

对“宗教是人民的鸦片” 这个论断的初步理解

张 继 安

“宗教是人民的鸦片”这个论断是马克思于 1844 年提出来的。它揭示了宗教的最根本的属性，科学地阐明了宗教的本质和社会作用。本文根据《〈黑格尔法哲学批判〉导言》阐述了这一论断的具体内容，及马克思、恩格斯后来对这一论断的发展。本文还进一步论述了列宁对这一论断的发挥，指出列宁所说的“马克思的这句话名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石”，正意味着“名言”是马克思主义在宗教问题上的理论基础、理论核心，是我们研究宗教问题的根本立场和指导原则。

作者张继安，1930 年生，中国社会科学院世界宗教研究所马克思主义宗教学原理研究室副主任。

“宗教是人民的鸦片”这个论断是马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中提出来的。列宁说：“马克思的这句话名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”长期以来，马克思主义政党一直把马克思和列宁的这些教导看成是我们正确认识和处理宗教问题的基本原则。十年浩劫期间，由于“四人帮”在宗教领域内实行极左路线，造成了不少混乱，因此目前有些同志对此论断产生了某些疑虑：究竟这个论断是不是科学的论断？是不是马克思主义关于宗教问题的基本原则？会不会在宗教问题上为极左路线提供理论依据？本文本着百家争鸣的精神，对这些问题谈一点个人初步的看法。

--

宗教有其长期发展的历史，早在原始社会发展的一定阶段，就产生了自发的原始宗教。进入阶级社会以后，就出现了人为的宗教，宗教便与占统治地位的剥削阶级联系起来，并被用来维护统治阶级的利益，成为其于中的精神武器。奴隶主阶级、封建主阶级、资产阶级在掌握政权以后都曾大力扶植利用某种宗教来巩固本阶级的统治地位。相反，进步的阶级为了推翻统治阶级的政权，往往都从理论上对当时统治阶级所利用的占统治地位的宗教神学进行批判。至于这些进步阶级在与占统治地位的宗教神学进行斗争时，是以彻底的无神论姿态出现，还是披着宗教的外衣，这要看具体的历史条件而定。在阶级社会里对宗教的批判总是与当时的阶级斗争密切相联系的，是当时阶级斗争的一

个方面。批判宗教神学的一个重要问题就是要揭示宗教的本质及其社会作用。关于这个问题，在历史上不少进步的思想家为了阶级斗争的需要进行过探讨，并提出过很有见解的看法。这对我们至今仍有很大的启发。

古罗马共和国末期奴隶主革新派、著名的唯物主义思想家卢克莱修在反对当时奴隶主保守派西塞罗的宗教神学思想时，坚持并发展了伊壁鸠鲁的无神论思想，并对宗教进行了批判。他指出宗教是人间一切罪恶的根源，他说宗教“孕育了”人间的种和罪恶，他还把宗教比之为“束缚人们心灵的锁链”，并公然声称自己的使命就是要“从人的心灵解开那束缚着它的可怕的宗教的锁链。”^①

在欧洲中世纪，基督教成为封建专制制度的精神支柱，所以新兴资产阶级的思想代表们在反封建的斗争中对宗教神学进行过长期的批判，对它的反动社会作用作了深刻的揭露。

十六世纪下半叶法国人文主义思想家米诺尔·德·蒙台涅把宗教比之为“拴住牛鼻子的绳子”。后来十八世纪法国空想共产主义者让·梅叶对这话作了很精彩的说明：“像蒙台涅所说的，所有这些捏造出来的东西（指宗教）实质上都不外是拴住牛鼻子的绳子，其作用只不过是限制愚者和无知者的智慧而已”。^②梅叶认为宗教是好猎狡诈的阴谋家虚构出来，又由骗子手予以渲染扩大，而后由无知者加以信奉，最后由国工用法律加以维持和巩固，其目的为了使人民就范，使这班人可以为其所欲为。他把宗教说成是捏造和无知的产物，虽不科学，但对宗教所起的麻醉作用的揭露却是一针见血的。其后，法国十八世纪唯物主义思想家们都对宗教的反动社会作用作了大量的批判。如拉·布特利把宗教比喻为“神圣的毒药”^③，他认为宗教宣扬禁欲主义是用来毒害人民的“自然权利”和“本性”的一服“神圣的毒药”。十八世纪法国唯物主义者中对宗教进行批判最得力的人大概要算霍尔巴赫了，他用大量事实指明了宗教对社会所起的危害作用，指明了统治阶级利用宗教来奴役人民的反动作用，狠狠打击了封建制度和僧侣主义，这在当时确实是难能可贵的。他指出，“宗教只是一种奴役人民的可靠手段”，“君主们利用宗教只是为了愚弄和奴役无依无靠的臣民”，“看来，虚构出宗教的唯一目的只在于奴役人民和使人民处于专制政权的统治下。只要民众感到自己在地上的生活太不幸了，人们就会用神灵的愤怒和威胁，强迫他们沉默；人们就会叫他们向上天祷告，其目的在于使他们不注意自己痛苦的真实原因，更不要让他们想起用大自然赋予民众的那些手段同这些原因进行斗争。”^④这些话揭露宗教的社会作用是相当深刻的。法国十八世纪唯物主义者对宗教的批判的主要贡献在于：他们以战斗的姿态揭穿了封建统治阶级利用宗教来奴役欺骗人民的罪行，对此，恩格斯和列宁都给予了充分的肯定。列宁说：“十八世纪老无神论者所写的那些锋利的、生动的、有才华的政论，机智地公开地打击了当时盛行的僧侣主义”。^⑤可是，他们只是从统治者的人为编造与人民的无知来说明宗教的产生，并不了解宗教产生

① 卢克莱修《物性论》商务1982年版，第6—7页，第50页。

② 梅叶《遗书》第1卷，第11页。

③ 拉·布特利《大元机器》，三联1965年版，第82页。

④ 霍尔巴赫《健全的思想》商务1866年版，第151、153、146页。

⑤ 《列宁选集》第2卷第606页。

的深刻的社会根源，因而他们还没有科学地说明宗教的本质。

其后，德国著名唯物主义哲学家费尔巴哈对宗教的本质进行了深刻的研究，他把宗教的本质还原为人的本质，并指出“宗教是人类精神之梦”，是人们在“幻觉”和“迷人的假象”中对现实事物的反映，把宗教的研究向前大大推进了一步。可是，由于他对人的本质的了解基本上还是历史唯心主义的，因此还没有真正科学地解决宗教的本质这一问题。

可见，在马克思以前，不少思想家已经对宗教的本质和社会作用的问题作过许多研究。可是，由于历史条件的限制，当时在社会历史的研究领域内占统治地位的仍然是历史唯心主义，因此对宗教的本质和社会作用的问题还不可能作出完全科学的结论。在此问题上马克思的功绩在于，他创立了历史唯物主义理论，从而科学地说明了宗教的本质和社会作用，并做出了“宗教是人民的鸦片”这一科学的论断。

二

“宗教是人民的鸦片”这个论断是马克思于1843年底到1844年1月所写的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中首次提出的。马克思是怎样得出这个论断的呢？

这要从马克思创立历史唯物主义说起。马克思早期的思想经历了从革命民主主义到共产主义、从唯心主义到唯物主义的转变过程，随着其政治思想和哲学思想的转变，他的宗教观也由启蒙的无神论变为科学的无神论。这个论断就是其科学无神论思想的最初表现。

从他于1839年至1841年3月所写的《博士论文》明显看出，他“当时还是一个黑格尔唯心主义者”^①可是就在这篇论文里，也看出他已是一位具有启蒙思想的无神论者了，他当时已对古代无神论者伊壁鸠鲁、卢克莱修及十八世纪法国无神论者霍尔巴赫的著作做过深入的研究。^②

1842年至1843年3月马克思在办《莱茵报》期间，由于直接参加了当时德国的政治斗争，特别是因为要对各阶级间的“物质利益”问题（如关于林木盗窃法的辩论，关于摩塞尔农民状况等问题）发表意见，为穷苦百姓辩护，使他对黑格尔的法哲学理论发生了怀疑，这是促使马克思由黑格尔唯心主义向历史唯物主义转变的最初动因，这就促使他去研究经济问题。在宗教观上，无疑1841年出版的费尔巴哈的《基督教的本质》一书给了他很大影响，在他由黑格尔唯心主义转变为唯物主义的過程中起了重要的桥梁作用。

1843年至1844年1月马克思筹办《德法年鉴》期间，是其思想急剧变化的时期。马克思于1843年夏所写的《黑格尔法哲学批判》标志着他已由黑格尔唯心主义走向历史唯物主义了。马克思本人后来对这本书做过这样的总结：“我的研究得出这样一个结果：法的关系正象国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般

^① 列宁：《卡尔·马克思》，《列宁全集》第21卷第28页

^② 参见《博士论文》序及附录。

发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系的总和，黑格尔按照十八世纪的英国人和法国人先例，称之为‘市民社会’，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”^①这时马克思虽然没有提出生产方式的科学概念，还沿用了十八世纪的术语‘市民社会’，但其所指则是十分明确的，就是社会物质生活关系。马克思在该书中所提的“市民社会是国家的前提”实际上就是历史唯物主义的命题“社会存在决定社会意识”、“经济基础决定上层建筑”的最初的表述。

马克思于1843年秋所写的《论犹太人问题》一文运用历史唯物主义的基本观点，对宗教问题作了唯物主义的阐述，指出：“在我们看来，宗教已经不是世俗狭隘性的原因，而只是它的表现。因此，我们用自由公民的世俗桎梏来说明他们的宗教桎梏。我们并不认为：公民要消灭他们的世俗桎梏，必须首先克服他们的宗教狭隘性。我们认为：他们只有消灭了世俗桎梏，才能克服宗教狭隘性。我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。”^②“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”^③可见，马克思在《论犹太人问题》中关于宗教问题的阐述，已经为我们奠定了研究宗教问题的起码的历史唯物主义的原则，即宗教问题是属于第二性的问题，对它的研究必须建筑在社会存在的基础之上。这已和历史唯心主义划清了界限。

马克思于1843年末至1844年1月所写的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》是一篇十分重要的著作，其中包含着许多马克思主义光辉思想的最初表述。《导言》第一部分是论述宗教问题的。可以认为这是马克思对前一阶段青年黑格尔派、尤其是费尔巴哈对宗教批判的总结，以及他个人当时关于宗教的本质及其社会作用的观点的阐述。

(一) 马克思提出，宗教是反映“颠倒了的世界”的“颠倒了的世界观”：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人，就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。”在这里马克思肯定了费尔巴哈关于“人创造了宗教”的思想是反宗教的批判的根据。当时德国关于有神论与无神论争论所围绕的一个重要问题是：是上帝创造了人，还是人创造了上帝？神学家们说是上帝创造了人，而费尔巴哈在《基督教的本质》一书中针锋相对地提出了相反的结论，认为是人创造了上帝，而不是上帝创造了人。他说：“在宗教思辨看来，上帝是第一性的，而人却是第二性的。它就是这样来颠倒事物之天然秩序的！第一性的正是人，而第二性的乃是人之成为自己对象的本质——上帝”。^④后来，费尔巴哈把这个思想表述得更加明彻：“并非神按照他的形象造人，……而是人按照他的形象造神。”^⑤费尔巴哈不仅把宗教的本质还原为人的本质，而且进一步分析了产生宗教的心理学根源，因此他的无神论理论和十八世纪法国无神论

① 《政治经济学批判导言》，《马克思选集》第2卷，第82页

② 《马克思全集》第1卷，第425页

③ 同上，第446页

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第150页

⑤ 同上书，第69页

相比，应该说是处于一个更高的阶段，可是，费尔巴哈不了解人的社会性，因此对人的了解还是抽象的，只是就人的自然属性方面来了解人，因而不能了解宗教的真正的社会历史根源。正是在这一点上马克思又批判了费尔巴哈的不足。马克思没有就此停步，而是由此继续前进，提出了自己的新论断，从而把费尔巴哈甩在后面。马克思明确指出，“但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界、就是国家、社会。”这就是说人的本质就在于人的社会性。正是由于马克思正确地解决了人的本质的问题，因而就把宗教问题奠基于坚实的历史唯物主义理论基础之上。马克思所说的“社会”、“颠倒了的世界”，指的就是充满着阶级剥削和阶级压迫的私有制社会，或者说得更具体些，也是指“市民社会”。因为在这样的社会里，存在着使劳动者处于“受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的‘一切关系’（《导言》），所以马克思把这个社会称之为“颠倒了的世界”。这就是说，由于私有制社会（其中包括资本主义社会）存在着阶级、存在着剥削和压迫，使劳动者在现实世界里处于非人的地位，亦即处于“自我异化”的状况之下，因而才产生了宗教的幻想，即“人的自我异化的神圣形象”。所以宗教的异化是人在现实世界主的自我异化的表现。这正好说明了宗教的本质，即宗教这种“颠倒了的世界观”不过是这个“颠倒了的世界”的反映。马克思由此继续前进，进一步来分析这个“颠倒了的世界”，分析它的矛盾，并由此作出革命的结论。对于这个世界本身，“首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化”，亦即使这个“颠倒了的世界”“在实践中受到革命改造”。^①这样，马克思便从这儿作出了革命的结论，把自己的科学无神论与共产主义联系起来。

（二）马克思提出，宗教是现实苦难的表现以及对这种苦难的抗议。马克思说“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神之制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”（《导言》）虽然从这段话还可以看到费尔巴哈的痕迹，可是这话已经大大超过了费尔巴哈，并增添了新的社会内容成为马克思主义科学的表述。费尔巴哈在《基督教的本质》中曾说过：“受难是基督教之最高诫命。基督教之历史本身，就是人类之受难史”^②。他还说过：“上帝是灵魂深处无法澄怀的叹息”——这句格言是基督教神秘学之最值得注意的最深刻的、最真实的表述。”^③费尔巴哈只是从人的感情、爱等等引出宗教观念，这实质上仍然是唯心史观。而马克思的话却是建筑在唯物史观的基础之上，具有了非常丰富的深刻的社会内容，揭穿了宗教的秘密，说明了宗教的本质。人们之所以要幻想一个自己受苦受难、一心一意为了拯救别人的救世主，正因为他们现实的苦难里感到孤力无援，无可奈何。而且这也正好反映了人们对现实已经完全失掉了希望，才来求助于一个幻想的救世主，从这种意义来说，这也是对现实苦难的一种抗议。当然，这种抗议只是消极的，不但不会引导他们起来向现实的苦难进行斗争，而且更由于把视线转移到来世，因而在客观上还有利于维持现实的苦难。正因为如此，马克思才说宗教是被压迫生灵的

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷第17页

^② 《费尔巴哈哲学与论著集》下卷，第90页

^③ 同上书，第155页

叹息，只是为了消散自己的痛苦而发出的呻吟，只是人们受压抑的感情的流露，只是人们幻想的太阳，并不会给人们带来什么实际的利益。宗教就如同人们吸食鸦片以后所产生的幻觉一样，这幻觉并不能真正解决人们的痛苦，给人们带来现实的幸福。

（三）关于宗教的社会作用，马克思提出，宗教是“颠倒了的世界”的“道德上的核准”“它借以安慰和辩护的普遍根据”，宗教是苦难世界的“灵光圈”。这些话说明，在阶级社会里，宗教实际上是对这个充满着剥削和压迫的颠倒了的世界起着道德上和理论上的论证和辩护的作用，并给这个使劳动人民受苦受难的世界涂上一层美丽的色彩，加以神圣化，从而起到维护它的作用。因此，宗教对于占统治地位的剥削阶级总是有利的，可以为他们的统治进行辩解，所以难怪他们必然要来大力扶植利用宗教了。相反，宗教对于人民只能起到欺骗和麻醉的作用。对此，马克思指出，宗教给人民以“幻想的幸福”，为人民身上的锁链装饰“虚幻的花朵”，因此，宗教对人民顶多只能起到暂时“精神慰藉”的作用，决不会给他们带来任何实际的利益。马克思以犀利的笔锋揭穿了宗教对人民的这种欺骗作用，并怀着满腔热忱引导人民摆脱宗教这种精神锁链，用自己的革命行动去争取现实的幸福。马克思说：“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。”“宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。”（《导言》）

“宗教是人民的鸦片”就是当时马克思关于宗教的本质和社会作用的总论概括，大体上包含着上述几方面的内容。这个论断表明这时马克思的科学无神论思想已经初步形成，已经运用历史唯物主义的理论科学地解决了宗教的本质和社会作用的问题。有的同志说，这个论断只是指宗教在一个方面的属性而言，而且是比喻式的说法。是的，这个论断固然不是对宗教所下的定义，而是以比喻的方式来说明问题的，然而这个比喻不只是说明了宗教在一个方面的属性，而是说明了宗教的最根本的属性，反映了宗教的本质及其社会作用。因此，就不应把这个论断仅仅看成是马克思偶尔提起的一个比喻，只反映了宗教的某一方面的属性。因为这样说，会贬低这个科学论断在全部马克思主义宗教理论中所应占有的地位。

为了更加全面准确地了解这个论断，我们还须要考察一下随着马克思主义科学世界观的成熟和发展，关于宗教的本质和社会作用又有了那些新的阐述。

1845年—1846年是马克思恩格斯历史唯物主义理论最终形成的时期。随着马克思主义历史唯物主义关于生产方式的科学概念的制定，以及生产关系一定要适合生产力性质、上层建筑一定要适合于经济基础的规律的发现^①，关于宗教的本质和社会作用的问题也就得到了完全科学的说明。作为上层建筑的宗教，是一定经济基础的反映，它的存在和发展要由这个基础来加以说明，同时作为上层建筑，它又要为自己的基础服务，起到维护这个基础的作用。正是从这点出发，马克思和恩格斯进一步分析了私有制社会的经济关系，从而揭示了在私有制社会中宗教如何为各种私有制度进行辩护。马克思在

^① 参 见《神学家族》及《德意志意识形态》二书。

《“莱茵观察家”的共产主义》中指出：“基督教的社会原则为古代奴隶制进行过辩护，也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠，必要的时候，虽然装出几分怜悯的表情，也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。”^①其次，马克思恩格斯还进一步运用阶级分析的方法来研究宗教问题，他们特别侧重于揭露统治阶级为了维护自己的统治有意识地利用和扶植宗教来麻痹和腐蚀被剥削群众的反动作用。他们关于这方面的论述很多，归纳起来不外乎以下两点：第一，用大量历史事实说明剥削阶级在取得政权以后，都要利用宗教作为统治人民的工具。如罗马帝国起初曾镇压过早期基督教，后来又利用它，并增添了有利于统治者的内容，把它定为国教。欧洲中世纪更是基督教和国家政权紧密结合，形成神权政治的时期，而资产阶级在取得政权以后，也不例外，把宗教作为“使下层阶级就范的统治手段”，^②并花大量的金钱来支持各教派进行广泛的宗教宣传。第二，从理论上说明为什么统治阶级都要大力扶植利用宗教的原因。这是因为一切剥削阶级取得政权成为统治阶级以后，就与广大劳动群众形成了尖锐的阶级对立，统治者为了巩固自己的统治，需要寻求某种传统的力量支持，而宗教的鸦片本质正好适应了这一要求，于是统治者就用大力来扶植并利用宗教。恩格斯晚年所写的《社会主义从空想到科学发展英文版导言》，以英国资产阶级专政以后的情况为例，作了极为生动的描述。他指出，英国资产阶级的利益是要从工人阶级身上取得尽量多和尽量好的劳动：“为此目的，就必须把他们训练得驯服顺从。他（指英国资产阶级）自己是信教的，他的宗教曾经是他用来战胜国王和贵族的旗帜；不久他就发现这同一个宗教可以用来操纵他的天然下层的灵魂，使他们服从那些由上帝安置在他们头上的主人的命令。简言之，英国资产阶级这时已经参加镇压‘下层等级’、从事生产的广大人民群众，而用来达到这一目的的手段之一，就是宗教的影响。”^③

三

关于“宗教是人民的鸦片”这个论断，列宁继承了马、恩的基本思想，更有所发挥。

第一，列宁以更加明快的语言揭穿了宗教是麻醉人民的鸦片的本质作用。列宁在《社会主义和宗教》一文中指出：“对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们的整个剥削生活辩护，廉价地借给他们享受天国幸福的门票。宗教是麻醉人民的鸦片。宗教是一种精神上的劣质酒，资本的奴隶饮了这种酒就毁伤了自己作人的形象，忘记要求稍微过一点人所应当过的生活。”^④列宁在这里对宗教的作用作了具体的阶级分析，指出：对于剥削阶级，宗教既为他们现世的剥削生活进行辩护，认为这是他们应得的，又保证了他们只要肯在人间施舍行善，死后定会享受天国的幸福。宗教为剥削阶级真是想得周到极了，不但考虑到他们现世的幸福，还为他

① 《马克思全集》第1卷，第218页。

② 《马克思全集》第1卷，第253页。

③ 《马克思全集》第3卷，第393页—394页。

④ 《列宁全集》第10卷，第62—63页。

们享受天国的幸福准备好了门票。可是对于被剥削的广大劳动群众，宗教却要他们安于现状，对于自己现实的贫穷和苦难采取顺从和忍耐的态度，即采取所谓贫而无怨、安于命运的消极态度，决不屈起来进行任何反抗、去争取现实的幸福，而把幸福的希望完全寄托于死后的天国。正是基于上述分析，所以列宁才说，宗教是麻醉人民的鸦片，是精神上的劣质酒，被剥削群众饮了这种酒就会丧失自己的斗志，安于被剥削被压迫的奴隶地位，因而毁伤了自己作人的形象。因此，宗教对于剥削阶级是有百利而无一害的，而对于被剥削群众，从根本上说来，只能起到腐蚀、麻醉的作用，丝毫无益于他们现实的利益。后来，列宁还说过：用宗教来“安慰奴隶是有利于奴隶主的，真正同情奴隶的人，要领导他们愤恨、暴动和推翻压迫，而决不是去‘安慰’他们。”^①列宁关于宗教对被剥削群众的这种麻醉作用的阐述，可以说是抓住了问题的本质，不论形形色色的宗教之间有多少区别，但在这一点上却是共同的。正因为如此，所以历史上任何统治阶级都要利用宗教来为自己服务，作为统治人民的工具。

第二，列宁进一步把统治阶级对宗教的扶植和利用说成是他们维护自己统治的两种不可缺少的社会职能之一。列宁说：“所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要有两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。刽子手镇压被压迫者的反抗和暴动。牧师安慰被压迫者，给他们描绘一幅在保存阶级统治的条件下减少痛苦和牺牲的远景，从而使他们忍受这种统治，使他们放弃革命行动，打消他们的革命热情，破坏他们的革命决心。”^②一切统治阶级为了维持自己的统治，除了依靠暴力镇压的工具——国家以外，还要辅之以宗教这种精神的工具，以此瓦解人民的斗争意志。

第三，列宁把“宗教是人民的鸦片”这一论断提升为马克思主义在宗教问题上的理论基石。列宁在《论工人政党对宗教的态度》一文中明确指出：“宗教是麻醉人民的鸦片。”^③马克思的这一句名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”^④列宁这段话决不是随意提出的，而是一个科学的命题。我们在列宁的另一篇文章还看到，他曾说过：“剩余价值学说是马克思经济理论的基石。”^⑤剩余价值学说是马克思经济理论的核心、基础，这是十分明显的，因此把它说成是马克思经济理论的“基石”并没有引起人们的争论。可是在谈到宗教是麻醉人民的鸦片这一名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石时，往往引起异议。我们不妨引用恩格斯所说的一句话：剩余价值的学说“揭破资本主义生产的秘密。”^⑥这说明正因为剩余价值学说揭穿了资本主义生产的秘密，揭穿了资本主义剥削的实质，所以把它看作是马克思主义经济学说的“基石”是理所当然的。那么，我们是否也可以这么说，正因为“宗教是人民的鸦片”这一名言揭露了宗教的秘密，揭露了宗教的本质及其社会作用，所以我们也有理由可以把这一名言当作马克思主义在宗教问题上的理论基石呢？我们认为可以这么说的。所谓“全部世界观的基石”，无非是说这句名言是马克思主义在宗教问题上的理论基础、理论核心

① 列宁《演讲》，《列宁全集》第29卷，第308页。

② 列宁《第二国际的破产》，《列宁选集》第2卷，第133页。

③ 《列宁选集》第2卷，第375页。

④ 《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，《列宁选集》第2卷，第144页。

⑤ 《反杜林论》1970年单行本，第28页。

是研究宗教问题的根本立场和指导原则。

如果我们承认这点，那么我们由此应该得出怎样的结论呢？

我们研究宗教的根本目的应该有助于使广大群众认清宗教的本质及其对人民的麻醉作用，使人们能够自觉地对待宗教问题，自觉地批判宗教神学，使暂时还处在“宗教迷梦”中的群众逐步觉醒过来，摆脱这种精神锁链，用自己的双手创建现实世界的“天堂”。总之，我们的宗教研究应该有助于提高群众的觉悟，削弱宗教对群众的影响。

四

有人或者认为宗教不但反动统治阶级利用过，而且上升时期的资产阶级以及农民战争都利用过，宗教似乎成了某种中性的东西，不具有阶级性，从而怀疑“宗教是麻醉人民的鸦片”这一论断的正确性。对这个问题究竟应该如何看待呢？

原始社会的宗教没有阶级性，也谈不上统治阶级利用的问题。在阶级社会里，宗教是上层建筑的组成部分之一，有明显的阶级性。因此，马克思主义要求我们应该运用阶级分析的方法来研究宗教问题。要把某一特定的宗教放到一定的阶级斗争具体环境中去加以研究，这样才能揭示出这种宗教所反映的阶级利益和要求，才能对这种宗教的社会作用作出科学的分析。如果用这种方法来研究宗教问题，就可以清楚看出，历史上反动统治阶级所扶植和利用的宗教，作为维护其阶级利益的思想工具，起着反动的作用。而西欧新兴资产阶级利用路德派或加尔文派的宗教改革所进行的革命运动是把路德教派或加尔文教派作为本阶级的意识形态武器，这些教派当时所维护的并不是封建主的利益，而是反映了新兴资产阶级的利益，因此这些教派在当时具有一定的进步作用。至于封建社会的农民战争往往都要披上宗教的外衣，我们当然不可因其具有宗教的色彩而简单地予以否定，而必须透过其宗教的外衣看出决定这一运动的经济原因和阶级内容。事实上，无论是新兴资产阶级所利用的路德教派加尔文教派，或农民战争所利用的某一教派形式，都具有确定的阶级内容，只能为一定阶级的利益服务，而与当时占统治地位的维护封建统治阶级利益的宗教处于对立的地位。所以，决不可把宗教看作如同语言和自然科学一样是没有阶级性的东西，仿佛那个阶级都可加以利用似的。

如果根据历史上农民运动和新兴资产阶级的革命运动也曾利用过某种宗教作为反封建的思想武器，从而否认“宗教是麻醉人民的鸦片”这一论断，显然是不合适的。

第一，从理论上讲，应当注意不要把形式和内容混淆起来。马克思特别是恩格斯，关于新兴资产阶级和农民战争利用宗教作为反封建的武器，作了极为精辟的分析。他们用词十分慎重，把新兴资产阶级和农民所利用的宗教称之为“宗教的外衣”、“神学的形式”、“宗教的标志”等等，但用得最多的是“宗教的外衣”。他们强调，应该透过“宗教的外衣”揭示出决定某一运动的经济原因和阶级的要求。在这里起决定作用的是后者，而不是前者，后者是决定运动性质的内容，前者只是运动表现出来的形式。我们不能简单地把事物的形式和事物的内容完全等同起来，因为有时候二者并不完全一致。

例如，宗教本来是麻醉劳动人民的東西，可是当革命的阶级在一定条件下利用它时，我

们就不应当因为某一运动具有宗教的外观简单地予以否定，而应该仔细地透过其宗教外衣揭示出这一运动的真实的革命内容，看出革命阶级的经济的和政治的要求。而且有些革命运动虽然还披着宗教的外衣，可是其真正革命的要求早就突破了宗教的框框，它不是象宗教那样把希望寄托于来世，而是诉诸革命的行动，为建立地上的“天堂”而奋斗了，可以说，这时它所利用的宗教已经不是原来意义上的宗教了，正如马克思对自然神论所说的，“不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了”。^①

第三，从事实上看，如果我们具体地分析一下新兴资产阶级和农民战争（特别就西方而言），为什么在反封建的斗争中要披上宗教的外衣，就可以看出，并不是因为宗教是科学的思想武器，而是因为当时除此以外还不可能有别的意识形态的武器。因为当时处于科学是统治一切的条件下，一切意识形态都从属于神学，而带有神学的色彩，因而在当时，任何革命运动都必须披上宗教的外衣。当然这也反映了当时新兴资产阶级或农民阶级在政治上尚不成熟的状态，在反封建的斗争中，还必须以宗教的形式来反映本阶级的经济和政治的要求。而后来至十八世纪法国大革命时期，法国成熟的资产阶级就完全抛弃了宗教的外衣，明确地提出了自己的政治口号作为反封建的战斗武器。可见，我们虽然并不能因为这些运动披上了宗教的外衣而否认这些运动的进步作用，但宗教的外衣毕竟使他们的运动带有某些迷信的色彩，表现了当时运动的局限性。

五

对于“宗教是人民的鸦片”这一科学的论断，也许有人还存在着另外一些误解，担心今天提出这个论断正好给极左路线提供了理论根据。

我们先来考察一下这个科学的论断是否与极左路线有着必然的联系？马列主义是彻底的唯物主义，是科学的无神论，因此在世界观上与宗教是根本对立的。“宗教是人民的鸦片”这一科学论断说明了宗教的本质及其社会作用，也表明了马列主义政党在宗教问题上的根本立场，指明马列主义政党应该与宗教进行原则的斗争，并有意识地引导群众摆脱宗教的束缚。然而这只是事情的一个方面。马列主义同时还认为这只是马列主义的起码原则，但马列主义不能仅仅停留在这一起码的原则之上，还应该“善于同宗教作斗争”。这就要求我们善于根据宗教本身的特点及其发展规律来与它进行有效的斗争。由于宗教的产生、存在有其深刻的社会根源，所以当宗教的社会根源还存在的时候，就必然有一部分群众相信宗教；而宗教信仰又是属于思想性质的问题，因此我们就不能采取行政命令的办法来禁止和取缔宗教。因为这样做不但起不到教育群众、削弱宗教的作用，反而会助长宗教的发展，并且人为地制造信教群众与不信教群众的矛盾，不利于团结广大信教群众参加社会主义革命和社会主义建设事业。所以马列主义强调，在宗教的社会根源还存在的时期，在有部分群众还相信宗教的现实情况下，对待宗教问题切不可采取禁止或取缔的简单态度，而必须坚定不移地执行宗教信仰自由的政策。因此，从理论上讲，“宗教是人民的鸦片”这一论断不但与极左路线没有什么必然联系，而且是直接对立的。

再从国际共产主义运动史来看，恩格斯和列宁对于在宗教问题上的极左路线早就作过严厉的批判。还在1874年，恩格斯就对侨居在伦敦的公社布朗基派流亡者的宣言进行过批判，他们在宣言中声称“在公社中……一切宗教宣传和宗教组织都应遭到禁止”，恩格斯把这斥之为无政府主义的空谈、愚蠢的举动，认为这样做只会成为提高人们对宗教的兴趣，妨碍宗教真正消亡的最好手段。1877年恩格斯在写《反杜林论》时，又对杜林的在社会主义社会中要禁止宗教存在的极左的主张作了尖锐的批评，指出这样对宗教宣战，就比俾斯麦用警察手段反对德国天主教有过之而无不及，并认为这样做不但消灭不了宗教，还更会延长它的生命期。后来列宁在论述工人政党对宗教的态度时，又重述了恩格斯以上的论点，明确表示在宗教问题上反对采取极左的作法，并指出同宗教作斗争，要服从无产阶级的革命斗争，要“同消灭产生宗教的社会根源的阶级运动的具体实践联系起来”。^①

我们党对宗教问题也十分重视，根据马列主义宗教理论制定了宗教信仰自由的政策，如在新民主主义革命时期，毛泽东同志在《论联合政府》中就指出，“根据信教自由的原则，中国解放区容许各派宗教存在。不论是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教徒们遵守人民政府法律，人民政府就给以保护。信教的和不信教的各有他们的自由，不许加以强迫或歧视。”^②全国解放以后，明确把宗教信仰自由的政策写入中国人民政治协商会议的共同纲领和中华人民共和国宪法中。我们党在正确贯彻宗教信仰自由的政策时，是取得了良好效果的。

从上面的论述可以看出，担心“宗教是人民的鸦片”这一论断给极左路线提供了理论根据，纯然出于误解。把“四人帮”在宗教问题上的倒行逆施归罪于这一科学论断，是没有道理的。“四人帮”在宗教领域内所犯下的罪行是其反革命活动的一个组成部分，与马列主义宗教理论本身，是没有什么必然联系的。

最后，为了更全面地说明马列主义对待宗教的态度，我们还应该指出，马列主义在宗教问题上也进行过两条路线的斗争，不但反对左的倾向，而且也反对右的倾向。例如上一世纪九十年代，恩格斯就对当时德国社会民主党内的右倾机会主义进行过批判。他们在宗教问题上把马克思主义的基本原则“宣布宗教是私人的事情”歪曲为对社会民主党来说宗教也是私人的事情，从而取消了党对宗教的原则斗争。恩格斯在批判这种右的错误时，明确指出，宣布宗教是私人的事，这仅仅是对国家来说的。也就是说，对国家来说其公民的宗教信仰完全属于私人的事，公民有权信仰这种或那种宗教或教派，或不信教；公民不论信教与否、不论信仰什么宗教或教派，只要不违背国家法律，国家一律给予保护，其社会地位和政治地位一律平等。可是对党来说，对马克思主义来说，宗教决不是私人的事情。后来，列宁对此作了更加明白的说明，指出，因为无产阶级的政党是工人阶级先锋队，是用马克思主义武装起来的，所以“不应当对信仰宗教这种不觉悟、无知和蒙昧的表现置之不理”，必须与“宗教迷雾”进行斗争，向群众宣传马克思主义，宣传无神论，引导他们摆脱宗教的束缚，当然这种斗争只能采用“纯粹的思想武器，而且仅仅是思想武器”。因此，对无产阶级政党来说，与宗教进行思想斗争，决不是私人的

^① 《列宁选集》第2卷，第378页

^② 《毛泽东选集》第3卷，第993页

事情，“而是全党的、全体无产阶级的事情”。^①

就我国目前的情况来说，由于“四人帮”执行极左路线破坏了党的宗教工作的方针政策，给宗教界带来了巨大的灾难，今天确实应该大力落实党的宗教信仰自由的政策，对宗教界多年来的冤、假、错案一一予以平反、纠正，使爱国的宗教界人士和广大信教群众放下包袱，积极参加四化建设。另外，我们也应看到，我国经历了长期的封建社会，封建思想意识在人们头脑中还有相当影响；又由于十年动乱，“四人帮”为非作歹，造成了不少严重的社会问题；再加上我国经济、文化比较落后，这些都是产生宗教的根源。在这些根源还严重存在的时候，还应该对群众进行马列主义宗教理论和科学无神论的教育。我们不赞成把无神论宣传看成是万能的，因为只要宗教的根源还存在，仅靠宣传教育并不能消灭宗教。但是在引导群众参加社会主义四个现代化的建设的前提下，同时对群众特别是青少年进行适当的马列主义关于宗教理论及科学无神论的宣传和教育，还是很有必要的。因为这样做可以提高群众的觉悟，削弱宗教的影响，有利于科学和进步。“宗教是人民的鸦片”这一科学的论断是马列主义宗教理论的基本原理之一，它概括了宗教的本质和社会作用，指明了马列主义对宗教的基本立场和态度，因此，向人民阐述这个道理是完全必要的。

① 见《列宁全集》第13卷，第65页。

藏传因明学发展概况

杨 化群

本文着重从“译传”和“义理”两个方面，阐述了藏传因明学的发展概况。在“译传”部分，作者介绍了藏传因明学形成、发展的主客观条件及我国藏文文献中保存下来的因明学著作。在“义理”部分，作者对《摄类》关于概念的划分和认识以及对概念所下定义的一般情形作了详细例证，指出因明学在佛学中的位置属于方法论的范畴，所以有人称为“佛家逻辑”，它既讲辩论的形式，也有认识论的内容，实际上是阐明甚至是达到立论目的所必由之途径的一门科学。

作者杨化群，1922年生，中国社会科学院世界宗教研究所研究员，《藏汉大辞典》编写组成员。

对这个问题，拟从译传，义理两方面作个简单的叙述。

一 译 传

藏传因明学，是随着佛学传入我国西藏的。在其发展过程中，一方面，随着汉地、印度佛教思想不断传来，给予它持续的影响；另一方面，随着藏传佛学系统化，逐步构成了这种有特色的藏传因明学。

藏传因明学有它自己的特点。要了解它，须从它的如何发生，发展，以及如何形成自己的结构等方面去考察。藏传因明学的发生和发展，有它内外的主客观条件，这可以从两个方面来看。

第一，属于译传和讲学方面。藏传因明学学说的来源，基本上是靠译传和讲学为媒介的。这是一个特殊的带决定性的条件。自公元七世纪西藏学者吐弥·桑布扎创制了藏文之后，在当时吐蕃王松赞干布的积极支持下，逐步得到普遍应用，成为翻译和写作的唯一工具。从而佛教的文化和其它的作品等，才得以逐步从印度、汉地翻译过来，并逐步开展了广泛的讲学活动。

第二，与上一条有密切联系的是属于研究和融通方面。随着佛学典籍的译传，使因明学资料日益增多，所传播的因明学理论，也逐渐明确起来，为进行研究工作创造了有利的条件，促进因明学得到一定的发展。

在此基础上，我们可以考察一下，至今在藏文文献中，尚保存下来的因明学作品，究竟有哪些呢？从德格版“丹珠尔”——意译为《论藏》——典籍中，按其目录，共有二十帙，察其细目共有六十六种。在此，把它分为陈那的和法称等的两大部分，列举于下：

陈那的因明著作计有：

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 集量论 | 5. 观三时 |
| 2. 集量论释 | 6. 因明入正理论 |
| 3. 观所缘缘论 | 7. 因轮抉择 |
| 4. 观所缘缘论释 | |

法称及其他的因明著作计有：

- | | |
|---------------|-------------|
| 8. 释量论颂 | 35. 观相属随顺论 |
| 9. 定量论 | 36. 成他相续疏 |
| 10. 正理滴论 | 37. 谛理论释辨义注 |
| 11. 因滴论 | 38. 谛理论释 |
| 12. 观相属论 | 39. 观所缘缘论疏 |
| 13. 观相属论释 | 40. 成正理灯颂 |
| 14. 释量论释 | 41. 成一切智颂 |
| 15. 释量论后三品释 | 42. 成外境颂 |
| 16. 净理论 | 43. 观句颂 |
| 17. 成他相续论 | 44. 观破他颂 |
| 18. 释量论疏 | 45. 自在天坏灭颂 |
| 19. 释量庄严疏 | 46. 大观量 |
| 20. 释量庄严疏 | 47. 小观量 |
| 21. 释量论疏 | 48. 破他品类论 |
| 22. 释量论注 | 49. 成彼世论 |
| 23. 释量论第三品释 | 50. 读诵法藏法 |
| 24. 释量庄严疏极正确论 | 51. 成刹那坏灭论 |
| 25. 讲因三相 | 52. 成刹那坏灭论释 |
| 26. 定量论疏 | 53. 决定俱所缘论 |
| 27. 定量论疏 | 54. 成破论 |
| 28. 正理滴论广注 | 55. 成相属论 |
| 29. 正理滴论广注 | 56. 成木果性论 |
| 30. 正理滴论前宗略 | 57. 成唯识论 |
| 31. 正理滴论略义 | 58. 内境滴论 |
| 32. 因滴论广注 | 59. 显示因真实性论 |
| 33. 因滴论注 | 60. 抉择法与有法论 |
| 34. 观相属论广注 | 61. 庙殿所入辨析论 |

- | | |
|-----------|----------------|
| 62. 辨析讲 | 65. 摄真实义释难 |
| 63. 结构合理论 | 66. 具足广大无垢集量论疏 |
| 64. 摄真实义颂 | |

从以上这些因明学著作，我们不难看出，从梵文和汉文译传于藏文中的论著，十分丰富。从上列书名，一方面，我们可以窥察到因明学在范畴和内容上的博大精深。另一方面，我们还可以看到因明学学者辈出的剪影和因明学发展的轮廓。

因明学传播到我国藏区后，经过了好几百年的历史，并且在西藏经过宁玛、萨迦、迦举、格鲁等主要佛教教派的兴替，各教派的学者，对因明学的发展，也曾做出较大的贡献，形成一门有独特风格的学科，康、青、蒙古等地区的蒙藏等族中负责来学者，曾络绎不绝。为说明这点，试列举一部分作品，以资考察。

1. 萨班·贡噶江村著《量理藏论笺注——因明七论灯论》
2. 宗喀巴·罗桑扎巴著《因明七论入门除忘暗论》
3. 布敦著《量句义明显注》
4. 贾曹·达尔玛仁钦著《定量论广注》
5. 贾曹·达尔玛仁钦著《正理论善说心藏注》
6. 贾曹·达尔玛仁钦著《释量论能显解脱道论》
7. 克主·格列伯桑著《量理海论》
8. 克主·格列伯桑著《因明七论除意暗庄严疏》
9. 一革达赖·格登珠巴著《量理庄严论》
10. 一革达赖·格登珠巴著《释量论广注》
11. 洽巴曲森著《摄类辩论》
12. 绕·索朗旺杰著《摄类辩论》
13. 堪即著《摄类辩论》
14. 普角·嘉措著《分析量理摄类辩论世路之钥》

还有不少专著，如各大专院的各扎仓所使用的教材，在此难以一一叙述。

二 义理

因明学的雏型，传说创始于古印度尼牙耶派的学者足目，大约于公元六世纪。佛教学者陈那论师对足目因明作了改进，大大地发展了这门学问，阐述他的观点的一部代表巨著，就是《集量论》。大约到了公元七世纪初，法称论师出，他学了陈那的《集量论》之后，为了更进一步阐述这门学问的奥妙，乃著了“才玛德顿”，意译为《七部量理论著》或叫《因明七论》。他和其他学者，为这七部论著，又作了不少注释。从上面所列书目，就可以窥见浩瀚的因明著作现存于藏译本中。法称随顺经部之说，主张外境实有，即客观实际存在。法称的因明学盛行于我国西藏，约于公元十四世纪以后，西藏萨迦派的学者萨迦·贡噶江村写了一部概括性的著作，名叫《量理藏论》，直到宗喀巴·罗桑扎巴创建格鲁派，他和他的弟子们又为法称的量论注释，积极阐扬，影响所及形成了格鲁

派的一门独立学科。佛教徒对因明学的运用和发展，其宗旨当然在于推迁论证其主张，故曾有“菩萨求法，当于五明处求”之说，而求因明的目的，显然是为了破斥邪论，安立正理。因此，有人把因明学称为“佛家逻辑”是有一定道理的。

陈那、法称把因明学称做量理学，这有两方面的意思。一方面，因明讲究立量或立论式，即辩论形式，因为要立一个真正的量式，就必须遵照立量的规则，不能任意乱立。另一方面，量是有关知识的，所以“量理学”又包含有认识论的内容。

当学习因明学的量式——论式之建立规则以前，非常重视概念的认识和概念的划分，因为这些都是进行辩论时的必要因素，所以格鲁派各大寺的学众，在正式学习量论原著以前，首先必须学《度扎》，意译为《摄类》的这部书，格鲁派学者把它比喻为打开量理奥妙之门的钥匙。由于《度扎》中，对若干概念的划分有详有略，所以有《摄类辩论略集》、《摄类辩论中集》、《摄类辩论广集》三种，这是藏传因明学的一大特色。在此，我们可以看看《摄类》对于概念的划分和认识，以及对概念下定义的一般情形。

(1) 把“色”作为一个概念来讲：可为质碍，是色的性相。色与物为同义语。色分为：色处，声处，香处，味处，触处。这就是五根——五类感官相联系的境——客观对象。其中色处又分为显色和形色两大类，可用形状显示的为形色，有长、短、方、圆、高、下、正、不正等。可用红、黄等颜色显示的为显色。这又分为根本色和支分色两种，根本色有红、黄、蓝、白等；支分色有云、烟、尘、雾、影、光、财、暗等。这是最浅显的一种概念的划分和定义。这儿所说的“色”是属概念，而“显色”和“形色”乃是它的种概念。“可为质碍”是定义者，藏语叫“策班”，意译为性质相状的结合体。“色”是被定义者，藏语叫“村甲”，意译为所表达（物）；骤观之，似乎很简单，但从“属”与“种”的关系，“定义者”与“被定义者”的关系，就存在一个相互之间内涵与外延的宽窄问题，往往会因此展开相当复杂的辩论，通过这样的辩论之后，对一个概念得到认可，才算真正解决了认识问题。

(2) 把“成事”作为一个概念来讲：由量认所成，为成事的定义。成事分为常与物二种。与法及非刹那相符，为常的定义，常即永恒不变的意思。常分为二种，一者可为是的常，如所知（事）；二者不可为是的常，如常与物二种。能表功能，为物的定义，物分为质，识，不相应行三种。微尘所成，是质的定义，质分为外质与内质二种。非由上天相续所摄的微尘所成，为外质的定义，如瓶、柱、地、水、火、风。由上天相续所摄的微尘所成，为内质的定义，如有漏五收藏。明了，为识的定义，如眼识。非色非识的有为法，为不相应行的定义，如物、无常，及马、牛等补特伽罗。补特伽罗意译为广义的动物。

又，成事分为一与异。非各别法，为一的定义，如所知、常、物。各别法，为异的定义，如常与物，性相与所表，瓶与柱，金瓶与铜瓶。

又，所知分为自相与共相二种。非唯由名言分别所安立，自相之性相所成法，为自相的定义；唯由名言分别安立、非由自相而成，为共相的定义。如是能如是表功能的法，为胜义谛的定义，胜义谛又名真谛；非如是表功能的法，为世俗谛的定义，又名俗谛。这儿所说的真正的意思是：所有自相，都是真实的存在，并还属于如是“胜义”（这和名言

假设相对而言)的存在,有它的独立性和作用的。和这些意义相反的相状叫做“共相”,它是比量的认识对象。这些概念的划分和定义,是比较复杂的。

“成事”,意为足以成为事物。为说明被定义者“成事”的意义,乃用“由量识所成”为定义者。这儿所讲的定义,按藏文原意可译为“性相”,这个词表达了两个特征,即“性质”与“表相”,所以说,给“成事”这个概念定了性质和表相,就是当定了“成事”的意义,所以管它叫做“性相”。至于“由量识所成”这个复合概念,系由两个成分——量识、所成组成,“由”是施动格,量识,即足为准绳的认识;所成,可作为所成立;两个概念结合起来,即“由足为准绳的认识所成立的(事物),就叫做“成事”。这样,我们所见、闻、觉、知的一切东西,都将包括于其中,从而就会引出若干概念来,因某些人对某些概念有共同的认识,对某些概念又可能在认识上有分歧,所以,对概念就会产生辩论。

把“成事”作为属概念,又逆分为常与物两个种概念,这种概念与属概念的关系,即凡是常与物之任何一种,必为“成事”,但凡是“成事”,却只能是“常”或“物”,绝不可能既是常又是物,何以呢?因为与法及刹那相符,为常的定义,能表功能,为物的定义。从意义上讲,常与物是两个矛盾的概念,为了说明问题,先解释“常”的定义:其中“法”,泛指事物,“刹那”为最短的时间,与“瞬”相似,“法”与“刹那”乃是这个定义中的两个词素,但由别的虚词连接起来,就得出这样一个认识:既要承认是事物,又要承认为非与刹那相符的东西,才可以叫做“常”,即“常恒”、“常住”的意思。换句话说,永恒不变。而“物”的定义,却为“能表功能”,就是说,能够发挥功能的,就是“物”。从而,我们了解到,“常”是一个静止不变的概念,而“物”乃是一个动的变迁的概念。但这两个概念都是由量识所成,比如“虚空”是常,“瓶”是物,因此,谁也不能说“虚空”是“瓶”,“瓶”是“虚空”。

上述这些概念,本来都是人们生活中常见的,可是对这些概念,在认识上却不完全一致,这就是对概念要进行辩论的原因。

除上述概念及其划分之外,还有很多,兹罗列一些名称,俾了解概念的一般。

认识体,否定是,否定非,小因果,性相,所相,相依,因,果,缘,折中,大因果,随因正遍,随因遣遍,破,立,小应成论式,属格的作用,答辨中的意许,遮事,提问,大应成论式,对应成论式的答辨规则,辩论中的立者、敌者、证者,不正确的反驳,排除,量,现量,比量,已决智,伺察,现而未定,疑,颠倒识等。尽管有这许多概念,但可以大概归纳为两大类,一为外境,即属于客观事物范畴的一类;二为有境,即属于内在思维认识活动的一类。这两类彼此之间的关系,也是错综复杂的。

为了介绍《摄类》中的辩论格式,兹举两例于下:

(1)有云:凡色皆红,则白法螺之色应为红,尔许遮故。若否,则言:白法螺之色,应为色,为白故。若否,复言:白法螺之色,应为白,与白法螺之色同一致。若根本许,则白法螺之色,应非红,是白故。若言不遍,则言应遍,白与红非相符,二者矛盾故。

这个论式,旨在说明属概念与种概念的周遍关系,在问答中,却是层层追辨,至

后说明白与红，在颜色这个范畴内的矛盾性，以及白与红对颜色而言的种概念与属概念的同延关系。这是破他的论式。

(2) 有云：白法螺，应为色，为白故。若否，则言：白，应为色，为白法螺故，此举违遍质尔；白马，应为白，为白马故，许此遍理，然不许者，彼非物质，为补特伽罗，是马故。

这个论式，主要是以白法螺应是色，推论白马应是白。实则不然，白马并非白，因为马是动物。这个论式的特点，在于把白马作为一个具体的动物概念，而牝的白，只能是牝的外表，并非牝。这是斯诤的论式。

上两例，具体叙述了辩论过程中的问答格式，由此，可以推论到更多的问答层次。

在此，简单谈一下“认识”这个概念，因为因明学在建立任何论式的时候，都不能脱离认识。论式是辩论过程中的一种语言结构形式，而思维却是支配论式上的概念认识的重要一面，这两方面都必须立敌双方有机联合，才能对某种事物得到统一的认识，所以，必须略谈认识这个范畴。

思维，主要分为两大类，一为可作为准绳的认识，藏语叫“量识”；二为不可作为准绳的认识，藏语叫“非量识”。前一类概括为现量，比量。后一类分为已决智，伺察，现而未见，疑，颠倒识。

复次，归结为心王，心所两大类，前者有六识和八识之说，后者可分为五十一个。这些属概念，种概念，以及各自的定义，都是相当复杂的，如果不了解这些东西，在辩论过程中就无法说明思维对概念的认识及各个概念之间既一又异的微妙关系。

人们在社会实践中，产生了概念之后，就要运用概念作出各种判断。判断是对事物有所肯定或否定的思维活动，其形式也较多，而且当作出它的判断时，还须注意到它的正确与错误两方面，因此，就必须了解一些对肯定与否定有关的问题，单方面考虑一个概念是不够的，所以要求对概念的正反两方面都有正确的判断。比如，因明学中，经常出现的一个判断：“声是无常”。其中的“声”，是判断的主项，即判断的对象，藏语叫“诤事”或“欲知有法”，用因明学习习惯的说法叫“前陈”。其中的“无常”，是判断的谓项，它表示对象的性质，用因明学习习惯的说法叫“后陈”。其中“是”，是定言联项。对这个判断进行辩论的立者与敌者，首先对主项——声，谓项——无常都要共许，只是加上联项——是以表示定言判断时，才发生诤论。为此，就必须举出有说服力的理由，这就是因明学中所说的“因”。此外还有否定判断等。

推理，就是从一个或几个已知的判断，得出另一个新的判断的思维过程，这个推理的形式包括在哪些方面呢？如陈那在其《正理门论》中说：“现量与比量，及似唯自悟，能立与能被，及似唯悟他。”这是藏文文献的语序。这四句话概括了二悟八义。所谓二悟，即自悟与悟他。所谓八义，即真现量，真比量，似现量，似比量，真能立，真能被，似能立，似能被。此中前四义，旨在自悟，后四义旨在悟他。悟即理解。真即正确。似即不正确。

在法称的《正理藏论》中叙述了现量，为自比量，为他比量三个问题，这是他把陈那所说的比量，分为为自与为他两种来加以论述。

人们的正确认识，除开现量，就只有比量。现量以纯粹的感觉、直觉为主，范围较狭隘。比量却通于思维的绝大部分，其中包括了思维逻辑。所谓为自比量，就是自己了解事物作用的认识。所谓为他比量，就是把自己的知识传授给别人，或者提出自己的主张来加以论证，以便使他人了解。这两类比量的性质，成因都一样，不过为自比量用思维，为他比量用语言，形式上显然不同。而思维和语言原来密切相关，所以，也可以说，为自比量，是结构语言的思维，为他比量是发展思维的语言，二者各有偏重而已。

前面讲了能立，究竟要具备什么条件才是能立呢？大体说来，必须以宗，因，喻三支（或叫三柱），总成为一能立性，才可以说是个完整的因明论式，若缺一支，便会犯缺支过，其能立性即不圆满，因此，以宗，因，喻多言名为能立。但三支的次序，何以是先宗，次因，后喻呢？这是因为为了首先显示自己所爱乐的宗义，又显示能成道理所依靠的现见事实。

立量，或立论式，藏语叫“打囊巴”。藏传因明学中，从所论性质范围分为三种因，即自性因，果因，无缘到因。这些都是从因和所加的判断“法”的关系上来区别。其中自性因，是说所要加的判断“法”本身的性质如是。如判断“声是无常”，因为认识了它是所作性的原故，所作性乃属于无常的一类，故说所作性即含有无常的意义。简言之，凡是所作性者必为无常。这种因的论式，全用概念外延的性质关系来作判断。其次是果因，即推论事物的因果关系。这种论式依据经验上时常连带生起而又可以说为广义的因果关系的两件事，取它的结果来推论其因。比如，由于在某处已经见到有烟的缘故，便判断那里会有火。因为在经验上已经认识到烟乃是有火的结果，所以由烟就可以推论出发生它的原因“火”来。多数比量均属这种类型，运用范围极广。最后即无缘到因，这几所说的“缘”有二义，一为因缘的缘；二为“缘虑”，多用于心识对外境的观察上。此处取后义，比如，在某处作没有“瓶”的判断，而以无缘到“瓶”为理由，加以推论，便是一例。这种论式，在藏传因明学中较复杂。用这个因立量的内涵，是要论说未见到之物，并且皆绝对没有，因为见物者本身的内外因缘，尚有具与不具之别。上述三种因中，第一、第二应用于肯定判断，第三应用于否定判断，但它们成为正确理由的根据和规律，是基本上相同的，就是说，一定要和所加的判断“法”有相随不离的关系。

集 量 论 颂

陈 那著 法 尊译

编者按：陈那（Dinnaga，意译为大域龙），古印度人，约生于五、六世纪间，是印度佛教瑜伽学派唯识今学的代表人物。我国藏文佛教史料说他世亲论师的门人；汉文资料，如《大唐西域记》（卷十）等说他是南印度人，但没有提到他与世亲的师承关系。传说他早年立志专弘因明，后得文殊师利的启示，才决定弘扬《瑜伽师地论》，兼阐因明学说。他的著作，关于教义方面有解释八千颂《小品般若》的《回集要义论》；关于因明方面，据义净《南海寄归传》卷四列举的书名有《观三世论》、《观总相论》、《观境论》、《因门论》、《似因门论》、《理门论》、《取事施設论》、《集量论》等八种，称为因明八论，而《集量论》则是他晚年总结自己因明思想的代表作。该书以破他显自的方法，阐明逻辑思维运用矛盾律的法门，在古印度哲学、逻辑发展史中贡献很大。藏文佛教资料还说他的著作有一百零八种之多。《集量论》在我国早有藏文译本。唐代义净曾于景云二年（711年）由梵本译出汉文译本，但不久即亡佚。

译者法尊（1902—1980），1920年出家，1925至1935年先后在西康、西藏求学，1936年后在重庆、北京等地佛教院校从事教学和翻译工作，逝世前为中国佛学院院长、中国西藏佛教研究会副理事长。

现量品第一

敬礼佛陀

	敬礼定量欬利生 为成量故从自论	大师善逝救护者 集诸散说汇为一	
现与比是量	二相是所量	于彼结合故	余量则非有
亦非数数知	无穷如念等	现量离分别	名种等合者
是不共因故	彼名由根说	由多义生故	自义总行境
多样性之有法	非根所了解	自了非名显	自体乃根境
意亦义贪等	自证无分别	瑜伽师所教	无杂见唯义
分别亦自证	非干义别故	透乱世俗智	比与比所生
忆念及徇求	似现有膜翳	有作用证故	非果能量度
亦设立为量	亦非无作用	又自证为果	由彼体义定
境相即此量	由彼能量度	若时彼现相	所量量与果

能取能了彼	彼三非各异	知境知彼别	彼即觉二相
亦由后时念	成二相自证	不受无此故	若由余识受
无穷彼亦念	如是于余境	不转见彼故	
论孰非师造	意谓定无要	余应说有分	故我当观察
此说从彼义	生识为现量	言彼义施说	然彼非唯彼
若谓所缘者	而忆念等识	非观待于他	如所现非有
故于胜义中	五缘集聚故	不生彼名言	是中问颂
山义相远离	非所述此境	以总相立说	故不作名言

诸正理派考说：根义和合所生识，非作名言，无有迷乱，耽著为体，是为现量。

彼亦不应理	从根所生觉	非有名言等	应不缘有问
识不得增上	根不离所依	非能缘于境	乐等非所量
或应有余根	若谓有意根	无遮故得者	余根声无义
定义则无果	应说离识相	以余义为未	非差别异故
彼非有二者	非所别亦尔	不知等非偏	无返故非果

诸胜论者说：由我、根、意、义、和合所成，彼是余法，观待总别与观待实、德、业，是为现量，不应如是说。

有见境义故	不合诸差别	非一色等一	若见彼十根
余根无义故	异境亦能取	一切根应取	非实等若尔
无故非余境	若许境同者	非乐亦应成	不定说为余
非说皆所立	根虽无有异	觉异故亦异	余由何无异

诸劫毗罗派，许耳等转是为现量。

无穷或一	二取非三境	得一境无别	彼非取自性
不取义差别	若取则如意	亦应成分别	应成彼分位
非是萨埵等	非是他性故	非他应非果	或非他性
则应非所取	种种诸变异	其义应相同	取多故数论
有别派不许	一切各各性	别有最胜生	由结合差别
表示果体性	三微尘自性	十何证一果	若异类和合
亦不许转变	若不许二性	果唯得一性	于多义自性
根境有差别	故舍数论宗	各各性为胜	于非一境转
不说为能量	非念未受故	若谓二顿生	彼非量观余
失坏或是念	培二说念故	遣余根无义	

诸观行派说：与有正结合所生士夫之根觉，是为现量。其中：

有所追为无	言合了知彼	正和合显示	决定有性者
若显所对故	应说根差别	唯有非不知	复何所成立
若根于何事	许融会吉祥	融会余亦有	吉祥眼药等
共称如是许	根境无彼声	若义适合者	声色有问漏
亦见取大者	能害无间漏	舍说觉因聚	何者为能量

量或即是义
余说何者是
与义正系属
一切非义识
非能得余义
从和合白因
生觉应无常

何为添觉生
生现觉因聚
根觉非有能
皆应在现觉
现义觉是果
从量和合生
若我不变者

离义根意十
白牛等结合
所了白无示
若许觉之生
白无余果故
若非余无义
彼不应为量

和合及作行
且义为牛等
色义根行境
说余义为果
若觉生是余
白士夫变异

白义比量品第二

比量二白义
自相非所显
山名了知故
非尔表总故
否异亦有故
于无性为无
非因义义知
眼取成无常
有许系所比
有法即所比
非此因系属
具彼之有法
非了达一切
彼差别次第
因由表门转
彼亦应成余
不成于有因
有因是所解
所解非彼别
是因有因俱
余唯有因有
彼分是有因
是别待系属
非是非所作
遮于非有角

三相因见义
所取异是余
显示余行相
以信语能立
信语不欺诳
此亦得能知
声常所作故
有许因不乱
因于法已成
系属非有二
因无错乱者
于因随显法
识知所系属
遮其非实等
应一切不知
未见所依故
彼法虽众多
差别非所解
于彼了解者
如所依能依
因有因系定
能遮非能了
故因于有因
由非作义显
如有角遮牛

只如前境及
见等门显示
是二种意识
亦障碍所余
同故即比量
依能知时故
有身非量故
余法为所比
彼比何余法
如是成六户
从法于余显
余观察亦转
能得离余法
渐达青莲等
或应知一切
不见无异一
余者是能得
于彼错乱故
了解错乱故①
非如和合性
彼速返而传
如有角于牛
虽遮非作者
非遮于无常
非遮遮牛义

性不同彼二
非论说自性
亦见非总故
若谓或不异
所比同品有
一、二相
非身所闻故
法有法成故
如是何不许
不说义说故
彼成则了解
因于多法义
白德香妙香
若谓如眼见
若谓由总者
如此少分理
诸有因系属
有因随系义
系属虽住二
因唯有有因
许因之周遍
所破各无乱
所作遍坏灭
有角遮于牛
是中间二颂②

1: 比二中间颂，信慧译为：“诸系属有因，因亦能了彼，不了其差别，于彼错乱故，因则惑乱义，不能了有因，乱故，其差别，何故是解。”
2: 信慧译此二颂为：“作性返坏灭，故非非所作，遮故，所作义，未及非无常。有角遮于牛，能遮非有角，有角也遮牛，非遮非牛义。”

论中说：见无则不生义，了知彼义，即是比量。

若见无不生	许唯自行相	不说了知彼	若说于余者
为如何于何	若于所成义	何须无不生	无烟等火等
了何余所比	法义有众多	了彼如何说	

诸正理派者说：彼前行之比量有三种：谓具前者、具余者、见总者。

系属非根因	比说具前者	皆有故非如	错乱故非具
具余亦或如	由余系不知	非白于具余	由余系不知
见总亦如是	不得具余果	若因智是量	差别亦不成

诸胜论者说：此是此之果、因、系属，集于一义及相违者。彼等皆从因生。

于因果破无	相应知无成	具二故非异	火与烟相应
非由于少分	烟一因能了	火别成所了	合等亦如是
相违亦有故	因余总非因	别亦非有因	如余则一切
成能了所了	是为摄颂		
纵观处与时	不能了知因	系属无别故	余有故非二
相违则非因	无系非因觉	说从因生故	非说皆是因
成立有系念	果等经未表	最后非能显	无义余亦成

诸数论者说：且从一系属现量，增上成就者，是为比量。其口说：从一现量，不应正理。

唯观自义故	未知达彼故	无别非住二	彼无因有因
不说别从异	随行非他故	非他则非五	假使最胜分
亦非能生性	异亦非所生	从彼普得故	最胜等等
诸异随行等	白何而摄持	故此非能显	如是财有财
亦皆非能显	余系表彼故	正说为无系	唯财有财等
是取有因者	除系余亦知	应一切能取	能显所显事
是一则非七	非比许是念	指定则非理	
复说颂曰：	说七对系属	唯二种比量	前行比量三
此等何所摄	无果故非因	余系属非应	当说有观察
有亦有观故	白余亦成立	达顶譬义一	异名言非有
不知士夫义			

诸观行者说：比量等以现量为前行故，与彼相同，故经未说。著作释者，随顺语者之意乐，广为分别。

现量前行故	比等经未说	则念欲及瞋	勤等应是量
释者从余书	摘出集一处	立说比量等	非现量前行
具境无根觉	了境彼非有	具非比量因	有具由自体
非是能了达	非余亦非现	于何破比等	如是亦破彼
义二种一定	比量余属妄	黑者家中无	非表于外有
然由家声义	了知此外有		

他义比量品第三

他义比量者
难说自体性
诸正理派说
亦应成所立
则因全无义
如是说所立
对正理派说
说彼异法喻
所有因似因
宗法于同品
总是所立故
假说名所立
相反或犹预
能破或能立
法亦非有法
应成非所乐
宗无因不有
应成为无因
由先有所立
于别法宣说
于二种异品
虽是同一相
作性闻勇发
在异无是因
于相违疑故
许二二非一
共决定相违
若所乐违害
自性或差别
及所立二种
返随不成故
有亦无俱非
若如转成者
显示一言故
对论轨者说

善显自见义
自所乐不遣
谓显示所立
若法是所立
前定词无义
宗性故非有
由宗与因违
此非以其因
多属于宗法
谓有非有俱
法有法单独
由彼俱成法
法成于所许
余者许重成
法成法成故
当知是答彼
依第五显喻
由二喻成故
如是因宗门
言同品于品
无因及相违
多义转应理
无常勇无触
翻此名相违
如是疑及因
众多若不违
遍一切于彼
成踳躄颠倒
由违害于彼
初二说犹预
非于一随行
随逐其所无
由白色德依
反所立于违
若显异显尤

其显所比者
现义及比量
义显不成者
则无有同法
后则非所乐
此观察所乐
谓宗过非理
量度其所立
较于因等义
于异品各三
且非真所立
而得名言故
不许皆能被
有法非能成
有法亦如是
由彼门合故
由合故知因
较非别解因
当知说过破
不许此有异
唯由于简别
总随转非惑
依常性等九
所余皆不定
见决定为一
尤其于一转
皆是疑因性
异此无似因
此成相违因
余观待分三
及返应成因
即成所成义
应逆其次第
若随所转者
便说为因者

许为因义境
信许于自依
其不成因喻
有法是所立
对论轨者说
唯返所不乐
忆本善学者
非相违相应
先广显宗法
有非有及一
是彼一分故
若俱成随一
若俱成者
有法及于法
由宗因之语
说因宗所随
若说反破者
应非宗法故
无异言即此
彼余被相违
唯同品非有
所量作无常
于同有及二
乐说唯一数
诸具二相者
若法是不共
观宗法审察
邪证法有法
共与差别法
由随行不行
成二者非有
彼一余二转
了知三二一
于差别愚一
若异品唯无

不共应成因 于一见多义 由何耗于何 应成无常因 非尔由二喻	指定唯异无 若示彼体者 如超越能知 若谓未说者 即见无常等	唯等遍为因 透因则无能 不见又能立 于何何未说 岂许余所立	非许唯同有 如实义未说 眼所取等声 俱行于所立
---	---	---	----------------------------------

诸正理派者说：从同法说喻，彼即成立所立之因，对彼曰：

若同法能立 俱应得他性 各相违害故 非许一切语 唯异门于总	非分非第五 彼非同法因 假立亦非有 何许应符别 非有其特殊	谓语应符别 非彼二过故 故第六于彼 无许为不许 彼似空异法	于能立非理 应时亦无他 亲别亦无义 超越主要声 于同应是因
---	---	---	---

诸胜论者说：彼相应之法是因。对彼曰：

总性应成法 复次者不定	法有法非宗 成立有空等	不共亦得成 量式不应立	宗相应之法
----------------	----------------	----------------	-------

诸数论者说：由彼量式所立差别，比量有三种，谓相应与反彼。对彼曰：

不知量境故 语亦度非理 随行皆成者 非外俱过故 故彼亦非有 最后者相反 许为后边者 由于论轨中 亦相违决定 及违害所乐	所立法能立 与宗义相违 有一类随行 虽许亦相违 非成由差别 造一彼非理 故答无边际 未说不成别 一相违总同	是广语未说 无诤故非有 余亦唯一果 亦应成不定 障碍因非二 非如具有五 应皆成反彼 亦未说错乱 一不成不共	不具胜随行 异如树皮等 亲因亦成彼 喻由缺所立 二式亦非坦 山破一一敌 是为中间颂 彼亦有不共 未说相反世
--	---	---	---

诸正理派者说：有错乱者，即是不定。非有差别。说：违宗所许是为相违。余相违，非他。说：为抉择应时义故，并列者，名时相同。此应成不定。说能立与所立无差别故，名同所立。此非不成。说延时而说，名过时者，此是不完全成立所立故。

若如胜论者	无有或相违	相反说不全
-------	-------	-------

观喻与似喻品第四

所说三相因 所立随行因 以非遮而遮 此说则不遍 一俱未说 说宗法系属	善住于宗法 所立无则无 如是无有相 非乐等舍离 故说为二喻 所立余应合	所称余三相 同法及异法 由非作放常 共不共相违 如自所决定 非是离于因	以譬喻显示 当说为譬喻 山坏此果性 亦应成能立 欲生他决定 别说于譬喻
---	--	--	--

为显因义故 喻应为别有 舍能立所立 彼异法量式 或是彼差别 俱说不成者 无因所立二 无因等无喻 是中间颂	比度非无义 别则同世间 成单纯比度 异品同时说 同说应无穷 九中俱亦有 异品未作无 随行颠倒等	成因系属故 彼等说喻时 于彼异法中 若宜说返者 唯宗法是因 已说譬喻 随行倒二种 未说系属故	说二譬喻者 但说诸同法 为非法比度 或立所立因 有误亦应成 无随行亦似 非有系比度
--	--	---	---

论轨中说：决定显示彼等系属者，是为譬喻。

不应说彼等 若义亦说余 不取所立者 应得非乐常	非互所立故 不应说异品 则应全非有 非唯一喻过	亦非唯同法 若异品显示 由彼成余故 如前已宣说	显示其俱行 无不生系属 即由显能立
----------------------------------	----------------------------------	----------------------------------	-------------------------

诸止世派者说：中所立同法，通达彼法之喻是为说喻。从彼相违是颠倒喻。对彼曰：

能了不见彼 别待于说喻 总唯说为因	俱说应无义 言如是结合 别依自随行	异门余成故 于所立如是 非具对治品	不合所立法 结合不应理 别门亦应尔
-------------------------	-------------------------	-------------------------	-------------------------

诸胜论者说：俱极成为喻。对彼亦云：

说虚空喻式 能立结合义	或非语一分 自续亦无义	不说随行相	彼是喻影像
----------------	----------------	-------	-------

观遣他品第五

声起非离比 诸异无类声 功德与有德 是为摄颂	而是其他量 无边故乱故 说别定异故	由遣他门显 种类或其声 同所依之实	自义如作等 非别途异义 及声皆极成
系属由有系 由此种类声 如说民为王 于德所益事 总等与多性 彼等诸异法 说具彼为异 瓶等具彼义 许彼无因缘 义引不决定 所途虽众多	法所引而说 余说不应耳 觉相各异故 无觉亦应转 及诸顿缘者 具彼过相同 彼如前已遣 若衣等不转 若一如青等 故声亦遣他 声非皆能了	如是由所作 无自在非具 次第而说者 杂在于一切 饶益应相违 类性或具性 唯具彼应观 彼总义如何 非尔纵然许 与自随系义	说事非由余 假设非有故 如生螺等白 皆应成例智 无玛瑙众色 由何不相合 为系或是有 唯声义相同 类无类故非 是遮遣之果

<p>声亦非能于是诸振颂 道异义别较彼非唯是百颜色无少义应互成一故疑故非道他若于一转者唯说类与德牛马等亦可德实应非显当得互相依别故设为异能别与所别无违故积聚 <small>又曰</small>许尔许故异虽众多取总是诸振颂 异与诸余异彼非彼亲造若是同所依不见故亦造若谓疑应班迹造余声已不见余声义 <small>又曰</small>地生及实是中间颂 破余周遍故诸类法安住眼所取作用非亲许周遍有由多体性何为破异觉皆如幻甚空是依汝宗义不途任何性观一性多性</p>	<p>众多法义转 了白义异显亦非唯是莲然由彼二语案非有一性一应成异门总别二非有于说其彼中彼未差别者异由能论异自性多与一多相系故非白在前说亦能论余义自总皆不舍由异不惜乱 相违故能道总非相同生功德与余德总当遣自异彼单独决定由声总能论显白义分故有所互逆次 彼异义非异道他白何定实等亦应尔若有许一切若许白泥异诸德胜白性虽有互差异此无观待知无始故尔成彼于享非理</p>	<p>唯于所结合 一无异果故聚是所论故能了彼所论案应成众多异则亦非二具彼二亦无应成同不同应成多聚集声自无差别互相显应多应成为众多非他总与别 不取于一义能别与所别 余总诸异义如是与余别于一实转故余非理见故若异无单独于何义疑一声系属性易四三二一疑 余转非异故世许不应求非白等无别与无系属者陶等异觉者非局所见道然由见犁等唯白分别化由总门除遣汝显能亦尔</p>	<p>非由声德等 能别与所别如颜色无义彼亦了单义声非舍白义义之实与德如是声应是同故不乐说又所许亦无能显所显异由德能能论是中间颂 应说为异门 此等生疑同彼等非相同 自总等相违彼非能除遣所依不相违如是现彼疑彼闻者则见于多义亦疑错乱亦非有余是决定因 其异无穷故如是色应同应唯随行成由何说何法无离异非但凡属可见道彼觉喻相违以非道之声若许有余我观声所论义</p>
---	---	--	--

此非根行境
假设为语义
无义亦生心
许为所遮义
种种分别识
有者亲诠说
聚合而诠说
差别而诠转
非系假立故

若此声等转
论别现语义
由白缘相属
知系属语义
彼亦是白证
如有不观特
有者非唯于
声于彼支分
北方亦说余

非各别诸根
从彼初生起
各了多种相
非异于比量
非异于现量
数显形而转
支分而转
不见能诠转

若言词所说
如由串习语
彼由余语义
若何从何生
随欲由义别
如水等诸滴
由如形显分
显所达义故

观反断品第六（或反决、似破）

若说似已老
为显彼性故
会不会三时
义因似不成
先说由无因
似不成似少
未生同二种
彼果同如是
为可法相同
乐成相同故
由随顺颠倒
因一向决定
由错乱差别
宗因无别故
又曰法能害所立
成害所立故
列众多所立
似不成住声
培宗似不定
此由余错乱
彼犹如似喻
相违性三过
理观察亦尔
又曰分别方外道

显非如理分
及说彼似故
说因非所乐
说常无常随
应无有所立
若说前能立^①
许由二增首
说者欲三种
余异法相同
如相违决定
喻所立合杂
前量式非有
应常彼相似
亦许似不成
亦相同无别
无害则相违
因与被随顺
非成立一切
因则似不成
成所立彼似
诸反断方隅
非表三各异
余反断少分
彼相未显示

宗成就相同
此答说应理
说会不会因
彼非能无常
未说同增益
说前非因故
果由他性分
所说者异品
显余不成故
此无随顺故
由因体差别
说别于同法
由不共亦尔

因过似相违
宗由余因显
因虽不能违
由说义异
非义许异品
许应成相同
论说反断
反断相难答

亦迳自量式

故说缺减等
反断是似答
缺减因相回
说宗以随顺
说者并能立
不成相违语
显不成所立
同法喻成他
其似有二种
说是似喻过
似错乱二种
分别同此中
应成 无别

非有以后宗
是可缘相回
达所立于故
于因起疑诤
说成义新回
二俱是因道
颠倒与虚妄
微理亦应知

非能成乐义

由分别引法性，远离失坏能仁教，如是如束诸法相，若趣余义当观察。
广显量蕴诸德失，比中所集诸福善，生先知灭无德宗，愿给众生真解脱。

①：“说前”信慧作“生量”。

玄奘译《因明正理门论本》年代考

罗 绍

《因明正理门论》是古印度著名因明学家陈那的主要著作之一。其梵文原本已佚，现存玄奘与义净两个汉译本。关于玄奘译《因明正理门论本》的年代，《内典录》、《慈恩三藏法师传》、《开元录》的记载各不相同。梁启超、吕澂、宇井伯寿等人均以《开元录》的贞观二十三年（749年）说为准。本文认为，《慈恩三藏法师传》所记的永徽六年（755年）是正确的。考订这一年代，有助于考察玄奘对因明所持的态度以及吕才与玄奘弟子关于因明的辩论。

作者罗绍，1943年生，1968年毕业于北京大学历史系，现为中国社会科学院研究生院研究生。

《因明正理门论》（玄奘译名《因明正理门论本》）是约当公元五、六世纪的印度佛教大师、杰出的因明学家陈那（Dignaga）的主要著作之一。此书梵文原本已佚，现存玄奘和义净的两个汉译本。义净译本在“初颂”之后比玄奘译本多出三百四十余字，其余内容两本几乎完全相同。

据《续古今译经图纪》和《开元释教录》（卷九）记载，义净在景云二年（711年）于大荐福寺翻经院译出《因明正理门论》。对于这一记载，历来无异议。然而，玄奘何时译出《因明正理门论本》？这一问题迄今尚未有一致的论定。梁启超以为，是在贞观二十二年（648年）六月至十二月间（见《梁任公论学近著》第一辑中卷，185页，商务印书馆，民国十二年）。据他说，这一判断是“参合《三藏法师传》、《内典录》、《开元录》三书校定”而作出的（同上书，188页），但他没有讲出具体的依据。以后也未见他的进一步考证。吕澂先生认为，“大论即《正理门论》于贞观二十三年译”（见吕澂：《中国佛学源流略讲》349页，中华书局，1979年）。对于这一判断，吕先生也未列出具体的依据。日本宇井伯寿博士认为，《正理门论》的译出不是永徽六年五月，而应当如《开元录》所说，是贞观二十三（又作二）年十二月二十五日（见宇井伯寿：《印度哲学研究》第五，609页，岩波书店，昭和四十年）。在《陈那著作之研究》（岩波书店，一九七九年）一书中，宇井博士又明确断定：玄奘在六四八年（即贞观二十二年）译《因明正理门论本》（见该书第9页）。对于前辈学者的上述见解，笔者不敢苟同。窃以为，这一系年与玄奘对因明所持的态度有关，并且关系到吕才与玄奘弟子们关于因明的论争的内容，因此有必要详加考辨。

关于《因明正理门论本》的译出年代，唐高宗至唐玄宗期间的佛教典籍中，主要有以下三种不同记载：

一、最早的记载出自麟德元年(664年)撰成的《大唐内典录》(以下简称《内典录》)。该书卷六之末记载:“竺珍论(二卷三十二纸)因明正理门论(十二纸)因明入正理门论(六纸)大乘五蕴论(八纸)王法正理论(十七纸)百法明门论(二纸)显扬论(十一纸)、广百论本(十六纸)。上八论并贞观二十一年玄奘从驾于翠微宫内译。”(《大正藏》五十五卷,296页上)后来,《武周刊定众经目录》卷六袭从了《内典录》的上述记载。这是贞观二十一年(647年)说。

二、垂拱四年(688年)纂定的《大唐大慈恩寺三藏法师传》(以下简称《慈恩三藏法师传》)卷八记载:“(永徽)六年夏五月庚午,法师以正译之余,又译《理门论》。又先于弘福寺译《因明论》。此二《论》各一卷,……”(《大正藏》五十卷,262页中)这里所说的《理门论》,即《因明正理门论本》的简称,《因明论》指《因明入正理论》。这是永徽六年(655年)说。

三、开元庚午岁(730年)撰成的《开元释教录》(以下简称《开元录》)卷八记载:“因明正理门论本一卷,见《内典录》。大城龙菩萨造。初出,与义净出者同本。贞观二十三年①十二月二十五日于大慈恩寺翻经院译”(《大正藏》五十五卷,556页下)这一说法,后来为《贞元释教录》袭从。这是贞观二十三年(649年)说。

在以上三种说法中,《内典录》的贞观二十一年说十分可疑,因为:(1)《续高僧传·玄奘传》、《大唐故三藏玄奘法师行状》(以下简称《玄奘法师行状》)、《慈恩三藏法师传》等书中,都没有贞观二十一年玄奘从驾翠微宫的记载。(2)现存许敬宗《因明入正理论》后序明确记载:“粤以贞观二十一年秋八月六日于弘福寺承诏译论。……敕青光禄大夫行左庶子高阳县开国男王许敬宗不谕随译。”(《大正藏》三十二卷,13页上,中)上面所引的《慈恩三藏法师传》卷八也说,《因明入正理论》是在弘福寺译出的。(3)《慈恩三藏法师传》卷七记载:《百法明门论》是在贞观二十二年冬十月以后于北阙紫微殿西弘法院译出的(见《大正藏》五十卷,269页中)与《内典录》所记译时译地均不合。(4)《慈恩三藏法师传》卷八记载:《因明入正理论》是在《因明正理门论本》之前于弘福寺译出的,《因明正理门论本》是在慈恩寺译出的,而慈恩寺是在贞观二十二年才建成的。由此看来,《内典录》所记《因明正理门论本》、《因明入正理论》、《百法明门论》等“八论并贞观二十一年玄奘从驾于翠微宫内译”,是有很大漏洞的。梁启超、吕澂、宇井伯寿诸先生均未采用《内典录》的贞观二十一年说,大概都注意到了以上所列的疏误。

梁启超、吕澂、宇井伯寿诸先生的论断,大致都以《开元录》的贞观二十三(或二十一)年说为根据。笔者认为,《开元录》的这一记载也是不可靠的,正确的系年应当是《慈恩三藏法师传》所记的永徽六年。根据如下:

第一、《开元录》的记载比《慈恩三藏法师传》晚五十余年。《慈恩三藏法师传》于688年笔述编定,距玄奘逝世只有二十四年,而慧立的原本则在688年以前一、二十年即已撰成。彦惊的《大唐大慈恩寺三藏法师传·序》说:“慧立‘及削藁云毕,虑遗诸美,遂撤之地府,代莫得闻。尔后後思追病,气忌钟凝,乃顾命门徒,超以启之。’”

①元本、明本《开元释教录》作“贞观二十二年”。

（《大正藏》五十卷，221页中）彦惊的这些话表明，《慈恩三藏法师传》的原本撰成于玄奘卒后不久，一直藏在地穴内，经过了一代人的时间之后才拿出，重加笺述定稿。作者惠立自贞观十九年玄奘译经伊始，即参加译场，大约在显庆三年建西明寺之后才离开，处身玄奘译场至少有十年的时间。他“睹一藏之学行，瞩一藏之形仪，钻之仰之，弥坚弥远，因修撰其事，以贻终言。”（同上书，221页中）惠立撰《慈恩三藏法师传》的态度是极其严肃的。此书所记，有许多是他直接经历的事件和亲身见闻的材料。可能在玄奘生前，他已开始了撰写此书的准备工作。笺述人彦惊，“贞观之本”即已求法于玄奘（见上书728页下），想必对玄奘也有较深的了解。因此，《慈恩三藏法师传》的价值，早已为中外学者所公认。其中卷八所记永徽六年译《理门论》及与吕才辩论事，惠立本人是主要的当事人之一，其可靠性本不容怀疑。然而，宇井伯寿博士认为：《慈恩传》中所记永徽六年夏五月译《理门论》云云，恐怕是后人误解而附加的话（见宇井伯寿：《印度哲学研究》第五，509页。岩波书店，昭和四十年）。笔者认为，宇井博士的这一论断是缺乏根据的。

查《慈恩三藏法师传》卷八，起首即说：“（永徽）六年夏五月庚午，法师以正译之余，又译《理门论》。”这一记载明确、具体，而且处于突出的地位，是下面与吕才论辩的长篇记事的纲目。寻绎《慈恩三藏法师传》卷八的行文，如果摘除这一句话，下面的文字便成了没头没脑的东西，文义完全不可理解了。因此，笔者认为，永徽六年夏五月译《理门论》这一记载，极有可能是身为玄奘译场的翻经僧、且是吕才的主要论敌之一的惠立亲手写下的第一手记录，而绝对不可能是后人误解而附加上去的话。

宇井伯寿博士认为：《正理门论》不是在永徽六年五月译出，而应当如《开元录》所说，在贞观二十三（或二十二）年十二月二十五日译。他的根据是：吕才从贞观二十一年到永徽六年研究因明，因为在此期间他借阅的三家义疏中，《从法相宗章疏》、《华严宗章疏》及《因明录》可以知道，神泰有《入正理论》和《正理门论》的“述记”各一卷，或许是指《入正理论述记》，但如只《正理门论述记》完成，那么永徽六年译，神泰便无暇制作此书；另外，因为明辨说，吕才钻研二论，如果永徽六年才译《正理门论》，吕才也理应无暇钻研（见宇井伯寿：《印度哲学研究》第五，509页。岩波书店，昭和四十年）。宇井博士的意思很明显：（1）吕才可能看过神泰的《因明正理门论述记》；（2）吕才曾深入钻研过《因明正理门论》。下面对宇井博士的上述论据略作考察。

A. 神泰的《因明入正理论述记》已佚，现存《因明正理门论述记》残本三卷，其中卷一有这样一段话：

“然此文无‘极成有法、极成能别、差别性故’者，法论师释云^①：商羯罗不乐此

①《大日本续藏经》第一辑第八十六卷第四页与《大正藏》第四十四卷所刊的神泰《因明入正理论述记》。依据平安堂写药师寺藏本，以上文句作：“然此文无极成有法、极成能别性及者法，论师释云：……”在“差别性故”之上，明显地脱略了“能别”二字，而且把“法”与“论师”隔开，既不符合古汉语的规则，文义又不可解，文形内学馆的本本作了解补，并且把句了断在“者”后，将“法”与“论师”联在一起，笔者认为这是正确的，但是，“法论师”仍不明其何人也。笔者认为，在“法”与“论师”之间，还脱一“称”字，应该再行增补，取为“法称论师”，理由见下文。

又：日本东洋文库《因明论疏明抄》中此句的引文作：“法论师释云”。但考察以下的异文，应为一个人的口气和主张，而不是许多人的口气和主张。《明灯抄》中的“法”字，恐系传抄笔误。

“论者，如教论对释了立我是思。此是因中所依不成过。特以因必于有法上立，有法既无，故立因不成。只为敌论不信我故，便立我，断有所过。言极成能别，如佛弟子对教论立声灭坏。此自是无同喻过。以教论宗不许有坏灭法故，故无有喻。只为不信声有灭坏，便立灭坏，断亦有过。言差别性者，如立宗言声是无常，无行与声更相差别。空言必尔，何须更以差别之言而差别耶？是故此《论》无此之句也。”（神泰：《因明正理门论述记》，第七一八页。支那内学院刊本，民国十一年）

笔者认为，这里所说的“法论师”，即法称（Dharmakīrti）论师，文中脱一“称”字。因为，这里说“所别（有法）不极成”的宗过，应归入“所依不成”的因过；“能别（法）不极成”的宗过，应归入“无同喻”的喻过。由此便导致废除“所别不极成”、“能别不极成”、“俱不极成”等宗过。这些都是法称的主张。在法称的《释量论》“为他比量品”中，有如下颂文：

“由说正比量	是以总为境	此中纵不说	宗无少相违
有法为所立	彼有何过失	彼无能何故	因无随行故
岂非彼等过	观待于后支	不许为宗过	若尔因等失
亦应成宗过	皆妨害宗故	故唯彼系属	许宗过非余
如道现量等”			
“一切能立过	皆妨害于宗	虽尔唯与宗	相属是宗过
待后支诸过	说唯彼系属	是故所依等	不成非宗过”

（引自法尊译：《释量论》，卷四）

以上两段颂文，与《因明正理门论述记》中的“法论师”对“无极成有法、极成能别”的解释，思想完全一致。

神泰《因明正理门论述记》卷一还有如下的话：

“问：‘何故宗九过，但说五耶？’答：‘后四过者，天主漫立也。且如所别不成，自是因不成过；能别不成，自是无同喻过，如前解。俱不极成，即合前二，二既非过，此亦非过。至相符极成，如立声为所闻，此本不成宗。何者？夫兴立论，须立敌论相违，方始立宗。如声是所闻，无不共许，何成立宗？本自无宗，说谁为过？如有比丘，可说持与犯。于若无比丘，说谁持犯也？此亦如是。是故唯五是过。’”（《因明正理门论述记》，第十——十二页。支那内学院刊本，民国十一年）

这里对“所别不成”、“能别不成”、“俱不极成”的解释，也与法称相同，只是在“相符极成”一过上，与法称意见有别。

根据以上材料，笔者认为：《因明正理门论述记》中的“法论师”，即法称。

慧沼《因明入正理论义疏》说：“三藏本译云‘差别性故’，后吕才与文轨法师改云‘差别为性’。岂以昧识为诚言，灵析为谩语？若是翻译之非，可许义正以改之，彼解疏当亟之，改《论》那宜遽许之？”（《大正藏》四十四卷，145页中）是“差别性故”，还是“差别为性”？这是吕才与玄奘弟子们辩论的重要问题之一。窥基在《因明人疏》卷一也曾就此不指名地痛加指斥。笔者认为，吕才不曾读过神泰的《因明正理门论述记》。因

为，神泰此书明确地说：没有必要“更以差别之言而差别”，并且，《因明入正理论》中的“极成有法、极成能别、差别性故”整个都可删去。如果吕才读了神泰此论，肯定不会再纠缠在“差别性故”还是“差别为性”的字句上争论不休。

《宋高僧传·窥基传》中记载：玄奘自显庆三年之后（此时西明寺已建成，因明能在寺内讲论），为窥基“讲陈那之《论》。基大善三支，纵横立破，述义命章，前无与比。”（《大正藏》五十卷，725页下——726页上）由此看来，窥基的《因明大疏》必成于显庆三年之后。神泰的《因明正理门论述记》在宗过、因过（主张“但有法自体一相违因”。见支那内学院刊本第十五页）等问题上，与窥基《因明大疏》有很大差别。但是，《因明大疏》未有被斥神泰这些见解的文字（《因明大疏》中被斥当时其他名僧的文字有多处）。由此推测，《因明正理门论述记》大概与《因明大疏》同时或稍后写成。这样，吕才在永徽六年自然不会看到神泰于显庆三年前后写成的老作了。

《因明大疏》未有被斥神泰这些见解的文字（《因明大疏》中被斥当时其他名僧的文字有多处）。由此推测，《因明正理门论述记》大概与《因明大疏》同时或稍后写成。这样，吕才在永徽六年自然不会看到神泰于显庆三年前后写成的老作了。

因此，宇井伯寿博士依据吕才可能见到神泰的《正理门论述记》，又查定玄奘于永徽六年译《正理门论》的记载，其根据是不够坚实的。事实表明，吕才在永徽六年没有见到神泰的《因明正理门论述记》。

B 吕才在其《因明注解立破义图·序》中明白地说：“此《因明论》者，即是三藏所获梵本之内之一部也。”“其《论》既近至中夏，才实未之前闻。”（《大正藏》五十卷262页下、263页上）吕才的自述表明，他“钻研”的只是“一部”《因明入正理论》。慈立在《致于志宁书》中，也说：“（玄奘）所翻圣教，已三百余轴，中有小《论》，题目《因明》，论论难之旨归，序折邪之轨式，虽未为玄门之要妙，然亦非造次之所知也。近闻尚药吕奉御，以常人之资，窃众师之说，造《因明图》，释宗因义。”（同上书263页中一下）这里虽未直接说出吕才研究的只是《因明入正理论》，但文意十分清楚，吕才注释的只是一部《因明》“小论”，即《入正理论》。明濬在《答柳宣书》中，则十分具体地说：“此《论》以一卷成部，五纸成卷。研机三《疏》，向已一周；举非四十，自无一是。”（同上书265页上）这是一个有力的证据，说明吕才图解的只是《因明入正理论》，因为，《内典录》和《大周刊定众经目录》都注明：《因明入正理论》只有“六纸”；吕才评论的只是神泰、难迈、明觉三家为此所造的“义疏”。按《慈恩三藏法师传》（卷八）、慧沼《因明义断》、善珠《因明论疏明灯钞》（卷二）等书中所保留的有关吕才与玄奘弟子论辩的资料来看，共有生因了因、宗依宗体、喻体喻依、差别性故与差别为性，以及数论、声论、非论的个别命题等项，全部属于《因明入正理论》及其“注疏”的范围。而在《因明正理门论》中占据突出地位和大篇幅的九句因和似能破，吕才则丝毫未曾涉及。至于明濬所说的“但以钻研二《论》，师已一心，滞文气于上下，误字音于平去”（同上书265页中），他将“二《论》”与“一心”对举，是骈文中惯用的形式，“钻研二《论》”只是虚扬，其实际意义不是一定如字面上所具有的那样多；“师已一心”才是实抑，着重在于指斥吕才率意穿凿。应当注意，在这一句话之前不足二百字，明濬先已明确说过：“此《论》以一卷成部，五纸成卷。研机三《疏》，向已一周；举非四十，自无一是”，具体地叙述了吕才研究因明的范围、过程和內容，清楚地表明吕才“钻研”的只是“一《论》”、而非“二《论》”。还应当注意，即使到今天，如果

不参考《正理经》、《集量论》、《释量论》等书，要搞通《因明正理门论》，仍然是极困难的事情，真正能够“钻穷”它的人，实属凤毛麟角。因此，即使吕才当时见到了《因明正理门论本》的译文（据《慈恩三藏法师传》所记，永徽六年五月译出《理门论》，而明滂说“钻穷二《论》”的话是在十月，其间吕才有可能看到《理门论》），也决不可能达到“钻穷”它的程度。现存关于吕才与因明的资料，尚待从整体上、从各个部分及其相互联系上，进行深入的分析 and 系统的综合。如果抛开其余资料，仅仅抽出“钻穷二《论》”四个字来作为论据，是不够严谨的。

第二、《开元录》中“玄奘译经录”的系年，较《内典录》有很大进步，但仍有错误，如

《开元录》卷八记载：“阿毗达磨发智论二十卷。……显庆二年正月二十六日于西京大内顺贤阁译，至五年五月七日于玉华寺毕。”（《大正藏》五十五卷 557 页上）然而，《内典录》卷七记载：“发智论。……唐永徽年玄奘于内宫中译。”（同上书 300 页下）《续高僧传·玄奘传》记载：“永徽二年，请造梵本经台。蒙敕赐物，寻得成就。又追入内，于修文殿翻《发智》等论。降手诏飞白书，慰问优洽。显庆元年正月，为皇太子于慈恩设大斋，……”（《大正藏》五十卷 457 页中）《玄奘法师行状》记载更为具体：“至永徽二年，请造梵本经台。蒙敕施物，遂得成就。至五年六月，迎法师入内。法师于临文等殿，翻《发智》等论。经数日，降手诏飞白书云：……”（同上书 218 页中）而《开元录》卷八的“玄奘传”中也有如下记载：“永徽二年，请造梵本经台。蒙敕赐物，寻得成就。又追入内，于修文殿翻《发智》等论。降手诏飞白书，慰问优洽。显庆元年正月，为皇太子于慈恩寺设大斋，……”（《大正藏》五十五卷 560 页上）《续高僧传》和《玄奘法师行状》虽然在永徽二年和五年上行文有所不同，但它们都明白地显示出：玄奘译《发智论》是在永徽年间，而不是显庆二年至五年。《开元录》卷八在《发智论》的译时、译地问题上自相矛盾，“玄奘传”的记载与《续高僧传》完全一致，但“玄奘译经录”却是另一种说法。究竟哪一个记载正确呢？从各方面的情况判断，《玄奘法师行状》所记的永徽五年应当是正确的（并且可能直到永徽六年二十卷才全部译完，《慈恩三藏法师传》卷九的有关记载显示了这种可能性）。

再如：《开元录》卷八记载：“观所缘论一卷。……显庆二年十二月二十九日于东都大内丽日殿译”（同上书 556 页下）关于此事，《续高僧传·玄奘传》这样记载：“显庆二年，驾幸洛阳，预从，安置东都积翠宫。召入大内丽日殿，翻《观所缘》等论。又于明德宫，翻《毗婆沙》等论。”（《大正藏》五十卷 457 页下）《玄奘法师行状》也有同样记载。《慈恩三藏法师传》卷九记载更为具体：“（显庆）二年春二月，驾幸洛阳宫，法师亦陪从，并翻经僧五人，弟子各一人，事事公给。佛光王驾前而发，法师与王子同去，余僧居后。既到，安置积翠宫。夏四月，车驾避暑于明德宫，法师亦陪从，安置飞花殿。……五月，敕法师还于积翠宫翻译。”（同上书，272 页中）《开元录》卷八的“玄奘传”中，记载最为明确：“显庆二年春二月，驾幸洛阳宫，法师与佛光王驾前而发，并翻经僧五人，随从弟子各一，事事公给。既到，安置积翠宫。召入大内丽日殿，翻《观所缘》等论。夏四月，车驾避暑于明德宫，法师亦陪从，安置飞花殿，译

《大毗婆沙》等论。五月，敕法师还于积翠宫翻译。”（《大正藏》五十五卷360页中）综合上述记载，可以确定，《观所缘缘论》是在显庆二年二月（至迟四月）译出的。在这个问题上，《开元录》卷八又自相矛盾，“玄奘传”与《慈恩三藏法师传》等书的记载相同，认为是二月译的，而“玄奘译经录”则认为十二月译的。看来，“译经录”很可能是在月份上误加了一个“十”字，将“二月”变成“十二月”了。

其余如《因明入正理论》的“笔受”为明潜，《开元录》误为“知仁”，以及月、日上的错误，还有多处，不再一一列举。特别令人惊异的是，按照《开元录》卷八“玄奘译经录”的系年，永徽六年全年玄奘竟任何经典也未翻译！这在玄奘于贞观十九年回国译经，至懿德元年辞世的十九年中，是绝无仅有的记录。查《续高僧传·玄奘传》、《玄奘法师行状》、《慈恩三藏师传》等书，均未有永徽六年玄奘重病、或为其他事务所牵的记录。以玄奘译经的热诚和勤勉，怎么可能无缘无故罢笔，让译经事业整整停顿一年呢？这一令人难以置信的情况，不能不使人怀疑，《开元录》中“玄奘译经录”的系年还有更多的错误。而按照《慈恩三藏法师传》的记载，《因明正理门论本》恰恰在一年译出。如此费解而又如此巧合！这岂不是从侧面进一步证明：《慈恩三藏法师传》所记永徽六年译《理门论》，是完全正确的吗？

第三、龙树在《中论》、《大智度论》（又名《广破经论》）等著作中，全面否定正理派的古因明。但是，由于佛教与声论、教论、胜论、正理论、顺世论等派别之间，大乘佛教与小乘佛教之间，大乘的中观学派与唯识学派之间，辩论日益激烈，为适应辩论的需要，《瑜伽师地论》开始提出“七因明”，着手研究论议的法则和注意事项。后来，世亲系统地吸取正理派的古因明，其弟子陈那则进一步加以发展和改造，创立新因明。陈那并且建立起“量论”，大大地扩充了因明中的认识论内容，使因明不再仅仅是关于论议的学说。后来，法称又进一步发展了陈那的理论，特别是“量论”学说。他并且把“量论”贯彻到整个佛教思想中去，取得了超越陈那的成就。然而，陈那的弟子护法，虽然重视并且娴熟因明的论议部分，却不甚强调“量论”，似乎不赞成把“量论”扩展到全部佛教理论之中。陈那的另一弟子商羯罗主，著《因明入正理论》，阐述并且发展、变化了陈那关于论议的学说，但他极不重视“量论”。玄奘回国后传译、讲述的因明，受到护法和商羯罗主的影响很大，主要偏重于论议部分。玄奘认为，因明只是初学的阶梯、辩论的工具。《慈恩三藏法师传》说他“以正译之余，又译《理门论》”，是非常确切的。玄奘仅仅把因明作为工具，因明仅传译自然不算“正译”。贞观二十一年之所以译《因明入正理论》，大概是译《瑜伽师地论》的途中，遇到卷十五的“七因明”和卷三十八的说五明处，需要向弟子进一步说明，才在“正译之余”，译出这部小论。《因明正理门论》之所以迟至永徽六年才译出，正是由玄奘的这种态度决定的。

明潜曾说：“至于因明小道，现比盖微，斯乃指初学之方隅，举立论之标帜。至若灵枢秘键，妙本成功，备诸奥册，非此所云也。”（《大正藏》五十卷265页上）惠立也认为，因明“未为玄门之要妙”（同上书，263页中）。以上二人都是长期参与玄奘译场的翻经僧，在接近玄奘之前，肯定对因明所知不多（因为因明的主要典籍那时尚未传译）。因此，明潜、惠立的上述言论，应当在很大程度上反映了玄奘对因明所持的态度。玄奘的嫡

传弟子窥基，在《因明大疏》中也明确地说：“旋踵弘扬，因明初学，庶便对扬邪正，司南有轨。斯乃此《论》之因起也。”（《大正藏》四十四卷 92页上）这些记与明潜所说“指初学之方隅，举立论之标帜”，是一个意思。与玄奘关系密切的上述三人对因明采取同样的态度，是证玄奘是把因明当作“小道”，认为它不是佛家的玄秘妙道。因而，玄奘的传译自然不能成为“正译”了。

还应当注意，玄奘译本名为《因明正理门论本》，比义净译本多一个“本”字。查玄奘所译论典，凡有“本”字的，必有“释”。如：《摄大乘论本》，有世亲，无性两种《摄大乘论释》；《广百论本》，有护法的《大乘广百论释论》，玄奘既题名《因明正理门论本》，看来他是打算译出它的“释论”的（《因明正理门论》有 Bahuleya 的题为 Nyayamukhatika-kāra 的注释，Bahuleya 是法称以前的人）。但是，在“本论”译出之后将近十年，玄奘仍未译其“释论”，可见因明在他心目中的地位了。^①

据《续高僧传·玄奘传》、《玄奘法师行状》、《慈恩三藏法师传》等书记载，玄奘于永徽五年译毕《俱舍论》、《顺正理论》以及《发智论》，相隔一年，显庆元年开始译《毗婆沙论》。永徽五年与显庆元年之间的永徽六年，恰是“正译之余”的间隙时期。这又为《慈恩三藏法师传》有关永徽六年书记载提供了一个佐证。

综上所述，第一、《慈恩三藏法师传》所记玄奘于永徽六年译《理门论》，是当事人的可靠记录，宇井伯博士为反驳这一系年而提出的证据，都是推测，不足以驳倒《慈恩三藏法师传》的记载；第二、《开元录》关于玄奘译经的系年，有多处错误，并且出现了永徽六年整年的空白，它确定玄奘于贞观二十三年译《因明正理门论本》，但至今找不到任何一个旁证，^②因而不足以推翻早于它五十余年的《慈恩三藏法师传》的记录；第三、玄奘对待因明的态度，与《慈恩三藏法师传》的系年记录相合。因此，笔者认为，《慈恩三藏法师传》的系年是正确的：玄奘于永徽六年（665年）译出《因明正理门论本》。以上考证，敬请批评指正。

① 国内外的因明学者对玄奘未译《发智论》曾经作过一些推测，笔者认为，从他译《因明正理门论本》的情况看来，玄奘把因明当作“小道”，似乎是主要原因之一。同时，《集异论》的有些倾向和主张，与《发智论》不完全赞同。

② 《大正藏》五·王森收有日本藏板所撰《法华法相宗章疏》，其中卷录“《大因明论记》二卷”，下面并有双行小注：“亦外翻云《理门论疏》，永徽三年六月日大乘宗对而一撰记”。（原该卷 1143页上）如果这个记载是可靠的，那它便是否定《慈恩三藏法师传》永徽六年说的有力证据，并且在一定程度上间接地支持了《开元录》的贞观二十三年说。但是，第一、如果大乘宗于永徽二年已撰成《大因明论记》，那么，与他同处玄奘环境的僧徒是有可能知道的（玄奘弟子们写的注疏，一般不这样不示人的）。正是僧徒，把神宗、结远、明觉三家对《因明入正理论》的“义疏”传给吕才的，如果在永徽三年吕才秉承玄奘的《大因明论记》，吕才在永徽六年不应当一点也不知道。可是，现在吕才与因明的资料表明，他注释的只是《因明论》（《因明入正理论》），与《大因明论》（《因明正理门论》）没有关涉。第二、在藏板本人所撰的《因明大疏抄》卷二十三中，有如下记载：“有人云：《理门论对而三藏记》及《起论论在影义记》非光顺并惠远作。”（《大正藏》六十八卷 587页中）这表明，《法华法相宗章疏》中关于《大因明论记》的记载，自古即有人怀疑、持异议。第三、汉字中的“六”，如果稍微写得草一些，就有可能被误抄为“三”。根据以上三方面的情况来看，《法华法相宗章疏》中《大因明论记》条下的文字，还不能肯定是确实无疑的记载，其中的“永徽三年”还有可能是“永徽六年”的笔误。因此，它不足以推翻《慈恩三藏法师传》的永徽六年说。关于这一问题，仍须进一步考证。

略论康僧会佛学思想的特色

杜 继文

本文对我国三国时名僧康僧会的佛学思想的主要特点作了比较深入的论述。作者认为康僧会在其佛学著作中，综合了佛教教义和儒家思想特别是同孟子的思想进行了巧妙结合，在实现佛教中国化方面别树一帜。作为大乘佛教菩萨行一派的创始人和代表人物，康僧会鼓吹“儒典之格言，即佛教之明训”，并实行借佛教经具讲儒家道理，使人通过佛书，会通儒佛，为佛教在中国的传播开辟了一条广阔的道路。

作者杜继文，1930年生，内蒙古大学哲学系副教授，中国社会科学院世界宗教研究所兼任副研究员。

从研究中国早期佛教思想史说，康僧会是一个颇值得注意的人物。他在改造外来教义，实现佛教中国化方面，别树一帜，另有特色。

从西汉末年即已陆续传入我国内地的佛教思想，在东汉末年的特殊社会条件下，开始了异常迅速的传播。通过桓、灵时期的译经，佛教中的小乘和大乘教义，都已初具规模。至于三国，佛教义学发达，大乘中又出现两种思潮，其一是与贵无派玄学相呼应的般若学，由此一直成为两晋南北朝佛教义学的主流；另外一派乃是同中国古代传统的儒家思想结合最密，而往往为人们所忽略的菩萨行^①。康僧会就是后一派的开创者和卓越的代表。

据僧传记载^②康僧会“明练三藏，博览六典”，对佛教经典和儒家典籍都很精通。于孙吴赤乌十年（247）到达建业，曾说服孙权为舍利建塔，说服孙皓信奉佛教，死于晋武帝太康元年（280），是有文献记载以来最早进入宫廷的僧侣之一。僧传的这类记载，照例会有不少虚构的成分，但记述康僧会所传佛教的特点，则相当确切，就是公开提倡“儒典之格言，即佛教之明训也”。在这一方面，他固然也用“《易》称‘积恶余殃’，《诗》咏‘求福不回’”解释佛教的因果报应，也就是人们一般采取的儒释调和的办法，但对他来说，则特别表现在综合佛教教义同孟子的思想巧妙地结合起来，当作解救人民苦难和治理国家的妙法。

① 菩萨行是指修习成佛而从事的一切悲悯救济和社会实践，已心与般若缘起诸众生，云尔创造正觉、菩提、忍辱、精进、禅定、般若（智慧、明）即所谓“六度”。

② 康僧会传，见《出三藏记集》卷十二，《高僧传》卷一。

③ 《高僧传·安世高传》

康僧会综合的佛教思想，大小乘都有。他很敬重传授小乘佛教的安世高，曾受业于安的弟子陈慧等人，并为早期流行的汉译小乘禅经《安般守意经》作注作序，重点接受所谓“禅数”之学，所以以后的僧传还有“传禅经者比丘僧会”之说^①。“禅数”，后亦通称“定慧”、“止观”，是用专心守一、控制自己意识活动的办法，使内心摆脱外界环境的影响，在保持极度宁静的状态下，凭借预定的构思，达到相应的宗教道德或宗教认识的目的；康僧会弘扬这种禅法所要达到的目的，在于“止、观、还、净”，并获得“存亡自由”。“止观还净”指净化人的世俗情欲思念，也就是他概括为“正心”的内容；“存亡自由”指“制天地、住寿命”之类的“神德”，即佛教通常讲的“神通”。显然，“神通”纯属虚无缥缈的幻想，但求得个人“正心”的修养却非常现实。因此，对康僧会有实际意义的，是通过对“神通”的追求，促进个人持续不断的“正心”修养。

“正心”，是康僧会全部佛教思想的基石，也是他沟通孟子思想的中介。孟子主张性善说，谓“仁义礼智”“我固有之”，所以把“存心养性”视为道德修养的第一要义，而这样道德修养的推广，就变成了可以救民于水火的“仁政”。思孟学派的《大学》集中论述了这个程序，以为“心正而后身修”；“正心”、“修身”成了“治国平天下”的唯一途径。康僧会对佛教的理解，大体也是这样。他沿袭佛教小乘“心性本净”的说法，认为人心本如明镜，“由其垢法，众垢污心”；修习“禅数”的任务，在于“划刮业磨”，使受污染之心，“垢退明存”^②，也就是孟子所谓“存心”的意志；但对康僧会说来，这种“禅数”已经不像小乘那样，只以“自利”为目的，当作个人解脱的手段，而且是属于人乘的，成了“普渡众生”的一种手段。所以他又说：“专心涤垢，神与道俱；志寂齐乎无名，明化周乎群生”^③，即通过“禅数”以“正心”，使自己的主观精神达到符合佛道的最高要求，并不能止步，还需要进一步运用已获得的佛道去觉悟一切众生，救世利民，因此，他的全面口号叫做“以佛明法，正心治国”^④。

对佛教的这种看法，贯穿在康僧会的全部译著中。比方说，他对他所推崇的安世高作的评价是：“怀三仪之弘仁，，黎庶颈流，先施其耳，欲启其目，教之视听明也。徐乃陈演正真之六度，该《安般》之秘奥，学者坐兴，靡不去秽浊之操，就清白之德也。”^⑤

在僧眼中，安世高不仅传小乘禅数之学，而且是悲愍黎庶，宣扬大乘“六度”的。当然，事实并非如此。康僧会做出这样的误解，就是因为他在以孟子为中心的儒家思想影响下，把小乘的“正心”和大乘的“救世”结合起来，力图用拯救人类灵魂的办法去拯救人类社会。

最充分地体现康僧会这种思想特点的，乃是他所编译的《六度集经》。

《六度集经》辑录各种佛经和伪经段落九十一种，按照“六度”的次序编排，共八卷。“六度”属于大乘菩萨行。《六度集经》就是采取菩萨本行的故事，寓以佛教的大乘教义。所谓“菩萨本行”，指的是释迦牟尼成佛之前在无数“劫”中的神话经历，是用寓言的生动形象提供人们仿效的各种典范。因此取材非常广泛，自虫兽鸟龙，至于

① 《安般守意经序》

② 《法华经序》

③ 《六度集经·明度九校章》

④ 《安般守意经序》

天王帝释，从穷家富户到帝王将相，各种故事都有。其中有些寓言流传得很久很广，像著名的“瞎子摸象”的故事，就在其中的《镜面王经》。在“六度”各章中，除“明度无极章”外，每“章”的经文之前都有一个提要性的说明，大体可以看出康僧会的宣传重心。

菩萨行着重于“度世”，而限于自我解脱；菩萨的解脱，应该实现于世人的普遍解脱之中。特别能够体现《六度集经》的精髓的，乃是《摩诃王经》中的一个故事：

“南王”是一个有志于济世的贤王，因为他的功德累累，帝释劝他居留于欢乐的天国，说：“慎无恋慕世间故屋，天上众欢，帝王之所有也。”但“南王志在教化愚冥，灭众邪心”，拒绍生天，认为“今斯天座，非吾常居。誓还世间，教开了孙”，^①这种志于拯救“愚冥”众生的彻底为人的精神，正是具体实现着支谶所传的菩萨“大誓”：“我当为十方人作桥，令悉踰我上度去。”^②

这种精神，几乎被康僧会全部贯彻到了大乘“六度”之中。他概括“布施度无极”为“慈育人物，悲愍群邪”，“润弘四海，布施群生”，这种“布施”要达到“饥者食之，渴者饮之，寒衣热凉，疾济以药；车马舟舆，众宝名珍，妻子国宝，索即惠之。”他解释“忍辱度无极”：“吾宁就汤火之酷，羸醢之患，终不志毒加于众生也”。他解释“精进度无极”：“忧愍众生，长夜沸海，洪流轮转，毒饥无救，菩萨忧之，犹至孝之丧亲矣。若夫济众生之路，前有汤火之难，刃毒之害，投躬危命，喜济众难。”者如此类，他的对于处在“长夜沸海”的众生，充满着真挚热诚的怜悯和同情，他的为了救济众生，鼓吹不惜“投躬危命”的自我牺牲精神，使他在同辈僧侣中显得异常突出。

在孟子那里，我们同样地能够看到对人民的悲感和同情。作为他的性善说的最原始的表现，也可看成是他的主观唯心主义哲学出发点的，乃是所谓“忧惕惻隐之心”，“不忍人之心”，这同所谓“悲愍众生”的“菩萨心肠”，在本质上是一样的^③。他们都把人民群众看成是一些深受苦难但却愚昧无知，而且没有自我解放力量的群氓，因此，也把拯救人类的全部希望寄托在权势者的“惻隐之心”或“慈悲之心”上去。孟子叫做“行仁政”，康僧会所谓“以佛明法，正心治国”，就是这种思想的产物。

在这里，康僧会受孟子的影响最为明显，也是他的佛教思想之所以成为独特之处，他竭力用佛教去说服国主，实际上让国主接受和施行的却是孟子的仁政。更确切一些说，他努力要使当时的政治成为佛教的政治，目的在于国主更容易地去采取儒家仁政。因此，在孟子把“仁义”当作道德上和政治上最高原则的地方，康僧会也把它当作佛教的最高原则：“为天牧民，当以仁道”。^④他的誓言是“诸佛以行为三界上宝，吾宁牺躯命，不去仁道也”^⑤。因此，康僧会所谓“佛道”的社会内容，就成了中国儒家的“仁道”，照中国儒家原则实行“仁义”^⑥的就可以为“君”。否则，借用孟子的语言

① 《明度无极章》。

② 《道行般若经·大誓品》。

③ 《忍辱度无极章》有：“非法不犯者，内无惻隐心。”

④ 《几及天报章》。

⑤ 《戒度人报章》。

⑥ 《忍辱度无极章》有：“舍欲为臣夫，靡有仁义心。”

说，那就成了“残贼之人”。他道过一个大臣对国王的议论，清楚地表达了这个观点：“王者为德仁法……若违仁以残，即豺狼之类矣；去明就暗，瞽者之疇矣……夫狼残、瞽暗……不可为卒人之监，岂可为天下三哉！若崇上即昌，好残贼即亡。”^①

在君主专制主义制度里，儒家有一个很宝贵的思想，即若无常位，有德者居之。孟子发挥了这个思想，把是否为“仁”“当作国之所以废兴存亡”的根据，也是是否有作君主资格的准则。康僧会对这一点特别感到兴趣，反复陈述这个道理。他假“天鬼神龙”之口，认为“天帝”的地位也不是永恒的：“天帝尊位，初为常人”^②，能否成为“天帝”，关键在于能否“行仁”。同样，臣民们也即以君主之能否“行仁”决定自己应持的态度。他为君主制定的箴言是：“利己残民，贪而不仁，吾不为也。”^③这对现实的君主显然有劝勉的意思。但作臣的箴言却是“宁为天仁贼，不为豺狼贵”^④，为民的箴言是“宁为有道之畜，不为无道民矣”^⑤，这差不多等于对君主的直接恐吓了；如果君主“不仁”，作臣民的有权起来造反。因此，在《普明正经》中，他记述王者“贪贼”，“不改旧习”，公然让群臣发表声明：“豺狼不可畜，无道不可君！”“臣民齐心同声逐焉”。

孟子的仁政，反战反杀，是一种具有封建主义色彩的人道主义政治。所谓“不嗜杀人者……民归之，白水之就下。”佛教也以“不杀生”为诸戒之首，但规定的内容却异常偏狭乖僻。康僧会有所不同，他主要是从政治上考虑，用更接近于孟子的思想来作解释：“佛戒以杀为凶虐之大，活生，仁道之首也。”^⑥甚至直接用孟子的类似语言来表达：“绝杀尚仁，天即祐之，民归若流。”^⑦在这方面，他似乎更富有空想色彩，希望在“仁道”实施的地方，能进一步消灭战争，取消牢狱，把所谓“贼寇尚仁，偷贼竞施，干戈戡戢，网罗毁灭”^⑧当作坦途的政治局面。

我们知道，孟子的“仁政”是有经济内容的。他希望通过“仁政”的实施，最低限度不再出现“父母冻饿，兄弟妻子离散”的惨状。康僧会宣传的“仁道”，也特别着重于这个方面。他提出的解决办法，主要是说服君主“无贪”和“施惠”。在他看来，对君主的最大威胁是贪得无厌：“夫贪，残命之刃，亡国之基也”，贪婪的君主，必然为人民的公敌：“天厚于味者仁道薄，仁道薄者豺狼心兴；夫为狼苟食而贼物命，故天下殚焉。”^⑨所以有德之君，要施惠于民，“慰孝悌，养孤独，开帑藏，大布施”^⑩，保障人民的最低生活水平。在他的译籍中的理想国王，是要经常自责的：“君贫德民穷矣，君富德民家足；今民贫，则吾德贫矣。”^⑪这样，人民群众生活上的贫富，就成了衡量君主品德好坏的客观标准。康僧会认为，人固然不应该为“盗”，但有人为“盗”，实因“贫困无以自活”，所以作国王的也应该检查：“民之饥者，即吾饿之；民之寒者，即吾裸之”^⑫。逻辑的

① 《成度无报学》

② 《齐施度无报学》

③ 《百施度无报学》

④ 《忍辱度无报学》

⑤ 《深密度无报学》

⑥ 《齐施度无报学》

⑦ 《成度无报学》

⑧ 《齐施度无报学》

⑨ 《成度无报学》

⑩ 《齐施度无报学》

⑪ 《成度无报学》

⑫ 《齐施度无报学》

结论就是民之为盗，与君的“无道”有直接关系了。

这样，在康僧会的佛教仁道王国里，一方面是国家的镇压机器不再需要了，一方面是贫困的群众有了丰衣足食的生活，在当时，特别是在江东的暴政狂教的条件下，这在一定程度上反映了无助无力的劳动者的一种软弱微渺的希望。康僧会把这一希望的实现，让信行佛教的仁慈国王担当起来，并给他一个推行仁道的重要法宝，这就是大乘的“菩萨行”。

“仁政”本来是中国儒家的传统思想，它不同于印度佛教的慈悲，但康僧会以“格义”的方法通过佛经的翻译，尽量使已经流传于印度的佛教故事涂上中国固有儒家色彩，这个工作既可以说翻译，也可以认为是借佛教的经典，讲儒家的道理。使读者通过佛书，会通儒佛，为佛教在中国的传播，开辟了广阔的道路。

康僧会宣传的仁道，要求用佛教的某些信条来保证仁道的施行，因此，我们称它为佛教的仁道政治。这和佛教政治的纲领，大致可以归纳为下列几条：“则天行仁，无残民命；无苟贪；因黎庶；尊老若亲，爱民若子；慎修佛戒，守道以死。”^①显然，这个政纲是为一个好皇帝设计的。其得以实现的根本措施，是以佛教的戒律和教化代替国家的镇压，因此，康僧会要求君主把佛教的五戒十善在全民中推行信守，此即谓“以五教治政”、“十善治国”。

佛教制定戒律本来在于约束僧众的言行，康僧会却把它进一步扩大成为人类社会的道德原则，比方说，“不盗”还称“治让”，要包括“捐已济众”、“富者济贫”；“不杀”还称“慈仁”，要包括“慈惻”、“尽仁”、“恩及群生”，这都是戒律本身所没有的规定。因此，为了推行仁道，添进儒家内容，使之更便于在社会上发生实际的政治作用，康僧会是不惜改变佛教的原义区的。比方说，为了把“尽孝”塞入戒律中，竟能假与“不酒”相配，称作“奉孝不醉”，就是非常突出的一例。

“无生”是佛教的理论基石，“孝道”则是由儒家观念体现出来的封建宗法社会的基本道德，要把这两种很难相容的东西拼凑在一起，佛教的传播者从《四十二章经》就做了努力。结果是佛教向儒家妥协，把“孝道”也列进了佛的教训之内。在《法镜经序》中，康僧会攻击“家欲乖足”，把家庭的累赘看成是个人修身正心的一大祸害；然而要在社会上推行仁道，那就非大力提倡“尽孝”不可。因此，在《六度集经》中，康僧会让孝道在佛教治国中尽可能地起作用，当作一条政纲确定下来。《布施极无量》有言：“布施一切圣贤，又不如孝于其亲”，把“孝于其亲”放到了“布施圣贤”之上。《忍辱度无极章》中专有行孝感天的故事，歌颂“至孝之行，德香熏乾”，“至孝之子，实为上贤”。对于妇女，他还特别提倡“尽礼修孝”，以“获老妇之德”。可以说，从汉末至三国，在儒家正统思想受到严重冲击而处于危机的时代，康僧会也是在佛教的旗帜下，力图重振三纲五行的代表。在他编译的著作中，“君仁臣忠，父义子孝，夫信妇贞，北门皆贤”，既是一种理想的社会伦理关系，也是一种理想的政治关系，这一套儒家梦寐以求的蓝图，是连佛教的影子也不多的。

已经说过，康僧会把推行仁道，维护礼治的希望，主要地放在权势者身上，为此就

^① 《成道无量章》

必须首先说服国王去信仰佛教，以便把佛教普及于全国。僧祐在《出三藏记集·康僧会传》中说，僧会“在吴朝 弱说正法，以略性凶粗，不及妙义，唯叙报应近验，以开诱其心焉。”此说大概可靠。《六度集经》中记载的说服国王信佛的办法，就大体不出善恶报应的范围，间或杂以“诸行无常”的教义。他通过一个富户对国王说教道：“心念尔业，宜宣佛教，身行佛事。捐‘五家分’兴佛宗庙，敬事贤众，供其衣食，慈养娼飞，蠕动鼓行之类。心所不安，不以加之。斯之福德，随我所之，犹影随形。‘五家分’者，一水二火三贼四官五为命尽。身逐家室捐之于世，已当独逝。殃福之门，未知所之，睹世如幻，不敢有之也。”^①意思是说，财产和人命均属无常，不如相信佛教，做点好事，为自己积点福德的好。国王听了这番话，得到觉悟，认识到“身尚不保，岂况国王妻子众，可得长久乎？”即敕国界之内，“散出财宝，赈给贫困，盗民所欲；立佛寺庙，悬缯烧香，饭诸沙门。身自六斋。如斯三年，四境宁静，沓贼都息。五谷熟成，民无饥寒。王后寿终，即上升第二天。”^②类似的故事，在《六度集经》中不少，生动地说明了康僧会用以说服国君的佛教教义，及其说服国君推行佛教的社会目的：国富民康，四野宁静，民无饥寒。在佛教中以布施著名的太子须大拿，为王以后，“邻国困民归化，首尾犹众川之归海，宿怨都然，拜表称臣，贡赋相循。”^③此即谓之儒家的“归仁”^④不也不过分吗？

佛教所谓的“诸行无常”，本属“苦”义，是佛教极端消极悲观的一种理论；所谓因果报应的迷信，也带有极端利己主义的成分。但是这一些在僧会那里却被转变成了一种积极的，救济贫困、治理国家的鼓动手段。这与儒家所主张的“神道设教”，也是相吻合的。

把佛教思想如此鲜明地同儒家思想调和起来，尤其是把佛教中的出世的消极态度因素改造成为可以容纳儒家治世安民的精神，康僧会是中国佛教史上的一个很特殊的人物。联系到他当时所处的社会条件，在战争频繁，民不聊生，尤其是孙吴的残暴贪婪给人民带来巨大灾难的情况下，作为一个在上层统治集团中活动的知识僧侣，能够劝告最高权势者行点“仁道”，对人民的贫困表示一些同情，也是难能可贵的了。

讲到康僧会的哲学思想，是集中用来论证“仁道”的社会政治学说的，他之所以把“正心”当作推行“仁道”的道德基础，就是建立在对“心”的作用做了过分的夸大上：“夫心，众法之源，臧否之根，同出异名，祸福分流。”^⑤这和主观唯心主义同佛教的基本教义是一致的，与孟子所谓“万物皆备于我矣”，也没有原则的区别。除此之外，他还采用了中国传统的一些其它哲学思想，同佛教的宗教迷信结合起来，也很有特色。

在佛教本来的体系中，所谓“缘起”、“无我”同“因果轮回”是矛盾的，为印度佛教各派长期争论而未得到最后解决的问题之一。康僧会继承安世高一系的说法，把“无我”译为“非身”，表示肉体虽有生死，精神却能常在，没有贵事就把这一矛盾解决了：“夫有必空，犹如两木相钻生火，火还烧木，火木俱尽，二事皆空。往古先王、宫殿、

① 《有流度无极论》

②③ 《有流度无极论》

④ 《戒度无极论》：“求好道难，今求归仁。”

⑤ 《有流度无极论》

臣民，今者磨灭，不睹所至，斯亦空也。”^①这是从现象的相互作用和诸行无常的方面来说明世界“性空”的。人身也是如此：“夫身，地、水、火、风父……命尽神去，四大各离，无能保全，故云非身”^②。这是从人命无常来论证“非身”的。现象世界和人生自身既然属于性空非身，那么怎样来解释因果不失呢？康僧会毫不迟疑地认为，“命尽神去”的那个“神”是不会死的：“众生识灵，微妙难知，视之无形，听之无声，弘也天下，高也无益，汪洋无表，轮转无际。”^③

这样坦率地承认“神”或“识”或“识神”作为轮回主体的永存，是中国佛教异于印度佛教的特点之一。康僧会把它当作当然的前提，固然与中国传统的祖先崇拜、灵魂不灭的迷信有直接关系，但他用来论证的理论，又把“地水火风”所谓“四大”的印度说法同中国传统的唯物主义“元气”说结合起来。在《察微玉经》中，他借题发挥道：“深睹人原，始自‘本无’生。元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风。四者和焉，识神生焉，正明能觉，正欲空心，还神‘本无’。”所谓“四大”成了“元气”表现的四种不同性质，“识神”由此而生。所以又说：“神依四立，大仁为天，小仁为人，众秽杂行为蜚飞鼓行转动之类。由行受身，厥形万端。识与元气，微妙难睹，形无系发，孰能获把？然其释故稟新，终始无穷耳。”这样，又把是否“行仁”和行“仁”的大小当作决定祸福报应的根本内容，放到了“五道轮回”的教义中。为了把这个意思说清楚，最后又总结一句：“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣。”

这些说法，从佛教正统派看来，是非常“不纯”的。但是，我们应当看到，这种“不纯”正是中国佛教之所以成为中国佛教的本质特征所在。

普列汉诺夫讲过这样的话：“同一个宗教（例如佛教），有时为站在完全不同的经济发展阶段上的各民族所信奉”。可是，“观察指明，在这种情况下，‘同一的’宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容”^④。康僧会所做的工作，就是为适应当时的中国土壤，“本质地改变”佛教原有的内容。作为一个佛教徒来说，他的信仰是虔诚的，历来被传为江南第一个传法建寺者；但他也并非为信仰而信仰，满脑子只装有可憎的宗教偏见。就他当时的社会地位而言，也还是清客一流，但他似乎并不满足于这种身份；相对于已经兴起的，被用来补充士族贵族骄纵贫乏的精神生活的般若学，在他身上看不到那付玄学化了的僧侣模样。他对人民的苦难的关切，他对社会现实问题的留心，以及在他所能设想的限度内提出积极的解救方案，都使他高于他的同辈。当然，对他的佛教治国和寄希望于君主的仁慈，我们现在可以提出许多责难，他的努力也决不会产生什么重大的社会效果。不过，他的精神仍然是可贵的，在发展中国佛教方面，也有很大意义。直到南梁，仍有他的画像流传，说明在一个相当时候，人们还在纪念他。

①②③ 《牟融理人论疏》

④ 《论一元论历史观之发展》第 2 页。

试论智顛

翁 志 鹏

本文通过对智顛一生经历和梁、陈、隋三代统治者推崇佛教的历史背景的介绍和分析，说明他的宗教活动与政治活动的密切关系，并探讨了其所开创的天台宗佛学观点的特点及其形成过程。

作者认为：研究智顛的佛学思想，首先要考察他在南陈时期讲述的“止观”说，为此着重剖析了《小止观》一书；其次要考察他是怎样由继承“一心三观”说而发展成为以“三谛圆融”和“一念三千”为代表的天台宗佛学观的，为此重点论述了《摩诃止观》的主要观点。

作者翁志鹏，1930年生，杭州大学学报编辑，浙江省哲学学会会员。

智顛是佛教天台宗的创始人。

天台宗是中国佛教史上最早创立的一个宗派，因智顛居住在浙江天台山修禅寺而成为宗派名称，它以佛经《妙法莲华经》为主要经典，故又称法华宗。

智顛是一个政治活动力很强的宗教领袖。他的家庭在梁代就是封建士大夫集团的重要成员。他出家以后，在南朝的陈代，与陈宣帝、陈少帝为首的封建贵族，往还密切；在隋文帝时代，又与晋王杨广（即炀帝）为首的统治集团，深有交谊。他的宗教活动是和他的政治活动密切联系在一起的。

本文试就智顛一生的经历，探讨他的宗教活动和政治活动的关系，以及以他为代表的天台宗佛教哲学的形成和影响。

一

智顛（538—597）^①，俗姓陈，字德安，世为颍川（今河南许昌）人，因晋时避乱，迁于荆州之华容。父名起祖，“学通经传，而武策运筹”，是一个文武兼资的人物。天监中，梁湘东王萧绎，在荆州上任时，聘请起祖为宾客。

萧绎，梁武帝第七子，梁简文帝被杀后，即位于江陵，是为梁孝元帝。元帝承圣元年

① 关于智顛的年龄，有两种说法：六十岁和六十七岁。据公元538—597年（即公元531—587年，记载智顛“春秋六十”）的有：《智者大师别传》、《佛祖统记·智者大师传》、《国朝百家·智者大师开山祖师事迹》；作“春秋入十有七”的则有《续高僧传·智顛传》、《神僧传·智者》、《佛祖历代通载》、陈垣《释氏疑年表》考定为“隋开皇十七年卒，年六十（公元538—597）”。

(552)，拜远祖为侍中，持节徵骑常侍益阳县开国侯。其时，智顓年十五，是一个世家子弟。

智顓的家庭地位是随着萧绎的即元帝位而升迁的。然而好景不常，承圣三年九月，西魏破江陵，智顓一家遭到了家破人亡的厄运。“江陵失守，亲属流徙”^①，“二亲殄丧，丁艰荼毒”^②，这就是智顓当时的处境。对此，他选择了出家的道路。他告别了哥哥中兵参军陈针去衡州投奔父亲的故旧、湘州刺史王琳。经王琳的资助，智顓在湘州果愿寺出了家，当时他十八岁。他对陈针是这样说的：“昔梁荆百万，一割仆妾，于时久役江湖之心，不能复处荆棘之内，欲报恩酬德，当谋道为先，唐虞何益？”^③这就清楚地说明，他出家的目的是为了“报恩酬德”，“谋道为先”。太平二年（557）九月，梁敬帝让位给陈武帝，梁亡。是年智顓二十岁，“迭受具戒”，正式当了和尚。这都说明，他是忠实于梁王朝的。

智顓出家以后，初“从慧旷学律，兼通方等”，“复诣大贤山（在衡州）诵《法华无量义》、《普贤观》”^④。陈文帝天嘉元年（560），智顓二十三岁时，因南岳慧思禅师居住在光州大苏山，即往拜见。此后，智顓发愤研习佛经，“切柏代香，柏尽继之以栗；卷帘进月，月没燎之以松。”^⑤为以后创立天台宗打下了佛学基础。

陈废帝光大元年（567），智顓偕同法喜等二十七人，到达陈都金陵，经仪同沈君理介绍，接近了陈宣帝。沈君理尚（陈武帝）会稽长公主，宣帝以君理女为皇太子妃，并赐爵筑紫县侯，位居尚书右仆射，是一个地道的贵族士大夫。这时的智顓，已经完全背叛了对梁朝“报恩酬德”的诺言，以佛教作为进身阶，投靠陈朝。他在开讲《法华经》时，“帝敕停朝一日，令群臣往听。”“朱轮动于路，玉珥喧于席，俱服戒香，同餐法味。”^⑥真是一派非凡气势。在听讲者中，有仆射徐陵^⑦、光禄下园^⑧、侍中孔奂^⑨、尚书毛喜^⑩、仆射周弘正^⑪等，这些当然都是满朝公卿之首。智顓在陈朝受到特殊的待遇，于此可见一斑。

智顓在金陵瓦官寺住了八年。陈宣帝太建七年，他要求去天台山，并于天台山北峰建立了寺院。太建九年，宣帝下诏，“置始丰县（即天台县）调（税赋），并充众费；赐两户民，用给薪水。”^⑫次年，经左仆射徐陵的“启奏”，宣帝又敕给了“修禅寺”寺名。

陈少帝至德二年（584），少帝从弟永阳王伯智召镇东阳，致书三请智顓；智顓到达后，伯智和他的儿子等一家人，“咸真净戒”。此后，又经徐陵推荐，少帝前后三遣使，智顓才“奉诏赴太极殿”，受到“太子躬礼三拜”的礼遇。接着开讲《大智度论》及《仁王般若经》，少帝“临筵听法，百僚莫不尽敬。”^⑬皇后沈氏，请立法名，智顓为她取名“海

① 《佛祖统记·智者大师传》。

②③ 《智者大师别传》。

④⑤ 《佛祖统记·智者大师传》。

⑥ 《智者大师别传》。

⑦ 《陈书·徐陵列传》：徐陵，字孝穆，东海郯（山东郯州）人。太建元年除尚书右仆射，三年，迁尚书左仆射。

⑧ 《陈书·王回列传》：王回，字子坚，以其女为皇太子妃，礼遇甚厚。废帝即位，授侍中、金紫光禄大夫。

⑨ 《陈书·孔奂列传》：孔奂，字休文，会稽山阴人，太建六年，为吏部尚书，七年，加散骑常侍。

⑩ 《陈书·毛喜列传》：毛喜，字伯武，东阳武人。宣帝即位，除给事黄门侍郎，兼中书舍人，典军臣机密。太建三年，加散骑常侍，右兵尚书，参掌选事。

⑪ 《陈书·周弘正传》：周弘正，字思行，淮南安陆人。太建五年，授尚书右仆射。

⑫ 《佛祖统记·智者大师传》。

⑬ 《佛祖统记·智者大师传》。

慧”皇太子也从其受菩萨戒，真可谓显赫一时。

智顗生活在陈朝的这一时期，是他一生中一个重要的宗教活动和政治活动时期。他和以陈宣帝、陈少帝为首的统治集团，有着极为密切的关系。所以当不久以后，少帝被明三年（即隋文帝开皇九年，589）正月，隋伐陈，陈亡，江南皆归于隋，智顗遂出走荆湘，浪迹庐山。显然，他是认为自己应和陈朝休戚与共的。

隋文帝统一中国以后，为了政治上的需要，于开皇十年下诏“敦向光宅寺智顗禅师”，一方面表示对“佛教敬信倍重”，同时又向智顗提出了婉转的警告：“比以有陈虐乱，残暴东南，百姓劳役，不胜其苦”；“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，闻者生善，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，抑恐妙法之门更来谤议，宜相劝励，以同朕心。”并明确提出，要求智顗的宗教活动为隋朝的“尊崇正法，救济苍生”而服务。^①

此后，智顗便成为隋王朝的积极拥护者。晋王杨广代为扬州总管时，遣使迎去，智顗表示“与晋三涂有缘契”，随即“束衣顺流，不日而至”扬州。接着，他又应杨广所请，设千僧会，为授菩萨戒。智顗次捧授广为“总持菩萨”，杨广则恭维智顗为“智者大师”。经过这种互为利用的交往，陈亡后的智顗，又重新进入了隋朝的政治舞台。

隋文帝开皇十三年（593），智顗游历了庐山和衡山，于当阳玉泉山创立精舍，并重修十住寺，进行繁忙的宗教活动。他开讲《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》等，“讲座听众五千人”。^②开皇十五年，杨广因久留京师，将还镇扬州，遣使迎奉智顗。智顗到达扬州以后不久，请求返回天台，于九月成行。这是智顗第二次进入天台山。

开皇十七年，杨广又遣使入天台山迎奉智顗。智顗在到达石城（今浙江新昌）时，因病于十一月二十四日去世，终年六十岁。他在离开天台时，曾携带图样以为建寺模式。次年，杨广派遣司马王弘，依照他设计的图式造寺。大业元年（605），杨广即位后幸扬州，他依天台僧使智顗之请，命名为“国清寺”。

总观智顗在梁、陈、隋三代的经历：他在二十岁以前生活在梁朝，他的家庭是梁王朝的积极支持者，他在梁亡后出家，有他的政治原因；他在陈朝度过了三十二年岁月，进行了频繁的政治活动和宗教活动，不遗余力地为陈王朝效劳；他在五十二岁以后的八年时间则生活在隋朝，开始对隋王朝还似乎颇具戒心，迟迟未能成行，直至杨广总管金陵以后则往来密切，又成为隋王朝的积极支持者，他的佛教理论也以新的面貌出现，是为隋朝统一中国以后的政治形势服务的。现实的政治斗争关系着智顗在政治上的进退，他的宗教活动是和政治斗争紧密相关的。

二

智顗的宗教活动既然是在陈宣帝时代开始的，那么，对智顗的佛学观也必须以陈代为背景进行探讨。

① 《国清百录》第二十二。

② 《智者大师别传》。

佛教自汉代传入中国以来，到了南朝的梁代有了更大的发展。“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，形象地描绘了这一状况。虽然当时的神灭论和神不灭论的论战十分激烈，但是由于最高统治者梁武帝本人的佞佛，^①使佛教深深地影响着社会。

陈承梁祚，苟安东南，士大夫们过着安逸的享乐生活，他们笃信佛法，侈谈义理。光禄大夫王固“崇信佛法”，“终身素食，夜则坐禅，昼诵佛经。”^②左仆射徐陵“少而崇信释教，经论多所精解。后主（少帝）在东宫，令陵讲《小品》经，义学名僧，白运云集。”^③右仆射周弘正既“知玄象，善占候”，又“特善玄言，兼明释典，虽硕学名僧，莫不请质疑滞。”^④玄言指“玄学”而言，是魏晋时期的一种哲学思潮，它以老庄思想解释儒教经义，标榜“清谈”，认为名教出于自然，主张君主“无为而治”。义学是指佛教徒对佛学中的般若学的研究和阐释。东晋以后，玄学和佛学趋于合流，对佛教的发展有很大的影响。陈代士大夫的言行，特别是周弘正的“特善玄言，兼明释典”，说明了玄学和佛学的密切关系。

南朝的佛教，受门阀士大夫唯心主义“清谈”的影响，着力宣扬般若学。智顓在陈代开始宗教宣传，继承佛教“戒、定、慧”三原则，倡导“止观”并重，是在陈代特定的历史条件下形成的。虽然，当时还没有正式形成天台宗的宗教特点，但是，我认为，有必要从“止观”着手，探讨天台宗的佛学思想。

智顓在陈代关于“止观”的著述有《六妙门》、《修习止观坐禅法要》（又名《小止观》）、《童蒙止观》及《禅波罗蜜次第法门》三种。其中《禅波罗蜜次第法门》先由法慎记，后由灌顶“治定”，当是隋代的定稿了。这里除对《六妙门》作简单介绍外，准备对《小止观》进行剖析。

《六妙门》是现在能够见到的智顓最早的著述，它介绍了修禅的“六法”。所谓“‘六妙门’者，一数、二随、三止、四观、五还、六净”是也。也就是修禅者由浅入深的六个阶段。其中对修习“止观”的阐释是：修止者，“息诸缘虑，不念教随，静寂其心，是名修止。”修观者，“于定心中，以慧分别，观于细微出入息相。如空中风，皮肉筋骨，三十六物，如芭蕉不实。心识无常，刹那不住，无有我人，身受心法，皆无自性，不得人法，定何所依，是名修观。”于此不难看出，智顓在开始进行宗教宣扬时，只是按照佛教的教义，把“止观”说作为一种宗教徒的自我修养方法，还没有形成其所谓“理论”。

但是，《小止观》一书对“止观”的阐释，则是有所发展了。

《小止观》相传是智顓为其俗兄陈针而说，可能是后人整理成书。有人认为不一定是智顓的著述，但书中反映的“止观”说，则反映了智顓创立的天台宗在正式形成以前，即在南陈时的基本思想。它可以说是智顓在这一时期的代表作。

① 《梁书·武帝本纪》，梁武帝在“开觉会园，并于重云殿及同泰寺讲说，名僧硕学，四部听众，常万余人。”与曾经“夜舍身法华寺当卧位，时延花了无量钱财，三次把他赎回。”

② 《陈书·王固列传》。

③ 《陈书·徐陵列传》。

④ 《陈书·周弘正列传》。

智顓的所谓“止”，就是佛教的坐禅，也叫做“定”；他的所谓“观”，指的是佛教唯心主义宗教世界观的建立，也叫做“慧”；佛教把它称之为“般若”。它是佛教宣称的了解一切事物的根本“智慧”，佛教认为，由于它不同于一般的“智慧”，故用音译“般若”。下面，试就《小止观》提出几点看法：

一、主张“止观并重”的修行原则。智顓认为：

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

他归纳了“止”的作用是“伏结之初门”，“爱养心识之善资”，“禅定之胜因”；而“观”则是“断惑之正要”，“策发神解之妙术”，“智慧的由借”。因此，只有通过“止”的修习，才能达到“观”的境界。他又说：

“当知此二法，如车之双轮，鸟之双翼，若偏修习，即堕邪倒。”

这是一个形象的比喻：修习“止观”，应该像“车之双轮，鸟之双翼”那样并重，而不能偏废，否则就有“邪倒”的危险。

二、修习“止观”，以“自利利人”。智顓认为：

“若人成就定慧二法，斯乃自利利人法皆具足。”

并且引证《法华经》云：

“佛自住大乘，如其所得法，定慧力庄严，以此度众生。”

印度佛教自龙树、提婆创立了“一切皆空”的大乘空宗，无著、世亲创立了“万法唯识”的大乘有宗以后，从早期佛教的追求“自我解脱”以外，还以“救度一切众生”为号召。按照佛教的原义，“止观”只是“自修”的方法，智顓却提出了“成就定慧二法”是“自利利人”。从而提高了“定慧”的作用，并作为“度众生”的依据。

三、修习“止观”，才能进入泥洹大果之门。智顓认为：

“止观岂非泥洹大果之要门，行人修行之胜路，众德圆满之指归，无上极果之正体也。若如是知者，止观法门，实非浅故，欲接引始学之流辈，开蒙冥之进道，说易行难，岂可广论深妙。”

“泥洹”是“涅槃”的旧译。佛教立称，它是人们靠“修持”而达到的“最高境界”。智顓认为，只有通过“止观”的修习，才是进入泥洹大果之门的“胜路”、“指归”和“正体”。舍此，是不能对佛法“广论深妙”的。

《小止观》共分十章，称之为“十意”。这十意是：具缘第一；诃欲第二；弁盖第三；调和第四；方便第五；正修第六；善根发第七；觉知魔事第八；治病第九；证果第十。智顓在归纳这“十意”时说：

“此是初心学坐之急要。若能普以其意而修习之，可以安心免难，发定生解，证于无漏之圣果也。”

这“十意”中的前“九意”，均为介绍修习“止观”的方式方法，是属于“安心免难”的范围；只有这后“一意”——“证果第十”，则属于“发定生解”的阶段。他说：

“若行者如果修正观时，能了知一切诸法皆由心生，因缘虚假，不实故空。以知空故，即不得一切诸法名字相，则体真止也。”

智页在这段话中，除了重复佛教的“一切诸法皆由心生”的唯心主义命题以外，并且发展了这一佛教哲学的基本观点，提出了“一心三观”的重要法则，他说：

“尔时，上不见佛果可求，下不见众生可度，是名从假入空观，亦名二谛观，亦名慧眼，亦名一切智。”

他要求修习止观者在达到一定的“觉悟”时，则“从假入空观”。然而这只是思维活动的一个方面。接着，智页又作了进一步的阐述：

“一切诸法皆悉空寂，无生无灭，无大无小，无漏无为，如是思维，不生喜乐，当知若见无为入正位者，其人终不能发三善摄心，此即定力多故不见佛性。若菩萨为一切众生，成就一切佛法，不应取苦无为而自寂灭，尔时应修从空入假观。”

这就是说，修习止观者到达一定的思维阶段时，则应修“从空入假观”。那么，怎样才是“从空入假观”呢？他说：

“行者如是观时，虽知一切诸法毕竟空寂，能于空中修种种行，如空中种树，亦能分别众生诸根。……是名方便随缘止，乃是从空入假观，亦名平等观，亦名法眼，亦名道种智”。

但是，无论是“从假入空”，还是“从空入假”，问题并不到此为止，思维过程还没有达到完善的阶段。因此，智页又说：

“住此观中，智慧力多故，虽见佛性而不明了，菩萨虽复成就此二观，是名方便熟门，非正观也。”

特别值得注意的是，智页认为，只有思维过程在到达“空”“假”二观之后，才能“得入中道第一义观”，“双照二谛心心寂灭”，“行于中道正观”。那么，怎样才是“中道正观”？智页作了明确的回答：

“若依知心性非真非假，息缘真假之心，名之为正谛观。心性非空非假，而不坏空假之法，若能如是照了，则于心性通达中道，圆照二谛。若能于自心见中道二谛，则见一切诸法中道二谛亦不取中道二谛，以决定性不可得故，是名中道正观。”

当然，智页在阐述“一心三观”的相互关系时，是以修习“止观”为基本出发点的，不能离开“止观”而“一心三观”。“一心三观”是“止观”的派生和发展。

关于智页的“止观”说，历代的天台宗学派，有过不少评述。唐代的梁肃（天台宗九祖的在家弟子）在《天台止观统例》一文中说：“人止观何为也，导方法之理而复于实际者也。实际者何也？性之本也。物之所以不能动者，昏与动觉之然也。照昏者谓之明，驻动者谓之静，明与静止观之体也。”显然，这是宋儒家的“理”以诠释“止观”的。宗释元照在《小止观序》中则认为：“实大部之枢机，入道之枢机。曰止观，曰定慧，曰寂照，曰明静，皆同出而异名也。若夫穷万法之源流，考诸佛之修证，莫若止观。……则知台教宗部虽繁，要归不出止观。舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。”这是以释家观点评价“止观”的。但他们一致认为，“止观”是“导万法之理而复于实际者”，是“穷万法之源流”，是天台宗的“要归”。清代的黄白珍在晚年评论天台宗时说过：

“经言十禅不智，又言无定不慧。”这里的“慧”和“智”、“定”和“慧”就是指“止观”而言。

那么，智顗“止观”说在佛学上的渊源和传承关系又是怎样的呢？

智顗在梁亡以后出家，在二十三岁时，因南岳慧思禅师“止光州大苏山，即往顶拜。”经过刻苦钻研佛经，“身心豁然，寂而入定，持因静发。照了法华，若高匠之临幽谷；达诸法相，如长风之游太虚。”慧思对他的评论是：“非汝弗证，非我莫识。所入定者，法华三昧前方便也；所发持者，初旋陀罗尼（即旋假入空）也。”^①这说明了智顗是对慧思所传禅法的理解与成果。

慧思师事北齐尊者慧文。慧文，俗姓高。他的活动期当在“北朝魏齐之际”。他的佛学观传自印度龙树而有所发挥。据《佛祖统纪》记载，他“因阅《大智度论》第三十卷（志磐误引，实为第二十七卷）引《大品》云：‘欲以道智具足道种智，当学般若；欲以道种智具足一切智，当学般若；欲以一切智具足一切种智，当学般若；欲以一切种智断烦恼及习，当学般若。’……师依此文，以修心观。论中三智，实在一心中得。”^②佛教认为智有三种：一切智，道种智，一切种智。它是“智”的三个不同阶段，而要获得这三种“智”，只有“当学般若”。慧文特别强调了“论中三智，实在一心中得”的唯心主义命题，这就是所谓“一心三观”的山来。

慧思，俗姓李，元魏南豫州武津人。他曾“谒文师咨受口诀，授以观心之法。昼则驱驰曾事，夜则坐禅达旦”，^③在禅学上得到了造就。智顗在光州大苏山向慧思学禅，正是继承了北方佛教禅学的特点，而发展为“止观”并重的“昼夜夜禅”的修行原则。

恩格斯在论述费尔巴哈宗教哲学时，明确指出：“这样，我们看到，宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。”^④智顗创立的“止观”说，由于南陈统治集团的信奉佛法而得以广泛流行。这种唯心主义的禅学观，正是在南陈特定的历史条件下形成的、在意识形态领域里的一种巨大的保守力量。

三

杨坚在取代北周以后，于开皇九年（589）灭陈统一全国。他出生在尼姑庵，自幼受佛教的熏陶。他在建立隋王朝后，以佛教作为麻醉和统治人民的手段。杨坚的次子晋王杨广，在没有夺得太子地位以前，为迎合其父之所好，以伪善者的丑脸出现，对佛教推崇备至。他在《天台山顗禅师所受菩萨戒文》中云：“弟子基承积善，生长皇家，庭训早趋，胎教夙渐，福祚攸臻，妙机顿悟。……耻崎岖于小径，希优游于大乘；笑止忘于化城，誓舟航于彼岸。”^⑤这里的“小径”、“化城”均指“小乘”而言，而所谓“优游大乘”、“舟航彼岸”只不过是宗教的语言作为一种巧饰而已。为了某种政治需要，杨广又宣称：“而必藉人师（指智顗），显传圣授，自近之远，感而遂通。”^⑥把智顗加以神

① 本段所引均见《佛祖统纪·智者大师传》。

② 《佛祖统纪·北齐禅师传》。

③ 《佛祖统纪·南岳禅师传》。

④ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第211页。

⑤ 《广弘明集》卷三十一。

化，而智顓正是由于结识了杨广，取得了优越的政治地位，他的宗教活动和佛学思想随着隋王朝的建立而进入了一个新的阶段。

智顓在隋代（开皇十三、十四年）讲述的《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》（由智顓的弟子灌顶整理成书，天台宗称之为“三大部”），可以说是他的佛学代表作。它标志着智顓开创的天台宗佛学思想在隋代的形成与发展。它的唯心主义的佛学概念可以概括为“三谛圆融”和“一念三千”。

“三谛圆融”是由“一心三观”发展而来的观法，在于说明即空、即假、即中的致精神。它的根据是龙树在《中论》中的一首偈。偈曰：

“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义”。

这首偈，智顓在《小止观》中已作了引用，作为“止观”说的依据，而在《摩诃止观》中则作了更为广泛的发挥。他说：

“系缘法界，一念法界，一色一香，无非中道。”

系缘者，“止”也，一念者，“观”也。一色一香，指事物外部的现象而言；中道者，法界也，也就是他们所臆想的某种事物的内部联系，当然，这不过是唯心主义的一种假设而已。

荆溪（711—782，法名洪然，天台宗尊为九祖）在《摩诃止观辅行传弘诀》中，对此的注释是：

“即念为系，寂而常照；即系为念，照而常寂。能所不二，况止观耶。一色一香无非中道者，中道即法界，法界即止观，止观不二，境智冥一，所缘所念，虽属于境，且语能缘，以明寂照。”

这一注释，说明了“止观”（“寂照”、“系念”）这两个范畴是互为联系、互为作用的；说明了“止观”和“中道”的关系，把佛教徒的自我修养“止观”和对外部事物的假想“中道”、“法界”联系在一起了。

为了说明问题，不妨再引证《摩诃止观》。智顓说：

“但专系缘法界，一念法界。系缘是止，一念是观。”

荆溪对此的注释是：

“寂照止观，虽系虽念，不出法界；虽止虽观，寂照同时。此法界，亦名菩提，亦名不可思议境界，亦名般若，亦名不生不灭。”

“菩提”者，“觉悟”之谓也；“不可思议”者，言极其美妙神秘；“不生不灭”者，是指超脱生死的境界。这段注释是荆溪对“止观”说的最概要的说明：在修习“止观”而“寂照同时”时，就称之为“菩提”、“不可思议境”、“般若”、“不生不灭”，一句话，就是达到了“觉悟”的阶段，也就是佛教所要求的最高境界。

很明显，智顓明确提出，只有通过“止观”的修习，而达到“一心三观”，进而发展为“三谛圆融”。他认为，“因缘所生法”是所观的“境”；“我说即是空”是所观真谛境上所发的“空”观；“亦名为假名”是所观俗谛境上所发的“假”观；“亦名中道义”是所观中谛境上所发的“中”观。则能观与所观，是不分而分的；实则能观与所观，原是一体的。智顓在《摩诃止观》中说：

“若谓即空、即假、即中者、三种圆融，各各有异。三语皆空者，无主故空，虚说故空，无边故空。三种皆假者，同有名字故假。三语皆中者，中真、中机、中实故俱中。若谓即空、即假、即中者，虽三而一，虽一而三，不相妨碍。三种皆空者，言思道断故。三种皆假者，但有名字故。三种皆中者，即是实相故。但以空为名，即具假中；悟空，即悟假、中，余亦如是。”

这就是说，空、假、中三观，既“各各有异”，又“虽三而一，虽一而三”，它们之间，既不同又相同，“以空为名，即具假、中；悟空，即悟假、中。”这就是所谓“三谛圆融”。

那么，它们之间又有什么不同呢？智顓又说：

“从假入空，名三谛观；从空入假，名平等观。三观为方便道，得入中道，双照双谛。”

这是认为，一切现象，从一方面观察，则为“平等”；从另一方面观察，则为“差别”，即所谓“三谛观”。“平等”和“差别”是一切现象的两个方面，认识了这两个方面，就可以“得入中道，双照双谛”，也就是说，获得了对一切现象的“完整认识”。

智顓关于“三谛圆融”的阐述，其实质不过是从这一概念转换为另一概念，而其特点是抽空了客观事物存在的基础，把物质归之于精神的产物。

智顓在阐述“三谛圆融”的同时，又提出了“一念三千”的唯心主义命题。这是天台宗佛学体系中的又一代表性论点。他在《摩诃止观》中说：

“人一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心，若无心而已。介尔有心，即具三千。”

十法界，又称六凡四圣。六凡，即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天；四圣，即声闻、缘觉、菩萨、佛。十界互具，一界即具十界，十界即为百界。一界曰十如是，即如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。故称为百界千如。世间有三种，即国土世间（指无情物）、众生世间（指有情物）、五阴世间（又称五蕴世间，指色心）。三世间各具千如是，就成为三千性相，也就是所谓“三千世界”。其实，这只是智顓所假设的范畴。但是，它可以包罗一切万物，殊为一体。一念心起，“即具三千”，一切眼之所见，耳之所闻，所有的事实显现，统名为事造三千。当然，这是一种假想的主观唯心的思维活动，正因为这样，智顓在《摩诃止观》中接着又说：

“亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后。”

其实，这是一种障眼法，到底是“一心”在前还是在后呢？“一切法”在前还是在后呢？他采取了模棱两可的态度，即既不在前也不在后，如此而已。

然而，智顓还是说出了他的底细的。他又说：

“今心亦如是，若从一心生一切法者，此则是纵；若一心时含一切法者，此即是横。纵亦不可，横亦不可，祇心是一切法，一切法是心。故非纵横，非一非异，玄绝深绝，非识所识，非言所言，所以称为不可思议境，意在于此。”

纵也好，横也好，归根结蒂，仍是“心是一切法”，“一切法是心”产生的。这就是他

们唯心主义的“心”和“法”的关系，除此之外，岂有他哉！但是，这一总结性的论述，却概括了智顗发展到隋代的全部佛学思想。

智顗一生留下了大量著作，有所谓“三大部”、“五小部”之称。“五小部”有所谓“修观的五小部”，即：《四念处》、《禅波罗蜜次第法门》、《观心论》、《六妙门》、《三观义》；有所谓“有关教义的五小部”，即《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明玄义》、《金光明文句》、《观经疏》。此外尚有《小止观》、《净名义疏》、《菩萨戒经义疏》、《仁王般若经疏》、《阿弥陀经义记》、《金刚经疏》、《四教义》、《观心食法》、《观心诵经法》等等。这些著述，大致可以断定，“五小部”，包括《小止观》等讲述在前，而“三大部”则在后；而且“三大部”开讲于隋文帝时代是由他的弟子灌顶整理而成，其成书时间，当更晚一些。明确这一点，对研究智顗佛学思想的发展过程，可能是有作用的。

智顗，应该说是—个适应时代潮流而动的宗教活动家。他由陈而隋的宗教活动，得到了陈、隋封建王朝的全力支持。他的政治地位，从一个高峰到达另一个高峰的历史，充分证明了这一点。

智顗，应该说是开创—派的佛教唯心主义哲学家。从“止观法门”发展到“三谛圆融”和“一念三千”，有它时代的特点，特别是隋文帝统一全国以后，有必要在佛教宣传和佛教理论方面有所创新，智顗开创的天台宗，它的一整套佛教唯心主义哲学体系，是完全适应隋王朝的政治需要的。

我们说智顗创立的佛教理论是唯心主义哲学，但它首先则是宗教。奥宁曾经指出：“对于工作—生而贫困—生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，对他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们整个剥削生活辩护，廉价地借给他们享受天国的幸福的门票。”^①统治阶级在取得政权以后，以宗教来麻痹人民，为自己的政治需要服务，这是必然的。智顗制定的一套五时八教的弘教方式，反映了宗教神秘主义的特征，并以此向人们推销廉价的“享受天国幸福的门票”。但是，随着佛教其他宗派的出现，智顗的烦琐的宗教哲学，陷入了“理论上的困境”，虽经唐代湛然的“中兴”天台宗，但此后却渐渐趋消亡了。

^① 《列宁全集》第十卷，第62页。

喇嘛教形成的特点问题

丁汉儒、温华、唐景福

本文从四个方面对佛教传入我国西藏后发展和形成喇嘛教的特点作了分析，论述了佛教与本教互相斗争融合并逐渐演化为喇嘛教的过程；密宗所以得到传播崇信的社会历史原因；活佛转世制度和政教合一制度的产生发展过程及其社会意义。对喇嘛教的名称、密教的传播、活佛转世和西藏原始信仰的关系、政教合一等问题也都作了一些新的探讨。

作者丁汉儒，1926年生，西北民族学院民族理论教研室主任、讲师；温华，1936年生，西北民族学院民族理论教研室讲师；唐景福，1938年生，西北民族学院藏语文讲师。

喇嘛教是中国佛教的一支。它以西藏地方为中心，传播于康藏高原和蒙古等广大地区，已有千余年的历史。对藏、蒙古等少数民族产生过重大的社会历史作用，迄今仍有一定影响。本文试图对喇嘛教形成的特点问题作初浅的探讨。

一

喇嘛教是西藏佛教的另一称谓。它的出现是佛教传入西藏后比较后期的事。以“喇嘛”名其教，在经教上似乎是有点根据的，也反映了西藏佛教的某些实际情况。佛教规定佛徒修道的根本是必须敬信依止具德的善知识，即严格地信从师教，从初发善心到成佛都必须依靠瞻奉师长才能获得。上师和佛是同等地位，与佛的教法合称佛、法、僧三宝。

在西藏佛教中，对喇嘛的敬信尤为注重。“喇嘛”，藏语意为“上人”、“上师”，原为藏人对佛教高僧和寺庙首领的尊称，后来对一般出家的僧人（藏语称为扎巴）也尊称为喇嘛。喇嘛在过去的西藏社会具有特殊的地位。藏谚说：“无喇嘛上人，如何得近佛？”可见喇嘛受人敬信之深！佛教传入我国西藏，形成具有自己特点的佛教后，又转而逐渐传播于蒙古、土、裕固、纳西等少数民族地区。

在佛教传入吐蕃以前，人们信仰的是万物有灵的本教。西藏本教的原始形态早已失传，最早的有关记载又“晦而不彰”。《新唐书·吐蕃传》说：“其俗，重鬼右巫，事狐猴为大神。”西藏宗教史籍的有关记载中亦约略提到，从聂赤赞普到囊日松赞三十一代均以本教治国。本教神道分为天神和魔神两大类，沟通人与鬼之障的巫人称为“本”。在当时阶级对立尚不十分显著的吐蕃社会生活中，这种原始的神灵崇拜的本教享有支配的权威，

“上祀天祚，下镇鬼怪，中兴人宅”，施行各种巫术。有烧施的修火神法，有用“色线、神言、牲血等而为占卜”的卜巫术，有“首为死者除煞，镇压凶（房、精通各种巫魂之术），据称“有三百六十种禳祓法，八万四千种观察法，四冥想法，……三百六十种送葬法、八十一种镇伏法”，还有“黑病书、华寿书、白医书、黑禳解法”等。^① 社会生活的一切，举凡“为生者除障，死者安葬，幼者驱鬼，上观天象，下降地魔”，“纳祥求福，禱神乞药”，“兴旺人财”，以至“指善恶路，决是非疑”，“护国奠基”^②，都仰赖于本教。这种多神崇拜的原始信仰是和人们的灾难主要来自自然压迫的社会条件相适应的。所以尽管佛教在毗邻西藏的印度已流传千余年，但一直未能进入西藏，其基本原因在此。

公元七世纪，吐蕃奴隶制政权建立，几乎在同一时候佛教开始分别从我国内地、尼泊尔和印度三路传入西藏。松赞干布（？—650）时，尼泊尔人尊公主和唐室文成公主先后（639年和641年）出嫁吐蕃，与此同时，松赞干布派出端美桑布赴迦湿弥罗学梵文归来，随着这两件重要的历史活动，佛象佛经开始传入西藏。佛教是反映阶级社会的宗教，吐蕃奴隶制政权的建立，为佛教的传入准备了条件。但是在意识形态领域里，传统是一种巨大的保守力量。佛教一开始传入西藏，很自然地就受到本教的抵制，佛、本之间的斗争历二百年而不息。由于社会经济政治的需要，终于出现本教衰退，佛本融合，佛教在西藏传播发展的历史局面。

从两位公主入藏，松赞干布为她们修建佛殿起，佛教逐渐传播，佛、本斗争也日趋激烈。以松赞干布的权威，他在这些修建佛殿时，也还有本教徒的干扰破坏。大昭寺的修建即是一例“昼日所筑，入夜悉为魔鬼摧毁，不见余痕”。^③ 所谓“魔鬼”，实是指的本教徒。为了缓和佛本之间的矛盾，在大昭寺建成时，不得不“于四角画卍字，以娱本教徒，画方格以娱平民”，用以照顾传统的信仰。^④ 在松赞干布死后的半个多世纪内，不见佛教有什么传播的历史记载，甚至文成公主带去的觉卧佛象也被抬出大昭寺封埋起来。727年唐僧慧超从印度回到安西，在其《往五天竺国传》中也说：“至于吐蕃，无寺无僧，国王百姓等总不识佛法”。看来，在此时期佛教并没有得到怎么传播，而本教似乎还有了发展，并“有本教之见可说”^⑤ 到赤德祖赞（齐末松赞704—754）时，金枝公主出嫁吐蕃，赞普曾派桑希等人到长安求法取经，“于扎玛的噶菊建寺”。赤松德赞（754—797）时，佛教又有进一步的发展。经过赤松德赞迎请印僧静命、莲花生和汉地僧人讲经说法，以及下令臣民归信佛教，禁止本教等一系列措施，本教受到重人打击。本教的许多法术除占卜推算、祈福禳祓等外，大多从此逐渐失传。赤松德赞的强制干预，加速了本教的衰落。为了使本教能长期存在下去，本教信徒们将佛经篡改为本经。篡改的本经称为“觉本”，即翻译的本教。如将“广品波若改为康勤，二万五千颂改为康穹，瑜伽师地改为本经，五部大陀罗尼改为白黑等龙经”。^⑥ 三无常、业果、慈悲菩提心三身、十地以及戒

① 善慧法日：《宗教源流与演变》，“略说本教源流”篇，刘立千译，上海三联书店。

② 王斯迈著《西藏王统记》。

③ 王斯迈著《西藏王统记》。

④ 同上。

⑤ 善慧法日：《宗教源流与演变》“本教之起源”。

⑥ 善慧法日：《宗教源流与演变》“本教之起源”。

律仪轨等佛教坦趣修持来充实本教，从而本教也改变了自己原来的面貌，以致后来形成喇嘛教的一个旁系。但是本徒们这种篡改佛经的活动，因遭到赞普的严禁，只得将本经埋藏起来，直到朗达玛毁佛之后，才发掘出来，复得流传。

佛教在斗争中也吸取了本教内容：他们宣称莲花生“收伏藏土诸恶毒天龙”，“调伏鬼魔”，^①这实际是佛教将本教的某些神祇和法术吸收过来，虚饰渲染，用以自重的说法。过去，拉嘎玛霞寺（即拉萨垂仲殿）和哲蚌寺所属的吹忠殿（护法殿）以及各地大寺庙中的“乃琼”殿，都是从本教转化为喇嘛教的护法神殿。寺内的作法者也有女喇嘛，有的可以娶妻生子，受到人们的信仰。有趣的是敦煌等地的古藏文写本文书卷中，发现有这样一册祈愿文：“嬷嬷敬献发髻一结，祈赐福寿吉祥，愿得安康解脱。”^②嬷嬷是吐蕃时期的本教女姓卜者的尊称，也是赞普的乳娘。嬷嬷成了佛教的祈愿人，这表明到公元九世纪佛教不但把本教的神祇、仪轨以及所谓“调伏”的方法，吸取改造成为自己的东西，而且把本教职业者也拉进佛徒行列中来了。

喇嘛教的形成，还和内地佛教有着密切关系。自唐代佛教传入西藏起，汉藏之间的宗教关系一直绵延不断。吐蕃向唐朝求经、学法、请僧，汉僧入藏传经讲法、译经，都是有史可寻的。如松赞干布时，有汉法师安寿天和和尚（一作大寿天和和尚）与端美桑布等共译佛经^③；赤德祖赞时自汉地翻译佛经，邀请和尚多人^④；赤松德赞时，有入藏汉人后裔桑希（即禅师之音译）到长安取经，唐朝给予大批青纸写金字的经籍^⑤；汉僧大兵和尚（摩诃衍等）在逻些传播禅宗，781年唐朝廷应吐蕃请求，派僧人良秀、文素赴藏讲法，两年一换^⑥，824年有吐蕃使者到灵武节度使求五台山寺庙图^⑦；等等。这些史实均说明汉藏之间宗教关系的渊源。特别值得一提的，是大乘和尚等传播禅宗和大乘显教经籍的翻译所留下的影响。禅宗是我国内地佛教宗派，有关宗教史曾评论禅宗顿悟成佛的禅定和西藏密教金刚乘的即生成佛“无有差异”。^⑧赤松德赞时，在修建的桑耶寺内设有那禅部（静虑州，专修禅定）与密宗部（真言州）同列，后来只是由于赤松德赞的干预，经过印僧莲花生与摩诃衍的辩论，禅宗才据传失败被禁，但其思想并未消失，且仍影响到后来的喇嘛教。

据《登嘎尔玛目录》，前宏刻翻译整理的经籍多属大乘显教，这也和受汉地佛教传播的影响是分不开的。唐、蕃之间的文化交流极其密切而广泛，佛教经籍的翻译传播是其中重要的一部分。汉译佛经在藏地广泛流布，藏译佛经也受此影响。弃求绍赞时“自汉地甘肃翻译金光明正法律分别品”^⑨。象这些见之于史籍的，我们已在上边提到了，又根据河西古藏文写本文书，其中经卷《大乘无量寿宗要经》是照当时在河西广泛传抄的汉

① 《敦煌译：《西藏工轮记》。

② 莫文焕：《河西吐蕃文书概述》文物1978年，12期。

③ 布敦：《西藏佛教源流》。

④ 《唐史》。

⑤ 同上。

⑥ 《册府元龟》卷990外臣部通好。

⑦ 同上卷999外臣部请求。

⑧ 普慧法王：《宗教源流品轮史》。

⑨ 五世达赖：《西藏工轮史》。

文卷子译制的。《无量寿经》一直是喇嘛们特别注重几乎每天必须诵读的经典。文书中的其它经卷如《十万般若经》、《大宝积经》、《大乘经纂要义》、《吉祥偈》等，多系从当时普遍流行于汉地和西域的这些经籍翻译过去也是很可能的。公元九世纪时精通汉藏文的著名译师管·法成，在河西就翻译过包括《大乘无量寿宗要经》等大量经籍。西藏著名佛经目录《登噶尔玛目录》中开列的般若、宝积等经籍，在河西古藏文写本文书中得到了证实。这不能不是汉地大乘佛教对西藏前宏期佛学的影响。后宏期，佛教在西藏的再度传播，和前宏期佛教始入西藏的情况一样，也几乎是在同时（十世纪下半期和十一世纪初）分从汉地和印度两路再度入藏。一路是由宝贤译师等在上部阿里地区自印度传入，多系密教，史称上路宏传。另一路是由喇钦贡巴饶赛从下部朵康地区（今青海西宁）重新点燃起佛教的余火，经鲁梅等传入卫藏，史称下路宏传，较上路宏传时间还略早一些。贡巴饶赛在青海河源地区还曾从汉僧受戒，其佛教传承为后来形成的宁玛派和格鲁派所承继。^①以后西藏佛法大兴，汇合两路宏传，产生了许多宗派。此时内地佛教却已日趋衰落。到了元代以后，藏汉之间宗教关系的发展出现了和以往相反的新情况，藏地僧人到内地传法讲经者，反到频繁起来。统治者多次邀请喇嘛教高僧到北京、南京等都城讲法传经，对蒙古族地区和汉族地区都产生过影响。在这已顺便提及一件有趣的事，不知在什么时候，汉族地区所崇拜的关云长神象，竟也被喇嘛教加以“调化”，“委为护法神了”^②。在桑耶寺和扎什仓布寺等地建有其神殿，被藏人敬信祀奉，但却上以“革塞结汲”藏语“格萨尔王”的尊号^③，将其“藏化”了。

从这几方面的关系来看，是否可以这样说，西藏佛教是在长期的历史过程中，把印度佛教、汉地佛教和本教兼容并包，互相融合，而形成具有自己特点的喇嘛教形式了。

二

注重密教，以密教为究竟，是喇嘛教各派的共同特点，故有西密之称，它与称为东密的日本密教是现今世界上仅存的两个密宗派别。

密宗在公元二世纪时经印度的龙树而得流传，六世纪时广为传播。八世纪初印度密教僧人善无畏等来到长安（716年），翻译经典，密教开始传播，得到唐玄宗至宪宗四代君主的信奉。其约经历百年，到九世纪中期以后就渐告衰绝了。在此百年期间，正是唐、蕃交往极为频繁的时期，是否有密教从内地传入西藏的情况，无记载可考。但西藏宗教史记载，正是这时期，密教从印度传入了西藏。公元760年左右^④，吐蕃赞普迎聘乌仗那（今克什米尔）密教僧人莲花生入藏传法，应是印度密教传播的开始。^⑤当时在桑耶寺设有真言州即密宗院。以后入藏印僧无垢友、法称等都传播过密法，但传播的情况如何，未知究竟。史载莲花生宏传密法，毕竟是多所附会，荒诞不经，连宗教家也认为

^①刘立千：《西藏史》。

^②考藏法日《宗教源流与概况》把这件事列为隋朝时上论赤的智者（古藏？）“大邦所调化，委为护法神”。

^③参见《卫藏通志》卷5。

^④刘立千：《西藏佛教史》。

^⑤同上。

“难于取决”^①。莲花生之说教传承既无可考，有关密教经籍亦未见流传下来^②。密教由于其本身的真言仪轨近似本教，可以取得人们的一定信仰而得传播，但遭到的阻力仍是不小的，赤松德赞的正妃才邦氏斥责密教的“所谓嘎巴拉，就是人头骨；所谓巴苏大，就是掏出来的人的内脏；所谓冈波，就是人胫骨做的号；所谓兴且央希，就是铺开来的一个人皮；所谓罗克多，就是在供物上洒的血（人血）；所谓曼陀罗，就是一团象虹一样的彩色；所谓金刚杵士，就是带有人骨做的花曼的人。”“这不是什么教法，而是从印度进入西藏的罪恶”。^③赤热巴巾佞佛，大力校订和翻译佛经，佛教有较大发展。但译经多为大乘显教经论，密籍还是不多的。这可能是因密教本属秘密修持，秘密传授，翻译自然受到限制。另一方面也由于当时藏王敕令不许随意翻译密经，因而译经不多。

密教的进一步传播和发展，特别是密教经籍的译传和研究，是在后宏期即十世纪中叶以后。阿里僧人宝贤（仁钦桑布）等赴印度学密法，迎请印度超行寺名僧阿底峡入藏讲经以后，印、藏僧人彼此往来频繁，所学所传密法甚多，且以瑜伽密和无上瑜伽密的各种教法为指归，从此密法大兴，密教经籍的翻译也渐臻完备，至元代汇集显密经籍例编大藏巨典。

喇嘛教所以特重密教，首先是与其传播的历史时代密切相关。公元六、七世纪大乘密教已传遍了北印度，从印度传入西藏的佛教一开始就是北印密教，以后，北印密教又继续不断地对西藏施加影响。十世纪北印度密教出现的时轮派，也传入了西藏。大乘佛教发展到密教，是走向衰落的象征：“迷信巫觋之风，日益增长”，它“与印度教相混合”^④，和原来的释迦教法相比，已有天壤之别了。传入西藏的正是这样的佛教，进而又与西藏固有的原始本教相混合，更是一个混杂物了。

任何一种宗教在一个民族中传播，主要不在于这个宗教本身能摄取人们的宗教心理，而是要以该民族的社会历史条件为根据。在西藏，由于严酷的自然压迫和长期的奴隶制和封建农奴制的社会压迫，经济、文化十分落后，人民生活极端贫困，他们几乎不能不把全部劳动用来进行物质生产才能维持生存。这种社会条件，导致人们偏重教仪修持和迷信巫觋等宗教活动实践，而不崇尚繁缛的教理研习，这是使可快速成佛的喇嘛教或密教得以传播和存在的基本原因。对于广大的各社会阶层群众，谁只要一心诵念六字明咒，供花敬佛，祭祀烧施，就可升登佛界。这种密教的民间形式，是一种廉价而又省力的精神鸦片。

密教是所谓法身佛（大口如来即毗卢遮那佛，为密教尊奉的最高神），对自己眷属所说的奥秘大法，都是用隐语、咒语秘密传授，隐语称“桑俄”，又称“真言宗”、“密咒”、“金刚乘”。其最大特点是以宗教活动的实践为主要内容，从彻底的信仰主义出发，通过念诵、供养、作法、护摩等种种仪式活动，达到所谓解脱成佛。任何宗教都要求绝对的信仰，密宗尤其。它宣扬：“真言”是如来的直接教导，只要坚信并且多念咒经，就可治病捉鬼，消一切罪，至无量福；也可以用来咒诅冤家和恶人，解仇泄恨，因而迎合世

① 普贤法王：《宗教流源与演变》。

② 布敦：《甘珠目录》中载《空增目录》，然其籍已佚。

③ 《贝玛嘎塘》第78，引自王森及王西以佛教的十篇材料。

④ 吕德：《印度佛教史略·引言》。

俗者的一般迷信心理，容易流传。作为密教徒修行者则只要按其规定的仪轨，经过上师（阿闍黎）灌顶传授，合乎修持方法，就可以即生成佛，不必累世修行，不要苦读大量经籍。它以一种神秘的信仰主义代替那些烦琐的显教教条，从而使佛国的极乐幻境离得人们更近一些。密教适合西藏社会的特点，其坐咒幻术仪式比较符合原有“重鬼有巫”的传统信仰心理，因而入藏后较易为人们所接受。特别是即身成佛的快速成佛法，对于阶级对立非常尖锐，等级十分森严，生产非常落后的社会，是具有相当诱惑力的。对于希望永远过着剥削享乐生活的奴隶主和农奴主阶级是十分需要的。对于遭受地狱般苦难生活的被压迫阶级来说，虽然由于密教神秘传授和他们自身经济生活条件等的限制，而难以修持，但他们却可以通过向密教法师寻求符咒巫术以祈福禳灾，实现摆脱现实苦难的愿望，那种用念诵真言、供灯烧施、布施功德等简捷途径而获成佛的方法，也是他们乐于接受的。因此，密教一直成为喇嘛教的主要内容，各宗派都很重视它。

密教还由于它崇拜多神偶像的特点，使它能和本教结合并适应西藏社会。这些神佛偶像多从婆罗门教转来，传入西藏后，又把某些本教神拉入其行列，其数量之多，形象的千奇百怪，简直不可名状。如观音这神，名类甚多，又从观音中分化出二十一个女神叫度母。还有所谓供观修的各种本尊佛，如大威德是牛头，金刚亥母是猪头，马头明王是马头。还有供观修的双身男女裸体合抱的所谓欢喜佛，如上乐金刚和金刚亥母就属这类。主佛之外，还有各种各样护法神。如表示残暴凶猛的“愤怒”神，表示慈悲善良的“智慧”神，以及色相庄严、遍体圆光的“爱神”等，是难以具体统计的。法身佛大尸如来被称为“诸法之法相”，“我即法界，我即毗卢遮那”，也即是造物主，这使理性的精神实体进而具体人格化了。在密教修的“曼陀罗”中央大殿，住的是这位最高的本尊佛。围绕着中央大殿的三重内外院，是其内眷及其它各种神象。如果说念真言还是以带有抽象的信仰主义的密语布教，那么，修坛城和修本尊佛则是进而以直观主义施教，因为有了模特儿，就形象化了。灌顶入教受法完全是袭用古印度国王太子在继承王位时所举行的仪式。曼陀罗上所构想的诸佛、诸菩萨聚集图，以及寺庙所列佛、菩萨、护法神、魔神等地位高低不同的神象，实际上是世俗的帝王将相谱在佛国的反映。把佛作为偶像加以祀奉，本是反原来佛教的，但对于皈依者来说，却比抽象的信条更为具体化、形象化和更有鼓舞性。这种树立并崇拜偶像，进而由对佛象的崇拜变为对活佛的崇拜，说明密教更适合于西藏人神相通的原始观念，是为统治者所需要的。

佛教原本是禁欲主义者，不论是小乘或大乘显教都有不杀、不淫、不淫、不妄语四根本戒。至于女性是受歧视的，即便出家也不能成佛。妇女不能随便进入寺庙，对女尼的戒律规定比男僧的多。但密宗却有些特别，它把女性作为修习密法不可缺少的条件和伴侣。宁玛、噶举、萨迦等派是这样，格鲁派也是这样。格鲁派严禁娶妻生子，不近女色，但在学习显宗之后，进入修密宗阶段，并不禁男女性生活。说什么密教徒受用女人，是为道助，非同俗人娶妻，叫做“双修”，说什么“男是智慧，女是方便”。所谓“方便”即方法，也就是“善巧”，意为巧取方法以达目的。密教修持中几乎离不开女色，在曼陀罗里有各种色相殊妙的“天女”作内眷，在诸菩萨中有“明妃”、“欢喜金刚”、“佛母”等本尊，受密教徒念诵、受持、修习、供养，此外还有专门讲述男女如何结合双修的密

教仪轨，甚至宣称搞女人是“摄护众生”。佛教发展到密宗，一反禁欲主义而成了纵欲享乐主义。这种所谓“双修”，既能满足现世欲望，又能将来成佛作祖，带着现世享乐进入来世享乐的佛国。物质的与精神的，出世的与入世的，它都占有，越来越世俗化了，这正符合剥削阶级的需要。

还应当指出的是，密宗的神秘的密咒教法，野蛮的祭神仪式，崇拜的狰狞神象，无疑是统治者用来恐吓镇压农奴，巩固农奴制度的一种善巧“方便”。

三

在喇嘛教中盛行活佛转世制，它是在西藏农奴制社会基础上，喇嘛教寺庙僧侣集团为解决其宗教首领的继承（法嗣）问题，取佛教灵魂不灭说而建立起来的一种特殊的宗教传承制度，是封建教阶制在西藏的特殊形式。

活佛，藏语称“阿拉合”，是对活佛的一般称谓；一称“朱古”，是专指依转世制度而取得活佛地位者。所谓活佛转世，按喇嘛教的说法，系指大喇嘛和活佛生时修佛已断除妄惑业困，证得菩提心体，生死之后，能不昧本性，不堕业而自在转生，复接其前生之职位。藏语称为“朱古”，蒙语称“呼毕勒罕”。在清代，被中央政府授予封号的大活佛称呼图克图（蒙语“佛陀”的音译）。

活佛转世制度始于喇嘛教的噶举派噶玛支系。转世制创立之前，喇嘛教各派的传承，有的是师徒衣钵相传，有的采取家族世袭。如萨迦派是昆氏贵族创立的教派，其宗教首领（法王）从教派创始人衮乔杰波起，在该贵族中以封建宗法世袭制传承，使宗教和政治、喇嘛上层和世俗贵族的统治利益统一了起来，既有利于教派之间的竞争，也能巩固封建统治。公元十二世纪后半期噶举派噶玛支系形成，该支系第二传承噶玛拔希（本名却吉喇嘛）深习密法，曾受元帝忽必烈和蒙哥的召见，并被赐金印和念边黑帽一顶，广传佛法于康、青、甘等地，使该派得到发展，为该派极有宗教地位的人物。1283年（元至元二十年），噶玛拔希死后，噶玛噶举派为了同当时深受元朝信任的萨迦派进行政治角逐，维护本派利益，便以噶玛拔希的传承者央贡多吉为噶玛拔希的转世，称为噶玛噶举派黑帽系第三世活佛，并追认其创始人都松钦巴和二传噶玛拔希为第一世，第二世，以后即世代转生不绝。转世制一经出现，其他各派继起仿效，如法泡制，成为大喇嘛和宗教首领传承的普遍通例。

十四、十五世纪之交，宗喀巴创立黄教。1419年宗喀巴弥留之际，以衣帽授其大弟子甲曹杰继承甘丹寺第二任赤巴（大法台）。这时格鲁派转世制尚未产生。哲蚌寺、色拉寺和扎什伦布寺等建立后，黄教势力发展很快。到十六世纪逐渐形成了庞大的寺庙集团，为噶玛政权所支持的噶玛噶举派所不容，受到压制，但当时格鲁派又无有继承宗喀巴威望的宗教领袖人物来维持局面。在此种背景下，1546年当哲蚌寺法台宗喀巴的再传弟子根敦嘉措死后，寺庙集团上层将从前藏堆龙地方找来年仅三岁的锁南嘉措作为根敦嘉措的转世灵童，充任黄教寺庙集团的继承首领，这才开始了黄教的活佛转世制。1580年锁南嘉措在青海传教，受到驻牧青海蒙古汗俺答汗的宠信，并被赠以“圣识一切瓦齐尔达赖喇嘛”

称号，是为达赖名号的由来，以后即以达赖活佛名号世世转生，为黄教的第一大活佛转世系统。从五世达赖以后，在黄教中又相继建立了班禅、哲布尊丹巴、章嘉呼图克图等大小众多的活佛转世系统。

喇嘛教采用活佛转世传承，开始仅限于在佛学上有高深造诣或对宗教发展有建树的大喇嘛才可以，也比较符合佛教所称的自在转生的本义，但由于喇嘛一经转生成活佛，就具有特殊的社会地位，所以一些并非佛法高深的僧人，也争相挤入转世活佛的行列，以取得僧侣贵族中的地位，所以活佛转世制愈来愈滥，活佛越来越多。

活佛转世制的产生，也和西藏的原始本教信仰有一定的历史渊源关系。本教神道崇拜日、月、星辰等天神，其最高者为父王天神。本教的万物有灵论和天神与人君合一论——天人相通，是古代西藏人世代不易的信仰。佛教吸收本教的内容，把天神、佛和现世君王统治者合而为一。佛教的转世轮回和化身说正好与本教的天人相通论相契合。这种结合，在823年（唐长庆三年）的《唐蕃会盟碑》（藏文）中就有所反映，已称赤热巴布赞普为转世君王了。以后喇嘛教史籍干脆把松赞干布说成观音菩萨的化身，赤德赞说成文殊菩萨的化身，把赤热巴布说成金刚手的化身等等。以后，越来越离谱，化身说又发展为转世活佛了。所以活佛转世制的产生并非偶然，它是西藏社会传统信仰的发展，是本教的结合物。

佛教“灵魂不灭”说发展为喇嘛教的活佛转世制，也是喇嘛教越来越世俗化的表现。事实上这个制度的产生和存在是世俗的封建社会经济政治斗争需要的结果，它本身就是封建农奴制度的组成部分。不管喇嘛教给活佛转世以何种宗教根据或赋予它以怎样怪诞的吉祥灵瑞，但它确是噶举派和萨迦派进行教派斗争的产物。从噶举派黑帽系和红帽系建立活佛转世系统后，便各依其第一世活佛所受封赐的职位和权力，代代相承，与元、明、清中央政权维持密切的关系，这两个派系的历辈转世活佛受封为“法王”、“国师”等称号者俱都不少，他们依靠中央朝廷的支持从而夺得了地方的权势。黄教在达赖二世至五世和噶玛噶举派的斗争中，活佛转世制对维护黄教内部团结，增强对外斗争的力量等方面，也是起了重要作用的。如三世达赖在内蒙古传法死后转生于俺答汗之孙苏密尔岱晋台吉，从而使黄教与蒙古统治阶层结成密切联系，获得了他们政治上的一定支持。当黄教寺庙集团和噶玛噶举派斗争激烈之际，1616年四世达赖云丹嘉措死去，噶玛政权藏巴汗即以不让达赖转生，破坏黄教活佛转世制手段来压抑打击黄教势力。经四世班禅罗桑却吉坚赞的调解，才使藏巴汗收可成命，五世达赖得以坐床，黄教首领得以后继有人，其势力也才得以巩固。从噶举、格鲁和其他教派的发展历史，都可以看到活佛转世的传承办法，对于进行教派之争，巩固发展寺庙僧侣集团的政治经济势力，都具有重要意义。它可以使僧侣领导层保持相对稳定，并能名正言顺地继承上世宗教首领的社会关系，使转世者及其僧侣上层集团以承袭和维护其既得的特权地位，扩大影响，增添属寺，壮大宗教势力，甚而凌驾世俗封建主之上，与之抗衡。

喇嘛教寺院一般都拥有独立的寺庙经济，活佛作为寺庙僧侣集团的首领，也是封建农奴制生产关系的体现者，较大的活佛还是地方的政教首领。正因为活佛具有宗教的、政治的双层尊荣地位，所以僧俗农奴主为争夺此一名位，或则贿赂申通作法降神者，

相指定转世灵童；或则不惜重金购买格西、堪布，以求转世。由此造成活佛转世的泛滥，转世制也就成为僧俗统治者之间争权夺利，进行权力再分配的一种手段了。

四

“每个不同的阶级都利用它自己认为适合的宗教”，^①喇嘛教在其发展的过程中，也是如此，它始终是得到统治阶级的支持并与政治相结合的，最后乃至形成“政教合一”的制度，这是我国西藏宗教史上的特殊现象。

前面我们已经说过，吐蕃原以本教治国，本教师有很高的社会地位，被认为是掌管部落的祸福兴衰和农牧业生产丰歉命运的，他们可以主持祭祀参与会盟和军政大事，佛教与本教斗争的结果，原来本教师们的社会地位，逐渐为佛教僧信们所代替：“国之政事，必以桑门参决”^②。赤松德赞和赤热巴巾时，已有僧人参政了，贝钦布云丹增曾执掌吐蕃军政大权，位在大论之上，称为本阿布，为唐蕃会盟吐蕃一方的主持者；其他一般出家僧人由于规定的每人获得七户平民供养和免赋免役的权利，也上升到特殊地位。这时佛教与政始的结合毕竟还是初步的。因为佛教的传播还是有限度的，尽管倡佛和译经的活动，使佛教文化包括文字、声闻、因明和宗教思想等得到人们的重视，逐渐成为吐蕃文化的一部分，但它还没有和吐蕃的典章制度结合起来。僧人参政和获得供养的特权，主要并非由于他们是佛教徒，而是因为他们出身于奴隶主贵族的缘故。所以九世纪中叶随着吐蕃奴隶制政权的灭亡，僧人参政和接受供养也就一起完结了。

后宏期，佛教与政治的结合又揭开新的一页。自吐蕃政权瓦解后，藏区社会开始向初期封建制过渡。吐蕃本部和其属部各自为政，分裂割据，西自拉达克、古格（阿里），东至桑耶、雅隆，地方势力最大者为阿里王、桑耶王，都各自雄据一方。各地方虽然是分散的，但政治上比较稳定。十一世纪中叶，封建经济有了发展，地方割据势力的统治已经巩固。新的封建主为了巩固他们建立起来的剥削制度，需要一套新的上层建筑为他们服务。他们各自派人到安多区和印度学法求师，特别是在阿里王意希沃和桑耶王意希坚赞的提倡下，朗达玛毁法后曾经一度中断数十年的佛教，再度在西藏传播并更为发展起来所以复兴的佛教从一开始就和地方封建势力紧密结合起来。如桑耶王意希坚赞自称“阿人”（藏语领主、君、王之意）又是桑耶寺寺主；阿里王意希沃本人又出家为僧，称为“拉（天）喇嘛”，喇嘛僧徒依附他们而获得供养，寺庙得到他们的资助而修建。由于各封建领主割据分散，依附于不同领主集团的喇嘛僧徒之间也出现了门户之见。本来进藏传法的僧徒有青、康、河西、于阗等地的，也有印度、克什米尔等国的，法派不一；藏僧学佛译经，收徒传法，也都各有门庭。这些不同的流派和门户，“设道布教，各化一方”，“各标一胜，各树一帜”^③，以归附者多，便形成自己的宗派。从十一世纪起陆续出现了二、三十种教派和教派支系，这些教派“绝少有如印度宗派，纯依见地而立宗名”^④，而是

① 《马氏通集》第 4 卷 253 页。

② 《新唐书·吐蕃传》。

③ 刘立千《印藏佛教史》。

④ 益世法口，《宗教源流与通史》“别观各宗之创立”。

根据某种政治需要，随地方名称、祖师名称或某一宗教学者之名而立为宗派名。教派的创始者大多是出身于旧贵族依附领主的僧人，或本人就是领主集团的代表人物。1073年因建萨迦寺而立的萨迦派，实际上是封建领主昆氏家族的教派，萨迦寺是其家庙；噶举派的蔡巴噶举支系，后来（十三世纪）也与领主噶尔家族结合为一了；帕竹噶举支系创立后，其法嗣后被当地朗氏封建家族子弟所继承，不久即转为朗氏家族所世袭了，帕竹万户长兼帕竹噶举派的宗教首领，称为“喇木”（喇嘛万户长），后来干脆规定，帕竹政权的继位者必须是出家僧人。总之，政教合一的雏形已经在这些割据地区和教派中出现，不过还没有形成全藏统一的组织。元朝封萨迦派首领八思巴为帝师，西藏政事“设官分职而领于帝师”、“师臣以下，亦必僧俗并用，军民通援”^①，结束了封建割据状态。萨迦派代表元朝中央政府实现了对西藏的政治统一，但宗教上萨迦派并未驾凌他派之上，各教派寺庙僧侣仍然各自依附其地方势力，自行其是；各地方万户长只是接受萨迦派的政治领导（也即元朝中央政府的领导），其所属宗教组织与萨迦派是并行而独立的，这就是说，喇嘛教与政治还未达到完全的统一的结合。

宗喀巴创立的黄教，经过约二百余年的发展，至1639年在和硕特蒙古固始汗的帮助支持下，取得了对全藏喇嘛教的领导权。1652年经清朝政府敕予五世达赖“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇嘛达赖喇嘛”封号，作为喇嘛教的最高宗教首领得到中央政府的正式确认。五世达赖采取一系列措施，如清世各教派寺庙、僧徒人数和居民户口，规定寺所经济制度，建立黄教寺庙组织机构和僧官任免以及喇嘛学经等宗教制度，为建立全藏的统一政教合一制度，使黄教寺庙统治集团取代全藏的政治统治权力，建树了巨大的“功绩”。但是在五世达赖之时，西藏的政、教二权至少在形式上仍是分立的，分归固始汗和达赖执掌。只是到后来，经过黄教寺庙集团首领桑结嘉措和固始汗子孙的争夺，以及清朝平定珠尔默特那木扎藏王的叛乱，政治权力才转移到宗教寺庙即达赖活佛转世系统手中。1751年清朝改革西藏政制，设置驻藏大臣，并授予七世达赖政治权力，建噶厦政府，规定各级机构僧俗并用，僧高于俗，归驻藏大臣和达赖统一领导。这样，由黄教寺庙僧侣统治集团和世俗贵族联合统治西藏的典型的政教合一制度，便从此完善地确立了，并一直延续到西藏和平解放。

喇嘛教与政治结合发展到高度的政教合一组织形成，是和西藏农奴制的产生发展相始终的。宗教是封建制度的保护伞，以政护教，用教固政，是封建统治者处理政教关系的基本原则。在全国范围内，历代封建统治者从来不允许宗教凌驾于世俗政权之上，只能政高于教。但在西藏局部地区则可以允许政教平分秋色，这是西藏特殊历史条件决定的。喇嘛教这种类似欧洲中世纪政教合一制度的现象，直到二十世纪五十年代末才告结束。

^① 元史·百官志卷。

吐蕃佛教述略

王 尧

本文作者根据《布顿佛教史》(1322)、《红史》(1346)、《贤者喜宴》(1564)、《五世达赖西藏王臣史》(1643)等藏文史籍和敦煌写经资料,对佛教传入我国西藏的历史与吐蕃时期的译经、度僧、建寺、佛教与本教的斗争以及西藏佛教建立过程中的顿渐之争作了比较全面的分析,提出了个人看法,认为西藏佛教建立于赤松德赞执政时期,亦即八世纪六十年代。

作者王尧,1928年生,中央民族学院副教授,中国社会科学院世界宗教研究所兼任副研究员,中国西藏佛教研究会秘书长。

一、佛教的传入问题

佛教究竟是在什么时候传入我国西藏的?这一问题一直是人们普遍关心的、有趣的问题,古代作家们根据传说提出是在公元五世纪中叶、拉脱脱日年赞在位时传入的。布顿·仁钦珠(1296—1364)在他的名著《善逝佛教史》(1322年成书)中说道:“拉脱脱日年赞在位之时,年达六十,居于雍布拉冈宫顶,自天空降下一宝篋,启视之,有《宝篋经》、《忏悔百拜经》及金塔一座在焉,乃名之为‘宁保桑瓦’——即‘秘要’,供奉之,此王获世寿一百二十岁。此为正法之起始也。”^①紧接着布顿之后,萨迦喇嘛索南坚参在他所著《西藏王统世系明鉴》(1388年成书)中说:“尺带脱赞之子名拉脱脱日年赞——即年赞,为普贤菩萨之化身,在位八十年,三坐于不建自成之雍布拉冈大宫顶时,正如往昔薄伽梵在竹林精舍所授记,佛教将于西藏弘传,以此因缘,自空中下降《宝篋经》、《六字大明咒》、《忏悔百拜经》,长约一肘之金塔、赞达宝刻嘛呢泥塔、木叉手印等。随同日光落于宫顶,空中并有声授记云:‘汝后五代,将有了达此义之王出世。’(原注:此谓松赞干布王)王于是等惊为希有,然,未能了达究竟何义,乃名之为‘宁保桑瓦’,置诸宝座而供奉之……正法之始,实自此王。”^②其他几部重要史籍:《红史》(1346成书)、《贤者喜宴》(1564成书)、《五世达赖西藏王臣史》(1642成书)以及《土观·宗派源流品卷史》(1801成书)基本上都采取大致相同的说法。

《清史》(1476—1478年成书)的作者管译师熏奴贝(1392—1481)感觉到自天空

^① 《布顿佛教史》拉萨本刻本第一章, 123—124页。

^② 《西藏王统世系明鉴》(以下简称《明鉴》), 德格本刻本第26页, 全书104页, 全十八册, 马永霖为戊辰年, 汉译本题名《西藏王统记》, 王新俊译, 商务印书馆, 1949年出版, 1955年重印。

降下经典的说法有点玄乎，于是作了颇为合乎人情的解释。他说：那几部经典是梵文写的，当时没有人认得，所以只好秘密保存起来供奉，因而名之为“宁保桑-瓦”，意思是“秘密而重要”的东西。以后奈巴班智达进一步说，那时把经文从印度带到西藏的是一位印度班智达，名叫“洛桑铅”。所有这些传说都承认当时并没有人懂得佛教和佛教经典。那时候占据思想意识方面统治地位的是一种原始的、自然崇拜的宗教——本教。《西藏王统世系明鉴》的作者总结性地指出：“西藏王统自聂墀赞普至拉脱脱日年赞以上，凡二十七代五百余年之间，诸王皆与佛法无关”^①。布顿更明确说道：“此二十七王之世，皆以本教护持国政。”

本教是西藏地方西部象雄地区的原始宗教，教主名叫贤若米保，是倭毛垅仁地方人。他对本教教义的系统化做过很多工作，因此本教徒也把他加以神化^②。事实上，由于原始的藏民处于社会发展的低级阶段，对高原上种种粗犷、刚悍的自然现象无法理解；风雨雷电的发生、日月星辰的运转，地震、山洪、崖崩、林火、野兽袭击、瘟疫侵袭等等都使人们惊愕、恐惧、畏怖，为了乞求平安，避凶趋吉，对自然现象加以崇拜，不敢有丝毫触犯。于是这些自然物被赋予了人格（神格）。我们从奥地利学者奈贝斯基的专著《西藏的鬼怪与神灵》一书所列出的名单，也可以看出由原始的自然崇拜，逐步转化成本教的过程。那时，可以肯定地说是谈不上什么佛教的。

史学家们又喜欢把松赞干布赞普（？—650）奉为传入佛教的藏王。在上面引述的六种藏文史部名著中都有这样的传说记载，共同的根据有以下几点：

（1）认为松赞干布是观世音菩萨化身，专门为了解救藏人苦难而化现人间的，当然是传播佛教的积极支持者。

（2）他的两位妃子：唐朝文成公主和尼泊尔尺尊公主都是虔诚的佛教徒，都曾把佛陀释迦牟尼的像迎到西藏，并说至今供奉在大昭寺、小昭寺内的佛象就是她们的遗物。

（3）松赞干布根据佛教精神制定了十善正法，做为人民行为规范的准则。

（4）他和他的妃子建造了大昭、小昭和其他佛寺。

（5）他派遣了通米桑布扎到印度学习梵文，回藏后创造了藏文，藏运用新创造出来的藏文翻译了几部佛教经典。^③

这几条理由缺乏旁证。（观音化现之类的神话是永远得不到证明的）^④他的两位妃子

^① 《明鉴》页298。

^② 《明鉴》第25—26页，有一段关于本教的叙述，兹节译如下：“布涅杰赞普之时，已有定字本教，大月名赞若米保，生于大舍之倭毛垅仁，将大界八部等本教一切法译自象雄而弘传之。本教之法分九派：四乘四派，果乘五派，果乘五派者以入咒字为无上乘，即能得乐趣天界之身，四乘四派者不外料祥求福，符神乞药，降雷言禁，兴旺人财，息灾灭病，护国奠基，指善去疑，为生者除障，为死者安葬，为妖者驱鬼，上感天象，下降地魔等诸般之事也。”

^③ 在译经典的名称说法不同，《明鉴》则是“通米大臣于班智达和狮子处学习一切声闻显通五大梵处，（翻译）《金集顶经》，《宝篋经》，《观自在经》”三十一部。又据世译《十万颂伏若波罗密多经》、《右藏佛教史》说还翻译了“《宝篋经》、《忏悔经》和《宝云经》等。”

^④ 大昭、小昭两寺当初仅仅是供奉佛象的神殿，没有僧人，没有经典，更没有常规的宗教活动。至今找不到当时翻译的经典，也令人怀疑当初是否真有以译经的行动。公元721年，唐明的新罗籍僧人慧超由印度返回安西，他沿途对民情风俗有所了解，在新著《往五天竺国传》一书中说：“至于吐蕃，无寺无僧，总无佛法”，可以证明在松赞身后一段时期还谈不上佛寺和僧侣，也更谈不上佛教了。

崇奉佛教可能是事实，带去一部分佛象和法物也是自然的事。松赞干布本人承先人的余绪，锐意经营，兼并四邻小邦，建立了奴隶制的军事部落联盟，在军事、政治、经济、法律、生产等各方面有所建树，同时却在文化、思想意识形态方面搞一点新政不是不可能的。《新旧唐·吐蕃传》赞扬他“为人慷慨才雄。”《旧唐书·吐蕃传》说他“崑冠副位，性裁武、多英略、其邻国羊同及济羌并宾服之。”惟独没有提到他在佛教方面的贡献。《敦煌本吐蕃历史文书》赞普传记第八节，赤松德赞（742—797）传中说：“复得无上正觉佛陀之教法，奉行之，自首邑直至边鄙四境并建寺宇伽兰，树立教法，一切众入于慈悲、念处、生死之间得以解脱，基业永固，寿元无疆。”¹¹看来，这是人们能够接受的说法。我们大致可以说，在拉脱脱日年赞时，由于偶然的因素，有人把梵文佛经带到西藏，无人认得，被秘密收藏起来，未发生过任何影响。松赞干布时期佛教通过两位妃子分别从唐朝和尼泊尔带到西藏，但本教仍是当时思想和文化上的统治力量，佛教并未发生多大作用，其基本情况是没有佛寺，没有僧人，也没有按照佛教规矩建立起来的宗教活动。后经好几代人的时间¹²，外来佛教徒在西藏也没有打开局面。真正开始佛教活动并且产生了影响，那是赤松德赞赞普的时期。因为，只有到了这一时期才在西藏高原上修建了真正的佛教寺院，有了藏族青年出家剃度为僧，建立了僧团，开始系统地翻译了佛教经典。

二、佛教的建立

赤松德赞崇信佛法，推行佛教，史家们往往说成是神的意志，是一种超人的力量的安排。五世达赖《西藏王臣史》中说，赤松德赞是文殊菩萨的化现，宏扬佛法是宿世的因缘。其实，当他755年即位之时，年仅十三岁，国政概由本教信仰者、老贵族掌权，其中最著名的是“玛尚春巴杰”。由他们制定了禁止佛教的禁律，大力推行由象雄传来的系统化的本教，把社会上的不安、自然界的灾异都一股脑儿推在佛教身上。佛教的情况是很不妙的，巴桑希等四人从唐朝返回拉萨时，带回一些汉文佛经和他们在长安动手翻译的译稿，同时还请了几位汉僧回来，老主已死，幼主无权，本教盛行，贵族当政，佛教处于被禁的状态，只好把带来的佛经理藏在秦浦地方上的岩洞里，把汉僧送回，赤松德赞也迫于权臣压力，不敢公开阅读佛经，更不敢公开讨论兴佛，只能跟几位崇佛的臣下，秘密议定，相机行事。直到他年达二十岁（761）时才决心奉佛。这在《贤者喜宴》所载当时颁布的奉佛诏书中得到证明¹³。赤松德赞用阴谋的手段翦除了奉行本教的权臣玛

11 《敦煌本吐蕃历史文书》系自敦煌石室的藏文手卷，原卷为公元九世纪间写本，1907年被伯希和劫运海外，收藏法国巴黎图书馆。巴高、杜波、长玛斯等人译为法、英文，1940年在法国出版。中文译本汉译本，1979年11月，青海西宁刊印。又：1980年北京民族出版社出版。

12 唐僖宗皇帝（705—710在位）于公元710年遣金城公主嫁吐蕃赞普赤德祖赞（714—735），传说赤德祖赞曾为可汗佛教僧人安排法室活佛。在这些外来的僧人帮助下，于伽内伽氏、夏沃的学者翻译出《百业经》；《金光明最胜王经》；但是汉译本并未流传。还传说这位赞普曾派迦巴·桑秀等人到长安取佛经，因又不敢使指称，终于未写出什么象样的名章。见《巴传》（14世纪出世，托名九世纪的伪书，可能有正本），值得注意的是这些宫廷性的佛教活动都有汉族僧人参加，其中大天寿和尚、梅果等人名字见于记载。

13 《贤者喜宴》14卷，162页，杜尚·列博洛赞译之卷（1950）亦录有此诏。

尚春巴杰和达若降恭。^①这是由于赤松德赞的父亲王被权臣毒毙，赤松德赞本人也几乎遭到不测，历史的教训使他警惕，因而采取果断的行动，公开站在佛教一边。^②他的几项具体措施是：

- (1) 派巴·赛囊（以后出家改名益西旺布）到长安取佛经、请汉僧。
- (2) 颁布奉佛的诏令。
- (3) 将先前被本教徒破坏的佛像迎回大昭寺。
- (4) 组织青年人赴印度或汉地学习，准备开展佛经翻译工作。
- (5) 派人（据说还是巴·赛囊）到印度迎请当时最著名的佛教学者寂护（汉译为静命）来藏传佛。
- (6) 准备兴建桑耶寺，作为根本道场。

在这些条件具备以后，又准备选拔藏族青年出家和开办译场。

我们从藏文文献看到一些矛盾的、混乱的记载：比方说：一方面派专人去迎请寂护来藏弘佛，另一方面又担心他会给西藏带来什么不幸，寂护被秘密地引见于秦诃，在龙粗宫宣讲佛教的基本道德和基础理论，诸如：十善、十八界和十二因缘等。对于当时思想界来说，佛教的基本理论象新鲜空气一样，引起人们的注意，通过逐步渗透，为人们所吸收。“菩提”、“涅槃”的观念破除了人们对自然神的依赖，它的辩证逻辑动摇了长期在人们思想上起作用的灵气主义。特别是其关于顶前的宇宙和现实世界统一，辩证秩序和宏观世界统一，人的感情、命运跟信仰的统一给西藏上层人士带来强有力的刺激。这一股新风固然有人欢迎，也有人反对，反对者把本教作为思想武器，但又拿不出什么有力的武器，就采取传统的阴谋手段，故我们从这时留下的碑文如《桑耶寺兴佛证盟碑》中可以闻到当时斗争的血腥气。^③

所以，我们可以说：佛教的建立是在赤松德赞时期，但不是他一开始就拥护佛教，更不是什么文殊菩萨化现能解释了的。而是当他亲政以后，即公元761年，才采取了行动，主要还是因为本教徒代表了大贵族的利益，影响着吐蕃政权，左右着王室，在骨节眼儿上，常常支持贵族来压制王室。赤松德赞为了摆脱这种局面，寻求支持，寻求新的精神力量，才转向佛教，支持、推行和提倡佛教，佛教始得以建立。

三、兴建桑耶寺

传说中的松赞干布时修建的十二神殿、大昭、小昭，赤德祖赞时修建的五座神殿，

① 《明鉴》85页，载有赤松德赞与信佛大臣议，生理巧尚春巴杰，流放达若降恭于北方草原，扫除了障碍，始能奉佛。

② 见赤松德赞在位时颁布的“恩旨·大吐蕃佛教功德”，今译作如下：“赤松德赞当世，恩旨降帝恩威，建续卓著。时，未反东司与国民露色正任天和，忽生感泣之心，由是，又工在灵宿奢欲很良久，王子赤松德赞取册亦刻他处，告瑞降首政尊大也。”见笔者所编印的《吐蕃金石录》第85页。

③ 《桑耶寺兴佛证盟碑》：译如下：“这些及凡玛之诸神殿建立（宜之所依处，不行俗堂之正法，此事，无论何时均不离不弃，所供器具，均不得减少，不得匮乏。今今后，每一代子孙均当按贤哲父子所作之盟誓发愿。其盟誓书译不得弃置不顾，不得变更！祈请一切诸天、神祇、非人来做见证。赞普父子与小邦下子，诸论工匠，与盟中誓。此盟誓盟书之详细文字与木，存之于别室。”这一碑刻中不得更改，一旦出言，不得这个，不得那个，都从侧面反映佛教徒战战兢兢的心理。

都不能算作佛教的伽兰，因为这些传说中的神殿并不是真正的宗教活动场所，其中若干神殿是否真正建立过，还令人怀疑。

赤松德赞既然要支持并推行佛教，要拿它作为思想武器跟本教作斗争，不得不按照正规的要求兴建佛寺，这就是桑耶寺。可以毫不犹豫地称之为西藏第一座佛寺。以这座佛寺作据点，进行正规的、合乎戒律要求的佛教仪式活动，同时也是一种示范性的样板。这座寺庙修得非常阔气，《王统世系明鉴》的记载可能是过于理想化，从P·86至P·90里，对这座寺院规模宏大、豪华的描述，真是极尽夸张之能事。我们曾经亲临其地（今属山南、扎囊、桑耶区），该寺几经火焚，几度重修，但看不出书中所描绘的规模。当然也许是历史的遗迹难以唤醒人们的想象。

据《贤者喜宴》、《王统世系明鉴》、《布顿佛教史》等书都一致认为是卯午破土动工，下一个卯年落成，为时十二载。这个卯年究竟应是哪一年？我们根据赤松德赞登位后的活动推算：午年（742）生，丑年（761）亲政、行佛教，卯年（763）动工兴建桑耶寺，下一个卯年（775）桑耶寺落成。也有的书说落成在未年（779）。

桑耶之名，有的书，如《喇办》（西藏档案局藏手抄本）说是汉语“三羊”的译音，取“三羊开泰”之意。有趣的是这本书还解释为“三栏”，与众不同。它说原来是三羊，后人不解其意，妄改为“三样”，于是衍生出桑耶大寺的大殿“下层为藏样、中层为汉样，顶层为印度式样”的“三样寺”之说。

把寺庙修在这里有特殊的需要，据《敦煌本吐蕃历史文书》所记，赞普牙帐就在扎玛，王室每年举行的会盟经常在扎玛进行。如《吐蕃历史文书》大事纪年之58，

“及至羊年，（中宗景龙元年，丁未，707）……冬，赞普驻于扎玛，牙帐迁徙。祖母及孙，二人均驻于米岗园，冬季会盟由大论乞力徐于温江哥召集之。”
大事纪年之103：“及至猪年（玄宗天宝六年，丁亥，747）……冬，赞普驻于扎玛。冬季大会，由大论穷桑、末，东则布、论葬布支、尚、没陵赞等人于噶之寨卓召集之。”

这个扎玛，就是桑耶所在地扎玛真桑。由此看来，王室考虑到宗教活动必须牢牢掌握在自己手中，便于了解情况，参加活动。我们从桑耶寺的兴佛证盟碑和大铜钟的铭文中看到这方面的记载^①，这座寺院的规模还可以从承德普宁寺的建筑中得到启发。^②

四、“七觉士”僧团的出现

桑耶寺建成，开光庆典整整搞了一年，扩大了宣传的影响，度人出家、建立僧团也

① 碑文已如上述。兹将铜钟铭文译如下：“下九甲赞赞母了二人，为供奉十方三宝之故，铸造此钟，以此福德之力，祈愿天降奇善赤松德赞父子眷属，具六十种妙善，证无上之菩提。”见《吐蕃金石录》页167。

② 承德市避暑山莊是清朝康熙、乾隆经营的建筑群，山庄东北角的普宁寺乃仿自桑耶寺，实际上是用佛教徒想象中的所谓世界结构做建筑的基本概念的，中心土殿是一座三层大殿，代表所谓须弥山，四方有四个殿，代表所谓四大洲，四方四隅的配殿又各有两个小殿，共八座，代表所谓八小洲，土殿两旁又建两个小殿，代表日、月，韦陀代表铁围山，佛刹对宗的长城也有仿采取这种形式，所以也有说这座寺后的建筑是仿照密宗的曼陀罗而建造的。见《文海》1975年，124。

势在必行。《贤者喜宴》说：“桑耶寺落成后，七人出家。以超岩寺说一切有部比丘十二人为导师，于羊年（779）二月初八日，在礼玛宫以菩提萨埵（即寂护）为堪布，举行仪式。其时，师承各尊均见于桑耶寺壁画之上。”^①该书还指出从第一批学习梵文的青年学生中先选择了巴·赤色出家为比丘，赐名拜扬。王对之十分喜爱，顶礼莫足，称为藏中大宝，梵文名“若特那”，实为藏族出家的第一人，接着又选择了六名聪俊少年，剃度出家，称为“七觉士”，也有人解释为“七个试出家的人”。这七个人的名单几本书不完全一样，《西藏王统世系明鉴》的记载是：

- (1) 巴·桑希之子若特那（即巴·拜扬）
- (2) 索·阿努之子释迦札巴
- (3) 巴郭·若那之子贝茹奈那（即《王后遗教》中的“遍照”）
- (4) 恩兰·杰瓦乔扬
- (5) 玛·仁钦乔
- (6) 昆·路易旺布（原注：另有史书云此人不在七觉士之中）
- (7) 嘎·来朱。^②

这七个人僧团的出现象撒下的种子一样，迅速滋蔓。就在同一年，羊年（779），在桑耶寺内以长妃甲茂赞（比人的名字见于桑耶寺钟铭）与赞普姨母甲玛为首的一百名贵族妇女出家为尼。这时，因为寂护被马踢伤而病故，选言山巴·拜扬担任堪布，主持这批人出家。后又有发展，一时竟达三百余人。^③

还有不少汉地僧人来到吐蕃，如《太平寰宇记》卷185，载“德宗建中四年（783）夏四月，吐蕃将上僧尼等至白沙州，凡八万人。”又：《册府元龟》外臣部980，载：“初，吐蕃遣使求沙门之善讲者，不至（指建中二年，781年）遣僧良瑒、文素二人行，岁一更之。”内地汉僧在吐蕃把内地佛教，特别是禅宗传播到藏土佛教中去，产生了不少的影响，以至引起一场辩论。因为在藏传法的寂扩来自印度，是释迦牟尼故乡来的，奉行瑜伽行中观宗，内地汉僧所传为顿悟成佛的禅宗。这里只表明“七觉士”出家是西藏僧团的最初尝试，是继桑耶寺修建后另一个重要步骤。

五、佛经的翻译，三大目录的形成

松赞干布时期翻译《宝箧经》、《打悔百拜经》，赤德祖赞时期翻译《百业经》、《金光明最胜王经》，可能是一种传说，也可能是对翻译事业早期的回顾，真正的翻译事业的开始应该是在桑耶寺建成之后。那时，派往印度学习梵文和派往内地学习汉文的学生已经回藏，造就了一批通晓两种、三种语言的青年学者。据几种史书记载，赤德祖赞从印度迎

① 《贤者喜宴》一书108页。

《布顿佛教史》把七觉士分为三长、三幼，一生中，他们的名字是：巴·文殊室利，藏·德文扎，劫用知·华油嘎，瓦·那葛达陀罗，巴郭·贝茹奈那，贝·阿桑若那·乔和朗·噶且，还有书记载把这七个人名字上都加了一个“才”（Szang）字。

② 藏族第一批僧团从根本上说一切有部僧人出家是当时印度佛教流行的规矩，说一切有部是当时在印度势力最大的大乘佛教流派，当时，印度大乘佛教徒，无论显密，受比丘戒，多半是从说一切有部僧人受戒。

请了同名全印的学者班智达无垢友入藏，贝茹杂那和罽宾人阿难陀、只玛·则芒、昆·古马若、玛·仁钦乔、昆·路易旺布、噶瓦·拜则、属庐·路易坚参、尚那党·益内岱等人为译师^①，互相配合，在桑耶寺的印度翻译殿开译译场，广译经论。所译出的经籍分别存放在秦浦、庞塘和登迦三个宫殿之中，而且就这三个宫殿所藏翻译的经籍，分别编出三个目录，都以宫殿命名：《秦浦目录》、《庞塘目录》和《登迦目录》。布顿大师在编纂大藏经日珠、月珠目录时，还亲眼见到过这三种目录，说明并非虚构^②。可惜，前两种已经佚失。至今，只能见到《登迦目录》一种，收入丹珠尔目录部中，所收经论约六七百种，其分类为二十七门，译如下：

(1) 大乘经类(般若部)，(2)大乘经类(方广部)，(3)大乘经类(宝积部)，(4)大乘经类(杂部，又分为四种)，(5)大经类，(6)大乘经译白汉土者，(7)小乘经类，(8)论，(9)密咒续，(10)五大陀罗尼经，(11)广略陀罗尼杂经，(12)名号一百单八种，(13)各种礼赞，(14)各种誓愿，(15)吉祥法门，(16)毗奈耶类，(17)大乘经疏释，(18)大乘经疏译白汉土者，(19)中论(20)禅定语录，(21)唯识论，(22)大乘论部杂录，(23)小乘经论，(24)思索之宗，(25)赤松德赞赞普所造论著，(26)校对未完之文本，(27)翻译未完之文本。其中第 6、18 两类标明系译白汉土的经论，共计二十一种(经部二十三种、论部八种)。除了属庐·路易坚参、噶瓦·拜则是著名的汉文典籍译师之外，据《贤者喜宴》所载，尚有勃阑伽·米恭、拉垅路恭、俄贡·卫恭和凉保·则则等。其实，在稍后一段时期还有管·法成长期定居在敦煌一带，翻译了不少经论，贡献不小。至今人们常用的《贤愚因缘经》就是管·法成译白汉文者。^③

《登迦目录》标明成书于“龙之年”，据芳村修基氏考订，应为公元 824 年。^④

就在大量翻译经论的同时，由于工作需要，为了避免重复，避免译名上的混乱，着手进行编制了一种梵藏佛教术语辞典，称之为《翻译名义大集》，是由印度人、泥婆罗人的译师与藏族译师合作的成果，全书共分二百八十三个门类，收词语共 9,565 条，实在是非常了不起的著作。日本京都帝大柳亮三郎教授，把此书补充成梵藏汉和四体对译的铅印本，1850 年在东京出版，成为一部很好的工具书。

另，当时还产生过两卷本《词语集》也是因翻译工作积累的词汇集。

敦煌文献 P·2046 号，P·3301 号两个卷子是汉藏对照的辞汇集，是《瑜伽师地论·声闻地》汉藏对译与《翻译名义大集》属于同一类型的文献，说明当时吐蕃译经大师们的工作值得何等细腻入微！翻译事业的进展与佛教宣传上的优势成正比的，它使得本教徒们十分恐惧，掀起了一个把佛教经典篡改为本教经典的运动。从赤松德赞到热巴巾短短七、八十年中间，藏族的文化有了很大提高，思想界比较活跃，眼界打开了，头脑灵活了，佛经故事的幻想与浮夸，把人世间的苦难比譬言传，大大激发诗人和画家的灵感。这一时期诗歌和壁画的创作都是空前繁荣的。

① 习惯上称之为“老译”，三百年，三千年五大译师。

② 《布顿佛教史》。

③ 昌多吉达文：《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》载《文海》1980 年第七期，日本山田诚氏有一人善国大德二次法师译白汉成的研究》一文载《东方学报》38 卷（1967），39 号（1968）。

④ 芳村修基：The Denkama, An Oldest Catalogue of The Tibetan Buddhist Canon 1956 年刊印。

由于翻译事业的发展，新的语词大量出现，新的概念不断被吸收到藏语中来。难免出现各翻译工作者之间用词的歧异，甚至引进语法上的新的表现手法，诸如此类，语言上一方面是活跃了，繁荣了，另一方面也出现了混乱。于是，就由王室和翻译人师们商讨决定，发起一个叫做“厘订语语”的运动，废除一些已经失去意义的东西（包括语音上和词汇上的），规定新的正字法规范原则。这是公元826—827年之间进行的一件大事，从那以后，藏文的结构和文字组合法得到基本稳定，一直至今，变动不大。因之，规范化的工作是成功的。^①

六、佛教与本教的斗争

本教是在原始的、自然崇拜的基础上发展起来的宗教，是一种自然宗教，正如马克思、恩格斯所说从社会意识的发展史来讲，自然宗教是一种对物式的意识，是人类对自然界的异己力量完全处于屈服状态下产生的一种意识形态，“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）”（《马克思选集》第一卷，35页）。

进入阶级社会，它就成为奴隶主阶级手中非常有效的工具，本教的无知们几乎都成了神，本教的巫师成了神的代言人，而且照例由几家老贵族担任，他们就控制了神权，赞普王室也得听从神的代言人的摆布，这样矛盾也就日益尖锐。为了夺回神权这一思想武器，赞普王室向佛教开了门，尽管它是外来的宗教，是一种“异端”，但是它的新的套理论跟本教那种自然崇拜的灵气主义不同，具有更大的吸引力。王室于是在宫廷内部允许佛教徒讲经、说法，做一些宗教宣传活动。本教徒当然抱着警惕的眼光注视着这一切，每当自然灾害发生时，就对“佛教”发起猛烈的进攻，进行严厉的指责。比方说：由于雷霆、洪水和瘟疫引起了人们的恐慌时，本教徒立即说：“雷劈红山，水翻废墟，瘟疫流行都是佛教教义在吐蕃激怒了山神、水神和瘟神所带来的灾难”。赞普也挡不住这种批评，只好让佛教徒撤退、耷旗息鼓。象这样的往复几次之后，佛教徒吸取了教训，口鸟莫国请来的莲花生大师发起佛教西藏化的运动，大量引进本教的崇拜，作为佛教的护法神，吸收本教的仪式使佛教通俗化、地方化，这样很快就产生了良好的效果。因之我们见到西藏佛教中既有印度正统佛教的道理，也有印度教的某些成分，又有西藏原始崇拜的因素，就是这个原因，人们习惯地称之为喇嘛教。实际上是西藏化了的佛教。

本教徒目睹这种新的变化，他们在惊愕、犹豫一阵之后，也吸取了教训，改变了策略。于是本教的法师们动手篡改佛教经典，有的换几个名子就贴上本教经典的标签，甚至宣布本教也有自己的大藏经——甘珠尔和丹珠尔。这种钻进肚皮里的技术使佛教徒感到十分为难，不得不由赞普出面宣布“禁止本教徒篡改佛教经典，违者处死！”命令十分

① 请参看《赞普奇案》14卷132页下，载有该会文内容，今译如次：“……将吐普斯语经文，改正厘订，宜世到明，古者难辨之词语，尽行舍去，以合于地区、时代及民俗习惯者为准，为减少字母组合，乃将 ma - nya - da - dag 及后加单字 sa 三者合行文用……”

严厉，效果并不十分明显，本教徒在新的系统化的教义统领之下，聚集力量，等待时机，并且利用老贵族的传统力量与佛教进行殊死的斗争。人们熟知的朗达玛灭佛运动（842—848）是有其深刻的历史背景和社会背景的。可以说吐蕃佛教与本教的斗争使它们逐渐靠拢，彼此吸收，尽管九世纪中叶最后一次流血的、残酷的冲突使佛教处于劣势，转入了地下，但是本教也没能形成独占的局面，政治上的胜利不一定带来思想上的成功。最后，本教却几乎成为佛教的一个流派而保存下来。

七、佛教内部的斗争——顿渐之争

在吐蕃时期，在赤松德赞赞普支持下佛教对本教的斗争取得初步胜利，刚刚站稳了脚跟以后，佛教内部派别的斗争又成为主要矛盾。这就是著名的“顿渐之争”。

藏文几部重要史籍都提到这一事件，争论的一方是汉族僧人摩诃衍及其追随者，另一方是印度僧人莲花戒和他的门徒。按照藏文的说法是：双方齐集在赤松德赞座前，分坐左右，赞普居中，展开辩论，各抒自己论点，进行交锋。结果是代表顿门派的汉僧摩诃衍宣布失败，这一派的观点、教法被禁止，汉僧被遣回内地，其追随者有的愤而自杀，有的宣布改宗。代表渐门派的莲花戒获胜，他的教派被宣布为正宗，得以传布。但莲花戒本人却被敌对者刺杀。

敦煌石室写卷的 P·4646号卷子，是一个非常有趣的汉文写本，题名《顿悟大乘正理决》，这个汉文卷子共三十二页，六十四面，汉文直书，首尾俱全，是一个流落在吐蕃的汉人官员摩诃衍大师的委托写成的。文字流畅，字迹娟秀，前面有一段序文，题“顿悟大乘正理决叙前河西观察判官朝散大夫殿中侍御史王锡撰。”王锡，就是这位不知名的作家。法国汉学研究者戴密微教授（1894—1976）1952年在巴黎出版了关于这个卷子的详细考证，书名《拉萨的会议》（也有人译作拉萨僧诤记），他在写作过程中曾得到我国已故王重民教授的帮助。藏书问世以来，快三十年了，至今仍是研究吐蕃思想史、汉藏关系史、禅宗入藏史等方面的一部重要著作。近几年来这方面的研究又有了发展。^①日本上山大峻教授1964年的文章《大乘二十二问本》指出了同一内容的另一写本。^②尤其重要的是，这个写本还有相应的藏文写卷，《拉鲁目录》的藏文823号就是其中之一。日本的今枝由郎先生把P·4646号汉文写本与藏文823号写本对照比较，发现其内容同出一源。^③可以说823号藏文卷十二组问答，除最后一组以外，全部与汉文P·4646号卷子一致，引起人们巨大的兴趣。现在我们介绍《大乘二十二问本》的主要内容。

《二十二问》序：

夫至教幽深，下凡不测，微言该远，上智犹迷。况具旷识量荒唐、学习肤浅，博闻

① 其中最主要的几种是：

张西禄：《有关中国禅宗的两卷敦煌文书》，载《日本佛教教授佛教史论文集》1987年，京都。

上山大峻：《敦煌和敦煌的佛教学研究》，载《东方学报》1964年，35卷。

今枝由郎：“有关吐蕃僧诤会的新敦煌文书”，载于《法国亚洲学家》1976年。

② 见上山大峻条目。

③ 见上今枝由郎的文章，汉译文作张升同志译出，行刊。

既悟于经论，精解又送于理事。卧病既久，所苦弥深；气力转微，莫能登涉。伏枕边外，驰恋圣猷，深（辰）问忽临，心神惊骇，将欲辞避，恐负力（功）课。疾苦之中，恭答其深之义，敢中狂简，窃效微诚，然其问端，至极幽隐；或有往年曾学，或有昔闻不闻。所解者，以知而释之；未晓者，以通理而畅之。所供不契圣情，乖于本旨，特乞哀恕，远察衷勤。

此序为P·2287号，卷末缮写人注明丙申，即816年；又一件为S·2674号，卷末写明丁卯年（847?）三月九日写毕，比丘法灯。二十二问本文：

第一问云：菩萨离世俗之地，不向声闻缘觉之行，欲令一切众生除烦恼苦，作何法者？

第二问云：又不退入行菩萨，内所思意，外身显现法中，内修第一行法，何是外行？第一行法是何？

第三问云：修身口意，从初至终行，行如何？

第四问云：今又处五浊恶世，自既无缚，彼亦无解，义如何者？

第五问云：佛有余无余涅槃，此二涅槃为复实有，为复假说？

第六问云：佛有三身，其法身者周遍法界，化身各各在一一切佛，而应身有一有异？

第七问云：佛有一切智，因行是修修行六波罗密，但本性清净，湛然不动，是一切智，比二种如何？

第八问云：众生若行诸菩萨行，发菩提心，如何发行？

第九问云：十地菩萨，几地有相？几地无相？有相无相，何者是行？

第十问云：菩萨具修诸解脱门，行法如何？

第十一问云：菩萨法身与佛法身，同不同者？

第十二问云：菩萨涅槃及与轮回，并不分别，义如何者？

第十三问云：菩萨所知，不善涅槃，不染世间，依何法者？

第十四问云：又大乘法，智慧方便，二种双行，众生欲行，如何起行？菩萨自在则可能行。众生不然，何能行者？

第十五问云：声闻、缘觉、菩萨三乘，于六尘境各如何见？

第十六问云：缘觉、声闻、菩萨三乘，初发心相行法如何？

第十七问云：又此三乘，皆入涅槃，声闻缘觉菩萨涅槃，各如何者？

第十八问云：大乘经中，有说三乘是方便说；或说究竟，或说三乘皆得成佛，或说三乘不得成佛，义如何者？

第十九问云：经说声闻所得涅槃与佛无异，俊智三身一切并灭，犹如灯焰，灭却无余，此是定说，是不定说？

第二十问云：大乘经说，一切诸法皆无自性，无生无灭，本来涅槃，既示，如何更须修道？一切自然得涅槃故。

第二十一问云：其含藏识与大智慧虽有清浊，是一是异，义如何者？

第二十二问云：佛在世时，众僧共行一法，乃佛灭后，分为四部不同，于四部中何是一法？

以上《二十二问》集中起来其中心问题是有关菩萨的修行，即菩萨如何把动和静结合起来，折衷调合起来的问题。动与静本来是汉地思想领域中最古老的二难推理，到了禅宗里又分别称之为‘顿’和‘渐’，藏译为‘Cig-car-ha’和‘Rim-zyis-pa’。顿与渐之争，开始是对待如何理解通达真理的途径的不同派别，逐渐产生变化，成为两个对立的思想集团。用我们的话说，是否可以说是急进主义与渐进主义的矛盾，由于对仪式、修善目标的理解不同，形成了最终的尖锐对立：急进主义的认为从直觉出发，包罗一切，信仰就是一切，无需经过各种仪式、手段、修习，可以急速地达到目标。渐进主义的认为必须多方面，长时期地进行实践、修身养性、反省和实践的积累，才能逐步接近以至最后达到目标。

摩诃衍是敦煌地方汉族和尚，年轻时在长安修业。根据禅宗史家宗密（780—841）的记载，摩诃衍是神会（670—762）的弟子。摩诃衍在吐蕃王延传布禅门取得一定的成功，据藏密做氏考证可能是787年后不久抵达拉萨，从中年到成年之间举行辩论会。他的弟子当中已有：赞普妃没庐氏、赞普姨母那囊氏等三十多位贵妇人以及部落王子、教宗领袖、青年子弟共五千多人了。从辩论结果上看禅宗顿门派是失败了，退出了吐蕃舞台，但是禅门的思想方法继续在影响着吐蕃以至后来的佛教。

《世界宗教研究》征稿简则

一、本刊是研究世界各国宗教的理論、历史、现状、经典、人物、宗派以及科学无神论和马克思主义宗教学原理问题的学术刊物，每年出版四期。

二、本刊主要读者对象为国内外哲学、宗教学、民族学、历史学、文学、考古学等方面的工作者和高等院校文科教师和学生。

三、为了更好地反映国内外宗教学研究成果和开展学术交流，本刊在四项基本原则指导下，坚持百家争鸣方针、本着文责自负的原则，欢迎有一定学术水平和言之成理的论文。所有本刊发表的文章都是作者研究成果，不代表编辑部意见。

四、来稿注意事项：（1）来稿请用语体文，每篇论文一般不得超过一万字；（2）要论点明确，资料翔实，字迹清楚；（3）注释请用脚注，参考文献请附在正文之后；（4）请附论文内容摘要和作者简介；（5）尊重作者意见，可用笔名；（6）请勿一稿双投。

五、来稿一经发表，酌致稿酬。不拟刊登的稿件，妥为退还。

六、来稿请寄：北京建国门内5号《世界宗教研究》编辑部。

论 黄 老 之 学

钟肇鹏

本文对黄老之学的产生、发展和演变的情况作了较为系统的考察。文章认为马王堆出土的《老子》乙本卷前的四篇古佚书是黄老之学的代表作。文章就《黄老帛书》的时代、作者和产生的地方做了考辨，对《黄老帛书》的哲学思想与政治思想做了剖析，对黄老之学的兴衰和流变做了历史的考察，并涉及原始道教的兴起问题。是一篇比较系统的研究黄老的专题论文。

作者钟肇鹏，1925年生，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

一、黄老之称及黄老之学的起源

黄老指的就是黄帝和老子。要研究黄老，首先就得考查黄帝的由来和历史上关于黄帝的各种传说。

（一）古史中关于黄帝的传说

黄帝本是古代传说中“人神杂糅”的一个著名人物。就文献上的记载见于《逸周书》、《国语》、《左传》^①等书。

（1）《逸周书·尝麦》说：

“昔天之初，诞作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以临四方。……蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗，赤帝大慑，乃说黄帝执蚩尤，杀之于中冀”。

（2）《国语·鲁语上》说：

“黄帝能成合百物，以明民共财。……故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹”。

（3）《国语·平语四》说：

^①《竹书纪年》从黄帝轩辕氏元年记起，皆有年数，据杨筠《左传后序》说：“《纪年篇》起自夏、殷、周，皆三代之书，无涉周制也”。《晋书·束皙传》说：“其《纪年》十三篇，记夏以来至周幽王无火或所灭”。《隋书·经籍志》也说：“《纪年》皆用夏正，建寅之月为岁首，起自夏、殷、周三代正书，无涉周制”。可见唐以前人所见《纪年》是始于夏的，其中虽有涉及黄帝处，也如《左传》《国语》中谈到黄帝一样。今本《竹书纪年》从黄帝元年起乃系宋以后人补撰，不足据。崔述《竹书纪年遗疏》世以前《九水山房文存》卷下《三皇五帝》均曰：晋时，朱希祖等为刘涓子说，谓《竹书纪年》有和松筠写本及束皙重定本，其说正确。

“凡黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓。……昔少典娶于有蟪氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”

上面第一则是说的太古时候，追溯到“天之初”，出现了两个首领，实际上是指两个民族的领袖，一个是赤帝，一个是蚩尤，因为蚩尤要赶走赤帝，两个氏族战于涿鹿。蚩尤占领了许多地方，赤帝很恐惧，乃求救于他的氏族联盟黄帝。黄帝俘虏了蚩尤，在冀州中部把他杀了。这个故事带有神话的性质，但也反映出远古传说中氏族部落斗争的影子。

第二则是展禽的话，第三则是司马季子的话。这两则都是春秋时代的人讲的。展禽讲的是国家制定“祀典”的原则，说明黄帝是古代有大功的人，所以才祭祀他。司马季子讲的也是原始氏族社会的情况，少典和有蟪是两个通婚的氏族。黄帝和炎帝大概是由少典和有蟪分出的两个氏族。黄帝之子二十五宗是说黄帝氏族以后又化分为二十五个了族。“其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、葺、任、苟、传、姁、僂、依是也”（《晋语四》）十四人为十二姓，因为其中有两对是同姓的缘故，十二姓实际上是由二十五个氏族组成的十二个胞族。关于原始社会的情况，周朝的人已经很不清楚。所以才有类似神话的种种奇奇怪怪的传说。但是我们用历史唯物论加以剖析还能从这些传说材料里看出古代社会的痕迹。

《左传》上讲到黄帝的有两处。一处是晋国的卜偃占卜“遇黄帝战于阪泉之兆”，（左传僖公二十五年）一处是邾子论官说：“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。”（《左传》昭公十七年）阪泉之战即黄帝与蚩尤的战争。蚩尤又称阪泉氏^①。阪泉又在涿鹿附近^②。所以阪泉之战与涿鹿之战很可能是同一传说的分化。邾子讲的黄帝以云纪，太昊以龙纪，少昊以鸟纪，这都是原始社会氏族图腾崇拜的遗迹。

在金文中战国初年的《陈侯因咨敦》也讲到“高祖黄帝”。《陈侯因咨敦》是齐威王时的铜器，可见齐威王因齐已经认为黄帝是自己的远祖（“高祖”），这表明古代传说里“人神杂糅”的黄帝，已经扬弃了神话的成分，逐渐信史化。于是神话演变为人话，传说演化为古史了。

（二）诸子中托为黄帝的传说

战国中、后期以来，黄帝成了风行一时的人物。百家言黄帝有神话，有传说，有寓言，有故事。其内容庞博繁富，五采缤纷，诸子托古集中于黄帝。黄帝不仅是古代的圣帝明王，而且是古代的大发明家、大科学家^③、大军事家^④、大思想家^⑤。黄帝成为华

① 《路德所征》卷四《蚩尤传》云：“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。”

② 《水经·漯水注》引《魏土地记》云：“涿鹿城，城东一里有阪泉，泉上有黄帝祠。”又云：“阪泉泉流东北入漯水。”《史记·五帝本纪》张守节《正义》引《太康地理志》云：“涿鹿城东一里有阪泉，上有黄帝祠。”又引《括地志》云：“阪泉，今名武音泉，……出五里至涿鹿”。

③ 《易系词上》“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”。《世本》“黄帝造火食、烹饪”（《礼记目录正义》引）又说：“黄帝定历和日月，常仪日月，以区别四气，令分建律吕，大槌作干子，求首前算数，合成律比六术著调历”。（《史记·历书》案隐引）“艺演作书”。（《周礼·外史》正义引）医书中有《黄帝内、外经》，其余黄帝世下的发明创造还很多，不一一列举。黄帝成为古代最大的发明家、科学家。

④ 黄帝征蚩尤是最有名的故事。《汉书·艺文志》兵阴阳中有“《黄帝》十六篇”。

⑤ 托为黄帝的著作很多，详（三）托为黄帝的书种。

夏民族的鼻祖，中国古代第一伟大人物：不仅在历史上有很大影响，甚至在今天还有一定的影响。

《淮南子·修务篇》说：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托于神农、黄帝而后能入说。”战国是诸子并起、百家争鸣的时代，由于黄帝是古代传说中的一位著名人物，而且又无信史可以稽考，所以百家托古也最容易附会。因之诸子百家也就可以根据各派的观点来塑造黄帝的形象。

诸子中最早称述黄帝的是春秋末年的大军事家孙武。《孙子·行军篇》讲到在山区、江河、盐碱地、平原地等各种不同的地形的行军部署原则时，说到黄帝能掌握这些原则，部署得很好，这就是“黄帝之所以胜四帝”的原因。山东临沂出土的汉简《孙子》佚文里有《黄帝伐赤帝》一篇讲到黄帝南伐赤帝，东伐青帝，北伐黑帝，西伐白帝。正是对“黄帝胜四帝”的解释。它说黄帝“已胜四帝，大有天下”。“天下四而归之”。显然孙子是把黄帝描绘成一个征服四方，统一天下的代表人物。

诸子中称说黄帝最多的是道家和阴阳家。道家的《庄子》里讲到黄帝的有十余处，都是寓言性的。举几个例子看。

“昔者黄帝始以仁义撝人之心。……黄帝立为天子十九年，令行天下。闻广成子在于空桐之上，故往见之。曰：‘我闻开辟了达于至道，敢问至道之精？吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人，吾又欲官阴阳，以遂群生。’广成子曰：‘而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。……而撝人之心，蕪翦者又奚足以语至道？黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之，广成子南首而卧，黄帝顺下风，膝行而进，再拜稽首而问曰：‘愿吾子达于至道，敢问治身，奈何而可以长久？’广成子赧然而起，曰：‘善哉问乎！来，吾语汝至道。至道之精，窈窕冥冥；至道之极，昏昏默默，无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生，目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。慎汝内，闭汝外，多知为败。……慎守汝身，物将自壮。我守其一，以处其和。故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰’。”（《庄子·在宥》）

这一节说明“道之精以治身，其余绪以为国家，其土直以治天下”。（《庄子·让王》）所以黄帝务于以仁义治天下，则被斥为浅撝之人，“奚足以语至道”。“至道之精”在于“治身”。只有无视、无听，无知才能修身长生。这与《大宗师》篇说：“无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在钟锤之间耳”，都是道家糠粃仁义，绝圣弃知的思想。

“古之真人，知者不得说，美人不得谄，盗人不得动，伏戏、黄帝不得友”。（《庄子·田子方》）

伏戏、黄帝同“真人”做朋友的资格都不够，这说明“真人”远远高于伏戏、黄帝。

“知谓无为谓曰：予欲有问乎若，何志何虑则知道，何处何服则安道，何从何道则得道？三问而无为谓不答也。非不答，不知答也，知不得问，返于白水之南、登狐阙之丘而睹狂屈焉。知以之言也，问乎狂屈。狂屈曰：唉！予知之，将语若、中欲言，而忘其

所言。知不得问。返于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：‘无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。’知问黄帝曰：‘我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？’黄帝曰：‘彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也，夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教’”（《庄子·知北游》）

这说明“知者不言，言者不知”，“圣人行不言之教”的道理。上面几则寓言都反映出黄帝并不是道家认为最高的人物。道家理想中最高的人物——“真人”是高于黄帝的。

阴阳家起于战国中叶，最著名的代表人物邹衍，与孟轲同时。邹衍讲“五德终始之运”就是把金、木、水、火、土五德同历史上的帝王相配合。他认为帝王的代兴，王朝的更替，历史的变动就是按上→木→金→火→水的次序运转循环的。黄帝时土气胜，色尚黄。禹时木气胜，色尚青。汤时金气胜，色尚白。文王时火气胜，色尚赤^①。这就叫“五德终始之运”。司马迁说：邹衍“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其纪祥瑞制，推而远之，至天地未生，……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。”（《史记·孟子荀卿列传》）他把黄帝作为中国历史的开端，并作为他五德终始论的出发点。往上推到天地剖判未生以前，往下推到夏、商、周三代，来论证他的循环历史观。

法家本是厚今薄古的，但是在百家争鸣激烈的论战中，法家有时也托于黄帝来阐述自己的观点。

申不害说：“黄德之治天下，置法而不变，使民安永其法也。”（《艺文类聚》卷五四《太平御览》卷六三八引）

商鞅说：“黄帝作为君臣上下之仪，父子兄弟之礼，夫妇妃匹之合，内行刀锯，外正甲兵，故时变也”（《商君书·画策》）

韩非说：“黄帝有言曰：上下一日百战。下畏其私，用试其上；上操度量，以割其下。”（《韩非子·扬权》）

法家塑造的黄帝形象都是“法君”。“法君”一词见于《伊尹·论九主》^②，“法君明分，”其特点是“执符以听”，“法则分明”。中、商、韩非讲的黄帝正是这样的君主。

杂家起于战国末年，“兼儒墨，合名法”。所以杂家的著作里所讲的黄帝形象也兼有各家的特点：

《吕氏春秋》里所讲的黄帝，有的是传说中的故事，如《本味篇》说：“黄帝立四面。”《适俗篇》言黄帝退嫫母之类。但是象《园道》篇引“黄帝曰帝无常处也，有处者乃无处也”，讲无为而无不为的道理，《必己》篇言“神农黄帝之所法”一段，全抄《庄子·山木篇》的文字，说明“真人”不为物累，“浮游乎万物之祖，物物而不物于物”，说这是神农，黄帝所效法的。这些显然是道家的黄帝。《荡兵篇》说“兵所自来者久矣，黄帝故用水火矣，共工氏固次作难矣，五帝固相与争矣，递兴废，胜者用事。”这里的黄帝则近

① 见《吕氏春秋·圆道篇》。

② 与上非说篇上同书《老子》甲本末地抄录的《伊尹·九主》说：“伊尹自陈陈范，以明法者，法臣。法君者，法天地之刚者。……法则分明。……主铁火，包法地，辅生法日时，民法万物，比得法则。……法开执符以听……法有明分，法也分定”。案《汉书·艺文志》道家有“《伊尹》五十一篇”比《伊尹·九主》即其佚文，刘向《别录》亦云：“九十者有法尹”。（《史记·礼书》集解引）于本此。

于法家兵家的思想。《申时》篇“黄帝曰：四时之不正也，正五谷而已矣。”这又是农家的黄帝。

儒家“祖述尧舜，宪章文武。”孔丘、孟轲是不言神农、黄帝的。战国中、后期黄帝成为一个风云人物，黄帝言行故事盛传一时。战国末年的荀况才讲到五帝。他说：“五帝之外无传人，非无贤人也，久故也；五帝之中无传政，非无善政也，久故也”。（《荀子·非相》）晚出的《易系词》才有“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作”。“黄帝、尧，舜垂衣裳而天下治”的话。在《大戴礼》的《五帝德》及《帝系》里才对黄帝、颛顼、帝善、帝尧，帝舜做有系统的叙述。而《五帝德》《帝系》的五帝说又出自《国语》。《鲁语上》说：

“黄帝能成命百物，以明民共财；颛顼能修之；帝善能序三辰以固民；尧能单均刑法以仪民；舜勸民稼而野死”。

这里的黄帝、颛顼、帝善、尧、舜正是《五帝德》《帝系》里的五帝说体系^①，显然《大戴礼》是据《鲁语》来的。儒家的后学，托之于孔丘、宰我的问对。但《五帝德》一开始就有“请问黄帝者人邪？抑非人邪？何以至于三百年乎？”从这问题里反映出还保存着黄帝神话故事的痕迹。但“黄帝三百年”的神话故事经过解释变成“生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。”（《五帝德》）这就完全失去了神话传说的性质，我们把这种后人对神话的解释加工称为“人化”的过程。司马迁就根据这种“人化”的材料写成《五帝本纪》，于是神话变成了人话，而传说变成了信史。

司马迁写《五帝本纪》根据的是《五帝德》《帝系》等儒家的材料，这表现了他“折衷于孔子”的性格。但是司马迁生于前汉，接触到古代历史传说方面的资料还很多；所以他屡次声明道：“百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之。孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传，……予观《春秋》《国语》，其发明《五帝德》《帝系姓》京矣，……书缺有间矣，其轶乃时时见于他说。”（《五帝本纪赞》）又说：“余读谍记，黄帝以兴皆有年数，稽其《历谱谍》《终始五德之传》古文咸不同，乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！”（《史记·三代世表序》）司马迁的这儿则声明很重要，他表明（一）黄帝的形象和传说，百家言人人殊，古文也都互相抵牾、乖异。“其文不雅驯”，怪诞不经，故曰“难言之。”（二）《五帝德》《帝系姓》儒者或不传，说明这虽托为孔子，实系代表儒家中的一派之说（三）司马迁认为《春秋》《国语》是发明《五帝德》《帝系姓》的。这实际上是把因果关系弄颠倒了，不是《春秋》《国语》发明《五帝德》《帝系姓》而是《五帝德》《帝系姓》因袭了《春秋》《国语》。（四）司马迁作《五帝本纪》所根据的材料就是《大戴礼》的《五帝德》《帝系》（儒者所传）及《终始五德之传》（邹衍所传）这体现出司马迁“考信于

① 关于五帝系统，古有五说（一）《大戴礼·五帝德》以黄帝、颛顼、帝尧、帝舜为五帝，司马迁本之作《五帝本纪》，应福、逸词、宋均皆同，见《史记·五帝本纪》正义。（二）以太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼为五帝，此《礼记·月令》、《吕氏·十二纪》、淮南、人文篇等上之。《汉书·艺文志》亦同此说。（三）郑玄注《中庸·拔史图》：“以轩辕、少昊、高阳、高辛、尧唐，有虞八代为五帝”。（《考索序疏》引）郑玄认为综合五帝所早的名称，号五帝实有六人。（四）依礼安国《尚书序》章句始《帝王世纪》等则以少昊、颛顼、高辛、禹、虞为五帝。见《史记·五帝本纪》正义。（五）《易系词下传》“庖羲氏没，神农氏作，神农氏没，伏羲、尧、舜氏作”，以伏羲、神农、黄帝、尧、舜为五帝。宋代熊安《皇极经世一》云此说。

六艺”和“折衷于孔子”的思想特点。

(三) 托为黄帝的书籍和黄老之学的兴起

上面讲了“百家言黄帝”的一个大概轮廓。战国时，诸子百家不仅根据各派的需要来塑造黄帝的形象，并且著为专书，托之黄帝。战国秦汉以来，托为黄帝的书是不少的。仅就《汉书·艺文志》所载诸子略中道家有黄帝书四种共七十八篇。阴阳家、小说家各有黄帝书一种。兵书略只兵阴阳中有“《黄帝》十六篇图三卷”。数术略托为黄帝的书有五种九十四卷又三十三篇。方技略托为黄帝的书有九种共一百六十六卷。详下表。

《汉书·艺文志》中托为黄帝书目

类别	书名	篇卷数	班固自注
道家	《黄帝四经》	四篇	起六国时与老子相似 六国时贤者所作
	《黄帝铭》	六篇	
	《黄帝君臣》	十篇	
	《杂黄帝》	五十八篇	
阴阳家	《黄帝泰素》	二十篇	六国时韩诸公子所作
小说家	《黄帝说》	四十篇	迂诞依托
兵阴阳	《黄帝》	十六篇图三卷	
天文	《黄帝杂子气》	三十三篇	
历谱	《黄帝五家历》	三十三卷	
五行	《黄帝阴阳》	二十五卷	
	《黄帝诸子论阴阳》	二十五卷	
杂占	《黄帝长柳占梦》	十一卷	
医经	《黄帝内经》	十八卷	
	《外经》	三十七卷	
经方	《泰始黄帝扁鹊俞拊方》	二十三卷	
	《神农黄帝食禁》	七卷	
房中	《黄帝三五养阳方》	二十卷	
神仙	《黄帝杂子步引》	十二卷	
	《黄帝岐伯按摩》	十卷	
	《黄帝杂子芝菌》	十八卷	
	《黄帝杂子十九家方》	二十一卷	

这些书籍，除医经里的《黄帝内经》现在还存在外，其余的都已亡佚，它们的内容已无法稽考。所谓“黄老之学”或“老学”来讲是比较清楚的。“黄学”由于“书缺有间”，就无法讲清楚。因之对黄老之学的究竟也很难说清楚。

在先秦著作中没有“黄老”这个名称，黄老并称是汉代人的说法。司马迁说：“申子之学，本于黄老，而主刑名”；韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”（《史记·老庄申韩列传》）又说：“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人；皆学黄老道德之术”（《史记·孟子荀卿列传》）曹参的老师胶西盖公“善治黄老言”（《史记·曹相国世家》）黄老究竟指什么呢？黄就是黄帝，老就是老子。《史记·乐毅传》说：“乐成公善修黄帝老子之言”。《陈丞相世家》说陈平时“治黄帝老子之书”，《外戚世家》说窦太后“好黄帝老子之言”。王充说得很清楚：“黄者，黄帝也；老者，老子也。”（《论衡·自然篇》）

在先秦诸子中，除了上节所举儒、道、法、阴阳家、杂家所讲的黄帝外，就看不出有什么专门的黄老之学。司马迁说申不害、韩非皆本于黄老，今天从申韩的书里也难予证实，《申子》只有少量佚文，困难讲起。《韩非子》有《解老》《喻老》也只能说明韩非的学术思想同道家的《老子》有关系，但与黄学是什么关系也看不出来，郭老在《十批判书》里对《论下黄老学派的批判》中分析了道家三派宋钘、尹文，慎到、田骈，环渊、老聃。这些人的著作，除《老子》外基本上不存在了。从他们的逸说中也看不出有什么黄学的痕迹。宋钘书《汉书·艺文志》列于小说家，班固注：“孙卿道宋子，其言黄老意”。《尹文》《汉志》列于名家。田骈有《田子》二十五篇；环渊即涓渊，有《涓子》十三篇；《汉志》并在道家；慎到有《慎子》四十二篇，《汉志》列于法家；现在从尹文、慎到、田骈的逸说中都看不出什么黄帝学说的迹象。《吕氏春秋·执一篇》说田骈言道德称“五帝”、“神农”，也正如申不害、韩非谈到黄帝、五帝一样，司马迁说慎到、田骈、接子、环渊“皆学黄老道德之术”，也都是假托黄帝之辞，所以真正的黄老学者，只有司马迁在《史记·乐毅传》中讲到的那些人。《乐毅传赞》说：

“乐巨公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹卞国师”。

这一段是记载黄老之学的起源和传授最有系统，也是最可靠的材料。这河上丈人是黄老之学的祖师爷，所以司马迁说他的学问“不知其所出”。一个学派的产生总是有它的历史背景和阶级根源，有个发展过程。黄老之学的特点是：一、战国中期以后黄帝的传说颇为盛行，百家言黄帝，各不相同，正因为这样，给“黄学”的形成创造了条件，他们可以综合百家之言，制造自己的思想体系。二、以道法为主，兼采名家、阴阳家、儒家、墨家的某些成分。这种兼容并包，综合各家的学派，只能在战国末年，与杂家形成的时代相同。三、黄老之学是新兴地主阶级的思想。就阶级根源说，法家是代表新兴地主阶级的上层人物。黄老学派的产生，大概都在民间的白衣地主阶层。上面所说的河上丈人，安期生、乐臣公、盖公等都是著名的“隐士”。所以黄老学派是代表新兴地主的下层。秦末农民起义后，汉高祖刘邦建立汉王朝，刘邦本泗上亭长、肖何、曹参、樊哙、周勃、陈平等著名将相，也都起自民间。汉初总结了秦朝速亡的经验教训，采纳了

“挾利，褊传，达刑，为乱，首，为怨媒。此五者，祸皆反自及也。……（抹）天（下）之利，受天下之忘，抹一国之利者，受一国之祸。约而倍之，谓之褊传。伐当罪，见利而反（叛），谓之达刑。上杀父母，下走子弟，谓之乱首。外约不信，谓之怨媒经。”（《法·心论》）

“道者神明之原也”（《经法·名理》）

案帛书第四篇《道原》发栏此理

“岐（鼓）行喙息，崩蛩奥兑”（《经法·论》）

“天地已定，劫（蛟）、彘（蛟）毕争”（《十六经·姓争》）

（《十六经·行首》）

“安徐正静，柔节先定”。

（《十六经·顺道》）

“刑于女节，所生乃柔。……好德不争。……守弱节而坚之，背雌节之穷而囚之”。

（同上）

“刑于雌节，危于死亡”（《十六经·行首》）

案《十六经》有《雌雄节》篇，此所谓“柔节”

“女节”即雌节也。

四篇帛书在用语和文字上彼此前后相应，特别像“天极”、“达刑”、“褊传”、“阳窃”、“阴窃”、“土微”、“雄节”、“雌节”等这样词语的一致，不是偶然的组合，恰恰是一部作品的证明。

唐兰说：“在思想体系方面，四篇是一贯的。第一篇《经法》，主要讲的是法；第二篇《十六经》，主要讲的是兵；第三篇《称》，主要讲的是朴素的辩证法；第四篇《道原》，讲的是道，即事物的客观规律。四篇体裁各别，但互为联系，成为一个整体。”所以说：“这四篇是一本书^①”。唐兰还认为这四篇古佚书就是《汉书·艺文志》道家里的《黄帝四经》，他的根据和理由：（一）在《十六经》里记载黄帝初立和擒蚩尤的故事，以及黄帝和力黑（力牧）、闾胥、单才（单叠才）、果童、太山稽等人的事迹或问答，可见这是本有关黄帝的书。（二）《黄帝四经》称“经”。本书的《经法》《十六经》两篇就称“经”（三）《称》和《道原》两篇也是经的体裁，比较简要而带有概括性（四）本书四篇恰好同《汉书·艺文志》的“《黄帝四经》四篇”的篇数相合^②。高亨在《十大经初论》里则说：“《汉书·艺文志》道家一类，记有‘《黄帝君臣》十篇’，《十大经》可能就是这部

“圣人不达刑，不褊传”。

（《十六经·兵容》）

“不为乱首，不为怨媒”。

（《十六经·顺道》）

“道有原而无端”。

（《十六经·前道》）

“能适规（鼓）倪（蛟），乃得而去（飞）”。

……规（鼓）行倪（蛟）动”。

（《道原》）

“诸阴者法地，执（之）德、安徐正静，柔节先定，善于不争，此地之度而雌之节也”（《称》）

① 唐兰《马王堆出土帛书〈乙本卷前古佚书〉的研究》（引文见一九七六年文物出版社出版《经法》一五〇—一五二页）。

② 见唐兰《黄帝四经初探》（《文物》一九七四年第二期）。

书。《汉志》所记题名《黄帝君臣》，当然是记黄帝君臣的言行，这一点是相合的；《汉志》所记一篇，而帛书题名《十大经》，当然也是十篇，这一点也是相合的，至于今见《十大经》为什么被分为十四篇？大概是传抄者迫题篇名弄错了”。

我认为唐先生说四篇帛书构成一个整体，是一本书，这是对的，说它是《黄帝四经》也有一定的道理，但不论像唐先生说这四篇帛书即是《汉书·艺文志》的《黄帝四经》；或如高先生说《十大经》疑即《汉书·艺文志》里的《黄帝君臣》十篇；都缺乏有力的证据。两种说法的出发点，都是把出土帛书与《汉志》所载的书名进行比较推测。但是《汉书·艺文志》不载的古书还是不少的，最显著的如今天还存在的大小戴《礼记》在《汉志》里就没有。司马迁著《史记》根据的一部重要史书《秦纪》，以及叔孙通撰的《汉仪》十二篇等均不见于《汉书·艺文志》。所以我认为唐先生把这四篇帛书看成是一部书是对的，但唐、高两先生把它说成就是《汉书·艺文志》里的某部书，则系推测之词，缺乏有力的证据。

在《十六经》中托为黄帝问力黑（力攸）^①果童、闾内、单才、太山稽、高阳等人的问答，显然是“黄帝之学”把《经法》《十六经》《称》《道原》四篇同《老子》抄在一起，正是黄老合卷的证明，为了避免揣测，这且从质命名，称它们为《黄老帛书》。

（二）《黄老帛书》的时代和作者问题

对四篇帛书的写作时代也有不同的看法。高亨说：“书中有‘今天下大争’的话，又两次出现‘黔首’一词，其著作时代当在战国时期^②”。对于作者没有加以论说。唐兰认为这四篇写成的时代在公元前四世纪初，“应该是战国前期之末到中期中初，即公元前四〇〇年前后^③。”关于作者，他说：“古佚书四篇很可能是郑国的隐者所作的^④”，他的主要根据：一、司马迁在《老庄申韩列传》里曾说：“申子之学，本于黄老，而主刑名”。申不害与商鞅同时，申子卒于周显王三十二年（前三三七年）。黄老既然在申子之前可见应该在公元前四世纪初。二、传黄老之学的从河上丈人教安期生，到毛萼公、到乐瑕公、到乐臣公，“师徒之间已有五代，三十年为一世，五代师徒有一百五十来年，盖公教曾参是公元前三世纪末到第三世纪初年的事，加上一百五十来年就是公元前四世纪前期了，这也可以说明黄帝之言的流行应在公元前四世纪的前期”。^⑤

现在看来，唐先生的两个证据都值得进一步推敲。第一个证据唐先生是从司马迁说的“申子之学本于黄老”出发的。因之认为四篇帛书写成应该在申不害之前。其实黄老并称是汉朝人的说法，在先秦古籍中还没有发现过以黄老联言的。司马迁讲申子之学本于黄老是没有多少根据的，下面还要加以辨析。第二，从河上丈人到盖公师徒共五传，似乎时间很长。^⑥但是如上所述，河上丈人既然是战国末年的人，安期生在项羽时还在，可见毛萼公、乐瑕公、乐臣公也都是战国末年到秦汉之际的人。《曲礼》“三十而壮有室”，所谓三十年为一世是指父子相继，一代人的时间。师徒传授和父子世续不一样。从

^① 力攸，《诗·含神芝》作力黑，《太平御览》八二卷引；《论衡·谴告篇》亦作力黑。

^② 《十大经初论》（文物出版社《经法》一一二页）

^{③④⑤} 见《经法》一五四页及一五七页。

^⑥ 章太炎《论汉献帝》说：“河上丈人教安期生，安期生教毛萼公，毛萼公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，是河上丈人教在战国之世”，而不知河上丈人乃战国末年人，《高士传》有明文。

河上丈人到盖公。这些都是战国末年到秦汉之际的人，师徒五传相距也不过三四一年，因之唐先生认为“五代师徒有一百五十来年”。这个推断是不确切的。

关于《黄老帛书》的写作时代和作者，我认为应该从四篇帛书内发现其时代特点，这是内证；再联系文献所述有关黄老之学的材料相印证，这是外证，内证、外证相结合来考查帛书的写作时代和作者就比较清楚了。

一、就时代特点说，战国是七雄并争的时期，到了战国中后期，战争一天比一天更趋激烈。历史的客观发展要求政治上统一，结束封建割据的分裂局面。因之七国之间的殊死斗争便到了白热化的程度，形成大争的局面。韩非说“当今争于气力。”（《韩子·五蠹》）“当大争之世”（《韩子·八说》）帛书也说“今天下人争时至矣”（《十六经·五政》）正反映出战国末年的时代特点。帛书把黄帝描写成一个统一天下的伟大人物，它举黄帝擒蚩尤为例，说：“反义逆时，其刑视蚩尤”（《十六经·果童》）就是说逆时代潮流而动，多行不义的，就会像蚩尤一样地遭到惩罚。《十六经·本仪》说：“伐乱禁暴，起贤废不肖，所谓义也。义者，众之所死也”。它主张用正义的战争来结束分裂割据的局面，完成统一事业，达到“兼有天下”（《十六经·果童》）正反映出战国末年新兴地主阶级的思想。

二、就所用词语的特点来看。秦始皇二十六年“更名民曰黔首”。（《史记·秦始皇本纪》）《说文》“黔”下云：“黎也，从黑令声。秦谓民为黔首，谓黑色也，周谓之黎民”。《礼记·祭义》“明命鬼神，以为黔首则”。《战国策·魏策二》“先王必欲少留而扶社稷，安黔首也”。《韩子·忠孝》“古者黔首挽密蠢愚，故可以虚名取也”。在《吕氏春秋》里“黔首”一词共见了十七次。如《勿躬篇》说：“黔首毕乐其志”。“百官已治矣，黔首已亲矣”。可见黔首一词流行于战国晚期。《十六经·姓争》说：“天地已成，黔首乃生”。正是用当时流行的词汇。在中国哲学史上“理”的概念大概起于战国中期。《孟子·告子》“心之所同然者谓理也义也。”《庄子·秋水》云：“天地之理”，“论万物之理”。《庄子·则阳》“万物殊理，道不私”。到《荀子》讲“理”的就很多了①，《韩非子》中也讲“理”，如《解老》说“万物各异理，而道尽稽万物之理”，《吕氏春秋》里如《离谓》云：“理也者是非之宗也”，《任数》“心之知也籍于理”“唯修其数，行其理为可”。《吕览》还有《明理》《过理》等篇谈理的就更多了；“名理”这个概念当起了“理”概念之后，《经法》中有《名理》篇，它提出“审察名理”，“循名究理”这种概念和理论的提出，只能是战国晚期的作品。

三、就帛书的思想来分析，它兼采各家各派，蜕变为黄老之学。如言“受命于天”。（《十六经·立命》）“先德后刑”（《观》）“优末（于）爱民，与天同道”（同上）“顺天者昌，逆天者亡”（《姓争》）“德积者昌，[殃]积者亡”（《雌雄节》）“贞良而亡，先人余殃；猖獗而活，先人之烈”（《称》）这同《易·系词》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，语意相同，这些都是儒家的思想。又如“兼爱无私，则民亲上”。（《经法·君正》）显然是墨家思想。如说：“名正者治，名奇者乱，正名不奇，奇名不立”。（《十六经·前道》）“市名察刑（形）”（《十六经》）之类，则兼采名家。帛书也采阴阳家说，《称》云：“凡论必以阴

① 如《荀子·性恶》“凡事行有善于理者立之，无善于理者废之，夫是之谓中事。凡知说者善于理者为之，无益于理者舍之，夫是之谓中用”。《解蔽》“可以知，物之理也”。《正名》“心之所可中理”。

阳大义。天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴，大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有亨阳，无事阴。信（中）者阳，屈者阴。主阳臣阴，上阳下阴，男阳女阴，父阳子阴，兄阳弟阴。长阳少阴，贵阳贱阴，达阳穷阴。取妇生子阳，有丧阴。师阳役阴，言阳默阴，予阳受阴，诸阳者法天，……诸阴者法地”。黄老之学在《七略》《汉书·艺文志》均归入道家。司马谈说：“道家因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”正表明黄老之学兼容并包的特点。这种以道法为主兼采儒墨、阴阳、名家的黄老之学，显然是出于各家之后，只能是战国末期的产品。

四、黄老之学，汉代称为道家。陈平说：“我多阴谋，是道家之所禁①。”（《史记·陈彭越张敖世家》）道家禁阴谋，不见其它的书，只有《十六经》里有明文说：“不阴谋。”（《天道》）“阴谋不祥”（《行守》）可见陈平说的“道家所禁”，指的正是《黄老帛书》。蒯通说韩信云：“成败在于决断”“盖闻天与弗取，反受其殃；时至弗行，反受其殃”（《史记·淮阴王侯列传》）这与《十六经·兵容》说的“因天时，与之皆断”。“天固有予有夺，……天子而弗受，反祸以殃”。意思和文字都大体相似。蒯通说“盖闻”表明这并非他自己的话，蒯通与安期生友善，他很可能在安期生那里见到过这几篇帛书。《十六经·观》说：“当断不断，反受其乱”。齐哀王栾苴平引用这两句，就说是“道家之言”②可见西汉初的人见过这几篇帛书。

根据上列证据，我们可以推断这几篇黄老著作，成书当在战国末年，西汉初的一些人曾见过它，并且直接间接地加以引用，说明这几篇黄老书在汉初已经流行。

现在明确黄老是汉代人的说法，这几篇《黄老帛书》也是战国末的作品。可见黄老思想不会是韩非的思想渊源，更不可能是中不害思想的渊源。司马迁生于前汉，当时正是黄老之学盛行的时代，他的父亲司马谈“习道论于黄子”。（《史记·自序》）可见司马迁的家庭就有黄老之学的传统。所以在《史记》里他屡次把黄老和法家思想联系起来，认为法家源于黄老，他注意到这个问题是对的，不过司马迁把因果关系和时间的先后弄颠倒了。他按照传统的历史顺序，先有黄帝，再有老子，然后才有韩非。所以说中不害之学源于黄老。现在看来，《老子》成书当在战国时期，四篇帛书著作时代更晚，当在战国末年。根据以上论证，黄老之学的祖师爷河上丈人是战国末年人，安期生楚汉之际还在，其余乐臣公乐瑕公、盖公也都是战国末年秦汉之际的人，可见这批黄老学者的出现都在战国末年的齐国，所以我认为这四篇帛书就是战国末齐国的这批黄老学者的作品。

三、《黄老帛书》的思想分析

战国末年随着政治上趋于统一，思想上也倾向于统一。吕不韦召集智谋之士编辑的《吕氏春秋》就是包罗儒、道、名、法、阴阳、墨家、农家各学派，所以号为“杂家”。但这样拼凑起来的著作，自己本身也难于统一，当然不能起到统一思想的作用。黄老之学融铸道法，兼采儒、墨、名家、阴阳家的一些成分，比《吕氏春秋》进了一步。在哲

①《昭明集》卷十三郑道《奉法要》“陈平亦云‘我多阴谋，子孙不昌’”。因讲“报应”对文字有所改动。

②《史记·齐世家·栾苴》“苴平曰：嗟乎！道家之言，‘当断不断，反受其乱’”。

学上基本上是唯物主义的；在政治上，它倾向于法治。现在分述如下。

（一）《黄老帛书》的哲学思想

在哲学上，《黄老帛书》是批判地改造了《老子》的学说。《老子》一书具有朴素的辩证法思想和丰富的思想资料。在历史上，不同的阶级或集团可以不同的角度吸取一些《老子》的东西，加以利用。法家韩非的《解老》、《喻老》就是从新兴地主阶级立场，批判地改造了《老子》的一些思想资料，对老学做了新的解释。《黄老帛书》的哲学则是吸取了道家 and 法家思想加以融铸和改造。

《老子》的“道”是“先天地生”的具有神秘性的客观唯心主义的虚无之道。帛书的“道”与《老子》不相同。帛书的“道”是指构成天地万物的原始物质及一切事物的客观规律。《道原》说：“无世之初，道同太虚，虚同为一。恒一而止。”这是说还没有产生天地万物的最初阶段是“太虚”浑沌的状态。“太虚”与“一”是统一的。这里的“一”就是“道”的代号，所以说“一者其号也”。（《道原》）这里所讲的“道”与《老子》所讲的“道”不同。《老子》说：“道生一”。（42章）又说：“天下万物生于有，有生于无”。（40）《老子》的“道”，是在一之上，它的“道”是产生“有”的虚无之道，与帛书说的“一”即是“道”根本不同。帛书的“道”指的是未有天地以前的太虚浑沌状态。帛书认为道是构成天地万物的，所以说：“鸟得而黄（飞），鱼得而流（游），兽得而走，万物得之以生，百事得之以成”（《道原》）道有什么特性呢？（一）帛书对道的描绘说：“天弗能复，地弗能载，小以成小，大以成大，循四海之内，又包其外”（《道原》）“道”是包裹天地，东塞四海之内，又包其外”，说明“道”的普遍性和连续性。不论多么大，多么小的东西，都是“道”所构成的。这与《管子·心术上》说：“道在天地之间，其大无外，其小无内”，是一个意思。（二）《道原》说：“上道高而不可察也，深而不可测也。显明弗能为名，广大弗能为形，独立而不偶，万物莫之能令”。这与《韩非子·扬权》讲的“道无双，故曰一”，意思相同，都说明道的绝对性，它是支配万物的而不受任何的支配。（三）道是构成一切事物的，所以说：“万物得之以生，百事得之以成”（《道原》）又说：“天地阴阳、四时日月，星辰云气，规（鼓）行斿（斿）动，裁根之徒，皆取生，道弗为益少；害反焉，道弗为益多”。（同上）这不仅说明道是构成天地、阴阳、四时、日月、星辰、云气、动物、植物等一切事物的；并且它是不会增多，也不会减少的，说明道的无限性。

帛书认为道是可以认识，可以掌握的，它说：“故唯圣人能察无形，能听无声，知虚之实，后能太虚、乃道天地之情，道同而无可，周袭而不漏，服此道者，是谓能精”。（同上）这里的“无形”、“无声”都是指道的本体。《管子·内业》说：“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”，也正是此意。这里对道的规定性：一、“知虚之实”，说明道的本体是“实”的，不是“虚无”、无所有，等于零的；二、它是“天地之精”即是天地间最细微的物质；三、它是“无间”、“周密”的，说明道的普遍性连续性。从这三点规定性可见帛书中的“道”是物质性的。

综上所述，可见帛书的道概括起来说，道是“太虚”浑沌状态的统一体，它是构成天地万物的本原。道具有普遍性、连续性、绝对性、无限性的特点。它是物质性的，这与《老子》的虚无之道根本不同。

帛书认为天地万物都是客观自然的存在。它说：“明以正者，天之道也。适者，天之度也。信者，天之期也”（《经法·论》）这里的“天”，都指的是自然。又说：“观天于上，视地于下”（《十六经·果童》）这就是头顶的天，足踏的地，没有什么神秘意义。万物都是由阴阳二气变化产生的，它说：“阴阳各，物化变乃生”（《十六经·果童》）即是万物的生灭变化，并不是随意的，混乱的，而是遵循一定的规律。这个规律，帛书里称为“道”。在帛书里道指客观事物的总规律，是不随人的意志为转移的，所以说：“道之行也，由不得已”（《十六经·木伐》）道又称为“一”：“一者，道其本也”；“一之理，施于四海”（《十六经·成法》）它是放之四海而皆准的真理。掌握了事物的规律和要领就可以“握少以知多”，用正确的来纠正不正确的，这叫“得事之要，操正以正奇”（《道原》）掌握了道就可以统一和治理天下，所以说：“握一以知多，除民之所害，而持民之所宜”。（《十六经·成法》）抱道执度，天下可一也”（《道原》）除了这个总原则总规律的“道”以外，万事万物又各有它不同的规律，这就叫“理”，凡“理”是统一于“道”，而不违背“道”的，否则就不成为具体事物规律的“理”了。所以帛书说：“物各合于道者谓之理①”。（《经法·论》）人类社会的“理”是什么？帛书认为就是“法”所谓“道生法”（《经法》），即是说“法”是由“道”派生的。这与韩非说的“万物各异理，而道尽稽万物之理”（《韩非子·解老》）是一致的。

在认识论上，帛书讲综核名实的刑名之学。刑名又写作形名，名和形就是名与实的关系，实指事物的实际，名是名称、概念。事物总是先有形，然后有名。帛书说：“有物将未，其形先之。建以其形，名以其名”（《称》）这是以物为第一性，以名为第二性的唯物主义观点。与《管子·心术上》说的“物固有形，形固有名”意思相同。正确的认识必须把名实结合起来加以证验。帛书说：“达于名实之应，尽知情伪而不惑”（《经法·论》）即是说能够达到名实相符，就能认识到事物的真实情况，而不致迷惑。这就叫“审合形名”，“循名责实”司马迁说申子之学“主刑名”，刘向《别录》云：“申子学，号口刑名。刑名者，循名以责实”。所谓循名责实，就是把言论和事实加以证验，把说的和做的加以检查，看是否言行一致。帛书说：“欲知得失，请必审名察形”。（《十六经》）帛书对于言行不一，名实不符的情况，专门做了分析。它说：“事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自诬，曰虚夸，以不足为有余”（《经法·道法》）事就是形，言就是名。言的害处：一是说了不算数，不守信用；二是说假话骗人，不知道人们是可畏的；三是自己吹嘘，说了不做；四是浮夸，把不足说成有余。但是只要“审合形名”用事实来检验，“形名立，则黑白之分已”（《经法·道法》）是非真伪就很清楚了。帛书还发展了申不害“循名责实”的思想，进一步提出要“循名究理之所之”。（《经法·名理》）就是说不仅要通过事实来检查，还要看他是否真有道理，符合事物的实际。帛书认为要做到“循名究理”，一、要用法度做标准，“是非有分，以法断之，虚静谨听，以法为符”，（《经法·名理》）符合法的就是，不合法的就非。二、要有正确的态度，才能掌握好原则，做到“虚静公正”，不为成见所蒙蔽，“乃得名理之诚”（《经法·名理》）

① “物各合于道者谓之理”，“合于道者”四字，帛书原缺，据下文“物有不合于道者，谓之失理”。此处应当作“合于道者谓之理”，据以校补。

法家的刑名学主要用在政治上。在官吏的人选上，首先应该看他是否言行一致。

“言之一，行之一，得而勿失。”（《十六经·行守》）这种人才就是可靠的，不要放过。对于“言之采，行之趣（媮）”，即那些爱说漂亮话，贪图享乐的人，“得而勿以”。（同上）就不要用他。刑名之学可以防止和察觉耍两面派手段的奸人，所以韩非说：“人主将欲禁奸，则市合刑名”（《韩子·二柄》）对那些搞阴谋诡计的人，帛书是坚决反对的。所以说：“不阴谋”（《十六经·顺道》）“阴谋不祥”（《十六经·行守》）“动作爽名，是以戮受其刑”。（《十六经·姓争》）对于当面说一套，背后说一套，搞阴谋诡计，耍两面派的奸人，主张坚决地镇压。

帛书具有较丰富的朴素的辩证法思想。它认为一切事物都是运动变化的。“极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也”。（《经法·四度》）不论自然界或人类社会都遵循这样的规律。事物运动变化的规律，总是新的代替旧的，新生的事物战胜陈旧腐朽的东西。帛书说：“我不藏故，不挟陈，乡者已去，至者乃新，新故不缪（纠），我有所周（调）。”（《十六经》）就是说，不保藏陈旧的东西，旧的东西已经过去，新的东西正在到来。新与旧的界限分明，不相纠缠，应有所选择。帛书中还提出“度”的概念。度本兴是尺度、标准，引申为限度、界限。孔丘要“从周”“复礼”，他就要以周礼为标准，所以说“度于礼”，要按“周公之典”办事（《左传》哀公十一年）《管子》讲“贵得度”（《管子·势》）要“正法直度”（《管子·版法》），这是新兴地主阶级的法度，法度是衡量人们言行的政治标准。帛书讲使式要有“何度”（《经法·道法》），赋敛要有“有度”（《经法·君正》）反之，如果过了度，事情就会向若相反的方向转化，引起质的变化。帛书把这个限度、界限称为“极”，“极”就是极限的意思。因此反对“变恒过度”。（《经法·道法》）“过极失当”（《经法·国次》）它举例说，精力损耗过度，就会减少寿命，这叫“阳窃”。土地使用过度，就会减产，甚至引起土地荒废，这叫“引窃”。使用民力过度，就会使人民流散，甚至发生暴乱，这叫“人执”（《经法·国次》）所以凡事要做到“有度”而不能“失度”。

帛书中的朴素唯物主义和辩证法思想，具有很强的政治性。战国末年，新兴地主阶级一方面要巩固封建政权，同时还要完成由分裂割据到统一的转化工作。因此特别强调掌握时机的重要性。帛书说：“静作得时，天地与之”；“静作失时，天地夺之。”（《十六经·姓争》）在适当的时机动作，“天地予之”，事业就会成功。反之，没有掌握适当的时机，而盲目地动作，“天地夺之”，就会遭到失败。所以说：“圣人之功，时为之序”说明事业的成功，在于掌握时机。在关键的时刻“断不断，反受其乱”（《十六经·兵容》）辩证法认为一切事物总是随时间、地点、条件而变化的。新兴地主阶级为了完成统一事，特别提出掌握“度”和时机的重要性，这在我国古代朴素辩证法思想的发展上是有贡献的。

但是帛书的唯物主义和朴素的辩证法思想，都是不彻底的，不能在这方面作过高的估计。封建制代替奴隶制，新兴地主阶级代替没落奴隶主阶级的统治，在历史上是一个进步；但封建制仍然还是剥削制度，新兴地主阶级毕竟还是剥削阶级，它的统治不能不借助于神权来欺骗和麻痹广大的劳动人民。帛书中还有“上帝”“鬼神”的出现就是一个证明。新兴地主阶级一旦掌握了政权，就要把地主阶级的法治说成是永恒不变的“真理”。地主阶级的发展进步观点，也就到此止步，所以它的辩证法思想最终也必然陷入“终

而复始”的循环论的形而上学泥坑。秦始皇统一六国，建立了中央集权制的封建统治就说：“大义著明，垂于后嗣，永垂勿革”。“普施明德，经纬天下，永为仪则。”（《史记·秦始皇本纪》）正反映出他的地主阶级的局限性。

《黄老帛书》以道法为主，它批判地改造了道家《老子》的某些思想资料，这是黄学与老学的关系。但是就思想实质来分析，黄学与老学却并不相同。第一，黄学主张积极进取，它说：“今天下人争”；“不争亦无成功”（《十六经·五政》）代表了新兴地主阶级的思想。老学主张消极保守，《老子》讲“不争”，它说：“天之道不争而善胜”（73章）“圣人之道，为而不争”（81章）它提倡“不争之德”（68章）反映了与新兴地主阶级对立的没落奴隶主阶级的思想。第二，黄学主张用正义的战争来完成统一中国的事业。帛书记黄帝征蚩尤，并且屡说：“唯予一人，兼有天下，”（《十六经·果臣·成法》）就是证明。清代魏源曾说《老子》是“言兵之书”（《魏源集·孙子集注序》）。但是《老子》言兵，不分战争的性质是正义的还是非正义的，是革命的战争还是反动战争，一概加以反对。它说：“兵者不祥之器”（31章），“师之所处，荆棘生焉；大兵之后，必有凶年”（30章）《老子》还主张退回“小国寡民，使民有十百之器而不用”，“老死不相往来”（80章）的蒙昧落后状态，反映了没落阶级的意识。第三，黄学崇尚刑名，倾向法治。帛书说“法度者政之至也”（《经法·君正》）“案法而治则不乱”（《称》）它主张“审名察形”（《十六经》）“循名究理”（《经法·名理》）。《老子》则反对法治，它说：“法令滋彰，盗贼多有”（57章），同时主张“无名”，要“镇之以无名之朴”（37章）。第四，就哲学上来讲，黄学基本上是唯物主义的，老学则是客观唯心主义的。就辩证法来说，《老子》的辩证法认为矛盾的转化是无条件的，陷入了循环论的泥坑；黄学讲对立面的转化是有条件的，并且它还注意“度”的掌握和把握时机的重要性。

（二）《黄老帛书》的法治倾向

帛书的法治倾向是很明显的。它说：“法度者政之至也，而以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也。”（《经法·君正》）明确提出法度是政治的最高准则，能用法度来治世的，不可以使它混乱。作为新兴地主阶级政治思想代表的法家认为君主是法律的制定者，臣子是执行法律的，人民则是遵守法律的，所以说“生法者君也，守法者臣也，法于法者民也。”（《管子·任法》）但是要臣下执行法律，人民遵守法律，首先要求立法的君主按法律办事，这样法令才能贯彻执行。帛书说：“生法度者不可乱也。”（《经法·君正》）“生法而弗敢犯也，立法而弗敢废。”（《经法·道法》）就是说立法的人不可自乱其法。首先自己应该按法律办事，法令才能贯彻执行，这与《管子·法法篇》说的“圣人能生法，不能废法而治国。”“禁胜于身，而令行于民”也是一致的。《经法·名理》说：“是非有分，以法断之。”是非的标准就是用新兴地主阶级的法来衡量判断。

韩非认为要贯彻法治，必须“去私心，行公义”（《韩子·饰邪》）“去私行，行公法”（《韩子·存度》）法就是公义的体现，因此称为“公法”。当然这里的公是指地主阶级的公。所以说：“立法令者，以废私也，法令行而私道废矣。私者，所以乱法也。”（《韩子·诡使》）“以法为教”就是要用法家的学说来统一人们的思想，要做到“官无私论，士无私议，民无私说。”（《管子·任法》）四篇帛书也突出地反映出这种破私立公的思想。它说：

“使民之恒度，去私而立公。”（《经法·道法》）“仁能讲过其所长，去私而立公”（《经法·四度》）可见在“使民”和任用官吏上都把地主阶级的“公”放在第一位。在贯彻法治上，它说只有“精公无私”才能做到“赏罚信”（《经法·君正》）帛书还进一步讲到政治上最危险的是贵族私门结党营私。《经法·亡论》中把“左右比周以壅塞”，“父兄党以微（微）”，列为亡国的征象。帛书把贵族私门树立党羽派别称为“党别”，这是要严加禁止的，所以说：“毋党别”，“党别者乱”（《经法·国次》）韩非认为要实行法治必须“散其党，收其余。”（《韩子·主道》）帛书与韩非一致，显然是吸取了法家观点，要实行法治还得牢牢地掌握刑德二柄。帛书说“刑晦而德明，刑明而德阴，刑微而德章。”（《十六经·姓争》）刑德、晦明、阴阳都是矛盾的对立统一，两者是相转相成的。帛书说：“凡谏之极也，在刑与德”。（《十六经·观》）法令贯彻的标准就在赏罚必信。什么叫刑德呢？韩非说：“杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”（《二柄》）君主掌握了惩罚和奖赏两种权柄，又能赏罚必信，臣下就令畏威而听令。

法家提倡农战。商鞅说：“国之所以兴者，农战也。”“国待农战而安，主待农战而尊。”（《商君书·农战》）新兴地主阶级为了使国家富强，首先要充实地主阶级的经济实力，所以要大力发展农业生产。帛书说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使，则财生。”（《经法·君正》）这里提出农业生产的三要素：地宜、时节和人力；并且讲明三者的辩证关系。知道土壤的性质，土地宜种什么；能按时种植；又能有节制地使用民力；那么就能得到丰收。汉代具有法治倾向的思想家晁错说：“粟米布帛生于地，长于时，聚于力。”（《论贵粟疏》）讲的也是地、时、力三要素。帛书还说：“时节三乐，毋乱民功，毋逆天时，然则五谷滴熟，民乃蕃滋。”（《十六经·观》）即是说在春、夏、秋三时，农事忙的时节，要节制游乐，强调不要去干扰影响了农业生产劳动，不要错过农时，这样五谷就会很快的生长，人民就会繁盛兴旺。要使国家强盛，就得加强军事战备。帛书主张用战争来达到统一中国的目的，帛书中举黄帝擒蚩尤为例说：“反义逆时，其刑视蚩尤。”（《十六经·果童》）就是说逆时代潮流而动，多行不义的，就会像蚩尤一样地遭到惩罚。所以帛书主张用正义的战争来完成统一的事业。它把战争分为二类，一种是大国主义，乘人之危去施加压力，进攻别国，这是“为利者”（《十六经·本伐》）一种是为了泄私忿，图报复而发动战争，这是“行忿者”。（同上）它认为这两种都是非正义战争，应当反对。它说“兴兵失理，所伐不当，天降其殃”。（《经法·亡论》）“制人而失其理，反制焉。”（《称》）说明非正义的战争是不会有好结果的。什么是正义的战争呢？它说：“伐乱禁暴，起贤废不肖，所谓义也。义者众之所死也”（《十六经·本伐》）只有这样的战争才能取得胜利，达到“兼有天下”，（《十六经·果童》）完成统一事业的目的。

总的来说，帛书以道法为主，所以《经法》开首就以“道法”命篇。“道法”这一概念产生于战国后期。《荀子·正名》说：“民莫敢托为奇辞以乱正名，故一于道法而谨于循令矣。”《荀子·致十篇》说：“无道法则人不至，……战士之与人也，道之与法也者，国

① 是。《荀子·解辞》：“信也”。法家主张赏罚必信，赏厚与信，罚重而必，叫“信”。《方言》：“意代东齐曰信”。说与慎通，齐语也。帛书“不道不定”，“凡道之极”，正门齐语，或以道为取，非是。

家之本也。君子也者，道法之总要也。”这里“道法”指一切事物（包括国家）的根本，概括自然界和人类社会的总原理和总规律说的。《管子·法法篇》说：“明王在上，道法行于国”。韩非说：“祸福生于道法”。《韩子·大体》：“道法万全，智能多失”。《韩子·饰邪》都是指这种客观规律在政治上的体现和贯彻来说的。简单地讲，道是一切事物的本原，也是事物的总规律；法是道在社会政治领域的具体体现，所以帛书说：“道生法”。（《经法·道法》）

四、黄老之学在汉代的流传和演变

秦始皇统一六国后，建立了中央集权的统一的封建帝国。秦始皇是实行法治派。他“焚书坑儒”，下令“以法为教”、“以吏为师”，就是要把代表新兴地主阶级的法家思想“定于一尊”，作为统治思想。随着秦王朝的迅速灭亡，也暴露出法家思想的弱点：（一）法家不知宽猛相济，只讲剑子手的职能，不讲牧师的职能，激起矛盾尖锐化。贾谊说：“秦一置天下于法令刑罚，德泽无一有，而怨毒溢于世，下憎恶之如仇仇。”《治安策》：“繁刑严诛，吏治刻深，赏罚不当，赋敛无度。天下多事，吏不能纪。百姓困穷，而主弗收恤。……蒙非者众，刑缪相望于道，而天下苦之，下君卿以下，至于众庶，人怀自危之心，亲处危苦之实，或不安其位，故易动也”。（《过秦论中》）（二）法家只讲赤裸裸的利害关系，连统治集团内部的利害一致性也不讲，不利于协调统治者内部的矛盾，结果造成君主个人独裁，使自己陷于孤立。《史记·秦始皇本纪》说：“上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谄欺以取容”。群臣为了保持爵禄，不敢尽忠，听不到不同的意见。由秦始皇一人独断专行，一天比一天骄傲自满。在下的个个慑伏，弄虚作假，苟合以取容。所以说“然候星气者至三百人，皆良士，畏忌讳谏，不敢端言其过”。（《秦始皇本纪》）贾谊说：“秦俗多忌讳之禁，忠言未卒于口，而身戮没矣。故使天下之士，顿首而听，重足而立，钳口而不言”。（《过秦论下》）贾山说秦君“退诽谤之臣，杀直谏之士。”“秦皇帝居灭绝之中，而不自知何也？天下莫敢告也。”（《汉书·贾山传》）说明其拒谏饰非，结果弄得十分孤立，很快覆亡。贾山总结出—条经验：“闻其过而改之，见义而从之，所以永有天下也”。（同上）（三）法家不知攻守异势，策略上应该有所变化。所以贾谊说：“夫并兼者高诈力，安定者贵顺权，推此言之，取与守不同术也。”（《过秦论中》）法家一味繁刑严诛，头会箕敛，不知策略的变换，终于“家自为怒，人自为怨”，导致灭亡。到了汉初，总结亡秦的经验教训，成为当时知识分子首要的政治任务。汉高帝刘邦要陆贾总结“秦所以失天下，吾所以得天下”的原因。陆贾说：“马上得之，不能马上守之。”他首先提出攻取与守成不同术的问题。叔孙通说：“夫儒者兼与进取，可以守成”。（《汉书·叔孙通传》）贾谊也说：“秦离战国而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取守之或异也。孤独而有之，故其亡可立而待”。（《过秦论中》）他的《过秦论》是汉初的大文章，其结论就是“仁义不施而攻守之势异也”。（《过秦论上》）汉初贾山向文帝陈《至言》分析秦亡的原因是“赋敛重数，百姓任罢（疲），赭衣半道，群盗满山，……人与之怨，家与之仇”。（《汉书·贾山传》）他向文帝建议“得上而敬之”、“用之有礼义”。

（同上）晁错也说秦之亡由于“宫室过度，嗜欲无极，民力罢（疲）尽，赋敛不节。”“刑罚暴酷，轻绝人命。”“天下寒心，莫安其处。”所以“陈胜先倡，天下大溃”（《汉书·晁错传》）汉初吸取亡秦的经验教训，转而采取了兼容并包，“贵清静而民自定”的黄老之学作为政治上的指导思想。正是为了适应当时的需要和要求。

（一）西汉黄老之学的盛衰

黄老之学盛行于西汉前期。曹参为齐相用黄老大师盖公的话，“贵清静而民自定”。他治理齐国“用黄老术”，和齐九年，齐国大治，号为“贤相”。（《史记·曹丞相世家》）西汉初期的文帝、景帝和窦太后都尊崇黄老。刘向说：“文帝本修黄老之言，不其好儒术，其治尚清静无为”。（《风俗通·正失》）《史记·外戚世家》说：窦太后“好黄帝老子言，帝及太子、诸窦，不得不读黄帝老子，尊其术。”黄老之学的特点是：一、黄老融铸道、法，而兼采儒、墨、阴阳，各家之长。所以就阶级言黄老和法家都是代表新兴地主阶级的。但法家主张“以法为教，以吏为师。”定法术于一尊。黄老倾向于法治，故称为“黄老刑名”（《史记·儒林传序》）但主张兼容并包，与法家不同。二、法家主张干涉，严于督责，结果弄得人人自危。黄老主张“清静自定”。所谓清静无为就是掌握政治要领，不做过多的干预，休养生息，使封建经济得到繁荣和发展。所以汉代的民歌说：“肖何为法，一辟若画一，曹参代之，守而勿失，载其清静，民以宁一。”汉初用黄老之学，也是适合于当时的具体历史条件的。自秦末农民大起义推翻了秦王朝；又经楚汉之争，连续八九年的战争之后，人口锐减，“大城名都散亡，户口可得而数者十二三”。（《史记·高祖功臣侯者年表序》）经济上也遭到很大的破坏。“天下既定，民无盖藏，自天子不能具纯骊，将相或乘牛车”。（《汉书·食货志上》）所以需要有一个休养生息的经济恢复时期，才能促进封建经济的发展，也才能巩固汉王朝的地主阶级政权。主张兼收并蓄，“清静自定”的黄老思想正能满足汉初封建统治者的需要，所以黄老之学如日中天。今就西汉的黄老学者列表于下（表见下页），可见一时之盛。

秦汉继战国之末，先秦诸子尚存余绪。司马迁说：“自曹参荐盖公言黄老，贾生晁错明中庸，公孙弘以儒显。”（《史记·自序》）正反映出由汉初到武帝七十年间学术思想发展变化的概况。实际上，西汉的诸子学也并不先秦诸子的原样。如上所述，黄老是战国末年兴起的一个学派，它兼采各家而以道法为主。贾谊尝从北平侯张敖受《春秋左氏传》，贾谊《新书》中《六术》、《道德说》等篇均称说“六艺”，而他总结先秦的经验教训归之于“仁义不施”。贾谊在《治安策》中主张礼义德教与庆赏罚并用。显然是儒法交融的思想。贾谊建议“改正朔，易服色。”“色尚黄，数用五。”（《史记·贾生传》）则系阴阳家五行相胜之说。但他的《服鸟赋》又很明显地反映出受道家思想的影响。晁错学中、商刑名于张恢生，固然是倾向法治的，但晁错亦从济南伏生受《尚书》。从贾谊、晁错两人的思想看来，汉初已有儒法合流，百家交融的趋势。

秦始皇焚书坑儒，用高压的手段镇压了一批儒生方士，用粗暴的手段烧毁史书经籍，结果引起儒者四处逃亡。《汉书·楚元王传》云：“楚元王交好书，尝与鲁穆生、白生、中公俱受《诗》于浮丘伯，伯者孙卿门人也，及秦焚书，各别去。”儒生的逃亡隐匿，并不表示秦统治力量的加强，恰好说明秦王朝更失去人心，知识分子更加与秦对立起来。司

西汉的黄老学者

姓名	摘 要	出 处
盖 公	善治黄老言	《史记·曹相国世家》
曹 参	其治要用黄老术	同 上
陈 平	少时本好黄帝老子之术	《史记·陈丞相世家》
田 叔	学黄老术于乐巨公所	《史记·田叔传》
汉 文 帝	本修黄老之言	《风俗通·正失》
窦 太 后	好黄帝老子言	《史记·外戚世家》
汉 景 帝	读黄帝老子，尊其术	同 上
司马季主	通《易经》黄帝、老子	《史记·日者列传》
郑 当 时	好黄老之言	《史记·汲黯郑当时列传》
汲 黯	学黄老之言	同 上
王 生	善为黄老言	《史记·张释之传》
黄 生	景帝时与轅固生争论，司马谈从之学道论	《史记·儒林传》及 《史记·自序》
司 马 谈	学道论于黄子	《史记·自序》
司 马 迁	先黄老而后六经	《汉书·司马迁传》
刘 德	少修黄老之术	《汉书·楚元王传》
杨 王 孙	学黄老之术	《汉书·杨王孙传》
邓 章	修黄老言	《史记·晁错传》
安 丘 生	修黄老业	《圣贤高士传》（《太平御览》 510卷引）

马迁说：“陈涉之王也，而鲁诸儒持孔子礼器往归陈王，于是孔甲为陈涉博士，卒与涉俱死。陈涉起匹夫，驱瓦合谿戍，旬月以王楚……然而缙绅先生之徒负孔子礼器往委质为巨者，何也？以秦焚其业，积怨而发愤于陈王也。”（《史记·儒林传序》）汉高帝四年（前193年）除挟书之律。文帝时，虽尚有博士七十余人^①。但由于西汉前期崇尚黄老，汉初儒者不见重用。所以《史记·儒林传序》说：“然孝文帝本好刑名之言，及至孝景不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。”这时候反映在意识形态上的就是黄老与儒学之争。

第一场的争论是汉景帝时黄老学派的黄生与儒家轅固生关于汤武是否“受命”的论战。轅固说：“桀纣虐乱，天下之心皆归汤武。汤武与天下之心而诛桀纣。”这当然是“受命”（《史记·儒林传》）黄生说：“冠虽敝，必加于首，履虽新，必关于足。”（同上）他强调“君臣上下之分”。轅固的意见带有民主性的色彩，而黄生讲的目的在于维护汉王朝的统治。轅固最后不得不举出汉高帝刘邦代秦即天子位，难道不对吗？汉景帝看到这个场面，

① 《汉书》：“文帝博士七十余人”。（《通六经》卷二十二引）

只好从中做点调解说，学者不讲汤武受命，并不算愚蠢，不要再争了，这场辩论方告结束。

其次就是窦太后问辕固生对《老子》的看法。辕直说：“此是家人言耳”。意即这是一家之说罢了。窦太后愤怒地说：“安得司空城旦书乎？”《史记·儒林传》“司空城旦书”指的就是儒家的诗书六艺，秦始皇焚烧《诗》《书》，规定“令下三十日不烧，黥为城旦。”（《史记·秦始皇本纪》“黥为城旦”是五年的徒刑。黥了以后，男的发配去成边修筑长城，叫“城旦”；女的罪犯分配剑“司空”下面去从事劳动，叫做“司空”^①，所以“司空城旦书”指的就是秦始皇烧毁和禁止的儒家经典。辕固是传《齐诗》的，因为辕固轻蔑《老子》是“家人言”，所以窦太后也斥儒家的《诗》《书》是违法犯禁的书，同辕固针锋相对。这正是司马迁说的“世之学《老子》者则细儒学，儒学亦细《老子》。”（《史记·老庄申儻》）

汉武帝是倾向儒学的，建元元年（前140年）他即位，丞相卫绾奏“所举贤良或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。奏可。”（《汉书·武帝纪》）已经表现他倾向儒学而退法术纵横的性格。当时窦婴、田蚡并好儒术，赵绾、王臧都是中公的弟子，均习《鲁诗》。武帝初以窦婴为丞相，田蚡为大尉，赵绾为御史大夫，王臧为郎中令都是尊崇儒术的。他们提出建立明堂，草拟巡狩、封禅、改历服色事。要令列侯各自回国，并且揭发窦太后的亲属和宗室贵族的问题，要开除他们的贵族身分。建元二年（前139年）赵绾“请无奏事东宫”，欲夺窦太后的权。窦太后大怒，抓着他们“奸利”的事，当面责备汉武帝。武帝当时还是个十七岁的小孩，在老祖母的指责下，只好免去丞相窦婴、太尉田蚡的职务，废除设明堂、改历服的事，把赵绾、王臧投入监狱，两人自杀。这是一场儒家与黄老的尖锐斗争，结果儒家斗败了。黄老与儒学之争，经过三次的较量，黄老在政治上得到支持，都居于优势。直到建元六年（前135年）窦太后死了，田蚡再次出任丞相才“细黄老刑名百家言，延文学儒者数百人。”（《史记·儒林传》）元光元年（前134年）董仲舒对策建议“诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”董仲舒的建议，得到汉武帝的支持，儒学才取得绝对的优势。

黄老之学的兴起是适合于封建割据走向统一的形势。汉初由于人民的流散，生产的破坏，要求休养生息，以恢复和发展封建经济。黄老之学主张“清静自定”，兼收并蓄，正适合于当时的需要，因此也就得到文帝、景帝、窦后等的支持，所以盛极一时。随着汉代封建经济的繁荣，农民阶级与地主阶级矛盾也日刺激化，要维护和强化汉王朝的政权，不仅要维护和巩固政治上的统一，也要求思想上的统一。对于农民阶级，封建统治者既需要有镇压的职能，也要有欺骗说教的一手。因之“清静无为”不事干涉的黄老之学也就让位于德刑并用，堤防完密的董仲舒的儒学思想了^②。

① 卫宏《汉旧仪》：“凡有罪，男髡刑为城旦，城旦者治城也；女为舂，舂者治米也；一皆作五岁。”汉文帝除肉刑，改秦刑的髡刑为髡钳，所以秦时的“髡为城旦”，文帝以后就改为“髡刑为城旦”。女犯不到边远筑长城，移交司空监督劳动，叫做“司空”。《汉书·贾谊传》说：“输之司空，编之徒官，司空小吏，百骂而榜笞之。”（今本司空误作司空，从王念孙校正）汉魏宗正属官有典司空，上林苑有水司空，县、道有狱司空，均管囚徒罪人。窦太后说：“司空城旦”，正是沿用秦制法外，指的就是违法犯禁的儒家经典。

② 关于董仲舒的儒学成为汉代的统治思想可参见《论董仲舒儒法合流的政治思想》（《历史研究》1977年3期）《董仲舒的哲学思想与汉代今文经学》（《文史哲》1978年3期）两文。

（二）东汉黄老学的蜕变

黄老在西汉前期，一时成为统治思想。自汉武帝接受了董仲舒罢黜百家，独尊儒术的建议，董仲舒的儒学思想取代了黄老的地位。从此黄老告退而儒学盛兴。儒学经过董仲舒的改造已并非先秦的儒学的样子，而是以今文经学的形式积极为汉王朝的封建统治服务。董仲舒的神学目的论就是今文经学的哲学理论基础。以《黄老帛书》为代表的融铸道法的黄老之学盛行于西汉前期，但是黄老到了东汉以后也起了很大的变化。《黄老帛书》在汉武帝“黜黄老刊名”之后就很少流传。大概经过西汉末年的农民起义和连年的战争，这部书就已经亡佚，所以东汉以来的著作均不见称引，而《汉书·艺文志》也未必著录。

汉武帝尊儒术而黜黄老，黄老之学一变而为老学或老庄之学。成帝时，蜀人庄君平作《老子指归》¹¹，而《蜀志·秦宓传》说：“严君平见黄老作《指归》。”可见所谓黄老就是《老子》。班固说：君平“依老子严周之指，著书十余万言。”（《汉书·王贡两龚鲍传》）班固“贵老严之术”。（《汉书·叙传》）这是汉代研究老庄的学者，也是老庄并称的开端¹²。

后汉以来，所谓“黄老”、“黄老之学”、“黄老道”指的都是老子及道教而言。这也有几个证明。汉桓帝延熹九年（166年）襄楷诣阙上疏说：“闻官中立黄老浮屠之祠，……今陛下淫女艳妇，极天下之丽；甘肥美饮，单（神）天下之味；奈何欲如黄老乎？”（《后汉书·襄楷传》）而《后汉书·桓帝纪论》又说：“设华盖以祠浮屠老子。”可见襄楷所说的“黄老”就是老子，其一。《后汉书·桓帝纪》延熹九年“庚午，祠黄老于濯龙宫。”而司马彪《续汉书》则作“祠老子于濯龙宫。”（《太平御览》卷702引）《后汉书·循吏王涣传》说：“延熹中，桓帝事黄老道，悉饭诸房祀。”但是《后汉书·桓帝纪》则说延熹八年（165年）正月“遣中常侍左馆之苦县祠老子。”十一月“使中常侍管霸之苦县祠老子。”可见所谓“黄老道”、“祠黄老”祠的都是道教的老子¹³，其二。《后汉书·方术折象传》说折象“能通《京氏易》，好黄老言。”折象说：“盈满之咎，道家所忌。”又说他“感多藏厚亡之义。”案《老子》第九章云：“持而盈之，不如其已。”“金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。”四十四章云：“甚爱必大费，多藏必厚亡。”可见折象所说的“黄老言”就是《老子》，其三。现在先把东汉时期的黄老学者和崇奉黄老的人列表如下（附表见下页），再分析其蜕变的情况。

表内所列黄老学者都是喜好研读《老子》，有的则是托于老子或崇拜道教的老君。东汉以来黄老之蜕变大体可分三类。

一、老子之学，本来反应了春秋战国急剧变化的时代没落阶级的意识。《老子》以

11 君平本称庄，因东汉时改叫刘庄，避“庄”字讳，改为“严”，叫严君平。庄周本就叫庄周。

12 洪亮吉《晓读书斋初录》卷下云：“陈寿《魏志·曹植传》本言‘委好老庄之言’，《王粲传》又言‘给以老庄为模则’。王粲《鹤亭》则云：‘好言老庄’。老庄并称实始于此。”又说：“曹植《七启》亦有‘仰老庄’之言。”陈澧《东塾读书记》卷一二引洪氏此文，并注云：“马季长已言老庄，洪雅有云始于桓康亦非。”让泉《汉子研究》卷二第十一章《论黄老老庄并称之演变》也说：“汉以前皆称黄老而不称老庄，以王充之案，实远于建武以后。”案《后汉书·马援传》言劝诸羌友人口：“今以曲俗周旋之益，决无赏之驱，殆非老庄所深也”。陈澧以为老庄并称始此，而不知《汉书》中已老严并称，洪、陈均未见本点。

13 老子在汉桓帝时已完全宗教神化了，成为道教的教主。故拟本《老子变化经》就是最好的证明。《老子变化经》出于后汉桓帝时，所以它记老子的变化到永寿元年（公元155年）为止。

后汉的黄老学者和崇拜黄老者

姓 名	摘 要	处 出
蔡 勋	好黄老	《后汉书·蔡邕传》
闵 贡	好黄老	《东观汉记》(《太平御览》478卷引)
任 隗	好黄老, 清静寡欲。	《后汉书·本传》
任 光	好黄老言	《后汉纪》卷二
樊 瑞	好黄老言, 清静少欲。	《后汉书·樊宏传》
樊 融	好黄老	《后汉书·酷吏传》
折 象	好黄老言	《后汉书·方术传》
杨 厚	修黄老	《后汉书·本传》
冯 颢	修黄老	《华阳国志》
矫 慎	少学黄老	《后汉书·逸民传》
郑 均	少好黄老书	《后汉书·本传》
楚 王 英	喜黄老之学	《后汉书·光武十王传》
向 栩	兼好黄老	《后汉书·本传》
刘 先	尤好黄老言	《零陵先贤传》(《三国志·刘表传》注引)
管 宁	娱心黄老	《三国志·魏书·管宁传》
汉桓帝刘志	祠黄老	《后汉书·桓帝纪》及《后汉书·循吏王涣传》
魏 悛	祭黄老君	《后汉书·孝明八王传》
刘 宠	祭黄老君	同上
张 角	奉事黄老道	《后汉书·皇甫嵩传》

虚无为本, 与汉初的黄老之学实质并不相同, 上文已经做了剖析和比较。庄子之学把老学引向右的方面发展, 从客观唯心主义转到主观唯心主义, 更趋于消极颓废。老庄之学往往为在野的隐士逸民所欣赏, 以清静淡泊, 全性保身为旨趣。如上表所列, 蔡勋当上葬之世, 携家“逃入深山”, (《后汉书蔡邕传》) 避世隐居。闵贡“恬静寡欲, 不役于物。”(《东观汉记》) 郑均“恬淡无欲, 清静自守。”(《后汉书本传》) 这些都是逸民高士, 奉行的是清静退隐, 全身之术。

二、汉初黄老为治国经世的政术, 东汉以来黄老变而为长生养性之术。东汉献帝刘庄为太子时, 见光武帝“勤劳不怠, 承问该曰: ‘陛下有禹汤之明, 而失黄老养性之福, 愿颐爱精神, 优游自宁。’”(《后汉书·光武帝纪下》) 可见东汉初已沿方士之说把黄老视为爱精养生之道。河上公的《老子注》标志着这一过渡的思想形态。河上公在《老子》第一章“道可道”注云: “谓经术政教之道也。”于“非常道”注云: “非自然长生之道也。”汉初的黄老正是“经术政教之道”, 这是道家的南面术, 而河上公却认为是“非常道”。显然这是抬高自然长生养性之道而贬低治国经世之道, 由黄老的南面术过渡为道教的