



印度佛学源流略讲



0000296

House
in

印度佛学源流略讲

吕澂 著



A0006441

封面装帧 邹纪华

印度佛学源流略讲

吕 激 著

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行 上海商务印刷厂印刷

开本 850×2156 1/32 印张 11 字数 253,000

1979年10月第1版 1982年8月第2次印刷

印数 12,000—13,800

书号 2074·355 定价 1.30元

绪 论

一、内容 本讲只能是印度佛学史的雏型，为将来构成一部印度佛学史做准备。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，都有它的社会根源和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），它有自己的学说的源流，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的浓厚得多。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，印度保存的很不完全，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，所以要使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，印度保存的不多，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，象《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，象《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，象《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，公元1290—1364年）；多罗那他（Tāranātha，公元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公元1635年，所以他的死年应在该年之前；胜巴（Sum-pa，公元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(波朝共十四代,斯朝共四代)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. Lévy)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《印度人民的历史和文化》,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个百年,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内。《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、緬、泰、老、柬等国）的佛灭于公元前五四四年说（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九六一年说。此外，在我国内地有以佛诞为纪元的，为公元前一〇二七年说，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。五四四年说，潘尼迦的《印度简史》、牛津大学Smith写的《印度史》，都曾采用。九六一年说，还是解放前西藏地方政府颁布历书的依据。一〇二七年说，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，最早的是公元前四八三年说（英国盖格尔 W. Geiger），此外有四八〇年、四七七年、四七〇年、四一二年等各说，最迟的是公元前三七〇年说（寇恩 H. Kern）。在日本，具有代表性的是宇井伯寿的公元前三八六年说，他被认为是日本佛教界的权威，在他编的《印度哲学史》，即用这个年代。宇井之前，还有小野玄妙三八四年说，林屋友次郎五八四年说。

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二六一——二五八年,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116年的),就有由佛灭到阿育王即位相差一百年的两种说法,出现有四八三年、三八四年、三七〇年等异说。

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)。佛教有一个制度,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二一八年灌顶即位,而与用独立史料考证阿育王最下限为二六八年($218 + 268 = 486$ 年),也两相符合。这一说法,日本在一九三四年举行佛诞二千五百年纪念,即已使用($2500 - 1934 - 80 = 486$ 年)。事前,他们做了两年的专门研究,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,他是采用的五四四年说,印度人自己编写的《印度人民的历史与文化》(The History and Culture of Indian people)就采用了四八六年作为盖然性的年代,五四四年作为传说的年代。我们在一九二三年的佛诞二千九百五十年纪念时,即编制了一个年表,确定采用四八六年说,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，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、第三章。
- 〔2〕 吕澂：《佛教研究法》，第二篇第二、三章，第三篇第二章。
- 〔3〕 吕澂：《谈南传的佛灭年代》（见附录）。

第一讲 原始佛学

(公元前 530—370 年)

佛学史的分期，我们是从佛学产生的公元前六世纪到公元后十一世纪的一千五百年左右，区分为六个阶段：一、原始佛学；二、部派佛学；三、初期大乘佛学；四、小乘佛学；五、中期大乘佛学；六、晚期大乘佛学。

原始佛学时期，是指佛本人及其三、四代后所传承的学说历史时期。这期间，内部尚未分化，思想基本上是一致的。年代的算法是：佛灭于公元前四八六年，年龄八十岁，故生年为公元前五六五年。三十五岁成道，即为公元前五三〇年。佛学分成部派是在佛灭后的一百多年间。因此，我们确定第一时期是公元前五三〇——三七〇年。

原始佛学学说的主要出处为“经”与“律”。“经”有两大类，北传的叫“阿含”，南传的叫“尼柯耶”。前者除四大部外还有一个“杂藏部”，后者除与北传相对之四部外，还有一个“小部”。南北共同的四部是长部、中部、杂部、增一部。“律”的基本内容是戒条，后来附上缘起故事的广释、诸事及附注，共有三部分。现在流传的经与律，是经过各部派的增减，带有部派色彩，要于其中寻出原始佛说，必须进行一番细致的研究分析工作，不能简单从事。西方学者曾经下过不少功夫，可是他们不能运用汉译资料（北传资料多保存于汉译中），又偏信巴利文，甚至以为那即是

释迦本人所说，就不免产生偏见了。德人奥登堡、英人利斯大卫，在研究巴利文所用的方法是：从经律中找出新旧的差异，然后从中寻出原始佛说来。这已是四十年前的老方法了，迄今却还有影响。日人的分析方法是：最初是把南北两传的经律作比较，认为二者共同的部分即为原始佛说，如姊崎正治就是采用这一方法。后来宇井伯寿等人，除了把两类资料作比较以外，还从学说体系的逻辑结构和逻辑发展方面进行具体分析，用以确定哪些内容是早有的和由此引伸的。这比姊崎的方法进了一层，但也难于恢复原始佛说的面目。因为部派经过几次分裂，资料是几次分裂后留下的，彼此影响，相互模仿，不断补充，即使有共同之处，也不一定即为最初之说。而且标准是活的。现在看来，要从现存经律中，寻出原始佛说来，仍然是件相当困难的工作。

本讲只以释迦为中心而流行的学说，找出其中心问题，加以组织，即作为原始佛学，不再如上述诸家那样去细加分析。

第一节 释迦的时代

当时(公元前第六世纪)奴隶社会的特点——中印恒河流域的国家——有些国家行共和制——大国对它们的兼并企图——另由族姓制构成阶级之间的矛盾——思想界的反映与婆罗门教对抗的六师——唯物思想的发展——释迦族的国家——释迦本人的境遇——他的生平和传记——有关学说的一些行事

释迦所处的时代是公元前六至五世纪。当时的印度社会是奴隶占有制，已建立了国家、城市，也发展了商业。不过印度的奴隶社会与西方的有所不同，它们没有从事大规模生产的奴隶，

奴隶所受的剥削也不如西方厉害，因而也没有发生象西方那样大规模的奴隶暴动。一般说来，它们只是一种初期的奴隶占有制形式，以后也就停滞在这一形态上没有再发展了。

印度社会发展的情况是：从西北渐向东移。先是到达恒河流域上游，在印度河、阎牟那河的河口平原一带形成所谓印度的“中国”。到公元前六世纪前后，发展到了恒河流域的下游（即中印度一带），建立了许多以城市为中心的国家，一般称之为十六大国（巴利文增一部第一、第四，汉译中含卷五五《持斋经》，以及耆那教的教典中，都有十六国的记载）。到释迦时代，这十六国的形势又有很大的变动，其中最强大的国家是恒河南岸的摩揭陀，西北边的侨萨罗，东北边的跋耆（《维摩经》即以此国为背景）。诸国的政治情况也不尽同，有君主制，有共和制。共和制国家也有统治者，不过有议会制，重大事情通过议会由大家决定，这是原始公社制崩溃后留下的残余。共和制仅存于东北方，如鸯伽、跋耆、末罗及释迦族的迦毗罗卫等国，正处在要被完全消灭的境地（《本生经》及后来的佛传中，反映了当时的情况）。各国之内，通行族姓制度（族姓即“瓦尔纳”，原是颜色之意。雅利安人肤色白，占统治地位，土著居民肤色黑，被统治，即此分出两个阶级来），开始只有两个族姓，后来在雅利安人中又分出婆罗门、刹帝利、吠舍三个族姓。婆罗门最初是帮助刹帝利进行统治，掌握文化、宗教大权的。迨到释迦时代，刹帝利对婆罗门的特权，表示不满，支持各种非婆罗门思想，想构成一个反婆罗门的阵线。吠舍这一族姓，包括农、工、商几个阶层，受的剥削最重。当时由于手工业发达，商业繁荣（与缅甸、波斯、阿拉伯等国都有贸易往来），商人积累了财富，对政治产生了强烈要求。这些社会力量的形成，促使婆罗门在政治、思想各方面控制的势力逐渐削弱，当时就产生了代表各种不同阶层利益的六派哲学（《维摩经·第

子品》、《长阿含·沙门果经》——单行本叫《寂志果经》，都有六派思想资料。南方五部中的长部也有记载。不过南北两方记载不尽一致）。

六派哲学中，第一，具有唯物思想的代表者是阿耆多 (Ajita Kesa Kambala)，即后来顺世派的先驱。他们认为地水火风四大元素是独立常存的，人和世界都由四大合成；否认灵魂，人死复归四大。人生的目的，即以求得快乐为满足。这种学说，是对专司祭祀的婆罗门教的反抗，代表第四等级讲话的。第二，散惹夷 (Sañjaya Velatthiputta)，一种直观主义学派，对一切问题都不作决定说。如对有无来世、有无果报等等，他们认为说有即有，说无即无。所以人们比之为难以捉摸的泥鳅。这派人主张踏实的修定，以求得真正的智慧。佛弟子中目犍连、舍利弗都曾跟随他们学过。这派学说也含有反对婆罗门的世界由梵我转化而来的主张。到《奥义书》时代，婆罗门还承认业报、轮回之说，散惹夷对之采取既不肯定也不否定的不信任态度。第三，末伽梨 (Makkhali-Gosāla)，是定命论者。主张没有业报，没有父母生身。一切修行都是空的，无用的。只要经过八百四十万大劫，到时不管智愚，都得解脱。这如抛丝球一样，缕尽丝完才不滚了。他认为人身是各种原素构成的，也含有某种程度的唯物思想。自称其说为“正命”（生活），其他人如佛教则诋之为“邪命外道”。第四，不兰迦叶 (Purāṇa-Kassapa)，学说与末伽梨相似，也否认善恶业报和婆罗门教。主张纵欲，是伦理的怀疑论者。他们的出身是奴隶。第五，波浮陀 (Pakudha-Kaccayana)，也否认人的行为能发生什么影响。说人身是七种原素构成，七种原素一离开，就是死亡。原素是永久存在的，也有唯物思想。以上三家，由于学说相似，所以在若干资料中往往被弄错，都被列入“正命派”（自称）或“邪命外道”（佛家称之）之中。他们的出身是奴隶，其学说

代表了第四等级的利益。第六，尼乾子(Nigantha Nāta-putta)，后来发展成耆那教。其前则有胁主，主张七句义：一开始，分世界为有生命和无生命两类；生命不得解脱则是由于业漏、缚；因此，就须遮、灭、解脱，以消灭业。他们认为业报太重，要让业报加快结束，就须苦行，故主张苦行。这种思想，实际上是支持了婆罗门的业报说。尼乾子出身刹帝利，母亲是国王的女儿，表妹是王妃，学说也就代表了统治阶级的利益。这一派与释迦学说是对立的，双方有过冲突。它虽然支持婆罗门，在解脱方法上，与婆罗门也不相同。

释迦本国的族姓来源不详，有人说不是雅利安种，是蒙古种。住在今尼泊尔南与印度交界处之罗泊提(Rapti)河东北部。从喜马拉雅山以下二十里宽，横十六里，面积约三百二十万平方里，传说共有十个小城，最大的名迦毗罗卫，因以名其国。在传说的十六大国中，没有它的名字，可能当时已不能独立，是侨萨罗的属国（该城遗迹在今尼泊尔之梯罗兰柯提 Tilourakot）。玄奘曾至其地，据他在《西域记》中说，城之废墟仍然存在云云。全国八万户，五十万人，政权是共和制。当时处在强凌弱的形势下，释迦本国正受侨萨罗的威胁。因此，释迦牟尼一出世就对本国负有一种责任：如何摆脱强邻的侵犯？他的父亲净饭王当然希望儿子能继续统治，至少要维持现状。

可是释迦本人后来不想做政治上的统治者，离开家，跟着思想家去学习，最后还构成自己的学说体系，并传播很广，发展成为宗教。这样，对他的传记就越来越神话化了。学者们对佛传做过很多研究，现在还有人在做，对他的大概情况是清楚了。

佛的传说，一部分保存在“经”里，大部分保存在“律”里。律有各部派不同的律，因而关于佛的传说也不尽同。大众部把佛传部分叫“大事”，法藏部则叫“本行经”（它的律叫《四分律》，是

汉译佛律之直接导源)。汉译佛典中还有一部完整的佛传：《佛本行集经》(六十卷，隋代译，把五部不同佛传汇集一起的)。各派律的佛传，都从佛的家世、出家以至成道后六年回家为止，此后的活动，都无记载(《佛本行集经》亦如此)。马鸣写的《佛所行赞》，也是采自各种传说，就直写至佛死为止(马鸣另一著作《大庄严论经》的皈敬颂中，皈敬的不止一部，其中就包括有犍子，可见是博采众说而成)。释迦成道后，曾组织了一个团体，创设了许多制度，其中有一个“安居”的制度。从现存资料中，佛成道后四十五年内每次安居的地点，都有记载，并且还是合理的：第一，佛经常住在王舍城(摩揭陀首都)，第二，有二十多年在舍卫城(桥萨罗首都)。这样，根据记载可以编出一个佛在四十五年的大概行事来。这证明释迦传记是有其真实性的。

释迦一生的重要行事，可参看《印度佛教史略》中有关部分。大致如此：他自幼受过完备的教育，结婚，生子，二十九岁出家，到摩揭陀一带寻师访道，无所得，苦行六年也放弃了，最后，独立思考完成了自己的学说体系。这是他三十五岁那年的事。从此即开始宣扬自己的学说，历时四十五年。宣道地点，以摩揭陀、桥萨罗、拔沙三国为中心。东到瞻波，西到摩偷罗，范围相当广阔。

释迦为什么要出家呢？他的学说反映的是什么社会内容？

当时印度自由思想很发达，出身于刹帝利的思想家也不少。婆罗门对许多不了解的问题还要向刹帝利请教(初期《奥义书》中即如此说)。如关于普遍的神我(梵)，本是婆罗门自己的理论，后来也解释不清楚，去请教刹帝利。又如“轮回”之说，即由刹帝利般嘴诃那(亦译卜拉瓦罕)王创立，婆罗门祭言信从其说，并发展为“业力”的理论，被当做“秘说”来尊奉。释迦当时的处境是：如果不能把本国的政治地位提高，个人就要在学术思想上争得

领导权。传说他生下后，相士曾预言他将来不做转轮王，就成为大思想家，正反映了他当时面对现实所必须采取的非此即彼的道路。在释迦出家的原因上，也有另外的说法。如说他看到病人、老人、死亡的痛苦；看到了沙门的自由自在，而引起他厌世之念。还有说他看见农人翻土，小虫被鸟啄食，而耕田的人全然没顾及生命之可贵，这一景象，使他深感无常与不幸等等。是不是他也看到农民种田的痛苦了呢？中国有些记载，说释迦在王宫感觉不到烦恼，走出宫门，接触社会种种现象，使他产生了“世界是苦”的概念。这一记载虽不明确，但说务农是苦，是和他的学说有关联的。支持释迦学说的，据记载，摩揭陀国的频婆娑罗（影坚）王，是十分敬佩他的，给他供养，还给一处宣传场所——竹园精舍。后来，他得到了本族姓的支持；再以后，还得到侨萨罗国波斯匿（胜军）王的支持。此外，大富豪商如须达多、给孤独等人，都是他最有力的施主。据说，东园的鹿子母讲堂，即为一富豪家新娘卖掉一件昂贵的嫁装施建的。释迦后来又去吠舍离，那里原是耆那教势力范围，活动极为困难，但他仍然得到庵摩罗卫献的一处精舍（《维摩经》中提到此精舍。庵摩罗卫的身份有说是长者，有说是妓女，不管怎样，钱财总是来自富豪阶层）。在佛的弟子中，开始是五比丘，其次是商人耶舍，耶舍一次就带来了六十个门徒。从佛陀的支持者看，尽是刹帝利、大富豪，他的学说所代表的阶级利益也就不言而喻了。

参考资料：

〔1〕 白维译：《佛在世时印度十六国的政治形势》，载《现代佛学》1960年第6、7期。

〔2〕 谷响：《佛陀时代印度诸国的社会思想概况》，载《现代佛学》1956年第5期。

〔3〕 汤用彤：《印度哲学史略》，第三、四章。

〔4〕 吕澂：《印度佛教史略》，本篇上，第一章。