

无诤之辩

现代佛教的研究，不是宗派主义的。需要从佛教前后的发展中，彼此同异中，掘发出释迦的真谛。吐弃不适时代的附着物，净化佛教，接受各部派的积极成果，让它适应新的时代而复兴，实现释迦化世的本怀！

印顺



释印顺 著

印顺法师佛学著作系列

中华书局

印 顺 法 师 佛 学 著 作 系 列

无诤之辩

释印顺 著

中華書局

图书在版编目(CIP)数据

无净之辩 / 释印顺著. —北京 : 中华书局, 2011.10
(印顺法师佛学著作系列)

ISBN 978 - 7 - 101 - 08059 - 9

I. 无… II. 释… III. 佛教 — 文集 IV. B94-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 127162 号

经台湾财团法人印顺文教基金会授权出版

-
- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 无净之辩 |
| 著 者 | 释印顺 |
| 丛 书 名 | 印顺法师佛学著作系列 |
| 责任编辑 | 陈 平 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京天来印务有限公司 |
| 版 次 | 2011 年 10 月北京第 1 版
2011 年 10 月北京第 1 次印刷 |
| 规 格 | 开本 /880 × 1230 毫米 1/32
印张 5½ 插页 2 字数 110 千字 |
| 印 数 | 1-3000 册 |
| 国际书号 | ISBN 978 - 7 - 101 - 08059 - 9 |
| 定 价 | 16.00 元 |
-

“印顺法师佛学著作系列”出版说明

释印顺(1906—2005),当代佛学泰斗,博通三藏,著述宏富,对印度佛教、中国佛教的经典、制度、历史和思想作了全面深入的梳理、辨析与阐释,取得了一系列重要学术成果,成为汉语佛学研究的杰出典范。同时,他继承和发展了太虚法师的人生佛教思想,建立起自成一家之言的人间佛教思想体系,对二十世纪中叶以来汉传佛教的走向产生了深刻影响,受到佛教界和学术界的高度重视。

经台湾印顺文教基金会授权,我局于2009年出版《印顺法师佛学著作全集》(23卷),系统、全面地介绍了印顺法师的佛学研究成果和思想,受到学术界、佛教界的广泛欢迎。应读者要求,我局今推出“印顺法师佛学著作系列”,将印顺法师的佛学著作以单行本的形式逐一出版,以满足不同领域读者的研究和阅读需要。为方便学界引用,《全集》和“系列”所收各书页码完全一致。

“印顺法师佛学著作系列”的编辑出版以印顺文教基金会提供的台湾正闻出版社出版的印顺法师著作作为底本,改繁体竖

排为简体横排。以下就编辑原则、修订内容,以及与正闻版的区别等问题,略作说明。

编辑原则

编辑工作以尊重原著为第一原则,在此基础上作必要的编辑加工,以符合大陆的出版规范。

修订内容

由于原作是历年陆续出版的,各书编辑体例、编辑规范不一。我们对此作了适度统一,并订正了原版存在的一些疏漏讹误,主要包括以下几项:

1. 原书讹误的订正:

正闻版的一些疏漏之处,如引文、纪年换算、人名、书名等,本版经仔细核查后予以改正。

2. 标点符号的订正:

正闻版的标点符号使用不合大陆出版规范处甚多,本版作了较大幅度的订正。特别是正闻版对于各书中出现的经名、品名、书名、篇名,或以书名号标注,或以引号标注,或未加标注;本版则对书中出现的经名(有的书包括品名)、书名、篇名均以书名号标示,以方便读者。

3. 梵巴文词汇的删削订正:

正闻版各册(特别是专书部分)大都在人名、地名、名相术语后一再重复标出梵文或巴利文原文,不合同类学术著作惯例,且影响流畅阅读。本版对梵巴文标注作了适度删削,同时根据《望月佛教大辞典》、平川彰《佛教汉梵大辞典》、荻原云来《梵和大辞典》等工具书,订正了原版的某些拼写错误。

4. 原书注释中参见作者其他相关著作之处颇多,为方便读者查找核对,本版各书所有互相参见之处,均分别标出正闻版和本版两种页码。

5. 原书中有极少数文字不符合大陆通行的表述方式,征得著作权人同意,在不改变文义的前提下,略作删改。

印顺法师佛学著作对汉语佛学研究有极为深广的影响,同时在国际佛学界的影响也日益突出。我们希望“印顺法师佛学著作系列”的出版,有助于推进我国的佛教学以及相关学科的研究。

中华书局编辑部

二〇一一年三月

目 录

一	评熊十力的《新唯识论》	001
一	引言	001
二	佛法与玄学	002
三	入世与出世	006
四	融会与附会	010
五	空宗与有宗	014
六	性相与体用	021
七	心与物	026
八	相似证与颠倒说	031
二	神会与《坛经》	038
一	问题的提起	038
二	评“更无可疑的证据”	040
三	评“很明显的证据”	044
四	评“最重要的证据”	046
五	提出我的“最重要的证据”	055
六	何必大吹大骂	063
三	评《精刻大藏缘起》	068

四	空有之间·····	072
五	敬答《议印度之佛教》·····	078
六	大乘三系的商榷·····	083
一	论前泛说·····	083
二	成立三系的根本意趣·····	084
三	怎样来分别三系·····	084
四	通释诸问·····	089
七	读《大乘三系概观》以后·····	091
一	三宗立名·····	091
二	空与有·····	092
三	名义的商榷·····	095
八	佛法有无“共同佛心”与“绝对精神”·····	100
九	与巴利文系学者论大乘·····	109
十	禅宗是否真常唯心论·····	113
十一	谈入世与佛学·····	116
一	序起·····	116
二	大乘精神——出世与入世·····	118
三	佛教思想——佛学与学佛·····	133



一 评熊十力的《新唯识论》

一 引言

熊十力先生的《新唯识论》，属于玄学的唯心论。发挥即寂即仁的体用无碍说，诱导学者去反求自证，识自本心。在玄学的领域里，自有他的独到处！辨理相当精细、融通，特别是文章的宛转，如走马灯，如万花筒，不惜絮絮的重说。满纸的愚到语、激发言、自称自赞语，确乎是“苦心所寄”！

《新论》（《新唯识论》简称）的“融佛之空以入《易》之神”，虽未能确当，但有两点是值得同情的。一、“行业”与“空寂”，为佛法两大论题。依行业而有流转与杂染，依空寂而有解脱与清静。在近代学者的著述中，能尊重此义，极为难得！二、关于儒、佛，《新论》不说三教同源，不说儒、佛合参，不说“真儒学即真佛学”；关于空有，不说空有无净，不说“龙树无著两圣一宗”。虽仍不免附会，但自有常人所不及处。

《新论》自以为“以真理为归，不拘家派”；“游乎佛与儒之间，亦佛亦儒，非佛非儒”。其实，“融佛之空以入《易》之神”；

“大《易》其至矣哉！是《新论》所取正也”。本意在援佛入儒，扬儒抑佛，不出理学者的成见。却偏要说“本书于佛家，元属造作”；“《新论》实从佛学演变出来，如谓吾为新的佛家，亦无不可耳”！这种故弄玄虚，难怪佛门弟子要一再评破了。老僧长夏无事，也不妨来评点一番。

二 佛法与玄学

《新论》以“即用显体”为宗。以为“万变不穷的宇宙，自有他的本体。不承认他有本体，那么，这个万变的宇宙，是如何而有的”？“宇宙如何显现，是需要说明的。我们于此，正要找得万化的根源，才给宇宙以说明。否则，不能满足吾人求知的愿欲。”《新论》“体用说”的根本假定，根源于满足求知的愿欲，为了给宇宙以说明。然而，释迦说法，不是为了如何说明宇宙，如何满足求知者的愿欲。相反的，遇到这样的玄学者，照例是默然不答——“无记”，让他反躬自省去！

释迦见到了众生的自相残杀，人生的苦恼苦迫，于是乎出家、成佛、说法。佛法的动机，不外乎为己的“出离心”，为他的“悲愍心”。所以释迦的教化，不是为了少数玄学者的玄谈，而是普为一切众生的依怙。依佛法，此现实的苦迫，惟有从因果明因中，正见苦迫的原因何在，而后给予改善，才能得到苏息。所以佛法的中心论题，不是本体论，而是因果相关的缘起论。不仅世间的因果如此，就是无为涅槃，也是从依彼而有、必依彼而无的法则，指出“此无故彼无，此灭故彼灭”的。即大乘极唱的本

性空寂,也从缘起极无自性中深悟得来。依缘起而现为缘生,明事相与事行;依缘起而体见寂灭,即显实相与理证。佛教的缘起论,不落有无、常断等边见。彻上彻下的,即俗即真的,极广极深的。不拘于事相,不蔽于理性,被称为“处中之说”。

佛法说涅槃,说空寂,不是以此为宇宙本体,以满足玄学者的求知欲,是深入缘起本性而自证的。释迦对须深说:“不问汝知不知,要先得法住智,后得涅槃智。”不依缘起因果的法住智,是不能悟入空寂的。所以,“不依世俗谛,不得第一义”。佛法的根本体系,即依缘起因果以明现象,也依之以开显实相;依之成立世间的增进行,也依之以成立出世的正觉行。如离此缘起中道的教说,即难免与神学同化,然《新论》并不知此,离开了因果缘起,说本体,说势用,说转变,说生灭,以为“不可以常途的因果观念,应用于玄学中”。一般经验界的见地,是不曾离去根本的自性妄执,不能悟入法性。然而离却现实人生经验的一切,如何能方便诱化,使之因俗而契入真性?又如何能契真而不违反世俗?《新论》只是神学式地,从超越时空数量的“神化”,说体、说用、说变、说心。用“至神至怪”、“玄之又玄”等动人的词句去摹拟他,使人于“恍恍惚惚”中迷头认影。《新论》虽相信佛教古德确能体见法性空寂而不是情见的,但不知佛门的体证空寂,不是玄学式的,恰是《新论》所反对的——从缘起(因果)的相依相反,观缘起本空而离见自证的。《中论》说:“能说是因缘,善灭诸戏论。”离开缘起论,即违反世俗;离却世俗的胜义,不外乎情见的猜度!神化的玄学者,对于缘起论为中心的佛法,不能了解,缺乏同情,原来并不希奇!

无本体论者批评本体论说：“本体，只是观念论者好弄玄虚，而妄构一个神秘的东西来作宇宙的因素！”《新论》说：一般玄学者，“总不免把本体当做外在的事物来推求。……立论皆出于猜度，要非本于自证，与吾侪所见自是天渊”！《新论》的本体，自以为不是猜度的，是“反求实证相应的”；与一般玄学者，“只其介然之明，不胜其情见之蔽，终自组成一套戏论”，大有不同。自以为“具眼的人，自当承认我这种看法是没有错误的”。但依佛法看来，作为万化根源而能给宇宙以说明的本体，不管是向内的，向外的，一切都是情见戏论的产物——神之变形。

玄学者，为什么要找到万化的根源来给宇宙以说明？为什么会“妄构一个神秘的东西来作宇宙的因素”？这并不从玄学的神悟得来，而是根源于现实经验及其错乱。凡是现实的存在者——即缘起的存在，必然的现有时间的延续相，即前后相。由于不悟时相前后的如幻，因而执取时相，设想宇宙的原始，而有找到万化根源的愿欲。原来，众生与世间，有着根本的缺陷性、错乱性，即在众生——人类的认识中，有一种强烈的实在感，虽明知其为不真确的，如水中月，如旋火轮，但总还觉得是如此如此的。这种强烈而朴素的实在感，即乱想的根本——自性见。依此自性的实在感，成为意识的内容时，如从时间的延续去看，即是不变的：不是永恒的常住，即是前后各别——各住自性而不变的中断。如从空间的扩展去看时，即是不待他而自成的：不是其小无内的小一——即成种种便是其大无外的大全。由于实在感而含摄得不变与独存，即自性的三相。在知识愚蒙的，索性把一切都看为真实、不变、独存的，也无所谓神学与玄学。由于知

识经验的进展,虽逐渐地发现到现实的虚伪性、变化性、彼此依存性,但由于自性感乱的习以成性,很自然地会想到超越于现象——虚伪、变化、依待之上的,含藏于现象之中的,有“这个”(本体等)存在,是真实、是常住、是独体,依“这个”而有此宇宙的现象。

由于不觉时间的幻惑性,所以有寻求宇宙根源的愿欲。明明是人类自己在那里创造宇宙,构划宇宙,却照着自己的样子,想像有真实的、常在的、绝对的——独一自在的神,说神是如何如何创造宇宙。等到思想进步,拟人的神造说不能取得人的信仰;但是万化根源的要求还是存在,这才玄学者起来,负起上帝没有完成的工作,担当创造宇宙的设计者。玄学者不像科学家的安分守己,知道多少,就是多少,却是猜度而臆想的,或在执见与定境交织的神秘经验中,描写“这个”是超越现象之上的,或是深藏于现象之中的。凭“这个”本体,构想宇宙的根源,这不但玄学者的知识欲满足了,神学者也得救了!

佛法确认此现实的存在是缘起的,是无自性的,是无常的,是无我的。缘起法现有前后、彼此、因果等等,世间即是如此如此的;但不能作为实在性去理解,实性是不可得的。如时间,现有前后相,但加以推究,如前而又前,落于无穷的前前中;无穷,即否定了最初的根源。反之,如前而又前,到达前之边沿,但这还是否定了时间,因为时间是永远向前伸展的,没有以前,即不成为时间,也即不成其为存在了。时间如幻,而众生为自性见所乱,不能不要求万化的根源。《新论》的“神化”,虽说不能以时空的观念去理解,但这“至神至怪”的“神化”,一翕一辟,于是乎

“始凝而兆乎有”。“推原万物之始，其初凝也，亦不外流行猛疾所致。”宇宙是这样的从至无而始有，何尝离得了时间的情见？真的超越时空，还谈什么万物之原始？佛法确见此时间的惑乱而不可究诘实在性，所以只把握此现实身心的事实，如何去改善他、革新他。用不落玄谈的态度，说“众生本际不可得”，截断一切的葛藤络索。至于找求万化的根源，那是戏论者的闲家具，让神学者与玄学者去创造、说明。

三 入世与出世

《新论》不满于佛家的出世人生观，以为“佛家毕竟是出世的人生观，所以于此性体无生而生之真机，不曾领会，乃但见为空寂而已”。“佛家语性体，绝不涉及生化”；“只是欲逆遏生化以实现其出世的理想”。《新论》虽以为佛家确是有所证见的，但终于说：“佛家原期断尽一切情见，然彼于无意中，始终有一情见存在，即出世的观念。”

佛家的空寂，确乎与出世有关，如不能出世，哪里会发明非一般玄学所及的空寂！出世或者恋世，这由于时代、环境、个性不同，本是不能强同的。恋世，也许有他的长处；出世，也未必如《新论》所见的“根本差谬”。

儒家的文化，代表庸众的人生观，缺乏出世思想，局限于平凡的浅近的现实。代表庸众心境的儒家，于天地间的生生不已，虽也感到“天地不与圣人同忧”；虽然终究是不了了之——未济，但到底倾向于生之爱好，觉得宇宙间充满了生之和谐，一片

生机！因此推想到拟人——有意的天或天地，于人有莫大的恩德，歌颂为“天地之大德曰生”，也有说“上天有好生之德”。于是物种的“仁”，被解说为道德的根源，即生生之机了。

老子的观点即不如此。他说：“天地不仁，以万物为刍狗。”万物的产生又灭亡，存在又毁坏，一切在如此的过程中。假定天地有心，那确乎未免残酷！老子不满现实，即有些出世思想，所以说：“吾有大患，为吾有身。”由于不满现实而来的出世倾向，也并不希奇，孔子在心境不顺时，也会想到“乘桴浮于海”的。

从法尔如是的缘起法界看：儒与道，可说各有所见。儒者欣赏那生生不已的生机，所以说“仁”；老子领略到灭灭不已的杀机——“天发杀机”，所以说“不仁”。这都是经验于现实的不同观感。现实即是如此：有生也有灭，有爱也有恨，有和平也有战争。歌颂生生不已而以仁为本体的理学者，可以说有所见而有所不见。

依《阿含》来谈谈佛法：在如实的自证中，世间与出世，都是闲话。在一般心境，安于现实的世间，不满现实的出世，都是情见。爱著世间是“有爱”，厌毁世间是“无有爱”。佛家从出世的情见——涅槃见中，开发出“空相应缘起”的智见。真能有所契合，应该不但是出世，而更是入世——不是恋世的。佛家说“缘起”、“缘生”，并不歌颂生生不息的至德，生与灭是平等观的。由于从无限时空——流转不已去观察，觉得世界是成而又毁，毁而又成；众生是生生灭灭，哭哭笑笑，忽进忽退，相爱相杀：如此这般的“恒转”下去，真是莫名其妙的大悲哀！于此有彻底的觉悟，所以生出离心，生悲愍心。这可以说：天地虽不妨无心而成

化,圣人却不能不与众人同忧!

论到出离,佛家从“生者必灭”而“灭不必生”的定律,确信苦痛有彻底解脱的可能。所以说了“此生故彼生”,即反过来说“此灭故彼灭”。对于苦迫的世间,称此解脱为出世。佛家的出世,不是出家,多少在家的佛弟子,有家庭,有职业,凡有所证会的,不一样就是出世吗?也不是到天国,乘桴浮于海,解脱的圣者还是在这人间的。也不是死后,是现“身作证”的。所以,出世并不如《新论》所想像的。是以信、戒为基,正觉甚深缘起,不但通达因果的秩然有序——法住智,而且悟入缘起的性自寂灭。由于正觉现前,情见与业习的治灭,开拓出明净心地,不为世法——苦乐等所惑乱。有此正觉,行于世间,才能释迦那样的如莲花而不染,迦叶那样的如虚空而不著。如此的出世,似乎不可以呵毁。否则,《新论》所标揭的“自证相应”,先该自动取消!不是这番出世的人生观,《新论》从哪里去发见空空寂寂的穷于赞叹!儒家能有此一着吗?至于无余涅槃,是“离欲、灭、息没已,有亦不应说,无亦不应说,有无亦不应说,非有非无亦不应说”;“生亦不然,不生亦不然”;但说“甚深广大无量无数皆悉寂灭”。这是迥绝思议的,《阿含经》从不说个什么,如此如彼。龙树《中观论》,抉择得最为了当。《新论》解说为“入无余涅槃时,以惑尽故,得出离人间世或生死海;而个体的生命,乃与寂然真体契合为一”。这样的无余涅槃,不过是自以为然。涅槃是什么?还有世间可出离的?还有什么生命去与涅槃冥合的?这些出佛道之外,倒有点与神教的“神我离系独存”,或“小我与大梵合一”相像。这可能是“新的佛家”!《新论》在论到天地毁坏时

说：“染污不得为碍，戏论于兹永熄。”这虽然意许不同，而说明的方便，倒有点与涅槃近似。

佛家的毁誉生死，是觑破这生生不已的“恒转”，有解脱可能而不知解脱，醉生梦死地扮演着愚昧的悲剧。佛家要起来揭穿它，否则将永久地迷醉于现实。这如见到社会困苦、政治昏愤，即不能不起来揭破，否则是不会革命，不会改善的。生生不已的根源，即是爱：“顾恋过去，耽著现在，希乐未来”，或是我，或是我所，深深地系缚着。这本是庸常的心境，平常不过，又切实不过，因为是一般“人同此心”的。佛家见到这流转不已的悲哀，即生出离心与悲愍心。如未能出世的，教他信三宝，知因果，行布施，持戒，修慈（悲喜舍）定——以慈悲心而入定，类于儒家的“三月不违仁”，即是人天法，与儒家的精神相近。有出世倾向的，如以“己利”——即自证得解脱为先的，即声闻法。如悲心增上，“未能自度先度人”的，以无限悲愿，无限精进，不急求自证而行利他的难行，即是菩萨。等到福智具足，悲智相应而妙觉圆证，即是佛。大乘精神，类于儒家而不同儒家，《新论》也有所见。如说：“大乘不舍众生，似有接近儒家的人生观之可能；然毕竟未离出世思想的根茎，终与儒家异辙。”《新论》以“出世”为错谬，而不知大乘的不同儒家，即以出世的空慧，扫尽世俗仁爱的情见，而使之化为不碍真智的大悲。《新论》也知道“谈生生真几，恶知其不以惑取势力为生命耶”？但自以为儒家的“仁”即是空空寂寂的，无需乎出世空慧的融冶。其实，儒家何处说仁是空寂的？赞美空寂而怕说出世，即是《新论》的根本情见！空寂，在《新论》中不过是点缀儒门，庄严玄学，何曾理会空