

印顺对菩萨观念的源流考

李思凡 徐 弢

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

摘 要:印顺认为,佛教在印度本土走向衰亡的根本原因是它逐渐背离初期佛教“以人中心”的原则,蜕变为以“欲界的低级天神”为中心的宗教。为借鉴这一教训来探求当代中国佛教的复兴之路,他按照“契理契机”的方法论考察了大乘佛教的核心观念——菩萨观念在印度佛教中从无到有、从人而天、从天而神的流变过程。

关键词:印顺;菩萨;天神

中图分类号: B949

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2012)02-0053-5

在佛教史上,菩萨的含义并非一成不变。在初期的印度佛经中,它主要指成佛之前的释迦牟尼及其在以往累世修行中的前身;在大乘佛教兴起的时代,它又被用来泛指某些已经证得阿罗汉果位的大乘行者。到了以重视密咒传承为特征的秘密大乘时代,它更多地被用来指称具有非凡神通的天神。受其影响,后来的中国佛教中也出现了对菩萨加以“天神化”的倾向,以至一些人逐渐淡忘了菩萨的原初含义。为重新唤起大乘佛教“利乐众生”的菩萨精神,太虚大师曾指出:“讲到菩萨,菩是由 Buddha 翻译而来,含有‘觉悟’的意思。萨是 Sadu 的译音,义即‘众生’或‘有情’;说得切近一点,就是我们人类。所以,菩萨就是:‘觉悟的人’。”^{[1](P36)}按这种解释,一些精通佛法并愿意为大众事业而奉献自己的高僧大德和在家居士也可称菩萨。如太虚本人就曾自称菩萨。

对太虚这种立足于人生来解释菩萨的思路,在海峡两岸都享有很高声望的当代佛学大师印顺(1906-2005)不仅充分肯定,而且认为它是对治中国大乘佛教中的“小乘行为”的良方。他回忆说:“虚大师五十初度诗说:‘我今修学菩萨行,我今应正菩萨名。愿人称我以菩萨,不是比丘佛未成’。‘愿人称我以菩萨’,正是吐露大师‘为学菩萨发心而修行

者’的真实意趣。一般来说,中国是大乘佛教,而且是最上一乘,那当然都是修学佛乘的菩萨行者了!但在大师看来:‘中国佛教教理是大乘,而行为是小乘’(《从巴利语系说到今菩萨行》)。这句话,也许是故意抑扬,不一定能为别人所赞同,但大师心目中的‘为学菩萨发心而修行’,显然有所不同!”^{[2](P341)}

然而,与太虚的人生佛教相比,印顺倡导的人间佛教具有更深厚的印度佛学渊源,并且“愿意多多理解教理,对佛教思想起一点澄清作用。”^{[3](P8)}因此,他在发扬和阐释太虚这种以“人”和“行”为重心的菩萨观念时,采用了“契机”(契合佛陀的根本教法和经典)与“契理”(适应现代化的需要)相结合的方法,但从整体上看,他更为注重的还是“契理”,而“契机”则处于相对次要的位置。正是为了让自己的思想更加契合佛陀的根本教法,他对菩萨观念的起源和演化进行了缜密的考察。

一、论菩萨观念之缘起

印顺认为,虽然大多数中国佛教徒相信“菩萨”一词源于释迦佛本身的说法,但事实上,在以“声闻乘”为中心的原始佛教(公元前6世纪至公元前4世纪)乃至《阿含经》原文里本无菩萨一词,直到公元前二世纪的初期大乘佛教兴起的时期(部派佛教末期),分别说部各派和大众部末派才将来自古代

收稿日期:2012-01-08

基金项目:国家社科基金项目(11BZX050)、获武汉大学“70后”学者学术发展计划资助。

作者简介:李思凡(1977-),男,武汉大学哲学学院博士生,主要研究方向为宗教哲学;

徐 弢(1970-),男,武汉大学哲学学院教授,博士生导师,主要研究方向为宗教哲学与宗教对话。

印度传说中的“菩萨”(bodhisattva)加入《长阿含经》和《增一阿含经》等诵本。而菩萨之成为佛教的中心,更是迟至公元前后才随着大乘佛教的进一步发展而出现。因此,他对菩萨观念的起源的考察主要着重后一时期。

在《初期大乘佛教之起源与开展》中,他分析了菩萨一词在佛教中的出现不可能早于公元前二世纪的文献证据,他指出:“‘菩萨’这个名词,显然是后起的。铜鑊部的《相应部》,在说到过去七佛,观缘起而成佛时,都这么说:‘世尊应正等觉,未成正觉菩萨时’,说到了菩萨。与此相当的《杂阿含经》,但作‘佛未成正觉时’,缺少‘菩萨’字样。又如《中阿含经》的《长寿王本起经》,《天经》,《念经》,《罗摩经》,都只说‘我本未(得)觉无上正真(或作‘尽’)道(或作‘觉’)时’,而《中部》等却都加入‘菩萨’一词。汉译《长阿含经》的《大本经》,说到毗婆尸成佛以前,称为菩萨,与《长部》相合。汉译《长阿含经》,是法藏部的诵本,法藏部与铜鑊部,是同出于分别说部的。”^{[4](P126)}据他考察,菩萨观念的形成应为公元前二世纪,并主要体现在当时分别说部各派(铜鑊部和法藏部)和大众部末派的经典中,而在基本保持了《阿含经》原文的说一切有部的诵本(《杂阿含经》与《中阿含经》)里则难以找到菩萨字样。

那么,分别说部各派和大众部末派为何要把印度传说中的菩萨加入《阿含经》并以此来指称降生人间成佛之前的释迦牟尼呢?按照他的解释,菩萨观念在佛教中的出现及其地位的上升与早期佛教徒对佛陀的“无比怀念”有着密切联系。这种情感不仅催生了菩萨观念的形成,而且是推动佛教从原始佛教走向部派佛教,又从部派佛教走向大乘佛教的动力。因此,在说明菩萨观念形成的思想根源时,必须从探讨佛弟子们对佛陀的“无比怀念”及其导致的各种崇拜入手的。他指出,在佛陀灭度之后,弟子们对他的“无比怀念”很快便由内在的思念之情转化成各种外在的表现形式,并且由此导致他们对佛陀遗体、遗物、遗迹的崇拜。首先是对佛骨舍利的崇拜以及大量舍利塔的兴建。到公元前三世纪,阿育王又从几个国家的舍利塔中取出舍利,分运各地建塔供奉,从而导致佛教逐渐由早期的僧伽佛教向塔寺佛教转变。同时,对佛陀遗物(如衣、钵、锡杖)和佛陀遗迹(如释迦牟尼的诞生处、成佛处、转法轮处、入涅槃处及他曾到过的伽耶、王舍城、华氏城、毘舍离、卫城、迦毘罗城等圣地)的崇拜也快速发展起来。

伴随这些崇拜出现的还有大量关于佛陀遗体、遗物和遗迹的神奇故事。例如,根据当时的佛教传说,舍利塔常常产生发光、动地等灵异现象,佛钵中的粮食可以让人取之不尽用之不竭,华氏城等地的“圣水”可以消灾治病等等。受其影响,巫术占卜等一些相关的迷信行为也在佛教内部滋长起来。更重要的是,对佛陀遗体、遗迹的崇拜导致佛的地位越来越高,以至在佛与弟子之间逐渐形成重大差别:而这种差别的“发觉”正是菩萨观念在佛教中形成发展的根源:“在佛陀遗体、遗物、遗迹的崇奉中,佛的崇高伟大,被强力的宣扬起来。……部派分化过程中,释尊过去生中的事,或‘本生’,或‘譬喻’,更多更广的传布开来,为当时佛教界所公认。佛在过去生中的修行,与声闻弟子不一样。释尊在过去生中,流转于无量无数的生死中,称之为声闻、辟支佛都不适当。这么多的广大修行,多生累劫,总不能没有名称。佛是以求成无上菩提为理想的,所以称为菩萨,就是勇于求成(无上)菩提的人”。^{[4](P129)}

通过部派佛教对佛陀遗体、遗物和遗迹的崇拜来说明“佛与弟子间的差别”的形成,进而说明印度佛教徒把下生人间成佛之前的释迦牟尼称为菩萨的原因,这是印顺对菩萨观念的缘起所作的一个比较客观的考察。在这个考察中,他通过有力证据向我们揭示了一个历史事实,即大乘佛教的菩萨观念是后代佛教徒对释迦牟尼的崇高伟大及其与声闻弟子的差别加以“强力宣扬”的结果。但印顺做此考察的目的绝不是为了贬低释迦牟尼的地位,也不是为了否定大乘佛教的菩萨观念,而是要由此来把释迦牟尼和菩萨从天上拉回人间,从天上的神变成世上的人。因此,他对菩萨观念的起源的研究考察是以他对释迦牟尼作为“此时、此地、此人”的人性为基础的。^{[5](P24)}

二、论菩萨观念之本意

印顺认为,尽管菩萨观念在后来的佛教史上经历了曲折的演变,各宗各派对菩萨的定义也千差万别。但从最根本的意义上看,菩萨就是指那些决心成为“无上菩提”或“佛菩提”的人和一切有情。他说道:“菩提与萨埵缀合所成的菩萨,他的意义是什么?在佛教的发展中,由于菩萨思想的演变,所以为菩萨所下的定义,也有不同解说。菩提(bodhi),译义为‘觉’,但这里应该是‘无上菩提’。如常说的‘发菩提心’,就是‘发阿耨多罗三藐三菩提心’。菩提是佛菩提、无上菩提的简称,否则泛言觉悟,与声闻菩

提就没有分别了。……萨埵(sattva)是佛教的熟悉用语,译义为‘有情’——有情识或有情爱的生命。菩萨是求(无上)菩提的有情,这是多数学者所同意的。……H氏七义中,第六,萨埵是‘附着’义;第七,是‘力义’;西藏传说为‘勇心’义,都与《般若经》所说相合。所以,菩萨是爱乐无上菩提,精进欲求的有情。如泛说菩提为觉,萨埵为有情(名词),就失去菩萨所有的,无数生死中勤求菩提的特性。”^{[4](PP131-132)}这里的“H氏”指的是曾留学牛津大学的印度学者哈尔·代亚(Har Dayal)。此人在《佛教梵语文献中的菩萨教义》一书中分析了菩萨在梵语中的七种意义。^{[6](P178)}印顺在采纳他的这些分析的基础上,又用菩萨在藏传佛教中的意义——“勇心义”加以补充,以更为全面地说明菩萨作为“爱乐无上菩提,精进欲求的有情”的特性。按照他的解释,菩萨所具有的这种“爱乐无上菩提,精进欲求的有情”的特性主要体现在两方面。

第一,“爱乐无上菩提”,即“发阿耨多罗三藐三菩提心”。在梵文中,“阿耨多罗”的意思是“无上”,“三藐三”的意思是“遍正”,“菩提”的意思是“觉”,所以“发阿耨多罗三藐三菩提心”就是发下追求“无上遍正觉”的宏愿。按照佛教教理,“无上遍正觉”是可以证得佛果的大觉,因为无论人类还是其他有情,只要能够悟出这种“无上遍正觉”,也就能成佛了。因此简单的说,“爱乐无上菩提”或者“发阿耨多罗三藐三菩提心”就是要发成佛的心,立下以无上佛果为目标的宏大誓愿。

第二,“精进欲求”,即持之以恒地在“无数生死中勤求菩提”。之所以要持之以恒,是因为在追求“无上菩提”或者“佛菩提”的道路上,“发阿耨多罗三藐三菩提心”只是最基本的第一步,而要真正成为一个名副其实的菩萨,还必需设法“安住”这个成佛之心,使其不至于因为变化反悔而中途夭折或功亏一篑。

那么,那些已经发了成就“无上菩提”或“佛菩提”的宏大誓愿的众生(包括人类和其他一切有情)当如何才能“安住”这种获得“无上遍正觉”的菩提心呢?在印顺看来,做到这一点的关键就是把自己的菩提心与救度众生的行动联系起来,通过修学佛陀的大智大勇大力来利乐众生,而不能像某些只求自我解脱的人一样,一心只想成就个人的果位而对利他事业漠不关心。为了清楚地说明这一点,他把菩萨从初发“阿耨多罗三藐三菩提心”到最终证得

佛果的过程区分为两个阶段(二道)。

第一阶段是“从初发心,修空无我慧,到入见道,证圣位,这一阶段重在通达性空离相,所以名般若道。”第二阶段则是“彻悟法性无相后,进入修道,一直到佛果,这一阶段主要为菩萨的方便度生,所以名方便道……般若为道体,方便即般若所起的巧用。”般若在梵语中的意思是“智慧”,所以在菩萨道的般若阶段,应以到达彼岸的智慧——波罗蜜为中心;但这种般若波罗蜜(超度智慧)要达到究竟佛果,还需得到以慈悲为本的“万行”的辅助,因为“般若也需要众行的庄严,如没有众行助成,般若也即等于二乘的偏真智,不成其为波罗蜜。所以,般若为菩萨行的宗主,而又离不开万行。龙树因此说:说般若波罗蜜,即等于说六波罗蜜。”他在这里提到的“六波罗蜜”就是佛教中常说的“六度”(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)。因此他的意思是,要证得无上菩提,仅靠发菩提心和参悟到达彼岸的空的智慧是远远不够的,还必须通过这六种修行方法来求得种种好的果报,并逐渐达到究竟佛果。

般若与方便(智慧与慈悲)的结合是印顺解释菩萨道的基本原则。从这个原则出发,他还结合佛陀在《能断金刚般若波罗密多经》中对须菩提提出的“善男子、善女人,发阿耨多罗三藐三菩提心,应云何住?云何降伏其心?”的问题的回答,^{[8](P17)}把上述菩萨道的两个阶段(般若道和方便道)分解为五阶:发心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。其中的前两个菩提(发心和伏心菩提)属于般若道,而明心菩提则是从般若道向方便道的过度。他说:“般若即菩提,约菩提说:此二道即五种菩提。一、发心菩提:凡夫于生死中,初发上求佛道、下化众生的大心,名发阿耨多罗三藐三菩提心,所以名为发心菩提。二、伏心菩提:发心以后,就依本愿去修行,从六度的实行中,渐渐降伏烦恼,渐与性空相应,所以名为伏心菩提。三、明心菩提:折伏粗烦恼后,进而切实修习止观,断一切烦恼,彻证离相菩提——实相,所以名为明心菩提。”^{[7](P17)}

这里提到的前三阶虽然都属于般若道,但又各有侧重。其中,发心菩提的重点是“上求佛道、下化众生”的“愿”,伏心菩提的重点是“依本愿去修行”的“行”,而明心菩提的重点则是“断一切烦恼,彻证离相菩提”的“证”。在他看来,只有一个人能够做到这三点,便初步完成了由凡入圣的般若道,可以被称为名副其实的菩萨。但这种菩萨的果位还远远没

有圆满,还需要继续修行才能最终证得无上正等菩提。由此便过度到菩萨道的最后两阶:“四、出到菩提:发胜义菩提心,得无生忍,以后即修方便道,庄严佛国,成熟众生;渐渐的出离三界,到达究竟佛果,所以名为出到菩提。五、究竟菩提:断烦恼习气究竟,自利利他究竟,即圆满证得究竟的无上正等菩提。”^{[7](P18)}

虽然印顺认为完整的菩萨道应包括般若和方便两道,而且两道又各有三阶(明心菩提为两道共有),但最能反映其人间佛教思想特色的还是前三阶——发心菩提、伏心菩提和明心菩提,而非属于“高推圣境”的后两阶。在《契理契机之人间佛教》一文中,他本人曾将前三阶的重点分别归纳为“菩提心、大悲心、空性见”,并且明确将它们称为其人间佛教的论题核心——“人菩萨行”的三个条件。^{[9](P58)}

三、论菩萨观念之演变

为了更深入地揭示印度佛教因为过度的圆融方便而逐渐蜕变为以“欲界的低级天神”为中心的宗教的过程,印顺曾经从不同角度对一千五百年(他有时亦说一千七百年)的印度佛教史进行分期。他的主要分期方法有三种。第一种是“五期说”,即将印度佛教史分为“声闻为本之解脱同归”、“菩萨倾向之声闻分流”、“菩萨为本之大小兼畅”、“如来为本之菩萨分流”、“如来为本之佛梵一如”等五个时期。第二种是“四期说”,即将印度佛教史分为“佛法”、“初期大乘佛法”、“后期大乘佛法”、“秘密大乘佛法”(他有时候亦将中间两个时期合称“大乘佛法”)。^{[9](P7)}还有一种则是以菩萨观点的形成与演变为参照系的“三期说”,即将印度佛教史分为“以声闻乘为中心的初期佛教”、“以人(天)菩萨为中心的中期佛教”、“以天菩萨为中心的后期佛教”。他的“三期说”显然受到太虚在《佛教的教史教法 and 今后的建设》中类似论说的启发。^{[10](P455)}但与太虚相比,他的解释更明确地揭示了菩萨观念在三个时期中从无到有、从人而天、从天而神的流变。

他把公元前六世纪直到公元一世纪的印度佛教称为初期佛教。他认为,这一时期的佛教中心是现为“出家相”的声闻僧(释迦牟尼以及追随他的舍利弗、目犍连、大迦叶等)。由于初期的声闻僧觉得三界中的生死流转太苦,而且即使能够幸运地托生在人道或天道,最终也难免陷入苦海。因此,他们的主要修行方式是不关注今生和来世的苦乐,而试图通过减除自心中的烦恼来寻求解脱。在这种情况下,

初期佛教的特色当然是声闻僧们所追求的自在解脱,而不是后期大乘佛教中的天菩萨的种种神通。例如,虽然初期的声闻乘者有时也把未成佛之前的释迦牟尼和他的弟子弥勒等称为“释迦菩萨”和“弥勒菩萨”,但是这些菩萨的活动风格都与声闻乘者自身的活动风格相似(现出家相、持戒、乞食等),只不过比一般人有着更深邃的智慧和慈悲而已。^{[5](P60)}

印顺把公元一世纪到六世纪初的印度佛教称为“以人(天)菩萨为中心的中期佛教”。这一时期的佛教中心不再是现为“出家相”的声闻僧,而变成现“在家相”的菩萨。他举例说:“佛灭后五百年的佛教情况,即大乘教兴起的时代,也约有五百年。佛教的中心是演变了。处于佛教中心的佛与弟子,都现为在家相。如文殊、观音、普贤、维摩诘、善财、常啼等菩萨,可说都是在家的。……当时,出家解脱相的声闻僧(连释迦佛在内),被移到右边去,不再代表佛法的重心。”对于佛教中心从声闻到菩萨、从出家到在家的这一转变,他的态度是基本肯定的。然而另一方面,他也对这一时期佛教中表现出的“梵化之机”(对于崇尚天神的婆罗门教的妥协)予以特别关注。他指出,中期印度佛教的“梵化之机”表现在,一些源于婆罗门教的天神的地位开始提高,甚至还被尊为“菩萨”。例如,“传说佛在世时有护法神——金刚力士,本是夜叉而已。在大乘佛教中,就尊称为菩萨化身。海龙王、紧那罗王、犍闍婆王、阿修罗王,称为菩萨的也不少,连魔王也有不可思议大菩萨。”^{[5](P42)}总之,印度中期佛教在表现出人菩萨法的积极“入世利生”精神的同时,又因为其对于婆罗门外道的“圆融方便”而表现出一种越来越重天神的苗头。

印顺认为,大乘佛教的天神化发展到六世纪之后,终于达到极端形式——完全以天菩萨为中心的、重视密咒传承的秘密大乘或密教。因而他将此后的印度佛教统称为后期佛教或三期佛教(一直延续到佛教在印度消亡前)。在他看来:“第三期的佛教,一切情况,与初期佛教相比,真可说本末倒置。处于中台的佛菩萨相,多分是现的夜叉、罗刹相,奇形怪状,使人见了惊慌。……至于现出家解脱相的,最在外围,简直是毫无地位!这种境况,从密宗曼荼罗中,可以完全看出。由于天神(特别是欲界的低级的)为佛教中心,所以一切神教的仪式、修法,应有尽有的化为佛法方便。这即是虚大师称为以天

乘行果而趣向佛乘的。由此,可见初期佛教以声闻乘为中心,中期以人(天)菩萨为中心,后期以天(菩萨)为中心。”^{[5](P43)}

通过对印度佛教的分期考察,他得出一个重要结论,即后来的印度佛教逐渐地脱离初期佛教以“人”为中心的原则,逐渐变成以“天神”为中心的佛教。在他看来,印度佛教之所以会走上这条“可亡之道”的原因之一在于:“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’。”^{[11](P1)}这种“无往而不圆融”的倾向首先表现为后期印度佛教的如来藏学和真常唯心论对神我观和梵我观的“圆融”。例如,在反映当时佛教主流思想的《大涅槃经》里,由于神我色彩太浓,以至把“如来藏”、“我”和“佛性”变成了“异名而同一意义”的同义词,甚至公然宣称“我者,即是如来藏义”;而在另一部对后来的中国禅宗产生了重要影响的《楞伽经》里,虽然只把“无我如来之藏”作为一种“诱化外道”的方便,但它的如来藏说与婆罗门教的神我说仍然有着密切关联,因为“《楞伽经》以外道之真常不思议,但由推论比观得之,即观生灭无常而推论想象有真常超越之本体,为大梵,为小我。佛教之真常妙觉,则以圣智现证得之。《涅槃经》以外道常、乐、我、净之大我,系远闻古佛真常大我而误解者,彼实未尝见我。然就印度思潮观之,则佛梵综合之形势已成。”^{[11](P285)}

令他感到可悲的是,一些中国佛教徒非但没有汲取印度后期佛教因为“无限的宽容性”走向衰亡的教训,反而将这种无原则的“圆融方便”及其导致的“佛梵一如”或“天佛一如”倾向当作法宝来加以继承,发展到最后竟然把中国旧有的一切鬼神崇拜和民间迷信都当作种种的方便而融摄进来,从而背

离了释迦佛所创的原始佛法“不共一般神教”的特性和《增一阿含经》中“诸佛世尊皆出人间,终不在天上成佛”的精神。在他看来,《增一阿含经》的这句话不仅足以反驳当代国学大师梁漱溟等人对佛教不关心“此时、此地、此人”的批评,而且说明了纯正的佛法必须是立足于现实人间的人乘法,而绝不是秘密大乘的“天菩萨法”。^{[11](P1)}因此,为对治这条导致印度佛教的死亡的内因和重新回归纯正的佛教信仰,当代中国佛教徒必须重新“以人中心,摄取印度初中二期佛教的人菩萨的慈悲与智慧,特应从悲起智,而不取后期佛教的天菩萨法。”对中国的佛教徒而言,这条建议尤为具有可行性,因为“传到中国的佛法,唐代也还是印度后期佛教的开始,所以还不像传于西藏的完全天化。中国所传的佛教,天神化本来不深,也许声闻的倾向要浓厚些。提倡纯粹的人菩萨法,即由人法菩萨心,以悲智普济一切有情,直趣无上正等菩提,应着重中期佛教,而脱离天化的倾向。”^{[5](P44)}

参考文献:

- [1]黄夏年.印顺的人间佛教思想[J].佛学研究,2005.
- [2]印顺.华雨香云[M].台北:正闻出版社,1981.
- [3]印顺.游心法海六十年[M].台北:正闻出版社,1985.
- [4]印顺.初期大乘佛教之起源与开展[M].台北:正闻出版社,1981.
- [5]印顺.佛在人间[M].台北:正闻出版社,1990.
- [6]Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature [M]. New York: Samuel Weiser, 1978 (First published by Delhi: Motilal Banarsidass, 1932).
- [7]印顺.般若经讲记[M].台北:正闻出版社,1988.
- [8]陈秋平,尚荣泽注:《金刚经·心经·坛经》[M],北京:中华书局,2007.
- [9]印顺.契理契机之人间佛教[M].台北:正闻出版社,1993.
- [10]太虚.太虚大师全书第一册[M].台北:善导寺流通处,1980.
- [11]印顺.印度之佛教[M].台北:正闻出版社,1992.

[责任编辑、校对 锤兴永]

Review on Yinshun's Historical Investigation of Bodhisattva Idea

LI Sifan XU Tao

(Department of Religious Study, Wuhan University, Wuhan, Hubei 430072)

Abstract: According to Yin Shun, the decline of Indian Buddhism resulted from the turning from the early “human-oriented” Buddhism to inferior “gods-oriented” anaphase Buddhism. In order to find the reviving path for contemporary Chinese Buddhism by drawing lessons of it, he applied the methodology of “adherence to principles and adaptation to epochs” to investigate the transition of Bodhisattva idea, which is the kernel concept of Indian Mahayana, from non-existence to existence, from human to heaven, from heaven to god.

Key words: Yin Shun; Bodhisattva; Heaven; God