

## ※「重探五四：分歧與轉捩」專輯※

# 論歐陽竟無「內學」與太虛「真現實論」對西方哲學的批判與融攝

郭朝順\*

### 一、民初佛教革新運動與現代漢傳佛教哲學的萌芽

梁啟超(1873-1929)在《清代學術概論》中有一句話，在論及清末民初的思想發展的研究中屢被引用，即「晚清思想界有一伏流，曰佛學」，又說：「故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關，而凡有真信仰者，率皈依文會。」<sup>1</sup>梁啟超在此只描述了這個歷史現象，但對於何以晚清當時的新學家多與佛學相關的理由，他也只推及楊仁山(文會，1837-1911)的影響。

楊仁山曾經隨曾紀澤(1839-1890)出使英國，其晚年(1866)創立金陵刻經處，影響了譚嗣同(1865-1898)、梁啟超等人。至於康有為(1858-1927)、章太炎(1869-1936)等本就對佛教感興趣，而金陵刻經處搜購中國已然散逸的佛典，並加以刊刻發行，遂使新得的經典容易取得，造成後來研究佛學的風潮。故楊仁山便有「近代中國佛教復興之父」的稱號。有趣的是，日本明治天皇即位，是在金陵刻經處成立兩年之後的一八六八年，而日本佛教的真正恢復，則是在一八七七年，明治十年後的事。因此中國佛教復興運動的起點，並不晚於日本，至少也與日本同步。但後來

---

本文原以〈論歐陽竟無與太虛對西方哲學的雙向格義〉為題，於「五四運動100週年國際學術研討會」(中央研究院近代史研究所，2019年5月2-4日)發表，經會議中何建興教授等人的提問意見，修訂內容並更改為本題目。在此亦感謝論文審查人的審閱及建議，本文亦對歐陽竟無與太虛關於儒佛問題的不同態度加以補充。

\* 郭朝順，佛光大學佛教學系教授。

<sup>1</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史——「清代學術概論」合刊》(臺北：里仁書局，1995年)，頁84。

的發展則大不相同，其間的歷史因素，頗值得佛教史家再做考察並提出解釋。

楊仁山除了金陵刻經處外，還曾設立教育人才的祇洹精舍及佛學研究會。依程恭讓的考察：太虛(1890-1947)曾就讀祇洹精舍(當時只教授佛學、漢語、英語三科)，但歐陽竟無(1871-1943)並未參加祇洹精舍的學習。因為祇洹精舍的設立目的是培養僧人，而歐陽竟無一者為居士的身分，二者學力已然高於一般僧人，三者當時在九峰山，所以他認為歐陽應只參加過佛學研究會。這個單位是為了提高居士素質及提倡理性化與知識化的治學方法<sup>2</sup>。

由於楊仁山積極了解、掌握當時歐洲及日本的佛學研究及教育的狀況，他與日本留英的第一代學僧南條文雄(1849-1927)有密切的交往，也和錫蘭的達摩波羅(1864-1933)會晤交往。是以祇洹精舍與佛學研究會在這樣的視野下成立，進而影響歐陽竟無與太虛在日後分別創立了支那內學院及武昌佛學院等佛教教育機構，門下各自的弟子，如呂澂、印順等皆為現代中國佛教的重要學者。

楊仁山逝世的時間是與清朝政權結束同年的一九一一年。歐陽竟無及太虛活躍的時代為民國建立後，東西思想更加激烈相互衝擊的年代。從全盤西化論者的眼光來看，這兩位人士都屬於保守的想要復興佛教的人士，而他們二人自然也體會到，直接與西方思想對決乃勢不可免，再加以當時日本佛教在明治維新之後的改革，也刺激了二人對佛教革新的想法。

然而，若將日本佛教想像為明治維新之推動力與促成日本現代化的因素，可能是一種過度美化佛教的想法。至於將佛教思想視為一種具有革新意味，要藉此以改變當時儒教為主的傳統文化，以致自晚清以來，佛教便成為思想界的伏流<sup>3</sup>，這倒可

<sup>2</sup> 程恭讓：《歐陽竟無佛學思想研究》(臺北：新文豐出版公司，2000年)，頁58-59。歐陽竟無：〈法相大學特科開學演講〉，《歐陽竟無內外學》(北京：商務印書館，2015年)，頁596：「我親教師楊老居士首創祇洹精舍，余亦曾觀發起。……一時學人有太虛、仁山上人、晞明居士等。」若依此看來，程恭讓言，居士不在教授範圍內之說不成立，就「觀發起」之說來看，則歐陽確實不是學員之一，但這不是因為他是居士身分的原因。

<sup>3</sup> 關於佛教為晚清思想的伏流一事，龔雋則是將佛教研究置於其與經學研究的關係脈絡來加以考察，指出「對佛典的研究，就依附在儒家經學的復興運動中成為思想界之一伏流」。見氏著：〈近代中國佛教經學研究：以內學院與武昌佛學院為例〉，《玄奘佛學研究》第24期(2015年9月)，頁88。然而這一說法似乎只能說明佛教研究的經學傳統，並不能說明當時的士人何以對佛學深感興趣之原因。景海峰的文章則較清楚指出，這是自龔自珍開始的公羊學，對佛教採取吸收與接納的態度，而康有為是清末最後一位公羊學家，他也吸納了許多佛教的說法；因此梁啟超的

能確實是受到革新後的日本佛教的刺激所造成。尤其是中國佛教教育之改革中，歐陽竟無及太虛所進行的事業，確有參考日本佛教的現代化教育的經驗。

不過，從日本佛教的經驗來看，明治維新一開始的政府神佛分離政策，是要打壓佛教，想以神道教取代佛教而成為國教。但後來由於日本佛教宗門開始派遣學僧前往西方留學，宗門也開始設立各式教學機構培養人才，這才使得佛教在日本又重獲生機<sup>4</sup>。日本佛教自古以來就有強烈的護國思想，與政治一直緊密結合，即便在維新之後宗門教育逐漸改革，這個立場從未改變。民初中國佛教之復興運動，則多是民間人士自行努力的結果，其共同處在於致力改革傳統佛教教育，而政治上對佛教之復興，未必有太多的關涉。

自楊仁山以下，中國佛教的復興是參照日本佛教的經驗，想要藉由佛教的復興同時達成國族的復興以及文化的復興，但卻從未有如日本的全盤西化論或脫亞入歐論的想法出現。故對現代化大抵是以西化的立場視之，對西方思想自然不會全盤吸收。而歐陽與太虛更立於佛法至上的立場，既論述何以佛教是具有超越西方哲學之處，但同時又不得不面對西方思想之強勢入侵，故須回應之。這一處境正可視為現代中國佛教哲學之萌芽的問題起點。故當時便有佛教是宗教或哲學，及佛教非哲學非宗教、亦哲學亦宗教等說法的爭議出現。對此問題，章太炎較諸梁漱溟、歐陽竟無及太虛，更早發出論述，章太炎在一九一一年作過一場演講「論佛法與宗教、哲學以及現實的關係」<sup>5</sup>。

章太炎的說法是認同佛教是一種哲學而非是一種宗教，此一理解既為佛教與宗教區分了差別，同時也進一步指出佛教優於一般哲學的地方：

細想釋迦牟尼的本意，只是求智，所以發明一種最高的哲理出來。發明以後，到底還要親證，方才不是空言。<sup>6</sup>

---

伏流說應是因此而來。見氏著：〈中國現代佛學發展的四個路向〉，《社會科學戰線》（月刊）第172期（2009年10月），頁52。

<sup>4</sup> 楊曾文主編：《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁37-107。

<sup>5</sup> 章念馳〈論章太炎與佛教的關係及其佛學特色〉中提到：「1911年10月，武昌起義爆發，太炎在趕返祖國前夕，對『東方沙門諸宗三十餘人屬講佛學，一夕演其大義，與世論稍有不同』。宣講了佛法與宗教關係；佛法的缺陷；印度佛法與支那佛法的異同；佛法與老莊的關係。這是一篇非常重要的講稿，代表了太炎當時的佛學觀，可惜這篇講稿湮沒整整半個世紀，才得以在《中國哲學》（第六期）發表。」見《上海社會科學院學術季刊》，1994年第3期，頁152。

<sup>6</sup> 章太炎：〈論佛法與宗教、哲學以及現實的關係〉，《普門學報》第49期（「二十世紀佛教文選」

若不將哲學僅視為西學來看待，而是基於哲學旨在追求人生及宇宙之終極真理而言，章太炎的說法點出了佛學與哲學相同的點。然而，同時也點出一個重要的差異處，即佛教的哲理是由佛陀親證而來，也可由人自行親自證驗的。因此佛教的義理不是僅止於一種學問，而是一種至高且真實的「法」，故稱為佛法。不過章太炎並不以為佛法是完備的，尤其在俗諦（世俗的學問），這便是他所謂的「現實」，仍待後來圓滿之<sup>7</sup>。歐陽竟無及太虛，對佛教與哲學及宗教之關係與異同有不同的看法，但皆認為佛法是圓滿的。這即可稱為二者皆以「佛法至上主義」作為前提，只是歐陽竟無認為唯識學即為圓滿佛法，但太虛卻是有回應章太炎「現實」之意，企圖詮釋佛法而使之圓滿。故二人即是在此共同前提與不同觀點下，進行不同的開展。

但為何同採佛法至上主義，二人對佛教與宗教及哲學的關係，卻有不同的主張？以下先簡單交代二人關於宗教的看法，他們對宗教的看法也會影響到對哲學的態度，下二節再特就二人對哲學的主張展開說明<sup>8</sup>。

歐陽竟無在〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉中論述佛法非宗教的理由有四，這四點是針對宗教的四要件而反駁之<sup>9</sup>：

1. 宗教皆主神聖不可侵犯的、具無上權威之神，能主宰賞罰一切；佛陀以四依教導弟子，主張「但當依持正法，苟於法不合，則雖是佛，亦在所不從」。
2. 宗教之聖經，不許討論；佛法有了義不了義之別，「不必凡佛說皆可執為究竟語」，至於以佛說之為聖言量，「所謂聖言量者，非如綸音詔旨更不容人討論，蓋是已經證論，眾所公認、共許之語耳」。
3. 宗教有必守之信條戒約，這些對佛法而言皆是方便，而佛法只有唯一的究

---

居士篇」(2009年1月)，頁35。

<sup>7</sup> 同前註，頁37。

<sup>8</sup> 丁小平對太虛與歐陽竟無之佛教與宗教及哲學的關係，對二人之相關文獻已有梳理。關於歐陽竟無對宗教的看法，筆者與丁文相近。但對於太虛由宗教經驗來談宗教之構成的說法，丁文並未加以留意，筆者以為這反而是太虛宗教觀的一個要點。見氏著：〈佛教與宗教、哲學關係之辨——太虛大師與歐陽竟無觀點之比較〉《廣州大學學報》(社會科學版)第17卷第6期(2018年6月)，頁74-81。丁小平的另篇文章才論及太虛對宗教經驗的重視，但他認為這是太虛「定義宗教外延之所及，而非內涵之必需」。見氏著：〈佛教的宗教性——釋太虛思想研究〉，《成都師範學院學報》第33卷第4期(2017年4月)，頁91。

<sup>9</sup> 歐陽竟無：〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，《歐陽竟無內外學》，頁573-574。

竟目的，「所謂究竟目的者，大菩提是。何謂菩提？度諸眾生，共登正覺是也」。

4. 宗教信仰不容一毫理性批評，佛法則是主張，「無上聖智要由自證得來，是故依自力而不純仗他力」。

太虛對宗教的看法較諸歐陽竟無更為細膩，他認為宗教的構成，須先源自特殊的宗教經驗，但這些經驗發生之原因，卻又會有幾種不同的情況，太虛說：

此種經驗，或出於特殊修養工夫，或由於生來秉賦之不同，或得之於感觸特殊之環境；然後之二者，雖亦得可超乎平常之心靈上的經驗，但不確實而初無堅固基礎，故不能維持繼續，甚或失去其理智而為癡狂之人。如此，則不足以為宗教中非常靈知經驗之要素矣。故此非常經驗，須以出於特殊修養工夫者，方足為根據。<sup>10</sup>

太虛對宗教經驗的重視，是其宗教觀中很重要的要點，尤其是可以對比出太虛與歐陽竟無在宗教上的不同。歐陽竟無顯然並不對宗教的神之所以會出現的理由有所重視，而是直接對神所代表的主宰性與權威性、絕對性表示批判。因此他區別神佛之間有絕對的差別，也就意謂著，他並不重視宗教經驗乃是宗教之共同性質。

太虛在〈我之宗教觀〉中提出他對宗教類型的區分有三：1. 鬼靈教，2. 天神教，3. 自心教。其共同的特質在於，凡是宗教因「超常證驗」（太虛之用語，意即超越性的神祕經驗）而來，鬼靈教拜物崇拜鬼怪，天神教崇拜超越的造物主宰，自心教：「依自心信修所獲之超常證驗，認定惟是自心之心境，否認種種鬼靈及惟一無二能造作主宰宇宙萬有的造作主宰者。」<sup>11</sup> 太虛並未說明這些「超常證驗」的來源及其真實性的問題。這說法有可能是受到威廉·詹姆士 (William James, 1842-1910) 名著《宗教經驗之種種》提及了各宗教神祕經驗說法之影響。故太虛即由宗教神祕經驗之於宗教的普遍性，說明宗教的起源。

太虛又對自心教區分出四種：1. 靜慮教，2. 存我教，3. 無我教，4. 正覺教<sup>12</sup>。這四種自心教的區分容或稍嫌簡略，但已呈現多層次心靈境界的模型，既有黑格爾主體形上學的層層辯證向上的意味，也可與後來唐君毅的心靈九境相參照。太虛說

<sup>10</sup> 釋太虛：〈宗教構成之原素〉，《太虛大師全書》第十三編（臺北：太虛大師全書影印委員會，1970年），第41冊，頁270。

<sup>11</sup> 釋太虛：〈我之宗教觀〉，同前註，頁249。

<sup>12</sup> 同前註，頁250。

「靜慮教」：

靜慮乃由修養工夫以和平統一其心力，如水之澄靜不波，清明洞徹，專以此自修教人，曰靜慮教。

靜慮其實是禪那 (dhyāna) 的意譯，但在此太虛並不專指佛教的禪修，而是兼及儒家之靜定工夫而言。關於「存我教」，太虛則說：

印度數論派與耆那教等，依前靜慮更加其哲學之理想，計以自我之獨存為解脫，要將宇宙消歸於無影無響，而神我遂得解脫而永久存在。

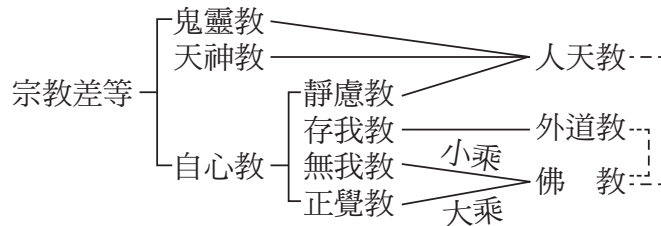
由禪修工夫向上一層，證自唯有唯一神我為真實，宇宙皆為幻像，此即太虛所謂的存我教。但自此而上，便由佛教提出的無我思想，指出尚存神我之想是不可能得到真正的解脫，此即「無我教」：

此乃佛教之小乘，對破數論、耆那之存我教，言其有我存在，不能解脫，故進一步否認其所存之我而主張無我。

然而無我教，尚止於小乘，其能破印度數論及耆那等佛教所以為的外道，但更高此一層則為大乘的「正覺教」：

大乘佛教也於宇宙萬有世出世法，皆能正確了知其本來如是之真性實相，猶如大圓明鏡清淨光，更無無明障蔽。發起求此正覺之心，即無上菩提心；此心情與無情悉皆平等，惟須由眾生而至成佛，乃成正覺而得圓滿；但因眾生根力不同，故成種種差別。

正覺教是指精神境界成就最高圓滿之鏡智而無所遮蔽，故能徹知宇宙萬有之真實性相，更進而由此證知萬法平等；但以有情眾生方能修證成佛，故進而隨順教導一切有情眾生，令其亦能修證佛道。太虛並將宗教的層級繪成一圖，引用如下<sup>13</sup>：



上述說法未必周延含括各種類型的宗教乃至佛教的各個系統，但至少顯示了太虛視宗教經驗為宗教成立之要素的說法，且貫穿了各種型態之宗教。是故若就太虛

<sup>13</sup> 原圖為直式，本圖引自《太虛大師全書》電子版（中華佛典寶庫 2008 年 2 月製作）。

所謂「佛教非宗教」來說，太虛便是指佛教不是鬼靈教、天神教；若說「佛教亦宗教」，則便指向佛教是一種自心教。然而其所謂自心教的說法，其實也可視為心靈境界的哲學說明。如此則太虛之宗教與哲學的界限，也可被打破，故亦可知，何以太虛也主張「佛教亦哲學」之部分線索。

不過，為了考察二人對佛教與哲學的關係之論定，在此本文則先考察作為太虛與歐陽竟無所共許的前提「佛法至上主義」。然後再分析在此共許的前提下，二人對「佛法至上主義」預設的回應，以釐清二人對佛教與哲學之間的看法。筆者以為，「佛法至上主義」預設了以下的含義：

預設 1：佛法為最高的真理，超越一切哲學思想。

預設 2：佛法具有淨化人心、消彌戰爭紛擾、實現人間淨土理想的功能。

預設 3：佛法是佛陀親證，眾生也可親證，是一種可以親自證驗的哲理。

歐陽及太虛基本上的態度都是不將佛教與其他宗教放在同一層次來看待，因此稱佛教之教義為「法」，法 (dharma) 一詞在佛教乃至印度的脈絡中，具有與真理同等的位階。考諸二者對佛法的基本態度及說法，以上的含義應是二人可以共同肯定無疑。然而這些預設，由哲學的角度來思考，卻會帶出以下的問題：

### 1. 佛教如何理性地自證佛法的至上地位？

就哲學的角度而言，若以佛陀為覺悟者，故其所說為最高之真理而不可懷疑，這乃是訴諸於權威，無法滿足理性所要求的合理性。太虛或歐陽竟無若無法證成這一點，則佛法便只是信仰佛教者自以為的最高真理而已，而佛教亦只能居於宗教信仰的角度來說明其地位。

### 2. 佛教如何面對現代化社會與西方哲學？

此一問題主要是想要突顯二者是否認為哲學是具有普遍性之地位，或者哲學僅僅是西方人的哲學？由不同的哲學態度，也會造成二者對西方哲學所籠罩的現代化社會有不同的評價。

### 3. 佛教面對世界的態度為何？

對現代化社會的評價差異的更深一層的態度，便顯示出二者對世界的態度的差異。這一點就勞思光對佛教之渡彼岸之「渡」的語義分析，所展開對佛教的論斷可

知，佛教被認為是否定此岸而朝向彼世的，即便是禪宗多少受到儒學「一世界」之說法的影響，而強調內在心靈的覺悟，但「彼世」仍為一個必須的假定<sup>14</sup>。太虛的佛教思想傾向肯定漢傳佛教當下即真，打破此岸彼岸的一世界說，至於歐陽竟無則傾向唯識學之二重世界。因此可以預想他們面對世界的態度自然也會有所差別，但二者所持之理由則是有待分析。

以下便分成兩小節，由上述佛法至上主義的預設所衍生的三個問題，分別來論述歐陽竟無與太虛對西方哲學的理解及所採取的思想行動。

## 二、歐陽竟無對西方哲學的批判及在心學上會通孔釋

歐陽竟無之於佛學的研究，在方法上一方面秉持了清代考據訓詁學的傳統，另一方面則是透過日本，吸收了近代西方佛學研究在語言文獻學上的成果。然而在義理上，他對佛法至上主義有強烈而明顯的堅持。不過，就歐陽屢屢運用「四依」原則以展開外抗西學，內顯法相宗之唯識主張，可知其語言文獻學的運用也旨在證成其所相信的唯識法相宗之義理的絕對真實性。而非如西方佛教的語言文獻學研究，乃以釐清佛教歷史與思想之原貌為目的之解咒性的研究。以下順著前節總結的三個問題，來看歐陽竟無如何面對處理。

首先，關於「如何理性地自證佛法的至上地位」的問題，歐陽竟無〈與章行嚴書〉中由佛教之量論的觀點展開說明。他首先指出，佛法之目的在求鏡智，故非宗教與科學、哲學所能比擬。至於佛法鏡智之知的特色，則在於現量：

佛法鏡智但是現量，一剎那間如物而量，不用比證；一剎那間現前明了，不藉先天，現成即是，不用經驗。以是佛法能得究竟。夫現量者，術語名無漏種發現，與常人日用行習思想邏輯之有漏種發現者，截然兩物。是故佛法非宗教非科哲學，而別為一學也。<sup>15</sup>

現量即是一種直接的知識（也稱為現證的知識），但在此指的不是感官直接經驗的認知，而為鏡智直接親證真如的智的直觀。真如是無漏而不生煩惱，故他稱此鏡智

<sup>14</sup> 勞思光主講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》（新北：華梵大學勞思光研究中心，2016年），頁97-101。

<sup>15</sup> 歐陽竟無：〈與章行嚴書〉，《歐陽竟無內外學》，頁461。



現量為無漏種發現，至於世間學問或者西學則屬有漏種發現，因為世俗的知識皆是會引生煩惱的知識。然而這種鏡智自非一般凡夫所能得，以唯識學而言，轉識成智的聖者、覺者方能有之。由覺者所出之知識即為聖言量，但歐陽竟無不認為那是一種盲目的權威，而是一種如幾何學之公理一般的地位，乃作為最基本的前提：

聖言量者，非宗教之教條，但有服從而無探討，實若因明之因喻，幾何之公理也。宗教有結論無研究，哲學有研究無結論。佛法則於結論後而大加研究以極其趣，非待研究後而希得其結論。是故，佛法於宗教哲學外，而別為一學也。<sup>16</sup>

「佛法為結論後之研究」這便是歐陽竟無對佛教的有名說法，即指：以聖智者佛陀之現量具有如幾何學之公理之地位，而為佛學研究、佛法信仰的絕對預設。但正如龔雋所指出：「作為一套不證自明的公理系統何以可能及必要居得作為經驗型態的歷史學知識的合法性支持，這裏有方法論上難以解決的困難。」<sup>17</sup> 也就是歐陽竟無之說，難免受到循環論證的質疑。

第二個問題是「佛教如何面對現代化社會與西方哲學」。現代化作為一種歷史進程的概念，在當時應還未被歐陽竟無接受，因此他乃是以批評的態度看待西方文化。就西方現代文化的科學及哲學而言，歐陽認為是「有智而無悲」，然其智又局限在六識之內，不能如唯識之言及八識境界，加以一次大戰及西方列強帶來的戰爭與侵略，更加强他對西方哲學與文化的不信任。在〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉的講詞中，其批評西方哲學的論點可總括如下<sup>18</sup>：

1. 西方哲學旨在追求真理，但結局落入了相非相謗的虛無主義，是無結果之學。
2. 西方哲學知識論是依識不依智，只是虛妄分別，其依六識所及作為知識對象，不及唯識及於八識之精細。至於由觀念論、實在論、現象論以論知識之本質，也皆不及唯識之四分說圓滿周全。
3. 西方哲學之宇宙論由唯心、唯物、二元論、電子論至相對論，但皆不解三界唯心萬法唯識，宇宙離識非實有。

關於第一點西方哲學是無結果之學的批評，反映了歐陽竟無對二十世紀初西方哲學

<sup>16</sup> 同前註。

<sup>17</sup> 龔雋：〈歐陽竟無思想中的三個論題〉，《哲學研究》（月刊），1999年第12期，頁52。

<sup>18</sup> 歐陽竟無：〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，《歐陽竟無內外學》，頁575-584。

發展的觀察。確實，二十世紀西方哲學有著對黑格爾哲學之系統性、封閉性的形上學式的真理的反動，對「真理」一詞及其內容也抱持日益謹慎的態度。西方的真理觀日益朝向開放性乃至相對性的方向發展，日益重視經驗性，也有懷疑主義和相對主義的傾向，故挑戰了歐陽竟無的真理觀。而歐陽竟無的主要理由則指出，哲學的不穩定性即在於哲學僅是依比量推論而來，當其前提並不穩固，就不會有確定的真理。至於佛法內學的特色，則在於現證，佛法即以佛陀之現證所說的聖言量為前提，而佛之現證也可以人人親證，以證明其真實性，故不同於哲學之比量，乃在凡夫所構想揣測之前提下進行。是故內學雖依聖言量而來，但聖言量是覺者現證的結論，而其真實性則可由學者親自證驗，可親證之知識是不同於僅由思維推斷之玄想。故歐陽竟無說：

故內學所重在親證也。然學者初無現證，又將如何？此惟有借現證為用之一法，所謂聖教量也。有聖教量，乃可不憑一己猜想。若不信此，亦終不得現證。世間哲學家即不肯冒險置信聖言，以為迷信，處處自思一過，遂終墮於推度矣，此又內外分途之一點也。<sup>19</sup>

此說也可視為對前一問題「如何理性地自證佛法的至上地位」的補充回應，其重點在於透過現量親證，以保障聖言量及比量真理之正確。然而在唯識學脈絡下的親證現量，自然要在八識的結構下進行認知，故由此便可推向歐陽竟無對西方知識論的批判。

關於第二點對西方知識論的質疑，是佛教界常用的說法。傳統四依之說中的依智不依識，在此常被轉讀為「知識」只是第六意識的成果，而唯識學對意識的理解，達到了第八識之說。但由於歐陽竟無並未詳細批評如實在論、觀念論或現象論，故難以明白其對西方的知識論之掌握程度。但就八識系統來看，大致可知他認為西方哲學的知識都是向外的知識，只以五識對象為境，但佛法內學是向內的體證，故對心識內在的理解是更為深入的。明瞭八識即是深究自我，以及自我與對象之間的關係。而第八阿賴耶識由種子聚合而成的心識自我，是透過熏習而成，明此即可明白轉化生命之關鍵，即是求熏習得無漏種。然而六識的比量工夫，並不求得無漏種之獲得，對歐陽竟無而言，應只是見執習氣的增重吧。至於心識與萬有的變現關係，則是唯識學用以說明外在世界不是絕對獨立於心識外之存在，而是與心識

<sup>19</sup> 歐陽竟無：〈談內學研究〉，《歐陽竟無內外學》，頁 604。

的變現息息相關，由此便轉向第三點。

關於第三點萬法唯識超乎西方的種種宇宙論的論斷，歐陽竟無也未對當時宇宙論的問題提出清楚的說明。但以萬法唯識的主張來看，歐陽竟無並不認為有一絕對客觀真實的單一世界存在。不論此一單一世界只是一精神世界（唯心），或只是一物質世界（唯物），或是具有心物兩種實體的二元世界，或是相對論、電子論所以為的物理世界，而主張世界是一切眾生心識自他所共現的世界。由其唯識學的立場便可回答佛教至上主義的第三個問題「佛教面對世界的態度」。

歐陽竟無在〈與章行嚴書〉中提出二十條學理，其中包含他如何闡釋「唯識」的基本主張。他自己區分一至六為總說，七至十釋法相，十一至二十釋唯識（含唯識古學與今學），以下僅列舉數條，特重其如何面對世界之態度者：

二、唯識、法相學是兩種學，法相廣於唯識，非一慈恩宗所可概。

三、法性、法相是一種學，教止是談法相，龍樹、無著，實無性、相之分。

……

七、世所棄幻相是真相，世所執實相是空相，道在空其所實而真其所幻。

……

十一、不立無漏種說心性自生自滅者，墮外道說。

十二、唯識有今學、古學之異。

……

十四、古以無不屬識為唯，今以無不離識為唯。

……

十七、真如緣起說無漏則通，說一切不通。

十八、諸行剎那頓起頓滅。

十九、一切有情各自識變，各一宇宙。

二十、各變宇宙，互不相礙，光光相網。<sup>20</sup>

概括以上引文之大意：歐陽不是將法相、唯識視為宗派概念來解，而是指出二者都有歷史上的變化。他認為法相、法性原都是指：一般所以為真實存在的，其實為空相，也就是緣起性空的正法，因而法相與法性原為一種教學。這個立場也就是視中觀與唯識是一互補之學，近於窺基所判八宗之諸法皆空與應理圓實宗之說，而非將

<sup>20</sup> 歐陽竟無：〈與章行嚴書〉，同前註，頁 461-462。

法性解為佛性的說法，也不循澄觀以降的性相分別說。但由此前提，則一般所謂真實世界的真實性便被否定，而其所肯定的便只有空相的解脫境界，也就是主張性寂之說：法相、法性為空，乃由唯識所證，故解脫即是智證真如、空性回歸清寂之智。

又，唯識學有古今之分，歐陽偏向今學，指境不離識，而不是境皆是屬於識，亦即歐陽竟無主張境雖然存在，但皆是不離識，由識所顯之存在。唯識學與外道之唯心說之重要差別處，在於由種子說為基礎，尤其是由熏習而來之無漏種，足以說明證智之因緣。至於主張自心本性具足能生萬法，便屬外道之說；這個說法明顯批判了如《起信論》真如不變隨緣之真如緣起說。歐陽竟無認為，真如緣起僅能就無漏法說，若擴至一切法皆為真如緣起，則為不合理之說法。至於種子生現行變現成宇宙，因種子剎那滅，故宇宙也是頓起頓滅。而一切有情各由自身業種，變現自己之別業的宇宙，一切眾生之各自宇宙則又交互映現不相礙，然則如此一來，便不存在一唯一且獨存的客觀絕對宇宙。

以上二十理，由於歐陽竟無說得簡略，但就本文所引，先由唯識學立場上來說其可能的理解，然後再追問，由此理解面對世界之態度。首先是歐陽他反對實體性的心體作為形上根源，故由種子說維持無自性之說，由此說明法相、法性是一致理解；進一步則是由識轉變理論，以說明單一客觀之宇宙並不存在，而是由各各識變所成之各自宇宙進而互相互映成一光光互照之大宇宙。由此之故，他認為唯心或唯物皆不同於唯識，因為唯識不同於由唯一心體生萬有，或者萬有只是一心體的唯心，也不同於先確認一絕對客觀的宇宙獨立存在的唯物。

然而，歐陽竟無未對其所稱之光光相網之大宇宙更進一辭，也就是歐陽竟無所重的止於各各眾生所變之宇宙，對公共宇宙的問題、客觀知識如何成立並不重視。因其目的皆在轉化業種以得清淨智慧，智慧即是對清寂真如的證知。這也呈現歐陽竟無所談的唯識學僅能就解脫學的層面以論，對於客觀世界與科學知識的普遍有效性並未留意。畢竟歐陽竟無並不像康德先驗哲學，明白了知識的先驗性格後，還對科學知識之有效性作了進一步探問，以尋求普遍有效之科學知識的成立基礎。因此他才只停留於心性解脫學的立場上，而說：「今日世界之亂，特其果耳；今人人心之亂，乃其因也。」<sup>21</sup> 他一貫回到調整人心以救度世界之內省之學的立場，以追求終

<sup>21</sup> 歐陽竟無：〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，同前註，頁 586。

極性真理之證悟為最高之目的，對世界之種種客觀現實問題的真實性，殆有以為次要事而有忽略之意。他並由佛教性寂立場解釋儒門心學，歐陽竟無〈答陳真如書〉：

熟讀《中庸》，乃知孔、佛一致，一致於無餘涅槃、三智三漸次而已。自孟子外，宋明儒者誰足知孔？唯王陽明「無善無惡心之體，知善知惡是良知」，得有漏心之自證分。而轉有漏為無漏，隨順趣向於無餘涅槃，何曾夢得；三漸次之後得智，更何足談？<sup>22</sup>

歐陽竟無於上說之中，雖對孔孟以下的儒學有所批評，但對於釋孔於心性之學的目的是一致，視佛陀與孔子為同一，只是他判佛學仍較諸孔學更為圓滿。如在〈孔佛概論之概論〉他即說：「孔學是菩薩分學，佛學則全部分學。」又說：「子學依體之用也，佛學則依體之用而用滿之體。」<sup>23</sup> 歐陽竟無更在該文之中用四義來談論孔佛之學的一致性：「一、寂滅寂靜義，二、用依於體義，三、相應不二義，四、捨染取淨義。」他用「寂滅寂靜義」來解釋《大學》「止於至善」，而說孔佛相同。「用依於體義」，說明佛孔皆有用依於體之說，如《易》有大衍之數，《中庸》「寂然不動，感而遂通」；佛教則以真如，由染淨說無常生滅或菩提正智之二用。「相應不二義」即是說體用相應二而不二，故佛教智寂不可孤立，孔學則有陰陽相應不二。「捨染取淨義」，佛教固毋庸論，至於孔學則主挫陽抑陰，故也與佛教相應。上述文章原列在外學篇章，但若孔佛一致，則對歐陽竟無而言，這外學也只是內學而已。

歐陽竟無由儒入釋，通過對佛學的語言文獻學而研究佛教，對佛教義理有所抉擇而以唯識學為宗，卻又由佛以釋孔，於性寂立場統一了儒佛的心學，對於西學之科學、哲學一體視之，視為相對非真實的學問。因而對世界之態度便以為由心識之轉化的實踐之學為首要，而對世界現實問題並未予以相對之重視。

### 三、太虛以佛學統攝西方哲學以及人生佛教的開展

相對歐陽竟無之保守結論以心學、內學為核心，太虛是當代人間佛教的先驅，以人生佛教為立場，較諸歐陽竟無，更重視現代世界的現實問題。然則在此也要

<sup>22</sup> 歐陽竟無：〈答陳真如書〉，同前註，頁 479。

<sup>23</sup> 歐陽竟無：〈孔佛概論之概論〉，同前註，頁 616-619。

觀察太虛如何對應佛法至上主義所引出的三項問題，據此便可以和歐陽竟無之說作一對比。第一個問題「佛教如何理性地自證佛法的至上地位」，這點可依太虛所主張的佛學原則乃「契理應機」之說，來加以說明。在〈人生佛學之說明〉他提出佛學的兩大原則：

佛學，由佛陀圓覺之真理與群生各別之時機所構成，故佛學有二大原則：一曰契真理，二曰協時機。非契真理則失佛學之體，非協時機則失佛學之用。真理即佛陀所究竟圓滿覺知之「宇宙萬有真相」，時機乃一方域、一時代、一生類、一民族各別之心習或思想文化。必協時機而有佛陀之現身說法，故曰「佛陀以世界有情為依」；又曰「佛陀有依他心，無自依心」。<sup>24</sup>

所謂契理應機的原則，是類似天台所解釋的《法華經》的權實觀，契理便是實法，應機便是權法。佛陀所證悟之實法，即是圓滿覺知之真理，應機之權法則是依佛陀證悟之實法而開顯。太虛的做法與天台圓教之理相通，天台乃以圓教統攝藏、通、別三教，故為真，不與諸教敵對，而是指出諸教之相待性，以及諸教之可以圓教法式統攝之的可圓融性。於是證明自身之可圓攝受諸法，即證成其為最究竟真。此一圓教法式，既可用以調解佛教的內部，自然也可用以統攝西方的哲學，而西方哲學相對佛法更是權中之權，以西學並未悟佛法之實相真理之故。

然而圓教法式的真理觀，並不是以佛所自證的為唯一的真理，如何契機自然也是佛法真理之一環。人生佛教是太虛最有名之主張，他對人生佛教定下三個宗旨大義：

以適應現代之現實的人生化故，當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛教之第一義。

今以適應現代人生之組織的群眾化故，當以大悲大智普為群眾之大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第二義。

今以適應重徵驗、重秩序、重證據之現代科學化故，當以圓漸的大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第三義。<sup>25</sup>

對太虛而言，他不像歐陽竟無一味批判西學，他充分了解到「現代化」乃是佛教所要面對的歷史時機，因此證成佛法至上之方式，便不是一味的排斥、批評現代化的

<sup>24</sup> 釋太虛：〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第二編，第5冊，頁206。

<sup>25</sup> 同前註，頁208-209。

情境或者西方哲學，而是如何證成佛法可以含攝西方哲學而超越之。

由此便可轉向第二個問題「佛教如何面對現代化社會與西方哲學」。太虛認為，現代化社會的終局是一大同的社會，他在〈佛學與科學哲學及宗教之異同〉講詞中說：

現代的交通一天發達一天，已成了車同軌的形勢。所以學說方面，決不是哪一種民族、哪一種國家、哪一種時代的學說所應當代表的，而當有大同的世界的文化，去作書同文、行同倫的事業。<sup>26</sup>

太虛很顯然不欲違背世界一體的現代化趨勢，故對佛學也有所期待，要使之成為世界文化的佛學，而非亞洲或僅限於一國之佛學。而既然要成為世界之佛學，太虛便要找尋佛學與科學、哲學相通但又可超越之而統攝之的理由。由此之故，太虛便同時吸收且批評西方哲學，而說「佛學非哲學亦哲學」。其同意佛學為哲學的理由在於，哲學是屬於一普遍性的深層思維，在〈佛法是否哲學〉一文他便指出：

凡足以引吾人思想之索求，無不可歸諸哲學旗幟之下。其意義之寬泛，又豈片言隻字之所能概其蘊耶？雖然，所謂求知，非求人類謀生活之常識，亦不問所學之實利為如何，與夫能否合宜於時世潮流；其學雖涵含一切學術思想，而獨於觀察事物之理上透澈一層，於吾人之常識上高深一級，以探其本源之理也。<sup>27</sup>

太虛對哲學的看法，符應由反省思維之特色來界定哲學作為一普遍學問的做法<sup>28</sup>。但太虛依然強調，佛學與西方哲學的差異，其一為西方哲學自古以來混淆了宗教、科學、哲學界限：

夷攷西洋古代對於宗教、哲學、科學之界限，未甚嚴明，故其言哲學也，不唯宗教、科學皆含混於其範圍之內，且幾欲將世間一切智識與事物之說明，亦歸其統屬之下。其瑩瑩可舉者，約有以下數種：一曰、神論，二曰、宇宙萬有現象論，三曰、本體論。是為包宗教、科學之哲學也。<sup>29</sup>

太虛對西方哲學思想之發展，大致能理解、掌握其主要的環節，故他明白西方哲學之由宗教神學走出，又因科學逐漸發達，致使哲學的範圍日漸縮減，乃至唯以科學

<sup>26</sup> 釋太虛：〈佛學與科學哲學及宗教之異同〉，《太虛大師全書》第十三編，第40冊，頁15。

<sup>27</sup> 釋太虛：〈佛法是否哲學〉，同前註，第42冊，頁558-559。

<sup>28</sup> 見勞思光：《勞思光論哲學基本問題》，頁12-13。

<sup>29</sup> 釋太虛：〈佛法是否哲學〉，《太虛大師全書》第十三編，第42冊，頁560。

知識作為哲學反省思維對象。他順著此一西方哲學史的發展脈絡來說，更提到康德哲學之貢獻，並批評其限制：

然以固步自封，卒未能探造化之極，遂不免前後矛盾。先於純粹理性批判，既為萬有之本體亦非人類之知識所能認識；後於實際理性批判，又謂吾人實際之理性上，則有此認識本體之要求，以闡明萬有之真相。<sup>30</sup>

太虛對康德的解讀未必正確，但至少他明白康德哲學對知識之基礎的保障是有貢獻的，因為他指出，康德定立了不可知之物自身之本體概念。但他批評康德的純粹理性批判雖定立本體（不可知之物自身），卻又在實踐理性批判（太虛稱為實際理性批判）有認識本體之要求，而以彼此為矛盾相違；這是他不明白，純粹理性批判與實踐理性批判談的是知識與道德兩類問題。而他以為，本體論才是哲學所要認識之問題，卻不明白，純粹理性批判所要達成的是批判傳統形上學，而進行知識論的轉向，故還以為，康德哲學是屬於一種形上學本體論的主張<sup>31</sup>。

所以，太虛便進而由此指出佛教之優於西方哲學的理由，這一點也補充回應前面「佛教如何理性地自證佛法的至上地位」的問題。太虛認為，佛法的優越性可由教、理、行、果四點來展現：

佛法之真義既如前述，其所謂教、理、行、果，以與哲學較量為何如？佛教之教，乃從證智流出之教，此教非哲學之所有；有之，則惟推論懸想之理耳。然彼所謂理，惟憑常識與官感之見聞覺知而施以比度，推想所得，故亦終不脫理害與懸談，而無以起行，亦無從證果。<sup>32</sup>

太虛的教、理、行、果之說，其實與歐陽竟無的說法類似，便是先行肯定佛法是由聖覺者親證所出，故其理不同常識與感官推度而來的哲學，更無法由之起行證果。但太虛也同意，佛法可包含哲學：

但佛法未嘗不可以包哲學。何則？佛法之徒，依佛聖教推究其深義，闡明其玄理，皆由思維比度而成高深學理，此蓋首依比量之智以講明學理，略同哲

<sup>30</sup> 同前註，頁 564。

<sup>31</sup> 羅同兵曾分析太虛《真現實論》對康德哲學的批判，但基本上是順著太虛立場而論，並未對太虛說法的合理性做進一步反省，尤其是純粹理性與實踐理性的差異。見氏著：〈《真現實論》的「理性批判」〉，《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2018 年第 4 期，頁 64-68。

<sup>32</sup> 釋太虛：〈佛法是否哲學〉，《太虛大師全書》第十三編，第 42 冊，頁 567。



學之性質。<sup>33</sup>

因為佛法之理，固由佛陀之教而來，但對此理之究竟，則與哲學相似，皆由思維與推理而開展，因而佛教與哲學並不相違。最後太虛總結地說：

總之，據佛法中聞思二慧，學者推理之所得，則佛法一分可云哲學；據教及行證言，則世間之哲學皆無，故哲學非佛法。

由此可知，太虛同意哲學之思維推理具有普遍的意義，就此意義故可成立佛法至上的理性自證。所以他也並不是無條件地純由信仰尊崇佛教，而是認為佛法可以論理的形式以證成自身的價值與真實性。

第三個問題是「佛教如何面對世界」。對此問題，太虛並不是逕由佛法之證智而否定世界之真實性。由上引人生佛學的三義可知，太虛認為世界在佛教的觀點而言是無常流變，但也有其在特定時空下的相對客觀真實性，故現代化世界是他眼中所要積極面對之世界。而現代世界有三項特色：1. 人類中心，2. 社會實體（他所謂的組織群眾化），3. 科學時代。既然時代環境在改變，佛教因而也就沒有理由不隨之因應而改變。不過契時應機之說，尚未足以完整呈現太虛對世界的看法，因為太虛認為世界只是宇宙之一部，更究竟而言之，則應言宇宙或者法界。他便以此視野建構了一整套的「真現實論」作為其思想依據。印順即稱：

本論規模宏大，極其量，足以貫攝一切佛法，破攝一切世學。大師獨到之思想，多含攝其中。其以現實論為名，義深有苦衷。如《救僧運動》云：「今時從唯物論產生出來的科學思想，根本與佛教異趣。……現代最普遍之思想，則有人本主義與實驗主義。這二種立足在人身眼耳鼻舌身所能見能聞能嗅能味之上。佛法『以心為本』，而所說的三世因果，五趣流轉，幾作為他們射矢之的。」大師為此而論現實，論徹底之現實。<sup>34</sup>

此「真現實論」即指出現代世界所依之思想，乃以五根五識為限所經驗到的世界，而以此對象所建構之知識為絕對之真實。然而佛教所言，有較諸五識更深刻的心識，而其所認知的對象及所建構的知識，必然超出現代世界之所能及。故印順指出，太虛即為對應於此，而建構以佛法為中心能徹底究明之現實。因此，太虛對現代世界與現代知識的立場，不是僅止批判，而是明顯要以佛法加以統攝，也就是要

<sup>33</sup> 同前註，頁 567。

<sup>34</sup> 印順：《太虛大師年譜》（新竹：正聞出版社，1987年），頁 242。

指出，在不排斥現代世界與現代知識的立場上，提出可以統攝彼等之真現實論。這一點便與歐陽竟無以世法為妄的態度，有很大的不同。

太虛之《真現實論》分為《宗依論》、《宗體論》及《宗用論》三部，依其原有的構想，《宗依論》算是完成，本篇所談的是太虛真現實論的理論依據；《宗體論》只寫了現實之理部分，未及現實之教、行、果；《宗用論》是編輯者在編輯《太虛大師全書》時，將相關的文章編入而成<sup>35</sup>。

《宗依論·敘論》一開頭即提出關於「現實」的四個界定：1. 現實即宇宙，2. 現實即法界，3. 現實即現實，4. 現實主義乃佛陀無主義之主義<sup>36</sup>。

「現實即宇宙」，即是說，用「現實」來取代「宇宙」概念之理由，宇宙一詞易被想像為靜態的時空，而現實一詞所強調的，是一不斷變動的存在狀態。在「現實即法界」，太虛開始對「現實」一詞賦予佛教的義涵，即以佛教傳統一切法之總合的「法界」義來界定現實，且用華嚴宗之六相（總、別、同、異、成、壞）說明法界之現實。「現實即現實」便是他的真現實論的核心概念，以下再詳敘。「現實主義乃佛陀無主義之主義」，即指佛法乃為對現實之如實而知，故非有所執而立之主義，而只是究知實相、法爾如是後契理隨機之說，故稱為「無主義之主義」，以區別他說皆先執一主義而立之主義。

「現實即現實」是太虛真現實論的核心概念，他將現實原理區分為四：

現變實事曰現實，無始恆轉故；現事實性曰現實，無性緣成故；現性實覺曰現實，無相真如故；現覺實變曰現實，無元心樞故。現實即現實，現實唯現實，更無他名能詁之也，故曰現實。<sup>37</sup>

依李庚道的考察，太虛在一九三二年以前提出的四現實為「現行實事、現事實性、現量實相、現變實力」，如他在一九二八年〈佛陀學綱〉所說<sup>38</sup>，但在一九三二年後即以「現變實事、現事實性，現性實覺、現覺實變」為定式<sup>39</sup>。名稱雖有改變，太虛

<sup>35</sup> 侯坤宏：〈太虛大師《真現實論》思想探微〉，《法音》，2017年第9期（紀念太虛大師圓寂70週年特輯），頁11。

<sup>36</sup> 釋太虛：《真現實論·宗依論（上）》，《太虛大師全書》第十一編，第36冊，頁1-4。

<sup>37</sup> 同前註，頁2-3。

<sup>38</sup> 釋太虛：〈佛陀學綱〉，《太虛大師全書》第一編，第1冊，頁232-239。

<sup>39</sup> 李庚道：《〈真現實論〉與太虛大師現代中國佛教之建設》（臺中：中興大學中文系碩士論文，2018年），頁64-67。

的想法大致一致，這表示太虛的真現實論是逐步發展完成的。定式後的四種現實，彼此前後相扣：現變—事—性—覺—實變，在現變與實變的過程中，呈現由事而性、由性而覺的過程。第一階段的現變，只顯示對於現象之流變現實的理解，到了覺悟之後之變，則意謂覺悟者對能由清淨智慧變顯出境相，但此已非第一層的事相的理解，而為真正現實之觀照與顯現。此四種現實彼此有著次第接連重重攝入的關係，故稱之為「四現實論」<sup>40</sup>。

第一層之「現變實事」即不否定現實世界有其相對之真實，因為這是五識經驗所現之事相。由此可知，太虛並不否定現代科學，反而認為科學可以積極證明佛教無常生滅相續的緣起觀。第二層「現事實性」，即是肯定宇宙萬有當下之現實事相，但當下的事實不是實體性，是因緣和合，是以因緣為性；這便是般若空觀下的法性。

第三層「現性實覺」，即指佛教之對宇宙真如實相之直接現量證知，這點與歐陽竟無之言現量接近，但也有重大的不同。其不同點在於，歐陽以性寂為實相，但太虛認為宇宙萬有的真實相為現量所證，不僅以一相（空相）為唯一實相，還應包括一切萬法之流變相，也視為整體實相之一。這點便是他與歐陽竟無最大的不同，因為太虛的立場是偏向定真常唯心當下即是，故強調法性圓覺雙照空有的立場；然其立場又與華嚴宗性起說有異，容後再敘。

第四層「現覺實變」，是就聖智所覺察之現實之各種變化<sup>41</sup>。然而此說重在心識所具之能動性、主體性，強調人人能夠自己作主，佛教聖者所證乃是最高之目的。但其實踐的起點則在以擴充自身心識的深度，以深刻之心識展現出符合宇宙之真現實的認知與理解，故太虛說：

須知能變的力量所謂「三界唯心，萬法唯識」，是心識的力量。萬有都變化，而真實變化的力量是人心乃至一切眾生心。人人有心所以人人自己能變

<sup>40</sup> 釋太虛：《真現實論·宗體論》，《太虛大師全書》第十二編，第39冊，頁236-239。

<sup>41</sup> 釋太虛《真現實論·宗體論》論「現覺實變」處分為十小節，第一小節先區別聖證境與餘境之差別，其餘九節使用以說明聖者的覺悟之智所能察覺的實際變化，包括：二、十二緣的流轉還滅，三、空故能一切法成，四、染淨唯識能所變，五、如來藏是善不善因，六、理具事造三千性相，七、六相十玄事事無礙，八、六大四曼三密雙運，九、顛倒雜染即涅槃祕藏，十、如來法身不思議變。這九種現覺實變是將佛教不同經典與宗派（含括印度及漢傳）所述聖者（唯佛或包含菩薩）現量所覺綜攝以論。見《太虛大師全書》第十二編，第39冊，頁176-236。

化，都能自由自主，只要自己對於宇宙真相有相當的認識，立志力行，即可達到目的。大聖大賢、英雄豪傑乃至發大願成佛，都能自由自主，不過看知識到何種地位而已。<sup>42</sup>

「現覺實變」之說可與現代世界所強調主體哲學的立場呼應。聶士全認為，太虛的四種現實是依小乘諸行無常、般若中觀的緣起性空、如來藏的法界圓覺及法相唯識的唯識無境依次而說：

只是一般將如來藏義置於唯識義後予以考量，這裏的次第轉換，意在以唯識變現教義成立與解釋現變實事。……換句話說「現變實事」的真正成立是以「現覺實變」為前提的，即唯有「現覺實變」才能解釋「現變實事」的本真義。<sup>43</sup>

不過，依《真現實論·宗體論》中「現覺實變」所述的聖證境之九種境相來看，筆者認為「現覺實變」並不是以法相唯識學來立論，而是立於佛教廣義的「三界唯心、萬法唯識」而說。指出境相皆不離心識而顯現，由心識之不同次第或者面向，以說明三界萬法之所以呈現的理由，非依狹義的法相宗的唯識學以成立。尤其是由太虛〈大乘起信論唯識釋〉企圖對如來藏思想與唯識作一融通式解釋可知。〈大乘起信論唯識釋〉：

賢首家依如來心——一真法界及事事無礙法界，或真如——一真法界及理法界，說明此眾生心；天台家依真如說明此眾生心，皆不能適如其分量。唯識家依異生心以非難此論所云之眾生心，亦非恰當。故今請依上文所論菩薩心特殊相以說明之。<sup>44</sup>

太虛在此先解釋《起信論》「眾生心攝世間出世間法」<sup>45</sup>中的「眾生心」，非如華嚴宗之依如來心、天台宗（此指南嶽慧思）之二真如、法相宗之凡夫心，而是以入地菩薩之菩薩心說「眾生心」。太虛認為，華嚴及天台二家的問題，在於無法解釋由如來心之無漏，或者真如法性之恆常，如何可說明有漏法之生滅問題；至於法相

<sup>42</sup> 釋太虛：〈佛陀學綱〉，《太虛大師全書》第一編，第1冊，頁238-239。

<sup>43</sup> 聶士全：〈大乘振興的突破口——《真現實論》對世出世間法的現代融通〉，《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2018年第4期，頁62。

<sup>44</sup> 釋太虛：〈大乘起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》第六編，第18冊，頁1413。

<sup>45</sup> 《大乘起信論》：「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。」《大正藏》，第32冊，頁575下。

宗若依凡夫心說，則它會由眾生本具無漏種子說無漏法的根源。然而既是凡夫，無始無明未曾間斷，故如何由無漏種子起現行，便成為問題。故太虛主張《起信論》所指能攝出世的眾生心即是「菩薩心」，故《起信論》應解釋為菩薩就其自身之修行體證，而為世人說明，如何由一心二門來進行修證的法門。故《起信論》之一心二門即指菩薩心同時具有有漏及無漏現行及種子，雖有漏現行無間，但因有一分無漏種子現行，故菩薩能證知一分真如；又菩薩雖無漏現行無間，但亦有漏種子仍然起現，故菩薩仍有種種有漏煩惱法現前。是以菩薩心多一分無漏種子現行，即少一分煩惱障惑；反之，凡夫則是因為多現行煩惱故無清淨智慧。太虛的解法頗似天台智顛之由一念心以釋十法界互具之意味。順此而下，太虛既用唯識義來解《起信論》，尤其是關於《起信論》飽受法相宗、歐陽竟無所指責，真如無為法不可受熏之問題，便得以取消。更進一步來說，此一解釋也呈現了太虛真現實論的特色，即由修行實踐論之現實——人生之染淨交錯之現實——來進行推演，亦由菩薩心地而言其實踐，而非立於純粹之如來藏或唯識之本體論之對立立場以立論。

## 四、內學與真現實論的差異

歐陽竟無與太虛同以佛法至上主義為基礎，卻推展出面對西方哲學與現代世界的不同態度，這自然和他們自身對佛法與西方哲學的理解、抉擇有關。至於歐陽竟無影響了往後學院佛學的研究方式，而太虛則主導了人間佛教的發展方向，這與其佛法理論直接相關的緣由，還待進一步解釋。以下分就本體論與知識論兩個問題，繞道於林鎮國對新儒家與內學院的對比成果切入，以考察二人在佛教哲學議題上的不同立場。繞道於新儒家之原由，是因此可以更為明顯察覺太虛之立場的特殊性格，同時亦得以和新儒家的性覺立場做一區別，最後亦略論二者於儒佛之間問題的可能看法。

### （一）本體論的差別

林鎮國曾就當代新儒家中的熊十力與牟宗三師徒二人之佛學詮釋，指出歐陽竟無內學院與新儒家在佛學思想上的不同詮釋，以及熊、牟二人何以獨鍾佛學真常唯心論系，而批判內學之唯識思想。撮要言之，即新儒家走的是性覺一系，而內學院則主性寂一系。內學主性寂一系以回歸印度大乘佛教之立場，其特色十分明顯，歐

陽竟無也一再重申，固毋庸言；然而由林氏整理牟宗三之新儒家立場對佛教所做的批評為：

佛教「證如不證悲，悲如判為二」，儒家則是「天心仁體」與「慧根覺情」，即體即用，即存有即活動，「悲如一體，能所不二」。<sup>46</sup>

熊十力不滿意內學院之唯識學，故雖曾師事歐陽竟無，但日後即著《新唯識論》由佛歸儒，上述林氏所整理的牟宗三說法，完全可以含括熊十力的看法。然而有智無悲之批評，也見於歐陽竟無對西方哲學的批評。不過，牟宗三與熊十力的差別，在於熊十力之《新唯識論》即企圖建立一套直接以儒家易學為基礎的體用論，但牟宗三則留意到《大乘起信論》之一心開二門與真如受熏說，其異於印度佛教性寂說的思想資源，是為真常唯心系性覺思想本體論的重要依據。但牟宗三認為，佛教的形上學畢竟是一套「虛說型態的形上學」，因為佛教若以性空無自性為前提，任何本體之說便只能是一種虛說。林鎮國即說：

牟氏的意思很清楚，如來藏緣起系統表面上看來是一套以如來藏自性清淨心（＝真如心＝佛性）為生起一切法之超越根據的創生性實體的形上學，可以體用說之，然而實際上是如此嗎？牟宗三認為如來藏緣起系統仍不可以體用說，也不能說是一套創生性實體的形上學。牟氏顯然在這裏面臨一項高難度的詮釋課題，試圖對抗那些不滿於如來藏緣起系統的佛教界內部的反傳統主義者，證明他們所指控的實體形態的形上學實際上並不存在於《起信論》或天台、華嚴、禪宗裏面。<sup>47</sup>

如所周知，牟宗三對佛教的詮釋，是為欲過渡至儒家即存有即活動之本體論的建立。但對以真常唯心為主的漢傳佛教而言，牟宗三的詮釋解決了性覺一系可能有違佛法的本體論難題。事實上，太虛是立於佛教立場比牟宗三更早提出相關處理方案的人，不過這點似乎一直未受到留意。

由本文上述的整理，可以看到太虛顯然理解內學院對熊十力及真如常唯心系性覺說的批評，但太虛不可能為儒學助陣，又將如何解決問題？太虛的做法有三：一是，運用天台的圓教法式的權實不二的真理觀，以判教詮釋的方式來含攝佛教內部乃至外學諸宗。其二則是，如〈大乘起信論唯識釋〉中以菩薩心來解釋一心開二門

<sup>46</sup> 林鎮國：《空性與現代性》（臺北：立緒文化公司，1999年），頁86。

<sup>47</sup> 同前註，頁109。

乃至真如受熏問題，以回應法相宗自唐以來即提出的質疑與挑戰，而菩薩心的強調有助於強化漢傳佛教的實踐性格。最後，則在本體論方面，以佛教「法爾如是」的觀點建立真現實論，說明現實有不同等級的真實，不否定西方哲學與現代文化以五識經驗所及而建構之知識的真實性，但亦指出其局限性，以此說明佛法的優越。

法爾如是的真現實論，並不是由形上學的本體的定立入手，而是具有類似現象學或經驗主義式對存在之現實之重視與描述之性格。但太虛未能做出更細密的哲學理論開展，而是以菩薩心地之入世實踐為核心理念，強調現實即是不捨諸法，因而不否定任何層級之現實，而全幅包容之。這個思想的特色更近於天台與法華思想之以實踐論為優位，而非以本體論為優先。此實踐論優位的思想或許尚不夠精細或系統化，但相較於內學一味對西方思想及現代世界的批判，太虛菩薩心的實踐論及法爾如是的真現實論，較諸內學性寂本體論，具有更強大的實踐可能。故由太虛之人生佛學而人間佛教而言，漢傳佛教在當代現實世界的宗教實踐及對社會之影響力，相較於內學之僅對於學院佛學研究具有重要影響，這可能便與二人思想上的差異有所相關。

## （二）知識論的差異

雖然林鎮國曾經這樣說：

對牟宗三和熊十力而言，本體論優先於知識論，乃是毋庸置疑的。這也是新儒家和內學院最大的分歧。內學院所宗主的唯識學一向強調知識的說明與轉依。<sup>48</sup>

這說法似乎是指，內學院是以知識論優先於本體論，正和新儒家相反。但筆者認為，新儒家固然確實以本體論優先，但內學所強調的知識說明，其實只是一個說明本體論的手段。至於其本體論則是已被認定必然真實的性寂本體論，就如歐陽竟無所說：「佛法為結論後之研究。」歐陽竟無在〈談內學研究〉一文中亦指出：

理是現量，學是比量。學為方便，則屬借用現量，信解道理。能處處作此觀，開眼生心，皆此道理，則可以發生現量。此義見《真實品》。故學雖比量，而是現量方便。<sup>49</sup>

<sup>48</sup> 同前註，頁 88。

<sup>49</sup> 歐陽竟無：〈談內學研究〉，頁 605。

如果說歐陽竟無對量論（知識論）的重視，意謂內學重視知識論優先於本體論，則先須說明內學之知識論，也絕非西方哲學下所認為的知識論。因為歐陽竟無所稱之現量，須依唯識學八識脈絡來理解，這個批評與太虛對西方知識論的批評，有相同之處。然而對西方知識論的價值，二人的評價並不相同。歐陽竟無認為：「世所棄幻相是真相，世所執實相是空相，道在空其所實而真其所幻。」故世間的知識除了協助證知性寂之現量外，概屬顛倒。太虛則是在其《真現實論·宗依論》中既分別真現量、真比量及似現量、似比量外，也含概了數學、聲明、因明及吾人所知之世界之諸現實。因此太虛便呈現較歐陽竟無的知識論更為廣大的企圖，不似歐陽乃以現證佛教之真如涅槃為唯一的目的，而知識活動僅為消極手段，太虛乃更積極地欲在佛學的知識基礎上，將世間學問一起含攝成為一整全的知識體系。當然太虛還是會以判教的形式區分各種知識的價值，而以佛法為至上。只是他並不會如歐陽竟無以回歸學院式佛教的知識研究為滿足。在真現實論的知識架構中，他熱烈擁抱現代的各種學問，以各種世間知識增加佛法的光彩與殊勝。

### （三）儒佛問題<sup>50</sup>

林鎮國由本體論與知識論的重視程度，來分別新儒家與內學院的學問特性之差別，以新儒家偏向本體論，內學院偏向知識論。然而依據本文的考察，歐陽竟無雖重知識之說明，但其由量論角度證成性寂空相乃是如來親證之真理，而此親證為一具有公理之地位時，則其量論畢竟只是手段，性寂之本體，既是其知識論的預設，也是知識論的目的。因此熊十力的性覺本體論，即是為了不滿內學的性寂本體論而提出；牟宗三則將佛家的形上學全部打成虛說形態，以為佛教的本體論找出一個不違緣起性空的出路。但這不是歐陽竟無所預想到的方法，因而內學之性寂與儒學之性覺，還是有一關於本體論的競爭張力。然而當歐陽竟無由佛釋孔，以孔子之心學同於性寂之時，這時歐陽竟無所會通的儒學，全然不同於新儒家所認同的儒學。

至於太虛，當其由宗教經驗來區分宗教，儒教是被他放在自心教中的最低層次靜慮教來看待。自心教雖高於鬼靈教與天神教，然而依太虛的觀點，靜慮教只能及於透過修養工夫以統一心力，其所能達到的境界，至多是位於人天之間，連外道所

<sup>50</sup> 感謝論文審查人的細心評閱，並提供本文可補充歐陽竟無與太虛關於儒佛問題比較之建議，因此補入此一小節的論述。



及亦不能達到，更遑論大小乘佛教之境界。此外，在太虛現覺實變的十種層次中，全都是關於佛教聖者對現實之覺察的層次，全然未論及儒家。故由此觀之，太虛並未嘗試將儒教提到與佛教相當的高度來說，甚至可說對儒教可能是採批判的態度。但由於《太虛大師全書》的篇幅相當龐大，太虛就宗教層面來看，對儒教是此一態度，但是否對儒家只有此一態度，在此尚不敢進行過度的推斷。

## 五、結 論

歐陽竟無與太虛大師共同的地方在於，皆以「佛法」稱佛教或佛學，其意乃在於，「佛法」意指佛陀親證之法的絕對真實性。但二人也皆經由佛教理論的闡釋以證明這點，不同於單純只由信仰的角度而視之為不可討論的前提，二者也都批評西方或有神論的宗教，反對無條件的宗教權威的信仰。

但相較而言，歐陽竟無持保守態度，因為他將佛教唯識學的證智視為最高且唯一的要求，並由此籠罩其世間觀，對西方科學哲學一律採取批判的立場，終究回歸性寂傳統，而說儒佛一致、釋孔無二。然則性寂與宗密以下以如來藏思想為主的性覺一樣，也只求回歸內心，二者只是在親證之境界及理由上有所不同而已，其但求解脫智慧之一心，而輕忽於現實的態度是一樣的。故歐陽竟無雖也重視西方講究論理的學問特色，在佛學研究上，僅吸納了西方在佛教的語言文獻學上的成果，但在學術方法上，依然是傾向中國原本就有的考據訓詁學的方式。歐陽竟無對西方的科學與哲學乃至現代化之成就，率皆採取批評的立場，從未積極面對現代化世界與思想成就，他由佛學立場批評西方思想與文化之流弊與哲學思想之不足，僅為了鞏固佛法之至上。

不過，他認為天台智顛與賢首法藏不能與龍樹世親這些入地菩薩相較，這是因為他向來反對《大乘起信論》的性覺思想與真如受熏的理論。他以印度大乘佛教皆以性寂涅槃為最高的目標，故其雖強調量論，但仍拘守於佛教傳統，而以量論之名抗拒西方現代思想。因此其雖成就了學院式佛學研究的方向，但對佛教現代化之進展的影響，並不能及於宗教界或者社會大眾。

相對地，太虛非常能夠接受現代文化中的進步概念。對太虛而言，中國佛教自是一種具有進步意義的佛教，至少是契理應機地在中國文化歷史的土地上所發展出來的佛教，因此中國佛教自當有其存在的價值與地位。所以太虛並不同意要回到印

度佛教的某個傳統，而是要將佛教透過新的說法，形成一個可以對應現代世界所需要的世界佛學。他的思想存在著天台圓教思想的影子，不以對立的方法，而以融攝的方式面對西方哲學乃至各種新式的學問。

為了達到這樣的目的，太虛便十分積極理解、吸收西方哲學思想的內容與特色，同時並進行對其缺點加以評判，更進而證明佛法之優越性，乃足可成為世界哲學與文化之指引。太虛由哲學的反省思維及哲學本體論，指出佛教與哲學的一致性。但也在本體論上指出，西方哲學未能達到佛法對本體的理解程度，即他所謂的法爾如是的「真現實論」，佛教並由此而有教、理、行、證之由理趨行的理論與實踐合一之特色，此即為佛法優越性的理由。

太虛的人生佛學是立基於同意現代化的前提，為了適應現代社會與文化所提出的。因此我們可以說，人生佛學的思想，是太虛以圓教的形式含攝佛學及現代西方哲學與現代知識的成果，其目的不止要令佛學的論說可以用符合現代文化之語言來論述，同時也企圖要呈現佛法具有普世的意義與價值，可以為世界文明之指引。

若就哲學的理論來看，歐陽竟無及太虛都以為西方哲學未明八識，故西方的知識成就不及佛法深刻。而以佛教的本體論因為對能知之心識有更深的反省，故佛法所證知的本體，即由佛教緣起觀對存在的實相有較諸西方哲學的各式本體理論更為正確的理解。然而歐陽竟無守著唯識學與般若學的立場，主性寂本體之說，其雖強調藉由熏習轉化以實現度化眾生的菩薩道，但因為對現實世界還是採取否定的態度，因而還是傾向以解脫智慧境界的追求為其終極理想。顯示了知識分子以自我實踐型態為主的佛學思想，也與唐末以後的禪佛教的心性之學，具有相當的類似性格。

至於太虛傾向漢傳佛教之肯定世法當下即真的圓教立場，但他較傾向重視天台宗之圓融教觀，也不採取華嚴宗對《起信論》的性起或者別教式圓教的解釋。除在佛教內部融攝諸宗之外，也企圖將現代西方的各種世學也一併融攝進來，同時更重視菩薩心的實踐性格。其所建構的真現實論，即是運用判教詮釋的方式，將各種現實依層級地來加以安置的理論。此一理論態度，反映了他所以為的佛法具有契機應理的雙重原則。菩薩心結合真現實論，也為人生佛學、人間佛教找到一條可以積極與現代世界融合之道路。不過相對而言，太虛的道路便不是以本體論或知識論為優先，而是以實踐論為優位。太虛的思想與漢傳佛教的融合傳統相應，故其理論雖未必精審，但太虛重視現實的實踐道路，而不以理論建構為主要目的，其所呈現宗教

家的態度，深刻影響到中國當代宗教界與社會發展，人間佛教遂成為當代漢傳佛教發展之主流。

