

第一章 印度佛教发展概要

佛教是世界主要宗教之一，它在古印度产生后逐步向外扩展，在古代世界东方文化中占有显要地位。在现代社会，它的影响达到亚洲外的许多地区，在众多国家中传播。佛教虽为宗教，但其思辨性极强，各种文化成分极为丰富，这在世界各种宗教中是不多见的。佛教博大精深的思想是人类文化宝库中极为珍贵的遗产，无论在古代还是现代对人类精神文明的发展都起着重要作用。

对印度佛教发展的阶段可有多种划分方法，一般来说可划分为四个主要阶段：早期佛教、小乘部派佛教、大乘佛教、后期佛教。但各阶段在时间上实际有交叉，而且在这些阶段中又可以进行更细的划分。

一、佛教的产生及早期佛教的基本教义

1. 佛教形成时的思想文化历史背景

佛教于公元前 6 世纪左右在古印度兴起。当时南亚次大陆的绝大部分地区已完成了由众多部落向若干分立国家的过渡，各地区的商业往来日趋频繁，生产力水平有了很大的提高。与此相应，这一地区人们的思想文化状况亦有重要的变化。

在佛教产生之前，古印度思想界长期居主导地位的是婆罗门教的思想体系。这一思想体系是以印度诸种姓中处于最高地位的婆罗门祭司阶层的利益为出发点而建立起来的。它尊印度上古的宗教历史文献吠陀为天启圣典，崇信祭祀万能，并声称婆罗门在诸种姓中至高无上。

婆罗门教思想体系自吠陀时期起形成的统治地位直至佛教产生前的一段时间才真正受到了严重的挑战。挑战主要来自两方面：一是随着印度诸新兴国家权力的确立，作为王族势力的刹帝利的地位有了明显提高；二是随着商业的兴盛，以经商为主的部分吠舍的地位亦不断上升。与这一社会政经情况变化相应，一股反映刹帝利和吠舍利益的思潮便应运而生，这就是沙门思潮。沙门思潮是当时各种非婆罗门教或反婆罗门教思潮的总称，它声势浩大，数量众多。关于沙门思潮，佛教和耆那教文献中有多种记载，有说有数十种的，有说有数百种的。详情虽不可考，但沙门思潮种类极

多是可以肯定的。其中‘六师’^①是沙门思潮中影响较大的。

佛教亦属沙门思潮中的一种，它不但与婆罗门教的思想相对立而且与‘六师’等的观点也有很大不同。沙门思潮中的众多派别后来在印度并未都流传下来，流传下来的主要是三个派别，即佛教、顺世论和耆那教。佛教又是这三个派别中后来影响最大的。

早期佛教有时亦可称为初期佛教或原始佛教，它指的主要是释迦牟尼和其最初的弟子或早期信众所创立及信奉的佛教，时间范围大致在公元前 6 世纪中期至公元前 4 世纪中后期^②。

2. 佛教的创立者释迦牟尼

佛教的创立者释迦牟尼 (Sākyamuni) 本姓乔答摩 (Gautama)，名悉达多 (Siddhārtha)。“释迦牟尼”是佛教徒对他的尊称，意为“释迦族的圣者”。此外，他也常被人们称为“佛陀”(Buddha)，意为“觉者”或“觉悟了的人”。

释迦牟尼的父亲被称为净饭王，是以迦毗罗卫城为中心的释迦族居住区域的统治者。该处位于现尼泊尔南部与印度接壤的边境地带（现今的提罗拉科附近），当时是拘萨罗国的属国。释迦牟尼的母亲摩耶夫人在蓝毗尼生下他七天后即去世。释迦牟尼是由其姨母抚养长大的，他曾结婚并生有一子。释迦牟尼自幼受传统婆罗门教的教育，极为聪慧。他虽生活在条件优裕的王室中，但仍

所谓“六师”指：不兰那·迦叶 (Purāṇa Kassapa)、末伽梨·拘舍罗 (Makkhali Gosala)、阿耆多翅舍钦婆罗 (Ajita Kesakambala)、婆浮陀·伽旃那 (Pakudha Kaccāyana)、散若夷·毗罗梨子 (Sañjaya Belatthiputta)、尼乾陀·若提子 (Nigaṇṭha Nātaputta)。

② 这是一个粗略的划分。由于印度古代宗教历史文献保存不完备，许多历史文献资料的确切年代问题难以解决，因此下文中论及的一些所谓“早期佛教”的理论很可能是在晚一些的时期才概括出来或完备的，但其所含的基本内容或思想要素是在这一时期中就出现的。

然体悟到了人的生老病死等的痛苦，感受到了世间事物的无常。释迦牟尼于 29 岁（一说 19 岁）出家，先随属沙门思潮的两人阿罗达·迦罗摩（Ārāda Kālāma）和乌陀迦·罗摩子（Uddaka Rāmaputra）学习禅定，继而独自苦行六年，后又在菩提树下静坐冥观，在 35 岁（一说 30 岁）时达到觉悟，构想出了一种新宗教的基本观念，由此创立了佛教，开始在各处化导弟子，建立僧团。

释迦牟尼最初是在波罗奈城附近的鹿野苑说法（即所谓“初转法轮”）后主要在印度北部、中部恒河流域传教，广收门徒，扩大影响。相传他最初的追随者是所谓“五比丘”^①，后发展到数百弟子，其中最主要的是所谓“十大弟子”^②。释迦牟尼在八十岁时在拘尸那揭罗城圆寂。关于他的生卒年代，在南传和北传佛教史料中有着大量不同说法。根据一些佛典等资料的记述推断，他的生卒年代约在公元前 565 至 486 年^③。

3. 了解早期佛教的资料等

佛教最初的传播不是通过书面文字，而是依靠宣讲、背诵等口耳相传的方式。所使用的主要语言也不是梵语，而是传播佛教地区的方言。现存记述早期佛教的主要佛典都不是在我们所谓早期佛教时期形成文字的，形成文字的时间要比佛教产生的时间晚得

即阿若憍陈如、阿说示（马胜）、跋提、十力迦叶、摩诃男拘利。

即舍利弗、摩诃目犍连、摩诃迦叶、阿那律、须菩提、富楼那、摩诃迦旃延、优波离、罗睺罗、阿难。

参见吕澂著《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社，1979 年，第 5、6 页。

多。最初的佛典的内容主要是通过所谓“结集”^①的方式在释迦牟尼圆寂后确定的。

佛教的经典一般被称为“三藏”^②,它由“经”(sūtra)、“律”(vinaya)、“论”(abhidharma)三部分组成。其中涉及早期佛教内容的主要是“经”与“律”。但由于佛教经典形成文字主要是在部派佛教时期,因此,在那些主要反映了早期佛教学说的“经”与“律”中,实际上掺杂了不少部派佛教的学说。它们严格说是二者(早期与部派佛教学说的混合物)。“经”通常被认为是佛所说的教义。汉译的“经”主要有所谓四部“阿含经”(Āgama-sūtra)即《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》、《增一阿含经》。据一些学者考证,这些阿含类经分别来自不同的部派。《长阿含经》可能来自法藏部,《中阿含经》来自说一切有部,《杂阿含经》可能来自说一切有部或饮光部,《增一阿含经》或来自大众部或来自法藏部^③。巴利文的“经”主要有《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》和《小部》,其中前四部的内容大致与汉译“四阿含”的内容对应。“律”是佛教制定的僧徒生活的规定或戒律。汉译佛典中涉及早期佛教的律主要有来自法藏部的《四分律》、来自化地部的《五分律》、来自说一切有部的《十诵律》、来自大众部的《僧祇律》等等。巴利文的律则有《经分别》、《犍度》和《附随》三大部。总之,就文献资料而言,了解早期佛教主要依靠来自部派佛教的典籍,最重要和最困难的工作是从这些典

指佛教徒在佛陀圆寂后召开的几次重要的信众大会。在这样的会议上,由佛陀的主要弟子或影响较大的信徒主持确定佛教的基本学说。一般由佛陀的主要弟子等根据记忆诵出其听佛陀的教法,由会众加以确定。参见下文关于佛教最初的分裂部分。

② “三藏”(tri-piṭaka)中的“藏”原意为盛放东西的竹荚。此处指佛教典籍的总汇。依其来源又分为几种:有从斯里兰卡及东南亚诸国获得的巴利文系统三藏;有从我国汉族地区及一些东亚国家等地区获得的汉语系统三藏;有从我国西藏等地获得的藏文类“藏”;还有一些印度本国等地保存的梵语佛典等等

③ 参见渥德尔著《印度佛教史》(中译本)商务印书馆,1987年,第13—15页。

籍中分辨出哪些是早期或原始佛教的教义,哪些是部派佛教发展或新创的教义。国外学者在做这项工作时主要采取三种方法:一是从“经”与“律”中找出新旧的差异,然后从中寻出原始佛说;二是把汉译、北传和巴利文、南传的“经”与“律”作比较,找出二者共同的部分作为原始佛说;三是从这些典籍中的学说体系的逻辑结构和逻辑发展方面进行分析,用以确定哪些内容是早期的,哪些是引申的^①。

关于佛教典籍的类型,有“九分教”和“十二分教”的说法。通常认为,释迦或早期佛教的主要教法说法类别是所谓“九分教”,即契经(sutta)散文体的“经”,即以长行形式叙述佛法的“修多罗”);祇夜(geyya),是表述或概括长行含义的一种偈颂,亦称重颂);授记(veyyākaraṇa),佛预言或肯定弟子将来修行结果的言论,亦称“记说”);伽陀(gāthā)表述长行之外含义的一种偈颂);陀那(udāna)佛无问自说的言教);如是语(itivuttaka)叙述佛弟子过去世事情的言论,亦称“本事”);本生(jātaka)叙述佛前生事迹的内容);方广(vedalla,佛的包含方正广大真理的教说)、未曾有法(abbhūta-dhamma)关于佛的神通力等的叙述^②。

对早期佛教的了解,除了依据文献资料外,还可依靠古印度保存的大量石刻铭文和雕像。这些石刻铭文和雕像有许多是在我们现在看到的巴利文或汉译佛典形成文字之前就存在了。根据考古

① 参见吕澂著《印度佛学源流略讲》第9页。

包括形式和内容两方面。

② “十二分教”是在“九分教”上加入因缘(nidāna)叙述佛说法之因缘的部分);譬喻(avadāna)用以说明佛法的譬喻);论议(upadeśa)论述或阐释佛法义理的内容);一般认为,“十二分教”要晚于“九分教”(参见平川彰著《印度佛教史》,上卷,春秋社,1995年,第100-102页;参考吴汝钧编著《佛教大辞典》,商务印书馆国际有限公司,1995年,第37、44页)。此外,关于“九分教”和“十二分教”,还有大小乘之分。所含内容说法不

发现，现在最早记录佛教内容的石刻铭文和雕像是印度阿育王的摩崖法敕（约刻于公元前 3 世纪中）和巴尔胡特萃堵波（约建于公元前 2 世纪）。阿育王的法敕表明，公元前 3 世纪巴利文的佛经大多尚未问世。他的法敕中列的书名除了一本外，其余都与巴利文“三藏”中的书名不一致。这使我们得知，至少在公元前 3 世纪，佛教学说已用文字（非巴利文）写下来了，现存的那些巴利文经典基本未出现。巴尔胡特萃堵波的雕像反映了有关佛陀生平等方面的内容^①，具有很高的研究价值。当然，这些铭文和雕刻虽然年代较早，较为可靠，但毕竟涉及早期佛教的完整学说较少。佛教的教理，特别是其哲学思想主要还是要依靠文字资料去了解。

4. 早期佛教的基本教理

早期佛教以探讨人生现象为开端，并以探讨人生现象为主，但实际上也不可能不涉及范围更广的其他理论问题。早期佛教的主要理论包括四谛、无常与无我、五蕴、缘起与十二因缘、中道、无记、种姓平等观念等。

（1）四谛

所谓“四谛”（*catursatya*，亦称“四圣谛”）就是四个真理，包括苦谛、集谛、灭谛、道谛。它是佛教关于现实世界充满痛苦以及如何消除这些痛苦的理论，一般被认为是佛在鹿野苑“初转法轮”的主要内容。

苦谛指认识到现实世界中充满了痛苦。这是释迦牟尼较早观察到的世间现象，也是印度许多其他宗教派别所具有的基本观念。后来佛教概括为八苦：生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离

^① 参见约·阿·克雷维列夫著《宗教史》（中译本），下卷，中国社会科学出版社 1984 年，第 300—303 页。

苦、求不得苦、五盛阴苦。前四苦是人生现象主要过程或形态中的苦 第五至第七种主要是人在社会交往中所出现的苦 第八种是人由于对五蕴构成的生命体的追求而在总体上产生的苦。这实际是佛教对于人生现象的一种基本看法。

集谛指认识到造成痛苦的原因是渴爱 (*tanhā*)^①。有了渴爱就会有种种欲望或贪欲 如对感官享受的欲望 对永远生存的欲望等等。而实际上 这些欲望是不可能真正永远得到满足的 这就会导致痛苦。或者说 有渴爱就会有相应的行为 集起业力 导致生命的存续 就能形成人生现象 即有生死轮回 而在轮回或人生现象中 会有种种烦恼 因而在这种状态中痛苦是不可避免的。

灭谛指认识到应该灭除渴爱及由此而生的种种爱欲或贪欲，即认识到要厌恶、驱除、脱离那导致生死轮回的渴爱及相应的欲望。这样就能彻底根除造成痛苦的原因。灭除渴爱实际上也就是通过智慧使人的精神状态摆脱无明的束缚，使人脱离痛苦。因为没有渴爱就不会有对事物的欲求，就不会因为欲求得不到满足而痛苦。没有渴爱也就不会有生死轮回 而苦是轮回中的现象 灭了苦即达到了解脱。这种状态也称为“涅槃”(*nirvāṇa*)。

道谛指灭苦的八种方式、手段或途径，即所谓“八正道”(*āryaṣṭāṅgikamārga*) 包括正见 即正确的见解 也就是按照事物的本来面目来如实认识事物)正思 亦称“正思维”或“正志”即对事物正确地思维)正语 正确地言语 不说诳语、粗暴或无聊的语言等)正业 正确地行为 不杀生、不强取等)正命 正当地谋生或正当地生活)正精进 指正确地修习努力 如后来具体概括的所谓

① 这种渴爱实际上与无明是联系在一起的。由于不能认识事物的本质而产生对不实在的事物的渴爱。

“四正勤”^①等)正念指正确地忆念,如后来所具体概括的所谓“四念处”^②等)正定指要正确地冥想,修习佛教的禅定,如后来所概括的所谓“四禅”^③等)。

四谛理论奠定了早期佛教的宗教教义的基础。它本身虽不直接论及多少哲学内容,但早期佛教的重要哲学思想都与它直接相关,都从某一方面为它作论证。这一学说在佛教后来的发展中一直占有重要地位。佛教后来的四谛理论的内在含义当然要比早期佛教时期更丰富一些。

(2) 无常与无我

所谓“无常”(anitya)与“无我”(anātman)是早期佛教对世间或人生现象性质的一种判断。佛教最初是作为一个与印度传统的婆罗门教思想体系相对立的思潮出现的,在产生时主要反映了印度四种姓中属刹帝利和吠舍种姓的一部分人的思想,他们对婆罗门教的至上地位及婆罗门教的核心理论是不满的。婆罗门教哲学的核心理论是关于“梵”与“我”的观念,认为在世间一切事物中最高本体是“梵”。“梵”亦称“我”(大我),它与作为人身体主宰者的“我”(小我)是同一的。“我”(小我)在本质上即是“梵”(大我),梵(大我)是永恒不变的,永远是世间一切事物的最高实体,梵有时也被认为是最高神。显然,婆罗门教的这种理论突出的是事物的恒常性与有主体性,在客观上为印度种姓制的存在做了论证,为婆罗门在各种姓中永远居于主导地位做了论证。早期佛教坚决反对婆

“四正勤”指努力防止生恶,如恶已生则努力断除,努力生善,如善已生则努力保持。

“四念处”(亦称“四念住”)指通过对身、受、心、法的观察与思虑,认识到世间事物的不净、苦、无常、无我,从而不执著于世间。

“四禅”是佛教修习禅定时心理活动逐次发展的四个阶段。有多种说法,一般认为初禅时,有寻思和伺察,有喜乐;二禅时,仍有喜乐,寻思和伺察已灭;三禅时,达到离喜状态;四禅时,非苦非乐,处于清净境界。

罗门教的这种理论，针锋相对地提出了“一切行无常，一切法无我”^①即认为在世间一切事物中不存在一个常恒不变的实体不存在婆罗门教所说的‘我’^②。早期佛教的这种理论是要突出事物的变化性与无主体性，在客观上反对了婆罗门永恒至上的观念。

无常与无我理论与四谛说紧密相关。既然世间一切本来变化无常 无永恒主体 那么它也就不值得人们去追求 然而世俗之人由于无明 把本来是无常、无我的东西作为有常、有我的东西来追求 产生种种渴爱及欲望 这就不能不陷入痛苦。要灭除痛苦就要消除无明 实行八正道。

早期佛教在用无常、无我的理论与婆罗门教的思想相抗衡时，在其自身的理论体系中也造成了矛盾，因为佛教是一个宗教派别，它要扩大影响 寻求发展 就必须要用解脱 涅槃 的理论来吸引遭受苦难的广大人民群众，要宣扬轮回转世之说。然而解脱和轮回的学说实际是与无我理论相矛盾的，因为说轮回与解脱就总要涉及轮回与解脱的主体，而无我说却否认有这种主体。早期佛教理论体系中存在的这种矛盾随着佛教的发展逐渐引起一般教徒的注意，尤其是到了部派佛教时，它成了各派争论的重大问题之一。

(3) 五蕴

所谓‘五蕴’(pañcaskandha)在早期佛教中主要是有关人或人的身心现象的构成要素的一种理论。早期佛教以说明人生现象为重点 而要说明人生 就必然要回答人或人的身心现象为何物的问题。婆罗门教认为人的本质是“我”(ātman) 这种我从现象上看是“小我”从本质上看是“大我”。佛教对此观点完全否定 不承认人有什么主宰体或不变的主体，他们在对人分析时提出的一个重要

参见《杂阿含经》卷第十。

此处的‘我’既指‘梵’(大我或最高神)亦指作为身体主体的‘我’(小我或灵魂)。

理论就是“五蕴”。梵文“蕴”(skandha)有“积聚”或“和合”的含义。所谓“五蕴”即指五种成分的积聚或和合。早期佛教把“法”分析为“有为法”(一切处于相互联系、生灭变化中的事物)和“无为法”(无因缘关系、不生灭变化的存在,如“虚空”和“涅槃”等)又把有为法进一步分析为“五蕴”,即色(rūpa)、受(vedanā)、想(samjñā)、行(samskāra)、识(vijñāna)。

色蕴指一切有形态、有质碍的事物,接近于现今人们所说的物质现象,如地、水、火、风及由其所构成的事物;

受蕴指感受,即由感官接触外物所生之感受或情感等;

想蕴指表象、观念等;

行蕴指意志一类的心作用;

识蕴指总的意识活动,如区别与认识事物等。

五蕴是佛教教理中的重要概念。在早期佛教中,它有时也指一般的物质现象和精神现象,但主要还是指现实的人或人身心的构成。这一概念的提出是要表明在五蕴之外不存在独立的“我”或不变的主体。世间所谓的“我”仅是五蕴暂时的和合,它“我”实际上并不实在,而人之所以有痛苦就是因为不明白这个道理(此即无明)把“五蕴”认作实在的“我”或不变的主体来执著。

(4) 缘起与十二因缘

所谓“缘起”(pratityasamutpāda)是佛教有关事物的形成及变化

原因的重要概念。也就是对所谓“法”^①的一种基本看法。本来，佛陀对涉及世界本质的一些问题如世界是否是永恒存在的 是否是有限的等问题是拒绝回答的^②。但在考察人生现象时，则不能不解释人的生死等问题，实际上是无法回避一些重要理论问题的。佛教在产生时既然否定婆罗门教关于世界的根源是梵或最高神的理论 既然主张诸行无常 诸法无我 那么它自己就必然要解释世界及人是如何形成的问题。为此 它提出了“缘起”的思想。所谓“缘”指“因”即事物存在的原因或条件 但这种原因或条件不是指事物存在的根本因 如造物主或万有本原一类的东西 而是指处于依存关系中的某种事物作为他物存在的条件，而其自身又需另外的事物作为存在条件。“缘起”即“依条件而产生”之意。而一切依“缘”而起的東西都是所谓“有为法”。处于生死轮回中的人生（包括人的身心）也属于“有为法”。早期佛教认为 人生是处于一种因缘关系中的 是依一定的条件生灭变化的。《杂阿含经》中说：“此有故彼有 此起故彼起”^④；《中阿含经》中说：“若有此则有彼，

所谓“法”（dharma）有多种含义 此处指一切事物、一切现象。佛教对“法”有多种分类 如五蕴、十二处（眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处、色处、声处、香处、味处、触处、法处）十八界（眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、色界、声界、香界、味界、触界、法界、眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界）等等。蕴、处、界在后来的佛教中被称为“三科”。吕澂先生认为 原始佛学阶段对“境”的分析重点放在人生现象上 归结到“五蕴”的分析。到了部派佛学阶段，境的范围扩展到一般宇宙现象方面，分析就随之而扩大为“三科”（参见吕澂著《印度佛学源流略讲》第43页）。但一些学者在论述原始佛教关于“法”的内容时 亦将五蕴、十二处、十八界归结在一起 参见平川彰著前引书 上卷第69页）我想 有关“三科”的归纳可能是在较晚时出现的 但“三科”中所含的内容在早期佛教中已出现。

② 参见《杂阿含经》卷第三十四等在这方面的有关记载。

诸行无常、诸法无我与涅槃寂静被后来的佛教称为“三法印”即三种用以判定是否为佛法的理论标记或印证。

④ 《杂阿含经》卷第十二。

若无此则无彼 若生此则生彼 若灭此则灭彼^①。在这里 早期佛教实际已论及了关于世间现象相互间的关系问题，已论及了事物的因果联系问题。但早期佛教最终没有把缘起的观点完全应用到整个宇宙，而主要是把它限定在解释人生现象的范围之内。作为这一理论的具体表现形式 它提出了所谓‘十二因缘’的学说。

十二因缘^②的学说把人生过程分为十二个彼此成为条件或因果联系的环节，即：(1)无明(avidyā)指心的迷暗无知 不明事理。由无明生(2)行(samskāra)指心的动向 即由于错误的观念(无明)而引生种种作为。由行生(3)识(vijñāna)指认识或识别作用^③。由识生(4)名色(nāma - rūpa)，指精神要素与物质要素的结合体 即作为人的个体^④。由名色生(5)六处(ṣaḍ - āyatana)指六种感觉器官——眼、耳、鼻、舌、身、意。由六处生(6)触(sparsa)指感觉器官对外界的接触。由触生(7)受(vedanā)指苦、乐、不苦不乐等的感受。由受生(8)爱(trsnā)指由于对事物的接触和感受而产生的对外部世界的渴爱或渴望。由爱生(9)取(upādāna)指对外部事物的追求、执著。由取生(10)有(bhava)指由于对外物的贪爱、追求等行为而产生的后世相应的果报或生存环境。由有生(11)生(jāti)指来世之再生。有生必有(12)老死(jarā - maraṇa)^⑤。

十二因缘的学说是早期佛教缘起学说中的代表性理论，它与早期佛教的其他理论有着密切的关联。此说把人生现象描述为一

① 《中阿含经》卷第二十一。

亦称“十二缘起”、“十二支”、“十二分”等。除此之外 早期佛教亦有“五分”、“九分”、“十分”等说法。但后来流传最广的是“十二分”。

后分为六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

相当于五蕴。

⑤ 以上对十二因缘的解释是从因向果来观察或推演，称为“顺观”。此外还有所谓“逆观”即从果向因来观察或推演 如说老死是生的果、生是有的果等等 依次类推，最后得出如灭无明则无老死及忧悲苦恼的结论。

种有依存关系的发展变化系列，否定了婆罗门教关于有永恒不变的实在。我的理论把人的生命形态看成是由精神要素和物质要素聚集起来而产生的结合体，说明了人由于无明而去追求世俗世界产生痛苦。认为只有消除无明，断灭轮回，才能脱苦，达到涅槃状态。这一学说为历代佛教徒所继承。后世小乘佛教以这一学说为基本思想，进一步丰富发展，提出了更系统化的理论。

(5) 中道

“中道(madhyamāpratipad)”也是佛教的一个基本观念。佛教在后来的发展中有着种种不同的解释。而在早期佛教中，它的基本形态是所谓“苦乐中道”。相传它也是释迦牟尼在鹿野苑最初传法时的具体内容。

在佛教产生时期，印度思想界对待人生或世间生活有两种完全不同的态度。顺世论和耆那教就可以看作是这两种态度的代表。顺世论倡导人在现实世界中追求幸福生活，努力享乐^①。耆那教则与此完全相反，它偏于苦行，苦行的手法相当严厉^②。早期佛教对极端的享乐和苦行都反对。

释迦牟尼在出家前经历过王族子弟的生活，对享乐是熟悉的。但他后来却对世间的种种痛苦有了感受，实际是认识到了享乐并不能长久（是无常的），因此，他脱离了享乐这一端。然而又走向另一端，到尼连禅河附近的林中修炼苦行，经六年修炼后并无结果，认识到这一端亦不能实现他的理想，亦应否定。即最后是这两个极端，苦与乐，都放弃。据说此后他在菩提树下静坐冥观，悟得了佛教的一些基本教理，创立了佛教。在最初传法时，他就有这方

详见姚卫群《佛教早期的“中道”思想》一文，载《南亚研究》，1999年第2期，第50页。

② 同上注。此外，苦行在印度的历史非常久远，早在吠陀时期就存在。印度历史上许多宗教或思想流派都推崇苦行。

面的教说。如《中阿含经》中有一段对早期佛教“苦乐中道”较典型的论述：“五比丘当知，有二边行，诸为道者所不当学：一曰著欲乐贱业，凡人所行；二曰自烦自苦，非贤圣求法，无义相应。五比丘，舍此二边，有取中道，成明成智，成就于定，而得自在，趣智趣觉，趣于涅槃，谓八正道，正见乃至正定，是谓为八。”^①类似的内容在印度保存的一些文本中亦有记述^②。这种“苦乐中道”根据以上引文后面的内容，亦有人称之为“八正道中道”。原始佛教的“苦乐中道”对“乐”与“苦”的极端都先后做了否定，但也不是绝对否定二者。这种态度对后来佛教的发展有很大的影响。

除了“苦乐中道”外，早期佛教在“无记”、“有无”、“断常”等问题上也表现出了中道的观念^③。

(6) 无记

所谓“无记”(avyākṛta) 就是不作或不能作肯定与否定判断的意思。在佛教产生时期，印度思想界极为活跃，思潮众多，派别林立，各派间的思想交锋十分频繁，涉及的思辨性问题也很多。许多派别在与对手辩论时往往强调某一极端，缺乏如实表述实际情况的态度。释迦牟尼针对各派或思潮提出的大量思辨性或理论性问题，采取了所谓“无记”的态度，即对这些问题均不表示明确的态度，或不作是与非的判断。

关于“无记”，佛教史料中有多种记载，著名的有“十无记”说和“十四无记”说。“十无记”说提到的十个问题称“十难”或“十问”。根据《长部》第九经《布陀婆楼经》记载，十个问题是：世间常住、世间无常、世间有限、世间无限、我身是一、我身是异、如来死后有、如

① 《中阿含经》卷第五十六。

② 参见宫本正尊著《中道思想及其发达》，法藏馆刊印，昭和十八年，第51、63、64、303、304页。

③ 详见姚群著《佛教般若思想发展源流》，北京大学出版社，1996年，第83-98页。

来死后无、如来死后亦有亦无、如来死后非有非无^①。“十四无记”说提到十四个问题称“十四难”或“十四问”即《杂阿含经》卷第三十四等中记述的世间常、世间无常、世间亦常亦无常、世间非常非非常、世间有边、世间无边、世间亦有边亦无边、世间非有边非无边、如来死后有、如来死后无、如来死后亦有亦无、如来死后非有非无、命身一、命身异这十四个问题^②。

无论是“十无记”还是“十四无记”或是其他的什么在内容上有些差别的记述，都表明了佛陀在处理具体理论问题时的一种态度或方法，即对待有完全相反答案的一些问题均不作明确绝对地肯定或否定。在他看来，这些问题的两种相反答案都不能表明事物的实际情况，都有片面性。若肯定一种或为肯定一种而否定另一种，都将是走极端。基于这种考虑，佛陀就对这些问题只好采取“无记”态度。然而这些问题确是当时印度思想界各派讨论的重要问题，不给出明确答案也要对此态度有所解释，因而有了《中阿含经》《箭喻经》筹中的一些记述。佛陀力图说明对这些问题的讨论不会有什么结果或无意义，解决这些问题不是当务之急，就如同一个人中了箭应立即拔箭治疗，而不是讨论弓箭的构成等问题^③。由此可以看出，佛陀所“无记”的问题是有范围的，并不是对所有问

参见宫本正尊著前引书，第 206 页之后数页。

② 另外，《大智度论》卷第二和《俱舍论》卷第十九对十四个问题亦有记述。丁福保编《佛学大辞典》（文物出版社，1984 年，第 110 页）为：“外道十四难句，佛不答之。一、世界及我为常耶、二、世界及我为无常耶、三、世界及我为亦有常亦无常耶、四、世界及我为非有常非无常耶、五、世界及我为有边耶、六、世界及我为无边耶、七、世界及我为亦有边亦无边耶、八、世界及我为非有边非无边耶、九、死后有神去耶、十、死后无神去耶、十一、死后亦有神去亦无神去耶、十二、死后亦非有神去亦非无神去耶、十三、后世是身是神耶、十四、身异神异耶。问曰：若佛为一切智人，何不答此十四难？答曰：无此事实，故不答。诸法有常无此理，诸法断亦无此理，以是故佛不答。”

参见《中阿含经》卷第六十。

题均“无记”对一些佛教基本教理问题还是要明确提出看法的^①。在早期佛教中，“无记”的思想也常常被归纳为一种中道观念的表现形态，有所谓“无记中道”之说。

(7)种姓平等

种姓平等的观念也可以称为“四姓平等”的观念，它反映了早期佛教的社会伦理思想。佛教反对当时印度社会中盛行的森严的种姓等级差别，认为不能以出身来确定人是否为贤达之士。人的高低贵贱并不取决于人的出身，而是取决于人的行为，出身卑贱的人一样能成为贤人。如《别译杂阿含经》中说：“不应问生处，宜问其所行，微木能生火，卑贱生贤达。”^②《长阿含经》中又说：“汝今当知，今我弟子，种姓不同，所出各异，于我法中出家修道，若有人问，汝谁种姓，当答彼言，我是沙门释种子也。”^③佛教在产生时主要反映了印度四种姓中属刹帝利和上层吠舍中的部分人的思想意识，与婆罗门教祭司阶层有着利益的不同。佛教宣传种姓平等观念主要是为了自身争利益、争地位，是为了把佛教的影响扩大到社会各个阶层中去，为了能更好地与婆罗门教相抗衡。

5.早期佛教的僧伽和修行

佛教产生后，它的教团组织逐步形成，有关的修行理论或观念也不断提出。但在佛教的最初发展阶段，此教的僧团组织和修行观念不可能一开始就很健全和系统化。而且，即便是后来的相对健全和系统化，其具体时间也很难确定。下面叙述的一些观念的提出或成形不可能是在短时间内，有些成分可能是在较晚的时期

① 如关于四谛理论中“苦”的问题，明确提出“一切皆苦”。

② 《别译杂阿含经》卷第五。

③ 《长阿含经》卷第六。