

佛學

從印度佛教到中國佛教

傅雲萃 著

東土圖書公司 印行



海  
外  
華  
文

從印度佛教到中國佛教

冉雲華 著 東大圖書公司 印行

從印度佛教到中國佛教 / 冉雲華著。  
-- 初版。-- 臺北市：東大發行；三  
民總經銷，民84  
面；公分。--(滄海叢刊)  
ISBN 957-19-1843-1 (精裝)  
ISBN 957-19-1844-X (平裝)

1. 佛教—論文，講詞等

220.7

84010387

## ◎ 從印度佛教到中國佛教

著作人 冉雲華  
發行人 劉仲文  
著作財產權人 東大圖書股份有限公司  
臺北市復興北路三八六號  
發行所 東大圖書股份有限公司  
地 址／臺北市復興北路三八六號  
郵 撥／〇一〇七一七五——〇號  
印刷所 東大圖書股份有限公司  
總經銷 三民書局股份有限公司  
門市部 復北店／臺北市復興北路三八六號  
重南店／臺北市重慶南路一段六十一號  
初 版 中華民國八十四年十一月  
編 號 E 22039①  
基本定價 伍元陸角  
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權·不准侵害

ISBN 957-19-1843-1 (精裝)

# 自序

這是一本學術研究論文集，書中包括十四篇論文，主題是在探討佛教從印度到中國的轉變及其過程。佛教起源於印度，是印度傳統的一部分，曾對印度文明有重大的影響與貢獻，但是經過千餘年的晴陰風雨，終於老根枯亡，成爲歷史陳跡。可是傳入中國的佛教，經過歷代高僧哲人的持續耕耘，至今仍是枝繁葉茂，有起有落，有落有起。造成這一存亡興衰強烈對比的原因及過程，直至今日還缺少全面而深入的研究。

早在1953年，作者進入印度國際大學研究院求學時，就聽到師友們討論這一重要問題。當時他們都覺得這個問題涉及的範圍太廣，也很複雜，除非對中、印兩大傳統的語言、文學、宗教、歷史、哲學等方面，都有相當根基，還有研究方法及耐心，就無法對這一重要問題，作深入而明確的探討。由於這一困難，學者應先討論個別具體問題，逐一清理。日集月累，總有一日會使這一大問題的輪廓浮現，過程明顯。

1988年作者65歲，從加拿大 McMaster 大學退休。次年應恒清法師之邀，到臺北講學；後來受聖嚴法師之命，又去他的研究所，客座兩年。那數年中作者身體尚健，心境亦佳，於是秋冬之際在臺北避寒，春夏熱時返回加拿大消暑。如此這般過了數載候鳥式的生涯。本集所收的論著，除了兩篇較早以外，其餘的全都撰寫於這個時期。

書中所收的論文，首篇是一篇宏觀性的論文，可以視作本書的敘論。其次四篇，討論中、印佛教對學術知識的態度、孝道倫理、戒律儀式、宗教文學等之間的傳承與變化。自然，佛教在中國最重大的變化，就是禪宗的形成、發展與壯大。本書中有六篇論文——從敦煌遺書禪宗資料，到延壽的戒律觀，都是禪宗發展史上的重要題目。其中討論「見性」思想，「慧堅禪師碑」，裴休的宗教生活，延壽思想的特點等，都是新的討論：有的從新角度觀察，有的採用新的材料，有的利用新的方法。書中最後三篇論文，皆與近人或近事有關，並牽涉到佛教傳統與現代化問題。所有這些，都是前人提起而未深究，或者是全新的宗教史問題。希望這些討論，有助於對佛教傳統、中印文化比較等的理解。

因為各篇論文撰稿時的地點不同，作者當時所可利用的藏書版本各異，所以注文中所引諸書，有不一致的地方。編輯先生及作者對此曾作修訂，但有數處地方，仍未改動。其未能改動的原因，是對版本的選擇。其中《續藏經》就是最好的一個例子。此書原名《大日本續藏經》。1923年涵芬樓在上海影印出版。1967~70年，臺北中國佛教會，將此書再次影印，更名爲《卍續藏經》，都150冊。十數年前，日本人士又將此一重要佛教經典，重新整理，排印出版，名爲《新纂大日本續藏經》，冊數雖比舊版少去三分之一，但內容未減，編排更精。這部新排印的續藏，臺灣也有影印本，臺北白馬精舍印經會的《大藏新纂卍續藏經》，最全最精。因為作者手邊無此書，所以未能將注中所引此藏經文，統一按新本冊數頁碼注出。

這十多篇論文的撰寫與出版，受到多位友人的督促和鼓勵。除上述的兩位法師外，臺北的藍吉富、鄭阿財、楊惠南、江燦騰、汪娟等；還有澳洲國立大學柳存仁教授、北京大學湯一介、武漢大學蕭箎

父諸兄的友誼，謹此致謝。老妻伴我奔波數十年，從研究開始到校稿完成，始終參與。尤其是本書終校時，作者舊疾復發，思想無法集中，主要校注由她安排，才能竣事。感謝傅偉勳兄推薦此書的出版，也感激出版社的主持人，對學術研究多年來的支持。作者才能有限，繆誤難免，尚請讀者指正。

1995年9月12日晨

冉雲華 序於加拿大威美敦市安處齋中

# 從印度佛教到中國佛教

## 目 次

### 自序

從印度佛教到中國佛教 .....	1
佛教中的「多聞」概念 .....	19
——佛學與學佛問題的展開	
中國佛教對孝道的受容及後果 .....	43
「俗講」開始時代的再探索 .....	57
敦煌本〈大乘布薩文〉研究 .....	73
敦煌遺書與中國禪宗歷史研究 .....	97
論唐代禪宗的「見性」思想 .....	117
「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑」考 .....	145
裴休佛教生活的研究 .....	175
延壽佛學思想的形成 .....	203
——文獻學上的研究	
延壽的戒律思想初探 .....	245



熊十力對佛學的批判 .....	263
——與印度吠檀多不二論排佛學說的比較	
胡適與印度友人師覺月 .....	277
現代概念及其對佛教的意義 .....	289

# 從印度佛教到中國佛教

## 序 論

佛教自釋迦牟尼創建以後，經過許多印度聖者的努力，使佛教終於成爲世界性的三大宗教之一。其對人類文化的貢獻，早爲國際學術界及宗教人士所公認，不必再重複這些事實。令人吃驚的是這一深厚的宗教傳統，具有成套的文化及高深的哲學體系，再加上數以千萬計的信徒及宗教職業或專業人士，在印度本土經過近兩千年的發展之後，卻面臨到衰亡的命運，聲消形殘，一蹶不振。直到百餘年前，錫蘭的佛教僧人又將佛教傳統，重新向印度人士介紹，經過近百年的慘淡經營，今日才能稍具規模。但是無論從印度的佛教信仰人數，社會影響，或哲學創造等方面觀察，目前印度佛教還是重生未久，年少力薄，將來是否能夠恢復舊觀，重生光輝，現在還是一項未知因素。

如果從歷史的角度去作評論，印度佛教是一次不成功的宗教運動，它雖然曾享有燦爛的歷史，扮演過重要的角色，但是這種種往日的繁榮，只堪作已逝的殘夢，另一方面東亞及東南亞的佛教，反而在當佛日西墮於印度本土的時刻，在這些地區卻是根深蒂固，枝繁葉碩，表現出非常驚人的生命力。佛教雖然在東亞及東南亞的發展結果相同，但是其文化層面的意義卻是相異：前者多於創新，後者重於保存。東

亞佛教的創造力，在宗教的社會根基，新教義及新宗派的形成，以及重新重視人的問題等三個方面，顯得特別突出。經過中國佛教人士的不斷努力，佛教終於在中國被改造成為一種新型大乘佛教，然後再由中原，東傳至三韓及日本，這就成為今日的東亞佛教。

佛教在印度本土的衰亡，與其在其他國家的保存及繁榮，不但是一種明顯的對比，也是一項嚴肅而意義深遠的文化問題。其中所涉及的民族文化，社會歷史，哲理信仰等，都是內容豐富，因果交雜，不是一篇短文可解說得清楚。就以從印度佛教到中國佛教而論，早已是大家常常討論的熱門題目之一。除了一般性的論文而外，專門討論這一題目的書籍已經有好幾本名著，中村元氏的《東洋人の思惟方法》，陳觀勝氏的《中國人對佛教的改變》等，都是大家所熟知的專書。中村氏的著作著重於中國人的思維特點，自然是以中國佛教思想為中心；陳氏的作品側重討論佛教與中國文化為主。大陸學者方立天近著《中國佛教與傳統文化》，也是討論同類問題的專著<sup>①</sup>。既然主要的問題，大家都討論過了，現在再來討論這些題目，大有「眼前有景說不得」的苦味，並且在學術上也不必把一碗冷飯，炒了再炒，徒惹人厭。從另一個角度討論，佛教究竟是一個偉大的傳統，其所關係到的有許多方面與許多層次，因此還值得繼續研究。

本文在上面曾經指出，中、印佛教的差異，並且影響到此長彼消的主要方向，包括到社會的根基，新教義的形成，及人對宗教的作用等三個問題。除了這些問題以外，自然還有其他因素，但是依我觀察

---

① 參閱中村元著：《東方民族的思維方法》，林太，馬小鶴合譯（臺北：淑馨，1990版）。書中第二篇，討論中、印兩種民族思維特點。Kenneth K. S. Chen 著：《The Chinese Transformation of Buddhism》(N. J. Princeton University Press, 1973)。方立天著，《中國佛教與傳統文化》（上海：人民，1988）。

那些因素應是比較次要的層次，而且已經有人研究過了。本文將集中討論下面三個問題。

## 宗教的社會基礎

雖然大乘佛教是以一切眾生作為救濟的對象，而「眾生」或「有情」又包含著「六道」中的一切，甚至於「草木國土」皆有佛性，但是嚴格的說一切宗教都是以人為對象的。這一點在神會（684~758）的發言中，就可以清楚看出，他當時就曾指出：「若言青竹黃花同法身般若，如來於何經中為青竹黃花授菩提記？」<sup>①</sup>宗教既然是以人為中心的文化現象，而人又是一種社會群體，因而宗教本身包括佛教在內，就必須反映在不同的層次裡面：以內在的個人而言，這就含有中國佛教中大家常說的信、解、行、證等階地；從外在的層次去觀察，人的活動畢竟不能脫離社會人群。一個宗教的存亡，自然要視其是否能夠與社會產生密切的關係，並且對修道者的宗教問題也能夠提出有效的答案。多位現代佛教歷史學家，如納·達多（N. Dutt），郭潘德（G. C. Pande）及李·羅賓遜（R. H. Robinson）等，都在他們的研究或著作中，異口同聲的認為，佛教在印度的消亡原因之一，就是「社會性的失敗」<sup>②</sup>。他們指出造成這一後果的原因，是佛教的宗教方向以出世為主，是一種僧侶主義，無論是早期的部派或是後期的佛教經典，都是為出家人所寫的，多是以出家修道作為解決煩惱的最後法門。因此之故，佛教在印度歷史上，從來沒有領導過社會運動。雖然

① 引自胡適編：《神會和尚遺集》（臺北：胡適紀念館，民59年版），頁139。

② 轉引自 Lalmani Joshi 著：《Studies In The Buddhistic Culture of India》（Delhi: Motipal Banarsidass, 1967），頁406；及羅著：《The Buddhist Religion》（Belmont: Wadsworth, 1982），頁100。

佛教在接納教團成員問題上，曾經大膽的不顧慮婆羅門教的種姓制度，但是這種開明的立場，也只是被限制於教團之內而已；對更廣大的印度社會制度及其他世俗事務，佛教經典基本上是保持不干預的態度。

作為「四眾」之二的男女居士又在佛教中扮演著什麼樣的角色呢？學者們認為那是一個非常有限而且相當含混的角色。以佛教的經典而論，俗家弟子除了歸依三寶，遵守五戒（或十戒）等簡單的儀式之外，恐怕只有檀施供養而已。如果將這些項目，與出家僧團的規儀相比，無論在教義的闡述，禪定的實踐，與戒律的規範等每一個方面僧俗的重量都不成比例。這種偏重於出家修道的傾向，本來就是佛教的態度，佛陀立教並沒有計劃將所有的人們，都納入他所創立的教團之內。世間事務在佛教看來，只不過是煩惱的塵網而已。

如果將佛教的世間觀與印度宗教主流相比較，人們就會發現婆羅門教對印度人民生活的參與，是非常緊密的。雖然婆羅門教的解脫論，也是要去妄歸真，超越世間，但是那種超越還是以世間的社會制度、個人義務為基礎的。這些世間的義務不但是喜上厭下的必經道路，並且一定要經過一定的宗教儀式；而宗教儀式只有由婆羅門僧侶主持才有效力。就是這些義務與規範，印度的正統主義，才把整個的印度社會，納入種姓制度，為每一個份子在社會中規定了位置；又從個人著手，規定出種種規儀：從小孩出生，教育啓蒙，男女婚嫁，乃至去世火葬等等，人生一切完全被包納於宗教生活之內。從佛教的立場看，婆羅門僧人所主持的那些儀式，只是於事無補的癡相幻覺而已，於脫離苦海不但無益，反而成害。因此理想中的僧寶，早已勘破世情，專心修道去了。印度佛教的戒律以種種條款，將僧俗行事，加以清楚的區分。印度佛教的僧俗隔離，正如考古發掘出古代印度佛教寺院遺跡中的厚壁巨門，高塔石欄一般，把壁裡與牆外劃分得清清楚楚。由於

佛教對世間的態度是不干預世務為主，也沒有不准其信眾參與其他宗教活動，因此多數的印度佛教居士，在拜佛供僧之餘，對其他的宗教，也保持著不同程度的關係，或許還可能有更密切的社會關係。在國泰民安，風調雨順的景況下，他們有力量對各宗教，並加支持；但在時節艱難，經濟困乏時，他們勢將要作出選擇。宗教的有用性和效力，將在那種選擇時有決定作用，佛教既然對一般印度人民的日常生活，沒有扮演過什麼必要而重要的角色，其後期信徒的減少，正好說明了這種事實。

一般人在討論印度佛教衰亡的原因時，通常分為內在和外在的因素，而外在因素中又以回教武力入侵印度為主，這種說法自然是十分公允的評論。但是如果將那些回教軍隊屠殺佛教人士的資料，仔細考察，我們還是可以發現佛教的社會基礎，當時十分薄弱。例如據回教的歷史學家記述，當回軍大將巴格蒂雅的軍隊，「以猛勇而大膽的攻擊力量，衝進了一座城堡的大門，掠取了大量的戰利品，此城的多數居民都是剃光頭髮的婆羅門，他們全被處死」<sup>④</sup>。正如學者們所指出，文中所記的「城堡」，在「印地語中是毘訶羅(vihāra 僧坊)，意為學院或大學」，實際上就是佛教的寺院。而那些「剃光頭髮的婆羅門」，當然就是出了家的僧眾。上面的歷史記載，早已為歷史學者所肯定。它的真實性是無可懷疑的。現在的問題是當回教軍隊，摧毀佛寺，屠殺僧人時當地的居民反應如何？他們是懼於侵略敢怒而不敢言，或是雖然關心但畏強敵而袖手旁觀？現在我們沒有掌握其他的證據，不應亂加揣測。但是有一點事實是清楚的，那就是記載並未證實有任何俗

④ 見 Ellio 編著：*The History of India As told by Its own Historians*, 卷16, 頁54, 此處引文是根據王世安譯《印度佛教史》卷下(臺北: 華宇, 民77年), 「世界佛學名著譯叢」本, 頁220。本文曾對譯文稍有改動。

家信眾，在佛寺僧人等被毀滅時有任何護教活動。這就很可以證明印度佛教的社會基礎，當時的確是十分薄弱。

僧人與在家信眾之間的關係，在大乘佛教的經典中，得到若干改善。例如在菩薩的名單中，就有相當數目的在家菩薩，這與清一色的出世羅漢，形成明顯的對比。而在俗家的居士群中，還出現了一些道深學博、思敏辯銳的人物，其智慧之高，談鋒之銳有時還超過一些資深的出家大師如舍利弗等。這位在家的傑出代表，就是著名的維摩詰居士(Vimalakīrti)，這個故事的來源出於大乘名著《維摩詰經》。這部佛經在印度雖然早為佛教人士所注重，但是它在印度佛教中的地位，卻還比不上它在中國那麼備受尊敬。這種差異從現在的《維摩詰經》的注疏數目中，就可以清楚的看出。據筆者有限的知識所及，好像還沒有聽說這部經典在印度有任何論疏，但是以中文寫成的各家疏、鈔、注、解，收於《佛教經藏子目引得》一書中，已不下於三十多家<sup>⑤</sup>。《維摩詰經》對中華文化的影響，早已為許多前輩學人所討論過了，例如法國保羅·戴密微教授的〈維摩詰在中國〉那篇論文<sup>⑥</sup>，就曾膾炙人口，在國際學術界曾引起很大的注意。其他中日學者對這一題目，還有更多的討論，所以本文不打算多說；現在要指出的一個特點，就是中、印兩國的佛教文獻，如何處理《維摩詰經》這本書，以及書中主角。而他們在中國的遭遇又是如何？

因為《維摩詰經》中討論了許多大乘佛教哲理，而且非常深刻，所以許多印度佛經都數次提及《維摩詰經》。但是如果就其他印度佛典對《維摩詰經》的引用角度，加以觀察，讀者就很容易發現印度典

<sup>⑤</sup> 見《引得》(臺北：新文豐，民77年影印本)，冊3，頁294～295。

<sup>⑥</sup> 此文已由劉楚華譯為中文，收在藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢47——中國佛教史論集》(臺北：華宇，民76年版)，頁241～251。

籍的重點，在於引用經文說明教義。例如宋人法天所譯的《大乘修行菩薩行門諸經要集·卷上》，就曾引用《維摩詰經》「解佛種姓因緣」及「發起菩提解出家因緣功德」<sup>⑦</sup>。這種抄摘經文的處理方法，有兩點值得注意：第一，將《維摩詰經》所討論的主題，作為權威的經典使用；第二，利用維摩詰這位居士之口，去「解出家因緣」。又如宋人日稱所譯的《大乘集菩薩學論》，也以「如《維摩詰所說經》云……」<sup>⑧</sup>的方法，把這本經的某些經文，視作權威加以運用。其所引用的內容，則側重於大乘佛教教義。如此《論》卷一九，就有一段典型的引文，現在抄出，以見其特點。「虛妄分別，以何為本？曰顛倒想為本。又曰顛倒想孰為本？曰無住為本……」<sup>⑨</sup>。又如後秦菩提摩多所譯的《釋摩訶衍論》，在討論「離言離說」時，同樣的也以「大本《維摩詰》契經中，作如是說」<sup>⑩</sup>作為依據。

中文佛教注疏中，有關《維摩詰經》的數目驚人一點，上面已經提到，現在要指出的是那些注疏內容所表現的特點，中文注疏雖然大多與印度寫成的佛教經論相同，但是有一部分卻是重點相異：它們在描述這一經典所講的教理之外，似乎也著重於維摩詰居士此人。這一點如果在《維摩詰經》注疏中還表現得不太清楚的話，那麼在敦煌通俗文學作品及寺院壁畫中，就顯得特別清楚。例如《經》的內容是以大乘佛法教義為主，到了〈維摩詰經變文〉文中，原來的「復有萬二千天帝，亦從餘日天下來，詣佛所而聽法」一語，就成了〈變文〉中長達數頁的描繪<sup>⑪</sup>。另外一個卷子則對維摩詰周圍的有關角色，如

⑦ 見《大正新修大藏經》（東京：大正大藏經刊行會，昭和43）（以下簡稱《大》），冊17，頁939上。

⑧ 見《大》，冊32，頁103中。

⑨ 同上，頁126中。

⑩ 同上，頁606下。

⑪ 參閱《現代佛學大系 2——敦煌變文〔佛教故事類〕》（臺北：彌勒，民71年），頁258~264。



婆羅門、大臣、王子、內官等，都作了詳細的描寫<sup>12</sup>。這裡所表現出的維摩詰居士，是一位有血有肉的社會人物；而不是像印度原典裡面那位作為說教而設的影子人物。我總覺得印度原典中的淨名，只是智慧的化身；而中國文學所表現出的形象，智慧只是淨名個人的優點。前者重點是智慧，後者的重點是人。重點在人，自然也是以人的社會為主。這也許正是中印佛教焦點不同的所在之一<sup>13</sup>。

正是由於這一重點的不同，印度佛教的主流是以出家修道為中心。討論社會問題時，也是以出家為最後的出路，例如《十地經》和《瑜伽師地論》中所列的修道階位，都採取了這種立場。因此之故，印度佛教對社會問題一直是以迴避為主；而中國在出家修道之外，則對社會問題持有比較積極的態度。不少的學者，曾經對中國佛教僧人的賑災救濟事業，如悲田養病坊的設置，修橋鋪路，旅宿，居住，寺田莊園，「無盡藏」式的金融事業等，都有專著研究<sup>14</sup>，現在不必贅述。但是有一點仍須指出，那就是這所有的一切，都是與中華佛教的入世精神相關。正是在這一點上，與印度佛教的社會基礎薄弱形成強烈的對比，值得我們特別注意。

<sup>12</sup> 同上，頁 296 以下。這種傾向，後來更發展到「天女散花」一類的故事。

<sup>13</sup> 普法護譯《佛說大方等頂王經》中，有一話稱：「當世尊「至維摩詰舍，時維摩詰有一子，名曰善思……與妻室上樓閣；觀妓相娛……」(見《大》，冊14，頁588中)。這一段描寫，很有人情味；但據梁代月首那所譯此經的另一個本子，《大乘頂王經》(同上書，頁 597 中)卻只說「兩時淨稱卷，有一童子名善思惟，乳母抱持在高重閣之上……」，似與維摩詰沒有親屬關係。

<sup>14</sup> 參閱道端良秀著：《唐代佛教史研究》(京都：法藏館，昭56年三版)，頁 381~545。張曼濤編：《現代佛教學術總刊 9：佛教經濟研究論集》(臺北：大乘文化，民 66 年)。黃敏枝著：《宋代佛教社會經濟史論集》(臺北：學生，民 78 年)。