

無
諍
之
辯

妙雲集下編之七

無
諍
之
辯

作者
印
順

• 有 所 權 版 •

中華民國六十一年三月初版
中華民國七十五年十一月六版

無 諍 之 辯

作 者

印

順

出 版 者

正 聞 出 版 社

發 行 所

正 聞 出 版 社

承 印 者

世 樺 印 刷 企 業 有 限 公 司

新聞政
局版臺
業字第
二一四
三號

臺北市10434龍江路55巷11號
郵撥：〇五一九八九九一六
電話：(〇二)七五一七五三
電話：(〇二)三四一三八〇八

無諍之辯目次

一 評熊十力的新唯識論

一——五六

一 引言

一

二 佛法與玄學

二

三 入世與出世

八

四 融會與附會

一五

五 空宗與有宗

二一

六 性相與體用

三一

七 心與物

三九

八 相似證與顛倒說

四六

無諍之辯目次

一

二

神會與壇經

五七——一〇〇

一

問題的提起

五七

二

評「更無可疑的證據」

六〇

三

評「很明顯的證據」

六六

四

評「最重要的證據」

六九

五

提出我的「最重要的證據」

八二

六

何必大吹大罵

九三

三

評「精刻大藏緣起」

一〇一——一〇六

四

空有之間

一〇七——一一六

五

敬答「議印度佛教史」

一一七——一二四

六 大乘三系的商榷……………一二五——一三六

一 論前泛說……………一二五

二 成立三系的根本意趣……………一二六

三 怎樣來分別三系……………一二七

四 通釋諸問……………一三四

七 讀『大乘三系概觀』以後……………一三七——一五〇

一 三宗立名……………一三七

二 空與有……………一三九

三 名義的商榷……………一四二

八 佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」……………一五一——一六四

九 與巴利文系學者論大乘

一六五——一七〇

十 禪宗是否眞常唯心論

一七一——一七四

十一 談入世與佛學

一七五——二五一

序起

一七五

大乘精神——出世與入世

一七七

佛教思想——佛學與學佛

二〇〇

三 大乘三系之商榷

二一六

二 大乘三系之商榷

二一六

論諸問題

二一五

六 大乘三系之商榷

二一五——二一六

評熊十力的新唯識論

一 引言

熊十力先生的『新唯識論』，屬於玄學的唯心論。發揮即寂即仁的體用無礙說，誘導學者去反求自證，識自本心。在玄學的領域裏，自有他的獨到處！辦理相當精細，融通；特別是文章的宛轉，如走馬燈，如萬花筒，不惜絮絮的重說。滿紙的懇到語，激發語，自稱自贊語，確乎是「苦心所寄」！

『新論』（新唯識論簡稱）的「融佛之空以入易之神」，雖未能確當，但有两點是值得同情的。一、「行業」與「空寂」，爲佛法兩大論題。依行業而有流轉與雜染，依空寂而有解脫與清淨。在近代學者的著述中，能尊重此義，極爲難得！二、關於儒、佛，『新論』不說三教同源，不說儒、佛合參，不說「真儒學

即眞佛學」；關於空有，不說空有無諍，不說「龍樹無著兩聖一宗」。雖仍不免附會，但自有常人所不及處。

『新論』自以爲「以眞理爲歸，不拘家派」；「遊乎佛與儒之間，亦佛亦儒，非佛非儒」。其實，「融佛之空以入易之神」；「大易其至矣哉！是新論所取正也」。本意在援佛入儒，揚儒抑佛，不出理學者的成見。却偏要說：「本書於佛家，元屬造作」；「新論實從佛學演變出來，如謂吾爲新的佛家，亦無不可耳」！這種故弄玄虛，難怪佛門弟子要一再評破了。老僧長夏無事，也不妨來評點一番。

二 佛法與玄學

『新論』以「即用顯體」爲宗。以爲「萬變不窮的宇宙，自有他的本體。不承認他有本體，那麼，這個萬變的宇宙，是如何而有的」？「宇宙如何顯現，是需要說明的。我們於此，正要找得萬化的根源，才給宇宙以說明。否則，不能鑒

足吾人求知的願欲」。『新論』「體用說」的根本假定，根源於滿足求知的願欲，爲了給宇宙以說明。然而，釋迦說法，不是爲了如何說明宇宙，如何滿足求知者的願欲。相反的，遇到這樣的玄學者，照例是默然不答。『無記』，讓他反躬自省去！

釋迦見到了衆生的自相殘殺，人生的煩惱苦迫，於是乎出家、成佛、說法。佛法的動機，不外乎爲己的「出離心」，爲他的「悲愍心」。所以釋迦的教化，不是爲了少數玄學者的玄談，而是普爲一切衆生的依怙。依佛法，此現實的苦迫，惟有從察果明因中，正見苦迫的原因何在，而後給予改善，才能得到蘇息。所以佛法的中心論題，不是本體論，而是因果相關的緣起論。不僅世間的因果如此，就是無爲涅槃，也是從依彼而有必依彼而無的法則，指出「此無故彼無，此滅故彼滅」的。即大乘極唱的本性空寂，也從緣起極無自性中深悟得來。依緣起而現爲緣生，明事相與事行；依緣起而體見寂滅，即顯實相與理證。佛教的緣起論，不落有無、常斷等邊見。徹上徹下的，即俗即真的，極廣極深的。不拘於事相

，不蔽於理性，被稱為「處中之說」。

佛法說涅槃，說空寂，不是以此爲宇宙本體，以滿足玄學者的求知欲，是深入緣起本性而自證的。釋迦對須深說：「不問汝知不知，要先得法住智，後得涅槃智」。不依緣起因果的法住智，是不能悟入空寂的。所以，「不依世俗諦，不得第一義」。佛法的根本體系，即依緣起因果以明現象，也依之以開顯實相；依之成立世間的增進行，也依之以成立出世的正覺行。如離此緣起中道的教說，即難免與神學同化，然『新論』並不知此，離開了因果緣起，說本體，說勢用，說轉變，說生滅，以爲「不可以常途的因果觀念，應用於玄學中」。一般經驗界的見地，是不曾離去根本的自性妄執，不能悟入法性。然而離却現實人生經驗的一切，如何能方便誘化，使之因俗而契入眞性？又如何能契眞而不違反世俗？『新論』只是神學式的，從超越時空數量的「神化」，說體、說用、說變、說心。用「至神至怪」，「玄之又玄」等動人的詞句去摹擬他，使人於「恍恍惚惚」中迷頭認影。『新論』雖相信佛教古德確能體見法性空寂而不是情見的，但不知佛門

的體證空寂，不是玄學式的，恰是『新論』所反對的——從緣起（因果）的相依相反，觀緣起本空而離見自證的。『中論』說：「能說是因緣，善滅諸戲論」。離開緣起論，即違反世俗；離却世俗的勝義，不外乎情見的猜度！神化的玄學者，對於緣起論爲中心的佛法，不能了解，缺乏同情，原來並不希奇！

無本體論者批評本體論說：「本體，只是觀念論者好弄玄虛，而妄構一個神秘的東西來作宇宙的因素」！『新論』說：一般玄學者，「總不免把本體當做外在的事物來推求。……立論皆出於猜度，要非本於自證，與吾儕所見自是天淵」！『新論』的本體，自以爲不是猜度的，是「反求實證相應的」；與一般玄學者，「只其介然之明，不勝其情見之蔽，終自組成一套戲論」，大有不同。自以爲「具眼的人，自當承認我這種看法是沒有錯誤的」。但依佛法看來，作爲萬化根源而能給宇宙以說明的本體，不管是向內的，向外的，一切都是情見戲論的產物——神之變形。

玄學者，爲什麼要找到萬化的根源來給宇宙以說明？爲什麼會「妄構一個神

秘的東西來作宇宙的因素」？這並不從玄學的神悟得來，而是根源於現實經驗及其錯亂。凡是現實的存在者——即緣起的存在，必然的現有時間的延續相，即前後相。由於不悟時相前後的如幻，因而執取時相，設想宇宙的原始，而有找到萬化根源的願欲。原來，衆生與世間，有著根本的缺陷性、錯亂性，即在衆生人類的認識中，有一種強烈的實在感，雖明知其爲不真確的，如水中月，如旋火輪，但總還覺得是如此如此的。這種強烈而樸素的實在感，即亂想的根本——自性見。依此自性的實在感，成爲意識的內容時，如從時間的延續去看，即是不變的：不是永恆的常住，即是前後各別——各住自性而不變的中斷。如從空間的擴展去看時，即是不待他而自成的：不是其小無內的小一——即成種種便是其大無外的大全。由於實在感而含攝得不變與獨存，即自性的三相。在知識愚蒙的，索性把一切都看爲真實、不變、獨存的，也無所謂神學與玄學。由於知識經驗的進展，雖逐漸的發現到現實的虛偽性、變化性、彼此依存性，但由於自性惑亂的習以成性，很自然的會想到超越於現象——虛偽、變化、依待之上的，含藏於現象

之中的，有「這個」（本體等）存在，是真實、是常住、是獨體，依「這個」而有此宇宙的現象。

由於不覺時間的幻惑性，所以有尋求宇宙根源的願欲。明明是人類自己在那裏創造宇宙，構劃宇宙，却照著自己的樣子，想像有真實的、常在的、絕對的——獨一自在的神，說神是如何如何創造宇宙。等到思想進步，擬人的神造說，不能取得人的信仰；但是萬化根源的要求，還是存在，這才玄學者起來，負起上帝沒有完成的工作，擔當創造宇宙的設計者。玄學者不像科學家的安分守己，知道多少，就是多少，却是猜度而臆想的，或在執見與定境交織的神秘經驗中，描寫「這個」是超越現象之上的，或是深藏於現象之中的。憑「這個」本體，構想宇宙的根源，這不但玄學者的知識欲滿足了，神學者也得救了！

佛法確認此現實的存在是緣起的，是無自性的，是無常的，是無我的。緣起法現有前後、彼此、因果等等，世間即是如此如此的；但不能作為實在性去理解，實性是不可得的。如時間，現有前後相，但加以推究，如前而又前，落於無窮

的前前中；無窮，即否定了最初的根源。反之，如前而又前，到達前之邊沿，但這是否定了時間，因為時間是永遠向前伸展的，沒有以前，即不成爲時間，也即不成其爲存在了。時間如幻，而衆生爲自性見所亂，不能不要求萬化的根源。『新論』的「神化」，雖說不能以時空的觀念去理解，但這「至神至怪」的「神化」，一翕一闢，於是乎「始凝而兆乎有」。「推原萬物之始，其初凝也，亦不外流行猛疾所致」。宇宙是這樣的從至無而始有，何嘗離得了時間的情見？真的超越時空，還談甚麼萬物之原始？佛法確見此時間的惑亂而不可究詰實在性，所以只把握此現實身心的事實，如何去改善他、革新他。用不落玄談的態度，說「衆生本際不可得」，截斷一切的葛藤絡索。至於找求萬化的根源，那是戲論者的閑家具，讓神學者與玄學者去創造、說明。

三 入世與出世

『新論』不滿於佛家的出世人生觀，以爲「佛家畢竟是出世的人生觀，所以

於此性體無生而生之真機，不曾領會，乃但見爲空寂而已」。「佛家語性體，絕不涉及生化」；「只是欲逆遏生化以實現其出世的理想」。「新論」雖以爲佛家確是有所證見的，但終於說：「佛家原期斷盡一切情見，然彼於無意中，始終有一情見存在，即出世的觀念」。

佛家的空寂，確乎與出世有關，如不能出世，那裏會發明非一般玄學所及的空寂！出世或者戀世，這由於時代、環境、個性不同，本是不能強同的。戀世，也許有他的長處；出世，也未必如『新論』所見的「根本差謬」。

儒家的文化，代表庸衆的人生觀，缺乏出世思想，局限於平凡的淺近的現實。代表庸衆心境的儒家，於天地間的生生不已，雖也感到「天地不與聖人同憂」；雖然終究是不了了之——未濟，但到底傾向於生之愛好，覺得宇宙間充滿了生之和諧，一片生機！因此推想到擬人——有意的天或天地，於人有莫大的恩德，歌頌爲「天地之大德曰生」，也有說「上天有好生之德」。於是物種的「仁」，被解說爲道德的根源，即生生之機了。

老子的觀點即不如此。他說：「天地不仁，以萬物爲芻狗」。萬物的產生又滅亡，存在又毀壞，一切在如此的過程中。假定天地有心，那確乎未免殘酷！老子不滿現實，即有些出世思想，所以說：「吾有大患，爲吾有身」。由於不滿現實而來的出世傾向，也並不希奇，孔子在心境不順時，也會想到「乘桴浮於海」的。

從法爾如是緣起法界看：儒與道，可說各有所見。儒者欣賞那生生不已的生機，所以說「仁」；老子領略到滅滅不已的殺機——「天發殺機」，所以說「不仁」。這都是經驗於現實的不同觀感。現實即是如此：有生也有滅，有愛也有恨，有和平也有戰爭。歌頌生生不已而以仁爲本體的理學者，可以說：有所見而有所不見。

依『阿含』來談談佛法：在如實的自證中，世間與出世，都是閑話。在一般心境，安於現實的世間，不滿現實的出世，都是情見。愛著世間是「有愛」，厭毀世間是「無有愛」。佛家從出世的情見——涅槃見中，開發出「空相應緣起」