The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	從判教到《出定後語》 : 佛學研究詮釋法的轉變
Author(s)	藍, 日昌
Citation	懷德堂研究. 2012, 3, p. 229-244
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/24648
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

從判教到《出定後語》-佛學研究詮釋法的轉變

撰稿者：藍日昌
臺灣弘光科技大學副教授

壹：前言

日本德川時代大阪懷德堂學者富永仲基(1715-1746)作《出定後語》一書批判佛教，其所提出的「大乘非佛說」對近代中日佛教學者的衝擊，近代以來中日學者討論者已多，自不待多言。自內藤湖南(1866-1934)在大阪的一場演講中揄揚富永仲基思想的獨創性[1]，富永仲基逐漸爲世人所知。爾後，《出定後語》一書對於近代日本對於佛教經典詮釋觀念的衝擊與日俱增，並進而影響到近代中國佛學研究者的詮釋法，爾來已有不少討論、研究富永仲基的專著及論文[2]。

論者多謂「大乘非佛說」爲富永仲基的洞見，但如實而論，「大乘非佛說」既非富永仲基最先提出，對於佛教大小乘經典之間在觀念上詮釋的歧異，也非富永仲基最早發現。《出定後語》所談到的問題實與判教論相關，六朝之時的僧侶在詮釋佛經之時，即已發現佛經體系不一，記錄不一致，進而以判教的詮釋法來使不同體系的經典各安其位置，六朝至隋唐之時，經典判教的進行也是僧團教派發達的原因之一。判教之說實爲中世紀時，中日佛教的一大議題，在研究富永仲基的論著中，卻鮮見從此方向來討論者[3]。

對於佛經典籍之間敘述上的歧異，在隋唐的論師著述中隨手可見，如智顗(538-597)《法華玄義》、吉藏(549-623)《三論玄義》、淨影寺慧遠(523-592)《大

---

1 內藤湖南撰有二篇文章即〈大阪の町人學者富永仲基〉及〈富永仲基の「翁の文」に就いて〉，分別收於《內藤湖南全集》第九卷頁370-393及第六卷頁227-229，東京：竺摩書房，1972。

2 如武內義雄〈富永仲基に就いて〉(《武內義雄全集第十卷雜著篇》，東京：角川書店，1969)、平川彰《初期大乘仏教の研究》(東京：春秋社，1997)、宮川康子《富永仲基と懷德堂-思想史の前哨》(東京：ペリカン，1998)、梅谷文夫及水田紀久合著《富永仲基研究》(大阪：和泉書院，1984)、陶德民《日本漢學思史論考-徂徠，仲基および近代》(大阪：關西大學出版部，1999)、加藤周一《富永仲基と石田梅岩》(東京：岩波書店，2010)。

3 西村玲有二篇論文則是直接從佛教的層面來討論，見〈聖俗の反転 ： 富永仲基『出定後語』の真相〉，日本宗教學會：宗教研究78(3)，2004：12，頁739-759、〈大乘非佛說論の歷史的展開：近世思想かな近代佛教學へ〉，日本宗教學會：宗教研究83(4)，2010：03，頁1225-1226。

乘義章》、窺基(632-682)《大乘法苑義林章》及李通玄(635-730)《新華嚴經論》等，凡是討論到判教議題，幾乎不可避免要面對佛典敘述間的歧異之處而作適當的調和。

日本佛教自隋唐之時逐漸傳入，關於教派之間的判教之爭的論爭記錄也隨處可見，諸如圓仁(794-864)《金剛頂大教王經疏》、圓珍(841-896)《諸家教相同異集》、安然(841-?)《教時諍》及《教時諍論》、凝然(1240-1321)《八宗綱要》及《五教章通路記》等，自奈良時代至鎌倉時代的日本僧侶，只要在進行判教詮釋時，仍得面對相同的問題，而其處理的方式也與隋唐僧侶相同。

因此《出定後語》中所談到的佛教經典之間敘述不一的問題，隋唐之時的中日僧侶即已討論了，即使到了鎌倉時代末年的凝然作《五教章通路記》都比富永仲基早數百年討論到這問題，富永仲基在撰《出定後語》時理當看過這些論書[4]。此外， 對於佛典傳述保持懷疑者，與富永仲基同時代者尚有淨土律僧敬首(1683-1747)及普寂(1707-1781)[5]，亦即在日本境內，富永仲基也非最早及唯一對佛典的傳述提出疑義者，但論對後世的影響性卻無一可與富永仲基相提並論者，從前行之千年之久的宗教詮釋方式已不能滿足知識份子之心，歷史路徑的詮釋方法抬頭，時代學術的氛圍已有所改變，富永仲基正是處於這種理念交替之際的學者[6]。

富永仲基雖出身懷德堂，但我們無法以儒釋之爭這樣的觀念來看待《出定後語》對於佛教的批判，富永仲基不僅對佛教多所批判，對於儒教及神道亦加以批判，富永仲基爲此也離開了懷德堂，因此，富永仲基作《出定後語》一書，在時

---

[4] 富永仲基享年三十二歲，《出定後語》刊行後隔年就去世了，而其在序中言其持大乘非佛所說的看法已有十年之久，那麼反推回去，富永仲基當在二十歲左右即已持此見解，以這年紀而言要看過大部份的佛教經典實屬難爲，但富永仲基曾在京都黃檗宗的寺院中校對佛教經藏，諸如圓仁及凝然的著作並不難得。又富永仲基在刊出《出定後語》時應甚爲忽忙，並未仔細校稿，如〈神通第八〉在一段後插入「子熙，姓三好，名棟明，大坂人，吾畏友也，今也則亡。」這是一段上下不接的話語。

[5] 參考村上專精，《大乘佛說論批判》，東京：光融館：1903，頁84-113。西村玲有一篇文章直接談論到普寂的判教論點，這是直接以判教把富永仲基與普寂等人連接上關係，參考西村玲〈教判を生きる：普寂の大乘仏說論〉，宗教研究81(1)，頁69-91，2007：06。

[6] 自富永仲基刊行《出定後語》一書，本居宣長(1730-1801)在《玉勝間》第八卷提到此書，並加以讚揚，而後平田篤胤(1776-1843)收集富永仲基的著作，但之後又沈寂百年之久，再由內藤湖南的發現與推揚，富永仲基思想的獨創性遂爲人所知，宮川康子對此有詳細的介紹，宮川康子對富永仲基定位爲近代日本思想史的前哨，這是合適的定位。見宮川康子，《富永仲基と懷德堂－思想史の前哨》頁1-11。

代性的意義上就顯得特別了[7]。

貳、《出定後語》的內容

《出定後語》依其目次分別爲：

教起前後第一	經說異同第二	如是我聞第三	須彌天世界第四	三藏、阿毘曇、修多羅、伽陀第五
九部、十二部、方等乘第六	涅槃、華嚴二喻第七	神通第八	地位第九	七佛三祇第十
言有三物第十一	八識第十二	四諦、十二因緣、六度第十三	戒第十四	室娶第十五
肉食第十六	有宗第十七	空有第十八	南三北七第十九	禪家祖承第二十
曼陀羅氏第二十一	外道第二十二	佛出朝代第二十三	三教第二十四	雜第二十五

這廿五項當以「言有三物」作爲樞紐，所謂的三物即「人」、「世」與「類」，這是說明同一件事會因不同的人及學派、不同的時代而有不同的詮釋，「類」之下再分「張」、「偏」、「泛」、「矶」及「反」等五項，意即討論事情時，同一語詞或觀念在不同的學派會有不同的解說，有時誇張、偏袒、過激或反說等，這是說明因時、地及人的不同，對同一件事情而有不同的詮釋，最後富永仲基以「加上」這樣的概念來論述佛教宗派層層疊架，導致經典體系越趨龐雜，說法不一的現象於焉發生[8]。

以此而論佛教的發展，體係的不同、經藏的日益龐大及對同一觀念在不同經典之間會有不同的詮釋皆肇因於此，簡而言之，經典皆出自佛陀涅槃之後，所以

[7] 富永仲基自云「吾非儒之子，非道之子，亦非佛之子。」意欲跳脫宗教之爭之意很明顯，引文見《出定後語》卷之下〈三教第二十四〉，鷲尾順敬編，《日本思想鬪諍史料》第三卷，東京：名著刊行會，1969，頁227。

[8] 言有三物是富永仲基論斷佛典發展的依據，但言有三物的概念可能是受到王充《論衡》一書的影響，《論衡》一書也是對於傳統說法持批評之心，如〈書虛篇〉、〈變虛篇〉、〈感虛篇〉、〈語增篇〉、〈儒增篇〉等皆在譏諷傳統說法或增或減，皆出自後人所變。《論衡》一書是東漢時期在儒家思想籠罩之下獨自發出對儒家傳說致疑之論，王充不僅對儒家發出懷疑之論，對傳統記錄中不可信之處皆提出批判，其思慮之深與富永仲基相類似，而《出定後語》〈神通第八〉直接引述到《論衡》〈言毒篇〉，因此，《論衡》對富永仲基的影響的可能性是存在的，只是一者以駁儒家之說，一者以攻佛教之論。

佛典之中常以「如是我聞」開始，由於詮釋逐漸歧異才有空宗及有宗之爭，佛教的教義前有所承，後有持續性地發展，三藏逐漸龐雜，才有所謂九部、十二部及方等乘等不同的歸類，重要的結論則是大乘佛教乃後出之事，大乘佛教的經典不可能爲佛陀所說，因此佛教用判教這一方法來彌合體係之間的衝突是徒勞無功的，在「南三北七」這一項中介紹了天臺智顗法師整合了六朝的判教論說[9]，「南三北七」十種判教之說正顯示了僧侶謬於佛教歷史發展的實情，因此才強作解釋。

在這二十五項的主題當中，最常被引述者則是「大乘非佛所說」的論點，富永仲基認爲佛教僧侶昧於佛教史的發展，而把佛陀從一位修行者的立場理想化爲一個超越者，以致於經典發展之中產生這麼多的相謬誤不通之說，如今還原佛教史的發展來看，佛陀前有所承，佛教教義非全然爲其所獨創，何況佛陀在世之時本無著作留世，一切佛陀的思想言論見世，皆出於弟子們所追述，大乘佛學本爲後出，非佛陀所說。至於神通、地位、七佛三祇、四諦十二因緣等概念解說的不同，正顯示了佛教本身派系之爭，遂致這些重要的觀念術語解釋也不同，這都顯示著這些概念實爲後起的詮釋，殊非佛陀在世時所說。

但「大乘非佛說」的說法並不爲當時的佛教徒所接受，富永仲基的確也承受了佛教徒的抨擊，而這些攻擊看來是情緒性語言居多[10]，捨除情緒性的攻擊外，這裡所涉及的討論點仍然是如何詮釋佛典體系的問題。

從印度佛教歷史的發展來看，佛典本是在佛陀涅槃後，佛弟子們結集誦讀而出，因此即便是原始佛典也非佛陀親口所說。而其發展是先由原始佛教到部派佛教，再由部派佛教發展出大乘佛教，大乘佛教也是在印度不同地區陸續發展，最後再逐漸合流，那麼佛典敘述的歧異是自然之事。

這樣的佛教史對於隋唐以下的僧侶而言其實並不陌生，然而東亞佛教圈並不認爲這時間是重點所在，在詮釋上認爲大乘雖後出，但其教義卻是佛陀之時的密說，亦即大小乘佛典皆是佛陀四十年間所說，不分前後，只有面對眾生根器的不同，而有淺深、了不了義的說法。

佛教當然有其歷史發展的一面，但仍有其信仰的一面，因此在詮釋宗教活動時，無法全然以歷史的觀點來觀看。大乘是否非佛所說或大乘爲佛真實說法，其關鍵點在於如何定義爲佛所說。

---

[9] 南三北七一文出自智顗《妙法蓮華經玄義》卷10，大正藏冊33，頁801a17。

[10] 了蓮寺文雄著《非出定後語》、西教寺潮音著《摑裂邪網編》、《金剛索》，文中指斥富永仲基及平田篤胤之不識佛法。署名治鳥子者著《追蠅拂》，譏評平田篤胤之言爲擾擾蒼蠅，必需以拂揮之，這些發言甚多情緒之言。

參：印度以結集彌合衝突

從史實來看，佛陀在世說法四十年，的確未以書籍的方式記錄下來，直至佛陀涅槃後，弟子們經由結集誦出的方式決定佛陀說法的內容。其過程方式是由弟子們上台誦出一段佛陀所說的法言，經由底下的弟子們認同，那麼這段說法就確認爲佛所說，相反的，如果弟子們並不認同是佛陀所說，則這段話不被認可爲佛陀所說，初期的經律都是由這這種方式結集出來。由於是回憶佛陀所說，所以很多佛經前面都以「如是我聞」作爲開頭，結集誦經，採多數決而共同認可，這是初期佛教經典形成的特色。

初期的佛教僧團分爲上座部及大眾部，上座部以出身貴族的僧人爲主，而大眾部則以出身平民身份的僧侶爲主，二部的組成來源本就不同，對於佛法的思考及詮釋本就有異。佛教傳播百年之後，因地域性的不同，各地僧團所面對不同的問題，必需有所對應，其次則是後人對經律的詮釋逐漸有了歧異，爲了解決歧異，或重新決定僧侶新造出的經典是否合於佛陀教法，這都需要集體作決定，結集討論後經多數認可，那麼這些新出的經典也被接受與佛陀所說相合。佛教初期的經典都是透過這種方式整合在一起，都被承認爲佛陀所說，或是合於佛陀的教誨，大規模的結集有三次，加上小規模的結集則近九次，因此即便是在原始及部派佛教時期，佛教僧侶也知道經典間的問題，但都以結集的方式，整合其矛盾而被接受爲佛陀所說法。

不管是部派佛教或大乘佛教的經典都是逐漸成形，非一人一時一地的作品，而是在不同地區經由不同的詮釋者誦出一部份相類似的作品，最後才集結成總結的作品。因此同一部作品中理念大體一致，但在細部地方前後有不同的說法，或同一概念卻有不同的詮釋[11]，這都是肇因於此。

大乘非佛說早在部派佛教與大乘佛教興起之時即已是激烈的議題了，由重視自我解脫的部派佛教發展到著重菩薩道的大乘佛教[12]，原本無所謂的大小乘佛教之名，部派佛教訕議新起重視菩薩思想的的佛教爲魔說，新起重視菩薩信仰者的

[11] 例如主張眾生皆可成佛是大乘佛教的一大主張，但北涼．曇無讖所譯的《大般涅槃經》卷9則又說唯一闡提不能成佛，這是在同一部經典中前後立論不同之處。又唯識學體系中也主張唯一闡提無法成佛，這是大乘佛教體系之內立論也不一致。曇無讖引文見《大般涅槃經》卷9，大正藏冊12，頁418a。

[12] 平川彰認爲大乘佛教的基本特徵爲菩薩觀念、六波羅密的實踐、菩提心的發生、十地的成立、成佛的完成、三身說的觀念及法空觀念的出現等，重視菩薩的觀念及佛有三身之說實爲與部派佛教的區別，但又是從部派佛教中慢慢發展出來的。參考平川彰，《初期大乘仏教の研究》，東京：春秋社，1989，頁4。

佛教系統遂自視爲大乘佛教，而鄙視部派佛教爲小乘，大小乘佛教名稱之起本身就蘊含了歧視攻擊之意。

在部派佛教與大乘佛教的爭議中，部派佛教自然地指責大乘佛教之說爲非佛所說，甚至是魔說，而大乘佛教則論證大乘佛教爲佛陀秘密說法，爲最上根器者所說，所以大小乘佛典皆爲佛陀所說法。佛教僧團之間的爭議，據說在阿育王時期召開會議，再次確認佛陀說法的思想，這樣一來，大乘佛學又被接受爲佛陀所說，縱然僧團派系之間有所爭議，但也各自發展。佛教後來分二支，一支向東南亞傳播，是爲南傳佛教，南傳佛教所弘傳者即是部派佛教時期教義，另一支向北傳至西域，繼之到中國，這稱之爲北傳佛教。經過數百年的傳播，三藏經典逐漸龐雜，經說異同當爲必然之事，但不管是南傳或北傳都是被認同爲佛教，而其各別所重視的經典雖體系不一，但都被接受爲佛教經典。因此佛教經典所傳固然有其歷史發展脈絡，但又超越歷史的限制，這是佛教經典的特殊性。這方面的資料具見於陳．真諦(499-569)《部執異論》及唐．玄奘(602-664)《異部宗輪論》中，也就是說在隋唐之時的佛教僧團中已知道印度佛教歷史發展的關係。

處理這樣的問題有二種方法，一爲直接承認大小乘佛典皆爲佛陀所說之理，進而疏理經典教義的深淺高下，使其各有一定的位置，此即判教的詮釋方法；一則從歷史發展的前後來觀照，使佛教佛典的發展有其歷史順序，解讀佛典之間的關係，此即現代以來回歸原典的歷史研究法。

肆：中國以判教彌合衝突

大小乘佛教系統在六朝之時一起傳進中國，中國的僧侶無法了解當中的歷史糾葛，但又看到了佛經敘述上的歧異之處。關於佛教經典之間體係不一，敘述不齊的矛盾現象，使僧團感到困惑，由於從西域到中國的胡僧大多不通華語，因此只能帶來梵文原典以進行翻譯，但無法承擔解釋的工作，因此是由中國僧侶依據自己的認知來詮釋佛經，初期即以格義的方式來接合詮釋上的問題，所謂的「格義」即是以儒家及道家的觀點來貼近佛教的經典，但格義的詮釋法終究無法完善地解釋佛典[13]。

隨著經典大量的傳譯進來，經典體系不一的的現象愈發增加僧侶解經的窘態。

[13]《高僧傳》卷4〈法雅〉云法雅「少善外學，長通佛義。衣冠士子，咸附諮稟。時依門徒，並世典功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書爲生解之例，謂之格義。」(大正藏冊50，頁347a18-a22)，但同書卷5〈道安〉云道安認爲「先舊格義，與理多違。」(355a25)

東晉・釋道安(312-385)認爲「經無巨細，出自佛口。[14]」，這看法獲得大多數僧侶的肯定，如果不論是大乘或小乘佛典皆爲佛陀金口所說，那麼必需爲這問題思索解決之道，而解決的方法即是以判教作爲詮釋經典的方式。

隨著鳩摩羅什(344-413)來華，佛典有大小乘之別才獲得釐清，這又引起了爭議。羅什弟子長安僧叡法師作〈喻疑〉一文討論了《般若經》、《涅槃經》及《法華經》之間在體系上的歧異，以及當時已有僧侶對大乘教義提出嚴厲指控的例子。文云

> 三藏祛其染滯，般若除其虛妄，法華開一究竟，泥洹闡其實化，此三津開照，照無遺矣，但優劣存乎人，深淺在其悟。任分而行，無所臧否，前五百年也。此五百年中，得道者多，不得者少，以多言之，故曰正法。後五百年，唯相是非，執競盈路，得道者少，不得者多，亦以多目之，名爲像法。像而非真，失之由人，由人之失，乃有非跋真言，斧戟實化，無擇起於胸中，不救出自脣吻，三十六國小乘人也。此釁流於秦地，慧導之徒遂復不信大品，既蒙什公入關，開託真照，般若之明，復得揮光，末俗朗茲實化，尋出法華開方便門，令一實究竟，廣其津途，欣樂之家景仰沐浴，真復不知老之將至。而曇樂道人，以偏執之，見而復非之，自畢幽途永不可誨[15]。

這裡提出三藏經典的主旨在去除眾生對「有」的執著，而大乘經典中的《般若經》、《法華經》及《涅槃經》各有其主旨。但也提到當時有慧導及曇樂等人不信大乘經典之事[16]。這大概是目前所知道最早談到佛典體系不一的問題，此後大乘經典之間的體系及淺深高低一直是六朝判教論的主題之一。

當時由於戰亂之故，南北政權分離，經典的傳譯是在這種時局之下分別在南北各自發展，南北僧團無法統一會整來詮釋佛經。當不同體系的經典大量傳譯進

---

[14] 釋道安〈十二門經序〉，收於《出三藏記集》卷6，大正藏冊55，頁45C23。

[15] 僧祐《出三藏記集》卷5，大正藏冊55，頁41b29-41c10。鎌田茂雄認爲〈喻疑〉一文實爲判教之先導，見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第二卷，第三章第四節〈鳩摩羅什的問下〉，高雄縣：佛光書局，1986，頁304-313。

[16] 慧導及曇樂的事跡不詳，但六朝之時非毀大乘之事並不少見，如《高僧傳》卷3記載有竺法度者「自言專執小乘而與三乖越，食用銅鉢，本非律儀所許，伏地相向，又是懺法所無。」(大正藏冊50，頁346a02-03)又《出三藏記集》卷5〈小乘迷學竺法度造異儀記第五〉記竺法度「云無十方佛，唯禮釋迦而已。大乘經典不聽讀誦，反抄著衣，以此爲法，常用銅鉢，無別應器。乃令諸尼作鎮肩衣，似尼師壇，縫之爲囊，恒著肩上而不用坐，以表眾異，每至出路相捉而行布薩悔過，但伏地相向而不胡跪。」(大正藏冊55，頁41a01-06)足見六朝之時，僧侶不全然信服大乘之學，批判大乘之學爲不當者也大有人在。

來之後，僧侶面對體系不一的佛典，甚是困擾，釋道安所云的經典無論大小皆爲佛陀所說可爲大多數僧侶所接受。既然一切說法皆爲佛陀金口所所說，那麼經典的歧異之處皆有其意義存在，即佛陀在面對根器不同的聽者，其說法內容是有彈性，或說淺，或說深，或誘淺根者入佛之門之後，再說以更深的佛理，因此經典間的歧異由此而有其成立之理，判釋不同體系的經典，依其淺深，各給一個佛陀說法時的時間地位，這即是判教，判教也即是六朝至隋唐之時論師對於佛教體系經典的詮釋法。

佛經中有各種比喻，剛好可以提供一種判教的依據，這些比喻例如《華嚴經》的日出高山喻、《法華經》的窮子喻及《優婆塞戒經》的三獸渡河喻等[17]。日出高山喻是以日出先照諸大山王，次照各山頭，漸次照及山腰及山谷，最後返照山頭，用來比喻佛陀說法是先對最上乘的菩薩說頓教，再來漸次說漸教，最後再說最圓融的教法，這即是佛典爲何分頓教及漸教之理。窮子喻則形容有富家子弟自幼即逃出家門，遂不知己身本爲富家子，在外面流浪多年後，回返家門已不自識，他的父親爲怕孩子驚怕逃跑，因此也不說破，收留在家漸次調教，使其習慣富家生活，最後再告知其真相，把家產全傳給他。這是比喻世人迷失不知自身本具佛性，因此佛陀漸次調教，最後再使其識自身佛性之全，因此經典有淺深漸次之理。三獸渡河則是描述兔、馬及大象同渡一河，但由於各自能力不同，或浮水、半沈半浮或踏底而渡，所以結果也不同，這是形容佛陀面對信徒同說一法，但由於聽者根器不同，所領受者也不同，所以不是經典教義的高低乃是由於聽者自身領悟不同之故。

這些比喻都傳達了一種訊息，即便在同一佛陀說法時，由於自身根器的不同，理解自依根器的高低淺深而有不同的體悟，所以經典間在體系上的不同，敘述上的歧異，皆是佛陀因應眾生根器的不同而有方便的說法，而其根本都是符合佛陀之教理。因此這些比喻適切地解答了經典之間爲何深淺不一，而僧侶們的詮釋就以判教的詮釋法來彌合經典，使所有的大小乘經典皆有其應在的位置，這樣矛盾即不成爲矛盾，而眾生各有所依恃的經典以入佛門。

羅什的弟子慧觀法師應該是最早進行判教詮釋者，因爲羅什來華之後，始明確點出大小乘佛典的歧異，因而大小乘佛典應有其相對應的位階，擔當這工作者即是慧觀法師。慧觀初始以佛陀教法分判所有經典爲頓教及漸教兩類，頓教特指《華嚴經》，因爲據信佛陀悟道之後初對人天菩薩宣講最深而直接的教理，所以稱之爲頓教，即無需迂迴曲折詮釋佛陀悟道的內容。但面對根器淺者則採方便說法，

[17] 分別見《華嚴經》〈性起品〉，大正藏冊9，頁616b；《法華經》〈信解品第四〉，大正藏冊9，頁17c；《優婆塞戒經》，大正藏冊24，頁1038b。

由淺而深說教，這稱之爲漸教，即循序漸進之意。漸教的說教時分爲五個階段，而《涅槃經》據信是佛陀般涅槃前的最後說法，因此《涅槃經》即位在漸教的最後一階。但慧觀又觀察到有些經典如《勝鬘經》或《唯摩經》等無法以頓教或漸教來歸類，這樣的經典就稱之爲不定教。頓、漸、不定判教法即成爲所有判教論的基礎，隨著佛典不斷傳譯進中土，經典的歸類不斷在重整中，而後南北判教之說即以慧觀的判教方法而加以修改[18]。六朝即籠罩在爲佛典作合理的判釋之中，約略說來有二十餘判釋的歸類，而天台智顗則整理成「南三北七」十個大類，從判教的紛歧，可以了解六朝僧侶爲佛典詮釋所苦惱，因爲他們的確是看到了佛典之間在敘述上的歧異，不得不作合理的歸類及詮釋[19]。

到了隋唐之時，各體係的佛典大致已傳譯至中土，而南北政局也漸趨統一，佛典間的矛盾就更加顯著了。隋唐論師在進行判教時，習慣上會先敘述舊說，加以批判，再來申述己說，這幾乎已是一種公式化的判教行爲。

這些例子如隋・吉藏在其著作中也提到了佛教中說法矛盾之處，或則說同一觀念語詞在不同經典中有不同的解釋，甚或同一部經典中前後解釋不一，或者說佛典出現的時間次序不管如何委曲整合，或者同一部經典如《法華經》或《華嚴經》其主旨到底是在詮釋什麼，總是無法統合一種共通的說法[20]。

慈恩窺基《妙法蓮華經玄贊》卷1則談到經論中所說佛陀說教時分有一時說法、四時說法、八時說法及十二時說法的不同[21]，澄觀(738-839)《華嚴經疏鈔玄談》卷4亦談到判教中的說教時分的問題，對於佛陀說法時分的記錄不同，隋唐的僧

[18] 慧觀先是以頓漸而分，繼之分爲頓漸不定三教判釋，而後六朝論師在進行判教之時，即以頓漸不定爲基本判釋法，在漸教中或分四時或五時，傳到北方時，則分作四宗、五宗或六宗之說，這些都是受到慧觀的影響。有關慧觀在判教上的論述，資料首見於陳・嘉祥吉藏《三論玄義》的記錄，見大正藏冊12，頁449a。論文部份可參考藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》第四章〈慧觀法師頓漸五時判教論〉，臺北：文津出版社，2003，頁93-109。

[19] 關於六朝到隋唐之時的佛教判教數目，可參考藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》一書的附表一〈判教分類表〉，這個表中可以看到不僅古人在進行判教分類，其實現代佛學研究者也在進行判教，又這個表中尚未對日本佛教的論師判教說進行歸類，否則就更加完善了。見《六朝判教論的發展與演變》頁255-265。

[20] 吉藏在《法華玄論》卷2即記錄了六朝之時對於《法華經》的宗旨解釋即有十三家不同的的詮釋，見大藏經冊34，頁379；而《大品經遊意》中記錄了當時對於此經的宗旨則有三家不同的詮釋，見大正藏冊33，頁65。

[21] 大正藏冊34，頁664b。窺基對於經論中所述的說教時分之異顯然是很清楚的，因爲這樣的說法持續地在其著作中出現，如《大般若波羅蜜多經般若理趣分述贊》卷1、《阿彌陀經通自疏》卷1、《觀彌勒上生兜率天經贊》卷1。

侶是非常清楚的，即便是如李通玄這樣一位民間的學者，在爲《華嚴經》作註釋時，也不免要談到經典間的歧異之處[22]。也就是說對於佛典之間的歧異，這些論師們其實是了然於胸的。

日本佛教在隋唐傳之時傳入，在奈良時代形成所謂的八個宗派，日本佛教的派系之爭遠勝於唐宋佛教僧團，相同的問題也困擾日本的僧團，日本的佛教也同樣進行判教來彌合這個問題。日本的宗派佛教派系分明，判教即是可特意分判不同派系意見的動作，以是之故，中土僧侶所見的問題，日本奈良時代的佛教宗派持續進行判釋。

最澄的《守護國界章》即是以天台宗的判教意見爲主來批評各家之說，自最澄而下，如圓仁《金剛頂經疏》及圓珍《諸家教相同異》等莫不著眼於教相判釋。圓仁弟子安然（841～？）作《教時諍論》與《教時諍》總結了天竺、中土及日本諸師論述之異，歸納佛典中所述之異，《教時諍》一書歸納如下：一、天竺一佛應化不同，二、震旦諸宗師資不同，三、日本諸情計不同，四、三國諸師教不同。也就是自天竺一開始就有不同的詮釋，何況是天竺、中土及日本之間國情不同，師資不同，因此各自詮釋造成治絲益棼的結果。

在應化不同之下，佛典中就有更複雜的敘述，一、佛身不同，二、應現不同，三、說法不同，四、結集不同。所謂佛身不同者，指佛陀的法身是在眾佛之中那一時得法，關於這一項就有十種不同的敘述。所謂應現不同者，是指佛陀出世之後到傳進中國，中間已過多少年？關於這一項就有六種不同的說法。說法時分不同者有六種不同的記錄，結集不同者則有三種不同的傳說。

說法時分不同者又可分六點來條理，一、佛陀出家成道時間有三種不同的說法，二、佛陀出生及涅槃時間，就有十九種不同的記錄，三、佛陀住世時間有三種不同的說法，四、得道後初次說法的時間有八種不同的記錄，五、佛陀說經年月有七種不同的記錄，六、受持法藏的時間有五種不同的記錄。

[22] 例如李通玄從諸經記載佛初說法時分的不同，看到了經論體係的歧異之處，李通玄就佛陀說法時間的不同，歸納出十種說法記錄，李通玄《華嚴經合論》卷9云〈略立十種說教前後不同，一如《力士經》說佛初成道一七日，思惟已，即於鹿園說法；二如《大品經》說佛初成道，鹿苑轉四諦法輪，無量眾生發聲聞心乃至獨覺心、大菩提等心，不言時日；三如《法華經》說三七日，詣鹿園說法；四如《四分律》及《薩婆多論》，六七日方說法；五如《興起行經》及《出曜經》，七七日方說法，六如《五分律》，八七日方說法；七如《大智度論》，五十日方說法；八如《十二遊經》說，一年不說法；九如今唐朝藏法師決定將如來成道定二七日說《華嚴經》〉，續藏經冊4，頁71b-71c。相同的說法仍見李通玄《新華嚴經論》卷9，大正藏冊36，頁776a-776b。

最後安然喟然說「門有多端，立教不一，諍論之起，良有以也。」[23]，除了未點出大乘非佛說，《教時諍》觀察細微，記錄清楚，直可說是《出定後語》的先驅。

日本佛教的判教論述，最後一波應是東大寺僧凝然的《五教章通路記》所述，五十二卷的《五教章通路記》是以華嚴宗的立場來判釋各宗派，這所判釋的派別中包括印度的部派佛教在內，可以這樣說，富永仲基所看到的佛教問題，即便日本佛教僧侶也看到了，但解決的方法依然是以判教方式來彌合一切的歧異。

像這樣的體系不一、前後敘述錯亂、佛典說法前後不同，佛典宗旨如何楷定等現象，使得中日佛教僧團必需以判教這樣的詮釋模式來解，但判教從來未曾達到一致性的詮釋，當然也未曾解決這問題[24]。

以今天的觀點來看，判教無法解決經典間的歧異，其因有三，一爲無法理解印度佛教派系演變的歷史脈絡，二由於東亞佛教爲大乘佛教地區，因此爲過於重視大乘佛教經論而忽視小乘經論的意見，三者爲進行判教詮釋者皆爲佛教僧侶，基於信仰的關係，只能彌合經典歧異，不敢對經典間的歧異進行批評。

伍：回歸文獻的研究

由此說來，富永仲基所提的問題與中世紀之時的中日佛教界皆看到相同的問題，但所提詮釋的方法及造成的結果卻不一樣，唐宋中日之際的僧團以判教的方式詮釋經典間的歧異，結果是形成了佛教宗派之間的爭議，但終歸是在佛教之間解決並大致被接受。富永仲基之時，則直接擺脫宗教的糾葛，直接從歷史發展的角度來看佛典體系之間的衝突，很明顯看到了無法自圓其說的矛盾之處，而無需爲之作曲解，因此才有《出定後語》之作，並再度提出大乘非佛所說。大乘非佛所說，早在部派佛教與大乘佛教衝突時，即已被提出，到富永仲基重新提出，這之間已間隔近二千年之久，這印證了時代風潮的轉變，而富永

[23] 大正藏冊75，頁369a。

[24] 陳．傅縡觀察當時的僧侶「唯競穿鑿，各肆營造，枝葉徒繁，本源日翳，一師解釋，復異一師，更改舊宗，各立新意，同學之中，取寤復別，如是展轉，添糅倍多，總而用之，心無的準。」(唐．姚思廉撰《陳書》列傳24，北京：中華書局，1972，頁401。) 以這樣的態度詮釋經典，何能有一標準答案呢。又玄奘法師西行求法，其理由是各論師「各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方以問所惑。」又云「紛紜諍論凡數百年，率土懷疑，莫有匠決。」判教從來未能解決佛典體系不一的困擾。玄奘引文見〈大唐大慈恩寺三藏法師傳序〉，大正藏冊50，頁222b及225c。

仲基即站在這風潮的前哨站上，開啓了以歷史觀點來重新詮釋佛教史。

佛教僧侶在對佛典進行判釋，因此經典間歧異的問題一直潛伏不顯。於中國而言，宋明之後，強調三教合一，判教已不是佛教界的主要問題，自然無需深論。於日本而言，唐宋之時一直籠罩在中國佛教的影響下，又是當時日本社會強勢主流，宗派的紛爭利用經典判釋來各自合理化其地位，直至宋元以下，佛教已是融入日本社會中，各宗派皆有其立基之點，判教已不是所要討論的重點。富永仲基則是把已被接受的矛盾又重新點出，這在日本宗派佛教勢力已趨穩定平衡之際又投入一顆石頭，激起一股批判及省思之風。

佛教僧團與富永仲基同樣看到相同的資料，但佛教僧侶以判教的詮釋法整合其矛盾，而富永仲基以文獻學的研究方法斷定「大乘非佛說」[25]。如眾所知，《出定後語》一書對於佛教的批評引來了佛教徒的攻擊，如潮音及文雄等，但也引來本居宣長及平田篤胤的讚和，這裡有一個值得玩味之處，佛教徒抨擊富永仲基自有其捍衛佛教的立場，但本居宣長及平田篤胤讚和富永仲基反而是值得思量之處。

《出定後語》一書固然是批評佛教，但富永仲基的思想立場是連儒教及神道皆有所批評，富永仲基並非是單獨反對佛教而已，而是有其獨自的思考，可以說佛教及神道皆爲其批判之列。本居宣長推闡日本傳統的古學，批評中國所傳入的佛教及儒教。而平田篤胤在其著作中，一方面引述《出定後語》來攻擊佛教，一方面又大力闡揚神道的優越性，平田篤胤又作《古今妖魅考》一書[26]，專門收集僧侶不法或攻擊神道之僧侶，把佛教徒比喻作妖魅，攻擊之烈已甚於富永仲基了。但本居宣長及平田篤胤讚和富永仲基之時， 從來未提及富永仲基對於神道的批評。

站在時代風潮前哨的富永仲基在當時並未受到應有的肯定，《出定後語》一書之所以能被再度重視，其關鍵點在於內藤湖南的推崇，當時大阪的出版社正在整理大阪町人學者的資料，富永仲基再度被提起，內藤湖南在此時收集整理富永仲基的相關著作，深深爲富永仲基的才氣所吸引，內藤湖南在演講中屢屢讚揚富永仲基的才華及其著作的前瞻性，富永仲基之名再度爲人所重視，而《出定後語》中的大乘非佛說的論點又再度被提及。

德川時代末期之時，佛教已是處於弱勢階段，日本新政府成立後，更是有意地打壓佛教，提升神道的地位，頒發諸如收回寺田、準許僧侶可以帶妻食肉等，

[25] 這方面的討論參考中村元著、春日屋伸昌編譯，《日本思想史》，大阪：東方出版社，1988，頁210-237。

[26]《古今妖魅考》七卷，收於《日本思想鬪諍史料》第九卷。

降低佛教在世人心中的地位。而大乘非佛說無疑是提供了攻擊佛教的合理性[27]，雖然也有親近佛教的學者爲佛教回應，但已無法扭轉趨勢了[28]。

當時不僅《出定後語》中大乘非佛說不斷被提及，外國學者在研究印度佛教史時，也提出大乘非佛說的看法，這對於佛教實爲一大打擊，佛教僧徒或佛教研究者再無法以判教的詮釋模式或宗教的態度來爲佛教辯駁。

佛教勢力的衰退促使佛學研究方法的轉變，大乘非佛說論應可從歷史研究中尋其答案，日本近代以來治佛學者不斷到歐美研究新的治學方法，或直接學習梵文及巴利文，如南條文雄(1849-1927)及高楠順次郎(1866-1945)等人跳離漢籍的譯本，直接探及原典，重新研習原典，以獲得所欲追求的答案。這時期的印度佛教史論著大量出現，不下百本之多，這樣的新思潮不僅鼓動了近代日本佛教研究的風潮，取得極高的成就，同時直接影響到中國佛學研究的思潮，東亞佛學研究的風氣爲之一變。

大乘非佛說論傳到中國之後，也促使佛學研究者思考這個議題，當時的中國佛教正處於由衰頹中呈現復興之勢，對以大乘佛學爲主的中國佛教，大乘非佛說對於佛教的正當性有一定的威脅，對於這一議題顯然成爲當時中國僧團必需解決的問題。這有二種詮釋方向，一者否定大乘非佛說之論，如支那內學院中的王恩洋(1897-1964)，情緒性攻擊中嘗試著建立起理論，論證大乘實爲佛說[29]；另一則接受歷史上的大乘思想爲後出，但仍嘗試著建立大乘仍然符合佛陀所說法，思考的方向在於如何詮釋經典結集的意義，持這立場者如印順(1906-2005)[30]。

最後的妥協態度也很有意思，中日佛教團體在歷史發展的考量下，無法否定

[27] 例如姉崎正治《佛教聖典史論》(東京：經世書院，1899)書名雖尊佛教經典爲聖典，但內容全依富永仲基的論點以批評佛教。

[28] 村上專精《大乘佛說論批判》，列舉諸家之說，最後認爲大乘佛教的教理問題，無法單以歷史來判斷，必需使教理與歷史研究統合起來。相同的看法也見之於其所作之《佛教統一論》第一篇〈大綱論〉的「大乘佛說論に關する鄙見」，東京：金港堂，1901，頁456-462；前田慧雲《大乘佛教史論》(東京：文明堂，1903)斥大乘非佛說爲外道邪說；伊藤義賢《大乘非佛說論の批判》(京都：真宗學寮，1954)寫於戰後，將日本的戰敗歸於崇拜神道而毀佛毀釋，其中的因素之一即是富永仲基「大乘非佛說」的影響所致。

[29] 王恩洋〈大乘非佛說辨〉，收於張曼濤編，《大乘佛教的問題研究》，臺北：大乘文化出版社，1979，頁285-308。相同的意見尚見於同杰〈大乘非佛說辯〉、印順〈大乘是佛說論〉、印順〈與巴利文系的學者論大乘〉，收於同書之中。

[30] 印順，《初期大乘佛教之起源與展開》，臺北：正聞出版社，1981，頁1-20。印順認同從歷史順序來看，大乘佛教固然非佛陀所親說，但從佛教教義的發展而言，究竟不能說大乘佛教背離佛陀教誨，因此大乘佛教也是合於佛陀所說的教誨。

大乘爲後出之說，但仍試圖在教理上論證「大乘是佛說」這樣的論點，亦即佛教不僅是歷史人文的典籍宗教，同時不可忽視其爲具有信仰層面的宗教，因此不應從單一面向來看佛教，而是結合雙方的視角，才能全面而完整地理解佛教。其結果則是富永仲基奠定其在日本思想界的地位[31]，而在中國僧團中則甚少被提及，這與富永仲基在日本扛擁有專研究的團體與刊物，實不可同日而語。

參考文獻

中文

東晉・佛馱跋陀羅譯，《華嚴經》，大正藏冊9。

北涼・曇無讖譯，《大般涅槃經》，大正藏冊12。

北涼・曇無讖譯，《優婆塞戒經》，大正藏冊24。

西晉・竺法護譯，《法華經》，大正藏冊9。

梁・慧皎，《高僧傳》，大正藏冊50。

梁・僧祐，《出三藏記集》，大正藏冊55。

隋・智顗，《妙法蓮華經玄義》，大正藏冊33。

隋・嘉祥吉藏，《三論玄義》，大正藏冊12。

唐・慈恩窺基，《妙法蓮華經玄贊》，大正藏冊34。

唐・李通玄，《華嚴經合論》，續藏經冊4。

《新華嚴經論》，大正藏冊36。

唐・姚思廉撰，《陳書》，北京：中華書局，1972。

日・安然，《教時諍》，大正藏冊75。

王恩洋，〈大乘非佛說辨〉，收於張曼濤編，《大乘佛教的問題研究》，臺北：大乘文化出版社，1979，頁285-308。

印順，《初期大乘佛教之起源與展開》，臺北：正聞出版社，1981。

藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》，臺北：文津出版社，2003。

鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第二卷，高雄縣：佛光書局，1986。

日文

中村元著、春日屋伸昌編譯，《日本思想史》，大阪：東方出版社，1988。

內藤虎次郎編，《內藤湖南全集》，東京：竺摩書房，1972。

[31] 富永仲基對近代中日佛學研究風氣的轉變實爲關鍵人物，在諸多專著中皆肯定其地位，平田篤胤讚揚其不凡的才華，內藤湖南讚其爲大天才，不過中村元評價富永仲基爲日本文獻學研究的第一人，這大概是目前所見評價最高的吧。中村元的論點見其《日本思想史》第211頁。

文雄著，《非出定後語》，《日本思想鬪諍史料》第三卷，東京：名著刊行會，1969。
平田篤胤，《古今妖魅考》，《日本思想鬪諍史料》第九卷，東京：名著刊行會，1969。
平川彰，《初期大乘仏教の研究》，東京：春秋社，1997。
水田紀久，日本思想大系43－富永仲基，東京：岩波書店，1973。
加藤周一，《富永仲基と石田梅岩》，東京：岩波書店，2010。
吉川幸次郎等編，日本田想大系40－《本居宣長》，東京：岩波書店，1978。
西村玲，〈聖俗の反転 ： 富永仲基『出定後語』の真相〉，日本宗教學會：宗教研究，78(3)，頁739-759，2004：12。
〈大乘非佛說論の歷史的展開 : 近世思想かな近代佛教學へ〉，宗教研究83(4)，頁1225-1226，2010：03。
〈教判を生きる：普寂の大乘仏說論〉，宗教研究81(1)，頁69-91，2007：06。
伊藤義賢，《大乘非佛說論の批判》，京都：真宗學寮，1954。
村上專精，《大乘佛說論批判》，東京：光融館，1903。
《佛教統一論》，東京：金港堂，1901。
姉崎正治，《佛教聖典史論》，東京：經世書院，1899。
武內義雄，《武內義雄全集第十卷雜著篇》，東京：角川書店，1969。
治鳥子，《追蠅拂》，《日本思想鬪諍史料》第八卷，東京：名著刊行會，1969。
前田慧雲，《大乘佛教史論》，東京：文明堂，1903。
宮川康子，《富永仲基と懷德堂 - 思想史の前哨》，東京：ぺリカン，1998。
梅谷文夫及水田紀久合著，《富永仲基研究》，大阪：和泉書院，1984。
富永仲基，《出定後語》，《日本思想鬪諍史料》第三卷，東京：名著刊行會，1969。
陶德民，《日本漢學思史論考 - 徂徠 , 仲基および近代》，大阪：關西大學出版部，1999。
潮音著，《摑裂邪網編》，《日本思想鬪諍史料》第三卷，東京：名著刊行會，1969。
《金剛索》，《日本思想鬪諍史料》第三卷。
鷲尾順敬編，《日本思想鬪諍史料》，東京：名著刊行會，1969。

作者簡介
藍日昌
中華民國臺灣東海大學中文研究所博士
中華民國臺灣弘光科技大學通識學院副教授
著作：
《六朝判教論的發展與演變》，臺北：文津出版社，2003。
《佛教宗派觀念發展的研究》，臺北：新文豐出版公司，2010。
地址：中華民國臺灣臺中市西屯區福康路76號５樓
Ｅ－MAIL:blue69001088@yahoo.com.tw