

印度哲學史略

湯用彤著



湯用彤著

印度哲學史略

中華書局

印度哲學史略

湯用彤著

*

中華書局出版

(北京東總布胡同10號)

北京市書刊出版營業許可證出字第17號

中國科學院印刷廠印刷

新華書店北京發行所發行 全國新華書店經售

*

850×1168毫米 1/32·61/2頁·139,000字

1960年8月第1版

1960年8月北京第1次印刷

印數：0,001—1,000 定價：(9) 0.90元

統一書號：2018·43 60·8 京型

緒論

印度有史之初，其人民所禮之神，如普霜（日神之一）、第亞（天神）是土天神；如因陀羅（雷雨神）、華塔（風神之一）是氣象神；如須摩（原是草汁，能醉，用於祭神，復神視之，後遂衍爲月神）、阿耆尼（火神）是大地神。（此外有祖先神如閼摩是。）蓋大都感於自然之象，起禳災祈福之心。所求非奢，所需甚簡。百姓樂生，乏深憂患，信巫覡，用桃符，重祠祀，崇吠陀。婆羅門教於焉託始。其道德雖留野蠻遺風，然神多嚴正，民知畏法。今讀其頌神歌辭，瞭然可睹。若哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，則皆特出，匪其常軌。是曰印度教化之第一時期。繼而民智漸增，舊教衰頹，僧侶敗度，迷信紛起，輪迴之說、悲觀之教既張，而吠陀時代樂生之精神遂至全改。於是祭祀之用，不在敬神造福，而在解脫滅苦。學理幾研，苦行致力，亦爲前此所罕有。而小乘佛教暨尼鍵子六師學說，則更指斥經典（吠陀），別立門戶，卽如奧義書，名爲承婆羅門之正統，但其中高談玄理，吠陀諸神地位蓋亦已大衰。是爲印度教化之第二時期。自時厥後，各宗重智慧解脫，爭相辯難，學理益密。以是五頂、雨衆，漸成一家之言，龍樹、世親，又專宏大乘佛教。談量談理，則求因明。總御總持，則精瑜伽。他若勝宗、順世、明論、聲論，亦俱大成。雖其時婆羅門神教並未中斷，六論諸派，降及近代，亦未全亡。然自阿輸迦至商羯羅，實爲印度哲學極盛時代。商羯羅者，居此

期末葉，吠檀多宗之大師也。印度論者，謂其智深言妙，遂滅佛法。實則其時釋氏尊宿零落，僧伽染異教之類風，後且受回紇之摧殘，遂至大法東移，漸成絕響，婆羅門之勢乃再盛耳。佛陀以來，早有憑吠陀之餘燼，而崇拜諸天（謂梵天等如獸主外道是也）者，約至世親以後，此風大盛。後遂演生所謂印度教。此則印度教化已自第三時期而入第四時期矣。印度教者，宗派複雜（後當稍詳），惟大要尊禮三身，謂梵天、韋紐天及尸婆天。尊後二者之徒最尤盛。其教外藉數論或吠檀多之說，內實不重智慧，而篤信神之威權。故常盲從，不用理解，主感情，薄理性，大類基督教之所謂信仰。此乃逐時風而大變，是為篤信說。承繼瑜珈，密教大盛，悉檀記字，因字字而達心性之源，身分焦膈，因部部而合天地分位。如翁（Aum）聲於神為尸婆，於身為前額。郎（Jam）聲於神為大地，於身為頸骨。其持頌之繁瑣，不能備舉，是為祕呪說。等而下之，更有精力說。精力者，為淫婆天等之妻，用以代表天之精力。印度教學理，大都雜採六論學說，附會而成宗義，殊少新說也。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時期。迨於現代，志士疊出，一方頗受歐西之教化，然仍多有欲改進舊風，復興舊教，如佛教之研究，即其一端。此即印度教化又將另闢一新紀元也。

復次，依地言之，印度文化雖非全出乎雅利安人，然究以之為主幹。雅利安人早居五河，勢力南漸，佔有印度河流域（其民族由此得名），其足跡恐罕能及馬魯斯塔拉沙漠以東，而兩海（阿拉伯海及孟加拉灣）則黎俱吠陀似未聞知。及至梵書時代，勢力遂移恆河上游。包括「中國」區域，約

卽佛陀行化之地。其文化之中心，如婆那拉西，如舍衛城，如毗舍離，如巴塔里甫多羅，而在印度河之塔克施拉，則亦以學術著（尤長醫學）。然當其時，婆羅門勢力約仍在西方，而沙門外道則瀾漫於恆河中流。降至阿育王之後，婆羅門諸宗盛於東方，而優禪尼國爲法相佛教發祥之地，一切有毗婆沙師，則勢力更被其西。至若般若之興，則恐與南印度有關。再後尸婆與韋紐之密教，則起自南印度，北趨而爲印土之主要宗教焉。

印度學說宗派極雜。然其要義，其問題，約有共同之事三：一曰業報輪迴，二曰解脫之道，三曰人我問題。

業報輪迴之說，各宗所同信（除順世外道等），然未見於黎俱吠陀，論者遂謂是義乃雅利安人得之土著。但輪迴有二要義：一爲身死而靈不滅；二爲懲惡勸善，顏夭躋壽，均在來生受報。此二義黎俱吠陀中俱已有之，故亦可謂輪迴之說係循雅利安人思想進化之順序，匪由外鑠。夫因業報而定輪迴，輪迴則不能脫離生死苦海。有生則死，有欲生之心，則萬障俱張，則不能常樂我淨，故出世之說興焉，此其影響一也。泰古之人以罪惡爲塵垢（阿闍婆吠陀有洗罪之說），卽耆那教亦以業爲補特迦羅（物質）。若勝數諸論則謂業爲勢用，而業之種類（黑白等）、期限（有盡無盡等），亦爲冥慧之資，此其影響二也。印度宗派詳論何爲真我，因有析知識行爲享受與知者作者受者爲二事，遂生何物輪迴之研討。蓋僅有神我輪迴，則人受生後必恆有知者等、知識等，必遂無根據。且數論等謂神我是常無縛無脫，實不輪迴。故輪迴者，恆於神我之外，別立身體（物質）知識（精

神之原素。即如數論之輪迴者，爲細身：（一）細身人相具足受生後爲身體之原素（此種變遷名曰相生）。（二）細身爲有（猶言心理狀態業緣屬之）薰習，乃成人心理之原素（此種變遷名曰覺生）。神我之於細身，絕爲二物。細身輪迴，而神我固仍超出生死也。吠檀多亦信真我是常，以知者與知識對立，故亦有細身說（稍與數論異）。惟佛教立無我義，人生輪迴遂徒依業報因果之律，念念相續，無輪迴之身。蓋佛陀深信一切無常，其輪迴一義以無常爲骨幹，則實能知輪迴說之精義者也。此其影響三也。

從無始來，人依業轉，脫離苦海，自爲急義。解脫之旨雖同，而其方不一：曰戒律，自持嚴整，清心寡慾，因欲望爲煩惱之源也。戒律之極曰苦行，毀身練志，刈盡嗔痴，自沙門之無量苦身法至近世之三杖塗灰皆是也。曰禪定，修證之方，在外爲苦行，在內爲禪定。屏絕世慮，心注一處。自證本源，以達不可思議之境界。曰智慧，印度智慧，絕非西洋之所謂理智，乃修證禪定之所得。人生煩惱根本無明，智慧爲其對治。各宗多主智慧解脫。戒律禪定終的均在得智慧，以其斷惑滅苦也。曰信仰，篤信神權，依之解脫。或因祭祀（此指印度教祭祀），或用密咒，希圖往生極樂世界（他若神權治病求福等，則目的非在解脫）。凡此五者，皆解脫之方。惟見仁見智，意見紛歧，曷能枚舉，茲之所言，粗及其略，未能一概論也。

自我一名，在梵爲我（Atman），或神我（Purusa），或命（Jiva），均指不變，是常之主宰。頗似世俗靈魂之說。未有鬼論初民同信，而印人學理中真我之搜求，實基於俗人鬼魂之說。真我是常，亦有

藉於靈魂不死之見。俗人對於靈魂無確定之觀念，故學術界討論何謂靈魂之疑問甚烈，如長阿含經之第十七布吒婆樓與如來爭辯何謂靈魂。而梵網經（長阿含誤譯梵動）中歷數關於神我諸計，或謂我是色（猶言物質），四大所造，乳食長成；或謂我是無色（非物質），爲想（猶言知識）所造；或謂我亦非想等，係發知識行爲或享受之本（故有我爲知者作者受者諸名），而非知識行爲或享受所構成。（如數論謂我爲知者，而一切知識則屬於覺我慢等）。異執羣出，不克備舉。再者，宇宙與人我之關係爲哲學之一大問題。在印度諸宗，咸以解脫人生爲的。宇宙實一大我，真我真如。原本非異，故其研究尤亟。吠檀多謂大梵卽神我，梵我以外，一切空幻。梵我永存，無名無著。智者知此，卽是解脫。僧佉以自性神我對立。神我獨存，無縛無脫。常人多惑，誤認自性。滅苦之方，先在欲知。欲知者智慧之初步也。以及戒律、苦行、禪定、祠祀，要其旨歸皆不出使神我得超越苦海，靜寂獨存，達最正果也。

夫目的既在離生死去，超越輪迴，以謀自我之解脫。故談理所以得究竟，智慧有待於修證。印度諸見——原音達生那，如印人馬達伐之攝一切見集，實爲一部哲學史，今不曰印度諸見史而仍曰哲學史者，因舊譯佛經「見」字單指邪見也——，非西洋之所謂哲學，亦非其所謂宗教也。據今人常論治印度學說，有二難焉：國情不同，民性各別，了解已甚艱，傳譯尤匪易。固有名辭（或西洋哲學譯名）多不適用，且每易援引泰西哲學妄相比附，遂更殺亂失真，其難一也。學說演化，授受複雜，欲窺全豹，須熟知一宗變遷之史蹟，更當瞭然各宗相互之關係。而印度以通史言，則如紀事詩

已難悉成於何時；以學說言，則如佛敎數論實未能定其先後，其難二也。而著者未習譯事，見聞淺陋，生罹百憂，學殖荒蕪，曷足語此。惟念中印關係，近年復漸密切，天竺文化，國人又多所留意。惟因歷年來曾就所知，撫拾中印所傳之資料，汲取外人近日之研究，有文若干篇，起自上古，訖於商羯羅，今復刪益成十二章，勉取付印，或可暫爲初學者之一助。至若佛法典籍浩博與我國學術有特殊之關係，應別成一書，本編中遂只稍涉及，未敢多論焉。

目 錄

緒論	一
第一章 黎俱吠陀及阿闍婆吠陀	一
一 黎俱吠陀之教(一)	一
二 阿闍婆吠陀之教(九)	一
第二章 梵書及奧義書	三
一 梵書之婆羅門教(二三)	三
二 奧義書之教理(一九)	三
附錄 黎俱吠陀集選譯(二四)	三
奧義書選譯(二五)	三
第三章 釋迦同時諸外道	三
附錄 六師學說(四)	三
順世外道學說(四三)	三
第四章 耆那教與邪命外道	四
一 耆那教(四六)	四
二 邪命外道(五)	四
第五章 佛教之發展	五
第六章 婆羅門教之變遷	七
第七章 數論	七

一 數論之變遷(二六) 二 數論之學說(八七)

附錄 金七十論科判(101)

第八章 瑜伽論.....105

一 瑜伽論之歷史(105) 二 瑜伽行法(110)

第九章 勝論.....110

一 勝論之變遷(110) 二 勝論之學說(114)

第十章 正理論.....114

一 正理論之原委(114) 二 正理論之學說(117)

第十一章 前彌曼差論.....115

一 前彌曼差宗義(115) 二 聲常住說(117)

第十二章 商羯羅之吠檀多論.....117

一 吠檀多論之歷史(117) 二 商羯羅之學說(121)

重印後記.....119

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，其所載多爲雅利安民族頌神歌曲。雅利安種來自北方，地點舊說指爲帕米耳，近則指爲中亞或南俄，而又復有考爲奧匈捷克國境，其入居印度五河流域，似在公元前四千至五千年之中。自時厥後，種族繁殖，勢力漸達五印全境。顧亦頗受原有土著民族之影響，但不知始於何時（說者有謂黎俱吠陀思想亦受土著影響，然少可考見），思想變遷，衍爲一特殊文化。

吠陀一字古譯爲明，於今義爲學。因其書漸受尊禮，而此字義轉爲聖典。印人之認爲聖典者初僅三集（長阿含有三明經，其時阿闍婆一集尚未立爲聖典）。（一）黎俱最早，集一千又十七篇之歌頌，是曰頌明。（二）娑摩吠陀義爲歌明。其中篇什幾全取自黎俱，依須摩祭祀以序次者也。（三）夜殊吠陀爲祭祀最要典籍，是爲祠明。歌祠二明集成於黎俱之後，（四）至若阿闍婆吠陀則雖晚成立，而其宗教則較黎俱卑陋。按之宗教演進程序，早期者多咒語，信魔鬼，其後乃有歌頌崇拜神祇。按阿闍婆之思想爲魔教，故較黎俱之神教爲尤古。亦有說者，謂黎俱代表雅利安人之宗教，而阿闍婆則多土著之思想。言之雖無可徵考，而理或然歟。茲分述黎俱及阿闍婆二吠陀之學說如次。

一 黎俱吠陀之教

上述吠陀四集不僅爲古代印人所信崇，卽降至近世，印人亦認其有最高威權。婆羅門人宗教信仰道德法律均謂以吠陀爲依歸。故學說之尊吠陀者爲正宗（如六論是），而非吠陀者則爲異教（如佛教是）。故研究印度思想不可不知吠陀，而以黎俱爲首要。

黎俱歌頌非一人所作，亦非一時所成。雖或有作於雅利安人入印土以前者，而按之其所用地名，則亦實有作於其後者。其時未有文字，全賴口傳。上古宗教與政治不分，而政治又多寄於家族，故黎俱歌頌，常分屬諸婆羅門族。後人集之，分爲十卷，一千又一十七頌。雅利安人當時之情狀，於此可得其概略。人民畜牧或業農。民族卽政治團體。家族以父統治。國王多由世襲。是非邪正之辨，已深爲人民所信。而精神之修養，則尙未發達。故其宗教最上止於福善禍淫，下者則其崇拜等於貿易，神之喜怒以供養之厚薄爲斷。至若悲愍之懷，明心見性之說，則尙非所知。

黎俱吠陀諸神大抵取諸自然現象，加以人化。人化而有超乎自然之權力，不死而有家庭之關係，亦如人類然。諸神化成人之程度，亦至不一。水神（名阿婆斯有多數）爲女神，常指爲母，爲少妻，然亦謂飲之可增力（七之四、九之四）。曉神（名烏沙斯）雖擬爲艷麗女郎，然讀其歌頌，仍可了然其爲自然現象。此其故則似日常親近者，其人形化極難。其可震驚可敬畏，又非平日所習見者，化具人性較易。如須摩執弓御車，然因本爲植物之汁，常用於祭祀，故常呼爲甘汁，在黎俱卷七（二十六及二十七）謂一鷹自天取須摩與因陀羅。又阿耆尼（火神）因爲每日祭祀之要需，且散布各處，故實未全化人形，而在黎俱吠陀中終未脫火之自然性象也。

「須摩」一字原爲植物，「阿耨尼」則原義爲火，均用之作神名。而「因陀羅」雖爲雷雨所演
化之神，但其字義則未詳，卽此亦可見其自原來自然現象脫化甚遠。蓋迅雷疾雨，其來也驟，百姓
疑畏，神話滋生，因而完全人性化。因陀羅可謂爲黎俱吠陀最大之神。其父爲天神（名第亞）。自
母側而生。有頭，有臂，腹大充滿須摩。軀幹奇偉，駕大地十倍以上。手持雷杵，杵係鐵製。乘金
色車作戰。與華由（風神之一）關係甚密，爲之御車。沈湎於須摩，而有須摩飲者之號。飲須摩可興
奮加精力。因陀羅亦有百力之名。常與羣魔戰。魔者阿修羅羅刹之屬。有斐多羅者，旱災之魔也。
頌中常呼爲蛇，常阻雨水，遮日光。因陀羅持杵與戰，羣神助之，俱敗北。但因陀羅後卒擊殺之，
雨水得降，雲消日出。因陀羅又爲戰神，常助雅利安人征服土著之黑族（常呼爲達沙實 Drasidion
種），曾驅散黑人五萬，令雅利安人有其土地。因陀羅以威力勝，而行爲頗不端正。饕餮酗酒，殘
暴弑其父。又與梵主爭。梵主者，婆羅門所敬仰之神也。

因陀羅以武力見尊，伐龍那（原似係蓋天所化成）則以執法爲人所敬。二者俱見於 *Boḥad*
h 之刻文，則似均雅利安人入印度以前所已擁戴之神。因陀羅而外，伐龍那實最大。頌中言及其
面、其目、其臂、其手足。曠曠衆生，其眼爲日。有多偵探，坐於其旁，觀察天地。其使者具金色
翅（此指太陽）。自然及道德法律均爲伐龍那所維繫，天地因之奠定，日月星辰水火均依之運行，
諸天受其指令，一切世間均爲其領土。伐龍那具一切智。鳥之翔空，舟之行海，風之達遠，彼均可
知其所向。明察陰私，鑒人之誠僞，懲惡勸善，最爲人民所敬畏。正直之士，希於死後見伐龍那及

閻摩天。與伐龍那常同見頌中，同受敬禮者，爲密多羅。在印度爲不甚重要之神，而在波斯宗教則爲大神。

黎俱吠陀尊崇三十三天（天今譯爲神，三十三果何指實不可考，且黎俱中神亦不只此數）。說者且分爲三類，天、地、氣象是矣。其天上之神有天神（名第亞），有伐龍那，有密多羅。日神之著者有三：曰蘇利亞（指太陽），曰沙畏吹（指日能鼓舞生命動作之現象），曰普霜（指日能生育之現象，尤有關於畜牧）。此外有烏沙斯女神，則爲曉神。而韋紐天者似亦原爲日神（指太陽行動之現象），在黎俱吠陀並非重要，而在印度教則爲首要三神之一。又有騎神二（名阿什雲那）主救急難，爲天神之子，顯即希臘 Dioskouroi（爲 Zeus 之子亦人之救星），而巴比倫諸國多有相似之神，證以 Boghaz Koi 之刻文，雅利安人在未四散遷移以前，即有此二神。至若氣象之神，有因陀羅，又有華塔及華由，皆風神也。有祿陀羅，此時亦非重要，在梵書經書，其威漸著。最後印度教尊奉梵與韋紐及尸婆三天。尸婆即祿陀羅所演化也。又有麻若諸神常與因陀羅偕，戰勝斐多羅。地神則有阿耆尼（火神），有梵主（僧侶之神），而須摩亦屬之。

此外有陀什吹者，精於製造。因陀羅之杵，梵主之斧，諸天之飲器，均其所造。而人畜之在胎，亦經其工作。其女（名沙郎紐）與微華斯結婚，而生閻摩與閻美，是爲人類之始祖。閻摩（其義爲雙故中譯佛經亦稱爲雙王）處於天之遠邊（說者有謂爲日中），死爲其道，二天守之。人死則由此道，至閻魔所居，見其先祖。閻魔常名爲王，而未明言爲神。且僅統治幸運之死者。懲罰罪惡之說，

則後來所增益也（閻魔王梵文爲閻魔羅遮，故中譯有稱閻魔羅）。

雅利安人邇時所奉之神祇魔鬼，名類繁多，不克備錄。近世宗教學家謂神之崇拜類皆自多元而趨於一元。太古之人，信精靈妖鬼之實有，於是驅役靈鬼之方繁興。其驅使之方寄於人者謂之巫覡，託於物者則如桃符。其於祭祀皆以其所持，求其所欲，實含商業性質（凡具此性質之歌曲多見於阿闍婆吠陀，是編雖晚出，而思想有較黎俱吠陀尤古）。人之於神實立於對等或同等地位。願鬼神即可用之害人，自亦可因之自害。由是而生恐懼，而生敬畏。人之於神漸不敢驅而須求，不事威逼，而用祈禱、祭祀、供獻用以悅神，俾神可還贈，滿足其所希求。然交換贈受之外，祭祀亦有懺悔洗罪之功用。蓋人民程度漸高，福善禍淫遂亦爲信仰之要素。黎俱吠陀之祀神，其根據不出此二功用。其時若因陀羅，好勇鬥狠，游樂飲宴，其性質固不高於人類也。印度初民或震於熱帶之暴雷疾雨，且侵入印土，征服土著，端賴戰神，其威力因駕羣神之上。然伐龍那司世界之秩序，亦爲雅利安人所最尊敬，印度太古吠陀宗教之性質於此亦可見矣。

吠陀詩人恍於宇宙之奇，而震於自然之象，亦有所歌詠。尊崇往往不覺過當。因陀羅位固最上，而伐龍那、阿耆尼亦常稱爲無上。伐龍那固爲大神，然亦言其遵從韋紐天。凡神於頌禱時常可推在第一。此則雖尙非一神教，而究已離多神教之範圍。說者常號此爲尊一神教，謂爲多神教至一神教過渡之現象，但至黎俱吠陀晚期，一神之說漸興，而且另開一元哲學之途徑（多見第十卷爲晚出之頌），茲當詳論之。

宗教根本既在篤信神之威權，遂趨於保守，而進化遲緩。其初當人民幼稚時代，神之性質自以人爲標準，故民衆尙門，而因陀羅之神尊，尊其殘暴也。民俗貪飲，而須摩之草神，神其能醉也。其後文化增進，民德漸高。然宗教以尙保守，神之性質，遂形卑下。此種現象，在黎俱吠陀中，已可索得形跡。如其卷十之一百十七篇，僅獎勸人爲善，而毫末言及神，蓋似以神之德衰非可憑準也。卷十之一百三十一篇爲頌信神之歌，論者謂當時蓋信仰漸弱，作者有爲而言（如卷二之十二即謂因陀羅神之存在有否認之者）。及至佛陀出世之時，對於吠陀宗教之懷疑者更多。神之墮落，其地位幾與人無殊。其後彌曼差學者，解說祭祀之有酬報，非由神力。數論頌釋力攻馬祠之妄（見金七十論卷上）。而非神之說（或稱無神 *Atheism*）不僅見於佛書，印度上古中古各派幾全有之。而早在黎俱吠陀末期，人民對於諸神之信仰既衰，而遂有一元宗教之趨向。論者謂埃及之一元趨勢，在合衆神爲一。猶太之一元宗教，始在驅他神於族外，繼在斥之爲烏有。而印度於此，則獨闢一徑，由哲理討論之漸興，玄想宇宙之起源，於是異計繁興，時（時間）方（空間）諸觀念，世主 *Prajapati* 大人 *Purusha* 諸神，吠陀詩人疊指之爲世界之原。蓋皆爲抽象觀念，非如吠陀大神悉自自然界之現象，實爲哲理初步，而非舊日宗教之信仰也。此種變遷，顯著於初期奧義書中。奧義書者，旨在發明吠陀之哲理。而實則吠陀之宗教甚乏哲理之研討。諸書（奧義書有多種）所言係思想之新潮。顧宇宙起源之玄想，在黎俱吠陀中已有線索。其中雖無具體之宇宙構成學說，然其懷疑困難，已可測思想之所向。此諸詩作者，不信常人所奉諸神創造天地。而問日與夜孰先造出，世界爲何本（意