

## 試論學界對大乘佛教興起之看法

楊琇惠\*

### 摘 要

佛教思想並非從佛陀設教起，即確立了所有的思想，而是經過時間，空間的改變，而持續演化的思想。因為佛教是一個實踐性的宗教，其教理必然會與其所處的時空相互影響，並進行融入該文化或時空的必要改變。於本文，作者即想探討幾個為東亞國家所信奉的大乘佛法所含藏的根本問題：成立時間？發生地點？發生的原因？以及如何發生？雖然要正確無誤地回答這幾個問題，實屬不可能的事。因為，不重歷史記載的印度，可靠可信的史料實在少之又少，又，由於大乘經典的造經者，多以佛陀或菩薩名義來造經，因此，想要具體、切確地陳述大乘佛教的發生時間、地點或是發展過程，均有著相當程度的困難。是以本文試圖就目前學界對大乘佛教興起所拋出的詮說：部派起源說、大乘佛教教團起源說、異文化起源說、永恒懷念說、集體意識說等，來嘗試解讀大乘佛教的起源及特色。

關鍵詞：大乘佛教、菩薩、造經、大乘非佛說、大乘非法說

---

\* 國立台北科技大學文化事業發展系副教授



## 一、前言

要探討大乘佛法的淵源，勢必會碰觸到幾個根本的問題：成立時間？發生地點？發生的原因？以及如何發生？然而，要正確無誤地回答這幾個問題，卻是不可能的事。因為，不重歷史記載的印度，可靠可信的史料實在少之又少，又，由於大乘經典的造經者，多以佛陀或菩薩名義來造經，因此，想要具體、切確地陳述大乘佛教的發生時間、地點或是發展過程，均有著相當程度的困難。

首先，就時間上說，初期的大乘佛教大約起源於西元前一百年左右，彼時陸續有般若系的經典流通出來，<sup>1</sup>然而這些散出的經典並沒有經過整合，一直要到西元二、三世紀經由龍樹（Nāgārjuna）的論著，<sup>2</sup>才開始發揚般若系所倡導的「空性思想」。<sup>3</sup>隨後，由於思想及時代的變遷，如來藏系及唯識系經典也逐漸盛行，最後，到了西元七世紀時，偏重於「祕密大乘佛教」的藏文經典開始被一一地翻譯出來。因此，若要考究大乘佛教發生的時間的話，實在很難以一個「時間點」來說，因為大乘佛教畢竟是個持續千年的運動。

至於大乘佛教發源地的問題，許多歐美學者也曾努力過，試圖尋著般若系經典中所出現的地名或風土民情來找出大乘佛教的發源地，進而想從地緣方面切入，

<sup>1</sup> 值得注意的是，由於大乘經典普遍都是篇幅廣大的巨著，因此，雖然是同一部經，但是其成立的時間仍有先後之別。有些經典甚至歷經了數個世紀的漸次編輯，才呈現出之日的風貌。至於為什麼說大乘佛教當是發源於西元前後，就此木村泰賢以為，徵於印度文獻，在西元前後的著書中，均沒有見到明顯的大乘思想；而從中國譯經史上看，大乘經典的翻譯也是從西元二世紀才開始的，因此如果把大乘起源的時間推得太早的話，實在不甚妥當。木村泰賢：〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，收於《大乘佛教之發展》（台北：大乘文化出版社，1979年），頁306。

<sup>2</sup> 龍樹出身於南印度，為婆羅門種姓。自幼穎悟，學四吠陀、天文、地理、圖緯祕藏，及諸道術等，無不通曉。曾與契友三人修得隱身之術，遂隱身至王宮侵凌女眷。其事敗露，三友人為王所斬，僅龍樹一人得免。事後，龍樹因感悟愛欲乃眾苦之本，即入山受戒出家。出家後，廣習三藏。其貢獻在於廣造大乘經典之注釋書，樹立大乘教學之體系，使大乘般若性空學說廣為傳布全印度。晚年住於南印度之黑峰山，門弟子有提婆等。其著作極豐，如：《中論》、《十二門論》、《空七十論》、《迴諍論》、《六十頌如理論》、《大乘破有論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《大乘二十頌論》、《菩提資糧論》、《寶行王正論》、《因緣心論頌》、《菩提心離相論》、《福蓋正行所集經》、《讚法界頌》、《廣大發願頌》等；造論之多，世所罕見，遂有「千部論主」之美稱。由於《中論》為宣揚空觀之學派，後被稱為中觀派，並尊龍樹為中觀派之祖。

<sup>3</sup> 此時，在中國，從後漢的支婁迦讖到西晉的竺法護，已譯出了數量不少的大乘經。



藉此來補捉大乘佛教的根本特徵。<sup>4</sup>然而，眾說紛紜，無有定論。

而在處理如何發生這個問題時，首當遇到的問題是：此「發菩提心，修菩薩行，圓成佛道」的大乘思想是否是佛說的問題。其實，此問題無非是想問：大乘經典從何而來。<sup>5</sup>對此，筆者以為當尊重學界的研究成果：大乘佛教確實是佛教思想發展過程下的產物，而非釋尊在世時親口所演說的。雖說如此，亦不可視大乘佛教為「非佛說」或「非佛法」，因為大乘佛教畢竟是佛教內部自身的發展，雖不是由歷史上的釋尊所親說，但仍是合於教義，不偏離根本教法，因此，若依佛法而言，大乘確實是佛說的。<sup>6</sup>

正由於大乘思想起源問題牽涉的範圍太廣，再加上相關文獻不夠充足的原故，所以歷來的研究者實在很難進行全面而深入的探討，因此大部分的學者多選擇某幾個面向或角度來作為討論的依據。早期的研究較著重於大乘佛教思想之淵源，如山田龍城、神林隆淨、呂澂等均著眼於大乘佛教與大眾部思想的共通性，而宮

<sup>4</sup> Lamotte 和 Edward Conze 兩位學者均試著從大乘《般若經》中找尋大乘佛教的發源地，進而嘗試從地緣關係來窺究大乘佛教。然而，兩者所得出的結果卻迥異有別，前者以為佛教當起源於印度西北部乃至和闐一帶，而後者則主張起源於南印度。但是這兩個論點均為蔡耀明所反駁，蔡先生大乘經典中的地名或有真實或有虛構，即便是真實的地名也因時代的改變而有所變遷，實在很難以之來論定大乘佛教切確的發源地所在。再者，大乘經典成立的先後順序有時也不容易釐清，時有將發展或弘揚的處所當作發源地的情形。因此，若以此研究方法來切入，多會得出帶有個人憶測的結果。參考蔡耀明：〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》第3期(1998年)，頁77-97。

<sup>5</sup> 「大乘非佛說」，先是由反對大乘思想的原始佛教或某些部派佛教的信仰者所提出，此時「非佛說」的口號完全是教內信眾因信仰主張不同所提出，帶有排斥的歧見。這就像大乘以「小乘」或「聲聞者」來貶抑對方一樣，均是出自立場的不同。然而，「大乘非佛說」的論調在中國及日本並不常見，原因是大乘佛教在傳入中國或日本時，很快地即因符合民情而為民眾所接受，發展極為順利，是以很自然地便視「大乘為佛說」，至於對於大小乘不同的教義，即以判教來理解。之後，一直到日本德川時代，富永仲基(1715-1746)於《出定後語》中，才首次以客觀的研究立場提出「大乘非佛說」的論點，此乃跳脫宗派之爭，以學術的觀點從佛法的演進來看待大乘佛教，這和先前印度傳統佛教所倡的「大乘非佛說」，在意義上是有差別的。參考平川彰：《初期大乘佛教の研究》(東京：株式會社春秋社，昭和43年)，頁10-13。釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》(台北：正聞出版社，1994年)，頁1-3。

<sup>6</sup> 印順法師以為，當從佛陀的身、口、意三業來認識佛法，而不當只以佛陀口說的為依據。例如，佛陀日常生活中，曾親自為病比丘洗滌，為盲僧穿針，這等待人處事，是不是佛法呢？又，佛陀在悟道後，四處弘法利生，此等悲心願力，是不是佛法？答案是肯定的。如果，只執著在言語的教說，有可能反而為言語所誤。因為，語言文字的表達或記錄並不能完全地保留原意，多多少少都會有失真或漏失的情形出現，再者，口耳相傳的流通方式，亦不能保證所流傳下來的全是當時佛陀教說的原貌。因此，不當以佛所說的佛法，來抹煞之後「佛法的正常發展」。釋印順：〈大乘是佛說論〉，收錄張曼濤主編：《大乘佛教的問題研究》(台北：大乘文化出版社，1979年)，頁319-329。



本正尊則是注意到了說一切有部的譬喻師，至於水野弘元則是把重心放在大乘經典與法藏與化地部之間的關係。亦有學者嘗試著探尋大乘與印度《奧義書》、西方基督教或是中東祆教之間的關聯。除此之外，平川彰則是從「大乘教團的起源」來切入，試圖另闢蹊徑，他以為大乘教團起源於經營寺塔經濟的在家居士，並主張在家居士在早期大乘起源時扮演著主導的角色。<sup>7</sup>印順法師則是認為「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念」才是大乘佛教興起的根本原因。但是釋如石法師認為不當以「永恆的懷念」來作為推展大乘佛教的主要動力，因為法師以為這樣的詮說只能代表部分人的「感性」情緒，並不究竟。因此如石法師結合了現代心理學、宗教學和神話學的研究成果，嘗試從人類的集體潛意識來探求大乘興起的心理動力，並主張大乘發心思想原型乃是源自於人類普遍「渴望無限」、「追求超越」、「嚮往圓滿」的深層心理需求。<sup>8</sup>

學者們紛紜的主張，何者為是，實在難以定奪。筆者由於能力有限，於此並不擬提出任何新說，以下僅就上述諸說加以整理，呈現當前的研究成果，然後再提出些許的個人意見，來完善此議題。

## 二、源自部派佛教

就木村泰賢的觀察，佛教到了部派佛教時代，不論是經典形式、教義詮釋或是教團的規範都已經趨於完備，然而，正因為一切都漸趨完備，所以也就日漸失去之前原始佛教活潑的精神，同時也逐漸與民眾產生了距離。<sup>9</sup>此時的大眾部雖然仍想保留自由開放的風氣，但是仍是難脫部派佛教本身的限制。<sup>10</sup>因此，在一

<sup>7</sup> 參照釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，《中華佛學學報》第14期(2001年9月)，頁3。

<sup>8</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，台北，《中華佛學學報》第14期(2001年9月)，頁1。釋如石更嘗試以此論點來駁斥印順法師「永恆懷念」的論點。

<sup>9</sup> 木村泰賢：〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，收於《大乘佛教之發展》(台北：大乘文化出版社，1979年)，頁305。

<sup>10</sup> 所謂的大眾部，乃是相對於上座部而言的。這要溯源到佛滅後一百年左右，約在阿育王時代，那時教團逐漸組織化，比丘們必須遵守為數甚多的戒律規定，並持誦結集出來的經典。此時，跋耆族的比丘開始認為向來的戒律規定不合於現實生活，而主張十件原本被禁止的事應該可以應時代的改變而開放，但上座長老們則開會決議這十事為不如法(十事非法)。所謂十事，是



些學者的眼中，大乘佛教的出現，可以說一方面是部派佛教的延伸，一方面是對日趨形式化的部派佛教的反抗運動，或可說是種復興運動。<sup>11</sup>

贊同大乘佛教乃是部派佛教的延伸的學者，其實，是希望從佛教內部的思想去溯源，試圖探究大乘教義的根源。首位從事這項研究的日本學者，前田慧雲（1864—1930），可以說是無心插柳，卻意外開出了這麼一條研究路線的人。其實，前田慧雲著《大乘仏教史論》，原本是為了反駁當時盛行的「大乘非佛說論」，企圖尋找大乘是「佛說」的歷史證據。結果，徒勞無功，無法找出證據證明大乘是佛說的，最後只好承認大乘佛教並非釋尊所親說，但是其教理確實是在釋尊的時代就已經萌芽。然而，前田的研究卻開啟了大乘佛教與部派佛教間關聯的研究，正確地說，所謂的部派佛教其實正是指大眾部系的部派佛教。<sup>12</sup>

前田在《大乘仏教史論》中指出，「過未無體」<sup>13</sup>、「心性清淨」、「無色界有色」、「六空」、「真如緣起」、「一切法空」、「佛身觀」等思想都與大乘思想相似，兩者存在許多共通處，因此主張大乘佛教承襲自大眾部的思想。後來的日本學者亦有因認同此主張而進行研究的，如木村泰賢、望月信亨、宇井伯壽等均支持此看法。就連歐美學者，如 Nalinakṣa Dutt、Th. Stcherbatsk 也都一致認為大乘佛教有部分思想承襲自大眾部。<sup>14</sup>

然而平川彰先生在《初期大乘仏教の研究》一書中提出了不同的意見，他以

---

一些細微的比丘生活規定的改變，例如可以保有金錢，食物中可以加少許鹽以利貯存等。保守派的長老們由於希望堅守戒律以促使教團的統一，於是便在毗舍離召開七百人的會議（七百結集），進行聖典的結集。不信服這個會議的進步派比丘，於其後，集合了一萬名徒眾並舉行自己的結集；相對於保守派的上座部，他們樹立獨立的教團——大眾部。這兩派的分裂於佛教史上被稱為根本分裂，其後二者又產生枝末分裂。上座部系統主要繁榮於中印度到西北印度，以說一切有部最為有力。現在，廣佈於東南亞的上座分別說部（巴利上座部）也是屬於這個系統。屬於大眾部系統的有一說部、說出世部、制多山部等，大多分佈在中印度到南印度一帶，甚至流傳到阿富汗地區。上座部的教理是分析的、實在論的、保守的；大眾部的系統則有綜合的、主體的、進步的。前者以阿羅漢果為目的；後者則以成佛為目的。大眾部還主張理想佛、「心性本淨」，又說「過未無體、現在有體」，站在緣起論的立場駁斥上座部的存在實有說。

<sup>11</sup> 木村泰賢：〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，頁 306。

<sup>12</sup> 平川彰：《初期大乘仏教の研究》，頁 13—14。

<sup>13</sup> 「過未無體」指過去、未來之法，非實有之體，唯現在之法，其體實有。此說後來發展成大乘唯識思想。上座部（說一切有部）立「三世實有」之說，謂過去、現在、未來等三世之法體為實有、恆有；對此，大眾部立「過未無體」以破上座部之說。

<sup>14</sup> 援引自平川彰：《初期大乘仏教の研究》，頁 14—18。





為佛與僧別體，佛塔非僧伽的所有物；<sup>15</sup>及部派間不能共住交往，大乘當然也不能與部派佛教者共住；以及大乘經以十善為尸羅波羅蜜，而十善又是在家戒等理由，推想大乘與出家的部派佛教無關。<sup>16</sup>對於這種斷然否定大乘佛教與部派間關係的說法，印順法師曾提出質疑，部派間真的不相往來嗎？<sup>17</sup>

筆者的看法是，既然認同大乘佛教是佛教發展下的產物，那麼，當不容否定從部派思想發展而來的可能性。因為，部派佛教在承襲早期佛教之餘，對許多教義作了深入的思考與解析，這除了使早期佛教理教更趨完善之外，更碰觸了許多早期佛教所不曾談論或不願深談的問題，而這些問題，或許正是開啟大乘佛教的窗口也說不定，因此，對於此論點不妨採取較寬容的態度來看待。

### 三、大乘教團的興起

佛教教團由四眾（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）所組成，但是，不論是在原始佛教或是部派佛教，出家僧眾一直都是教團的核心主導者，而在家的優婆塞、優婆夷則是處於護持、供養僧團的協助角色。其實這種主／輔的角色也出現在經文裏，在原始佛教或部派佛教的經典中，弘法者、求法者、修法者甚至是有成就的大多是出家人，在家居士在經文中出現的頻率並不高。就連在證道的成就上亦有差別，就原始佛典所示，在家眾最高只能證到阿那含果，偶有在家居士證悟到阿羅漢，也是立即出家。<sup>18</sup>因此，就彼時的佛教情況來看，在家眾的地位可以說是不如出家眾的。

然而，在大乘佛教興起後，四眾的地位漸趨平等。這要論述到大乘佛教所倡導的菩薩道上，首先，就菩薩形象而言，其本身就不一定是現出家相，以四大菩薩：觀音、文殊、地藏、普賢為例，只有地藏菩薩固定以出家形象出現，其餘的三位菩薩多是現在家相。這關乎到菩薩道乃是超越在家／出家、男／女、初學／

<sup>15</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 672—674。

<sup>16</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 659—721。

<sup>17</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 9。

<sup>18</sup> 根據印順法師的研究，北道派就主張在家眾也能成就阿羅漢的果位。釋印順：《佛法概論》（台北：正聞出版社，1990年），頁 198。



耆老等種種外相或身分的差別，以為只要是能生起上求菩提，下化眾生的大願，不斷地向著正當的方向行去，每一個人都得以藉由行菩薩道而成佛，每一個人都可以為自己、為世界作出貢獻。是以在大乘經典中，出家人不再是唯一的主角，以往以出家人為主的弘法者、求法者、修法者的經文，也開始出現在家居士。例如，善財童子所參訪的五十三位善知識中，在家人就佔了不少，而且還遍布各階層，其中有國王、法官、大臣、婆羅門、語言學者、教育家、數學家、醫師、工程師、商人、遊女、童子、船員、村長和天女等等，身分各異，但智慧無別，都是值得學習請益的對象。此番景況和早期以出家人為中心的情形差別甚大。到了《維摩經》，更是一反過去以佛陀或出家弟子來擔任宣揚教說的角色，而改以結婚的在家居士為主講者。<sup>19</sup>在《優婆塞戒經》中，更主張有德的在家居士可以主持弘法的工作，亦即可以收在家弟子並授以佛法。<sup>20</sup>這和早期在家居士僅處於輔助的角色相較，其間的轉變不可謂不大。

見此，不得不讓人開始思考，到底什麼原因造成上述的改變？在佛教史上，是教團四眾的地位先有了改變，以促使教義或思想的演變；還是教義、思想先發生演變，然後才帶動教團組織的變化？顯然這個問題可以從兩個不同的角度來切入。首先，平川彰先生以教團先作改變來切入，他在《初期大乘仏教の研究》中提出了由「比丘、比丘尼、善男子、善女人」所組成的大乘教團（菩薩教團）可能是大乘佛教興起的主要動力，此論點甚是新穎。<sup>21</sup>雖然說這個說法已為多位學者所反駁，但是筆者依然認為此觀點具有一定的參考價值，有必要作進一步的介紹與檢討。<sup>22</sup>此外，筆者認為吳汝鈞先生在〈印度大乘佛教思想的特色〉一文中

<sup>19</sup> 水谷幸正以為從《維摩經》主張慈悲需要透過現實的人間生活才能體現的教說來看，實有否定出家生活的思想。水谷幸正：〈初期大乘經的成立〉，《大乘佛教之發展》（台北：大乘文化出版社，1979年），頁60—65。

<sup>20</sup> 雖然說在《優婆塞戒經》中，對於在家人仍是以強調布施波羅蜜為主，但是除了以往的布施功能外，同時還肯定了在家居士能和出家修行者一樣行菩薩道，弘法利生。這舉無非除了以平等心來看待四眾外，更肯定了在家居士的能力與地位。本論文將於第七章，討論師生倫理時，再深入介紹《優婆塞戒經》對於在家人收弟子的看法及主張。

<sup>21</sup> 平川彰：《初期大乘仏教の研究》（東京：株式会社春秋社，昭和43年），頁421—534。

<sup>22</sup> 下田正弘、Paul Harrison、Richard Gombrich、G. Schopen 等學者均對此論點提出質疑與批評。這些學者注意到了大乘經典強調禪修的重要，而主張大乘初期的教團乃是以出離、禁欲、森林禪修為主的修行者，這群禪修者日漸增多後才開始發展成寺院。因此主張初期大乘佛教教團的主流並非如平川彰先生所言，是一群與崇奉舍利塔有關的在家居士。參見下田正弘：《涅槃經的研究—大乘經典的研究方法試論》（1997）、Paul Harrison, “Searchin for the



指出：大乘佛教的種種教義最後都是趨向「不捨世間」一義，<sup>23</sup>可以為平川彰先生的論點作若干的補充，因此筆者於此一併介紹。<sup>24</sup>

### (一) 平川彰論「大乘教團」之興起

平川彰先生以為可以從大乘經典中所出現的人物，來推測當時佛教教團的情況。對此，平川先生認為，大乘經典雖然以「菩薩」來稱呼所有發菩提心，有心於道的佛弟子，但是若加以注意，不難發現身為在家居士的「善男子」(kulaputra)、「善女人」(kuladuhitṛ) 在經中開始頻繁得出現，同時還扮演了重要的角色。值得注意的是，「善女人」的地位大幅提升，除了兩性趨於平等之外，還出現了「女人成佛」的思想。在家居士的地位在大乘經中所以會有這樣的轉變，平川先生以為，此乃是因為當時大乘佛教的支持者多為在家居士，且當中又以女性的支持者為眾的原故。<sup>25</sup>因此，大乘經典在經文中多會出現勸諸「善男子」、「善女人」應受持、讀誦、書寫該經，或以該經的經義為他人演說的字句。

此外，平川彰先生還從大乘經典弘揚十善業道的角度切入，以為大乘經倡導的六波羅蜜中的戒波羅蜜（或稱尸羅波羅蜜）的內容即是十善業，而十善業道乃是針對在家信眾所施設的戒條。因為十善業的內容為：遠離殺生、遠離不與取、遠離愛欲邪行、遠離妄語、遠離離間語、遠離綺語、遠離貪欲、遠離瞋恚、遠離邪見。而其中的遠離愛欲邪行，即是指遠離不正當的性行為的意思。出家人梵行清淨是不行淫事的，唯有過著家庭生活的在家信眾會有性生活，因此，平川彰先

Origions of the Mahayana: What are we looking for?" The Eastern Buddhist, XXVIII, I, 1995, pp. 57-63、釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，《中華佛學學報》第 14 期，頁 3-4。雖然有不少學者反對平川彰的主張，可是亦有學者站在認同的立場，像木村泰賢就主張大乘佛教是由進步的比丘眾和心懷自由主義的在家信眾所共同推動的。其中，尤以在家信眾為主要的推動者，因為在家居士在面對在家生活時，須要直接面對如何調合靈性與現實生活衝突的需求，因此有此通俗化運動的產生。木村泰賢：〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，頁 307。

<sup>23</sup> 吳汝鈞：〈印度大乘佛教思想的特色〉，《中華佛學學報》第 1 期(1987 年 3 月)，頁 123-135。

<sup>24</sup> 雖然吳先生並沒有說明此「不捨世間」的特色和大乘教團的改變有何關聯，可是，筆者以為，「不捨世間」乃是對世間的一種肯定和接受，這相較於原始佛教或部派佛教對世間的排斥和厭離，可以說是教義上的突破；而此突破性的教義，大可用來解釋大乘教團改變的原因。

<sup>25</sup> 平川彰：《初期大乘仏教の研究》，頁 243-245。





生以此斷定十善業乃是在家人的戒條。<sup>26</sup>由此，平川彰先生又再次認定大乘經的主要弘揚對象為大乘佛教的主要支持者——在家居士，數大量多的在家信眾帶動了「在家佛教」的流行。<sup>27</sup>

至此，平川先生點出了在家居士在大乘佛教中任居重要的角色，然而，在家居士的地位為什麼會有這樣大的轉變呢？平川彰先生認為，此乃因為佛入滅後，佛塔信仰興盛的原故。由於佛、法、僧三者別體，因此僧伽不能入住或是享用屬於「佛陀」的塔及供塔布施物。所以，佛塔只好委任沒有受具足戒的在家信眾來管理。<sup>28</sup>由於佛塔數量眾多，因此這些管理佛塔者的人數也不算少，平川先生稱之為「佛塔教團」，並以為雖然不能肯定所有的大乘佛教均起源於「佛塔教團」，但是若干的大乘佛教教義或發展確實與此教團有所關聯。<sup>29</sup>

然而，大乘佛教並非全然由在家信眾所組成，出家的比丘、比丘尼二眾仍是主要成員之一。其實上述的「佛塔教團」乃是龐大的「菩薩教團」(bodhisattva-gaṇa)的一部分。<sup>30</sup>何謂「菩薩教團」？「菩薩教團」其實就是由四眾所組成的大乘教團，就平川先生的見解，此教團乃是推動大乘佛教的主要動力來源。然而，礙於文獻不足，直到目前仍未發現關於菩薩教團規範的經典，因此，實在很難具體瞭解整個教團的組織或運作情形。<sup>31</sup>不過，平川先生認為可以肯定的是，在菩薩教團內的四眾應當是平等的，並不會因為出家與否而有不平等的待遇。平川先

<sup>26</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 436-439。印順法師對平川彰先生所提出的「大乘教團」的創見很是讚歎，但是，讚歎之餘，質疑十善業道是否真的只屬於在家信眾，對此當再深入研究。釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 9。

<sup>27</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 778-780。

<sup>28</sup> 對於這些負責管理佛塔的在家信眾，平川先生以為或可視為介於僧伽與在家人的「非僧非俗」宗教者。平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 673。

<sup>29</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 673-674。

<sup>30</sup> 在大乘經典中，偶而會出現「菩薩教團」(bodhisattva-gaṇa)或「菩薩僧」(bodhisattva-saṃgha)以代表大乘教團，目的在區別當時的部派教團——「聲聞僧伽」(śrāvaka-saṃgha)。此教團由出家與在家四眾所組成，是以因為身分上的不同，而有出家菩薩和在家菩薩之別。但值得注意的是，不論是「bodhisattva-gaṇa」或「bodhisattva-saṃgha」均不見於碑銘上，以致於有學者甚至懷疑大乘教團的存在。對此，平川先生以為，這有可能是因為大乘空觀的思想所致，在三輪體空的思想下，不論是布施者、布施物或是受施者都是「空」的，沒有執著的必要，因此才會沒有在碑銘上留下任何記載。平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 797-798。

<sup>31</sup> 根據平川先生研究「bodhisattva-gaṇa」一辭在大乘經典中出現的辭義，認為此一辭彙當是指大乘佛教興起時的菩薩集團，而非單指「菩薩僧」。參見平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁 810-811。



生以菩薩戒適用於出家、在家為例，指出菩薩教團並沒有在身分上作任何嚴格的區分，由此即可推知菩薩教團對教內四眾一視同仁。<sup>32</sup>

由以上陳述可知，對於大乘佛教起源這個問題，平川彰先生乃是就經文對「善男子」、「善女人」的重視，及對十善業道的推崇，進而開始注意佛塔教團及菩薩教團的存在，最後提出了「大乘教團」乃是大乘佛教發展主力的主張。平川先生這個不同於以往的看法，確實可以解釋不少大乘佛教經典中的現象或教義，是值得讚賞的新主張。

然而，筆者仍有些許困惑，首先，平川先生以為大乘教團與部派教團分流，兩者不相往來，所以大乘佛教乃是全然由大乘自身的教團——「菩薩教團」所推動完成的，對此，筆者以為，若要說哲理精深的大乘佛教先無所承的話，實在很難令人信服。再者，對於佛塔教團與大乘佛教開展上的關聯性，仍交待得不夠清楚，例如，什麼樣的人能夠有資格進住佛塔，進而進行管理的工作，其素質如何，是否對教義均有一定的認知，這些都是值得進一步探討的問題。如果對這些問題不瞭解的話，其實很難說明佛塔教團到底對大乘佛教影響了什麼。又，大乘教團是否如部派佛教一樣，存在是不同的理念，不同的派別？他們彼此間可有相互會通，彼此交換意見？此外，在大乘經中雖然時常提到「善男子」、「善女人」，並以之為宣導教義的對象，可是，筆者懷疑大乘經典真的是針對廣大的「善男子」、「善女人」所造的嗎？因為，如果真的是為了一般在家信眾所施設的話，為何篇幅日益廣大，哲理日益艱深呢？當時的弘法者在講述大乘教理給一般信眾聽時，是否和中國的俗講僧一樣，會將教理化為故事來講演呢？如果不會的話，那在教育不普及的情況下，到底是以怎樣的方式將一個新興的宗教理念傳播出去的呢？這些問題或許誠如平川先生所言，史料不足，無從解答，然而，筆者以為，仍有必要再深入思量。

## (二) 吳汝鈞論「不捨世間」之精神

平川彰先生以新興教團的力量來解釋大乘的興起，這樣的詮說可以說是由外緣因素來切入，然而，一個思想的發生，原因錯綜複雜，內外因素都不容忽略。

<sup>32</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，頁483-534。



如果以吳汝鈞先生所注意到的大乘佛教特色——「不捨世間」來看大乘教團的改變的話，筆者以為，可以算是以內部思想的轉化（內緣因素）來為大乘教團所以興起作更詳盡的解釋。於此，筆者擬先介紹吳汝鈞先生所闡述的「不捨世間」精神，然後陳述為何筆者會認為此論點足以補充說明大乘教團的改變。

吳先生從菩薩的慈悲心、大乘空觀、大乘佛身觀、利他等面向來談論此「大捨世間」的大乘特色。首先，吳先生以為，菩薩的慈悲心即是以不捨世間作為基礎，留惑潤生，不捨眾生，是以乘願再來，希求再度來到人世間度脫眾生，所以說菩薩因悲心而不捨世間。<sup>33</sup>

再者，雖然大乘佛教和原始佛教均有論及「空」，可是原始佛教的「空」偏向捨離，是厭世的；但是，大乘佛教所倡導的「空」卻是和現象世界共存的，即「色即是空，空即是色」，兩者不相妨礙，不會相互限制，因此，發展出「不壞假名而說實義」的教說。此等教說不但不會偏向捨離，反而更加重視世間法，因為「空」即在世間法處成立，不需要減去世間法才能讓「空」展現。此不必減去世間法之義，即含攝了不捨世間之意。<sup>34</sup>

至於「佛身觀」，吳先生乃是將焦點放在佛的變化身（應化身）之上。在初期佛教佛身只有色身和法身兩種，但自大乘佛教興起後，漸漸開始有應化身的思想出現。所謂的應化身即是佛陀對世間需求的回應，而回應世間的需求即是不捨世間的表現，這當中是含有相當積極的意義的。<sup>35</sup>

最後，吳汝鈞先生以「大乘經論論大乘佛教」來看大乘經典是怎樣定義大乘佛教，進而標出大乘佛教的特色。吳先生列舉了《法華經》、《大智度論》及《大乘莊嚴經論》對大乘佛教所下的定義。首先，《法華經》說到，大乘佛教和原始佛教的最大差別在於前者「愍念安樂無量眾生，利益天人，度脫一切」；但是後者則是「欲速出三界，自求涅槃」及「樂獨善寂」。前者不捨世間的精神相當明顯。而《大智度論》則是以自利、利人來判別大乘佛教和原始佛教，前者利人，後者自利。吳汝鈞先生進一步解釋，利人乃是把自身與世間結合在一起，視利人為自利，此亦是不捨世間的表現。《大乘莊嚴經論》則是以具足自利利他的「行

<sup>33</sup> 吳汝鈞：〈印度大乘佛教思想的特色〉，頁 129。

<sup>34</sup> 吳汝鈞：〈印度大乘佛教思想的特色〉，頁 128-129。

<sup>35</sup> 吳汝鈞：〈印度大乘佛教思想的特色〉，頁 130-131。



大」和不捨生死而不染的「巧大」來形容大乘佛教，此種視生死煩惱即世間，不捨生死煩惱，其實同樣也是不捨世間的精神。<sup>36</sup>

大乘佛教「不捨世間」的精神，筆者以為，可以為大乘教團的改變作註腳。「不捨世間」的精神或生活態度，使學佛的弟子對世間不再產生排斥的心理，不會急於厭離，也不會刻意保持距離，而是以一種住世間而不染著的態度來生活。如是的生活哲學讓在家人能在家庭生活與修行上取得平衡，不再因為在家的身分而自輕。此時的思想是，只要努力行菩薩道，人人皆可成佛，菩薩道不必遠求，不一定要出家，當下的生活即是。在這樣的修行氛圍之下，在家信眾得到了鼓舞，信心增長，信仰者必然也相對的增多，人多勢眾，新教團很自然地便形成了。

這樣的推理似乎可行，然而，誠如筆者先前提到的，到底是內部思想先發生變化，然後才促成了教團形態的改變；還是教團生態先發生了變化，然後才因應信眾的需求而有後來的思想轉化，抑或是兩者同時相互影響？由於史料的不足，現今的論述也只能流於憶惻了。

#### 四、異文化刺激說

木村泰賢從當時的時代背景考量，而認為大乘佛教除到了受佛教內部思想的影響之外，應該也受到了當時思想界的刺激。當時，摩訶婆羅多（Mahābhārata）、羅摩延（Rāmāyaṇa）兩詩篇已完備，數論、勝論以及一些哲學學說也已大成，而新婆羅門教也漸漸步入興盛的時代。此思想界的盛況，對大乘佛教的興起不可謂沒有影響。此外，在北方，由於希臘及波斯文化入侵，印度本土文化多方面受到了衝擊與影響。大乘佛教有沒有可能是因應時代而起的呢？<sup>37</sup>

許地山在〈大乘佛教之發展〉一文中，對這個問題作了進一步的研究，而主張大乘佛教的發展有可能是受到了婆羅門教及祆教的影響所致。<sup>38</sup>

<sup>36</sup> 吳汝鈞：〈印度大乘佛教思想的特色〉，頁 131-132。

<sup>37</sup> 木村泰賢：〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，頁 309。

<sup>38</sup> 祆教乃是我國對波斯瑣羅亞斯德教的稱呼，又稱作拜火教。瑣羅亞斯德教，為西元前七～六世紀的瑣羅亞斯德所創，北魏（386-534）時傳至中國，被稱為祆教。北周、北齊時，祆教的傳布漸廣，宮中亦見信奉者。隋唐時代，由於東西貿易的隆盛，波斯人及伊朗系的西域人來往頻繁，而且居留在中國各地者不少，因此隋、唐二代各設薩保（或薩甫）、薩寶官加以管理。唐



許地山以為要研究大乘佛教必需要注意到三點：第一、當時因為戰爭侵略的原故，異族雜處，習性各異，於是造成了思想與宗教的解放。第二、由於思想自由，加上教派間交互影響的結果，多能包容異派的思想。第三、各教派間由於相互交流之故，多能放棄成見，重新詮釋舊教義。<sup>39</sup>許先生基於這三點考量，開始研究大乘佛教受到異教思想影響的可能性。

對於婆羅門的影響，許先生是以為，當大乘教義初形成時，吠檀多哲學正盛行，因此，大乘佛教趨向唯神論的思想，有可能是受到了婆羅門大梵思想的影響。此外，許先生還指出大乘佛教初期對「無上士」的皈依與信仰，和《薄伽梵歌》信仰那個有意識的，永恆存在的，無所不能的，無所不在的「最上神」有相通之處。如是信仰，同樣是渴望有一個絕對的神來救度世間，來作為主宰和依靠。雖然說無法證明其間的影響關係為何，可是，不容忽視的是兩者間的相似的思想。

40

至於祆教，許先生則是著眼在祆教的「智慧論」、「正義觀」、「多神觀」、「來世論」等四個論點對佛教的影響。祆教非常重視智慧，認為宇宙萬物全是由阿呼羅馬斯達以智慧所創造的，此外，更有「智慧神」的信仰與崇奉，以為智慧能生出能力、勇氣和知識。許先生將此重智的精神拿來與大乘重視「般若」互作比較。祆教的創教者，瑣羅阿斯德，以善思、善語、善行作為人生的三種根本德。由於這三種德性的確立，使得正義的觀念倍受重視。祆教和佛教一樣，同是主張來世論，在祆教的傳說中，世上有降生到世間來保護或勉勵人趨善去惡的天使，也有懲罰惡人的惡神。於此，許先生認為祆教的三德和佛教的三業有共通之處，且均相信因果業報。至於祆教因崇拜自然力量而衍生出的多神觀，作者以為這和大乘佛教崇拜諸天，甚至視佛為「天中天」的思想有關。在來世論裏，作者則是點出，大乘佛教的「西方接引說」，好像是假借祆教的思想。<sup>41</sup>

---

代為祆教教勢之最盛期，教徒在長安市中建立拜火殿堂，即所謂祆祠、祆寺，為三夷寺之一。此外，在洛陽、涼州、敦煌、伊州等地亦見祆祠建立。但至唐武宗會昌五年（845）廢佛時，外來宗教亦遭彈壓，祆教僧侶二千餘人被迫還俗，教勢頓衰。然其支流至宋、元時代仍然存在。

<sup>39</sup> 許地山：〈大乘佛教之發展〉，《大乘佛教之發展》（台北：大乘文化出版社，1979年），頁118。

<sup>40</sup> 許地山：〈大乘佛教之發展〉，頁118-128。

<sup>41</sup> 許地山：〈大乘佛教之發展〉，頁131-139。當然，許地山先生在文中也提到了，某些大乘思想乃是由佛教內部的思想所演進而來，然而，因為此非本節所要討論的重點，因此，不多作介紹。





印順法師對此論點認為，大乘佛教起源於南方，在傳播開展的過程中，難免會受到異文化、異宗教的影響，但是初期大乘佛教確實是佛教內部自身的發展，而非異文化或異信仰的移植。<sup>42</sup>印順法師此番話，並沒有否定大乘佛教在發展的過程中，曾受到外來的宗教或思想影響的意思，只不過是強調大乘初期的思想，確實是從佛教內部思想發展而來的。對此，筆者採取保留態度，畢竟大乘佛教並不是遺世獨立的宗教，在其發展的過程中，有誰敢肯定一定沒有受到異教或外來思想的影響呢？然而，要明白說出，是在何時、何地、又是在那一方面的教義受到了那一個思想或宗教的影響，便成了不容易釐清的問題。不過，如果放眼現今各地的佛教，或許便可為此問題作出解答。同是佛教，在是在面對不同的風土民情時，很自然地展現出不同的面貌。因為在「本土化」的過程中，當地原本的宗教信仰、思想、風俗、民情都有可能成為改變「原本風貌」的變因。

以《優婆塞戒經》為例，該經就明白指出禮拜六方原是外道的習俗，但是，佛教在家信眾也跟著禮拜，於是佛教只好接受禮拜六方的儀式，但是將禮拜的意義轉化為佛教教義。然而，雖說如此，但也不能視作是外道影響了大乘佛教，因為，此經就根本而言還是從《阿含經》的善生經系列發展而來的。此外，在印度有很多思想都是民眾共同的信仰，像輪迴業報說即是，只是各教間的詮釋有所異同罷了。對於這種共同的信仰，當如何來看待呢？

因此，筆者以為，不論是原始佛教、部派佛教或是大乘佛教，都有可能攝受外來的思想，然而，在——區別來處的時候，確實是件不容易的事。因為，單憑某些思想上的相似性，就妄斷兩者一定有所關聯，互受影響，這樣的斷言，有時不免過於武斷。例如，許先生以為大乘佛教重智乃是受到祇教思想的影響，對此，筆者則有所質疑，因為倡導不迷信的佛教，早在原始佛教時即當相重視「正見」，重視戒、定、慧三學，雖然到了大乘佛教才發展出般若學，但也不能據此以為佛教到了大乘時期才開始重視「慧學」，再說，祇教所謂的「智慧」和佛教強調「空」的「般若」差異甚大，妄將兩者並論，以為二者有所關聯，實在有再商榷的必要。

<sup>42</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1994年），頁17。



## 五、對佛的永恒懷念

印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》及《印度佛教思想史》兩書中，均主張大乘佛法的起源當不可忽視一項根本原因，即：佛般涅槃以後，佛弟子對佛的永恒懷念。法師以為「佛滅後，佛弟子們對佛的永恒懷念」乃是大乘起源與開展的原動力，並以此角度來觀看佛滅後佛法及教團的變化。

「永恆懷念」的論點乃是由兩方面：「對佛陀遺體、遺物及遺跡的崇敬」，以及「本事、本生、譬喻或因緣之流傳」來切入的。法師先是從弟子對佛陀遺體、遺物及遺跡崇敬的情形來探究，試圖從弟子們因懷念而供養佛塔的情形，來窺探佛滅後，四眾弟子在生活上或儀式上的轉變，進而由之來解釋大乘佛教有別於原始佛教或部派佛教的原因；然後再由經文中本生、譬喻及因緣的記載，來探討弟子們因懷念佛陀，而開始注重佛的過去行跡，並透過涅槃來想像諸佛的世界，由是構成了大乘菩薩思想及開展了新的佛陀觀。筆者以為，對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬所帶來的影響與改變，可以視為促發大乘佛教興起的外緣因素，而本生、譬喻及因緣中的思想則可視為內部因素。今分別細說如下。

### （一）對佛陀遺體、遺物及遺跡的崇敬

印順法師以為，在佛般涅槃後，四眾弟子由於思念之故，轉而對佛陀的遺體<sup>43</sup>、遺物及遺跡產生崇敬追思的心，希望藉由建塔、巡禮、法會等方式，或以香、華、幡、幢、燈、金銀、珍寶或伎樂來供養，以傳達對佛陀的追慕之意。然而，如是的追思活動卻改變了佛教的生態。早先，不論是佛陀自身或是出家弟子，在一心為道的生活中，對於食、衣、住均力求簡單，一切以維持色身為目的，是以連未受具足戒的沙彌都過著不以香、華鬘著身，不得歌舞觀聽，不以手捉持金銀珍寶之簡樸生活。

可是，問題來了，如果佛在世時不接受奢華的供養，為何在佛涅槃後反而以

<sup>43</sup> 所謂的遺體即是指佛體火化後所遺留下來的佛舍利，起初是由八王分得舍利，並在「四衢道中」造塔供養，由於造塔是需要物資與經費的，所以早先多是在家信眾的事，然而到了造塔文化普及後，造塔運動已不分南北印更不分部派，且已不單是在家信眾的事，而是由出家眾從中主導勸化並加以進動。釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 43-83。



此來供養佛呢？對此，印順法師以為，此乃因為信眾以民間祭祀祖宗，及祭拜天神的方式來供養佛塔之故，此時佛的遺體、遺物、遺跡開始被神化。<sup>44</sup>此神化的佛陀觀，促使信眾將佛陀的一切都附予神奇的想像，而此神奇的想像即是令信眾多方布施供養，以求生天功德的主因。法師以為，此種布施求生天的通俗化佛教，對大乘佛教的興起帶來了深刻的影響。<sup>45</sup>

筆者以為，所謂的影響當是指大乘佛教注重儀式、祭典及法會之特點而言，其實，不論是在原始佛教或是部派佛教，都比較不重視儀式或祭典，更沒有現在大乘佛教所特有的大型法會。因此，佛滅後，弟子們對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬，所帶來的大乘化影響，當可以說是先由外緣新制度（或儀式）上的建立，進而影響到內部思想（如布施）的一種行為。

## （二）本事、本生、譬喻、因緣之流傳

菩薩發菩提心、修菩薩行，最後再圓成佛道，可以說是大乘佛法的主要內容，而此在成佛之前的菩薩行跡，法師以為，此思想可說是源自訴說釋尊自身或弟子們過去生的本事、本生、譬喻或因緣。<sup>46</sup>而此四者的形成，亦可視為懷念思慕入涅槃的釋尊所至。

當佛陀在世時，弟子們只是依著佛陀的教誨而努力修學，彼時，關於釋尊的現生事（誕生、出家、修行、成佛、轉法輪）當然會隨著信眾的信仰而流傳於人間，但是，對於過去生所發生的事，眾人的關注力當不若對現生事來得大。但是

<sup>44</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 98-101。

<sup>45</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 106-107。

<sup>46</sup> 雖說四者的內容均是訴說釋尊或弟子過去生的事，但是仍是有所差別的。所謂的「本事」乃是佛教化的印度民族舊有的傳說，亦即把傳說中的主角事跡改成遠古的過去佛事。而「本生」與「本事」的差別則是在於「本生」是從現在事說起，然後再提到過去事，最後再歸結到過去的某某，即是現在釋尊自己或某位弟子。「因緣」則是指說法時，在某種因緣條件下，說出一種序文式的故事。可分為三種情形{1}經典一般所說的因緣，{2}有一些偈所說的因緣故事，{3}制定戒律戒條的因緣。最後，「譬喻」本意是「光輝的事跡」或「英雄行為的故事」，並與業報因緣相結合。某些人在現世有傑出的表現，在過去世也曾有過英雄式的善行，像這樣將過去、現在連串起來的故事就是「譬喻」。其實，有時「譬喻」、「本生」與「因緣」三者是不容易分別的。比方說佛陀釋尊的「英雄式行為的故事」即「本生」，是以本生其實也是譬喻的一種，而本生也可以稱為菩薩譬喻。而若由《大譬喻經》或作《大因緣經》來看，即可知「譬喻」與「因緣」亦是容易辨別的。釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 113-118。



在佛入滅後，四眾的懷念思慕除了表現在對佛陀遺體、遺物、遺跡等的崇敬供養之外，同時開始因懷念而「放大」釋尊的偉大，認為在人間成佛的釋尊不論是在境界、功德或修行都是超越於一般聲聞弟子的。以為佛無師自悟，其智慧與能力當不是一般弟子所能企及，除此之外，釋尊在諸多前生的修行也應該是勝過聲聞弟子的，前生的努力造就了現世成佛之果。因此，教界不自覺地傳出了釋尊過去生中可敬可頌，可歌可泣的修行事跡。<sup>47</sup>

法師更以為，這些傳說，當可說是佛教界共同意識的表現，一致認為成佛應有偉大過人的因行。而此等偉大因行，當不只局限於那些有助於個人解脫的言行，而是舉凡一切自利利他的善行，均是修行者所當力行的。而這麼多的廣大修行，多生累劫，總不能沒有個名稱，於是以「菩薩」（梵語 bodhi-sattva，巴利語 bodhi-satta）<sup>48</sup>來稱呼「勇於求成（無上）菩提的人」。<sup>49</sup>於是，菩薩道便由是而成立了。

<sup>47</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 124。

<sup>48</sup> 至於「菩薩」一詞到底成立於何時，對此實在難有定論。法師以為，根據近代的研究，「菩薩」一詞當是後起的，約成立於西元前二百年左右。釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 125-130「菩薩」即菩提薩埵之略稱。菩提薩埵，梵語 bodhi-sattva，巴利語 bodhi-satta。若依字面上來說，「菩提」為：覺、智、道之意；而「薩埵」為：眾生、有情之意。換言之，「菩薩」意譯為「作道眾生」、「覺有情」、「大覺有情」、「道心眾生」，亦即求道求大覺之人、求道之大心人。有時菩薩亦被尊稱為「大士」，即梵語 mahasattva（巴 mahasatta）的意譯。音譯為「摩訶薩埵」或「摩訶薩」。此外，由於菩薩是佛位的繼承者，因此亦被尊稱為「法王子」（Kumarabhuta），此詞音譯究摩羅浮多，意譯又作「童真」。就具體的菩薩行而言，「菩薩」乃是指以智慧上求無上菩提，以悲心下化眾生，修諸波羅蜜行，當於未來成就佛果之修行者，亦即自利利他二行圓滿、勇猛求菩提的人。對此，法師有深刻的說解：「菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣精進。」釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 131。又，依身分來區別，菩薩可以分為出家菩薩及在家菩薩兩種。今略引論及菩薩定的經文，以供參考：在《注維摩經》卷一僧肇釋云：「菩提，佛道名也；薩埵，秦言大心眾生。有大心入佛道，名菩提薩埵。」（大正 38·328b）《四分律飾宗記》卷 7 引《大毗婆沙論》卷 176：「此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂，恆隨順菩提，趣向菩提，親近菩提，愛樂菩提，尊重菩提，渴仰菩提，求證欲證，不懈不息，於菩提中心無暫捨，是故名為菩提薩埵。復次，薩埵是勇猛義，未得阿耨菩提時，恆於菩提精進勇猛，求欲速證，是故名為菩提薩埵。」（卍續 66·411 下）另外，《大智度論》卷四云：「菩提名諸佛道，薩埵名成眾生或大心。是人諸佛道功德，盡欲得其心、不可斷、不可破，如金剛山，是名大心。……菩薩心自利利他故，度一切眾生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，為一切賢聖所稱讚故，是名菩提薩埵。……有大誓願心不可動，精進不退，以是三事名為菩提薩埵。」（大正 25·86a）至於《優婆塞戒經》中的菩薩觀本論文將於第四章再作深入的探討。

<sup>49</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 125-129。





本事、本生、譬喻及因緣的載述，除了由聯想釋尊的過去生而發展出菩薩思想之外，同時也造就了「佛陀觀」的改變。「佛陀觀」的改變主要有兩點：一為十方佛觀念的出現，一為理想佛思想的成熟。

首先，在佛尚未入滅前，釋尊活生生地生活在弟子們的眼前，此時的釋尊可以說是現實的，是人間的，是歷史上真實存在的人。此時的佛教是教人如何有效離苦得樂的宗教，而非「神教」，佛更不是唯一的神，「佛」在佛教中代表了修行成就，究竟圓滿的大覺者。而此覺悟的境界是「諸佛平等」、「佛佛道同」的，只要成正等正覺者即是「佛」，因此，在佛教早期即有「過去佛」的傳說。但是未來佛（彌勒菩薩）的傳說卻是在釋尊入滅後才成立的。<sup>50</sup>印順法師以為，在釋尊入滅後，「對於懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者，是不容易克服的。」<sup>51</sup>而彌勒佛的存在，則可安信眾的心。至此，「三世佛」的觀念很自然地形成，且為教界所接受。但是，問題在之後出現的「十方佛」信仰能否成立，亦即「二佛或諸佛可否同時出現」。主張此仰信的部派依《阿含經》提出兩點：一、《雜阿含經》曾提及有無量無數的十方世界。<sup>52</sup>彼十方世界也應當有眾生的存在，而只要有眾生就有煩惱，有生老病死，為什麼在其他世界會沒有佛出世呢？二、《大智度論》引《長阿含經》說：「過去未來今諸佛，一切我皆稽首禮。如是我今歸命佛，亦如恭敬三世尊。」<sup>53</sup>此偈即暗示了除了釋迦佛之外，尚有現在佛。<sup>54</sup>

大眾部傳出：他方或十方多佛並出的信仰後，銅鑠部也出現了類似的思想。「無量世界有無量諸佛現在」的思想即逐漸成熟。印順法師認為，「十方佛」即代表了「十方佛世界」，此思想的展開，不但可以安定那些因釋尊入涅槃而感到無依的信者，讓其相信有他方佛土可去之外，還擴展了菩薩修行的「地域版圖」，菩薩在行菩薩道時，可以往來其他世界而不再限定此世界了。無量佛，無量菩薩的思想於是形成；而無數的佛、菩薩名字也隨之傳布出來，於是，「十方世界、十方佛土」即成了大乘佛教的特色。

此外，佛入滅後，弟子因為懷念，因為感傷，也發展出了「佛身常在」的思

<sup>50</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 152-154。

<sup>51</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 154。

<sup>52</sup> 《雜阿含經》卷 34，《大正藏》冊 2，頁 242 上。

<sup>53</sup> 《大智度論》卷 9，《大正藏》冊 25，頁 126 上。

<sup>54</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 155-157。





想。首先，先是有「法身不滅」、「法身常在」的思想出現，如《增一阿含經》所說的：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。」<sup>55</sup>代表佛法的「法身」是自修自覺的境地，唯有修行方能證得，然而，這卻無法滿足初學信眾對佛的懷念及依賴，因此，「佛身常在」說即應機而生。「佛身常在」可以說是創造了一個超現實的理想佛，因為「佛身常在」乃是伴隨著「壽量無邊」、「色身無邊」、「威力無邊」、「無所不知」、「度眾無厭」種種的條件，而這些條件又都是「超現實」的，全都不是現實人間的佛陀所具備的。然而，此無所不在，無所不能，無所不知，而又永恆常在，隨時關懷眾生，利益眾生的佛，確實是足以滿足信眾情感上的需求。

56

對於法師「永恆懷念」的主張，筆者在認同之餘心中仍有個小疑惑：如果說大乘佛教中的十方佛、十方淨土最初是因為肇因於懷念釋尊而引起的話，那麼，為何從不曾出現一個專屬於釋迦牟尼佛的佛國淨土呢？照理說，如果在佛入滅後，弟子們懷念甚為殷切的話，與其重新編織一個「新的佛」，並加以描繪其願力之弘大，其淨土之莊嚴，為何不直接創造一個釋迦淨土，好讓懷念釋尊的弟子們有個更根本更落實的寄託呢？說是懷念釋尊，結果到了後世時，釋尊的名號反而不如阿彌陀佛或是觀世音菩薩來得響亮，這又如何以「永恆懷念」的角度來作詮說呢？

在法師的巨著裏，除了以此兩點點出大乘佛教興起的原因外，還從佛法內部的經、律、教團信眾間的關係等等面向來作探討。然而，由於筆者乃是著重於法師在「永恆懷念」觀點上的新意，因此，法師其餘的論點筆者並不再作進一步的介紹。

## 五、集體潛意識的渴求

釋如石法師在〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉一文中，針對印順法師所提出的「永恆懷念」作出了深刻的回應。如

<sup>55</sup> 《增一阿含經》卷1，《大正藏》冊2，頁549下。

<sup>56</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁159-169。



石法師不否認初期大乘經典乃是因應佛弟子的心理需求所產生的，但是，是否如印順法師所說，是由於弟子對佛陀的「永恆懷念」所引起的，如石法師則抱持著質疑的態度。

如石法師以為：印順法師以弟子們「感恩的心情，或為佛法著想，為眾生著想，為自己沒有解脫著想而引起的悲感，交織成對佛的懷念，永恆的懷念。」<sup>57</sup>來作為推動大乘起源與開展的原動力並不恰當。<sup>58</sup>法師以為佛弟子眾多，個性心性各自有別，因此在面對佛陀入滅一事，反應也當是迥異才是。雖然說一定有人和阿難一樣，傷痛悲泣，或感恩懷念，但是也有人會因此而發奮圖強，或是因自身修為而如如不動，因此，若以「永恆懷念」來當作推動大乘興起最主要的原因的話，當有些不妥。<sup>59</sup>於是法師從現代心理學、宗教學和神話學的角度，提出了不斷「自我超越」的「集體潛意識」作為重新切入的新論點。以下擬先介紹如石法師的主張，然後再陳述其質疑印順導師「永恆懷念」主張的諸多論點。

### （一）集體潛意識的論點

如石法師從現代心理學、宗教學和神話學的觀點來看，指出大乘發心的思想原型，當是人類普遍企求「圓滿」，追求「自我超越」的心理，而此潛藏的集體意識即是推動大乘佛教最主要、最根本的動力。

印順法師以「佛滅後，佛弟子對佛永恆的懷念」心理，來推論大乘佛教的種種發展，對此，如石法師認為：如果以心理層面來探究大乘佛教的起源，當從更根本更深層的心理來探討，而不應只是反應一部份人一時的心理狀態，應當反應全人類普遍的想望。

如石法師指出，大乘佛教的興起與發展維持了一千三百多年，是個長時間的宗教運動，此跨時甚長的宗教大事，當不是短時間的「懷念」所能造就。<sup>60</sup>這股讓大乘佛教持續發展的力量，當是來自所有人類普遍期待的「渴望無限」、「追求

<sup>57</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 13。

<sup>58</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，《中華佛學學報》第 14 期，頁 5。

<sup>59</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 7。

<sup>60</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 5。



超越」、「嚮往圓滿」的深層心理需求。<sup>61</sup>因為唯有此不斷要求「自我超越」的心靈需求，才有足夠的力量讓大乘佛教長時間保持興盛的景況。而這種不斷要求「自我超越」的心靈需求，即是全體人類所共同擁有的「集體潛意識」，一種策勵自己不斷向上的力量。<sup>62</sup>如石法師便是以此「集體潛意識」來詮釋大乘發菩提心的由來，他說，大乘的菩提心正是立志追求自他生命全體圓成的一種不斷「自我超越」的心。<sup>63</sup>

人，為什麼會不斷地要求自己「自我超越」呢？法師說明到：此不斷「自我超越」的力量，源自於人類認知生命的有限性，以及生命苦多於樂的實相。當人類有此認知時，基於避苦求樂的本能，即會引發想超越現況的想望。<sup>64</sup>苦不斷地產生，人便需要不斷地超越，如是才能離苦得樂；因此，苦一日不止息，人也就一日不得停止自我超越的心念。

如石法師的「集體潛意識」的論點，可以說甚是新穎，頗具創意。然而，筆者對於法師的這項新主張，卻有幾點疑惑。首先，筆者以為，此不斷「自我超越」的觀點不只可以用來解釋大乘佛教的興起，其實，同樣可以用來解釋原始佛教或部派佛教的興起原因。誠如如石法師所言，此追求超越的集體意識可以說是全世界各宗教的起源動力。因此，若以之來作為大乘佛教起源的根本動力，似乎有太過龐大而不切實際之嫌。再者，如果說此追求超越的「集體」心理是佛教各宗派甚至是世界各宗教起源的根本原因的話，那麼，在「集體潛意識」一致的情況下，為什麼會有宗教戰爭，會有相互衝突、相互非難的情形出現？不是說人人都希望讓自己和他人過得更好嗎？到底紛爭從何而來？有沒有可能是因為大家的價值觀不同所致呢？雖然說人人天生都具有避苦求樂的本能，但是，彼此對「苦」、「樂」

<sup>61</sup> 法師更以為，此避苦求樂的生命本能即是釋尊圓滿佛果的導因，同時也是全世界各大宗教向上發展最主要的內在動力。釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 1。

<sup>62</sup> 所謂的「集體潛意識」（其實又可稱作「集體意象」或是「集體無意識」）乃是榮格（C.C.Jung 1875-1961）在研究本能與原型時曾疑惑：人類所創造的神話或宗教意象及思想，是否有個共同的源頭？又，人類的思考和想像中是否有共通之處？後來依據榮格的研究，人類確實有超越個人經驗的共通之處。由於「集體潛意識」屬於全體人類共同的意象，所以可以說是非二元對立的，沒有分裂、沒有自他、沒有時空、沒有人種、沒有文化差異的原始統一領域。參考 Murray Stein：《榮格心靈地圖》（台北：立緒文化，1999 年），頁 119-123。釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 9-10。

<sup>63</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 9。

<sup>64</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 11-12。



的定義並不同，有可能甲以為苦的，乙卻甘之如飴，反之，甲以為樂的，乙卻不得自在。因此，在彼此價值觀與信念的差異下，即會呈現出多樣貌的「求樂方式」。問題是：何者為是，何者為非？這牽涉到，「集體潛意識」是否具有一個恆常不變的道德標準？還有，每一個人所表現出來的有意識性的行為是否真的都源自於「集體潛意識」？以及到底是「個人潛意識」影響一個人較大，還是「集體潛意識」影響人大呢？筆者以為，這些都是應當加以考量的問題。

此外，如果真如法師所言，一切眾生皆具不斷「自我超越」的動力的話，那麼，該如何來解釋「惡」或「自甘墮落」的行為呢？當一個人行惡或向撒旦屈服時，是否仍可視之為「自我超越」呢？

## （二）對「永恆懷念」所提出的反駁

除了新提出的理論之外，如石法師還對印順法師的看法提出若干質疑。

### 1. 針對「永恆懷念」與「崇奉舍利」

誠如上文所述，印順法師以為，佛入滅後，弟子對佛陀甚是懷念，此懷念之情表現可從弟子們對遺體、遺物、遺跡的崇敬窺得，而「崇奉舍利」即是其中的行為之一。然而對於將此「崇奉舍利」的行為，視為推動大乘佛教成立的原因之一，如石法師則認為有待商榷。法師提出的理由是，以整個佛教界來看，古代緬甸首都巴甘（Pagan）在建塔供奉舍利的禮塔儀式上，可以說是最為興盛之地，然而，今日的緬甸卻仍是由上座部的僧人主導，非但沒有大乘運動的跡象，反之，卻有難以接受北傳教法的情況。<sup>65</sup>因此，法師以為，「永恆懷念」雖然引生出建塔以「供奉舍利」的宗教儀式，但是，當宗教儀式一旦固定而成為反覆被舉行的活動時，則宗教功能已超越了「永恆懷念」的心理滿足，而將由「更高意義」的宗教情操所取代，亦即想要「倣效佛陀」，成佛所成，和佛一樣圓滿覺悟，而廣度眾生。<sup>66</sup>法師更進一步以為，這就是一種想要「自我超越」與「追求圓滿」的

<sup>65</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 13-14。

<sup>66</sup> 在如石法師文中，曾提到這種供奉舍利塔物的紀念，對於某些只想追求個人解脫的佛弟子而言，或許沒有多大意義。釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 14。對於這點，筆者以為，禮敬舍利塔乃是一種對佛陀崇敬的表徵，無關乎追求



心理，並非僅是單純的「懷念」心理而已。<sup>67</sup>是以法師反對將意識表層的感性「永恆懷念」視為大乘起源與開展的主要原動力。

對於如石法師所言，筆者亦有贊同和不贊同之處。首先，法師提出禮敬佛塔的意義，會因時而異，尤其是當一個儀式被固定化、形式化後，最初的意義有可能會日漸模糊。這點確實是可能的，例如，當佛弟子在頂禮佛陀時，是否每次都會憶及佛陀的偉大因行，進而生起崇敬效法的心，確實是可議的事。再說，由於情境不同，同一個人在進行同一項儀式時，也有可能生起數種心情，或是崇敬效法，或是求佛哀佑，或是慚愧懺悔，或是平靜無念，眾生心念多變，因時因境而異，是可能的。但是，若要以此來否定印順法師的說法，卻有可再斟酌之處。如果細讀印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》一書，可以發現，其實印順法師點出「永恆懷念」為大乘佛教開展的主要動力，乃是指最初最根本的「原因」，而非否定由「永恆懷念」所可能衍生的其他心理狀態。比方說，菩薩行的產生，法師雖是以弟子們對佛陀的「永恆懷念」切入，但之後論述到弟子們著作本事、本生、因緣、譬喻以遙想佛陀的偉大因行，進而親身力行時，印順法師豈會沒有察覺到弟子們所生起的效法之心？<sup>68</sup>因此，如果緊抓住印順導師最初的切入點，而不顧及法師之後論述的具體內容的話，似乎不甚妥當。

## 2. 「十方佛」與「理想佛」

如石法師以為「十方佛」、「十方淨土」並非如《初期大乘佛教之起源與開展》所言，只是「懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者間不容易克服」的感性問題而已；而是「佛弟子自身的生命是否也能像釋尊一樣成佛度眾？是否可以自我超越以達到究竟圓滿」的終極關懷問題。<sup>69</sup>

法師以為，釋尊在世時，弟子們於眼前即有一位覺者可以幫他們解決生命的

---

個人解脫或是以利眾為目標的大乘行者。這正如法師先前提出緬甸佛塔興盛的情形，因此，法師此處所言，實有矛盾之處。

<sup>67</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 15。

<sup>68</sup> 印順法師在論述菩薩道時曾說：「菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成『大乘佛法』的洪流」由此即可知，印順法師雖然是從「永恆懷念」的主張切入，但是這並不表示印順法師認為佛弟子在佛滅後僅有「永恆懷念」的感性心情而已。釋印順：《印度佛教思想史》（新竹，正聞出版社，1998），頁 84-85。

<sup>69</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 16。





問題，生命的煩惱或痛苦得以消除，是以對未來或他方世界到底有沒有佛或佛淨土等形上問題並不重視。但是佛入滅後，佛弟子們必然會面對佛滅後是否還會有佛出世，以及他方世界是否也和娑婆世界一樣有佛住世等問題，因為如果釋尊是獨一無二的话，那麼釋尊成佛將成為宇宙中偶發的事件，而非人人可以依循的普遍法則。果真如此，一切的法義與修行也將失去它們究竟的意義。因此，順著佛法原有的義理去思考，即可推出「十方佛」及「十方淨土」的存在，根本不需要藉助對佛「永恆懷念」的心理來引發。<sup>70</sup>

至於「理想佛」，如石法師的看法有別於印順法師的地方在於：印順法師以為神是人類無限意欲的絕對化，其形象是會隨著人類的進步而進步，發展到最後神無非是永恆的形象，無所不在，無所不知，無所不能。此全能的神當是人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。<sup>71</sup>反之，如石卻以為「理想佛」是智慧相而非愚癡相的表現。因為，愚痴與否當由意欲的取向來決定，如果意欲是趨於自我中心的、世間的即與「痴」相應，但是，意欲若是取向於自我超越的、無限的、永恆的，即有其正面積極的意義。<sup>72</sup>

筆者以為，兩位法師所以會有不同的看法，在於一位以無常、苦、空、無我的實相切入，另一位則從朝向涅槃的「常、樂、我、淨」切入，由於切入點不同，實在很難說誰對誰錯。然而，如果從佛法的根本教義來看的話，三界中，「無常」確實是不容否認的實相，再說，「無常、無我」的主張一向是佛教有別於婆羅門大梵思想的地方，如果漠視此無自性的根本教義的話，實在很難具有說服性。

如石法師在文中表示：「倘若意欲的取向是指向自我超越的、無我的、自他合一的、無限的、永恆的，這表示與意欲相應的是「慧」心所，這種意欲便是正向的，應該給予肯定、給予培養。」<sup>73</sup>又說：「當佛弟子將他們心中最渴求、最極響往的圓滿境界賦予『佛陀』時，『佛陀』便以這樣的意象活在佛弟子心中了。」<sup>74</sup>將心中的「小我」的「完美想像」投射到一個「大我」的身上，這樣的說法實在難脫梵我合一的「神教」色彩。

<sup>70</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 15-16。

<sup>71</sup> 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 169。

<sup>72</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 18。

<sup>73</sup> 釋如石：〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 18。

<sup>74</sup> 釋如石〈大乘起源與開展之理動力——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？〉，頁 20。



## 結語

面對諸家對大乘佛教興起所拋出的迥異詮說，筆者以為，除了當他們是在為大乘佛教尋找合理源頭之外，不妨將之視為是試著由大乘興起源頭，來訴說大乘佛教的特色。怎麼說呢？因為，探討起源，即是探求為何會興起不同於先前佛教的原因，而這些原因不正是專屬於大乘佛教的特色嗎？今試著透過各家的見解，來綜論大乘佛教的特色：

首先，就**部派起源說**，筆者以為，部派佛教尋求轉變，無非是想突破現狀，為佛教再造生機，尋求一個不分出家、在家，人人都可以實踐的修行方式。因為，佛教到了部派佛教，愈趨走向理論精緻化的態勢，僧眾們投入大量的精力鑽研教典，其目的無非是希望為不成體系的早期佛教理出個架構來，然而，此舉卻也讓佛教陷入死寂停滯的狀態，因為部派佛教已然成為一小部分人的佛教，一般是無法懂得的。此時，若不尋求改變，佛教將失去生機，而其改變的契機只有走向「入世」、「通俗」一途。再者，彼時能依早期佛教教義去實證的人已日趨減少，阿羅漢的理想境界已面臨了山窮水盡的階段。阿羅漢獨善其身的出世理想，在歷經三、四百年後，已漸漸失去了他的魅力，在眾人望塵莫及的情況下，開展另一條修行之道便成了當務之急，而「轉向」即成了勢在必行的任務。既然阿羅漢非人人皆可為，那麼轉向一個較「通俗」較「平民化」的「入世」方向似乎是比較合宜的。菩薩道於是產生。

而就**大乘佛教教團起源說**，筆者則是以為，此乃反應了在家人地位提升的事實。在早期佛教時，不容否認的，整個教團是以出家眾為中心的，隨著佛教的弘揚，在家信眾日益增多，久而久之，在家信眾即形成了一股無形的力量。這股無形的力量，發展到後來，很自然便成為促使教團改變的「動力」或可直接說是「壓力」來源。因為，在家居士在人多勢眾的態勢下，逐漸意識到自己的力量與地位，於是開始積極參與宗教活動，此舉使得出家人不再單向地享有教團的主導權，而有德、有修為、能行布施的居士們也開始被尊崇、被重視。此外，由於在家居士開始重視修行，因此，大乘佛教教典開始出現「教導」在家居士如何修行的經書，並且開始肯定在家人的修行境界，甚至認為在家人同出家人一樣，只要用心修持，兩者具可得到解脫分法。像這樣在家人地位明顯提升，四眾地位趨於



平等的現象，即是大乘佛教的特色。

至於**異文化刺激說**，筆者以為，此乃反應了大乘佛教兼容並蓄的精神。大乘佛教的多元與豐富，正是因為能容納異己，能將異己的文化吸收為己用的原故。對於這點，誠如先前提到的，大乘佛教重儀式、祭典、法會、咒術的特質，即是受到印度婆羅門文化影響下的產物。然而，對於這種能容萬物的精神，到底該如何評價？實在很難給出公允的論斷。因為如果吸收過多外來的「養分」，時間一久，必然會忘失原來的「味道」；不過，若完全將外來文化拒於門外，那麼勢必無法適應變遷的環境，因此，很難說是好是壞。然而，可以肯定的是，大乘佛教的興起，正符合了佛教所說的「無常」，正因為無有常法，所以佛教會因時空而有所改變。

對於印順法師所談論的「**永恒懷念**」，筆者以為，這反應了因懷念佛陀而生起向佛學習的「菩薩」精神。佛陀入滅後，四眾弟子們因懷念而進行種種追思的活動，大力發展佛陀成佛前的本生故事即是其中之一。弟子們憶念佛陀之際，其實也正反覆思索佛陀之所以能成佛的因由，進而引發起而效法的心。效法什麼呢？所要效法的即是佛陀在成佛之前的努力，一世又一世的善行，一世又一世的提升，一世又一世的修持，一世又一世的自他兩利，如是生生世世相續，永不間斷的菩薩行正是所要學習的內容。

對於如石法師的**集體意識說**，筆者以為，此乃是大乘菩薩「發大菩提心」的精神「策勵自己不斷向上」，即是「上求」，即是「累積資糧」的過程。然而，為何要上求？為何要累積資糧？這一切無非都是為了要幫助自己甚至一切有緣的有情「離苦得樂」的原故。但是，「策勵自己不斷向上」卻不是一件容易的事，因為，人，最不能掌握，最無法調伏的就是自己。載浮載沉，忽上忽下，若非勇猛的意志及決心，實在很難持之以恆；因此，發大菩提心即成了相當重要的事，因為有心才有動力，有動力才有實踐力。是以筆者以為，「策勵自己不斷向上」即是時時刻刻提醒自己，不要忘記初衷，要發心，要持之以恆。

透過諸家對大乘佛教起源的看法，筆者歸結出五項大乘佛教的特點：入世精神、在家人地位的提升、兼容並蓄、菩薩道精神、發大菩提心。入世精神讓大乘佛教走出山林，走出理論，更貼近平民大眾。在家人地位的提升，不但讓在家人地位提升、信心增長，同時，更讓教內四眾得以平衡發展，共同護持佛教。兼容並蓄除了讓佛教愈來愈壯大外，更讓佛教能適應於不同的環境，不會因時空的變



遷而慘遭淘汰。利人利己的菩薩行，發展出大乘獨特的「菩薩」精神，大量的教義或修持方法均是以成就菩薩行為探討的主軸。而發菩提心，則是支持菩薩行的動力來源；有大心大願，路才走得長，走得遠。



## *The research on the origin of Mahayana Buddhism*

Yang, Hsiu-hui\* (楊琇惠)

Buddhism thoughts did not form and establish at the moment when Buddha had taught, but with the passing time and the change of the space, the thoughts evolved continuously. Because Buddhism is a practical religion which could not forbid the influences from the living culture and made the necessary changes. In this paper, the author wants to probe into several basic questions hidden in Mahayana Buddha dharma, such as: The establish time? The happened place? The reason to happen? And how to happen? Though to answer these questions correctly, it is really impossible. Because India does not have enough historical records, so there are really few reliable believable historical datas, and because the name of the Mahayana Sutra's writers used to use the name of Buddha or Bodhisattva, therefore it's even more difficult to find out the answer. But as this is the worthy work to do, so I won't give up tracing to the source, hope at the end of the paper can find out a accepted and received result.

**Keywords: Mahayana Buddhism, Bodhisattva , Sutra, Mahayana is not taught by Buddha , Mahayana is not dharma**

---

\* Associate Professor, Department of Cultural Vocation, National Taipei University of Technology

