



入；其辯實相也，則使妄見之惑不遠而自復。」《大智度論》的內容是：緣起第一，略述佛說摩訶般若波羅蜜的因緣。繼釋經初品中如是我聞，一時、第二、乃至釋初品中信持無三毒第五十二，是為釋「序品」第一。順次以下是《報應品》（即奉鉢品）第二，乃至釋《囑累品》第九十，是為釋摩訶衍（大乘）論。般若波羅蜜，摩訶衍一義，但名字異（論卷四十六）。摩訶衍空般若波羅蜜亦空。空又一故（卷五十二）。所以《大智度論》釋般若也就是釋摩訶衍論。《龍樹傳》說他著有《優婆提舍》（論議）十萬頌，這種體裁是解釋經文並加以發揮的，可能就是指《大智度論》。此論引述經典甚多，保存了大量當時流傳於北印度的民間故事和傳說，為研究大乘佛教和古印度文化的重要資料。同時由於此論所釋的《大品般若經》為當時篇幅最大的一部經，龍樹對經中「性空幻有」等思想有所發揮，因此被稱為「論中之王」。此論先舉出法相的各種不同解釋。以此為盡善；最後歸結為無相實相、法性空理，以此為盡善。但由於此論係依經所作，解釋畢竟不能完全窮盡義理，所以龍樹又著《中論》、《十二門論》等作為補充。

羅什譯《大智度論》不久，又兼譯《大品般若經》，首先對舊譯原文作了訂正，以後又據《大智度論》再次改定經文，並從經本楷定論義。如對《大品般若經》品目名稱的確定，就是以釋論精神為依據，對《光贊般若經》、《放光般若經》的品目也有所整理改定。把「序品」以外的各品都改動了，這是因為既對舊本略有開合，又改定了一些品名，在改定中可以看出貫徹龍樹釋論的精神所在，其中最明顯的是第七品。羅什把這品改為「三假名」就是法假、受假、名假，而這品在《放光》名為「行品」，《光贊》名為「分別空品」，玄奘譯的《大品般若》為「善現（須菩提）品」，都不能像羅什用「三假」那樣能表達這品的主要內容。三假不但是這一品的核心，也是《大品般若》的核心。在龍樹看來，般若的整個精神就在以假成空、以假顯空。主要以三假貫徹於般若的全體，從而構成

空觀。龍樹認為，所謂「空」，既不是「零」，也不是「空無」，而是指「不可描述的」實在。世界上一切事物以及人們的認識，包括感覺、概念、意識和地、水、風、火等元素都是一種相對的、依存的關係，是假借的概念（假名），是不真實的，它們沒有獨立的實體性或自性（無自性）。宇宙萬物的真實相是「空」，亦是「中道」。

《大智度論》卷四十三說：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。」中道是不能用言語分別，不能用概念親證的一種存在，也就是「非有、非無、亦有亦無，非非有非無。」龍樹又認為，有為法空，無為法亦空。我空、無我亦空。生死空，涅槃亦空。既然一切皆空，那麼宇宙萬物的存在又怎樣解釋？於是他提出二諦（真諦和俗諦）說。這原是婆羅門教名詞，被引進使用。即就現象而言，一切事物是「有」，這是順着世俗道理說的，稱為「俗諦」。就本質而言，一切事物是「空」的，這是順真理說的，稱為「真諦」。佛陀為那些被無明覆蓋的凡夫說法時採用俗諦，承認世界和眾生的存在；但為那些消除無明、洞察真理的人說法時，採用真諦，不承認世界和眾生的真實性。龍樹主張只有從俗諦入手，才能達到真諦。所以《大智度論》說：「若不依俗諦，不得第一義。」又說：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。」涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別」。在他看來，只要消除無明，就可達到涅槃。涅槃是無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，不一亦不異，排除了生死干擾的寂滅境地。他為大乘佛教的宗教和社會實踐開闢了新的道路。他的宗教哲學思想對中國佛教各宗派都有深遠的影響。

羅什譯《大智度論》，考慮到原來份量很大，只將它對《大品》經文初品的解釋全部釋出，其餘就只略譯。因為經文初品主要闡述名相事數，恰是佛教傳入我國二百年來的佛學家們一直搞不清楚的問題。為此羅什作了詳譯，這就適應當時學者需用要求，再不必走「格義」和「合本」等彎路了。至於其餘闡明義理部份，簡

化一些也無妨，因此「三去其一」，作了較多的刪節。但儘管如此，仍有一百卷之浩繁。所以漢譯出後，東晉慧遠認為譯文「繁穢」，曾加以刪削成《大智論鈔》，並撮其要旨，詳加闡述。他在《大智論鈔序》中寫道：「其爲要也，發軔中衢，啓惑智門，以無當爲實，無照爲宗。無當則神凝於所趣，無照則智寂於所行。寂以行智，則羣邪革慮，是非息焉；神以凝趣，則二諦同軌，玄轍一焉。」

## 二、大小乘最初交涉歷歷可見

在《大智度論》等書中，大小乘最初交涉歷歷可見：

一、龍樹所講的空，是般若波羅蜜的中道實相，以二諦相即來解釋實相——從真諦來看是空，從俗諦來看是有。既看到空，也看到非空，同時又不着二邊，於是便成爲非有(空)非非有(非空)的中道，即般若波羅蜜。如《大智度論》卷十八中說：「若人入此三門，則知佛法義不相違背，能知是事即是波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得波羅蜜法，入阿毗曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入毘勒門則墮有無中。」《毘勒論》失傳難考，《大智度論》卷十八謂其中有隨相門、對治門等諸門。隨相謂：「但說自淨其意，則知諸心數法已說；但說四念處，當知已說四正勤等餘門。何以故？同相同緣故？對治門如但說四顛倒，當知已有四念處義；譬如說藥已知其病，說病已知其藥。」《大智度論》體裁爲解佛語，解佛語的不爲毗曇必爲毘勒。《智論》卷二說毘勒是大迦延造，今論解十二分教中論議亦云是大迦旃延等廣解佛語，意即推尊毘勒，若在有部固應推尊舍利弗。又毘勒解佛語不用有色無色等分別，但依隨相等門而爲論議（《智論》卷十八），今論亦有論門一品說同相等門，而無毗曇分別。還有毘勒行於南印，又經諸得道人重爲刪略，而部派中惟大衆等部南行，其末派多聞部真諦

即傳爲得多聞，又即遠溯以迦旃延爲宗，諸得道人當即指此。《毘勒論》雖失傳，但可從《成實論》中見它雛形，該論流傳於北印，於後來論書製作自應多有關係。值得注意的是，訶梨跋摩的《成實論》，即依據小乘宗義以明空，而以滅空心爲究竟，就是空解脫門，其解法相亦不主一家，惟於有部多致破斥。如諍四大實有、心所實有、不相應實有等，皆反對毗曇。以上可見大小乘論書的最初交涉，在《大智度論》中已有反映。

二、此論性質本非毗曇，當時大乘尚無獨立的毗曇，其分別法相所取自必取於小乘。不同小乘的意義而同小乘的體例。《大智度論》於小乘毗曇引文不下三十餘處，具見呂澂的《阿毗達磨泛論》（上海人民出版社出版呂澂《印度佛家源流略講》第二七八頁至二九五頁）。

三、大乘與小乘對舉，境行界三法法皆對。(一)大小乘有以境爲對的，如《大智度論》卷四中聲聞乘多說衆生空，佛乘則說衆生空、法空。卷六說聲聞中無撻闍婆城喻，有種種餘無常喻；色如衆沫，受如泡，想如野馬，行如芭蕉，識如幻等。(二)大小乘中有以行爲對的，如《大智度論》卷二十載：阿毗曇義中，是空解脫門緣苦諦攝五衆。摩訶衍義中是三解脫緣諸法實相，以是三解脫門觀世間即是涅槃。(三)大小乘有以果爲對的，如《大智度論》卷二十四所說，聲聞極大思維所斷結生分、住分、滅分三時斷；佛則不爾，一生分時盡斷。聲聞人見諦所斷結使生時斷、思惟所斷三時滅；佛則見諦所斷、思維所斷無異。聲聞人初入聖道時，入時與達時不同；佛則一心中亦入亦達。聲聞人有二種解脫：煩惱解脫、少障解脫；佛有一切煩惱解脫，亦有一切法障解脫，佛自然得智慧，諸聲聞人隨教道行得。

四、小乘中也說大乘，慈以樂與衆生故，《增一阿含經》中說有五功德；慈心於《摩訶衍經》處處說其功德，如《大智度論》卷二

十提到《明綱菩薩經》中說菩薩處衆生行三十二種惡，漸漸增廣轉成大悲。

五、大乘不離小乘。三十七道品，三三昧等皆聲聞法，菩薩用三十七品到涅槃城，用三三昧入城三門，而以四禪、四空、四無量、八背捨、八勝處、九次第定，十一切處試心知得柔軟自在，隨後能入。《大智度論》卷十九釋初品中三十七道品載：

「問曰：三十七品是聲聞、辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，何以故於菩薩道說聲聞法？答曰：菩薩摩訶薩應學一切善法、一切道。如佛告須菩提：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，悉學一切善法、一切道，所謂乾慧地乃至佛地。是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。復次，何處說三十七品但是聲聞、辟支佛法、非菩薩道？是般若波羅蜜摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍，三藏中亦不說三十七品獨是小乘法。佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨衆生願，隨衆生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲、無大悲。譬如龍王降雨，普利天下，雨無差別。大樹大草，根大故多受；小樹小草，根小故少受。」可見大乘不離小乘，只是願行不同，所以果德也有異。

六、般若必以空爲用。《大智度論》卷二十五載，佛法中不可得空，於諸法無所礙；因是不得空，說一切佛法十二部經，譬如虛空，本無所有，而一切物皆依其長成。龍樹講空，有三種意義：(一)空的本身，(二)空的因緣(所爲)，(三)空的意義(空義原有二種含義：(1)作境界、對象解；(2)作用處、意義解。這裏是第二種意思)。就是說，應該首先了解空的本身是甚麼，同時也要知道爲甚麼要講空，最後還得了解空的實際應用，它的意義所在。空的所爲，乃在於顯示第一義諦。空的實際應用就在於有空才能有種種設施，如四諦、四果、四向、三寶等等。如果沒有空，一切

法都有決定的自性，那就無法作這些安排。

七、同一事有二種意義。《大智度論》卷三十四說：般若二種：一與諸天、聲聞、菩薩共說；二與十住具足菩薩說。卷十八又說：無所得有二種，一不求不如意名無所得；二實相無決定名無所得。

八、備舉兩端。《大智度論》卷二十六載，諸佛二種說法，先分別諸法，後說畢竟空。卷二十二說，法有二種：一者三藏十二部法聚；二者三學聖道解脫涅槃法義。又卷十八謂：觀相有二種：一者觀一切法有相，地重、水濕、風動、火揚；二者觀一切法無相，和合因緣生無自性。菩薩行有二種：一者觀一切法自性本空；二者從不捨離一切衆生。南京支那內學院已故院長歐陽漸在《大智度論初品序》中對此論的辨證論義甚爲贊揚。

《大智度論》於釋義中，廣徵博引，保存了許多已散佚而有價值的論義。如羅謙羅的《贊般若偈》二十一頌，對般若性德的各方面描述得很徹底，特別第四頌把佛、般若涅槃統一起來，認爲是「三則一相，其實無有異。」又第十六頌：「言說爲世俗，憐憫一切故，假名說諸法，雖說而不說。」提出說而不說，把俗諦和真諦統一一了起來。現在有人沒有弄懂這種辯證的說法，竟稱是「詭辯」，確實是誹謗和罪過。

釋尊住世說法時，原沒有大小乘的分別。小乘一名，是大乘佛教形成後對上座部佛教的貶稱。「小」的梵文是「醯那」Hina，含有卑劣、下賤和道德上屬於「惡行」的意思，當然上座部是不會接受這一貶稱的，不過文獻上應用開來，漸漸地習以爲常。現在一般稱南傳上座部佛教，以區別於北傳大乘佛教，所謂小乘佛教，也只是與大乘的對稱。一切佛法都是適應衆生的佛法，不應有所抑揚，因爲流出同源，怎能厚此薄彼？我們主張南北合流，

所謂新佛曆者，係採用佛陀誕生於周昭王甲寅二十四年（公元一〇二七年）之說，加現今公曆爲三〇一六年。而三十年前國際上的學者們依據『象聖點記』、『善見律』等推定佛陀乃生於公元前六二四年，涅槃於公元前五四四年，同時與南傳佛教國家共傳共信的印度『菩提伽耶碑記』所載，確定佛陀入滅爲公元前五四四年。

一九五四年，在緬甸召開的「世界佛教徒友誼第三屆大會」，對這一問題進行了充份討論，一致通過傳統的佛祖紀元從公元前五四四佛入滅之年計算，佛教國際對此無有異議，並通函各佛教國家知照，自是始歸於統一，這是於象說之中，擇其多數信仰者而從之。特別指出，佛祖紀元是佛滅紀念，不要誤會爲佛誕紀念。一九五六年我國和緬甸等國家舉行了佛涅槃二五〇〇周年盛大法會，即是由此而來。

關於佛陀出家、成道的年齡，北傳佛教以十九歲出家，三十歲成道，八十歲入滅，談經三百餘會，說法四十九年。而南傳佛教則以二十九歲出家，三十五歲成道，就不能說「說法四十九年」了。按北傳佛教較南傳佛教爲古，歷史學者也認爲無論巴利語梵語的經文，對於佛陀出家成道年齡，並沒有精細的記載，全以傳說而相傳，於其傳說上加以算定，遂成南傳之說罷了。例如，佛傳最初的創作乃馬鳴菩薩的「佛所行贊」，其中沒有詳盡年歲，只有在「大無量壽經」卷初「八相成道章」中提示：「端坐樹下，勤苦六年」之句。

對於形成佛誕佛滅年代，不外兩個方面的依據，一是根據最有歷史價值的古典傳述論斷，二是廣大傳說在長時間爲多數信徒尊重使用的傳統，筆者認爲，仍以「約定倍成」較妥。

至於欲求得對佛祖紀元一致的結論，以解決千百年來懸而未決的難題，則有待於智慧超群的高人德士繼續探索考證，這是筆者所馨香禱祝的願望。

（完）

（上接第21頁「《大智度論》中的大小乘交涉」）  
取長補短，共同提高。從《大智度論》中得到啓示，佛法一味，重在契機。從佛教史來看，即使大乘學說流行以後，部派學說還在繼續，可說與大乘佛學並行。大家都是釋迦牟尼佛的弟子，都護持如來的正法，沒有理由不堅持團結，不互相尊重。

### 三、《大智度論》的弘傳

僧叡在《中論序》中說：「《百論》治外以閒邪，斯文法內以流滯，《大智度論》之淵博，《十二門觀》之精詣，尋斯四者，眞若日月入懷，無不朗然鑒徹矣！」他又在《大智度論序》中說：「釋所不盡，則立論以明之；論其未辨，則寄折中以定之，使靈篇無難喻之章，千載悟作者之言，信若人之功矣。」後來隋吉藏創建三論宗，弘揚關河三論——《中論》、《百論》、《十二門論》，竟因《秦人好簡》把百卷大部的《大智度論》除外，使四論的整個體系不算完整，實爲可惜。我國註疏此論的有僧肇《大智度論鈔》八卷、慧影《大智度論疏》二十四卷、僧侃《大智度論疏》十四卷、曇影《大智度論鈔》十五卷。慧影爲南北朝時蜀地潼州遷善寺沙門，他的《大智度論疏》現已殘佚，僅存第一、六、第十五、第十七與第二十四卷，也不完全。

國外有拉蒙特譯的《大智度論》法文本。英國學者南希於一九六六年在他所著的《呈現在大智度論中的龍樹哲學》中將此論的重要章節譯成英文，並作解釋。此論由於未發現梵文原本，因此關於作者和發現時間，世界學者有着不同的看法。（完）

《大智度論》爲研究般若系經典不可或缺之典籍，紐約世界佛教中心有見及此，謹恭印大量送贈，共結善緣。

紐約世界佛教中心地址爲：

158 Henry Street, New York, NY, 10002 U.S.A.