

唐规宋模：围绕耶律楚材香学知识的文化史考察

秦燕春

摘要：围绕耶律楚材诗文中的“香”典，考察其知识结构在辽、宋、金、元易代之际的文化史意义。尽管一代名相耶律楚材作为实干型的政治家与居士型的儒者，被认为更多继承了中古汉唐的文化形态，宋型文化仍然深刻形塑了他的理想人格与价值取向。

关键词：耶律楚材；“香”典；佛教；儒学；唐宋文化

中图分类号：I207.9 文献标识码：A 文章编号：1004-8634(2021)03-0062-(12)

DOI:10.13852/J.CNKI.JSHNU.2021.03.006

一、缘起：“西域”·华夷·易代

尽管作品散佚严重，以及辽金元史事书写中可能存在的资料阙疑，犹如其身身后近 800 年一直盛享美誉，关于耶律楚材(1190—1244)的研究不算冷门，且在近代以来有过两次小高潮。其一在民初由王国维(1877—1927)、陈垣(1880—1971)等人合力推动。何以有此，西北地理之学兴起的外因之外，1923 年陈垣著《元西域人华化考》，将内因表达得相当显豁：

(西域诸国)本有文化，本有宗教，然一旦入居华地，亦改从华俗，且于文章学术有声焉，是真前此所未闻，而为元所独也。^①

这一双重情结落实于清末民初的特定时空，对耶律楚材的关注与赞美就显得并不单纯。既有

对其乱世续命华夏文教的真实敬意，更有汉地之民对蒙元以及之后频繁易代，尤其清末民初再次面临“胡化”高度风险之时，对“中国为何”的执念不能不落实为“道之所在”，如何“以华化胡”再次成为知识阶层胶着与焦灼的核心。^②

至于晚近，则因“一带一路”倡议中“西域”二度崛起成为政文热点，这位异族名相亦连带广受青睐，具体学术关注已扩大到三朝交替的民族融合时期耶律家族研究、易代之际充分分化的非汉族文人如何安处他们的身心关系等视域，考察更趋细腻深入。

耶律楚材是辽太祖阿保机(872—926)九世孙、金朝尚书右丞耶律履(1131—1191)少子，生于金章宗明昌元年六月二十日(1190 年 7 月 24 日)的燕京。传说其父素谙相术，以为“年六十而得此子，吾家千里驹也，他日必成伟器，且当为异国用”，故据《春秋左氏传》“虽楚有材，晋实用之”的

作者简介：秦燕春，中国艺术研究院中国文化研究所研究员(北京 100029)。

^① 陈垣：《元西域人华化考》，卷一《元西域范围》，上海古籍出版社 2000 年版，第 2 页。应该说这一立场亦较符合元初至民初历代论者的基本定位(参阅刘晓：《耶律楚材传记》，南京大学出版社 2001 年版，第 364—367 页)。王国维深知其“于禅学所得最深”，而又特别强调耶律楚材“墨名而行儒”的悲怀，不能不说别有立论苦心。关于耶律楚材作品存佚的最新研究，参见和谈：《耶律楚材作品存佚情况考辨》，《中北大学学报》2019 年第 1 期。

^② 相关的讨论在民元之后直至当下都算显题，本文不做展开。可参阅葛兆光：《宋代“中国”意识的凸显：关于近世民族主义思想的一个远源》，《文史哲》2004 年第 1 期；《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，联经出版社 2011 年版；等等。

典故,以“楚材”名之,号晋卿。^①自他祖父起,其家世仕金朝,常居燕京。鉴于金灭北宋后多收典籍以实其国,朝野皆极喜汉学,燕京此际已具深厚的汉文化基础,况且耶律氏世代皆重儒学,^②耶律楚材青年即被誉为“博及群书,旁通天文、地理、律历、术数及释老医卜之说,下笔为文,若宿构者”,^③长成以后也是以中华文化的正宗嫡子自期自居。不仅他认为辽、金、元朝皆属“华”,乃中国正统,耶律氏祖上就自认为“中国人”。《旧五代史·契丹传》载:“天祐初,阿保机乃自称皇帝,署中国官号。其俗旧随畜牧,素无邑屋,得燕人所教,乃为城郭宫室之制于漠北,距幽州三千里,名其邑曰西楼邑。”^④当代学者颇认为,既然辽朝绝无“夷狄”的自卑感,视其立国为上承“天意”,辽朝文化已经吸纳汉文化的有益元素进入契丹文化系统,使契丹文化有了极大幅度的提高,自然也就不异于中华了。^⑤然而,亦不必讳言,彼时辽人自居正统中国的理念固然有文化向往,同时更是为异族入主中原的政治行为服务的。此类立志要成为“中华嫡传”的愿望,也是继辽而起的金朝君臣(包括金源汉族士人)的强烈需求。金世宗(1123—1189)时即自称“绍辽、宋宗,居天下之正”(《金史》卷二八《礼志》),金朝文士赵秉文(1159—1232)甚至直接以“岛夷”“蛮夷”称呼“敌国”南宋(《闲闲老人滹水文集》卷一八《宣宗哀册》)。^⑥虽然民族冲突问题亦不宜过于强调,但这一“华夷”交战中“正统”争

夺的历史实况亦不能太过“理想”与“美化”。犹如同样的国族记忆,在出使辽朝的苏辙(1039—1112)眼里,就是《奉使契丹二十八首》中的“哀哉汉唐余,左衽今已半”;但《二十二学士院端午帖子二》中的“不废荆吴旧,民风见未央”的北地民生,又说明了当时边陲向慕华风并不虚假。^⑦

因1219年扈从成吉思汗(1162—1227)远征,耶律楚材得以在西域居住近十年,所作西域诗至今有130余首传世,返回燕京后又撰写《西游录》两卷,不仅为后世留下一份难得的风土资料,更表达了他教化“蛮夷”的迫切用心。其中,既有像《怀古一百韵寄张敏之》中所言“南州走玉帛,诸国畏鞭笞”“武元平宋地,殷礼杂宗姬”“车盖知何处,衣冠问阿谁”之类感慨,同时也有《壬午西域河中游春十首》其七中所言“四海从来皆弟兄,西行谁复叹行程”的亲切随缘。^⑧这既基于就血缘而言他毕竟油然亲和这片并非异域的土地,也基于他身为虔信佛子与真诚儒者的双重关怀:普缘大慈之心与民胞物与之愿使他所在处处皆能感领、融入的“不一不异”。这也包括他的天下观与正统论。耶律楚材投身效力成吉思汗时尚为沦陷燕京的金朝遗官,彼时金宣宗迁走汴梁,他的母、妻、子、兄并族人随迁者甚众,金朝真正灭亡是他辅佐窝阔台汗(1186—1241)以后的1234年。故当时元人曾专向汴梁金朝索要归顺人家属,同时或说首先索要的则是衍圣公孔元措、赵秉文等当时名

① 此事真伪日本学者杉山正明在《耶律楚材及其时代》中有所考证。一般认为这可能是日后壮岁即投奔蒙元并佐其剿灭金朝的耶律楚材的一种自我掩饰。既然两异母兄分别名辨才、善才,则楚材之初或当为楚才。参阅刘晓:《耶律楚材传记》,第43—44、54页;韩儒林:《耶律楚材在大蒙古国的地位和所起的作用》,载氏著《穹庐集》,河北教育出版社2000年版,第193页。

② 虽然成于元末的《辽史》的质量正备受质疑,庙润博的《〈辽史〉探源》(中华书局2020年版)即为针对此题的深入之作,但本文关心的是这类书写“何以可能”的文化意义。诸如辽太祖阿保机于神册三年(918)、四年(919)的辽建与拜谒夫子宫这一国家行为,不仅意味着契丹部落对中原文化自上而下的接纳推广,亦意味着这是元朝君臣期许的价值“历史”。参阅周春健:《辽金元三代的经学发展及其特征》,载氏著《经史之间:中国古典学论集》,巴蜀书社2018年版,第95页。

③ 参见宋子贞:《中书令耶律公神道碑》,载《湛然居士文集》,中华书局1986年版,第324页。

④ 《四部备要》本,卷一三七,第2页。

⑤ 参阅张晶:《辽金元诗歌史论》,吉林教育出版社1995年版。查洪德的《元代文学通论》(东方出版中心2020年版)于此更是再三致意。形塑这一局面的现实理由,自然包括宋辽之间“澶渊之盟”后即开展和平国交,直至北宋之末的百余年间未曾有变。宋朝政府为了引见辽朝国使,甚至特别制定了一套礼仪(《宋史·礼志·宾礼》)。耶律楚材自己的作品甚至将这种属国关系以奇异的血缘与文化的亲缘加以混同。参见《怀古一百韵寄张敏之》,载《湛然居士文集》,第260页。

⑥ 《辽史·太祖纪下》载“辽之先,出自炎帝,世为审吉国”。《辽史·世表》载契丹族“为轩辕后”。《辽史》为元朝官修。辽圣宗在《赐园空国师诏》中认为轩辕是自己祖先,“上从轩辕,下逮周发,皆资师保,用福邦家。斯所以累德象贤”。金朝的相关情况,参见刘晓:《耶律楚材传记》,第212—217页。

⑦ 而在国族危机再次加剧的民初,彼时学人正是通过等视契丹、女真、满族皆为中华民族的“嫡子”,来对抗列强试图瓜分中国领土的舆论。此题亦繁,本文不做展开。关于辽、金汉化问题更为细致的研究,例如其中是否存在抵抗型与让步型的不同,参见魏特夫(Karl A. Wittfogel)在《中国社会史·辽(907—1125)》(History of Chinese Society Liao 907—1125, New York: Memillan Press, 1949)中的相关研究,不赘述。

⑧ 《湛然居士文集》,第96、259—261页。

儒。^①耶律楚材的次兄善才(1172—1132)即因不肯当贰臣遗民,选择投水自杀,而非北上依附已贵为蒙元卿相的幼弟。

凡此种种,均可说明,耶律楚材倾心华夏文教诚然不虚,具体内容却也有其相当的简择性,其细微之处值得进一步考察。“定远奇功正今日,车书混一华夷通”^②的诉求体现在民族更迭、易代乱世中选择入世,文化的融合汇通难免成为治国当务之急。显豁的例子,可以参见蒙古君王挥戈南下之后耶律楚材对南宋治理制度的充分吸纳。考虑到他摹写曹洞宗“五位君臣颂”的《兼中至》所取用以喻道的意象同样采用了“泾渭同流无间断,华夷一统太平秋。而今水陆舟车混,何碍冰人跨火牛”,我们可以认定,在等视众生意义上的“华夷混通”更符合他的见地。^③耶律楚材信仰抉择中的儒佛面相从来都是显题,其代表性言论即《寄万松老人书》所提及的“以佛治心,以儒治国”。^④作为他的时代背景的辽、金两朝,不仅均高度汉化,甚至有“辽以释废,金以儒亡”这类说法流传。^⑤耶律楚材幼年即好佛教,困居燕京时期,他师从万松行秀(1166—1246)参禅并获得高度印可,“自古宗师,印证公侯,明白四知,无若此者”。^⑥同样,基于他对儒教至深的认同,他既是真正的儒者,也是真诚的佛教徒;^⑦面对成吉思汗的蒙古政权行其拯世安民之志时,他本人明确以“华”的对待地位自居。作于1218年,即初到漠北大帐晤见成吉思汗时的《过间居河四首》其三中有言“尧舜徽猷无阙失,良平妙算足依凭。华夷混一非多日,浮海长

桴未可乘”,正合其生平自期。他直接受命了“衣冠异域真余志,礼乐中原乃我荣”(《和武川严亚之见寄五首》其一),他所面临的西域则是“圣贤不得垂文教,历代纵横只自由”(《感事四首》其四,浙西本夹注)。^⑧无论血缘与族群,能行“中国之道”方合“中国之主”,^⑨这是耶律楚材知识结构中明确的自我定位与华夷权变。

基于史书称扬的雄才大略、出入经史、精通医卜,目前耶律楚材传世文集很可能仍不足以体现其完整的思想体系,但对于这位实干型的政治家,文字的表现恐怕也非其主要的兴致与精力所在。在充分汉化的契丹贵族耶律楚材的文化形构中,浸润于彼时流行北地的“苏学”、^⑩本文更多采用的将是广义的“宋型文化”这一宽泛表达,^⑪本文介入的视角乃是“香”这一目前学界尚不十分关注的文化载体,其所集中体现的历史文化与精神资源的继承与新变也因此具有了某种别致的意义。这一视角将不仅体现为西域与中土交汇下“香”材在辽金元三朝交替时期的性格表现,耶律楚材本人知识结构中经由“香”学呈露的特别样貌,更将彰显中古文化过渡期的特殊景观。身处“宋型文化”熏育中,耶律楚材对香文化不同面相的接收与拒绝,带着清晰的时代印痕。

二、闲事“香”见：“宋型文化”的吸纳

耶律楚材诗文风格豪放,自在不拘绳墨,多数

^① 这份名单被认为是耶律楚材开具的。彼时南宋、金、蒙古曾三位“衍圣公”并世的局面,毋宁实证了“道之所在即中国”的共识。日后由孔元措编写的《孔氏祖庭广记》卷五《历代崇重》中,耶律楚材之名赫然列于卷首。参见刘晓:《耶律楚材传记》,第103、125页。

^② 《用前韵送王君玉西征二首》其二,载《湛然居士文集》,第26页。

^③ 《湛然居士文集》,第164页。另可参阅刘达科:《耶律楚材与孔门禅》,《江苏大学学报(社科版)》2011年第1期。

^④ 《湛然居士文集》,第293页。

^⑤ 《元史·张德辉传》,中华书局1976年版,第3823页。

^⑥ 《湛然居士文集》,万松“序”。

^⑦ 证据毋宁就是其传世诗文中触目可见的“吾儒”。作为耶律楚材直系祖先的耶律倍(丹东王)为儒教所倾倒众所周知。参阅罗因:《耶律楚材的三教思想》,(台北)《东吴中文学报》第23期(2012年5月)。

^⑧ 分别见《湛然居士文集》,第86、103、105页。

^⑨ 此言出自稍后于耶律楚材的元人郝经针对宋人的《与宋两淮制置使书》(载《郝文忠公陵川文集》卷三七),但也算以异族而入主“中国”的舆论共识。参阅刘晓:《耶律楚材传记》,第217页。

^⑩ 耶律楚材之妻苏氏也即其爱子耶律铸的生母,被认为是苏轼四氏孙苏公弼之女。耶律楚材诗中亦曾多次称道“苏黄”。苏轼之弟苏辙出使契丹时曾写下《神水馆寄子瞻兄》四绝之其三:“谁将家集过燕都?逢见胡人问大苏。莫把声名动蛮貊,恐妨谈笑卧江湖。”可见苏学对彼时契丹人影响之深远,所谓“川学在北”。耶律楚材不是唯一的个案。参见贾秀云:《耶律楚材家族与苏学的关联》,《苏州科技大学学报》2019年第4期。

^⑪ 学界于此的讨论是显题,此处亦不展开。与本文关系较密的观点是,“宋型文化”所包含的“多元并存”的民族心态的丰富性应该不容忽视。参见宫崎市定:《东洋近代史》,载《宫崎市定全集》卷2,东京:岩波书店1992年版。

颇近禅偈,^①但他对汉文化典籍之稔熟不必怀疑。其诗不以引经据典胜,经典却渗透其中,而且旁涉三教。^②因辽金时期普遍存在的“南北道绝,载籍不相通”的现实压力,此时北方学术被认为更多保留了汉唐遗风,更重章句训诂之学,^③“学唐比宋”的文化追求更能反映彼时北方民族的文明样态。就耶律楚材本身的儒学素养言,的确有些颇近汉唐“事功”儒学而非两宋“心性”儒学,甚至因此偶被当代儒者认为其所得者皆为“儒学之粗”。^④而在耶律楚材自身言,“深刻的思想论难”不是这位政治实干家关心的重点,他追求的是“盖道者易知易行,非掀天拆地,翻海移山之诡诞也。所以难信难行耳。举世好异乎,罔执厥中,举世求乎难,弗行厥易”。^⑤罗因认为,“耶律楚材三教思想的价值,不在于他思想理论上的创发,而在于他作为一个政治家,如何在其政治乃至军旅生涯中撷取二家之长,融贯于一己生命实践的示范”,^⑥断制大体公允。耶律楚材“会通三教”的精神实质并不太容易从他的文字中把捉。所谓“予谓穷理尽性莫尚佛法,济世安民无如孔教。用我则行宣尼之常道,舍我则乐释氏之真如”,或者“用我必行周孔教,舍予不负万松轩”,此类言语多是“个中”言,都需进行必要的深察。^⑦他的批评理学固然基于了解不够,要等到赵复 1235 年被俘北上,理学才在元朝展开具有深度的影响;也基于他的佛教立场,所谓“一扇儒风佛日明”。^⑧正是源于有关儒佛两教的观点类似,耶律楚材才会认为赵秉文与李纯

甫(1177—1223)对理学的发难跟自己情志最相投。但耶律楚材心心念念的“尧舜之治”与“回向三代”,岂不同时更是宋儒的理想?^⑨而且,即使批评两宋理学,耶律楚材真正不满的似乎也并非理学的理论,而主要是理学对佛教的排斥。何况,比较批评理学,他批评“释氏之邪”和“老氏之邪”的火力来得更是太多了。耶律楚材的宗教定位表现为相当肯定和尊重儒释道三家的“原创”思想,而对某些后起新说保持警惕。

但身处宋型文化的滥觞时代,其母杨氏与妻苏氏又皆为汉人,^⑩耶律楚材的诸多文化选择都必须整体纳入“宋型文化”性格中考虑才见清晰。包括以儒家、佛教强项所在分属不同领域,亦并非汉唐风味独具。宋代相当一部分三教调和论者也是这样划分的。如智圆(976—1022)就曾说“吾修身以儒,治心以释”。契嵩(1007—1072)也说“儒者圣人之大有为者也。佛者圣人之大无为者也。有为者以治世,无为者以治心”。宋孝宗(1127—1194)同样说“以佛修心,以老养生,以儒治世,斯可也”。^⑪本节则聚焦于流行两宋的文人雅玩、“四般闲事”之一的香事展开,进一步透显耶律楚材知识结构中规唐模宋的具体表现。

“宋型文化”特称的“四般闲事”具体为何,历代的理解虽略有歧义,但焚香、抚琴、斗茶基本都可涵盖在内是没有疑问的。这三者也都在宋型文化的大背景下获得了充分发展,形成独特的艺术样式与精神,对以后的中国与东亚世界皆有深刻

①《四库全书总目提要》称其诗语“皆本色,惟意所加,不以研炼为工”。王国维《耶律文正公年谱》中有非常体贴的解释,认为作者习用北地方言,对声韵不协不敏,兼之壮岁高位始为诗,无人提醒其失范。清人王士禛《池北偶谈》卷一七《耶律文正公诗》中称其“多禅悦之语”。参见《湛然居士文集》,第 203、380 页;刘晓:《耶律楚材传记》,第 315 页。

② 此处稍举两例,如《和武善夫韵》中开句以“不得潜身似许由”,结句以“他时雪夜寻良友,且学当年王子猷”,分别用了先秦与魏晋的典故;《和冯杨善韵》中“沧浪浊处不濯缨”和“须知通世元无闷”分别用了《离骚》与《易经》的典故。见《湛然居士文集》,第 233 页。

③《元史·赵复传》,第 4314 页。另请参阅萧启庆:《中国近世前期南北发展的歧义与统合》,载氏著《元代的族群文化与科举》,台北:联经出版社 2008 年版;周春健:《辽金元三代的经学发展及其特征》,载氏著《经史之间:中国古典学论集》,第 103 页。

④ 参见刘晓:《耶律楚材传记》,第 260—261 页;孙克宽:《元代汉文化之活动》,台北:中华书局 1968 年版;陈弱水《柳宗元与唐代思想变迁》,江苏教育出版社 2000 年版。关于汉唐儒学与两宋儒学之间的兴替,杨儒宾《从五经到新五经》(台北:台大出版中心 2013 年版)中给出的解读相当恳切。

⑤《辨邪论序》,载《湛然居士文集》,第 188 页。

⑥ 参见氏著《耶律楚材的三教思想》,第 205 页。

⑦《寄用之侍郎》,载《湛然居士文集》,第 130 页。

⑧《寄武川摩诃院圆明老人五首》其五,载《湛然居士文集》,第 144 页。

⑨ 参阅余英时:《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,台北:允晨文化出版社 2003 年版。耶律楚材上元太宗的《时务十策》未免让人联想到范仲淹(898—1052)著名的《十事疏》。

⑩ 考虑到耶律履在耶律楚材周岁时即去世,耶律楚材的教育不仅由母亲亲授,其诗中念母之作亦甚多、甚感人,则其对“汉文化”色授魂与之亲和力,未尝不可多一重解释,此处暂不展开。

⑪ 分见《中庸子传》(上),载《续藏经》第一辑第二编第六套第一册,卷一;《谭津文集》卷八,CBETA,T52,no.2115,p.686,b14-16;《佛祖统纪》卷 47,CBETA,T49,no.2035,p.430,a16-17。另请参阅罗因《耶律楚材的三教思想》中的相关描述。

影响。耶律楚材虽是务实忙碌的政治家，却同样在这一领域体现出相应的文化素养，乃至展现了不凡的技术能力。在现存耶律楚材不足七百首的诗作中，茶、琴、香的出现频率都很高。其中，茶约 23 出。无论是《西域从王君玉乞茶因其韵七首》中讨要的“建溪茶”，诗句“碧玉瓿中思雪浪，黄金碾畔忆雷芽”中所涉及的宋代点茶饮法与“喊山”习俗，还是《对雪鼓琴》中“旋烧活火烹团月”“癖茶嚼句空劬劳”的具体描绘，^①都可见他对茶之热爱，也表现出他对茶艺的内行。^②琴约 89 出。其量丰富，尚未计入梧桐、桐君、丝桐、松风之类代指。据说耶律楚材临终家藏多佳琴。^③因琴技被认为是与禅宗证修境界的某种一体呈露，耶律楚材与琴文化的关系也是学界关注较多的。^④此两者因皆已有相应专题研究，故此处不再展开。

耶律楚材诗中泛论之香约 78 出。从中遴选与严格意义上的用香行为有关者，约在半数。代称如“梅魂”类尚未统计在内。故耶律楚材作品中言及香的频率应高于茶。以“身長八尺，美髯宏声”深得成吉思汗喜爱的契丹王子雅爱香道之事，一直未被学界注意。如将香、琴、茶等量齐观，无疑充分彰显了耶律楚材“宋型文化”的文人趣味。如《夜坐弹离骚》中，他将三般闲事皆尽兴纳入：“一曲离骚一碗茶，个中真味更何加。香销烛烬穹庐冷，星斗阑干山月斜。”^⑤

在耶律楚材诸多言香诗作中，笔者认为尤以如下两首值得注意。其一是《寄龙溪老人乞西岩香》：“寄语龙溪老古锥，西岩风韵我长思。香钱缓发鸣琴后，瓦鼎浓熏入定时。比拟梅魂只独步，品量龙脑可同驰。湛然鼻孔撩天大，穿过多时不自知。”^⑥还有一首是《从龙溪乞西岩香并方》，前有小序“余爱龙溪老人之西岩香，屡乞之，每恨得少，旋踵而尽，因道鄙语乞香并方”：“我爱龙溪新样

香，西岩风韵卒难忘。深玄欲说舌头短，妙观先通鼻孔长。秋水弹时宜受用，碧岩读处更相当。清香妙谱都拈出，莫惜十年旧药方。”^⑦

王国维撰《耶律文正公年谱》，定《寄龙溪老人乞西岩香》作于 1233—1236 年、《从龙溪乞西岩香并方》作于 1234 年，据诗意可推前者当作于 1234 年之前。同时被定为 1234 年作的还有一首《从万松老师乞玉博山》，亦跟香道关系甚密，此下文再议。

耶律楚材如上两诗中呈现的都是两宋文人流风甚盛的用香与合香传统。“香钱缓发”与“瓦鼎浓熏”，清楚表现了用银叶或云母隔火在香炉中发香的过程。“秋水”所指的是古琴谱名，“碧岩”当是《碧岩录》、北宋禅师圆悟克勤(1063—1135)针对雪窦重显(980—1052)的颂古评唱，也可指代一般性的琴谱或佛学读物。诗中“鼻孔”两现，则皆与马祖道一提撕百丈怀海(720—814)的“野鸭飞”公案有关，宗家所谓“脚跟点地，鼻孔撩天”使得这一不雅相的俗词在宋元禅诗中出现频率相当高。耶律楚材《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录序》中亦有类似说法。^⑧宋诗中与此相关的著名香学用典，可见“苏门四学士”之首黄庭坚(1045—1105)的《有闻帐中香以为熬蝎者戏用前韵二首》其一：“海上有人逐臭，天生鼻孔司南。但印香严本寂，不必丛林徧参。”以及同为黄作的《谢王炳之惠石香鼎》：“薰炉宜小寝，鼎制琢晴岚。香润云生础，烟明虹贯岩。法从空处起，人向鼻端参。一炷听秋雨，何时许对谈。”^⑨对耶律楚材而言，更直接的文献经验应该还包括苏轼(1037—1101)针对上诗的《和黄鲁直烧香二首》其一：“四句烧香偈子，随香遍满东南。不是闻思所及，且令鼻观先参。”^⑩

无论是黄诗、苏诗，还是耶律楚材的两诗，都表现了两宋特有的“香禅”流风。商海锋对此现象

① 分见《湛然居士文集》，第 107、221 页。宋代茶俗参见拙作《问茶》中的相应描写，作家出版社 2018 年版。

② 和谈《耶律楚材在西域的交游与诗文创作》(《新疆社科论坛》2014 年第 3 期)中甚至认为“直到耶律楚材作西域诗，我们才得以了解西域饮茶之习俗”。但考虑到耶律楚材充分汉化的“西漂”性质，笔者认为他的饮茶经验应该无法代表西域的本土茶俗，而更像一个汉族士大夫在西域的特殊经验。

③ 《中书令耶律公神道碑》，载《湛然居士文集》，第 334 页。

④ 参见冯焕珍：《论耶律楚材琴禅一味的琴学观》，《中山大学学报(社科版)》2011 年第 4 期。

⑤ 《湛然居士文集》，第 241 页。

⑥ 《湛然居士文集》，第 208 页。

⑦ 《湛然居士文集》，第 247 页。

⑧ 《湛然居士文集》，第 192 页。

⑨ 《黄庭坚诗集注》，卷三，中华书局 2003 年版，第 122—123 页。

⑩ 《黄庭坚诗集注》，卷八，第 289 页。

进行过细致分析。南宋初年,周紫芝(1082—1155)曾于官舍旁自筑禅堂“妙香寮”,公余写经参禅之外,即与友人以香诗酬唱:“余在富川作妙香寮,永兴郭元寿赋长篇其后,贵池丞刘君颖与余凡五赓其韵,往返十篇。”意和香与意可香、深静香、小宗香合称的“黄太史四香”,很快成为文学史与艺术史上的新典范,为时人所追摹。^①黄庭坚首创的香诗、与苏轼之间的香诗赠答,以及相应的香方搜配——耶律楚材上诗中则称“药方”^②,作为文化现象均风行一时。基于他对禅宗与汉文化的双重热爱,看来耶律楚材并不陌生这一新传统,“穿过寻香逐气者鼻孔”与“绊倒行玄体妙底脚根”并举,成为“香”“禅”相济的一体象征。^③据王国维《耶律文正公年谱》,写作《从龙溪乞西岩香并方》的同年(1234),耶律楚材还有缘得到了苏轼的铁杖和宋朝的乐器。他不仅一连写了《用秀玉韵》《用樗轩散人韵谢秀玉先生见惠东坡杖》《谢西方器之赠阮杖》三诗以记,再三称美“睢阳三绝从来传,坡仙铁杖为之先。宋朝四美岂易得,地君神器称手贤”,并且在小注中记载了金显宗(1163—1224)为东宫太子时亦喜爱苏轼诗并花重金搜求购买铁杖。耶律楚材对同为“亡宋之故物”的地字号阮亦不吝赞美,称为“天地玄黄,此四阮为绝宝也”。除此之外,还有《和董彦才东坡铁杖二十韵》之作。^④《自赞二首》中他以“有发禅僧,无名居士”自美,更是被后世注者直接视为黄庭坚《自赞》“似僧有发,似俗无尘”的传承。^⑤

凡此种种,皆说明被认为极具“汉唐中古”风味的耶律楚材,同时更是宋型文化的嫡传。

耶律楚材香诗中提到的“龙溪老人”,当即驻锡燕京圆明寺(三学寺)的三学尼长老,在他其他诗作中亦曾数现。《寄冰室散人》中所称“好访龙溪善知识”,有自注“三学尼长老道号龙溪老人”。《送

侄了真行》中又说,“三学有龙溪,叩参宜尽诚”。《和秀玉韵》中提到的“三学老人”,应该还是此人。^⑥

龙溪老人所制“西岩香”应和“黄太史四香”类似,均是宋代流行的合香一种。目前认为北宋第一部香谱《洪氏香谱》即出自黄庭坚外甥洪刍(1066—1127?)之手,^⑦深受“宋型文化”或“苏黄”之学影响的耶律楚材有同样香癖并不奇怪,他对香料的品类也是稔熟的。前诗提到的“龙脑”之外,《蜡梅二首》有句“临风浥此蔷薇露,醉墨淋漓寄渺茫”与“寒英深染蔷薇露,冷艳微熏笃耨香”,作为比拟修辞的“蔷薇露”和“笃耨香”都是来自西域的名香。^⑧描摹自然花香却要借助异域香品意象,足证宋代时用香生涯之发达。其他诗作中提到的香品还包括龙涎香(《燕京大觉禅寺奥公乞经藏记既成以诗戏之》)和作为典故的沉香(《和抟霄韵代水陆疏文因其韵为诗十首》其三、六)。香在其作品中常与琴联袂出现,成为旗鼓相当的体道之侣,如《弹广陵散终日而成因赋诗五十韵》中有“清旦炷幽香,澄心弹止息”。多数时候,香真正的用途与禅修有关。如1222年耶律楚材身在西域,回想离燕京时曾参拜佛牙,写下《寄移刺国宝》:“昔年萍迹旅京华,曾到风流国宝家。居士为予常吃素,先生爱客必烹茶。明窗挥麈谈禅髓,净几焚香顶佛牙。回首五年如一梦,梦中不觉过流沙。”《和南质张学士敏之见赠七首》其一,应该是焚香静坐时修证境界的实写。^⑨《从万松老师乞玉博山》中说到用香目的,也是“礼佛诵课”:^⑩“吾师珍惜玉山炉,可叹雕纹朴丧初。无党无偏三足峙,不缙不磷一心虚。礼佛诵课须资汝,示众拈香正起予。对此好弹三涧雪,因风远寄万松书。”^⑩

“万松老师”即万松行秀,没有疑问他是对耶律楚材一生影响最著之人。万松于易代之际对大

①周紫芝:《太仓稊米集》,卷六一《妙香寮》,清文渊阁四库全书补配文津阁四库全书本。参见商海锋:《香·禅·诗的初会:从北宋黄庭坚到日本室町时代“山谷抄”》,(台北)《汉学研究》2018年12月号,第73—111页。

②此正可见香、药一家,也与其禅学修养另有深意。关于耶律楚材诗文中的“医药”喻象当另文分析,此不赘述。

③《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录序》,载《湛然居士文集》,第192页。

④分见《湛然居士文集》,第215、217、233—234、360页。

⑤《湛然居士文集》,第197页,浙西本小字夹注亦见同页。

⑥分见《湛然居士文集》,第222、232、238页。另请参阅刘晓:《耶律楚材传记》,第208页。

⑦参见商海锋:《北宋本洪刍〈香后谱〉辨正辑佚》,(台北)《故宫学术季刊》第36卷第1期。

⑧《湛然居士文集》,第83页。一般认为“笃耨香”即现在统称的末药。与耶律楚材同时期的诗人元好问,诗中也曾多次出现“笃耨香”,例如《从希颜觅笃耨香》其一的“绿洋奇亦赛浓梅,永忆熏炉试浅灰。尤物也知人爱惜,帘筛风动只紫回”,颇可见出元好问同样熟悉宋人的香道。另请参见周嘉胄:《香乘》,九州出版社2014年版,第47页。

⑨分见《湛然居士文集》,第11、48、243页。

⑩《湛然居士文集》,第245页。

都佛教的保存之功也是世所公认的。^①耶律楚材曾用万松老人韵作诗寄友，赞其“议论馨香发，文章蕴藉深。自得逍遥意，何须泊邓林”的德行之美。前诗提到的“玉博山”是香具，耶律楚材似特喜此物，在致意万松之外，又曾有《寄岳君索玉博山》：“玉炉精巧若裁肪，寄与髯翁也不妨。古庙多年无气息，直消一炷返魂香。”^②

和“瓦鼎浓熏”的陶制香炉不同，“玉博山”应是宋人用玉料仿制或镶嵌的汉代流行的熏香器具博山炉。诗中提到的“返魂香”是统称代指，此香也是汉唐流行的西域香料中的名品，甚至是后世之人想象西域的代表香品。如宋人刘克庄《梅花》诗中特称“造化生尤物，居然冠众芳。东家傅粉白，西域返魂香”。关于返魂香的最早记载出自托名东方朔的《海内十洲记》，本身即西域贡品：“延和三年，武帝幸安定，西胡月支国王遣使献香四两，大如雀卵，黑如桑葚。帝以香非中国所有，以付外库。使者曰：……神香起夭残之死疾，猛兽却百邪之魅鬼。又曰：灵香虽少，斯更生之，神丸疫病灾，死者将能起之，及闻气即活也。芳又特甚，故难歇也。后建元元年，长安城内病者数百，亡者太半。帝试取月氏香烧于城内，其未死三月者皆活，芳气经三月不歇，于是信其为神物也。”^③

类似的记载还见诸《汉武故事》《博物志》以及《仙传拾遗》等传奇小说。^④魏晋以后“返魂香”凝为常典，如张祜《南宫叹亦述玄宗追恨太真妃事》、窦巩《哭吕衡州八郎中》、王禹偁《芍药》均提到返魂香。《大秦景教流行中国碑》亦称：“大秦国南统珊瑚之海，北极众宝之山，西望仙境花林，东接长风弱水。其土出火紈布、返魂香、明月珠、夜光璧。”^⑤

诸多事实皆可证明，耶律楚材谙熟两宋香事。不少时候，香与琴均成为禅宗修证体验中的正面

因素，如《鼓琴》中所描绘的“呼童炷梅魂，索我春雷琴。何止销我忧，还能禁邪淫”。^⑥但正如其自谓的“翻腾密藏明佛日，淘汰机缘振祖风”及“闲来石上栽红莲，水无波浪火无烟”，耶律楚材虽然对苏黄之学深有好感，也了解两宋香事中“焚香参禅”的新传统，却没有泥滞于此。^⑦其作品中最具时代精神、地域风格，也极富自家心得的一次关于“香”的见解，发生在其侄女因病索香避邪，他特别写下的《遗侄淑卿香方偈》。

三、安息香变：三教交汇之“物”

《遗侄淑卿香方偈》前有小序：“侄淑卿疾作，索安息香于余，欲辟邪也。将谓汝是个中人，犹有这个在，因作香方偈以遗之。”其内容如下：“我有一香香，秘之不敢说。心生种种法生，心灭种种法灭。退身一念未生前，此是真香太奇绝。邪神恶鬼永沈踪，外道天魔皆胸裂。”^⑧诗偈文本并不复杂，无所依傍，得见未生前本来面目是禅宗佛子的基本定位，“真香”云云可参考《六祖坛经》关于“五分法身香”的解读，末句“外道天魔皆胸裂”即从《永嘉证道歌》中化出。但是，如结合上一节关于耶律楚材知识视域中香学构成的分析，此处针对“安息香”颇为严峻鲜明的一转，则另有深意可挖。

该诗偈的接受者淑卿，是耶律楚材仲兄善才之女，名舜婉，尝入金掖庭，金亡之后归楚材家，逾年(1235)卒。该诗很可能作于其病革时。王国维《年谱》称1233—1236年间，应可更具体为1234—1235年间。耶律楚材《祭侄女淑卿文》即殓之以“蔬食清茗”，称其“禅理颇究，儒学悉通，禀郑娘之标格，有灵照之心胸，不食荤于笄年，欲为尼于高嵩”，入宫之后“守志持节，慎心伤躬，垂及知命，尚为婴童”，“果全身而不辱，示微疾而善终。

① 参阅野上俊静：《金帝室与佛教》，载《辽金的佛教》，京都：平乐寺书店1953年版。

② 《湛然居士文集》，第314页。

③ 转引自周嘉胄：《香乘》，第158页。

④ 熏香具有预防和控制瘟疫的功效曾一次次为中外历史所证明。例如17世纪初米兰黑死病爆发，公共健康行政长官派发用巴勒斯坦香、康乃馨、橘皮、牡丹叶、乳香、芸香籽、肉豆蔻等制成的粉末，制成香袋供人们挂在脖子上。参见John O'Connell：《香料之书》，四川人民出版社2018年版，第218页。

⑤ 王昶：《金石萃编》，卷一二〇，清嘉庆十年刻、同治钱宝传等补修本。

⑥ 《湛然居士文集》，第220页。

⑦ 《和南质张学士敏之见赠七首》其五，载《湛然居士文集》，第13页。“香禅”作为传统如果存在，对日本五山禅僧的影响可能要大过对中土禅法的影响，前者甚至发育出一种被称为“山谷抄”的文化活动。作为五山文化一分子的香道深受来自宋型文化中“香事”传统的影响。参阅商海锋：《香·禅·诗的初会：从北宋黄庭坚到日本室町时代“山谷抄”》；周裕锴：《“六根互用”与宋代文人的生活、审美及表现》，《中国社会科学》2011年第6期。

⑧ 《湛然居士文集》，第270页。

信幻有之非有,知真空之不空”,^①则其在能诗礼传家之外,当更为守戒之行者。刘晓认为,淑卿与耶律楚材另一侄女“了真”都曾师从三学尼长老,也即和耶律楚材颇有香缘的“龙溪老人”学习佛教。^②耶律楚材《送侄了真行》诗表明,两位出身契丹贵族的女性遭逢金元易代之变,其飘零身世颇为类似:“吾兄继世禄,袭封食东平。幼子死王事,长安闺门英。孀居二十年,礼佛读传灯。一旦遇宗匠,了真训其名。前岁阳翟破,道服潜偷生。宁死不受辱,托疾燕山京。湛然怜孤族,赎汝为编氓。死生本如梦,宠辱真若惊。莫忘离乱苦,长思厌世情。三学有龙溪,叩参宜尽诚。喝碎须弥山,打破干闥城。两头俱放下,枯木一枝荣。”^③

龙溪既擅制香,所从学佛之女弟受其熏习,熟悉或喜爱香道也是情理中义。病中能向耶律楚材索香,岂不证明他素常善用此物。淑卿希望得到安息香以帮自己“辟邪”这一愿望,就“安息香”在中国的流布传统而言并不突兀。该香在《汉书·西域传》中首出时就附加了这一特性:“安息国去洛阳二万五千里,北至康居。其香乃树皮胶,烧之通神明,辟众恶。”^④

唐人段成式《酉阳杂俎》再现了这一说法,“安息香树出波斯国,波斯呼为辟邪树”。^⑤安息香出现在中国文献中绾结紧密的神异事件,最初往往和佛图澄(232—348)这位西域神僧关系密切,《高僧传》有载:“襄国城堑水源在城西北五里,其水源暴竭,勒问澄何以致水,澄曰:今当敕龙取水。乃与弟子法首等谁人致故泉源上,坐绳床,烧安息香,咒愿数百言。如此三日,水泫然微流,有一小龙长五六寸,随水而来,诸道士竞往观之。有顷,水大至,隍堑皆满。”^⑥

据说这也是“安息香”第一次出现在汉语文献中。佛图澄于西晋怀帝永嘉四年(310)来到洛阳,

“自云百有余岁,常服气自养,能积日不食,善诵神咒,能役使鬼神”(《晋书·艺术列传》)。他的神通经常都是经由“香”来体现。例如,同在《高僧传》中,他还曾经“烧香咒愿”遥控救护了一位被他派“向西域市香”而遭遇盗劫差点被杀的弟子:“忽闻香气,贼无故自惊曰:救兵已至。弃之而走。”

香料出现于人类社会后,宗教用香、医药用香、生活用香历来是大宗,也一直并存。而作为审美的文化用香最为后起,也因其非必需之用而更像“闲事”。即使在两宋香学大兴之后,香的性质也是综合出现的,例如洪刍《香谱》中也常讲到香草在芳美之外同时具有“杀虫毒,辟不祥”的亦药用、亦宗教的多重功能。诚如 Edward Schafer 的《唐代的外来文明》一书中所言,佛教与外来的印度文化为中国的寺庙带来了大量的新香料,众多有关焚香和香料的习俗、信仰也随之传入中国,从而加强和丰富了中国古老的焚香传统。加强丰富是一面,入乡随俗也是一面,此刻在禅宗行者“犹有这个在”的提撕中,结合了当时的香禅知识新起。可以说耶律楚材拒绝的并非一味香材,亦不仅是佛教教法的一些新变。这尤其反映了他当时身处包括蒙元萨满教、道教各宗、佛教糠禅等各种他认定的“三教之邪”的包围中,对于一种清明理性、儒禅并重的精神的坚守。这一精神与其说近乎唐风,毋宁说更类于宋样。

商海峰在相关研究中梳理了中古佛教传统中“香”具有的香供、香使、香尘、香毒等不同形象,特别朗现“香禅”的意义。^⑦被认为创立“香禅”传统的黄庭坚在禅宗法脉中明确有其位置(临济宗“黄龙派”统下的黄龙惠南→晦堂祖心→死心悟新、山谷道人),耶律楚材本人隶属曹洞,却也写过《黄龙

①《湛然居士文集》,第295—296、361—362页。

②刘晓:《耶律楚材评传》,第208页。

③《湛然居士文集》,第232页。

④转引自周嘉胄:《香乘》,第45页。

⑤转引自周嘉胄:《香乘》,第45页。不过, Berthod Laufer(1874—1934)著《中国伊朗编》(商务印书馆2017年版)与 Edward Schafer 的《唐代的外来文明》(陕西师范大学出版社2005年版)均认为段氏的说法不甚可靠。

⑥《高僧传》,卷九《佛图澄传》,载《大正藏》卷五十,第383页下至第387页上,关于其精通方术、咒术的描述甚多。参阅杨曾文:《佛图澄及其在中国佛教史上的地位》,收入氏著《佛教与中日两国历史文化》,中国社会科学出版社2015年版。

⑦例如曾经作为佛教重要供物的“香”,中唐般若(734—?)译《华严经》(四十华严)不厌其烦罗列了香供养的“十功德”。还有汉籍中最早见于初唐律宗开山道宣(596—667)《四分律删繁补阙行事钞》的“香使”,也有在隋唐佛教如天台、北宗禅、密教的修行与仪轨中承担负面意义的香尘。隋天台智顗(539—598)所述《摩诃止观》,夜叉拘那含佛常来撩拨坐禅者诱其破戒,其中就有“嗅香”。参阅氏著《香·禅·诗的初会:从北宋黄庭坚到日本室町时代“山谷抄”》。

三观颂》，对黄庭坚的著述非常熟悉。^①某种程度上，耶律楚材此刻对“安息香”的拒绝确实不妨视为教法的凸显。“香”不仅逐渐疏离了此前中古佛教诸宗中供、使、尘、毒的形象，亦不仅成为北宋以后可直接代指“禅”甚至“佛性”的象征，“至香”是内在的隐喻，更是内在的落实，犹如另外一篇《法语示犹子淑卿》中的恳切之语“徒增狂慧，深背真道，卖弄聪明，于道何益”及“参要实参，悟需实悟。满肚学来无用处，阎王不要葛藤看”。^②耶律楚材此刻对“神异”的拒绝，又同时体现为对“神异”的实证：必须落于自身的“退身一念未生前，此是真香太奇绝”。这种超越的“香”也是耶律楚材诗中“香”意象经常被特别突出的层面，像《和张敏之诗七十韵三首》其一中的“故国颓纲秽，新朝明德香”，《为子铸作诗三十韵》中的“儒术勿疎废，祖道宜熏灸”，《子铸生朝润之以诗为寿予因继其韵以遗之》中的“盛名留万世，馨香光赫赫”。^③这一物感与物观的行程，毋宁与《尚书·君陈》“至治馨香，感于神明。黍稷非馨，明德惟馨尔”、《左传·僖公五年》“神所冯依，将在德矣。若晋取虞而明德以荐馨香，神其吐之乎”的立场遥遥呼应。

耶律楚材《遗侄淑卿香方偈》中对“安息香”的拒绝，笔者认为必须考虑的第二个因素就是，在西域与全真教龙门派祖师丘处机（1148—1227）交恶后，他可能衍生的对道教教法的反感——外丹传统很多时候对香材也颇为热爱。《戊子喜雨用马朝卿韵二首》其二，耶律楚材明确说“茅山道士真堪笑，虚费工夫炼五金”。在他看来，“生死轮回苦莫禁，不如学道惜分阴”的真理乃在“不死乡中灵草异，长生劫外紫云深”。^④甚至在道士向他求诗之际，他直接回怼：“玄言圣祖五千言，不说飞升不

说仙。烧药炼丹全是妄，吞霞服气苟延年。须知三教皆同道，可信重玄也似禅。趋破异端何足慕，纷纷皆是野狐涎。”^⑤

这包括金元时期在北地特别流行的“运气”学说，因为起源带有浓郁的道教背景，以佛弟子而行儒家风的耶律楚材亦以“道术”（“知来何假灵龟兆”）视之，精通天文历法的他因此亦未必很上心。^⑥“济世元知有仁政，活人不假返魂香”，“未行礼乐常如歉，欲挂衣冠似不情”，^⑦对于一往情深、诗文中言必称“吾夫子”的耶律楚材来说，他对神异之香与香之神异极有节制的接纳与拒斥是不言而喻的。当耶律楚材面对历史上所流传的“安息香”那些神神道道的功能时，是否会令他想起丘处机在成吉思汗面前的诸多表现，以及他在“以见余志”的《西游录》中所具列的“十宗罪”？^⑧《西游录》中不仅“颇涉三圣人教正邪之辨”，明确指认“全真、大道、混元、三张左道之术，老氏之邪也”，尤其指出“至于黄白金丹导引服饵之属，是皆方技之异端，亦非伯阳之正道”。^⑨前文提到的《十洲记》，由于存在大量关于服食修炼、长生不老等内容，《新唐书·艺文志》《宋书·艺文志》也将其归入道家类。直到宋代张君房（生卒年不详，约1001年）编写《云笈七签》，依然认为长期服用以苏合香为主要原料配置的方药能够达到长生不死的效果。

从道教修炼角度看，服食返魂香与苏合香都极具延年益寿之功效，而苏合香很可能就是安息香。^⑩在耶律楚材身处的时代，“返魂香”具有的某种神异功能，或者也被附载到了安息香上。直到明人李时珍（1518—1593）笔下，“安息，国名也”的历史记忆亦并未完全湮没，《本草纲目》中针对

① 文见《湛然居士文集》，第319页。其在《西游录》（下）中所责备丘处机之五的“不识鲁直赞意”即指黄庭坚所作《观音赞》。参见刘晓：《耶律楚材传记》，第274、276页。

② 《湛然居士文集》，第298页。

③ 分见《湛然居士文集》，第200、271、307页。

④ 《湛然居士文集》，第80页。虽然全真教本身提倡清修，不尚符箓与黄白之术，但耶律楚材对于“道教”的否定，是将“全真、大道、混元、太一、三张左道之术”统统算作“老氏之邪”的。而直到元世祖忽必烈时期，“方士请炼大丹”还会成为朝臣面折廷争的议题。当时风气可想。参阅刘晓：《耶律楚材传记》，第271—272页；《元史·廉希宪传》，卷二〇二，第3092页。

⑤ 《邵薛村道士陈公求诗》，载《湛然居士文集》，第147页。

⑥ 《寄南塘老人张子真》（1221）诗中小注“昔论运气颇知未来事”，载《湛然居士文集》，第127页。“运气”学说金元时期流行北地的具体情况，参见拙作“‘滋阴’，还是‘扶阳’：易代时期的医风嬗变”，《中国文化》2020年春季号。

⑦ 《和王正夫韵》、《和渔阳赵光祖二诗》其一，载《湛然居士文集》，第209、224页。

⑧ 《西游录》，向达校注，中华书局1981年版，第17—18页。

⑨ 《西游录序》，载《湛然居士文集》，第186—187页。

⑩ 参见罗欣《返魂香考》（《社会科学战线》2009年第1期）、温翠芳《返魂香再考——兼与罗欣博士商榷》（《经济与社会发展》2012年第2期）、王永平《返魂香与伏虎兽：〈海内十洲记〉所记西胡月支国朝贡事发微》（《河北月刊》2017年第1期）等。

“安息香”的命名依然不脱此调：“此香辟恶，安息诸邪，故名。”^①《红楼梦》第97回中，宝玉旧病复发，贾府的对治依然是“只得满屋里点起安息香来，定住他的魂魄”。^②可见此习风源远流长。而这很可能正是作为纯粹儒者与真正禅师的耶律楚材很不关心的一种传统。耶律楚材本人虽然精通历法术数，^③他得遇蒙元两代君主似乎也与擅长占卜等实用技术有关，但某些迹象更倾向证明他积极整理天文地理同样是基于他对某种中古性格的“神异”的拒绝。《过太原南阳镇题紫薇观三首》其三所言“三教根源本自同，愚人迷执强西东”固然不错，但其下两句“南阳笑倒知音士，反改莲宫作道官”方是本意。^④他反对的主要就是这种世俗的、在他看来根本道理不明的、肤浅的宗教乱象与奇技淫巧。《题西庵归一堂》皆就法理会通上立言：“三圣真元本自同，随时应物立宗风。道儒表里明坟典，佛祖权宜透色空。曲士寡闻能异议，达人大观解相融。长沙赖有莲峰掌，一拨江河尽入东。”^⑤

所以他会《西游录》中明确承认“三圣人教皆有益于世者，尝读《道》《德》二篇，深有起予之叹，欲致吾君高踏羲皇之迹”。其《复用前韵唱玄》也说“当年学道颇得趣，鱼兔入手忘筌蹄。残编断简披庄子，日日需当诵秋水”。他确实对《老》《庄》亦颇认同，尤其喜爱《庄子》。但此诗下截的“何如打坐蒲团上，参透生平本无相。一瓶一钵更无余，容膝禅庵仅方丈”，才是他的当下直呈与性命安顿。^⑥在“宋型文化”与禅宗教法的强烈熏育下，拒绝了安息香“神香”性质的同时，也意味着耶律楚材扬弃了某种“神僧”传统。而且，耶律楚材对“香异”的拒绝并不是孤证，往往是禅宗学者的共法。传为黄檗希运(?—855)弟子的唐代护法名相裴休(797—870)亦有等视诸香的观点流传。^⑦“既知物物头头是，谁问朝朝暮暮情。散尽迷云何

所有，一轮秋月普天明。”(《和冲霄韵五首》其二)这也是《万松索琴并谱，余以承华殿春雷及种玉翁悲风谱赠之》中所言：“良夜沉沉人未眠，桐君横膝叩朱弦。千山皓月和烟静，一曲悲风对谱传。故纸且教遮具眼，声尘何碍污幽禅。元来底许真消息，不在弦边与指边。”^⑧一切多余的戏语与依傍皆需刊落，方许学人人入室升堂。

四、结语：文化会通的起规造模

因为时代的因缘际会，博学多才、深入事功、出身书香门第的一代异族名相耶律楚材，不可能不在深浸于宋型文化的同时，亦有所转进。耶律楚材流传的轶事有些非常耐人寻味，包括他会让自己的爱子跟南人学习治墨。耶律铸(1221—1285)《双溪醉隐集》卷四《玉泉新墨》载：“尊大人领省得江南杨氏子彬，受造墨法，其神绝，令铸学造一万丸，其妙即远过雪堂，蔑视诸家，可与李廷珪相先后焉。命之曰‘玉泉新墨’。”^⑨

这固然基于北学重实用的风格，也见证了耶律楚材对于宋型文化特有的物学精微相当重视。诚如《燕京大觉禅寺奥公乞经藏记既成以诗戏之》所写照的“遁健兔毫生月窟，光明茧纸出新罗。茶炉几瓣龙涎烬，玉板十分凤墨磨”，足证彼时辽金皇族“见江南衣冠文物朝仪位署而慕之”所言不虚。^⑩也只有在此基础上，我们方能准确理解耶律楚材等精通汉学的外族显贵、金源文士急于贬南宋为“岛夷”“蛮夷”的曲折心态：期待取而代之，跻身为唯一的“中国正统”，这即是政治意义的，也是文化意义的。甚至，这是他们一直需要的自我认同与身份证明。虽然对于耶律楚材这样证境颇深的禅宗居士来说，深入世法难免已经内含“舍身”意味，“君子云亡真我恨，释斯文将丧是吾忧。

① 李时珍：《本草纲目》，华夏出版社2008年版，第1317页。

② 《红楼梦》，太白文艺出版社2000年版，第1100页。

③ 据和谈《耶律楚材存佚作品考辨》，已经散佚的原35卷本《湛然居士文集》中颇有此类著述，至明末尚有相当部分存世。

④ 《湛然居士文集》，第137页。

⑤ 《湛然居士文集》，第34页。

⑥ 《湛然居士文集》，第24—15页。

⑦ 《常新录》：“裴休得桑木根，曰：‘若作沉香想之，更无异相，虽对沉水香反作桑根想，终不闻香气。诸相从心起也。’”转引自周嘉胄：《香乘》，第20页。

⑧ 后者即《赠晚上老人琴谱诗一首》。分见《湛然居士文集》，第45、110页。

⑨ 转引自刘晓：《耶律楚材传记》，第361—362页。

⑩ 叶嘉礼：《契丹国志·海陵场王·上》，卷一三。转引自周春健：《经史之间：中国古典学论集》，第98页。

尚期晚节回天意，隐忍龙庭且强留”。^①因为“未济斯民不敢行”，他在“小隐隐于山，大隐隐于市”的传统之外，更愿意承接中唐以来为汉族士大夫阶层所推崇的“中隐”身份，如“中隐冷官闲况味，归心无日不山林”和“中隐强陪人事过，禅心不与世情委”。^②也因此，耶律楚材诗中，慷慨悲凉之气与通达豁然之见常是并行无碍的。在《示忘忧》中他直抒此臆曰：“余作怀古诗百韵，非徒作已，使世之人知成败之可鉴，出世之人识兴废之不常也。”其诗云：“历代兴亡数张纸，千年胜负一盘棋。因而识破人间梦，始信空门一着奇。”^③

虽然他的传世之作的确没有传达出更多对乱世生民苦难的细致铺写，这存在散佚的可能，同时，我们必须考虑他的宗教旨趣。所谓“含元殿坏荆棘古，花萼楼空草木春。千古兴亡同一梦，梦中多少未归人”，“无心无处不安生”，哀乐无入于心，方是他的最高精神意义。此即“余奉诏西行数万里，确乎不动心者，无他术焉，盖汪洋法海涵养之效也”。^④这个世界的沧海桑田乃是“三秦繁盛如席卷，两晋风流扫地空。惟有真如元不坏，青山依旧白云中”，更是“回首生死犹是幻，自余何足更云云”及“穷通荣辱皆真梦，毁誉称讥尽假音”。^⑤虔诚的佛子面对世间法的共业流转，是不应落于凡情的。纵然一身两遇有缘之主，在精神深处耶律楚材仍然是颇感寂寞和追求出世的。所以他会在《和博霄韵代水陆疏文因其韵为诗十首》其九中写道：“浪迹西游岁月深，临风谁识湛然心。诗文将丧儒风歇，真智难明佛日沉。佳茗暂赏轰雪浪，正声聊作鼓雷音。年来奔兴十分切，准备求真入道林。”^⑥

基于金元易代之际对儒学文教的极力扶持，

耶律楚材身后经常成为儒学争夺的资源，甚至被视为唯一可以媲美明儒王阳明，在“内圣外王”的理想地带足以开疆辟土的人物。^⑦即使是生前针对万松行秀“屈佛道以徇儒情”的批评，耶律楚材也要申辩“以佛治心以儒治国”是一种“行权”：就儒家“治天下之道为治心之所兼”之说立论，将“仅能治天下”的儒术归结统摄于“治心”的“大道”佛学，“以是语饵东教之庸儒”，是引导儒者皈依佛家“大道”的权宜之计。^⑧但正如罗因《耶律楚材的三教思想》中所见：“先以大小乘分判佛法之高下，再以大乘菩萨思想与儒家淑世关怀的价值观会通，消弭彼此的激烈对立，这是耶律楚材三教思想的特色。他与过去的三教调和论者不同的地方是，在于他勇于在佛教的体系中先作一番抉择，把无法与儒家精神方向兼容的小乘佛教剔除在外，以大乘佛教慈悲救世的菩萨精神，与儒家入世的方向会通，消解二教在价值取向上的对立。”^⑨

依循中国文化传统，大乘佛教怎么还能找到比入世儒家更好的合作伙伴呢？就此而言，异族名相耶律楚材还真是中华文教的正宗嫡子。万松行秀为《湛然居士文集》所作序中亦认为，行走世间法而能逆境不变、顺境不染的耶律楚材，正是基于其于“道”有“体”：“湛然居士年二十有七，受显诀于万松，尽弃宿学，冒寒暑，无昼夜者三年；以至扈从西征六万余里，历艰险，困行役，而志不少沮；跨昆仑，瞰瀚海，而志不加大。客问其故。曰：‘汪洋法海涵养之力也。’片言只字，皆出于万化之原；而肤浅未臻其奥者，方索诸声偶锻炼之余；正如检指蒙学对句之牧豎，望涯于少陵诗史者矣。……世谓佛法可以治心不可以治国，证之于湛然正心、修身、家肥、国治之明效，吾门显诀何愧于《大学》

①《过燕京和陈秀英韵五首》其三，载《湛然居士文集》，第63页。

②参见《和武川严亚之见寄五首》其五，《和博霄韵代水陆疏文因其韵为诗十首》其五，《外道李浩和景贤霏字韵予再和呈景贤》，以及晚年的自称“老隐”。分见《湛然居士文集》，第36、49、70、87页。“中隐”传统被认为起源于诗人白居易（创作于829年的《中隐诗》），于此的研究也是显题，故本文不再枝蔓。耶律楚材所心仪的苏学，同样好尚这一起自中唐的传统（例如苏轼《六月二十七日望湖楼醉书》）。需要明确的是，同样使用“中隐”语汇，无论是仕途还是修证，耶律楚材无疑比白居易都更为入世、积极，可能也更为诚恳、更有斩获。比较白居易的中唐“道德失败”，以及宋人的热衷建造各种“中隐”堂或亭，宋代的儒者毋宁与耶律楚材有着更为接近的精神结构。参见吕正惠：《白居易的“中隐”观及其矛盾》，载《唐代文学研究》，唐代文学国际研讨会论文，2006年8月。

③《湛然居士文集》，第262页。

④《和王巨川题武成王庙》又一首，《和李振之二首》其一，《西游录序》，分见《湛然居士文集》，第75、149、186—187页。

⑤《复用前韵唱玄》、《和景贤十首》其五、《和博霄韵代水陆疏文因其韵为诗十首》其五、《憩解州邵薛村洪福院》，载《湛然居士文集》，第25、53、70、147页。

⑥《湛然居士文集》，第71页。

⑦参阅李洪卫《求道与安心——河北禅门片论及儒佛对勘》（上海三联出版社2017年版）中的相关描述。

⑧《寄万松老人书》，载《湛然居士文集》，第293页。

⑨《东吴中文学报》第23期，第204页。

之篇哉!”^①

耶律楚材的传世诗文也是明显可感觉到其修行证量的:“从征万里走风沙,南北东西总是家,落得胸中空索索,凝然心是白莲花。”^② 佛法的修行不仅不会造成他出世、入世价值观上的冲突,而且还为他的政治生涯提供心灵稳定的力量。耶律楚材自追随成吉思汗后,再未离开过政权核心地带,但他却写下了数量不少的向慕隐逸的诗文。这的确一方面可视为其对退隐生活的真实向往,另一方面也可视为其超然俗务的心灵写照。他能在戎马倥偬中保持凝寂超然,皆是佛法修持的境界流现,这种寂然又是他处理繁重政务而无动其心的根本。^③《寄万松老人书》中言“治心与治国”关系所引证的经典,仍然是隶属儒典的《礼记·大学》:“戴《经》云:‘欲治其国,先正其心;未有心正而天下不治者也。’是知治天下之道为治心之所兼耳。”^④

这种高度自觉的精神结晶就是湛然无碍的儒佛会通:“资生无畏济人深,便见能仁六度心。”^⑤

除了以大乘菩萨行会通儒家经世志,面对当时三教纷纭的种种歧异,耶律楚材试图从更高的角度来消弭其对立。1227年秋成吉思汗去世,1229年秋太宗即位。当年王巨川建立宣圣庙,并于二月八日率领士大夫举行盛大的祭孔仪式,儒生互贺“吾道有光”。因二月八日又是佛诞节,佛教四众弟子也奉迎释迦遗像行城。耶律楚材同时参加了这两边的庆典,写下了《释奠》:“多士云奔奠上下,释迦遗像亦行城。旌幢错落休迷色,钟磬铿锵岂在声。宣父素心施有政,能仁深意契无生。儒流释子无相讽,礼乐因缘尽假名。”^⑥

拥有儒者与佛子双重真诚身份的耶律楚材,面对这样的情境不会造成太大的心灵困扰。既然儒学、佛学乃至现象世界的种种都是假名不实的,何妨把儒佛对立收摄于般若空观呢?作为更少文化负担与历史负担的异族精英,耶律楚材的理想之政与治,不仅是“须仗吾侪更修葺,休教风世丧斯文”及“殷周礼乐真予事,唐舜规模本素心”,他更试图在般若空义中抵达世界的一体圆融。^⑦

Integration of the Tang Horizon to the Song Model: An Investigation of Cultural History Around Yelü Chucai's Knowledge of Incense

QIN Yanchun

Abstract: This paper focuses on analyzing the knowledge about incense in Yelü Chucai's poems to explore the cultural and historical significance of his knowledge system at the turn of the Liao, Song, Jin, and Yuan Dynasties. Although Yelü Chucai, as a pragmatic politician and a lay Confucian, was considered to have inherited the cultural form of the Middle Han and Tang Dynasties, the culture of the Song Dynasty still profoundly shaped his ideal personality and value orientation.

Key words: Yelü Chucai, incense, Buddhism, Confucianism, the culture of Tang and Song

(责任编辑:申浩)

①“显诀”当即曹山本寂(840—901)的《洞山五位显诀》。当代学者同样推崇耶律楚材的参禅修证。参阅潘桂明:《中国居士佛教史》(下),中国社会科学出版社2000年版。

②《过天山和上人韵二绝》,载《湛然居士文集》,第151页。

③参见罗因《耶律楚材的三教思想》中的相关论述。

④《湛然居士文集》,第293页。

⑤《和转霄韵代水陆疏文因其韵为诗十首》其一,载《湛然居士文集》,第69页。

⑥《湛然居士文集》,第46页。

⑦分见《李庭训和予诗见寄复用元韵以谢之》《云中重修宣圣庙》,载《湛然居士文集》,第229、314页。当然我们也可以认为,耶律楚材以般若空观融摄三教对立的思想本身就已经是一种价值判断,是以佛统儒、道的做法。另请参阅罗因《耶律楚材的三教思想》中的相关论述。