

印度佛教史
下

——大乘与密教

〔英〕渥德爾 (A. K. Warder) 著

王世安 譯

現代世界佛學文庫

貴州大學出版社
Guizhou University Press

印度佛教史
下

——大乘与密教

〔英〕渥德爾

(A. K. Warder)

著
王世安 譯

現代世界佛學文庫

貴州大學出版社
Guizhou University Press

圖書在版編目（C I P）數據

印度佛教史：原始與部派、大乘與密教：全2冊 /
（英）渥德爾著；王世安譯．— 貴陽：貴州大學出版社，
2013.12
（現代世界佛學文庫）
ISBN 978-7-81126-617-7
I．①印… II．①渥… ②王… III．①佛教史—印度
IV．①B949.351
中國版本圖書館 CIP 資料核字（2013）第 222971 號

印度佛教史（上下冊）

著 者：[英] 渥德爾
譯 者：王世安
責任編輯：滕 芸 立 人
出版發行：貴州大學出版社
印 刷：貴州創興彩印廠
開 本：889 毫米 × 1194 毫米 1/32
印 張：20.75
字 數：514 千
版 次：2013 年 12 月 第 1 版
印 次：2013 年 12 月 第 1 次印刷
書 號：ISBN 978-7-81126-617-7
定 價：125.00 元

版權所有 違權必究

本書若出現印裝質量問題，請與出版社聯繫調換
電話：0851-5981027

本書入選“十二五”國家重點圖書出版規劃項目

本書為 2013 年貴州省新聞出版局重點圖書，
并獲貴州省出版發展專項資金資助

目錄

第十章 大乘和中觀派	1
大乘	1
菩薩	3
大般若經	10
中觀派	20
龍樹	22
中觀派的進一步發展	33
大乘的新傾向	38
《寶種分別論》和《現觀莊嚴論》	49
大乘興起後早期部派的發展	58
第十一章 唯心主義和知識論	72
唯心主義	72
無著	85
知識論	92
經量部的認識論：世親第二和陳那	97
第十二章 佛教大學和密教金剛乘	118
中世紀宗派的發展	118
法稱與因明學	122
5 世紀及其後的阿毗達磨	127

中觀派的調和折中傾向.....	130
金剛乘	138
力用,行爲,瑜伽,和無上瑜伽的體系	147
穆斯林的毀滅精神	161
結論	175
參考書目	181
A. 早期三藏	181
B. 部派著作	188
C. 佛教歷史	210
D. 大乘三藏	214
E. 大乘宗派著作	220
F. 金剛乘	235
G. 金剛乘註疏與手冊	238
H. 文學作品	240
I. 雜著	246

第十章 大乘和中觀派

大乘——菩薩——大般若經——中觀派——龍樹——中觀派的進一步發展——大乘的新傾向——《寶種分別論》和《現觀莊嚴論》——大乘興起後早期部派的發展

大乘

大乘運動宣稱是佛陀自己創立的，雖然首先限於一批選擇的聽眾。然而證據一再說明它是在公元 1 世紀發源於南印度。大乘自己的佛說經中有些地方說到^[1] 佛涅槃後他們在南印度已為人所知，此後將向東^[2] 然後向北方傳播。這個新教義的幾位領袖大師都生於南印度，在那裏學習，後來往北印度去傳教：最早也最重要的一位是龍樹 (Nāgārjuna)。其他較重要契經就環境而言與南印度有聯繫，例如《大方廣佛華嚴經》(Gaṇḍavyūha) 有那裏的詳細旅行紀錄，彌勒菩薩 (Maitreya) 的所在地在那裏，而《楞伽經》(Laṅkāvatāra) 與錫蘭有關 (這兩部經是較後期的，表現大乘的新面貌，下一章要討論，但是他們顯示那時的南印度撰造大乘經是很活躍的，那也許是更早期創造活動的繼續)。這些佛經限於南印度的這一想法當然曾經是向北印度佛教徒作解釋的很方便的方法，可以說明為什麼他們沒有直接從他們的老師聽說過這些經典的原

因，而不承認它們是近來偽造的。佛教徒歷史學家^[3]紀錄的另一可供選擇的解釋是，雖然佛陀開示演說過這些經典，它們好幾百年以來完全沒有在人間世界流通過，因為缺乏合格的老師和聰明的學生。然而這些經保存在神龍世界和其他非人類領域，而在公元2世紀够格的老師突然在印度大批出現，這些經典就拿出來推廣流通了。這些話對於我們無異於承認直到公元2世紀那樣的經典根本不存在。然而很清楚這裏記載的歷史傳說屬於北印度，而且大部分屬於那爛陀寺（Nālandā，或譯施無厭寺，在摩揭陀）。突然出現大批法師和經文看起來需要先期的準備和發展，這方面我們可以到南印度去尋找。

另一方面當我們考慮大乘思想發展的合適環境，我們自然要到大眾部派當中去尋找。這些部派事實上被某些大乘信徒視作先驅，例如真諦^[4]（Paramārtha）就在他們當中尋求大乘教義和傳統。我們曾經說過大眾部派，特別是案達羅的制多山部的某些理論傾向給大乘思想開了先路。一件更重大的證據是中觀派（大乘）哲學家月稱^[5]（Candrakīrti）爲了要證明他們一派的教義理論一切法并非實在有生滅，佛陀講緣起寂滅不過是一種適應世俗觀念的通俗說教（否則別人不懂），爲了證明它的正確性，曾經在東山部傳統中引據一些偈頌，或稱爲東山部偈頌，或稱爲出於阿含經（屬於該部三藏），作爲權威根據。很可能東山部這些偈頌是打算說明就總體意義而言衆生和世界無生無滅，而月稱把它拿來指稱一切法。但是這些偈頌至少是意義含糊的，所以可供他利用，它們很接近於無我學說和無法學說的分界綫，這暗示東山部差不多已經到達了典型的大乘立場，在我和法之間不作什麼區別（關於這些背景可參閱上冊相關內容，下面將詳述大乘理論）。結論似乎表明，在

公元1世紀初東山部成立之後某個時期，有些僧人感到不僅要對原始經典作出新的解釋（例如各部派新阿毗達磨經文，或上座部的《無礙導論》），而且對整個佛法有全面複述的需要^[6]。為這個目的他們改寫佛經，或寫出新佛經，內容和風格充分相似，足夠亂真，然而編排有異，重點不同，如果仔細檢查，證明隨處有些新片語溜進了老套公式中間去了，這就開辟了一條思想的新通路。

這是一個值得探討的問題，在撰造新佛經中有多大程度是存心欺騙。當口頭傳授時期看起來多少由於偶然隨時產生舊經文的新版本，和新故事插入舊經文，甚至也許一個比丘編撰的註疏作品或摘要手冊，不過搞混淆了，逐漸取得佛說經的身份。然而，即使不在大乘初起時期，而在某些階段，如果要保護大乘僧人的信譽，我們只能假定他們相信自己對於那些非人們習知的三藏所傳下的經典具有直覺的神靈通感的知識：雖然那些經是佛陀向人類聽眾宣說的，但是人們未能傳授下來，或是向天界聽眾宣說的。總之，一個比丘也許認為他自己已經徹悟到那種程度，對過去之事具有“一切種智”，或者想像他在禪定中得到神靈的通感，向他宣示一部保存在天界或龍宮的佛說經。

大乘即偉大的車輛，或大轎車（運送眾生到達涅槃），也稱為菩薩乘（Bodhisattvayāna），即菩薩（bodhisattva）的車輛，後者也許更恰當，更精確。

菩薩

大乘或菩薩乘的顯著特點是關於菩薩的教義。所以月稱分辨大乘的獨有特徵[以區別於早期教義，大乘藐視地稱為聲聞乘

(Śrāvakayana) 即“學徒車輛”，仿佛它的信徒都是在家人而非真沙門，這還是客氣，有時故意更無理些，竟稱之為小乘，意即“低劣車輛”]，列舉了七個要點^[7]。其中六點關係到菩薩的修練，只有一點涉及宇宙的本性。當然在原則上菩薩修道達到佛位的理論沒有什麼新東西。關於成道之前的佛陀，關於其他（更早的）佛陀的概念是在三藏原文最早期材料中找到的^[8]。而且關於他的前世生活的本生故事似乎是佛陀自己敘述的，無論如何在公元前4世紀之前在各早期部派中非常流行。所不同的是，對於早期部派（也許除開制多山部），本生故事和其他佛陀前世生活的記載可以說是純粹描寫性的，簡單為了鼓勵對佛陀的信仰；而大乘菩薩修行的介紹是指示性的，菩薩的道代替了，至少也優於過去的八正道。比丘不應當直接以涅槃為目標，首先應當成佛，這是最高可能的成就，因為世界是無數的，時間是無盡的，所以要求許多佛陀在不同世界中興起佛法，或者當它已經失去了時，再興佛法，這種要求永遠也不能完全滿足。顯然較優越的目標是延遲入滅，等到當了佛陀對有情衆生的幸福作出了這種至高無上的貢獻之後。

自然用不着說，照大乘的理論觀點，菩薩道比阿羅漢道更要無限困難。只有上座部對阿羅漢維持那樣高的標準，他們的阿羅漢很少有人希望現世得涅槃，最大的期望是現在作出足夠的成績以保證下一次更好的機會。這中間他可以有足夠的光陰教導別人。大眾部則相反，當阿羅漢似乎是很容易的事情，據稱一個人還沒有完全擺脫人類本性的某些弱點的時候，也可以算作阿羅漢。在大乘看來，當阿羅漢是圖輕快，逃避對後代對將來世界的責任。總覺得阿羅漢缺乏大慈大悲心。大眾部將阿羅漢與佛陀分開，結果把佛陀提高到超經驗存在的地位，不僅是一個證覺悟道的衆生，這就

構成大乘發展的必要先決條件。

現在尚存的最早期大乘佛經看起來是收集在《大寶積經》中的一部分經典。有時談起來仿佛是一個包括四十九會的大部頭佛經（約有一個阿含部那麼長），另一方面各會又是互相獨立的，每一會本身又是一部完整的契經，而且其中一部又用了《大寶積經》這個名稱。大概現在出現於漢譯和藏文大乘三藏中整個這一部大經集是比較晚期歸集在一起的，包括不同年代的佛經（其中有一些分別譯為漢語為期甚早）。不幸這四十九部經現在只有四部在原始梵文三藏中可以找得到手，這就說明了對佛教史和了解大乘極為重要的這部經集的忽視。其中有一些是早在公元 2 世紀後期譯為漢語的。

狹義的《大寶積經》(Ratnakūṭa Sūtra)即此早期漢譯本之一，也是現存少數梵文本之一部（唯一的手抄本，殘缺數頁，於 18 世紀 90 年代在新疆和闐發現，為疏附的俄國領事購得；它有千多歲年紀，而且還一定在洞窟或墓穴中隱藏了一千年）^[9]。它大部分是談菩薩和他的修練，但涉及法性的重要理論研究，這須要另外討論。有一點很重要，須要注意，它用“菩薩藏”^[10] (Bodhisattvapiṭaka) 的名義指稱六“度” (pāramita, 波羅蜜多，圓滿行) 的基本教義理論。多聞部和其他幾個部派就有一個“藏”用那個名稱，可能包括《本生經》(Jāṭaka)。後來大乘作家如無著 (Asaṅga) 等 (菩薩十地經 Bodhisattvabhūmi) 用同一的名稱指整個大乘“經藏”。看起來《大寶積經》集中最古老的佛經就其原始形式而言本來是大乘所從出的早期部派可能即東山部的菩薩藏的一部分。初期大乘佛徒將上座部《佛本行藏》(Cariyapiṭaka) 的十波羅蜜多的變體所謂菩薩的六大圓滿成就的描寫改變為一種指示性方案。照上座部的

說法^[11] 大寶積經本身就是案達羅的部派編撰的，所指的是單本寶積還是大寶積經集則不明確（而大寶積經集中的《護國尊者所問經》Raṣṭrapālapariṣccha，巴利文爲 Raṭṭhapālagajjita 就是東山住部的作品）。我們在這裏可以追尋從制多山部到大乘逐步演變的痕迹。六波羅蜜多爲：佈施、戒律、忍辱(ksānti)、精進、禪定、智慧。菩薩在他數不盡世代的生活中心必須圓滿成就這些功德，主要是實行自我犧牲的駭人舉動，如在許多本生故事中所敘述的。筆者的學生任·雪斯特教授 1976 年的一篇論文研究了大寶積經，詳細表出《聖雄長者請問經》(Ugrapariṣcchā) 的演變過程，該經導源於一本關於著名居士弟子郁迦(Ugra)長者的古老契經(巴利文阿含增支部 IV, p.208= 大正藏二十六卷三十八號)，這位英雄現在成了菩薩。

在《大寶積經中》我們遇見了菩提心(bodhicitta) 這個術語用於大乘的含義。這裏的菩提不僅是簡單地如其自性了解四諦，獲得三明，像我們所知道這就構成佛陀的根本正覺，也就是阿羅漢領會和證驗他的說法而證覺成道的根本內容。現在則主張佛陀不僅是這種舊的意義上的證覺，他簡直是全知全能，而那些成了阿羅漢的弟子們的覺悟並沒有超過足夠達到解脫和涅槃的那種舊意義的證覺。像大乘佛經中所理解的菩提心限制於成了佛的思想心理，盡管如此，而結果倒變成菩薩的特有思想境界：當一個人發了菩提心，這意味着他已經啓程出發，登上了趨向佛位的漫長的菩薩道。發生了這種思想，那怕是第一次發生，照寶積經所說^[12] 也就使菩薩勝過了一切聲聞弟子(大概指阿羅漢)和獨覺佛(pratyekabuddhas, 或譯辟支佛，緣覺佛)。

照這種觀念該經指摘^[13] 聲聞弟子不是真正的釋迦子弟，即是

說不是地道的佛教徒。如是宣告了與早期部派的公開決裂：大乘退出了大眾部，開創它自己獨立的歷史。實際上每本大乘佛經反復復斥責聲聞弟子的小道，以頗為刺耳的調子，或長或短，與最早期佛典經文的容忍和體諒態度對比之下，叫人聽起來很不愉快。

然而列舉有助或有損於發展菩提心的一切法，一般類似於較陳舊的道德成就的思想，頻繁引據上座部阿毗達磨系統中的善行的根本（Kusālamula，善本）。而且我們發現有一個段落^[14]等於是詳盡發揮“四顛倒”及其對治之方的學說，有些增補之處，值得注意的是引起一切虛妄分別，妄計，妄執（實際三者是同義語）的作意尋思，給它的對治就是“無相”（或無性）和拋棄“三有”，醫治三有的藥物是“無願”、“無念”。接下去把這一點聯繫到四“念住”和醫治各種邪見（靈魂、實我等）的吠舍離教義總結中的其他老題目。最後我們看到佛陀的超驗的“醫療知識”，即因緣、無我等知識。

在這部經的末尾我們注意到有八百比丘（不是菩薩）聽過說法之後，思想都解放了，亦即心得解脫。有五百禪師首先想走掉，因為覺得太深了，不理解（即前面關於心性的討論，下面還要論及）。最後他們懂得了諸法性空，也都解脫了。通常說他們心得解脫，意思就是他們已經到達阿羅漢的狀態：這或者是這部經搞混亂了，我們看到的還是舊經文的結論，並未談到菩薩道（它是更後摻進去的），否則我們必須理解這種解脫僅是讓它走上菩薩道的第一步，還沒有產生涅槃。

現存梵文本大寶積經集的另一本經，《護國天王所問經》，較詳細談到（雖然仍不系統）菩薩道，引了五十段本生故事作說明。它的古老性沒有什麼外在的證明，但是它的內容甚至比《大寶積經》更早，符合於與“聲聞”公開決裂之前的情況（經中未斥責聲聞），事

實上這是在決裂後未經改削的一本東山部契經，倫理原則與更原始的三藏沒有什麼不同，除了介紹菩薩道，以及與此有聯繫額外強調的“捨身”（為實現圓滿功德）。

非常殊異的是這個經集中現存梵文本的《佛說阿彌陀經》（Amitābhavyūha；或較長文本大阿彌陀經 Sukhāvatīvyūha，或無量壽經 Amitātbhavarivarta）。它是同大寶積經一起很早譯成漢語的一本。其中佛陀向阿難談起他所回憶在宇宙中連續出現的一大批過去佛陀。故事講到“世自在王如來”（Lokēśvararāja），他告訴阿難，這位佛陀有一個比丘弟子名叫“法藏”（Dharmākara）。這位比丘（是一個菩薩）定下一套猶如玄想的離奇條件，要滿足這些條件他才願意成佛，要求世自在王如來批准它們（這將是一種保證，正像燃燈佛給釋迦牟尼授記佛位是一樣的）。這故事的基礎是佛國（buddhakṣetra，佛土，佛刹）的觀念，表示一種特殊的世界（像佛教徒所想像的宇宙間千萬或億萬世界之一處），某一特定的菩薩將要到那裏去成佛。法藏比丘顯然是個享樂主義者，雖然已經悟道而且是一位很慈悲的人物，而他準備接受當佛陀的條件只在最美妙的世界。首先他要求世自在王如來講述許多其他佛陀世界的性質，然後他挑選所有它們中間最美好的特徵以定下四十六種條件（在漢譯八種版本中是四十八種），如果要他去當佛陀，那個世界必須具備這些條件。當世自在王如來批准這些條件之後，法藏比丘正式“發願”千萬億年之後到滿足這些條件的世界去當佛陀。

總而言之，這個世界在每一種想像得到的方面都會是非常完美的，它的一切衆生將是極端幸福的，都有天生的妙覺和智慧。其中沒有地獄，也沒有任何衆生投生為畜牲和餓鬼。一切衆生學習的時候都是慧解無礙（pratisaṃvid）。這個世界充滿了光輝、珠寶、

衆香、瓊花、玉樹、雲間妙樂等等。那裏的衆生，尤其是那裏誕生的菩薩要享受一切快樂，想要什麼就有什麼，除了這些一般要求之外，還有某些特殊條款，例如永遠不須要洗衣服，一切服裝都會自動變清潔。任何人想要聽佛陀說法，立即就聽得到。沒有一個人會有占有任何事物的任何意識，甚至自己的身體也一樣。

阿難問到後來怎樣，佛陀告訴他法藏比丘實現了他的雄心大志，此刻他就在一個稱為“極樂世界”（Sukhāvatī）滿足他的條件的國土當阿彌陀佛（Amitābha，意譯“無量光”）。那個地點在西方，離我們還隔了幾十億個世界。阿彌陀佛還享受無限長的壽命（他和他的奇妙世界將永遠留存），所以有了另外一個名字“無量壽佛”（Amitāyus）。然後佛陀更詳細描述極樂世界，例如它的巨大七寶蓮花，它沒有崇山峻嶺，它的香河滿生着瓊花瑤草，發出悅耳的流水聲，它的天空音樂，輕柔曼妙，使人想到“無常、清淨、無我”，因而產生幸福。那裏的衆生在愉快的遊戲中過日子，希望什麼就能享受什麼。如果他們在河裏沐浴，河水對每個人都是所想望的溫度；如果有些人不想聽音樂，他們就聽不到，而那些想聽的就聽得到，而且聽到的樂曲正是他們想聽的，如果希望當然還包括唸誦教義，關於空、無相、無念、無爲、無生、無起、無取、寂滅等的說法。天神與人衆之間沒有差別。

現在任何人只要歸心於阿彌陀佛，培養無限的善根（Kuśalamūla），發展他的菩提心，發願投生那個世界，當他死後就會重生彼土。甚至那些平日並沒有時常歸心於阿彌陀佛，也沒有培植很多善根的人們，只要在臨終的時刻想像（以其智力創造出）阿彌陀佛在面前，也能够投生極樂。甚至只一次想到阿彌陀佛，向往他的世界，也足够了：由此一念就能成為他的世界的菩

薩。而且托生於那個世界的菩薩，只要再經一次輪回，如果他希望，就可以成佛。已經在那個世界的菩薩當中有一位是觀世音菩薩（Avalokiteśvara）（從此以後成了通俗大乘佛教中的一位最著名的菩薩）。事實是如法藏上人所要求的生於他的世界的任何人具備一切種智，有足够的慧解，都能說法論道：似乎所有的人都是菩薩，而且實際都是佛陀。

在這裏我們對於阿彌陀佛世界的衆生要作如下幾點說明：他們比這種天庭快樂享受的描述所顯觀的更符合於早期佛教教義。他們沒有占有的意識（此乃其條件之一項）。他們沒有快樂或非快樂的思想。他們沒有一切衆生的思想。他們沒有“別人的”，或“自己的”，或不平等的意識。那裏沒有吵架、紛爭，或對立。他們的思想是一切平等的、慈悲的、溫和的、親愛的、無遮無礙的，等等，而且符合於般若智慧之道。

阿難表示希望見見這個世界，阿彌陀佛立即從他的手巴掌裏放出一道光綫，照亮了全宇宙，使阿難能夠看見他和他的世界。佛陀（釋迦牟尼）給他自己的一個菩薩指點其中奇景，和投生彼土的衆生，他們都坐在蓮花上面。在末尾佛陀還說明像這樣的說法沒有功德成就的那些人是聽不到的，除非於人天利樂有所成就的英雄人物。

大般若經

《阿彌陀佛經》首先一見之下似乎令人迷惑不解，當我們讀過初期佛經之後突然遇見它的時候當然這樣想，所有這些衆生跑到充滿了感官快樂的天上世界去做什麼呢？盡管調配了無常、無

我、空、無念、無性等香料。關於極樂境界，連篇累牘，不厭其煩，而且顯然要描寫得盡量生動如見。這是一部佛教經典嗎？是不是我們遇見了婆羅門教的永恒靈魂上升天堂的構想呢，答案在這本經裏沒有清楚表現出來，雖然學過佛學的讀者大概會回憶起對靈魂或衆生或人的存在觀念的許多駁斥。他大概也曾經聽說過雖然佛陀有時也談到衆生和輪回，他採取的是通俗觀點和習慣語言：他的實在的哲學的教義是其中沒有恒常實體的因緣程序。這整個兒是一部“不了義”知識水平的契經嗎？它的真義還須要探求推尋嗎？除非這本經文所說的法完全異於其他一切佛說經（還有兩種相似的經，是同一原本的異譯），我們就必須作如下的解釋。極樂世界的描寫是一種世諦水平的冥想，用以對比人類社會可悲的經驗，從而在某方面鼓勵培植善根，和對佛法的信念，雖然是空的。

《大寶積經》關於性空是很不含糊的。它說^[15]一切法皆空。它們不是常住的，它們也不是無常的^[16]（不是無常也許是一種創新的概念，但是可能作這樣意義的解釋，它們不是非存在或無所有，正如常住表示真實的存在——這是大乘思想的總傾向）。中間的道路，或實際，是要了悟法的這種本性。“常住”（nitya）是一個極端，“無常”是另一個極端，中道是在兩者之間（參看《教化迦旃延經》）。“我”（atman）是一個極端，“無我”（nairatmya）是另一個。真實存在（bhūta）的心是一個極端，心非實在是另一個。總之，所有那樣的兩歧矛盾如善和惡，世間和出世間（即超驗），有為和無為等等都是同一類型的一對極端。在這一段的末尾，經文加上最根本的一對“有”（asti）和“無”（nāsti），也許所有其他都可以化為這一對。最後談到因緣緣起程序，根據這個程序，一切法都應當從中道觀點來看待。在我們似乎大大的超過範圍游行了一周之後，