當代儒佛辯爭的一趟誤解之旅

台灣大學哲學系杜保瑞

摘要：

　　本文處理熊十力與印順法師的儒佛辯爭，筆者主張，沒有共同的宇宙論，就沒有共同的哲學問題，就沒有唯一的真理答案。熊十力就是不完全相信佛教的世界觀，而以自創的形上學系統與佛教辯論，認為己說有高明於佛教的地方，因而是一套新佛學。問題就是，他的說法並不是立基在佛教世界觀宇宙論的基礎上，這樣的新佛學自然不能為佛教徒所接受，印順法師之所堅持的就是熊十力之所說究竟是佛學還是非佛學，於是與其對談，提出批評，但熊十力所爭的就是哲學的真理智慧究竟是唯識學還是新唯識學，並且高低佛學，肯定一些卻又否定另一些，最終自主歸於大易，確是儒學無疑了。筆者的討論，旨在釐清印順批評旨意，以及熊十力反駁的要點。但筆者終究主張，儒佛辯論不得，因為世界觀不同，離此而論究高下、抑揚你我是毫無意義的，因此當代儒佛辯爭是一場無謂的誤解之旅。熊十力之後又有牟宗三接續其旨，而更進一步強化理論，高儒貶佛，無奈，佛學界竟已無人反駁，關鍵就是，多說無益。

關鍵詞：熊十力、印順、新唯識論、儒佛辯爭

1. 前言：

　　本文之作，將討論由熊十力所引起的當代儒佛辯爭，本文將主張，儒佛辯爭不可能，關鍵就是，彼此不理解對方，也不尊重對方，兩造都是在自己的知識立場上發言，兩邊的經驗值不同，價值立場不同，卻硬要說理辯爭，實際上只是兩輛火車的對撞，沒有任何積極建設的效益在。筆者主張，儒佛宜放棄爭辯，並且採取理論上不對立、現實上且合作的立場，這才會是中國文化之幸、中華國學之幸、中華民族之幸。

本文之討論，將以林安梧教授編著的《當代儒佛之爭》為材料[[1]](#footnote-1)，簡述書中各家理論交鋒的意見，處理爭辯的效果，呈現一場雞同鴨講的交流悲劇，最後，提出二十一世紀的中國哲學研究應有的做法，以挽救破碎的國學理論大餅。

熊十力所引起的爭辯，有王恩洋的《破新唯識論》，再有熊十力的《破破新唯識論》，唯王恩洋著作未及得見，雖有《破破新唯識論》之作，但辯論的往來不易明見，故本文不作討論。本文要討論的，是太虛大師對熊十力的意見，以及印順法師對熊十力的評論意見，以及熊十力自己回應印順法之的意見，這樣，最能彰顯儒佛辯爭的義理攻防實況。最後，這一條揚儒抑佛的當代儒佛辯爭，又有當代大儒牟宗三接續其說，然而，牟先生的盛大言說，卻無人回應反駁，可見，儒佛辯爭是一無須再為之事，兩造互相尊重即可。

1. 太虛大師對熊十力的評論

太虛大師自稱對於中國大乘佛學從不只主一家一宗，並將般若、唯識、真常三系都予以界定，且都予認同，但是卻提出：般若學最簡易，卻在教化上收效最大。其次是唯識學。至於真常學，論理最完備，解決的問題最多，但卻意境太高，難以理解，甚至錯解，所以若非絕頂高人，一般學習者反而學不到位。太虛大師這樣的佛學定位，筆者十分認同，一是各系皆是佛法，二是真常意境太高，隨人各解，卻得益甚少[[2]](#footnote-2)。綜觀印順法師與熊十力的辯爭，就顯示出這點，佛法太難，理解角度差異太大，已無法有效討論，遑論辯論。

對於熊十力，大師就其文言文本提出意見，認為熊十力是走華嚴真常之路，可以說是新華嚴學。太虛大師自己過去就不同意支那內學院對起信論、如來藏的批評意見，所以對於熊十力對唯識學的批評意見也不表同意，關鍵就是般若、唯識、真常三系都有它特定的問題意識與理論定位，支那內學院不解如來藏的理論功能，但熊十力也不解唯識學的理論本意，卻都是藉由華嚴、起信、真常的全體大用的進路來談佛法。太虛大師這樣的定位，估計是好意，沒有詆毀熊十力《新唯識論》的心態，只是把熊氏從批評唯識的立場搬到真常的型態。然而林安梧教授卻說，熊十力確實是儒家並非佛教真常。這話也對，關鍵就是太虛寫此評論的時候心中還認為熊十力是佛門中人，然而，當熊十力語體文版出版之後，文義鮮明，太虛大師便另再為文直說大易之學非佛法，熊氏之論只是唯心的順世外道而已，關鍵還是不解出世間法。

　　為什麼太虛說熊十力的新唯識論卻成了真如宗呢？關鍵就是熊氏大談全體大用之旨，整體地看法界，這就有華嚴的法界觀法的眼光。但就易學而言，本來就是世間現象一切事務的整體觀照，上下流行，故而類似華嚴講法界意旨。總之，華嚴學真常系講到最高時就是佛境界的展現，而熊十力大易哲學講到最後就是整體存在界全體大用都是仁心仁體，語言形式類似，如此而已，印順法師也說熊氏多用佛家語卻不解佛家義。筆者認為，佛家意旨確實太難太高，觀印順之評熊十力，以及熊十力之評印順即可確知。

1. 印順法師對熊十力的評論

　　印順對熊十力的評論，主要就是站在是佛法非佛法的立場上講話的，熊十力說自己的新唯識論是新佛學，印順認為熊氏是援佛入儒、揚儒抑佛、不出理學的成見，作為佛弟子，必須出來一駁。之後展開七個主題的評論，其實都是批評，關鍵就是熊氏不解佛理。筆者以為，解佛理不解佛理這很難說，因為佛法太深奧，同是佛弟子者亦有多辯，如支那內學院之辯起信論、如來藏者，然而，信佛法不信佛法就是關鍵，信佛法者之間只是解佛之深淺之別，信不信者之間就是當否之辯了。信佛法者的根本標誌就是出世間的生命觀以及世界觀的相信與接受，從而進入佛法意旨的由淺至深的步步鑽研，不信者，則取此去彼，以哲學、理學自由組裝自己想要的理論型態，大啖一口，隨意咀嚼。佛學是哲學沒錯，但佛學也是宗教的哲學，是宗教的就是有它在世界的信仰的，熊氏談佛學，以儒學為基型，對它在世界的生命與世界存而不論，可有可無，卻對佛學義理大談特談，莫怪佛門中人以為戲論，印順正是這樣看熊十力的。然而，佛學艱深，抽象地談般若、唯識、真常諸學，任何人也都能談上一談，在沒有信仰與經驗的前提下，以抽象的思辨、概念的約定、邏輯的論理，一樣可以講出一大套的認定與詮釋。再加上佛學理論歷史長久、意旨多層、名相過多，同樣是信佛中人都可以爭辯得互不相讓、對立爭鋒了，何況是儒佛之間。儒者生命力強悍，固不全盤否定佛學，怎麼也得揚儒抑佛一番，在並不相信的前提下，佛法要義的在深在淺，已難定是非了。

　　筆者的立場是，儒佛各說各話即可，不得相辯，因為經驗世界不相同。任何向對方發出的攻擊都會被強力地反擊，就算不反擊，那也是絕對漠視的沉默的控訴，並不是不敢反擊，默而認同。儒佛之間只能相愛合作，不能相非對立。因為世界觀不同，經驗世界不同，關心的根本問題不同，兩套解決不同問題的知識系統，不必相非。

1. 佛法與玄學

　　印順談佛法與玄學的宗旨，佛法是宗教，是要去實踐的，不是作為玄理談資的。另外就是，印順基於唯識學的知識，世界是意識的變現，就是有情自己創造的，因此任何哲學宇宙論、本體論的思辨，都是無根的想像。關鍵就是，唯識學對印順而言，不是假說的理論，而是世界宇宙的真相，知識已經在此了，任何神學、哲學的玄談都是戲論而已，這就和梁漱溟在談東西文化時以意欲的方向說三者的差別一樣，根本上就是唯識學的宇宙論立場了。再者就是以緣起法說為佛教世界觀現象論的根本，且此緣起法遍一切時間空間物質現象，從而緣起即空，因而是般若學，並且緣起輾轉而說唯識學，這套緣起論其實已經預設世界是成住壞空、此起彼滅的，而個人生命是因果業報論迴不已的，以及十法界、六道、四聖的真實世間的。可以說，就哲學討論言，宇宙論、本體論型態多端，但就佛弟子而言，就是大乘佛法的世界觀一種而已，而且這一套理論更重要的是要助人自覺解脫、離苦得樂的。不在這一條路上的理解和討論的意見都是戲論，這就是印順明白講出來的佛法和玄學的立場之辯，依此標準來看，熊十力之新唯識論的自我建構以及對佛學的檢擇議論，自然是玄學而非佛法了。

1. 入世與出世

　　印順引了熊十力講佛教是出世的宗教的話，並且對出世大談了一番，甚至講出了太虛大師人生佛教的立場，亦即佛法是要入世行善、救度眾生的立場，以此為出世思想正本清源。就儒者以佛教是出世的思想而言，這就是儒學自以為與佛學絕對不相同且絕對擅勝場的地方，因為現實世間不能不照顧，而儒家就是立意於此處的，而佛家正是以其出世思想而受到詬病的。因此印順所說之熊十力的立場是無誤的。至於印順對出世思想的說明，包括了解脫者還在世間，包括了出家眾的出家生活模式，以及在佛教世界觀中出世間與此世間的差別的不必要性等等，這些都是要改正一般世俗對佛教出家的看法而說的。印順說佛教徒的出家是進入僧團，進行一套嚴格的修行生活，其實就是更為強烈的入世性格。印順說解脫者還在世間，釋迦牟尼佛就是典例，其實中印佛教史上的高僧大德中具有大功德威儀證量的菩薩也是典例，此說見證了出世思想的佛教哲學是照顧此在世界的，印順的努力就是要積極擺脫出世思想就是厭離此世的印像。印順又說在《阿含經》中的宇宙論，世間與出世是沒甚麼好分的，此誠其然，但這是就擁有輪迴生死觀的佛弟子而言，若無此一知識立場，不信出世間的實在世界觀者，總以為談出世間的理論就是離世厭世、否定世間的。就在這種信佛不信佛中，印順又指出，儒家只是普通人的世界觀，只看到淺近的現象世界而已，其實，佛教看到更為真實的生死觀與世界觀，只是隨人體會的深淺，而有世界觀上的人天法、聲聞法、菩薩道、與佛的差別。其實，印順就是相信了佛教所講的世界觀，但對儒家而言，這些它在世界觀的知識立場就注定了是出世主義的價值，也就是缺乏人間事功的理想。但是，對佛教徒而言，此世它世都是世間，最能對準它世的生活就是最佳的此世生活，因此出世入世之分別根本不重要了。印順以此回應熊十力的佛家出世的界定，也藉此展開了自己佛學研議的深度理解，但就在這一部分上，不是所有的學佛者能有共識的，這也正是佛法深澳之故，後來熊十力就在這些意見上與印順爭鋒。這其中爭執最烈的就是印順說的「生者必滅」而「滅不必生」的話，這其實是就阿羅漢的解脫道而說的，輪迴就有生滅不已，若能覺智，不再輪迴，就是滅不必生，是說不必再生於六道之中，而獲得永生的生命，痛苦被永遠的解決了。梁漱溟就是說佛教追求生而沒有生老病死之苦的目的，佛教做到了[[3]](#footnote-3)。阿羅漢與諸地菩薩就是這樣的人物，這還是佛教世界觀、生死觀的理論世界內事，沒有信仰於此的儒生，這些話都只是棄世厭世離世的出世思想而已。

1. 融會與附會

　　印順認為熊十力本欲融會儒佛，但對佛法理解差謬，最後只是附會了而已。這個差謬，就從對涅槃的認識，始終就是離世入滅一義而已，故而總是以出世譏佛，但在印順，涅槃是助一切眾生獲得正智正覺，就是覺悟成佛，獲最大圓滿報身，是宇宙最大的成就，比儒家所求的任何人間帝王聖賢的境界都高得太多太遠了，然熊十力不能理解，總以為入世實法是高於佛法的。而這個附會，就是在對佛法一知半解的情況下，用了天台、華嚴的一些理論形式，以及禪宗的一些表意文句，但仍是以儒家世界觀及倫常觀為基底，掠取皮毛作為創見，故而是附會，惜禪家不言，但印順需言，故而大力辯破一番。

　　筆者以為，儒者理解一些佛學名相形式理論知識是可能的，但歸根結柢，就是對它在世界與輪迴生死和因果業力的不相信，若信，則必棄儒向佛，而熊十力確實入佛，但不信之下，佛家的命題成了儒學可資借用的理論形式，這就是佛家說其附會之因。

　　筆者以為，理論形式都可以借用，建立儒學愛怎麼建立都可以，但說為新佛學，或是批評佛學，而不在相信佛教世界觀的基礎上，都是不當理的。

1. 空宗與有宗

　　新唯識論大談空宗、有宗，且皆有批評。印順檢討之。印順以熊十力說空就是破相顯性，遮撥現象，但認為這是破壞因果的惡取空。印順認為熊十力的破相顯性進入了哲學上的實在論，熊十力也說涅槃是性體別名，不可為空。印順以一切法空是空宗，有某些不空的是有宗，有宗兩型，其一唯識學，其二真常學。印順認為空宗只說無自性，但仍緣起，想說破相顯性者，都是要將實在論、實體論偷渡進來的解法。筆者以為，印順此說稍有過慮，儒者理解的法性也非實體義而是根本意旨義，確有涅槃、確有法性亦非指確有某種實體。般若抽象，大家抽象地談時，確實很難溝通彼此的。空宗的大問題是熊十力主張真如不能顯現為萬法，印順說此旨下節再談，但意見就是，真如與現象萬法在佛學裡面根本就不是兩回事，所以熊十力這種割裂本體現象的發言，根本不是佛學。至於熊十力之所以會有這樣的認識，都是導因於支那內學院唯唯識是聽，而要爭辯如來藏立場時，以如來藏是但空之理，以此，熊十力接受此旨，卻從儒家實有論立場發言，指真如不能顯現為萬法，這就是它的不足之處。但依印順，真如與萬法不是兩回事，熊氏這樣的批評，與佛法脫離，就是儒家實有論思路在說的話而已。

　　有宗部分，印順討論熊十力說的唯識學有兩重本體論之旨。真如與種子。印順認為，種子與現行是一不二，並非本體。以上，關於熊十力的空宗是否有實體義，有宗的兩重本體是否還是實體主義立場作怪？筆者以為，看語意約定吧。問題不嚴重，並非儒佛交鋒的關鍵。信不信十法界世界觀以及因果輪迴才是真正問題關鍵。

1. 性相與體用

　　印順以熊十力說佛法說性相而《新論》說體用，且佛法是「離用言體」，對此展開批評。印順說佛法固有「泯相證性」，但絕非「離用言體」。印順說佛法中除了在認識論中才分說相性概念，其他問題上，性相皆可互用，沒有根本差別。尤其在修行的最高境界中，一切概念都是泯滅其旨的[[4]](#footnote-4)。筆者以為，對於熊十力，這性相、體用的語言，都是用在整體存在界是唯一的世界且是永恆的世界的認識上的發言，在修行的最高境界上，所有的言語名相都消泯了，只有一個證悟證覺的狀態而已，而且是經修行而來的境界，所以印順不斷申說佛法是實證、體證之學[[5]](#footnote-5)，不在玄理談資。因此，這裡這種抽象概念及命題的爭鋒，實在是無法對焦的，端是一場無謂的言語往來，印順也說服不了熊十力的。

1. 心與物

 印順以熊十力主唯心論，而且是神化的唯心論，重心輕物，印順認為佛法中心色皆不實，無可安立，固非心色二元。講唯心論者是有實體主義的立場，而佛法在心色心物問題上絕非任何型態的實體主義立場。此說，筆者以為，也是談得太抽象了，失去了儒佛辯爭的真正焦點，只是佛法功底的較量，依然是誰也說服不了誰。其實，印順導師在其他地方也是說佛法是最徹底的唯心論，比西洋哲學還要唯心論得多，可見，語言太抽象之後，已不易辨義了。

1. 相似證與顛倒說

　　新唯識論認為自己也是有體證而言說的，印順認為這些體證是極淺的。印順展開了對於禪宗言體證工夫的深度解讀，認為熊十力都還在外圍邊緣淺嚐而已，故而所言之中有多處的顛倒，甚至錯亂可笑。筆者以為，熊十力想像中的實踐體證都是儒家事功之行止，印順以佛教內的工夫來比對，自然不契，問題是熊十力以為自己說的是佛學，故而佛弟子非以佛教工夫來勘驗不可。總之，儒者說佛，轉說轉遠，何來融會？筆者認為，佛法確實過度深奧，說佛學的人可以爭辯不已，但是，若不是在相信多重世界觀以及因果業報輪迴的生命觀的前提下，所謂說佛學的人，言語抽象，不接地氣，確實只是戲論而已。關鍵是信與不信，以及論說的基礎是否在佛教世界觀下的發言。但即便是相信了佛法的人，彼此之間一樣會在抽象的言詞中互不了解，如南頓北漸、天台華嚴、大小乘佛法之爭，但這些畢竟都在佛法之內，若是根本不信世界觀輪迴觀，則許多抽象命題爭辯，只能是雞同鴨講了。

1. 黃艮庸對印順法師的評論

　　黃艮庸對印順法師的反駁之文，實際上即是熊十力自為之文，後來劉述先先生為該文重刊寫序，即予明言，並定書名為《摧惑顯宗記》[[6]](#footnote-6)，所以本文就是熊十力直接回應印順法師的答辯反駁再攻擊之文。

　　此文中，熊氏之辯駁十分強勢，態度上出現了喝斥謾罵的口氣，筆者沒有特別注意之後有無印順或佛門中人再予回應之文，恐怕是不多的。筆者唯願主動進行疏理，將熊氏回文之意旨作一闡述，以及提出筆者的再反省意見。

　　熊氏之回文，在一個根本的立場上與印順不同，印順是信仰佛教的出家僧人，佛法所言俱是真理，或有佛學理解深淺之別異，但無爭讓高下的學佛心態。熊十力則不然，以一人之力，面對整個大小乘佛學，進行哲學的論理，比較中西、會通儒佛，評點高下、直指核心，簡言之，佛學是熊十力研究評論的對象，卻是印順信受奉行的宗旨。就此而言，印順守在佛學立場，談大小乘佛學意旨，以及唯識學要義，對印順而言，問題就是熊十力的新唯識論究竟是不是佛學這件事情而已。而熊十力的創作，關心的是哲學的真理，而新論是就是一部曠古來今的哲學大真理。就此而言，除了佛法真諦可辯之外，哲學真理部分是無從辯起的，這一部分必定是各說各話，衡諸哲學史，已是如此，熊、印二人何獨能外之。因此，熊十力的回應之文，也等於注定是場各說各話的誤解之辭了。

　　《摧惑顯宗記》全文甚長，比印順法師的評論文還要長，除了反駁，還持續建構己說，以下的討論，將針對熊氏對印順反駁的部分做討論，熊十力繼續創作的部分就略去不談。

　　二四五頁引印順講新論只為滿足求知欲之說，並對此進行反駁。熊十力以求知是哲人的信念，豈得批評？佛法絕不排斥知識，就算要超知也要先經過知識。　　筆者以為，印順之意是宇宙的真相，佛陀已深知，細讀佛書，亦能偵知，然而，佛法要旨，不在細究宇宙真相，而是解脫生命之苦以及求得無上智慧，實在不必費力於此，當有證量有境界之時，一切法界的奧美精細，自己自能體知，現在於知識上企圖求知，其實還是恍惚之見，且若不依佛法，所得仍是世間戲論而已。可知，由於根本態度不同，兩造連簡單的對待知識的立場都能雞同鴨講。

　　二四六頁引印順講佛法動機為「為己的出離心」與「為他的慈悲心」。而不是為了玄談。熊十力將為己、為他割裂，若只為己云云，若只為他云云，又慈悲而只慈悲若不欲救度云云。總之將印順之所說貶為小乘之學，而非大乘之學。

　　筆者以為，熊十力這段討論是把印順簡單談的話，刻意輕視，而予以大乘批小乘式的批評，然而，熊氏的惶惶大論，豈能非是印順之所知？因此這一段的反駁，只是強詞好勝。印順的重點是佛法為救渡眾生，不必成為學院中人探索宇宙真理反覆演義的對象，如此甚為荒廢功德之行，就是老老實實自己出離紅塵又為眾救度而已，慈悲心就是救渡眾生之心，豈需熊十力批評其說不欲眾生同出離？豈是此旨？熊氏有儒者的好勝雄心，出家僧只好不再爭了，所爭，唯佛法真諦，不容曲說，至於學界認為的宇宙真相，則隨他去說吧。

　　二四七頁引印順所說佛法中心就在緣起論，不是本體論，即便講因果、涅槃也須在緣起論中說。熊氏以為，生死是此岸，涅槃是彼岸，生死中有因果，因果皆滅則入滅涅槃，故而涅槃中無因果，涅槃自性寂滅，不是緣生法矣。還說印順之說是胡說。筆者以為，佛經中確實是講輪迴中因果相續，修證入滅就是擺脫因果了。但印順之意是能得涅槃也是緣起法中業力消弭之後所證境界，並非涅槃境界中還有緣起歷程中的個別因果，印順之說簡簡單單，熊氏之評，聲勢浩大，但只是將他人的文意做了曲解所致，並非真正攻擊到了甚麼。印順說若要解脫世人之苦，就要明一切是緣起歷程中事，要知因果，要入滅涅槃，也是了了因果。奇怪熊十力竟然認為印順之說是主涅槃中尚有未竟的因果。除了好勝找縫隙心態之外，還有何事？

　　二四八頁引印順說離中道即易成為神學。熊十力主張，佛教還是神我論的，阿賴耶識與一般靈魂無異，所以是多神論。筆者以為，這就是熊十力自己脫離佛教立場的談話了。有阿賴耶識誠固其然，轉識成智，甚至成佛。有他在世界的存有者誠固其然，是否有神論的重點是是否有永恆存在的大力天神，創造世界、宰制世界、一切為其所統治，以致眾生皆須聽命於他，佛教是破除這種有神論的，而不是沒有他在世界的存有者，他在世界的存有者一切宗教所共有之，佛教的高級修行者是菩薩境界，菩薩是超出三界外自由出入諸世間的存有者，以其菩提心遍學救度一切眾生，非是來宰制威權任一世界的。熊氏之辯重於佛教亦有他在世界存有者，故而是有神論者，可見印順說的佛教是無神論者之意旨，熊氏並沒有把握到。

　　依此，熊十力又說既然主張緣起法，怎麼不知道阿賴耶識流行輪轉生死？若不知此，豈非連佛教基本常識都沒有了。筆者以為，熊氏有佛教基本常識，印順亦有之。這裡的辯論層次太低，有神論無神論和知不知道阿賴耶識輪迴生死的問題完全是兩回事，熊氏就是無論如何不肯輸，找一些無關痛癢的論述來反攻一番，其憤怒之情緒躍然紙上。這一段，實在無須討論了。

　　二四九頁引印順說新論不知時間之幻惑性，所以尋求宇宙的根源。熊氏展開宇宙幻惑說的要旨解說，指責印順之說文義乖謬。二五零頁說印順反對尋求宇宙根源之事，正好違背佛法。佛法中談真如即是本體，即是探尋宇宙根源。二五二頁又說時間的幻惑性亦是新論所持，＜成物章＞安立俗諦，不以時空為實在。

　　筆者以為，依印順，印順依佛教立場，一切國土皆成住壞空，此起彼滅，時間空間皆是幻象，只是有情眾生在此流轉輪迴生生滅滅不已，時空是幻惑的，但熊十力講的大化流行、歙闢成變、體用不二等等，以整體宇宙為一實體，已是實在論立場，所以認為新論還在追求的是個別國土的宇宙論根源，這就不是佛法立場了，都是此起彼滅的，就算找到了開端始源，亦不能使其永恆，故而仍是幻化一場而已。

　　而熊十力，認為佛教講真如就是找根源，這話不錯，但非關重點，重點還是，究竟承不承認這個世界是此起彼滅的？就算找到了整體存在界的根源，它也不保證個別國土世間的存在的永恆，至於熊十力說＜成物章＞不以時空為實，而真諦中無相可看，但無相可看是境界語，不是宇宙論語，兩造還是沒有互相對準。

　　二五三頁再駁印順力詆神學。熊十力說神有二義，一為位格神，二為作用神妙義。熊氏深知佛教言無神論，但他認為，佛之真如有泛神論的意味[[7]](#footnote-7)，但他也自己說佛教徒必不許泛神論[[8]](#footnote-8)。佛教固無至上神、造物神之依它神，但是自性神不能無，它是「吾生固有之神」[[9]](#footnote-9)，「天地萬物實體之神」[[10]](#footnote-10)，若以為無，則「乾坤毀、人性滅」[[11]](#footnote-11)，「當墮無間獄」[[12]](#footnote-12)。這些說法，如果是談哲學真理的本身，則人言言殊自無所謂，但若是談佛教思想的話，此旨卻非佛學，甚至熊十力自謂：

新論，在本體論上、自性神的意義、與儒佛皆有融會處。而究與佛氏有大相殊別者。………此其所以歸宗大易、終與佛氏有判若天淵者在。[[13]](#footnote-13)

　　就此而言，依印順立場，其實就不用再討論了，既然熊十力自己都承認佛教不會接受泛神論，更認為自己是易學的立場而與佛教有所殊別，那麼新唯識學不是佛學已明，印順所爭只在此處，熊十力要怎麼樣創造偉大的哲學是他的事情，但請勿言為新佛學，也不要強要佛教中人接受。至於熊氏所言是否合理？筆者對此無意發言，簡其宗旨：真正就是儒家的世界觀價值論的心態。

　　熊氏又言：

佛家對死生問題方面之多我論、吉人各有不隨肉體具死之神識、如所謂去後來作主公者。此乃新論所存而不論。[[14]](#footnote-14)

 熊十力既然對阿賴耶識輪轉生死的理論「存而不論」，此又其非佛教立場明矣。佛教說無神論既有其旨，但佛教主輪迴生死乃絕對立場，既不承認又說是新佛教，則這叫佛教徒如何接受？印順所爭，不過是佛非佛，至於熊氏要如何暢談哲學的真理以及如何求知探索當可自便，佛教徒已毋庸再與其辯爭矣。熊氏又說有一神論有泛神論，泛神論即主自性神者，而淨土宗又把自性神推出去而為依它神，於是熊氏盛讚佛教「善變遷、富容納、成其偉大。」[[15]](#footnote-15)前既否定識神，後又主張其為有神，熊氏欲以己說之有神，定位佛教，而指責印順之說無神，此實不可通之論矣。熊氏謂：「新論自是千餘年來特創之作。其大旨、折儒佛之衷、而建皇極。謂於佛法有匡正、有推演則可。謂為佛法之敵、則大謬不然也。」[[16]](#footnote-16)。這段話是說心態，但心態不等於理論，佛教自是一自圓其說的完整體系，不容儒家混淆期間，是否敵論不是立場問題，而是理論問題。接下來好幾頁都是暢說熊十力自己的哲學系統，並且強烈主張有神思想，以為對菩薩的虔敬即是有神之旨，並且對印順身為出家人而唱無神「至勘哀痛」，此不再多論矣。

　　二六三頁引印順說儒家代表庸眾的人生觀，缺乏出世思想。熊十力反過來說佛教之出世思想才是庸眾心理，但出世思想「原屬妄想、至少是幻想。」[[17]](#footnote-17)說諸菩薩出世思想專在佈畏生死，「故墮偏見、而非大中至正之道也。若論道統，正朔自在尼山。[[18]](#footnote-18)」。此說，正與梁漱溟意見相反。梁漱溟說佛教欲息生死正是不畏生死，畏不畏又是心態問題，非理論與宇宙真相問題，亦可不辯。至於出世思想，在《維摩詰經》中，在《六祖壇經》中，出世入世已打成一片，此一大世間都是修行道場，此正是大乘佛教意旨，但無論如何，佛教有永恆生命的追求，相對儒家而言為出世，此亦確屬佛教宗旨。出世不出世與庸眾不庸眾要看怎麼定義，但有輪迴生死，有菩薩與佛是哲學體系內的知識立場，關鍵是接不接受而不是討論應該怎樣，從佛教徒立場，這些討論便是戲論了。

　　之後幾頁討論印順對儒道的意見，熊氏反覆較量，因不關宏旨，此不多論。

　　二七三頁，引印順所說「生者必滅，而滅不必生的定律」，熊氏認為，此說佛教「斷未肯承認」。筆者以為，此說屬原始佛教入涅槃的意思，六道眾生生而必滅，若超三界外，滅不必生，不必生是說不必再入六道，不是一切斷滅了，不入六道即阿羅漢及諸佛菩薩，自是永恆的生命已獲得。熊氏嚴詞批判，實屬不必之論。至於印順言苦痛有徹底解脫的可能，說得就是六道有限的生命中之必有的苦痛，超三界後當然是徹底解決，梁漱溟就說，生而沒有生老病死之苦，唯佛教為能，這是佛教基本教義所在，必須尊重，至於大乘佛法，大菩薩意生身再入世間而超越出世入世、超越三界而救渡眾生，這又是更高的理論，但無論如何基本的六道三界之說，仍是佛教宇宙論的根本宗旨。

　　二七四頁引印順講佛之出世，熊十力謂其說將佛教根本精神完全掃蕩，此說一直進行到二九零頁，熊氏立場是，佛儒兩家，一為出世之教，一為融貫天人之教。一偏一正，不容混淆。而熊十力對於印順所言之出世之教殆解為一切斷盡之教，謂此非佛本旨，故而極力指責，關鍵就是涅槃非無。當然，以涅槃為無怎麼可能是印順的立場，只是熊十力找到印順幾句話就將它訂死在一種最淺薄的意義上去解讀，因而限縮他意，而予以攻擊。而當印順說出世是在世不染時，熊十力則又說此語是「陰托於儒」，此非佛旨，佛旨必主出離。但熊氏又力主佛教之說與大梵有融會處，關鍵就是涅槃仍非無我論。熊氏這許多篇幅的討論，其實就是限縮印順語言意旨，發揮自己的大梵天佛法立場，再以偏正之別高儒低佛。但是，對佛教徒而言，世界觀宇宙論的真實就是這樣，講有我無我、講入世出世、講涅槃梵天都只是說法，關鍵還是相信不相信這套知識的問題而已。熊十力不相信這套世界觀，故主儒家融貫天人而優於佛家出世，這不是混淆儒佛是甚麼？筆者要不斷強調，印順所爭就是在佛非佛而已，熊氏既非佛又非議佛學，此其非佛明矣。

　　二九零頁起，引印順對儒學的批評，儒為世俗仁愛的情見、儒為人天乘、新論怕說出世、新論揚儒抑佛。熊十力的意見是，儒之仁愛即佛之大悲。筆者認為，佛之大悲在斷世間情見、證至上正覺，要出離六道世間才是完成，因此在現實世界的生活態度上是般若智、菩提心，其中大悲心是為救渡眾生而發，但背後還是般若智、菩提心，也就是最終成佛，因此當熊十力以佛教的慈悲愛人等同儒家的仁愛之理，其世間法的精神固然相同，但作法已然有別，更何況一旦拉到出世間法，則儒學中即無法表示意見了。時常，熊十力是對出世間的世界表示否定的。對人天乘，熊十力認為僧徒謬說，但為何是謬說？熊十力沒有論證，只有態度。問題是，除非否定佛教三界世界觀，否則佛教以他的世界觀定位儒家的聖人境界，這是自圓其說在佛學系統內的。對於出世思想中所蘊含的諸天鬼道，熊十力以為存而不論可也，但是，這又是不承認主義了，既然不承認佛教的世界觀，又如何抵擋佛教僧人的反對呢？所以，筆者始終認為，研究中國哲學，要在相信的基礎上研究，才有深入達陣的可能，否則，作一些外圍的討論，缺乏份量。再者，熊十力沒有權力否定佛教的世界觀，熊十力說這些可以不是理論的中心思想，筆者認為，不論是否核心，它畢竟就是佛教宇宙論的內涵，如何安置，自有各種進路來設定，熊十力不能在佛學內部做消融，卻高唱新論能融佛以入儒，這是在學派外部自以為是的申論，佛教徒根本無法接受佛學可以這樣被變身。

　　二九三頁引印順說新論抑佛揚儒。熊十力略述自己的學術歷程，確由唯識而空宗而大易，就此而言，筆者以為，印順說熊十力揚儒抑佛都還說客氣了，熊十力就是儒而非佛。就此而言，熊十力所說的任何儒佛同義的話都無有效用，大易哲學就經驗現實世界而言，佛學，就十法界、三千大千世界而言，宇宙論作為本體論、工夫論、境界論的發言基地，無論本體工夫境界的文義如何，世界的想像的背景還是這個學派的宇宙論，熊十力講的任何哲學抽象的意旨，是現實世界的整體存在界，對於佛教的世界觀，表示不反對，問題是，熊十力自己並不在知識的立場上採用它，一旦建立自己的哲學理論時，知識立場上的世界觀就是大易哲學的經驗現實世界的整體存在界，於是自己再怎麼說某些個別命題的意旨是儒佛相等也沒有用，其實還是不相等的，而且，當熊十力說某些命題儒佛相等之後，接下去就是要去說某些命題是儒高於佛了。儒佛當然必須在同樣的視野上才能論高下，但若世界觀根本不同，實無高下可論矣，熊十力就是將儒佛拉到同調，然後再高儒抑佛的。筆者的立場是，哲學的命題整套的，不是個別性的，世界觀不同之後，高下已無意義了。

　　三零一頁引印順說儒家講的良知是人類異於禽獸的特性。故而不是一切法皆同的。熊十力則認為依據易經的立場，明講的是萬物，只是動植物不能顯，唯人能爾，但是，即便是佛教，雖然有諸天世界及地獄眾生，修行唯在人道，就此，佛與儒同。筆者認為，儒家立論，僅就經驗現實世界的人與萬物說，佛教立論，則遍十法界、三千大千世界一切諸種眾生而說，重點並不是佛儒以人為本，而是佛儒的價值本體以何為言說的對象？其次，良知與真如意旨畢竟不同，就單純的善意而言，兩者可同，但就真如中的般若智而言，良知決不謂此，良知是有確定目的的單純善意，真如則必隨緣，不過，如此論其同異亦是無謂，關鍵還是世界觀範域，三千大千世界、十法界與經驗現實世界畢竟是差別太大了。

　　三零二頁引印順說禪者不像儒者繳繞於倫常圈子。熊十力引王陽明批評佛教的話為自己的立場，說佛教逃人倫，儒家還它父慈子孝，故不逃亦不累。熊十力反而批判佛者逃出倫常反造業受苦，以為世間人倫是圈子，是自誤。筆者以為，印順講的是信仰儒家的學者官員的現實人生，總在世俗人倫中，甚至時常做出很俗氣的事情，亦即，筆者以為印順講的是人病，當然信佛者以及出家人亦會有人病，只是儒者的人病是在人倫圈中繳繞，亦即在虛偽的人情世故中深陷泥淖，就此而言，出家眾的志業在自己超脫輪迴亦度親人超脫，不因已在人倫圈中就深陷其中，慧能辭親出家，弘一妻離出家，都是此旨。至於真儒境界，還它父慈子孝兄友弟恭，自是境界高遠無比，筆者以為，印順所評不必在此。

　　接著，熊十力極力批評儒佛之分，認為不同流派最後都有可以融合會通之處，認為區分人天與三界之高下是沒有客觀標準的，孔子之徒、釋迦之徒都是聖賢，平等待之即可，也是沒有標準可判高下的。至於哲學思想，後人則是求其匯通為旨。總之，熊十力認為印順認為佛高於儒，自己則是儒佛可匯通，但是，在別處，熊十力則是儒高於佛。筆者認為，問題的關鍵不在誰高誰低，世界觀的不同，確無共同標準可判，聖賢的境界，也無須評比高下，當代儒佛辯爭的唯一重點，站在佛家立場，只有熊十力所說是佛非佛如此而已，重點是，熊十力認為自己通過佛學而進入儒學，提出了儒學的觀點也同時是新佛學，自視對佛學已通透曉然，唯印順大膽，竟然處處指責熊氏之說並非佛學，於是熊十力力主不同學派必有可以融會的道理，自己即是融會貫通者，並指出佛家不足之處，而提出新佛學之論。然而，是佛非佛，筆者認為，就是世界觀的立場接受與否的問題，在業報輪迴法界三界的宇宙論背景下，佛教思想也是迭有翻轉，但這些知識是一切理論的基礎，不是假想，也不是可以忽略不顧，想用時用一下，不想用時就藏起來。儒者建立己說可也，無論多麼嚴厲地批判佛教亦可，但就是不能把佛教一些根本要點抹去之後評比儒佛而說新佛。

　　三百零九頁至三百五十九頁篇尾，熊十力與印順展開關於空宗有宗的意旨辯論，印順對熊十力所講述的空宗破相顯性與有宗兩重種子說都有批評，熊十力則力引經藏以徵己說，這一大段，少有儒佛之爭，都是佛學名相意旨的爭辯，亦極有哲學討論的學術價值，但就不是儒佛之爭的主題了，故而本文將擱置不談。這些討論，過於抽象，這也顯示佛法深奧，南頓北漸，華嚴天臺，山家山外之爭，都是抽象難言的佛學爭議，關鍵有二，佛教的修行境界，是層次不斷升進的事業，而佛教的世界觀，又隨境界的升進而改變，工夫一層深一層，若不是全程掌握，非常容易在某一層中建立己說固執己見否定他說，筆者以為，這一大片的熊印之爭即是如此，可以說是佛學理論內部的討論了，本文以討論儒佛辯爭為主，便略去不談。

　　在《當代儒佛之爭》的書中，還有謝幼偉對熊十力的評論以及霍韜晦對熊十力的評論，討論的重點一在肯定熊十力的創造，二在檢討其說與佛教本身的準確與否，實際上不是儒佛之辯的交鋒，兩位都不是站在儒家或佛教的立場持贊成或否定之論，而都是站在哲學學者的角度盛讚其創造，並在佛學研究的立場上做出一些佛學立場的質疑。因此有理論意義的就是對佛學的理解的本身，故而本文亦暫不多論。

1. 牟宗三的儒佛辯爭

　　接續熊十力的新唯識論的儒學創造，站在儒家立場，建立理論批評佛教者，又有牟宗三先生。牟宗三先生創《佛性與般若》專書，在對待佛學的立場上幾乎都是熊十力的意見的發揮。牟先生認為般若學不涉及現象，是佛學共法，其實說這話就有儒佛辯爭的意義在了，重點就是牟先生以儒學為實有論立場，佛學非是，佛學中般若學、唯識學、如來藏思想三者，般若不涉實在，唯識雖涉及現象，但因染污無明為始，故而成佛不終究，非是圓滿的體系，至於如來藏，雖保證成佛，但如來藏不創生世界，世界還是因阿賴耶識的無明染污而有的，如來藏只是但中之理，在轉識成智的時候，才起作用，它不是現象世界的生因，現象世界是阿賴耶識無明偶然而有，並不必然，因此佛教哲學始終沒有必然創生現象世界的哲學立場，在此處就與儒學有別了。牟先生力主：哲學就是要保證世界的實有性，這點，佛學始終不及儒學。至於華嚴與天台兩家，牟先生主天台優於華嚴，理由是天台後期批評華嚴緣理斷九的立場，故主張華嚴法界觀法是成佛者境界的自我展現，不能救度下界眾生，捨棄了九界，九界的存在不能顧及。此說對華嚴根本是亂解，成佛就是無上正等正覺，本就已非九界眾生，但成菩薩就不捨眾生、就救渡眾生，更何況是菩薩道最高成就的佛，怎麼可能就變成捨棄九界眾生了呢？還有，講華嚴緣理斷九不保住九界也是亂解，九界以及任何國土世界在佛教世界觀中永遠都是不實如幻的暫住而已，沒有任何佛教的修行是要來保住世界的存在的，這還是儒家意識形態主導下的佛教視野，本身不是佛教應有的立場。至於天臺，前說般若不涉系統，但唯識、楞伽、華嚴、等家是涉及系統，然有系統相就非圓教，牟先生的圓教實在是成佛境的意旨，有系統相者尚在分解地認識中，並未達最高成就，故須有非分解相的系統才能成最高圓教，此即天台。天台一念無明法性心、即煩惱即菩提，成就現象世界，直接現示現象世界卻無系統相的執縛，故而能成圓教，且不捨九界，故而保住萬法。此其圓教之故。然而，保住萬法絕非佛教世界觀宇宙論應有之立場，這是儒家的理論立場，佛教不需要，至於無明法性煩惱菩提的現示世界卻不及相的宣斷，來自《維摩詰經》的文義，其旨在修行境界的圓智作用中說，並非世界觀形上學的語言，牟先生以之為天台的立場而高舉之其實也是誤解。最後，在牟先生處，天台固然高於華嚴，但仍是緣起性空之旨，而非我欲仁斯仁至矣的儒家立場，最終沒有創生世界，只是保住既有世界的現象而已，然而，佛教自有說世界出現的立論，如《華嚴經》的闢盧遮那佛的放光而有世界之說，但世界無論如何造生，就是成住壞空、此起彼滅的，也就是永恆地緣起的，故而緣起性空永遠是佛教論及世界的立場，確實非實有的立場，但這只是針對眼前的這個世界而說的，至於整體的世界呢？對此，佛教會認為講下去又成戲論，儒家就會認為若講到這裡那就還是大梵天說，熊十力甚至方東美都持此說，筆者以為，這還是定義問題，印度大梵天說能否恰當地說為佛教的世界整體以及佛的實在性申論之旨，持此說者皆為儒學家或哲學家，從不見佛門中人以此來說，可知，概念上仍有相當差距，以致不能簡單等同。唯佛與佛以無為法而有差別，都無為了，還以為是大梵天，最後還是實有說或般若智的根本區別。

1. 結論

　　熊十力的新唯識論掀起了當代儒佛辯爭的大戲，前有支那內學院的爭議，後有印順法師的排抵，更有熊十力的往復辯難，然而，時隔幾十年，當牟宗三以一更強大宏觀又精緻入微的系統收編佛學高儒抑佛時，似乎幾十年來不見佛教學界出面反駁，牟先生的文字絕對十分艱難，是否因其艱難就沒有人談呢？但熊十力的文字一樣艱難卻有人談，那麼是甚麼原因沒有人在談了呢？依據本文對熊十力回復印順的意見中或可看出，關鍵就是雞同鴨講，不如不講。熊氏的回評中對於印順法師作為出家眾的惡口責罵絕對不在話下，真正出家修行之人，可以為了護教而與人爭，但若是涉及個人攻擊，那是沒有必要反擊的，避開就好了。至於理論上的攻防，筆者已指出，談任一實踐哲學學派的理論，宇宙論是基本的要件，若是不承認，那就是不相信，不相信就說不相信就好了，不是可以藉由理論辯爭而否定他人的理論的，關鍵就是他人的世界觀是有經驗驗證的真知識，特別是他在世界的知識，這不是思辨所能否證，也不是態度所能否定，不相信就不談就好了，從來沒有不相信者可以在理論上駁倒相信者的事情可以發生，這就是熊十力的情況，他不把十法界、三界、三千大千世界、輪迴生死的世界觀知識，當作他談本體的知識基礎，這樣再怎麼談本體，也不能說是新佛學了。牟先生沒有那麼明確地否定佛教他在世界的世界觀知識，但討論的軸線變成以實有對非實有，般若非實有，唯識雖實有卻不必然且不必然能成佛，如來藏只保證成佛卻不保證世界的創生，華嚴成佛了，但其法界觀只展現為成佛者的自我展現，竟捨棄了下九界眾生，天台保住了下九界，卻仍是般若智的緣起性空，世界的存在沒有必然永恆不斷創生的本質，故而唯有儒家才能擔當其旨，說來說去就是利用實有的哲學立場貶抑佛教的哲學，就佛學言佛學時又有許多怪異的理解角度，關鍵就是研究佛學卻總是在詢問儒家立場的佛學問題，所以其問與其答都失之怪異，怪異又難解，莫怪無人出面討論，且前此印順與熊十力之交鋒已告一段落，佛門中人認為已無需再辯，則牟宗三的再起高樓，只為儒家再爭一場豪盛的風光，則佛門中人更無須再辯了，因為根本雞同鴨講，並不是牟宗三的理論不是雄辯之論，而是根本無法討論，基本立場不同，無法爭論，就佛門而言，關鍵只爭是佛非佛，不論儒家學者如何以為儒高於佛，都是儒家自己的自圓其說，佛法兩千年大法，多少高僧大德的證量在其中，儒家自從宋明以來，張載、朱熹、象山、陽明、船山、熊十力、牟宗三一棒接一棒不斷地貶佛非佛抑佛辯佛，只有使得儒家的學說更加繁複廣大，卻從不能真正撼動佛教的理論於絲毫，關鍵就是，世間學佛者以及佛教僧人的信念中，始終就是一套世界觀的信仰，雖未見及，但相信之。這就不是任何以思辨的假說、以抽象的玄想所構造的任何哲學體系所能否定的，辯與不辯皆無所謂，論究終極，儒佛不同而各自表述即可，若是論辯高下，則弱者為之而強者不為。

1. 參見：林安梧教授自編：《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》，本書並無出版社，唯自序於1980年六月十二日，此書後來有新的版本，但筆者因閱讀之便，仍取本書之頁碼以為注釋之所據。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁108。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見：梁漱溟，《東西文化及其哲學》。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁229。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁231。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 熊十力《摧惑顯宗記》，劉述先編，台灣學生書局。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁153。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁253。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁254。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁254。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁254。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁255。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁255。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁255。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁255。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁257。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁263。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《當代儒佛之爭》《熊十力新唯識論論戰選集》頁264。 [↑](#footnote-ref-18)