

印顺法师 佛学著作全集

第十三卷



印度之佛教
印度佛教思想史

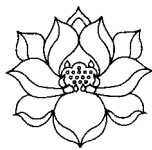


中华书局

印顺法师 佛学著作全集

第十三卷

印度之佛教
印度佛教思想史



中华书局

自序

——编述之缘起、方针与目的

佛教之末流，病莫急于“好大喜功”。好大则不切实际，偏激者夸诞，拟想者附会，美之曰“无往而不圆融”。喜功则不择手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰“无事而非方便”。圆融方便，昔尝深信不疑，且以此为佛教独得之秘也。七七军兴，避难来巴之缙云山。间与师友谈，辄深感于中国佛教之信者众，而卒无以纾国族之急，圣教之危，吾人殆有所未尽乎！乃稍稍反而责诸己。

民国二十七年冬，梁漱溟氏来山，自述其学佛中止之机曰“此时、此地、此人”。吾闻而思之，深觉不特梁氏之为然，宋明理学之出佛归儒，亦未尝不缘此一念也。佛教之遍十方界，尽未来际，度一切有情，心量广大，非不善也。然不假以本末先后之辨，任重致远之行，而竟为“三生取办”、“一生圆证”、“即身成佛”之谈，事大而急功，无惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。时治唯识学，探其源于《阿含经》，读得“诸佛皆出人间，终不在天上成佛也”句，有所入。释尊之为教，有十方世界而详此土，立三世而重现在，志度一切有情而特以人类为本。

释尊之本教，初不与末流之圆融者同，动言十方世界，一切有情也，吾为之喜极而泪。

二十九年，游黔之筑垣，张力群氏时相过从。时太虚大师访问海南佛教国，以评王公度之“印度信佛而亡”，主“印度以不信佛而亡”，与海南之同情王氏者辩。张氏闻之，举以相商曰：“为印度信佛而亡之说者，昧于孔雀王朝之崇佛而强，固不可。然谓印度以不信佛而亡，疑亦有所未尽。夫印度佛教之流行，历千六百年，时不为不久；遍及五印，信者不为不众，而末流所趋，何以日见衰竭？其或印度佛教之兴，有其可兴之道；佛教之衰灭，末流伪杂有以致之乎？”余不知所以应，姑答以“容考之”。释慧松归自海南，道出筑垣，与之作三日谈。慧师于“无往不圆融”、“无事非方便”，攻难甚苦。盖病其流风之杂滥，梵佛一体而失佛教之真也。

自尔以来，为学之方针日定，深信佛教于长期之发展中，必有以流变而失真者。探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之，愿自治印度佛教始。察思想之所自来，动机之所出，于身心国家实益之所在，不为华饰之辩论所蒙，愿本此意以治印度之佛教。

治印度佛教不易，取材于逡译之经论，古德之传记，支离破碎甚，苦无严明条贯之体系足资依循。察印度佛教之流变，自其事理之特征，约为五阶而束之为三时。三时之证有四：

一、经典之暗示：声闻藏不判教。性空大乘经判小、大二教，以空为究竟说。真常与唯心之大乘经判三教：初则详无常、实有之声闻行；次则说性空、幻有之菩萨行；后则说真常、妙有（不空）之如来行，以空为不了义。昔以一切经为佛说，则三者为如

来说教之次第；今以历史印证之，则印度佛教发展之遗痕也。

二、察学者之从违：凡信声闻藏者，或有不信大乘经为佛说；信大乘经者，必信声闻藏。信声闻及大乘性空经者，多有拒斥“真常论”与“唯心论”；信“真常唯心论”者，必以空为佛说。此以后承于前故必信；前者不详后，见后说之有异于前，故或破之。

三、符古德之判教：印华古德之约理以判教者，并与此三期之次第合。尝为《三期佛教与判教》一文，揭之于《海潮音》（见二十二卷十二期）。

四、合传译之次第：“经”则自汉迄东晋之末，以《般若》、《法华》（以《法华》为真常论，隋智者牵合于《涅槃》而后盛说之。前此之宋慧观、梁法云辈，不闻此说）、《十地》、《净名》、《首楞严三昧经》等为盛，并性空之经也。东晋末，觉贤译《如来藏经》；北凉昙无讖译《涅槃》、《金光明》、《大集》；刘宋求那跋陀罗译《楞伽》、《深密》、《法鼓》、《胜鬘经》，真常与唯心之经，东来乃日多。以言“论”，西晋竺法护创译龙树之性空论。北魏、宋、齐、梁间乃有弥勒、无著、坚慧等真常与唯心论。传说之《大乘起信论》，则谓出于陈真谛之译。

印度之佛教，初则无常论盛行，中则性空论，后乃有真常论盛行，参证史迹有如此，不可以意为出入也。印度佛教之仅存者，多断片，支离破碎甚，吾人实无如之何。欲为印度佛教史之叙述，惟有积此支离破碎之片断，以进窥错综复杂之流变。离此，实无适当之途径可循。

印度佛教发展之全貌，时贤虽或有异说，而实大体从同。即此以探其宗本，自流变以批判其臧否，则以佛教者行解之庞杂，

势必纷呶不已。海南佛教者，以声闻行为究竟；藏卫来者，以“无上瑜伽”为特高。中国佛教之传统学者，以“真常论”为根基（“三论”、“天台”融真常于性空，“唯识”则隐常于真常。“贤”、“禅”、“密”为彻底之真常者。“净”则随学者所学而出入之）。兹不暇辩诘，请直述研求之所见：“佛教乃内本释尊之特见，外治印度文明以创立者。”故流变之印度佛教，有反释尊之特见者，辟之可也。非适应无以生存，其因地、因时、因人而间不同者，事之不可免，且毋宁视为当然。以是，海南佛教者忽视佛教正常之开显，方便之适应，指责一切大乘道，非佛意也。然“方便”云云，或为正常之适应，或为畸形之发展，或为毒素之羸入，必严为料简，正不能率以“方便”二字混滥之。

释尊之特见，标“缘起无我说”，反吠陀之常我论而兴。后期之佛教，日倾向于“真常、唯心”，与常我论合流。直就其理论观之，虽融三明之哲理，未见其大失；即绳墨之，亦见理未彻，姑为汲引婆罗门（印度教）而谈，不得解脱而已。若即理论之圆融方便而见之于事行，则印度“真常论”者之末流，融神秘、欲乐而成邪正杂滥之梵佛一体。在中国者，末流为三教同源论，冥镪祀祖，扶鸾降神等，无不渗杂于其间。“真常唯心论”，即佛教之梵化，设以此为究竟，正不知以何为释尊之特见也！

印度之佛教，自以释尊之本教为淳朴、深简、平实。然适应时代之声闻行，无以应世求，应学释尊本行之菩萨道。中期佛教之缘起性空（即缘起无我之深化），虽已启梵化之机，而意象多允当。龙树集其成，其说菩萨也：1. 三乘同入无余涅槃而发菩提心，其精神为“忘己为人”。2. 抑他力为卑怯，“自力不由他”，

其精神为“尽其在我”。3. 三阿僧祇劫有限有量,其精神为“任重致远”。菩萨之真精神可学,略可于此见之。龙树有革新僧团之志,事未成而可师。能立本于根本佛教之淳朴,弘阐中期佛教之行解(梵化之机应慎),摄取后期佛教之确当者,庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤!

中国佛教为“圆融”、“方便”、“真常”、“唯心”、“他力”、“顿证”之所困,已奄奄无生气;“神秘”、“欲乐”之说,自西而东,又日有泛滥之势。乃综合所知,编《印度之佛教》为诸生讲之。僻处空山,参考苦少,直探于译典者多;于时贤之作,惟内院出版之数种,商务本之《佛教史略》、《印度哲学宗教史》而已。不复一一注出,非掠美也。书成,演培、妙钦、文慧等诸学友劝以刊行,且罄其仅有之一切为刊费,心不忍却,允之。得周君贯仁、蒙君仁慈为任校印之责。学友之热忱可感有如此,令人忘其庸病矣!

民国三十一年十月三日,印顺自序于合江法王学院。

自序

一九六七年，我在《说一切有部为主的论书与论师之研究》“自序”中说：在战乱中所写的《印度之佛教》，“是用文言写的，多叙述而少引证，对佛教史来说，体裁是很不适合的，而且错误与空疏的也不少。……我要用语体的，引证的，重写一部”。但直到现在，二十年的悠长岁月，《说一切有部为主的论书与论师之研究》以外，只写了《原始佛教圣典之集成》、《初期大乘佛教之起源与开展》、《如来藏之研究》、《空之探究》，晚年衰病，“重写一部”——分为多少册的意愿，已无法达成，所以三年前，将《印度之佛教》重印出版。《印度之佛教》的错误与空疏，在上面几部写作中，虽已做部分的改正与补充，但印度佛教演变的某些关键问题，没有能做综合联贯的说明，总觉得心愿未了。现在据我所理解到的，再扼要地表达出来。

“佛法”在流传中，出现了“大乘佛法”，更演进而为“秘密大乘佛法”，主要的推动力，是“佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念”。怀念，是通过情感的，也就可能有想像的成分；离释尊的时代越远，想像的成分也越多，这是印度佛教史上的事实。

佛弟子对佛的怀念，起初是：释尊遗体——舍利的建塔供

养,释尊遗迹的巡行,表示对释尊的信敬与思慕。释尊过去生中——菩萨的大行,也从“本生”、“譬喻”、“因缘”中流传出来。佛及过去生中菩萨行的伟大,是因佛弟子的怀念释尊而引发的,成为佛教界的共同信念。涅槃,涅槃了的释尊,不是神教想像的“神”那样的存在;但一般信众,对于佛入涅槃而再见不到了,不免引起内心的怅惘。态度自由而重于理想的大众系说:佛是不可思议的存在;佛寿是无量的;现在的十方世界,有佛出世:这多少满足了一般人心——“大乘佛法”在这样的情形下出现。

释尊开示的正法,是“先知法住,后知涅槃”。修学者先彻了因果的必然性——如实知缘起;依缘起而知无常,无我无我所,实现究竟的解脱——涅槃寂灭。涅槃不落有无,不是意识语言所可表示,为修行而自觉自证知的。以菩萨大行为主的“初期大乘”经,继承“佛法”的正法中心,但“佛法”是“先知法住,后知涅槃”,而“初期大乘”经,却是直显深义——涅槃,空性、真如、法界等,都是涅槃的异名。所以,“佛法”从缘起入门,“初期大乘”是直显诸法的本性寂灭。诸法本性是无二无别、无著无碍的,在“佛”的怀念中,传出一切众生有如来(胎)藏、我、自性清净心的“后期大乘”经。这样,“正法”由缘起论而发展为法法平等无碍的法(本)性论,又由法(本)性论而演化为佛性(如来藏)本具论,再进就是本来是佛了。这是佛教思想发展中,由法而佛的始终历程。

佛法甚深——缘起甚深,涅槃更甚深,一般人是难以受学的。为了方便普化,施設“念佛,念法,念僧,念施,念戒,念天”——六念法门,使不幸的人,在恐怖、苦恼或病重时,能内心

安定,不失善念,这有点近于一般宗教了。“念(忆念,系念,观念)佛”是特别发达的!大乘兴起不久,犍陀罗、摩偷罗一带,有塑造、绘画的佛像流行。方便的“念佛”,过去是念佛的功德,现在也取(佛像)相而念佛的色身。一心系念,佛于自心中现起;依据这种修验,得出“自心作佛”、“三界唯心”的理论。后期的大乘经说:如来藏、我是相好庄严的,自性清净心是清净光明的,众生本具,所以念佛不只是念三世十方佛,更要念(观)自己是佛。“念佛”,是从“初期大乘”、“后期大乘”,进入“秘密大乘佛法”的通途。

菩萨发菩提心,久在生死修难行大行,精神伟大极了!但在一般人,可说向往有心而不免无力承担的,于是继承“佛法”的方便,说佛前忏悔、劝请、随喜、回向菩提。这是广义的“念佛”,容易修行,为养成大乘法器的方便。一般的“念佛”方便,着重称名,有“消业障”、“生净土”、“不退菩提”,种种的现生利益。西元前后,经典的书写流行,为了普及流通,经中极力称扬读、诵、书写、供养经典有种种现生利益。般若“是一切咒王”,胜过一切神咒,也就承认了世间的神咒。以唱念字母,为悟入无生的方便。大乘经的音声佛事:唱字母、称佛名、诵经、持咒,是“大乘佛法”能普及民间的方便。

“佛法”说到了“念天”,菩萨本生中,有以天、鬼、畜生身而修行的,“大乘佛法”也就出现了“天(大力鬼王、高等畜生)菩萨”。帝释等每说陀罗尼——明咒护法,咒语渐渐重要起来。“后期大乘”的《楞伽经》等,进一步说:印度民间信仰的天、鬼神、古仙,都是佛的异名,佛所示现的,奠定了“佛天一如”的理

论。西元三世纪起,印度梵文学复兴,印度教也渐渐兴起。在“大乘佛法”的方便道及如来果德的倾向下,适应外在情势,发展为“秘密大乘佛法”,多与神(天)教相通。如教典不名为“经”,而名怛特罗(续)。取“奥义书”式的秘密传授,师长的地位重要起来。咒——佛、菩萨等的真言,是“语密”。神教的手印,佛法也有了,是“身密”。护摩——火供(“佛法”所禁止的),成为自利利他的重要事业。民间信仰的鬼神进入“秘密大乘”的堂奥:有手执武器,忿怒相的天菩萨(或佛所示现)。湿婆天派有“性力”崇拜,“秘密大乘”也有相抱相合的(俗称)欢喜佛。适应与融摄神教,“佛天一如”的具体化,为“秘密大乘”的特色!

“大乘佛法”的菩萨大行太难了,一般倾向于重“信”的“易行道”。恰好如来藏是佛智与色相庄严的本来具足,与“念佛”的是心作佛、自心是佛相通,“秘密大乘”这才观自身是佛——“天慢”,发展为即身成佛的“易行乘”。即身成佛,不用修利济众生的菩萨大行,等成了佛再来利济众生。难行不用修,佛果可以速成,对一般人来说,真可说太好了!

大乘经中,十方世界的佛、菩萨多极了,再加入印度群神,不免杂乱。“秘密大乘”作了有组织的序列,如“瑜伽续”以中央毗卢遮那,及四方四佛,分五部(族)而统摄一切。五方五佛,是仿照忉利天主帝释在中央,四方来的四大天王四面坐的集会方式。帝释是执金刚(杵)的夜叉,夜叉是一向分为五族的。夜叉王——执金刚,金刚手,金刚藏,普贤(坐六牙白象,与帝释相同),是“秘密大乘”的当机者。忉利与四大王众天,是欲界的地

居天,天龙(鬼畜)八部的住处。欲界是有淫欲的,地居天形交成淫而不出精,正是“无上瑜伽续”,修天色身,贪欲为道的理想境界。太虚大师称“秘密大乘”为“依天乘行果而趣佛果”,这是不以人事为本,适应印度神教,以天(鬼神)法为本的大乘。

以上是大乘经法的情形。分别抉择经文,成为条理严密的义解(论义也影响后起的经典),是论。大乘论有:1. 中观系。“初期大乘”的直显深义,学者容易流入歧途,龙树起来造论,说缘起无自性故空;以“佛法”的“中道、缘起”,贯通“大乘佛法”的“性空、唯(假)名”。龙树说:“若不依俗谛,不得第一义”,那是回归于“佛法”的立场,“先知法住,后知涅槃”了。所以中观是三乘不二的正观,有贯通“佛法”与“初期大乘”的特长! 2. 瑜伽行系。无著依(文体近于论的)《解深密经》等造论:“初期大乘”的一切法空,是不了义说,缘起——依他起相是自相有的;“后期大乘”的如来藏、我,是真如的异名。瑜伽行系的特色,是依虚妄分别(的“分别自性缘起”),说“唯识所现”。为了论证唯识所现,陈那与法称发展了量论与因明。说到转染成净,立佛的“三身”、“四智”;佛果是当时佛教界的重要论题。中观与瑜伽行二系,都分别如实与方便,多少纠正了佛教界的偏差。不幸的是,后学者为了龙树说缘起无自性,无著说缘起自相有,彼此间引起无边的论诤,忘失了佛法“无诤”的精神! 3. 如来藏系。如来藏、我、自性清净心,近于神教的真我、真心,适应世俗而流行。坚慧的《究竟一乘宝性论》,受到无著论的影响,却没有说种子与唯识。论说四法:“佛界”是本有如来藏;“佛菩提”、“佛法”、“佛事业”,是如来藏离染所显的佛体、佛德与佛的业用。

有的学者,融摄瑜伽行派的“五法、三自性、八识、二无我”,使虚妄的阿赖耶——藏识,与如来相结合,说“如来藏藏识心”。以真常为依止而说唯心,是文体近于论的《楞伽》与《密严》。《宝性论》明佛的因果体用,《密严经》说如来藏是念佛三昧者的境界,也就是观自身本来是佛。后起的“秘密大乘”,摄取“中观”与“瑜伽”,继承“如来藏”说,从信仰、修行中发展完成。

印度佛教(学)思想史,一般都着重于论义。论是分别抉择,高层次的理论,是不能普及一般的。“大乘佛法”后期,那烂陀寺的论学,成为佛教权威,而重信仰、重他力、重事相、重修行、重现生利益的佛法,正以“念(佛天一如)佛”为中心而普遍流行。晚年多读经典,觉得适应信增上的方便,如造塔、造像、念佛、诵经……存在于佛教中的异方便,对佛法思想的演化有极为深远的影响,所以曾写了《佛法方便之道》十余万字。又觉得:如实与方便,是相互影响而演化的,所以又想起了《印度佛教思想史》的写作。如实与方便,有佛法自身的开展,也受到外来——神教思想、不同地区、政治情况……的影响。把握佛法特质,理解发展中的重要关键,多方面的种种影响,才能完整地表达出印度佛教思想史的真相。这是我的学力所不能达成的,而衰朽余年,念力减退,也不容许作广泛的写作构想。所以本书只能着重佛法自身,作概略的叙述,而《印度之佛教》所说过的,有些不再重述了。

我对印度佛教的论究,想理解佛法的实义与方便,而缩短佛法与现实佛教间的距离。方便,是不能没有的;方便适应,才能有利于佛法的弘布。然方便过时而不再适应的,应有“正直舍

方便”的精神，阐扬佛法真义，应用有利人间、净化人间的方便。希望诚信佛法的读者，从印度佛教思想的流变中，能时时回顾，不忘正法，为正法而怀念人间的佛陀！

一九八八年二月三日，印顺序于南投寄庐。

凡 例

一、本书所引日本《大正新修大藏经》，今简称“大正”。

二、日本所译《南传大藏经》，简称“南传”。所引文字，并转译为华文。

三、日本所译《タラナ印度佛教史》。作者梵文拼音为 Tāranātha，或音译为多罗那他。本书引用，简称为多氏《印度佛教史》。

四、法尊所译书，如《入中论》等，原本为四川汉藏教理院刊行，简称“汉院刊本”。

五、印度波罗 (Pāla) 王朝的年代，依吕澂《西藏佛学原论》(商务本)所说。

第十三卷目录

印度之佛教 (1——246)

印度佛教思想史 (1——393)

目 录

自 序	1
第一章 印度佛教流变概观	1
第二章 释尊略传	9
第一节 出家前之释尊	9
第二节 出家	11
第三节 成正觉	14
第四节 转法轮	17
第五节 入涅槃	23
第三章 佛理要略	25
第一节 世间	25
第二节 世间之净化	27
第三节 世间之解脱	31
第四章 圣典之结集	37
第一节 王舍城之第一结集	37
第二节 毗舍离之第二结集	41
第三节 传说中之第三结集	44
第四节 法毗奈耶之初型	44