信佛教，按照佛道的引导才能使人们出世、从人世走向“天国”。

从天与人关系到佛与人关系。“佛”表面上和蒙古传统天命论的“天”有所不同，它是一种雕琢得更加精致的宗教唯心主义。喇嘛教宗教哲学认为，“佛”是永恒至高无上、无所不知的精神实体，是一切东西的基础，世界上任何东西都是虚幻的，唯有“佛”是真实的。因此，它和蒙古传统的天命论思想没有什么根本的区别，都是力图证明物质世界

^① 《黄史》第三章。

是某种精神力量产生的。两者都是宗教客观唯心主义。从这一思想演变过程可以看出：每一个时期的哲学思想都是在前一个时期的哲学思想的基础上发展起来的，在其发展过程，都具有各自不同的特点和内容。正如恩格斯所说的那样：“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”^①从蒙古族历史简单的“天人”问题到喇嘛教统治时期“佛人”问题，从抽象程度上比以往更深刻，更系统了，这是蒙古族哲学思想上的一个重大变化。

二

《黄史》是喇嘛教时期的著作，带有明显的喇嘛教思想的印记，但是它自身有着独具的特点。这些思想在《黄史》第一章反映的较为明显。

《黄史》第一章一开始就叙述了宇宙的起源，认为宇宙中最先产生的是“虚空”，“虚空”是形成世界的基础。“初金色世界已成，于青色虚空中。”何谓“虚空”呢？喇嘛教黄帽派宗师宗喀巴在其主要著作《菩提道论第十论》引《迴诤论》云：

若法依缘起，即说彼为空；
若法依缘起，即说无自性。

这是说宇宙间的一切事物都是在普遍的联系中相互为因（是主要条件）、相互为缘（是辅助条件）而起，和合而成

^① 《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第465页。

的，又因缘起力尽而无。“生时无所来，如是无无去。”世界上没有任何一件离开这种“因缘”而独立存在的事物。但是“因缘”本身不过是一种关系，不是实体，所以是“空”的，因而由此产生的一切事物，都是“空”的。这种“空”的观念是喇嘛教宗教哲学的核心所在。

《黄史》承袭了喇嘛教“虚空”论，它虽然没有对“虚空”更好的论述^①，但却认为宇宙的起源形成并不是建立在物质基础上，而是建立在神秘的“虚空”中，然后又把这种玄奥的“虚空”作用进一步夸大成产生宇宙间“风”、“云”、“雨”等一系列的变化，由此创立了一个超绝一切虚无的宇宙本体“空”。列宁在批判唯心主义的因果观时指出：“因果性问题上的主观主义路线，即不从外部客观世界中而从意识、理性、逻辑等等中引出自然界的秩序和必然性的主观主义路线，不仅把人类理性和自然界分隔开来，不仅把前者和后者对立起来，并且把自然界作为理性的一部分，而不是把理性看作自然界的一小部分。”^①《黄史》颠倒物质和精神的关系，把“虚空”这个精神的观念当作宇宙万物的创造主和最后源泉，实际上是客观唯心主义的本体论。从《黄史》论述宇宙的起源来看是客观唯心主义，但是《黄史》为构成这种体系和说明问题，并不是凭空设想，而是承认自然界的客观事物，并从中寻找构造自己体系的材料，所以《黄史》在具体地阐明宇宙形成时，客观上包含了一定的唯物主义认识的吉光片羽。《黄史》认为由“十方风起，相互撞击”，形成了云层，从而开始“降澍大雨”，渐渐地形成了“底海”，其水被搏击，结成一层金粉似的尘埃，形成一种象乳油状的东西，从此客观世界形成了。这里，《黄史》用“风”

^① 《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷，第156页。

“云”“雨”等各种自然属性说明世界的构成，把客观存在看作真实的东西，因而包含着唯物主义的成分。《黄史》认为宇宙是一个不断变化的过程，从“风到云”然后产生了“雨”，进行了一系列的运动变化，而这种运动变化的产生是由于“十方风起，相互撞击”，不间断地相互作用，致使运动自始自终、无穷无尽的变化运动，则含有朴素辩证法因素。

《黄史》虽然具有辩证法因素和唯物主义成分，但与它的客观唯心主义本体论是相互矛盾的；它直观地认识到世界是变化的，然而它把精神观念当作宇宙万物的起源，宇宙万物的一系列变化都是由此类推，演绎出来的。在这里“自然界只是观念的外化，“它在时间上不能发展，只是在空间中展示自己的多样性，因此，它把自己所包含的一切发展阶段同时地和一个挨着一个地展示出来，并且注定永远重复总是同一的过程”^①。这样，《黄史》变化发展的朴素的辩证法因素成了事物变化发展是减少增加、重复的形而上学的循环论。

《黄史》关于世界形成的某些论断的表述，包含着一定的唯物主义成分，这是客观上表现出来的，不能改变它的唯心主义体系的性质。因为要判断一个思想观点是唯心还是唯物，并不在于它的论述所包含的客观事实和某些客观事实过程，而在于它是如何应用这些客观事实解释物质和精神的关系何者为第一性的问题，这是判断一个理论是唯心还是唯物的重要标志。《黄史》虽然在叙述宇宙形成中有某些接近于唯物主义的表述，但它是建立在精神观念“虚空”之上的，

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第225页。

是从来为客观唯心主义本体论服务的。

三

《黄史》在蒙古哲学思想史上占有一定的地位，对于后来的蒙古族哲学思想有着重要的影响，著名的蒙古三大文献之一的《蒙古源流》，同《黄史》有着密切的联系。萨囊彻辰在撰写《蒙古源流》一书时引用的七种史料之一就是《黄史》。这两部著作在史料上颇为相似，而且哲学思想有共同点，它们共同来源于两个谱系，一是渊源于蒙古族传统的天命论思想；二是渊源于西藏喇嘛教思想。但就它们思想本身的特点来看，其哲学思想并非是蒙古族传统的天命论思想和西藏喇嘛教思想的机械混合物，而是各自出于不同的目的，加以选择，加工、揉合，建立了具有各自独具的哲学思想。

《黄史》成书于《蒙古源流》之前，有着浓厚的喇嘛教思想的色彩，具有喇嘛教占统治地位的主导思想。《蒙古源流》虽然同样是喇嘛教思想占统治时期的著作，带有明显的喇嘛教思想的印记。但是作者的一些观点有摆脱喇嘛教思想的痕迹，而且紧密结合现实政治斗争，具有强烈的政治色彩。

《黄史》和《蒙古源流》在内容和结构上，前者对宇宙的形成叙述简单，论述没有充分展开，不够完整和严密，这是由于喇嘛教思想刚刚传入，尚属引进、启蒙的初期阶段。后者在论述中具有系统性、完整性，而且自然融合蒙古族天命论思想和喇嘛教思想，具有自己明显的特点。从《蒙古源流》和《黄史》的比较来看，可以更进一步看出蒙古族哲学思想，是一个不断由简单到逐渐丰富、复杂，由肤浅逐渐到深入的认识过程。至于《黄史》和《蒙古源流》在蒙古族哲学

思想螺旋式发展中的“圆圈”中的地位和作用，以及两者思想之间发展的脉络，留待另文详述。

总之，《黄史》在蒙古族哲学思想史占有一定的地位，很值得探讨和研究。本文所作的探讨，仅仅是《黄史》思想的荦荦大端而已。

略论维吾尔著名的 思想家、诗人玉素甫·哈斯· 哈吉甫的哲学思想

买买提明·玉素甫（维吾尔族）

新疆在历史上是世界三大宗教、三大文化、三大语言体系互相交错和考古资料比较丰富的地方，也是“丝绸之路”的地理要冲，因此研究维吾尔族的哲学思想史和社会思想史具有十分重要的意义。

一

从《新唐书》和冯家升教授等许多学者的著作来看，公元744年在鄂尔浑河流域出现的回鹘汗国，是由回鹘部落建立的。大约在公元840年，回鹘汗国灭亡之后，一支回鹘人迁往东南部现在的甘肃和他们自己的同胞所在地吐鲁番一带，另一支迁往西南部的西帕米尔高原，即自己的部落联盟那里居住（一些史料称之为回鹘西迁）。这次西迁的回鹘和葛逻禄部落，同原居住在巴拉沙衮的葛逻禄部落联合起来，于870年首次建立了喀喇汗王朝，并以巴拉沙衮做为其首都，以后喀什也成了首都（成为文化中心的喀什噶尔系冬季首都，巴拉沙衮则系夏季首都）。这就是说，巴拉沙衮居民的基本成

分是回鹘与葛逻禄部落。经过一个时期之后，在巴拉沙衮回鹘文化的影响更加增强，回鹘即维吾尔语渐渐成了生活在当地的突厥各部落共同的文学语言。

玉素甫·哈斯·哈吉甫（约公元1019—1020年左右），出生于巴拉沙衮（今苏联吉尔吉斯托克马克以东楚河南岸）。《福乐智慧》是他的代表作，在喀喇汗王朝首都喀什噶尔写成。它显明地反映了喀喇汗王朝政治、经济、社会生活及其繁荣的文化。同时作者用自己的哲学观点阐述了国家机构和社会道德标准。该书于公元1069年到1070年，用了十八个月的时间写成。这一点诗人下面的诗句可以证明：

是回历六百四十二年，
十八个月我将这书写完。

更主要的是，这部著作是用当时纯粹的维吾尔语写成的。喀什噶尔在当时除了是喀喇汗王朝的政治、经济、文化中心之外，还是东方和西方经济联系的枢纽。

《福乐智慧》流传至今的有三种手抄本：费尔干那（纳曼干）本、维也纳本、开罗本。

费尔干那本：该本共四百四十五页，六千零九十五个双行，系用阿拉伯字母抄写，发现于纳曼干城。十九世纪末，西欧部分国家和俄国开始了对《福乐智慧》的研究。据目前所知，苏联科学院仍在继续研究。

维也纳本：该本于1439年用回鹘文字母抄写，由于当时抄写不全，只保存了一百八十五页，九百一十五个双行。十九世纪，匈牙利东方学学者万别里和俄国东方学学者拉德洛夫公布了维也纳本的一部分之后，《福乐智慧》立即引起了

外国学者的注意。

开罗本，该本用阿拉伯字母抄写，共五千八百个双行，1896年发现于开罗。

据我们现在了解，从事研究《福乐智慧》的外国学者不少。

十一世纪维吾尔哲学的著名代表人物之一玉素甫·哈斯·暗吉甫，其长诗《福乐智慧》是十一——十二世纪维吾尔哲学思想的精华，共八十二章，由一万三千二百九十行诗组成。

喀喇汗王朝到了哈三·布格拉汗执政时期，文化繁荣达到了相当高的程度，加强了与宋朝的商业和文化联系。《福乐智慧》就是在这样文化发展的历史时期问世的。为了巩固喀喇汗王朝的政权，制止内战，废除封建割据状况，安定局势，所以《福乐智慧》阐明了制订公正的法律制度并以其解决矛盾的措施，阐明了老百姓的道德标准。因此，这本书一直被当时和以后的统治者、思想家们视为“是治理国家所需要的”。特别值得一提的是，在公元十世纪时，喀喇汗王朝与内地的经济联系非常密切，例如，作为这种关系的例证，东方学家巴尔托里德说：“喀喇汗王朝的‘君王’被视为‘可汗’，‘可汗’被视为理想的统治者。这可能是维吾尔人受到汉族文化的影响。《福乐智慧》上也强调了‘可汗’对人民应是好的统治者。”^①同时，宋朝政府还关心扩大经济上的关系，公开允许和田人民与内地老百姓直接通商。1078年宋朝规定和田人在内地买茶可不收税。冯家升教授说：“从九二四年到一〇八五年间，北宋差不多不断地需要回鹘的战马及其装备品、药材香料、衣服及其他装饰品的输入。一〇七七年回鹘私商对北宋乳香的交易达数万斤，一〇八五年马的贸

^① 巴尔托里德：《蒙古入侵后的土耳其斯坦》，第312页，斯坦堡出版社，1968年。

易额达一百二十万贯。”^① 这种情况，《福乐智慧》中也有强烈的反映。该书第四章里写道：

大地披上了碧绿的新衣，
契丹商队运来了桃花石布匹。

通过这样的诗句，玉素甫·哈斯·哈吉甫一方面表达了他对春天到来大地布满了新绿的喜悦心情，另一方面则比喻汉族人民优美的艺术象万紫千红的春天。从这里我们可以看出，他对汉族艺术多么感兴趣、评价多么高，对内地商品又多么熟悉。

经济方面的这种交往，必然会扩大社会意识形态和哲学观点上相互交流的范围。

从九世纪到十三世纪的新疆历史，东部以吐鲁番的喀喇和卓、北部以别失八里为中心的高昌回鹘汗国，与西南部以喀什噶尔和巴拉沙衮为中心的喀喇汗王朝的出现，是以高昌回鹘（维吾尔）人信奉佛教，喀喇汗王朝的维吾尔人信奉伊斯兰教为特征的。这两个汗国虽然社会生活不同而各具特点，但在政治、经济、文化方面仍与内地程度不同地保持着联系。

土耳其历史学家纳吉甫·阿斯姆在自己的书中说：“在这里，不仅有辽代哲学家的思想影响，还有南宋学者的意识形态特点。”^② 公元981年，著名的旅游者王延德曾指出：“好游赏，行者必抱乐器。佛寺五十余区。”“后有摩尼

① 冯家升、程溯洛、穆广文：《维吾尔族史料简编》第一册，第65页。民族出版社，1980年。

② 纳吉甫·阿斯姆：《突厥史·福乐智慧》。

寺，波斯僧各持其法，佛经所谓外道者也。”^①又《周书·高昌传》：“文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》，置学官弟子，以相教授，虽习读之，而皆为胡语。”

从这里我们可以看出，在宋朝（北宋与南宋，公元960年到1279年）祖国西北部维吾尔人民中出现玉素甫·哈斯·哈吉甫和马赫穆提·喀什噶里这样伟大的思想家和语言家，不是孤立的。当然，还有各个领域的其他学者、作家、诗人、艺术家，但其中是以玉素甫·哈斯·哈吉甫和马赫穆提·喀什噶里为享有盛名的思想家、社会活动家。

二

可以说，《福乐智慧》长诗的作者玉素甫·哈斯·哈吉甫，是独具特点、区别于阿布·纳斯尔·法拉比（公元870—950年）和伊本西纳（公元980—1037年）的维吾尔人民十一世纪的大思想家、哲理诗人。

法拉比和伊本西纳等学者，是以生活在中亚的突厥人民（操突厥语的）伊斯兰化后的大哲学家而闻名于世的。法拉比在自己的著作中说：“我是突厥人。”这里的“突厥”一词是指马赫穆提·喀什噶里在《突厥语大辞典》中所说的“突厥”一词。这部辞典的序言中写道：“突厥人原为二十个部落。……从罗马往东数时，居住在罗马最近的部落是派切奈克部落；其次是克卜恰克、乌克斯、叶买克、巴什噶尔特、拔斯密勒、喀义、雅巴古、鞑靼、柯尔克孜、契格勒、托克斯、牙格马、乌格拉克、恰鲁克、丘木勒、维吾尔、唐

^① 王延德：《高昌行程记》。

古特、赫塔依（契丹）、桃花石摩秦……。”至于阿布·纳斯尔·法拉比属于上述哪个部落，尚需继续研究。

伊本西纳出生于布哈拉附近的艾甫夏乃，现在世界公认是塔吉克人民的大哲学家。

阿布·纳斯尔·法拉比是伊斯兰化后第一个研究古代希腊哲学、特别是亚里士多德哲学的人，并为将希腊哲学和伊斯兰哲学联系起来做出了贡献。希腊哲学通过法拉比传到阿拉伯人那里，欧洲人则是通过阿拉伯文开始了解希腊哲学的。

法拉比之后，伊本西纳用波斯语和阿拉伯语写作，把法拉比学说推向更高阶段。就是说，他依据希腊哲学，使其与伊斯兰哲学联系，将一些观点注进了唯心主义伊斯兰哲学，并以改革为其目的。

不论是法拉比还是伊本西纳，都反映了各自时代的先进思想，并在这一先进思想的基础上，提出了建立一个理想的社会或国家。

但是，玉素甫·哈斯·哈吉甫则没有只依据希腊哲学，即不受亚里士多德、法拉比和伊本西纳学说的局限，也不是将希腊哲学与伊斯兰哲学联系起来，或者以希腊哲学来丰富伊斯兰哲学为目的的。他也不是亚里士多德、法拉比、伊本西纳的学生，而是独具特点的思想家、哲学家。

玉素甫·哈斯·哈吉甫著作中，突厥人民特别是突厥时代的古代维吾尔文化的传统很浓厚，是以民族传统和民间文学为其源泉的。换句话说，法拉比和伊本西纳所没有的这些东西，在玉素甫·哈斯·哈吉甫那里却占着主导地位。

如果说，法拉比和伊本西纳所讲的是一个理想的国家和理想的社会的话，那么，玉素甫·哈斯·哈吉甫则提出了改革现实的喀喇汗国，即用法律、智慧和知识管理国家的纲领。

就是说，玉素甫·哈斯·哈吉甫不只是哲理诗人，还是现实主义的思想家。由于他参加了自己生活着的社会实践活动，了解各种流派的观点，因而提出了用法律、知识管理国家的纲领。认识只能从实践中来，离开实践是不会有认识的。玉素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代的维吾尔人民的社会生活的变化和自然现象，是形成他哲学思想的根本原因。

玉素甫·哈斯·哈吉甫不只是哲学家，还是现实主义的思想家。他以法治改革和改善当时的喀喇汗王朝政权为目的写出《福乐智慧》这部巨著，并直接献给了哈三·布格拉汗。由于这一贡献，喀喇汗王朝君王哈三·布格拉汗授予了他“哈斯·哈吉甫”（近臣）的称号。他在《福乐智慧》第十八章第八〇九到八一八双行中写道：

我用法律将事情处理判断，
不管是奴隶还是伯克高官。
我将奴隶和伯克在法制上视为等同，
裁决上无亲疏区别一律平等。

他庄严宣告：在法律面前奴隶和伯克一样，没有等级差别，一切均应平等，甚至说“人世间君主与奴隶并无差别”。在中世纪这一历史时期内，即使那些声名显赫的哲学家们也没有如此庄重和清晰地提出这一命题。

玉素甫·哈斯·哈吉甫还把他自己崇尚文明的观点同探索知识结合起来，认为只有具备知识，才能对人行善；求知和行善是人类最高的操守和德行；在愚昧无知者那里，^①由于没有知识和智慧，便没有对人行善的高尚品格和秉公执法的道德操守。

玉素甫·哈斯·哈吉甫生活的特定历史环境不仅使他肩负起解释当代历史时期的人生观、阐释社会生活和使道德渗透于一切领域的任务，而且还使他肩负起指导社会生活、设计某种社会结构的重任。因此，以求知、善行、法律和道德为中心内容的社会蓝图便成为十一——十二世纪维吾尔哲学的基础。他从如何治理那一历史时代的社会及其归宿应当是如何这一点出发，做了如下解释：

法律限制人行为中的非分之处，
个人操行维护社会习俗、道德和地位。

他提出这一问题的哲学观点是：人类不能认识自身的正确利益，不能正确利用被赋予的地位和位置。因此，人们总是用非正当手段索求贪欲之物，并且企图实现自己渴求的目的；人们总是利用被赋予的权利，企图攫取非法利益，实现非法目的。所以，玉素甫·哈斯·哈吉甫提出的选择宫廷官吏的条件是：他们应当虔信宗教、出身名门、言谈典雅、智慧仁慈。从中我们也可以看到玉素甫·哈斯·哈吉甫因受历史条件的限制，他在观察社会和社会生活时，不能揭示压迫阶级和被压迫阶级根本利益的实质所在，以及他所受的历史和阶级局限性。因为他信奉伊斯兰教，故在他哲学思想中，也还带有较浓厚的伊斯兰教关于信奉真主的信仰主义色彩。

即使如此，他在当时的历史条件下，提出关于治理国家的政治、社会观点及其方法、规范时，并没有把宗教教义作为其唯一的依据。因此，他所提出的主张，在缓和各阶层的矛盾、稳定形势、发展生产、繁荣科学文化等方面，仍然发

挥了显著的进步作用。在判断类似的历史问题时，我们应当用马克思主义关于具体问题具体分析的方法去进行分析研究。例如，宋朝是封建主义面临衰落的时代，多种观点和习惯势力对社会发展起着阻碍作用。此时出现的“三纲五常”的哲学思想，便旨在挽救封建社会的崩溃。与此相反，在这一历史时期内，北方的某些少数民族由于正处于由奴隶制时代进化到封建时代的历史时期，汉族的“三纲五常”的哲学思想在某些少数民族地区由奴隶社会向封建社会的过渡步伐上却起过一定的加速转化的作用。

三

通过把不同的哲学流派进行一一对比而探其区别、矛盾和特点，这本身就是具有哲学性的一种方法。

玉素甫·哈斯·哈吉甫当时倡导的上述哲学思想，同十——十一世纪在欧洲占统治地位、泛滥一时的经院哲学比较，具有很大的进步性。因为，经院哲学宣传基督教关于排斥现实问题，玩弄概念，咬文嚼字，搞繁琐空洞的形式主义，以及上帝创造一切的观点，是一种直接为封建统治服务的唯心主义哲学，具有反动性。在玉素甫·哈斯·哈吉甫所生活的中世纪这一历史时代，在诸如“世界的本原是什么？是精神，还是自然？世界是神造的还是原本就有？”——这类问题上，哲学家们划分为两个阵营。

正是在这一基础上，十——十一世纪继续着物质和精神中究竟哪一个是世界的本原的辩论。这场斗争总的来说围绕着先有概念还是先有物质的问题展开，实际上是意识和存在中究竟哪个是第一性的问题。那时候发生的唯名论反对唯实

论的斗争，一直持续了好几个世纪。在历史发展中，除了经济原因这个基本因素外，这场斗争的结果是促使经院哲学瓦解，为近代自然科学和唯物主义的发展做了准备。

在哲学的根本问题上展开辩论的这一历史时代，玉素甫·哈斯·哈吉甫也提出了自己的看法。他在《福乐智慧》中指出：现实世界是常存的，世界的本原是物质。然而，玉素甫·哈斯·哈吉甫与同时代的其他唯名论者一样，并没有摆脱对上帝的信奉。这是必须指出的。但同样需要指出的，他的著作中所表达的思想，说明他是一位具有唯物主义倾向的思想家。在其著作的某些诗行中，他明确指出：生命取决于物质，没有物质世界便没有生命。他写道：

这四位‘情人’对我来说是四种物质，
四种元素的结合便构成了生命。

这就是说：生命的存在取决于四种物质的存在。这四种元素是什么呢？他认为是水、空气、火和土。“四种元素的结合便构成了生命”，这就肯定了物质是生命的基础，没有物质，就没有生命。从而否定生命、灵魂可以脱离物质的唯心主义观点。

玉素甫·哈斯·哈吉甫的哲学思想是与自然科学知识分不开的。在他看来，科学知识犹如“黑夜里的明灯”，会把人们的心灵照亮。所以他要求人们学习和掌握古代数学、天文学等自然科学知识，在懂得治理国家的道理同时，去探寻宇宙的“秘密”。他自己正是立足于古代天文学、自然科学基础之上，深入阐释了天体分布情况。他指出：

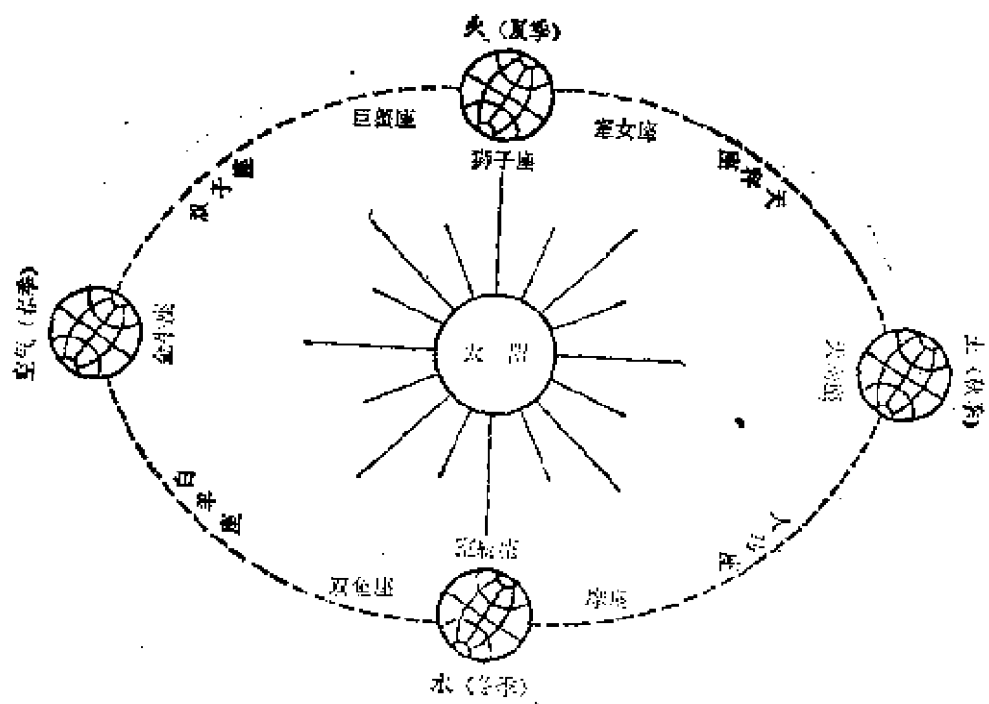
第四个是太阳，它把世界照亮，
靠近和正对我们，是它的常状。
比它们都低的是月亮，
离太阳最近时便满月悬挂。

除了指出星辰在天空的运行和分布情况外，他还把宇宙空间划分为十二黄道宫，即：（一）Kozi（白羊座）（二）ud（金牛座）（三）kuqik（双子座）（四）erəndiz（巨蟹座）（五）Arsbn（狮子座）（六）Buqdaybexi（室女座）（七）ulgu（天秤座）（八）Qadan（天蝎座）（九）ya（人马座）（十）Oglak（摩羯座）（十一）kθuək（室瓶座）（十二）Bəlik（双鱼座）。并说：

这十二黄道宫每三个为一组，共分四组：
三个是春星，三个是夏星，
三个是秋星，还有三个是冬星。

玉素甫·哈斯·哈吉甫认为，季节因此而划分为春、夏、秋、冬。请见119页图。

玉素甫·哈斯·哈吉甫关于天体的这种看法同现代天文学理论基本相似。这在宗教神学思想占统治地位的中世纪，是难能可贵的。可见，他的哲学观点具有比经院哲学以及后来的某些哲学家所宣扬的“绝对精神”之类的哲学更为优越的特点。宣扬“绝对精神”的哲学家们为了证明其关于世界起源的唯心主义观点，采取了晦涩难解的论证形式，编织出冥想的体系。他们关于世界“起源”的所谓“学说”，是比基督教教义更为复杂的货色。



通过这些对比，我们完全可以把玉素甫·哈斯·哈吉甫称为中世纪维吾尔族的朴素的唯物主义者。他的唯物主义思想在很大程度上得力于对自然的观察、研究。

维吾尔哲学思想史研究大纲

(草案)

阿马努拉(维吾尔族)

绪 论

1. 研究维吾尔哲学思想史的必要性及其意义。
2. 维吾尔哲学思想史内容, 范围和重点。
3. 维吾尔哲学思想产生和发展的特点; 维吾尔哲学思想史的分期问题。
4. 维吾尔哲学思想史研究中的若干方法论问题。

第一部分 原始维吾尔人的自然神论

第一章: 原始的氏族部落及其精神文化。

1. 逻辑思维和形象思维的最原始的表现及其特点。对大自然的崇拜和对氏族力量的自豪感。维吾尔人原始生活中的自然神论观点。图腾主义和天地神观点。
2. 维吾尔人的原始艺术观。初期的节奏感, 歌舞与绘画艺术。原始艺术观和再生观在古代埋葬法中的表现。
3. 维吾尔人古代“四素”(水、土、空气、火)及其周转的思想。古老的命运观和气象观点。

第二章: 部族生活中的维吾尔人及其英雄主义观点。

1. 天神与英雄的关系。英雄史诗《吾古孜纳玛》中的天神与战神。《吾古孜纳玛》中的自然神论观点与英雄主义观点的统一。《吾古孜纳玛》中的社会观点与“美”的描述。

2. 神话诗史《沁斯达尼智慧王》中人与妖，善与恶的斗争，以及人胜天，善胜恶思想。《沁斯达尼智慧王》在维吾尔人认识史上的意义。

3. 有关《艾夫拉夫思亚夫》的传说和挽歌，维吾尔人社会政治观点中的第一个理想国王形象。

第二部分 古代维吾尔人的宗教思想

第一章：古代维吾尔人的托恩教和萨满教

1. 托恩教和萨满教的产生及其特点，作为包罗万象的萨满教的教规，社会观和医疗观点。

2. 萨满教的著名人物，传教历史，法师（bakxi）在萨满教中的地位。

3. 萨满教在维吾尔人生活中的残留痕迹问题。

第二章：袄教（拜火教）在维吾尔人中的传布与影响。

1. 袄教的产生及其教义。中亚是袄教的发源地。《圣火》及其一代一代流传。经典《Ayista》。扎罗亚斯托罗的生平。

2. 袄教中的光明与黑暗神。阿赫鲁玛兹达光明神的主神地位。袄教中的七星思想，阿赫拉曼黑暗神的象征性，维吾尔神话传说与文学作品中光明神与黑暗神的描写。

3. 袄教在维吾尔人传统观点、风俗习惯中的残留痕迹问题。

第三章：佛教在新疆的传播及其影响

1. 佛教在新疆的传播与发展。佛教在新疆的大乘，小乘教派。新疆佛教中的“空”、“色”、“心”、“幻”思想。

2. 古和阗和龟兹的佛教活动。贵霜王朝与佛教大会。佛教东传中新疆佛教的地位与作用。佛教翻译及佛教注疏。

3. 佛教文学、佛曲与佛教石窟。佛教剧《弥勒传》和《两个王子》（贤与愚）故事中的献身思想与行善观点。维吾尔绘画艺术及其美学价值；古和阗画家尉迟乙曾父子的《凸凹法》及其在空间艺术表现中的意义。

4. 古龟兹思想家鸠摩罗什及其哲学观点。鸠摩罗什与龟兹文化、鸠摩罗什佛教哲理诗作。鸠摩罗什对中国文化的贡献。

5. 喀什噶尔学者慧琳及其哲学社会观点。《一切经音义》一书的哲学与逻辑学价值。

第四章：摩尼教在维吾尔社会的影响

1. 摩尼教的产生和东传。摩尼教在维吾尔社会的影响。

2. 摩尼教中的光明与黑暗的斗争。摩尼教中的均分与平等观。摩尼教与反阿拉伯侵略起义者关于理想平等社会《黄金时代》思想的关系。新疆出土的摩尼教文献中有关自然、医疗、社会、伦理与美学问题。论《金光经》。

3. 摩尼教在维吾尔人生活中的残留痕迹问题。

第五章：多种宗教并存时期的维吾尔哲学及社会思想。

1. 回纥碑传中的政治社会观点。

2. 高昌回纥国时期的政治社会观点。

3. 喀喇汗王朝伊斯兰时期的政治社会观点。

4. 古代维吾尔木卡姆学与舞蹈艺术、其美学特点与美学价值。

5. 文化混合时期维吾尔人逻辑与形象思维的繁荣。

第三部分 九——十二世纪维吾尔哲学 及社会思想

第一章：伊斯兰教的传入与维吾尔社会文化生活中的转折。

1. 伊斯兰教在中东近东的传布和中亚人民反对阿拉伯侵略的斗争。《古尔吾格勒》长诗的爱国反教意义。

2. 中亚的伊斯兰化和沙曼王朝与卡拉汗王朝对立局面的出现。

3. 布格拉汗与伊斯兰教在喀喇汗王朝中的传布。同龟兹与和阗佛教徒的“圣战”。维吾尔人两教并存时期的哲学思想。全疆伊斯兰化中的斗争。

4. 伊斯兰教义哲学分析。

5. 伊斯兰各教派在新疆的斗争。

第二章：喀喇汗王朝时期的哲学及社会思想

1. 杰出的思想家玉素甫·哈斯·哈吉甫及其《福乐智慧》一书。玉素甫的自然观与社会观。《福乐智慧》的诗体构造与基本思想。玉素甫的国家观点与法制思想。玉素甫论智慧、正义、幸福与美德的统一来治国育民，法拉比《文明城》空想社会观在《福乐智慧》中的反映。《福乐智慧》在蒙古时期对伊朗“伊儿汗国”和中亚“察合台王朝”的示范作用。

2. 杰出的学者马赫穆提·喀什噶里及其《突厥语大辞

典》中的史学与美学观点。马赫穆提的地圖性观点。马赫穆提论古代维吾尔民歌中的自然描写与神话。

8. 艾合买德·玉乃克及其长诗《真理的入门》。

《真理的入门》产生的社会条件。《真理的入门》的思想内容与艺术构造。玉乃克的政治社会观和伦理思想。《真理的入门》与《福乐智慧》的关系。

第三章：自然主义的神论与神秘主义的苏菲主义在维吾尔哲学及社会思想的影响。

1. 苏菲主义的兴起和对中亚的影响。艾合买德·耶赛维及其哲学长诗《哲学诗书》。艾哈买德·耶赛维的苏菲主义宇宙观与社会观。论纳克西班牙德流派。耶赛维主义在文学中的体现。

2. 热贝胡孜的著作《圣人诗传》及其研究。热贝胡孜的哲学观、宗教观与社会思想。

3. 思马依主义在中亚和新疆的影响。

4. 依善教派及其思想背景。

第四部分 十二——十七世纪维吾尔 哲学及社会思想

第一章：卢提菲与赛卡基诗作中的现实主义美学观与进步伦理思想。

1. 卢提菲是文化巨人。卢提菲及其《光源考》一书。《光源考》作为哲学思想史的意义。卢提菲及其《古丽与诺如孜》一书中爱与恨互相转化的思想。卢提菲及其诗作中的伦理与美学问题。

2. 赛卡基论吾罗克白克。赛卡基诗作中的社会政治和

伦理问题。

第二章：纳瓦依的创造及其世界观

1. 纳瓦依问题。纳瓦依论亚里斯多德和法拉比对自己的影响。纳瓦依及其《心的友人》一书的哲学意义。

纳瓦依著作中的人道主义思想和伦理观点。纳瓦依世界观中的矛盾。

2. 纳瓦依的《五部史诗》中的政治社会观点。纳瓦依论亚历山大大帝。纳瓦依的悲剧观。

3. 纳瓦依诗作中的美学问题及其对后世的影响。

第三章：弥扎海达尔，阿曼尼沙汗与十二木卡姆。

1. 弥扎海达尔的社会观与历史观。

2. 女诗人、音乐家和伦理学家阿曼尼沙汗的生活事业。阿曼尼沙的《美的道德》、《心的谈话》、《乃菲斯诗书》等著作中的社会、伦理与美学问题。

3. 十二木卡姆在十六世纪的整理与配套。阿曼尼沙，克的尔汗等人在木卡姆发展中的作用。

第四章：十七世纪维吾尔哲学及社会思想。

1. 黑尔赫提与纳扎里的创造及其世界观。黑尔赫提论美与丑、爱与恨。纳扎里的《杜如里那加提》一书在维吾尔思想史的影响，纳扎里诗作中的人文思想、伦理观与美学观点。

2. 麦西热甫，则力里诗作中的神论世界观和平民思想。麦西热甫与则力里对政治黑暗迷信偏见的讽刺。麦西热甫与则力里论善与行善。

3. 诺毕提诗作中的现实主义美学观与苏菲主义伦理观的矛盾。

4. 白山教与黑山教教派斗争。

第五部分 十八——十九世纪维吾尔 哲学及社会思想

第一章：则亚依，格里毕，苏布里。

1. 努如孜·则亚依及其《悲痛讲演》。则亚依的社会思想。

2. 格里毕及其《格里毕诗书》的思想内容。

3. 苏布里的著作《木卡拉德》一书。苏布里以众鸟之主凤来象征理想王及其品德要素。

第二章：木萨赛拉米和毛拉毕拉勒社会思想与历史观点。

1. 木萨赛拉米及其《安宁史》、《艾米德史》。赛拉米的社会、伦理与历史观点。

2. 毛拉毕拉勒各著作中的社会观点与历史观。

3. 十九世纪最后的诗人与化学家台亚及其相对论思想。

第六部分 二十世纪维吾尔社会中的 哲学思想问题

第一章：阿不都哈德尔艾则孜，库图卢史晓克，哈力克吾古尔。

1. 资产阶级旧民主主义思想在新疆的表现及其政治社会思想。阿不都哈德尔艾则孜是旧民主主义思想的第一位活动家。艾则孜的人文主义和启蒙活动。艾则孜与《觉醒报》，艾则孜所著的《给无知者的教导》、《急需常识》等著作与

诗作反封建的作用。艾则孜为反对西欧帝国主义的斗争活动。艾则孜被谋害致死是封建主义与帝国主义分子一手策划的。

2. 诗人、进步思想家晓克的诗作与办报活动。晓克是封建、黑暗的死敌。晓克的致死是黑暗势力的复仇。

3. 哈力克吾古尔诗作的启蒙思想，哈力克吾古尔论教育、光明与迷信的黑暗，哈力克吾古尔的被害死。旧民主主义思想在二十世纪初期的悲剧。

第二章：二十世纪初期中亚与新疆的宗教改革运动

1. 新兴教派（加迪德派）的产生与历史背景，中亚与新疆的加迪德派活动。宗教改革的初史。

2. 新疆的泛伊斯兰主义和泛土耳其主义思想的历史背景及其实质。

3. 民间文学中的哲学逻辑、伦理、美学问题。

第三章：马克思列宁主义思想体系在新疆的传播

1. 十月革命与马克思列宁主义在新疆的传播。

2. 二十世纪40—50年代反封建的文化高潮。

3. 新民主主义和社会主义文化、思想的新时期的到来。

结束语 维吾尔哲学及社会思想史的新时代。

试谈维吾尔的古代哲学思想

杜 绍 源

在人类历史发展的长河中，每个民族，不管其发展程度如何，这个民族只要进入阶级社会，产生了体力劳动和脑力劳动的分工，又有自己的语言和文字，并有一定发展程度的科学文化，那末，在改造自然和社会的实践中，肯定会产生对自然和社会的一定程度的认识，并对这两方面的认识进行某种程度的概括和总结，从而形成本民族的一种哲学思想。我国维吾尔族人民自古以来就在我们祖国的边疆西北，辛勤劳作，繁殖生息，创造出本民族的丰富的文化。在我们伟大祖国悠久灿烂的文化史册上，增添了绚丽的一页。

新疆维吾尔族的哲学思想及其发展历史，也有一个很长的历史过程。鉴于历史条件的限制，维吾尔古代思想史上虽无多少专门哲学著作，却在其他许多著作中包含有大量的宝贵的哲学思想，或者是闪耀着哲学思想的光辉。

一、朴素的物质观

人类生活在自然界中，其本身也是自然界的一部分。自古以来，人们对纷繁复杂的自然现象不断地观察，不断地探索，积累了丰富的自然知识，逐步认识了自然界，逐步认识到自然界是具有不同结构的各种物质形态有机联系的整体。

正如列宁所说：“物质的唯一‘特性’就是：它是客观实在，它存在于我们的意识之外。”^①由于人们对物质世界、客观实在有了比较正确的认识，这才初步形成了朴素的物质观和自然辩证观。古维吾尔人亦然。古维吾尔的“四素”、“四性”等思想也是这样产生的。

中世纪的哲学思想属于自然神论和泛神论的范畴。维吾尔哲学也不例外。

在古代，维吾尔哲学上呈现了两种世界观的斗争。奴隶主、伯克、地主等统治阶级，为了对奴隶和农民进行残酷的压迫和剥削，以宗教唯心主义作为思想工具，把统治秩序说成是“苍天”或者是安拉（真主）的安排，是永恒不变的。正如《真理的入门》一书中所说的：“天下事本来自真主的意旨，人们的一切都将顺从天意。”又说：“贪婪的人们呵，何苦庸人自扰？究竟为何如此，请你相告。你此生命运早已注定，贪婪岂能使它变好？”^②但是，进步的思想家则反对宗教迷信的说法，提出了世界是由土、水、火、空气演变而产生的朴素物质观，同时认为社会是不断发展的，人的命运不是“注定”的。

早在十一世纪，维吾尔族著名哲学家，诗人玉素甫在他所写的名著《福乐智慧》中，就阐述了古代维吾尔人的朴素的物质观，他说：“三个火，三个水，三个风，三个土，这样才形成世界。”^③就是说，火、水、风、土等四种物质元素是客观世界的本原。显然，它是唯物主义观点。

① 《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷，第286页。

② 艾合买提：《真理的入门》第35、26页。新疆人民出版社，1981年，汉文本。以下凡引此书，只注书名、页码。

③ 《福乐智慧》，汉文本，第25页，新疆人民出版社，1979年。以下凡引此书，只注书名、页码。

1944年，新疆伊、塔、阿（即伊犁、塔城、阿尔泰三个专区）三区革命人民出版社出版的一期维吾尔文《生活》月刊的创刊词一文中，也涉及到了古维吾尔人哲学思想。该文说：古代的维吾尔人认为世界是由“土、水、火、空气”四素所组成，宇宙万物都离不开它；它是万物生存、发展的根基，没有“四素”就没有一切，缺一素也不行。比如说“土”吧，要是没有“土”，那有植物，那有动物，那里有人，它们在那里生息成长？再说“水”吧，没有水，就没有植物，没有动物，没有果实，没有食物，宇宙就象沙漠没有任何生命和草木。没有“水”也就不可能有人。有“水”就有生命。三说“火”吧，“火”就是阳光、温暖。没有阳光，没有温暖，什么都不能生长，生活。第四个是“空气”，无论什么都需要“空气”，没有“空气”，世界就窒息死了，什么生命也不存在了。这“四素”紧密相连，相互依存，缺一不可。同时“四素”还有变化。这种变化叫“四性”即：冷、热、湿、干。“四素”是主，“四性”是“四素”的外在表现形式。上述这些“物”都是互相联系着的东西，不断往复循环。可见，这里所介绍的古维吾尔人的思想，同样是朴素唯物主义观点。

以上说的都是维吾尔古代朴素唯物主义。这种唯物主义认为，宇宙是由物质组成的；“四素”是内容，“四性”是基本特性，是外在表现形式；“物”的互相联系，不断循环都是矛盾的统一体，是万物的根基。

这种朴素的唯物主义思想的对立面是命运观和气象观。如前所述，朴素唯物主义认为世界是“四素”组成的，没有“四素”人类不能生存，社会不能发展。命运观则认为人的一切言行都是命里注定的，人一出世，他的福份（即福禄）

早就写在他的天灵盖上了，听天由命，不能强求，至于宇宙中的一切现象，则是造物主的安排，人应当安分守己，知足，相信命运等。正如《真理的入门》一书中所说：“世间一切由命运注定，以为别有成因者是真相不明。天空飞鸟各有其天命，或宿于枝头，或进入牢笼”。①

维吾尔族人民大量的谚语也宣传朴素的唯物主义，批驳宿命论、天命论，主张非命，提倡自食其力。“桑葚桑葚快熟吧，熟了掉进我嘴吧！”靠天是不行的，偷懒是不行的，要人们“（你）劳动才受其益！”“劳动了，你才咬着吃，不劳动就不能咬着吃”。这句谚语译成现代语是“劳者食，不劳者不得食”。上两个谚语含蓄地说明不要相信神和命运，要靠自己，自己掌握自己的命运。有的谚语讲的更透彻，如说：“不靠天，要靠众。”这是宣扬“人定胜天”思想，要人们不能听任天的摆布，要做大自然的主人，群策群力，征服大自然。还有的谚语说：“不吃苦那儿来的福”，不耕耘那能有收获，要知“你不种，它不长”（指作物），“粮食打得少，不能责怪天”，“不是地不行，而是人不成”（即指人不争气），关键是“事在人为”，你要勤劳生产，可以过花一样的生活。“人手是朵花”，“荒滩变果园全靠它”。总之，这一切“不在你的命运，而在你的措施和行动”②。这些充满朴素唯物主义哲理的谚语，说的多好啊！这和墨子“赖其力者生，不赖其力者不生”③和“强必饱，不强必饥”④同一道理。上述这些谚语，有力地鼓舞着劳动

① 《真理的入门》，第35页。

② 《维吾尔民间谚语》，维文，新疆人民出版社，1979年。

③ 《墨子·非乐上》。

④ 《墨子·非命下》。

群众，摆脱宿命论、天命论的束缚，大大的促进了生产的发展。

二、朴素的自然辩证观

古代维吾尔族的唯心主义哲学的出发点是宿命论、天命论。这种哲学认为，人的富贵、生死，任何事情的兴废、成败，都是“命里注定的”，或“安拉（真主）的安排”，从而提倡“听天由命，安分守己、知足”。正如《真理的入门》一书中所说：“这世界各种滋味混杂其间，苦辣总是多于香甜，有蜂蜜必有蜜蜂相随，尝蜜前会有蜂毒出现。”又说：“世间一切由命运注定”，因为“天下事本来自真主的意志，人们的一切都将顺从天意”。“为什么要对今世指摘非难？是主创造和支配人类命运。命运将脚踵带入荆棘，命运使麋鹿落入陷阱羁绊”^①。朴素的物质观哲学的出发点是“自然辩证观”，认为人的富贵、生死，事情的兴废、成败不是命里注定的，“事在人为”，这和大自然一样，没有什么主宰。玉素甫在《福乐智慧》中说道：“有生必有死，亲爱的生命会离去，无论是君王还是奴隶”^②；“君不见有多少人曾经降生，但终不免要死亡”^③；“幸福无常如流水，这宇宙转动永不会停止”。“有生必有死”，“宇宙转动永不会停止”，既说明事物有其一定的客观发展规律，也否定了各种神学唯心主义。

维吾尔族的歌谣也是反对宿命论、天命论的。有一个这样的歌谣，它说道：

① 《真理的入门》，第34、35页。

②③ 《福乐智慧》，第271、3页。

赛里木湖的水啊，不溢也不流，
死亡对谁都一样，不分老和幼。

赛里木湖在新疆伊犁地区的山谷中（又名三台海子），景色优美，每年春天积雪融化的山水流入湖中。而在夏季炎热时期，湖水部分被蒸发，湖水减少了。春天流进，夏天蒸发，年复一年，湖水不见外流，不见外溢，是大自然现象。人的生死也是这样，死对任何人都是一样，它不分老幼，不是命里注定的，也非天意，这就象赛里木湖的水一样，是一种自然现象。这是在维吾尔人民中广为流传的歌谣，它告诉人们不要相信天命观，要自己主宰自己的命运。这种朴素的辩证法思想，对破除宗教迷信，解放思想，具有一定的进步作用。

物质世界的变化发展是客观的，有规律性的现象。世界上的万事万物是一个运动着的整体，它都按着发生、发展、灭亡的规律在不断地运动着，而这种运动是不以人们的意志为转移的，如说：“满月变缺”，在“在漫漫的长夜后，将会有太阳照亮四方”^①。还须指出的是，维吾尔朴素的辩证观认为事物都是由矛盾的双方所组成，矛盾的双方在一定的条件下是可以互相转化的，比如玉素甫就论述了生与死、内与外、上与下、往与来、拿与给（即欲取故予）、借与还、赚与赔、祸与福、善与恶、正确与错误、有知与无知等相互转化的情况。举“生与死”来说，玉素甫认为，人不降生就无所谓死，有生就有死，这是自然规律。人在出生的那天就孕育着死的因素，死亡对生命现象来说是必然的；身体的保养，医生的治疗，只能延年益寿而不能抗拒死亡，“人死不

^① 《福乐智慧》，第98、211页。

能复生，这对你我全都一样。”“青春留不住，生命总有尽头，最终你自己也将离开这个世界。”^①

维吾尔谚语中也寓有丰富的辩证法思想，比如说：“有上必有下”、“有往必有来”等，这是说明事物之间的关系。上下（或往来）既是对立的，又是处于统一体之中，任何一方都不可能单独存在。又如谚语说：“积沙成山”，“点滴水，可满池”^②。说的都是从量变到质变的辩证关系。“风不刮，树不动”^③这个谚语，雷同汉语的“风不起，树不摇”或“无风不起浪”。这是要人们正确认识和掌握客观事物发展过程中的因果关系。虽说的是不刮风，树本身是不会自行摆动的，其实它告诉人们：客观事物发展过程中都存在着因果关系。

三、“理想国”——乌托邦

我国历史上，有不少文学家、思想家、哲学家，由于对现实生活不满，产生了对人类未来美好幸福生活的憧憬，勾绘了各自想象中的“理想国”。

东晋大诗人陶渊明的《桃花源记》，描述一个与世隔绝，没有遭受祸乱的地方。有“自云先世避秦时乱，率妻子邑人，来此绝境，不复出焉，遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋”等话。旧时遂用“世外桃源”比喻生活安乐，环境幽美的理想境界。这是我国大诗人用艺术的手法，勾绘的一幅“理想城”。

① 《福乐智慧》，第272页。

② 《维吾尔民间谚语》。

③ 同上。

我国少数民族历史上也不乏其例。维吾尔哲学家、思想家、大诗人玉素甫描绘的“理想国”，是“公正、幸福、智慧、美德”的国家，就是其中的一个典型。当时，他服务的喀喇汗王朝正是在西域著名的丝绸之路孔道上，东西来往的商贾，过往行人络绎不绝。马帮成群，驼铃叮当。东西文化思想的交流，使玉素甫广开眼界，他用生动绚丽的诗句，结合喀喇汗王朝的实情，勾绘出了一幅不是超现实的，而是具有实际意义的“理想城”（即“理想国”）。

玉素甫继承维吾尔人民擅长作诗的特点，用他的彩笔描绘出一幅美丽的“理想国”，有相当进步的治国“纲领”和“方案”，有政治、经济、立法、人权等方面的要求。在十一世纪欧洲正处在反动黑暗愚昧时期，在亚洲的西部却出现了玉素甫的先进思想，这对世界、对我国均有很大的影响。对充实人类思想宝库也做出了宝贵的贡献。它过去是，现在仍然是人类知识宝库中巨大财富之一。他的《福乐智慧》既是叙事长诗，也是“理想国”的立国“方案”。他描写这个“理想国”是：“从东方吹来的春风，给世界善良的人打开了天堂之路”，它使“积雪消失大地充满馨香，脱去冬衣世界又穿上新装”，“草原、山丘和谷地蜿蜒伸展；到处鲜花盛开”，处处是莺歌燕舞，鸟语花香，歌舞升平的和平景象。

玉素甫认为这个国家必须是用法律、智慧和知识管理的社会，其具体的“立国”的纲领，简略地说有以下数条。

（一）在政治上实现“人民富裕”、“举国昌盛”。他认为，“别考虑私利，多为黎民着想”，只有人民富裕才能举国昌盛，“国家治理好人民富裕，人民富裕是统治者的目的”；要求“公正执法”，“不要贪心”，“对人民要有公

正的法律，并要切实执行”。主张兼听则明，偏听则暗。他说：“俗话说当局者迷，还是听听别人的道理，遇事找人商量，免得事后悔恨莫及”^①。

(二) 在经济上，要求尊重劳动者，发展生产，开源节流。他认为，国家象一个家庭，过日子也应当精打细算，不要挥霍浪费，“挥霍是国家的大敌”，“收入支出要记清，还有时间日期要写明”。要农牧民安心生产，“他们需要什么要满足他们的要求”，同时要他们交纳租税，这样才能“安居乐业”^②。

(三) 在法律上，宣告高官和奴隶一律平等，没有等级差别，实行法制。他写道：“人世间君主与奴隶并无差别”，因此，“我用公正来判决朋友，我不区分高官与奴隶”，“我将二者在法制上视为同等，裁决上无亲疏一律平等”^③。在中世纪还没听说那个哲学家提出高官和奴隶在法律面前一律平等的问题，王素甫却庄重的提出来了，这是他的高见。他还主张法制要严明，如说：“刀剑能征服敌人，法制才能治理国家”，“我将对恶人治之以法，让他如喝烈酒般备尝辛辣”。“只有政治清明，法律得体，国家兴旺，蒸蒸日上”才能“全民归顺，国事井然”^④。

(四) 尊重、关心农牧民。他指出农民、牧民和工匠是“十分需要的人”，因为“世界的装饰靠他们，人间的奇迹由他们创造”，“他们给人们提供吃的喝的，他们使所有的人饿了能吃饱，活着的人要全靠他们”。这就是说，有了农牧民和工匠，人们的衣、食、住、行和某些军事需要才能得

① 《福乐智慧》，第268、34、236、289、242页。

② 同上书，第194、202、210页。

③ 同上书，第163、74、75页。

④ 同上书，第35、74、84页。

到保证，如“吃、穿、乘骑和战马，还有驼畜全靠他们供给。还有马奶酒、毛、油和酸奶疙瘩，还有使你住房舒适的地毯和毛毡”。因此，对农民“要和颜悦色”，对牧民“要亲切”，对待工匠，“做工要及时付给报酬，还要以丰盛的饭食款待他们”，“要使他们安居乐业”。假如“你也要和他们交往，取得他们的爱戴，你会生活得愉快”^①。千百年来剥削阶级鄙视劳动者，而玉素甫用很多的篇幅歌颂了劳动人民，认为“人间的奇迹由他们创造”，这是他重民的独特思想。他的进步观点同“唯上智下愚不移”的观点是不大相同的。

（五）文化教育上，倡导学习，掌握知识，尊重有识之士。中世纪维吾尔哲学史主要强调唯理论，认为人贵在于有知识和智慧。玉素甫把知识比作“无边的海洋”，认为它能“打开宇宙的秘密”，他说：“智慧有如黑夜里的明灯，知识使你心里明亮”；“人们因智慧和知识变得高大，人们因它们而受人尊敬”；“智慧是人们行事的指南，它使千万愿望可以实现”。他告诫人们，莫“虚度了年华”再来“泪流满面悔恨”，要知“年幼时学到了知识，老死时也不会忘记”；“对子女别姑息，严格要求，苟求能将知识教给子女”^②。这是玉素甫倡导的治学态度。他还告诫统治者，尊重有识之士，如说：“你要十分爱他们，尊重他们的意见，你要向他们学习学问”；“有知识者象水一样对大家都有用，愚昧无知者对谁也无用。不论有多少知识都不能满足，只有有知识才能达到目的。”^③这表现了玉素甫要求尊重科

① 《福乐智慧》，第169、204、196、201、199、201、205页。

② 同上书，第36、27、277、105页。

③ 同上书，第192、283页。

学知识和科学家的思想。众所周知，封建社会的统治者往往采用“愚民政策”作为统治手段，而玉素甫则具有革新精神，这是很可贵的。

（六）在商业和交通上，保护商业，肃清盗贼，保持货币价值。如前所述，喀喇汗王朝地区，是我国中原地区与欧亚各国通商的孔道，是驰名的“丝绸之路”。这就使玉素甫看到了商业的重要，认为它能促进生产的发展，“给国家带来利益很大”。所以他重视商品流通，提出要“保护商道安全，肃清一切盗贼”，“要经常了解市上行情”，对“商业上的要求应予满足”，因为“他们从东到西经商”，运来“需要的物品”，“要是没有商人经商，谁能看到成串的珍珠”。正因为商人“好处这样多，就要好好待他们”。并提出“要在国中坚持银子的质量，时刻注意它的成色”^①，以取得信用。他在这里注意到供求二者之间的媒介——商业的作用和货币的价值了。当时在中原汉族地区，自西汉盐铁问题之争后，“重本抑末”成了封建经济思想之一以后，即使有论商者，也只能曲意道真情；偷着做生意，一旦查获还要定罪。而玉素甫为了发展生产，促进社会繁荣，重视商业，重视生产者和消费者之间的市场调节作用。可见，他的这种思想的进步性。

（七）在军事上，主张时刻警惕，保国利民。玉素甫提出：“对敌人要时刻警惕，这对国家和人民都有利。”“警惕可以避免敌同的进犯，麻痹大意招来亡国的灾难”；“将领要智勇双全，还要有胆有谋”，“战争中要坚韧不拔，这样才能抵抗敌人”，“将领要懂政治。要知军事与政治的关

^① 《福乐智慧》，第135、199、199—200页。

系”；“执行政治才有灵魂，有灵魂的军队才能打胜仗”^①。这说明，玉素甫在十一世纪已认识到了政治统帅军队的重要性，要军人既要懂政治，也要精通业务（军事知识）。这在当时是一个很深刻的思想，是值得称赞的。

（八）在伦理道德上：重道德，讲人性。他认为“忠心是人性中的上品”，“稳重、知礼是聪明的标志”。要“为人正派”、“不要说一句谎言”；“要做诚实的人，品行端正，快乐即蕴育于诚实之中”。“对人民怀仁爱，做个贤人”，“不为自身谋利”，“不求感恩而让荣誉于他人”；人的行为要端庄、小心，千万不要与恶事靠近；“切记谦虚谨慎”，“见人缺点别指出”，“当幸运到来不要洋洋得意”。待人要“诚”，“对待长者和幼辈，要亲近和善”，“对你的亲戚朋友要亲密无间”。还要注意：“不要犯忌，不用暴力，不要害人，不迁怒人”，“不要贪杯，不要通奸，这两者会给你穿上贫穷的衣衫”。因为“酒使人乱心，走向千万种罪行，奸淫被人唾弃，让幸福落空”。要知“人们以人性获得人之称，讲人性的人，将享盛名。”“人不宝贵而人性宝贵，智者将那诚实公正的人歌颂赞美”^②。

（九）在选用人才方面，要知人善用，任用那些为人正派、有知识、相貌端正、知礼恭顺、待人和善、做事勤快的人。在玉素甫看来，这些人能“深谋远虑做事小心，他不做不当的事，知道做事的时宜”，“能关心人民的疾苦”廉洁奉公。他认识到大臣在治理国家中的重要作用，认为要是“大臣为人不正”，“坏人当道作恶”，或是“无知者一旦飞黄腾达，举国遭殃，黎民受患难”。如果是明智者得位掌

① 《福乐智慧》，第122—123、127、128页。

② 同上书，第98、56、115、77、95、101、96、79页。

权，“全国繁盛，黎民得平安”。为此，他提出：“要知人善用，不得把权力交给小人。”^①这对国家和人民都有利。

（十）在婚姻问题方面，要立足建立美满幸福的家庭。他认为“人们娶妻时，不外四里挑一”，即“有的要娶有钱的女子”，“有的要娶漂亮的姑娘”，“有的要娶名门小姐”，还“有的要娶贤淑端庄的姑娘”。他说：“要问这四个姑娘中要那种姑娘最好？请听我来详告：

你要娶富家的女子时，
千万记住别当她的奴隶。
你要娶美貌的女子，
注意不要为她落得众人嘲笑，
因为人们都喜欢漂亮的女人，
除非真主能将她保护好。
你娶出身名门的小姐，
注意不因她高贵的出身使你卑贱。
你若是能找到贤淑端庄的女子，
也就等于找到这四种姑娘。
找到这样的姑娘，
我劝你赶快把她娶来！^②

这里作者在指出了娶妻的条件外，还反对当时社会上流行的一夫多妻制，含蓄的提出了“一夫一妻制”，这也是很可贵的进步思想。

（十一）在管教子女方面，要求儿女要知书达礼，掌握

① 《福乐智慧》，第125、119、123页。

② 同上书，第209页。

谋生本领。他说：“若你生有子女，要在家中给予教育。要请品德好的人当孩子的家庭教师，这样儿女才能健康成长。要教育儿女知识和礼貌，这样他们才能成为有用的人。要给儿子娶妻，给女儿找夫，啊，有福的人，这样你才生活的愉快。要教给儿子以本领，让他凭本领谋生。不能放松对儿子的管教，否则他会成为无赖汉。”^①

以上就是玉素甫在《福乐智慧》一书中所提出的“理想国”的方案。

玉素甫是维吾尔族十一世纪的伟大的思想家。当然，因历史的、阶级的局限性，最终不能完全摆脱伊斯兰教义的桎梏，因而在他的著作中有不少宗教的说教和为统治者歌功颂德的论断，其社会观也只能是历史唯心主义。但他的进步思想、朴素唯物主义和朴素的辩证观点是应该肯定的。

^① 《福乐智慧》，第210页。

略论鸠摩罗什佛教思想及其 在我国佛学史上的地位

许抗生

佛教原是印度的宗教，它之所以能广被东土，传入我国的汉地，主要是经过了我国当时的西域各民族的介绍而渐入内地的。其时西域龟兹国名僧鸠摩罗什在这介绍中起到了很重要的作用。本文就鸠摩罗什法师的佛教思想，及其在我国佛学史上的地位与作用等问题，作些初步的探讨。

一、鸠摩罗什法师的生平

鸠摩罗什，汉云童寿，一名鸠摩罗耆婆，当时西域“制名多以父母为本，什父鸠摩炎，母字耆婆，故兼取为名焉”^①。

他是龟兹国（今新疆维吾尔自治区莎车地区）人。其父鸠摩炎，原为天竺人，“家世国相”，“将嗣相位，乃辞避出家，东度葱岭”，至龟兹国，“请为国师”。其母耆婆，为龟兹国王妹，“年始二十，才悟明敏，过目必解，一闻则诵”，“诸国聘之，并不肯行”，“及见摩炎，心欲当之，乃逼以妻焉。”罗什生于公元343年，卒于413年，年70岁。据《高僧传》：“什死年月，诸记不同，或云弘始七年（公元405年），或云八年（406年），或云十一（409年）。寻七与十

^① 《高僧传初集·鸠摩罗什传》。以下凡引此书，不再注出处。

一，字或讹误，而译经录中，犹有十一年者，容恐雷同三家，无以正焉。”如以弘始十一年计，则罗什卒于409年。然而鸠摩罗什亲授弟子僧肇所作《鸠摩罗什法师诔》中说：“（罗什）癸丑之年，年七十，四月十五日薨乎大寺。”僧肇师事罗什，为什门高足，所作诔文似较可信。如以诔文为准，则罗什卒年为癸丑之年（公元413年）。

什母“深惟苦本”，“乐于出家”，“定求离俗，誓至落发”，后即受戒，受业禅法。罗什自小在其母影响之下，七岁即出家“从师受经”，“日诵千偈”，“凡三万二千言”。九岁随母至罽宾（今克什米尔地区），遇名德小乘法师盘头达多，什即师事达多，“从受杂藏，中长二含”，并折伏外道论师，于是深得罽宾王尊崇，自此名播西域。年十二，罗什随母至沙勒国，国王“设大会，请什升座说转法轮经”。时遇莎车大乘名僧须利耶苏摩，苏摩“才技绝伦，专以大乘为化”，“罗什宗而奉之”。苏摩为什说阿耨达经，讲“阴界诸入，皆空无相”，“眼等诸法非真实有”的大乘空观的道理，罗什于是“研核大小（乘），往复移时”，“方知理有所归，遂专务方等”。于是，弃小乘而从大乘，“受诵中、百二论，及十二门论”等。后又在温宿国论胜外道，“声满葱左，誉宣河外”。龟兹王于是躬往温宿，迎什还国。是后，什母远离龟兹辞往天竺。罗什则留住龟兹，矢志宏法“东土真丹”，并立志云：“大士之道，利彼忘躯。若必使大化流转，能洗悟蒙俗，虽复身当炉镬，苦而无恨。”

罗什“道流西域，名被东国”。时苻坚称号关中，西域前部王与龟兹王弟等前来朝坚，并请兵往定，以求内附。坚闻西域有鸠摩罗什大德，而欲求之，于是于建元十八年遣将军吕光、姜飞等率兵西伐。临发，坚饯光于建章宫，称：

“帝王应天而治，以子爱养苍生为本，岂贪其地而伐之，正以怀道之人故也。朕闻西国有鸠摩罗什，深解法相，善闲阴阳，为后学之宗，朕甚思之，贤哲者国之大宝，若克龟兹，即驰驿送什。”吕光破龟兹得罗什，然见其年少“未测其智量”，乃以凡人待之，并强妻以龟兹王女。后吕光回军凉州，闻苻坚已为姚萇所害，于是光僭号关外。光卒，其子袭位。而“什停凉积年，吕光父子既不弘道，故蕴其深解，无所宣化”。

继苻坚之后，姚萇姚兴父子称号关中，崇敬佛法。闻罗什高名，即遣使请什入关，未许。弘始三年姚兴发兵伐凉，方得迎什入长安，待之以国师之礼。什住长安西明阁与逍遥园，宣讲佛法。姚兴令“沙门僧弼、僧迁、法钦、道流、道恒、道标、僧叡、僧肇等八百余人，諮受什旨”。兴亲执旧经，什手执梵本，以相仇校，译出大品诸经，其佛教盛况可想而知，正如当时僧肇在给刘遗民书中所说：“秦王道性自然，天机迈俗，城壘三宝，弘道是务。……什法师于大石寺，出新至诸经，法藏渊旷，日有异闻，……贫道一生，猥参嘉运，遇兹盛化，自恨不睹释迦祇袒之集，余复何恨，而慨不得与清胜君子同斯法集耳。”①《高僧传》则说：“于时四方义士，万里必集，盛业久大，于今式仰。”罗什译经甚多，译出大品、小品、十住、法华、维摩、思益、首楞严、小无量寿、新贤劫、禅经、禅法要、十诵律、中、百、十二门论等，凡三百余卷。什门弟子甚众，人才济济，最著名的有所谓四圣八俊十哲之称。四圣：道生、僧肇、道融、僧叡。八俊：道生、僧肇、道融、僧叡、道愬、昙影、慧严、慧观（或云有道恒而无道愬，或云有僧弼而无道愬）。

① 僧肇：《肇论》。

十哲，则在八俊之外再加道恒道标两人。

二、鸠摩罗什法师的佛教思想

鸠摩罗什早期（少年时期）宗奉小乘佛教，后皈依大乘佛教，尤其对于般若三论（指中、百二论与十二门论）有很深的造诣。

罗什七岁出家，即受小乘毗昙学。九岁受学于罽宾国名僧盘头达多。罽宾当时盛行一切有部之学，主张诸法实有，达多则为一代小乘名师。十二岁时至沙勒国，诵阿毗达磨发智论，“于六足诸问，无所滞疑”，所习仍属小乘，并博览群书，寻访外道经书，学四韦陀典及五明诸论，对于阴阳星算亦“莫不毕尽”。只是到他遇到了莎车国大乘师须利耶苏摩受大乘空观的教育之后，才弃小乘从大乘。正由于罗什少年时期受到小乘一切有部学的熏陶，所以当他听到苏摩讲“阴界诸入皆空无相”、“眼等诸法非真实有”时，并不能马上接受这一大乘空观，仍然坚执“有眼根”的存在。对此苏摩以缘起说，即所谓“据因成无实”的说法来论证诸法空相，罗什“方知理有所归，遂专务方等”，转入大乘。自此罗什受诵中、百二论及十二门论等，接受大乘龙树系的中观哲学。

自后，罗什还国龟兹，宣扬大乘佛法的“推辩诸法皆空无我，分别阴界、假名非实”的空观学说，并以此启导自己的老师盘头达多。《高僧传》记载了一段当时达多与罗什的很有意思的对话：

什得师（达多）至，欣遂本怀，即为师说德女问

经，多明因缘空假，昔马师俱所不信，故先说也。师谓什曰：“汝于大乘见何异相，而欲尚之？”什曰：“大乘深净，明有法皆空；小乘偏局，多滞名相。”师曰：“汝说一切皆空，甚可畏也，安舍有法而爱空乎？如昔狂人，令绩师绩絺，极令细好，绩师加意细若微尘，狂人犹恨其粗，绩师大怒，乃指空曰：‘此是细缕。’狂人曰：‘何以不见？’师曰：‘此缕极细，我工之良匠，犹且不见，况他人耶？’狂人大喜，以付绩师，师亦效焉，皆蒙上赏，而实无物。汝之空法亦由此也。”什乃连类而陈之，往复苦至，经一月余日，方乃信服。师叹曰：“师不能达，反启其志，验于今矣。于是礼什为师，言和尚是我大乘师，我是和尚小乘师矣。”

这一段对话反映了当时大乘中观学与小乘一切有部学两者的对立，前者多明因缘空假（即认为，诸法皆是因缘和合而成，是假非真故空），后者主张诸法实有，“细如微尘”亦为实有而非空。这一场论辩很明显地带有哲学上唯心主义与唯物主义之争的性质。经过罗什的“连类陈之”，最后达多的朴素的小乘说为罗什的精致的大乘中观学所折服。从此“西域诸国，咸伏什神雋，每至讲说，诸王皆长跪座侧，令什践而登焉”，罗什成了当时西域的一代大乘名师。

罗什入长安之后，虽说他佛学知识十分渊博，但其着重宏扬的仍然是般若三论（加大智度论亦称四论）学。罗什在关内首次译出大乘中观系的中、百二论与十二门论，把中观学介绍到了汉地。罗什之学特重三论，所以他在长安的著述也多半是宏扬大乘中观学的。其主要著作有《实相论》二卷（已佚），《注维摩诘经》（现存僧肇的《维摩诘经注》中

引有此注，但恐不全），《大乘大义章》（罗什与慧远的书信问答），和《金刚经注》（已佚）等。由于罗什的著作残缺不全，我们已经不可能窥其全貌，但从现存的史料来看，他在长安宏扬的大乘中观学还是很清楚的，其主要思想是：

（一）主非有非无的中观空学

在三论未传入汉地之前，般若学多滞于虚无，如支谦所译的般若经（即《大明度无极经·本无品》）说：“一切皆本无，亦复无本无，等无异于真法中本无，诸法本无，无过去、当来、现在，如来亦尔，是为真本无。”这就是所谓一切皆空的般若空论。但中观学与此空观有所不同，它虽说也谈诸法皆空的“非有”说，同时又讲“非无”说，反对所谓“断灭空”，认为诸法因缘合和而生，尚有其“非无”的“假有”一面，因此它声称不落有无两边，宣扬非有非无的中道观。罗什服膺中观学，所以亦主非有非无的所谓的“毕竟空”观。

首先，罗什从“无常”与“缘起”出发，论证诸法性空说。他认为“空为理宗”，所以大乘佛教最根本的道理就是要使人们懂得诸法空观。为此，他说：

郭（即淳字）蔽风雨，莫过于舍，灭除众想，莫妙于空，亦能绝诸问难，降服魔怨，犹密宇深重，寇患自消，亦云有非真要，时复暂游，空为理宗，以为常宅也。①

灭除众想，绝诸问难，降伏魔怨，“莫妙于空”，所以“空”是大乘空宗的根本教义。但为什么说诸法是空的呢？罗什说：

① 《集摩诃经注》卷六。

凡说空，则先说无常，无常则空之初门，初门则谓之无常，毕竟则谓之空……以住时不住，所以之无。住即不住，乃真无常也。本以住为有，今无住则无有，无有则毕竟空，毕竟空即无常之妙旨也。故曰：毕竟空是无常义。①

又说：

俄顷异色，须臾变灭。身亦如是，瞬息之间有少有长，老病死灭，从如沫至如电，尽喻无常也。②

“无常”即是诸法处于须臾变灭之中，如沫如电瞬息变化，没有永恒不变的东西。只有不变的东西才能称“有”（“以住为有”），然而诸法没有不变的，所以不能称“有”，只是“无有”，无有则毕竟空。因此，毕竟空即是无常之妙旨也。诸法无常，万事万物都处于变化之中，这是含有合理的辩证法思想因素的。但是把无常说成是“空”，是“无有”，这就否定了事物的客观实在性。

至于诸法为什么成“无常”的呢？罗什认为，这是由于诸法都是随缘而生灭的缘故。所以，他又从缘起说出发，论证了诸法性空的道理。他说：

法无自性，缘感而起，当其未起，莫知所寄。③

缘会无实，但假名耳。若得其真相，即于假不迷故。④

① 《维摩诘经注》卷二。

② 同上书。

③ 同上书，卷六。

④ 同上书，卷二。

诸法是由因缘和合而成的，因此它们本身没有实在的本性，而是虚假的东西，所以说：“缘会无实，但假名耳。”其真相即是空，因此诸法无有自性，而是性空的。

同时，罗什还从诸法是由随心缘起的说法，来论证物无自性的道理。他在《维摩诘经注》卷一中说：

若直明法空，则乖于常习，无所取信，故现物随心变，则物无定性。物无定性，则其性虚矣。菩萨得其无定，故令物随心转，则不思议，乃空之明证，将显理宗。

直明诸法皆空，这就会与人们的常识相违背，因此不可取信，所以单只是说“法空”是不行的，必须要使人们懂得法无定性，其性虚空的道理。为此，罗什用心物两者的关系来证明。“现物随心变，则物无定性”，这即是说，万事万物都是随心变现的，心生法生、心灭法灭、心变法变，因此物无定性，其性空也。在这里，他完全颠倒了心物关系，夸大了心的能动作用，其唯心主义是十分明显的。

其次，罗什从缘起性空说出发，论证了非有非无的毕竟空观。他说：

佛法有二种：一者有，二者空。若常在有，则累于想著；若常观空，则舍于善本。若空有迭用，则不设二过。①

如果只讲有法，人们就会执着于有，妄生欲念；如果只观空

① 《维摩诘经注》，卷六。

法，人们就会认为一切都无所有，直至“舍于善本”，所以执着于空也与执着于有一样，都是不好的。如果只是讲诸法皆空而不遣空，那末“未遣空，则空为累，累则是病。故明空病亦空也”^①。因此，真正的道理应该是不落有无两边，主非有非无的所谓中道观。为此，罗什说：“法身义以明法相义者，无有、无等戏论，寂灭相故。”^②这就是说，讲诸法实相的，既不当讲有，也不应当讲无，而应当讲非有非无。所以他说：

故有无非中，于实为边也。言有而不有，言无而不无。

若法定有，则不生灭；若法全无，亦不生灭。不生灭则与因缘相违。深经所说，非有非无，非有非无，故顺因缘法也。

本意言空，欲以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之谓也。二法俱尽，乃空义也。

观空不取，涉有不著，是各巧方便也。^③

这即是说，诸法应当是言有而不有，言无而不无，并不是“有”去之后而存个“空”。“有”去之后而存个“空”则是落入了邪见断灭空了。从诸法缘起看，诸法是无常是性空而非有，然而诸法既是因缘和合而成，就不是什么都没有，因此又不能“以无物为空”，从而应是非无。所以一切法应当是：“非有非无。”这就是三论中的中道观与毕竟空观。

① 《维摩诘经注》，卷五。

② 《大乘大义章》第七。

③ 《维摩诘经注》卷二、十、三、五。

罗什所宣扬的三论空观，对于当时的汉地佛教来说，是前所未闻的，确实如僧肇所说是“异闻”、新唱。

（二）主无我说

自汉至晋，汉地佛教传统都讲有我说，主张灵魂不灭论，这是由于当时的人们尚未能完全了解印度的业报说，认为因果报应必有其一个前后不灭的承担者。这是汉地的佛教徒用古代传统的鬼神说来对业报说的一种理论解释。为此他们在碰到佛经中的无我说时，就常常把无我解释为无身或非身，如支遁就曾说过“愿得无身道，高棲冲默靖”这样的话。在这里无身指无形体而不是指无灵魂。只有名僧道安宣扬性空之宗，认为诸法性空，因此怀疑有实我说。所以僧叡在《维摩经序》中说：

此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。中、百二论又未及此，又无通鉴，谁与正之？先匠（道安）所以辍章遐慨，思决于弥勒者，良在此也。

由于中、百二论未及此土，所以道安对识神性空的说法，无以正之。只是罗什入关之后，根据中观哲学中的识神“虚妄无实”的思想，才明确提出了“无我”说。

罗什的“无我说”大抵包括以下几个方面的思想：

1. 主有我说是争乱之祸根，主无我说才能消除争乱。

罗什认为，如果执实有我法，则必为我情所执，执着我情，则“净乱必兴”，因此要消除争乱就必须主无我说，懂得无我的道理。“我无法则无所执……。我既无执，彼亦无

竟，无执无竞，诤何由生。”^①所以，只有主无我说，才能不执不竞，争乱无所从生。

2. 从无常变灭、业感缘起，论证无身说；从无有主宰、无有智慧，论证无我说。

罗什在解释《维摩诘经》中的“是身如影，从业缘现”时说：“形影（即障）日光，光不及照，影由此现。由无明三业隔实智慧，所以有身也。”^②形体之身是由于无明三业所障智慧而造成的外影，所以形体之身是不实的。同时他又在解释“是身如浮云”时说：诸法无常，身亦如是。无常变灭如沫似电，所以说：“是身如浮云”。浮云则不实是空。形体之身不实而空，那末神识之我是实是空呢？为此罗什进一步论证了神我是空的无我说道理。他在《维摩诘经注》卷二中说：

焚烧林野，威声振烈，若勇士陈师制胜时也，实而求之，非有故也。身亦如是，举动云为，虽造万端，以惑而观，若有宰也，寻其所由，非有我也。

这是从无有主宰出发来论证无我说的。身之举动行为，虽说造作万端，似有主宰，然而“寻其所由”，看不见摸不着，主宰又不可得，所以说无有主宰，“非有我也”。

进而罗什还从无有真知出发，以论证无我之说。他说：“会而成知，非真知也。求知不得，同瓦砾也。”^③这即是说，人的所谓知识是因缘和会而成的（“会而成知”），既

① 《维摩诘经注》卷二。

② 同上书，卷一。

③ 同上书，卷二。

是和会而成的就不是真知，所以说：“是身无知”、“同瓦砾也”。罗什以此证明无有识神之我说。

以上就是罗什对无我说的论证。在这里他反对有一个永恒存在的灵魂的实体，这是有其合理的因素的，但他把人的形体说成是空假的，又把人的精神活动也说成是空而不实的，则是错误的。人的形体与人的精神活动都是客观存在的，精神活动不过是人的形体大脑的功能与作用而已，因此不能否定它们是客观存在的。

3. 主我与无我不二说。

罗什在论证诸法空观时意识到，如果人们一味去追求空观，执着于空，就会“舍于善本”，背弃佛教的。同样，他也意识到，如果只讲无我空义，也是会造成舍弃佛教对人们的教化作用的。所以他说：“无我则众生空，空而非无，故诲人不倦也。”^①我空，但并不是什么都没有的断灭空，而是“空而非无”，还是要承认有假我的存在的，不然的话，就用不着佛教去教诲他人了。所以说，应当把我与无我看成是一而不二的东西。为此，罗什认为，不能“去我而有无我”，而是“我无我而不二，乃无我耳。”^②

罗什的无我说，是与汉地传统的佛教所说的有一个不变的灵魂实体（即神不灭）的思想相矛盾的。他的说法是忠实于印度的大乘空观的。但是由于我国汉地传统思想的根深蒂固，再加小乘讲实有说等影响，我国佛教史上的灵魂不灭说并没有就此止息，而在南北朝时期却得到了更大的发展，最终导出了一场神灭论与神不灭论的大辩论，这是由我国的当时的国情所决定的。（关于这一问题拟另文研究）

① 《维摩诘经注》，卷九。

② 同上书，卷三。

三、鸠摩罗什在我国佛学史上的地位

鸠摩罗什在我国佛教史上是一位很有影响的人物，他对我国佛教文化的发展起到了重大的作用。他不仅“声满冀左”、“道流西域”，对我国当时的西域佛教起了重大的影响，而且对于我国汉地佛教的发展起到了极大的推动作用。关于罗什在西域诸国的影响尚待研究，本文从略。^①这里只想着重探讨一下他对我国汉地佛教的发展所起的作用。

(一) 罗什开创了汉地大乘中观学的一代新风。罗什在长安首次翻译了印度大乘中观学的中论、百论、十二门论（合称三论）和大智度论（合称四论），向汉地佛教第一次系统地介绍了大乘中观哲学。自此“三论”在我国佛学史上得到了广泛的传播，几乎影响到了尔后整个我国佛学史的发展，不仅影响到了后来兴起的三论学与三论宗的产生与发展，而且对隋唐兴起的天台宗乃至禅宗等主要佛教宗派，直至宋明的佛教都发生了深远的影响。南北朝兴起的三论学自不容说，犹如唐释湛然所说：“自宋（刘宋）朝以来，三论相承，其师非一，并宗罗什。”^①隋朝创立的三论宗，更是以“三论”的研究而得名，其创始人吉藏则著有中论疏、百论疏和十二门论疏，发扬中观系三论思想。陈隋之际兴盛起来的天台宗，虽说是以“法华经”为其重要经典，然同样地吸取了三论和大智度论的思想，建立起“一心三观”、“圆融三谛（空、假、中三谛）”学说的。总之，罗什所宏扬的中观三论的思想对以后的我国佛学的发展起到了极其重要的影响和作用。

^① 《法华经玄义释藏》，卷十九。

(二) 罗什与玄奘、真谛、不空号称为我国佛经四大翻译家。罗什翻译的佛经数量之多与质量之高都是我国佛经翻译史上前所未有的。他开辟了我国佛经翻译史上的一个新时期。从数量上说，他翻译的佛经是空前的，《高僧传》说他翻译佛经三百余卷，佑录卷二著录三十五部二百九十四卷，《开元释教录》则说有七十四部三百八十四卷，而晋书称“今之新经，皆罗什所译”可见数量之多。从质量上说，他翻译十分认真严谨，务求合于佛经原意，从而订正和克服了过去翻译中的许多错误。以前胡僧译经因不甚通晓汉语，语句多晦涩难懂。罗什改直译为意译，文句接近汉语。他临死时曾发誓说，如果译文不失大义，死后焚身，舌不坏烂。僧肇在《维摩经序》中说：“……义学沙门千二百余人，于长安大寺请罗什法师重译正本，什以高世之量，冥心真境，既尽环中，又善方言，时手执胡本，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意。其文约而诣，其旨婉而彰，微远之言，于兹显然矣。”这种认真译经的态度是值得称颂的。正由于罗什大量译出大乘佛经，从而使得大乘佛教在我国得以广大，所谓“大乘微言，于斯炳焕”，这是与罗什的精益求精的翻译工作也是有一定的关系的。

(三) 罗什为汉地培养出了一大批有才学的佛教学者，从而大大地推动了我国佛学的发展。这是他在我国佛学史上的又一大贡献。罗什在长安宏扬佛法，“四方义士，万里必集”，“从什受法”的徒众多达三千余人，其中有不少成了当时或后来的著名的佛教学者。上已所述，有所谓“四圣”、“八哲”、“十俊”之称。而最著称的则有：僧肇、道生、僧叡等人。

僧肇，可称为是最得罗什中观三论正传的著名学者，为

汉地三论学之祖。他著的《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》等文就是用中观三论的非有非无、不落两边的思想，来对当时有所谓六家七宗的般若学的总结。因此僧肇的佛学不仅是开创了我国佛学史上的新时期，而且也是中国哲学史发展锁链上的一个重要环节。

道生，号称为我国佛学史上的涅槃学之圣。他先师事竺法汰，后入长安受业于罗什。道生之学得于罗什般若性空，而入于涅槃佛性妙有之说。般若三论学讲空，涅槃学讲有，真空妙有互为递嬗，真空之后从有妙有。般若扫相显涅槃真性之妙有，空向有转化，这是合乎逻辑发展之必然结果。道生是深得般若之空义，而转入涅槃妙有之学的。从某种意义上说，这是道生从另一方面来发扬罗什的般若性空的实相说。自此道生开创了中华佛学史上的涅槃佛性说之先河，他的理论对尔后我国佛学史上的佛性学说起到了极大的影响。

僧叡，先师事道安，后入长安投罗什门下，参与译经，什所翻译“叡并参正”，时称英才。吉藏《中论疏》中称：“（罗什）门徒三千，入室唯八，叡为首领。”叡著有《大智度论》、《十二门论》、《中论》等序文，宏扬中观学，并注大小品：法华、维摩、思益、自在王、禅经等序，皆传于世。

论康熙的理学思想

宋 德 宣

康熙皇帝（公元1654—1722年），名玄烨，姓爱新觉罗；满族。他是中国历史上一个有作为的封建皇帝，不但对巩固中国多民族国家和疆域做出过重要的贡献，而且在我国思想史上，特别是在理学发展史上也有着一定的地位。

康熙的哲学思想是理学。他一生不遗余力地提倡和宣传儒家的性理之学，认为学问无他，在于“穷理尽性”，人君“穷理尽性”则能王道天下。因此，他说性理之书才算“正书”，性理之学才是“正学”，“传谕九卿，有真实留心性理正学之人，各举所知”^①，可以重用。

在康熙看来，孔孟之后，儒家的性理之学长期被埋没，只是到了宋儒，“始昭然大著于天下”^②，其中首推“朱子之功最为弘巨”^③，“惟有朱子之书，驾乎诸家之上”^④。康熙对朱熹及其理学思想，推崇备至，近乎迷信。他认为只有朱熹所著所辑之书，所述皆精当，所论皆至理。他虽博览过二帝三王及孔孟等人的性理之学，然其理学思想实直接源于宋代周邵程张，尤奉朱熹为宗主。事实上，他和朱熹的理学思想又是同中有异。异之所在正是康熙对理学的发展（或发

① 《十朝圣训》，第五卷。

② 《御制文集》第一集，第二十八卷。

③ 《十朝圣训》，第十二卷。

④ 《御制文集》第四集，第二十八卷。

挥)。

康熙的理学思想，是以天理论为中心，以性论、敬慎论和心法为治法之源，且涉及格物致知、化育流行、理一分殊、阴阳交变、动静互宅和气理之说，等等。

（一）“理论”

理学思想的核心是理。什么是理？朱熹认为太极就是理，如说：“太极只是天地万物之理。在天地言，在天地中有太极；在万物言，万物中各有太极。”^①康熙则说：“吾思太极者实理之所在。”^②以上说明：朱熹的天理和太极，内涵和外延均相等，是同一个东西，只是名称各殊。而康熙认为理在太极，太极乃为理之寓，二者虽有着密切的关系，但不是二而一。

他们这个分歧，也在宇宙本原问题的看法上有所表现。朱熹说：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地。无人无物，都无该载了。”^③康熙则说：“天理乃本然之善，有生之初，天之所赋界也。”^④就是说，朱熹认为理在物前，未有天地之时，便有理，而且只有理；有了理之后，才有天、地、人和万物。这是肯定先有精神，后有物质。康熙则认为天理乃是天的“本然之善”，万物“有生”之初，天将天理赋予了“有生”，从而使千姿万态的“有生”包含了天理。这是说万物“有

① 《朱子语类》，卷一。

② 《御制文集》第三集，第二十五卷。

③ 《朱子语类》，卷一。

④ 《庭训格言》。

生”之前已有理，不过在理之先还有一个天，理只不过是天的“本然之善”。关于“天”，康熙在他的文集里多处讲到，且往往天地并举，如说：“天地无终穷，流水之出于天地者亦无终穷。”^①“天地者生民之本也。……民非天何以生，非地何以养。然天地能生养民……户赐以衣食也。”^②可见，朱熹说的“天”和康熙所说的“天”是不同的。朱熹说的“天”为理所派生，天在理之后；而康熙所说的“天”则据有理，理乃天之理，天在理之前。

理是精神的东西，那么天是什么？朱熹没有明说。康熙则说，浩浩者为天，或苍苍者为天^③；而浩然之天所载“无声无臭，不可阶而升也”，“实理实气之中”，^④即浩然之天充满了理与气。康熙说的天，虽渺然不可捉摸，但当其天地并举时，却多少给人以实感。这便使康熙的理学虽源于朱熹的客观唯心主义，却又带上了唯物的色彩，尤其是在他阐述化育流行思想时更是如此。

康熙把天理亦唤“天道”或“天则”。他认为天道存于精微，放之而弥六合，收之则藏于密，即所谓“理语大，乾坤莫能载；语小，乾坤莫能破”。它“散之万物，归于一中，无过不及，日用平常见于事物者谓之理”^⑤。天理散于万物，此乃理一分殊；万物之理是天理的化身，是故可以归于一中，这便是万殊归一理。

天理是怎样一理分为万理，散为万物的？康熙说天理有“过化存神之妙”^⑥。这种“过化存神”的“法力”，是在

① 《御制文集》第一集，第二十一卷。

② 同上书，第一集，第二十一卷。

③ 同上书，第三集，第二十五卷。

④ 同上书，第三集，第二十五卷。

⑤ 同上书，第四集，第二十一卷。

⑥ 同上书，第一集，第二十八卷。

天的运动中发挥出来的。由于天的纷纭交错的运动，“天之气下降，地之气上升”^①，“天之所产阳也，而其冲然无像者，则为阴之静。地之所产阴也，而其磅礴外见者，则为阳之动。”^②在天理“过化”之中，阴阳“二气絪縕，合同而化”^③成生生不息的万物。所以，“天化育万物，生之以春，长之以夏，成之以秋，藏之以冬。阴阳消息，四时代燹，而其道归乎生。”^④这便是化育流行，也就是朱熹的“天理流行，发育万物”^⑤的意思。在化育流行中，天理通过阴阳二气产生万物，同时其本身又散为形形色色的事物之理，即万物得以所生之理。因而万物中有天理，这就是“一本万殊”^⑥。万物之理和天理只是存在的形式不同，其本质一样，故万理仍为一理。这便是“万殊归于一本。”^⑦

康熙还认为天理是可知的。人若要认识天理，就在于能去私，执中。他说：人在“致知格物中，循序渐进，不可躐等，有一事必有一事之理，有一物必有一物之理。从此推去，自有所得。求之而失于过，不得其理也；求之而失之于不及，亦不得其理也。惟一中，即是无私，无私而后得其理之正也乎。”^⑧就是说，在“格物”中“循序渐进”，先弄明一事一物之理，然后就可以推知天理，即从无数个别的理中概括出一般之理，而概括的方法应该是“无私”的。所谓无私，即人在格物致知过程中，不掺杂丝毫的主观成见，正

① 《御制文集》第一集，第十七卷。

② 同上书，第一集，第十八卷。

③ 同上书。

④ 同①。

⑤ 朱熹：《大学或问》，第一卷。

⑥ 《御制文集》第一集，第二十六卷。

⑦ 同上书，第一集，第二十六卷。

⑧ 同上书，第四集，第二十一卷。

确无误地反映事物的本然之理，便能“得其理之正”，由此便可以认识天理。这就是前面说的，万物之理和天理乃“同然之理”，所以，认识了个别之理，就可认识作为一般的天理。

综上所述，康熙的天理论有以下几个内容：1.天理与太极不是同一个东西。2.天理乃本然之善，有生之初，天赋畀之。因此天或天理都先于物质而存在。3.天理是可知的。4.当康熙把天与地并举时，“天”虽有一定实感，但实质是宇宙的法力、无边的大主宰，它不但支配了“理”的运行，也控制着万物的产生。（“惟天薄覆，惟大涵弘。无微不照，亿兆攸同。……潜施默化，密运无穷。”其实，一般的“理”或规律，只不过是“从‘全部自然生活和精神生活的发展’中”^①概括出的共同的东西。康熙认为有一个天或天理存在于物质世界之前，并支配着物质世界，这完全是唯心主义的虚构。

（二）性论

在性论问题上，康熙也继承了朱熹的理论。不过，二者也不尽雷同。

性论是理学家的宇宙论的重要部分。什么是性呢？朱熹认为，“性者，人物之所得以生之理也。”^②康熙也说：“天命而有性，率性而有道，此性命之自然也”，“尽性之学，不外循理也。”^③他们都认为万物有生之初，都具有得以生之理，这个理即是物性。循此理则可以尽人物之性，反过来，尽人物之性则可以穷天理。

① 《列宁全集》第三十八卷，第54页。

② 《孟子集注·离娄》。

③ 《御制文集》第四集，第二十一卷。

人与物之性虽然都源于天理，但人之为人，物之为物，其性又不尽同。朱熹认为：“人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物不异也；以理言之，则仁、义、礼、智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。告子不知性之理，而以所谓气者当之。徒知知觉运动之蠢然者，人与物同；而不知仁、义、礼、智之粹然者，人与物之异也。”①康熙亦说：“盖人、物之性，即天命之同然，与天地参，乃性分之能事，……天、地、万物岂在性外哉？”②这说明：第一，二者都认为人、物之性同源于天理，这是人性和物性相同的方面。第二，人性与物性还有不同的一面。这个不同，朱熹认为表现在“理”上，人的社会伦理道德，如仁、义、礼、智等，为万物所没有；即人得理之“全”而“粹”，物得理之偏。康熙也认为人性与物性有差别，但他认为表现在“气”上，其差别是“人受天地纯全之气，形成四肢、百骸，能得其全，兽得其偏。”③即人性与物性区别在于气禀上不同。这是朱熹和康熙性论的同中之异。这个“异”，不是说明谁在性论上有正确之处。不是的。二者都是毫无根据的臆说。

在康熙看来，治国安民，发展生产，不违背事物固有的特性，那就“能尽人物之性，则可以赞天地之化育”④。对于生物来说，所谓尽物性，就是要求人们懂得万物生长之理，顺其自然，如说：

凡果蔬之生，各有其时，必待气足，而后食之，乃

① 《孟子集注·告子》。

② 同上书，第二集，第四十卷。

③ 同上书，第四集，第三十卷。

④ 同上书，第二集，第四十卷。

可养人。若矫拂其性，使之先时早熟，其味不全，有何滋益。①

凡物各遂其性，虽禽兽亦如其本地之生育焉。②

这里的“矫拂其性”，就是违背生物生长规律，而“务遂其性”即是顺其自然，人们则能参天地化育万物。

不过，康熙讲性理讲得最多的是人性。在人性论问题上，他既继承了二程、朱熹的“性即理也”的思想，也继承了孟子的性善说。他说：

孟子云：“大人者不失其赤子之心者也”。赤子之心者，乃人生之真性，即上古之淳朴处也。③

所谓“赤子之心者，乃人生之真性”，即是人性“本然之善”，是淳朴的。这种“本然之善”的人性也是不可拂的，但却是可变的。因为在康熙看来，人性多由习惯而成。他说：

人之一生多由习气而成，盖自孩提以至十余岁，此数年间，浑然天理知识未判，一习学业则有近殊近墨之分。及至成人，士、农、工、商各随其习，习以成风，虽父兄之于子弟，亦不能令其习好同也。④

这就是说，人性虽源于天理，但因后天学习所得知识与习惯不同，人性也会变化，即是父子兄弟也不一样。由于人性可

① 《御制文集》第二集，第三十八卷。

② 《庭训格言》。

③ 同上。

④ 同上。

变，好的人性也可学而得之。“善书法虽多出天性，大半尤恃勤学。”①学习是一点一滴积累的，所以，人性形成也有一个发展过程，圣贤先哲也不例外，他说：

人之为圣贤者，非生而然也。盖有积累之功焉。由有恒而至于善人，由善人而至于君子，由君子而至于圣人。阶次之分，视乎学力之浅深。②

正因为人性可以通过学习向好的方面发展，所以康熙认为教育是复性的重要工具。他说，教育可“以淑其耳目手足之举，措而举其心，以复其性，以为修己治人之大者，可谓备至矣”③。因此他强调教育在培养人的事业中有着重大作用，他说：

教隆于上，化成于下。教不明于上，而欲化成于下，犹却行而求其前也。故教化者为治之本，学校者教化之源。④

这里，康熙通过教育把性论和政治密不可分地结合起来。他认为君主按照天理、天性启教下民，就能使他的统治达到理想的境界。他说：

盖天性同然之理，人心固有之良，万善所从出焉。本之以建皇极，则为天德王道之纯；以牖下民，则为一道同风之洽。⑤

① 《庭训格言》。

② 同上。

③ 《御制文集》第一集，第十七卷。

④ 同上。

⑤ 同上书，第一集，第十九卷。

可见，康熙一生不遗余力地提倡性理之学的真意，是为其封建统治提供理论依据的。

由上述可知：1.康熙认为，性即理；尽人、物之性，即是循理。2.人、物之性虽都源于天理，但因气禀不同，人性和物性便有很大的差别。3.康熙的性理“观念都是他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会的政治组织的有意识的表现”^①。因此，他所说的人性带有浓厚的封建性。4.康熙强调教育在塑造人、培养人的工作中的重大作用，以及人的各种性质可以后天习成，除去其封建糟粕，却不无合理之处。

（三）敬慎论

康熙曾说，“朱子之学以穷理致知，主一居敬为务”^②，并从多方面发挥了这一“持敬说”。什么是敬？他说：

凡天下事不可轻忽，虽至微至易者，皆当以慎重处之。慎重者敬也。当无事时敬以自持，而有事时即敬以应事。务必谨终如始，慎修思永，习而安焉，自无度事。盖敬以存心，则心体湛然居中，即如主人在家，自能整饰家务，此古人所谓敬以直内也。^③

有时，康熙把“敬慎”叫做“慎独”。他说：

大学中庸俱以慎独为训，是为圣贤第一要节。后人广其说曰：‘暗室不欺。’所谓暗室有二义焉：一在私

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第30页。

② 《御制文集》第一集，第二十八卷。

③ 《庭训格言》。

居独处之时，一在心曲隐微之地。夫私居独处，则人不及见；心曲隐微，则人不及知。惟君子谓此时指视必严也。战战栗栗，兢兢业业，不动而敬，不言而信。斯诚不愧于屋漏而为正人也。①

“敬”、“诚”、“慎”、“静”、“思”、“慎独”等概念，都是宋代理学家周、程、朱和康熙的理学思想的重要范畴。虽然他们各自的叫法不一样，但其含义则基本相同，都是讲的静以待物，谨慎办事，小心恭谨之行，不要苟且从事。康熙曾说：

舜好问而好察。述言不自用，而好问固美矣。然不可不察其是否也，故继之以好察……可见古之圣人，或先参于众论，而后审之以独断。或先定己见，而后稽之于人神。其慎重不苟如此。②

道学先生们为什么终日战战兢兢，如坐针毡？他们认为保存天理灭尽人欲，则可以成为圣贤，反之则会变成小人。然而天理人欲之别仅在一念之差，康熙说：

人心一念之微，不在天理，便在人欲。是故心存私便是放，不必逐物驰骛，然为放也。心一放便是私，不特纵情肆欲，然后为私也。惟心不为耳、目、口、鼻所役，始得泰然。故孟子曰：耳目之官不思而获于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不

① 《庭训格言》。

② 同上。

得也。此天之所以与我者，先立乎其大者，则小者不能夺也，此为大人而已矣。①

康熙认为天下广大，事物众多，天理隐于其中，而不散见于外。当千姿百态的事物纷至沓来，人的五官迎接不暇，“罔知端倪”，这时人心则“隐然欲动”，眼欲辨其色，耳欲别其声，口欲知其味，“心”欲得其理。正是在此一念之间“而理与欲遂分。”②

天生蒸民，厥有恒性。迨物交私蔽以后，遂不能有善而无恶。③

由此，他认为天理战胜了人欲（或物欲），得善，人则为圣为贤，为大人、君子，物欲蒙蔽了天理，得恶，人则为盗为匪，为小人。

是以古之圣贤，于一念之发，必审之于中，曰：此为理乎？为欲乎？理则扩之，欲则禁之，不待滋长显露而后为补救也。以故理日长而欲日消。④

所以，在康熙看来，“敬慎”是关系性命的大事，它在存天理去人欲的过程中起着重要作用。他说：

君子修德之功，莫大于主敬。内主于敬，则非僻之

① 《庭训格言》。

② 《御制文集》第一集，第十七卷。

③ 同上书，第四卷。

④ 同上书，第十七卷。

心，无自而动；外主于敬，情慢之气，无自而生。念念敬斯念念正，时时敬斯时时正，事事敬斯事事正。君子无在而不敬，故无在而不正。①

何以“敬慎”有存天理去人欲的妙用？康熙认为，因为人本身已经具有天理，只不过由于物欲蒙蔽，才能天理不得张扬。只要不断学习，谨慎行事，审重待物，即可恢复人的大本大原的天理。如说：

夫天之所以异于人者，此心此理，随在流通。愿学者谨其所存，而审其所发，将以上述夫大本大原，而扩充乎万事万物。②

人一旦恢复了这种大本大原的天性，则能“清静自正”而不荒逸。

至此，康熙不仅阐述了人欲与天理的关系，也谈到了人欲与敬、仁的关系；主敬则无欲，无欲就是仁，人欲则不仁。所以他说仁者致知极其明，守之极其诚，主于一，执于中，能复理尽性。

复理尽性，就是去人欲的问题。人欲之所以能去，是因为人欲是后天的，不是人固有的；只要人时时事事敬而慎之，就能存天理去物欲。

人欲是有生之后，因气禀偏动于物，纵于情，乃人之所为，非人之固有也，是故邪闲存。诚所以持养天

① 《庭训格言》。

② 《御制文集》第三集，第二十一卷。

理，提防人欲，省察克己，所以辨明天理，决去人欲。
若能操存涵养，愈精愈密，则天理常存，而物欲尽去矣。^①

去尽物欲，复了天性的人则能穷理尽性。所以，康熙赞道：
“笃恭慎独，成德之门。卷之藏密，扩之无垠。”^②在康熙
的眼里，“敬慎”简直成了法宝。

“敬慎”其妙如此，人要怎样才能养成“敬慎”之性？
康熙认为要通过“养神”、“养精”、“养气”，才能达到
“敬慎”。

形者，生之器也。心者，形之主也。神者，心之会
也。神静而心和，心和而形全。恬静养神，则自安于
内，清虚栖心，则不诱于外。神静心清，则形无所累
矣。^③

这时人便能慎终思远，从而达到“敬慎”的境界。

康熙反复发挥朱熹的“持敬说”，其目的安在？他的目
的是为了巩固他的统治。

敬怠之分，治息所由关也。无时不敬，则可以久安
长治。^④

临民以主敬为本。昔人有言：‘一念不敬，或遗四
海之忧；一日不敬，或以致千百年之患。’礼记首言毋
不敬，五子之歌始终皆言敬慎。大抵诚与敬千圣相传之学

① 《庭训格言》。

② 《御制文集》第一集，第二十五卷。

③ 《庭训格言》。

④ 《御制文集》第三集，第二十七卷。

不越乎此。^①

这已不单是康熙的理学思想，而且，也是康熙君临天下时的现实和历史经验的总结。

综上所述，康熙的“敬慎”有下列几种性质：1. “敬慎”是康熙御事临人、主持操守的行动原则，是他的人生哲学的重要部分。2. 其“敬慎论”宣扬静以清心，复人大本大原的天性，包含了理与道固有的唯心主义。3. 康熙如此强调“敬慎”哲学，是为了使其臣民敬畏君长，维护封建统治秩序制造舆论的。

（四）心法为治法之原

康熙理学思想的特色，在于把理与治不可分割地联系在一起，把理学作为统治思想。他认为天理分殊于人类社会则为治国字人之理，体现在古帝先圣御极临莅，则为治法、道法和心法。他说：

朕惟古昔圣王，所以极天立极，而君师万民者，不徒在乎治法之明备，而在乎心法道法之精微也。^②

意思十分清楚，在他看来，古代圣王治天下，治法重要，但心法、道法更重要，“道心为人心之主，而心法为治法之原”。什么是心法？心法即：“所谓敬也、诚也、中也。敬则神明有主而物欲不能摇，诚则孚信在中而伪巧不能间，中则公正无偏而邪说不能移。”^③敬慎则天理经心而彰，不诚

① 《御制文集》第一集，第二十六卷。

② 同上书，第十九卷。

③ 同上。

不静，物欲蒙心则不能穷理尽性。不能穷理尽性则不能得天理之要，最后就会道不明、治不备。所以康熙认为只有得二帝三王之心法，才能得其道与治之由。

二

前已略述，康熙的理学思想，祖述于二帝三王及孔孟，学于周程，尤崇朱熹。但他的理学却有着自己的独特之点。

（一）唯物主义因素

康熙理学思想的主流是敬天信理，认为天或天理产生万事万物，是唯心的。但由于他所处的特殊的历史条件，以及自然科学的某些影响，使他的理学思想中含有一些唯物主义因素和合理的成分。

1. 重视人为。康熙一生在各种问题上较为重视人的作用，比如在天理上，他说：“天道人道必待人而后兴。”^①意思是说，离开了人，天理也不能化育流行，天道也会自行泯灭。关于性命他则说：“人之一生虽云命定，然而命由心造，福自己求。”在他看来，相信符禄言命之说，“愚昧不明莫如此甚”^②。他敬天而不宿命，重天理而不轻人，不但如此，并且认为人力可以夺天之工，人可以学而为圣贤，“志学乃作圣之第一义也”^③。

人力夺天工者有之，如取火镜、指南针。一物之微，能参造化。……又若春耕夏耘，乃致西成秋获，苟

① 《御制文集》第四集，第二十四卷。

② 《庭训格言》。

③ 同上。

使恃天工不尽人力，何以发造化之机，而时亮天功乎？^①

特别值得提到的是，他通过现身说法，证明人只有通过主观努力，才能做成各种事情。他说：

朕常讲论天文、地理及算法、声律之学，尔等闻之，辄奏曰：‘皇上由天授，非人力可及。’如此称誉朕躬，转掩却朕之虚心勤学处矣。尔等试思，虽古圣人岂有生来即无所不能者？凡事俱由学习而成，……何得谓天授非人力也。^②

2. 民本思想。封建皇帝一般都认为君权神授，基业为祖宗所开创，故敬天法祖成为儒家思想的核心内容之一。这是唯心的东西，也是康熙思想的主要方面。但是，在康熙的治法、道法和心法中还有重民思想的一面，他说：“敬天之事，莫过于爱民。”康熙四十一年，他在制止百官祝贺他的五十寿辰请上尊号的上谕中说：“天视天听视乎民生。”^③他读《国语》读到周景王将铸大钱时说，景王改铸大钱，原为救灾备患，“然不合民情，……可见王道在乎因民。”^④此外，他还说过：“朕抚兹兆庶，念民为邦本。”^⑤“古人所谓民可近不可下者，即孟子所谓民为贵之意。盖天视自我民视，天听自我民听。斯岂非邦本之谓乎？”^⑥这反映出康熙

① 《庭训格言》。

② 《十朝圣训》，第五卷。

③ 同上书，第四卷。

④ 《御制文集》第三集，第二十七卷。

⑤ 同上书，第一集，第二十卷。

⑥ 同上书，第一集，第二十六卷。

尽管虔诚地敬天法祖，但他并不完全相信靠敬天法祖就可以使其江山永保无虞。他颇知人民一旦起来，任你怎样呼天唤祖，也是无可奈何的。这也是他多次巡视各地，体察民情的重要原因。

3. 主张通经明理，非难佛道学说。康熙是一个有作为的皇帝，他从儒家正统立场出发，认为佛教宣扬的“苦空”理论，离俗矫情，违背先王之道。他说：

佛……害俗以为高，矫情以绝物，悖先王之教，而为苦空之说。……群然奉之，是非大惑欤？^①

汉唐以来，为什么一些人要信奉佛教这种“苦空之说”呢？他认为“皆其识见愚昧，中无所主，故为所惑耳。”^②

在康熙看来，释道崇尚虚幻，脱离现实，既不通性理，又不能持敬，无裨于国政。所以他说“释老之书，朕向亦曾流览，深知其虚幻，无益于政治。”^③不仅如此，他进而指出：佛道二教的寺庙，“行事不法者甚多，实挠乱地方，大无益于民生”。因此，于康熙五十年十二月，下令“永行停止”再建寺庙^④。

与此同时，他还批判术士、祥瑞和谶纬等。他认为术士都是“欺狂人”^⑤，祥瑞“率多傅会，其事自欺以欺人”^⑥。康熙二十八年二月，他南巡江宁府，府民王来熊献炼丹养身

① 《御制文集》第一集，第二十一卷。

② 同上书，第二集，第三十九卷。

③ 同上书，第一集，第三十七卷。

④ 《十朝圣训》，第八卷。

⑤ 《庭训格言》。

⑥ 《御制文集》第二集，第三十八卷。

秘书一册，当即献喻其随从诸臣说：

凡炼丹修养长生及师巫自谓前知者，皆妄诞不足信，但可欺愚民而已，通经明理者，断不为其所惑也。……此等事朕素不信，其擲还之。^①

基于这一思想，他还多次批评汉武帝迷信道教，希图长生不死的愚昧行为。^②

康熙之所以不信佛、道迷信，具有一定的无神论思想，除了他认为迷信活动既不能穷理又不能尽性外，就是因为不适应他的政治需要。而他的无神论思想，正是他的唯物主义因素的一个重要表现。

4. 康熙理学思想的认识论中也有唯物主义的因素。康熙虽认为人的认识在于“穷理”，“存心养性”，并未跳出唯心主义的藩篱。但是，我们也看到，在他的理学思想中却散见着不少唯物主义的片断观点。如前所述，他看重人为，反对“天授”，否定“有生来即无所不能者”，强调“凡事俱由学习而成”。此外，他在处理日常事务中，往往很重视“亲历”、“亲见”，“亲履其境”的知识。可贵的是，他把这种知识还看作“穷理”中最确实的知识。

穷理非一端，所得非一处。或在读书上得之，或在讲论上得之，或在思虑上得之，或在行事上得之。读书得之虽多，讲论得之尤速，思虑得之最深，行事得之最实。^③

① 《十朝圣训》，第五卷。

② 《御制文集》第二集，第三十八卷。

③ 《庭训格言》。

这里的“多、速、深、实”，说明他强调学习和“行事”中所获得的知识，反对虚妄，所以他又说：

盖人之知也有涯，不能凭虚以悟。^①

这是康熙研究性理之学的经验之谈，也是他“躬行实践”的总结。“一个人的知识，不外直接经验的和间接经验的两部分。”^②康熙不仅勤奋学习，经常和人讨论，独立思考，而且特别重视实际和亲知。他在批治河总督张鹏翮奏章时说：“朕凡事知者言之，不知者不轻言，即今邳州吕梁诸处情形如何，并未亲见，若强以为知，必致辞穷。”^③康熙的认识论已经接触到知识来源于直接经验，这是他的认识论中的合理成份。

（二）重实用

康熙讲理学，一贯讲求实用，反对虚妄和清谈。这是他的理学思想的又一个重要特点。他说：

学问无穷，不徒空言，惟当躬行实践。^④

他认为理学之所以重要，就在于“穷理致用”^⑤。他对坐而论道的理学家予以声色俱厉地指责，说他们华而不实：

今人讲道学者徒尚语言文字，而尤好非议人。非惟

① 《御制文集》第一集，第十八卷。

② 毛泽东：《实践论》，《毛泽东选集》第一卷，第265页，人民出版社，1966年。

③ 《御制文集》第三集，第二十九卷。

④ 《十朝圣训·圣学》。

⑤ 《十朝圣训》，第四十四卷。

言行不符，而言之有实者，盖亦寡矣。①

并且，他对自己臣僚中的伪道学先生，也进行了尖锐的揭露，而对于颇有实绩的道学先生则加以晋升。康熙二十三年六月，给大学士的上谕中说：

凡所贵道学者必在身体力行，见诸实事，非徒托之空言，今官内有道学之名者甚多，考其究竟，言行皆背。如崔蔚林之好事，居乡不善，此可云道学乎？精通道学自古为难。朕闻学士汤斌，曾与中州孙钟之讲道学，颇有实行。前典试浙江操守甚善，可补授江苏巡抚。②

康熙反对道学先生徒托空言，主张讲道学就得身体力行，见诸实事。因为在他看来，道学的真义就在此。他说：

终日讲理学，而所行之事，全与其言相谬，岂可谓之理学乎？③

这是对言行“相谬”，道貌岸然的理学家的斥责。言行“相谬”不是理学。总之康熙认为“理有实用”④，讲理学的人必须言行一致。但这里的“言行一致”是有鲜明的阶级性的，是为统治阶级服务的。

（三）^⑤朴素的辩证法思想

① 《庭训格言》。

② 《十朝圣训》，第十三卷。

③ 《十朝圣训·饬臣工》。

④ 《庭训格言》。

理学中含有朴素辩证法思想。康熙在阐述理学的一些重要观点时，也发挥了其中的辩证法思想。他不但承认天理化育流行，阴阳“动静互宅”^①，而且，他根据“一本散为万殊，万殊归于一本”的理学原理，将理学的一般和个别的道理运用到各个方面。

在“天命”与人事的关系上，他认为天理不易，又主张“尽人事，而天命见”^②，既看到宇宙有一个普遍的理，又看到人的能动性，人在“天理”面前也有作为。

在政治上，他虽说“天下有一经常不易之理”，但又说：“时有推迁，世有变易。”因此，治国“原无数百年不弊之法”。于是从政者就应“随时斟酌，权衡轻重，而不失其经”^③。在议政时，他认为“众谋独断不容偏废，但先后异用而随事因时可耳”^④。

在用人问题上，他扬长避短，量材使用，如说：“凡人各有短长，弃短取长，始能尽人之材。”^⑤

在治河上，他认为“河性无定，岂可执一法以治之，惟委任得人，相其机宜，而变通行之，方有益耳”^⑥。

在治学方面，他认为既要学书本上的理论，又要“体认世务”，使二者结合起来。

道理之载于典籍者一定而有限，而天下事千变万化，其端无穷。故世之苦读书者，往往遇事有执泥处。

① 《御制文集》第一集，第二十九卷。

② ③ 《庭训格言》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《御制文集》第三集，第六卷。

⑥ 同上书，第一卷。

而经历事故多者，遇事圆融，而无定见。此皆一偏之见。朕则谓当读书时须要体认世务，而应事时又当据书理而审其事宜，如此方免二者之弊。①

（四）“精一执中”——理与治融为一体

康熙认为心法为治法之本，而“精一执中”则是“尧舜禹相授之心法也”。因此，他特别强调“精一执中”，认为它至为重要，如说：

尝观尧以执中之旨授舜，舜以执中之旨授禹。而孔子之称禹曰：‘无间然’。舜亦美其勤邦俭家。盖以禹之奉己简薄，而于天、地、祖宗、生民数大事克备。道以致其厚，有合于中之旨焉。……则慎修思永久，尤执中之要道也欤。②

又说：

中庸所谓未发之中……即天命之性也。究而言之，中庸大指不过欲克全天命之性而已。以至位天地，育万物。犹之周子所言，两仪立，而五气布。四时行，万物生生不穷也。③

实质上，康熙在这里所说的“天命之性”的“中”，不是无所作为的中庸之道。其含意有二，一是要统治者“敬慎”，

① 《庭训格言》。

② 《御制文集》第一集，第十八卷。

③ 同上书，第二集，第三十卷。

即所谓薄己厚道，节制骄侈淫逸之念，发展勤政之心，使治与理完全趋于一致，从而体现所谓人治中的天理。二是掌握所谓天理恰好散为万殊，使万殊协调而生，顺利而长的关节点。用到政治上，康熙认为“中”便是达到上下有序和致治的关节点。过之则不能使上下各得其位，不及则不能达到一道同气。

然而，康熙认为这个关节点是难以掌握的，必须“精一”、诚静才能把握它。因为人心危、道心微，“微则幽而难辨，危而难持。苟非察之于早，而谨之于终，则天命之在人者必漓，心之安于上者必荡軼而逾检矣”。从而失去致治的时机。因此他便“兢兢业业，一日二日万机，惟恐隐微之地，有一端未善。故曰：讲求于先儒性命之学，以务尽其诚意”^①。他试图以谨慎持政，不断捕捉有利于巩固其统治的时机。

三

康熙的理学思想，大都是阐发朱熹的客观唯心主义理学。但康熙的理学却紧密联系实际，特别是联系政治斗争的实际，极力强调实用，含有一定的唯物主义因素。原因何在？这个原因只能从康熙理学思想产生的特定历史中去找。

“每一时代的理论思维……都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”^②康熙是在民族矛盾、阶级矛盾以及统治集团内部矛盾尖锐复杂斗争中登上宝座的，是在此起彼伏的斗争中渡过其一生的。

^① 《御制文集》第一集，第十七卷。

^② 《马克思恩格斯选集》第三卷，第465页。

和鳌拜集团的斗争。康熙于1661年登极时只有八岁，以索尼、鳌拜、遏必隆和苏克萨哈为辅政大臣，鳌拜专权。与康熙亲政(1667年)几乎同时，鳌拜诬杀了主张全部政权归于康熙的苏克萨哈。鳌拜眼中没有皇帝，如康熙所说：“凡用人行政，鳌拜欺朕专权，恣意妄为。”^①当时，年轻的康熙却不动声色，只秘密进行除鳌拜的充分准备。一天，鳌拜只身入朝，康熙突然将其逮捕。接着他把鳌拜“结党专权，紊乱国政，纷更成宪，罔上行私”^②等三十条罪状公诸于众。从而粉碎了鳌拜集团，取得了内部斗争的胜利。

三藩战争。康熙十二年(1673)，爆发了三藩战争。在吴三桂的支持下，陕西提督王辅臣同时叛变。顿时之间，半壁江山戎马倥偬，风烟滚滚。同年，又发生杨起隆领导北京八旗贵族的家奴暴动。康熙十四年，察哈尔的布尔尼叛乱。康熙采取了一系列正确策略和措施，经过八年才平定了三藩。

康熙二十七年(1688年)，噶尔丹击败喀尔喀，占据蒙古三部属地。噶尔丹的骑兵猖狂地侵入乌兰布通，逼使康熙1696年不得不亲率大军，三路征讨。1697年，噶尔丹兵败自杀，康熙令其侄策旺阿喇布坦统辖准噶尔；但准噶尔仍有反叛势力，康熙时代终未彻底清除隐患。

这个特定的历史环境从多方面启发了康熙。首先，使他认识到巩固自己的统治要靠文武两手，光靠武力是不行的。康熙三十五年击败噶尔丹，凯旋归来，但“后有所悟，而自问兵可穷乎？武可黷乎？秦皇汉武英君也，因必欲胜而无令闻，或至不保者，岂非好大喜功与乱同道之故耶？”^③接着他

① 《康熙实录》，八年五月。

② 《十朝圣训》，第二十五卷。

③ 《御制文集》第四集，第二十一卷。

紧张地寻找巩固其统治的理论工具。“宵旰孜孜，思远者何以柔，近者何以怀。……反之身心，求之经史，手不释卷，数十年方得宋儒之实据。”^①终于发现道学是他统治臣民最好的理论武器。尤其是朱熹的理学思想，被康熙看作是最理想的御极治人的工具。他说：朱熹讲论孟子“皆内圣外王之心传，于世道人心之所关匪细”；“至于忠君爱国之诚，动静语默之敬，文章言谈之中，全是天地之正气，宇宙之大道。朕读其书，察其理，非此不能知天人相与之奥，非此不能治万邦于衽席，非此不能仁心仁政施于天下，非此不能内外一家。”^②不难想见，康熙把儒家的性理之学封为“正学”，将其他诸子百家学说斥之为异端邪说并非偶然。

第二，康熙的理学思想是在他恢复封建秩序中产生的。明朝万历以后，纲纪松弛，朝政败坏，官风靡烂，封建秩序混乱。康熙是一个有作为的皇帝，他登极以后多方整肃朝政，以图加强国力。但他深感明朝积弊难去，他说：“明季陋习积渐日深，清操洁已难言之矣。职守亦多至旷怠，罕能恪勤，朝廷良法美意，往往施行未久，即为丛弊之地。常欲化导转移，每患积习之难去也。”^③“前车之覆，后车之鉴”。为了加强封建统治，恢复封建秩序已成为康熙首当其冲的任务。他认为理学，特别是朱熹的理学思想是建立和恢复封建秩序最重要的指导理论，因此极力提倡宋儒理学，并加以发挥。

第三，康熙企图运用理学的“精一执中”的理论控制阶级矛盾和民族矛盾的发展。康熙处于清初阶级斗争和民族斗

① 《御制文集》第22集，第二十一卷。

② 同上。

③ 同上书，第一集，第二十六卷。

争都极为尖锐的时代，他深感对民族矛盾和阶级矛盾，不加控制或掉以轻心，其统治旋将有崩溃的危险。为了把民族矛盾和阶级矛盾加以调整和控制，他运用了理学的“精一执中”思想。“精一”即谨慎地对待斗争，“执中”即控制矛盾的发展。康熙一生都以极其谨慎和审重的态度注视和掌握这两种矛盾，企图将这两种矛盾控制在不激化的状态，从而使动荡不安的社会稳定下来。这是康熙的理学思想特别强调“敬”和“中”的社会原因。

第四，康熙的理学思想强调实用，具有唯物主义因素的特色，也是时代所赋予的。他有鉴于宋明道学家专门坐而论道，尚于清谈，不但无裨于国政，而且败坏了朝纲，甚至弄到亡国。所以，康熙提倡理学致用，反对言行不一的伪道学。

总之，康熙的理学思想继承了宋儒理学，并有些发展。因其时代的特殊性，使他的理学思想具有异于宋儒理学的特点。但也正因为他把理学密切地结合现实政治斗争，因而“实用”、“功利”方面十分突出，哲学思辨显得相对薄弱和支离；也就使得他的哲学思想被紧紧地镶嵌在现实政治的框架中，束缚和窒息思想的发展，这一切都是值得深入研究的。

简述康熙的哲学思想

邢 玉 林

康熙虽没有哲学专著，但在其著述中却涉及了自然观、认识论和历史观等方面的一些问题，反映了他的哲学思想。在满族灿烂的哲学思想史上，康熙的哲学思想占据一页。兹就他的自然观、认识论等方面概述其荦荦大端，以飨读者。

一

恩格斯指出：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”^①在自然观上，凡承认物质第一性、意识第二性者，属唯物主义营垒；与此相反，则属于唯心主义营垒。经过长期检验证明，恩格斯提出的这个标准是科学的。只有根据这个标准，而不是依哲学家们的政治思想或别的什么，划分唯物主义和唯心主义，才能求得比较准确的认识。为此，我们研究康熙的自然观，必须注意分析他对世界本原的看法。

康熙在世界本原的看法上具有唯物主义倾向。他说：

^① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第216页，人民出版社，1972年。

“天地者生民之本也……民非天何以生，非地何以养。”^①表明了人类出现之前天地便存在了。在他看来，自然界的物质形态也源于天地，如说：“天地无终穷，流水出于天地者，亦无终穷。”^②于是总结道：“天地育万物。”^③

但是，至此我们还不了解他提出的“天地”是物质的还是精神的。为了弄清这个问题，我们必须看看他对“天地”属性的认识。首先，他指出：“天不可量，地可量。”^④可量的“地”，显然不是指精神现象。从康熙始终把“天”、“

“地”并列起来看，也可以推测他所说的“天”是具体的物质形态。其次，他说：“人受天地纯然之气成形，四肢、百骸能得其全，兽则得其偏，如猿、猴、猩之类……”^⑤这种关于人是由“气”形成的看法固然是不科学的，但这里说的“气”，显然是物质的而非精神的，“气”是物质的，而“天地纯然之气”中的“天地”，也当然应是物质的。这样，康熙就承认了物质先于精神。此外，说康熙提出的所谓万物本原的“天地”是具体的物质形态，还可以从他曾引用《周易》的思想来进一步证明。他说：“乾大生，坤广生，则是生物之功天始之而地广之”。^⑥我们知道，构成《周易》思想体系的是“八卦哲学”，这种哲学以“乾为天”和“坤为地”为最基本的观念，而它所比拟的“天”、“地”都是具体物质，以此与殷人的神——统治宇宙的最高精神主宰相对立。康熙把世界的本原归结为具体的物质形态，尽管

① 《圣祖御制文集》一集，卷二十一，第3页。

② 同上书，第15页。

③ 同上书，二集，卷四十，第9页。

④ 同上书，卷十九，第12页。

⑤ 同上书，四集，卷三十，第12页。

⑥ 同上书，三集，卷二十四，第17页。

是素朴的认识，但他坚持了用世界本身解释世界的唯物主义方向。尤其是他提出的“天地无终穷”的观点，已经开始接触到了物质的存在形式的无限性问题。

为了进一步说明康熙在自然观上的唯物主义倾向，再看看康熙对“天命”和“天理”的态度。

天是有意志的神还是无意志的自然界，古代的思想家们一直进行着激烈的论争。这种论争，反映了唯心主义和唯物主义两条对立的路线。从先秦的天命观到西汉董仲舒的“天人合一论”乃至程朱的先验理学，都把天或天理看作最高的主宰。其中，孔、孟自然观的核心便是“天命”。孔子认为天命有绝对权威，不可违抗，“三畏”之一就是天命；孟子修正了孔子的人格化了的的天，赋予天命以道德属性，认为天命决定社会和人事。孔、孟这种神秘化的观点后来演变成纯粹哲理形式的“天理”。而“天命”、“天理”在哲学基本问题上都是坚持精神先于物质。康熙一生尊崇孔、孟，既有这方面的活动，又阐释了他们的若干理论，在许多方面确实与孔、孟的思想有密切的联系。但是，在自然观上，康熙不同于孔、孟，也与孔、孟后继者的一些观点相抵牾。他虽也说过“凡贫富皆由天命”^①的话，多次提到所谓“天理”，但却削弱了它们的权威，降低了它们的地位，把“天命”、“天理”与“人事”并列起来，并且更看重后者。所谓“人事尽而天理见”，“人事未尽，天道难知”^②。因此，他反对人们屈从天命，无所作为，认为“徒听禄命反而令人堕志失业、不加修省”，“人若日行善事命运虽凶而可必其转吉；日行恶事命运纵吉而可必其反凶”。他以自己的经验告

① 《清圣祖实录》卷一百一十一，第2页。

② 《庭训格言》，第74、49页。

诫人们说：“大凡天变灾异不必惊惶失措，惟反躬自省改过，自然转祸为福。”^①他总结以往的教训指出：“朕观古之兴废之际……堕失天命皆自取。”^②即是说，听天由命就会害人误国。

此外，康熙不承认有什么超然的“天理”。在他看来，所谓“天理”就是人生之初具备的善性，即“天理乃本然之善，有生之初天之所赋畀也”^③。他认为只要行善事就会恢复人生之初的善性，即上面说的“人事尽而天理见”。可见，他认为人事可以改变“天命”，可以恢复“天理”。这些，都是与孔、孟的“天命”、“天理”主宰一切的唯心主义宿命论和天理决定论相对立的唯物主义倾向，反映康熙勇于进取的精神。

由于历史条件和科学水平的限制，古代一些唯物主义思想家曾以气、火、土等具体物质形态作为世界的本原。康熙没有因袭上述观点，而以天地为万物的根源，以反对儒家的“天命”、“天理”主宰一切的观念，其原因何在？这个问题是不能仅以他的思想来说明的，只能从他所处的时代来解释。明末清初反对封建统治的战争和全国农民大起义，使中国人口锐减，经济凋敝，民生困苦。康熙亲政后，适应国内新形势的需要，采取了诸如兴修水利、奖励垦殖等一系列措施，逐步恢复和发展了生产。在这样一个小农业与家庭手工业密切结合的社会里，在由乱至治、由衰至盛和在长期实行与民休养的过程中，康熙不能不认识到天地的功用和个人冲破“天命”、“天理”的束缚，发奋进取的作用。他本人在

① 《康熙格言》，第49、68页。

② 清内閣档案：《南书房记注》。

③ 《康熙格言》，第11页。

取得统治权以后也想有一番作为。所有这些，必然在他的自然观上有所反映。同时，康熙时代的自然科学水平较之过去有了提高，出现了梅文鼎、明安图等许多科学家，当时进入中国的欧洲传教士在进行神学说教的同时，也带来了天文、历算和地理等方面的知识，使人们开始认识到中国之外还有更广阔的天地。康熙也涉猎了自然科学的一些学科并有一定的造诣，对于自然观的形成无疑具有很大影响。

康熙自然观上的唯物主义倾向是有局限性的。他以“天”、“地”为本原，这说明他仍如他以前的素朴的唯物主义者一样认为客观世界有始有终、有生有灭；他用“天”“地”解释万物，实际是以有限解释无限，以个别解释一般，这就不能回答“天”“地”之前是什么、“天”“地”又是如何产生的问题，从而给唯心主义留下了空隙。此外，康熙并没有完全摆脱主观唯心主义的羁绊，例如他有时还说：“其天者非从外求也，尽性而已。”“天地万物岂在性外哉。”^①他还把封建道德引入自然观中，说：“天位乎上，地位乎下，万物中处，尊卑灿列。”^②这比起方以智的“盈天地间皆物也”的唯物主义观点来就相形见绌了。最后，在解决天人关系问题上，康熙远不如他以前的一些唯物主义者那样明确和彻底，既虚构了许多类似于“政事失于下，则灾患应于上”^③的天人感应的无稽之谈，也搞了些以天治人、以天矫政的骗人把戏。

在辩证法方面，我国古代“不期修古，不法常可”^④的思想，对康熙不无影响。他反对“天不变，道亦不变”的形

① 《圣祖御制文集》二集，卷四十，第9—10页。

② 同上书，一集，卷十八，第1页。

③ 《清圣祖圣训·圣德》。

④ 《韩非子·五蠹》。

而上学，认为治天下“原无数百年不敝之法”，不应当墨守成规，必须从实际情况出发，“因革损益”，才能使政令、措施“期于尽善”^①。这种不拘成法的思想是与形而上学相对立的，反映了康熙力求变革的精神。他之所以有这思想，是与他承认客观事物的多样性及其不断变化的观点密切相关的，如说：“天下事千变万化，其端无穷。”^②“天时之不齐，地脉之不一”^③，“物不能齐”^④。那么，客观事物的多样性是如何产生的呢？他认为事物之间对立方面存在着此消彼长的趋势。正是这些相反的方面引起事物的变化，例如他用这种消长说明和解释物理现象中的同声相应，并指出这种消长“非人力之所能”^⑤，即是不依人的意志为转移的客观存在。自然现象的变化，也盖源于对立的双方的相互作用，如说：“大凡地震皆由积气所致”，即“阴阳迫而动于下”；如果阴阳“安和通适”，则地“反其宁静之体”^⑥。这些看法，说明他不仅认识到对立面有此消彼长的数量方面的增减和势力上的强弱，还推动了事物的变化。此外，他对动、静的解释也清楚地表达了对立面相互作用的观点，如说：“动亦定，静亦定。”^⑦何以有“定”？原因在于“动静互宅”，即动中有静、静中有动，共同存在，而动静互宅又是对立双方相互作用的前提条件：“闻动静互宅所以乘阴阳之机张弛咸宜，所以体刚柔之撰。”^⑧由于阶级矛盾的激

① 《清圣祖圣训·圣治》。

② 《庭训格言》，第62页。

③ 《圣祖御制文集》四集，卷二十三，第2页。

④ 同上书，卷二十一，第6页。

⑤ 同上书，四集，卷二十一，第6页。

⑥ 同上书，卷三十，第14—17页。

⑦ 同上书，三集，卷三十九，第9页。

⑧ 同上书，一集，卷二十九，第9页。

化，明王朝遭到覆亡，代之而起的清王朝在其初期面临动荡不安的局面，这使康熙看到安危、治乱、德威、福祸、兴衰等社会现象，开始觉察到事物发展到一定程度必然向其相反的方面转化，并且这些转化皆有其内在的原因，强调通过人的努力加以调整，如说：“物刚则折，弦急则绝；政苛则国危，法峻则民乱。”^①因此凡事要适度，不可偏一、“过宽过猛”，以免走向反面。

康熙思想中虽有许多零散的辩证法观点，但基本上是形而上学世界观。他有时承认“凡事皆有一定自然之理”^②，但却认为“天下止有一经常不变之理”^③；他认识到天下事千变万化，但又说，任何事都“有自始至终不可变易者”^④。康熙的形而上学思想，显然是为封建制度及封建伦理道德的所谓永恒性提供理论根据的。

二

康熙是在国际、国内形势十分复杂的情况下亲政的，这不能不使他勤于政事，在政治、经济、军事等方面大胆实践，因而在他的认识论中唯物主义倾向是主要的。

第一，反对“生而知之”，主张先行后知

在中国哲学史上，人的认识能力是后天获得的还是先天就有的，行与知孰先孰后，是唯物主义和唯心主义斗争的一个重要方面。

康熙虽也说过“生而知之”的话，但从他整个思想体系

① 《圣祖御制文集》一集，卷十七，第14页。

② 《清圣祖实录》卷一百五十五，第6页。

③ 《庭训格言》，第13页。

④ 《圣祖御制文集》一集，卷十一，第5页。

看，他并不相信真有这样的人。首先，他认为知是从学中获得的。在他看来，知由学得，凡人皆然，“古者……自家至国莫不有学，自天子至庶人莫不学。”^①他不相信孟子说的有“不学而能”的“良能”，认为尧舜靠“畴咨稽众”，周公则有“继日之思”，他们都能竭其心思而取于众人，所以为圣人。总之，“凡事未有不学而能者”^②，“勉强学问，则闻见博而知益明”^③。甚至他说自己亦不过“由学而能，岂生而能乎”^④。从康熙的这些观点中可以看出他反对“生而知之”的先验论。那么，康熙是不是仅仅重视学知，轻视行对获得知的重要意义呢？

康熙强调知对行的依赖关系。他多次批评理学家空谈习性的恶习，讥讽这些自负风雅的人是言行不一的伪君子、假道学。一次，他问掌院学士兼侍郎叶方蔼知行孰重，叶对以朱熹之说。康熙当即反驳了朱熹的怪诞观点，指出：“毕竟行重，若不能行则知亦空耳。”^⑤这清楚地表明知来源于行。朱熹给知行划了一个顺序，曰“知先而行后”，鼓吹知后而行，让人们在故纸堆里过日子。康熙则主张行先知后，他举例说，“穡之艰习焉而后知也”，不习则“污秽弗治，稂莠弗剪，苗土草间”，其结果只能“十无一获”^⑥。因此，他把行置于比读书更重要的地位上。他认为，“行止有亏虽读书何益”，“宁无讲究(文学学术)，必也躬行实践”^⑦。

① 《圣祖御制文集》一集，卷十七，第18页。

② 《清圣祖实录》卷二百八十五，第10页。

③ 同上书，卷五十五，第3页。

④ 同上书，卷五十五，第13页。

⑤ 《国朝先正事略》，卷六，第12页。

⑥ 《圣祖御制文集》一集，卷二十一，第12页。

⑦ 《清圣祖实录》，卷二百八，第10页。

第二，重视亲知亲见

康熙在一定程度上认识到事物之理存在于自然和万物中，是客观的；事物不同，“人之识见亦异”^①。基于上述观点，他反对人们“凭虚以悟”^②，认为除靠书本举其词、晰其义和穷其指归，重要的在于“躬行实践，方有益于所学”^③，“凡事必亲历乃知”^④，“必亲见亲历始得确实”^⑤。他举了一些事例，从各方面进行说明。例如，他根据自己的亲见亲历，指出古人谓蒙古迁徙无常、春月马瘦等说法是臆测，认为“必亲履其境然后知之”^⑥。又如，他仅根据泉水的色、香、味来确认其成份是不可靠的，必须用熬泉水的方法检验才是“有可据而足凭”^⑦的。

康熙的认识论也是瑕瑜互见。他的认识论，虽然不是“德性之知，不假见闻”的主观动机决定论，但仍然承认脱离实际、毫无根底的德性之知在认识过程中的作用，如说：“物欲之知、德性之知湛然圆通，使人胸无滞义。”^⑧因此，他鼓吹以学习来“存心养性”，并以此达于用，也就是让人们通过内心的封建道德修养，而不是通过科学研究和实践认识事物。甚至他还认为读圣贤之书，只要“留心体会……久久贯通，则事至物来即应而不待思索”^⑨，这与程、朱的语言和思想何其相似乃耳。他在提倡“即事而求”的同时，

① 《庭训格言》，第34页。

② 《圣祖御制文集》一集，卷十八，第6页。

③ 《清圣祖实录》，卷六十七，第7页。

④ 同上书，卷一百十四，第5页。

⑤ 《庭训格言》，第30页。

⑥ 《圣祖御制文集》四集，卷二十六，第4—5页。

⑦ 同上书，卷二十八，第12—14页。

⑧ 同上书，三集，卷四十三，第21页。

⑨ 《庭训格言》，第7页。

又认为，读书以明理，明理则“心中有主而是非邪正自判矣”^①，这说明在检验是非的标准上，他并没有跳出唯心主义的窠臼。

^① 《庭训格言》，第7页。

伊斯兰教义哲学与儒家传统

思想的显著结合

——试论回族汉文译著《正教真诠》的特点

余 振 贵（回族）

元明以来，伊斯兰教成了回族中占统治地位的意识形态，对回族社会产生过重大的影响。但是伊斯兰教所发挥的种种作用，是离不开当时社会经济与政治基础的。拿明末清初来讲，由于回族社会生产的不断发展，使中国的伊斯兰教从教义哲学到传教组织也随之发生了一系列变化。回族历来有大分散、小聚居的特点，几乎分布在全国各地，因此，随着各地区经济和政治发展的不平衡，伊斯兰教在西北和江南等地出现了不同的变化。

在甘肃一带，由于回族中以农业为主的封建经济发展到一定程度，从原先的教坊中，产生了门宦制度。门宦的形成，加快了回族的阶级分化，伴随而起的是激烈的教派斗争。以后清朝统治者又在当地穆斯林中推行“乡约”制度，利用控制清真寺作为统治回民的工具。另一方面，由于江南、陕西等地的回族经济发展较快，当地回、汉族又广泛杂居，部分穆斯林的宗教信仰有所松弛。那时，^①掌握阿文的程度是判断穆斯林信仰是否坚定的一个标志，但在明代晚期，许多回民已读不懂《古兰经》。从碑碣来看，也由早先全用阿文而转为阿、汉文合刻，以至蜕化到全用汉文镌刻。本地

回族和宗教界中的上层人士为了阻遏这种信仰衰退现象，就着力研究伊斯兰教教义哲学，宣传伊斯兰教教旨。因此，从明代晚期开始，在陕西出现了经堂教育制度，目的是培养一批宗教职业者，好继续播教化民。而在江苏以南京为中心，出现了以王岱舆、刘智为代表的，用汉文为表达工具的译著伊斯兰教教义哲学思想的活动。

在那时产生的作品中，影响较大的有王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》、《希真正荅》、刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》等。这些译著，不光有适应当地回民的特点，采取了用汉文宣传教义的通俗方式，更重要的是，它们把宋明理学思想与伊斯兰教教义哲学相互融合、相互引证，具有“以儒诠经”的鲜明特色。“以儒诠经”的明显目的是“伊儒互补”，这在明末清初是部分回族知识分子撰写伊斯兰教经学著作的指导思想，也是时代、民族、阶级等社会条件促成的。王岱舆是这一思想的最早实践者。在他的著作中，以阿拉伯伊斯兰哲学为“体”，以宋明理学的儒家思想为“用”的“体用”合一成为全书的整体结构特征。

《正教真诠》是同类作品中间世较早，而又影响较大的一部书，在梁以浚为其所写的序言中，就反映出作者王岱舆的上述意图。该序言首先用孔子的话来抬高伊斯兰教，“西方有大圣人焉，不教而治，不言而化”，接着，就表彰儒家思想为“宇宙间君臣父子、夫妇昆弟朋友之伦，诚意正心，修身齐家，治国平天下之道。理尽义极，无复遗漏。至正大中，绝去偏颇”。继而指出：“夫生人之理有始有中有卒，儒者独言其中，而不言其始卒，天下深观之士不免疑焉。”因此岱舆先生“深思性命之理”，“博及群书，详稽奥义”，

“慨大道之莫宣，念斯人之多惑。颇欲著书，以宏斯道”^①。在何汉敬写的另一篇序中，把这种结合解释得更透彻了，他说：“独清真一教，其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里”，“其教众不废君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之序，而结己好施更广吾儒所不足”^②。

要想全面深刻地分析一部著作，自然应该先了解一下作者。王岱舆（约公元1570—1660年）金陵人，别署真回老人。明洪武年间（1368—1402年），他的祖先从西域来向太祖进贡，“订天文之精微，改历法之谬误，高测九天，深彻九渊，超越前古，无爽毫末。帝心欣悦，以为非有正学真传不能及此，遂授职钦天，赐居此地，准免徭役，与国始终”^③。王氏家族比较笃信穆斯林，“虽与此地习熟之久，然而溯本推原，不敢有忘也。”王岱舆生长在这个宗教气氛很浓的家庭中，从小就受到伊斯兰教教义的基本训练。成年以后，他开始“阅性理史鉴之书，旁及百家诸子”。他认为各种学派的理论都抵不上伊斯兰教，“揆之清真，悬殊霄壤”；在同其他教派人士的辩论中，他觉得“彼恒不竞，为予理屈”。为了使教内外人士都能“全览正教之书”^④，他遂把学习思考所得和辩论言词写成《正教真诠》一书，力图建立中国伊斯兰教的自身教义和哲学思辨，从而巩固广大穆斯林的信仰基础。

《正教真诠》共分上下两卷，各有二十篇。前二十篇是论归真明心之学，主要介绍伊斯兰宗教哲学思想。在《真一》、《元始》、《前定》、《普慈》、《真赐》、《真

① 梁以说：《〈正教真诠〉序》，《正教真诠》上卷，清真堂刻本。

② 何汉敬：《〈正教真诠〉序》，《正教真诠》上卷，清真堂刻本。

③ 王岱舆：《自叙》，《正教真诠》上卷，清真堂刻本。

④ 同上。

圣》等六篇中，他赞颂万物的创造者安拉是世界的本质，宣扬了“真主止一，无有比似”^①，“人神天仙莫不有始，然不能自创其始，惟真主能创之”^②，“成立善恶乃前定，作用善恶乃自由”^③，“真主普济今世，独慈后世”^④，“人遂其所赐，方认得真主确当，故谓之真赐”^⑤，“至圣穆罕默德，不特天仙奉命，神鬼畏避，感应万端，自开辟初分首以真主明命”^⑥等伊斯兰教的宇宙观和认主观。而在《似真》、《易真》、《味真》、《迥异》等四篇中，强调要认清伊斯兰教的特征是“清真之本，乃遵明命，而认化生之真主”^⑦，必须同“相似清真”^⑧，“播糠迷目，皂白不分，上下四方，自然易位”^⑨的异端之学坚决划清界线。至于《性命》、《真心》、《生死》、《人品》、《夫妇》、《仙神》、《正教》、《正学》、《回回》、《作证》等十篇，则是阐述穆斯林应该在认主的基础上达到明心悟性的境界，达到对世界本原——真主的大彻大悟。

《正教真诠》的后二十篇，主要是修道之学，如《五常》、《真忠》、《至孝》、《听命》、《首领》、《友道》、《取舍》、《预备》、《察世》、《参悟》、《利名》、《较量》、《正命》、《今世》、《后世》等篇，把对真主的彻悟落实到个人的伦理行为上来，按规定的路线去

① 《真一》，《正教真诠》上卷，清真堂刻本第1页。以下凡引此书，只注篇名、卷数、页码。

② 《元始》，上卷，第10页。

③ 《前定》，上卷，第20页。

④ 《普提》，上卷，第25页。

⑤ 《真赐》，上卷，第32页。

⑥ 《真圣》，上卷，第39页。

⑦ 《似真》，上卷，第41页。

⑧ 同上。

⑨ 《易真》，上卷，第45页。

认识和思考一切。但也另有几个篇章介绍了伊斯兰教的一些教规和礼仪，如《利谷》篇，依据伊斯兰教禁止放高利贷的思想，提出“月利生财，积谷待价二事，清真切禁”^①。在《博饮》篇中，强调“博戏饮酒，正教所禁”^②，“经云酒为诸恶之钥匙也。是锁若开，无恶不至”^③。而《风水》、《宰牲》、《荤素》等篇，则解释了伊斯兰教的一些独特风俗习惯，内容也比较详尽。

王岱舆的目的，是为了宏扬伊斯兰教宗旨，建立一套中国伊斯兰教的教义哲学体系，但如对书中内容进一步分析，就发现这已经不是原有的伊斯兰教教义哲学，而是一种用儒家传统思想进行注解或改造了的、带有浓厚封建特色的中国式的伊斯兰教教义哲学思想。

第一，突出“三纲”，宣扬忠孝。所谓“三纲”是指中国封建社会中三种主要的道德关系，孔颖达疏引《含文嘉》为“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”。在《人品》篇中，作者强调：“人者仁也，浑一未分，是为人极，一分为二，是为夫妇，人极原一人，夫妇为二人，一人者仁也，二人者仁也。是故三纲五常、君臣父子，莫不由之仁而立也。”^④在《夫妇》篇中又说：“乾坤交泰，万物咸亨，造化之根，发育之理，弘道兴伦，三纲五常，亘古不息，莫不由夫妇而立。”^⑤在《真忠》篇中则作了进一步发挥，如说：“夫忠于真主，更忠于君父，方为正道。”“人皆无君，则争夺屠脍相残相灭”，“须知大本真忠，始自天子”，“人生住世

① 《利谷》，下卷，第12页。

② 《博饮》，下卷，第73页。

③ 同上书，第79页。

④ 《人品》，上卷，第82页。

⑤ 《夫妇》，上卷，第90页。

有三大正事，乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则为不忠不义不孝矣”，“故君子之忠为宝，臣子之忠为金，交友之忠为银。忠名虽一，其实不同。”^①在谈伊斯兰教习俗的《宰牲》篇中，也插入“若程婴之于赵武，纪信之于汉王，二人以身代主之死，古今称美，名垂青史，非忠义安至此也”^②的议论。此外，在《至孝》篇中又大谈其孝道：

“是故事主以下莫大乎事亲，孝也者，斯为人之本欤！道德所以事主，信义所以事亲，真忠者必孝，行孝者必忠，忠孝两成方成正经。”^③

第二，以封建道德的“五常”来诠释伊斯兰教的“五功”。董仲舒说：“夫仁、谊（义）、礼、知（智）、信五常之道，王者所当修饬也。”^④作为维护封建等级制度的道德教条。而“五功”则是穆斯林必遵的五项功课，即念清真言、礼拜、斋戒、纳天课、朝觐。本来“五功”与“五常”是两个不同的范畴，但在《五常》篇中，也被人为地统一起来了。作者诠释道：“五常之首曰念”，“念者乃仁心也”，“夫寄仁于念，念不即是仁”；“五常之二曰施”，“以其（主）所赐而施及己同类之危难，上不负所赐之恩，下并爱其所爱，此正教施之之义也”；“五常之三曰拜。拜亦有二，礼拜真主，礼拜君亲，此自然之礼也”；“五常之四曰戒持，戒者戒自性也，持者持智慧也”；“五常之末曰聚，聚会之谓约，全约之谓信”^⑤。

第三，接受儒家思想中的“天命论”。宋明理学家认

① 《真忠》，下卷，第13、14页。

② 《宰牲》，下卷，第70页。

③ 《至孝》，下卷，第18页。

④ 董仲舒，《举贤良对策一》。

⑤ 《五常》，下卷，第1—10页。

为“天”是自然和社会的主宰者，君臣上下的尊卑贵贱之差都是“天理自然”，人性和道德也是“天”所“命”给人类的，竭力为封建伦理秩序的所谓永恒性说教。这种思想，也为作者在书中所继承引用。在《性命》、《前定》、《普慈》等篇中，作者认为“先天为命，后天为性，命乃种子，性乃果子”，“须知命各一种，其性有分”，“盖有圣、贤、愚之三等。”^①还形象地比喻“春色本无高下，花枝定有短长，清酒席间共饮，容颜各自红黄，短长颜色。非春与酒，其大化之谓欤”^②。对于人间的贫富悬殊，作者解释为：“世人顺违贵贱，贫富安危、高低巨细，万事万物，各安其位，谓之普慈，非一概均平也。若一概平等，则无高低贵贱君臣父子夫妇尊卑，何以成斯世界”，“贵贱必不可一，君子小人必不可少，高者高之，下者下之，因材而用，各得其宜”^③。

第四，提倡儒家伦理中的“忠恕”思想。孔子把“忠恕”看成是实行“仁”的方法，也是伦理学说的重要思想。朱熹说：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”^④本书在《正教》篇亦说：“经云，正教之道，惟忠诚而已也，推其理，真久不偏谓之正，惟精独一谓之忠，纯洁无染谓之诚。”^⑤又在《真忠》篇中说：“真者化灭诸邪，忠者斩除万有，此为人之大本也。”^⑥在《听命》篇说：“克己恕人，方能进于正道。”^⑦在《首领》篇则说：“凡己所不能受者，切勿加之

① 《性命》，上卷，第66、68、67页。

② 《前定》，上卷，第22、23页。

③ 《普慈》，上卷，第26页。

④ 朱熹注：《论语·里仁》。

⑤ 《正教》，下卷，第97页。

⑥ 《真忠》，下卷，第12页。

⑦ 《听命》，下卷，第24页。

于人。”^①

第五，附和儒家的“义利观”。“义利之辨”本是中国哲学史上关于伦理问题的一项争辩。“义”指思想行为符合一定的标准；利，指利益，功利。《论语》里有“君子喻于义，小人喻于利”^②的说法。朱熹以为，分辨义利“乃儒者第一义”。而王岱舆却倾向于理学之见，在《人品》篇中，认为“今之世人，贪名利之幻影，迷归去与从来，不知己为谁化”^③；在《利名》篇中又说：“夫名利乃粉饰仪容，善恶乃本来面目”，“好利者，不期贪图，而贪图自炽”^④；在《人品》篇中还劝喻人们“理当洗心涤虑，弃露电之功名，却浮云之活计，添勘己身之古册，拭磨本身之明镜”^⑤。

第六，赞同儒家的修养方法——“克己复礼”。非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动，意思是约束自己的视听言动，以回复和符合礼的要求。作者在《听命》篇中说：“听命者乃不循自性，克己私心”，“听命为天道，克己为人道，互相表里，发于一心，而寓于正事”^⑥。在《夫妇》篇中则说：“故曰非礼勿视，非礼勿听，大都轻见妇女，易动淫念，而有害真德。”^⑦在《友道》、《较量》篇中又讲：“克己济人，四海可为兄弟。”^⑧“若非礼勿视，必须正视，若非礼勿听，必须正听，非礼勿言，必须正言。”^⑨

① 《首领》，下卷，第31页。

② 《论语·里仁》。

③ 《人品》，上卷，第85页。

④ 《利名》，下卷，第60页。

⑤ 《人品》，上卷，第86页。

⑥ 《听命》，下卷，第23页。

⑦ 《夫妇》，上卷，第29页。

⑧ 《友道》，下卷，第35页。

⑨ 《较量》，下卷，第63页。

尽管我们举出了许多“以儒诠经”的事例，但必须肯定，《正教真诠》仍然是一本以宣传伊斯兰教教义哲学思想为宗旨的书，“以儒诠经”只是书中一个特色，并非其全部内容。目前使我们感兴趣的不光是书中内容，还包括产生“以儒诠经”现象的社会原因。因为借此可以了解外来的伊斯兰教教义哲学是如何同中国的传统思想相结合，进而在国内扩大影响并长期存在下去的历史渊源。^①事实上，它所强调的是“真主唯一”，对释教道教抨击、排斥、以及其今世后世观念，认为“异端之辈即若癩驼，远则保全，近则被害”^②。这种要求划清界线的立场，是符合伊斯兰教宗旨的。现在要探讨的是提倡“伊儒互补”的根由。

要弄清这个问题，除了要看到各民族的文化交流及其相互影响这一特点，还必须考虑时代、民族、阶级等社会条件。

首先看时代因素。从该书头一篇序言（作于崇禎壬午即1642年）可看出，《正教真诠》可能在明末即已写成，但该书的正式出版，也许在清初丁酉年（1657年）前后，因为书中的第二篇序言是这段时间写的。

明代，正是理学鼎盛之时，对作者的思想不能不产生影响。再说清朝。清兵入关，南宋覆灭，满汉地主阶级为了全面恢复封建统治，重建地主阶级的中央集权，在文化领域也推行一系列的维护封建统治的措施，其中心内容就是提倡尊孔读经。入关前，多尔袞等人就曾遣官祭“先师”孔子；入关后，在刀兵未靖的情况下，清廷于1644年10月，下令让孔子第六十五代孙孔允植仍袭封“衍圣公”，第二年又加封孔子为“大成至圣文宣先师”，顺治十四年又追加“至圣先

^① 《易真》，上卷，第50页。

师”的谥号。这一切，证明满汉地主阶级除了在政治上、经济上维护共同的利益以外，在精神上所崇拜的偶像也趋向一致。为了消除明末农民大起义所提出的“均田免粮”，“平买平卖”等革命思想的影响，统治阶级又大力提倡封建的伦理纲常，鼓吹读经，甚至皇帝也亲自上阵，布置编印大量经书，宣扬孔孟之道。顺治十三年（1655年），朝廷将《资政要览》、《范行恒言》、《劝善要言》、《做心录》等书籍发给异姓公以下，文官三品以上各一部，以后又编了《顺治大训》、《孝经衍义》等传播封建文化的书籍。因此《正教真诠》在清廷把“六经”奉为官方哲学、尊孔读经蔚为风尚的年代问世，就必不可免地要打上这个时代的烙印。

其次，不能不看到民族歧视的影响。在明初，虽有不少回族人立了大功，但这并不能免除明朝统治集团对整个回族的歧视，如茅瑞征著《皇明象胥录》，公然揶揄市井调言，对伊斯兰教进行侮辱。甚至连顾炎武这样的名人也在《日知录》中，对回族风俗深怀疑虑。封建统治者为了维持其统治地位，保持整个社会的稳定，必然竭力巩固、加强封建等级秩序，而对少数民族的歧视，当然也是这种封建等级秩序的一项内容。

明朝末年，社会矛盾日益尖锐，汉族地主阶级对回族和伊斯兰教的歧视也愈加明显。因此当时王岱舆等人写作汉文译著不光是为了在穆斯林中宣扬教义，以保持民族文化，加深对宗教的信仰程度，同时，也为了向教外人士介绍伊斯兰教的基本内容，以便消除成见，求取共存。为了达到这一目的，这一时期的汉文译著都采取了“以儒诠经”的做法，尽量把阿拉伯伊斯兰教哲学同宋明理学相结合，并把伊斯兰教教义纳入中国封建伦理道德等规范中去。所以必须看到当时

民族不平等的客观因素确实存在。

第三，明末是社会大变动的时代，农民阶级和地主阶级的矛盾激化。随着回族社会经济的发展，当时在回族内部也产生了阶级分化。明末起义军中的将领“老回回”马守印就是贫苦回民投身革命的一个例子。处于回族、宗教界等上层人士，也不能不站在一定的阶级立场上说话办事，他们的“以儒诠经”活动，既由外界的压力所致，也符合他们本身的立场和要求。因为中国历代封建统治阶级大都把封建伦理道德原则本体化，把事物之间的一切关系往往打上伦理道德的印记。相比之下，安拉的天启或神意高远飘渺，难于为常人体察，而伦理道德就比较切近实际，易于推广贯彻，况且一旦把它当作信仰的对象，是轻易改变不了的。因此，这种反映和维护封建等级秩序的我国封建官方哲学的上述特点，使它本身就具有一种顽固性和保守性，有利于把地主对于农民的压迫剥削关系自然化，神圣化，绝对化。同时还能推广运用到处理统治阶级内部的各成员之间关系。这样，社会每一个成员都被固定在封建等级之网的每个定格之中，以使整个封建社会保持一种静止而有秩序的状态。所以，历代不论哪一个民族的封建统治阶级，包括回族中的封建上层，都会对这一套统治术感到欣赏，加以贯彻应用。也因为如此，在王岱舆的《正教真诠》问世之后，云南等地也开始了“以儒诠经”的研究。

回族哲学思想初探

石 俾 英

回族，是我国各民族大家庭的一员。回族人口较多，分布较广，经济和文化比较发达，对我国文化的发展作出了一定贡献。回族的形成有其特殊性，它主要不是由中国境内的氏族部落融合、发展形成的，而是与外来人的融合、发展形成的。远在公元七世纪中叶，信奉伊斯兰教的阿拉伯和波斯商人来到中国经商，许多人留居广州、泉州、杭州、扬州等沿海城市，历经五代至宋末，五六百年间不断发展，成为回族来源的重要一支，十三世纪初，由于成吉思汗西征，大批信奉伊斯兰教的中亚细亚各族人、波斯人和阿拉伯人被迫东迁来到中国，除了充任军士、农人、工匠、商人外，还有一部分宗教职业者、学术人士和社会上层分子，在元代官方文书中通称为“回回”，这是回族形成的又一重要来源。回族人的姓氏、家谱、民俗风情等有关记载，都可以说明这两支来源。上述两方面的人，由于长期的通婚和社会经济文化联系，与汉族以及维吾尔、蒙古等族人相互融合而形成回族。此外，八世纪唐朝发生安史之乱时，曾向当时的西域借了大批信奉伊斯兰教的回纥兵，后来回纥分几支迁至河西走廊、吐鲁番、葱岭楚河等地，其中有的成为北方回族的一个重要来源。

从这里可以看出，回族形成时，我国早已步入封建社

会，而且回族长期和汉族生活在一起，使用汉语汉文（只是在宗教生活和民族内部还保留一些波斯语和阿拉伯语的词汇）；这就形成了回族与其他少数民族不同的、独有的特点；在研究回族哲学思想的发展时，不能不注意这个特点。可见，单纯地探索它的古典文献与古老哲学思想（抛开伊斯兰哲学以及思辨程度很高的阿拉伯哲学不谈）是较为困难的。回族的思维能力与思维水平，与较为先进的汉族几乎是一致的（当然也有其特点，比如伊斯兰教的色彩）。这是回族哲学思想的特点。本文，试图对回族哲学思想研究做些“初探”。

一

马克思说：“哲学作为时代精神的精华，总是自己的时代、自己的人民的产物，人民最精致、最珍贵和看不见的精髓都集中在哲学思想里。”^①又说：“如爱尔维修所说的，每一个社会时代都需要有自己的伟大人物，如果没有这样的人物，它就要创造出这样的人物来。”^②这就是说，一个民族的哲学是该民族文化最高成就的总结，是该民族理论思维的精华的凝集，而且要“塑造”出自己的哲学家、思想家。汉族如此，少数民族亦然。

回族，也出现了一些著名的政治家和思想家。载入史册的赛典赤赡思丁（公元1211—1279年）及其子纳速拉丁，在任职地方官期间，注重经济，发展生产，改善民族关系，提倡文化，“购经史，授学田，文风大兴。”使民户、军

① 《马克思恩格斯全集》第一卷，第120页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，第450页。

户，屯田粮大增，成为当地人民所称道的政治家。思想家贍思，以博通经史、地理、河防、老庄之学而著名。《元史》载：“贍思邃于经，而易学尤深，至于天文、地理，鍾律、算数、水利，旁及外国之书，皆究极之。家贫，饘粥或不继，其考订经传，常自乐也。所著述有四书阙疑、五经思问、奇偶阴阳消息图、老庄精诣、镇阳风土记、续东阳志、重订河防通议、西国图经、西域异人传、金哀宗记、正大诸臣列传、审听要诀，及文集三十卷。”^①这位博学多识的思想家，比起那些被元代统治者赏识、哲学思想上没有什么新建树、只是重弹理学老调的许衡、刘因、吴澄等人，更富于创造性。无疑，贍思在回族哲学思想史上应占据一定的地位。

著名的回族政治家还有明朝的海瑞（公元1514—1587年）。他处于王学盛行的时代，深受王阳明的影响。他说：

“君子之于天下，立己治人而已矣。立己治人孰为之？心为之，心自知之。若得失，心自致之。虽天下之理无微不彰。”说明他崇尚心的作用。但他从王阳明心学中吸取了提倡知行合一、理论和行动一致的积极方面。在他看来，德行属行，讲学属知，知和行绝不是两回事。他一生最恨那些知行不一的人，还把那种逃避斗争、脚踏两只船、和稀泥的处世哲学，称之为“乡愿”或“甘草”作风。在《乡愿乱德》一文中指出：“乡愿去大奸恶不甚远。今人不为大恶，必为乡愿，事在一时，毒流后世，乡愿之害如此！”他的另一篇著作《尊师教戒》，不仅指出了批评的好处，还提出了做人的标准、生活的意义，不愧是讲人生哲学的伦理佳作。他在给嘉靖皇帝的《治安疏》中，揭露了当时经济形势的腐败及其

^① 《元史》十四传，第4351—4353页。

原因，提出了一系列发展物质生产的经济改革措施，还批判了道教的长生不死的神仙思想，以及天命观，倡导注重调查，实事求是，反对阿谀奉承、弄虚作假、偏听武断等恶劣作风。

李贽（公元1527——1602年），是反理学的思想家、哲学家。他出生于福建泉州的回族世家，祖先曾航海外洋，通晓外国语言，并信奉伊斯兰教，到李贽时还保持这一信仰。对于他们的家族有过这样的记载：“迷于色目人之俗而不悟……俾其子孙胥而为夷。”^①李贽在遗嘱中要求死后“头照旧安枕，而加一白布中单总盖其上下，用裹脚布廿字交缠其上”^②。不用棺廓，深穴土葬，这乃是回族的葬仪。明代泉州回族的商业济经、家庭生活、伦理道德、风情习俗等方面，对少年时的李贽有着潜移默化的影响，他自幼就不是儒家信徒。诚然，他后来出入佛老，信仰不一，说明一些少数民族哲学家，在探索真理的道路上，不固守自己民族和宗教的信仰，融合汉族及其他民族的思想文化，这也是各民族哲学思想汇合交融的具体表现。李贽的著作《藏书》六十八卷、《续藏书》二十六卷、《焚书》六卷、《续焚书》五卷、《李氏文集》二十卷、《李氏丛书》十一种等等，都是宝贵的哲学遗产。

和他宗教信仰的演变一样，李贽的哲学思想也有一个演化过程。早期，他受伊斯兰教的熏陶，不信理学和佛教唯心主义，批判了“道在事外”的客观唯心主义观点，对思维和存在的关系这个哲学基本问题，曾做出唯物主义的回答。比如，他对中国哲学史中特有的物质性概念“气”做了探讨，

① 《凤池林李宗谱》，第7页。

② 《续焚书》，第102页。

认为宇宙的构成是由于阴阳二气的变化，批判了朱熹的“理在气先”之说。如说：“夫厥初生人，惟是阴阳二气，男女二命，初无所谓一与理也”。“极而言之，天地，一夫妇也，是故有天地然后有万物。”“然则天下万物皆生于两不生于一，明矣。而又谓一能生二，理能生气，太极能生两仪，何欤？”^①在“理”“太极”之说盛行时，这种朴素唯物论犹如一股春风，给人以清新之感。但是，这位“自幼倔强难化，不信学，不信道，不信仙、释，故见道人则恶，见僧则恶，见道学先生则尤恶”^②的李贽，终因地主阶级立场的局限，不能把唯物主义坚持到底，结果投入王阳明主观唯心主义心学的怀抱中，所谓“年甫四十为友人李逢阳、徐用检所诱，告我龙溪（王畿）先生语，示我阳明（守仁）先生书，乃知得道真人不死，实与真佛、真仙同，虽倔强，不得不信之矣。”^③后来，他把王阳明的主观唯心主义与佛教唯心主义融为一体，提出了自己的“童心”、“生知”等新的哲学概念，建立了特有的哲学体系，从朴素唯物主义转向了主观唯心主义。

但是需要指出，他从王阳明那里吸取的主要不是那种吾心便是宇宙万物本原的唯心主义观点，而是更重视王阳明“良知”说对人的主观能动性的发挥，在批判程朱理学、批判儒家圣人、批判封建礼教的三批判上有了新的突破和建树。他敢于把被世代奉为“至圣先师”的孔子说成是“庸众人类”^④，认为孟子学说“舛谬不通甚矣”^⑤，董仲舒“特腐

① 《夫妇论》，《焚书》第90页。

② 《阳明先生道学钞》附《阳明先生年谱后语》。

③ 同上书。

④ 《焚书》，第263页。

⑤ 《藏书》，第520页。

耳”^①，把以朱熹为代表的理学家看成是“吃人的老虎”、“不操戈矛的强盗”。^②他对封建礼教的挑战更是大胆，什么纲常名教，什么男尊女卑，他都予以鞭挞，还提出了男女平等的要求。所有这些，都极大地触犯了反动统治者，他因此被反动统治者诬为“有伤风化，惑乱人心”的人物，遭捕入狱。最后，他以七十六岁高龄自杀于狱中，以示反抗、不屈。这位出身回族的思想家的战斗哲学达到了当时批判宋明理学的新思潮的高峰，他的学说和精神，对于整个中华民族（自然也包括回族）产生了深远影响，鼓舞了后起的反封建战士（比如清代的戴震等），甚至“五四”时期的一些进步思想家也从李贽那里寻得了启示，这不能不说是少数民族思想家对整个中国哲学思想史发展的一个杰出贡献。

二

列宁说：“哲学史，因此：简略地说，就是整个认识的历史。”^③毛泽东同志指出：“哲学则是关于自然知识和社会知识的概括和总结。”^④哲学与具体科学是一般与个别的关系，它们有着深刻的内在联系。哲学史的研究无可辩驳地证明：作为认识史的哲学史是各门具体科学史知识的概括和总结，因此，研究回族哲学思想要密切注意哲学与具体科学的有机联系。

以元代为例。元代国家统一，版图辽阔，汉族与少数民族之间展开了广泛的文化科学技术交流，除了西北少数民族

① 《焚书》，第202页。

② 《续焚书》，第76页。

③ 列宁：《哲学笔记》，第328页，人民出版社，1956年。

④ 《毛泽东选集》第三卷，773—774页，人民出版社，1967年。

的种棉术、酿酒业，蒙古族的养马术、织毯业，藏族的建筑术，西南少数民族的纺织术传入内地外，许多居住内地的少数民族科学家，在天文、地理、水利、农学、医学等方面也有许多成就，其中回族是较为突出的。首先，回族的医药学、水利学、天文学、历算学、地理学都有不少发展。賸思根据宋、金时期治理黄河的经验和著作，重新汇编了《河防通议》一书，并著有一系列地理著作。医学家萨德弥实对中医深有研究，著有《瑞竹堂经验方》一书。忽思慧的《饮膳正要》一书，吸收了汉、蒙、回、女真等族人民的饮食经验，对中医医药学和营养学的研究达到相当水平，并为研究古代植物志提供了宝贵资料。天文学家扎马鲁丁编撰了万年历，制成七种天文仪器。著名建筑师亦黑迭儿丁规划设计了元大都，为当时世界著名大城市北京的建筑发展打下了基础。回族这些科学技术成就，既丰富了中华民族的科学文化宝库，也为哲学提供了丰富的营养，賸思就是哲学家与科学家“一身二任”的。其次，元代回族在促进中外、汉族与少数民族文化交流方面，在翻译科学著述方面，有着特殊的贡献。据载，元朝的王士点和商企翁合著了一本名为《元秘书监志》的书，卷七有“回回书籍”条，提及一百余部翻译著作，内容广博，价值珍贵，涉及古希腊和古阿拉伯的多方面的文化科学书籍与仪器。比如，《兀忽烈的四辟算法段数十部》、（即《欧几里德几何原本》）一书，就比一般所说的明代利玛窦和徐光启合译本早三百年；天文学方面，有《积尺诸家历四十八部》即天文历表；医学方面有《忒毕医经十三部》；仪器和机械制造方面，有《撒那的阿刺忒造浑天仪香漏八部》、《黑牙里造香漏并诸般机巧二部》等。还有古代世界史书籍《帖里黑总年号国名三部》。《海牙磨旁历擒脱

数七部》一书原译名是《七洲形胜》，是讲亚非欧三洲天文地理概貌的地理书籍。《蛇艾立诗一部》是诗歌，属文学译著。此外有大量星占学和点金术方面的论著也很有价值，《阿堪决断诸般灾福部》，是讲星占学的，清代回族学者刘智著《天方性理》一书时曾把它列为参考书（译为《天经情性》）。值得重视的是，其中《艾竭马答论说有无源流一十二部》一书，是讲宇宙论（所以译为有无源流）的智慧（即哲学）著作，对于阿拉伯哲学传入中国起了桥梁作用。回族这种促进中外文化交流的特殊贡献并不局限于元代。明代的郑和（回族），是举世闻名的航海家。二十九年中七下西洋，访问过亚洲、非洲三十多个国家，与郑和同行的，还有回族人马欢、哈三等人，马欢所述《瀛涯胜览》一书，真实记录了“下西洋”的壮举。他们在促进中外文化交流方面的贡献是不可磨灭的。

古代最初的唯物论和辩证法，是以朴素、直观的形式出现的，它往往寄哲理于形象之中，采取诗歌、寓言、谚语、神话等文艺形式以具体形象回答一些哲学问题。其中有的不仅是哲学名篇，还是美学的重要文献。回族的民歌《太阳的回答》描写了人与自然的斗争，与汉族神话《后羿射日》有相近之处。由于回族形成较晚，因此那种探索宇宙之原的古老诗歌并不多见。但是，回族的哲学思想、世界观、对现实的看法，也往往用文学形式表现出来，这是我们研究回族哲学思想史时不能不注意的一个领域。

元代是回族文学艺术形成和发展的重要时期，也是回族哲学思想较为活跃的时期。颇有思想的文学家不乏其人，杰出人物有萨都刺和乃贤等。萨都刺（公元1272—？年）是元代著名回族诗人，著有《雁门集》。现存萨都刺诗

词七百余首，深刻而广泛地反映了元代的社会生活，成为一生动的历史画卷，堪称一代“诗史”。“家无田，囊无储”的贫寒家境和颠波流离的多年游宦生活决定了萨都刺的进步思想倾向。他不顾元帝国严禁模仿汉习的法规，潜心精研汉族文化，奉行要变革现实的哲学，反对迷信活动，在为官期间凡发现有骗钱害人的巫婆神汉，就予拘捕，从而在一定程度上改变了当地的社会风气。他之所以有如此果断行为，是基于他对宗教迷信的欺骗性和危害性有较深刻的认识。元帝国崇奉佛教中的喇嘛教，在佛事上大肆挥霍民脂民膏，喇嘛还搞什么垂帘秘密受戒的勾当，萨都刺对此无情地揭露道：

“院院翻经有咒僧，垂帘白昼点酥灯。上京六月凉如水，酒喝天厨更赐冰。”萨都刺这种直刺时事的佳作，更大量的是切齿诅咒元朝暴政，渴望消灭战争，幻想天下太平，这集中反映在他以下诗句中：“去年筑河防，驱夫如驱囚。人家废耕织，嗷嗷齐东州。饥饿半欲死，驱之长河流。”“悲啼泪尽黄河干，县官县官尔何颜！金带紫衣郡太守，醉饱不问民食难！”“上天胡不呼六丁，驱之海外休甲兵。男耕女织天下平，千古万古无战争！”。残酷的现实破灭了诗人的幻梦，他弃官而走，要到湖光山色中寻求寄托，于是写下了大量描绘自然风光、歌颂祖国山川的名句，这是我们研究古代美学思想不可多得的材料。

明代的回族诗人，以武昌的丁鹤年（公元1334—1424年）为最著名，著有《海巢集》、《哀思集》、《方外集》、《方外续集》等各一卷，他的题画诗很多，寓有较深刻的思想内容，为艺术美开拓了新的领域，很有美学价值。

丁鹤年的后裔，清代的丁澎（约1622—1686年），是当时著名的回族诗人，他的诗也难免有宣扬封建忠孝，逃避现

实等消极成分,但他揭露了清政府滥施刑罚,残酷统治人民的黑暗现实,希望“苍鹰乳虎投远裔”,即把凶狠的官吏除掉,赞扬德治,主张“民安其业,吏守其职,劝民耕读”,表现了资本主义萌芽时期的民本思想。他的名句“疏拙违明主,胼胝愧老农”,把“明主”和“老农”相提并论,不满“明主”,敬佩“老农”,表现了他的进步的历史观。他的著作有《扶荔堂诗集》、《信美轩诗选》和《药园集》。从哲学思想史的角度看,诗人蒋湘南的《七经楼文抄》、《春晖阁诗集》值得重视。因为他学识渊博,接触社会面广,作品中所反映的社会思想鲜明而集中。

总之,从文学遗产中挖掘哲学思想,这是我们研究回族哲学思想所不可忽略的一个方面。

三

伊斯兰教是世界三大宗教之一,我国原来称之为回教、清真教。我国曾有回、维吾尔、哈萨克、乌兹别克、塔吉克、塔塔尔、柯尔克孜、保安、斯拉、东乡等十个少数民族信仰伊斯兰教,用历史唯物主义观点认真细致分析回族及其哲学思想史与伊斯兰教的联系及其在不同历史时期的表现,对于研究回族哲学思想史乃至其他少数民族,不无参考价值。这里就这个问题,提出几点看法。

(一) 回族与伊斯兰教的关系

伊斯兰教于公元七世纪出现于阿拉伯。不久,它便通过阿拉伯商人传入我国,当时正值唐代。南宋初年,广州、泉州等国际贸易港口通商繁荣,伊斯兰教活动进一步活跃,清真寺也已建立。到元代回族形成时,伊斯兰教成为这个民族

的共同信仰和占统治地位的意识形态，对回族的社会政治、经济、风俗习惯都有了巨大影响。回族社会的政治经济制度很多方面披上了一层宗教外衣，甚至有的既是宗教制度，又是经济制度。在元代初期，伊斯兰教还曾受到明令保护，中央政府一度设有“回回掌教哈的所”。从明代晚期到清初，随着回族社会生产的向前发展，宗教本身有了一些新的变化，西北地区产生了门宦教派，它的特点在于出现了教主并把教主个人神化。这种教派的出现既有当时的社会政治经济原因，又与阿拉伯伊斯兰教神秘的苏非派的产生、传播及其宗教哲学有关。另外，经堂教育制度的发展也促进了宗教职业者的扩大和伊斯兰经典的传习。伊斯兰教，在使回族形成共同的心理和信仰、促进民族内部团结方面起了一定作用，但由于教派等出现，又给民族内部的分裂创造了条件。

伊斯兰教的宗教意识虽然起了统一意志的作用，但又阻碍了阶级意识的发扬，并为回族上层和封建国家所利用，成为统治广大回族人民的“精神鸦片”。把握宗教和民族的这种紧密联系是我们剖析回族哲学思想及其演变的钥匙之一。当然，在看到这种紧密联系的同时，不可不看到两者还有严格的区别，宗教这种意识形态只不过是信教民族的共同心理状态的一个方面而已。

（二）伊斯兰教教义及其对回族哲学思想的影响

伊斯兰教教义的最基本信条是：“安拉是唯一的真神，穆罕默德是安拉的使者。”我国穆斯林称为“清真言”。它的根本经典是《古兰经》。具体地说，信教者必须绝对信仰安拉、遵奉经典、使者，相信后世和前定。同时，对信教者还规定了“念、礼、斋、课、朝五项功修”。可见，“伊斯

兰教的核心是宿命论”^①。翻开一百一十四章的《古兰经》，对安拉（即“真主”或“胡达”）的颂歌比比皆是。篇首第一章“开端”就赞誉道：“奉至仁至慈的真主之名。一切赞颂，全归真主，全世界的主……我们只崇拜你，^②只求你的佑助，求你引导我们上正路。”^③篇末又称颂道：“他是真主，是独立的主；真主是万物所仰赖的，他没有生产，也没有被生产；^④没有任何物可以做他的匹敌。”^⑤这个全智全能至睿的真主决定了人的富贵贫贱、吉凶祸福、生死寿夭以至国家城邦的兴衰。穆罕默德是受命于真主的使者（中国穆斯林称“使者”为“圣人”，实际上是地上的“真主”）。伊斯兰教神学这一套天命观、宿命论、迷信说教的唯心主义，不能不对回族哲学产生较为深重的影响。

伊斯兰教教义教规简单易行，在宗法——封建习俗占优势的东方国家易于理解和接受。在回族哲学中还有伊斯兰教哲学与中国传统的儒学的相互渗透和融合。这在明末王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》和《希真正答》等著作中，以及张中的《归真要道》，马伯良的《教款捷要》，刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》，金天柱的《清真释疑》，马注的《清真指南》，马复初的《宝命真经直解》等译者之中都有反映。何汉敬在给《正教真诠》一书写的序中说：“独清真一教，其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里”，“其教众不废君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之序，而结己好施更广吾儒所不足。”这说明，伊斯兰教义在回族政治、哲学思想中也有了新的发展。

① 《马克思恩格斯全集》第九卷，第468页。

② 《古兰经》，第1页，中国社会科学出版社，1981年。

③ 同上书，第486页。

（三）随伊斯兰教传入而产生的其他影响

随着伊斯兰教在我国的传入和影响，阿拉伯科学文化，如天文、历法、数学和医学也在回族以及全中国流传开来，阿拉伯的百科全书式的哲学家如阿维森纳、阿威罗伊等的哲学思想也自然随之而入。这样，自然科学以及朴素唯物论与辩证法思想也必然对回族哲学以一定影响。

我们在研究回族哲学思想史时，同样要以马克思主义哲学基本问题原理为指南，分析在回族哲学思想史发展中唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学的斗争。这方面的具体内容上面的问题已经涉及，这里不再赘述。

（四）伊斯兰教对回族起义的影响

在封建社会中，由于宗教意识成为反动统治阶级思想统治的工具，宗教意识也成为回族的宗教信仰，所以回族社会“任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式；对于完全受宗教影响的群众的感情说来，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”^①杜文秀起义是这样，马化龙起义是如此，其他回族起义亦然。这里，“看起来很奇怪的是，鸦片没有起催眠作用，反而起了惊醒作用。”^②实际上是因为它的体现者有着反封建反压迫的进步要求，而宗教不过成了它的外衣。但是，宗教对回民起义的束缚作用也是显而易见的，正象马克思所指出的，德国农民战争因碰到神学而垮台一样，封建社会乃至旧民主主义革命时期的回民起义，由于碰到神学（当然也还有其他原因）而一一失败了。只有在共产党的领导和马克思主义指导下，回族的革命斗争才引向了正确道路。

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第251页。

② 《马克思恩格斯全集》第十五卷，第545页。

东乡族社会政治思想的初步探索

王 步 贵

一、东乡族的形成

东乡族是我国的少数民族之一，全族信奉伊斯兰教。古往今来，东乡族以劲悍、勇敢、忠诚、憨厚、直率、好客、富于正义感，有反抗精神等优良传统而著称。据去年底统计，全族人口有二十一万六千六百零二人，其中十二万七千四百八十三人聚居在甘肃省临夏（古称河州）回族自治区东乡族自治县境内，其余散居在全州其它几个县，还有一部分迁徙到宁夏和新疆。

东乡族自治县位于临夏回族自治区的东北部，总面积为一千四百六十二平方公里，三面环河，地势高拔，属温带半干旱气候。全县以农业为主，畜牧业在东乡族社会经济中也占有重要的地位。

东乡族的语言属阿尔泰语系蒙古语族，语言中有少许突厥语的借词，汉语借词在东乡族语言中占有百分之四十五左右，是东乡族语言的重要组成部分。东乡族中会说汉语的，在聚居区占百分之八十，在散居区达百分之九十以上。东乡族没有本民族的文字，已经习惯用汉语和汉文字作为思想的交际工具。解放以来，文化教育事业发展很快。目前全自治县有各级各类学校二百九十一所，在校学生将近二万名，教

员达一千人左右。医疗卫生事业也有了相应的发展。

根据考古学的资料，东乡地区古代人类的活动大约只有六、七千年的历史可考。在东乡族自治县境内沿黄河、洮河、大夏河，甚至在东乡的中部干旱山区，都发现有原始社会的人类遗址和遗物。出土的文物有石器、陶器、骨器等，它们分别属于仰韶文化、马家窑文化、齐家文化、辛店文化和寺洼文化。

在战国时期，东乡地区曾是我国古代羌人活动的地区，秦时曾划入陇西郡的枹罕县，西汉时期，东乡地区曾一度又为羌人占据。东汉以来，东乡仍分属金城郡和陇西郡。隋唐设立河州，五代一直到宋代，河州东乡一带在吐蕃势力范围之内，明初设河州卫，辖地被分为东、南、西、北四乡。东乡就是现在东乡族自治县，东乡族的名称就来源于此。清初沿袭明朝旧制，民国时期改河州为导河县。

关于东乡族的族源和形成，是一个有争论的问题。由于本民族无文字，只有部分间接零星的史料和辗转相传的传说可供我们进行一些推断，结合民间有关东乡族的族源和形成的传说，大致有以下几种：

（一）色目人后裔。传说是元朝成吉思汗西征后带回来的商人、富户、士兵，这些人定居后，便和当地的土著、蒙、汉、藏族融合而成。语言是以当时土著族的语言为主，混杂了蒙、汉、藏几种语言。

（二）蒙古人后裔。东乡族中也有人传说，自己的祖先原是蒙古人。民国时期的一些有关著作，也称东乡族为信仰伊斯兰教的“蒙人”。^①

（三）三族融合说。这种说法认为，东乡族是以东乡地

^① 吴景傲：《清代河湟诸役纪要》，《新中华》复刊一卷，第五期。

区居住的回族为主，融合了居住在当地的蒙古人、汉人等形成的。

上述传说，虽无详细、可靠的历史文献记载，但它仍不失为考察东乡族源和形成的重要线索。根据目前所掌握的材料看，东乡族是十四世纪后半叶由聚居在东乡地区的许多不同的民族成分，逐渐融合而成的一个民族，其主要成分有蒙、回、汉、藏等族。

二、东乡族的宗教信仰

伊斯兰教是东乡族全民族信奉的宗教，它不仅在东乡族形成过程中起过重要的作用，而且对东乡族的历史发展、风俗习惯和文化生活，都发生过重大影响。但伊斯兰教在东乡族中的发展，仍有一个强化的过程。

明代有关河州的文献，多未提到伊斯兰教的问题，反倒有不少关于佛教在这里活动的记载。对少数民族的信仰不载史册，也可能是一种民族歧视和偏见。自康熙后期，伊斯兰教中的不同教派和门宦传入和建立起来以后，伊斯兰教进一步与当地当时的政治斗争和经济生活结合起来，逐渐在社会生活中产生了重大影响和作用，成为社会生活中突出的一个现象，这方面的记载也就多起来了。

在东乡族中，中国伊斯兰教的四大派系，即哲赫林耶、虎夫林耶、嘎的林耶、库木林耶以及伊黑瓦尼、宛杂斯等教派，都有一定的信徒，其中库木林耶和伊黑瓦尼派就是首先由东乡族人传播和创立的，随后发展到整个临夏地区和西北各省，甚至全国。因此，在中国伊斯兰教派发展史上，东乡族也是具有一定历史地位的。

解放前，东乡族文化虽不发达，但伊斯兰的教派和“门宦”却复杂而众多，有所谓五大教派，廿四大门宦的说法。这种说法虽然有些夸张，但足见其派系斗争复杂。

教派，是指伊斯兰教中的各种派系、派别，这些派别虽然都信仰“安拉”，或者又称“真主”，尊奉穆罕默德和《古兰经》，但它们又都有自己派别所尊奉的“合底斯”和“逊奈”（即穆罕默德及其门弟子的言行录，对《古兰经》的解释等），并对教义和教律的解释有一定的差别。各教派之间，界限分明，甚至有很严重的对立情绪。

“门宦”实际是一个教派中的小派系，又称“道堂”，它是伊斯兰教中的神秘主义与中国封建主义相结合的产物。

“门宦”不是伊斯兰教传入中国后就有的，也不是偶然产生的，它是伊斯兰教徒定居中国后，以农业为主的封建经济发展到一定阶段时的产物。它的产生和发展，既有外来原因，也有内在的基础。它是回、东乡、保安、撒拉等民族内部阶级分化的反映。它是一种更集中、更扩大的教坊，是教主兼地主的制度。门宦制度首先产生于甘肃狄、河地区，以后发展到西北、东北、西南各地。由于河州、狄道、循化地区，原是边远屯耕区，土地广而肥沃，水草资源丰富，能耕能牧，易于谋生，因而移居这个地区的穆斯林比较多，也很集中，据传，元、明以来就有从事农业生产的伊斯兰教徒。据清乾隆年间河州地方志记载：“河湟番回杂处，内外捍蔽，措置为难，斯盘错之地矣。”又说：“禹王庙在积石关……嘉靖己亥巡按御史刘良卿重修……岁久倾圮，回民耕其宇下……。”^①

这里的文化教育比较落后，人们思想也较愚昧，相反，

^① 《河州志》卷二。

经堂教育却很发达，讲经论道极其盛行。特别是清中叶以来，伊斯兰教活动中心，已从长安转移到河州，故有“中国麦加”之称。与此同时，阿拉伯、波斯和中亚等地传教士也相继前来传教；另一方面，狄、河地区去阿拉伯朝觐和经商者也不少。

解放前东乡族的伊斯兰教派系主要有五大派、九大门宦，它们是：

（一）虎夫林耶教派。我国清代文献称这一派为“老教”。在东乡族中属于这一派的门宦有北庄门宦，胡门门宦，牟夫提门宦。

北庄门宦是东乡族人马葆真（公元1772—1826年）创立的一个门宦。据说，他曾先后几次到新疆叶尔羌（今莎车）去求教门，回来后自称遇到穆罕默德的后裔，并得其真传，于是名声远播，大收门徒，布道传教，遂自成一个教派。后经马悟真依靠清政府的支持经营，该门宦在整个河州得到了发展，成为东乡地区伊斯兰教各门宦中势力最大的宗教派别之一。

胡门门宦的创始人是东乡族的马伏海（公元1715—1809年）。他曾学经于西安崇文寺，传教于广河地区。他的后代在清末民初都曾是地方军政要员，所以该门宦也得到了发展，势力也相当雄厚。

牟夫提门宦创始人叫马守楨，原籍陕西长安人，后徙居康乐县，曾受教于希达耶统拉黑（据说是穆罕默德第二十五代后裔）。他的传教活动得到康乐地方政府的支持，并授予他牟夫提（阿拉伯语音译，意为伊斯兰教教义的说明者）的称号。其后代迁居临夏传教，该门宦遂传入东乡地区，信奉者在万人以上。

(二) 哲赫林耶教派。这一派在清代文献中又称为“新教”，是我国伊斯兰教各派中分布最广的教派，创始人为马明心。清代乾隆时期该教派始传入河州一带，传入东乡地区的，主要是宁夏西、海、固等地的“沙沟门宦”，势力不算很大。

(三) 嘎的林耶教派。又称坐功派，该派在东乡地区的门宦主要是“大拱北门宦”和“海门门宦”。

大拱北门宦的创始人是河州的祁静一，生于1719年，曾受教于华哲阿卜都拉希（据说是穆罕默德第廿九代后裔），约在乾隆时期，开始在临夏地区进行传教活动，嘉庆年间传入东乡，信奉者约在万人左右。

海门门宦的创始人据说是海四太爷，清军在皋兰一带传教，此门宦民初传入东乡，据解放初期统计，信奉该门宦的东乡人约二千多人。

另有“花寺门宦”，说法不一，有的认为属虎夫林耶教派，有人认为属嘎的林耶教派。因该门宦的拱北和清真寺的建筑物上雕刻装饰有多种花饰图纹而被称为“花寺门宦”，据统计，信奉这一门宦的东乡人也在万人以上。

(四) 库本林耶教派，又称内功派。据说早在明朝洪武年间，有一位从阿拉伯来的阿訇，名叫穆毫引的尼，他在东乡大湾头一带进行传教活动，影响很大，死后葬在大湾头的山腰上。随着临夏地区伊斯兰教门宦制度的产生和发展，遂以穆毫引的尼及其嫡传弟子为中心，形成一个门宦。信奉该派的东乡人约四千人左右。

以上四派都是有门宦的教派，有的人也统称这四派为“老教”。

与以上四大教派不同的一个伊斯兰教派是“依黑瓦尼

派”，又称“尊经派”，一般称新教。又因清代文献中将虎夫林耶派称“老教”，将哲赫林耶派称“新教”，所以又将伊黑瓦尼派称为“新新教”。这一教派的特点是“随经不随人”即不设门宦，不设拱北，唯一尊奉的是“安拉”和《古兰经》。

这一教派与十八世纪在阿拉伯半岛兴起的瓦哈比教派运动有直接的关系。该教派的创始人是伊本·阿卜德·瓦哈布（卒于1787年）。他的基本主张就是要使伊斯兰教的宗教活动恢复到最初的正统的信仰，主张信教者要完全以《古兰经》的正文和“逊奈”（旧译圣训，是仅次于《古兰经》的伊斯兰教的立法依据）为准则，不允许进行任何的注释和解释。该派不允许敬仰什么被造之物，如陵墓、圣石等，还禁止饮酒、吸烟、跳舞和赌博等活动。

把这一教派传入我国，并结合我国的具体情况创立伊斯兰教派——依黑瓦尼派的，是东乡族的马果园。

马果园，是现在东乡族自治县果园地方人，生于清末，卒于1939年。他原是北庄门宦教徒，后来与著名的“瓦里家阿訇”同往阿拉伯朝圣，入“海里希巴式”道堂受教，学成后回国，带回了瓦哈布宣传瓦哈比教派的有关著作，作为推行新教派的依据。他回到东乡地区后，首先与北庄门宦脱离关系，并联络了东乡地区的九大阿訇，当时号称“十大阿訇”在东乡地区正式开始传布新的教义，组织新教派，发展新教徒。他们以瓦哈比教派恢复伊斯兰教的“正统信仰”为宗旨，结合中国伊斯兰教，特别是临夏地区伊斯兰教的特点，标榜反对伊斯兰教的汉化倾向，反对佛教对伊斯兰教的影响，反对门宦制度，反对建立拱北，主张“随经不随人”，凡事以“经”为准，打出“尊经”和恢复伊斯兰教本来面目的旗号，与老教各派、各门宦相对抗。他们的这些主张击中

了当时伊斯兰各派各门宦的一些弊端，给当时沉闷的伊斯兰教思想界注入了一点“新鲜血液”，遂得到不少人的支持和拥护，于是伊黑瓦尼教派就在东乡和临夏地区的东乡族和回族中发展起来。在教派之争中，马果园以失败而告终，遂携眷前往新疆哈密地区。

到哈密后，又因积极宣传新教，与信奉老教的哈密王发生矛盾，后被西宁镇守马麒迎往西宁。马果园遂在西宁等地再次公开宣扬新教，广招门徒，并派人到甘肃等地传教，于是伊黑瓦尼教派又再次在东乡及河州地区迅速发展起来。民国初年，马果园的儿子马玉德在马步芳等人的支持下，在东乡地区更成了政治上、经济上、宗教上的显赫人物。据解放初统计，约有近三万多的东乡族人信奉伊黑瓦尼教派，该教派是东乡地区实力最雄厚的教派。

教派盛行，门宦复杂，清真寺林立（据统计整个东乡地区有五百多座），教职人员（阿訇、学董、乡老、满拉）冗繁，拱北星罗棋布，这些都是东乡地区伊斯兰教派宗教活动的重要特点。也是东乡地区伊斯兰教传播的基本情况。

三、东乡族的思想意识及其特点

从东乡族的形成和它的宗教信仰，我们能发现这个民族的一些什么思想意识和显著特点呢？

（一）汉族思想文化的影响

就东乡族形成的历史状况来看，它主要是由蒙、回、汉、藏等族融合而成的，但在文化传统、思想意识、伦理道德、社会思想诸方面，显然受汉族影响较深，“汉化”程度比较显明。因为中国封建制度比较成熟，封建文化比较丰

富，特别是儒家的一套伦理道德有强大的吸引力和束缚力，这对一个新产生的民族，从奴隶制尽快地过渡到封建社会是有很影响的。尽管当时中国的封建社会已开始走下坡路，甚至表现出某些腐朽性来，但对东乡族由奴隶制向封建制过渡仍是一种进步。从现在的一些风俗习惯、心理状态、社会生活来看，汉文化的影响，经过几百年的演化仍然十分突出。例如：男尊女卑，重男轻女，长子继承权，丧葬穿白，死人土葬，“七七”、“周年”纪念亡人；红白喜事，甚至给小孩出“满月”等等都和汉人的风俗习惯大同小异。东乡族作为一个民族，有其本民族的个性和特点；全民族信奉伊斯兰教，因而共同的地域，共同的语言，共同的信仰，共同的民族感情把他们紧紧地团结在一起，成为一个共同体。这一状况告诉我们，在东乡族的形成和发展过程中，中国封建社会的“三纲五常”“三从四德”的封建教条起了不可估量的作用。在这一点上，东乡族和汉族在社会思想的很多方面，可说是一致的，有共同之处。

（二）伊斯兰教等宗教的影响

东乡族信奉伊斯兰教，也非绝对正统，纯而又纯。例如伊斯兰教和佛教、道教就都相互融和。依黑瓦尼教派反对佛教影响就很能说明问题。道教徒和伊斯兰教徒互相皈依的事例层出不穷，它们的教义在很多方面有许多相似之处。试看伊斯兰教大拱北门宦与道家思想的共同之点：

1. 讲究长生之术，养生之道，因而精通医道，有很多秘不示人的健身治病的药丸效果显著。

2. 移居深山老林，不娶妻室，受道家学说的影响较深，有些汉族道人皈依了伊斯兰教。伊斯兰教“出家人”穿连袖长靴，持铲刀，穿斜领长衫，这些都是吸收了道家的传

统，在形貌上，伊、道两家几乎分辨不清。以苦行和神秘主义表示对真主的虔诚。

3. 大拱北一再主张“绝尘俗为入道之门”，“清心寡欲为修道之功”，以“淡泊持其志”，“宁静守其身”，这些都是道家的东西。

大拱北钻研《易经》，重视阴阳八卦，静修参悟以六十四次为全，它象征着六十四卦。

大拱北的修持理论是“定性复命”、“修心养命”。他们认为，“性”是“根”，是第一位的，永存的，“命”是“形”，是第二位的，是暂时的。

他们静修所追求的就是“性”，这种出世思想，完全与道家思想是一致的。道家的“道”在大拱北门宦中都得到反映。

以下作个对比：

道家修道方法：（1）节饮食，服草根树皮的药；（2）重视炼丹，认为此乃延年益寿的重要环节，炼丹时有很多禁忌，服丹时也有很多讲究；（3）修道时要采用调息的深呼吸法，似同气功；（4）要平生积德；（5）招福避灾，镇压邪魔，采用护身符，有带在身上的，有贴在门上的，绘制时亦有规定。

大拱北的功修课中有一些表现很相似：（1）静修时每日食枣七个，饮白水；（2）服用自己炮制的丸药（即丹）养身，在制药时，要在静室中炮制，炮制人要先“小净”，按既定方法，边念经文边炮制；（3）静坐时，要以丹田为中心，采用一呼一吸的深呼吸法，似同气功；（4）平生要干善行好；（5）吹“都哇”（类似于道教的“符咒”），驱邪魔，有的带在身上，有的贴在家中，吹“都哇”时有专门

念的经文和方法。

从伊斯兰教和道教的相互影响和相互渗透中，我们发现伊教吸取了道教不少的养生方法，并有所发扬，特别是通过炼丹、服丹等唯心主义的方法以求长生之术，企图达到延年益寿，甚而至于“肉体成仙”，这些当然是荒诞的。但它也带出了“付产品”，这就是在医道、医药学、卫生学、体育学、气功、饮食、睡眠等方面，却继承发扬了某些唯物主义的因素和辩证法思想，从而对祖国的医学作出了重要的贡献。现在一些虔诚的穆斯林教徒就是有名的老中医，颇受群众欢迎。东乡人普遍长寿似乎与其宗教信仰的某些修道方法不无关系。

其次，在伊斯兰教发展过程中，特别是在穆罕默德死后的最初几年，对伊斯兰教的虔诚是以苦行的形式表现出来。对于一个穆斯林来说，追求真主的知识，希望本身得到拯救，实行并宣传苦行，这已经作为伊斯兰的教规教义流传了下来。对追求圣洁的信徒来说，人世间的贫苦、谦卑、忍耐、忏悔和静默会把他从永久的惩罚中拯救出来，使他能够来到真主的面前，享受天国中纯粹而持久的欢乐，并在天国永远居留下来。

后来，苦行的倾向虽然已趋衰落，但苦行直到现在仍很流行。信徒们经常对实行苦行的人们公开表示敬意，有时几乎达到崇拜的程度。这一宗教信条，对信仰伊斯兰教的东乡族人的社会思想和社会生活，都有很大影响，烙印是深刻的。东乡族的一个很大特点，就是能吃苦耐劳，虽然生活在“山高无尖子，沟深无底子，摔死麻雀滚死蛇”的穷山僻壤之中，但生命力顽强，适应性是很突出的。能吃苦耐劳的精神是本民族的性格和传统，是其他民族钦佩和公认的。东乡族人在农

闲时，还善于做小生意、小买卖、小手工业也比较发达。也善于出外谋生，当“脚户”的人不少。清康熙前期，任河州知州的王全臣曾有一诗咏当时东乡渡口的情景，这首诗中说：“迥车渡黄河，河干日已仄、招招济川人，狂趋纷喘急。彼此混喧哗，礼法固不识。须臾裸其体，鼓气贯牛革。革中气已充，束之以薇纆。三五联成筏，置之河之侧。扶掖登其上，飘忽意得得。仓促发中流，荡漾轻若翼。高下任狂波，惊悸为失色。涉险思履危，使我心中测，利济为作舟，俾民免不测。”^①从这首诗可以看出，东乡人迫于生活重担，不仅有吃苦耐劳的精神，而且也有强悍、勇敢的性格。这种精神和性格似乎也是由宗教信仰脱胎而来。宗教妄图苦行磨炼教徒的意志，使其变成“真主”的羔羊，然而却锻炼了东乡人的性格：吃苦顽强、勤劳勇敢却成了东乡人的美德和优良品质。

神秘主义在八世纪末，以强大的势力进入伊斯兰教，并在《古兰经》的教义和穆罕默德的教导中蔓延开来，而且渗透到各个方面。在炼丹、服丹、静坐、参悟中都有反映。神秘主义的要素是爱，是一种令人狂喜的同神的交通，以及最后被神所吸收。了解真主，热爱真主，并同他结合，而毫不想得到报酬或得救，乃是一种使灵魂净化的方法。真主是永存的美，通向他的途径是爱。这一思想，在伊斯兰教规“施舍贫病，救助孤寡”中也能体现出来，中心思想还是一个“爱”字。这一宗教思想也为东乡族社会思想，风俗习惯所吸收。东乡族好客是一大特点。每有贵客临门，在一般情况下，必定炸油香，宰鸡娃，热情接待，全家男女老少，站前立后，把客人让在炕上，等客人吃过后，再自己

^① 《河州志》卷六。

吃饭。据说隆重时，和宗教仪式一样。最高的招待是宰全羊。来客都不空走。这种神秘主义“爱”的重要因素，不仅增加了伊斯兰教本身的活力，吸引了教徒的赤诚和忠心，而且也渗透到了东乡族的社会生活和人生哲学。东乡族的好客、友善，对于它和其他民族的和睦相处，友好生活，共同开发东乡地区，无疑起了很好的作用。这一点在过去、现在，仍然能够强烈地表现出来。由此可见，宗教哲学，对人生哲学、社会思想、心理状态的影响和感染是很强烈的。

（三）东乡族伊斯兰教中的革新与保守之争

东乡族自治县从历史上讲，地盘不大，人口不多，只有语言，没有文字，文化教育落后，生产力水平很低。在有“麦加”之称的河州地区，东乡族人创立新教派，新门宦的人很多，其中一大部分都去阿拉伯朝觐，对《古兰经》都能从不同角度和侧面作出解释，传布新的教义，并能另立山头自成体系，而且追随者动辄成千上万，几代不衰。说明这些新教派，新门宦及其创始人是有其一定的哲学思想和社会思想的。因为他们的教派决非一般的迷信组织。东乡族人创立的这些教派、门宦，都有一套教义来论证彼岸世界；都有自己的团体或教会组织；还有一套维系教会组织的教规教义；也还都有自己的传授系统。这是任何一种宗教所必须具备的四个方面，而东乡族的这些教派、门宦，都是具备的，也是完整的。尽管他们总的还是以穆罕默德和《古兰经》作为最高的权威，但在各教派的相互理解和解释中，终究反映出许多差异性，而且有些差别看来不是大同小异，而是带有原则性的。例如：马果园创立的“伊黑瓦尼”教派，²就比较保守，主张倒退，反对宗教相互影响渗透，反对所谓汉化等，虽然击中了当时伊教一些流弊，但总的看来是复古倒退的。而马

启西1909年创立的“西道堂”在辛亥革命后，则坚决主张移风易俗，倡导男子剪辫子，反对女子裹足；在宗教教义方面，只以“五庄天命”课为全功，重品德，讲信义，不收受“海节”（给阿訇、教长送的钱财）；在教育方面，主张男女上学念书，不强制儿童念经；在经济方面，重视营商农耕，强调道徒以道堂为家，过集体生活。这一主张也击中了当时的流弊，适合穷苦群众的意愿和口味，于是教徒日趋增多。这一教派，似乎是顺应历史潮流的，向“民主化”方向发展。上述两种教派都矢志不移地信奉“真主”和《古兰经》，但在对其解释上，虽非分道扬镳，但差距甚大。到底是殊途同归还是各自为政，进一步弄清他们的思想脉络和哲学观点，对研究东乡族的哲学思想和社会思想都是至关重要和不可缺少的。

《宇宙人文论》哲学思想探索

田 光 辉

彝族是我国具有悠久历史、成就显著的少数民族之一。彝族人民在长期的生产劳动和阶级斗争的实践中，不仅创造了丰富的物质财富，而且还积累了宝贵的文化遗产。彝族古代哲学思想是这些文化遗产中精华的一部分。《宇宙人文论》就是一部反映彝族古代哲学思想的代表著作之一。

《宇宙人文论》原书名叫《人文论》（《(1) 𐌺𐌹𐌺𐌰》），根据它的基本内容，在彝译汉时，就加上了“宇宙”（〇〇）二字，成为《〇〇 (1) 𐌺𐌹𐌺𐌰》。这部著作，据一九三九年手抄本，确知它是来自贵州省的水西地区，即现在的大方县境内，曾由罗甸国王陇阿那加以搜集整理而成。从著作的主要内容和表现形式看，可以推断成书的年代是在唐朝中期至北宋末期。规范是彝文，这是一种形象会意的音缀文字。彝文旧称为罗罗文，古代汉族文献里称彝文为“𐌺𐌹𐌺𐌰”或“𐌺𐌹𐌺𐌰”。全书共二十八章，约十万余字，采用五言诗的体裁，通过彝族德布氏族的布慕笃仁和布慕鲁则兄弟对话的形式，记叙了彝族先民对于宇宙起源、万物形成和人类出现的基本看法，反映了彝族先民关于自然界、人类社会和理性思维的一般性质的认识，是一部具有朴素唯物主义和自发辩证法思想的哲学著作。

本文就《宇宙人文论》的汉译本，对其朴素唯物主义的

自然观略作探索。

一、朴素的元气自然论

宇宙是怎样形成的呢？世界的本原是什么？从古到今，不同的哲学派别和哲学家作了不同的回答。唯心主义者都断定，宇宙是上帝创造的；唯物主义者则认为，宇宙是某些物质变化发展的结果。我国古代的《洪范》篇认为，宇宙是由金、木、水、火、土五种物质元素所构成，荀子认为元气是构成世界的本原；印度古代的笈婆伽学派认为，宇宙万物是由地、水、火、风所形成；古希腊的德漠克里特认为，世界是由不可分割的原子和虚空构成的。古代中外这些哲学派别和哲学家都力图在客观世界中寻找出几种物质元素（或一种物质元素）来解释宇宙万物的起源问题。这是古代朴素唯物主义自然观的共同特征。

以布慕笃仁和布慕鲁则为代表的彝族古代唯物主义哲学家，吸收和发挥了前人的朴素唯物主义观点，把物质性的气作为自己哲学的基本范畴，阐述了万物的形成，自然现象的发生，以及回答了宇宙本原等问题。

布慕兄弟认为，宇宙万物是物质的元素不断结合变化的结果，这种物质元素就是气。布慕鲁则说：

却说天地产生之前，清气熏熏的，浊气沉沉的。清浊二气互相接触，一股气、一路风就兴起了；两者又接触，形成青幽幽、红彤彤的一片，青的上升为天，浊的下降为地。①

① 《宇宙人文论》，第11页，贵州省毕节地区民委彝文翻译组1978年翻译本。以下引此书，只注书名、页码。

这就是说，天地形成之前，整个宇宙是一个浑沌未开的状态；“清浊二气”经过漫长的演变过程，才逐渐凝结成可以感知的物质世界；“清浊二气”再经过不断的接触和作用，就形成了天和地。气是宇宙的最初根源。

“清浊二气”形成天地时的状况又是怎样的呢？布慕兄弟作了非常精彩而形象的描述。布慕鲁则说：“当那阳气未升、阴气未降的时候，清浊二气如海水漫溢，清气熏熏，浊气沉沉。清、浊二气运行，就象和煦的仙风吹拂着。它们又起了变化，清气变成青色，浊气变成赤色。清青之气上升，青天产生了，赤浊之气下降，赤地就形成了。”又说：“清气变成蔚蓝色的高天，浊气凝成美丽的大地，高天映着红日，一派春光缭绕，青天高高的，赤地沉沉的。”^①布慕笃仁也说：“在天地产生之前，是大大的、空空虚虚的‘无极’景象。先是一门起了变化，熏熏的清气、沉沉的浊气产生了。清浊二气相互接触，清气翻出青色，浊气翻出赤色。青、赤二气成对如浮叶飘飘，又起变化，变成天线、地线，织天又织地，天地同时出现了。”^②布慕兄弟一致认为，青气形成天体象迷漫的气体，从高处慢慢向低处降下，就象一个大云雾的锅盖，把宽广的大地复盖着；赤气形成地体象凝聚的气体，从低处慢慢向高处膨胀，就象一张毛绒的垫子，在天体下平坦地铺开，构成了一个完美的天复地载的宇宙整体。从布慕兄弟对天地的形成和状况的素描中看出，彝族先民长期过着游牧生活，并从事农业生产和日用品手工制作等实践活动，这对他们唯物主义宇宙观的形成，起着极为重要的作用。这就是“哲学来源于生活”的道理。

① 《宇宙人文论》，第19页。

② 同上书，第16页。

在布慕兄弟看来，不仅气的变化产生了天和地，而且气的“凝结”还产生了日、月、星、辰。布慕鲁则说道，天地形成时，天是昏昏的，地是暗暗的，这时天地之间银子不发光，金子不闪亮，雄鹰号叫，猛兽呼嚎，云雾密罩，淫雨暴降，狂风乱刮，惊雷怒吼，飞禽的翅膀动不得，走兽的蹄爪张不开。后来，由于金鸟飞来、玉兽出现，才出现了太阳和月亮。从此，日、月、星、辰象大雁耸立高台那样高悬于天地之中。又由于日月不停运转，才形成了白昼和黑夜，于是，天上金戟林立，云头金车转动，日月光辉普照大地，河水从天南地北汹涌流来，天体地貌就整齐完满地摆在宇宙之间^①。那么，高悬空中的太阳和月亮为什么会运转呢？他认为是由气的离合所决定的。

太阳、月亮的出没和晦明变化，正是清浊二气的离合变化而形成的，有太阳、月亮在天空中巡回旋转，地上的万物滋生、凡间的福祿源源不断。^②

即是说，日月星辰的产生和消失都是由于清浊二气的自然变化和离合聚散的结果。这就是布慕笃仁所说的：“清升浊降，天生地成，日月运行，万物化生”的情况。

布慕兄弟依据这种宇宙生成说，对日蚀、月蚀等奇特的自然现象也给予了唯物主义的解释，驳斥了唯心主义迷信传说。当时，人们对这些少有而奇特的自然现象不能赋予客观的解释，一些宗教信徒就乘机大肆散布宗教迷信思想，愚弄劳动群众，说什么日蚀是“虎啃太阳”，月蚀是“狗吃月

^① 《宇宙人文论》，第26页。

^② 同上书，第116页。

亮”，人世间一定是不吉利的，是一个灾年的预兆，这是上帝的谴告。作为彝族古代哲学家布慕兄弟，总结了当时天文学、历法等自然科学所取得的成就，结合自己长期观察和分析研究，对所谓“虎啃太阳”、“狗吃月亮”的迷信说法进行了驳斥。他们认为，由于清浊二气的离合变化和日月星宿的运行角度与速度不同，才出现了“日蚀”和“月蚀”的自然现象，根本没有什么上帝的谴告，当然就不是什么不吉利的预兆，更与社会人事没有什么必然联系。布慕笃仁说：

在产生天地同时，就有天气凝结而产生太阳，太阳照遍天空。但若遇到一颗星，太阳就隐避了，这颗星叫“红眼星”，它是和太阳同时产生的，同列于天气星图。地气凝结产生月亮，月亮照遍大地，要是遇到一颗星，月亮就缺了。这颗星叫“子辰星”，也是和月亮同时产生，同列于地气星图。^①

这不仅解释了日蚀、月蚀的原因（当然不科学），还进一步肯定了日、月是由气产生的。所以他说：“不是‘虎吃太阳’，而是‘红眼星’吃的，天气星有八千颗，以红眼星为首，它主管高天，它能遮蔽太阳。不是‘天狗吃月’，而是‘子辰星’遮住了它，地气星有九千颗，以子辰星为首，它管大地，它能遮蔽月亮。……等到红眼星走过之后，太阳又明朗朗地现出来。^②……待子辰星走过之后，月亮又明亮起来。”最后，他得出结论：“日蚀多在初一，月蚀多在十五。”^③布慕兄弟从自然界本身运动变化去解释自然界各种奇特现象，并从中

① 《宇宙人文论》，第121页。

② 同上。

揭示出事物有一定的性质和客观规律，这不能不说是一种出色的见解和无神论思想。当然这种解释是不科学的，且带有神秘的色彩，因为宇宙间根本不存在什么“红眼星”、“子辰星”，然而他们力图对这些自然现象作出客观的物质的说明，在当时唯心主义宗教神学观念占绝对优势的情况下，是很大胆的，是对唯心主义有神论思想的批判。

布慕兄弟对自然界的霜雪、雨露、云雾、雷电的形成也作了唯物主义的说明。布慕笃仁认为，天地形成后，熏熏的清气和沉沉的浊气不断充溢弥漫，就形成了霜雪和雨露，万物才滋生繁衍起来。他说：“雪和霜是雨露变成的。地气寒冷了，雨就变成雪花落下来。……露水也是天地间的清、浊二气充溢弥漫而形成的，天地四极之间的千万种植物，有甘露滋润，生命就旺盛。”①在谈到雷电的产生时，他又说：

“雷电是清、浊二气弥漫于天地之间，天气与地气相搏而成的，春、夏天较多。”②布慕鲁则也认为，风雾还是清浊二气不停地结合和分解的产物，而白云更是直接来源于大气中的水分。他说：“水热蒸发为气，到处弥漫，就流动成风。……晴天、雨天由风来识别；云雾游行有风来拨动。风促使有生命的东西繁殖，人们生活离不了风。”③还说：“青雾乃水气蒸发，升到天空而形成，……云是大地上水气蒸发而成的白雾，白雾萦绕于高天之上，即是白云。”④在这里，布慕兄弟既看到了自然现象的形成有其确定的物质根源，又看到了自然现象之间是相互联系、相互作用、相互转化的。这种观点对于古代唯物主义自然观是一个杰出的贡献。

① 《宇宙人文论》，第149页。

② 同上书，第168页。

③ 同上书，第155页。

④ 同上书，第161页。

春、夏、秋、冬四季为什么会出现更替的现象呢？布慕笃仁说：“银白色的乾和金黄色的坤又互相结合，产生了扎发髻的‘唛’和戴金勒的‘哺’，一切白生生的、黄澄澄的事物都产生了。天地间出现了四季的变化。冬天凝结着冰雪，春天吹拂着熏风，夏天普降着喜雨，秋天笼罩着雾霏。时而冰天雪地，时而和风煦煦，时而大雨滂沱，时而云雾沉沉。这就是天地间的清浊二气漫溢变化形成的。”^①就是说，自然界的春夏秋冬四季的更替和复杂变化，总是离不开物质的清浊二气这个总根子，也离不开天地乾坤这个宇宙范围。

不仅如此，宇宙的四方也是清浊二气不断发展所形成的。布慕笃仁说，清浊二气游离于太空，清气上升，浊气下降，形成了天体地貌，日月星辰，春夏秋冬，唛哺繁衍。天地日月再变化，宇宙的东西南北四方形成了，八方也随之形成了。布慕鲁则具体地说道：“宇宙一变化，唛哺先产生，为万象的根本。宇宙陆续起变化，就形成了八方，即唛、哺、且、舍、亨、哈、鲁、朵，这是天生福禄的根本。唛为父，主管南方；哺为母，主管北方；且为子，管东方，舍为女，管西方。宇宙四角起变化，变到东北方，由鲁子来管；变到西南方，由朵女来管；变到东南方，由亨子来管；变到西北方，由哈女来管。”^②四方八方再继续变化下去，就是一年十二月、一月三十天、一天十二辰的形成。布慕兄弟把这个不断变化的过程，看成象一个氏族大家庭传代一样，是自然而然的，同时也是无限的。这样，他们把宇宙的无限性和统一性都归结为物质的气的永存性。布慕鲁则认为，这些都是阴阳二气的变化，而阴阳二气又都是长远存在的。

① 《宇宙人文论》，第23页。

② 同上书，第38页。

布慕兄弟还认为，宇宙万事万物千差万别，变化多端，奇态百出，但不是杂乱无章的，而是有一定秩序，按照它本身固有的规律运动变化着，布慕笃仁说，“千千万万的生物，从春生、夏长到秋成、冬枯，都是天气与地气结合演变的结果。天地二气是循着‘首、萌、长、遍、退、藏’的规律发展的。”^①他认为，从冬月起，阳气起头，所以把冬腊两月叫“首”，正二两月，阳气初盛，春生万物，所以叫“萌”，三四两月，阳气旺盛，夏长万物，所以叫“长”，五六两月，阳气普及，所以叫“遍”，七八两月，阳气渐减，阴气渐增，所以叫“退”，九十两月，阳气消失，所以叫“藏”。

“首、萌、长、遍、退、藏”标志着阴阳二气的消长变化过程。布慕笃仁认为，宇宙万物总是按照其固有的一般规律运动变化着，就象历法上的年月日辰一样，早晨过后一定是中午，正月过后一定是二月，春季过后一定是夏季，今年过后一定是明年。“周而复始，没有差错”，绝不会有相反的运动变化，宇宙万物存在着高度的自然和谐。布慕兄弟这种概括，尽管在生物的具体发展阶段上我们今天不一定都这样划分，然而在生物发展的总趋势上，古今都没有大的差异。他们这种抽象，正反映了彝族先民在长期的生产实践中理性思维能力已达到了他们所处时代的高度。

布慕兄弟对人类社会的产生也提出了自己独特的见解。布慕鲁则说：“随着清浊二气起变动，从四方漫到中央，金、木、水、火、土门门产生，它们各有本源，各主一方。……五行主管的东西南北中不停地运转，亿万种会动的生命不断出现，逐渐繁衍，象春夏天的花朵，琳琅满目，这些就是

^① 《宇宙人文论》，第133页。

‘五行’运转的结果啊！”^①这是说，清浊二气变化成天地日月，天地日月往来运行，形成五行，五行继续变化，逐渐产生了生命，生命不断演化，各种动物相继出现了。再经过若干年，人类社会就出现了。这就是他们“五行生万物”思想的展开，比较彻底地坚持了“天地为根，日月为本”的唯物主义气自然论。

布慕兄弟从“五行生万物”思想出发，还提出了“人体同于天体”的重要命题。他们认为，清浊二气形成五行，五行的发展，构成了人的复杂形体：五行中的水构成人的血液，金构成人的骨骼，火构成人的心脏，木构成人的筋脉，土构成人的肌肉。五行构成人的形体后，就有了生命的运动，生命再发展，终于成为十全十美的人了。因此，天上有太阳月亮，人才有一对明亮的眼睛；天上有风雨，人才有呼气；天上有雷鸣，人才会说话；天上有晴明，人才有喜乐；天上有阴霾，人才有愤怒；天上有云彩，人才有衣裳；天上有星辰八万四千颗，人才有头发八万四千根；天的周围有360度，人才有骨头360节。所以，布慕鲁则说：“人本是天生的，是仿天体形成的。”^②布慕笃仁也说，五行充满了整个宇宙，天上有东南西北中，地上有金木水火土，人才有肺肝肾心脾。“在天地之间，产生了千千万万数不清的动物，不断发展，人类也跟天地一样产生福禄，这些都是‘五行’变化而来的。”^③布慕兄弟把“天地”当作宇宙的一部分，即看成是自然界，把“人”当作万物中的一种，即看成动物中的一大类。不仅是天地，而且人类社会也是清浊二气和金木

① 《宇宙人文论》，第33页。

② 同上书，第86页。

③ 同上书，第106页。

水火土五行长期演变的结果。布慕笃仁说：“人体的根本，也是形成天的青清之气与凝成地的红浊之气。”^①这就是他们“人体同于天体”的人类起源说，是对朴素唯物主义天道观的发挥。

人类本身又是怎样具体繁衍的呢？布慕兄弟根据彝族进化历史作了生动的叙述。布慕鲁则说：“天地产生之后，天清彻彻的，地浑沉沉的。天高地厚，云星灿烂，日月不停地转动。天象地象又不断起变化，便产生了暖 和 哺。暖 是天子，属阳，^S哺是地女，属阴。阳和阴都是长远存在的。暖哺的子孙，象云雾那样多得数不清。他们就是天地间的‘实勺’。千千万万的人群，有如百川归海，汇集融合，成为‘六祖’的后代，到处繁衍，并有很高的禄位和幸福，从此以后，万事万物的根本牢固了。”^②“暖”代表乾、父，是彝族男子的代称；“哺”代表坤、母，是彝族女子的代称；“实勺”是彝族最古老的部落的称呼；“六祖”是彝族先民笃慕的六个家支的第一代祖先。布慕鲁则认为，人类是暖哺结合产生出来的后代子孙，而且是进化的、发展的。由于阴阳是永存的，所以人类也是永远存在的。布慕兄弟相信，彝族人民只要“到处繁衍”，就会有“很高的幸福”，可以同其他民族媲美的。从这里可以看出，彝族先民不仅批判了上帝创造人类的神学目的论，而且也批判了消极无为的宿命论，还痛斥了那些歧视彝族的种种偏见。虽然这个观点不够科学，但却是有进步意义的。

① 《宇宙人文论》，第105页。

② 同上书，第85页。

二、直观的经验认识论

布慕兄弟根据自己丰富的实践经验，对认识论问题也作过一定的探讨，并提出了独特的见解，认为人们的直接感觉经验是形成认识的基础。布慕鲁则说：“眼睛看到的，心里有印象。鼻子嗅到的，触辨出气味来。”^①就是说，认识要能够形成，首先要承认客观物质世界是真实存在着的，其次要具备能够认识的主观感觉器官。这样，人们只要接触客观世界，就能产生感觉印象。这种坚持从物质到精神、从客观到主观的认识路线，是唯物主义的反映论思想。

布慕兄弟还认为，人们的感觉器官如果没有毛病，那么，同一个器官对同一事物的感觉印象，也一定是相同的。布慕鲁则说：“眼睛看过千万种，人人看得上的都相同。”^②他又说：“左眼是金太阳，右眼是银月亮。金属骨，木属筋，筋骨强健，视力才好，才能把事物的形影反映出来。”^③他们强调认识的主观条件的重要性和完整性。如果眼耳鼻舌身等器官发生了毛病，或缺少任何一个器官，那认识就会出问题，不是片面的，就是不正确，甚至极端错误。布慕鲁则说：“眼看不见，是浊气感染；耳听不明，是秽气充塞；口讲不清，是邪气梗阻。”^④保障感觉器官的完整性是形成认识的必要条件，这是布慕兄弟在认识论上的贡献，他们继承和发展了荀子关于“缘天官”的思想，即认识依赖于感官与外物接触的思想。

① 《宇宙人文论》，第96页。

② 同上书，第97页。

③ 同上书，第96页。

④ 同上。

他们还认识到，不同的客观物质会给人以不同的感觉印象，不同的感觉器官对于同一客观物质也具有不同的感觉印象。例如，眼睛是看颜色的，耳朵是听声音的，^①鼻子是闻香臭的，舌头是辨味道的，嘴巴是说话的。以布慕兄弟为代表的彝族古代哲学思想的基本特点，就是强调直接经验在认识过程中的重要作用。正因如此，他们对天地的形成、万物的产生、日月的运行、风雨的出现、人类的起源等等的解释，都以感觉经验为主要根据，摈弃了唯心主义先验论观念。

但是，布慕兄弟也没有忽视理性思维在认识过程中的作用，只是强调得不够而已。他们在不少地方看到了感觉经验有很大的局限性，因而，人们的认识不能停留在感性认识阶段，还必须上升到理性认识阶段。

在他们看来，理性认识和感性认识从来就是相互联系的，理性认识是以感觉经验为基础。布慕鲁则说：“眼又主心气，眼有所见，心有所知。”^②“心”是用来思虑的，是对感觉得来的东西进行分析综合辨别；“知”就是通过“心”对客观物质及其规律的认识。所以，布慕鲁则又说：“运用心思，可以寻求到知识。”“心想不通，是不懂天地变化的规律。”^③这说明，就对事物的本质及其规律的认识来说，理性思维比感觉经验更为重要。

布慕兄弟进一步认为，要全面地认识客观世界及其规律，就必须发挥人的主观能动作用。因此，他们提出了“人与天结合”^④的观点。布慕笃仁说：“人本是天生的，是仿天体形成的，人知道的天也知道，天知道的人也知道。”^⑤就是

① 《宇宙人文论》，第96页。

② 同上。

③ 同上。

说，人和自然界的天都是由阴阳二气和五行演化而成的，所以，人和天具有同样的本领。他又说：“人与天结合，天地间的福祿由人们创造，由人们享受了。”^①他们认为，尽管人和天有同样的本领，但人和天的作用不同，自然界的天是没有意志和目的的，而人是有意志和目的的，人能够有意志地与自然界结合起来，“牵着金银线团，跟着太阳运转，铺天没地，他们给天地装上荣冠华盖，配上银角金蹄，将日月云星安作天地耳目，这样天地人的‘三界四极’就装饰得更加美丽”，使其有益于人类社会的进步，而人们的物质生活条件就优越和富裕了。这里的“三界四极”是指“天地人和东南西北”，即整个自然界和人类社会。说明他们初步意识到，人只要充分发挥主观能动性，就能够认识自然、改造社会、推动历史前进。以上，他们虽然把“人”与“天”相类比，在科学发达的今天看来是幼稚可笑的，但强调人的改造客观世界的认识论思想是可贵的。因为这种反映论是对不可知论、神学目的论、宿命论的批判，是彝族人民决心征服自然、改造社会的进取精神的理论表现。

在布慕兄弟看来，人对世界的认识不是一次完成的，是一个由不知到知的发展过程。布慕笃仁说：“当宇宙产生、日月云星出现的初期，人们的知识还不具备，真是‘站不高、看不远’，不能认识宇宙现象，还是懵懵懂懂地过着。”^②就是说，当宇宙处在浑沌状态的形成过程时，人类也相应处于最原始部落时期，这时，人类既没有条件，也没有能力去认识宇宙现象。只有当客观世界发展到一定阶段，即天、地、^③人有了明显的界限，日月星辰和春夏秋冬有了特大的差

① 《宇宙人文论》，第95页。

② 同上书，第128页。

异后，人类才逐渐意识到宇宙现象是离开他们而独立存在着的。于是，人类才既有条件，又有必要去认识宇宙现象。这就萌芽了最初的朴素的认识。随着客观物质的不断变化，人类的认识也就不断深化和提高，从知之很少到知之甚多的进步，“人们的知识具备了，福祿也丰富了”^①，“人类就能够“站得高、看得远”了。由此，他们还提出“大胆想，大胆做”的思想，即人们在行动中要敢想敢做，不断进步。可见，布慕兄弟已清楚地意识到，人类知识的获得和才能的提高，需要经历一个长期实践和积累的过程；而且，人类知识的积累，对人类的生存、社会的进步、历史的发展，都起着重大的作用。

三、自发的辩证法思想

宇宙现象的复杂变化，人类社会的急骤更替，布慕兄弟根据自己的实际观察，也作了自己的说明，从而在他们的哲学思想里也表现出丰富的朴素辩证法思想。

布慕兄弟认为，宇宙万事万物都经常在运动变化之中。布慕笃仁说：“天地间的一切事物都不断地发展变化着。”^②他认为，在宇宙里找不到没有运动变化的事物，也没有什么事物是不运动变化。有物质存在，就有运动变化，而运动变化正是物质的本质特性。布慕兄弟根据这个观点，在这部著作中比较具体地多方面地叙述了从“无极”生“太极”、“太极”生“两仪”、“两仪”生“四象”、“四象”生“八卦”、“八卦”生“万物”的宇宙发展观点，批判了形而上

^① 《宇宙人文论》，第155页。

^② 同上书，第133页。

学宇宙图式论，尽管叙述比较粗糙简单，也没有可靠的客观依据，但在我国少数民族哲学史上是难能可贵的。

布慕兄弟还猜测到，万物不断变化和发展的根本原因，在于事物本身存在着矛盾的对立面。他们通过生产劳动和社会生活觉察到，自然界和人类社会都是矛盾的，矛盾的对立面既相互联系、相互依存，又相互作用、相互转化的。在这部著作中，到处都可以看出这种自发的对立统一观点。例如清浊、青红、乾坤、阴阳、形影、天地、暖哺、男女、父母、明晦、昼夜、大小、上下、左右、圆缺、盈亏、内外等等，都是对立的统一；一方不存在，另一方也就不存在。不仅如此，他们还从复杂矛盾中抽象出“清浊二气”这一对基本矛盾，作为解释宇宙万物的生存和变化的根本原因，抽象出“暖哺”这一对主要矛盾，作为解释人类社会的存在和发展的根本原因，并就这两对矛盾作了详细的分析。布慕鲁则说：“在清清之气上升和红浊之气聚凝之后，天地形成了。日月往来运行，青幽幽、红彤彤的一片如潮水浪漫，但此时‘五行’尚未产生，大地上没有生命，更没有威荣。其后渐渐产生了暖、哺的雏形，有了好的根本。”^①这是说，清浊二气的矛盾运动，形成了天地日月星辰；清浊二气再相互接触，出现了以暖哺为宗祖的人类社会。布慕笃仁说：“天地间的暖哺，又交合而产生威荣，好的根本择地而降。”^②所以，布慕鲁则总结道：

万事万物的总根子都是清、浊二气。天地由它形成，暖哺、且舍由它产生，天地人和各种事物都出现了。

① 《宇宙人文论》，第33页。

② 同上书，第29页。

知识也由之产生了。^①

布慕兄弟不在事物的外部、不在精神之中，而在事物本身存在的矛盾中寻找事物运动变化的根本原因的思想，是彝族人民对中国古代哲学的一个贡献。

布慕兄弟还用“五行相生相克”的思想来解释世界万事万物的变化和复杂性。布慕鲁则说，人类产生以后，就利用“五行”发展他们的生命力，而生命力的强盛就在“五行相生相克”当中变化发展的。“五行相生相克”是我国古代思想家对于事物发展中的对立统一关系的朴素认识。布慕兄弟充分利用这些合理思想来说明事物存在的复杂性和发展的曲折性，使他们的朴素辩证法思想较之前人达到了一定的高度。布慕鲁则说：“金、木、水、火、土‘五行’相生相克，互相促进，互相制约，平衡发展，源远流长，就这样不断发展变化着。”^②一个繁花似锦、琳琅满目的宇宙就出现了。因此，“‘五行’包括了天地间的各种物体元素，‘五行’自身变化成各种事物。”^③他们看到了“五行相生相克”的条件性。这就克服了前人朴素辩证法思想的唯心主义成份，但是仍然存在着五行相生相克的循环论倾向，说明他们的发展观是不彻底的。

布慕兄弟在一定程度上看到，世界万事万物的发展有一个由低级到高级、由量变到质变、由简单到复杂的辩证过程；这种发展过程则表现出一定的阶段性和连续性的辩证统一关系。布慕笃仁说：“清、浊二气运行的结果，从宇宙四

① 《宇宙人文论》，第59页。

② 同上书，第85页。

③ 同上书，第46页。

方识别冬、春、夏、秋四季，又从宇宙八角分辨年月推移的八节。有了季节变化，万物生长了，根本也厚了。春天发生，夏天成长，秋天收获，冬天贮藏。这都是清、浊二气运行而引起的发展变化。”^①这里的“八节”是指一年的八个季节，即立春、春分；立夏、夏至；立秋、秋分；立冬、冬至。他以生物一年四季八节的更替来论证一切事物都有一个春生、夏长、秋收、冬藏的变化过程，也就是有一个产生、发展和消亡的客观规律。这个变化过程及其规律是不以人的意志为转移的客观存在，人们只能认识它、利用它来为人类谋福利。

布慕兄弟关于事物发展有一个辩证过程的思想的提出，是他们长期观察自然界和人类社会的结果，尽管这个思想还是自发的、猜测的，但也是对客观事物的一个整体的概述。

^① 《宇宙人文论》，第72页。

彝族史诗《查姆》中的哲学思想

李 国 文

马克思主义经典作家曾高度评价民间文学和艺术。马克思指出：“希腊艺术和史诗”，是“历史上的人类童年时代”的产物，它“对我们所产生的魅力，同它在其中生长的那个不发达的社会阶段并不矛盾。它倒是这个社会阶段的结果，并且是同它在其中产生而且只能在其中产生的那些未成熟的社会条件永远不能复返这一点分不开的”^①。列宁也说过：对于民间文学和艺术，“从社会政治的角度来整理这些材料，用这些材料是可以写出非常出色的关于人民的理想和愿望的著作的”^②。

人类生活在自然界中，并在自然界中从事实践活动，必然会对自然界有所认识、有所了解，从而形成自己的世界观。但是，在人类认识发展史上，人类最早的世界观是在人类思维具备了相当想象、联想、概括能力之后才形成的；而世界观以成体系的哲学理论形式出现那就更晚了。在人类社会发展的最初阶段，人们的思维还很简单，还不能形成关于事物总体的观念。随着社会实践的发展，人们的思维能力逐步提高，便开始提出了关于天地的产生、人类的出现等等问题。这些问题的提出和对它们所作的简单解释，都开始具有

① 《马克思恩格斯选集》第二卷，第114页，人民出版社，1972年。

② 《列宁论文学与艺术》卷二，第957页，人民出版社，1962年。

了世界观的意义，构成了人们最初的哲学萌芽。这在人类认识发展史上，无疑是一个伟大的进步。但是，由于最初人们的认识能力还很低，各方面的知识还很贫乏，对于上述种种问题还不能作出合理的科学的回答。因此，人们只好借助于主观的幻想、想象去勾画自己的世界图式和幼稚的、形象化的世界观，这就是“历史上人类童年时代的”神话和史诗。马克思说过：“古代各族”几乎都是“在幻想中、神话中经历了自己的史前时期”^①的。

居住在云南的彝族，如同四川、贵州等地的彝族一样，有很多用老彝文记载的典籍文献。《查姆》^②便是用老彝文记载并广泛流传于楚雄彝族自治州和红河哈尼族彝族自治州彝族人民中的一部史诗。按照彝文经典的原意，《查姆》即万物的起源。习惯上，彝族人民把叙述天地间一件事物的起源称作一个“查”。据传，《查姆》共有一百二十多个“查”。有的“查”则分散流传在不同地区彝族中。因此，各地区对同一个“查”有不同称法，如叙述天地起源的“查”，有的称为《鲁查姆》，有的则称《托得查姆》。另外，对同一个“查”，在不同地区所叙述的内容也有所不同。下面，我们根据一九八一年云南人民出版社出版的《查姆》，来分析其中蕴藏着的极其丰富的彝族哲学思想。

一、《查姆》中的天地形成说

《查姆》中的天地形成说，具有明显的朴素唯物主义和

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第6页，人民出版社，1972年。

^② 《查姆》，云南省民族民间文学楚雄、红河调查队搜集，施学生译，李文、李吉远记录，郭思九、陶学良整理，云南人民出版社，1981年。

自发辩证法的思想。

远在人类的童年时代，古人对于所赖以生存、繁衍的大地和那无限深邃的苍穹，一方面抱有强烈的依赖感，一方面却怀着特殊的兴趣。随着社会实践进一步发展，人们便开始根据对自然界的长期观察，力图去探索那神奇的天地形成的奥秘。天地究竟是怎样形成的呢？它们从来就是这个样子，还是由最初的什么东西发展演变而来？古代世界各民族对这些问题的回答从来就是五花八门。如居住在我国南方地区的彝族史诗中，就保有多多种多样的说法。如说：“天未产生时，地也不曾生”，那时的世界是“大空空的呢，大虚虚的呢”，“后来变化啦，出现了清气，清气青幽幽；出现了浊气，浊气红殷殷。清气升上去，升去成为天；浊气降下来，降来成为地。”^①又说：“最古的时候，没有天和地”，

“云彩有两层，云彩有两张，轻云飞上去，就变成了天，……重云落下来，就变成了地。”^②这些都是古代彝族对于天地形成的朴素唯物主义的猜测。《查姆》在天地形成说上，其思维方法与上述各史诗是一致的，它也力图到自然界本身中找出天地形成的根源。在具体说明天地形成时，有着自己的独特见解。在唯物主义的说明天地形成方面，它在云南古代彝族史诗中有一定的代表性。

《查姆》认为，世界有自己生成和发展变化的历史。这一整个发展过程并不在于某种外力的作用，而是在于世界本身。从这个看法出发，它认为曾经有过没有天地的時候。天地未形成之前，世界是一个什么状况呢？《查姆》开篇便作

① 《西南彝志》，第11页，贵州人民出版社，1982年。

② 《阿细的先基》，第8—9页，云南省民族民间文学红河调查队搜集翻译整理，云南人民出版社，1982年。

了这样的描述：“远古的时候……，上面没有天，……空中不见飞禽，……没有太阳照耀，没有星斗满天，没有月亮发光，更没有打雷扯闪。”^①又说：“最古的时候，下面没有地，……没有草木生长，没有座座青山，没有滔滔大海，没有滚滚河川”，“分不出黑夜，分不出白天”，整个宇宙是“天地连成一片”。

乍看起来，世界之初“上面没有天”，“下面没有地”，与“天地连成一片”似乎是很矛盾的。世界的原始既是一个没有天和地，没有日月星辰，更没有人类万物的世界，怎么又会“天地连成一片”呢？须知，这不过是一种比喻性的说法，而且几乎是云南各少数民族在探寻天地起源上所惯用的共同性的方法，其真实含义乃在于说明太古之初整个宇宙的上下左右都连结为一体，分不清白天黑夜——“混沌如鸡子”的状况。

从《查姆》开篇对世界之初的描述中可以明显地看出，世界形成之前，虽然说没有天，没有地，但也并非是个什么也没有的虚空、空无。天地也并非是真无，它不过是还没有正式形成、显现而已。既然世界之初并非虚空和空无，有的是“连成一片”、“混沌如鸡子”的东西，那么，这个所谓“连成一片”、混然一体的东西究竟是什么呢？《查姆》认为：是“雾露”。它是世界的物质本原，也是最初世界的原始形态。在具体说明“雾露”是世界的物质本原和最初世界的形成时，《查姆》指出：

世界之初，“只有雾露一团团，只有雾露滚滚翻，……雾露飘渺太空间”。天和地在哪里呢？天和地就孕育在“雾

^① 《查姆》第5—6页，云南人民出版社，1981年。以下凡引自《查姆》的文句，均不加注。

露”里，“雾露里有地，雾露里有天”。这个思想，同样重复出现在其它传说中。如在叙述人类来源的《阿朴独姆西》中说：远古的时候，虽然说“没有天，没有地，没有嘛不是，天地还是有哩，雾露是天地，雾露能使天地明，雾露能使天地黑”^①。不过，因为“雾露”尚未分化出天地来，所以那时整个宇宙还处在“天地混沌分不清，天地雾露难分辨”的混沌状态中。

可见，《查姆》在说明天地形成的根源上，坚持了物质是天地的始基的观点，并且明确指出这个始基乃是处于不断流动变化着的“雾露”，从而根本否定了某种神灵从虚无创造世界的唯心主义胡说。这种以客观存在着的“雾露”作为天地存在的原始形态的观点，与古希腊哲学家们所认为的“水”（泰勒斯）、“火”（赫拉克利特）或“空气”（阿那克西米尼）是构成世界的原始物质的观点相比，其相似之处是很明显的。这不禁使我们想起恩格斯在评价古希腊哲学时所说过的话：“在希腊哲学家看来，世界在本质上是某种从浑沌中产生出来的东西。是某种发展起来的東西、某种形成的东西。”^②这种在认识世界发展的“萌芽时期就十分自然地把自然现象的无限多样性的统一看作不言而喻的，并且就在某种具有固定形体的东西中，在某种特殊的東西中寻找这个统一”的观点，“已经完全是一种原始的、自发的唯物主义了”^③。古代彝族关于“雾露”为天地本原的说法，也正是如此。

天地又是怎样由混沌的“雾露”中生成呢？《查姆》在

① 《云南民族文学资料》第七集，第74页，中国作家协会昆明分会民间文学工作部编，1962年（油印稿）。

② 恩格斯：《自然辩证法》，第10页，人民出版社，1971年。

③ 同上书，第164页。

回答这个问题时，丝毫没有借助于某种超自然的力量，而是把它归之于“雾露”自然演化的结果，并且认为“雾露”演化的原因和动力就在于“雾露”本身的“动”（运动）。它说：“天地间的₁事情，地动是第一。”这里的所谓“地动”，不仅仅是指地球的运动。何以见得？因为它在下面紧接着便说：世间“万物在动中生，万物在动中演变”。又说：“雾露变气育万物，万物生长天地间。”世间万物包括天地在内，“不动嘛不生，不生嘛不长，这就是天地的起始，这就是万物的来源”。

在具体叙述“雾露”分化出天地时，《查姆》正是将这个“动”（运动）作为推动力的。它说：最初的时候，“雾露飘渺太空间，……时昏时暗多变幻，时清时浊年复年”。由于“雾露”的运动，使“天翻成地，地翻成天”。可能有人会问：既然天地还未形成，怎么会有“天翻成地，地翻成天”呢？一望而知，这也是一种比喻性说法，意在说明：在下边的翻往上边，便变成天，在上边的翻往下边，便变成地。是什么东西这样翻滚、“转化—变幻”呢？是“雾露”。

前面说过，古代彝族在天地形成根源上大致持有这样几种说法：一是“气”或“空气”为天地本原说；二是“云彩”为天地本原说；三即《查姆》的“雾露”为天地本原说。这三种说法无论在表述上如何不同，基本观点是一致的，即认为世界的原始物质是一种气、雾、云之类的东西。在具体说明这些物质形成天地时，除部分掺杂有借某种神力创造天地的神秘主义说法外，其基本观点都是把“气”、“空气”（或“云彩”）、“雾露”看作是有着内部差别性的东西，并把“气”、“空气”（或“云彩”）、“雾露”分成“轻——

重”或“清——浊”两类，进而认为天地是由“轻——重”或“清——浊”的“气”、“空气”（或“云彩”）、“雾露”所产生的交互运动而形成的。《查姆》的“雾露”为世界本原说也不例外。在它看来，“雾露”也是一种具有内部差别性的物质，一种表现为轻清而靡薄，一种则表现为重浊而凝滞。轻清之“雾露”在下边，因为轻清，所以可以上浮；重浊之“雾露”在上边，因为重浊，所以可以下沉。这样，轻清、重浊的“雾露”便形成一上一下、“时清时浊”、“时昏时暗”的翻滚“变幻”的运动，使重浊的“雾露”翻滚变化成地（“天翻成地”），轻清的“雾露”翻滚变化成天（“地翻成天”）。

上述情况说明，古代彝族的抽象思维已经发展到相当高的水平。在天地形成问题上，他们已猜测到由于“雾露”本身的矛盾和运动而形成天地。同样，只是由于事物内部的矛盾运动，才使“万物在动中生”，“万物在动中演变”。在这里，古代彝族已经隐约看到了事物内部存在着矛盾，包括天地在内的万物的形成和发展都不是任何神或任何人的自由创造，而是自然界本身演化的结果。这里包含着明显的辩证法因素。当然，这种辩证法观点并不系统，还是含混不清的、原始的、猜测性的、自发的。这种闪烁着智慧光芒的说明，对于科学知识还处于极度贫乏的古代彝族人民来讲，实在是难能可贵的。

二、《查姆》中人类起源和人类发展说

《查姆》用很大的篇幅谈到了人类自身的历史发展，其中有很多合理的思想。

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中曾经指出：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。”^①

在人类认识史上，人类最早是对外在的自然界发生兴趣，当社会 and 人类思维发展到一定阶段后，人类才发现自己，将眼光转向自身，探索自身的起源。这在人类认识发展史上，是一个质的飞跃。但是，关于生物的进化乃至人类自身的起源和发展问题，在科学不发达时代，是一个很复杂而且很难回答的问题。所以古代世界各民族对这些问题的回答从来就是离奇古怪的。世界上几乎各个民族都有自己的传说。如希腊神话就有普洛米修斯用具有生命小片的粘土做成各种鱼类、飞禽、走兽，然后做成人的说法。^②我国古代汉族则有“天地开辟，未有人类，女娲搏黄土作人”^③的说法。

彝族中关于人类起源的传说也是多种多样的。如四川凉山彝族认为，远古之初，混沌初开，天上下雪，由雪中产生十二种动植物，其中有十一种变成草木鸟兽，一种变成猴子，然后猴子变成人^④。史诗《玛木特衣》中则认为“雪”演化出生物和人，如说：“远古的时候，……雪子‘施南’始于前。”所谓“雪子‘施南’”，“相传世界上一切有生物都是由天上下雪，雪化成水，水生生物，生物又演化成动物、植物两种，人是其中之一，统称雪子，‘施南’便是雪所派生的第

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第24页，人民出版社，1972年。

② 参见斯威布著、梵国南译，《希腊神话和传说》上卷，第1页，人民出版社，1978年。

③ 《太平御览》〔二〕卷七八引《风俗通》〔三〕。

④ 参见《四川及云南昭通地区彝族社会历史调查材料》之二。

一个人。”^①由此看来，在四川凉山等地彝族中，认为人类是由非生物的“雪”经过自然界长期发展演变到生物，然后又由某一生物发展而来。这是对人类来源的一种朴素的、唯物的说明。

云南除部分彝族中保有着人类是由“雪”演变而来的外，更多的却认为人类是神用泥巴造成的。如路南部分彝族认为，最初的人类是由“托罗神和沙罗神，先拿黄土造人身子，再用黑炭和白泥造成人眼睛”^②造成的。弥勒一带有的彝族认为，人类是男神“阿热”、女神“阿咪”用“白泥做女人、黄泥做男人”^③造成的。这些说法并没有真正回答人类的起源。但反映了彝族祖先在探寻人类起源时所作的一些努力。

《查姆》在说明人类起源的问题上，有着与泥巴造人不同的说法，但解释很简单。它说：“远古的时候，……地上不见人烟。”当宇宙间有了日月星辰，因此“不能没有人烟”，“不能没有人生活在天地间”。这就明确指出，自然界中并非一开始就有了人类。那么人类是怎样产生的呢？它说：世界之初，“雾露飘渺大地，变成绿水一潭，水中有个姑娘，名叫赛依列，她叫儿依得罗娃最先来造人”。于是“造出人类的第一代祖先”。

这里似乎想用“雾露”变成“水”、然后由水中生出人类来说明人类的起源，但这个思想却没有坚持到底，而是导向了神造人说。

《查姆》在人类问题上的独特之处主要是对于人类自身

① 凉山彝族资料选译：《玛木特衣》，第73页。又见第129页脚注①，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印（油印本）1978年。

② 光未然整理：《阿细人的歌》，第15页。人民文学出版社1953年。

③ 《阿细的先基》，第8—9页，云南人民出版社，1962年。

进化发展的认识。它把人类的演化发展分为三个不同的阶段，即“人类最早的那一代，……名字叫‘拉爹’”；“‘拉爹’的下一代，名字叫‘拉拖’”；“‘拉拖’的后一代，名字叫‘拉文’”。这三代人在质上存在着较大的差别。对这些差别，它以各代人的形象及其生活的不同特点作了说明。

在人类祖先的第一代，即“拉爹”时代，人只有一只眼睛，所以又称作“独眼睛”时代。这一代人的情况是：“独只眼生在脑门心”，“人和猴子一起生，人和野兽混在一起”，“猴子和人分不清，猴子生儿子，也是独眼睛”。流传在部分彝族中的《查姆·阿普独摩》又说：“独眼睛那朝，……没有人，猴子变成人。”^①显然，这里所说的人类祖先，即分不清究竟是人还是猴子的动物，它们在现实中的模型应当就是形似猴子又似人的类人猿。所谓“猴子变成人”，无疑是认为人类与猴类是近亲，是同类，人类是由猿类演变来的。至于类人猿是从哪里来的，类人猿与其它猴类是否有所不同，彝族古代先民没有说明。但对古代人来说，能指出人类并非一开始就象现在这个样子也就很可贵了。

《查姆》对“独眼睛”时代人的生活情况作了这样的描述：“独眼睛这代人，不会说话，不会种田，象野兽一样过光阴。今天跟老虎打架，明日和豹子硬拚；人吃野兽，野兽也吃人，……有时还会人吃人。”这一代人，“深山老林作房屋，野岭岩洞常栖身。石头做工具，木棒当武器，在风雨雷电中穿行”。用“树叶做衣裳，乱草做被盖”，“渴了吃凉水，饿了吃野果”，“晒了树下睡，病了树下哼，高兴拉着树枝跳”。“没有找到火种，冷热不知道，生熟两不分，……

^① 《云南民族文学资料》第七集，中国作家协会昆明分会民间文学工作部编印（油印本），1962年。

冷水拌野果，食物尽生吞”。“不过问昼夜，年月他不分，太阳月亮他不看，四季分不清，”“道理也不讲，长幼也不分；儿子不养爹妈，爹妈不管儿孙。饿了就互相撕吃”。又说，这一代人“眉毛长得象茅草蓬”，“手指象竹节，手皮粗得象松树皮，脚象龙爪子，脚裂有筷子宽”。“有马不会骑，有牛也不犁地。”①

在这里，“独眼睛”时代人的形象虽已近人，已学会使用石头和木棒作为简单的工具，但他们仍居住在深山老林岩洞里。他们满身是毛，长眉毛，长手指，长脚指，与猴子生活在一起，仍保有攀援树枝和树上生活的习性；穿的是树叶，吃的是野果，有时还互相撕食；没有动物驯养，没有任何时间观念，还没有形成语言。这可以说，“独眼睛”时代人是一种介乎猿与人之间的动物，他们既不同于猿类，但也不是会说话会劳动的真正的人。这样的人类，正是恩格斯所指出过的“至少是部分地住在树上”和发生着“食人之风”②时代的人类。这样的时代，即是人类的蒙昧时代。无可置疑，这是一种把人类的形成看成是经过一个漫长的演变过程的发展观。当然，古代彝族先民还只是凭借着直观的猜测和想象来描述人类的进化发展，还不可能象十九世纪的达尔文和赫胥黎那样，以进化论的观点和比较解剖学、胚胎发生学、古生物学等方面所取得的成果为根据提出科学的“人、猿同祖论”和阐述人类的进化发展。但古代彝族先民所谓“猴子变成人”等神话式的传说，却正如赫胥黎说的：“古代传说，如用现代严密的科学方法去检验，大都是象梦一样

① 《云南民族文学资料》第七集，中国作家协会昆明分会民间文学工作部编印（油印本），1962年。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第17、18页，人民出版社，1972年。

平凡地消失了”，但“这种象梦一样的传说”，却往往“预示着真实”^①。古代彝族关于“猴子变成人”的这种生动的、杰出的想象和描述，包含着鲜明、朴素的人类发展的辩证观念。它与唯心主义说的神一下子创造出人类来的胡说相比，不能不说是一种富有科学性的见解。

人类的第二代，即“拉拖”时代人。这一代较之前一代人，在形象上又有所发展。它说：“拉拖”时代人，“有两只直眼睛，两只直眼朝上生”。“直眼睛”时代人是怎样发展来的呢？《查姆》中作了富有神话性的描述，说：因为“独眼睛”时代人“不知道种粮食”，“道理也不讲”，“长幼也不分”。于是，由神仙之王“涅依保佐颇”等神来商量，决心变掉“独眼睛”这代人，然后重新繁衍新的人类。怎样换法呢？由神女“罗塔纪姑娘”用四瓢水洗去了“独眼睛”人身上的一切污垢，使“独眼睛”人“白发变黑发”，“粗手变嫩手”，“脚裂合拢了”，“独眼睛变成直眼睛”，然后“给他取下树叶帽，给他取下树叶裳，叫他脱去绿叶裤，全身换新装”。

这里所描述的“直眼睛”时代人之所以产生，似乎是由于某种神的作用，但这个微妙的描述中却始终遵循着这样一个思想，即“直眼睛”时代人和“独眼睛”时代人是有着内在的必然联系的，“直眼睛”时代人是直接由“独眼睛”时代人发展而来，而并非是神从无中重新创造出的另一代人。就是说，人类自身在其形象上、体质结构上都是在不断演变的，新一代人是在旧一代人基础上发展来的。这种思想无疑是合乎辩证法的。

在具体谈到“直眼睛”时代人与“独眼睛”时代人的区

^① 赵希真：《人类在自然界的位置》，第1页，科学出版社，1973年。

别时，《查姆》进一步指出：“直眼睛”时代人在谋取食物的方法上，虽然仍然沿用着“用棍子打树果，敲下树果做粮食”的原始方法，但他们已学会用自己的双手来建造房屋，建造房屋时便“选树下作房基”，用“树枝作椽子，树叶作瓦片，树皮当板墙”。同时，他们已学会种植包谷和高粱等粮食作物。这与前面所说过的“独眼睛”时代人不知道种粮食还保有攀援树枝和生活在树上的某些习性对照一下，就会看到，“直眼睛”时代人的生活方式有所改变，已经有了初步定居而形成简单村落的某些萌芽，对于生活资料的生产已有某种程度的掌握。这就向我们表明，人类发展已由低级逐步走向高级，在质上又产生了新的飞跃；人类在自然界中并非消极地依赖自然，而是开始去能动地改造自然。

人类发展的最后一代是“拉文”时代人。《查姆》说：这一代人“有两只横眼睛，两眼平平朝前生”。这里所描述的“横眼睛”时代人，形象已与现代人基本相同的人类。所以，在部分彝族史诗中则这样比喻说：“咱们这一类，也是横眼睛。”^①《查姆》更明确指出：横眼睛时代人——“拉文”“是我们的祖先”。

“拉文”（横眼睛）时代人成为人类最近的祖先，不仅表现在他们的形象与现代人基本相同，而且他们在自然界中已经完全改变了自己的地位，能从事着有意识有目的的活动。《查姆》指出：这时的人类已能制造一定的生产工具，手拿弯刀斧头“砍树种旱地”，种油菜、芝麻和荞、棉等农作物；他们能“自织麻布衣”“知道采桑”，“开始养蚕”。他们也知道挖山采矿（金、银、铜、铁、锡等矿石），锻炼

^① 袁家骅：《阿细民歌及其语言》，语言学专刊第五种，第8页，科学出版社，1953年。

矿石，然后制造各种铁器工具，“造出工具千万样”，“世上需要的东西，样样都造出”。同时，人们还发明了纸和笔，并创造了文字。那时的文字是“天地日月画出来，草木风雨画出来，粮食种子画出来，马鹿野兽画出来，男人女人画出来，……世上万物一起画出来”的象形文字。总之，这时的人类在发明制造工具、冶炼矿石、发明文字，以及各方面生产的发展上已取得了丰富的成就。与“真眼睛”时代人相比，^①人类已经又进入了一个崭新的时代。

最后，《查姆》用满怀人类自豪感的生动语言指出：人们都说世界上最大的东西是天地日月和山川河流，其实“天地不算大，天地的名字自己不会取，天地的名字要人来取”，“日月星宿不算大”，“日月星宿的名字要人来取”，“天王管着日月星辰，地王管着世上万物。天王地王不算大，天王地王的名字自己不会取，天王地王的名字人来取”，“坝子、海子不算大，坝子、海子的名字自己不会取，坝子、海子的名字人来取。……”。这是一曲富有魅力的赞歌，它赞美人类的智慧和力量，赞美人类在自然界中并非消极地适应自然，并非听命于天，而是用自己的双手去改造天地，创造一切，从而使自身向前发展，“一句话，动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变，而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。”^②在自然界中，最伟大的乃是人类。

至此，《查姆》中描绘的一幅人类发展图已展示在我们面前：人类起源于猿类，并在自然界中经过漫长的发展道路真正转变为人。这是对人类发展的一个朴素、辩证的认识。当然，《查姆》在叙述人类形成和发展上，很多观点还不

^① 恩格斯：《自然辩证法》，第158页，人民出版社，1971年。

是、也不可能以科学作为依据，表述也很简单粗糙，但较之于历史上那些用唯心主义和形而上学观点来回答人类起源和发展的说法，其珍贵之处乃是不言而喻的。

试析苗族古代哲学思想

雷安平（苗族） 潘定淑（苗族）

我们伟大的祖国，是一个统一的多民族的国家。苗族是我国人口较多的兄弟民族之一，现有三百九十多万人，居住在湖南、湖北、贵州、云南、四川、广东、广西等省、自治区内，是一个历史悠久的民族，拥有大量的思想资料。田兵编选的《苗族民歌》就是其中之一。《苗族民歌》取材于黔东南苗族聚居区，收集有《开天辟地》、《打柱撑天》、《铸日造月》、《十二个蛋》、《兄妹结婚》等十三首诗歌，约八千行，全部能诵能唱。这些“民歌”，也称为“古史歌”。它在一定程度上反映了苗族古代人民对自然、社会和人类思维发展的普遍规律的认识。苗族人民把这些“民歌”看作传家宝，从古至今，世代相传。他们往往利用节日，走亲访友和集会的机会，采取宾、主二人或四人以对歌形式，就自然、社会以及人们日常生活问题进行质难和辩论，含有较丰富的哲学思想。

苗族古代哲学思想，同汉族及其他民族的哲学思想一样，也存在着唯物论和唯心论，辩证法和形而上学两条路线的对立和斗争。但是朴素的唯物论和辩证法还是占主导地位。本文根据《苗族民歌》一书的资料，对这一朴素的哲学思想作些初步的探讨，以求教于广大读者。

一、苗族古代人民朴素的唯物主义

世界的本原是什么？世界从来就是物质的，或者在物质世界之前已经有某种精神力量存在着？世界上的一切事物，是不是处在不断运动、变化、发展的过程中？如果是处在运动、变化、发展中，它们是怎样运动、变化和发展的？这些都是从古到今，所有人们都会碰到的哲学基本问题。古代苗族人民是怎样看待这些问题呢？

从《苗族古歌》（以下简称《古歌》）中，我们可以看出，在古代苗族人民看来，世界是有其自身的历史，曾经经历了许多不同的发展阶段。在人类和万物出现以前，未形成天地万物的自然已经存在了，并且始终在运动变化着。《古歌》中的《开天辟地》篇，开头就对天地未形成的宇宙作了描述：“我们看古时，哪个生最早？哪个算最老？云雾生最早，云雾算最老。”，“云来诟呀诟（贵州方言，逗小孩用的趣语），雾来抱呀抱，科啼和乐啼（传说中的两种巨鸟），同时生下了。”“科啼诟呀诟，乐啼抱呀抱，天上和地下，又生出来了。”^①“云来诟呀诟，雾来抱呀抱，科啼和乐啼”的意思即“云”逗趣“雾”，“雾”结合“云”，于是产生“科啼和乐啼”，“科啼”和“乐啼”相结合产生了天地。可能有人会问：云和雾是非生命的东西，而地球还没有形成，怎么会产生鸟呢？须知，这只是一种夸张的比喻，是借助于两种巨鸟的结合来说明当初天地是如何产生的。就是说，天和地的形成不是云、雾一次结合，而是经过漫长的时间和许多中间环节逐步形成的。

^① 《苗族古歌》，第7页，贵州人民出版社，1979年。

《古歌》中还指出天和地形成之初不仅是物质的，而且是结合在一起，并没有分开。即“天刚刚生来，天是白色泥，地刚刚生来，地是黑色泥”，“天地刚生下，相迭在一起”^①。天地最初是溶合为一体，后来它们是怎样分开的呢？《古歌》中对这点作了有趣的表述：“天地刚生下，相迭在一起。剖帕（传说中的巨人）是好汉，打从东方来，举斧猛一砍，天地两分开，天地还不圆。”^②“天刚刚生来，象个大撮箕，地刚刚出来，象张大晒席。”^③“往吾（传说中的巨人）心灵活，用口大天锅（天上用的锅），煮天圆罗罗，煮地圆罗罗（滚圆的意思）。”“把公和样公，把婆和廖婆（均为传说中的巨人），他们巴掌大，他们臂力强，把天拍三拍，把地捏三捏；天才这样大，地才这样宽。”^④那时“白天无太阳，夜里无月亮，天上灰蒙蒙，地下黑麻麻。”^⑤在古代苗族人民看来，地球不仅是物质的，而且是发展的。地球在漫长的发展过程中，逐渐形成山川、河流、生出了万物，出现了人类。不过，古代苗族人民由于当时生产力水平低，科学技术不发展，还不能科学地说明自然界的发展，因而把推动自然界发展的动力人格化了。这是他们以亲身感觉到的人在改造客观世界中的伟大作用中推测出来的。

由上可见，第一，古代苗族人民认为世界的本原是物质的，即“云”和“雾”，“云”和“雾”是万物的根源。这是一种朴素的唯物主义观点。当然，在人类社会的早期，人

① 《苗族古歌》，第8—9页，贵州人民出版社，1979年。

② 同上书，第9页。

③ 同上。

④ 同上书，第10—11页。

⑤ 同上书，第19页。

们还不可能把具体的物质形态和作为各种具体物之抽象的一般物质区别开来。所以用某种具体的物质作为万物的本原，这正是古代朴素唯物主义的共同特点。这种宇宙观，正如恩格斯在评价古希腊朴素唯物主义时所指出的：“在这里已经完全是一种原始的、自发的唯物主义了，它在自己的萌芽时期就十分自然地把自然现象的无限多样性的统一看作不言而喻的，并且在某种具有固定形体的东西中，在某种特殊的東西中寻找这个统一，比如泰勒斯就在水里去寻找。”^①应该指出的是，古代苗族人民用来作为世界本原的“云”和“雾”，虽然也是一种特殊的東西，却是一种比较不固定形体的東西，用这样一种不固定形体的東西或者用好几种特殊的東西，更易于说明问题，也更便于说明复杂多样的世界的统一性。第二，古代苗族人民不仅认为世界的本原是物质的，而且认为物质是发展变化的。在当时生产力水平低下和科学技术落后的情况下，猜测到了天和地的形成都是由小到大，由不圆到圆。虽然他们对于这种发展变化的力量，还不能作出科学解释，而把它人格化了，但把物质发展变化的原因归结为人的力量，同上帝创造世界的唯心主义说教还是有本质的区别。在当时的历史条件下，能提出这样的思想，应该说是有价值的见解。

二、古代苗族人民对人类起源的朴素看法

对于人类是怎样产生的，在“古歌”里也有朴素唯物论和辩证法的解释。如《枫木歌》：“枫树在天家，枝丫漫天

^① 《自然辩证法》，第164页，人民出版社，1971年。

涯，结出千样种，开出百样花；千样百样种，挂满树枝丫。”①

“枫树砍倒了，变作千百样”。“树根变泥鳅，树桩变铜鼓”，“树叶变燕子”，“树梢变鹧字（苗语音译，即鹧谷鸟）”。“树干生妹榜，树心生妹留（蝴蝶妈妈的意思）”。

“这个妹榜留，古时老妈妈”②。妹榜留和水泡成亲，生了十二个蛋，其中一个蛋变成人：“妈妈妹榜留，心爱小水泡，同他去游方（苗语音译，又称摇马郎，系苗族青年男女谈恋爱的主要形式，也含有苗族青年男女在农闲时进行娱乐活动的形式，有如汉族周末舞会意思。此处作为谈恋爱之意。），和他配成双。”“榜留和水泡，游方十二天，成双十二夜，怀十二个蛋，生十二个宝。”③“白的雷公蛋，黄的姜央（苗族传说中的人类祖先）宝；花的老虎蛋，长的水龙宝；黑的水牛蛋，灰的大象宝；红的蜈蚣蛋，蓝的老蛇宝。”④这里指出了人、动物和神有着共同的祖先，并指出了蛋如何变成动物和人的原因：“榜生十二蛋，留下十二宝，会生不会孵，会下不会抱”，“鹧字替她孵，鹧字帮她抱”⑤。他们因为在现实生活中，看到了鸭蛋靠鸡孵，龟蛋靠沙抱，而推测蝴蝶蛋是鹧字孵的，这是其一；其二，古代苗族人民认为蝴蝶和鹧字都是由枫树变来的，它们有亲缘关系，并且指出孵了“整整十二年，姜央各兄弟，个个才出世”⑥。“白鸡在蛋里，就是白的了，姜央在蛋里，就很聪明了，姜央各兄弟，姜央最聪明。”⑦后来，因为鸟多闹山林，树大要分

① 《苗族古歌》，第118页，贵州人民出版社，1979年。

② 同上书，第182—184页。

③ 同上书，第196—197页。

④ 同上书，第198—199页。

⑤ 同上书，第206页。

⑥ 同上书，第205、209页。

⑦ 同上书，第209页。

枝，人多要分家，“姜央各兄弟，个个争当大”，闹矛盾，不和才分了家。“兄弟十二人，各走各的路，一个走一处，一人去一方；雷公在天上，水龙在大海，虎坐高山上，姜央得地方，开田又开土，做活忙又忙。”^①姜央便是最初的人，姜央和雷公因为在分家时由于财产不均，发生矛盾，姜央整雷公，雷公为了报复姜央，放水淹没大地，古称为“洪水滔天”，把地球上的一切都淹死了，只有姜央的孩子相两和相芒兄妹俩活下来。他俩兄妹结婚，繁衍子孙后代，便成为人类的祖先。“水淹绝人种，水漫断人烟，鸟死山凄凉，人绝地冷落，只剩你两个，妹妹和哥哥。”^②“相两和相芒，游方成夫妻”^③，“同住两年多，同居三载整，发芽在怀内，抽芽(喻怀孕)在腹中，生个滚圆儿，产个椭圆崽。”^④“砍那滚圆儿，剥那椭圆崽，砍成十二堆，剥成十二份，撒在五层坡，抛在六层岭，一撒就成儿，一抛就成崽。”^⑤“兄妹夫妻俩，相对笑哈哈，生出这些儿，养大这些崽，住在五层坡，住在六层山，才成五支公，才成六支奶，分家传子孙，一代接一代。”^⑥总之，在古代苗族人民看来，人类的产生，甚至神的产生，完全都是由物质变化的结果。在人类文明的萌芽时期有这种观点，无疑是十分卓越的见解。

上面这些神话传说中，至少可以看出这样几点：

第一，关于人类起源的唯物主义观点。古代苗族人民，最初认为人及一切生物都产生于枫树，枫树是一切生物包括

① 《苗族古歌》，第217—218页。

② 同上书，第266—267页。

③ 同上书，第270—271页。

④ 同上书，第272页。

⑤ 同上书，第274页。

⑥ 同上书，第279—280页。

人在内的始祖。枫树因“生长在天家”，才没有被洪水淹死，所以它“结出千样种，开出万样花”，它的一身变成许多生物，其中当然也有人类的因素。这里没有任何超出物质之上的精神力量的作用，而纯粹是物质本身的发展变化的结果。古代苗族人民对于这点，无论在口语、故事和诗歌中，都是明确的、一致的，苗族视枫树为祖先，常在村边塞脚培植枫树，并给老枫树烧香、敬祭等。此俗一直保持到解放初期。可见这是古代苗族人民世代相传而坚定的一贯的思想。

第二，关于人类产生的辩证法思想。在古代苗族人民看来，人类的产生也有一个历史发展的过程。人类不是从无生命的物质突然变来的，更不是超出物质之上的精神力量——上帝创造的，而是在完成了从无生命到有生命的飞跃之后，在原始生命的基础上，经过了许多世代的长期发展，才出现的。虽然，在这些传说中，从原始生命到人类的出现，是经过枫树到蝴蝶，再从蝴蝶到人类三个大阶段，但在古代苗族人民的心目中，三个大阶段都是从原始生命进化到人类的发展过程中的一个阶段，而不是某个生物的个体的一生。

第三，从上述神话传说中还可以看出，古代苗族人民对人类起源问题上有两个值得认真思考的情况：一个是一切生物都产生于枫树。这说明了一切生物统一于物质——枫树；另一个是，绝大部分动物（包括人在内）都是卵生，甚至神——雷公也是卵生。初看起来，这似乎是完全错误的，怎么能把绝大部分动物，甚至人也都说成是从蛋里生出来的呢？但如果仔细想一想，问题又不那么简单。因为牛、虎和人是如何生出来，这是人们常见和熟悉的事。所以，这种说法绝不是由于古代苗族人民对这些动物和人的产生不了解而进行的妄加解释。认真思索一下就可以知道，上述绝大部分动物都是

卵生的说法，是古代苗族人民用来解释这些动物的来源的。实际上，这些说法反映的是各种动物起源于共同的祖先的思想，更概括些说，也就是关于生物统一性的思想。虽然，当时生产力和科学发展水平还很低，但他们已经猜测到了植物和动物的统一性，特别是动物的统一性的思想。举目所见，既然从小小的昆虫到水里游的鱼和天上飞的鸟，绝大多数的动物，都是从卵里生来的，所以他们推测，兽类乃至人、神、鬼、怪，最初也都是从蛋里生出来的。从表面上看来，这根本不符合事实，是错误的。但是从思想方法上看，这又是非常深刻的。这种看法，虽“不足以说明构成”人类起源“总画面的各个细节”，但却“正确地把握了”“总画面的一般性质”，因而是“原始的、素朴的但实质上正确的世界观”。^①可见，古代苗族人民猜测到了宇宙、生物和人类的起源，以及它们的统一性。

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第60页。

西藏佛教密宗概述

李 冀 诚

西藏佛教中密宗较显宗兴盛，习惯上视密宗为佛教精髓，提倡显、密共修，先显后密。西藏佛教密宗源于印度。十三世纪初，佛教在印度泯灭后，唯有西藏佛教保留了密宗四部修习的完整形态。密宗的发达是西藏佛教重要特点之一。藏语称密宗作“桑俄”，意为“秘密真言”。西藏佛教密宗有自己的传承，在所重经典、修习次第、仪轨、制度等方面也有其独具的特点。因此，传统上把西藏佛教密宗特称为“藏密”或“西密”，以区别于汉地佛教密宗和日本的东密。

密宗的传入及藏密源流

古代藏族人民最初信奉当地的土著原始宗教——本教。七世纪初，藏王松赞干布（？—650年）统一青藏高原诸部，建立了吐蕃王朝。松赞干布的奴隶制政权在政治、经济、文化等方面执行对外开放的政策。这为佛教的输入创造了有利条件。^①尼泊尔的墀尊公主和唐朝宗室女文成公主先后同松赞干布联姻。二位公主进藏，首次把佛教圣像和经典带入吐蕃。佛教的偶像崇拜和神权至上的思想对刚刚建立统一政权的吐蕃王室产生了巨大影响。王室的兴佛对佛教在吐蕃的传

播、发展起着相当重要的作用。

在松赞干布时，已出现有关密宗的记载。据说藏文创制后，松赞干布从印度请来论师，译出密宗经典多种，如《宝云经》、《宝篋经》等。当时在拉萨修建了著名的大昭寺、小昭寺，据说有的佛殿中已出现度母、佛母、光明佛母、妙音天女、马头金刚、甘露明王等密宗本尊塑像，藏族社会开始接受佛教。

松赞干布去世后，两代赞普因忙于内部平乱和对外征战，无力顾及发展佛教。到赤德祖赞(704—755年在位)时，虽有建寺、迎僧、译经等兴佛事宜，但信奉本教的权臣贵族以“天花疫灾是鬼神对外来僧人的愤怒所致”为借口，驱逐僧人，佛教的发展受到较大的破坏，密宗方面更谈不到什么发展。赤德祖赞死后，其子赤松德赞(755—797年在位)年幼即位，大权旁落舅氏那囊家族。赤松德赞身旁虽有少数信佛大臣，但总的形势是处在崇本反佛势力的包围之中。因此即位不久即发生了大规模的灭佛事件。直到赤松德赞成年后，才同信佛大臣密议设计翦除了反佛势力的代表人物，为兴佛创造了有利条件。首先赤松德赞规定，一切臣民都必须奉行佛教，还从芒域迎回释迦牟尼佛像，供于大昭寺正殿，并派萨囊往尼泊尔接静命(寂护)大师入藏。静命是印度佛教自续中观派的代表人物。他入藏后，在桑耶、翁补才与赤松德赞相晤，为藏王及民众讲说“十善业”、“十八界”、“十二因缘”等法。但消息传开，本教势力又借自然灾害强烈反对佛教。静命无力对付本教势力的挑战，只好暂回尼泊尔。临行前他表示，当请印度密宗金刚乘发源地——郛仗那国莲花生大师来，才能“调伏群魔”。

莲花生是印度密宗金刚乘创始人俄里撒国国王武德雅拉

（即因陀罗部底）的儿子，静命的妹夫。据记载，莲花生进藏后利用密法同本教巫师进行多次斗争。莲花生每战胜一些本教巫师后，即宣布本教的某某神祇已被降服，并封其为佛教的护法神。这说明密宗在同本教斗争中为佛教打开局面的重要作用，而这一点倡显宗的大师是无能为力的。但佛教的发展仅靠密宗也不行，因此，赤松德赞又请静命入藏。其后，为建立佛教基地，赤松德赞请莲花生、静命相助，于766年（丙午）建成西藏第一座正规寺院——桑耶寺。

桑耶寺建成后，有两件事对佛教在藏发展有相当重要的作用。第一，剃度藏族僧人。赞普赤德松赞派人从印度请来说一切有部（小乘）的十二位比丘，以静命为亲教师度宝护、善王护、宝王护、善逝护、遍照护（智军）、昆龙王护、天王护七人为僧，藏史上称为“七觉士”。这是藏族出家的第一批僧人。第二，广译显密典籍和传播密法。当时尽管佛教有了相当的影响，但赤松德赞还没有足够的力量宣布本教为非法宗教，只好在表面上维护佛本并存的政策。在这段时期内，以桑耶寺为据点，佛教僧侣们翻译了许多显密经典。印度僧侣、藏族译师、汉地和尚，甚至还有本教译师齐集桑耶寺从事译经工作。这时期所译经典相当珍贵，因为那些经典原本在印度已经失传，但在吐蕃不仅保留下来藏文译本，而且保留下来大量梵文经本。译出的主要经典有法称的《金刚界曼陀罗等密教要点》，无垢友的《集密幻变修部八教经论》，遍照护、玛宝胜、业童智、努佛智等人秘密译出的《普成王经》、《集密意经》等。

在这段时期内，密宗修法开始传播。莲花生已将印度因陀罗部底系的金刚乘密宗传于卫藏各地，当时印度波罗王朝后期盛行的无上瑜伽密，也已传入吐蕃。这在一些资料中有

所反映。据说，莲花生共有五个所谓“世间空行母”（亦称明妃、佛母。密宗修“乐空双运”的女性伴侣）：印度沙霍尔国王的女儿曼达拉瓦、尼泊尔女人卡拉西蒂和释迦底维、吐蕃门巴地区的妇女扎喜曲珍、赤松德赞的王后意希错结。密宗无上瑜伽部中利用女性修定的形式起码已经出现在王室宫廷中。赤松德赞不仅派遍护照、南喀宁波等数名藏僧到印度去学密宗（因为当时印度最兴盛的就是这种金刚乘密宗），而且还亲自参加他们回藏后举行的密宗仪式。当时密宗仪式的出现，已引起信奉本教的贵族的反对。崇本贵族的代言人王后侧绑萨（亦称马坚）指责用人头骨、人皮、人肠、人血、少女腿骨作法器或祭品的密宗仪式是黑巫术、鬼怪，要求赤松德赞尽快结束这种魔法。这不仅表明密宗的血祭修法仪式在赤松德赞时确已传到西藏，同时说明贵族支持的本教势力与兴佛势力的斗争达到十分尖锐的程度。

赤松德赞时期，密宗经印僧的传播在“前弘期”佛教^①中已占相当重要的地位，显密经论，大体具备。至此，“前弘期”佛教在西藏佛教已初具规模，大体上初步形成以显宗理论为基础，以密宗为求取“解脱”“成佛”的最高修法，显、密共修、先显后密的雏形、这为佛教的进一步发展奠定了牢固的基础。

赤松德赞死后，牟尼赞普（797—798年在位）和赤德松赞（798—815年在位）二赞普先后继承父业（二赞普为兄弟关系），发展佛教。其目的主要是企图利用发展佛教解决统治阶级内部的矛盾。当时王室主张与唐朝和盟，以巩固自己的

^① 西藏佛教史籍上把西藏佛教的发展分为两个时期，即“前弘期”和“后弘期”。“前弘期”始于松赞干布兴佛，终于九世纪达玛灭佛。达玛灭佛后近百年佛教未能发展。“后弘期”始于公元978年。宋代初年卢梅等赴多康学佛，回藏建寺讲经，佛教得以复兴。

统治，贵族权臣则想通过战争取得实际利益。于是王室利用反战的佛教教义来巩固自己的权力。在这种背景下，佛教成为王室的工具。赤德松赞曾建金刚界寺，并请无垢友等论师和遍照护等译师继续完成未译完的经典，使三藏教典得以完备。至赤祖德赞（815—836年在位）时，王室兴佛达到顶点。他们邀请胜友、天王菩提等译师把以前诸赞普时代所译经典重新整理，使义理无误，译名统一，以利修学。此外，还令把各种名词详加审核，制成标准译名词典，便于以后译经者有所遵循。在密宗典籍翻译方面规定也十分严格，凡无上瑜伽部未经赞普批准，不许随意翻译。

赤祖德赞极度崇佛引起本教势力的不满。崇本贵族权臣韦·甲多热和觉若·雷扎等使用“清君侧”的计谋，把出家为僧的赞普之兄臧玛驱逐到边地。掌政僧相钵阐布·贝吉云丹和王妃也遭陷害。最后于公元836年（唐文宗开成元年）乘赤祖德赞酒醉而缢杀之，并拥立达玛（838—842年在位）为赞普。达玛在位五年，大事灭佛，停建、封闭佛寺，破坏寺庙设施，镇压佛教僧人，令僧人还俗，不从者多遭杀害，释迦牟尼像被埋入地下，经典被焚或投入河中，寺庙被毁或遭严重破坏，壁画被涂，再绘以僧人饮酒作乐图。灭佛之事来势迅猛，佛教僧人来不及防卫。待事件稍有平定，才有一修定僧人名贝吉多吉（吉祥金刚）潜入拉萨刺死达玛。达玛灭佛标志着“前弘期”的结束。达玛灭佛对显宗是个沉重打击，但密宗因采取秘密单传，故一直流传下来。旧派密咒在“后弘期”成为宁玛派的主要教法。

达玛灭佛后，藏族地区佛教未能发展。

史学界多把978年作为“后弘期”的开端。这时正值藏族农奴制经济上升时期，新兴的封建主割据一方，各自为

政，形成分散的政治势力；而反映在佛教发展上就是兴佛势力活动的分散性。只有封建社会进一步发展、割据势力之间相互发生权力之争时，各封建主掌握下的佛教势力才逐渐形成了不同的教派。最早形成的是宁玛派，还有噶当派、萨迦派、噶举派、希解派、觉宇派、觉囊派，以及影响最为深远的格鲁派等。

“后弘期”密法之盛是前一阶段无法相比的。这时佛教从上路（阿里）、下路（多康）分别传回卫藏（西藏中部地区）。而新派密咒则主要是从上路传播的。这同达玛后裔意希沃的提倡有直接关系。但在这一时期，翻译、传播密法的具体工作全靠几位著名译师。

意希沃十分热衷于兴佛事业。据说他对大乘显宗教法尚觉可信，但对密宗是否真正佛法表示怀疑，于是他选出阿里三区的仁钦桑布等二十一名青年，派往迦湿弥罗国（今克什米尔）留学。其中十九人因不适应炎热气候和感染时疫而死于迦国，生还者仅仁钦桑布和玛·来贝喜饶二人。他们学得了密宗真传，回国后热心传教，为在藏族地区发展佛教作出了贡献。

仁钦桑布生于阿里古格宁旺热特那地方，十三岁出家，曾先后三次赴印度等地留学。他不仅在显宗方面对般若学说的宏扬颇为出力，而且特别注重密宗方面的传播。密宗四部，尤其是瑜伽部诸经广释、仪轨、修法等都是他译传的重点，如金刚生仪轨、幻网经疏、寂静的一切密经疏等都是他译出的。因此，后世称其为“洛钦”（大译师）。其弟子甚众，玛·来贝喜饶译师是他的上首弟子。

卓弥译师（994—1078年）是印度道果密法在藏的主要传播者。他先到尼泊尔跟静贤论师（寂静弟子）学声明（声

韵学)，后三次往印度拜著名论师学法。回藏后又译出二观察等三续（母续欢喜金刚法）等许多密法，并建牛古龙寺。其门徒甚多，著名的玛尔巴译师、桂枯巴拉则译师都曾跟他学法。萨迦派始祖昆却杰布（即宝王，公元1034—1102年）曾向卓弥纳黄金求学道果密法，而后昆却杰布于公元1073年（宋熙宁六年）在仲曲河谷的萨迦地方建萨迦寺，创立萨迦教派。其子贡噶宁布（即庆喜藏，公元1092—1158年）除承继其父教法外，自幼还学到集密、四面大黑天法、欢喜金刚法、摩诃哥罗法、胜乐法及道果教授、七十二种续部（密法）教授及十四种甚深教法，而成为一切密法的教主。他总结从诸师所学道果法，建立了完整的道果教授，成为萨迦派的主要教法，后被尊称为“萨钦”（萨迦派大师），并称为萨迦五祖^①之首祖。

玛尔巴译师（公元1012—1097年）本名却吉洛追（藏语），十五岁从卓弥学声明，后三次赴印度、四次赴尼泊尔从著名论师广学集密、胜乐、大手印、欢喜金刚、摩诃摩耶、四座等密法。回藏后，定居洛扎的卓窝垅译经传教。他把全部密法传给米拉日巴（公元1040—1123年），米拉日巴再传达波拉杰（公元1079—1153年），成为噶举派的达波噶举系统。米拉日巴另有一著名弟子叫热穷巴（1083—1161年），本名多吉扎，系米拉日巴的同乡。幼年从米拉日巴学法，后赴印度学胜乐等数种密法和无身空行母法。回藏后又把该法传给米拉日巴，后在噶举派中形成“热穷耳传”和米拉日巴所传的“胜乐耳传”两个传承。热穷巴曾到西藏各地传播噶举派教法，后长期住在洛饶地方，以此为中心，着重传授密宗修炼（实修），而不大注重教法传承，故未形成支

^① 即贡噶宁布、索南孜摩、扎巴坚赞、萨班·贡噶坚赞、八思巴。

派。

玛尔巴译师所创噶举派形成于十一世纪。它一开始就分为两大传承系统，即达波噶举、香巴噶举，但两大传承系统的密法是同源的，均来自印度拿热巴等论师。

桂·枯巴拉则译师（桂译师）初从卓弥学法，后三次赴印，接触过许多著名论师。长期跟静贤译师学密宗集密龙猛派教授。他译有《胜乐金刚空行续》、《四座续》、《摩诃摩耶续》、《欢喜金刚续》等。此外，尚有吉觉月光译师译的时轮、佛顶、金刚甘露、胜乐等密法。

“后弘期”对显密修习次第进行整顿者则是著名的古印度僧人阿底峡。

阿底峡（公元982—1054年）本名月藏，二十九岁出家为僧，取法名燃灯吉祥智，曾任那烂陀寺、超岩寺首座（住持）。古格王朝绛曲沃闻其盛名，乃派那措译师（格西贡塘巴）、安敦、格敦、嘉敦等往迎。1042年抵藏，在藏传教十七年，七十三岁时病故于西藏聂塘。其间，除传徒授教外，他主要致力于调整显密修习次第和显密两宗的关系。阿底峡入藏后在陀林寺作《菩提道灯论》就是针对这种情况而来的。《灯论》概括了佛教显密要旨及三士道^①和福智双修的见解。阿底峡并不反对密法，而把无上瑜伽部视为“圆满修持”的重要组成部分和最高修行阶段。不过阿底峡对密法的传授极为谨慎，不肯轻易传布，因此，他把四本续之一切口诀，只秘密传给仲敦巴（公元1004—1064年），使他成为“显密全部之教主”。仲敦巴于1056年受达木（今当雄）封建主的邀请到达热振，并建热振寺，遂形成噶当派。仲敦巴死后，其弟子分别传徒受法，于是形成该派中的教典（重视

^① 即出离心、菩提心、真空见。

经典学习)、教授(偏重师长指点教授,注重实修)两个体系,承袭了阿底峡的教法。

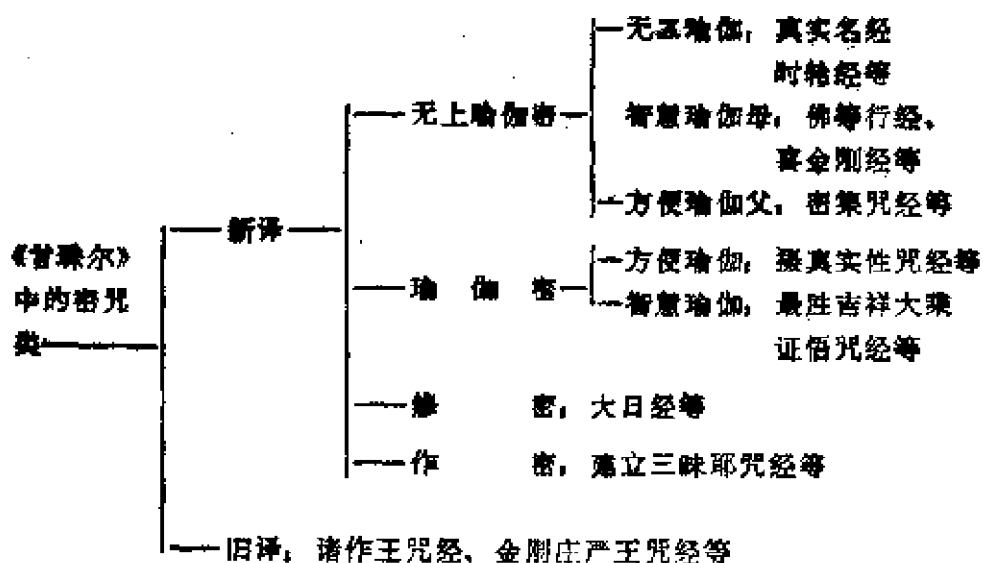
噶当派的教法对调整显密关系,提倡先显后密的次第,强调修密的“根器”有一定的作用。西藏佛教各派均受到该派的影响。其中后起的格鲁派(黄教)完全是在噶当派教法基础上形成的,因此又称其为新噶当派。

宗喀巴(1357—1419年)本名罗桑扎巴,是格鲁派的创始人。曾从诸大师广学显教经论,达到较深的造诣。他七岁在家乡西宁附近甲琼寺出家,从噶当派僧人顿珠仁钦学经九年,在佛学方面打下了坚实的基础,十七岁到卫藏学经,投奔仁达哇·宜奴罗追,学习萨迦派的教义,其佛学观点对宗喀巴影响很大。宗喀巴全面地学习了西藏佛教显密各派的教法,并系统地进行修习。此外,他积极进行宗教社会活动,与佛教界人士广泛接触,并常为他人讲经。由于他知识渊博、记忆超人、口才出众,声望很高。他大力提倡严守戒律,并著书立说。他以阿底峡的《灯论》为宗,著成《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。书中体现了宗喀巴的思想体系,是格鲁派的理论基础。他对密宗的独特见解是重视几种大部密宗经典的注释解说,而不专修哪一种密法;此外,他不专重哪一种修法,而是重在以显教理论为基础集合密法修证的体验。从而体现出他倡导的必须在显宗深厚的基础上才能系统学习密宗,先显后密的主张。宗喀巴奠定的格鲁派的密宗教法同显宗一样,由其著名弟子贾曹杰·达玛仁钦、克主杰·格雷贝桑等,以及后来形成的达赖、班禅两大活佛系统一直流传下来。

由于后来黄教在西藏政治和宗教上的显赫地位,其显、密教法对西藏社会之深刻影响也较其它教派为重。

藏密典籍及义理

佛教典籍种类繁多，均汇于《藏文大藏经》，其中属于密经部者列于《甘珠尔》部的第七类中，名为“居”（藏语音译，译作续部“秘密部”或“密宗”），其中又分新译和旧译两类。详分细类如下表：

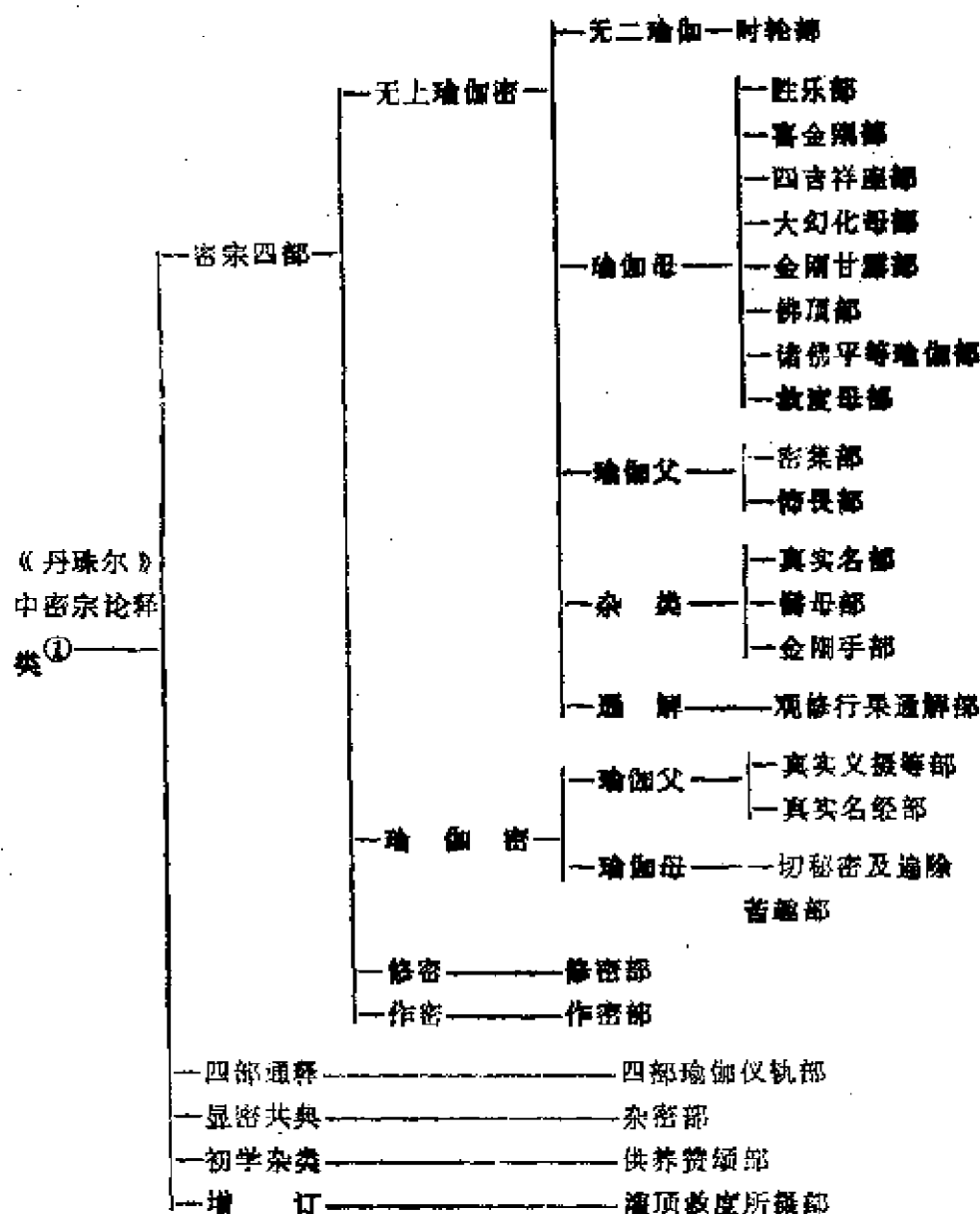


属于密宗论释类者列于《丹珠尔》中的“居”类。该类主要是论述和解释密宗经典仪轨（即密宗念诵修习法），详分细类见第281页图表。

此外，西藏佛教尚有一部密法总集，名为《大乘要道密集》（以下简称《密集》）。《密集》的卷数说法不一，但就其内容和目录看，大体可分三类：

第一类为解释道果语录之作，共七部；

第二类为密咒曼陀罗仪轨及持咒等，汇集在《咒轨杂集》之中；



第三类为大手印，要目共分三部。

《甘珠尔》、《丹珠尔》和《大乘要道密集》基本上包括了藏密经论和修习法的全部内容。格鲁派的创始人宗喀巴又著《密宗道次第广论》、《密宗十四根本戒释》等。其弟子克主杰也著有《密宗道次第论》（原名《续部总建立广

① 此表参见吕澂著《西藏佛学原论》。

释》)均为后期阐述密宗义理及修习次第的论著。

关于密宗义理，西藏佛教各派密法各有侧重，如宁玛派以大圆满法为主；噶当派以阿底峡的《灯论》为宗旨，倡显、密圆融；萨迦派以道果法为主；噶举派以大手印法为主；格鲁派的密法和噶当派大体相同。另外各派密法修习者修哪一部密法、本尊，又有自己的抉择，种类繁多。但各派密法大体均属于印度密宗金刚乘和时轮教的范围之内。各派密宗教义也以《大毗卢遮那成佛神变加持经》即《大日经》、《金刚顶经》和《时轮金刚根本经》为主要依据。

密宗自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨传授，为真实育教。其主要义理可概括为“六大为体”，“五佛五智”，“四曼为相”，“三密为用”及“因、根、究竟”等。

任何宗教都有一种对宇宙本源的认识和解释。“六大为体”就是密宗对宇宙本源的解释。在藏密典籍中“法界缘起”、“种子相续”等字句，就是讲“六大为体”的。密宗认为“六大”（即地界、水、火、风、空、识界）是大日如来的法身，是构成世界万物的本体，是构成一切物质现象的根源及生存的条件。“六大”为宇宙万有，因而皆具众生心中，而这一点佛与众生体性是相同的。但又认为对宇宙万物的本性的认识，是“诸佛菩萨”之外一切“凡人”（众生）所不能感受和认识到的，“非依如来加持感应之力不能识得”。因此，众生需修“三密”，以求清净。

“三密为用”是密宗的修习或实证法。依密宗的说法，密宗行者，通过“三密”^①感应，即手结印契（特定的手势和坐法）、口诵本尊真言（咒语）、心观想佛尊，就能使

^① 即身密、口密、意密。

“三业”清淨，也就是要求修行者不仅自身不作恶业，还必须表示本尊福德庄严之相于自身；不仅自己口中不出粗言杂语，还须口诵本尊的真言；不仅自己不怀邪恶想，还须观想本尊的本誓念愿。总之，依照本尊“三密”的样板，坚持去淨自己的“三业”，则“愈益清淨”，不须经累世修行，即可“佛身圓滿”，而达“即身成佛”。

“四曼”就是四种曼陀罗。曼陀罗是梵文音译，意译为“坛”、“坛场”或“中围”，藏语称“吉廓”。在印度，曼陀罗最初是指密宗修密法时为防止“魔众”侵入，在修法处筑一圆形或方形的土平台。国王即位或阿闍梨（导师）为弟子授戒均在此坛上举行仪式。因为这种仪式被视为神圣和隆重的事，须请“十方三世诸圣”来作证明，所以在坛上绘诸圣之像，后来在此基础上发展成多种形式和类别的曼陀罗。曼陀罗大致可分四类：大曼陀罗，描绘佛、菩萨的形象，用青、黄、赤、白、黑五色表“五大”，表聚集之义；三昧曼陀罗、描绘象征佛、菩萨的“器械”和印契，如持宝珠、刀剑、轮、手式等；法曼陀罗，也称种子曼陀罗，以种子表示诸尊形象，以本尊名称之梵文首字代表本尊，如表示“不动明王”；羯磨曼陀罗，以雕塑、铸等立体造像，表示诸尊集会，形象更加具体、直观。这四种曼陀罗又各有以下三种曼陀罗，即都会曼陀罗、部会曼陀罗和别尊曼陀罗。按照密宗典籍的解释，曼陀罗是大日如来加持三昧（即教化众生之意）之相，修法者在“瑜伽（相应）妙行”中礼赞曼陀罗，即可接受如来“神力加持”，“拂去烦恼罪障之云翳”。这种交通神灵的思维活动，要通过四种曼陀罗的形式和念诵真言来进行，故称“四曼为相”。由此可见，曼陀罗是密宗修行者在其精神世界里交通“神灵”的一种形式。

关于“五佛五智”的义理。这种义理出自金刚乘教义，也是藏密的主要义理之一。所谓“五佛五智”主要是讲密宗行者仅仅依靠念诵真言、建立曼陀罗也不能达到“即身成佛”的境界，还必须具有五禅那佛（大日、阿耨、宝生、弥陀、不空）的五种“智慧”（法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成就所智），如果有了这五种“智慧”，虽食肉、饮酒、作男女事也能达到“菩提”（正觉）。但这种“智慧”必须由师父直接传授指导才能得到。

“五智”这种概念在金刚乘教义中成了密宗行者成佛的精神要素，并认为具有种种“灵妙”、“种变”之作用。因此，在无上瑜伽密中，以所谓女性之“明妃”来象征“智慧”，搞“慧灌顶”之类的仪式，都是依此义理而衍生的。

关于“因、根、究竟”之义理。“因、根、究竟”实际是三句话，出自《大日经》住心品中。原话即“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”。这三句话的意思是说，欲入密乘道者必须先发“净菩提心”（即自性清净心）。《大日经疏》中说：“此心如幢旗，是修行导首，犹如种子是万德本。”既然是“种子”，所以也就是“成佛”的“因”。密典中讲，若没有此种“心”就没有资格修学密法。其次，还必须具有“救度众生”的“大慈悲心”。因“大悲心”能够扶助各种“功德”使其滋长，如同树根干和枝叶花果的关系，所以说“悲为根本”。第三句“方便为究竟”则是密宗所独有的。这句话可以说给密宗修行者开了一切方便之门。“究竟”可当“彻底”、“极尽”讲，“方便”与“善巧”同义。因此，这句话可以理解为为了达到“成佛”的目的，怎么有利就怎么作。例如，杀、盗、淫等本来是佛教的根本戒律，但在密宗中以所谓“有余方便”（可理解为“在

特殊情况下”）为借口可以不受这些戒律的束缚。菩萨应持不杀戒，但在特殊情况下“为解脱彼恶业报故”，使被杀者早日结束前世所作“恶业”的“报应”可以杀死他，菩萨持不偷盗戒，但在特殊情况下，若见“众生匮乏积聚”财物，“不修施福”，不给寺庙僧人放布施而修福，可以去偷取甚至去抢劫他的财物，帮助他放布施，菩萨应持不邪淫戒，但在特殊情况下，为了度人、度己，可以利用女性为修法道场，这是为了“摄护众生”。①

关于“乐空双运”，即双身修法的教义。“乐空双运”是密宗无上瑜伽密的特别修行法。它的“理论”依据也是《大日经》和金刚乘的基本经典《金刚顶经》。佛教显宗本以淫欲为障道法，严格加以禁止，而密宗最上乘无上瑜伽密则以此为修道法。在《金刚顶经》中说：“奇哉自性净，随染欲自然，离欲清静故，以染而调伏”。这句话在金刚乘密宗中很重要。从中我们看出它给性力以神秘的色彩和“调伏”的概念，使其成为达到“自性净”的一种手段。如密宗中有“欲钩”之语，意即菩萨以爱欲牵人遣济度之。《维摩经》中也说：“先以欲钩牵，后令入佛智。”所以，又有人说，密宗无上乘是“以欲制欲”的修道法。因此，女性在密宗金刚乘中是作为供养物而出现的。在密典中叙述大日如来入各种供养三昧时说什么“均有大天女从自心出”，在《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷二。《大藏经》中宣扬所谓“爱供养”也就是“奉献女性”之意，《大日经》直言不讳地宣称：“随诸众生种种性欲，令得欢喜！”所谓以淫欲为除障修道之法，实际上是密宗行者思维中的“欲界天人生活”的

① 参见《大日经》卷六、《受方便学处品》第一八、《大正藏》卷一八，第三九页。

秘密化。密宗的大日如来，即现天人相（在家相），因此受大日如来之教令现忿怒身，以降伏“恶魔”的诸尊明王也就依理而现在家相，天人有天后、天女陪伴，明王也就相应由明妃（亦称佛母、空行母）陪伴。据密宗解释，“明是大慧光明义”，“妃是三昧义，所谓大悲胎藏三昧也”。^①从而也就构成了密宗无上乘的一套理论和修习法。密宗讲“以方便（悲）为父，以般若（慧）为母”，并以明王、明妃拥抱相交作为“悲智和合”的表征。密宗行者依所谓欲界天人的欲事而行，照所谓“欲天五淫”之样板如法炮制出所谓密宗双身修法之四部（事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部）。密部各部部主均有称作“部母”和“明妃”的“女尊”为偶，如“佛部无能胜菩萨以为明妃。莲花部多罗菩萨以为明妃。金刚部金刚孙那利菩萨以为明妃”。^②密宗行者遂以金刚上师为父，以上师修法之女性伴侣及一切修密之女性为空行母，而以“男女双身大乐”为修法成道“获得悉地”之手段，因此，这种双身修法又被称作“女道”。随着双修法的出现，再加这种修法又是由师徒秘密单传，不能公开宣讲，因此，又创造出一系列象征性的秘密术语，在此就不一一介绍了。

任何一种宗教现象都有它产生的思想根源和社会根源。密宗金刚乘源自印度，它的双身修法和“大乐”思想，来自印度教的性力派。性力派是印度教湿婆派的分支。该派认为破坏与温和都是女神的属性。宇宙万物均由女神性力而生。因此，把性欲的放荡视为对女神的大敬，以性行为为事奉、崇拜女神的方法。这种宗教原本被佛教视为邪门外道，但后

① 《大日经疏》卷九。

② 《陀罗尼门诸部要义》。

期密宗则吸收了这些内容，再配以佛教义理而形成无上瑜伽密的所谓“乐空双运”的双身修法。性力派女神崇拜的经典称作“怛特罗”。该派认为是湿婆和其妻的“对话”（形成于七世纪），所以密宗经典也以“怛特罗”为名。

关于密宗中“忿怒”、“怖畏”的义理。藏密中除宣扬“天后、天女、明妃”之类的“爱神”外，还宣扬“忿怒金刚”、“怖畏金刚”。这种概念同时轮教义有关。密宗“时轮金刚”（又称时轮教）的教义认为，一切众生都处于过去、现在、未来三时的“迷界”之中，这种状态被称作“时轮”。时轮教把一切事物的根本源泉或“一切之主”叫“本初佛”，又称“自然生”、“持金刚”、“金刚萨垂”或“五智我性”。该教讲“五智”，因为同“禅那”合一相应，也就能见“五佛”。“五佛”各有两种“变化身”，一为“正法轮身”，现“真实身”，一为“教令轮身”，现“忿怒身”，表示“由起大悲现威猛”之意。“五佛”之忿怒尊名为不动尊毗卢遮那忿怒、降三世尊阿门佛忿怒、军荼利宝生佛忿怒、六足尊无量寿佛忿怒、金刚药叉不空成就佛忿怒。如格鲁派主修的“大威德怖畏金刚”就是无量寿佛忿怒尊（又名降焰魔尊、阎曼德迦忿怒王、六面尊、六足尊、威怒六足金刚等）。该尊是阿弥陀佛的教令轮身，其正法轮身（又称自性轮身）为文殊师利菩萨。密宗宣扬它的作用是降伏焰魔，故称“降焰魔尊”，其形象是青水牛为座，六面、六臂、六足、面有三目，持种种器械，以骷髅为璎珞头冠，虎皮为裙，火焰遮身，作极忿怒状。密宗中的诸佛现忿怒相，作怖畏状，按其义理讲是为“教令法界”，“以智慧力摧破烦恼业障”，使众生从“无明”中解脱出来，因此，也称“忿怒明王”。“忿怒”、“怖畏”又有降伏恶魔之义。佛教

把它们认为是影响修道的精神和物质的诸种因素都视为“魔”，在小乘和大乘显宗中多采取种种办法加以限制、抵制，或以自身的力量加以克制，而在密宗中则采取借助所谓神佛的“威猛力”加以“摧破”、“降伏”。“忿怒”、“怖畏”的概念正是起这种作用。因此，密宗解释“大威德怖畏金刚”是“有伏恶之势谓之大威，有护善之功谓之大德”。与此相应密宗中也就出现了“降伏法”、“降伏坐”、“降伏印”等一系列具有“降伏”概念的修法、术语和印相等。这种概念同样也是双身修法的思想基础。佛教讲“欲火入心，犹如鬼著”，而密宗对“先以欲钩牵，后令入佛智”的双身修法认为，“斯乃非欲之欲。以欲止欲。如以屑出屑，将声止声。”^①可见其以欲行“降伏”性欲之概念。这种“降伏”概念推衍到佛教认为的“外道”（其他宗教）斗争中，又具有“镇压教敌”的意思。若推衍到世俗社会，特别是在政教（佛教）合一的情况下，这种“忿怒、怖畏、摧破、降伏”的概念，必然起到维护政教二法，镇摄群众的社会作用。

密宗义理虽然神秘，似乎是高深莫测，但它毕竟是从人类现实社会中产生的一种宗教意识形态。“宗教本身是无内容的，它不是靠天国，而是靠人间生活”^②。因此，它的一切内容都能从现实社会中找到答案。

密宗的修习组织、制度和次第

西藏佛教教派和教派支系众多，各派在密宗修习方面大

① 《金光明文句二》。

② 《马克思恩格斯论宗教》，人民出版社，一九六二年，第8页。

同小异。现以黄教（格鲁派）为例略作说明。

格鲁派提倡显、密兼修，先显后密。作为一个学经的僧人进入寺院后，如欲学完显、密二宗的全过程，按寺院规定，必须先入显宗扎仓而被编入一个称作度扎的预备班内。这样的僧人被称为贝恰瓦，意为读书人。作为一名“贝恰瓦”入预备班首先必须有一定的经济力量为自己找一位学经导师，然后在导师的指导下学习一些最基本的佛学知识。预备班的学习期限视学僧程度而定，快慢不一，在此期间寺方对学僧的学业既不督促也不考核。学僧入正班的时间由导师的推荐而定。一旦升入正班，学僧即可按他的年资逐年升级。正班的级次各寺院不尽相同。哲蚌寺有十五级，色拉寺、甘丹寺有十三级。升到最高一班时，作为贝恰瓦就到头了。这个最高班级没有年限，但在这个班里必须把作为一名贝恰瓦应该学完的经典全部补齐，经导师推荐和本人向当局申请获准后，才有资格参加格西学位的考试。按寺院规定，贝恰瓦在正班期间就是修习显宗的阶段。在此期间的主要功课是学习著名的五部大论，即法称著《量释论》、慈氏著《现观庄严论》、月称著《入中论》、功德光著《戒律本论》和世亲著《俱舍论》。学习和考核的方法主要是背诵和辩论。一个贝恰瓦学完这五部经论约需十五年到二十年的时间。正班结业后，具备一定条件的学僧即可申请考取格西学位。格西的考试由寺方和各显宗扎仓组织进行，从批准考生到出题、录取、定级、排列名次等均由堪布全权决定。当然，贝恰瓦经师的地位和影响也起相当重要的作用。拉萨三大寺的格西分为四等，第一等叫拉让巴、第二等叫磋让巴、第三等叫林塞、第四等叫都让巴（色拉寺叫里让巴）。前两等由寺院初试，最后由原西藏地方政府确定，后两等由寺院

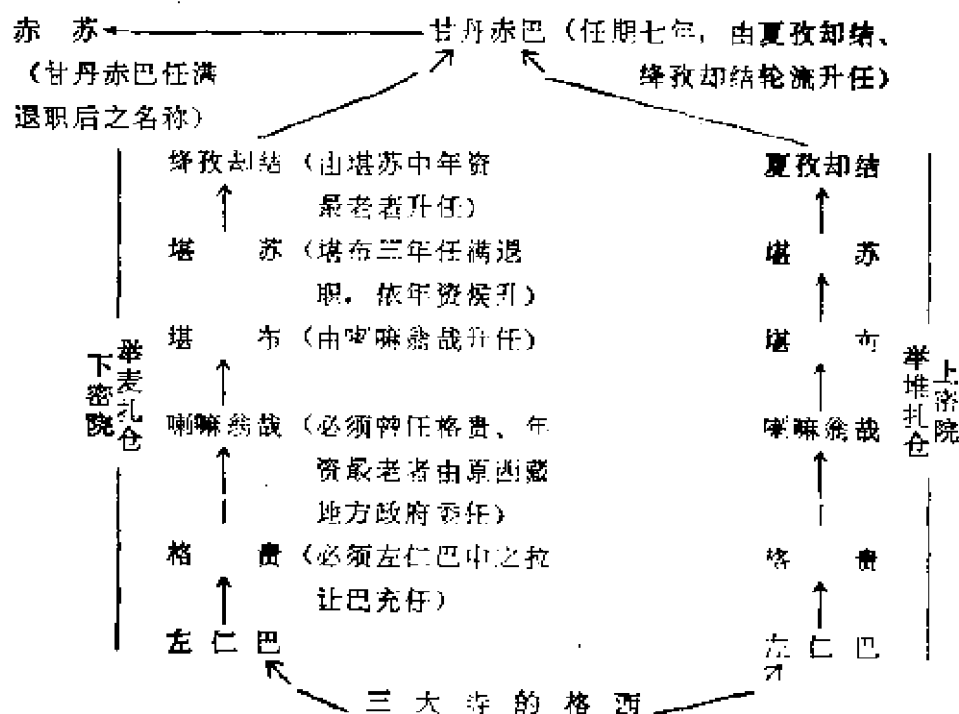
各显宗扎仓自行选定。

从修习制度上看，考取格西学位的僧人说明他已完成显宗方面的修习，具备了进修密宗以求深造的资格。这时他就可升入三大寺共同的密宗专修机构——上下密院。上密院叫举堆扎仓，下密院叫举麦扎仓。这是格鲁派先后建立的两个平行、独立的密宗扎仓。虽然哲蚌寺、色拉寺都各有一个密宗扎仓（阿巴扎仓），也是专修密宗的扎仓，但这种阿巴扎仓同举堆、举麦扎仓有很大差别。在这种扎仓修密的僧人不懂显宗教法或不经显宗教法修习也可，因此他们被称作阿巴扎巴，而不能象举堆、举麦扎仓的僧人被称作喇嘛举巴。举堆、举麦扎仓的修密僧人主要是取得格西学位的僧人，同时来自外地或三大寺的学过显宗的、没有格西学位的僧人也可参加修习，但这类僧人只能算是附读生。举堆、举麦扎仓的修习生活制度很严格，十分重视苦修、苦行。每天四次上殿，最早一殿从深夜两点开始。每天仅有四小时的睡眠时间。有时到法园修炼，要席地坐在石头子铺成的座位上，冬夏如此。举堆、举麦扎仓各有五个康村，僧员定额为五百人。举堆、举麦扎仓的密法修习属于高级阶段，是格鲁派三大寺系统先显后密修习规制的重要组成部分，其修习主要内容是密集、胜乐、大威德三金刚以及其他一些次要的金刚和护法神修法。

举堆、举麦扎仓同样有扎仓、康村两级组织和执事。但扎仓部分的重要执事“格贵”的职位必须由拉让巴学员充任。任期满后按其年资候升喇嘛翁哉。该职任满，再按照年资候升堪布。举堆、举麦扎仓的堪布任期三年，任满退职后名为堪苏。上密院的堪苏才有资格按其年资候升夏孜却结（东峰法尊）一职；同样，下密院的堪苏才有资格按其年资候

升降孜却结（北峰法尊）一职。因此，得到这两个职位的人均被认为是黄教发祥地的两名法尊，具有很高的威望。这两名法尊是甘丹寺的首席、甘丹赤巴一职的继承人，任期七年。举堆举麦扎仓学员拉让巴升迁如下表^①。

甘丹赤巴可以说是一个格鲁派贝恰瓦通过由显入密的正规道路，在一生中修到最高成就的唯一途径。但由于种种条件所限，达到这种成就是相当艰难的。一旦达到这个地位，也就成了所谓活佛，可以转世，甚至有机会和资格作为临时代替达赖掌政的人选之一。



密宗的修行以注重仪式为主旨，而密法的经咒、灌顶、坛场、仪规名类甚多，神秘莫测。

一个僧人进入密宗修习阶段，首先必须根据十个条件，即密宗所说的十种功德选择自己的上师，并由上师作一次入

^① 此表引自藏学家柳陞祺《西藏喇嘛教的寺庙和僧侣组织》，第43页。

密门灌顶仪式。尔后方可入密宗道修习的步骤和次第。学密开始的第一步是所谓“四加行”修法。密宗行者视此为入密的前导。所谓“四加行”包括以下内容：1. 强调皈依发心，即藏密十分强调的“四皈依”（皈依喇嘛、皈依佛、皈依法、皈依僧），其中“皈依喇嘛”在藏密中非常重要。密宗强调“视师如佛”，密宗把“上师”（喇嘛）作为行者修法求道必须的助伴，密宗行者须以所谓“九种心”恭敬依止上师，藏族有“无喇嘛上人，如何近得佛”的谚语就是这个意思；2. 又讲大顶礼法，即五体投地磕大头；3. 供曼陀罗；4. 念金刚萨垂百字咒，或三十五佛忏悔文（即菩萨忏悔文）。密宗视“四加行”如根基，按密宗仪轨规定以上“四加行”各应修满十万遍后，才得有资格进修本尊大法。一位密宗行者修满“四加行”后，可请上师观察其根基（或根器）择修一法。如果是大根器者，则可于“五部无上金刚大法”（即大威德金刚、胜乐金刚、时轮金刚、密集金刚、欢喜金刚）中，先择一种而专修。

此外，尚有那些空行母，均属无上瑜伽部双身修法，藏密视为通往“即身成佛”之道的“无上至宝”，认为“非有般若之功，证得空性，不易深明秘密之理”。除“五部无上金刚大法”外，藏密还有佛部、莲花部、宝部、羯磨部诸种密法和十一面观音法、弥陀长寿合修法、黄身文殊法、绿度母法等均可奉为本尊如法专修。

密宗行者择修“五部金刚大法”中之任何一种均须由其上师再作授法灌顶。因这种灌顶属于无上瑜伽密双身修法之灌顶仪式，故又称灌顶大法，具体包括所谓密灌顶和慧灌顶。这两种灌顶仪式实则为上师对其弟子在双身修法上的言传身教。藏密严格规定，未经此二灌顶者绝对不能作“乐空

双运”之双身修法。

“五部金刚大法”属无上瑜伽密，因此修其中任何一种金刚本尊法都须按密宗规定，严格遵循无上瑜伽密的修习次第。修无上瑜伽密从次第上说，大体分为两个阶段，即通常所说的生起次第和圆满次第。生起次第藏语称“杰仁”。“杰”在这里作“生长”、“升起”讲；“仁”当“次第”讲。生起次第是所谓用观想修本尊形象的阶段。如以时轮金刚为本尊修时轮金刚法，就要在以时轮金刚为本尊的曼陀罗（坛场）前作生起次第施食仪轨等，并依照时轮金刚之形象作观想，即仔细观察其形象，使其非常细致的形象深深印在脑海中。这样天天修、月月修、日久天长，由于条件反射，时轮金刚的形象就象幻影一般出现在梦境，密宗行者就如同见到了时轮金刚。一个僧人必须经过修生起次第，而后才能相继修圆满次第。圆满次第藏语称作“佐仁”，“佐”意为完成、终结。圆满次第是密宗最后的、最高的修习次第。

在西藏佛教中，一个修密行者欲完成密宗道全部修习次第是相当艰难的事情，不少僧人因种种原因中途辍修，而一生老死庸下。

* * *

本文仅对西藏佛教密宗源流、经典教义、修习组织、制度和次第作一概要介绍。限于篇幅，不能详细论述。不当之处，望各方面批评指正。

本文在撰写过程中，得到藏学家王辅仁先生的指导和帮助，在此表示由衷地感谢。

编 后 记

中华民族是有悠久历史和灿烂文化的伟大民族。她的历史和文化是由中华民族的五十多个成员共同创造的。各个民族尽管历史长短不同，人口多少不一，但都为整个中华民族的发展做出了自己的贡献。

中国哲学思想，不仅包括汉族的哲学思想，毫无疑问，也包括各个兄弟民族的哲学思想。为继承中华民族优秀的文化遗产，不断地提高整个中华民族的理论思维水平，丰富中国哲学的内容，历史地总结理论思维的经验教训，加强民族团结，共同进步，研究少数民族哲学思想是一个十分重要、不可或缺的工作。

新中国成立前，由于历代封建统治者和反动政府执行民族压迫政策，少数民族哲学思想研究一直是中国哲学思想领域中的一个空白。

新中国成立后，在中国共产党领导下，各民族地位完全平等，少数民族哲学思想研究才逐渐被提到日程上来，并取得了一定成绩。但仍十分薄弱。粉碎“四人帮”之后，在党的十一届三中全会确立的路线指引下，伟大祖国又迎来了社会科学研究的春天，少数民族哲学思想研究也蓬蓬勃勃地开展起来。成立学会，召开学术讨论会，科研、教学等方面的工作者撰写了百多篇学术讨论文章，其中有一批论文已在中央或地方报刊上公开发表。今天，少数民族哲学思想的发掘

和研究正方兴未艾，景象颇为喜人。

经过充分酝酿，1980年8月，成立了中国北方少数民族哲学及社会思想史学会筹备会，1981年8月正式成立了学会，会上进行了学术讨论。1982年8月，中国北方少数民族哲学及社会思想史学会举行了第一届年会和学术讨论会。这期间，内蒙古自治区和新疆维吾尔自治区也先后成立了蒙古族哲学及社会思想史学会、新疆维吾尔哲学及社会思想史学会。1982年10月，成立了中国南方少数民族哲学及社会思想史学会筹备会，1983年8月正式成立学会。我国少数民族哲学思想研究队伍，在逐渐成长，不断壮大，必将在今后的中国哲学史研究中发挥出应有的作用。

这本《中国少数民族哲学思想史论集》，收集了蒙古族、维吾尔族、满族、回族、东乡族、彝族、苗族和藏族等哲学思想研究的论文二十二篇，大都是从参加中国北方少数民族哲学及社会思想史学术讨论的论文中筛选出来的，个别篇是征集来的，在一定程度上反映了目前的研究水平。为避免重复，已在报刊上发表的文章，一般都没有收进来。还有，一些有一定质量的论文，由于我们编者未发现，或因水平不高未能识别，或因用民族文字撰写而未能译成汉文的，也没有选入文集，谨表歉意。

全国政协副主席、著名学者、中国北方少数民族哲学及社会思想史学会名誉会长包尔汉同志为本书题词，中国社会科学院世界宗教研究所所长、中国哲学史学会副会长、中国北方少数民族哲学及社会思想史学会顾问、著名哲学家任继愈同志为本书写了序，中国社会科学院民族研究所副所长、中国北方少数民族哲学及社会思想史学会理事长黄静涛，新疆维吾尔自治区社会科学院副院长、中国北方少数民族哲学

及社会思想史学会副理事长买买提明等同志，为本书作了文，中国社会科学院哲学研究所副所长刘树勋、陈筠泉等同志对论文集提了宝贵意见，中国社会科学出版社副总编吴家驹同志一直给予大力支持，责任编辑王生平同志作了具体指导，在此一并表示真诚的感谢。

这是破天荒第一本中国少数民族哲学思想文集，今后还会有第二、第三个水平更高的文集相继出版。任继愈教授在《序》中说得好：“这一本文集的出版，就是中华民族团结、进步、互相学习、取长补短的具体证明。”“这次的论文集搜集的文章还不能说很周全，论文的写作水平也不平衡。……瞻望前途，光明无限。”在中国共产党领导下，少数民族哲学思想研究，经过哲学工作者的努力，一定会绽开出更加绚烂的花朵。

这本文集的编辑组成员是由下列诸位同志组成的：恩和巴图（中国北方少数民族哲学及社会思想史学会秘书长），阿马努拉、佟德富、肖万源（以上三人均为副秘书长）和默明哲（《哲学研究》编辑）。佟德富、默明哲、肖万源承担本书编辑任务，最后由肖万源统稿。

编辑中国少数民族哲学思想论文集，这是第一次。由于编者马列主义、毛泽东思想水平不高，经验不足，缺点和错误在所难免，敬请有关领导、专家、读者批评指正。

中国北方少数民族哲学
及社会思想史学会

1983年5月