

現代佛教學術叢刊 98  
主編 張曼濤

# 大乘佛教之發展

(大乘佛教專集之一)

北京圖書館出版社

現代佛敎學術叢刊 98  
主編 張曼濤

# 大乘佛敎之發展

(大乘佛敎專集之一)

北京圖書館出版社

## 編輯旨趣

一、大乘佛教的成立和發展，就人類思想的發展史來說，它等如第一次人類思想的大革命，第一、它否定了神的超越性與主宰性。人，是可以與神平等的，甚至它把人超越化凌駕印度神羣們之上，人一旦成佛（覺悟者），神反過來還要皈依佛了。這是第一個把「人」的觀念提得那麼高，並且是人人平等的，沒有天才、沒有特殊，只要人願意去自我修養、自我開發，人就可以直接達到此層境地的。這與儒家的聖者觀念不同；早期的儒家「聖」者是天縱的，就連孔老夫子這樣的人，都不敢自己稱聖。而且「聖」亦只能體天心順天意，並不能等如「天」，等如「神」。它的最高觀念仍不是人自身，而是人與天的合一。天，仍在人之上，人要盡力去達到與天的完美一致。這在某種觀念方面來說，它仍是把人向外推的。從自然法則中理出一完美觀念，然後希求「人」達到此一法則的完美。這與大乘佛教從自覺的內在起，當下一立完美基準，自承一切，是完全不同的。第二、它徹底否定了人類的自私性。私，是罪惡

的起源，如果人性中的貪、瞋、痴去掉了，人，就相當完美了。它開出一種「菩薩道」，要人如何去學菩薩；學菩薩，就要犧牲自我（私我），和尋求智慧，以自己的智慧去觀察一切、體驗一切，一舉一動都出乎自己的體驗和實踐的判斷，不是由外力來壓服，或樹立一權威觀念，脅迫自己去完成。第三、它重視客觀規律的必然法則。空去主觀的執著，所以在哲學理論上，它講的是緣起性空，否定以任何思想，或強設觀念，加諸一切事物的真實性上。存在事物的本質是什麼就還他什麼，不容許人自己製造意象加蓋上去，然後再來指鹿為馬，表示自己真實的認識了這個世界。從理論到實踐，或從實踐到理論，它都具備了相當完整的體系。這在世界的宗教史上，或哲學史上，很難找出這樣一種革命性的哲學宗教。說它是哲學宗教，只是一種「智慧宗教」的意思，不是硬要用「哲學」二字來表顯它的。本書之稱爲「大乘佛教之發展」，意即希望從歷史的事實過程，讓讀者們對它有一較真實的認識。不要再停留在傳統佛教裏的傳述觀念了。

二、在本集中收錄了許地山先生的一篇「大乘佛教之發展」，這是相當一篇有分量的文章，許先生雖是研究宗教史和宗教學的，但他對佛教的鑽究有多大的功力，一般人並不知道，特別是他的名氣，建立在廣泛讀者心目中的，只是一位文學作家，而不是一個佛學的研究者；因此，他這篇論述一出，竟令人驚服他有如此深入的功力。只是非常可惜的，他這篇論文並沒有

完全完成；我們從哲學評論找來時，翻遍了所有的有關資料，他在該評論只登了七期，文末並註明了「未完」，顯然他仍有續稿，而從全文的內容來看，他是在有意完成一本專書的。可是續稿沒有看到，他究竟打算寫到什麼地步，寫多少字數，無法臆測，就現在已發表的來看，他已經有了七萬多字，具備了一本大著的架構。在這樣的情形下，不能得覩全豹，自是遺憾。但以許地山先生的成就和學望，若因論文不完整就將之擱置，似乎比看不到他後面的續稿更加遺憾。因此，在珍惜一代學人的遺文，即使只是半篇，我們也要特別收錄進來。何況此文對大乘佛教初、中的發展，已經敘述得相當細詳。就是到此爲止，續稿亦可以說獨自成篇了。幸望讀者勿因其未竟之功，就輕易置之，而不予深讀也。

# 大乘佛教之發展 目錄

大乘佛教導源·····	印 順·····	一
初期的大乘思想·····	宇井伯壽·····	一七
大乘經典的成立年代·····	演 培·····	三五
初期大乘經典的成立·····	水谷幸正·····	五三
大乘結集及其復興·····	淨 眞·····	六七
大乘的結集與佛說義·····	龍 慧·····	八一
迦膩色迦王與大乘佛教的興起·····	水谷幸正·····	九五
大乘佛教之發展·····	許地山·····	一一三
大乘佛教發達的經過·····	楊 白衣·····	二七九
龍樹、世親系的大乘佛教·····	木村泰賢·····	三〇五

## 大乘佛教導源

印順

### 一、思想之根柢、啓發與完成

大乘者立成佛之大願，行悲智兼濟之行，以成佛爲終極者也。修菩薩行而後成佛，佛弟子無否認者。然以菩薩行爲大乘，抑聲聞行爲小乘，於阿含毗尼外，別有多量之大乘經，則有「大乘非佛說」之謬焉！平心論之，以大乘經爲金口親說，非吾人所敢言，然其思想之確而當理，則無可疑者。夫釋尊修菩薩道而成佛，乃以直趨解脫教人，不令成佛；聲聞弟子之自殺者有之，自請入滅者有之，避世若洗者有之，而佛則遊化人間，老而彌勤，雖波旬請滅亦不許；十力大師，悲智無倫，「佛爲法根，法從佛出」，聲聞弟子，曾未聞有自視齊佛者。師資之道，其有所異乎？佛成道已，經一期之禪思，有「辛勤我所證，顯說爲徒勞」之嘆。受請已，乃起而轉法輪。欲說而若有所難說者，何耶？以釋尊悲智之大化，律聲聞獨善之小行，則時機所限，釋尊本懷未暢，

別有大道之思想，固極自然而極合理也。法華經之三七日思維，爲實道而思方便；華嚴經之初教菩薩，次乃漸化聲聞，要皆有見於此。

大乘思想之啓發，以佛德、菩薩行之闡述爲有力。「見賢思齊」，求達於悲深智極之佛果，大丈夫當如是矣！吠陀有七聖，耆那教有二十三勝者，佛教則立七佛。長阿含中，毗沙門歸敬三寶已，別敬釋尊，則知現在有多佛。以是，豎論之，近則七佛相承，遠則無量佛出；橫論之，則有十方諸佛，「佛佛道同」，而後古佛遺聞，他方佛說，諸佛共集，乃時時而出也。阿含經唯二菩薩，卽釋尊（未成佛以前）與彌勒。然佛果既多，因行之菩薩當不少。卽堅拒大乘之有部，其律典亦說提婆達多，未生怨王授成佛之記；善財童子是賢劫菩薩；舍利子爲衆說法，或發無上菩提心。是知菩薩道思想之確立，固事理所必然，非一二人所能虛造者也。

發大菩提心，行菩薩兼濟之行，阿含經不詳，釋尊未以佛道教弟子，而嘗自述其往行，有所謂本生談者。釋尊於往昔中勤求佛法，慈濟有情，但求事有所濟；卽明知無濟，亦但行自心之所安；無苦而不能忍，雖身命亦可捨，此悲智之大雄力也。爲外道、爲王臣、爲農工商賈、爲鳥獸，事有所益於有情者，無微不至；行殺盜姦妄而足以利人者，則殺之，盜、姦、妄之；此悲智之大善巧也。菩薩行與聲聞行異趣，以本生談最明。本生，卽釋尊本行之傳記，多有取材於印度傳說而淨化之者。其種類至夥，或遺失，或創新，正不必一一爲佛說之舊，然釋尊嘗以之爲菩薩

大行之典則，則無有能否否認之者。然則，取法釋尊之本行而行菩薩道，佛弟子孰得而非議之！依本生談所說而思辨之，彌顯佛菩薩之聖德之崇高，此則已於學派思想泛論中言之。本佛陀之聖德，本生談之大行，進窺釋尊之本懷，曾入生死解脫之道；所謂大乘成佛之道，已具體而微，呼之欲出矣！

## 二、大乘藏結集流布之謎

大乘經數多而量大，以十萬頌爲部者，昔斫句迦國卽有十數。如此浩如煙海之聖典，果佛說而結集者誰乎？大論傳一說：「文殊彌勒等大菩薩，將阿難於鐵圍山結集大乘」。菩薩處胎經說：佛滅七日，迦葉阿難等於娑羅雙樹間，集大乘爲胎化等八藏。眞諦玄奘等傳：王舍集時，別有窟外大衆結集，其中有大乘經。凡此諸說，悉以大乘經爲親從佛說，離四阿含等而獨立，影響彷彿，實無一可徵信者。

聖典初集爲九部經，以經、律別之。則修多羅、祇夜、迦陀爲經（連譬）；本生等爲律（毗奈耶）。本生譬喻之攝於毗奈耶，如大論中說：「摩倫羅國毗尼，舍阿波陀那（譬喻）、本生，有八十部，闍賓國毗尼，除却本生、阿波陀那，但取要用作十部。」涅槃經亦說：「如戒律中所說譬喻，是名阿波陀那。」因緣與律有關，則盡人所知。本事、未曾有、方廣，例此應亦毗奈耶攝也。

迨迦王之世，大眾、分別說系，於四舍外立雜部，次即擴張為雜藏。蓋以本生等為主，博采遺聞故事以組成之。雜藏之成立，開三藏外大乘經之始矣。如釋尊一代之化迹（兼本生）。「摩訶僧祇師，名為大事；薩婆多師名此經為大莊嚴，迦葉維師名為佛住因緣；曇無德師名為釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名為毗尼藏根本。」化地部（尼沙塞）名為毗藏根本，足為源出毗尼之證。今存梵本大事，屬大眾系說出世部，明戒律，有「菩薩十地」之文，與般若經之十地近。大乘經之淵源，不難想見之矣。然大乘，不止釋尊之化迹本行已也；以釋尊之身教言教為經，經、律之深見要行為緯，博采異聞，融攝世學，而別為更張組織之。迥非雜藏之舊，乃離雜藏而別立，成菩薩藏。其經過，可於增一經論見之。經曰：「方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏。」是大乘猶為雜藏之一分。論釋則謂「佛在世時，阿闍世王問佛菩薩行事，如來為說法，佛在世時，已名大士藏。阿難所撰（集）者，即今四藏；合而言之為五藏」，則菩薩藏已離雜藏而別立矣！法藏部立明呪藏，不見於四分律，此應初即少有，後更廣集成之。於毗尼（兼經）衍出菩薩藏，雜藏衍出菩薩藏次出明呪，亦僅就其成立而概言之，詳則不可知也。

大乘藏數多而量大，非一人一時也。其初為纂集，離雜藏而獨立者，時則佛元四世紀以降，時時而出；人則大眾及大陸分別說系之學者為之。佛典重口授傳誦，即記錄以後，猶遺風不盡，演變實多。大乘經之自傳說而為定型（中多演變），經一人、一地、一派、一系之傳誦流布，漸為

人所熟知，終乃見於典籍，實經悠久之歲月而來。義本佛說，而不可於文句求之；編集自有其人，而古哲不欲以名聞。佛法「依法不依人」，求不違法相，不違釋尊之精神可也，必欲證實其結集者，既不能，亦無當也。

大乘經之傳布人間，古多傳說。漢傳龍樹入龍宮，得華嚴經。藏傳大乘經皆天龍等所守護；如般若經即龍樹於龍宮得之。秘密者傳：龍樹入南天鐵塔，從金剛薩埵面授大日經。以是，或疑大乘經為龍樹所集出。不知印人薄於史地觀念，於經典之不知所自來者，輒歸諸時眾所崇信之神、哲人。當聲聞教遺聞之集出，多歸於釋尊及門之弟子，如多聞部之大迦旃延，說假部之祀皮衣，法藏部之目健連，律之優波離等。大乘教法之出，去佛且四世紀，為人注目則更多。以傳說天、龍等長壽，金剛力士（夜叉）護法，乃於大乘經之傳出，想像為天龍所守護，龍樹等所傳。入龍宮，開鐵塔，或者擬於敦煌石室遺物之發現，是誤以象喻為事實也。入龍宮見龍王，開鐵塔見金剛薩埵而傳出，乃象喻觀心悟入法性，而後弘通此法耳。經既不自龍宮、鐵塔來，人亦非龍樹也。即以般若經而論，龍樹之般若釋論，廣引古人之舊說，又以經文缺十八界為誦者志失。龍樹所依之經本，顯非初出或自作，但以龍樹起而大乘興，於般若華嚴特多崇重，昔之潛行者，今則離小乘而獨步，後學乃歸諸龍樹耳。

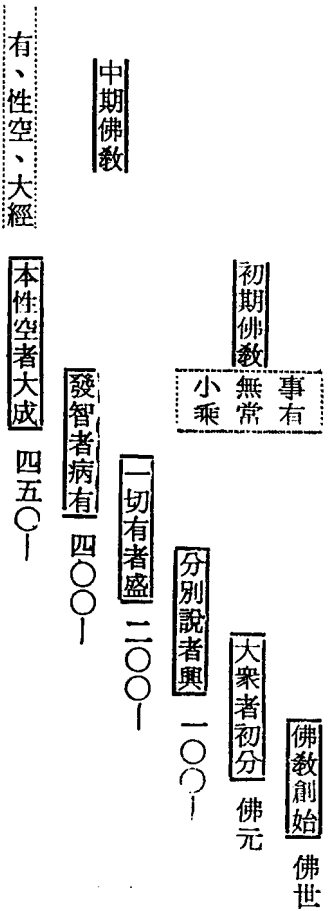
大乘經之流布有先後，此與編集時節、思潮之演變有關，不可不深切思之。大乘經中每自述



其傳布人間之時代，或佛後四百年，或五百年不等，據此可推知出世之年，然印人於佛元傳說無定，故可參考而不可偏執也。又經中嘗引述餘經，如無量義經及般若、華嚴，法華經又敘及無量義；大般涅槃經則論及華嚴、般若、法華；楞伽經敘及大雲、涅槃、勝，央掘魔；密嚴經則又敘及華嚴、楞伽。諸如此類，皆可見其次第之迹。

惟華嚴、般若等大部，非一時所出，則又不可不知也。大乘經中每懸記後代之論師，如摩訶摩耶經之馬鳴、龍樹，楞伽經之龍樹，文殊大教王經之龍樹、無著等，皆足以推知該經出世之時間。即印度王、臣、學者之名，亦可資以爲證。其尤爲重要者，則依聖典之判教，得知經典傳布之先後，且能藉以見思想演進之迹。如阿含毗奈耶中，無有以說教之先後而判教理之淺深者。此即初期佛教之聖典，小行大隱，有三乘之名而以聲聞乘爲中心。迨大乘經出，或含小明大，或折小明大，或簡小明大。法既有大乘小乘二者之別，說教亦有先後，如般若、思益之「見第二法輪轉」等。此即中期佛教之經，大小並存，有三乘之名而以菩薩乘爲主。繼此而起者，雖或待小明大，於大中更事分別而爲三教，如法華之初令除糞，次教理家（指般若經等），後則付業，陀羅尼自在王經、金光明經、千鉢經，並判先說有、欲說空、後說眞常（中）之三教。理趣經舉三藏、般若、陀羅尼。凡此三教，約理而論，初說事有，次明性空，後顯眞常。約被機而論，初則聲聞，次則不廢聲聞而明大乘，後則一切有情成佛之一乘。此即後期佛教之經，判三教，無小不大，以

佛果乘爲中心。此外，復有旁流，如解深密經立有、空、中三教，寄圓成實之眞常於依他有中明之。初爲小，次爲大，後爲三乘。若知大乘導源於大眾分別說系，解深密經乃瑜伽學者所出，淵源說一切有系而進達大乘者，則其事易明。雖孤軍突起，直往無前，而終於助成時代佛教之眞常而已。別有大乘妙智經，初說心境俱有，次明境空心有，後辨心境皆空；此則佛元九世紀，中觀宗復興，起與唯識共諍之迹也。深密與妙智相反，而皆爲後期佛教之一端。能參詳上述四義，旁助於印度之論典，中國之譯經史。判教說，則於教理思想之演進，猶將洞然明白，豈僅大乘經傳布之先後而已！



方廣者執空 五五〇—

瑜伽者入大 七〇〇—

中觀者重光 七五〇—

眞常者綜合 八〇〇—

佛教衰滅 一一〇〇—

後期佛教 眞常  
妙有  
一乘

### 三、菩薩之偉大

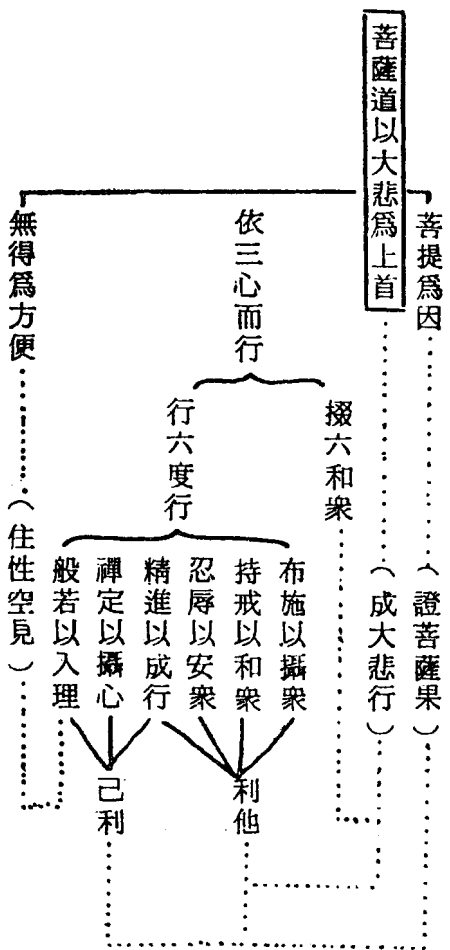
增一阿含經序，以解空寂理，行六度之行爲菩薩乘；可謂要言不煩，直中肯綮。夫悲事非大行不成，解脫非解空不成；智見空，悲入有，如鳥之有兩翼，乃能有所至。菩薩道雖深廣無倫，般若經以三句釋之，罄無不盡。一、「一切智智相應作意」者：一切智智即無上菩提，即以佛智爲中心而攝一切佛德。學者於生死中創發大心，期圓成此崇高究竟之佛德。虛空可盡，此希聖成佛之大志不移，能發此菩提心者，即名菩提薩埵（菩薩）。薩埵即有情，強毅而不拔，熱誠而奔放，凡人以此趨生死者，今則以此求菩提。此大菩提願，乃成佛之因種也。聲聞志求解脫以出離心爲因，與菩薩異。二、「大悲爲上首」者：悲以拔苦爲義。世間即苦，知之切者痛之深，人莫不

22

能離苦，而莫知之也。背解脫，趣生死，吾不濟拔誰濟之？以有情之苦樂爲苦樂，如母之子憂而憂，子樂而樂，故曰「爲衆生病」，「我不入地獄，誰入地獄」。悲心徹骨髓而莫能自己，唯悲所之。「菩薩但從大悲生」，悲心（情）動而後求佛果（意志），非爲成佛而生大悲也。菩薩憫苦，與聲聞厭苦異。三、「無所得爲方便而行」者：世間即緣起，緣起無自性；無自性而愚夫執以爲實，故於無生死中成生死，無苦痛中有苦痛。陷身網罟，觸處荆棘，自苦不能離，他苦不能拔也。達一切法之本空，無我無我所，外不拘於物，內不蔽於我，以無所得爲方便，乃能忘我以爲衆，行六度大行，以成就有情，嚴淨國土也。聲聞道以無常爲門：無常故苦，苦故無我；厭心切者，無我智生而離欲。於禪思中，達空寂理，得現法樂；視世間如怨毒，雖苦海之陷溺方深，曾不能起其同情之感，惟直入於無餘。菩薩道從性空門入，解一切法無自性，如幻如化；無常如幻，苦亦如幻。即如幻生死而寂滅，固大佳，其如苦海之同情，淪溺而未脫苦何？厭心薄而空見生，乃能動無緣之悲，發菩提之願。菩薩得空之巧用，乃能行六度之行。成就有情，則令於佛法厚植善根，生正見，成正行。嚴淨國土，則以三心行六度，攝一切同願同行之有情，共化世間爲淨土。成就世間善根者，和樂善生，得現生未來之樂。成就解脫善根者，即事和而證一滅。此中期大乘者之說，後期眞常論者則不然。體悟離戲論之心性，達眞常本爾爲菩薩之本因，曰「菩提心爲因」。悟自他不二，起同體之悲，曰「大悲爲根本」。大用無方，應機巧化，無事而非方便，

而方便無不至究竟，曰「方便爲究竟」。若以中期大乘而姑爲融攝之，則以聖者之方便道，擬彼凡庸也。

即上諸端，菩薩心行之特色可見。然中道難能，賢者過之而愚者不及。立志於圓成佛果，人莫不有成佛之可能。然佛德彌高，彌感成佛之不易；佛德難思，幸佛力之無所不能，於是以成佛之大願，願佛之助我以成佛，狷者失之怯。或我願成佛，我能成佛，我心能成佛，達於我心即是佛，狂者失之慢。或我即是佛，願佛予我以助力，而我身實現成佛，極左者右，極右者左，交流雜錯者失之誕。菩薩本悲心以行悲事，當矣！然不解無性緣起之離愛染，乃濫世俗之仁愛爲慈悲，善行拘於人間，非即人成佛之道也。或不解無性緣起之秩然有次，偏急而求躡等，乃精勤禪定，求神通。不解無性緣起之和樂善生，有悲心而無方便，不能即此時此土以成熟有情，嚴淨國土，而唯能責之於未來、他方。以無所得爲方便者，或有住性空之解，謂六度已行，縱染惡之狂行，謂方便解脫，則又比比然也。欲求大乘眞精神者，捨中期大乘而誰歟！



### 四、大乘初興

大乘淵源於佛世。王舍結集之阿難，毗舍離結集之阿夷多，波吒利弗結集時之摩訶提婆，迦濕彌羅結集之耆尊者、世友、馬鳴。凡此諸德，雖學派不同，而其向律重根本，法主兼濟之大乘演進則一。佛世有彌勒其人，與友人偕來見佛，獨發大菩提心，釋尊記其未來作佛。時無獨立之

大乘佛教導源

菩薩僧，彌勒發心受戒已，形同聲聞比丘，「於聲聞會中座」，但以「不斷煩惱，不修禪定」爲異。其在家菩薩以後世所傳而推之，如毗舍離城寶積，維摩詰等五百人，王舍城賢護等十六人；文殊、善財亦實有其人，惜其詳不可知。於中應深切注意者，卽初期流行之大經，舍利弗等聲聞弟子，雖猶參預其間，而實以教化在家菩薩爲中心，直趣解脫之聲聞，常見詰於在家之信衆，被視爲「負佛債者」。大乘思想之闡發，出家僧中，以大衆及分別說者之功績爲多，然不久卽思想彌漫於全印，爲各派先覺者之所尊重。在家信衆，不可磨滅之功績尤多。佛教普及於大衆，直趣解脫之甚深道，難爲在家學者所愜意，而大乘思想日興，此於初期大乘經之以在家菩薩爲化機，甚或語侵聲聞，卽可想見其故。住持佛教者，仍爲出家之比丘；而其中先覺者，尊重大乘爲善巧方便，深入廣化，屬諸在家菩薩，而承認聲聞能達究竟之解說。隱大於小，小不障大，相資相助而大乘日興。大乘教，雖大衆者開其先道，然不久爲各派先覺者所公認，故初期之大乘經，已非純爲某一學系所集出，此不難考其思想而知之。大抵，大乘系之特色爲圓融賅攝，分別說系爲取精用宏，說一切有系爲辨析精嚴。初期之大乘經，以前二系爲多。圓攝則及於世學，取精則出入諸部而理長爲宗。而若辨析精嚴之大乘，以後期者爲多。佛教界經三百年之端辨，思想漸分流爲三大系，各派之短長、得失，以辯難而日明。當急求出世之聲聞乘，不足以應付時機；婆羅門再起，安達羅及希臘，月支文化激盪之秋；大乘學者，取學派思想而取捨貫攝之，以求新適應，大

乘經乃時時而出世也。大乘學之於各派思想，雖不無出入抑揚，然大體爲論，則學派思想之大綜合也。

佛滅百年，佛弟子分東西二系：東以毗舍離，西以波吒利弗、摩偷羅爲中心。迦王時，東系漸東南移其重心於央輞多羅，舊傳其兼弘般若等大經。創多聞之記皮亦宏法於此。西系之東與大衆相呼應者，以波吒利弗爲中心，成分別說系。流出之化地、法藏，並有大乘義；法藏則西化於阿槃提者。西系之西行者，則西北達於健陀羅及迦濕彌羅。大衆系之大天；南化於摩醯沙漫陀羅，流出案達羅學派。據西傳所傳，彼等有般若及餘大乘經，而經文以印度之俗語記之。又如說假部主之南化摩訶刺陀，並後世大乘盛行之地也。迨中印排佛，分別說系都南行避之。四世紀，隨案達羅王朝而中印佛教興；經謂時彌勒下閻浮提，助佛教復興云云，其與大乘之關係，蓋可想見。說一切有系中，如譬喻尊者，於二、三世紀頃，創經量部於健陀羅，其後移居於竭槃陀，地當帕米爾高原之東境。察後世大乘佛教發達之區，如健陀羅，北上而烏仗那，入帕米爾而抵竭槃陀；東入今之新疆，如斫句迦、于闐，並爲大乘之化區。譬喻者，實西北大乘之遠緣；入竭槃陀，則又大乘東來之漸也。迦膩色迦王時（佛元六世紀上半），般若經已至北印，已有多量大乘經之成立無疑。考耆尊者之學風，好直要而厭繁瑣，於法門推衍，輒以「理不應責，無明者愚，盲者墮坑」答之，與發智學者之精神相去何遠！彼解方廣經云：「此中般若，說名方廣，事用大故。」其

爲說一切有中之大乘學者，與馬鳴同。脅尊者嘗南遊中印，見佛教爲外道所抑，未能暢行，乃論議以折外道。馬鳴、世友之具有大乘傾向，爲傳記所公認。然則龍樹未興，大乘之勢，已瀰漫全印矣。就此時、地之分佈而觀之，大乘教之根源地，不容責之於一隅。若以經中暗示者而解說之，則般若經（二分）可謂淵源於東方，如常啼菩薩求法之東行、大衆見東方不動佛之國土、般若自東方而轉自南方，南方漸至北方，後五百年而大盛。華嚴、大集，並南印大衆學者集出之，善財求法之南行，其確證也。餘若大悲經、阿彌陀經，明西方極樂，當爲西方學者所集出。如能就經典之思想、環境、預言、傳說而作透闢之解說，則亦可得其概略，惟吾人不能忽略者，卽自編集至盛行，多有演釋、充實、修改之經過，未可一例拘也。

迦膩色迦王，與西域大乘教之隆盛，有深切之關係。傳說王有至友三人：智臣摩吒羅以治國，良醫遮羅迦以調身，名德馬鳴菩薩則爲其思想之指導者、安慰者。馬鳴之在當時，可謂一代名德矣！馬鳴，中印人，本出家外道，其異名有黑、難伏、難伏黑、勇母兒、父兒、法善現等。彼通吠陀及吠陀支，於文學特長。歸心佛教後，嘗作賴吒和羅伎以化衆。國人聞而興無常之感，出家者足踵相接，國王乃下令停止此曲云。文學之感人深切如是，佛教有數之詩人也。其作品之譯漢者，有佛所行讚、百五十頌、讚佛頌、大莊嚴論、本生鬘論，並以佛之本生、史傳爲題。彼於大莊嚴論序，歸敬於富那及脅，於一切有部衆、化地論師、牛王正道者，並皆敬順。不拘一宗，

具大乘之豐度。

惟時大乘猶依傍於小宗，故馬鳴及脅尊者，仍以一切有部之學者視之。脅尊者，信般若經，馬鳴菩薩則以西方淨土有關。大悲經謂北天竺國，當有比丘名那婆迦（馬鳴之梵語），作大乘學，生西方極樂世界。馬鳴本信仰之熱誠，讚佛之本生、史迹，有往生他方佛土之信念，頗與其個性合。蓋文藝者，富高潔之情感，發揮俯引俗流信願之大乘，亦其宜也。馬鳴之智見不詳。婆沙論中，有名「大德」者，有名「法救」者，有名「大德法救善現者」，從來以大德及法救爲一人。然大德法救善現，舊譯但作「法善現」，梵語「達磨須菩吼底」亦無「救」義，似大德法善現別有其人，與法救異。大德究何德，何人，竟使發智學者直稱大德，而不敢名？馬鳴一名法善現，爲迦膩色迦王所重之第一大德；疑大德乃法善現，卽馬鳴也。其思想於婆沙爲有部之異師，與分別、譬喻者相近。學者詳之！

## 初期的大乘思想

宇井伯壽

### 一、大乘經典的出現

大乘佛教興起的事情不甚明白，這可說是當然的，或說上座部系統的發達釀成小乘佛教，同時大乘部系統的學說發展了以後釀成大乘佛教，可是興起的年代是不能明白的，我們僅可推知紀元前一世紀時代，已而出現了大乘的經典，即在西北印度有了說一切有部的小乘佛教，又在南印度有了主張一切空的思想，南印度就是大眾部系統的據地，這裡發達了般若思想。可以知道紀元一世紀時，南印度已有般若經的存在，這好像是因為小乘佛教的極端的固定化，而反動的興起了皆空思想。又因般若經遮道了固執以後，站在般若思想上，建設了種種的大乘思想，遂而出現了許多大乘經典，這裡展開了印度未曾有的高遠雄渾的思想。因為前來把所有的經典都看作是佛說的，關於各經中的思想的發達聯絡，都沒有研究過，專靠於諸論師著作的論說，而構成思想的歷

史，可是直接記錄了佛陀直說的經典，一本都沒有，究竟阿含經尚不是佛陀直說的記錄，所以大乘經典完全沒有佛說的理由，唯有發達史的眼光看到各自的經典，才能够理解一切，但是這裡不可提起一切的經典來，以下只可把紀元一五〇—二〇〇年間存在的經典，考察其系統，當作龍樹以前的經典表示的大乘佛教。

## 一一、般若系統

關於般若經，現在有了六百卷的藏經，此外尚有心經等的存在，但是這些經典不是統統存在於當時，六百卷由四會十六分而成，此中第四分八千頌的小品般若，由中國譯經史眼來看，確實是紀元一五〇年以前的存在，又第二分二萬五千頌的大品般若，因為龍樹的大智度論所解釋，可以斷定爲一五〇年以前的，其他第六分三百頌的金剛般若也可以看作同時代的產品。般若經的趣意，處處相同，究竟是一切皆空說，一切皆空就是諸法無自性不可得，也可說是假名無實體，其他的尚有種種的言詮。所謂空不是單指事物的虛無，究竟的內容是指摘諸法無固定的實體，一般的凡夫外學，承認人我法我，小乘以爲我空法有，大乘說人法二無我。人我法我的見解，以爲人人隔歷法法別體，這是實在論的二元觀。小乘雖說人我空無，只有文字的意義，尚以爲心王心所各有別體。雖然沒有常住性，法體——有了空劫，要歸於空無，那在理論上差不多，距離有我說

不遠，可以說質的方面站在同一思潮。或說沒有主宰的我，可是外學也不是單執於主宰我的，所以小乘所說的與根本佛教的說相不一樣，對於這樣的實在論，來主張一切皆空，可是實際上考察起來，尚有固執於空的實在，若不然是滯在空的一邊，還要否定「空亦復空」，進而必須反覆遮遣空無而不得停止，乃至否定了一切的固定對立，結果把一切爲「所統一」，而對立於「能統一」，這就是空的第二而且真實的意義內容。又把這個「皆空」向外學小乘等，當作破邪的作風，假如借用實在論的言詮來說的話，怎樣否定了空，再而否定了空空，可是諸法在實際上，尚無何等的變化或者破壞，依然還是一樣的諸法而存在。然則可以知道，否定了空即非有，又把那個空否定爲非空，這不過是一種觀修思念的修習的方法，這裡必須離開有無的二邊，站在更高的立場，來改變從來的看法。般若思想即由空觀站在「能統一」的立場，把一切看作平等無差別，能够包括一切當作「所統一」。這個「能統一」叫做「非有非空」的中道，又名「諸法實相」，其他真如、實際、涅槃、如來、法身、佛性等都是它的別名。然則所謂空就是常識的固定的實體，又是小乘主張的「恒有的法體不可得」，沒有自性的實體，所以諸法不過是一種假名施設。但是每一件事物不能離開其他的事物而存在，如果有了實體或爲法體而存在，那就漠視了互相的關聯，如果打破了這個固執的觀念，就可成立互相關聯的事物的真相，所以每一事物與其他的一切事物，有了全體的關聯，所謂空就是表示包括一切的互相關聯的事物，其實能够站在能統一，才有

所統一的諸法的存在，雖說空也空也，尚無一法可以捨離，又無一法可以攝取，簡單的說就是眞空妙有，所以一切皆空說的究竟，是爲諸法予以眞實正當的根據的。般若經云：「不破假名而演實相，不動眞際而建立諸法。」雖說非有、非空，也不是捨了一面的邪而取了一面的正，又不是向有向空而構想了相對性。非有或者非空的當體就是絕對，破邪的當體就是顯正，這樣的思想是由「現在實有過未無體」，即大眾部系統的思想發達而來的，也可說是根本佛教的發揮，所謂空的名字的起源，就是因爲把根本佛教的緣起說，當作凡夫外學小乘佛教而解釋，而指摘其相依相資性，就是說般若思想是因爲緣起說應於時代而改變，遂而現示了人法無我。

般若經在理論上沒有獨特的術語，又沒有獨特的組織，它的法數名目都是小乘佛教的，組織還是基本於小乘，所以般若經即把小乘的一切破以爲空，又把其一切當作大乘，不想捨棄小乘，反要爲其建設，即給小乘的一切予以般若的根據，所以沒有拘泥於術語，組織只管進向於諸法實相的體得。這裡般若經即站在諸法實相而解釋一切，即如說法的佛陀也看作諸法實相的佛陀，不作人間的看法，即在教相上來說，不是純粹的法身，却是報身佛。這是大眾部系統裡頭發達出來的，這樣的把諸法實相化爲人格，般若思想變爲這樣的說法，把一切誘導於諸法實相，顯現於實踐，叫做教即觀，教說的理論，寧可說是爲着觀行的修習，所以觀行的菩薩，一面是修觀向上，一面是向下化他，這在空觀上已站在諸法實相的中道所以能够救度衆生，已是中道所以沒有物心

的對立，已是統一了他的自己，由觀修者而言時，衆生已不是他人却是自己，小乘到底還是他自己對立，般若經站在「能統一即所統一」的立場，融即了自利與利他，自立的內容就是利他，大乘利他的精神，根據於此，完全基本於空觀，不是從小乘而發達的，但在差別上而觀，自利還是自利，利他還是利他，這裡修觀向上爲自利，稱爲般若，向下化他爲利他，叫做方便，兩者融合即爲般若波羅蜜，般若當然是般若波羅蜜的簡稱，意義爲智慧登彼岸，這是絕對完全的智慧，方便就是方便波羅蜜，靜的叫般若波羅蜜，動的叫方便波羅蜜，其實兩者合起來才是般若波羅蜜。然則般若爲六度之一，寧可說是包括六度的，可是修觀上應從六度平行的方式而修，因爲六度應該站在空觀上，即把空觀當作般若時，一切應該包括在這裡。

這樣的般若思想，由空的否定，給小乘得到眞實正當的根據，進向於中道，否定就是對於小乘的彈劾，即如維摩經所說：維摩詰所說經，基本於般若經而作，出現於龍樹以前，把廣大的筆法，彈劾小乘，一面彈劾小乘一面賞揚大乘，叫做抑小揚大，但是大乘的賞揚，恐生拘泥大乘，釀成反於「無自性不可得」的毛病，爲之矯正，即站在般若的無得正觀，即把出世間超俗的小乘，降低於世間庸俗，或者把庸俗的提高於超俗當作道俗一如。維摩詰本身是在家的居士，以身作法示範，那末，世間俗也好，出世間超俗也好，所以「生死即涅槃」。「涅槃即生死」，又「諸法無行經」云：「淫欲即是道，患癡亦如是，如此三事中，無量諸佛道，若人分別淫怒癡與道，



是人去佛遠譬如天與地，道及淫怒癡是一法平等，若聞而怖畏，去佛道遠。」這就是「煩惱即菩提」的學說，般若思想到達這裡來，但是要知這是在空觀，無所得的正觀上而說的，完全沒有破壞道德的心事，究竟這樣的言說是會發生弊害的，這個明顯的發現於後世了。

### 三、法華系統

法華經漢譯有六譯存三，竺法護的正法華經十卷（二八六年譯），羅什的妙法蓮華經七卷（四〇六年譯），闍那崛多的添品法華經七卷（六〇一年譯）。就是三存，此中羅什譯的為最古形，七卷二十七品，後來加上了提婆達多品與普門品偈，變為八卷二十八品而流通於現在，可是二十七品中第二十一囉累品以後的六品，原來不屬於法華經，所以二十一品才是原形，龍樹的引用已有二十七品，然則二十一品原形的成立，恐怕是很久了。法華經的根本趣意，在乎闡明諸法實相，把十如是來解釋，如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十如是，是否存在法華經的原形？尚不明白又因所傳本的不同，沒有一致，但是意趣可以當作法華經的所屬。而且表示了法華的思想確實經過了般若思想的空觀遮遣而宣說真空妙有，般若空觀又是大乘的論理根據，然則所有的學說如果沒有經過般若思想，就不能離開實在論，法華經也是站在般若思想的諸法實相，而宣說一乘，主倡開權顯實，向對機說叫做開三顯一，由教者說叫做開述顯本，開是打開、

宣明，宣明前來所說的三乘各別得果是權教，其實一切都成佛，所以宣明一佛乘，把三乘歸於一乘叫做開三顯一又名會三歸一，宣明現身佛陀是垂迹的，成道是示觀，久遠實成的法身就是本地，這叫做開述顯本又名開近顯遠，聲聞、緣覺、菩薩叫做三乘，前二乘是小乘自利的，後一乘是大乘利他的，聲聞是聽聞佛陀說法的名稱，佛陀的說法以四諦說為代表，後來聲聞變為聞四諦說，聞四諦行四諦理，而得阿羅漢果。緣覺就是佛陀成道後，數週間不為說法教化，住於自悟的法悅，所以佛陀的成道實由十二因緣的兩觀而來。菩薩是指佛陀成道以前，或其前生，專為積功累德，利他濟度而完成菩提為目的，因是變為大乘修行者的名稱，所以修習六度就能成佛，三乘可由修行人的素質根機的差異而分別，聲聞的意義是聞，緣覺是獨覺，由其所觀而名，菩薩是菩提薩埵，指摘努力菩提的人，實際上僅有此三，還是攝不盡，而且不過是概念上的分類，但是古來照此分類而流通了，佛教是給人家做到真實的人的宗教，不是世外神秘的宗教，不要人家遁世，所以應眾生的素質根機而適宜的化導了，可是小乘的三乘得果各別普通了，所以法華經站在諸法實相，提倡三乘歸一，已於般若經打破了小乘的固執，即給小乘予以真實的根據，不會陷於小乘，這裡二乘自利也已不是二乘自利了，更把這個宣明在人類上，這點在般若叫做法開會，在法華叫做人開會，菩薩也已不是小乘的菩薩了，小乘的菩薩還在對立的範圍內，大乘即站在能統一，三乘都建設在能統一即所統一的分別上，法華以此點為主，故說唯一乘法無二亦無三，前來各別