**关于如何恭敬法宝的开示**

何谓恭敬？印光大师云：“净手洁案，主敬存诚，如面佛天，如临师保，则无边利益自可亲得。”凡欲阅读经典，须先洗手漱口，洁净几案，端身正坐，合起双掌，然后以拇指与二指翻开经本。慎重小心保护经文，勿令染污，勿使损毁。一则保持经文寿命；二则保持经文完整；三则能生福德及智慧性；四则远离诸过也。

何谓不恭敬？印光大师云：“若肆无忌惮，任意亵渎，及固执管见，妄生毁谤，则罪过弥天，苦报无尽也。”例如将经典放置不净几案上，或置于世间杂乱书中，或放置最底处，或床头上，或置衣物中。或用指甲划经页翻阅，令经篇上有指甲划痕；或用口涎沾于指上来翻经页；或用二指及中指夹起经文翻阅；或穿鞋时用手指提鞋，再用此手翻阅经典。或眼看经文、心思经文，双手无事，则闲摩其脚及脚指隙，然后再用手翻阅经典。或正在观阅经时，咳嗽、打喷嚏、打呵欠不用手掩口。或正阅经时，未将经覆盖便与人谈话及大说大笑。或不端身正坐，及半坐半卧，并斜身翘起脚来阅读。或将经置于腿上翻阅。或将经书卷起，当小说唱本看等等。以上各举不敬经典有十五种，若详举则无量矣。

经文法宝、智慧典籍，可以让人明白宇宙真相、因果禁忌，通达天地规律、人生事理，使人心智启迪，自知趋吉避凶之法，身心安乐，六时吉祥。故而字字句句皆是功德无量，不可污损。祈愿缁素（僧俗）大德等，于观览经文之时，要生稀有难得想，一字一句，仔细思量。若果能恭敬对待，顶礼受持，必可智慧增上，罪灭福生，现生得福，死生安养。正如印光大师所云“佛法从恭敬中求。一分恭敬，一分利益；十分恭敬，十分利益”也。

# 编者导读

如果说第二册《善恶辨正录》中所谈的“法华义辨”，激起的更多是广大汉传天台宗大德的护法义吼；那么2016年10月底在无锡惠山寺召开的第二届佛教义学研讨会暨印顺法师佛学思想研讨会，则是一场声势更为浩大的佛教内部思想碰撞。

印顺法师是现代最著名的僧人学者，著述浩繁，影响深远，在两岸佛教学术界、思想界堪称泰斗，在台湾创建了多所著名的佛学机构，被誉为近代著名的佛学思想家。此次会议由来自大陆和台湾的僧俗学者参与，主题是“印顺法师佛学思想：反思与探讨”，集中反思印顺法师的“大乘非佛说”思想，以及其基础上的“人间佛教”思想。其中的31篇论文2篇提要中，29篇带有反思性质。

一石激起千层浪！在惠山寺反思会后，批评反思和支持反思的两方在网络上持续交锋。而争论不仅局限于对印顺法师本人佛教思想的探讨，“批评派”对提出质疑思想的佛教学者周贵华教授，进行了千夫所指式的唾骂，并依其往昔论文中完整佛教的概念，把所有参与反思和支持反思的人一并打为完整教徒。

但实际情况如何，会议所反思的难道真的如唾骂者所说的那样，是在污蔑这位“佛学大师”吗？难道反思者真的只是为了出名，而对这位“泰斗级的佛学大师”集体泄愤吗？为了让大家更清晰地了解事件的本末，和关于大乘是否为佛说问题的法义论辩，本书收录了部分反思者的辨析论文及教内诸多大德法师的态度和认识，希望能给教内同仁提供参考，共同守护大乘佛法的命脉。

# 目录

[**关于如何恭敬法宝的开示** 1](#_Toc525808944)

[编者导读 3](#_Toc525808945)

[目录 5](#_Toc525808946)

[周贵华教授论文节录 11](#_Toc525808947)

[“释印顺佛教研究和佛学思想略观”：结语 11](#_Toc525808948)

[“完整佛教”是否新兴宗教？ 12](#_Toc525808949)

[是否“原教旨主义者”？ 13](#_Toc525808950)

[是否反对理性？ 14](#_Toc525808951)

[对“周贵华居士究竟是怎么评价印顺法师的？”一文的编者按 16](#_Toc525808952)

[雪相法师评论 22](#_Toc525808953)

[关于网上某些人所谓的“周贵华辱骂德高望重的已故前辈高僧事件”的声明 25](#_Toc525808954)

[印顺长老“大乘非佛说事件”始末 33](#_Toc525808955)

[一、印顺长老“大乘非佛说”思想背景：西方思潮大举东进时代 34](#_Toc525808956)

[二、印顺长老思想为何流行？“亲西方化”“去中国化”恰好迎合台湾土著心态 34](#_Toc525808957)

[三、背离中国化大乘传统：大陆佛教界的潜在反思从未间断 35](#_Toc525808958)

[四、无锡论坛：“反思大乘非佛说”被公开而郑重地摆上桌面 37](#_Toc525808959)

[五、事件升级：学术探讨复杂化为利益夹杂的重大事件 39](#_Toc525808960)

[六、“去中国化”成为“大乘非佛说事件”的反思焦点之一 40](#_Toc525808961)

[七、以“中国化大乘法统”为根本原则的佛教交流，是海峡两岸团结和谐的样板 42](#_Toc525808962)

[八、事件变质：“台湾新型佛教”在大陆的代言学者介入事件 44](#_Toc525808963)

[九、事件持续扩大化：各类措辞极端的“高帽子”纷至沓来 45](#_Toc525808964)

[十、印顺长老的《大乘是佛说论》——正是“大乘非佛说”的代名词 46](#_Toc525808965)

[十一、印顺长老思想：与太虚大师和赵朴初佛教思想有本质区别 47](#_Toc525808966)

[我参加了无锡会议 49](#_Toc525808967)

[从印顺大乘思想的底蕴与错谬谈现今大乘学子应有的觉醒 56](#_Toc525808968)

[一、充满矛盾的印顺思想 56](#_Toc525808969)

[二、印顺大乘思想的真实底蕴 56](#_Toc525808970)

[三、印顺大乘思想衍生出来的错谬 57](#_Toc525808971)

[四、大乘学子应有的觉醒 61](#_Toc525808972)

[五、最后的提醒 63](#_Toc525808973)

[为什么说印顺法师言论自相矛盾？ 65](#_Toc525808974)

[作为大乘佛法的仰信者，我对大乘佛法和净土法门的态度 67](#_Toc525808975)

[论“大乘是佛说”的基本理念 77](#_Toc525808976)

[一、大乘佛说非佛说的抗衡 78](#_Toc525808977)

[二、“大乘是佛说”的捍卫 82](#_Toc525808978)

[三、“佛法”不离“佛说” 94](#_Toc525808979)

[回应大乘非佛说 98](#_Toc525808980)

[印顺法师破灭大乘的行为正是佛教“狮子身中虫” 105](#_Toc525808981)

[一、“狮子虫”之警诫，是大乘佛法安全性的最后一道门槛 106](#_Toc525808982)

[二、“狮子虫”警喻高悬，是对僧宝有漏凡夫性的警策，更是对其无漏神圣性的维护 110](#_Toc525808983)

[三、印顺长老之见源于人本经验理性：用大乘之名，无大乘之实 113](#_Toc525808984)

[四、破见谤法险于破戒，言非佛说佛必重呵 116](#_Toc525808985)

[五、印顺长老对于大乘法的破灭，何止“狮子虫”之名可以摄尽？ 124](#_Toc525808986)

[六、抚平时代之殇，倚重盛世之势，开创中国更恢弘的大乘气象 128](#_Toc525808987)

[对大乘非佛说的驳斥 131](#_Toc525808988)

[“佛有无说法”与“大乘非佛说” 142](#_Toc525808989)

[一．“大乘非佛说”与“委婉的大乘非佛说” 143](#_Toc525808990)

[二．大乘与小乘思想的真正区别 146](#_Toc525808991)

[三．“佛有无说法”与“大乘非佛说” 149](#_Toc525808992)

[四．结语 153](#_Toc525808993)

[参考资料： 153](#_Toc525808994)

[佛经中关于“说僧过”与“不说僧过”的论述 155](#_Toc525808995)

[在家人可以公开批评出家人的错误吗？ 163](#_Toc525808996)

[惟贤长老谈太虚大师人间佛教的传承 169](#_Toc525808997)

[一、太虚大师的人生佛教（人间佛教） 171](#_Toc525808998)

[二、赵朴初居士传承和发扬太虚大师人间佛教 173](#_Toc525808999)

[三、惟贤法师谈对“印顺法师‘人间佛教’思想是太虚大师人生佛教思想的继承”这一说法的否认 174](#_Toc525809000)

[四、对于太虚大师人生佛教（人间佛教）思想传承的认识 178](#_Toc525809001)

[“以考证对考证，以历史对历史”？ 182](#_Toc525809002)

[可怕可畏的因果报应：诽谤大乘佛法的现世报应 193](#_Toc525809003)

[己意进退还是回归本怀?解偏重构还是打落凡尘?（明舒法师）——评释印顺的所谓“佛学思想”及其“研究”方法 205](#_Toc525809004)

[一、引言 205](#_Toc525809005)

[二、关于释印顺作品“研究”方法的反思 207](#_Toc525809006)

[三、关于释印顺所谓“佛学思想”的反思 234](#_Toc525809007)

[四、结语：思想根源的反思 277](#_Toc525809008)

[印顺法师版的“大乘非佛说”是如何在教内成功传播的？ 283](#_Toc525809009)

[关于“大乘非佛说”的问题，颠覆破坏大乘根本，为佛弟子切不可等闲看之 299](#_Toc525809010)

[伊藤义贤《大乘非佛说论之批驳》节选 328](#_Toc525809011)

[第一章 绪言 328](#_Toc525809012)

[第一章 概要 331](#_Toc525809013)

[大乘非佛说论的由来 332](#_Toc525809014)

[佛灭后二百年代的大乘非佛说论 344](#_Toc525809015)

[弥勒、无著菩萨破大乘非佛说——《成唯识论》《大乘庄严经论》《显扬圣教论》选读 352](#_Toc525809016)

[成唯识论 352](#_Toc525809017)

[大乘庄严经论·成宗品第二 353](#_Toc525809018)

[显扬圣教论 360](#_Toc525809019)

[佛经摘录 361](#_Toc525809020)

[《方广大庄严经》：诽谤如斯大乘经典，其人命终定堕阿鼻大地狱中 361](#_Toc525809021)

[《大乘方广总持经》：若彼愚人于佛大乘乃至诽谤一四句偈，当知是业定堕地狱 362](#_Toc525809022)

[《大般涅槃经》：不信大乘经典者，生生常处贫穷下贱、诽谤正法邪见之家 363](#_Toc525809023)

[《大般若经》：菩萨摩诃萨闻“大乘经典非佛所说，亦非如来弟子所说”知定是魔语 364](#_Toc525809024)

[《大般若经》：谤正法者，我尚不听菩萨善男子闻其名字，况当眼见？岂许共住？ 366](#_Toc525809025)

[《法华经》：入大乘为本，终不以小乘济度于众生 367](#_Toc525809026)

[《佛藏经》：破诸如来阿耨多罗三藐三菩提，其罪甚重不为轻也！ 369](#_Toc525809027)

## 周贵华教授论文节录

### 《释印顺佛教研究和佛学思想略观》：结语

编者案：这是周贵华在第二届佛教义学研讨会上所发表的论文《释印顺佛教研究和佛学思想略观》的结语。

从佛教学术角度看，释印顺堪称划时代的一代大师，著作等身，而且他对佛教圣道矢志探求，可以说是一个向道者！

从佛教思想上看，释印顺不愧为一个极为重要的探索者！他试图在“现代性”的冲击下，探索与表达现时代契理契机的时代佛教，虽然从大乘本位看，并没有成功，甚至似是而非之说为主，但必须承认，他给我们后来者提供了很多的重要教训和经验。

从小乘本位看，他是一个有更大关怀的进道者！他判阿含佛教为第一义悉檀，以其作为根本佛教来理解、抉择一切佛教，远不止于此，他以更大的悲心，试图引导声闻乘走向大乘，所以说是一个进道者。

从大乘本位看，遗憾，他是一个迷失大乘方向的失道者。他一直坚信自己是大乘信仰者，但实际皈依并不完整，否定大乘经的佛说性，颠覆大乘作为根本佛教的地位，判定大乘道非佛安立而为后世佛弟子在“永恒怀念”中的发展构造，以凡夫身建构一种所谓的人间成佛之道，即“人间佛教”，等等，因此，他不在大乘道中，他是大乘的失道者！甚至还可以说，客观上他是大乘佛教乃至全体佛教的坏道者、是佛教圣道中的“狮子虫”，虽然主观上他不是！

### “完整佛教”是否新兴宗教？

“完整佛教”不是什么新兴宗教，而是一种观念，用于指佛陀圣教，谓佛陀出世为普度众生所说的大乘、小乘、人天乘教构成一乘整体，而称完整佛教。这样一种立场，称完整佛教观。

完整佛教观强调，佛陀圣教作为完整佛教，乃佛陀依于普度一切众生的完整本怀而说，是能普摄、普化、普度一切众生的完整度化指南，即既有向上普度的成佛之路，也有向下普摄、普化的接引之路，二者构成一个相互依存、皆不可或缺的度化整体。在其中，人天乘、小乘和大乘分别方便度化人天乘善根成熟者、小乘善根成熟者和大乘善根成熟者，而最终归摄为一乘性，即引导一切众生究竟成就佛果。

“完整佛教”观念的建立，首先是体现佛陀在《法华经》、《胜鬘经》等中开显的一乘意趣，其次，是随顺佛陀以及中印历代祖师对佛陀圣教予以判教的整体观照，尤其是契合了现代太虚大师、欧阳竟无居士等的佛教整体观念。欧阳竟无居士在佛教义理上有“整体佛法”观念，太虚大师亦如此，而且太虚大师还进一步将佛陀圣教称为“整全之佛教”“完型佛教”等，即把佛教诸乘相互关联地视为一个整体。“完整佛教”观念在不同层面的意义上与这些观念相通。

### 是否“原教旨主义者”？

笔者提倡回到佛陀完整本怀，并非是提倡回到并固执“最原始教义”，所以绝非“原教旨主义者”。这可从三方面略明：

一者，在外在层面依止佛陀开显的摄大乘、小乘、人天乘的一乘完整佛教；在内在层面契入佛陀普度一切众生的本愿，也就是契入佛陀以种种方便普度一切众生的完整本怀；

二者，随顺中印历代祖师开展的大小乘佛教圣道传统，而以大乘传统为本，即印度龙树、提婆菩萨开展的中观派，和弥勒、无著、世亲菩萨开展的瑜伽行派，以及中国祖师开创的八宗大乘优秀传统，乃至现代太虚大师、虚云大师、印光大师、弘一大师等践行的大乘正道；

三者，由此，面对时代众生的善根因缘以及时代问题，契理契机地思考、探求与开展契合佛陀完整佛教、随顺中印大乘祖师的大乘优秀传统，而适应时代众生善根因缘，并能对治时代问题的现代佛教。

这不同于印顺法师诉求回到并固执“原始佛教”，而视印度传统大乘乃至中国传统大乘为“原始佛教”在后世的“天神化”发展演变的思想。印顺法师的佛教观反倒符合回到并固执“最原始教义”的特征。

### 是否反对理性？

理性在现代指科学人本理性（人本经验理性）。笔者在社会文化意义上当然不反对科学人本理性，而是要求对科学人本理性划界以及反对对其的滥用。

按照佛教大小乘教法，佛陀圣道是出世间法，与世间法性质相别。科学人本理性虽然在现代社会共许为公共理性、普世理性，但本质上乃人类共业所引，属于世俗理性，可称共俗理性，因此与佛教圣道的出世性性质不同，有别于佛教善根性与佛教悟性，即佛教理智。科学人本理性是以人间、人为尺度的，齐于人的情感、经验、价值、知识和体验，而与佛教圣道以达到超越于人的境界和存在的圣果为目标的认识方式在世界观、价值观、真理观和方法论等上有根本差别。在此意义上，佛教圣道必须以超越科学人本理性为其认识基础。这是必须划界的。

笔者明确反对武断性科学人本理性立场对科学人本理性的滥用，即反对以科学人本理性来裁量佛教圣道之学。武断性科学人本理性者将超越于人的一切境界、存在判为虚无（视为神话或者“神道设教”等），从而断然否定一切宗教传统和思想传统的本位意义和神圣性，即予以价值与存在意义上的“祛魅”。在这一点上，印顺法师就是一个武断性科学人本理性者，提倡去天神化，唯认可“缘起无我说”为释迦佛的“独特之深见”，以此对中印传统佛教进行彻底“祛魅”。这也是笔者主张反思印顺法师佛学思想的一个重要原因。

笔者欢迎建设性科学人本理性立场。建设性科学人本理性者对超越于人的境界和存在在判断上予以“悬置”，顶多是置疑，而且还常常对佛教予以“同情之理解”，不拒斥佛教圣道信仰的“合理性”，所以他们可称为佛教的朋友。

另外，科学人本理性如果我们抽调其本位意义，而唯作为工具时，是可以许为五明中的外明来使用的。在此意义上，可以以其作为内明的辅助手段，来方便开显佛教圣道，善巧引导众生逐渐契入佛教圣道。

## 对《周贵华居士究竟是怎么评价印顺法师的？》一文的编者按

作者：张嘉树

2016年在无锡召开的第二届佛教义学研讨会上，周贵华居士对印顺法师的一番评价在国内佛教界尤其是佛教学术界掀起了轩然大波，有赞有毁。

周贵华居士是在一篇述评印顺法师佛学思想的长文的最后结论部分，对印顺法师有如下评价：

“从佛教学术的角度看，释印顺堪称划时代的一代大师，著作等身，而且他对佛教圣道矢志追求，可以说是一个向道者。”

“从佛教思想上看 ，释印顺不愧为一个极为重要的探索者！他试图在‘现代性’的冲击下，探索与表达现时代契理契机的时代佛教，虽然从大乘本位看，并没有成功，甚至似是而非说为主，但必须承认，他给我们后来者提供了很多重要的教训和经验。”

“从小乘本位看，他是一个有更大关怀的进道者！他判阿含佛教为第一义悉檀，以其作为根本佛教来理解、抉择一切佛教，远不止于此，他以更大的悲心，试图引导声闻乘走向大乘，所以是进道者。”

“从大乘本位看，遗憾，他是一个迷失大乘方向的失道者。……甚至可以说，客观上他是大乘佛教乃至全体佛教的坏道者，是佛教圣道中的‘狮子虫’，虽然主观上他不是。”

印顺法师一生著作等身，是20世纪后半期汉语佛教学术和思想界的泰斗级学术大师，在台湾地区乃至对汉语佛教学术影响深远。

因此周贵华上述评价引起了佛教界尤其是印顺法师思想的拥护者们强烈的反应。其中有些人群情激奋：有批评周违背学术伦理的；有发动闽院毕业学生联署签名，向闽院请愿要求解聘周贵华所担任的闽院硕士导师的；有远居海外的法师向宗教局、社科院纪委和哲学所政治举报周贵华的；有在网上匿名人身攻击的；有发文批驳的。

这其中无所不用其极，乃至文革式的政治举报、政治陷害居然发生在佛教界、学术界，足以让大众瞠目结舌、大跌眼镜，直呼底线不断被突破。可见佛法的洗礼，尚不能清除极左余毒，令人叹息。此等行为，对佛教社会形象的负面影响至今难以估量。

从会议结束开始，反思派和护印派双方展开一系列网上论战，至今尚未彻底平息。但迄今为止，护印派的回应大多陷于负面情绪之中，顾左右而言他，标签、帽子居多，但罕有直面问题的勇气，没有就其中的关键问题——“大乘是否佛说”等论题展开论辩的。情绪化的回应文章中，既缺乏印老著述的平和、理性的风格，也缺乏绵密细致的理论分析。谩骂并不是战斗，而是一种虚张声势的掩饰。

回顾整个过程，核心争议是周贵华的评价中，最为严厉的部分是认为印顺法师是大乘佛教的“失道者”，乃至“狮子虫”。

“狮子虫”一词，对于佛教徒而言，是一个非常严厉的批评，《莲华面经》中说：“阿难！譬如师子命绝身死，若空若地若水若陆所有众生不敢食彼师子身肉，唯师子身自生诸虫，还自啖食师子之肉。阿难！我之佛法非余能坏，是我法中诸恶比丘犹如毒刺，破我三阿僧祇劫积行勤苦所集佛法。”

又说：“复有种种诸恶比丘出现于世，不信如来得证无漏寂灭涅槃，况复信有世间余人得阿罗汉入涅槃者。阿难！如来所有正法名味句义所谓修多罗祇夜、鞞迦曷罗、迦陀、忧陀那、尼陀那、阿波陀那、伊帝鼻利多伽、阇多迦、裴富略、阿浮陀达摩、优波提舍十二部经为恶比丘之所毁灭，彼诸人等乐作文章绮饰言辞，多有如是诸恶比丘破我佛法。尔时，阿难白佛言：‘世尊！当来之世，如是破戒诸恶比丘而出生耶？’佛言：‘如是，如是，阿难！未来之世当有如是诸恶比丘出现于世，虽披法服剃除须发，破我佛法。”

可见“狮子虫”一词，是以譬喻的方式，对从佛教内部破坏佛法的出家人的一种评价，认为佛教不是外部敌人能毁坏的，而是内部一些打着佛法旗号毁坏佛法者，对佛教的破坏性最大。

如果从世俗学术角度评价，评价应该限于学术观点之争论，不应该涉及学术成果以及学者的宗教价值判断。但印顺法师和周贵华都是佛教徒，因此周贵华的评价，显然并非停留在普通的学术层面，而是基于佛教本位立场的评价。因为，对于佛教徒而言，佛教是第一位的，学术是第二位的，标准不能倒过来。因为，学术做得好，不一定是维护佛教，也有可能是解构佛教。

宗教的诉求和学术的诉求有根本的差异，宗教基于其起源的神圣性，而学术旨在求新知。而现在的学术生态中，学术研究的基本价值观和隐秘的动机就是要求创新、突破传统，最好有革命性的颠覆，彻底解构传统，消解传统，才能体现出学者的价值和学术研究的价值，而沽名钓誉、哗众取宠者也不乏其人。因此，对于宗教的学术研究，应该要求对宗教与世俗知识学科的差异有基本的省察和区分，不能脱离学科背景一味盲目追求创新、突破、颠覆，否则将是宗教的灾难。

周贵华对印顺法师的评价，有个基本的前提根据，就是认为印顺法师主张大乘佛教经典非佛说、大乘道也是后世佛教徒创作出来的，净土思想是理想化的天国、极乐世界是太阳神崇拜、如来藏思想是天化佛教等，对大乘佛教破坏非常严重。如果事情果真如此，对世俗学者而言是无关痛痒的，佛教学术研究只是其谋生的手段而已，佛教存亡无关紧要；但对于大乘佛教信仰者而言，这种论断对大乘佛教的论断是毁灭性的、颠覆性的。如果在这种情况下，所谓佛教徒无动于衷，甚至还对印顺法师的行为随喜赞叹，那就真难称得上是真诚的佛教信仰者。当然，这一切一切的前提是周贵华对印顺法师佛学思想论断是准确的，这样他的评价才具有正当性、合法性。

如果周贵华的前提论断是准确的，那么按照上述《莲花面经》引文可知，周贵华用“狮子虫”等语，是站在维护大乘佛教的层面，对印顺法师相关研究、著述和思想等的定性评价，也涉及印顺法师的职业角色及行为影响的评价；而不是在大乘佛教兴衰存亡问题的语境之外，对其个人的评头论足乃至批评。

因此，对于周贵华的评论，不应该肤浅化地理解为对印顺法师个人的不敬，应该看作关于大乘佛教的基本理念之争。毕竟，所涉及的问题，是关于大乘佛教的大是大非、佛法法运盛衰，而不是印顺法师个人是否得到充分尊敬的问题。高僧再高，也高不过佛法，不能为了维护个人而放弃信仰，也不能为了维护高僧而置佛法于不顾。印顺法师的拥护者、信徒们，不应该陷于情绪、纠缠于枝节，而应该严肃而勇敢地面对印顺法师对大乘佛教的基本论断，就此与周贵华等人在学问和思想层面展开论战，把佛学研究推向深入。

## 关于网上某些人所谓的“周贵华辱骂德高望重的已故前辈高僧事件”的声明

作者：明舒法师

近日在“佛教文化遗产”微信公众号上看到了一篇题为“印顺法师思想研讨会上究竟发生了什么？——发生了辱骂德高望众的已故前辈高僧事件”的文章，文章中主要批评中国社会科学院博士生导师周贵华研究员在其论文中辱骂释印顺的问题，文中公布了论文局部照片，共涉及五条。这在周贵华研究员兼任研究生导师的闽南佛学院引起轩然大波，七十多位历届师生联名要求撤消其佛学院研究生导师职务。

但是，笔者发现所公布的五条论文局部论述中，只有第一条是周贵华教授论文中的，另外四条都出自于笔者的论文《己意进退还是回归本怀?解偏重构还是打落凡尘?——评释印顺的所谓“佛学思想”及其“研究”方法》。所以声明如下：

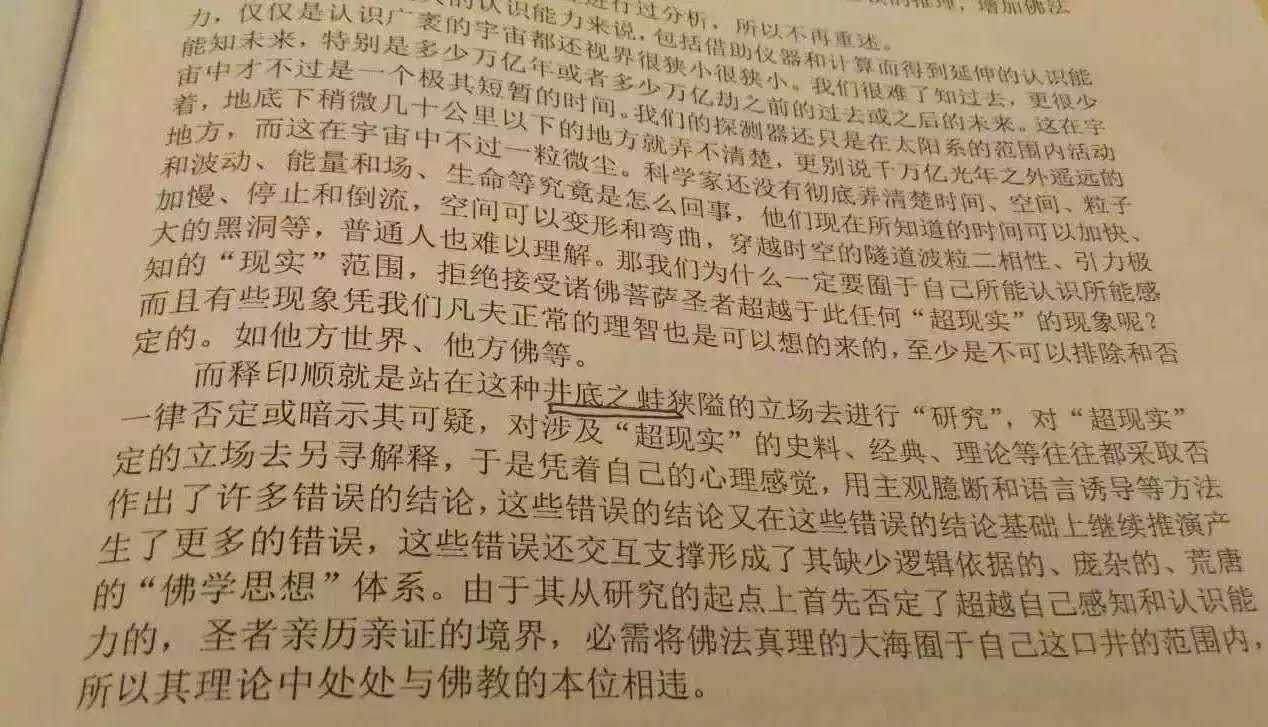
首先，使周教授承受了上述沉重的指责和无端的烦扰，个人声誉和教学研究工作都受到影响，笔者深表歉意。

其次，不知道该文作者是否了解这四条论述不出于周教授，你既然得到了论文并照片，那你应该知道这是谁的论文，如果说真是出于粗心大意，也就罢了，否则是很不妥当的行为，笔者就此提出抗议。

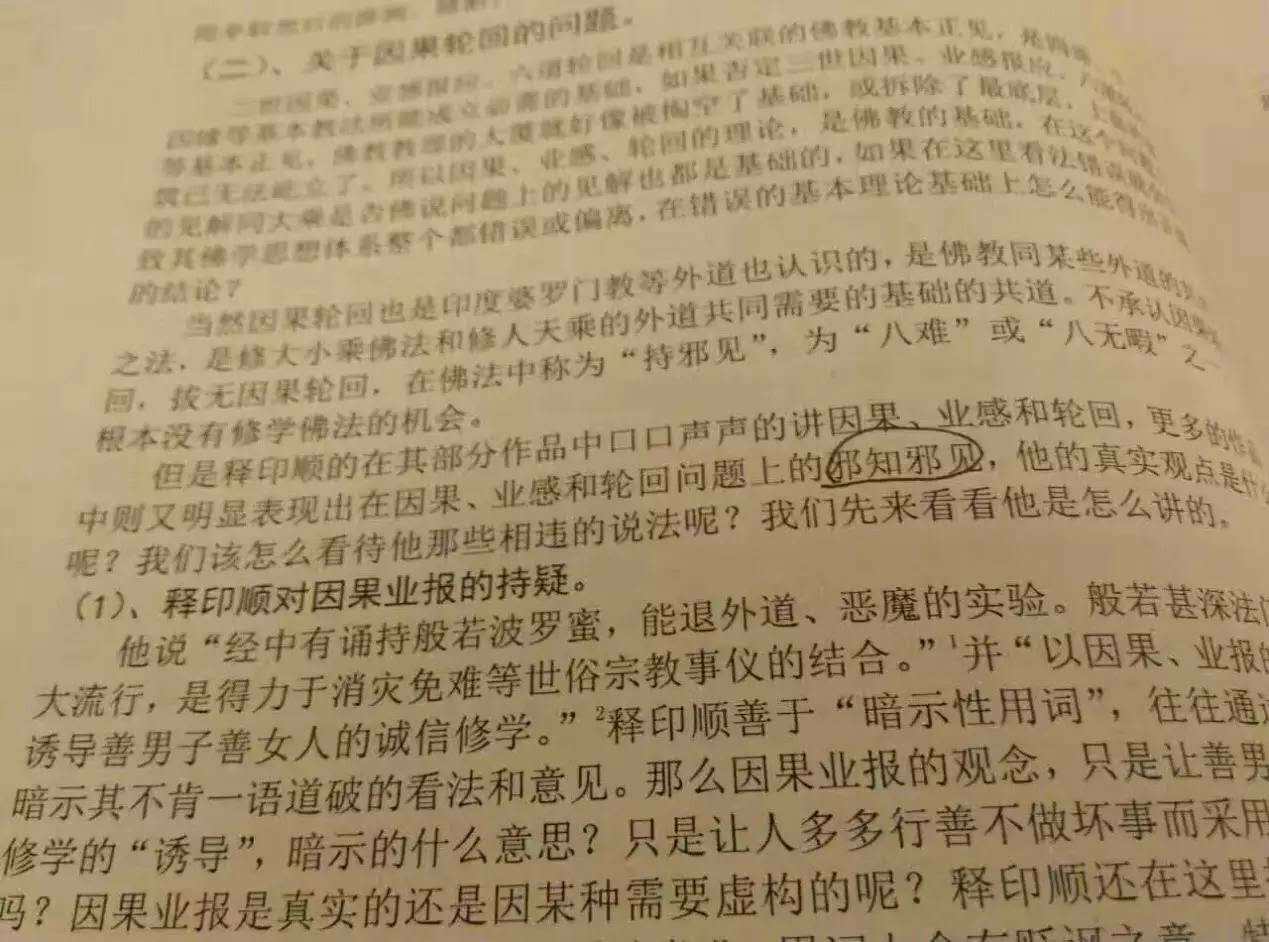
第三，虽然该文没有点名批评笔者，但是引用论文张冠李戴，已经引起不必要的风波，所以笔者还是对此四条稍作解释。

我们先看看该文怎么说的：

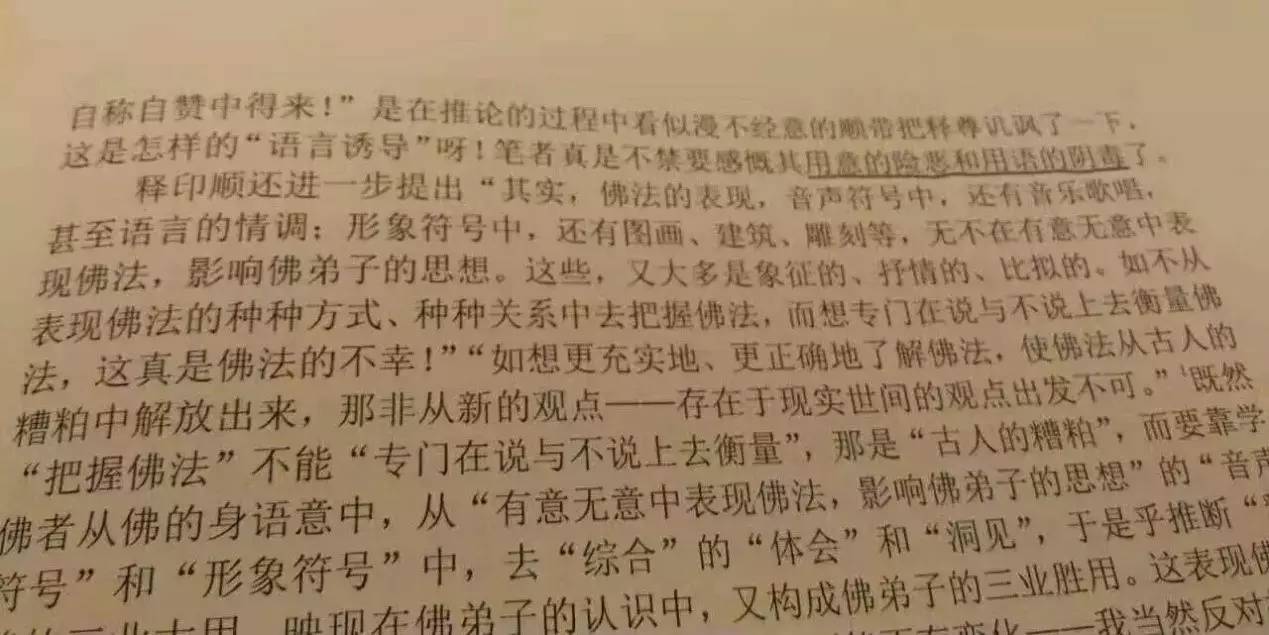
“没关系，再看几张图片，就能明白周先生这次在佛教界为什么这么火了。”



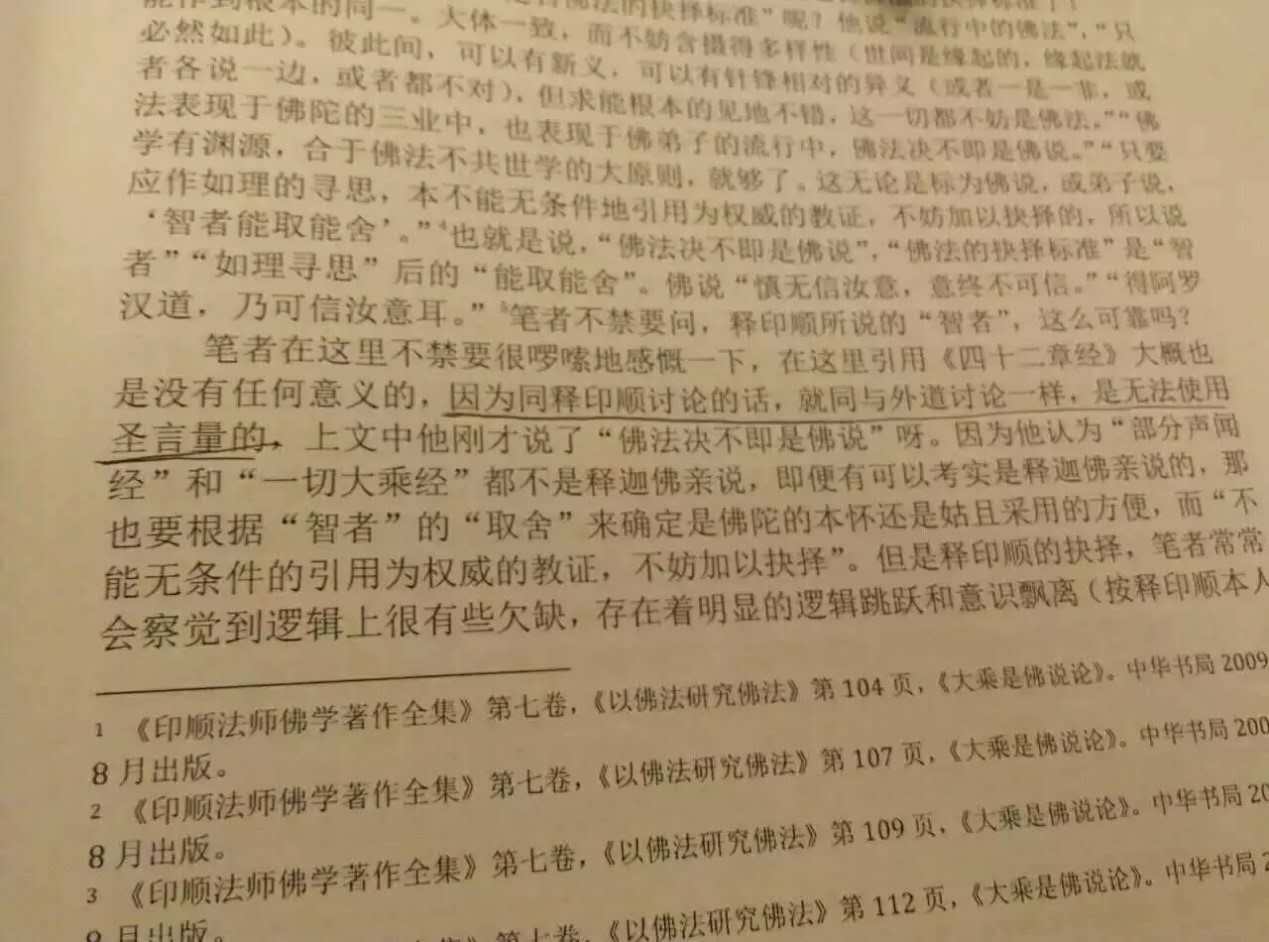
“说印顺法师是‘井底之蛙’”



“说印顺法师是‘邪知邪见’”



“说印顺法师‘用意险恶’、‘用语阴毒’”



“说印顺法师同外道一样”

“至此就能知道印顺法师思想研讨会上究竟发生了什么？——发生了辱骂德高望重的已故前辈高僧事件！一些觉得印顺法师是‘井底之蛙’、‘邪知邪见’、‘用意险恶’、‘用语阴毒’的人，再一次在这个所谓的‘研讨会’上，辱骂上印下顺老法师是‘狮子虫’、‘失道者’、‘坏道者’、……！”

首先，关于“井底之蛙”。

古汉语中有“井底之蛙”这一成语，是比喻见识短浅的人如同没见过大海的 “井底之蛙”一样。笔者文中提到“井底之蛙”有三处，另外两处都是如此作的比喻，只有照片上这一处仅提到“井底之蛙”一词，容易看不明白比喻的含义。所以将另外两处列出供大家参考。

还有“《阿弥陀经》的‘来生我国’，大有得到了归宿的意味，与‘佛法’及其他‘大乘佛法’，有不太调和的感觉。”“大有得到了归宿的意味”、“有不太调和的感觉”都属作者个人的“心理感受”。“所以‘华严法门’，尽虚空、遍法界的事事无碍，缺少些现实的人间感，无法从经典自身去推定编集的地点。”“缺少些现实的人间感”仍然还是作者个人的“心理感受”。唉，这只能说是作者非要用井底之蛙的个人经验来看待他人对大海的如实描述了，宇宙并不是只有地球那么小，现代科学借助仪器的测量和科学的推算已经极大的提高了延伸了人类的认识能力，却也远没有认识广袤的宇宙，都还在努力探索。仅仅科学家所描述的他们已经认识的宇宙早已超过了常人的想象力和理解力，早已超越了普通人“现实的人间感”。我们佛弟子怎么就能因为圣者所见“尽虚空、遍法界”，而觉缺乏“现实的人间感”，暗中就表达了持疑或否定的意见呢？

试想，宇宙无限广大，十亿个太阳所照耀的地方也如一粒微尘，几千万亿年是一个非常短的时间，这在小乘佛教也是承认的，这不超出普通人的感觉吗？更何况纳须弥于芥子，入累劫于刹那？佛具五眼六通，知过去未来久远之事，知众生心念，知众生因缘，这不超出普通人的感觉吗？诸菩萨累劫修行，所发之大心，及其福德、智慧、神通、方便威力，不都超出普通人的感觉吗？那么释印顺觉得“缺少些现实的人间感”，太正常了，不能作为否定大乘经的依据。就如同井底之蛙听了别人讲述大海之后，以它的个蛙感觉去否定大海一样。

笔者认为，释印顺以其个人感觉而在心理上不能接受大乘经的博大境界，而断定“一切大乘经”都非佛亲说，这见解如同“井底之蛙”不能接受大海的博大一样。

第二，“邪知邪见”的问题。

笔者认为，像释印顺那样对因果轮回的理论否定或持疑，或者以半明半暗晦涩的语言诱导读者对因果轮回的理论否定或持疑，就是邪知邪见。

可以参看笔者论文第三章第二节“关于因果轮回的问题”。论文已公布。

第三，关于“险恶”和“阴毒”的问题。

因为释印顺在其文字中对佛陀阴语讥讽，所以笔者个人有所感慨，诚实表露就是“用意险恶”、“用语阴毒”。因为照片中只有很小一个片断，读者可能看不明白，我把相关文字整个披露如下：

他说“释尊有他的自觉圣境；他吐露在语言中，表现在行为中。这意境、言说、身行的三业大用，出现在世人的认识中，是这个世间的佛法根源。这三者，我们不能忽略哪一端，要从他——言说与身行的相关性、统一性，深入释尊的本怀。否则，偏重这，忽略这，都是不够健全、不够正确的认识。然而，不幸的很，由于印度的重视口口相传，佛法早被误解为佛说了。”这样，专重佛说就是三者中“偏重一端”，“是不够健全，不够正确的认识。”所以“要从他的言教与身行的综合中，从形式而体会到实质，才能洞见全体的佛法。佛法，特别是如来的功德，佛心的深处，哪里都能从释尊的言说——自称自赞中得来！佛法并不等于佛说，佛法而被误解作佛说，真是佛法的大不幸！”因此，不能将“佛法”“误解作佛说”，而要靠学佛者综合的由“从形式而体会到实质，”去“洞见全体的佛法。”这里笔者禁不住脱开主题顺便说一下，释印顺一句“那里都能从释尊的言说——自称自赞中得来！”是在推论的过程中看似漫不经意的顺带把释尊讥讽了一下，这是怎样的“语言诱导”呀！笔者真是不禁要感慨其用意的险恶和用语的阴毒了。

请问有必要特别谤一句“自称自赞”吗？

佛弟子见人谤佛，谤大乘法，《梵网经》中说“如三百矛刺心”。我之所以把话说得比较重，也是要让人知道，穿着僧装，你怎么还可以对佛如此乱说。

第四，关于“外道”的问题。

圣言量，就是在义理讨论当中，引用佛陀或诸菩萨圣者的教导来作为依据。这必须是讨论的双方都要同意这些圣者的教导是正确的，是可以作为是非的标准才行。所以，同外道进行讨论是不能用圣言量的。但是，同释印顺讨论的话，也没办法用，原因如下：

笔者在这里不禁要很啰嗦地感慨一下，在这里引用《四十二章经》大概也是没有任何意义的，因为同释印顺讨论的话，就同与外道讨论一样，是无法使用圣言量的，上文中他刚才说了“佛法决不即是佛说”呀。因为他认为“部分声闻经”和“一切大乘经”都不是释迦佛亲说，即便有可以考实是释迦佛亲说的，那也要根据“智者”的“取舍”来确定是佛陀的本怀还是姑且采用的方便，而“不能无条件的引用为权威的教证，不妨加以抉择”。但是释印顺的抉择，笔者常常会察觉到逻辑上很有些欠缺，存在着明显的逻辑跳跃和意识飘离（按释印顺本人所说是“无意识”的“想象”）的现象，不能信受。而且只要他说“《阿含经》的传说”，《阿含经》的相关记载就成传说了，他说律藏的某某说法没有可信的依据，就不可信了。没有共许的“权威的教证”，所以本文中也就只好极少或几乎不用圣言量来进行论证了。

2016年11月12日

## 欲维护印顺法师，当依法不依人，据理论争

作者：雪相法师

辛辛苦苦整理了一大堆反思印顺法师错谬言论的理性论文不看，还说这都是毒物，只能污染眼睛，这种毫无原则的盲目护师者们，与那些奉行“唯有老大才是权威”的地痞流氓、帮派之徒有何区别？

有些人在给反思印顺法师的护教者们，扣上反人本主义、反理性主义、反科学主义的“原教旨主义”大帽子时——为什么不考虑一下，人本主义本身的狭隘性？为什么不多考虑一下，佛陀所说其他法界众生，例如动物的觉受，天人、圣者的眼光，或者是几百年前和几百年后人们的态度，还有每个人，情、理融合后，偏重标准的差异（若不去分辨的话，那电脑最理性，毫无情感的分析和综合逻辑）？还有科学本身的不究竟性，例如五百年前和五百年后科学家们所得出的不一样的研究成果？

难道非要用这些不究竟的理论，依着凡夫的个人的经验，依着人类的理性推断（幸亏佛不在蚂蚁中成佛，否则突然有一只蚂蚁跟其他蚂蚁说，“我发现大乘经典里佛说有众生会跳，有众生会在水里生存”，它们一定会批判这种非蚁本理性主义的异端邪说。），依着正在探索真理的现有科学依据，把佛陀矮化成一名只活了八十岁，跟我们一样吃喝拉撒，很有诗意、想象力很丰富的普通老头才满意？

我认为这种对大乘经典考究的方式，是不信佛的人态度，是外道攻击佛教的方式。而作为佛弟子必定是依佛是真语者、实语者的态度起信；依佛三大劫来不打妄语能用舌覆面的功德来起信；依佛出世化度众生以来，各国各代国王、太子、宰官、科学家等理性身份出家的先哲们，实修实证而获得证悟体验的高僧传中的史实资料而起信；依佛对末法各种邪说的授记来起信（大小乘经典一切智觉悟者佛陀从未授记日后会有很多魔子来创造经典，迷惑大众，反而是反复授记大乘经典的殊胜功德和难信难入）。而护教者们也正是用了这些人本、科学、理性的态度，才来理性地反思人本、科学考证佛经的不权威性。

反而有些印顺法师的粉丝们实际最不理性，喜欢用外道的研究佛法的方式来为自己的导师保驾护航。以先入为主的、爱戴导师的依人不依法的报恩态度来为导师呐喊，依承学导师言论自所受益的部分理论来选择性地失明；依一些社会名流和大法师、大学者们“赞师品德”的褒赞之词来为自己的导师助威。这种人置佛法真理和众生慧命于不顾，还妄称大乘佛子，真是给最爱讲理的老法师抹黑。

印顺法师确实认为以“如是我闻”开头的大乘经典是佛所说的，但他认为的“如是我闻”所说的大乘经典，都是后人依佛意和佛义，创造、演化而来的。印顺法师认为这是后人为了缅怀佛陀、纪念佛陀，自己造经后，为表衷于佛陀的感恩心而自我安立的“如是我闻”。在我看来这其实是在骂结集经典者，假佛圣名来宣扬自己的言论，但又心虚不自信一个道理。

通过这种对佛典的推理论证，印顺法师既否定了造经者们的发心，又否定了大乘经典，乃至是所有佛经的合理性。结果就是：只有经过导师臆测过的，筛选考证过的才是真佛所说。依着大乘经典修行得道开悟的历代祖师们的话并不可信，依着大乘经典开宗立派的天台、华严、禅宗、净土唯识都不可靠；而印顺法师才是最具有质疑精神，前无古人后无来者的第一人。对于这种说法，我只想说，像印顺法师这样有水平、有魅力、有文凭、敢依自意来质疑真理的“第一人”，确实是前无古人后无来者。

真正想维护老法师的大德们，请依法不依人，从这些直接批判印顺老法师和维护大乘是佛说的几篇文章，据理力争地来护师才是最有效的回应。不要左右顾视而言他，还没看呢，就骂人家算老几，也不要拿着印顺法师著作等身（老舍也是）、道德高尚（孔子也是）、长命百岁（佛陀八十岁入灭）的光环来搪塞别人。当然，如果是没有这些狭隘偏见的印顺法师的护持者，更欢迎来一起参考这些论文论辩！

## 印顺长老“大乘非佛说事件”始末

作者：佚名

“大乘非佛说事件”，亦被称为“反思印顺长老大乘非佛说事件”，或称“无锡论坛事件”等。事件的核心性质，即对印顺长老基于人本经验理性主义、科学主义，以及背离中国化大乘传统而发展出的“大乘非佛说”思想的集中反思。在2016年10月29—30日纪念及反思印顺长老思想的“无锡论坛”（第二届佛教义学研讨会暨印顺法师佛学思想研讨会）上，周贵华教授带有印顺长老是“狮子虫”字样的会议论文，被人为截图并恶意传播，使得上述集中反思，升级为褒贬印顺长老双方的爆发式争锋。

更有倡导“译经去中国化”的大陆学者，以及作为“台湾新型佛教”（以印顺长老思想为基础）在大陆的代言学者若干，从中运作人事，推动和联合澳洲行愿法师、大陆圆智法师、曙祥法师、中观法师等对抗“大乘非佛说”的反思思潮，使得一场学术探讨复杂化为教界内外共同瞩目的重大事件。

客观来看，系统反思印顺长老大乘非佛说思想及其影响，是不可逆转的时代必然。这一教界议题的公开提出，本身就是一种进步；而它所引起的争锋，本身就是一种胜利。

### 一、印顺长老“大乘非佛说”思想背景：西方思潮大举东进时代

实际上，对于“印顺长老大乘非佛说思想”的反思由来已久。最早于大陆佛教界形成的讨论高峰期，是在印顺长老仍在大陆、尚未撤台以前。首先对印顺长老提出批评意见的，正是其导师太虚大师本人。虽然印顺长老的革新思想部分受启发于太虚大师，然而后世多认为二人的知见和立场，有着根本性质上的差别。

一直以来，教界和学界均有相当程度的反思，认为处于二十世纪西方思想汹涌东进时代的印顺长老，其思想推演过度倚重西方近代理性主义、人本经验主义和科学主义，忽略了宗教与世俗知识的根本界限。印顺长老的知见立场，有别于传统中国化大乘佛法的根本传承，并未将佛法当作佛陀超越意识所证的诸法实相来看，而是将佛法当作世间以意识心悬想计度的学说看；未能看到佛教史是一味的佛法对于不同根基的众生在不同因缘下的展现，而看到的则是所谓“原始佛法”被后世佛教徒打着佛陀旗号改编、创造的过程。

### 二、印顺长老思想为何流行？“亲西方化”“去中国化”恰好迎合台湾土著心态

印顺长老1952年去往台湾之后，其思想倾向在诸多时节因缘的汇聚之下，开始在岛上逐步流行。首先，他著书立说中的西方科学主义、经验理性主义和过度人本主义的色彩，客观上匹配了在日本文化中长久浸淫、并受西方现代化思想重构的台湾思想氛围；其次，他思想倾向中有别于大陆大乘传统、背离于中国化佛教的色彩，更在客观上迎合了当时台湾地区竭力排斥大陆的心态。

上世纪50年代，印顺长老恰恰是因为“大乘非佛说”的思想倾向，引发大陆来台法师群体的集体不满。进而发生所谓“佛法概论事件”，受到当时台湾官方的打压。岂料，官方的打压反而引起台湾本土群体对于印顺长老理性说佛、科学说佛、背离汉传大乘传统的好奇、同情甚至认同，印顺长老的著述一度深入台湾的本土人心。

直到台湾解严期间，印顺长老的思想更是被台湾各大丛林沿用为教团建设的理念基础。当然，在台湾现当代史上，围绕印顺长老以人本经验理性检验佛法方式的强烈争论与检讨，一直存在，从未间断。

### 三、背离中国化大乘传统：大陆佛教界的潜在反思从未间断

同一时期，改革开放后的大陆佛教界各大院校开始兴办佛教教育。由于此时大陆佛教界从人力到经验各方面的准备尚不充足，重新编写教材的条件有限，为全力以赴地以最快速度收集教材，包括向台湾地区进行借鉴。此后，大部分大陆的佛学院都开始尝试沿用现成的印顺长老的《印度之佛教》《中国禅宗史》《摄大乘论讲记》等著作，使印顺长老的一系列“大乘非佛说”思想，对近30多年大陆佛教产生了长远影响。如闽南佛学院等实际上成为受印顺长老“理性的大乘非佛学说思想”影响的重灾区，另从现象上看，众多沿用印顺长老著述作为教材的佛学院和丛林中的出家人还俗率居高。

此外，开放搞活国门一开，大陆在客观上经受了西方现当代思潮的又一轮“洗礼”。“理性”这一在西方哲学体系中都褒贬不一、单薄寡淡的概念，却让很多学识浅近、知一不知二的国人趋之若鹜。而印顺长老的思想也因匹配了这一潮流，而坐地生辉，颇入人心。

事实上，印顺长老著述中过重人本经验理性、偏离甚至违被中国化大乘传统的色彩，明眼人无不能鉴能知，却一直以“人人心中有，各个口中无”的沉默方式存在着。不少佛学院学生因为反感印顺长老“大乘非佛说”的结论，而直接阅读大乘佛教经典，但在佛教界主导的教育机构中仍不乏使用印顺长老教材者。众所周知，教育领域的“教材”取舍是关涉教育主权的重大问题。教材潜移默化地型塑未来一代的思维模式。在接受教育时大家不以为然，但到了教育成型、教团担起弘传重担时，才发现思想所受的影响，已经积重难返。

### 四、无锡论坛：“反思大乘非佛说”被公开而郑重地摆上桌面

时至今日，对于“印顺长老大乘非佛说思想”的严肃反思，如同水面之下的冰山，如影随形于海峡两岸的教界和学界，默然压顶，硕大无朋。2016年10月29日—30日召开的“无锡论坛”，首次将对“印顺长老大乘非佛说思想”的反思，公开而郑重地摆上桌面。

此次论坛即佛教义学研究会联合华东师范大学宗教文化研究中心、无锡惠山寺，以“印顺长老佛学思想：反思与探讨”为主题，在江苏无锡惠山寺举办第二届佛教义学研讨会。论坛主旨为深入探讨印顺长老的佛学思想，审慎评判其进退得失，以期有所裨益于当代佛教，并对佛教在未来的推弘产生积极影响。

这是一次真诚而热烈的学术探讨。适逢印顺长老诞辰110周年，与会法师与学者从对印顺长老本人的纪念起首，系统回顾和反思了印顺长老思想的进退得失。此次论坛进一步严肃反思近现代以来全盘西化的思潮与“去中国化”倾向，维护中华民族珍贵传统文化，坚持信仰自觉和信仰自信，强调对中国化大乘传统的传承与坚守。

会上，佛教义学研究会会长周贵华教授做了如下总结性发言：

“从佛教学术角度看，释印顺堪称划时代的一代大师，著作等身，而且他对佛教圣道矢志探求，可以说是一个向道者！

“从佛教思想上看，释印顺不愧为一个极为重要的探索者！他试图在“现代性”的冲击下，探索与表达现时代契理契机的时代佛教，虽然从大乘本位看，并没有成功，甚至似是而非之说为主，但必须承认，他给我们后来者提供了很多的重要教训和经验。

“从小乘本位看，他是一个有更大关怀的进道者！他判阿含佛教为第一义悉檀，以其作为根本佛教来理解、抉择一切佛教，远不止于此，他以更大的悲心，试图引导声闻乘走向大乘，所以说是一个进道者。

“从大乘本位看，遗憾，他是一个迷失大乘方向的失道者。他一直坚信自己是大乘信仰者，但实际皈依并不完整，否定大乘经的佛说性，颠覆大乘作为根本佛教的地位，判定大乘道非佛安立而为后世佛子在“永恒怀念”中的发展构造，以凡夫身构建一种所谓的人间成佛之道，即“人间佛教”，等等。因此，他不在大乘道中，他是大乘的失道者！甚至还可以说，客观上他是大乘佛教乃至全体佛教的坏道者，是佛教圣道中的“狮子虫”，虽然主观上他不是！”

### 五、事件升级：学术探讨复杂化为利益夹杂的重大事件

客观来看，周贵华教授的这段发言是有中肯语境的。然而这段带有“狮子虫”字眼的发言文本，却被现场的一位与会人士刻意拍照并在网络上扩散，以致在会议尚未结束、论文尚未完全公开时，外界已有舆论对作者周贵华教授进行抨击，甚至是措辞恶毒的人身攻击。

有出家人如行愿法师、圆智法师、曙祥法师和中观法师等，公开力挺印顺长老思想，此外亦有被称为“台湾新型佛教进军大陆之桥头堡”之称的若干大陆学者，如南京大学程恭让教授、武汉大学讲师姚彬彬等从中推波助澜，使得事件进一步复杂化，一场学术探讨升级为一场教界内外集中关注的重大事件。所谓“台湾新型佛教”，多以印顺长老的学术研究思想奠基而发展起来，近年来在登陆大陆“信仰市场”方面表现出众。

而在教界四众和社会大众视野中，也恰恰有若干大陆学者逐步变身为所谓“台湾新型佛教”在大陆的学术代言人甚至是利益代表。比如南京大学程恭让教授一年约五分之四的时间囿于台湾佛光山，而武汉大学讲师姚彬彬在为印顺长老思想积极回护和发声之际，本人就正在台湾停驻。

### 六、“去中国化”成为“大乘非佛说事件”的反思焦点之一

除了眼下这次的踊跃，前段时间程恭让教授高频度出现在公众视野里，是其踊跃在网络上为自己刚“翻译”完的佛经做推广。2016年9月20日，程教授在译作推出之际，自撰推广语称：“《教授施迦罗越经》（古译善生经）新译已经译出，新译忠实原意，去除了旧译中中国化、民间儒学化的色彩，彰显佛陀对于普通人的教法，平易而有温度。程恭让教授、真广法师、裴昱博士等转译自巴利文佛典，昨日佛光寺首发，今日道安书院平台再发。欢迎您继续支持，欣赏、转发、推介，功德无量！”

在此，对译者和发布者的观点无意做学术的探讨，但公开坚持“译经去中国化”这一现象值得关注——甚至需要警惕。我们要清醒的认识到坚持佛学中国化的必要性和“去中国化”“逆本土化”的危害性。

紧接着，2016年9月26日国家宗教局在北京召开“坚持我国宗教中国化方向”研讨会。《中国宗教》2016年第十期全面围绕上述会议主题刊发了一系列会议讲话及重要文章，包括：国家宗教事务局王作安局长《行稳致远久久为功 坚持我国宗教中国化方向》，副局长陈宗荣《如何看待坚持我国宗教中国化方向》，中国佛教协会会长学诚法师《不断开创佛教中国化的新境界》，牟钟鉴《坚持中国化方向是我国宗教发展的康庄大道》，卓新平《我国宗教坚持中国化方向的必要性》，以及中国道教、伊斯兰教、基督教代表人士对“我国宗教中国化方向”展开的重要论述。

随后，2016年10月29日召开的“无锡论坛”，在反思印顺长老“大乘非佛说”思想人本经验理性主义、科学主义之外，重点反思了其背离中国化大乘传统的倾向。与会学者详细梳理了“人本经验理性佛学思想”由西方到日本、再到大陆与台湾地区的传播路径，总结了佛教中国化的历史与时代意义。

宗教的本土化，是世界各宗教生存和发展的普遍规律。佛教在中国两千多年的发展历程，就是宗教中国化最好的诠释。这一中国化过程，既是长期的，又是主动的，是佛教与中国政治、经济、文化和社会等方面逐步相适应相融合的过程。

而“去中国化”为何会被程恭让教授引以为“殊荣”，被当做亮点和卖点来推广，或许背后有着他个人的、久经沉淀的思想基础和实践基础。作为“台湾新型佛教”进军大陆信仰市场的先锋人物，符合人本经验理性的、回避大陆主流传统的法义铺垫，或许是一个必不可少的努力环节。从这一视角出发，中国传统的大乘佛教经典或许都不可靠，甚至于汉地大乘八宗都“有待扬弃”。而对于传统经典操刀动手，时日尚早，底气尚待积聚，而从巴利文这方面入手，摒除“中国化”色彩而重译经典，或为试水之举。

甚至程恭让教授在倾向于“译经去中国化”的同时，还表示自己牵头重新翻译的《教授施迦罗越经》具备大规模的“普世价值”。“去中国化”“反传统化”“普世价值”等标签和措辞，无不引发关注和警惕。

### 七、以“中国化大乘法统”为根本原则的佛教交流，是海峡两岸团结和谐的样板

为避免歧义和误解，这里需要郑重强调的是——从国之大本与两岸和谐的大原则出发，台湾地区与大陆地区的佛教交流是一个团结和谐的样板，是海峡两岸在精神和信仰领域寻求共识、凝聚人心的重要领域，这一点不容丝毫质疑。只是这不意味着台湾地区部分被人本经验化的、淡化汉传佛教传统的佛教模式，在大陆大规模复制和繁衍时，可以不经受拣选和考量，不意味着大陆地区的中国化大乘法统可以被随意藐视和解构。

海峡两岸对印顺长老大乘非佛说思想的共同反思，共同推进中国化大乘佛教传统的弘扬与光大，正是深入交流、凝聚共识、增进团结与和谐的重要契机。

更不意味着，在个人层面，尤其是在大陆的社会环境中成长起来的学者如程恭让教授，因为个人学术取向甚至是个人利益的原因，可以而完全视传统文化根基于不顾，罔顾儒释道三家融会共进的历史事实，罔顾汉传佛教的主体文化本色。

2016年4月22日至23日，全国宗教工作会议在北京召开，中共中央总书记习近平出席会议并发表重要讲话。这是时隔15年后，党中央、国务院再次召开宗教工作会议。习近平指出，积极引导宗教与社会主义社会相适应，一个重要的任务就是支持我国宗教坚持中国化方向。这一论述，把握了宗教发展的基本规律，明确了我国宗教工作的着力重点，是坚持走中国特色社会主义道路在宗教工作中的具体体现，为宗教界提出了要求、指明了方向。

中国佛教协会会长学诚法师在《<六祖坛经>与佛教中国化》的重要文章中指出：“两千年来，佛教的中国化正是佛教面对不同时代的中国文化和现实中的中国人，不断适应与创新的过程。深入观察佛教中国化的历史轨迹与内在脉络，会发现中国佛教的传播、发展、演变、流布不仅是佛教自身生存发展、弘扬光大的需要，同时也是中国文化更新嬗变、自我扬弃的需要，是中国人突破精神困境、寻求心灵解脱、实现自我完善的需要。佛教中国化历程中所有的重要理论与重大实践成果，都是对中国文化和民族发展需要的圆融与契应，因此，佛教的中国化从来都不是一种被动的同化，而是主动的创造。”

牟钟鉴教授在首刊于《人民日报》的文章《我国宗教应坚持中国化方向》中称：“坚持中国化方向是对我国宗教发展历史经验的总结，其成果已被实践反复证明并积淀为文化基因。比如，佛教在儒佛道三教会通中，出现以禅宗为代表的高度中国化的佛教，从此中国人对佛教不再有疏离感。”

### 八、事件变质：“台湾新型佛教”在大陆的代言学者介入事件

“狮子虫”字样的论坛图片传出后，一度引发印顺长老拥趸的激烈抗议。如一位闽南佛学院毕业后移民澳大利亚十多年的“离岸比丘尼”行愿法师，在自媒体平台上发布了各种激动的回护之辞。而宣扬译经“去中国化”、坊间标签为“甘当台湾新宗教进军大陆马前卒”的程恭让教授随即倾力拥护，两人一呼一应，情绪叠加，风起云涌，直至行愿法师接连发布了怪异而极端的“致中国社科院哲学研究所、纪委办公室的公开信”“致国宗局、中佛协、社科院的公开信”等等。

面对教界对印顺长老“大乘非佛说”正常而真诚的反思，上述两位一上来就公开实施措辞极端的道德绑架。程恭让教授以全权代表学术界的自信，给危及“印顺长老思想”、触及其前途和钱途的人们，大扣“违反学术伦理”的帽子；而贵为方外之人的行愿法师，却以各种官方字眼试图恐吓，隔空招呼行政力量介入。气量之促、格局之狭、策略之劣，一时令人瞠目。

### 九、事件持续扩大化：各类措辞极端的“高帽子”纷至沓来

另有，受印顺长老思想影响的重灾区“闽南佛学院”的相关人士开始发声。一位现已从闽南佛学院离职的圆智法师，集合了200多位闽院非在读学生（毕业或肄业等）的长名单，意在以“联署”形式给反思印顺长老的人士施加压力。

来自澳洲的行愿比丘尼法师法师在个人微信号上持续发力，甚至力挺印顺长老“对传统佛教的研究和掌握在玄奘之后无人可比”一说。此语一发，众皆哗然。对于偏离中国化大乘传统的印顺长老，台湾陈水扁曾公开称他为“玄奘之后第一人”。而此语在汉地佛教界公然宣传，令人瞠目结舌。有大陆法师愤然反驳道：“你的这篇文章否定了玄奘大师之后、印顺长老之前的所有祖师大德的弘法功绩，这言论才是真正的欺师灭祖！”

曙祥法师用微信号“佛教文化遗产”发布了大量抨击反思者的文字，甚至是行文激进、言语粗鄙的人身攻击，如把周贵华教授类比为纳粹，称其为“邪教教主”“有童年创伤的精神病患者”“歇斯底里的躁狂症状严重发作”，以及“反中国佛教协会”“破坏两岸关系”等可笑的政治迫害暗示等等。胡搅蛮缠之势令印顺长老的拥护一方陡然降格，不值一驳，在大众观感中被迅速边缘化。

此次论战中，印顺长老的拥护一方频繁指责“学者干教”，实际上正是这一方的学者势力，有着浓郁的负面色彩，有违知识分子的底线。一直以来，大陆教界和学界都心知肚明，台湾经济实力雄厚的“新型佛教”（多以印顺长老思想为底色发展起来）进军大陆“信仰市场”的过程中，是借助大陆学术圈进行撬动的，若干“识时务”“有运作能力”的学术俊杰被收编。除了宣扬“译经去中国化”、甘做“台湾新型佛教桥头堡”的南京大学程恭让教授，武汉大学哲学院讲师姚彬彬在“反思印顺长老大乘非佛说事件”中同样踊跃。姚彬彬微信号“论衡”，与曙祥法师的微信号“佛教文化遗产”合力，给反思者大扣“天神化佛教”“原教旨主义”这些高帽，而他本人此时俨然正在台湾。

### 十、印顺长老的《大乘是佛说论》——正是“大乘非佛说”的代名词

“反思印顺长老大乘非佛说”事件中，有一个逻辑陷阱，引发了正反双方的一些无谓争执和口水。很多人明明看到印顺长老亲手写了《大乘是佛说论》——而为什么这本书偏偏正是“大乘非佛说”的代名词？

印顺长老《大乘是佛说论》行文浅显，并不难理解。大意说，在原始佛典《阿含经》之后，后人“学有所见，从佛教大众的共同意识中流露出来的妙法（指大乘）”，“如能代表当时佛教界的公意”，也可称为“佛说”。

难道今人要对上述达尔文式的“进化佛教史观”进行赞叹？难道要为印顺长老独辟蹊径终于证明了大乘是佛说而欢呼？难道“大乘非佛说”是栽赃给印顺长老的？

印顺长老之《大乘是佛说论》，是换汤不换药的大乘非佛说。汤为“是佛说”，药为“非佛说”，以是佛说之名，得出非佛说的结论。反对印顺长老之《大乘是佛说论》，正是坚守中国化大乘传统，坚守大乘佛法的真实本质，坚守印顺长老求而未得的“佛陀本怀”。

### 十一、印顺长老思想：与太虚大师和赵朴初佛教思想有本质区别

两岸佛教界和学术界一直有严肃反思的声音认为，以印顺长老的“人间佛教”概念，虽然受太虚大师“人生佛教”“人间佛教”思想之启发，但两人的知见和立场是截然不同的。印顺长老之“人间佛教”理念在实践中的推动，也与赵朴初先生继承太虚大师并发扬光大、延续至今的人间佛教事业，全然两路。

不少反思者视野中的台湾地区或称印顺长老一系的“人间佛教”，可谓是“人本经验主义佛学”与“世俗化学术佛学”的代表，这些都是偏离佛法的主体性与本位性的，是在人的智识上用功，是在人间生活中寻求生命的价值之道，是玩味人类心智的文化游戏，不是真诚地为永恒性与绝对性的生命实相进行严肃地如实体悟与观照。印顺长老虽称初心为“回归佛陀本怀”，如今盖棺定论之际却多显违背佛陀解脱本怀之处，实则种下了他自己所反对的佛教浅化、俗化、矮化的种子。更有评论称，印顺长老之“人间佛教”，既非佛教的声闻乘教法，也非佛教的菩萨乘教法，而是一种孤立无依的相似佛教。

固然，启发于印顺长老“人间佛教”理念的教界力量在当今的经济实力及其相关影响力占据优势，但佛法弘传不是比谁胳膊粗力气大，用的不是弱肉强食的丛林法则。不是谁势力大，谁代表的就是“佛陀本怀”。像程恭让教授所声称的，自己一方才能“更好地实现佛陀的本怀”，才能代表“汉系佛教的宝贵正资产”，才能代言“今后佛教的体面尊严、前途和命运”——承上所述，谜一般的自信让人贻笑大方。

时至今日，教内外大众，往往在非常宽泛的意义上使用“人间佛教”一词，在模棱两可的状态下崇敬前辈印顺长老。但流行的不一定就是天然有理的，学术上摆主流姿态的也不见得运势长青。不同于当初学者在佛教乍然遭遇现代性时的仓皇应对，在新的历史语境下，我们可以更加从容、理智、深彻地审视和反思百余年来佛教的现代化转型的诸多利弊得失，重新思考如何继往开来、开启佛教的新篇章。

## 我参加了无锡会议

作者：元闻法师

时间：2016.10.29-30

会议名称：第二届佛教义学研讨会

会议主题：“印顺法师佛学思想：反思与探讨”

会议地点：无锡惠山寺

我虽未提交论文，整个会议的报道中也未出现我的名字，但我全程参加了会议。发自内心的说，非常感谢组委会的邀请，让我见识到了这么多有信仰、有热情、又非常严谨的同修，佛教四众弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷——居然都有代表。

为什么要开这个会议？官方的报道是：本次研讨会旨在纪念印顺法师为中国佛教所做的贡献，缅怀佛门先贤深入经藏、阐扬佛法的功德，同时也对法师的人间佛教思想予以探讨、反思和抉择，并对新时代佛教的发展建言献策，期许新时代佛教护国佑民，造福世界。

其实，还可以更简洁一些，用印顺法师本人的话做注：为佛教、为众生。法师高寿百岁、游心法海数十年、著作等身，堪称佛门巨擘。会议上，大家对印老法师的佛教热情、弘法动机无一人质疑，毫不怀疑印老法师是真诚地“为佛教、为众生”。

然而，正由于其巨大的影响力，法师的“人间佛教”理论，温和型的“大乘非佛说”，都给后学者造成了诸多困扰，所以在这次会议上，既纪念印老法师，缅怀其精神；又对其学说进行了抉择，而不仅仅是单纯的歌功颂德。

然后，就散会了。

再然后，就看到了一些比较激烈的批评，比如在网上广为流传的这一段：“中国社会科学院哲学研究员、闽南佛学院研究生导师周贵华，组织一小撮不三不四的‘学者’，打着‘护持佛教’的幌子，恶毒攻击佛学泰斗印顺法师”。

“不三不四”、“打着……幌子”、“恶毒攻击”，用这么熟悉的词语及用语方式，开始对参会人员进行道德审判了！我不太清楚“学者”是如何定义的，不知道包不包括出家人？但将这些“不三不四”的人组织在一起，并且在有关政府部门备了案，惠山寺也提供了场地，寺院大和尚也做了热情洋溢的开场白……那能否把这段话翻译成“周贵华组织了一帮不三不四的四众弟子、在当地政府的支持下、于千年古刹无锡惠山寺恶毒攻击佛学泰斗印顺法师”？

然后又看到一份闽南佛学院部分法师的联署名单，呼吁闽院解聘研究生导师周贵华先生。

呵呵，别这样嘛，大家都是有身份证的人嘛，文革已经结束四十年了嘛。

有一个问题，是大家能不能愉快聊下去的前提，这个问题就是：印顺法师可不可以被质疑？

A、是圣者，不可以被质疑，印老法师所说你不理解的甚至自要矛盾的，都有密意，找你自己的原因去；

B、印老法师说的不是圣言量，可以拿出来公开的反思、讨论，甚至于质疑和批评。

如果您选A，那咱呵呵一下，一笑而过即可，这篇小文你也不用往下看了；如果您选择B，那还有继续下去的可能。

对印老法师的思想，以周贵华先生为代表的大部分与会者都有较为深入的研究。这次会议之所以要召开，莫过于印老法师温和版的“大乘非佛说”、“净土神话说”等理念已经给诸多佛子造成了实际的困扰，所以需要反省、抉择。但印老法师著作等身，留下了约七百万字的资料。大部分人，可能都没有将印老法师的书全部读完，于是维护印老法师者就有了一种貌似有理的观点：你没将老法师所有文字读完，有什么资格批评老法师？

这个问题，如果你刚才选“A”的话，确实也没啥说。就像我们读佛经，深信不疑，遇有自己不理解的地方，可以说是世尊“密意”。有自相矛盾的地方，我们来研究此经的对机性，依意不依语、依了义不依不了义来进行会通，真解决不了，就惭愧自己智慧不够。但现在，对于印老法师的文字，您能说其中也充满密意么？他老人家不是对着某个群体对机说法，而是要著书立说、抉择圣意，所以留给我们的，都是他的结论啊！这就像一盘菜端上来了，是咸是淡，吃一口就知道了，你能说“不把这一盘菜吃完你就没资格评价”么？所以，要读完全部文字再做评论，这个观点是站不住脚的——除非将印老法师安立为圣者，文字不容质疑。

第二个问题，想谈一下印老法师是否真的谈了“大乘非佛说”——其实我想谈一下我所遇到的反对者是如何驳斥这个观点的。

我们先随手摘一下老法师的文字，来看一下印老法师的观点：（当然，我没有看多少老法师的著作，也是这次没提交论文的原因）

——大乘经自传说而为定型（中多演变），经一人、一地、一派、一系之传诵流布，渐为人所熟知，终乃见于典籍，实经悠久之岁月而来。义本佛说，而不可于文句求之；编集自有其人，而古哲不欲以名闻。[[1]](#footnote-1)

——大乘与部派，特别是大众部思想的共通性，受到一般学者的重视，解说为大乘从部派思想，特别是从大众部思想中发展而来。这样，大乘可说是“非佛说”而又“是佛法”了。[[2]](#footnote-2)

——佛世，当然没有后期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说。[[3]](#footnote-3)

会议上讨论的“净土神话说”、“十方佛神话说”、“佛教唯人间说”等观点都有所讨论，这些没有一个是凭空捏造的，都是印老法师公开出版物里的白纸黑字啊。——您如果发现这些引文与原书不符、被恶意篡改了，那就需要大力批判，如果不是这样的话，那这应该就是印老法师的结论吧？

周贵华先生将印老法师的观点分两类：一是依自意说，一是随经义说。而上面列举的，应该是较为显著的依自意说——个人的观点。但印老法师毕竟有着深厚的佛教情怀，所以书中也出现众多引经据典的“随经义说”。于是问题就来了：对这个会议的批评者，建立了一个诡异的辩论套路：你说老法师的“大乘非佛说”，他就说“老法师在另一本书里也说了大乘是佛说”。举个例子，这个套路是这样的：

甲：你看，老法师在这里说“5+6=10”，这个是有问题的啊！

乙：你看，老法师在另一本书里说“1+1=2”，多么的正确！

甲：你看，老法师又说了“7+8=13”，这是不恰当的。

乙：你看这一段，老法师分明说了“2+2=4”，这有什么问题？

甲：你看这本书，老法师论述的结果是“3+7=8”这会带来严重的后果啊！

乙勃然大怒：睁开你的狗眼看清楚了！另一本书老法师是不是一直在强调“3+2=5”！你还有什么可说！还有什么可说！不读完老法师的书你有什么发言权！

好吧在你的逻辑下你是胜者，但你知道老法师的“5+6=10，7+8=13，3+7=8，”给后学造成了什么影响么？

所以这次会议，想要解决的问题，就是想告诉大家：5+6=11（大乘是佛说）、7+8＝15（净土不是神话）、3+7=10（十方佛也不是神话），如果这些问题不解决，大乘的神圣性将不复存在！大乘的根基被动摇，那小乘也会受到越来越多的质疑……到某一天，佛陀只剩下了一个人间哲学家、智者的形象，这是我们佛弟子愿意看到的么？很多还没有建立信心的初学者，正是因为受这些观点的影响，而否定大乘经典、甚至直接退失道心！而对印老法师的“1+1=2”、“2+2=4”、“3+2=5”，（依佛意说）众人随喜赞叹并没有异议啊！

想厘清一下这些问题，给后学一些信心，有错么？有错么？有错么？

这就是这次会议，大家讨论的问题。

这个，会不会有人出来诘难我这个小比丘一下：你究竟是拥护印老法师，还是反印老法师？！

于是我告诉你：我坚决拥护印老法师作为“人天师表”的形象，任何人在讨论印老法师之前先合掌恭敬甚至顶礼都不为过。但作为一个佛弟子，我坚决反对任何形式的“大乘非佛说”等消解佛教神圣性的行为，为自觉觉他故、为令正法久住故。

就是这样。

## 从印顺大乘思想的底蕴与错谬谈现今大乘学子应有的觉醒

作者：本然法师

### 一、充满矛盾的印顺思想

1、建立大乘体系，却否定大乘经的神圣性，大乘成为他个人的大乘。

2、推崇龙树菩萨，却背离龙树菩萨思想。

3、讲述唯识、如来藏经论，却质疑其真理性。

4、讲述净土经论，却否定其真实性。

5、说大乘不共法，却筑基于声闻阿含。

6、说以佛法研究佛法，却不谈圣智修证，仅以历史演进、片断史料来论证佛教思想的成立。

7、根据片面不确定的史料，却武断做出全面、断然的结论。

### 二、印顺大乘思想的真实底蕴

无论印顺大乘思想如何丰富，如何引人入胜，如何阐述大乘教理，印顺大乘思想的真实底蕴，不外下面四点：

１、大乘经非佛说。（印顺之《以佛法研究佛法》中说：“大乘经非释迦佛亲说。”印顺只认定《阿含经》是真经。）

２、大乘经中人物乃至菩萨，非真实存在。（《以佛法研究佛法》中说：“大乘经中的人物叙述时地因缘是不必把它看为史实的。”）

３、大乘的存在只不过是佛弟子怀念的情感产物。（《初期大乘佛教之起源与开展》：“从佛法而发展到大乘佛法，主要的动力，是佛涅槃以后，佛弟子对佛的永恒怀念。”又说：“从怀念佛而来的十方佛（菩萨），净土，菩萨大行，充满了信仰与理想的特性，成为大乘法门所不可缺的内容。”）

4、以历史演进定位大乘，大乘法只是世间人思想交杂的结果，而非圣智修证的境界。（不论中观、唯识、如来藏思想，印顺皆是从历史交流、更替的角度来定位。大乘思想是交流形成的，而非是圣智修证的展现。其如印顺在《唯识学探源》说：“以我的理解，真心论的卢舍那佛说，迦旃延佛说；妄心论的弥勒佛说，都不过继承根本佛教的思想，在不同的时代区域中，经古人长期的体验思辨而编集的成果。承认此两大思想的分流（自然是互相影响的），同等的地位中所表现便是。”）

### 三、印顺大乘思想衍生出来的错谬

当接受上述印顺对大乘思想的见解，便意味着将接受下列的立场：

1、诸菩萨不可皈依。（如上印顺所说：“大乘经中的人物---不必把它看为史实的。”他又在《佛教史地考论》中认为文殊、普贤只是印度的大神梵王与帝释的转化。因此凡大乘菩萨，文殊、普贤、观音、势至、地藏等皆是虚构人物，其相关经典与思想亦是后人编造，相关的信仰亦是虚谬的。印顺否定了大乘经与诸佛菩萨的存在，致使大乘已经不是大乘。）

2、无真实大乘佛法。（印顺多方“阐扬”大乘思想，但这些“肯定”只是透过他自身臆想推论，并非依圣言量；而大乘的圣言量——大乘经，却被他给否定了。印顺认为：“大乘经非释迦佛亲说”；既非亲说，便是后人杜撰；既是后人杜撰，何来可信？信根既已被破坏，后头再如何赞叹，也已枉然。虽然印顺也引用许多大乘经典，但只是被他利用来建构他自己的“大乘”，而他的大乘已然非真实大乘。印顺的大乘思想充其量是美化大乘的枝叶，实质上却是断大乘根本。印顺虽主张“大乘是佛法”，但并不是真正肯定大乘，而是将大乘窄化，由《阿含经》来肯定大乘价值。若印顺直接声明否定大乘思想，吾人最多只需视之为声闻人，无须挂碍；但由于印顺对大乘既否定又肯定，游走两端，多数人被其赞叹大乘的表象所混淆，而不察觉其断大乘根本的罪过。这正是最堪忧之处。 ）

3、龙树菩萨非龙树菩萨。（印顺虽表面推崇龙树菩萨，但事实上是依自己的偏好选择性的采用龙树菩萨思想，例如《大智度论》中明明肯定大乘经是佛说，亦肯定极乐净土及文殊等菩萨，印顺却都予以否定。其《中观今论》中说：“《中论》是《阿含经》的通论，是通论《阿含经》的根本思想，抉择《阿含经》的本意所在。”又在《游心法海六十年》说：“依龙树所决了的《阿含》深义。”这完全是印顺眜于事实的独断说法。龙树菩萨在《大智度论》多处指出《阿含经》的不究竟，例如‘声闻、辟支佛法中，不说世间即是涅槃---菩萨法中，说世间即是涅槃，智慧深入诸法故。’---《中论》中亦说：‘涅槃不异世间，世间不异涅槃。’”由此可知《中论》并非以阿含为重心。印顺要以《阿含经》为其信仰中心，这是个人自由，但若硬以阿含经取代大乘经做为大乘的的基础，是完全背离龙树菩萨思想的。）

4、净土思想不可信。（印顺认为阿弥陀佛是太阳神。在其《初期大乘佛教之起源与开展》：“净土思想的又一来源，是天。佛教所说的天，是继承印度神教，而作进一步的发展”；《净土与禅》又说：“仔细研究起来，阿弥陀佛与太阳是有关系的。印度的婆罗门教，有以太阳为崇拜对象的。佛法虽本无此说，然在大乘普应众机的过程中，太阳崇拜的思想，也就方便的含摄到阿弥陀中。”此中将净土修行的意义与价值一概抹灭；把千百年来预知时至，亲见西方三圣接引的事实，全当作去见太阳神了？此说不知断掉多少人善根，未来又将妨碍多少人的得度因缘。）

5、天台思想不可信。（印顺执文害义，不知智者大师本意，便批评：“天台宗说三智一心中得，以为是龙树智度论说，真是欺尽天下人！龙树的智论还在世间，何不去反省一下！”中国佛教中，天台止观的庄严曾利益多少禅修者，一位只作学问，空谈理论的印顺，此话一出，不知又破坏了多少人的信心。）

6、唯识思想不可信。（印顺在《唯识学探源》说：“一切境界，都不离心识名言的势力， 这虽已达到了认识论上的唯识，但隐在认识背后的离言自性，经部说是十八界， 瑜伽派也承认它是缘起因果，也不见得就是心罢！似乎也没有充分理由，证实它就是虚妄分别的心心所。<真实义品>成立离言自性，引用小乘共许的教典，我不知它比经部高超了多少！”印顺不承认唯识的主要经典《解深密经》是佛说，既不视之为圣言量，且多所曲解。自然对经中所说：“最极清净离诸戏论”视而不见，唯识甚深义，对印顺而言，不过尔尔而已。对唯识有了解者，谁会接受印顺上述的偏执？）

7、如来藏经不可信。（印顺在其《华雨集》中说出自己佛学立场：“立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解，摄取后期佛教之确当者。”此话看似四平八稳，却也透露出他个人的狂妄。他把唯识、如来藏经典，视为后出，自然不是释尊所说；且这些经典不一定确当，至于确不确当由他决定。同书又说：“如来藏说有印度神学意味，而教典的传出，正是印度教复兴的时候；如解说是为了适应信仰神我的人的一种方便。”若如印顺所说，有关如来藏的经典，如华严经、般若经、涅槃经、圆觉经、楞严经、宝积经、楞伽经等，都本身带着外道思想。如此完全抹煞世尊以此等经典彰显佛法究竟义的用心。）

8、禅宗的不可信。（《无诤之辩》：“禅者是唯心论，而且是真常唯心论，切勿以禅者少分遮诠之语句而疑之！”又在《中国禅宗史》上说：“禅者重自心体验，凭一句‘教外别传’，‘师心不师古’，对如来经教的本义，自己体验的内容，也就越来越晦昧不明了！”此见解一出，又令许多人对中国禅宗丧失了信心。经上说如来藏真常心即是无我，本无可非议之处，奈何印顺不正视如来藏之空义，硬要将外道神我的真常义套在如来藏上，然后再说中国如来藏思想有外道气息，欲加之罪，何患无辞！经典虽说唯心、唯识，其实也是一种善巧安立，其用意也是要汇归究竟空义，如《解深密经》所说：“如实不见阿陀那，不见阿陀那识。”如此又有何过失？即便有部分修禅者误解真常心，也不该一竿子打落一船的人。）

若依印顺的角度，上述的思想都成了不可信受的佛法，那么大乘佛教还剩下甚么？中国佛教史岂不成为一场闹剧？许多大乘学子钦仰印顺思想，却因不清楚印顺大乘思路的底蕴，致使自己堕入上述自相矛盾与自我否定的境地。

### 四、大乘学子应有的觉醒

若依照印顺的思想来推论，既然大乘经非佛说，印度诸菩萨如龙树、弥勒、无着、世亲、马鸣等菩萨，中国历代祖师根据他们所信受的大乘经典，所开演出来的大乘思想尽皆成为戏论，皆不可信受，那些不过是他们的呓语而已，因为他们连经典是不是佛说，竟然都无法判断。所有皈依大乘经典及文殊等菩萨的人，不过是落入宗教的幻想而已，因为他们信仰的对象根本未曾存在过。这样的错误直到二十世纪的印顺才获得匡正，印顺果然是世尊之后的第一人。古今中外我等众多信受大乘经是佛说的大乘佛子，原都是胡涂虫。

我等的确胡涂，但不是因信仰大乘而胡涂，而是长久以来没有看清印顺思想的底蕴，不但未能防患它对大乘的伤害，还助长它的蔓延。此刻我等大乘学子应当觉醒，莫再胡涂下去了，该是要有积极作为的时候了。

1、了解、掌握印顺思想核心底蕴。（不为其表面对大乘法的赞叹与推广所迷惑，从实际佛教界思想与信仰的变化去观察，认清印顺思想对大乘法从根源处的破坏。）

2、于印顺思想不学、不教。（印顺思想庞杂、似是而非，当避免进入以印顺的思想与著作为主的学院、寺庙与团体，以免被其观念误导。佛学院的主事者、教内弘法者莫再采用印顺的思想与著作，防止“大乘经非佛说”思想的蔓延。）

3、正面辩破印顺思想。（多数钦仰印顺思想的人，是具有大乘信根，只是未能了解印顺思想的底蕴，受其矛盾思想影响而不自知，只要适时为之解明，这些人不难做出正确的抉择。因此正面辩破印顺思想，不仅可以挽回许多人的大乘正见，也可以减少其大乘善意被误用于伪大乘的推广。）

4、积极弘扬大乘正法。（破邪得以显正，显正亦能辨邪，邪知见之所以盛行，很大原因在于正法不彰。辩破邪见是消极的防弊，弘扬大乘正法才是积极的兴利，这也是大乘学子刻不容缓最当作为的事。）

### 五、最后的提醒

莫为印顺主张的“大乘是佛法”所蒙蔽，因其背后立场是否定大乘经典；而大乘经典正是大乘价值之所依，否定大乘经典的真实性，其实就是在斩断大乘的命脉与中国佛教的根本。

由于印顺在枝末处对大乘的论议亦有精彩、吸引人之处，然正因为如此，才容易让人失去戒心，忽略印顺思想的底蕴对大乘核心思想的否定与伤害。如今“大乘非佛说”不再像过去一般，隐微于角落，而是登堂入室，反客为主，其势渐成主流。如此局面难道不是我等自许为大乘学子的无知、轻忽、纵容所造成的？！

然而至今仍有许多佛学院、道场的法师，不识印顺思想对大乘的伤害，还不断加以拥护。殊不知，为了一位印顺，却否定了西天东土历代祖师的智慧；这么多实修实证的大德之智慧，果真就不如一位深受日本学术影响，一生多在理论上堆砌的印顺？请问这样值得吗？这个赌注是否太大、太冒险了？！

就在这几年前后，我们着实感受佛门气氛的变化，本来信仰大乘经典，是何其自然的事，如今却开始听到对之揶揄、讥笑的声音。今日大乘佛法在学术界、僧教育界已经遭受很大的污染与曲解，所幸在佛教基层信仰里头仍被多数人接纳。此刻，大乘学子若再不觉醒，仍然任由印顺思想蔓延，大乘菩萨道及中国佛教的崩坏，将更趋明显，届时再警觉到要端正大乘正义，恐怕为时晚矣！一起为正法久住尽点心吧！乡愿只会为灭大乘、断佛种提供更多的空间而已。

## 作为大乘佛法的仰信者，我对大乘佛法和净土法门的态度

作者：雪相法师

【精彩摘要】

我们若是一位弘扬大乘者，九百九十句讲的是对的，而把关键的根本给亡失了，那这些枝叶再繁茂又有何用？正所谓皮之不存，毛将焉附。若是平日讲大乘经典讲解得再圆融，再圆满，但是自己却把大乘佛法的根给挖掉了，这不跟讲哲学、诗词课一样了吗？

还有人说净土法门是《阿含经》大乘思想的一种演化，和世人对后世去处所安立的一种美好的依靠。这种言论更是无稽之谈，井蛙之鸣。在《净土圣贤录》中所记载的往生西方的公案，诸如文殊普贤、马鸣龙树、智者永明等诸大师往生净土的记载，难道皆是一场骗局？难道都是假的？难道我们所尊崇的祖师菩萨，全都是大妄语者，死后不知去向？这种对净土法门的诠释，直接是胡说八道！

【正文】

今日在群里跟诸位法师、诸位大德学者等，讨论了关于“大乘是佛说”的一些问题。虽然同样是对大乘佛法有共同仰信的人，但是有几个问题还是必须要说明一下我自己的态度。

第一，大乘绝对是佛说，绝对是佛陀对菩萨弟子们的教言。大乘佛法不是从《阿含经》中大乘思想演化而来，不是只有理性认识的哲学概念，更不是像某些日本学者所言的，是后来佛弟子大胆的、断然的利用诗的想象力来创作，从而产生的今天我们读到的具有强烈戏剧性格的大乘佛典。

大乘决定是佛陀对界外菩萨和界内善根成熟的凡夫而讲的教言，是真实的因机施教。我曾在《佛教徒应该怎样看待大乘佛法、古文化和国家政治》一文中也已经说过，在大乘佛法的传承过程中，无数的祖师大德们，都已经亲身实证经验过大乘佛法的不思议境界、大乘佛法的内涵，其理论也完全符合如来说所的一实相印的印证，这都是有事理两证的，不容置疑。

故而同样是大乘佛法的信仰者，现在正是有这么几种流派：

一种就是虽然相信大乘佛法，但是却如上文所讲的那样，他所相信的大乘佛法是后人诗意化的创作而来的哲学思想。

一种是像印顺法师一样的说法，如印顺法师所云“佛世，当然没有后期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说。但菩萨道──修菩萨行，下度众生，上求佛果的思想，应该存在，也就是大乘是佛说、是佛法。关于菩萨道，释尊自己，就是一个不需要解说的事实。……在时代要求下，逐渐形成菩萨道的佛法，这几乎是一切学派的共同倾向。所以不久即弥漫全印，为一切学派先见者所赏识，这焉能看为少数人的臆说？看为空中楼阁，说他完全是后人的伪造？至少，我不敢闭起眼睛，这样的抹煞事实。”（我对此段话的理解：也就是说《华严经》、《般若经》、《法华经》等，这些大乘方等经典都不是佛世的经典，而是修行菩萨道的佛弟子本着大乘的精神创作而来。但修菩萨行，上求佛道下化众生的佛果思想，应该是存在的？因为世尊行菩萨道是一个不争的事实。大乘佛法是在时代要求下，逐渐形成的菩萨道的佛法。故对老法师的此些说法个人保留意见。）

一种就是相信大乘佛法是佛陀亲自对弟子宣说的，是从如来朗然大觉中真实流露的。还有一部分是证悟大乘的菩萨弟子所说，例如文殊普贤、维摩诘大师等，正所谓经通五人说，以一法印而为鉴。而我即是这种大乘的仰信者。

我深信佛陀曾宣说过教化四十二位法身菩萨重重无碍、法界庄严的《华严经》；也相信佛遣文殊菩萨问讯维摩诘大士演说的弹斥小乘声闻的《维摩诘经》；也相信正以人天众生为本，如何幸福处世的《吉祥经》；也相信超脱饿鬼道的《佛说施饿鬼甘露味大陀罗尼经》；乃至是鸠摩罗什大师、玄奘大师等所有大译师们翻译的大乘方等陀罗尼经——例如《阿弥陀经》、《楞严经》、《法华经》、《般若经》等大乘方等经典。这都是如来对当机众直接宣说的，并不是神话故事，也不是后人演绎。

我们若是一位弘扬大乘者，九百九十句讲的是对的，而把关键的根本给亡失了，那这些枝叶再繁茂又有何用？正所谓皮之不存，毛将焉附。若是平日讲大乘经典讲解得再圆融，再圆满，但是自己却把大乘佛法的根给挖掉了，这不跟讲哲学、诗词课一样了吗？

还有非常感谢净旻法师的《论“大乘是佛说”的基本理念》一文中，对大乘是佛说的各种引证，从而清本朔源，对大乘源于如来亲身所证、金口所授之内涵，让人有了更清晰的认识。正如文中所讲：

我国佛教界有识之士于20世纪20年代以来，曾就此引发过多次抗辩。如1923年初，支那内学院王恩洋居士针对当时部分国内学者附和东洋论调，“咸谓大乘契经皆后世伪作，佛法教理实由思想进化次第发展，非佛一人所创立”，特著《大乘非佛说辨》，“正彼非是”。又如1988年6月，《上海佛教》季刊编委游有维居士，本着太虚大师“一切佛法皆源从释尊菩提场朗然大觉之心海所流出”的原则，为阐明大乘“非从小乘进化发展而来”，依据天台五时说，发表《关于大乘是佛说的论述》……著名的伊藤义贤博士（1885—1969年），立足史料，广证博考，通过二十余年的研究，著成煌煌佳构《大乘非佛说论之批判》，颇为学者见重，惜乎迄今尚无完整的汉译本。

第二，大乘佛法慈悲的内涵，其目的是解脱一切众生现世乃至生生世世的苦难，赐予一切众生现世乃至生生世世究竟的安乐——佛果。正如《法华经》云：“等与大乘，不令有人独得灭度，皆以如来灭度而灭度之”，《法华经》中所言：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世，即令众生开示悟入佛之知见”。佛陀并不只是注重人本经验的慈善家，佛陀的教法是令一切众生成佛的。若不是依此为目的搞世间善法，皆是魔行，正如《华严经》云：“忘失菩提心，修诸善法，是名魔业。”

佛陀是九法界众生的导师，佛陀教法的施设是源于“自证境界的阐述”和“方便化导众生”的权实二教所组成。佛陀所说方便权教的目的是令众生生欢喜，或对治其小量劣智，作为接引入大乘的权巧。佛门的慈悲济世，绝不像是某些人所言的人间化的、不以解脱成佛为目的慈善宗，而是有一个非常明朗的动机，那就是以解脱为前提，以成佛为目的。否则拿着佛法做慈善，这只是披着佛法外衣的外道而已。古人云：“方便出下流，慈悲出祸害”，要知道佛陀人间化教法的施设，是方便接引，而不是根本目的。

有些人用人本经验主义的态度，从而否定佛陀无碍的智慧，否定超人本的菩萨道、天道的经验之谈，这是非常狭隘和愚痴的，就像蚂蚁不相信有一种众生不但可以爬，还可以跳跃一样。佛陀的智慧是如实通达九法界一切众生的心念与根机，对一切众生的讲法，都是因机施教的。

例如化导我们凡夫众生的《阿弥陀经》，也就是净土法门的无问自说，就是基于我们凡夫从未有过的见解和经验，从而依佛陀自证境界无问而自说的（因为人道众生，声闻乘的行人见不到，故而也就无法请问）。所以在宣讲这部无问自说的《阿弥陀经》时，六方诸佛出广长舌相来证明释迦如来说此不思议法门的正确性。这个绝对不是从什么神话崇拜中而演化来的。若说本愿法门，是将净土法门狭隘化、偏激化的话，那这种说法，更为可怕，直接是将净土法门全盘否定。

还有人说净土法门是《阿含经》大乘思想的一种演化，和世人对后世去处所安立的一种美好的依靠。这种言论更是无稽之谈，井蛙之鸣。在《净土圣贤录》中所记载的往生西方的公案，诸如文殊普贤、马鸣龙树、智者永明等诸大师往生净土的记载，难道皆是一场骗局？难道都是假的？难道我们所尊崇的祖师菩萨，全都是大妄语者，死后不知去向？这种对净土法门的诠释，直接是胡说八道！

顺便说一下，关于法义辩论的事情，山僧本着依法不依人的精神，始终坚持不站队，不跟风，唯以法见，不以情牵。即使是某人对山僧有人身伤害，或者是诋毁谩骂，但是所说所写若符合正法，山僧绝对随喜赞叹，不与计较。而即使是某人对山僧有过财法上的帮助，若是所说所写违背正法，那山僧也绝不苟和。

不论是佛学泰斗，还是受业恩师，不论是大德法师，还是博士教授，只要探讨到佛法的根本问题，就请先把这些名衔放放，不要盛气凌人地来用道德指责，用名望压人，要有理有据，真诚回应。否则，一味地道德指责，只能显得大师们更心虚。

作为大乘佛法的追随者、践行者，虽然没有像慧思大师与智者大师谈话中所说的那样，昔日于灵山同听法华；但我却深深相信历代无数的祖师大德们的修证体验，相信高僧传中所记载的高僧们成就的事实，相信大乘佛法是从迦叶尊者代代传承下来的，相信鸠摩罗什大师舌根不坏的证经事实，相信十方诸佛出广长舌相的赞叹证明。故而虔诚信受，一往无前，永远追随正法，永远追随大乘佛法的教示，自利利人，同成佛道。

《大般涅槃经》：

佛言：“迦叶！以能护持正法因缘故，得成就是金刚身。迦叶！我于往昔护法因缘，今得成就是金刚身，常住不坏。**善男子！护持正法者，不受五戒，不修威仪，应持刀剑、弓箭、鉾槊，守护持戒清净比丘。**”

“佛告迦叶：‘莫作是语，言秃居士。若有比丘，随所至处供身趣足，读诵经典，思惟坐禅，有来问法，即为宣说，所谓布施、持戒、福德、少欲知足。**虽能如是种种说法，然故不能作师子吼，不为师子之所围绕，不能降伏非法恶人。如是比丘不能自利及利众生，当知是辈，懈怠懒堕。虽能持戒，守护净行，当知是人，无所能为**……

“‘若有比丘，能作如是师子吼时，有破戒者，闻是语已，咸共瞋恚，害是法师。是说法者，设复命终，故名持戒，自利利他。以是缘故，我听国主、群臣、宰相、诸优婆塞，护说法人。若有欲得护正法者，当如是学。迦叶！如是破戒不护法者，名秃居士；非持戒者，得如是名。’”

“佛涅槃后，正法住世无量亿岁，余四十年佛法未灭。尔时有一持戒比丘，名曰觉德，多有徒众、眷属围绕，能师子吼，颁宣广说九部经典，制诸比丘不得畜养奴婢、牛羊、非法之物。尔时多有破戒比丘，闻作是说，皆生恶心，执持刀杖，逼是法师。

“是时国王，名曰有德，闻是事已，为护法故，即便往至说法者所，与是破戒诸恶比丘极共战鬪，令说法者得免危害。王于尔时，身被刀剑、箭槊之疮，体无完处如芥子许。尔时觉德寻赞王言：‘善哉，善哉！王今真是护正法者，当来之世，此身当为无量法器。’王于是时，得闻法已，心大欢喜，寻即命终，生阿閦佛国，而为彼佛作第一弟子。其王将从、人民眷属，有战斗者、有随喜者，一切不退菩提之心，命终悉生阿閦佛国。觉德比丘却后寿终，亦得往生阿閦佛国，而为彼佛作声闻众中第二弟子。若有正法欲灭尽时，应当如是受持拥护。

“迦叶！尔时王者，则我身是；说法比丘，迦叶佛是。迦叶！护正法者，得如是等无量果报。以是因缘，我于今日得种种相，以自庄严，成就法身、不可坏身。”

《方广大庄严经》：

佛告阿难：“未来世中有诸比丘，不能修习身戒心慧，愚痴无智，憍慢贡高，掉举心乱，不遵法律，多所贪求，不信正法，具沙门垢相似沙门。如是比丘，若闻菩萨清净入胎，不能信受，乃复共聚撗生诽谤，作如是言：‘菩萨处胎居母右胁，虽不为彼脓血所污，何能有此大功德耶？’如是愚人，既不能知菩萨积集功德，亦不能知菩萨示现入胎，而有如是殊胜清净无量功德，哀愍众生出现于世。

“阿难！诸佛如来出现于世，不于天上而成正觉转妙法轮，但于人间示现成佛。何以故？若于天上成阿耨多罗三藐三菩提者，人中众生咸作是念：‘我既非天，何能堪任修习佛道？’便生退屈。由是义故，但于人间成阿耨多罗三藐三菩提。然彼愚痴法贼之辈，而于菩萨不思议事不能了知，撗生诽谤，妄为忆度。阿难！愚痴之人尚不信佛有无量德，何况能信菩萨神通？如是比丘耽着利养及以名闻，沈溺罪垢。”

阿难白佛言：“世尊！当来之世，若有如是愚痴下劣之人，诽谤此经，得几所罪？当生何处？”

佛告阿难：“若未来世有如是等诸恶比丘，诽谤此经，积集众罪，离沙门法。阿难！譬如有人灭佛菩提，毁呰十方三世诸佛，其所获罪宁为多不？”

阿难言：“甚多，世尊！”

佛告阿难：“若有众生诽谤如斯大乘经典，其所获罪与此人等。”

尔时阿难闻是语已，身毛为竖，唱如是言：“南无佛陀！南无佛陀！我闻彼人行如是恶，身心迷闷。”

佛告阿难：“若有众生灭佛菩提，其人由此恶行因故，当堕阿鼻大地狱中。阿难！于未来世，有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，诽谤如斯大乘经典，其人命终定堕阿鼻大地狱中。阿难！汝于如来功德不应限量。所以者何？如来功德甚深广大难可测故。”

沙门雪相

2016丙申年十月十一

## 论“大乘是佛说”的基本理念

作者：净旻法师

【核心提示】

“弘扬中华汉传佛教，振兴智者天台教观”！我们生活、学习、工作、修行于汉地，我们祖宗十八代都是汉人，我们有什么理由舍近求远、偏偏看不上汉传佛教？二千年汉传佛教源于天竺，上契佛心、下契民情，扎根汉地，教义纯真，法门众多，是为我们汉民族量身打造的无上正法。千百年来汉传佛教龙象辈出、大德如林，其证德证量之殊胜伟大具见历朝《高僧传》《居士传》，教化成就了无量众生趋向解脱、证悟菩提！广大汉地僧俗佛子务请正视千年汉传佛教，断疑生信，自尊自强，学之、修之、护持之！

【内容提要】

19世纪以来，深受欧美学风浸润的日本佛学界，开始着力于以文献考据为能事，以剥离信仰为特点的所谓“现代佛教学术研究”，疑古之风盛行。期间，在北传佛教占主导地位的大乘信仰及其命脉所系的大乘经受到质疑，逐渐在学术界形成了“大乘非佛说”的主流意识，并大有渗透教界、动摇中国佛教根本基石的危险。

本文通过对“佛说”的界定，对“大乘非佛说”论由来的回顾，对历史上两种思潮发展、碰撞的简述，进而以双方共许的《阿含经》、声闻律以及部分大乘经论为依据，对持上述见解者的三条主要论点进行逐项辨正，强调公元1世纪以来大乘佛教的勃然兴起乃“复兴”而非“新兴”，阐明大乘显密经教既源于佛陀本怀，又出之佛陀时代。

关键词：大乘经 佛说 非佛说 结集

作者简介：释净旻，1993年毕业于普陀山佛学院第一届本科，普陀山佛教文化研究所常务副所长。

佛教自东传震旦，扎根沃土，一时间“禅开五叶，教创台贤”，八宗争艳，四众皈心，灿然凝聚成华夏文明中独放异彩的佛教文化圈，纵横发展，绵延至今。综观古德之创宗立义，方便多门，归元无二，莫不体佛心而依佛语，故此八宗无不与大乘修多罗藏结成鱼水关系，如：天台宗与《法华经》；贤首宗与《华严经》；法相宗与《解深密经》；三论宗与《大品般若经》；禅宗与《楞伽经》；1律宗与《梵网经》；2密宗与《大日经》；净土宗与《无量寿经》。严格地说，如果没有这些大乘经典，今天意义上的佛教八宗就无从圆满建立。换言之，如果没有大乘修多罗藏，也就没有今天的“中国佛教"之存在！——其为中国佛教的大根大本，可以明见。

对于“大乘是佛说"的论证和强调，正是为了维护中国佛教的慧命，保持中国佛教的特色。

### 一、大乘佛说非佛说的抗衡

什么是“佛说"？所谓佛说，特指释迦本师“从得道夜至涅槃夜"一代时教中所有的声教，亦即佛陀语业“正教轮"；同时，凡经佛陀亲加印可的弟子说、仙人说、诸天说、化人说等，亦可视为“佛说"。除此之外，古今一切符合三法印标准的微妙善语，统归“佛法"范畴，非属“佛说"之列。故不得混滥于广义的佛说。大乘佛说、非佛说的不同主张，有谓早在距佛灭一百十六年顷，即可见其萌芽。如嘉祥《三论玄义》卷下载：

百一十六年外，有舶主儿，名摩诃提婆，端正聪明，作三逆罪，后入佛法。凡有二事：一者取诸大乘经，内三藏释之——诸阿罗汉结集法藏时，已简此义（按：指大乘经义），而大众部用此义，上座部不用之，因而起诤，遂成二部……

这被认为是部派佛教根本分裂的一个主要因素。至佛灭二百年际的大众部中，上述不同的观念业已形成鲜明堡垒。如真谛《部执异论疏》记载：

佛灭二百年的大众部第一次枝末分裂，很大程度上导源于对大乘经的信受与否：其中信受大乘经者，称“一说部"；不信大乘经者，称“说出世部"。3

这种分歧，向后转而成为区别北传佛教与南传佛教的重要标志之一。

佛灭九百年以降，坚意之《入大乘论》、弥勒之《大乘庄严经论》、无著之《显扬圣教论》、护法之《成唯识论》等，纷纷以雄智锐辩对破非难，光显“大乘是佛说"的正见；至玄奘法师游学印度，造《制恶见论》，重申此义，遂成定量。在号称“北传佛教中枢"的我国，时节因缘造就了大乘摩诃衍法主导教界、浸润八方的格局，同“小乘是佛说"一样，“大乘是佛说"的观点历来不折不扣地为我国绝大多数汉藏佛教学者所接受。从汉至清，这种观念几乎从未受到任何动摇。4

日本江户中叶的延亨元年（1744年）八月，富永仲基著《出定后语》二卷，倡大乘非佛说，打响了翻案性的一炮。继之以“明治时代，西方的佛教研究法渐渐传入我国（日本），西洋人所研究的佛教以南传佛教为主，这即是仅传诵原始佛典的‘小乘佛教'。……日本佛教学者受了这一风潮的影响，遂开启汉译小乘佛典与巴利圣典综合研究之风，并且称之为‘原始佛教'。”5于是，明治三十四年（1901年）村上专精所著的《佛教统一论·大纲篇》，明治四十三年（1910年）姊崎正治出版的《根本佛教》等，都典型地表达了富于南传、欧化思想的大乘非佛说论。进入大正、昭和时代（1912-1988），这种学风更以一种“领导现代佛学新潮流”的态势，澎湃于整个东西方学术界，并突出表现在一个时期以来的佛学著述均极其肯定地宣称：

大乘佛教约公元1世纪前后产生于印度南方大众部中的某些支派，并经龙树、无著等论师的整理、阐扬，乃至受到印度教等神教思想的影响，而以原始佛教、部派佛教、大乘显教、大乘密教的历程渐次演进完成。大乘经典作为佛教新兴思想的产物，最早亦成立于佛灭五百年左右，故其既非出之佛世，更非阿难诵出，当可断言。

对此，我们不妨再引证日本田村芳朗、梅原猛合著《天台思想》6中的一段叙述：释迦的智慧产生佛教，不久，释迦的智慧成为形骸化的时代也来临了……大乘佛教否定形骸化的传统佛教，是使佛教得以接近民众的佛教革新运动……在这个革新运动中，运动的指导者们实行了大胆的尝试，那就是经典的创作。他们用释迦之名表现自己的思想。这些佛经的作者是与伟大的叙事诗7之作者同时代的人，他们断然的利用了诗的想象力来创作经典。其结果就是我们今天读到的具有强烈戏剧性格的大乘佛典。

我国佛教界有识之士于20世纪20年代以来，曾就此引发过多次抗辩。如1923年初，支那内学院王恩洋居士针对当时部分国内学者附和东洋论调，“咸谓大乘契经皆后世伪作，佛法教理实由思想进化次第发展，非佛一人所创立”，特著《大乘非佛说辨》，“正彼非是”。又如1988年6月，《上海佛教》季刊编委游有维居士，本着太虚大师“一切佛法皆源从释尊菩提场朗然大觉之心海所流出”的原则，为阐明大乘“非从小乘进化发展而来”，依据天台五时说，发表《关于大乘是佛说的论述》。但其立论，往往只注重理论探究，忽略于史学考据，因而多不为一般学者所采信。相比之下，日本佛教学者所作的抗辩，则要有力多了。如著名的伊藤义贤博士（1885—1969年），立足史料，广证博考，通过二十余年的研究，著成煌煌佳构《大乘非佛说论之批判》，颇为学者见重，惜乎迄今尚无完整的汉译本。

### 二、“大乘是佛说”的捍卫

必须正视到，倾向于独尊汉传《阿含经》和南传巴利文三藏，片面信从日本学术考证，轻视中华传统成果的大乘非佛说论，目前几乎充斥学界，且有被奉为“纯正佛法”而动摇中国佛教根本基石的危险！本文试将持“大乘非佛说”见的学者所津津乐道的典型理由归纳为三点，一一辨析，公诸教界，以正视听。

#### 其理由之一：

“就教主而言，原始佛教的佛陀是人间的、现实生活中的人；而大乘佛教中的佛陀是超人间、超现实的，已被神化了的；就教理而言，原始《阿含》圣典多采用言行录的体裁，思想较为淳朴，而大乘经典文艺色彩浓厚，其理论体系则更趋庞大深邃，充满了进化轨迹。”

笔者以为，“诸佛世尊，皆出人间”固为史实，然而，“上下及四方，诸有所生物，天及世间人，唯佛为最上”。佛为四圣之极，人为六凡之一，从这个意义上讲，“佛”毕竟是不共于“人”的。在佛陀一代弘化生涯中，出于对不同众生的根机和习性的考虑，必以一种能为其欣然从受的形象而出现，故或老比丘扫地穿针，或满月相放光动地，俱属如来“身轮不思议化”，所谓的“人间”与“超人间”在佛来说实在是一体两面，并无矛盾。问题在于许多人只习惯接受那些使人不太感到吃惊的事物，而对与其常识悬殊过大的，如佛之三十二相、三身四智、菩萨本生等，则多斥之为神化、理想化，就像以往有些人刻意排斥特异功能的存在一样。

今即以《阿含》为例：《杂阿含》第六〇四经，谓佛：

身色如金山，端严甚微妙，行步如鹅王，面如净满月……大海及大地，城郭并诸山，牟尼足所践，动摇如浪舟……世尊身光明，普照城邑中，民人蒙佛光，凉若旃檀涂。

《长阿含》卷一《大本经》，在释尊向比丘们讲述往昔毗婆尸佛降生因缘时说：

太子生地动，大光靡不照……菩萨出胎时，清净无染污……两足尊生时，安行于七步……两足尊生时，二泉自涌出，诸天怀敬养，奉宝盖宝扇……

并一再说明，此为诸佛出世的“常法”！卷二《游行经》，还有遥见释尊“在巴陵树下，容貌端正，诸根寂定，善调第一。……三十二相、八十种好，庄严其身”以及卷十四《梵动经》末“当佛说此法时，大千世界三返六种震动”的记载，均可作为佛陀具有超人间性的佐证。因此，我们确信：“佛为出世三乘圣众中之大圣，人天犹为凡世，不得与凡世人伦圣哲混同。”8

在说法的内容方面，佛陀始终坚持《维摩经》所说的“应病与药，令得服行”的施教方针。毫无疑问，佛陀的确向弟子传播过诸如四谛、五蕴、十二因缘、四念处、八正道等较为朴实的思想理论，但这不等于佛陀就不可能向弟子们传播真如实相、唯识性空、六度万行等大乘深义。《法华经·方便品》明确指出：

为求声闻者，说四谛法，度生老病死，究竟涅槃；为求辟支佛者，说十二因缘；为诸菩萨，说六波罗蜜，令得阿耨多罗三藐三菩提，成一切种智。

同经《如来寿量品》又说：

诸善男子，如来所演经典，皆为度脱众生。……以诸众生有种种性、种种欲、种种行、种种忆想分别故，欲令生诸善根，以若干因缘、譬喻、言辞，种种说法，所作佛事未曾暂废。

由此可知，佛法虽有大小、广略、深浅等差异，但均从佛陀一时圆证的大觉心海中随机顺时而流出。就经典而言，乃是无上正遍觉“权实二智”的体现，其义理不存在“从某说发展到某说”的人为进化过程。事物也绝非都是“深妙者必经加工，朴实者方为原貌”。况且《杂阿含经》、《增一阿含经》和《根本说一切有部绊刍尼毗奈耶》等均已述及三乘、四摄、六度、授记作佛等内容，而《长阿含·世纪经》和《中阿含·大善王经》等所述忉利天宫的胜妙境界，以及拘尸王城的风物、人事，辞藻之华美，意境之奇丽，实足以与许多大乘经平分秋色！

因此，我们可依《婆沙论》而确信：“一切佛教从一智海之所生故，随一觉池之所出故，等力无畏所摄受故，同一大悲所等起故。”9

#### 其理由之二：

“就教典而言，小乘三藏的结集较为可信，而大乘结集充满了神话、附会的成份。印度的佛经在相当长的时期里，是依师徒口授而流存，新兴的大乘思想便在这口口相传中被渗入其中。大乘经自公元1世纪出现以来，有着早晚之分，同一经典在不同时间往往篇幅不一、内容有别。”

笔者认为，有关大乘结集的资料，散见于《菩萨处胎经》、《文殊问经》、《大乘理趣六波罗蜜经》、《大智度论》、《金刚仙论》、《分别功德论》和《律相感通录》等经论文献，从中可以窥见大乘经曾有过多次单独结集和与小乘经并行结集的历史。但因上述记载中不乏“以神足力、十方恒河沙刹土、文殊师利、金刚手菩萨、大铁围山、付娑竭罗龙王”等字眼，超出了某些学者所界定的可信范围，遂被认准“不能视为史实”而不予理睬了。事实上，判别这些记载是否尽属神话、附会，最终不免取决于学者的世界观——即对“超人间性”的认同与否！这在宗教研究领域，无疑是不同立论的结穴所在。

需要强调的是，倘若教内的学者，亦以在佛法中大刀阔斧地剔除“超人间性”为能事，其用心如何，姑置勿论；仅就客观后果而言，实堪深虞！此种作略，充其类而一转，大可成为杨度那种“不说过去、未来，只说现在；不说出世，只说入世；不说神通，只说人事”10的附佛断灭见者。为了便于达成共识，我们不妨再引《阿含》为证。《增一阿含经》卷一序品偈中说：

诸法甚深论空理，难明难了不可观，将来后进怀狐疑，此菩萨德不应弃！阿难自陈有是念：菩萨之行愚不信，除诸罗汉信解脱，尔乃有信无犹豫；四部之众发道意，及诸一切众生类，彼有牢信不狐疑，集此诸法为一分。……契经一藏律一藏，阿毗昙经为三藏，方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏。

此中明确地提示了两点：一、阐述菩萨心行的大乘经，义趣甚深玄邃，后学愚者必当狐疑不信；二、为了传续菩萨之德及利益坚信大乘的众生，有必要结集大乘契经，别入杂藏。此外，在《四分律》卷五十四中也能看到“方等经……如是集为杂藏”的类似记载。因此，如《大乘庄严经论》认为大乘与小乘非先非后一时“同行”，的确是言之有据的，我们完全有理由采信为史实。

古印度沙门的非凡记忆力，是颇受世人称道的，这一方面固得力于强记的民族根性，另一方面，又与其乐修种种禅定有着不可分割的联系。总的来说，这种“口口相传”，通常有着不同程度的三学资粮作保障，决不能同常人的记忆力等量齐观。虽不免有凡庸之辈夹杂僧伦，误记误传，但因僧团整体的力量，经典的主流和精神是不容增损的。至于经典所载及部派间所传的法义名相有的何以参差有别，实因法无定法，无非“随众生心，应所知量，循业发现”（《楞严经》语）而已！《法华经》卷五云：“若有众生来至我所，我以佛眼观其信等诸根利钝，随所应度，处处自说名字不同，年纪大小”，《大毗婆沙论》卷七十九云：“佛以一音演说法，众生随类各得解，皆谓世尊同其语，独为我说种种义”，可为明证。

况且，佛陀时代的印度，以梵文为主的书面语文早已形成，在大小乘经律中也明载有书写、读诵、供养经卷的赞辞和事例，如《法华经》卷五载：“……若自书，若教人书，若以花、香、璎珞、幢幡、缯盖、香油、酥灯供养经卷，是人功德无量无边。”《增一阿含经》卷一载：“若有书写经卷者，缯采花盖持供养，此福无量不可计，以此法宝难遇故。”《根本说一切有部律》卷四十八载：佛世“绀容夫人，夜读佛经……复须抄写，告大臣曰：桦皮贝叶，笔墨灯明，此要所须便，宜多进入”。足征佛世以来，经典已有文字记录可循，这是不能以考古者尚未发掘到原始写本就被简单抹煞掉的。

大乘经的出现，应该追溯到佛灭以前还是佛灭以后，是研究大乘佛说、非佛说的基本课题。现代学者一般从中国的佛典翻译史来刊定大乘经的出现年代，认为公元2世纪中叶到达中国的西域人支娄迦谶，是记载中最早翻译大乘经者，“由这个年代推论，从印度产生大乘经传到西域，再传到中国，需要有一个相当长的过程，我们暂以百年计算，则印度有大乘流行，当在公元1世纪中叶。现代学者有的推到公元前1世纪，这可能是根据大乘经自己说的，……但这说法无确实根据，是不可靠的。我们姑且采用第一种说法，假定大乘经的发生在公元一世纪。”11

这一假设，其实早已有了订正的必要——从中央亚细亚出土的古代大乘经卷中，也已发现有公元前1世纪的桦皮写本12。试想，从印度有大乘经，直到传入西域，再从西域有大乘经，直到传入中国，这一过程决不是机械的流水作业可供人换算时间！历史的复杂性，不容后人以今天的立场，作太多的推论，在没有确凿的反证之前，我们只有立足史料并相信史料。

日僧中观《三论玄义检幽集》卷五，保存了南朝真谛三藏《部执异论疏》（已佚）中的若干珍贵内容，其重要价值之一，就是帮助我们认识了大乘经的出现渊源。如：“《真谛疏》曰：第二百年大众部并行央掘多罗国，此国在王舍城北。此部引《华严》、《涅槃》、《胜鬘》、《维摩》、《金光明》和《般若》等诸大乘经。”据此推论大乘经的出现，最迟也应上溯到佛灭二百年际。何况事实尚不只如此，在大众部内有人坚持“此等经皆是人作，非是佛说”的同时，也有人提出了三点理由来捍卫大乘经的真实性：

一、或由亲闻佛说大乘，故信受此经；二、能思择道理，知有此理，故信受；三、由信其师故，信受师所说也！

其中第一条如能成立，尤具无与伦比的说服力！关于这一点，也可从多闻部主祠皮衣罗汉处得一明证：

《真谛疏》曰：……佛在世时，有一阿罗汉，名祠皮衣，……随佛说法，皆能诵持。佛未涅槃，遂住雪山坐禅，不觉佛灭度。至佛灭后二百年中，方从雪山出，至鸯掘多罗国，寻觅同行人，见大众部所弘三藏唯弘浅义，不能弘深义，心甚警愕！谓大众部弘佛所说甚深之义不能通达，悉皆弃置不复弘通，所弘之者唯弘浅者。其罗汉便于大众部具足诵出浅义及以深义，深义中有大乘义也。……若弘其所说者，别成一部，名多闻部。

这也是多闻部及所出《成实论》何以多参涉大乘思想的原因。祠皮衣罗汉作为佛陀的同时代人，又是佛说大乘深义的见证者，他的事例，足以说明了大乘经出之佛口的必然性。

据史料记载，大乘经在佛灭以后的流布，经历了一个漫长而曲折的过程。其传播手段，大概有以下两种：一种是“口授”，如《文殊师利般涅槃经》佛告跋陀婆罗：

此文殊师利有大慈悲，生于舍卫国多罗聚落梵德婆罗门家。……佛涅槃后四百五十年，当至雪山，为五百仙人宣畅敷演十二分教，教化成熟五百仙人，悉令得不退转，而后方入涅槃。

一种是“文传”，如《菩萨处胎经》和《摩诃摩耶经》等均载龙宫藏有丰富的大乘胜妙经卷；《龙树菩萨传》中即有龙树菩萨被大龙菩萨接入龙宫阅藏，传出下本《华严》的记叙。

然“法不孤起，仗缘方生”，大乘经的口授、文传，从时间的先后，篇幅的广略，到内容的侧重，无不受到具体时节、对象的制约，加之小乘三藏只有“三十万偈，并为九百六十万言”，而“摩诃衍甚多无量无限，如此中《般若波罗蜜品》有二万二千偈，《大般若品》有十万偈”，13卷帙既繁，异本复多，乃至千载沧桑，不免阙文断简。如此等者其篇幅、内容，自不能整齐划一。再有，随着大乘佛教复兴运动的不断推向高潮，众生堪受大化的根机、福报日益成熟，许多更为完善的广本大乘经遂被陆续传出，也因而使人误判为大乘经必系由简至繁地人为加工衍进而成。

有学者以为，从大乘经中佛陀悬记后世人物（如马鸣、龙树等），可知该大乘经的成立年代必在该人物出现以后。又龙树菩萨所入之龙宫，应指古印度“龙族”的藏经窟，大龙菩萨则是该部落之首领。前者断然否定了佛陀具有洞察三世，预见未来能力的圣智；后者又无异于基督教的“合理化解经法”。一言以蔽之，在回避超人间性的前提下，用有限的人间尺度来比框一切，即其顽症之病根所在！

1934年4月，太虚大师在南京中国佛教会，针对时人在佛教“考证”时的弊端，作了题为《佛法建立在果证上》的重要讲话：

佛陀的教法，非是平常人的言语文字、心理思想所能推测的。因为佛法的建立，是以佛果与圣果为根据的。……倘若没有佛果与圣果的自证智力，而以普通的思想来观察、判断，当然有很多疑难之处。这是因为普通的思想太幼稚的缘故！……法相宗的《瑜伽师地论》，是弥勒菩萨应无著菩萨之所祈请，从兜率天降下到人间的瑜遮那讲堂为无著等人讲说的。有因缘成熟者，能睹弥勒的光明，或闻法音；如果没有因缘的众生，则光无所睹，法亦无从闻了。又如大乘律的《梵网经》里面的记载，由千华台上卢舍那佛传千释迦，再传之千百亿释迦，这些更非是普通人的心理所可以证明了。……但佛法是有不可思议的佛果法、圣果法作基础的，故须得到佛果之后，乃能判别他的真实与虚伪！

——识途之语，读者当审视之。

#### 其理由之三：

“就教史而言，佛世及佛灭的数百年间，《阿含》是教界公认的“根本佛法”，“大乘、小乘”之称是大乘佛教兴起后自赞贬他的一面之辞，佛法是平等一味的，实无所谓大小。大乘佛教在发展过程中，吸收了诸多印度教等神教思想和仪轨，大乘密教在这方面尤为显著。”

通过前文的论证，大乘契经出之佛口，行于佛世，非从《阿含》衍进而来，已是昭然若揭，有目共睹。如果说，《阿含》曾是教界公认的“根本佛法”，那么，大乘《妙法莲华经》、《大方广佛华严经》等又何尝是“枝末佛法”呢！佛陀时代，尊奉《阿含》思想者有之，尊奉《般若》等大乘思想者亦有之。及至佛陀入灭，诸大菩萨“各各分散，随至所应度众生国土”，更因“摩诃衍甚深，难信、难解、难行。佛在世时，有诸比丘闻摩诃衍不信不解故，从座而去，何况佛涅槃后！”14终使大乘的弘传步入低谷，甚至一度成为若存若亡的“潜流”，至此，《阿含》独尊一时方成史实。此即印度佛教三期说中的“小行大隐时期”。后大众部中出现的所谓大乘倾向的“新兴思潮”，实即受到了这股潜流的启示和推动。故此，公元1世纪以来大乘佛教的勃然兴起，乃“复兴”而非“新兴”。

大乘、小乘之称，既遍见于大乘圣典，也明载于《阿含》经中，武断地归咎于大乘“自赞贬他，一面之辞”，未免有失察之嫌！如《增一阿含经》卷一，就有“菩萨发意趣大乘”、“发趣大乘意甚广”等词句多条；又据伊藤义贤博士研究，发现“小乘”一词的出现和运用，也非后世大乘学者开其先河，因为在《阿含经》中，明明记载着释尊自说的“佛土境界不可思议，非小乘所能知”。舍利弗亦无可奈何，只好甘受了。如此，在《阿含经》中，声闻乘被贬为小乘，这是出自释尊的亲口，并非后世附加的新语。15

本来，众生根性有大小，诸佛说法有偏圆，这是极其自然的。从理上讲，“佛平等说，如一味雨”；但从事上讲，“随众生性，所受不同，如彼草木，所禀各异！”16故《出生菩提心经》中佛告婆罗门：“路及解脱无有上，诸乘皆悉有差别。智者如是应校量，当取最胜最上乘。”很显然，对于广大慕灭修道的具缚凡夫来说，校量大小，择善而从，还是有其必要的。

佛曾自谓：“如我所说十二部经，或随自意说，或随他意说，或随自他意说。”17因此，佛陀的教学，是丰富而灵活的，为了提升教化的功效，其融摄面涵盖了某些外教的法义，是可以相信的。但在大乘根本思想和重要仪轨上与外教的相似，则并非出自简单的吸收，倒不妨说“英雄所见略同”较为确切些。至于这种“似”，究属“神似”抑或“形似”，则更是厘清事实真相的关键所在。

现代学者有感于大乘显教的相对纯净，而将密教的动辄谈神论咒，与外教的神道咒术拉扯在一起，认为是佛教与神教相结合的力证。进之，显教中的密咒，诸如《法华经·陀罗尼品》等，亦被指为后起的附加成份。实则，站在缘起的角度，佛教否定有神能主宰世间，而站在轮回的角度，佛教肯定有神存在于世间。《长阿含》卷十二《大会经》，即有诸天鬼神及五通婆罗门于佛所集会，“世尊欲降其幻伪虚妄之心”，而各别为之结咒的记述。此外，佛说密咒护身、疗病的实例，亦见诸于《杂阿含经》卷九、《四分律》卷二十七和《十诵律》卷四十六等。可以说，“谈神论咒”在佛陀一代时教中一贯有之，仅在大乘密部中更为见长而已。弘一律师曾深有感触地说过：

在大乘各宗中，此宗之教法最为高深，修持最为真切。常人未尝穷研，辄轻肆毁谤，至堪痛叹！余于十数年前，唯阅密宗仪轨，亦尝轻致疑议，以后阅《大日经疏》，乃知密宗教义之高深，因痛自忏悔。18

因此，我们可依太虚大师《斗诤坚固中论时轮金刚法会》一文而确信：“密宗之经咒及仪轨，皆为佛地自受用法乐之事，皆为如来果分不可说之说。”

### 三、“佛法”不离“佛说”

值得一提的是，在大乘佛说、非佛说的研讨声中，还引发了一种貌似折衷的“公允”论调，即：大乘思想与大乘经典应予区别看待。主张大乘经典虽不可信仰式地认为佛口亲说，但大乘思想却实与佛陀思想相契合。如日本宇井伯寿《印度佛教思想史》第五章云：“……所以大乘经不可能是佛陀说的，虽然不是佛陀亲口所说，并非说不是佛陀思想，也不能说不是佛教。”这样，比之南传的彻底否认大乘，他们似乎仍为大乘唱着一曲赞歌，但无形中已将大乘思想赖以生息的载体——大乘经，与佛陀脱离了直接关系。“皮之不存，毛将焉附”！大乘的地位和渊源，势必发生根本性的倾转。

当然，“佛法”并不等于“佛说”，但“佛法”也绝不能脱离“佛说”。《毗婆沙论》卷一云：“若佛说，若弟子说，不违法性，世尊皆许绊刍受持。”但这里所谓的“法性”概念，初亦不外从“佛说”而得来。

以净土法门为例，人们之所以信受奉行，就因为他们坚信《阿弥陀经》等是本师亲宣、佛佛共赞，是无上士“出广长舌相”之真实言。试问，如果承认该经是佛涅槃数百年以后的产物，将让人如何提起信心，依教奉行？哪个人愿意听托名者的鼓动，而向“极乐世界”顶礼投归呢？

也许有人会说：“依法不依人”，只要《阿弥陀经》是佛陀本怀的流露，虽非佛陀亲宣，也照样值得信受奉行。试想，如果离开佛陀圣言量的亲说与亲许，又凭什么来勘定《阿弥陀经》是佛陀本怀的流露？难道就因《阿含》透露过有关他方净土的点滴消息，便足以说明大乘的一整套净土思想必契合于佛心了吗？况且，细考“依法不依人”之出典，俱在《维摩诘经》、《涅槃经》、《大集经》和《大方便佛报恩经》等大乘经藏，如果“大乘是佛说”都能被全盘否定，那么，区区“依法不依人”又何足为训？

现代人的普遍意识之一，是超越过去。这种意识如果把握得当，能给人以奋发进取的动力；如果把握不当，相反能使人在激荡中推翻一切无须推翻和不可推翻的故有事物。如果我们再不思扭转，任其扩张，释迦遗法，也就岌岌可危了！

其实，佛陀在行将示寂的涅槃会上，就曾明确预言，佛灭后将有人会说：“如来先说九部法印，19如是九印，印我经律，初不闻有方等经典一句一字。如来所说无量经律，何处有说方等经耶？”即对大乘经典是佛说表示怀疑。但佛陀郑重指出：“如是说者，非我弟子！若有说言：‘如来为欲度众生故，说方等经’，当知是人，真我弟子。”最后，佛陀作了如下总结——“如是经律，是佛所说；若不如是，是魔所说！”20

基此，我们坚信：大乘显密经教，既源于佛陀本怀，又出之佛陀时代。

〔1〕禅宗虽谓不立文字，教外别传，然东土初祖、六祖亦以《楞伽》、《金刚》印心。

〔2〕《梵网经》本属大乘律藏，今为行文之便，姑且用之，以其同为大乘三藏所摄故。

〔3〕演培：《异部宗轮论语体释》，新加坡灵峰般若讲堂1950年版，第28页。

〔4〕我国历史上，虽曾有南朝竺法度执小排大，又有慧导疑《大品》、昙乐非《法华》、僧渊谤《涅槃》等，但其势力和影响均无足轻重。

〔5〕水野弘元著，郭忠生译：《原始介绍教·序言》，台湾《菩提树》杂志社1982年版。

〔6〕田村芳朗等著，释慧岳译：《天台思想》，台湾华宇出版社1988年版。

〔7〕指古印度两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》。

〔8〕太虚：《佛法僧广论》，《太虚大师全书》第1册。

〔9〕演培：《异部宗轮论语体释》，第7页。

〔10〕杨度：《复五妹杨庄函》1929年。杨度（1875-1931），湖南湘潭人，号虎禅师，自称悟道、成佛，著有《新佛教论》。

〔11〕吕贗：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第81页。

〔12〕演培：《大乘经典的成立年代》，《现代佛教学术丛刊》第98辑，台湾大乘文化出版社1979年版。

〔13〕龙树：《大智度论》卷一〇〇。

〔14〕同上。

〔15〕日本伊滕义贤：《大乘非佛说论之由来》，《现代佛教学术丛刊》第99辑。

〔16〕《法华经》卷三。

〔17〕《北本涅槃经》卷三五。

〔18〕弘一：《佛法宗派大概》，《晚晴老人讲演录》，弘一大师纪念会1943年版。

〔19〕特指小乘经典。大小乘经典根据体例、内容的不同，分为十二大类，通称“十二部”、“十二分教”，此中记别、自说、方等三部分内容为小乘经所无，故名。

〔20〕《南本涅槃经》卷七。

## 回应大乘非佛说

作者：法藏法师

【精彩摘要】

民初以来，中国佛教中的白衣甚至部份出家人，自于大乘佛法未有坚固定见，复又随欧美、日本学者之文字而转，其所著书立说多有谤毁大乘而不自知者。台湾五十年来，以国民政府来台偏安之缘，承此遗续者不少；更因近年来南传佛教之传入日盛，再加上传统大乘佛教又日趋表面化等时代因缘所推，上自佛学院，下至白衣团体，几为偏颇之“人间佛教”和自以为是、少有解行之“学术佛教”所覆。故充满凡夫妄测，伤害大乘法脉的佛教史观充斥教界，年轻佛子而不迷惑者几希。

佛言“我此教法非天魔外道能破”也，因此好名贪利，乃至外道炽盛等，岂足惧哉；然以佛弟子而却依颠倒之佛教史观，从根刨去大乘教典之可信性、合法性与权威性，这才真是一切灭法之根本大患！仁者如今惧念佛之不得力，吾则日夜忧其大乘种之不存也，泣血痛哉！

【正文】

“大乘经后出、非佛说”等等这类怀疑大乘之真实性的思想，主要是民初一直到近年来，以日本、欧美的佛学学术为途径，而传入中国大陆乃至台湾的（近代中国积弱，五四之后，更是民族信心丧尽，故一切以外来者为尚）。近几年来此类思想，更随着南传佛教的传入，而更助长其说。尤其不少居士团体及佛学院，所用的学佛教材，虽是现代法师所著，然而其内容多有学术、及西洋佛教史观的影子在。乃至第二、三代的佛学院年轻授课法师，亦多受此思想的灌输。影响所及，许多青年佛子于大乘法、大乘圣典疑根丛生、信心不足。圣龙树大士云：信为道元功德母（《智论》），今于大乘不思议法门，既然信心不生，则大乘修行之功德自难以成就（现代人都用“自己的”经验、好恶，去妄加思议那本“不可思议”的大乘法门），此正末法衰相尔，悲夫！

近代西方以人类的经验为基础的历史史观认为：一切历史，都是“人类经验”累积，及思想演化的结果，都“一定”可以透过人类考古、语文考据、社会演化经验、文献比对、文物考察乃至数据分析等所谓“科学”的、“计量”的方式，去理解或还原人类的“全部”历史。而且还傲慢又武断地认为，除此以外，就再也没有其他历史存在的可能了！

早在十九世纪时，西方的传教士，为了传扬他们的宗教于东方古文明中，而开始研究东方的宗教（尤其是佛教）时，他们除了以类似上来的历史观点（当时尚未发展完全），来切入对佛教的研究外。再加上他们自身宗教信仰的关系，并不承认也不容许佛教中的“佛”“菩萨”与“罗汉”等，具有超人格及超能力（否则他们的“上帝”要摆在那里？），因此西方早期的佛教历史研究，即定位佛教的历史为“人类的思想发展史”及“教派斗争、适应演化史”等“纯人类经验”中的一连串宗教社会事件。

这些西方传教士一方面相信，并容许毫无文字佐证的类似“摩西分开红海”之说为“史实”，但却又要刻意贬抑佛教中，诸如龙树菩萨入龙宫取《华严经》的记载为“神话”或“寓言”（有如此高妙的经文——非当时人类的经验所能伪造——之存在为证明而却仍不相信）！而不幸的是，这类纯以人类经验为基础的佛教史观，被后来的西方及日本那些未有宗教信心及修持体验的世俗学者们所继承，并发扬光大成如上的看法。而他们所持的理由更是堂而皇之：我们要的是“客观”证据（什么是“客观”？而发生过的事，“证据”一定要存在吗？证据需要人去解读，而解读的过程，其客观的标准又是什么？），我们要依于“科学”方法（以人类粗陋的六根及仪器所见的就是“科学”？），我们不要有宗教“偏见”（宗教的证悟是可以世世代代被重复证验的，这岂是偏见与迷信所能涵括的？迷信自己的经验，而排斥其他自己所不知的经验，并任意的给予贬抑，难道就不是“偏见”？），我们的研究一切以人为本，注重现实生命不谈怪力乱神（这是不是与现在的所谓“人间佛教”论调很像？阿罗汉有六神通，做为佛弟子的人信不信呢？而有六通就听得到、看得到他方世界众生的语言，与苦难等，因此也可能生起悲心说法给他们听，这是“以人为本”但却“不以人为限”的佛法本意，否则四弘誓愿中的“众生无边誓愿度”算什么呢？小心小量而又信心浅薄的外道俗人，不能信此也就罢了，身为佛子而不了知此义，则悲矣！）

就这样，继十九世纪末的神职研究者之后，二十世纪以来的佛教学术研究者，无论是义理研究或历史研究，率皆以上来的诸多论点为基调而研究佛学、佛教。他们动用了考古学、文献学、语文学、人类学、社会学乃至经济学、计量分析等方面的，纯人类六根妄识所累积和建立的“知识”，套用在对佛法及佛教史实的研究上，并不知强知、自作聪明地强作凡夫式的猜测与解释。

他们如何论证大乘经非佛说呢？例如：透过语言学认为，大乘经都是梵文，而原始教典是巴利文，所以大乘经非原典；或者透过考古学认为，某大乘经在某处才有，而该处在原始佛教时，未有佛法传布，所以该典不会在原始佛教时就存在；乃至透过经文内容所描述的事物（如乐器、供养具等）或义理，而以考古学的立场认为那些都是佛入灭若干年后才有的物品或思想，因此推定该经非佛所亲宣等等。

为什么世俗学者敢如此信心满满地下此结论，而无视大乘众多经典的深奥义理，非小乘人所能理解、伪造；以及历代中外有许多大乘圣者，皆依大乘教典而开悟得大成就；乃至马鸣、龙树、罗什等诸大佛教学者，皆先学小乘而后回向大乘……等等存在的具体事实呢？只因为他们皆不信佛，无有实修及体证，亦无宗教的情操与敏感度，故对这些事实无法产生信任，并引起他们的正确理解、思考及重视。他们只选取他们经验中“能相信和愿相信”的部份去加以组合，并据此而妄加论断！

殊不知佛以圆音说法，万类各得解（这正是佛陀的神通妙用，也正是世俗学者一向所不信的），而大乘法门难解难信，声闻根性之人无缘听闻，因此虽同在一佛说大乘法的法会上，他们也只能听到声闻法的内涵，并据此而记载成声闻教法，至于大乘法则为当时具大乘根性的另一类弟子所闻。这其中有许多大乘菩萨，他们了解当时的众生，大乘根机未熟，故以神通力传记大乘法，并持至天上（乃至他方有缘的世界），先说给具有大乘根性的天人众听（或其他道具有大乘因缘的众生，佛陀甚至亦曾亲自上天界而说大乘法，如《地藏经》、《华严经》等即是），所以用天上专用的梵语为记载。但因为是在天界所说，故有许多器物或理念，是当时人间“尚未发展”出来的。等到佛陀回到人间并示现涅槃的若干年后，娑婆世界众生的大乘根性方才成熟，于是天人、菩萨乃下至人间，以梵文转述大乘教法，并引用当时已有的器物及思想来描述法义，因此经文以梵文记载，内容有后期才有的名词及思想等，并不足为奇！

此外，后代的大修行人甚至亦可于定中，重回大乘的法会当中，重聆大乘圣教，以“时间无自性，三际不可得”故。此例远者如智者大师诵《法华经》，于定中而亲见灵山一会；近者如《阿迦曼尊者传》中所描述者；乃至西藏“岩取派”传承等，皆可得知，佛法是可以有很多种人类“经验以外”的方式，以“超越时空”的形式而传递的，并非机械式地“只能”以人类所知的方式流通！这些事情，其实只要事先认定“神通”之事的存在，则大乘的真实为佛所说，其所描述与人类经验有异等，也就可以很容易地理解了。对于那些外道学者的所谓“研究”，以此概念视之，不过都只是些以凡夫妄识强作揣测的小儿之见罢了。除非，身为佛子，而不信佛、菩萨的神通自在，及大乘法的不可思议。所谓瞽者不见日影，非实无日也。

小乘人本来听闻大乘法的因缘不足，于大乘会上如聋若哑（法不被及彼等故），所以一时不了解也不接受大乘法是可以理解的，其谤大乘为非佛说（此乃僧团内的教理之争，尚可依理而辨），还算情有可原。然而更不幸的却是民初以来，中国佛教中的白衣甚至部份出家人，自于大乘佛法未有坚固定见，复又随欧美、日本学者之文字而转，其所著书立说多有谤毁大乘而不自知者。台湾五十年来，以国民政府来台偏安之缘，承此遗续者不少；更因近年来南传佛教之传入日盛，再加上传统大乘佛教又日趋表面化等时代因缘所推，上自佛学院，下至白衣团体，几为偏颇之“人间佛教”和自以为是、少有解行之“学术佛教”所覆。故充满凡夫妄测，伤害大乘法脉的佛教史观充斥教界，年轻佛子而不迷惑者几希。

佛言“我此教法非天魔外道能破”也，因此好名贪利，乃至外道炽盛等，岂足惧哉；然以佛弟子而却依颠倒之佛教史观，从根刨去大乘教典之可信性、合法性与权威性，这才真是一切灭法之根本大患！仁者如今惧念佛之不得力，吾则日夜忧其大乘种之不存也，泣血痛哉！

## 印顺法师破灭大乘的行为正是佛教“狮子身中虫”

作者：体妙法师

【核心提示】

印顺长老身为教界宿德，以近百年之寿，800万字庞杂著述，夯实了“大乘非佛说”之思想歧路，贻误一代学人与正法弘传——深符佛陀金口亲宣“狮子虫”喻义。破见之害，远甚破戒，何况印老歧误之谈，不单鞭及正法之基，更祸连汉传大乘禅净台贤诸宗，其于大乘法的破灭，何止“狮子虫”之名可以尽摄？佛陀亲宣之警喻高悬，是对僧宝有漏凡夫性的训策，更是对其无漏神圣性的维护。抚平西学东进、盲目趋从的时代之殇，匡扶大乘万千气象而重回盛世，学人今时今日，福至心田，正念踊跃，见证转折，亲证信仰。

【目录】

第一部分 “狮子虫”之警诫，是大乘佛法安全性的最后一道门槛

第二部分 “狮子虫”警喻高悬，是对僧宝有漏凡夫性的警策，更是对其无漏神圣性的密护

第三部分 印顺长老之见源于人本经验理性：用大乘之名，无大乘之实

第四部分 破见谤法险于破戒，言非佛说佛必重呵

第五部分 印顺长老对于大乘法的破灭，何止“狮子虫”之名可以摄尽？

第六部分 抚平时代之殇，倚重盛世之势，开创中国更恢弘的大乘气象

### 一、“狮子虫”之警诫，是大乘佛法安全性的最后一道门槛

虚云老和尚曾举汉地古话，来强调护持佛陀正法最应防范的危险——“俗有言：秀才是孔子之罪人，和尚是佛之罪人。初以为言之甚也，今观末法现象，知亡六国者六国也，非秦也；族秦者秦也，非天下也。灭佛法者，僧徒也，非异教也！”

这便是佛陀在多部经典中反复而痛心提及的末法恶象——“狮子虫”。

“狮子虫”的完整表达是“狮（师）子身中虫，自食狮子肉”。佛陀以此譬喻佛之正法，他人不能毁坏，僧中之“恶比丘”，却自毁坏之。

此一譬喻，深刻预示了佛灭度后，诸“恶比丘”坏佛正法的乱象，也是为了提示后世佛子，要审慎守护正法，不要成为身披袈裟坏乱佛法的罪人。

从以下佛陀亲说的教证，我们可以看到“狮子虫”基本定义：第一，身在僧数；第二，自毁佛法。“狮子虫”这一定义，边界清楚，是非明确，实乃大乘佛法安全性的最后一道门槛。一旦符合定义，自毁长城的警报当即拉响。

有鉴于此，像印顺法师这样令人敬重而亲历跨世纪的教内宿德，在长逾百年的人生中，兢兢然以800万字之庞杂著述，渐次夯实了“大乘非佛说”之论，于客观事实上广为流布，深入人心——正可谓深符“狮子虫”之定义，喻其为“狮子虫”，实不为过。

《莲花面经》中记载，佛陀在涅槃之前，为阿难尊者列述佛涅槃后，诸“恶比丘”出现于世、自坏佛法的恶状，并以狮子虫之警喻明确表示：“阿难，譬如师子命绝身死，若空、若地、若水、若陆，所有众生不敢食彼师子身肉。唯师子身自生诸虫，还自噉食师子之肉。阿难，我之佛法非余能坏，是我法中诸恶比丘犹如毒刺，破我三阿僧祇劫积行勤苦所集佛法。”

此外，《佛说仁王般若波罗蜜经》云：“大王！我灭度后，未来世中四部弟子，诸小国王太子王子，乃是住持护三宝者，转更灭破三宝；如师子身中虫，自食师子，非外道也；多坏我佛法，得大罪过，正教衰薄，民无正行，以渐为恶，其寿日减，至于百岁。人坏佛教，无复孝子，六亲不和，天神不佑，疾疫恶鬼日来侵害，灾恠首尾，连祸纵横，死入地狱、饿鬼、畜生，若出为人，兵奴果报，如响应声；如人夜书，火灭字存。三界果报，亦复如是。”

《大宝积经》云：“迦叶！多有恶比丘坏我佛法。迦叶！非九十五种外道能坏我法，亦非诸余外道能坏我法，除我法中所有痴人。此痴人辈能坏我法。迦叶！譬如师子兽中之王，若其死已，虎狼鸟兽无有能得食其肉者。迦叶！师子身中自生诸虫，还食其肉。”

《梵网经》云：“若佛子，以好心出家而为名闻利养，于国王百官前说七佛戒，横与比丘、比丘尼、菩萨弟子作系缚事，如‘师子身中虫，自食师子肉，非外道天魔能破。’”

进一步，在《佛藏经》《佛说法灭尽经》《大般涅槃经》《佛说当来变》等经中，佛陀还详述了涅槃后，恶比丘如“狮子虫”般自坏佛法的种种令人怖畏的景象。佛陀不但称其为“魔”，而且明确指出其重要表现之一，就是“魔化作沙门以种种邪说令众生入邪见”——从内部瓦解佛教，用佛教来打败佛教。

《佛藏经》记载，佛告舍利弗尊者：“如来在世三宝一味，我灭度后分为五部。舍利弗，恶魔于今犹尚隐身，佐助调达，破我法僧，如来大智现在世故，弊魔不能成其大恶。当来之世恶魔变身作沙门形，入于僧中，种种邪说。令多众生入于邪见，为说邪法。”

《佛说法灭尽经》中说，此类坏乱佛法的出家僧，往往是“魔”——“吾涅槃后法欲灭时，五逆浊世魔道兴盛。魔作沙门坏乱吾道，着俗衣裳，乐好袈裟、五色之服；饮酒、噉肉、杀生、贪味；无有慈心，更相憎嫉。”

《大般涅槃经》中也提及“魔作沙门坏乱吾道”的坏法因缘。佛告迦叶尊者：“我般涅槃七百岁后，是魔波旬渐当坏乱我之正法。譬如猎师身服法衣，魔王波旬亦复如是，作比丘像、比丘尼像、优婆塞、优婆夷像，亦复化作须陀洹身，乃至化作阿罗汉身及佛色身。魔王以此有漏之形作无漏身，坏我正法。”

而在《佛说当来变经》中，佛陀详细列举了佛灭度后十五种令正法毁灭的邪乱事，其中特别以五种事，谈到了沙门舍正见深法、迷于邪说浅说而令正法毁灭的因缘，如：“反习杂句浅末小经，世俗行故。王者经典，乱道之原，好讲此业，易解世事，趣得人心令其欢喜，因致名闻。”

正见的淡薄、歪曲与消解，是正法坏灭的表现。一如《佛说法灭尽经》所说的大乘经典乃至十二部经逐渐坏灭的经过：“《首楞严经》《般舟三昧》先化灭去，十二部经寻后复灭，尽不复现。不见文字，沙门袈裟自然变白。”

佛陀说得非常明确，外道恶人不足以毁灭佛法，可是真正能坏法的是魔眷属着比丘衣、作比丘形，深入僧数，破坏戒律、正见与三藏十二部经。

### 二、“狮子虫”警喻高悬，是对僧宝有漏凡夫性的警策，更是对其无漏神圣性的维护

“狮子虫”的概念是佛陀亲口宣说的，尤指自坏佛法的教内出家众。佛陀说“狮子身中虫，自食狮子肉”，从未否定过僧宝的神圣住持法性、僧团任持佛法的重大意义，但对于出家僧自坏佛法的现象，的确如此描述。

因此，当印顺长老之坏大乘法作为被冠以“狮子虫”之名，我们应该注意区分，这位位列僧数的出家人身上大约包含了两个层面的特质：“僧宝”无漏圆满神圣的表法性与有漏的不圆满的凡夫性。

诸多大乘经典按照僧伽自身的修证水平对出家僧进行了分类。比如《大方广十轮经》将出家僧分为：第一义僧、净僧、哑羊僧、无惭愧僧。《大乘大集地藏十轮经》则分为胜道沙门、示道沙门、命道沙门、污道沙门。《大乘本生心地观经》则分为菩萨僧、声闻僧、凡夫僧、福田僧。

住持佛法的僧团中，有得道而圆满无漏的出家僧——他们是以最为圆满的形象与僧格来住持佛法、师表人天的僧宝；也有自身尚未彻底断除烦恼、成就圣果、暂时位列凡夫（甚至破戒）的僧人——他们虽未证悟胜道，但仍在僧数，仍为大众皈依的圣境、供养的福田。

无论一位出家僧个人修证、德行如何，其身份中天然包含的无漏表法的圆满性与神圣性及其福田意义是不容质疑、不可亵渎的，但凡披剃染衣，即为“僧宝”。长老在这一方面的尊胜地位，当然同样不容置疑。

佛陀在《大乘大集地藏十轮经》中告诫众生：

佛告天藏大梵天言：“善男子！若诸有情于我法中出家，乃至剃除须发被片袈裟。若持戒、若破戒、下至无戒，一切天、人、阿素洛等，依俗正法，犹尚不合以鞭杖等捶拷其身、或闭牢狱、或复呵骂、或解肢节、或断其命，况依非法？何以故？除其一切持戒多闻于我法中而出家者，若有破戒，行诸恶法，内怀腐败如秽蜗螺，实非沙门自称沙门，实非梵行自称梵行，恒为种种烦恼所胜，败坏倾覆。如是破戒诸恶苾刍，犹能示导一切天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等，无量功德珍宝伏藏。”

守培法师在《僧宝论》中以问答的方式形象地表达了这一道理：

有人问：“佛法为世间之尊，故名为宝，僧犹常人也，且有不如常人者，何得偕佛法并立而称三宝耶？纵有高上之士，精通佛法，随机设化，满众生愿，而名为宝；其中下缁流，不解佛理，等若哑羊，焉能称宝耶？”

守培法师答：“凡舍俗出家，剃发染衣，具足僧仪者，皆称僧宝。何以故？佛法利生，不但口说，有以身行而作佛事者。如一泛常之僧，不解说法，即以身形能破世人一切烦恼，得清凉自在。”

佛陀语出“狮子虫”概念时，并未指示僧宝的神圣性、僧宝无漏的表法性因此而不圆满，更未说众生有理由在皈敬僧宝一事上挑三拣四。对待已然破见的出家僧，从“僧宝”的无漏神圣性上，佛弟子众仍然必须敬重，因为他们依然是僧宝的代表、众生的福田，依然是皈依的圣境。但是，从其有漏的一面说，我们必须明了其见地上的不圆满性，并为守护大乘佛法故，为众生法身慧命故，不杂以个人情见地去辨明正邪之见，以尽佛子本分。正如《大般涅槃经》所说：

“如来今以无上正法，付嘱诸王、大臣、宰相、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。是诸国王及四部众，应当劝励诸学人等，令得增上戒定智慧。若有不学是三品法，懈怠、破戒，毁正法者，王者、大臣、四部之众应当苦治。善男子！是诸国王及四部众，当有罪不？”“不也，世尊！”

指出印顺长老“大乘非佛说”存在知见上的重大错谬，只是依佛陀所说“狮子虫”概念就事论事，客观反思与评说长老“大乘非佛说”破坏大乘法的真实负面影响。但反思之余，并不涉及指责长老僧格、诋毁其出家人身份，更不是要否定长老戒行的清净、护教的努力与大众仰止的风范。

简而言之，从有漏行为的智慧缺陷上来说，将“狮子虫”概念用于评价印顺长老，再允当不过。借用那句经典评论之所言：“客观上他是大乘佛教乃至全体佛教的坏道者，是佛教圣道中的“狮子虫”，虽然主观上他不是！”

### 三、印顺长老之见源于人本经验理性：用大乘之名，无大乘之实

为什么说印顺长老的见地与思想“客观上”造成了破坏正法、诽谤大乘的负面影响？已经有不少法师进行了深刻的反思，认为其最显著、最根本的问题在于“大乘非佛说”。

印顺长老的“大乘非佛说”师出“是佛说”之名，客观上是以“是佛说”之汤煮“非佛说”之药，换汤不换药。所谓大乘法“非佛亲说”的见地，关联着长老对于佛法的一整套理解与教法判摄，自民国时印顺长老著《印度之佛教》始，贯穿了长老整个弘法生涯。

太虚大师是最早对此提出严肃批评的。大师在《再议<印度之佛教>》中明确指出印顺长老“原著从四含、六足，以至大毗婆娑、顺正理等所曾辩涉各方，揭出虽译久晦之多种精义，及诸可为演生大乘之源泉者，益增教义内容之丰富。然亦因此陷近锡兰之大乘非佛说或大乘从小乘三藏紬译而出之狭见”，“似因庄严‘独尊龙树’之主见，将大乘时代揉成支离破碎，殊应矫正”。

而在近来的“大乘非佛说事件”中，总结出印顺长老“大乘非佛说”论包含了大乘非佛亲说论、十方诸佛菩萨神话论、三界神话论、净土神话论、如来藏梵我论、佛教唯人间论等内容，唯将佛陀本怀禁锢于阿含佛法，而将此后一切大乘佛法皆视为流传发展而来，是后世弟子出于怀念佛陀而人为悬想的佛法。极端处，甚至将如来藏视为梵我，将净土贬为太阳神崇拜，将八大菩萨看成八大行星。故长老以“独尊龙树”为己任，却首先将龙树菩萨中观揉成支离破碎，以菩萨道修行为己任，却首先否定圣言量，颠覆汉传大乘佛教禅净台贤的教法基础与架构，否定了自佛陀以来大乘佛法的根本传承。

析其根本，乃在实有执着下“过重人本”的经验理性严重局限了对于佛陀不可思议境界与大乘圣言量的确信，而只把佛在人间的应化身所说的部分法要当成了佛法的全体与究竟，把佛的应化身当成了法身、真身。然而，大乘经典中超越世俗人本理性的种种关于佛陀与佛世界的神圣性描述，虽非凡夫能够直接亲见、直接受用，但并不等于不存在。佛陀法身的清净超越凡夫情见，佛陀报身、佛世界的庄严远非凡夫臆想可创作。

充满局限的人本经验理性导致了印顺长老一面否定佛法的神圣性，一面在方法论上选择了历史考证的方法。凡事皆以人的经验、人间的标准度量之，合则视为佛说，不合则否定为佛说。虽自言“以佛法研究佛法”，其考证分析解构的方法却与西方现代佛学研究大同小异。如能忍法师所总结，印顺长老以狭隘人本否定证量，不仅否定大乘，而且大小尽失，同时也违背世谛。

徐献军反思印顺长老的人本经验理性思维的文章指出：“科学人本理性思维，是当今时代的共识思维方式。佛教当中有世俗谛，因此科学人本理性是有作用的。但佛教当中还有第一义谛，而这就是科学人本理性所不能把握的了。印顺法师是信仰佛教的，但他对佛教当中超越科学人本理性的内容，充满了困惑。他对于科学人本理性的有限性或局限性，也缺乏清醒的认识……印顺法师是一个典型的“信弱慧强”的人，即他有很强的世间慧，而这使他能够驾驭卷帙浩繁的文献资料，并建构起令人叹为观止的宏大体系，而他的正信很弱，而这使他无法把握超越科学人本理性的佛教真义。他的处理方法很简单：即把他的科学人本理性所无法把握的东西，统统删去或者解构。但这样建构出来的佛学体系，虽有佛学之名，却无佛学之实。这真不是他原来的意图，因为他的本意是要维护佛教信仰。因此，对于那些有佛教信仰的人来说，印顺法师的研究是一个深刻的教训。”

有大乘之名，无大乘之实——印顺长老自身的矛盾性与其信仰生涯中的挣扎，深刻反应在他的佛法研究中。这本是信仰个体的特性，却因为顺应了时代与人心的世俗趋势，不幸扩大，影响了一个地区一个时代的佛教。如果说，我们的时代中产生这样一位法师及其“大乘非佛说”见地是一种必然，那么今天反思其理念，并且站在佛陀所严肃提出的“狮子身中虫”这一概念的角度去维护大乘佛法的纯正性，恐怕也是一种必然。

正如不少深入印老著作的法师们心声所言：印老是我们的前辈，绝不否认老人家研究佛法的发心，他的执著精神及淡泊名利等道德言行非常值得尊重，但在根本的“知见”面前，确实没有办法认同。

正是出于这种追求佛法真理的真诚发心，当下佛教界内外诸师友以不违三宝、不背大乘的审慎态度，提出与认同对印老“狮子虫”的评价，其目的实不在臧否人物，唯在清理谬见、正本清源。

### 四、破见谤法险于破戒，言非佛说佛必重呵

将印顺长老评说为大乘佛法的狮子虫，尤指长老“破见”的错误与危险性。这一点已经非常明确。但是很多辩护者仍举“印顺长老戒行清净、儒雅有度”等理由，以示大众不应该指出、批评长老的错见，似乎戒行清净与名高声远就可以抵消一位比丘见地上的根本错误及其负面影响力。

但若仔细查阅三藏，就会发现，在有漏的层面指出长老因错见而坏法有如“狮子身中虫”的评价，不仅如法，甚至佛陀每每批评诽谤大乘、破坏正见时所持的严肃态度与批评力度，远远超出“温情脉脉者”之想象。

首先，佛说破见、诽谤大乘非佛说，罪业极重。

《大乘方广总持经》中，世尊告诉弥勒菩萨摩诃萨，言“大乘非佛说”者当堕地狱：“阿逸多！此大乘方广总持法门，非我独说，过去、未来及今现在十方世界无量诸佛亦常宣说。若有众生于佛所说，言非佛说，及谤法僧，而此谤者当堕恶道，受地狱苦。”

《三摩地王经》云：“若人毁坏南赡部洲一切佛塔，另有人毁谤佛经，此二罪业相比，谤法之罪尤为严重；若人杀尽恒河沙数阿罗汉，另有人毁谤佛经，后者罪业尤为严重。”

《般若八千颂》亦云：“何人若造五无间，不及相似谤正法。”是故谤法罪业较杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧之五无间罪更为严重。

《大方等大集经》：“诽谤正法，言非佛说，我等于时，以佛力故，为持正法，不惜身命。世尊知我，言无有二，当坚护持，住是正法。作诚实语，如说而行，悦可诸佛，乃成菩提。”

龙树菩萨《菩提资粮论》云：“未解甚深经，勿言非佛说；若作如是言，受最苦恶报。”

龙树菩萨更在《大智度论》中说：“邪见罪重故，虽持戒等身口业好，皆随邪见恶心。如佛自说譬喻：如种苦种，虽复四大所成，皆作苦味。邪见之人，此亦如是。虽持戒精进，皆成恶法。”“破五众戒，名为破戒；不破所受戒，常为三毒覆心，不忆念戒，回向天福，邪见持戒，如是等名为‘戒不净’。”“持戒之人，人所乐施，不惜财物，不修世利而无所乏；得生天上、十方佛前，入三乘道而得解脫。唯种种邪见持戒，后无所得。”

《大涅槃经》云：“以佛说，言非佛说，无有是处。”

对待谤大乘佛法之人，佛陀不仅批评，更不听其名，不愿眼见，更不许共住。其态度之坚决，令人震惊。

《大般若波罗蜜多经》卷544《地狱品》中佛陀告舍利弗尊者云：“是谤法人自谤正法亦教他谤，自坏其身亦令他坏，自饮毒药亦令他饮，自失生天解脱乐果亦令他失，自持其身足地狱火亦令他足，自不信解甚深般若波罗蜜多亦教他人令不信解，迷谬颠倒自沉苦海亦令他溺。……谤正法者，我尚不听住菩萨乘善男子等闻其名字，况当眼见！岂许共住？谤正法者，我尚不听被服袈裟，况受供养！”

其次，佛说世间有两种法可令人趣向恶趣：一是毁戒，二是破见。后世学人，常知“毁戒”“破戒”罪过，却忽略“破见”同样有过，甚至比破戒更危险。

佛在《大乘大集地藏十轮经》中这样开示：“若无如是三道（胜道、示道、命道）沙门，当于污道沙门中求。虽复戒坏而有正见，具足意乐及加行者，应往亲近、承事供养、咨禀听闻三乘要法，不应亲近、承事供养加行意乐及见坏者，彼虽戒坏而无邪见，意乐、加行、见具足故。”

戒坏而见不坏的大乘修行人，“犯根本罪便深怖惧惭愧，弃舍而不数数作诸恶行，虽应摈出僧团，但其能于第二第三生中发正愿力遇善友力，业障消除，于三乘中成法器，证得道果。”见坏而戒不坏的大乘修行人，“如来为益彼故，说缘起法令舍恶见，于现身中入声闻法或缘觉法或于余身方能悟入。如来为益彼故，赞说习诵。”

《大乘本生心地观经》亦云：“复有一类名福田僧，于佛舍利及佛形像，并诸法僧圣所制戒深生敬信，自无邪见令他亦然，能宣正法赞叹一乘，深信因果常发善愿，随其过犯悔除业障。当知是人信三宝力，胜诸外道百千万倍，亦胜四种转轮圣王，何况余类一切众生？如欝金华虽然萎悴，犹胜一切诸杂类华。正见比丘亦复如是，胜余众生百千万倍，虽毁禁戒不坏正见，以是因缘名福田僧。若善男子善女人等，供养如是福田僧者，所得福德无有穷尽，供养前三真实僧宝，所获功德正等无异。”

简而言之，僧人见正而戒坏可以随学，见坏而戒不坏不可随学。见正，即便破了戒，仍有矫正的余地，见坏往往很难调整。破坏佛法的邪见，引一切人心生邪见偏执的谬论，不一定表现为行为，但过罪极大。因为这样的心与佛心相违，能误导一切人，断一切人善根、慧根。甚至，从某种层面来看，破见无异于破戒。

《大宝积经·普明菩萨会》谈到了比丘破见乃“似善持戒”的情况：

“又大迦叶，四种破戒比丘似善持戒。何谓为四？有一比丘具足持戒，大小罪中心常怖畏，所闻戒法皆能履行，身业清净、口业清净、意业清净、正命清净，而是比丘说有我论，是初破戒似善持戒。复次，迦叶，有一比丘诵持戒律，随所说行，身见不灭，是名第二破戒比丘似善持戒。复次，迦叶，有一比丘具足持戒，取众生相而行慈心，闻一切法本来无生，心大惊怖，是名第三破戒比丘似善持戒。复次，迦叶，有一比丘具足修行，十二头陀见有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。”

如果破见而放弃了佛教的决定之趣，或说“有我”，或不灭身见，或在实有对境中行慈心，或认为功德有所得、住于我、我所执，这样的比丘，即便戒行威仪清净，三业清净，正命清净，也仅是“似善持戒”，实是破戒，甚至是更为严重的破戒。

在《瑜伽菩萨戒本》中，以谤大乘法、说相似大乘法为破戒，为四重戒之一，如说：“若诸菩萨，谤菩萨藏，爱乐宣说开示建立像似正法，于像似法，或自信解，或随他转，是名第四他胜处法。”

第二十九戒指出，不信如来甚深法和不可思议神力，否定如来说，犯不信毁谤深法戒，如说：“若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，闻菩萨藏，于甚深处最胜甚深真实法义、诸佛菩萨难思神力，不生信解，憎背毁谤，不能引义，不能引法，非如来说，不能利益、安乐有情，是名有犯，有所违越，是染违犯。如是毁谤，或由自内非理作意，或随顺他而作是说。”

《梵网经菩萨戒》也确定了谤法破见的“破戒”性质。在菩萨戒十重戒中，“第六不说四众过罪戒”指出：菩萨闻外道恶人，及二乘恶人，说佛法中非法非律，常生慈心，教化是恶人辈，令生大乘善信。而菩萨反更自说佛法中罪过者，是菩萨波罗夷罪。

四十八轻戒中，“第八心背大乘戒”云：若佛子，心背大乘，常住经律，言非佛说。而受持二乘声闻、外道恶见，一切禁戒邪见经律者，犯轻垢罪。

“第十五僻教戒”云：若佛子，自佛弟子，及外道恶人、六亲、一切善知识，应一一教受持大乘经律，应教解义理，使发菩提心、十发趣心、十长养心、十金刚心。于三十心中，一一解其次第法用。而菩萨以恶心、瞋心，横教二乘声闻经律、外道邪见论等，犯轻垢罪。

“第二十四不习学佛戒”云：若佛子，有佛经律大乘法，正见、正性、正法身，而不能勤学修习。而舍七宝，反学邪见、二乘、外道、俗典、阿毗昙、杂论、一切书记，是断佛性，障道因缘，非行菩萨道者。若故作者，犯轻垢罪。

“第三十四暂离菩提心戒”云：若佛子，护持禁戒，行住坐卧，日夜六时读诵是戒，犹如金刚。如带持浮囊，欲渡大海。如草系比丘。常生大乘善信，自知我是未成之佛，诸佛是已成之佛。发菩提心，念念不去心。若起一念二乘外道心者，犯轻垢罪。

“第四十八破法戒”云：若佛子，以好心出家，而为名闻利养，于国王、百官前说佛戒者，横与比丘、比丘尼、菩萨戒弟子作系缚事，如狱囚法，如兵奴之法，如师子身中虫，自食师子肉，非余外虫。如是佛子自破佛法，非外道天魔能破。若受佛戒者，应护佛戒，如念一子，如事父母，不可毁破。

以上所言，并非危言耸听，三藏中还直接记载了不少毁谤大乘、感地狱业的公案，此处略举一二。

《摩诃僧祇律》记载阿利咤尊者诽谤契经是障道法，诸比丘当于屏处、多人中、众僧中三谏，仍不舍。佛陀便令僧团与阿利咤比丘作举羯磨以悔过。律中多次告诫：“莫谤契经，此是恶见、不善见，堕恶道入泥犁中。”

《大唐西域记》记载了迦湿弥罗国无垢友论师曾发愿著论“令詹部洲诸学人，绝大乘称。灭世亲名”，当下心发狂乱，五舌重出，热血流涌，裁书告悔，堕无间狱，当其死处，地陷为坑。又有大慢婆罗门，深詈苾蒭，谤毁大乘，轻懱先贤。言声未静，地便坼裂，生身陷入地狱，遗迹斯在。

这些深刻的教训难道不足以令我等出家比丘警醒吗？破见就是破见，不会因为个人习性、声望的美誉而改变事实。明教契嵩禅师曰：“凡人所为之恶，有有形者，有无形者。无形之恶，害人者也；有形之恶，杀人者也。杀人之恶小，害人之恶大。”谤乃至教他人毁谤大乘，无异于草菅慧命，以盲引盲，相携赴坑。因果不虚，身为僧团一员，更应如履薄冰，不可不慎！

### 五、印顺长老对于大乘法的破灭，何止“狮子虫”之名可以摄尽？

印顺长老以百年之寿、800万字之述，以迎合当代众生“物化”习气的研究方法，全然并悄然解构了大乘佛法的合法性与神圣性。印老“大乘非佛说”，一度风靡两岸三地，为前后几代试图亲近佛教的当代众生，型塑了“大乘存疑”的思维定式和刻板印象。如此造成的破坏性冲击，及其未来一段时间的余波，都难以估量。

大乘正法在印顺长老这里，岂止蚕食，更胜鲸吞——其对于大乘法的破灭，何止“狮子虫”之名可以尽摄？

印老从《印度佛教史》开始，就趟出了一条只认可阿含经典、妄言大乘在佛灭度后经由小乘抽绎而出的思维歧路。在西方思想大举东进的时代，我们不仅看到了“弱肉强食”的生物达尔文主义，看到了“以强凌弱”的社会达尔文主义，还匪夷所思地看到了“佛法达尔文主义”。

印顺长老不仅围绕“大乘非佛说”，立下了诸如“大乘经非佛亲说论”“十方诸佛菩萨神话论”“三界神话论”“净土神话论”“如来梵我论”“佛教唯人间论”等破坏能量巨大的论点，更进一步，印顺长老的理性考据之鞭，还长及汉传大乘佛教诸大宗派。禅宗、净土、天台、贤首各宗，悉为大乘殊胜之法门、古典文明之巅，是佛教中国化和本土化的璀璨成果，却无一在印老的“非佛说”解剖刀下幸存。

净土宗在印顺法师笔下，被认为是外道信仰渗透佛教的直接结果：

阿弥陀佛不是智慧无量（无量光明）、寿命无量（无量寿）的西方极乐世界的教主，而似于波斯琐罗亚斯德教中的无限光明神（《印度佛教思想史》）；

印度婆罗教中的太阳神类似的神，“实在就是太阳崇拜的净化，摄取太阳崇拜的思想，于一切──无量佛中，引出无量光的佛名”（《净土与禅》）；

弥陀净土不是阿弥陀佛智慧悲愿感得的实报庄严土，而是“面对他方佛与佛土的种种差别，与拜一神教的思想相呼应，而出现诸佛之雄，最完善国土的愿望”（《初期大乘佛教之起源与开展》）；

净土法门所被讥为愚劣的信行人，“为了佛德崇高，菩萨行伟大，佛弟子是有心向往的；但想到长期在生死中利益众生，又怕在生死中迷失了自己。所以依信愿忆念力，求生净土，能见佛闻法，也就不忧退堕了”“往生净土而不忧退堕，正与六念，特别是念天意识的共通性”（《印度佛教思想史》）；

在印顺法师眼里，弥陀净土法门类似附佛外道，故“无一可取”（《敬答〈议印度之佛教〉》）。

而印老对于禅宗，何止冒犯，简直荒唐不忍卒读。由其对禅宗的评判，可见其在西学上是多么“精通”——印顺长老的《学佛三要》公然表示：“禅定主宰根身的力量及过程，正与医学上施用麻醉药的情形相同。”

禅宗净土宗，还被印老归类为“畸形的佛教”——“禅、净这两个盛极一时的宗派，却一个倾向山林，一个倾向来生！也许我们不一定要用‘消极、悲观’的字眼来描写这种畸形的佛教，而实际上它的确是忽略现实、脱离社会的佛教！”（《华雨集（五）·中国佛教的由兴到衰及其未来的展望》）

专擅文字的印顺法师，必然看不上不立文字的禅宗的自说自话。“禅者重自心体验，凭一句‘教外别传’，‘师心不师古’，对如来经教的本义，自己体验的内容，也就越来越晦昧不明了！”（《中国禅宗史·序》）

而主张如来藏是学于外道之说，极力要把佛教“去天神化”的印顺长老，要把禅净台贤一网打尽，简直易如反掌。如说：

“但如来藏说的宏传者，从如来的常、乐、我、净，说到一切众生有如来藏我。从如来而说到我，如来性就是我，这不能不回忆到释尊的时代，世俗所说的‘如来’，有与神‘我’的同样意义。如来与我，神教所说的梵与我，不是非常类似吗？佛法渐渐地进入‘佛梵同化’的时代。”（《如来藏之研究》）这不啻等如来藏学于外道了。

至于依如来藏类圣典开展与发达起来的传统中国主流佛教，离他所谓“纯正的佛法”自然更远了：“如来藏说，可以说是中国佛学的主流！依此去观察，如贤首宗说‘性起’，禅宗说‘性生’，天台宗说‘性具’，在说明上当然不同，但都是以‘性’——‘如来（界）性’、‘法（界）性’为宗本的。这一法门，经中国佛教学者的融会发挥，与原义有了相当的距离。”（《如来藏之研究》）

又说：“中国的禅宗，蕴蓄于大乘经──佛法的通俗化，与吠檀多的“真我”说相合，再受中国魏晋来玄学的熏染，逐次创化完成。这是唯心论的，唯我论的，与老、庄、孟，大有共同点，与从此流出的理学，当然更为接近。”（《华雨香云·革命时代的太虚大师》）

很多人从印老的字里行间，读出擅长学术推理的优越感，甚至读出以分析汉传诸宗缺陷为荣的情绪。印顺长老以西方化的人本经验理性至上，展开盲目推演，一切不符合这一解释范式的佛法，都被打为落后；大乘人的正信，被打为迷信甚至邪信。解构汉传佛教的本土化成果，开动历史的倒车，把中国历代祖师之弘法成就逐一降格，使得玄奘大师以来中国“深经已备、人谋各有司南”的八大宗派均衡的修学环境，在很多福德寡薄者的心目中，被瓦解殆尽。

不可否认，在现当代，印顺长老以其庞大而精致的人本理论体系高踞神坛。然而坐享神坛并非一劳永逸，时代演进到今天，正是祛魅之时，正是把不足以称圣称贤的形象拉下神坛之时。不可否认，印老庞杂的体系，有是有非，有优有劣。我们给合理的部分予以合理的评价，给伪命题的部分予以清晰的辩破，还大乘正法以正当尊严，还正信修学者以正面肯定。

以反思印顺长老为起始，警戒之线更应延长，警钟更应长鸣。对于任何将汉传大乘佛教轻率评议为衰落、不振兴、非理性、不务实、不能解决此人此时此地问题的失误判断——恐怕都要推倒重来。“人本”“理性”“经验主义”这些在现代西方理论界都乏善可陈的概念，已经不能再如此轻易又痛彻地钳制国人的信仰常识与信仰情感了。

太虚法师曾引用汪少伦的话说：“中国过重人本，不唯神，使宗教信仰不高超；不唯物，使自然科学不发达，为近代濒危之病根。”今日中国若要由内而外实质复兴，那些似是而非、亦步亦趋、唯唯诺诺的思想糟粕，定当要肃清。

### 六、抚平时代之殇，倚重盛世之势，开创中国更恢弘的大乘气象

“狮子身中虫”，是佛陀亲口所宣的警策之语，是正法久住不可或缺的警戒之线。在有效简别印老有漏一面的是非得失之后，事实上更有效保持了他无漏僧格的神圣庄严，维护了大乘比丘的集体荣誉。

也可以说，只有抚平盲目崇外、自贬家门的时代之殇，才能赢获今日中国更恢弘的大乘气象。在印顺长老诞辰110周年之际，对他最好的纪念，莫过于中肯地回顾，真诚地反思，由此更明确、更稳健地巩固大乘正信之基。

当今中土，经济繁荣，国力日增，一片盛世气象。如果具备深厚历史资源、庞大信仰人口基数的汉传大乘佛教，还在被不入流的思维歧路所牵引，还在一味麻木消沉，还在被各类觊觎者肆意纵横，实属不该，忏悔不及。“去中国化”“逆本土化”“去神圣化”的思路正在被警觉和抛弃，信仰自觉、信仰自信正当提上议事日程。

犹忆虚云长老、印光大师、谛闲长老等璨若星河的现代佛教尊宿，于风云际变之时，立定脚跟，不离本土。他们的“不走”并非偶然，他们的深耕厚养注定将深刻影响这片古老的热土。而今，在反思印顺长老见地思想的必然潮流中，发愤图强以全力辟邪显正的主力法师和学人们，恰恰就是老一辈诸贤矢志不渝的嗣法者与追随者。

民国以降，在中国大陆上全面复兴汉传大乘佛教的历史之担，不可谓不沉重。但我们正在见证，一代有正见有担当的法师与学人，从来没有不抉择。如今，他们已然出列，勇荷重担，更可借力盛世大势，正法重彰，奋振祖德，众志一心，大乘重光！

## 对大乘非佛说的驳斥

作者：夏坝仁波切

【导读】本文是作者从自己多年闻思修体验，引经据典，驳斥了大乘非佛说的荒谬所在。

以下内容说明系夏坝尊者弟子整理：

此讲记是根据夏坝尊者于2008年7月在沈阳住所随机开示整理的。

当今佛教界对于“大乘非佛说”，有一些人或观望，或怀疑，或沉默，甚至有人已呈现出一定的默许态度。有人为了维护大乘佛教的合法性，退而求其次，主张“虽然大乘不是佛直接说的，但是符合法印，所以也是佛说”。种种类似的态度无一不体现出大乘佛教徒自身立场之缺失，殊为可惜。

另一方面，大多数僧俗群众则坚决抵制类似说法，坚定地主张大乘就是佛说。然而在应对“大乘非佛说”的责难时，不少人仅以“佛法是不可思议的，不能用学术研究的思维去理解”等理由予以应对，亦即在这个问题上对理性思辨持全盘否定态度。这似乎也有所不足。

夏坝尊者历来主张：既要重视理性思辨，又要坚守佛教徒自身的立场。尊者在开示中详细分析了当今流行的“大乘非佛说”的主要论据，并予以一一驳斥。其逻辑之严密、论证之系统，在当今是不多见的。相信这篇开示能给大家以很大的启发。职是之故，弟子不揣愚蒙，将当年模糊的笔记予以整理，发布出来，以飨读者。

由于尊者语速较快，当年的笔记下来的只是一小部分而已，有很多精彩的观点和论证没有收入，且本文且未经仁波切审阅批改，故本文仅供同修参考。

弟子礼进记于2010年12月（2011年7月重校）

“大乘非佛说”已有两千多年的历史。但古代的“大乘非佛说”与现在的“大乘非佛说”是有所不同的。

古代的“大乘非佛说”主要有两个论证：

第一，《阿含》中没有说大乘。

第二，大乘主张万法皆空；但若万法皆空，则无法安立四圣谛、二谛、三宝等。

《中论》每品的行文大多分为两部分：一是提出人家对自己的批判，二是反批判。也就是一问一答。《回诤论》等论著也是类似。清辩论师在《中观心论释·思择焰》当中也列举了众多主张“大乘非佛说”的理由，然后予以驳斥。从这些之中，我们可以看出来当时的大乘非佛说大概是什么样的。另外，《大乘庄严经论》从正面入手，以八条证据来证明“大乘是佛说”，从而反驳“大乘非佛说”。

这些大家都可以看看。不过这些都不重要，因为都已经过去了。现在的“大乘非佛说”远不是这个样子的。

现在的“大乘非佛说”有哪些理由呢？目前大陆的“大乘非佛说”是从主要台湾来的，而台湾的“大乘非佛说”主要是从日本来的。日本人主张“大乘非佛说”的理由，重要的有四条：

第一，从世尊圆寂到公元一世纪左右，印度佛教史中没有大乘大德的名称。因此大乘是后出的。

第二，一些考古遗迹，例如阿育王法敕，里头没有“大乘”“菩萨”等字样。

第三，大乘经中的一些名词，如地名、草木等等，在佛陀时代不用这些名称。

第四，最初的大乘经不像后来的大乘经那样完备。如《般若》，最初是《道行》，相当于八千颂，然后又有二万五千颂、十万颂等。从词汇的使用看，也是从简单到复杂，从零星到完备。可见，大乘是在不断地形成、完善的，不是在一个时代完成的。

他们最厉害的人，提出的主张也就是类似的一些。

我们先不说大乘佛法，先来看一看这些“大乘非佛说”的理由有什么问题。

第一，“从世尊圆寂到公元一世纪左右，印度佛教史中没有大乘大德的名称。因此大乘是后出的。”

这可以说是有形论与无形论的差异。他们不承认无形存在的佛菩萨，以此为基础，他的道理是说得通的。但若是这样的话，信仰就没有意义了。如果你否定了这些，其实小乘也否定了。因为小乘佛教也讲了四禅八定、五道轮回、神通变化等。

再说，即便我们不谈信仰，如果否定无形，就否定了生活中的一些现象。比如手机信号，没有任何一个人能看到手机信号的存在。两个手机中间的联系是既看不见也摸不着。雷达、X光、电磁波、场……如此种种，皆可否定。他可能会说：“我这是科学仪器测出来的，比如X光。”其实你看到的还是科学仪器作用后的东西，与看到它本身还是有区别的。

这种反对无形的说法，究其实质，是只承认现量，不承认比量。若是如此，哪怕量个血压，都是不可能的了。因为血压计也是基于从前发明血压计时通过千百次测量推理得出的标准。

“第二，一些考古遗迹，例如阿育王法敕，里头没有‘大乘’‘菩萨’等字样。”

阿育王法敕里，不要说大乘没有，就是小乘也没有。他是将佛经里的道理，用自己的话说出来，然后昭示天下民众的。因为在此以前，包括阿育王前期，佛教都没有如此大范围地推广过，很多人都不是佛教徒。要是佛经里的术语刻到法敕里去，谁愿意看呢？因此，其实连完整的小乘经典词句在阿育王法敕里也没有出现。当时个别的石碑等是有一些小乘经典词句，但也很不完全。难道没有被刻石的小乘佛经也要被否定吗？

“第三，大乘经中的一些名词，如地名、草木等等，在佛陀时代不用这些名称。”

这就更可笑了。据我所知，说这个话的日本人，是从汉译佛典里出现词语的频度来统计的。其实，直到罗什大师时代为止，固定的译名还没有出现。如果固定的译名有，那么统计词频是可以的。可是，连固定的译名都没有，就来统计他，可以肯定其结论是无稽之谈。

第四，“最初的大乘经不像后来的大乘经那样完备。如《般若》，最初是《道行》，相当于八千颂，然后又有二万五千颂、十万颂等。从词汇的使用看，也是从简单到复杂，从零星到完备。可见，大乘是在不断地形成、完善的，不是在一个时代完成的。”

这个问题与上个问题是类似的。其实汉地早期的翻译，与其说是翻译，不如说是介绍。因为民众不懂，不可能大翻义理。到了罗什大师时代，做到整体上“达义”也就可以了。词义对不对，暂且不管。

另外，我们中国人好简，翻译多少得照顾这个习惯。比如《大智度论》，第一品占30%。如此看来，原文得有四百多卷。实际只翻译了一百卷，后面是略译。

《二万五千颂般若》，我就感觉，要我来讲的话，我更愿意讲罗什译本，因为更好懂。其实玄奘译本可说与藏文极为一致。藏译本就是，来来回回地倒，特别重复。这可能是背诵时期的特点。玄奘大师的《大般若经》第二会也是如此。罗什大师就略一点。

在此顺便说一说关于《大智度论》的问题。在姚秦时期翻译的《大智度论》是龙树菩萨所著，我确信，因为罗什大师确信之。罗什大师离龙树菩萨的时间那是太近了。有人说《大智度论》是罗什大师写的，这么轻率地否定很愚蠢。罗什大师如此敬重龙树，传承也这么接近，他什么都有可能伪造，就是不可能伪造龙树菩萨的作品。《般若经》的注解，如圣解脱军论师《二万五千颂释》、狮子贤论师《八千颂光明释》等，也很广，为什么偏偏《大智度论》是伪造的？再者，梵文注解中也有间接提到它的。如月称论师在《中论·明句释》最后的《中论赞》中列举了龙树菩萨的可靠论著，又说“更大部头的释文，现在见不到了”。可见，虽然当时没有《大智度论》的传本，但有关于它的传说。以往有龙树菩萨的般若广注，完全是有可能的。

还有，他们说，清辨论师、佛护论师等人的注解中未提到《大智度论》。我看，在那个仅仅依靠手抄口传的时代，时间相隔百余年，一部论典消失得无影无踪，太正常了。而且，书的量越大，越有可能消失。因为部头大，抄写就少。全文当初最多也就一两本。在迦湿弥罗和西域可能进一步传抄流行过，但在中印度就不一定了。

而且，龙树菩萨是“千部论主”，这是大家公认的。如果以六论为千部，那未免太勉强了。

我这次讲《现观》，也引用了《大智度论》。它即使不是龙树菩萨写的，也一定是在罗什大师前一百年左右造的。否则他不可能没有鉴别力。传了一百年，大家都说是龙树菩萨造的，他就能够相信。

回过头来说《般若经》的问题。在汉地，《放光般若经》260年就已经传入了，他们说是后造的。《放光般若经》相当于《二万五千颂般若》。有人说：它与《大智度论》同时造。这不可能。难道一个论师同时造《大智度论》与《二万五千颂般若》？（……此段记录不详）

所以，以“汉地译经史”来推论“印度造经史”，是很不可靠的。

现在我们换一种思路。假定他们所说的是成立的，那么我们把大乘佛经的“伪造”，放在什么时间段呢？

首先，阿育王之前不可能，因为他们自己也说不可能。

其次，按他们所说，初期大乘佛经的完成，时间也就是公元前后的一百多年，量呢，至少是十万颂般若、二万五千颂般若、一万八千颂、八千颂般若、八十卷华严、《宝积经》，等等。其量之大、范围之广、理论之系统、逻辑之严密，难以想象。比如八现观、七十义、一百七十三行相，一个不能多一个不能少，而且具备加行、正行、结行，必须把它们以这样非常完整的结构布置在《大般若》之中，而且隐义的道次第法相与显义的空性之理必须配合得天衣无缝。

除此之外，在“伪造”《大般若》之前，还必须通达《华严》和《宝积》。为什么呢？《般若经》从一开头起，就列出了大量的法相名词，而它们在整个《般若经》里从头到尾都没有正面加以解释。比如一切智的27个行相，道智的67个行相，一切相智的107个行相，等等。而这些解释在《华严》《宝积》里就能够找到。在《般若经》里是点名，但是不具体解释。那是什么东西？只有在别的地方解释了。

如此隐秘、严密而又浩大的工程，主张“大乘经是伪造”的人们却点不出一个具体的人物来，这岂不是天方夜谭！不要说是当时，就算是在现在，电脑如此发达的时代，写书如此之方便快捷的时代，你要造出这些庞大、精密、严格、挑不出毛病的书来，都是不可能做到的。就算是能做到，这么了不起的一位大德，他是谁？他们说：没有。的确，这恐怕连龙树菩萨都造不出来。龙树菩萨基本上就是因为有六部论典广为弘扬，就被称为无与伦比的优秀论师，无著菩萨也就是《瑜伽师地论》《集论》等等。那么他要造早期大乘经，这么伟大，怎么可能找不出来呢？

然而他们又说：是一群人造的。然而，要是说一个人造经欺骗世人，那是有可能；你这么浩大而精密的一个工程，恐怕得找出一千个人来一起造都不够。一千多个大德，集体欺骗世人，而且成功地欺骗了那么多年，这合理吗？况且，一千多个人要相互配合可是不容易。没有电脑沟通，没有一个点得出名来的组织者、协调者、分工者，基本靠口头交流和简单记录，要做成如此庞大精密的书，可能吗？

除了这四点之外，他们还有一些矛盾。

比如，菩萨是怎么来的？他们说：是最初看护佛塔的在家人，成了菩萨，最后由他们创造出了大乘。

这种说法纯属搬起石头砸自己的脚。没错，菩萨可以是在家人。那么大乘人就可以是在家人。那么，你说阿育王时期没有大乘，他们这群人是古来就在学大乘呢，还是新学的呢？

其实最根本的问题就是四无所畏。比如，佛说自己证得了等正觉。而今没有任何一个人有充分的理由反驳佛具备一切相智。再比如，佛所说一切苦、苦之因、乐、乐之因的取、舍、断、证之理，已经传了三千多年，古代没有什么好的理论能反驳，现在就更没有了。因为四圣谛、菩提心、波罗蜜等等，根本无法否定。这些问题我曾经在讲《现观》时说过，以后也会详细地说。

在《释量论·成量品》中，对这个问题有详细的论证。我很认同。我们所说的那个佛，仅仅是三千多年前的那个凡人，还是断一切烦恼、具一切功德的那个？我们主要还是看后者。因为他具量、利他、是导师。也就是说，我们从利他、具量的角度，从善逝、导师、怙主等角度来理解佛。

第一，具量。因为佛的言说毫无过失。

第二，利他。佛说法等，不为自己，而是为利益一切有情。

第三，善逝。佛已经证果。

第四，导师。对于佛说一切过去、现在、未来的法，不可能有任何合理的驳斥。

第五，怙主。……整个《成量品》都在证明。

总之，说“大乘非佛说”，纯粹是一种情感趋向。因为他们不习惯于认可无形的东西。比如他们看到说宗大师亲见文殊菩萨，那就说“这是谎言”！但一个提倡不妄言的佛教，却由大德带头犯妄言之过，百千万人——不管是佛教徒还是非佛教徒——却都不去管他，这可能吗？就算所有人都是大骗子，那么，只有愚蠢的、无所事事的人才是正人君子——这岂不是倒退到了文革时期，胡作非为的人是道德典范，好人都是骗子，那你与人为善、宽容，怎么能说得通呢？要是以不妄言为根本戒的佛教带头欺骗众生，那就麻烦了。这是从另一个角度看：说“大乘非佛说”对人类会造成怎么样的道德颠覆。

我这辈子，想做四件事。

第一，生死之旅。证明生死轮回是存在的。这个已经讲了一部分，书也写完了，相关的《释量论》《思择焰》等片段也翻译了一些。但是都还要加工增补。因为这些理论对当时人解释是可以的，如今却吃力了。

第二，因果论。这个说起来简单，其实很复杂。善恶业报，非常复杂、细密。稿子已经写出了一部分，一百四十多个疑问的解答。

第三，解脱论。从四圣谛的角度来说。因为如果没有解脱，学佛就变成没有意义的了。也应该以现代人能接受的方式说一说。

第四，论证大乘佛教的合理性。这是我今天跟你们聊天突然想到的。如果真的写，恐怕量会很大，需要的时间也会很多。

如果这几部书完成了，我认为我的生命也就很有意义了。虽然对于迷信的人而言，这或许不重要；但关键是：在这个崇尚科学和理性的时代，佛教必须要站得住。

## “佛有无说法”与“大乘非佛说”

作者：心愚法师

【内容提要】

“大乘非佛说”的观点自古有之，但近世以来，受西方学术风气的影响，以唯物主义和科学主义为基础的考据学、文献学成为佛教研究的主要手段，导致“大乘非佛说”的论调重新得以盛行，且有愈演愈烈之势，甚至于教内僧侣持此观点者亦不在少数，这是可惜可叹的事情。

本文立足于大乘法义，尤以中观和唯识学说为基础，对大小乘的异同之处略作辨析，对“大乘非佛说”的论调加以回应。本文认为，持“大乘非佛说”者的思想根源，主要是因其难以理解和接受大乘佛教的世界观，为说明这一问题，本文以“佛有无说法”这一话题诠释作为例证。

关键词：大乘非佛说 佛有无说法 唯识 中观

“大乘非佛说”的观念和论调自古有之，早在大乘佛教兴起之初，代表小乘佛教思想的部派论师们就多以此否定大乘，而龙树菩萨、无著菩萨等大乘论师也都给予了回应和反驳。时至今日，有关“大乘非佛说”的观念似乎又出现了许多新的证据，现代人的主流思想是唯物的，讲科学主义，讲人本理性主义，讲历史观，讲考据学、文献学等等，自以为对于资料掌握得更多，对历史的事实判断更为准确，对于大乘经典的来源也更勇于否定了。但作为佛弟子而言，尤其是以大乘经论为修养基础的佛弟子而言，如何抉择这个事情呢？这似乎是一个无法回避的问题。本文就此问题，从大小乘的差异以及大乘的世界观方面，略抒浅见。

### 一．“大乘非佛说”与“委婉的大乘非佛说”

关于“大乘非佛说”的理念，首先有必要厘清一下，何谓“大乘”？这里的大乘是指大乘佛教思想，还是大乘佛教典籍？何谓“佛说”？是佛陀亲口宣说，还是符合佛意即为佛说？

在古代印度的大小乘之辩中，我们可以体会到，当时的小乘论师是对大乘思想和经典皆予以否认的，当然在辩论之中的表现似乎侧重在思想方面；而中国古代佛教几乎没有什么大小乘之辩，中国佛教的主流思想是崇大乘但不否定小乘的；近代以来受西方、日本的学术思想以及南传佛教的影响，“大乘非佛说”的论调重新兴起，而且很有意思的是，带有调和意味的看似公允的“委婉的大乘非佛说”也成了极为流行的观点。

这种观点实质上是强调大乘经典和大乘思想应该区分看待，认为大乘经典绝非佛陀亲口宣说，但大乘思想却是符合佛教精神的，从广义而言，佛典也并非唯有佛说，佛弟子、天人等等，也可以宣说符合佛法的经典，这就使得大乘经典表面看来成为了广义上的“佛说”，但实际而言，却恰恰否定了大乘经典是佛亲口宣说的事实。

诸如此类的观点很多，如日本的宇井伯寿就曾说：“大乘经不可能是佛陀说的，虽然不是佛陀亲口所说，并非说不是佛陀思想，也不能说不是佛教。”[[4]](#footnote-4)

再如台湾的印顺法师也曾说过：“过去的佛弟子，早已说得明白：‘佛法有五人说’；‘一切微妙善语，皆是佛法’；‘入佛法相’，名为佛法。……古代的佛法与佛说，本来不一定要出于佛口。只要学有渊源，合于佛法不共世学的大原则，就够了。这无论是标为佛说，或弟子说，应作如理的寻思，本不能无条件的引用为权威的教证，不妨加以抉择的，所以说‘智者能取能舍’。”[[5]](#footnote-5)

这样的论调，看似在肯定大乘思想，但却将大乘思想的载体——大乘经典彻底的跟佛陀剥离了关系，由此则“皮之不存，毛将焉附”？大乘佛法的地位和基础，也就发生了根本性的倾转了。

对于“大乘非佛说”和“委婉的大乘非佛说”，大乘的祖师们也都给予过明确有力的反驳，比如《成唯识论》中就曾经说到，“又圣慈氏以七种因证大乘经真是佛说：

“一先不记故，若大乘经佛灭度后有余为坏正法故说，何故世尊非如当起诸可怖事先预记别？

“二本俱行故，大小乘教本来俱行，宁知大乘独非佛说？

“三非余境故，大乘所说广大甚深，非外道等思量境界，彼经论中曾所未说，设为彼说亦不信受，故大乘经非非佛说。

“四应极成故，若谓大乘是余佛说，非今佛语，则大乘教是佛所说，其理极成。

“五有无有故，若有大乘即应信此诸大乘教是佛所说，离此大乘不可得故，若无大乘，声闻乘教亦应非有，以离大乘决定无有得成佛义，谁出于世说声闻乘？故声闻乘是佛所说，非大乘教不应正理。

“六能对治故，依大乘经勤修行者皆能引得无分别智，能正对治一切烦恼，故应信此是佛所说。

“七义异文故，大乘所说意趣甚深，不可随文而取其义，便生诽谤谓非佛语，是故大乘真是佛说。”[[6]](#footnote-6)

这里所说的七个反驳理由还是很有力度的，比如大乘经若非佛说，佛陀为什么不授记将来会出现此事，而且不但佛陀没有授记后世有伪造大乘经典之事，后世的声闻乘中有那么多证得神通和圣果的圣弟子，为什么没有以神通证实大乘经是何人何时何地伪造编纂的呢？再者，按照大乘的理论和方法修行能不能对治烦恼呢，如果能的话，大乘经典怎会不是佛说？其他的几条论据限于篇幅不一一解说，但我们可以认真体会一下其中的道理。

近代太虚大师对于“大乘非佛说”的问题也指出过，“佛陀的教法，非是平常人的言语文字、心理思想所能推测的。因为佛法的建立，是以佛果与圣果为根据的。……倘若没有佛果与圣果的自证智力，而以普通的思想来观察、判断，当然有很多疑难之处。这是因为普通的思想太幼稚的缘故！……法相宗的《瑜伽师地论》，是弥勒菩萨应无著菩萨之所祈请，从兜率天降下到人间的瑜遮那讲堂为无著等人讲说的。有因缘成熟者，能睹弥勒的光明，或闻法音；如果没有因缘的众生，则光无所睹，法亦无从闻了。……但佛法是有不可思议的佛果法、圣果法作基础的，故须得到佛果之后，乃能判别他的真实与虚伪！”[[7]](#footnote-7)依据太虚大师的观点来说，持“大乘非佛说”者之所以否定大乘经典，归根结底在于以凡夫之心妄测圣贤境界，对于佛经中超出凡夫认识的记载是难以接受和承认的，这可谓是中的之言。

### 二．大乘与小乘思想的真正区别

如果对整体的佛法做一个划分的话，首先是要分为小乘和大乘的。“大乘”为什么会被称为“大”呢？在《大乘阿毗达摩杂集论》中说，“由与七种大性相应，故名大乘。何等名为七种大性？一、境大性，以菩萨道，缘百千等无量诸经广大教法为境界故。二、行大性，正行一切自利利他广大行故。三、智大性，了知广大补特伽罗法无我故。四、精进大性，于三大劫阿僧企耶，方便勤修无量百千难行行故。五、方便善巧大性，不住生死及涅槃故。六、证得大性，证得如来诸力无畏不共佛法等，无量无数大功德故。七、业大性，穷生死际，示现一切成菩提等，建立广大诸佛事故。”[[8]](#footnote-8)正是由于有这些不共于小乘的殊胜之处，所以大乘教法才得以安立，并与小乘教法区别开来。其他如《显扬圣教论》等经典中也有详细的说明，在此不逐一细说。

大乘和小乘合起来就是整个佛法，那两者有什么区别呢？现在最流行的说法是有没有发起菩提心，认为小乘人发起利他之心就是大乘，大乘人自私自利就是小乘。这个说法似乎是有道理，其实仔细分析起来，却并非如此简单。

首先，什么是菩提心？所谓的菩提心是“上求佛道，下化众生”，利他主要是从下化的角度来讲的，但在上求的方面，大小乘的观点却是不一致的，小乘的佛陀观认为学佛人不必都成佛，成为阿罗汉就可以是修行的终点了，佛陀也是阿罗汉之一，只不过在利他和讲法的方面，佛陀把握众生根基的能力更强一些。而大乘的佛陀观却不这么认为，大乘认为阿罗汉只是断除我执，断除了烦恼障，也就是获得了二德中的断德，并没有完全的断除法执，断除所知障，真正获得二德中的智德。这种佛陀观上的差异是非常巨大的，也是显而易见的。

其次，整体的佛法框架如果划分为三大板块的话，则分别是境、行、果三学，大乘和小乘在佛陀观上的不同，主要是从“果学”上来说的，若从境学的角度来说，区别和差异则更为明显。这其中最大的差异，是在对于外境的认识上：小乘的蕴、处、界三科学说，还是在一定程度上随顺世间见解，承许外境为实有，在此基础上追求对于“人我执”的破遣，从而达到烦恼断尽不受后有；而大乘的境学则认为，外境是虚妄分别而显现的假相，是毕竟空无所有的，大乘的修学不但要断除烦恼脱离生死，更要探寻和亲证诸法实相，也即是宇宙的真相或者真理。

当我们仔细体会小乘佛弟子对于大乘之否定的时候，会发现其主要根源是难以接受大乘思想中对于外境诸法的破遣，因为这是对其世界观的彻底颠覆，令其听闻之后简直“如刀剜心”，所以如《法华经》中便有案例，佛陀宣讲大乘经时诸多的小乘弟子默然退席。

而近世以来，立足于科学唯物主义和人本理性主义基础上的世俗学者，依靠考据学和文献学等方面的论据，对于大乘经典进行否定和质疑，便如前文所说，是对于超出凡夫认识范畴的事物的否定。那么这样的质疑和否定，便不仅仅是针对于大乘而言了，即便如小乘经典中讲的世界观和神通等内容，比如须弥山为中心的九山八海，比如阿罗汉的种种神变，他们也是不予承认的。这便不仅仅关于是“大乘非佛说”的问题了，而是对整个佛教思想的分崩离析了。

### 三．“佛有无说法”与“大乘非佛说”

真正要回应小乘佛弟子和世俗学者的“大乘非佛说”观念，包括“委婉的大乘非佛说”，归根结底是要从大乘佛法不共的世界观来说明的。大乘佛法的世界观或者说“境学”跟世间学说和小乘思想是完全不同的，更不同于当今世俗的科学和哲学观点；所以只有真正了解了大乘佛法的世界观，对于大乘经典的产生才能有真正的认识。为了说明这个问题，本文以“佛有无说法”这个案例稍加分析。

佛陀成道之后，讲经说法四十余载，三藏经典汗牛充栋，然而在《金刚经》中却又说，“若言‘如来有所说法’者，则为谤我。何以故？言说法、说法者，无法可说，是名说法。”[[9]](#footnote-9)而且，在六百卷的《大般若经》和《文殊问经》等般若类经典中也有同样的说法。那么也即是说，佛陀实际未曾说法，众生也未曾听到过佛陀所说的法，若有人言佛曾说法，便是谤佛。

为什么佛陀在经典中会出现这样似乎自相矛盾的说法呢？世亲菩萨的解释中说，“应化非真佛，亦非说法者，说法不二取，无说离言相。”[[10]](#footnote-10)按照世亲菩萨的观点认为，众生所见所闻的八相成道的释迦牟尼佛，并不是真正的佛陀，他只是应机示现的化身而已，而从佛陀的三身而言，化身佛并不是真正的佛陀，所以我们不能因此就认为自己真的见到佛陀了，真的听过佛法了。所以，无论是能说法的佛陀，还是佛所说的教法以及经论，都不能执为实有，只有这样，才有可能体悟到离言绝虑的诸法实相。

后来，印度的许多论师和中国的祖师们也谈到这个话题，如窥基大师在《成唯识论述记》就曾经对此问题做过辨析：

龙军论师、无性等云：谓佛慈悲本愿缘力，其可闻者，自意识上文义相生，似如来说。此文义相虽自亲依善根力起，而就本缘，名为佛说；佛实无言。此若依本，乃无文、义，唯有无漏大定、智、悲。若依自识，有漏心现，即似无漏文、义为体；无漏心现，即真无漏文、义为体。此即如来实不说法。故《大般若》四百二十五、《文殊问经》等，佛皆自说，“我成佛来不说一字，汝亦不闻。”……护法、亲光等云：或宜闻者本愿缘力，如来识上文、义相生，实能、所诠文、义为体；若依本说，即真无漏文、义为体，故《瑜伽论》六十四卷，引《昇摄波叶喻经》云：“我未所说，乃有尔所。”《二十论》说：“展转增上力，二识成决定。”是故世尊实有说法，言不说者，是密意说。[[11]](#footnote-11)

窥基大师这里提到，印度的龙军、无性等论师是主张佛陀没有说法的，佛陀常住于涅槃大定之中，如如不动，不来不去，但是佛弟子由于自己的善根与佛陀的愿力相应，便在自己的心识上显现出佛陀说法的影像。这些影像中的“文”和“义”对于凡夫而言，是有漏心分别显现的有漏文、义；对于圣弟子而言，是无漏心显现的无漏文、义。而正是由于这个缘故，所以佛陀在《大般若经》、《文殊问经》等经典中都说到，我成佛以来未曾说一字，汝等也从来没有听闻我说过佛法。那么从这个角度而言，无论是化身的佛陀还是大小乘经典，无非都是凡夫心识虚妄分别而产生的影像而已，并非如现代唯物论者所认为的那样，是客观实际存在的诸法，那么以此观念为基础来认识佛陀和佛教典籍的话，岂是世间的考据学和文献学所能论证的？

窥基大师还提到了护法、亲光等论师的另一种说法，他们是主张佛陀有所说法的，他们对此问题是这样分析的：从听闻者的角度而言，由于闻法者有希望听闻到佛法的愿力，便促使佛陀在其清净无漏的识上生起能诠、所诠的“文”与“义”，因此，佛经的“体”便是佛陀清净识上的无漏文、义，那么由此可以说佛陀实际是有所说法的。由此因缘故，所以在《昇摄波叶喻经》中，佛陀才会说，我没有说出来的法，如同林中树叶这么多。但是，即便是这种认为佛陀有所说法的理念，实际上仍将佛经之体列为清净法界等流的影像，仍然是虚妄的，这种观念仍然是超越了凡夫的认知范畴的，那便不是可以用历史唯物的观念来考据证明的。

窥基大师在这里还提到了《唯识二十论》中的“辗转增上力，二识成决定”这个偈颂，这也是诠释“唯识无境”的一个重要论点。这里认为，众生能够认识到的一切，无非都是各自心识内的认识而已，或者说，是各自心识上的相分，心识之外可以有其他众生的心识存在，可以作为自己心识的增上缘，但心识之外却没有任何实际存在的诸法，无论是宇宙星辰、山河大地，还是讲法的佛陀和流传的经典。从这个角度去思考和体会，大乘经典中的他方世界菩萨来集，小乘经典中的阿罗汉种种神变，甚至于须弥山、四大洲、六道等等的佛教世界观，才是可以真正得以安立的，否则的话，即便是小乘经典所载的内容，恐怕也会被现代人所质疑而无法接受。

从大乘佛法的思想来说，无论是中观还是唯识，都认为以物质为代表的外境色法绝非真实的存在，甚至于凡夫坚定执为实有的时间、空间等等，也皆是假法和概念法，皆是虚妄分别所现的法执而已，而佛法的修行就是以破除这些假法为目标的。这在般若系经典以及龙树菩萨的《中论》等论著中处处见说，般若中观一系的思想首先便着力于破除外境，破除凡夫执有为诸法实有的观点，而瑜伽唯识的理论则进一步诠释，既然诸法非实有，为何众生有如此真实的感受呢？唯识学认为，所谓真实的感受也只是各自认识的假相而已，便如梦中所见一样，只是心识虚妄分别的显现。

限于篇幅，本文无法对以中观和唯识为代表的大乘思想作更多的阐述，只以对于“佛有无说法”这个问题的辨析为例，对大乘佛教的世界观略加解说，但由此可以看出，如果用世间的科学唯物主义、人本理性主义和文献考据理论来判断大乘经典非佛说，终究是不合理的，因为其难以认同大乘佛教的世界观，那么由此得出的结论，便不具备合理性和有效性。而对于大乘佛弟子而言，要真正的坚定对于大乘经典的信心，则真正需要在大乘义理上形成胜解，这样才不会受诸如“大乘非佛说”之类的观念的影响。

### 四．结语

佛经中经常讲到“诽谤大乘”的种种过患，对于佛弟子而言，这是极为严重的恶业，但同时我们也应客观理性的看待这个现象，尤其是对于持小乘见解的佛弟子，甚至于持世间唯物见解的学者，还是要有宽容的态度。如果他们只是因为受唯物思想和理性主义的影响，在见解上对大乘法义无法理解和接受，而主观上并没有故意攻击和破坏大乘的意图，那么对于这样的人，无论是世间人还是出家的法师，我们还是应该要宽容和同情的，因为这也是大乘的精神之所在。

### 参考资料：

玄奘大师译：《大般若经》，大正藏，第5册。

玄奘大师译：《能断金刚般若波罗蜜多经》，大正藏，第8册。

玄奘大师译：《成唯识论》，大正藏，第31册。

世亲菩萨造，玄奘大师译：《唯识二十论》，大正藏，第31册。

世亲菩萨造，菩提流支译：《金刚经论》，大正藏，第25册。

安惠论师造，玄奘大师译：《大乘阿毗达摩杂集论》，大正藏，第31册。

窥基大师：《成唯识论述记》，大正藏，第43册。

太虚大师：《太虚大师全集》第十五册，台湾善导寺，1980年版。

印顺法师：《印顺法师佛学著作全集》第七册，中华书局，2009年版。

宇井伯寿：《中印佛教思想史》，华宇出版社，1986年版。

## 佛经中关于“说僧过”与“不说僧过”的论述

作者：宗舜法师

【精彩摘要】

在佛教徒内部，如果一人只是图口舌之快、搬弄是非，宣扬他人之恶以标榜自己，这种行为对护持正法有害无益，则是属于“说僧过恶”。如果僧俗四众是为了护持正法、护持清净持戒比丘，举呈恶僧过失，乃至要求国家主管机关、司法机关、上级佛教组织治其罪过，都是合乎《涅槃经》经文之规定，其主观目的不是搬弄是非、自赞毁他，就不犯戒，不是“随意”、“率尔”说僧过恶。

【正文】

佛陀在不同的经中对【说僧过】和【不说僧过】都有不同的开示。所谓“不说僧过”是佛陀对愚昧无知、不解佛法的众生而言的，为了不断这些众生的善根，佛陀开示“不说僧过”的意义——出家人是众生解脱的福田，能看到出家众是宿世善根所致，实在是难遭难遇；而“说僧过”则是佛陀对护持佛法的菩萨而说，是为正法不灭故。佛子修心正行，当“依法不依人，依义不依语”，愿诸佛子，胜善分别。

以下详解：

“不说僧过”是大小乘佛教的共同规定。小乘的声闻戒规定：“为大护佛法故。若向白衣说比丘罪恶，则前人于佛法中无信敬心，宁破塔坏像，不向未受具戒人说比丘过恶，若说过罪，则破法身故。”（《萨婆多毗尼毗婆沙》卷第六）

佛于大乘经典中则作如是开示：

《大方等陀罗尼经》云：“若有菩萨见有比丘畜於妻子，随意说过者，是名犯第三重戒。”

《大乘大集地藏十轮经》卷三记载，佛言：“复次大梵！若有依我而出家者，犯戒恶行，内怀腐败，如秽蜗螺，实非沙门，自称沙门；实非梵行，自称梵行；恒为种种烦恼所胜，败坏倾覆。如是苾刍虽破禁戒，行诸恶行，而为一切天、龙、人、非人等作善知识，示导无量功德伏藏。如是苾刍虽非法器，而剃须发披服袈裟，进止威仪同诸贤圣；因见彼故，无量有情种种善根，皆得生长。又能开示无量有情善趣生天，涅槃正路。是故，依我而出家者，若持戒、若破戒，下至无戒，我尚不许转轮圣王，及余国王诸大臣等，依俗正法，以鞭杖等捶拷其身，或闭牢狱，或复呵骂……如是破戒恶行苾刍，一切白衣皆应守护，恭敬供养；我终不许诸在家者，以鞭杖等捶拷其身，或闭牢狱，或复呵骂。”

在《大乘大集地藏十轮经》中，佛陀还列出了“十非法”，不应在十种情况下率尔呵举破戒比丘。

按照经中所说，为了“大护佛法”，让无量的“有情众生”见僧之表相象庄严而种善根。即使是蓄养妻子、内怀腐败、如秽蜗螺的沙门，在家的白衣居士都不应该“率尔举破”僧人的过恶。持戒清静的僧人等等，就更不应该无中生有地造谣生事了。因为这不仅是说僧过恶，同时也是谤法谤僧、诽谤三宝。

华严宗第三祖法藏法师（643～712）所著的《梵网经菩萨戒本疏》中，把“说僧过恶”所得之罪分为六等，从前到后，罪过由重至轻：

一、见地上菩萨为物逆行，谓非而说。

二、见三贤菩萨及四果圣人微失而说。

三、说自和上、阇梨之过。

四、说传法住持人过。

五、说同类净戒过。

六、说破戒人、无戒人过。此六皆初重次轻，应知。

法藏指出，如果对于初地以上的菩萨为饶益有情、教化众生而示现的方便行为加以评头论足，是犯最重的戒。又如《维摩诘所说经》中记载，维摩诘“入诸淫舍，示欲之过，入诸酒肆，能立其志”，这些都是菩萨方便教化之法，若加诽谤，则犯大罪。对于其他圣贤、师长、同学、同修的细微过失评头论足，也属于犯戒，罪过依次递减。而说“破戒人、无戒人”的罪过，其罪最轻。

“不说僧过”的根本目的在于“大护佛法”，因为“僧宝”是佛法住世的表相，如果过分宣扬破戒僧人的过恶，就会让众生对于整个佛法失去信心，让有情众生失去断恶行善、求证菩提的愿望，对于佛教整体的发展和僧俗弟子的信仰与修行造成很大的障碍。从一般意义上，“不说僧过”是可以理解的，也是出家、在家佛教徒应该遵循的。儒家文化之中也有“亲亲相隐”、“为贤者讳”的传统，其用心有相类似处。

但是，当“僧”之过恶在直接危害到“佛法”自身，而又在教团内部不能得到有效解决的时候，就会出现一个难题。让居士信众“不说僧过”的目的是“大护佛法”，而居士的沉默又会让佛法被犯戒、无戒僧人肆意破坏。为了护持佛法、护持清修僧人，热心僧人、居士只能选择公布真相。这是无奈之举，但是僧俗之中的正义人士有没有犯“不说僧过”之戒呢？按照佛教的因果律，是否要受罪呢？《涅槃经》对于戒律的解说给了我们新的视野。

其一：呵责纠治坏法者是僧俗四众应该尽的责任。

在《涅槃经•长寿品》中，佛陀明确指出持戒比丘以及诸王大臣宰相比丘比丘尼优婆塞优婆夷都应该破斥纠正破戒坏法者。佛言：“我涅槃后，随其方面，有持戒比丘，威仪具足，护持正法，见坏法者，即能驱遣、呵责、纠治，当知是人得福无量，不可称计……若善比丘见坏法者，置不驱遣、呵责、举处，当知是人佛法中怨。”这说明驱遣、呵责、纠治坏法者是持戒比丘应该承担的责任，那些自认为自己持戒严格，对于坏法的坏人坏事不作斗争，不维护佛法的尊严，则是“佛法中怨”。

在《大般涅槃经•金刚身品第五》中，佛陀还指出：“若有比丘，随所至处，供身取足，读诵经典，思惟坐禅。有来问法，即为宣说，所谓布施、持戒、福德，少欲知足。虽能如是种种说法，然故不能作师子吼，不为师子之所围绕，不能降伏非法恶人，如是比丘不能自利及利众生，当知是辈懈怠懒惰，虽能持戒、守护净行，当知是人无所能为。”

在《涅槃经•长寿品》中，佛陀还指出，破斥坏法比丘，并非持戒比丘的专利，一切僧俗四众皆应该承担这个责任。佛言：“如来今以无上正法付嘱诸王、大臣、宰相、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。是诸国王及四部众，应当劝励诸学人等，令得增上戒定智慧。若有不学是三品法，懈怠、破戒、毁正法者，国王、大臣、四部之众应当苦治。”由此可见，僧俗四众苦治懈怠破戒毁正法者为佛制所允许。

其二：护持清静比丘不受恶僧伤害是白衣居士应尽的责任。

在《大般涅槃经•金刚身品第五》种，佛陀指出：“善男子，我涅槃后，浊恶之世，国土荒乱，互相抄掠，人民饥饿。尔时多有为饥饿故发心出家，如是之人名为秃人。是秃人辈，见有持戒威仪具足清净比丘护持正法，驱逐令出，若杀若害……是故我今听持戒人，依诸白衣持刀杖者以为伴侣，若诸国王、大臣、长者、优婆塞等。为护法故，虽持刀杖，我说是等名为持戒。虽持刀杖，不应断命。若能如是，即得名为第一持戒。”

其三：僧俗四众护持正法、护持清静比丘不受五戒（等）之束缚。

在《大般涅槃经•金刚身品第五》中，佛言：“善男子，护持正法者，不受五戒、不修威仪，应持刀剑、弓箭、鉾槊，守护持戒清净比丘。”佛陀还举出自己前生护法的例子作为证明。佛陀指出，在无量劫以前，有佛出世，号欢喜增益如来，该佛涅槃后，遗法住世无量亿岁。当时，有一位持戒比丘，名叫觉德，“多有徒众眷属围绕，能师子吼，颁宣广说九部经典，制诸比丘不得畜养奴婢、牛羊非法之物。”有很多破戒比丘对觉德比丘心怀不满，执持刀杖威逼法师。释迦牟尼佛当时是一位名叫有德的国王，为了护持觉德比丘，就带领人民与破戒的恶比丘战斗，有德国王全身负伤，觉德比丘得以赞叹说：“王今真是护正法者，当来之世此身当为无量法器。”国王听后就带着欢喜心去世，国王与战死的人民都往生阿閦佛国。佛陀指出，若有正法欲灭尽时，应当像他多世以前所做的那样，不顾生命地受持拥护正法、护持清净比丘。所以，佛说：“若诸国王、大臣、长者、优婆塞等，为护法故，虽持刀杖，我说是等名为持戒。虽持刀杖，不应断命。若能如是，即得名为第一持戒。”只有这样才是真正的持戒。

《大般涅槃经》指出，只有不受五戒束缚、护持正法和保护宣说正法的持戒僧人才是真正的持戒，如果白衣居士只是洁身自好，就不是持戒人，是破戒不护法者，被称为“秃居士”。佛言：“如是破戒、不护法者，名秃居士，非持戒者得如是名。”而那些破戒无戒、迫害清净持戒僧人的比丘被称作“秃人”。

在小乘经典《萨婆多毗尼毗婆沙》中，指出为了大护佛法而“不得说僧过恶”；

大乘经典《大方等陀罗尼经》则指出，不得“随意说过”；

《大乘大集地藏十轮经》则指出，不得“率尔呵举破戒苾刍”；而《大般涅槃经》指出，护持正法以及守护持戒清净比丘，不受五戒束缚才算是真正的持戒，对于“懈怠破戒、毁正法者，国王、大臣、四部之众应当苦治。”

这些看似矛盾的论述如何统一呢？通过仔细地解读，我们就会发现，无论是“不说僧过”还是“苦治”破戒僧人，其目的都是“大护佛法”。在佛教徒内部，如果一人只是图口舌之快、搬弄是非，宣扬他人之恶以标榜自己，这种行为对护持正法有害无益，则是属于“说僧过恶”。如果僧俗四众是为了护持正法、护持清净持戒比丘，举呈恶僧过失，乃至要求国家主管机关、司法机关、上级佛教组织治其罪过，都是合乎《涅槃经》经文之规定，其主观目的不是搬弄是非、自赞毁他，就不犯戒，不是“随意”、“率尔”说僧过恶。

在《大般涅槃经•长寿品第四》的开篇，佛陀指出：“毁谤正法及一阐提，或有杀生乃至邪见及故犯禁，我于是等悉生悲心，同于子想如罗睺罗。”正因为佛陀具有大悲之心，才会用驱遣、呵责、举罪等种种生善灭恶之作法降伏谤法、犯戒者，其目的是“为欲示诸行恶之人有果报故”。佛陀以此原因，要求僧俗四众护持正法、破邪显正、止恶扬善。

在《大般涅槃经•四依品第八》中，佛陀指出：“是护法者实无有罪。善男子，若有比丘犯禁戒已，憍慢心故覆藏不悔，当知是人名真破戒。菩萨摩诃萨为护法故，虽有所犯不名破戒。何以故？以无憍慢、发露悔故。”

又如《央掘魔罗经》中言：“对于破戒的比丘，应该收回他的衣钵等，再加以惩罚，调伏他们。就像屠夫，如果拥有国王所使用的宝器，国王会依法收回。这才是世间第一善于持律的人。”

## 惟贤长老谈太虚大师人间佛教的传承

作者：妙生居士

【精彩摘要】

对于有人以印顺法师“人间佛教”的佛学思想作为对太虚大师人生佛教（人间佛教）思想的继承，惟贤法师说事实并非如此，并指出：“印顺法师的思想与太虚大师的思想完全是矛盾的”。

惟贤法师在视频中反复强调一个事实：“印顺法师提出的‘人间佛教’，与赵朴初居士依据太虚大师人生佛教（人间佛教）思想发展的人间佛教是有区别的。”

很多印顺法师“人间佛教”的拥护者，在批评的文章中指责对印顺法师的反思就是对中国佛教正在积极推进的人间佛教道路的背离，其实这是两回事。自1983年中国佛教协会第四届理事会第二次会议上赵朴初居士正式提出“今后中国佛教各项工作的指导思想就是人间佛教”以来，以赵朴初居士的人间佛教思想为指导思想的决定三十余年来就没有变过，既没有在过去受到印顺法师“人间佛教”思想的影响，更不会在将来因为对印顺法师的反思而动摇。

【正文】

末学注意到因为近期佛教义学研讨会对印顺法师思想进行了一系列反思，网上有很多法师撰文对此次会议进行批评，其中一些观点涉及太虚大师人生佛教（人间佛教）与印顺法师“人间佛教”。末学虽未参与此次在无锡召开的会议，亦无意于印顺法师学术思想的评判，但因为亲炙惟贤长老的经历，并对太虚大师-赵朴初居士人间佛教思想的发展历程有一些了解，特撰写此文介绍一下惟贤法师对人间佛教思想传承的介绍以及对相关代表人物的评述，并阐释我个人的一些初步理解和体会。

### 缘起

2008年6月，因为对人生佛教、人间佛教内涵和传承的一些困惑，末学曾前往重庆慈云寺向八十八岁高龄的惟贤长老请教。恰巧慈云寺的一些同修对此问题也同样疑惑，于是，作为人生佛教（人间佛教）运动亲历者的惟贤老法师，就在丈室内慈悲地为我们做了长达一个小时的开示。

老法师详细叙述了抗战期间自己在汉藏教理院就读时亲聆太虚大师“人生佛教”、“真现实论”、“菩萨学处”等演讲的经历，并耐心地向我们解释了太虚大师圆寂后赵朴初居士为继承大师遗志而发展人间佛教，并以之作为中国佛教指导思想的经过，驳斥了海峡两岸对人间佛教的诸多误解，明确指出赵朴初居士所倡导的人间佛教是对太虚大师人生佛教的直接继承。

此次对惟贤法师的访谈录影后被整理成文，以《从人生佛教到人间佛教》为题刊登在《中国宗教》2008年第8期上。兹简述其大意如下：

### 一、太虚大师的人生佛教（人间佛教）

很多人认为太虚大师在世时只提倡人生佛教而不曾提出后来的“人间佛教”，实际上这是一种误解。“人间佛教”的论题自民国以来就常被提起，1933年夏天，《海潮音》月刊征文拟出版人间佛教专号，刊登了太虚大师10月1日应汉口律师公会、佛教正信会、红十字会邀请，于汉口市总商会做的题为《怎样来建设人间佛教》的演讲。在演讲中太虚大师对自己的人间佛教思想做了系统的阐述：“人间佛教，是表明并非教人离开人类去做神做鬼、或皆出家到寺院山林里去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理来改良社会，使人类进步，把世界改善的佛教。”可以看出，太虚大师所倡导的人间佛教和人生佛教，二者并非相对概念，自然也没有明确区分之必要。

而真正划分人生佛教和“人间佛教”是印顺法师，他在《冰雪大地撒种的痴汉——<台湾当代净土思想的新动向>读后》中曾详细论及了自己所提倡的“人间佛教”和太虚大师人生佛教的四条不同之处：1、大师的伟大是峰峦万状，而自己只能是孤峰独拔；2、大师长于融贯，对有些问题“点到为止”，不要说得太清楚，而自己却偏于辨异，总觉得还是说得明白些好；3、大师说“人生佛教”，一般专重死与鬼，特提示人生佛教以为对治，而自己说“人间佛教”，佛法以人为本，也不应天化、神化，不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人间佛教，才能阐明佛法的真意义；4、师以“真常唯心系”为大乘根本，所以说早于龙树、无著，自己则认为在佛教历史上，“真常唯心系”是迟一些的，而且自己世界性的倾向更多一些，不为民族情感所拘蔽，因此不会尊重受“怪力乱神”、“索隐行怪”等后期印度佛教所影响的中国传统佛教。

关于太虚大师人生佛教（人间佛教）的理论依据，惟贤法师指出：1、释迦佛的应化示现就是人间佛教的一种典型；2、无论藏地宗喀巴大师的《菩提道次第广论》，还是汉地大乘八宗将佛法与儒家相结合的思想，皆以做人为修学佛法的基础。同时，惟贤法师还特别强调，要正确理解太虚大师的人生佛教（人间佛教）思想，就必须对大师完整的判教理论有充分的了解，亦即“教之佛本三期三系、理之实际三级三宗、行之当机三依三趣”。太虚大师充分考虑到声闻乘行果易被讥为隐遁保守而天乘行果易被谤为迷信神秘的现实，遂提出现在的时代必须依人乘行果趣向菩萨乘而证佛果才比较切合实际。而对于大师人生佛教（人间佛教）思想的内涵，则需要用“完人、超人、超超人”的三级做人观或“人生改善、后世增胜、生死解脱、法界圆明”四个环节来加以完整的概括。

### 二、赵朴初居士传承和发扬太虚大师人间佛教

在叙述由人生佛教到人间佛教的发展过程时，老法师回忆了赵朴初居士1988年进川协助落实宝顶山圣寿寺的宗教政策时亲口向他讲述的一段历史：

1947年3月17日，太虚大师因病在上海玉佛寺圆寂，在圆寂前十天，派人把赵朴初居士找到身边，把新编好的《人生佛教》送给他并说：“这本书，经过多年编辑，现在才成功，我把它交给你，希望你好好学习，好好弘扬。我不久以后要离开上海，到无锡、常州去。”（所谓“无锡、常州”，即是无常，大师以此向赵朴初居士预示自己不久即将圆寂。）

大师圆寂后，赵朴初居士遵循太虚大师继承发扬人生佛教（人间佛教）的遗嘱，虽经种种动荡，终于在1983年中国佛教协会第四届理事会第二次会议上正式提出：今后中国佛教各项工作的指导思想就是人间佛教。

惟贤法师指出，赵朴初居士人间佛教的核心思想是：立足于人生，趣向于佛陀——这与太虚大师人生佛教（人间佛教）的核心思想是一脉相承的。同时，结合改革开放后佛教发展过程中存在的一些问题，赵朴初居士根据大师人生佛教（人间佛教）的基本理论，将人间佛教的具体内容细化为：一个思想（佛法根据时代背景要与社会主义社会相适应，不能违反时代，要与时俱进）、三个传统（农禅并重、学术研究、国际交流）、五个建设（信仰建设、道风建设、人才建设、教制建设、组织建设）。

### 三、惟贤法师谈对“印顺法师‘人间佛教’思想是太虚大师人生佛教思想的继承”这一说法的否认

对于有人以印顺法师“人间佛教”的佛学思想作为对太虚大师人生佛教（人间佛教）思想的继承，惟贤法师说事实并非如此，并指出：“印顺法师的思想与太虚大师的思想完全是矛盾的”。就其矛盾处，惟贤法师概括起来有以下几点：

#### 1、方法有别

惟贤法师说：“印顺法师治学以普通学者的眼光，以进化论、考证论的眼光来对待佛教，这是错误的。佛法是一种内证境界，以普通的达尔文的进化论，或者历史学家的考证论来对待佛法，就把佛法说成是有时间空间限制的了，就不能超越时间和空间了，有失于佛法的广大。”

太虚大师在《评大乘起信论考证》一文中对于这种学术化的研究方式表达了自己的不同看法，兹敬录于下：

“要知西洋人之学术，由向外境测验得来，乍观一层粗浅零碎皮相，后人凭借以条贯整齐之，更进察其隐微，于是日趋完密，或因而又发见另一物焉。不然者，则向学说上推论得来。甲立一说而乙驳之，甲乙相驳之下，两派之短毕彰，两派之长尽露，于是有丙者起，除两派之所短，集两派之所长，而着后来居上之效，故有发达进化之程序可推测。

“而东洋人之道术，则皆从内心熏修印证得来；又不然、则从遗言索隐阐幽得来。故与西洋人学术进化之历程适相反对，而佛学尤甚焉。用西洋学术进化论以律东洋其余之道术，已方柄圆凿，格格不入，况可以之治佛学乎？吾以之哀日本人、西洋人治佛学者，丧本逐末，背内合外，愈趋愈远，愈说愈枝，愈走愈歧，愈钻愈晦，不图吾国人乃亦竞投入此迷网耶！”

#### 2、思路迥异

太虚大师的人生佛教（人间佛教）思想绝不是佛教世俗化的产物，其目的更非仅为结缘，而是对全部佛法做出的适应时代的判摄。正如大师自己在《人生佛教开题》一文中所说：“依于全般佛陀真理而适应全世界人类时机，更抉择以前各时域佛法中之精要，综合而整理之。”大师是用这种基于人生的判摄赅括了显密、大小、空有、三乘五乘一切的教法，并最终将人生佛教（人间佛教）的修学者引向了大乘不共的证法，明确指出以无上佛果为究竟。

而对于印顺法师的“人间佛教”思想，惟贤法师认为其本质是“人本主义之”，并“把菩萨和佛等，用自己的看法认为是后来发展的大乘思想”。“印顺法师所阐发的‘人’的概念与太虚大师人生佛教（人间佛教）思想中的‘人’有本质区别”，印顺法师是通过淡化人的超越性来否认佛菩萨的超胜。惟贤法师质疑道：“像这么一种态度，你能够由人乘转为菩萨乘吗？办不到！假如不将人生与成佛作祖联系起来，那种‘人间佛教’就像儒家的人生和一般的伦理学一样，又有什么区别呢？佛菩萨绝不止这一点！立足在人，目标在成佛，成佛就要学菩萨，一方面要把人做好，一方面还要学菩萨，《十善业道经》就是这样说的。”

对此种“人本主义”的思路，太虚大师在《再议<印度之佛教>》一文中也曾明确批评：“以阿含‘诸佛皆出人间，终不在天上成佛也’片言，有将佛法割离余有情界，孤取人间为本之趋向，则落人本之狭隘”。惟贤法师强调：大师人生佛教（人间佛教）思想的核心内涵“完人、超人、超超人”三级和“人生改善、后世增胜、生死解脱、法界圆明”四个环节就足以说明他对于人生佛教（人间佛教）完整性的坚定立场，不容混淆。

#### 3、立足不同

太虚大师在《人生佛教之目的》一文中明确指出“人生改善、后世增胜、生死解脱、法界圆明”四重之中“惟法界圆明之佛果始为究竟，亦可谓此乃全部佛教之真正目的；前三层皆为达此之方便也”。很明显，大师是立足于大乘本怀而提出人生佛教来判摄全部佛法的。

而印顺法师提出“永恒怀念说”，认为大乘佛法是由小乘佛法发展而来的。对此，惟贤法师特别向我们讲述了抗战期间佛教界内部争论的一段历史：“印顺法师有一部书，名为《印度之佛教》。书中把唯识的赖耶缘起，楞严、圆觉经的真如缘起，还有密宗之六大缘起统统否定。这个书出来之后，我当时依止的雪松法师，很不满意。”至于印顺法师将大乘佛法分为“性空唯名”、“虚妄唯识”、“真常唯心”三系，惟贤法师说：“当时的雪松法师，还有法尊法师，对他这种说法相当不满。《印度之佛教》一书刚刚完成即被法尊法师明确反对，太虚大师也曾在汉藏教理院公开演讲批评本书中印顺法师对于大乘佛教的判摄，并有《议<印度之佛教>》与《再议<印度之佛教>》两篇文章传世。”

太虚大师在《再议<印度之佛教>》一文中对印顺法师批评曰：“余所称释尊特见，包括能见所见而尤重无上正遍觉──阿耨多罗三藐三菩提之能见──即法华所谓佛知见，而原著仅就‘所见一分之缘起无我’言，何以缘起无我为所见之一分，则以佛知见所见之诸法实相，应具缘起无我之法性，无我缘起之法相，缘起无我无我缘起之法界三义。由所指‘释尊特见’一语之义界不同及其主重点之有殊，故原议佛陀为本而原著则声闻为本，以致从此而其下重重演变均不能相符合矣。”

而对于印顺法师基于佛法“演化”思想所隐含的“意许锡兰传大乘非佛说”，亦即今日大家时常提及的“温和版‘大乘非佛说’”，大师更是明确表达了自己不同的观点：“大乘经源出佛说，非非佛说，亦非小乘经论紬释而出”。同时，大师在文中批评印顺法师说：“其附摄大乘于小乘，不容有超出小乘之大乘，自当与大乘佛菩萨立场有异”，甚至在后文厉声质问“亦何用因噎废食而不敢言佛陀为本也”。

### 四、对于太虚大师人生佛教（人间佛教）思想传承的认识

我们当然应该看到印顺法师的“人间佛教”思想在其传播过程中对于太虚大师人生佛教（人间佛教）思想普及的巨大作用，但这并不意味着二者存在承续关系甚至可以混为一谈。事实上，二者是有着巨大差别的。对于这些差别，印顺法师本人也毫不讳言，并在其书中多次阐明此中区别。那么，我们又何必将印顺法师“人间佛教”思想看做是对太虚大师人生佛教（人间佛教）思想的继承呢？乃至将那些对于印顺法师“人间佛教”思想的反思看做对太虚大师人生佛教（人间佛教）的反对，是否有些牵强附会呢？

惟贤法师在视频中反复强调一个事实：“印顺法师提出的‘人间佛教’，与赵朴初居士依据太虚大师人生佛教（人间佛教）思想发展的人间佛教是有区别的。”从事上说，太虚大师对赵朴初居士有“寂前付嘱”之公案；从理上说，赵朴初居士坚持佛法真理与社会相适应的原则，坚持农禅并重、学术研究、国际交流的汉传佛教传统，坚持在“五个建设”中落实太虚大师生前未能实现的教制改革，乃至“庄严国土、利乐有情”的标语遍及每座寺院，“人间净土”的口号响彻佛教内外，“生活禅”的理念逐渐被越来越多的大众所接受，佛教僧俗大众越来越多地参与到各项社会建设中去……这些恰恰是赵朴初居士是太虚大师人生佛教（人间佛教）思想直解继承者的最好证明。也正是因为对太虚大师人生佛教（人间佛教）思想的深刻体会和坚定信仰，赵朴初居士高举人间佛教的大旗，带领中国佛教在改革开放三十余年来所取得的巨大成就有目共睹。

很多印顺法师“人间佛教”的拥护者，在批评的文章中指责对印顺法师的反思就是对中国佛教正在积极推进的人间佛教道路的背离，其实这是两回事。自1983年中国佛教协会第四届理事会第二次会议上赵朴初居士正式提出“今后中国佛教各项工作的指导思想就是人间佛教”以来，以赵朴初居士的人间佛教思想为指导思想的决定三十余年来就没有变过，既没有在过去受到印顺法师“人间佛教”思想的影响，更不会在将来因为对印顺法师的反思而动摇。

我们也应该看到，在海峡两岸乃至世界各地，对“人间佛教”四字都有着不同的诠释。即便是在受印顺法师“人间佛教”思想影响较大的台湾地区，各大佛教团体也有其直承太虚法师的“人间佛教”思想，未曾强同于印顺法师。比如星云法师在《人间佛教的思想》一文中着重介绍了他所理解的“人间佛教”的六个特性：人间性、生活性、利他性、喜乐性、时代性、普济性，指出五乘共法、五戒十善、四无量心、六度四摄、因缘果报、禅净中道均为“人间佛教”，并在其《值得尊崇的当代佛学泰斗——永怀印顺导师》一文中明言：“我由衷深深的钦佩这一位对佛学贡献良多的长者，但我也不觉得我推动人间佛教是受其（指印顺法师）影响”。

对于包含海峡对岸各种版本“人间佛教”思想在内的一系列有别于赵朴初居士的“人间佛教”思想，当然应该选择性地吸收和接纳，以之作为“太虚大师-赵朴初居士人间佛教”这一主干思想传承的补充，进而促进两岸人间佛教对话，推动人间佛教的发展，这是佛弟子义不容辞的责任。因此，在接纳之前和接纳的过程中，细致辨析各版本“人间佛教”思想的异同，审慎抉择人间佛教的真义，对于完整正确地弘扬太虚大师人生佛教（人间佛教）思想也就显得格外重要。

作为身处大陆的佛弟子，理应对作为中国佛教指导思想的“太虚大师-赵朴初居士人间佛教”这一主干思想传承有尽可能深入的了解。至于世界各地的佛教徒，基于自己对佛法的认识，对不同“人间佛教”思想，尤其对具有颇多争议的印顺法师的“人间佛教”思想，孰是孰非如何看待、何去何从怎样选择，此则非本文所讨论之范围。

## “以考证对考证，以历史对历史”？

——印顺法师佛学研究方法思考

作者： 回小向大

【精彩摘录】

回到原点，即便我们为了弘扬佛法而准备权且以学术为方便来护教的时候，我们要有一种佛教义学研究的方法论意识，不能不加反思地接受有偏见者制定的规则，要对他隐含的前提假定展开反思，不能傻乎乎地在接受一个事先已经否定了我们根本信仰的前提下，去“以考证对考证，以历史对历史”地为佛法辩护。一旦落入这样的观念陷阱，那越是努力用学术为佛教辩护，就是越容易落入类似于印顺法师这样一位既虔诚、勤奋又富有才华的佛学大家的悲壮的护教结局。

【正文】

随着反思的深入，人们越来越注意到，印顺“导师”的“大乘非佛说”不仅丧失了大乘佛子的应有信仰立场，而且在具体论证中学术的严谨性也有严重的不足。这一点在明舒法师发表于第二届佛教义学研讨会的长篇论文《己意进退还是回归本怀？解偏重构还是打落凡尘？——评释印顺的所谓“佛学思想”及其“研究”方法》中讲得很清楚，这里就不再赘述了。

印顺“导师”的研究结果有如此众多严重的问题，根源在哪儿？他的研究方法有什么错？一位具有虔诚大乘佛教信仰的佛子，是否可以成为一位优秀的佛教研究者？佛教研究所要求的如实理智，是否会冲击佛子的信仰？这是关涉到佛教义学在当代如何进行的核心问题。

印顺法师算是近代以来中国佛教界对于佛教研究方法论具有明确自觉意识的少有学者，有关佛教研究方法论的论述不少，影响很大。一个很重要的方面就是强调考证与历史。他提出：“中国传统佛教，似乎都不满历史考证的研究法……我国大乘信徒，对考证与历史，是更加深恶痛绝了。其实，如事实确乎如此，重真理而不是迷信的佛弟子，就应该勇敢的接受历史的事实，而不应痛恶。如认为不对，那就应本着护法的精神，去批驳他，纠正他……惟有以考证对考证，以历史对历史，才是一条光明的路。”（《无诤之辩》〈十一、谈入世与佛学〉〈三 佛教思想──佛学与学佛〉）

他的观点乍看起来很有道理，佛弟子当然应该勇敢面对历史事实，应该追求真理而不是死抱迷信。但是把“以考证对考证，以历史对历史”作为解决方案却未必正确。因为，在急急忙忙冲进历史学竞技场，展开考据大PK之前，我们可能首先要展开方法论的反思——

“历史的事实”是怎么来界定的？佛教的事实、真理是否只能在世俗历史学中来寻找？印顺法师的这种求佛教之事实、真理于世俗历史研究的方法本身就是值得质疑的。其次，姑且假设可以用历史学来寻找，历史学研究有没有解决这个特定问题的能力？这需要审慎的探究，而不能无原则地接受。最后，对于佛教传统认可的事相的质疑，举证责任在谁？是要佛子拿出历史证据来证明，还是应该由否定、怀疑者拿出证据来支持他们的断言？

比如说，对于华严经的传出问题，佛教传统认为，华严经是由龙树菩萨从龙宫中取出。有许多历史学者对这种说法嗤之以鼻，他们说龙宫是不存在的，只是神话传说。他们认为这种说法不值一驳，这反而说明华严经是后来人编造的。不少学者们认为：只有接受这种观点才是中立、客观、理性的，所有相信龙宫真的存在的佛子，都是用感情来代替理性，用迷信来代替事实。

对此，历史学如何来研究？对于否定质疑者，我们该如何“以考证对考证，以历史对历史”来回应？难道佛子们为了迎合这些学者们所谓的“中立、客观、理性”，就必须要放弃自己的信仰，跟着他们说：龙宫是想象的，六道轮回都不存在，三世因果都不存在，人死如灯灭……？这些否定者在没有研究之前，就先把自己的信仰（别忘了：龙宫是想象的，六道轮回都不存在，三世因果都不存在，人死如灯灭……这些也是信仰）强加于佛子，先全面否定超出自己认知能力和理解范围的、佛子的信仰，这算哪门子“客观、理性、中立”？

当然不是说，要研究这样的问题，每一个学者都必须要先皈依三宝，先成为一位佛教徒，也不是说，其他信仰的人士不可以研究佛教问题。当然可以研究，他们可以不相信龙宫的存在，可以不相信华严经是由龙树菩萨从龙宫中取出的。对于龙宫的存在、华严经是由龙树菩萨从龙宫中取出，这样的问题在历史学考据上是既无法证明，也无法否定的，是历史学研究所不能解决的问题。既然双方都有信仰，也无法由学术来决断，那么对这样的问题，历史学真正“中立、客观、理性”的做法是悬置判断，不要以无充分根据的质疑进行武断的断言，每个人可以按照自己的信仰去抉择。不能因为不信佛的人可能较多，就把多数人的世俗信仰当作公认的事实来强加于佛子，这种做法显然是不理性的。

有些朋友可能会说，你说得太扯了，龙宫当然不存在，科学早已证明了这一点。这样说的朋友，可能对科学的严谨性了解不足。实际上，没有任何科学研究的一个或者一组实验，能够证明龙宫不存在。科学家个人可能自己会相信龙宫不存在，会觉得龙宫的存在与已有的科学知识体系很难协调融贯，可能会有一种强烈的信念认为龙宫不存在。但是，如果真正符合科学精神严谨地说，只能是：迄今为止尚无严格的科学证据证明龙宫的确存在。

的确，大多数人都不相信龙宫的存在，大多数人会以此假定来安排自己的生活，但是这只是流行的信念，与科学事实不是一回事。真正的科学家对于科学认识能力的评估，要比一知半见不了解科学的人更谨慎。因为他们知道，人类认识能力是多么的有限，已经做的工作与宇宙中是何等的渺小，局部范围获得的认识要推广普遍化，要受到多大的限制。反而是普通人炫目于科学的进步，往往会对科学认识能力有不切实际的幻想。

印顺法师和许多没有佛教信仰的普通人一样，因为对科学缺乏了解，在科学主义的猛烈进攻前，难以招架，就接受了“龙宫不存在”、“华严经由龙树菩萨从龙宫中取出是神话传说”的流行观点，不仅在信仰上有所缺失，而且在“中立客观理性”方面也不够严谨。在这个方面，印顺法师可说是科学主义的受害者。

因为印顺法师不小心把科学时代流行的观念当作必须接受的科学事实，觉得大乘经典的来源有问题，所以，他就觉得自己必须要另辟蹊径来证明佛教传统的观念具有合理性，哪怕是打了折的合理性。所以，他很努力地在阿含经中寻找大乘教理的线索和根据。平心而论，这个方面的工作本身很有价值，但也不必过分夸大其价值。

在传统佛教看来，阿含经中有大乘教理的成分和线索，这是显然的，因为佛陀先讲了华严经，小乘根基的佛子接受不了，佛陀只好再讲阿含，先度声闻乘行人。但是佛陀的本怀是讲一乘佛法，度一切众生成佛，所以，在阿含经中不仅讲声闻乘，也随缘讲大乘菩萨道。这样，少数有大乘根基的佛子，直接被教化大乘菩萨道。而对于大多数具有声闻乘根基的佛子，则先在解脱道上进行度化，一方面也埋下伏笔，暗暗培养他们的大乘根基，而后来等到他们的大乘善根成熟了，又更加系统、完整地宣讲了大乘教。

印顺法师用具体工作告诉大家，阿含经中包含了许多大乘教理，包含了大乘菩萨道的内容，的确有利于接引声闻行人进而求取大乘佛果，在这一点上功德无量。所以，周贵华教授赞叹他，“从小乘本位看，他是一位有更大关怀的进道者。……他以更大的悲心，试图引导声闻乘走向大乘，所以说是一个进道者。”（周贵华，印顺法师佛教研究和佛学思想略观，第二届佛教义学研讨会论文集）

在我们看来，印顺法师在认为自己不得不接受“大乘（经典）非佛说”的前提下，尽可能说明大乘义理具有合理性，哪怕是打了折扣的合理性。从这个角度看，他是一位悲壮的、失败的大乘护道者。之所以说他是失败的，因为他虽然力图捍卫他主张的“大乘是佛说”，但是事实上他的整个工作所预设的理论前提和后来实际所主张、弘扬的却是“大乘非佛说”。之所以说他是悲壮的，因为他本来可以不必接受“大乘非佛说”流行观念作为自己研究前提的，他本来是不必自己提出证据来为“大乘是佛说”辩护的，因为自始至终质疑、否定方是拿不出充足的证据来质疑、否定“大乘是佛说”的。

而一旦我们傻傻地接受了这一不公平的规则，真的认为要我们有必要甚至必须提出证据来证明“我妈是我妈”，“我自己还活着”的时候，就陷入了宗舜法师指出的“大乘非佛说”主张者所构建的循环论证的陷阱了。

宗舜法师说：

如果今天我们对于大乘佛法还停留在他们（学者）的预设中——坚决否认没有造像，说优填王造像是传说，是大乘佛教徒后来编造出来的，说佛去世若干年都是菩提树的崇拜，是佛的光、佛的金刚座的崇拜，没有佛像，像的崇拜很晚才出现。我们即使举大量的大乘经论，他也会说这个不能算数，为什么呢？他说所有大乘经论都是后期编造的。

他有一个循环论证，以大乘的经是伪的，就否定掉一切实物，以实物不符合经的记述，又否定掉那些实物。比如，因为今天的考古学没有发现公元1世纪之前的佛像，就定论说早期不存在佛像。如果某一天挖出来一个公元1世纪前的佛像，他就会说这个不符合佛像的发展史，因为佛像都是在2世纪以后出现的，你现在挖出来1世纪前的佛像，只能证明这是后人伪造的。他有这样的循环论证，你怎么说他都不会相信，因为他陷在自我的循环论证的逻辑中去了，所以你说有像，他就说没有经，你搬出经，他说那是伪的，你问什么是真的经呢？“噢，《阿含》是真的”“《阿含》里面没有写佛像”。《阿含经》里面没有写的东西太多了！那只要《阿含经》没有讲的，或者小乘律典里面没有讲的内容，都不是佛说的，都不是佛在世的时候存在的事情或者人物。百科全书都做不到啊！百科全书的词条还是有限的，听起来叫百科，其实百科全书很少，相对于芸芸大千，百科全书算什么？

所以你拿《阿含》去套一切的时候，就会出现这样的问题：《阿含》能不能够穷尽一切现象？能不能够回答一切的问题、解决一切的可能？就像这里佛像的问题，佛经的问题。比如我们现在提倡抄经，有的人就说《阿含》时代，哪里有佛经呢？怎么会讲抄写的功德呢？因此，如果这部经里讲抄写的功德，肯定是伪经，或者说肯定是后期大乘编造的。咋一听很有道理，对不对？好像内证很严密。但是他忘记了一个现实，就是众生的多样性和佛说法的时候对治的多样性。（宗舜法师：民国佛教最重要的四个关键词：佛教、中国、人生、时代——从太虚大师“新佛教”观看民国佛教大师的精神特质，2014年10月24日在西园寺的讲座）

回到原点，即便我们为了弘扬佛法而准备权且以学术为方便来护教的时候，我们要有一种佛教义学研究的方法论意识，不能不加反思地接受有偏见者制定的规则，要对他隐含的前提假定展开反思，不能傻乎乎地在接受一个事先已经否定了我们根本信仰的前提下，去“以考证对考证，以历史对历史”地为佛法辩护。一旦落入这样的观念陷阱，那越是努力用学术为佛教辩护，就是越容易落入类似于印顺法师这样一位既虔诚、勤奋又富有才华的佛学大家的悲壮的护教结局。

一位具有虔诚大乘佛教信仰的佛子，当然可以成为一位优秀的佛教研究者。无论是龙树、无着、世亲、道安、慧远、玄奘、义净、蕅益、太虚、还是道宣、弘一等诸位大师都是杰出的佛教研究者，这是连不信佛的世俗学者也不会否认的。佛教研究所要求的如实、理智，是否会冲击佛子的信仰？这也不是问题。难道佛门的不妄语戒不是根本戒吗？难道佛门最基本的目标不是开发智慧吗？

只是，对于什么是如实、理智的标准和涵义，要预先进行深刻的反思，千万要小心，不可将今天世俗学者中普遍流行的偏见、假定当作必须接受的事实前提。佛子们所接受和坚守的信仰，未必要世俗学者们勉强接受。但是，不同信仰的研究者们在同一个研究场域的平等理性地对话和交流，有助于促进现代社会所推崇的多元化，也有利于提醒世俗学者们反省那些被无意识地接受的流行前提的假定性，有助于真正理性、客观的实现。这是佛教义学对于佛教学术研究的根本贡献。

印顺法师的相关论述还有一个很大的问题，那就是他似乎缺乏明确的对话语境的意识，所有研究都是对所有人讲的。就大乘佛教的相关论述而言，我们必须要认识到，至少可以分为三类人：不信佛的世俗学者、小乘学者、大乘学者。

对于大乘学者而言，大家都有共同的大乘信仰，不必再在大乘是否佛说的问题上纠缠，尽可以在别的具体问题上展开讨论了。“大乘是佛说”可以成为大家讨论问题的默认前提。而如果与小乘学者交流，即使小乘行人不接受大乘经为佛说，我们也可以各自坚持自己的主张，侧重在将阿含经所说的内容作为前提下，发挥阿含经中的菩萨道，来为大乘菩萨道辩护，方便接引小乘行人修学大乘菩萨道。对于世俗学者，今天他们可能连六道轮回、三世因果等观念都不接受，只相信龙宫是想象的，六道轮回都不存在，三世因果都不存在，人死如灯灭这些观念，我们仍然可以各自坚持自己的信念，但是可以在双方共许的一些前提下展开交流讨论，仍然有足够的空间对一些问题进行理性交流。

在进行交流的时候，特别要注意，不可轻易为对方所转。也就是说，对于对方不接受的观念，我们固然不必以此作为说服对方的论述基础，但是，也不可轻易把他们对我们信仰的否定作为大家讨论的前提，而要指出各自具有不同的信仰，理性的讨论应该以澄清和尊重双方的信仰为前提才可以进行。世俗学者的信念，不能因为其为很多人共同认可，貌似不言而喻、不证自明，没有理论化、系统化，比较微细、隐蔽，就忽视其也是一种信仰，就变成了共许的事实。那是不公平的。

为印顺法师辩护的角度来揣测，印顺法师是过分慈悲，俯就机宜，试图接引各种根基的众生来发挥他心目中大乘的教理；抑或是，他是大乘道的向道者、慕道者，徘徊在小乘通往大乘的道路上。而从批评的角度看，印顺法师可说是立足未稳的菩萨为众生所转，为科学主义的威势所震慑，迷失了方向。这样一来，他由于丧失了大乘佛子本来该有的立场，未必能接引小乘进修大乘，未必能接引外道学佛。反而却因为在佛子、大乘佛子中，不必要地随顺世俗学者、小乘佛子的立场，真正弘扬的是“山寨大乘伪佛教”，反而动摇了佛子、大乘佛子的信心。这样说来，周贵华教授提出的大乘佛法“失道者”“弃道者”“坏道者”的评语，也不冤枉。

## 可怕可畏的因果：诽谤大乘佛法的现世报应

作者：宽镜法师

《月灯三味经》卷五，佛陀告诉月光童子偈云：

所有一切阎浮处，毁坏一切佛塔庙，

若有毁谤佛菩提，其罪广大多于彼。

若有杀害阿罗汉，其罪无量无边际，

若有诽谤修多罗，其罪获报多于彼。

近现代中国佛教中出现了重新注重原始佛教的倾向，同时伴随着一部分人对大乘的怀疑。大小乘的关系、净土的他力特征等等也造成我的困惑。我想我的经历对于当今佛教界的这种动向也许有一些参考价值，这篇文字也是我对菩萨僧团的公开忏悔。

让我从头说起：

一九九七年六月我到智者大师讲《法华玄义》、《摩诃止观》的玉泉寺出家。寺院中的情况和我在家时想像的不太一样，人人都只是念佛，没有人去探讨理论，对佛法义理，我几乎是一张白纸。过去零零散散读过几本经论，老实说，没读懂，不过对佛法有一个模糊印象，大致是，佛法要取消事物的对立面，世界没有一个实质核心，一切意义价值都是人类的虚构。虽然还有许多疑点，但我有一种信念，我所苦苦追求的终极真理将在佛法中得到答案。刚出家，到大寮干活儿，时间很紧，深奥的经论读不出头绪，何况没有时间坐下来读。出家得修行啊，那就念佛，念得十分精进。我非常想弄清净土的理论证明。从大寮调到流通处，读了许多浅显的佛书，同时念佛不辍。

大约在出家的第五个月，读黄念祖居士的无量寿经白话解，读到极乐世界即是华藏世界，也即是一真法界，心中豁然开朗（申明一下，我从不认为这就是禅宗所说的开悟），刹那间，心灵发生转变，似乎一切问题消融无迹，巨大的美妙的狂喜笼罩了我：啊，我明白了！原来如此简单如此贴近，哪个不是阿弥陀佛！哪一处不是极乐世界！哪一个念头不是阿弥陀佛不是极乐世界！

从小孩子盼望糖果节假日到总统选举的争吵到国际交往乃至战争，哪种追求其至深实质不是追求着极乐世界！只因众生不明他就是佛，他的每一念就是极乐，所以才有他那徒劳的追求，才有轮回的苦难。明白了你的现前一念已完美无缺本自具足一切功德，你就不会放弃家宝向外奔波了。所以人人不再寻找，他就获得了一切。

这时，天上天下一片光明，不是眼睛看见了光，这是一种心光（当时，我就用这个词），我感到物质世界似乎变稀薄了，我试着想像一下平日里死亡、恐怖、污秽等情境，可我都感觉到棺材中、粪池中只是一片光明、清净（心识如此，不是我真的肯往粪池中跳）。全体法界俨然不出我这一念，十方是它，三际是它，极乐是它，般若是它，无始以来的至深追求也只是这个，如此单纯明暸，一切人所求的就是他本有的！这时，我念出的每一句佛号，浑然不辨是佛是我，我的身心进入不可思议美妙无伦的境界，每个细胞都在欢舞。

这种境界持续了一个多星期。这期间，我稍加作意，极乐景像便在眼前若隐若现。我觉得解脱是如此轻易，念念都是解脱，要在明白念念都是解脱而已。从那以后，净土同我的家一样实在，每当佛号出口，我就真切地投入了佛陀的怀抱。后来在念佛中，整个法界仿佛发出共鸣，娑婆万事万物无不顺服佛念转变为极乐妙境，所有烦恼都由佛号的点金剂化为清净妙乐的黄金。（按：得少为足，这里已经中下大我慢之因，所以后来走向破见重罪。）

念佛境界没有多少道理可讲，而我生性爱钻理论，所以我并不满足。九八年受戒后，我开始看中观，从这时，我的注意力转向理论。由于佛教界对不同的缘起论存在争议，二〇〇〇年，也引起我的疑惑。我无能力将常住真心说与中观毕竟空会通。《楞严经》给我带来法喜，中观也是我所倾心，它们却是两道不同味道的菜，而我以为佛法应该是一味的，这令我耿耿于怀。我也想用中观来说明净土，虽然祖师大德对此有辩证，但我认为他们所说的空性与中观似乎不一样。

无数的问题都急切地想揭出答案：如咒语是怎么回事，怎样看待中国化佛法，正像末法与小显密的对应，如来藏缘起与性空缘起，大乘的起源……如此多的疑惑折磨着我。有人会主张，你不必问那么多，实修才能得到真实答案，但在当时我不会同意，我喜欢明确清晰，如果对一种法起疑心，就修不下去了。今天我承认我错了，我太认真，太求圆满，这是我人格的重大缺陷，挖到根底，不过是傲慢贪婪，它给我带来了灾难。现在我想：大乘佛法存在着广大的自由空间，所以称为大，众生根性欲乐无量，就有种种相应的说法；我是凡夫，凡夫眼中的世界必定是矛盾的。

二〇〇二年我到福建平兴寺，读了一些学术类资料，才知道学术界包括佛门内部一部分人对佛法的探讨是很大胆的。我也有人本理性的倾向，我开始接受某些大胆新奇的学术观点。关于理性主义在人类的真理探索史上发挥的作用，是十分深隐复杂的问题，这里且不谈，我也没有能力谈它。

我开始对以往的修行、中国佛教的传统观点发生怀疑。譬如我的修习净土，尽管得到美妙的境界，我怎敢相信我的直觉体验就与佛法相应呢？了生脱死真如我体验过的那么简单么？当然今天我有新的理解，众生因苦而信佛学佛，不是因明白了而信而学。过去看天台华严教理时，光明、庄严、雄浑、壮阔的境界也是轻松地就生起了，现在反而成为我怀疑的理由，我会问，这么显而易见的宝物，为什么大学问家总找不到或者见到却不在意呢？所以，学者们认为妙明真常的境界只能算艺术，我就不得不赞同了。

以理智的态度来看，该怀疑的东西太多了。恰恰以历史的考证的方式，可以圆满解答佛教中许多疑难。我企图以中观思路评判佛法，只为让自己安心。我自己阅读，没有善知识摄受引导，结果在错误的路上越走越远。缘起性空甚深难明，往往令人错解。受一部分学术影响，我赞同并得出了许多错误观点，在这里，我不便说得太具体，时下它们依然是许多争论的焦点；我无意评论别人，只是如实地记下亲身经历，最终的结论在读者那里。

有一位师父问我一些教理问题，我们交谈过多次。由于众所周知的时代背景，交谈中，我发表了许多与传统说法相违的观点。我表示赞同大乘非佛亲说，是从部派佛教演化而成，自然，大乘经典就是后人撰辑的了；认为净土从某种外道信仰转变而来；认为密宗已不是纯正的佛法（我只是如实记录当时的经历，究竟如何，我的学识不足以参与学术讨论）；认为密宗所证或许是某种禅定境界（这也是对圣贤的诽谤，对密法的诽谤）；认为台贤禅净都不是佛法的原本模样，甚至有外道见解；我不认为有谤法罪，因为佛陀曾赞同独立思考，用理智信仰，因而我认为对佛法可以自由开明地讨论。以中观见地评判佛法，我得出了许多现在看来肯定是荒谬的观点，已严重到毁破正见。

我对中观错解得太远，一味相信理论的辩证而排摈直观体验。对是谛非谛作出了许多错误取舍，否定了一部分因果。我认为并不存在三宝的神秘加持力（实际上，三宝的加持力以往我多次经历），以为佛法以法为中心，众生的解脱唯一仰赖对法义的体认实践，就是说，将一种经得住逻辑推敲的道理数数思惟观修，转化为不须观修推度而任运生起的直觉是唯一的佛法；因而皈依三宝，说到根本只是皈依法而已。以及其他种种荒谬言论。

我忏悔，我诽谤了三宝，我没有充分理解大乘佛法的甚深微妙不可思议。大乘佛法所表明的就是世间的不可思议、佛功德的不可思议以及众生业力果报的不可思议，大乘佛法处处充满了不可思议。应当这样看待大乘佛法在世间的出现、流布，大乘佛法教义的开展、法门的施设以及对世间的融摄等种种不可思议。

在我说极乐净土是从外道信仰转变而来的第二天，我突然产生几秒钟的恐惧不安，非常明显，（诽谤大乘，诽谤无净土，其罪超过五无间罪，果报立即现前）当晚我找到那位师父，对他说，昨天我的话过头了，净土的安慰对于凡夫还是需要的，不宜完全否定。我与那位师父的交谈约两三个月，中间发生过好几次不祥的恐惧失落感，我都不明所以，因为时间太短，就没在意。离平兴寺二〇〇三年解夏还有二十二天，中午过堂，我正在吃，猛然间，一种巨烈的恐惧向我压来，那是一种杀气腾腾、血腥残暴的无形力量，这种气氛向我传达：如果我现在死去，所有人间不可想像的酷刑将同时降临，把我撕成粉末。我的心识忍受着巨大的摧折，我艰难地喘着气，身体发抖，我竭力自控，不致狂叫出声。

虽然我不肯承认诽谤了三宝，但我接收的讯息十分明确：我犯了诽谤大乘等重罪。这种毁灭气氛持续了约半小时，我到底疑惑，不知犯了什么滔天大罪。上晚殿时，那种感觉再度袭来，这次更增加了凄凉无助、空虚绝望的痛苦，我努力控制才没有跑出大殿。我开始反省，我犯了什么大罪，我怎么也不肯相信我犯了诽谤三宝罪，我的理由太多了。夜晚，我如堕地狱，梦境的凶暴无法承受，我只好坐起来。第二天依旧，我坐在床边，心想我姑且认罪忏悔，试试看吧。我合掌说了几句，苦受顿时缓解下来。这里我要说明，我身体异常健康，近三十年只因感冒打过一针，所以读者不要怀疑是我身体有病。这不可能是别的原因，只能是谤三宝罪。比丘戒初二篇还算清净；在社会中，对杀、盗、淫、妄罪向来小心，所以不是比丘戒罪与在俗时的罪。

这种毁灭气氛每隔几天出现一次，每当出现，就被抛进苦难深渊，那种觉受难以言表。

离开平兴寺后，我到湖北一座寺院闭关忏罪。二〇〇四年正月十四进关，此时是二〇〇五年二月末，一年多的闭关忏悔中，我经受了形形色色的内心折磨，不可具述，虽已不似当初的凶猛酷烈，但我越来越感到罪业的深重。一年之中，我一个男子，因痛苦和悔恨恸哭了六七十场，罪业似有所减轻，但没有彻底转变。在心识的地狱中，我极力攀缘三宝境界，偶尔有片刻相应。“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛，一一佛处众会中，我见恒演菩提行”、极乐妙境、一心遍法界，都曾令痛苦稍缓，有时也能与空性少分相应，然而都转瞬即逝，真可比火烧地狱中难得的凉风。我不知道这是不是毕竟不可悔罪。愿这篇文字令罪业减轻几分，也给与我一样正在思考探索的人们提供一个教训，愿他们谨慎小心，免遭堕落。愿三宝的事业在世间光大兴盛。

忏罪的过程中，般若性空与如来藏妙有的圆融，台、贤、禅、净、密等纯正性合理性的直觉依据在心中现起，至少能说服我自己吧。比如净土，当哪一天痛苦减缓，我能有限地短暂地契入，这时我格外深刻地体验到净土的真实，被阿弥陀佛所摄受的甜美，从这里，我也从一个角度体证了密法本尊、上师瑜伽的可信性。同时我鲜明地感觉到罪业的力量阻碍在我与极乐国之间，把我拖回苦海。

我在平兴寺看资料，苦思辨析，将要对佛法做结论时，净土境界在心中强烈显现，我稍加缘念，简直如同进入我自己的宫殿，立即得到作主人公的自在安详，今天看来，那或许是佛陀的慈悲警示吧。全部大乘法也以一种我自己才能领会的方式向我显示是佛正说；这不是因为我犯了罪，不得不这么看；我认为，对于求离苦的修行者，说服自己而不求说服他人太重要了。

忏罪的最初，生不起忏悔心，因为，当我们已怀疑是否为圣言，我们该怎么办呢？我们在探索真理呀！从心识的遭受来看，无疑是罪，见解通不过，那怎么忏？我们该怎样从世间缘起相的重重疑问和结论的罗网中突围出来呢？！

我深深地忏悔对三宝的忤逆诽谤。

我深深地忏悔对父母、师长、亲友、同学及一切众生的忤逆伤害。

我深深地忏悔我的浅薄、骄狂、轻浮、放任。

我为深重的我执忏悔，它是罪业的根本。

【编者按】转发即是弘扬大乘，即是帮助宽镜法师清净罪业。

《大唐西域记》记录了无垢友论师及一位婆罗门谤毁大乘、感地狱业的公案。

无垢友论师，迦湿弥罗国人也，博通三藏，研究玄文。途次众贤论师窣堵波，发愿著论，“令詹部洲诸学人，绝大乘称，灭世亲名。”说是语巳，心发狂乱，五舌重出，热血流涌，裁书告悔。当其死处，地陷为坑，同侣焚尸，旌建窣堵波庵没罗林侧。有罗汉叹曰：“惜哉苦哉！此论师任情执见，毁恶大乘，堕无间狱。”

又有大慢婆罗门，生知博物，学冠时彦，门人千数，味道钦风，用赤旃檀，刻作大自在天、婆薮天、那罗延天、佛世尊等像。为座四足，负以自随，深詈苾蒭，谤毁大乘，轻懱先贤。言声未静，地便坼裂，生身陷入地狱，遗迹斯在。

《涅槃经》：

“迦叶，世间众生有三种病，极难消除：一、谤大乘法；二、造五无间罪；三、生邪见。此三病，于此世间，极难对治，声闻、缘觉及菩萨亦不能除之。”

《般若八千颂》：

“何人若造五无间，不及相似谤正法。”

《宝性论》：

“若由数近恶人故，具有恶心出佛血，杀父杀母杀罗汉，破坏最胜和合僧，若能思惟修法性，此人速疾从此脱，若人恶心谤圣法，此人焉能有解脱？”

《三摩地王经》：

“若人毁坏南赡部洲一切佛塔，另有人毁谤佛经，此二罪业相比，谤法之罪尤为严重；若人杀尽恒河沙数阿罗汉，另有人毁谤佛经，后者罪业尤为严重。”

《方广大庄严经》：

佛告阿难：“未来世中，有诸比丘，不能修习身戒心慧，愚痴无智，憍慢贡高，掉举心乱，不遵法律，多所贪求，不信正法，具沙门垢相似沙门。如是比丘，若闻菩萨清净入胎，不能信受，乃复共聚撗生诽谤，作如是言：‘菩萨处胎居母右胁，虽不为彼脓血所污，何能有此大功德耶？’如是愚人，既不能知菩萨积集功德，亦不能知菩萨示现入胎，而有如是殊胜清净无量功德，哀愍众生出现于世。

“阿难！诸佛如来出现于世，不于天上而成正觉转妙法轮，但于人间示现成佛。何以故？若于天上成阿耨多罗三藐三菩提者，人中众生咸作是念：‘我既非天，何能堪任修习佛道？’便生退屈。由是义故，但于人间成阿耨多罗三藐三菩提。然彼愚痴法贼之辈，而于菩萨不思议事不能了知，撗生诽谤，妄为忆度。阿难！愚痴之人尚不信佛有无量德，何况能信菩萨神通？如是比丘耽着利养及以名闻，沈溺罪垢。”

阿难白佛言：“世尊！当来之世，若有如是愚痴下劣之人，诽谤此经，得几所罪？当生何处？”

佛告阿难：“若未来世有如是等诸恶比丘，诽谤此经，积集众罪离沙门法。阿难！譬如有人灭佛菩提，毁呰十方三世诸佛，其所获罪宁为多不？”

阿难言：“甚多世尊！”

佛告阿难：“若有众生诽谤如斯大乘经典，其所获罪与此人等。”

尔时阿难闻是语已，身毛为竖，唱如是言：“南无佛陀！南无佛陀！我闻彼人行如是恶，身心迷闷。”

佛告阿难：“若有众生灭佛菩提，其人由此恶行因故，当堕阿鼻大地狱中。阿难！于未来世，有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，诽谤如斯大乘经典，其人命终定堕阿鼻大地狱中。阿难！汝于如来功德不应限量。所以者何？如来功德甚深广大难可测故。”

《称赞大乘功德经》：

“新学菩萨但应亲近久学大乘多闻菩萨，为于无上正等菩提所种善根速成熟故，不应亲近乐二乘者。所以者何？彼障菩萨菩提心故，彼令弃舍菩提心故，彼令亏损菩提心故，彼令毁犯菩萨行故。菩萨宁当弃舍身命，不应弃舍大菩提心发起趣求二乘作意。若诸菩萨劝诸有情舍菩提心趣二乘地，若诸菩萨劝诸有情舍菩提心造诸恶业，俱堕地狱受诸剧苦。

“菩萨宁守大菩提心造五无间受地狱苦，终不弃舍大菩提心而欲趣求预流果证。菩萨宁守大菩提心百千大劫受地狱苦，终不弃舍大菩提心而欲趣求一来果证。菩萨宁守大菩提心受傍生身或作饿鬼，终不弃舍大菩提心而欲趣求不还果证。菩萨宁守大菩提心造十恶业堕诸恶趣，终不弃舍大菩提心而欲趣求无生果证。菩萨宁守大菩提心入大火坑救诸含识，终不弃舍大菩提心而同怯贼投涅槃界。菩萨哀愍一切有情于生死中轮转无救，初发无上菩提心时，一切天、人、阿素洛等皆应供养，已能映夺一切声闻、独觉极果，已能摧伏一切魔军，诸恶魔王皆大惊怖。”

## 己意进退还是回归本怀?解偏重构还是打落凡尘?（明舒法师）——评释印顺的所谓“佛学思想”及其“研究”方法

### 一、引言

在中国近现代史上，释印顺是一位以“著述丰富”、“学问精深”而著名的僧人。在民国三十年，四川合江法王寺礼请他做该寺的“最高导师”，从此其弟子就多尊称他为印顺导师。后来由于其赴台后著述益丰，在台湾佛教界影响极大，台湾教界也渐渐以此称呼释印顺，给人留下了一种释印顺即是台湾佛教界公认的佛学理论导师的形象。以至他去世时，陈水扁就以台湾地区领导人的官方身份发布“褒扬令”，称他为“玄奘以来第一人”，台湾佛教界著名的四大山头之一法鼓山开山创始人圣严法师也推崇释印顺为现代佛教的世界级伟人，堪称“人间佛教之父”。

当然台湾佛教界对此也有不同意的看法，例如星云大师就提出“有人说他是‘玄奘以来第一人’，我觉得此话抹煞了一千多年来佛教中有成就的人，”“俗语说：‘洗脸不要碍着鼻子’”，“甚至有人说，印顺导师乃‘人间佛教之父’，此说其实也有欠妥当”。[[12]](#footnote-12)

释印顺是太虚大师的学生，毕业后受太虚大师聘用担任过教学职务，一般认为师承太虚大师。但其思想却颇有不同，他引进和采用西方和日本近代的一些研究方法，作出了很多“独特的”推论。太虚大师由于圆寂很早，彼时释印顺的著述及其“独特的”观点发表的还不如后期那么丰富，但其《印度之佛教》一书著出后，太虚大师就对其所阐述的“独特见解”，作了旗帜鲜明的、严肃的或者说严厉的批驳。

释印顺后期丰富的著述和推论，其实可以说与《印度之佛教》一书还是一脉相承，是那些独特观点的进一步阐述和发展。他自称“存在于内心的问题，经虚大师思想的启发，终于在‘佛出人间，终不在天上成佛也’而得到新的启发。”[[13]](#footnote-13)

而太虚大师则批评他“以阿含‘诸佛皆出人间，终不在天上成佛也’片言，有将佛法割离余有情界，孤取人间为本之趋向，则落人本之狭隘。”[[14]](#footnote-14)

所以说不能说他是太虚大师“人生佛教”思想的真正继承者。太虚大师的人间佛教思想是不背离解脱圣道的，而释印顺所说则与虚大师有很大不同。

不但释印顺的所谓“佛学思想”在台湾影响深远而长久，其著述在大陆也广泛流行，尤其是在东南沿海的一些地区影响更大，可以说其著述中有些独特的思想和推论对近现代佛教产生了巨大的冲击，对未来佛教的“潜移默化”不容忽视。笔者出家在广东，对其“独特思想”对沿海地区佛教的负面影响有深切的感受，感觉到有很多违于佛法本位的观点需要厘清，以保证未来中国佛教的健康发展。

### 二、关于释印顺作品“研究”方法的反思

释印顺的作品，对印度佛教的“考证”占着相当大一部分，有《印度之佛教》、《初期大乘佛教之起源与开展》、《印度佛教思想史》、《原始佛教圣典之集成》等，其有违佛法本位的种种独特见解，看似多是基于西方近代的考据方法和史学方法而作出的推论，这也是有些人所推崇的“学问精深”，也往往是其学说中最引起争议的部分。释印顺本人也自认为“我重于考证，是想通过时地人的演化去理解佛法，抉示纯正的佛法”。[[15]](#footnote-15)

笔者出家前是学历史的，八十年代中后期受学于四川大学历史系，惭愧历史学和考据学上却并没有什么功底，但是仍然感觉到释印顺的治学方法存在一些不容忽视的严重问题，所以不揣浅薄，斗胆提出商榷。

#### 1、主观臆断不是考据推论的科学方法

直接主观臆断，以及简单联想然后就无依据的直接作出推论的主观臆断，都不是科学的考据推论方法。这样的推论在释印顺的作品中比比皆是。因其著述非常丰富，那我们就仅以《初期大乘佛教的起源与开展》一书为例，略举数例。因为该书是释印顺晚年的重要作品，花费了五年时间写成，不下九十万字，他在自述中也自称是“总算完成了多年来未了的心愿”，那么应该是他晚年成熟的作品，这样一部巨著表达的应该是下大工夫考证和推断而形成的最后成熟的思想。

例如释印顺认为佛的本生事迹是后人因为对佛的怀念而产生的传说，他是这样论证的：“佛教界存有这样的共同心理，于是不自觉的传出了释尊过去生中的修行事迹，可敬可颂、可歌可泣的伟大行为。这里面，或是印度古代的名王、名臣、婆罗门、出家仙人等所有的‘至德盛业’；或是印度民间传说的平民、鬼神、鸟兽的故事，表示出难能可贵的德行（也许是从神话来的；可能还有波斯、希腊等成分）。这些而传说为释尊过去生中的大行，等于综集了印度民族德行、民族精神的心髓，通过佛法的理念，而表现为崇尚完善的德行。”[[16]](#footnote-16)

这样就判断佛的本生是由佛教界“共同心理”而产生的“传说”，确实只能说是没有依据的主观臆断而已。如果说他提出了什么依据的话，无非就是比较了一下本生故事中有看起来似乎象是印度古代的传说故事和神话，并有看起来与波斯、希腊的相关传说有共同点的地方，可是释印顺就从这些简单的“相似性”出发，而直接说：“这些而传说为释尊过去生中的大行”。这里其实完全省略了推理的过程，在这么重要的问题上臆断出佛的本生事迹仅是神话和古代传说的翻版这样的重要结论。

这就是简单联想后就无依据直接做出断言，其实仍属主观臆断。如果我们要分析其所省略了的逻辑推理过程，无非是“牦牛奶看起来有相似于黄牛奶的地方吧”，然后结论“牦牛奶就是黄牛奶”。天啊，本生事迹叙述的是佛过去多生多世在六道中所修的菩萨行，怎么可能要求其事迹与神话故事、古代传说以及其所推崇的德行，不能有任何看起来“相似”或“共同”的地方呢？怎么可能要求其截然两样、完全不同呢？又怎么能知道古代传说中的一部分就不是来自于释尊过去世乃至过去劫的菩萨行呢？

在释迦佛本生谈的问题上释印顺就如此得出了结论，接着又对十方现在佛的相关问题直接作出了臆断。“大乘佛法的兴起，与十方现在的多佛多菩萨，是不可分的。起初，由于释尊的入灭，佛弟子出于崇信怀念的心情，传出有关释尊的‘本生’‘譬喻’‘因缘’。到后来，十方现在佛的信仰流行起来，因而又传出了有关十方现在佛的‘本生’‘譬喻’与‘因缘’。”[[17]](#footnote-17)依据呢？以前一臆断为依据作出了后一臆断！其省略的逻辑为“既然牦牛奶就是黄牛奶，那么水牛奶、犀牛奶等也都是黄牛奶。”

又如释印顺立足其“人间佛教”的思想，对佛的形象被“神化”、“天化”、“梵化”的问题是如此叙述的，“在印度教中，毗卢遮那是光辉、光照的意思，所以或译为‘遍照’。如《杂阿含经》说：‘破坏诸暗冥，光明照虚空，今毗卢遮那，清净光明显’。这是日轮的特性，所以或译Mahāvairocana为‘大日’。毗卢遮那是象征太阳的，也是渊源于太阳神话的名称。”[[18]](#footnote-18)

又说“原来印度的神——天（deva），也是从天上的光明而来的，所以光明的天、光明的佛，在佛法适应神教的意义上，有了融合的倾向。”[[19]](#footnote-19)“如来藏说的兴起，是‘大乘佛法’的通俗化。如来，也是世俗神我的异名；而藏（garbha）是胎藏，远源于《梨俱吠陀》的金胎（hiranya-garbha）神话。”[[20]](#footnote-20)唉，这不都是简单联想后直接作出推论的臆断吗？

又如他在探讨阿弥陀佛的问题时所提出“阿弥陀佛的原始思想，显然着重在‘无量光’（Amitābha），以无量光明来摄化众生。在波斯的琐罗斯德（Zoroaster）教，无限光明的神，名Ormuzd，是人类永久幸福所仰望的。两者间，多少有点类似性。”[[21]](#footnote-21)“阿弥陀佛与太阳神话，是不无关系的（受到了波斯文化的影响）。”[[22]](#footnote-22)“但《阿弥陀经》，可能为了适应西方的异教思想，而更多一些外来的气息。太阳崇拜，原是不限于波斯（Pārasya）的。但阿弥陀佛的净土在西方；‘当日所没处，为弥陀佛作礼’，确为佛在西方的具体表现。”[[23]](#footnote-23)

这不也都是简单联想后直接作出推论的臆断吗？这不都是牦牛奶和黄牛奶的逻辑吗？这其中还另外有什么支持其推断成立的论据吗？如果说还有的话，只能说释印顺在推论的过程中还采用了“语言诱导”的方法，如阿弥陀佛以无量光明来摄化众生与波斯琐罗亚斯德教无限光明的神“多少有点类似性”、阿弥陀佛与太阳神话“是不无关系的”、《阿弥陀经》“可能为了适应西方的异教思想，而更多一些外来的气息”，这些都属于“语言诱导”，在本不能形成结论的地方采用或然性的语言，以此形成结论。

这是笔者在下文中还要专题分析的不科学的推论方法。我们在后文中还可以看到，释印顺在其作品里是广泛地综合运用了“主观臆断”和“语言诱导”的方法，作出了很多结论。

又如十方净土的问题，释印顺在该书中是把“净土思想”作为一个人类心理问题和某个时代兴起的社会思潮来“研究”的，并常同外道思想作比较，来推测这种“思想”的渊源或法统，“是继承印度神教的传统，而作进一步的发展”。

他说“净土，是比对现实世间的缺陷，而表达出理想的世界。佛法的意见，为了维持人与人间的秩序与和平，所以世间出现了王，王是被称为‘平等王’的。佛法有轮王的传说，与未来弥勒成佛说法相结合，成为佛教早期的人间净土。”[[24]](#footnote-24)“释尊出生于印度（阎浮提），自然与社会，都不够理想，佛弟子的修行也因此而有太多的障碍。政治与佛法，都达到理想的弥勒净土，还在遥远的未来。阿育王被歌颂为轮王的时代，迅速的过去。现实的政治与佛教，都有‘每况愈下’的情形。我以为，大乘净土的发展，是在他方佛世界的传说下，由于对现实世界的失望，而寄望于他方的理想世界。”[[25]](#footnote-25)

“《阿含经》的传说，佛与佛土相关联，及佛净土说，表示了佛弟子的不满现实，注意国土，有了清净国土的理想。”[[26]](#footnote-26)“现实世间轮王政治的理想被忽视，才发展为大乘的净土法门。”[[27]](#footnote-27)

所以“他方佛世界”就只是“传说”了，包括《阿含经》的相关说法也直接就成了“传说”了，净土也就只是因为“对现实世界的失望”而“发展”出来的“理想”了。这一切推论的依据还是只能说是主观臆断，或简单联想后的主观臆断，一句“我以为”就直接叙述出结论，没有别的依据。

试想，我们人类对宇宙的认识还如此有限，科学家们还没有真正发现外星生命的存在，可是也还能认识到外星生命，甚至智慧的外星人类可能是存在的，并且一直不懈的在努力和探索，我们佛弟子怎么一下子就没有依据的把他方佛世界当成“传说”了呢？把净土当成集体心理和社会思潮所产生的“理想”了呢？并且不加论证甚至不加明说就自然而然地把述及净土的众多经典就搁置一边，或者说自然否决了。

释印顺并没拿得出什么依据来说明他方佛土就不是真实存在，而是直接把这个问题放在一边了，然后自然地只在他方佛土并不真实存在的这一认识基础上，来从集体心理和时代的社会思潮的角度，去作出推测和臆断。这里作了多么重大的逻辑省略！而进行了这样的逻辑省略后，再作出的推论早已成了沙滩上的建筑了。

看了这些所谓的“论断”，及其“推理”和“论证”的过程，我们不禁要问，这就是释印顺所说的“不是一般的学问，而是‘探其宗本，明其流变’”吗？就是通过这样的“抉择”和“洗练”，而“使佛法能成为适应时代”，“‘人类为本’的佛法”吗？[[28]](#footnote-28)

#### 2、语言诱导不是考据推论的科学方法

释印顺在其作品中还经常性地运用语言诱导的方法来直接形成结论，或用以配合主观臆断帮助其形成结论。仔细分析起来，其具体方式有“暗示性用词”“或然性诱导”“霸权性语言”三种，或将两种、三种方式综合运用。这都不是考据推论的科学方法，仅以此形成结论或再配以主观臆断而形成结论，都不具备逻辑的必然性，论证过程不可靠。我们仍然仅以《初期大乘佛教之起源与开展》一书为例，略举数例。

##### （1）暗示性用词

所谓“暗示性用词”，主要是指作者采用中性或褒义的用词，而实际作为贬义、否定、持疑的含意来运用，暗示出作者的意见，以诱导读者形成结论。例如上文中释印顺多处提到佛的本生事迹是“传说”、他方佛世界是“传说”、《阿含经》的“传说”等，选择“传说”这一用词本身就是在暗示作者认为其不可靠，避开了考据和逻辑推断的过程，直接诱导读者持疑或否定之。

其实选择这一用词的用意，释印顺本人就有解释，“释尊前生，遇到然灯如来，蒙授记未来作佛，号释迦牟尼（Šākyamuni）这是部派间公认的‘本生’。但这是传说，传说是可能误传的，所以说‘或然（或）不然’。”[[29]](#footnote-29)

这里其实没有任何的推理过程，也没有任何的推理依据，仅仅是选择了“传说”这一用词来表达作者的意见，而且哪怕这是有经典依据的，哪怕这是印度佛教各部派都“公认的’本生’”，我说“但这是传说”就成为“传说”了，这里有些“语言霸权”的意味，是“用词暗示”为主“语言霸权”为辅的综合运用。而以此为据，提出“传说是可能误传的”，就可以表示持疑，其实意为否定了。说破了这就不是考据和推论，就是作者不信其事，但怎么让其读者也同样不信其事呢？那就权且用语言诱导诱导吧。

正常情况下，“信仰”（或“仰信”）、理想、希望都是褒义词的，“禅观心境”、“禅观的内心境界”都是中性或倾向于褒义的用语，如果说“体验”一般也是作为中性用词的。我们看看释印顺在该书中是如何用以暗示其贬义、否定、持疑之含意的呢。“在意识上，从真诚的仰信中，传出了释尊过去生中的大行——‘譬喻’与‘本生’，出世成佛说法的‘因缘’。”[[30]](#footnote-30)“这表示了，大乘的佛陀观，不仅是信仰的、推论的，而也是从体验来的。这不同于大众系，却可说完成了大众部以来的佛与佛国说。”[[31]](#footnote-31)

“这样的净土，净土的佛教，只能是大乘行者的理想、希望，或出于禅观的内心经验，不能看作印度大乘佛教实际情况的反映。”[[32]](#footnote-32)“这是当时印度一般佛教界，面对杂乱苦恼的现实世间、社会重男轻女所引起的出离思想。如‘文殊法门’，多为天菩萨说；‘华严法门’多在天上说，他方来的菩萨非常多，而更多的是夜叉、龙王等天菩萨。这一类经典，充满了信仰与传说、禅观心境的内容。”[[33]](#footnote-33)

不难看出，该书作者所用的“信仰”“理想”“希望”等词，实际暗示的是无有其事的“心理幻想”，暗示释尊的本生大行、净土、大乘的佛与佛国说、他方菩萨等也许都不可信。“禅观心境”、“禅观的内心境界”、“体验”等，暗示的是“个人感觉”，甚至有可能是“幻觉”或“错觉”，自然也不可靠。那么，为什么作者不直接采用否定或持疑的用语，非要用中性或褒义的用语来暗示暗示呢？这可以避免人直接认为他在进行诽谤，为自己挡住一些指责。就好像用棍子抽打他人时，却硬在棍头上绑一朵鲜花，假装至少不完全失其善意，以免被指责为暴行。但是暴行有时还是不被忍受的，所以才会有李炳南居士及台中莲社对他“有思想上的距离”，并在台中地区发生焚烧释印顺“佛学书籍”的事件。[[34]](#footnote-34)

##### （2）或然性诱导

而“或然性诱导”就是在本来还不能形成结论的地方，采用“或然性的判断”以及最多只能说是或然的作者本人“心理感受”来影响读者，诱导读者形成结论。或辅以其他方法（主观臆断、用词暗示等）来综合诱导读者形成结论。

例如“这些传说，与现实人间的佛——释尊，有些不协调，因而引出了理想的佛陀观，现在十方有佛与十方净土说，菩萨愿生恶趣说。”[[35]](#footnote-35)菩萨要亲近如海诸佛，经历无数的劫海与世界海才能彻证佛果，这是南传佛教也共许的。所以经累劫深植善根的大菩萨，其修行非声闻可比拟，那么佛在大乘经中的示现超越仅对声闻及初机的示现，很自然的超越《阿含》及《律藏》的记载。

所以这里“有些不协调”仅属于作者本人的“心理感受”而已，然后辅以“传说”这一暗示性用词，其逻辑过程就已经完成了！就因而引出了由“这些传说”“因而引出了理想的佛陀观，现在十方有佛与十方净土说，菩萨愿生恶趣说”这样的重要判断，也就实际上否定了“理想的佛陀观，现在十方有佛与十方净土说，菩萨愿生恶趣说。”这不过都是由“有些不协调”的“传说”引起的观念和说法吗？于是就这样轻松地动摇了传统大乘佛教的基础。这就是释印顺对大乘佛教的“解偏重构”？

又如“依序文说，《正法华》与《妙法莲华》，都有缺失，次第都有倒乱，然在经典成立演变的观点来说，当时所依的梵本，怕是后代的续增与改编的吧！”[[36]](#footnote-36)“《提婆达多品》的编入，该是西元三世纪初吧！”[[37]](#footnote-37)这显然都是或然性的语言诱导，作者在自己也能感觉到判断有些牵强的时候，就使用了或然性的判断，以诱导读者接受。又如“造舍利塔，广修供养的风气，对大乘佛法来说，接近了一步；如约佛法说，也许是质的开始衰落。”[[38]](#footnote-38)

“也许是”一语，又是或然性的语言诱导。为什么说是质的衰落呢？“至少，一般社会的佛陀观，香、花、伎乐等供养，多少有点神（神佛不分）的意识了。”[[39]](#footnote-39)“多少有点神（神佛不分）的意识”显然是或然性诱导。

还有“《阿弥陀经》的‘来生我国’，大有得到了归宿的意味，与‘佛法’及其他‘大乘佛法’，有不太调和的感觉。”[[40]](#footnote-40)“大有得到了归宿的意味”、“有不太调和的感觉”都属作者个人的“心理感受”。“所以‘华严法门’，尽虚空、遍法界的事事无碍，缺少些现实的人间感，无法从经典自身去推定编集的地点。”[[41]](#footnote-41)“缺少些现实的人间感”仍然还是作者个人的“心理感受”。

唉，这只能说是作者非要用井底之蛙的个人经验来看待他人对大海的如实描述了，宇宙并不是只有地球那么小，现代科学借助仪器的测量和科学的推算已经极大的提高了延伸了人类的认识能力，却也远没有认识广袤的宇宙，都还在努力探索。仅仅科学家所描述的他们已经认识的宇宙早已超过了常人的想象力和理解力，早已超越了普通人“现实的人间感”。我们佛弟子怎么就能因为圣者所见“尽虚空、遍法界”，而觉缺乏“现实的人间感”，暗中就表达了持疑或否定的意见呢？

##### （3）霸权性语言

“霸权性语言”就是无逻辑理由地、不由分说地、霸道地采用语言方式对所叙述的问题进行定性，以进一步断然作出主观臆断。如“‘大乘佛法’，是从‘对佛的永恒怀念’而开显出来的。于十方佛前忏悔，发愿往生他方净土的重信菩萨行，明显地与此相关。悲愿行菩萨，愿在生死中悲济众生，及大菩萨的示现，也是由此而引发的。”[[42]](#footnote-42)“‘大乘佛法’，是从‘对佛的永恒怀念’而开显出来的。”这是霸权性语言，不由分说地用语言方式对问题进行了定性。

又“从怀念佛而来的十方佛（菩萨），净土，菩萨大行，充满了信仰与理想的特性，成为大乘法门所不可缺的内容。”[[43]](#footnote-43)“‘大乘佛法’，传出了现在十方佛，十方净土，无数的菩萨，佛与菩萨现在，所以‘佛涅槃所引起的，对佛的永恒的怀念’，形式上多少变了。”[[44]](#footnote-44)“大乘佛法，是‘佛涅槃后，佛弟子心中的永恒怀念’所引发出来的。怀念，倾向于理想化，成为理想的、超越的佛陀，与声闻弟子间的差距，也渐渐的大了。佛是长期修行所成的，所以释尊过去生中的‘本生’，就不断的流传出来。”[[45]](#footnote-45)

可见，“大乘佛法”是出于佛弟子对释尊的“怀念”，是由此而引起而发展的，这是释印顺的一个基本判断，并由此而作出了十方佛、十方净土、无数菩萨的大行（重信菩萨行、悲愿行菩萨、大菩萨的示现等）、理想和超越的佛陀观都因此而起的臆断，其实也就是在否定十方佛、十方净土和无数菩萨的大行，也就是在否定“理想”和“超越”的佛陀观，这和释印顺的“现实人间的佛”是不同的，不被他承认。所以这些被他评价为“充满了信仰与理想的特性”“倾向于理想化”，用暗示性的语言进行了否定。

而反观他这些臆断所依据的基础，也就是这一系列结论的推断出发点，是大乘佛法起因于佛涅槃后弟子对佛的“怀念”。“怀念”这一词我们不能说是“暗示性用词”，作者的判断语也是明确的，所以不能说是“或然性诱导”。但这是无逻辑理由地、不由分说地、霸道地对所叙述的问题一语定性，而这种定性完全可能不是事实真相，但这种可能性却一下子就被其语言的强劲气势所压制，所故意忽略，我说如此就是如此，无需分辩。进一步又依此为据可以断然作出更多的主观臆断。所以称为“语言霸权”。

##### （4）多次重复和进一步推演

我们可以看到，该书作者在使用“语言诱导”时，无论是“暗示性用词”“或然性诱导”还是“霸权性语言”，一个共同的特点都是重复，通过反复的重复以加强其效果。法西斯的欺骗宣传理论中最臭名昭著的一条就是谎言重复一千遍，就成了真理。而作者实际采用的方法则是，“语言诱导”重复多次，就可以形成“定论”。

作者就这样广泛地运用或综合运用“主观臆断”（包括简单联想后就无依据地直接作出结论的“主观臆断”）和“语言诱导”（包括以上三种方式），得出了许多结论。

这在释印顺的作品中比比皆是，而不仅是在《初期大乘佛教之起源与开展》一书中而已，笔者只是为了更好地说明此事，而特仅以一书为例略举一些事例。而且释印顺用这些方法得出的往往还是一些基础性的结论，以这些基础性的结论为起点又演绎出了更多的推论，形成了其庞杂的巨大的思想体系。但究其根源，却没有可靠性，用数学语言来讲，就是作为其逻辑出发点的“公理”本身是荒谬的，那么由此推论出来的各种“定理”，以及依据这些“定理”再作的一切推算，全都错了。所以这一切都只能视同沙堆上的建筑，既徒劳加固，也不劳拆除了。

#### 3、史料的采信和应用存在不容忽视的问题

释印顺作品在史料的采信和应用上也存在着不容忽视的问题，具体表现在以下三个方面。因为其作品非常丰富，所以笔者仍集中在《初期大乘佛教之起源与开展》一书中略举一些例子。

##### （1）为了维护自己的论点而选择地弃用史料

史料是我们进行史学研究所依据的历史资料，由于种种原因，历史资料所记载的并不一定是史实，但是我们在弃用史料的时候一定是要有所依据的，否则就像考古发掘中随意地把出土的文物判别为垃圾一样荒唐，会影响下一步的研究，蒙蔽历史的真相，导致错误的结论。释印顺的作品中很多这种无理由的弃用史料的现象，而且仔细分析起来，还并非疏忽，而是刻意的、有选择性的、为了维护自己的论点而弃用史料，这就好像鸵鸟为了保护自己把头埋进了沙堆一样。

如“依《僧祇律》，花、香、伎乐，如来在世也是受的，但这没有可信的证据。让一般信众这样的供养，为了利益众生，启发信心，增长布施功德，也可说是理由之一。然我以为，这是采用民间祭祖宗、祭天神的方式，用来供养佛塔的。部派佛教的佛陀观，是有现实的、理想的二派。然这样的供养佛塔（遗体、遗物、遗迹），却是佛教界所共同的。至少，一般社会的佛陀观，香、花、伎乐等供养，多少有点神（神佛不分）的意识了。”[[46]](#footnote-46)

这样的论断怎么成立的呢？首先律藏的记载可以用“但这没有可信的证据”一句话就搁到一边去，典型的无理由弃用。

我们如果否定律藏记载的真实性，至少应该要依据别的史料为佐证才能提出怀疑，但释印顺提出怀疑的理由居然是该记载“没有可信的证据”，这就好像法官认为某甲是窃贼，理由是某甲不能证明自己没有盗窃所以某甲就是窃贼，而不是警察证明某甲盗窃了，某甲才是窃贼。请问印度的历史本来资料非常缺乏，怎么可以一定要求史料都必需另有可信的证据为佐证呢？其实没有发现别的史料与此相冲突呀。释印顺本人所采信的史料中，又是否都另有“可信的证据呢”？这需我们在采信和弃用的原则上来讨论。

具体这一条史料来说，还并非没有佐证，其一，大乘经中比比皆是，当然后文说到释印顺是不相信大乘经的，非讨论双方共许的依据，那也就不说了。其二，连部派佛教时期的佛陀观，作者自己将其分为“理想的”和“现实的”两派，可还是“然这样的供养佛塔（遗体、遗物、遗迹），却是佛教界所共同的。”这也是佐证，为什么说“没有可信的证据”？但作者己意就是“然我以为，这是采用民间祭祖宗、祭天神的方式，用来供养佛塔的。”所以就是“神佛不分”和“质的衰落”了。

作者本人的佛陀观显然是属于“现实的”一派，但是这样看来作者眼中“现实的”一派还不够现实，他需要的“现实人间的佛”是要超级的现实，要“抉择”和“洗练”出能“适应时代”、“‘人类为本’的佛法”。也就是要将释迦牟尼佛彻底打落凡尘，一切都要在作者的心念所能“理解”的范围内。要知道我们没有彻证佛果之前，是不能如实了知佛陀的果德和证境的，甚至我们在没有证声闻圣果之前，都不能真正的了知阿罗汉所证的涅槃，怎么能如此以己意进退佛法呢？

可见他纯粹是为了维护自己的观点，为了防止他人提出这条史料来反对，而提前对此史料提出持疑，而实际却当成否定。要知道他说“没有可信的证据”，并不能等于不可信的，最多只能是持疑，现在却一下又将无理由的持疑直接升格为无理由的否定来使用了。

还有释印顺对《华严经》看法中的一个错误，“就事论事，《华严经》虽随时代而渐渐增多，是不会有十万颂的。十万颂，是适应当时学风的传说。”[[47]](#footnote-47)

如此就简单的弃用了《华严经》梵本原有十万颂的史料。汉文《华严经》是根据十万颂华严节译的，六十华严节译了其中的三万六千颂，八十华严是节译的其中四万五千颂，难道“十万颂，是适应当时学风的传说”，汉文《华严经》的译者就根本没有十万华严的梵本，而直接宣称这是他们从十万颂的梵本中节译的吗？那可不是久远前事实不清的“传说”问题了，似乎译师们的品德就有问题，他们现在就在撒谎，要不然就是做出这种感觉或判断者，本人品德有问题，所以下意识地不需要任何依据就把别人所说当成了谎言。可是《华严经》是有十万颂的，藏文《华严经》就是十万华严的全译本，汉译本中善财童子五十三参在藏文本中就是一百零八参。

之所以能够仅以“传说”这一暗示性用词和纯粹的主观臆断就斩钉截铁地得出“《华严经》虽随时代而渐渐增多，是不会有十万颂的”如此肯定的结论，那是因为汉文译本虽称是从十万颂节译，但毕竟没有十万颂，而梵本又找不见了，释印顺不懂藏文，“我只识中国字，与印度佛教有关的梵、巴、藏文，一字不识”[[48]](#footnote-48)，没有考虑到藏文本也可以为证，而又“感觉”译师们所说其实是虚张的谎言，于是乎就肯定地判断，将史料弃用了。

又如上文提到讨论关于十方净土的问题时，释印顺直接将《阿含经》的相关内容指为传说，也是如此。在弃用这些史料时还综合运用了主观臆断、用词暗示和语言霸权等方法。

广而言之，释印顺认为一切大乘经都非佛亲说，经中的“如是我闻”等都是编集者所说，也是如此。不同的是，前面举的例子是无理由弃用，而这里是依据错误理由作错误判断而弃用，具体后文再详。

##### （2）为了适应自己的论点而失真的改造史料

应用历史资料贵在其原始性，在应用的过程中应当忠实于史料的原貌，而释印顺的作品在史料应用的过程中却存在着含混其词、断章取义和有意曲解等现象，这可以说都是对史料的失真改造。仔细分析都是为了适应自己的论点而有意为之，这就如同鞋不合脚时就削足适履。

如“安息人不识佛法，却曾有念阿弥陀佛的信仰，也许是说破了阿弥陀净土思想与波斯宗教的关系。”[[49]](#footnote-49)安息人有念阿弥陀佛的信仰吗？他们是琐罗亚斯德教徒却念诵着佛陀的名号吗？他们念的是琐罗亚斯德教（俗称“拜火教”）的无限光明的神，因其“无限光明”与阿弥陀佛“无量光”字义相近，就干脆说他们念的是佛陀名号了，这是故意在用词上采取含混的作法，以加强其阿弥陀净土思想与波斯宗教关系的判断。当然作者进行判断时还用了“也许是”一语，这又有“或然性诱导”的意味了。

又如“释迦佛的教化，‘心杂染故有情杂染，心清净故有情清净’，重在离染解脱的实践。偶然提到些世界情况，也是当时印度的一般传说。”[[50]](#footnote-50)

这是有意曲解史料，一者经中并非“偶然提到些世界情况”，而是很多处很多处提到的。二者经中的态度也并非把这些“世界情况”作为传说，而是释印顺把它作为传说。这样曲解的含义是为了适应自己的立论，淡化对世界尤其是他方世界的相关介绍，以进而淡化十方世界和十方佛，以最终归为传说，以强化其关于大乘佛教的相关思想和论述。

又如后文提到佛陀对轮回说“原则上是接受的”，这也是曲解史料，是为了适应自己对业感轮回理论的持疑和否定的态度，后文再详。

又如后文提到了释印顺论证大乘经是出于后人的编集，而说编集者“在信仰的感觉上，智证的体验中，一切回向法界，回向菩提，回向众生，自我消融于法界、菩提、众生中，没有留下集出者的名字，也没有说到集出的时间与地区。明明是存在于现实时空中的印度佛教文化，而集出者是谁，时间与地区，却没有明确切实的说明。这就是初期大乘的特性，也是印度一般宗教文化的特性。所以研究这一论题，不能存有明确考定的想法”[[51]](#footnote-51)，可是大乘经中开篇就叙述了六成就啊，只是释印顺不采信而已，却硬说经中没有留下编集者的信息。这都是先有立论，再根据立论的需要失真地改造史料。

##### （3）为了成立自己的论点而牵强地应用史料

如果虽然应用了史料，但是在不足以说明问题、不足以形成结论的情况下，大量掺入没有逻辑必然性的想象成分，显然会得出错误的结论。这就好像拾着封皮就是信一样，其实里面未必有信。又好像硬把腰带系到脖子上作领带一样，怎么看似乎都不得体。

如“所以佛说修持的圣道，如八正道、七菩提分、四念住、四神足、四正断，都没有信的地位；一向是以‘戒、定、慧’为道体的。”[[52]](#footnote-52)“佛法重自证而不重信仰，但在佛法广大地传扬起来，出家弟子多了，也得到了国王、长者们的护持。那时的宗教界、社会大众，希求解脱，或希求现生与来生的福乐，饥渴似的仰望着释尊，希望从释尊而有所满足。这种对佛的敬仰、爱乐心，与一般宗教的信心，是有共同性的。‘信’终于成为道品的内容，在精进、念、定、慧之上，加‘信’而名为‘五根’‘五力’。”[[53]](#footnote-53)“所以信的应用于修行，意味着‘自力不由他’的智证的佛法，一部分向他力的方向转化。”[[54]](#footnote-54)

这里释印顺为了成立其论点，否定或淡化信在解脱中的作用，而提出三十七道品中的五根、五力（主要是说信根和信力），是佛后说的，以此为据就想象性的判断说信根信力不是出于佛的本意，而是佛陀为了适应佛教广大传扬之后弟子们的需要而说，而“终于成为道品的内容，”并且还生动地想象了信众们渴求的场面。其实依凭说法的先后是不足以说明问题的，如“正直舍方便”的《法华经》就是后说的呀，怎么能根据说法的先后来判断？所以这带有太多的想象成分，你可以这么想，他还会那么想，没有逻辑必然性，这样牵强推导出来的“学术观点”是不可靠的。

而且三十七道品直示解脱正道，是解脱所需要的，如果说“佛说修持的圣道，……都没有信的地位；……佛法重自证而不重信仰，”那么声闻行者在未能得解脱，证阿罗汉果之前，甚至在还没有见谛之前，如果没有对四圣谛的信，尤其没有对灭谛的信，他怎么能前行呢？所以信是解脱圣道所必须，怎么能说是为了适应大众的需要，而“终于成为道品的内容”呢？

又如“这一情况，论事相，是与摩诃迦叶有关的。摩诃迦叶在多子（Bahuputraka）塔见佛；佛分半坐命迦叶坐；大迦叶在鸡足山（Gurapādagiri）入涅槃，将来弥勒下生成佛说法，与弟子们来鸡足山，摩诃迦叶也涌身虚空。摩诃迦叶的故事，显然地被化为多宝佛塔的涌现”[[55]](#footnote-55)

将迦叶尊者与佛分座和未来弥勒成佛时涌身虚空，同多宝佛塔的涌现及释迦佛与多宝如来全身舍利共座混为一谈，认为既然如此相似，后者即应是前者的演化。这就是牵强应用史料，捡着封皮就是信嘛。难道过去诸佛在菩提场而成正觉，释迦如来也在菩提树下而成正觉，释迦佛就是过去诸佛“故事”的演化吗？弥勒菩萨未来也同释迦佛一样，从兜率天而降，坐道场成佛，又是根据释迦佛的“传说”而演化出来的吗？

还有释印顺具体的阐述他所认为的“净土思想”之渊源，包括北拘卢洲、天国、兜率天宫三个方面。“净土思想的渊源，有北拘卢洲（Uttara-kura）式的自然，那是从原始山地生活的怀念而来的；有天国式的庄严，那是与人间帝王的富贵相对应的。这是印度旧有的，但经过佛化了的。北洲与天国，可惜都没有佛法！有佛出世说法的净土，以弥勒的人间净土为先声。等到他方佛世界说兴起，于是有北洲式的自然，天国式的庄严，有佛出世说法，成为一般佛弟子仰望中的乐土。”[[56]](#footnote-56)

关于北洲，“北拘卢洲的传说，一般学者以为是阿利安人移住印度，对祖先乡土的追慕。不过这也是一般人所有的观念，如《旧约》的乐园生活，起初连遮蔽前后都还不会。中国也会想起‘葛天氏之民，无怀氏之民’。这都是人类进入文明，人与人争的人祸越来越严重，而唤起原始生活的追慕。”[[57]](#footnote-57)关于天国，“净土思想的又一来源，是天——天国、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。佛教所说的天，是继承印度神教而作进一步的发展。”[[58]](#footnote-58)

关于兜率天宫式的，“等到十方佛说兴起，于是他方佛土，有北拘卢洲式的自然、天国式的清净庄严、兜率天宫式的（佛）菩萨说法，成为一般大乘行者所仰望的净土。”[[59]](#footnote-59)真是越来越说得详细，但却都是主观臆断，在引用的史料基础上，不掺入大量的想象，没有多种的联想是导不出结论的，所以是牵强应用史料。

还有后文中，释印顺关于大众系和分别说系如何从《长阿含》和《增一阿含》中蕴含的大乘思想开始，而创作自己的论典，或冒为佛说，及至最后编成《杂藏》和《大乘藏》的论述，这其中也多处都是牵强应用史料，掺入了大量的没有必然性的想象，后文再详。

其实，广而言之，凡是在引用史料之后还不足以形成结论的情况下，发扬主观臆断的精神，甚而掺入大量无意识的想象成份，在史料学的角度上说，都是牵强应用史料。这在释印顺的作品中比比皆是。

### 三、关于释印顺所谓“佛学思想”的反思

释印顺数十年来的“研究”而形成了许多独特的观点，这些观点又相互支撑，而自成其体系，巨大而庞杂，一时都不易梳理得清。所以本文首先从大乘佛教的起源（大乘是佛说还是非佛说）和因果轮回这两个问题来进行讨论。这两个问题是非常基础性的问题，前者是大乘佛教的基础性问题，后者是整个佛教的基础，因为佛教最基本的是要解决生死与解脱的问题，而这却是在因果与业感轮回理论的基础上才能成立的，所以是基础的基础。在这里，笔者将不仅限于《初期大乘佛教之起源与开展》一书去讨论了。

#### 1、关于大乘佛教的起源问题，或者说大乘是佛说还是非佛说的问题

##### （1）释印顺认为一切大乘经都不是释迦佛亲说

对此观点可从三个方面予以驳斥。

首先释印顺明确的观点是大乘经不是佛亲说的。“对于初期大乘经，古人以为出于释尊的时代，这种见解，是不能为近代学者所接受的。”[[60]](#footnote-60)“初期大乘经，可以有想像（无意识的居多）的成分，但不是伪托。它是学有所见，从佛教大众的共同意识流露出来的妙法。至少，它与声闻乘的阿毗达磨有同等的价值。实际上，高得多。”[[61]](#footnote-61)

这里释印顺还仅仅是说“初期大乘经”非佛亲说，还没有说全部的大乘经。而且还把“近代学者”（听起来似乎是说近代所有的学者）拉出来掩护其个人观点，“可以有想象（无意识的居多）的成分”，语气上也还没有断然地完全彻底地否定为非佛说，似乎只是对其部分地有所疑的意思。“平心论之，以大乘经为金口亲说，非吾人所敢言，然其思想之确而当理，则无可疑者。”[[62]](#footnote-62)

这里虽然将范围从“初期大乘经”扩大到了“大乘经”，但“非吾人所敢言”还是用的“或然性诱导”的方式，没有敢说的很肯定。

“佛世，当然没有后期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说。”[[63]](#footnote-63)“部分的声闻经与一切大乘经（起初还依傍史实，后来即索性不在乎——笔者注），已是佛教流行中佛教时代意识的表现，是佛教界——一部分或大部分人的共同心声。”[[64]](#footnote-64)

到这里就是明确肯定的说“大乘经典”，甚至说“一切大乘经典”，都“非释迦佛亲说”了，只是“时代意识的表现”，反映群体的“共同心声”了，经过了“主观臆断”和“语言诱导”的重复，火力开始加强了。其真实看法的庐山面目终于全部露出。于是“大乘经中的人物叙述、时地因缘，是不必把它看为史实的。这些，不是理智所计较的真伪，是情意所估计的是否，应从表象、写意的心境去领略它（与大乘论不同）。它常是一首诗、一幅画，应带一副艺术的眼光去品鉴它。”[[65]](#footnote-65)

唉，大乘经所述的人物、时地因缘，往往是跨时劫、跨世界的，你怎么去考证其“真伪”，是否为“史实”呢？其中述及的人物和时地因缘，属于贤劫中南瞻部洲的、且属于人道的仅是少数，而且很多还是迦叶佛时代等过去久远前之事。如果怀疑其真伪也应当一一地对其事进行考证，提出持疑或否定的理由，而不好如释印顺常用的“这只是传说”、“这不可信”、“但是没有可信的证据”为由就予以否定。这里释印顺又采用了新的否定方式，提出“是不必把它看为史实的。这些，不是理智所计较的真伪，是情意所估计的是否，”而应以“一副艺术的眼光去品鉴它。”

释印顺判定大乘经非释迦佛亲说，有什么依据呢？笔者从他的作品中大致看出来他的依据似乎有三条。

第一，“佛世，当然没有后期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说。”这个论断本身是不能成立的，只是他不承认大乘佛教自述的传承历史而已，但他对大乘佛教传承史的否定，逻辑不严密，本身是依靠主观臆断和逻辑跳跃，凭着个人心理感受做出的论断。

大乘佛法，包括大乘经典在世间的普遍弘传是时代稍晚，但佛世还没有普遍弘传并不等于佛世就当然没有大乘经，不等于大乘经非佛亲说。世尊所证超越了声闻所证，《阿含》所说未畅佛本怀，这也是释印顺本人所承认的。

“夫释尊修菩萨道而成佛，乃以直趋解脱教人，不令成佛！声闻弟子之自杀者有之，自请入灭者有之，避世若浼者有之，而佛则游化人间，老而弥勤，虽波旬请灭亦不许。十力大师，悲智无伦，‘佛为法根，法从佛出’，声闻弟子曾未闻有自视齐佛者，师资之道，其有所异乎？佛成道已，经一期之禅思，有‘辛勤我所证，显说为徒劳’之叹。受请已，乃起而转法轮。欲说而若有所难说者，何耶？以释尊悲智之大化，律声闻独善之小行，则时机所现，释尊本怀未畅，别有大道之思想，固极自然而极合理也。”[[66]](#footnote-66)

那么为什么释印顺只承认世尊“别有大道之思想”，而不承认佛亲说大乘经呢？因为“以释尊悲智之大化，律声闻独善之小行，则时机所现，释尊本怀未畅”吗？

要知道，世尊因时因机而未畅本怀，并不等于没说，只是对很多不当机、大乘善根尚未成熟的声闻人没说或没深说，没有普遍弘传而已。释尊说大乘，一是对声闻弟子和大乘初机而说，那是主要教化声闻，“兼化大乘”之法。这一类说的较为普遍，对大乘初机来说是正以此法教导他们，对声闻来说，是渐渐摄化，以此法为他们种大乘善根。所以《阿含经》中，尤其《长阿含》和《增一阿含》含有大乘思想，《律藏》和小乘《论藏》中也有，包括流传到现在的南传佛教也有其菩萨道。

二，佛世虽然大众的大乘善根尚未成熟，但不等于佛世就没有已多生甚至累劫发心的大乘人。释印顺本人也提到小乘经律中的记载，除《阿含经》所说的悉达多太子（世尊未成佛前）和弥勒菩萨外，“即坚拒大乘之有部，其律典亦说提婆达多、未生怨王授成佛之记；善财童子是贤劫菩萨；舍利子为众说法，或发无上菩提心。”[[67]](#footnote-67)

那么还有小乘经律没有记载的菩萨，还有隐密其行其德的菩萨，还有像舍利子那样外护声闻仪，内怀菩提心，实为菩萨的大阿罗汉。而佛陀为圆满的导师，如大乘佛教的传承史中自述的那样，佛说大乘法教导他们，所说不共于声闻经律，是完全可能，甚至说应当是如此的。那么这些不共的大乘别教和圆教经典，因为对当机者说，对善根未成熟者隐密其事，不为其所知。当时是“大隐小弘”的时期，大乘经未普遍弘传，不当机者不知，并不是“佛世，当然没有后期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说。”

第二，释印顺认为大乘经传出的说法不可信，来源可疑，所以非佛亲说。他说“有了书写的经典，从古旧的寺塔中发现出来，是偶有可能的事实。但将一切大乘经解说为早已有之，藏在天上、龙宫、古塔，再流传到人间。不是合理的解说。大乘经怎样传出？应依初期大乘经自身所表示的意见去理解！”[[68]](#footnote-68)

这其实是因为他先认为佛世没有大乘经了，就对“将一切大乘经，解说为早已有之，藏在天上、龙宫、古塔”不信受，所以就怀疑。为什么这就“不是合理的解说”？完全可以的嘛。试想小乘佛教也承认弥勒是菩萨，当来下生成佛，现在为兜率天王，那么一生补处的弥勒菩萨在天界弘传菩萨法，天界还有很多菩萨和随学大乘的天子，保存和弘传着释迦佛亲说，还未在人间普弘的大乘经，本来是很自然的事嘛。人间的机缘成熟，再取自天宫弘于人世，有什么不可以。龙宫中有阿耨达龙王、大龙菩萨等保存和弘传着佛亲说的大乘经，也同样是很自然的事。

至于藏于古塔，那就是连释印顺本人也得承认“偶有可能”，其实按世间普通的观点，可以说只是“偶有可能”，很多因缘或者说很多偶然因素刚好聚合到一块了，偶然可能发生。但是按大乘传承史来说就不是这样了，因为这不是偶然因缘聚合而发生的事，是有意为之，这叫做伏藏。诸佛菩萨因为“时机所限”，有意将其伏藏起来以待有缘。以他们的神通智慧，是要预记机缘成熟之时和有缘取藏之人，也就是预知此法下一代的传人应在何时取藏，而付嘱给护法神守护的。

这是因应众生机缘而有的一种传承方式。所以既属有意，就随机缘而为之，不是“偶有可能”了。除非你不相信诸佛菩萨能记未来之事，不相信护法的天龙八部会在诸佛菩萨前立下誓愿，并有相对于人道来说很长的寿命。你相信这些的话，那这事就完全合理，完全可能。

他说“以为佛法都是释迦亲说的，什么都得加上‘如是我闻：一时，佛在某处’。于是乎”，“必须解说为‘佛所加持’的，‘佛所印定’的，‘佛所预记’的。这因为，在习俗的观念中，以佛法与佛（亲口）说为同一”，“大众系的多闻部、施设部，分别说系的法藏部、饮光部（其实各部都有这些事），明明为佛元二三世纪成立的，必说部主是佛的及门弟子，新从雪山来，从阿耨达池来，传布他们所亲闻于佛说的佛法。混佛法为佛说，引起种种非历史的传说，但这早就是声闻学者的常套，大乘学者不过继承这种作风而已！这些，在声闻法是佛说，在菩萨法中，难道即不是佛说吗！”[[69]](#footnote-69)

其实，圣者住世久一点有什么不可能呢？三两百年不算长嘛，否则《阿含经》说佛嘱咐大迦叶尊者住世待弥勒出世，又怎么理解呢？一个人的福寿随修行而增长，甚至大幅度的增长是完全可能的。且不说这一点，就连现代科学也认为时间的流动是要随着速度、空间引力场等因素而变化，加快或加慢的，不同的时空、不同的引力场，时间的流动就不同。所以古人也常说，天上方一日，世上已千年。那么住天宫、龙宫再回人间显得寿命长一点，也是当然的嘛。

至于雪山入定，时间与未入定不同，可以慢很多，也是大小乘共同承认，很多修习禅定的人也有些经验。至于佛所说有些深义在人间久渐失传，完全可能，特别是在依靠口口相传的时代，以及手抄书写的时代。所以释印顺否定的理由完全不充分。站在普通的世间历史研究角度上，这样去考据和推论是可以的，但这样的研究方法是要受时空条件的限制的，只能在一个限定的条件下才是正确的。就好像经典物理学的理论只在我们现在所处的时空环境和引力场范围内才是正确，超出了这些限定条件它就不正确了，要用相对论等现代物理学的理论才管用。

所以释印顺以此来研究圣者的历史、佛教传承的历史，还要以此断定大乘是在继承这种虚构其事，“混佛法为佛说”的常套，错了错了。我们可以看到，这是释印顺在其研究的过程中，经常犯这种错误，在“超越的环境”中还错用只在“一定的受限的环境”中才能用的方法，必然得出错误的结论。

第三，释印顺凭个人感觉，感觉上难以接受大乘经。前文已多处提到，他认为大乘经“有些不协调”、“缺少些现实的人间感”、“有不太调和的感觉”等，因此是“传说”、充满“无意识的想象”成分、有浓厚的“理想”和“信仰”的色彩，源自于“禅观心境”和“时代的群体意识”（或者是指时代的集体无意识？）我们不能不说这些都只是个人感觉，以这种感觉而下结论，无论从考据推论的角度还是从逻辑推断的角度，都无法承认。如果要这样去作结论，那真的是跟着感觉走，走到哪里不知道了。

在他的感觉上对大乘经只是作为艺术品来接受。“应从表象、写意的心境去领略它（与大乘论不同）。它常是一首诗，一幅画，应带一副艺术的眼光去品鉴它。”为什么释印顺感觉上对大乘经如此不接受呢？实际上是因为大乘经典叙述的时空、叙述的人物，诸佛菩萨的智慧神通都太超越了，超出了他所熟悉、所习惯的范围，超出了他个人感觉所能接受的底线。所以不用说别的理由，感觉上就难以接受，于是就经常发扬“主观臆断”的精神，再配合着“语言诱导”凭感觉就作结论。

这犯的错误其实就是类似上文所说，以经典物理学理论来研究超出其限定条件的问题，而超出了限定条件经典物理学理论就不正确，不能用了。而依据普通人的认识习惯，再加点狭隘和固执，就会认为经典物理学所描述的，感觉上很能接受，相对论或量子力学等现代物理学的描述，太不可思议或者太离奇了不能接受。

试想，宇宙无限广大，十亿个太阳所照耀的地方也如一粒微尘，几千万亿年是一个非常短的时间，这在小乘佛教也是承认的，这不超出普通人的感觉吗？更何况纳须弥于芥子，入累劫于刹那？佛具五眼六通，知过去未来久远之事，知众生心念，知众生因缘，这不超出普通人的感觉吗？诸菩萨累劫修行，所发之大心，及其福德、智慧、神通、方便威力，不都超出普通人的感觉吗？那么释印顺觉得“缺少些现实的人间感”，太正常了，不能作为否定大乘经的依据。就如同井底之蛙听了别人讲述大海之后，以它的个蛙感觉去否定大海一样。

##### （2）释印顺认为大乘起源于弟子对佛的“怀念”，大乘经则是出于后人善意的“编集”

这个观点极有危害，必须予以坚决驳斥。

那么释印顺既认为大乘经非佛亲说，大乘的起源又是什么呢？“从‘佛法’而发展到‘大乘佛法’，主要的动力，是‘佛涅槃以后，佛弟子对佛的永恒怀念’。”[[70]](#footnote-70)“‘佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念’，是‘大乘佛法’兴起的主要线索”[[71]](#footnote-71)“‘大乘佛法’，是佛涅槃后，在这一宗教化的气运中发展起来的。”[[72]](#footnote-72)

可见大乘佛法起源于“佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念”是释印顺的一个反复地重复的基本观点，前文已经提到，其断定的方法带有“语言霸权”的意味，我说如此就是如此，没有什么依据。

那么具体还要说清楚大乘经非佛亲说，又是怎么来的呢？释印顺认为“依我从佛法所得来的理解，大乘经师的传出经典，即使是编集，也决不以为是创作的、伪造的。因为大乘法义在信仰上、修证上，都有所禀承，在不断传述中，日见具体而集录出来。在集录者的心目中，这是佛所说过的，从和尚、从前的大德传下来的佛法。正如神教的先知们，自觉得受了神的启示、感动，而将自己所说的，认为神所说的一样。初期大乘行者，超越的佛陀观，是信愿的；甚深无差别的法观，是智证的。在信仰的感觉上，智证的体验中，一切回向法界，回向菩提，回向众生，自我消融于法界、菩提、众生中，没有留下集出者的名字，也没有说到集出的时间与地区。明明是存在于现实时空中的印度佛教文化，而集出者是谁，时间与地区，却没有明确切实的说明。这就是初期大乘的特性，也是印度一般宗教文化的特性。所以研究这一论题，不能存有明确考定的想法。我以为可以采用近乎统计的方法，论证大乘佛经——时、地、人的一般情形。”[[73]](#footnote-73)

“《长含》与《增一阿含》是怎样接近大乘呀！所以，我以为大乘思想的胚胎，在分裂前已经存在”。“分别说系重《长含》，大众系重《增一阿含》”，“佛弟子，或又采集得佛陀的遗言遗行；自己作佛法的体验；从事对佛法的研求，推演它，抉择它；为了适应新环境，又需要摄取。换句话说，整理的时代过去，现在要发挥、弘扬。佛弟子们，虽说身教为先，但不能无所表现。自己所认识的妙法，自然要求他人的共鸣，这就要从事著述了。”

“起初，虽也有编集伪经的，像《正法念处经》等；但主要是：佛弟子的著述一律称为论，收在论藏里。不过，遇到特别珍重的东西，虽说是论，也常自夸为佛说。如经部师的摩呾理迦，阿毗达磨论师的《发智论》。南方的佛教，大众系与分别说系，在经律论以外，又有‘杂藏’的结集。”“这里面含有丰富的大乘思想。”“佛菩萨行果的成分更多了。”“试问这部帙浩大的杂藏，从何而来？大众分别说系的论藏不发达，”“但他们，重智慧，重化他，重融摄，他们焉能无所述作！我敢说，杂藏就是他们作品汇集。后来，大乘思想更丰富，旧瓶装不了新酒，这才离开杂藏。自立体系，编集为大乘藏。”[[74]](#footnote-74)

“论典，是对释尊的言教有渊源，加以推演，在自己的园地上创新。经典，是对释尊的身行有所见，加以抉择发挥，却忘却自我，愿与古圣同流。”“但论典，不称为佛说，内外的分限较严；这比大乘经的融摄世俗（神化的气味加深），把本源佛说与流行佛法搅成一片，自也有它的长处。”[[75]](#footnote-75)

也就是说释印顺认为大乘经典是后人善意撰造的，或从声闻三藏中含有的大乘思想，由大众系分别说系等偏近于大乘的部派，演绎和发展出来的。所谓善意，有时是有些“无意识”的“想象”成分，“正如神教先知们，自觉得受了神的启示、感动，而将自己所说的，认为神所说的一样。”“超越的佛陀观，是信愿的；甚深无差别的法观，是智证的。在信仰的感觉上，智证的体验中”“自我消融”“没有留下集出者的名字，也没有说到集出的时间与地区。”但他们可不是有意造假呀，而是“忘却自我，愿与古圣同流。”所以“依我从佛法所得来的理解，大乘经师的传出经典，即使是编集，也决不以为是创作的，伪造的。”

当然，有时候还得说他们是有意的，是把自己的作品“自夸为佛说”。甚至说“整理的时代过去，现在要发挥，弘扬。佛弟子们，”“不能无所表现。自己所认识的妙法，自然要求他人的共鸣，这就要从事著述了”，“大众分别说系的论藏不发达”但“他们焉能无所述作！我敢说，杂藏就是他们作品汇集。后来，大乘思想更丰富，旧瓶装不了新酒，这才离开杂藏。自立体系，编集为大乘藏。”

这里我们不禁要说，释印顺的推论不但是充斥着主观臆断和三种方式的语言诱导，而且其推论过程带有明显的“无意识”的“想象”色彩，而其想象是明显不具备必然性、独一性的，也就是明显不能排除其想象外的其他可能性的，也就是没有逻辑必然性却凭感觉就这么断定了。这好像是梦呓一样！太虚大师就批评说“陷近锡兰之大乘非佛说或大乘从小乘三藏䌷译而出之狭见。”[[76]](#footnote-76)

“其附摄大乘于小乘，不容有超出小乘之大乘，自当与大乘佛菩萨立场有异。”大师经过一系列的分析和推论，明确的说“大乘经源出佛说，非非佛说，亦非小乘经论紬释而出。”[[77]](#footnote-77)

周贵华教授评论说“在印顺法师看来，大乘经非佛亲说，是毋庸置疑的，这是他的一个非常明确的立场。但他也认为大乘经是一些信仰、怀念、追慕佛陀之人善意撰造的，而且大乘经的主要思想是随顺佛法的道理发展出来的，在此意义上虽非佛亲说，但也可称佛说，即在佛等说的意义上可称佛说。”“虽然印顺法师否认大乘经是佛所亲说，但是许可大乘经中系统建立的大乘道。”[[78]](#footnote-78)

其实是佛亲说还是后人借佛之名善意撰造，是个不容含糊的问题。笔者的前文中已经批驳了大乘经非佛亲说的论断，回答了其对大乘佛教传承史的质疑。这个问题关系到大乘经所说是否佛的亲历亲证，关系到法源是否清净，或者说是否可靠，也就关系到未来法的弘传。而只要否定了大乘经是佛亲说，站在这个缺乏逻辑的、臆断的结论基础上，如释印顺等“研究者”便可以随己意进退佛法，这已经是先戴上有色眼镜之后，再来进一步观察世界的颜色。

于是乎就可以论是论非，“探其宗本，明其流变”，从“佛法流行的观点”、“存在于现实世间的观点出发”，在“时代潮流”“共同意识（或无意识）”中，去比较、挖掘，在世间文明、外道思想和小乘三藏所含的大乘思想中去简单联想、“抉择而洗錬”，往往没有什么充分的理由和证据，凭着“研究者”的臆断、联想、感觉等，就在定其是否。

法源不明吗？其来历和对错谁说了算，那就仁者见仁，智者见智了。连释印顺也承认“佛为法根，法从佛出”，那么先依凭主观臆断，凭已意硬说大乘经非佛亲说后，一部一部的大乘经都可以，甚至是都需要从头去研究、考实和判定了。当然最终是要由释印顺等研究者说了算啦。这为凡夫的悬想计度提供了多么自由多么广阔的“研究”空间！

简单举例，如释印顺说“总之，阿弥陀佛及其净土，是面对他方佛与佛土的种种差别，与拜一神教的思想相呼应，而出现诸佛之雄、最完善国土的愿望。”[[79]](#footnote-79)这是因为净土经典中赞叹阿弥陀佛和极乐世界的最为超胜，就联想到拜一神教讲的唯一的神。但也没说清楚是和什么时代哪一种拜一神教思想相呼应的。岂知极乐世界最了义、最高胜的是常寂光土，法身大士亦未得生，是通于十方，一切诸佛之真正净土，佛佛平等，生佛了不可得，根本没有不平等相。

这是释印顺所谓看懂的净土经典所说的真义和根本义。怎么会是同拜一神教相呼应呢？又岂知其他很多大乘经典也都被赞为诸经中王，最为第一等等。其实最为究竟最为了义所以就可以这么说嘛，平等都为第一，都是最胜嘛。这都是受拜一神教的影响？

但是这里要说一下，释印顺能这样去误解和评价阿弥陀佛与极乐世界，说为受外道思想影响而产生的，都是站在相关净土经典（其实也包括了很多非净土类经典，因为也都提到极乐世界与阿弥陀佛，赞其功德，都是相关经典）都非佛亲说，这一论断的基础上，然后从外道思想、时代潮流、共同意识等角度去简单类比和联想，“研究”出来的。

前文和后文中都还有提到，说极乐世界与阿弥陀佛是太阳崇拜的净化，受印度婆罗门教的影响、琐罗亚斯德教和波斯文化的影响，是“为了适应西方的异教思想”等等。只要能这样就论定为非佛亲说，阿弥陀佛与极乐世界的存在与否就大可怀疑了，净土行者几十年的修行可能毫无实义，也别考虑往生和解脱的事了，可能就根本没有其事嘛，不过是被愚弄了嘛。可见佛说非佛说岂是无足轻重！

这里脱题说一下，在这个问题上，释印顺这么明显的暗示、诱导和臆断，就是在否认或引导读者持疑。可却又自称“我继承虚大师的思想，‘净土为三乘共庇’。念佛，不只是念阿弥陀佛，念佛是佛法的一项而非全部；净土不只是往生，还有发愿来创造净土。这对于只要一句阿弥陀佛的净土行者，对我的言论，听来实在有点不顺耳。”[[80]](#footnote-80)这真是在掩饰自己已然露出的庐山面目，并贬抑和讥讽净土行者了。

他还说“仔细研究起来，阿弥陀佛与太阳是有关系的。印度的婆罗门教，有以太阳为崇拜对象的。佛法虽本无此说，然在大乘普应众机的过程中，太阳崇拜的思想，也就方便地含摄到阿弥陀中。……说得明白些，这实在就是太阳崇拜的净化，摄取太阳崇拜的思想，于一切——无量佛中，引出无量光的佛名。”[[81]](#footnote-81)

看过净土经典的人其实完全能够知道阿弥陀佛和极乐世界不是太阳崇拜，什么地方叫净土行者崇拜太阳了？仅从无量光的佛名（其实太阳根本没有无量光嘛，净土行人会告诉你无量光不是指太阳，而如果他们是太阳崇拜者却不敢这么说）、面向落日所在的西方（日初升时行者还是面西，是面向极乐世界而非面向太阳），十六观中首观落日（那是由落日映水冰宝地来起十六观门，以落日映冰的美好景观来助观极乐世界的绚丽），其他不见说太阳之事。

净土理论这么丰富，可根本就没有说什么太阳崇拜。其实除了婆罗门教，很多别的宗教或民间信仰都有太阳崇拜，而佛教不是太阳崇拜却也有很多佛世界和佛菩萨名号都与太阳和光明有关，因为太阳在我们的生活中是很有影响的，以它来作比拟、取名字、助观想、定方位都很自然，例如笔者的藏文名字就译为能仁教日，佛的教法的太阳，但笔者并不是太阳崇拜者，取名中有以太阳作比拟而已。

无量光佛的德号还没有太阳一词而只是说光，而太阳有光就被释印顺与太阳崇拜联系上了，这就是释印顺“仔细研究起来”的结果？净土理论中没有什么太阳崇拜的理论，怎么就把净土断定为婆罗门教太阳崇拜净化？真是简单找出联系就作臆断，其实这也属于前文所说的牵强应用史料。但这里笔者要说的还是，这不过是站在相关净土经典都非佛亲说这一臆断的基础上，然后同外道思想简单类比和联想，就“研究”出来的荒谬之说。佛说非佛说，岂容含糊？

“经文所说的，正是从‘佛涅槃后，弟子心中所有的永恒怀念’，而引发佛身常在、现在说法的信仰。佛身常在，不用悲恋。只要‘一心欲见佛，不自惜身命’的行道，佛是可以见到的。因不见佛而引起的怀念，《法华》与《华严》，可以使信心众生得到满足的！”[[82]](#footnote-82)

这也是站在大乘经非佛说的基础上，站在大乘佛教不是源于佛说，而是起源于弟子的“永恒怀念”的臆断上，才能否定大乘的佛陀观，对《法华经》和《华严经》暗含讥讽。可见将佛说论断为后人撰造和编集，为释印顺等攫取了臆断、悬想和发挥的“研究”空间。

##### （3）释印顺通过对“佛说”“非佛说”的概念偷换，提出大乘经“非释迦佛亲说”，但大乘是“佛说”

笔者对其偷换概念进行了分析和驳斥。

那么我们就说释印顺的观点就是大乘非佛说了吗？事情可没有那么简单，释印顺还是口口声声讲大乘是佛说的，甚至在其《以佛法研究佛法》一书中还有一篇不短的“大乘是佛说论”。这又怎么回事呢？这里他可是打起了太极，把大乘经是否释迦佛亲说和大乘是否佛说作为不同的概念区别开来，自己定出一个判别是否佛法的标准（这个标准的错误后文再详）。

再把“是佛法”和“是佛说”给混同一下，等于把“是佛说”这一概念重新定义。完成了这一系列的概念转换之后，就可以立论说自己认为大乘经虽非佛亲说但大乘是佛说了，这个定义实际上就是无逻辑的悖论。这和一般所说的大乘是否佛说完全是两个概念。我们来看看他是怎样偷换其概念的呢？

首先释印顺提出以释尊的“三业大用”为佛法，佛的身语意都是佛法，所以不能仅仅片面的看佛说还是未说。而释尊的三业大用映现在佛弟子的认识中，就形成了佛弟子的“三业胜用”。然后佛弟子再“综合”地去“体会”和“洞见”，乃至“加以推演、抉择、摄取，成为时代意识而形成”了“流行的佛法”，“可以称为佛说”。也就是说大乘经不是佛亲说的，而是由弟子们从佛的身语意三密中去感受出来，然后再由弟子编集的。

这虽然依托佛名为佛说某某经，实际上却是弟子们去“体会”和“洞见”出来之后再编成的，编的过程中可以由弟子们是在体会和洞察的基础上，进一步去推演，就是推导出佛未明说，也未有身语意明确表示，但理所当然蕴含着的更多的法义。也可以抉择，也就是决定是不是如此，定其是否。还可以摄取，也就是吸收新的说法和观点，主要是从世间文明、社会思潮和外道思想中，吸收佛的身语意三密中未明确显露过的新思想、时代观念等，这样就形成合乎“时代意识”的“流行的佛法”，“可以称为佛说”了。当然这其中是可以“有变化”的，也不必“保存旧有形态的佛教”。于是大乘经便是非佛亲说，但大乘是佛说了。

他说“释尊有他的自觉圣境；他吐露在语言中，表现在行为中。这意境、言说、身行的三业大用，出现在世人的认识中，是这个世间的佛法根源。这三者，我们不能忽略哪一端，要从他——言说与身行的相关性、统一性，深入释尊的本怀。否则，偏重这，忽略这，都是不够健全、不够正确的认识。然而，不幸的很，由于印度的重视口口相传，佛法早被误解为佛说了。”[[83]](#footnote-83)

这样，专重佛说就是三者中“偏重一端”，“是不够健全，不够正确的认识。”所以“要从他的言教与身行的综合中，从形式而体会到实质，才能洞见全体的佛法。佛法，特别是如来的功德，佛心的深处，哪里都能从释尊的言说——自称自赞中得来！佛法并不等于佛说，佛法而被误解作佛说，真是佛法的大不幸！”[[84]](#footnote-84)

因此，不能将“佛法”“误解作佛说”，而要靠学佛者综合的由“从形式而体会到实质，”去“洞见全体的佛法。”这里笔者禁不住脱开主题顺便说一下，释印顺一句“那里都能从释尊的言说——自称自赞中得来！”是在推论的过程中看似漫不经意的顺带把释尊讥讽了一下，这是怎样的“语言诱导”呀！笔者真是不禁要感慨其用意的险恶和用语的阴毒了。

释印顺还进一步提出“其实，佛法的表现，音声符号中，还有音乐歌唱，甚至语言的情调；形象符号中，还有图画、建筑、雕刻等，无不在有意无意中表现佛法，影响佛弟子的思想。这些，又大多是象征的、抒情的、比拟的。如不从表现佛法的种种方式、种种关系中去把握佛法，而想专门在说与不说上去衡量佛法，这真是佛法的不幸！”“如想更充实地、更正确地了解佛法，使佛法从古人的糟粕中解放出来，那非从新的观点——存在于现实世间的观点出发不可。”[[85]](#footnote-85)

既然“把握佛法”不能“专门在说与不说上去衡量”，那是“古人的糟粕”，而要靠学佛者从佛的身语意中，从“有意无意中表现佛法，影响佛弟子的思想”的“音声符号”和“形象符号”中，去“综合”的“体会”和“洞见”，于是乎推断“释尊的三业大用，映现在佛弟子的认识中，又构成佛弟子的三业胜用。这表现佛法的事用的流行，有一必然而不可免的事实，即不能不有变化——我当然反对把它变成非佛法的。那保存旧有形态的佛教，就使是可能的，也必然为依样葫芦的形式崇拜，是我佛的不肖子孙！”[[86]](#footnote-86)

这样，就由“释尊的三业大用，映现在佛弟子的认识中，又构成佛弟子的三业胜用。”再由佛弟子通过“综合”的“体会”和“洞见”，形成了“流行的佛法”，这其中是可以“有变化”的，也不必“保存旧有形态的佛教”。释印顺还顺便申明了一句“我当然反对把他变成非佛法的。”可是不依据佛说，变了之后的是佛法还是非佛法又由谁来判定呢？判定者对佛法的理解是可靠的吗？他是已经见谛的初果以上声闻圣者或悟入名字位以上的大乘行者吗？这可不是以悬想分别念能随意断定的。

既然可以“有变化”的，也不必“保存旧有形态的佛教”，那么“就是伪作（其实多是时代意识从无意识中形成的），其中并非没有思想上的渊源，有它的时代背景，也就是某一时代一部分人思潮的叙述。所以，并不能就此断定它的是不是。我们要从佛法的流行中，看出它前后的一贯性，种种中的共通性，看出它的演化倾向，是向上，或者停滞，或者堕落。我们要从佛法的流行中，探索它的精髓，使它在新的时代中流行！惟有在这样的观点下，才能说‘大乘是否佛说’，大乘的开展是否确当。”[[87]](#footnote-87)

所以，“编集”和“著述”大乘经也是可以被承认的，只要能够被“看出他”“确当”，就可以“在新的时代中流行”。这就是释印顺反复提到的“佛法流行的观点”。甚至“编集”和“著述”大乘经还是必须被承认的，因为前文提到释印顺实际已经不承认有真实佛说的大乘经了，所以除非彻底否认大乘，要承认“编集”和“著述”就是必然的。因此“佛法，本来不限于佛说，所以‘大乘非佛说’，可说是似通非通的话！”[[88]](#footnote-88)

这样前文释印顺首先将“一切大乘经”臆断为非佛亲说，认为是后人“编集”的，但“即使是编集，也决不以为是创作的，伪造的”，“不能就此断定他的是不是”了，至此释印顺就完成了大乘经非释迦佛亲说，但大乘是佛法的推论过程，最后一步只需要通过语言方式再转换一下，是佛法就可以说是佛说，“可以称为佛说，”就全部完成了。

于是，“现存的声闻经论、大乘经论，如一定要考实佛口亲说的，那恐怕很难。这一切，都是释尊的三业大用影现在弟子的认识中，加以推演、抉择、摄取，成为时代意识而形成的。可以称为佛说，却不能说那一章，那一句是释尊亲说。”[[89]](#footnote-89)

这完全是偷换概念，这就好比太子是国王的亲子，他却说不是国王亲生的，国王生太子的相关过程都是传说，我又没看见，怎么能说是？想来就不是。我没有考证到国王生过儿子，宫廷中关于国王有儿子的记载没有可信的证据。太子怎么会是国王的亲子呢！那太子从哪里来的？应该是某某皇亲国戚的儿子，有些迹象可以证明，太子露面那天他怎么怎么了，后来某一天又怎么怎么了，所以肯定是嘛。虽然太子不是国王的亲子，但有血缘关系，也稍微有点像。有血缘关系就可以说是亲子。所以太子不是国王亲生的儿子，但可以说太子是国王的亲子。其逻辑一塌糊涂。

那释印顺明明认为“大乘经非佛亲说”，又为什么一定要转来转去的，硬给自己戴上一顶“大乘是佛说”的帽子呢？不得而知，也没法让他本人回答了。但是从效果上来说，还是明显的。

一是回应了太虚大师早年的批评，“去年十月，虚大师见到《印度之佛教》第一章《印度佛教流变之概观》，撰《议<印度之佛教>》；我写了《敬答<议印度之佛教>》。大师在这一年八月，又写了《再议<印度之佛教>》，我写了一篇《无诤之辩》（文已佚），寄给汉院虚大师，表示只是表达个人的见解，不敢再劳累大师。”“与汉院续明等通函讨论大乘，后改编为《大乘是佛说论》。”[[90]](#footnote-90)

前文提到太虚大师在圆寂前批判了释印顺在《印度之佛教》中表露的大乘非佛说的思想，明确提出“大乘非非佛说”，并批评其“与大乘佛菩萨立场有异”。现在概念上这么一搅合，让人觉得他并没有违背或至少没有完全违背太虚大师，还是师承太虚大师成就其德行的。释印顺本人就自称“继承虚大师的思想”。

二呢，如果明确的说“大乘非佛说”，那么谁都会认为这就是小乘的见解，认为那就是个小乘人，在大陆和台湾的大乘佛教圈子里，没有几个人会理睬他，在这基础上无论说是“推演”、“抉择”、“摄取”，还是类比、联想、感觉而“臆断”出来的庞杂“佛学思想”体系，所得出的种种不合佛教本位的独特见解，也没有什么影响力了。所以坚持“大乘经非佛亲说”的同时，高唱“大乘是佛说”，这可以使一部分人认为是一种研究，还是大乘佛教内部一种较为独特的观点，这就可以有效的发挥其影响力了。

当在台湾佛教界威望极高的慈航菩萨准备著文批判他“要打倒大乘，提倡小乘佛教，提倡日本佛教”时，演培法师（既是慈航菩萨的学生也是释印顺的学生）就解释说“导师（指我）提倡中观，不正是大乘吗？怎么说他要打倒大乘？他还写了一部《大乘是佛说论》呢！”[[91]](#footnote-91)慈航菩萨的文章当时只写了三分之一，后来就没再写下去，可见这篇《大乘是佛说论》起到了挡箭牌的良好效果。

##### （4）释印顺认为即便是佛亲说，也不一定就正确，也需要有所扬弃，所以是不是佛法，不能由佛说或不说来断定

笔者对其提出的标准进行了批驳，“流行”不是真理的标准，“佛法不共于世学的大原则”也不可取。

为了进一步支持其论断的“时代意识而形成的”才是佛法，也“可以称为佛说”，释印顺又提出即便出于释迦佛亲说，也并不就可靠。

他分析说“释尊的三业大用，映现于世人的认识中。世人所体认到的，是他的反映；”“对象与认识，并不完全一致。见闻与佛法——所见所闻的，并不等于佛法自身，这是佛法通过听者见者的主观性，而后反映出来的佛法。释尊时代的人，即使是及门的出家弟子，也不全是利根的，也尽有与释尊的精神不相契合的。所以释尊及门弟子的观感，好在他的直接性，但并不能保证他的绝对正确。”[[92]](#footnote-92)

并具体阐述了“不知”、“错知”、“少分的知”三种情形，说明虽是佛亲说，但要通过闻法者（对象）对所闻的法（认识）的反映来形成经典，而“对象与认识并不完全一致”，所以可能不正确、不可靠。而且从语言到文字的记录、传译也会有影响，“从语言到文字，你想有多少变化！语言的生动表情，在口口相传中被脱略乾净。特别是印度的方言复杂，经过口头上的重重传译，就不免起着或多或少的变化。所以即使是佛所亲说的部分，也不能学究式的，专从文字的考证、训诂中，去完美地了解佛法。”[[93]](#footnote-93)

所以“从对象到认识，从认识到语言，从语言到文字，这表现佛法的不同形式、不同阶段中，有种种问题。承认了这点，就不会专凭佛口的说不说，用作现存圣典的是否佛法的抉择标准了！”[[94]](#footnote-94)

那么又用什么作为“是否佛法的抉择标准”呢？他说“流行中的佛法”，“只能作到根本的同一。大体一致，而不妨含摄得多样性（世间是缘起的，缘起法就必然如此）。彼此间，可以有新义，可以有针锋相对的异义（或者一是一非，或者各说一边，或者都不对），但求能根本的见地不错，这一切都不妨是佛法。”

请问，或对或错都不妨是佛法吗？佛法“流行”的标准已经取代了真理的标准吗？“佛法表现于佛陀的三业中，也表现于佛弟子的流行中，佛法决不即是佛说。”“只要学有渊源，合于佛法不共世学的大原则，就够了。这无论是标为佛说，或弟子说，应作如理的寻思，本不能无条件地引用为权威的教证，不妨加以抉择的，所以说‘智者能取能舍’。”[[95]](#footnote-95)

也就是说，“佛法决不即是佛说”，“佛法的抉择标准”是“智者”“如理寻思”后的“能取能舍”。佛说“慎勿信汝意，意终不可信。”“得阿罗汉道，乃可信汝意耳。”[[96]](#footnote-96)笔者不禁要问，释印顺所说的“智者”，这么可靠吗？佛说的法再经过“智者”去取舍一番，进退一番，干脆就叫“智者说”好了。因为至此，学人也不一定要依佛说，但是要依“智者”的取舍了。

笔者在这里不禁要很啰嗦地感慨一下，在这里引用《四十二章经》大概也是没有任何意义的，因为同释印顺讨论的话，就同与外道讨论一样，是无法使用圣言量的，上文中他刚才说了“佛法决不即是佛说”呀。因为他认为“部分声闻经”和“一切大乘经”都不是释迦佛亲说，即便有可以考实是释迦佛亲说的，那也要根据“智者”的“取舍”来确定是佛陀的本怀还是姑且采用的方便，而“不能无条件的引用为权威的教证，不妨加以抉择”。

但是释印顺的抉择，笔者常常会察觉到逻辑上很有些欠缺，存在着明显的逻辑跳跃和意识飘离（按释印顺本人所说是“无意识”的“想象”）的现象，不能信受。而且只要他说“《阿含经》的传说”，《阿含经》的相关记载就成传说了，他说律藏的某某说法没有可信的依据，就不可信了。没有共许的“权威的教证”，所以本文中也就只好极少或几乎不用圣言量来进行论证了。

值得注意的是他在这里提出抉择的标准是“只要学有渊源，合于佛法不共世学的大原则，就够了。”唉，否认大乘经为佛陀亲说，就已经否认了其传承，就已经是法源虚伪不可靠，这不是可以虚构的事，虚构的传承是没有加持的，如同断开的水管不通于水源，接不来水一样。那就已经是法源不清净了，还说什么“学有渊源”呢？

所谓“学有渊源”大概释印顺是指他所说的“就是伪作（其实多是时代意识从无意识中形成的），其中并非没有思想上的渊源，有他的时代背景，也就是某一时代一部分人思潮的叙述。”因为有“思想上的渊源，有他的时代背景，”“是某一时代一部分人思潮的叙述”“就够了”吗？这样“时代意识从无意识中形成的”“伪作”是佛法，并“可以称为佛说”吗？

这里提出的“佛法不共世学的大原则”本身就有问题。一者，并非不共世学就算正确。例如世学认为水是氢原子和氧原子合成的，你却认为是碳元素和镁元素合成，固然不共于世学了，却并不正确。二者，佛法与世学也并非完全没有共许之道。如慈济大学林建德教授在讨论中提出神教徒重视信，如果我们也这样，不就是和神教一样了吗？那么基督徒是地球人，难道你就只能是外星人吗？世间善法讲十善，难道佛教圣道就不需要讲了吗？

进一步释印顺还提出“释尊特唱的深见正行，应严格地住持与高度地发扬。因袭印度文明的适应部分，如是姑且采用的，那么时过境迁，虽确为佛口所亲说，也应该革新或取消，否则将转变为佛教发展中的障碍物了！早期的印度佛教，值得我们尊重，它到底去佛不远。但它不一定比后代流行的佛法，适合于百年千年后的时代，适合于千里万里外的环境！从这佛法流行的观点中，怎能以自以为然的佛说或不说，论断它的是否佛法呢！”[[97]](#footnote-97)

也就是说，即使“为佛口所亲说”，但“因袭印度文明的适应部分，”“姑且采用”，“时过境迁”也应当“革新和取消”，否则将转变为佛教的障碍。“后代流行的佛法”可能比“早期的印度佛教”更能“适合于百年千年后的时代，适合于千里万里外的环境！”所以不能“以自以为然的佛说或不说，论断它的是否佛法”。这就是释印顺所说的佛法“存在于现实世间的观点”或“佛法流行的观点”。

那具体又什么是“因袭印度文明的适应部分”呢？释印顺提出了这一概念，但很少见他明确的列出。但是他曾提出“尼犍子外道以草木为有生命的，释尊因此而不许坏生。印度人以树木为鬼神的村落，因此佛制不得自行砍伐。外道雨季安居，半月半月说戒，佛应当时人的请求，也制为半月诵戒与安居的制度。当时的外道出家，托钵乞食为生，所以佛教也有这种出家的生活方式。从义理说：生死轮回、解脱涅槃、业力这不都是奥义书以来的外道常谈吗？从修行的方便说：不净观、数息观、四禅、八定、三摩地、瑜伽，当时的外道，不都有大同小异的行持吗！佛称大雄，得一切智，外道不也有自称大雄，自称得一切智的吗？过午不食为斋，岂不是印度旧有的习俗吗？佛法，从印度宗教中发展而完成，又弘布佛法于印度，怎能不与印度外道有着深切的关系！”[[98]](#footnote-98)

还好，他只是说这些义理、修法、律制源自于外道及印度文明的固有思想理念和传统作法，还并没有明确说这些就不对，也没有说这些就是“因袭”和“姑且采用”的部分，没有说都已经“时过境迁”，需要“革新”和“取消”，否则会成为“佛教的障碍物”了。但起码，这就不是“释尊特唱的深见正行，应严格的住持，与高度的发扬”了。“特唱”嘛，当然是说要与外道不共的。

岂知，汽车与牛车不共，但需要车轮却是共许的，不能说汽车先进于牛车，那么就坚持不共于牛车的部分，其实共于牛车的部分也并非不正确。或者说大学殊胜于小学，小学部分的知识就可以不再要了。佛法也如此，与外道或世间文明存在共许之处，并非都只是姑且采用的方便，这更多的还往往属于共道，属于更上层的建筑的基础或基层部分，不敢说因其不合于释印顺提出的“佛法不共世学的大原则，”就可以轻易拆除。

这里笔者不禁要问，佛所亲说因为对象和认识、语言到文字以及传译的差异而不可靠，以及因为“因袭印度文明的适应部分”而“时过境迁”而需要“革新和取消”，但是可靠性还是不一样吧！那么，非佛亲说的，是后人因为对佛陀的“怀念”而“发展”来的，是从小乘三藏含有的大乘思想中抉择、推演再加对世间文明和外道思想的摄取而来的，由佛弟子“综合”的“体会”和“洞见”，由后人“编集”和“著述”的作品，完全可能发生大的偏误。

我们知道语言表现之外的方式，更容易发生理解上或体会上的错误，出现岐见。而如果不依佛说为取舍判断的标准，推演、抉择和摄取，则更容易掺入个人知见。如果此人非觉悟的圣者，这就给自以为是的慢心凡夫提供了以已意进退佛法的广阔自由空间，这就可以称为佛说了吗？而由“时代潮流”和“群体心理”（集体无意识）所形成，是“信仰”、“理想”和“禅观心境”的产物，那可靠性又如何呢？

完全可能不正确。因为“时代潮流”和“群体心理”不是真理的标准，他是会被新的时代、新的潮流和新的群体意识所取代，这是即将被淘汰的“真理”。如果你连编集者是谁都不清楚，不清楚他的真实姓名、真实法脉、真实修证，又怎么说他或他所代表的时代潮流和群体意识那么可靠，具有真理性？又怎么说学有渊源呢？释印顺所谓的“信仰”、“理想”、“禅观心境”等，暗示的也不是实证的真理，而是指一种心理产物，就“可以称为佛说”了吗？

释印顺的弟子释昭慧说“破坏大乘信念，不是印公的目的；他在解构偏锋之后的再建构，应该才是大乘佛教行于人间的最佳‘品质保证’吧！”[[99]](#footnote-99)当声明目的不是破坏大乘信念时，所作所为确实在破坏大乘信念，当一个人接受其观点，认为大乘经非佛亲说的时候；认为大乘经的出现是后人从声闻三藏中去发展，从外道思想中去挖掘，顺应不同时代的社会潮流和共同意识而编集形成，集出者根本不知道为谁的时候；当认为“理想的佛陀观”、他方净土、十方有佛等都是“传说”、“理想”，都是因某种社会思潮、心理需要而产生的思想产物的时候……，他的大乘信念确就已经被成功破坏了。当这些都被释印顺作为偏锋而解构后，他的再建构呢？

#### 2、关于因果轮回的问题

三世因果、业感报应、六道轮回是相互关联的佛教基本正见，是四谛、十二因缘等基本教法所能成立必需的基础，如果否定三世因果、业感报应、六道轮回等基本正见，佛教教理的大厦就好像被掏空了基础，或拆除了最底层，上面的建筑已无法屹立了。所以因果、业感、轮回的理论，是生死解脱理论的基础，生死与解脱这是整个佛教的立足点。在这个问题上的见解同大乘是否佛说问题上的见解一样，也都是最为基础的。如果在这里看法错误就会导致其佛学思想体系整个都错误或偏离，在错误的基本理论基础上怎么能得出正确的结论？

当然因果轮回也是印度婆罗门教等外道也认识的，是佛教同某些外道的共许之法，是修大小乘佛法和修人天乘的外道共同需要的基础的共道。不承认因果轮回，拔无因果轮回，在佛法中称为“持邪见”，为“八难”或“八无暇”之一，根本没有修学佛法的机会。所以不能以其所谓的“佛法不共世学的大原则”去否定他。

但是释印顺在其部分作品中口口声声的讲因果、业感和轮回，更多的作品中则又明显表现出在因果、业感和轮回问题上的邪知邪见，他的真实观点是什么呢？我们该怎么看待他那些相违的说法呢？我们先来看看他是怎么讲的。

##### （1）释印顺对因果业报的持疑

他说“经中有诵持般若波罗蜜，能退外道、恶魔的实验。般若甚深法门的广大流行，是得力于消灾免难等世俗宗教事仪的结合。”[[100]](#footnote-100)并“以因果、业报的观念，诱导善男子善女人的诚信修学。”[[101]](#footnote-101)

释印顺善于“暗示性用词”，往往通过用词来暗示其不肯一语道破的看法和意见。那么因果业报的观念，只是让善男信女诚信修学的“诱导”，暗示的什么意思？只是让人多多行善不做坏事而采用的“方便”吗？因果业报是真实的还是因某种需要虚构的呢？释印顺还在这里把佛菩萨加持、诵经消灾免难称为“世俗宗教事仪”，用词上含有贬讽之意，特别讲“般若甚深法门的广大流行”乃于此“世俗”之事相关，意味更浓。

弘一大师说“我以为无论哪一宗哪一派”，“非深信不可，那就是佛教的基本原则，就是深信善恶因果报应的道理。——善有善报，恶有恶报；同时还须深信佛菩萨的灵感！”“我以为无论如何，必须深信善恶因果报应和诸佛菩萨灵感的道理，才有做佛教徒的资格！”[[102]](#footnote-102)

释印顺说“因为《施设论》的根本，是‘世间施设’，对有关超越一般常识的事相，综集一切古传与新说的大成。‘因施设’等，也还是继承这一特色。以超越一般常识的事相为对象，或是关于天象，地理——山、海、陆、岛、物理、生物、动物、植物等物质科学处理的问题，或是天宫、龙宫、地狱、饿鬼、神通、变化等信仰传说的问题。对这些问题，凭传说与推理而作成的答案，这是不可避免的，容易陷于谬误的推理，增加了佛法中的神奇成分。然而，这是当时佛教界的一般要求、共同论议；不只是《施设论》如此，更不是说一切有部一部的事。”[[103]](#footnote-103)

这是说“因施设”“以超越一般常识的事相为对象，”“天宫，龙宫，地狱，饿鬼，神通，变化等信仰传说的问题”，“综集一切古传与新说的大成。”而“对这些问题，凭传说与推理而作成的答案，这是不可避免的，容易陷于谬误的推理，增加佛法中的神奇成分。”这里综合运用了“主观臆断”和三种方式的“语言诱导”，明显表示了对一切有部《施设论》中关于因果问题的部分《因施设》的持疑和否定。而且不但如此，“这是当时佛教界的一般要求，共同论议；不只是《施设论》如此，更不是说一切有部一部的事”，都否定了。

##### （2）释印顺是如何站在分析外道思想、时代潮流和群体共同意识的角度看待业果轮回的

释印顺讲到轮回论的出现时，指奥义书“论到业感轮回论，生命在无限的相续中，依自己的行为，创造自己未来的身分。从此，人类的运命，不操纵于神而属于自己。这本是神权的否定，因人类的自觉与自信而创说的人力论。”[[104]](#footnote-104)

当时的人“或者环境恶劣，或者意志薄弱，不能自己振作。创伤的内心，正需要宗教温暖的安慰，引向不断向上的道路，谁能忍受永死的宣判？所以从适合人类共欲的宗教感说，业感轮回论以宽容的同情，予一切人以新生的机运，实为进步宗教的合理发展。确立必能到达至善的信念；在现实的行为中，创造进步的自己。它可以与东方的土著有关，可以是被压迫民族的不甘永久沉沦，相信从自己的行为中创造自己；决不能看作低级的信仰。”[[105]](#footnote-105)

这些分析和评论表面上都是正面的、肯定的，可是表示的是释印顺如何看待和研究轮回论的呢？一是从外道思想中去研究，探其思想从哪里起源，又如何在社会思潮中发展。前文中释印顺曾经提到，“从义理说：生死轮回，解脱涅槃，业力这不都是奥义书以来的外道常谈吗？”这里又提到婆罗门教《奥义书》中首先出现轮回论。

二是从社会潮流去研究，轮回论是“因人类的自觉与自信而创说的人力论”，是“神权的否定”。评价业感轮回论“适合人类共欲”，“实为进步宗教的合理发展。”三从共同意识去研究，“业感轮回论，以宽容的同情，予一切人以新生的机运，”具体分析说可能与受压迫的东方土著有关。这都表示释印顺没有从是否真理、是否是事实的角度去看待业果轮回，给人明显的影响是，业果轮回论是在什么样的社会潮流、群体共同的心理需要的作用下创说的理论，那它就好像只是一种思想的产物，不一定是真理和事实。

而说到佛陀说法时，则低调地描述为“至于轮回说，原则上是接受的。”但又说“不过初期的业，侧重于善恶的行为；关于业的体性，还少有去考虑他。”[[106]](#footnote-106)

这不过是有意这样描述而已，但是也能看出其作者的意见是在贬抑轮回论在佛法中并不重要。实际上轮回论是生死和解脱的相关理论的基础，是苦集灭道四圣谛能够成立的基础，也是包含三世两重因果的十二缘起法的基础，也可以说是整个佛法大厦最底层的基础，真的不重要吗？世尊对轮回理论真的就如释印顺所说只是“原则上接受吗？”有些关于业的体性的分析论述出于后世的论师，其实佛学上很多问题也是这样，佛说法后世的论师在进行更详细的剖析和阐释。作者这么说，让人觉得世尊似乎是勉强采纳了源自外道思想的轮回论，印证前文，似乎让人更感觉这是“诱导”善男信女的“方便”了。

##### （3）什么是释印顺的真实观点

但是释印顺在其《成佛之道》一书中，却又有几处如理如法的提到了正面肯定因果、业感、轮回理论的说法。“一切众生所‘有’的一切果‘报’，‘必’然是‘由’于‘业’力所招感。有业然后有报，有种种不同的业，所以有各各不同的报；业是非常多、非常复杂的，所以果报也是极多而又极复杂的。”[[107]](#footnote-107)

“众生造作了种种的业——善业，恶业，引业，满业，生报业，后报业等；‘随’着这样的‘业’力，而感到来生的果‘报’。善业，其报是在‘善’趣的人间、天上；恶业，就报在‘恶’趣的地狱、傍生、饿鬼。地狱、傍生、饿鬼、人、天，总名为‘五趣’。”[[108]](#footnote-108)

“正见有前生，有后世。善恶有报，多数人是能信受的。但有些人，只信现业现报，不信后世。可是行善作恶，现报的只是少数，那就不能不错觉为‘天道无知’了。”[[109]](#footnote-109)“可是一般凡夫，没有清净智，对于生前死后，不免黑漆一团，什么也不知道。虽有极少数的不昧前因，能知道前生，也被庸俗的唯物论者所抹煞。所以最好是依佛法修学，得清净智，发天眼通，去亲自证实这一问题。此外，惟有仰信如来的教说，及从推理去信解了。”[[110]](#footnote-110)

这些正面肯定因果、业感、轮回理论的说法与前文持疑、否定（或者说诱导读者持疑、否定）的说法是相违的。这是怎么回事呢？

一个人不可能既相信又否认因果、业感、轮回的理论，那么在其作品出现了这两种相违的说法，有两种可能性。一种可能性是，其一是作者过去的观点，其二后来作者已经感觉过去的认识不对，于是在后来的作品中悄悄地改口了。一般要以后出的观点来作为其真实观点，思想已经成熟后的观点。但我们研究释印顺作品，否定因果等的论说，有的与正面的看法差不多同时期，有的晚很多，是晚年发表的。那么晚发表的，尤其晚年发表的，暗示否认因果、业感、轮回理论的观点应是其最后的、成熟的看法。

第二种可能性是，一种是作者真实的观点，一种是不真实但为了某种原因而这么说。如释印顺认为大乘经非佛亲说，却又说大乘是佛说。又如明明在否定及诱导读者持疑或否定极乐世界与阿弥陀佛真实存在，暗示这只是受外道思想影响的社会潮流和共同意识的产物，却又掩饰说“净土为三乘共庇”，自己是继承虚大师的精神，在修行的方法上不仅仅只提倡念佛一项，而让有些只要一句佛号的净土行者不顺眼而已。

在因果的问题上也许类此。但不管是不是这样，释印顺在这个问题上两类相违的说法中，否定及诱导其读者持疑或否定的种种说法，都是需要批判的。

### 四、结语：思想根源的反思

#### 1、对其反“超现实”人本主义的反思

这里释印顺仅仅以这些部派成立为佛灭后一二百年之际，就否认其传承史中所说部主为佛的及门弟子，佛灭后未在人间弘法，今从龙宫、雪山中来，见人间只弘浅义未弘深义，而将亲闻于佛今在人间已失传的深义予以弘传。其理由仅仅是佛灭已经这么久了，怎么有可能？暗含的说法是，他们不可能住世这么久吧，他们所说怎么可能是亲闻于佛？而断然指责为“混佛法为佛说，引起种种非历史的传说”。这实际上是在说这些阿罗汉们为了宣传的需要撒谎了，要不就是心里根本不相信他们是得佛印证的阿罗汉，而是增上慢人或说大妄语未证谓证的凡夫。

我们在这里简单总结一下出现这些问题的思想根源：释印顺站在所谓的人本主义立场上，只相信普通人所能感知的“现实”，不相信佛和大小乘圣者所亲历亲证的任何“超现实”现象。这样例子在前文中提到的比比皆是，我想就不需要一一详细地复述。大致举例：

“理想的佛陀观，现在十方有佛与十方净土说，菩萨愿生恶趣说。”是由“与现实人间的佛——释尊，有些不协调”的“传说”而“引出”。

净土只是因为“对现实世界的失望”而“发展”出来的“理想”。

“《阿弥陀经》的‘来生我国’，大有得到了归宿的意味，与‘佛法’及其他‘大乘佛法’，有不太调和的感觉。”

“‘华严法门’，尽虚空、遍法界的事事无碍，缺少些现实的人间感”。

“天宫，龙宫，地狱，饿鬼，神通，变化等信仰传说的问题。对这些问题，凭传说与推理而作成的答案，这是不可避免的，容易陷于谬误的推理，增加佛法中的神奇成分。”

这些观点笔者在前文中已经进行过分析，所以不再重述。

总之以我们凡夫的认识能力来说，包括借助仪器和计算而得到延伸的认识能力，仅仅是认识广袤的宇宙都还视界很狭小很狭小。我们很难了知过去，更很少能知未来，特别是多少万亿年或者多少万亿劫之前的过去或之后的未来。这在宇宙中才不过是一个极其短暂的时间。我们的探测器还只是在太阳系的范围内活动着，地底下稍微几十公里以下的地方就弄不清楚，更别说千万亿光年之外遥远的地方，而这在宇宙中不过一粒微尘。

科学家还没有彻底弄清楚时间、空间、粒子和波动、能量和场、生命等究竟是怎么回事，他们现在所知道的时间可以加快、减缓、停滞和倒流，空间可以变形和弯曲，穿越时空的隧道、量子力学的波粒二相性和量子纠缠、引力极大的黑洞等，普通人也难以理解。那我们为什么一定要囿于自己所能认识所能感知的“现实”范围，拒绝接受诸佛菩萨圣者任何超越于此的“超现实”呢？一定要把圣者所见限定在自己的感觉范围内呢？我们已经彻见宇宙人生的真相了吗？我们已经究竟成佛了吗？而且有些所谓“超现实”，其实凭我们凡夫正常的理智也是可以想得来的，至少是不可以简单地排除和否定的，如他方世界、他方佛等。

而释印顺就是站在这种井底之蛙狭隘的立场去进行“研究”，对“超现实”一律否定或暗示其可疑，对涉及“超现实”的史料、经典、理论等往往都采取否定的立场去另寻解释，于是凭着自己的心理感觉，用主观臆断和语言诱导等方法作出了许多错误的结论，又在这些错误的结论基础上继续推演产生了更多的错误，这些错误还交互支撑形成了其缺少逻辑依据的、庞杂的、荒唐的“佛学思想”体系。

由于其从研究的起点上首先否定了超越自己感知和认识能力的、圣者亲历亲证的境界，必需将佛法真理的大海囿于自己这口井的范围内，所以其理论中处处与佛教的本位相违。甚至在大乘是否佛说和因果轮回理论，这两个最基础的问题上，就已经与佛教的本位相违，其旁杂的“佛学思想”体系，早在其立足点和出发点——基础上就已经错了。

#### 2、道德或信仰问题的反思

释印顺“佛学思想”的思想根源还涉及到别的一些问题，我也不知道这应该算是道德问题还是信仰问题，应该二者皆有吧，就名为道德或信仰问题的反思。

前文提到，释印顺认为大乘经典都非佛亲说，其中“如是我闻”等六成就都是撰造编集者所加。大乘经典的撰造编集者和部分“小乘学者”都在“冒为佛说”。这应该说是涉及到道德问题了。要么真的如同释印顺所说，则那这些“大乘学者”和部分“小乘学者”品德是有问题的。要么并非如其所说，而是没有凭据下意识就断定他人在撒谎欺骗者，则应当对自己进行反思。

净土经典如果不是释迦佛亲说，那所说的他方净土又以何为依据呢？能信为真实存吗？净土的信众终生精勤修习念佛法门，能往生并不存在的极乐世界吗？如果这样的话，这些净土经典（还有很多非净土类的经典也都提到和赞叹阿弥陀佛和极乐世界）的撰造和编集者，不是在有意愚弄和欺骗他们吗？如果不是撰造和编集者们的品德或精神、心理状态有严重的问题，那就是释印顺有问题，要么是见解和判断上的问题，误认佛说经为非佛说，要么就是品德上有问题，或二者兼而有之。

又如释印顺认为大乘经典都非佛亲说，那么大乘经中常常说到的诸佛菩萨不可思议的境界（超越于《阿含》所说），就不是出于佛亲说的亲历亲证，而是出于撰造编集者的想象。那么，如果撰造编集者目的是为了虚张其势，扩大宣传以吸引信众，那么他们的品德是有问题的。

大乘佛教徒，除了释印顺等不被蒙蔽的“智者”外，都是被欺骗了。如果撰造编集者他们是因为个人“体验”或“禅观心境”而进入的虚妄境界，自已也陷入这种境界中，还自认为入不思议境，则其精神状态或心理状态是有问题的，那他们所撰造和编集的经典也是不堪信奉的了。如果不是如此，则释印顺等“智者”的品德或精神心理状态是值得考虑的了。

前文在讨论因果问题时提到，释印顺对“天宫，龙宫，地狱，饿鬼，神通，变化等信仰传说的问题”是持疑的，实际是否定的，但却说得很隐晦。如果说他不是彻底否定这些“信仰传说的问题”，到底弄不清他所说的“综集一切古传与新说的大成。”而“对这些问题，凭传说与推理而作成的答案，这是不可避免的，容易陷于谬误的推理，增加佛法中的神奇成分。”具体是指的什么？指的哪一部分内容？如果是在隐晦地进行彻底否定的话，则问题更大。

大乘和小乘经典中佛和圣弟子们处处皆说这类“信仰传说的问题”，那究竟是应该怎么理解？笔者认为不能是佛和圣者们所说有问题，看来极有可能是释印顺本人有某种问题了，具体是见解和判断有误，还是信仰问题、品德问题或者精神心理问题，就难以确定了。

弘一大师说“我平时对于佛教是不愿意去分别哪一宗、哪一派的，因为我觉得各宗各派，都各有各的长处。但是有一点，我以为无论哪一宗哪一派的学僧，却非深信不可，那就是佛教的基本原则，就是深信善恶因果报应的道理——善有善报，恶有恶报；同时还须深信佛菩萨的灵感！这不仅初级的学僧应该这样，就是升到佛教大学也要这样！”“我以为无论如何，必须深信善恶因果报应和诸佛菩萨灵感的道理，才有做佛教徒的资格！”[[111]](#footnote-111)笔者认为，我们佛弟子都应该审慎地反思。

## 印顺法师版的“大乘非佛说”是如何在教内成功传播的？

作者：蒋劲松[[112]](#footnote-112)

清华大学科学技术与社会研究所

台湾印顺老法师的“大乘非佛说”在教内的成功传播，从修辞学的角度上看，是一个很值得研究的现象。一方面，印顺法师的“大乘非佛说”挑战和颠覆了汉传佛教的基础；另一方面，印顺法师却又被当做高僧备受尊崇，被认为是大乘思想的有力弘扬者。甚至他的著作在佛学院中被当做教科书，他的思想理念大行其道，在许多人眼中被当作准圣言量。这种诡异的现象是怎么产生的呢？

这是因为印顺法师自称是大乘佛法的信仰和弘扬者，并且他常常站在大乘佛法的角度，批评小乘佛法不够究竟，慈悲心不够，见地不够透彻。他甚至批评中国传统佛教，自称大乘，心态却并不是真正的大乘，而是小乘，主张在修行上要真正落实大乘佛法。看起来，印顺法师比所有人都更是大乘，谁会怀疑他不是大乘行者？

但一位自称要弘扬大乘教法的佛子，最后怎么却让“大乘非佛说”的思想观念，在汉传佛教界四处传播，并动摇大乘佛教根基的呢？

我们看看印顺法师对大乘佛教进行“转基因”操作的标准工作程序是怎么样的：

两个方面：一，根据学术研究的成果，提出他的“大乘非佛说”版本。二，将此版本的“大乘非佛说”重新定义为“大乘是佛说”，以平息教内的反弹和据斥。

1．印顺法师援引学术考证的相关成果，论证大乘佛经在世间广为流传的时间较晚，远晚于佛陀在世时间。这一观点在学术上是合理的，也是有大量证据支撑的。教内懂现代学术的高僧，如太虚大师等，对此也是接受的。但这本身也并不妨碍大乘信仰的接受与坚持。

2．由此，印顺法师就一口咬定大乘经不是佛说的，而是后人编造的。印顺法师认为，大乘经典在史实方面都不可信：“凡此诸说，悉以大乘经为亲从佛说，离四阿含而独立，影响仿佛，实无一可征信者。”[[113]](#footnote-113)“大乘经中的人物叙述，时地因缘，是不必把他看为史实的。”[[114]](#footnote-114)

十方世界有无数佛的理念，在他看来也是佛弟子出于怀念心情而编造出来的。“大乘佛法的兴起，与十方现在的多佛多菩萨，是不可分的。起初，由于释尊的入灭，佛弟子出于崇信怀念的心情，传出有关释尊的‘本生’‘譬喻’‘因缘’。到后来，十方现在佛的信仰流行起来，因而又传出了有关十方现在佛的‘本生’‘譬喻’与‘因缘’。”[[115]](#footnote-115)他明确地说：“佛世，当然没有后期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说”。[[116]](#footnote-116)

这在逻辑上当然是不严谨的。因为大乘经典流传时间较晚，可能先在大乘菩萨中内部流传，后来才大量公开流传，这是可能的。如果没有证据排除点这一可能，就说大乘经不是佛说的，而是后世弟子们编造的，这在学术论证上也是通不过的，存在严重的问题。但是，由于许多世俗学者以及南传小乘佛子也同样有类似观点，因而这一观点在学术界并不会遭到严厉的批评。

当然在汉传佛教界，这种认识因为与大乘佛教的基本信仰发生冲突，所以，教内是不容易接受的。比如，太虚大师就认为早期佛教是小行大隐阶段，即早期小乘佛教流行，而大乘佛教，则处于隐蔽状态。因为虽然佛陀的确宣说了大乘佛经，但是，此时众生的根基相应的少，所以，隐蔽而不流行。太虚大师的观点就非常圆融，既符合大乘佛教的传统信仰，也与现代学术研究成果不相冲突。

因此，印顺法师要想让他的观点为教界所接受，就要设法来化解这种反弹，抚慰大乘佛子的宗教感情。他的策略是，将他的这种“大乘非佛说”界定为“大乘是佛说”。从后来教界的反应看，这一策略非常成功。

3．印顺法师提醒人们注意：佛说不等于佛亲说。因此，即使不是佛亲口说的，也不妨碍其为佛说经典。这其实也是对的，因为这是有经典明确支持的。《大智度论》卷二：“佛法非但佛口说者是，一切世间真实善语，微妙好语，皆出佛法中。如佛毗尼中说：何者是佛法？佛法有五种人说：一者、佛自口说，二者、佛弟子说，三者、仙人说，四者、诸天说，五者、化人说。”《大智度论》释摩诃衍品第十八：“如是等无量无边阿僧祇经，或佛说，或化佛说，或大菩萨说，或声闻说，或诸得道天说，是事和合，皆名摩诃衍。”按照《大智度论》的说法，所谓五种人说的，只要符合佛教的义理，也可能算是佛经，而且还可能是大乘佛经。

4．由此，印顺法师就得出一个结论：“后世佛弟子们自己编造的经典，只要符合佛法，也可以称佛经，可以认为是佛说”。这是比较关键的一步，而且很有迷惑性，因为看似有教证支持。

但这样的推理是错误的，扭曲了“佛经通五人说”的意思。佛经以佛说为主，佛的弟子、天人、变化人、五通仙人也都可说经，不过那是在佛在世的时候、佛在现场的时候，在佛的印证、佛的加持下说经。所以佛经通五人说，也就是有五种人说经――佛说，弟子说，仙人说，诸天说，化人说。化人就是佛、弟子、仙人、诸天隐本现化，就是把他本身的形象、身形隐没了，变化成另外一个身形来说法，就像观世音菩萨，“应以何身得度，即现何身而为说法”，他的三十二应化身都是属于化身。佛也可以变化为其他的身形来教化众生。而佛涅槃以后，所谓五人说经这个事实就不存在了。

但是，印顺法师的问题就在于无视五人说经的前提是：佛陀在世，佛陀的加持与印证。用这一理由辩称那些佛弟子后世自己编造的故事、议论也可以算是佛经。这种说法是很误导人的。因为，佛法由五种人说，并不等于说后人可以自己乱编造佛经，并不等于说佛经中的“如是我闻”是可以当儿戏，可以无视的。不妄语在佛教中是五戒之一，严厉禁止，但是在印顺法师这里却可以把编造的故事当成神圣的佛经，何其颠倒？

5．印顺法师辩称虽然主张大乘经非佛亲说，而只是后人编造的，并没有得到佛的亲口印证，但是体现了佛的精神，所以也算“佛说”。印顺法师认为，所谓佛经其实就是佛弟子的共同意识：“有传说中的佛言佛行，有论究出的事理真相，有佛弟子成佛的心愿，有[社会救济](http://baike.sogou.com/lemma/ShowInnerLink.htm?lemmaId=374432)的事实要求：这一切，渐成为佛弟子间的共同意识。在不断的流行中，结构为几多理论与事实。自己没有听见佛说，但却是展转从人得来，并非凭空撰出。从理论上看，从实践的道上看，这不能不说是佛法，是佛法的必然结论，非此不足以表现佛陀的真精神！”[[117]](#footnote-117)

印顺法师认为，根本就没有必要去考证佛法是否佛说的。“其实，一切佛法，都代表了那个时代（那个地区、那个部派）佛教界的共同心声。严格地说，从非宗教的‘史’的立场，论辨大乘是否佛说，是没有必要的，也是没有结论的。因为部派佛教所有的圣典，也不能以释迦佛这么说，就这么结集流传，以证明是佛说的。”[[118]](#footnote-118)

他说，“现存的声闻经论，大乘经论，如一定要考实佛口亲说的，那恐怕很难。这一切，都是释尊的三业大用，影现在弟子的认识中，加以推演、抉择、摄取，成为时代意识而形成的。可以称为佛说，却不能说那一章，那一句是释尊亲说。”

印顺法师以此来安慰信众：我的主张其实还是“大乘是佛说”，大乘佛教其实啥也没有损失，马照跑，舞照跳。你们啥也不用担心，其实我啥也没做。——像不像魔术师在表演的时候举起双手来回翻给观众看，说我手上啥也没有啊？

其实，大乘佛教当然是有损失了。而且很严重，根基给挖空了。大乘佛经原先是佛陀金口亲宣的，或者是佛陀加持下菩萨们说的，得到佛陀认可的，具有不容置疑的权威性。现在大乘佛经变成后人编造的，只是“大家”认为符合佛法而已。可是，过去的“大家”认为符合佛法，未必真就符合佛法，后人（比如印顺法师自己）可以认为不太符合佛法，至少认为是其中掺杂的外道见解了，其权威性、可信性大打折扣，为后人师心自用，随意否定佛经打开了方便之门。

印顺法师认为，佛经是不断地由佛弟子编出来的：“所以‘佛说’，不能解说为‘佛口亲说’，这么说就这么记录，而是根源于‘佛说’，其实代表了当时佛弟子的公意。已结集的，并不等于‘佛说’的一切，随时随地，还有新的教说传出，彼此所传及取舍不同，促成了部派的不断分化。”[[119]](#footnote-119)

由于印顺法师写了一篇文章，题目就是“大乘是佛说”，让许多只看题目，未仔细阅读文章内容的佛子，或者被他“佛说不等于佛亲说，所以后世佛子编造的也可以称为佛经”的思路迷惑的佛子，就认不清他这种版本的“大乘非佛说”的实质与危害性，让他蒙混过关，乃至于让他的著作在佛学院充当教材。

印顺法师的“大乘非佛说”之所以容易蒙混过关，还有一个原因，那就是他本人在不同时候的表达也是不一致甚至自相矛盾的。比如说他在讲解大乘经典的时候，常常是随顺佛经而讲的，而他创办的寺庙和佛学院，也和其他佛教机构一样，做早课，讽诵净土经典《佛说阿弥陀经》。这样当然与他宣扬的阿弥陀佛是太阳神的净化等观点相冲突。因此，当人们批评印顺法师否定大乘经典，否定净土的时候，他的支持者就会以此来反驳。

其实这种反驳是不成立的。我们说印顺法师宣扬大乘非佛说，说他否定净土，并不是说他任何时候都在宣扬大乘非佛说，任何时候都在否定净土。从他七百多万字的著作中找出一些没有啥错误的文字并不很难，这并不能否定他的确存在不如法的错误文字这一事实。而且，印顺法师在教内的真正影响，不是那些与传统一致的文字，恰恰是这些独出心裁的“创新之见”。

6．因为印顺法师信仰大乘佛教，认为小乘佛经对佛法道理阐发还不够透彻，所以，他对于那些他自己认为是佛亲口说的经典的评价倒并不太高，而更推崇那些他认为是后来佛子们编造的大乘经典。

印顺法师主张，大乘经典是因为当时的佛经不够用，无法应付社会的需求，编造出来的：“当急求出世之声闻乘，不足以应付时机，而婆罗门再起，安达罗及希腊、月支文化激荡之秋，大乘学者取学派思想而取舍贯摄之，以求新适应，大乘经乃时时而出也。大乘学之于各派思想，虽不无出入抑扬，然大体为论，则学派思想之大综合也。”[[120]](#footnote-120)

7．所以，佛陀本人在他眼里并非是佛法最透彻的认识者和表达者。如此一来，佛陀本人在佛教中的崇高地位就遭到了颠覆。佛经变成有所发展的了，难免会让一些人认为自己可以发展佛教。比如印顺法师的得意弟子昭慧法师，就敢于公开撕毁八敬法，尽管到了最后关头，印顺法师本人缩回来了。但是，作为引发现代佛子对佛陀教法肆意诽谤否定的始作俑者，印顺法师对此不能辞其咎。[[121]](#footnote-121)

8．某些大乘经典因为是“佛说”，所以具有权威性，应该接受。此时，他不会提及这些经典是后人编造的问题。虔诚的佛子当然也不会想到这个问题。但是，实际上这些大乘经典的权威性已经被印顺法师所掏空。

慈济用酷似证严“上人”的宇宙大觉者雕像来代替释迦牟尼童子像，用于浴佛节，这在佛门中算是狂妄悖逆到极点的做法。昭慧法师对此辩护的说辞是：弟子们对于“总有一天会失去她”，感到深深不舍，因而将“宇宙大觉者”的圣像，塑造成类似证严法师的模样。释昭慧坦言，就连她也不习惯看到神似证严法师的宇宙大觉者像。但她辩护说，她认为，这是一种心理投射，是很正常的事情，绝非造神运动。[[122]](#footnote-122)这种辩解的说法，与印顺法师描绘大乘佛教形成是佛弟子对佛永恒怀念的说法毫无二致。从这层意义上说，印顺法师对大乘佛教形成的解读，解构掉了大乘佛教的神圣性，也要为证严“上人”后来的狂妄做法负上一定的责任。因为按照印顺法师的理论，即使他老人家在世，我觉得也很难批评慈济如此做法有什么不合理的。

不仅如此，佛在前世各种菩萨道修行的本生故事，他也是不信的：“佛教界存有这样的共同心理，于是不自觉的传出了释尊过去生中的修行事迹，可敬可颂、可歌可泣的伟大行为。这里面，或是印度古代的名王、名臣、婆罗门、出家仙人等所有的‘至德盛业’；或是印度民间传说的平民、鬼神、鸟兽的故事，表示出难能可贵的德行（也许是从神话来的；可能还有波斯、希腊等成分）。这些而传说为释尊过去生中的大行，等于综集了印度民族德行、民族精神的心髓，通过佛法的理念，而表现为崇尚完善的德行。”[[123]](#footnote-123)

9．既然另一些大乘经典是后人编造的，只体现了某一时代某些人的想法，现在看来不合时宜，所以就不必听从。原先在佛教界神圣不可怀疑的经典，经过印顺法师这一系列的操作之后，就会成为备受争议，可以公然不听从，甚至批评的对象了。这可能是大乘佛教史上从未有先例的事情。

印顺法师虽然是大乘佛子，推崇大乘佛法，但是他对大乘佛法其实也是常常有微词的。大乘经典中的佛陀的形象，他是不太接受的。“‘大乘佛法’，由于理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩萨出现了，发展到印度的群神，与神教的行为、仪式，都与佛法融合。”[[124]](#footnote-124)他作为大乘佛子，居然不接受大乘经典中的佛陀形象，对于别人来说很难理解。但是按照他的逻辑，的确不算什么，因为不接受的不过是“当时佛弟子的公意”而已。

如果说佛经是不断编造出来的，那其中的内容可信吗？印顺法师说：未见得，比如净土，在他看来不过是天国的净化、发展，是由于对现实世界的失望而产生的理想。“净土思想的又一来源，是天——天国、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。佛教所说的天，是继承印度神教，而作进一步的发展。”[[125]](#footnote-125)“我以为，大乘净土的发展，是在他方世界存在的传说下，由于对现实世界的失望，寄望于他方的理想世界。”[[126]](#footnote-126)

净土既然是出于对现实世界的失望而产生的理想，那么阿弥陀佛呢？“阿弥陀佛与太阳神话，是不无关系的（受到了波斯文化的影响）。”[[127]](#footnote-127)

如果说，西方极乐世界的阿弥陀佛是太阳神的净化，那么东方净土的八大菩萨呢？“为什么东方净土，只有八位菩萨，不是七位，也不是九位呢？这应该是取法于天界的。原来以太阳系为中心的行星有九：水星、金星、地球、火星、木星、土星、天王星、海王星、冥王星。我国所说的五星，也离不了这些。现在，对此世界而说东方净土，所以除地球不论，还有八大行星于天界运行。换言之，除日月外，还有八大明星，与我们这个世界关系极为密切。依此，所以除二大菩萨，还有八大菩萨护持东方净土，‘八大菩萨乘空而来’，是怎样明白的说破这一点。”

如果说，八大菩萨都是行星了，那地位更低的十二药叉大将是什么呢？印顺法师将此逻辑进行到底：“十二药叉大将便是取象于黄道带中的十二星；而每一药叉大将统领七千眷属，共八万四千，无疑为一切小星了。这一切都是光，也就都是菩萨。东方净土为天界的净化，这是非常明显的。”[[128]](#footnote-128)

10．如此一来，哪些大乘经典要听从，哪些可以不听从，要根据后人尤其是印顺“导师”对于佛法本质的理解，对于时代因缘的判断。这样，佛法的指导作用就被动摇了。皈依法，至少在大乘佛法的范围内，被印顺法师掏空颠覆了。因此大乘经典要不要听从接受，印顺法师手中就掌握了“双重标准”，这使得他在法义论战中就占据了一个非常有利的地形。当想要推崇弘扬某部经的时候，他说这是大乘佛经，当他不想接受的时候，他就会说这是后世人编的，我们可以不予采纳。甚至这种“双重标准”可以应用于同一部经上。翻手为云，覆手为雨，这样一来印顺法师在论战中就所向披靡，战无不胜了。

比如，印顺法师特别强调菩萨精神与青年心态相似。他在《青年佛教参访记》中，叙述了善财参访各种善知识，其中有慈行童女、自在主童子、善知众艺童子、德生童子与有德童女；还有年少的善见比丘，盛年好色的自在优婆夷，及有“父母守护”的不动优婆夷。除此之外，在善财所参访的长者、居士、医生、法官中，没有一位是老人。对这种现象，印顺特加赞许，称之为佛教青年。[[129]](#footnote-129)

印顺法师认为：声闻的独善行，还不够理想；值得赞美的，唯有菩萨的普贤行。要学普贤行，就要从参求善知识着手。要有广大的无厌足心，求之若渴，不断的去参访学习。对于善知识的教诲，要切实去行。[[130]](#footnote-130)而善财童子所表现的佛教，是从人本位而直入佛道的，这就是人间佛教。[[131]](#footnote-131)这样看起来，印顺法师提倡的青年佛教，似乎的确有佛经支持，许多人也因此而赞叹他总是能从佛经中找到应对现代因缘的修行路线。

但是且慢！华严经中提到善财参访的善知识，从安住地神到天主光王女，一共13位女神，显然又是与印顺法师“孤取人间”的思想有所抵触。那怎么办呢？印顺法师说这些文字怀疑是后人羼入的。因为这13位善知识都广谈过去的本生，长行外有偈颂，在印顺看来神化色彩特浓，又都是女神，且从文章体裁上看，有明显间杂痕迹。所以印顺法师在青年佛教中，将之略去。[[132]](#footnote-132)

印顺在这里引用佛教经文之随心所欲，实在令人难以接受。在佛经中圆融一味，包容一切的精神被他任意删节。当他把普贤行当作菩萨精神的代表讴歌的时候，早已忘了他曾经把普贤行当作方便道而非菩萨真精神予以贬斥的事实了。[[133]](#footnote-133)

又如，印顺法师非常重视在家女子青年的佛教，并以胜鬘夫人为例来说明。胜鬘夫人是一位青年夫人，她能于佛前，受十大受，立三大愿，结归于摄受正法的一大愿中。从悟解角度讲，以她的深智，来宣说大乘究竟，一切众生有如来藏的胜义。从摄化众生的角度说，她能化导全国人民来归向佛教。这样以“在家”、“女子”、“青年”为中心的佛教，与重视“出家”、“男性”、“老年”的小乘佛教，正好成一显著的对比。[[134]](#footnote-134)这时，印顺法师在赞叹他心目中理想的佛教时，又忘了他对于如来藏系佛法的批评了。这种对待佛经、对待佛法翻云覆雨的做法，不仅极不严肃，与出家比丘的形象反差很大；而且因为缺乏统一标准，最后导致自相矛盾，自失立场。

所以，“导师”的崇拜者和拥护者会觉得他是“玄奘以来第一人”，甚至是“龙树以来第一人”，这种感觉毫不奇怪。因为，他们会觉得“导师”在大乘佛经的由来及其地位的认识上见解独到，超越了过去所有的菩萨和高僧们。接受了他老人家这种前无古人的独特思路，对于大乘佛教的认识，的确会与古代菩萨和高僧们都不一样，甚至觉得他比佛陀还高明也都很正常。

在我看来，印顺法师的文字很有特点。他常常不直接表达自己的立场，而是通过文字暗示、偷换概念等方法，逐步渗透，反复洗脑，让读者自己得出印顺法师希望得出的结论，而印顺法师自己却没有留下什么把柄给人来抓。他老人家的文字功夫了得，长寿高产，自我引用，不断重复，催眠力量的确很强，往往能让人在不知不觉间，改变了想法，自己却并不知道究竟是怎么回事。这种很有力的修辞技巧，值得分析。明舒法师的相关文章已经做了一些很扎实的分析，这项工作还需要继续推进。

## “大乘非佛说”，颠覆破坏大乘根本，为佛弟子切不可等闲看之！

作者：雪相法师

这次我们坐下来聊聊天，谈谈群里这两天发的辩论文章。这是今年教内第二个比较大的事件，上次是索达吉堪布凭自意删添《法华经》，现在呢？是“大乘非佛说”的论调又被广泛讨论。

其实这种论调早就存在了，从佛陀入灭以后百年间，到六七百年间，再到佛法传入中国后的一段时期内，直至十九世纪末，二十世纪初，不论从古代的印度、南亚地区，还是近代日本、台湾一带，都有非常激烈的辩论。这次是老生重谈，但是意义还是非常地重大。这个问题若是不能解决，或者是不能维护，那就会动摇我们大乘佛法的根本了——也就是整个汉传佛教，乃至藏传佛教的权威性。

所以，虽然小和尚我人微言轻，学识浅薄，但是护法护教的愿心还是热情而理性的。为了守住大乘佛法的清净传承，这次也是不得不冒充学家，也写了几篇小文。而能够为这次护法护教贡献一点微薄的力量，我觉着也是非常有必要的，也是义不容辞的；因为作为一名传统的大乘佛法的信仰者，这是必须要捍卫的。

作为大乘佛子，要有自利利人、弘扬佛法的精神。从自利而言，你对大乘有信任，对大乘的解脱、成佛有一种向往。即使我们这一世难以修行成就，我们对极乐世界还有一种寄托，我们临命终可以借佛的愿力，到阿弥陀佛的国度，继续听闻佛陀的教法，直至成佛。从利他而言，也是因为深信大乘佛法中所说的“众生平等”、“一切众生曾经互为父母兄弟”、“一切众生皆具佛性”、“一切众生都能成佛”的精神，从而生感恩的心、发慈悲心去利益他们。

而现在有人把你信奉的大乘给颠覆了，说这都是些哲学思想，是些诗词理论，是佛弟子对佛陀的一种缅怀，是歌颂的颂词，是一些神话故事——这个不可谓用心不狠，不深！因为他把我们对大乘佛法中，十方佛陀、十方净土的信仰完全给颠覆了，这个问题是不能够等闲视之的。否则就像前几天我说的那样，印顺法师不是失道者，我们才是大乘佛法的失道者。因为一旦大乘佛法的根本合理性被动摇了，不但自利不成，利他也难以让人起信，更不用谈修成断证圆满、神通无碍、智慧无穷的圆满佛陀了。

而我们天天说在修学大乘，弘扬大乘，但你最后得出结论，认为大乘不是佛亲说的，不是法王子说的，不是从如来实证的朗然大觉中流露出来的，而都是后人炮制出来的。也就是说大乘佛法的圣性解脱被消解了——不是实证的经验，而是缅怀的诗词创作，那我还去信这个大乘的“成佛”，有什么意义呢？那么整个汉传佛教的信仰，也就彻底地土崩瓦解了，千百年来祖师的证悟也就都成为了儿戏。这真是太可怕的事情了！因为一位老法师似是而非的言论，不但颠覆了传统，而且还否定了成佛，这对于我来说，对于所有大乘信仰者来说，这个打击实在是太大了。

而我们学佛的目的是成佛对不对？是往生极乐对不对？是自利利人同得解脱是吧？要是没有这样的根本信仰，那就直接可以去学老庄了，因为这还是本土的，还是华夏文明，多有亲切感。所以说，这种以解构圣性真理为目的学术研究，以“用佛法研究佛法”为招牌的相似性理论，以“大乘是佛说”为幌子的“非说佛”言论，以僧宝的形象来瓦解大乘的危害是最为严重的。这些理论完全是作者师心自用，妄凭己见，靠自己仅有的知识逻辑和狭隘的人本理性态度，来质疑千百年来的真理，来质疑无数成就者实证的功德。而且还用各种臆想推测的自我定义，去定义自己不了解的事物，所写所说行文流畅，歪理成章，自己制造了一套诡辩诡证的圈套来楷定古今。

这个在我看来完全是一套自圆其说的忽悠理论，是一个博地凡夫的精神狂想，毫无操作性，毫无实证性，是一堆充满漏洞的自言自语。但它又的确是忽悠了那么多的人，而且能使得这些人死心塌地地去追随。所以说这个问题对于末法时代，无修无证的凡夫来说，对于初入佛门尚未实证的弟子来说，对于没有传承的佛法研学者来说，还是很有杀伤力的，这的确是不得不要深加警惕。因为有些人总是喜欢头脑发热，盲目从信，所以为了不让大家一不小心步其后尘，我也是一再地反复强调这个问题的严重性。

虽然老法师言论惊人，年高岁长，硕果累累，的确唬住了一批不事修证，所知障很严重的人；但也还是有很多明人志士拍案而起。不论是印顺法师的长辈，如太虚大师，还是后来的莘莘佛子，乃至是老法师的一些随学者，都有理有据地从老法师所依据的科学实证、人本经验、世俗理性、学术规则等多方面，批驳了印顺法师的谬论，揭露了印顺法师随自意谬解佛经的歪理。相信一直关注这次事件的人，一定看过了很多这方面的论文，在这里我就不再多说了。若是有需要的话，到时候这篇录音文字打出来之后，可以摘录一些经典的论析，附到后面。

我相信这次，一定是诸佛的护佑、护法菩萨的加持，还有历代祖师们实修实证的精神，跨越时空地对我们产生了感染，才有了这次轰轰烈烈的护教行为。所以这一次护教行为，是一场难得的机遇，大家不要失去热情，不要淡然视之，而是要各尽其力，再接再厉，把这次的讨论成果，装订成册，好好学习，并付梓流通，让正法的先见之明先入为主地扎根到各大寺院、法宝流通处、佛学院、佛教会等正法输出的第一线。不致于让后来的学人继续茫然于无知的情识辩解之中，失去对大乘圣性的依靠，孤独地继续流浪三界，醉生梦死。

这次事件，也是给我们护教者提供的一次绝佳的培福培慧的机会。因为诽谤大乘的事件并不是时时存在，要知道弘扬一部《法华经》，或者《金刚经》，乃至是一句佛号、一句咒语，其中功德，佛都说那是尽法界不可称量，尽其智不可思议的事情——更何况是我们要护持整个大乘法藏，将其全盘托起。想想就知道这是多么伟大的一件事情，多么不可思议的行为！所以希望大家都能够努力去做，好好护持。

接下来呢，我们讲一下历代祖师们的一些事迹，希望可以增强大家对大乘佛法的信心。

天台宗智者大师，想当年“九旬谈妙”——也就是智者大师讲《法华经》，光讲一个“妙”字就讲了九十天——最后把这个题目讲完，出来《法华玄义》二三十卷，光讲一个题目就讲了这么多，比整部经典的内容还要多。后来灌顶大师总结要义记录了十卷。大家想想，智者大师有如此的智慧，还用得着去宣讲一个从印度传来的而且是伪造的经典吗？大师都能“九旬谈妙”，一个“妙”字就能讲得那么深奥了，还用去发挥别人伪造的一部经？他老人家自己写一部不就好了！所以他们说大乘经典是印度人造的，这是贬低我们汉人的智慧。我们自诩五千年文明，唐诗宋词，历史人文，难道连这点神话故事还创造不出来啊？那是不可能的。所以大乘非佛说的论调都是无稽之谈。

还有智者大师想当年，讲《摩诃止观》，讲完后有一位梵僧（印度来的僧人），看到以后就对大师说，您所讲的这个意趣和《楞严经》上讲的意趣是相符的。当时《楞严经》还没有传到中国来，智者大师一听，“原来是这样啊”，他就非常希望这部经典传过来，所以就在天台山设立了一个拜经处，希望《楞严经》早日传来，利益我们汉地的众生（据说大师拜了十八年之久）。智者大师所讲的观心妙理和六根的功德，都在《楞严经》上有详细的剖析，而且是圣言量。所以从这点来讲，虽然大师玄悟了佛心，在经典没有传过来的情况下，就能够把佛的意思宣讲出来，但是为了让所有的人都起信的话，能有佛陀的圣言量来做证明是最好不过的了。由此我们可以看出历代祖师对佛说的大乘经是有多么地尊重，大师辛辛苦苦拜了十八年，一直到圆寂，也始终没有见到这部经典。

等到了唐朝的时候，智者大师拜经求法的精神感染了一位印度的僧人般剌密谛。他听到智者大师的事迹后，叹未曾有，心想这部经典一定跟东土的众生有甚深的因缘，所以发愿要把这部法宝传进来。但是这部经典在当时是印度的国宝，是不允许外传的，大师携经渡关，屡次都被遣返，后来大师只好剖开手臂，把经卷缝进去，等伤口长好后，才顺利渡关来到汉地。

那个时候，宰相房融正好做了广州的太守，般剌密谛大师登陆广州后，房融邀请大师和另外两位法师弥伽释迦、怀迪，在制止寺一起翻译此经，他自己担任润色的任务。等经文翻译过来以后，般剌密谛大师就要回去了。因为当时大师是偷渡来的，国王要兴师问罪，惩罚守边的官吏，大师悲心炽盛，所以发愿要赶快回国，自己去承担这个责任。等回国后，大师便坦然接受了严厉的刑罚。

大家想想我们智者大师，有如此的智慧和悲心，为了求得佛说的大乘经典不辞劳苦地礼拜十八年。而般剌密谛法师不惧苦痛，不畏制罚，毅然而然地把佛说的原典传进来。这是怎样的智慧和勇气？这是多么不可思议的事情？难道像这么有智慧和勇气的人，还不敢自我创造经典吗？还不敢去质疑大乘经典的合理性吗？因为这部《楞严经》也是龙树菩萨在龙宫里取出来的。

而大师之所以如此地渴望原典，那就是基于对佛说的大乘佛法的信心。因为大师已经如实修证得到了如经所说的利益，这就说明智者大师实证的经验，在进入甚深禅定后所见的灵山一会俨然未散的事迹是真实无误的。慧思大师见到智者大师所说的，与大师曾灵山一会同听法华这都是真实的现量宣说。要知道慧思大师现世证得六根清净位，即是与小乘见思惑断尽的大阿罗汉果位相同，绝不会说虚语、妄语。并且慧思大师为智者大师印证，说大师所证的境界，“非我莫识，非汝莫证”，这都是真实不虚的。而绝不像是印顺法师嘴里所说的那样，智者大师亲见灵山一会俨然未散，只是自己禅定经验里的分别幻影而已。

印顺法师自己在《学佛三要》中说自己根本没有禅定经验，但却敢大胆地猜测一位有修有证、禅定甚深的大师的境界，这不是狂想是什么？这简直是对智者大师的亵渎，是对历代祖师实证境界的侮辱，是对佛法研究的极度不负责任。而且照这么说的话，佛说的小乘经典其实也是不可以相信的，因为也有可能是佛陀自己的“幻见”而已。因为智者大师也是一位追随佛陀的菩萨比丘，因为都是一脉相承，严尊佛制，正所谓“有其子必有其父”也。

不光我们智者大师，想当年道生法师，当《大般泥洹经》传过来六卷后，道生法师依着经文的意理宣讲，但是他冥悟了经文中所未发挥的部分，他认为一阐提也有佛性。就是说这些诽谤佛法，不信因果轮回，无惭无愧，不随佛所教诫的人，这样的人都有佛性。当时引起教界一片哗然，都惊叹这个和尚简直太能胡说八道了！因为当时完整的《大般涅槃经》还没有传过来，一般人普遍认为一阐提没有佛性，所以当时大家把道生法师所讲的都定为异端学说。

但是道生法师凭借着对佛法的超然领悟，他对自己的所悟所行的境界非常有信心；但很无奈的是，当时跟他学的弟子们，都不跟他学了，而且还来叫骂反驳他。后来他就到山林里说法，把草木石头都当成听众，讲完后就问它们说：你们听听我讲的这些道理，对不对啊？谁知那些石头也点头了。这就是“顽石点头”成语的来源。后来《大般涅槃经》传进来，果然，我们在上面看到了一阐提也有佛性的这么个论点。由此我们可以思考：难道道生大师也是和古印度这些伪造经典的人串通起来的？而且还是隔空喊话，而且他还要竭力维护古印度僧人的这种阴谋？这显然是说不通的。

还有我们玄奘大师，幼年就跟着父亲学儒家经典，而且是备通经典，爱古尚贤。玄奘法师小时候就通达儒家经典，与人家谈世间法的时候都能够引经据论，非常了不起。在他十三岁的时候，就发心要出家，而当时剃度僧人的标准非常严格，并且他年龄也不够，但是当主考官问他为什么要出家时，他却答出了“远绍如来，近光遗法”的豪言壮语，故而感动了主考官，被破格录取。他出家以后，为了化解南北方佛法的异见，为了光大如来遗法，故而毅然而然地西行五万里，历经十七年，遍历一百一十多个国家，从印度翻译了七十五部，一千三百多卷的经典回来，然后还写成了《大唐西域记》。

而且玄奘法师想当年在印度，参加当时的辩经大会——辩经大会是由国王主持的，还有十八个大小国家都参加了，其中来参加辩论的，佛教的也好，外道的也好，聚集了六七千人之多。玄奘法师造了一部论（《破恶见论》）来破除小乘的《破大乘论》，当时不论大乘小乘所有的人都无法难问，甚至都不能改动其中的一个字。凭借这次辩论法会，玄奘法师名满天竺，被小乘的修行人尊称为“解脱天”，被大乘的行人誉为“大乘天”。

大家想想，这么一位名满印度、学冠中西的，博士教授级的，现在应该评为院士级的人才，有这么高的智慧，还要把印度人创造的，辩论还辩不过他的一些经典取回来，然后翻译给我们中国人吗？那玄奘法师也太傻了吧！玄奘法师有这么高的智慧，还用翻译吗？回来自己宣说就好了呀！反正谁创作也是创作！而玄奘法师为什么一字不差地翻译给我们？那就是基于对大乘的信仰，对佛陀的信仰，对佛法的清净传承，这种虔诚的佛教素养。

还有鸠摩罗什大师，那也是一位神奇的人物。想当年前秦的皇帝苻坚派将军吕光和姜飞等人，率七万多兵马，去征伐龟兹、乌畜等国。为什么呀？那就是为了迎请鸠摩罗什大师。当时吕光临行前，苻坚对他说了一段话，我给大家念念：“帝王应天理而治理国家，以爱百姓为根本，岂能为贪图其他的利益去征伐别国？正是为了去邀请有道之人的缘故。朕听说西域有鸠摩罗什，深解宇宙间一切事物的形象，还擅长阴阳之术，为后学之宗师，朕非常想念他。贤哲之人，是国家的大宝，若攻克了龟兹国，立即将罗什送来。”也就是说，他派人去抢国宝了，什么国宝啊？是人中龙象之才，大智慧的人——鸠摩罗什。可是当吕光抢得大师以后，由于前秦的政变，苻坚被反叛，那吕光就在凉州城南这么个地方自立为王。

等到了后秦姚苌继位的时候呢，又去派人迎请大师，可是西凉国人都知道大师的才德智慧无与伦比，给了他们一定会让后秦的国力更加强盛，所以始终不肯送回。再到后来姚苌的儿子姚兴即位的时候呢，又想起来这件事情来了，又去迎请。当时吕光的儿子继位了，可他还是不肯归还大师，那姚兴就不干了，最后大动干戈，派人把西凉国给灭了，才把大师迎请过来。由此可见，古人对一个智者的尊重到了什么样的程度！为了迎请这么一位法师，两个国家被灭掉，大概也就这么一个传奇人物吧！

鸠摩罗什大师经过这么多曲折艰辛，来到我们汉地后不辞劳苦翻译了大量的经典，像历来持诵最多的《妙法莲华经》、《金刚经》、《佛说阿弥陀经》，这都是我们鸠摩罗什大师翻译的，全部的译本大概有七八十部，三四百卷那么多。大师说如果我所翻译的这些经典没有错谬的话，愿我火化后舌根不坏。而在我们的僧传上记载，那真的就是舌头不坏，一直保存到现在（在甘肃省武威市的罗什寺，有一座鸠摩罗什法师的舌舍利塔，多年来常有神迹）。

大师智慧超群，举世无双，那也是兢兢业业、老老实实地翻译佛经，也从来没有去质疑过。难道是大师智慧不够吗？我估计是现在人“智慧”太高了，想发掘出一点古人未做过的事情来扬名立万吧。还有法显大师、义净法师、不空三藏等等这些大翻译家，不畏劳苦，兢兢业业地翻译了这么多的佛经，难道这些大智慧的人都不懂得质疑吗？

看看现在的人，刚学了一点东西，也没有实修实证过，只是吸收了一些西来的，别人丢掉不用的理论，就拿来质疑佛法，去超佛越祖，这简直是蚍蜉撼树，不自量力。但有些人就是会忽悠人，靠的就是歪理逻辑，靠的就是“理性”的牌子，靠的就是著作等身，靠的就是长命百岁，靠的就是这些跟真理不搭边的感性牌，这个真是让人感到可悲！

要知道五度如盲，般若为导，一个人连最基本的信仰，最如实的智慧都没有，那即使是像乌龟一样长寿，像大鹏金翅鸟一样有神通，像孔老夫子一样为人正直，那又怎么样？若是连清净的传承、最殊胜的正见都没有，那就随意地自裁己见，楷定古今，说得难听点，这不是疯言疯语是什么？

从这次义辩会开始到现在，这么多天来，我们已经转发了很多的论文，都已经把老法师的错谬之处、逻辑混乱的地方分析得这么清楚了，可是有些人仍然置若罔闻，“义愤填膺”地保护自己的导师，宣扬大家不要看这些“有毒”的论文，一味地搞人身攻击。或者移花接木，绕开印顺法师的错谬言论，为其大打感情牌、佛学大师牌、义学泰斗牌、两岸交流大使牌、僧格被人侮辱牌，完全置大乘佛法命脉于不顾，把这么一位大乘佛法的狮子虫捧上天，这实在是令人感叹，可悲、可怜！

最后我们再来看看，义净三藏法师在《翻译名义集》卷三，所提的那首诗，那首对《大唐西域求法高僧传》中记载的，五十七位高僧赴印度求法的生平传记高度赞叹的诗偈：

晋宋齐梁唐代间，高僧求法离长安，

去人成百归无十，后者安知前者难。

路远碧天唯冷结，沙河遮日力疲殚，

后贤如未谙斯旨，往往将经容易看。

还有明朝莲池大师的感叹：“读西行传，千载而下，犹可流涕。即今一字一句，皆先德汗血也。”

读起这些祖师的偈颂言辞来，至今还是令人震撼不已。而现在这些无与伦比的大乘经典，却正在被这么一批出家在家魔子们残酷的围剿，这是多么令人痛心的事情啊！所以为了报答佛陀的恩德，为了正法能够久住世间，大家一定要提高警惕，一定要发大愿，一定要发心护持大乘，弘扬大乘，破斥非法的言论，坚决与这些魔势力抗争到底！正所谓“不到无是无非处，终不把此是非捐”啊！

大家看看，这么多先贤圣者，通过这些事证、理证都证明了大乘经的不可思议性。包括我们《高僧传》上记载的历代祖师们的神迹，都或深或浅地证到了大乘经典所说的相应境界。包括我们《净土圣贤录》上记载的这些高僧大德，临命终都示现了往生极乐世界的；还有《高僧传》上记载往生兜率天的。这么多高僧大德往生的史实，这些人竟然置若罔闻？！

也就是说他们否定了大乘是佛说的话，我们会得到一个什么样的论调呢？那就是说大乘佛法是一帮印度人自己发展创造出来以后，蒙蔽世人的；中国一批先贤智者把这些取回来之后，也利用这些东西来迷惑世人，而且自编自演了一套“高僧传”，一些神话故事。所有的佛教史实全是一场骗局，所有大乘佛法的信仰者都是一群白痴，这都是根本没有的事情！这简直是无比荒谬的！这样都可以的话，那阿含经典也是可以用他的套路给瓦解掉；还有《史记》上记载的所有故事，全是一场骗局；汉传佛教的出家人，全是大妄语者，连小乘都不如……估计这样的结果，那些诽谤大乘的人会很满意了吧。

佛陀是一切智无碍者，都能授记末法的种种现象，乃至是弟子们以后会发生的日常行为都说得非常清楚。而一群人伪造大乘经典惑乱正法这么大的事，反而没有授记？这个不但没有授记，我们却处处看到如来给大乘的授记，说读诵受持大乘，多么不可思议，弘扬大乘功德无量。而且还是在那些人支持的佛教根本经典——《阿含经》中，如来就呵斥小乘根本不知道如来的不思议境界。这些经典上的一些记载，我给你们念念：

“舍利弗当知，如来有四不可思议事，非小乘所能知。云何为四？世不可思议，众生不可思议，龙不可思议，佛土境界不可思议。是谓，舍利弗！有四不可思议。”

——《大正藏，No.0125，增一阿含经，四意断品第二十六（九）》

“契经一藏律二藏，阿毘昙经为三藏；

方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏。

安处佛语终不异，因缘本末皆随顺；

弥勒诸天皆称善，释迦文经得久存。

弥勒寻起手执华，欢喜持用散阿难；

此经真实如来说，使阿难寻道果成。”

——《大正藏，No.0125，增一阿含经卷第一，序品第一，550a》

更不说大乘经上的处处授记，赞叹大乘，呵斥小乘了。如《法华经》所云：“贪着三藏，小乘学者。”

《称赞大乘功德经》：“所以者何？夫为菩萨，必为利乐诸有情故，勤求无上正等菩提。乐二乘人志意下劣，惟求自证般涅槃乐，以是因缘，新学菩萨不应与彼同住一寺，同止一房，同处经行，同路游适。若诸菩萨，已于大乘具足多闻得不坏信，我别开许与彼同居，为引发心趣菩提故；若彼种类善根未熟，不应为说大乘法教，令生诽谤获罪无量。”

“菩萨哀愍一切有情，于生死中轮转无救，初发无上菩提心时，一切天人阿素洛等皆应供养，已能映夺一切声闻独觉极果，已能摧伏一切魔军，诸恶魔王皆大惊怖。”

所以说提倡大乘非佛说，这是颠覆整个汉藏传佛教的根本问题，就算是拼了命，也要把它给辩论清楚！这是我们大乘佛弟子、大乘弘法师义不容辞的义务和责任！就像佛在《涅槃经》上说的：“我涅槃后，随其方面，有持戒比丘，威仪具足，护持正法，见坏法者，即能驱遣、呵责、纠治，当知是人得福无量，不可称计……若善比丘见坏法者，置不驱遣、呵责、举处，当知是人佛法中怨。”

所以作为佛弟子，不论出家还在家，都必须发心护持。即使不会写论文，那也可以转载大德法师们写好的文章，去自利利人。这个是不能当好好先生的，因为若是把大乘佛法的根本给颠覆了，这比改经要严重多了！一个人狂妄自大，妄改佛经，无非曲解了经文正义，但是整个大乘佛法的格局还在，人家还相信——但是把整个大乘给否定了，那一切的解说学习也就白废了。

现在这个大乘非佛说的论调又被拿出来，若是这个理论成功地嫁接到了整个汉传佛教，那是不是就可以把大乘佛法付之一炬了？是不是可以送到博物馆去了？或者可以当成诗词研究了？要知道，不以断除烦恼、不以圣道解脱、不以成佛为目的的研究佛经，这个纯属学术游戏，不是基于信仰的，这只是学术考据。而考据学对于超情离见的大乘佛法来说，完全难以适应，因为人只能用人的工具和认识去考证人所能了解的事物，而对于佛菩萨的境界，根本不属于一个层面，所以是不能从考证来起信的。

例如大乘经典上关于天人、龙王、鬼神、十方净土等不思议境界的描述，是现代人的技术和经验无法达到的。要知道人本经验主义、求证（证据）主义、理性主义，还有考据学，这些方法本身就是不究竟的，本身就存在着很多缺陷。而一个先天不究竟的方式方法，怎么能拿去考证如来实修实证后不思议的境界呢？佛陀是一切智觉悟者，佛陀是九法界众生的导师啊！是天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生、阿罗汉、缘觉、菩萨，这九法界众生的导师，而不仅仅是人的导师。“人”见不到的境界，并不代表佛不知道；就像畜生不知道的境界，并不代表人不知道，这不是很简单的道理吗？

佛陀乃天中天，圣中圣，哪能以凡情罔测呢？即使是一些科学家用现代量子纠缠、弦论等等量子物理学的研究成果，已经在很多方面相似地印证了佛陀法身遍一切处、极乐世界的存在、九山八海的存在。但那也只是窥其佛法事相法界的门楣而已，而真正十方净土、实报庄严土、常寂光净土等，更是唯有如来彻底了知，科学只能佐证佛法的智慧，但是不能代表佛法。

你说你以人本主义来看佛的话，那真的是在侮辱佛陀。因为虽然佛在人间成佛，那也只是为了帮助我们人道众生更有信心修道而已。如《方广大庄严经》上记载：“若于天上成阿耨多罗三藐三菩提者，人中众生咸作是念：我既非天，何能堪任修习佛道？便生退屈。由是义故，但于人间成阿耨多罗三藐三菩提。”

因为六道之中，唯有天道和人道这两个善趣是最好示现成佛的；而佛陀为了佛法更好地普传和住持，于是就选择了我们人道。因为人道有苦有乐，人们修行容易；天道贪着五欲，修行比较难；阿修罗道嗔恨心、嫉妒心很强，也不是好地方。三恶道呢就太下劣，比如畜生很脏很愚痴，饿鬼饱受饥苦，地狱就更不用说了，受苦不断。虽然三恶道也有大福报的众生，但若是在三恶道示现成佛，估计傲慢的人们就更不修行了，他又会说：你看畜生能有多大智慧，我才不跟他学呢！所以佛陀选择在人间成佛，的确是为了照顾人类，实在不是某些人嘴里说的，佛陀只是一位具有人道价值观、世界观的普通老头子而已。

所以我们要知道，不能以人本经验主义，来看你见不到的一些不可思议的境界。就像我在群里打的比喻：你现在穿越到2000年前，你跟那些古代人说，我今天早上乘铁鸟在万里高空之上，翱翔万里到某一个小岛。我钻到一条鱼的肚子里，下沉到几十米深的大海之中，欣赏了一下里面的奇虾异蟹。后来我又乘了这只铁鸟飞了回来，在中间我还用一面镜子和家人报道了这场旅游的各种神奇见闻。我估计古人只能说你疯了，或者是老庄看多了，得了狂想症吧！

而你对现代的人描述一下，他就觉着很正常了：你说你早上从宁波乘飞机去青岛，到海洋海底世界玩了一天，并给家人打了个视频电话，报了个平安，给他们看了看这里的情况。现在的人会觉得这是很正常的叙事，但对古代人来说这是不是传说？这是不是很神奇的？这是不是不可以相信的呢？——当然不可相信。

所以说佛陀在那无上微妙的自证境界中，把所见到的西方极乐世界、十方净土的情况，用人类的语言文字宣讲给我们的时候，我们也像是古代那些尚未发展、尚未使用过高科技的人一样，认为这些大乘境界非佛所说，不可信。因为我们没有去深入实证这些境界，没有按照佛说的去修行过，没有楞严大定、海印三昧、大圆镜智这些“高科技工具”，所以我们是看不到这些不思议境界的。所以说，看不到这不是很正常吗？

而若非要看到呢？那你就按照佛说的去修行啊，去证得这些“三昧”境界，用种种的神通自在去看呐！不要一天到晚在这里只是猜测，自己看不到就说没有，自己蠢就认为佛陀也不懂。打一个不恰当的比喻，要知道再聪明的，再善解人意的小狗那也只是狗，它是不会了解人的智识的；只有成为人了，那样才能完全了解人的境界。

我们一定要认识到人的认知是非常狭隘的，你不能否定圣者的一种境界。蚂蚁它还不知道有个众生会跳呢，因为它只会爬。而我们人怎么能知道天人的事情；天人怎么能知道圣者的事情；就算是菩萨，初地菩萨尚且不知道二地菩萨的事呢！更何况佛陀乃是功德圆满，彻证究竟，神通无碍，智慧无量的极圣之人，那我们博地凡夫又怎么能够了解呢？难道是要用我们的经验去评量吗？刚才我已经说过，这样只能矮化佛陀。就好比蚂蚁的经验跟人类的经验比一样，完全不在一个层次；而你的经验和佛陀的经验相比，你的经验就类似蚂蚁的经验，是不可取的。

佛陀是本着大慈大悲的精神，把他老人家从菩提树下朗然大觉的境界，通过语言文字的方式和盘托出。既然是语言文字，我们一定没法亲见佛的境界，这只是帮你认识真相的符号。文字并不是真相，就像是我们佛门讲的，三藏十二部只是标月指，它的目的是让你看到月亮在哪里。不是执着这个手指就是月亮了，要循指望月，依法修行才可以啊。

再打一个比喻，就像是你从来没有见过榴莲，我给你描述一下什么是榴莲，我说这个东西闻起来奇臭无比，吃起来很香。你想这是个什么东西，跟臭豆腐一样，中国有臭豆腐，跟这个很像。我说榴莲外面就跟狼牙棒一样，你想这个榴莲长得好奇怪啊！怎么会像一个棒子？所以我就是怎么描述，那也是不可能把榴莲这个东西的完整概念，包括是味道、形状完全呈现出来，他只是通过语言文字给你一种指导。而你只有见过、吃过榴莲了，你才会明白：啊呀，这个就是榴莲啊！

比如，佛陀说怎么才能见到极乐世界呢？那你可以修十六观法啊。那怎么才能得到念佛三昧呢？那你可以净念相继，都摄六根来念佛啊！而你这样实修实证之后，才可以亲见佛陀在经中所描述的境界。就像是《高僧传》中记载的祖师们的悟道经过和种种神迹一样，只有亲自实践证到了，才会死心塌地地相信。

所以大乘佛法你要想去验证它的真伪，那就要依止善知识，用大乘的修行方法去修行实证才可以。而我们凡夫一开始对于佛说的信仰，那是基于佛陀是一位真语者、实语者、不妄语者、不异语者，是具备无漏功德的真实觉性起仰信。还有自佛法几千年传承以来，无数高僧大德们实修实证后的相应经验来起信，这个对于初入佛门的信仰者来说，就是最好的证明。

例如佛教传入中国后，历代的祖师们，不乏王侯将相，不乏达官贵人，不乏智慧超群的这些人，他们出家以后实修实证获得的经验和果位，都摆在史料里、《高僧传》里。我们依这个史料起信，依着这些佛子们的证悟经验起信，以我们领解佛陀所说的这些基础的道理来起信。而我们一般人，若是智慧超群的，可以体会到佛陀的心法，见到自己的本来面目。这个都可以令凡夫起信。

我们天台宗讲三谛圆融，这就是很简单，你可以体会到即空即假即中。就像是我们这个身体一样：我们的身体是四大五蕴假合的，这个身体非你所有，这只是个虚妄因缘的和合。但是你现在正在受用的这个身体，它虽然不是你，虽然是缘起性空的，但也是性空缘起的——正因为它是不究竟的，是空性的，是众缘和合的才会有“我”。简单地说，正是因为我们是空性的，我们才有这种可变性；如果你是实性的，你就没有可变性。正是因为有可变性，整个大千世界才不断地演化，所有的新生事物才不断产生。因为各种因缘会互相交杂，会互相掺和，缤纷的世界就产生了。如果地球是个实性的，那地球是大铁块，什么也没有，宇宙是个大铁块，什么都没有。

所以在讲空的时候就是在讲有，讲空是说它没有真实性，不究竟，是众缘和合的，是不定性，没有自性的。这个自性和真如本心、真如自性不一样，这个自性就是它没有一个实体的，它只是一个假名，虚妄和合的。所以从这一点我们明白了：它既不是什么都没有的断灭空，也不是真实存在的真实有。当下它就是无自性的，也就是即空的；虽然是当下即空的，但你正是众缘和合而来的，这是即有的部分。如果我们不执着空，不执着有的话，我们才能认识到中道。

如果我们执着有，我们就是博地凡夫，我们就不能从这些虚妄法中解脱出来；如果你执着空，你就是二乘声闻，你入到无自性里，总是认为一切法无大无小，无作无为，不生喜乐，这就是二乘境界，就没有一种积极的境界。所以我们大乘讲不执空不执有，秉中道而行。“空”破我们的执着，让我们不要再执着这些虚假的；而我们在讲“假”的时候，是破除我们对空的执着，不要一讲空，就什么都不干了。有人说，出家人四大皆空，什么都不要干了；我们说这个虽然是假的，但是我们要借假修真，我们是善于利用而不被它欺骗，这才叫空。要是你不执着这个空，不执着这个假的话，你就是在奉行中道。

但是你也不要以为自己执着中道，看别人执着空，执着有的，这还不是大乘圆融境界。因为你真正了解中道就知道，它也没有一个中道可以找到，因为它是我们这样推理安立出来的。我们这个三谛的说法，正如《大经》所云：实是一谛，方便说三。它并不是祖师们创造的，而是祖师们发掘出来的，就像是世界的真理一样，不是佛陀创造的，是佛陀发现的。佛讲的经论是针对各个不同时间段的、不同根基的人宣讲的，所以就是大杂烩一片，给人感觉就是一会儿讲有，一会儿讲无。而祖师们著论的目的，就是把佛这个约情而说、约智而说、约情智而说的道理通通梳理了一遍，你就看明白了。

就像是我那时打的比喻：妈妈和一个小朋友过一条河，我一看这条河不是很深，就和妈妈说，你可以直接走过去的，水流到膝盖，慢慢走就可以过去了。然后和小朋友说，这个水很深的，很急的，会淹死的。然后你说这两个人听到师父不同的教诫，回去对起话来，是不是要吵架？会不会一个说：“妈妈，师父说那个水很急，很深不让我过，那个水真的是很深哦。”而他妈妈会不会说：“你真是个傻瓜，那个水很浅的，可以过的。”你想他妈妈会和他这样争论吗？答案是绝对不会的。因为他妈妈就像是一个大根基的人，一听就知道这是师父应机说法。

而佛陀讲经也是这样，有的地方看着好像是在讲有，有些地方好像是在讲空，这都是因为那个众生根性就那个样，他只能听闻这个法。对不对？你看我们读《吉祥经》，那还是佛陀讲的人天之法呢，你说佛陀不讲出世啊？以此类推，你光看某一部分《阿含经》不讲成佛，就只认识到一切法无自性？就认为人们只能修成阿罗汉吗？

…………

中道是什么？就是不思议菩提心，就是让你不要执着这个空。那我们去向佛学习，正是因为佛陀有无我利人的大慈悲心，他见到了中道实相，所以才会成佛度众生。否则小乘人哪能听到佛讲法？否则佛为什么要给众生讲法？就像舍利弗在《法华经》上讲，一切法无大无小，无漏无为，不生喜乐。如果佛陀和舍利弗一样，那就没有舍利弗悟道了，没有小乘大乘的争论了，佛陀直接入寂灭涅槃就可以了。

你要讲小乘的佛法来源，正是因为释迦佛本着大乘佛法的精神对根机浅的人讲的。而佛陀的真正本怀呢？其实是开示悟入佛之知见，是让人成佛的。而有些人志意下劣，不堪做佛，也不愿度众生，所以佛才为实施权，安立了方便的教法。因为是这些人根性太下劣了，所以佛陀才讲了这个小智小志的法——第一个小智就是智慧太小，第二个小志就是志向太小。所以佛才为他们讲了小乘法，我们《法华经》上讲“贪着小乘，三藏学者”。

还有你以为《阿含经》，或者是部派法，上座部的教典之中，就没有佛陀说的这些理论了？有的。近来护法的法师们为“大乘是佛说”的理论，列举了这么多证据，然后你不去正面考证，光给护教者扣高帽子，说：你小和尚你懂什么呀，小法师你明白啥呀？我们导师著作等身，我们导师智慧无碍，不容质疑。你说你这是护法还是护人啊？我们三界导师、四生慈父，释迦牟尼佛被人辱骂的时候，佛陀难道还找了所有的弟子联名去谴责他啊？这是要开批斗大会吗？佛陀有那么愚痴吗？佛陀总是以理服人好不好？佛陀是智慧无碍，神通无碍，从来没有说用道德去指责。而佛陀是什么样的证量？什么样的位次啊？佛陀只知道众生平等，应机施教，不能用道德的制高点去压制别人的言论，这个是非常严重的灭法事件。你如果只用道德制高点来压制别人说话的话，这不是很危险的一件事情吗？我们是有理讲理啊！所以，我们佛教徒一定要明白这一点。

你要明白一点：佛陀让我们视师如佛，是让你把对师父的态度和恭敬提升到对佛一样，而不是把一个凡夫师当做一个万能的神去看待，当做一切智的佛陀去看待！除了佛陀老人家是神通无碍，智慧无碍，其余自佛入灭之后的祖师，大部分都是凡夫，他们的行持有高也有低，智慧有浅也有深。佛陀让你视师如佛的目的，也是让你不要看师父生活上和戒律上的污点，而是要以师父的正见为明灯。而你想想，一位世间的凡夫师，哪能还不犯点错？所以你想要跟他去学习，主要应该看他知见是不是清净。就像我前段时间讲的《如何真正地抉择善知识》中说过，你找师父，要看看他有没有具足戒律？你看看他有没有具足悲心？你看看他有没有具足正见？

他要是具足正见、悲心和戒律，他就是你的导师，你就应该像对待佛陀一样地去对待他。因为佛陀虽然智慧广大，佛陀虽然慈悲无量，但是他都不如你师父对你的恩德大。因为你的师父直接把佛陀讲的东西判别清楚，把世面上流行的各种各样的“善知识”的教言，拣去虚假的，拣去有毒的，把这种清净的知见传承给你。所以师父对你亲因缘的教授，他的这种恩德的确是佛和十方诸佛也没法比的。因为他现世安抚了你那颗苦难的心灵，他现世让你认识到了佛法的真谛，而且他还给你种下了那么一颗成佛的种子。更何况遇到好的善知识，他还可以让你即身成佛。即使你一生修持，现世不能证得果位，他谆谆善诱地劝你去极乐世界，把你安全地交到阿弥陀佛那里，在阿弥陀佛那里上大学，让阿弥陀佛来教育你。

我们要向一些伟大的智者去看齐，我们要学习一些美好的智慧、伟大的智慧、清净的智慧，就像是亚里士多德说的，吾爱吾师，但吾更爱真理。所以我们要明白这一点，佛法是教导我们，在现实生活中，在被种种的烦恼情绪影响下，我们还能够非常理性地活着。这是调适我们情绪和理性不能融合的，一种非常微妙的润滑剂，这是现实意义。而超级意义，是能让你彻底摆脱种种烦恼和业力的束缚，让你超脱三界。而最终极目的，就是让你成佛，像佛一样圆满无碍，得大自在。

《法华经》中讲过，佛如果故意说小乘法给你听，那佛就是贪着吝啬之人，佛所讲这一切法的目的都是让你成佛。从这个角度来讲，什么是根本佛教？根本佛教就是大乘佛教！就是我前面讲的，佛陀是本着大慈大悲的精神，才宣讲了小乘佛教，才施舍了方便，我们叫这个为“体内的方便”，天台宗叫“为实施权”。就是它是为了让你获得大乘本位的一种方便，而不是只是让你超脱三界就完了。更不是现在的一些脱离了解脱和成佛目的慈善宗，这都是体外的方便。而这种方便叫什么？我们佛门讲那叫下流。不是以让你获得究竟解脱的关怀，那还是在生死轮回而已。所以我们要明白佛教的终极关怀就是让你成佛。而成佛呢，也就是自觉觉他，觉行圆满。成佛即是让你明明白白地活着，让你明明白白地认识到宇宙人生的真相，让你明了你这一念心性的伟大。

今天讲这一段就是和大家，还有群里的人分享一下，希望大家学佛千万不要学极端，不要误入歧途，不要被这些似是而非的言论所迷惑。我们要坚信智者大师、永明延寿大师、玄奘大师、近代虚云老和尚这些祖师菩萨，我们就跟着他们走。传统佛法几千年下来，千万人都成就了，难道还不够佐证吗？我们只要相信先贤们的智慧，相信先贤们的证悟体验，这就足够了！所以我们不用去担心自己的信仰，这已经是被千证明，万证明过的了！

当然你对这些问题了解更多，对你也有好处，你不会被外道所迷惑，而且你还能劝化一些愚昧的人，所以我今天要把这些东西讲出来。虽然你对“大乘是佛说”没有怀疑，但是我不讲给你听的话（因为你根性不定啊），不知道哪一天就跟着别人的邪门歪道理论就跑了，美其名曰信仰大乘，其实是信仰的“唯物哲学的诗意大乘”而已。而把这个讲出来，就有所防范，对各个弊端有所防范了。

要想看这些弊端，尤其是印顺法师他对大乘佛法的曲解的话，我们前段时间发的明舒法师的那篇文章就有阐释，比较细节地指出来，这个非常好。若是从历史演变的过程，从大乘的权威性来讲，《大乘是佛说的基本理念》这篇文章也能相对地有所概括，为我们树立信心。如果你想坚定自己的信仰态度，可以看《作为大乘佛法的仰信者，我对大乘佛法和净土法门的态度》就可以树立自己坚固的道心。

今天不讲太多，大家明白这个道理就好，坚信一点——大乘是佛说，是佛许可佛弟子所说，是佛陀圣者们之所印证的，是证悟佛心，传佛心印的佛弟子们所说，真实不虚！但大部分都是佛亲口说的，尤其是大经大论，诸位放心。阿弥陀佛！

2016年12月雪相法师讲于天台山翠屏寺

## 伊藤义贤《大乘非佛说论之批驳》节选

编者按：日本佛教学者伊藤义贤用了二十多年的研究，对“大乘非佛说论”的形成原因和错谬之处，做了系统的分析与破斥，终而形成了《大乘非佛说论之批驳》一书，其功德甚是无量，其精神甚是伟大。虽然其所承学的净土真宗，在中国大陆颇有争议，但亦不妨其对“大乘非佛说”论的有力破斥、精彩论断。故今摘录序言及部分文字，引做参考，希望能引起教界同仁的重视，共同守护大乘佛法的命脉。

### 第一章 绪言

近代以降，随着人类的发明发现（指近代科学方法兴起）一起，一切都开始被怀疑和批判，特别是以前视为权威的东西。自由的学术研究也如此，我在佛教研究中深有感触。以致于世尊金口所说的大乘经典也成了非佛说，这种论调风靡学术界。而且这不仅仅是日本的学术界的观点，也是整个世界的佛教学界的定说。在日本，甚至有一宗的管长门主，某文学博士，在其著作中肆意断言大乘经典并非世尊说法，都是“后世诸大论师所编撰的，虽然会失去至上权威，也会动摇人们对于其教说的信念，进而导致人们不再喜欢这一权威。这是佛教的悲哀，不过实际的事实就是这样，不管怎么做都很难”。

他们本身就是宗门大学的教授，担负着培养学生信念的责任，然而其竟然在著作中主张以《大无量寿经》为首的诸大乘经典都是佛灭后的天才的伪作、幻想、灵感创作等等。这些观点在非世尊金口所说这一点上，都是一致的。他们一面堂堂倡导非佛说论，一面一本正经地讲述传统，非常矛盾，简直是赤裸裸的欺瞒。不过这就是日本佛教界的基础形态，真是太悲哀了。这样的状态下，又如何能培养出真正的佛教徒呢？

现在这一思想波及到了信仰界的末端，整个世界都对此进行怀疑，真是让人感到可悲的一种现象！印度古代的佛弟子圣贤们赌上自己的生命去传承、死守佛说，他们害怕佛说出现错误而进行了数次的经典集结，印度古代的大论师们对于那些没有引据经典的主张，一丝一毫也不接受。大乘非佛说论不过是他们完全无视这些忠实于佛教的史实的论断。在我们这些尊重史实、重视文献的人面前，这些完全是没有任何价值的观点。

这些学者相互协助，经过多年所提倡的大乘非佛说论如今已经深深的浸透到一般的信仰界，那些翻阅佛书的青年、学徒自不必说，甚至田间的老妪也这么说，真是让人烦恼。佛教信念荡然无存，道义也日益颓废。神社信仰、新兴宗教趁虚而入，泛滥了起来。我们不要忘记，僧俗全无信仰的主因就在这里。不过这也是佛教各宗所共同的烦恼吧？

如果有人逆势而为，提出大乘是佛说的话，马上就会遭到痛骂，并被讥讽为“非学者”、“迷顽不灵之徒”。过去人们尊重圣教，经典圣教中没有的是断断不会诉诸于口的。现代与此正相反，如果主张经典圣教的文句，将其视作权威的话，就会被认为是非学者。现代就是这样一种时代。因此，大乘非佛说论席卷整个世界，我们也可以看到意欲抵抗大势、检讨这一说法的真实性所要面临的挫折。

不仅如此，这一思想最终会波及到净土真宗内部，破坏传承的权威，高唱大乘非佛说论，力说新解释，最终亲鸾圣人、莲如上人也会被置于批判的境地。抵抗这一观点好像比较困难。负责真宗学的某宗门大学教授曾经如此感叹过，“面对大乘非佛说论，无论如何也没有办法了。因此，我们就将其作为非佛说，努力建设新的真宗学吧。”这时作为这一真宗学研究对象的真宗教义就不是佛说了吧？

不知是不是这个缘故，负责真宗学的某宗门大学教授说到“净土思想、极乐思想都不是佛教的固有思想，而是经过多次变迁之后出现的，就像《大无量寿经》中出现的净土思想一样。”这样的话，亲鸾圣人的真宗教义的权威又是从何而来？破坏我们真宗教义的不正是现代的这种负责真宗学大学教授吗！总之，现代真宗教团内的所有异解、异安心，其根本之一就存在于否定经典的大乘非佛说论中。不管是什么样的异安心，我们只要从学术上破斥，认清其是将大乘经典作为非佛说、作为后代的伪作的学说，就没有什么问题了。

这并不是单纯地学者间对学说的整理。因为，如果大乘经典非佛说真的被确定下来的话，日本佛教各宗将非佛说的东西作为佛说，是有欺瞒之罪的，就不得不向天下谢罪，这有可能会招致大众奋起反击的。这一点通过过去发生的事情就很明了，富永仲基、平田笃胤等所倡导的非佛说论一下子波及到了全国，形成了排佛思想，到了明治维新甚至出现了废佛毁释的实际运动，最终只剩下神道了。

如果真的是这样的话，迷信的宗教愈发泛滥，最终除了对国民精神上造成大的影响之外，也是世界人民的一大损失。这么看来，对日本这一大乘佛教国来说，大乘非佛说论应该作为一个重大的问题慎重对待，认真检讨其是非曲直。除此以外，从大一点来说，为了世界人民，也必须要好好检讨这个问题。因此，关于这个问题，我进行了一些检讨，并记录了具体的始末，希望学术界能够提出批判性的意见。

（网友fbfb24601译）

### 大乘非佛说论的由来

对于大乘非佛说论，若无专门知识的人，恐怕像丈二和尚摸不着头吧！所以特先解说如下：

盖释尊一代五十年间的教法，若把人天教摄入小乘教，就可大别为：小乘教与大乘教。就中，人天教是于迷界教人怎样生于人间或天界的法门，故以转迷开悟为目的的释尊本怀来说，当然这是一种方便教了。

小乘教就是小人所乘的教法之意。即为：只怀小志的声闻、缘觉（又称辟支佛或独觉）者所乘的教法。这通常称为二乘人。当然其所证的果报亦不过是小涅槃的灰身灭智而已。因为他们并没有大志，堪忍于永劫的修行以济度众生，而期证佛果大涅槃，只一心一意想着早一天出离三界六道的轮回，速证阿罗汉果罢了。

大乘教就是大人所乘的教法之意。这与声闻、缘觉者不同，乃矢志累积永劫的修行，渐进菩萨的五十二阶位，至于成佛而证入大涅槃的大志者所乘的教法。如上述，释尊宛若医师的应病与药，对小乘人即教以小乘教法，对大乘人即授以大乘教法。把这些教法笔录成书的，即所谓的三藏经典了。这又叫做一切经、大藏经。其卷数据《开元释教录卷第十》的记载，至唐开元十八年，共译出了五千四十八卷。其后更陆续地从印度传译了许多经本到中国，故至元代，其卷数已增至六千数十卷之多了。

考这些经典的成立，大约有两种形式。一是：于佛灭后由长老辈集合圣弟子，共同合诵佛陀的言教，编集而成的。这叫做结集或合诵。一是：不经过上述的形式，而由师父直接传授所听的教法，一代一代传下去的。此中，大乘经典大部份都属于此类，而小乘经典则属于前者。起初，佛弟子尚能以口诵相传的方式分门别类各传各的经典，而无所谓的结集。但到后来觉得有笔录的必要了，这就是小乘经典经过大家合诵成篇的原委，因此异本亦较少。反之，大乘经典就不同了。因系由私人各别口传的，所以在传承中，未免有多少的出入了，这就是大乘经典具本多的理由。不过，至于其经典本身的价值，就无二致了。宁可说，后者是由深信不移的虔诚下传持故，较之前者有过而无不及。

此中小乘经典（三藏）的结集，前后共举行了四次。第一次是佛灭那一年的夏天，在阿阇世王（Ajatasatru）的外护下举行的。这时同时亦有：《方等经》、《佛种性经》等少量大乘经典的结集。第二次是佛灭后百年代（公元前五世纪），在迦罗阿育王（Kalasoka）的外护下举行的。第三次是佛灭后二百年代﹝公元前四世纪至前三世纪﹞，在达磨阿育王（Dharmasoka）的外护下举行的。上述的三次结集均在中印度地区举行，但第四次结集就不同了，是在佛灭后四百年代﹝公元前二世纪﹞于北印度，在迦腻色迦王（Kaniska）的外护下举行的。据《大唐西域记》卷三的记载，这时统一了对经藏、律藏、论藏的解释，但据后代的所传，仅系统一针对迦多衍尼子（Katyayani）的《发智论》（小乘论）而著出《阿毘达磨大毘婆沙论》二百卷（小乘论）而已。据西藏所传的他那难陀（Taranatha）的《印度佛教史》，当时已“校订以前的诸写本”。由此推测，可知当时被笔录的经典确已很多了。

这些小乘经典（三藏），现代的学界称为原始经典，而将其教义，称为原始佛教或根本佛教。案这些小乘经典，当初只在中印度和西北印度流传而已，直到第三次结集完结时——佛灭后二百年代，始由摩呬陀（Mahinda）奉阿育王命，携带当时小乘圣典并率领一行七人，把它传到锡兰岛。这就是南方佛教的滥觞。这些经典，后来经名为佛音（Buddaghosa）的印度摩竭陀国的僧人，译成巴利文（Pali）后，始展转传译。这就是目前所谓的南传大藏经。这些小乘经典，后来更传至缅甸、泰国等地区，复被译为该国的文字。这一系统的佛经，现代的学界，总称为南方佛教。

以上是小乘经传译的梗概。对此，大乘经典的大部份，已如前述，并非经众多的大弟子共同结集的，仅是由特殊人物私自传诵而已。所以虽不像小乘经典的有统一性，但文章却很整齐，异本亦多，其中有详传者亦有略传者。例如：同一《大无量寿经》，就有：二十四愿经本、四十八愿经本、三十六愿经本等等的不同。如再加上英译、日译等所用的梵本，至少也有七、八种之谱了。此外，如：般若部的经典，也有六百卷本、四十卷本、二十卷本、六卷本、五卷本、三卷本等等的不同，其距离之大，几乎令人吃惊。此种散漫无统一的大乘经典，足够为昔日未经合诵的明证。这些从印度传至中国的大小二乘的经典，就是所谓的汉译大藏经。此外，复有西藏所传的大藏经，更有由西藏传译蒙古语、满洲语的一切经。这一系统的佛教，对上述的南方佛教，总称为北方佛教。

那么，小乘经典经过了第一次、第二次等数次的结集，而大乘经典究竟如何呢？是否也曾经过合诵呢？关于这问题，在《增一阿含经》卷第一、序品第一中已有明确的记载。即：“大乘教是有远大理想的菩萨们所修的教法，所以必须另外结集为杂藏。”（诸法甚深论空理，难明难了不可观，将来后进怀孤疑，此菩萨德不应弃。方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏）其理由是：因为大乘教义玄邃而难解故，不适于急欲速离生死的声闻、缘觉修习，所以阿难作此主张。可见大乘经的大部份是由私人编集传承的了。这种由私人编集的经典，含有用各人的方言来传授的意味。因为佛教与婆罗门教不同，不主张四姓的差别，故尽可用自己的方言传持经典，绝不像婆罗门教的非用婆罗门的语言就无法传诵吠陀经的作风，故无论任何阶级，任何时代的人，均可用自己的俗语来传持。这也就是大乘经典的原本，不全用梵语（Sanskrit），而参杂了中世印度雅利安语的理由。例如：本用锡兰语传译的小乘经典，后来改用以中世雅利安语的方言——巴利语传持，其目的不外就是：想使佛教普遍传扬。可见混用中世语形的梵文大乘经和巴利文典，是出自同一时代——中世期，而毫无新古之分。

如上述，在释尊的言教中，其所以有大小二乘之分别，不过是由于众生的机根不同而来，正如学校的分初、高级一样，乃根据学生的能力施设的。若把释尊当教育家来看，此道理即自可明了。当然在其教法中，要分大乘、小乘、人天乘等别了。然而，不幸的很，释尊的这种苦口婆心，后世的弟子竟有人加以否认了。说甚么大乘佛教并非佛说、释迦说的，仅是所谓原始佛教或根本佛教——小乘佛教而已。或说：大乘佛教是由小乘佛教脱胎，进展而来的。甚至，更有人主张：大乘佛教是于佛灭后四、五百年纪，由逸名的天才感触到佛的灵感，假托阿难的名字杜撰的。这种骇人听闻的论调，当然是非我人所能苟同的谬论。不肖为订正这种错误思想，竟费了二十余年的工夫加以探讨，而将研究所得著成本书——大乘非佛说论之批判，公诸于教界，以期能正视听。尚愿读者先睹此楔子之后，进而再精读本论。

盖大乘非佛说的唱出，是始自佛灭后四、五百年纪，大乘佛教形成后的事情。当时因大乘教徒贬称声闻为小乘的自了汉，故小乘教徒为了反击大乘教徒，干脆就把大乘教骂为：非佛说的外道了。可见大乘、小乘不过是彼此间的褒贬语——对立语，并非声闻教徒把自己的教法叫做小乘。——这是今日的学者一致所公认的意见。不过，这种说法是极为武断的臆测。因为在阿含经中，明明记载着释尊亲自说的：“佛土境界不可思议，非小乘所能知。”对此，舍利弗亦无可奈何，只好甘受了。如此，在阿含经中，声闻乘被贬为小乘，这是出自释尊的亲口，并非后世附加的新语。所以阿难才提出：“方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏”的建议。由此可见，大小二乘的对立，并非后代的摈斥语了。那么，从何时开始，由什么因缘，唱出了：大乘非佛说呢？这不是后代才发生的事情，且早于佛灭后一百年纪（公元前五世纪）就已酝酿，到了佛灭二百年纪更为显著而已。这无非是反映着大乘早于印度流传的证明。可见：“大乘经典是佛灭后四、五百年纪，由无名的天才，蒙佛灵托身著出”的说法，是不攻自破的谬论。那么，为何于佛灭后百年间，对大乘会发生怀疑呢？那就是从那有名的大天（Mahadeva）起因的。原来大天在佛灭后百年纪，提倡了极为进步的学说（摄取大乘教义之说），而极力主张，唯有如此才是真佛教，同时更建议：“能说法者，亦应作经。”他的这种炸弹性的论调，给予当时的佛教界的冲动，当然是巨大的了。

他所主张的教义究竟是怎样的呢？今举一例说明之，例如：他对阿罗汉的见解，就主张：即使成为阿罗汉的圣者，其无明亦尚未断尽。这种说法，若由崇奉小乘经典的行者来说，无非是一种诽谤了。因为他们认为阿罗汉已断尽了无明，其理由，乃因他们的阿含经中明载着：十二因缘的无明是由“行”缘而来之故。换句话说，有了无明就有“行”，所以欲消灭“行”，则必须消灭无明。以小乘教来说，阿罗汉是已经断尽了一切习气（余臭）的，所以认为阿罗汉是究竟的果报。对此，大天的看法刚刚相反，认为他们尚未澈证佛教的真实义，并极力予以反驳。这就是小乘教徒猛烈排斥大天的主张为非佛说的理由。

老实说，大乘经典中，有一部《胜鬘夫人经》，此中，明显的记载着：“阿罗汉、辟支佛以及最后身的菩萨，因无明住地的覆障，故彼于彼法中不知不觉。”可见阿罗汉仍末完全断尽无明是很显然的。大天因知道这些大乘经典的记载，所以才堂堂向他们提出异议，而主张：唯有如斯，才是真正的佛教。由此可知，当时的佛弟子确有少部大乘经典的流传。大天的建议：“能说法者，亦应作经”的意思，不外就是唤起当时师资相承的大乘教徒，提醒他们应该要公开的把佛语整理、编纂、公表的意思。绝不像现代的学者所谓的“将非佛说的东西，假托阿难，杜撰使其成为佛说”的意思。在严守不妄语戒的古代与现代不同，那有被尊为阿罗汉之尊的大天，竟会做出这种愚昧且破坏道德的事情来呢？果真如此，那么，大天的主张，也绝不会受到当时严守戒律的教团所支持了。这无非就是：当时已有很多大乘经典的明证。如上述，大天因根据大乘经的教义，主张真正的佛法故，被小乘教徒恨入骨髓，致使怨人尤物，连大乘经典也被骂为非佛说了。因此，在第一结集时所作的：“方等大乘......及诸契经为杂藏”的决议，到了后来也变卦，并且益加嫌恶大乘教了。我想，这就是大乘非佛说的惟一根基，且于佛灭后二百年纪，更显著的发展为小乘教徒的传统口号了。

当时对大天的主张，已有赞成与反对二派，故教团也就分裂为二部了。大天的这一派叫做大众部，而反对的那一派叫做上座部。这就是印度佛教在宗旨分裂的滥觞。所谓的部就是相当于某某宗的宗的意思。此二部，到了佛灭后二百年纪至三百年纪（公元前四世纪至公元前三世纪），从大众部分出了九派，从上座部分出了十一派，共合为所谓小乘二十部派的佛教。考这些分派的原因是由于：当有人发现大乘经典中的教义，就据此提倡新的主张而来的。关于这请参阅本论“第四章小乘诸部与大乘经典”篇，就有详细的引证。我们由这些文献便可以了解大乘经典是经释尊亲口说后，由特殊人物传承的。这些人，就是被称为菩萨的人们。至今知名的有：慈世子菩萨、婆须蜜菩萨、马鸣菩萨、瞿沙菩萨、后马鸣菩萨、达摩多罗菩萨、僧伽罗叉菩萨、龙树菩萨、提婆菩萨、婆罗提婆菩萨、毘闍延多罗菩萨、摩帝丽菩萨、河梨跋莫菩萨、婆秀槃头菩萨、达摩达帝菩萨、勒那多罗菩萨、达磨多罗菩萨等十七人（出三藏记集卷第十二）。

可怜，现代的学者中不乏有那些不探究这般的消息，而妄说：大乘是小乘的进化，或说大乘是后世的无名天才假托阿难叙述的等等谬论之辈。他们根本不穷究小乘经典，亦不明小乘的分派就是起因于摄入大乘思想而来的史实，而只盲目的踏袭西洋学者所作的主张——大乘非佛说。这种人云亦云，毫无批判的研究态度，诚是可悲，同时也难免受武断轻率之讥。试想：无法阅读汉藏经典的泰西学者，那能断定大乘非佛说呢？我人岂可毫无批判的附和呢？这真是令人费解而不胜遗憾的事。

若翻开小乘的阿含经，无论是汉译，抑或是南传，皆有：释尊说三乘教法的记载，对于此，我人要如何交代呢？所谓的三乘法就是：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘（小乘经典称佛乘）。前二为二乘，后一为菩萨乘、佛乘的大乘。南北二传的阿含经，既然有此记载，岂能说大乘非佛说吗？可见作此主张的人是一种无根据的独断，而且是极为怠慢的了。小乘经典，明二乘的教法，虽然较为丰富而详细，但对于菩萨乘，则惟有片鳞的暗示，几无详文记载。当然，除了小乘之外，必须得有大乘经典的存在了。

现代的学者动辄以：小乘经中的听众，都是史上的人物，而大乘经中的听众都非史上的人物为由，作为大乘经非佛说的论证。或说：在小乘经典中虽说有过去、未来诸佛，至于现在佛则唯有释尊一佛而已。然而，大乘经典，似乎说及了十方世界现有无量诸佛的存在，因而驳大乘经为后代杜撰的伪经。这些令人惊骇的论调，无非就是由于未精读经典所致，殊为汗颜之至。因为在汉译的阿含经中，根本已有很多无量诸佛、菩萨、诸天等现存的记载。就是南传的藏经，也详载着众多诸佛在十方世界说法的情形，这还成问题？足见以此为由的大乘非佛说论，根本是一种荒谬之说了。如此推测，不难知晓在小乘之外，另有很多大乘经典的存在了。只不过是：因为义理玄邃，另结为杂藏而已。据《善见律》与《四分律》的记载，当时虽已有少量如《佛种经》、《方等经》等大乘经的结集，但大量的大乘经，因上述的理由，尚末被公开而已。

不仅是如此，尚值得一提的是：小乘经中，亦有大乘经所说的：“一切众生悉得成佛”的教法，更记载佛陀为了要引导凡夫令其修习菩萨行，或授记菩萨得成佛道，而出现于世的明文。若由此推察，大乘是佛说，非但不成问题，且根据小乘经，反可证明释尊的出世，就是为了说大乘而来的了。除外，《杂阿含经》中，亦有大乘经典所说之法性一如的缘起法门之思想，故更可证明大乘非佛说论，就是依据小乘经典来说，亦不得成立的谬论无疑了。

在此值得注意的是，另有：佛灭后二百年纪（公元前四世纪）的大众部、一说部、说出世部、鸡胤部等四部，已依用了《大般涅槃经》等大乘经典的事实。又佛灭后三百年纪，由上座部分出的犊子部，也依用此经典；佛灭后四百年纪（公元前二世纪），有部宗所结集的《阿毘达磨大毘婆沙论》（小乘），也明载了《大般涅槃经》已存在的史实。按这部《涅槃经》，每当说及种种庄严时，最后必结为：“如西方安乐世界”或“如安乐国诸菩萨等”等句。这当然是比拟阿弥陀佛净土的说法。由此可知佛灭后二百年纪，详说阿弥陀佛的《大无量寿经》等净士经，早已存在了。

可惜！现今的学者，动辄以：净土三部经的成立年代和古传的确证缺乏为由，而加以怀疑，这诚然是极不合理，而又不知文献的重大错误。例如：《婆沙论》（小乘）成立后不久，自中印度移至北天竺的马鸣菩萨（Asvaghosa），即在其《大乘起信论》中，明述了往生西方弥陀净土的法门，并叫欲知详细的人，多看经文，谓：“如修多罗（经典）说”，以为防退之方便。又龙树大士（Nagarjuna）《十住毘婆沙论》也有难易二道教判，即明证了阿弥陀佛的净土。这如何可妄说：如《大无量寿经》等大乘经典是佛灭后四、五百年纪出世的逸名天才之新构想杜撰的呢？要知：如《大无量寿经》等大乘经典，是早于马鸣菩萨以前就存在了。如果说真的是杜撰的话，这几位大菩萨怎会依用它呢？当然，若用科学的眼光列举文献加以检讨，则经文的体裁、形式、组织等等，难免有些出入的地方，但这是由于传承人的头脑之精粗而来的结果，这点倒可作大乘经典早与小乘经典同时存在的明证。

再观佛灭后九百年纪（公元四世纪）的无着、世亲（天亲）两大论师的时代吧！当时一部份小乘教徒之间，大乘非佛说论的传统说法，渐惭抬头了，所以他们俩位极力起来反驳。尤其是世亲菩萨（Vasuvandhu），他原为大乘非佛说论的铮铮者，但后来受乃兄无着菩萨（Asanga）的感化，始知前非，而帮助无着菩萨致力于反驳大乘非佛说论了。

在中国，亦有少部份人士，对一些特定经典，例如《大品》、《法华》、《涅槃》等大乘经，加以否认的。尤其是公元五世纪顷，宋法度更主张了“大乘经不得读；佛则唯有释迦一佛而已，根本就没什么十方世界诸佛”之说，但对此中国的教徒几无任何的反应。至近代清朝时期，基督教的英人宣教师艾约瑟谨（Joseph Edkins），曾倡：“大乘经典乃为后代的伪作”之说，但在中国毫无影响。

在日本，于德川时代中期以降，大乘非佛说论甚烈，由富永仲基、服部天游、平田笃胤等人，以科学的态度，不特陆续发表了大乘非佛说论，甚至对小乘经典也都加以否认为佛说了。当时的教界，虽然也曾做过激烈的反驳；但敌不过尖矛锋刃的攻势，终于不了了之了。这时神道乘虚而入，遂演成明治维新的废佛毁释运动。

这次的法难，虽幸运的得以平安渡过，然而日本人对佛教的信心早已减退，而崇拜神道的思想日益浓厚，终于仿效犹太式的信仰，喊出：“神国日本”的口号，排他的选民思想更加强烈了。这经明治、大正而到昭和二十年﹝公元一九四五年﹞，在天祐神助的陶醉中，败战并几乎亡国了。

可怜，至今那些醉生梦死的人们，仍未觉醒，一味企图恢复“神国日本”的面目，而对一切国家、祖先的行事以及其他公式行事等，均改用了与佛教背道而驰的神道，民众也变成非神不悦的情形了。我想，这无不是起因于大乘非佛说论的助缘所引起的恶果，这是得我人猛省三省的严重问题。

（杨白衣 译）

### 佛灭后二百年代的大乘非佛说论

原始教团由于大天的二大主张，分裂为上座、大众二部后，大天的门下更致力于经典的编集，并以公表为主要急务了。因而本来由私人秘传的大小经典，便应运而生。据真谛的部执论疏的记载，当时——佛灭后二百年代（公元前四世纪），大众部已依用了大乘的华严、涅槃、胜鬘、维摩、金光明、般若等重要经典。不过当时的大众部众，对这些经典仍有许多异议，因此复发生了分派的情形。由此可见，他们对同一大乘经的看法，仍然是各执其是的。

据部执论疏的记载，大众部仍有认为：大乘经不包摄于小乘经的五阿含故，乃主张为后人的杜撰，而指择为非佛说的。他们的理由是：未曾听闻佛陀亲自说过大乘。对此，在同一大众部中，也有相信大乘经的一派，他们的理由共有三点，即一、是曾亲闻佛陀说大乘法。二、是经仔细的加以考察，大乘经的义理，堪信为佛说的真理。三、是相信亲教师故，师资相承的经典，当可信受奉行。部执论疏今已失传而无法得知底细，但该文在三论玄义检幽集卷第五中被援用故，由此亦得窥见一斑。现将该段录下以资参考：

真论疏曰：第二百年大众部并度行央掘多罗国，此国在王舍城北，此部引华严、涅槃、胜鬘、维摩、金光明、般若等诸大乘经，于此部中，有信此经者。若不信者，谤言无般若等诸大乘经，言此等经皆是人作非是佛说，悉简置一处，还依三藏根本而执用之，小乘弟子唯信有三藏，由不亲闻佛说大乘故尔。复有信受此经者，自有三义：一、或由亲闻佛说大乘故信受此经，二、能思择道理知有此理故信受，三、由信其师故信受师所说也。不信者言是自作经，五阿含中无此经故，由此遂分出三部。

其所谓三部，即一说部、出世说部、灰山住部（鸡胤部）。尊祐在科注三论玄义卷第五中，援用了真谛文之后，结语云：

其信大乘者一说部，不信者出世说部也；灰山住部唯执毘昙不关信不信。

关于灰山住部，该书也援用了疏文：

部执疏云：此部云经律二藏是佛方便教，非真实教。

案灰山住部，并不以弘扬经藏（三藏之一）为主义故，对大乘经典，是否是佛说的问题，当然是不甚关心了。也许此问题，仅为一说部和出世说部所论争。不过，话得说回来，灰山住部亦不坚持大乘非佛说故，当然亦不绝对的反对大乘经。

要之，大乘非佛说论，于佛灭后二百年代，始正式传闻，而其理由，仅在未曾亲闻佛说的一点上。可见这是极为薄弱的论据了。自然反对者也可以提出：我们曾亲闻佛陀说大乘为由，而加以反驳了。果如此，那么，是当为一种我田引水的意气论争，定会不了了之了。但当时的大乘佛说论者，除此之外，还有：第二、第三的理由根据。尤其是第三所表明的：信师教故，当可信受奉行的态度，恐怕是正确的古风传真。

平心而论，在人心纯朴的古代，这是很平常的美德，而为大乘佛说论的有力证明——真相。古印度的师匠，与我人不同，薄德的很少，都是荷担教团重责的长老们，无不是严守不妄语戒的大德善知识，故绝不会以非佛说来误人子弟。可见佛灭后二百年代的大乘非佛说论，其理由极为薄弱不足为道了。毋宁说，大乘佛说论，较之非佛说论有力得多了。

如上述，佛灭后二百年代，大家对大乘经渐渐地开始留意了。这可从出自大众部的多闻部，得一明证。据真谛疏说，佛世时有一祠皮衣罗汉在雪山入定，而不知释尊入灭。当他于佛灭后二百年间出定，到了鸯掘多罗国时，始由同行者闻悉大众部所弘传的三藏，仅为浅义部份，而弃深义于不顾。于是他大为愤慨，遂亲自诵出浅义与深义，其深义中含有许多大乘教义，但有相信的，和不相信的。因此，他把相信的一派定名为多闻部。成实论，就是由此部而出的，所以该论含有许多大乘教义是理所当然的了。真谛疏的内容，据检幽集谷第五说如下：

真谛疏曰：大众部中更出一部，名多闻部者，佛在世时，有一阿罗汉，名祠皮衣，昔作仙人，被树皮衣，以祠天故，后出家已，随佛说法，皆能诵持，佛未涅槃，遂住雪山坐禅，不觉佛灭度，至佛灭后二百年中，方从雪山出，至鸯掘多罗国，寻觅同行人，见大众部所弘三藏，唯弘浅义，不能弘深义，心甚惊恠（“恠”同“怪”），谓大众部，弘佛所说甚深之义，不能通达，悉皆弃置不复弘通，所弘之者唯弘浅义。其罗汉便于大众部具足诵出浅义及以深义，深义中有大乘义也。其中有不信者，其有信者诵持，大众部有弘其所说，有不弘其所说，若弘其所说者，别成一部，名多闻部，以所闻多先所习故名也；成实论即从此部出，故参涉大乘意也。

祠皮衣罗汉是佛世时随佛学道，而于佛灭后二百年间出定，诵出许多大小乘经义，并大力弘扬的重要人物之一。我想此文，堪为部派佛教时代大乘经传持和成立历史的重要文献。自佛灭后百年代，大天劝门徒编集经典以来，虽有很多经典的编集者，但至二百年代，知名的惟有祠皮衣一人而已。这时的保守派和进步派的对立，当然是益加激烈了。换句话说，大众部中，有主张应用大乘教义的多闻部，也有反对而主张应依三藏（小乘）的一派。至此，大乘非佛说正式开始喧嚷了。

倘若退一步溯究古印度，大乘非佛说的根源，可以归结于第一结集时，阿难以及其他声闻众的作风的转讹了。因为当时，大乘非佛说论，恰似幽灵并没有定型，他们只认为：大乘此较深奥故，必须另结集而已，并未说过大乘非佛说。不过，由于经年累月，他们的这种态度，慢慢地与后代的大天五事交杂而混合，终被转讹为大乘非佛说了。大天的“能说法者，亦得作经”的主张，已如上述，并不是教徒众杜撰伪经，不过是劝其公表私传的佛经之意。阿难等既可结集经典，他们哪有不可以的道理呢？我想，大乘非佛说论，一定是受“怨人尤物”的余殃使然的。就算古代有了大乘非佛说论，我想也不能作为非佛说论的依据吧！这我认为反而可以作为：自第一结集到佛灭二百年代的祠皮衣罗汉时，大乘经与小乘三藏，早已对立的明证。要知道尊重师资口传是古印度人的传统习性，倘若连这个也要否定的话，岂止不是小乘的三藏，也可以否定了么？因为它仍是代代口传下来的啊！

在印度，不仅是佛经如此，就是外道的吠陀经（Veda），亦复如此，无不由口传而来。大乘经是经大天极力劝告奖励后，始于第三百年代由许多大德——像祠皮衣罗汉的大能者，陆续诵出的。例如：汉译的小乘阿含部中的增一阿含经（五十一卷，东晋瞿昙僧伽提婆译）、中阿含经（二十卷，同上译）、长阿含经（二十二卷，后秦佛陀耶舍、竺佛念共译）、杂阿含经（五十卷，刘宋求那跋陀罗译）等经典，我想也绝非是在佛灭后第一安居的三个月中所成立的吧！因为单把这些经典拿来通阅，也得花费许多时间，何况于那么短促的时间中，怎能诵出那许多的经典呢？不仅如此，上列的经典仅属经藏部份而已，倘若加上律藏、论藏，那就更加不可能了。其中一定已增入了不少祠皮衣罗汉等长老，以及遗弟、徒孙等所公表的经典了。我想，大乘经典一定也像这种方式，由遗弟、徒孙等等，渐次诵出而公表的了。

考小乘诸部，相竞一时的分裂，可能就是受到这些大小乘经典的影响所致。因当时的佛弟子尽可各依各的好乐，舍旧就新，各执一词，而在坚定的信念之下，分党、结派而对立。部派佛教的频出时间，恰为佛灭后二百年代到三百年间（公元前四世纪–三世纪），故大乘经典的流传，也许即于此时和部派佛教的频出相同，一时由遗弟、徒孙等的大德公诸于世，而在弟子之间脉脉相承了。据文殊师利问经（卷下）的记载，佛陀曾对文殊菩萨说：佛灭后的教法，分为二十部，但这恰如一人之有二十子皆为佛教。佛陀作此预言之后，又说及从大乘将会分出根本二部[上座、大众]。详如下文：根本二部，从大乘出，从般若波罗蜜出。

文殊师利问经的这种预言，可以说是告诉我们佛灭后二百年代至三百年代的消息的。特别是佛灭二百年间的佛教，例如大众部本末四部的分裂，亦多起因于依用大乘经而来。大乘经之影响当时的教界如何，由此不难想象而如。否则，若诚如现代的学界所说：“大乘是后代的产物，在佛灭后二百年代并无存在”的话，那么，试问那些富有大乘思想的大乐部、一说部、说出世部、鸡胤部等等，为什么较之上座部的分裂还要早呢？若说当时根本就没有大乘经，那只不过是后来的弟子恣意杜撰的，那么，当时的教团是否毫无统一而漫无秩序邪恶混乱呢？若然，则岂非较之现代泛滥于日本的新兴宗教更糟了么？若然，何苦定要时常结集三藏？数度的三藏结集，其目的无非就是为了要维护纯粹的佛教，而使其流芳万世，绝不是说，当时的教团毫无秩序，这时应该了解的。

据佛灭后四百年代成立的阿毘达磨大毘婆沙论（一卷第二十三）的记载，当时主张：“缘起是无为法”的分别部，并不是单由一部佛弟子所独创的，而是依“契经”而来的。又于佛灭后三百年代著出发智论的迦多衍尼子，也都依“契经”创出新义。这婆沙论卷第八、二十四、三十三中，到处说及此事。如上述，古代的论师，当其著论时，无不依用经典，并非因不满于小乘经，才恣意造论。谅他们所依据的经典，不外就是素来被放弃不显的大乘经。我想，小乘诸部的分裂，受到般若经等大乘经典的影响颇多。（参阅上述《文殊问经》文）假如当时的论师，不依用经典，而其所作的主张，只为己见的话，非但自己感到不满意，且不能博得大众的赞同，而成为一部了。其详细情形，俟次章再详述。总而言之，以为大乘经典系小乘教理的发展，是极为错误的观念。

（杨白衣译）

## 弥勒、无著菩萨破大乘非佛说——《成唯识论》《大乘庄严经论》《显扬圣教论》选读

### 成唯识论

又圣慈氏以七种因证大乘经真是佛说。

一、先不记故。若大乘经佛灭度后有余为坏正法故说，何故世尊非如当起诸可怖事先预记别。

二、本俱行故。大小乘教本来俱行，宁知大乘独非佛说。

三、非余境故。大乘所说广大甚深非外道等思量境界，彼经论中曾所未说。设为彼说亦不信受，故大乘经非非佛说。

四、应极成故。若谓大乘是余佛说非今佛语，则大乘教是佛所说其理极成。

五、有无有故。若有大乘即应信此诸大乘教是佛所说，离此大乘不可得故。若无大乘声闻乘教亦应非有，以离大乘决定无有得成佛义，谁出于世说声闻乘？故声闻乘是佛所说，非大乘教不应正理。

六、能对治故。依大乘经勤修行者皆能引得无分别智，能正对治一切烦恼，故应信此是佛所说。

七、义异文故。大乘所说意趣甚深，不可随文而取其义便生诽谤谓非佛语。是故大乘真是佛说，如庄严论颂此义言：

先不记俱行　　非余所行境

极成有无有　　对治异文故

《成唯识论》，14c

### 大乘庄严经论·成宗品第二

释曰：有人疑此大乘非佛所说，云何有此功德可得。我今决彼疑网，成立大乘真是佛说。偈曰：

不记亦同行　　不行亦成就

体非体能治　　文异八因成

释曰：成立大乘略有八因：一者不记，二者同行，三者不行，四者成就，五者体，六者非体，七者能治，八者文异。

第一，不记者，先法已尽后佛正出。若此大乘非是正法，何故世尊初不记耶？譬如未来有异世尊即记，此不记故知是佛说。

第二，同行者，声闻乘与大乘非先非后一时同行，汝云何知此大乘独非佛说。

第三，不行者，大乘深广非忖度人之所能信，况复能行外道制诸论，彼种不可得，是故不行，由彼不行故是佛说。

第四，成就者，若汝言余得菩提者说有大乘，非是今佛说有大乘，若作此执则反成我义，彼得菩提亦即是佛如是说故。

第五，体者，若汝言余佛有大乘体此佛无大乘体，若作此执亦成我义，大乘无异体是一故。

第六，非体者，若汝言此佛无大乘体，则声闻乘亦无体。若汝言声闻乘是佛说故有体大乘非佛说故无体，若作此执有大过失，若无佛乘而有佛出说声闻乘者理不应故。

第七，能治者，由依此法修行得无分别智，由无分别智能破诸烦恼，由此因故不得言无大乘。

第八，文异者，大乘甚深非如文义，不应一向随文取义言非佛语。复次若汝言初不记者，由佛无功用心舍故，若作此执是义不然。偈曰：

诸佛三因缘　　现见亦护法

如来智无碍　　舍者不应尔

释曰：若此大乘非佛说者，是为大障。诸佛有三因缘，何故不记？一无功用智恒起是眼恒见，二恒作正勤守护正法，三如来智力无有障碍。由此三因，汝言舍而不记者，不应道理。复次若汝言有体者，即声闻乘是大乘体，何以故？即以此乘得大菩提故，若作此执是义不然。偈曰：

非全非不违　　非行非教授

是故声闻乘　　非即是大乘

释曰：有四因缘非即以声闻乘为大乘体：非全故，非不违故，非行故，非教授故。非全者，声闻乘无有利他教授，但为自厌离欲解脱而教授故。非不违者，若言声闻乘以自方便而教授他，即是他利教授，是义不然，何以故？虽以自利安他，彼亦自求涅槃勤行方便，不可以此得大菩提故。非行者，若汝言若能久行声闻乘行则得大菩提果，是义不然，非方便故。声闻乘非大菩提，方便不以久行，非方便能得大乘果。譬如构角求乳，不可得故。非教授者，如大乘教授声闻乘无。是故声闻乘不得即是大乘。复次今更示汝相违义。偈曰。

发心与教授　　方便及住持

时节下上乘　　五事一切异

释曰：声闻乘与大乘有五种相违：一发心异，二教授异，三方便异，四住持异，五时节异。声闻乘若发心若教授若勤方便，皆为自得涅槃故，住持亦少，福智聚小故，时节亦少，乃至三生得解脱故。大乘不尔，发心教授勤方便，皆为利他故，住持亦多，福智聚大故，时节亦多，经三大阿僧祇劫故。如是一切相违，是故不应以小乘行而得大乘果。复次若汝言佛语有三相，一者入修多罗，二者显示毗尼，三者不违法空。汝以一切法无自性而为教授，违此三相故非佛语，若作此执是义不然。偈曰：

入自大乘经　　现自烦恼灭

广大甚深义　　不违自法空

释曰：今此大乘亦不违三相，入自大乘修多罗故，现自烦恼毗尼故。由菩萨以分别为烦恼故。广大甚深即是菩萨法空，不违此空得大菩提故，是故此乘与三相不相违。复次前说不行者，我今更示此义令汝信受，偈曰：

有依及不定　　缘俗亦不普

退屈忖度人　　宁解大乘义

释曰：由有五因彼忖度者不能得入大乘境界：彼智有依故，不定故，缘俗故，不普故，退屈故。彼有依者，智依教生，非证智故。不定者，有时更有，异智生故。缘俗者，忖度世谛，不及第一义谛故。不普者，虽缘世谛但得少解，不解一切故。退屈者，诤论辩穷即默然故，大乘者即无所依乃至终不退屈。不退屈者，无量经中有百千偈说大乘法，由得此法辩才无尽。是故大乘非忖度人境。问汝说声闻乘非佛菩提方便，若尔何者是耶？偈曰：

广大及甚深　　成熟无分别

说此二方便　　即是无上乘

释曰：广大者，谓诸神通，由极勤方便令他信解故。甚深者，谓无分别智，由难行故如其次第。一为成熟众生，二为成熟佛法。即说此二为无上菩提方便，此二方便即是无上乘体。问若尔有人于中怖畏，过失云何？偈曰：

不应怖而怖　　由怖被烧然

怖引非福故　　长时过患起

释曰：若人非怖畏处妄生怖畏，是人即堕极热恶道而被烧然。何以故？由此怖畏引大非福聚生，由此罪故能令是人经无量劫受大热恼。问彼人复有何因生此怖畏？偈曰：

非性非法朋　　少慧少因力

怖此深妙法　　退失大菩提

释曰：若人生怖由四因缘：一非种性，离菩萨性故。二非法朋，离善知识故。三少慧力，未解大乘法空故。四少因力，先世不种诸波罗蜜自性善根故。由此因缘于甚深妙法横生怖想，由此想故于大菩提福智二聚应得不得，是名为退。汝今应知，此退过患最极深重。已说怖过及怖因，次说不应怖畏因。偈曰：

无异即互无　　有异即险处

无譬种种说　　续说多门说

非有如文义　　诸佛甚深体

聪慧正观人　　应知不应怖

释曰：无异即互无者，若汝言声闻乘即是大乘无异大乘体，若如是者，即声闻辟支佛乘复无有体。何以故？由得佛故，如是一切皆是佛乘，何因怖耶？有异即险处者，若汝许有异大乘体，此体即是一切智道，最为第一险处，由难度故此应仰信，何因怖耶？无譬者，于一时中无二大乘并出可以相比，何因怖一不怖二耶？种种说者，今此大乘非独说空，亦说大福智聚，应解此意，何因独怖空耶？续说者，一切时中决定相续说空，汝非乍闻，何因怖耶？多门说者，彼彼经中多门异说，显大要用，破诸分别，得无分别智。若异此说无大用者，如来但应言空不说如法性实际等，既说有多门何因独怖空耶？非有如文义者，大乘甚深不如文义，何因随文取义而怖空耶？诸佛甚深体者，佛性甚深卒难觉识，应求了别，何因怖耶？由如是等因缘故，聪慧正观人于此大乘不应怖畏。已说不应怖畏因，次说能行此法智。偈曰：

随次闻思修　　得法及得慧

此智行此法　　未得勿非毁

释曰：若人最初依善知识能起正闻，次于正义能起正忆，次于真实境界得生正智，次从彼彼得证法果，次从彼后起解脱智，是人此智随深入远能行此法。汝若自无此智，不应决定言非佛语。已说能行此法智，次遮怖畏此法句。偈曰：

不解解不深　　深非思度解

解深得解脱　　诸怖不应尔

释曰：不解者，若汝言如是深法非我所解，如是起怖畏者不应尔。解不深者，若汝言佛解亦不深，如解深何故说深，如是起怖畏者不应尔。深非思度解者，若汝言何故此深，非思量境界，如是起怖畏者不应尔。解深得解脱者，若汝言何故独解深义能得解脱，非思量人能得解脱，如是起怖畏者不应尔。如是已遮怖畏此法句，次以不信成立大乘。偈曰：

由小信界伴　　不解深大法

由汝不解故　　成我无上乘

释曰：小信者，狭劣信解故。小界者，阿梨耶识中熏习小种子故。小伴者，相似信界为眷属故。此三若小则不信别有大乘，由此不信则成我所立是无上法。已说成立大乘，次遮谤毁大乘。偈曰：

随闻而得觉　　未闻慎勿毁

无量余未闻　　谤者成痴业

释曰：汝随少闻得有觉悟，不应随闻复生谤毁，汝于未闻无信可尔。何以故？不积善故未闻者多慎勿谤毁，汝无简别若生谤毁更增痴业，坏前闻故。已遮谤毁，次遮邪思。偈曰：

如文取义时　　师心退真慧

谤说及轻法　　缘此大过生

释曰：师心者，谓自见取。非智者，边求义故。退真慧者，如实真解未得退故。谤说者，毁善说故。轻法者，嫉所闻故。缘此非福次身受大苦报，是名大过起。已遮邪思，次遮恶意。偈曰：

恶意自性恶　　不善不应起

况移于善处　　应舍大过故

释曰：恶意者，是憎嫉心。自性恶者，此心是自性罪，尚不可于过失法中起，何况于非过法中起，是故急应须舍大过患故，成宗品究竟。

《大乘庄严经论》，591-592

### 显扬圣教论

问云何应知大乘言教是佛所说？答由十种因故：

一、先不记别故；

二、今不可知故；

三、多有所作故；

四、极重障故；

五、非寻伺境界故，若不先闻不能如是寻思计度，是故若言是余所说，不应道理；

六、证大觉故，若未成佛能说佛教不应道理；

七、无第三乘过失故；

八、此若无有应无一切智者成过失故；

九、缘此为境如理思惟对治一切诸烦恼故；

十、不应如言取彼意故。

《显扬圣教论》，581b

## 佛经摘录

### 《方广大庄严经》：诽谤如斯大乘经典，其人命终定堕阿鼻大地狱中

佛告阿难：“未来世中有诸比丘，不能修习身戒心慧，愚痴无智憍慢贡高，掉举心乱不遵法律，多所贪求不信正法，具沙门垢相似沙门，如是比丘，若闻菩萨清净入胎，不能信受，乃复共聚撗生诽谤，作如是言：‘菩萨处胎居母右胁，虽不为彼脓血所污，何能有此大功德耶？’如是愚人，既不能知菩萨积集功德，亦不能知菩萨示现入胎，而有如是殊胜清净无量功德，哀愍众生出现于世。

“阿难！诸佛如来出现于世，不于天上而成正觉转妙法轮，但于人间示现成佛。何以故？若于天上成阿耨多罗三藐三菩提者，人中众生咸作是念：‘我既非天，何能堪任修习佛道？’便生退屈。由是义故，但于人间成阿耨多罗三藐三菩提。然彼愚痴法贼之辈，而于菩萨不思议事不能了知，撗生诽谤妄为忆度。阿难！愚痴之人尚不信佛有无量德，何况能信菩萨神通？如是比丘耽着利养及以名闻，沈溺罪垢。”

阿难白佛言：“世尊！当来之世，若有如是愚痴下劣之人，诽谤此经，得几所罪？当生何处？”

佛告阿难：“若未来世有如是等诸恶比丘，诽谤此经，积集众罪离沙门法。阿难！譬如有人灭佛菩提，毁呰十方三世诸佛，其所获罪宁为多不？”

阿难言：“甚多世尊！”

佛告阿难：“若有众生诽谤如斯大乘经典，其所获罪与此人等。”

尔时阿难闻是语已，身毛为竖，唱如是言：“南无佛陀！南无佛陀！我闻彼人行如是恶，身心迷闷。”

佛告阿难：“若有众生灭佛菩提，其人由此恶行因故，当堕阿鼻大地狱中。阿难！于未来世，有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，诽谤如斯大乘经典，其人命终定堕阿鼻大地狱中。阿难！汝于如来功德不应限量。所以者何？如来功德甚深广大难可测故。”

### 《大乘方广总持经》：若彼愚人于佛大乘乃至诽谤一四句偈，当知是业定堕地狱

“复次，弥勒！我初成佛以妙智慧广为众生宣说正法。

“若有愚人于佛所说而不信受——如彼达摩比丘——虽复读诵千部大乘，为人解说，获得四禅，以谤他故，七十劫中受大苦恼。况彼愚痴下劣之人，实无所知，而作是言：‘我是法师，明解大乘，能广流布。’谤正法师言无所解，亦谤佛法而自贡高。

“若彼愚人于佛大乘乃至诽谤一四句偈，当知是业定堕地狱。何以故？毁谤佛法及法师故。以是因缘，常处恶道，永不见佛。以曾诽谤佛、法、僧故，亦于初发菩提心者，能作障碍令退正道。当知是人以大罪业而自庄严，于无量劫身堕地狱受大苦报；以恶眼视发菩提心人故，得无眼报；以恶口谤发菩提心人故，得无舌报。

“阿逸多！我更不见有一恶法能过毁破发菩提心罪之重也。以此罪故，堕于恶道，况复毁谤余菩萨等？

“若有菩萨为诸众生能如实说，不起断常，言诸众生定有定无，亦不专执诸法有无。阿逸多！学菩萨者应如是住。如是住者，是诸菩萨清净善业，凡所修集皆不取著。若有众生起执著者，当知是人生五浊世。

“复有菩萨善随根欲，能为众生种种说法。阿逸多！菩萨如是具足修行六波罗蜜，乃能成就无上菩提。

“彼愚痴人信己自执，作如是说：‘菩萨惟学般若波罗蜜，勿学余波罗蜜，以般若波罗蜜最殊胜故。’作是说者，是义不然。何以故？阿逸多！往昔迦尸迦王学菩萨时，舍所爱身、头、目、髓、脑。尔时此王岂无智慧？”

弥勒白佛言：“世尊！诚如圣说，实有智慧。”

### 《大般涅槃经》：不信大乘经典者，生生常处贫穷下贱、诽谤正法邪见之家

《大般涅槃经》卷第六如来性品第四之三：

善男子！汝今应当如是忆持。若有众生成就具足无量功德，乃能信是大乘经典，信已受持。其余众生有乐法者，若能广为解说此经，其人闻已，过去无量阿僧祇劫所作恶业皆悉除灭。

若有不信是经典者，现身当为无量病苦之所恼害，多为众人所见骂辱。命终之后，人所轻贱，颜貌丑陋，资生艰难，常不供足。虽复少得粗涩弊恶，生生常处贫穷下贱、诽谤正法邪见之家。若临终时，或值荒乱、刀兵竞起、帝王暴虐、怨家雠隙之所侵逼。虽有善友而不遭遇，资生所须求不能得。虽少得利，常患饥渴，唯为凡下之所顾识。国王、大臣悉不齿录。设复闻其有所宣说，正使是理终不信受。如是之人不至善处。如折翼鸟不能飞行；是人亦尔，于未来世不能得至人天善处。

若复有人能信如是大乘经典，本所受形虽复粗陋，以经功德即便端正，威颜色力，日更增多，常为人天之所乐见，恭敬爱恋，情无舍离。国王大臣及家亲属闻其所说，悉皆敬信。若我声闻弟子之中，欲行第一希有事者，当为世间广宣如是大乘经典。

### 《大般若经》：菩萨摩诃萨闻“大乘经典非佛所说，亦非如来弟子所说”知定是魔语

《大般若波罗蜜多经》卷第三百二十七初分不退转品第四十九之三：

“善现！是菩萨摩诃萨设有恶魔或魔使者诈现佛像，语菩萨言：‘汝所受持大乘经典非佛所说，亦非如来弟子所说，是诸恶魔或诸外道为诳惑汝作如是说，汝今不应受持、读诵。’善现！是菩萨摩诃萨闻彼语已，便作是念：‘此定恶魔或魔眷属，令我厌舍无上菩提，故说大乘甚深经典非佛所说，亦非如来弟子所说。所以者何？离此经典能证无上正等菩提，必无是处。’

“善现！是菩萨摩诃萨当知已住不退转地，过去如来、应、正等觉久已授彼大菩提记。何以故？善现！是菩萨摩诃萨具足成就不退转地诸行状相，若菩萨摩诃萨成就如是诸行状相，当知已受大菩提记，必已安住不退转地。

“善现！若成就如是诸行、状、相，当知是为不退转菩萨摩诃萨。

“复次，善现！若不退转位菩萨摩诃萨，行深般若波罗蜜多时，护持正法不惜身命，常作是念：‘我宁弃舍财宝、亲属及自身命，终不弃舍诸佛正法。所以者何？财宝、亲属及自身命，生生恒有甚为易得，诸佛正法百千俱胝那庾多劫乃得一遇，遇已长夜获大利乐。’

“善现！是菩萨摩诃萨护正法时，作如是念：‘我不为护一佛、二佛乃至百千诸佛正法，普为护持十方三世诸佛正法令不亏损。’”

### 《大般若经》：谤正法者，我尚不听菩萨善男子闻其名字，况当眼见？岂许共住？

《大般若波罗蜜多经》卷五四四地狱品七：

尔时，舍利子白佛言：“世尊！毁谤法罪与无间业，此二恶行为相似不？”

尔时，佛告舍利子言：“勿谓此罪似无间业。所以者何？五无间业虽感重苦，而不可比毁谤正法，谓彼闻说甚深般若波罗蜜多，毁谤拒逆言：‘此般若波罗蜜多非真佛语，不应修学，非法、非律、非大师教。’由此因缘其罪极重。

“舍利子！是谤法人自谤正法亦教他谤，自坏其身亦令他坏，自饮毒药亦令他饮，自失生天解脱乐果亦令他失，自持其身足地狱火亦令他足，自不信解甚深般若波罗蜜多亦教他人令不信解，迷谬颠倒自沉苦海亦令他溺。

“舍利子！我于如是甚深般若波罗蜜多，尚不欲令谤正法者闻其名字，况为彼说！

“舍利子！谤正法者，我尚不听住菩萨乘善男子等闻其名字，况当眼见！岂许共住？

“舍利子！谤正法者，我尚不听被服袈裟，况受供养！何以故？

“舍利子！诸有毁谤甚深般若波罗蜜多，当知彼名坏正法者，堕黑闇类如秽蜗螺，自污污他如烂粪聚。诸有信用坏法者言，亦受如前所说大苦。”

### 《法华经》：入大乘为本，终不以小乘济度于众生

《法华经》卷一方便品第二：

钝根乐小法，贪著于生死，

于诸无量佛，不行深妙道，

众苦所恼乱，为是说涅槃。

我设是方便，令得入佛慧，

未曾说汝等、当得成佛道。

所以未曾说，说时未至故，

今正是其时，决定说大乘。

我此九部法，随顺众生说，

入大乘为本，以故说是经。

有佛子心净，柔软亦利根，

无量诸佛所，而行深妙道。

为此诸佛子，说是大乘经。

我记如是人，来世成佛道，

以深心念佛，修持净戒故。

此等闻得佛，大喜充遍身，

佛知彼心行，故为说大乘。

声闻若菩萨，闻我所说法，

乃至于一偈，皆成佛无疑。

十方佛土中，唯有一乘法，

无二亦无三。除佛方便说，

但以假名字，引导于众生，

说佛智慧故。诸佛出于世，

唯此一事实，余二则非真，

终不以小乘、济度于众生。

佛自住大乘，如其所得法、

定慧力庄严，以此度众生。

自证无上道，大乘平等法，

若以小乘化、乃至于一人，

我则堕悭贪，此事为不可。

若人信归佛，如来不欺诳，

亦无贪嫉意，断诸法中恶。

故佛于十方，而独无所畏。

我以相严身，光明照世间，

无量众所尊，为说实相印。

### 《佛藏经》：破诸如来阿耨多罗三藐三菩提，其罪甚重不为轻也！

《佛藏经·往古品第七》节选：

佛告舍利弗：“过去久远无量无边不可思议阿僧祇劫，尔时有佛，号大庄严如来、应、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊。其佛寿命六十八百万亿岁，有六十八百万亿大弟子众。其佛灭后舍利流布，如我灭后无有异也，正法住世亦五百岁，如我灭后无有异也。其佛灭后大弟子众，于中一日有百比丘入涅槃者，二百三百四百五百入涅槃者，一日之中或有十万亿比丘入涅槃者。如是展转，其佛所有多知多识大神通众，三月之中皆入涅槃。

“舍利弗！大庄严佛正法流布，多诸天人所共供养。舍利弗！大庄严佛及大弟子灭度之后，渐多有人知沙门法安隐快乐出家学道，而不能知佛所演说甚深诸经无等空义，多为恶魔之所迷惑。时说法者心不决定说不清净，说有我、人、众生、寿命，不说一切诸法空寂。其佛灭度百岁之后，诸弟子众分为五部：一名普事，二名苦岸，三名萨和多，四名将去，五名跋难陀。

“舍利弗！此普事比丘、苦岸比丘、萨和多比丘、将去比丘、跋难陀比丘，是五比丘为大众师。其普事者知佛所说真实空义无所得法，余四比丘皆随邪道，多说有我多说有人。舍利弗！普事比丘，为四部所轻无有势力多人恶贱；四恶比丘多教人众以邪见道，于佛法中不相恭敬，相违逆故以灭佛法。舍利弗！若有人知普事比丘所说空法信受不逆，我知此人曾于先世供养五千佛，有六十八亿那由他人已入涅槃。何以故？舍利弗！此人于过去世诸佛所种诸善根，修习无所得空法应入涅槃。

“舍利弗！是苦岸比丘、一切有比丘、将去比丘、跋难陀比丘，皆计有所得，说有我、人、众生、寿命，徒众炽盛。是四恶人多令在家出家住于邪见，舍第一义无所有毕竟空法，贪乐外道尼揵子论。舍利弗！是四恶人，所有在家出家弟子，常相随逐乃至法尽。舍利弗！是中有人知非法事，受以为法勤心行之，犹尚不得顺忍，况得须陀洹果？是人犹尚不作消供养事，何况能生顺忍？

“舍利弗！尔时在家、出家弟子，多堕恶道不至善道，是诸恶人灭佛正法，亦与多人大衰恼事。又是恶人命终之后，堕阿鼻地狱，仰卧九百万亿岁；伏卧九百万亿岁；左胁卧九百万亿岁；右胁卧九百万亿岁。于热铁上烧然燋烂，是中退死，更生炙地狱、大炙地狱、活地狱、黑绳地狱，皆如上岁数受诸苦恼，于黑绳地狱死还生阿鼻大地狱中。舍利弗！以是因缘，若在家出家亲近此人，及善知识并诸檀越，凡有六百四万亿人，与此四师俱生俱死，在大地狱受诸烧煮。如是舍利弗！是人所有善知识家、诸檀越家，弟子诸师、随顺行者，凡在其数皆生地狱。

“舍利弗！汝等不能知其多少，唯有如来乃能知之，与此恶人堕大地狱俱生俱死，凡有六百四万亿人，如是展转一劫受苦，大劫将烧故在地狱。何以故？舍利弗！破诸如来阿耨多罗三藐三菩提，其罪甚重不为轻也。大劫若烧，是四恶人及六百四万亿人从此阿鼻大地狱中，转生他方在大地狱。何以故？舍利弗！重罪具足其报不少，在于他方无数百千万亿那由他岁受大苦恼，世界还生，是四罪人及六百四万亿人，并及余人罪未毕者，于彼命终还生此间大地狱中。

“舍利弗！是四罪人及六百四万亿众生，久久虽免地狱苦恼得生人中，于五百世从生而盲，然后得值一切明佛如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊。舍利弗！一切明佛声闻弟子一亿那由他。尔时人民身长三百九十六肘，佛身一倍，常光圆照十万亿由旬。舍利弗！是人于一切明佛法中出家，十万亿岁勤行精进如救头然，不得顺忍，况得道果？何以故？舍利弗！起破阿耨多罗三藐三菩提罪业因缘，法应当尔。命终之后还生阿鼻大地狱中，以先起重不善业因缘。

“舍利弗！是诸人等如是展转，乃至我今于其中间，得值九十九亿佛，于诸佛所不得顺忍。何以故？佛说深经是人不信，破坏违逆谤毁贤圣持戒比丘，出其过恶起破法业因缘，法应当尔。

“舍利弗！汝且观之，诽谤圣人不信圣语，受是无量无边苦恼不得解脱。舍利弗！有诸众生起破法罪业违逆不信者，其数无量，于九十九亿佛所阿僧祇劫，乃无一人入涅槃者。舍利弗！谁能破诸佛教不信违逆？但凡夫愚痴，及增上慢诸恶比丘，并诸不净说法比丘。何以故？舍利弗！是三种人不名行者、不名得者。是人不信如来法故，毁谤违逆。”

**雪相法师网络平台**

QQ号：635374166

新浪博客：http：//blog.sina.com.cn/shijiaxuexiang

新浪微博昵称：四生道人

新浪微博二维码：



有关雪相法师文集、影音资料等，网络关键词：雪相法师、四生道人、安稳僧、天真妙心、安稳文集、四生语录、四生法音。

**明静讲堂（网络共修讲堂）**

QQ号：1131694042 QQ群：20320144 新浪微博：明静讲堂

微信公众号：明静讲堂、天真妙心

微信公众号二维码：





明静讲堂是天台山翠屏寺雪相法师发起建立的弘法机构，此群为讲堂在网上专用之佛学交流群。讲堂内所讲所学，以三藏十二部经典为所学处，历代祖师为善知识，天台宗理论为依止。所有学习内容，将由指导法师推荐历代祖师大德之典籍为准要，以《佛教修学次第推荐及注意事项》所列之提纲为教材，共同修学佛法，护持佛教，普利一切众生同成正觉。

此书为明静讲堂内部学习资料，后期或会更新调整。若有需要者，请与QQ1574914389、635374166联系，索取最新电子档。其法宝之更新内容，均以法师博客和QQ空间为准。

**读奉经文应注意**

**佛经安置须知**

1、经典应放在其他书籍的上面，经书有它的层次，由上而下依次为：原文经典、经典注释、一般佛学名相常识、课诵等佛学书籍、圣者言论集、教育性书籍、一般性书籍。

2、经书应恭敬放于清净高处，不可随意扔放床上、座椅上等不净处。

3、如手捧或装于口袋携带时，不得低于腰部，不可挟腋下。男居士更不可将佛书卷起放入裤袋中，女居士不可将佛书塞入女用皮包中，女用皮包杂物太多，此皆不如法。小本佛经只宜放入上衣口袋，否则犯失敬意。虽细微小节，也不可不知，知即改正，不应再犯。

4、不得口吹经上灰尘，应以专用净布拭去。

5、不可在经典所在的地方，有种种污秽行为。

6、凡经书等法宝阅毕，可辗转流通，赠送其他莲友，不可任意烧毁或丢弃。

**读诵佛经须知**

1、经典乃三世诸佛之师、如来法身舍利，亦当作真佛看，不可作纸墨等看。礼诵持念，种种修持，皆当以诚敬为主。

2、必须端身正坐，如对圣容，亲聆圆音，不敢萌一念懈怠，不敢起一念分别。从首至尾，一直阅去，无论若文若义，一概不加理会。凡情妄想，卜度思量，将见亵慢之罪。

3、不可以口水沾指翻经页。

4、不可躺着看经书，更不可以污手触经。

5、经书上不可涂写。不得一边谈说杂话、吃东西，一边看经书。其他经论善书亦复如是。

6、中断不看时，应夹放纸条做记号。不可折页、折角，或经书面朝下，作“人”字形搁置。

7、不可在洗手间内看经。

8、若自己有数本相同的经书，可以广为流传。务须告知对方应当十分尊重恭敬，方可予以恭请，则功德无量。

**佛经破损处理方法**

1、佛经是法宝，为众生离苦的指南，应尊重恭敬。若有破损，应速修补，经典所在之处皆有龙天护佑，若任其损坏废置，罪过无量。

2、以前请到过一些印刷不精美的经书，或有缺字、漏字的情况，后来又请到了精美的经书；您可以把前者的错别字找出来，用不干胶、计时贴等修正过来，以后再结缘给需要的莲友。

3、对破损比较严重，无法修复的经书或者错误比较多的经书，可以焚化，但不可以作一般字纸化，须另设化器，严加防守，不使灰飞它处。以其灰取而装于极密致之布袋中，又加以净沙或净石，俾入水即沉，不致漂于两岸。有过海者，到深处投之海中，或大江深处则可，小沟小河断不可投。如是行者，是为如法。

果能依如上所说而行者，无论奉持经书、恭诵经书、助印佛书乃至佛像，均能培植福慧资粮，增长菩提善根，以期于此生中，径证佛果，不退成佛。

**印造经像之功德**

（一）从前所作种种罪过，轻者立即消灭，重者亦得转轻。

（二）常得吉神拥护。一切瘟疫、水火、寇盗、刀兵、牢狱之灾，悉皆不受。

（三）夙生怨对，咸蒙法益，而得解脱，永免寻仇报复之苦。

（四）夜叉恶鬼，不能侵犯。毒蛇饿虎，不能为害。

（五）心得安慰，日无险事，夜无恶梦。颜色光泽，气力充盛，所作吉利。

（六）至心奉法，虽无希求，自然衣食丰足、家庭和睦、福寿绵长。

（七）所言所行，人天欢喜，任到何方，常为多众倾诚爱戴、恭敬礼拜。

（八）愚者转智，病者转健，困者转亨。为妇女者，报谢之日，捷转男身。

（九）永离恶道，受生善道。相貌端正，天资超越，福禄殊胜。

（十）能为一切众生，种植善根。以众生心，作大福田，获无量胜果。所生之处，常得见佛闻法。直至三慧宏开，六通亲证，速得成佛。



本讲堂仅编订电子档，以供内部参考，个人需要者，请自行打印。

2018年9月



明静讲堂

1. 印顺法师：《印度之佛教》。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 印顺法师：《印度之佛教》。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 印顺法师：《以佛法研究佛法》。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 宇井伯寿：《中印佛教思想史》，台湾华宇出版社，1986年版，第43页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 印顺法师：《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七册，中华书局，2009年版，第112页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 玄奘大师译：《成唯识论》，大正藏31册，第14页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 太虚大师：《太虚大师全集》第十五册，台湾善导寺佛经流通处，1980年版，第2756页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 安慧菩萨造，玄奘大师译：《大乘阿毗达摩杂集论》，大正藏，第31册，第744页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 玄奘大师译：《能断金刚般若波罗蜜多经》，大正藏，第8册，第774页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 世亲菩萨造，菩提流支译：《金刚经论》，大正藏，第25册，第784页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 窥基大师：《成唯识论述记》，大正藏，第43册，第230页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 星云法师《值得尊崇的当代佛学泰斗——永怀印顺导师》，《普门学报》第30期，2005年11月。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《契理契机之人间佛教》，《华雨集（四）》，《印顺法师佛学著作全集》第十二卷，中华书局2009年版，第31页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. “再议《印度之佛教》”，《太虚大师全书》第二十八卷，宗教文化出版社、全国图书馆文献缩微复制中心2004年版，第50页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《游心法海六十年》，《华雨集（五）》，《印顺法师佛学著作全集》第十二卷，中华书局2009年版，第34页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第108页 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，《初期大乘佛教之起源与开展（上）》第395页，中华书局2009年版。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第404页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年8月出版，第411页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《印度佛教思想史》，《印顺法师佛学著作全集》第十三卷，中华书局2009年版，第144页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第686页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年8月出版，第410页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年8月出版，第686页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第689页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第690页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第876-877页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第423页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《契理契机之人间佛教》，《华雨集（四）》，《印顺法师佛学著作全集》第十二卷，中华书局2009年版，第3页 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第106页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》自序，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第3页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第886页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1070页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1070-1071页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《平凡的一生》，《印顺法师佛学著作全集》第二十三卷，中华书局2009年8月出版，第148页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》自序，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第3页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1000页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1001页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第69页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第88-89页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，704页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第875页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》自序，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第4页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》自序，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第4页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第16页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第807页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第88-89页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第874页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《游心法海六十年》，《华雨集（五）》，《印顺法师佛学著作全集》第十二卷，中华书局2009年版，第37页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第687页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第876页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1070页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第259页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第260页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第264页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1009-1010页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第688-689页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第425-426页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第426页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第430页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1069页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第126页。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 《印度之佛教》，《印顺法师佛学著作全集》第十三卷，中华书局2009年版，第127页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第117页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第114页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第133页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 《印度之佛教》，《印顺法师佛学著作全集》第十三卷，中华书局2009年版，第127页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 《印度之佛教》，《印顺法师佛学著作全集》第十三卷，中华书局2009年版，第128页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1069页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第133页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》自序，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第3页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第974页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1012页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第1069-1070页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第120-122页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第122-123页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. “再议‘印度之佛教’”，《太虚大师全书》第二十八卷，宗教文化出版社、全国图书馆文献缩微复制中心2004年出版，第50页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. “再议‘印度之佛教’”，《太虚大师全书》第二十八卷，宗教文化出版社、全国图书馆文献缩微复制中心2004年出版，第52页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 周贵华：《在信仰与学术之间——对印顺法师佛教思想的再反思》 [↑](#footnote-ref-78)
79. 《初期大乘佛教之起源与开展（上）》，《印顺法师佛学著作全集》第十六卷，中华书局2009年版，第412页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 《平凡的一生（重订本）》，《印顺法师佛学著作全集》第二十三卷，中华书局2009年版，第58页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 《平凡的一生（重订本）》，《印顺法师佛学著作全集》第二十三卷，中华书局2009年版，第58页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 《平凡的一生（重订本）》，《印顺法师佛学著作全集》第二十三卷，中华书局2009年版，第58页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，《大乘是佛说论》，中华书局2009年版，第103页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第104页。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，《大乘是佛说论》，中华书局2009年8月出版，第108-109页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，《大乘是佛说论》，中华书局2009年版，第109页。 [↑](#footnote-ref-86)
87. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第117页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第112页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第126页。 [↑](#footnote-ref-89)
90. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第119-120页。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 《平凡的一生（重订本）》，《印顺法师佛学著作全集》第二十三卷，中华书局2009年版，第51页 [↑](#footnote-ref-91)
92. 《印顺法师佛学著作全集》第七卷，《以佛法研究佛法》第104页，《大乘是佛说论》，中华书局2009年8月出版。 [↑](#footnote-ref-92)
93. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年8月出版，第107页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局，2009年版，第109页。 [↑](#footnote-ref-94)
95. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第112页。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 《四十二章经》，《大正新修大正藏》卷十七，第722页。 [↑](#footnote-ref-96)
97. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》，印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第110页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. “大乘是佛说论”，《以佛法研究佛法》《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年8月出版，第110-111页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 释昭慧：《印顺导师对本生谈与西方净土思想的抉择》。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第550页。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 《初期大乘佛教之起源与开展（下）》，《印顺法师佛学著作全集》第十七卷，中华书局2009年版，第551页。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 弘一法师：《南闽十年之梦影》。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 《说一切有部为主的论书与论师之研究》，《印顺法师佛学著作全集》第十五卷，中华书局2009年版，第124页。 [↑](#footnote-ref-103)
104. “佛教之兴起与东方印度”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第31页。 [↑](#footnote-ref-104)
105. “佛教之兴起与东方印度”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第33页。 [↑](#footnote-ref-105)
106. “佛教之兴起与东方印度”，《以佛法研究佛法》，《印顺法师佛学著作全集》第七卷，中华书局2009年版，第59页。 [↑](#footnote-ref-106)
107. 《成佛之道》，《印顺法师佛学著作全集》第五卷，中华书局2009年版，第45页。 [↑](#footnote-ref-107)
108. 《成佛之道》，《印顺法师佛学著作全集》第五卷，中华书局2009年版，第49页。 [↑](#footnote-ref-108)
109. 《印顺法师佛学著作全集》第五卷，《成佛之道》第49页。中华书局2009年8月出版。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 《成佛之道》，《印顺法师佛学著作全集》第五卷，中华书局2009年版，第51页。 [↑](#footnote-ref-110)
111. 弘一法师《南闽十年之梦影》 [↑](#footnote-ref-111)
112. Jiangjinsong999@vip.126.com [↑](#footnote-ref-112)
113. 印顺，《印度之佛教》，正闻出版社，中华民国八十一年十月，三版，183页。 [↑](#footnote-ref-113)
114. 印顺，《以佛法研究佛法》，妙云集，正闻出版社 ，中华民国八十九年十月新版一刷，下篇，200页。 [↑](#footnote-ref-114)
115. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展》，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，第464页。 [↑](#footnote-ref-115)
116. 印顺，《以佛法研究佛法》，妙云集，正闻出版社 ，中华民国八十九年十月新版一刷，下篇，176页。 [↑](#footnote-ref-116)
117. 印顺，《以佛法研究佛法》，妙云集，正闻出版社 ，中华民国八十九年十月新版一刷，下篇，183页。 [↑](#footnote-ref-117)
118. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，1326页。 [↑](#footnote-ref-118)
119. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，1325页。 [↑](#footnote-ref-119)
120. 印顺，《印度之佛教》，正闻出版社，中华民国八十一年十月，三版，195页。 [↑](#footnote-ref-120)
121. 江灿腾，挑战与回应──新世纪的台湾佛教文化批评之考察

     ，http://www.fjdh.cn/wumin/2009/04/21464664769.html [↑](#footnote-ref-121)
122. 2015年03月06日 04:10 中国时报 潘杏惠／台北报导，http://www.chinatimes.com/newspapers/20150306000389-260102 [↑](#footnote-ref-122)
123. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展》，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，第125-126页。 [↑](#footnote-ref-123)
124. 印顺，《华雨集》（四），正闻出版社，中华民国八十二年四月初版，46页。 [↑](#footnote-ref-124)
125. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展》，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，498页。 [↑](#footnote-ref-125)
126. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展》，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，810页。 [↑](#footnote-ref-126)
127. 印顺，《初期大乘佛教的起源与开展》，正闻出版社 ，中华民国八十三年七月，七版，第481页。 [↑](#footnote-ref-127)
128. 印顺：《净土与禅》，妙云集下编之四，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，143～145页。 [↑](#footnote-ref-128)
129. 印顺：青年佛教参访记，妙云集下编之五，《青年的佛教》，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，29页。 [↑](#footnote-ref-129)
130. 印顺：青年佛教参访记，妙云集下编之五，《青年的佛教》，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，22、25页 [↑](#footnote-ref-130)
131. 印顺：杂华杂记，妙云集下编之十，《华雨香云》，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，168页。 [↑](#footnote-ref-131)
132. 印顺：杂华杂记，妙云集下编之十，《华雨香云》，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，167页 [↑](#footnote-ref-132)
133. 他把普贤行与释迦牟尼的修行路线做了对比，说前者是易行道。“《宝积经》广说，即礼敬诸佛、忏悔、发愿、随喜、请佛说法、请佛住世、随顺佛菩萨学，与普贤十大愿王颂略同。这是易行道，易行的意义，即安乐行，以摄取净佛国土为主。而释迦佛所修的是难行道，所以说：‘我昔求道，受苦无量，乃能积集阿耨多罗三藐三菩提’。”在二者之中，难行道才是大乘佛法的正常道，而易行道则相比之下是为怯懦行者所准备的。“为众生苦，为正法衰，而发菩提心，为大乘法的正常道。善巧方便安乐道，也是微妙法门，依此而行，可积集功德，忏除业障，立定信心，稳当修行，不会堕落！虽然，佛法住世，还得有为法为人而献身命、精进苦行的才得！”印顺：《净土与禅》，妙云集下编之四，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，第65页，第74页。 [↑](#footnote-ref-133)
134. 印顺：胜鬘夫人经讲记序——在家的‧女性的‧青年的佛教，妙云集下编之十，《华雨香云》，正闻出版社，中华民国八十九年十月新版一刷，页1－6、235、239。 [↑](#footnote-ref-134)