

# 熊十力哲學的 缺失與儒佛會通

• 李向平

作為現代新儒家的開山祖，熊十力以其《新唯識論》為代表的哲學思想，被思想文化界學人視為現代新儒學的開山傑作，並賦以極高的評價。但是，佛學界對《新唯識論》卻予以嚴峻的詰難與指責。呂澂曾以「浮光掠影，全按不得實在」來批評熊十力及其《新唯識論》。思想界與佛學界對熊之評價竟有如此天壤之別！與此同時，一個公認的文化事實是：中國現代思想的進步，無論在方法論及其識見上皆曾大有得益於佛家唯識學的現代發展。其中的文化弔詭究竟何在？

1932年10月，《新唯識論》(文言本)由浙江省立圖書館出版發行，由此湧起軒然波瀾，構成宋明之後又一次儒佛之爭。

佛學界對於熊十力的批判，主要來自南京支那內學院的歐陽竟無及其門人。歐陽批評熊十力「滅棄聖言，量者惟子真為尤」，並親自為其弟子劉衡如所著《破新唯識論》作序。劉衡如在《破新唯識論》中指出：「熊君書中又雜引《易》、《老》、《莊》、宋明諸儒之

語，……蓋雜取中土儒道兩家之義，又旁採印度外道之談，懸揣佛法，臆當亦爾」，「於唯識學幾於全無知曉」<sup>①</sup>。其後，熊十力著有《破〈破新唯識論〉》，反覆申明其學術本心，指出印度護法一系唯識學的缺陷，亦正是出於對佛家原則的維護；《新唯識論》「義既遠離唯物，旨亦上符般若」，其實質「不違佛說」。

比較1944年由重慶商務印書館出版的《新唯識論》語體文本，熊十力此時的思想正處在開始走出佛家思想的精神轉折時期，立足點則在於以儒道之思想來改造佛家唯識宗。只是在語體文本的《新唯識論》面世之後，其思想則已「宗主在易」，自對於佛學的改造而發展為以佛釋儒，吸收佛教哲學來詮釋儒家之學。幾乎是在同時，便有學人明確指出熊十力屬於「新儒學派」<sup>②</sup>。

熊十力雖然自新佛家轉而成為新儒家，其間歷經十餘年，但其由佛而儒的內在理路卻是一以貫之的。這就是他通過批評佛教輪迴不滅思想以及

佛學界對熊十力的《新唯識論》予以嚴峻的詰難與指責。呂澂曾以「浮光掠影，全按不得實在」來批評《新唯識論》，歐陽竟無批評熊十力「滅棄聖言，量者惟子真為尤」。太虛大師曾經指出：熊十力「於佛學系統應名真心論，不應題唯識論。」

法相唯識宗的「二重本體」種子論，重新在現代中國建構起以人生覺悟為中心的價值體系。

佛教界對熊十力的批評，大都指其違背佛典、歪曲佛論、不解佛理等。然而，支那內學院歐陽竟無及其弟子呂澂對熊的批判及其雙方之間的思想爭議，卻是大有時代思想的深層義蘊的。

## 一 性寂與性覺的分歧

印度佛教東傳之後，漸與中國文化傳統相互滲透融會，遂有中國佛學的文化構成，以區別於印度佛學。舉其要者言之，面對迷妄顛倒的現象世界，生命要如何覺悟才能臻至超脫虛假俗世的境界？在佛學思想的核心層面上，印度佛學與中國佛學存在着微妙而又嚴重的差異。

依據自性涅槃的理論，印度佛學主張「性寂」的佛性論，即為着佛教修履過程的確定，明確提出「心性明淨」的價值原則，認為心性不與煩惱類似：心性為寂滅寂靜，煩惱則是轟動不安、是偶發的現象。與此相異，中國化的佛學派別，諸如天台、華嚴、禪宗，都主張「性覺」的佛性論，其基本思想是：作為世間萬有本源的人心，本是可以遍照一切的智慧光明；其真實識知的自性雖為妄念、煩惱所遮蔽，但因為覺性自存，只要妄念一息，便可恢復人心自性的本來面目，獲得最後的覺悟。有如明珠蒙塵，一俟拂去塵埃，重放奪人之光彩。

中國佛學的人性本覺論，本是印度佛學輸入中土後的產物，它承受着中國文化傳統人性本善論的制約，同

時也反過來影響着中國思想的心性論。儒家哲學的「內聖說」，乃至王陽明的「滿街都是聖人」，皆可與中國佛學的「性覺」理論引為同調，殊途而同歸。

熊十力受着中國佛學及儒學的深重影響，由心性本覺而儒家「內聖說」，是他以佛證儒的最簡易的方便法門。因此，他的《新唯識論》雖然聲稱是對印度舊唯識學的批判，但在文化統系上，實與中國佛學與思想傳統更為接近。他有關心體性覺的論述，與其說是出自於唯識學，毋寧說是對於天台、華嚴、禪宗的哲學闡釋，將其所言之性體或心體重新予以哲學加工。儘管熊十力多次申言他的「體用不二」論為觸悟《周易》所得，但我們從中卻可明顯看出中國佛教哲學的烙印。所以，太虛大師曾經指出：「大乘佛學分唯識、性空、真心三宗。中國之禪、賢、台屬真心宗，熊論近之，於

熊十力(圖)自新佛家轉而成為新儒家，其間歷經十餘年。他通過批評佛教輪迴不滅思想以及法相唯識宗的「二重本體」種子論，重新在現代中國建構起以人生覺悟為中心的價值體系。



佛學系統應名真心論，不應題唯識論。」<sup>③</sup>

因此之故，歐陽竟無與熊十力的思想爭議，大體上就表現為性寂與性覺的分歧、尊如與尊智之爭、轉依與返本之異。

歐陽竟無主張宇宙萬有、群眾思慮莫不依於一心，心必有體而後可心，狀體之相貌強而名之曰寂。為此，心性寂滅寂靜，捨寂一字無以足當之。一切法無生無滅，本來寂淨自性涅槃。熊十力則認為，偏言寂，則有耽空之患。法界如果不生不滅，就是一個死物、贅物。此法界在人即是自心、即是自性。自性清淨，離諸障染；自性生生，含備萬物，具足萬理。所以，心本生生，性本明覺。

前者以自性涅槃為本體，超越世間萬有的覺悟，並以此作為人生踐履的終極目的；後者主張性覺明妙，本覺明妙，不依他者而可自覺自明。清淨的心性本體與世間染污的現象，兩者原不分離為兩截，並因其即體即用的關係，在人心自覺之時即可澄清染污。這與自性涅槃論主張不變之心體本來清淨，後起之客塵煩惱，不為心之本體的性寂理論，乃是迥然異趣的。

表面看來，這種理論分歧是源於對佛教義理的不同理解，是對佛家經典詮釋的相異所致，實則不然。依據性寂說立論，乃重視所緣境界依，為臻至澄淨透明、無一絲雜質的覺悟境界，強調對於心所認識對象的革新，對於所緣境界的改變。這就首先必須克服認識上的層層障礙——妄識亂現。人的心性覺悟的問題為此可以歸結到對環境、現實、社會及人心的認識問題，從而導致唯識學的認識論問題。

熊十力的《新唯識論》則是依據性覺說立論。它與性寂論的基本差異便

是將本體論置入認識論之前，把本體與現象合一，主張心性本體自具智慧真如，卻又不與人生的森羅萬象截然分成兩截，從而將人生的覺悟放在當即現行之中，以為人生覺悟的關鍵是在於人心的內返自求，不為迷污現象所遮蔽。這就是自性覺之論而必然導致的返本說。就生命過程與生活的實踐目的而言，它與性寂說主張認識論和革新不同，更倡言人心精神的復性返本。因此，人生的覺悟，不是可能與當然，而是暗地裏轉換成為現實與已然。

與性寂論、性覺論的爭議緊密相聯繫的，是尊如與尊智、轉依與返本之爭。

歐陽竟無因主張性寂之說，所以在真如與正智的關係上反覆強調智如非一。真如為體，如如不動；正智是用，帝網重重。真如為所，正智為能；真如為體，正智為用。真如無明不能互熏。因此，內而身心，外而事象，從而最後獲得正確的認識與心性的寂靜。歐陽說：「智如渾一，如不獨尊。如不獨尊，趣歸無路，行果大亂，學何可為？」<sup>④</sup>正智即正確的認識，只能是趨向真如、超越俗世的資糧與手段。

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，視真如與正智不分，推斷法界無有，故謂真如自體不空，具足性德，有大智慧光明，遍照法界。熊十力在尊如與尊智之間，更為尊智。他視「智」為本體，攝所歸能，以使智體迥然獨立。這個智體，即是他在《新唯識論》中一再強調的宇宙人生只是一大生命、本心本來智慧光明照遍法界以及本心的獨立無匹。這個本心不僅本無惑亂，而且是眾理畢具，性德具足，

歐陽竟無與熊十力的思想爭議，大體上表現為性寂與性覺的分歧、尊如與尊智之爭、轉依與返本之異。歐陽竟無因主張性寂之說，所以在真如與正智的關係上反覆強調智如非一。熊十力則視真如與正智不分，提倡返本之學，認為人生本來就是「佛」。

故爾智如能所一體，自明自覺，虛靈無礙，圓滿無缺，能為一切知底根源。

基於智如一體的思想，熊十力提倡返本之學，認為人生之覺悟(成佛)在於頓悟，人生本來就是「佛」(本為獲得覺悟的根器)，只是這一可以作聖成賢的善根墮於生死流轉、為妄塵所障以致不知罷了。以性覺論為依據的人生實踐，首要的價值要求就是以作佛為始，斷妄返本，以方便為究竟的返本論。所以熊十力說：「去客塵而復自性是轉捩間事。」而且，這只是「個人份上事，自明自見而已」。這與歐陽竟無主張的性寂與轉依之說就大異其趣了。當印度佛學發展到無着時代之時，佛教思想的核心已由「解脫」發展到「轉依」，它不僅在主觀認識上要求實現轉易，同時也要求對客觀現實進行革新。妄行導源於妄識，因此，認識的革新必定會導致行為方式上的轉變——斥除妄識，糾正妄行，最後轉迷為悟、轉染為淨。其認識的改變，是「正智」；其客觀現實的革新，是「真如」的行現。這就是著名的「二轉依」的唯識思想。

熊十力的哲學，幾乎是忽略了以性寂論為出發點的革新之說，唯以性覺之自信，拒斥性寂、轉依論中佛性僅只為成佛的當然因素，絕非已然的價值預設；並忽略了人們由迷而悟、由凡而佛，乃是一個由初地至十地的漫長艱巨過程。實際上，這就促使熊十力的哲學思想在排斥性寂說的同時，也忽略了唯識轉依哲學的革命精神；而忽視這種革命精神對境界的改變與革新，亦即忽視對「出世而轉世」的強調，以為佛學的宗旨在於出離世間、空寂虛無。

誠然，從個體生命的真實覺悟而言，自明自覺，僅為也當為個人份上

之事。熊十力哲學中的「明體」(返本復性)思想，也是促使生命個體自明自覺的途徑和手段而已。人們應該對此自明自覺的本性有所明瞭，並應在生生不息的世界現實中不斷地體認和發展這一本性自覺的價值能動性。這可以說是熊十力《新唯識論》之所以廣受學術界好評的一個主要緣由，也是熊十力由佛之儒或以佛證儒的會通之處。他對性覺的高度自信，自然極易與儒家的成德成聖的「內聖」之說溝通，但關鍵的問題是，由性覺而內聖，由內聖而外王，自明自覺的個人份上事，轉變成為了社會事功的價值祈求，則又回到了宋明理學的老路上去。

## 二 未了的思想公案

歐陽竟無對熊十力的批判，熊固然沒予採納。熊十力在作《破〈破新唯識論〉》之後，繼續出版了語體本的《新唯識論》。晚年的歐陽竟無也不認熊十力為弟子。在他臨終之前，熊十力前往四川江津看望，竟被歐陽竟無命其弟子將之驅趕出門。

1943年2月，歐陽病逝於江津的「支那內學院」。呂澂將訃聞函告熊十力，希望熊十力撰一悼念之文。熊以「侍師之日淺，又思想不純為佛家」為由，婉然拒絕。與此同時，熊十力又作有〈與梁漱溟論宜黃大師〉一文，批判歐陽之學，以為其法相唯識自「聞熏入手」，內裏有「我執」、「近名」等許多「夾染」，為文「總有故作姿勢痕迹，不是自然浪漫之致也」。熊氏最後自稱其《新唯識論》融會佛儒、自成體系，乃「東方哲學思想之結晶」。

呂澂對此十分不滿，由此與熊十力在書信中展開了長達數月的學術爭

在歐陽竟無臨終之前，熊十力前往四川江津看望，竟被歐陽命其弟子將之驅趕出門。1943年2月，歐陽病逝於江津的「支那內學院」，呂澂將訃聞函告熊十力，希望熊十力撰一悼念之文。熊以「侍師之日淺，又思想不純為佛家」為由，婉然拒絕。

論。這次爭論的焦點，依然是性覺與性寂之爭。與上一次爭論不同的是，呂澂一方面繼續堅持着「支那內學院」的唯識學立場，一方面則依據他長期以來對佛教經典文獻的嚴密考證，指出《新唯識論》之從「性覺與性寂相反立說，與中土一切偽經、偽論同一鼻孔出氣，安得據以衡量佛法？」<sup>⑤</sup>

有關這場爭議的來往書信，原載《中國哲學》第十一輯，題為《辨佛學根本問題》。在臺灣出版的相關資料，即由此轉載過去。如台灣廣文書局出版的熊十力著《新唯識論》語體文版，其卷下之二的〈附錄〉中已有摘述；台灣明文書局出版的「十力叢書」之一的《現代儒佛之爭》，也輯錄了這些寶貴的資料。

總的來說，由於呂氏在佛教文獻學上的過人功夫，使這場思想上的爭論更具學術色彩。熊十力雖然還是堅持着性覺說的觀點，並明確指出「滯寂而不仁，斷性種矣」，倡言「覺者，仁也。仁，生化也」的思想論點，然而熊氏也不得不夫子自道：「治經論是一事，實究此理，卻須反在自身找下落。」文獻學的「考據問題，力且不欲深論」。

呂氏則針對熊十力的性覺論單刀直入，他認為：中土偽書，從《起信》而《占察》、而《金剛三昧》、而《圓覺》、而《楞嚴》，一脈相傳，都是由「訛傳」的「性覺」思想所致。這種「返本」的錯誤思想，混合能所，不辨轉依，使佛教趣「淨」或「寂」之途徑，為之晦塞。為了澄清熊氏佛教文獻典據上的錯誤源頭，呂澂上溯唐代對於佛典翻譯問題的探討。呂澂從對玄奘譯文的批評，指出窺基、圓測二人的佛學缺失，展示了《新唯識論》知識來源的可疑，進而說明熊十力思想論點屬

於無稽。呂澂最後結論道：「性覺」說由譯家錯解文義，天壤間真理絕無依於錯解而能巧合者。

熊十力自然也不會接受呂澂的各種批評。關於《攝論》、《成唯識論》談「境」，不詳《瑜伽》，他也不能承認。儘管呂澂批評他「蠻橫無理，一至此及」，即連其以《心經》解《般若》，也是強不知以為知。但熊十力在歷經四個月的論爭之後，在最後一封信的末尾處說道：「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。」中國近現代思想史、學術史上的這一大公案，因此不了了之。

佛教界縱使對熊十力提出嚴苛的批評，但絲毫沒有影響他在二十世紀新儒學思想界中的崇高地位。一個新儒學思想家的巨大身影，遮蓋了涵蘊深厚的、有關性寂與性覺爭辯的思想意義，源自宋明理學以來中國儒家的門戶之見，遂以儒佛之爭輕易地將一個應為思想界、學術界予以重新檢討的大問題擱置一旁。倘若我們把這一富有時代特徵和深遠思想影響的爭辯置入中國近現代思想發展史中重新檢討，那麼便不難發掘百年來中國近現代儒佛思想發展史的某些本質性的癥結與內在奧妙。

作為中國文化傳統三大主幹之一的中國佛教，在中國歷史步履維艱地邁入近代之時，同儒家文化傳統一樣，它也遭際着如何轉換傳統以適應社會、時代的挑戰的命運。中國近現代的佛學傳統，無疑是延續、繼承着近二千年的中國佛教古傳統，但又以曾經幾乎中絕千年的法相唯識學作為主潮，生動而頑強地體現着佛教文化傳統的生命精神。用章太炎的話來說，那就是：「法相之學，於明代則

中國近代佛教思想的發展，走着一條「依法不依人」、獨探思想真理的路徑。這一基於嚴謹的知識考古學的強烈批判精神，實在是藉着復印度之「古」而革中國之「新」。如同法相唯識學一樣，給予近代中國哲學在知識方法論和思想識度上以深遠的影響。

不宜，於近代則甚適，由學術所趨然也。」<sup>⑥</sup>

因此，中國近代佛教思想發展的一個內在理路，即是契應着漸趨分條析理、實事求是之途的近代學術，走着一條「依法不依人」、獨探思想真理的路徑，如歐陽漸、呂澂、朱芾煌、韓清淨、周叔迦、章太炎等。尤其是歐陽門人及支那內學院，本着「存真求是」之精神，鵠懸法界，窮際追求，從印度佛典的漢譯問題、中國佛學的中國化特色及偽經、偽論的批判，直溯印度佛學思想的源頭。這一類似於「復古」的思想傾向，基於嚴謹的知識考古學的強烈批判精神，實在是藉着復印度之「古」而革中國之「新」。如同法相唯識學一樣，給予近代中國哲學在知識方法論和思想識度上以深遠的影響，構成了近代中國思想得以進步的三大精神動力之一（西學東漸、革新運動、唯識哲學）。那些以己意進退佛說，或以佛典作為本己思想體系構築資糧的思想家，也大都屬於這一系列。

這一系列的佛學思想，在探求真極、重建近現代文化精神關懷，構築超脫俗世、人生覺悟之理想境界方面，誠然有着不可低估的思想影響。近代學人不少與佛教結下殊勝因緣者，即是這方面的實例。唯因中國近代社會的主題並不完全在於知識救贖性的人生啟蒙，而在於救亡圖存、民族富強，從而制約了近現代佛學思想的啟蒙作用的普遍性、深入性的發揮。與此相應，近代佛學亦曾衍生出「應用佛學」以助益於社會群治，這就是康有為、梁啟超、譚嗣同等人為何在變法維新運動中鼓吹和借重佛教思想的原因。顯然，依自不依他的知識超越、理想救贖以及社會變革對於「應

用佛學」的運用，皆無成功的歷史事實可以稽考，唯有在一部分知識學人的理性沉思活動中留下了或深或淺的痕迹。

熊十力本在支那內學院歐陽門下研習法相唯識，以其思想經歷而言，他屬於以己意進退佛說、以佛證己、融通佛儒一系者。熊十力早年意識到清季革命思潮缺乏自己的根芽，於是「誓絕世緣，而為求己之學」；而對於佛教，則著文指斥其佛家空無、使人流蕩失守。其後，熊氏雖經梁漱溟引介得入支那內學院研習佛家唯識學，然熊氏的學問旨趣，始終不出「求己之學」。這一「求己之學」，為熊氏「生來一大事，實有在政治革命之外者」<sup>⑦</sup>。

中國佛教中自貴其心、不依他力的文化精神，正是熊十力獨尊自心、張揚個性、超越外在世界的價值資源。主張「諸法無我，諸行無常」的佛教世界觀，由此成為熊氏在政治離散、知識懷疑及精神反叛中，另尋人生、命運、社會、時代等價值統一性的方法。熊十力從哲學層面總結了佛學哲學在肯定自心自性、超越變易的精神價值，可於剎那生滅、大化流行中識得自家性命；然其不滿意傳統佛教中滯寂溺靜的出世意念，僅只擷取了中國佛教傳統中的性覺思想，並以「本心」自設本體，予以改造。

由此理路，熊氏漸出佛家一系，自覺不自覺地趨向以佛證儒，並於自成體系之後以儒判佛。他與歐陽竟無、呂澂的論辯，看似是對佛儒根本問題的思想爭議，焦點落在對佛家經典文理的理解正確與否的學術問題上，但究其精神本質，實即近現代中國學人如何面對社會、並於外在世界中重新覺悟內在超越的終極性精神問題。

近代佛學曾衍生出「應用佛學」以助益於社會群治，這就是康有為、梁啟超、譚嗣同等人為何在變法維新運動中鼓吹和借重佛教思想的原因。顯然，依自不依他的知識超越、理想救贖以及社會變革對於「應用佛學」的運用，皆無成功的歷史事實可以稽考，唯有在一部分知識學人的理性沉思活動中留下了或深或淺的痕迹。

### 三 重建人間覺悟之道

較之佛教文化，儒家文化傳統在近現代中國所遭遇到的衝擊要嚴重得多。其固有的修齊治平的價值結構已全面發生危機，「內聖」難以養成，「外王」更無着落。這種兼顧國家問題和人生問題的道德憂慮，在熊十力、梁漱溟等人那裏有着強烈的體現。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意，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。正如呂澂所批評的那樣：「六代以來，訛譯惑人，離自法性自內覺證者（不據名言，謂之曰內），一錯為自己覺證，再錯而為本來覺證。於是心性本淨之解，乃成性覺。佛家真意，遂以蕩然。」<sup>⑧</sup>

以本世紀40年代中期《新唯識論》語體文本的出版為標識，熊十力已初步實現了他對佛教唯識學的改造，並建構了他的新儒家哲學的理論體系，成為現代新儒學的一代開山。至1945年，他為了向四川北碚勉仁書院學生講解儒家六經而作的《讀經示要》，已系統論述了儒家之政治哲學。1949年後，熊十力又陸續作有《體用論》、《明心篇》，將《新唯識論》語體文本改寫成刪簡本，熊氏的哲學思想至此已完成由佛向儒的轉變。其《體用論》明確指出：其哲學與佛家唯識論根本異趣，故其哲學體系不宜再稱為「新唯識論」，而應改稱為「體用論」。

毋庸置疑，以熊十力為主要代表的新儒家，在承繼儒家慧命時所表現的哲學原創力及其道德勇氣，實可敬可佩。然其建立在性覺論基礎上的「體

用論」哲學體系，實際上也是繼續着宋明理學對於佛教思想的批判，其思想本質依然是顧慮着心性本淨的性寂說會阻礙個體道德「內聖」與社會政治「外王」說的直接溝通。這一哲學特色，在熊氏新儒學的傳人那裏，便已明顯地表現為新內聖、新外王的理性努力。如牟宗三著《佛性與般若》，繼續批評呂澂「淺心狹志之過也」，「力復印度原有之舊」，並大肆弘傳《大乘起信論》的思想，為性覺說張目。這就使牟宗三在整理儒家內聖外王的傳統學說時，自覺或不自覺地將性覺說納入了其自「老內聖開出新外王」的思想結構中。

人性本善、成德內聖之說，本為儒教思想內核。它沿着外王的社會事功路徑，直接以人性本善、成德內聖作為外王之可以順利實現的價值依據，並予以先驗的價值肯定，從而變「外王」問題為「內聖」問題，變「認知」問題為內心體驗過程。

源自宋明理學的思想傳統，導致了熊十力的哲學在吸收性寂思想、重新建設儒家內聖結構時的有意缺失。現代新儒家的價值話語因此只能在內聖外王這一語境中轉來轉去，始終難以從仁學系統中脫穎而出。所以，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，使熊氏哲學面對着一個由潛而顯的理論缺失：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？

以熊十力為主要代表的新儒家，其建立在性覺論基礎上的「體用論」哲學體系，依然是顧慮着心性本淨的性寂說會阻礙個體道德「內聖」與社會政治「外王」說的直接溝通。這一哲學特色，在熊氏新儒學的傳人那裏，便已明顯地表現為新內聖、新外王的理性努力。

自當代文化重建的問題而言之，這場發生在半世紀之前的爭論，其結果及影響頗值得重新檢討。其問題至少涉及如下幾個方面：

其一：中國佛學傳統如何再次與儒家哲學內部打通，吸收其內在覺悟、超越之道的資糧，以期在改造中國佛學傳統性覺說的同時，又能為當代人重建安身立命的文化信仰，並在真俗二諦辯證處理的層面上，積極弘揚支那內學院佛學傳統所揭示的「即世而出世」、「轉世而出世」的佛學精華，參與社會倫理、個體價值獨立等方面的文化建設。歐陽竟無、呂澂針對熊十力執守性覺說而提出的性寂說，可以說是經過重新的哲學詮釋，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。

其二：主動突破儒家思想的聖王結構，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。儒學固然應改變自宋明以來的儒門偏見，真實地吸收、改造佛家哲學傳統；而另一方面，佛學亦要立足於社會倫理、注重個人精神關懷體系的獨立建構以及真實肯定個體的生命結構。把佛陀的還給佛陀，把天子的還給天子，實現各自的倫理關懷、政治文化的大還原。

其三：文化重建中必須注重思想原創與學術基礎的兼顧。有學術基礎的思想原創與以思想原創為目的學術研究，不應人為地打成兩截。哲人的孤獨與治學的艱難，大抵就是半個世紀前這場思想論爭留下來的精神後遺症。正是如此，遂有台灣學人藍吉富

對此所發的深情感慨：「整個現代中國的大環境，似乎並不需要呂澂這樣傑出的學者……最令人感到悵然的，不只是整個社會對他的冷漠，也不只是其學術思想的後繼無人，而是他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。」<sup>⑩</sup>

### 註釋

① 劉衡如：〈破新唯識論·徵宗〉，載熊十力等著，林安悟編：《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，1990），頁85。

② 子韜：〈讀《讀智論抄》〉，《世間解》（天津），1947年第4期。

③ 太虛：〈略評新唯識論〉，《太虛大師全書》，第十六篇第五十冊（香港，1956）。

④ 歐陽竟無：〈答熊子真書〉，《內學雜著》，上冊（支那內學院蜀院，1942年刻本）。

⑤ 呂澂：〈覆熊十力書一〉，1943年4月2日，同註①書，頁463。

⑥ 章太炎：〈答鐵錚〉，《章太炎全集》，第四冊（上海：上海人民出版社，1985）。

⑦ 熊十力：《新唯識論》，勉仁書院語體文本序（重慶北碚，1942）。

⑧ 呂澂：〈覆熊十力書五〉，1943年5月25日，同註①書，頁470-71。

⑩ 藍吉富：〈呂澂的生平與學術成就〉，《福報》（台北），1989年8月28日。

李向平 1958年生，歷史學博士、教授。現為上海大學歷史系暨東亞佛教文化研究中心主任。主要著作有：《祖宗的神靈》、《王權與神權》、《死亡與超越》、《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》。