



# 畧論初期大乘佛學

蔡惠明

## 一、初期大乘佛學的源流

印度佛學發展到大乘階段，學說已起了部份質變。大乘思想發生的年代，尚不能確定，但它是與大乘經相伴而來，一般學者也從大乘經談起，他們都是從中國的佛典翻譯史料上來勘定。我國譯經始於後漢，最初安世高所譯屬於小乘經典，與他同時代的支婁迦讖譯的則是大乘經典。支讖是月氏國沙門，漢桓帝末年（一六七）來到洛陽，自靈帝光和元年到中平年間（一七八——一八九）先後譯出『道行般若經』、『般舟三昧經』、『無量清淨平等覺經』、『雜譬喻經』等二十三部六十七卷。他所譯『道行般若經』最早介紹般若學於中國，為後世玄學思想的先導，而『無量清淨平等覺經』為『無量壽經』的異譯，實為淨土經典翻譯的先驅。從年代推論，自印度產生大乘經傳到西域，再傳我國，

需要有一個相當長的時間過程，大約一個世紀左右，而支讖譯經時在二世紀中葉，據此推算大乘發生應為一世紀中葉。但現代學者有的推到公元前一世紀，這可能根據大乘經中所述，它們在佛滅後四百多年不到五百年就出現了。這種說法沒有史實依據，並不可靠，還是依支讖譯經為準，假定大乘經發生於一世紀中葉。有了大乘經，就有大乘思想，再有大乘學者。龍樹生於二世紀到三世紀間，他初從迦毘摩羅學小乘三藏，意不滿足，改學大乘經典，深達奧義，繼馬鳴之後，積極弘傳大乘。從龍樹、提婆等到形成體系，即一世紀中葉到四世紀的一百多年間，這就是初期大乘佛學時期，當時印度為案達羅王朝。案達羅王國原在南印度，阿育王逝世後孔雀王朝衰落，案達羅掘起，滅了摩羯陀的康縛王朝，在中印度開創統一局面。大乘經產生時，正是案達羅王朝中葉。這個王朝崇奉婆羅門，對佛教等教派並不熱心，但也不

排斥。

大乘學說的源流可從歷史和社會兩方面來看。就歷史方面言，大乘學說是從部派佛學發展形成的，從上座部發展到經量部，進而發展到瑜伽行派；從大眾部發展到中觀派，當然這並不是說部派後轉化為大乘。據「部執異論」記載，多聞部的分出，是由於有位住在雪山的多聞部主弘傳超出小乘的大乘思想。玄奘赴印時，也認為古錫蘭的無畏山的上座系已非純粹的上座，應名為「大乘上座」。又南傳法藏部發展了本生說，編成爲一類「菩薩藏」，其他部派只把本生放在雜藏內，並不獨立爲一藏。大乘擴大成佛以前的修行方法，提倡六波羅密而得解脫，可說與法藏部重視本生有關。另外，正量部關於業力的說法，六道中有阿修羅道的主張等，也爲大乘所吸收。可見大乘思想雖主要與大眾系有關，但和上座系也有淵源關係。

從社會方面看，在案達羅王朝統一中印度後，當時佛教爲適應形勢的發展，不得不向統一的方向努力。由於小乘各部，因循守舊，不講通融。新興的大乘就應運而生，逐步取代。闡明菩薩乘思想的大乘經不斷出現，較先的是般若經論，因爲「般若經」的內容主要是說法空（法無自性），針對破斥說一切有部的「三世實有」、「法體恒有」。以後出現的「法華經」、「華嚴經」等的主要思想也是建立在般若基礎上的。還有大乘經流行前，諸經按內容和形式分類爲九分教或十二分教，其中有一分名「方廣」，是指它說理方正，範圍深廣，當時上座系各派承認「方廣」一類經中有般若，如「大毘婆沙論」就是這樣說的。我國最先譯出的般若經類就是支謙的「道行般若」，過了一百年，到西晉時才譯出「放光般若」和「光贊般若」，最後唐玄奘編纂「大般若經」一百卷。「金剛經」在我國最爲流行，只三百頌，被看成是般若的一個畧本。無著、世親認爲此經二十七個主題，實際包括

了全部般若的主要思想。它的形式，較之「小品」、「小品」，更加接近於九分教或十二分教以及後來的阿含形式。「金剛經」的法義，是借須菩提的請問提出的，他是佛的十大弟子之一，得無淨三昧，號解空第一。此經在我國譯出較晚，但產生應早。般若思想是由一雙範疇性空、幻有構成的，不能偏執於某一方面。所謂「性空」是說佛所說的一切法即一切現象都沒有實在的自性；但空非虛無，法雖然自性空，假有的現象仍是有的，稱爲「幻有」。幻有並非無有，是相對於實有說非實在的；又幻有不是憑空而現，它是因緣和合而生，同樣由因緣變異而滅。這類性空思想，在部派佛學時也有，如上座部講人空外也講法空，不過他們的性空進一層發展就成了方廣，趨向極端，連幻有也否定了，因此龍樹批評它是「惡趣空」。這與般若性空學說是不一樣的。「金剛經」二十七個主題，講的就是性空而幻有，最後歸結爲：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」被稱爲全經的精髓。還有，說一切有部認爲佛說一切法都有自性，這是一種偏見。般若思想主張佛說法不是實有，而是幻有。佛說法是因實踐而加以假設，所以佛法並非實有，只是人們概念上對它加以分類而成的假有。「金剛經」中多次提到「佛說般若，即非般若，是名般若。」這後一個「般若」，就是概念的假設，是講之所以要假設佛法，就是爲了救度衆生這一實踐要求。由於此經以空慧爲體，說一切法無我之理，篇幅適中，不過於浩瀚，也不失之簡畧，所以歷來弘傳甚盛，特別爲中國慧能以後的禪宗所重。

部派佛教只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去會有六佛，當來下生有彌勒佛，佛的出世有先後，不能同時有兩個佛。這樣，對人們的成佛就有限制。「兜沙經」的出現打破了這一限制，此經認爲在空間上同時有無量無邊的國土遍佈十方，即可以

有無量無邊諸佛，即使一時成佛，也能相融無礙。這十方成佛的思想，是很特出的，但是此經又指出，成佛要經過六類、十法階次。部派佛學的說出世部「大事」中也說釋尊成佛前經過「十地」。初期大乘佛學認為這太簡單，把「大事」中所說的「十地」作為修行的初步，等於六個十法階次的第一階次「十住」，以後還須經歷十行、十無盡藏、十回向、十地、十定等五個如此的十法階次。「兜沙經」的十數目的產生，還反映了大乘思想出現的社會因素。古印度計算進位方法沒有一定的規則，一般是用七進法，如講到「極微」轉成粗重時，就是以七進法算出來的。案達羅王朝統一印度後，由於貿易發達，要求提高計算方法，促使數學的發展，遂改爲十進法，規定十法數字符號，同時發明了「〇」。『〇』名「舜若」，意譯爲空，不過也等於一個數字，這在當時是一個大發明。「兜沙經」裏的以十法爲等級，反映了當時的史實，說明大乘的產生與商業的發展是有聯系的。同時也可推算此經的集成時間不能早於一世紀。至於「〇」也代表一個數字，與大乘認爲「空」也有用處的說法有一定的聯系。美國羅無虛居士在本世紀五十年代曾撰「〇的研究」一文，也曾談到這一點。

「寶積」與「華嚴」經類是在「般若經」後出現的。「寶積」後來發展成有四十九會大叢書，但最初出現的是其中最原始的一種，就是支謙譯的「佛遺日摩尼寶經」。小本「寶積」內容較般若更爲豐富，不過基本理論仍出於般若，但是有所發展。全部分爲十六門，都屬於大乘教授，具有重要意義。其中談到戒律問題，談到定慧學，以大乘和小乘相比較指出兩者的區別。並提出「根本正觀」，就是說依大乘觀點應該用般若觀察一切。菩薩乘就是提倡般若，所以寶積的根本正觀來自般若。認爲「空觀」原對「實有」而言，「實有」固然不對，若定以空爲實在的「空」

，那也不正確，只有離「空觀」、「實有」兩邊行「中道」，才是正見。中道最早見於「雜阿含經」，大乘據以發揮。小本「寶積」在講「中道」時，還詳分十三種「正觀」，後來大乘的演述，也沒有超出這個範圍。「華嚴經」最早是分品別譯的，支謙譯的「兜沙經」就是後來大部的「名號品」。東晉佛跋陀羅等譯出六十卷本，唐實叉難陀譯出八十卷本，最後發展爲七處八會。提出一些相對立的範疇，如總、別、同、異、成、壞等六相，來說明世界事物的相互依存、相互依存的關係。西晉竺法護譯的「漸備一切智德經」，又名「十地經」，後來編入大部爲「十地品」，闡述了菩薩如何入地、住地、出地以及不斷勝進等問題，敘述時採取十進法，每一地的入、住、出，都要具足十法才能功德圓滿。十地中第六地，把十度中第六度般若作爲中心，可見般若是一切大乘經的中心。

與「寶積」、「華嚴」同時出現的尚有「法華」、「維摩」。這兩經三國時就有譯本，以後經多次重譯。「法華經」通行的是姚秦鳩摩羅什譯本，主旨說釋尊說法的唯一目的，是使衆生得到和佛一樣的智慧，即人人皆能成佛。「維摩經」的通行本也是鳩摩羅什所譯。兩經的思想都依據般若，也採用中道正觀的方法，同講諸法實相，不過「法華」較畧，「維摩」較詳。兩經雖然都確認小乘出於佛說，但以爲只是釋尊的權宜之說，並非究竟。所以「法華經」稱小乘爲「譬喻化城」。據說有一位導師引衆人遠行，行至中途，衆人疲倦，就生畏難而退的思想，導師遂變幻一個城市，讓衆人進城休息，休息之後再告知他們，還得繼續前進。以這個譬喻說明小乘只是方便假說的化城，真正的目的是菩薩乘、佛乘。經過「會三歸一」，使三乘統一起來。「維摩」的中心思想是「彈偏斥小」、「嘆大褒圓」，是在破小的看法上建立自己的觀點的。所以它在「破」的方面多些，而「法華」則在

「立」的方面多些。現在看來，不能忽視當時的歷史背景，時代的局限性。大小乘並不對立，佛法是一味法。

大乘經中還有一類三昧經典。如「般舟三昧經」，是淨土信仰與般若思想結合而成的。重視三昧是大乘特徵之一。部派佛學也講三昧，但只是空、無相、無願等三解脫門，而大乘講的三昧範圍很廣，小品般若就講百八三昧，六萬三昧。另有首楞嚴三昧；也稱健行三昧，意為「健步如飛」，是說十地中最後一地即可跳入佛地。

綜上所述，可見初期大乘佛學是大乘經伴隨而來，大乘佛學的基本著作大都保存於漢譯本中，研究大乘佛學，一定要依據大乘經資料。大乘初期，除佛學外，還有別的學說如勝論派、數論派、正理派也在流行，到大乘佛學發展，這些學派的學說也成熟了，也影响到佛學。另外婆羅教已發展到信仰梵天或濕婆天的印度教，對大乘當然也有影响。這是後來大乘崇尚神化，以至神佛不分的因素。西方學者認為大乘的主要思想受婆羅門教和別的教派影响而成，這種看法並不正確。因為大乘佛學雖有部份質變的痕跡，但仍然保持原始佛學的「無常」、「緣起」等基本論點，這是與其他教派區別的關鍵所在。所以先師李圓淨居士作了結論說：「大乘無弊，乃謂大乘的末流生弊。」「維摩大士呵小，就彼時風氣激揚向大，極為需要。今日唱此，便為廢話。」

## 二、大小乘論書的交涉

大乘教由龍樹而大興，自始與上座部阿毗達磨有相涉之處。舊說佛滅後四百年迦濕彌羅集「大毘婆沙論」，而五百年龍樹出世，相距一百年。今說「婆沙」成於佛滅後六百年間，而龍樹於七百年出，相差也一百年。可見大乘的興起，與「婆沙」學說的

流弊有密切關係。據窺基「雜集論述記」記載：「其時義學受『婆沙』影响，一切有部遍行各地，而形式流於煩瑣，主張趨於極端，未免潛蘊反動之機。故龍樹一倡大乘，勢遂大暢。唐代諸賢說教與緣起，每謂佛後小乘執有，龍樹因而說空，其言應可信也。」

龍樹有「千部論主」之稱，他的根本論著「大智度論」，注解「大品般若經」，前三十四卷完譯，後則畧出。它的性質本來不是毘曇，但引文有三十多處。龍樹認為佛說此法皆先分別，後出實相。他在論中每釋法義，先以分疏。如講一切法空，必解一切法為一法、二法等，楷定其體，再說皆空。當時大乘尚無獨立毗曇，它的分別法相所取，自必取於小乘，不同小乘的意義而同小乘的體裁。拙作「大智度論中的大小乘交涉」，列舉八項加以說明，此文發表於二一六期本刊，請參閱。龍樹還尖銳地批評「婆沙」，謂婆沙說菩薩相必三大劫後，種三十二相業後方稱菩薩的說法，不讀大經，不知諸法實相。又婆娑師說影是實，龍樹評稱這不是毘曇所說，不能作為依據。龍樹反對「發智」、「婆沙」而以理長為宗的態度，而被大乘奉為典則久而不改。

大小乘交涉歷歷可見的論書為訶梨跋摩的「成實論」。鳩摩羅什譯，十六卷。成實即成就四諦的意思。為反對說一切有部「諸法實有」理論，提倡「人法兩空」，弘揚苦、集、滅、道四諦之理。相傳訶梨跋摩為著名論師鳩摩羅多（童受）的弟子，起初尊奉師說，後來感到沒有擺脫「大毘婆沙論」的束縛，拘泥於名相，煩瑣支離，就發心自己探究三藏，以明教說的本源。他後來到華氏城，隨多聞部學習，接觸大乘思想，又泛閱九經，評量五律，旁究異說，考核諸論，完成「成實論」的撰述。他認為法無實體，只有假名，就連地、水、風、火四大及其構成的色法也都是假名。因而主張不但要破「人我」，滅「假名心」，而且假法

、實法一律要破，這就是「法無我」，「滅法心」。最後連剩下的空心也要破，即「滅空心」。這已超出說一切有部的學說，接近大乘空亦復空的思想。但它僅將最後的滅空心分爲兩種，即證涅槃和入滅盡定，說明它的學說尚未擺脫小乘的局限性，與大乘所主張的無住涅槃說相差甚遠。因此「成實論」被認爲是小乘趨向大乘的過渡性作品，雖仍被列爲小乘論，但大小乘的交涉歷歷可見。它主張的斷滅假名心、實法心和空心等「三心說」，是後來大乘瑜伽行派「三心說」的淵源。

佛學的根本思想在於正確地說明因果現象，也即說明緣起的道理。原始佛學時期是以人生現象爲重點來講業感緣起的——十二因緣。這種互相依持的關係不是空泛的，而且各各環節之間都有必要的條件，如「行」的發生，必要的條件是「無明」，當然還有其它條件，但「無明」是不可少的，起決定作用的。後來緣起學說有所發展，不但涉及人生現象，而且擴大到宇宙一切現象。到了部派佛教時期，就出現解釋的不同，發展兩個極端，一是有部認爲三世實有，一是大乘思想中認爲因緣生法是空，不實在的。它雖糾正了「有」的極端，却又陷入「空」的極端，一切虛無，一切落空。龍樹認爲釋尊提出的緣起論是全面的，不單純地說有或無，而是有無的統一。如從因果關係說有無，所能推論出來的不外乎生滅、常斷、一異、來去等現象，這些都是從時空上的因果相望而說的。但真正的緣起說，對八個方面都不能執著，如果執著了就等於戲論。龍樹認爲，佛所說的緣起，是超出戲論，是消滅戲論，也可說是寂滅狀態。「八不緣起」的理論講的都是關於認識「境」的方面。而這些經據都出於「雜阿含經」（見本刊二一期拙作『雜阿含經論緣起法』）。可見大乘不離小乘，一切都是適應衆生的需要。佛法原是爲救度衆生施設，不能執著，也不應執著，只有圓融才能無礙。

（上接第16頁「藏經音義述畧」）

首，始「金」部，終「雜」部。又將這些部首單字按平、上、去、入四聲的發音分類。每個部首之下所收的單字，也按四聲的次序編排。凡由同一個單字的不同寫法而形成的字，依照唐顏元《千祿字書》的體例，將它們排列在一起，分別注以「正」（正體，即合乎字書規範的字體）、「俗」（俗體，即民間手寫的字體）、「或」（或稱「或作」，指或體，既見於字書的異體字）、「古」（又稱「古文」，指古體，即秦以前使用的字體）、「今」（今體，指漢代以後使用的字體）、「通」（通體，指公文中通用的字體）等。然後用反切注音，並直釋字義。其例如下：

「筭通（指通體）筭正（指正體）。思尹反，竹也。二（指總計有二種寫法）（卷四「竹」部，第391頁）

「𦵏古（指古文）𦵏（今指今體）。音古，髀也。二（指總計有二種寫法）。（卷四「肉」部，第410頁）

「前《玉篇》煎、剪二音。又俗音前。又《舊藏》作「儉」在《灌頂經》，神名也」。（卷一「人」部，第27頁、第28頁）

《龍龕手鏡》對於查檢唐代前後使用的俗字和異體字，研究漢字的流變有重要的學術價值。但由於它在一個部首下所收的單字與今天的詞典在同一部首所收的單字存在着一定的差異，故有時會發生查尋上的困難。如「胸」、「肝」、「勝」、「豚」、「胙」等字，在今天是到詞典部首「月」中去查的，而在《龍龕手鏡》中則要到部首「肉」中才能查到。這是需要注意的

（完）