

印度大乘佛教思想的特色

吳汝鈞

中華佛學研究所研究員

中華佛學學報第一期(1987.03 出版)

頁 123-135

123 頁

提要

本文旨在檢討現代學者的說法，和就有關經論自身的說法，來看印度大乘佛教思想的特色。作者以爲，此種特色爲「不捨世間」。此種對世界的態度，貫通一切大乘經論（尤以大乘經爲然），而表現於空、佛身等重要觀念中。

佛教起源於印度。這個宗教思想有二系：大乘與小乘。本文的目的，是要檢討現代學者的說法，和就有關經論自身的說法，來看大乘佛教思想的特色。首先，我們要對大乘佛教的興起，作一簡單的交待。又本文所謂大乘佛教，指在印度發展者而言。

一、大乘佛教的興起

大乘佛教是印度佛教內部的一個重要的宗教運動，對佛教的發展，有極其深遠的影響。但它在印度的興起的歷史，並不明朗。現代學者多以爲它的興起，大抵是在紀元前一世紀至紀元後一世紀。若追尋其淵源，則可更推前至

124 頁

佛滅後一世紀。在那個時期，佛教分裂爲十八個或更多個學派，各有其特異的教理。其中的十一個學派，被視爲保守的正統者；這正統即後來所謂「小乘」之意。其餘的七個學派，由大眾部（Mahasanghika）領導，表現較開放的態度。這

大眾部便是大乘佛教的發端。

在思想上，大眾部一方面批評保守者的阿羅漢（arhant）的狹隘的理想，一方面發揮空的義理，認為真正的佛陀是超現世的，歷史的釋迦牟尼不過是他的示現而已。他們又提出菩薩（bodhisattva）的理想人格，認為菩薩的道路，是人人均可行的。

一個學派的思想特色，與其興起的真正的原因，自有不可分割的關係。但我們不能對大乘佛教興起的真正原因，有很多的知識。不過，抗塞（E.Conze）以為，有兩點是可確定的。其一是阿羅漢的理想已到了山窮水盡的階段；其二是在家信眾的壓力。關於第一點，阿羅漢所表示的獨善其身的出世的理想，在佛滅三、四百年後，已漸失去其魅力，也越來越少僧人達到這個目標。代之而起的，是菩薩的理想。關於第二點，人變得越來越重要，而與法（Dharma）齊平。出家僧眾不再單獨享有被尊崇被重視的權利。而在在家信眾中，也出現不少傑出的人物，經典中的維摩詰（Vimalakirti），即是一個顯明的例子。佛教的宗教意義，已不能再侷限於僧人與僧院方面了。在家信眾開始積極參與種種的宗教活動。

[\(註1\)](#)

隨著宗教的發展，思想也漸趨成熟。由紀元前一世紀至紀元後三世紀，不少大乘經典先後出現。最先出現的是『般若經』（Prajnaparamita-sutra），跟著有『維摩經』（Vimalakirti-nirdesa-sutra）、『法華經』（Saddharma-pundarika-sutra）、『阿彌陀經』（Sukhavativyuha-sutra）、『十地經』（Dasabhumika-sutra）等初期大乘經典。此中自以『般若經』為代表。此經最初由少量漸次附加，至七世紀左右而成一大叢書。其空的思想，一般認為是大乘佛教的基本教理。

125 頁

其後有南印度出身的龍樹（Nagarjuna），在哲學方面發揮這空的思想。他著有『中論』（Madhyamaka--karika）及『迴諍論』（Vigrahavyavartani），批判部派小乘的謬見，建立中道觀，而名之為緣起、假名、空。

龍樹以後續有大乘經典出現，如『涅槃經』（Mahaparinirvana-sutra），『勝鬘經』（Srimaladevi-simhanada-sutra）、『解深密經』（Samdhi-nirmocana-sutra）、『

楞伽經』(Lankavatara-sutra)。其中的『解深密經』的唯識說，有彌勒(Maitreya)、無著(Asanga)、世親(Vasubandhu)等人發揚，其分別代表作為：『大乘莊嚴經論』(Mahayana-sutralamkara)、『攝大乘論』(Mahayanasamgraha)及『唯識三十頌』(Trimsikavijnaptimatratasiddhi)。其主旨是以識來解說世間現象。

二、關於「大乘」名稱的由來

「大乘」這個名稱。按「大乘」自是與「小乘」對說，而有其意義。「大乘」的相應梵語是「Mahayana」，是大的車乘或行程之意；「小乘」的相應梵文為「Hinayana」是小的，低等的車乘或行程之意。說小乘，顯然有貶抑之意；相應地，說大乘，有顯揚之意。實際上，「大乘」是那些後來的持較開放態度的佛教徒的自稱，他們稱那些原來的保守的佛教徒為「小乘」。後者從未自稱為「小乘」。他們也不喜歡被稱為「小乘」；他們原來是屬於上座部(Theravada)。現代的佛教學者，不管是歐美的、日本的，抑是印度的，都以『大、小乘』之名，分別指那較開放的與較保守的派系，但這稱呼是中性的，並無顯揚或貶抑的意味，也不表示要讚成大乘，反對小乘之意。至於現代的上座部信徒，則仍不喜被稱為「小乘」。

實際上，「大乘」一名的淵源，可上溯至原始佛教。漢譯『阿含經』便在多處提到這個名字。如『長阿含經』

126 頁

(Digha-nikaya) 謂：

「佛為海船師，法橋渡河津，大乘道之輿，一切渡天人。」[\(註 2\)](#)

『雜阿含經』(Samyutta-nikaya) 謂：

「阿難，我正法律乘、天乘、婆羅門乘、大乘能調伏煩惱軍者。」[\(註 3\)](#)

此外還有多處不錄。在佛之世，佛教徒當然未意想到爾後大

、小乘佛教的分途發展。『阿含經』用「大乘」之名，大抵指佛的教法，而含有尊崇之意。這「大乘」自不同於爾後大乘佛教的「大乘」，但亦非全不相通。大乘佛教自有其發展，但其基本教理，並不遠離佛的本意。

附帶一說，「小乘」一名，亦見於『阿含經』中。如『增一阿含經』(Anguttara-nikaya)謂：

「如來有四不可思議事，非小乘所能知。」[\(註 4\)](#)

這樣說小乘，自有貶損之意。

三、現代學者論大乘佛教

以下我們檢討現代學者論大乘佛教思想的特色。首先看鈴木大拙的說法。鈴木給大乘佛教下了一個定義，謂：

「大乘佛教由一種進取的精神所激發，在不遠離佛陀教法的內在的精神下，擴展了本來的領域。另外，它把其他的宗教的哲學的信仰，吸收到自己方面來。因為這樣可使不同性格和智能的人得到解救。」[\(註 5\)](#)

在與小乘的對比下，他認為大乘佛教較自由和富進取性，但在很多方面都有形而上學意味，和充滿思辯。[\(註 6\)](#)不過鈴木並不大強調大小乘的相異處，他認為這種相異並不是質的相異。這種不同只在於兩者的取向而已；大乘要開拓宗教的自覺，擴展知識的範限；小乘則要力求保全僧院的律則和傳統。他認為兩者都從同一的精神出發，走

127 頁

同一的道路。[\(註 7\)](#)

鈴木這樣論大乘，自然是對的，但顯然太空泛，使人難以捉摸。不過，他總給人一個印象，即是，大乘有較寬的襟懷，要解救較多的人。這與他較後提出大乘是菩薩(bodhisattva)的佛教一點，很能相應。他說大乘是菩薩的佛教；而獨覺(pratyekabuddha)和聲聞(sravaka)則被大乘行者視為小乘之徒。[\(註 8\)](#)

說大乘佛教，決離不開它的主角，這即是菩薩。抗塞在

這方面，便較鈴木大拙為具體。他說大乘佛教的首要之點是，它是一種生活之道，伴之以一種非常清晰的觀念：這即是靈性的完美(spiritual perfection)，和能使人達致這靈性的完美的步驟。[\(註 9\)](#)他所說的正是菩薩。靈性的完美即是六種波羅蜜多(paramita)；那些步驟即是十地(bhumi)。這兩者是菩薩實踐的主要內容。在這兩者之中，抗塞特別重視波羅蜜多。他說菩薩的極其重要的工作，是要破除自我。自我是成佛的障礙，要破自我，是很不容易的。他說菩薩爲了達致這個目標，採取兩面的做法：在行動方面自我犧牲和無私服務；在認識方面滲透自我不存在的真理。由此抗塞提出菩薩必備的兩個條件：慈悲(compassion)與智慧(wisdom)。[\(註 10\)](#)他說這兩者的結合，有賴於六波羅蜜多的實踐。[\(註 11\)](#)

抗塞的所論，有進於鈴木大拙之處。理由是，他不如鈴木般空泛，卻具體地把大乘規定到菩薩方面來；而在菩薩方面，他更把焦點置於波羅蜜多上。據『般若經』，波羅蜜多是菩薩的六面實踐，所謂六波羅蜜多。這即是：布施(dana)、持戒(sila)、忍辱(ksanti)、精進(virya)、禪定(dhyana)、智慧(prajna)。前五者可歸於慈悲，最後的智慧，則特別指空之智慧，即觀諸法無自性空的般若智，藉此可滲透自我不存在的真理。這六波羅蜜多並不是並行的，而是以般若智統率前五波羅蜜多。這點在『小品般若經』(Astasahasrika-prajna-paramita)中說得很清楚。[\(註 12\)](#)

128 頁

就上所論，在慈悲與智慧之間，抗塞似乎較重智慧。但大乘佛教作爲一種宗教，或菩薩之所以能成爲宗教的理想人格，似應以慈悲爲重。這慈悲的要點，可以不捨棄世間一意概括之。

抗塞以菩薩來說大乘思想的特色，固甚具體切要。但是否全無問題，則仍有商榷之處。關於這點，下文繼續討論。

以下我們看平川彰論大乘佛教。平川彰首先把菩薩拆分爲幾個項目：「菩薩」觀念、六波羅蜜多、十地。然後強調：這幾項都不是大乘所獨有，在此之前已出現了。即是：「菩薩」觀念已出現於原始佛教與部派佛教中；六波羅蜜多的教理，已顯現於『大事書』(Mahavastu)與『大毘婆沙論』(Abhidharma-mahavibhasa-sastra)中；而十地思想的萌芽，亦可在『大事書』中見到。[\(註 13\)](#)平川的意思似是，單憑菩

薩一點，不足以規定大乘思想的特色。

在另一方面，平川特別強調『般若經』的空的思想。他以為，『般若經』本著無所得的立場，使空的思想深刻化，而成爲大乘佛教的基本立場。由空使人想到空智(般若)；他以為，基於這空而來的空智，是大乘佛教的一個特徵。『般若經』本著空、無所得的立場，而說方便，以進於社會的救度。在以社會爲目的的運作中，有自己的解脫在。這點與小乘佛教不同，後者只謀求個人的救度。他並強調，菩薩的六波羅蜜多與十地的修行，若建基於這空的思想之上，便即改觀，立場也變得不同。[\(註 14\)](#)

四、大乘佛教的空論的特色

平川的說法是不錯的。「空」是佛教最重要的一個觀念。大、小乘對它的看法，不盡相同。大乘的空論，確有其特色；它的特色也應可表示大乘思想的特色。以下我們即以『般若經』爲代表，看大乘佛教的空論。

129 頁

筆者在拙文「般若經的空義及其表現邏輯」[\(註 15\)](#)中曾表示，『般若經』的空義，是以無自性來規定；它和現象世界的關係，是不偏向捨離，相當重視世間法。這是與小乘不同之處。關於不偏向捨離一點，其明顯表示，在於『心經』(Hridaya-sutra)的名句「色即是空，空即是色」。這色空相即，實顯示『般若經』要本著現象世界是無自性因而是空這一基本認識，與不離現象世界的基本態度，來顯示現象與空之間的互相限制、相即不離的關係。這不偏向捨離一點，也極其顯明地表示於『小品般若經』中，所謂『不壞假名而說實義』。此中「假名」即指一般的世間法，或現實世界。我們這裏要說的是，不偏向捨離即是不捨世間，這是『般若經』以至大乘佛教的空論的特色。有關其他問題，請參看上面所提拙文，此處從略。

對於『般若經』的空論的這個特色，從華嚴宗的法藏世界看得很清楚。他抨斥小乘教「即色非空，滅色方空」的狹隘立場，而提出「色即是空，非色滅空」。即是說，空並不妨礙世間法；空即在世間法處成立，不必要滅去世間法，才有空。[\(註 16\)](#)不必要滅去世間法，即涵不捨世間之意。[\(註 17\)](#)

五、大乘佛教論佛身

由上面所論，我們似可建立初步的看法，以大乘思想的特色在不捨世間。這主要是顯示於其空觀中，菩薩的實踐，自然也有這個意思。他的智慧，其對象即是這空觀；他的慈悲，也以不捨世間為基礎。一般所謂菩薩「留惑潤生」，便是這不捨之意。小乘後期縱有菩薩思想，自不如大乘般成熟。至於鈴木大拙所說大乘有較寬的襟懷，要解救較多的人，這些人總是在世間的。故鈴木論大乘，亦不離開不捨世間之意。

不捨世間是一種精神方向，生活態度。這方向或態度亦顯示於大乘佛教的其他重要觀念中，如佛身、真如與如來藏。以下為省篇幅計，只擇佛身來論。

130 頁

關於佛身，通常是三身的說法。這即是，佛基本上指釋迦牟尼，他是一個歷史人物，又是最高真理的覺悟者，故他有物理之身，也有精神之身。另外，為了普渡眾生，他不時出現於世間，故又有示現之身。示現之身又可示現為佛陀，而成一個歷史人物，故這示現之身又可與物理之身結合為一。在此之外，又有佛自受樂的身。因此而有三身。

物理之身即色身，指在歷史中出現的佛陀。這是大家都了解的。法身則指那普遍的精神，在歷史的佛陀中顯示出來。『阿含經』已說到法身。如『雜阿含經』謂：

「如來之體身，法身性清淨。」[\(註 18\)](#)

『增一阿含經』謂：

「尊者阿難作是念，如來法身不敗壞。」[\(註 19\)](#)

又謂：

「肉身雖取滅度，法身存在。」[\(註 20\)](#)

故初期佛教，大抵是二身（色身、法身）的說法。自後大乘

佛教興起，乃有受用身及變化身的提出。受用身指佛享受佛法的樂趣時的身，也是專為對菩薩說法而示現的。變化身則是佛陀為了救度眾生而示現出來的種種變化的身體。其最明顯的莫如在歷史中真正出現的釋迦牟尼。由是便有三身之說：自性身（svabhavika-kaya，即法身）、受用身（sambhogika-kaya）、變化身（naimanika-kaya）。

我們要特別注意的是變化身。它的成立是由於佛陀為了救渡眾生。這眾生自是世間的眾生。這便透露不捨世間的涵意。這種身相當於較早期提出的三身（法身、報身、應身）中的應身，所謂「應」，是佛陀對世間的需求的迴應。此中很有其積極的意義。唯識學派以變化身是成所作智所現，這益顯示它與世間的密切相連。因成所作智是成

131 頁

辦世間種種度生事務的智慧，是世間的智慧。

六、大乘經論論大乘佛教

以下我們看大乘經論自身如何論大乘佛教。這樣看起碼可以讓我們知道大乘經論的作者如何自覺地理解他們自身的思想。這或許可以補本文開首說我們不能充分知道大乘佛教興起的真正原因一點的不足。

首先看『法華經』。該經基本上是通過與小乘作比較，來論述大乘。該經謂：

「若有眾生，內有智性，從佛世尊，聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘。……若有眾生，從佛世尊，聞法信受，慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘。……若有眾生，從佛世尊，聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏，愍念安樂無量眾生，得益天人，度脫一切，是名大乘。」 [\(註 21\)](#)

此中論小乘的要點是「欲速出三界，自求涅槃」及「樂獨善寂」；論大乘的要點則是「愍念安樂無量眾生，利益天人，度脫一切」。對比起來，小乘的捨離世間的精神或態度，與

大乘的不捨世間的精神或態度，非常明顯。

以下看『大智度論』。該論基本上亦是通過與小乘作比較，來論述大乘。該論謂：

「佛法皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。此解脫味有二種：一者但自爲身，二者兼爲一切眾生。雖俱求一解脫門，而有自利、利人之異。是故有大小乘差別。」
(註 22)

據『大智度論』，大小乘都有同一的目標，這即是解脫。但兩者的做法不同。小乘是自利，只爲自身；大乘則是利人，兼爲一切眾生。自利是把自身與世間分割開來，這便是捨離。利人則是把自身與世間結合在一起，視利人即是自利，這便是不捨。

132 頁

另外，『大智度論』又以大慈悲心的有無，來判分大乘與小乘。小乘無大慈悲心，大乘有大慈悲心。(註 23)這大慈悲心是表現於利人的行爲中的。

『大智度論』更就智慧言，說小乘的智慧淺薄，不能深入諸法，故不說「世間即是涅槃」。大乘的智慧則深厚，能深入諸法，故說「世間即是涅槃」。(註 24)這「世間即是涅槃」的說法，與『心經』的「色即是空」的說法，是同一思路；都是肯定現實的世界即此即是真理之意。世間即此即是涅槃，故不必捨世間以求涅槃，涅槃的理想即在世間中。不捨世間之意，至爲明顯。

以下看『大乘莊嚴經論』論大乘佛教。該論謂大乘佛教有七大義：

「緣、行、智、勤、巧、果、事皆具足，依此七大義，建立於大乘。」(註 25)

所謂大義，即不同於小乘的特別殊勝的義理。這七者是緣、行、智、勤、巧、果、事。無著解釋這七大義謂：

「若具足七種大義，說爲大乘。一者緣大；由無量修多羅等廣大法爲緣故。二者行大；由自利利他行皆具

足故。三者智大；由人法二無我一時通達故。四者勤大；由三大阿僧祇劫無間修故。五者巧大；由不捨生死而不染故。六者果大；由至得力、無所畏、不共法故。七者事大；由數數示現大菩提大涅槃故。」[\(註 26\)](#)

此中我們要特別注意行大與巧大。行大是具足自利與利他行；巧大是不捨生死而不染，即是不捨生死煩惱，但亦不為其所染著。生死煩惱實是就世間而言，不捨生死煩惱，其實是不捨世間。故行大與巧大，都是不捨世間之意。

七、不捨世間的特色

由上所論，我們可以說，大乘思想的特色，在於不捨世間這一精神方向，或生活態度。這當然是與小乘思想相對比而言。我們不說這是大乘的本質，那是避免讀者誤解大、小乘各有不同的本質之故。我們認為，大、小乘在本

133 頁

質上是相同的，它們都從『緣起性空』這一基本認識出發，都求解脫。它們的分歧，是在對世間的態度方面。

這不捨世間的態度，可以說，貫通著一切大乘經論，而尤以大乘經為然。上面提到的『維摩經』，可以說是最顯明的例子。它的名句，如「不斷煩惱，而入涅槃」[\(註 27\)](#)，「菩薩於生死而不捨」[\(註 28\)](#)，「但除其病，而不除法」[\(註 29\)](#)，說的都是這個態度。

另外，唯識宗的涅槃觀，也有表示這種態度之處。按『成唯識論』論涅槃，分為四種：本來自性清淨涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住涅槃。[\(註 30\)](#)『成論』解釋最後的無住處涅槃謂：

「謂即真如，出所知障，大悲般若常所輔翼。由斯不住生死、涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂。故名涅槃。」[\(註 31\)](#)

此種涅槃，具有積極進取的意義。「利樂有情」與「用」，都表示不捨離世間之意。

註解

- (註 1): Cf. E.Conze, "Mahayana Buddhism", in his
ThirtyYears of Buddhist studies. Oxford:
Bruno Cassirer, 1967. pp.50-51.
- (註 2): 『大正』一，二下。『大正』指『大正新修大藏
經』下同。
- (註 3): 『大正』二，二〇〇下。
- (註 4): 『大正』二，六四〇上。
- (註 5): D.T.Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism.
NewYork: Schocken Books, 1963.p.10.

134 頁

- (註 6): Ibid.,p.2.
- (註 7): Ibid.,pp.4-5.
- (註 8): Ibid.,p.9.
- (註 9): E.Conze, "Mahayana Buddhism", p.53.
- (註 10): Ibid.,pp.54,62.
- (註 11): Ibid.,p.64.
- (註 12): 『小品般若經』謂：「五波羅蜜住般若波羅蜜中
而得增長，爲般若波羅蜜所護故，得向薩婆若。…
…般若波羅蜜爲五波羅蜜作導。」(『大正』八，
五四四中) 又謂：「五波羅蜜離般若波羅蜜，亦如
盲人無導，不能修道至薩婆若。」(『大正』八，
五五〇上)

(註 13): 平川彰「佛典解題事典序章」，載於中村元代表編集『佛典解題事典』，台北地平線出版社翻印，一九七七年，p.15。另外，平川彰在其另一書中，亦曾述及杜特(N.Dutt) 的看法。杜特大體上亦認為，菩薩的思想，在小乘佛教後期已有出現。(平川彰著：『初期大乘佛教研究』)，東京春秋社，一九六八年，pp.3-4.)

(註 14): Idem.

(註 15): 此文曾於『華崗佛學學報』第八期發表。

(註 16): 參看拙文『龍樹與華嚴哲學』(『內明』一五一期)。

(註 17): 說到大乘空論的特色，有些學者提出，小乘只說人空，或人無我，大乘則兼說人空與法空，或人無我與法無我。彼等頗有以大乘空論的特色，在兼說人法二空之意。杜特即持此說。(Cf. N.Dutt, Mahayana Buddhism, Calcutta; Firma K.L Mukhopadhyay, 1973. p.82.) 按此種說法並不全諦。實際上，法空之說，並不限於大乘。『雜阿含經』說到世間空。(『大正』二，五六中) 這世間空實即法空。同書又說到五蘊空。(『大正』二，六九上) 這亦是法空之意。關於法空之說不限於大乘一點，『大智度論』作者亦早已指出，謂三藏處處說及法空。(『大正』二五，二九五下) 同書並謂小乘多是先說無常，後說法空。(『大正』二五，五四四上)

135 頁

(註 18): 『大正』二，一六八中。

(註 19): 『大正』二，五五〇上。

(註 20): 『大正』二，七八七中。

- (註 21): 『大正』九，一三中。
- (註 22): 『大正』二五，七五六中。
- (註 23): 『大正』二五，六一九下。
- (註 24): 『大正』二五，一九七下～一九八上。
- (註 25): 『大正』三一，六五四下。
- (註 26): Idem.
- (註 27): 『大正』一四，五三九下。
- (註 28): 『大正』一四，五四四下。
- (註 29): 『大正』一四，五四五上。
- (註 30): 佐伯定胤校訂，『新導成唯識論』，奈良法隆寺發行，1972年三版，pp.447-448.
- (註 31): Ibid.,p.448.