

談印順導師對大乘是佛說之判攝要領

釋如源

大 綱

一、前 言

二、何謂「佛說」

三、導師之判攝方法論

四、大乘是佛法之判攝

五、大乘是佛說之判攝

六、後 語

【參考書目】

一、前言

民國年間，由於東西文化的急促交流，至使中國文化受到空前未有之衝擊與考驗。中國佛教於此大時代的過渡變遷中，亦免不了時代巨流的波蕩。於中，對中國向來所傳的大乘佛教（近來又常稱之為北傳佛教），產生重大影響者，莫過於「大乘非佛說」的舊題新論。此論調的重提，導因於南傳佛教之接觸及近代學者之研究依據偏向。前者以早期結集之聲聞三藏為依準，以至對大乘佛教有所異議；後者如日本乃至歐美等研究者，由於偏向史的考証及巴利三藏之研究，進而對大乘經典之來源，大乘佛法之根源等，產生質疑¹。南傳聲聞佛教者的異議，可說是長久以來的宗派情結²。而近代學者的史考觀，卻是大乘佛教所面臨的新考驗，也是較難以釐清的問題。對此種種的評難，中國佛教界卻始終少能提出較具體有力之反駁，以維護大乘之立場。實令人相當遺憾。

印順導師曾於民國三十二年發表「大乘是佛說論」³一文，從多方面之思考而加以抉擇，以論究大乘之合法性。到了民國七十四年，於《初期大乘佛教之起源與開展》⁴一書中，更廣引文獻，從大乘行者的立場上，確定了大乘是佛說之立論。舒解了中國佛教長期以來之鬱悶，一掃大乘非佛說之陰霾。

本文將以「大乘是佛說論」及《初期大乘佛教之起源與開展》二文為主，兼帶其他著作為輔，來探討導師對「大乘是佛說」之論証法方及文獻應用。如此，將有助於我們對大乘特性的更深一層認識。

二、何謂「佛說」

¹ 日本德川時代的富永仲基著《出定後語》，從學術的立場初唱大乘非佛說。接著明治時代由於日本受到西洋佛教研究的影響，迫使對大乘經典提出再檢討。詳見平川彰《初期大乘佛教·研究》p10~12。

² 西元前後大乘經典出現以來，此大小宗派情結即存在。可參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p1323。伊藤義賢〈大乘非佛說論之由來〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》第99冊，大乘文化，1997，p251~262。

³ 印順導師《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」，p382。詳閱參考書目。

⁴ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p1330。詳閱參考書目。

在整個大乘非佛說的論調中，「佛說」一詞可說是其關鍵之所在。故對於「佛說」之深義，必先有一正確之認識，而且這也是導師之論証重點。

在一般的認識中，「說」就是口說，指語言聲音的傳遞與表達，也就是專重於聲塵對耳識之作用。如「佛說」，就是指佛的親口所說，佛的語言表達。所以一般人一聽到「佛說」，總會直覺認為就是佛的親口宣說。由於將此種對「說」的一般觀點引進佛教中來，拿來用作「佛說」的評定標準，故產生了「大乘非佛說」之論調。此如轉載《部執論疏》之《三論玄義檢幽集》所言：

小乘弟子唯信有三藏，由不親聞佛說大乘故爾⁵

除此外大乘非佛說的另一個原因是：大乘經的來源問題。這如同上書同卷言：

此部引華嚴、涅槃、維摩、金光明、般若等諸大乘經。於此部中，有信此經者，若不信者，謗說無般若等諸大乘經。說此等經皆是人作，非是佛說，悉簡置一處，還依三藏根本而執用人⁶

這是說因為大乘經不是佛親口說的，而是餘人自作的，故不可信。這種說法之產生，除了佛教經典之來源問題外，其根本的徵結點還是在於是否佛的親口宣說上。故大乘非佛說論之所以產生，大乘典籍之來源是其一，但最主要的還是在於對「佛說」之定義。

對於「佛說」，印順導師則另有一番獨到的見解。導師認為是否「佛說」，佛教中自有一套評斷方法，決不可混同外人俗解。而且「佛說」只是「佛法」落於世諦流佈的表現之一，「佛法」才是根本而重要的。如說：

在我的了解中，是佛法與非佛法的判別，根本與你們心目中的標準不同。……我覺得：佛法，雖然是有佛也好，無佛也好，老是如此如此。但一經如來從語說與身行中表現出來，那就成為世諦流佈。世諦流佈的，是顯現於

⁵ 轉引自伊藤義賢〈佛滅兩百年代的大乘非佛說論〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》第99冊，大乘文化，1997，p278。

⁶ 同上。

世間的佛法，就不能違反世諦流布的一般性。……我們要研討的大乘是否佛說，也需要從世諦流布一從佛法流行於世間的情況中，去理解，去論定⁷

又說：

我們應該記著：佛法不限於口說的。……佛的悲、智慧、願力……都要從他的說教與身行的綜合中，從形式而體會到實質，才能洞見全體的佛法⁸

所以可知：佛口的說與不說，都不過是世諦流布中的一種表現形式，其內在的實質才是根本而重要的。至於「佛說」，導師認為應依佛教自身的勘辨標準去定義，即所謂的「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。更進一步，依諸大乘經的意見，「不違法性相，是即佛說」。從佛法流行於世間的情況中去理解佛法的實質，再配合佛教自身的勘辨標準，這才是「佛說」的真義。

故我們不能用一般觀念中「口」的說與不說來定義「佛說」，更不能以此來審斷是佛法與非佛法，而必須從世諦流布中去體會佛法的實質，了解大乘佛法的傳出與流布情形，再配合佛教自身的勘辨標準，依此來審核、論斷大乘。這才合於情理。至於導師如何從世諦流布中去抉擇佛法的實義，再依此來審核、論斷大乘，下當詳解。

三、導師之判攝方法論

導師對於大乘是佛說之立論，最主要是理的推論運用及大量之文獻依據。所謂理的推論：就是在世諦流布中，利用「三法印」來抉擇出佛法的真實義。同時也將此法則運用到大乘自身上，從各方面加以考究（如其起源、發展與流布），再以佛法的真義來審核對大乘之考究結果，從而論斷大乘之合法性。至於文獻依據，則是根據大量的初期大乘經典，了解其起源、發展與流布的情形，並以經上定義「佛說」的標準，來論定大乘是佛說。

⁷ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p154。

⁸ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p155。

一、在研究方法論上來說，導師對於佛法有一根本而獨特的研究方法，即以「三法印」來研究一切世諦流布之佛法。如導師在「以佛法研究佛」一文上曾言：

作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則一也可說最高法則。……這是一切的根本法，普遍法。如依據他，應用他來研究一切佛法，才是以佛法來研究佛法。……那就是緣起法的三法印……⁹

另外於「研究佛法的立場與方法」一文上亦言：

我只用我們佛法的基本方法一無常、無我，做為我研究的方法論¹⁰

所謂以「三法印」為基本原則的研究方法論，也就是說：大凡我們研究某一論題時，必須同時考量其空間上其他存在之對等影響一無我，時間流變之演化過程一無常。如此所抉擇探究出的結果，才能盡可能地客觀，貼近原貌。如用「諸行無常法則」來研究佛法，其原因是：

佛法在不斷的演變中，這是必須首先承認的。經上說：『若佛出世，若不出世，法性法住』，這是依諸法的恆常普遍性說。一旦巧用言語說出，構成名言章句的教典，發為思惟分別的理論，那就成為世諦流布，照著諸行無常的法則而不斷變化¹¹

其方法是：

研究佛法，要從無限錯綜複雜的演變中，把握相續的一貫共同性。……這樣的研究，佛法才能成為一貫的，有條不紊¹²

其目的地是：

⁹ 《以佛法研佛法》p2。

¹⁰ 《華雨集》（五）「研究佛法的立場與方法」p70。

¹¹ 《以佛法研佛法》p3。

¹² 《以佛法研佛法》p8。

我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地當中，去發現佛法真義的健全發展與正當的適應¹³

從流變中去掌握佛法不共的特質與一貫的共通性，再依此而從演化的見地中，去發現佛法的發展與適應情形。導師便將此方法應用於大乘是佛說的成立中，依此來理解大乘，審核大乘，肯定了大乘之合法性。

再說諸法無我法則：此法之應用，基本上可分成兩方面：一是研究態度上的「無我」，也可說是「人無我」。如說：

研究佛法，應有無我的精神。無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究¹⁴

另一則是研究方法上的「無我」，也可說是「法無我」。如說：

再從法無我的見地研究：世間沒有獨立存在的東西，都與其它的一切有關，展轉的相攝相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的，眾緣和合的存在。……是眾緣和合，所以在那現起似乎整個的一體中，內在的具有多方面的性質與作用。像釋尊的本教，不論從它的真實或方便適應上看，這融然一體的佛法，是無限深廣的。因此，種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種中去認識不可。這是無我諸法的總別無礙¹⁵

即是諸法無我的眾緣所成，故須從「自他緣成」、「總別相關」、「錯綜離」¹⁶等似一似異的種種同異中，去理解佛法的演變，去認識佛法的本質——這就是諸法無我法則之應用。導師也就依此原則，而提出認識佛之新觀點——存在於現實世間之觀點。使我們重新考量了佛法與佛說間的關係，推翻了專憑佛口之說不說作為勘定「佛說」標準之理論。

¹³ 《以佛法研佛法》p8。

¹⁴ 《以佛法研佛法》p9。

¹⁵ 《以佛法研佛法》p11。

¹⁶ 《華雨集》（四）「契理契機之人間佛教」p5。

至於涅槃寂靜法則，則較屬宗教性的。這可說是一切學佛者的歸趣所在，是學佛的終究目的。故言：

涅槃，有真實解脫的意思。佛法研究者，……該把它作為最後的歸結，勇猛前進¹⁷

其實佛法貴乎身心之體証而說實相、法性、空、涅槃等。導師亦重視此學佛者的最終目的，從無常、無我的思想結構及教說演變中，發掘出理上的一貫特質，將之銷融融於身心生命中，契合涅槃寂靜的最終準則。故言：

所以，學佛者具備真理的探求，解脫的實現的信念，研究佛法，既不是學點談話資料，又不是為自己的名譽利養作工具，是要想從修學中去把握真理¹⁸

在「大乘是佛說論」全文中，導師所考慮的，雖含容多方面。但其所應用的基本方法，卻就是這「三法印」，以此而作廣泛的發揮、應用，肯定了大乘的合法性。

二、文獻依據：導師一向重視華文聖典，且其研究亦以華譯聖典為主。如其在「華譯聖典在世界佛教中的地位」中曾言：

中國的華文佛教——日本佛教也從此流出，在印度三期佛教中，重於中期，即以菩薩乘為本，前攝聲聞乘而後通如來乘。在這世界佛教發展的時代，應值得特別的重視，因為惟有從華文聖典的探研中，才能完整的理解佛教的內容¹⁹

另外於《初期大乘佛教的起源與開展》一書中，導師論証大乘的主要依據也是華文經典。如說：

唯有重視華文聖典……，對於印度佛教史上，根本而重要的大問題，才能漸漸明白出來²⁰

¹⁷ 《以佛法研佛法》p13。

¹⁸ 《以佛法研佛法》p13。

¹⁹ 《以佛法研佛法》「華譯聖典在佛教中之地位」p263。

²⁰ 《初期大乘佛教的起源與開展》「自序」p1。

故知導師在論證大乘是佛說的文獻依據上，即以此大量之華譯聖典為主。

華文聖典之所以重要，主要是其具備有三大其他聖典所沒有的特色，即完備與保持原貌。1、於完備上，如說：

華文系的聖典，雖以中期大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的。晚期的佛教，已有了頭緒。初期的佛教，有著豐富的傳譯²¹

因為在比較於其他語系聖典之傳譯上，華文聖典含蓋了三期佛教²²，不似巴利及藏傳典籍，唯傳初期或晚期。如巴利聖典，似乎沒有大乘經論；而藏傳經典正好相反，唯傳後期密教經論，而欠缺早期聲聞三藏及初期大乘經論。在如此的情況下，華譯聖典是顯得完備多了。2、所謂保持原貌，則是：

華文的種種異譯，一概保持他的不同面目，不像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以，從華文聖典研求起來，可以明了大部教典的次第增編過程；可以了解西方原本的先後大有不同。這不但不致於偏執一文，而次第的演變，也可以從此了解²³

華譯經典雖多，但對於論證大乘，卻也非完全用得上。對於大乘之論究，導師之主要依據是初期大乘經典。從初期大乘經典本身著手去探究，即可解答有關大乘之種種問題。如說：

解答這一問題，從大乘經自身去探求，是可以信賴的方法。因為初期大乘經所說的，到底會多少反映了當時印度大乘佛教，傳宏者與集出者的活動情形²⁴

至於什麼才是初期大乘經？我們又如何區分出其具體部類？對於此問題，導師則從教理及文獻史考等兩方面，來加以考定、區分。1、在教理上：「大乘佛法」有初期與後

²¹ 《以佛法研佛法》「華譯聖典在佛教中之地位」p267。

²² 所謂三期佛教者，即佛法（含原始佛教及部派佛教），大乘佛法，秘密大乘。參《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」p1。

²³ 《以佛法研佛法》「華譯聖典在佛教中之地位」p266。

²⁴ 《初期大乘佛教的起源與開展》p1258。

期之差別，這是學界所公認的。而一般之區分標準是依《解深密經》之三時教。導師之區判除了依此標準外，再參考了《陀羅尼自在王經》之說，而言：

大乘佛法中，初說一切無自性空，後來解說為『無其所無，有其所有』：這是大乘法分前期與後期之確証。…《解深密經》的第三時教，是對於第二時教……再作顯了的說《陀羅尼自在王經》明。的第三時教，是對第二時教……進一層使人悟入『如來境界』²⁵

2、文獻史考上：對於初期與後期大乘經之部類區分，近代學者大抵依中國譯經史之前後來推定。但導師除參考早期譯出之經典外，更比對了龍樹論上的引用。如《初期大乘佛教的起源與開展》上言：

研究初期大乘佛教，本書以龍樹所引用的為主要依據²⁶

而所謂的龍樹論則指：

龍樹《大智度論》、《十住毘婆沙論》所引的大乘經，今略加推考，以說明代表初期大乘²⁷

參考早期所譯出之經典，比對龍樹論所引用，再加以考察過濾，所得之結果（大約九十部左右）——代表了初期大乘經典，便成了論証大乘之文獻依據。如說：

對於這一問題，華文的大乘聖典，從後漢支讖到西拉近晉竺法護，在西元二、三世紀譯出的，數量不少的大乘經，是相當早的。再比對二、三世紀間，龍樹論所引述的大乘經，對『初期大乘』的多方面發展，成為當時的思想主流，是可以解答這一問題的主要依據²⁸

²⁵ 《初期大乘佛教的起源與開展》p22～23。

²⁶ 《初期大乘佛教的起源與開展》p32。

²⁷ 《初期大乘佛教的起源與開展》p24。

²⁸ 《初期大乘佛教的起源與開展》「自序」。

推定了初期大乘經之具體部類後，接著我們再來看看導師如何加以取抉與應用。而要取抉這些資料，則必須先要有個基本認識，即宗教文獻必含有信仰與傳說的成份。在這樣的前題下，取抉這資料的大體原則與方法則是：

宗教的典籍，包含信願的，傳說的，……。撇開這些理想、信仰與傳說，可以反映初期大乘實況的……。將足以反映印度大乘初期實際情形的，分別敘述而加以比對，不但可以理解大乘佛教的實情，更明瞭大乘佛教內部的所有不同特性，初期大乘佛教的多樣性；綜合的說明了，真實存在印度大乘初期的活動情形²⁹

捨棄理想、信願與傳說，乃至文化適應的，留下足以反映當時現況的，加以比對研究，這便是導師對初期大乘經的應用原則。

從上所述，今再作一綜合說明，以使對導師之文獻應用，能有一整體性的認識。導師論證大乘的文獻依據，主要是初期大乘經。對於初期大乘經之部類的推定則是：從教理上依《解深密經》及《自在王陀羅尼經》所分的空與不空來區判外；更從譯經史上之前後，比對龍樹論所引，加以考定簡擇。確定初期大乘經之具體部類後，再除去理想、信仰的部份，將足以反映現實之內容加以抉擇應用。這一連串的操作，便是導師論證大乘佛說論的文獻應用手法。

總之，依於三法印之研究原則，加以巧妙之應用，合理的解說；再配合經精細抉擇出，足以反映大乘初期現實狀況之文獻，加以研究。這樣搭配所成之研究結果，足堪為論證大乘之有力立論。

四、大乘是佛法之判攝

導師對於大乘是佛法之判攝，我們討論的根據是「大乘是佛說論」一文。本文雖題標為「大乘是佛說」，並認為「佛法」與「佛說」應有所區別，但全文的論述趨向卻偏向於「大乘是佛法」。而且並未對「佛說」一詞下一具體的定義，更沒有提出一勘定「佛說」的標準。不過對於「大乘是佛法」卻有相當深入精闢之論證，客觀合理

²⁹ 《初期大乘佛教的起源與開展》p1258～1259。

之解說。所以探討導師對大乘是佛法之判攝時，本文即以「大乘是佛說論」為主，來加以理解、說明。

「大乘是佛說論」，全文共分八節，其分節的安排次第便是導師之論証程序。其大概情形如下：

大乘是佛說論

- 一 序起
- 二 從佛法的表現上說
- 三 從佛法的流行上說
- 四 從學派的分裂看大乘
- 五 從經論的集出看大乘
- 六 從思潮的遞代看大乘
- 七 從大乘的內容看大乘
- 八 什麼是初期的大乘經

文中導師所用的根本方法即是：無常，無我法則。如於序文一開始，便先提出了佛法與非佛法的判定標準，並認為不可以自我或世間之標準來勘辨，而應「從佛法流行於世間的情況中，去理解，去論定」。確定了根本立場後，便立足在此一立場下，應用無常，無我法則，來達成其成立大乘是佛法之目的。如文第二節「從佛法的表現上說」，便是「無我」法則之應用，重點在否定一般人對佛法之認及勘辨標準。第三節「從佛法的流行上說」，則在無常的原理下，成立是佛法與非佛法之區辨標準。接下來的四節便是在檢討大乘自身，從各種角度來分析大乘，抉擇出大乘之特質，再依前二節所成立之標準來審核，從而確立大乘的合法性——大乘是佛法。

首先在「從佛法的表現上說」一節中，導師要我們立足於「無我」的原則上，來認識表現於世間的佛法。佛法之流於世間，是經由釋尊（身、口、意）而表現出，反映至弟子的認識中，再經由語言、文字而流傳。所以表現於世間的佛法決非單一的，這表現於世間，看似融然一体的佛法，卻內蓄著種種成份，故「非從似一似異的種種中認識不可」。對這表現於世間的佛法，導師則提了三點思考方向，使我們對它能有一較正確之認識。即對象、認識及語文之表現，這三者即構成了佛法表現於世間的內在種種。一、所謂的「對象」：就是世尊的表現，這包括了身、口、意三方面。佛法源於世尊的正覺，再透過世尊的三業而表現出，成了弟子們的「認識對象」。但世尊的示導法非唯限於口頭上的教誡，其身行與意境也都富有正覺的表現，都是認識對象。故言：

釋尊有他的自覺聖境；他吐露在語言中，表現在行為中。這意境、言說、身行的三業大用，出現在世人的認識中，是這個世間的佛法根源。這三者，我們不能忽略那一端，要從他——言說與身行的相關性、統一性，深入釋尊的本懷。否則，偏重這，忽略這，都是不夠健全，不夠正確的認識。³⁰

二、認識：是指對於「對象」的「能認識」而言，這大体是指世人們對世尊的認能力。在這「對象」與「認識」間，導師更以「不知」、「錯知」與「少分知」點出其所可能產生的問題。「不知」：認識者無法認知對象，因而不知有這一回事。「錯知」：觀察者因各種原因，而產生對對象的錯認。「少分知」：由於對象的龐雜，故無法得到一整體的概觀，唯得片面、少分的認識。在了解本質與影像間的問題後，故：

古型的聖典，當然值得珍重。但稍為後起的，多少變化或重心不同，這可能為不知的再認識，錯知者的糾正，少知的綜合而成為圓滿，或逐漸開展而形成大眾共知的佛教。這需要鄭重的虛心的探討，是不能看作佛所未說而輕易抹煞的。

31

導師從世人對釋尊之三業大用的認識中，指出其問題的所在，而說：「稍為後起的，多少變化或重心不同，這可能為不知名的再認識，錯知者的糾正，少知的綜合而成為圓滿」，真可說為「大乘是佛說」論啟開了第一步。三、對象與認識交關後所產生的記錄—語言、文字。這似乎與現代所重視的文獻考據有相當的關係。但當我們欲用之來作為考定某一論題的根據時，首先必須考慮到此方法本身的缺失。依導師之說明，對於文獻應用所必須考量的前提，可歸納為三點：1、名與義之關係：語文只是詮義的工具，名並不等於義。2、文獻之利用決不能單一取抉。就佛教而言，從古以來一向沒有標凖的共同語文，故不可只依據單一記載（如巴利經典）作為區判標準。3、文獻記載之先後，並不即代表內容事實之先後。所以文獻考據自有其價值所在，但總是有限度的，端看我們如何加以適度之利用，記錄並不就代表一切。

從這佛法表現於世間，由認識到傳遞，這其中之種種，正如導師於「無我」法則上所說的：「諸法的存在，是眾緣和合的。是眾緣和合，所以在那現起似乎整個的一

³⁰ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p155。

³¹ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p158。

體中，內在的具有多方面的性質與作用」³²。故一般對佛法所使用的認知觀念及單一取抉標準，是決不適用的。最再引一段導師的話，來作為「無我」法則的運用總結。

從對象到認識，從認識到語言，從語言到文字，這表現佛法的不同形式、不同階段中，有種種問題。承認了這點，就不會專憑佛口的說不說，用作現存聖典的是否佛法的抉擇標準了！³³

再從第三節「從佛法的流行上說」談「無常」法則的應用。在無我法則的應用中，導師推翻了一般人對佛法之取抉標準。緊接著在無常法則之應用下，則要建立佛法的判攝標準了。於無常法則中，應用於抉擇佛法的具体原則是：站在佛教自身的立場上，從佛法於時空的延續、擴展與演變中，發現其一貫之不共特質。因為：

釋尊表現佛法的言教與事行，有釋尊不共獨到的深見，也有印度文明所固有的成分。……這一切中，釋尊特唱的深見正行，應嚴格的住持，與高度的發揚。³⁴

所以：

古代的佛法與佛說，本來不一定要出於佛口。只要學有淵源，合於佛法不共世學的大原則，就夠了。³⁵

在無常法則的配下，流行於世間的佛法永遠都在變化中。不斷的配合新的環境，融攝不同的文化，達到新新又新的適應。但佛法到底有其不同於世法的本質，這是不可變的，只不過必須有所適應。後學者在掌握佛法之特質的同時，為使其能有新的適應，所以必須要有所作為。這所為的作為，即是抉擇、綜合及推演。如導師所言：

這流行中的佛法，後起者對於以先的佛法，抉擇他，綜合他，推演他。永遠的流行，就永遠在這樣的過程中³⁶

³² 《以佛法研佛法》p11。

³³ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p163。

³⁴ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p164。

³⁵ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p168。

世諦之佛法一開始就在適應與演化中，往後也一直如此，這是世諦流之特性。原始佛教是如此，部派、大乘乃至密教也不離於此。這後世之開演，或許有因適應而失真處，但卻也有超越於前的開顯處。無論失真或開顯，我們都應審慎、客觀的加以理解認識。最主要的是要看它是否「學有淵源」，能否「合於佛法不共世學的大原則」——這二者便是我們勘定是佛法與非佛法的標準。

在確立了審核佛法之大原則，認識佛法之極觀點後，再來便是將這原則導入大乘本身。從學派、經論、思想及內容上，對大乘作一整體的考核，看其是否「學有淵源」，能否「合於佛法不共世學的大原則」。一、傳承淵源：導師認為，佛世可以沒有大乘經，但大乘思想的神髓早已存在。起初是潛存醞釀著，從阿難與迦葉的爭論到根本二部的分裂，大乘思想一天一天的明朗強化起來。所以大乘可說是學出有源，淵源於佛的本懷，經大眾部的宏傳而開展³⁷。故言：

所以起初不必有大乘經，但大乘法的基本要義，已相當完備了。……大乘法的最初傳宏努力者，是大眾系的聖者們³⁸

二、從大乘經論的集出上來看：要談論大乘經典，必先了解佛教聖典的性質，知道他怎樣的流布人間。在無常法則下，這就非得採取認識佛法的新觀點—現實的流變觀不可。若將此觀點應用於對大乘經論的認識上，則這一切無非是後進們在佛法的根本特質下，發掘其甚深而作的新適應。對於經論的出現，導師認為應依印度佛教的五期去觀察。五期是：一、聲聞為本的師資同（一解）脫，二、菩薩傾向的聲聞分流，三、菩薩為本的大小兼暢，四、如來傾向的菩薩分流，五、如來為本的佛梵一體。第一期的聲聞為本的師資同（一解）脫，重於結集，並經不斷的整理、編輯，達到凝固。其成果便是四阿含及十二分教。第二的菩薩傾向的聲聞分流期，與大乘經的出現有著密切的關係。因為：

初期的聖典，已相當固定。佛弟子，或又采集得佛陀的遺言遺行；自己作佛法的體驗；從事對佛法的研求，推演他，抉擇他；為了適應新環境，又需要攝取。

³⁶ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p167。

³⁷ 大乘與大眾部的關係可參考《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p176，《空之探究》p，《初期大乘佛教的起源與開展》p。

³⁸ 以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p176

換句話說，整理的時代過去，現在要發揮，弘揚。佛弟子們，雖說身教為先，但不能無所表現。自己所認識的妙法，自然要求他人的共鳴，這就要從事著述了³⁹

於是在時潮流的趨勢下，從佛教大眾的共識中，大乘經典便醞運而出。其出現的過程是：「起初，大乘思想是潛流、醞釀，在不斷的演繹充實中。……一到成熟的階段，自然有人把他編集出來」⁴⁰，所以其特性是：「可以這樣說，初期大乘經，沒有同時多數人的共同審定，卻經過了先後無數人的探究與發展」⁴¹。三、再從思想上看：導師依龍樹學，分析聲聞與大乘思想之異同，並依原始聖典加以抉擇。認為：依緣起而開顯的三法印一聲聞者從差別的見諦，漸入而會歸一滅；大乘行者從無別的見地，見性空而遍通三法印。「所以性空門的發揚，決非否定，抨擊根本的聖典，反而是開顯他」⁴²。這也就是說大乘之論義是合於佛法不共世學的大原則的。

最後談到大乘的內容：大乘的內容是多方面且深即廣的，不過導師引導我們從兩方想下手：1、世間集滅的解說，2、佛陀行果的讚仰。但就大乘的特色而言，後是更為重要的。因世間集滅的解說，是大小乘的共向，不管解說的再巧妙，都無法突顯大乘的不共殊勝。而佛陀行果的讚仰，尤其是佛陀因地上的菩薩行，導師斷言道：「我覺得，大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解說，卻在這菩薩的大行」⁴³。真可說一語驚醒夢中人，一語述盡天下滄桑。大乘佛法不但是學有淵源，能契合佛法的不共，更甚者是真能抉發世尊本懷的妙法。

總之，無常、無我法則之應用，是激首激尾的，是導師論定大乘的根本原則。依此原則來建立認識佛法的新觀點與新的分辨標準。同時將此標準用來審核大乘，從多方面加以考察，結果是：

³⁹ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p181。

⁴⁰ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p183。

⁴¹ 《初期大乘佛教的起源與開展》p1302。

⁴² 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p191。

⁴³ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p197。

從大乘與學派的佛教，阿含與廣律等而論究起來，大乘佛法的湧現，實為本著釋尊正覺內容而作新的適應。……從佛法的特質與佛陀的本懷說，從本生談等而來的大乘，是更正確更深刻的開顯了佛法。⁴⁴

五、大乘是佛說之判攝

在「大乘是佛說論」一文中，導師重以從理上來推定，雖證明了大乘確有秉傳、能契正理，更是世尊本懷的開顯。但有兩點卻是必須再加強補充的：一、理論有餘，文証稍有不足：基本上「大乘是佛說論」對大乘的源流有相當深入合理的論述，由於此文本只是一篇短文，故無法例舉太多的文獻證明，雖令人遺憾但應該諒解。二、文題為「大乘是佛說論」，但論証的偏向似乎重於大乘是佛法，且並沒有直接針對「佛說」一詞作一明確的定義。不過這兩點卻可在《初期大乘佛教的起源與開展》中，得到完全的補足。首先《初期大乘佛教的起源與開展》一書在理的論証上，與「大乘是佛說論」可說一脈相通，並以大量的文獻填補了其文証的不足處。至此，大乘的起源與開展，無論是理論或文証都已得到相當的證明，故本文在此不多加說明。但導師在本書中，如何依據種種的文獻來成立「大乘是佛說」，這是本節的重點。

在《初期大乘佛教的起源與開展》的最後一小節「大乘是佛說」中，其對大乘是佛說的論証，主要之關鍵在於立場及文獻之依據。「佛說」一語本就相當的難以定義，如本文前面所言，一般總認為是「佛金口親說」。但實際上從佛教自身的立場，從經論之見上，並不如此。「佛說」一語本是佛教自身之事，當然得依佛教自身的解來加以界定，萬不可混同世俗情見。故說：

依一般的意見，釋迦佛說的，是佛說，否則即使合於佛法，也是佛法而不是佛說。這是世俗的常情，不能說他是不對的。但在佛教中，「佛說」的意義，與世俗所見，是不大相同的⁴⁵

⁴⁴ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p166。

⁴⁵ 《初期大乘佛教的起源與開展》p1323。

對於是否佛說，佛教本有一套取捨標準，但卻受到一般人之忽略。導師重視佛教自身的解說，並引赤銅鑠部(Tamrawatīyah)的「依經，依律」及法藏部(dharmaguptaka)的「依經、依律、依法」等說法，而結歸於「佛語具三相」；一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的。不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是前面所說的佛法不共世學的大原則，更是重要，成為勘定「佛說」之根本標準。即：「不違法相性，是即佛說」。而這一區辨標準，同時也受到大經典之重視，大乘諸經便是依此標準來勘定「佛說」的。所以「不違法相性，是即佛說」，可說是佛教界勘辨佛說的共同標準。對這一勘辨「佛說」的標準，導師也提出了些許意見：

這一勘辨『佛說』的標準：與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的『佛法』為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以『佛說』，不能解說為『佛口親說』，這麼說就這麼記錄，而是根源於『佛說』，其實代表了當時佛弟子的公意⁴⁶

從上節的論述中可知：有關大乘佛教的一切，無論是學承、思想乃至內容等，無一不契合於此一標準。尤其是最受爭議的大乘經，更可說是此標準的典型，故導師言：

關於大乘經的編集出現，我們不能把他看為作偽。無論如何，古人是並不如此。從理論上看，從實踐的道上，這不能不說是佛法，是佛法的必然結論，非此不足以表現佛陀的真精神！⁴⁷

最後導師根據此一標準，再引用了諸多初期大乘經的意見，如《小品般若》、《諸法無行經》、《文殊般若》、《海龍王經》及《發覺淨心經》等，而作出論證總結道：「所以依大乘經『佛說』的見解，『大乘是佛說』，不能說『是佛法而不是佛說』！」

⁴⁸

⁴⁶ 《初期大乘佛教的起源與開展》p1324。

⁴⁷ 《以佛法研佛法》「大乘是佛說論」p182。

⁴⁸ 《初期大乘佛教的起源與開展》p1327。

文獻之依據，在此文之論証中，可看出其重要性。因為在「大乘是佛說論」一文中，雖在義理上論証了大乘與法性的契合，但卻缺乏証明大乘是「佛說」的具體依據。但同樣之理論，由於本書找到了文獻的直接根據——「不違法相性，是即佛說」，於是大乘是佛說便順理成立。

六、後 語

本文從導師對大乘是佛說的論証探討中，深深覺得導師對於大乘，有其不同於一般宗派徒裔的理念——「不違反佛法之本，從適應現實中，振興純正的佛法」。在秉持的這樣的理念下，所以：「佛法的初期時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法」⁴⁹。故導師論証大乘，並非為宗派而大乘，而是為抉發並弘揚佛法的真實義。「使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，『人類為本』的佛法」⁵⁰

最後，於擱筆之際，本人尚有幾點心得，想提出作為有心為大乘者之參考：一、誰是真正的大乘擁護者？開口大乘閉口大乘者不在少數。但在大乘波瀾憂關之際，能為大乘提出強而有力之辨護者，又有誰呢？二、什麼是大乘真實義？多數以大乘為自居者，大都不能認清大乘真義，更無法確立自己的立足。致使說大行小，急功好利，甚者妄談修証，索隱行怪，奇相百出。導師說得好，「我覺得，大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解說，卻在這菩薩的大行」。三、如何定義「佛說」？佛說非佛說，佛教自有一套核定方法，與世間一般大不相同。身為釋迦徒子者，應有正確的觀念，且莫混同外人，用世俗的眼光來看待「佛說」。我想正見可以引導正確之實踐，問題之發掘與多重之思考，則有助於正見之養成。當我們口口聲聲自讚為大乘行者之時，是否應常自醒思。

⁴⁹ 《華雨集》（四）「契理契機之人間佛教」p2。

⁵⁰ 《華雨集》（四）「契理契機之人間佛教」p4。

【參考書目】

- 1、印順導師之《初期大乘佛教的起源與開展》，正聞出版社，中華民國七十年五月出版，1330頁。
- 2、印順導師之《以佛法研佛法》，正聞出版社，中華民國八十一年二月修定一版，382頁。
- 3、印順導師之《華雨集》，正聞出版社，中華民國八十二年四月初版，共五冊。
- 4、印順導師之《原始佛教聖典之集成》，正聞出版社，中華民國六十年二月初版，879頁。
- 5、印順導師之《空之探究》，正聞出版社，中華民國七十六年三月三版，265頁。
- 6、印順導師之《說一切有部為主的論師與論書之研究》，正聞出版社，中華民國八十一年十月七版，723頁。
- 7、平川彰《初期大乘佛教·研究》，春秋社，昭和43年3月31日第一刷。
- 8、伊藤義賢〈大乘非佛說論之由來〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》第99冊，大乘文化，1997，p251~262。
- 9、伊藤義賢〈佛滅兩百年代的大乘非佛說論〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》第99冊，大乘文化，1997，p277~284。
- 10、伊藤義賢《大乘非佛說論·批判》，真宗學察，昭和29年11月30日發行。
- 11、伊藤義賢《續大乘非佛說論·批判》，真宗學察，昭和44年3月10日發行。