

## 「大乘」觀念的嬗變與人間佛教的圓融特質

張文良

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授

大乘佛教，一般認為是隨著《般若經》等大乘經典的出現而興起的思潮，時間在公元前後。在古代印度，大乘與被貶為小乘的阿毗達磨佛教之間，在教義面上雖然界限分明，但在教團生活中，信奉和研習大乘經論者，同樣信奉原始佛教以來的佛教戒律，與部派佛教信奉者一起生活，並不存在獨立的大乘佛教僧團。

正因為大乘佛教與所謂小乘佛教之間具有密切的聯繫，你中有我，我中有你，所以在佛教傳入中國之際，大乘佛教的經論與所謂小乘的阿毗達磨經論一併傳入，在最初的階段，中國僧人都將之視為佛說，並沒有明確的大乘、小乘的意識。

中國僧人最初的大、小乘的意識，始自廬山慧遠。但在整個南北朝時期，所謂小乘，並沒有被中國僧人所摒棄，相反，「大小兼學」的現象很普遍，所謂小乘經論如《成實論》等被廣泛研習，它們在價值定位上也幾乎與大乘經論享有平等的地位。

到南北朝後期和隋代，「捨小入大」成為一時的風尚，「大乘」在價值上逐漸具有了超越「小乘」的地位，這也意味著中國僧人的「大乘」意識得到強化。儘管如此，從主流來看，中國僧人並沒有將大乘和小乘對立起來，而是通過獨特的判教理論，力圖超越大、小乘的對立，建立所謂「一乘」佛教思想體系。

從中國佛教「大乘」觀念的嬗變，我們可以看出，「大乘」和「小乘」的區別是相對的，大乘至上的觀念從來不是中國佛教的主流。而星雲大師提倡的人間佛教作為「五乘佛法」，提倡超越大、小乘的區隔，主張五乘融和，即融和佛教的一切積極要素，一併作為建立人間淨土的資糧。人間佛教的圓融特質，可以說是對中國佛教優良的繼承和在新時代的發揚光大。

## 一、廬山慧遠的「大乘」觀

在佛教初傳期（東漢時期），安世高和支讖作為佛經翻譯家無疑是貢獻最大的人物。其中，安世高翻譯的經典主要是小乘類關於禪數的經典，而支讖所翻譯者主要是《道行般若》等大乘系的經典。之後，《維摩經》、《放光般若經》、《般舟三昧經》、《正法華經》等陸續譯出，特別是《維摩經》和《般若經》，在魏晉時代的思想界產生很大的影響。

大乘和小乘的概念已經出現於《維摩經》和《般若經》中，所以中國的佛教徒很早就接觸到「大乘」的概念。但這並不意味著中國佛教徒從一開始就對「大乘」的內涵，以及大、小乘之間的區別有清晰的認知。對於佛教，當時的中國佛教徒尚處於如何結合中國傳統思想把握經典要義的階段，即所謂「格義佛教」的階段，尚沒有足夠的知識儲備去思考何者為「大乘」的問題。

這種狀況，在中國佛教最早的僧團領袖道安那裡也沒有太大的改變。在〈錐婆沙序〉和〈十法句義經序〉中，道安認為，無論大乘還是小乘，都是佛說也都是阿難所傳，它們之間的差異只在於傳承的形式不同。又如安世高所譯《陰持入經》是關於十八界、三十七道品的內容，屬阿毗達磨佛教的範疇，但道安在〈陰持入經序〉中卻稱之為「大乘之舟楫，泥洹之關路」，顯然，道安還沒有對「大乘」的內涵有確切的把握。

在廬山慧遠生活的年代，情況發生了很大變化。這種變化的根源在於當時的佛經翻譯家鳩摩羅什、求那跋陀羅等的佛經翻譯事業。從傳記看，鳩摩羅什、求那跋陀羅都是先學小乘，之後才轉向大乘。<sup>1</sup>他們這種捨小向大的立場轉變，反映了他們對於小乘佛教的價值判斷，即認為小乘是不究竟的，只有大乘才是究竟之法。而這種「大乘」觀在他們所翻譯的大乘經典中隨處可見。

如羅什所譯《法華經》中，有關於大乘與小乘之間的對比（〈方便品〉等），《大智度論》有佛法分為聲聞法和摩訶衍法的說法。可以說，鳩摩羅什的翻譯事業，以及與廬山慧遠等中國僧人之間的思想交流，為中國佛教界「大乘」觀念的覺醒發揮了重要的啟蒙作用。

廬山慧遠出家之初，在河北跟從道安學習小乘禪觀，後來在襄陽從道安學習大乘《般若經》。到廬山之後，先是請僧伽提婆翻譯小乘的《阿毗曇心論》等，晚年，研習鳩摩羅什譯出的大乘經論。從廬山慧遠的經歷看，一生廣泛研習大、小乘經論，直到晚年才又與鳩摩羅什探討大、小乘之



慧遠大師像

1. 「吾昔學小乘，如人不識金，以鑰石為妙。因廣求義要，受誦《中》《百》二論及《十二門》等」，《高僧傳》卷二「羅什傳」，《大正藏》第50冊，頁330下。「及受具足，博通三藏，為人慈和恭恪，事師盡禮。頃之，辭小乘師，進學大乘。大乘師試令採取經匣，即得《小品》《華嚴》。師嘉而歎曰，汝於大乘有重緣矣」，《高僧傳》卷三「求那跋陀羅傳」，《大正藏》第50冊，頁344上。

間的區別。由此可見，欲理解和把握「大乘」的確切內涵，首先需要對大、小乘佛教有廣泛的理解，需要有一定的知識素養和佛教思惟方面的訓練。

從反映廬山慧遠和鳩摩羅什對話的《大乘大義章》的內容看，廬山慧遠最大的困惑之一，就是如何理解佛教中的「法身」。按照大乘《般若經》的說法，佛有色身和法身，色身並非真正的佛身，只有證得一切種智的法身才是真正的佛身。但在廬山慧遠看來，法身沒有眼睛不能看，沒有口舌不能說，法身如何能夠說法呢？

對此，鳩摩羅什回答道，法身分為佛的法身和菩薩的法身。佛的法身是遍滿法界的實相，法身說法，不是四大五根直接說法，而是處於修行位的菩薩體悟法。在這個意義上說，與其說是法身說法，不如說是十住菩薩聞法。

鳩摩羅什還提出，佛的法身與四大五根構成的色身不同，它不是父母所生身而是「妙行法性生身」，即通過修行而證得法性所得之身，它雖然稱之為「身」，但實際上無生無滅、無來無去，是超越時間和空間的存在。但廬山慧遠仍然執著於「生」字，認為既然法身由法性而「生」，按照通常的理解，受「生」的根源就應該是煩惱之業，但法身又沒有四大五根，沒有肉體，沒有肉體何來煩惱？沒有煩惱，何有法身之「生」？

由廬山慧遠的問題意識可以看來，他尚沒有準確理解大乘的法身觀，仍然站在小乘阿毗曇的立場，力圖從色身、業報身的角度來詮釋法身概念。

鳩摩羅什在回答廬山慧遠的疑問時，聯繫菩薩的法身和化身觀，對「生」做出了解釋。即雖然法身由法性而生，但這種「生」並不伴隨肉身的誕生，故與煩惱無涉，而菩薩為了教化眾生而示現

為化身之時，如果把菩薩對眾生的愛、不捨也說成是煩惱的話，這種「生」確實伴隨著煩惱之餘習。

從《大乘大義章》的內容看，廬山慧遠確實對大、小乘之間的分際尚缺乏明確的認知。實際上這並不是廬山慧遠一個人的問題，而是反映了當時的中國佛教界整體的認識水準。

我們知道，在古印度和中亞地區（罽賓、莎車），大乘和小乘有一個很長的共存時期，這就使得生活在這裡的佛教學者有一個比較、鑑別的機會。如鳩摩羅什早年生活在迦濕彌羅（Kashmir），而這裡正是小乘的說一切有部的根據地。羅什最早跟從盤頭達多學習雜藏、《中阿含》、《長阿含》，後來在沙勒（Kashgar）學習阿毗曇、六足論等。

正因為羅什對阿毗達磨佛教有堅實的基礎，所以，在接觸般若大乘並最終轉向大乘之後，對於大乘與小乘之間的理論分際，才有深刻的洞察和清醒的認識。而對於中國僧人來說，由於沒有經歷小乘佛教的知識訓練，也沒有經歷從小乘轉向大乘的思想歷練，所以難以一開始就準確地把握「大乘」的內涵，也不可能對大、小乘之間的分際有深刻的認知。

## 二、大小乘兼學

隨著鳩摩羅什和求那跋陀羅所譯經論的傳播，大乘思想得到顯揚，但與此同時，所謂小乘佛教的經論並沒有銷聲匿跡，相反地，同樣得到普遍的研習和傳播。在整個南北朝時期，所謂小乘主要指阿毗達磨佛教，而所謂大乘則指大乘諸經論。在南北朝的早期，大、小乘兼學是當時佛教界的主流，只有到北魏的末期、南朝的陳朝，情況才有所變化。

「大乘」觀念的壇變與人間佛教的圓融特質

《高僧傳》記載了從東漢到梁代的佛教高僧的事蹟，從這些高僧的學術傾向看，當時的許多高僧都是大、小乘兼學，如道溫「善大乘經，兼明數論」<sup>2</sup>；道猛「三藏九部，大小數論，皆思入微，無不鏡徹」<sup>3</sup>；僧遠「通明數論，貫大小乘」<sup>4</sup>；法瑗「篤志大乘，傍尋數論，外典墳素，頗亦披覽」<sup>5</sup>；智秀「大小兼明，數論精熟，尤善大小《涅槃》、《淨名》、《波若》」<sup>6</sup>；僧肇「學善方等，兼通三藏」<sup>7</sup>。

《高僧傳》的作者慧皎（497-554）對於這種大、小兼學的姿態，採取的是一種褒揚和欣賞的態度而不是批判。其背景或許與當時士大夫階層普遍的精神取向和為學理想有關，即不是獨專一業，而是兼學傍通，以玄儒文史四學兼習為理想。士大夫階層的這種價值取向，對於佛教僧人的大、小乘觀有直接影響。

另一個重要因素，是所謂小乘佛教經典如《俱舍論》、《成實論》等，對佛教的名相概念進行了清晰的、系統的解釋和說明，是學習佛教教義的重要入門書。對於剛剛接觸佛教經典的佛教徒來說，小乘佛典的學習和訓練是必不可少的。如南朝蕭子良主持刪節《成實論》，認為該論「雖則近派小流，實乃有變方教。是以今之學眾，皆云志存大典，而發跡之日，無不寄濟此途。」<sup>8</sup>意思是，《成實論》的理論雖然近於小乘，但其內容有助於對大乘教義的理解，欲學大

2. 《高僧傳》卷7〈釋道溫傳〉，《大正藏》第50冊，頁372下。

3. 同註2，頁374上。

4. 同註2，頁377下。

5. 同註2，頁376下。

6. 同註2，頁380下。

7. 《高僧傳》卷6〈釋僧肇傳〉，《大正藏》第50冊，頁365下。

8. 《出三藏記集》卷11，《大正藏》第55冊，頁78中。



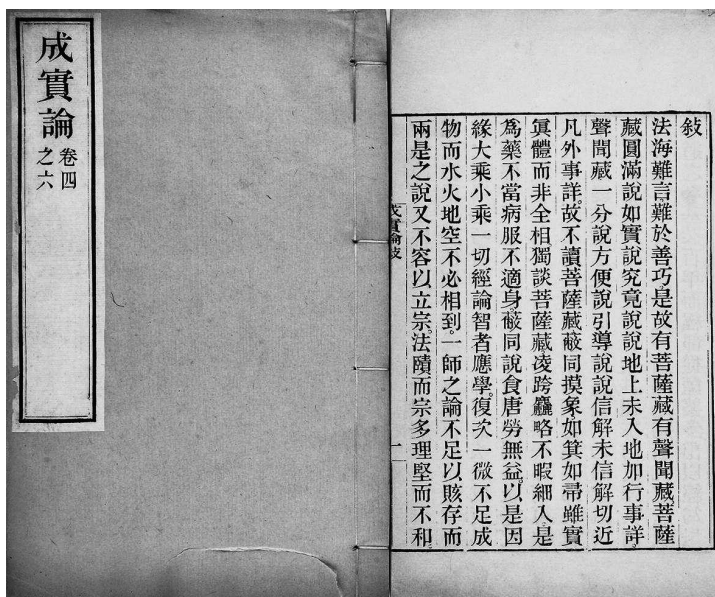
乘，必讀此論。

正因為《成實論》兼具大、小乘的思想要素，可以成為從小乘入大乘的津梁，故在南北朝時期蔚為顯學，在一個時期裡，其影響甚至超出大乘的三論學。

《成實論》，最早由鳩摩羅什譯出，羅什圓寂後，其弘傳有壽春、彭城兩大系。羅什弟子僧導於劉宋（420-479）時在壽春（今安徽壽縣）弘傳，受業者有

一千多人。後去建康瓦官寺。其弟子曇濟，著《七宗論》，聞名於世。道猛（411-475）或亦為僧導弟子，465年，宋明帝敕為興皇寺綱領，該寺遂成為弘揚《成實》的據點。

羅什的另一位弟子僧嵩則在彭城（今徐州）講《成實論》，開創彭城系。僧淵（？-481）為其著名弟子。曇度（？-489或488）為僧淵弟子，北魏孝文帝請他到國都平城（今山西大同市）講《成實論》，受業者千餘人。僧淵另一弟子為道登（412-496，有說於500-503間入滅），魏孝文帝請他到新都洛陽講《成實》，稱「朕師登法師」，足見其影響。值得注意的是，彭城系之成實師，還講《涅槃》、《法華》、《淨名》、《三論》等經典，但往往以《成實》



《成實論》

的觀點去講。<sup>9</sup>

到蕭梁（502-557）時，建康出現了三大法師，即開善寺智藏（458-522）、莊嚴寺僧旻（467-527）和光宅寺法雲。僧旻講《成實論》「其會如市……名振日下，聽眾千餘」，號稱「素王」，為梁武帝時之顯赫僧侶。

值得注意的是，三位法師除講《成實》外，還精通大乘經論，如智藏擅長《涅槃經》，僧旻擅長《十地經》、《勝鬘經》，法雲獨擅《法華經》。他們將《成實論》作為大乘論書來講，被稱為「成論大乘師」。可惜他們的著作佚失殆盡，只能從其他著作中探索蛛絲馬跡。

除成實師外，毗曇師也有很大勢力。慧集在蕭梁時住建康昭提寺，開講《雜心論》，聽眾上千。僧旻、法雲諸成實大師亦向他請教。北朝東魏（534-550）時之慧嵩，在鄴（今河南安陽市）、洛（洛陽）等地弘化，被譽為「毗曇孔子」。

此外還有世親所著的《俱舍論》的流行。真諦弟子慧愷在〈俱舍釋論序〉中說：「故此論本宗是薩婆多部，其中取捨，以經部為正，博綜群籍，妙拔眾師……詞不繁而義顯，義雖深而易入，故天竺咸稱為聰明論。於大小乘學，悉依此為本。」<sup>10</sup>

意思是說，《俱舍論》本來是有部的論書，但同時又參考經部學說，博採群典，要言不煩，深入淺出，稱之為「聰明論」。大小

---

9. 《成實論》在南北朝時期輝煌一時，有壓倒「三論」之勢。但到隋唐，逐漸衰落。《成實》衰落之根本原因，在於其理論上的缺陷。《成實》所講既有大乘，也有小乘，理論缺乏系統性。儘管如此，《成實論》作為學習佛教教理的入門書仍然受到重視。如玄奘在赴印度求法之前，曾在河北的觀音院跟從法深法師學習《成實論》。唐朝《四分律》三大宗之一的相部宗建立者法礪（569-635）宗依《成實論》，站在《成實論》的立場解釋戒體。

10. 〈俱舍釋論序〉，《大正藏》第29冊，頁161中。



乘學者均依之作為立論的依據。這也是《俱舍論》在當時產生很大影響的原因所在。但其作者世親在著《俱舍論》後，回小向大，成為瑜伽行派的大論師。《俱舍論》的譯出和流行，似乎也預示著中國佛教的轉向，即捨小入大。

### 三、捨小入大

據《續高僧傳》記載，在南北朝的中後期，有許多高僧明確地捨棄小乘而歸向大乘。如南朝的慧弼（537-599）原本是《成實論》的研究者，後來「去小從大，徒轍舊章，聽紹隆哲公弘持四論」<sup>11</sup>，即由弘揚《成實論》而轉向弘揚「四論」。道莊（大業初年卒）最初跟從陳朝《成實論》宗匠寶瓊學習，後來「鄙小乘，歸崇大法，從興皇朗法師聽酌四論」<sup>12</sup>，道莊在隋煬帝時備受尊崇，住持日嚴寺。

慧顓（564-637）也是日嚴寺的僧人，捨《成實論》而歸向龍樹的大乘。<sup>13</sup> 慧眺（639年卒）初業小乘，不信大乘，後來聽象王哲公的三論而轉向大乘。<sup>14</sup> 真觀（538-611）最初也是研究《成實論》的學者，後來在夢中得到啟示，悟小道之非，跟從興皇寺法朗聽受摩訶衍。<sup>15</sup>

在北朝，則有靈詢（北齊初年）和慧暢等。靈詢原本是《成實論》研究大家，曾作《成實論》的註疏，後來捨棄小乘，從慧光習《十

11. 《續高僧傳》卷9，《大正藏》第50冊，頁495上。

12. 同註11，頁499下。

13. 《續高僧傳》卷14，《大正藏》第50冊，頁534上。

14. 《續高僧傳》卷15，《大正藏》第50冊，頁539中。

15. 《續高僧傳》卷30，《大正藏》第50冊，頁702上。

地經論》。<sup>16</sup> 而慧暢原本學《雜阿毗曇心論》，不信大乘，後來受到淨影寺慧遠的影響而轉向大乘，學習《涅槃經》。<sup>17</sup>

南北朝時期，為什麼會出現這種從小乘到大乘的轉向呢？首先考慮到的原因是中國佛教發展的內在邏輯。如上所述，在廬山慧遠活躍的時代，中國佛教思想家已經開始對大、小乘之間的分際進行探討，雖然最初的認識還存在混亂和模糊之處，但總的思考方向是如何把握「大乘」的準確內涵。經過近百年的努力，在六世紀上半葉，「大乘」高於小乘的觀念已經很流行。

如法雲的師父寶亮在《涅槃經集解》卷三十二云：「大乘是實，小乘非實。」宋代僧宗云：「昔為求小者故說，今為求大者故說。」（《涅槃經集解》卷三十四）周顒在〈鈔成實論序〉中云：「頃，《泥洹》《法華》，雖或時講，《維摩》《勝鬘》，頗參余席。至於《小品》精義，師匠蓋疏，《十住》淵弘，世學將殄。皆由寢處於《論》學，求均於弱喪，遂使大典榛蕪，義種行輟。」<sup>18</sup>

在這裡，周顒是就《成實論》而生出小乘盛行、大乘不彰的感慨，我們從中可以感受到周顒崇尚大乘的思想立場。

除了中國佛教自身內發性的原因之外，印度僧人來華和大乘佛典的翻譯事業，也是中國佛教轉向「大乘」的重要契機。當時，在北魏有佛陀扇多、菩提流支、勒那摩提，在南朝則有真諦先後來華，從事譯經活動。

佛陀扇多最早將世親的《攝大乘論》譯出，《攝大乘論》對大乘如何在理論上優於小乘做了系統的論證。菩提流支所譯的《十地

16. 《續高僧傳》卷8，《大正藏》第50冊，頁484下。

17. 《續高僧傳》卷10，《大正藏》第50冊，頁508上。

18. 〈鈔成實論序〉，載《出三藏記集》卷11，《大正藏》第55冊，頁78中。



真諦大師

經論》，從唯識學的立場對大乘菩薩的修行綱目和修行次第進行了解說。菩提流支的弟子慧光、再傳弟子法上等，通過註釋的方式，對《十地經論》進行了再闡釋，形成所謂地論宗，對大乘佛教在北地的弘揚居功至偉。如上所述，《成實論》研究大家靈詢就是在慧光那裡轉向大乘的。

在南朝，真諦的譯經活動影響最大。真諦所譯經典甚多，其中，《攝大乘論》最為重要。雖然之前已經有佛陀扇多的譯本，但真諦在譯出之後又親自撰寫了註疏，引領南朝的思想風氣的轉變，形成所謂攝論學派。此外，《佛性論》、《中變分別論》、《大乘起信論》等，皆在後來的中國佛教思想發展過程中產生了巨大影響。

在真諦的翻譯作品中，《婆藪槃豆傳》即世親的傳記有著特殊的地位。世親不僅是《攝大乘論釋》和《俱舍論釋》的作者，而且是北朝流行的《十地經論》、《法華經論》的作者，所以其傳記在南朝和北朝受到普遍重視。更重要的是，從其傳記看，世親的生平形象地展示了大、小乘之間的對立和優劣。

根據《婆藪槃豆傳》的記載，世親原本學習小乘，不信大乘，認為摩訶衍非佛說。後來，受到其兄無著的影響，覺悟到大乘之理遠勝小乘，並跟從無著學習大乘。在無著入滅後，世親造諸大乘論，建立了瑜伽行派的思想體系。

在此之前，雖然已經有了龍樹創立的中觀學派，但在中國佛教

「大乘」觀念的壇變與人間佛教的圓融特質

徒看來，無論大乘還是小乘都是佛說，尚沒有將「大乘」視為一種獨立於小乘的思想流派。隨著世親所造諸論的翻譯和傳播，關於「大乘」思想體系存在的認知，成為佛教界的共識。這是許多佛教者由「小」入「大」的重要思想背景。

如上所述，在南北朝前期，小乘教派有與大乘一爭高低、以小奪大之勢。大乘論師，深感不安，據《出三藏記集》卷五〈小乘迷學竺法度造異儀記〉云：「（竺法度）執學小乘，云無十方佛，唯禮釋迦而已；大乘經典不聽讀誦。昔慧導拘滯，疑惑《小品》，曇樂偏執，非駁《法華》……至如彭城僧淵，誹謗《涅槃》，舌根銷爛。」<sup>19</sup>

這說明在佛教界，圍繞著大、小乘之間的孰優孰劣，曾發生過激烈的爭論。但由於大乘佛教的廣泛傳播，大乘優於小乘的觀念逐漸占據上風。不過，對於「大乘」內涵的準確認知，中國佛教思想家付出了艱苦的努力。在這一過程中，關於《大乘起信論》中的「大乘」概念的辨析，成為一個重要契機。

#### 四、《大乘起信論》中的「大乘」

《大乘起信論》出現於六世紀中葉，關於它是翻譯著作還是在中國編輯而成的問題，無論中國還是日本學術界都還存在很大爭論。但其對中國佛教思想乃至整個東亞地區佛教思想，曾產生了深刻的影響卻是不爭的事實。甚至可以說，在東亞佛教中，尚沒有哪一部佛教論書的影響力超過《大乘起信論》。而《大乘起信論》問世的六世紀中葉，正是中國佛教的「大乘」觀念走向定型的重要時期，

19. 梁·釋僧佑著，蘇晉仁、蕭鏈子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，2000年，頁232。

那麼，《大乘起信論》中的「大乘」觀又是如何影響中國人的「大乘」觀念的呢？

要理解《大乘起信論》中的「大乘」的內涵，必須注意到《大乘起信論》中同時出現的另一個音譯詞「摩訶衍」。一般認為，這兩個詞所對應的梵文都是「Mahāyāna」，為什麼在《大乘起信論》中會同時使用意譯和音譯兩個詞呢？它們是完全相同的嗎？

實際上，已經有《大乘起信論》的研究者注意到這兩個概念之間的異同。如河野重雄就指出：「在《起信論》中，音譯詞主要用於表達帶有《起信論》特殊含義的內涵，而意譯詞則表達一般意義上的大乘佛教的內涵。」<sup>20</sup>

按照河野重雄的理解，「大乘」是指通常意義上的「大乘佛教」，而「摩訶衍」則不僅僅指「大乘」，同時還具有《起信論》所特有的內涵，所以為了加以區分，才特意保留音譯。河野重雄還特別注意到，「摩訶衍」在《大乘起信論》的「解釋分」中未曾出現的現象，並給出了如下解釋：「在解釋分，由於『摩訶衍』被置換為『真如』，故完全隱身。」<sup>21</sup> 由此可見，河野重雄傾向認為《大乘起信論》中的「摩訶衍」與「真如」概念等同。

石井公成沿著河野重雄的思路，進一步考察了《大乘起信論》中「摩訶衍」和「大乘」兩個概念的內涵，提出「摩訶衍」和如來藏思想，特別是《勝鬘經》中的如來藏思想密切相關，特指清淨如來藏為煩惱所染的境界，或者說，是指真如與煩惱之間的不可思議的關係。<sup>22</sup>

20. 河野重雄：〈真諦記起信論の音写語と漢訳語〉，《印度哲学仏教学》，1974年，22卷2號，頁840。

21. 同註20，頁839。

22. 石井公成：〈『大乘起信論』における「大乘」と「摩訶衍」〉，《駒沢短期大学仏教論集》第12号，2006年。



這種境界非劣根眾生的境界，而是只有佛才能認知的境界。

所謂「起信」，就是對這裡的「摩訶衍」發起信心，具體而言，即對如來藏思想發起信心。正是在這個一意義上說，《大乘起信論》的題名應該稱為《起摩訶衍信論》，題名之所以使用「大乘」而沒有使用「摩訶衍」，完全是為了照顧漢語表達的習慣，這裡的「大乘」是表達如來藏思想的「摩訶衍」的代用詞，並不是一般意義上的大乘佛教，或者說與聲聞乘、緣覺乘等相對意義上的「大乘」。

從《大乘起信論》的「摩訶衍」和「大乘」概念的並用，我們可以看出，至少在六世紀中葉，「大乘」概念的內涵還是多義的，尚沒有被大家普遍接受的、統一的「大乘」概念存在。如據說為菩提流支的中國弟子所編纂的《金剛仙論》，關於「摩訶衍」有云：「說摩訶衍法者，此是胡音。漢翻名大乘。」<sup>23</sup>，顯然將「摩訶衍」和「大乘」視為同義詞。

而求那跋陀羅所譯《勝鬘經》的「一乘章」，則明確主張「摩訶衍者，出生一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法」<sup>24</sup>，顯然，這裡的「摩訶衍」不是與聲聞、緣覺相對立的「大乘」，而是包攝聲聞、緣覺乃至一切世間、出世間一切善法的根源性存在。這種「摩訶衍」觀與《大乘起信論》中的「摩訶衍」觀之間有著繼承關係。

源於《勝鬘經》的「摩訶衍」觀，除了直接影響到《大乘起信論》的思想之外，也影響到後來的中國佛教思想家。如三論宗大家吉藏在《勝鬘寶窟》中解釋「摩訶衍」云：「又如四卷《楞伽經》說，三乘亦非乘，一乘亦非乘。最上摩訶衍，是名為大乘。……故言一乘亦非

23. 《大正藏》第 25 冊，頁 841 上。

24. 《大正藏》第 12 冊，頁 219 中。

乘。言非乘者，非究竟果乘也。摩訶衍名大乘，名究竟果大乘也。」<sup>25</sup>

吉藏在引用《楞伽經》之說的基礎上明確指出，在三乘相對意義上的「大乘」非真正意義上的「大乘」，只有「最上摩訶衍」才是真正的「大乘」。吉藏在這裡還提到作為「摩訶衍」的大乘是「究竟果大乘」。

根據因果相對的邏輯，有「果大乘」就應該有「因大乘」。實際上，「因大乘」和「果大乘」的說法，出現於《金剛仙論》中。《金剛仙論》將大乘分為「因中大乘」和「果頭大乘」，並明確講「大乘之體」包含萬德，能出生五乘因果。<sup>26</sup>無論是《金剛仙論》中的「果頭大乘」，還是吉藏所理解的「究竟果大乘」，顯然就是佛的境界或者說「佛乘」。這一思路，對後來中國佛教的「大乘」觀影響很大。

## 五、超越「大乘」

在南北朝的前半期，關於大、小乘的分際還只是佛教界少數人關心的問題，並沒有成為佛教界的主流話題。這從《成實論》等毗曇學的流行，以及大小乘兼學的風氣中，也可以看到這種傾向。但在南北朝的中後期，情況發生了根本的變化。在佛教學者之中，「大乘」的意識勃興，其顯著標誌，除了僧人中出現的由小入大的轉向現象之外，還有大量的辨析大、小乘教義的著作的問世。

據《續高僧傳》記載，最早對「大、小乘」義進行專門辨析的是北魏孝文帝時期的道辯，他撰有《小乘義章》六卷、《大乘義》

25. 《大正藏》第 16 冊，頁 487 中。

26. 「然凡明大乘有二種，一者因中大乘，謂十地六波羅蜜，明十地菩薩乘六波羅蜜，趣於極果，故曰因大乘也。二者果頭大乘，謂無為法身佛果是也。今言於大乘中者，是因大乘。亦得義通因果也。大乘之義，乃有無量。且略辨四種。一者體大，明大乘之體，苞含萬德，出生五乘因果，故名體大也」。《大正藏》第 25 冊，頁 804 下 -805 上。

「大乘」觀念的壇變與人間佛教的圓融特質

五十章。其後，地論宗學者慧光（487-536）撰《大乘義》，其弟子法上（495-580）撰《大乘義章》六卷，地論宗南道派的代表性人物淨影寺慧遠（523-592）撰《大乘義章》十四卷。此外，靈裕（518-605）撰《大乘義章》四卷、《大小乘同異論》，曇無最（北魏時期）撰《大乘義章》，曇顯等撰《菩薩藏眾經要》、《百二十法門》，慧覺撰《贊義章》十三卷，道基撰《大乘章抄》八卷等。

以上皆為北朝僧人的撰述。在南朝則有智脫（541-607）撰《釋二乘名教》四卷，寶瓊撰《大乘義》十卷，吉藏撰《大乘玄論》。現在留存下來的只有淨影寺慧遠的《大乘義章》和吉藏的《大乘玄論》。

值得注意的是，從流傳下來的淨影寺慧遠的《大乘義章》和吉藏的《大乘玄論》的相關內容看，這些著作的論述方式雖然是對大乘佛教與阿毗達磨佛教、《成實論》與《十地論》、《涅槃經》等之間的比較，但其最終的結論不是貶低小乘、抬高大乘，而是將大、小乘的概念相對化，追求超越大、小乘之上的「一乘」。

實際上，在《法華經》〈方便品〉就有「如來但以一佛乘故，為眾生說法；無有餘乘，若二若三」<sup>27</sup>的說法。《法華經》的〈譬喻品〉還分別以羊車喻聲聞乘，鹿車喻緣覺乘，牛車喻菩薩乘，大白牛車喻佛乘。<sup>28</sup>對此，淨影寺慧遠在《大乘義章》中做了如下解釋：大乘分為「權大乘」和「實大乘」。

27. 《大正藏》第9冊，頁7中。

28. 依《法華經》〈譬喻品〉所載，有一長者，其諸子於火宅內嬉戲，不覺危險將至，長者乃以方便誘引，告訴諸子有羊車、鹿車、牛車在門外可遊戲，諸子聞之，爭相出宅，至門外，向長者索車，爾時，長者賜諸子等一大白牛車。此中，火宅比喻迷執的人間界，諸子喻三乘人，三車四車比喻聲聞、緣覺、菩薩三乘及佛乘。古來關於此段經文的解釋有所謂「三車家」和「四車家」之分，三論宗和法相宗認為三車中的牛車即門外所賜的大白牛車，三乘中的菩薩乘即佛乘；而天台宗和華嚴宗則主張大白牛車異於三車中的牛車，即三乘之外別有一乘法。



《法華經》火宅三車喻木雕作品

慧遠所理解的「實大乘」即《華嚴經》等經典的教義，相當於「一佛乘」，而「權大乘」則是與聲聞乘、緣覺乘等二乘相對的菩薩乘。在慧遠看來，《法華經》所否定的「二」即聲聞乘、緣覺乘，而「三」則是聲聞乘、緣覺乘和「權大乘」。<sup>29</sup> 由此看出，淨影寺慧遠已經不滿足於傳統的大、小乘對立的分析框架，而是進一步對「大乘」本身進行判析，追求真正意義上的「大乘」的精髓，從而以新的解說框架，對整個佛教思想進行整理。

淨影寺慧遠的這一新的解說框架，就是所謂「四宗」說。在《大乘義章》的「二諦義」部分，淨影寺慧遠將整個佛教思想判為「四

29. 淨影寺慧遠《大乘義章》卷第九：「問曰，直說無三之時，無二已竟，何須別說無二無三？釋言，聲聞緣覺乘者，是大乘法對。然大有二，一者實大，二者權大。聲聞緣覺非直是彼實大家對，當知亦是權大家對。言無二者，無實大家所對二也。言無三者，無權大家所對二乘，並無權大，故言無三。」《大正藏》第44冊，頁648中-下。

「大乘」觀念的壇變與人間佛教的圓融特質

宗」，即立性宗（因緣宗）、破性宗（假名宗）、破相宗（不真宗）、顯實宗（真宗）。按照淨影寺慧遠的解釋，前兩宗是小乘，分別相當於阿毗曇和《成實論》；後兩者是大乘，分別相當於《大品般若》、《法華經》和《華嚴經》、《涅槃經》、《維摩經》、《勝鬘經》等。淨影寺慧遠還將「真宗」的思想概括為「真性緣起」。<sup>30</sup>

如此一來，「大乘」不再是高於「小乘」的終極的概念，而成為與「小乘」一樣需要克服和超越的概念。傳統意義上的「大乘」不一定意味著終極的真理，對「大乘」也要具體分析，只有「真宗」的教理教義才是最圓滿、最究竟的真理。

與淨影寺慧遠的立場相接近，吉藏也對「大乘」概念本身進行了細分化，在《三論玄義》的「破邪門」中，吉藏對諸種違反所謂「正理」的學說進行了批判。值得關注的是，吉藏所批判的「邪理」既包括毗曇、《成實》等一般意義上的小乘，也包括「大乘」。吉藏所批判的「大乘」是指上述提到的「捨小歸大」的群體，也包括尊奉《十地經論》和《攝大乘論》的群體。

在吉藏看來，「學大乘者，名方廣道人，執於邪空，不知假有，故失世諦。既執邪空，迷於正空，亦喪真矣」<sup>31</sup>。即從真、俗二諦的立場看，「小乘」失之於真諦，而「大乘」則失之於俗諦，兩者都不是究竟之法。

那麼，在吉藏看來，什麼才是「正理」呢？「以內外並冥，大小俱寂，始名正理」，也就是說，只有超越內法與外道、大乘與小乘的界限，破除一切實體化的思考，息滅一切概念性的戲論，才能證悟佛教的真理。

30. 淨影寺慧遠：《大乘義章》卷一，《大正藏》第44冊，頁483上-中。

31. 《大正藏》第45冊，頁6上。



吉藏和淨影寺慧遠對「大乘」的解構和重構，為中國佛教開闢了超越大、小乘，探討整個佛教真義的方向。這種探討的代表性成果，就是天台宗的「五時八教」和華嚴宗的「五教八宗」的判教說。通過這種判教說，「圓教」——儘管各宗對其內涵的理解不同——成為中國佛教者所認定的佛教最高教義，「大乘」變成一種思想底色和理論背景。

## 六、人間佛教的圓融特質

星雲大師基於對佛教理論體系和修行體系的認知，將佛法概括為「五乘佛法」，即人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。星雲大師的解釋如下：

「五乘佛法」是佛陀為了教化眾生，依不同根性的眾生所施設的五種不同層次的實踐法門。也就是說，對方是什麼根器，佛陀就施予什麼教化，因此在「五乘佛法」裡，佛陀為「人乘」性格者說受持三皈五戒，可脫離三途而生人道；為「天乘」性格者說修十善法，可生天界；為「聲聞乘」性格者說修四諦法，可脫離三界而成阿羅漢；為「緣覺乘」性格者說修十二因緣法，可脫離三界而成辟支佛；為「菩薩乘」性格者說行六度法，可越三界二乘的境界，得無上究竟的成佛果位。<sup>32</sup>

星雲大師的「五乘佛法」觀超越了大、小乘對立的思惟，主張整個佛教思想和實踐是一個統一的整體。無論是人天乘、聲聞、緣覺乘還是菩薩乘，都有其獨特的價值和存在的合理性。如星雲大師

32. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁486。

在談到「人天乘」時云：

人間佛教主張「人成即佛成」，因此佛陀施設「五乘教法」，也在表明出世聖法的根基是建立在修集人天善法的正常道上。也就是說，五乘佛法是以人天乘為基礎，能夠把「人」做好，進而發「菩提心」，實踐「菩薩道」，如此才能完成「佛道」。……也就是說，成佛可以直接實踐大乘佛教的法門，但是也一定要經過人天乘、聲聞、緣覺乘的過程來完成自己。

如上所述，在中國佛教史上，雖然也存在關於大、小乘對立的思考，甚至存在大、小乘佛教信奉者之間的爭論，但從總體上來說，中國古代的佛教思想家能夠超越大、小乘的對立，站在所謂「圓教」的立場來看待整個佛教。

「圓教」之「圓」有「圓滿」和「圓攝」兩義，「圓滿」指某部經論或某些經論在教理教義上最為究竟，而「圓攝」則指最高的教義並不與其他教義相矛盾、相衝突，而是相互融攝的關係。星雲大師的「五乘佛法」觀，既強調大乘佛法是整個佛教的旨歸，又強調各乘之間的內在連續性，強調其價值上的平等性，這顯然是傳統「圓教」立場的繼承和發揚。

尤為難得的是，星雲大師站在「融和宗教」立場，試圖從佛教的立場，對其他諸宗教的意義作出新的闡釋，站到佛教與其他宗教思想之間的契合點。佛教講「五乘佛法」，正好將世界五大宗教融會於五乘中，給予一個合理的定位。如：

儒家講三綱五常，提倡人際的禮節與人倫的和諧，近於佛教將以持守五戒、圓滿人品道德的「人乘」思想；耶穌教與回

教提倡生天，講究博愛與堅守十戒，此與佛教修十善業，以追求天堂之樂為目標的「天乘」相通；老莊道家講返璞歸真、清淨無為、任性逍遙，等於佛教的聲聞緣覺乘之出世思想，所以佛教把道家歸納為聲聞、緣覺乘。<sup>33</sup>

也就是說，佛教之外的其他諸宗教各有其合理性，而且與佛教的教義各有相契合之處。

星雲大師的「融和佛教」說，可以說是一種現代版的判教說，但其性質又與歷史上的判教說有所不同。歷史上的佛教判教說，就其初衷而言，是通過對大小乘經論思想特質的分析，對其思想史意義進行定位，從而獲得對佛教思想整體的邏輯把握。後來，隨著中國佛教宗派意識的覺醒，判教說具有了將特定經典如《法華經》、《華嚴經》等，推崇為代表佛教最高教義之經典的作用。

而華嚴宗的慧苑、宗密以及日本真言宗的空海等，雖然將判教說擴展到了佛教之外的學說，但在其判教體系中並沒有改變印度外道和儒教、道教等的外道性質，仍然將它們視為異質的存在。其將外道納入判教體系，並不是要讓這些思想與佛教思想相提並論，而是為了突顯佛教的殊勝和圓滿，或者說是為了超越、否定這些思想。

而星雲大師的「融和佛教」說最大的特色就是，將其他宗教視為與佛教同質的存在，即都是淨化人心、教化社會的宗教，而且在理論層次和實踐層次上，這些宗教都能找到與佛教相對應之處。如儒教相當於人乘佛教，基督教相當於人天乘佛教，道教相當於聲聞緣覺佛教等。

33. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集》（上冊），台北：香海文化，2008年，頁486。

「大乘」觀念的嬗變與人間佛教的圓融特質

星雲大師如此判釋其他宗教，其動機並不是如歷史上的判教說那樣，貶低其他宗教甚至否定其他宗教，而是肯定其他宗教的合理要素，並力圖找到佛教與這些宗教之間的相通點、契合點，從而強化諸宗教間的認同意識和協作意識。

在強化宗教間的對話成為世界宗教界的共識的今天，星雲大師提倡的「人間佛教」的圓融特質，具有重要的現實意義。宗教對話既包括特定宗教內部的對話，也包括不同宗教之間的對話。「五乘佛法」說所體現的圓融特質，有助於消弭佛教界內部不同思想體系和修行體系之間的矛盾，相互取長補短，共同促進佛教事業的繁榮；而「融和佛教」說，則使得佛教在遇到其他思想體系和其他宗教時，能夠保持一種圓融的立場。這種作為宗教的開放性和圓融性，正是佛教能夠與世界各地文化相融和，而發展成為世界性宗教的根本原因。



星雲大師提倡的「人間佛教」的圓融特質，具有重要的現實意義。（如地法師／攝）