

汉唐佛教思想论集

任继愈著

汉唐佛教思想论集

任继愈 著

人民出版社

汉唐佛教思想论集

任继愈著

人民出版社出版

新华书店发行

北京印刷四厂印刷

据三联书店1963年10月第1版增订重排

1973年4月第2版

1973年4月北京第1次印刷

书号2001·131 每册0.85元

目 录

汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和 发展.....	1—21
南朝晋宋间佛教“般若”、“涅槃”学说的 政治作用	22—46
天台宗哲学思想略论.....	47—86
华严宗哲学思想略论.....	87—126
禅宗哲学思想略论	127—167
〔附〕论胡适在禅宗史研究中的谬误	168—194
法相宗哲学思想略论.....	195—240
从佛教经典的翻译看上层建筑与基础的 关系.....	241—266
附 录	
关于《物不迁论》(附今译)	269
关于《不真空论》(附今译)	286
关于《神灭论》(附今译).....	303
关于《杜阳杂编》(节录).....	326
汉—唐佛教简明年表.....	329
后 记.....	347
再版附言	348

汉唐时期佛教哲学思想 在中国的传播和发展

(一) 在中国流行的佛教本是外来的宗教

佛教的创始人是悉达多 (Siddhārtha)，族姓为乔达摩 (Gautama)，相传为净饭王太子，生于迦毗罗卫 (Kapilavastu) (现在尼泊尔王国境内)，他一生活活动在印度北部、中部恒河流域一带。释迦牟尼 (Śākyamuni) 是佛教徒对他的尊号。关于他的生卒年，我们剥除宗教的无稽传说，大致可推定卒年为公元前 480—490 之间。在公元后 489 年 (南朝齐武帝永明 7 年) 中国译出《善见毗婆沙律》，这是一部佛教的戒律。相传佛死后每年七月十五日，印度佛教徒的这一派的信仰者把这一部律捧出，香花供养，于书后记一点，师师相传，年年不断。到齐永明 7 年在这部律的原本上共有 975 个点。由此上推 975 年，则佛逝世时相当于中国周敬王 35 年 (鲁哀公 10 年，公元前 485 年)，较中国的孔子早死 6 年^①。还有一个说法，据锡兰的记载，阿育王灌顶受佛教的洗礼之年在佛死后 218 年之后，由此上推，佛逝世在公元前 483 年，相当于中国

^① 《出三藏记集》第 12，《善见律毗婆沙记》，《出律前记》。

周敬王 37 年。据各种佛书记载，佛活了 80 岁。照中国的史料推算，佛应生于公元前 565 年（相当于中国周灵王 7 年）；按照印度史料，佛生于公元前 563 年（相当于中国周灵王 9 年），比孔子大十二岁^①。

佛教在印度开始传播时期，正是印度奴隶制比较发达的时期。印度封建化的过渡时期比较长，从公元前 1 世纪到公元后 6 世纪，印度的封建经济才巩固。进入封建社会后，印度的奴隶制残余曾延续了很长时期。佛教一开始是为当时的奴隶主阶级服务的宗教哲学体系；后期的佛教大乘又为封建地主阶级服务。

东汉明帝永平 10 年（公元 67 年），有佛经介绍到中国来。汉明帝时佛教传入中国有不同的记载，这些记载有互相出入的地方，因而有人认为有几种说法不一致，断定汉明帝时佛教没有传入中国。但是我们从当时整个佛教传布的形势，中国和当时西域诸国的交通，以及当时佛教传播的状况，可以断定佛教思想大量传入中国在公元六、七十年之间是不成问题的，开始传入当在东汉初年^②。

（二）汉代佛教与中国道术方士思想的结合

佛教在东汉初年虽已传入中国，但它只在皇族及上层贵族地主阶级少数人物中有些影响，而在广大人民群众

① 汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局 1960 年版，第 59 页。

② 参考汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第二、三、四章，中华书局 1955 年版。

众中还看不出影响的迹象。当时的信奉者认为佛和中国黄老之术差不多。认为造祠奉祀可以祈福永命。汉光武的儿子楚王刘英，史书说他“诵黄老之微言，尚浮屠（即佛）之仁祠”^①。祠即修建祠坛以祭祀，后人不了解汉代的祠祀的意义，如司马光《通鉴》，作“尚浮屠之仁慈”，只从句法结构上来推测，以“微言”与“仁慈”对文，这是错的。这里是说，刘英把黄老的学说和佛（浮屠）的学说等量齐观。到了桓帝（公元147—167年）时期，宫中设华盖以祠浮屠老子。当时他的铺张浪费的宗教祠祀遭到正直的大臣的反对。延熹9年（公元166年）襄楷上书说：

“又闻宫中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理。既乖其道，岂获其祚哉？”^②

襄楷认为“此道清虚”，这是说佛教和黄老的清静无为的思想都是主张清虚的。他看来，桓帝“既乖其道”（与佛道二教的清虚无为之道不合），所以不会得到佛的保佑。当时中国的佛教信奉者，把它当作方术中的一种，他们是以对待中国旧宗教的眼光来迎接这个外来宗教的。

汉代也有少量的佛寺。主要是为了满足西域来华胡商的宗教信仰，法律上不允许中国人出家做和尚。^③ 佛教

① 《后汉书·楚王英传》。

② 《后汉书》卷60下。

③ 后赵石勒时，王度上书说汉代“唯听（允许）西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家。〔按：个别出家的还是有的，如朱士行、严佛调等〕魏承汉制，亦循前轨”。见《高僧传》卷10，《竺佛图澄传》。

在广大群众中还没有引起注意，在哲学理论上也没有表现出它独特的思想体系。南齐尚书王俭说“汉魏佛法未兴，不见其记传”，王俭是当时博学的学者，他这里说的不见其记传是正史上没有专文记载，并不是所有文献都没有记载这回事。据佛经翻译史的记录，东汉从明帝永平10年（公元67年）到汉献帝延康元年（公元220年），这154年间译经者有12人^①，译出佛经（包括佛教教律等一切著作）共292部，合395卷。汉朝译出的这些佛教经典，到了唐朝开元间，还保存有97部131卷，有195部264卷缺。曹魏从文帝黄初元年（公元220年）到元帝咸熙2年（公元265年）46年间，译者5人，译经12部18卷。其中4部5卷存，8部13卷缺。^②

东汉末年，牟子《理惑论》^③第20章中说：

“昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前。欣然悦之。明日博问群臣，此为何神？有通人傅毅曰：臣闻天竺有得道者，号之曰‘佛’，飞行虚空，身有日光，殆将其神也。”^④

修炼成神，白日飞升，这本来是汉代神仙方士道术的传统

① 译经人数，是指的译经的主要负责人，即“译主”。当时实际参加者，连同文字加工的助手，人数是相当多的。

② 见《开元释教录》卷1，这里所说的“存”、“缺”，都是断自唐开元间，下仿此。

③ 《理惑论》，牟融作。全书共37章，是较早的记载佛教宗教原理的书，近人疑其伪。据考证，此书可信。本文从汤用彤说。

④ 《弘明集》，四部丛刊本，卷1。

的迷信说法。汉武帝求不死之术，《淮南子》也讲“全生保真”。都是主张炼形炼神，可以肉体飞升。但是佛教从来就反对炼形炼神可以长生不死的说法，释迦牟尼在鹿野苑初次说法，就从分析物质世界变灭无常入手，提出四谛，十二缘生的宗教学说。教人不要相信有无常不变的事物，更不用说有长生不死的人可以飞升了。而当时中国人对佛教的了解，和佛教原来的意思很不相同。当时的中国人以汉代宗教精灵不灭的观点理解佛教。因此，他们说：

“浮屠者，佛也。西域天竺，有佛道焉。佛者，汉言觉，其教以修慈心为主，不杀生，专务清净。其精者号为沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲，而欲归于无为也。又以人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应，故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为而得为佛也。佛身长一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入，故能通百物而大济群生。……”

“有经数十万，以虚无为宗，苞罗精粗，无所不统，善为宏阔胜大之言，所求在一体之内，而所明在视听之外，世俗之人以为虚诞，然归于玄微深远，难得而测。故王公大人，观死生报应之际，莫不瞿然自失。”^①

① 袁宏《后汉纪》。

在牟子《理惑论》中也有类似的记载：

“佛者谥号也，犹名三皇‘神’、五帝‘圣’也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言，觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡。能小能大，能圆能方。能老能少，能隐能彰。蹈火不烧，履刃不伤。在污不染，在祸无殃。欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。”^①可见汉代人所理解的佛教，可以说就是道术。佛能飞腾变化，“能隐能彰”，“履刃不伤”，“欲行则飞”，不死，不伤，变化无方，无所不入。和《庄子》书中所说的“神人”、“至人”入水不溺，入火不热，长生久视的本领差不多。佛是“道德之元祖，神明之宗绪”；它的宗教理论主张“息意去欲，而欲归于无为”，“专务清静”。汉代人所理解的佛教理论与当时社会上流传的黄老之学没有什么差别。

汉代传译的《四十二章经》是佛经最早的中译本，今天已无从与原文查对，这部书严格说来与其说它是“译”的，不如说它是“编译”，或“改写”的更恰当一些。古人早已指出过“与《太易》、《老》、《庄》相表里”，这种看法与实际情况是符合的。这部书不是汉人伪造的，但编译者用当时中国黄老之学和道术的理论去理解它，因此它不可避免地涂上了汉代道术思想和黄老思想的色彩。只有“因果报应”之说是印度传入的，而不是中国固有的。但汉人对佛教因果报应的理解，也不符合印度佛教的本来的意

^① 《弘明集》，四部丛刊本，卷 1。

义。印度佛教的因果报应，是从业（行为）引起的果的内在联系讲因果报应的，而汉代当时流行的宗教迷信则认为“祭祀者必有福，不祭祀者必有祸”^①，有鬼神可以降祸福于人世，和佛教的反对鬼神的因果报应说迥不相同。

汉代，《四十二章经》以外，佛经翻译有以安息国的安世高^②为代表的外国僧人介绍了佛教小乘一切有部毗昙学和禅定的理论。译出的有《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、《大十二门经》、《小十二门经》、《道地经》等。安玄、严佛调等也相继介绍了这一方面的佛教思想。又有以月支国的支娄迦讖^③为代表的外国僧人介绍了《道行般若波罗蜜经》、《无量清净平等觉经》（按：即《大阿弥陀经》）、《般舟三昧经》等；这一派佛教徒还有竺佛朔、支亮、支谦、支曜等人。他们开始介绍了佛教大乘中观学派的理论（即大乘空宗）。但是，安世高等介绍过来的佛教小乘一切有部的毗昙学和支娄迦讖等大乘空宗的般若学都没有在当时发生影响。社会上所认识的佛教不过是成神学道的道术。一直到三国时，

“魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀皈依。正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。”^④

① 王充：《论衡·祀义篇》。

② 《高僧传》卷 1。

③ 《高僧传》卷 1。

④ 《昙柯迦罗传》，《高僧传》卷 1。

《高僧传》作者慧皎用后来僧众的清规戒律来衡量汉代的僧人，当然认为不合佛教的标准，所以说“道风讹替”。事实上当时的出家人也只能过着中国的道术之士的宗教生活，说不上“讹替”。他指出“设复斋忏，事法祠祀”，倒是完全真实的，因为当时中国人士理解的佛教的确是祠祀的一种。

佛教在印度先有小乘，然后有大乘。无论小乘和大乘，都是在它当时印度的社会历史条件下产生的。它是印度的上层建筑，为印度的奴隶主阶级和印度的封建地主阶级服务的。他们的一切有部毗昙学和般若空宗的理论是用来麻痹印度广大人民，消灭他们的反抗意志的思想武器。当时中国的情况和印度不同。东汉以来，豪强地主占统治地位，土地兼并日益严重。农民革命的时机尚未成熟。封建贵族统治者为了进一步加强剥削，长期统治，他们妄想学得长生的方术，或者取媚于鬼神，为子孙祈福。他们一方面过着荒淫无耻的生活，一方面又在宫庭营造黄老浮图之祠。三国时笮融是一个贪暴残忍的地方官吏，他却是个虔诚的佛教信奉者。史书记载：

“笮融者、丹杨人，初聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道，

复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人。费以巨亿计。”^①

从以上的事例中可以看出当时佛教传入中国后，中国当时宗教占统治势力的祠祀。佛教也被改造为祠祀的一种。封建军阀把杀戮劫掠来的财物用于布施，为个人祈福。他们不懂得佛教的理论。无论佛教的大乘、小乘理论，在当时并没有被人们接受。

（三）魏晋南北朝时期佛教与中国 哲学唯心主义的结合

东汉后期，阶级矛盾日趋尖锐，终于爆发了全国性的农民大起义——黄巾起义。这一伟大的革命运动震撼了东汉封建帝国的基础。在全国地主武装残酷镇压下，农民起义失败了，成千上万的农民遭到地主武装的杀戮。农民起义失败后，阶级力量对比形势有了改变。农民对封建地主的人身依附关系加强了，各地豪强地主集中了地方的军权、财权，形成军阀割据的局面。经过连年混战、兼并，最后成为分立的三个国家。农民被束缚在固定的土地上。当时各地豪强地主控制了大批的农民，出现了坞堡经济。曹魏的屯田制用军事编制把农民束缚在固定的土地上，西晋的剥削比曹魏时期更加严重，剥削的对

^① 《吴书·刘繇传》，《三国志》卷49。

象不限于成年的男丁，连妇女、十三四岁的儿童、六十以上老翁都成了剥削榨取的对象。^①在农民起义失败后，产生了为当时门阀士族地主阶级服务的魏晋玄学的唯心主义流派与唯物主义流派。

佛教的理论在魏晋时期在玄学唯心主义流行的社会基础上，也得到了统治者的关心和提倡。本来东汉以来就已有佛教大乘空宗经典的翻译，但是没有引起注意。直到魏晋以后才开始引起注意，中间隔了一百五十多年。这一时期，佛教翻译的数量也有所增加。东汉一百五十四年间共译出佛经 292 部，395 卷，不但部数不多，而且也是小部的，平均每一部佛经还不到两卷，一卷一部及零星散见的居多。从魏到东晋，共 261 年，共译出佛教典籍 702 部，1493 卷^②，不论部数和卷数都有所增加。

值得注意的是这时的佛教哲学思想得到重视和佛教的得到广泛的传播有不可分的关系。当时正当农民革命失败后，正如斯大林所指出的，当劳动者起义反抗失败后，

“他们……不得不退却，不得不把委屈和耻辱、愤怒和绝望埋在心里，仰望茫茫的苍天，希望在那里找到救星。”（《悼列宁》，《斯大林全集》第 6 卷，第 43 页）

^① 《晋书》卷 26《食货志》：“男女年十六已上至六十为正丁。十五已下至十三，六十一已上至六十五为次丁。”都有纳税和徭役的负担。

^② 参看《开元释教录》卷 1，卷 2，卷 3。

列宁对于宗教得以滋长的原因，也做了全面的指示。他说：

“被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们整个剥削生活辩护，廉价地售给他们享受天国幸福的门票。”（《社会主义和宗教》，《列宁全集》第10卷，第62页）

列宁和斯大林指出了宗教滋生、传播的根本原因。佛教在中国的进一步传播也是这样的。它们在农民起义失败后，才得到广大的信徒的。农民起义前中国已有了道教，农民利用道教作为起义的组织形式。起义失败后，道教也同样有所发展。这都说明宗教的发展必须要有它的社会条件，脱离了使它发展的社会条件，就不会起作用。

这时佛教的经典有千卷的翻译，但在哲学界引起注意、发生影响的是大乘空宗的“般若”学。

般若学说是佛教大乘的宗教哲学，它是印度小乘佛教进一步向彻底唯心主义的发展。这种学说用否定的思辨方法（所谓负的方法）以论证现实世界虚幻不实。它不但认为一切物质现象和精神现象是虚幻不实的，连关于

物质现象或精神现象的某些原则、原理的确实性，也认为是虚幻的。这一派的学说介绍到中国后，当时的中国学者和僧众并没有完全按照印度原来的般若空宗的理论去理解它，而是用魏晋玄学唯心主义的观点去迎接般若学说的。如当时的佛教重要领袖道安、慧远等人，就是用王弼、何晏等人“贵无”学派的思想体系去解释般若的。他们把般若理解为玄学唯心主义学派的“以无为本”。因此，道安一派的般若学被认为是“本无宗”。道安自己说，以前翻经，是西方来华僧人带来什么经就翻什么经，“随天竺沙门所持来经，遇而便出”，但翻译的经中以大乘空宗的最多，原因是“以斯邦人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也”^①。

当时中国佛教徒认为般若学的基本涵义是阐明“本无”的原理，“无在无化之先，空为众形之始。”^②道安对于佛教般若原理的描述有：

“其为象也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辨之者几矣。恍忽无形，求矣漭乎其难测，圣人有以见因华可以成实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。”^③

又说：

“寄息，故有六阶之差；寓骸，故有四级之别。阶

① 《鼻奈耶序》。

② 《昙济传》，《名僧传抄》引。

③ 道安：《道地经序》《出三藏记集》卷 10。

差者，损之又损之，以至于无为；级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。”^①

从道安经序中可以看出他对这些佛经的理解并没有真正超出魏晋玄学唯心主义思想体系。无论他们所用的名词和他们对佛经的解释，都是在发挥魏晋玄学的唯心主义。道安是个操行谨严、志向虔诚的佛教徒，在佛教徒中有很高的威信，他并不是故意与佛教哲学本来的意义相违背，但是由于时代的局限，他所理解的佛学只能是玄学化的佛教哲学。道安在主观上未尝没有感到中国的哲学概念、范畴不能和印度的佛教哲学的概念、范畴生搬硬套，他认为“先旧格义，于理多违。”但就他所理解的佛教哲学仍然没有超出魏晋唯心主义玄学家对于老庄的理解。当然他对老庄的理解并非老庄的本来面目。道安还曾特别允许他的得意弟子慧远讲佛书时可以借助“俗书”（佛经以外的书）以阐明佛教哲学：

“远……年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”^②

道安反对“格义”（用中国流行的非佛教的哲学名词、概念去比附解释佛教哲学的名词、概念），他自己也还是格义。由于他用了当时魏晋玄学唯心主义的观点以解释佛教的

^① 道安：《道地经序》《出三藏记集》卷6。

^② 《慧远传》，《高僧传》卷6。

哲学思想，所以他的学派得到上层统治者的大力支持，并扩大了佛教的影响。

南北朝时期门阀士族的力量有了进一步的发展。他们世代代掌握政治、经济、文化各方面的特权。当时，决定一个人的政治地位、社会地位，并不靠他们的能力，而是靠他们的门第出身。门阀士族占有巩固的统治地位，尽管改朝换代，但是它们不会倒，他们占有广大的田园，有的跨州、连县。

社会上长期存在着极严重的不平等。南朝孙恩、田流等农民起义的领袖曾领导农民以革命行动企图打破这种不平等。这时佛教从维护门阀士族地主阶级的立场来解释这一不平等的现象。中国固有的儒家封建观念，一贯宣扬被统治者要无条件地为统治者效忠，宣传“贫而无怨”，“富而不骄”，“生死有命，富贵在天”。这些话对于要求改变现状的受苦受难的人民大众来说，是消极的解释、安抚，至于社会上为什么有不平等的现象，则缺乏系统的解释。涅槃佛性学说所讲的是人死后能不能成佛的问题。成佛，当然是骗人的假话。我们用不着回答可能或不可能。因为“佛”的天国本来是虚构出来的精神世界。但是被灾难痛苦折磨着的广大人民群众，要求摆脱苦难、向往幸福，这个真切的愿望可不是假的。这个不切实际的幻想是实际现实生活的深刻反映。当时佛教关于成佛的可能和成佛的途径有各种不同的说法。有人以为成佛要累世修行，积累功德。安世高的小乘禅法就是这样主张

的。有人主张可以逐渐修行，到了一定的程度，即可飞跃一个阶段，然后再继续修行，即可成佛，如支道林等即是这样主张的。也有人主张修行到一定的阶段，只要一经顿悟，即可成佛。

他们引经据典地辩论、宣扬这个实际不存在的谎言，正如马克思说的，宗教把“**对一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。**”（《〈莱茵观察家〉的共产主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第218页）西方基督教把另一个精神世界叫做“天国”，佛教把宗教精神世界叫做“涅槃”，意思是差不多的。据佛教描述这个涅槃精神世界和我们现实的、充满了矛盾、痛苦、压迫的社会完全相反。这个世界的特点是“常、乐、我、净”，只有快乐，没有痛苦。他们出售“平等”的廉价佛国入门券，这种精神王国的“平等”正是为了加强、巩固现实社会的不平等。他们宣称，真正的幸福，在地上并不存在。佛教还故意地把剥削者和被剥削者的“苦”并列起来，按照佛教的说法，饥饿的人饿得难受，有痛苦；那些吃得过饱，胃里油腻过多的人，也有痛苦。抬轿子的人肩肿背驼，有痛苦；坐轿子的人，坐久了腰背酸痛，也有痛苦。不论什么阶级，贫民和贵族，都有痛苦。这就是他们一切人皆苦的逻辑！他们故意把现实社会的压迫者和被压迫者都说成是一样的痛苦，故意把幸福和痛苦说得无足轻重。他们说目前的一切苦乐都不过是暂时的，可以完全不必计较它，到另外的佛国可以使人得到

充分的补偿。“一切众生皆有佛性”，在南朝，成为最有毒素的、麻痹广大人民的反抗意志的口号。

《涅槃经》在南北朝得到广泛的传布，宣传涅槃佛性学说、主张顿悟成佛的竺道生得到社会的普遍重视，与它的现实作用有不可分的关系。

(四)隋唐时期佛教的传播和宗派的建立

由于佛教的理论对门阀士族有用、有利，自然得到统治阶级的大力支持。寺院经济在南北朝有所发展。僧侣地主阶级也过着世俗封建地主一样的剥削生活，靠收租过活。

在隋唐时期，寺院有了自己的产业，必需保持它，于是发生了庙产继承权的问题。佛教徒也发生了象世俗地主封建宗法制度的传法关系。这样，一个庙的师父传授的佛教学说观点，只能连同庙产一并传给他的嫡系的弟子们，而不能传给另外学派的弟子。南北朝时，还不是一个寺院只讲一派的理论，一个寺的主要主持者死了，可以请另外一个学派的僧人来主持。这个寺院就属于另一个学派。由于寺院主持人的变更，该寺院所属的学派并不是固定的。所以说，南北朝时中国的佛教只有学派，还没有宗派。到了南朝末期，陈隋之际，才出现了佛教的宗派。

佛教经过南北朝的广泛传播，寺院经济有所发展，有的寺院由皇帝指定一个县的租税的一部分归寺院支

配。^①

有了独立的雄厚的寺院经济，佛教宗教哲学有条件进行创造性的发挥。隋唐以后，中国佛教已基本上走向独立发展的道路，而不再靠翻译外来的经典了。开始有了大量的中国和尚自己对佛经的注释和关于阐发佛教宗教学说的著作。这是佛教传入中国广泛发展后的最繁荣的一个阶段。

这时的佛教哲学思想，仍然和中国当时封建统治者有密切的联系，成为中国的宗教哲学上层建筑的一部分，积极为它的基础服务。

隋唐时期的中国佛教哲学思想又有它的历史特点。

唐代农民革命，就推翻旧王朝(隋)来说是成功的。胜利的果实却被封建地主阶级篡夺了去。农民起义的成功或失败，直接影响了起义以后下一个封建王朝的政策和政治思想，也间接影响了下一个封建王朝的哲学思想的精神面貌。比如，刘邦参加了农民起义，推翻了秦王朝，他们从地主阶级立场总结了经验，采取了轻徭薄赋的政策。在哲学思想上才出现了汉初黄老无为的哲学思想，它反映了小农经济发展的要求。魏晋王朝是在镇压黄巾起义，在农民的骸骨堆上建立的。在哲学上表现为不管人民死活、专作抽象思维的清谈，有为大臣专政找理论的王弼，有为当权派门阀士族的腐化享乐思想进行辩护的

^① 陈宣帝太建9年(577年)，令“割始丰县调以充众费”。《唐高僧传》卷21。

郭象，有在政治斗争中悲观厌世的颓废派——《列子·杨朱篇》。这些流派更多地反映了统治集团内部的政治矛盾和思想矛盾。

唐王朝的统治者亲眼看到农民是怎么起来把隋朝打垮的。唐太宗懂得人民造反是由于“赋繁役重，官吏贪求，饥寒切身，故不暇顾廉耻耳”^①。他们懂得对待农民的起义，光用镇压是不行的，于是特别注意加强思想意识方面的统治。唐代对儒、释、道三教都很重视。遇到国家重要的庆典、节日，经常诏三教讲论于殿庭，也经常利用佛、道在街道上作通俗讲演。唐太宗尽管自己不信佛，“至于佛法，非意所遵”^②，但是他还是拉拢利用新从印度回国的僧人玄奘，调用国家的人力物力，支持、帮助他翻译佛经，到处建寺、度僧。

唐朝的几个主要宗派的建立、发展，与当时统治者支持有关。在统治者大力支持下，出了不少有学问的和尚，建立了几派不同的思想体系。

唐朝地主阶级的历史任务在于消灭南北朝以来的门阀士族的残余势力。团结全国更广大的范围的封建地主阶级知识分子，不断选拔、吸收他们中间有文武才干的人参加中央政权。佛教在唐朝对广大人民群众宣传成佛的道理。这些成佛的途径，一般说来，比过去南北朝时简易、易懂。当时各家各派都在不同的角度论证成佛的可

① 《资治通鉴》卷 192，中华书局版，第 6026 页。

② 《贬萧瑀手诏》，《全唐文》卷 8。

能，而且一般都作了“保证”的。

成佛是在当世，还是要经过累世修行，在隋末唐初是个久悬未决的大问题。唐玄奘西行求法，在印度十五年（路上用了二年共十七年）就是为了解决这个问题。最后，算是解决了：他的结论是当世，死后就可以成佛。这里，各派为了扩大影响，争取更多的宗教俘虏，有的宗派提出，成佛不需要等到死后，就在当下，当时即可成佛。有所谓“放下屠刀，立地成佛”的动人的口号。这当然是出售进入天堂的门票中最廉价的了，这一派就是禅宗。

* * *

东汉到隋唐，将近一千年的漫长的时期，我们从佛教在中国的传播可以看到，佛教虽有它自己的思想体系，但它自从传到中国那一天起，一直是按照中国当时封建地主阶级社会的解释和需要来传播其宗教学的说的。汉代的佛教在中国被理解为道术的一种；魏晋的佛教被理解为魏晋玄学的一派；隋唐时期佛教经典已有大量的翻译和介绍，应该不会被“误解”了，但是在中国广泛流布的不是生搬硬套印度经院哲学的法相宗，而是经过中国自己引申发挥，甚至在印度佛教学中很少有根据的一些宗派（如天台、华严，特别是禅宗）。

如果说这是规律，我们应该说这就是历史唯物主义的基础决定上层建筑的规律在中国佛教发展史上的体现。

也正是由于中国佛教哲学有这种特点，它便构成了

中国哲学史的有机组成部分。研究中国佛教哲学思想史，也就是研究中国哲学史。

(五)今天研究佛教哲学思想的现实意义

(1)佛教是唯心主义的宗教体系。它是通过唯心主义的理论的论证以达到信仰的目的。它中间的逻辑分析、辩证法观点也相当丰富。作为思想资料的仓库，还大有可以发掘之处。比如佛教一开始，就用分析感觉、概念、物质属性来论证他的宗教唯心主义体系，它的论证的方法有些地方也很精致。佛教哲学比起古代中国和欧洲的哲学来，在这一方面是讲得比较充分的。当然它是从唯心主义的立场来讲的。通过对佛教唯心主义的批判，促进了中国唯物主义的深化。它起了反面教员的作用。

(2)佛教起源于印度，但发展是在中国，佛教的许多理论、学派是结合中国社会具体情况提出的，它是中国的上层建筑的一部分，也是中国哲学史中古时期的主要思潮。佛教哲学不搞清楚，对于中国哲学史中间(魏、晋、南北朝、隋、唐)近八百年的思想斗争也会讲不清楚。而且佛教哲学对宋、明理学有直接的影响。

(3)中国唯物主义与无神论经常并肩前进，它与唯心主义、宗教迷信思想作过长期斗争。中国古代唯物主义正是在这种斗争中成长起来的。为了正确地阐明中国唯物主义、无神论思想的发展，作为它的对立面的佛教哲学思想也要摸透。不了解唯心主义，对于唯物主义的发

展也不会有深刻的了解。

(4) 佛教是相当长时期积累的、自成体系的唯心主义,有些唯心主义的一些手法,从论证方法到论据,有许多与西方现代资产阶级唯心主义相似或相同之处。回顾一下一两千年前他们用过的手法,对于批判现代资产阶级唯心主义会有启发。有些现代资产阶级唯心主义讲的一些歪道理,在古老的神殿中都可以找到它的原型。有些所谓“新”体系,并不是什么新货色。

(5) 有些副产品,佛教的文学、艺术、音乐、逻辑(因名),可以扩大知识领域。

(6) 学习历史唯物主义,进一步明确上层建筑与基础的关系。不但可以认识基础决定上层建筑,也可看出上层建筑对基础的反作用。我们从佛教的输入和传播,可以看到光靠外来思想本身不会对当时的社会发生重大的作用,只有当它(思想)与当时社会的历史具体情况相结合,才能引起深刻而广泛的影响。与中国的社会条件相适应的宗派(如天台、华严、禅宗),它就得到发展,生搬硬套的外来学说(如法相宗)即使得到统治者一度大力支持,仍旧生不了根,终归枯萎。

(1962年)

南朝晋宋间佛教“般若”、 “涅槃”学说的政治作用

任何宗教的滋长、蔓延都有它的社会基础，谁也不能强把“神”的意志灌输到人民群众的头脑中去。十八世纪的法国启蒙运动者非常简单地肯定说，“宗教是由于傻子和骗子相遇中产生的”。这只是看到了统治阶级使用宗教以麻醉尚未觉醒的人民群众这一方面，他们没有指出宗教产生的社会根源。

在阶级社会里每一时代的宗教在实际上都是为它当时的统治阶级服务的。剥削者与被剥削者、压迫者与被压迫者尽管“平等地”站在“佛”（或“上帝”）的面前，而“佛”（或“上帝”）对他们的待遇却是不平等的。这种观念上的“平等”正是为了加强巩固现实社会的不平等。

南朝佛教以它的特殊的思想面貌出现在中国思想界。它曾以唯物论的敌人的立场坚决反对过唯物论的思想；它曾严重地影响到隋唐以后的佛教和理学思想的内容；作为封建统治阶级使用的宗教观念形态，它曾与儒家封建伦理思想密切结合，渗透到人民群众中，在较长时期

内成为人民群众思想生活中的组成部分，因此，我们必须对它给以足够的注意。本文只涉及晋宋间佛教思想中的两个问题，正如本文的题目中所规定的。

（一）佛教在南朝的滋长和蔓延

佛教本是外来的宗教，东汉时，被当时的贵族认作方术的一种而信奉它。东汉时，中国已有佛寺，但主要的是为了满足西域胡商的宗教信仰，法律上不允许中国人出家做和尚。后赵石勒时，王度上书说汉代“唯听西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家（按：个别出家的还是有的，如朱士行，严佛调）。魏承汉制，亦循前轨”^①。

汉末经三国以至西晋，中间已有些比较简短的佛经译本。在西晋以前，佛教在上层统治阶级中间并没有引起广泛的注意。南齐尚书王俭，讲到关于沙门见帝王的礼节的问题时，说：“汉魏佛法未兴，不见其记传。”在西晋玄学家的著作中还看不出受过佛教的影响。东晋以后佛教才正式以宗教哲学的姿态出现，它才与玄学密切结合，也就是在另一种形式下与儒家的封建伦理思想密切结合，统治着人民的思想。魏晋时僧众多出身寒微，只有道潜（王敦的从弟）等少数人出身世族。^②直到西晋倾复，北方中国在石勒等统治的时期才出现大批的僧人，这些僧

^① 《竺佛图澄传》，《高僧传》卷10。

^② 《高僧传》卷5。

人得享受免役的待遇。^①这时期，封建统治阶级才逐渐发现佛教可以用作统治的工具，因而大力扶持它，使它得到发展。它得到发展后又反转来积极为封建统治阶级服务。

在异族统治下的北方中国，佛教也曾被用来作为进行民族压迫的工具。所以石勒等认为“佛是戎神，正所应奉”。但民族压迫也还是阶级压迫的一种表现式，所以佛教在中国的危害性，主要在于它实际上起了模糊阶级界限，和削弱被压迫阶级反抗意志的作用。

汉末及三国时，已有佛经的译本流通，当时佛经的内容可分为两类：第一类是安世高、严佛调、韩林、皮业、陈慧以及康僧会等所介绍的小乘禅学；第二类是支谶、支亮、支谦等所介绍的大乘“般若”学。东晋时只有“般若”学得到广泛的传布，小乘禅学被搁置在一边。大乘“般若”学主要流布于当时的上层封建统治阶层。在东晋时，封建统治阶层盛行的是玄学。在当时玄学的空气下，偷安享乐的封建统治者有意地提倡“般若”空宗这一派接近玄学的宗教理论。所以，“般若”空宗这一学派在东晋初期曾产生了不同的流派^②，表面上虽是佛教中的流派，实际上，这些流派乃是玄学中不同的学说对佛经不同的解释。东晋孙绰作《道贤论》，以七个和尚和“竹林七贤”相

① “沙门甚众，或有奸宄避役，多非其人。”见《竺佛图澄传》，《高僧传》卷10。

② 如六家，七宗。

比拟。当时地主阶级的学者把玄学作为他们所主要信仰的学说，佛教的宗教哲学为了利用当时的客观情况，找寻它自己的出路，它必须与当时的封建地主阶级的上层统治者的思想取得一致。象东晋时，表面清高，实际上与封建统治者联系最密的僧人慧远即宣传：“苟会之有宗，则百家同致。”^①又说：“如今合内外之道以弘教之情，则知理会之必同。”^②佛教徒把自己信奉的宗教思想信仰叫做“内学”，一切非佛教的思想信仰叫做“外道”。宗教对于一切异教的思想信仰是采取极端排斥态度的。从中国的佛教历史上所表现的事实看来，佛教对于佛教以外的儒家孔子的伦理学说不但不互相排斥，反而可以互相补充，他们认为有益于“教化”，有助于“治道”。当东晋时，正统的儒家封建伦理思想，是通过玄学的方式表现出来的。所以佛教思想与玄学思想的互相结合，正是说明佛教的宗教思想与儒家的封建伦理思想的结合。这是东晋佛教滋长蔓延的第一阶段。

晋、宋以来南朝的豪门士族经过几代的剥削的积累，他们在经济、政治以及其他方面拥有极强大的力量。他们更进一步封固山泽，强行土地兼并，门阀制度日益强化，阶级压迫更加严重。这时人们不免要追问：阶级有高下，门第有贵贱，人性是否也有高下贵贱？门第贵贱，既然是命定，圣贤才智是否也出于天生？这些问题虽是先

① 《与刘遗民书》，《广弘明集》卷 27。

② 《三报论》，《弘明集》卷 5。

秦两汉以来的旧问题，但在南朝阶级对立趋向两极化的情况下，富者、贵者几乎已不可能贫贱，贫者、贱者也几乎不可能富贵。这一问题的提出，就特别有它的现实意义。而这时《涅槃经》已开始流传，从佛教的立场，来解释这一问题，是封建地主阶级所最需要的，也是“及时”的。因此，“涅槃佛性”的问题，成为晋、宋时代佛教的宗教哲学的中心问题。于是由“般若”学转到“涅槃”学，这一转变，是佛教滋长蔓延的第二阶段。

齐、梁时代，南朝的封建统治阶级更加腐化、堕落。梁武帝曾宣布佛教为“国教”，使儒家的社会伦理观点与佛教的迷信思想密切结合。这一时期佛教的宗教哲学更进一步加深了神秘主义与反理性主义的内容。这是南朝佛教发展的第三阶段。

（二）寺院经济的形成和南朝佛教的特点

东晋初期佛教已有初步发展，但寺院还没有独立的经济力量，南北朝时，佛教中有名的宣传者和组织者释道安，在襄阳讲经时，师生三百多人的生活要靠大官僚的捐助来维持，^①有许多名僧讲经都要靠贵族的供养。宋齐时代，寺院已逐渐采取了一般地主阶级剥削方式，开始占有土地，经营土地。土地多半由帝王及贵族捐助来的。梁武帝时曾强买王导的子孙王骞的田八十顷 捐赠佛寺^②。

^① 《世说新语·雅量篇》及《高僧传》卷5，载道安答习凿齿赠米事。

^② 《南史》卷22。

因为他强买的是江南头等的豪门士族的田产，史书上特别记下来，至于强占人民的田产，那是极平常的事。

在封建社会制度下的中国佛教采取占有土地的剥削方式乃是必然的。但寺院经济在晋代还仅仅是一个开始，还不能从土地的剥削中全部解决僧众的生活问题。他们的生活要从多方面想办法。有的参加农业生产，有的做小生意，有的开赌博场，有的当医生给人看病，有的招摇撞骗，有的看相算命，有的交结权贵，有的放高利贷。^①

当时寺院若单靠土地剥削是不够的。南朝早期的寺院中一部分的僧人也参加劳动生产，还没有大量的避役人民躲进寺院。晋代名僧翻译家和旅行家法显，未出国前，曾与同学数十人参加寺院的割稻的劳动。^②

晋、宋以后，寺院经济力量逐渐强大，除了采取土地剥削作为主要剥削方式以外，也还经营高利贷、招纳佃客，与当时一般门阀地主所采取的剥削方式完全相同。寺院享有免役免税等特权。宋代已有许多资累数百万的僧人，^③宋以后的僧众已成为南朝封建地主阶级中新兴的阶层。寺院以内可蓄养“白徒”（没有出家的为寺僧服役

① 《弘明集》晋释道恒释驳论：“今观沙门……或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜持医道，轻作寒暑；或机巧异端，以济生产；或占相孤虚，妄论吉凶；或诡道假权，要射时意；或聚畜委积，颐养有余；或指掌空谈，坐食百姓。”

② 《法显传》，《高僧传》卷3及《出三藏记集》卷15。

③ 《宋书》卷75《王僧达传》：“吴郡西台寺多富沙门，僧达求须，不称意，乃遣主簿顾旷率门义劫寺内沙门法瑶，得数百万。”

的男人)，尼姑可蓄“养女”（没有出家的为寺院服役的女人）。僧、尼、白徒、养女这批人不列入一般人民的户籍以内。据说梁代这些寺院管辖之下的人口竟占去国家的“户口之半”。（这里要注意，梁代的户口之半应当是梁代的皇帝所能控制的人口数字。绝大部分的户口荫蔽在门阀士族及豪强地主的势力下，政府不能干涉。在豪强的包庇下，政府明知“百户合室，千丁共籍”，也不敢过问。）

南朝的佛寺在中国首先创立了以救济为名，以高利贷为实的“长生库”，即“质库”。从贵重的黄金到一束苧麻都可以送到佛寺的质库中押款。^①

佛教广泛流行以后，一般人民往往“竭财以赴僧，破产以趋佛”^②。寺院经济已达到巩固的地步，人民群众的“卖儿贴妇钱”^③，和帝王舍身佛寺赎身钱都源源不绝地向佛寺输送。刘宋以后佛教得到很快的发展，与寺院经济力量的壮大有分不开的关系。

佛教在南朝能够得到很大的发展，首先由于它掌握着大量的土地，有独立的寺院经济，并利用白徒及养女，作无偿劳动，以增加其财富。这些都是它得以发展的物质条件。但不能因此过高地估计寺院经济的力量。实际

① 《南史》卷 70《甄法崇传》：“甄彬尝以一束苧就州长沙寺库质钱。后赎苧还，于苧中得五两金，以手巾裹之。彬得，送还寺库。道人惊云，近有人以此金质钱，时有事，不举而失。檀越乃能见还。”

② 范缜：《神灭论》。

③ 《虞愿传》，《南史》卷 70。

上，佛教寺院经济的力量还远远赶不上根深柢固的门阀士族的经济力量。僧侣，这一新兴的地主阶级中一个阶层对于世俗地主阶级有极大程度的依赖性。道安早已说过，“不依国主则法事难立”^①。这种经济的依赖关系反映在宗教理论上，即表现为对儒家封建伦理观念的依赖性。

南朝佛教始终是封建统治阶级使用的工具。历史上曾有过个别的僧人参加一些政治活动，如慧琳^②被称为“黑衣宰相”，尼姑妙音权倾中外，“门有车马日百余乘”^③。但佛教并不能象欧洲中古时期的教会那样直接支配中国的政治。中国的佛教的势力远不能与欧洲中古时期基督教的权力相比，因而“佛”在中国中古时期人民群众思想中所占的地位也远不能与欧洲中古时期的“上帝”在欧洲人民群众思想中所占的地位相比。

与南朝佛教发展的同时，还有道教。道教也是中国封建统治阶级压迫人民的工具。佛教与道教曾有过长期的斗争，双方互相争取国君，争取群众，佛教在中国不是唯一的宗教。因此，它的宗教影响也有一定的限度，而不是唯一无二的。

当佛教寺院的经济力量过分扩张时，会妨害皇帝和世俗的地主阶级的经济利益。这种矛盾首先表现在土地占有和劳力占有的关系上面。但“僧”、“俗”地主之间的

① 《道安传》，《高僧传》卷5。

② 《慧琳传》，《高僧传》卷7及《宋书》文帝纪。

③ 《比丘尼传》卷1。

矛盾并不能激烈化而演变为对抗的力量，因为寺院的经济的力量比起一般封建地主的力量来还薄弱得多。如公元462年政府曾迫使僧人对皇帝行跪拜礼，有些僧人企图反抗，不遵守，马上遭到封建统治者的“刳斮之虐”和“鞭颜皴面而斩”^①的镇压，佛教徒立刻屈服了。

南朝佛教最初以玄学的附庸资格出现，而玄学本身就是儒家的封建伦理思想的另一种表现方式。也可以说玄学是以老庄思想为外衣而骨子里是儒家封建伦理道德的积极支持者。佛教与玄学的亲密联系，也正说明了佛教与封建社会的地主阶级利益的密切联系，其后逐渐成长，但仍保留着玄学的尚清谈、重义解这些特点，与北朝的佛教注重戒行的风习不同。南朝佛教虽然有宗教的组织，而由于学派分歧，没有全国统一的组织，虽有些分散的小的学派组织，但不严密。它是在共同讲说辩论某些佛教问题的关系下维持着的。当时的佛教还没有形成宗派的条件。

在不同的时期，南朝佛教有不同的宗教学说作为它的宣传的重点。这些学说都是在原则上不违背儒家的封建伦理观点下，并配合这一观点为封建统治阶级的政治及思想统治的要求的。

南朝的佛教，不同于欧洲中古时期具有绝对权力并能支配政治的基督教；不同于东汉以及魏晋时期附属在

^① 《弘明集》卷6。

道术之下的佛教；不同于北朝注重修行坐禅的佛教；不同于后来隋唐时期封建宗法制度化的法嗣相传学说世袭的佛教。

(三)在玄学思想支配下，“般若” 学说的建立和发展

玄学是中国魏晋时代客观唯心主义的哲学流派。^①它替当前的统治阶级的利益服务，并在儒家封建伦理观念的支配下得到了发展。魏晋时代，主要的唯心主义玄学家有王弼、何晏、向秀、郭象等。这一学派对于哲学的根本问题上，思维与存在的问题，精神与物质的问题，提出了“本”、“末”的说法。它形而上学地企图割裂客观世界，把具体的感官所及的客观世界的变化，新事物的不断出现，事物之间的相互关联，叫做“末”。“末”又叫做“有”，因为它是有形象的。“末”，在玄学家看来，就是表面的、无关重要的现象。与“末”相对待的另一概念，他们叫做“本”，“本”是超乎现象的，非感官所及的，抽象的、“永恒的真理”。“本”又叫做“宗”，因为他们把抽象的“本”奉作一切的主宰。“本”，又叫做“极”，因为他们企图在客观世界以外，寻找所谓最后不变的最高标准。“本”又叫做“无”，因为他们认为有所谓最后、最高的看不见的无形无象的精神实体。

^① 参看1954年《历史研究》第3期，《魏晋玄学思想和它的政治背景》一文。

玄学家从这种唯心主义的、形而上学的世界观出发，来观察世界，他们要在客观世界的背后寻求所谓永恒不变的本体，这种唯心主义的、形而上学的结论正是玄学家所企图证明的。他们认为这是用来反对唯物主义的最方便的武器。

玄学家利用当时的科学知识和一般常识，把事物具有发展和变化的“规律”这一事实给以绝对化、观念化。他们不把规律看作是事物的发生和变化的规律，而相反地认为有超乎物质之上并支配物质运动的“本”，从而倒转来把这样的“本”看做客观世界存在的根据。

这种观点表现在社会政治方面，必然构成他反动的社会政治理论。社会上人压迫人的不合理的制度，他们看来无非都是“末”，而这个“末”的背后，还有合理的、永恒的“本”。“末”本来就不值得注意；值得追求、仰慕的是“本”、是“无”、是“理”、是“宗”、是“极”。

虽然玄学家还没有正式提出象后来中国哲学家惯用的“体用”的范畴，但“体用”的基本涵义是魏晋玄学家首先发明的。唯心主义的玄学家深知物质世界的客观存在这一事实难于简单地否认，于是他们第一步，先把物质世界的地位贬抑到从属的地位。他们在文字上虽然承认有所谓客观世界，但他们说物质世界不过是“末”。这种手法也是一切唯心主义者最惯于使用的一种欺骗手法。

作为玄学的唯心主义，如果只是简单地否认客观世界的存在和发展、变化是办不到的。玄学家所以从各方

面进行不正确的论证，无非为了达到歪曲现实的企图。佛教的经典，如《般若经》恰好在“玄”风盛行的基础上，继续发挥了玄学理论，它用佛经的“出世”（不过问社会政治问题）的理论，忠诚地为世间的封建统治阶级服务。它实际上是用退出政治来参加政治的。

《般若经》本是印度佛教中一个学派所收集的一部大丛书。其中的各部分，在魏晋以后，有许多不同的译本。其基本意义都是企图证明客观世界为虚幻的，是不真实的。当时佛教既建立在玄学理论的基础上，因此，佛教中流行的有关“般若”的学说，实际上都是有意地发展玄学的观点^①，“般若”学派中的“六家七宗”乃是东晋时代玄学家的流派在佛教思想中的反映。就其基本观点来分，只有三派：一是“本无”派，二是“即色”派，三是“心无”派。其余各家都可分别属于这三派。所谓“本无”、“即色”这些派别，都是指的他们对于佛教《般若经》所谓“空”的意义所作出的不同的解释而说的。

《般若经》从客观唯心主义的观点企图否认精神作用及自然现象的真实性。^②东晋时般若学派中象“即色”派只顾到曲解自然现象的“不真实”这一意义，而忽略了作为客观唯心主义的“般若”学派的基本任务在于描绘一个

① 参看道安的《道行经序》、《合放光赞略解序》以及僧叡、僧肇诸人所作经序。

② 各种不同的般若经，总的精神都是宣扬一切物质现象和精神现象都是虚幻不实在的，按它的实质来说，是属于客观唯心论的哲学流派的。

抽象的自体世界，引导人们出家；象“本无”派只强调了抽象真理的“真实性”，而忽略了如何曲解物质世界的变化的现象这一事实；象“心无”派只注重否认精神作用，有肯定物质世界的存在的倾向。^①在佛教徒看来，认为最后一派（心无）只否认精神作用是不够的，这还不足以建立宗教的阵地，所以有些佛教徒认为这是丧失了唯心主义的宗教立场，认为这是“邪说”，非“破之”不可。当时的佛教徒为了保持宗教的彻底唯心主义，为了歪曲现实，他们不惜用最大的力量来向这一派斗争。^②

在物质世界客观存在这个事实的面前，佛教“般若”学派的歪曲理论不得不陷入左右支绌的狼狈境地，他们自己的阵营内部的步调显得很混乱。针对这些佛教思想中的混乱现象，佛教中的唯心主义首领之一僧肇提出了他的彻底的、佛教“般若”学派的客观唯心主义的主张——“物不迁论”和“不真空论”。

僧肇^③是鸠摩罗什的弟子，他的活动范围在北方关中（陕西）一带，但他的学说的影响，以及他的著作中所抨击的佛教中的各派学说是南方的。当时南方与北方的佛教徒往来很频繁，思想学说有极多交流的机会。约在弘始十年（408年）夏末，道生南归，把僧肇的著作带给刘遗民，遗民转给慧远，曾使慧远叹为“未尝有”；僧肇的学说

① 支愍度的“心无”义有唯物主义的倾向。

② 《竺法汰传》，《高僧传》卷5。

③ 《高僧传》卷7。

曾通过当时南方最有名的和尚慧远而得到传布。公元409年他和刘遗民有往返回答，并且把所注的《维摩经》赠刘遗民。罗什死后不久，关中大乱，关中的佛教学说反而在南方得到流行。

以僧肇为代表的般若学派，以歪曲事实的唯心主义的世界观来否认客观物质世界的真实性。他们明明知道事物的客观存在决不是简单地不承认，或装作不看见就能发生骗人的作用的，因此他们说出了一套歪理。

僧肇在他的《不真空论》一文中集中地宣扬他这种荒谬的说法。他说，世界上的万物虽然看起来是多种多样的，有差别的，但这种差别不过是一种虚假的现象，而不是事物本身存在着差别。^①

他们以诡辩的方式，先肯定世界上有种种千差万别的现象，但他们却说，世界的实际情况和这些现象完全不同。现象不过是“幻相”。僧肇曾说，并不是说世界上没有现象，而是说任何现象都不反映客观真实。^②

僧肇利用佛教空宗一贯使用彻底否认物质世界存在的手法，狡猾地躲避了玄学家常用的“本”“末”这些旧范畴，提出了他的反对变化、反对发展的说法，从而替他的超世间，永恒不变的神学理论找根据。他毫不顾事实地

① 《不真空论》：“万物虽殊，而不能自异；不能自异，故知象非真象；象非真象，故虽象而非象。”

② 《不真空论》：“如此则非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故经云：色（按：色即物质）之性（按：性即本质）空，非色败空。”“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。”

硬说世界上没有发展，没有新的东西产生，^①“真实”的世界只能存在于现实世界的时间之外。正如他在《不真空论》中玩弄“有”“无”的概念的手法一样，他在《物不迁论》中同样使用非动非静、又动又静的玩弄概念的手法，利用动与静的相互依赖的对立的关系，作出诡辩式的结论，说动也不是动，静也不是静。在表面上暂不正面反对事物有变化，^②而实际上，他恰恰要把世界说成没有发展变化。^③他从否认事物有发展变化，企图达到他否认客观世界的真实性的目的。

佛教“般若”的学说，帮助僧肇避开了玄学家只从概念上纷争“有”或“无”的种种说法，他建立了违反科学、脱离实践的客观唯心主义的观点。他摆脱了玄学的束缚，为了更便于宣扬佛教出世的宗教世界观。他们说：世界本来是假的，又何必对这个假的世界坚持什么分别呢？真理是有的，但是在这个世界以内找不到，必须到另外的世界去找，当前的一切现象都是假的。佛教的“般若”学以这样的“理论”来使人们避开一切具有现实性的斗争，从而在客观上巩固了当时封建统治阶级的利益。照他们的见解，现实世界既是“假号不真”，在政治上，势必把人

① 《放光般若》：“法无去来，无动静”。

② 《物不迁论》：“寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。”

③ 《物不迁论》：“旋岚偃嶽而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”

民引向脱离现实斗争的战场，向精神世界去寻求解脱。这乃是当时的封建统治阶级需要佛教这样做的。佛教“般若”学说正是这样，以“慈悲”众生的姿态向一切企图正视现实的人展开思想攻势。

（四）门阀制度强化、严重的阶级压迫 制度下“涅槃”佛性学说的流行

西晋政权虽然操在门阀士族的手中，但并没有完全切断寒门上进的道路，^①东晋初年，门第壁垒还不致过于森严，^②东晋末年，门阀的界限就趋于绝对化。西晋时还有人指摘“九品选举”太重门第，不能得人才。东晋末，及刘宋以后，很少听到这种指摘；相反地，倒有人指摘那些不能坚持门阀“原则”的人，称赞那些完全按门第来决定官职高低清浊的吏部尚书。门第的界限极严格，成为社会上的风气。^③

区别“士”“庶”是南朝用人的原则，这是地主阶级内部的区别，一般平民与士庶更有云泥之隔。统治者与被统治者的上下之序，从当时的地主阶级观点看来，那是“天经地义”，不能混淆。统治集团内部的士与士、庶与庶

① 石苞从车夫提拔为功曹，见《晋书》卷33。李含从亭长升为别驾，见《晋书》卷60。

② 贺循曾提拔仆人杨方为太守，见《晋书》卷68；汝南周浚娶寒门之女，见《晋书》卷61。

③ 《南史》卷23《王球传》：宋文帝令王球跟殷景仁做朋友，王球拒绝说：“士庶区别，国之章也。臣不敢奉诏”。帝改容谢之。

之间也有等级。有些是第一等士族，有些是第二等士族。同一家族中，支派不同，地位也有高低。^①按照族谱作为选举人才的标准，这是南朝晋、宋以后门阀制度的特征。^②

南朝也有寒族出身的皇帝和他的亲信^③，皇帝是在门阀士族的拥戴下，出来替门阀士族办事的。门阀士族并没有把皇帝放在眼里。至于那些参与机要的人物，官位不过七品，没有社会地位。尽管他们在政治上的势力炙手可热，而他们的子孙依然是寒门庶族。

中国古代早已有人怀疑过：何以安分守己的贤知之士反而贫贱夭死？何以欺压良善的恶人反而富贵寿考？人们所遭受的痛苦是否有解脱的日子？这时佛教的理论从反动的立场来回答这一问题。

佛教为了模糊人民反压迫的意志，它替封建统治者歪曲地解答了当时人压迫人这一不平等的事实。他们宣称真正的平等和幸福在地上根本不存在。佛教有意地把

^① 同是琅琊王氏，门第有高低。《南齐书》卷44《沈文季传》：尚书令王晏尝戏沈文季为“吴兴仆射”，文季答曰：“琅琊执法似不出卿门。”

^② 《南史》卷72《贾希镜传》：“先是谱学未有名家……希镜三世传学，凡十八州士族谱。合百帙，七百余卷……建元初，希镜迁长水校尉，佗人王泰宝买袭琅琊谱。尚书令王晏以启明帝，希镜坐被收，当极法。”一个修谱专家由于出卖王氏的族谱，竟因此犯了死罪，可见刘宋以后门阀制度成了当时封建贵族的政治地位和社会地位的唯一保障。

^③ 宋孝武帝时有戴法兴、巢尚之，南齐时有纪僧真、茹法亮，梁有朱异。

剥削者的苦和被剥削者的苦平列起来。他们说，被剥削者固然有饥寒贫困的痛苦，而剥削者过分的饱暖富贵也有他的烦恼，不论富贵或贫贱的人都有痛苦。

佛教更进而把现实社会上所能发生的痛苦和幸福说成无足轻重。他们把西方“极乐世界”的幸福渲染得千百倍于现实世界的幸福，又把“地狱”的痛苦描绘得比现实世界可能遭到的痛苦夸大到千百倍。他们告诉人们，当前所受的苦难和无数旷劫的长期苦难相比，根本算不了什么，能安心忍受一切苦，就可以换取将来百倍的幸福。佛教就是这样地教人对现实的阶级压迫忍耐着。

“涅槃”佛性学说是佛教宗教哲学中的客观唯心主义的另一种流派。这一流派以佛教的《涅槃经》（按：《涅槃经》也有许多不同的译本在中国流传。）为根据，来宣传在一个理想的世界中有完全的“自由”“平等”的幸福。这个理想的世界完全跟现实世界中的一切现象相反。

佛教廉价地预售给人们走进极乐世界的入门券。这就是南朝佛教的“涅槃”佛性学说的实际意义。当时南朝的佛教徒，利用《涅槃经》，并借此机会提出了“人皆可成佛”的宗教学说。

儒家的封建伦理观念，教人替统治阶级效忠、尽死、“贫而无怨”、“富而不骄”。对于不平等的社会问题，他们不敢回答，并避免回答。他们只能说些“求仁而得仁”，“不怨天，不尤人”这些消极安慰的空话。

佛教恰好对于儒家伦理观念中所不敢触到的问题，

作了详尽的补充。这些补充，对于缓和封建社会的阶级矛盾，麻痹人民的斗争意志，在客观上起了极大的作用。

南朝的门阀制度这时已成了僵化的制度，人的社会地位、经济地位、政治地位，都要由家族出身和门第决定。不但在社会地位上由贫贱到富贵不能有所改变，即使在精神领域内，想做一个合乎封建统治阶级要求的“圣人”也办不到。孟子还说过“人皆可以为尧舜”，而南朝的地主阶级的学者已公认为“圣人”不可学了。当时社会上所发生的圣人不可学的问题，圣人与普通人有根本差异的问题，都是当时阶级压迫的事实在封建伦理学说方面的表现。一切都由当时阶级出身安排定了。佛教这时提出了“人人都有佛性”的说法，正是对于一切被压迫阶层的人们的鸦片烟。它使那些痛苦的人们，相信在另外的世界中有所谓公道，它教人们放弃现世的斗争，忍耐地等待着。

南朝“涅槃”佛性的学说和争论，虽然有不少派别，但归根到底，他们所争的焦点只在于成佛是否可能，成佛要经过一些什么阶段和手续；这本来是一个虚构的问题，这种宗教的幻想，却正是以歪曲的形态反映着当时的真实的社会问题。因为宗教问题，不是别的，只是世间的力量采取了超世间的形态。“成佛”是假的，我们用不着回答可能，或不可能。但是摆脱苦难，向往幸福，这是人民的愿望，这个真切的愿望却不是假的。当时对于成佛有各种不同的说法。有人以为成佛要累世修行，积累功德，这

是小乘佛教一般的主张，象安世高以来的小乘禅法就是这样主张的；有人主张可以逐渐修行，到了一定阶段，即可得到飞跃，然后再继续修行，即可成佛，象支道林、道安等就是这样主张的；又有一派主张只要顿悟，真正充分体会佛说的道理，即可以成佛，象竺道生等就是这样主张的。这些说法，都是毫无意义的佛教内部的争吵，这里不去为他们分疏。

替封建统治阶级服务的佛教，用“成佛”的号召来引导人民走向另一条“解脱苦难”的道路。佛教提出，用忍受苦难和忍受侮辱的不抵抗主义的方法，可得“成佛”（“安忍波罗蜜多”）；用极度降低物质生活水平的方法，可以“成佛”（“净戒波罗蜜多”）；用捐助大量财产给寺院的方法，也可以“成佛”（“布施波罗蜜多”）；此外还有所谓“精进波罗蜜多”、“静虑波罗蜜多”、“般若波罗蜜多”等方法。他们所提出的六种方法都是对佛教或僧人有利的，基本目的在于从思想上销毁人们反抗压迫、不满现实的意志，企图使人民在希望“成佛”的幻想前面，在“天国”的门前受尽一切敲骨取髓的剥削，使他们变成温驯的，毫无“危害性”的忠实的奴隶。

马克思对于欧洲的宗教的反动本质的揭露也同样适用于中国南朝的佛教。马克思指出，“基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护，也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠”，宗教既然教人“把国教顾问答应一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继

续在地上存在进行辩护”。宗教“认为压迫者对待被压迫者的各种卑鄙龌龊的行为，不是对生就的罪恶和其他罪恶的公正惩罚，就是无限英明的上帝对人们赎罪的考验”。宗教“颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服，总之，颂扬愚民的各种特点，……”（《莱茵观察家的共产主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第218页）。

六卷《泥洹》（“泥洹”，梵语作 Nirvāṇa。旧译作泥洹，新译作涅槃）译于东晋义熙十三年（417年）。这部佛经译出后解决了“一切众生皆有佛性”的问题，正式说出众生有成佛的可能性。《泥洹经》比般若空宗的理论更能表现出佛教的宗教特点，因为它更加明确地划分了现实世界和“极乐世界”的界限，也更加肯定了佛教极乐世界和现实世界完全相反。把现实世界中阶级压迫所造成的痛苦，曲解为“无常”、“无我”、“苦”、“染污”。他们企图使人仍相信社会上的不合理是现实世界的本质，从而虚构出所谓“常”、“乐”、“我”、“净”的永恒世界。

人人都有佛性，都能成佛的理论，本来不是南朝时才开始知道的道理，也不是在《泥洹经》翻译后才有的理论，象早期的《维摩》、《法华》以及一部分小乘经典，都已透露了这种思想。^①在阶级压迫极端严重的南朝，对社会上的不平等现象和由这种不平等现象给人民造成的痛苦，统治者力图寻找一种有效的欺骗性的理论给以解释。恰在

^① 见道生：《法华经疏》及《维摩注》。

这时,《泥洹经》有了译本。于是“佛性”问题,获得急转直下新的解决。因此,与其说《泥洹经》解决了“佛性”问题,勿宁说晋末宋初的封建统治阶级有此需要,《泥洹经》及时地起了它的作用。“佛性”问题本身就是一个假的问题。但通过这个问题反映出当时阶级压迫的严重,也反映了被侮辱和被损害的广大人民要求摆脱苦难的真诚愿望。南朝的统治者在儒家封建伦理学说的武库中所找不到的思想武器,却在佛教中找到了。一方面宣布所有的人(不论阶级和种族、门第)在佛法面前一律平等;另一方面又力图在现实世界内保持当时极端不平等的阶级压迫的现状。因此,“一切众生,皆有佛性”这一消极平等的宗教口号的反动性,却远远超过了它文字上的涵义。它是具有实际反动的政治作用的。

当时最有名的佛性论者,首推竺道生。竺道生为了发挥人人都有佛性这一宗教口号,曾遭到当时佛教内部的反对。当时佛教中的保守分子还不能了解道生的佛性学说的深刻的政治作用。道生的学说首先与当时一切皆空的“般若”学表面上不相容,反而与汉以来以中国人相信的神明不灭的旧义相似。^①这样,等于肯定了个人的灵魂是最后的真实,而否定了作为最后永恒真理的化身——佛的至高无上的地位。道生从佛教唯心主义的立场,反复说明佛性是“本性”、是“理”、是“自然”、是“本

① 僧叡:《维摩经序》。

有”。

“一阐提人皆得成佛”，这是道生进一步提出的又一个为封建统治阶级所欣赏的宗教口号。

“一阐提人”，按照佛教的意义，是善性灭尽的人，不可救药的人。^①经有明文，这种人不能成佛。竺道生体会佛教的宗教精神在于满足人们在现实世界所不能达到目的的要求。^②他“孤明先发”，提出了“一阐提人皆得成佛”的学说。后来北凉昙无讖所译的四十卷《涅槃经》传到南方，证明道生的话是有根据的。我们已很清楚，问题并不在于他的学说是否有佛经的根据。一切宗教体系本身就是一个实际上的大骗局。如果一定要找出它的根据，它的根据就是违反科学的唯心主义。我们只要看当时的地主阶级知识分子对道生的一阐提人皆有佛性的“证明”（当然是唯心主义的论证）是那样地欣喜若狂，顶礼赞叹，就知道这种“学说”正是他们所需要的。那些骑在人民头上的信佛者，希望永世过着剥削享乐的生活。既然“一阐提人”，只要改过自新，还可成佛，何况其他恶人？道生在“贱价出售升入天堂享乐的门票”，统治阶级是非常欢

① 梵语为 Iccantika（即作恶多端，贪求欲乐，不悔改的人）。《泥洹经》：“一阐提者”，“病即请佛世尊所不能治，何以故？各世死尸，医不能治”，“阐提如烧焦之种，已钻之核，即使有无上甘雨，犹亦不生”。“如一阐提，懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛。若成佛者，无有是处”。

② 《出三藏记集》卷 15；《高僧传》卷 7。道生叹曰：“象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣”。

迎的。

此外，根据“涅槃”的学说，道生又发挥了“顿悟成佛”的宗教理论。这种学说很快地得到广泛的传播。他认为只要有了符合宗教要求的“觉悟”，即可不必经过若干阶段，可以一直“成佛”（“径登十地”）。当时享乐腐化的封建统治阶级，世世代代都是不劳而获的，“顿悟”可以成佛，既省时又省力，颇为适合那些寄生虫的阶级性格，所以他们非常欢迎这个学说。对于过着地狱般的被压迫阶级来说，他们亟欲摆脱现世的痛苦，“顿悟”既然不要累世修行，也是他们乐于接受的，于是道生这一派的“涅槃”佛性的学说得到很快的发展。

佛教在当时曾丰富了中国的文学、艺术、音乐，也曾帮助了中国的医学、历法的发展。佛教的著作中也带来了“因明”（逻辑）和一些比较细致的分析方法，从而刺激了中国说理的散文进一步的发展。这些功绩，都有它的历史的意义，我们一点也不愿抹煞它，相反地，我们今天也还要肯定它。但是作为唯心主义体系的佛教的宗教哲学，它是荒谬的，无论在当时和现在，都是唯心主义的反科学的，所以对它应当加以彻底的批判。

中国古代也曾有些进步的思想在宗教的外衣下得到了传播；也有一些农民的革命运动利用宗教组织得以开展。但这并不能因此而认为宗教的唯心主义体系、或宗教迷信起了什么进步作用。本文并不全面地评价佛教在中国文化上的作用和价值；只是指出南朝晋宋间佛教宗

教哲学如何配合当时统治阶级的需要，而起着它的反动作用的。

(1955年)

天台宗哲学思想略论

(一)

天台一宗，渊源于北齐、南陈，创于隋，盛于唐。中唐以后趋于式微。本文只就隋唐时期的天台宗的宗教理论加以评述。虽然也讲到它的历史的发展，但不是写天台宗史。

据佛教历史的记载，天台宗的传授关系是：

龙树……慧文——慧思(515—577年)——智颚(531—597年)——灌顶(561—632年)——智威(?—680年)——慧威——玄朗(673—754年)——湛然(711—782年)——道邃——广修——物外——元琇(唐末)……羲寂……

这个传法世系，勉强拉上印度的龙树，当然没有根据，其余的世系是可信的。其中只有慧思、智颚、湛然三人较为重要。其余诸人，都不过起了承先启后的作用罢了。但唐末以后，天台宗分为山家一派，开始于知礼；山外一派，开始于悟恩。山家一派自称为天台正宗，以后有广智、神照、南屏等。山外一派悟恩以后有仁岳、崇义等。这时佛教已趋于衰落。

天台宗的著作，卷帙浩繁，冗杂重复。他们讲说佛经，有的在印度有根据，也有的是他们杜撰的。印度佛教名词的原意他们讲错了的也很多。他们的目的不过是借题发挥，犹如儒者托古改制。根据天台宗以了解印度佛教哲学，必然会搞错，因为他们制造新体系是为当时的政治服务的。中国佛教与印度佛教必须区别开，除法相宗原封搬运印度的一套烦琐经院哲学外，中国佛教都曾“篡改”过印度佛教哲学。过去有过不少佛教哲学研究者不满意天台宗(对中国的许多重要宗教宗派也是一样)对印度佛教哲学的篡改，说他们把佛教哲学讲错了。但是，从中国哲学史的角度来看待这一现象，就不应着眼于它“讲错了”，而应当研究它为什么这样讲错而不那样讲错。本文在于说明天台宗为了给隋唐时期的政治服务，才建立它的宗教体系。他们讲的是如何“成佛”，实际上指的是在教人安心受剥削不要去革命。

天台宗的开创人智顓是一个政治活动能力很强的宗教领袖。他在南朝的陈朝与皇帝为首的达官贵人来往极为密切。智顓的政治活动能力可参看《国清百录》、《智者大师别传》、《山台九祖传》等，由于他和陈朝的帝王将相有很深的关系，隋灭陈后，他受到隋文帝的警告：

“……师既已离世网，修己化人，必希奖进僧伍，固守禁戒。使见者钦服，闻即生善，方副大道之心，是为出家之业。若身从道服，心染俗尘。非直含生之类无所归依，抑恐妙法之门更来谤讟，宜相劝勉，

以同朕心。”^①

新王朝的统治者深悉智颢的政治活动的才能。这一封信既有鼓励，又有威吓。智颢不久即成为隋王朝的积极支持者。在隋炀帝（杨广）还没当皇帝时，智颢即和他深相结纳，成了知心朋友。天台宗所以得到迅速的发展，固然靠它的宗教宣传的欺骗性，同时，他们得到当时统治阶级的大力支持，也是一个重要因素。

隋帝国统治时期较短，天台宗广泛流行，并传播于海外，是在唐朝。为什么唐朝的佛教特别发达，这是一个值得注意的问题。

隋末的农民大起义，打垮了隋帝国。李世民封建地主集团利用农民起义，建立了唐帝国。唐朝的统治者们亲眼看到强大繁荣的隋朝是怎样被农民起义的铁拳粉碎的，所以唐朝规定他们的政策时，首先要重视农民的问题。在政治上，他们对农民采取轻徭薄赋的政策，这就是历史上所谓唐朝的盛世（如贞观之治）的由来。上述措施，只能说明新王朝的统治者领教过农民的厉害，却不能认为他们放松了对农民的治疗。唐太宗对农民革命有过较深刻的体会，他“又尝谓侍臣曰：君依于国，国依于民。刻民以奉君，犹割肉以充腹，腹饱而身毙，君富而国亡。故人君之患，不自外来，常由身出。夫欲盛则费广，费广则赋重，赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。朕常以

^① 《国清百录》卷2录隋文帝给智颢的信。

此思之，故不敢纵欲也”。^①唐初对付农民的办法，是比较重视从思想上解除农民的武装的。唐太宗本人虽然不相信佛教，他在《贬萧瑀手诏》中说：“至于佛教，非意所遵。虽有国之常经，固弊俗之虚术。何则？求其道者未验福于将来，修其教者翻受辜于既往。……报施之徵，何其缪也。”^②但唐太宗却大力发展佛教，优礼僧人，并下诏度僧、建寺。唐代御用思想武器中有佛教、道教、儒家思想。唐朝遇有重要节日，常诏三教（儒、释、道）在宫廷中讲论，这里可以看出唐代统治者从历史上积累了一些思想统治的经验，他们深知宗教与封建伦理道德互相配合的用处。中国历史上的“农民的起义和农民战争，才是历史发展的真正动力”（《中国革命和中国共产党》）。因此农民革命也在极大的程度上决定着中国哲学史的发展和变化以及学派学说的兴亡。上层建筑产生于基础，而反过来又为它的基础服务。唐朝佛教的发展也是这一历史唯物主义的原理的具体例证。

（二）

天台宗与华严宗、禅宗都是隋唐时期势力最大的佛教宗派。在这三派之中，天台宗的势力和影响仅次于禅宗。至于法相唯识宗，虽曾风靡一时，但影响所及的区域，不过在两京（长安与洛阳）附近，流行的时间也不过

① 《资治通鉴》卷192，中华书局1956年版，第6026页。

② 《全唐文》卷8。

三、四十年。天台宗是中国佛教史上真正建立宗派的开始。

南北朝时，佛教中只有学派，没有形成宗派。当时也有许多讲《成实论》、三《论》（《中论》、《百论》、《十二门论》）、《地论》（《十地经论》）、《华严》、《俱舍》、《涅槃》的大师。但是当时仅限于学术知识上的传授。国际上一些资产阶级学者研究中国佛教史，说中国佛教中有什么“成实宗”、“俱舍宗”等等，是与事实不符的。其实，《成实论》是小乘后期的著作，它标志着向大乘空宗转化的过程。这部书里包括了佛教许多基本哲学范畴。因此，《成实论》就成了佛教徒初学必读的佛教手册。《俱舍论》也有类似的情况，这部书是小乘有宗向大乘有宗过渡的代表著作。南北朝时，其他的佛教流派都是这种学术性的学派，它和隋唐佛教的宗派不同。

南朝的末期，陈隋之际，佛教的寺院经济有了进一步的发展。如天台宗的创始人智顓在建立寺院时，由皇帝指定一个县的税收的一半作为他的寺院经费。陈宣帝太建九年（577年）曾命令“割始丰县调以充众费。……天台县改名为乐安”^①。以出家人的身分直接经营世俗地主阶级的剥削，在南北朝已经开始，到隋唐更有所发展。

从南北朝到隋唐，在政治上占统治地位的是世代贵族地主阶级——门阀士族。他们在政治上经济上享有特

^① 《唐高僧传》卷 21 及《佛祖统纪》卷 37。

权，占有广大的土地、山泽，并有极高的社会地位和政治地位。他们不必凭借任何的本领，只凭他们的家族、门第出身、封建文化教养，就骑在人民头上作威作福。

佛教寺院集团是当时的僧侣地主阶级，它的剥削方式和政治特权同门阀士族一样，只是不直接做官，摆出一付“超政治”的姿态罢了。

从南北朝经过隋朝、到唐朝的安史战乱以前，二百余年间各寺院一直拥有广大的土地，并拥有大量的为僧寺服役的劳动者，供僧侣地主驱使，从事生产。寺院占有的劳动者，可以不再负担皇帝（即国家）的劳役征调，也不再向国家交纳租税。这些被剥削者在宗教迷信的宣传蛊惑下，往往甘心受寺院的剥削，他们幻想着只要熬过今生的苦难，来生可以享福。

隋唐时期的佛教宗派，已不再象南北朝那样作为宗教团体而存在；它除了学术上保持其家学传授的关系以外，还有寺院财产的继承关系，所以从南北朝末期到隋唐时代的佛教宗派的封建宗法的特点和教义上的排他性表现得特别强烈。甚至为了“传法”的关系，寺院内部的倾轧表现为对抗性的矛盾。如南岳慧思有好几次几乎被毒死^①，禅宗的惠能在从弘忍处得到传法的衣钵后，也几乎送了性命^②。象这样的事例还很多，事实可能有所渲染、夸大，但宗派之间为了争正统、争庙产的继承权而引起激

① 见慧思《誓愿文》及《唐高僧传》卷 21。

② 见《六祖法宝坛经》的《行由品》。

烈的内部斗争，是经常发生的。僧侣地主阶级毕竟是地主阶级。地主阶级的剥削本质决定了它的残酷性。证诸中外宗教史，这类事例极多。

资产阶级学者把隋唐时期各宗派的传授仅仅说成是学术渊源的师承关系，显然是不妥当的。隋唐时期各宗派之间的斗争，既有宗教派别的排他性，也有寺院财产的独占性。

南朝与北朝的社会性质、经济发展的情况很不相同，因而作为上层建筑的宗教理论也各有它的特点。

南朝的佛教配合唯心主义玄学清谈，为门阀士族特权制度服务。例如，当时般若学说即与当时门阀士族的贵无学说相联系；涅槃佛性学说即公然为当时的门阀士族的世袭特权作辩护；南朝的神不灭学说，实即宣传宗教有神有鬼论，乃是为当时的封建宗法制度、血缘关系找“理论根据”。^①当时僧众中有许多人对儒家的《礼记》、《丧服》极感兴趣，并有不少这方面的著作。儒生与佛教徒沆瀣一气，是当时的普遍现象。

南朝与北朝的社会发展的情况不同，学风各异。北朝的学风比较单纯、朴实，在一定程度上保持着汉代经学的传统。南朝学风在晋宋时期，尚“清通简要”，齐梁以后则尚经论的讲说，以博学强记相夸饰。无论晋宋以前或齐梁以后，都是偏重佛教理论的探寻，与北方佛教偏重戒

^① 参看梁武帝《立神明成佛义记》，《弘明集》卷9及《敕下答神灾论》，《弘明集》卷10。

律、禅定的宗教实践的学风有很大的差别。如果对这一现象进一步加以分析，就可以发现北朝学风的特点是北方社会的经济、政治的特点在学术上的反映。在“五胡十六国”的长期混战中，北朝在北魏文帝以前，经常处于兵荒马乱的战争中，北方少数民族的贵族奴隶主把他们的落后的奴隶制生产方式企图强加在早已进入封建制社会的汉族人民的头上，把农民变成奴隶。因此，北方广大人民被迫起来反抗，北方的大地主阶级中，一部分带着他们的部曲、宾客（按：部曲、宾客都是依附于大地主的农民）南渡。大部分留下的地主，为了保存他们已经享有的封建剥削特权，也进行了一些武装反抗（地主武装在三国以后，即已形成），一部分农民在民族矛盾逐渐尖锐的时候，为了避免当奴隶的命运，被迫暂时地依附于北方的大地主的堡垒周围。北方的大地主阶级为了保存自己既得的封建剥削特权，利用汉代的经学作为精神武器，宣传封建宗法伦理观念，加强宗法制度。一般说来，北方由于战争，生产力的破坏，经济上落后于南朝。北方文人、学者的文化修养一般也比南朝落后。北方门阀士族地主阶级为了保存他们的阶级特权，在文化思想方面为了要抵抗得住当时文化落后的部族的干扰，它们不崇尚名理的辩论，而是教人从行动上照儒家六经字句去理解、记诵并照着实行。封建世俗地主阶级学风，也不得在僧侣地主阶级中有所反映。北方佛教也具有谨守佛教经典的指示，少议论，少发挥，多实行的特点。

北魏孝文帝的“汉化”运动，在客观上对发展北方的文化起过促进作用。所谓“汉化”的实质即是有政治领导地采用了封建剥削方式以及和封建剥削方式相适应的一套上层建筑，如政治制度，政治机构，保护封建所有制的法律，宣传封建统治阶级的文化、道德艺术和宗教等等，用汉族的封建文化代替他们原来的奴隶制文化。这样，就加快了北方文化落后民族由奴隶社会进入封建社会的步伐。实际上，他们用汉化的方式，向北方汉族地主阶级妥协了，汉族地主阶级和异族的贵族统治者携起手来，共同对付广大的汉族农民。剥削阶级利益使他们和异族贵族勾结在一起，联成一气。北方的佛教和经学起了巩固北方统治秩序的作用。北方儒家经学发展的道路和它的特点，这里不谈，现在只讲佛教问题。北方佛教把禅定作为佛教徒行动的指南，他们把禅定作为宣传绝对服从、乐天安命、温驯、奴化性格最有效的思想工具。在阶级压迫和种族压迫的双重苦难下，北方佛教注重宗教实践的反动作用，比起单纯用唯心主义的宗教哲学世界观去麻痹人民的反抗意志更为直截了当一些。当然，利用宗教世界观向人民的反抗意志进攻，当时的封建统治者并没有放松了这一方面，只是在两者之间，北方的佛教对禅定更为关心。当时在北方社会相对地落后于江南的情况下，更多地注意宗教实践的推广，少作理论上的发挥，是符合当时统治阶级的要求的。

根据以上的历史事实，可以看出禅法在北方得到深

入的传播，是有它的社会基础的。

禅法在北朝的传播可以上溯到北魏孝文帝（452—464年）时的佛陀扇多^①和他的弟子们慧光、道房。此后有道房的继承者僧稠^②、天竺僧勒那漫提^③和他的弟子僧达、僧实。被后来佛教推奉为禅宗初祖的菩提达磨^④和他的弟子慧可、道育、道正、信行^⑤，都是禅学中的重要人物。

例如当时北方禅学的主要人物之一，菩提达磨的禅法在一般禅法中算是最简易的，就在这种简易的禅法中，也集中宣扬消灭人们对于当前剥削者压迫的反抗意图。比如他的“入道四行”（按：入道四行即（1）抱怨行、（2）随缘行、（3）无所求行、（4）称法行。）^⑥的总目的在于教人对一切阶级压迫造成的不幸、灾难，“甘心受之，都无怨诉”。他教人从思想上做到“得失随缘，心无增减，违顺风静”^⑦。这里所谓“风”是佛教哲学中的专门术语，即四大“地、水、火、风”的“风”，它略相当于中国古代哲学中的“气”的概念（所谓相当，即不全同），有血气及精气等涵义。与身体相适应的“风”叫做“顺风”；与身体不适应的

① 《唐高僧传》卷19。

② 同上。

③ 同上卷33。

④ 同上卷19。

⑤ 同上卷20。

⑥ 同上卷19。

⑦ 同上。

“风”叫做“违风”。达磨认为不论在与自己适应或不适应的任何情况下，都要保持心理和平、温驯的状态，不应存有反抗的意图。

佛教禅法，不论它的理论和办法是简单或是复杂，它的基本目的无非是教人安于现在的命运遭遇，培养奴才性格，消灭反抗意志。

隋唐时期是中国封建社会前期发展的高峰。唐帝国的建立和发展，它说明七世纪到九世纪时期中国经济、政治在各方面都取得新的成就。它顺应历史的要求，结束了南北朝以来长期分裂的局面。

与隋唐帝国的政治统一局面相适应的文化等上层建筑必然带来新的特点。因此，唐朝的文学、建筑、艺术、书法、音乐、儒家经典的解释如《五经正义》等，各方面都结束了南北朝长期独立对峙的情况，融合了南北特点，形成了南北统一新的上层建筑，为隋唐帝国的统一的政治要求服务。佛教也不例外，结束了南北朝长期相沿的南北学风，形成了新的学风。

因此，隋唐佛教既摄取南朝佛教的重讲说的学风，从哲理方面阐扬封建制度的永恒性；也保留了北朝佛教注重禅定的学风，从宗教实践方面把人民纳入奴化教育的封建规范之内。隋唐时期的地主阶级建成他们的封建大帝国，他们在文化上在推行宗教政策方面也取得了一定的效果。

唐代重要佛教宗派，一方面有他们的哲学理论体系，

一方面又有自己的一套禅定方法(即观法)。如华严宗的“一真法界观”，禅宗的“见性成佛”；天台宗的“一心三观”，都是佛教中的出世理论与宗教实践相结合的学说。当时理论上的一代大师如唐玄奘，在印度曾与外道辩论，所向披靡，极为五印度人士所尊仰。但他回到中国后，在国内当时定(坐禅)、慧(宗教理论)并重的学风笼罩下，玄奘深以自己禅定工夫欠缺而感到有些歉然，并要求补足这一方面的宗教训练。显庆二年，他在《请入少林寺习禅并翻译佛经》的奏章里提到：“……断伏烦恼，必定慧相资。如车二轮，阙一不可。至如研味经论，慧学也；依林宴坐，定学也。玄奘少来颇得专精教义，唯于四禅九定，未暇安心。今愿托虑禅门，澄心定水。制情猿之逸躁，紫意马之奔驰。”①

禅定应与理论并重，已成为当时佛教徒公认的宗教修行标准。定、慧双修本来也是印度的学说，但佛经中在很多地方讲的是三学(戒、定、慧)，也在更多的地方讲到“六度”(戒、定、慧、施舍、忍辱、精进)。隋唐佛教对禅定与钻研理论特别加以强调，完全是南北佛教学风汇合的结果，它与印度的关系不大。

智顓创立天台宗，正式提出止观不可偏废，并作为这一宗派的最高修养原则。天台宗的宗教实践到处贯串着止观并重的精神：

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷9。

“泥洹之法，入乃多途，论其急要不出止观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由借。”^①

为什么要止观并重，天台宗的智顓也做了解释：

“若人成就定(止)、慧(观)二法，当知此之二法，如车之双轮，鸟之双翼，若偏修习，即堕邪倒。……故经云：声闻之人，定力多故，不见佛性；十住菩萨智慧力多，虽见佛性而不明了；诸佛如来，定慧力等，是故了了见于佛性。”^②

从以上事实不难看出天台宗的定(止)、慧(观)并重的宗教修养原则，是南北朝佛教学风在隋唐统一后的新历史条件下融合的表现。

(三)

天台宗还没建立之前，它的先驱者是北齐慧文与南岳慧思。北齐慧文的宗教活动的时期约当北朝魏齐之际(535—557年)。他被天台宗佛教徒追溯为东土的第一祖。他没有著作流传下来，也可能不曾有过著作。对于专门奉行禅法的和尚，这是不足为奇的。慧文奉行的是北方所普遍遵行的禅法，他是当时有名的“禅师”。据《止观辅行传弘决》第一之一及《佛祖统纪》第六的记载，在智

① 《修习止观坐禅法要》。

② 同上。

颢以前的禅法共有八家：

第一、明师，多用七方便；

第二、最师，融心性相诸法无碍；

第三、嵩师，用三世本无来去；

第四、就师，多用寂心；

第五、鉴师，多用了心，能观一如；

第六、慧师，多用踏心，内外中间心不可得；

第七、文师（慧文），用觉心，重观三昧，灭尽三昧，无间三昧，于一切法心无分别；

第八、思师（慧思），多用随自意安乐行。

以上这八家，除明师（道明）时代略早于其他诸师外，其余各家差不多同时。这些不同的家数对佛教禅定各有不同的解释。

《大智度论》（第30卷）引自《小品般若经》中的一段话：

“欲以道智具足道种智，当学般若；欲以道种智具足一切智，当学般若；欲以一切智具足一切种智，当学般若；欲以一切种智断烦恼及习，当学般若。”

慧文的解释是：

“此中为令人信般若波罗蜜故，次第差别说。欲令众生得清净心，是故如是说。复次虽一心中得，亦有初中后次第。如一心有三相，生因缘住，住因缘灭。又如心心数法，不相应诸行及身业、口业，以道智具足一切智。以一切智具足一切种智，以一切种

智断烦恼及习，亦如是。”

又说：

“论中三智，实在一心中得。且果既一心而得，因岂前后而获。故此观成时，证一心三智，双亡双照，即入初住无生忍位。”^①

慧文读《中论》的《四谛品偈》：

“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。”慧文认为：

“诸法（按：“法”即“东西”、“事物”，诸法即一切东西）无非因缘（按：因缘相当于关系）所生。而此因缘，有不定有，空不定空。空有不二，名为中道。”^②

慧文的思想缺乏文字的直接记录，天台宗后代佛教徒的追记未必完全符合原意。但不难看出慧文的基本方向是一种客观唯心主义的宗教哲学。他否认客观世界的一切东西（法）的真实性，硬说一切东西（法）不过是由于众多的关系凑合在一起而产生；而这众多的关系又不过是抽象的概念，它的本身是非物质性的。这样，就抽空了物质存在的客观物质基础。抽去了物质，剩下的就是精神（心）。这就是说，用不着改造客观世界去解除人们的烦恼；相反，一切烦恼的根源都是自己的精神（心）所造成的。因此，慧文教人用静观的方法，深入思考，把造成痛苦的一切客观条件都看做个人的思想问题、认识问题。

^① 《止观辅行传弘决》及《佛祖统纪》第6。

^② 《佛祖统纪》第6。

当然他们所谓认识问题，也是被歪曲了的。这就是他们提倡禅定的宗教目的。

慧文的继承者慧思(515—577年)，被追溯为天台宗的第二代祖师。由于北方的东魏和北齐的战乱，他由北方转移到江南。在慧思的宗教哲学思想中与北齐的慧文有所不同，他不但注重北方的禅法的传统，也受到南方佛教学风的影响，注重宗教哲学理论的阐明。唐道宣说：

“自江东佛法，宏重义门(按：义门即理论)，至于禅法，盖蔑如也。而思慨斯南服，定慧双开，昼谈理义，夜便思择。故所发言，无非致远。便验因定发慧，此旨不虚。南北禅宗，罕不承绪。”^①

慧思到了江南，“昼谈理义”，谈的是宗教哲学的理论；“夜便思择”，思择即禅定、静观的工夫。这里已开了定、慧并重的先路。但必须指出，南岳慧思所谈的理论和印度的佛教理论上直接的关系不多，绝大部分是他自己制造出来的。

慧思的著作不多，多半是口授的讲义，由门人笔记整理而成的有《出四十二字门》、《无静行门》各二卷，《释论玄》、《随自意》、《安乐行》、《次第禅要》、《三智观门》各一卷，自著的有《誓愿文》一卷。

慧思除了继承慧文的宗教思想以外，还大量增加了宗教迷信、预言(悬记)，他吸收了当时中国的神仙方术

^① 《唐高僧传》卷21。

之士的一套传教手法，也吸取了外来的印度的神仙方术之士的传教手法，开始形成了自己的宗教哲学思想体系。

佛教经典经过南北朝的大量的翻译介绍，以及中印人民文化经济的长期交流，隋唐时期，印度的佛教和其他有关的思想大量传入中国。慧文的宗教思想来自《大智度论》，《大智度论》出自印度龙树（约为100—200年）。龙树是印度传说的多才多艺的神仙，是释迦牟尼逝世后约五百年从佛教小乘大众部（小乘中的一派）分化出来的大乘空宗的重要创始人。他的重要著作有《大智度论》、《十二门论》、《中论释》，都已有中译本，并在中国佛教思想中引起过广泛的影响。印度相传龙树还会长生的方术。《隋书经籍志》中曾著录《龙树菩萨药方》四卷、《龙树菩萨养性方》一卷。唐玄奘到印度去留学时，

“到磔迦国东境，至一大城，城西道北有大庵罗林，林中有一七百岁婆罗门。及至观之，可三十许，形质魁梧，神理淹审。明《中》、《百》诸论，善《吠陀》等书。有二侍者，各百余岁。”^①

唐代澄观（760—820年）的著作中也有类似的记载：

“又案西域记，唐三藏初遇龙树宗师，欲从学法。师令服药求得长生，方能穷究三藏。〔玄奘〕自思本欲求经，恐仙术不成，辜我夙愿，遂不学此宗，乃学法相

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷2。

之宗。”^①

可见当时印度和中国都流行着一些长生不死的方术，南岳慧思曾接受了这种长生、求仙的思想。

又据《唐高僧传》记载，印度僧人那提三藏（唐太宗、高宗时来中国）传为“龙树之门人”。由那提上溯到龙树约有七百多年，和玄奘到印度遇到的那位自称七百岁的婆罗门差不多。他们都有几分江湖术士的吹骗手法。唐朝皇帝信了他的一套吹嘘，使他“往昆仑诸国采取异药”^②。这些事实虽然发生在唐初，时间略比慧思的时代迟了四十年左右，但是事实的性质和它要说明的问题却是一致的。

慧思在他的《誓愿文》中曾发愿希望“成就五通神仙”，并声明他要求长生，不是为了个人的长寿，而是为了更有效地宣传佛法。长生、成仙本来是中国和印度早已流传的方术迷信。慧思以佛教徒的立场，大量吸取神仙方术迷信，并建立自己的宗教体系。在《誓愿文》中说：

“今故人入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方佛。”

他的目的是：

“我今入山修习苦行，忏悔破戒障道重罪。今身及先身是罪恶忏悔。为护法故，求长寿命。不愿生

① 《大方广佛华严经随疏演义抄》卷 13。

② 《唐高僧传》卷 5。

天及余趣，愿诸贤圣佐助我得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴。常得经行修诸禅，愿得深山寂静处，足神丹药修此愿。籍外丹力修内丹，欲安众生先自安。己身有缚，能解他缚，无有是处。”^①

慧思在《誓愿文》中反复提到神仙、芝草、内丹，显然吸取了道教的一些内容，但他的根本立场还是为了宣扬佛教宗教原理。据记载，他的禅定的观点“多用随意安乐行”。据《高僧传》的记载，他的禅定的原则是：

“自观察：我今病者，皆从业生，业由心起，本无外境。反见心源，业非可得，身如云影，相有体空。如是观已，颠倒想灭。心性清净，所苦消除。”^②

慧思这里采用了佛教一贯的手法，从否认一切客观世界的存在开始，他说人生痛苦的根源是过去行为的结果。慧思教人把个人的存在看做虚幻不实的假想（身如云影）。他们就是用这种掩耳盗铃的办法去教人忘记痛苦，他们所谓“消灭”“颠倒想”，在每一个正常的人看来，恰恰是颠倒观念的建立。

从慧文到慧思的思想发展，可以看出有以下的变化：

（1）慧文还保持有北方禅师重坐禅轻理论的特色，到了慧思时代，已开始出现了南北学风合流的迹象。只是当时政治上南北朝还在对峙着，所以南北朝佛教的融合时机尚未完全成熟。

① 《南狱思禅师立誓原文》。

② 《唐高僧传》卷 21。

(2)从慧文到慧思逐渐形成具有中国特点的宗教哲学体系,开始脱离依傍,与中国固有的宗教相结合。当时的佛教为了更好地为当时的中国封建社会的经济基础服务,属于上层建筑的意识形态也要随时作相应的调整。因为印度的佛教只能为当时印度社会的基础服务,他们不可能为中国的封建社会预制一套理论为中国的基础服务。

汉末的佛教被解释为神仙方术,魏晋佛教被附会为玄学清谈,都说明为当时封建统治阶级服务的上层建筑从印度输入后的改装、加工的必要。如果认为汉末、魏晋南北朝的佛教发展出于求法高僧们对印度佛教有兴趣,有求法的诚意,那未免把问题看得简单化了。

(四)

自从南北朝以来,大量佛教经典介绍到中国来。佛教在统治阶级大力扶持之下,得到广泛传播。这时人们开始发现大乘、小乘、空宗、有宗都存在着严重的分歧。其中互相矛盾的地方很多。在南北朝分散割据的政治局面下,佛教各派(即学派)实际上各不相谋,各讲各的。甚至对于佛教的一些基本观点,这一家和那一家的解释完全不同。这时与佛教长期敌对的道教也有了相当的发展。道教从民间的原始道教被上层统治者改装后,变成了御用的统治人民的道教,并与佛教争夺宗教的垄断权。佛教为了自己的利益,也认为有统一思想的需要。这时还

有其他反佛教的一切理论，都在不同的方面对佛教展开了斗争。有不同宗教之间的（如佛教与道教）斗争，有佛教内部的长期分歧（如相州南北道之争，顿悟与渐修之争等），也有唯物主义无神论反对宗教迷信（包括佛教）之争。佛教为了弥缝佛教内部长期存在的理论上的分歧，加强佛教的理论战线的防御力量，共同对付来自外部的唯物主义的攻击，在隋唐时期各宗派都建立了判教的体系。

判教，就是佛教根据各宗派自己的观点、方法，把所有的佛教经典著作和理论加以系统地批判和整理，重新估价、安排。目的在于说明佛教的一切经典著作不但互相矛盾，而且是相互补充的；在于说明佛教经典著作和理论的相互矛盾的现象，是由于佛对不同的听众、在不同的时机进行的不同的说教。但他们认为佛教的基本精神没有矛盾。判教工作是隋唐佛教各宗派对外防止攻击，对内统一分歧而采取的必要措施。印度的佛教经典中如《涅槃经》把佛的讲经分为五时，《解深密经》分为三时，《缨络本业经》分为顿、渐。印度这种五时、三时、顿渐的区分没有包括佛教的一切经典著作和理论在内。它和隋唐时期各宗派的判教的性质不同。如“天台四教义”说判教的方法是“义蕴佛经，名出智者”。意思是：精神实质是佛经早已有的，办法是智顛想出来的。隋唐时期除天台宗外，华严宗（按：宗密《原人论》把佛教分为人天教，小乘教，大乘法相教，大乘破相教，一乘显性教。）、法相宗（按：

据《慈恩法师传》卷4：“法师（玄奘）妙闲中、百，又善瑜伽，以为圣人立教各随意，不相违妨。惑者不能会通，谓为乖反。此乃失在传人，岂关于法也……乃著《会宗论》三千颂。”）、禅宗（按：禅宗的顿渐也是一种判教）都建立了他们自己的判教的原则标准。

天台宗把佛教的一切经典著作经过他们的批判整理以后分为“五时”与“八教”。^①五时是：（1）华严时、（2）鹿苑时、（3）方等时、（4）般若时、（5）法华涅槃时。八教是：藏、通、别、圆、顿、渐、秘密、不定。“八教”用来分别佛在五个不同的时间所讲的佛教宗教哲学原理的内容和说教方式的不同。

天台宗认为华严时是佛对已有深厚佛教基本知识的听众宣传的道理。鹿苑时（鹿苑是佛第一次说法的地名）讲的是小乘佛教四《阿含》的一些基础知识，是对一般不了解佛教的听众讲的。方等时听众对象是已有小乘宗教基础的听众，这是为了使他们进一步能够接受大乘的宗教原理，讲的是《维摩》、《思益》（《思益梵天所问经》）、《楞伽》、《楞严三昧》、《金光明》、《胜鬘》等经，在于驳斥小乘，赞美大乘（“弹偏，斥小，叹大，褒圆”）。般若时讲的是大乘空宗的宗教原理，向听众宣传“色即是空，空即是色”的世界观。法华涅槃时对佛教宗教训练最深的听众讲《法华经》、《涅槃经》，描绘涅槃世界是永恒、真实的世界，是

① 参看智顓《四教义》与灌顶《天台八教大意》。

佛教的最后真理。也是天台宗教人出家，接受佛教原理的最终目标。

八教又可分为化法四教(藏、通、别、圆)和化仪四教(顿、渐、秘密、不定)。

“藏”即三藏(经、律、论)，主要是根据佛经(包括经、律、论)的文句，逐字逐句地了解，所讲的道理以小乘为主，内容比较浅近。“别”教是专对少数(个别)有佛教宗教训练的人讲的，不是对广大的一般听众讲的，所以叫做“别”教。“通”教所讲的内容是由“藏”教提高到“别”教的过渡。其中既包括较深奥的道理，也包括浅近的佛教原理。“圆”教是为佛教的宗教训练最深的人讲的最高的道理。以上这四种教(按：佛教把宗教宣传叫做教)是根据听众的程度、对象来运用的，天台宗叫做化法四教。即根据听众的宗教训练程度决定宣传的内容的难易深浅。化法四教实际上是天台宗进行宗教宣传内容的指导原则。

化仪四教是根据听众的才能、智慧来决定进行宗教宣传的方式。对利根人(聪明人)就直接讲大乘顿教的佛教原理，如华严时所讲的；对钝根人(聪明较差，接受能力比较迟钝的)就先说小乘，逐渐引导他们接受佛教的宗教世界观，如鹿苑(因佛在鹿苑说教时讲的四阿含，又称阿含时)时、方等时讲的佛教教义都是对钝根人进行“渐教”时采用的；秘密教，天台教自称佛有一种神秘的能力，使在座同时听讲的人听到的道理，各随自己的程度不同，互不相通，都能有所收获，这有似复式教学，令听众在同一

课堂上都能学到他要学得的东西；不定教是佛根据不同情况，运用神通力量，使听众有不同的理解，这更是瞎扯了。化仪四教实际上是天台宗宗教宣传方式的指导原则。

天台宗提出五时八教在于给佛教中许多不同的学派都作一个合理的安排，最后目的还是宣传他的唯心主义宗教世界观。天台宗的创始人智顓在这一方面曾起过积极的作用，留下了大量的著作。据《智者大师别传》说“智者弘法三十余年，不畜章疏，安无碍辩……”。智顓自著的书有《净名经疏》三十八卷、《觉意三昧》一卷、《六妙门》一卷、《法界次第章》三卷、《修习止观坐禅法要》一卷（该书又名《小止观》或《童蒙止观》）、《法华三昧行》一卷。智顓讲说经过门人整理过的笔记有《禅波罗蜜次第法门》三十卷略为二十卷、《法华玄义》十卷、《摩诃止观》十卷、《法华文句》十卷，以上三种是智顓反复讲述过多年的讲义，被后来的宗教徒尊奉为三大部。此外尚有《维摩经玄疏》十六卷、《菩萨戒经义疏》二卷、《仁王经疏》五卷、《阿弥陀经义记》一卷、《金刚经疏》一卷、《金光明玄义》二卷、《金光明文句》六卷、《观音玄疏》二卷、《观音义疏》五卷、《请观音经疏》一卷、《四教义》六卷、《四念处》四卷、《方等三昧行法》一卷、《观心论》一卷、《观心食法》一卷、《观心诵经法》一卷。

在智顓的著作中，充满了臆造的铺张的烦琐的经院哲学的特点。比如，天台宗为了炫耀它的宗教体系的复

杂、丰富，他们故意把本来简单的东西弄得神秘、使人难以理解，以高深文其浅陋。他们故弄玄虚，制造繁琐的体系。隋唐佛教都带有这种烦琐重复的特点，例如在《摩诃止观》中说明大意(缘起)，开章分为十大项(大意、释名、显体、摄法、偏圆、方便、正观、果报、起教、旨归)叫做“十广”。十广中的“大意”一项又分为五科(发大心、修大行、感大果、裂大纲、归大处)。五科中如发大心一项又分为三小项(方言、简非、显是)。这不过仅就“大意”一项就这样七拼八凑地罗列了一大堆，其余各项可以想见。起初，智顓讲经还不敢过分放肆地制造体系，后来经慧思的亲手指点，慧思命“智顓代讲金经(按：这是慧思所写的金字《小品经》)至一心具万行处，顓有疑焉。思为释曰：汝向所疑，此乃小品次第意耳，未是法华圆顿旨也。吾昔夏中苦节思此。后夜一念顿发诸法。吾既身证，不劳致疑。顓即谘受法华行法”。^①此后智顓就放手发挥起来了。天台判教也是智者的杜撰，至于佛经中的个别字句经常望文生义，信口解释。比如“悉檀”一词，本是梵文的Siddham的音译，或译作悉谈，意思是“成就”。但天台的三大著作之一的《法华文句》，就抓住悉檀两个汉字大加发挥，慧思、智顓都解作：

“悉之言徧，檀为施。佛以四法普施众生，故言悉檀。”

^① 《慧思传》，《唐高僧传》卷21。

象这样的例子还很多，这里不必多举。尽管智颢和他的天台宗的哲学思想中包括神仙迷信、不伦不类的唯心主义谬论，是一大堆杂烩，但是他们的宗教唯心主义立场却十分鲜明，对唯心主义世界观也非常坚定。他们挖空心思，制造体系，目的无非在于否认客观世界的物质性，把精神的作用夸大、吹胀。用“心”吞并物。智颢用他的宗教唯心主义世界观论述思维与存在、主体与客体的关系时说：

“夫一心具十法界（按：十法界即现实世界的六道，加上声闻、缘觉、菩萨、佛。前六称为六凡，后四称为四圣），一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，（按：据《大智度论》世间有三种：众生世间、国土世间、五阴世间，每一法界各具十法界。所以共有三十种世间。）百法界即具三千种世间，此三千在一念心，若无心而已。介尔有心，即具三千。”①

很明显，世界的多样性、复杂性，在他们看来，不过是一念心的产物；没有主观的思维，就没有了这个变化、丰富的世界（“此三千在一念心若无心而已；介尔〔按：介尔，即一点点〕有心，即具三千”）②，这是十分露骨的唯心主义。天台宗认为只有心才是最真实、最可靠、最根本的实体。所以他们说：

“……心全体唯作一小毛孔，复全体能作大城。

① 《摩诃止观》。

② 同上。

心既是一，无大小故：毛孔与城俱全用一心为体。当知毛孔与城，体融平等也。”^①

这是天台宗从空间上论证没有客观实在的基础。空间的大、小，都是由主观意识想象出来的。他们认为不论设想一座大城或设想一个小毛孔，在意识的领域里完全一样，没有区别。天台宗就是这样去曲解事物存在的客观性质，他们还从时间上曲解事物存在具体时间内这一事实。他们说：

“据觉论梦，梦里长时，便则不实；据梦论觉，觉时食顷，亦则为虚。”

这里完全否认了认识的客观基础，企图以相对主义的诡辩论去抹煞客观事物必须在时间里存在这一事实。他们不顾实践，作出了十分荒唐的结论：

“正以心体耳等，非长非短。故心性所起长短之相（意识中想象的时间的长短的表象），即无长短之实（并没有实际上的时间长短），故得相摄。”^②

所以不论长达十年，短到一刹都可包罗在一心之中。

照天台宗的唯心主义的观点，事物的存在完全可以超出空间时间之外，不过是人们一心虚构的产物。因此，在认识论方面，智顓大力宣扬他的“三谛圆融”的宗教学说。

所谓“三谛圆融”，即根据《中论》的三谛偈做出进一

① 《大乘止观法门》卷2。或疑此为伪书。作者认为此书可信。

② 同上。

步的唯心主义的发挥。《中论》说：

“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。”

相传北齐慧文宣扬的“一心三观”之说，认为《大智度论》中所宣称的所谓通过“道种智”、“一切智”、“一切种智”这三种超乎一般正常认识之上的神秘主义的直观才能认识他们所谓最后的真理（真如）。只要有了这三种智，就可以不要感性认识、理性认识、逻辑思维，直接认识真理。并且他们更进一步地宣称，如果通过感性认识、理性认识的途径，运用逻辑思维，反而不能认识真理。照他们颠倒的世界观看来，真理是超乎现实世界之上，永恒存在的精神性的实体，它既然不是感觉和思维的对象，因而感性认识和理性认识在真理面前无能为力，只能起障碍作用。当然，象这样的“真理”对一个正常人的思维过程来说，是难以设想的，为了宗教的目的，他们只有睁着眼睛说瞎话。

智颢发挥的“三谛圆融”的观点，在于说明一切事物不具有客观存在的物质性的基础，事物只是因缘和合的假想。因缘是假说的一种关系，它不是独立存在的实体，所以说是“空”的。大乘佛教所谓“空”不等于“不存在”或“空虚”，而是“虚幻不实”。这种意义的“空”，他们有时又叫做“妙有”，它又是无自性的存在，没有任何质的规定性，所以叫做“假”。“中道”是“空”和“假”的统一。天台宗的认识论，是先掏空了认识对象的客观物质基础，然后

再去“认识”。他们的神秘主义的认识论和他们神秘主义的世界观完全吻合。中离不开假和空，空离不开假和中，假也离不开中和空。这种玩弄名词的手法即所谓“三谛圆融”，说穿了，无非是主观精神与主观精神的符合与一致。人们认识能力和范围只限于认识思维中的对象，这是他们的认识论原则——“三谛圆融”。他们认为没有心，就没有了一切，这是他们的宇宙观——“一念三千”。

天台宗力图抹煞客观世界的真实性，目的在于证明“真如”的永恒性、绝对性（“一切法真实如是，唯是一心，故名此一心以为真如。若心外有法者，即非真实，亦不如是。”^①）。天台宗所理解的世界一切皆空，并不意味着什么也不存在，他们空的是客观物质世界的一切现象，他们空物质世界，正是为了肯定他们的宗教的核心，“真如”，精神实体的不空。

天台宗这样的认识论首先没有事实根据，生活实践足以完全粉碎他们无视客观物质世界的谬说。他们既然没有客观事实的根据，就只好从理论上做文章，虚构体系。即使在理论上，智颀等人也不可避免地遇到了不可克服的困难。

按照天台宗的说法，既然一切都是虚幻的假相，是空。那末，真如世界（佛教的“天国”）与现实世界势必陷于绝对隔绝的状态。他们如果不极力抹煞或贬低现实世

① 慧思《大乘止观法门》。

界,就不足以“证明”真如世界的永恒、超越、绝对等等神学的特点。他们必须把世间和真如世界绝对对立起来。但把两者绝对对立起来又会阻塞了通向“天国”的道路,对宗教宣传的目的不利。宗教总希望俘虏更多的信徒,因此,在宗教理论上,需要更好地补一补漏洞。使天国与人间现实世界有桥梁可通。在天台宗发展的同时,佛教的其他宗派,不但分别提出了他们的判教原则,并且也在宗教理论上力图缩短人世间(现实生活的世界)和宗教天国的距离,如华严宗讲他们“理事无碍”法界,禅宗讲他们“顿悟成佛”,法相宗也以他们的“三性”、“三无性”、“转识成智”来向群众散布宗教思想。至于那些站在反宗教立场的无神论学派和其他唯物主义直接对佛教的批判和驳斥,给他们造成根本性的困难,就更加暴露了宗教唯心主义在理论上的漏洞。即使在佛教内部也出现了许多“王麻子”、“汪麻子”等同行竞争者。正如天台宗教的佛教史家志磐所说的:

“每以智者斥破南北之后,百余年间,学佛之士,莫不自谓双弘定慧,圆照一乘。……自唐以来,传衣钵者起于庾岭(惠能的禅宗),谈法界(华严宗)阐名相者(法相宗)盛于长安。是二者(华严宗与法相宗)皆以道行卓犖,名播九重,为帝王师范。故得侈大其学,自名一家。然而宗经弘论,判释无归。讲华严者唯尊我佛(按:此指华严宗),读唯识者不许他经(按:此指玄奘法相宗),至于外教别传,但任胸臆而已

(按:此指禅宗)。……识者谓荆溪(湛然)不生,则圆义将永沈矣。”^①

智颢对于佛教,更确切一点说,对当时的统治阶级是有功的。他融合南北佛教,“双弘定慧”,使它更好地为统治阶级服务,从佛教徒的立场看来,不失为杰出的领袖。但是佛教中其他宗派也相继以他们的“贡献”为当时统治阶级服务,纷纷“侈大其学,自名一家”。既然出现了这些有力的竞争者,对于天台宗的发展是不利的,于是湛然对天台宗的教义作了某些发展,这就是佛教史上所谓湛然“中兴台教”的实质。

(五)

天台宗的湛然为了从理论上补救他们所遭到的困难,提出“无情有性”的宗教世界观。这一学说集中表现在他著的《金刚錡》^②一书中。

佛性问题是佛教的中心问题,这一问题的实质是:人们能不能进入天国?人们能不能成佛?成佛是在当下还是在遥远的将来?这些问题都构成佛性问题的内容。

唐玄奘在赴印度取经之前,在国内徧谒名师,钻研佛教这一根本问题,但是不能找到肯定一致的回答。为了解决这个问题,玄奘决定往印度取经。他自己说:

“……去圣时遥,义类差舛,遂使双林一味之旨,

^① 《佛祖统纪》卷7。

^② 本文引用湛然文句,凡出自《金刚錡》的,不再注出处。

分成当现二常；大乘不二之宗，析为南北两道。纷纭争论，凡数百年；率土怀疑，莫有匠决。”^①

用我们的话说，玄奘认为佛教的教义在中国存在着种种不同的解释。成佛究竟是来世，还是当世，有不同的争论。大乘有宗的地论宗（分成相州南道和相州北道对峙的两派）。争论了几百年，没有办法解决。

能不能当世成佛，在玄奘的思想里始终是一个重大的问题，他归国前，往游伊烂拿钵伐多国路经迦布德伽蓝，向菩萨神像前祈祷时，发三个誓愿，第三个誓愿是：“圣教称众生界中有一分无佛性者，玄奘今自疑不知有不？若有佛性，修行可成佛者，愿华贯挂尊（神像）颈项。”^②

玄奘到印度留学，是带着当时中国佛教徒认为难以解答的疑难问题去的。他的疑难具有一定的代表性。人有没有佛性，即人成佛的可能性，这个问题本身是荒谬的。但在阶级压迫的社会里，人们迫切要求摆脱当前苦难的愿望，却是十分现实的，一点也不荒谬。宗教通过它的宣传和欺骗，帮了统治阶级的忙，它的政治意义也是十分现实的。这个无意义的问题起着有意义的作用。如果不能成佛，宗教将失去它的鸦片烟的作用，谁还相信它？如果进一步追问是不是人人对成佛都有分？如果有些人能成佛，有些人不能成佛，佛教所能俘虏的信徒就会减

① 《玄奘谢高昌王表》，《慈恩法师传》卷1。

② 《慈恩法师传》卷3。

少。在佛教中，分明有一派说过有人不能成佛，象一阐提人（善根丧尽的人）即不能成佛，正如原始基督教认为富人不能升入天国一样。

宗教的天国是人间社会的折光反射。人间社会有一部分人永远受苦、受难，另一部分人安富尊荣，是合理呢，还是不合理呢？凡是关心它的基础的一切上层建筑对这一问题必须做出回答。古代的农民革命曾以武器的批判企图改变这一不合理的现象；佛教却完全站在相反的立场，他们对阶级社会的不合理的剥削压迫现象作了系统的歪曲的解释。

佛性问题在南朝就是一个争论得十分尖锐的问题。南朝的佛性问题的提出，是直接为南朝的门阀制度服务的。佛教的守旧派，为了维护人世间的不平等的封建等级制度，对“未来”的“天国”的门票也十分吝啬，也不肯让人民分享。佛教的新派，如竺道生等头脑比较灵活些，他们对人世间的的不平等制度极力支持，但对未来的“天国”的门票却愿廉价地大量出售。实际上后者的说法对剥削阶级更为有利，经过统治阶级的选择，后者占了上风，但问题不可能真正解决。

隋唐时代，从南北朝百余年来相沿袭的门阀士族制度势力还很大，他们在政治上、经济上仍有很大的势力。据《新唐书》卷 199《柳冲传》记载：“过江则为侨姓，王、谢、袁、萧为大；东南则为吴姓，朱、张、顾、陆为大；山东则为郡姓，王、崔、卢、李、郑为大；关中亦号郡姓，韦、裴、柳、

薛、杨、杜首之。代北则为虜姓，元、长孙、宇文、于、陆、源、窦首之。……郡姓者，以中国士人差第阀阅为之制。凡三世有三公者，曰膏粱，有令仆者曰华腴，尚书领护而上者为甲姓。九卿若方伯者为乙姓，散骑常侍、大中大夫者为丙姓，吏部正员郎为丁姓。凡得入者谓之四姓。”这里讲的是南北朝时代的门阀士族的情况，但这种情况到了唐初并没有很大的改变。一般非门阀出身的中、小地主阶层几经斗争，也在政治上、社会上争到了一定的地位。如唐代的科举制度即是这一地主阶层向门阀地主阶级斗争取得的政治权利。又据《新唐书》卷95《高俭传》记载：“初太宗尝以山东士人尚阀阅，后虽衰，子孙犹负世望。……由是诏士廉……责天下谱牒；……合二百九十三姓……为九等，号曰氏族志。而崔干仍居第一。帝曰……朕以今日冠冕为等级高下。遂以崔干为第三姓，班其书天下。……”唐初如此，唐朝后期，门阀士族仍然有一定的社会势力，他们听说文宗皇帝给太子选妃子，门阀士族都不愿意以女儿入选^①。如宣宗时：

“万寿公主，上（宣宗）之女。将嫁，命择良婿。郑颢，相门子，……待婚卢氏。宰相白敏中奏选尚，颢深衔之。”^②

被选中当了皇帝女婿的郑颢没有能够与卢姓（门阀士族）女儿结婚，自认为倒了楣，被媒人白敏中出卖了，因而对

^① 参看《太平广记》卷148《庄恪太子妃》条。

^② 《东观奏记》上。

白敏中怀恨在心。可见皇帝的女儿还比不上门阀士族的女儿尊贵。终唐朝宰相 369 人，崔氏一族竟占 23 人。^①

在这样门第等级制度森严的社会里，天台宗的湛然慨然地提出了他的“无情有性”的学说，宣扬连没有生命的东西，如草木砖石都有佛性（都能进入“天国”），当然人人都可以进入天国了。它的政治目的也十分清楚，教人相信佛的教导，安于苦难。另外，天台宗的宗教理论也将得出湛然的无情有性的学说。

湛然认为一切都是佛性的具体表现，佛性即永恒的精神实体，它是一切东西的基础，这是一种鲜明的客观唯心主义的立场。他还认为佛性包括一切的存在（虚空也是存在），所以他说：

“故知经以正因结难，一切世间何所不摄，岂隔烦恼及二乘乎？虚空之言，何所不该？安弃墙壁瓦石等邪？”

佛教从释迦牟尼以来，即认为成佛是众生（也称为“有情”动物）的事，“无情”（非生物的东西）没有意识感觉、思维等等活动，所以不存在佛性的问题。湛然认为“若分大小，则随缘不变之说出自大教，木石无心之语生于小宗”。

湛然认为木石无心这种观点是不正确的，他把一切东西都看做佛性的体现，他说：

“故知一尘（客观对象）一心（精神活动）即一切

^① 参看《唐朝宰相世系表》。

生佛之心性。”

照他看来，一切心性都是与佛性共同形成，共同变化，共同造成一切对象，共同改变一切行为的原故。（“以共造故，以共变故，同化境故，同化事故。”）

湛然进一步就思维和存在的关系提出了他的存在统一于思维的唯心主义主张：

“故……应知万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。”

他所谓真如（精神实体），是属于精神方面的；所谓万法即万物，是存在方面的。思维与存在的关系，是哲学上的根本问题。在这一问题上，看哪是第一性和第二性来区别唯物主义和唯心主义。天台宗和一切唯心主义一样，它混淆思维与存在的界限，目的在于把客观世界纳入主观世界之中。

在思维与存在的统一的模糊命题下，他进一步把现象与本质这一对范畴也给以唯心主义的解释。他们认为现象与本质不在于反映事物的本质的规律，它不过是两个概念的互相依存：

“子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称，宁隔于纤尘，真如之体，何专于彼我？”

这是说精神性的实体无所不在，充满了一切事物。湛然还借用水与波的关系以说明他的哲学体系的本质与现象的关系：

“是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿洄间

于混澄，为波自分子清浊。虽有清有浊而一性无殊；纵造正造依，依理终无异辙。”

他认为现象只能作为精神实体的现象而存在。现象虽然有多种多样，但最后的精神实体只有一个，即所谓佛性。他们从逻辑上论证思维与存在的统一，归根结底，是用思维去统一存在。唯物主义者认为思维不能离开存在，而存在可以不必依靠思维。湛然和其他唯心主义者一样，在思维与存在统一的烟幕下，取消了存在，只保留了思维。真如(理)是唯一真实的存在。他宁可闭上眼睛抹煞一切现象，决不允许忽视精神第一性的地位，所以他说：

“若唯从理，只可云水本无波，必不可云波中无水。”

尽管有人根据《大智度论》“真如在无情中但名法性，在有情中方名佛性”的说法，怀疑湛然的学说。但湛然肯定地回答说，这种怀疑态度是表面看问题，是“迷名而不知义”（只扣名词而不懂精神实质）。

天台宗从慧文、慧思、智顓开始，就充分运用了他们的大胆演义的手法，他们不管有没有佛教经典的依据，只要符合他们主观需要，他们就一律来纳入他们的庞杂的哲学体系里面。湛然更作了进一步的发展，无情的东西也有佛性，本来在书上找不到根据，但为了更好地填补他们佛教客观唯心主义的理论上的漏洞，为了更有效地扩大他们的宗教信仰的市场，不得不对过去佛教书中所没

有的这一方面加以增饰。

哲学史已经证明，一切唯心主义越是彻底，就越难于自圆其说。如果不彻底，就会留下了唯物主义活动的地盘，对唯心主义也同样不利。从佛教的宗教唯心主义哲学来说，如果他们认为佛性不具有普遍性，佛性在某些时候对某些事物不起作用，或不发生关系。那末，佛性的威力就是有限的，佛性的最高、最广大、法力无边的神圣不可侵犯性就会因而降低。佛性（至高的精神实体）的管辖区域被规定在一定的范围之内，那末，它的管辖区域之外，就会成为唯物主义的领域。宗教是唯物主义和科学的死敌，它不会给客观物质世界以应有的地位的，它只能粗暴地让万物匍伏在上帝（或佛）的脚下，这本来是古今中外一切宗教哲学不得不作出共同的结论。难题也发生在这里：佛性既然无所不在，它当然也要在稊稗、在瓦礫、在屎溺。^①天台宗“无情有性”的宗教学说，从一方面说，挽救了佛教的“佛性”不具有普遍性、管辖范围不广的缺点，它可以“囊括宇宙，统贯天人”，不给物质世界留有任何余地。湛然在唯心主义理论上的坚决性、彻底性比过去智颚等人的理论有了进一步的发展。但从另一方面来看，天台宗的宗教哲学，虽经湛然的进一步发展，却从内部制造了它的新危机。唯物主义是真理，唯心主义企图一手遮天，硬要抹煞它的存在是办不到的。天台宗把佛性融解

^① 参看《庄子·知北游》庄子与东廓子关于“道”的一段对话。

在客观自然里面，把草木瓦石也看做佛性的表现，势必破坏了“佛性”至高无上的尊严，必然模糊了世间和出世间两个世界的界限。他们虽然把“佛性”的“普遍性”强调到无比的高度，但“佛性”的“绝对性”、“超越性”的这些特点不得不遭到贬抑。沿着这一方向发展下去，将给佛教的前途带来新的危机，对佛教是不利的。因此，不难看出，宗教哲学如果把神性自然化，表面上扩大了神干预自然界的范围，实质上在缩小神干预自然界的权力；他们主观上力图加强神的地位，实质上神的地位却暗中遭到削弱。因为宗教教人摆脱现实世界的苦难的办法是劝人走向另一个“超现实”的精神世界。一切宗教的特点都如此。湛然所引导的道路不但不能达到他预期的目的，在一定的意义上，对宗教唯心主义起着破坏作用。这也是一切唯心主义共同遇到的难题。他们无论采取什么手法，都是枉费心机，无法堵住这个漏洞。

马克思主义经典作家曾指出：

“大不列颠的经院哲学邓斯·司各脱就曾经问过自己：‘物质能不能思维？’

为了使这种奇迹能够实现，他求助于上帝的万能，即迫使神学本身宣扬唯物主义。此外，他还是一个唯名论者。唯名论是英国唯物主义理论的主要成分之一，而且一般说来它是唯物主义的最初表现。”（《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第163页）

湛然认为一草一木中也有佛性，这种命题已接近了“物质能不能思维”的边缘，已经接近了泛神论或自然神论。“自然神论——至少对唯物主义来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。”（同上，第165页）湛然不是唯物主义者，他的宗教立场和论证方法都没有想到会导致“摆脱宗教”的结果，这是和马克思所说的英国的唯物主义哲学家们“铲除了洛克感觉论的最后的神学藩篱”（同上），无论在时代和社会历史条件方面，都是不同的。但是逻辑理论上，“无情有性”的学说，给佛教前途带来了困难和新危机，则是客观事实。后来宋明唯物主义哲学家，特别是张载和王夫之，在反对有所谓超越一切的“太极”或“理”的斗争中，强“道”或“理”不能脱离了“物”或“器”，道内蕴于万物之中而不在万物之外、之上；他们对于天台宗及禅宗后期学说中泛神论和自然神论倾向的思想资料加以批判地吸收改造，建立了更加完整的唯物主义体系。后来宋明唯心主义哲学家如王守仁的“草木瓦石也有人的良知”的命题，就是对湛然“无情有性”学说的直接继承，他走的是神秘主义、主观唯心主义的道路。

（1960年）

华严宗哲学思想略论

(一)

华严宗以阐扬《华严经》而得名。

《华严经》译于东晋义熙年中(约五世纪初年),当时由佛陀跋陀罗译出六十卷本。早在六十卷本之前东汉末年三国以来已先后译出过《华严经》的有关部分佛教经典。六十卷本译出后,曾有许多僧人讲述传播《华严经》,但没有华严宗。《华严经》是后期印度佛教中“有宗”这一派的重要经典之一。佛教各种大部头的经典都是先有短篇的宗教故事或长诗(偈颂),经过佛教徒多年的讲授和补充最后才编成为一部大书的。《华严经》就是一部总集名称。在《华严经》之前就有许多短篇,或卷数较少的零星译本^①。

^① 《兜沙经》一卷,后汉支娄迦谶译,即后来《华严经》《如来名号品》;《菩萨本业经》一卷,三国时支谦译,即《华严经》的《净行品》;《诸菩萨求佛本业经》一卷,即《华严经》的《净行品》,西晋聂道真译;《菩萨本愿行品经》一卷,即《华严经》的《净行品》,西晋聂道真译。以上四种译经都属于《华严经》的第二会中的组成部分。

《菩萨十住经》一卷即《华严经》的《十住品》,东晋只多密译;《菩萨十住

据华严宗记载，早期创始人有陈、隋之间的杜顺（557—640年）^②和智正（559—639年）^③，杜顺偏重禅法，智正长于理论，他们两个人对华严第二祖智俨（602—

经》一卷即《华严经十住品》，西晋沙门竺法护译；《菩萨十道地经》一卷即《华严经》的《十住品》，聂道真译；《十住断结经》十卷，也是《华严经》的《十住品》。以上四种译本都属于《华严经》的第三会中的组成部分。

《十地断经》十卷即《华严经》的《十地品》，后秦竺佛念译；《十住经》十二卷即《华严经》的《十地品》，西晋聂道真译；《菩萨十地经》一卷即《华严经》的《十住品》，西晋竺法护译；《大方广十地经》一卷疑即《华严经》的《十地品》，东晋何支译；《十住经》四卷即《华严经》的《十地品》，后秦鸠摩罗什等译；《渐备一切智德经》五卷即《华严经》的《十地品》，西晋法护译；《菩萨初地经》一卷即《华严经》的《初地品》，聂道真译。以上七种译本都属于《华严经》的第六会中的组成部分。

《等目菩萨经》二卷即《华严经》的《十定品》，竺法护译；《显无边佛土功德经》一卷即《华严经》的《寿命品》，唐玄奘译；《如来兴现经》四卷即《华严经》的《性起品》，竺法护译；《如来兴现经》一卷即《华严经》的《性起品》，白法祖译；《大方广如来性起经》二卷，《大方广如来性起微密藏经》二卷，都是西晋译本。以上六种译本都属于《华严经》第七会中的组成部分。

《度世经》六卷即《华严经》的《离世间品》，竺法护译；《普贤菩萨答难二千经》即《华严经》的《离世间品》，三国时吴代译出。以上两种都属于《华严经》第八会中的组成部分。

《罗摩伽经》三卷即《华严经》的《入法界品》，西秦沙门圣坚译。此外尚有魏安法贤译三卷本、北凉县无谏译一卷本都属于《华严经》第九会中的组成部分。

此外尚有八、九种译本，同属《华严经》内容，而《华严经》没有收进去的。以上均参看《华严经传记》。

这种情况不止《华严经》，象《大般若经》、《涅槃经》、《大宝积经》等都有同样的情况。

② 《宋高僧传》卷5、《金石萃编》卷114、《杜顺和尚行记》、《法界宗五祖略记》。

③ 《华严经传记》。

668年)^①的影响都很重要，只是杜顺的政治活动更多，而且活动的范围在终南山一带，与唐代的政治中心较近，被追溯为华严宗第一祖。

华严宗建立宗派，确立名称，应当从法藏(643—712年)^②开始。法藏的地位相当于禅宗的真正创始人惠能的地位。智俨的著作，有一半已佚失，现存的有《华严孔目章》四卷、《华严五十要答问》二卷、《华严一乘十玄门》一卷、《金刚般若经疏》二卷、《金刚般若经略疏》一卷。法藏的著作都保存下来，他参加《华严经》新经的翻译工作，他又是一个有政治活动能力的和尚，和皇帝武则天以及朝廷贵族有很深的勾结。他凭借政治势力使华严宗得到传布和推广。法藏的著作很多^③，他死后，他的弟子静法、慧苑作《刊定记》三十卷，对法藏的学说作了一些修改。约六十年后，澄观(760—820年)^④中兴华严宗，称为华严第四祖。

① 《华严经传记》卷2、《宋高僧传》卷5、《法界宗五祖略记》。

② 《宋高僧传》卷5、《法界宗五祖略记》。新罗崔致远：《法藏和尚传》。

③ 《华严经探玄记》二十卷、《华严经旨归》一卷、《华严经文义纲目》一卷、《华严策林》一卷、《华严一乘教义分齐章》(又称《五教章》或《教分记》)四卷、《华严问答》二卷、《华严经义海百门》一卷、《华严游心法界记》一卷、《华严发菩提心章》一卷、《华严关脉义记》一卷、《华严金狮子章》一卷、《修华严奥旨安尽还原观》一卷、《华严经明法品内立三宝章》二卷、《华严经普贤现行法门》一卷、《密严经疏》四卷、《般若心经略疏》一卷、《入楞伽心玄义》一卷、《梵网经疏》六卷、《大乘起信论义记》五卷、《大乘起信论别记》一卷、《法界无差别论疏》一卷、《十二门论宗致义记》一卷、《华严经传记》五卷。

④ 《宋高僧传》卷5及《法界宗五祖略记》。

澄观著作也较多,有《华严经疏》六十卷、《华严经随疏演义钞》九十卷、《贞元经疏》十卷、《华严法界玄镜》一卷、《华严经略策》一卷、《新经七处九会颂释章》一卷、《三圣圆融观门》一卷。

华严宗第五祖是宗密(780—841年)^①,著有《华严经行愿品别行疏钞》六卷、《注华严法界观门》一卷、《圆觉经大疏》三卷、《圆觉经大疏钞》十三卷、《孟兰盆经疏》二卷、《华严原人论》一卷、《禅源诸诠集都序》四卷、《禅门师资承袭图》一卷。

宗密死后四年,发生了唐朝武宗皇帝利用道教打击佛教的“毁佛”事件,拆庙宇,毁佛像,没收寺院财产,强令僧尼还俗,给佛教各宗派以严重的经济的和政治的打击,华严宗也遭到极大的损失。又过了三十年(875年)爆发了黄巢领导下的农民大起义,寺院经济从此破坏,除了禅宗外,唐朝佛教各宗都走下坡路了。

华严宗这个佛教宗派不仅在当时中国北方较为流行,并且传播到朝鲜和日本。从唐朝中宗到晚唐武宗,约一百七十多年是它流行时期,此后即一蹶不振。北宋初年虽然有僧人子璿、净源等曾一度活跃,但死灰不能复燃,过后又趋消沉。

华严宗和其他佛教宗派一样,在统治者直接支持、提倡之下得到蔓延传布。远在晋代,佛教领袖道安^②曾教

① 《宋高僧传》卷6及《法界宗五祖略记》。

② 《高僧传》卷5。

导他的弟子说：“不依国主，则法事不立”。他讲的是他个人传教的经验，却也不难看出佛教是为谁服务的政治本质。象隋、唐时期天台宗的创始人智顓就是陈、隋两朝皇帝得力的政治工具。唐玄奘的翻译和他创立的法相宗由于得到唐太宗的大力支持才能推广的。法藏开创（他是实际的开创者）的华严宗也是和配合当时女皇帝武则天的政治目的并得到她的支持分不开的。华严宗也是用宗教神学给皇帝、贵族们服务的。

武则天为了给她做皇帝制造宗教神学预言，曾指使一批和尚伪造《大云经》^①，以后，八十卷《华严经》^②译出时，武则天大力支持这一新译本的宣传，并为新译本作序，请法藏在宫廷中讲授新经。在新译经序中再三重复她做皇帝符合了佛经的预言：

① 按：《旧唐书》卷183《薛怀义传》及卷6《则天皇后本纪》都说载初元年(689)沙门怀义、法明等造《大云经》，陈符命。据王国维《观堂集林》卷21，《唐写本大云经疏跋》考证，武则天是利用旧译《大方等无想经》，加以发挥。但《癸巳存稿》卷12，据明《藏》比字号《佛说宝雨经》十卷，有“佛授月光天子长寿天女说当于支那国作女主”的宗教预言。唐书记载有据。

② 晋译《华严经》共六十卷，分八会，有二万六千偈。唐译《华严经》共八十卷，分九会，有四万五千偈。六十卷《华严经》八会是（1）寂灭道场会（四卷二品）、（2）普光法堂会（四卷六品）、（3）初利天会（三卷六品）、（4）夜摩天宫会（三卷四品）、（5）兜率天宫会（十卷三品）、（6）他化自在天宫会（十四卷十一品）、（7）普光法堂重会（八卷一品）、（8）给孤独园会（十六卷一品）。八十卷《华严经》九会是（1）普提场中说（十一卷六品）、（2）普光明殿说（四卷六品）、（3）初利天宫说（三卷六品）、（4）夜摩天宫说（三卷四品）、（5）兜率天宫说（十二卷三品）、（6）化自在天宫说（六卷一品）、（7）普光明殿说（十三卷十一品）、（8）普光明殿说（七卷一品）、（9）给孤独园说（二十一卷一品）。

“朕曩劫植因，叨承佛记：金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉宸披祥，《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬。遂得地平天成，河清海晏。殊祯绝瑞，既日至而月书；贝叶灵文，亦时臻而义洽。”^①

法藏在讲授《华严经》时，讲到《华藏世界品》，忽然觉得“讲堂及寺中地皆震动”，法藏等赶快向皇帝报告。武则天又一次利用这一“奇迹”作了一翻自我宣扬，她批答：

“斯乃如来降迹，用符九会之文；岂朕庸虚，敢当六种之震。”^②

华严宗虽然大部分依据《华严经》进行宗教宣传，但他们并不限于《华严经》一部书，他们对《般若经》、《涅槃经》、《梵网经》、《圆觉经》、《大乘起信论》等佛教经典也都利用注疏发挥他们自己的观点。他们对佛教经典不是照本宣科，而是经过他们的塑造、编排，然后构成他们的体系。这一情况和唐朝的天台宗、禅宗等各自制造自己的体系的情况一样。隋唐佛教各宗派宗教学说和印度的佛教是两回事，因为他们的宗教哲学体系是用来为唐朝的统治者服务的，对印度进口的宗教哲学成品必须加以改装。

《华严经》在六十卷本和八十卷本翻入中国以前，已有了一些零星的短篇译本。《华严经》可以说它是在《十地经》及其他性质相近的零星佛经的基础上逐渐扩大发展成的总集。《十地经论》是印度世亲著的对《十地经》的

① 《大方广佛华严经随疏演义钞》第29。

② 《宋高僧传》卷5。

注疏，于北魏永平元年(508年)译于洛阳。此后，在中国北方逐渐形成了地论学派。地论学派是南北朝时南朝涅槃佛性问题的争论在北朝的表现，地论学派与唐朝的华严宗有密切关系。

按照印度佛教一般学说，佛教为了给他的奴隶主服务，把地上的等级制度搬到了“佛国”，他们说，“成佛”要经过若干阶段的考验，只能循序渐进，不能躐等。“十地”^①(或“十住”)都是讲的成佛的过程和阶段。印度的佛教一般认为人们不能当世成佛；在中国，当世能不能成佛的问题，却引起了佛教内部几百年的争吵。

马克思在《论犹太人问题》中说：“**我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。**”(《马克思恩格斯全集》第1卷，第446页)马克思研究宗教问题的经典性的指示，给我们研究中国宗教问题提供了钥匙。我们现在不是到佛教中去寻找古代中国人现实生活的秘密，而是在中国古代阶级斗争中、现实生活中去寻找佛教的秘密。

从这一观点出发，我们可以看出，南北朝时期门阀士族要从各个方面对人民施行压迫、欺骗。宗教是他们的精神武器之一。因此，竺道生^②的“顿悟成佛”的学说，随

① 《十地经》的十地是成佛的十个阶级，(1)欢喜地、(2)离垢地、(3)明地、(4)焰地、(5)难胜地、(6)现前地、(7)远行地、(8)不动地、(9)善慧地、(10)法云地。

② 《高僧传》卷7。

着门阀制度的巩固、加强，越来越引起了上层人士兴趣。此外，他的“一阐提人均得成佛”、“佛无净土”等说法，都是千方百计地把天国的幻灯幕挂得靠近人民一些。这样，它的骗人作用会更大些。地论学派的产生和建立，是门阀士族阶级压迫制度在北朝的反映。他们从宗教哲学的立场力图把社会上不平等现象解释成“合理”的。在地论学派中，有以道宠为代表的相州北派和以慧光为代表的相州南派。

相州北派趋向于保守印度旧说，把凡人与佛的界限截然分开，成佛要累世修行。相州南派的骗人手法更灵活一些，他们主张只要努力修行，真心相信佛教，本人死后即可成佛。因为这一派的宗教宣传更有利于巩固当时门阀士族的封建秩序，它的影响也较北派大些，支持的人多些。^①

佛教各宗派之间的斗争，有些属于争权夺利，这本来是剥削阶级的本性，这里不去多说它。在理论上他们之间说不上谁是谁非，实质上他们争论的是哪一宗派的理论更能有效地打消人民的反抗的念头，哪一派的理论更能抵挡唯物主义的进攻。不论哪一宗派，它们对唯物主义都是坚决敌视的。

华严宗的法藏，青年时参加玄奘主持的佛经翻译工

^① 北派以道宠为首，南派以慧光为首。慧光弟子中有法上、道凭、僧范、惠顺、灵询、僧达、道慎、安廩、昙衍、昙遵、冯袞、昙隐等，再传弟子有法存、融智、慧远、灵裕、昙迁等人。参看《续高僧传》有关各本传。

作。“后因笔受、证义、润文^① 见识不同而出译场”^②。本来法相宗与华严宗都是大乘有宗，都是后期佛教中的唯心主义流派，没有必要势成水火。在法藏看来，玄奘贩运的印度佛教经院哲学把现实世界与佛教的极乐世界过分隔离，使人不能逾越，它结果会削弱了人民对佛教信仰的积极性，会减少一批宗教俘虏，对佛教的利益是不明智的。华严宗讲“无碍缘起”，“事理无碍”，力图缩短两个世界（现实世界与宗教幻想的世界）的距离。华严宗兴起后，法相宗立即衰落，这不是没有原因的。

（二）

一切宗教都是唯物主义的死敌。宗教哲学首先要全力反对客观物质世界的真实性。华严宗是唐朝开创的一个重要流派。华严宗说：

“尘是心缘，心为尘因。因缘和合，幻相方生。”^③

这几句话的意思本来是佛教许多经典中共同信奉的老生常谈，不是华严宗所独有的。这是说：被认识的对象

① 按：佛教翻译有主译人，称为译主，译主通晓原文并通晓所译经的基本精神，译主以外还有一大批助手。笔受用笔写下译文，证义检查意义是否有错误，润文负责文字加工。

② 《宋高僧传》卷5。如果这个记载是实在的，这时法藏还没有正式出家，而是以佛教信徒的资格参加译场的。当时的译场有些是参加翻译工作的人，有些是来听讲的人，听讲者也可以对所译经提出疑难问题，由译主解答。

③ 《华严义海百门》。

(尘)不是独立于人的认识之外的第一性的存在，它只是作为主观认识的对象而存在。主观认识(心)才是客观对象的基础(因)。主观认识的对象和主观认识的作用发生关系(因缘和合)，才产生世界(幻相)。华严宗根本取消了客观世界存在的物质基础，硬把认识的结果说成“幻相”。又说：

“尘不自缘，必待于心；心不自心，亦待于缘。”^①这里没有说明客观对象对主观认识的心物关系到底哪是第一性，哪是第二性，而是采取了一种模棱两可的手法，说什么互相影响的作用。仅从字句上讲，好象他们也讲到认识关系是主客的关系，而实际上他们有意地避开客观世界和主观世界哪是第一性、哪是第二性这一根本前提。他们把主客观的相互作用抽象化，完全脱离了实践，脱离由感性到理性的必然认识过程，成了不分主从，不分第一性和第二性的笼统的主客观认识关系。他们虽然也用了主观(心)客观(尘)的字样，这里的“客观”是主观化了的“客观”。在华严宗看来，没有独立于意识之外的客观世界，只有经过主观意识加工了的认识对象。在他们的哲学里只承认认识中的“对象”。他们否认有离开主观认识单独存在的客观对象(心为尘因)。所以，不难看出，华严宗所讲的主客观的关系只不过是掩人耳目，用了些主观(心)客观(尘)的字眼，事实上，他们取消了客观的物

^① 《华严义海百门》。

质性，只留下了主观(心)，它和唯物主义反映论是根本对立的，他们认为人们所认识的现实世界的现象不过是“幻相”。因此他们粗暴地否认了客观事物的存在。

“尘是心自现；由自心现，即与自心为缘。由缘现前，心法方起。”^①

现实世界的存在毕竟是事实，世界万物能被认识是生活实践所无数次反复证明了的。佛教哲学只是不承认或装做看不见，当然不行。哲学史上一切唯心主义流派都曾挖空了心思，力图抹煞物质存在第一性这一事实。华严宗也有他们自己的一套手法，他们沿用佛教哲学中“法界”一词，进一步作了唯心主义的发挥。

华严宗以“一真法界”作为世界的根源。如《华严法界玄镜》说：

“言法界，一经之玄宗，总以缘起法界不思议为宗。”

这一派用“法界”一词混淆唯心唯物主义的界限之后，再大肆散布他的唯心主义观点。“法界”一词有些接近现代资产阶级哲学所用“存在”的涵义。说到“存在”，可以包括物的存在，心的存在，规律原理的存在等等。唯心主义为了避开回答这个所谓“存在”是物质性的还是精神性的，首先笼统地肯定了有这样一个“存在”，却暗中抽空了“存在”的物质内容，偷偷贩运唯心主义世界观，这个“一

^① 《华严义海百门》。

真法界”是不折不扣精神性的。他们认为客观世界没有它自己的物质基础（“尘无自性”），是不真实的（“即空也”），它呈现在人们面前的不过是“幻相”。仅仅把它当作幻相来看，这个幻相世界倒也不好说硬是不存在（“幻相宛然，即有也”），^① 存在着的不过是“幻相”罢了。

华严宗这些唯心主义的理论是它的宗教哲学的立足点，他们宣传唯心主义，抹煞唯物主义，却还有为其他佛教宗派所不常用、而他自己惯用的一套诡辩手法。这些手法集中表现在他们的“六相圆融”、“四法界”、“十玄门”这些学说中。

华严宗根据《华严经》提出许多对范畴（六相：总、别、同、异、成、坏）来说明世界事物的互相依存、制约、数量、变化、消灭过程的关系，目的在于歪曲地解释客观世界，从而企图取消客观世界。

他们通过事物的全体和部分（总相、别相）的关系散布唯心主义观点。他们借用舍（房子）和椽（房子上面摆瓦的木条）这两者的依存关系来说明“总相”和“别相”。

“何者是总相？”

“答：舍是”。

“此但椽等诸缘，何者是舍耶？”

“椽即是舍。”

“何以故？”

^① 《华严妄尽还原观》。

“为椽全自独能作舍故，若离于椽，舍即不成。若得椽时，即得舍矣。”^①

他们不是通过概念去认识客观事物，从而发现它的规律，而是颠倒过来，制造事物的部分和全体一对概念的混乱，去抹煞事物的客观存在。照他们逻辑，就是用部分代替全体，用个别代替一般（得椽即是得舍）。

人们可以追问：如果椽即是房子，那末瓦是不是房子？他们诡辩说，对于缺瓦的房子的椽只是一根一根的木头，不算做椽；叫它做“椽”时，它不是房子的组成部分了；就瓦来说，也是一样。房子的一椽一瓦都是房子整体的一部分。缺了一椽一瓦，就不叫做房子。

人所共知，个别与整体是一对相互依存的范畴，没有一方面也就没有另一方面，但不能因此得出结论说，某一个别的东西不存在，所有个别部分也一齐在世界上消逝了。世界上缺少一椽一瓦的房子有的是，但不能说房子不存在。华严宗的目的本来在于用诡辩为他们的宗教哲学服务。

华严宗千方百计地否认现实世界，宣扬相对主义和不可知论，为了充实他的“缘起”理论，他们认为世界没有任何真实的东西，只有一个无边无际的关系之网。

“若缺一缘，余不起成，起不成故，缘义即坏。得此一缘，令一切起成，所起成故，缘义方立。是故一

^① 《华严一乘教义分齐章》第四。

缘是能起，多缘及果俱是所起。”

他们混淆个别与整体的差别，目的在于进一步混淆个别与一般的差别：

“是故无有不多之一，无有不一之多。一多既尔，多一亦然。”^①

我们马克思主义哲学从来就认为个别与一般本来有相互依存的关系：

“从最简单、最普通、最常见的等等东西开始；从任何一个命题开始，如树叶是绿的，伊万是人，哈巴狗是狗等等。在这里（正如黑格尔天才地指出过的）就已经有辩证法：个别就是一般。……这就是说，对立面（个别跟一般相对立）是同一的：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，如此等等。任何个别经过千万次的转化而与另一类的个别（事物、现象、过程）相联系，如此等等。”（《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第713页）

列宁从辩证唯物主义立场科学地指明了人类认识过程中个别与一般的关系。个别与一般有内在的联系，不可分

① 《华严经探玄记》。

割。仅仅从个别与一般有内在联系来看，华严宗总算有一点辩证法思想，但是唯心主义的颠倒的立足点使他们不愿承认个别事物是客观存在的，他们更关心于“联系”（缘），他们夸大了，吹胀了个别与一般的联系，把联系绝对化，甚至抹煞“个别”的存在，这一观点和“**无个性即无共性**”（《矛盾论》）这一唯物主义的观点是根本对立的。那末，他们所谓关系（缘）只能是虚无缥缈的关系，不是物质第一、存在第一，而是关系第一了。

对同一性和差别性（同相、异相）这一对范畴，他们也采取了同样的手法，认为椽和瓦等共同构成房子，不但椽与椽之间有同一性，椽与瓦也有同一性。反过来看，每一根椽又与其他的椽有所不同，这又是它们的差别性。从这几句话，也可以看出华严宗确也有些辩证法思想。因为他们看到了事物的联系，并且指出了事物的同一性与差别性的辩证关系。但是他们这点辩证法的观点，终归和唯心主义的体系是不能相容的。哲学史上，无论中国和外国的事例都说明唯心主义终归要破坏辩证法。

“成相”与“坏相”这一对范畴的关系，他们也用了同样的手法，认为“成”就是“坏”，“坏”也就是“成”。《华严一乘教义分齐章》说：“由此诸缘，舍义成故。由成舍故，椽等名缘。”这是说，房子不是由众缘构成的；房子的构成是由众缘的相互支持、促成的结果。同时，这种相互促成的关系中又具有相互抵消的消极关系，对构成房子起着不利作用，即“坏相”。“坏相者，椽等诸缘，各住自法，本

不作故。”这是说，构成房子的相互促成的缘（条件），同时又是对房子起消极破坏作用的缘，如椽、瓦……等部分，各自保留它们自己的特点，这些特点对于各个部分说，是有积极意义的，但对整个房子说，则有消极破坏作用。因为各个构成房子的部件如果更好地体现它们自己（如瓦、椽……等），就要从房子整体中分离开来。所以叫做“坏相”。

事物在不断发展着，随时有新东西产生，随时有旧东西在死亡，是辩证法。不能认为讲到变化的就是辩证法，更根本的是看这一哲学流派从什么立场来对待变化，是抹煞它，还是承认它，是正确理解它，还是有意歪曲它。

“主观主义（怀疑论和诡辩等等）和辩证法的区别在于：在（客观的）辩证法中，相对和绝对的差别也是相对的。对于客观的辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”（《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第712页）

我们相信一切事物都在矛盾对立、转化中，但不是否认转化中有一定的质的稳定性，“**相对中有绝对**”。一种事物在某种条件下可以转化为它的对立物，但在条件不具备时，它的性质没有转化。我们说世界上有活人有死人，活人将变成死人，这是客观的辩证法，但生和死毕竟是两回事，不能混淆，不能说生就是死，死也就是生；建设和破坏有联系，在一定条件下也能互相转化，但不能笼统

地说，建设就是破坏，破坏也就是建设。

华严宗不承认人有正常的认识能力，他们反常识、反科学，归宿到神秘主义。这些荒谬的观点都直接和他们的唯心主义世界观密切联系着。

在“一”与“多”的关系上，他们先抽象地承认“一中有多，多中有一”的一多辩证关系，进而企图制造“一即多，多即一”^①的诡辩结论。他们说：“一即一切，一切即一。”华严宗以数钱为例，展开他们的诡辩。

“一者十，何以故？缘成故。十即一，何以故？若无十即无一故”。

“今既得成十，明知一即十也。”

“若一不即十，十即不成；由不成十故，一又亦不成。何以故？若无十，是谁一故。今既得一，知一即十。”^②

科学实践证明数目从一到十，表示着事物的量的连续性，在十进位的计算系统中，一是十的一，十是一的十。华严宗这里也透露了一些辩证法思想。但是数目中的量的连续性和质的规定性又内在地联系着，不可割裂开来。恩格斯指出：

“数。单个的数在记数法中已经得到了某种质，而且质是依照这种记数法来决定的。9不但是1相加九次之和，而且是90、99、900 000等等的基数。一

① 《华严一乘教义分齐章》第四。

② 同上。

切数的定律都取决于所采用的记数法，而且被这个记数法所决定。”

又说：

“因此，基数不但决定它自己的质，而且也决定其他一切数的质。”（上文均见《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第20卷，第603页）

华严宗不是通过数量的辩证关系来认识客观世界，相反，倒是利用计算数目的知识转弯抹角地引导人们离开实践、离开对客观世界规律去论证他们的“关系之网”。他们说，一中有十，十中有一，每一个十和每一个一又有它的一与多的相互关系：

“十复相迭，相即相入，重重成无尽也。”^①

“于佛一毛孔中即有一切佛、一切处、一切时乃至一切益，如一毛孔一切遍法界诸毛孔现，皆亦如是”。“于一尘中微细国土庄严清净旷然安住。”^②

他们得出的结论就是一和多没有差别。华严宗论证一与多的关系上完全否认了一多的相对对待关系中还有绝对。承认或不承认相对之中有绝对，恰恰是辩证法和相对主义的分界线。他们把相对绝对化，只有相对，否认绝对，必然陷入相对主义、诡辩论、唯心主义。华严宗正是沿着这条错误堕入歧途的。他们说：

“无定相者，谓以小无定小，故能容大；大非定

① 《华严一乘教义分齐章》第四。

② 《华严经旨归》。

大，故能容小。”^①

由此得出结论：

“是故大小随心回转，即入无碍。”^②

按照华严宗的逻辑，认为“大”和“小”仅仅是主观的感觉，它不必、也不可能是事物客观存在的反映。这和古代希腊诡辩论者普拉塔哥拉斯的“人是万物的尺度”唱的一个调子。他们说：

“见高广之时，是自心现作大，非别有大；今见尘圆小之时，亦是自心现作小，非别有小。”^③

经过他们这样反复论证，他们自以为完全可以取消大小事物的客观差别，把它粗暴地归结为主观感觉的产物。结果，取消了空间上的差别。他们说：

“大是小大，小是大小。小无定性，终自遍于十方；大非定形，历劫皎于一世。则知小时正大，芥子纳于须弥；大时正小，海水纳于毛孔。”^④

这就是说，认识没有必要，也没有可能。这一点上，华严宗继承了《庄子》书中的相对主义观点：

“知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”

“万物一齐，孰短孰长。”^⑤

① 《华严经义海百门》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《华严策林》。

⑤ 《庄子·秋水篇》。

华严宗说：

“是故初门同体即摄同异二门中无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽。穷其圆极法界，无不摄尽耳。”^①

这种烦琐论证和欧洲中世纪经院哲学讨论一个针尖上能站几个天使同样的荒诞不经。尽管问题荒诞不经，而问题的背后却有它严肃的阶级内容和现实意义。他们把现实世界的大小、多少、社会地位的高低、阶级压迫都说成“无所谓”，这就为劝人追求出世的世界准备了条件。他们把当前现实世界说成“假”的，正是为了把佛国世界说成“真”的。

华严宗还力图抹煞时间先后的客观差别和它的客观基础：

“百千大劫本由一念，方成大劫；既相成立，俱无体性。由一念无体，即通大劫；大劫无体，即该一念。”^②

在《金狮子章》中也说：

“师子是有为之法，念念生灭，刹那之间分为三际，谓过去、现在、未来。此三际各有过去、现在、未来，总有三三之位以立九世，即束为一段法门。虽则九世各各有隔，相由成立，融通无碍，同为一念，名为‘十世隔法异成门’。”

① 《华严一乘教义分齐章》第四。

② 《华严经义海百门》。

从唯物主义观点来看，时间和空间都是物质存在的形式。时间表示物质存在和发展的连续性，时间不是脱离物质而抽象的存在，不是思想中“念念生灭”观念的产物。过去、现在、未来的无限性，只能通过物质发展运动的无限性表现出来。但是华严宗却认为时间先后不过是主观观念，三世可以分为九世，九世也还是一个主观观念。他们既然认为时间观念脱离物质存在，抽象成为思想的产物，完全可以不必依照客观事物运动中出现的次序，可以任意颠倒先后，那末他们的结论是古就是今，今也就是古。华严宗否认时间和空间是物质的存在形式，认为时空可以脱离物质的主观观念，因此，他们的三世（过去、未来、现在）当然可从思想中“融通无碍”，“隔法异成”，任意安排了。根本错误就在于把时间、空间看做人的意识随便加到事物上去的主观概念，而不是客观事物本身所固有的存在形式，他们首先否认世界的物质性，必然导致上述荒谬的结论。

对现象与本质的关系的问题上，他们也提出了他们的相对主义的看法。华严宗的“一即一切”，“一切即一”的错误观点还不止于混淆了数量的大小多少的差别，更重要的还在于抹煞现象与本质的差别。法藏以分析金师子的例子来论证他的观点：

“若看师子，唯师子，无金，即师子显，金隐；若看金，唯金，无师子，即金显，师子隐。若两处看，具隐具显。”

又说：

“一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。”^①

由此得出结论：

“理不碍事，纯恒杂也；事恒全理，杂恒纯也。由理事自在，纯杂无碍也。”^②

法藏还

“为学不了者设巧便，取鉴十面，八方安排，上下各一，相去一丈余，面面相对，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义。”^③

如果从教学法的角度来看，法藏不失为一个聪明的教师，也算世界上较早制造教具的教师。我们这里主要指出的不是这些，而是揭露华严宗通过相对主义宣传唯心主义的伎俩。我们有必要重读一下列宁的指示：

“主观主义（怀疑论和诡辩等等）和辩证法的区别在于：在（客观的）辩证法中，相对和绝对的差别也是相对的。对于客观的辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”（《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第712页）

① 《华严金狮子章》。

② 《华严义海百门》。

③ 《宋高僧传》卷5。

毛主席也指出：

“这一共性个性、绝对相对的道理，是关于事物矛盾的问题的精髓，不懂得它，就等于抛弃了辩证法。”（《矛盾论》）

从经典作家的科学论断中可以看出，相对主义、唯心主义、诡辩论是一脉相通的，它们是唯物主义和辩证法的死对头。马克思主义哲学如实地揭示出客观世界的存在、发展的真相，认为世界的物质性，物质的运动和发展和他的规律都是绝对的、客观存在着的，不依人的主观意志为转移的。否认这一真理，必然陷入唯心主义的泥坑。而相对主义，恰恰把“相对”神秘化、神圣化，把物质世界永恒发展和他的规律完全取消了，物质也成了相对的，事物发展变化的基本原理也说成为相对的。他们这一批诡辩家千方百计歪曲辩证法，仇视辩证法。

中国哲学史，发展到唐代，唯物主义与唯心主义在长期斗争中都积累了不少经验，唯心主义哲学流派深知唯物主义不是容易对付的，因此他们也经常在辩证法的形式下掩盖它的相对主义、唯心主义、诡辩论的实质。辩证法认为，

“任何具体的东西、任何具体的某物，都是和其余的一切处于相异的并且常常是矛盾的关系中，因此，它往往既是自身又是他物。”（《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第144页）

华严宗不惜全力去说明“变化”、“联系”，但是他有意地不

讲是什么东西的“变化”、什么东西的“联系”。抽空了物质，悬空讲什么“变化”、“联系”，把变化、联系神秘化，只能引导到宗教神学、唯心主义，它必然和科学的结论背道而驰。世界上根本没有没有物质的运动和变化，因为“运动总得是从某个东西开始的。”（《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第138页）

华严宗由以上的唯心主义观点出发，他们对现象和本质这一对范畴，进行了一系列的曲解。他们否认事物有本质，把一切存在的客观事物都看做假象、幻相。我们不可否认事物有假象，有幻相，正如列宁说的：

“……非本质的东西，假象的东西，表面的东西常常消失，不象‘本质’那样‘扎实’，那样‘稳固’。例如：河水的流动就是泡沫在上面，深流在下面。然而就连泡沫也是本质的表现！”（同上，第134页）

唯心主义者把物质世界看成佛性、真如（绝对精神）的投影，而我们认为假象是客观存在的事物具体表现的一个方面。“假象的东西是本质的一个规定，本质的一个方面，本质的一个环节。”（同上，第137页）我们认为不仅本质是客观的，而且假象也是客观的。因为假象中有客观世界的一个方面，它也是客观世界的表现。唯物主义哲学注重研究本质和现象的关系，目的在于掌握它的规律：

“人对事物、现象、过程等等的认识从现象到本质、从不甚深刻的本质到更深刻的本质的深化的无限过程。”（同上，第239页）

至于一切唯心主义哲学，首先不承认世界是客观存在的，当然他们所谓“现象”、“本质”不过是唯心主义认识论支配下的抽象概念，和具体存在的客观事物毫不相干。他们讲现象和本质，不在于认识事物发展的内在规律，而在于否认事物之间有内在的、本质的联系。所以他们把世界看做一个凌空高悬的无限的大网（“因陀罗网”）。他们讲了很多的“联系”，不过是精神方面、主观制造的联系，实际上取消了具体事物之间的内在联系。

总起来看，华严宗在中国哲学史上许多流派中较为注意范畴的阐明。它涉及到个别与一般、同一与差别、发生与消灭、时间与空间、本质与现象，等等。从认识论上说，不能不说是一个发展。只是由他们从颠倒的世界观看事物，一切都被歪曲、颠倒了。它不但不能促使认识的深刻化、接近科学，相反，倒是引导人们向反科学的道路迈进了一步。如果说华严宗还有些历史的价值，它的价值即在于起了反面教员的作用。

我们认为范畴是客观事物的某些普遍性质和内部联系在思维上的反映形式。对立的范畴之间的关系，是客观事物本身矛盾运动的反映。而一切唯心主义者和我们恰恰相反。他们首先否认世界是客观存在的，当然也否认范畴是客观事物的普遍本性的反映，在他们的哲学体系里，对立的范畴只能是概念游戏。范畴不再是认识事物存在、发展的规律的工具，而是把范畴当作论证唯心主义的工具。因此，范畴，在他们的唯心主义世界观支配

下，必然脱离认识的实践，范畴成了一套空洞的概念。

正由于他们的哲学不在于认识客观世界，所以本来应当严肃对待的一系列的主要范畴，到了他们的哲学体系里都变得无足轻重。每一个有正常思想的人，都不难指出他们的违反科学、违反常识的混乱、颠倒。但是他们从唯心主义的世界观出发，反而诬蔑一般人正常的看法为“混乱”、“颠倒”，自称他们的哲学是“圆融无碍”，他们所谓“圆融无碍”，其实就是抹杀差别，调和矛盾，不辨是非。

我们必须强调指出，象华严宗这种糊涂思想显然是荒谬的，而他们之所以系统地制造混乱的宗教哲学体系的目的却十分清楚明白，这一点，他们一点也不糊涂。他们的哲学有鲜明的宗教目的，顽固地向唯物主义、向科学进攻，为当时封建地主阶级的利益服务。华严宗抹煞世界上的一切差别，为了引导人们离开当前现实的斗争，便劝人对现实世界的一切不感兴趣，他们教人到佛国寻求最后的安慰。

(三)

中国佛教到了隋唐时期，比南北朝时有了进一步的发展，他们为了防御唯物主义的攻击，对内协调步伐，更好地宣扬佛教宗教哲学，有必要把佛教经典著作进行一次系统整理。又由于国家统一，政治安定，寺院经济有所发展，帝王贵族大力支持，对于总结过去的佛教经典和学

派也提供了有利的条件。唐代各个宗派都建立了自己的判教标准。各个宗派对自己宗派以外的其他宗派，有的贬低，有的抬高，当然各宗派都认为自己的宗派的地位和理论最高、最完整。

从华严宗的判教中不但可以看出它的根本观点，还可通过分析，看出它对唯物主义的坚决仇视，以及和其他宗派之间的异同。

法藏根据华严宗的观点把一切佛教流派按理论的深浅、全面和片面，划分为五等：

- (1) 愚法声闻教；
- (2) 大乘始教；
- (3) 大乘终教；
- (4) 大乘顿教；
- (5) 一乘圆教。

法藏认为只有“一乘圆教”是佛教哲学发展的最高阶段。后来华严宗的宗密在法藏判教理论的基础上做了更详细的划分。由于宗教的教规，他虽不敢公开违背法藏的五教的判教标准，而事实上他对判教标准与法藏有些不同。他分为：(1) 人天教；(2) 小乘教；(3) 大乘法相教；(4) 大乘破相教；(5) 一乘显性教。在这五教之外，还有一种比人天教更低级的“教”即是“儒教”和“道教”，实际上是六种“教”。现在根据宗密的《原人论》，对华严宗的判教观点加以评论。

宗密在他的《原人论》里，直接对世界的起源、生命的起源、人类社会不平等富贵贫贱的根源等作了明确的宗教唯心主义的解说。宗密认为佛教内部虽有高下精粗之分，但基本方向是符合唯心主义的，因而也是“正确”的；

儒家和道家中的唯物主义观点完全是“错”的。所以他一开始即明确地对传统的唯物主义进行攻击：

“儒道二教说人畜等类皆是虚无大道生成养育，谓‘道法自然’，生于元气，元气生天地，天地生万物。故愚、智、贵、贱、贫、富、苦、乐皆禀于天地，由于时命，故死后却归天地，复其虚无。”

宗密所引的这—种观点，就是秦汉以来，一切唯物主义者共同相信并反复发挥的唯物主义观点。从宋、尹到王充、范缜都是用这种理论说明物质世界和人类发生和发展的。恰恰在一点上，引起了佛教哲学的仇视，因而首先遭到佛教徒的“驳斥”，被认为是“迷执”。^①

他反对儒道两家的唯物主义观点举出了以下的理由：（1）如果象儒道两家所说的，“大道是生死贤愚之本”，人们没有必要、也没有可能去避祸求福，只有被动地等待命运的安排；（2）“万物皆是自然化生，非因缘者，则一切无因缘处悉应生化，石应生草，草或生人”，世界将是—没有规律的；（3）相信生禀元气，死后又回到元气，死后没有鬼神，就不能解释古书上关于鬼神的许多记载、传说；（4）草木也由元气生成，为什么草木没有智识；（5）富贵贫贱皆由“天命”，何以贫多富少，贱多贵少，天何以不公平？如何解释“无德而富，有德而贫”的现象？

宗密公开责难唯物主义不能回答他所提出的问题，

^① 《原人论》，《斥迷执》第1。

他的目的不过是为了“将”唯物主义一“军”，从而为宗教唯心主义争地盘，他的用心是十分明显的，这里不去多说。从他向唯物主义的挑战中，我们不难看出古代朴素唯物主义在哲学许多根本问题上，如对世界的物质性，物质和精神的关系等方面不可能做出完全科学的说明，因而不能巩固地占领阵地。同时也可以看出，古代唯物主义者，哪怕卓越的唯物主义者，在社会历史观方面仍然是唯心主义的，这就必然给宗教唯心主义留下了广阔活动的余地。象贫富问题、祸福问题，古代唯物主义者都无法正确答复。有了这一空隙，宗教迷信乘隙而入。由此更可以使我们认识马克思主义哲学是哲学上的革命变革的伟大意义和作用。只有马克思主义哲学才把唯物主义贯彻到底，只有掌握了历史唯物主义原则，才能把唯心主义最后的防空洞彻底摧毁。

当然，我们也必须指出，宗密对唯物主义所提出的几个难题，尽管可以给唯物主义制造一些麻烦，起了反面教员刺激作用，但宗密自己的唯心主义哲学同样没有解决，不但没有解决，而且他所提出的用宗教唯心主义解决方案更荒谬、更错误。

宗密在《原人论》中首先批判了“人天教”。他说人天教只是对刚刚入门的佛教徒讲的最粗浅的道理。行善事，遵守佛教教义的信徒死后升天堂，不遵守佛教教义的人死后入地狱，变畜生。他认为这一种教对身体和精神的关系问题上没有很好地解决，如果犯了罪或行善的人是

今生的张三，或受到惩罚或享福的是来生的李四，那末“岂有今日身心造罪、修福，令他后世身心受苦、受乐？据此则修福者屈甚，造罪者幸甚。如何神理如此无道？”

宗密这里没有批判人天教相信因果报应是错的，只不过埋怨人天教把因果报应的理论讲得简单化了，对宗教的宣传不利。所以说这一派“虽信业缘，不达身本”。他还是为宗教迷信寻求辩护的借口。

《原人论》又批判了小乘教（早期原始佛教），认为小乘教“以色、心二法及贪、嗔、痴为根身器界之本”的主张，在理论上还有漏洞，对唯心主义不利。宗密认为小乘佛教承认“色”（物质界，即四大：地、水、火、风）和“心”（精神心理方面的受、想、行、识）是构成世界的基础是实有的。宗密认为小乘佛教承认物质和精神都是实际存在的东西，即承认了世界有物质因素，在他看来，就是小乘佛教对唯物主义有所让步，这种说法至少有二元论的嫌疑。他认为如果不坚决贯彻唯心主义原则，就会给唯物主义留下一半的天下，这是彻底的唯心主义者所不能容忍的。所以宗密从更坚决的唯心主义立场反对小乘教，说它“专此教者，亦未原身”。

《原人论》还批判了大乘法相教。这一派认为现实世界以及人类都是“唯识所变，识为身本”。宗密指出，把“识”绝对化，识有被理解为客观实在的嫌疑，没有彻底否认一切存在的实在性，他们的唯心主义还不够彻底。其实，远在宗密以前，法藏早已对法相宗提出了批评，他的

批评比宗密更能联系宗教宣传的实际一些。法藏反对法相宗把“圆成实性”（或叫做“佛性”或“真如”，是佛教宗教哲学所认为最后真理）看做脱离现实世界、远离染污环境、超越一切的精神世界。他主张：

“圆成〔实性〕虽复随缘成于染净，而恒不失自性清静。祇由不失自性清静，故能随缘成染净也。”^①

法藏认为法相宗说佛性是“真”，现实世界是“妄”。“真”和“妄”（真如世界和现实世界）不应分割得太辽远，太辽远了就会挫伤了人们走向天国的积极性，这对于佛教势力的扩张，对于销毁人民的反抗意志没有好处，所以应当反对。无论法藏或宗密，他们之所以反对大乘法相教，是从一种唯心主义立场反对另外一种唯心主义。

华严宗和法相宗对待唯物主义的立场都很坚决，^②法藏和玄奘根本上没有什么不同，所争论的只是如何更有效地麻醉人民。“进入天国”，本来是一张无法兑现的空头支票，只是华严宗的空头支票日期近些，它反对法相宗把空头支票的日期开得过远，对争取群众不利。随着佛教各宗派的建立各派都力图扩大自己的影响。天台宗的“无情有性”（《金刚碑》），禅宗的“顿悟成佛”（《六祖法宝

① 《华严一乘教义分齐章》第4。

② 《唐高僧传》卷四：玄奘在印度那烂陀寺留学时，曾遇到“顺世外道来求论难，书四十条义，悬于四门，若有屈者斩首相谢。彼计四大为‘人物因’。这里讲的‘四大’即地、水、火、风四种元素。顺世派认为地、水、火、风是构成人和物的物质基础，这是印度古代素朴唯物主义一个流派。唐玄奘“申大乘义破之，名《制恶见论》，……”

坛经》、《顿渐品》)都抱着同样目的,大肆宣传,以广招徕。华严宗为了纠正法相宗的缺点,他们主张:

“真该妄本,妄彻真源,性相通融,无障无碍。”^①

《原人论》又批判大乘破相教,认为大乘破相教比大乘法相教在理论上提高了一步,它指出了大乘法相教以“识”有客观实体的嫌疑,破相教指出了法相教的理论困难在于

“所变之境既妄,能变之识岂真?”

宗密看来一切存在都是空的,“心(主观认识,心理作用,机构等等)境(认识对象)皆空,方是大乘实理”。宗密认为大乘破相教真正能够杜绝唯物主义活动的道路,是最安全、最彻底的唯心主义宗教哲学。华严宗对佛教各宗派中小乘、大乘都在不同程度、不同角度提出了不同的批评,经过判教评定的结果,认为大乘破相教最“高”,因为大乘破相教的唯心主义最彻底。

华严宗看来,大乘破相教尽管唯心主义哲学观点比较最彻底,同时也给佛教立场带来了一些新的困难。因为大乘破相教对现实世界的一切存在,不论是主观世界(心)或客观世界(境)都破得彻底,而破光了这些之后,必须建立佛教的天国,论证现实世界之“幻”,正是为了显示佛教天国之“真”。宗教哲学的最终目的在于引导人们出世、从人世走向“天国”。所以宗密说:

^① 《华严一乘教义分齐章》第4。

“现见世间虚妄之物，未有不依实法而起者。

如无湿性不变之水，何有虚妄假相之波？

若无净明不变之境（按：净明不变之境即真如世界，佛教的天国）何有种虚假之影？”

因此，这派“但破执情，亦未明显真灵之性”。对华严宗来说，以上这些流派，都有些片面理论上的缺点，只有“一乘显性教”（华严宗）才能显示佛教最高、最圆满的真理。

一乘显性教在大乘破相教的基础上建立起自己的宗教神学体系，宗密认为：

“一切有情（按：有情即众生）皆有本觉真心，无始以来，常住清静，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。……但从妄想执着，而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智即得现前。”

破除了世间的所谓“成见”，也就是说，接受了佛教唯心主义的世界观，即可成佛。佛教徒认为只有佛才有“一切智”、“自然智”、“无碍智”。

（四）

华严宗尽力运用一切诡辩方法，反反复复论证现实世界不真实、不能认识，说它是空幻的、相对的，它最终目的在于引导人们由人世通向天国。

通向天国，也有各种“通”的方法。华严宗吸取了中国佛教历史上比较灵活、比较狡猾的顿悟成佛的传统观点，结合了当时阶级压迫的具体情况，建立了他们独特的

宗教神学体系。

华严宗以“十玄门”、“四法界”、“法界缘起”学说打开通向天国的大门。华严“十玄门”首创于智俨。法藏对智俨的学说有部分修正。智俨十玄门学说^①与法藏十玄门（对智俨旧说，又称“新十玄”）大致相同，只是第2改称“诸藏纯杂俱德门”，第7改称“广狭自在无碍门”，第9改称“主伴圆明具德门”。

照华严宗看来，要求得解脱人生的苦恼，不必改造现实世界，而只要改变一下对现实世界的看法，就可以圆满解决了。他们要在反对唯物主义世界观的基础上，建立一个圆满的、没有缺欠、各方面协调、没有矛盾、没有斗争的精神世界。“十玄门”主要目的在于阐明只要坚持唯心主义世界观，从宗教立场对待事物，一切都是“圆满”的，人人都得到满足（同时俱足相应门）。个别和一般在统一的整体世界中各自存在，互不相妨，而又互不相同（一多相容不同门）。各个事物（诸法）相互依存，各得其所（诸法相即自在门）。各个事物都是整个世界的不可分割的一部分，好象天帝戴的结了宝珠的网帽子，每一颗宝珠都照见全部其他宝珠的影子，交相辉映，重重无尽（因陀罗境界门）。事物无论抽象原理和具体事物，都同时显现，不相

^① 智俨的“十玄门”对法藏的十玄门来说，叫做“古十玄”，它是 1. 同时具足相应门，2. 一多相容不同门，3. 诸法相即自在门，4. 因陀罗境界门，5. 微细相容安立门，6. 秘密隐显俱成门，7. 诸藏纯杂俱德门，8. 十世隔法异成门，9. 唯心回转普成门，10. 托事显法生解门。

妨害(微细相容安立门)。世界上存在,如说它是隐,可以说都是隐;说它是显,可以说都是显。比如只讲本体,一切事物都可以说是本体,只讲现象,一切事物都可以说是现象(秘密隐显俱成门)。世上事物,可以说是复杂的,又可以说都是单纯的,可以通过个别感官(纯)去感知,也可以通过众多感官(杂)去感知,不论是由前者(纯)感知或是后者(杂)感知,都能与佛国发生联系(诸藏纯杂俱德门)。不同时间都可分为过去、现在、未来,每一个过去、现在、未来又可分为过去、现在、未来。虽然有九世而实际生于一念(十世隔法异成门)。一切事物或隐或显,或一或多,都是由于主观意识的作用(唯心回转善成门)。真理蕴藏于每一具体事物中,通过每一事物都可以显示佛性、真如(托事显法生解门)。

上述这一大堆杂乱、重叠的主观观念罗列,无非反复说明,世界虽然看来很复杂,但世界上任何事物都和佛性、真如有关系,都体现了佛性、真如的一个方面。华严宗认为世界上任何存在的事物,不论是好是坏,是大是小,对构成整个世界的完整无缺来说,都是必不可少的。这里,只是用更加繁琐的词句,拙劣的描述,论证统治阶级所需要的论证的结论“凡是存在的都是合理的”。这一套理论完全是替唐代当时腐朽的、反动的、残酷的剥削制度建立理论根据,统治阶级当然十分欢喜,愿意鼓励这种御用学派的传布和发展。

华严宗所谓“四法界”同样在说明它迎合统治阶级的

要求，力图在不触动当时的统治秩序的一丝一毫的前题下，大做哲学文章。

“四法界”是：（1）事法界，（2）理法界，（3）理事无碍法界，（4）事事无碍法界。

从表面看来，华严宗所谓“事”与“理”有点象古典哲学所谓现象（事）与本体（理）的关系，又有些象中国古典哲学中所谓体（理）与用（事）的关系。但实际上它这一点“相似”只是表面上的，实质上华严宗又有自己的体系。华严宗所谓“事”，有些象所谓“现象”或“用”，但是正如上面所做过的分析，华严宗根本否认有独立于意识之外的客观世界。从这一根本前题出发，他们的“理”不是事物的规律、“事”也不是客观世界的现象。他们所谓事只是纷然杂陈的，体现“真如”“佛性”的个别存在，所谓理，也只是不反映客观世界的悬空无着落的“理”。明确了这一点，再看他们反复讲说的“事”与“理”的关系只不过是概念上的关系。华严宗也力图 and 唯物主义的“理”和“事”相区别，他们叫它做“理法界”，“事法界”，称为法界，即意味着与真实的客观世界不同。

在“四法界”的学说中，基本观点和他们的宗教哲学体系完全一致，都是为了说明在世界一切都是“佛性”或“真如”的映象（或体现），无论所体现的个别存在（事）或一般原理（理）都是和谐的，无矛盾冲突的，互相需要、互相补充的。华严宗指引人解脱苦难的道路是承认并接受当前的一切命运的安排。这样，无往而不自由，就是“解

脱”了。世界上没有比这种用改变观点,躲避现实的方法更容易起麻痹作用了。这一方法确是安全省力而对统治阶级没有危害性的方法。

“法界缘起”看来复杂精致,又援引了一些佛经的话吓唬人。实质上不过是用唯心主义的观点来论证世界在概念上有相互依存、相互制约的关系,他们认为概念的关系是构成世界的纽带(缘起)。

总的来看,华严宗的宗教哲学用它那烦琐的、芜杂的经院方式,从各方面去论证客观物质世界不存在,人类一切苦难不是来自阶级压迫,它与当前的现实社会制度、社会存在没有关系。他们教人接受佛教的宗教宣传,安于现状。他们大力宣扬进入佛国不必等到遥远的将来,不必到另外的地方去寻找,就在当前的世界上,只要改变一下观点,就能进入佛国乐土。这是唐代佛教宗教哲学各宗各派理论的总趋势,华严宗作为一个哲学流派,在这一总趋势中,不甘落后,也分担了重要的角色。

华严宗从理论上反复阐明封建秩序的“合理性”,从唯心主义立场解释一些基本范畴。后来的许多唯心主义学派都继承了他的衣钵,特别是程朱为代表的客观唯心主义理学,不论从思想上,从体系上都可看出他们的思想传授的渊源。程朱哲学经常宣扬什么“体用一源,显微无间”。^①说明事物都是这个总的精神实体的理的体现,这

^① 《程氏易传序》。

和华严宗的“理事无碍法界，事事无碍法界”的思想完全一致。程朱学派认为“人人有一太极，物物有一太极”^①也正是华严宗“一真法界”，“一切即一”，“一即一切”的翻版。程朱学派所讲的“理”也不是物质世界的客观规律，而是精神法则(天理)。程朱学派为了进一步把封建社会的统治秩序绝对化，他们更加发挥了形而上学的哲学思想。连华严宗的哲学中一点点辩证法思想的因素也给抛掉了。

从华严宗的宗教唯心主义哲学里我们可以认识到，辩证法和唯心主义归根到底是对立的。华严宗的哲学里即使有些辩证法思想，在它的唯心主义体系下，只能把那一点点辩证法的因素引导走向相对主义和诡辩论。力图维持唐朝的封建统治制度的僧侣地主阶级必不敢正视辩证法。因为辩证法的根本原则是**“事物的矛盾法则，即对立统一的法则，是唯物辩证法的最根本的法则。”**(《矛盾论》)而华严宗的哲学只就相互联系、相互制约、部分与全体……等方面作了一些说明。我们只能说它有些辩证法思想的因素，而不就是辩证法，因为它对辩证法的核心避而不谈，他们不敢面对矛盾、对立面的斗争，不敢面对世界的运动和变化，而是从平静、谐和的观点去抽象地讲事物的联系。结果必然导致不问善恶、是非，世界上的一切东西都“圆满无碍”地过着和平共居的生活。压迫者和被

① 《朱子语类》卷1。

压迫者，农民和地主，皇族和平民都成了宇宙关系之网的不可缺少的纽结。又由于它头脚倒立着，从唯心主义世界观出发，它那点辩证法因素不能正常发展，因而必然通向相对主义、诡辩论。最终离开了辩证法归宿到形而上学，把世界看做充满了协调的、互相补充的、互相需要的、静止的“关系之网”。矛盾被抹煞了，辩证法也随着被消灭了。

华严宗的相对主义、诡辩论的特点是否认相对中有绝对，但他们却不否认最后有它的精神世界的“绝对”。华严宗的“一真法界”是绝对的。他们否认现实世界的真实，正是为了给佛性、真如或精神性的“理”保留地盘，给他们宗教哲学的“绝对观念”保留地盘。

再从阶级根源来看这个问题，就更容易说明华严宗为什么不敢正视辩证法的核心。因为辩证法“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；……按其本质来说，它是批判的和革命的。”（《资本论》第一卷第二版跋》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第218页）华严宗不能、也不敢把“一真法界”的永恒不变的崇高地位给否定掉了，他们决不敢正视当时的社会的矛盾和不协调。辩证法在唯心主义体系中只有被阉割了它最有生命力的核心部分。彻底的辩证法的宇宙观最后必然会突破唯心主义的束缚；彻底的唯物主义最后也必然会与形而上学决裂。在马克思主义哲学出现以前，

辩证法与唯物主义没有有机地结合。马克思主义哲学的出现，才开辟了人类认识世界改造世界的新纪元，结束了哲学史上的史前期。

(1961年)

禅宗哲学思想略论

禅宗是中国佛教史上重要流派之一。按照传统旧说，认为它创始于北朝，但它真正形成佛教宗派，应当看作从唐代开始的。安史之乱以后，到北宋初年，是它的极盛时期。宋、元以后继续流传，没有断绝。这一派佛教思想不仅影响了宋代理学，也曾播及朝鲜和日本。因此，有必要对禅宗哲学思想进行初步考查。本文仅初步探讨禅宗的基本思想，而不在于作历史叙述。

佛教思想经过南北朝长时期的翻译介绍阶段，在社会上已有广泛的影响，并形成许多学派。象众所周知的“三论宗”、“地论宗”、“摄论宗”、“成实宗”等等学派，他们讲授佛教经、论，各有师承、家法。这一时期已有“宗”的称号，实际上是学派，它和汉儒经师传授的方式相似，和后来隋唐时期的佛教宗派不同。隋唐以后的佛教宗派，模仿世俗地主阶级的宗法制度，把师徒之间的学术继承关系看作父子继承的关系，并仿照宗法制度的方式建立自己的传法的法统，制定自己的谱系，即所谓“法裔”、“法嗣”衣钵相传的制度。这是南北朝以来，门阀士族制度在中国僧侣地主阶级中的反映。

隋唐佛教中有许多重要宗派。其中对后来中国哲学界影响较大的，有三派：天台宗、华严宗、禅宗。以玄奘为首的法相宗（或称唯识宗）只风行三、四十年，后即消沉；三阶教颇有广泛的信徒，但它偏重迷信宣传，哲学理论对后来影响较少。这些宗派远不能和天台、华严、禅宗相提并论。

·（一）早期禅宗的建立——

菩提达磨和他的门徒

“禅”是天竺语 Dhyāna 一词音译的简称，音译作“禅那”；意译，旧译作“思惟修”、“弃恶”等，通常译作“静虑”。佛教把禅定看作宗教修养的六个重要途径之一。禅定就是安静地沉思。这种宗教修养方法一般地又可分为四个阶段，或者八个阶段，还有更详细的划分，这里不去详说。

印度佛教，不论大小乘各派，甚至佛教以外的宗教，都很注意禅定的宗教修养方法，但在印度没有相当于中国“禅宗”的宗派。禅宗是纯粹中国佛教的产物。

南北朝时期，中国佛教思想和学风大致分为两大趋势。南方佛教哲学和南朝的玄学相适应，体现了南方中国学风的特点，它比较重视义理的理解，以清通简要为特色。北方佛教哲学和北朝的经学相适应，比较重视戒行和禅定，对于纯理论的兴趣不高。北方佛教徒多注重禅定，所采取的方法基本上和印度传入的方法一致。

相传菩提达磨从南印度到达北魏，提出了一种新的

禅定的方法，与过去禅定方法不同，也就是和印度的禅法有所不同。道宣在《唐高僧传》中曾指出菩提达磨禅法的特点：

“稠(按：稠即僧稠，他代表旧禅法。)怀念处，清范可崇；磨(按：磨即菩提达磨)法虚宗(按：虚宗即大乘空宗)，玄旨幽曠。可崇则情事易显；幽曠则理性难通。”

道宣是唐初和玄奘同时最有学问的佛教史专家，从道宣的眼里看菩提达磨的禅法和僧稠一派不同。僧稠采取的是静坐、调整呼吸，舌拄上腭，心注一境的坐禅方法。

菩提达磨禅法主要的特点，在于以禅定的形式下进行思想意识的锻炼。他提出了“理入”和“行入”的宗教修养方法。

“理入”即“壁观”(按：旧说达磨面壁九年，把面壁静坐叫做壁观。根据《唐高僧传》的记载，“壁观”，是使心如壁立，不偏不倚)。道宣在《唐高僧传》中说：

“理者，借教悟宗，深信含生同一真性。客尘障故(按：《楞伽师资记》，作“客尘妄复，不得显了”)。令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教(按：《楞伽师资记》作“更不随于言教”)，与道冥符，寂然无为，是其本也。”

这就是说，他教人从认识上脱离现实世界(舍伪)，追求所谓超现实的真如世界(归真)。不但否认个人存在的真实性(自无)，还要否认客观世界的真实性(无他)，否认

人类道德、社会存在的真实性。菩提达磨认为人类之所以不能接受佛教“真如”的原则，就在于人们受了感官对象的欺骗和蒙蔽的原故（客尘障故）。

道宣在《唐高僧传》中又说到菩提达磨的“行入”的四种宗教修养方法：

“初、报怨行者，修道苦至，当念往劫，舍本逐末，多起爱憎。今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨诉。经云‘逢苦不忧’，识达故也。……”

“报怨行”，劝人们放弃一切反抗外来压迫的企图，养成忍受奴役的性格。

“二、随缘行者，众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。”

“随缘行”，劝人放弃对外界是非善恶的分别，不计痛苦和快乐，把一切幸运和不幸都看做命运早已决定了的。

第三，“无所求行”，教人放弃改善当前生活的任何要求和愿望；第四，“称法行”，教人按着佛教的基本教义（法）去行动。《楞伽师资记》说：“性净之理，因之为法，此理众相斯空，无染无著，无此无彼，……智若能信解此理，应当称法而行。法体无慳于身命，则行檀施設，行无吝惜，……檀度（按：檀度 Dānapāramitā 即对寺院经济捐助以获得解脱的方法，这是僧众敛财的理论根据）既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。”

菩提达磨的学说可以考见的不过如此。他提出了这

样简单的修行方法,是以前所没有过的。他还提出用《楞伽经》四卷^①作为宣扬禅宗教义的教本,传给慧可。菩提达磨学说的主要特点,在于把印度输入的复杂繁难的坐禅的宗教修养方法改变为简易的宗教修养方法。

这里必须指出,菩提达磨的禅法的这些特点,并不是他的特点,而应当看做当时北方佛教学风的特点。因为当时的北方学风比较重朴实、单纯,在一定的程度上保持着汉代经学的传统。北朝的佛教有重实行的特点,北朝的儒家思想也有同样的特点。当时社会风气、世俗地主阶级的学术风气必然会在僧侣地主阶级的宗教思想中得到反映。

达磨初到北魏,自称“南天竺一乘宗”,当时“文学之士多不齿之”^②。我们不难设想,达磨当时如果不与当时当地的学风相适应,是不能立足的。他的社会地位和学术地位远不能和他以后隋唐时期的其他宗派创始人,如天台宗的智顛、华严宗的法藏、澄观、法相宗的玄奘等人相比。他宣扬《楞伽经》,也是因为这一部经的内容和当时北方流行的“地论学派”(宣扬《十地经论》的思想)属于

① 《楞伽经》,即《楞伽阿跋多罗宝经》,或译为《大乘楞伽经》。这部经有四个译本:1.北凉时中天竺沙门县无谿译,四卷本,今佚;2.刘宋时中天竺沙门求那跋陀罗译,四卷本,今存;3.北魏时天竺沙门菩提流支译,十卷本,今存;4.唐武后末年于闐沙门实义难陀译,七卷本,今存。菩提达磨所传的《楞伽经》即求那跋陀罗译的四卷本。所以净觉在他的《楞伽师资记》中以求那跋陀罗为第一祖,以菩提达磨为第二祖。

② 《唐高僧传》卷19。

同一思想流派。而他把禅法简单化，也和当时北方重实行、轻义理的普遍学风相适应。北方的“地论学派”和南方的“摄论学派”（在印度原属一派，）都以“阿赖耶识”为中心问题。对于“佛性”是“当常”（来世会成佛）和“现常”（现世即可成佛）的问题有不同的说法，这种争论直到唐初还没有取得一致。涅槃佛性问题正是南北朝时期中国佛教史上被认为头等重要问题之一。

因此，达磨在北方中国开始形成他的新宗派时，就和当时北方中国的具体环境相适应。虽然他的禅法和僧稠有所差异，虽然他自称是“南天竺一乘宗”，虽然他本人是一个异邦的佛教徒，但他所提出的主张，和所走的道路，完全是当时北方中国具体环境下的产物。

据史传记载，达磨传法于慧可，慧可传法于僧粲，僧粲传法于道信（579—652年），道信传法于弘忍（601—674年）。因为弘忍死于道宣死后七年，所以《唐高僧传》没有他的传记。^①禅宗自慧可到道信，学的都是《楞伽经》，弘忍在黄梅东山寺传教，开始改用《金刚般若经》，^②这一转变是值得注意的。因为达磨最初在北方开始传教，北方是“地论学派”盛行的地方，用《楞伽经》比较适宜；弘忍传教的地区在湖北黄梅，湖北从南北朝以来就是

① 敦煌本《楞伽人法志》说：“大师俗姓周，其先寻阳人，贯黄梅。……七岁奉事道信禅师。自出家，处幽居寺。……”

② 弘忍所讲说的《金刚经》即现存的《大般若经》中的第577卷。这一卷经前后共有六种译本，最通行的是姚秦鸠摩罗什的译本。

“三论宗”流行的地区。“三论宗”属于大乘空宗，《金刚经》是它的主要依据的经典。《金刚经》开始被禅宗所采用，这都是受当时的客观环境决定的。

从达磨到弘忍，这五代法裔相传的过程，可以看做禅宗的预备阶段，也可称为禅宗的先驱。这时期禅宗还没有形成宗派，也没有正式以“禅宗”作为自己宗派的名称。

就初期禅学的特点而论，无论它以《楞伽经》为中心思想（佛教大乘有宗），或以《金刚经》为中心思想（佛教大乘空宗），它都是客观唯心主义。它用宗教哲学宣传客观世界不实在，把主观精神作用（我）和客观事物及其规律（法）都看做是虚幻不实的。它夸大了世界上事物永远在生灭、变化的现象，说任何事物都不真实。它也接触到世界事物都在相互制约的关系之中，把事物的关系（众缘）孤立起来，使它脱离具体客观事物，而把它仅仅看做观念的相互制约的关系。它也提出了人类认识的局限性和产生错误的可能性，从而宣称认识为不可能。

禅宗，和其他宗派一样，他们把精神性的世界看做第一性的、永恒的、真实的。他们把理想中的不生不灭的世界，叫做“真如”、“佛性”、“涅槃”……。这种精神世界即相当于“绝对精神”，所以说它是客观唯心主义的。

（二）从客观唯心主义到主观唯心主义——

禅宗的正式建立，惠能和他的学派

在惠能（638—713年）以前，中国流行的禅学流派很

多，有的受印度禅定学说影响较深，也有的独创性较多。惠能取得“六祖”的正统独尊地位，那是他的宗派得到更广泛流传以后的事。宗密曾亲身经历了禅宗百家争胜的局面。他编过一部禅宗的语录集，叫做《禅源诸论集》，这部大书可惜已经散失了，只留下一篇总序。它说：

“今集所述殆且百家，宗义别者犹将十室，谓江西、荷泽、北秀、南侏、牛头、石头、保唐、宣什及稠那、天台等。立宗传法，互相乖阻。有以空为本，有以知为源；有云寂默方真，有云行坐皆是；有云见今朝暮分别为作一切皆妄，有云分别为作一切皆真；有万行悉存，有兼佛亦泯；有放任其志，有拘束其心；有以经律为所依，有以经律为障道。非唯泛语而乃确言，确弘其宗确毁余类。事得和会也。”^①

虽包括近百家，他们的主要流派可分为“十室”。这“十室”之中按他们的学说的基本宗旨约可分为三大宗。就是（1）息妄修心宗，（2）泯绝无寄宗，（3）直显心性宗。与这三宗分别依次相应的说教方式也有所不同，它们是（1）密意依性说相教（对息妄修心宗），（2）密意破相显性教（对泯绝无寄宗），（3）直显心性教（对直显心性宗）。

按照宗密的划分标准，这三宗不便分高下，只是说教的方式和重点有所偏重。第一派是“息妄修心宗”

“今且先叙禅宗初息妄修心宗者，说众生虽本有

^① 《禅源诸论集都序》卷上之一。

佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限。故须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境。南岳、北秀、保唐、宣什等门下皆此类也。牛头、天台、惠稠、求那等，进趣方便，迹即大同，见解即别。”^①

这一派，基本上接近于后来所谓禅宗的“北派”，其中主要代表人为神秀、智诜等。他们要教人通过坐禅的方法，训练一种脱离现实的宗教世界观，他们和印度的传统禅法还保持一定的联系，如坐禅和调息的方法（舌拄上腭，心注一境）基本上是印度佛教瑜伽的修炼的方法。这一派唐中叶以后，即趋没落。

第二派是“泯绝无寄宗”：

“二泯绝无寄宗者，说凡圣等法皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无。即此达无之智亦不可得平等法界。无佛，无众生，法界亦是假名。心既不有，谁言法界？无修不修，无佛不佛。设有一法胜过涅槃，我说亦如梦幻。无法可拘，无佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了达本来无事，心无所寄，方免

^① 《禅源诸论集都序》卷上之二。

颠倒，始名解脱。石头、牛头下至径山，皆示此理，便令心行与此相应，不令滞情于一法上。日久功至，尘习自亡，则于怨亲苦乐一切无碍。因此便有一类道士、儒生、闲僧泛参禅理者，皆说此言，便为臻极。不知此宗不但以此言为法，荷泽、江西、天台等门下亦说此理。然非所宗。”^①

这一派的主要代表人物是惠能的嫡传弟子们，他们的教学方法与第一派有很大的不同。他们主张顿悟，不主张坐禅，比前者有更多的中国佛教的特点。

第三派是“直显心性宗”：

“三直显心性宗者，说一切诸法，若有、若空，皆唯真性。真性无相、无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用而能造作种种，谓能凡能圣现色现相等，于中指示心性。复有二类。一云即今能语言、动作、贪、嗔、慈忍，适善恶，受苦乐等，即汝佛性，即此本来是佛，除此无别佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可将心还修于心。恶亦是心，不可将心还断于心。不断不修，任运自在，方名解脱。性如虚空，不增不减，何假添补？但随时随处息业养神，圣胎增长，显发自然神妙，此即是为真悟、真修、真证也。二云，诸法如梦，诸圣同说，故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知

^① 《禅源诸诠集都序》卷上之二。

不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不借缘生，不因境起，知之一字，众妙之门。由无始迷之，故妄执身心为我，起贪嗔等念。若得善友开示，顿悟空寂之知，知自无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念。念起即觉，觉之即无，修行妙门唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗，但得无念知见。”^①

这一派是第二派（泯绝无寄宗）的发展，与第二派有密切的思想渊源。宗密虽然在这里没有讲这一派的主要代表有哪些人，而他实际所指的是禅宗后期和华严宗后期合流后的新情况。宗密认为上述三宗的基本原理并不矛盾，它们之间可以互相调和。他认为当时佛教禅宗流派很多，甚至互相敌视，是不应该的：

“十师资传授须识药病者，谓承上传授方便，皆先开示本性。方今依性修禅，性不易悟，多由执相。故欲显性，先须破执。破执方便，须凡圣俱泯，功过齐祛，‘戒’即无犯无持，‘禅’即无定无乱。三十二相都是空花，三十七品皆为梦幻。意使心无所著，方可修禅。后学浅识，便但只执此言为究竟道。又以修习之门，人多放逸，故复广说欣厌，毁责贪恚，赞叹勤俭，调身调息，粗细次第。后人闻此又迷本觉之用，便一向执相。唯根利志坚者，始终事师，方得悟修之

① 《禅源诸诠集都序》卷上之二。

旨。其有性浮浅者，才闻一意，即谓已足，仍恃小慧，便为人师，未穷本末，多成偏执。故顿渐门下，相见如仇雠，南北宗中，相敌如楚汉。洗足之海，摸象之喻，验于此矣。”^①

宗密还在他的《圆觉大疏抄》卷三下讲到禅宗的“七家”：

(1)神秀、普寂等凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。

(2)成都净众寺无相(其传法世系为弘忍——智洗——处寂——无相)，以无忆、无念、莫忘三句为宗。

(3)成都保唐寺无住(无相之弟子)以无妄为宗，起心即妄，不起即真。释门事相，一切不行。礼忏，转读，画佛，写经，一切毁除。所住之院，不置佛事。但贵无心而为妙极。

(4)江西道一以触类是道，任心为修，所作所为，贪嗔烦恼并是佛性。扬眉动睛，笑欠声咳，或动摇拂子，皆是佛事。不断不修，任运自在，名为解脱。无法可拘，无佛可作。

(5)牛头山慧融、智威、慧忠、鹤林马素、径山道钦以心境本空，非今始寂。了达本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱。

(6)南山念佛门以念佛为宗。

^① 《禅源诸论集都序》卷上之二。

(7) 荷泽神会以无念为宗，知之一字，众妙之门。但无妄念，即是修行。

宗密是华严宗的第五祖，他也吸取禅宗的一些观点。他讲的“十室”、“三宗”、“七家”只是大体的分类。从宗密的《都序》中可以反映出唐中期以后的禅宗的基本状况：

第一，禅宗在唐中期以后已蔚为大宗，它传播的范围已相当广泛；

第二，由于派别纷立，他们内部已开始分化，并有尖锐斗争，“顿渐门下，相见如仇讎，南北宗中，相敌如楚汉”；

第三，惠能一派在十宗中势力和影响最大。

我们把惠能当作中国禅宗的真正创始人，是有事实根据的。菩提达磨以下五世，只是惠能禅宗的先驱。后来中国哲学史上所谓“禅学”，某人的学说近禅（如宋儒、明儒说陆九渊、王守仁的哲学体系近禅），都是说他们的学说和思想方法和惠能以后的禅学接近，而不是指的惠能以前的禅学，更不是指的禅定的禅学。

隋唐政权与南北朝时代的政权性质有所不同。隋唐中央政府一方面和相沿数百年、享有政治和经济特权的门阀士族相勾结；另一方面也和当时数量更广大的一般寒门素族的地主阶级相联系。唐帝国的巩固、统一和繁荣富强之所以在当时达到全世界封建文化的高峰，和它得到当时新、旧、大、小的地主阶级各个阶层的支持有关，也和它夺取了隋末农民起义的成果有关。

隋唐时期的其他宗派，比较着重烦琐的章句解释、经院学派式的钻研。那一些显贵的僧人，可以交接官府，出入宫廷。他们占有广大的土地，拥有众多的奴仆。佛教一方面宣扬要看轻世俗富贵，摒弃物质享受，但是在佛教徒和寺院经济特别发达的情况下，将不可避免地要走向奢侈、腐化、享乐的道路，在人民面前失去了它的欺骗作用。^①为了挽救当时佛教面临的危机，在内部产生了象禅宗这样的宗派。他们没有很多的学问，甚至有不识字的宗教领袖，他们多半出身于一般平民家庭，在生活作风上比较能够刻苦。他们没有占有大量的庄园，不要累世修行，不要大量的布施，不要许多麻烦的宗教仪式，不要背诵那些浩如烟海、穷年累月还不能完全记诵的经卷。

这样的革新运动，他们要有自己的武器。他们没有隋唐佛教其他宗派的优越条件，没有很多的“理论”和旧的佛教宗派相抗衡。他们唯一的武器就是用主观唯心主义，他们不要论证、不要引经据典，只要凭借每个人主观信仰和良心。因此，禅宗从惠能以后，从客观唯心主义转向主观唯心主义，不能仅仅看做禅宗本身的转变，它标志着唐代佛教发展中遇到危机后的新趋势。

^① 据佛教历史的记载，从武则天开始，用赐法腊（按：佛教徒以出家年岁计算法腊），赐官职，赐品级的办法，收买佛教徒。薛怀义被任命为新平道行军总管；法朗等九人封为县公，赐紫袈裟，银龟袋；不空封爵为开府仪同三司，封肃国公，食邑三千户；赐杜义、玄奘法腊三十岁；赐刘总法腊五十岁。

惠能以后，经过几代的传播，禅宗在中国广大地区发展为五个较大的支派，禅宗这些支派曾流传到日本与朝鲜，并且有了进一步的发展。这五个支派是：沩仰宗，开创人是沩山灵祐和他的弟子仰山慧寂；临济宗，开创人是临济义玄；曹洞宗，开创人是洞山良价和他的弟子曹山本寂；^①云门宗，开创人是云门文偃；法眼宗，开创人是法眼文益。这五宗所创立的时代都在晚唐末五代的时候。灵祐的生卒是771—853年，义玄死于866年；洞山良价的生卒年代是807—869年；文偃的活动年代在宣宗、懿宗时代(847—872年)；文益死于958年，这时唐帝国已灭亡。

这正是唐帝国从衰亡到崩溃的时期，农民革命大规模爆发，最大的一次是875到884年的黄巢起义。全国各地，甚至包括当时的首都长安在内，都经常受到军阀战争的灾害。佛教的寺院经济和当时的门阀士族以及一般地主阶级的命运一样，在农民起义的震荡下，纷纷破产。唐帝国中央政府为了挽救财政的危机，曾在845年进行了一次规模最大的毁佛运动，佛教各宗派遭到极为严重的打击。^②

安史之乱到唐末，这一时期人民的生活比过去更加

① 后人为了音调的协调，不称“洞曹”而称曹洞宗。

② 会昌五年八月，唐武宗下令，限期拆毁天下寺院四千六百所，兰若四万所。把佛寺的木材及建筑材料用来修理政府房屋，金银佛像交归国家的财政机关，把铁制的佛像用来改制农具，把铜制的佛像以及铜制的法器用来铸钱。没收了良田数十万亩，奴婢十五万人，僧尼还俗的有二十六万余人。佛教徒称这次的打击为“会昌法难”。

痛苦了，农民起义的军队遭到地主武装勾结外族军队的镇压而失败了。在广大的人民群众生命财产没有丝毫保障的时候，在反抗遭到失败的时候，在敌人过于强大，不具备起义的条件，他们对自己的力量失去信心的时候，他们往往要在宗教中求安慰。在马克思主义经典著作中已不乏论述。

这时的佛教其他宗派的物质条件所遭到的摧残已难以恢复，寺院经济从此一蹶不振。禅宗的宣传方式，和它所采取的精神修养方法的“优越性”就特别突出地显现出来。

从宗教哲学的发展看来，每当客观唯心主义失去它的欺骗作用时，主观唯心主义经常是接替者。因为宗教只能是唯心主义的，而唯心主义总不外是客观唯心主义和主观唯心主义两种基本形式。这时的阶级斗争更加尖锐了，随着唐帝国统治阶级的崩溃和倾覆，旧秩序已失去统治威力时候，统治者对人们思想束缚暂时失势的时候，人们有可能重新估价过去一切思想权威。在宗教信仰的领域内，由客观唯心主义转入主观唯心主义，那就成为极自然的事。

禅宗从惠能以后，呈现了崭新的面貌。他号召人们选择“成佛”的道路时，只要有坚定的主观信仰，相信自己的内心，就可以解脱苦难，避免错误。惠能有两首著名的偈：

“菩提本无树，明镜亦无台，佛性常青(清)净，何处有尘埃。”

“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清静，何处染尘埃。”^①

同样，在《六祖法宝坛经》中也有一首流行更广的类似的记载：

“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”

这里，惠能所谓“觉悟”，不是外在的东西，而是由主观决定的。他认为要求解脱，不能向外面找寻原因，只能向自己的内心找寻原因，所以他又说：

“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人，在处一般。所以佛言，随所住处，恒安乐。”^②

他分明告诉人们不要向现实世界中寻求自由和平等；不要对现实世界的不合理提出任何抗议；痛苦的根源是由于自己的认识错误造成的；只要思想上有了转变，接受佛教的基本原理，马上即可得到解脱。他说：

“菩提只向心觅，何劳向外求玄？听说依此修行，西方只在目前。”^③

又说：“佛向性中作，莫向身外求。”^④

① 敦煌本《坛经》。

② 《大正藏》卷 48《坛经》。

③ 同上。

④ 同上。

禅宗在这里积极宣扬逆来顺受的奴化思想，它教人们安于环境，向不合理的社会现象妥协。这一点，仍然是佛教以及一切宗教的基本立场。

据说惠能是一个不认字的和尚，生活刻苦，曾在黄梅五祖弘忍处做行者，后来成了禅宗的真正创始人。从他开始，主张不要背诵佛经，而是要体会佛经的精神；不需要累世修行，也不须要大量布施财物，只要主观上有觉悟，就可以成佛。这一简单速成的道路，对当时那些陷于极度困苦，而又看不出解放自己的道路的广大群众，有着极大的引诱力；对于反动统治者来说，这种宗教学说，恰好投合了他们不劳而获的阶级性格。哪怕犯了残害人民的大罪，只要“放下屠刀”，即可“立地成佛”。这样廉价地出售进入天堂的门票，当时的统治阶级也是欢迎的。

而这些特点，恰恰是隋、唐时期其他宗派所缺少，而为禅宗所独有的。禅宗的发展和滋长，就不值得惊讶了。

在哲学体系上看来，禅宗自从惠能以后，开始放弃了佛教的经典，不但不坐禅（虽然在名义上叫做“禅宗”），而且也不念经。

“王常侍一日访师，同师于僧堂前看，乃问‘这一堂僧还看经么？’师云‘不看经’。侍云：‘经又不看，禅又不学，毕竟作个什么？’师云：‘总教伊成佛作祖去’。”^①

^① 《镇州临济慧照禅师语录》，《大正藏》卷 47。

在惠能以前，禅宗大师还是允许坐禅，比如四祖道信，据《高僧传》记载，他曾“胁不至席者四十年”，虽然菩提达磨以后的禅法和过去的旧禅法有所不同。可是到了惠能，就更进一步提出反对坐禅：

“师曰：道由心悟，岂在坐也？经云，若言如来若坐若卧，是行邪道。何故？无所从来，亦无所去。无生无灭，是如来清净禅。”^①

惠能认为旧的坐禅方式，“住心观净”，“长坐不卧”，是错误的方法，《坛经》指出：“住心观净，是病非禅”。又说偈曰：

“生来坐不卧，死去卧不坐。一具臭骨头，何为立功课。”^②

惠能的禅学，表面上废除了禅定的修行方式，而实质上却扩大了禅定的修行范围。因为，禅定的目的，在于通过禅定的方法，达到否认客观世界真实性的目的，从而教人放弃对现实社会的斗争。如果能从思想意识上，从世界观上达到了否认客观现实世界的目的，又何必一定要用禅定的方法呢？所以惠能以后的禅宗不把坐禅当作一种可靠的宗教修养方法，而是把宣传主观唯心主义的认识论作为主要的宗教修养方法，要通过认识论的途径以建立他们的宗教唯心主义世界观。形式上，对宗教的仪式、清规戒律的要求放松了，实质上，是对宗教唯心主义

① 《大正藏》卷48（《坛经》宣召第九）。

② 同上（《坛经》顿渐第八）。

的世界观的宣传加强了。它把修养方法，认识论和宗教唯心主义的世界观，进一步统一起来。

“时有风吹幡动。一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。”^①

可见惠能这一学派，否认外在事物的存在和发展。他们认为这些变化都是由于人们主观意识来决定的。还有一段著名的对话：

“马祖道一，师(怀让)之弟子也。初居南岳传法院，独处一庵，唯习坐禅，凡有来访者都不顾。师往，彼亦不顾。师观其神宇有异，遂忆六祖谿，乃多方而诱导之。一日，将砖于庵前磨。马祖亦不顾。时既久，乃问曰：‘作什么？’师云：‘磨作镜。’马祖云：‘磨砖岂得成镜？’师云：‘磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛？’祖乃离座云：‘如何即是？’师云：‘譬牛驾车，车若不行，打牛即是，打车即是？’又云：‘汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相。于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛。若执坐相，非达其理。’”^②

又据记载，越州大珠慧海禅师初至江西参谒马祖，求问佛法。(马)祖曰：

“今问我者，是汝宝藏一切具足，更无欠少，使用

① 《大正藏》卷48(《坛经》顿渐第八)。

② 《景德传灯录》卷6,《古尊宿语录》卷1。

自在，何假向外求觅？”

这一观点，来源于《坛经》：

“汝今当信，佛知见者，只汝自心，更无别佛。”^①

“佛向性中作，莫向身外求。”^②

“尔欲得作佛，莫随万物。心生，种种法生；心灭，种种法灭。一心不生，万法无咎。”^③

惠能以后的五宗，对禅宗的主观唯心主义思想方法向神秘主义方面有所发展，但基本上和惠能的思想方法是一致的。他们强调“真如”不可以用语言和文字表示。他们认为语言所能表达的只是个体事物，或属于某一类的事物。而他们精神所寄托的理想，却不在任何个体事物以内。他们不仅认为坐禅、念佛不能使人解脱苦痛，即使用任何语言文字的表现方式，也不能把佛教的“真理”表达出来。下面的故事可以说明后期（五宗时期）禅宗的精神特点：

“师（义玄）初在黄檗会下，行业纯一。首座乃叹曰：‘虽是后生，与众有异。’遂问：‘上座在此多少时？’师云：‘三年。’首座云：‘曾参问也无？’师云：‘不曾参问，不知问个什么。’首座云：‘汝何不去问堂头和尚如何是佛法的大意？’师便去。问声未绝，黄檗便打。师下来。……如是三度发问，三度被打。师来白

① 《大正藏》卷 48。

② 同上。

③ 《大正藏》卷 47。

首座云：‘……自恨障缘，不领深旨，今且辞去。’……师去辞黄檗。（黄）檗云：‘不得往别处去，汝向高安滩头大愚处去，必为汝说。’师到大愚。大愚问：‘什么处来？’师云：‘黄檗处来。’大愚问：‘黄檗有何言句？’师云：‘某甲三度问佛法的大意，三度被打，不知某甲有过无过？’大愚云：‘黄檗恁么老婆心切，为汝得彻困，更来这里问有过无过！’师于言下大悟，云：‘原来黄檗佛法无多子！’大愚搦住云：‘这尿床鬼子，适来道有过无过，如今却道黄檗佛法无多子。你见个什么道理？速道！’师于大愚胁下筑三拳。大愚托开云：‘汝师黄檗，非干我事。’师辞大愚，却回黄檗。檗见来便问：‘这汉来来去去，有什么了期。’师云：‘只为老婆心切。’……黄檗云：‘大愚有何言句？’师遂举前话。黄檗云：‘作么生得这汉（按：这汉，指大愚）来，待痛与一顿。’师云：‘说什么待来，即今便吃。’随后便掌。黄檗云：‘这疯颠汉，却来这里捋虎须！’师便喝。黄檗云：‘侍者引这疯颠汉参堂去！’”^①

从以上的例子，不难看出，后期禅宗，有以下两个特点：

第一，他们否认正面语言的表述能够说明禅宗的基本原理，因此，他们用比喻，用隐语，用拳打脚踢的动作来

^① 《古尊宿语录》卷5。

表述的方法。照禅宗的观点，认为语言不能正确地表达出真理的正确性。他们根本否认概念，推理，判断，一切理性思维、逻辑抽象可以反映真实情况。实际上他们否认人类正常的认识能力和认识作用。

第二，他们所以否认人类有通过逻辑思维认识客观真理的可能，是由于他们认为禅宗所相信的真理是超现实的，在现实世界中不存在，因而不能用认识现实世界的方法来认识真理。他们所谓真理内容和性质，是建立在宗教信仰、宗教感情、主观意识的基础上的，而不是通过科学实践可以证实的。

根据以上两点，我们可以看出，禅宗仍然继承了佛教宗教哲学的基本立场，否认世界的客观真实性，从而否认了人类正常的认识作用。

从他们颠倒了的世界观出发（否认有客观世界），如果还要承认人类有正常的认识能力，并承认人类可以认识客观世界，这在禅宗的哲学体系里是不允许的。如果客观世界与主观认识不一致时，禅宗采取了“修正”客观世界的方法以服从主观认识。禅宗认为“真如”是最完全、最圆满的主观精神（本心），它不可以用语言表达。语言所表达的只能是有限的，不圆满的东西。禅宗认识到人类认识能力有它的局限性，就这一点来说，它见到了事实的一方面，但禅宗的失足处，在于夸大了这一方面。他们认为要认识真理，不能靠感觉、经验，也不能靠语言、文字，不能靠理性思维，认为这些途径会造成认识上的错

误，从而做出神秘主义的结论来。他们认为世界真相，不能说，它不属于人类感觉和思维的对象。因为禅宗所谓真理，根本是一种主观神秘境界。这使他们不得不陷入荒谬的结论。

禅宗还意识到哲学上的根本问题是主观思维和客观现实的矛盾如何统一的问题。在哲学史上，禅宗以严肃的态度对待哲学上这一根本问题。它以主观吞没了客观，以心代替了物，但是，作为反面教材，它使中国哲学史上的认识论比过去更加深刻、丰富了。例如临济宗的“四宾主”，“四照用”等宣传方式即体现了禅宗的唯心主义认识论原则和它如何对待认识论原则。

“四宾主”，是临济宗经常使用的师生（或宾主）问答的方法，也是他们衡量双方真伪的标准。如果问学的人更能体会禅宗主观唯心主义的世界观，叫做“宾看主”。相反的情形，师傅能坚持禅宗的观点，问学的人不能体会这种主观唯心主义世界观的，叫做“主看宾”。问答双方都能接受这种主观唯心主义世界观的，叫做“主看主”。问答双方都不理解禅宗的观点，但又装模作样，互相卖弄“机锋”，就是“宾看宾”。

“四照用”，是禅宗从主观唯心主义的认识论的立场对参学者进行说教的四种方式。这四种方式都是环绕着思维和存在的关系提出的。禅宗和佛教其他宗派的基本观点一样（这也是一切宗教哲学的基本观点），认为人们之所以不能接受佛教的认识论，都是由于存在着“我”、

“法”两种“偏见”。佛教通常把这种“偏见”叫做“我执”和“法执”。当一个人没有放弃自己主观精神作用符合常识、符合科学的一般见解，对自己的认识能力抱有肯定的态度时，禅宗说这是“我执”，“妄生分别”，它坚决反对人们通过正常的途径，可以认识真理。所以它要破除“我执”，或“我见”。禅宗也反对人们坚持一切事物和它的规律有客观真实性。它深恐人们一旦坚持事物的存在和它的规律也是客观的，就会背叛唯心主义而接受唯物主义的观点。所以禅宗和佛教其他宗派一样，坚决反对人类有认识能力（认为认识活动只能给人们带来偏见）；坚决反对有客观存在的物质世界及其规律（他们认为客观世界不过是幻觉）。所以他们要破除“法执”。

临济宗所提出的“四照用”就是捍卫他们的主观唯心主义的认识论四个原则和教学方法。

有人已放弃“我执”，还没有放弃“法执”时，禅宗对这种人说教时，要肯定他放弃“我执”的一方面，而批判他坚持“法执”的一方面。这就是临济宗所谓“先照后用”，也叫做“夺境不夺人”（“境”是“法”，“人”是“我”）。禅宗有时用文学形象化的语言，把这种情况比作“上苑花已谢，车马尚骈阗”。这里，“上苑花”喻“境”，“车马”喻“人”。

和上述情况相反，有人放弃“法执”，但坚持“我执”这种偏见，在说教时就要肯定他放弃“法执”的一方面，而批判他坚持“我执”的一方面。对这种人，要“先用后照”，也叫做“夺人不夺境”。禅宗有时用文学形象化的语言，把

这种情况比做“是处有芳草，满城无故人”。“有芳草”是“不夺境”，“无故人”是“夺人”。

有人能够完全放弃“我”、“法”二执，很好地接受禅宗的认识论观点，对这种人，就要全部肯定，即“照用不同时”，也叫做“人境俱不夺”。禅宗有时用文学形象的语言，把这种情况比做“一片月生海，几家人上楼”。“月生海”，是“不夺境”，“人上楼”是“不夺人”。

最严重的是有些人坚持“我”、“法”二执，禅宗认为这是带有根本性质的错误，对于这种反唯心主义的认识论要进行严酷的思想斗争，就好象“驱耕夫之牛，夺饥人之食”，给他们以致命打击，要“敲骨取髓，痛下针椎”。禅宗有时用文学形象的语言，把这种情况比做：“云散水流去，寂然天地空。”这是既无“境”也无“人”。对于这种错误的人要“照用同时”，要“人境两俱夺”。

此外，曹洞宗的“五位君臣”的原则（按：五位君臣即“正中偏”、“偏中正”、“正中来”、“偏中至”又称“兼中至”、“兼中到”。它和临济宗的“四照用”相似，都是针对学禅的人、在本体论或认识论方面所能接受禅宗的思想体系的程度而提出的说教的方法），云门宗的“三句”（按：云门三句，即云门宗有本体论方面三个主要范畴：“函盖乾坤句”、“截断众流句”、“随波逐浪句”）都是利用禅宗特有的“机锋”，以宣扬它的宗教神秘主义。

曹洞宗另有“五位君臣”的说教方式，有所谓“五位功勋图”：

正中偏 君位
偏中正 臣位
正中来 君视臣
偏中至 臣向君
兼中到 君臣合

所谓“正中偏”、“偏中正”等五位君臣，是曹洞宗唯心主义本体论的一套神秘主义说教方式。他们认为作为万法根源的是佛性、真如，这是世界的最后的本体，也就是精神实体，曹洞宗的宗教哲学，把这样的精神性的本体叫做“君”(体)，本体所显现出来的现象(幻相，假相)他们叫做“臣”(用)。

禅宗否认现实世界的物质存在是一切现象的基础，但是他们为了欺骗和麻痹群众，不得不虚构出现象与本质的关系。因为哲学上体用问题，即现象世界之“后”、之“上”有没有更根本的基础作为现象世界的依据。在魏晋时期如本末问题就是关于本质与现象的关系问题的初步探索。唐代的华严宗也曾对这一问题作过系统的唯心主义的说明。因为他们知道，这一块阵地如果不去占领，对唯心主义的巩固不利。

曹洞宗提出了比较系统的唯心主义的体用观点——君臣五位图。他们认为一切事物都是幻相，它们存在的关系也不是真实的。有一段对话，可以说明他们否认外物的观点：

曹山答僧曰：“但有一切，总归斩尽。”

僧曰：“忽逢父母则将如何？”

师(曹山)曰：“拣什么？”

曰：“争奈自己何？”

师曰：“虽奈我何？”

曰：“为什么不杀？”

师曰：“无下手处。”

这里的“师曰”都是曹山本寂的话，它代表曹洞宗认为正确的意见。这一段的大意是教人否认一切存在是真实的，要人们和现实世界的客观存在斩断联系，对任何现象都不能例外，即使“忽逢父母”也要毫不容情。在封建社会里，天地君亲师是有绝对权威的，对父母也要“斩尽”，虽是一个比喻的说法，却可以看出禅宗怎样把问题提得尖锐而坚定。他们认为对一切存在都要毫不容情地与它斩断联系，不承认它们的存在。禅宗所谓“斩尽”，并不是真正用刀去斩杀，而是教人从思想上与唯物主义世界观划清界限，所以僧人问“为什么不杀”，他答曰“无下手处”。意思是，并不是真正有那么一个具体的现实世界可以用刀“斩尽”，而是改变一下对世界的认识，换一换观点，就可以算是“斩尽”了。

在他们否认外物存在的基础上，论证他们的唯心主义本体论。禅宗认为涉及本体论的问题，最容易发生的“片面性”，它有四种可能：

有一种人承认有所谓本体(或真如)，但还不懂得事物(现象、用)是从精神本体派生的关系。这种情况，曹洞

宗叫做“正中偏”，要求学人由体起用。

另一种人，承认现象是假，但还不懂得透过现象进一步探寻佛教的“本体”（真如），曹洞宗对这种情况叫做“偏中正”，要求学人由用归体。

还有一种人，承认有所谓精神性的本体（真如），并开始努力由体到用，这种情况叫做“君视臣”。

也有一种人，承认现象是假，并力图透过所谓幻相去探求精神性的本体，这种情况叫做“臣视君”。

前两种人是学佛入门的初步阶段，后两种人是学佛入门后的较高的阶段。但都有“片面性”，这种片面性都使他们不能掌握禅宗否认外界、否认事物存在的完整的宗教唯心主义世界观。他们认为理想的“正确”的宗教世界观是坚决从唯心主义立场对待现象与本体的关系问题，这就是曹洞宗所谓“兼中到”，也叫做“君臣合”。

从曹洞宗的五位君臣的关系的学说，可以看出唯心主义在向唯物主义思想斗争中是怎样地不放过每一方面的哲学问题而全力以赴的宗教唯心主义立场。

禅宗所谓“机锋”，是因人因时因地而进行的一种宗教神秘主义的教学方法。有时对同一问题做出不同的回答，有时对不同的问题做出相同的回答，有时对提出的问题不作回答。只就它的教学方法而论，也还不是全无可取之处，他们叫做“对病施药”。

如云门宗回答学人问“如何是祖师西来意？”师云：“日里看山。”意思可能是说，本来分明，只有不去看的人，

才会看不见。

问：“如何是吹毛剑？”

师云：“豁。”

这段问答大意是：问者以为用般若（智慧）慧剑无比锋利可以斩断一切烦恼，好象最锋利的剑，把毛发向它的刃上吹去，毛发立断。但是骨骼根本无毛，纵有吹毛的利剑，也无所施。是说无涅槃可得，无菩提可证。

问：“不起一念，有过无过？”

师云：“须弥山。”

禅宗反对任何固定的、肯定的认识。如果有人把“不起一念”作为精神解脱的原则，执着在“不起一念”上，这个“不起一念”的念头本身也是不对的（过失）。所以他们回答“须弥山”。须弥山是佛经中经常讲到的最大的山。意思是说，即使不起一念，不言不动（象须弥山那样），它（过）仍然是存在的。

问：“如何是佛法大意？”

师云：“面南看北斗。”

北斗只能向北看，面南看当然看不到。但是，一旦回过头来，北斗又恰在对面。意思是叫人不要向外面用力，回头即是。禅宗叫人用神秘的内心反省工夫。

他们认为言语、文字、概念只能给人们增加负担，而不能教导人们发现佛教的真理，他们反对求知，认为用求知的方法去理解禅宗的宗教原理，就象“头上安头，雪上加霜，棺木里眨眼，灸瘢上更著艾燭”。雪峰义存曾说：

“饭箩边坐饿死人，临河有渴死汉。”玄沙师备更进一步强调说：“饭箩里坐饿死人，水里头没浸渴死汉”。意思是，只记得一些佛说的字句，即使这些经典上的字句勉强塞进自己的肠胃，也不能解决对“真理”的饥渴。光靠外来的灌输，不通过每个人的自觉的理解，是不能达到“解脱”的目的的。这种人好象饿死在饭箩里，渴死在河里的人那样愚蠢可笑。

禅宗的认识论的原则和科学的、常识的认识情况完全相反。他们所谓“正确”，实际上是错误；他们所谓“觉悟”，实际上是迷惑。这种颠倒的世界观、认识论是荒谬的。我们要指出，禅宗在哲学史上深刻地揭示了哲学上的根本问题，而且在这方面留下丰富的反面教材。中国哲学史上的许多学派，即使不同意禅宗的观点的，也要通过批判、扬弃的过程，而不能对它置之不理。这也就是后来许多宋明理学家，不得不“出入于佛老”的原因。

（三）禅宗哲学思想的评价

禅宗虽然讲的是哲学，它毕竟还是宗教。它的哲学是为它的宗教目的服务的。它有它的特殊性，这种特殊性乃是在宗教一般性之下表现的特殊性。因而，它首先要具备宗教的本质，它必须宣扬那些落后的、忍受压迫的温驯的道德品质。它必须反对科学，反对认识的作用，反对革命的社会实践。

马克思在他的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说过：

“他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第10页）

马克思在这里虽然在批判马丁路德宗教改革的实质，和中国封建时期的禅宗有所不同。但这一分析，对于我们理解中国佛教的禅宗，有极重要的启示。禅宗在一定程度上，也是“把俗人变成僧侣”，把佛性灌输到人的内心，“给人的心灵套上了锁链”的。

禅宗从客观唯心主义向主观主义的转化，使它更深地陷入唯心主义的泥坑。它把一切存在(法)的客观真实性完全抹煞，采取了更粗暴、更独断、更主观的极端唯心主义的认识论。在它建立主观唯心主义认识论的同时，它比过去的哲学学派更深刻、更集中地对待思维对存在的问题。在中国哲学史上，它引起了人们对认识论问题的重视，虽然它走的方向错了。它构成了认识论上不可缺少的一个环节。它起着反面教员的作用，它把认识论引向深刻化的道路。

我们不同意有些哲学家对禅宗思想所做的抽象的估价，说禅宗的价值在于它有“独立思考”、“大胆怀疑”的精神。仅从字句上看，禅宗似乎有些“左”的表现，这种现象

和王阳明所提出的“良知”学说十分相似。王阳明提出让人不要盲从，要学会独立思考。王阳明教人独立思考，是在他们的唯心主义世界观的前提下，去独立思考的。尽管他教人思考问题要本着自己的良知，可是王阳明对于事父事君的封建道德规范从来没有独立思考过，相反，假使有人对这些伦理关系引起怀疑，王阳明倒是认为他没有独立思考，丧失了良知。王阳明所宣扬的天赋观念的支配力量经常和反理性的主观盲动主义结不解之缘。

禅宗的大胆怀疑，独立思考，和王阳明的哲学观点基本上有类似之处。禅宗教人大胆地怀疑那些不够专诚、不够主观的宗教学说，禅宗没有教人怀疑成佛、出世可以脱离苦海的可能性。禅宗的独立思考，大胆怀疑，只能在它的宗教观点所容许的范围以内进行活动。

总起来考查，禅宗是中国哲学史上所特有的一种宗教哲学。以宗教麻痹人心，是它的主要方面，它和其他宗教一样，教导人们忍受苦难，把苦难看作无足轻重，甚至教人当作快乐去迎接它，培养人们逆来顺受的奴化性格。它号召的思想解脱，正是对人们的思想束缚。尽管它在一定条件下起过某些进步作用，并有一些有价值的思想资料，但不能忘记它首先是宗教，其次才是哲学。这种哲学是深刻的，但是头脚颠倒的。

禅宗力图把佛性从彼岸世界拉回到每个人的内心，把依靠佛教的经典转向引导人们相信个人的顿悟（内心的神秘启示），把拜佛转向呵佛骂祖，这就埋藏下了毁灭

它自己的炸弹。遇到一定的条件，遇到革命的阶级或革命的集团，或者这一武器拿到不满意现实剥削制度人们的手上，它将会沿着另一个方向——佛教教义所反对的方向前进。

禅宗后期，发展为宗教神秘主义、直觉主义，完全走向反科学、反常识的道路，这是禅宗思想发展的主流。另外一方面也值得我们注意，那就是禅宗哲学思想中潜伏着从理论上导致破坏宗教的倾向，这虽不是禅宗思想的主流，却也是不可忽视的一种倾向。如果忽略了这一方面，对于禅宗的评价就不全面。

禅宗后期，把人类一切活动，把世界一切事物都看做寻求解脱的“妙道”。它认为在一切事物中都体现了“真如”。所以禅宗说：“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。”^①

禅宗企图用主观唯心主义、神秘主义吞没物质世界，但物质世界毕竟客观地存在着，是不可能任意抹煞的。禅宗把“真如”融解在自然界里面，因而破坏了“真如”的超自然的精神实体；把“佛性”从“西方极乐世界”移植到人们的内心，使“佛性”人性化，因而贬低了“佛性”的尊严；把“般若”的绝对超越性还俗为“运水搬柴”的生活琐事，因而模糊了世间和出世间的严格界限。以上这些观点，在一定的意义下，都对宗教唯心主义起着破坏作用。

^① 《景德传灯录》第 28。

禅宗消除彼岸世界与现实世界的差别，说极乐世界并不在西方，而是在人的心内，禅宗说，佛无一法与人，佛法不过“吃饭、着衣、屙屎、送尿”，“佛见犹如厕孔”^①。

象以上这些思想，表现得不是那末温良驯顺，一遇到另外的机会，为进步的阶级和集团所掌握改造后，就会完全起着另外的作用。

禅宗从惠能开始，并没有打算建立一支破坏佛教的宗教哲学。但自从把彼岸世界与此岸（现实社会）的藩篱撤除后，却在理论上也会给佛教带来了危机。就在禅宗鼎盛的时候，已经出现了“离经叛道”的倾向。

文益的弟子延寿（904—975年）也曾呼吁禅宗面临的危机：

“近代相承，不看古教，唯专己见，不合圆诠。或称悟而意解情传，设得定而守愚暗证。所以后学讹谬，不禀师承。”^②

又说：

“今时学者，全寡见闻。恃我解而不近明师，执己见而罔披宝藏。”^③

如果认为禅宗的危机仅仅是不读佛经，缺少知识，这还不算什么大问题。问题在于“唯专己见”，会走向背离佛教的道路。不同的阶级，不同的政治集团，都各有他们自己

① 《古尊宿语录》卷4。

② 《宗镜录》卷43。

③ 同上，卷61。

的“己见”。各种思想都反映一定阶级的要求。如果有人认真地从无神论的立场去理解禅宗，就会成为一个天不怕地不怕的叛教者。佛既然“无一法与人”，又何必信佛呢？西方极乐世界既然在每人的心中，又何必礼佛、敬菩萨？既然一切思想束缚都要打破才可以获得彻底解脱，最好连和尚也不必做了。在古代，宗教神学势力笼罩着思想界的条件下，泛神论经常是宗教神学内部的破坏力量。它把神融化于自然界中，否认有所谓超自然的本源，西方的资产阶级初期的进步思想家，如布鲁诺、斯宾诺莎都是通过泛神论从宗教神学的迷雾中自己解放出来的。中国的禅宗时代比他们早得多，它不是以新兴的资本主义作为内部推动力量，而是在佛教内部反对贵族僧侣阶级的斗争中出现的，这一派是以世俗地主阶级中不当权派的中小地主阶级作为它的社会基础的，它的主要锋芒指向当权派的豪门贵族、特权阶级。

经过了唐末五代，北宋时期的大唯物主义哲学家张载和王安石都是出入于佛老，利用佛教（特别是禅宗）的泛神论思想的萌芽作为酵母，通过酝酿、改造，最后形成他们的唯物主义哲学体系。也有一些唯心主义者，谨守禅宗的唯心主义观点，扬弃了禅宗的僧侣宗教生活，而吸取了它的僧侣主义，形成了直接为世俗地主阶级服务的唯心主义理学，如程颢、程颐、陆九渊、朱熹、王守仁都是这一派人物的代表。还有一些进步的思想家，利用禅宗所倡导的不信权威的口号，敢于正面攻击封建正统思想

的权威，相信自己的理性，如明末进步思想家李贽就是从左的方面批判继承禅宗的主观唯心主义思想的代表；清末的谭嗣同则是深受禅宗泛神论萌芽思想影响的资产阶级改良主义激进派。

最后，必须指出，李贽用主观唯心主义抗拒传统的封建正统思想，不失为一种武器，但不是最好的可以摧毁敌人的武器，因为它的理论不是建立在有充分根据的唯物主义基础上的。泛神论在宗教神学盛行的条件下，不失为一种假借神学的外衣偷运唯物主义的哲学表现形式，但是它毕竟没有和宗教神学划清界限，因而也不是最有效的反宗教神学的思想武器。谭嗣同的时代是在马克思主义出现以后，但他的哲学却属于马克思主义以前的。这种理论武器用于十九世纪末、二十世纪初的中国思想战场上，必然会显陈旧无力，达不到“冲决网罗”的目的。

现在，和李贽、谭嗣同所处的时代已有更大的不同。帝国主义为了对抗唯物主义，他们也在宣扬泛神论。泛神论不但不象古代那样，成为酝酿无神论和唯物主义的酵母，它反倒是醱育宗教神学和唯心主义的温床。今天世界上流行的泛神论是彻头彻尾的资产阶级唯心主义的反动思想。

〔附注〕 禅宗的远祖旧说西土佛祖相传历二十八祖。《禅宗传法正宗记》、《景德传灯录》、《坛经付嘱品》并有此说。以禅宗《传灯录》传行最广，影响亦最大。此说最晚出，遂成定论。先乎此者，则众说纷纭；

(一)八代说。神会于滑台之会，答崇远法师问，引《禅经》曰：

佛灭度后，尊者大迦叶、尊者阿难、尊者田末地、尊者舍那婆斯、尊者优婆崛、尊者婆须密、尊者僧伽罗义、尊者达摩多罗、及至尊者不若蜜多罗，诸持法者，以此慧灯次第传授。

此神会误以达摩多罗 Dharmatrāta 为菩提达摩 Bodhidharma。

(二)五十一代说。马祖门下惟宽禅师，以达摩为五十一世，惠能为五十六世。（见白居易《传法堂碑》）此或据僧祐《出三藏记集》中萨婆多部世系而言。

(三)三十五代说。敦煌本《六祖坛经》如来为七代，达摩为三十五代。

(四)三十代说。李华《天台左溪大师（玄朗）碑》云，佛以心法付大迦叶，此后凡二十九世，至梁魏间有菩提达磨禅师传楞伽法（《全唐文》320）。

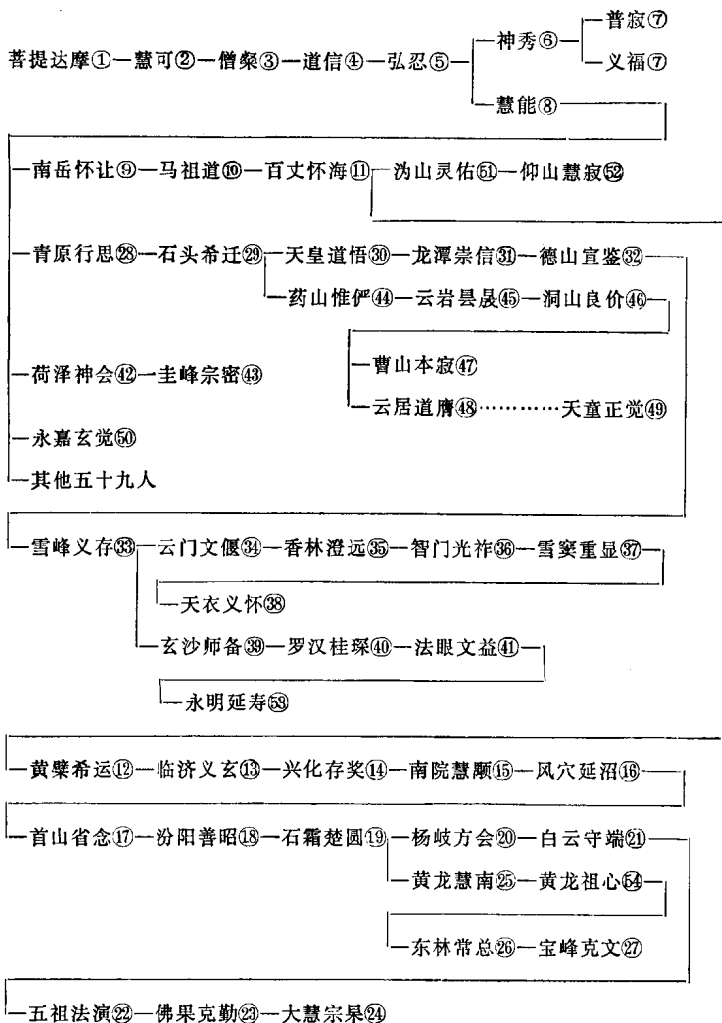
(五)七代说。东都净觉以求那跋陀罗为一祖，菩提达摩为第二祖。

(六)六代说。杜朏《传法宝记》即以达摩为初祖。禅宗北宗诸师多守此说。

(七)二十八代说。最早见于《付法藏传》（即《付法因缘传》）元魏西域三藏吉迦叶共昙曜译。此说即为后来《景德传灯录》及诸书所据之张本。

西土传法世系完全无征，有诸祖之名但无衣钵相授之实，以上七说没有一个说法是可信的，附列于后，以澄清这些不正确的旧说的影响。

禅宗传法世系表



- ① 《唐高僧传》十六，《景德传灯录》三，《传法正宗记》五。
- ② 《唐高僧传》十六，《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。
- ③ 《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。
- ④ 《唐高僧传》二十六，《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。
- ⑤ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》三，《传法正宗记》六。
- ⑥ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》四。
- ⑦ 《宋高僧传》九。
- ⑧ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》五，《传法正宗记》六，《古尊宿语录》一。
- ⑨ 《宋高僧传》九，《景德传灯录》五，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》一。
- ⑩ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》六、二十八，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》一。
- ⑪ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》六，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》一。
- ⑫ 《宋高僧传》二十，《景德传灯录》九，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》二、三。
- ⑬ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十二、二十八，《传法正宗记》七，《古尊宿语录》四、五。
- ⑭ 《景德传灯录》十二，《古尊宿语录》五。
- ⑮ 《景德传灯录》十三，《古尊宿语录》七。
- ⑯ 《景德传灯录》十三。
- ⑰ 《景德传灯录》十三，《古尊宿语录》八。
- ⑱ 《景德传灯录》十三，《古尊宿语录》十，《续传灯录》一。
- ⑲ 《古尊宿语录》十一，《续传灯录》三。
- ⑳ 《古尊宿语录》十九，《续传灯录》七。
- ㉑ 《续传灯录》十三。
- ㉒ 《古尊宿语录》二十二，《续传灯录》二十。
- ㉓ 《续传灯录》二十五。
- ㉔ 《续传灯录》二十七，《明高僧传》五。
- ㉕ 《续传灯录》七。
- ㉖ 《古尊宿语录》四十七，《续传灯录》十六。
- ㉗ 《续传灯录》二十。

- ⑲ 《宋高僧传》九，《景德传灯录》五。
- ⑳ 《宋高僧传》九，《景德传灯录》十四。
- ㉑ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》十四。
- ㉒ 《宋高僧传》十，《景德传灯录》十四。
- ㉓ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十五。
- ㉔ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十六。
- ㉕ 《传法正宗记》八，《古尊宿语录》十五、十六、十七、十八。
- ㉖ 《传法正宗记》八。
- ㉗ 《古尊宿语录》三十九。
- ㉘ 《续传灯录》二。
- ㉙ 《续传灯录》六。
- ㉚ 《宋高僧传》十三，《景德传灯录》十八、二十八。
- ㉛ 《宋高僧传》十三，《景德传灯录》二十一、二十八。
- ㉜ 《宋高僧传》十三，《景德传灯录》二十四、二十八、二十九，《传法正宗记》八。
- ㉝ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》二十八，《传法正宗记》七。
- ㉞ 《宋高僧传》五，《法界五宗略记》。
- ㉟ 《景德传灯录》十四、二十八，《传法正宗记》七。
- ㊱ 《宋高僧传》十一，《景德传灯录》十四。
- ㊲ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十五、二十九。
- ㊳ 《宋高僧传》十三，《景德传灯录》十七。
- ㊴ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十七。
- ㊵ 《明高僧传》五，《续传灯录》十七。
- ㊶ 《宋高僧传》八，《景德传灯录》三十。
- ㊷ 《宋高僧传》十一，《景德传灯录》九。
- ㊸ 《宋高僧传》十二，《景德传灯录》十一。
- ㊹ 《景德传灯录》二十六，《传法正宗记》八。
- ㊺ 《续传灯录》十五。

〔附〕论胡适在禅宗史研究中的谬误

胡适从1924年开始，写他的中国佛教中的《禅学史稿》，直到1934年，他还在讲述他的主观唯心论的“禅学史”。在他的著作中，关于“禅学史”的著作占有相当大的份量。^①

直到今天也还有人以为胡适在这一方面也还说对了一些事实。其实他的所谓“研究”完全是“买空卖空”。他说了许多连他自己也不懂的问题，并在这些问题上借机会散布他的主观唯心主义的、反理性主义的盲目行动的思想方法，从而为帝国主义及大资产阶级服务。

在马克思主义已被中国先进的工人阶级及广大知识分子所接受时，胡适为了反动的剥削阶级的利益，他在“教人一套防身的本领”。胡适宣扬佛教中的禅宗，就是为了用一种伪装了、隐蔽了的神秘主义信仰主义对抗马克思主义。他反对“迷信”，反对拜泥菩萨，而提倡“科学的宗教”，正是由于迷信已成为全国青年反对的对象，泥

^① 《从译本里研究佛教的禅法》(1927, 1), 《菩提达摩考》(《中国中古哲学史》的一章, 1927, 8, 21), 《论禅宗史的纲领》(1928, 7, 21), 《白居易时代的禅宗世系》(1928, 3, 24), 《禅学古史考》(1928, 7), 《神会和尚遗集》, 《菩提达摩考》, 《楞伽宗考》; 另外在他的《戴东原的哲学》、《白话文学史》中也常谈到佛教中的“禅学”。

菩萨已骗不了觉悟的群众及知识分子，胡适才提出“科学的宗教”来骗人。任何宗教都是和科学对立的。为宗教服务的宗教哲学都是反对认识自然界，反对认识客观规律的唯心主义哲学。禅宗的反理性主义的神秘主义，禅宗的主观唯心主义，禅宗的反对拜泥菩萨的一套“学说”，在胡适看来，正符合了他的实用主义的宗教观，可以用来作为传布信仰主义的工具。胡适在《神会和尚遗集》中说：

“民国十三年（一九二四）我试作《中国禅学史》稿，写到了惠能，我已很怀疑了；写到了神会，我不能不搁笔了。”

我们不能不问，以胡适那样反动透顶的政客，为什么却对于一千多年以前的中国佛教中的一个宗派的历史和学说特别有兴趣呢？他写禅学史写不下去，当然不是为了研究禅宗历史发展的规律，而是为了找寻他主观需要的东西。

胡适在《不朽》一文中说，“说一句话而不敢忘这句话的影响”。在胡适的买办头脑里经常记住的，是对大资产阶级有利还是有害的问题。胡适深知：“没有不在政治史上发生影响的文化；如果把政治划出文化之外，那就又成了躲懒的、出世的、非人生的文化了。”^①不难看出，胡适讲他的禅学史，是为了宣传他的实用主义的思想方法，通过宣传实用主义的方法给他的反动的政治目的服务。

① 《我的歧路》，《胡适文存二集》卷3，第100页。

(一)

禅宗是中国佛教中一个支派，它正式作为一个佛教的宗派出现，并建立它自己的宗教哲学，实际上是从唐代七世纪后半期开始的。它在全国范围内得到广泛的流传，那是唐代八世纪安史之乱以后的事。禅宗一向被误认为有进步思想的宗教流派，这是由于被禅宗的“诃佛骂祖”、“不立文字”的表面现象所迷惑，作为一种宗教思想流派来说，它属于反动的主观唯心主义哲学的阵营。

禅宗有它特殊的宗教面貌，我们必须从它的宗教意义的普遍性中认识它的特殊性，否则就会迷失方向。过去的一些资产阶级的哲学史家（包括胡适在内），把禅宗以及佛教的宗教哲学孤立地来看待，而不看作宗教、神学问题，这是错的。但仅仅把佛教禅宗看作神学问题，也还不够，因为神学的问题也还是现实政治问题的反映。马克思早已指出：

“我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。”（《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第425页）

在马克思主义的原则下，只有把宗教、神学的问题安放在世间现实问题的基础上，才能正确地理解它。对于这一原则，恩格斯也同样地做出了重要的指示：

“一切宗教都只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，

人间的力量采取了超人间的力量的形式。”(《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第354页)

马克思、恩格斯这些原则性的指示,包括了一切的宗教,佛教以及中国佛教中的禅宗也非例外。

唐代经过安史之乱,南北朝以来相沿数百年的门阀士族的经济地位,遭到了打击,因而社会地位也发生了动摇。这时,与门阀士族制度相适应的佛教各宗派也纷纷遭到厄运。

禅宗的教义简单,宣扬“放下屠刀,立地成佛”的顿悟学说,不主张念经拜佛。这一宗派也还保持着苦行的生活作风,比起穷奢极欲的其他宗派来,对教外的群众更有迷惑的能力。从它的开山祖师惠能开始,就受到唐朝皇帝武则天的拉拢、抬举,这并不是偶然的。禅宗在开始时确也曾遭受佛教中已经占有势力的其他宗派的排挤,但它本身却是为当时的统治者所利用、所欢迎的,实际上也和其他佛教宗派一样,都是为当时的统治阶级服务的。

禅宗的主要倡导者和主要宣传者有些出身于平民,很容易给人以印象,认为它多少还有些进步作用。今天我们来看禅宗,主要还是分析它的思想的实质。禅宗在形式上反对繁文缛节^①,和旧派佛教发生了争论,实质上

① “王常侍一日访师。同师于僧堂前看。乃问,这一堂僧还看经么?师云:不看经。侍云还学禅么?师云不学禅。侍云经又不看,禅又不学,毕竟作个什么?师云:总教伊成佛作祖去。”(《镇州临济慧照禅师语录》,《大正藏》卷47)

就是主观唯心主义和客观唯心主义的争论。由于安史乱后寺院经济和佛教图书文物遭到战争的破坏，使得那些烦琐的经院学派的宣传方式已失去物质凭借，主张客观唯心主义的佛教其他宗派失去了骗人的作用时，于是为统治阶级服务的佛教选取了主观唯心主义的禅宗。这一貌似革新的宗教流派更能表现出宗教思想的神秘主义的特色。^①

禅宗积极宣传顿悟说，反对偶像崇拜，反对当时经院派的死守早已僵化的宗教教条，宣传逆来顺受的宗教思想，它教人安于环境，从思想上向不合理的社会制度妥协，而且更进一步说现实世界就是“最圆满”最幸福的世界，只要人们能够“觉悟”（按：禅宗的“觉悟”正是指的迷惑），就是已经得到了“解脱”。^②从南北朝以来，佛教的奢侈、腐化已遭到所有反佛教的进步人士一致攻击。人们对于“竭财以赴僧，破产以趋佛”，“粟罄于堕游，货殫于土木”，^③一致不满。禅宗的和尚生活比较刻苦，没有占有

① “菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃。”（《坛经》，《大正藏》卷 48）“时有风吹幡动，一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。”（同上）“尔欲得作佛，莫随万物。心生，种种法生，心灭，种种法灭。一心不生，万法无咎。”（《大正藏》卷 47）“汝今当信，佛知见者，只汝自心，更无别佛。”（《大正藏》卷 48）

② “东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般。所以佛言，随所住处恒安乐。”（《大正藏》卷 48）“菩提只向心觅，何劳向外求玄。听说依此修行，西方只在目前。”（同上）“佛向性中作，莫向身外求”（同上）“自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。”（同上）

③ 范缜：《神灭论》。

大量的庄园。他们提出的修行方法比较简单，主张不要背诵那些浩如烟海的经卷，不要累世修行，不必大量的布施，不要采取麻烦的宗教仪式。他们宣传“顿悟”、“自觉”即可成佛，这一简易速成的道路对陷于绝境的广大人民来说有它极大的引诱力；对于反动统治者来说，这种宗教学说正投合了他们不劳而获的阶级性格，那怕犯了残害人民伤天害理的大罪，只要“放下屠刀”，即可“立地（马上）成佛”。象这种“价廉物美”的口号，当时的统治阶级也是欢迎的。

人民在苦海中看不见光明，看不见自己的力量时，他们企图摆脱现实世界一切苦难的迫切愿望，就必然成为宗教孳生的温床。佛教禅宗叫人进入“天堂”要靠一个人的迷信（佛教颠倒是非，称为“觉悟”）的程度。并告诉人们说，求“解脱”那是个人的唯一大事，只有靠个人的“觉悟”去“解决”。在分散的、个体的封建经济条件之下，宣扬这样的宗教思想，客观上对于农民革命的行动起着瓦解的作用。

禅宗以“革新”的姿态，宣扬它的最腐朽的屈服、投降的奴化思想；以“激烈”的辞句反对旧佛教日趋僵化的宣传仪式；以“自觉”和“顿悟”来宣扬实质上的盲从和迷信；以“真理就在现实世界中”的口号来号召信奉者脱离现实世界的斗争，企图麻痹他们对现实世界的不满的情绪。

禅宗为了适合地主阶级统治的需要，而把“脱离苦海”“走向天国”的幻灯幕挂得离观众更近了些，使那些尚

未觉悟的群众在生活困苦、斗争绝望中更容易隐隐约约地望得见“天国”的大门，而不感到高不可攀。

正因为禅宗的宗教思想和胡适的唯心主义有基本相同之处，都是反理性的，都是主观唯心主义的，都是反科学的，所以胡适选取了禅宗作为他宣传他的实用主义的工​​具。胡适发表了他荒谬绝伦的《神会传》和其他的反动著作。

(二)

为什么在《神会传》中费了这样大的力气把神会捧到九天之上，说他有“伟大的功勋，永久的影响”？首先，因为胡适在巴黎和伦敦抄回来了一些关于神会的著作，如果把神会捧得愈高，他“发现”神会的功劳就显得愈大。

其次，神会是政客式的和尚，这一点和政客式的“学者”胡适臭味相投。胡适欣赏“神会的手腕高超”，“神会真是南宗的大政治家！”^①

第三，胡适特别佩服神会在佛教争正统的争吵中使用的“战略、战术”高明，和他的主观和“大胆”。胡适说：

“他（神会）大胆地提出一个修改的传法世系，……这都是很大胆的挑战。”

不论是诬蔑或说谎，只要“大胆”，胡适总是引为同道的。神会，在胡适看来，不但“大胆”而且会钻空子：

^① 《菏泽大师神会传》，《胡适论学近著》，第282页。

“其时惠能与神秀都久已死了，死人无可对证，故神会之说，无人可否证。但他（神会）又更进一步说传法袈裟在惠能处，普寂的同学广济曾于景龙三年十一月到韶州去偷此法衣。此时普寂尚生存，但此等事也无人可以否证，只好听神会自由捏造了。”^①

这种恶讼师的无赖作风，胡适完全熟悉，他自己的一些“研究”中不也是利用“死人无可对证”来证明屈原不存在吗？不也是利用同样的手法支持他的门徒们搞古史辨“大胆地”怀疑古代的一切历史和传说吗？

神会的争佛门正统的“攻势”“战术”也是使胡适佩服的：

“故滑台定宗旨的大会确有‘先声夺人’的大胜利。先声夺人者，只是先取攻势，叫人不得不取守势。”^②

在这些说明里从没有半句说到神会所争的是否是真有事实，是否符合禅宗发展的客观情况，他所醉心歌颂的只是神会“有手腕”、“政治家”、“大胆”、“先声夺人”等不顾事实，播弄是非的手法。这些手法恰恰就是胡适自己一贯采用的考据和研究“学问”的方法。

除了以上这些理由以外，最主要的还是神会是一个“自然主义”者，和胡适的宗教观是相通的。自然主义在

① 《荷泽大师神会传》，《胡适论学近著》，第 257 页。

② 《神会传》，《胡适论学近著》，第 257 页。

胡适看来就值得表扬，何况这个可爱的自然主义者又是他自己亲自发现的！

实用主义是维护宗教信仰的，胡适只是在反对拜泥菩萨的口号下来宣传他的实用主义的信仰主义。禅宗在中国的旧知识分子中一向被认为是进步的。胡适为了找寻一种骗人的假面具，用来宣传他的宗教观，他自然地找到了禅宗，并把禅宗说成“自然主义”。他把禅宗的自然主义，和另外一些唯物主义思想都说成“自然主义”，这样就可以把唯物主义哲学加以歪曲，与宗教的神秘主义的主观唯心主义混同起来。胡适的“自然主义”根本就是反理性主义的主观唯心主义。因为拜泥菩萨在二十世纪早已骗不了人，所以胡适要提倡“科学的宗教”，“人的宗教”，要建立“人世的天堂”。实质上，正是用信仰主义来代替理性主义。

上文已经指出，禅宗的特点之一，就是“顿悟”。顿悟的实质，就是以一种主观的信仰主义来代替那些烦琐的宗教教条。就它宣扬唯心主义，与理性主义和科学对抗这一点来说，禅宗和佛教以及一切宗教是共同的。禅宗只是在佛教内部作了一些改革，只是为了挽救佛教日益僵化的危机，把佛教的奴化屈服的精神安放在人们的内心的“真诚”信仰中，而胡适却说：

“生公（愈按：生公即竺道生，是南朝的一个和尚，死于四三四年）的顿悟论可以说是‘中国禅’的基石，他的‘善不受报’便是要打倒那买卖式的功德说，

他的‘佛无净土论’，便是要推翻他的老师（慧远）提倡的净土教，他的‘一阐提人皆得成佛’便是一种极端的顿悟论。”^①

又说道生的宗教学说是“革命”，“革命的对象是那积功积德，调息安心等等烦琐的渐修工夫”。胡适叙述佛教内部争吵时，经常廉价地使用“革命”、“打倒”、“推翻”这些名词，他企图把佛教内部的宗派争吵说成“革命”，并借此掩盖禅宗的主观唯心主义的反动实质：

“须知顿渐之争，是一切宗教的生死关头，顿悟之说一出，则一切仪式、礼拜、忏悔、念经、念佛、寺观佛像、僧侣、戒律都成了可废之物了。”^②

事实上佛教不但没有因为提出“顿悟”说而到了“生死关头”，相反地，佛教为了扩大他的宗教宣传的影响，为了骗更多的人，才提出了“顿悟”说。

象禅宗这样不重视宗教形式的宗教，正是实用主义杜威胡适这一派主观唯心主义者所欢迎的。他们要的是“宗教的感情”，宗教实质，反理性主义的信仰主义。他说：

“我不信灵魂不朽之说，也不信天堂地狱之说，故我说这个小我会死灭的。死灭是一切生物的普遍现象。不足怕，也是不足惜。但个人自有他的不死不灭的部分：他的一切作为，一切功德罪恶，一切语

① 《神会传》，《胡适论学近著》，第265页。

② 同上，第265—266页。

言行事，……都在大我上留下不能磨灭的结果和影响。……我们应该说，‘说一句话而不敢忘这句话的社会影响，走一步路而不敢忘这一步路的社会影响’。这才是对于大我负责任。能如此做，便是道德，便是宗教。”^①

这种宗教正是夸大了个人的影响，实质上夸大了大人物的作用，把包含着对立的不同的阶级的整个社会说成“大我”。他们抹煞阶级感情而代之以宗教感情。胡适介绍《扑克坦赶出的人》中说：

“此篇写一个赌鬼和两个娼妓的死。……三个人之中，一个下流的女人，竟自己绝食七天而死，留下七天的粮食来给那十五岁的小姑娘活命。

他们都是不信宗教的人，然而他们的死法都能使读者感叹起敬。……我们看这一个浪人两个娼妓的死法，不可不想到这一点。”^②

这篇小说的内容也是有问题的，这里且不去分析；这里要指出的是胡适是以宣扬宗教的立场来向读者推荐这篇小说的。小说中描写的这些“小人物”在“正人君子”当权的社会中被剥夺了作为一个人应有的荣誉感，不合理的社会的压力使得他们抬不起头，见不得人，最后他们被驱逐出境。只有饱受忧患折磨的人，才深刻地懂得援助别的受难者的意义。这个长期被损害、被污辱的女人，甘愿为

① 《介绍我自己的思想》，《胡适论学近著》，第 636 页。

② 《短篇小说第一集》，第 34 页。

一对少年爱人而死。这里并没有什么上帝的意志，胡适却说他们三个“下等人”之死，所以伟大，是由于宗教的感情。资产阶级只能看到赤裸裸的金钱关系，居然也还有人不为金钱而死，这在胡适看来是无法理解的，只好归到“宗教的感情”。

(三)

胡适在哲学史和文学史中，常用“自然主义”这一名词。他的“自然主义人生观”，乃是混同人与动物的根本区别，把社会的人，阶级的人看作生物学的个体。所以他才敢于狂妄地说：

“生命本身不过是一件生物学的事实，有什么意义可说？”“总之，生命本没有意义，你要能给他什么意义，他就有什么意义。”^①

“宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的，——自己如此的，正用不著什么超自然的主宰或造物者。”^②

胡适曾反复说明，世界没有客观规律，事物都是偶然的、特殊的。胡适在他的《不朽》及《四十自述》中都曾提到范缜的《神灭论》。但范缜是用“偶然”说来攻击佛教的“因果报应”的宿命论，而胡适却是利用范缜的学说来宣扬他

① 《人生有何意义》，《胡适文存三集》卷9，第1143页、1144页。

② 《科学与人生观序》，《胡适文存二集》卷2，第26页。

的不可知论，目的在于反对科学、否认客观规律。范缜以唯物主义的观点正确地对待认识过程中物质与精神的关系，认为离开物质就没有精神；胡适却主张经验是一切，世界就是经验……荒谬的主观唯心主义。表面上胡适好象是范缜的同道，实质上胡适是维护宗教而反对科学，和范缜的维护科学反对宗教的立场根本相反。胡适的所谓“自然主义”，其实只是他的宗教观的改装。胡适说：

“中国的思想界经过佛教大侵入的震惊之后，已渐渐恢复了原来的镇定，仍旧继续东汉魏晋以来的自然主义的趋势，承认自然的宇宙论与适性的人生观。禅宗的运动与道教中的知识分子都是朝着这方向上走的。”^①

又说：

“这个时代（八世纪）是个解放的时代。古来的自然主义的哲学（所谓“道家”哲学）与佛教的思想的精采部分相结合，成为禅宗的运动。”^②

胡适并说：

“这种风气在表面上看来很象是颓废，其实只是对于旧礼俗的反抗，其实是一种自然主义的人生观的表现。”^③

胡适到处表扬什么“自然主义的人生观”，而禅宗，在胡适

① 《白话文学史》，第 305 页。

② 同上，第 264 页。

③ 同上，第 265 页。

的眼中，恰恰是他需要的“自然主义”。胡适不但遮盖了禅宗的麻痹人民的毒素，而且大力宣扬人不过是动物的一种，人的生活只是动物的生活，只要“应付环境”，得过且过，这就是人生的意义，也就是胡适的“自然主义”。所以胡适特别歌颂禅宗所提倡的不加任何努力的人生态度。他认为禅宗反对坐禅，反对念经，提倡“饥来吃饭困来眠”，“老僧无一法与人”，“佛法只是吃饭、着衣、屙屎、送尿”，这样的人生态度和他的腐朽的“自然主义的人生观”十分契合。胡适一再宣称，“一个人与一只猫，一只狗”没有什么分别，“生命没有意义”，人生的意义就在于“应付环境”，象“粪窖中的蛆一样”，“世界都象海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己”。^①

禅宗的宗教哲学和一切宗教哲学一样，都是反对认识自然，反对知识，把社会上的不平等，阶级压迫给人带来的痛苦，解释为由于对人生问题的态度所引起的。照胡适的说法，既然中国没有帝国主义和封建主义的存在，也就没有阶级压迫，只要每个人对于人生看法改换一下，就可以顺利地解决了社会上的不平等的现象，这就是“革命”了。他的“自然主义”，只是教人若免“人生之苦”，只有先救出自己，救自己要靠主观的“顿悟”，要靠主观信仰。这正是统治阶级所希望人民群众相信的一种哲学，也正是一切宗教的教人“解脱”苦难的共同方式，也就是

^① 《易卜生主义》，《胡适文存》卷4，第902页。

胡适的宗教思想——不过胡适给这种自私自利的个人主义，起了一个好听的名字，叫做“最健全的个人主义”，这也就是他对人生态度所采取的“自然主义”。

也曾有过一些进步的资产阶级的知识分子，在他们的时代还没有出现无产阶级自觉的力量时，找不到人类解放的道路，象易卜生那样，只好把进步的反抗思想寄托在少数人身上。在一定的历史条件下，看重个人，排斥“庸众”的思想有它进步的意义，因为这种思想，在一定程度上毕竟还表示出了对腐朽的资产阶级的伪善和不平等的抗议。禅宗表面上似乎也做了些“诃佛骂祖”的“抗议”，实质上是用主观的信仰来代替客观真理，它以理性主义为基础的易卜生的思想不同。可是胡适所标榜的“自然主义”，向谁抗议呢？胡适抗议的是争取解放的集体，甚至连争取解放的个人也在胡适的反对之列，只有完全“适应环境”，抱着只是“吃饭、穿衣、屙屎、送尿”的人生态度，彻底对环境屈服，才是胡适所宣扬的反动的“个人主义”，胡适又叫它做“自然主义”。他叫人不用任何努力而幻想得到“解放”，“运水搬柴，无非妙道”，“不抗议就是抗议”。在九一八以后，蒋介石政府执行他的一贯不抵抗的民族投降主义，胡适把这种卖国投降的政策，无耻地称为“最有力量的沉默”。这是胡适对禅宗的宗教哲学的具体运用。在这个时期，胡适曾发表了的民族投降主义的论文《说儒》。也就在这个时期，胡适到处宣扬他的禅学，并和日本帝国主义御用的一些佛教研究者来往甚密。这

些事实都说明胡适的“个人主义”，“自然主义人生观”，“纯自然主义”，是和他的反革命的行动密切结合着的。胡适在解说他的“纯自然主义”时，曾引用了禅宗神会和尚的话：

“所以神会对王维说：众生若有修，即是妄心，不可得‘解脱’，这是纯粹的自然主义了。”“所可注意者，神会屡说不假修习，刹那成道，都是自然主义的无为哲学。”^①

象这样的“自然主义”的哲学，胡适说：

“后来马祖（愈按：马祖是禅宗的一个著名的和尚，死于七八八年）教人‘不断不造，任运自在，任心即为修’；更后来德山（愈按：德山即禅宗的和尚宣鉴，死于八六五年）、临济（愈按：临济即禅宗的和尚义玄，死于八六六年）都教人无为无事，做个自然的人，——这都是所谓‘无念’，所谓‘莫作意’，所谓‘自然’，所谓‘无修之修’。”^②

不需要任何努力，当然用不着向恶势力战斗，“无修之修”的人生态度才是胡适所赞赏、所向往的。既可完全不碰伤统治阶级的一根毫毛，又能使被压迫者收到“解放”的“效果”，在实用主义者胡适看来是最相宜的生意经了，这也就是胡适所标榜的“革命”的实质。所以他对禅宗的“自然主义”发出由衷的歌颂：

① 《神会传》，《胡适论学近著》，第 272、273 页。

② 同上，第 273 页。

“总之，神会的教义在当日只是一种革命的武器，用顿悟来打倒渐修，用无念来打倒一切住心入定，求佛作圣等等妄念，用智慧来解除种种无明的束缚。在那个渐教大行，烦琐学风弥漫全国的时代，这种革命的思想自然有绝大的解放作用。”^①

原来胡适把社会上人压迫人的不平等的状况先歪曲成为仅仅是思想上束缚，只消用一种“革命”的“思想”来解除束缚，就一切妥当了。当年的佛教禅宗在这一方面确曾收到一些骗人的效果，胡适的宗教“科学化”，宗教“人化”，实质上还是继承了禅宗的老法子。但是今天的中国和一千多年以前的中国有了本质上的改变，中国已有了马克思主义的真理，中国有了无产阶级的先进政党，在党的领导下有了觉悟的群众，尽管胡适在宗教的药酒瓶上贴上“科学”的标签，可是找不到顾主，卖不出去了。

(四)

马克思主义的研究方法，要求每一个研究者“**从客观存在着的实际事物出发**”，要“**详细地占有材料**”（《改造我们的学习》），而不是凭主观揣测出发，凭一时应付环境的主观需要出发。胡适花了许多篇幅，讲了许多连他自己也不懂的东西来骗人，连稍知羞耻的资产阶级的学者也

^① 《神会传》，《胡适论学近著》，第273—274页。

还不敢“大胆”到不懂装懂的程度。为了不浪费笔墨，只举下面一个例子来证明胡适对佛教禅宗知识的无知，和他的招摇撞骗的无耻。

中国的佛教有大乘小乘的分别。大乘佛教中又分为“相宗”和“性宗”，佛教的相宗和性宗都是宗教哲学的唯心主义。这两派都认为在客观物质之上(或背后)另有一个超现实的世界。性宗认为一切物质现象、精神现象都是不实在的，所以说“诸法性空”(所有的东西，在本质上都不是实在的)。相宗从唯心主义的观点，分析物质世界及精神现象，最后在于说明在现实世界之上还有一个他们认为圆满的超现实的世界。这两派都主张客观现实世界是假的，都认为他们虚构出来的超现实的世界倒是永恒的实在。所以这两派都是客观唯心主义。

胡适本来是个学术上的骗子，佛教思想又是一个“冷门”，他就在“性”“相”两个字上大做文章。他说：

“性与相之别，即个性与共相之别。”

又说：

“禅宗是‘性宗’的极端，他的精神和方法都是个性的、主观的。”

禅宗分明在说物质和精神的現象都是假的，他们否认人类认识的来源和认识的可能，他们没有说崇拜“个性”。佛教的“自性”是指的物质本身或精神自体，与“个性”、“性格”毫无关系。胡适望文生义，于是说“北宋的理学拈出一个‘理’字，便是针对那纯粹个人的禅宗下一种医药。

认识虽由个人而可有客观的印证”。我们都知道客观唯心主义的理学这一派所讲的“天理”，只是主观的虚构，根本说不上符合事物的客观规律，哪里能“印证”呢？胡适既不懂禅宗，也不懂什么是理学，只是妄加比附，说什么：

“在哲学史上，禅学之于理学，确是‘性相之不同’；正如陆王之于程朱，也是‘性相之不同’，又正如宋学之于清学，也还是一种‘性相之不同’也。”^①

胡适在这里把禅宗、程朱与陆王、宋学与清学一齐说成“个性与共性之别”，完全是信口开河。

胡适对于佛教缺乏起码的知识，可是他还大言不惭地说：

“试取无著的《瑜珈师地论》（玄奘译本）与法护、罗什、佛陀跋陀罗诸人译的各种《瑜珈师地论》相比较，便可知道他们的内容大致相同，演变的线索也很明显。不过无著所造更多烦琐的分析，遂成为唯识的烦琐哲学。更进一步，便成了下流的密宗了。”^②

胡适连性相的分别也分辨不出，他即使看过什么《瑜珈师地论》，也是看不懂的。大凡有一点常识，也会知道密宗（愈按：密宗是佛教的一个教派）的发生和发展自有其源流，不是无著的学说“进一步”的发展。

在《菩提达摩考》一文中，胡适提出他的主观的思想

① 《戴东原的哲学》，第108—109页注文。

② 《禅学古史考》，《胡适文存三集》卷4，第404页。

发展的公式：

“……学说的演变总是渐进的、由淡薄而变为深奥，由朴素而变为繁缛；道宣所述，正因为是淡薄朴素，故更可信为达摩的学说。”^①

这一主观的公式，很快遇到了事实的反驳：为什么惠能的学说，以及以后的学说更简单呢？在另一篇论禅宗的文章中说：

“这种烦琐的分析和中国人的头脑不能相容。中国的文字也不配玩这种分析牛毛的把戏，故五世纪以下的禅学趋势便是越变越简单，直到呵佛骂祖而后止！”^②

这里他一方面对中国文化进行诬蔑，一方面全凭主观臆造来宣传他的唯心史观。象他所说，“学说的演变总是渐进”，就不合事实，只是胡适的庸俗进化论的发展观又一次运用。他那反动的一点点改良主张在政治上早已破产，这一生了锈的武器用到哲学史上照样要破产。

在全部胡适关于禅学的著作中，占了绝大部分篇幅考证禅宗和尚的传法世系，胡适只是把他的英雄伟人创造历史的观点，重复地搬到佛教史的研究，于是禅学的历史成为几个和尚个人活动的历史，而思想发展也仅仅是师徒的传授的记录。象这种“研究”方法完全脱离了社会历史条件，思想史不过是偶然事件的堆积。当然这也

① 《胡适文存三集》卷4，第458页。

② 《禅学古史考》，《胡适文存三集》卷4，第404页。

正是胡适的主观唯心主义的历史观点来对抗唯物的历史观点所必需采取的方式。胡适说：

“顿悟之说在五世纪中叶曾引起帝王的提倡，何以三百年间渐修之说又占了大胜利呢？此中原因甚多，最重要的一个原因是天台禅法的大行。”^①

象这样的解释岂不等于说：因为后来顿悟之说不流行了，所以顿悟之说才不流行了，说了还不是等于没有说？胡适本来不是为了寻求事实的真象，只要能“应付环境”，“解决困难”，解释得他认为“满意”就行了。

在胡适认为解释得“满意”的主观任意的解释，随处都可见到。他对佛教的输入中国竟以突如其来的偶然的原由来解释：

“这几百年中（两晋南北朝），佛教从海陆两面夹攻进中国来。中国古代的一点点朴素简陋的宗教见了这个伟大富丽的宗教，真正是‘小巫见大巫’了。几百年之中，上自帝王公卿，学士文人，下至愚夫愚妇，都受这新来宗教的震荡与蛊惑；风气所趋，佛教遂征服了全中国。”^②

佛教的经典为什么能在中国得到广泛的传布呢？胡适也以偶然的原因来解释：

“佛教徒要传教，不能没有翻译的经典；中国人都都想看看这个外来宗教讲的是些什么东西，所以

① 《神会传》，《胡适论学近著》，第 266 页。

② 《白话文学史》，第 157—158 页。

有翻译的事业起来。”^①

在他看来翻译佛经，一方面为了佛教徒传教主观上的“方便”，另一方面为了满足中国人的好奇心，“都想看看这个外来宗教讲的是什么东西”；为什么翻译的佛教经典在中国得到长久流传呢？胡适也有他的“满意”的解释。他说：

“却不料不翻译也罢了，一动手翻译便越翻越多，越译越不了，那些印度和尚真有点奇怪，摇头一背书，就是两三万偈；摇笔一写，就是几十卷。……所以这翻译的事业足足经过一千年之久。”^②

胡适在《哲学史大纲》中也还抬出“求因”、“明变”的幌子，遇到佛教史这“疑难的境地”，胡适找不到什么可以“满意”的解释时，索兴连一片伪科学的遮羞布也不要了。在《神会和尚遗集》中胡适曾大力表扬八世纪中叶的一个政治和尚神会。胡适的理由和证据完全是站不住的。他对神会的总评价如下：

“南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者，——这是我们的神会。在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。”^③

事实是怎样呢？上文已经说明了安史乱后寺院经济遭到

① 《白话文学史》，第 158 页。

② 同上。

③ 《神会传》，《胡适论学近著》，第 290 页。

破坏。广大的黄河流域遭到兵火，原先得势的一些佛教宗派，象天台、华严、法相等，在战乱中遭到严重的破坏。这时，原先在江南以及岭南传教的禅宗没有受到直接的损害，而且这一派还保持了接近平民的苦修的作风，这种“武训式”的传教精神在当时社会历史条件下还可以发生一定的欺骗作用。当然主要的原因是宗教赖以存在的社会基础（阶级的压迫和劳动人民找不到出路），这决不是什么个别的人或者是神会“打倒”了北宗。胡适所谓禅学的北宗在唐朝的盛时，不过是许多佛教宗派中的一派，而且也不是最占势力的一派。在唐朝最占势力的是华严宗、法相宗及天台宗。北宗（神秀一派）并不是单独走向衰败的，而由于安史之乱以后，和北方的其他的宗派一齐衰败的。

神会是不是新禅学的建立者、《坛经》的作者呢？不是。

《坛经》被中国和尚尊为“经”，这是中国佛教史上绝无仅有的重要事件。照佛教的规矩，只有释迦牟尼本人传教的记录才被佛教徒尊为“经”。今天的佛经绝大多数都是释迦牟尼传教的记录，这些佛经只能假冒佛说，而不能用作者的真姓名。只有《坛经》把惠能的传教的记录和惠能本人的活动的纪录称为“经”。这种特殊地位必须是禅宗教义得到广泛流传，得到广大的禅宗教徒的支持才能取得的，决不是靠神会这样的一个政客式的和尚个人制造出来就可以推行的。根据佛教的历史，惠能的影响

在江南（特别是今天的广东、湖南、江西一带）相当广泛。神会是惠能的弟子之一，也还不是最主要的弟子，这一客观事实是不能任意抹煞的。

说《坛经》的作者是神会，是毫无根据的。胡适这里又用了他的“大胆的假设”的方法。他在今存的《坛经》中找出许多和《神会和尚语录》意义或字句相似的地方，举出四类的“例证”（如“定慧等”、“坐禅”、反对当时禅学、及“无念”的学说），认为《坛经》和神会的《语录》中都有，因而说：

“以上所引（愈按：胡适挑出了神会的《语录》和惠能的《坛经》的文句）都是挑选的最明显的例子，我们比较这些例子，不但内容相同，并且文字也都很相同。这不是很重要的证据吗？”^①

胡适确实“大胆”到不顾事实、随口乱说的地步。为什么老师的作品中有与弟子的语录中相同的句子，就能证明老师的作品是弟子所作的呢？这不正好说明弟子坚守老师的“家法”，根据老师的话，照本宣科，不敢更改吗？唐代的佛教由于寺院经济的发展，发生了财产继承的问题，佛教也采用了门阀士族的宗法制度，师徒相传有如父亲的继承，僧传上都称为“法裔”、“法嗣”。这正是唐代世俗地主的宗法制度在宗教中的反映。决不能倒果为因。这里，胡适又一次运用了他的唯心史观，认为历史是伟大人

^① 《神会传》，《胡适论学近著》，第289页。

物创造的。他看来，只有象神会这样的“大人物”才作出《坛经》。所以他说：

“《坛经》中确有很精到的部分，不是门下小师所能造作的。”^①这种理由根本不成为理由。为什么只有神会才能写出“很精到的部分”呢？“门下小师”写不出，怎么可以证明“精到”的只有神会才能写得出？中国从前有些儒家的顽固派考据家坚持《易经》是孔子作的理由也和胡适这种主观理由一样，他们也说：象《易经》这样伟大的著作除了孔子谁还作得出？这种考据，是毫无根据的。胡适恬不知耻地自夸他的方法是“内证”。（愈按：内证是考据的一种方法，但不是离了客观证据只靠主观悬想。）他只是在主观随意制造证据，何尝有一点点证据？如果说这是胡适的不可救药的主观唯心论的“内症”，倒还接近事实。

（五）

胡适对于禅宗历史的研究是否完全没有科学价值呢？对他在这一方面的全部著作仔细检查后，我们可以肯定地说：没有任何价值。因为胡适自己根本不懂得他研究的对象是什么，还缺乏最基本的关于禅宗和佛教的知识。胡适根本不是一个学者而是一个政客，他的一切研究都是为了对反动的买办资产阶级有用，对帝国主义

① 《神会传》，《胡适论学近著》，第283页。

有用。他的学术研究没有一个地方不是在借着研究的题目来宣传他的实用主义的，他关于禅宗的一些研究也并不例外。

这样并不等于说胡适在这方面的危害性因之减低。他通过这一方面的著作，在“科学”的外衣下宣传了他的反动的个人主义观点，散布了他的宗教的毒素，在研究方法方面他也带来了强不知以为知的夸夸其谈的恶劣学风。直到今天，这种只求标新立异，不顾客观事实的反科学的研究方法，在学术界还有一定的影响，有待我们继续加以清除。

当作禅宗史和中国中古哲学史的一部分来看他的这些反科学的作品，当然要上他的当。什么是非、真假，胡适是不管的，他看来都是“方便的假设”。他研究禅宗史，也和他研究其他方面的学问一样，都是为了宣传他的实用主义的方法：

“我这几年做的讲学的文章，范围好象很杂乱，目的却很简单。我的唯一的目的是注重学问思想的方法。故这些文章，无论是讲实验主义，是考证小说，是研究一个字的文法，都可说是方法论的文章。”①

胡适做这些研究的真正意图，正如他自己透露的：

“从前禅宗和尚曾说：‘菩提达摩东来，只要寻一

① 1921，《胡适文存序》，1930，《胡适文存三集》自序中重引。

个不受人惑的人。’我这里千言万语，也只是要教人一个不受人惑的方法。被孔丘朱熹牵着鼻子走，固然不算高明；被马克思、列宁、斯大林牵着鼻子走，也算不得好汉。我自己决不想牵着谁的鼻子走。我只希望尽我的微薄的力量，教我的少年朋友们学一点防身的本领，努力做一个不受人惑的人。”^①

事实证明，在过去胡适并没有能够用禅宗和尚的教人的方法阻止了中国革命必然的发展；在今天，他的“自然主义的人生观”，他的实用主义的思想方法，和他的宗教思想，在觉悟了的广大群众面前已经遭到了彻底的粉碎。

(1955年)

^① 《介绍我自己的思想》，《论学近著》，第645—646页。

法相宗哲学思想略论

(一)

法相宗在中国的创始人是唐代著名翻译家玄奘^①和他的弟子窥基。^②如果追溯这一宗派的印度远祖，一般都认为应从无着^③和世亲^④开始，中间经过护法和他的弟子戒贤^⑤而传到中国的。

佛教一开始就从分析物质和精神现象入手，建立它的宗教体系。分析到最后，认为一切象(相)都是虚妄的，都不是实有的。只是小乘(早期佛教)分析得不彻底，大乘(后期佛教)在小乘佛教的理论基础上作了更彻底、更琐碎的分析，构成了一套完整的唯心主义体系。由于它集中地分析了世界各种(心的和物的)现象，所以叫做法相学派；分析到最后，认为一切现象不过识所变现出来的。就它前一特点(分析现象的特点)说，叫做法相学；就

① 玄奘(602—664年)，《唐高僧传》卷4及《慈恩三藏法师传》。

② 窥基(632—682年)，《唐高僧传》卷4。

③ 无着 Asanga(约410—500年)。

④ 世亲 Vasubandhu(约420—500年)。

⑤ 参看《慈恩三藏法师传》卷3。

后一特点说，把世界的存在、变化归结为识的作用，叫做唯识学。前人有人把这一派分别开来，称无着一派为法相学，世亲一派为唯识学。我们从它的体系上看，所谓法相学是唯识学的开始，但没有完成；所谓唯识学是法相学的继续，完成的只是法相学的体系。所以称为法相学，或法相唯识学。把这一套学说完整地由印度搬到中国，并建立宗派，加以传播，是唐代玄奘开始的，窥基继续的。法相和唯识截然划分，至少玄奘等人没有这种看法，也没有这样做。我们也不必强加区分。正如我国宋代的程朱学派，如分别研究，固然有所不同，但从体系上看，程朱还是一个体系，不必再把他们不重要的小差别看作根本差别。无着和世亲之间的学术渊源和体系比起程颐和朱熹之间的相同之处就更多，关系更密，完全没有必要分为两派。

玄奘一生的主要宗教活动在于全力从事佛教经典的翻译工作，他的弟子窥基推广了他的学说。说玄奘是法相宗的实际创始人，是由于他把法相宗的主要经典都翻译成汉语并作了初步的宣传；说窥基是法相宗的创始人，是因为窥基在玄奘所奠定的基础上扩大了这一宗派的理论影响。窥基著作很多，后世有“百疏论主”^①的称号。

玄奘从印度回国后，在他的主持下，领导一个译经的集体，曾译出从印度带回的经、论共 74 部，合计 1335 卷。

^① 窥基著作近五十种，今存的（包括残存的）也有些是别人的著作，误认为窥基的著作的。

法相宗的主要依据的有六部经^①和十一部论^②。在六部经中,有的早有了译本,如《华严经》、《解深密经》及《楞严经》等,玄奘译了《解深密经》(第四次重译)和《菩萨藏经》。在十一部论中,法相宗有“一本十支”的说法,他们认为《瑜伽师地论》是“一本”,其余十种是“十支”。在十一部中,多数是玄奘译的。玄奘的弟子窥基的著作,现存的有二十七部(有的不完全),也有一些是别人伪托的。研究法相宗的主要依据的材料还是依靠《解深密经》和《瑜伽师地论》、《成唯识论》等主要著作。

玄奘以艰苦卓绝的精神,克服种种困难,完成了赴印度取经的任务,回国后,并出色地进行了翻译工作。他在印度求学时期也曾虚心学习当时各种有关佛教经典知识和工具知识(如因明学等),在中印文化交流的历史上写下了光辉的一页。他对增进中印人民之间的友谊也做出了卓越的贡献。这一方面,中外学者从不同的角度和不同的方面论述得不少,这里不打算多说,本文这里要谈到的是以玄奘为代表的法相宗这一派宗教哲学的思想体系,并对这一思想体系进行初步的估价和评论。

佛教在印度的早期和后期是不同的。早期佛教对当

① 相宗“六经”是《大方广佛华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达磨经》、《楞严经》、《厚严经》。

② 十一部论据《成唯识论述记》卷1:《瑜伽师地论》、《金刚般若论》、《大乘庄严论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《观所缘缘论》、《阿毗达磨杂集论》。

时流行的旧宗教只注重祭祀的形式以及大量搜括信奉者的财物有所抨击。释迦牟尼以宗教革新者的姿态建立了他的新宗教。在印度奴隶制初期，佛教不象旧的宗教那样腐败。

玄奘到印度时，当时占优势的，早已不是小乘佛教了，约在佛逝世一千年后，无着、世亲建立了大乘佛教的法相之学。传到了护法，已是佛死后的一千一百年左右。这时印度已进入封建社会。佛教已不再有当年释迦牟尼的革新姿态，而主要表现了封建时期“经院”哲学琐碎形式主义，成了为当权王室贵族直接服务的工具。佛教徒形成了特权阶级，已不再乞食于村邑，晏息于林泉，而是过着大官僚、大地主一样的豪华奢侈的生活了。以玄奘在印度留学期间居留最久的那烂陀寺为例：

“至那烂陀寺，……更安置上房，……加诸供给：日得瞻步罗果一百二十枚，槟榔子二十颗，荳蔻二十颗，龙脑香一两，供大人米一升，其米大于乌豆，作饭香鲜，余米不及。唯摩揭陀国有此秣米，余处更无。独供国王及多闻大德。故号为‘供大人米’。月给油三斗，酥乳等随日取足。净人一人，婆罗门一人，免诸僧事。行乘象舆。那烂陀寺主客万僧，预此供给，添法师合有十人。”^①

这里描述了玄奘在印度那烂陀寺受到的重视，但也透露

^① 《慈恩三藏法师传》卷3。

出当时的僧众的上层人物过的是王公大人一样的生活。还有，记载这里寺院的建筑的华丽壮观，也极尽奢侈靡丽之能事：“庭序别开，中分八院，宝台星列，琼楼岳峙，……诸院僧室皆有四重重阁，蚪栋虹梁，绿栌朱柱，雕楹镂槛，玉础文槐，薨接瑶晖，榱连绳彩。……”这一寺里连常住的僧人（约四千人）、临时的僧人以及其他来学者共有万人。这些僧人之中，据记载，通晓经论的学者不少：

“凡解经论二十部者一千余人，三十部者五百余人，五十部者，并法师（按：即玄奘）十人。”

这一大寺主要经济来源是靠租税剥削的：

“建立已来，七百余载……国王钦重，舍百余邑充其供养，邑二百户，日进秬米酥乳数百石。”^①

有一百多个乡镇，每一乡镇二百户的农民要负担数百担的秬米酥乳的供应，在当时的印度不能不算极重的剥削。正是靠了这种剥削，才使得这上万的僧众

“端拱无求，而四事自足。艺业成就，斯其力焉。”^②

这时寺院已采取封建地主阶级的剥削方式，供养了一大批寄生的僧众。这些人们是否真正那末精通经论，学有根柢呢？当然，也有象戒贤那样个别的有学问僧人，而更多的是不学无术，只吃饭，不研究学问的人。玄奘在那烂陀寺留学期间曾遇到两件事。有一次，一个“顺世外道”

① 以上引文均见《慈恩三藏法师传》卷3。

② 《慈恩三藏法师传》卷4。

(不信佛教的一个唯物主义学派的学者)来到那烂陀寺,向这一群和尚挑起理论的争辩,

“书四十条义,悬于寺曰:若有难破一条者,我则斩首相谢。经数日,无人出应。”^①

后来,玄奘为了维护佛教唯心主义,出来应战,才驳倒了这个挑战的人。从这件事可见玄奘对唯物主义是坚决敌视的,但也说明了这许多吃“大人米”的高僧,并没有什么本领,别人骂到大门口来了,他们居然躲起来,“数日无人出应”,多亏了玄奘这个外国留学生,才给这一万多人解了围。

还有一次,也是玄奘留学那烂陀寺期间,有一个叫般若瓠多的老婆罗门,用正量部^②的哲学观点向大乘佛教的学说挑战。并把挑战的论文送到一向支持那烂陀寺的戒日王那里。戒日王命令那烂陀寺派出四名代表,向小乘佛教进行辩论。戒贤从中挑选了四名学问最好的^③“应王之命”。但是“海慧等咸忧”,不敢去参加论战。玄奘给他们打气,说:

“小乘诸部三藏,玄奘在本国及入迦湿弥罗已来遍学皆讫,具悉其宗。……奘虽学浅智微,当之必了,愿诸德不烦恼也。若其有负,自是支那国僧,无

① 《慈恩三藏法师传》卷4。

② 正量部,是佛教小乘一切有部分化出来的一个学派。他们的学说中,有些唯物主义因素。大乘佛教认为他们的唯心主义不够彻底。

③ 四名中,三名印度和尚是海慧、智光、师子光,一名是玄奘。

关此(按“此”即指那烂陀)事。诸人咸喜。”^①

这是说,辩论胜了,是全寺的光荣;败了,由玄奘一个人负责。这也看出他们尽管号称通二十部、三十部、五十部经论,其实只是死记了一些经论的条文,也许有些僧人连条文也未必能记得。这并不是说那烂陀寺不是当时的佛教中心,也不是说当时那烂陀寺的僧人全是不学无术,而是说,从以上的这些事实,可以看出当时印度佛教的经院哲学已走向严重的形式主义,外强中干,同时又有思想包袱,放不下架子,不论向佛教以外的唯物主义斗争还是和佛教内部的不同学派的斗争,都没有胆量,显得暮气沉沉。

玄奘怀着宗教徒的虔诚,在印度十几年求师访友,学了不少书本上知识,看到了佛国的一些遗迹,是有收获的。玄奘在出国前也曾遍谒名师。玄奘在国内已偏重大乘有宗一派,对大乘空宗不大感兴趣。他问学受业的十三位最有名的大师^②,其中学《摄论》的有六人,当时虽有般若学的专家,如明旷法师^③,玄奘就没有向他问学。玄奘自己屡次提到他西行求法的动机是为了解决佛性的问题,也就是“成佛”是在累世修行之后,还是在当世死后就能“成佛”的问题。玄奘在那烂陀寺学习的重点是法相无着、世亲派的学说。这恰恰是他在国内长期不能解决的问题。因为宗教总是追求另外幻想的“天国”,也就是佛

① 《慈恩三藏法师传》卷4。

② 参看《唐高僧传》卷4、《慈恩三藏法师传》卷1。

③ 《唐高僧传》卷15。

教的“成佛”；在佛教看来成佛对每一个人是否可能，需要时期的久暂，是头等重要的问题。

玄奘最后怀着满意的心情回国了。他认为多年的疑问，在印度所取来的、以及听来的佛教教义中得到了解决。他在回国途中，在于阗上唐太宗表中说：

“见不见迹，闻未闻经。穷宇宙之灵奇，尽阴阳之化育。”^①

玄奘自以为他的疑难问题，到了印度后，最后得到了解决。他的理论根据就是法相宗所宣扬的那一套完整的、忠实于印度后期佛教大乘有宗、无着、世亲的哲学体系。

(二)

佛教不论大乘或小乘，有一共同的信念，就是不承认物质世界的真实性。他们在这一共同出发点指导下，分别建立起自己的宗教世界观和神学唯心主义体系。

世界本来是物质的，它客观地存在着。要否认它的存在，本来是办不到的事。而佛教，为了宣传他们的出世主义，为了引导人们到另外的世界去寻找现实世界里找不到的安慰，他们必须否认现实世界是真正存在的，并进一步证明现实世界不值得留恋。这样就在理论上打开通向天国（不论那些不同的宗教把他们幻想的天国叫做什么，实质上都是超现实的天国）的大门。这样就可以更

^① 《慈恩三藏法师传》卷5。

有效地使人们屈服于地上王国的奴役，而不会起来造反。正如马克思所指出的：

“基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护，也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠。必要的时候，虽然装出几分怜悯的表情，也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。

基督教的社会原则宣扬阶级（统治阶级与被压迫阶级）存在的必要性，它们对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望，希望他们能得到统治阶级的恩典。

基督教的社会原则把国教顾问答应一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。”（《莱茵观察家》的共产主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，第218页）

马克思讲的是基督教在欧洲历代的反动的社会作用，但是其他宗教的反动的社会本质也在这些尖锐、深刻的批判中揭露出来了。唐代中国的佛教何尝不是这样？只是他们用的是另外的一套手法和词句，活动的地区主要在古代东方的亚洲罢了。

佛教对于现实物质世界否定和对神学世界的建立，本来是一件事情的两个方面。现实世界不是闭上眼睛装做看不见就能否认得掉的；神学世界（“天堂”）也不是一下子就能把本来不存在的东西从理论上说得完整无缺，这也是一件事情的两个方面。我们从大乘佛教法相宗的宗教理论中很可以看出他们是如何把宗教唯心主义更彻

底化，他们如何掏空客观物质世界的物质性。他们用过的这些手法和论证，有些到今天还被有些唯心主义哲学流派反复地重复着。

早期佛教（小乘佛教）叫人们脱离现实生活的世界，寻求解脱的世界，把世界说成苦难的海洋，只有信奉佛教的道理，才可免于苦海的沉沦。但是在理论上，他们还没有把物质世界的客观存在性完全否定掉。他们有些人相信世界是由许多“极微”（原子性质的）构成的。关于极微，本来是一种直观的揣测的唯物主义学说，不能用科学实践来证明给人看，不能从理论上驳倒唯心主义者的进攻。关于极微的问题，佛教中有不少记载的材料，大乘佛教反对这种学说。他们认为这种学说有唯物主义的嫌疑，至少有承认心之外还有一个物的世界存在着。^①

法相宗还用类似西方哲学史唯心主义经验论的方法，来论证对现实世界的一切事物不过是众多感觉经验的复合体，它（客观世界的事物）本身是不存在的，对眼感觉它有颜色，耳听到它有声音，触觉得到他的质碍性，冷、热等等。而这些，都是感觉通过人们不同的主官感觉器官得到的表象，可知外物并不真实。他们这种分析，在小乘佛教的后期，已渐趋于精密，到了大乘法相宗才比较彻底。法相宗提出了“唯识”的基本原理。玄奘的大弟子窥基说：

“唯谓简别，遮无外境；识谓能了，诠有内心。识

^① 法相宗的反对物质客观存在的某些观点，可参看《唯识二十论》。

体即唯，持业释也。识性识相，皆不离心。心所心王，以识为主。归心混相，总言唯识。唯遮境有，执有者表其真；识简心空，滞空者乖其实。所以晦斯空有，长溯二边；悟彼有空，高履中道。”^①

这里，法相宗的根本观点在于论证世界只是“识”的作用，而没有什么离开识的客观物质世界存在。法相宗比佛教其他学说不同的地方，在于它更彻底地全盘否定了有所谓物质世界存在，它把一切现象都归结为识的作用，“识”决定现实世界的一切；只有进入真如世界后，“识”才失去它的作用。他们这种说法不过是骗人的。进入真如世界，只能说它是用更高级的精神境界代替了低级的识的活动，而不能说精神活动不起作用。相反，倒是把精神活动抬到超越一切、至高无上的地位。

小乘佛教的主要错误，法相宗看来，在于承认有认识者和被认识者两个方面，至少从被认识的这一方面来说，容易引起承认外界的可能。其中也确有一些带有唯物主义倾向的学派。大乘空宗的般若学派为了防止这种“不良倾向”，他们就把“空”的观念进一步强调，即所谓“我法二空”；一方面把主观方面认识者（人）作了种种分析，最后把它说成是“空”的；同时又把客观世界及其规律也说成是“空”的。这种“我法二空”比小乘佛教还有些承认现实世界的习惯看法，承认有所谓主观与客观的对立存在，

① 《成唯识论述记》卷1。

在唯心主义的道路上前进了一步。在佛教唯心主义看来,是更“正确”了。象空宗的根本性的经典《大般若经》中说七空^①或二十空^②。他们不但空外境,而且认为连最高原理也不宜执为实有,如果看的过死,将会导致人们对现实世界产生客观实体的感觉。

“时诸天子问善现言:岂可涅槃,亦复如幻?善现答言:设有法胜涅槃者,亦复如幻,何况涅槃?”^③“涅槃”即佛教认为修行所祈求达到的最善、最完美、最幸福、最高的精神境界,而大乘空宗却教人们认为它是幻的,甚至说如果有比涅槃境界更高的,也是幻的。空宗把话“说绝了”,他们企图彻底堵死通向承认客观实体的一切道路。不难看出,佛教越是到了后期,越是粗暴地对待物质世界的客观存在。他们全力防止唯物主义倾向的滋长,不惜用尽一切手法。但是这种防止的办法,从更全面的佛教立场来看,也有不利于佛教的地方。法相宗继大乘空宗之后,提出了新的补充,目的在于防止大乘空宗所造成可能发生的新偏差。

“余修多罗^④中,皆说一切空,此中^⑤何故说,有真如佛性?”

① 详《大般若经》第二分。

② 详《大般若经》初分第一会。

③ 《大般若经》卷 556。

④ 修多罗(Sūtra)即“经”,修多罗是梵文“经”的音译。

⑤ “此中”的此,即法相宗的经典。

又问：

“处处经中说，内外一切空。有为法^①如雪，及如梦幻等。此中^②何故说，一切诸众生，皆有真如性，而不说空寂？”

法相宗回答说：

“以有怯弱心，轻慢诸众生，执着虚妄法，谤真如佛性，计身有神我。为令如是等，远离五种过。”^③

法相宗为佛教长远利益着想，他们认为“空”得太过分，把真如、佛性也给掏空了，显然对佛教有害。所以在与唯物主义观点为敌，不承认有客观世界的存在这一根本立场上，法相宗与大乘空宗没有两样。但是法相宗不满意的是大乘空宗把“空”的原则说过了头，对佛教信仰带来不利的后果，所以说它有“五种过”。第一种过，动摇信徒们成佛的信心，使他产生畏难思想（以有怯弱心）；第二种过，对众生（一切动物）的成佛决心估计不足（轻慢诸众生）；第三种过，夸大了一切皆虚妄的原理（执着虚妄法）；第四种过，也是在佛教立场看来最严重的错误，一切皆空，连“佛性”、“真如”也给掏空了，简直是对真如佛性的诽谤（谤真如佛性）；第五种过，是由第四种过引起的后果。意思是说，不承认真如佛性为实有，势必导致脱离佛

① “有为法”，指一切现实世界的东西。佛教认为现实世界的东西，有成就有坏。最后归于空幻。

② “此中”的此，即法相宗的经典。

③ 《宝性论·本为何义说品》第7。

教的根本立场，放弃了“真如”、“佛性”，而走向相信有一个不生不灭，永恒存在的“神我”的邪门外道的宗教中去。

法相宗，是在大乘空宗用全力破除现实世界非真正存在这一基础上建立起的佛教哲学体系。所以法相宗的大师玄奘，用了毕生最后的精力，译成了六百卷的《大般若经》。他并不是真正相信大乘般若空宗是最高的真理；而是认为，只有在般若空宗的理论基础上建立唯心主义体系才是有利于佛教的、彻底的唯心主义。法相宗认为大乘空宗，尽管有它的缺点，但比小乘佛教承认世界有主客观对立的说法要好一些。认为法相宗不反对大乘般若空宗的说法，在这一意义上说是正确的；但是如果认为法相宗相信般若空宗和相信法相宗自己的宗派那样真诚，说玄奘不专守一家，他对各家各派都相信，这是错的。法相宗的根本经典之一，如《解深密经》以三时判别佛教各宗高下深浅：

“初时，为小乘说有教，明人空、五蕴空，未显法空，但有名教”；

“第二时，大乘空宗所依之《般若经》，然是有上^①，有容^②，未为了义”；

“第三时，有宗，说非有非空，中道教”^③。

① “有上”，上面还有更高的，意思是说，《般若经》的道理不是最高的，还有待进一步提高它。

② “有容”，里面还有待补充的，意思是说，《般若经》的道理还不全面，还有补充的余地。

③ 《解深密经·无自性相品》。

这就是说，般若空宗的学说，是法相宗的学说的低级阶段，最高的真理还是大乘有宗的理论。玄奘在印度曾作过《会宗论》^①，今已不存，据《解深密经》判数原则推知他必以法相宗作为最高原则，般若学说是法相学说的低级阶段，调和大乘空宗和有宗的对立。

“法师又以《中〔论〕》、《百〔论〕》论旨唯破遍计^②，不言依他起性及圆成实性。师子光不能善悟，见论^③称一切无所得，谓《瑜伽》^④所立圆成实^⑤等亦皆须遣。所以每形于言。法师为和会二宗，言不相违背，乃著《会宗论》三千颂。”

法相宗并不是不讲空（现实世界是虚幻不实的），因为不讲空即不能否认客观物质世界的实在性，就不能建立他的虚构的“真如”、“佛性”的体系。如《解深密经》、《瑜伽师地论》^⑥都说有十七空。《显扬圣教论》^⑦说十六空；《辨中边论》也有相类似的说法。在玄奘以前的真谛译有《十八空论》，也是从法相唯识的立场宣扬“空”现实世界的物质性的宗教学说的。他们不同于大乘空宗的是他们否认物质世界的同时，小心地保护着“真如佛性”的“有”，

① 见《慈恩三藏法师传》卷 4。

② “遍计所执性”，是大乘法相宗“三性”学说中的一性，后面要讲到。

③ 这里的“论”，是指《中论》、《百论》等。

④ 《瑜伽师地论》，法相宗的根本典籍之一。

⑤ “圆成实性”，即真如佛性，“三性”学说中的一性，后面要讲到。

⑥ 参看《瑜伽师地论》卷 77。

⑦ 参看《显扬圣教论》卷 15。

更加明确地肯定了“真如”、“佛性”的实在而不是“空”的。

现在且看法相宗是如何对待物质世界的存在，并如何歪曲它，把它说成精神存在的。

(三)

法相宗继承小乘的传统，把一切现象（法）分为两大类，一方面是精神方面的，叫做心法；一方面是自然现象方面的，叫做色法。不论是属于精神方面或自然现象方面，都不承认有客观实在的物质作为基础，都是识所变现出来的。这种现象，他们在印度小乘《俱舍论》七十五法的基础上分为一百法（如再细分还可更多），其中又分为五大类。

(1)八识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。这八识中，前面五种是属感觉方面的，第六意识管思维，也管感觉。第八识是总管一切。第七识联系第八识与前六识。这八种法，他们叫做“心法”。

(2)从“心法”（八识）派生的有许多心理活动，包括感情、意志、思想倾向（显著的和不显著的）等等，法相宗分为六组：

第一组，有触（感触）作意（具有取境的倾向的意愿）、受（感觉）、思（思想）、想（观念）。这些，他们叫做“遍行”，带有普遍性，人人都有。

第二组，有欲（欲望）、胜解（认为）、念（记忆）、定（一心专注）、慧（佛教带有神秘直观意义的智慧），这些，他们

叫做“别境”，因为这些心理活动，是对各个人的特殊的境而起的，不是普遍随时都起的。

第三组，有信（信念）、惭（对自己的惭愧）、愧（对于别人的惭愧）、无贪（不贪求）、无瞋（不仇恨）、无痴（不愚昧）、精进（努力）、轻安（心情舒适）、不放逸（不断努力）、舍（心情放松，但不忘记）、不害（不伤害别人）。这些，都是属于“善”的心理活动，叫做善。

第四组，有贪（贪求）、瞋（仇恨）、痴（愚昧）、慢（自高自大）、疑（犹豫不决）、恶见（错误见解）。这些，特别是前三种佛教叫做“三毒”，是众恶之首，都叫做烦恼，也叫做“本惑”，因为他们认为这些都是人类所具有的根本性的迷惑。

第五组，有忿（怒）、恨（仇恨）、复（掩饰错误）、恼（狠戾）、嫉（忌妒）、慳、诳、谄、害（伤害）、恡（骄傲）、无惭（对自己的不知惭愧）、无愧（对别人的不知惭愧）、掉举（心不平静）、惛沈（懵懂）、不信（不相信）、懈怠、放逸、失念（不记忆）、散乱（放逸的加重）、不正知（荒谬知解）。这些，叫做“随烦恼”，是从根本烦恼（本惑）派生的。

第六组，有悔（懊悔）、随眠（追逐外界的一种不由自主的精神状态）、寻（寻求）、伺（深度的寻求）。这些，叫做“不定”。

以上六组都是心的作用，统称为“心所有法”，简称为“心所”，就是心所具有的东西（法）。

（3）色法，是属于自然现象方面的。有：

眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等。

(4)不相应行法，“不相应”，即“不相似”，不同于前面所说的心法、心所有法、色法等，又不同于后面的“无为法”，这一类的法，不相似于其他四类的法。它们是：得（获得或成就）、无想定（坚持不去思想外界，使心不动，这是佛教以外的一种宗教的修养方法，佛教借用来说明人类有这种心理活动）、灭尽定（用力克制使思想不活动的一种心理状态）、无想天（无想定所追求的精神境界）、命根（即众生在一生全部活动过程）、众同分（众生各各自类相似的一些活动）、生（出生）、老（年龄衰老）、住（暂时停止，假说为住）、无常（现象的刹那生灭）、名身（两个以上的音节合集而形成的概念）、句身（两个以上的句子的合集）、文身（两个以上的字母合集）、异生法（或异生性形成众生不同，种类本性）、流转（变化）、定异（区别）、相应（因果现象的联系）、势速（速度）、次第（继续）、时（时间）、方（空间）、数（数目）、和合（全部、总体）、不和合（分解）等。不相应行，也称为“心不相应行”，意思是说，这一类的法，特别和心的活动现象有区别（不相应）。其实，它和色法也有区别（不相应）。

(5)无为法，是属于不产生也不消灭的法。有虚空无为（认识真理犹如虚空的精神境界）、择灭无为（得到至善的智慧和的精神境界）、非择灭无为（通过神秘的直观而得到的精神境界）、不动灭无为（深思静虑，不为苦乐所动的精神境界）、想受灭无为（断灭一切观念、感觉，以直观

显现真理的精神境界)、真如无为(得到真理的精神境界)。

法相宗这些法共一百个^①，绝大部分有生灭，只有第(5)类无为法才是无生灭的实体。他们认为世界上一切现象都假相，是第八识的产物。分析诸法的目的，是为了证明给人们看：世界上现象虽然复杂，千差万别，但它们只不过是识所变现出来的假相。只有破除了这些假相的物质基础，才会给“真如”(他们所谓本体)留出地盘。许多研究法相宗的人，被他们那些繁复的名词，琐碎的论证唬住了，只看到他们千门万户，搞得眼花缭乱，反而忘了他们分析这些法是为了什么。这就容易在敌人的烟幕下，放走了敌人。

哲学上的根本问题，就是思维和存在哪是第一性的问题，和两者的关系的问题。经典作家的指示，是颠扑不破的真理。从法相宗的哲学思想体系，也充分证明这派学说是怎样向唯物主义进攻，并如何抹煞客观物质世界的存在的。

法相宗在佛逝世后约一千一百年才最后完成了它的体系，因此，它有更多的机会吸取佛教前辈唯心主义的成果，加以发挥。为了更彻底的反对唯物主义，法相宗从哲学的根本问题入手，构造它的唯心主义哲学体系。法相宗的基本办法是企图取消主观和客观对立的关系，他们把客观世界完全说成主观世界的作用。他们还主张，就

^① 参看《百法名门论》、《五蕴论》和《广五蕴论》等。计心法 8，心所有法 51，色法 11，不相应行法 24，无为法 6，合计为 100 个法。

是主观方面，能起认识、了别作用的，也不是由于人的身体的物质结构（如眼、耳、心等等），而是纯精神。也就是说，他们把哲学的根本问题，说成不是主观对客观的关系的问题，而说成纯主观的作用；在主观方面，起作用的也不是由于生理、心理的条件，而是纯精神的作用。

法相宗为了扩大主观世界无限辖区，他们开始不满足于以前的佛教哲学把人的主观认识能力、作用只限于六种识：眼、耳、鼻、舌、身、意，他们开始建立八种识。除了前面所讲的六种识以外，他们还说有第七识叫做“末那”（Manas），第八识叫做阿赖耶（Ālaya）。法相宗认为六个识，还是不能解决彻底否定外界存在的困难。因为，“识”总是具有了解、认识的作用的，人们的传统的理解，总是认为“识”是属于主观方面的。大乘空宗在打破外界的物质实体这一方面做了不少努力，单纯打破（佛教所谓“遮诠”）的方法，就是用消极的、取消、否定的方法，还不能使人们建立起对真如佛性永恒存在的宗教信仰。法相宗创造八识的学说，就是为了满足这种宗教要求。

“准诸识皆名心意识，随义胜说，第八名心，第七名意，余识名识。”^①

窥基又对第八识作了补充解释：

“第八以集起义胜，故独名为心。”^②

在《入楞伽》中还说：

① 《成唯识论》卷5之3。

② 《成唯识论述记》卷3。

“藏识^①说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为识。”^②

法相宗的意思是说，八个识根据它们的主要特点分为三类。前六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)是一类，其主要特点是起了别、认识的作用，通过它可以区别色、声、香(气味)、味(味觉)、触和思想想到的一切东西，包括有形的事物和无形的法则等。前六识的活动比较具体，也比较强烈，主要任务是向它所认识的对象起追求作用。前六识(眼、耳、鼻、舌、身、意)中，前五识(意识除外)“唯外门转”，只向外追求它所认识的东西。第六意识能“内外门转”，能向外追求，认识外境，也能向内思考，自己进行思维活动。前五识，向外追求，不会无因而起，总要有所依据，它们依据的是色、声、香……等境界。第六识也不能无因而起，它所依据，据法相宗的说法，是以“染污末那为依止等”^③。

重要的是第八识，阿赖耶识。第八识是前七识的最根本的共同的依据，所以又叫做“根本依”。有了第八识，其他七个识才能分别起它们应起的作用。第八识有发号施令、主持一切的作用，所以称它为心，它的特点是“动而无为”。

① “藏识”即第八识的另一个名称。因为它是构成世界的基本精神单子(种子)含藏的地方，所以又称为“藏识”。

② 参看《成唯识论》卷5。

③ 《显扬圣教论》卷17。

第七识是联系前六识和第八识的桥梁，它

“执有相故，是先我执所生引故，令六识相缚不脱。”^①

第七识虽然是桥梁，它也要依靠第八识才能起作用，“由有本识^②，故有末那”。第七识的主要任务是永远、经常地维持前六识与第八识的联系。它是为第八识服务的，所以说“由有本识，故有末那”。它坚持：第八识是它的依据，它的存在以第八识的存在为前提。

法相宗虚构的八识学说是一系列的主观作用的描画，在这些主观作用的八个识中，他们把感觉经验方面五个识放在极不重要的地位，把“动而无为”，不与外界直接关系的第八识放在发号施令的地位。前五识起作用时，要受第六识，意识的管束，意识可以单独活动，也可以与前五识一起活动，这种情况叫做“五俱意识”，前五识活动时，意识一定和它们一起，起指导和辅助前五识的作用。这里，法相宗也接触到感性与思维的关系的问题，但是实际上是贬抑感性的作用。而且他们连“感觉经验”也给改造成脱离客观对象的“感觉经验”^③。

法相宗还在佛教唯心主义世界观的基础上，进一步加工，不允许有离开识有实在的境（对象）。法相宗认为八个识都是先分别由它们自己变现出它们所认识的对象

① 《成唯识论述记》卷 23。

② “本识”，第八识是前七识的根本依，所以也称为“本识”。

③ 这些观点，参看《成唯识论述记》卷 1。

(境), 然后才起认识的作用。认识不是主观与客观在发生关系, 只是各个识的自己认识自己的过程^①。这种彻底唯心主义的观点是从陈那^②开始的。陈那在认识论问题上创立了“三分”的学说, 他的目的在于反对唯物主义认识论(和有唯物主义倾向的)认为心外有客观对象的观点。法相宗认为一般人所谓“境”(外界、对象), 不是主观(识)去认识外界(境), 其实是自己的识所变现的“相分”; 就是说, 人们之所以能有外境的感觉, 不是由于真正有离开主观独立存在的外境, 而是由于人们自己的思想中现出来的外境的形相。“相分”就是心的属于被认识的形相的部分; 与相分相对待的心的能够认识的部分, 叫做“见分”, 它是认识者的心中属于具有认识能力的部分。心的具有能认识的作用的部分(“见分”)和心中属于被认识的形相的部分(“相分”)都要依据心自己的“自证分”(也就是心的具有认识作用的第三部分)。这一部分(“自证分”)是相分和见分共同所依的^③。他们不允许有离开心独立存在的“物”, “物”在法相宗的体系中不过是心的相分。

以玄奘为代表的法相宗与旧的以真谛为代表的一派, 对于识的“能变”作用有不同的解释。真谛等也认为认识中的影相是识所“变”的, 而不是外界事物自己所固

① 这些观点, 参看《唯识三十颂》。

② 陈那 Dignāga, 第六世纪, 是印度法相学说的创始人之一, 也是著名的因明学家, 对因明的改造有贡献。他的著作《观所缘缘论》有玄奘译本。

③ 大意参看《成唯识论》卷2之6, 《成唯识论述记》卷15。

有的，但真谛的说法，只承认第八识具有“能变”的作用，其余前七识只起能认识的作用，不能变现出它们（前七识）所认识的形相。他们说：

“三界但唯有识，何者是耶？三界有二种识：一者显识①，二者分别识②”。

三界唯识已经是唯心主义的观点，但玄奘、窥基等人对于真谛等人的旧说法还不满足。他们不满足于真谛所主张的只有第八识具有能变的作用。窥基曾说：“真谛法师似朋一意识师意。”③这是说，真谛倾向于同情“一意识”学派的意见，窥基认为他们的看法是错的。玄奘、窥基要求更彻底地取消认识论中主客观的分别。因为，前七识如果只起能认识的作用而不能变现它们所认识的对象形相，那还是有认识论的主观与客观对立的嫌疑。有主有客，在法相宗的立场看来，总不如只有主观而无客观更能保证唯心主义的彻底性。因此，他们就把八个识的认识对象，都分别地归为它们自己“见分”所认识它们自己变现出来的“相分”。他们认为，只有这样，才能把物质世界的客观存在消灭干净。

只“消灭”了客观对象还不算。法相宗更进一步对于主观认识方面的能力的物质基础也一概否定。佛教小乘认为认识要通过一定的身体部分的机构，他们叫做“根”。

① “显识”即第八阿赖耶识。

② “分别识”，即前七识。见真谛译《显识论》。

③ 《辨中边论述记》。

如通过眼的感觉器官（眼根）可以认识色；通过耳的感觉器官（耳根）可以认识声音；等等。法相宗认为这种说法还不免有精神作用依赖物质结构的嫌疑，岂不是会引申出没有物质结构的“眼根”，就没有精神作用的眼识？佛教小乘所讲的净色“根”，有些象今天所谓“神经系”，是细致的物质性的结构。意识（第六识）的根是“胸中色物”，意思是指的心脏。世亲早期著作，曾指出各个根的部位和形状，显然是物质性的。比如他说：

“眼根极微，在眼星上，傍布而住，如香菱花。……耳根极微，居耳穴内，旋环而住，如卷桦皮；鼻根极微，居鼻额内，背上面下，如双爪甲；舌根极微，布在舌上，形如半月；……身根极微，徧住身分，如身形量。”^①

从无着开始，对根的解释有所改变。他们认为只靠根，如前五识的根，不能起作用，必须通过意识（第六识）与前五识俱，同时在起作用（俱起）。这里，他们剥夺了通过物质性的根可以起认识作用的能力。法相唯识一派，十师之一的难陀（即欢喜的音译）认为五识的功能叫做根，不承认还有非物质性的净色根，并因此引起十师中另一派安慧的反对。^②法相宗中，如护法、玄奘等彻底的唯心主义的一派，对小乘佛教的净色根加以改造，认为净色根：

“以有发生五识用故，比知有根。由果推因

① 《俱舍论》卷 2。

② 参看《成唯识论》卷 4、《成唯识论述记》卷 26。

故。”^①

这就是说，能起认识作用的不是由于物质性的生理组织，生理组织他们叫做“扶根尘”，对认识只能起一点扶助作用，而主要的非物质性的“净色根”在起作用。

在法相宗的体系里，从认识论方面讲，他们取消了认识中的主客观对立的关系，把认识的作用仅仅归结为主观精神（心）的自我认识。在认识的主观能力方面，又改造了小乘佛教相沿已久的“根”的说法，取消了根的物质性，使生理结构在认识过程中只占极不重要的从属地位。总之，法相宗在促进佛教哲学彻底唯心主义化方面，尽了一切力量，可谓无所不用其极了。他们建立了八识的学说，以阿赖耶为主宰。别的识可以消灭，比如说，人死了，识就消灭了，不起作用了，只有第八识是永存的。这就为佛教的因果报应的宗教迷信制造了条件。如果没有一个永恒的不消灭的阿赖耶识，“人死如灯灭”，宗教宣传也就失去它诱骗人们进入佛国的作用了。

在认识论方面，可以玄奘在印度提出的“真唯识量”作为代表。玄奘在回国前的五印度僧俗无遮大会^②上用生命来维护这一唯心主义观点的一组命题^③。他的立论是这样的：

① 《成唯识论述记》卷 26。

② “无遮大会”，不论什么人，都可以参加的大会。

③ 玄奘立“真唯识量”，自称“若其间有一字无理，能难破者，斩首相谢。”见《慈恩三藏法师传》卷 5。

“真故极成色，不离于眼识——宗；
自许初三摄，眼所不摄故——因；
犹如眼识——喻。”^①

单就三支因明推论的形式，和玄奘所使用的概念的明确性来说，这个推论是没有问题的。但是命题的真假，和逻辑推理形式的是否正确毕竟不是一回事。因此，只要不承认他的唯心主义的观点，不承认他们的因和喻，自然也就得不出有所谓“定不离眼识”的色，他这个自命为颠扑不破的“真唯识量”不过是概念上的玩弄。这“真唯识量”并不难破。如果承认了他的前题，接受了法相宗一贯坚持的“根”不能有认识作用，只有“识”才有认识作用，那就等于陷入了玄奘给论敌预先设下的圈套，就难以自拔了。实践是认识的出发点，也是检验真理的尺度。法相宗这一套，在实践的考验下，可以完全被粉碎。

经法相宗改造过的“根”的学说，就成了否认根的物质性的学说，他们只承认识能认识，而所认识的不过它自己变现出来的“相分”。前六识进行活动时，变现出所认识或所思维的“相分”，再用它们的“见分”去认识它的“相分”。世界上当然没有这样的事。第七识的活动，所认识的只是变现出一个似我的“相分”。第八识(阿赖耶)的“见分”、“相分”的关系的解释就更加支离了。法相宗说：第八识的“相分”可分为三部分：一是种子，二是根身，

① 《因明入正理论疏》卷5。

三是器界。“种子”是第八识所藏，不是第八识所变。照他们的逻辑，如果种子也说成八识所变，它（八识）的永恒性就会动摇。所以只能说八识是包藏种子的地方，第八识也叫做“藏识”。只是由于第八识的“见分”以种子为认识的对象，所以“种子”从它的认识中地位来说，逻辑上只好勉强叫它做八识的相分。根身，法相宗说，它有自己的种子，也有的说它是第八识的“见分”所变。它在第八识的性质他们自己也说不清楚。法相宗认为它是更带有神秘性，难以理解的。器界，相当于一般人所谓物质界，但也是八识所变。第八识“见分”的认识对象（相分）是上述的“种子”、“根身”、“器界”，而八识的“见分”据说“极深细，不可知”，只有佛才能认识八识的“见分”。

以上可见，法相宗反反复复，用了许多力气，无非论证他们的外在客观世界不存在，一切都是“识”（心），没有物（境）而已。他们所依靠的、起决定作用的第八识，又是这样神秘的、难以理解的，因为它是臆造的，所以它是无法证实的。阿赖耶识这种精神性的实体，他们说是每一动物都有的，并且不随着动物的生命的结束而消灭，它会转移到另一个生物中去。实际上，第八识就是变相的不死的灵魂，不过他们不肯这样承认罢了。单就认识的作用和过程来说，法相宗的认识学说是主观唯心主义的，但是就他们建立的第八识永远存在，不因个人的死亡而消灭，它又是“客观”的、多元的精神性的微粒，又是客观唯心主义的。

(四)

法相宗，在认识论方面，取消外境，只留下心的活动和功能。在世界的构成、发展的问题上，也同样发挥了它的彻底的唯心主义特点。

法相宗建立了精神性的单子——“种子”说，认为种子是构成世界的原因。据说种子有六种或七种特性：

(1) 种子是各各独立的、最小单位的实体。

(2) 种子不是不生不灭，而是刹那生灭，前者随灭，后者随生，即灭即生，不是前者灭了之后，后者方生。

(3) 种子是诸识的对立面，种子是能生，诸识(也叫做现行)是所生。一能一所，互相依赖。

(4) 种子生自己同类的种子，各不相乱(如眼识的种子亲生自己的眼识)。

(5) 种子分本有种子和始起种子。^①

(6) 种子分为相分见分。^②

(7) 一切种子有染、净的分别。他们也叫做有漏种子(染污的、恶的)和无漏种子(至善的。一般的善仍是

① “本有种”又称“法尔种”，是本来就有的，不是从别的东西引发出来的；“始起种”又称“新熏种”，是由于后来的外在原因，引发出来的，因为它有开始，所以叫做始起种。

② 无着开始建立种子说，只是讲八类心和心所有法各有各种。世亲、护法发展了无着的学说，都分为相分和见分。

有漏种子)。^①

法相宗建立的“种子”观念,可能看到谷种、稻种能产生新的谷和稻,由此主观地推论出世界万物的产生也应当有它的种子。又由于他们否认有物质的客观世界,他们认为一切都是人的“识”产生的,从而认为种子离不开人的主观的精神,它不是物质性的,只能是精神性的。他们又认为人的主观精神(心)最根本的是第八识,种子藏住的地方在第八识的里面。种子和第八识是虚构的互相依存的精神实体。

无着认为种子是本来就有的,《瑜伽》说种子有七义,世亲的《摄大乘论释》中说种子有六义。^②不论种子有六义或七义,它的根本意义在于说明种子是一切法(东西)的根本原因,所以又称为“第一缘起”。无着认为种子是本来就存在的。世亲以下,有不同的说法。有一派遵循无着的成说,认为种子“本有”,还有一种说法,认为种子是由现行熏习才有的。“现行”(前七识)在生灭的过程中留有余势,这种余势不会立刻消灭,投入第八识中,即形成了种子,这一类的种子是新熏种。种子作为因缘(因果关系的因),产生后一刹那(后一念)的种子。护法、玄奘、窥基等综合了本有和新熏(即始有)两种说法。照法相宗

① 种子六义是:刹那灭,果俱有,恒随转,性决定,待众缘,引自果。并参看《成唯识论》卷2。

② 种子的性质参看《瑜伽师地论》卷52,《成唯识论》卷6、卷2,世亲的《摄大乘论释》卷2。

的理论，如果只有新熏种，不立本有种，开始时即无因而起，理论上有困难。如果只讲本有，不讲新熏，也不容易说人类的前念对后念，前一事物对后一事物的影响的关系。^①

法相宗建立了种子学说，为了便于他们解释世界上一切心理现象和自然现象的起源、变化的原因。当然，他们的原因，只不过是精神的原因。

法相宗在种子学说的基础上创制了他们的“缘生”的理论。缘生，本来是小乘佛教中早已有的观点，但在法相宗的体系中，完全改造了小乘的缘生说法，从而形成了他们的唯心主义的世界起源的学说体系。他们认为精神现象的产生，要具有四种“缘”；自然现象的产生，要具备四种缘中的两种就行了。“四缘”是：

“一因缘，二等无间缘，三所缘缘，四增上缘。因缘者，谓种子。等无间缘者，谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘。所缘缘者，谓诸心所，所缘境界。增上缘者，谓除种子，余所依。……由种子故，建立因缘；由自性故，立等无间缘；由所缘故，立所缘缘；由所依及助伴故，立增上缘。”^②

法相宗认为自然现象的产生，只要因缘和增上缘即可。无论精神方面的活动和自然现象，因缘是最基本的。因

① 关于种子本有，新熏的问题参看《成唯识论述记》。

② 《瑜伽师地论》卷3。参看《瑜伽师地论》卷85、51，《成唯识论》卷7。在这些不同的著作里，对于四缘都有大同小异的论述。

缘是有生灭的，它的特点是“亲办自果”，它自己的“因”产生它自己的“果”。种子引发前七识的活动，而前七识的活动又引发新的种子；种子又可以引发它自己的种子。关于因缘的详细的解说，见《成唯识论》卷7，《瑜伽师地论》卷51及卷85，《显扬论》卷6，《成唯识论》卷2，《集论》卷3等著作都有类似的论述。

因缘，是法相宗的关于万物起源的重要观点。它是种子和前七识（现行）交互影响的产物。种子生种子，种子生现行（前七识），现行生种子。法相宗的因缘说，认为事物的成因不是由于外界物质原因（他们不承认有所谓物质），而是由于精神。物界、心界，都是种子的产物。

法相宗的因缘说，已涉及因果关系的问题。法相宗反对无因论，认为一切事物的生灭都受它的因果关系的制约。我们必须指出，他们所讲的因果，不是指的现实物质世界的客观规律。他们说：

“此识（按：即第八识）无始因果，非断常义。谓此性识无始时来，刹那刹那，果生因灭。果生故非断；因灭故非常。非断非常，是缘起理。故说此识恒转如流。”^①

从科学的观点来说，因果不是抽象地存在着，而是事物的规律所表现的现象间在一定条件下所具有的本质的、普遍的、必然的联系。这种联系是在一定的条件下，一定的

①、《成唯识论》卷3。

时间里出现的。正因为如此，所以它体现了物质运动的规律性，也就是事物的本质的关系。列宁说：规律就是“本质的关系或本质之间的关系”（《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第161页）。因果关系，正是事物间的一种本质联系。唯物主义者的因果观，认为一定是前因后果，体现事物在时间中的发展过程。而一切唯心主义者都在因果关系上进行歪曲。法相宗的因果观，首先指的不是物质性的事物，不是客观的实在，他们只是指的在心中前一观念与后一观念的刹那生灭的因果关系。因果范畴，在他们的哲学体系里被歪曲为“识的流转相续”，抽掉了物质基础，他就可以大胆地乱说：

“前因灭位，后果即生，如称两头，低昂时等。如是因果相续如流，何假去来，方成非断？因现有位，后果未生，因是谁因？果现有时，前因已灭，果是谁果？既无因果，谁离断常？若有因时，已有后果，果既本有，何待前因？因义既无，果义宁有？无因无果，岂离断常？……应信大乘缘起正理，谓此正理深妙离言，因果等言皆假施設。”^①

法相宗在这里极力反对小乘佛教把因果关系说得过死的观点，反对符合常识的因果观，而建立它的超因果的观点。抹煞科学的因果规律。第一，他所谓因果不是指的事物的发展的过程；第二，因果不是在一定的时间里进行

^① 《成唯识论》卷3。

的；第三，取消了因果的关系和时间先后的相继续的特点，而把因果说成不在时间里的同时出现的思想活动，如果抽掉了时间的制约，因果就失去它的基本意义，“因”也可以说成“果”，“果”也可以说成“因”，等于否认因果。事实上，法相宗正是要抹煞现实世界的、科学的因果关系。

在“等无间缘”的问题上，法相宗也把现象界的发生变化的关系先肯定，随后歪曲，终于抹煞。他们说：

“等无间缘，谓八识及彼心所前聚于后，自类无间，等而开导，令彼定生。多同类种俱时转故。”^①

从字面上看，是说，识从前念或识不断地让位给后起的念或识，永不停止。它是按次序的先后产生的，所以又叫做“次第缘”。但是我们考查一下，法相宗是如何认识时间范畴的，就可看出他们的所谓先后，并不是在时间里真正有先后。他们说：

“时者，谓于因果相续流转，假立为时。何以故？由有因果相续转故。若此果已生，已灭，立过去时；此若未生，立未来时；已生未灭，立现在时。”^②

又说：

“依一念生灭，假说过、现、未，而实无有时分可得。”^③

法相宗所谓“三世”，其实只是一识的变现。既然讲先后

① 《成唯识论》卷 7。并参看《瑜伽师地论》卷 52、85。

② 《杂集论》卷 2。

③ 《成唯识论述记》卷 8。

识的过渡、延续的关系，却又否认时间是客观事物存在的形式。还有什么先后的必然关系可说？

同时，他的对空间的看法也是采取了取消的手法：

“依何分位建立方？此复几种？答：依所摄受诸色分位建立方。此复三种，谓上、下、傍。”^①

法相宗虽然讲到所谓空间（方），这种方位并不认为是真实的，而是“假立为方”^②。

列宁指出：

“世界上除了运动着的物质，什么也没有，而运动着的物质只有在空间和时间之内才能运动。”（《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第177页）

列宁又说：

“唯物主义既然承认客观实在即运动着的物质不依赖于我们的意识而存在，也就必然要承认时间和空间的客观实在性。”（同上，第176页）

和唯物主义者恰恰相反，法相宗的时间空间的观念，是为他们的宗教唯心主义服务的。否认外界，取消外界，当然也要否认时、空的客观实在性，只有把它说成“假设”的东西。他们又把这“假立”的时空观念反转来帮助论证现实世界的是识的变化的结果。

“所缘缘，谓若有法，是带已相心或相应，所虑所

① 《瑜伽师地论》卷56。

② 《杂集论》卷2。

托。此体有二；一亲，二疏。”^①

所缘缘，以所缘境为仗托，这也是法相宗的唯心主义突出的一个观点。法相宗认为一种外境和认识的主体不可分开，“能缘(主体)入所缘(对相)宛若一体”，主客不分，才能产生认识作用。玄奘在印度曾与印度小乘佛教正量部的般若毘多进行辩论，玄奘用“挟带义”(主观吞没客观的挟带作用)攻击般若毘多。^②法相宗反对认识作用是反映外物的过程。

“增上缘，谓若有法，有胜哲用，能于余法或顺或违。虽前三缘，亦是增上。”^③

增上缘就是增加的条件或关系，增上有扶助的意思。有的增加的条件是对于某种事物起积极作用，使它便于发展的，叫做“顺”的增上缘，也有的增加的条件对于某种事物起消极、限制作用，使它不能顺利发展的叫做“违”的增上缘。法相宗认为增上缘对于促进或延缓事物的发展是很重要的。

以上这四缘，共同的特点，都可表明法相宗对于世界万物的起源、发生和发展，都看做是种子、或识的作用的结果。他们在宇宙论方面也贯彻了他们的唯心主义原则。法相宗把产生万物的最根本的“缘”，因缘的种子，安

① 《成唯识论》卷7、卷1，并参看《瑜伽师地论》卷52、85，《杂集论》卷5。

② 《成唯识论述记》卷4。

③ 《成唯识论》卷7，《瑜伽师地论》卷52、85，《杂集论》卷5。

放在阿赖耶识中。因此心或精神成了万化之源。又由于种子是多，不是一，是永恒存在，不是随生物的躯体的消灭而消灭。所以在宇宙生成的学说上，法相宗又有些象莱布尼兹的单子说，它具有多元的客观唯心主义的特点。

法相宗之所以建立他的缘生学说，目的不在说明世界，而是在于通过对世界歪曲的说明，以建立他们的宗教世界观。

世界是种子在生生灭灭中进行着的。种子又是经常处在染污的情况下，每一众生的第八识中包含着有漏种子和无漏种子。实际上，在现实世界里，起作用的指导着人们的生活的是有漏种子；无漏种子不得显发。佛教法相宗认为，有漏种子是使人类陷于苦海的根本原因，只有根本切断有漏种子，才能使人免于轮回之苦。那就要彻底消灭有漏种子，使阿赖耶识不再起作用。为了开辟一条通向天国（真如世界）的道路，在人生问题方面，他们提出了“三性”、“三无性”的学说。

“三性”是一遍计所执性、二依他起性、三圆成实性。法相宗把人类的正常认识叫做迷妄，他们说，人们之所以有“迷妄”，就在于人们相信外界事物是真实的。

“遍计所执自性者，谓依名言，假立自性。为欲随顺世间言说故。”^①

法相宗认为只要接受他们的“相无性”的原则，就可以对

^① 《显扬圣教论》卷 6。并参看《瑜伽师地论》卷 73、《摄大乘论》卷 2、《成唯识论》卷 8。“三性”，或译作“三自性”，义同。

治遍计所执自性的“迷妄”。他们叫人第一步就否认外界的客观真实性，接受他们的一切事物没有实体的“相无性”的观点。

依他起自性，是法相宗缘生说的另一个提法。他们认为依他起性是

“心心所及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫。一切皆名依他起性。”^①

既然一切心和物的现象是由众缘而起，所以法相宗认为只要接受了缘生这一唯心主义的关系学说，就不致以幻为真，就可以接受他们的“生无性”的观点。生无性，是说事物的产生由于四缘，因而取消了事物产生的物质基础。

“圆成实自性”，是真如佛性的另一个说法：

“云何圆成实自性？谓诸法真如。圣智所行，圣智境界，圣智所缘。”^②

法相宗破除物质世界，反对唯物主义的观点，目的无非教人接受他的真如佛性的出世哲学。他们认为，如果认识了并且接受了他们的圆成实性的学说，就达到了“胜义无性”的最高境界。“三无性”的学说，是针对“三性”学说来说的。

“依此初遍计所执，立相无性。由此体相毕竟非有，如空华故。

① 《成唯识论》卷 8。

② 《瑜伽师地论》卷 73。并参看《显扬圣教论》卷 6、《摄大乘论》卷 2、《成唯识论》卷 8。

依次依他，立生无性。此如幻事，托众缘生。无如妄执自然性故，假说无性，非性全无。

依后圆成实性，立胜义无性。谓即胜义，由远离前遍计所执我法性故，假说无性，非性全无。”^①

法相宗真正空的只有遍计所执性。依他起性，他们认为相对的真实，比如作为因缘的种子就不是空无的。至于圆成实性，是实有，并非空无，是绝对真实的。

可是，问题恰恰出在这三性和三无性的关系上。圆成实性或真如佛性，法相宗认为是万法（一切事物）的实体，但佛教认为真如是“无为法”，就是说它对于世界不具有加工、改造、推动的作用，它是不造作、不生灭、永世常存的。它是绝对清净，不杂有染污的精神实体。法相宗抬高这样一个虚构的超现实的本体，作为人们向往的目标。

同时，在现实世界里经常起主导作用的是阿赖耶识中所藏的种子，而种子和阿赖耶识又是互为因果的。如果照法相宗的指点，舍染归净，就必须割断阿赖耶识和众生活动的内在联系。真如界是永远不生不灭的，现实世界是永远生生灭灭的；真如界是绝对清净的，现实世界是染污的。真如佛性是无漏的、圆满的；现实世界中，人们的意识（包括八个识）是有漏的、不圆满的。如何才能沟通现实世界和真如世界隔阂呢？

① 《成唯识论》卷 9。

法相宗企图从理论上打通人间和佛国两个世界，使人们逃避现实，进入佛国。他们说阿赖耶识包括有漏种子和无漏种子。有漏种子不断经过善行的熏习，可以从有漏转到无漏。阿赖耶识即转成“无垢识”，^①阿赖耶识就不存在了。但佛教大乘法相宗的体系，本有种是“法尔故有”的，不是由真如产生的。熏习种也不是真如熏成的，它是前七识所熏的。真如对于本有种或熏习种都无能为力。真如是无为无作，不能产生万物。真如既不能产生万物，又如何使人舍染归净呢？^②且不说叫人“成佛”本身是个骗局，单就理论上说，法相宗认为只有佛能断尽有漏种子；有漏种子断尽才是佛。这一循环论证的窘境，他们无法摆脱！

法相宗宣扬离开每个具体的人还有所谓独立永恒存在的精神的实体阿赖耶识，和它含藏的精神的种子；认为人类的认识不过是自己的“见分”认识自己的“相分”；只承认主观世界而抹煞了客观世界。这种错误，正如马克思所指出的：“……无人身的理性在自身之外既没有可以安置自己的地盘，又没有可与自己对置的客体，也没有自己可与之结合的主体，所以它只得把自己颠来倒去：安置自己，把自己跟自己对置起来，自相结合——安置、对置、结合。”（《政治经济学的形而上学》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第105页）马克思刺中了

①② 法相宗变有漏为无漏的学说，可参看《成唯识论》卷3。

近代客观唯心主义的心脏。法相宗的阿赖耶识虽不就是近代资产阶级哲学家们所谓“理性”，但是这些指示的基本精神和原则对于我们剖析古代法相宗的唯心主义体系也是完全适用的。

(五)

法相宗在中国佛教史上可谓最忠实于印度大乘有宗的哲学体系的。玄奘本人和他的弟子们都严守从印度搬回来的经典的教义。他们介绍印度学说的谨严的治学态度也是为佛教学者及资产阶级学者所称道的。在唐太宗和唐高宗时期，也曾风靡过一时，但前后不过四十年，即衰落，并从此一蹶不振。直到辛亥革命后的十几年间，军阀统治时期又曾呈现过一度表面的热闹。一些资产阶级学者们说，中国人民喜欢概括，不喜欢烦琐，所以这一派衰落了。我们认为这是一种不能自圆其说的唯心史观的说法。既然中国人喜欢概括，不喜欢烦琐，就应当根本不能流行，何以有三、四十年的兴盛时期？既然中国人不喜欢烦琐，为什么辛亥革命后的十几年间，中国人忽然又喜欢烦琐了？如果说喜欢概括是中国人的天性，那末禅宗总算够概括了，何以禅宗盛行了一阵子也衰败下去了？我们还是应当牢记着马克思的教导：

“我们不把世俗问题化为神学问题，我们要把神学问题化为世俗问题。”（《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第425页）

法相宗之所以暂时得到发展和传播，和唐太宗的政治要求有直接的联系，也和唐初的宗教政策有关系，同时，和玄奘个人为建立他的宗派的政治积极活动也有关系。

唐太宗本人是不信佛教的。他有几次下诏书明白宣示他对佛教的态度。^①但是他为了利用宗教作为工具，他的确也曾下诏建寺，度僧。在他取天下时，他和他父亲李渊都利用僧人的力量，帮他打天下。^②唐代统治者为了加强对人民的思想统治，对佛教曾充分利用。尽管唐太宗不喜欢佛教，但是为了他自己王朝的长远利益，制定一些推广佛教的政策，这是可以理解的。唐太宗也正是这样做的。

玄奘是一个学者、翻译家，这是人所公认的。但是，作为一个宗派的开创者，没有一定的政治活动能力，是不可能的。玄奘对当时唐太宗关系处得很好，他也善于迎合统治者的心意。有一次唐太宗问他，到印度求法，“山川阻远，方俗异心”，你怎么能到达的呢？玄奘回答说，由于皇帝的威德所致。这种回答，近于阿谀奉承，显然不象由衷之言。玄奘为了扩大他所译经的影响，曾经几次恳求皇帝给他译的经做序，唐太宗不愿为他做序，而对他的

① 唐太宗的手诏：“朕今所好，惟在尧舜之道，周孔之教。”（《贞观政要》卷6）又说：“至于佛教，非意所遵。”（《旧唐书》卷63）

② “武德七年，任僧法雅发京寺骁悍千僧，充军位。”（《唐高僧传》卷31）又李世民曾借少林寺僧，平王世充。（见《金石萃编》卷41）

《西域记》很感兴趣。在玄奘的坚决请求下，皇帝终于写了一篇序文。这对于玄奘的学说的推广，应当是起了积极作用的。玄奘还利用皇太子为他的译经作序以扩大他的影响。果然，

“自二圣序文出后，王公百辟，法俗黎庶，手舞足蹈，叹咏德音，内外揄扬。未及洽辰，而周六合，……归依之徒，波回雾委。所谓上之化下，犹风靡草，其斯之谓乎！如来所以法付国王，良为此也。”^①

《慈恩三藏法师传》的著者彦惊，对于皇帝给玄奘的支持和它产生的效果说得很清楚了。玄奘还经常与皇帝谈论，有一个时期，成了太宗每天不可少的侍从人员。这固然影响了他的翻译工作的进行，但也有利于他出入宫廷，接交皇族、达官贵人。而且玄奘绝不是不问外事的书呆子，就连宫廷里皇后怀孕将诞生太子，他都事先打听清楚，并为皇后“乞平安”^②。太子出生后，他又要收太子作徒弟，上尊号奉为“佛光王”，这些行动，都不是一般不懂政治的僧人能做得到的。道宣《唐高僧传》曾讲到大慈恩寺梵僧那提，由于相信空宗，与玄奘的法相宗理论不合，携来的经籍没有机会翻译。^③可见打击别人，抬高自己，扩充地盘，

① 《慈恩三藏法师传》卷7。这里说的“二圣序文”就是指的唐太宗和唐高宗先后给玄奘的译经写的序。

② 《慈恩三藏法师传》卷9：“皇后在孕，未遂分娩，玄奘深忧惧，愿乞平安。”

③ 《唐高僧传》卷4。

这些手法，玄奘也是惯于使用的。道宣与玄奘无利害关系的矛盾，不必无中生有。后来法藏一派的华严宗排斥玄奘的法相宗，已成为公认的事实。

宗教和其他上层建筑一样，它能不能起作用，主要看它能不能很好地为它的基础服务。马克思说过：“**理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足这个国家的需要的程度。**”（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第10页）法相宗不是从中国土生土长的，不是为了适应中国当时唐帝国的基础而建立的，是佛逝世后一千年到一千二百年间纯粹印度的佛教理论。这一派理论，在印度已开始没落，已成为典型的中世纪烦琐的形式主义的佛教经院哲学。而当时，中国的各宗派，针对着中国社会内部的矛盾，纷纷提出如何解决成佛的问题和佛性有无的问题，玄奘也是带着这个问题上西方求经的。可是他到了印度时，学到的是一些书本的知识，而对于如何转变有漏种子为无漏种子，如何割断阿赖耶识在生命中的作用，玄奘在理论上没有获得解决。玄奘法相宗全力以赴，做得最多的是“取消”客观世界物质性的工作。对于当时中国，具有丰富的阶级斗争经验的统治阶级来说，他们要求的是如何向人民大众散发廉价的进入天堂的门票，而不是反反复复地从理论上论证客观世界和阿赖耶识的问题。

玄奘的建立法相宗及其不久即遭失败这一事实，说明上层建筑，即使与经济基础离得较远的，象宗教，它毕

竟要适合它的经济基础。外来的上层建筑搬了来，不加改装，只能暂时靠某些外因，起一时的作用，到底它生不了根，更不能发展。我们从隋唐的几个重要宗派的建立和发展的过程中不难看出，凡是对经济基础适合的，就得到发展；不适合的，就停滞；生硬移植的就会枯萎。这一事实也说明了历史唯物主义关于经济基础和上层建筑的关系的原理。正如恩格斯所指出过的：

“……每一时代的社会经济结构形成现实基础，每一个历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑，归根到底都是应由这个基础来说明的。”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第66页）

由此可见，法相宗的哲学思想的兴衰，不能从人民的“性格”中去找寻原因，应该，也只能从它和当时的经济基础和阶级斗争中去寻找原因。辛亥革命后十几年间，旧中国曾有过一度抬头的法相唯识之学，也不是由于法相宗本身有什么真理，而是在当时学术界复古主义的逆流影响下，有中国考据，也有洋考据。有汉学家的章句之学，也有洋章句之学。那时的法相唯识之学曾热闹过一阵，正是当时复古主义用烦琐的唯心主义对抗新思潮而出现的一股逆流。他们以佛教烦琐哲学向当时的唯物主义进攻。

今天我们还要研究法相宗的学问，但是今天我们不

是打算在这里面去寻求“真如境界”，去找什么“精神的寄托”，而是要经过批判，来总结过去唯心主义如何向唯物主义进攻的经验教训，找出它的规律。并揭示它如何千方百计否认客观物质世界的存在，所做的徒劳无益的努力。而这些手法，今天有些资产阶级流派还用不同的形式重复这些谬误的观点。我们和几十年前以“振兴佛法”，“济世救国”为借口，坚持唯心主义，对抗唯物主义，引导人们脱离现实斗争的人士们的想法和做法，是根本不同的。

(1962年)

从佛教经典的翻译 看上层建筑与基础的关系

佛教开始传布于尼泊尔、印度、巴基斯坦一带，以后南到锡兰，北到中亚细亚。随着中国与中亚各国经济、文化的交流，佛教于东汉初年传入中国，在中国的社会历史条件下，开始有所发展，形成中国封建社会上层建筑的组成部分。

佛教经典绝大部分是在东汉到唐中期(约八百年)的时间内逐渐译成汉文的。唐以后虽有些零星译述(约500卷左右)，但其内容多为旧译佛经的补充，译出的也只是些零星小品，在社会上没有起过什么影响，可以略而不论。隋唐时期在翻译的同时已开始了中国僧人自己撰述的新阶段，用中国僧人的著作代替了翻译。

从公元67年(汉明帝永平十年)到公元220年(东汉末)，佛经译本，据记载有292部(包括395卷)^①，翻译者有12人^②。这些译出的佛经到了唐朝，只残存97部(264卷)，到了今天，已残存无几。东汉的重要翻译家，有来自天竺、安息、康居、月氏等国的摄摩腾(亦称竺摩腾或迦叶

① 见唐智升《开元释教录》卷1。

② 译经人数，只算主要译者，助手不在内。

摩腾)、安世高、支娄迦谶(简称支谶)^①等。摄摩腾译的《四十二章经》保存下来了,可能是《阿含经》中的若干章节的节译或编译,今天已难以确指现存的《四十二章经》究竟属于《阿含经》中哪些章节。“译所不解,则阙不传,故有脱失,多不出者。”^②译者不懂的,就不译,当然会有阙失。事实上即使译者自以为懂得的,其译文也未必就是真正的原来的意思,经常是用当时当地的中国人的理解去理解佛教的。

汉代译经,都不是有计划地选定的。晋朝著名和尚道安说:

“此土众经,出不一时,自孝灵光^③已来,迄今晋宁康^④二年,近二百载,值残出残,遇全出全,非是一人,难卒综理。”^⑤

这是说,遇到什么就翻什么,所译经典有全译的,也有删节本;给后来整理佛经目录的道安留下不少困难。还有一些佛经原文虽然携来中国,由于没有译出,后来连原本也散失的:“洎章和^⑥以降,经出盖阙。良由梵文虽至,缘运或殊,有译乃出,无译则隐。”^⑦

① 摄摩腾、安世高、支娄迦谶的事迹均见《高僧传》卷1。

② 《法句经序》,《出三藏记集》卷7。

③ 光和是东汉灵帝的年号,为公元178—183年。

④ 原作康宁,误。宁康是东晋孝武帝的年号,为公元373—375年。

⑤ 《出三藏记集》卷5。

⑥ 章和是东汉章帝的年号,为公元87—88年。

⑦ 《出三藏记集》卷2。

东汉的佛经翻译家，除了摄摩腾以外，还有两个比较重要的僧人，一个是安息国的安世高^①，一个是月支国的支娄迦讖^②。安世高所介绍的以流行于安息一带小乘禅法为主；支娄迦讖所介绍的以流行于月支一带的大乘般若空宗为主。安、支的翻译虽然把西域的佛教学说介绍到中国，译述也算比较多的，但他们在汉代社会上起的作用，却仍不如《四十二章经》；他们的介绍，直到魏晋以后才引起人们的注意。

汉代的佛教始终没有脱离当时在中国流行的神仙方术宗教迷信，据《后汉书·楚王英传》中说：

“……楚王英……晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。”

当时皇帝(明帝)说他“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。”这里都是把黄老和浮屠看做一回事。据《后汉书·孝桓帝纪》，讲到汉桓帝，“饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮图老子。”

从楚王英直到后来的桓帝、襄楷，百年来，社会上信奉佛教的，都把佛教(浮屠)和黄老并称。襄疏中说：

“浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰，此但革囊盛血，遂不盼之。其

① 安世高的译经中，主要有《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、《大十二门经》、《小十二门经》、《道地经》等。

② 支娄迦讖的译经中，重要的有《道行般若波罗蜜多经》、《无量清淨平等经》(即《大阿弥陀经》)、《般舟三昧经》等。

守一如此。”

《四十二章经》也说：

“日中一食，树下一宿，慎不再矣。使人愚蔽者，爱与欲也。”

“天神献玉女于佛，欲以试佛意，观佛道。佛言，革囊众秽，尔来何为？……去，吾不用汝。”

襄楷疏，讲到黄老浮屠之道时，说，“此道清虚，贵尚无为。好生恶杀，省欲去奢。”

《四十二章经》也说：“人怀爱欲，不见道。”“心中本有三毒，踊沸在内，五盖覆外，终不见道。”“佛道守大仁慈，以恶来，以善往。”

又据袁宏《后汉纪》，讲到佛教时，说：

“沙门者，汉言息也。盖息意去欲，而归于无为也。”

旧译“涅槃”为无为。“守一”出于《老子》的“守雌”、“抱一”，这都说明，汉代人理解的佛道即是黄老之道。

东汉末年，牟子《理惑论》说：

“昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前。欣然悦之。明日博问群臣，此为何神？有通人傅毅曰：臣闻天竺有得道者，号之曰‘佛’，飞行虚空，身有日光，殆将其神也。”

能“飞行虚空”，“身有日光”，这是神仙。

汉代神仙方术，往往通过符咒、治病、占星，制造宗教迷信的预言以俘虏信徒。汉代佛教的传教徒也往往迎合

当时社会上的神仙方术之士的传教手法。他们都要兼用一些占验、预卜吉凶、看病等小手法以欺骗拉拢群众。汉代的外国僧人几乎都会一些宗教欺骗伎俩。如摄摩腾，《高僧传》说他“善风仪，解大小乘”。安世高“博学多识，综贯神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，观色知病，鸟兽鸣啼，无音不照。”^①《高僧传》也说安世高通晓“外国典籍及七曜五行，医方异术。”汉末，三国时，康僧会“明解三藏，博览六经，天文图纬，多所综涉”^②。昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图讖运变，莫不该综”^③。此外，如外国僧人求那跋陀罗“天文书算，医方咒术，靡不该博”^④，求那毗地“明阴阳，占时验事，征兆非一”^⑤。

《后汉书·乌桓传》：“……使[尤]护死者神灵归赤山，……如中国死者魂归岱山也。”《水经注·汶水注》引《开山图》曰：“泰山在左，亢父在右，亢父主生，梁父主死。”三国时汉译佛经，有把“地狱”译为“泰山”的。

可见汉代人 对佛教的看法，不论在理论方面及传教僧人的行动方面，都是从对待中国神仙方术的眼光去迎接这一外来宗教的。神仙方士的宗教迷信，是适应中国封建贵族要求长生不死，永远过着他们的剥削享乐生活

① 《安般守意经序》，《出三藏记集》卷 6。

② 《高僧传》卷 1。

③ 同上。

④ 同上卷 3。

⑤ 同上。

的一种迷信思想。佛教也被赋予这种中国土生土长的宗教迷信思想的内容，才得到传布的。

东汉末年时爆发了全国规模的黄巾起义^①，起义军遭到武装的镇压，虽失败了，但从此动摇了东汉王朝的统治基础。以后就开始了地方势力的武装割据。经过长期的地主阶级武装混战，形成魏、蜀、吴三国。经过西晋短暂的统一，中国进入南北朝对峙的局面。这一段时期包括公元220—589年。

魏晋南北朝的政治特点是门阀士族地主阶级专政。门阀士族地主阶级占有大量土地，甚至跨州连县，拥有大批的依附农民。门阀士族地主阶级的社会地位随着他们的经济地位的巩固而日渐巩固，他们享有一切特权。因而表现在思想意识和生活态度方面，特别具有“超脱”、“高傲”的虚伪态度。他们口里说“不为物累”，正是因为他们已占有了充足的财富。他们崇尚虚无，“以无为本”，正是由于他们用行政和法律的形式把农民束缚在固定的土地上，坐享剥削成果，用不着费一点心思。他们口里说看不起富贵、名位，正因为他们已经充分据有了这些特权，他们不必担心贫贱的命运会降临到他们的头上。南北朝的皇帝尽管可以更换，但门阀士族的经济地位、政治地位却是牢固不可动摇的。魏晋南北朝时期门阀士族的哲学家，就是从各方面给当时的剥削制度和生活方式制造理论根

^① 黄巾起义发生于公元184年。

据的。

魏晋玄学唯心主义，利用古代哲学家老子、庄子的一些词句，给以符合门阀士族地主阶级利益的新解释。有一派主张“贵无”，以无为本，认为“无”是世界万物的根源，世界上形形色色的事物，都被认为是从“无”派生的。他们把这个虚构的、精神性的本体，叫做“无”，由于它是世界最后的根源，他们又叫做“本”；与此相对待的，客观世界的万有，叫做“有”，又由于它是从“本”产生的，又叫做“末”。有、末是第二性的，只是事物的现象，而不是本质。

例如王弼把他的唯心主义本体论用以说明社会问题，在于宣称精神性的“无”、“本”是最主要的。王弼曾说过，“夫少者多之所贵也；寡者众之所宗也”^①。他在《论语释疑》中解释“一以贯之”，说“贯犹统也。……譬犹以君御民，执一统众之道也”。他以为以寡治众，以少统多，少数特权贵族骑在人民头上，是一种普遍原则。王弼在论证一与多的关系时，曾说“万物万形，其归一也。……由无乃一，一可谓无”^②。王弼就是从以寡治众，以一统多的观点论证他的以无为本的唯心主义谬论的。他宣称，只要认识了“本”，“末”是无足轻重的。佛教理论在魏晋南北朝的流行，主要是它适应了当时中国玄学唯心主义的潮流，符合门阀士族地主阶级的利益。

① 《周易略例·明象》。

② 《老子注》。

魏晋南北朝时期，佛教在门阀士族的大力扶持下，得到广泛的传播^①，佛经翻译有了显著的增加。佛经翻译者在汉代才12人，魏晋南北朝增加到118人。在369年中，共译出佛经1621部，包括4180卷^②。外国传入中国的佛经，一般是“随天竺沙门所持来经，遇而便出”。虽然“遇而便出”，而译出的以大乘空宗的经典最多，原因是“以斯邦人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也”^③。据佛经目录记载，译出的多数是大乘佛经^④。魏晋南北朝的佛教徒是用当时人们所理解的老庄学说的标准去理解佛教的。这种情况恰恰象汉代以中国的神仙方术的观点去理解佛教一样。比如在魏晋广泛流行的般若学说，在印度，是用“否定一切”的思辨方法以论证现实世界的虚幻不实的。它不但认为一切物质现象和精神现象是虚幻不实的，连关于物质现象或精神现象的原理也认为是虚幻的。这一派学说并没有按照印度原来的观点介绍过来。当时重要佛教领袖道安是般若学说的大力提倡者，他就认为佛教般若学说阐明魏晋玄学“本无”原则的。他说：“无在万化之先，空为众形之始。”^⑤道安对于佛教般

① 北朝的佛教传播，据《洛阳伽兰记》，北魏首都洛阳人口有10万9千户，有寺1367所；南朝与北魏同时的梁朝，首都建业有佛寺500余所，僧尼10余万，梁朝地郡县僧及依附于寺院的人口，使“天下户口，几亡其半”（《北史》卷70《郭祖深传》）。

② 据唐智升《开元释教录》卷1至卷7。

③ 道安《鼻奈耶序》。

④ 见《开元释教录》。

⑤ 《名僧传》抄引《昙济传》。

若原理描述有：

“其为象也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辨之者几矣。恍忽无形，求矣溘乎其难测。圣人有以见因华可以成实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。”

又说：

“寄息，故有六阶之差；离骸，故有四级之别。阶差者，损之又损之，以至于无为；级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。”^①

从道安的经序中可以看出，无论所用的名词和对于佛经作出的解释，都是在发挥魏晋玄学唯心主义思想。象“寂寥无言”，“恍忽无形”，“睹末可以达本”，“损之又损之，以至于无为”，“忘之又忘之，以至于无欲”，都是直接来自老子的。道安是个操行谨严，志向虔诚的佛教徒，他并不是故意与佛教哲学的本来意义相违背，但是他只能用玄学唯心主义的观点去理解佛教，并用他所理解的佛教的基本思想来指导佛经的翻译。道安和当时的一些佛教徒，主观上也认为不能用中国固有的概念和范畴去套佛教的概念、范畴。他认为“先旧格义，于理多违”，但是他理解的佛教并未超出魏晋玄学家对于老庄的理解^②，所谓“格义”，是用中国旧有的哲学名词、概念去比附和解释佛教的哲学名词、概念，格义，就是生搬硬套。道安反对格

① 《道地经序》，《出三藏记集》卷10。

② 魏晋玄学的老庄之学，与老庄本来的思想是有区别的。

义，他自己还是用的格义的方法。这种情况，也表现在翻译中。

汉魏译经中的“意”字，原当梵文的两个字，一指心意，一指忆念。所谓“安般守意”者，乃禅法的十念之一，并不是指守护心意。言其守护心意，不使放逸，是中国道家的修养方法，如“损之又损”，“忘之又忘”，都与佛教原意不合。再如吴支谦译的《大明度无极经》第一品，就是从中国玄学唯心主义的立场去理解佛经的：

“善业^①言，如世尊教，乐说菩萨明度无极。欲行大道，当自此始。夫体道为菩萨，是虚空也，斯道为菩萨，亦虚空也。”

“般若”被译为“大明”，“波罗蜜多”被译为“度无极”。以“道”与般若波罗蜜多相比附。魏晋玄学以无为本，译经时，则云“道亦虚空”。汉代支娄迦讖、吴支谦、秦竺佛念所译不同的《般若经》，都把经中的“真如品”(tathātā parivarta)译为“本无品”。到了鸠摩罗什，才改译为“大如品”，刘宋时代把“佛母般若”译为“真如品”。“真如”与“本无”意义是不同的，由于当时中国没有与“真如”相当的概念，于是译为“本无”。既译真如为本无，于是与本无相对待的即“未有”。很自然地完全与魏晋玄学唯心主义的本体论，和“崇本息末”的思想体系合流了。如支谦所译的《本无品》说：

① 善业，即须善提的意译。

“一切皆本无，亦复无本无，等无异于真法中本无，诸法本无，无过去当来今现在，如来亦尔，是为真本无。”

与“真如”这一佛教基本概念相关的，魏晋玄学唯心主义把“无”，理解为佛教的“实相”，以本末与佛教的真谛（本）、俗谛（末）相比附。基本概念既然与魏晋玄学混淆不分，结果必然导致佛教玄学化。

也应当指出，魏晋佛教的翻译，到了后期，有些名词改变了初期那种“格义”的办法，翻译得比较严格，“真如”不再译为“本无”。如鸠摩罗什就曾在建立佛教专用名词方面做出不少努力。名词得到订正，可以使译文对原著更为忠实，但是它不能代替社会上对于佛教哲学的基本理解。有了比较可靠译本是一回事，当时社会上人们如何理解这些译著，又是一回事。

汉魏时期的翻译是：“梵客^①华僧，听言揣意。方圆共凿，金石难和，……呖尺千里，覩面难通。”^② 鸠摩罗什虽称“转能汉言，音译流便”^③，但实际上他们的汉语的笔译能力是很差的。据《高僧传》卷7《僧叡传》说：

“昔竺法护出《正法华经·受决品》云：‘天见人，人见天。’什译经至此，乃言曰：‘此语与西域义同，但在言过质’。叡曰：‘将非人天交接，两得相见’？什

① 这里的“梵客”，是泛指西域人、印度人。

② 《宋高僧传》卷3。

③ 《高僧传》卷2。

喜曰：‘实然’。”

这两句话并不难翻译，而鸠摩罗什对此感到束手，他的弟子，也是得力助手，也不懂得原文，所以说“将非……”。在翻译《大智度论》时，僧叡还讲到鸠摩罗什由于语言不通，在翻译中遇到的困难情形：

“法师^①于秦言大格。……苟言不相喻，则情无由比。……进欲停笔争是，则校竞终日，卒无所成；退欲简而便之，则负伤手穿凿之讥”。^②

鸠摩罗什读了他的弟子僧肇的《般若无知论》，对僧肇说：“吾解不谢子，辞当相挹。”^③《般若无知论》这篇宣扬佛教唯心主义的文章还在，它所讲的佛教仍然没有完全摆脱魏晋玄学的影响。鸠摩罗什自己承认，他的汉文不如僧肇。鸠摩罗什的翻译，都是通过他的得力助手僧融、僧叡、僧肇等协助进行的。译成汉文后，也要由他们作序，介绍所译经的大意。他们的序文，几乎和道安的经序一样，都是用魏晋玄学唯心主义的观点去阐明佛教经典，向读者推荐的。

当时佛经翻译的内容可分为以下四类：

1. 关于佛教基本知识的入门书，佛教名词、概念的解释。这是佛教徒每个人都要学习的，不论大乘和小乘，如《成实论》、《俱舍论》等，属于“佛教知识手册”之类的。

① 这里指鸠摩罗什。

② 《大智释论序》，《出三藏记集》卷 10。

③ 《僧肇传》，《高僧传》卷 7。

2. 关于佛教戒律的，这是用来维持僧众团集体生活的纪律的。

3. 关于佛的传记、故事的。

4. 关于佛教宗教基本理论的。

前三类多属于佛教徒内部学习的经典，社会影响不大，唯有最后一类（关于宗教基本理论的）影响所及，不限于佛教徒内部，它是面向广大社会的，与当时社会思潮有极密切的关系。

魏晋南北朝翻译出的几千部经典中，只有少数经典得到广泛流布。当时经常讲授的有《成实论》，上面已经说过，属于“佛教知识手册”性质的，为僧众所必读。《般若经》很受重视，当时流行的有若干译本，①《维摩诘》《涅槃经》《法华经》都有两种到七种的译本，在社会上有着广泛的影响②，如殷浩：“被废徙东阳，大读佛经，皆精解。”殷浩“始看佛经，初视《维摩诘》，疑‘般若波罗蜜’太多，后见《小品》，恨此语（按：“此语”即“般若波罗蜜”这个词。）太少”③。这都说明当时《维摩诘经》和《小品般若经》是十

① 朱士行译《放光般若》、支婁迦讖的《道行般若》、竺法护《光赞般若》、支谦的《明度无极经》、鸠摩罗什译的《大品般若》（即《放光般若》之异译）、《小品般若》（即《道行般若》之异译）等等。

② 南朝皇帝，几乎没有一个不信佛教的，其中梁武帝达到了信的程度。当时门阀士族贵族，如王洽、刘悛、孙绰、郗超、许询、殷浩、王濛、王修、袁宏、王羲之、谢安、谢朗、谢长遐、曹石兴、卫协、顾恺之等都与佛都有关系。

③ 《世说新语·文学篇》。

分流行的。《般若》讲空，与本无学说相呼应，它得到流行是容易理解的。《维摩经》在南北朝也引起社会上广泛的兴趣：

《京师寺记》云：“兴宁^①瓦棺寺初置，僧众设会，请朝贤鸣刹注疏。其时士大夫莫有过十万者。既至长康^②，直打刹，注百万。长康素贫，众以为大言。后寺众请勾疏。长康曰：‘宜备一壁’。遂闭户，往来一月余日，所画维摩诘一躯，工毕，将欲点眸子。乃谓寺僧曰：‘第一日观者请施十万，第二日可五万，第三日可任例责施。’及开户，光照一寺，施者填咽，俄而得百万钱”。^③

这里是说，当时首都南京新建成一座庙。和尚们借机会捐一笔钱。当时官僚贵族们在捐款的簿子上认捐的数目没有超过十万的。捐款簿子送到顾恺之时，顾恺之写上他将捐钱百万。顾恺之是个有名的穷画家，别人以为他在吹牛，劝他勾掉他认捐的钱数，免得到时拿不出。顾恺之只要求和尚们给他准备一面墙壁，他用了一个多月的工夫，画了一幅关于维摩诘的故事的壁画，并告诉寺里的和尚们，凡是来参观壁画的，第一天向每一个人收钱十万，第二天来参观的，每人收钱五万，第三天以后由参观者任意捐助。壁画开放后，前来参观的人拥挤不堪，不一会就

① 晋哀帝年号，公元 363—365 年。

② 长康，即名画家顾恺之。

③ 《历代名画记》卷 5。

收得钱百万。

上述这个故事，固然说明顾恺之画得好，也说明由于维摩诘这个人物是南北朝门阀士族地主阶级认为最值得学习的理想人格。所以从后来发现的壁画和文学注作中涉及维摩的很多，甚至到了唐朝的诗人王维，字摩诘，显然也是受了《维摩经》的影响^①。

南北朝的门阀士族地主阶级垄断当时政治上、经济上一切特权，他们有条件口头上讲清高，宣扬不关心富贵，不羡慕荣利，甚至连直接统治人民的皇帝，也口谈玄理，想当起隐士来了。如：

“简文帝^②入华林园，顾谓左右曰：‘会心处不必在远，翳然林水，便有濠濮间想也。’”^③

这种假装清高的生活态度，是有其思想渊源的。在西晋时，郭象^④早已给当权的统治者的脸上涂上一层光艳的油彩。他在《庄子·逍遥游》注中说：

“夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识了哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏

① 维摩诘，旧译为《净名经》或《无垢称经》，“净”即“无垢”的同义词，“名”即“称”的同义词。“维”即“无”，王维，字摩诘，名字取得很没有道理，这里只是说《维摩经》影响之广泛。

② 司马昱，他在位时为公元371—372年。

③ 《世说新语·言语篇》。

④ 郭象(公元252—312年)见《晋书》卷50。

哉？”

“神人”、“圣人”即政治上最高的统治者。他宣称，圣人虽然形式上过着世俗的、看来十分忙碌的生活，但是圣人在精神上是十分“清高”、“飘逸”的，“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”！郭象把这批利欲熏心、脑满肠肥、热衷于腐化享乐生活的统治者，描绘成肖然物外、一尘不染的神仙。这样，统治者们的卑鄙龌龊的现实生活中却被描写为蕴藏着高洁超俗的灵魂！他们理想中的“圣人”，“虽终日挥形，而神气无变；俯仰万机而淡然自若”^①。经过这样一装扮，贵族统治者既有清高之名，又有享乐之实。他们越是参加污浊的政治活动，反而越能表现贵族统治者的清高。

《维摩诘经》中所描绘的一个中心人物即维摩诘居士。这个居士，有广大的田园财产，有妻子儿女，又有神通，又有学问，连佛也要让他三分。佛的弟子们的知识、理论与这个不出家的居士相比，只有感到自惭形秽。以致当维摩诘居士生病，佛派他的得力弟子去问疾，那些弟子们，一个一个地都推托，不敢去。维摩居士是个什么样的人呢？《维摩诘经》中有一段描写：

“尔时毗耶离大城中有长者名维摩诘……资财无量，摄诸贫民；奉戒清淨，摄诸毁禁；以忍调行，摄诸恚怒；以大精进，摄诸懈怠；一心禅寂，摄诸乱意；

^① 郭象《庄子·大宗师》注。

以决定慧，摄诸无智”。

以上是说维摩诘这个脑满肠肥的大地主，生活富有而道德高尚，他有比佛弟子更全面的宗教道德修养。又说：

“虽为白衣，奉行沙门清净律行；虽处居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；现有眷属，常乐远离；虽服宝饰，而以相好严身；虽复饮食，而以禅悦为味。”

这是说他过着世俗贵族的生活，但能经常保持超世俗的比出家人还要纯洁的精神状态。又说：

“若至博奕戏处，辄以度人；受诸异道，不毁正信；虽明世典，常乐佛法；执持正法，摄诸长幼。一切治生诸偶，虽获俗利，不以喜悦。入治正法，救护一切；入讲论处，导以大乘；入诸学堂，诱开童蒙；入诸淫合，示欲之过；入诸酒肆，能立其志”。

这是说维摩诘尽管在吃喝嫖赌，他的精神境界却是与众不同的。一般人吃喝嫖赌，是精神堕落，维摩诘去做这些坏事，就别有境界。这正是中国门阀士族地主阶级所欣赏的“虽居庙堂之上，然其心无异于山林之中”的谎话的印度版。维摩诘这种人物的思想境界和生活方式，正是南北朝门阀士族地主阶级所追求向往的。

据《世说新语·言语篇》：“竺法深在简文坐，刘尹问，‘道人何以游朱门？’答曰：‘君自见其朱门，贫道如游蓬户。’”一个出入宫廷，接交官府的实力和尚，还要大言不惭地说，“游朱门”“如游蓬户”！简直是自欺欺人，用旷达掩盖其奔竞趋走的丑态，这就是当时社会上的“风流”和

“清高”。

当时《法华经》与《涅槃经》得到广泛流行，主要是这些佛经中提出人人都能成佛的口号。人人都有佛性，在佛教大乘经典中如《维摩诘经》、《法华经》都已透露了这类思想。人是否能成佛，这本来是个虚构的问题，没有必要去认真考虑它是否可能。但是宗教问题是现实世界的反映，只是“**人间的力量采取了超人间的力量的形式。**”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第354页）广大人民要求摆脱现实世界的苦难，向往幸福，它表达了门阀士族地主阶级严重压迫下，人民的愿望。列宁说：

“被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们的整个剥削生活辩护，廉价地售给他们享受天国幸福的门票。”（《列宁全集》第10卷，第62页）

在南北朝时期门阀士族地主阶级统治下，剥削者利用宗教宣传，论证他们今生的富贵是过去“修福”的结果，并告诉人们对于现实的苦难不必计较，在将来的极乐世界里可以得到补偿。他们大力“保证”在另一个世界里得到平

等，正是为了在现实世界里保持着不平等。如《法华经》宣称人人“悉皆与授记，未来当成佛”^①。还一再保证“我不敢轻于汝等，汝等皆当成佛”^②。在封建社会中女子比男子还多受一重夫权的压迫，在《法华经》中也讲到“龙女成佛”的故事。

《涅槃经》和《法华经》都宣传人人都有佛性，只是人们自己不去认识它，就象贫女藏有黄金，忘记了收藏的地方，才遭受贫困，一旦找到，立刻变成富足。这些思想，都起了巩固当时门阀士族地主阶级政权的作用。因为它教人面向虚无缥缈的西方乐土，就可以放弃了对现实社会的斗争。后来，《涅槃经》的四十卷本还进一步宣称“犯四重罪，谤方等经，作五逆罪，及一阐提悉有佛性”^③。他们慷慨地打开进入天国的大门，给每个人都颁发一张永不兑现支票。宗教对于另一个精神世界的大量恩赐，正是对现实世界统治的严酷。

可见上述这些佛经译本得到重视，主要是符合了当时封建地主阶级的利益。我们不是用宗教去说明历史，而是用历史的实际去说明宗教。

佛教在隋唐时期，由南北朝的讲学的学派，进而建立了佛教的宗派。佛教徒中有了更多的精通梵文的翻译人才，如玄奘就是其中最有名气的一个。道宣论及玄奘的

① 《授学无学人记品》第9。

② 《常不轻菩萨品》卷20。

③ 《大般涅槃经》卷22，《光明遍照高贵德王菩萨品》。

翻译时,说:

“自前代以来,所译经教,初从梵语倒写本文,次乃回之,顺同此俗,然后笔人观理文句。中间增损,多坠全言。今所翻传,都由奘旨,意思独断,出语成章。词人随写,即可披玩”。^①

以前文字语言对翻译的障碍,到了隋唐时代总算清除了。翻译的准确性也大胜于前。在隋唐时期,从隋初(公元581年)到唐贞元五年(公元789年),共208年,这二百年间,共有译人54人,译出佛经492部,2713卷。其中只玄奘一人即译出佛经和有关佛教以外的其他宗教著作74部,1335卷。从翻译的数量和翻译的质量看,都达到佛经翻译前所未有的水平。

隋唐的佛教翻译和过去比较,有以下的特点。

魏晋以前,佛经原本主要是依据西域胡本,而只有少数是梵文本。译经也多为节译、选译。隋唐时期,多译全集,如《大般若经》一部书即达600卷之多,它是佛教大乘空宗的一部丛书。魏晋以前主译者多为外国僧人,必须通过中国助手才可译成中文。隋唐时期主译者多是本国僧人,主译者既精通佛教教义,也通晓梵汉语言。隋唐时期佛经翻译的目的性也较从前更为明确,系统性也显著的加强。魏晋以前,基本上是遇着什么经,就译什么,只有特殊情况下,有目的地到西方求法,如朱士行求《般若

^① 《唐高僧传》卷5。

经》，法显求戒律。南北朝，鸠摩罗什开始系统地介绍大乘空宗的经典。唐代玄奘所译的一千余卷，除了他自己所信奉的法相宗经典外，还译了法相宗以前的大乘空宗的经典，如《大般若经》等。他还译了早期的小乘佛教、佛教以外其他流派的著作，以及有关思辨工具，“因明”学，等等。

玄奘以后，另一个唐代译经大师义净也是对佛经翻译有成绩的。唐代还翻译了大部分密教的经典。隋唐以后，读者足以从翻译为汉语的佛经中，了解印度佛教的基本面貌。

佛教在隋唐时期，比魏晋南北朝有了更大的发展。寺院经济比从前更为巩固，并形成了许多独立的宗派^①。佛教发展了，翻译的佛经也相应地得到重视。但历史表明，隋唐时期，佛教翻译的质量和数量是尽管超过了前代，象玄奘的翻译虽有一千余卷，可是在社会上得到流行的，只是极少数。绝大部分译出后，就搁置起来，没有人理睬它了。它的社会影响不及前代。赵宋以后，又继续译了几百卷的佛经，译出的经典虽然好好地保存在那里，但是这些书的内容和译者，都逐渐被人们忘记了。

这里不得不提出一个问题：当翻译佛教经典十分困难的时期，译本却引起了广泛的社会影响。隋唐和以后的佛经翻译质量提高了，影响反而差了，甚至没有什么影

① 主要的有天竺宗、华严宗、禅宗、法相宗等。

响，这是什么原因？

我们认为，一种思想所起的影响，不能只从思想本身去找寻它的原因。宗教也是上层建筑中的一种，它必需为它的基础服务，佛经的翻译也不例外。它给它的基础服务得好，它就得到发展、传播，到处蔓延。它为它的基础服务得不好，就吃不开。汉末到魏晋初期，佛教的翻译多用“格义”，不免生搬硬套，译文对原文来说，不能算是忠实的。但是当时佛经翻译力求为它当时的基础服务，符合当时统治阶级的需要，尽管译文有些蹩脚，还是起了不小的影响。隋唐时期佛经翻译只做到了忠实于印度佛教的介绍，而没有做到密切配合当时中国政治的需要。汉魏佛经的翻译虽然不及后来的精确，但是它密切结合了当时的政治需要。汉代的《四十二章经》的内容，就是汉代的神仙方术的宗教迷信。它所以流布，和黄老思想得以流布，有着同样的社会基础，也起了同样的政治作用。

魏晋时期，介绍过来的佛教哲学理论被认为是玄学唯心主义的一个流派。玄学唯心主义是为当时门阀士族地主阶级的政治服务的，佛教的理论也起了密切配合作用。

魏晋时期译成中文的佛经有几千卷之多，而起作用、引起社会广泛重视的只有少数的几部，如上面我们已经讲过的。正是由于上面讲到的那些佛经（如《般若》、《涅槃》、《法华》、《维摩》等）的内容更能符合中国门阀士族地主阶级的政治利益。也可以说，当时中国门阀士族按照

他们的实际需要，去认识并宣扬这些佛经的。因此，这些少数佛经，不胫而走。它们得到传播和被重视，和魏晋玄学唯心主义得到传播和重视有着同样的社会基础。

隋唐时期，中国封建社会进入了新的阶段，门阀士族地主阶级专政的政治局面不存在了，地主阶级的社会地位进行了重新编组。由此，在思想意识方面，也有它特殊要求。隋唐佛教各宗派都在大力制造更加密切配合为当时地主阶级的政治服务的思想体系。如天台宗、华严宗、禅宗等宗派的主要思想家，都是用注解佛经的方式为政治服务的。有的甚至撇开翻译，独立发挥佛教的宗教理论。因为翻译，是介绍外来的思想，不能完全符合本国的需要。宗教，即使它看来和当时的现实政治距离较远，讲的都是另一个世界的事，实际上它归根到底不能不为它的基础服务。隋唐佛教宗派中如法相宗，它的创始人即玄奘，确是一位杰出的翻译家，恰恰就是这个宗派的寿命最短。只经历了短短的四十年，即衰落了，倒是那些用著述为主的另外的几个宗派得到了发展。

我们从隋唐时期几个主要的佛教宗派兴衰过程，我们不难看出，凡是密切配合当前的基础需要的那些宗派就得到发展；配合不密切的就停滞；生硬移植，不问自己的土壤气候的，就枯萎。正如恩格斯所说的：

“……每一时代的社会经济结构形成现实基础，每一个历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑，归

根到底都是应当由这个基础来说明的。”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第66页）

中国佛教经典的翻译，又一次说明了一切文化、连看来超世俗的宗教在内，都必须为一定的基础服务。宗教看来是超现实的，实际上它又是现实的反映。佛经的翻译，在最初虽然没有什么选择，遇到什么就翻译什么，看来带有偶然性；但是翻译过来之后，它能不能流行，起不起影响，就不再是偶然的而是必然的了。佛经翻译者能力、水平有高有低，这种差别只能决定翻译的质量，却不能决定译本是否能够传播。对翻译的佛经的理解，有深有浅，有的甚至误解了原文，它反映了注释者的程度。但是，一种外来的宗教思想真正在社会上造成影响的未必就是那些对原著理解正确的，倒是那些用当时流行的思潮来说明它的常常占了上风。这都说明，宗教是为基础服务的，从来就不是超政治的，离开了具体的基础，就无法理解宗教的活动。

买办学者胡适为论证他的实用主义，对中国古代佛经翻译业发表了一些荒谬的论点。他说：

“佛教徒要人传教，不能没有翻译的经典；中国人都都想看看这个外来宗教讲的是些什么东西，所以有翻译的事业兴起来。”^①

^① 《白话文学史》，第158页。

他把佛教翻译的兴起，说成由于中国人的好奇心，“都想看看这个外来宗教讲的是些什么东西。”这简直是把历史事件当作了儿戏。翻译事业何以在中国长期继续，胡适也作了荒谬的解释：

“却不料不翻也罢了，一动手翻译便越翻越多，越译越不了，那些印度和尚真有点奇怪，摇头一背书，就是两三万偈；摇笔一写，就是几十卷。……所以这翻译的事业足足经过一千年之久。”^①

他认为只是由于印度和尚能写作，数量大，所以中国人的翻译不得不继续了一千年之久！这真是海外奇谈。

近人梁启超把佛教经典的翻译的流行或不流行，取决于译文优美或译文的拙劣。他说：

“绝对主张直译之道安，其所监译之《增一阿含》、《鞞婆沙》、《三法度》诸书，虽备极矜慎，而千年来鲜人过问。而〔罗〕什译之《大品》、《法华》、《维摩》以及四《论》（中、百、十二门、大智度）不特为我思想界辟一新天地，即文学界之影响亦至巨焉，文之不可以已，如是也。”^②

如果把佛经的流布不广说成译笔拙劣，影响广泛，则认为这是由于译笔流畅，精美，也是错误的。唐玄奘的译笔不能说不精美，却仍然长久以来被束之高阁。可见，脱离了社会和阶级的原因，从译文技术去说明思想，只能越讲越

① 《白话文学史》，第158页。

② 《翻译文学与佛典》，《梁任公近著》第一辑，第113页。

支离，不可能找到佛经翻译兴废的真正原因。

法国学者沙畹，讲到何以中国大乘佛教流行，完全归之于外来的影响，认为中国最早求法的和尚所去的区域是大乘教流行，所以携回的和传布的也都是大乘佛教。这种说法也是毫无根据的。^①这是脱离了社会内部的具体条件，专从外面来找原因。他就无法说明何以后来中国僧人也曾接触了小乘，仍不能使小乘在中国得到流行，也还不能说明中国有了大乘，何以只有大乘的般若空宗在魏晋南北朝得到流行，同样都是大乘佛教，而大乘的法相宗并未流行。

我们认为只有历史唯物主义才是认识历史的真正钥匙。历史唯物主义是一种伟大的科学武器，它可以帮助我们扫清长期笼罩在历史领域的各种迷雾，使我们能够比前人更接近历史的真实。历史唯物主义告诉我们，社会的精神生活所由形成的来源，社会观念，并不是要到观念、理论、观点本身中去找，而是要到社会的物质生活条件、社会存在中去找。因为理论、观点等，是社会存在的反映。离开了基础，空谈上层建筑，是讲不清楚的。通过佛经翻译的剖析，使我们从中进一步理解历史唯物主义的基本原理，对于加深学习马列主义著作是有帮助的。

^① 沙畹：《宋云行记笺注》，冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第6编。

附 录

关于《物不迁论》

——一篇形而上学的佛学论文

僧肇(384—414年)是中国南北朝时期著名的佛教哲学的理论家。他的哲学思想体系集中地反映了南北朝中国佛教思想的历史特点。他在南北朝佛教史上的地位,正象王弼在魏晋玄学史上的地位一样的重要。僧肇的思想体系标志着佛教传入中国后理论发展的新阶段。他又是中国杰出的翻译家鸠摩罗什的四大弟子之一,鸠摩罗什译经的重要助手。

印度大乘空宗是印度后期佛教客观唯心主义一派,大乘空宗在中国南北朝时期得到广泛的传播,有它的社会根源,而僧肇对佛教的滋蔓确曾起过推波助澜的作用。

《肇论》是僧肇的论文集,《物不迁论》是其中的一篇,此外,他还有《维摩经注》等著作。

《物不迁论》力图论证世界上一切事物看来似乎在变化着,其实是不变的。这篇形而上学论文的特点在于它不采取闭着眼睛对事物的变化装做看不见的态度,而是表面上承认有所谓变化,实质上抹煞了事物的变化。他比汉代董仲舒“天不变道亦不变”的死硬派形而上学狡猾多了。他是在巧妙含混的词句装潢下,把形而上学思想

偷运给读者的。同时，他的形而上学体系又和他的宗教神学世界观联系着。他论证现实的世界一切事物似变而不变，为了佛教精神本体的万古长存寻找理论根据。

僧肇认为一般人所谓变化，不过是事物的假相。他夸大了事物变化过程中的不稳定性，并把它绝对化。他说，所谓变化必须是某一特定的事物在不同时间阶段里（过去、现在、将来）发生的性质或数量的改变。僧肇认为，过去的时间里的某种事物只存在于过去，现阶段的某种事物只存在于现在，它和过去的某种事物没关系。他说，人们常识上所认为的同一个人或同一件东西，它实际上在过去、现在、将来三个时间阶段没有延续的关系。这就是说，世界上一切现象，在他看来，不过是刹那生灭，各个独立的幻灯片式的映象，世界上根本不存在有物质性的“东西”，没有一个变化的主体，剩下的不过是幻象。

根据科学的理解，“运动是（时间和空间的）不间断性与（时间和空间的）间断性的统一”（《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》，《列宁全集》第38卷，第283页）。僧肇夸大了运动的间断性，否认运动的不间断性，正是为了论证有一个精神性的本体永恒存在，永不变化。如果把这一篇文章和他的另一篇《不真空论》互相参照，将更能帮助认识他的形而上学是怎样建立在唯心主义体系之上的。

南北朝的文体比较注重形式的整齐，音调的和谐，用字也多偏于含蓄、模棱，但这些限制并没有妨碍僧肇以流畅、华丽的笔锋发挥他那诡辩文章的技巧。由于文章作

得好，他的形而上学和唯心主义思想曾博得不少人的击节叹赏，俘虏过不少的信徒。

佛教哲学用宗教世界观作为判别真伪是非的标准，和一般人常识的看法相反。他们说一般人的认识是颠倒的，我们看来，他们才恰恰是颠倒着观察世界的。译文中所谓“真理”、“原则”，只能理解为他们的真理、原则。唯心主义与唯物主义常用同一名词，指的却不是一回事。真理是具体的，它和世界观、阶级立场有不可分割的内在联系。这篇文章作为哲学史上的反面教材，还是有它的意义的。现把它试译为现代汉语，与原文对照，以供参考。

〔附〕《物不迁论》今译

夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。

〔以为〕死生、寒暑交互出现，有东西在变动着，这是人们通常的看法。我独认为不是这样。

何者？《放光》^①云：法无去来，无动转者，寻夫不动之作，岂释动以

为什么？《放光经》说：事物没有生灭，没有变化。佛经所谓不变，何尝教人离

^① 《放光般若经》，西晋无罗义译，卷5《衍与空等品》：“所言摩河衍，亦不见来时，亦不见去时，亦不见住处。何以处？诸法不动摇故。”

求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异而惑者不同。缘使真言^①滞于竞辩，宗途^②屈于好异。所以静躁之极未易言也。

开了变化去寻求不变？而是教人在变动中去认识不变。必须在变动中认识不变，所以说〔事物〕虽然在变动着，而实际却是不变的。不应在变动之外去追求不变，所以说〔事物〕虽然是不变的，但又不脱离变动。那么，变和不变本来没有区别，糊涂人才认为它们有区别。从而使真理陷于相互辩论中，大道（宗途）被好异的学说所歪曲。可见变与不变的道理不是容易讲得清楚的。

何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真则迷信而莫返，逆俗则言淡而无味^③。缘使中

为什么？宣扬真理，就会与世俗之见不合；顺从了世俗之见，又违反了真理。违反真理，会使人迷惑本性

① “真言”：佛的说教，佛教徒认为是真理。

② “宗途”：总的道路，意译为“大道”。

③ 《老子》35章：“乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味。视之不足见，听之不足闻，用之不足既”。我曾译作：“音乐与美食，能使行路人为之止步。但是‘道’，说出来，它淡得没有味道，看它又看不见，听它又听不到。……”这里意译作“人们听了会不感兴趣”。

人未分于存亡，下士抚掌而弗顾^①。近而不可知者其唯物性乎。然不能自己，聊复寄心于动静之际，岂曰必然？

以至丧失本性；与世俗之见不合，人们听了会不感兴趣，从而使得中等理解的人对真理将信将疑，〔使得〕下等理解的人对真理嘲笑而置之不理。摆在眼前，却又搞不清楚的问题，恐怕就是关于事物本性的问题吧。可是我忍不住还要分析一下变与不变的关系问题。不敢说一定正确。

试论之曰：《道行》^②云：诸法本无所从来，去亦无所至。《中观》^③云：观方知彼去，去者不至方。斯皆即动而求静，

试图论述如下：《道行经》说：一切事物不是从另外的地方变来的，也不会变到另外的地方去。《中论》说：事物好象变到另外的地方，

① 《老子》41章：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。……”我曾译作“上士听见了‘道’的道理，赶快照着实施；中士听见了‘道’的道理，将信将疑；下士听见了‘道’的道理，就认为空洞而加以讥笑。……”

② 《道行般若经》，后汉支娄迦谶译，卷9，《萨陀波伦菩萨品》：“空本无所从来，去亦无所至。”

③ 《中论》，鸠摩罗什译，卷1，《观去来品》：“已去无有去，未去亦无去。离已去未去，去时亦无去。”

以知物不迁明矣。

夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？

但实际上没有变到另外的地方去。这都是通过事物的变以论证事物的不变。由此可知，事物不变，最明显不过。

一般人所谓变，他们的根据是过去的事物不会延续到现在，从而说事物是变的而不是不变的；我所谓〔事物〕不变的根据也是说过去的事物不会延续到现在，所以说事物是不变的而不是变动的。认为事物是变，根据是过去的事物不延续到现在；认为事物是不变，根据是现在的事物没有消逝。可见〔持这两种见解的人〕所接触到的问题虽然是一个，双方的理解却大不相同。违反真理的就是错误，符合真理的就是正确^①。如果真正掌握了真理，还有什么想不通的呢？

^① 这里意译“逆之所谓塞，顺之所谓通”。

伤夫人情之惑久矣，目对真而莫觉！既知往物而不来，而谓今物而可往！往物既不来，今物何所往？

何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：回也见新，交臂非故。^①如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微联，有何物而可动乎？

可怜啊，人们这种迷惑思想由来已久了，面对着真理，竟熟视无睹！既知过去的事物不会延续到现在，却说现在的事物可以延续到将来！过去的事物既然不能延续到现在，现在的事物又怎能延续到将来？

为什么？在已过去的的时间里找过去的事物，它在过去未尝没有存在过；在现在的时间里找过去的事物，的确找不到它。既然现在不包括过去的东西，可见〔过去的〕事物不曾延续到现在；过去的时间里本来包括过去的东西，可见事物不曾延续到将来。反过来看现在的事物〔和将来的关系〕，现在的事物也不会延续到将来。这就是说，过去的事物本来只存

^① 《庄子·田子方》：“丘以是日徂。吾终身与汝交一臂而失之，可不哀与？”《庄子》原意是说事物的变化一刻也不停留。

然则旋岚^①偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉？

在于过去，不应从现在联系到它的过去；现在的事物本来只存在于现在，不应从过去延续到现在。所以孔子说：颜回随时认识到事物的新变化。这样看来，事物不在时间里变化，是再清楚不过的。既然过去、现在之间没有丝毫联系的迹象，还有什么事物可以说它有运动变化呢？那末，说狂吹着的暴风十分安静，说滚滚的江河不在奔流，说飘荡着的微尘没有游动，说经天的日月未尝巡回，又有什么值得奇怪的呢？

噫！圣人有言曰：
人命逝速，速于川流。

啊！圣人（佛）说得好：
人的生命的消逝，比流水消

① “旋岚”，元康《肇论疏》，岚作兰。这是梵文 Vairambhaka 的音译。慧苑的《音义》：“毘兰风，正云吹兰婆。‘吹’者散也，‘兰婆’者所至也。曰此风所至之处，悉皆散坏也。又云毘者不也，兰婆者迟也。谓此风行最迅疾也。旧翻为迅猛风，是也”。又慧琳《一切经音义》十三，“吹岚僧伽，劫灾时大猛风也。此风猛暴，能坏世界”。

是以声闻^①悟非常以成道；缘觉^②觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？复寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留。可以神会，难以事求。是以言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓住（据元康疏，“住”应作“往”）耳。岂曰去而可遣，住而可留邪？

逝得还快。因此，“声闻”的人，听到世界并非永恒的道理而相信了真理；“缘觉”的人通过对于事物现象的分析因而达到真理。如果只认为万物在变动而不是幻化，又怎能通过幻化以逐步上升到真理？反复体会圣人的教导，实在高深奥妙，难以常情揣测。世界看来象运动，实际是静止；看来象消逝，实际在停留。只能从精神上体会，难以从事实上寻求。因此，说消逝，未必真消逝，这是为了防止一般人所坚持的永恒观念；称停留，未必真停留，这是为了解除一般人所谓逝去的偏见罢了。怎么能一说到变化，就认为可以送

① “声闻”：佛教认为有一种人只有听到佛的亲自教导才能理解和接受佛教宗教原理的人。

② “缘觉”：佛教认为有一种人比声闻的人理解能力高明一些，他们可以通过分析事物的关系，从而认识到世界不过是许多关系（众缘）的集合体，其实现实世界是不存在的。他们由此接受佛教的宗教原理。

走？一说到不变，就认为可停留？

故《成具》^①云：菩萨处计常之中而演非常之教。《摩诃衍论》^②云：诸法不动，无去来处。斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉？是以言常而不住，称去而不迁。不迁，故虽往而常静；不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山^③，仲尼之所以临川^④，斯皆感

《成具》说，菩萨生活在〔一般人〕认为不变的世界里，却进行打破不变的成见的说教。《大智度论》说，一切事物是不变的，没有来处，也没有去处。都是为开导世俗人而说的。两种典籍的说法（经说，非常即常；论说，不动而动），其实是一个道理，并非由于辞句不同而原理就有所分歧。因此，说不变并非停止，说消逝并非变化。〔由于事物〕不变，虽消逝而经常不变；〔由于事物〕不停

① 《成具》是《成具光明定意经》的简称，汉支曜译。经文是“处计常之中，而知无常之谛”。

② 《大智度论》，鸠摩罗什译，卷 51，《含受品》：“须菩提，一切诸法不动相故。是法无来处，无去处，无住处。”

③ “藏山”：《庄子·大宗师》：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也”。这是说一切事物都在潜移默化，虽看不见，山也在变，舟也在变。

④ “临川”：《论语·子罕》：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜”。

往者之难留，岂曰排今而可往？是以观圣人心者，不同人之所见得也。

止，虽不变而经常在消逝。虽不变而经常在消逝，所以虽消逝而没有变化；虽消逝而经常不变，所以虽不变而没有停留。那末，庄周之所以“藏山”，孔子之所以“临川”，都是深感事物逝去之难以挽留，何尝认为现在的事物延续为将来〔的事物〕？因此，能体会圣人的精神实质的人，和一般世俗见解是不同的。

何者？人则谓少壮同体，百龄一质，徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归。邻人见之曰：昔人尚存乎？梵志曰：吾犹昔人，非昔人也。邻人皆愕然，非其言也。所谓有力者负之而趋^①，昧者不觉，其

为什么？一般人总认为人从少年到壮年是同一个躯体，活到一百岁，还是这个躯体。他们只知道年龄在消逝而不感到人的躯体随着年龄一同变迁。所以梵志出家，头发白了，回家后，邻人们见了他说从前的梵志还在吗？梵志说，我好象当年的梵志，

① “有力者负之而趋”，参看前页注④。

斯之谓欤？

是以如来因群情之所滞，则方言以辨惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可异者，其唯圣言乎！

故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣。而征文者，闻不迁，则谓昔物不至今；聆流动者，而谓今物可至昔。既曰古今，而欲迁之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不动；称去不必去，谓不

又不是当年的梵志。邻人听了感到惊讶，认为他乱说。〔庄周〕所谓“有力者（造化）背着天地奔驰，熟睡的人还不觉得”难道不正是这个意思吗？

因此，如来佛根据世俗人想不通的地方，用种种解说消除人们的迷惑，用真理进行各种不同的说教。只有佛的教导才能使人们通过不同的途径达到唯一的真理！

所以，就真理而言，就有事物不变的说法；为了引导世俗的人便于理解，就有〔事物〕有变化的说法。尽管有一千种不同的论调，而最后归宿到一个原理。至于那些死扣字眼的人，一听到不变之说，就认为过去的事物不会延续到现在；听到变化之说，就认为现在的事物可以

从今至古，以其不来。不来，故不驰骋于古今，不动，故各性位于一世。然则群籍殊文，百家异说，苟得其会，岂殊文之能惑哉？

是以人之所谓住，我则言其去；人之所谓去，我则言其住。然则

联系到过去。既然叫做过去和现在，〔就是认为过去的事物不同于现在的事物〕，为什么硬要认定事物有变化呢？因此，说〔事物〕过去了，未必它真正过去，古〔总是古〕今〔总是今〕的区别总是有的，因为它〔事物〕是不变的；说事物消逝了，未必它真正地消逝，只是说，不要从现在联系到它的过去，因为过去不会延续到现在。〔事物〕不会从过去延续到现在，所以不必枉费精神于古今之间；〔事物〕不变，所以它只分别地停留在它所停留的某一时间阶段。那末，〔尽管〕经籍的文句不同，百家的学说各异，如果掌握住它的纲领，文句的不同，难道就能困惑我们吗？

因此，一般人所谓不变，我就说它是消逝的；一般人所谓消逝，我就说它是不变

去住虽殊，其致一也。故经云^①：正言似反，谁当信者？斯言有由矣。

何者？人则求古于今，谓其不住；吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？然则四象风驰，璇玑^②电卷，得意毫微，虽速而不转。是以如来

的。那末，消逝与不变，在说法上有差别，而原则上没有两样。所以《佛经》说，正面的话好似反面的话，几个人能懂呢？〔但是〕这话是有根据的。

为什么？人们总是在现在中寻找过去，因为〔他们认为〕它（事物）是变化的；我却过去中寻找现在，因而知道它（事物）的不变。现在若能联系到过去，过去应该包括着现在；过去若能延续到现在，现在应该包括着过去，〔而事实上〕现在不包括着过去，可见过去没有延续到现在；过去不包括着现在，可见现在不会延续到将来。如果

① 这里的“经云”是指的《普曜经》西晋竺法护译，《商人奉妙品》：“万物无常，有身皆苦。自为非身，空无所有。众不解，庸苦疲劳。所有亲戚家属，悉非人所。正言似反，谁肯信者？”

② “璇玑”：北斗星座的第二颗叫璇，第三颗叫做玑。北斗星的柄部是随着四时的推移而旋转的，这是人们都认为不必怀疑的常识。而僧肇硬说它们其实还是没有变化。

功流万世而常存，道通百劫^①而弥固。成山假就于始筭，修途托至于初步，果以功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化，不化故不迁。不迁故，则湛然明矣。故经云：三灾^②弥纶而行业^③湛然，信其言也。

过去没有延续到现在，现在也不会回到过去，事物各自停留在一定的阶段（译者按：这是说过去的事物只存在于过去，现在的事物只存在于现在，将来的事物只存在于将来），还有什么事物可以说得上有过去和将来呢？那末，春夏秋冬的变化，日月星辰的运行，即使它们飞快地运动着，如果从本质上看，也可以说它们是不动的。因此，即使万世之后，佛的功业也是常存的；即使世界毁灭一百次，真理（道）将更加坚实而不可动摇。造山由第一筐土堆起，长途旅行从第一步

① “劫”：佛经认为世界经历若干万年毁灭一次，重新再开始。这样一个周期叫做一“劫”。“劫”的时间长短，佛经有各种不同的说法。

② “三灾”，佛经常讲到世界到了毁灭时期，会发生火灾、水灾、风灾。这里的“经云”没有说明是什么经。在后秦佛陀耶舍和竺佛念译的《长阿含经》卷21，也讲到三灾。僧肇曾参加这次的翻译工作，并为此经写过序，这里可能指的是这部经。

③ “行业”：佛教认为一个人的活动（包括意识活动）一经发生，它就不会消除，它将引起善或恶的报应的后果。因果报应使人永远陷于轮回的灾难。只有相信佛教的教义，出家，能免于因果报应。

开始。就是说，佛的功业是不可毁坏的；功业不可毁坏，所以它虽然过去，也不会消逝（化）。不消逝，所以不变。事物不变化的道理，显而易见了。所以，佛经上说，尽管经历了水、火、风三灾，而每人所造下的“业”却永远抹不掉。这话是不错的。

何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。复何惑于去留，踟蹰于动静之间哉？然则乾坤倒覆，无谓不静，洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物，斯不远而可知矣。

为什么？果与因不同时存在。对因而言，叫它做果，〔所以〕因不会在从前就消灭；果与因不同时存在，〔所以过去的〕因不会延续到现在。既然过去的事物不会消灭，不会延续到现在，那末事物不变的道理就很明显了。对于去和留还有什么迷惑，对于动和不动（的道理）还有什么疑惑的呢？那末，〔即使〕天翻地覆，也不能认为不是静止；〔即使〕洪流滔天，也不能认为它在运动。如果能深

入领会当前事物的实质，不变的道理就不难理解了。

〔附记〕关于事物发展、变化、运动的认识，古人往往有很精辟的见解，但是和现代人比起来，他们毕竟还是粗略了一些，没有我们今天了解得细致、精确。古人讲到变与不变、运动和静止，经常用“静”和“动”来表达；至于发展的观念，就更不明确了。《物不迁论》中用的“动”“静”，有时译作变（动）与不变（静）。

原文中有省略的字或词，译文中用〔 〕中的字或词把它补足。

（1962年）

关于《不真空论》

僧肇从宗教唯心主义观点否认事物的变化、发展，这一论点集中表现在他的《物不迁论》中。僧肇还不承认一切事物的物质性，认为客观世界是虚幻不实的。客观世界既然虚幻不实，人们即不应当对这一虚幻不实的世界有所取有所舍，应当放弃对客观世界的改造，教人以全力追求佛教的精神世界。

僧肇不同于当时一般拙劣的唯心主义流派，如小乘佛教那样，硬不承认外界的办法，他采取了比较隐蔽的办法，他先说世界的多种现象是“有”的；然后进一步分析，这些多种现象是不真实的，不过是虚假的现象。他说，如果认识现象界是虚假、不真实的，如果把它当作假的现象看，说它是“有”也是可以的。他认为，如果说连虚假的现象也没有，世界只是茫茫一片空虚，必然会与人们的生活经验发生抵触，这对于引导人们接近佛教的真理反而不利。正如《不真空论》所说的：“譬如幻化人，非无幻化人；幻化人非真人也。”唯心主义者把现象界的存在比作幻影，他们说，幻影的人物和故事情节还是有的，只是那些人物和故事不是真的，而是随时变幻着的影子而已。因此，我们说，僧肇的否认外物存在的手法是比较巧妙、细

致的。它和《物不迁论》反对运动的那篇重要论文是互相配合的姊妹篇。都是对哲学的根本问题提出了和科学、常识相反的论证。《物不迁论》是一篇宣扬形而上学的著作，这一篇则是一篇宣扬唯心主义的著作。

有些人望文生义，说《不真空论》是讲的“不真空”的原理，这是不对的。这一篇意思是说诸法只是假号，是“不真实”的，所以说它是“空”的。

在这一篇文章里也涉及名实关系的问题，他认为名不反映实，因为实本身就是不真实的。从而引导人们走向名与实没有关系的错误结论。它还认为一切事物的差别，不是事物本身具有的，事物本身无所谓差别（“即物之自虚”）“不假虚而虚物”。所谓差别，只是人们主观加给物的，是人们把物当作物，“物物”的结果。他的唯心主义认识论，集中表现在他另一篇文章《般若无知论》中，这里没有展开论证。

僧肇把一切现象都说成虚幻不实的，这是他的宣扬佛教宗教世界观的一种手法，他的最终目的并非真正教人“空”掉了一切。他否认了现象世界的一切，正是为了引导人走向一个永恒、不变、圆满、最真实的宗教精神世界，在那个彼岸世界是真实存在的，不是虚幻的；那个世界和现实世界恰恰相反，它是真实的，所以不是空的。也就是说：现实世界是不真实的，所以是空的；宗教精神世界是真实的，所以是不空的。如果认为僧肇主张一切完全空无，这是不对的。

〔附〕《不真空论》今译

夫至虚无生者，盖是般若^①玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。自非圣明特达，何能契神于有无之间哉？是以至人通神心于无穷，穷所不能滞，极耳目于视听，声色所不能制者，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也？是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适，故则触物而一，如此，则万象

一切虚无，没有实体，这是般若深远的神妙宗旨，是万物的最高原则。如果不具有圣人超越的理解，怎能对有和无有深入的体会？因此，圣人以超人的智慧探究无限的领域，而不受任何障碍，〔圣人〕尽量接触外界，而外界的形象局限不了他的认识，〔圣人之所以能够如此，〕难道不是由于他把万物看做本来就是虚无的，因而他的精神才不受外物的干扰吗？因此，圣人用真理去对待事物，就不会有所滞碍；从统一的原则观察万物的变化，就

① “般若”：是梵语的音译，是“智慧”的意思。佛经说这种智慧只有佛才能完全得到。它和一般人正常的认识完全相反。佛教抹煞了主客观的对立，这是一种宗教神秘主义的认识论原则。般若不是用来认识客观对象的知识（因为佛教不承认有所谓客观事物的存在），而是用来体验宗教神秘主义的本体的直观。

虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象；象非真象，故则虽象而非象。

然则物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。故顷尔谈论，至于虚宗，每有不同。夫以不同而适同，有何物而可同哉？故众论竞作而性莫同焉。何则？

不会与外界发生抵触。不会有所滞碍，所以能透过复杂的现象达到纯一的真理；不与外界发生抵触，所以能泯除外界的差别。这样，世界万物虽表现差别，这种差别〔是人加给它们的〕不是万物自己本来具有的。〔既然〕万物自身本不具有差别，可见现象不真实。现象既不真实，所以现象不是〔真实的〕现象。

那么〔现在说〕客观和主观、是和非都是一个根源，其深奥微妙，决不是一般人所能理解的。所以近来的谈论，对于佛教空宗学说，经常存在着分歧。从不同的观点对待一个问题，那还有什么可以取得一致的地方呢？所以多种学说纷纷出现，而认识无法取得一致。为什么？

“心无”者^①，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。

“即色”者^②，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。

“心无”这一派，他们只是主观方面排除万物对心的干扰，但没有否认万物的存在。这一派的优点在于使心神安静（不受外物的干扰），错误在于没有取消外界的存在。

“即色”这一派，论证物质不是自己形成的，所以它不是物质的。所谓物质，由于方便才把它看做物质的，何尝是把事物赋予物质性才算是物质呢？这一派只是说明了物质不是自己形成的，还没有认识到物质现象本来就是非物质性的。

① “心无”是南北朝时六家七宗中的一派，这一派具有唯物主义倾向，佛教正统派认为它是异端。《世说新语》：“愍度道人始欲渡江，与一僧道人为侣。谋曰：用旧义，在江东恐不办得食，便共立心无义。既而此道人不成就。愍度果讲义积年。后有僧人来，先道人寄语云：为我致意愍度，无义那可立。治此计，权救饥耳，无为遂负如来也”。这一段记载是正统派对心无派的挖苦，不可信。法汰传见《梁高僧传》卷5。

② “即色”是六家七宗中的一派，以支遁为代表，主张“夫色之性也，不自有色，虽色而空。”

“本无”者^①，情尚于无多，触言以冥无。故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？

“本无”这一派，偏重在“无”，从理论上抬高“无”的地位。所以〔它〕否认事物的有，〔认为〕有离不开无；否认事物的无，〔认为〕无也离不开无。探究〔圣人〕立教的本意，不过是告诉人们，非有，不是真有；非无，不是真无罢了。为什么一定说非有，就是没有这个“有”，非无，就是没有那个“无”？这乃是好无的言论，哪里算得上符合事实，符合事物实际情况呢？用物的名强加给物，那末凡是被指名的，都可被称为物；用物的名加给非物，那末它虽然被加上物之名，而实际上不是物。因此，物不是由于它有了物之名就符合于它的实；物之名也不是它加给了物它就是真实的。那末，真理乃是超然于名称概念之

^① “本无”是六家七宗中的一派，势力最大，以道安为代表人物，主张“无在万化之先，空为众形之始”。

外的，哪里是文字、语言所能说得清楚的呢？

然不能杜默，聊复厝言以拟之。试论之曰：《摩诃衍论》^①云：诸法亦非有相，亦非无相。《中论》^②云，诸法不有不无者，第一真谛也。寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物

但是，〔我〕不能沉默，姑且说几句来论证有无的关系。试作以下的议论：《大智度论》说，诸法既不是固定的形相；也不是非固定的形相。《中论》说，所以说诸法既不是有又不是无，因为这里说的是最后的真理（第一真谛）。我们探究不有不无，难道是说把万物从世界上清除掉，把耳目感官封闭起来，把世界看成空荡荡的，这样然后才算是体现了最后的真理吗？〔当然不是。〕实际上是说顺应外物而不摒弃它，而外物也不会和我们的认识抵

① 《元康疏》《大智度论》卷6：“若法因缘生，是法性实空。若此法不空，不从因缘有。譬如镜中像，非镜亦非面；亦非持镜人。非自非无因；非有亦非无；亦复非有无。此语亦不受，如是名中道。”

② “若使无有无，云何当有无。有无既已无，知有无者谁？”（《元康疏》）

也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故经^①云：“色之性空，非色败空。”以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？

触；不脱离假相又不脱离真实，所以本性就不会有所丧失。本性不会丧失，所以虽然是无，它又是有；外物与认识不抵触，所以虽然是有，而又是无。虽然是有而又是无，这就是所谓“非有”；虽然是无而又是无，这就是所谓“非无”。这样，就不是说没有外物，〔只不过是〕外物不是真实的罢了。外物不是真实的，那末何从给物强加以物之名呢？所以佛经说：“物质〔之作为物质〕其本质就是不实在（空）的，并不是物质毁灭后，物质才是空的。”由此可见圣人对于物的态度，是认为物本来是不实在的，哪里要机械地把世界分割为有无，然后才贯彻空无的原

① 鸠摩罗什译《维摩经》：Vimalkīrti—nirdeśa—sūtra 卷中《入不二法门品》：“色色空为二。色即是空，非色灭空，色性自空。如是受、想、行、识，识空为二”。这一观点，僧肇在《维摩经注》中有解释。他说：“色即是空，不待色灭然后为空。是以见色异于空者，则二于法相也。”

理呢？

是以寢疾^①有不真之谈，《超日》^②有即虚之称。然则三藏殊文，统之者一也。故《放光》^③云，第一真谛，无成无得；世俗谛故，便有成有得。夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名。真名，故虽真而非有；伪号，故虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊。故经^④云，真谛俗谛，谓有异耶？答曰，无异也。此

因此，〔《维摩经》〕有患病不是真病的说法，《超日明三昧经》中有四大（地、水、火、风）是虚幻的说法。尽管佛经的词句不同，其原则是一样的。所以《放光般若经》说，从真理的观点出发，没有所谓各个修炼的阶段和成就；如果从世俗的见解出发，就有所谓各个修炼的阶段和成就。有所成就是无所成就的假号，无所成就是有所成就的真名。因为是真名，所以虽真实，而非有；假号，所以虽虚假，而非无。因此，说

① 寢疾：《维摩经·问疾品》：“如我此病非真、非有，众生病亦非真非有。”

② 超日：《超日明三昧经》，西晋聂承远译。

③ 《放光般若经》卷5：“须菩提言，有所得，有所待，不以二世俗之事有逮有得。但以世事故有须陀垣·斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛。有佛。欲论最第一者。无有逮，无有得。从须陀垣上至佛，亦无逮，亦无得。”

④ 《摩诃般若波罗蜜经》卷22，《道树品》：“世尊，世谛第一义谛有异耶？须菩提，世谛第一义谛无异也。何以故？世谛如，即是第一义谛如。以众不知不见是如故。”

经直辨真谛以明非有，俗谛以明非无。岂以谛二而二于物哉？

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无疑异，其致一也。

〔它是〕真，却未尝实有，说〔它是〕假，却未尝空无。两种说法虽然不同，它们的道理并没有差别。所以佛经说：真理与世俗见解，能说它们有差别吗？答曰，没有差别。这是佛经通过〔佛教〕真理以阐明非有；又通过世俗见解（俗谛）以阐明非无的道理。哪里可以说有〔真谛、俗谛〕两种观点，便认为道理也有两种呢？

那末，万物究竟有它所以不存在的一方面，也有它所以不是不存在的一方面。〔万物〕有它所以不存在的一方面，所以〔它〕虽然存在，而不〔能认为〕存在；〔万物〕有它所以不是不存在的一方面，所以〔它〕虽然不存在，而不〔能认为〕不存在。〔万物〕虽然是无，而又不是无，〔因为这里所谓〕无不是绝对的

虚空；〔万物〕虽然是有，而又不是有，〔因为这里所谓〕有不是真正的有。如果说，有不就是真实，无不是消除形迹，那末，有和无不同的称谓，它的最终归宿是一样的。

故童子^①叹曰：“说法不有亦不无，以因缘故诸法生。”《璎珞经》^②云：“转法轮者，亦非有转，亦非无转，是谓转无所转。”此乃众经之微

所以童子慨叹说：“说法不是有也不是无，只是由于因缘的原故，诸法才产生。”《璎珞经》说：“所谓转法轮，既不是有法轮在转，也不是没有法轮在转，而是说转就

① 《维摩经·佛国品》：“长者子宝积作偈：说法不有亦不无，以因缘故诸法生。无我无造无受者。善恶之业亦不亡。”

又《注维摩经》卷1：肇曰：“欲言其有，有不生。欲言其无，缘会即形。会形非谓无，非自非谓有。且有有故有无，无有何所无？有无故有有，无无何所有？然则自有则不有，自无则不无。此法王之正说也。有亦不由缘，无亦不由缘。以法非有非无，故由因缘生。论曰：法从因缘故不有，缘起故不无。诸法皆从缘生耳。无别有真主宰之者，故无我也。夫以有我，故能造善恶，受祸福法。既无我，故无造无受者也。若无造无受者，则不应有为善获福，为恶致殃也。然众生心识相传，善恶由起。报应之道，连环相袭。其犹声和响顺，形直影端。此自然之理无差毫分。复何假常我而主之哉？”

② 《菩萨璎珞经》（姚秦竺佛念译）卷12：“文殊师利三白佛言，法有生灭，法无生灭？一切诸佛，所转法轮，亦有转，亦无转。……诸佛正法亦有转，亦不无转。……诸法如空，故无有转，故无无转。”

言也。

何者？谓物无耶，则邪见非惑；谓物有耶，则常见为得。以物非无，故邪见为惑；以物非有，故常见不得。然则非有非无者，信真谛之谈也。故《道行》^①云：“心亦不有亦不无。”《中观》^②云，物从因缘故不有，缘起故不无。寻理，即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽

是不转。”这是许多经典的深奥的宗旨。

为什么？如果说物是空无的，那末，〔相信世界是空无的〕邪说就不是错误的了；如果说物是实有的，那末，〔相信世界是〕永恒不变的错误学说就可以算作正确的了。正是由于物不是空无的，所以〔我们认为主张空无的〕邪说是错误的；正是由于物不是实在的，所以〔我们认为主张永恒不变的〕邪说没有得到真理。那末，〔只有认为事物〕非有、非无的观点才真是真理。所以《道行经》说：“心既不是有，也不是无。”《中论》说，物从因缘产生的，所以不能说它是有；它又是

① 《道行般若》（后汉支娄迦谶译）卷1：“舍利弗谓须菩提，何而心亦不有亦不无，亦不能得？”

② 《中论》卷4，《四谛品》：“众因缘生法，我说即是空。何以故？众缘具足，和合而物生。是物属众因缘，故无自性。无自性故空。空亦复空。但为引导，故以假名说。离有无二边，故名中道。”

有，不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无，万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。

由缘而起，所以不能说它是无。按照真理，就是如此的。其所以是如此，〔是由于〕有，如果是真有，〔那末〕有应当永远是有，哪里等待条件然后才有有？也正如真正的无，无应当是永远是无，哪里等待条件而后才成为无？如果说有不能自己构成有，须要有一定的条件〔而后构成有〕，可知有（存在）不是真正的有（存在）。有不是真正的有，虽然有，也不能认为是有。〔所谓世界〕不是无，〔因为只有〕湛然不动，才可以叫做无。万物如果是无，就不应有万物的发生，有万物的发生，就不是无，万物既是由条件构成，所以不是无。

故《摩诃衍论》^①

所以《大智度论》说：一

^① 《大智度论》卷 80：“一切法不自生，皆属因缘生。有人虽见一切法从因缘生，谓为从邪因缘生。邪因缘者微尘世性等。是故说不见法无因缘生，亦不见法从常因缘微尘世性生。”

云，一切诸法，一切因缘，故应有；一切诸法，一切因缘，故不应有；一切无法，一切因缘，故应有；一切有法，一切因缘故不应有。寻此有无之言，岂直反论而已哉？

若应有即是有，不应言无；若应无即是无，不应言有。言有是为假有以明非无，借无以辨非有。此事一称二，其文有似不同。苟领其所同，则无异而不同。然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。形象不即无，非真非实有。然则不真空义显于兹矣。

一切诸法，一切因缘，所以应当说有；一切诸法，一切因缘，所以不应有；一切无法，一切因缘，所以应有；一切有法，一切因缘，所以不应有。探求这些有和无的言论，哪里只是相反呢？

如果认为世界万物是有，就不应说世界万物是无；若认为世界万物是无，就不应说世界万物是有。〔实际上〕说世界万物是有，为的是通过有，以表示〔世界万物〕不是空无；〔为的是〕通过无，以表明〔世界万物〕的非有。这是一回事的两种说法，字句上似乎有所不同。如果理解这个说法的相同部分，那就所有差异的东西都可以说是相同的。那末，一切的事物真能有它所以不有（存在）的根据，不能说它是有的；同时又有它所不无的根据，不

能说它是无的。为什么？〔因为〕如果说它是有，有不是真正的存在；如果说它是无，事物却已出现。事物既已出现，不就是无，只是它不是真实的，不是实有罢了。那末，不真空的原理现在可以明白了。

故《放光》^①云，诸法假号不真。譬如幻化人^②，非无幻化人，幻化人非真人也。夫以名求物，物无当名之实。以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名。名实无当，万物安在？故《中观》^③云：物

所以《放光》说：诸法是假的称号，不是真实的。譬如幻化人，不是没有幻化人这回事，而是说幻化人不是真实的人罢了。那末，从物的概念（名）去认识物，物没有和名相当的实。从物去认识名，名只能得无物的结果。物没有相当于它的概念（名）的实际东西，可见它不是〔名的〕物；名（概念）只能得到无

① 《放光般若经》卷 18：“佛告须菩提，名字者不真，假号为名，假号为五阴，假名为人为男为女。”

② 幻化人：《列子》：“知幻化之不异生死也，始可与学幻矣。”

③ 《中论·观苦品》第七、第九偈：“自作苦不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作。”

无彼此①，而人以此为
此，以彼为彼。彼亦以
此为彼，以彼为此。此
彼莫定乎一名，而惑者
怀必然之志。然则彼此
初非有，惑者初非无。
既悟彼此之非有，有何
物而可有哉？故知万物
非真，假号久矣。是以
《成具》②立强名之文，
园林③托指马之况。如
此，则深远之言，于何而
不在？是以圣人乘千化
而不变，履万惑而常通
者，以其即万物之自虚，
不假虚而虚物也。

物的结果，可见它不是〔物
的〕名。因此，名不和它的实
相当，实也不和它的名相当。
名实既互不相当，哪里还有
所谓万物？所以《中论》说：
事物没有彼此的分别，只是
人们把它当作此，或把它当
作彼。同样，人们也可以把
此当作彼，把彼当作此。此
和彼不能由一个固定的名来
决定，而迷惑的人硬要认定
它们有区别。而实际上，彼和
此本来不能说是有（非有），
迷惑的人的见解也不能说是
无。既然明白了彼和此是不
存在，还有什么事物可以认
为是有呢？可见万物不是真
实的，〔叫做万物〕从来就是
假的称号。因此，《成具经》
有勉强建立“名”的说法，庄

① 彼此，“物无非彼，物无非是。”（《庄子·齐物论》）

② 《成具光明定意经》：是法无所有法故，强为其名。

③ 庄子曾为蒙漆园吏，《齐物论》说：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。”

子有“指”和“马”的譬喻。这样，深远的言论，哪里不存在？因此圣人所以能通过千种变化，而他不变，经历无数的迷惑而不受其迷惑，正是由于他认识到万物本来是虚幻的，不是把万物说成虚幻它才是虚幻的。

故经^①云：甚奇，世尊！不动实际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神！

所以佛经说：世尊，真是奇怪！不变的本体是诸法的依据，不是离开不变的本体另有所谓依据，因为所依据的即是不变的本体。那末，道〔离开人们〕是辽远的吗？任何一事物都有道。佛（圣）〔离开人们〕是辽远的吗？随时体验，都可以显出佛的神妙作用！

^① 大意出于《摩诃般若波罗蜜多经》卷 25：“须菩提白佛言，世尊，若实际即是众生际。菩萨则为建立实际于实际。世尊，若建立实际于实际，则为建立自性于自性”。

关于《神灭论》

范缜生于公元 450 年，约死于公元 507 年以后。他是中国哲学史上最有力的反对佛教的哲学家。他那个时代，佛教的影响极为广泛，皇帝曾经颁布命令，宣布以佛教为国教。梁武帝常年吃斋信佛，后来有三次还把自己舍给寺院当服役的人，朝廷百官花了许多钱把他赎回来。范缜就是在这样一个顽固、迷信的皇帝底下作官的。

范缜一生坚持无神论。他认为人死了，灵魂不会单独存在；灵魂不会转世投胎，变成别的生物。当时的佛教徒所宣扬的是人的灵魂是不会消灭的，人死了，只要他今生信佛，来生可以托生在富贵人家，可以享福；如果不信佛，死后要入地狱，或者变猫、变狗，不再成为人。范缜《神灭论》所说的“神”，就是指的当时社会上那些宗教迷信家所说的灵魂。当时那些迷信的人认为人活着，能思想，能行动，有感情，必有一个发号施令的主持者，这个主持者就是灵魂（神）。死人为什么不能思想、行动呢？就是因为失去了灵魂，灵魂离开了他的身体跑到另外的地方去了。

范缜的《神灭论》针对这种思想展开了战斗。

当时在南朝占统治地位的是门阀士族地主阶级。门

阀士族地主阶级的成员世世代代占有广大土地，有的占有山和湖，拥有大批农奴。他们在政治上也有特权，凡是门阀士族的家庭里出身的人，哪怕文墨不通，甚至又笨又呆，也能做大官。那些出身寒门的读书人，哪怕有天大的本领，也只能做个小官，甚至做不到官。范缜代表寒门庶族地主阶层的利益。他的祖先曾做过大官，也是“世代书香”的门第，但到了范缜父亲的时代已经衰落了。范缜对当时那些门阀士族地主阶级的专横、享有特权，很不满意。这种不满情绪是和他的无神论思想有关系的。

当时那些享有特权的门阀士族地主阶级，为了说明他们的特权“有根据”，就利用佛教灵魂不灭的说法，说自己今生享有特权，是因为前生做了好事。他们说这是“因果报应”。可是范缜却不信这一套。他曾经和当时皇帝的本家——萧子良——进行过一场辩论。

萧子良对范缜说，你不相信有鬼神因果报应，那末你说世界上为什么有人富贵，有人贫贱？有人享福，有人受苦呢？

范缜就指着庭前盛开的花树说，人生就好像这棵树上的花。有些花瓣被风吹到了厅堂上，落在坐垫上；也有些花瓣被风吹落到厕所里。这完全是偶然的，哪里有什么因果报应呢？象您，生在皇族，就象飘落在坐垫上的花瓣；象我一生倒霉，就象飘落在厕所里的花瓣。

范缜这个生动的比喻，把萧子良驳得张口结舌。今天我们看来，范缜这种说法的确很机智，但不能从根本上

说明社会上的富贵贫贱的现象。我们知道，世界上只要有阶级，就有贫富，有贫富就有贵贱；这里没有什么偶然性。

这个故事使我们明白，佛教宣传灵魂不死，实际上是对当时享有特权的门阀士族特别有利的。因此，范缜的神灭论的意义，不仅有科学理论的意义，也有现实的意义。

《神灭论》这一篇文章主要贡献有以下几个方面：

第一，它正确地指出了精神与物质的关系。物质(身体)是第一性的，精神是派生的、第二性的。所以精神不能单独存在，只能依靠身体的存在而存在。身体消灭了，精神也就消灭了。

第二，神灭论正确地指出思维作用产生于思维的器官。思维的器官就是“心”。他把人心当作思维的器官，这一点是错的，但是他坚持了唯物主义的原则，否认思维作用的基础是灵魂，这是一大进步。这种卓越的见解，和他所采取的路线，值得特别重视，因为他把心理的活动，安放在生理的基础上。

第三，神灭论批判了灵魂不灭的说法，直接揭露了当时门阀士族地主阶级的剥削特权是由前生命定的谎言。当时有人劝范缜说：“你如果放弃了你的神灭论的主张，哪怕做不到中书郎？”范缜真不愧为坚持真理的战士，他笑道：“假如我肯出卖我的神灭论主张换官做的话，早已做到宰相了。”

范缜的无神论坚决地批判了灵魂不死的说法。他的学说的弱点是(也是古代无神论的共同弱点)陷于物质结构的机械论,认为“圣人”和有天才的人是由于体质构造的不同。这当然不能科学地说明问题。他还不能够辩证地认识精神对身体的作用。由于范缜是站在地主阶级的立场上对佛教攻击的,因而他对儒家的经典中提到鬼神的记载不敢公开怀疑,这就相对地削弱了他的无神论的力量。他只看到佛教徒是剥削者,不生产,但他没有,也不可能认识到世俗地主阶级也是不劳而食的剥削者。这是他的阶级偏见给他的局限。

哲学历史的发展表明,无神论在理论上战胜了,并不意味着宗教的传播就因此停止了。因为宗教的存在有它的阶级根源,只要剥削制度存在,宗教就有它的社会基础,它就不可能消灭;甚至剥削阶级被打倒的社会里,旧思想的残余还存在时,宗教思想还会存在。范缜神灭论的成就,可以作为我们今天宣传无神论的借鉴。

范缜有许多著作都失散了,现存的《神灭论》是他全部著作中残存的一部分,发表在507年。就在这些断简残篇中,已透露出耀眼的光芒,这篇论文奠定了范缜在哲学史上不朽的地位。这是一篇充满了战斗性、宣扬无神论的论文,它有论证、有分析,逻辑性也相当强。

论文是用自己设问,自己答复的方式写的,这是南北朝时流行的辩论文的体裁,叫做“自设宾主”。文章中的“问曰”(宾)代表反面的意见,“答曰”(主)代表作者正面

的主张。

这篇论文也有一些弱点,比如说,在个别问题上唯物主义的观点不够彻底,在论证方法上有时不够严密。有些问题读者自己会辨别,也有些问题要进一步来研究、分析。

本文是根据《四部丛刊》本《弘明集》的原文译出的。《弘明集》有错误时,就参照《梁书》《范缜传》引用的《神灭论》原文作了一些校正。

〔附〕《神灭论》今译

问曰:子云神^①灭,
何以知其灭耶?

问:您说精神会消灭,怎
样知道它会消灭呢?

答曰:神即形也,形
即神也。是以形存则神
存,形谢则神灭也。

答:精神离不开形体,形
体离不开精神。因此,形体
存在,精神才存在,形体衰
亡,精神也就消灭。

① 译者按:这篇论文中所用的“神”字,固然指的“精神”,但也指的“灵魂”。当时主张“神不灭”的人,认为使人产生精神作用的是灵魂,灵魂可以附在人的身体上,人死后,灵魂又转移到其他的地方,但不会消灭。范缜的神灭论就是针对当时流行的这种“灵魂不灭”的迷信思想展开斗争的。译作“灵魂”不太妥当,译作“精神”也和今天我们常用的精神的含义有差别。

问曰：形者无知之称，神者有知之名。知与无知，即事有异，神与形，理不容一。形神相即，非所闻也。

答曰：形者神之质^①，神者形之用。是则形称其质，神言其用；形之与神不得相异。

问曰：神故非质，形故非用；不得为异，其义安在？

答曰：名殊而体一也。

问：无知，才叫做形体，有知，才叫做精神。有知和无知根本是两回事，精神和形体，原则上不能混为一谈。形体和精神不可分离的说法，不是我所能同意的。

答：形体是精神的质体，精神是形体的作用。所以形体是指的它的质体，精神是指的它的作用。形体和精神不能割裂。

问：精神既不是质体，形体又不是作用，但二者又不能割裂，它的理论根据在哪里？

答：〔精神和形体〕名称不同，而实质上是一回事。

^① 按：“质”有“物质”的意义，又有“实体”的意义，现在把它译为“质体”。“质”和“用”是范缜提出的一对重要的哲学范畴。

问曰：名既已殊，体何得一？

答曰：神之于质犹利之于刃^①，形之于用犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而舍利无刃，舍刃无利；未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？

问：〔精神和形体〕名称既然不同，如何能说有不可分的关系？

答：精神和身体之关系，恰如锋利和刀刃的关系一样。身体和作用的关系，恰如刀刃和锋利的关系一样。既叫做锋利，当然不是刀刃；既叫做刀刃，当然不是锋利。但是离开了锋利就无所谓刀刃，离开了刀刃就无所谓锋利。从来没有听说过刀刃不存在而锋利单独存在的，哪

① “刃”字，据宋、元、明及金陵本《弘明集》，均作刃，唯《梁书》及高丽本《弘明集》作“刀”。《广弘明集》卷 22，沈约《难神灭论》引范缜说，是“刀”字。沈约云：“刀之与利既不同矣，形之与神岂可妄合耶？又昔日之刀，今铸为剑，剑利即是刀利，而刀形非剑形。于利之用弗改，而质之形已移。与夫前生为甲，后生为丙；天人之道或异，往识之神犹传，与夫剑之为刀，刀之为剑有何异哉？又以一刀之质，分为二刀，形已分矣，而各有其利。今取一牛之身而剖之为两，则饮酪之生即谢，任重之用不分，又何得以刀之与利，譬形之与神耶？”沈约利用刀可以改为剑，剑仍有其利，由此论证利和刀可以脱离以论证精神可以脱离身体。沈约的错误在于相信有一个脱离任何具体物质的“利”，这个“利”可以附在刀上，也可以附在剑上。而范缜所用的刀和利的比喻也的确有不妥的地方。可能在辩论中，感到“刀”字不如“刃”字好，他自己改正的。《弘明集》的编者，从佛教神不灭的立场，把《神灭论》作为反面资料，不会替范缜改正这个有缺点的例子。

能说形体死亡而精神能单独存在？

问曰：刃之与利，或如来说，形之与神，其义不然。何以言之？木之质，无知也；人之质，有知也。人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有其一，人有其二耶？

答曰：异哉言乎！人若有如木之质以为形，又有异木之知以为神，则可如来论也。今人之质，质有知也，木之质，质无知也；人之质非木质也，木之质非人质也。安在有如木之质而复有异木之知？

问：刀刃和锋利的关系，可能象您所说的那样，但是形体和精神，它的道理却不是这样。为什么这样说呢？树木的质体是没有知觉的，人类的质体是有知觉的。人类既有相同于树木的质体，却有不同于树木的知觉。岂不是树木只有一种特性，人类有两种特性吗？

答：这话可奇怪了！人类若有以相同于树木的质体作为形体，又有以相异于树木的知觉作为精神，倒可以照您的说法；事实上人类的质体，〔就在于它〕有知觉，树木的质体，〔就在于它〕没有知觉。人类的质体不是树木的质体，树木的质体也不是人类的质体。〔人类〕怎么可

能既有同于树木的质体，又有异于树木的知觉呢？

问曰：人之质所以异木质者，以其有知耳；人而无知，与木何异？

问：人类的质体之所以不同于树木的质体，就在于它有知觉。人类若是没有知觉，它和树木有什么区别呢？

答曰：人无无知之质，犹木无有知之形。

答：人类没有无知觉的质体，恰如树木没有有知觉的形体一样。

问曰：死者之形骸，岂非无知之质耶？

问：死人的形体岂不就是没有知觉的质体吗？

答曰：是无知之质也。

答：这（死人）是没有知觉的质体。

问曰：若然者，人果有如木之质而有异木之知矣。

问：既然如此，可见人类确实既有相同于树木的质体又有不同于树木的知觉了。

答曰：死者有如木之质而无异木之知；生

答：死人虽然有相同于树木的质体却没有不同于树

者有异木之知而无如木之质。

木的知觉；活人虽有不同于树木的知觉，却没有相同于树木的质体。

问曰：死者之骨骼，非生者之形骸耶？

问：死人的骨骼不就是活人的形体吗？

答曰：生形之非死形，死形之非生形，区已革矣；安有生人之形骸而有死人之骨骼哉？

答：活的形体不是死的形体，死的形体也不是活的形体，根本是不同的两类，怎能有活人的形体却具有死人的骨骼呢？

问曰：若生者之形骸，非死者之骨骼，死者之骨骼则应不由生者之形骸。不由生者之形骸，则此骨骼从何而至？

问：如果活人的形体根本不是死人的骨骼，死人的骨骼也就应当不从活人的形体产生。既然不从活人的形体产生，那末这（死人的）骨骼是从哪里来的？

答曰：是生者之形骸，变为死者之骨骼也。

答：这是活人的形体变成了死人的骨骼的啊！

问曰：生者之形骸，

问：活人的形体能变为

虽变为死者之骨骼，岂不因生而有死？则知死体犹生体也。

答曰：如因荣木变为枯木，枯木之质宁是荣木之体？

问曰：荣体变为枯体，枯体即是荣体；如丝体变为缕体，缕体即是丝体，有何别焉？

答曰：若枯即是荣，荣即是枯，则应荣时凋零，枯时结实；又荣木不应变为枯木，以荣即是枯，无所复变也。又荣枯是一，何不先枯后荣？要先荣后枯何也？丝缕

死人的骨骼，岂不正是因为有了生才有死，可见死人的形体也就是活人的形体了。

答：如果根据活的树变成枯的树木〔来推论〕，枯树的质体怎能说就是活树的形体？

问：活树的形体既能变成枯树的形体，可见枯树的形体也就是活树的形体。好象一条一条的丝的形体变成了线的形体，线的形体也就是丝的形体。这有什么不同呢？

答：若〔照你的说法〕枯树就是活树，活树就是枯树，就应当在树活的时候凋零，树枯的时候结果。活树不应当变成枯树，因为〔照你的说法〕活树即是枯树，所以枯树不必从活树变来了。〔照你

同时，不得为喻。

的说法〕活树枯树既然一样，为什么不先从枯树变成活树，一定先从活树变成枯树，这是什么道理呢？至于丝和缕是同时存在的〔不是丝消灭后才成为缕〕，不能用来作为这个辩论的比喻。

问曰：生形之谢便应豁然都尽，何故方受死形，绵历未已耶？

问：当活人形体衰亡时，应当立刻死去，为什么人总是逐渐的死去呢？

答曰：生灭之体要有其次故也。夫歛而生者必歛而灭，渐而生者必渐而灭。歛而生者，飘骤是也；渐而生者，动植是也。有歛有渐，物之理也。

答：〔这是因为〕凡是生灭的形体，必须有一定的程序的原故。突然发生的，必然突然消灭；逐渐发生的，必然逐渐消灭。突然发生的，象狂风暴雨就是；逐渐发生的，象动物植物就是。有突然发生的，也有逐渐发生的，这是事物的规律。

问曰：形即神者，手等亦是神耶？

问：您说“形体离不开精神”，那末象“手”这些器官也

是精神吗？

答曰：皆是神分。

答：都有它的精神方面。

问曰：若皆是神分，神应能虑，手等亦应能虑也。

问：如果说手这类肢体都有它的精神的方面，精神能思虑，手这类肢体也应当能思虑了。

答曰：手等有痛痒之知，而无是非之虑。

答：手这类肢体有痛痒的感觉，但没有辨别是非的思虑。

问曰：知之与虑，为一为异？

问：感觉和思虑是一回事，还是两回事？

答曰：知即是虑。浅则为知，深则为虑。

答：感觉也就是思虑，粗浅的叫做感觉，深刻的叫做思虑。

问曰：若尔，应有二虑；虑既有二，神有二乎？

问：既是这样，应当有两种思虑了，思虑既然有两种，难道精神也有两种吗？

答曰：人体唯一，神何得二？

问曰：若不得二，安有痛痒之知而复有是非之虑？

答曰：如手足虽异，总为一人，是非痛痒，虽复有异，亦总为一神矣。

问曰：是非之虑，不关手足，当关何处？

答曰：是非之虑，心器所主。

问曰：心器是五脏之心，非耶？

答曰：是也。

答：人的形体只有一个，精神哪能有两种呢？

问：如果不能有两种精神，怎么能够既有知痛知痒的感觉又有辨别是非的思虑？

答：比如手足虽然不同，总归是一个人的肢体；辨别是非，感知痛痒虽不相同，也总归是一个人的精神。

问：辨别是非的思虑和手足无关，和什么〔机构〕有关呢？

答：辨别是非的思虑是由心这个器官主宰的。

问：心器官是五脏的心，不是吗？

答：是的。

问曰：五脏有何殊
别，而心独有是非之虑？

答曰：七窍亦复何
殊，而司用不均何也？

问曰：虑思无方，何
以知是心器所主？

答曰：心病则思乖，
是以知心为虑本。

问曰：何〔虑〕不寄
在眼等分中？

答曰：若虑可寄于
眼分，眼何故不寄于耳
分耶？

问：五脏有什么不同，而
单单心有辨别是非的思虑作
用呢？

答：七窍又有什么不同，
而所担任的职能并不一样，
这是什么原故呢？

问：思虑作用不受任何
局限，何以知道是心器官所
主宰的？

答：心有疾病就会使思
虑作用失常，因此知道心器
官是思虑的基础。

问：怎样知道思虑不寄
托于眼这些方面呢？

答：假若思虑作用可寄
托于眼这些方面，眼的作用
为什么不寄托于耳这一方面
呢？

问曰：虑体无本，故可寄之于眼分；眼自有本，不假寄于他分也。

答曰：眼何故有本而虑无本？苟无本于我形，而可遍寄于异地，亦可张甲之情，寄王乙之躯，李丙之性，托赵丁之体，然乎哉？不然也。

问曰：圣人之形犹凡人之形，而有凡圣之殊，故知形神异矣。

答曰：不然。金之精者能照，秽者不能照。能照之精金宁有不照之秽质？又岂有圣人之神

问：思虑自身没有基础，所以可寄托于眼这一方面。眼自有它的基础，所以不寄托于其他感官方面。

答：眼为什么有它的基础而思虑没有它的基础呢？假如思虑在我的形体上没有基础，可寄托在任何地方，那么张大的情感可以寄托在王二的身上；李三的性格可以寄托在赵四的身上。是这样吗？不是吧。

问：“圣人”的形体也恰如一般人的形体，而究竟有一般人和“圣人”的差别。所以知道形体和精神是两回事。

答：不然，纯金有光泽，杂质的金没有光泽。有光泽的纯金怎会有无光泽的杂质？由此看来，怎会有“圣

而寄凡人之器？亦无凡人之神而托圣人之体。是以八彩重瞳，勋华之容，龙颜马口，轩皞之状，此形表之异也。比干之心，七窍并列，伯约之胆，其大如拳，此心器之殊也。是以知圣人区分，每绝常品；非唯道革群生，乃亦形超万有。凡圣均体，所未敢安。

问曰：子云圣人形必异于凡。敢问，阳货类仲尼，项籍似帝舜，舜、项、孔、阳智革形同，其故何耶？

人”的精神反而寄托在一般人的形体之中？自然也不会有一般人的精神寄托在“圣人”的形体之中。因此，尧有八彩的眉毛，舜有双瞳孔的眼睛，黄帝的前额象龙，皞陶的口形象马，这些都是身体外形的特殊；比干的心，七个孔窍并列，姜维的胆有拳头那样大，这些都是内部器官的特别。由此可见，“圣人”的特殊，常常和普通人不一样；“圣人”不仅在道德上超出众人，就在形体上也是与众不同的。所谓一般人和“圣人”形体一样的说法，我认为不妥当。

问：您说“圣人”的形体一定不同于一般人，那么请问阳货的相貌象孔子，项羽的眼睛象舜，舜、项羽、孔子、阳货，他们的才智不同而相貌相似，这是什么原故？

答曰：珉似玉而非玉，鸛类凤而非凤，物诚有之，人故宜尔。项、阳貌似而非实似，心器不均，虽貌无益也。

问曰：凡圣之殊，形器不一可也。圣人圆极，理无有二，而丘、旦殊姿，汤、文异状，神不系色，于此益明。

答曰：圣与圣同，同于心器，而形不必同也，犹马殊毛而齐逸，玉异色而均美。是以晋棘、楚和等价连城，骅、骝、騄、骠俱致千里。

答：珉象玉却不是玉，鸡象凤却不是凤，事物中确有这种现象，人类也不例外。项羽、阳货的相貌〔和舜、孔子〕相似，却不真相似，他们的内部器官不同，虽外形类似，也是枉然。

问：一般人和“圣人”有差别，而形体不一致，这是说得通的。“圣人”都是圆满的，照道理讲没有两样，但是孔子和周公的相貌不同，汤和文王的相貌也两样，因此更可以证明，精神不依赖于形体了。

答：“圣人”和“圣人”之所以相同，在于他们都有“圣人”的心器，但他们的形体不必相同。如同马的毛色不同却都可以是骏马，玉的色泽不同而都可以是美玉一样。因此，晋国的棘氏璧、楚国的

和氏璧都价值连城，骅、骝、騄、骠都能远行千里。

问曰：形神不二，既闻之矣。形谢神灭，理固宜然。敢问经云“为之宗庙，以鬼享之”，何谓也？

问：形体和精神不是两回事，已经领教了。形体衰亡精神也随着消灭，道理确也应当这样。请问古书上说：“为〔鬼神〕建立宗庙，鬼神飨受它”，这是什么意思呢？

答曰：圣人之教然也。所以从孝子之心而厉偷薄之意，神而明之，此之谓矣。

答：这是“圣人”的教化方法啊。目的在于顺从孝子的情感，并纠正偷惰和轻浮的倾向。所谓神而明之，就是这个意思了。

问曰：伯有被甲，彭生豕见，“坟”“索”著其事，宁是设教而已耶？^①

问：伯有的鬼披着甲，惊扰郑国，彭生的鬼化为野猪出现。在经典中写得清清楚楚，怎能认为这仅仅是利用

^① 按：《左传》昭公七年，郑国贵族伯有在内战中被杀，后来郑国的人民常常有人自相惊扰，有人喊“伯有来了”，于是全城的人，吓得乱跑。彭生事见《左传》桓公十八年及庄公八年彭生被杀事，书上记载彭生死后化为野猪出现。

神道来教化人们呢？

答曰：妖怪茫茫，或存或亡；强死者众，不皆为鬼，彭生、伯有何独能然？乍人乍豕，未必齐、郑之公子也。

答：奇怪的事情是渺茫的，或真或假；遭到凶死的太多了，没有听说都变成了鬼，为什么单单彭生、伯有就会变成了鬼呢？忽然是人，忽然又是猪，未必就是齐国的彭生，郑国的伯有公子啊。

问曰：《易》称“故知鬼神之情状，与天地相似而不违”，又曰“载鬼一车”，其义云何？

问：《周易》说：“因此认识鬼神的情况和天地相似而不违背”，又说“装满了一车鬼”，这些话的意义何在呢？

答曰：有禽焉，有兽焉，飞走之别也；有人焉，有鬼焉，幽明之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则吾未知也。

答：有〔的叫做〕禽，有〔的叫做〕兽，〔它们的〕区别是，〔前者〕能飞，〔后者〕能走；有〔的叫做〕人，有〔的叫做〕鬼，〔它们的〕区别是，〔前者〕显露，〔后者〕隐蔽。至于人死变成鬼，鬼消灭了又变成人，这是我无法理解的。

问曰：知此神灭，有何利用耶？

答曰：浮屠害政，桑门蠹俗，风惊雾起，驰荡不休。吾哀其弊，思拯其溺。夫竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮者何耶？良由厚我之情深，济物之意浅。是以圭撮涉于贫友，吝情动于颜色；千锺委于富僧，欢怀畅于容鬓。岂不以僧有多稔之期，友无遗秉之报；务施不关周急，归德必于在己，又惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，诱以虚诞之词，欣以兜率之乐；故舍逢掖，裘横衣，废俎豆，列饼钵^①；家家弃其亲爱，人人绝其嗣续。

问：认识了精神消灭的道理，有什么实际意义呢？

答：佛教对政治的危害，和尚对风俗的腐蚀，就象狂风迷雾一样，广泛地传播着。我痛心社会上这种弊端，想要挽救它的沉沦。人们宁可倾家荡产去求僧拜佛，但是不照顾亲戚，不怜惜穷困，这是什么原因呢？就是由于自私的打算过多，救人的意思太少。因此，送给穷朋友一把米，吝惜的情绪就流露在脸上；捐赠豪富的和尚上千石的粮食，就从内心到汗毛也感到舒畅。岂不是因为和尚有夸大的预偿的诺言（按：指和尚用布施可以进天堂的诺言），而穷朋友没有一升半斗的报答吗？帮助人，却不在于救人急难，做好事仅仅

^① 袈裟和瓶、钵都是和尚的衣服和用具，是从印度传来的，和当时中国民族习惯不一样。

至使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殫于土木，所以奸宄弗胜，颂声尚拥。惟此之故。其流莫已，其病无垠！

若知陶甄稟于自然，森罗均于独化，忽焉自有，恍尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性；小人甘其垄亩，君子保其恬素；

为了自私。〔佛教〕用渺茫的谎言迷惑人，用地狱的痛苦吓唬人，用夸大的言词引诱人，用天堂的快乐招引人。所以使得人们抛弃了儒者的服装，披上僧人的袈裟；废掉了传统的礼器，摆上了水瓶饭钵；家家骨肉分离；人人子嗣绝灭！以至于使得士兵丧失战斗力，官吏在机关中缺额；粮食被游手好闲的僧众吃光，财富被奢侈的寺院建筑耗尽！坏人充斥，不能禁止，却高颂“阿弥陀佛”！这都是佛教所造成的。它的源流不加遏止，它的祸害就没有边际。

如果能够认识到万物的生成是由于它自己的原因，复杂的现象完全是它自己在变化，忽然自己发生了，忽然自己消灭了。对它的发生既不能防止，对它的消灭也无

耕而食，食不可穷也，蚕而衣，衣不可尽也。下有余以奉其上，上无为以待其下，可以全生，可以养亲，可以为己，可以为人，可以匡国，可以霸君，用此道也。

须留恋。顺从着自然的法则，各人满足自己的本性：劳动者安于他们的田野，统治者保持他们的朴素。种了田然后吃饭，粮食是吃不完的；养了蚕然后制衣，衣服是穿不尽的。在下者把多余的产品奉养在上者；在上者以不干涉的态度对待在下者。这样，就可以保全生命，可以赡养父母，可以满足自己，可以满足大家，可以使国家安定，可以使君主称霸，都是由于这个原则啊！

(1956年)

关于《杜阳杂编》

佛教以南北朝及隋唐初期为最盛。唐代武宗于会昌五年（公元 845 年）下令消灭佛教，虽然后来的皇帝下令恢复，由于寺院经济遭到严重的打击，佛教从此便一蹶不振。《杜阳杂编》的作者根据他亲身经历，把长安一次迎佛骨的过程记录下来。通过这一记载，我们可以想见唐代佛教虽在会昌毁佛之后，遭到打击，它还拥有广大群众，迷信思想仍然深入人心。这里生动、具体地描绘了统治集团是怎样豪奢浪费为个人祈福，被压迫者为了祈求来生幸福，有的甚至不惜残毁肢体！知道了这些情况，我们再来看范缜《神灭论》所说的“浮屠害政，桑门蠹俗”，“竭财以赴僧，破产以趋佛”，就能理解他的战斗的积极意义，也更明白佛教对社会的危害作用了。今天的青年读者对古代佛教的传播情况、宗教生活以及宗教信仰者的精神状态，已相当隔膜，甚至完全不了解。这篇附录，就是提供一些关于唐代佛教宗教生活的一些感性知识的纪录材料的。

杜阳杂编

十四年^①春，诏大德僧数十辈，于凤翔法门寺迎佛骨。百官上疏谏，有言宪宗故事者。上^②曰：“但生得见，死而无恨也。”

遂以金银为宝刹，以珠玉为宝帐、香升，仍用孔雀毵毛饰其宝刹。小者高一丈，大者二丈。刻香檀为飞帘花槛瓦木阶砌之类，其上徧以金银复之。异一刹，则用夫数百。其宝帐香舆，不可胜纪。工巧辉焕，与日争丽。又悉珊瑚、玛瑙、真珠瑟瑟缀为幡幢。计用珍宝，则不啻百斛。其剪彩为幡为伞，约以万队。

四月八日，佛骨入长安。自开远门^③安福楼，夹道佛声振地。士女瞻礼，僧徒道从。上御安福寺，亲自顶礼，泣下霑臆。即召两街供奉僧，赐金帛各有差。仍〔命〕京师耆老，元和^④迎真体者，迎真身来，悉赐银椀锦彩。长安豪家，竞饰车服，鸾肩弥路。四方挈老扶幼，来观者莫不蔬素，以待恩福。时有军卒，断左臂于佛前，以手执之，一步一礼，血流洒地，至于肘行膝步，齧指截发〔者〕不可

① 唐懿宗十四年，为公元873年。

② 上，指懿宗皇帝。

③ 开远门，长安城西面有三个城门，开远门在最北面。

④ 元和（806—820年），唐宪宗年号。元和十四年（819年）自凤翔迎佛骨入禁中。

算数。又有僧以艾复顶上，谓之“炼顶”。火发，痛作，即掉其首呼叫。坊市少年擒之，不令动摇，而痛不可忍，乃号哭卧于道上，头顶焦烂，举止苍迫。凡见者无不大哂焉。

上迎佛骨入内，道场即设金花帐，温清床，龙麟之席，凤毛之褥，焚玉髓之香，荐琼膏之乳，皆九年诃陵国^①所贡献也。

初，迎佛骨，有诏令京城及畿甸于路傍垒土为香刹，或高一二丈，迨八九尺，悉以金翠饰之。京城之内，约及万数。是时妖言香刹摇动，有佛光庆云现路衢，说者迭相为异。又坊市豪家，相为无遮斋大会，通衢间结彩为楼阁台殿，或水银以为池，金玉以为树，竞聚僧徒，广设佛像，吹螺击钹，灯烛相继。又令小儿玉带金额白脚，呵唱于其间，恣为嬉戏。又结锦绣为小车，与以载歌舞。如是充于辇毂之下，而延寿里^②推为繁华之最。是岁秋七月，天子晏驾（识者以为物极为妖）。……

僖宗皇帝即位，诏归佛骨于法门。其道从威仪，十无其一，具体而已。然京城耆耄士女，争为送别，执手相谓曰：“六十年一度迎真身，不知再见复在何时！”即俯首于前，呜咽流涕。……

节录（历代小史卷二十五，明万历赵氏刊本） 苏鹗

① 诃陵国，“在南方海中洲上居，东与婆利、西与堕婆登、北与真腊接，南临大海”（《旧唐书》卷197）。

② 延寿里，位于长安北门，化门与芳林门之间，由北面数第五坊。

汉—唐佛教简明年表

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
东汉	明帝	永平	十	丁卯	67	据说佛教开始传入中国。
	桓帝	建和	元	丁亥	147	月氏国沙门支谶至雒（洛）阳，译《般舟三昧阿闍佛经》等二十一部。
	桓帝	建和	二	戊子	148	安息国沙门安世高等至雒阳译经。
	桓帝	永寿	九	乙未	155	帝于宫中立浮屠老子之祠。
	献帝	兴平	二	乙亥	195	下邳相笮融起佛祠，课人诵经、浴佛设斋，时会者五千余人。
魏	文帝	黄初	五	甲辰	224	月支国优婆塞支谦来雒（洛）阳受业于支亮。亮受业于支谶。世称“天下三博，无出三支”。
	明帝	正始	二	辛酉	241	时吴赤乌四年，康居沙门康僧会来吴。佛法最初传至吴以此始。
晋	武帝	太康	七	丙午	286	月支沙门竺法护至长安译《正法华经》。
	元帝	永昌	元	壬午	322	西竺沙门尸黎密（晋言吉友）至建康。丞相王导见之曰：“我辈人也”。一时名士皆造门结友。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
晋	成帝	咸康	六	庚子	340	庾冰辅政，议沙门对王者行跪拜礼。尚书何充等谏止，议不行。此夷夏之论交争之端。
	哀帝	兴宁	二	甲子	364	诏竺潜讲《般若》于宫中。潜辞还剡山，诏支遁相继讲法。
	废帝	太和	二	丁卯	367	支遁表求还山，诏建沃湖寺以居之。遁每讲多会宗遗文，为守文者所陋。谢安曰：“此九默之相马，略玄黄而取神骏也。”尝讲《维摩》于山阴。处士许询为都讲。支遁一义，四座莫不厌心，许送一难，众人莫不扞舞。
	孝武帝	太元	四	己卯	379	苻秦攻拔襄阳，获道安、习凿齿送长安。苻坚喜曰：“今破襄阳获士裁一人半。”一人谓道安，半人即习凿齿。
	孝武帝	太元	六	辛巳	381	慧远至庐山立龙泉精舍。慧远为道安之弟子。
	孝武帝	太元	十	乙酉	385	道安逝世。道安创僧律，制众经目录，精于戒行佛法，是晋代佛教的重要传播者。
	安帝	隆安	三	己亥	399	法显与同学慧景、道整、慧应、慧嵬等发自长安，西渡流沙，经印度求佛经。历时十五年，经三十余国。携回佛经多种，律藏及《阿含》的介绍传播，

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
晋						法显起过重要作用。归国后译佛经约百余万言。并记载旅途见闻为《佛国纪》，保存当时印度情况，有极重要的史料价值，受到世界史学家的重视。
	安帝 (后秦弘始三年)	隆安	五	辛丑	401	秦王灭凉，迎鸠摩罗什(秦言童寿)至长安，馆于逍遥园，开始译经。
	安帝	元兴	二	癸卯	403	慧远作《沙门不敬王者论》以论证佛教实际上是支持王者的。
	安帝	义熙	二	丙午	406	罗什译出《法华》等经。罽宾佛陀跋陀罗(觉贤)来长安，传小乘佛教。
	安帝	义熙	五	己酉	409	鸠摩罗什逝世，寿七十。什得印度龙树空宗之嫡传。旧译佛经，多滞文格义，传译失旨，多不与梵本相应。罗什译经，义皆圆通，众心偃伏。罗什在长安共译出《小品金剛般若》、《十住》、《法华》、《维摩》、《思益》、《首楞严》、《十诵律》、《成实论》、《中论》、《百论》、《十二门论》等，凡三百余卷。自什以后，中国有了比较系统的翻译的佛经。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
晋	安帝	义熙	十	甲寅	414	僧肇逝世(384—414年)。僧肇是中国南北朝时期最著名的佛教哲学理论家,是罗什的四大弟子之一。
	安帝	义熙	十二	丙辰	416	庐山慧远逝世(334—416年)。慧远尝著《法性论》有云:“至极以不变为性,得性以体极为宗。”罗什叹其未见经论,谥于理合。
宋	文帝	元嘉	八	辛未	431	宋帝诏求那跋摩赴京,问持斋不杀之义。对曰:“帝王所修,与匹夫异。出一嘉言,则士庶咸悦;布一善政则人神以和。刑不夭命,役不劳力。以此持斋,斋亦大矣。安在辍半日之食,全一禽之命?”
	文帝	元嘉	十一	甲戌	434	求那跋摩于南林寺,立戒坛为僧尼授戒,此为中国戒坛之始。道生卒。 道生公为鸠摩罗什门下四大弟子之一。立“善不受报”、“佛无净土”……诸义。又倡《涅槃经》“一阐提人皆能成佛”的学说,为守滞文句之徒所嫉。《涅槃》后分译出,众乃叹服(或曰元嘉九年)。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
宋	文帝	元嘉 (北魏太平真君六年)	二十二	乙酉	445	北魏太武征盩厔,至长安,见僧寺有兵仗。太武帝大怒,司徒崔浩与道士寇谦之劝太武尽诛沙门,毁经像寺院。佛教受到一次严重的打击。
	明帝	泰始	三	丁未	467	道士顾欢作《夷夏论》,从种族立场反对佛教。
齐	武帝	永明	七	己巳	489	僧伽跋摩于广州竹林寺译成《善见毗婆娑律》,自佛逝世后,弟子优波离即时结集律藏,以其年七月十五日夏安终了时,于众前以香花供养,于书后记一点。师师相传,年年不断。至齐永明七年共约九百七十五点。循此上推,知佛逝世当在周敬王三十五年,鲁哀公十年,公元前485年,较孔子早卒6年。
梁	武帝	天监	六	丁亥	507	无神论者范缜发表《神灭论》,与梁武帝为首的皇室贵族展开辩论。
	武帝 (魏永平二年)	天监	八	己丑	509	魏国洛阳除中国沙门以外,西域僧三千余人,延昌(512—514年)时郡州佛寺一万三千余所,僧至二百万。
	武帝 (魏熙平元年)	天监	十五	丙申	516	魏世宗宣武帝作瑶光寺未就,胡太后作永宁寺,又开凿伊阙,两工程皆壮丽奇伟。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
梁						菩提达摩至洛阳，见永宁寺建筑，叹未曾有。永宁寺于公元 533 年毁于雷火，大火三月不息。伊阙石像今仍存。
	武帝	天监	十七	戊戌	518	僧祐逝世，寿七十四。僧祐是梁代最博学的僧人有《出三藏记集》、《释伽谱》、《弘明集》等关于佛教史籍方面等著作。
	武帝	天监	十八	己亥	519	会稽沙门慧皎著《高僧传》，始汉永平，终于是岁。凡四百五十余载二百五十七人，附见者二百余人，分为十科，后之僧传永以为式。是研究佛教史的直接史料。
	武帝	普通	元	庚子	520	北魏明帝正光以后，约略计之，僧尼大众约二百万，佛寺三万余所。
	武帝	中大通	元	己酉	529	梁武帝到同泰寺，设四部无遮大会，并舍身（为寺院服役）。公卿以下以钱一亿万把武帝赎回。武帝当政期间，共三次舍身，三次被赎回。
	武帝	大同	六	庚申	540	北齐慧文禅师于河南与慧思禅师说三观口诀。
	元帝	承圣	元	壬申	552	真谛三藏以侯景之乱汎舶而归，大风飘还广州，译《起信》、《俱舍》诸论。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
陈	废帝	光大	二	戊子	568	慧思禅师入南岳，故称南岳大师，后被天台宗追认为天台二祖。
	宣帝	大建	五	癸巳	573	海东沙门玄光受《法华》于南岳慧思后归国演教，是为海东诸国传教之始。
	宣帝 (周建德三年)	大建	六	甲午	574	周武帝纳道士张宾之建议，废佛教。后三年（周建德六年，北齐承光二年）灭北齐，下诏曰：“六经儒教于世有宜，故须存立。佛教徒费民财，皆当毁灭”，僧尼并令还俗，籍三百万人并充军民，财产入官。时沙门靖嵩等三百人逃往南朝。
	宣帝	大建	九	丁酉	577	六月二十二日南岳慧思逝世。
隋	文帝	开皇	十一	辛亥	591	晋王杨广（即后来的隋炀帝）为扬州总管，迎智顓大师至镇，设千僧会，受菩萨戒。颢赐晋王法号总持。晋王尊颢为智者大师。
	文帝	开皇	十二	壬子	592	禅宗二祖慧可逝世，寿一百又七岁。
	文帝	开皇	十七	丁巳	597	天台智者大师逝世，寿六十七。以久住天台山，故称天台大师，开后来天台宗。翻经学士费长房进《开皇三宝录》十五卷。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
隋	文帝	仁寿	二	壬戌	602	玄奘法师生。
	炀帝	大业	二	丙寅	606	禅宗三祖僧粲逝世。
唐	太宗	贞观	三	己丑	629	玄奘上表请求出国赴印度求经，未允。八月私自越境西去。时玄奘三十岁。
	太宗	贞观	六	壬辰	632	诏终南山杜顺入见，赐号帝心。八月天台宗章安灌顶禅师逝世，寿七十二。灌顶是智者的弟子，智者讲法的笔记，多半是他整理编辑的。
	太宗	贞观	十二	戊戌	638	禅宗六祖惠能禅师生。
	太宗	贞观	十三	己亥	639	诏国子祭酒孔颖达、沙门慧净、道士蔡晃入弘文殿谈论三教。 十月杜顺和尚逝世于义善寺，后来被推奉为华严宗初祖。
	太宗	贞观	十九	乙巳	645	玄奘由印度还长安，诏就弘福寺同道宣等翻经。
	太宗	贞观	二十二	戊申	648	太宗为玄奘新译经制圣教序。太宗令玄奘翻道德经为梵文以遗西竺。玄奘辞曰：“佛老二教，其致大殊。安用佛言，用通老义。且老子立义肤浅，五竺观之适足见薄”。终不译。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	高宗	永徽	二	辛亥	651	九月禅宗四祖道信逝世于东山黄梅寺，寿七十二。
	高宗	永徽	四	癸丑	653	日本遣沙门道照入中国，从玄奘学。
	高宗	永徽	五	甲寅	654	特旨度沙门窥基为大僧，入大慈恩寺。窥基是玄奘的大弟子，他和玄奘同为法相宗的创始人。
	高宗	显庆	二	丁巳	657	道宣居西明寺作《续高僧传》，起梁天监迄唐贞观。
	高宗	显庆	三	戊午	658	诏沙门义褒道士黄颉等入宫谈论。 日本遣沙门智通来求大乘佛教。
	高宗	显庆	四	己未	659	诏僧道入合璧宫论议，法师会隐立“五蕴”义，神泰立“九断知”义。
	高宗	麟德	元	甲子	664	玄奘逝世。奘归国所翻经论七十四部，一千三百三十五卷，自罗什以后推为第一。师创立法相宗。弟子有窥基，圆测等。又著《大唐西域记》为研究七世纪印度历史的重要史料。经地下考古发掘证实，玄奘记录确实可信。
	高宗	乾封	二	丁卯	667	十月三日道宣于终南山逝世。宣学识渊博，著《唐高僧传》，是继慧皎《高僧传》后研究佛教史的重要资料。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	高宗	咸亨	二	辛未	671	沙门义净自南海附舶往印度求经。
	高宗	咸亨 (改上元元年)	五	甲戌	674	禅宗五祖弘忍逝世,寿七十四。
	高宗	仪凤	元	丙子	676	惠能至广州法性寺,印宗禅师为其落发,智光律师临坛为授满分戒。惠能翌年归韶州曹溪宝林寺。
	高宗	永隆	元	庚辰	680	沙门智运于洛阳龙门山龕石为佛像一万五千。
	高宗	永淳	元	壬午	682	十一月慈恩法师窥基逝世,寿五十一。基稟玄奘法师瑜伽师地唯识宗旨,著疏甚多,号“百部论主”,后世称法相宗为慈恩教。
	高宗	弘道	元	癸未	683	西明寺沙门道世(道宣之弟子)撰《法苑珠林》一百卷,分门类事,是佛教的一部资料、工具书。
	武后	垂拱	三	丁亥	687	天竺沙门地婆诃罗(日照)于仪凤初至长安译《密严》等经,至是共译十八部凡三十四卷。
	武后	天授	元	庚寅	690	昔后凉县无谿所译大方等大云经中有女主威伏天下的宗教预言。武则天即皇帝位,特表扬此经,以合符命。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	武后	天授	二	辛卯	691	三月诏释教在道教之上。诏曰：“朕先蒙金口之记，又承宝偈之文。大云阐奥，明王国之祯符；方等发扬（即《大云经》），显自在之丕业。虽实际如如，理忘于先后；而翘心恳恳，思展于勤诚。今后释教宜在道法之上，缙服处黄冠之前。”贞观十一年道士在僧尼之前之制不行。
	武后	证圣 (又改天册万岁)	元	乙未	695	以晋译六十卷《华严》未备，遣使往于阗国迎实义难陀与菩提流志重译。沙门复礼缀文，法藏笔受，弘景证义，成八十卷译本。
	武后	万岁登封 (又改万岁通天)	元	丙申	696	武则天遣使赐惠能水精钵、摩纳衣、白氍毹、香茶，敕韶州守臣安抚山门。 诏法藏于太原寺开华严宗旨，赐号贤首法师，华严宗又称贤首宗。
	武后	圣历	元	戊戌	698	五月义净三藏自印度还。义净三十七岁赴印度，经二十五年，历三十余国，携回梵本四百余部。译出佛经五十六部二百三十卷，著有《大唐西域求法高僧传》、《南海寄归内法传》，有史料价值。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	武后	圣历	二	己亥	699	十月敕法藏法师于佛授记寺讲新译《华严经》，至《华严世界品》，地皆震动。即日引对长生殿，敷宣玄义。指殿前金师子为譬，后豁然领解。封师为菩萨戒师。集其言曰《金师子章》。
	中宗	神龙	元	乙巳	705	诏惠能禅师入京，辞，不赴。令道观毁除化胡成佛之像，僧寺毁除老君之形，令两教不可互辱。
	睿宗	景云	二	辛亥	711	自贞观十一年诏供斋行立道士女冠宜在僧尼之前，经过了五十四年，至武后天授二年(691年)又有释教在道教之上的规定，又经过了二十年(睿宗景云二年)复敕僧道斋行并进，终唐一世，遂为定制。
	玄宗	先天	元	壬子	712	十一月华严宗法藏逝世，寿七十(643—712年)。
	玄宗	先天 (改开元)	二	癸丑	713	八月，禅宗惠能于新州国恩寺逝世(638—713年)。反葬韶州曹溪，世称禅宗六祖。
	玄宗	开元	四	丙辰	716	西天无畏三藏来中国，译出《毗卢遮那》等经，“密教一宗于兹为盛”。 日本国遣元昉入中国求法。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	玄宗	开元	七	己未	719	金刚智至广州,来京,敕居慈恩寺,传龙树瑜伽密教。 李通玄造《华严经论》,三年乃成。日食十枣柏叶饼一枚,世号枣柏大士。
	玄宗	开元	八	庚申	720	北天竺不空三藏循南海至京师,于慈恩寺受瑜伽法于金刚智。
	玄宗	开元	十四	丙寅	726	菩提流支逝世,谥一切遍知三藏。
	玄宗	开元	十八	庚午	730	天台宗左溪玄明为荆溪湛然说《止观法门》。 西京崇福寺沙门智升进《开元释教录》二十卷,以五千四十八卷为定数,附入大藏。这是唐代编制精详的一部佛教全书的目录。
	玄宗	开元	二十	壬申	732	金刚智三藏亡,谥灌顶国师。弟子不空三藏奉遗教复返天竺求法及经论五百余部。
	玄宗	开元	二十三	乙亥	735	无畏三藏逝世。
	玄宗	开元	二十四	丙子	736	吴道玄,字道子,妙穷丹青,大略宗张僧繇。玄宗召入供奉,于景公寺画地狱变,都人咸观,皆惧罪修善。两市屠沽不售。
	玄宗	开元	二十八	庚辰	740	禅宗吉州青源行思禅师逝世。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	玄宗	天宝	十二	癸巳	753	日本国沙门荣睿、普照至扬州,奉其主命,以僧伽黎十领施中国高行律师,鉴真(688—763年)受其衣。鉴真认为日本国主信奉佛教,有传法机缘,遂至日本传戒法。日本律教自此始。
	肃宗	至德	元	丙申	756	正月范阳节度使安禄山起兵叛乱。肃宗在灵武以军需不足,宰相裴冕请鬻僧道度牒谓之“香水钱”,荷泽神会最积极卖力。
	代宗	大历	三	戊申	768	诏南阳慧忠入宫,号称国师。代宗正便殿,指宦者鱼朝恩谓师曰:“朝恩亦解佛法”。朝恩进问师曰:“何谓无明?从何而起?”师曰:“衰相现前,奴才也解问佛法!”朝恩大怒。师曰:“此即是无明,无明从此起。” 诏径山法钦禅师入见,待以师礼,赐号国一禅师。 天台宗荆溪湛然于天台佛陇为道邃说《止观法门》。
	代宗	大历	九	甲寅	774	不空三藏告病,诏加开府仪同三司,封肃国公,食邑三千户,及逝世,赠司空,谥大辩正广智三藏。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	德宗	建中	三	壬戌	782	翰林学士梁肃学天台教于荆溪湛然，以《止观》文义弘博，览者费日，乃删定为六卷行于世。 吏部郎中李华尝从荆溪湛然学止观。湛然为述止观大意一篇，时士大夫同学于荆溪者极多。
	德宗	贞元	四	戊辰	788	禅宗江西马祖道一逝世。道一得法于南岳怀让。其后有临济、沩仰诸宗，风行天下。
	德宗	贞元	六	庚午	790	正月南岳石头希迁师逝世。希迁得法于青原行思，其后分为三家：五传而为洞山，七传而为云门，九传而为法眼。
	德宗	贞元	八	壬申	792	径山道钦禅师逝世，寿七十九。
	德宗	贞元	十二	丙子	796	于内殿集诸禅师详定传法旁正。四月诞节，御麟德殿，敕给事中徐岱等与沙门覃延道士葛参成讲论三教。 翌年敕沙门端甫入内殿与儒道论议。
	德宗	贞元	二十	甲申	804	日本国遣使者来华，其学者橘免势、沙门空海入中国学秘密教于不空弟子慧果。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	顺宗	永贞	元	乙酉	805	日本国沙门最澄来学天台教于道邃法师，尽写一宗论疏以归。
	宪宗	元和	二	丁亥	807	河中府沙门慧琳撰《一切经音义》一百三卷。
	宪宗	元和	五	庚寅	810	华严宗澄观为帝讲华严法界议。
	宪宗	元和	九	甲午	814	百丈怀海禅师逝世。
	宪宗	元和	十	乙未	815	南海经略使马总上疏请谥曹溪六祖救谥大鉴禅师，柳宗元为撰碑文。
	宪宗	元和	十四	己亥	819	正月敕迎风翔法门寺佛骨入禁中，敬礼三日，历送京城十寺。王公士庶瞻礼施舍，百姓土庶磨炼顶灼肤以为供养，刑部侍郎韩愈上表谏，贬潮州刺史。
	穆宗	长庆	二	壬寅	822	中书舍人白居易知杭州，往问道于乌窠禅师。师曰诸恶莫作众善奉行。居易曰：“三岁孩儿也怎么道。”师曰：“三岁孩儿虽道得，八十老翁行不得。”
	文宗	大和	元	丁未	827	十月诞节诏秘书监白居易、安国寺义林、上清宫道士杨弘元于麟德殿讲论三教。

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	文宗	大和	八	甲寅	834	禅宗池州南泉普愿禅师逝世。 禅宗洋州药山惟俨禅师逝世。
	文宗	大和	九	乙卯	835	八月诏华严宗沙门宗密入内殿问佛法，赐紫方服。
	文宗	开成	五	庚申	840	正月华严宗圭峰宗密逝世，宰相裴休撰文。
	武宗	会昌	五	乙丑	845	正月道士赵归真请与释氏辩论。诏僧道会辩于麟德殿。归真荐引罗浮邓元超等谋毁佛法。 四月诏检校天下寺院僧尼数。 五月敕两都左右街留寺四所，僧各三十人。天下诸郡各留一寺，上寺二十人，中寺十人，下寺五人。 八月敕诸寺立期毁拆，括天下寺四千六百所、兰若四万所寺材以葺廊驿，金银像以付度支，铁像以铸农器，铜像钟磬以铸钱。收良田数千万亩，奴婢十五万人。僧尼归俗者二十六万五百人。穆护火拔并勒还俗凡二千余人。宰相李德裕率百官上表称赞。
宣宗	大中	七	癸酉	853	禅宗潭州沩山灵祐逝世，谥大圆禅师。沩山灵祐与仰山慧寂是禅宗“沩仰宗”的创始人。	

(续)

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐	宣宗	大中	九	乙亥	855	禅宗洪州黄檗希运逝世，谥断际禅师。
	懿宗	咸通	六	乙酉	865	禅宗朗州德山宣鉴逝世，谥见性禅师。
	懿宗	咸通	七	丙戌	866	禅宗临济义玄逝世，谥慧照禅师，他是禅宗“临济宗”的开创人。
	懿宗	咸通	十	己丑	869	禅宗瑞州洞山良价逝世，谥悟本禅师。
	懿宗	咸通	十四	癸巳	873	皇帝下令于凤翔法门寺迎佛骨。四月八日，佛骨入长安。车马骈阗，举国若狂。
	僖宗	乾符	二	乙未	875	黄巢起义。
	僖宗	中和	元	辛丑	881	黄巢起义军攻克长安。
	昭宗	大顺	二	辛亥	891	禅宗袁州仰山慧寂逝世。
	昭宗	乾宁	四	丁巳	897	禅宗赵州观音院从谗逝世。
	昭宗	天复	二	壬戌	902	禅宗洪州云居道膺逝世，谥弘觉。
(五代) 梁	太祖	开平	二	戊辰	908	禅宗抚州曹山本寂逝世，师得法于洞山，这一流派世称“曹洞宗”。 禅宗韶州云门文偃聚徒千人，汉主刘氏召问法要，师得法于雪峰，号“云门宗”。
						二月禅宗雪峰义存逝世。 十一月禅宗玄沙师备逝世。
周	世宗	显德	四	丁巳	957	七月禅宗金陵清凉文益逝世(初，南唐后主待以师礼)，谥“大法眼”，这一流派学者称为“法眼宗”。

后 记

这里收集了 1955 年到 1962 年发表的关于佛教思想的论文七篇，其中《南朝晋宋间佛教“般若”、“涅槃”学说的政治作用》一文是汤用彤先生和我合写的，征得汤先生同意，也收集在这里。

佛教典籍浩繁，又有它自己的一套宗教哲学术语，它的道理虽然谈不上怎么深奥，但它以艰深文其浅陋，自古号称难治。佛教宗教哲学坚决与唯物主义为敌，为了论证现实世界剥削制度的“合理”，它挖空心思，讲了一些歪道理。由于佛教唯心主义宗教哲学讲得比较精致，体系也比较庞杂，确也使一些唯心主义者为之心折，俘虏了一些人。

这里收集的这几篇文章，是“略论”性质的，只是对某一宗派的思想评论了它的主要方面，今后还要继续对它进行系统的批判。马克思的指示，是我们研究宗教史的原则：

“宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。”

“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。”

“彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”（《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第453页）

这些文章不是一时写的，其中有不少的重复。这次付印前，对于重复部分作了一些必要删节，对于已经发现的一些错误也作了一些改正。希望能得到读者的指教，以便进一步改正。

有些篇，不算论文，仅供参考，作为附录。

作者

1962年国庆节

再版附言

这个论文集（原名《汉—唐中国佛教思想论集》，1963年三联书店出版）出版后，得到读者及同志们的鼓励和帮助，提出了不少宝贵意见。借此再版的机会，对书中某些错误和不妥当的地方进行了改正。《从佛教经典的翻译看上层建筑与基础的关系》一文是1964年写成的，现在也收在这里，一并请读者指正。

作者

1972年国庆节