

漢—唐中國  
佛教思想論集

任繼愈著

生活·讀書·新知三聯书店

# 汉—唐中国 佛教思想論集

任继愈著

生活·讀書·新知三聯书店  
一九六三年·北京

汉—唐中国佛教思想述集

任继愈著

生活·读书·新知三联书店出版

(北京朝阳门大街32号)

北京市书刊出版业营业许可证出字第 56 号

北京印刷厂印刷 新华书店发行

\*

开本 850×1168毫米  $\frac{1}{32}$  · 印张 8 · 字数 180,000

1963年10月第 1 版

1963年10月北京第 1 次印刷

印数 0,001—3,050 定价(七)1.05 元

统一书号 2002·176

## 目 录

汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展 .....	1
南朝晋宋间佛教“般若”、“涅槃”学說的政治作用 .....	18
天台宗哲学思想略論 .....	38
华严宗哲学思想略論 .....	69
禅宗哲学思想略論 .....	100
〔附〕論胡适在禅宗史研究中的謬誤 .....	133
法相宗哲学思想略論 .....	155
附 录	
关于《物不迁論》(附今譯) .....	193
关于《不真空論》(附今譯) .....	206
关于《神灭論》(附今譯) .....	219
关于《杜阳杂編》(节录) .....	236
汉—唐佛教簡明年表 .....	239
后 記 .....	249

# 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

佛教的創始人是悉達多 (Siddhārtha 旧譯作瞿曇)，族姓为乔达摩 (Gautama)，相传为淨饭王太子，生于迦毗罗卫 (Kapilavastu) (現在尼泊尔王国境内)，他一生活在印度北部、中部恒河流域一带。释迦牟尼 (Sākyamuni) 是佛教徒对他的尊号。关于他的生卒年，我們剝除宗教的无稽傳說，大致可推定卒年为公元前480—490之間。在公元后489年(南朝齐武帝永明7年)中国譯出《善見毗婆沙律》，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，于书后記一点，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(魯哀公10年，公元前485年)，較中国的孔子早死6年<sup>①</sup>。还有一个說法，据錫兰的記載，阿育王灌頂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，相当于中国周敬王37年。据各种佛書記載，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<sup>②</sup>。

① 見隋費長房：《历代三宝記》卷1。

② 湯用彤：《印度哲学史略》，中华书局1960年版，第59頁。

佛教在印度开始传播时期，正是印度奴隶制比較发达的时期。印度封建化的过渡时期比較长，从公元前1世紀到公元后6世紀，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記載，这些記載有互相出入的地方，因而有人认为有几种說法不一致，断定汉明帝时佛教沒有传入中国。但是我們从当时整个佛教传布的形势，中国和当时西域諸国的交通，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、七十年之間是不成問題的，开始传入当在东汉初年<sup>①</sup>。

## （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貴族地主阶级少数人物中有些影响，而在广大人民群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，史书說他“誦黃老之微言，尚浮屠（即佛的音譯）之仁祠”（《后汉书》卷七十二《楚王英传》）。祠即修建祠坛以祭祀，后人不了解汉代的祠祀的意义，如司馬光《通鑑》，作“尚浮屠之仁慈”，只从句法結構上来推測，以“微言”与“仁慈”对文，这是錯的。这里是說，刘英把黄老的学說和佛（浮屠）的学說等量齐观。到了桓帝（公元147—167）时期，宫中設华盖以祠浮图老子。当时他的鋪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）襄楷上书說：

① 参考湯用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第二、三、四章，中华书局1955年版。

“又聞宮中立黃老浮屠之祠。此道清虛，貴尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罰过理。既乖其道，岂获其祚哉？”

襄楷认为“此道清虛”，这是說佛教和黃老的清靜无为的思想都是主张清虛的。他看来，桓帝“既乖其道”（与佛道二教的清虛无为之道不合），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，他們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。主要是为了滿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。<sup>①</sup> 佛教在广大群众中还没有引起注意，在哲学理論上也没有表现出它独特的思想体系。南齐尚书王俭說“汉魏佛法未兴，不見其記传”，王俭是当时博学的学者，他这里說的不見其記传是正史上沒有专文記載，并不是所有文献都沒有記載这回事。据佛经翻譯史的記錄，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年間譯经者有12人<sup>②</sup>，譯出佛经（包括佛教教律等一切著作）共292部，合395卷。汉朝譯出的这些佛教经典，到了唐朝开元間，还保存有97部131卷，有195部264卷缺。曹魏从文帝黃初元年（公元220年）到元帝咸熙2年（公元265年）46年間，譯者5人，譯经12部18卷。其中4部5卷存，8部13卷缺。<sup>③</sup>

东汉末年，牟子《理惑論》<sup>④</sup> 第20章中說：

- 
- ① 后赵石勒时，王度上书說汉代“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、严佛調等〕魏承汉制，亦循前軌”。見《高僧傳》卷10，《竺佛圖澄傳》。
  - ② 譯经人数，是指的譯經的主要負責人，即“譯主”。当时实际参加者，連同文字加工的助手，人数是相当多的。
  - ③ 見《开元釋教录》卷1，这里所說的“存”、“缺”，都是斷自唐开元間，下仿此。
  - ④ 《理惑論》牟融作，全书共37章，是較早的記載佛教宗教原理的书，近人疑其伪。据近人考证，此书可信，本文从湯用彤說。

“昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前。欣然悦之。明日博問群臣，此为何神？有通人傅毅曰：臣聞天竺有得道者，号之曰‘佛’，飞行虛空，身有日光，殆将其神也”。<sup>①</sup>修炼成神，白日飞升，这本来是汉代神仙方士道术的传统的迷信說法。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說法，释迦牟尼在鹿野苑初次說法，就从分析物质世界变灭无常入手，提出四諦，十二緣生的宗教学說。教人不要相信有无常不变的事物，更不用說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，他們說：

“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，专务清淨。其精者号为沙門。沙門者，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，故所貴行善修道，以炼精神而已，以至无为而得为佛也。佛身长一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，变化无方，无所不入，故能通百物而大濟群生。……”

“有经数十万，以虛无为宗，苞罗精粗，无所不統，善为宏闊胜大之言，所求在一体之内，而所明在視听之外，世俗之人以为虛誕，然归于玄微深远，难得而測。故王公大人，覩死生报应之际，莫不瞿然自失。”<sup>②</sup>

在牟子《理惑論》中也有类似的記載：

“佛者謚号也，犹名三皇‘神’，五帝‘圣’也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言，覺也。悅惚变化，分身散體，或存

① 《弘明集》，四部丛刊本，卷1。

② 袁宏《后漢紀》。

或亡。能小能大，能圓能方。能老能少，能隱能彰。踏火不燒，履刃不傷。在污不染，在禍無殃。欲行則飛，坐則揚光。故号為佛也。”<sup>①</sup>

可見汉代人所理解的佛教，可以說就是道術。佛能飛騰變化，“能隱能彰”，“履刃不傷”，“欲行則飛”，不死，不傷，變化無方，無所不入。和《莊子》书中所說的“神人”、“至人”入水不溺，入火不熱，長生久視的本領差不多。佛是“道德之元祖，神明之宗緒”；它的宗教理論主張“息意去欲，而欲歸于無為”，“專務清淨”。漢代人所理解的佛教理論與當時社會上流傳的黃老之學沒有什麼差別。

汉代傳譯的《四十二章經》是佛經最早中譯本，今天已無從與原文查對，這部書嚴格說來與其說它是“譯”的，不如說它是“編譯”，或“改寫”的更恰當一些。古人早已指出過“與《太易》、《老》、《庄》相表里”，這種看法與實際情況是符合的。這部書不是漢人偽造的，但編譯者用當時中國黃老之學和道術的理論去理解它，因此它不可避免地塗上了漢代道術思想和黃老思想的色彩。只有“因果報應”之說是印度傳入的，而不是中國固有的。但漢人對佛教因果報應的理解，也不符合印度佛教的本來的意義。印度佛教的因果報應，是从业（行為）引起的果的內在聯繫講因果報應的，而漢代當時流行的宗教迷信則認為“祭祀者必有福，不祭祀者必有禍”<sup>②</sup>，有鬼神可以降禍福于人世，和佛教的反對鬼神的因果報應說迥不相同。

汉代，《四十二章經》以外，佛經翻譯有以安息國的安世高<sup>③</sup>為代表的外國僧人介紹了佛教小乘一切有部毗曇學和禪定的理論。

---

① 《弘明集》，四部叢刊本，卷1。

② 王充：《論衡·祀義篇》。

③ 《高僧傳》卷1。

譯出的有《安般守意經》、《陰持入經》、《人本欲生經》、《大十二門經》、《小十二門經》、《道地經》等。安玄、嚴佛調等也相繼介紹了這一方面的佛教思想。又有以月支國的支婆迦讖<sup>①</sup>為代表的外國僧人介紹了《道行般若波羅蜜經》、《無量清淨平等覺經》（按：即《大阿彌陀經》）、《般舟三昧經》等；這一派佛教徒還有竺佛朔、支亮、支謙、支曜等人。他們開始介紹了佛教大乘中觀學派的理論（即大乘空宗）。但是，安世高等介紹過來的佛教小乘一切有部的毗曇學和支婆迦讖等大乘空宗的般若學都沒有在當時發生影響。社會上所認識的佛教不過是成神學道的道術。一直到三國時，

“魏境雖有佛法，而道風訛替，亦有眾僧未稟飯戒。正以剪落殊俗耳。設復齋忏，事法祠祀。”<sup>②</sup>

《高僧傳》作者慧皎用後來僧眾的清規戒律來衡量漢代的僧人，當然認為不合佛教的標準，所以說“道風訛替”。事實上當時的出家人也只能過着中國的道術之士的宗教生活；說不上“訛替”。他指出“設復齋忏，事法祠祀”，倒是完全真實的，因為當時中國人士理解的佛教確是祠祀的一種。

佛教在印度先有小乘，然後有大乘。無論小乘和大乘，都是在它當時印度的社會歷史條件下產生的。它是印度的上層建築，為印度的奴隸主階級和印度的封建地主階級服務的。他們的一切有部毗曇學和般若空宗的理論是用来麻醉印度廣大人民，消滅他們的反抗意志的思想武器。當時中國的情況和印度不同。東漢以來，豪強地主占統治地位，土地兼并日益嚴重。農民革命的時機尚未成熟。封建貴族統治者為了進一步加強剝削，長期統治，他們妄想學得長生的方術，或者取媚于鬼神，為子孫祈福。他們一方面過着荒淫無耻的生活，一方面又在宮庭營造黃老浮圖之祠。三國時笮

① 《高僧傳》卷1。

② 《曇柯迦羅傳》、《高僧傳》卷1。

融是一个貪暴残忍的地方官吏，他却是个虔誠的佛教信奉者。史書記載：

“笮融者，丹楊人，初聚众数百，往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城運漕，遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮圖祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重，下為重樓閣道，可容三千余人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前后至者五千余戶。每浴佛，多設酒飯，布席于路，經數十里，民人來觀及就食且萬人。費以巨億計”。<sup>①</sup>

从以上的事例中可以看出當時佛教傳入中國後，中國當時宗教占統治勢力的祠祀。佛教也被改造為祠祀的一種。封建軍閥把殺戮劫掠來的財物用於布施，為個人祈福。他們不懂得佛教的理論。無論佛教的大乘、小乘理論，在當時並沒有被人們接受。

### （三）魏晉南北朝時期佛教與中國 哲學唯心主義的結合

東漢後期，階級矛盾日趨尖銳，終於爆發了全國性的農民大起義——黃巾起義。這一偉大的革命運動震撼了東漢封建帝國的基礎。在全國地主武裝殘酷鎮壓下，農民起義失敗了，成千上萬的農民遭到地主武裝的殺戮。農民起義失敗後，階級力量對比形勢有了改變。農民對封建地主的人身依附關係加強了，各地豪強地主集中了地方的軍權、財權，形成軍閥割據的局面。經過連年混戰、兼并，最後成為分立的三個國家。農民被束縛在固定的土地上。當時各地豪強地主控制了大批的農民，出現了塢堡經濟。曹魏的屯田制用軍事編制把農民束縛在固定的土地上，西晉的剝削比曹

<sup>①</sup> 《吳書·劉繇傳》，《三國志》中華書局1959年版，卷49，第1185頁。

魏时期更加严重，剥削的对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。<sup>①</sup> 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了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<sup>②</sup>，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，仰望茫茫的蒼天，希望在那里找到救星。”<sup>③</sup>  
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

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。

③ 《斯大林全集》第6卷，人民出版社1956年版，第43页。

的人，宗教教导他們要在人間行善，廉价地為他們整個剝削生活辯護，廉价地售給他們享受天国幸福的門票。”<sup>①</sup>

列寧和斯大林指出了宗教滋生、傳播的根本原因。佛教在中國的進一步傳播也是這樣的。它們在農民起義失敗後，才得到廣大的信徒的。農民起義前中國已有了道教，農民利用道教作為起義的組織形式。起義失敗後，道教也同樣有所發展。這都說明宗教的發展必須要有它的社會條件，脫離了使它發展的社會條件，就不起作用。

這時佛教的經典有千卷的翻譯，但在哲學界引起注意、發生影響的是大乘空宗的“般若”學。

般若學說是佛教大乘的宗教哲學，它是印度小乘佛教進一步向徹底唯心主義的發展。這種學說用否定的思辯方法（所謂負的方法）以論證現實世界虛幻不實。它不但認為一切物質現象和精神現象是虛幻不實的，連關於物質現象或精神現象的某些原則、原理的確切性，也認為是虛幻的。這一派的學說介紹到中國後，當時的中國學者和僧眾並沒有完全按照印度原來的般若空宗的理論去理解它，而是用魏晉玄學唯心主義的觀點去迎接般若學說的。如當時的佛教重要領袖道安、慧遠等人，就是用王弼、何晏等人“貴無”學派的思想體系去解釋般若的。他們把般若理解為玄學唯心主義學派的“以無為本”。因此，道安一派的般若學被認為是“本無宗”。道安自己說，以前翻經，是西方來華僧人帶來什麼經就翻什麼經，“隨天竺沙門所持來經，遇而便出”，但翻譯的經中以大乘空宗的最多，原因是“以斯邦人老莊教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也”<sup>②</sup>。

當時中國佛教徒認為般若學的基本涵義是闡明“本無”的原

① 《列寧全集》第10卷，人民出版社1958年版，第62頁。

② 《鳴泰耶序》。

理，“无在无化之先，空为众形之始。”<sup>①</sup>道安对于佛教般若原理的描述有：

“其为像也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辯之者几矣。恍忽无形，求矣漭乎其难测，圣人有以見因华可以成实，覩末可以达本，乃为布不言之教，陈无轍之軌。”<sup>②</sup>

又說：

“寄息，故有六阶之差；寓骸，故有四級之別。阶差者，損之又損之，以至于无为；級別者，忘之又忘之，以至于无欲也。”<sup>③</sup>

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，便就讲說。尝有客听讲，难实相义，往往复移时，弥增疑昧。远乃昧引《庄子》义为連类，于惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”<sup>④</sup>

① 《曇济传》，《名僧传抄》引。

② 道安：《道地经序》《出三藏記集》卷10。

③ 同上卷6。

④ 《慧远传》，《高僧传》卷6。

道安反对“格义”（用中国流行的非佛教的哲学名詞、概念去比附解释佛教哲学的名詞、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哲学思想，所以他的学派得到上层統治者的大力支持，并扩大了佛教的影响。

南北朝时期門閥士族的力量有了进一步的发展。他們世世代代掌握政治、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，并不靠他們的能力，而是靠他們的門第出身。門閥士族占有巩固的統治地位，尽管改朝換代，但是它們不会倒，他們占有广大的田园，有的跨州、連县。

社会上长期存在着极严重的不平等。南朝孙恩、田流等农民起义的領袖曾领导农民以革命行动企图打破这种不平等。这时佛教从維护門閥士族地主阶级的立場来解释这一不平等的現象。中国固有的儒家封建观念，一貫宣揚被統治者要无条件地为統治者效忠，宣传“貧而无怨”，“富而不驕”，“生死有命，富貴在天”。这些話对于要求改变現状的受苦受难的人民大众來說，是消极的解释、安撫。它沒有正面地解释社会上为什么有不平等的現象。涅槃佛性學說所讲的是人死后能不能成佛的問題。成佛，当然是騙人的假話。我們用不着回答可能或不可能。因为“佛”的天国本来是虛构出来的精神世界。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，这个真切的願望可不是假的。这个不切实际的幻想是实际現實生活的深刻反映。当时佛教关于成佛的可能和成佛的途径有各种不同的說法。有人以为成佛要累世修行，积累功德。安世高的小乘禪法就是这样主张的。有人主张可以逐渐修行，到了一定的阶段，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，只要一经頓悟，即可成佛。

他們引经据典地辯論、宣揚这个实际不存在的謊言，正如馬克

思說的，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。”<sup>①</sup>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們現實的、充滿了矛盾、痛苦、压迫的社会完全相反。这个世界的特点是“常、乐、我、淨”，只有快乐，沒有痛苦。他們出售“平等”的廉价佛国入門券，这种精神王国的“平等”正是为了加强、巩固現實社会的不平等。他們宣称，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”平列起来，按照佛教的說法，飢餓的人餓得难受，有痛苦；那些吃得过飽，胃里油腻过多的人，也有痛苦。抬轎子的人肩肿背駝，有痛苦；坐轎子的人，坐久了腰背酸痛，也有痛苦。不論什么阶级，貧民和貴族，都有痛苦。这就是他們一切人皆苦的邏輯！他們故意把現實社会的压迫者和被压迫者都說成是一样的痛苦，故意把幸福和痛苦說得无足轻重。他們說目前的一切苦乐都不过是暂时的，可以完全不必計較它，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，宣传涅槃佛性学說、主张頓悟成佛的竺道生得到社会的普遍重視，与它的現實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

由于佛教的理論对門閥士族有用、有利，自然得到統治阶级的大力支持。寺院经济在南北朝有所发展。僧侶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。

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第218頁。

有了自己的寺院经济、庙产，必需保持它。于是发生了庙产继承权的问题。佛教徒也发生了像世俗地主封建宗法的传法的父子关系。这样，一个庙的师父讲的哲学理论，传给他的弟子，不能传给另外学派的弟子。南北朝时，有了寺院独立的经济，但还不是每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。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。<sup>①</sup>

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昌盛的一个阶段。

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，他们总结了经验，对人民的利益做了让步，与民休息。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

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

的骸骨堆上建立的。在哲学上表現为不管人民死活、专作抽象思維的清談，有为大臣专政找理論的王弼，有为当权派門閥士族的腐化享乐思想进行辯护的郭象，有在政治斗争中悲观厌世的頹廢派——《列子·楊朱篇》。这些流派更多地反映了統治集团内部的政治矛盾和思想矛盾。

唐王朝的統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“賦繁役重，官吏貪求，飢寒切身，故不暇顧廉耻耳”<sup>①</sup>。他們懂得对待农民的起义，光用镇压是不行的。在政治、经济方面，統治者放松了一些，而思想意识上不但沒有放松，反而加强了。唐代对儒、释、道三教都很重視。遇到国家重要的庆典、节日，经常詔三教讲論于殿庭，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”<sup>②</sup>，但是他还是拉攏利用新从印度回国的僧人玄奘，調用国家的人力物力支持，帮助他翻譯佛经，到处建寺、度僧。

唐朝的几个主要宗派的建立、发展，与当时統治者支持有关。在統治者大力支持下，出了不少有學問的和尚，建立了几派不同的学术体系。

唐朝地主阶级的历史任务在于消灭南北朝以来的門閥士族的残余势力。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、吸收他們中間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，一般說来，比过去南北朝时簡易、易懂。当时各家各派都在不同的角度論证成佛的可能，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，在隋末唐初是個久悬未决的大問題。唐玄奘西行求法，在印度十五年（路上用了二年共十

<sup>①</sup> 《資治通鑑》卷192，古籍出版社1956年版，第6026頁。

<sup>②</sup> 《貶蕭瑀手詔》，《全唐文》卷8。

七年)就是为了解决这个問題。最后，算是解决了；他的結論是当世，死后就可以成佛。这里，各派为了扩大影响，爭取更多的宗教俘虏，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。有所謂“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門票中最廉价的了，这一派就是禅宗。

\* \* \*

东汉到隋唐，将近一千年的漫长的时期，我們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說的。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譯和介紹，應該不会被“誤解”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發揮，甚至在印度佛教学說中很少有根据的一些宗派(如天台、华严，特別是禅宗)。

如果說这是規律，我們應該說这就是历史唯物主义的基础决定上层建筑的規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組成部分。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論的論证以达到信仰的目的。它中間的邏輯分析、辯证法观点也相当丰富。作为思想資料的仓库，还大有可以发掘之处。比如佛教一开始，就用分析感觉、概念、物质属性来論证他的宗教唯心主义体系，它的論证的方法有些地方也很精致。佛教哲学比起古代的

中国和欧洲来，在这一方面是讲得比較充分的。当然它是从唯心主义的立場来讲的。通过对佛教唯心主义的批判，促进了中国唯物主义的深化。它起了反面教員的作用。

(2)佛教起源于印度，但发展是在中国，佛教的許多理論、學派是結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，对于中国哲学史中間（魏、晋、南北朝、隋、唐）近八百年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論经常并肩前进，与唯心主义、宗教迷信思想作斗争。中国古代唯物主义正是在这种斗争中成长起来的。为了正确地闡明中国唯物主义、无神論思想的发展，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，从論证方法到論据，有許多与西方現代資产阶级唯心主义相似或相同之处。回顾一下一两千年前他們用过的手法，对于批判現代資产阶级唯心主义会有启发。有些現代資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。有些所謂“新”体系，并不是什么新貨色。

(5)有些副产品，佛教的文学、艺术、音乐、邏輯(因名)，可以扩大知识領域。

(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。我們从佛教的輸入和传播，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，生搬硬套的外来学說(如法相宗)即使得到統治者一度大力支持，仍旧生不了根，終归枯萎。

(1962年)

## 南朝晉宋間佛教“般若”、 “涅槃”學說的政治作用

任何宗教的滋長、蔓延都有它的社會基礎，誰也不能強把“神”的意志灌輸到人民群眾的頭腦中去。十八世紀的法國啟蒙運動者非常簡單地肯定說，“宗教是由于傻子和騙子相遇中產生的”。這只是看到了統治階級使用宗教以麻醉尚未覺醒的人民群眾這一方面，他們沒有指出宗教產生的社會根源。

在階級社會里每一時代的宗教在實際上都是為它當時的統治階級服務的。剝削者與被剝削者、壓迫者與被壓迫者儘管“平等地”站在“佛”（或“上帝”）的面前，而“佛”（或“上帝”）對他們的待遇却是不平等的。這種觀念上的“平等”正是為了加強鞏固現實社會的不平等。

南朝佛教以它的特殊的思想面貌出現在中國思想界。它曾以唯物論的敵人的立場堅決反對過唯物論的思想；它曾嚴重地影響到隋唐以後的佛教和理學思想的內容；作為封建統治階級使用的宗教觀念形態，它曾與儒家封建倫理思想密切結合，滲透到人民群眾中，在較長時期內成為人民群眾思想生活中的組成部分，因此，我們必須對它給以足夠的注意。本文只涉及晉宋間佛教思想中的兩個問題，正如本文的題目中所規定的。

### （一）佛教在南朝的滋長和蔓延

佛教本是外來的宗教，東漢時，被當時的貴族認作方術的一種

而信奉它。<sup>①</sup> 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”<sup>②</sup>。

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，不見其記传。”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。<sup>③</sup> 直到西晋倾覆，北方中国在石勒等统治的时期才出现大批的僧人，这些僧人得享受免役的待遇。<sup>④</sup> 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形式，所以佛教在中国的危害性，主要

① 王充的《论衡》反对当时流行的鬼神迷信，曾指摘“信黄老之微言，尚浮屠（即佛教）之仁祠。”《明帝詔》的楚王英。他只指摘楚王英有祠祀求福的迷信行为，而没有指出佛教的理论对于楚王英的作用。佛教初入中国时，中国人把它当作方术中的一种，造祠求福，佛只是西方的“圣人”。这些迷信佛教的“信士”是以对中国的旧宗教的眼光来迎接这个外来宗教的。

② 《竺佛图澄传》，《高僧传》金陵刻经处版（下同），卷10。

③ 《高僧传》卷5。

④ “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。

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<sup>①</sup>，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”相比拟，当时地主阶级的学者既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。像东晋时，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”<sup>②</sup>，又说：“如今合内外之道以弘教之情，则知理会之必同”。<sup>③</sup> 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

① 如六家，七宗。

② 《与刘遗民书》，《广弘明集》四部丛刊本，卷27。

③ 《三报论》，《弘明集》四部丛刊本，卷5。

合，正是說明佛教的宗教思想与儒家的封建伦理思想的結合。這是东晋佛教滋长蔓延的第一阶段。

晋、宋以来南朝的豪門士族经过几代的剝削的积累，他們在经济、政治以及其他方面拥有极强大的力量。他們更进一步封固山澤，强行土地兼并，門閥制度日益强化，阶级压迫更加严重。这时人們不免要追問：阶级有高下，門第有貴賤，人性是否也有高下貴賤？門第貴賤，既然是命定，圣賢才智是否也出于天生？这些問題虽是先秦两汉以来的旧問題，人們早已怀疑过善人何以有天貧，恶人何以有长寿的道理。但在南朝阶级对立趋向两极化的情况下，富者、貴者几乎已不可能貧賤；貧者、賤者也几乎不可能富貴。这一問題的提出，就特別有它的現實意义。而这时《涅槃經》已开始流传，从佛教的立場，来解释这一問題，是封建地主阶级所最需要的，也是“及时”的。因此，“涅槃佛性”的問題，成为晋、宋时代佛教的宗教哲学的中心問題。于是由“般若”学轉到“涅槃”学，这一轉变，是佛教滋长蔓延的第二阶段。

齐、梁时代，南朝的封建統治阶级更加腐化、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結合。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內容。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組織者释道安，在襄陽讲经时，师生三百多人的生活要靠大官僚的捐助来維持，<sup>①</sup> 有許多名僧讲

① 《雅量篇》，《世說新語》（中），中华书局1962年影宋本，第32頁；及《高僧傳》卷5，載道安答习齒齒贈米事。

经都要靠貴族的供养。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。土地多半由帝王及貴族捐助来的。梁武帝时曾强买王导的子孙王騫的田八十頃捐赠佛寺<sup>①</sup>。因为他强买的是江南头等的豪門士族的田产，史书上特别記下来，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問題。他們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，有的开赌博場，有的当医生給人看病，有的招搖撞騙，有的看相算命，有的交結权貴，有的放高利貸。（《弘明集》晋释道恒釋駁論：“今觀沙門……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；或占相孤虛，妄論吉凶；或詭道假权，要射时意；或聚畜委积，頤养有余；或指掌空談，坐食百姓”。）

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。晋代名僧翻譯家和旅行家法显，未出国前，曾与同学数十人参加寺院的割稻的劳动。<sup>②</sup>

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，也还经营高利貸、招納佃客，与当时一般豪門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。宋代已有許多貲累数百万的僧人，<sup>③</sup> 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”（沒有出家的为

① 《南史》卷22。

② 《法显传》，《高僧传》卷3；及《出三藏記集》卷15。

③ 《王僧达传》，《宋书》卷75：“吳郡西台寺多富沙門，僧达求須，不称意，乃遺主簿顧顥率門徒劫寺內沙門法臨，得数百万。”

寺僧服役的男人）。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豪门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。<sup>①</sup>

佛教广泛流行以后，一般人民往往“竭财以赴僧，破产以趋佛”<sup>②</sup>。寺院经济已达到巩固的地步，人民群众的“卖儿贴妇钱”<sup>③</sup>，和帝王舍身佛寺赎身钱都源源不绝地向佛寺輸送。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計寺院经济的力量。实际上，佛教寺院经济的力量还远远赶不上根深柢固的豪门士族的经济力量。僧侶，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的依赖性。道安早已说过，“不依国主则法事难立”<sup>④</sup>。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。

① 《甄法崇传》，《南史》卷70。附“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 《虞惠传》，《南史》卷70。

④ 《道安传》，《高僧传》卷5。

南朝佛教始終是封建統治階級使用的工具。历史上曾有过个别的僧人参加一些政治活动，如慧琳<sup>①</sup>被称为“黑衣宰相”，尼姑妙音权倾中外，“門有車馬日百余乘”。<sup>②</sup>但佛教并不能像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。道教也是中国封建統治階級压迫人民的工具。佛教与道教曾有过长期的斗争，双方互相爭取国君，爭取群众，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。这种矛盾首先表現在土地占有和劳力占有关系上面。但“僧”、“俗”地主之間的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，馬上遭到封建統治者的“剖斷之虐”和“鞭顏皴面而斬”的鎮压，佛教徒立刻屈服了。

南朝佛教最初以玄学的附庸資格出現，而玄学本身就是儒家的封建伦理思想的另一种表現方式。也可以說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，也正說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談、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組織，

---

① 《慧琳传》《高僧传》卷7，及《宋书》文帝紀。

② 《比丘尼传》卷1。

而由于学派分歧，沒有全国統一的組織，虽有些分散的小的学派组织，但不严密。它是在共同讲說辯論某些佛教問題的关系下維持着的。当时的佛教還沒有形成宗派的条件。

在不同的时期，南朝佛教有不同的宗教学說作为它的宣传的重点。这些学說都是在原則上不违背儒家的封建伦理觀点下，并配合这一觀点为封建統治阶级的政治及思想統治的要求的。

南朝的佛教，不同于欧洲中古时期具有絕對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說世袭的佛教。

### (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。<sup>①</sup> 它替当前的統治阶级的利益服务，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問題上，思維与存在的問題，精神与物质的問題，提出了“本”、“末”的說法。它形而上学的企图割裂客观世界，把具体的感官所及的客观世界的变化，新事物的不断出現，事物之間的相互关联，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、无关重要的現象。与“末”相对待的另一概念，他們叫做“本”，“本”是超乎現象的，非感官所及的，抽象的、“永恒的真理”。“本”又叫做“宗”，因为他們把抽象的“本”奉作一切的主宰。“本”，又叫做“极”，因为他們企图在客观世界以外，寻找所謂最后不变的最高标准。“本”又叫做

<sup>①</sup> 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。

“无”，因为他们认为有所謂最后、最高的看不見的无形无象的精神实体。

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像后来中国哲学家惯用的“体用”的范畴，但“体用”的基本含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”

(不过問社會政治問題)的理論，忠誠地為世間的封建統治階級服務。它實際上是用退出政治來參加政治的。

《般若經》本是印度佛教中一個學派所收集的一部大叢書。其中的各部分，在魏晉以後，有許多不同的譯本。其基本意義都是企圖證明客觀世界為虛幻的，是不真實的。當時佛教既建立在玄學理論的基礎上，因此，佛教中流行的有關“般若”的學說，實際上都是有意地發展玄學的觀點<sup>①</sup>，“般若”學派中的“六家七宗”乃是東晉時代玄學家的流派在佛教思想中的反映。就其基本觀點來分，只有三派：一是“本無”派，二是“即色”派，三是“心無”派。其余各家都可分別屬於這三派。所謂“本無”、“即色”這些派別，都是指的他們對於佛教《般若經》所謂“空”的意義所作出的不同的解釋而說的。

《般若經》從客觀唯心主義的觀點企圖否認精神作用及自然現象的真實性<sup>②</sup>。東晉時般若學派中像“即色”派只顧到曲解自然現象的“不真實”這一意義，而忽略了作為客觀唯心主義的“般若”學派的基本任務在於描繪一個抽象的本體世界，引導人們出家；像“本無”派只強調了抽象真理的“真實性”，而忽略了如何曲解物質世界變化現象這一事實；像“心無”派只注重否認精神作用，有肯定物質世界的存在的傾向。<sup>③</sup>在佛教徒看來，認為最後一派（心無）只否認精神作用是不夠的，這還不足以建立宗教的陣地，所以有些佛教徒認為這是喪失了唯心主義的宗教立場，認為這是“邪說”非“破之”不可。當時的佛教徒為了保持宗教的徹底唯心主義，為了歪曲現實，他們不惜用最大的力量來向這一派鬥爭。<sup>④</sup>

① 參看道安的《道行經序》、《合放光贊略解序》以及僧叡、僧肇諸人所作經序。

② 各種不同的般若經，總的精神都是宣揚一切物質現象和精神現象都是虛幻不真實的，按它的實質來說，是屬於客觀唯心論的哲學流派的。

③ 支愍度的“心無”又有唯物主義的傾向。

④ 《竺法汰傳》，《高僧傳》卷5。

在物质世界客觀存在这个事实的面前，佛教“般若”学派的歪曲理論不得不陷入左右支絀的狼狽境地，他們自己的陣營內部的步調显得很混乱。針對这些佛教思想中的混乱現象，佛教中的唯心主义首領之一僧肇提出了他的彻底的、佛教“般若”学派的客觀唯心主义的主张——“物不迁論”和“不真空論”。

僧肇<sup>①</sup>是鳩摩罗什的弟子，他的活动范围在北方关中(陝西)一带，但他的学說的影响，以及他的著作中所抨击的佛教中的各派學說是南方的。当时南方与北方的佛教徒往来很頻繁，思想學說有极多交流的机会。約在弘始十年(408)夏末，道生南归，把僧肇的著作帶給刘遗民，遺民轉給慧远，曾使慧远叹为“未尝有”；僧肇的學說曾通过当时南方最有名的和尚慧远而得到传布。公元409年他和刘遺民有往回答，并且把所注的《維摩經》贈刘遺民。罗什死后不久，关中大乱，关中的佛教學說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觀来否认客觀物质世界的真实性。他們明知道事物的客觀存在决不是简单地不承认，或裝作不看見就能发生驅人的作用的，因此他們說出了一套歪理。

僧肇在他的《不真空論》一文中集中地宣揚他这种荒謬的說法。他說，世界上的万物虽然看起来是多种多样的，有差別的，但这种差別不过是一种虛假的現象，而不是事物本身就有差別。〔《不真空論》：“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”。〕

他們以詭辯的方式，先肯定世界上有种种千差万别的現象，但他們却說，世界的实际情况和这些現象完全不同。現象不过是“幻相”。僧肇曾說，并不是說世界上沒有現象，而是說任何現象都不

① 《高僧傳》卷 7。

反映客觀真实。〔《不真空論》：“如此則非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故經云：色（按：色即物质）之性（按：性即本质）空，非色敗空。”“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。”〕。

僧肇利用佛教空宗一貫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、反对发展的說法，从而替他的超世間，永恆不变的神学理論找根据。他毫不顾事实地硬說世界上沒有发展，沒有新的东西产生，<sup>①</sup>“真实”的世界只能存在于現實世界的时间之外。正如他在《不真空論》中玩弄“有”“无”的概念的手法一样，他在《物不迁論》中同样使用非动非靜、又动又靜的玩弄概念的手法，利用动与靜的相互依賴的对立的关系，作出詭辯式的結論，說动也不是动，靜也不是靜。在表面上暫不正面反对事物有变化，<sup>②</sup>而实际上，他恰恰要把世界說成沒有发展变化。<sup>③</sup>他从否认事物有发展变化，企图达到他否认客觀世界的真实性的目的。

佛教“般若”的學說帮助僧肇避开了玄学家只从概念上，紛爭“有”或“无”的种种說法，他建立了违反科学、脱离实践的客觀唯心主义的觀点。他摆脱了玄学的束縛，为了更便于宣揚佛教出世的宗教世界觀。他們說：世界本来是假的，又何必对这个假的世界坚持什么分別呢？真理是有的，但是在这个世界以內找不到，必須到另外的世界去找，当前的一切現象都是假的。佛教的“般若”學以这样的“理論”来使人們避开一切具有现实性的斗争，从而在客觀

① 《放光般若》：“法无去來，无动静”。

② 《物不迁論》：“尋夫不动之作，豈釋動以求靜，必求靜于諸動。必求靜于諸動，故虽動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不离動。然則动静未始異，而惑者不同。”

③ 《物不迁論》：“旋嵐偃嶽而常靜，江河竟注而不流，野馬飄鼓而不動，日月历天而不周。”

上巩固了当时封建統治阶级的利益。照他們的見解，現實世界既是“假号不真”，在政治上，勢必把人民引向脱离現實斗争的戰場，向精神世界去寻求解脱。这乃是当时的封建統治阶级需要佛教这样做的。佛教“般若”學說正是这样，以“慈悲”众生的姿态向一切企图正視現實的人展开思想攻势。

#### (四)門閥制度强化、严重的阶级压迫 制度下“涅槃”佛性學說的流行

西晋政权虽然操在豪門士族的手中，但并没有完全切断寒門上进的道路，<sup>①</sup>东晋初年，門第壁垒还不致过于森严，<sup>②</sup>东晋末年，門閥的界限就趋于絕對化。西晋时还有人指摘“九品选举”太重門第，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門閥“原則”的人，称赞那些完全按門第来决定官职高低清浊的吏部尚书。門第的界限极严格，成为社会上的风气。<sup>③</sup>

区别“士”“庶”是南朝用人的原則，这是地主阶级内部的区别，一般平民与士庶更有云泥之隔。統治者与被統治者的上下之序，从当时的地主阶级观点看来，那是“天经地义”，不能混淆。統治集團内部的士与士、庶与庶之間也有等級。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<sup>④</sup>。按照族譜作为选举人才的标准，这是南朝晋、宋以后門閥制度的

① 石苞从車夫提拔为功曹，見《晋书》卷33。李含从亭长升为別駕，見《晋书》卷60。

② 賀循曾提拔僕人楊方为太守，見《晋书》卷68；汝南周浚娶寒門之女，見《晋书》卷61。

③ 《王球传》，《南史》卷23。宋文帝令王球跟殷景仁做朋友，王球拒絕說：“士庶区别，国之章也。臣不敢奉詔”。帝改容謝之。

④ 同是卿鄉王氏，門第有高低。《沈文季传》，《南齐书》卷44：尚书令王晏尝戏沈文季为“吳兴僕射”，文季答曰：“卿鄉執法似不出卿門”。

特征。<sup>①</sup>

南朝也有寒族出身的皇帝和他的亲信<sup>②</sup>，皇帝是在豪門士族的拥戴下，出来替豪門士族办事的。豪門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門庶族。

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貴寿考？人们所遭受的痛苦是否有解脱的日子？这时佛教的理論从反动的立場来回答这一問題。

佛教为了模糊人民反压迫的意志，它替封建統治者歪曲地解答了当时人压迫人这一不平等的事实。他們宣称真正的平等和幸福在地上根本不存在。佛教有意地把剥削者的苦和被剥削者的苦平列起来。他們說，被剥削者固然有飢寒貧困的痛苦，而剥削者过分的飽暖富貴也有他的煩惱，不論富貴或貧賤的人都有痛苦。

佛教更进而把現實社会上所能发生的痛苦和幸福說成无足轻重。他們把西方“极乐世界”的幸福渲染得千百倍于現實世界的幸福，又把“地獄”的痛苦描繪得比現實世界可能遭到的痛苦夸大到千百倍。他們告訴人們，当前所受的苦难和无数曠劫的长期苦难相比，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”佛性学說是佛教宗教哲学中的客觀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》也有許多不同的

① 《南史》卷72《賈希鑑传》：“先是譜学未有名家……希鑑三世传学，凡十八州士族譜。合百帙，七百余卷……建元初，希鑑迁长水校尉，僧人王泰宝买袭鄉鄰譜。尚书令王晏以启明帝，希鑑坐被收，当极法”。一个修譜专家由于出卖王氏的族譜，竟因此犯了死罪，可見宋以后門閥制度成了当时封建貴族的政治地位和社会地位的唯一保障。

② 宋孝武帝时的戴法兴，集尚之，南齐时有紀僧真，茹法亮，梁有朱异。

譯本在中国流传。)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現象相反。

佛教廉价地預售給人們走进极乐世界的入門券。这就是南朝佛教的“涅槃”佛性学說的实际意义。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”的宗教学說。

儒家的封建伦理观念,教人替統治阶级效忠、尽死、“貧而无怨”、“富而不驕”。对于不平等的社会問題,他們不敢回答,并避免回答。他們只能說些“求仁而得仁”,“不怨天,不尤人”这些消极安慰的空話。

佛教恰好对于儒家伦理观念中所不敢触到的問題,作了詳尽的补充。这些补充,对于緩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帮忙作用。

南朝的門閥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,都要由家族出身和門第决定。不但在社会地位上由貧賤到富貴不能有所改变,即使在精神領域內,想做一个合乎封建統治阶级要求的“圣人”也办不到。孟子时也曾說过“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得到的問題,圣人与普通人有根本差异的問題,都反映了当时阶级压迫的事实在封建伦理学說方面的表現。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”的說法,正是对于一切被压迫阶层的人們的鴉片烟。它使那些痛苦的人們,相信在另外的世界中有所謂公道,它教人們放弃现世的斗争,忍耐地等待着。

南朝“涅槃”佛性的学說和爭論,虽然有不少派別,但归根到底,他們所爭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;这本来是一个虛构的問題,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問題。因为宗教問題，不是别的，只是世間的力量采取了超世間的形态。“成佛”是假的，我們用不着回答可能，或不可能。但是摆脱苦难，向往幸福，这是人民的願望，这个真切的願望却不是假的。佛教就在晦暗不明和解釋不清的問題的蔭蔽下，發揮着它在政治上的反动作用。当时对于成佛有各种不同的說法。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，像安世高以来的小乘禪法就是这样主张的；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，像支道林、道安等就是这样主张的；又有一派主张只要頓悟，真正充分体会佛說的道理，即可以成佛，像竺道生等就是这样主张的。这些說法，都是毫无意义的佛教內部的爭吵，这里不去为他們分疏。

替封建統治阶级服务的佛教，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”（“淨戒波罗蜜多”）；用捐助大量財产給寺院的方法，也可以“成佛”（“布施波罗蜜多”）；此外还有所謂“精进波罗蜜多”、“靜慮波罗蜜多”、“般若波罗蜜多”等方法。他們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銷毀人們反抗压迫、不满現實的意志，企图使人民在希望“成佛”的幻想前面，在“天国”的門前受尽一切敲骨取髓的剝削，使他們变成溫馴的，毫无“危害性”的忠实的奴隶。

馬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。馬克思曾指出过欧洲的宗教，“基督教的社会原則曾为古代奴隶制进行过辯护，也曾把中世紀的农奴制吹得天花乱墜”，宗教既然教人“把国教顧問答应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辯护”。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們贖罪的考验”。宗教“頌揚怯懦、自卑、自甘屈辱、順从馴服，总之，頌揚愚民的各种特点，……”<sup>①</sup>

六卷《泥洹》（“泥洹”即“涅槃”另一音譯）譯于东晋义熙十三年（公元417年）。这部佛经譯出后解决了“一切众生皆有佛性”的問題，正式說出众生有成佛的可能性。《泥洹经》比般若空宗的理論更能表現出佛教的宗教特点，因为它更加明确地划分了現實世界和“极乐世界”的界限，也更加肯定了佛教极乐世界和現實世界完全相反。把現實世界中阶级压迫所造成的痛苦，曲解为“无常”、“无我”、“苦”、“染汚”。他們企图使人仍相信社会上的不合理是现实世界的本质，从而虛构出所謂“常”、“乐”、“我”、“淨”的永恆世界。

人人都有佛性，都能成佛的理論，本来不是南朝时才开始知道的道理，也不是在《泥洹经》翻譯后才有的理論，像早期的《維摩》、《法华》以及一部分小乘经典，都已透露了这种思想。<sup>②</sup>在阶级压迫极端严重的南朝，对社会上的不平等現象和由这种不平等現象給人民造成的痛苦，統治者力图寻找一种有效的欺騙性的理論給以解释。恰在这时，《泥洹经》有了譯本。于是“佛性”問題，获得急轉直下新的解决。因此，与其說《泥洹经》解决了“佛性”問題，勿宁說晋宋初的封建統治阶级有此需要，《泥洹经》及时地起了它的作用。“佛性”問題本身就是一个假的問題。但通过这个問題反映出当时阶级压迫的严重，也反映了被侮辱和被損害的广大人民要求擺脫苦难的真誠願望。南朝的統治者在儒家封建伦理学說的武

① 馬克思：《萊茵观察家的共产主义》，《馬克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第218頁。

② 見道生：《法华经疏》及《維摩注》。

庫中所找不到的宗教武器，却在佛教中找到了。一方面宣布所有的人（不論階級和种族、門第）在佛法面前一律平等；另一方面又力图在現實世界內保持当时极端不平等的階級压迫的現状。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。

当时最有名的佛性論者，首推竺道生。竺道生为了發揮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學說的深刻的政治作用。道生的學說首先与当时一切皆空的“般若”學表面上不相容，反而与汉以来以中国人相信的神明不灭的旧义相似。<sup>①</sup>这样，等于肯定了个人的灵魂是最后的真實，而否定了作为最后永恆真理的化身——佛的至高无上的地位。道生从佛教唯心主义的立場，反复說明佛性是“本性”、是“理”、是“自然”、是“本有”。

“一闡提人皆得成佛”这是道生进一步提出的又一个为封建統治阶级所欣賞的宗教口号。

“一闡提”人，按照佛教的意义，是善性灭尽的人，不可救药的人。<sup>②</sup>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滿足人們在現實世界所不能达到目的的要求。<sup>③</sup>他“孤明先发”，提出了“一闡提人皆得成佛”的學說。后来北凉曇无讖所譯的四十卷《涅槃經》传到南方，证明道生的話是有根据的。我們已很清楚，問題并不在于他的學說是否有佛经的根据。一切宗教体系本身就

① 僧叡：《維摩經序》。

② 焉語为 Iccantika (即作惡多端，貪求欲乐，不悔改的人)。《泥洹經》：“一闡提者”，“病卽請佛世尊所不能治，何以故？各世死尸，医不能治”，“闡提如燒焦之種，已钻之核，即使有无上甘雨，犹亦不生”。“如一闡提，懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛。若成佛者，无有是處”。

③ 《出三藏記集》卷15，《高僧傳》卷7。道生叹曰：“象以尽意，得意則象忘，言以詮理，入理則言息。自經典东流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣”。

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。我們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“学說”正是他們所需要的。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門票”，統治阶级是非常欢迎的。

此外，根据“涅槃”的学說，道生又發揮了“頓悟成佛”的宗教理論。这种学說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統治阶级，世世代代都是不劳而获的，“頓悟”可以成佛，既省时又省力，頗为适合那些寄生虫的阶级性格，所以他們非常欢迎这个学說。对于过着地狱般的被压迫阶级來說，他們亟欲摆脱現世的痛苦，“頓悟”既然不要累世修行，也是他們乐于接受的，于是道生这一派的“涅槃”佛性的学說得到很快的发展。

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。由于中印两国文化的交流扩大了中国人的眼界。不可否认，中印两大民族的文化交流、跟佛教在中国的广泛传播有分不开的关系。佛教的著作中也带来了印度的“邏輯”（因明）和一些比較細致的分析方法。从而帮助了中国說理的散文进一步的发展。这些功績，都有它的历史的意义，我們一点也不願抹煞它，相反地，我們今天也还要肯定它。但是作为唯心主义体系的佛教的宗教哲学，它是荒謬的，无论在当时和現在，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。本文并不在全面地評价佛教在中国文化上的作用和价值；而是在于指出南朝晋宋間佛教宗教哲学如何配合当时統治阶级的需要，而起着它的反动作用。

(1955年)

# 天台宗哲学思想略論

## (一)

天台一宗，渊源于北齐、南陈，創于隋，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論加以評述。虽然也讲到它的历史的发展，但不是写天台宗史。

据佛教历史的記載，天台宗的传授关系是：

龙树……慧文——慧思(515—577)——智顥(531—597)  
——灌頂(561—632)——智威(？—680)——慧威——玄  
朗(673—754)——湛然(711—782)——道邃——广修——物  
外——元琇(唐末)……義寂……

这个传法世系，勉强拉上印度的龙树，当然沒有根据，其余的世系是可信的。其中只有慧思、智顥、湛然三人較为重要。其余諸人，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。他們讲說佛经，有的在印度有根据，也有的是他們杜撰的。印度佛教名詞的原意他們讲錯了的也很多。他們的目的不过是借題發揮，犹如儒者托古改制。根据天台宗以了解印度佛教哲学，必然会搞錯，因为他們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須区别开，除

法相宗原封搬运印度的一套煩瑣經院哲学外，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。

天台宗的开创人智顗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。智顗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。非直舍生之类无所归依，抑恐妙法之门更来謗讟，宜相劝勉，以同朕心。”<sup>①</sup>

新王朝的统治者深悉智顗的政治活动的才能。这一封信既有鼓励，又有威吓。智顗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，智顗即和他深相结纳，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。

---

① 《国清百录》卷2，录隋文帝给智顗的信。

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。唐朝的統治者們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，所以唐朝規定他們的政策时，首先要重視农民的問題。在政治上，他們对农民做出一定的让步，这就是历史上所謂唐朝的盛世(如貞觀之治)的由来。在政治上对农民的让步，只能說明新王朝的統治者領教过农民的厉害，却不能认为他們放松了对农民的統治。唐太宗对农民革命有过較深刻的体会，他“又尝謂侍臣曰：君依于国，国依于民。刻民以奉君，犹割肉以充腹，腹飽而身毙，君富而国亡。故人君之患，不自外来，常由身出。夫欲盛則費广，費广則賦重，賦重則民愁，民愁則國危，國危則君喪矣。朕常以此思之，故不敢纵欲也”。<sup>①</sup> 唐初对付农民的办法，是比较重視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《貶蕭瑀手詔》中說：“至于佛教，非意所遵。虽有国之常经，固弊俗之虛术。何則？求其道者未验福于将来，修其教者翻受殃于既往。……报施之征，何其繆也”。<sup>②</sup> 但唐太宗却大力发展佛教，优礼僧人，并下詔度僧、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，常詔三教(儒、释、道)在宫廷中讲論，这里可以看出唐代統治者从历史上积累了一些思想統治的经验，他們深知宗教与封建伦理道德互相配合的用处。中国历史上的“农民的起义和农民的战争，才是历史发展的真正动力”<sup>③</sup>。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說的兴亡。上层建筑产生于基础，而反轉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。

① 《資治通鑑》卷192，古籍出版社1956年版，第6026頁。

② 《全唐文》卷8。

③ 《毛澤东选集》第2卷，人民出版社1952年第2版，第619頁。

## (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，影响最深远的，天台宗仅次于禅宗。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《成实論》、《三論》（《中論》、《百論》、《十二門論》）、《地論》（《十地經論》）、《華嚴》、《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，說中国佛教中有什么“成实宗”、“俱舍宗”等等，是与事实不符的。其实，《成实論》是小乘后期的著作，它标志着向大乘空宗轉化的过程。这部书里包括了佛教許多基本哲学范畴。因此，《成实論》就成了佛教徒初学必讀的佛教手册。《俱舍論》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。如天台宗的創始人智顥建立寺院的同时，就由皇帝指定一个县的稅收的一半作为他的寺院經費。陈宣帝太建九年[577]曾命令“割始丰县調以充众費。……天台县改名为乐安”。<sup>①</sup>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，在政治上占統治地位的是身分性的地主阶级——門閥士族。他們在政治上经济上享有特权，占有广大的土

---

<sup>①</sup> 《唐高僧传》卷21（据金陵刻经处版，下同）及《佛祖統紀》卷37。

地、山澤，并有极高的社会地位和政治地位。他們不必凭借任何的本領，只凭他們的家族、門第出身、封建文化教养，就騎在人民头上作威作福。

佛教寺院集团是当时的僧侶地主阶级，它的剥削方式和政治特权同門閥士族一样，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，二百余年間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，供他們驅使，从事生产。寺院占有的劳动者，可以不再負担皇帝（即国家）的劳役征調，也不再向国家交納租稅。这些被剥削者在宗教迷信的宣传蠱惑下，往往甘心受寺院的剥削，他們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，已不再像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現得特別强烈。甚至为了“传法”的关系，寺院内部的倾軋表現为对抗性的矛盾。如南岳慧思有好几次几乎被毒死（見慧思《誓願文》及《唐高僧傳》卷21），禅宗的惠能在从弘忍处得到传法的衣鉢后，也几乎送了性命（見《六祖法宝坛经》的《行由品》）。像这样的事例还很多，事实可能有所渲染、夸大，但宗派之間为了爭正統、爭廟产的继承权而引起激烈的内部斗争，是完全可能的。僧侶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。证諸中外宗教史，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說成是学术渊源的师承关系，显然是不妥当的。隋唐时期各宗派之間的斗争，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

上层建筑的宗教理論也各有它的特点。

南朝的佛教配合唯心主义玄学清談，为門閥士族特权制度服务。例如，当时般若學說即与当时門閥士族的貴无學說相联系；涅槃佛性學說即公然为当时的門閥士族的世襲特权作辩护；南朝的神不灭學說，实即宣传宗教有神有鬼論，乃是为当时的封建宗法制度、血緣关系找“理論根据”。<sup>①</sup> 当时僧众中有许多人对儒家的《礼記》《喪服》极感兴趣，并有不少这方面的著作。儒生与佛教徒沆瀣一气，是当时的普遍現象。

南朝与北朝的社会发展的情况不同，学风各异。北朝的学风比較单纯、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“清通簡要”，齐梁以后則尚經論的讲說，以博学強記相夸飾。无论晋宋以前或齐梁以后，都是偏重佛教理論的探寻，与北方佛教偏重戒律、禅定的宗教实践的学风有很大的差別。如果对这一現象进一步加以分析，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，经常处于兵荒馬乱的战争中，北方少数民族的貴族奴隶主把他們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，一部分带着他們的部曲、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，为了保存他們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銳的时候，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

<sup>①</sup> 参看梁武帝《立神明成佛義記》，《弘明集》卷9，及《敕下答神灾論》，《弘明集》卷10。

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。北方佛教也具有遵守佛教经典的指示，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)时的佛陀扇多<sup>①</sup>和他的弟子们慧光、道房。此后有道房的继承者僧稠<sup>②</sup>、天竺僧勒那漫提<sup>③</sup>和他的弟子僧达、僧实。被后来佛教推崇为禅宗初祖的菩提达磨<sup>④</sup>和他的弟子慧可、道育、道正、信行<sup>⑤</sup>，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单的，就在这种简单的禅法中，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。）<sup>⑥</sup>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”。<sup>⑦</sup>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“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

① 《唐高僧传》卷19。

② 同上卷19。

③ 同上卷33。

④ 同上卷19。

⑤ 同上卷20。

⑥ 同上卷19。

⑦ 同上卷19。

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，它說明七世紀到九世紀时期中国经济、政治在各方面都取得新的成就。它順應历史的要求，結束了南北朝以来长期分裂的局面。

与隋唐帝国的政治統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，各方面都結束了南北朝长期独立对峙的情况，融合了南北特点，形成了南北統一新的上层建筑，为隋唐帝国的統一的政治要求服务。佛教也不例外，結束了南北朝长期相沿的南北学风，形成了新的学风。

因此，隋唐佛教既攝取南朝佛教的重讲說的学风，从哲理方面闡揚封建制度的永恒性；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納入奴化教育的封建規范之内。隋唐时期的地主阶级建成他們的封建大帝国，他們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，一方面有他們的哲学理論体系，一方面又有自己的一套禅定方法（即觀法）。如华严宗的“一真法界觀”，禅宗的“見性成佛”；天台宗的“一心三觀”，都是佛教中的出世理論与宗教实践相結合的学說。当时理論上的一代大师如唐玄奘，在印度曾与外道辯論，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（宗教理論）并重的学风籠罩下，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訓練。显庆二年，他在《請入少林寺习禅并翻譯佛经》的奏章里提到：“……斷伏煩惱，必定慧相資。如車二輪，闕一不可。至如研味經論，慧學也；依林宴坐，定學也。玄奘少來頗得專精教義，唯于四禪九定，未暇安心。今願托慮禪門，澄心定水。制情猿之

逸躁，繁意馬之奔馳。……”<sup>①</sup>

禅定应与理論并重，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說，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論特別加以強調，完全是南北佛教学风汇合的結果，它与印度的关系不大。

智顥創立天台宗，正式提出止觀不可偏废，并作为这一宗派的最高修养原則。天台宗的宗教实践到处貫串着止觀并重的精神：

“泥洹（按：泥洹梵語作Nirvāna，旧譯作泥洹，新譯作涅槃）之法，入乃多途，論其急要不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心识之善資，觀則策发神解之妙术；止是禪定之勝因，觀是智慧之由借。”<sup>②</sup>

为什么要止觀并重，天台宗的智顥也做了解释：

“若人成就定（止）、慧（觀）二法，当知此之二法，如車之双輪，鳥之双翼，若偏修习，即墮邪倒。……故經云：聲聞之人，定力多故，不見佛性；十住菩薩智慧力多，雖見佛性而不明了；諸佛如來，定慧力等，是故了了見于佛性。”<sup>③</sup>

从以上事实不难看出天台宗的定（止）、慧（觀）并重的宗教修养原則，是南北朝佛教学风在隋唐統一后的新历史条件下融合的表現。

### （三）

天台宗還沒建立之前，它的先驅者是北齐慧文与南岳慧思。北齐慧文的宗教活动的时期約当北朝魏齐之际（535—557）。他被天台宗佛教徒追溯为东土的第一祖。他沒有著作流传下来，也可

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷9。

② 《修习止觀坐禪法要》。

③ 同上。

能不會有过著作。对于專門奉行禪法的和尚，這是不足為奇的。慧文奉行的是北方所普遍遵行的禪法，他是當時有名的“禪師”。據《止觀輔行傳弘決》第一之一及《佛祖統紀》第六的記載，在智顥以前的禪法共有八家：

第一、明師，多用七方便；

第二、最師，融心性相諸法無碍；

第三、嵩師，用三世本無來去；

第四、就師，多用寂心；

第五、鑒師，多用了心，能觀一如；

第六、慧師，多用踏心，內外中間心不可得；

第七、文師（慧文），用覺心，重觀三昧，灭盡三昧，無間三昧，于一切法心無分別；

第八、思師（慧思），多用隨自意安樂行。

以上這八家，除明師（道明）時代略早于其他諸師外，其余各家差不多同時。這些不同的家數對佛教禪定各有不同的解釋。

《大智度論》（第30卷）引自《大品般若經》中的一段話：

“欲以道智具足道種智，當學般若；欲以道種智具足一切智，當學般若；欲以一切智具足一切種智，當學般若；欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若。”

慧文的解釋是：

“此中為令人信般若波羅蜜故，次第差別說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次雖一心中得，亦有初中後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行及身業、口業，以道智具足一切智。以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習，亦如是。”

又說：

“論中三智，實在一心中得。且果既一心而得，因豈前后

而获。故此觀成時，證一心三智，双亡双照，即入初住无生忍位。”<sup>①</sup>

慧文讀《中論》的《四諦品偈》：

“因緣所生法，我說即是空、亦為是假名，亦名中道義。”慧文認為：

“諸法（按：“法”即“東西”“事物”。諸法即一切東西）無非因緣（按：因緣相當於關係）所生。而此因緣，有不定有，空不定空。空有不二，名為中道。”<sup>②</sup>

慧文的思想缺乏文字的直接記錄，天台宗后代佛教徒的追記未必完全符合原意。但不難看出慧文的基本方向是一種客觀唯心主義的宗教哲學。他否認客觀世界的一切東西（法）的真實性，硬說一切東西（法）不過是由眾多的關係湊合在一起而產生；而這眾多的關係又不過是抽象的概念，它的本身是非物質性的。這樣，就抽空了物質存在的客觀物質基礎。抽去了物質，剩下來的就是精神（心）。這就是說，用不着改造客觀世界去解除人們的煩惱；相反，一切煩惱的根源都是自己的精神（心）所造成的。因此，慧文教人用靜觀的方法，深入思考，把造成痛苦的一切客觀條件都看做個人的思想問題、認識問題。當然他們所謂認識問題，也是被歪曲了的。這就是他們提倡禪定的宗教目的。

慧文的繼承者慧思（515—577），被追溯為天台宗的第二代祖師。由於北方的東魏和北齊的戰亂，他由北方轉移到江南。在慧思的宗教哲學思想中與北齊的慧文有所不同，他不但注重北方的禪法的傳統，也受到南方佛教學風的影響，注重宗教哲學理論的闡明。唐道宣說：

---

① 《止觀輔行傳弘決》及《佛祖統紀》第6。

② 《佛祖統紀》第6。

“自江东佛法，宏重义門（按：義門即理論），至于禪法，蓋蔑如也。而思惟斯南服，定慧雙開，昼談理義，夜便思擇。故所發言，無非致遠。便驗因定發慧，此旨不虛。南北禪宗，罕不承緒。”<sup>①</sup>

慧思到了江南，“昼談理義”，談的是宗教哲學的理論；“夜便思擇”，思擇即禪定、靜觀的工夫，這里已開了定、慧并重的先路。但必須指出，南岳慧思所談的理論和印度的佛教真正關係不多，絕大部分是他自己製造出來的。

慧思的著作不多，多半是口授的講義，由門人筆記整理而成的有《出四十二字門》、《無靜行門》各二卷，《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》、《次第禪要》、《三智現門》各一卷，自著的有《誓願文》一卷。

慧思除了繼承慧文的宗教思想以外，還大量增加了宗教迷信、預言（懸記），他吸收了當時中國的神仙方術之士的一套傳教手法，也吸取了外來的印度的神仙方術之士的傳教手法，開始形成了自己的宗教哲學思想體系。

佛教經典經過南北朝的大量的翻譯介紹，以及中印人民文化經濟的長期交流，隋唐時期，印度的佛教和其他有關的思想大量傳入中國。慧文的宗教思想來自《大智度論》，《大智度論》出自印度龍樹（約為100—200）。龍樹是印度傳說的多才多藝的神仙，是釋迦牟尼逝世後約五百年從佛教小乘大眾部（小乘中的一派）分化出來的大乘空宗的重要創始人。他的重要著作有《大智度論》、《十二門論》、《中論釋》，都已有中譯本，並在中國佛教思想中引起過廣泛的影響。印度相傳龍樹還會長生的方術。《隋書經籍志》中曾著錄《龍樹菩薩藥方》四卷、《龍樹菩薩養性方》一卷。唐玄奘到印度去留學時，

<sup>①</sup> 《唐高僧傳》卷21。

“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。”<sup>①</sup>

唐代澄观(760—820)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，乃学法相之宗。”<sup>②</sup>

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嘘手法。唐朝皇帝信了他的一套吹嘘，使他“往昆仑諸国采取异药。”<sup>③</sup>这些事实虽然发生在唐初，从时间看来，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《誓願文》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《誓願文》中说：

“今故入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，願先成就五通神仙，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：

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷2。

② 《大方广佛华严经随疏演义抄》卷13。

③ 《唐高僧传》卷5。

“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。不願生天及余趣，願諸賢圣佐助我得好芝草及神丹，疗治众病除飢渴。常得经行修諸禪，願得深山寂靜处，足神丹药修此願。籍外丹力修內丹，欲安众生先自安。己身有縛，能解他縛，无有是处。”<sup>①</sup>

慧思在《誓願文》中反复提到神仙、芝草、內丹，显然吸取了道教的一些內容，但他的根本立場还是为了宣扬佛教宗教原理。據記載，他的禪定的觀點“多用隨意安樂行”。結合《高僧傳》的記載，他的禪定的原則是：

“自觀察：我今病者，皆从业生，业由心起，本无外境。反見心源，业非可得，身如云影，相有体空。如是觀己，顛倒想灭。心性清淨，所苦消除。”

慧思这里采用了佛教一貫的手法，从否认一切客觀世界的存在开始，他說人生痛苦的根源是过去行为的結果。慧思教人把个人的存在看做虛幻不实的假想（身如云影）。他們就是用这种掩耳盜鈴的办法去教人忘記痛苦，他們所謂“消灭”“顛倒想”，在每一个正常的人看来，恰恰是顛倒观念的建立。

从慧文到慧思的思想发展，可以看出有以下的变化：

（1）慧文还保持有北方禪师重坐禪輕理論的特色，到了慧思时代，已开始出現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。

（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結合。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調整。因为印度的佛教只能为当时印度社

---

① 《南嶽思禪師立誓原文》。

会的基础服务，他們不可能为中国的封建社会預制一套理論为中国的基础服务。

汉末的佛教被解释为神仙方术，魏晋佛教被附会为玄学清談，都說明为当时封建統治阶级服务的上层建筑从印度輸入后的改装、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們对印度佛教有兴趣，有求法的誠意，那未免把問題看得简单化了。

#### (四)

自从南北朝以来，大量佛教经典介紹到中国来。佛教在統治阶级大力扶持之下，得到广泛传播。这时人們开始发现大乘、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)实际上各不相謀，各讲各的。甚至对于佛教的一些基本觀点，这一家和那一家的解釋完全不同。这时与佛教长期敌对的道教也有了相当的发展。道教开始从民間的原始道教被上层統治者改装后，变成了御用的統治人民的道教，并与佛教爭夺宗教的垄断权。佛教为了自己的利益，也认为有統一思想的必要。这时还有其他反佛教的一切理論，都在不同的方面对佛教展开了斗争。有不同宗教之間的（如佛教与道教）斗争，有佛教内部的长期分歧（如相州南北道之爭，頓悟与漸修之爭等），也有唯物主义无神論反对宗教迷信（包括佛教）之爭。佛教为了弥縫佛教內部长期存在的理論上的分歧，加强佛教的理論战线的防御力量，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觀点、方法，把所有的佛教经典著作和理論加以系統地批判和整理，重新估价、安排。目的在于說明佛教的一切经典著作不但不互相矛盾，而且是相互补充的；

在于說明佛教經典著作和理論的相互矛盾的現象，是由于佛对不同的听众、在不同的时机进行的不同的說教。但他們认为佛教的基本精神沒有矛盾。判教工作是隋唐佛教各宗派对外防止攻击、对內統一分歧而采取的必要措施，印度的佛教經典中如《涅槃經》把佛的讲经分为五時，《解深密經》分为三時，《繆羅本業經》分为頓漸。印度这种五時、三時、頓漸的区分沒有包括佛教的一切經典著作和理論在內。它和隋唐时期各宗派的判教的性质不同。如“天台四教義”說判教的方法是“义蘊佛經，名出智者”。意思是：精神实质是佛經早已有的，办法是智顥想出来的。隋唐时期除天台宗外，华严宗（按：宗密《原人論》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《慈恩法师傳》卷4：“法師（玄奘）妙闇中、百，又善瑜伽，以為聖人立教各隨一意，不相違妨。惑者不能會通，謂為乖反。此乃失在傳人，豈關於法也……乃著《會宗論》三千頌）、禪宗（按：禪宗的頓漸也是一种判教）都建立了他們自己的判教的原則标准。

天台宗把佛教的一切經典著作经过他們的批判整理以后分为“五時”与“八教”。<sup>①</sup> 五時是：（1）華嚴時、（2）鹿苑時、（3）方等時、（4）般若時、（5）法華涅槃時。八教是：藏、通、別、圓、頓、漸、秘密、不定。“八教”用来分別佛在五个不同的時間所讲的佛教宗教哲学原理的內容和說教方式的不同。

天台宗认为華嚴時是佛对已有深厚佛教基本知识的听众宣传的道理。鹿苑時（鹿苑是佛第一次說法的地名）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。方等時听众对象是已有小乘宗教基础的听众，这是为了使他們进一步能够接受大乘的宗教原理，讲的是《維摩》、《思益》（《思益梵天所問

<sup>①</sup> 參看智顥《四教義》与灌頂《天台八教大意》。

经》)、《楞伽》、《楞严三昧》、《金光明》、《胜鬘》等经，在于駁斥小乘，贊美大乘。(“彈偏，斥小，叹大，褒圓”)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”的世界觀。法华涅槃时对佛教宗教訓練最深的听众讲《法华经》、《涅槃经》，描绘涅槃世界是永恒、真实的世界，是佛教的最后真理。也是天台宗教人出家，接受佛教原理的最終目标。

八教又可分为化法四教(藏、通、別、圓)和化法四教(頓、漸、秘密、不定)。

“藏”即三藏(经、律、論)，主要是根据佛经(包括经、律、論)的文句，逐字逐句地了解，所讲的道理以小乘为主，內容比較浅近。“別”教是专对少数(个别)有佛教宗教訓練的人讲的，不是对广大的一般听众讲的，所以叫做“別”教。“通”教所讲的內容是由“藏”教提高到“別”教的过渡。其中既包括較深奥的道理，也包括浅近的佛教原理。“圓”教是为佛教的宗教訓練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。即根据听众的宗教訓練程度决定宣传的內容的难易深浅。化法四教实际上是天台宗进行宗教宣传內容的指导原則。

化法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)就直接讲大乘頓教的佛教原理，如华严时所讲的；对鈍根人(聪明較差，接受能力比較迟鈍的)就先說小乘，逐渐引导他們接受佛教的宗教世界觀，如阿含时、方等时讲的佛教教义都是对鈍根人进行“漸教”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，令听众在同一課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。化法四教实际上

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。天台宗的创始人智顗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……”。智顗自著的书有《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。智顗讲说经过门人整理过的笔记有《禅波罗蜜次第结门》三十卷略为二十卷、《法华言义》十卷、《摩呵止观》十卷、《法华文句》十卷，以上三种是智顗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、《菩薩戒经义疏》二卷、《仁王经疏》五卷、《阿弥陀经义記》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、《請观音经疏》一卷、《四教义》六卷、《四念处》四卷、《方等三昧行法》一卷、《观心論》一卷、《观心食法》一卷、《观心誦经法》一卷。在智顗的著作中，充满了肥大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，以高深见其浅陋。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《摩呵止观》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，智顗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“智顗代讲金经（按：这是慧思所写

的金字《大品经》)至一心具万行处，頗有疑焉。思为释曰：汝向所疑，此乃大品次第意耳，未是法华圆顿旨也。吾昔夏中苦节思此。后夜一念顿发諸法。吾既身证，不劳致疑。頗即諸受法华行法”。<sup>①</sup>此后智顥就放手发挥起来了。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、智顥都解作：

“悉之言偏，檀为施。佛以四法普施众生，故言悉檀。”

像这样的例子还很多，这里不必多举。尽管智顥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。智顥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：

“夫一心异十法界(按：十法界即现实世界的六道，加上声闻、缘觉、菩薩、佛。前六称为六凡，后四称为四圣)，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世間，(按：据《大智度論》世間有三种：众生世間、国土世間、五阴世間，每一法界各具十法界。所以共有三十种世間。)百法界即具三千种世間，此三千在一念心，若无心而已。介尔有心，即具三千。”<sup>②</sup>

很明显，世界的多样性、复杂性，在他们看来，不过是一念心的

---

① 《慧思传》，《唐高僧传》卷21。

② 《摩訥止观》。

产物；沒有主觀的思維，就沒有了这个变化、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），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。所以他們說：

“……心全体唯作一小毛孔，复全体能作大城。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。”<sup>①</sup>

这是天台宗从空間上論证沒有客觀实在的基础。空間的大、小，都是由主觀意识想像出来的。他們认为不論設想一座大城或設想一个小毛孔，在意识的領域里完全一样，沒有区别。天台宗就是这样去曲解事物存在的客觀性质，他們还从時間上曲解事物存在具体時間內这一事实。他們說：

“据觉論梦，梦里长时，便則不实；据梦論觉，觉时食頃，亦則为虛。”

这里完全否认了认识的客觀基础，企图以相对主义的詭辯論去抹煞客觀事物必須在時間里存在这一事实。他們不顾实践，作出了十分荒唐的結論：

“正以心体耳等，非长非短。故心性所起长短之相（意识中想像的时间的长短的表象），即无长短之实，（并沒有实际上的时间长短）故得相攝”<sup>②</sup>，所以不論长达十年，短到一刹都可包罗在一心之中。

照天台宗的唯心主义的觀点，事物的存在完全可以超出空間時間之外，不过是人們一心虛构的产物。因此，在认识論方面，智顥大力宣揚他的“三諦圓融”的宗教学說。

---

① 《大乘止观法門》卷2。或疑此为伪书。作者认为此书可信。

② 同上。

所謂“三諦圓融”，即根據中論的三諦謁做出進一步的唯心主義的發揮。《中論》說：

“因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦名中道義”。

相傳北齊慧文宣揚的“一心三觀”之說，認為《大智度論》中所宣稱的所謂通過“道種智”、“一切智”、“一切種智”這三種超乎一般正常認識之上的神秘主義的直觀才能認識他們所最後的真理（真如）。只要有了這三種智，就可以不要感性認識、理性認識、邏輯思維，直接認識真理。並且他們更進一步地宣稱，如果通過感性認識、理性認識的途徑，運用邏輯思維，反而不能認識真理。照他們顛倒的世界觀看來，真理是超乎現實世界之上，永恆存在的精神性的實體，它既然不是感覺和思維的對象，因而感性認識和理性認識在真理面前無能為力，只能起障礙作用。當然，像這樣的“真理”對一個正常人的思維過程來說，是難以設想的，為了宗教的目的，他們只有睜着眼睛說瞎話。

智顥發揮的“三諦圓融”的觀點，在於說明一切事物不具有客觀存在的物質性的基礎，事物只是因緣和合的假想。因緣是假說的一種關係，它不是獨立存在的實體，所以說是“空”的。大乘佛教所謂“空”不等於“不存在”或“空虛”，而是“虛幻不實”。這種意義的“空”，他們有時又叫做“妙有”，它又是無自性的存在，沒有任何質的規定性，所以叫做“假”。“中道”是“空”和“假”的統一。天台宗的認識論，是先掏空了認識對象的客觀物質基礎，然后再去“認識”。他們的神秘主義的認識論和他們神秘主義的世界觀完全吻合。中離不開假和空，空離不開假和中，假也離不開中和空。這種玩弄名詞的手法即所謂“三諦圓融”，說穿了，無非是主觀精神與主觀精神的符合與一致。人們認識能力和範圍只限於認識思維中的對象，這是他們的認識論原則——“三諦圓融”。他們認為沒有心，就沒有了一切，這是他們的宇宙觀——“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。”）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，智𫖮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佛教原则，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，圓照一乘。……自唐以来，传衣鉢者起于庾岭（慧能的禅宗），談法界（华严宗）闡名相者（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。然而宗经弘論，判释无归。讲华严者唯尊我佛（按：此指华严宗），讀唯识者不許他经（按：此指玄奘法相宗），至于外教別传，但任胸臆而已（按：此指禅宗）。……识者謂荆溪（湛然）不生，則圓義將永沈矣。”<sup>①</sup>

智顥对于佛教，更确切一点說，对当时的統治阶级是有功的。他融合南北佛教，“双弘定慧”，使它更好地为統治阶级服务，从佛教徒的立場看来，不失为杰出的領袖。但是佛教中其他宗派也相继以他們的“貢獻”为当时統治阶级服务，紛紛“侈大其学，自名一家”。既然出現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，这就是佛教史上所謂湛然“中兴台教”的实质。

### （五）

天台宗的湛然为了从理論上补救他們所遭到的困难，提出“无情有性”的宗教世界觀。这一學說集中表現在他著的《金刚婢》一书中。

佛性問題是佛教的中心問題，这一問題的实质是：人們能不能进入天国？人們能不能成佛？成佛是在当下还是在遥远的将来？这些問題都构成佛性問題的內容。

唐玄奘在赴印度取经之前，在國內徧謁名师，钻研佛教这一根本問題，但是不能找到肯定一致的回答。为了解决这个問題，玄奘决定往印度取经。他自己說：

---

① 《佛祖統紀》卷 7。

“……去圣时遙，义类差舛，遂使双林一味之旨，分成当現二常；大乘不二之宗，析为南北两道。紛紜爭論，凡數百年；率土怀疑，莫有匠决。”<sup>①</sup>

用我們的話說，玄奘认为佛教的教义在中国有种种不同的解释。成佛究竟是来世，还是当世，有不同的爭論。大乘有宗的地論宗（分成相州南道和相州北道对峙的两派）。爭論了几百年，没有办法解决。

能不能当世成佛，在玄奘的思想里始終是一个重大的問題，他归国前，往游伊烂拿鉢伐多国路经迦布德伽蓝，向菩薩神像前祈祷时，发三个誓願，第三个誓願是：“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，願华貫挂尊（神像）頸項”。<sup>②</sup>

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問題去的。他的怀疑具有一定的代表性。人有沒有佛性，即人成佛的可能性，这个問題本身是荒謬的。但在阶级压迫的社会里，人們迫切要求摆脱当前苦难的願望，却是十分现实的，一点也不荒謬。宗教通过它的宣传和欺骗，帮了統治阶级的忙，它的政治意义也是十分现实的。这个无意义的問題起着有意义的作用。如果不能成佛，宗教将失去它的鸦片烟的作用，誰还相信它？如果进一步追問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少。在佛教中，分明有一派說过有人不能成佛，像一闍提人（善根喪尽的人）即不能成佛，正如原始基督教認為富人不能升入天国一样。

宗教的天国是人間社会的折光反射。人間社会有一部分人永

---

① 《玄奘謝高昌王表》，《慈恩法师传》卷1。

② 《慈恩法师传》卷3。

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問題必須做出回答。古代的农民革命曾以武器的批判企图改变这一不合理的現象；佛教却完全站在相反的立場，他們对阶级社会的不合理的剥削压迫現象作了系統的歪曲的解释。

佛性問題在南朝就是一个爭論得十分尖銳的問題。南朝的佛性問題的提出，是直接为南朝的門閥制度服务的。佛教的守旧派，为了維护人世間的不平等的封建等級制度，对“未来”的“天国”的門票也十分慳吝，也不肯让人民分享。佛教的新派，如竺道生等头脑比較灵活些，他們对人世間的不平等制度极力支持，但对未来的“天国”的門票却願廉价地大量出售。实际上后者的說法对剥削阶级更为有利，经过統治阶级的选择，后者占了上风，但問題不可能真正解决。

隋唐时代，从南北朝百余年来相沿袭的門閥士族制度勢力还很大，他們在政治上、经济上仍有很大的勢力。据《新唐书》卷199《柳冲传》記載：“过江則为侨姓，王、謝、袁、蕭为大；东南則为吳姓，朱、張、顧、陸为大；山东則为郡姓，王、崔、盧、李、鄭为大；关中亦号郡姓，韦、裴、柳、薛、楊、杜首之。代北則为虜姓，元、長孙、宇文、于、陸、源、竇首之。……郡姓者，以中国士人差第閥閱为之制。凡三世有三公者，曰膏梁，有令僕者曰华腴，尚書領护而上者为甲姓。九卿若方伯者为乙姓，散騎常侍、大中大夫者为丙姓，吏部正員郎为丁姓。凡得入者謂之四姓。”这里讲的是南北朝时代的門閥士族的情况，但这种情况到了唐初并沒有很大的改变。一般非身分性的地主几经斗争，也在政治上、社会上爭到了一定的地位。如唐代的科举制度即是身分性地主阶级向門閥地主阶级斗争取得的政治权利。又据《新唐书》卷95《高儉传》記載：“初太宗尝以山东士人尚閥閱，后虽衰，子孙犹負世望。……由是詔士庶……責天下譜

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……朕以今日冠冕为等級高下。遂以崔干为第三姓，班其书天下。……”唐初如此，唐朝后期，門閥士族仍然有一定的社会勢力，他們听说文宗皇帝給太子选妃子，門閥士族都不願意以女儿入选<sup>①</sup>。如宣宗时：

“万寿公主，上(宣宗)之女。将嫁，命擇良婿。郑顥，相門子，……待婚卢氏。宰相白敏中奏选尚，顥深銜之。”<sup>②</sup>

皇帝的女儿还比不上門閥士族的女儿尊貴。終唐朝宰相369人，崔氏一族竟占23人。<sup>③</sup>

在这样門第等級制度森严的社会里，天台宗的湛然慨然地提出了他的“无情有性”的学說，宣揚連沒有生命的东西，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，天台宗的宗教理論也将会得出湛然的无情有性的学說。

湛然认为一切都是佛性的具体表現，佛性即永恒的精神实体，它是一切东西的基础，这是一种鮮明的客觀唯心主义的立場。他还认为佛性包括一切的存在(虛空也是存在)，所以他說：

“故知经以正因結難，一切世間何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言，何所不該？安奔牆壁瓦石等邪？”

佛教从釋迦牟尼以来，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)沒有意识感觉、思維等等活動，所以不存在佛性的問題。湛然认为“若分大小，則隨緣不变之說出自大教，木石无心之語生于小宗”。

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

① 参看《太平廣記》卷148《庄恪太子妃》条。

② 《東觀奏記》上。

③ 参看《唐朝宰相世系表》。

做佛性的体现，他說：

“故知一尘（客觀对象）一心（精神活动）——即一切生佛之心性。”

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”）

湛然进一步就思維和存在的关系提出了他的存在統一于思維的唯心主义主张：

“故……应知万法是真如，由不变故；真如是万法，由隨緣故。”

他所謂真如（精神实体）是属于精神方面的；所謂万法即万物是存在方面的。思維与存在的关系，是哲学上的根本問題。在这一問題上，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，它混淆思維与存在的界限，目的在于把客觀世界納入主观世界之中。

在思維与存在的統一的模糊命題下，他进一步把現象与本质这一对范畴也給以唯心主义的解释。他們认为現象与本质不在于反映事物的本质的規律，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，宁隔于纖尘，真如之体，何专于彼我？”

这是說精神性的实体无所不在，充滿了一切事物。湛然还借用水与波的关系以說明他的哲学体系的本质与現象的关系：

“是則无有无波之水，未有不湿之波。在湿詎問于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊而一性无殊；纵造正造依，依理終无异轍”。

他认为現象只能作为精神实体的現象而存在。現象虽然有多种多样，但最后的精神实体只有一个，即所謂佛性！他們从邏輯上

論證思維與存在的統一，歸根結底，是用思維去統一存在。唯物主義者認為思維不能離開存在，而存在可以不必依靠思維。湛然和其他唯心主义者一样，在思維与存在統一的烟幕下，取消了存在，只保留了思維。真如(理)是唯一真实的存在。他宁可閉上眼睛抹煞一切現象，決不允許忽視精神第一性的地位，所以他說：

“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《大智度論》“真如在无情中但名法性，在有情中方名佛性”的說法，怀疑湛然的學說。但湛然肯定地回答說，这种怀疑态度是表面看問題，是“迷名而不知义”(只扣名詞而不懂道理)。

天台宗从慧文、慧思、智顥开始，就充分运用了他們的大胆演义的手法，他們不管有沒有佛教經典的依据，只要符合他們主觀需要，他們就一律來納入他們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們佛教客觀唯心主义的理論上的漏洞，为了更有效地扩大他們的宗教信仰的市場，不得不对过去佛教书中所沒有的这一方面加以增飾。

哲学史已经证明，一切唯心主义越是彻底，就越难于自圓其說。如果不彻底，就会留下了唯物主义活动的地盤，对唯心主义也同样不利。从佛教的宗教唯心主义哲学來說，如果他們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)的管轄区域被規定在一定的范围之内，那末，它的管轄区域之外，就会成为唯物主义的領域。宗教是唯物主义和科学的死敌，它不会給客觀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結論。难题也发生在这里：佛性既然无所不在，它当然也要在稀稗、

在瓦礫、在屎溺。<sup>①</sup>天台宗“无情有性”的宗教學說，从一方面說，挽救了佛教的“佛性”不具有普遍性、管轄範圍不廣的缺點，它可以“囊括宇宙，統貫天人”，不給物质世界留有任何余地。湛然在唯心主義理論上的堅決性、彻底性比過去智顥等人的理論有了進一步的發展。但從另一方面來看，天台宗的宗教哲學，雖經湛然的進一步發展，却從內部製造了它的新危機。唯物主義是真理，唯心主義企圖一手遮天，硬要抹煞它的存在是辦不到的。天台宗把佛性融解在客觀自然裏面，把草木瓦石也看做佛性的表現，勢必破壞了“佛性”至高無上的尊嚴，必然模糊了世間和出世間兩個世界的界限。他們雖然把“佛性”的“普遍性”強調到無比的高度，但“佛性”的“絕對性”、“超越性”的這些特點不得不遭到貶抑。沿着這一方向發展下去，將給佛教的前途帶來新的危機，對佛教是不利的。因此，不難看出，宗教哲學如果把神性自然化，表面上擴大了神干預自然界的範圍，實質上在縮小神干預自然界的權力；他們主觀上力圖加強神的地位，實質上神的地位却暗中遭到削弱。因為宗教教人擺脫現實世界的苦難的辦法是勸人走向另一個“超現實”的精神世界。一切宗教的特點都如此。湛然所引導的道路不但不能達到他預期的目的，在一定的意義上，對宗教唯心主義起着破壞作用。這也是所有唯心主義共同遇到的難題。他們無論採取什麼手法，都是枉費心機，無法堵住這個漏洞。

馬克思主義經典作家曾指出：

“大不列顛的經院哲學鄧斯·司各脫就曾經問過自己：  
‘物能不能思維’？”

為了使這種奇跡能夠實現，他求助於上帝的萬能，即迫使  
神學本身宣揚唯物主義。此外，他還是一個唯名論者。唯名論

① 參看《庄子·知北遊》莊子與東郭子關於“道”的一段對話。

是英國唯物主義理論的主要成分之一，而且一般說來它是唯物主義的最初表現。”<sup>①</sup>

湛然認為一草一木中也有佛性，這種命題已接近了“物质能不能思維”的邊緣，已經接近了泛神論或自然神論。“自然神論——至少對唯物主義來說——不過是擺脫宗教的一種簡便易行的方法罷了。”<sup>②</sup> 湛然不是唯物主义者，他的宗教立場和論證方法都沒有想到會導致“擺脫宗教”的結果，這是和馬克思所說的英國的唯物主義哲學家們“鏟除了洛克感覺論的最後的神學藩籬”<sup>③</sup>，無論在時代和社會歷史條件方面，都是不同的。但是邏輯理論上，“无情有性”的學說，給佛教前途帶來了困難和新危機，則是客觀事實。後來宋明唯物主義哲學家，特別是張載和王夫之，在反對有所謂超越一切的“太極”或“理”的鬥爭中，強“道”或“理”不能脫離了“物”或“器”，道內蘊於萬物之中而不在萬物之外、之上；他們對於天台宗及禪宗後期學說中泛神論和自然神論傾向的思想資料加以批判地吸收改造，建立了更加完整的唯物主義體系。後來宋明唯心主義哲學家如王陽明的“草木瓦石也有人的良知”的命題，就是對湛然“无情有性”學說的全部繼承，他走的是神秘主義、主觀唯心主義的道路。

(1960年)

---

① 《神聖家族》，《馬克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第163頁。

② 同上，第165頁。

③ 同上。

# 华严宗哲学思想略論

## (一)

华严宗以闡揚《华严经》而得名。

《华严经》譯于东晋义熙年中(約五世紀初年)，当时由佛陀跋陀罗譯出六十卷本。早在六十卷本之前东汉末年三国以来已先后譯出过《华严经》的有关部分佛教经典。六十卷本譯出后，曾有許多僧人讲述传播《华严经》，但沒有华严宗。《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詩(偈頌)，经过佛教徒多年的讲授和补充最后才編成为一部大书的。《华严经》就是一部总集名称。在《华严经》之前就有許多短篇，或卷数較少的零星譯本<sup>①</sup>。

① 《兜沙经》一卷，后汉支娄迦谶譯，即后来《华严经》《如来名号品》，《菩薩本业经》一卷，三国时支谦譯，即《华严经》的《淨行品》，《諸菩薩求佛本业经》一卷，即《华严经》的《淨行品》，西晋聶道真譯，《菩薩本願行品经》一卷，即《华严经》的《淨行品》，西晋聶道真譯。以上四种譯经都属于《华严经》的第二会中的組成部分。

《菩薩十住经》一卷即《华严经》的《十住品》，东晋只多密譯，《菩薩十住经》一卷即《华严经十住品》，西晋沙門竺法护譯，《菩薩十地经》一卷即《华严经》的《十住品》，聶道真譯，《十住斷結經》十卷，也是《华严经》的《十住品》。以上四种譯本都属于《华严经》的第三会中的組成部分。

《十地断经》十卷即《华严经》的《十地品》，后秦竺佛念譯，《十住经》十二卷即《华严经》的《十地品》，西晋聶道真譯，《菩薩十地经》一卷即《华严经》的《十住品》，西晋竺法护譯，《大方廣十地經》一卷疑即《华严经》的《十地品》，东晋訶支譯，《十住经》四卷即《华严经》的《十地品》，后秦鳩摩罗什等譯；《漸备一切智德經》五卷即《华严经》的《十地品》，西晋法护譯，《菩薩初地經》一卷即《华严经》的《初地品》，聶道真譯。以上七种譯本都属于《华严经》的第六会中的組成部分。

据华严宗記載，早期創始人有陈、隋之間的杜順(557—640)<sup>②</sup>和智正(559—639)<sup>③</sup>，杜順偏重禪法，智正長于理論，他們兩個人對華嚴第二祖智儼(602—668)<sup>④</sup>的影響都很重要，只是杜順的政治活動更多，而且活動的範圍在終南山一帶，與唐代的政治中心較近，被追溯為華嚴宗第一祖。

華嚴宗建立宗派，確立名稱，應當從法藏(643—712)<sup>⑤</sup>開始。法藏的地位相當於禪宗的真正創始人慧能的地位。智儼的著作，有一半已佚失，現存的有《華嚴孔目章》四卷、《華嚴五十要答問》二卷、《華嚴一乘十玄門》一卷、《金剛般若經疏》二卷、《金剛般若經略疏》一卷。法藏的著作很多，都保存下來，他參加《華嚴經》新經的翻譯工作，他又是一個有政治活動能力的和尚，和皇帝武則天以及朝廷貴族有很深的勾結。他憑借政治勢力使華嚴宗得到傳布和推

---

《等目菩薩經》二卷即《華嚴經》的《十定品》，竺法護譯；《顯無邊佛土功德經》一卷即《華嚴經》的《壽命品》，唐玄奘譯；《如來興現經》四卷即《華嚴經》的《性起品》，竺法護譯；《如來興現經》一卷即《華嚴經性起品》，白法祖譯；《大方廣如來性起經》二卷，《大方廣如來性起微密藏經》二卷，都是西晉譯本。以上六種譯本都屬於《華嚴經》第七會中的組成部分。

《度世經》六卷即《華嚴經》的《離世間品》，竺法護譯；《普賢菩薩答難二千經》即《華嚴經》的《離世間品》，三國時吳代譯出。以上兩種都屬於《華嚴經》第八會中的組成部分。

《羅摩伽經》三卷即《華嚴經》的《入法界品》，西秦沙門聖堅譯。此外尚有魏安法賢譯三卷本、北涼曇無讖譯一卷本都屬於《華嚴經》第九會中的組成部分。

此外尚有八、九種譯本，同屬《華嚴經》內容，而《華嚴經》沒有收進去的。以上均參看《華嚴經傳記》。

這種情況不止《華嚴經》，像《大般若經》、《涅槃經》、《大寶积經》等都有同樣的情況。

② 杜順生平見《宋高僧傳》卷5，《金石萃編》卷114，《杜順和尚行記》、《法界宗五祖略記》。

③ 《華嚴經傳記》。

④ 《華嚴經傳記》卷2、《宋高僧傳》卷5、《法界宗五祖略記》。

⑤ 《宋高僧傳》卷5、《法界宗五祖略記》。新羅崔致遠：《法藏和尚傳》。

广。法藏的著作很多<sup>①</sup>，他死后，他的弟子靜法、慧苑作《刊定記》三十卷，对法藏的学說作了一些修改。約六十年后，澄觀(760—820)<sup>②</sup>中兴华严宗，称为华严第四祖。

澄觀著作也較多，有《华严經疏》六十卷、《华严經隨疏演義鈔》九十卷、《貞元經疏》十卷、《华严法界玄鏡》一卷、《华严經略策》一卷、《新經七處九會頌釋章》一卷、《三聖圓融觀門》一卷。

华严宗第五祖是宗密(780—841)<sup>③</sup>，著有《华严經行願品別行疏鈔》六卷、《注华严法界觀門》一卷、《圓覺經大疏》三卷、《圓覺經大疏鈔》十三卷、《盂兰盆經疏》二卷、《华严原人論》一卷、《禪源諸詮集都序》四卷、《禪門師資承襲圖》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“毀佛”事件，拆庙宇，毀佛像，沒收寺院財产，强令僧尼还俗，給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損失。又过了三十年(875)爆发了黃巢領導下的农民大起义，寺院经济从此破坏，除了禪宗外，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較为流行，并且传播到高丽和日本。从唐朝中宗到晚唐武宗，約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睿、淨源等曾一度活跃，但死灰不能复燃，过后又趋消沉。

① 《华严經探玄記》二十卷、《华严經旨歸》一卷、《华严經文義綱目》一卷、《华严策林》一卷、《华严一乘教義分齊章》(又称《五教章》或《教分記》)四卷、《华严問答》二卷、《华严經义海百門》一卷、《华严游心法界記》一卷、《华严發菩提心章》一卷、《华严關脉義記》一卷、《华严金師子章》一卷、《修华严奧旨妄尽還原觀》一卷、《华严經明法品內立三寶章》二卷、《华嚴普賢現行法門》一卷、《密嚴經疏》四卷、《般若心經略疏》一卷、《入楞伽心玄義》一卷、《梵網經疏》六卷、《大乘起信論義記》五卷、《大乘起信論別記》一卷、《法界無差別論疏》一卷、《十二門論宗致義記》一卷、《华严經傳記》五卷。

② 《宋高僧傳》卷5、《法界宗五祖略記》。

③ 《宋高僧傳》卷6、《法界宗五祖略記》。

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<sup>①</sup>曾教导他的弟子说：“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。像隋、唐时期天台宗的创始人智顗就是陈、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》<sup>②</sup>，以后，八十卷《华严经》<sup>③</sup>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，請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：

“朕曩劫植因，叨承佛記；金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉  
辰披祥，《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬。遂得地  
平天成，河清海宴。殊禎絕瑞，既日至而月书；貝叶灵文，亦时

① 《高僧传》卷5。

② 按：《旧唐书》卷183《薛怀义传》及卷6《则天皇后本纪》都說載初元年(689)沙門怀义、法明等造《大云经》，陈符命。据王國維《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《佛說宝雨經》十卷，有“佛授月光天子长寿天女說当于支那國作女主”的宗教预言。唐书记载有据。

③ 普譯《华严經》共六十卷，分八会，有二万六千偈。唐譯《华严經》共八十卷，分九会，有四万五千偈。六十卷《华严經》八会是(1)寂灭道場会(四卷二品)、(2)普光法堂会(四卷六品)、(3)忉利天会(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)給孤独园会(十六卷一品)。八十卷《华严經》九会是(1)菩提場中說(十一卷六品)、(2)普光明殿說(四卷六品)、(3)忉利天宮說(三卷六品)、(4)夜摩天宮說(三卷四品)、(5)兜率天宮說(十二卷三品)、(6)化自在天宮說(六卷一品)、(7)普光明殿說(十三卷十一品)、(8)普光明殿說(七卷一品)、(9)給孤独園說(二十一卷一品)。

臻而义洽。”(《大方广佛华严经随疏演义钞》第二十九)

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”作了一翻自我宣揚，她批答：

“斯乃如来降迹，用符九会之文；岂朕庸虛，敢当六种之震。”(《宋高僧传》卷5)

华严宗虽然大部分依据《华严经》进行宗教宣传，但他們并不限于《华严经》一部书，他們对《般若经》、《涅槃经》、《梵网经》、《圆觉经》、《大乘起信論》等佛教经典也都利用注疏發揮他們自己的觀点。他們对佛教经典不是照本宣科，而是经过他們的塑造、編排，然后构成他們的体系。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說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統治者服务的，对印度进口的宗教哲学成品必須加以改装。(这是另外一个問題，当专文論述。)

《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譯本。《华严经》可以說它是在《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。《十地经論》是印度世亲著的对《十地经》的注疏，于北魏永平元年(508年)譯于洛阳。此后，在中国北方逐渐形成了地論学派。地論学派是南北朝时南朝涅槃佛性問題的爭論在北朝的表现，地論学派与唐朝的华严宗有密切关系。

按照印度佛教一般学說，佛教为了給他的奴隶主服务，把地上的等級制度搬到了“佛国”，他們說，“成佛”要经过若干阶段的考验，只能循序漸进，不能躐等。“十地”<sup>①</sup> (或“十住”)都是

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。

讲的成佛的过程和阶段。印度的佛教一般认为人們不能当世成佛；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爭吵。

馬克思在《論猶太人問題》中說：“我們不是到猶太人的宗教里去寻找猶太人的秘密，而是到現實的猶太人里去寻找猶太教的秘密。”<sup>①</sup>馬克思研究宗教問題的经典性的指示，給我們研究中国宗教問題提供了钥匙。我們現在不是到佛教中去寻找古代中国人現實生活的秘密，而是在中国古代阶级斗争中、現實生活中去寻找佛教的秘密。

从这一观点出发，我們可以看出，南北朝时期門閥士族要从各个方面对人民施行压迫、欺骗。宗教是他們的精神武器之一。因此，竺道生<sup>②</sup>的“頓悟成佛”的學說，随着門閥制度的巩固、加强，越来越引起了上层人士兴趣。此外，他的“一闡提人均得成佛”、“佛无淨土”等說法，都是千方百計地把天国的幻灯幕挂得靠近人民一些。这样，它的騙人作用会更大些。地論學派的产生和建立，是門閥士族阶级压迫制度在北朝的反映。他們从宗教哲学的立場力图把社会上不平等現象解釋成“合理”的。在地論學派中，有以道安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說，把凡人与佛的界限截然分开，成佛要累世修行。相州南派的騙人手法更灵活一些，他們主张只要努力修行，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於巩固当时門閥士族的封建秩序，它的影响也較北派大些，支持的人多些。<sup>③</sup>

---

① 《馬克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第446頁。

② 《高僧傳》卷7。

③ 北派以道安为首，南派以慧光为首。慧光弟子中有法上、道凭、僧范、惠順、灵詢、僧达、道慎、安廩、曇衍、曇達、馮袞、曇隱等，再传弟子有法存、融智、慧遠、灵裕、曇迁等人。參看《續高僧傳》有关各本传。

佛教各宗派之間的斗争，有些属于爭权夺利，这本来是剥削阶级的本性，这里不去多說它。在理論上他們之間說不上誰是誰非，实质上他們爭論的是哪一宗派的理論更能有效地打消人民的反抗的念头，哪一派的理論更能抵挡唯物主义的进攻。不論哪一宗派，它们对唯物主义都是坚决敌視的。

华严宗的法藏，青年时参加玄奘主持的佛经翻譯工作。“后因笔受、证义、潤文<sup>①</sup>見识不同而出譯場”<sup>②</sup>。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，它結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“无碍緣起”，“事理无碍”，力图縮短两个世界（現實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，这不是沒有原因的。

## (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觀物质世界的真实性。华严宗是唐朝开創的一个重要流派。华严宗說：

“尘是心緣，心为尘因。因緣和合，幻相方生。”（《华严义海百門》）

这几句话的意思本来是佛教許多经典中共同信奉的老生常

① 按：佛教翻譯有主譯人，称为譯主，譯主通晓原文并通晓所譯經的基本精神，譯主以外还有一大批助手。笔受用笔写下譯文，证义检查意义是否有錯誤，潤文負責文字加工。

② 《宋高僧傳》卷5。如果这个記載是实在的，这时法藏还没有正式出家，而是以佛教信徒的資格参加譯場的。当时的譯場有些是参加翻譯工作的人，有些是来听讲的人，听讲者也可以对所譯經提出疑难問題，由譯主解答。

談，不是華嚴宗所獨有的。這是說：被認識的對象（尘）不是獨立於人的認識之外的第一性的存在，它只是作為主觀認識的對象而存在。主觀認識（心）才是客觀對象的基礎（因）。主觀認識的對象和主觀認識的作用發生關係（因緣和合），才產生世界（幻相）。華嚴宗根本取消了客觀世界存在的物質基礎，硬把認識的結果說成“幻相”。又說：

“尘不自緣，必待于心；心不自心，亦待于緣。”（《華嚴義海百門》）

這裡沒有說明客觀對象對主觀認識的心物關係倒底哪是第一性，哪是第二性，而是採取了一種模稜兩可的手法，說什麼互相影響的作用。僅從字句上講，好像他們也講到認識關係是主客的關係，而實際上他們有意地避開客觀世界和主觀世界哪是第一性、哪是第二性這一根本前提。他們把主客觀的相互作用抽象化，完全脫離了實踐，脫離由感性到理性的必然認識過程，成了不分主從，不分第一性和第二性的籠統的主客觀認識關係。他們雖然也用了主觀（心）客觀（尘）的字樣，這裡的“客觀”是主觀化了的“客觀”。在華嚴宗看來，沒有獨立於意識之外的客觀世界，只有經過主觀意識加工了的認識對象。在他們的哲學里只承認認識中的“對象”。他們否認有離開主觀認識單獨存在的客觀對象（心為尘因）。所以，不難看出，華嚴宗所講的主客觀的關係只不過是掩人耳目，用了些主觀（心）客觀（尘）的字眼，事實上，他們取消了客觀的物質性，只留下了主觀（心），它和唯物主義反映論是根本對立的，他們認為人們所認識的現實世界的現象不過是“幻相”。因此他們粗暴地否認了客觀事物的存在：

“尘是心自現；由自心現，即與自心為緣。由緣現前，心法方起”。（《華嚴義海百門》）

現實世界的存在畢竟是事實，世界萬物能被認識是生活實踐

所无数次反复证明了的。佛教哲学只是不承认或装做看不見，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。华严宗也有他們自己的一套手法，他們沿用佛教哲学中“法界”一詞，进一步作了唯心主义的發揮。

华严宗以“一真法界”作为世界的根源。如《华严法界玄鏡》說：

“言法界，一经之玄宗，总以緣起法界不思議為宗”。

这一派用“法界”一詞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”一詞有些接近现代资产阶级哲学所用“存在”的涵义。說到“存在”，可以包括物的存在，心的存在，規律原理的存在等等。唯心主义为了避开回答这个所謂“存在”是物质性的还是精神性的，首先籠統地肯定了有这样一个“存在”，却暗中抽空了“存在”的物质內容，偷偷搬运唯心主义世界观，这个“一真法界”是不折不扣精神性的。他們認為客觀世界沒有它自己的物质基础（“尘无自性”），是不真实的（“即空也”），它呈現在人們面前的不过是“幻相”。仅仅把它当作幻相来看，这个幻相世界倒也不好說硬是不存在（“幻相宛然，即有也”），<sup>①</sup>存在着的不过是“幻相”罢了。

华严宗这些唯心主义的理論是它的宗教哲学的立足点，他們宣传唯心主义，抹煞唯物主义，却还有为其他佛教宗派所不常用、而他自己慣用的一套詭辯手法。这些手法集中表現在他們的“六相圓融”、“四法界”、“十玄門”这些學說中。

华严宗根据《华严經》提出許多对范畴（六相：总、別、同、异、成、坏）來說明世界事物的互相依存、制約、数量、变化、消灭过程的关系，目的在于歪曲地解释客觀世界，从而企图取消客觀世界。

他們通过事物的全体和部分（总相、別相）的关系散布唯心主

---

① 《华严妄尽还原观》。

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?”

“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”。(《华严一乘教义分齐章》第四)

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，緣義方立。是故一緣是能起，多緣及果俱是所起。”

他們混淆個別與整體的差別，目的在於進一步混淆個別與一般的差別：

“是故無有不多之一，無有不一之多。一多既爾，多一亦然”。<sup>①</sup> 我們馬克思主義哲學從來就認為個別與一般本來有相互依存的關係：

“從最簡單、最普通、最常見的等等東西開始；從任何一個命題開始，如樹葉是綠的，伊萬是人，哈巴狗是狗等等。在這裡（正如黑格爾天才地指出過的）已經有辯證法：個別就是一般。”

“這就是說，對立面（個別跟一般相對立）是同一的：個別一定與一般相聯而存在。一般只能在個別中存在，只能通過個別而存在。任何個別（不論怎樣）都是一般。任何一般都是個別的（一部分，或一方面，或本質）。任何一般只是大致地包括一切個別事物。任何個別都不能完全地包括在一般之中等等。任何個別經過千萬次的轉化而與另一類的個別（事物、現象、過程）相聯繫。”<sup>②</sup>

列寧從辯證唯物主義立場科學地指明了人類認識過程中個別與一般關係。個別與一般有內在的聯繫，不可分割。僅僅從個別與一般有內在聯繩來看，華嚴宗總算有一點辯證法思想，但是唯心主義的顛倒的立足點使他們不願承認個別事物是客觀存在的，他們更關心於“聯繫”（緣），他們夸大了，吹脹了個別與一般的聯繩，把聯繩絕對化，甚至抹煞“個別”的存在，這一觀點和“無個性即無共性”<sup>③</sup>

① 《華嚴經探玄記》。

② 《列寧全集》第38卷，人民出版社1959年版，第409頁。

③ 《毛澤東選集》第1卷，人民出版社第二版，第307頁。

这一唯物主义的觀点是根本对立的。那末，他們所謂关系（緣）只能是虛无縹渺的关系，不是物质第一、存在第一，而是关系第一了。

对同一性和差別性(同相、异相)这一对范畴，他們也采取了同样的手法，认为椽和瓦等共同构成房子，不但椽与椽之間有同一性，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，这又是它們的差別性。从这几句话，也可以看出华严宗确也有些辩证法思想。因为他們看到了事物的联系，并且指出了事物的同一性与差別性的辩证关系。但是他們这点辩证法的觀点，終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說明唯心主义終归要破坏辩证法。毛主席說：“形而上学，亦称玄学。无论在中国，在欧洲，在一个很长的历史時間内，是属于唯心論的宇宙觀……”<sup>①</sup>。

“成相”与“坏相”这一对范畴的关系，他們也用了同样的手法，认为“成”就是“坏”，“坏”也就是“成”。《华严一乘教义分齐章》說：“由此諸緣，含义成故。由成舍故，椽等名緣”。这是說，房子不是由众緣构成的；房子的构成是由众緣的相互支持、促成的結果。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，椽等諸緣，各住自法，本不作故”(同上)。这是說，构成房子的相互促成的緣(条件)，同时又是对房子起消极破坏作用的緣，如椽、瓦……等部分，各自保留它們自己的特点，这些特点对于各个部分說，是有积极意义的，但对整个房子說，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們自己（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，

① 《毛泽东选集》第1卷，人民出版社第二版，第288頁。

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。”<sup>①</sup>

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；建设与破坏有联系，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认识的能力，他们反常识、反科学，归宿到神秘主义和不可知论。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”<sup>②</sup>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。”

---

① 《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第408页。

② 《华严一乘教义分齐章》第四。

“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，是誰一故？今既得一，知一即十。”<sup>①</sup>

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，同时也是90、99、900,000等等的基数。一切数的定律都取决于我们所采用的记数法，而且被这个记数法所决定。”

又说：

“因此，记数法的基数不但决定它自己的质，而且也决定其他一切数的质。”<sup>②</sup>

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。”（《华严一乘教义分齐章》第四）

“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曠然安住。”<sup>③</sup>

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

① 《华严一乘教义分齐章》第四。

② 上文均见《自然辩证法》，人民出版社1955年版，第218页。

③ 《华严经旨归》。

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；大非定大，故能容小”。（《华严经义海百门》）

由此得出结论：

“是故大小随心迴轉，即入无碍。”（《华严经义海百门》）按照华严宗的逻辑，认为“大”和“小”仅仅是主观的感觉，它不必、也不可能反映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”唱的同一个调子。他们说：

“見高度之时，是自心現作大，非別有大；今見尘圓小之时，亦是自心現作小，非別有小。”（《华严经义海百门》）

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，終自遍于十方；大非定形，历劫皎于一世。則知小时正大，芥子納于須弥；大时正小，海水納于毛孔。”（《华严策林》）

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：

“知天地之为梯米也，知毫末之为丘山也，则差数覩矣。”

“万物一齐，孰短孰长。”（《庄子》《秋水篇》）

华严宗说：

“是故初門同体即摄同异二門中无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽、无尽。穷其圓极法界，无不摄尽耳。”（《华严一乘教义分齐章》第四）

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

使同样的荒誕不经。尽管問題荒誕不经，而問題的背后却有它严肃的阶级内容和现实意义。他們把现实世界的大小、多少、社会地位的高低、阶级压迫都說成“无所谓”，这就为劝人追求出世的世界准备了条件。他們把当前现实世界說成“假”的，正是为了把佛国世界說成“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，即該一念。”（《华严经义海百门》）

在《金师子章》中也說：

“师子是有为之法，念念生灭，刹那之間分为三际，謂过去、現在、未来。此三际各有过去、現在、未来，总有三三之位以立九世，即束为一段法門。虽則九世各各有隔，相由成立，融通无碍，同为一念，名为‘十世隔法异成門’。”

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、現在、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。他們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，那末他們的結論是古就是今，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，他們的三世（过去、未来、現在）当然可从思想中“融通无碍”，“隔法异成”，任意安排了。根本錯誤就在于把时间、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，他們首先否认世界的物质性，必然导致上述荒謬的結論。

对現象与本质的关系的問題上，他們也提出了他們的相对主義的看法。华严宗的“一即一切”，“一切即一”的錯誤观点还不止于混淆了数量的大小多少的差別，更重要的还在于抹煞現象与本质的差別。法藏以分析金师子的例子来論证他的观点：

“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。”(《华严金师子章》)

又說：

“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。”(同上)

由此得出結論：

“理不碍事，純恒杂也；事恒全理，杂恒純也。由理事自在，純杂无碍也。”(《华严义海百門》)

法藏还

“为学不了者設巧便，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。”(《宋高僧传》卷5)

如果从教学法的角度来看，法藏不失为一个聪明的教师，也算世界上較早制造教具的教师。我們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。我們有必要重讀一下列宁的指示：

“主观主义(怀疑論和詭辯等等)和辩证法的区别在于：在(客观的)辩证法中，相对和絕對的差別也是相对的。对于客观的辩证法說來，相对中有絕對。对于主观主义和詭辯說來，相对只是相对的，是排斥絕對的。”<sup>①</sup>

---

① 《列寧全集》第38卷，人民出版社1959年版，第408頁。

毛主席也指出：

“这一共性个性、絕對相对的道理，是关于事物矛盾的問題的精髓，不懂得它，就等于抛弃了辩证法。”<sup>①</sup>

从经典作家的科学論斷中可以看出，相对主义、唯心主义、詭辯論、不可知論是一脉相通的，它們是唯物主义和辩证法的死对头。馬克思主义哲学如实地揭示出客觀世界的存在、发展的真相，认为世界的物质性，物质的运动和发展和它的規律都是絕對的、客觀存在着的，不依人的主观意志为轉移的。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它的規律完全取消了，物质也成了相对的，事物发展变化的基本原理也說成为相对的。他們这一批詭辯家千方百計歪曲辩证法，仇視辩证法。

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，因此他們也经常在辩证法的形式下掩盖它的相对主义、唯心主义、詭辯論的实质。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。”<sup>②</sup>

华严宗不惜全力去說明“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，它必然和科学的結論背道而馳。世界上根本沒有沒有物质的运动和变化，因为“运动总得是从某个东西开始的。”<sup>③</sup>

---

① 《毛泽东选集》第1卷，人民出版社第二版，第308頁。

② 《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第144頁。

③ 同上，第138頁。

華嚴宗由以上的唯心主義觀點出發，他們對現象和本質這一對範疇，進行了一系列的曲解。他們否認事物有本質，把一切存在的客觀事物都看做假象、幻相。我們不否認事物有假象，有幻相，正如列寧說的：

“……非本質的東西，假象的東西，表面的東西常常消失，不像‘本質’那樣‘扎实’，那樣‘穩固’。例如：河水的流动就是泡沫在上面，深流在下面。然而就連泡沫也是本質的表現！”<sup>①</sup> 唯心主义者把物质世界看成佛性、真如（絕對精神）的投影，而我們認為假象是客觀存在的事物具體表現的一個方面。“假象的東西是本質的一個規定，本質的一個方面，本質的一個環節。”<sup>②</sup> 我們認為“不僅本質是客觀的，而且假象也是客觀的”。因為假象中有客觀世界的一個方面，它也是客觀世界的表現。唯物主義哲學注重研究本質和現象的關係，目的在於掌握它的規律：

“人對事物、現象、過程等等的認識從現象到本質、從不甚深刻的本質到更深刻的本質的深化的無限過程。”<sup>③</sup>

至于一切唯心主義哲學，首先不承認世界是客觀存在的，當然他們所謂“現象”、“本質”不過是唯心主義認識論支配下的抽象概念，和具體存在的客觀事物毫不相干。他們講現象和本質，不在于認識事物發展的內在規律，而在于否認事物之間有內在的、本質的聯繫。所以他們把世界看做一个凌空高懸的無限的大網（“因陀羅網”）。他們講了很多的“聯繫”，不過是精神方面、主觀製造的聯繫，實際上取消了具體事物之間的內在聯繫。

總起來看，華嚴宗在中國哲學史上許多流派中較為注意範疇的闡明。它涉及到個別與一般、同一與差別、發生與消滅、時間與

① 《列寧全集》第38卷，人民出版社1959年版，第134頁。

② 同上，第137頁。

③ 同上，第239頁。

空間、本质与現象，等等。从认识論上說，不能不说是一个发展。只是由他們从顛倒的世界觀看事物，一切都被歪曲、顛倒了。它不但不能促使认识的深刻化、接近科学，相反，倒是引导人們向反科学的道路迈进了一步。如果說华严宗还有些历史的价值，它的价值即在于起了反面教員的作用。

我們认为范畴是客觀事物的某些普遍性质和内部联系在思維上的反映形式。对立的范畴之間的关系，是客觀事物本身矛盾运动的反映。而一切唯心主义者和我們恰恰相反。他們首先否认世界是客觀存在的，当然也否认范畴是客觀事物的普遍本性的反映，在他們的哲学体系里，对立的范畴只能是概念游戏。范畴不再是认识事物存在、发展的規律的工具，而是把范畴当作論证唯心主义的工具。因此，范畴，在他們的唯心主义世界觀支配下，必然脱离认识的实践，范畴成了一套空洞的概念。

正由于他們的哲学不在于认识客觀世界，所以本来应当严肃对待的一系列的主要范畴，到了他們的哲学体系里都变得无足轻重。每一个有正常思想的人，都不难指出他們的违反科学、违反常识的混乱、顛倒。但是他們从唯心主义的世界觀出发，反而誣蔑一般人正常的看法为“混乱”、“顛倒”，自称他們的哲学是“圓融无碍”，他們所謂“圓融无碍”，其实就是混沌一团。

我們必須強調指出，像华严宗这种糊塗思想显然是荒謬的，而他們之所以系統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，他們一点也不糊塗。他們的哲学有鮮明的宗教目的，頑固地向唯物主义、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別，为了引导人們离开当前现实的斗争，便劝人对现实世界的一切不感兴趣，他們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，他們为了防御唯物主义的攻击，对內协调步伐，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統整理。又由于国家統一，政治安定，寺院经济有所发展，帝王貴族大力支持，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，有的貶低，有的抬高，当然各宗派都认为自己的宗派的地位和理論最高、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視，以及和其他宗派之間的异同。

华严宗法藏把一切佛教流派从华严宗观点，按理論的深浅、全面和片面，划分为五等：

(1)愚法声聞教；(2)大乘始教；(3)大乘終教；(4)大乘頓教；(5)一乘圓教。

法藏认为只有“一乘圓教”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論的基础上做了更詳細的划分。由于宗教的教規，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級的“教”即是“儒教”和“道教”，实际上是六种“教”。現在根据宗密的《原人論》，对华严宗的判教观点加以論述。

宗密在他的《原人論》里，直接对世界的起源、生命的起源、人类社会不平等富貴貧賤的根源等作了明确的宗教唯心主义的解說。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：

“儒道二教說人畜等类皆是虛无大道生成养育，謂‘道法自然’，生于元气，元气生天地，天地生万物。故愚、智、貴、賤、貧、富、苦、乐皆稟于天地，由于时命，故死后却归天地，复其虛无。”

宗密所引的这一种观点，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。从老子到王充、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”。<sup>①</sup>

他反对儒道两家的唯物主义观点举出了以下的理由：(1)如果像儒道两家所说的，“大道是生死賢愚之本”，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，非因緣者，则一切无因緣处悉应生化，石应生草，草或生人”，世界将是沒有規律的；(3)相信生稟元气，死后又回到元气，死后沒有鬼神，就不能解释古书上关于鬼神的許多記載、传说；(4)草木也由元气生成，为什么草木沒有智识；(5)富貴貧賤皆由“天命”，何以貧多富少，賤多貴少，天何以不公平？如何解释“无德而富，有德而貧”的現象？

宗密公开责难唯物主义不能回答他所提出的問題，他的目的不过是为了“将”唯物主义一“軍”，从而为宗教唯心主义爭地盘，他的用心是十分明显的，这里不去多說。从他向唯物主义的挑战中，我們不难看出古代朴素唯物主义在哲学許多根本問題上，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說

---

① 《原人論》，《斥迷執》第一。

明，因而不能巩固地占领阵地。同时也可看出，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。像贫富问题、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，起了反面教员的刺激作用，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、心二法及貪、瞋、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，他看来，就是小乘佛教对唯物主义有所让步，这种說法至少有二元論的嫌疑。他认为如果不坚决貫彻唯心主义原則，就会給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場反对小乘教，說它“专此教者，亦未原身”。

《原人論》还批判了大乘法相教。这一派认为現實世界以及人类都是“唯识所变，识为身本”。宗密指出，把“识”絕對化，识有被理解为客觀实在的嫌疑，沒有彻底否认一切存在的实在性，他們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“圓成实性”（或叫做“佛性”或“真如”，是佛教宗教哲学所认为最后真理）看做脱离現實世界、远离染污环境、超越一切的精神世界。他主张：

“圓成〔实性〕虽复随緣成于染淨，而恒不失自性清淨。祗由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也。”（《华严一乘教义分齐章》第四）

法藏认为法相宗說佛性是“真”，現實世界是“妄”。“真”和“妄”（真如世界和現實世界）不应分割得太辽远，太辽远了就会挫伤了人們走向天国的积极性，这对于佛教势力的扩张，对于銷毀人民的反抗意志沒有好处，所以应当反对。无论法藏或宗密，他們之所以反对大乘法相教，是从一种唯心主义立場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場都很坚决，<sup>①</sup> 法藏和玄

① 《唐高僧传》卷四：玄奘在印度那烂陀寺留学时，曾遇到“順世外道來求論難，書四十条义，悬于四門，若有屈者斬首相謝。彼計四大為人物因”。这里讲的“四大”即地、水、火、风四种元素。順世派认为地、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“制惡見論”，……”

奘根本上没有什么不同，所爭論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”(《金刚鍊》)，禅宗的“頓悟成佛”(《六祖法宝坛经》、《頓漸品》)都抱着同样目的，大肆宣传，以广招徠。华严宗为了纠正法相宗的缺点，他們主张：

“真該妄本，妄彻真源，性相通融，无障无碍。”(《华严一乘教义分齐章》第四)

《原人論》又批判大乘破相教，认为大乘破相教比大乘法相教在理論上提高了一步，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論困难在于

“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絕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，经过判断評定的結果，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較最彻底，同时也給佛教立場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，不論是主观世界(心)或客观世界(境)都破得彻底，而破光了这些之后，必須建立佛教的天国，論证现实世界之“幻”，正是为了显示佛教天国之“真”。宗教哲学的最終目的在于引导人們出世、从人世走向“天国”。所以宗密說：

“現見世間虛妄之物，未有不依实法而起者。

如无湿性不变之水，何有虛妄假相之波？

若无淨明不变之境(按:淨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,都有些片面理論上的缺点,只有“一乘显性教”(华严宗)才能显示佛教最高、最圓滿的真理。

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,常住清淨,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、无碍智即得現前。”

破除了世間的所謂“成見”,也就是說,接受了佛教唯心主义的世界觀,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詭辯方法,反反复复論证現實世界不真实、不能认识,說它是空幻的、相对的,它最終目的在于引导人們由人世通向天国。

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較灵活、比較狡猾的頓悟成佛的传统观点,結合了当时阶级压迫的具体情况,建立了他們独特的宗教神学体系。

华严宗以“十玄門”、“四法界”、“法界緣起”学說打开通向天国的大門。华严“十玄門”首創于智儼。法藏对智儼的学說有部分修正。智儼十玄門学說<sup>①</sup>与法藏十玄門(对智儼旧說,又称“新十玄”)大致相同,只是第2改称“諸藏純杂俱德門”,第7改称“广狹自在无碍門”,第9改称“主伴圓明具德門”。

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，好像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，可以说复杂，又可以说都是单纯，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（唯心迴转善成门）。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

---

① 智儼的“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.唯心迴转普成门，10.托事显法生解门。

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，不論是好是坏，是大是小，对构成整个世界的完整无缺來說，都是必不可少的。这里，只是用更加繁瑣的詞句，拙劣的描述，論证統治阶级所需要的論证的結論“凡是存在的都是合理的”。这一套理論完全是替唐代当时腐朽的、反动的、残酷的剥削制度建立理論根据，統治阶级当然十分欢喜，願意鼓励这种御用学派的传布和发展。

华严宗所謂“四法界”同样在說明它迎合統治阶级的要求，力图在不触动当时的統治秩序的一絲一毫的前題下，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，华严宗所謂“事”与“理”有点像古典哲学所謂現象(事)与本体(理)的关系，又有些像中国古典哲学中所謂体(理)与用(事)的关系。但实际上它这一点点“相似”只是表面上的，实质上华严又有华严宗的体系。华严宗所謂“事”，有些像所謂“現象”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觀世界。从这一根本前題出发，他們的“理”不是事物的規律、“事”也不是客觀世界的現象。他們所謂事只是紛然杂陈的，体现“真如”“佛性”的个别存在，所謂理，也只是不反映客觀世界的悬空无着落的“理”。明确了这一点，再看他們反复讲說的“事”与“理”的关系只不过是概念上的关系。华严宗也力图和唯物主义的“理”和“事”相区别，他們叫它做“理法界”，“事法界”，称为法界，即意味着与真实的客觀世界不同。

在“四法界”的學說中，基本观点和他們的宗教哲学体系完全一致，都是为了說明在世界一切都是“佛性”或“真如”的映象(或体現)，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。

“法界緣起”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（緣起）。

总的来看，华严宗的宗教哲学用它那烦琐的、繁杂的经院方式，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”。<sup>①</sup> 说明事物都是这个总的精神实体的理的体现，这和华严宗的“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”<sup>②</sup> 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

① 《程氏易传序》。

② 《朱子语类》卷 1。

學派为了进一步把封建社会的統治秩序絕對化，他們更加發揮了形而上学的哲学思想。連华严宗的哲学中一点点辩证法思想的因素也給拋掉了。

从华严宗的宗教唯心主义哲学里我們可以认识到，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詭辯論。力图維持唐朝的封建統治制度的僧侶地主階級必不敢正視辩证法。因为辩证法的根本原則是“事物的矛盾法則，即对立統一的法則，是唯物辩证法的最根本的法則。”<sup>①</sup>而华严宗的哲学只就相互联系、相互制約、部分与全体……等方面作了一些說明。我們只能說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談，他們不敢面对矛盾、对立面的斗争，不敢面对世界的运动和变化，而是从平靜、諧和的觀点去抽象地讲事物的联系。結果必然导致不問善惡、是非，世界上的一切东西都“圓滿无碍”地过着和平共居的生活。压迫者和被压迫者，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紐結。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、詭辯論。最終离开了辩证法归宿到形而上学，把世界看做充滿了協調的、互相补充的、互相需要的、靜止的“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、詭辯論的特点是否认相对中有絕對，但他們却不否认最后有它的精神世界的“絕對”。华严宗的“一真法界”是絕對的。他們否认現實世界的真实，正是为了給佛性、真如或精神性的“理”保留地盘，給他們宗教哲学的“絕對觀念”保留地盘。

---

① 《毛澤东选集》第1卷，人民出版社第二版，第287頁。

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“在现存事物的肯定的理解中，包含着它的否定的理解，它的必然消灭的理解；……就它的本质说，便是批判的，革命的。”<sup>①</sup> 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。通过中外哲学史，都在证明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）

---

① 《资本论》，第1卷，“第二版跋”，人民出版社1953年版，第18页。

## 禪宗哲學思想略論

禪宗是中国佛教史上重要流派之一。按照傳統舊說，認為它創始于北朝，但它真正形成佛教宗派，应当看作从唐代开始的。安史之亂以後，到北宋初年，是它的極盛時期。宋、元以後繼續流傳，沒有斷絕。這一派佛教思想不僅影響了宋代理學，也曾播及朝鮮和日本。因此，有必要對禪宗哲學思想進行初步考查。本文僅初步探討禪宗的基本思想，而不在于作歷史敘述。

佛教思想經過南北朝長時期的翻譯介紹階段，在社會上已有廣泛的影響，並形成許多學派。像眾所周知的“三論宗”、“地論宗”、“攝論宗”、“成實宗”等等學派，他們講授佛教經、論，各有師承、家法。這一時期已有“宗”的稱號，實際上是學派，它和漢儒經師傳授的方式相似，和後來隋唐時期的佛教宗派不同。隋唐以後的佛教宗派，模倣世俗地主階級的宗法制度，把師徒之間的學術繼承關係看作父子繼承的關係，並仿照宗法制度的方式建立自己的傳法的法統，制定自己的譜系，即所謂“法裔”、“法嗣”衣鉢相傳的制度。這是南北朝以來，門閥士族制度在中國僧侶地主階級中的反映。

隋唐佛教中有許多重要宗派。其中對後來中國哲學界影響較大的，有三派：天台宗、華嚴宗、禪宗。以玄奘為首的法相宗（或稱唯識宗）只風行三、四十年，後即消沉；三階教頗有廣泛的信徒，但它偏重迷信宣傳，哲學理論對後來影響較少。這些宗派遠不能和天台、華嚴、禪宗相提並論。

## (一) 早期禪宗的建立—— 菩提達磨和他的門徒

“禪”是天竺語Dhyāna一詞音譯的簡稱，音譯作“禪那”；意譯，舊譯作“思惟修”、“弃惡”等，通常譯作“靜慮”。佛教把禪定看作宗教修養的六個重要途徑之一。禪定就是安靜地沉思。這種宗教修養方法一般地又可分為四個階段，或者八個階段，還有更詳細的劃分，這裡不去詳說。

印度佛教，不論大小乘各派，甚至佛教以外的宗教，都很注意禪定的宗教修養方法，但在印度沒有相當於中國“禪宗”的宗派。禪宗是純粹中國佛教的產物。

南北朝時期，中國佛教思想和學風大致分為兩大趨勢。南方佛教哲學和南朝的玄學相適應，體現了南方中國學風的特點，它比較重視義理的理解，以清通簡要為特色。北方佛教哲學和北朝的經學相適應，比較重視戒行和禪定，對於純理論的興趣不高。北方佛教徒多注重禪定，所採取的方法基本上和印度傳入的方法一致。

相傳菩提達磨從南印度到達北魏，提出了一種新的禪定的方法，與過去禪定方法不同，也就是和印度的禪法有所不同。道宣在《唐高僧傳》中曾指出菩提達磨禪法的特點：

“稠（按：稠即僧稠，他代表舊禪法。）懷念處，清范可崇；磨（按：磨即菩提達磨）法虛宗（按：虛宗即大乘空宗），玄旨幽曠。可崇則情事易顯；幽曠則理性難通”。

道宣是唐初和玄奘同時最有學問的佛教史專家，從道宣的眼里看菩提達磨的禪法和僧稠一派不同。僧稠採取的是靜坐、調整呼吸，舌挂上腭，心注一境的坐禪方法。

菩提達磨禪法主要的特點，在於以禪定的形式下進行思想意識的鍛煉。他提出了“理入”和“行入”的宗教修養方法。

“理入”即“壁觀”，（按：旧說達磨面壁九年，把面壁靜坐叫做壁觀。根據《唐高僧傳》的記載，“壁觀”，是使心如壁立，不偏不倚。）道宣說：

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

這就是說，他教人从认识上脱离現實世界（舍伪），追求所謂超現實的真如世界（归真）。不但否认个人存在的真实性（自无），还要否认客觀世界的真实性（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”的原則，就在于人們受了感官对象的欺騙和蒙蔽的原故（客尘障故）。

菩提达磨还提出“行入”的宗教修养方法：

“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，都无怨訴。经云‘逢苦不忧’，识达故也。……”

“报怨行”，劝人們放弃一切反抗外来压迫的企图，养成忍受奴役的性格。

“二、隨緣行者，众生无我，苦乐隨緣，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，緣尽还无，何喜之有？得失隨緣，心无增減，违順风靜，冥順于法也。”

“隨緣行”，劝人放弃对外界是非善恶的分別，不計痛苦和快乐，把一切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願望；第四，“称法行”，教人按着佛教的基本教义（法）去行动。《楞伽師資記》說：“性淨之理，因为法，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，則

行檀施設，行无吝惜，……檀度（按：檀度 Dānapāramita 即对寺院经济捐助以获得解脱的方法，这是僧众斂財的理論根据。）既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。”

菩提达磨的学說可以考見的不过如此。他提出了这样简单的修行方法，是以前所沒有过的。他还提出用《楞伽经》四卷<sup>①</sup>作为宣揚禅宗教义的教本，传給慧可。菩提达磨学說的主要特点，在于把印度輸入的复杂繁难的坐禅的宗教修养方法改变为簡易的宗教修养方法。

这里必須指出，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較重朴实、單純，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侶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”<sup>②</sup>。我們不难設想，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創始人，如天台宗的智顥、华严宗的法藏、澄觀、法相宗的玄奘等人相比。他宣揚《楞伽经》，也是因为这一部经的內容和当时北方流行的“地論学派”（宣揚《十地經論》的思想）属于同一思想流派。而他把禅法简单化，也和当时北方重实行、轻义理的普

① 《楞伽经》，即《楞伽阿跋多罗宝经》，或譯為《大乘楞伽经》这部经有四个譯本。

1. 北涼时中天竺沙門曇無讖譯，四卷本，今佚；2. 刘宋时中天竺沙門求那跋陀羅譯，四卷本，今存；3. 北魏时天竺沙門菩提流支譯，十卷本，今存；4. 唐武后末年于闐沙門實義難陀譯，七卷本，今存。菩提达磨所传的《楞伽经》即求那跋陀羅譯的四卷本。所以淨覺在他的《楞伽師資記》中以求那跋陀羅为第一祖，以菩提达磨为第二祖。

② 見《唐高僧傳》卷19。

遍学风相适应。北方的“地論学派”和南方的“攝論学派”（在印度原屬一派，）都以“阿賴耶识”为中心問題。对于“佛性”是“當常”（来世会成佛）和“現常”（現世即可成佛）的問題有不同的說法，这种爭論直到唐初还没有取得一致。涅槃佛性問題正是南北朝时期中国佛教史上被认为头等重要問題之一。

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。

据史传記載，达磨传法于慧可，慧可传法于僧粲，僧粲传法于道信（579—652），道信传法于弘忍（601—674）。因为弘忍死于道宣死后七年，所以《唐高僧传》沒有他的傳記。<sup>①</sup> 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》，<sup>②</sup> 这一轉变是值得注意的。因为达磨最初在北方开始传教，北方是“地論学派”盛行的地方，用《楞伽经》比較适宜；弘忍传教的地区在湖北黄梅，湖北从南北朝以来就是“三論宗”流行的地区。“三論宗”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，可以看做禅宗的預备阶段，也可称为禅宗的先驅。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論，无论它以《楞伽经》为中心思想（佛教

<sup>①</sup> 敦煌本《楞伽人法志》說：“大师俗姓周，其先寻阳人，貫黄梅。……七岁奉事道信禪师。自出家、处幽居寺。……”

<sup>②</sup> 弘忍所讲說的《金刚经》即現存的《大般若经》中的第五百七十七卷。这一卷经前后共有六种譯本。最通行的是姚秦鳩摩罗什的譯本。

大乘有宗），或以《金刚经》为中心思想（佛教大乘空宗），它都是客觀唯心主义。它用宗教哲学宣传客觀世界不实在，把主觀精神作用（我）和客觀事物及其規律（法）都看做是虛幻不实的。它夸大了世界上事物永远在生灭、变化的現象，說任何事物都不真实。它也接触到世界事物都在相互制約的关系之中，把事物的关系（众緣）孤立起来，使它脱离具体客觀事物，而把它仅仅看做觀念的相互制約的关系。它也提出了人类认识的局限性和产生錯誤的可能性，从而宣称认识为不可能。

禅宗，和其他宗派一样，他們把精神性的世界看做第一性的、永恒的、真实的。他們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“絕對精神”，所以說它是客觀唯心主义的。

## （二）从客觀唯心主义到主觀唯心主义——

### 禅宗的正式建立，惠能和他的学派

在惠能（公元638—713）以前，中国流行的禅学流派很多，有的受印度禅定学說影响較深，也有的独創性較多。惠能取得“六祖”的正統独尊地位，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爭胜的局面。他編过一部禅宗的語录集，叫做《禅源諸詮集》，这部大书可惜已经散失了，只留下一篇总序。它說：

“今集所述殆且百家，宗义別者犹將十室，謂江西、荷澤、北秀、南侁、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；有云見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。非唯况語而乃确言，确弘

其宗确毁余类。事得和会也。”<sup>①</sup>

虽包括近百家，他們的主要流派可分为“十室”。这“十室”之中按他們的學說的基本宗旨約可分为三大宗。就是(1)息妄修心宗，(2)泯絕无寄宗，(3)直显心性宗。与这三宗分別依次相应的說教方式也有所不同，它們是(1)密意依性說相教(对息妄修心宗)，(2)密意破相显性教(对泯絕无寄宗)，(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，只是說教的方式和重点有所偏重。第一派是“息妄修心宗”

“今且先叙禪宗初息妄修心宗者，說众生虽本有佛性，而无始无明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限。故須依师言教，背境觀心，息灭妄念。念尽即覺悟无所不知。如鏡昏尘，須勤勤拂拭，尘尽明現，即无所不照。又須明解趣入禪境方便，远离愦闊，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌挂上腭，心注一境。南侁、北秀、保唐、宣什等門下皆此类也。牛头、天台、惠稠、求那等，趣向方便，迹即大同，見解即別。”<sup>②</sup>

这一派，基本上接近于后来所謂禪宗的“北派”，其中主要代表人为神秀、智訥等。他們要教人通过坐禪的方法，訓練一种脱离現實的宗教世界觀，他們和印度的傳統禪法还保持一定的联系，如坐禪和調息的方法(舌挂上腭，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，即趋沒落。

第二派是“泯絕无寄宗”：

“二泯絕无寄宗者，說凡圣等法皆如梦幻，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

① 《禪源諸詮集都序》卷上之一。

② 同上卷上之二。

众生，法界亦是假名。心既不有，誰言法界？无修不修，无佛不佛。設有一法胜过涅槃，我說亦如梦幻。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，方免顛倒，始名解脱。石头、牛头下至徑山，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、閑僧汎参禪理者，皆說此言，便为臻极。不知此宗不但以此言为法，荷澤、江西、天台等門下亦說此理。然非所宗。”<sup>①</sup>

这一派的主要代表人物是惠能的嫡传弟子們，他們的教学方法与第一派有很大的不同。他們主张頓悟，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，說一切諸法，若有、若空，皆唯真性。真性无相、无为，体非一切，謂非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用而能造作种种，謂能凡能圣現色現相等，于中指示心性。复有二类。一云即今能語言、动作、貪、嗔、慈忍，适善恶，受苦乐等，即汝佛性，即此本来是佛，除此无別佛也。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。性如虛空，不增不減，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，諸法如梦，諸圣同說，故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不借緣生，不因境起，知之一字，众妙之門。由无始迷之，故妄执身心为我，起貪嗔等念。若得善友开示，頓悟空寂之知，知自无念无形，誰为

<sup>①</sup> 《禅源諸詮集都序》卷上之二。

我相人相？觉諸相空，心自无念。念起即觉，觉之即无，修行妙門唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗，但得无念知見。”<sup>①</sup>

这一派是第二派（泯絕无寄宗）的发展，与第二派有密切的思想渊源。宗密虽然在这里沒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，它們之間可以互相調和。他认为当时佛教禅宗流派很多，甚至互相敌視，是不應該的：

“十师資传授須识药病者，謂承上传授方便，皆先开示本性。方今依性修禪。性不易悟，多由执相。故欲显性，先須破执。破执方便，須凡圣俱泯，功过齐祛，‘戒’即无犯无持，‘禪’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，方可修禪。后学浅识，便但只执此言为究竟道。又以修习之門，人多放逸，故复广說欣厌，毀責貪恚，贊叹勤俭，調身調息，纏細次第。后人聞此又迷本覺之用，便一向执相。唯根利志坚者，始終事师，方得悟修之旨。其有性浮浅者，才聞一意，即謂已足，仍恃小慧，便为人师，未穷本末，多成偏执。故頓漸門下，相見如仇讐，南北宗中，相敌如楚汉。洗足之誨，摸象之喻，验于此矣。”<sup>②</sup>

宗密还在他的《圓覺大疏抄》卷三下讲到禅宗的“七家”：

(1) 神秀、普寂等凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內证。

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

① 《禅源諸詮集都序》卷上之二。

② 同上。

(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，轉讀，画佛，写經，一切毁除。所住之院，不置佛事。但貴无心而为妙极。

(4) 江西道一以触类是道，任心为修，所作所为，貪嗔煩惱并是佛性。揚眉动睛，笑欠声咳，或动摇拂子，皆是佛事。不斷不修，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、鶴林馬素、徑山道欽以心境本空，非今始寂。了达本来无事，心无所寄，方免顛倒，始名解脱。

(6) 南山念佛門以念佛为宗。

(7) 荷澤神会以无念为宗，知之一字，众妙之門。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，由于派别紛立，他們内部已开始分化，并有尖銳斗争，“頓漸門下，相見如仇讐，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。

我們把惠能当作中国禅宗的真正創始人，是有事实根据的，菩提达磨以下五世，只是惠能禅宗的先驅。后来中国哲学史上所謂“禅学”，某人的学說近禅（如宋儒、明儒說陆象山、王阳明的哲学体系近禅），都是說他們的学說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門閥士族相勾結；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，也和它对农民阶级的利益作出一定程度的让步有关。

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，拥有众多的奴僕。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。<sup>①</sup> 为了反对当时佛教中的贵族派，在内部产生了像禅宗这样的所谓出家人的平民派。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。

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

<sup>①</sup> 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、玄巍法腊三十岁，赐刘总法腊五十岁。

的发展。这五个支派是：鴻仰宗，开創人是鴻山灵祐和他的弟子仰山慧寂；临济宗，开創人是临济义玄；曹洞宗，开創人是洞山良价和他的弟子曹山本寂；<sup>①</sup>云門宗，开創人是云門文偃；法眼宗，开創人是法眼文益。这五宗所創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)；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年的黃巢起义。全国各地，甚至包括当时的首都长安在内，都经常受到軍閥战争的灾害。佛教的寺院经济和当时的門閥士族以及一般地主阶级的命运一样，在农民起义的震荡下，紛紛破产。唐帝国中央政府为了挽救財政的危机，曾在845年进行了一次規模最大的毀佛运动，佛教各宗派遭到极为严重的打击。<sup>②</sup>

安史之乱到唐末，这一时期人民的生活比过去更加痛苦了，农民起义的军队遭到地主武装勾結外族军队的鎮压而失败了。在广大的人民群众生命财产沒有絲毫保障的时候，在反抗遭到失败的时候，在他們对自己的力量失去信心的时候，他們很自然地要在宗教中求安慰。

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”就特別突出地顯現出来。

① 后人为音譌的协调，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，金銀佛像交归国家的財政机关，把铁制的佛像用来改制农具，把銅制的佛像以及銅制的法器用来铸錢。沒收了良田数千万亩，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”。

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复，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，人们有可能用自己的良心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，明镜本清淨，何处染尘埃”。<sup>①</sup>

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，不识身中淨土，願东願西；悟人，在处一般。所以佛言，随所住处，恒安乐。”<sup>②</sup>

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

---

① 敦煌本《坛经》

② 《大正藏》卷48，第352頁。《坛经》)

錯誤造成的；只要思想上有了轉變，接受佛教的基本原理，馬上即可得到解脫。他說：

“菩提只向心覓，何勞向外求玄？聽說依此修行，西方只在目前”。<sup>①</sup>

又說：“佛向性中作，莫向身外求。”<sup>②</sup>

禪宗在這裡積極宣揚逆來順受的奴化思想，它教人們安於環境，向不合理的社會現象妥協。這一點，仍然是佛教以及一切宗教的基本立場。

據說惠能就是一個不認字的和尚，生活刻苦，曾在黃梅五祖弘忍處做行者，後來成了禪宗的真正創始人。從他開始，主張不要背誦佛經，而是要體會佛經的精神；不需要累世修行，也不需要大量布施財物，只要主觀上有覺悟，就可以成佛。這一簡單速成的道路，對當時那些陷於極度困苦，而又看不出解放自己的道路的廣大群眾，有著極大的引誘力；對於反動統治者來說，這種宗教學說，恰好投合了他們不勞而獲的階級性格。哪怕犯了殘害人民的大罪，只要“放下屠刀”，即可“立地成佛”。這樣廉價地出售進入天堂的門票，當時的統治階級也是歡迎的。

而這些特點，恰恰是隋、唐時期其他宗派所缺少，而為禪宗所獨有的。禪宗的發展和滋長，就不值得驚訝了。

在哲學體系上來看，禪宗從惠能以後，開始放棄了佛教的經典，不但不坐禪（雖然在名義上叫做“禪宗”），而且也不念經。

“王常侍一日訪師，同師于僧堂前看，乃問‘這一堂僧還看經么？’師云‘不看經’。侍云：‘經又不看，禪又不學，畢竟作個什么？’師云：‘總教伊成佛作祖去’。”<sup>③</sup>

① 《大正藏》，卷48，第352頁。（《坛經》）

② 同上。

③ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。《大正藏》，卷47，第503頁。

在惠能以前，禅宗大师还是允許坐禅，比如四祖道信，据《高僧传》記載，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，若言如来若坐若臥，是行邪道。何故？无所从来，亦无所去。无生无灭，是如来清淨禅。”<sup>①</sup>

惠能认为旧的坐禅方式，“住心觀淨”，“长坐不臥”，是錯誤的方法，《坛经》指出：“住心觀淨，是病非禅”。又說偈曰：

“生來坐不臥，死去臥不坐。一具臭骨头，何為立功課。”<sup>②</sup>

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地，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論作为主要的宗教修养方法，要通过认识論的途径以建立他們的宗教唯心主义世界观。形式上，对宗教的仪式、清規戒律的要求放松了，实质上，是对宗教唯心主义的世界观的宣传加强了。它把修养方法，认识論和宗教唯心主义的世界观，进一步統一起来。

“时有风吹幡动。一僧曰风动，一僧曰幡动，議論不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动”。<sup>③</sup>

可見惠能这一学派，否认外在事物的存在和发展。他們认为这些变化都是由于人們主观意识来决定的。还有一段著名的对话：

“馬祖道一，师（怀让）之弟子也。初居南岳传法院，独处

① 《大正藏》，卷48，第359頁。（《坛经》宣召第九）

② 同上，第358頁。（《坛经》頓漸第八）

③ 同上，第349頁。

一庵、唯习坐禅，凡有来訪者都不顧。師往，彼亦不顧。師觀其神宇有異，遂憶六祖識，乃多方而誘導之。一日，將砖于庵前磨。馬祖亦不顧。時既久，乃問曰：‘作什么？’師云：‘磨作鏡。’馬祖云：‘磨砖豈得成鏡？’師云：‘磨砖既不成鏡，坐禪豈能成佛！’祖乃离座云：‘如何即是？’師云：‘譬如牛駕車，車若不行，打牛即是；打車即是。’又云：‘汝學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。于無住法，不應取舍。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。’”<sup>①</sup>

又據記載，越州大珠慧海禪師初至江西參謁馬祖，求問佛法。

(馬)祖曰：

“今問我者，是汝寶藏一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？”

這一觀點，來源于《坛經》：

“汝今當信，佛知見者，只汝自心，更無別佛。”<sup>②</sup>

“佛向性中作，莫向身外求。”<sup>③</sup>

“爾欲得作佛，莫隨萬物。心生，種種法生；心滅，種種法滅。一心不生，萬法無咎。”<sup>④</sup>

惠能以後的五宗，對禪宗的主觀唯心主义思想方法向神秘主義方面有所發展，但基本上和惠能的思想方法是一致的。他們強調“真如”不可以用語言和文字表示；他們認為語言所能表达的只是個體事物，或屬於某一類的事物。而他們精神所寄托的理想，却不在任何個體事物以內。他們不僅認為坐禪、念佛不能使人解脫苦痛，即使用任何語言文字的表現方式，也不能把佛教的“真

① 《景德傳燈錄》卷六，《古尊宿語錄》卷一。

② 《大正藏》，卷48，第355頁。

③ 同上，第352頁。

④ 《大正藏》，卷47，第502頁。

理”表达出来。下面的故事可以說明后期(五宗时期)禅宗的精神特点：

“师(义玄)初在黃檗会下，行业純一。首座乃叹曰：‘虽是后生，与众有异’。遂問：‘上座在此多少时’。师云：‘三年’。首座云：‘曾參間也无?’师云：‘不曾參間，不知間个什么’。首座云：‘汝何不去間堂头和尚如何是佛法的大意?’师便去。問声未絕，黃檗便打。师下来。……如是三度发問，三度被打。师来自首座云：‘……自恨障緣，不領深旨，今且辭去。’……师去辭黃檗。(黃)檗云：‘不得往別處去，汝向高安灘头大愚处去，必為汝說。’师到大愚。大愚問：‘什么处來?’师云：‘黃檗处來’。大愚問：‘黃檗有何言句?’师云：‘某甲三度問佛法的大意，三度被打，不知某甲有过无过?’大愚云：‘黃檗恁么老婆心切，为汝得彻困，更来这里間有过无过!’师于言下大悟，云：‘原来黃檗佛法无多子!’大愚攏住云：‘这尿床鬼子，适來道有过无过，如今却道黃檗佛法无多子。你見个什么道理?速道!’师于大愚胁下筑三拳。大愚托开云：‘汝師黃檗，非干我事。’师辞大愚，却回黃檗。檗見來便問：‘这汉來來去去，有什么了期’。师云：‘只为老婆心切。’……黃檗云：‘大愚有何言句?’师遂舉前話。黃檗云：‘作么生得这汉(按：这汉子，指大愚)来，待痛与一頓。’师云：‘說什么待來，即今便吃。’隨後便掌。黃檗云：‘这疯顛汉，却来这里捋虎鬚!’师便喝。黃檗云：‘侍者引这疯顛汉參堂去!’”<sup>①</sup>

从以上的例子，不難看出，后期禪宗，有以下两个特点：

第一，他們否认正面語言的表述能够說明禪宗的基本原理，因此，他們用比喻，用隱語，用拳打脚踢的动作来表述的方法。照禪宗

① 《古尊宿語錄》卷五。

的觀點，認為語言不能正確地表達出真理的正確性。他們根本否認概念、推論、判斷、一切理性思維、邏輯抽象可以反映真實情況。實際上他們否認人類正常的认识能力和认识作用。

第二，他們所以否認人類有通過邏輯思維認識客觀真理的可能，是由於他們認為禪宗所相信的真理是超現實的，在現實世界中不存在，因而不能用認識現實世界的方法來認識真理。他們所謂真理內容和性質，是建立在宗教信仰、宗教感情、主觀意識的基礎上的，而不是通過科學實踐可以証實的。

根據以上兩點，我們可以看出，禪宗仍然繼承了佛教宗教哲學的基本立場，否認世界的客觀真實性，從而否認了人類正常的认识作用。

從他們顛倒了的世界觀出發（否認有客觀世界），如果還要承認人類有正常的认识能力，并承認人類可以認識客觀世界，這在禪宗的哲學體系里是不允許的。如果世界觀與主觀認識不一致時，禪宗採取了“修正”客觀世界的方法以服從主觀認識。禪宗認為“真如”是最完全、最圓滿的主觀精神（本心），它不可以使用語言表達。語言所表達的只能是有限的，不圓滿的東西。禪宗認識到人類認識能力有它的局限性，就這一點來說，它見到了事實的一方面，但禪宗的失足處，在於夸大了這一方面。他們認為要認識真理，不能靠感覺、經驗，也不能靠語言、文字，不能靠理性思維，因為這些途徑會造成認識上的錯誤，從而做出神秘主義的結論來。他們認為世界真相，不能說；它不屬於人類感覺和思維的對象。因為禪宗所謂真理，根本是一種主觀神秘境界。這使他們不得不陷入荒謬的結論中。

禪宗還意識到哲學上的根本問題是主觀思維和客觀現實的矛盾如何統一的問題。在哲學史上，禪宗以嚴肅的态度對待哲學上這一根本問題。它以主觀吞沒了客觀，以心代替了物，但是，作為反面教材，它使中國哲學史上的認識論比過去更加深刻、豐富了。

例如臨濟宗的“四賓主”，“四照用”等宣傳方式即體現了禪宗的唯心主義認識論原則和它如何對待認識論原則。

“四賓主”，是臨濟宗經常使用的師生（或賓主）問答的方法，也是他們衡量雙方真偽的標準。如果問學的人更能體會禪宗主觀唯心主義的世界觀，叫做“賓看主”。相反的情形，師傅能堅持禪宗的觀點，問學的人不能體會這種主觀唯心主義世界觀的，叫做“主看賓”。問答雙方都能接受這種主觀唯心主義世界觀的，叫做“主看主”。問答雙方都不理解禪宗的觀點。但又裝模作樣，互相賣弄“機鋒”，就是“賓看賓”。

“四照用”，是禪宗從主觀唯心主義的認識論的立場對參學者進行說教的四種方式。這四種方式都是環繞著思維和存在的關係提出的。禪宗和佛教其他宗派的基本觀點一樣（這也是一切宗教哲學的基本觀點），認為人們之所以不能接受佛教的認識論，都是由於存在着“我”、“法”兩種“偏見”。佛教通常把這種“偏見”叫做“我執”和“法執”。當一個人沒有放棄自己主觀精神作用符合常識、符合科學的一般見解，對自己的認識能力抱有肯定的態度時，禪宗反而說這是“妄生分別”，它堅決反對人們通過正常的途徑，可以認識真理。所以它要破除“我執”，或“我見”。禪宗也反對人們堅持一切事物和它的規律有客觀真實性。它深恐人們一旦堅持事物的存在和它的規律也是客觀的，就會背叛唯心主義而接受唯物主義的觀點。所以禪宗和佛教其他宗派一樣，堅決反對人類有認識能力（認為認識活動只能給人們帶來偏見）；堅決反對有客觀存在的物質世界及其規律（他們認為客觀世界不過是幻覺）。所以他們要破除“法執”。

臨濟宗所提出的“四照用”就是捍衛他們的主觀唯心主義的認識論四個原則和教學方法。

有人已放棄“我執”，還沒有放棄“法執”時，禪宗對這種人說教

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。这就是临济宗所謂“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語言，把这种情况比作“上苑花已謝，車馬尙駢闐”。这里，“上苑花”喻“境”，“車馬”喻“人”。

和上述情况相反，有人放弃“法执”，但坚持“我执”这种偏見，在說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語言，把这种情况比做“是处有芳草，滿城无故人”。“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論观点，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語言，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錯誤，对于这种反唯心主义的认识論要进行严酷的思想斗争，就好像“驅耕夫之牛，夺飢人之食”，給他們以致命打击，要“敲骨取髓，痛下針椎”。禅宗有时用文学形象的語言，把这种情况比做：“云散水流去，寂然天地空”。这里，“云散水流去，寂然天地空”，是既无“境”也无“人”。对于这种錯誤的人要“照用同时”，要“人境两俱夺”。

此外，曹洞宗的“五位君臣”的原則（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，都是針對学禅的人、在本体論或认识論方面所能接受禅宗的思想体系的程度而提出的說教的方法），云門宗的“三句”（按：云門三句，即云門宗有本体論方面三个主要范畴：“函蓋乾坤句”、“截断众流句”、“随波逐浪句”。）都是利用禅宗特有的“机锋”，以宣揚它的宗教神秘主义。

曹洞宗另有“五位君臣”的說教方式，有所謂“五位功勳图”：

正中偏 君位

偏中正 臣位

正中来 君視臣

偏中至 臣向君

兼中到 君臣合

所謂“正中偏”，“偏中正”等五位君臣，是曹洞宗唯心主义本体論的一套神秘主义說教方式。他們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，把这样精神性的本体叫做“君”（体），本体所显现出来的現象（幻相，假相）他們叫做“臣”（用）。

禪宗否认現實世界的物质存在是一切現象的基础，但是他們为了欺騙和麻痹群众，不得不虛构出現象与本质的关系。因为哲學上体用問題，即現象世界之“后”、之“上”有沒有更根本的基础作为現象世界的依据。在魏晉时期如本末問題就是关于本质与現象的关系問題的初步探索。唐代的华严宗也曾对这一方面的問題作过系統的唯心主义的說明。因為他們知道，这一块陣地如果不去佔領，对唯心主义的巩固不利。

曹洞宗提出了比較系統的唯心主义的体用觀點——君臣五位图。他們认为一切事物都是幻相，它們存在的关系也不是真实的。有一段對話，可以說明他們否认外物的觀點：

曹山答僧曰：“但有一切，总归斬尽。”

僧曰：“忽逢父母則將如何？”

师（曹山）曰：“拣什么？”

曰：“爭奈自己何？”

师曰：“虽奈我何？”

曰：“为什么不杀？”

师曰：“无下手处。”

这里的“师曰”都是曹山本寂的話，它代表曹洞宗认为正确的意見。这一段的大意是教人否认一切存在是真实的，要人們和現實世界的客觀存在斬断联系，对任何現象都不能例外，即使“忽逢父母”也要毫不容情。在封建社会里，天地君亲师是有絕對权威的，对父母也要“斬尽”，虽是一个比喻的說法，却可以看出禪宗怎样把問題提得尖銳而坚定。他們认为对一切存在都要毫不容情地与它斬断联系，不承认它們的存在。禪宗所謂“斬尽”，并不是真正用刀去斬杀，而是教人从思想上与唯物主义世界規劃清界限，所以僧人問“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現實世界可以用刀“斬尽”，而是改变一下对世界的认识，換一換观点，就可以算是“斬尽”了。

在他們否认外物存在的基础上，論证他們的唯心主义本体論。禪宗认为涉及本体論的問題，最容易发生的“片面性”，它有四种可能。

有一种人承认有所謂本体（或真如），但还不懂得事物（現象、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，承认現象是假，但还不懂得透过現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，承认有所謂精神性的本体（真如），并已开始努力由体到用，这种情况叫做“君視臣”；也有一种人，承认現象是假，并力图透过所謂幻相去探求精神性的本体，这种情况叫做“臣視君”。

前两种人是学佛入門的初步阶段，后两种人是学佛入門后的較高的阶段。但都有“片面性”，这种片面性都使他們不能掌握禪宗否认外界、否认事物存在的完整的宗教唯心主义世界觀。他們认

为理想的“正确”的宗教世界觀是坚决从唯心主义立場对待現象与本体的关系問題，这就是曹洞宗所謂“兼中到”，也叫做“君臣合”。

从曹洞宗的五位君臣的关系的學說，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問題而全力以赴的宗教唯心主义立場。

禪宗所謂“机鋒”，是因人因时因地而进行的一种宗教神秘主義的教学方法。有时对同一問題做出不同的回答，有时对不同的問題做出相同的回答，有时对提出的問題不作回答。只就它的教學方法而論，也还不是全无可取之处，他們叫做“对病施药”。

如云門宗回答學人問“如何是祖師西來意？”師云：“日里看山。”意思可能是說，本来分明，只有不去看的人，才会看不見。

問：“如何是吹毛劍？”

師云：“骨骼。”

这段問答大意是：問者以为用般若(智慧)慧劍无比鋒利可以斬斷一切煩惱，好像最鋒利的劍，把毛髮向它的刃上吹去，毛髮立斷。但是骨骼根本无毛，纵有吹毛的利劍，也无所施。是說无涅槃可得，无菩提可证。

問：“不起一念，有过无过？”

師云：“須弥山。”

禪宗反对任何固定的、肯定的认识。如果有人把“不起一念”作为精神解脫的原則，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)。所以他們回答“須弥山”。須弥山是佛經中經常讲到的最大的山。意思是說，即使不起一念，不言不动(像須弥山那样)，它(过)仍然是存在的。

問：“如何是佛法大意？”

師云：“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。

他們认为言語、文字、概念只能給人們增加負担，而不能教导人們发现佛教的真理，他們反对求知，认为用求知的方法去理解禅宗的宗教原理，就像“头上安头，雪上加霜，棺木里眨眼，灸癥上更著艾燭”。雪峰义存曾說：“飯籮邊坐餓死人，臨河有渴死汉”。玄沙师备更进一步強調說：“飯籮里坐餓死人，水里头沒浸渴死汉”。意思是，只記得一些佛說的字句，即使这些经典上的字句勉强塞进自己的腸胃，也不能解决对“真理”的飢渴。光靠外来的灌輸，不通过每个人的自觉的理解，是不能达到“解脱”的目的的。这种人好像餓死在饭籮里，渴死在河里的人那样愚蠢可笑。

禅宗的认识論的原則和科学的、常识的认识情况完全相反。他們所謂“正确”，实际上是錯誤；他們所謂“觉悟”，实际上是迷惑。这种顛倒的世界觀、认识論是荒謬的。我們要指出，禅宗在哲学史上深刻地揭示了哲学上的根本問題，而且在这方面留下丰富的反面教材。中国哲学史上的許多学派，即使不同意禅宗的观点的，也要通过批判、揚弃的过程，而不能对它置之不理。这也就是后来許多宋明理学家，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現的特殊性。因而，它首先要具备宗教的本质，它必須宣揚那些落后的、忍受压迫的溫馴的道德品质。它必須反对科学，反对认识的作用，反对革命的社会实践。

馬克思在他的《黑格尔法哲学批判导言》中說过：

“他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧

侶变成了俗人，但又把俗人变成了僧侶。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。他把肉体从鎖鏈中解放出来，但又給人的心靈套上了鎖鏈。”<sup>①</sup>

馬克思在这里虽然在批判馬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，对于我們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“把俗人变成僧侶”，把佛性灌輸到人的内心，“給人的心靈套上了鎖鏈”的。

禅宗从客觀唯心主义向主觀主义的轉化，使它更深地陷入唯心主义的泥坑。它把一切存在(法)的客觀真实性完全抹煞，采取了更粗暴、更独斷、更主觀的极端唯心主义的认识論。在它建立主觀唯心主义认识論的同时，它比过去的哲学学派更深刻、更集中地对待思維对存在的問題。在中国哲学史上，它引起了人們对认识論問題的重視，虽然它走的方向錯了。它构成了认识論上不可缺少的一个环节。它起着反面教員的作用，它把认识論引向深刻化的道路。

我們不同意有些哲学家对禅宗思想所做的抽象的估价，說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”的表現，这种現象和王阳明所提出的“良知”学十分相似。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，是在他們的唯心主义世界觀的前提下，去独立思考的。尽管他教人思考問題要本着自己的良知，可是王阳明对于事父事君的封建道德規范从来没有独立思考过，相反地，假使有人对这些伦理关系引起怀疑，王阳明倒是认为他沒有独立思考，丧失了良知。王阳明所宣揚的天賦觀念的支配力量经常和反理性的主觀盲动主义結不解之緣。

---

① 《馬克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第461頁。

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泛神论的倾向。它由极端的主观唯心主义引发出破坏宗教的倾向。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”。

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，在一定的意义上，都对宗教唯心主义起着破坏作用。

因此，我们不难理解，为什么有些唯物主义的哲学家会从禅宗的思想中得到启发。他们得到的是禅宗的泛神论，而不是它的宗教唯心主义。世界哲学史上许多事例可以说明古代的泛神论经常是在宗教外衣掩护下的唯物主义。泛神论对宗教来说，它的主要方面不在于恢复信仰的权威，而在于打破权威的信仰；不在于把俗人变成僧侣，而在于把僧侣变成俗人；它不在于把人性神性化，而在于把神性人性化。

历史事实表明，有许多进步思想家受过禅宗的影响，不但没有产生消极影响，反而产生了积极的作用，他们作了一些怀疑传统，反对权威，抗议人剥削人的制度，体现了叛逆的冲决网罗的精神。

禅宗从客观唯心主义的宗教哲学过渡到主观唯心主义的宗教哲学，最后发展为泛神论、神秘主义。就它的唯心主义的哲学来说，是逐渐地扩张了；但同时也孕育着无神论和唯物主义的酵母。在一定的条件下，经过改造，就会起着另一种作用。

恩格斯讲到革命闵采尔的宗教观点时，有一段重要的指示。他说：

“他<sup>①</sup>的神学哲学理论，不仅攻击天主教的一切主要论点，而且也一般地攻击基督教的一切主要论点。他在基督教的外形之下传布一种泛神论，他的泛神论和近代推理思考方

---

① 按：“他”是指闵采尔。

法相接近，个别地方甚至到了无神论的边际。他既否认圣经是唯一的启示，也否认圣经是无误的启示。照他看来，真正的、生动活泼的启示应是理性。理性是已经存在于一切时代和一切民族之中，而且要继续存在下去的启示。把圣经同理性对立起来，这就是以文字毁灭精神。因为圣经所宣说的圣灵并非吾人身外之物；圣灵根本就是理性。信仰不是别的，只不过是理性在人身中活跃的表现，因此非基督徒一样可以有信仰。通过这种信仰，通过生动活泼的理性，人人可以有神性，人人可以升天堂。因此天堂非在彼岸，天堂须在此生中寻找，信徒的使命就是要把天堂即天国在现世上建立起来。既无所谓来世的天堂，当然亦无所谓来世的地獄或万劫不复的地獄。当然也就除凡人的邪欲邪念而外无所谓魔鬼。基督也曾和我们一样地是人，他只是先知和师表。”<sup>①</sup>

这里要注意，闵采尔的革命的宗教教义，是十六世纪德国农民革命、反对中世纪宗教神学、反对封建压迫的思想武器。唐代的禅宗是中国“中世纪”时代的宗教。闵采尔的革命的泛神论，已包括了“刚刚开始发展的无产阶级因素的解放条件的天才预见”<sup>②</sup>。在唐代第八第九世纪的中国与十六世纪的德国社会条件根本不同。除了这些不同之外，我们还可以发现它们的学说不是毫无共同之处。从禅宗的口号中，我们可以看到：

第一，禅宗“否认圣经是唯一的启示”，他们根本不承认读佛经可以使得解脱，甚至说“四十卷涅槃尽是魔说”。他们说人人要自悟才能解脱，教人相信自己的知见，而反对死记佛经的文句。

第二，他们宣称“佛性”不在外边，而在人的内心，这也是“圣

① 《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第413页。

② 同上，第414页。

灵根本就是理性”的另一个說法。

第三，禅宗說，人人可以成佛，人人有佛性，这也和“人人可以有神性，人人可以升天堂”的思想十分接近。

第四，禅宗消除彼岸世界与現實世界的差別，說极乐世界并不在西方，而是在人的心內，和“天堂非在彼岸，天堂須在此生中寻找”的觀点相似。

第五，禅宗也說，佛无一法与人，佛法不过“吃饭、着衣、屙屎、送尿”，“佛見犹如廁孔”，也和閔采尔认为“基督也曾和我們一样地是人”的觀念相似。

像以上这些思想，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，并沒有打算建立一支异端的、破坏佛教的宗教哲学。但自从把彼岸世界与此岸(現實社会)的藩篱撤除后，却不可避免地給佛教带来了危机。就在禅宗鼎盛的时候，已经出现了“离经叛道”的傾向。

文益的弟子延寿(904—975)也曾呼吁禅宗面临的危机：

“近代相承，不看古教，唯专己見，不合圓證。或称悟而意解情传，設得定而守愚闇证。所以后学訛謬，不稟师承。”<sup>①</sup>

又說：

“今时学者，全寡見聞。恃我解而不近明师，执己見而罔披宝藏”。<sup>②</sup>

如果认为禅宗的危机仅仅是不讀佛经，缺少知识，这还不算什么大問題。問題在于“唯专己見”，会走向背离佛教的道路。如果有人认真地从无神論的立場去理解禅宗，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

① 《宗鏡录》卷43。

② 同上，卷61。

在每人心中，又何必礼佛、敬菩薩？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，泛神論经常是宗教神学内部的破坏力量。它把神融化于自然界中，否认有所謂超自然的本源，西方的资产阶级初期的进步思想家，如布鲁諾、斯宾諾莎都是通过泛神論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們早得多，但泛神論思想的萌芽确是存在的。它不是以新兴的資本主义作为内部推动力量，而是以出家人的平民派，反对貴族僧侶阶级的斗争作为内部推动力量的，这一派（出家人的平民派），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貴族、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載和王安石都是出入于佛老，利用佛教（特别是禅宗）的泛神論思想作为酵母，通过酝酿、改造，最后形成他們的唯物主义哲学体系。也有一些唯心主义者，謹守禅宗的唯心主义观点，揚弃了禅宗的僧侶宗教生活，而吸取了它的僧侶主义，形成了直接为世俗地主阶级服务的唯心主义理学。如程顥、程頤、陆九淵、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統思想的权威，相信自己的理性，如明末进步思想家李贄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；清末的譚嗣同則是深受禅宗泛神論影响的资产阶级改良主义激进派。

最后，必須指出，李贄用主观唯心主义抗拒传统的封建正統思想，不失为一种武器，但不是最好的可以摧毁敌人的武器，因为它的理論不是建立在有充分根据的唯物主义基础上的。泛神論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現形式，但是它毕竟沒有和宗教神学，特別是宗教神秘主

义，划清界限，因而也不是最有效的反宗教神学的思想武器。譚嗣同的时代是在馬克思主义出現以后，但他的哲学却属于前馬克思主义时期的泛神論。这种理論武器用于十九世紀末、二十世紀初的中国思想戰場上，必然会显陈旧无力，不能致敌于死地，达不到“冲决网罗”的目的。

現在，和李贊、譚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，他們也在宣揚泛神論。泛神論不但不像古代那样，成为酝酿无神論和唯物主义的酵母，它反倒是醡育宗教神学和唯心主义的溫床。今天世界上流行的泛神論是彻头彻尾的資产阶级唯心主义的反动思想。

〔附注〕 禅宗之远祖旧說西土佛祖相传历二十八祖。《禅宗传法正宗記》、《景德传灯录》、《坛经付嘱品》并有此說。以禅宗《传灯录》传行最广，影响亦最大。此說最晚出，遂成定論。先乎此者，则众說紛糴：

(一) 八代說。神会于滑台之会，答崇远法师問，引《禅經》曰：

佛灭度后，尊者大迦叶、尊者阿難、尊者田未地，尊者舍那婆斯、尊者优婆爍、尊者婆須密、尊者僧伽羅義、尊者達摩多羅，及至尊者不若蜜多羅，諸持法者，以此慧燈次第傳授。

此神会誤以达摩多羅 Dharmatrata 为菩提达摩 Bodhidharma。

(二) 五十一代說。馬祖門下惟寔禪師，以达摩为五十一世，惠能为五十六世。(見白居易《传法堂碑》)此或据僧祐《出三藏記集》中薩婆多部世系而言。

(三) 三十五代說。敦煌本《六祖坛經》如來为七代，达摩为三十五代。

(四) 三十代說。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，至梁魏間有菩提达磨禪师传楞伽法(《全唐文》320)。

(五) 七代說。东都淨覺以求那跋陀罗为一祖，菩提达摩为第二祖。

(六) 六代說。杜朏《传法寶記》即以达摩为初祖。禅宗北宗諸師多守此說。

(七) 二十八代說。最早見于《付法藏傳》(即《付法因緣傳》)元魏西域三藏吉迦叶共曇曜譯。此說即为后来《景德传灯录》及諸書所據之張本。

西土传法世系完全无征，有諸祖之名但无衣鉢相授之实，以上七說沒有一个說法是可信的，为了指出其不确，故附列于后，以澄清这些不正确的旧說的影响。

## 禪宗傳法世系表



—南岳杯江⑨—馬祖道⑩—百丈懷海⑪—鵞山靈佑⑫—仰山慧寂⑬

—青原行思⑯—石头希遷⑯—天皇道悟⑯—龍潭崇信⑯—德山宣鑒⑯

—药山惟儼⑭—雲岩疊冕⑮—洞山良价⑯

—荷澤神會⑭—圭峰宗密⑯

—曹山本寂⑯

—云居道膺⑯………天童正覺⑯

—永嘉玄覺⑯

—其他五十九人

—雪峰義存⑯—云門文偃⑯—香林澄遠⑯—智門光祚⑯—雪賣重顯⑯

—天衣義怀⑯

—玄沙師備⑯—羅漢桂琛⑯—法眼文益⑯

—永明延壽⑯

—黃檗希運⑯—臨濟義玄⑯—興化存獎⑯—南院慧顥⑯—風穴延沼⑯

—首山省念⑯—汾陽善昭⑯—石霜楚圓⑯—楊岐方会⑯—白云守端⑯

—黃龍慧南⑯—黃龍祖心⑯

—東林常總⑯—寶峰克文⑯

—五祖法演⑯—佛果克勤⑯—大慧宗杲⑯

- ① 《唐高僧传》十六,《景德传灯录》三,《传法正宗記》五。  
② 《唐高僧传》十六,《景德传灯录》三,《传法正宗記》六。  
③ 《景德传灯录》三,《传法正宗記》六。  
④ 《唐高僧传》二十六,《景德传灯录》三,《传法正宗記》六。  
⑤ 《宋高僧传》八,《景德传灯录》三,《传法正宗記》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,《传法正宗記》六,《古尊宿語录》一。  
⑨ 《宋高僧传》九,《景德传灯录》五,《传法正宗記》七,《古尊宿語录》一。  
⑩ 《宋高僧传》十,《景德传灯录》六、二十八,《传法正宗記》七,《古尊宿語录》一。  
⑪ 《宋高僧传》十,《景德传灯录》六,《传法正宗記》七,《古尊宿語录》一。  
⑫ 《宋高僧传》二十,《景德传灯录》九,《传法正宗記》七,《古尊宿語录》二、三。  
⑬ 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十二、二十八,《传法正宗記》七,《古尊宿語录》四。  
⑭ 《景德传灯录》十二。  
⑮ 《景德传灯录》十三,《古尊宿語录》七。  
⑯ 《景德传灯录》十三。  
⑰ 《景德传灯录》十三,《古尊宿語录》八。  
⑱ 《景德传灯录》十三,《古尊宿語录》十,《续传灯录》一。  
⑲ 《古尊宿語录》十一,《续传灯录》三。  
⑳ 《古尊宿語录》十九,《续传灯录》七。  
㉑ 《续传灯录》十三。  
㉒ 《古尊宿語录》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 《古尊宿語录》四十七,《续传灯录》十六。  
㉗ 《续传灯录》二十。  
㉘ 《宋高僧传》九,《景德传灯录》五。  
㉙ 《宋高僧传》九,《景德传灯录》十四。  
㉚ 《宋高僧传》十,《景德传灯录》十四。  
㉛ 《宋高僧传》十,《景德传灯录》十四。  
㉜ 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十五。  
㉝ 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十六。  
㉞ 《传法正宗記》八,《古尊宿語录》十五、十六、十七、十八。  
㉟ 《传法正宗記》八。  
㉟ 《古尊宿語录》三十九。  
㉞ 《续传灯录》二。  
㉟ 《续传灯录》六。

- ③9 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》十八、二十八。
- ④0 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》二十一、二十八。
- ④1 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》二十四、二十八、二十九,《传法正宗記》八。
- ④2 《宋高僧传》八,《景德传灯录》二十八,《传法正宗記》七。
- ④3 《宋高僧传》五,《法界王宗略記》。
- ④4 《景德传灯录》十四、二十八,《传法正宗記》七。
- ④5 《宋高僧传》十一,《景德传灯录》十四。
- ④6 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十五、二十九。
- ④7 《宋高僧传》十三,《景德传灯录》十七。
- ④8 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十七。
- ④9 《明高僧传》五,《续传灯录》十七。
- ⑤0 《宋高僧传》八,《景德传灯录》三十。
- ⑤1 《宋高僧传》十一,《景德传灯录》九。
- ⑤2 《宋高僧传》十二,《景德传灯录》十一。
- ⑤3 《景德传灯录》二十六,《传法正宗記》八。
- ⑤4 《续传灯录》十五。

## 〔附〕論胡适在禪宗史研究中的謬誤

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。<sup>①</sup>

直到今天也还有人以为胡适在这一方面也还說对了一些事实。其实他的所謂“研究”完全是“买空卖空”。他說了許多連他自己也不懂的問題，并在这些問題上借机会散布他的主观唯心主义

① 《从譯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),《論禅宗史的纲領》(1928,7,21),《白居易时代的禅宗世系》(1928,3,24),《禅学古史考》(1928,7),《神会和尚遺集》,《菩提达摩考》,《楞伽宗考》;另外在他的《戴东原的哲学》、《自詰文学史》中也常談到佛教中的“禅学”。

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資产阶级服务。

在馬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“教人一套防身的本領”。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馬克思主义。他反对“迷信”，反对拜泥菩薩，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，泥菩薩已騙不了觉悟的群众及知识分子，胡适才提出“科学的宗教”来騙人。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，反对认识客观規律的唯心主义哲学。禅宗的反理性主义的神秘主义，禅宗的主观唯心主义，禅宗的反对拜泥菩薩的一套“學說”，在胡适看来，正符合了他的实用主义的宗教觀，可以用来作为传布信仰主义的工具。胡适在《神会和尚遺集》中說：

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

我們不能不問，以胡适那样反动透頂的政客，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學說特別有兴趣呢？他写禅学史写不下去，当然不是为了研究禅宗历史发展的規律，而是为了找寻他主观需要的东西。

胡适在《不朽》一文中說，“說一句話而不敢忘这句話的影响”。在胡适的买办头脑里经常記住的，是对大資产阶级有利还是有害的問題。胡适深知：

“沒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、非人生的的文化了。”<sup>①</sup> 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

① 《我的歧路》，《胡适文存二集》卷3，第100頁。

实用主义的方法給他的反动的政治目的服务。

### (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現在，并建立它自己的宗教哲学，实际上是从唐代七世紀后半期开始的。它在全国范围内得到广泛的流传，那是唐代八世紀安史之乱以后的事。禅宗一向被誤认为有进步思想的宗教流派，这是由于被禅宗的“訶佛罵祖”、“不立文字”的表面現象所迷惑，作为一种宗教思想流派來說，它屬於反动的主觀唯心主义哲学的陣營。

禅宗有它特殊的宗教面貌，我們必須从它的宗教意义的普遍性中认识它的特殊性，否則就会迷失方向。过去的一些資產阶级的哲学史家(包括胡适在內)，把禅宗以及佛教的宗教哲学孤立地来看待，而不看作宗教、神学問題，这是錯的。但仅仅把佛教禅宗看作神学問題，也还不够，因为神学的問題也还是現實政治問題的反映。馬克思早已指出：

“我們不把世俗問題化為神學問題。我們要把神學問題化為世俗問題。”<sup>①</sup>

在馬克思主义的原則下，只有把宗教、神学的問題安放在世間現實問題的基础上，才能正确地理解它。对于这一原則，恩格斯也同样地做出了重要的指示：

“一切宗教，不是别的，正是在人們日常生活中支配着人們的那种外界力量在人們头脑中的幻想的反映，在这反映中，人間的力量，采取了非人間力量的形式。”<sup>②</sup>

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

---

① 《論犹太人問題》，《馬克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第425頁。

② 《反杜林論》，人民出版社1956年版，第333頁。

唐代经过安史之乱，南北朝以来相沿数百年的門閥士族的经济地位，遭到了打击，因而社会地位也发生了动摇。这时，与門閥士族制度相适应的佛教各宗派也紛紛遭到厄运。

禅宗的教义簡單，宣揚“放下屠刀，立地成佛”的頓悟學說，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，就受到唐朝皇帝武則天的拉攏、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統治者所利用、所欢迎的，实际上也和其他佛教宗派一样，都是为当时的統治阶级服务的。

禅宗的主要倡导者和主要宣传者有些出身于平民，很容易給人以印象，认为它多少还有些进步作用。今天我們来看禅宗，主要还是分析它的思想的实质。禅宗在形式上反对繁文縟节<sup>①</sup>，和旧派佛教发生了爭論，实质上就是主觀唯心主义和客觀唯心主义的爭論。由于安史乱后寺院经济和佛教图书文物遭到战争的破坏，使得那些煩瑣的经院学派的宣传方式已失去物质凭借，主张客觀唯心主义的佛教其他宗派失去了騙人的作用时，于是为統治阶级服务的佛教选取了主觀唯心主义的禅宗。这一貌似革新的宗教流派更能表現出宗教思想的神秘主义的特色。<sup>②</sup>

禅宗积极宣传頓悟說，反对偶像崇拜，反对当时经院派的死守

① “王常侍一日訪師。同師于僧堂前看。乃問，這一堂僧還看經么？師云：不看經。侍云還學禪么？師云不學禪。侍云經又不看，禪又不學，畢竟作個什么？師云：總教伊成佛作祖去。”（《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》，卷47，頁503。）

② “菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。”（《坛經》，《大正藏》，卷48，頁349。）“時有風吹幡動，一僧曰風動，一僧曰幡動，議論不已。惠能進曰：不是風動，不是幡動，仁者心动。”（同上，頁349。）“爾欲得作佛，莫隨萬物。心生，種種法生，心滅，種種法滅。一心不生，萬法無咎。”（《大正藏》，卷47，頁502。）“汝今當信，佛知見者，只汝自心，更無別佛。”（《大正藏》，卷48，頁355。）

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，而且更进一步說現實世界就是“最圓滿”最幸福的世界，只要人們能够“觉悟”（按：禅宗的“觉悟”正是指的迷惑），就是已经得到了“解脱”。<sup>①</sup>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。人們对于“竭財以赴僧，破产以趋佛”，“粟罄于墮游，貨殫于土木”，<sup>②</sup>一致不满。禅宗的和尚生活比較刻苦，沒有占有大量的庄园。他們提出的修行方法比較簡單，主张不要背誦那些浩如烟海的经卷，不要累世修行，不必大量的布施，不要采取麻煩的宗教仪式。他們宣传“頓悟”、“自觉”即可成佛，这一簡易速成的道路对陷于絕境的广大人民來說有它极大的引誘力；对于反动統治者來說，这种宗教学說正投合了他們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（馬上）成佛”。像这种“价廉物美”的口号，当时的統治阶级也是欢迎的。

人民在苦海中看不見光明，看不見自己的力量时，他們企图摆脫現實世界一切苦难的迫切願望，就必然成为宗教孳生的溫床。佛教禅宗叫人进入“天堂”要靠一个人的迷信（佛教顛倒是非，称为“觉悟”）的程度。并告訴人們說，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，宣揚这样的宗教思想，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，宣揚它的最腐朽的屈服、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

① “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，不识身中淨土，願东願西，悟人在处一般。所以佛言，隨所住处恒安乐。”（《大正藏》，卷48，頁352。）“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，頁361。）

② 范祖：《神灭論》。

“頓悟”来宣揚实质上的盲从和迷信；以“真理就在現實世界中”的口号来号召信奉者脱离現實世界的斗争，企图麻痹他們对現實世界的不滿的情緒。

禅宗为了适合地主阶级統治的需要，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約約地望得見“天国”的大門，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處，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。胡适发表了他荒謬絕伦的《神会传》和其他的反动著作。

## (二)

为什么在《神会传》中費了这样大的力气把神会捧到九天之上，說他有“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。胡适欣賞“神会的手腕高超”，“神会真是南宗的大政治家！”<sup>①</sup>

第三，胡适特別佩服神会在佛教爭正統的爭吵中使用的“战略、战术”高明，和他的主观和“大胆”。胡适說：

“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。”

不論是誣蔑或說謊，只要“大胆”，胡适总是引为同道的。神会，在

---

① 《荷澤大師神会传》，《胡适論学近著》，第282頁。

胡适看来，不但“大胆”而且会钻空子。

“其时惠能与神秀都久已死了，死人无可对证，故神会之說，无人可否证。但他（神会）又更进一步說传法袈裟在惠能处，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。”<sup>①</sup>

这种恶訛师的无賴作风，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”来证明屈原不存在嗎？不也是利用同样的手法支持他的門徒們搞古史辨“大胆地”怀疑古代的一切历史和傳說嗎？

神会的爭佛門正統的“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。”<sup>②</sup>

在这些說明里从沒有半句說到神会所爭的是否是真有事实，是否符合禅宗发展的客觀情况，他所醉心歌頌的只是 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貫采用的考据和研究“學問”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，和胡适的宗教觀是相通的。自然主义在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！

实用主义是維护宗教信仰的，胡适只是在反对拜泥菩薩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。胡适为了找寻一种騙人的假面具，用来宣传他的宗教觀，他自然地找到了禅宗，并把禅宗說成“自然主

---

① 《荷澤大师神会传》，《胡适論学近著》，第257頁。

② 《神会传》，《胡适論学近著》，第257頁。

义”。他把禅宗的自然主义，和另外一些唯物主义思想都說成“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。因为拜泥菩薩在二十世紀早已騙不了人，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“頓悟”。頓悟的实质，就是以一种主观的信仰主义来代替那些烦瑣的宗教教条。就它宣扬唯心主义，与理性主义和科学对抗这一点來說，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們的内心的“真誠”信仰中，而胡适却說：

“生公（愈按：生公即竺道生，是南朝的一个和尚，死于四三四年。）的頓悟論可以說是‘中国禅’的基石，他的‘善不受报’便是要打倒那买卖式的功德說，他的‘佛无淨土論’，便是要推翻他的老师（慧远）提倡的淨土教，他的‘一闡提人皆得成佛’便是一种极端的頓悟論。”<sup>①</sup>

又說道生的宗教学說是“革命”，“革命的对象是那积功积德，調息安心等等烦瑣的漸修工夫”。胡适叙述佛教内部爭吵时，经常廉价地使用“革命”、“打倒”、“推翻”这些名詞，他企图把佛教内部的宗派爭吵說成“革命”，并借此掩盖禅宗的主观唯心主义的反动实质：

“須知頓漸之爭，是一切宗教的生死关头，頓悟之說一出，則一切仪式、礼拜、忏悔、念经、念佛、寺觀佛像、僧侶、戒律都成了可废之物了。”<sup>②</sup>

事实上佛教不但沒有因为提出“頓悟”說而到了“生死关头”，相反

① 《神会传》，《胡适論学近著》，第265頁。

② 同上，第265—266頁。

地，佛教为了扩大他的宗教宣传的影响，为了騙更多的人，才提出了“頓悟”說。

像禅宗这样不重視宗教形式的宗教，正是实用主义杜威胡适这一派主觀唯心主义者所欢迎的。他們要的是“宗教的感情”，宗教实质，反理性主义的信仰主义。他說：

“我不信灵魂不朽之說，也不信天堂地獄之說，故我說这个小我会死灭的。死灭是一切生物的普遍現象。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，一切功德罪惡，一切語言行事，……都在大我上留下不能磨灭的結果和影响。……我們應該說，‘說一句話而不敢忘這句話的社會影响，走一步路而不敢忘这步路的社會影响’。这才是对于大我負責任。能如此做，便是道德，便是宗教。”<sup>①</sup>

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說成“大我”。他們抹煞阶级感情而代之以宗教感情。胡适介紹《扑克坦赶出的人》中說：

“此篇寫一个賭鬼和两个娼妓的死。……三个人之中，一个下流的女人，竟自己絕食七天而死，留下七天的粮食來給那十五岁的小姑娘活命。

他們都是不信宗教的人，然而他們的死法都能使讀者感叹起敬。……我們看这一个浪人两个娼妓的死法，不可不想到这一点。”<sup>②</sup>

这篇小說的內容也是有問題的，这里且不去分析；这里要指出的是胡适是以宣揚宗教的立場來向讀者推荐这篇小說的。小說中描写的这些“小人物”在“正人君子”当权的社会中被剥夺了作为一个人

① 《介紹我自己的思想》，《胡适論學近著》第1集，第636頁。

② 《短篇小說第一集》，第34頁。

应有的荣誉感，不合理的社会的压力使得他們抬不起头，見不得人，最后他們被驅逐出境。只有飽受忧患折磨的人，才深刻地懂得援助別的受难者的意义。这个长期被損害、被污辱的女人，甘願为一对少年爱人而死。这里并沒有什么上帝的意志，胡适却說他們三个“下等人”之死，所以伟大，是由于宗教的感情。資产阶级只能看到赤裸裸的金錢关系，居然也还有人不为金錢而死，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，有什么意义可說？”  
“总之，生命本沒有意义，你要能給他什么意义，他就有什么意义。”<sup>①</sup>

“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。”<sup>②</sup>

胡适曾反复說明，世界沒有客觀規律，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《神灭論》。但范缜是用“偶然”說来攻击佛教的“因果报应”的宿命論，而胡适却是利用范缜的學說来宣揚他的不可知論，目的在于反对科学、否认客觀規律。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，认为离开物质就沒有精神；胡适却主张经验是一切，世界就是经验……荒謬的主观唯心主义。表面上胡适好像是范缜的

① 《人生有何意义》，《胡适文存三集》卷9，第1143頁、1144頁。

② 《科学与人生观序》，《胡适文存二集》卷2，第26頁。

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，承认自然的宇宙論与适性的人生觀。禅宗的运动与道教中的知识分子都是朝着这方向上走的。”<sup>①</sup>

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。”<sup>②</sup>

胡适并说：

“这种风气在表面上看来很像是颓废，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。”<sup>③</sup>

胡适到处表扬什么“自然主义的人生观”，而禅宗，在胡适的眼中，恰恰是他需要的“自然主义”。胡适不但掩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“飢来吃饭困来眠”，“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”，像“粪窖中的蛆一样”，“世界都像海上

① 《白话文学史》，第305页。

② 同上，第264页。

③ 同上，第265页。

撞沉了船，最要緊的還是救出自己”。①

禪宗的宗教哲學和一切宗教哲學一樣，都是反對認識自然，反對知識，把社會上的不平等，階級壓迫給人帶來的痛苦，解釋為由於對人生問題的態度所引起的。照胡適的說法，既然中國沒有帝國主義和封建主義的存在，也就沒有階級壓迫，只要每個人對於人生看法改換一下，就可以順利地解決了社會上的不平等的現象，這就是“革命”了。他的“自然主義”，只是教人若免“人生之苦”，只有先救出自己，救自己要靠主觀的“頓悟”，要靠主觀信仰。也就是說，要擺脫階級剝削帶給人的苦难，只有自己替自己打算。這正是統治階級所希望人民群眾相信的一種哲學，也正是一切宗教的教人“解脫”苦难的共同方式，也就是胡適的宗教思想——不過胡適給這種自私自利的個人主義，起了一個好聽的名字，叫做“最健全的個人主義”，這也就是他對人生态度所採取的“自然主義”。

也曾有過一些進步的資產階級的知识分子，在他們的時代還沒有出現無產階級自覺的力量時，找不到人類解放的道路，像易卜生那樣，只好把進步的反抗思想寄託在少數人身上。在一定的歷史條件下，看重個人，排斥“庸眾”的思想有它進步的意義，因為這種思想，在一定程度上畢竟還表示出了對腐朽的資產階級的偽善和不平等的抗議。禪宗表面上似乎也做了些“訶佛罵祖”的“抗議”，實質上是用主觀的信仰來代替客觀真理，它和以理性主義為基礎的易卜生的思想不同。可是胡適所標榜的“自然主義”，向誰抗議呢？胡適抗議的是爭取解放的集體，甚至連爭取解放的個人也在胡適的反對之列，只有完全“適應環境”，抱着只是“吃飯、穿衣、屙屎、送尿”的人生态度，徹底對環境屈服，才是胡適所宣揚的反動的“個人主義”，胡適又叫它做“自然主義”。他叫人不用任何努力而幻

① 《易卜生主義》，《胡適文存》卷4，第902頁。

想得到“解放”，“运水搬柴，无非妙道”，“不抗議就是抗議”。在九一八以后，蒋介石政府执行他的一貫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，胡适曾发表了他的民族投降主义的論文《說儒》。也就在这个时期，胡适到处宣揚他的禅学，并和日本帝国主义御用的一些佛教研究者来往甚密。这些事实都說明胡适的“个人主义”，“自然主义人生觀”，“純自然主义”，是和他的反革命的行动密切結合着的。胡适在解說他的“純自然主义”时，曾引用了禅宗神会和尚的話：

“所以神会对王維說：众生若有修，即是妄心，不可得‘解脱’，这是純粹的自然主义了。”“所可注意者，神会屡說不假修习，刹那成道，都是自然主义的无为哲学。”<sup>①</sup>

像这样的“自然主义”的哲学，胡适說：

“后来馬祖（愈按：馬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，——这都是所謂‘无念’，所謂‘莫作意’，所謂‘自然’，所謂‘无修之修’。”<sup>②</sup>

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贊賞、所向往的。既可完全不碰伤統治阶级的一根毫毛，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。所以他對禅宗的“自然主义”发出由衷的歌頌：

① 《神会传》，《胡适論学近著》，第272、273頁。

② 同上，第273頁。

“总之，神会的教义在当日只是一种革命的武器，用頓悟来打倒漸修，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縛。在那个漸教大行，煩瑣学风弥漫全国的时代，这种革命的思想自然有絕大的解放作用。”<sup>①</sup>

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縛，只消用一种“革命”的“思想”来解除束縛，就一切妥当了。当年的佛教禅宗在这一方面确曾收到一些騙人的效果，胡适的宗教“科学化”，宗教“人化”，实质上也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，中国已有了馬克思主义的真理，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貼上“科学”的标签，可是找不到顧主，卖不出去了。

#### (四)

馬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“詳細地占有材料”，<sup>②</sup>而不是凭主观揣测出发，凭一时应付环境的主观需要出发。胡适花了許多篇幅，讲了許多連他自己也不懂的东西来騙人，連稍知羞耻的資產阶级的学者也还不敢“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，和他的招搖撞騙的无耻。

中国的佛教有大乘小乘的分別。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

① 《神会传》，《胡适論学近著》，第273—274頁。

② 《改造我們的学习》，《毛泽东选集》第3卷，人民出版社第二版，第799—800頁。

認為在客觀物质之上(或背后)另有一个超現實的世界。性宗認為一切物质現象、精神現象都是不实在的，所以他們說“諸法性空”(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現象，最后在于說明在現實世界之上还有一个他們认为圓滿的超現實的世界。这两派都主张客觀現實世界是假的，都认为他們虛构出来的超現實的世界倒是永恒的实在。所以这两派都是客觀唯心主义。

胡适本来是个学术上的騙子，佛教思想又是一个“冷門”，他就 在“性”“相”两个字上大做文章。他說：

“性与相之別，即个性与共相之別。”

又說：

“禪宗是‘性宗’的极端，他的精神和方法都是个性的、主觀的。”

禪宗分明在說物质和精神的現象都是假的，他們否认人类认识的来源和认识的可能，他們沒有說崇拜“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，于是說“北宋的理学拈出一个‘理’字，便是針對那純粹个人的禪宗下一种医药。认识虽由个人而可有客觀的印证”。我們都知道客觀唯心主义的理学这一派所讲的“天理”，只是主觀的虛构，根本說不上符合事物的客觀規律，哪里能“印证”呢？胡适既不懂禪宗，也不懂什么是理学，只是妄加比附，說什么：

“在哲学史上，禪学之于理学，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。”<sup>①</sup>

胡适在这里把禪宗、程朱与陆王、宋学与清学一齐說成“个性

① 《戴东原的哲学》，第108—109頁注文。

与共性之別”，完全是信口开河。

胡适对于佛教缺乏起碼的知识，可是他还大言不慚地說：

“試取无著的《瑜珈師地論》（玄奘譯本）与法護、羅什、佛陀跋陀羅諸人譯的各种《瑜珈師地論》相比較，便可知道他們的內容大致相同，演变的线索也很明显。不过无著所造更多煩瑣的分析，遂成为唯识的煩瑣哲学。更进一步，便成了下流的密宗了。”<sup>①</sup>

胡适連性相的分別也分辨不出，他即使看过什么《瑜珈師地論》，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，不是无著的學說“进一步”的发展。

在《菩提達摩考》一文中，胡适提出他的主觀的思想发展的公式：

“……學說的演变总是漸進的、由淡薄而变为深奧，由朴素而变为繁縟；道宣所述，正因为是淡薄朴素，故更可信为達摩的學說。”<sup>②</sup>

这一主觀的公式，很快遇到了事实的反駁：为什么惠能的學說，以及以后的學說更簡單呢？在另一篇論禪宗的文章中說：

“这种煩瑣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，故五世紀以下的禪學趋势便是越变越简单，直到呵佛罵祖而后止！”<sup>③</sup>

这里他一方面对中国文化进行誣蔑，一方面全凭主觀臆造来宣传他的唯心史觀。像他所說，“學說的演变总是漸進”，就不合事实，只是胡适的庸俗进化論的发展觀又一次运用。他那反动的一点一

① 《禪學古史考》，《胡适文存三集》，卷四，第404頁。

② 《胡适文存三集》，卷四，第458頁。

③ 《禪學古史考》，《胡适文存三集》，卷四，第404頁。

滴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創造历史的观点，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。像这种“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：

“頓悟之說在五世紀中叶曾引起帝王的提倡，何以三百年間漸修之說又占了大胜利呢？此中原因甚多，最重要的一个原因是天台禪法的大行。”<sup>①</sup>

像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像，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原因来解释：

“这几十年中（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。”<sup>②</sup>

佛教的经典为什么能在我国得到广泛的传布呢？胡适也以偶然的

① 《神会传》，《胡适论学近著》，第266页。

② 《白话文学史》，第157—158页。

原因来解释：

“佛教徒要传教，不能没有翻译的经典；中国人也都想看看这个外来宗教讲的是些什么东西，所以有翻译的事业起来。”<sup>①</sup>

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。”<sup>②</sup>

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，索性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。”<sup>③</sup>

事实是怎样呢？上文已经说明了安史乱后寺院经济遭到破坏。广大的黄河流域遭到兵火，原先得势的一些佛教宗派，像天台、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

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。

苦修的作风，这种“武訓式”的传教精神在当时社会历史条件下还可以发生一定的欺騙作用。当然主要的原因是宗教賴以存在的社会基础(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。胡适所謂禅学的北宗在唐朝的盛时，不过是許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)并不是单独走向衰敗的，而由于安史之乱以后，和北方的其他的宗派一齐衰敗的。

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”，这是中国佛教史上絕无仅有的重要事件。照佛教的規矩，只有释迦牟尼本人传教的記錄才被佛教徒尊为“经”。今天的佛经絕大多数都不是释迦牟尼传教的記錄，但也只能假冒佛說，而不能用作者的真姓名。只有《坛经》把惠能的传教的記錄和惠能本人的活动的紀錄称为“经”。这种特殊地位必須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(特別是今天的广东、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。

說《坛经》的作者是神会，是毫无根据的。胡适这里又用了他的“大胆的假設”的方法。他在今存的《坛经》中找出許多和《神会和尚語录》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”的学說)，认为《坛经》和神会的《語录》中都有，因而說：

“以上所引(愈按：胡适挑出了神会的《語录》和惠能的《坛经》的文句)都是挑选的最明显的例子，我們比較这些例子，不但內容相同，并且文字也都很相同。这是很重要的证据

嗎？”<sup>①</sup>

胡适确实“大胆”到不顾事实、随口乱說的地步。为什么老师的作  
品中有与弟子的語录中相同的句子，就能证明老师的作品是弟子  
所作的呢？这正好說明弟子坚守老师的“家法”，根据老師的話，  
照本宣科，不敢更改嗎？唐代的佛教由于寺院经济的发展，发生了  
財產继承的問題，佛教也采用了門閥士族的宗法制度，师徒相传有  
如父子的继承，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觀，认为历史是伟大人物創造的。他看來，  
只有像神会这样的“大人物”才作得出《坛经》。所以他說：

“《坛经》中确有很精到的部分，不是門下小师所能造作的。”<sup>②</sup>  
这种理由根本不能成为理由。为什么只有神会才能写出“很精到的  
部分”呢？“門下小师”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頑固派考据家坚持《易经》是孔子  
作的（理由也和胡适这种主观理由一样），他們也說：像《易经》这样  
伟大的著作除了孔子誰还作得出？这种考据，是毫无根据的。胡  
适齷不知耻地自夸他的方法是“內证”。（愈接：內证是考据的一种  
方法，但不是离了客觀证据只靠主观悬想。）他只是在主观随意制  
造证据，何尝有一点点证据？如果說这是胡适的不可救药的主观  
唯心論的“內症”，倒还接近事实。

### （五）

胡适对于禅宗历史的研究是否完全沒有科学价值呢？对他在  
这一方面的全部著作仔細检查后，我們可以肯定地說：沒有任何价

---

① 《神会传》，《胡适論学近著》，第289頁。

② 同上，第283頁。

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。

这样并不等于說胡适在这方面的危害性因之減低。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談的恶劣学风。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，有待我們继续加以清除。

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“方便的假設”。他研究禅宗史，也和他研究其他方面的學問一样，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，范围好像很杂乱，目的却很简单。我的唯一的目的是注重學問思想的方法。故这些文章，无论是否讲实验主义，是考证小說，是研究一个字的文法，都可說是方法論的文章。”<sup>①</sup>

胡适做这些研究的真正意图，正如他自己透露的：

“从前禅宗和尚曾說：‘菩提达摩东来，只要寻一个不受人惑的人。’我这里千言万語，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；被馬克思、列寧、斯大林牵着鼻子走，也算不得好汉。我自己决不想牵着誰的鼻子走。我只希望尽我的微薄的能力，教我的少年朋友們学

① 1921,《胡适文存序》，1930,《胡适文存三集》自序中重引。

一点防身的本領，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。

# 法相宗哲学思想略論

## (一)

法相宗在中国的創始人是唐代著名翻譯家玄奘<sup>①</sup>和他的弟子窺基。<sup>②</sup>如果追溯这一宗派的印度远祖，一般都认为应从无着<sup>③</sup>和世亲<sup>④</sup>开始，中間经过护法和他的弟子戒賢<sup>⑤</sup>而传到中国的。

佛教一开始就从分析物质和精神現象入手，建立它的宗教体系。分析到最后，认为一切象(相)都是虛妄的，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)在小乘佛教的理論基础上作了更彻底、更瑣碎的分析，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)現象，所以叫做法相学派；分析到最后，认为一切現象不过识所变现出来的。就它前一特点(分析現象的特点)說，叫做法相学；就后一特点說，把世界的存在、变化归結为识的作用，叫做唯识学。前人有人把这一派分別开来，称无着一派为法相学，世亲一派为唯识学。我們从它的体系上看，所謂法相学是唯识学的开始，但沒有完成；所謂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。把这一套学說完整地从印度搬到中国，并建立宗派，加以传播，是唐代玄奘开始的，窺基继续的。法相和唯识截

① 玄奘(602—664)《唐高僧传》卷4，及《慈恩三藏法师传》。

② 窺基(632—682)《唐高僧传》卷4。

③ 无着Asanga(約410—500)。

④ 世亲Vasubandhu(約420—500)。

⑤ 參看《慈恩三藏法师传》卷3。

然划分，至少玄奘等人沒有这种看法，也沒有这样做。我們也不必强加区分。正如我国宋代的程朱学派，如分別研究，固然有所不同，但从体系上看，程朱还是一个体系，不必再把他們不重要的小差别看作根本差别。无着和世亲之間的学术渊源和体系比起程頤和朱熹之間的相同之处就更多，关系更密，完全沒有必要分为两派。

玄奘一生的主要宗教活动在于全力从事佛教经典的翻譯工作，他的弟子窺基推广了他的学說。說玄奘是法相宗的实际創始人，是由于他把法相宗的主要经典都翻譯成汉语并作了初步的宣传；說窺基是法相宗的創始人，是因为窺基在玄奘所奠定的基础上扩大了这一宗派的理論影响。窺基著作很多，后世有“百疏論主”<sup>①</sup>的称号。

玄奘从印度回国后，在他的主持下，领导一个譯经的集体，曾譯出从印度带回的经、論共七十四部，合計一千三百三十五卷。法相宗的主要依据的有六部经<sup>②</sup> 和十一部論<sup>③</sup>。在六部经中，有的早有了譯本，如《华严经》、《解深密经》及《楞严经》等，玄奘譯了《解深密经》(第四次重譯)和《菩薩藏经》。在十一部論中，法相宗有“一本十支”的說法，他們认为《瑜伽师地論》是“一本”，其余十种是“十支”。在十一部中，多数是玄奘譯的。玄奘的弟子窺基的著作，現存的有二十七部(有的不完全)，也有一些是別人伪托的。研究法相宗的主要依据的材料还是依靠《解深密经》和《瑜伽师地論》、《成

① 窺基著作近五十种，今存的(包括残存的)也有些是別人的著作，誤认为窺基的著作的。

② 相宗“六经”是《大方广佛华严经》、《解深密经》、《如來出現功德庄严经》、《阿毗达磨经》、《楞严经》、《厚严经》。

③ 十一部論据《成唯识論述記》卷1：“瑜伽师地論”、“金刚般若論”、“大乘庄严論”、“集量論”、“攝大乘論”、“十地經論”、“分別瑜伽論”、“辨中邊論”、“二十唯識論”、“觀所緣緣論”、“阿毗达磨杂集論”。

唯识論》等主要著作。

玄奘以艰苦卓絕的精神，克服种种困难，完成了赴印度取经的任务，回国后，并出色地进行了翻譯工作。他在印度求学时期也曾虛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輝的一頁。他对增进中印人民之間的友誼也做出了卓越的貢献。这一方面，中外学者从不同的角度和不同的方面論述得不少，这里不打算多說，本文这里要談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評論。

佛教在印度的早期和后期是不同的。早期佛教对当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財物有所抨击。釋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，佛教不失为一种进步的宗教。

玄奘到印度时，当时占优势的，早已不是小乘佛教了，約在佛逝世一千年後，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。佛教已不再有当年釋迦牟尼的革新精神，而主要表现了封建时期“经院”哲学瑣碎形式主义，成了为当权王室貴族直接服务的工具。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，……加諸供給：日得瞻步罗果一百二十枚，檳榔子二十顆，荳蔻二十顆，龙脑香一两，供大人米一升，其米大于烏豆，作飯香鮮，余米不及。唯摩揭陀国有此秞米，余处更无。独供国王及多聞大德。故号为‘供大人米’。月給油三斗，酥乳等隨日取足。淨人一人，婆罗門一人，免諸僧事。行乘象輿。那烂陀寺主客万僧，預此供給，添法师

含有十人。”<sup>①</sup>

这里描述了玄奘在印度那烂陀寺受到的重視，但也透露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，記載这里寺院的建筑的华丽壮观，也极尽豪侈靡丽之能事：“庭序別开，中分八院，宝台星列，琼楼岳峙，……諸院僧室皆有四重重閣，廊栋虹梁，綠櫨朱柱，雕楹鏤檻，玉础文槐，甍接瑤暉，棟連绳彩。……”<sup>②</sup>这一寺里連常住的僧人(約四千人)、临时的僧人以及其他来学者共有万人。这些僧人之中，据記載，通晓经論的学者不少：

“凡解经論二十部者一千余人，三十部者五百余人，五十部者，并法师(按：即玄奘)十人。”<sup>③</sup>

这一大寺主要经济来源是靠租稅剥削的：

“建立已來，七百余載……國王欽重，舍百余邑充其供养，邑二百戶，日进粳米酥乳数百石。”<sup>④</sup>

有一百多个乡镇，每一乡镇二百户的农民要负担数百担的粳米酥乳的供应，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。”<sup>⑤</sup>

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。这些人們是否真正那末精通经論，学有根柢呢？当然，也有像戒賢那样个别的有學問僧人，而更多的是不学无术，只吃饭，不研究學問的人。玄奘在那烂陀寺留学期間曾遇到两件事。有一次，一个“順世外道”(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論的爭辯，

“书四十条义，悬于寺曰：若有难破一条者，我則斬首相謝。经数日，无人出应。”<sup>⑥</sup>

①②③④ 《慈恩三藏法师传》卷3。

⑤⑥ 《慈恩三藏法师传》卷4。

后来，玄奘为了维护佛教唯心主义，出来应战，结果，才駁倒了这个挑战的人。从这件事可見玄奘对唯物主义是坚决敌視的，但也說明了这許多吃“大人米”的高僧，并沒有什么本領，別人罵到头上来，他們居然躲起来，“數日无人出应”，多亏了玄奘这个外国留学生，才給这一万多人解了围。

还有一次，也是玄奘留学那烂陀寺期間，有一个叫般若毘多的老婆罗門，用正量部<sup>①</sup>的哲学观点向大乘佛教的学說挑战。并把挑战的論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，向小乘佛教进行辯論。戒賢从中挑选了四名學問最好的<sup>②</sup>“應王之命”。但是“海慧等咸忧”，不敢去参加論战。玄奘給他們打气，說：

“小乘諸部三藏，玄奘在本国及入迦湿弥罗已來遍學皆訖，具悉其宗。……奘雖學淺智微，當之必了，願諸德不煩忧也。若其有負，自是支那國僧，无关此（按“此”即指那烂陀）事。諸人咸喜。”<sup>③</sup>

这是說，辯論勝了，是全寺的光荣；敗了，由玄奘一个人負責。这也看出他們尽管号称通二十部、三十部、五十部經論，其实只是死記了一些經論的条文，也許有些僧人連条文也未必能記得。这并不是說那烂陀寺不是当时的佛教中心，也不是說当时那烂陀寺的僧人全是不学无术，而是說，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，不論向佛教以外的唯物主义斗争还是和佛教內部的不同学派的斗争，都沒有胆量，显得暮气沉沉。

① 正量部，是佛教小乘一切有部分化出来的一个学派。他們的学說中，有些唯物主义因素。大乘佛教认为他們的唯心主义不够彻底。

② 四名中，三名印度和尚是海慧、智光、师子光，一名是玄奘。

③ 《慈恩三藏法师传》卷4。

玄奘怀着宗教徒的虔誠，在印度十几年求师訪友，学了不少书本上知识，看到了佛国的一些遺迹，是有收获的。玄奘在出国前也曾遍謁名师。玄奘在国内已偏重大乘有宗一派，对大乘空宗不大感兴趣。他問学受业的十三位最有名的大师<sup>①</sup>，其中学《攝論》的有六人，当时虽有般若学的专家，如明曠法师<sup>②</sup>，玄奘就沒有向他問学。玄奘自己屢次提到他西行求法的动机是为了解决佛性的問題，也就是“成佛”是在累世修行之后，还是在当世死后就能“成佛”的問題。玄奘在那烂陀寺学习的重点是法相无着、世亲派的學說。这恰恰是他在国内长期不能解决的問題。因为宗教总是追求另外幻想的“天国”，也就是佛教的“成佛”；在佛教看来成佛对每一个人是否可能，需要时期的久暫，是头等重要的問題。

玄奘最后怀着滿意的心情回国了。他认为多年的疑問，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，在于闐上唐太宗表中說：

“見不見迹，聞未聞經。穷宇宙之灵寄，尽阴阳之化育。”<sup>③</sup>玄奘自以为他的疑难問題，到了印度后，最后得到了解决。他的理論根据就是法相宗所宣揚的那一套完整的、忠实于印度后期佛教大乘有宗、无着、世亲的哲学体系。

## (二)

佛教不論大乘或小乘，有一共同的信念，就是不承认物质世界的真实性。他們在这一共同出发点指导下，分別建立起自己的宗教世界觀和神学唯心主义体系。

世界本来是物质的，它客觀地存在着。要否认它的存在，不是

① 參看《唐高僧传》卷4；《慈恩三藏法师传》卷1。

② 《唐高僧传》卷15。

③ 《慈恩三藏法师传》卷5。

一件容易的事。而佛教，为了宣传他們的出世主义，为了引导人們到另外的世界去寻找現實世界里找不到的安慰，他們必須否认現實世界是真正存在的，并进一步证明現實世界不值得留恋。这样就在理論上打开通向天国（不論那些不同的宗教把他們幻想的天国叫做什么，实质上都是超現實的天国）的大門。这样就可以更有效地使人們屈服于地上王国的奴役，而不会起来造反。正如馬克思所指出的：

“基督教的社会原則曾为古代奴隶制进行过辩护，也曾把中世紀的农奴制吹得天花乱墜。必要的时候，虽然裝出几分怜憫的表情，也还可以为无产阶级遭受压迫进行辯解。

基督教的社会原則宣揚阶级（統治阶级与被压迫阶级）存在的必要性，它們对被压迫阶级只有一个虔誠的願望，希望他們能得到統治阶级的恩典。

基督教的社会原則把国教顾问答应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面上存在进行辯护。”<sup>①</sup>

馬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銳、深刻的批判中揭露出来了。唐代中国的佛教何尝不是这样？只是他們用的是另外的一套手法和詞句，活动的地区主要在古代东方的亚洲罢了。

佛教对于現實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。現實世界不是閉上眼睛裝做看不見就能否认得掉的；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論上說得完整无缺，这也是一件事情的两个方面。我們从大乘佛教法相宗的宗教理論中很可以看出他們是如何把宗教唯心

---

① 《馬克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第218頁。

主义更彻底化，他們如何掏空客觀物质世界的物质性。他們用过的这些手法和論证，有些到今天还被有些唯心主义哲学流派反复重复着。

早期佛教(小乘佛教)叫人們脱离現實生活的世界，寻求解脱的世界，把世界說成苦难的海洋，只有信奉佛教的道理，才可免于苦海的沉淪。但是在理論上，他們还没有把物质世界的客觀存在性完全否定掉。他們有些人相信世界是由許多“极微”(原子性质的)构成的。关于极微，本来是一种直觀的揣測的唯物主义學說，不能用科学实践来证明給人看。它本来是天才的有价值的一种揣測的學說，但不能从理論上駁倒唯心主义者的进攻。关于极微的問題，佛教中有不少記載的材料，大乘佛教反对这种學說。他們认为这种學說有唯物主义的嫌疑，至少有承认心之外还有一个物的世界存在着。<sup>①</sup>

法相宗还用类似西方哲学史唯心主义经验論的方法，來論证对現實世界的一切事物不过是众多感觉经验的复合体，它(客觀世界的事物)本身是不存在的，对眼感觉它有顏色，耳听到它有声音，触觉得到他的质碍性，冷、热等等。而这些，都是感觉通过人們不同的主官感觉器官得到的表象，可知外物并不真实。他們这种分析，在小乘佛教的后期，已漸趋于精密，到了大乘法相宗才比較彻底。法相宗提出了“唯识”的基本原理。玄奘的大弟子窺基說：

“唯謂簡別，遮无外境；识謂能了，證有內心。识体即唯，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；识簡心空，滯空者乖其实。所以晦斯空有，长溺二边；悟彼有空，高履中道。”<sup>②</sup>

① 法相宗的反对物质客观存在的某些观点，可參看《唯识二十論》。

② 《成唯识論述記》卷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，只能说明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，在法相宗看来，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，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。像空宗的根本性的经典《大般若经》中说七空<sup>①</sup>或二十空<sup>②</sup>。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？”<sup>③</sup>

“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

① 詳《大般若经》第二分。

② 詳《大般若经》初分第一会。

③ 《大般若经》卷556。

涅槃境界更高的，也是幻的。空宗把話“說絕了”，他們企图彻底堵死通向承认客觀实体的一切道路。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觀存在。他們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，从更全面的佛教立場来看，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<sup>①</sup>中，皆說一切空，此中<sup>②</sup>何故說，有真如佛性？”

又問：

“处处經中說，內外一切空。有為法<sup>③</sup>如雪，及如夢幻等。此中<sup>④</sup>何故說，一切諸眾生，皆有真如性，而不說空寂？”

法相宗回答說：

“以有怯弱心，輕慢諸眾生，執着虛妄法，謗真如佛性，計身有神我。為令如是等，遠離五種過。”<sup>⑤</sup>

法相宗为佛教长远利益着想，他們认为“空”得太过分，把真如、佛性也給掏空了，显然对佛教有害。所以在与唯物主义观点为敌，不承认有客觀世界的存在这一根本立場上，法相宗与大乘空宗沒有两样。但是法相宗不满意的是大乘空宗把“空”的原則說过了头，对佛教信仰带来不利的后果，所以說它有“五種過”。第一种過，动摇信徒們成佛的信心(以有怯弱心)；第二种過，对众生(一切动物)的成佛决心估計不足(輕慢諸眾生)；第三种過，夸大了一切皆虛妄的原理(執着虛妄法)；第四种過，也是在佛教立場看来最严重的錯

① 修多罗(Sutra)即“經”，修多罗是梵文“經”的音譯。

②④ “此中”的此，即法相宗的经典。

③ “有為法”，指一切現實世界的东西。佛教认为現實世界的东西，有成就有坏，最后归于空幻。

⑤ 《寶性論·本為何義說品》第7。

誤，一切皆空，連“佛性”、“真如”也給掏空了，簡直是对真如佛性的誹謗（謗真如佛性）；第五种过，是由第四种过引起的后果。意思是說，不承认真如佛性为实有，势必导致脱离佛教的根本立場，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”的邪門外道的宗教中去。

法相宗，是在大乘空宗用全力破除現實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，譯成了六百卷的《大般若經》。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論基础上建立唯心主义体系才是有利于佛教的、安全的、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觀对立的說法要好一些。认为法相宗不反对大乘般若空宗的說法，在这一意义上說是正确的；但是如果认为法相宗相信般若空宗和相信法相宗自己的理論那样真誠，說玄奘不专守一家，他对各家各派都相信，这是錯的。法相宗的根本经典之一，如《解深密經》以三时判別佛教各宗高下深浅：

“初时，为小乘說有教，明人空、五蘊空，未显法空，但有名教”；

“第二时，大乘空宗所依之《般若經》，然是有上<sup>①</sup>，有容<sup>②</sup>，未为了义”；

“第三时，有宗，說非有非空，中道教”<sup>③</sup>。

这就是說，般若空宗的學說，是法相宗的學說的低級阶段，最高的真理还是大乘有宗的理論。玄奘在印度曾作过《會宗論》<sup>④</sup>，今已

① “有上”，上面还有更高的，意思是說，《般若經》的道理不是最高的。

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

③ 《解深密經·无自性品》。

④ 見《慈恩三藏法师傳》卷4。

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<sup>①</sup>，不言依他起性及圆成实性。师子光不能善悟，见论<sup>②</sup>称一切无所得，谓《瑜伽》<sup>③</sup>所立圆成实<sup>④</sup>等亦皆須遣。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》<sup>⑤</sup>都说到十七空。《显扬圣教论》<sup>⑥</sup>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”，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

① “遍计所执性”，是大乘法相宗“三性”学说中的一性，后面要讲到。

② 这里的“论”，是指《中论》、《百论》等。

③ 《瑜伽师地论》，法相宗的根本典籍之一。

④ “圆成实性”，即真如佛性，“三性”学说中的一性，后面要讲到。

⑤ 参看《瑜伽师地论》卷77。

⑥ 参看《显扬圣教论》卷15。

舍論》七十五法的基础上分为一百法(如再細分还可更多),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、阿賴耶识。这八识中,前面五种是屬感觉方面的,第六意识管思維,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,他們叫做“心法”。

(2)从“心法”(八识)派生的有許多心理活动,包括感情、意志、思想倾向(显著的和不显著的)等等,法相宗分为六組。

第一組,有触(感触)作意(具有取境的傾向的意願)、受(感觉)、思(思想)、想(观念)。这些,他們叫做“遍行”,带有普遍性,人人都有。

第二組,有欲(欲望)、胜解(认为)、念(記憶)、定(一心专注)、慧(佛教带有神秘直觀意义的智慧),这些,他們叫做“別境”,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。

第三組,有信(信念)、慚(慚愧对自己而言)、愧(慚愧对于別人而言)、无貪、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,但不忘記)、不害(不伤害別人)。这些,都是属于“善”的心理活动,叫做善。

第四組,有貪(貪求)、瞋(仇恨)、痴(愚昧)、慢(自高自大)、疑(犹豫不决)、恶見(錯誤見解)。这些,特別是前三种佛教叫做“三毒”,是众恶之首,都叫做煩惱,也叫做“本惑”,因为他們认为这些都是人所具有的根本性的迷惑。

第五組,有忿(怒)、恨(仇恨)、复(掩飾錯誤)、恼(狠戾)、嫉(忌妬)、慳、誑、諂、害(伤害)、憍(驕傲)、无慚(对自己的不知慚愧)、无愧(对别人的不知慚愧)、掉举(心不平靜)、惛沈(瞢董)、不信(不相信)、懈怠、放逸、失念(不記憶)、散乱(放逸的加重)、不正知(荒謬

知解)。这些，叫做“隨煩惱”，是从根本煩惱派生的。

第六組，有悔(懊悔)、隨眠(追逐外界的一种不由自主的精神状态)、尋(寻求)、伺(深度的寻求)。这些，叫做“不定”。

以上六組都是心的作用，統稱為“心所有法”，簡稱為“心所”，就是心所具有的東西(法)。

(3)色法，是屬於自然現象方面的。有：

眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等。

(4)不相應行法，“不相應”，即“不相似”，不同于前面所說的心法、心所有法、色法等，又不同于后面的“無為法”，這一類的法，不相似于其他四類的法。它們是：得(獲得或成就)、無想定(堅持不去思想外界，使心不動，這是佛教以外的一種宗教的修養方法，佛敎借來說明人類有這種心理活動)、滅盡定(用力使思想不活動的一種心理狀態)、無想天(無想定所追求的精神境界)、命根(即眾生在一生全部活動過程)、眾同分(眾生各各自類相似的一些活動)、生(出生)、老(年齡衰老)、住(暫時停止，假說為住)、無常(現象的剎那生滅)、名身(兩個以上的音節合集而形成的概念)、句身(兩個以上的句子的合集)、文身(兩個以上的字母合集)、異生法(或異生性形成眾生不同，種類本性)、流轉(變化)、定異(區別)、相應(因果現象的聯繫)、勢速(速度)、次第(繼續)、時(時間)、方(空間)、數(數目)、和合(全部、總體)、不和合(分解)等。不相應行，也稱為“心不相應行”，意思是說，這一類的法，特別和心的活動現象有區別(不相應)。其實，它和色法也有區別(不相應)。

(5)無為法，是屬於不產生也不消滅的法。有虛空無為(認識真理猶如虛空的精神境界)、擇滅無為(得到至善的智慧的精神境界)、非擇滅無為(通過神秘的直觀而得到的精神境界)、不動滅無為(深思靜慮，不為苦樂所動的精神境界)、想受滅無為(斷滅一切觀念、感覺，以直觀顯現真理的精神境界)、真如無為(得到真理的

精神境界)。

法相宗这些法共一百个<sup>①</sup>，绝大部分有生灭，只有第(5)类无为法才是无生灭的实体。他們认为世界上一切現象都假相，是第八识的产物。分析諸法的目的，是为了证明給人們看：世界上現象虽然复杂，千差万別，但它們只不过是由于识所变现出来的假相。只有破除了这些假相的物质基础，才会給“真如”(他們所謂本体)留出地盤。許多研究法相宗的人，鎮悶于他們的名詞的繁复，論证的瑣碎，只看到他們千門万户，搞得眼花繚乱，反而忘了他們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。

哲学上的根本問題，就是思維和存在哪是第一性的問題，和两者的关系的問題。经典作家的指示，是顛扑不破的真理。从法相宗的哲学思想体系，也充分证明这派学說是怎样向唯物主义进攻，并如何抹煞客觀物质世界的存在的。

法相宗在佛逝世后約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輩唯心主义的成果，加以發揮。为了更彻底的反对唯物主义，法相宗从哲学的根本問題入手，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觀和客觀对立的关系，他們把客觀世界完全說成主觀世界的作用。他們还主张，就是主觀方面，能起认识、了別作用的，也不是由于人的身体的物质結構(如眼、耳、心等等)，而是純精神。也就是說，他們把哲学的根本問題，說成不是主觀对客觀的关系的問題，而說成純主觀的作用；在主觀方面，起作用的也不是由于生理、心理的条件，而是純精神的作用。

法相宗为了扩大主觀世界无限轄区，他們开始不滿足于以前的佛教哲学把人的主觀认识能力、作用只限于六种识：眼、耳、鼻、

① 參看《百法名門論》、《五蘊論》和《廣五蘊論》等。計心法8，心所有法51，色法11，不相应行法24，无为法6。共为100个法。

舌、身、意，他們开始建立八种识。除了前面所讲的六种识以外，他們还說有第七识叫做“末那”(Manas)，第八识叫做阿賴耶(Alaya)。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，人們的传统的理解，总是认为“识”是属于主观方面的。大乘空宗用打破外界的物质实体这一方面做了不少努力，单纯打破(佛教所謂“遮證”)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。法相宗創造八识的学說，就是为了滿足这种宗教要求。

“准諸识皆名心意识，隨义胜說，第八名心，第七名意，余识名识。”<sup>①</sup>

窺基又对第八识作了补充解释：

“第八以集起义胜，故独名为心。”<sup>②</sup>

在《入楞伽》中也說：

“藏识<sup>③</sup>說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名为识。”<sup>④</sup>

法相宗的意思是說，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。前六识的活动比較具体，也比较强烈，主要任务是向它所要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)“唯外門轉”，只向外追求它所要认识的东西。第六意识能“內外門

① 《成唯识論》卷5之3。

② 《成唯识論述記》卷3。

③ “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”。

④ 参看《成唯识論》卷5。

轉”，能向外追求，认识外境，也能向內思考，自己进行思維活动。前五识，向外追求，不会无因而起，总要有所依据，它們依据的是色、声、香……等境界。第六识也不能无因而起，它所依据，据法相宗的說法，是以“染汚末那为依止等”<sup>①</sup>。

重要的是第八识，阿賴耶识。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，其他七个识才能分別起它們应起的作用。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”。

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，令六识相縛不脫。”<sup>②</sup>

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<sup>③</sup>，故有末那”。第七识的主要任务是永远、经常地維持前六识与第八识的联系。它是为第八识服务的，所以說“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。

法相宗虛构的八识学說是一系列的主觀作用的描画，在这些主觀作用的八个识中，他們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，意识一定和它們一起，起指导和輔助前五识的作用。这里，法相宗也接触到感性与思維的关系的問題，但是实际上是贬抑感性的作用。而且他們連“感觉经验”也給改造成脱离客觀对象的“感觉经验”<sup>④</sup>。

---

① 《顯揚聖教論》卷17。

② 《成唯识論述記》卷23。

③ “本识”，第八识是前七识的根本依，所以也称为“本识”。

④ 这些观点，參看《成唯识論述記》卷1。

法相宗还在佛教唯心主义世界觀的基础上，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(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<sup>①</sup>。这种彻底唯心主义的观点是从陈那<sup>②</sup>开始的。陈那在认识論問題上創立了“三分”的学說，他的目的在于反对唯物主义认识論(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謂“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現的“相分”；就是說，人們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，而是由于人們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“見分”，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(“見分”)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”)是相分和見分共同所依的<sup>③</sup>。他們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諦为代表的一派，对于识的“能变”作用有不同的解释。真諦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有的，但真諦的說法，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。他們說：

① 这些观点，参看《唯识三十頌》。

② 陈那 Dighaga，第六世紀，是印度法相学說的創始人之一，也是著名的因明学家，对因明的改造有貢献。他的著作《观所緣緣論》有玄奘譯本。

③ 大意参看《成唯识論》卷2之6，《成唯识論述記》卷15。

“三界但唯有识，何者是耶？三界有二种识；一者显识<sup>①</sup>，二者分別识<sup>②</sup>”。

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”<sup>③</sup>。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的形相，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，他们就把八识的认识对象，都归为它们自己“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”。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”，有些像今天所谓“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，如卷樺皮；鼻根极微，居鼻額内，背上下面下，如双爪甲；舌根极微，布在舌上，形如半月；……身根极

---

① “显识”即第八阿赖耶识。

② “分別识”，也是前七识。见真谛译《显识论》。

③ 《辨中边論述記》。

微，偏住身分，如身形量。”<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup> 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。由果推因故。”<sup>③</sup>

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观客观对立的关系，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，又改造了小乘佛教沿已久“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，可謂无所不用其极了。他们建立了八识的学說，以阿賴耶为主宰。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賴耶识，“人死如灯灭”，宗教宣传也就失去它誘騙人們进入佛国的作用了。

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<sup>④</sup>上用生命来维护这一唯心

① 《俱舍論》卷2。

② 参看《成唯识論》卷4，《成唯识論述記》卷26。

③ 《成唯识論述記》卷26。

④ “无遮大会”，不论什么人，都可以参加的大会。

主義觀點的一組命題<sup>①</sup>。他的立論是這樣的：

“真故極成色，不離于眼識——宗；

自許初三攝，眼所不攝故——因；

猶如眼識——喻。”<sup>②</sup>

單就三支因明推論的形式，和玄奘所使用的概念的明确性來說，這個推論是沒有問題的。但是命題的真假，和邏輯推理形式的是否正確畢竟不是一回事。因此，只要不承認他的唯心主義的觀點，不承認他們的因和喻，自然也就得不出有所謂“定不離眼識”的色，這個自命為顛扑不破的“真唯識量”不過是概念上的玩弄。這“真唯識量”並不難破。如果承認了他的前題，接受了法相宗一貫堅持的“根”不能有認識作用，只有“識”才有認識作用，那就等于陷入了玄奘給論敵預先設下的圈套，就難以自拔了。實踐是認識的出發點，也是檢驗真理的尺度。法相宗這一套，在實踐的考驗下，可以完全被粉碎。

經法相宗改造過的“根”的學說，就成了否認根的物質性的學說，他們只承認能認識，而所認識的不過它自己變現出來的“相分”。前六識進行活動時，變現出所認識或所思維的“相分”，再用它們的“見分”去認識它的“相分”。世界上當然沒有這樣的事。第七識的活動，所認識的只是變現出一個似我的“相分”。第八識（阿賴耶）的“見分”、“相分”的關係的解釋就更加支離了。法相宗說：第八識的“相分”可分為三部分：一是種子，二是根身，三是器界。“種子”是第八識所藏，不是第八識所變。照他們的邏輯，如果種子也說成八識所變，它（八識）的永恆性就會動搖。所以只能說八識是包藏種子的地方，第八識也叫做“藏識”。只是由於第八識的“見分”

① 玄奘立“真唯識量”，自稱“若其間有一字無理，能難破者，斬首相謝。”見《慈恩三藏法師傳》卷5。

② 《因明入正理論疏》卷5。

以种子为认识的对象，所以“种子”以它的认识中地位來說，邏輯上只好勉强叫它做八识的相分。根身，法相宗說，它有自己的种子，也有的說它是第八识的“見分”所变。它在第八识的性质他們自己也說不清楚。法相宗认为它是更带有神秘性，难以理解的。器界，相当于一般人所謂物质界，但也是八识所变。第八识“見分”的认识对象(相分)是上述的“种子”、“根身”、“器界”，而八识的“見分”據說“极深細，不可知”，只有佛才能认识八识的“見分”。

以上可見，法相宗反反复复，用了許多力气，无非論证他們的外在客觀世界不存在，一切都是“识”(心)，沒有物(境)而已。他們所依靠的、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。阿賴耶识这种精神性的实体，他們說是每一动物都有的，并且不随着动物的生命的結束而消灭，它会轉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，不过他們不肯这样承认罢了。单就认识的作用和過程來說，法相宗的认识學說是主觀唯心主义的，但是就他們建立的第八识永远存在，不因个人的死亡而消灭，它又是“客觀”的、多元的精神性的微粒，又是客觀唯心主义的。

#### (四)

法相宗，在认识論方面，取消外境，只留下心的活动和功能。在世界的构成、发展的問題上，也同样發揮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”說，认为种子是构成世界的原因。據說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，前者隨灭，后者隨生，即灭即生，不是前者灭了之后，后者方生。

(3) 种子是諸识的对立面，种子是能生，諸识(也叫做現行)是所生。一能一所，互相依賴。

(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。<sup>①</sup>

(6) 种子分为相分見分。<sup>②</sup>

(7) 一切种子有染、淨的分別。他們也叫做有漏种子(染污的，恶的)和无漏种子(至善的。一般的善，仍是有漏种子)。<sup>③</sup>

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，由此主观地推論出世界万物的产生也应当有它的种子。又由于他們否认有物质的客观世界，他們认为一切都是人的“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。他們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。种子和第八识是虛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》說种子有七义，世亲的《摄大乘論釋》中說种子有六义。<sup>④</sup> 不論种子有六义或七义，它的根本意义在于說明种子是一切法(东西)的根本原因，所以又称为“第一緣起”。无着认为种子是本来就存在的。世亲以下，有不同

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 无着开始建立种子說，只是讲八类心和心所有法各各有种。世亲、护法发展了无着的学說，都分为相分和見分。

③ 种子六义是：刹那灭，果俱有，恒随轉，性决定，待众緣，引自果。并參看《成唯识論》卷2。

④ 种子的性质參看《瑜伽師地論》卷52，《成唯识論》卷6，卷2；世亲的《摄大乘論釋》卷2。

的說法。有一派遵循无着的成說，认为种子“本有”，还有一种說法，认为种子是由現行熏习才有的。“現行”(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。种子作为因緣(因果关系的因)，产生后一刹那(后一念)的种子。护法、玄奘、窺基等綜合了本有和新熏(即始有)两种說法。照法相宗的理論，如果只有新熏种，不立本有 种，开始时即无因而起，理論上有困难。如果只讲本有，不讲新熏，也不容易說人类的前念对后念，前一事物对后一事物的影响的关系。<sup>①</sup>

法相宗建立了种子學說，为了便于他們解释世界上一切心理 現象和自然現象的起源、变化的原因。当然，他們的原因，只不过是精神的原因。

法相宗在种子學說的基础上創制了他們的“緣生”的理論。緣生，本来是小乘佛教中早已有的觀点，但在法相宗的体系中，完全 改造了小乘的緣生說法，从而形成了他們的唯心主义的世界起源的學說体系。他們认为精神現象的产生，要具有四种“緣”；自然現象的产生，要具备四种緣中的两种就行了。“四緣”是：

“一因緣，二等无間緣，三所緣緣，四增上緣。因緣者，謂 种子。等无間緣者，謂若此识无間，諸识决定生，此是彼等无 間緣。所緣緣者，謂諸心所，所緣境界。增上緣者，謂除种子， 余所依。……由种子故，建立因緣；由自性故，立等无間緣；由 所緣故，立所緣緣；由所依及助伴故，立增上緣。”<sup>②</sup>

法相宗认为自然現象的产生，只要因緣和增上緣即可。无论精神 方面的活动和自然現象，因緣是最基本的。因緣是有生灭的，它的

① 关于种子本有，新熏的問題參看《成唯识論述記》。

② 《瑜伽師地論》卷3。參看《瑜伽師地論》卷85、51，《成唯识論》卷7，在这些不同的著作里，对于四緣都有大同小异的論述。

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。关于因緣的詳細的解說，見《成唯识論》卷7，《瑜伽師地論》卷51及卷85，《顯揚論》卷6，《成唯识論》卷2，《集論》卷3等著作都有類似的論述。

因緣，是法相宗的關於万物起源的重要觀點。它是种子和前七识（現行）交互影响的产物。种子生种子，种子生現行（前七识），現行生种子。法相宗的因緣說，认为事物的成因不是由于外界物质原因（他們不承认有所謂物质），而是由于精神。物界、心界，都是种子的产物。

法相宗的因緣說，已涉及因果关系的問題。法相宗反对无因論，认为一切事物的生灭都受它的因果关系的制約。我們必須指出，他們所讲的因果，不是指的現實物质世界的客觀規律。他們說：

“此识（按：即第八识）无始因果，非断常义。謂此性识无始时来，剎那剎那，果生因灭。果生故非断；因灭故非常。非断非常，是緣起理。故說此识恒轉如流。”<sup>①</sup>

从科学的觀點來說，因果不是抽象的存在着，而是事物的規律所表現的現象間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，一定的时间里出現的。正因为如此，所以它体现了物质运动的規律性，也就是事物的本质的关系。列寧說：規律就是“本质的关系或本质之間的关系”<sup>②</sup>。因果关系，正是事物間的一种本质联系。唯物主义者的因果觀，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。法相宗的因果觀，首先指的不是物质性的事

① 《成唯识論》卷3。

② 《列寧全集》第38卷，人民出版社1960年版，第161頁。

物，不是客觀的实在，他們只是指的在心中前一觀念与后一觀念的刹那生灭的因果关系。因果范畴，在他們的哲学体系里被歪曲为“识的流轉相续”，抽掉了物质基础，他就可以大胆地乱說：

“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？因現有位，后果未生，因是誰因？果現有时，前因已灭，果是誰果？既无因果，誰离斷常？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，岂离斷常？……应信大乘緣起正理，謂此正理深妙离言，因果等言皆假施設。”<sup>①</sup>

法相宗在这里极力反对小乘中把因果关系說得过死的觀点，反对符合常识的因果觀，而建立它的超因果的觀点。抹煞科学的因果規律。第一，他所謂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，而把因果說成不在时间里的同时出現的思想活動，如果抽掉了时间的制約，因果就失去它的基本意义，“因”也可以說成“果”，“果”也可以說成“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“等无間緣”的問題上，法相宗也把現象界的发生变化的关系先肯定，随后歪曲，終于抹煞。他們說：

“等无間緣，謂八识及彼心所前聚于后，自类无間，等而开导，令彼定生。多同同类种俱时轉故。”<sup>②</sup>

从字面上看，是說，识从前念或识不断地让位給后起的念或识，永不停止。它是按次序的先后产生的，所以又叫做“次第緣”。但是我們考查一下，法相宗是如何认识时间范畴的，就可看出他們的所

① 《成唯识論》卷3。

② 《成唯识論》卷7。并參看《瑜伽師地論》卷52、85。

謂先后，并不是在時間里真正有先后。他們說：

“時者，謂于因果相續流轉，假立為時。何以故？由有因果相續轉故。若此果已生，已滅，立過去時；此若未生，立未來時；已生未滅，立現在時。”<sup>①</sup>

又說：

“依一念生滅，假說過、現、未，而實無有時分可得。”<sup>②</sup>  
法相宗所謂“三世”，其實只是一識的變現。既然講先後識的過渡、  
延續的關係，却又否認時間是客觀事物存在的形式。還有什麼先後的必然關係可說？

同時，他的對空間的看法也是採取了取消的手法：

“依何分位建立方？此復幾種？答：依所攝受諸色分位建  
立方。此復三種，謂上、下、傍。”<sup>③</sup>

法相宗雖然講到所謂空間（方），這種方位並不認為是真實的，而是  
“假立為方”<sup>④</sup>。

列寧指出：

“世界上除了運動着的物質，什麼也沒有，而運動着的物  
質只有在空間和時間之內才能運動。”<sup>⑤</sup>

列寧又說：

“唯物主義既然承認客觀實在即運動着的物質不依賴於  
我們的意識而存在，也就必然要承認時間和空間的客觀實在  
性。”<sup>⑥</sup>

和唯物主義者恰恰相反，法相宗的時間空間的觀念，是為他們的宗

① 《雜集論》卷2。

② 《成唯識論述記》卷8。

③ 《瑜伽師地論》卷56。

④ 《雜集論》卷2。

⑤ 《列寧全集》第14卷，人民出版社1957年版，第179頁。

⑥ 同上，第178頁。

教唯心主义服务的。否认外界，取消外界，当然也要否认时、空的客觀实在性，只有把它說成“假設”的东西。他們又把这“假立”的时空观念反轉来帮助論证現實世界的是识的变化的結果。

“所緣緣，謂若有法，是帶已相心或相应，所慮所托。此体有二；一亲，二疏。”<sup>①</sup>

所緣緣，以所緣境为仗托。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，“能緣（主体）入所緣（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辯論，玄奘用“挾帶义”（主观吞沒客觀的挾帶作用）攻击般若毘多。<sup>②</sup> 法相宗反对认识作用是反映外物的过程。

“增上緣，謂若有法，有胜哲用，能于余法或順或违。虽前三緣，亦是增上。”<sup>③</sup>

增上緣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“順”的增上緣，也有的增加的条件对于某种事物起消极、限制作用，使它不能順利发展的叫做“违”的增上緣。这一条件对于促进或延緩事物的发展是很重要的。

以上这四緣，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、或识的作用的結果。他們在宇宙論方面也貫徹了他們的唯心主义原則。法相宗把产生万物的最根本的“緣”，因緣的种子，安放在阿賴耶识中。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說上，法相宗又有些像萊

① 《成唯识論》卷7、卷1，并參看《瑜伽師地論》卷52、85，又《雜集論》卷5。

② 《成唯识論述記》卷4。

③ 《成唯识論》卷7，《瑜伽師地論》卷52、85，《雜集論》卷5。

布尼茲的单子說，它具有多元的客觀唯心主义的特点。

法相宗之所以建立他的緣生學說，目的不在說明世界，而是在于通过对世界歪曲的說明，以建立他們的宗教世界觀。

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，在現實世界里，起作用的指导着人們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，才能使人免于輪迴之苦。那就要彻底消灭有漏种子，使阿賴耶识不再起作用。为了开辟一条通向天国（真如世界）的道路，在人生問題方面，他們提出了“三性”、“三无性”的學說。

“三性”是一遍計所执性、二依他起性、三圓成实性。法相宗把人类的正常认识叫做迷妄，他們說，人們之所以有“迷妄”，就在于人們相信外界事物是真实的。

“遍計所执自性者，謂依名言，假立自性。为欲隨順世間言說故。”<sup>①</sup>

法相宗认为只要接受他們的“相无性”的原則，就可以对治偏計所执自性的“迷妄”。他們叫人第一步就否认外界的客觀真实性，接受他們的一切事物沒有实体的“相无性”的觀点。

依他起自性，是法相宗緣生說的另一个提法。他們认为依他起性是

“心心所及所变现，众緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫。一切皆名依他起性。”<sup>②</sup>

既然一切心和物的現象是由众緣而起，所以法相宗认为只要接受

① 《顯揚聖教論》卷6。并參看《瑜伽師地論》卷73、《攝大乘論》卷2、《成唯識論》卷8。“三性”，或譯作“三自性”义同。

② 《成唯識論》卷8。

了緣生唯心主义的关系学說，就不致以幻为真，就可以接受他們的“生无性”的观点。生无性，是說事物的产生由于四緣，因而取消了事物产生的物质基础。

“圓成实自性”，是真如佛性的另一个說法：

“云何圓成实自性？謂諸法真如。聖智所行，聖智境界，聖智所緣。”<sup>①</sup>

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。他們认为，如果认识了并且接受了他們的圓成实性的學說，就达到了“胜义无性”的最高境界。“三无性”的學說，是針對“三性”學說來說的。

“依此初遍計所執；立相无性。由此体相毕竟非有，如空华故。

依次依他，立生无性。此如幻事，托众緣生。无如妄執自然性故，假說无性，非性全无。

依后圓成实性，立胜义无性。謂即勝義，由远离前遍計所執我法性故，假說无性，非性全无。”<sup>②</sup>

法相宗真正空的只有遍計所執性。依他起性，他們认为是相对的真实，比如作为因緣的种子就不是空无的。至于圓成实性，是实有，并非空无，是絕對真实的。

可是，問題恰恰出在这三性和三无性的关系上。圓成实性或真如佛性，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”，就是說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。它是絕對清淨，不杂有染污的精神实体。法相宗抬出这样一个虛构的超现实的本体，作为人們向

① 《瑜伽師地論》卷73。并參看《顯揚聖教論》卷6、《攝大乘論》卷2、《成唯識論》卷8。

② 《成唯識論》卷9。

往的目标。

同时，在現實世界里经常起主导作用的是阿賴耶识中所藏的种子，而种子和阿賴耶识又是互为因果的。如果照法相宗的指点，舍染归淨，就必须割断阿賴耶识和众生活动的内在联系。真如界永远不生不灭，現實世界永远生生灭灭的；真如界是絕對清淨的，現實世界是染污的。真如佛性是无漏的，圓滿的；現實世界中，人們的意识（包括八个识）是有漏的、不圓滿的。如何才能沟通現實世界和真如世界隔閡呢？

法相宗企图从理論上打通人間和佛國两个世界，使人們逃避現實，进入佛國。他們說阿賴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，可以从有漏轉到无漏。阿賴耶识即轉成“无垢识”。<sup>①</sup>阿賴耶识就不存在了。但佛教大乘法相宗的体系，本有识是“法尔故有”的，不是由真如产生的。熏习识也不是真如熏成的，它是前七识所熏的。真如对于本有识或熏习识都无能为力。真如是无为无作，不能产生万物。真如既不能产生万物，又如何使人舍染归淨呢？<sup>②</sup>且不说叫人“成佛”本身是个騙局，单就理論上說，法相宗认为只有佛能断尽有漏种子；有漏种子断尽才是佛。这一循环論证的窘境，他們无法摆脱！

法相宗宣扬离开每个具体的人还有所謂独立永恒存在的精神的实体阿賴耶识，和它含藏的精神的种子；认为人类的认识不过是自己的“見分”认识自己的“相分”；只承认主观世界而抹煞了客觀世界。这种錯誤，正如馬克思所指出的：“……无人身的理性在自身之外既沒有可以安置自己的地盤，又沒有可与自己对置的客体，也沒有自己可与之結合的主体，所以它只得把自己顛来倒去：安置自己，把自己跟自己对置起来，自己跟自己結合——安置、对置、結

---

①② 法相宗变有漏为无漏的學說，可參看《成唯識論》卷3。

合。”<sup>①</sup>馬克思刺中了近代客觀唯心主义的心脏。法相宗的阿賴耶识虽不就是近代資产阶级哲学家們所謂“理性”，但是这些指示的基本精神和原則对于我們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謂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們都严守从印度搬回来的经典的意义。他們介紹印度學說的謹严的治学态度也是值得称道的。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間，軍閥統治时期又曾呈現过一度表面的热闹。一些資产阶级学者們說，中国人民喜欢概括，不喜欢繁瑣，所以这一派衰落了。我們认为这是一种不能自圓其說的唯心史觀的說法。既然中国人喜欢概括，不喜欢繁瑣，就应当根本不能流行，何以有三、四十年的兴盛时期？既然中国人不喜欢繁瑣，为什么辛亥革命后的十几年間，中国人忽然又喜欢繁瑣了？如果說喜欢概括是中国人的天性，那末禪宗总算够概括了，何以禪宗盛行了一陣子也衰敗下去了？我們还是应当牢記着馬克思的教导：

“我們不把世俗問題化为神学問題，我們要把神学問題化为世俗問題。”<sup>②</sup>

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。

① 《馬克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第140頁。

② 《馬克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第425頁。

唐太宗本人是不信佛教的。他有几次下詔书明白宣示他对佛教的态度。<sup>①</sup>但是他为了利用宗教作为工具，他的确也會下詔建寺，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。<sup>②</sup>唐代統治者为了加强对人民的思想統治，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、翻譯家，这是人所公认的。但是，作为一个宗派的開創者，沒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，他也善于迎合統治者的心意。有一次唐太宗問他，到印度求法，“山川阻远，方俗异心”，你怎么能到达的呢？玄奘回答說，由于皇帝的威德所致。这种回答，近于阿諛奉承，显然不像由衷之言。玄奘为了扩大他所譯经的影响，曾经几次恳求皇帝給他譯的经做序，唐太宗不願为他做序，而对他的《西域記》很感兴趣。在玄奘的坚决請求下，皇帝終于写了一篇序文。这对于玄奘的學說的推广，应当是起了积极作用的。玄奘还利用皇太子为他的譯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，内外揄揚。未及洽辰，而周六合，……归依之徒，波迴雾委。所謂上之化下，犹风靡草，其斯之謂乎！如来所以法付国王，良为此也。”<sup>③</sup>

① 唐太宗的手詔：“朕今所好，惟在尧舜之道，周孔之教。”（《貞觀政要》卷6）又說：“至于佛教，非意所遵。”（《舊唐書》卷63）

② “武德七年，任僧法雅发京寺聽悽千僧，充軍位”。（《唐高僧傳》卷31）又李世民曾借少林寺僧，平王世充。（見《金石萃編》卷41）

③ 《慈恩三藏法师傳》卷7。这里說的“二圣序文”就是指的唐太宗和唐高宗給玄奘的譯经写的序。

《慈恩三藏法师传》的著者彥悰，对于皇帝給玄奘的支持和它产生的效果說得很清楚了。玄奘还经常与皇帝談論，有一个时期，成了太宗每天不可少的侍从人員。这固然影响了他的翻譯工作的进行，但也有利于他出入宮廷，接交皇族、达官貴人。而且玄奘絕不是不問外事的书呆子，就連宮廷里皇后怀孕将誕生太子，他都事先打听得清楚，并为皇后“乞平安”<sup>①</sup>。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《续僧传》曾讲到大慈恩寺梵僧那提，由于相信空宗，与玄奘的法相宗理論不合，携来的经籍沒有机会翻譯。<sup>②</sup>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。宗派門戶之爭本来就是炫耀自己，打击別的宗派，玄奘也不例外。

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。馬克思說过：“理論在一个国家的实现程度，决定于理論滿足这个国家需要的程度。”<sup>③</sup>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間純粹印度的佛教理論。这一派理論，在印度已开始沒落，已成为典型的中世紀繁瑣的形式主义的佛教經院哲学。而当时，中国的各宗派，針對着中国社会内部的矛盾，紛紛提出如何解决成佛的問題和佛性有无的問題，玄奘也是带着这个問題上西方求经的。可是他到了印度时，学到的是一些书本的知识，而对于如何轉变有漏种子为无漏种子，如何割断阿賴耶识在生命中的作用，玄奘在理論上沒有获得解决。玄奘法相宗全力

① 《慈恩三藏法师传》卷9：“皇后在孕，未遂分誕，玄奘深忧惧，願乞平安。”

② 《唐高僧传》卷4。

③ 《黑格尔法哲学批判导言》，《馬克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第462頁。

以赴，做得最多的是“取消”客觀世界物质性的工作。对于当时中国，具有丰富的阶级斗争经验的統治阶级來說，他們要求的是如何向人民大众散发廉价的进入天堂的門票，而不是反反复复地从理論上論证客觀世界和阿賴耶识的問題。

玄奘的建立法相宗及其不久即遭失敗这一事实，說明上层建筑，即使与经济基础离得較远的，像宗教，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。我們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。这一事实也說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—时代的社会经济结构，成为真正的基础，而各該历史时代的法权制度的、政治制度的，同样，宗教的、哲学的和其他观念的上层建筑，归根到底，都应当由这个基础來說明。”①

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，應該，也只能从它和当时的经济基础和阶级斗争中去寻找原因。辛亥革命后十几年間，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陣，正是当时复古主义用繁琐的唯心主义对抗新思潮而出現的一股逆流。他們以佛教繁琐哲学向当时的唯物主义进攻。

今天我們还要研究法相宗的學問，但是今天我們不是打算在

---

① 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社1956年版，第25頁。

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)

# 附录



## 关于《物不迁論》

——一篇形而上学的佛学論文

僧肇(384—414年)是中国南北朝时期著名的佛教哲学的理論家。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，正像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論发展的新阶段。他又是中国杰出的翻譯家鳩摩罗什的四大弟子之一，鳩摩罗什譯经的重要助手。

印度大乘空宗是印度后期佛教客觀唯心主义一派，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。

《肇論》是僧肇的論文集，《物不迁論》是其中的一篇，此外，他还有《維摩經注》等著作。

《物不迁論》力图論证世界上一切事物看来似乎在变化着，其实 是不变的。这篇形而上学論文的特点在于它不采取閉着眼睛对事物的变化装做看不見的态度，而是表面上承认有所謂变化，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。他是在巧妙含混的詞句裝潢下，把形而上学思想偷运給讀者的。同时，他的形而上学体系又和他的宗教神學世界觀联系着。他論证現實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論根据。

僧肇认为一般人所謂变化，不过是事物的假相。他夸大了事物变化过程中的不稳定性，并把它絕對化。他說，所謂变化必須是某一特定的事物在不同時間阶段里(过去、現在、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，現阶段的某种事物只存在于現在，它和过去的某种事物沒关系。他說，人們常识上所认为的同一个人或同一件东西，它实际上在过去、現在、将来三个時間阶段沒有延续的关系。这就是說，世界上一切現象，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”，沒有一个变化的主体，剩下的不过是幻象。

根据科学的理解，“运动是(时间和空間的) 不間断性与(时间和空間的) 間断性的統一”<sup>①</sup>。僧肇夸大了运动的間断性，否认运动的不間断性，正是为了論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《不真空論》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。

南北朝的文体比較注重形式的整齐，音調的和諧，用字也多偏于含蓄、模棱，但这些限制并沒有妨碍僧肇以流暢、华丽的筆鋒發揮他那詭辯文章的技巧。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賞，俘虜过不少的信徒。

佛教哲学用宗教世界觀作为判別真偽是非的标准，和一般人常识的看法相反。他們說一般人的认识是顛倒的，我們看来，他們才恰恰是顛倒着觀察世界的。譯文中所謂“真理”、“原則”，只能理解为他們的真理、原則。唯心主义与唯物主义常用同一名詞，指的却不是一回事。真理是具体的，它和世界觀、阶级立場有不可分割

---

① 《列寧全集》第38卷，人民出版社1959年版，第283頁。

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〕《物不迁論》今譯

夫生死交謝，寒暑迭遷，  
有物流動，人之常情。余則  
謂之不然。

何者？《放光》云：法無  
去來，無動轉者，尋夫不動之  
作，豈釋動以求靜，必求靜于  
諸動。必求靜于諸動，故雖  
動而常靜。不釋動以求靜，  
故雖靜而不離動。然則動靜  
未始異而惑者不同。緣使真  
言端于競辯，宗途屈于好異。  
所以靜躁之極未易言也。

〔以为〕死生、寒暑交互出現，  
有东西在变动着，这是人們通常  
的看法。我独认为不是这样。

为什么？《放光經》<sup>①</sup>說：事  
物沒有生灭，沒有变化。佛經所  
謂不变，何尝教人离开了变化來  
寻求不变？而是教人在变动中去  
认识不变。必須在变动中认识不  
变，所以說〔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，所以說〔事物〕  
虽然是不变的，但又不脱离变动。  
那么，变和不变本来沒有区别，糊  
塗人才认为它們有区别。从而使  
真理<sup>②</sup>陷于相互辯論中，大道（宗  
途）<sup>③</sup>被好异的學說所歪曲。可  
見变与不变的道理不是容易讲得  
清楚的。

① 《放光般若經》，西晉無羅義譯，卷五，《衍與空等品》：“所言摩訶衍，亦不見來時，亦不見去時，亦不見住處。何以處？諸法不動搖故。”

② “真言”：佛的說教，佛教徒认为是真理。

③ “宗途”：總的道路，意譯為“大道”。

何者？夫談真則逆俗，順俗則遠真。遠真則迷信而莫返，逆俗則言淡而無味。緣使中人未分子于存亡，下士撫掌而弗顧。近而不可知者其唯物性乎。然不能自己，聊復寄心于動靜之際，豈曰必然？

試論之曰：《道行》云：諸法本无所从来，去亦无所至。《中觀》云：觀方知彼去，去者不至方。斯皆卽動而求靜，以知物不迂明矣。

为什么？宣揚真理，就会与世俗之見不合；照顾了世俗之見，又违反了真理。违反真理，会使人迷惑本性以至丧失本性；与世俗之見不合，人們听了会不感兴趣<sup>①</sup>，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<sup>②</sup>。摆在眼前，却又搞不清楚的問題，恐怕就是关于事物本性的問題吧。可是我忍不住还要分析一下变与不变的关系問題。不敢說一定正确。

試圖論述如下：《道行經》<sup>③</sup>說：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。《中論》<sup>④</sup>說：事物好像变到另外的地方，但实际上沒有变到另外的地方去。这都是通过事物

- 
- ① 《老子》35章：“樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不足既”。我會譯作：“音樂與美食，能使行路人为之止步。但是‘道’，說出來，它淡得沒有味道，看它又看不見，聽它又聽不到。……”这里意譯作“人們听了会不感兴趣”。
  - ② 《老子》41章：“上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。……”我會譯作“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，就认为空洞而加以譏笑。……”
  - ③ 《道行般若經》，后汉支娄迦讃譯，卷9，《薩陀波伦菩薩品》：“空本无所从来，去亦无所至。”
  - ④ 《中論》，鳩摩羅什譯，卷1，《觀去來品》：“已去無有去，未去亦無去。離已去未去，去時亦無去。”

的变以論证事物的不变。由此可知，事物不变，最明显不过。

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何辨哉？

伤夫人情之惑久矣，目对真而莫觉！既知往物而不来，而謂今物而可往！往物既不来，今物何所往？

何則？求向物于向，于

① 这里意譯“逆之所謂塞，順之所謂通”。

一般人所謂變，他們的根據是過去的事物不會延續到現在，從而說事物是變的而不是不變的；我所謂[事物]不變的根據也是說過去的事物不會延續到現在，所以說事物是不變的而不是變動的。認為事物是變，根據是過去的事物不延續到現在；認為事物是不變，根據是現在的事物沒有消逝。可見〔持這兩種見解的人〕所接觸到的問題雖然是一個，雙方的理解却大不相同。違反真理的就是錯誤，符合真理的就是正確<sup>①</sup>。如果真正掌握了真理，還有什麼想不通的呢？

可怜啊，人們這種迷惑思想由來已久了，面對着真理，竟然熟視無睹！既知過去的事物不會延續到現在，却說現在的事物可以延續到將來！過去的事物既然不能延續到現在，現在的事物又怎能延續到將來？

为什么？在已过去的时间里

向未尝无；責向物于今，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。是謂昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：回也見新，交臂非故。如此，則物不相往来，明矣。既无往返之微联，有何物而可动乎？然則旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月历天而不周。复何怪哉？

找过去的事物，它在过去未尝沒有存在过；在現在的時間里找过去的事物，的确找不到它。既然現在不包括过去的东西，可見〔过去的〕事物不會延续到現在；过去的时间裏本来包括过去的东西，可見事物不會延续到将来。反过来看現在的事物〔和将来的关系〕，現在的事物也不会延续到将来。这就是說，过去的事物本来只存在于过去，不应从現在联系到它的过去；現在的事物本来只存在于現在，不应从过去延续到現在。所以孔子說：顏回随时认识到事物的新变化<sup>①</sup>。这样看来，事物不在时间里变化，是再清楚不过的。既然过去、現在之間沒有絲毫联系的迹象，还有什么事物可以說它有变化运动呢？那末，說狂吹着的暴风<sup>②</sup>十分安靜，說滾滾的江河不在奔流，說飘蕩着的微尘沒有游动，說经天的日月未尝巡迴，还有什么值得奇怪的呢？

① 《庄子·田子方》：“丘以是日徂。吾終身与汝交一臂而失之，可不哀与？”《庄子》原意是說事物的变化一刻也不停留。

② “旋嵐”元康《肇論疏》，嵐作兰。这是梵文 Vairambhaka 的音譯。慧苑的《音義》：“毘兰风，正云吠兰婆。‘吠’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。謂此风行最迅疾也。旧翻为迅猛风，是也”。又慧琳《一切經音義》十三，“吠嵐僧伽，劫灾时大猛风也。此风猛暴，能坏世界”。

噫！圣人有言曰：人命逝速，速于川流。是以声聞悟非常以成道；緣覺覺緣离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？复寻圣言，微隐难测。若动而靜，似去而留。可以神会，难以事求。是以言去不必去，閑人之常想；称住不必住，释人之所謂住（据元康疏，“住”应作“往”）耳。岂曰去而可遣，住而可留邪？

啊！圣人（佛）說得好：人的生命的消逝，比流水消逝得还快。因此，“声聞”<sup>①</sup>的人，听到世界并非永恒的道理而相信了真理；“緣覺”<sup>②</sup>的人通过对于事物現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，难以常情揣測。世界看来在变化着，实际沒有变；看来像消逝，实际在停留。只能从精神上体会，难以从事实上寻求。因此，說消逝，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謂逝去的偏見罢了。怎么能一說到变化，就认为可以送走？一說到不变，就认为可停留？

故《成具》云：菩薩處計常之中而演非常之教。《摩訶衍論》云：諸法不动，无去

《成具》<sup>③</sup>說，菩薩生活在[一般人]认为不变的世界里，却进行打破不变的成見的說教。《大智

- 
- ① “声聞”：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 “緣覺”：佛教认为有一种人比声聞的人理解能力高明一些，他們可以通过分析事物的关系，从而认识到世界不过是許多关系（众緣）的集合体，其实现实世界是不存在的。他們由此接受佛教的宗教原理。
  - ③ 《成具》是《成具光明定意經》的简称，汉支曜譯。经文是“處計常之中，而知無常之諦”。

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，故虽往而常靜；不住，故虽靜而常往。虽靜而常往，故往而弗迁；虽往而常靜，故靜而弗留矣。然則庄生之所以藏山，仲尼之所以临川，斯皆感往者之难留，岂曰排今而可往？是以观圣人心者，不同人之所見得也。

度論》<sup>①</sup>說，一切事物是不变的，沒有来处，也沒有去处。这都是开导世俗人而說的。两种典籍的說法（经說，非常即常；論說，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，說不变并非停止，說消逝并非变化。〔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，所以虽消逝而沒有变化；虽消逝而经常不变，所以虽不变而沒有停留。那末，庄周之所以“藏山”<sup>②</sup>，孔子之所以“临川”<sup>③</sup>，都是深感事物逝去之难以挽留，何尝认为現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，和一般世俗見解是不同的。

何者？人則謂少壮同体，百齡一質，徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白

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。他們只

① 《大智度論》，鳩摩罗什譯，卷51，《舍受品》：“須菩提，一切諸法不动相故。是法无來處，無去處，無住處。”

② “藏山”：《庄子·大宗师》：“夫藏舟于壑，藏山于澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也”。这是說一切事物都在潛移默化，虽看不見，山也在变，舟也在变。

③ “临川”：《論語·子罕》：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜”。

首而归。邻人見之曰：昔人尙存乎？梵志曰：吾犹昔人，非昔人也。邻人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟？

知道年齡的消逝而不知道人的軀體隨着年齡一同變遷。所以梵志出家，頭髮白了，回家後，鄰人們見了他，說從前的梵志還在嗎？梵志說，我好像當年的梵志，又不是當年的梵志。鄰人聽了感到驚訝，認為他亂說。〔莊周〕所謂“有力者（造化）背着天地奔馳，熟睡的人還不覺得”<sup>①</sup> 難道不正是這個意思嗎？

是以如來因群情之所拂，則方言以辨惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可異者，其唯聖言乎！

因此，如來佛根據普通人想不通的地方，用種種解說消除人們的迷惑，用真理進行各種不同的說教。只有佛的教導才能使人們通過不同的途徑達到唯一的真理！

故談真有不迂之稱，導俗有流动之說。雖復千途異唱，會歸同致矣。而徵文者，聞不迂，則謂昔物不至今；聆流动者，而謂今物可至昔。既曰古今，而欲迂之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必

所以，就真理而言，就有事物不變的說法；為了引導世俗的人便於理解，就有〔事物〕有變化的說法。儘管有一千種不同的論調，而最後歸宿到一個原理。至於那些死扣字眼的人，一聽到不變之說，就認為過去的事物不會延續到現在；聽到變化之說，就認為現在的事物可以聯繫到過去。

① “有力者負之而趨”，參看前頁注②。

去，謂不从今至古，以其不来。不来，故不馳騁于古今，不动，故各性住于一世。然則群籍殊文，百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉？

既然叫做過去和現在，〔就是認為過去的事物不同於現在的事物〕，為什麼硬要認定事物有變化呢？因此，說〔事物〕过去了，未必它真正過去，古〔總是古〕今〔總是今〕的區別總是有，因為它〔事物〕是不變的；說事物消逝了，未必它真正地消逝，只是說，不要從現在聯繫到它的過去，因為過去不會延續到現在。〔事物〕不會從過去延續到現在，所以不必枉費精神於古今之間；〔事物〕不變，所以它只分別地停留在它所停留的某一時間階段。那末，〔儘管〕經籍的文句不同，百家的學說各异，如果掌握住它的綱領，文句的不同，難道就能困惑我們嗎？

是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。故經云：正言似反，誰當信者？斯言有由矣。

因此，一般人所謂不變，我就說它是消逝的；一般人所謂消逝，我就說它是不變的。那末，消逝與不變，在說法上有差別，而原則上沒有兩樣。所以《佛經》<sup>①</sup>說，正面的話好似反面的話，几个人能懂呢？〔但是〕這話是有根據的。

---

① 这里的“经云”是指的《普曜经》西晋竺法护译，《商人奉敕品》：“万物无常，有身皆苦。自为非身，空无所有。众不解，庸苦疲劳。所有亲族家属，悉非人所。正言似反，谁肯信者？”

何者？人則求古于今，謂其不住；吾則求今于古，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？然則四象风驰，璇璣电卷，得意毫微，虽速而不轉。是以如來功流万世而常存，道通百劫而弥固。成山假就于始蕡，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，則湛然明矣。故经云：三灾弥縕而行业湛然，信其言也。

为什么？人們总是在現在中寻找过去，因为[他們认为]它(事物)是变化的；我却在过去中寻找現在，因而知道它(事物)的不变。現在若能联系到过去，过去應該包括着現在；过去若能延续到現在，現在應該包括着过去，[而事实上]現在不包括着过去，可見过去沒有延续到現在；过去不包括着現在，可見現在不会延续到将来。如果过去沒有延续到現在，現在也不会回到过去，事物各自停留在一定的阶段(譯者按：這是說过去的事物只存在于过去，現在的事物只存在于現在，將來的事物只存在于将来)，还有什么事物可以說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<sup>①</sup>，如果从本质上看，即使它們飞快地运动着，也可以說它們是不动的。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<sup>②</sup>，真理(道)将更加坚实而不可动摇。造山由

① “璇璣”：北斗星座的第二顆叫璇，第三顆叫做璣。北斗星的柄部是随着四时的推移而旋转的，这是人們都認為不必怀疑的常识。而僧肇硬說它們其实还是沒有变化。

② “劫”：佛經認為世界经历若干年毁灭一次，重新再开始。这样一个周期叫做一“劫”。“劫”的时间长短，佛經有各种不同的說法。

第一筐土堆起，长途旅行从第一步开始。就是說，佛的功业是不可毀坏的；功业不可毀坏，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，显而易見了。所以，佛经上說，尽管经历了水、火、风三灾<sup>①</sup>，而每人所造下的“业”<sup>②</sup>却永远抹不掉。这話是不錯的。

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，則不迁之致明矣。复何惑于去留，踟蹰于动静之間哉？然則乾坤倒复，无謂不静，洪流滔天，无謂其动。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]因不会延续到現在。既然过去的事物不会消灭，不会延续到現在，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，对于变和不变（的道理）还有什么疑惑的呢？那末，[即使]天翻地复，也不能认为不是靜止；[即使]洪水滔天，也不能认为它在变化。如果

- 
- ① “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”沒有說明是什么经。在后秦佛陀耶舍和竺佛念譯的《长阿含经》卷21，也讲到三灾。僧肇曾参加这次的翻譯工作，并为此经写过序，这里可能指的是这部经。
  - ② “行业”：佛教認為一个人的活动（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。因果报应的关系使人永远陷于輪迴的灾难。只有相信佛教的教义，出家，能免于因果报应。

能深入領會當前事物的實質，不  
變的道理就不難理解了。

〔附記〕關於事物發展、變化、運動的認識，古人往往有很精辟的見解，但是和現代人比起來，他們畢竟還是粗略了一些，沒有我們今天了解得細致、精确。古人講到變與不變、運動和靜止，經常用“靜”和“動”來表；至于發展的觀念，就更不明确了。《物不遷論》中用的“動”“靜”，譯作變(動)與不變(靜)。因為考慮到“動”“靜”在今天多半用于說明物体的運動和靜止狀態，不大有古人所指的變化、發展的意義。

原文中有省略的字或詞，譯文中用〔 〕中的字或詞把它補足。

(1962年)

## 关于《不真空論》

僧肇从宗教唯心主义观点否认事物的变化、发展，这一观点集中表现在他的《物不迁論》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，他先說世界的多种現象是“有”的；然后进一步分析，这些多种現象是不真实的，不过是虚假的現象。他說，如果认识現象界是虚假、不真实的，如果把它当作假的現象看，說它是“有”也是可以的。他认为，如果說連虚假的現象也沒有，世界只是茫茫一片空虛，必然会与人們的生活经验发生抵触，这对于引导人們接近佛教的真理反而不利。正如《不真空論》所說的：“譬如幻化人，非无幻化人；幻化人非真人也。”唯心主义者把現象界的存在比作幻影，他們說，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，我們說，僧肇的否认外物存在的手法是比较巧妙、细致的。它和《物不迁論》反对运动的那篇重要論文是互相配合的姊妹篇。都是对哲学的根本問題提出了和科学、常识相反的論证。《物不迁論》是一篇宣扬形而上学的著作，这一篇則是一篇宣扬唯心主义的著作。

有些人望文生义，說《不真空論》是讲的“不真空”的原理，这是

不对的。这一篇意思是說諸法只是假号，是“不真实”的，所以說它是“空”的。

在这一篇文章里也涉及名实关系的問題，他认为名不反映实，因为实本身就是不真实的。从而引导人們走向名与实沒有关系的錯誤結論。它还认为一切事物的差別，不是事物本身具有的，事物本身无所谓差別（“即物之自虛”）“不假虛而虛物”。所謂差別，只是人們主觀加給物的，是人們把物当作物，“物物”的結果。他的唯心主义认识論，集中表現在他另一篇文章《般若无知論》中，这里沒有展开論证。

僧肇把一切現象都說成虛幻不实的，这是他的宣揚佛教宗教世界觀的一种手法，他的最終目的并非真正教人“空”掉了一切。他否认了現象世界的一切，正是为了引导人走向一个永恒、不变、圓滿、最真实的宗教精神世界，在那个彼岸世界是真实存在的，不是虛幻的；那个世界和現實世界恰恰相反，它是真实的，所以不是空的。也就是说：現實世界是不真实的，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〕《不真空論》今譯

夫至虛无生者，蓋是般若<sup>①</sup>玄鑒之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何

一切虛无，沒有实体，这是般若深远的神妙宗旨，是万物的最高原則。如果不具有圣人超越的理解，怎能对有和无有深入的体

① “般若”：是梵語的音譯，是“智慧”的意思。佛经說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論原則。般若不是用来认识客观对象的知识（因为佛教不承认有所謂客观事物的存在），而是用来体验宗教神秘主义的本体的直观。

能契神于有无之間哉？是以至人通神心于无穷，穷所不能拂，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，则无拂而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。无拂而不通，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。

然則物我同根，是非一气，潛微幽隱，殆非群情之所尽。故頃爾談論，至于虛宗，每有不同。夫以不同而适同，有何物而可同哉？故众論竟作而性莫同焉。何則？

会？因此，圣人以超人的智慧探究无限的領域，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嗎？因此，圣人用真理去对待事物，就不会有所滞碍；从統一的原则觀察万物的变化，就不会与外界发生抵触。不会有所滞碍，所以能透过复杂的現象达到純一的真理；不与外界发生抵触，所以能混除外界的差別。这样，世界万物虽表現差別，这种差別[是人加給它們的]不是万物自己本来具有的。[既然]万物自身本不具有差別，可見現象不真实。現象既不真实，所以現象不是[真实的]現象。

那么[現在說]客观和主观、是和非都是一个根源，其深奥微妙，决不是一般人所能了解的。所以近来的談論，对于佛教空宗學說，经常存在着分歧。从不同的观点对待一个問題，那还有什么可以取得一致的地方呢？所以多种学說紛紛出現，而认识无法取得一致。为什么？

“心无”者<sup>①</sup>，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。

“即色”者<sup>②</sup>，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。

“本无”者<sup>③</sup>，情尚于无多，触言以宾无。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

“心无”这一派，他們只是主观方面排除万物对心的干扰，但沒有否认万物的存在。这一派的优点在于使心神安静（不受外物的干扰），錯誤在于沒有取消外界的存在。

“即色”这一派，論证物质不是自己形成的，所以它不是物质的。所謂物质，由于方便才把它看做物质的，何尝是把事物賦予物质性才算是物质呢？这一派只是說明了物质不是自己形成的，還沒有认识到物质現象根本不是物质的。

“本无”这一派，偏重在“无”，从理論上抬高“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

- 
- 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，佛教正統派认为它是异端。《世說新語》：“愍度道人始欲渡江，与一僧道人为侣。謀曰：用旧义，在江东恐不辨得食，便共立心无义。既而此道人不成渡。愍度果讲义积年。后有僧人来，先道人寄語云：为我致意愍度，无义那可立。治此計，权救饥耳，无为遂負如来也”。这一段記載是正統派对心无派的挖苦，不可信。法次传見《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。”
  - ③ “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”。

有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之談，岂謂順通事實，卽物之情哉？夫以物物于物，則所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不卽名而就實，名不卽物而屬真。然則眞諦獨靜于名教之外，豈曰文言之能辯哉？

本意，不过是告訴人們，非有，不是真有；非无，不是真无罢了。為什麼一定說非有，就是沒有這個“有”，非无，就是沒有那個“无”？這乃是好无的言論，哪裏算得上符合事實，符合事物實際情況呢？用物的名強加給物，那末凡是被指名的，都可被称为物；用物的名加給非物，那末它雖然被加上物之名，而實際上不是物。因此，物不是由於它有了物之名就符合於它的實；物之名也不是它加給了物它就是真實的。那末，真理乃是超然於名稱概念之外的，哪裏是文字、語言所能說得清楚的呢？

然不能杜默，聊復厝言以拟之。試論之曰：《摩訶衍論》<sup>①</sup>云：諸法亦非有相，亦非無相。《中論》<sup>②</sup>云：諸法不有不无者，第一眞諦也。尋夫不有不无者，豈謂滌除万物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然

但是，[我]不能沉默，姑且說几句來論證有無的關係。試作以下的議論：《大智度論》說，諸法既不是固定的形相；也不是非固定的形相。《中論》說，所以說諸法既不是有又不是無，因為這裡說的是最後的眞理（第一眞諦）。我們探究不有不无，難道是說把万

① 《元康疏》《大智度論》卷6：“若法因緣生，是法性空。若此法不空，不從因緣有。譬如鏡中像，非鏡亦非面；亦非持鏡人。非自非无因；非有亦非无，亦復非有无。此語亦不受，如是名中道。”

② “若使无有无，云何當有无。有无既已无，知有无者誰？”（《元康疏》）

后为真諦者乎？誠以卽物順通，故物莫之逆；卽偽卽真，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，所謂非有；虽无而有，所謂非无。如此，則非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？故經<sup>①</sup>云：“色之性空，非色敗空。”以明夫聖人之于物也，卽万物之自虛，豈待宰割以求通哉？

物从世界上清除掉，把耳目感官封閉起来，把世界看成空蕩蕩的，这样然后才算是体现了最后的真理嗎？〔当然不是。〕实际上是說順應外物而不摒棄它，而外物也不会和我們的认识抵触；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，这就是所謂“非有”；虽然是无而又是有，这就是所謂“非无”。这样，就不是說沒有外物，〔只不過是〕外物不是真实的罢了。外物不是真实的，那末何从給物强加以物之名呢？所以佛經說：“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。”由此可見聖人对于物的态度，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，然后才貫彻空无的原理呢？

---

① 鳩摩羅什譯《維摩經》，Vimalakirti—nirdeśa—sutra 卷中《入不二法門品》：“色空為二。色即是空，非色灭空，色性自空。如是受、想、行、識，認空為二”。这一观点，僧肇在《維摩經注》中有解释。他說：“色即是空，不得色灭然后为空。是以見色异于空者，則二于法相也。”

是以寢疾<sup>①</sup>有不眞之談，《超日》<sup>②</sup>有卽虛之称。然則三藏殊文，統之者一也。故《放光》<sup>③</sup>云，第一眞諦，无成无得；世俗諦故，便有成有得。夫有得卽是无得之偽号，无得卽是有得之眞名。眞名，故虽眞而非有；偽号，故虽偽而非无。是以言眞未嘗有，言偽未嘗无。二言未始一，二理未始殊。故經<sup>④</sup>云，眞諦俗諦，謂有異耶？答曰，无异也。此經直辨眞諦以明非有，俗諦以明非无。豈以諦二而二于物哉？

因此，〔《維摩經》〕有患病不是真病的說法，《超日明三昧經》中有四大（地、水、火、風）是虛幻的說法。尽管佛經的詞句不同，其原則是一样的。所以《放光般若經》說，從真理的觀點出發，沒有所謂各个修煉的階段和成就；如果從世俗的見解出發，就有所謂各个修煉的階段和成就。有所成就是無所成就是假號，無所成就是有所成就是眞名。因為是眞名，所以雖真實，而非有；假號，所以雖虛假，而非无。因此，說〔它是〕真，却未嘗實有，說〔它是〕假，却未嘗空无。兩種說法雖然不同，它們的道理並沒有差別。所以佛經說，真理與世俗見解，能說它們有差別嗎？答曰，沒有差別。這是佛經通過〔佛教〕真理以闡明非有；又通過世俗見解（俗諦）以闡明非无的道理。哪裏可以說有〔眞諦、俗諦〕兩種觀點，便認為道理也有兩種呢？

① 寢疾：《維摩經·問疾品》：“如我此病非眞、非有，眾生病亦非眞非有”。

② 超日：《超日明三昧經》西晉叢承遠譯。

③ 《放光般若經》卷5：“須菩提言，有所得，不以二世俗之事有逮有得。但以世事故有須陀洹·斯陀含·阿那含·阿羅漢、辟支佛。有佛。欲論最第一者。无有逮，无有得。从須陀洹上至佛，亦无逮，亦无得。”

④ 《摩訶般若波羅蜜經》卷22，《道樹品》：“世尊，世諦第一義諦有異耶？須菩提、世諦第一義諦无异也。何以故？世諦如，卽是第一義諦如。以眾不知不見是如故”。

然則又物果有其所以不有，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，无者不絕虛；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然則有无称异，其致一也。

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，〔因为这里所謂〕无不是絕對的虛空；〔万物〕虽然是有，而又不是有，〔因为这里所謂〕有不是真正的有。如果說，有不是脱离真实，无不是消除形迹，那末，有和无不同的称謂，它的最終归宿是一样的。

故童子<sup>①</sup>叹曰：“說法不有亦不无，以因緣故諸法生。”《瓔珞經》<sup>②</sup>云：“轉法輪

所以童子慨叹說：“說法不是有也不是无，只是由于因緣的原故，諸法才产生。”《瓔珞經》說：

① 《維摩經·佛國品》：“長者子寶积作偈：說法不有亦不无，以因緣故諸法生。无我无造无受者。善惡之業亦不亡”。

又《注維摩經》卷1：肇曰：“欲言其有，有不自生。欲言其无，無會卽形。會形非謂无，非自非謂有。且有有故有无，无有何所无？有无故有，无无何所有？然則自有則不有，自无則不无。此法王之正說也。有亦不由緣，無亦不由緣。以法非有非无，故由因緣生。論曰：法從因緣故不有，緣起故不无。諸法皆從緣生耳。無別有真主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡，受禍福法。既無我，故無造无受者也。若無造无受者，則不应有為善獲福，為惡致殃也。然眾生心识相傳，善惡由起。報應之道，連環相襲。其犹声和響順，形直影端。此自然之理无差毫分。復何假常我而主之哉？”

② 《菩薩瓔珞經》（姚秦竺佛念譯）卷12：“文殊師利三白佛言，法有生滅，法无生滅！一切諸佛，所轉法輪，亦有轉，亦无轉。……諸佛正法亦有不轉，亦不無轉。……諸法如空，故无有轉，故无无轉。”

者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉。”此乃眾經之微言也。

何者？謂物無耶，則邪見非惑；謂物有耶，則常見為得。以物非無，故邪見為惑；以物非有，故常見不得。然則非有非無者，信真諦之談也。故《道行》<sup>①</sup>云：“心亦不有亦不無。”《中觀》<sup>②</sup>云，物從因緣故不有，緣起故不無。尋理，卽其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而后有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而后無也？若有不能自有，待緣而后有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無，萬物若無，則不應起，起則非無，以

“所謂轉法輪，既不是有法輪在轉，也不是沒有法輪在轉，而是說轉就是不轉。”這是許多經典的深奧的宗旨。

為什麼？如果說物是空無的，那末，[相信世界是空無的]邪說就不是錯誤的了；如果說物是實有的，那末，[相信世界是]永恒不變的錯誤學說就可以算作正確的了。正是由於物不是空無的，所以[我們認爲主張空無的]邪說是錯誤的；正是由於物不是實在的，所以[我們認爲主張永恒不變的]邪說沒有得到真理。那末，[只有認為事物]非有、非無的觀點才真是真理。所以《道行經》說：“心既不是有，也不是無。”《中論》說，物從因緣產生的，所以不能說它是有；它又是由緣而起，所以不能說它是無。按照真理，就是如此的。其所以是如此，[是由於]有，如果是真有，[那末]有應永遠是有，哪裏等待條件然後才有有？也正如真

- 
- ① 《道行般若》(後漢支婁迦讃譯)卷1：“舍利弗謂須菩提，何而心亦不有亦不無，亦不能得？”
- ② 《中論》卷4，《四諦品》：“眾因緣生法，我說卽是空。何以故？眾緣具足，和合而物生。是物屬眾因緣，故無自性。無自性故空。空亦復空。但為引導，故以假名說。離有無二邊，故名中道。”

明緣起，故不无也。

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，虽然是有，也不能认为是有。〔所謂世界〕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《摩訶衍論》<sup>①</sup>云，一切諸法，一切因緣，故应有；一切諸法，一切因緣，故不应有；一切无法，一切因緣，故应有；一切有法，一切因緣故不应有。寻此有无之言，岂直反論而已哉？

若应有即是，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。苟領其所同，

所以《大智度論》說：一切諸法，一切因緣，所以应当說有；一切諸法，一切因緣，所以不应有；一切无法，一切因緣，所以应有；一切有法，一切因緣，所以不应有。探求这些有和无的言論，哪里只是相反呢？

如果认为世界万物是有，就不应說世界万物是无；若认为世界万物是无，就不应說世界万物是有。〔实际上〕說世界万物是有，为的是通过有，以表示〔世界万物〕不是空无；〔为的是〕通过无，

① 《大智度論》卷80：“一切法不自生，皆屬因緣生。有人雖見一切法从因緣生，謂为从邪因緣生。邪因緣者微尘世性等。是故說不見法无因緣生，亦不見法从常因緣微尘世性生。”

則无异而不同。然則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。何則？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。然則不真空义显于茲矣。

以表明〔世界万物〕的非有。这是一回事的两种說法，字句上似乎有所不同。如果理解这个說法的相同部分，那就所有差异的东西都可以說是相同的。那末，一切的事物真能有它所以不有(存在)的根据，不能說它是有的；同时又有它所不无的根据，不能說它是无的。为什么？〔因为〕如果說它是有，有不是真正的存在；如果說它是无，事物却已出現。事物既已出現，不就是无，只是它不是真实的，不是实有罢了。那末，不真空的原理現在可以明白了。

故《放光》<sup>①</sup>云，諸法假号不真。譬如幻化人<sup>②</sup>，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》<sup>③</sup>

所以《放光》說：諸法是假的称号，不是真实的。譬如幻化人，不是沒有幻化人这回事，而是說幻化人不是真实的人罢了。那末，从物的概念（名）去认识物，物沒有和名相当的实。从物去认识名，名只能得无物的結果。物沒有相當于它的概念（名）的实际东西，可見它不是〔名的〕物；名（概念）只能得到无物的結果，可見它不

① 《放光般若經》卷18：“佛告須菩提，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 《中論·觀苦品》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”。

云：物无彼此<sup>①</sup>，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？故知万物非眞，  
假号久矣。是以《成具》<sup>②</sup>立  
强名之文，园林<sup>③</sup>托指馬之  
况。如此，则深远之言，于何  
而不在于？是以圣人乘千化而  
不变，履万惑而常通者，以其  
卽万物之自虛，不假虛而虛  
物也。

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，哪里还有所謂万  
物？所以《中論》說：事物沒有彼  
此的分別，只是人們把它当作此，  
或把它当作彼。同样，人們也可  
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們有区  
別。而实际上，彼和此本来不能  
說是有（非有），迷惑的人的見解  
也不能說是无。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？可見万物不是真实的，〔叫做万物〕从来就是假的称  
号。因此，《成具经》有勉强建立  
“名”的說法，庄子有“指”和“馬”的譬喻。这样，深远的言論，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  
万物說成虚幻它才是虚幻的。

---

① 彼此，“物无非彼，物无非是。”（《庄子·齐物論》）

② 《成具光明定意經》：是法无所有法故，强为其名。

③ 庄子曾为蒙漆园吏，《齐物論》說：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，万物一馬也”。

故經<sup>①</sup>云：甚奇，世尊！  
不动真际为諸法立处，非离  
真而立处，立处即真也。然  
則道远乎哉？触事而真。圣  
远乎哉？体之即神！

所以佛經說：世尊，真是奇  
怪！不变的本体是諸法的依 据，  
不是离开不变的本体另有所謂依  
据，因为所依据的即是不变的本  
体。那末，道〔离开人們〕是辽远  
的嗎？任何一件事物都有道。佛  
(圣)〔离开人們〕是辽远的嗎？随  
时体验，都可以显出佛的神妙作  
用！

---

① 大意出于《摩訶般若波羅蜜多經》卷25：“須菩提白佛言，世尊，若实际即是眾生  
際。菩薩則為建立實際于實際。世尊，若建立實際于實際，則為建立自性于自  
性”。

## 关于《神灭論》

范缜生于公元450年，約死于公元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，皇帝曾经頒布命令，宣布以佛教为国教。梁武帝一直是吃斋信佛，后来有三次还把自己舍給寺院当服役的人，朝廷百官花了許多錢把他贖回来。范缜就是在这样一个頑固、迷信的皇帝底下作官的。

范缜一生坚持无神論。他认为人死了，灵魂不会单独存在；灵魂不会轉世投胎，变成别的生物。当时的佛教徒所宣揚的是人的灵魂是不会消灭的，人死了，只要他今生信佛，来生可以托生在富貴人家，可以享福；如果不信佛，死后要入地獄，或者变猫、变狗，不再成为人。范缜《神灭論》所說的“神”，就是指的当时社会上那些宗教迷信家所說的灵魂。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《神灭論》針對这种思想展开了战斗。

当时在南朝占統治地位的是門閥士族。这些門閥士族世世代代占有广大土地，有的占有山和湖，拥有大批农奴。他們在政治上也有特权，凡是門閥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。那些出身寒門的讀书人，哪怕有天大的本領，也只能做个小官，甚至做不到官。范缜代表寒門庶族地主阶级的利益。他的祖先曾做过大官，也是“世代书香”的門第，但到了范

范縝父亲的时代已经衰落了。范縝对当时那些門閥士族的专横、享有特权，很不满意。这种不满情绪是和他的无神論思想有关系的。

当时那些享有特权的門閥士族，为了說明他們的特权“有根据”，就利用佛教灵魂不灭的說法，說自己今生享有特权，是因为前生做了好事。他們說这是“因果报应”。可是范縝却不信这一套。他曾经和当时皇帝的本家——蕭子良——进行过一場辯論。

蕭子良对范縝說，你不相信有鬼神因果报应，那末你說世界上为什么有人富貴，有人貧賤？有人享福，有人受苦呢？

范縝就指着庭前盛开的花树說，人生就好像这棵树上的花。有些花瓣被风吹到了厅堂上，落在席上、坐垫上；也有些花瓣被风刮到厕所，落在毛坑里。这完全是偶然的，哪里有什么因果报应呢？像您，生在皇族，就像飘落在席上、坐垫上的花瓣；像我一生倒霉，就像飘落在厕所里的花瓣。

范縝这个生动的比喻，把蕭子良駭得张口結舌。今天我們看来，范縝这种說法的确很机智，但不能从根本上說明社会上的富貴貧賤的現象。我們知道，世界上只要有阶级，就有貧富，有貧富就有貴賤；这里沒有什么偶然性。

这个故事使我們明白，佛教宣传灵魂不死，实际上是对当时享有特权的門閥士族特別有利的。因此，范縝的神灭論的意义，不仅有科学理論的意义，也有现实的意义。

《神灭論》这一篇文章主要貢獻有以下几个方面：

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，神灭論正确地指出思維作用产生于思維的器官。思維的器官就是“心”。他把人心当作思維的器官，这一点是錯的，但是他坚持了唯物主义的原則，否认思維作用的基础是灵魂，这是一大

进步。这种卓越的見解，和他所采取的路线，值得特別重視，因为他把心理的活动，安放在生理的基础上。

第三，神灭論批判了灵魂不灭的說法，直接揭露了当时門閥士族的剥削特权是由前生命定的謊言。当时有人劝范縝說：“你如果放弃了你的神灭論的主张，哪怕做不到中书郎？”范縝真不愧为坚持真理的战士，他笑道：“假如我肯出卖我的神灭論主张換官做的話，早已做到宰相了。”

范縝的无神論坚决地批判了灵魂不死的說法。他的学說的弱点是(也是古代无神論的共同弱点)陷于物质结构的机械論，认为“圣人”和有天才的人是由于体质构造的不同。这当然不能科学地說明問題。他还不能够辩证地认识精神对身体的作用。由于范縝是站在地主阶级的立場上对佛教攻击的，因而他对儒家的经典中提到鬼神的記載不敢公开怀疑，这就相对地削弱了他的无神論的力量。他只看到佛教徒是剥削者，不生产，但他沒有，也不可能认识到世俗地主阶级也是不劳而食的剥削者。这是他的阶级立場和当时科学发展水平加給他的局限。

哲学历史的发展表明，无神論在理論上战胜了，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；甚至沒有剥削阶级的社会里，旧思想的残余还存在时，宗教还会存在。范縝神灭論的成就，可以作为我們今天宣传无神論的借鉴。

范縝有許多著作都失散了，現存的《神灭論》是他全部著作中残存的一部分，发表在507年。就在这些断簡残篇中，已透露出照耀千古的光芒，这篇論文奠定了范縝在哲学史上不朽的地位。这是一篇充滿了战斗性、宣揚无神論的論文，它有論证、有分析，邏輯性也相当强。

論文是用自己設問，自己答复的方式写的，这是南北朝时流行

的辯論文的体裁，叫做“自設宾主”。文章中的“問曰”（宾）代表反面的意見，“答曰”（主）代表作者正面的主张。

这篇論文也有一些弱点，比如說，在個別問題上唯物主义的觀点不够彻底，在論证方法上有时不够严密。有些問題讀者自己会辨别，也有些問題要进一步来研究、分析。

本文是根据《四部丛刊》本《弘明集》的原文譯出的。《弘明集》有錯誤时，就参照《梁书》《范缜传》引用的《神灭論》原文作了一些校正。

### 〔附〕《神灭論》今譯

問曰：子云神灭，何以知其灭耶？

答曰：神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神灭也。

問曰：形者无知之称，神者有知之名。知与无知，即事有异，神之与形，理不容一。形神相即，非所聞也。

問：您說精神①会消灭，怎样知道它会消灭呢？

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。

問：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，原則上不能混为一談。形体和精神不可分离的說法，不是我所能同意的。

① 譯者按：这篇論文中所用的“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，灵魂又轉移到其他的地方，但不会消灭。范缜的神灭論就是針對当时流行的这种“灵魂不灭”的迷信思想展开斗争的。譯作“灵魂”不太妥当，譯作“精神”也和今天我們常用的精神的含义有差別。

答曰：形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用；形之与神不得相异。

問曰：神故非质，形故非用；不得为异，其义安在？

答曰：名殊而体一也。

問曰：名既已殊，体何得一？

答曰：神之于质犹利之于刃<sup>②</sup>，形之于用犹刀之于

答：形体是精神的质体<sup>①</sup>，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。

問：精神既不是质体，形体又不是作用，但二者又不能割裂，它的理論根据在哪里？

答：〔精神和形体〕名称不同，而实质上是一回事。

問：〔精神和形体〕名称既然不同，如何能說有不可分的关系？

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

① 按：“质”有“物质”的意义，又有“实体”的意义，现在把它譯为“质体”。

② “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，沈約《难神灭論》引范縝說，是“刀”字。沈約云：“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，与夫劍之为刀，刀之为劍有何异哉？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，则飲乾之生即謝，任重之用不分，又何得以刀之与利，譬形之与神耶？”沈約利用刀可以改为剑，剑仍有其利，由此論证利和刀可以脱离以論证精神可以脱离身体。沈約的錯誤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。而范縫所用的刀和利的比喻也的确有不妥的地方。可能在辯論中，感到“刀”字不如“刃”字好，他自己改正的。《弘明集》的編者，从佛教神不灭的立場，把《神灭論》作为反面資料，不会替范縫改正这个有缺点的例子。

利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而舍利无刃，舍刃无利；未聞刃沒而利存，岂容形亡而神在？

关系一样。既叫做鋒利，当然不是刀刃；既叫做刀刃，当然不是鋒利。但是离开了鋒利就无所谓刀刃，离开了刀刃就无所谓鋒利。从来没有听说过刀刃不存在而鋒利单独存在的，哪能说形体死亡而精神能单独存在？

問曰：刃之与利，或如來說，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？

問：刀刃和鋒利的关系，可能像您說的那样，但是形体和精神，它的道理却不是这样。为什么这样說呢？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，人类有两种特性嗎？

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，则可如來論也。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？

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，倒可以照您的說法；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？

問曰：人之质所以异木质者，以其有知耳；人而无知，与木何异？

答曰：人无无知之质，犹木无有知之形。

問曰：死者之形骸，岂非无知之质耶？

答曰：是无知之质也。

問曰：若然者，人果有如木之质而有异木之知矣。

答曰：死者有如木之质而无异木之知；生者有异木之知而无如木之质。

問曰：死者之骨骼，非生者之形骸耶？

答曰：生形之非死形，死形之非生形，区已革矣；安有

問：人类的质体之所以不同于树木的质体，就在于它有知觉。人类若是沒有知觉，它和树木有什么区别呢？

答：人类沒有无知觉的质体，恰如树木沒有有知觉的形体一样。

問：死人的形体岂不就是沒有知觉的质体嗎？

答：这(死人)是沒有知觉的质体。

問：既然这样，可見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：死人虽然有相同于树木的质体却沒有不同于树木的知觉；活人虽有不同于树木的知觉，却沒有相同于树木的质体。

問：死人的骨骼不就是活人的形体嗎？

答：活的形体不是死的形体，死的形体也不是活的形体，根本

生人之形骸而有死人之骨骼哉？

問曰：若生者之形骸，非死者之骨骼，死者之骨骼則應不由生者之形骸。不由生者之形骸，則此骨骼从何而至？

答曰：是生者之形骸，變為死者之骨骼也。

問曰：生者之形骸，雖變為死者之骨骼，豈不因生而有死？則知死體犹生體也。

答曰：如因榮木變為枯木，枯木之質寧是榮木之體？

問曰：榮體變為枯體，枯體卽是榮體；如絲體變為縷體，縷體卽是絲體，有何別焉？

答曰：若枯卽是榮，榮卽

是不同的兩類，怎能有活人的形體却具有死人的骨骼呢？

問：如果活人的形體根本不是死人的骨骼，死人的骨骼也就應當不從活人的形體產生。既然不從活人的形體產生，那末這（死人的）骨骼是從哪裏來的？

答：這是活人的形體變成了死人的骨骼的啊！

問：活人的形體能變為死人的骨骼，豈不正是因為有了生才有死，可見死人的形體也就是活人的形體了。

答：如果根據活的樹變成枯的樹木〔來推論〕，枯樹的質體怎樣說就是活樹的形體？

問：活樹的形體既能變成枯樹的形體，可見枯樹的形體也就是活樹的形體。好像一條一條的絲的形體變成了線的形體，線的形體也就是絲的形體。這有什么不同呢？

答：若〔照你的說法〕枯樹就

是枯，則應榮時凋零，枯時結實；又榮木不應變為枯木，以榮即是枯，無所復變也。又榮枯是一，何不先枯後榮？要先榮後枯何也？絲縷同時，不得為喻。

問曰：生形之謝便應歿，然都盡，何故方受死形，綿歷未已耶？

答曰：生滅之體要有其次故也。夫歿而生者必歿而滅，漸而生者必漸而滅。歿而生者，飄驟是也；漸而生者，動植是也。有歿有漸，物之理也。

問曰：形即神者，手等亦是神耶？

是活樹，活樹就是枯樹，就應當在樹活的時候凋零，樹枯的時候結果。活樹不應當變成枯樹，因為〔照你的說法〕活樹即是枯樹，所以枯樹不必從活樹變來了。〔照你的說法〕活樹枯樹既然一樣，為什麼不先從枯樹變成活樹，一定先從活樹變成枯樹，這是什麼道理呢？至于絲和縷是同時存在的〔不是絲消失後才成為縷〕，不能用來作為這個辯論的比喻。

問：當活人形體衰亡時，應當立刻死去，為什麼人總是逐漸的死去呢？

答：〔这是因为〕凡是生滅的形體，必須有一定的程序的原故。突然發生的，必然突然消滅；逐漸發生的，必然逐漸消滅。突然發生的，像狂風暴雨就是；逐漸發生的，像動物植物就是。有突然發生的，也有逐漸發生的，這是事物的規律。

問：您說“形體离不开精神”，那末像“手”這些器官也是精神嗎？

答曰：皆是神分。

問曰：若皆是神分，神应能慮，手等亦应能慮也。

答曰：手等有痛痒之知，而无是非之慮。

問曰：知之与慮，为一为异？

答曰：知即是慮。淺則为知，深則为慮。

問曰：若尔，应有二慮；慮既有二，神有二乎？

答曰：人体唯一，神何得二？

問曰：若不得二，安有痛痒之知而复有是非之慮？

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。

答曰：都有它的精神方面。

問曰：如果說手这类肢体都有它的精神的方面，精神能思慮，手这类肢体也应当能思慮了。

答曰：手这类肢体有痛痒的感觉，但沒有辨别是非的思慮。

問曰：感觉和思慮是一回事，还是两回事？

答曰：感觉也就是思慮，粗浅的叫做感觉，深刻的叫做思慮。

問曰：既是这样，应当有两种思慮了，思慮既然有两种，难道精神也有两种嗎？

答曰：人的形体只有一个，精神哪能有两种呢？

問曰：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慮？

答曰：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。

問曰：是非之慮，不关乎手足，当关何处？

答曰：是非之慮，心器所主。

問曰：心器是五脏之心，非耶？

答曰：是也。

問曰：五脏有何殊別，而心独有是非之慮？

答曰：七窍亦复何殊，而司用不均何也？

問曰：慮思无方，何以知是心器所主？

答曰：心病則思乖，是以知心为慮本。

問曰：何[慮]不寄在眼等分中？

答曰：若慮可寄于眼分，

問：辨別是非的思慮和手足无关，和什么有关呢？

答：辨別是非的思慮是由心这一器官主宰的。

問：心器官是五脏的心，不是嗎？

答：是的。

問：五脏有什么不同，而单单心有辨別是非的思慮作用呢？

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？

問：思慮作用不受任何局限，何以知道是心器官所主宰的？

答：心有疾病就会使思慮作用失常，因此知道心器官是思慮的基础。

問：怎样知道思慮不寄托于眼这些方面呢？

答：假若思慮作用可寄托于

眼何故不寄于耳分耶？

眼这些方面，眼的作用为什么不寄托于耳这一方面呢？

問曰：慮體無本，故可寄之于眼分；眼自有本，不假寄于他分也。

問：思慮自身沒有基礎，所以可寄托于眼这一方面。眼自有它的基礎，所以不寄托于其他感官方面。

答曰：眼何故有本而慮無本？苟无本于我形，而可遍寄于异地，亦可張甲之情，寄王乙之軀，李丙之性，托趙丁之體，然乎哉？不然也。

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沒有基础，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。是这样嗎？不是吧。

問曰：聖人之形犹凡人之形，而有凡聖之殊，故知形神異矣。

問：“聖人”的形體也恰如一般人的形體，而究竟有一般人和“聖人”的差別。所以知道形體和精神是兩回事。

答曰：不然。金之精者能照，穢者不能照。能照之精金寧有不照之穢質？又豈有聖人之神而寄凡人之器？亦無凡人之神而托聖人之體。是以八彩重瞳，勳華之容，龍顏馬口，軒皞之狀，此

答：不然，純金有光澤，杂质的金沒有光澤。有光澤的純金怎会有无光澤的杂质？由此看来，怎会有“聖人”的精神反而寄托在一般人的形體之中？自然也不会有一般人的精神寄托在“聖人”的形體之中。因此，堯有八彩的眉毛，舜有双瞳孔的眼睛，黃帝的前額

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；非唯道德群生，乃亦形超万有。凡圣均体，所未敢安。

像龙，崕陶的口形像馬，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。

問曰：子云圣人之形必异于凡。敢問，阳货类仲尼，项籍似帝舜，舜、项、孔、阳智革形同，其故何耶？

問：您說“圣人”的形体一定不同于一般人，那么請問阳货的相貌像孔子，项羽的眼睛像舜，舜、项羽、孔子、阳货，他們的才智不同而形貌相似，这是什么原故？

答曰：珉似玉而非玉，鷩类凤而非凤，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。

答：珉像玉却不是玉，鸡像凤却不是凤，事物中确有这种現象，人类也不例外。项羽、阳货的相貌[和舜、孔子]相似，却不真相似，他們的内部器官不同，虽外形类似，也是枉然。

問曰：凡圣之殊，形器不可一也。圣人圆极，理无有二，而丘、旦殊姿，汤、文异

問：一般人和“圣人”有差別，而形体不一致，这是說得通的。“圣人”都是圓滿的，照道理讲沒有两样，但是孔子和周公的相貌

狀，神不系色，于此益明。

答曰：聖與聖同，同于心器，而形不必同也。猶馬殊毛而齊逸，玉異色而均美。是以晉棘、楚和等價連城，驥、駟、驥俱致千里。

問曰：形神不二，既聞之矣，形謝神滅，理固宜然。敢問經云“為之宗廟，以鬼享之”，何謂也？

答曰：聖人之教然也。所以從孝子之心而厉偷薄之意，神而明之，此之謂矣。

問曰：伯有被甲，彭生豕見，“墳”“索”著其事，宁是設教而已耶？

不同，湯和文王的相貌也兩樣，因此更可以證明，精神不依賴于形體了。

答：“聖人”和“聖人”之所以相同，在于他們都有“聖人”的心器，但他們的形體不必相同。如同馬的毛色不同却都可以是駿馬，玉的色澤不同而都可以是美玉一樣。因此，晉國的棘氏璧、楚國的和氏璧都價值連城，驥、駟、驥、驥都能遠行千里。

問：形體和精神不是兩回事，已經領教了。形體衰亡精神也隨着滅絕，道理確也應當這樣。請問古書上說：“為〔鬼神〕建立宗廟，鬼神饗受它”，這是什麼意思呢？

答：這是“聖人”的教化方法啊。目的在順從孝子的情感，并糾正偷惰和輕浮的傾向。所謂神而明之，就是這個意思了。

問：伯有的鬼披着甲，惊扰鄭國，彭生的鬼化為野豬出現。在經典中寫得清清楚楚，怎能認為這僅僅是利用神道來教化人

們呢？①

答曰：妖怪茫茫，或存或亡；強死者众，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，沒有听说都变成了鬼，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。

問曰：「《易》称“故知鬼神之情状，与天地相似而不违”，又曰“載鬼一車”，其义云何？

答曰：有禽焉，有兽焉，飞走之別也；有人焉，有鬼焉，幽明之別也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，則吾未知也。

問曰：知此神灭，有何利用耶？

問：《周易》說：“因此认识鬼神的情况和天地相似而不违背”，又說“裝滿了一車鬼”，这些話的意义何在呢？

答：有〔的叫做〕禽，有〔的叫做〕兽，〔它們的〕区别是，〔前者〕能飞，〔后者〕能走；有〔的叫做〕人，有〔的叫做〕鬼，〔它們的〕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。

問：认识了精神消灭的道理，有什么实际意义呢？

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。彭生事見《左传》桓公十八年及庄公八年彭生被杀事，书上記載彭生死后化为野猪出現。

答曰：浮屠害政，桑門蠹俗，风惊雾起，馳蕩不休。吾哀其弊，思拯其溺。夫竭財以赴僧，破产以趨佛，而不恤亲戚，不怜穷匱者何耶？良由厚我之情深，济物之意淺。是以圭撮涉于貧友，吝情動于顏色；千鍾委于富僧，欢懷暢于容髮。豈不以僧有多稌之期，友无遺秉之報；務施不關周急，歸德必于在己，又惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，誘以虛誕之詞，欣以兜率之樂；故舍逢掖，襲橫衣，廢俎豆，列餚鉢；家家弃其亲爱，人人絕其嗣續。至使兵挫于行間，吏空于官府，粟罄于情游，貨殫于土木，所以奸宄弗勝，頌聲尙拥。惟此之故。其流莫已，其病无垠！

答：佛教对政治的危害，和尚对风俗的腐蝕，就像狂风迷雾一样，广泛地传播着。我痛心社会上这种弊端，想要挽救它的沉淪。人們宁可傾家蕩產去求僧拜佛，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，送給穷朋友一把米，吝惜的情緒就流露在脸上；捐贈豪富的和尚上千石的糧食，就从内心到汗毛也感到舒暢。豈不是因为和尚有夸大的預償的諾言（按：指和尚用布施可以进天堂的謠話），而穷朋友沒有一升半斗的報答嗎？帮助人，却不在乎救人急難，做好事仅仅为了自私。〔佛教〕用渺茫的謠言迷惑人，用地獄的痛苦吓唬人，用夸大的言詞引誘人，用天堂的快乐招引人。所以使得人們抛弃了儒者的服装，披上僧人的袈裟；废掉了传统的礼器，摆上了水瓶飯鉢<sup>①</sup>；家家骨肉分离；人人子嗣絕灭！以至于使得士兵喪失战斗力，官吏在机关中缺額；糧食被游手好閑的僧众吃光，財富被奢

① 裴婆和瓶、鉢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。

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。

若知陶甄禀于自然，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；小人甘其奎亩，君子保其恬素；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。

如果能够认识到万物的生成是由于它自己的原因，复杂的現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，对它的消灭也无須留恋。順从着自然的法則，各人滿足自己的本性；劳动者安于他們的田野，統治者保持他們的朴素。种了田然后吃飯，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，可以瞻养父母，可以滿足自己，可以滿足別人，可以使国家安定，可以使君主称霸，都是由于这个原則啊！

(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<sup>①</sup>春，詔大德僧數十輩，于鳳翔法門寺迎佛骨。百官上疏諫，有言宪宗故事者。上<sup>②</sup>曰：“但生得見，歿而无恨也。”

遂以金銀為寶剎，以珠玉為寶帳、香升，仍用孔雀綵毛飾其寶

① 唐懿宗十四年，为公元873年。

② 上，指懿宗皇帝。

刹。小者高一丈，大者二丈。刻香檀为飞帘花檻瓦木阶砌之类，其上徧以金銀復之。昇一刹，則用夫數百。其宝帳香輿，不可勝紀。工巧輝煥，与日爭丽。又悉珊瑚、瑪瑙、真珠瑟瑟綴为幡幢。計用珍宝，則不啻百斛。其剪綵为幡为伞，約以万队。

四月八日，佛骨入长安。自开远門<sup>①</sup>安福楼，夹道佛声振地。士女瞻礼，僧徒道从。上御安福寺，亲自頂礼，泣下霑臆。即召两街供奉僧，賜金帛各有差。仍[命]京师耆老，元和<sup>②</sup>迎真体者，迎真身来，悉賜銀椀錦綵。长安豪家，竟飾車服，駕肩弥路。四方翫老扶幼，來觀者莫不蔬素，以待恩福。时有軍卒，断左臂于佛前，以手執之，一步一禮，血流洒地，至于肘行膝步，齧指截发[者]不可算數。又有僧以艾復頂上，謂之“炼頂”。火發，痛作，即掉其首呼叫。坊市少年擒之，不令动摇，而痛不可忍，乃号哭臥于道上，头顶焦烂，舉止蒼迫。凡見者无不大哂焉。

上迎佛骨入內，道場即設金花帳，溫清床，龙麟之席，凤毛之褥，焚玉髓之香，荐琼膏之乳，皆九年訶陵國<sup>③</sup>所貢獻也。

初，迎佛骨，有詔令京城及畿甸于路傍壅土为香刹，或高一二丈，迨八九尺，悉以金翠飾之。京城之内，約及万數。是時妖言香刹搖動，有佛光庆云現路衢，說者迭相為異。又坊市豪家，相為无遮齋大会，通衢間結綵为樓閣台殿，或水銀以為池，金玉以為樹，竟聚僧徒，广設佛像，吹螺击鉉，灯烛相繼。又令小儿玉帶金額白脚，呵唱于其間，恣為嬉戲。又結錦綉為小車，與以載歌舞。如是充于輦轂之下，而延壽里<sup>④</sup>推為繁華之最。是岁秋七月，天子晏駕（识

① 开远門，长安城西面有三个城門，开远門在最北面。

② 元和（公元806—820年），唐宪宗年号。元和十四年（公元819年）自凤翔迎佛骨入禁中。

③ 訶陵國，“在南方海中洲上居，东与婆利、西与墮婆登、北与真腊接，南临大海”（《旧唐书》卷197）。

④ 延寿里，位于长安北門，化門与芳林門之間，由北面数第五坊。

者以为物极为妖)。……

僖宗皇帝即位，詔归佛骨于法門。其道从威仪，十无其一，具体而已。然京城耆耋士女，爭为送別，执手相謂曰：“六十年一度迎真身，不知再見復在何时！”即俯首于前，嗚咽流涕。……

节录(历代小史卷二十五，明万历赵氏刊本) 苏鄂

## 汉一唐佛教簡明年表

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
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	月氏国沙门支谦至雒阳，譯《般舟三昧阿闍佛經》等二十一部。
	桓帝	建和	二	戊子	148	安息国沙門安世高等至雒阳譯經。
	桓帝	永寿	九	乙未	155	帝于宮中立浮屠老子之祠。
	献帝	兴平	二	乙亥	195	下邳相笮融起佛祠，課人誦經、浴佛設齋，時會者五千余人。
魏	文帝	黃初	五	甲辰	224	月支國优婆塞支謙來雒陽受業于支亮。亮受業于支謙。世稱“天下三博，無出三支”。
	明帝	正始	二	辛酉	241	時吳赤烏四年，康居沙門康僧會來吳。佛法最初傳至吳以此始。
晋	武帝	太康	七	丙午	286	月支沙門竺法護至長安譯《正法華經》。
	元帝	永昌	元	壬午	322	西竺沙門尸黎密（晉言吉友）至建康。丞相王導見之曰：“我輩人也”。時名士皆造門結友。
	成帝	咸康	六	庚子	340	庾冰輔政，讓沙門對王者行跪拜禮。尚書何充等諫止，讓不行。此吳夏之論交靜之端。
	哀帝	興寧	二	甲子	364	詔竺潛講《般若》于宮中。潛辭還剡山，詔支遁相繼講法。
	废帝	太和	二	丁卯	367	支遁表求還山，詔建沃湖寺以居之。遁每講多會宗叢文，為守文者所陷。謝安曰：“此九駁之相馬，略玄黃而取祿駿也。”嘗講《維摩》于山陰。處士許詢為都講。支通一義，四座莫不厭心，許送一難，眾人莫不抃舞。
	孝武帝	太元	四	己卯	379	苻秦攻拔襄陽，獲道安、刁謙齒送長安。苻堅喜曰：“今破襄陽，獲士裁一人半。”一人謂道安，半人即刁謙齒。

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
晋	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。道安創僧律，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，经三十多国。携回佛经多种，律藏及《阿含》的介绍传播，法显起过重要作用。归国后譯佛经约百余万言。并記載旅途見聞為《佛國紀》，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視。
	安帝	隆安	五	辛丑	401	秦王灭凉，迎鳩摩罗什（秦言童寿）至长安，館于逍遙园，开始譯经。 (后秦弘始三年)
	安帝	元兴	二	癸卯	403	慧远作《沙門不敬王者論》論证佛教实际上是支持王者的。
	安帝	义熙	二	丙午	406	罗什譯出《法华》等经。罽宾佛陀跋陀罗（觉賢）来长安，传小乘佛教。
	安帝	义熙	五	己酉	409	鳩摩罗什逝世，寿七十。得印度龙树空宗之嫡传。旧譯佛经，多滞文格义，传譯失旨，多不与梵本相应。罗什譯经，义皆圆通，众心慨伏。罗什在长安共譯出《小品金刚般若》、《十住》、《法华》、《维摩》、《思益》、《首楞严》、《十誦律》、《成实論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等，凡三百余卷。自什以后，中国有了比較系統的翻譯的佛经。
	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論家，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《法性論》有云：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”罗什叹其未見經論，譖于理合。
宋	文帝	元嘉	八	辛未	431	宋帝詔求那跋摩赴京，問持斋不杀之义。对曰：“帝王所修，与匹夫异。出一嘉言，则士庶咸悅；布一善政則人神以和。刑不天命，役不劳力。以此持斋，斋亦大矣。安在輒半日之食，全一禽之命？”

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
宋	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。道生公为鳩摩罗什門下四大弟子之一。立“善不受報”、“佛无淨土”……諸義。又倡《涅槃經》，“一闡提人皆能成佛”的學說，為守滯文句之徒所擯。《涅槃經》后分譯出，众乃叹服（或曰元嘉九年）。
	文帝 (北魏太平真君六年)	元嘉	二十二	乙酉	445	北魏太武征羣吳，至長安，見僧寺有兵仗。太武帝大怒，司徒崔浩与道士寇謙之効勸太武盡誅沙門，毀經像寺院。佛教受到一次严重的打击。
	明帝	泰始	三	丁未	467	道士顧歡作《夷夏論》，从种族立場反对佛教。
齐	武帝	永明	七	己巳	489	僧伽跋摩于广州竹林寺譯成《善見毗婆婆律》，自佛逝世后，弟子优波离即時結集律藏，以其年七月十五日夏安居終了时，于众前以香花供养，于书后記一点。師傳相傳，年年不斷。至齐永明七年共約九百七十五点。循此上推，知佛逝世當在周敬王三十五年，魯哀公十年，公元前485年，較孔子早卒6年。
梁	武帝	天监	六	丁亥	507	无神論者范轍发表《神灭論》，与梁武帝为首的皇室貴族展开辯論。
	武帝 (魏永平二年)	天监	八	己丑	509	魏國洛阳除中国沙門以外，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	魏世宗宣武帝作嵩光寺未就，胡太后作永宁寺，又开凿伊闢，两工程皆壯丽奇伟。普提达摩至洛阳，見永宁寺建筑，叹未曾有。永宁寺于公元533年毁于雷火，大火三月不息。伊闢石像今仍存。
	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《出三藏記集》、《釋迦譜》、《弘明集》等关于佛教史籍方面等著作。
	武帝	天监	十八	己亥	519	会稽沙門慧皎著《高僧傳》，始汉永平，終于是岁。凡四百五十余載三百五十七人，附見者二百余人，分为十科，后之僧传承以为式。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，約略計之，僧尼大眾約二百万，佛寺三万余所。

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
梁	武帝	中大通	元	己酉	529	梁武帝到同泰寺，設四部无遮大会，并舍身（为寺院服役）。公卿以下以錢一亿万把武帝贖回。武帝当政期間，共三次舍身，三次被贖回。
	武帝	大同	六	庚申	540	北齐慧文禅师于河南与慧思禅师說三观口訣。
	元帝	承圣	元	壬申	552	真諦三藏以侯景之乱汎舶而归，大风飘还广州，譯《起信》、《俱舍》諸論。
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，是为海东諸国传教之始。
	宣帝 (周建德三年)	大建	六	甲午	574	周武帝納道士张宾之建議，废佛教。后三年（周建德六年，北齐承光二年）灭北齐，下詔曰：“六经儒教于世有宜，故須存立。佛教徒費民財，皆當毁灭”，僧尼并令还俗，籍三百万入并充軍民，財产入官。时沙門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	晋王楊广（即后来的隋煬帝）为揚州总管，迎智顥大师至鎮，設千僧会，受菩薩戒。顥賜晋王法号总持。晋王尊顥为智者大师。
	文帝	开皇	十二	壬子	592	禪宗二祖慧可逝世，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。 翻经学士費長房进《开皇三宝录》十五卷。
	文帝	仁寿	二	壬戌	602	玄奘法師生。
	煬帝	大业	二	丙寅	606	禪宗三祖僧粲逝世。
唐	太宗	貞观	三	己丑	629	玄奘上表請求出國赴印度求經，未允。八月私自越境西去。时玄奘三十岁。
	太宗	貞观	六	壬辰	632	詔給南山杜順入見，錫号帝心。八月天台宗章安灌頂禪師逝世，寿七十二。灌頂

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
唐						是智者大师弟子，智者讲法的筆記，多半是他整理編輯的。
太宗	貞觀	十二	戊戌	638		禪宗六祖惠能禪師生。
太宗	貞觀	十三	己亥	639		詔國子祭酒孔穎達、沙門慧淨、道士蔡晃入弘文殿談論三教。 十月杜順和尚逝世于義善寺，後來被推奉為華嚴宗初祖。
太宗	貞觀	十九	乙巳	645		玄奘由印度還長安，詔就弘福寺同道宣等翻經。
太宗	貞觀	二十二	戊申	648		太宗為玄奘新譯經制聖教序。太宗令玄奘翻道德經為梵文以遺西竺。玄奘辭曰：“佛老二教，其致大殊。安用佛言，用通老義。且老子立義肤淺，五竺觀之適足見薄”。終不譯。
高宗	永徽	二	辛亥	651		九月禪宗四祖道信逝世于東山黃梅寺，壽七十二。
高宗	永徽	四	癸丑	653		日本遣沙門道照入中國，從玄奘學。
高宗	永徽	五	甲寅	654		特旨度沙門窺基為大僧，入大慈恩寺。窺基是玄奘的大弟子，他和玄奘同為法相宗的創始人。
高宗	顯慶	二	丁巳	657		道宣居西明寺作《續高僧傳》，起梁天監訖唐貞觀。
高宗	顯慶	三	戊午	658		詔沙門義慶道士黃頤等入宮談論。 日本遣沙門智通來求大乘佛教。
高宗	顯慶	四	己未	659		詔僧道入合璧宮論藏，法師會隱立“五蘊”義，神泰立“九斷知”義。
高宗	麟德	元	甲子	664		玄奘逝世。奘歸國所翻經論七十四部，一千三百三十五卷，自羅什以後推為第二。創立法相宗。弟子有窺基、圓測等。又著《大唐西域記》為研究七世紀印度歷史的重要史料。經地下考古發掘證實，玄奘記錄確實可信。
高宗	乾封	二	丁卯	667		十月三日道宣於終南山逝世。宣學識淵博，著《唐高僧傳》，是繼慧皎《高僧傳》後研究佛教史的重要資料。
高宗	咸亨	二	辛未	671		沙門義淨自南海附舶往印度求經。

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
唐	高宗	咸亨	五 (改上元元年)	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，印宗禅师为其落髮，智光律师临坛为授滿分戒。惠能翌年归韶州曹溪宝林寺。
	高宗	永隆	元	庚辰	680	沙門智运于洛阳龙门山鐫石为佛像一万五千。
	高宗	永淳	元	壬午	682	十一月慈恩法师窶基逝世，寿五十一。基稟玄奘法师瑜伽师地唯识宗旨，著疏甚多，号“百部論主”，后世称法相宗为慈恩教。
	高宗	弘道	元	癸未	683	西明寺沙門道世（道宣之弟子）撰《法苑珠林》一百卷，分門类事，是佛教的一部資料、工具书。
	武后	垂拱	三	丁亥	687	天竺沙門地婆訥羅（日照）于仪凤初至长安譯《密严》等经，至是共譯十八部凡三十四卷。
	武后	天授	元	庚寅	690	昔后凉曇无讌所譯大方等大云经中有女主威伏天下之宗教預言。武則天即皇帝位，特表揚此經，以合符命。
	武后	天授	二	辛卯	691	三月詔釋教在道教之上。詔曰：“朕先蒙金口之記，又承寶偈之文。大云闡奧，明王固之禪符；方等發揚（即《大云經》），显自在之丕業。虽实际如如，理忘于先后；而懇心懸悬，思展于勤誠。今后釋敎宜在道法之上，縕服处黃冠之前。”貞觀十一年道士在僧尼之前之制不行。
武后	证圣	元 (又改天冊万岁)	乙未		695	以晋譯六十卷《华严》未备，遣使往于闐国迎实义难陀与菩提流志重譯。沙門复礼綴文，法藏筆受，弘景证义，成八十卷譯本。
武后	万岁 登封 (又改万岁通天)	元	丙申		696	武則天遣使賜惠能水精鉢、摩納衣、白氈、香茶，勅韶州守臣安撫山門。詔法藏于太原寺开华严宗旨，賜号賢首法師，华严宗又称賢首宗。
武后	圣历	元	戊戌		698	五月义淨三藏自印度还。义淨三十七岁赴印度，经二十五年，历三十多国，携回梵本四百余部。譯出佛经五十

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 纪
唐						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。
	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，后豁然领悟。封师为菩薩戒师。集其言曰《金师子章》。
	中宗	神龙	元	乙巳	705	詔惠能禅师入京，辞不赴。令道观毁除胡成佛之像，僧寺毁除老君之形，令两教不可互尊。
	睿宗	景云	二	辛亥	711	自贞观十一年詔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	二 (改开元)	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，世称六祖。
	玄宗	开元	四	丙辰	716	西天无畏三藏来中国，譯出《毗卢遮那》等经，“密教一宗于茲为盛”。日本国遣元昉入中国求法。
	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《华严經論》，三年乃成。日食十枣柏叶餅一枚，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，諡一切偏知三藏。
	玄宗	开元	十八	庚午	730	天台宗左溪玄朗为荆溪湛然說《止觀法門》。 西京崇福寺沙門智升进《开元釋教录》二十卷，以五千四十八卷为定数，附入大藏。这是唐代編制精詳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，諡灌頂國師。弟子不空三藏奉遺教复返天竺求法及經論五百余部。

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
唐	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	吳道玄，字道子，妙穷丹青，大略宗張僧繇。玄宗召入供奉，于景公寺画地獄變，都人咸觀，皆惧罪修善。兩市屠沽不售。
	玄宗	开元	二十八	庚辰	740	禪宗吉州青源行思禪師逝世。
	玄宗	天寶	十二	癸巳	753	日本國沙門榮譽、普照至揚州，奉其主命，以僧伽黎十領施中國高行律師，鑒真（688—763年）受其衣。鑒真認為日本國主信奉佛教，有傳法機緣，遂至日本傳戒法。日本佛教自此始。
	肅宗	至德	元	丙申	756	正月范陽節度使安祿山起兵叛亂。肅宗在靈武以軍需不足，宰相裴冕請鬻僧道度牒謂之“香水錢”。荷澤神會襄助最力。
	代宗	大曆	三	戊申	768	詔南陽慧忠入宮，號稱國師。代宗正便殿，指宦者魚朝恩謂師曰：“朝恩亦解佛法”。朝恩進問師曰：“何謂無明？從何而起？”師曰：“袞相現前，奴才也解問佛法！”朝恩大怒。師曰：“此卽是無明，無明从此起。” 詔召山法欽禪師入見，待以師禮，賜母國一禪師。 天台宗荆溪湛然于天台佛體為道遠說《止觀法門》。
	代宗	大曆	九	甲寅	774	不空三藏告病，詔加開府儀同三司，封肅國公，食邑三千戶。及逝世，贈司空，謚大辯正廣智三藏。
	德宗	建中	三	壬戌	782	翰林學士梁肅學天台教于荆溪湛然，以《止觀》文義弘博，覽者費日，乃刪定為六卷行于世。 吏部郎中李华嘗從荆溪湛然學止觀。湛然為述止觀大意一篇，時士大夫同學于荆溪者極多。
	德宗	貞元	四	戊辰	788	禪宗江西馬祖道一逝世。道一得法于南岳懷让。其后有臨濟、鵞頌諸宗，風行天下。
	德宗	貞元	六	庚午	790	正月南岳石头希遷師逝世。希遷得法于青原行思。其后分为三家：五傳而為洞山，七傳而為云門，九傳而為法眼。
	德宗	貞元	八	壬申	792	徑山道欽禪師逝世，壽七十九。

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
唐	德宗	貞元	十二	丙子	796	于內殿集諸禪師詳定傳法旁正。四月誕 節，御麟德殿，勅給事中徐岱等與沙門 覃延道士葛參成講論三教。 翌年勅沙門端甫入內殿與儒道論議。
	德宗	貞元	二十	甲申	804	日本國遣使者朝，其學者橘免勢、沙門 空海入中國學秘密教于不空弟子慧果。
	順宗	永貞	元	乙酉	805	日本國沙門最澄來學天台教于道邃法 師，盡寫一宗論疏以归。
	宪宗	元和	二	丁亥	807	河中府沙門慧琳撰《一切經音義》一百 三卷。
	宪宗	元和	五	庚寅	810	華嚴宗澄觀為帝講華嚴法界議。
	宪宗	元和	九	甲午	814	百丈懷海禪師逝世。
	宪宗	元和	十	乙未	815	南海經略使馬總上疏請諡曹溪六祖勅諡 大鑒禪師，柳宗元為撰碑文。
	宪宗	元和	十四	己亥	819	正月勅迎鳳翔法門寺佛骨入禁中，敬礼 三日，送還京城十寺。王公士庶齋禮施舍， 百姓土庶磨炼頂灼肤以為供养，刑部侍郎韓愈上表諫，貶潮州刺史。
	穆宗	長慶	二	壬寅	822	中書舍人白居易知杭州，往問道于烏窠 禪師。師曰諸惡莫作，眾善奉行。居易 曰：“三歲孩兒也恁么道。”師曰：“三 歲孩兒難道得，八十老翁行不得。”
	文宗	大和	元	丁未	827	十月誕節詔秘书監白居易、安國寺義林、 上清宮道士楊弘元于麟德殿講論三教。
	文宗	大和	八	甲寅	834	禪宗池州南泉普願禪師逝世。 禪宗澧州药山惟儼禪師逝世。
	文宗	大和	九	乙卯	835	八月詔華嚴宗沙門宗密入內殿問佛法， 賜紫方服。
	文宗	開成	五	庚申	840	正月華嚴宗圭峰宗密逝世，宰相裴休撰 碑文。
	武宗	會昌	五	乙丑	845	正月道士趙归真請與釋氏辯論。詔僧道 會辨于麟德殿。歸真荐引羅浮鄧元超等 謀毀佛法。 四月詔檢校天下寺院僧尼數。 五月勅兩都左右街留寺四所，僧各三十 人。天下諸郡各留一寺，上寺二十人，

朝代	帝号	年号	年代	干支	公元	事 紀
唐						中寺十人，下寺五人。 八月勅諸寺立期毀拆，括天下寺四千六百所、兰若四万所寺材以葺麟蹕，金銀像以付度支，铁像以铸农器，銅像钟磬以铸錢。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。穆护火戒并勅还俗凡二千余人。宰相李德裕率百官上表称賀。
宣宗	大中	七	癸酉	853		禪宗潭州鴻山靈祐逝世，諡大圓禪師。 鴻山靈祐與仰山慧寂是禪宗“鴻仰宗”的創始人。
宣宗	大中	九	乙亥	855		禪宗洪州黃希運逝世，諡斷際禪師。
懿宗	咸通	六	乙酉	865		禪宗朗州德山宣鑒逝世，諡見性禪師。
懿宗	咸通	七	丙戌	866		禪宗臨濟義玄逝世，諡慧照禪師，他是禪宗“臨濟宗”的開創人。
懿宗	咸通	十	己丑	869		禪宗瑞州洞山良价逝世，諡悟本禪師。
懿宗	咸通	十四	癸巳	873		皇帝下令于鳳翔法門寺迎佛骨。四月八日，佛骨入長安。車馬駢闐，舉國若狂。
僖宗	乾符	二	乙未	875		黃巢起義。
僖宗	中和	元	辛丑	881		黃巢起義軍攻克長安。
昭宗	大順	二	辛亥	891		禪宗袁州仰山慧寂逝世。
昭宗	乾寧	四	丁巳	897		禪宗趙州觀音院從諗逝世。
昭宗	天復	二	壬戌	902		禪宗洪州云居道膺逝世，諡弘覺。
	天復	三	癸亥	903		禪宗撫州曹山本寂逝世，師得法于洞山，這一流派世稱“曹洞宗”。 禪宗韶州云門文偃聚徒千人，漢主劉氏召問法要，師得法于雪峰，号“云門宗”。
(五代) 梁	太祖	开平	二	戊辰	908	二月禪宗雪峰義存逝世。 十一月禪宗玄沙師備逝世。
周	世宗	顯德	四	丁巳	957	七月禪宗金陵清涼文益逝世(初，南唐后主待以師禮)，諡“大法眼”，這一流派學者稱為“法眼宗”。

## 后　　記

这里收集了 1955 年到 1962 年发表的关于佛教思想的論文七篇，其中《南朝晋宋間佛教“般若”、“涅槃”學說的政治作用》一文是湯用彤先生和我合写的，征得湯先生同意，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語，它的道理虽然說不上怎么深奥，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，为了論证現實世界剥削制度的“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較精致，体系也比較庞杂，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“略論”性质的，只是对某一宗派的思想評論了它的主要方面，今后还要继续对它进行系統的批判。馬克思的指示，是我們研究宗教史的原則：

“宗教的苦难既是現實苦难的表現，又是对这种現實苦难的抗議。”

“废除作为人民幻想中的幸福的宗教，也就是要求实现人民的現實幸福。”

“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。”<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1956 年版，第 453 頁。

复部分作了一些必要删节，对于已经发现的一些錯誤也作了一些  
改正。希望能得到讀者的指教，以便进一步改正。

有些篇，不算論文，仅供参考，作为附录。

作 者  
1962年国庆节



2 021 5974 2