

請參見[林安梧，1998年8月，當代儒佛論爭的一些問題--與李向平商榷，《二十一世紀》第四十八期，頁124-130，台北。

當代儒佛論爭的一些問題

——李向平先生「熊十力哲學的缺失與儒佛會通」讀後

林安梧

一、前言：

「當代儒佛論爭」是中國當代思想史上的一大事，它較諸往昔宋明以來的儒佛論爭，意氣雖仍不免，但已少了很多，可貴的是他們多能朝向於更理論性的學術討論。筆者曾於研究所任教此課多年，認為這論爭須得深入分理，他可以給我們帶來許多學問上的好處，一方面釐清儒佛的分際，另一方面探討會通的可能。最近讀到《二十一世紀》所刊行李向平先生「熊十力哲學的缺失與儒佛會通」一文（一九九八年四月號），頗有興味，值得討論，爰筆之成文，願就教於高明焉！

二、「文獻學的實在」與「生命體驗的真實」

李文（即李向平先生文，以下仿此）提到：呂澂說熊十力的《新唯識論》「浮光掠影，全按不得實在」；我以為這話適與杜維明稱熊十力是探索「真實的存在」，形成強烈對比。（註1）但這只是對比，可不一定構成矛盾，因為呂澂著重的是有憑有據的「文獻學的實在」，而熊十力所要探索的則是「生命體驗的真實」。文獻學的實在是一學究性的探討，而生命體驗的真實則是哲學家的創造。這兩者分際頗為不同，但並不是兩者全然相隔，他們還是有其共通可量度之處，這可共量處當在理論的邏輯構造上。一般所說的爭論之為爭論，無論如何總要遇到這根本的理論邏輯問題。若我們不預取這可共量性，爭論將成為不可能。就這根本的理論邏輯看來，熊十力是有其創獲的，馬浮以為熊氏此著：

「其為書也證智體之非外，故示之以明宗，辨識幻之從緣，故析之以唯識，抉大法之本始，故攝之以轉變，顯神用之不測，故寄之以功能，徵器界之無實，故彰之以成色，審有情之能反，故約之以明心。」（註2）

馬浮這段話可說是熊氏的知音，整個《新唯識論》就在說明「智體之非外」，即熊氏所謂「實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故，是實證相應者，名之為智」，原來探究實體的活動是回到自家身心，歸反天地人我一體的境界而說的，並不是向外的求索。向內實證是「智」（即所謂的「性智」），而向外求索則是「識」（即所謂的「量智」），識是由緣而起現的，所以識是虛幻的，不是真實的，虛妄唯識之義不可成。熊十力一方面也注意到唯識舊學與唯識今學的差異，（註3）但他並不取唯識舊學之說，他是由唯識今學而進至一新的理論，此即其《新唯識論》之所由作也。

依熊十力看來，原先的唯識學（唯識今學）的意識哲學的方式是不能穩立一對於世界存有之闡釋與說明的。他以為唯有進至一智體非外的《新唯識論》的方式才為可能。值得注意的是，熊先生並不像佛家空宗的智體之非外的方式來處理一切存有的問題，依其所說，我們可以說佛家空宗或許已見到了「意識的空無性與透明性」，但並未見著或者說未強調「意識的明覺性與自由性」，他更且認為唯有儒家《大易》、《中庸》以來的傳統才能建立起這套體用合一論，佛老則不能。《新唯識論》〈轉變〉、〈功能〉兩章他深刻的檢討了佛家的空宗、有宗以及道家的思想，建立了以「恆轉與功能」為核心的本體論，這樣的本體論是要明其神用之不測，扶大法之始的。的確熊氏的「破集聚名心之說，立翕闢成變之義，足使生肇斂手而咨嗟，奘基擣舌而不下」（註4），佛教傳入中國約近兩千年，闢佛者歷代有之，但系統如熊氏者，深刻如熊氏者，「入其壘，襲其輜，暴其恃，見其瑕」（註5）如熊氏者，可謂絕無僅有。

三、熊十力《新唯識論》的因緣變遷

當然，熊氏在闢佛的理論過程中，不免有許多的誤解，但他所指出的問題則是可貴的。我們甚至可以說後人有論及儒佛論爭者，熊氏決是一重要的標竿，因為他使得儒佛論爭有了一個較為恰當的可能性。如他的高足——牟宗三先生對於佛教的理解頗多過於其師熊氏者，實因其師有以導之也。這也就是說熊氏開發了問題的根源，而牟先生則給予一恰當的衡定。

再者，就熊十力著《新唯識論》的因緣頗頗多變遷，現且分疏如下：

熊十力於入北京大學任教的那年（一九二二年）即出版了《唯識學概論 1》，此為第一種講義本，此書分「唯識、諸識、能變、四分、功能、四緣

、境識、轉識」等八章，都九萬言，這本書如熊氏所說大體上是根據舊說，也就是根據他從一九二〇年秋至南京支那內學院從遊於歐陽竟無，所習的唯識學。至於一九二二年所結集而成的作品，他在《唯識學概論 2》（一九二六年）裡，一方面不滿意原先他對舊師「故訓是式」的作法，而開始另標新猷，章節也大有更動，全書分爲「唯識、轉變、功能、境色」四章，這已經清楚的標出了其哲學的規模，而在《唯識論 3》（一九三〇年）裡，則更清楚的說出其哲學的梗概，此書分爲「辯術、唯識、轉變、功能、色法」等章，以後所述這兩部書來說可以視爲《新唯識論文言本》（一九三二年）的濫觴。就從熊氏就學於南京支那內學院，乃至授課於北大，至《新唯識論文言本》的完成，至少達十一年之久，至若稽考其源，則我們可以發現熊十力的思想在早年實已奠定，此即其最早之《熊子真心書》（一九一八年）。換言之，筆者並不同意一般人所以爲的熊十力是由佛轉儒，而以爲熊氏一直是站立在儒家的立場，他到南京支那內學院從學，實只是一個緣，這個緣對於其學問有一關鍵性的影響，但並未到決定性的影響。如果從哲學的角度來說，我們可以說，支那內學院給了熊氏的並不是人生觀或者宇宙觀方面的東西，而是方法論方面的訓練。當然，我們必然要承認由於熊十力到了支那內學院從學，才進到了所謂的學問之門，也才被帶入一個嶄新的問題意識之中。縱使熊氏以前亦曾有問題感在胸中，但經由支那內學院唯識之學的薰陶之後，他的問題意識逐漸成熟，《新唯識論》的體系於焉構成。再者，關於熊十力一九四九年之後，又於一九五二年刪節《新唯識論語體文本》，一九五七年著《體用論》、一九五八年著《明心篇》、一九六一年著《乾坤衍》，甚至於《體用論》的書前贅語說「今成此小冊，故新論宜廢」，其思想是否有所變化，頗值檢討。

當然，我以上的說法並不是說熊十力的思想都沒有發展變化，只是強調其原初的立場上大体一致而已。

李文中說：「熊氏在一九四四年出版《新唯識論》語體文本時，思想正處在開始走出佛家思想的精神轉折時期，立足點在於以儒道之思想來改造佛家唯識宗」，這說法並不符合實際狀況。因爲如前所說當《新唯識論》文言本出版時，熊十力就以儒道佛兼綜的方式融攝諸家，獨創其體系，並不是到了一九四四年才『開始』走出……」。李君說熊十力由佛轉儒，且是從一九三二年的《新唯識論》文言本到一九四四年的《新唯識論》語體文本，這說法是錯誤的。實者，熊氏自謂「初稿主眾生多元，至最近四稿，易爲眾生同源」，這應是整個思想底定的關鍵時刻，而這年是一九三〇年。（同註4）

四、「融攝空有」與「思修交盡」

其實，熊十力可以說另闢徑徑的開啓了一個嶄新的中國哲學研究方向。看起來，他仍然囿限在宋明儒「闢佛老」的階段，其實不然，他已吸收了佛老的思想，他融攝了空宗，將空宗對於存有論的解構一轉而為方法論的運作，藉此點出了意識的空無性與透明性；他融攝了有宗，將有宗對於萬有一切採取一知識論橫攝的執取方式轉成本體論及宇宙論的縱貫創生方式，一方面點出了意識之與外境相涉所起的染執性與權體性，及其所含帶的質礙性與蔽障性，另一方面則更進一步指出意識之本然（即所謂「本心」）所含的明覺性與自由性，而此即是萬有一切開顯的動源點。（註6）；儘管他對於佛老多所誤解，但是我們卻發現他真開啓了一些重要的哲學構造方式。他哲學的動源是來自於「存」——生命實存的感受與存在的遭逢，這樣的一個「存」的活動，便使得內外通為一體，渾然為一，從「分別的」轉為「非分別的」境地，於是他所謂的「哲學活動」就不只是「思辯」的學問，而是整個生命參與於其中的學問，所謂「思修交盡之學」是也。他所謂的「真理」就不只是「符合一客觀對象」這樣的真理，而是「體驗證會其通而為一的真理」。

在這樣的「哲學觀」與「真理觀」下，當然熊十力所謂的「存有學」就不是探索一「存有之所以為存有」這樣的學問，而是探索「活生生的實存而有」這樣的學問。存有的探討就不只是靜態的認知與探討，而是動態的參與與實踐。又這種活生生的實存而有的方式，人的參與與實踐成了最為重要的關鍵與核心。無疑的，熊十力的哲學是以實踐作為中心的。熊十力的哲學在表達上，或者常習於從宇宙論的層次往下說，似乎看起來是一種「宇宙論中心」的哲學，其實不然，因為，他最為根本的是以「道德實踐」為中心，他這樣所建立起來的宇宙論，其實是一「道德的宇宙論」，他這樣建立起來的形而上學，其實是一「道德的形而上學」。（註7）他的「道德的形而上學」便是以「體用合一論」展開的。

五、兩不相對的「性寂」與「性覺」

關於「性寂」與「性覺」的問題，「尊如」與「尊智」的問題，「轉依」與「返本」的問題，是密切相關的。熊十力之強調「性覺」、「尊智」、「返本」與支那內學院之強調「性寂」、「尊如」、「轉依」適成強烈對比，這也就是彼此勢成水火的原因。但李向平君說「儒家哲學的內聖說，乃至王陽明的「滿街都是聖人」，皆可與中國佛學「性覺」理論引為同調，殊途而同歸。」這樣的論點是可爭議的，因為儒學是儒學、佛學是佛學

，儒佛自有其分際，講其殊途同歸是不恰當的。再者，中國佛學雖然受到中國本土文化的影響，但佛學仍然是佛學，它與印度佛學雖有其不同的發展，但它所強調的「緣起性空」義是確定的，不可隨意移易的。《新唯識論》雖可以歸到強調「性覺」、「尊智」、「返本」這向度上來；但這與中國佛學天台、華嚴、禪宗所強調的「性覺」、「尊智」、「返本」並不相同。熊氏究是儒家立場，他說的「性覺」是在道德本心下而說的性覺，並不是自性清淨心下的性覺；他說的「尊智」是在他所標舉的「性智」下的「智」，這是道德良知的智心，不是般若空智下的「智」；他說的「返本」是回到「良知是造化的根源」這本體宇宙論義下的「本」，不是從無住本立一切法，那無住本之「本」。或者，更簡單的說，熊十力所強調的是道德創生義下的「本體生起論」，而中國佛教仍然是「緣起性空論」，就此而言，兩者迥不相侔。換言之，說熊氏的理論與中國佛教密切相關，這是可說的，但說「熊十力的哲學思想，主要根據《大乘起信論》等中國佛學流派的觀點，……」，這說法對中國佛教或熊十力來說並不公平，因為熊十力很清楚他的《新唯識論》「原屬創作」，「宗主在儒」。

附帶一提的是，伴隨著反傳統的啓蒙氣氛，清末民初的佛教思潮也一意的要回到印度傳統，而反中國傳統佛教，特別是法相唯識的重新提倡，可以視為一個重要的標記。這是一個時代的氣氛，我們當深入瞭解個中奧蘊，但不宜有所倚輕倚重也。我們可以說呂澂的價值在於佛學學究上者，而熊十力則清楚的道「治經論是一事，實究此理，卻須反在自身找下落」，可見兩人的入路是南轅北轍的。文獻學上的「存真求實」是須要的，但不能說「返歸自家身心」就是錯誤的，不必要的。呂澂從文獻學的角度逼顯了熊氏的立場，熊氏乾脆說「我對於佛，根本不是完全相信的，因此，對於偽不偽的問題，都無所謂，我還是反在自身來找真理」，我以為自始至終，熊十力在這裡就是清楚的，他在《新唯識論》文言本的序裡，就清楚的標舉出來，他走的是一「創造性詮釋」的路子與「文獻學考證」自不相同。我以為當代儒佛論爭是建立在「創造性詮釋」與「文獻學考證」兩個不同的視點與方法上的論爭。

至於李君說「熊十力在佛家哲學中不取性寂一說，是有其價值憂慮的。所以，他採用中國佛教思想中的性覺說，未及悉心體證印度佛教中性寂說的哲學深義，便匆匆以滯寂溺靜、有礙生化為由而加以批判，將其哲學追求終止在性覺說。」這裡須要進一步釐清的是「性寂」、「性覺」之分判，可以是佛教中的兩個大型分判，但若判熊氏為「性覺」，這樣的「性覺」卻不必是在佛教下說的，而是在「儒家」下說的，這就不同了。熊氏提出的「性覺」說是在道德創生義下的本體生起論，他當然是對於「性寂」說有其價值憂慮的，這樣的價值憂慮是關連著時代的體會，而未必是佛教教

義本身的，這是熊氏未及分判的地方。就此而言，這是可議的。但就熊氏的哲學系統而言，當然是可以終止在「性覺」，而不必預取要進到「性寂」，才是終點，這是須得清楚確認的。這也就是說熊氏所批評的「性寂說」與佛教所說的「性寂說」並不對應；相對的說，支那內學院批評的「性覺說」與熊氏所提的「性覺說」一樣是不對應的。

六、舊內聖不能開出新外王

其實，熊十力對於「性寂」思想是吸收之、融會之的，他刻意的強調「寂而生生」，這是從「空無性」、「透明性」轉成了「明覺性」「自由性」。他汲取空有二宗之長，他「從平鋪的真如轉成縱貫的創生」，「從橫攝的執取轉成縱貫的創生」，他已意識到「舊內聖不能開出新外王」，但可能在理論的疏解上還未清楚。然而，就牟先生則清楚的指出「舊內聖不能開出新外王」，而提出了一理論上的解決方式，所謂「良知的自我坎陷以開出知性主體」這樣的民主、科學開出論，這那裡是李君所說的「老內聖開出新外王」的思想結構。牟先生「良知的自我坎陷」之說，不是不可批評的，在理論上仍或有嚴重問題，但值得注意的是他已逐漸走出了老的內聖外王的思考方式。倒是李君反嚴重的陷溺在老的內聖外王的思維模式的咒語之中。李君說：

「熊十力以『體用論』為明確標識的哲學體系，盡可譽之為規模廣闊、神解卓特，但是自性寂與性覺的爭辯以及熊氏對於性寂說的忽略，使熊氏哲學面對著一個由隱而顯的理論缺失；一錯為自己覺證，再錯為本來覺證，又錯而以內聖為已然。誤妄念為真淨，極量擴充，乃益沉淪於染妄；自以為內聖可成，遂以為外王可建，不自覺中忽略了一個離染去妄、由迷而悟的真實獨立的精神高地。『體』不真純，『用』何以行現，何以清淨？」

李君這些批評顯然地與當時支那內學院的意氣攻詰是同調的，多所裁臧，毫不應理，不必細論矣！更嚴重的是他這種「體不真純，用何以行現，何以清淨？」的思考才是貨真價實，如假包換的「內聖直通外王」的思考方式。問題嚴重多多！揆諸李君的理路，當頗清晰，為何陷入這迷謬之中呢？主要的問題還是未清澈的區別出呂澂與熊十力各自所說的「性寂」與「性覺」是有所不同的，而將「性寂」與「性覺」一方面對立起來，而另一方面又冀望它們能聯結起來，並且以「性寂」做為根本。再者，李君的立場較接近於一批判佛教的立場，而直接的將熊氏視為傳統佛教的立場，來加以批判。其實，熊氏並不是傳統佛教的立場，也不是傳統儒家的立場，而是一「新儒家」的立場，這立場可以是另一類型的「批判儒家」的立場的

。這是當前學界所常忽略的。再者，當代新儒學由熊十力到牟宗三有著嶄新的進步，特別對於佛教已擺脫了宋明儒學式的批評（諸如批評其「以心法起滅天地，以生死恫嚇眾生」，說「儒家是實，佛教是虛，實可以載虛，虛不可以載實」），而有了深層的客觀理解，牟先生《佛性與般若》自有其劃時代的貢獻！

須得再一提的是，從熊十力的《新唯識論》到牟宗三的《現象與物自身》，自「本體宇宙生起論」的締造到「兩層存有論」的締造，標識著當代新儒學的前展，一方面以智識化的方式締構一「形而上保存」的可能，另一方面更預示著「實踐開啓的可能」，這是不容忽視的。我認為李君並未瞭解到這些理路的發展，而囿限在原先支那內學院的視點來思考，因此造成了一些誤解，真為可惜！至於牟先生理論系統是否有所囿限，當前「後新儒學」對牟氏的批評，那更不是李君所注意到的了！

七、「後新儒學」與「後新佛學」的可能

最有趣的是：李君論及當代文化重建時所說的三個大點，第一點說的「……其中應當包涵有變內聖問題為認識論問題，將外王問題付諸政治操作領域；將個人內心的覺悟置放在世俗政治以外的更高一個價值層面，始終保持中國思想內部一個自我批判、從容開放的東方式的精神底蘊」、第二點說的「在道德建設與政治文化改造的層面上明確各自的價值臨界點。儒學應改變自宋明已來的儒門偏見，真實地吸收、改造佛家哲學傳統」、第三點「文化重建中必須注重思想原創與學術基礎的兼顧」。李君言之深切，他這裡所說的期望，當代佛教或者未做到，但當代新儒學者卻已做了不少！而且正更大幅的往前邁進，對「從熊十力到牟宗三」做更全面的詮釋與批判，「後新儒學」的聲音已悄然響起。相對來說，李君引了藍吉富所感慨的「他（呂澂）所竭力去廓清掃除他所認為在佛學上的『重重障蔽』與『錯誤思想』，迄今仍然百花齊放，盛於一時」，這問題提得極為深刻，但這已無關於當代新儒學，倒是深涵「反智」色彩的中國當代佛教要好好反省的地方。藍吉富言之深矣！切矣！李君言之中矣！不遠矣！我真切的期待當代新佛家誕生，或者更進一步的希望能看到「後新佛學」時代的來臨！更期待「後新儒學」與「後新佛學」攜手同進！

註釋：

（註1）：杜維明氏即以爲熊氏乃是一「探究真實的存在」的思想家，此所

謂探究真實的存在」(quest for Authentic Existence) 實即所謂「見體」是也。熊十力認為其學乃是一見體之學。杜氏文章請參見氏著<探究真實存在——熊十力>一文，收入《近代思想人物論——保守主義》，台北，時報出版事業公司，1982年9月三版。又杜氏復於所著<< 孤往探尋宇宙的真實 >>提及此，收入《玄圃論學集——熊十力生平與學術》，頁191-196。北京，三聯書店印行。1990年二月。

(註2)：見熊十力著《新唯識論》<熊十力論著集之一>，頁39，文津出版社印行，台北，民國七十五年十月出版。

(註3)：熊氏於一九二六年刊行的《唯識學概論2》說「安慧於空宗撰述有大乘中觀釋論等，其言唯識，不立相見二分，猶著空見，基師述記，每於安慧被以古師之名。……………護法之思想，於安慧諸師，既有取舍，於空宗清辨，尤多借鑑，細按述記可知，若以護法學與安慧相校，應稱為今學。」，見該書，頁3。熊氏對於唯識古學並無多研究，他以後走的路是批判唯識今學而另建新唯識論，又熊氏於《新唯識論》中所謂「唯識古師」所指即這裡所謂「唯識今學」的論師如無著、世親、護法乃至玄奘、窺基等。

(註4)：此語為馬浮於<序>中所說，又從以「集聚名心」到「翕闢成變」這代表著熊氏哲學的轉變，大體說來，這是從眾生多元轉成眾生同源的一個關鍵性的轉變。這個轉變的關鍵在於由《唯識學概論2》之轉為《唯識論稿》的期間，相當於1921年到1930年間。又就目前可以考訂的是早在1930年，一月十七日，中央大學日刊發表湯用彤演講詞，有云「熊十力先生昔著新唯識論，初稿主眾生多元，至最近四稿，易為眾生同源。」(以上據蔡仁厚《熊十力先生學行年表》說，頁24)

(註5)：見王夫之《老子衍》<序>，又關於王夫之詮釋方法論之問題，請參看林安梧《王船山人性史哲學之研究》第四章<人性史哲學的方法論>，東大圖書公司出版，1987年，九月。

(註6)：關於熊十力對於空有二宗如何融攝的問題，請參看拙著《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》，「第六章、從平鋪的真如到縱貫的創生」、「第七章、從橫面的執取到縱貫的創生」，又關於『意識的空無性、透明性』與『意識的染執性、權體性』以及『意識的明覺性、自由性』與『意識的質礙性、障蔽

性』等問題，亦請參閱該書「第十一章、結論：熊十力體用哲學的釐定」。台灣東大圖書公司印行，一九九三年，台北。

(註 7)：這樣的道德的形而上學後來為牟先生所承繼，並正式由牟先生揭舉之，但是牟先生的道德的形而上學並不同於熊十力的道德形而上學。熊先生偏重在宇宙論，而牟先生則偏重在本體論。