

熊十力「闢佛」評論平議

——由印順的回應展開

成功大學中國文學系

葉海煙 蕭愛蓉

在當代新儒家試圖重構傳統儒學的概念系脈的過程中，熊十力以儒學本位的立基之點，一心回歸儒學之思想根源——大易哲學生生本作之奧義、妙義與玄義，允為此一哲學新向度中具有十足代表性的一項努力、一種志業。而在熊十力突出儒學思維的獨特屬性的同時，他幾乎是以全生命全心量的態度，對佛教與佛學進行全般之批判；其間，他甚至堅守中國文化之本位，而從哲學根柢處釐清佛學與儒學之異質性以及不可混同性。

當然，從熊十力「棄佛向儒」的學術轉向看來，他顯然將其個人的存在體驗與生命經驗，一體融入於其人文學高明而廣大的場域裡，而自行開拓出全新的哲學進路；於是熊十力乃運用其本體論與宇宙論二合一的形上思維，將體用合一之論發展到生命哲學的崇高理境之中。由此，熊十力乃本其一元實有論以「有」為本的立場，展開對佛學以「空」為本以至於空有不二之學的全面性批判。

一、玄學與佛學的評論

在肯定熊十力的「儒學本位」立場之後，吾人應可充分理解熊十力何以「闢佛」的真實的緣由，而熊十力此一闢佛之論實已然自成一形上學體系——此亦即引順所認定的「玄學的唯一論」：

熊十力先生的新唯識論，屬於玄學的唯一論。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！辨理相當精細，融通；特別是文學的宛轉，如走馬燈，如萬花筒，不惜絮絮的重說。滿紙的懇到與，激發語，自稱自贊語，確乎是『苦心所寄』！¹

顯然，印順所以界定熊十力哲學為「玄學的唯一論」，就是為了辨明佛學和熊十力以形上學為目標的哲學論證，有著根本的差異；而在尊重差異的原則之下，熊十力之反佛闢佛，便將失去充足的理由。特別又由於印順認定緣起論之「性空唯名」，乃佛學思想發生的主要源頭，唯心之論便可能被懷疑有「故弄玄虛」之嫌：

¹ 印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，《現代儒佛之爭》，林安梧輯，台北，明文書局，1990年，頁221。

新論自以為『以真理為歸，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』；『大易甚至矣哉！是新論所取正也』。本義在援佛入儒，揚儒抑佛，不出理學者的成見。卻偏要說：『本書於「佛家」，元屬造作』；『新論實從佛學演變出來，如謂吾為「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。²

當然，熊十力以探究宇宙終極之真實為其一生從事哲學思考之用心所在，實在一點也不為過。祇不過在佛學家印順的眼裡，哲學家（特別是形上學家）並沒有多大的權利可以大肆地混淆儒佛之間的思想的楚河漢界，也同時不必也不應在兩者之間做過度的揚抑與褒貶。也就是說，「以真理為歸，不拘家派」之自我承擔，乃一心志在發明某一種「真理論」的哲學家的氣魄，吾人自可心嚮往之；然而，就「以智為度」，並念念眾生之苦的宗教家的立場看來，一切哲學性的知見和度人救世的智慧（此乃以生命實踐為中心），卻仍存在著相當大的意理差距：

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，就是無為涅槃，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。依緣起而現為緣生，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」。³

在此，我們似乎仍然不必立即落入本體實有之論與反本體實有之說二者之間間隙，而佛法的本性空寂是唯有在「中道」原則之上纔能屹立不搖，這和熊十力「體用相印」的持中之論，也不必然完全相乘相違。當然，印順的緣起論仍自有其高明，亦自有其精到之處。

由此看來，熊十力之儒家本位，原是一可以被廣泛認可的學術態度，只是他的批佛或闢佛，一再地涉及佛學之為佛學、佛教之為佛教的根本的理論（包括所謂的「教理」、「教義」、「教法」以及諸多之方便法門），乃引起佛教界嚴厲之反擊，而最後竟各說各話，交集實在有限。不過，其間，或儒佛各表，或儒佛對諍，甚至也出現了儒佛互參、儒佛之間相互對照對比的諸多意趣，允為近世中國學術界不多見的學術公案。此外，雙方所呈顯的自主而各有獨擅的學術立場、思想取向，以及其中足以彼此對顯的關於人文脈絡存在體驗與生命關懷的差異性，則在相當的程度上，演現出中國人文精神所涵覆的意理屬性與哲學取相。因此，其間所流露的十足學術的信念、理念、概念與觀念，實不可因其為一「諍論」之實際展示而予以輕易帶過。

在此，若吾人不躁急地踏入熊十力與印順之間具高度辨證性的對反論點所可

²：同註一，頁 222。

³：同註一，頁 223。

能推引出來的相關的系統性思維，則應可從容地在莊子「兩行」的理想光照之下，充分理解「此亦一是非，彼亦一是非」的理念自主自生發的人文生態，而先來回顧熊十力具高度獨特性的儒學觀，也就可以發現熊十力的儒學思考乃始終不離下述三個基本的哲學論域：

- (一) 生命哲學：此乃旨在探索吾人生命與宇宙生命的基本理則，並試圖將其推至精神哲學的高峰。
- (二) 本體哲學（即基礎的存有哲學）：此即以反一切以斷滅為終極目的之偏見為職志的形上學，而此一形上學顯然已將本體之論與生命之學二者融攝為一。
- (三) 價值哲學（即理想之哲學）：此一哲學以吾人生命存在所繫之人文世界為探索之意理場域，因而反一切之反人文、反人性、反人道，並因此不認同一切意欲出離世間之極端之作為。

由此看來，熊十力顯然滿心充溢著強烈的哲學動機，而其哲學動機又分明超出一般性的理論興趣，而因此不在乎一般性之知解興趣——他原來是深感個人之生命與族群之生命已然困在文化衰弊、思想困頓的窘境，而一心脫出此一生死存亡的關卡，以便經由文化自覺與生命自覺，試圖在廣大的精神世界中，為吾人生命開出一道活路。

二、生命體驗與終極關懷的評論

生命之為一大存在，並非抽象所得的概念，而是真切深刻的生命體驗。故吾人存在之經驗其實根源於吾人內在之生命，吾人之為依存在與吾人之為一生命，其實無殊，因此熊十力所探究的宇宙是生生不息的宇宙，而他的生命觀則已入於種種存在的經驗之中。熊氏並非以宇宙論為中心來構建其形上學，而是以生命作為基礎，試圖開發宇宙為一大全之存在之根本意義。對熊氏而言，生命之為一大存在與存在之為一大生命，是可以貫通為一而加以統合的。

熊十力認為心物不是兩體，而是存在的兩方面。這基本上是由易理推衍所得的。乾坤二元，同為一大生命之德能，二元實為一體，而乾道統坤道，乾元主導坤元，生命乃能剛健不息，轉物質生機體，又經無數變化而成就最高級的生機體一人，宇宙之大生大明，由此可見。生命最高之形式為心靈之存在，心靈乃是最高級之存在，而其內涵莫非生命之內涵。

思數者，令心造作故，役心於善惡故，故名為思。云何令心造作？心者任運而轉，由思造作力勝，牽引其心令相隨順故。云何役心於善惡？心者純潔而無染，故亦不以善名。由善性思力驅役心故，心亦資彼造作而顯其淨，遂共成乎善矣。由染性思力驅役心故，心亦聽彼造作，而不得顯其淨，遂

共成乎惡矣。故說思能驅役其心以循乎善惡之轍也。

孔子洞徹人生之本性。其道以敦仁為宗。慎獨工夫、故以擴充善幾為主、而謹防非幾之萌、有礙於仁的發展。此聖人敦仁日新之學、所以異於二氏之日損也。佛氏祇說眾生由癡惑而生。其道以斷盡一切癡惑為主。而其修行萬善、皆所以對治癡惑。如貪、是惑之最大者。則特修無貪的善行、以對治貪惑。舉斯二例、可概其餘。佛法的全副精神、祇是對治。學佛者必了解佛法是對治、方許見佛法真相。

《新論》第六十九葉注云：當反觀時，便自見得有個充實而光明的體段在。破者駁曰：「此種昭昭明明境界，正禪宗所訶之光影門頭。」吾以誠言正告破者：如何是「光影門頭」？須用過一番苦工再說，莫漫判決別人境界也。

三、本體實有與緣起性空的諍論

熊十力認為宇宙自有本體，若無本體，無法說明宇宙如何而有。⁴然在印順印順看來，回應這個問題僅是滿足求知者的好奇心而已，佛陀說法非為此而設；佛教的本懷，中心論題，應該是「緣起性空」。⁵：

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。⁶

⁴熊十力談本體與宇宙的關係：「宇宙從何顯現，是需要一種說明的。我們於此，正要找得萬化的根源，才給宇宙以說明。否則便與素樸的實在論者，同其淺陋。這是不能饜足吾人求知的願欲的。」（頁 92）、「總之，凡不承認有本體的見解，推至極端，還是歸於空洞的無的一種思路，雖復依據常識，而肯定現前變動的宇宙為實有，但這個宇宙是從何顯現的，既不能有所說明，而不肯承認宇宙有本體。」（頁 93）此外，他也歸納出本體六義，說明本體的意義：

- 一、本體是備萬理、含萬德、肇萬化、法爾清淨本然。
- 二、本體是絕對的。
- 三、本體是幽隱的，無形相的，即是沒有空間性的。
- 四、本體是恆久的，無始無終，沒有時間性的。
- 五、本體是全的，圓滿無缺的，不可剖割的。

六、若說本體是不變易的，便已涵著變異；若說本體是變易的，便已涵著不變易了，他是很難說的。（頁 94）以上，熊十力：《新唯識論（語體文本）》，收入《熊十力全集·第三卷》，湖北：湖北教育出版社，2001 年。

⁵ 參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，收入熊十力等撰，林安梧輯：《現代儒佛之爭》，台北：明文書局，1984 年，頁 222~223。還可以注意到：印順斷言「空」為佛法之特質，乃是對佛法之為佛法，以及佛教之為佛教，所做出的準確判斷，而佛法之有別於世間法，佛教之異於其他宗教，也在此一空義的建立、發揚與開展的過程中逐步突出其理論之特質以及無可遏抑的思維效力。參見葉海煙：〈佛教中道觀的根源義、普遍義與終極義——從印順導師的觀點進入〉，《玄奘佛學研究》第 20 期，新竹：玄奘大學，2013 年 9 月，頁 120~121。

⁶釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 224。

他認為熊十力主張依本體而生化流行，這幾乎等同於「一神論」；而佛教依據緣起性空的原則看待種種現象，甚至依此作為實踐的原則，而非專設一本體。而熊十力主張必須依賴「一體」或「一神」，這即是一大我執。印順曾說：

佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」，「離蘊計我」。另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的表現；這是「命與身一」，「即蘊計我」了。這在哲學上，則叫做超越神論與泛神論。總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。⁷

印順認為一神論是我執的擴張，引起諸多邪見，「玄學者，不像科學家安份守己，知道多少，就是多少，卻是猜度而臆想的。」⁸。《新唯識論》所闡揚的本體幾乎等同於一神，當然不可取。印順突出佛教「空性」的原則，在此原則下，事事物物的存在是緣起的，是無自性的，是無常且無我的，並非把依切都看為真實、不變、獨存。並非仰賴一本體而生起，避免產生我執。進一步說，佛教也就不必回應宇宙根源相關問題，「依佛看來，作為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」。⁹在人類的認知裡，對於現實事物都有執著，出於這種執著，就會想追溯世間萬物的源頭，想像著無限遙遠的「過去」，此即是時相的執取，是「情見戲論」。尤其是《新唯識論》言及的「神化」、「一翕一闢」等語描繪宇宙本體的相關概念，都只是「時間的情見」，眾生的妄執罷了，¹⁰所以印順起頭說「熊十力先生的新唯識論，屬於玄學的唯心論」，¹¹就是批評這種宇宙論的探討都只是玄學者的猜想，僅是滿足個人的求知欲而已。而佛法是直稱「眾生本際不可得」，跳脫索求萬物根源論題的迷執，著重關照現實而說緣起，踏實地就人現實身心的事實而考慮如何改善、革新。¹²印順這樣的看法強調佛法的現實層面，反將熊十力之本體論判作是墮入虛妄。這麼一來，熊十力所建構的翕闢說，也就是一種「猜想」、一種「說明」而已。

「一神論」除了使產生妄執外，印順還認為《新唯識論》所言的心體幾乎是「神的別名」，¹³他從心與物的關係抨擊熊十力之說：

《新論》的本體顯現說，雖一翕一闢而似心物二相，但物相是反本體的，雖從本體顯現而幾乎可以不稱之為用的；唯有心，才是本

⁷ 釋印順：《性空學探源》，頁 68。《印順法師佛學著作集》，網址：<http://www.yinshun.org.tw/books/>，新竹：財團法人印順文教基金會。查閱日期：2014 年 9 月 1 日。為修潔註腳，本文引用此書後不再註明參考來源。

⁸ 釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 226。

⁹ 釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 225。

¹⁰ 參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 227。

¹¹ 釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 221。

¹² 參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 227。

¹³ 釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 256。

體的自性顯現，才真是本體的大用流行。這樣，《新論》是從重心輕物，到達唯心非物的本體論。「故說物質宇宙本來是無，是如實說」，《新論》的玄學體系，豈但是著重心而已。

從現象的重心輕物，到達本體的唯心非物，原是宗教及神學式的玄學的老調。如耶和華上帝創造一切——心與色，但「上帝是靈」，人類的靈性也是從上帝那裡來的。如婆羅門教的梵我論，雖為萬化的本原，顯現一切；但「不可認識的認識者，即真我」，與大梵是同質，也有說是同量的。如笛卡兒在心物二元上有上帝，而心是更近於上帝的。類似的意義，多得很。《新論》的唯心論，實在庸俗得可以！與其說融會儒佛，倒不如說融會神學，更為恰當！

印順認為熊十力之說「重心輕物」，對物相肯定不足；自稱融會儒佛，但其論述有「一神」色彩，這如何能夠會通佛教呢？熊十力認為佛教是出世的，對人間肯定不足；但印順此處的呈述也駁斥此點：熊十力「重心輕物」的主張，難道比佛教更肯定外物嗎？《新唯識論》所言的物，是質而非力，靜而非動，只是一死物而已；但依佛法，色（即「物」）是有任持、凝攝、熟變、輕動的意義，是熊十力抹煞此義，剝奪物質的變化性，使得物只是一死物，又擴張心的意義與功能，讓心幾乎等同於「神」，¹⁴那麼，熊十力自稱融會儒佛，看來也就不成功。

再從本體生起來說，印順認為天台、華嚴、禪所說的心體或性體都近於《新唯識論》的本體，熊十力說的「舉體為用，即用為體」、「稱體起用，即用顯體」、「全性起修，全修起性」等語，在佛法早已是共識，都是華嚴、天台早有的概念，¹⁵但熊十力卻略而不提，讓印順感到不滿。

從這裡，印順又提出一大質疑：熊十力真的了解空宗與有宗嗎？有空對於熊十力的批駁不少，¹⁶所以印順主要從空宗的角度進行評論：

論到空宗，《新論》是「贊成空宗遮詮的方式」。曾一再說到：「破相顯性的說法，我是甚為贊同」；「一言以蔽之曰：破相顯性」。然而我敢說：「破相顯性」，不是空宗的空，決非《般若經》與龍樹論的空義；反而是空宗的敵者——有宗。¹⁷

熊十力總認為「破相」就是「遮撥一切法」、「蕩除一切法相」，在印順看來，熊十力以為空宗破相顯性就是「遮撥現象以顯實體」，還說「豈可誤會實體亦空」，

¹⁴參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 255~256。

¹⁵參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 235。

¹⁶例如支那內學院的劉定權撰《破新唯識論》，江燦騰認為劉定權的論證法度謹嚴，見解精邃，頗能摧破熊氏要害。其中對唯識學和般若學的文獻分析扼要明確。王恩洋、陳真如等人都曾撰文批評過熊十力。以上，參見江燦騰：《現代中國佛教思想論集（一）》，台北，新文豐出版公司，1980年，頁 6~9。

¹⁷釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 239。

只是「惡取空」，並非真正的空性。印順主張：「依空宗說：空，不但不破一切法，反而是成立一切」，《新唯識論》只知「破相」，抓住空宗遮詮的表述方式就大做文章，這不啻是一大扭曲。¹⁸故印順說《新唯識論》如果「誤解般若，以空宗為破相，以空宗為有實性可顯」，執實性為實體，有違緣起性空之原則，是不可以的。¹⁹印順從般若經來說，般若經是主張一切法是自性畢竟空的。那麼，「如以一切法畢竟空為了義的、究竟的，這即是空宗。如以為一切法空是不了義的，不究竟的，某些空而某些不空的，這即是有宗。」²⁰在有宗裡有兩種類型，在第一種虛妄為本的唯一識論裡，只有妄執的遍計所執性才是空的，而空去遍計所執而顯得圓成實性是因空而顯，所以是不空的，故可說是空性；《新唯識論》的破相顯性是從有空來的，不是空宗。至於另一種類型真常唯心論，是融會梵教的本體論，所以說妄相可空，這些都是空宗的反對者。²¹那麼，熊十力在《新唯識論》大談的空、空性，追根究柢來說，仍是「有」。

空宗的要旨大約有以下幾點：首先就「空」與「有」來看，是相成而非相破，「空」是無自性，一切法都是緣起有的。那麼，緣起，所以是空的；「空」，所以是緣起有的。空宗的「空」是自性空，當體即空的，宛然顯現處即是畢竟空寂，反之亦然。²²顯然，印順認為遮撥作用下所顯的「空」只是空盪虛無，與空宗「緣起性空」差別甚大。根據「緣起性空」，印順更進一步說：「空宗也說即空寂的緣起為現象，即緣起的空寂為本性；但本性不是萬有實體，即此緣起的空性」，²³據此，即可知印順何以批評熊十力之說不合空宗法義，甚至違反佛教空性的基調。

因此《新唯識論》設有一乾元本體，主張要有一個確有而不空幻的實體存在，這是印順萬萬不能同意的：

空宗是緣起論的，說緣起即空——不是說沒有，所以與妄心派不同。依此即空的緣起，在相依相待的因果論中，能成立一切法，所以不幻想宇宙的實體，作為現象的根源，與真心派不同。空宗也說即空寂的緣起為現象，即緣起的空寂為本性；但本性不是萬有實體，即此緣起的空性。經說：「一切法自性不可得，自性不可得，即是一切法之自性」。幻有二義：一、宛然現義，二、無自性義。真如、涅槃，非離緣起而別有實體，依相待施設（安立的）說，即具此幻的二義。依絕待離言（非安立）說，即具幻的無自性義。空與幻，

¹⁸釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 239。

¹⁹釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 241。

²⁰釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 241。

²¹參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 241~243。在此還可補充印順對空有二宗的說明：「凡主張『他空』——以『此法是空，餘法不空』為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。凡主張『自空』——以『此法有故，此法即空』為立論原則，就是有而即空，空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。」釋印順：《性空學探源》，頁 6。

²²參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 243。

²³釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 244。

不是《新論》所說的「都無所有」，所以說真如非有性，涅槃如夢幻，都是究竟了義。《新論》誤解般若為「只是發明生滅如幻」，以為必須有一不空非幻的實體，這並非《新論》的體驗超過了般若，這不過是眾生無始以來的「有見根深」，淺嘗初學。²⁴

印順指出熊十力錯會空有二宗的意涵，混漫空有二宗的要旨，未能就空宗「緣起性空」的法則而立論；其本體說又近似融會梵教的本體論，這都是佛教不贊同之處。又如熊十力將種子與現行認為是二重本體，不知種子應作「潛能」解釋，兩者是互為因果的關係，²⁵連帶也錯解般若心經的義理，²⁶造成熊十力對佛法有許多誤解。

在本體的問題上，印順最後說：

宇宙是心色而空寂，空寂而心色的。沒有獨立自性，所以不成為二元。心與色，惟有在緣起幻相邊說；在空寂的自證中，是什麼也不可安立的。然而為自性妄執所誑惑的，不能不尋求什麼萬化的本源實體。他們僅憑想像，或似是而非的神秘經驗，不知畢竟空寂（《新論》也沒有例外）而妄執本體。其實所謂本體，到底不過是在現象的心或色等中，給予神秘化、藝術化，稱之為神、為本體，陶醉自己，自以為滿足了！²⁷

印順以空性的角度看待「宇宙」、「本體」這些論題，在體證空性的空寂之中，由於色空相即，性相融會，彼此沒有獨立自性，也就沒有「本體」可言，也不需執著於追溯生化萬物的根源之體。佛教的方法或方法論的中道絕不能停滯於理論的抽象層次，而理當經由更開闊的「論述、論證與論理的中道」以及「意義與詮解並行的中道」，一逕上達於密契「方便般若」的實踐的中道。如此一來，學佛之人纔可能真正避開空論玄談的陷阱，而步上畢竟成佛的真實的康莊大道——這不正突顯佛教中道觀乃自有其源自於「佛與眾生本就無殊」的根源之義，以及那足以涵覆一切眾生並橫互無盡時空的普遍之義？²⁸那麼，在印順看來，熊十力等玄學者孜孜追求、一說再說的本體論，都只是自以為是的神秘主義，流於空泛的玄談而已。

²⁴釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 244。

²⁵參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 246。回顧熊十力對種子與現行的解釋，他說：「種子與現行，是一能一所，互相對待的。吾嘗言：如種與現，只作為隱現的說法。其潛藏則謂之種，其呈顯則謂之現。如此說法，似較有意義。」熊十力：〈新唯識論問答〉，收入熊十力等撰，林安梧輯：《現代儒佛之爭》，頁 23。從這段話來看，熊十力不一定不知道種子有「潛能」的意義，而在解釋上，將種子與現行的關係定為「互相對待」，而不直說是因果關係。

²⁶參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 245~246。

²⁷釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 256~257。

²⁸葉海煙：〈佛教中道觀的根源義、普遍義與終極義——從印順導師的觀點進入〉，頁 123。

四、出世與入世的諍論

就一般應用而言，即是談到儒佛二家「入世與出世」的因應之道。在這部分需關切到此時「人間佛教」思潮已起，對於明末以來佛教流於經懺，忽略現實人生的流弊已有了相當的反省，印順在這方面也有相關說法，此不贅述。²⁹要之，眾生關切的不應只是未知的來世，如何積極面對人生種種的無常煩惱，如何進行因應之道，已是人間佛教論者關心所在。在這樣的思潮下，《新唯識論》說「佛家畢竟是出世的人生觀」、「只是欲逆遏生化以實現其出世的理想」等語，在在割離佛教與現實的聯繫，泯除佛法的對人間的關懷，渡眾的積極意義，這都是印順不能認同之處。³⁰印順反批儒家「缺乏出世思想，侷限於平凡的淺近的現實」，³¹著重在「生」的美好和諧之中。印順就《阿含經》看自證之中，是沒有出世與入世之別，一切事物都循緣起的法則而生滅，均在生滅成壞的規律中不斷流轉；自證者便能在這流轉中生出離心，起悲憫心，這是他出世的一面；但另一方面，「解脫的聖者，還是在這人間的」，能在世間的生滅之中悠游自在而不著相，這是儒家不能企及的境界。³²印順嚴厲地批評《新唯識論》稱「入涅槃時，出離人間世，個體生命與寂然真體契合為一」，質疑：「涅槃是什麼？還有世間可出離的？還有什麼生命去與涅槃結合？」³³反對熊十力抹煞最高境界——涅槃——能兼及現實的層面。熊十力說大乘佛教的精神畢竟是出離人世間，是儒佛不同之處；但在印順看來，佛教出世的智慧反而有助於掃除人對現實的種種情見，轉化為兼具悲智的大悲。³⁴如此一來，儒家僅是偏重在「生生」的意義，形成一大執著，且自以為儒家的「仁」不需要出世的空慧，不知佛家不僅兼顧生滅，且能以出世的空慧，掃盡世俗情見，轉化為不礙真智的大愛，這正是佛家勝於儒家之處。在印順的諍論裡，揭顯佛教對現實人生的智慧，某方面來說也是突顯佛法的踐履意涵，反擊

²⁹關於這部分，可參考印順導師的相關著作，以及楊郁文：〈人本的佛法與人本為中心的佛教——論印順導師「人間佛教」之本懷〉，《中華佛學學報》第17期，台北：中華佛學研究所，2004年7月。楊惠南：〈佛在人間：導師導師之「人間佛教」的分析〉，收入釋聖嚴等編著：《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，台北：法光出版社，1991年，頁89~122。在這篇論文裡，楊惠南談論印順導師的思想時提到：「印順導師是以『人間佛教』做為標準，來判斷佛法的『純正與否』。」（頁95）在印順評論《新唯識論》的論述裡，很明顯地以此作為評斷、衡量熊十力學說的標準之一。

³⁰印順導師曾批評熊十力理解的「空寂」只是「惡取空」：就宗教實踐來說，印順認為空性必然包含對眾生的悲願，「沉空滯寂」的「空寂」是有積極意義，是中道的底蘊，他說：「悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。」這段話可與印順對熊十力的批評互相參考，更可了解印順評論的立場。釋印順：《性空學探源》，頁10。

³¹釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁228。

³²參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁229~230。

³³釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁231。

³⁴釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁232。

熊十力對佛教「空寂」、「出世」等等不顧現實的批評。

熊十力在本體與作用上充滿崇儒抑佛的色彩，在體用關係上，也在性相問題產生疑義。簡而言之，印順認為熊十力將性與相判作是對立的關係，是不符合佛法發展脈絡。性與相不是絕對對立，而是在認識論中才会有相對意義，然而談到「因果」、「體用」、「理事」、「真俗」中，二者可以互用，並無嚴格的差別。「性相融會」方是佛教的主張。³⁵

因諸行無常，所以不可執為實有；而一般常識所知的現象都看作是虛幻而無常無我。佛法中說生死涅槃、世間與出世等等，都只是為了初學者而行的方便，讓初學者在此中觀察無常無我而證得涅槃；至此境界，就可知曉真正大乘佛法是要相即的——即色即空，即空即假即中。再用緣起的概念來說，中觀者依緣起而明自性空與假名有，緣即相依相待的關係性，待緣力而有一切。佛法的「相」是要依緣起的幻現而說，並非熊十力所說「就是斥指已成物象而名之」。³⁶再說「體」，印順說「佛法是沒有以體為真如實性」，³⁷體用應該是不一不異，是如幻相現而本性空寂的。佛法以此不一不異的體用——如幻因果為本，確立實踐的宗教，直從當前的因果入手，從緣起到空寂。在這「如幻相現而本性空寂」的不一不異的體用上，遮撥是不可作用，也不能說明的。³⁸那麼，《新唯識論》在談論佛教的體用上，先是執有一實體而言本體，再以遮撥取代緣起而談用，且在此中強調了性相的對立。他所暢言的「即用顯體」，忽略大乘教義即色即空即中的教義，不知在空宗同時存在「離用契體」、「即用顯體」二說，³⁹在印順看來都是不如法，有違佛法「不壞假名而說實相，不壞世俗而顯勝義」⁴⁰的準則，也都是「玄學式」的意見而已。

對印順來說，人間始終是佛教關懷所在，談生滅之中，也蘊含甚深智慧作為修證之道，解脫之途；在這之中自有生化意義，空寂而無生趣。所以他再次強調：「佛家中，大乘佛法，尤其是空宗，決不如《新論》所說的『離用言體』」，⁴¹熊十力認為佛教之體是空寂的，不涉生化，又說佛法是「泯相證性為離用言體」，⁴²印順反問：「誰說佛家只能說生生化化即是空寂，而不能說空空寂寂的即是生化？」⁴³印順引《中論》、《般若經》、《大智度論》等經典作為證明，在在說明一事：空與緣起、色與空、生與滅等等看似對立的概念，在最高境界都是互相融會，體用一如，不一不異，⁴⁴更是無法言詮，毫無戲論也不容擬議。佛法析論生滅、色空、性相等概念，都是方便權說，旨在指導眾生。印順突出佛教「教學」的

³⁵參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 248。

³⁶參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 248~249。

³⁷釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 249。

³⁸參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 250。

³⁹此是印順就龍樹及天台學者而敘述，可參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 251-252。

⁴⁰釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 250。

⁴¹釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 250。

⁴²釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 253。

⁴³釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 252。

⁴⁴參見釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 251~252。

意義，佛陀說法，要為眾生指出一條了脫生死之途，為了眾生種種特性、不同的執著，佛法的教學是活潑且應機應根的，猶如針對不同的病症給予不同的處方。這樣一來，就不能單單以「空寂」概括佛教宗旨，必須以宏觀的角度看待佛教，且顧及佛法的「教學」功能：

說真說俗，說性說相，說體說用，說離說即，一切是依言施設，如指月指。由於眾生無始來的自性——實有執為錯亂根本，佛法對治此自性執，所以多明空寂；對治眾生的「實體」執，所以多說法性如虛空。適應實際的需要，所以每先證入畢竟空性。這那裡能解說為「離用言體」？那裡可以說：「真如只是有為法依托此世界而顯現其中」？⁴⁵

總的來說，印順在體用方面強調佛法緣起性空，即假即空即中的共法，反駁熊十力割裂佛教體用關係、錯將遮撥後的「破相」解為「空性」等等見解。

最後，印順認為將《新唯識論》看作是體驗之下的產物就可以了，熊十力闡述的佛教境界，不過是似是而非：

佛法對於一般宗教及玄學者的超常經驗，判攝為定境，是有漏的，不能解脫。所以佛法與外道的不共處，是治滅無明的明慧——般若，不是禪定；是如實正觀，不是收攝凝聚。《新論》雖標揭「自家深切體認，見得如此」，高談性智，然從實踐的方法說，是重定而薄慧的——以定為善心所，病根即在於此。《新論》的深切體認，充其量，不過近似的定境！⁴⁶

印順指出：佛法能解決根本的煩惱——無明。尤其是把握緣起性空的要旨，如是觀察世間生滅、輪變流轉之道，如是修行，悲智雙運，止觀兼具。而《新唯識論》重定輕慧，脫離人間現實的實踐方法，其境界只是定境而已，並非為破生死、徹底了脫生死而修證。整的來說，印順對《新唯識論》的批判，藉由緣起性空的路線分別就體、用、體用關係、佛教觀念、儒佛會通等等角度進行剖析，一一駁斥，充分展現他思想的特點：一是緣起性空的詮釋進路：印順的判教說是近代佛學頗受重視，且具有相當影響的學說。在他判定的三系裡，性空唯名系的主要概念——緣起性空，是他格外看重的法義。從緣起性空的概念解構《新唯識論》，同時彰顯緣起性空對現實人生、解脫實證的重要性，這是值得關注的。再者，在印順的論述中也反映佛教走向人間佛教的趨勢。在僧眾意識到離群索居、靠趕經懺、偏重來生的佛教模式已是落伍過時的省思下，佛教如何面對現實人生、怎樣對社會有所貢獻等等課題成為教界關注的議題。也就是說，佛教由以往側重來生

⁴⁵釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 253。

⁴⁶釋印順：〈評熊十力《新唯識論》〉，頁 260。

的型態逐漸轉為積極面對此生，從這個角度看待《新唯識論》，裡面提到佛教空寂不動、偏於出世等等說法，印順自然就得大力反駁，他也正在此處體現他人間佛教思想的主張，使得印順的評論也就具有時代意義。

五、結語

綜觀熊十力「闢佛」所引起的各項爭論，其實涉及中國文化內在的觀念核心所蘊含的根本問題。——其中，確實充備著文化的張力與哲學的張力。而若從具有高度辯證性的思考向度看來，熊十力所引起的當代儒佛之爭，則飽含著中國學術傳統已經多方延展的觀念要宿，其中是難免有各守本位，各說各話的學術立場的自我表述，但就「交談倫理」與「溝通行動」並肩而行的開放場域而言，如此之爭論應是利多於弊，甚至對雙方的自我警醒語自我更新，有著正向推促之力量。因此，從玄學與佛學的爭論、生命體驗與終極關懷的爭論、本體實有與緣起性空的爭論，至於出世與入世的爭論，依序而起，終同根而發，所有的對立之姿與對反之態，是都可能在彼此照明、相至尊重的廣大心量中，獲得「異中求同，同中容異」的相偕相伴、共在共榮。當然，玄學的形上理境自不同於佛學的真常法界，吾人之生命體驗也和終極關懷判然有別（雖二者在有限與無限之間始終相參相入），而在本體實有的生生之論與緣起性空的實踐之說之間，自使便存在著異質性的觀念，至於出世之理想與入世之行動，儒佛二家則各有其解讀，也各自賦予亟需依在斟酌的意趣。因此，如此各行其是的學術爭論，豈容吾人視而不見？又豈是吾人可以單憑某種理論系統或某種價值意識而一舉廓清？