

唐代禪宗慧能學派

肖 蕙 父

禪宗是隋唐佛教諸宗之一。在佛教史上有所謂僧稠旧禪与达磨新禪之別^①，达磨禪學傳到唐代，又曾有所謂“北宗”与“南宗”之分及其他許多分派^②；而其中，慧能(638—713)所創“南宗”，作为中國獨創的佛教哲學，獨盛于中、晚唐直至兩宋，風靡全國，并傳播到朝鮮、日本，在思想史上产生了特別深遠的影响。禪宗慧能學派，和与之同时兴起而以后基本合流的華嚴宗，可以說是中國封建統治思想由前期的神學正宗到後期的理學正宗之間一個承轉、過渡的中間環節。

馬克思曾指出：“宗教是人類理論鬥爭的目錄”^③；“而对宗教的批判，是其他一切批判的前提”。^④ 如果說，在歐洲，要清算傳統思想，必須对基督教神學进行徹底的批判；那末，在中國，为了清算思想遺產，就有必要系統地解剖中國化了的佛教哲學。禪宗慧能學派，就其思想深度看，是佛教哲學中磨煉得比較精巧的武器。它曾滲入許多文化意識領域，武装了不少的唯心主義思想家，成为唯物主義思想發展的重要敵人。当馬克思主義真理傳入中國、迅速掌握了羣眾，胡適等还想利用禪宗思想來“教人以一個不受‘惑’的方法”^⑤，企圖抵抗馬克思主義的勝利傳播。直到目前哲學史工作中，对禪宗思想的評價，仍存在很大的分歧。不少人迷于現象，把毒草当成鮮花，竟然認為禪宗思想具有“進步性”乃至“革命性”；甚至有人把禪宗的學風和共產主義風格混淆起來。^⑥ 這不能不引起馬克思主義的哲學史工作者應有的重視。

這裡，謹就唐代禪宗慧能學派的某些基本思想，作一初步的分析，并不拟对它的歷史發展作全面的論述。

① 道宣：《唐高僧傳》《習禪篇》曾區別僧稠与达磨的禪法不同：“觀彼兩宗，即呼之二軌也。稠怀念處，清范可崇。磨法嚴宗，玄旨絕續。可崇則情事易显，玄旨則理性難通。”這指南北朝時早期禪學的分派。

② 一般分唐代禪宗為“北漸”、“南頓”，即指弘忍(601—674)在唐初開創“東山法門”以來，其弟子神秀在北方傳播的“北宗”，主“漸修”；慧能在南方創立的“南宗”，主“頓悟。”這種分法是不確切的。据宗密(780—814)在《禪源詮集》中說：“宗義別者，猶將十室”；他在《圓覺經大疏》中又列舉禪門七家，宗旨不同；另在《法苑珠林》中，又分為五宗；而在《禪源詮集都序》則从思想特點，判為三家，即“息妄修心宗”、“泯絕无寄宗”、“直显心性宗”，較有理論意義。

③ 《論猶太人問題》，《馬克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社1956年版，第471頁。

④ 《黑格尔法哲学批判导言》，同上，第一卷，第452頁。

⑤ 胡適：《介紹我的思想》《論學近著》第645—646頁。此外，胡適寫了不少关于禪宗的“著作”。

⑥ 《現代佛學》，1958年第10期。

一、禅宗慧能学派产生的社会基础及其思想渊源

隋唐佛教所依存的社会阶级基础，在中国封建制由前期向后期转化中，有一个演变过程。“任何一个时代的统治思想，都不过是统治阶级的思想。”①东晋南北朝以来，与玄学合流并取而代之的佛教，依存于和服务于门阀士族大地主专政的政权及其经济基础，成为一代的统治思想。到隋唐之际，极端腐朽的门阀士族集团，经过农民战争的打击，在经济势力和政治地位上日趋没落。但他们不甘心于现实的没落命运，转而寻求精神上的自我解救；他们震恐于隋末农民革命的怒火，希图强化能够“柔化人心”、绞杀农民反抗意识的精神武器；于是，大批没落士族知识分子转入了佛教阵营。他们大都是“家世儒宗”，“博通经史”的人物，通过对宗教上层建筑的经营和寺院经济的扩张，又使他们得到皇权的依赖和尊宠，而重新获取到某些现实的权利②。在这一基础上，综合南、北佛教教义而新创的三论宗、天台宗、唯识宗等正宗佛教宗派，适应于隋、唐统一大帝国的经济、政治局面，纷纷建立起来。再到武周时期，封建等级结构的再编制，渐趋于完成；在政治统治集团中，除了旧的豪门士族、新兴官品贵族及僧侣贵族以外，挤入了大批被武周皇权破格提拔的“近世新族”。为了服务于封建等级制这一新编制好的统治秩序，以调协矛盾、粉饰现实为思想特征的华严宗，应运而生；同时，以“革新”佛教教义姿态出现的禅宗，更迅速取得了封建等级改编中部分已经和正在上升的庶族地主的广泛支持。昨天的庶族寒士，可能一跃而变为当朝权贵，武周时期这一世俗政治生活的演变，在禅宗所进行的宗教活动和教义“革新”中得到了相应的反映。不只北方的神秀学派，以宣扬所谓“东山法门”的禅宗新佛教而作了“两京法主，三帝国师”，活跃一时；而且在南方隐伏的慧能学派，以大胆的教义“革新”，在一般庶族地主的政治意识中，更找到了广阔的传播市场。例如慧能门下大师神会在传教时经常说：

“世間有不思議事，出世間亦有不思議事。世間不思議者，若有布衣，頓登九五，即是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應，便成正覺。于理相應，有何可怪？”

“如周太公，傳說，皆竿釣板筑，簡在帝心；起自匹夫，位頓登台輔，豈不是世間不思議事？出世不思議事者，眾生心中具貪愛無明宛然者，遇真善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世不思議事！”

（《神会语录》卷一）

神会把当时世俗的进身道路和禅宗所宣扬的“顿悟成佛”的道路两者相比，指出这种类似是“于理相应”，恰好表白了禅宗慧能学派的思想秘密及其现实基础。

据《六祖坛经》记载：慧能出身贫贱，生于岭南“百姓”之家，小时“难辛贫乏，于市卖柴”③。王维所撰《六祖能慧师碑》也说他“不生族姓之家，……混农商于劳侣”④。他

① 《共产党宣言》《马克思恩格斯全集》第四卷，人民出版社1958年版，第488页。

② 隋唐有不少“高僧”，被封为“国师”，出入宫廷，干预政治；拥有大量土地的寺院庄园，始终享有免税、免役等特权。

③ 《坛经》《行由品》。

④ 《王右丞集》卷25。

在嶺南一帶隱伏十多年，直到聲名大振以後，還拒絕了武則天和唐中宗的兩度朝命招請^①，這表明禪宗傳教對象及其所依存的社会基礎，區別于旧有佛教各宗而有所擴大和轉移。但慧能學派所以高舉起“革新”佛教的旗幟，並不在於他們是所謂“平民派”，而在於當時寺院經濟和佛教勢力的發展，內部存在着嚴重危機。這是他們從事“革新”運動的真正動力。南北朝以來，寺院經濟的發展，佛教日益形成爲一個巨大的社会力量。隋唐統治者對佛教勢力採取依靠、利用、聯合的政策，不少上層僧侶直接參加了統治集團的政治鬥爭以及鎮壓“叛亂”的活動，被皇帝封以爵位，賜以官品，賞以“法腊”，變成了披起紫袈裟，乃至食邑幾千戶的顯貴官僚^②。這些“高僧”們，奔競利祿，奢淫享樂，日趨腐化，逐步喪失了在羣衆中的欺騙作用；而各宗日趨煩瑣的教義和浩繁的經卷，（到武周時代，刊定衆經目錄，已有3616部、8641卷）^③，也日益令人煩厭，失去對廣大羣衆的吸引力。同時，寺院經濟的擴張，影響到了唐王朝的財政收入，也不斷遭到皇權的限制、沙汰和打擊。爲挽救上述佛教發展中的這些危機，在佛教陣營內部，出現了以禪宗慧能學派爲代表的“革新”派。它以所謂《教外別傳》的獨特理論和簡易通俗的傳教方式，和旧有佛教宗派相抗衡，這既投合了一般庶族地主、特別是所謂“近世新族”的精神傾向，也適合於在新條件下重振佛教的旗鼓。慧能學派表面上擺脫一些已經僵化的佛教傳統教條和宗教儀式的束縛，主張“不讀經”、“不禮佛”、“不坐禪”，採用“直指人心”的通俗說教，甚至公开发表所謂“超佛越祖”、“呵佛罵祖”的偏激言論，來宣揚佛教的根本精神。這樣，它爲佛教開拓了新的思想領域，爲封建統治階級重新建立起一根精神支柱。

正因為如此，在佛教的內部和外部的危機中，在唐末五代社會動盪的條件下，佛教其他各宗勢力大都破產、衰落，而禪宗慧能學派却反而得到迅速發展，經過慧能門下荷澤神會、永嘉玄覺、南陽慧忠、青原行思（及其弟子石頭希遷），南嶽懷讓（及其弟子馬祖道一）等所謂“五大宗匠”的大肆活動，擴展陣地；進而在全國蔚爲五大支派——即廬山靈祐（771—868）及其弟子仰山慧寂所開創的“仰山宗”，臨濟義玄（死於860年，所開創的“臨濟宗”，洞山良价（807—867）及其弟子曹山本寂所開創的“曹洞宗”，雲門文偃（活動於847—872年間）所開創的“雲門宗”，法眼文益（死於958年）所開創的“法眼宗”。這些支派所宣揚的、大同小異的、中國化了的佛教思想和禪門獨有的學風，在晚唐五代，風行南北，形成爲一代思潮。

這一思潮的歷史淵源，被慧能學派自己附會、臆造的神話傳說和後來地主、資產階級史家跟着“用迷信來解釋歷史”以及冒充科學的所謂“考證”等，弄得模糊不清。慧能學派自稱是得了釋迦牟尼和摩訶迦叶在所謂“廬山會上，拈華微笑”所傳下的“心印之法”（這本是出於佛教《大梵天王問佛決疑經》中的一個荒誕神話），不過表明它所進行的“革新”，乃是佛教世界觀內部的別樹一幟，並希圖用祖師真傳的名義來奪取佛教正宗的法統地位；又假託

① 《寧高僧傳》《慧能傳》。

② 例如：華嚴宗創始者法藏被武則天封爲“廣藏國師”，唐中宗時參加平定“叛亂”有功，還被賞以三品；又如所謂“開元三大士”之一的不空，被唐代宗封爲慈國公，食邑三千戶；不少的僧侶由皇帝賜“法腊”（佛教僧侶用以表示資歷的出家歲數），賜以袈裟、銀魚袋等。

③ 見明倫：《大周刊定衆經目錄》《自序》，轉引自姚名達：《中國目錄學史》第274頁。

所謂“达磨西來”（按菩提达磨系南印度僧人，約于梁武帝時來華，提倡一種“理入”或“壁觀”的新禪法，當時影響很小），傳入了真正佛教的精髓，實質上乃是慧能學派在大力簡化佛教教義中，充分利用了达磨的“虛宗”禪法及其門下慧可直到弘忍傳教時所依據的《楞伽經》及《金剛經》等極端唯心主義的思想資料。至于所謂弘忍“傳衣付法”的宗教故事，相傳慧能在弘忍門下把當時教授師神秀的“身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃”一偈，改為“菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃”，從而得了“法衣”等，我們“用歷史來說明迷信”，只不過表明慧能对佛教理論的“革新”的實質，乃在于想把宗教唯心主義進一步精煉化、哲學化；企圖擺脫煩瑣的修証過程和經論詞句的解釋，而把作為宗教本體論的客觀唯心主義體系，進一步發展為主觀唯心主義的神秘體驗論，由思辨推理轉入神秘直覺。在理論上，為了進攻唯物主義，把認識論問題上的詭辯作為主要武器；在實踐上，為了最廉價地拋售天國的門票，用“頓悟成佛”的號召，來加強佛教對羣眾的誘惑力。這可說是禪宗慧能學派的基本思想特征。十分顯然，慧能學派的真正思想淵源，乃是基于當時階級鬥爭和思想鬥爭的實際需要，承襲了南朝竺道生（？—434）“孤明先發”的所謂“頓悟成佛”之說而賦予了新的時代內容；並充分吸取和發展了魏晉玄學所提煉過的莊子思想中的神秘體驗論，用以會通佛教教義使之進一步中國化；從而構成中國思想史上一個獨特的宗教哲學學派。

再從思想鬥爭史看：南北朝以來，佛教唯心主義成為豪門士族實行統治的精神武器；但何承天、范缜等為代表的無神論戰士在思想戰線上曾給以猛烈的沖擊。隋及唐初，由于統治階級的支持，佛教又得以空前發展；但與之對抗的唯物主義無神論思潮，在唐代科學文化繁榮的基礎上也有極大的發展。佛教內部的宗派紛爭，互相攻擊，也在削弱着它自己的理論陣地。這種思想鬥爭的形勢，要求佛教在理論上必須進一步往前發展。但是歷史上宗教哲學的發展，按顛倒世界觀本身的認識運動規律，在唯物主義和科學不斷的打擊下，總是從客觀唯心主義轉向主觀唯心主義，再滾到極端神秘主義。這是合乎規律的現象。這一發展趨向，不過是唯心主義世界觀“自己內部的旋轉”，從自我意識出發，再回到自我意識本身，“結束了思辨的循環，從而也結束了自己的全部生涯”。^①因而，禪宗思想的出現，在一定意義上，可以說是中國佛教哲學發展的頂峯；同時，也就標志着中古哲學史上佛教這一個思潮的發展“圓圈”，達到了它的終點。這就是禪宗慧能學派所進行的佛教“革新”運動的思想實質。

二、禪宗慧能學派的思辨結構及其方法論的秘密

隋唐佛教，作為一種理論思維的形式，一般說來，是一種特殊形態的宗教唯心主義，是一種唯心主義的本體論以及對于“本體”的証悟論。在其龐雜、煩瑣的體系中，在其頭來倒去的迂迴論証中，總的說來，主要地在回答兩個實質上是隱造的問題：一個是“本體”和現象之間的關係問題，另一個是主體和“本體”之間的關係問題。前一個是試圖解決所謂“本體”是什麼，以及“本體”怎樣變現為現實世界等等唯心主義所設計的問題；後一個，則是試圖解決

① 《馬克思、恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第181—182頁。

認識的主體怎样才能把握絕對的“本體”、并与“本體”冥合等等導入神秘主義的荒謬問題。環繞這樣兩個核心問題，隋唐佛教各宗，基於唯心主義世界觀的共同本質，極力開展各種主觀主義和相對主義的詭辯，按不同的哲學思辨途徑，又引到共同的宗教歸宿，從而，各自建立起五光十色的煩瑣體系。唯心主義和詭辯相結合，哲學思辨和宗教歸宿相結合，就是這些體系的共同特徵。

就思想實質看，佛教基本上是一種自我意識的哲學。自我意識的循環，相對主義的詭辯和神秘主義的證悟，三者不同方式的結合，構成了佛教哲學的一般思辨結構。

首先，佛教和一切唯心主義本體論一樣，為否定現實世界的物質統一性和客觀實在性，千方百計幻想在世界的背後，安置一個精神性的“本體”；這個臆造的“本體”（佛教各宗給它取上“真如”、“實相”、“真諦”、“佛性”、“法性”、“空性”、“理”、“心”、“誠”、“菩提道”、“第一義”、“薩波若海”、“不思議界”……等等名字），實質上不過是“自我意識的外化”或“無人身的理性”。在佛教，“本體”被規定為是絕對的、無限的、永恆的、唯一真實的，無所不包的；它本身，“超過一切限量、名言、蹤跡、對待”，“不可思議、不可言說”。於是，所謂“非有非無”、“非常非斷”、“不生不滅”、“不一不異”……等一大堆“關於絕對的謊語”，便構成佛教理論體系的主要內容。但佛教認為，它最後的目的在於“証真如”、“入涅槃”、“得解脫”，也就是通過正常認識之外的“證悟”途徑，而達到主體的自我與絕對的“本體”互相冥合。這就必須開展一個思辨循環：作為主體的人的“自我意識”，首先“從人的屬性變成了獨立的主体”；再從獨立的主体“神秘地變成了想象的‘無限的自我意識’”、即絕對的“本體”；然後主体與“本體”對置起來而又再通過某種神秘的途徑，達到互相冥合^①。在這裡，或者按華嚴宗等客觀唯心主義的思路，是讓主体融入“本體”之中（“流入大涅槃海”、“息波入水”等），從而使主体獲得永恆性；或者如唯識宗等主觀唯心主義的講法，則是把“本體”歸結到主体之內（“轉識成智”、“見性成佛”等），從而使“本體”人格化；最後，都進入神秘主義。這就是隋唐佛教在客觀唯心主義、主觀唯心主義和宗教神秘主義之間顛來倒去的、一般思辨途徑。正如馬克思和恩格斯在揭露思辨哲學的本質時指出的：“這是一幅諷刺人脫離自然的形而上學的神學漫畫”。“自我意識也通過這種運動首次把自己製造成絕對的東西，因為絕對的唯心主義者要想成為絕對的唯心主義者，就必須經常地完成一種詭辯的過程，就是說，他先要把他身外的世界變成幻覺，變成自己頭腦的單純的突發之念，然後再宣布這種幻影是真正的幻影——是純粹的幻想，而最後便宣告它是唯一的、至高無上的、甚至不再為外部世界的假象所限制的存在。”^②佛教哲學的思辨，本質上也屬於這一類絕對唯心主義者的“漫畫”創作。

其次，佛教哲學在方法論上的特點，主要是玩弄相對主義的詭辯。所謂“緣起論”、“中道觀”……等，都是用貌似辯證法的詭辯方法，來歪曲和虛構事物的聯系和認識的矛盾，荒謬地論證客觀世界及主觀認識的徹底虛幻性。而在認識論上，由於佛教理論所處理的對象，

① 參《馬克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1987年版，第176頁；第四卷，人民出版社1988年版，第140頁。

② 《神聖家族》第六章（三）（f），《馬克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第178—179頁。（着重點是引者加的）

既不是現實的客觀世界，也不是反映客觀世界的主觀世界，而是把所謂“真如”、“法性”等神化了的絕對——“本體”作為對象，這就必須歸結為神秘主義的証悟論。否定人類正常的認識能力，企圖通過徹底的自我否定、“自我虛空”，“能所雙忘”、“內外俱遺”等等，另外找尋一條可以把握“本體”的所謂“証悟”的認識途徑。這種“証悟論”，以不可知論為前提，并用不可知論來作為論證的工具，但并不歸結為不可知論。佛教大講所謂“不知之知”、“寂而恆照”等，事實上乃是為它的宗教歸宿開辟去路，暴露出自命為“無神論”的宗教的宗教本質。恩格斯指出：“宗教就是人的自我空虛的行為”。“宗教按其本質來說就是剝奪人和大自然的全部內容，把它轉給彼岸之神的幻影，然後彼岸之神大發慈悲，把一部分恩典還給人和大自然。只要對彼岸幻影的信仰還很強烈很狂熱，人就只能用這種迂迴的辦法取得一些內容。”^①佛教強調要既空“我執”，又空“法執”，“人境俱奪”，“究竟無得”，然後才能得到所謂“般若多羅密”，即渡到彼岸的“智慧”，實質上，也就是依靠“彼岸之神大發慈悲”而得到所謂“解脫”。由“自我虛空”到堅持“彼岸幻影”，這恰好是宗教意識的根本標志。是否設置一個具體的人格神，那還是次要的。佛教的一些宗派自稱為是“無神論”，但仍然是一種宗教。^②

以上極其簡略地對佛教一般思辨結構的概括，目的謹在於進而分析禪宗慧能學派的思想特征時，可以更好地了解它的共性和個性。

禪宗慧能學派，從思想到學風，區別於佛教其他各宗，具有很大的特點。但它所進行的教義“革新”，始終沒有脫離佛教世界觀的範圍，只可說把宗教唯心主義發展到更極端，根本不屬於“宗教異端”，更談不上胡適所扯的什麼“佛教史上的大革命”。禪宗自稱是“教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛”。這表示禪宗要求擺脫正統佛教的文字煩瑣；而在理論上，卻是以更明確、更洗煉的論綱，宣揚了佛教最根本的思想原則。禪宗著重於展開認識論問題上的詭辯，在當時條件下，可以說是抓住了在人們認識運動中宗教唯心主義得以寄生的某些成分和環節，因而具有較大迷惑性。它在思想史上的巨大影響，不能說是偶然的。

按照這一理解，關於禪宗慧能學派的思辨，可以分為以下三個主要的環節來分析：

第一，關於“即心是佛”的本體論

關於所謂“本體”和現實世界的關係問題，即把一個臆造的“本體”（實是自我意識的

① 《英國狀況，譯托馬斯·卡萊爾“過去和現在”》《馬克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社1956年版，第647—648頁。

② 在蘇聯、印度、中國有一部分學者，認定佛教是“無神論”，並且不是宗教。如蘇聯姆·烈斯涅爾在其《東方思想體系》一書中說：佛教“甚至不是宗教，而是半神秘、半理性的特殊的哲學體系，並且它的特點是無神論性質的。”（原書第219頁，此處轉引自阿·恩·科切托夫著《佛教的起源》一書，民族出版社譯本第21頁）。又如印度拉胡爾·麥克裡特維揚所寫《佛教辯證法》一文，一開始就論斷：“佛教學說沒有神（宇宙的創世主），也沒有指示神意的經典”（《學習譯叢》1957年第三期）。又印度巴拉拉曼摩爾蒂所寫《佛教哲學》一文中，也肯定“佛教完全否定神和靈魂”，是一種“出自現實主義”的“高級形式的辯證法”（《學習譯叢》1956年第八期）。印度的佛教傳入中國以後，在理論上的發展，可以說是更加變為“有教養的哲學形態”了，所以中國不少資產階級學者，也在大講“佛法非宗教非哲學”等。但我們從佛教思辨的本質傾向上看，不能同意上述這些意見。

外化)和現實世界對置起來,再迂迴地論證兩者的關係,論證本體如何變現為世界,論證本體的絕對真實性和現實世界的絕對虛幻性等,本是佛教哲學煩瑣體系的核心。禪宗慧能學派按“革新”佛教的要求,抓住了這一問題的思想核心,企圖擺脫種種迂迴論證的煩瑣性,明確地回答:“心”就是“本體”,別無“本體”;現實世界的一切,都依存於“心”。慧能明白宣稱:

“心生、種種法生;心滅、種種法滅;一心不生,萬法無咎。”

“心量廣大,猶如虛空,無有邊畔。……世界虛空,能含萬物色象,日月星宿,山河大地,泉源溪澗,草木叢林,惡人善人,惡法善法,天堂地獄,一切大海,須彌諸山,總在空中。世人性空,亦復如是。……自性能含萬法是大,萬法在諸人性中。”

(《壇經》《般若品》)

正是這樣大膽地、露骨地宣揚主觀唯心主義,使這位相傳“不識字”的禪宗祖師慧能在南方佛教陣營中頓露頭角:

“……至廣州法性寺,值印宗法師講《涅槃經》。時風吹幡動,一僧曰‘風動’,一僧曰‘幡動’,議論不已。慧能進曰:‘不是風動,不是幡動,仁者心動’。一眾駭然。”

(同上,《行由品》)

客觀世界一切事物的存在和運動,是由“心生”或取決於“心動”,這本是佛教的老生常談,也是唯心主義哲學立論的出發點。如列寧所說:“唯心主義的實質在於:把心理的東西作為最初的出發點;從心理的東西引出自然界,然後再從自然界引出普通的人的意識。因此,這種最初的‘心理的東西’始終是把沖淡了的神學掩蓋起來的僵死的抽象概念。”^①慧能學派的特点,是企圖把傳統佛教的抽象思辨和煩瑣論證以及對“本體”的講法越講越煩瑣也就越僵化的情況,加以改變。一方面,把“本體”直接安置在人心中,對這個“神學掩蓋起來的僵死的抽象概念”,試圖把它從人的本質的歪曲抽象,放回到現實的人的心理活動中去恢復它的生命力;另一方面,把作為主體的“自我意識”(“心”),直接提升為作為“本體”的“無限的自我意識”,盡量縮短在自我意識的循環中主體與“本體”互相冥合的途程。因而,禪宗所謂“成佛”(“証真如”、“得解脫”等),便不在於追求另一個遼遠的“彼岸世界”,而在於了徹現實世界(禪宗禪語叫“本地風光”)所依存的“心體”,也就是了徹人人都具有的現實的“自我意識”本身。禪宗把這個自我意識本身,叫做“本源清淨心”、“念之體”、“心體”等,認為它就是“真如”、“本體”,也就是“佛”。慧能說:

“萬法盡在自心,何不從心中頓見真如。”

“汝今當信,佛知見者,只汝自心,更無別佛。”

“般若無形相,智慧心即是。”

“菩提只向心覓,何勞向外求玄?聽說依此修行,西方只在眼前。”

“真如是念之體,念即是真如之用。……真如自性起念,雖即見聞覺知,不染萬境,而常自在。”

(均見《壇經》)

^① 《列寧全集》第14卷,人民出版社1957年版,第237頁。

这是說，“心”就是“佛”、“心体”就是“真如”。但“心”却要区别为“心体”（或“念之体”）和它的作用（“見聞覺知”等）；所謂“心体”不仅如列宁所揭露的，这个“最初的心里的东西”，乃是“某种臆造的、不屬於任何人的感觉、一般感觉、神的感觉”^①；而且，还是脱离了它自己的作用的、“不染万境而常自在”的一个“純我”的抽象。

慧能及其門徒，从这一荒謬的前提出发，展开一种“将心捉心”的詭辯推理，即認為“心体本身”乃是一个絕對体，不可能用具有相对局限性的心的作用（見聞覺知）去把握。据說：“向心覓心，一覓便失”。因为意識永远不能直接意識到意識本身，一經意識，它就变为对象化了的意識，而不再是自我意識本身了。黃蘗說：

“此‘心’无始以来，不曾生不曾灭，不青不黄，无形无相，不屬有无，不計新旧，非长非短，非大非小，超过一切限量名言蹤踪对待。当体便是，動念即乖。犹如虚空，无有边际，不可测度。唯此一‘心’，即是‘佛’。‘佛’与众生，更无別異。但是，众生著相外求，求之轉失，使佛覓佛，將心捉心，穷劫尽形，終不能得。……若不决定信此‘心’是‘佛’，而欲著相修行，以求功用，皆是妄想，与道相乖。此‘心’即是‘佛’，更无別‘佛’，亦无別心。……即‘心’是‘佛’，如今学道人，不悟此‘心体’，便于心上生心，向外求佛，著相修行，皆是恶法，非菩提道。”

（《傳法心要》）

这里，为了論証“即心是佛”，把認識的主体，直接提升为絕對的“本体”，玩弄一套“将心捉心，終不能得”的把戏，似乎在人的意識現象中发现了什么奇妙的秘密，想藉以恢复佛教本体論的一些“僵死的抽象概念”的生命力。事实上，所謂“心体”本身，这完全是主觀唯心主义臆造的“一个赤裸裸的抽象的自我”，只是表示宗教唯心主义想方設法把派生自然界以及人的意識的“神”的觀念，变换为“更抽象，更模糊，同时（为了显得更真实）更接近于‘心里的东西’”而已。^②

佛教關於“性”和“相”、“体”和“用”，即本体和現象的關係問題的詭辯推理，被禪宗慧能学派用来处理所謂“心之体”和“心之用”之間的關係問題。神会说：

“一切众生，心本无相，所言相者，并是妄心。何者是妄？所作意、住心，取空取淨，乃至起心求証菩提涅槃，并屬虛妄。但莫作意，心自无物，即无物心，自性空寂，空寂体上，自有本智。……故《般若經》云：‘应无所住而生其心’。‘应无所住’，本智之体；‘而生其心’，本智之用。但莫作意，自当悟入。”

（《神会語录》卷一）

这里所謂“本智”、“无物心”、“本寂之体”，即是“心体”；而所謂“妄心”等，即作意取相的常人的見聞覺知等，則是“本智之用”。神会認為，两者既是矛盾，又可統一，統一于所謂“莫作意”。以后黃蘗更狡辯地推論：

“此‘本源清淨心’，常自圓明徧照。世人不悟，祇認見聞覺知为心，为見聞覺知所覆，所以不觀精明‘本体’。但直下无心，‘本体’自現。……学道人唯識

① 《列宁全集》第14卷，人民出版社1957年版，第338頁。

② 《列宁全集》第14卷，人民出版社1957年版，第240頁。

見聞覺知施為動作，空却見聞覺知，即心路絕無入處，但于見聞覺知處認‘本心’。然‘本心’不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知，但莫于見聞覺知上見解，亦莫于見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場。……不可將心更求于心，歷千萬劫，終無得日；不如當下无心，便是本法。”

（《傳法心要》）

在“見聞覺知”以外，另有一個作為“本体”的“本心”；“本心”和常人的“見聞覺知”是矛盾的，但也可以統一，統一于所謂“直下无心”。這裡所謂“直下无心”、“莫作意”等，據慧能學派說，“此心即无心之心，離一切相”（黃蘗），並不是“百物不思”或“空心靜坐”，（那是禪宗所反對的所謂“修空住空被空縛”），而是“于念而无念”、“于相而離相”、“不于境上生心”的精神境界，是一種通過不認識而得到的“認識”。這種認識能力的改變，一下子達到主體之“心”與“本体”之“心”互相冥合，乃是一種精神狀態的突變。這一大堆關於“即心是佛”、“无心之心”的神秘說教，便是禪宗“親証頓悟”的成佛方法的理論根據。“直下无心、本体自現”，由此，轉入禪宗思辯的第二個環節——“頓悟成佛”的方法論。

第二，關於“頓悟成佛”的方法論

在宗教實踐意義上如何“成佛”的問題和哲學思辯意義上如何“使主體與本体直接冥合”的問題，一直是佛教各宗認作是頭等重要而長期反復論辯的問題。有所謂“漸”（漸修成佛）“頓”（頓悟成佛）之爭、“當常”（現世修行，準備來世成佛）與“現常”（現世即可成佛）之爭。南朝時，竺道生提倡“頓悟成佛”的教義，並從認識論上闡述，其所以“悟”必須“頓”，是因為只有“以不二之悟”，才能“符不分之理”^①。他說：

“至象无形，至音无声，希微絕朕之境，豈有形言哉？”

（《法華經疏》）

“悟夫法者，封惑永盡，髣髴盡除，妙絕三界之表，理冥无形之境。形已既無，故能無不形；三界既絕，故能無不界。”

（《維摩經注》）

“夫象以盡意，得意則忘象；言以論理，入理則言息。……若忘筌取魚，始可与言道矣。”

（《高僧傳》引）

這些言論，雖然是在糅和玄學與佛教中發揮了莊子思想中的神秘體驗論；但所處理的對象，還是客觀唯心主義所設置的“脫離了物質、脫離了自然、神化了的絕對”、即絕對的精神本体——“無”。

禪宗慧能學派繼承了這一條思維途徑，卻把所處理的對象轉變為主觀唯心主義所臆造的“心體”、即自我意識本身。既然，“心即是佛”，而“將心捉心，終不能得”，於是，只能通過“頓悟”，才能“成佛”。在這裡，除了醇醞的宗教譬語以外，禪宗以一種特殊的

① 見慧達：《肇論疏》中述道生大頓悟之旨。此處所引道生語，并轉引自湯甲峯先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六章。

手法，展开一系列的認識論問題上的詭辯。禪宗站在主觀唯心主義立場上，以顛倒、歪曲的形式，直接、間接提出了關於克服認識的相對局限性問題、關於主觀認識與客觀真理的矛盾如何統一的問題、關於絕對真理與相對真理的關係問題、關於邏輯思維與形象思維的關係問題等，這在哲學思想的鬥爭、發展史上的意義，是值得重視的。正如列寧所指出的：唯心主義的“胡說”，唯心主義這“一朵不結果實的花”，是寄生在“人類認識這棵活生生的樹上的”。①

首先，禪宗慧能學派抓住了人類認識的相對局限性和固有矛盾性，而加以盡量夸大；認為人們來自生活、實踐的認識能力、認識活動，是它所謂的“徹悟”（即對“真理”的把握）的最大的敵人。從而，徹底否認人們正常的認識作用，宣稱一切“見聞覺知、施為動作”及一切語言文字、表述工具，全是障礙“真理”、產生“顛倒認誤”的根源。不只一般對現實的一切認識和判斷，是“妄生分別”，“根本顛倒”；而且連佛教的一切教義，一經說出，也都成了多餘的廢話。他們把佛教教條，有時也稱之為“粗言”、“死語”、“殘論之糞”②。他們宣稱：對於“真理”，“說即不中”，“擬議即乖”。堅持徹底的不可知論（及“不可說”論）。

其次，禪宗歪曲、割裂絕對真理和相對真理在認識過程中的聯結，而把人們認識的相對性和真理的絕對性絕對對立起來，從而，認為必須徹底拋棄人們現有的認識作用，在人們正常認識能力之外，去找尋另一條神秘的認識途徑，才可能把握所謂“真理”。這條神秘的認識途徑，禪宗慧能學派認為唯一可能的就是“頓悟”，即通過一種神秘的契機而達到精神狀態、認識能力的突變。“一念相應，便成正覺”。據神會說：

“迷即累劫，悟即須臾。……譬如一縷之絲，若合為繩，置于木上，利劍一斬，一時俱斷，絲數雖多，不勝一劍。發菩薩心人，亦復如是。若遇真正善知識以口方便，直示真如，用金剛慧斷諸位頓腦，豁然曉悟。……証此之時，萬緣俱絕，恆沙妄念，一時頓盡。”

（《神會語錄》卷一）

這種“快刀斬亂麻”、一下子豁然貫通的“頓悟”境界，是不可言傳的，只能“親証”，“如人飲水，冷暖自知”。禪宗堅持不可知論，是用以剝奪和取消人們正常的認識活動；但它並不歸結為不可知論，反而十分肯定地說，通過“親証”“頓悟”，所謂“真理”（在禪宗是指對於“真如本體”、即“心體”的了徹，或是指歷代祖師相傳的“心印之法”、即所謂“第一義”、“西來意”……等佛法的“精髓”），是可知的，而且是完全可以一下子全面掌握的。但是，這種由“親証”“頓悟”所領會、掌握的內容，卻不屬於邏輯思維的間接性知識，而只可能是一種神秘直覺的直接性知識；因而也就不可能用邏輯思維的語言文字來表達、交換，而只能“默契”、“默照”，或者借助於形象思維、用詩的語言來象徵說明。

禪宗從各个方面來顛倒歪曲人類正常的認識能力和認識活動，割裂感性認識和理性認識的聯結，割裂邏輯思維和形象思維的統一，徹底否定思維及其物質外殼在認識中的作用，從而，在基於宗教意識的主觀真理論的基礎上，臆造出另一條所謂“親証頓悟”的認識途徑，

① 列寧：《哲學筆記》，人民出版社1956年版，第365頁。

② 《古尊宿語錄》卷二。

宣揚反理性主義的神秘主義。

再次，正如一切唯心主義和不可知論必然自陷于不可解的矛盾一樣，禪宗取消了認識真理的可能性而又要制定自己認識真理的認識論，自己肯定“心體”的真象或“第一義”的真理“不可說”、“不可傳”而又大力講說所謂代代相傳的“心印之法”，于是自陷于進退兩難。正是這些矛盾，促使禪宗慧能學派大力展開認識方法上的唯心主義詭辯，集中在試圖“解決”所謂“第一義不可說”這一自語相違的矛盾。說“第一義不可說”，這本身已是對所謂“第一義”作了一定說明。（這有些類似邏輯學上所謂“諄論”。）關於這一類認識問題上的矛盾，禪宗慧能學派在理論上和實踐上所採取的荒誕的解決方法，便構成他們的方法論及其獨特的學風。例如：

“僧問：‘如何是西來意？’

師（馬祖道一）便打，乃云：‘我不打汝，諸方笑我也。’”

（《傳燈錄》卷六）

“問：‘如何是第一義？’

師（法眼文益）云：‘我向爾道，即是第二義。’”

（《文益禪師語錄》）

“葑山（惟儼）上堂云：‘我有一句子，未嘗說與人。’

僧問葑山曰：‘一句子如何說？’

葑山曰：‘非言說！’

師（圓智）曰：‘早言說了也。’”

（《古尊宿語錄》卷十四）

“僧問大梅：‘如何是西來？’

大梅曰：‘西來無意！’

師（齊安）聞乃曰：‘一個棺材，兩個死漢！’”

（《古尊宿語錄》卷一）

諸如此類，禪宗所謂著名“公案”，無非反復表明它所要表明的佛教真理，只能“頓悟親証”，不能正面說明。第一、二例，說明所謂“第一義”根本不可說；第三、四例，則進一步指出，說“不可說”，也算說了。這一方面可理解為：本是“不可說”的對象，但也可以適當加以說明（這種說明，被禪宗稱為“應機接化”、“活語”等）；另一方面，也可理解為：凡是对“真理”的任何肯定的說明，都是謬誤（這種說明，被禪宗稱作“殘論之糞”、“死語”等。如上例，關於“西來意”，本是既不能問，也不能答，某僧和大梅有問有答，便被訛評為是裝在“一個棺材”里的“兩個死漢”。）后期禪宗便專門發展所謂“接化”、“應機”的禪門學風，在正常的理性思維和語言文字之外，力圖找到一種特殊的認識、表顯“真理”的途徑和方法，禪門宗師採用了所謂“機鋒”、“捧喝”、隱語、唸詩、畫圓圈、豎指頭、大笑等乃至拳打足踢等等教學法，用以促使和宣發他們的信徒們得到所謂“頓悟”的境界。據說，開創臨濟宗的義玄就是這樣“頓悟”的：

“師（義玄）初在黃檗會下，行業純一。

首座問：‘曾參問也無？’

師曰：‘不參問，不知問個什麼？’

首座云：‘汝何不去問堂頭和尚如何是佛法的大意？’
 师便去。問声未絕，黃檗便打。……如是三度發問，三度被打。……
 师到大愚。大愚問：‘什么处来？’
 师云：‘黃檗处来。’
 大愚問：‘黃檗有何言句？’
 师云：‘某甲三度問佛法的大意，三度被打，不知某甲有过无过？’
 大愚云：‘黃檗恁么老婆心切，为汝得彻、困。更来这里問有过无过！’
 师于言下大悟。”

（《古尊宿語录行录》卷五）

又如：

“道悟問：‘如何是佛法大意？’
 师（石头希迁）曰：‘不得，不知。’
 曰：‘向上更有轉也无？’
 师曰：‘长空不碍白云飞。’
 道悟于言下頓悟。”

又如：

龐居士初謁石头（希迁），乃問：‘不与万法为侶者是什么人？’
 头以手掩其口，龐豁然有省。
 后參馬祖（道一），問曰：‘不与万法为侶者什么人？’
 祖曰：‘待汝一口吸尽西江水，即向汝道。’
 耀于言下頓領玄旨。”

（《古尊宿語录》卷一）

这类荒誕的故事，充滿了禪宗几百卷的《語录》。这里的“打”、“用手掩口”，表示“佛法”不能問、不可說；“待汝一口吸尽西江水”，表示这类問題根本不可得到回答；“长空不碍白云飞”以及其他禪师常用的詩句、如“孤蟾独耀江山靜，长嘯一声天地秋”（义玄答凤林），“有时直上孤峯頂，月下披云笑一声”（药山偈）等等，則是在取消了邏輯思維之后用形象思維来象征所謂“彻悟”了的精神状态。这种“应机接化”的方法的发展，便形成禪門五宗有所謂不同的禪風，所謂“临济势胜”“曹洞丁寧”“云門突急”“法眼巧便”“沩仰回互”等。其中，特别是以后极为盛行的临济宗，被称为“临济家风，全机大用，棒喝齐施，虎驟龙奔，星馳电掣。負冲天意气，用格外持提。卷舒縱擒，杀活自在。”^①實質上，是唯心主义——神秘主义路綫在宣傳上的詭詐手法，高度發揮主觀隨意性，而又装腔作勢，借以吓人。所有这些所謂“禪門机鋒”，目的在于制造人們認識上的混乱，进而否定人們正常的認識作用，宣揚为主觀真理論服务的神秘體驗論。

禪宗慧能学派试图把宗教唯心主义本体論、神秘主义認識論和宗教实践的修証方法，三者統一起来。但在理論和宣傳上陷入“第一义不可說”而又不能不說的矛盾，后期禪宗为多方解除这一矛盾，制定了各种宗教宣傳的方式方法，这些所謂“应机接化”的宣教方式中，体现了禪宗的認識論的主要原則；同时，也体现了禪宗在向人們灌輸宗教意識、剝奪人們正

① 《五家宗旨纂要》

常認識能力和進攻唯物主義認識原則的幾個主要手法。

例如，曹洞宗提出所謂“五位君臣”的表顯法，總結出禪宗表顯所謂“第一義”的方法論原則，也就是通過正面、側面來引誘、啟發人們進入（實是陷入）所謂“悟境”（實即宗教唯心主義的陷穽）的幾個根本方法。“君”、指“正面”表達；對“本體”、“真理”等“第一義”要正面表達，只能用“無語”；“臣”、指側面表達，通過某些能暗示“第一義”的事象，也可以“有語”。兩者結合，隨機應變，便有五種方式，即“正中偏”、“偏中正”、“正中來”、“偏中至”、“兼中到”。對這五條，洞山良价、曹山本寂及其弟子各有許多不同的解釋。大體說來：

（一）“正中偏”的表顯法。如馬祖問百丈：“汝以何法示人？”百丈豎起拂子；又問：“只這個為當別有？”百丈拋下拂子。（《古尊宿語錄》卷一）慧忠國師與紫璘議論，既升座。紫璘曰：“請師立義，某甲破。”師曰：“立義竟”。紫璘曰：“是什麼義？”師曰：“果然不見，非公境界。”便下座。（《傳燈錄》卷五）這是所謂“無語中有語”；是一種沒有說明却正是說明的方法。

（二）“偏中正”的表顯法。如僧問省念和尚：“如何是佛心？”曰：“鎮州蘿蔔重三斤”。（《傳燈錄》卷八）這是所謂“有語中無語”，答非所問，表示根本不該問此類問題。

（三）“正中來”，則是根本不回答，只用當頭一棒或一喝，促使問者自己去領悟。所謂“德山棒，臨濟喝”，成為後期禪宗最流行的方法。如水潦禪師問馬祖：“如何是西來的意？”祖乃當面踏倒。師大悟。起來拊掌，呵呵大笑。後告眾曰：“自從一吃馬祖踏，直到如今笑不休。”又如前引黃檗對臨濟義玄“三問三打”的“公案”等。這是所謂“無語中無語”，是根本取消問題的方法。

（四）“偏中至”，則是一般企圖用言語去說明，如說“即心是佛”，“真如是念之體”等，是所謂“有語中有語”。後期禪宗認為這是最不好的方法，甚至批評這種方法“如把屎鉢子向口里含過，吐與別人。”（義玄語）

（五）“兼中到”的表顯法，據說是最好的“圓轉法”，這種機鋒答話，也可說是有語，也可說是無語，任人去自覺體會。如：“天台德韶以遍參叢林，無所契入。後到臨州謁法眼，但隨眾而已，無所參諮。有問法眼者曰：‘如何是曹源一滴水？’法眼曰：‘是曹源一滴水！’德韶于這話下大悟，平生疑滯，渙若冰釋。”這裡，說“曹源一滴水”（按指曹溪慧能所流傳下的佛法）就是“曹源一滴水”，可說是無語，但包含着“真理”就是事物的“本來面目”、或佛教所謂“真如”是不生不滅、不增不減等等涵義，也可說是有語。

主觀真理論加上神祕體驗論，就是這些宣教方法中所體現的認識論原則的思想實質。

又如臨濟宗所制定的“四照用”或“四料簡”的因材施教的手法，針對了主觀認識和客觀對象的關係這一認識論的核心問題，提出一整套剝奪人們正常認識能力和進攻唯物主義世界觀的方法。臨濟宗認為要樹立和鞏固宗教唯心主義世界觀，必須徹底剝奪人們來自生活、實踐的唯物主義的認識原則，其中最根本的一個是認定有現實存在的客觀物質世界和客觀真理（這種認識對象，禪宗稱為“境”或“法”）；另一個是認定自己有正確反映客觀世界和把握客觀真理的主觀認識能力（禪宗稱為“人”或人所執着的“我執”及“法執”等）。因而，臨濟宗提出了對“境”和“人”兩方面進行剝奪的四種方法。義玄說：

“如諸方学人来山僧此間，作三种根器断：如中下根器来，我便夺其境而不除其法（指“法执”）；如中上根器来，我便境、法（指“法执”）俱夺；如上上根器来，我便境、法（指“法执”）俱不夺。”

“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人、境俱夺，有时人、境俱不夺。”

“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。先照后用有人在；先用后照有法（指“境”）在；**照用同时，驅耕夫之牛，夺飢人之食，敲骨取髓，痛下針砭**；照用不同时，有問有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。”

（《古尊宿語录》卷四、五）

这是說，针对几种对象，采取不同方法，但目的都在于一方面否定人們所坚持的事物对象的客观实在性（“境”），另一方面剥夺人們正常的主觀認識能力（“人”）。特别是对于所謂“中上根器”的一般人，往往坚持既有客观的“境”又有主觀的“我”，“抵死不放”。临济宗認為对这种坚持唯物主义观点的人，必須进行残酷的思想斗争，“敲骨取髓，痛下針砭”，好象“驅耕夫之牛，夺飢人之食”一样給以无情的剥夺，用临济宗常用的形象說法，要“拟犯吹毛劍，特地斬精灵”，达到“云散水流去，宗然天地空”的境地，才能使这些人接受佛教唯心主义世界觀。反之，如果是所謂“上上根器”的“聪明”人，很快接受了禪宗的教义，树立了宗教唯心主义世界觀，則互相心領神会，只是“应机接物”，人还是人，境还是境，“人境俱不夺”，但由于世界觀突变了，自己觉得“頓悟成佛”了，也就在这个现实世界中变为一个逍遙自在的“解脫人”了。

“人境俱不夺”，被禪宗慧能学派宣称为是“頓悟成佛”以后的最高境界、最后归宿。他們从本体論到方法論玩弄了一大套思辨把戏和詭辯魔術，完成了宗教对人进行“自我空虛”的任务之后，宣布：“本来无一物，何处惹尘埃”（慧能）；宣布：“語默动静，一切声色，尽是佛事。”“不起一切心，諸緣尽不生，即此身心是自由人。”（黄檗）这批想入非非的“高僧”們，从来沒有忘記过他們的基本社会职能是麻痺人民，要受尽苦难的人們安于現狀，彻底放棄認識和改造现实的斗争；只要随遇而安，“即此身心”也就是“绝对自由”的人了。这就是禪宗所精心炮制的精神鴉片烟！由此，禪宗的思辨便轉入最后第三个环节，即“凡夫即佛”的宗教归宿。

第三，关于“凡夫即佛”的宗教归宿

哲学思辨和宗教归宿的結合，是整个佛教哲学的一般特征。以往佛教为了抬高“佛性”（即神性）的尊严，把“佛”安置在遙远的“西方极乐世界”的彼岸，把“修心成佛”这张进入天国的門票的兌現日期开得太远。如玄奘所創唯識宗，即認為“轉識成智”的修練过程，必須經過所謂“五位”、“十地”等复杂阶段和“三大阿僧祇劫”的漫长时间，这显然会使人望而却步。（唯識宗在玄奘死后不久就衰歇了，这是重要原因之一。）禪宗慧能学派对佛教教义的最重要的“革新”“貢獻”，就在于它的全部理論和方法，都歸結到論証：“佛”不在遙远的彼岸，就在你“心”里；只消在認識上来个簡單的突变，你就“頓悟成佛”了；“成佛”以后，一切还是老样子，“人境俱不夺”，但你却变成“自由人”了。慧能学派反复強調：

“凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷、即凡夫；后念悟、即佛。前念著境、即煩

腦；後念离境、即菩提。”

（慧能：《壇經》）

“未悟未解時，名貪嗔；悟了，喚作佛慧。故云：‘不異旧時人，異旧時行履處’。”

（百丈懷海）

“終日吃飯，未曾咬着一粒米；終日行路，未曾踏着一片地。与么時，無人我等相，終日不离一切事，不被諸境惑，名‘自在人’。念念不見一切相，安然端坐，任運不拘，名‘解脫’。”

（黃蘗）

“佛法無用功處。祇是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來便臥。愚人笑我，智乃知焉。”

（臨濟義玄）

這一來，佛和眾生的區別，只是“一念之差”；現實苦難世界和彼岸安樂佛土的距离，只有“一紙之隔”。禪宗慧能學派的大師們，就這樣從思想上全付武裝地進入封建社會里充滿着血和火的階級鬥爭的戰場，以最廉價地拋售可以立地進入天國的門票的手段，來苦心孤詣地為封建統治階級的政治服務。對剝削階級來說，不隻可以“放下屠刀，立即成佛”；而且，“不放屠刀，也可成佛”；因為成佛以後，“人境俱不奪”，只要“心不起分別”，同樣地可以殺、盜、淫、妄，胡作非為。對於被壓迫、被剝削、被奴役的階級來說，絲毫不必“著相外求”以圖改變現狀，只消一轉念，煩惱就變成了“菩提”，苦難世界就變成了“清靜佛土”，就在“披枷帶鎖”中也就成為“解脫”了的“自由人”了。讓我再看一段比較典型的對話：

僧問南陽慧忠（慧能門下“五大宗匠”之一）曰：“如何用心，即得成佛？”

曰：“無心可用，即成佛。”

問：“無心誰成佛？”

曰：“無心自成佛，成佛亦無心。”

問：“人持刀取命，是有？是無？”

曰：“是無！”

問：“痛否？”

曰：“痛亦無！”

問：“死后生何道？”

曰：“無死、無生、亦無道。”

問：“既得無物自在，飢寒所逼，若何用心？”

曰：“飢——即食；寒——即衣！”

問：“知飢寒應有心。”

師曰：“汝心作何體段？”

答：“無體段。”

師云：“既無體段，即本來無心，何得定有。”

（《傳燈錄》）

禪宗僧侶向唐末五代“飢寒所逼”、被迫起义、而又被封建統治者“持刀取命”、无处逃生的广大农民，所抛售的就是这样的“无心自成佛”的廉价鸦片。只要你愿“成佛”，刀子放在身上、“无痛”；饿就是饱、“无飢”；冷就是衣、“无寒”。这种“三无”哲学的和平福音，它的社会作用，无须再加以任何解释。

列宁在《社会主义与宗教》一文中曾深刻地指出：

“对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人間要順从和忍耐，劝他們把希望寄托在天国的恩賜上。对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他們要在人間行善，廉价地為他們整个剝削生活辯护，廉价地售給他們享受天国幸福的門票。宗教是麻醉人民的鴉片。”^①

列宁还曾經指出：“一切造神說”在思想上都根源于不健康的、脆弱的灵魂的“自我直觀”。禪宗的“即心是佛”“頓悟成佛”“凡夫即夫”等；可以說也屬於这种“自我直觀”的“造神說”之類，是一种宗教意識的表現。列宁揭露这种宗教意識的本質說：

“一切从事造神的人（着重点是引者加的），甚至只是容許这种做法的人，都是以最坏的方式侮辱自己，他們所从事的不是‘实际活动’，而恰巧是自我直觀：自我欣賞；这种人只‘直觀’自我身上种种被造神說所神化了的最肮脏、最愚蠢、最富有奴才气的特点。”^②

我們認為，禪宗慧能学派（以及整个佛教）的思辨結構及其方法論的祕密，也恰如列宁对一般宗教本質所深刻揭露的，就是最廉价地出售天国門票和在“自我直觀”中宣揚奴化道德。

三、禪宗哲學思想的历史評價問題

总的說来，禪宗慧能学派的“即心是佛”的理論及其“頓悟成佛”的方法，首先是一种特殊形态的宗教哲学。就其思想的主导方面說，就其在中国封建社会由前期向后期轉化。特别是唐末农民大起义时期中的社会作用說，禪宗無疑是屬於中古思想战綫上的反动营垒的。

禪宗运用認識論問題上的唯心主义詭辯來巩固宗教世界觀的陣地，最廉价地抛售天国門票和鴉片來強化佛教的吸引力，在历史上主要發揮着敌視唯物主义和科学、歪曲人們正常的認識能力、維護封建統治秩序、敗坏人民革命意識等反动作用。中国后期封建社会中极端反动的陆、王心学等主观唯心主义流派，直接地大量地吸取禪宗哲学思想來武装自己；直到解放前后，胡风反革命集团所用以进攻馬克思主义的“主观战斗精神”、“人格力量”等；可以說，还是这一条源远流长的唯心主义——神秘主义的黑綫的历史繼續。买办“学者”胡适，把禪宗慧能学派的大师神会和和尚捧为“大政治家”、“大革命家”；另一些资产阶级教授在他們有關中国哲学史的論著中，曾把禪宗捧为中国哲学思想发展的“主流”。反动哲学史观为反动政治服务，这也不是偶然的。

禪宗以佛教“革新者”的姿态，宣揚一种所謂“教外別傳”的、理論既深入淺出而宣傳又講究方法的、善于“应机接化”因而“雅俗共賞”的新佛教。并且，独出心裁，为了巩固

① 《列宁全集》第十卷，人民出版社1958年版，第62頁。

② 《1913. 11. 給高尔基的信》《列宁全集》第35卷，人民出版社1959年版，第106—107頁。

宗教意識、挽救佛教危機，不惜“呵佛罵祖”；甚至說：“莫將佛為究竟，我見猶如廁孔。菩薩羅漢，盡是枷鎖縛底物。”并常講“釋迦牟尼佛”是“乾屎橛”，是“老騷胡”。后期禪宗最大支派臨濟宗的開山祖師義玄公開宣稱：“你如欲得如法見解，但莫受人惑。向里向外，逢着便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。”（《古尊宿語錄》卷四）作為佛教徒，這類驚人之談，究竟是什麼玩意呢？是不是“革命”或“異端”呢？是不是“敢想敢說”“解放思想”呢？不是，完全不是。就其原意所指，乃是在強調禪宗所堅持的一條神祕主義的認識原則，即必須堅決取消一切認識的對象（包括把“佛”“菩薩”作為對象），再取消一切關於對象的認識（包括一般人關於“佛”及“佛法”的認識），只有“人境俱奪”才能徹底擺脫一切“見聞覺知”，而達到純粹自我直觀的“頓悟成佛”的境界。就其思想實質，乃是：

……“破除了對權威的信仰，却恢復了信仰的權威。他把僧侶變成了俗人，但又把俗人變成了僧侶。他把人從外在宗教解放出來，但又把宗教變成了人的內在世界。他把肉體從鎖鍊中解放出來，但又給人的心靈套上了鎖鍊。”^①

馬克思對德國農民戰爭時期馬丁路德宗教改革實質的這一著名的批判，對我們判定禪宗在中國思想史上的地位和作用，雖然時代條件和具體對象不同，但却具有深刻的啟示。禪宗“呵佛罵佛”式的、“推倒權威”的“批判”，就其思辨途徑，在一定意義上也可說是：

“從宗教的外殼下剝出了構成這種神性的內核的極端自命不凡或自我意識，把它看做獨立的存在，把它變成獨立的存在物，并在‘無限的自我意識’的幌子下把它提升為批判的原則。”^②

馬克思這裡所揭發的，是作為“一個批判的神學家或神學的批判家”的鮑威爾，指出他在批判基督教中却宣揚主觀唯心主義的唯我論的思想本質。但從禪宗思想中，如他們常講的“迴脫塵根，靈光獨耀”，以及“上天下地，唯我獨尊”等，雲門宗的“三句”有所謂“函蓋乾坤句”、“截斷眾流句”等，臨濟宗風有所謂“負冲天意氣”、“作無位真人”等，乃至以後陸象山繼承禪宗思想大講：“吾心便是宇宙，宇宙即是吾心”，并抄襲禪宗僧侶的詩句：“仰首鸞南斗，翻身倚北辰，舉頭天外望，無我這般人”……等等，不正好是這種自我意識哲學的“極端自命不凡”和主觀唯心主義的狂妄自大的共同表現么？所以，禪宗對正統佛教的“批判”，不是背叛，而是打強心針；所以，禪宗並沒有“革命”，也不是佛教“異端”，而是經過一番“革新”把自己提升成為了佛教的正統。這一切，除了佛教史已作了事實證明以外，在中國轉入后期封建社會的政權性質、階級關係的相對變化中，也可找到相應的說明。從這裡，也才能理解禪宗和華嚴宗為什麼會成為后期封建社會理學正宗的直接思想來源。

我們認為，迷於表面現象和局部現象的資產階級形式主義方法，不可能對歷史、尤其是思想史的複雜現象作出科學的說明。馬克思列寧主義毛澤東思想的全面的歷史的唯物主義觀點、階級分析和辯證分析的解剖刀，才可能準確地揭露各種類型的唯心主義的社會本質，并如實地估計反動思想營壘中不同性質的“異端”在不同歷史條件下的客觀作用。

就思想史螺旋前進的一個環節看，禪宗在中國哲學思想的鬥爭和發展史上，以歪曲的形式加深和發展了認識論的問題，提高了宗教意識形態的精煉程度，這在兩條哲學路綫的鬥

① 《黑格爾法哲學評判導言》《馬克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社1956年版，第461頁。

② 《神聖家族》《馬克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第181頁。

爭、轉化、發展過程中，對於促進我國唯物主義、無神論、辯證法思想的發展是具有客觀歷史作用的。有了禪宗及華嚴宗（二者在宋以後基本合流）這樣的宗教哲學思想體系出現，中國後期封建社會中的哲學唯物主義反對唯心主義及宗教神學的鬥爭，就不得不在更高的水平上進行。借用馬克思的分析：“現在問題已經不是俗人同俗人以外的僧侶進行鬥爭，而是同自己內心的僧侶進行鬥爭，同自己的僧侶本性進行鬥爭。”^①韓愈李翱的新儒學和以後宋明理學唯心主義，大都採取非宗教的哲學形態，他們甚至還在“排斥佛老”，即“同俗人以外的僧侶進行鬥爭”；可是，他們自己卻變成爲俗人內部的“僧侶本性”的代表者，爲封建統治效勞，起到真正僧侶所不能起的給廣大人民的心靈套上鎖鍊的作用。因而，中國後期封建社會中，理學唯心主義（無論是程、朱客觀唯心主義流派或是陸、王主觀唯心主義流派）直接吸取了禪宗及華嚴宗哲學體系中的主要思辨材料；通過這一思想演化的過渡環節，把前期封建社會中作爲統治思想的宗教意識形態，熔煉改造爲更有教養的、主要採取哲學形態的唯心主義理學或心學。這樣，唯物主義思潮反對理學和心學唯心主義的鬥爭，便代替了反對一般宗教神學的鬥爭而變爲思想戰線上兩軍對戰的主流。當然，唯物主義無神論直接衝擊宗教神學的鬥爭，仍然在繼續發展；但一般說來，“俗人自己的僧侶本性”既有了程、朱、陸、王等這樣有哲學教養的代言人，因而鬥爭就不得不先從這方面展開。統治思想由神學正宗變爲理學正宗，是由粗糙的宗教形態提升爲精巧的哲學形態；植根於勞動羣衆的生產鬥爭和階級鬥爭中的唯物主義的、進步的批判思潮，爲了和統治思想相對抗，也就不能不提到更高的水平。由於這樣的客觀需要，再由於我國勞動羣衆的生產實踐、科學創造和農民革命戰爭的巨大動力，就使得我國後期封建社會哲學戰線上的鬥爭轉入了更高的階段，而在戰鬥中鍛煉、成長的唯物主義和辯證法思想的發展，也就達到了典型的高度。

此外，也應該看到，禪宗慧能學派在“革新”佛教中有極端化發展的傾向，使它自陷於矛盾，並孕育着自我否定的因素。由於禪宗從極端唯心主義出發，企圖用主觀的“心”來吞併客觀的物質世界，事實上卻只能在幻想中去“函蓋乾坤”；於是把所謂“真如”、“佛性”等加以盡量地擴大，“一切聲色，盡是佛事”。極端神祕主義就孕育着泛神論的傾向，從而，潛伏了無神論的萌芽。由於禪宗盡量壓縮思辨循環的路程，盡量縮短天國和人世的距離；把“佛”安置在人心上，並宣布“凡夫即佛”，這就不免過分沖淡了宗教意識關於“彼岸世界的幻影”，而模糊了它超現實的本質。由於禪宗強調神祕的“親証頓悟”、自我體驗而否定佛教經典的權威，貶低修行、說教的意義；在理論、方法上，它爲了表示徹底性而提出了一些唯心主義和詭辯根本不可能解決的認識論和邏輯上的矛盾和問題，這在兩軍對戰的思想鬥爭中，可說是造成一次宗教唯心主義世界觀固有的各種混亂、破綻的自我暴露。正是由於這些因素，在特定的條件下，過去不少的進步思想家，接受了禪宗這一方面的影響，促進了他們基於進步政治立場或正確思想方向的真正“異端”思想的成長。馬克思主義教導我們：“相反的東西有同一性。……而鬥爭性即寓於同一性之中，沒有鬥爭性就沒有同一性。”^②哲學史上的兩軍對戰，也同樣是“相滅相生”、“相反相成”的。宗教唯心主義按一定條件向着它的對立面——無神論、唯物主義轉化，是哲學思想在相鬥爭而發展中螺旋前進的固有規律。

① 《黑格爾法哲學批判導言》《馬克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社1956年版，第461頁。

② 毛澤東：《矛盾論》，人民出版社1952年版，第43頁。