

# 印度佛学源流略讲

吕 澂 著

上海人民出版社

# 世纪文库编委会

主 任

陈 昕

委 员

丁荣生 包南麟 叶 路

李梦生 陈 和 陈 昕

郁椿德 金良年 郭志坤

# “世纪文库”出版说明

为了系统整理和充分展现上海世纪出版集团的学术文化资源，进一步拓展我们的文化视域，大力推动中国学术创造与前进的步伐，我们决定出版“世纪文库”。

“世纪文库”定位于出版高质量的优秀学术图书，特别是已获定评的中外学术经典。“文库”分两大类，即著作类与译作类。“文库”将涉及人文、社会科学的各个领域，如哲学、史学、文学、经济学、社会学、人类学、心理学、政治学、法学、教育学、语言学，等等。

作为一套开放性的学术丛书，“文库”将始终注重所收著作的重要性、原创性和开拓性。为严格保证“文库”的学术质量，在较长的一段时间内，“文库”将主要重版集团内外已经出版的、经时间检验确属学术精品的图书。“文库”已建立起一套严格的专家评审机制，所有人选图书都在有关专家论证、审定的基础上，由编委会讨论确定。

我们希望“世纪文库”的出版能助益于人类优秀文化的积累与建设，成为世纪性的学术文库；我们也敬盼学界支持我们的追求，让我们共同建设中国学术的未来。

上海世纪出版集团

# 目录

整理者说明 / 1

绪论 / 1

第一讲 原始佛学 / 8

第一节 释迦的时代 / 9

第二节 原始佛学的构成 / 14

第三节 原始佛学的要点 / 18

第二讲 部派佛学 / 23

第一节 佛学分派的经过 / 23

第二节 上座系学说的要点 / 36

第三节 说一切有部系学说的要点 / 46

第四节 犍子系学说的要点 / 57

第五节 大众系学说的要点 / 65

第三讲 初期大乘佛学 / 75

第一节 初期流行的大乘经典及其主要思想 / 76

第二节 龙树的学说 / 88

第三节 提婆及其后的传承 / 105

**第四讲 小乘佛学 / 119**

第一节 有部及新有部的学说 / 121

第二节 经部和正量部的学说 / 134

**第五讲 中期大乘佛学 / 150**

第一节 时代背景 / 150

第二节 续出的大乘经及其主要思想 / 156

第三节 无著世亲的学说 / 169

第四节 瑜伽行派和中观学派 / 179

**第六讲 晚期大乘佛学 / 200**

第一节 时代背景 / 200

第二节 法称、月官与瑜伽行派 / 205

第三节 月称、寂天与中观学派 / 217

**余 论 / 228**

**附 录 / 237**

谈南传的佛灭年代 / 238

略论南方上座部佛学 / 242

略述有部学 / 248

- 阿毗达磨泛论 / 253
- 略述正量部佛学 / 270
- 毗昙的文献源流 / 276
- 略述经部学 / 280
- 佛家逻辑 / 293

## 整理者说明

1961年，吕澂先生受原中国科学院哲学社会科学部的委托，举办了一次为期五年的佛学班。本书即该班讲稿之一。

把印度佛学分为“原始佛学”、“部派佛学”、“初期大乘佛学”、“小乘佛学”、“中期大乘佛学”、“晚期大乘佛学”六个阶段，根据汉文藏文的大量文献，对勘巴利文三藏以及现存的有关梵文原典，按照各阶段出现的典籍先后顺序，说明它们各时期学说的特点和变化，对印度佛学一千五百年的历史发展概况，基本上勾画出一个清晰的轮廓来了。这样原原本本讲述印度佛学史的，在我国这还是第一部书。

吕澂先生专力于佛学研究数十年，在文字上，对版本、原典或异译本作了大量的校勘，在义理上，对各宗各派的根本典据、师承以及前后学说的发展变化作了详尽的考证，一字之校，一书之勘，竟委穷原，务求落实。因此，有一些长期以来被弄错了的或者模糊不清的史实，也能够获得了比较合理的答案。讲稿中如关于佛灭年代“点记说”的提出，“分别论者”是上座部的刊定，说一切有部《相应阿含》的发现，唯识古今学的辨析等等，都属作者孤明先发之见。诸如此类，书中还随处可睹。

本书因系讲稿，讲课时侧重佛学知识方面的介绍，对佛学本质的批判分析，虽亦有所论列，殊觉不够有力。今作者年老且在病中，对此将难以弥补了，不无遗憾！

讲稿的整理工作，是由谈壮飞担任的。

# 绪 论

## 一、内 容

本讲只能是印度佛学史的雏形，为将来构成一部印度佛学史作准备。因此，讲授时是想提出印度佛学中的主要学说及其发展历史，试用马克思列宁主义的观点加以说明。但限于个人的水平，也只能是一个尝试。

一种学说的产生，都有它的社会根源并为一定的阶级利益服务的。佛学也是如此，它反映了一定的阶级利益，因此，必须说明它的社会根源。同时，佛学与其他学说一样是一种社会意识形态，又有其相对的独立性。每种学说在它的历史发展中总是对其先行学说有所继承与批判，对其先行学说的体系加以肯定或者否定，这就是它的历史根源。

佛学与佛教是密切联系的，这就决定了佛学对现实存在是远远落后的、保守的，其表现就是：它的变化不那么明显。佛学的历史根源的意义要突出些（它不一定和社会现象平行），它有自己学说的源流，要从源流方面来了解其本质。

佛学总的发展，要从印度全部哲学史上去看。一般说，哲学史是唯物主义和唯心主义斗争的历史，印度哲学史也不例外。以前西方的和印度本土的资产阶级学者们认为，印度哲学与西方哲学不同，它的发展不是唯物主义和唯心主义的斗争史。这是错误的。佛学的位置，总的说是紧靠在唯心主义这边的。佛学中虽然有些学说脱离了宗教拘束，似乎是纯哲学，但它是从宗教中产生的，对宗教总是徘徊、留恋，终究摆脱不了它的影响，所以佛学的实践部分，宗教意味很浓。这就规定了佛学的唯心主义的本质。

佛学在发展中受到别的学说以及社会的影响，因而产生了各种派别，构成了各式各样的唯心主义体系，内容是比较复杂的，不能拿单一的唯心主义类型——主观唯心主义或客观唯心主义去理解，而要进行具体的分析。例如，晚世佛学在印度分成四大宗：小乘有部（婆沙）、经量部、大乘的中观和瑜伽行。这四宗可以说概括了印度佛学的全体。其中，小乘的唯物主义因素就多一些，大乘的唯心主义气味就浓厚得多。这四宗有个共同的、中心的范畴，哲学上叫“概念”，佛学叫“名言”，他们对它的看法就不同。有的认为是实在的，有的认为是虚假的，如同中世纪西方经院哲学的唯实论和唯名论一样。大乘的唯心主义色彩很显著，但大乘两个派别的看法又不同：中观派虽然不明白主张概念不存在，但认为概念是假的；瑜伽派则认为概念是实在的。根据瑜伽对实在说的坚持程度，可以把它看成为绝对的唯心论者。不过瑜伽派后来又有所演变，不把概念看得那么实在了。所以，其中变化交错，总的虽是唯心主义，而形态又各有不同。

目前要编写印度佛学史是有一定困难的。佛学本身的体系复杂是困难的一个方面，同时印度佛学产生的社会根源一时也很难弄明白。因为印度的国土大，历史久，历史上统一的局面都是短促的，只是在阿育王时期形式上有过一次统一，以后就没全部统一过，并且南北印度的情况也有不同。现在资料缺乏，对它们的社会发展还有许多不明白的地方，如它们的奴隶制社会没有得到应有的发展，什么时候进入封建制社会的，也不清楚。加之佛学学说自身的资料还没有整理好，要着手编写佛学史，确实有不少困难。现在只能讲述其主要学说的一些要点，以求得初步的解决。

## 二、资 料

关于佛陀时代的第一手资料，印度保存得很不完全，仅有巴利文三

藏一套。其中经、律两部还较完备，论就不全了。而这也只是许多部派中一个部派的学说。这样，就只能利用译本。汉文译有四阿含，是从各部派杂凑起来的，律和经多些，论也不完全。又由于是历代积累、补充的，并非原有的面目，所以要从它寻出佛说的原始意义，还需待一番分析功夫。以后大乘小乘的学说，印度还保存了一些，但也不完全，印度人还从汉文转译了一些回去。其次，佛典以外，印度六派哲学经典中有许多批评佛教学说的材料，也可把它们作为原始资料看待。只是这类资料无时代先后与派别源流的标志，运用时要加以分析考证。西方和印度一些学者，很重视这部分资料，他们分佛教为四大宗，根据就出在这些资料里。

学术史上，比较重要的是关于一家一派之渊源、时代、作者生平、师承授受等等，这类资料，印度保存得不多，而且极为零碎，倒是汉文藏文的译本和撰述里可供参考的还多一些。主要的如：（一）译家传说，像《高僧传》的译经篇各传内，或者译本的序或记中，就相当丰富。（二）求法者的见闻录，像《大唐西域记》、《南海寄归传》等，即留存了很多关于学说本身发展的宝贵材料。（三）个别学者的传记，像《马鸣菩萨传》之类，藏文有关于印度晚期学说情况的《八十四成道者传》等，都甚有价值。

西藏文中有两类书，一类叫“宗义”的集本，是关于学说本身的阐述，一类是“教法之渊源”，是关于学说历史的记载，后者都有成部的撰述，很有参考价值。著名的佛教史学者有三家：布敦（Bu-ston, 1290—1364年）；多罗那他（Tāranātha, 1575—?年），多氏受了外蒙古哲尊丹巴的尊称，他转生的第一代生于1635年，所以他的死年应在该年之前；胜巴（Sum-pa, 1702—1774年）。布敦著有《善逝教法史》，西藏把它放在大藏经的前面，作为序言看待（有英译本）。多氏著有《印度佛教史》，比较详细，特别是关于东印波罗王朝、斯那王朝（波罗王朝共十四代，斯那王朝共四代）两个时期的密教，记述得颇有系统（有德文全译本，英文零译本，日文零译加注本，汉文王沂暖的节

译本等)。胜巴著有《如意宝树史》(有印度人的校印本)。但三家的著作,大都是凭传说写的,年代也很混乱。

此外,中西学者关于印度佛学史的著作,除我在旧著《佛教研究法》中所列举者外,还有法国莱维(S. Lévê)的《印度文化史》(日本山口益有译本),从古代一直叙述到贵霜王朝;日本宇井伯寿的《印度哲学史》、大谷大学教授龙山章真的《印度佛教史》(大学课本)、中村元的《印度思想史》等等,都可参考。关于印度一般社会发展的历史著作有《印度人民的历史与文化》,也可以参看;其他有关的印度文学作品等,都可以综合地加以利用。

### 三、年 代

研究学说史一开头都会碰到年代的问题。在印度,这一问题尤为突出,因为他们的古代历史没有完备的记录,虽有少数《往世书》,只记载了历史的传说,难以凭信。公元前五六世纪,印度与西方国家有了商业往来。后来希腊人从波斯侵入印度的西北,因而当时希腊人留下了记载。孔雀王朝时代,希腊派遣使节至印度,也留下了一些记载。此外,印度还有考古资料,如碑铭等。他们的古代史就靠这些零碎资料来编写,自然不可能完备,年代也就难以搞清楚。至于佛教的历史,不但不能靠古代印度史来定,相反,印度古代史还得靠佛史的年代去勘定,所以佛教的年代问题也相当复杂。

佛教传下来的一般资料都采用佛历纪元,算法是从佛死之年开始,与公元以耶稣之生纪年者不同。世纪也是以一百年为计算单位。头一个百年应为第一百年,在翻译的文献上不加“第”字,因而容易引起误会。如龙树生于佛灭七百年,并非生于整数的七百年,只是在七百年这一世纪的范围內。《出三藏记集》等的纪年,就是如此。

佛灭的年代,异说甚多,总计起来约有六十种(西藏地方就有十四

种)。其中有些年代，实际上已经在通用。有两种说法特别具有代表性：一是南方各国（斯、缅、泰、老、柬等国）的佛灭于公元前 544 年说（认为佛灭在四五月份，由第一年的四五月到第二年的四五月为佛灭后的一年。因为有这跨年度的情况，也可算为公元前 543 年）。二是我国蒙藏地区黄教的公元前 961 年说。此外，在我国内地有以佛诞为纪元的，为公元前 1027 年说，这是唐代法琳根据伪书《周书异记》的记载，在其《破邪论》中引用的。我国还相信过一些传说的年代，并流传到日本，为日本一些教派所遵信。这些年代的一个总的特征，都是凭传闻而来，没有什么根据。前 544 年说，潘尼迦的《印度简史》、牛津大学 Smith 写的《印度史》，都曾采用。前 961 年说，还是解放前西藏地方政府颁布历书的依据。前 1027 年说，内地实际上也在通用。

各国学者对传说的考订，结论也不一致。在西方，可以作为代表的有六说：最早的是公元前 483 年说（英国盖格尔 W. Geiger），此外有前 480 年、前 477 年、前 470 年、前 412 年等各说，最迟的是公元前 370 年说（寇恩 H. Kern）。在日本，具有代表性的是宇井伯寿的公元前 386 年说，他被认为是日本佛教界的权威，他编的《印度哲学史》，即用这个年代。宇井之前，还有小野玄妙前 384 年说、林屋友次郎前 584 年说。

学者们的根据都是以阿育王即位年代来勘定的，因为阿育王的即位是有可以凭信的资料加以考证的。这就是阿育王留下的“法敕”。那些刻在摩崖上的“法敕”，大都保留下来了，其中第十三章的内容是阿育王即位十一年后派遣使节到地中海周围五个国家（叙利亚、埃及、马其顿、克莱奈、爱毗劳斯）去传法的事，五国国王的名字都有记载，于是根据五王同时在位的年代是公元前 261—前 258 年，即可算出阿育王的即位年代。然后对照南传佛灭后二百一十八年阿育王即位说与北传佛灭后第一百年阿育王即位说（无具体年数，有说一百一十六年的），就有由佛灭到阿育王即位相差一百年的两种说法，出现有公元前 483 年、前 384 年、前 370 年等异说。

我们采用了另一种资料，即“点记说”（出自《历代三宝记》卷十

一——见《大唐内典录》卷四，前齐《善见律毗婆沙》条引用)。佛数有一个制度，在雨季时安居。教徒在一固定的地方安居三月后，举行诵戒，然后在戒本上点上一点以记年。佛灭的第一年，教徒就安居了。据齐译《善见律毗婆沙》记载，永明七年(公元489年)七月半共得九百七十五点( $975 - 489 = 486$ 年)，这比其他的传说可信一些。因为：第一，它有那么多点，有确实的年代可查；第二，学者们考证阿育王在佛灭后二百一十八年灌顶即位，而与用独立史料考证阿育王最下限为二百六十八年( $218 + 268 = 486$ 年)，也两相符合。这一说法，日本在1934年举行佛诞二千五百年纪念时，即已使用( $2500 - 1934 - 80 = 486$ 年)。事前，他们作了两年的专门研究，由高楠为代表，渡边海旭作了调查研究。不久渡边逝世，由增谷文雄继续负责，写出了一份专门的调查报告书。在印度，最初写历史的是英人Smith，他是采用的前544年说，印度人自己编写的《印度人民的历史与文化》就采用了前486年作为盖然性的年代，前544年作为传说的年代。我们在1923年的所谓佛诞二千九百五十年纪念<sup>[1]</sup>，即编制了一个年表，确定采用前486年说，大大地早于印度，也早于日本。

## 四、方 法

我们采用一般哲学史的研究方法。哲学史发展的规律，一般认为表现在：第一，具有一般社会学的规律，包括每种学说史之发生与发展一定要受社会经济的制约以及对阶级斗争、民族特点、国际条件等的依赖性；第二，哲学的特殊规律性，即与哲学基本问题相联系的唯物、唯心的斗争和发展，与方法论相联系的辩证法、形而上学的斗争和发展，

---

[1] 关于1923年为佛诞二千九百五十年一说，作者并不同意，且作印度佛教史略表，断定佛生于我国周灵王七年，即公元前565年，1923年应为“佛诞二千四百八十八年”。——编者

以及与自然科学发展相联系的理论表现形式之发展等等。

佛学也具有这些规律，但还有它自己的特殊性。这表现在：第一，佛学对象的中心范畴是“真实”（或称“真实性”、“真性”）。它是就“所知”——“境”说起的，而“所知”又不仅是感性的，还是理性所缘的对象。因此，“真实”与“所知”之间的关系，必然包含思维对存在这一哲学问题，不过表现的方式不同而已。佛教讲的境、行、果三个范畴，都是互相联系的，其哲学思想主要表现在“境”这一范畴的说法上。质言之，就是它的真实性问题。可以说，佛学发展的各主要阶段，“真实”这一范畴的发展，就是佛学学说的发展。大乘到了瑜伽阶段，对此有过总结，即《辨中边论》的第三品《辨真实品》，它归纳历来的说法为十种，可以从中寻出这些学说的不同倾向和发展线索。第二，在佛学界对观察“真实”这一问题的方法，对观察现象的思维方法，一开始就有两种根本对立的方法：一是“一切说”，用一种说法不加分析地贯彻于一切事物和一切方面，这纯粹是形而上学的观点；一是“分别说”，分别地对待各种具体的现象，这就有些接近辩证法的观点。以上是说明思维对存在、形而上学与辩证法的哲学一般规律，在佛学史的发展上，也起着规律性的作用。

---

#### 参考资料：

1. 丁彦博译：《古代印度哲学中的唯物主义流派》，导言、第3章。
2. 吕澂：《佛教研究法》第2篇第2、3章，第3篇第2章。
3. 吕澂：《谈南传的佛灭年代》（见附录）。

## 第五讲

# 中期大乘佛学

(此期时代约当公元5—6世纪之二百年间)

中期大乘佛学是大乘佛学的极盛时期。此时在初期的基础上，并依它所指出的方向，使大乘佛学有了很大的发展。由于内外的有利条件以及经过几家学者的努力，一时形成为百花烂漫的盛况。此后，虽也还有一段群芳竞秀的局面，可是就在其间便呈现了一些衰退的征候，特别是密教思想的渗入，所以，那只能称作大乘佛学的晚期了。中期大乘佛学从时间讲，上接初期大乘，约当第5、6世纪之间；从地区讲，是以中、西印度为中心而发展起来的。这正是笈多王朝和后笈多王朝（5世纪是笈多王朝，5世纪以后是后笈多王朝）统治时期，总共有二百年的光景。

### 第一节 时代背景

笈多王朝的盛衰——帝室佛教信仰的抬头——那烂陀寺的建立与世亲——大乘非佛说的争论引起新文献的创作

5世纪初月护二世超日王在位时，是笈多王朝经济文化最发达的时期，我国法显当时正在印度游历，目睹其盛，并留下了记载。不过，这种繁荣，仅延续了二十年左右，此后，国势便处于守成的局面。5世

纪中叶，白匈奴由西北印度侵入，那时是塞建陀笈多在位（公元455—480年），开头还能抵抗一阵，后来就无法抵御，国势日颓，民穷财尽，以致不得不借改革货币来维持现状。到他的下一代觉护（公元480—500年），终于丧失西印度，宣告笈多王朝的实际终结。最后，仅在摩揭陀、阿逾陀一带，保持残局，是为后笈多王朝。

笈多王朝（公元320—500年）是封建制的完成时期。社会制度也从种姓制逐渐分化，形成为类似中国的门阀制，即在原来的种姓中，依据职业的不同，又分出许多姓阶来，并且是世袭的，所谓“工之子恒为工，商之子恒为商”。每一姓阶之间，不得互通婚媾，从而使姓阶制度更为巩固。而且姓阶愈分愈多，数以千计，这就使得农村公社的残余长期不能改变。因为每一公社都是一个自给自足的经济单位，附属有一整套手工业行业。这一制度，即使到了后来变化也是不大的。

以上的变化，对当时的文化，如宗教、哲学等等，都发生了一定的影响，以大乘佛学来讲，它的变化就是适应这一王朝的盛衰形势的。笈多王朝初期，信奉婆罗门教，对佛教并不重视，如塞建陀笈多于公元459年打退白匈奴侵略后，庆祝胜利，特修建一座华美的毗纽天神庙，举行了盛大的祭祀典礼。当时佛教对统治者的态度，像《涅槃经》中所表示的，只要求国王给予外护就可以了。从佛教立场来谈政治的《王法正理论》，也只希望统治者常常与沙门婆罗门咨询政事。这里用了“沙门婆罗门”字样，没有单独提出佛教来，与龙树作《宝行王正论》的情形已大不相同。那时龙树完全站在佛教立场，要国王不亲近崇奉外道，是因为案达罗国王信仰佛教对龙树十分尊重的缘故。现在的情况，笈多国王仅是对佛教不排斥而已，因此，说话的口气就不能那么硬了。但是，真谛译的《婆薮槃豆传》中说到世亲很得正勤日王和新日王两代的信仰（笈多王朝帝王除以笈多为名外，还以阿迭多——“日”为名），特别是新日王跟世亲受过戒，正勤日王的妃子随世亲出了家，后来新日王和他母亲又请世亲常住于阿逾陀。另外，玄奘到印

度，按照传闻记录了那烂陀寺建造的历史，说该寺建立的历史很早，开始于笈多王朝的帝日王（即塞建陀笈多王），后来觉护王、幼日王等历代国王都有所扩建（觉护王时代已有资料可考，帝日是觉护的前一代，大概相当于塞建陀笈多，这是按世系次序推算而得，并无文献可征）。从真谛和玄奘所记述的事实看，笈多王朝到塞建陀王时，就开始改变了政策，对佛教已重视起来。这可能与其国势日衰有关，塞建陀王开始还能抵御外侮，并取得一次胜利，曾建婆罗门信仰的大庙庆祝，后来一蹶不振，不得不改变他的宗教政策，借以振作人心。

另外，从当时流行的《胜鬘经》中也多少反映了皇室信仰佛教的情况。经在序品有这样一段叙述：佛在世时，舍卫国波斯匿王和他的妃子末利夫人信佛后，想到嫁给阿逾陀友称王的女儿胜鬘，就写信派使者去劝说她信佛。胜鬘果然听从了父母的话，佛教就在那里传播开来，她还发誓弘扬，得到佛对她说了一番道理，结果夫妇都成了佛教徒。不仅如此，他们还教化阿逾陀一国的民众，从七岁以上一概都倾向大乘云云。这当然不会是真事，因为佛在世时尚无大乘，再说阿逾陀也不是当时经济文化的中心。但通过这一传说，却反映了阿逾陀有大乘流行过，也有统治者改信佛教的事实。

那烂陀寺的建立与笈多王朝有密切的关系。据义净《求法高僧传》卷上说，那烂陀寺是帝日王为北印度一个叫曷罗社槃社的比丘兴建的。后来历代扩建，到玄奘去印度时已有六大院，义净去印度时则发展到八大院，规模异常宏伟。据《婆薮槃豆传》记载，世亲深得笈多王朝正勤日王和新日王两代的信仰，所以他们扩建那烂陀寺就不能不与世亲有关。传称世亲第一次同数论外道辩论胜利后，正勤日王（据现在历史考证即颇罗笈多，在位时间是塞建陀笈多稍后一点）就赠予三洛沙金（三十万金），世亲用它在阿逾陀建了三个大庙，其中即有大乘庙。后来在新日王时，世亲又与胜论外道（弥曼差派）辩论获胜，国王母子也赠予三十万金，他又用以在阿逾陀建庙。这些记载，就反映