

民国学术文化名著

印度哲学史略

汤用彤 著

印度学源宗派极杂，然其要义，其问题，约有共同之事三：一曰业报轮回，二曰解脱之道，三曰人我问题。灭苦之力，先在欲知，欲知者智慧之初步也。以及戒律、苦行、禅定、祠祀，要其目的，皆不出使神我得超越苦海，静寂独行，达成正果也。夫目的既在离生死苦，超越轮回，以谋自我之解脱，故彼理所以得究竟，智慧有待于修证。

岳麓书社

民国学术文化名著

印度哲学史略

汤用彤 著

岳麓书社·长沙

图书在版编目(CIP)数据

印度哲学史略/汤用彤著. —长沙:岳麓书社,2011.11

(民国学术文化名著丛书)

ISBN 978-7-80761-748-8

I. ①印... II. ①汤... III. ①哲学史—印度

IV. ①B351

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 212590 号

YINDU ZHIXUE SHILUE

印度哲学史略

作 者:汤用彤

责任编辑:蒋 浩 靳龙龙

封面设计:肖睿子

岳麓书社出版发行

地址:湖南省长沙市爱民路 47 号

电话:0731—88885616(邮购)

邮编:410006

网址:www.yueluhistory.com

2011 年 12 月第 1 版第 1 次印刷

开本:960×640 1/16

印张:11

印数:1—5000

ISBN 978-7-80761-748-8/G·1033

定价:18.00 元

承印:长沙鸿发印务实业有限公司

如有印装质量问题,请与本社印务部联系

电话:0731—88884129

整理说明

一、丛书着力于“学术”与“文化”两方面，所收著作或为学术上开新之作，或为文化上奠基之作。

二、丛书之收书范围，原则上起于民国建立，迄于中华人民共和国建立。然某些著作之成形，可追溯至民元之前若干年，因其有重要地位，亦酌情收入。

三、文、史、哲之分，原系西洋通则，本就不太适用于中国学术，故丛书不按学科分类，而是根据整理进度，顺次出版。

四、丛书所收诸书，原版均为繁体竖排，在其流布过程中，亦有版本差异、文字错讹等现象，为方便读者，此次做如下整理工作：

1. 繁体字改为通行之简体，竖排改为横排（原书中一般“右表”、“左表”、“右文”、“左文”均改为“上表”、“下表”、“上文”、“下文”），但为充分尊重原著，原书中专名（人名、地名、书名等）及其译名皆一仍其旧，凡底本脱、衍、讹、倒之处，除个别讹错明显且影响文意阅读者稍作改动外，皆一仍其旧。

2. 凡排印误刻者，如日曰、己巳巳、戊戌戌之类，均径改，不出

校记。

3. 为方便当代读者阅读，标点符号按现代汉语使用规范作了处理。

4. 丛中多本有作者原注，原书以夹注出之，此次整理皆排入正文，并以楷体小字以为区分。

5. 各书附“后记”一篇，说明著者爵里、版本流布、各界评论等情况，以期为读者提供阅读指南。

古人云：“校书如扫落叶，旋扫旋生。”吾人虽勉力为之，而乖漏难免，还祈方家教正。

目 录

CONTENTS

绪 论	1
第一章 《黎俱吠陀》及《阿闍婆吠陀》	6
一 《黎俱吠陀》之教	7
二 《阿闍婆吠陀》之教	13
第二章 《梵书》及《奥义书》	16
一 《梵书》之婆罗门教	17
二 《奥义书》之教理	21
附录 《黎俱吠陀集》选译	26
《奥义书》选译	27
第三章 释迦同时诸外道	31
附录 六师学说	40
顺世外道学说	41
第四章 耆那教与邪命外道	44
一 耆那教	44
二 邪命外道	50
第五章 佛教之发展	55

第六章 婆罗门教之变迁	66
第七章 数 论	73
一 数论之变迁	75
二 数论之学说	80
附录 《金七十论》科判	92
第八章 瑜伽论	94
一 瑜伽论之历史	94
二 瑜伽行法	98
第九章 胜 论	107
一 胜论之变迁	108
二 胜论之学说	111
第十章 正理论	126
一 正理论之原委	126
二 正理论之学说	130
第十一章 前弥曼差论	145
一 前弥曼差宗义	146
二 声常住说	149
第十二章 商羯罗之吠檀多论	152
一 吠檀多论之历史	153
二 商羯罗之学说	155
后 记	169

绪 论

印度有史之初，其人民所礼之神，如普霜（日神之一）、第亚（天神），是上天神；如因陀罗（雷雨神）、华塔（风神之一）是气象神；如须摩（原是草汁，能醉，用于祭神，复神视之，后遂衍为月神）、阿耆尼（火神）是大地神（此外有祖先神如阎摩是），盖大都感于自然之象，起禳灾祈福之心。所求非奢，所需甚简。百姓乐生，乏深忧患，信巫覡，用桃符；重祠祀，崇吠陀。婆罗门教于焉托始。其道德虽留野蛮遗风，然神多严正，民知畏法。今读其颂神歌辞，了然可睹。若哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，则皆特出，匪其常轨。是曰印度教化之第一时期。继而民智渐增，旧教衰颓，僧侣败度，迷信纷起，轮回之说悲观之教既张，而吠陀时代乐生之精神，遂至全改。于是祭祀之用，不在敬神造福，而在解脱灭苦。学理幾研，苦行致力亦为前此所罕有。而小乘佛教，暨尼犍子，六师学说，则更指斥经典（《吠陀》），别立门户，即如《奥义书》名为承婆罗门之正统，但其中高谈玄理，吠陀诸神，地位盖亦已大衰。是为印度教化之第二时期。自时厥后，各宗重智慧解脱，争相辩难，学理益密。以是五顶雨众，渐成一家之言，龙树世亲，

又专宏大乘佛教，谈量谈理，则求因明。总御总持，则精瑜伽。他若胜宗、顺世、明论、声论亦俱大成。虽其时婆罗门神教，并未中断，六论诸派。降及近代，亦未全亡。然自阿输迦至商羯罗，实为印度哲学极盛时代。商羯罗者，居此期末叶，吠檀多宗之大师也。印度论者，谓其智深言妙，遂灭佛法。实则其时释氏尊宿零落，僧伽染异教之颓风，后且受回纥之摧残，遂至大法东移，渐成绝响。婆罗门之势，乃再盛耳。佛陀以来，早有凭《吠陀》之余烬，而崇拜诸天（谓梵天等如兽主外道是也）者，约至世亲以后，此风大盛。后遂演生所谓印度教。此则印度教化已自第三时期，而入第四时期矣。印度教者，宗派复杂，惟大要尊礼三身，谓梵天、韦纽天及尸婆天。尊后二者之徒党尤盛。其教外借数论，或吠檀多之说，内实不重智慧，而笃信神之威权。故常盲从，不用理解。主感情，薄理性，大类基督教之所谓信仰。此乃逐时风而渐变，是为笃信说。承继瑜伽密教大盛。悉檀记字，因字字而达心性之源；身分焦膈，因部部而合天地分位。如翁 Am 声于神，为尸婆，于身为前额。郎 Lam 声于神为大地，于身为颈骨。其持颂之繁琐，不能备举，是为秘咒说。等而下之，更有精力说。精力者，为湿婆天等之妻，用以代表天之精力。印度教学理大都杂采六论学说，附会而成宗义，殊少新说也。加以回教侵入，混和失真（有名之混合教名塞克），遂成印度教化之最近时期。迨于现代志士叠出，一方颇受欧西之教化，然仍多有欲改进旧风，复兴旧教，如佛教之研究，即其一端。此即印度教化，又将另辟一新纪元也。

复次依地言之，印度文化虽非全出乎雅利安人，然究以之为主干。雅利安人早居五河，势力南渐。占有印度河流域（其民族由此得名），其足迹恐罕能及马鲁斯塔拉沙漠以东，而两海（阿拉伯海及孟加拉湾）则《黎俱吠陀》似未闻知。及至梵书时代，势力逐移恒河上游。包括“中国”区域，约即佛陀行化之地。其文化之中心，如婆那拉西，如舍卫城，如毗舍离，如巴塔里甫多罗，而在印度河之塔克施拉，则亦以学

术著（尤长医学）。然当其时婆罗门势力，约仍在西方。而沙门外道，则弥漫于恒河中流。降至阿育王之后，婆罗门诸宗，盛于东方。而优禅尼国，为法相佛教发祥之地。一切有毗婆沙师，则势力更被其西。至若般若之兴，则恐有关于南印度。再后尸婆与韦纽之密教，则起自南印度，北趋而为印土之主要宗教焉。

印度学说宗派极杂，然其要义，其问题，约有共同之事三：一曰业报轮回，二曰解脱之道，三曰人我问题。

业报轮回之说，各宗所同信（除顺世外道等），然未见于《黎俱吠陀》。论者遂谓是义，乃雅利安人得之土著。但轮回有二要义：一为身死而灵不灭；二为惩恶劝善，颜夭跖寿，均在来生受报。此二义《黎俱吠陀》中俱已有之。故亦可谓轮回之说，系循雅利安人思想进化之顺序，匪由外铄。夫因业报而定轮回，轮回则不能脱离生死苦海。有生则死，有欲生之心，则万障俱张。则不能常乐我净，故出世之说兴焉。此其影响一也。泰古之人，以罪恶为尘垢（《阿闍婆吠陀》有洗罪之说），即耆那教，亦以业为补特迦罗（物质）。若胜数诸论，则谓业为势用，而业之种类（黑白等）、期限（有尽无尽等），亦为冥想之资。此其影响二也。印度宗派详论何为真我，因有析知识行为享受，与知者作者受者为二事，遂生何物轮回之研讨。盖仅有神我轮回，则人受生后必恒有知者等，知识等必遂无根据。且数论等，谓神我是常无缚无脱实不轮回。故轮回者，恒于神我之外，别立身体（物质）知识（精神）之原素。即如数论之轮回者，为细身。（一）细身人相具足受生后为身体之原素。（此种变迁名曰相生。）（二）细身为有（犹言心理状态业缘属之）薰习，乃成人心理之原素。（此种变迁名曰觉生。）神我之于细身，绝为二物。细身轮回，而神我固仍超出生死也。吠檀多亦信真我是常，以知者与知识对立，故亦有细身说（稍与数论异）。惟佛教立无我义，人生轮回遂徒依业报因果之律。念念相续，无轮回之身。盖佛陀深信一切无常，其轮回一义以无常为骨干，则实能知轮回说之精义者也。此其影响

三也。

从无始来人依业转，脱离苦海自为急义。解脱之旨虽同，而其方不一。曰戒律，自持严整清心寡欲，因欲望为烦恼之源也。戒律之极，曰苦行毁身练志，苟尽嗔痴，自沙门之无量苦身法，至近世之三杖涂灰皆是也。曰禅定修证之方，在外为苦行，在内为禅定。屏绝世虑，心注一处。自证本源，以达不可思议之境界，曰智慧。印度智慧，绝非西洋之所谓理智，乃修证禅定之所得。人生烦恼根本无明，智慧为其对治。各宗多主智慧解脱。戒律禅定终的均在得智慧，以其断惑灭苦也。曰信仰，笃信神权，依之解脱。或因祭祀（此指印度教祭祀），或用密咒，希图往生极乐世界（他若神权治病求福等则目的非在解脱）。凡此五者，皆解脱之方。惟见仁见智，意见纷歧，曷能枚举，兹之所言，粗及其略，未能一概论也。

自我一名在梵为我（Atman）或神我（Purusa）或命（Jiva）均指不变，是常之主宰。颇似世俗灵魂之说。夫有鬼论初民同信，而印人学理中真我之搜求，实基于俗人鬼魂之说。真我是常，亦有借于灵魂不死之见。俗人对于灵魂无确定之观念，故学术界讨论何谓灵魂之疑问甚烈。如《长阿含经》之第十七布吒婆罗与如来争辩何谓灵魂。而《梵网经》（《长阿含》误译《梵动》）中历数关于神我诸计，或谓我是色（犹言物质），四大所造，乳食长成。或谓我是无色（非物质），为想（犹言知识）所造，或谓我亦非想等，系发知识行为，或享受之本（故有我为知者作者受者诸名），而非知识行为或享受所构成（如数论谓我为知者，而一切知识则属于觉我慢等），异执群出，不克备举。再者宇宙与人我之关系为哲学之一大问题。在印度诸宗，咸以解脱人生为的。宇宙实一大我，真我真如，原本非异，故其研究尤亟。吠檀多谓大梵即神我。梵我以外，一切空幻，梵我永存，无名无著。智者知此即是解脱。僧佉，以自性神我对立，神我独存，无缚无脱。常人多惑，误认自性。灭苦之方，先在欲知。欲知者智慧之初步也。以及戒律、苦行、禅定、祠祀，

要其旨归，皆不出使神我得超越苦海，静寂独存，达最正果也。

夫目的既在离生死苦，超越轮回，以谋自我之解脱。故谈理所以得究竟，智慧有待于修证。印度诸见（原音达生那，如印人马达伐之《摄一切见集》，实为一部哲学史，今不曰印度诸见史而仍曰哲学史者，因旧译佛经“见”字单指邪见也）非西洋之所谓哲学，亦非其所谓宗教也。据今人常论治印度学说，有二难焉。国情不同，民性各别，了解已甚艰，传译尤匪易。固有名辞（或西洋哲学译名）多不适用，且每易援引泰西哲学妄相比附，遂更淆乱失真，其难一也。学说演化，授受复杂，欲窥全豹，须熟知一宗变迁之史迹，更当了然各宗相互之关系。而印度以通史言，则如纪事诗已难悉成于何时。以学说言，则如佛教数论实未能定其先后，其难二也。而著者未习译事，见闻浅陋，生罹百忧，学殖荒芜，曷足语此。惟念中印关系，近年复渐密切，天竺文化国人又多所留意。惟因历年来曾就所知，摭拾中印所传之资料，汲取外人近日之研究，有文若干篇，起自上古，迄于商羯罗，今复删益成十二章，勉取付印，或可暂为初学者之一助。至若佛法典籍浩繁，与我国学术有特殊之关系，应别成一书，本编中遂只稍涉及，未敢多论焉。

第一章 《黎俱吠陀》及《阿闍婆吠陀》

印度最古典籍首推《黎俱吠陀》，其所载多为雅利安民族颂神歌曲。雅利安种来自北方（地点旧说指为帕米尔，近则指为中亚或南俄，而又复有考为奥匈捷克国境），其入居印度五河流域，似在四千至五千年之中。自时厥后，种族繁殖，势力渐达五印全境。顾亦颇受原有土著民族之影响，但不知始于何时。（说者有谓《黎俱吠陀》思想亦受土著影响，然少可考见。）思想变迁衍为一特殊文化。印度一语，非指政治之一统，而代表一种文化。如希腊一字代表特殊精神，固亦非指纯一民族，或统一国家也。

吠陀一字古译为明，于今义为学。因其书渐受尊礼，而此字义即为圣典。印人之认为圣典者初仅三集。（《长阿含》有《三明经》，其时《阿闍婆》一集，尚未立为圣典。）《黎俱》最早，集一千又十七篇之歌颂，是曰颂明。《娑摩吠陀》义为歌明。其中篇什几全取自《黎俱》，依须摩祭祀以序次者也。《夜殊吠陀》为祭祀最要典籍，是为祠明。歌词二明集成于《黎俱》之后。至若《阿闍婆吠陀》则虽晚成立，而其宗教则较《黎俱》卑陋。按之宗教演进程序，早期者多咒语信魔鬼，其后乃

有歌颂崇拜神祇。按《阿闍婆》之思想为魔教，故较《黎俱》之神教为尤古。亦有说者，谓《黎俱》代表上等人雅利安人之宗教，而《阿闍婆》则多下等人土著之思想。言之虽无可征考，而理或然欤。兹分述《黎俱》及《阿闍婆》二吠陀之学说如次。

—

上述《吠陀》四集不仅为古代印人所信崇，即及降至近世，印人亦认其有最高威权。婆罗门人宗教信仰道德法律均谓以《吠陀》为依归，故学说之尊《吠陀》者为正宗（如六论是）。而非《吠陀》者，则为异教（如佛教是）。故研究印度思想不可不知《吠陀》，而以《黎俱》为首要。

《黎俱》歌颂非一人所作，亦非一时所成。虽或有作于雅利安人入印土以前者，而按之其所用地名，则亦实有作于其后者。其时未有文字，全赖口传。上古宗教与政治不分，而政治又多寄于家族。故《黎俱》歌颂，常分属诸僧族。后人集之，分为十卷，一千又一十七颂。雅利安人当时之情状，于此可得其概略。人民畜牧而业农，民族即政治团体，家族以父统治，国王多由世袭。是非邪正之辨，已深为人民所信。而精神之修养，则尚未发达。故其宗教最上止于福善祸淫，下者则其崇拜等于贸易，神之喜怒以供养之厚薄为断。至若悲愍之怀，明心见性之说，则尚非所知。

《黎俱吠陀》诸神大抵取诸自然现象，加以人化。人化而有超乎自然之权力，不死而有家庭之关系，亦如人类然。诸神化成人之程度，亦至不一。水神（名阿婆斯有多数）为女神，常指为母，为少妻，然亦谓饮之可增力（七之四、九之四）。晓神（名乌沙斯）虽拟为艳丽女郎，然读其歌颂，仍可了然其为自然现象。此其故则似日常亲近者，其人形

化极难。其可震惊可敬畏，又非平日所习见者，化具人性较易。如须摩执弓御车，然因本为植物之汁，常用于祭祀，故常呼为甘汁。在《黎俱》卷七（二十六及二十七）谓一鹰自天取须摩与因陀罗。又阿耆尼（火神）因为每日祭祀之要需，且散布各处，故实未全化人形，而在《黎俱吠陀》中终未脱火之自然性象也。

“须摩”一字原为植物，阿耆尼则原义为火，均用之作神名。而因陀罗虽为雷雨所演化之神，但其字义则未详，即此亦可见其自原来自然现象脱化甚远。盖迅雷疾雨，其来也骤，百姓疑畏，神话滋生，因而完全人性化。因陀罗可谓为《黎俱吠陀》最大之神，其父为天神（名第亚），自母侧而生。有头，有臂，腹大充满须摩。躯干奇伟，驾大地十倍以上。手持雷杵，杵系铁制。乘金色车作战。与华由（风神之一）关系甚密，为之御车。沉酗于须摩，而有须摩饮者之号。饮须摩可兴奋加精力。因陀罗亦有百力之名，常与群魔战。魔者阿修罗罗刹之属，有斐多罗者，旱灾之魔也。颂中常呼为蛇，常阻雨水，遮日光。因陀罗持杵与战，群神助之，俱败北。但因陀罗后卒击杀之，雨水得降，云消日出。因陀罗又为战神，常助雅利安人征服土著之黑族（常呼为达沙实 Drasidion 种）。曾驱散黑人五万，令雅利安人有其土地。因陀罗以威力胜，而行为颇不端正。饕餮酗酒，残暴弑其父，又与梵主争。梵主者，僧人所敬仰之神也。

因陀罗以武力见尊。伐龙那（原似系盖天所化成）则以执法为人所敬。二者俱见于 Boghaz Koi 之刻文，则似均雅利安人入印度以前所已拥戴之神。因陀罗而外，伐龙那实最大。颂中言及其面，其目，其臂，其手足。旷瞩众生，其眼为日。有多侦探，坐于其旁，观察天地。其使者具金色翅（此指太阳）。自然及道德法律均为伐龙那所维系。天地因之奠定，日月星辰水火均依之运行。诸天受其指令，一切世间均为其领土。伐龙那具一切智，鸟之翔空，舟之行海，风之达远，彼均可知其所向。明察阴私，鉴人之诚伪，惩恶劝善，最为人民所敬畏。正直之士，

希于死后见伐龙那及阎摩天。与伐龙那常同见颂中，同受敬礼者，为密多罗。在印度为不甚重要之神，而在波斯宗教则为大神。

《黎俱吠陀》尊崇三十三天（天今译为神，三十三果何指实不可考，且《黎俱》中神亦不只此数），说者且分为三类，天、地、气象是矣。其天上之神有天神（名第亚），有伐龙那，有密多罗。日神之著者有三，曰苏利亚（指太阳）、曰沙畏吹（指日能鼓舞生命动作之现象）、曰普霜（指日能生育之现象，尤有关于畜牧）。此外有乌沙斯女神，则为晓神。而韦纽天者似亦原为日神（指太阳行动之现象），在《黎俱吠陀》并非重要，而在印度教则为首要三神之一。又有骑神二（名阿什雯那）主救急难，为天神之子，显即希腊 Dioskouroi（为 Zeus 之子，亦人之救星），而巴比伦诸国多有相似之神，证以 Boghaz Koi 之刻文，雅利安人在未四散迁移以前，即有此二神。至若气象之神，有因陀罗。又有华塔，及华由皆风神也。有禄陀罗，此时亦非重要，在《梵书》经书，其威渐著，最后印度教尊奉梵与韦纽及尸婆三天。尸婆即禄陀罗所演化也。又有麻若诸神常与因陀罗偕战胜斐多罗。地神则有阿耆尼（火神），有梵主（僧侣之神），而须摩亦属之。

此外有陀什吹者，精于制造。因陀罗之杵，梵主之斧，诸天之饮器，均其所造。而人畜之在胎，亦经其工作。其女（名沙郎纽）与微华斯往婚，而生阎摩与阎美。是为人类之始祖。阎摩（其义为双，故中译佛经尝称为双王）处于天之远边（说者有谓为日中），死为其道，二犬守之。人死则由此道，至阎魔所居，见其先祖。阎魔常名为王，而未明言为神。且仅统治幸运之死者。惩罚罪恶之说，则后来所增益也。（阎魔王梵文为阎魔罗遮，故中译有称阎魔罗。）

雅利安人迨时所奉之神祇魔鬼，名类繁多，不克备录。近世宗教学家谓神之崇拜类皆自多元而趋于一元。太古之人，信精灵妖鬼之实有，于是驱役灵鬼之方繁兴。其驱使之力寄于人者谓之巫覡，托于物者，则如桃符。其于祭祀皆以其所持，求其所欲，实含商业性质。（凡具此性

质之歌曲多见于《阿闍婆吠陀》，是编虽晚出，而思想有较《黎俱吠陀》尤古。）人之于神实立于对等或同等地位。顾鬼神即可用之害人，自亦可因之自害。由是而生恐惧，而生敬畏。人之于神渐不敢驱，而须求，不事威逼，而用祈祷、祭祀。供献用以悦神，俾神可还赠，满足其所希求。然交换赠受之外，祭祀亦有忏悔洗罪之功用。盖人民程度渐高，福善祸淫遂亦为信仰之要素。《黎俱吠陀》之祀神，其根据不出此二功用。其时若因陀罗，好勇斗狠，游乐饮宴，其性质固不高于人类也。印度初民或震于热带之暴雨疾雨，且侵入印土征服土著端赖战神，其威力因驾群神之上。然伐龙那司世界之秩序，亦为雅利安人所最尊敬。印度太古吠陀宗教之性质，于此亦可见矣。

吠陀诗人怵于宇宙之奇，而震于自然之象，亦有所歌咏。尊崇往往不觉过当。因陀罗位固最上，而伐龙那阿耆尼亦常称为无上。伐龙那固为大神，然亦言其遵从韦纽天。凡神于颂祷时常可推在第一位。此则虽尚非一神教，而究已离多神教之范围。说者常号此为尊一神教，谓为多神教至一神中过渡之现象，但至《黎俱吠陀》晚期，一神之说渐兴，而且另辟一元哲学之途径（多见第十卷为晚出之颂），兹当详论之。

宗教根本既在笃信神之威权，遂趋于保守，而进化迟缓。其初当人民幼稚时代，神之性质自以人为标准，故民众尚斗，而因陀罗之神尊，尊其残暴也。民俗贪饮，而须摩之草神，神其能醉也。其后文化增进，民德渐高。然宗教以尚保守，神之性质，遂形卑下。此种现象，在《黎俱吠陀》中，已可索得形迹。如其卷十之一百十七篇，仅奖劝人为善，而毫未言及神，盖似以神之德衰非可凭准也。卷十之一百三十一篇为颂信神之歌，论者谓当时盖信仰渐弱，作者有为而言。（如卷二之十二即谓因陀罗神之存在有否认之者。）及至佛陀出世之时，对于吠陀宗教之怀疑者更多。神之堕落，其地位几与人无殊。其后弥曼差学者，解说祭祀之有酬报，非由神力。数论颂释力攻马祠之妄（见《金七十论》卷上），而非神之说（或称无神 Atheism）不仅见于佛书，印度上古中古各