

近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之 意涵及其實踐進路——以太虛、印順、 歐陽竟無之論點為核心的開展

周志煌

輔仁大學中文研究所博士班

提要

本文對於民初支那內學院與武昌佛學院之法義論評，基本上是將其置入民初佛教改革思想的氛圍當中來考察。「唯識」與「如來藏」的學說，即分別代表了內院與武院的領導者歐陽竟無與太虛，在面對「什麼樣形式或內容的佛教，能適合於現代？」這一基源問題的考量底下，所依據的改革思想來源。而由此不同立場所延展開來的改革進路，則是應全盤否定以如來藏說為主的中國佛學，回歸到印度唯識大乘的系統；抑或在中國佛學的內部當中進行「創造性的轉化」，即可作為改革佛教的立說依據與精神泉源。如此迥異的思索方向，構成了兩院師生論評的主

要課題。

相較於歐陽竟無與太虛，武院另一位佛學思想大師印順，既不同於太虛對於如來藏說的同情，亦有異於歐陽竟無獨宗於護法一系的唯識學說。其從印度佛教的演進歷程裡，抉擇以《阿含》為主的原始佛教，以及大乘初興的性空之學作為推展「人間佛教」的依據。由此，兩院的法義論評既涵蓋了武院、內院師生對於佛法的判攝立場，且亦呈現了不同程度的激進或保守之改革傾向。而「主智論」(intellectualism) 式的改革態度，尤其有助於佛教走出盲昧信仰的「迷思」(myth)，而代之以批判性的反省，除使佛法能落實於「生活世界」(life world) 當中，避免傳統中國佛教走向「山林化、鬼神化」的弊端外；同時亦提供了佛法在入世的過程中，如何避免自我異化以及回應外來勢力挑戰的解決之道。

關鍵詞： 1. 唯識 2. 如來藏 3. 般若
 4. 歐陽竟無 5. 太虛 6. 印順
 7. 支那內學院 8. 武昌佛學院 9. 激進
 10. 保守

一、引言

太虛大師（1889～1947）與歐陽竟無（1871～1943）在民初佛教史上，可以說是「雙峰並峙、二水分流」，兩人所分別領導的武昌佛學院與支那內學院（以下簡稱「武院」與「內院」），曾經引發了多次的論諍，掀起民初佛學研究的熱潮。¹ 在武院與內院當中，足堪喻為佛教思想大師者，為太虛、印順，以及歐陽竟無等三位²。以下本文即以這三個人對於中國或印度佛學的立場，來綜合論述其改革思想當中所呈現的「回溯原典」之意義及其實踐進路。

所謂「原典」，就佛教而言，廣義方面指的是佛陀所宣說的一切經典。就勝義諦而言，佛陀說法本是一味平等，並無差異。但就世俗諦來說，在不同的時空背景下，以及不同的眾生對象上，對於佛典裡頭何者為究竟？何者為方便之說？或何者能適應此一時空背景下的眾生所需？（如淨土宗的信仰者常特別強調末法時代應以淨土信仰為依歸），何者

¹ 「武昌佛學院」與「支那內學院」，這兩個名稱在本文是用來作為爭議雙方的一個統籌性代稱。因為就雙方論辯所涵蓋的時空範圍來說，不僅分別指涉位於武昌、南京的兩個佛學社團，尚包括抗戰時在四川的漢藏教理院，以及支那內學院蜀院等。關於武院與內院論諍的議題及其具體內容，詳見拙著《民初佛學「唯識」與「如來藏」之交涉——以支那內學院與武昌佛學院之法義論諍為核心的開展》（輔仁大學中文研究所碩士論文，民國84年6月）。

² 見釋聖嚴，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，收入《從東洋到西洋》。（台北：東初出版社，民國76年再版），頁453～466。除民初的三位思想大師外，另一為明末的藕益智旭。

能符合自己宗派的立說宗旨？由此產生了種種不同的判教立場，如此「原典」在各個宗派或個人的眼裡，便被視為是強化自己立說最有效、直接的依據。如天台宗以《法華》、華嚴宗以《華嚴》為最圓滿究竟的佛說經典，而論師對此一系經典思想進行闡釋所形成之「論」典也成為建構宗派或個人思想學說的主要來源。因此「回溯原典」，不僅包含了對於教史演進的回顧揀擇過程，也涵蓋了從去蕪存菁、料簡了義與不了義之中對於「佛陀本懷」（原典）的回歸。回歸的意義除了可為上述各個宗、派、人建構本身思想體系的「合法性」依據外，在民初三位佛教思想大師的抉擇中，更具有改革現實佛教，依據每個人認知下的「佛陀本懷」與「教義精神」來圖謀佛教的復興。因此「回溯」、「回歸」並不代表「復古」、「守舊」，而實有革新開創的積極價值。

二、太虛對於中國佛學思想傳統的重建

對於中國佛教走向山林化、鬼神化，而導致佛教逐漸衰敗的現象，太虛認為其問題出自於「人為」，而非佛法本身有何缺失。佛法本是「適應時代，契眾生機」，其可以面對時代、眾生的需要而隨時作自我的調整，以勝義為原則而方便施設一切利益眾生、社會的事業。然而中國佛教自宋元以降逐漸走向山林，佛徒唯以參禪、念佛等修行方式，抑或建寺造塔、消災祈福等廣施功德為學佛，佛教遂淪於一種形式上的信仰崇拜，以致佛陀立教本以關懷世間眾生，意欲打破不平等社會的濟世本懷淹滅不彰。身處於民初時代的太虛大師，面對的不只是傳統佛教因人

爲之弊端而衍生的衰靡現象，在民初傳播新知識文化者的反傳統聲浪中，佛教亦被視爲是消極迷信、阻礙進步的思想學說，而應置於打倒推翻之列。因此在護教利眾的悲願趨使下，太虛思構以「人生佛教」作爲改革實踐的依據。「人生佛教」的思想來源，除了西方的革命思潮外，另一即是中國古代佛教宗派的思想，如天台、禪、般若等宗的學說³。換言之，太虛認爲中國傳統佛學當中，有其適應現代社會、符合眾生所需的部分，應將其抉擇而發揚，藉以淘汰那些桎梏佛教發展，不合時宜的因素。同時佛學的理論本是圓滿至極、平等相攝，但在人爲的運作下，就會形成執一隅之偏而僵化了佛法本具的圓融無礙特色。因此太虛取傳統宗派理論作爲改革依據，就是要還原這些學說的本來面貌而加以融貫，以舊說而發揮新用。在太虛的觀念中，以爲要導正人心莫過於弘揚大乘教義，而大乘真義即在於台、賢、淨等諸宗所共依的《起信》或《楞嚴》等如來藏思想。他曾說道：

在實證由加行位入通達位，宗在通達法性之空慧；由通達位入修習位，宗在貫持法相之唯識；由修習位入究竟位，宗在印證法界之圓覺。在初心則依法界圓覺以生信，依法相唯識以成解，依法性空慧以修行。⁴

³ 有關「人生佛教」的思想來源及其內涵，詳見楊惠南，〈從「人生佛教」到「人間佛教」〉一文的闡釋。輯入《當代佛教思想展望》。（台北：東大圖書公司，民國80年），頁75～109。

⁴ 太虛，〈論大乘三宗〉。《海潮音文庫·論文集上》，頁288。（台北：新文豐出版公司，民國74年台初版）

「法界圓覺」大乘的如來藏說，不僅是接引眾生信仰佛理的依據，同時在修行次第上，其代表的是究竟圓滿的佛果呈現。其之所以易導眾生起信，依照印順所說的，在於「理論的特色是至圓；方法的特色是至簡；修證的特色是至頓」⁵。這種「方便道」是相當適合那些信心深切而急求成就的修學者。而太虛認為在宣揚如來藏說的宗派中，禪宗思想的提倡尤其是中國佛教復興的契機，他的宗教生命主要也源自於禪淨。其說道：

中華之佛教如能復興也，必不在於真言密咒與法相唯識，而仍在乎禪，……吾折衷於法相唯識學，以整理大小乘之內教及東西洋之外學。僅為順機宏化之一方，而旨歸之所存，仍在禪淨。⁶

禪宗「反信教的學術精神、反玄學的實用精神、反因襲的創化精神」⁷等等，在太虛看來，是相當能夠配合現代思潮趨勢。而他摧破一切滯礙佛教發展的積弊，那種革命性的精神依據，也是根源於禪的風格。（〈大乘之革命〉：「革命之工具，即二空觀」。）若如太虛所言來看，中

⁵ 印順，〈契理契機之人間佛教〉。《華雨集（四）》。（台北：正聞出版社，民國 82 年），頁 44。

⁶ 太虛，〈評寶明君中國佛教之現勢〉。《太虛大師全書》精裝第 25 冊，（以下簡稱《全書》），頁 103。（臺北：太虛大師全書影印委員會，民國 59 年再版）。

⁷ 太虛，〈唐代禪宗與現代思潮〉。《全書》精裝第 20 冊，頁 206～236。

國佛教之弊在「人」不在「法」，只要回到各個宗派原始的教義加以「內在的轉化」，如上述以禪宗配合現代思潮，以及唯識與哲學、科學的比較融通等。即能推展其所謂的「人生佛教」來進行改革。然而就太虛所批判的中國佛教之「山林化」、「鬼神化」的傾向而言，難道作為行事依據的教義本身，絲毫沒有任何值得檢討非議之處？在太虛而言，中國佛學原理與印度完全是一致，其「合法性」是無庸置疑。而中國佛教雖有大乘八宗林立，其思想也是彼此可以融貫含攝，因為佛法是平等一味，只有了義（究竟）與不了義（方便）之別。中國佛學既以真常如來藏說（究竟了義）為主體，其「正當性」也是昭然若揭。然而其學生印順並不能認同此一看法，其對於「如來藏」在印度大乘佛法發展中，逐漸背離佛說「緣起」的本懷，而真常心的末流又與婆羅門教的「梵」、「我」結合，走向天佛一如的祕密大乘。諸如此等，皆不能不對太虛以如來藏說作為改革依據而產生疑慮。真常心在理論方法上「至圓、至簡、至頓」，都可以說是導致中國佛教走向「最上乘」、「最大乘」的易行道途徑，以自利急證代替入世度眾的菩薩難行道。⁸ 因此，同樣對山林化、鬼神化的中國佛教進行改革，印順即不取太虛回歸中國佛學傳統的進路。而改從佛教思想的演化中，去抉擇「佛出人間」的本懷，而推展其「人間佛教」的理想。

⁸ 印順，〈談入世與佛學〉。見《無諍之辯》（台北：正聞出版社，民國81年），頁186～189。

三、印順對於「諸佛皆出人間」的體認

印順面對中國佛教的式微，以及在民初所遭受到質疑與挑戰，曾經說道：

傳統佛教以禪宗為骨髓，而禪者已面目盡失。台、賢沈寂，律制久廢，乃唯以禮懺、念佛、持咒為佛法。昔日文化之為友為敵，唯儒與道；今則文化之新友新敵，將加入西方之宗教、哲學、科學。處非常之變，而晚唐來之傳統佛教者，一仍舊貫，無動於心，真難乎為繼矣！⁹

民初固守傳統佛教者，指的即是諦閑、圓瑛等保守派的諸山長老。佛教改革的阻力不只來自內部保守派的反對，更有傳統儒、道以及西方文化的挑戰。面對中國傳統佛教的著重「一生圓證」、「直指人心見性成佛」、「臨終往生淨土」的「最上乘」思想，印順認為那只是大乘佛法中的方便道。真正的大乘精神，應該是像人間的佛陀般，在廣修利他的菩薩行中去成就一切善法。太虛的「人生佛教」雖亦著重於此，且對印順「人間佛教」有所啟發。但在印順看來：「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中

⁹ 印順，〈中國佛教史略〉。《佛教史地考論》，（台北：正聞出版社，民國 81 年），頁 92。

國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。」¹⁰ 換言之，即是要脫落鬼化、神（天）化的中國佛教，而回到佛法本義，現實人間的佛法。這種「人間佛教」思想的經說依據，印順以為即是《增壹阿含經》裡頭的：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」佛陀本是人間的，而「真常唯心說」在印順的判攝中，是屬於「如來傾向之菩薩分流」時期，即後期之大乘佛法，這種強調眾生本有如來功德的佛德本有論，已是秘密大乘佛法的先驅與基礎。佛陀逐漸被神化，而又加入神秘、欲樂之說，強調圓融、方便、他力、頓證的方式，形成中國真常心說的本源。相對的，以《雜阿含經》為本的「四部阿含」，是佛法的「第一義悉檀」，這一法義的根源部分，在中國始終沒有受到重視與發揚。¹¹

由於印順重視佛陀創教立說於人間的本懷，而以四部《阿含》作為回歸原始教義精神的主要經典依據，遂有人以為他專弘小乘、排斥大乘，其實這是不必要的誤解。印順曾敘述自己思想宗趣在於：

立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎）

¹⁰ 印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》。（台北：正聞出版社，民國 82 年），頁 19。

¹¹ 印順，《原始佛教聖典之集成》。此處轉引自〈契理契機之人間佛教〉（《華雨集（四）》，頁 30）。除以四《阿含》為「第一義悉檀」外，印順另認為《大乘空相應經》的特色是「對治悉檀」；而真常如來藏說是「人生善悉檀」；秘密大乘為「世界悉檀」。如此以龍樹所說的四悉檀搭配佛法的發展來看，可以大致看出每一段時期的宗趣所在，以及不斷世俗方便化的過程。

，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！

12

因此他不必要是一宗一派之徒裔；也不是別人詆毀的「排斥大乘」；或單單只視他為性空學的弘揚者。¹³ 他既不是復古，也不是創新，而是知道佛法本隨著時空的遷流而不斷變化，此正是佛說緣起無常的真諦。因此在不違反佛法本質的前提下，如何從適時契機當中，去提振弘揚純正的佛法，這才是他關切佛教的改革復興所在。因此「人間佛教」的法源

¹² 印順，《印度之佛教·自序》（台北：正聞出版社，民國 77 年三版），頁 7。

¹³ 印順在〈遊心法海六十年〉中說道：「我在師友間，是被看作三論宗的，而第一部寫作，是《唯識學探源》；第一部講錄成書的，是《攝大乘論講記》，這可以證明一般的誤解了。」（《華雨集（五）》，頁 14）。印順早期雖曾閱讀一些三論宗的著作，但在民國 27 年到 28 年間，與法尊在漢藏教理院共同研習經論。由於法尊深諳藏文，曾應印順請求翻譯了龍樹的《七十空性論》。兩人常作法義上的論辯，對印順能夠擺脫受老莊影響的中國空宗（三論宗），而直探印度性空大乘的真義有極大的幫助。（見〈平凡的一生〉，《華雨香雲》，頁 23）。印順雖不必是專弘性空學，但對於性空大乘的說法確實較能認同。至於詆毀他「排斥大乘」，最主要在於他反對中國淨土宗信仰，專弘往生西方彌陀淨土，而不能正視彌勒淨土信仰對於人間菩薩道之實踐。所以在《淨土與禪》等書中，對於西方淨土的信仰來源不無異議。為此曾引發多人撰文圍剿，甚而焚毀其書。關於此可參考《道安法師遺集》第 7 冊，頁 1279～1284。（民國 69 年出版，道安法師紀念會印行），內有載錄慈航法師對於印順法師的批判。

依據，主要來自於印度佛教，而不像太虛的「人生佛教」主要是根底於中國傳統宗派的理論。在太虛看來，中國傳佈的佛法，即是印度的佛法，而且又集中在最圓滿究竟的圓覺大乘。然而印順卻以為「梵化之機應慎」，以免走向印度佛教衰亡的道路。印順曾經提到他在普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感與真實感，而不像有些大乘經是專注於信仰與理想當中。因此他深信佛法確實是以人類為本，而且是「佛在人間」¹⁴。在《印度之佛教·自序》中他曾說道：

深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。¹⁵

因此對於方便混濫於佛法之中的學說，必嚴為料簡，而以回歸印度佛教思想，從其中抉擇有利於現時現地之眾生所需之佛法，以此來改革傳統中國佛教與時代脫節，著重自修自了，重鬼又重神的弊端。在他看來，以《阿含》所闡釋的佛在人間而發揮之「人間佛教」思想，乃是最適合現代社會、眾生所需。如此「人間佛教」不僅具有「對治」的意義，同時兼具「顯正」的內涵。

¹⁴ 同注 5，頁 3。

¹⁵ 同注 12，頁 3。

四、歐陽竟無反中國佛學主流之意向

歐陽竟無之批判中國佛學，主要集中在真常心系的台、賢、禪等諸宗思想。藉著駁斥如來藏說之謬誤，以彰顯唯識學說之純正。在他看來，印度佛學之主要兩大系統為空、有二宗，其思想之所以可信，在於是登地聖者所傳，其謂：

正法能傳賴真師承，真師承者淵源於印度也。佛後真師龍樹、無著，位皆初地，說法獨正。……若夫智者自謂五品等是凡夫，其在賢首多襲天台，所有說言更無足恃，是故非西域龍樹、無著之學不可學。¹⁶

歐陽竟無雖謂龍樹、無著「說法獨正」，但實際上仍以無著唯識學說為主。因無著學代表「非有非空」之圓滿大乘，可融攝龍樹性空之學於其內。由於天台、賢首二宗的創教者皆未入菩薩聖地，所傳之言不僅不可依恃，且義多樊亂混淆（如體性智用），原因在於其立說所根據的是《起信》之偽論。除了台、賢之義理不及唯識外，即使不重學理思辨的禪

¹⁶ 歐陽竟無，〈法相大學特科開學講演〉。《內學年刊》第二輯。（台北：國史研究室，民國 62 年），頁 418。在〈唯識抉擇談〉中所列的中國佛教五蔽，其中之一也是認為台、賢等創教者未入聖位，其所見自有不及西土大士如龍樹、無著。（《歐陽竟無文集》，頁 122，臺北：文殊出版社，民國 77 年）。

宗亦爲其所破斥。其曾檢討唐宋儒者之批判禪宗的原因在於：「皆盲昧之流，非惡寂滅，實惡斷滅，以斷滅爲寂滅而惡之也；非惡禪，惡清談廢事，以清談廢事爲禪而惡之也。」¹⁷。因其斷滅之見，故不能起佛法之大用；因其清談廢事，故無益於世道人心，這種對於如來藏說的排斥，也影響了其弟子呂澂、王恩洋對於《楞嚴經》、《起信論》的批判。

相對的，唯識學在歐陽竟無看來，皆可以彌補台、賢、禪等宗之弊端。即使面對西方傳播進來之新科學、哲學，以及宗教，印度之唯識學亦足以擔當抵抗外學侵略之大任。因此「若能研法相學，則無所謂宗教之神祕；若能研唯識學，則無所謂宗教之迷信感情。其精深有據，足以破僞侗支離，其超活如量，足以藥方隅固執，用哲學之因果理智以爲治，而所趣不同，是故佛法於宗教科哲學外別爲一學也。」¹⁸。歐陽所指的佛法，幾乎是以唯識學一支而統攝之。然而事實上其所著重的唯識，亦只是印度護法、戒賢，及至中國玄奘的後期唯識學。真諦所傳的早期唯識學說由於雜有如來藏思想，徒使師承迷轍，故在其排斥之列。以唯識學來回應西方文化的挑戰，在清末譚嗣同、梁啟超、章太炎等知識分子的改革思想中，就已提到唯識學說在分析事相上的精確，以及人心道德重振上的重要性。然而他們基本的態度是以西方科學、哲學的價值爲主，來衡量唯識學，謂唯識學與其學說相當云云，並未如歐陽竟無高舉唯識來批判西方科學、哲學，乃至宗教之弊病（見〈佛法爲今時所必

¹⁷ 歐陽竟無，〈再答陳真如書〉。《歐陽竟無文集》，頁 339。

¹⁸ 歐陽竟無，〈與章行嚴書〉。《歐陽竟無文集》，頁 322。

需〉、〈佛法非宗教非哲學〉諸文）。由此可見印度的唯識學在歐陽竟無看來，不僅可以改革傳統中國佛教，對於重建中國文化亦能克盡其效。

五、藉復古以求創新

就中國思想史或文學史的發展脈絡而言，都曾經發生所謂「復古」或「回溯原典」的運動。這種運動所產生的背景是相當複雜，或由於外在時代環境的刺激衝擊；或由於因應內在發展不得不採取如此的行動。民初研究佛教史的學者湯用彤曾經說道：

大凡世界聖教演進，如至於繁瑣失真，則常生復古之要求。耶穌新教，倡言反求《聖經》。佛教經量部稱以慶喜（阿難）為師。均斥後世經師失教祖之原旨，而重尋求其最初之根據也。¹⁹

在此他提出了「回溯原典」產生的原因之一，是由於「後世經師失教祖之原旨」，如果從學術思想本身而言，可以說是因為對於經典內部義理的解釋工作產生歧義，而不得不回到經典的原義上來解決這種紛爭，其方式可能透過對於新的史料進行爬梳，亦可能從章句訓詁等考訂方向去

¹⁹ 湯用彤，〈王弼之周易論語新義〉。收入《魏晉玄學論稿》，（台北：里仁書局，民國 73 年），頁 90。

著眼。在中國，具有學術「典範」（paradigm）意義的即是儒家的「六經」。漢學透過章句訓詁的方式來瞭解六經本義，而宋學則以心性的持養體悟，來印證孔孟聖者所言。明末清初的儒者爲了解決宋學當中「道問學」（程朱學派）與「尊德性」（陸王學派）的爭議，而以「回溯原典」作爲訴求，卻無形中促成了考據學的興起。²⁰

民初佛教的改革運動，也可以說是環繞在「回溯原典」中而展開。武院與內院儘管在法義的認知上有所差異，而進行了多次的論戰。但在這樣的論證過程當中，傳統認爲神聖而不可動搖的經論，都經過了一番考訂辨偽，抑或進行新的詮釋理解，使得「原典」在爬梳整理中呈現出新的時代意義與價值觀。因爲「回溯原典」的目的本來就是爲了解決傳統佛教所衍生的種種問題與弊端，而提供改革佛教時的「合法性」來源與依據，其不免帶有濃厚的主觀意識抉擇以及時代意義。因此在復古的意圖運作下，其結果與目的也就帶有創新的成分。正所謂「復古以正本，革新以順時」。民初之所以會出現太虛、印順、歐陽竟無等三位思想大師，甚或如內院師生那樣激烈的反中國傳統傾向，皆是在強烈改革的氛圍中所型塑而成。兩院的法義論證，也都可以納入這種「回溯原典」（佛陀聖言量）的意義底下來進行思索。其目的皆是不滿於傳統山林化、鬼神化之中國佛教，而以強調回歸佛陀本懷，亦即菩薩入世的利眾精

²⁰ 余英時即謂此爲理學內部的義理紛爭，爲求合理的解決，則其必然歸向「義理的是非取決於經典」。見氏著〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉。《歷史與思想》（台北：聯經出版公司，民國 65 年），頁 87 ～ 119。

神爲職志（如內院以「悲」爲院訓；太虛以「行在瑜伽菩薩戒本」作爲實踐依據），但在「斥後世經師失教祖之原旨」的相同目的底下，兩院解決問題的方式或立場又迥然有異。

就內院而言，歐陽竟無、呂澂、王恩洋等人的復古（印度佛學）是配合著疑古（中國佛學）而展開。這些質疑中國佛教的部分包括破斥台、賢、禪等宗派學說，辨別僞經與僞論，以及批判「僧尊俗卑」的現象，而提倡在家居士亦能住持正法。由於歷來古德據《起信》而將唯識判爲大乘權教，遂致唯識學說在中國晚唐以後便逐漸沒落。隨著清末一些隋唐古疏陸續失而復得，尤其窺基的《成唯識論述記》，更是詮釋唯識學說的一部重要代表著作。唯識學說在知識論、認識論方面的成就，顯然亦能吸引一些強調「實學」人士的注意。面對中國佛教的衰靡，歐陽竟無等內院師生都將其原因歸咎於中國佛學主流當中的如來藏說。所以透過考證辨僞等手段，將以如來藏說爲主的《起信》徹底摧毀，則台、賢等諸宗的合法性亦隨之受到質疑。可以看出，內院激烈的反中國傳統佛教，其第一步驟是藉著批判如來藏說而回溯彰顯玄奘的唯識學。而由於玄奘之學直接承襲自印度護法、戒賢一派（唯識今學），其對空宗的重要理論依據《大般若經》又曾逐譯，故玄奘實代表印度空、有二宗融合的極致。因此第二步驟即藉由玄奘的唯識學回溯到印度的龍樹、無著之學的系統。在歐陽竟無看來，龍樹、無著所代表的「中觀」與「瑜伽」兩個系統學說，才是正統的印度佛學。而其中又以瑜伽（法相唯識）大乘才是佛法的中道義諦之說，亦即唯識判教中「非有非空」的第三時圓滿究竟之法。

歐陽竟無嘗謂：「一切佛法研究，皆是結論後之研究，非研究而得結論。」²¹。一切辨偽疑經等考訂研究工作，在其看來，皆只是爲了回歸佛陀的聖言量，一切改革佛教的依據也在於此。因爲佛教的「聖言量」乃是佛陀所親證，在世間的眾生未證得無漏智的情形下，唯有假「聖言量」爲「比量」，依佛所宣說的教法作爲實踐依據。而在內部教義的研究討論中，也不得不以佛陀的「聖言量」作爲抉擇是非的所在。這種義理的是非取決於經論的判攝抉擇，其意圖的展現即在於「回溯原典」的要求，而其方式則在於「判教」。「判教」在中國佛學的傳統來說，最主要即在於分判經論教義中，何者爲方便？何者才是究竟了義之說？在檢討傳統佛教的積弊，以及抉擇適應民初新時代潮流的佛法內容與形式上，「判教」乃是回歸佛陀「聖言量」，進而以之作爲改革立說依據最有效且直接的方式。但是「判教」的工作在詮釋者的手中，往往帶有濃厚的主觀成分。因此如太虛以爲內院的非議古德教義，將有摧破佛教之危險，事實上就內院的立場來說，批判偽說亦正欲以探顯佛陀真義。呂澂的考訂佛典，由華譯本而上溯藏譯本與巴利本，乃至最接近原典之梵本，皆是欲求接近佛陀之聖言量，而後假聖言量爲比量作爲改革佛教的思想泉源，因此復古背後的目的實亦涵攝了創新的成分。

在武院的師生方面，對於回歸佛陀本懷的看法，則未若內院師生意見之一致。此或顯示了太虛對於佛法兼容並包的態度，影響了武院學生

²¹ 歐陽竟無，〈今日之佛法研究〉。《歐陽竟無文集》，頁 282。

研學的風尚，亦即皆不必為專承一宗之徒裔。就太虛而言，其對中國佛學的學理本身是相當推崇，尤其是以如來藏說為主的天台、賢首、禪等諸家思想。其中禪宗的思想，更被太虛視為是中國佛教改革最大的精神動力（見〈唐代禪宗與現代思潮〉）。換言之，太虛認為中國佛教之所以需要復興，即是因為唐末以降，台、賢、禪乃至唯識、淨土等諸宗思想皆已喪失原來的精神，徒具形式而已。因此改革佛教實際上即要回溯中國宗派的原典教義，同時打破宗派的藩籬，避免重蹈中國佛教各執門戶之見的弊病。在太虛看來，諸宗思想皆平等一味而相互融攝，而中國佛學也是佛法的平等流佈，與印度佛學殊無二致，其以為日本、朝鮮、安南等地的佛法不過分承中國佛學的支流，而西藏的佛學亦曾受到中國佛學影響。因此中國全盤的承受印度小乘、大乘佛學，太虛說道：「唯中國佛學握得此佛學之核心（案：直證佛陀的心境），故釋迦以來真正之佛學，現今唯在於中國」²²。也因此之內院非詆中國佛學的同時，太虛要極力加以維護。在內院是批判中國佛教才能顯正摧邪，而回歸印度佛教之原貌；在太虛則是中國佛教一旦受到摧毀，則正法命脈亦從此絕息。然而誠如印順評論兩方的爭議：「其立場不同，是非蓋亦難言，問題在千百年來舊傳諸宗，是否俱佛法之真。」²³。這涉及到印順是以佛法在現實時空中的流佈情形本考量，並不能同意太虛或歐陽竟無從某一時空下的佛法，或某宗某派之意見來判攝何者為佛陀的究竟了義之

²² 太虛，〈佛學源流及其新運動〉。《全書》精裝第2冊，頁929、930。

²³ 印順，《太虛大師年譜》，（台北：正聞出版社，民國82年修訂版），頁166。

說。印順在敘述大乘三系「性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心」時曾說道：

（這三系）都是以自系爲了義，以他系爲不了義。如賢首宗，立宗於第三系，以法相、破相爲權教，以自宗爲實教。瑜伽宗（唯識宗），立宗於第二系（虛妄唯識），自稱「應理宗」；而稱第一系爲惡取空者，第三系爲此方分別論者（中國的佛教）。中觀宗，立宗於第一系，稱「無所得大乘」，也不免有過分彈破餘系的學者。這都是以自系爲「了義」的，以他系爲「不了義」的。各有經典可證，也各有自稱爲了義的論證，所以是始終不易消解的論諍。²⁴

究竟「了義」與「不了義」的判準何在？佛陀是依「緣起性空」而覺證法性、開示法性，這中間本無殊途。然而爲度眾而隨機巧說時，就不得不有權、實之別異教說的存在。過去中國諸宗的判教大底是根據佛陀說法的先後，以及教義的深淺而得。然而佛陀宣教的先後，實際上並不能作爲佛滅後經典流布於人間，以及弘揚傳播的時序之據。同時義理淺深的判攝，本身即帶有相當濃厚的主觀意識，各宗爲建構本宗之義理系統或樹立本宗的權威，往往以本宗教義所依據的經典，來作爲最圓滿究竟的判攝（如天台的《法華》；賢首的《華嚴》），若以之作爲方便、究竟之說的分辨，亦有不盡理想之處。因此印順對於佛教發展的判攝，主

²⁴ 印順，《成佛之道》。（台北：正聞出版社，民國 82 年修訂版），頁 370。

要依據的即是論師的弘揚與經典流布於人間的先後。²⁵ 以此為出發，則承認大乘三系的存在，並從時代思潮當中去分判某一期是以某個思想內容為主流。如此可以發現佛法在不同階段的演變當中，其共通之處以及因果承繼的關係為何？更進一步去把握佛教的核心，而把佛陀的本懷真義開發出來。如其《唯識學探源》一書的寫作，即是針對內院與武院在唯識學方面的長期爭論，預備作一番清理的工作。印順說道：

在印度大乘佛教的開展中，唯心論有真心派與妄心派二大流。傳到中國來，即有地論師、攝論師、唯識師三派。此兩大流，真心派從印度東方（南）的大眾分別說系發展而來；妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來……這種區域文化的特色，本平常明白，但傳統的唯一識學者不大理會這些，他們的意見是：我所學所宏揚的論典，或者經典，是究竟的；唯心非如此不可，這才是佛說。這樣，爭論當然不免。……承認此兩大思想的分流（自然是互相影響的），同等的地位；從時代的前後去整理它。……看出它的演變分化；從演變分化中把握它的共同性……研究它的思想來源，考察它的思想方法……從高一層的根本佛教去觀察，自然能給予正確的評價。²⁶

顯然，這樣的佛學治學態度，與強調佛學研究的內院作一比較，自然表

²⁵ 印順，〈法海探珍〉。《華雨集（四）》，頁 81。

²⁶ 印順，《唯識學探源·自序》。（台北：正聞出版社，民國 82 年修訂二版），頁 2～4。

現的更為客觀且公允。內院對於真常心說極力非詆排斥，王恩洋更視為「入篡正統」，武院的印順雖亦不滿真常心說走向梵化、神化，卻仍以其為大乘之分流。作為一個佛學的研究者或修行者，應該是去瞭解真常心說何以形成，何以走向衰亡之路？如此才能站在歷史之流中，而予以正確的評價。

依據上述對於佛法發展演變而據以判攝的方式，印順認為以中國台、賢、禪、淨，甚至密教為主的真常唯心之說，其主要來自印度後期大乘（如來傾向之菩薩分流）、秘密大乘（如來為本之天佛一如）的佛德本有論。²⁷ 這二個時期的佛法逐漸加入外道梵、我，以及印度諸神的色彩。在修行上強調持咒、念佛、念法、念天，以及「觀身是佛」、「即生成佛」的方便道，由於真常唯心說逐漸世俗化、神化的結果，導致佛教在印度的衰亡。雖然印順亦承認真常唯心是大乘佛法的分流，但若過分的適應融攝，不去抉擇佛法之真諦而佛魔不分，則久而久之亦會重蹈印度佛法衰敗的道路。中國佛教的弊端可以說是承繼著印度真常唯心說來，故他認為佛教的改革，不應再如同太虛之著重中國佛教宗派，而應回歸到印度佛教當中去抉擇佛陀的本懷（而不以圓滿來論斷）。在他看來，佛法的實踐既非隱遁的聲聞行，亦非神秘之天乘行，而是從平常的人生行趨入菩薩乘。在小乘的《增壹阿含》裡頭便已揭示了「佛在人間」的現實意義。而就佛陀以「緣起」來建立生命的流轉以及還滅的解脫之道來看，印順顯然較能認同龍樹以緣起來宣說一切法世俗假有而勝

²⁷ 同注 5，頁 9。

義實空的意見。「性空大乘」在印順分判當中是屬於初期大乘佛法（菩薩為本之大小兼暢），其在世俗上既不失佛陀關懷人間的本懷，同時又能保持佛陀宣教的原始勝義。因此以之作爲佛教改革，推展「人間佛教」自利利他的菩薩行，可以說是印順回歸印度佛教的抉擇所在（雖抉擇於此，但不必即是此系{宗}之徒裔）。

六、改革思想中所呈現的保守與激進傾向

「保守」與「激進」兩個相對的詞彙，在各個專門學科領域裡頭，如政治學、經濟學、社會學，各有不同的意涵與指謂。尤其在這兩個詞彙下加上「主義」二字，更是明顯的帶有「意識形態」（ideology）的意味。本文對於「保守」與「激進」二個詞語的處理，基本上是採取一種比較寬鬆的定義來名之，亦即指在思想觀念上所呈現的態度或意向。對於現狀而言，「保守」不必是維持現狀而一成不變；「激進」也不必是摧毀現狀而全盤否定。就針對改變現狀來說，「保守」與「激進」可以說是在「變革」底下所展現的不同程度而已。亦即「保守」傾向可以說是個人對於「漸進」這種變化速度的偏好。²⁸

²⁸ 事實上，「激進」與「保守」兩組概念，在一個人的意圖或行事表現的手段方式上，可能具有多重的組合方式。在清末民初的知識分子中，這種情形尤其普遍。如章太炎在學術文化上雖抱持著守舊的態度，但在〈社會通詮商兌〉一文中，卻又以盡破傳統的宗法社會來達到軍國主義的要求，而以軍國主義作為愛國救國的激烈手段。因此所謂「保守」與「

中國百餘年來的思想發展，事實上是走向不斷「激進化」的一段歷程。這一近代思想史上的主要價值取向，在二十世紀中國的變革當中所發生的影響甚大，激進主義者匯聚成一股歷史的力量，一般的政治或文化上的保守主義者皆沒有產生太大的約束制衡作用。²⁹ 同樣身處於這一歷史洪流當中的佛教，亦不免在反傳統的改革聲浪中呈現其「激進化」的傾向。然而「保守」與「激進」作為分析的概念，固然是在同一軸線上相對來說，但同樣一個人在不同的軸線上，所產生的保守或激進的傾向可能就有所不同。以內院的歐陽竟無與武院的太虛、印順而言，其強烈改革民初佛教的「現狀」，相對於諦閑、圓瑛的保守勢力（守舊傳統）而言，則顯得相當的激進。然而若是站在對於中國傳統佛學的態度上來考量，太虛較之於歐陽竟無顯然又來得保守。因為其改革的理論依

激進」，或「傳統」與「反傳統」之間所形成的弔詭並置情形，對一個具有豐富思想內涵的思想家，仍是值得進一步分殊與釐清。而主要的原因，即由於思想家在面臨問題時，基於時空背景的考量，可能在意圖或手段上展現出相同或不同的抉擇途徑。當今美國著名的批判社會學家丹尼·貝爾（Daniel Bell），曾表示自己「在經濟領域是社會主義者，在政治上是自由主義者，而在文化方面是保守主義者。」（見《資本主義的文化矛盾》，趙一凡等中譯，台北：久大桂冠聯合出版社，〈1978年再版前言〉，頁2）。這種「並置組合型」的思想結構已被視為是一種典型的現代思想模式。然而在本文所分析的民初太虛、歐陽竟無等佛教大師的思想結構中，即已存在著激進或保守傾向等並置的情形。

²⁹ 關於此可參見余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉。收入氏著《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》。（台北：三民書局，民國80年），頁199～242。

據主要來自中國的佛學傳統；而歐陽竟無則以批判中國佛學傳統為主，回溯到印度的佛學上去。太虛改革的理念雖來自於傳統，但並不妨礙他可以是激進的改革佛教者。同樣的，歐陽竟無雖是激進的反中國佛教傳統，但亦不妨礙他在回溯印度佛教的態度上，可以是相當保守的。這當中的差距在於：太虛認為中國傳統佛教之弊在於「人、事」上而不在於「理」，如各個宗派的各執己見而不知相互融攝。真正的「理」是千年不彰而逐漸異化，故改革傳統佛教的進路就以回到佛法的本質為標的。在他看來，佛法的本質即在於中國各個宗派所闡述的義理上。相對的，歐陽竟無則認為中國傳統佛教在人、事、理上皆非，故唯有回歸印度的佛教才能得到真正的教理（聖言量）。

歐陽竟無在批判中國佛教方面，如對於《起信》、《楞嚴》的質疑，或主張居士可以住持正法上，帶有激進改革的傾向，然而在「僧人參政」這一議題上，其意向似乎又較太虛來得保守。然而我們若將「居士住持正法」、「僧人參政」合併來看，其實他的態度都可以說是印度佛教傳統的延續，亦即以大乘興起時，「居士」身分地位的提昇來考量，認為「居士」可以在修持佛法及世俗事務的推動上取得一個平衡點。因此以「居士」的地位提昇為出發，在不同議題的立場上，就有可能呈現不同的保守或激進傾向。相對的，太虛在維護「僧人住持正法」的立場上雖然較為保守，但同樣有關僧人的「參政」、「改裝」上又顯得相當激進。但在激進或保守的不同意向背後，實際上都是為提振僧人的地位與形象而作的努力。因此當我們談到佛教思想史上一些保守或激進的概念時，常將某人歸入保守者；某人歸入激進者。事實上如前述所云，在

不同的議題，不同的立場，乃至在一個人的理想意圖、手段方式、實際結果上，都可能呈現出不同程度的激進或保守傾向。如從太虛與歐陽竟無對民初佛教改革運動，所收到的實際成效或影響來看，太虛的改革都較歐陽竟無來得激進且波瀾壯闊，但在改革中國佛教的意圖上，歐陽竟無顯又較太虛來得更為激進。因此對於一個人思想上的激進或保守傾向，不應以化約的方式來看待。

若更進一步來說，歐陽竟無固然意在掃蕩中國佛教群弊而回歸印度佛教，但就「批判的繼承」這一觀點來看，沒有一個人能夠離開他所批判的傳統而存在，亦即必須先對傳統有所理解才能進行批判。同時他所藉以批判的思維模式、詞彙用語，皆可說是源自於傳統的沈澱物，因此完全的反傳統主義者實際上是不存在的。如此，歐陽竟無亦可以說是弔詭的成為中國佛學傳統的承繼者。

其次，就歐陽竟無批判的精神來源而言，顯然與其著重於印度佛教傳統是相當一致的。佛陀創設佛教的目的，本身即帶有濃厚的批判精神。不僅反對外道或婆羅門教的苦行方式、一神論的信仰，同時對於印度社會的四姓階級之分：「婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅」，所造成的不平等現象，亦予以強烈的批判。³⁰ 而在內院所宗依的唯識學方面，

³⁰ 關於佛陀創教所帶有的批判意識，可參考楊惠南，〈批判心靈的昇華——釋迦的教育理想〉。收入藍吉富主編，《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》。（台北：東大圖書公司，民國82年），頁1～23。

如無著、世親等所主張的種姓說，即帶著當時社會階級轉化情形的反映，原有爭取不定種姓由小入大成就一乘的用意。而強調「轉識成智」、「轉染成淨」的「轉依」之說，更有轉變顛到、染污的現象成為如理、清淨的意味，亦即帶有批判現實強調革新的作用。梁代真諦初翻譯無著、世親之書時，就曾遭到「有乖治術」的批評。唐末以降，玄奘唯識宗的衰歇，內院的呂澂認為除了各家異說的競爭外，其原因亦可能在於唯識「轉依」的說法，與當時的「治術」不協調而間接受到打擊。³¹ 這種對於現實的政治、社會結構進行批判的過程，表面看來是相當的「激進」，然而當宗教涉世日深，面對複雜的政治、社會形勢時，若未經過批判的自覺反省，則如同中國佛教一般，處處著重圓融方便，不加反省揀擇便將種種異說納入，對於身處的政治、社會環境過分的依賴認同，卻無視於眼前所可能存在不平等現象。佛教過去慣於為統治者所利用，而為了爭奪宗教信仰的正統（與道、儒對抗），亦常依附於政權底下。如此不僅宗教超越的性格盡失，失去其積極改造社會為清淨、如理的本懷。而一味的妥協退讓，亦只有加速佛教的世俗化、庸俗化。宋元以降佛教入世關懷眾生的精神盡失，亦不得不歸於這種對於現實世界的消極保守性格。

七、佛教改革的實踐進路

³¹ 呂澂，〈中國佛學源流略講〉附錄「慈恩宗」。《呂澂佛學論著選集（五）》。（山東：齊魯書社，1991年），頁2951、2952。

武院與內院在法義論證當中所呈現的學術性格以及立場，大體源自於領導者太虛與歐陽竟無，對於佛教的改革運動有著不同的認知詮解以及實踐進路（武院的印順，在回溯印度佛學的進路上，雖與內院接近，然亦不同於內院之獨尊唯識）。認知詮解的差異部分已如上述所云，就改革佛教的實踐進路上，內院與武院亦展現了不同的風格。在內院方面，歐陽竟無曾經作〈支那內學院非宗教性質，是講學機關〉一文以申其宗旨。在他看來，宗教是有悲無智，科、哲學者是有智無悲，而佛法則是悲智雙運，故佛法非宗教非哲學。³² 因此其所謂內院非宗教性質，蓋為糾正傳統佛教道場，徒以自修化眾而不研習佛學（有悲無智），遂於邪（真常心說）、正（唯識學說）之分不明，而導致佛教日益衰微。因此特以提揭「智」之重要，來強調佛法乃「悲智雙運」，並非內院不重視「悲」之利他菩薩行（「悲」為內院四大院訓之一）。內院的重智色彩，充分反映在其研究佛學的方法上，呂澂曾指出探討中國佛學，應該注意「譯者的辨偽、時代錯誤的訂正、原來意義的尋究、人物的疑年」等諸項，以淘汰非印度佛學的偽說，而還原其真義。³³ 簡單的說，即在於「實事求是，分析批判」。這種將「信仰合理化」的態度，在武院亦同樣具備。³⁴ 因此兩院在「依法不依人」的前提下，內院可以對

³² 同注 18，頁 319、320。

³³ 同注 31，頁 2454～2461。

³⁴ 當代佛教學者藍吉富對於現代佛教的這種主智色彩，亦有相近的主張。其指出：「這種依法不依人的主智論態度，與明清以來不求甚解、依人不依法的反智論信仰風氣，恰成鮮明的對比。」（〈現代中國佛教的反

於傳統中國佛教視為不可動搖的佛說聖典進行批判、辨偽、考證；同樣的武院也可以對於佛陀的生滅年代加以考訂，以回歸人間現實的佛陀形象。然而同樣以「法」為前提的佛學研究，內院著重於「別異」，故以了義究竟的「唯識」學說作為評判其他方便法義、批判外道邪說的依據。武院的太虛則是泛承諸宗，強調「求同」以平等兼容涵攝各個宗派。而印順則較持平客觀，能從佛法的演進流變，來探討佛法彼此的承繼影響關係，以作為判攝抉擇依據。

歐陽竟無有意在將內院建設成印度的「那爛陀大學」，故其在學術的象牙塔內保持對於群眾「隔離的智慧」，從事佛學的研究工作。其在闡述「內學」的性質時，曾說道：

世俗謂遊方以外，吾學謂還滅自內，應如是學勝義現證，是名內

傳統傾向）。收入《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐出版公司，民國80年，頁18）。事實上，在強調修行實證才能解脫的前提下，中國佛教的信仰價值觀念，對於佛學研究者一向甚為排斥，而一般信眾亦認為唯有參禪、念佛的修證行為才是佛教。如此導致「學佛」的人甚眾而「佛學」研究者甚少。然而如何確定修行者所言所證即是確實的佛法，這仍需透過佛說的聖言量（經義）作為印可。在經義眾解紛紜底下，佛學研究乃是抉擇了義與否較為客觀的方式之一。因此在「人」無法擔保「法」的正當性之下，「依人不依法」即有可能造成邪說橫行、信仰者自我理性的喪失，而徒使佛教變成一個迷信、個人崇拜的宗教，加速其衰亡。民初歐陽竟無、太虛、印順皆體認到此一問題在改革佛教當中的迫切性。因此以「智」為主的佛學研究機構相繼設立，而不再是傳統佛教以建寺、辦消災度亡法會為導向的信仰方式。

學。……悲而後有學，憤而後有學。³⁵

其強調「理入」的修證方式，固然源於「悲、憤而後有學」。但誠如太虛晚年批評其「嬌慢素深」、「故立言往往功過參半」³⁶。由於歐陽竟無自視甚高，遂抱持著先知的心態來摧毀中國佛學傳統。即使其師楊仁山相當推崇《起信論》，意欲建立「馬鳴宗」，而歐陽竟無仍持「吾愛吾師，吾更愛真理」的態度而加以批判。相較之下，太虛對於中國佛學的尊重態度，反而與其老師楊仁山接近。而歐陽竟無以君臨天下的導師身分來傳播其思想，亦相當接近於五四傳播新文化的知識分子，在啓蒙過程中所帶有的「知識的傲慢」（intellectual arrogance）。由於啓蒙與先知心態原本即不相容，既要真正參與佛教的改革建設工作，便需走出學術的象牙塔，充分體認眾生所需，而以普羅大眾所熟悉的語言將佛教思想傳介開來，如此才能在一方面兼顧佛教義理的純正性，一方面又不妨方便施設下，將佛教入世關懷眾生的精神真正落實下來。顯然，歐陽竟無所領導的內院，是以經院主義的立場，來從事佛學研究考覈的工作，這種「主智」的傾向，在中國傳統佛教與民間信仰合流，予人消極、迷信印象的改革提昇上，的確有許多的助益。也因此能吸引如梁啟超、梁漱溟、湯用彤、熊十力等民初之大儒或學者受教於其中。在適應民初「智識主義」（intellectualism）高漲的時代環境中，對

³⁵ 歐陽竟無，《內學雜著·內學序》。「歐陽竟無先生內外學乙函」（金陵刻經處刻本線裝書）。

³⁶ 太虛，〈閱竟無居士近刊〉。《全書》精裝第25冊，「雜藏·書評」，頁96、100。

於知識階層提揭了佛教經由改革而走向現代化的示範作用。

就佛教內部而言，以歷史與考證的客觀研究來認識佛法本質、去偽存真，的確可補中國傳統佛教之不足。但將知識掛搭於某一特定階層，所形成的知識傲慢心態，在武院的太虛看來，於佛教的入世悲憫眾生，啓導眾生獲致正確的信仰上，並無實質的助益。「知識的傲慢」不僅歐陽竟無如此，內院的熊十力及其所影響下的當代新儒亦復如是。而歐陽之另外兩大弟子呂澂與王恩洋，也仍承襲內院一貫之學風，反對中國佛教眞常心系空談玄理，而以佛學考證、回歸原典的學術研究方式，來破斥重信仰、重修持、思想僮侗的中國佛教宗派。其固然在義理的判攝上能獨成一家之言，但終究只是「學者」的風範，於佛法入世事業之推動無甚大助益。

除了內院以從事佛學研究，作為改革佛教的實踐進路外，太虛在相同問題的思索與作風上則有別於內院。民國十年五月，朱謙之來兜率寺，擬從太虛大師出家。朱氏以「將所有佛書批評一過，重新整理建設起」為目的。太虛告以不必出家，為介紹往從歐陽竟無遊。³⁷ 可以看出太虛對於佛學研究的立場，並不是一般學術工作者的治學方式。其於民國二十四年在南京演講《優婆塞戒經》，於說明「本人在佛法中之意趣」時，曾述及自己是「非研究佛書之學者」、「不為專承一宗徒裔」、「無求即身成佛之貪心」、「為學菩薩發心修行者」³⁸。其中第一、

³⁷ 同注 23，頁 123。

³⁸ 太虛，〈優婆塞戒經講錄〉，《全書》精裝第 16 冊，頁 20～23。

二項顯然與內院有別（內院專事佛學研究，且宗尚唯識）。而其之所以「非研究佛書之學者」，在於「讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解，但資爲自修化他之具。故在吾之志願趣向上，不在成爲學者；其所有著作，亦皆爲振興佛教弘濟人群之方便耳」³⁹。因此其研究佛學、主張僧人參政、一切從事佛教改革之事業，皆是以積極入世而修學六度爲宗旨，並非有意破壞傳統佛教叢林制度，亦非堅守傳統佛學而絕不可變之文化守舊主義者。在他看來，中國傳統佛學正可資以改革中國佛教所衍生之弊端。因此如梁啟超吸取日人研究成果對於《起信論》所作的考證，其認爲那只是侷限於西洋學術進化之治學方式，可以說：「日本於今日所以真正佛學者，無一人也」⁴⁰。這是因爲那些學者離開自行化他的佛教立場，只是將佛學當作學術的研究材料而已。由此可知太虛並非「反智論」或「反智識主義」（anti-intellectualism）者，而是在考據研究之外，更應該有其崇高的宗教精神與理想在內。雖然在改革佛教的意圖上，太虛與內院師生皆是一致的尋求佛教適應時代，走向現代化。但其改革的方式與進路，則顯然不同。因此朱謙之「將佛書批評一過」的態度，顯然只是佛學的研究者，較適合內院的學風。然而內院師生終究不是一般的學術工作者，歐陽竟無、呂澂等人身爲佛門弟子，畢竟有其宗教的修持目的，且歐陽以「悲」作爲內院院訓，亦強調發揮佛法「依他」之菩提大用。問題在於：其以建設內院成爲印度之那爛陀學院這一意旨，是否能夠達到佛法利益平民大眾的實質目的。內院之批判

³⁹ 同上，頁 20。

⁴⁰ 太虛，〈評大乘起信論考證〉。收入張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴經考辨》。（台北：大乘文化出版社，民國 67 年），頁 82。

中國佛學，將傳統信仰之源連根拔起（太虛視為「持械以衝牆倒壁」），則對於以信仰而非研究為導向的平民百姓，在舊傳統既摧斷而新的價值體系尚未建立之際（尤其是唯識那套深邃的語言義理），這種激進的改革方式是否能為一般大眾所接受，亦頗值得疑慮。理想與現實常會呈現弔詭的情勢發展，即在於此。

在太虛看來，佛學之研究每積習難返，若不能發菩提心，修菩薩行，則便不成其之為佛法。且佛法為了應機設教，而有無量方便法門形成宗派之界，但法本一味，皆歸於佛陀之覺源，故其強調融攝各宗之學，而非為一宗一派之徒裔，如此才能改革中國傳統佛教以宗派自承自居，所形成的相互詆謫之弊病。其在民國二十九年以「教之佛本及三期三系」、「理之實際及三級三宗」、「行之當機及三依三趣」來融貫一切，形成新的判教（亦為晚年定論）⁴¹。此不僅以華文佛教為本來貫攝巴利語系、藏語系之佛教，同時攝大乘八宗為三宗（系），而各給予分判而融通。這是著重於知識學理的探討與現實經驗的發展所作的判攝，不同於內院之為護法唯識學派之徒裔而專弘於此。對於唯識學說的分析精密，立破精嚴，太虛認為其不僅適合於民初受西洋、日本的治學態度影響，而偏向於「分析式」的學問趨勢。同時可以避免傳統佛教專重修持，不好深思，將經論束之高閣而空談性理的弊病。故其在民國三年閉關普陀時，在禪隙之間乃專觀法相經論以及律藏，間及密部。而「遂知整僧在律，而攝化學者世間需於法相，奉以為能令久住正法，饒益有情之

⁴¹ 太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉。《全書》精裝第1冊，頁509～529。

圭臬」⁴²。但其以唯識作為攝化學者、世間的立場並不代表其在宗教修持上即以此為主。相對的，在〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉一文中，太虛以為：

予謂專從解決形而上學問題以說之，在理論上的說明自然在唯識學。但到真個契會，則又自然進為般若宗及達摩的禪宗。……佛教的需求與哲學的需求異趣，要在真個契會真如以發生般若而圓滿菩提耳。……此即佛教不重視唯識學的原故了。⁴³

因此其雖尊重各宗義理的方便施設，但在其抉擇判教上，仍以般若為破執契入空觀之進階，而視真常心說為最圓滿究竟的大乘教義。況且真常心說重在以信仰為導（如《起信論》），較之唯識著重理論的說明，顯較適於一般修學佛法之初機者以之作為入門所依，符合太虛接引大眾之悲願，而真常心系所著重的兼融並包，溝通真、俗二諦而強調不二之旨，亦為太虛改革佛教、推展佛教人生化所資取。

屬於武院的另一思想大師印順，雖與內院歐陽竟無等人相近，皆以回溯印度佛教作為改革之標的，然而內院是以摧毀臺、賢、禪諸宗；批判《楞嚴》、《起信》等如來藏說的方式，來彰顯唯識學在印度佛學中的合法性地位。相對的，印順則抉擇符合佛說緣起生滅之本懷，而以性

⁴² 太虛，〈相宗新舊兩譯不同論書後〉。《全書》精裝第 25 冊，頁 110。

⁴³ 太虛，〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉。《全書》精裝第 25 冊，頁 19。

空大乘所揭示的緣起無自性故空的第一義諦，來糾正真常心系走向「神我」、「祕密」所衍生的諸多弊端。同時揭示原始佛教《阿含經》內所提到的「佛在人間」的形象，而以佛教與現實人間的關係來推動「人間佛教」的事業。在印順看來，積極的入世關懷眾生，正是修學佛法的具體展現。其認為佛學乃是「知識與經驗相結合的學問」⁴⁴。因此若是像內院之重視佛學研究（知識）；或如傳統中國佛教重視行的修持（經驗），皆只能說是執持一端。其提到：「從佛教在人間來說，我不反對純經驗的佛學，純客觀的知識的佛學，但不同意除此以外無佛學的，那種偏激的態度」⁴⁵。因此其不採內院或傳統中國佛教的修學方式來改革佛教，而以結合知識與經驗兩者之長處藉以自利化他。就強調佛法濟世利眾的這一層面而言，其與太虛有著高度的一致性。雖然印順導師在台灣戒嚴時期，受限於主、客觀的因素，而無法承繼太虛在民初所掀起的波瀾壯闊之佛教改革運動，但當今台灣推動「人間佛教」的僧、俗二眾，其中絕大多數思想的根源可以說是受自於印順的啓迪，就重視緣起法則的導師來看，這不可不說是一種殊勝因緣的湊泊吧！

八、結語

武昌佛學院與支那內學院的法義論爭，其中的議題包括：《起信論

⁴⁴ 同注 8，頁 207。

⁴⁵ 同上，頁 237。

》的真偽問題；唯識與法相是否分宗；見相二分是同種或別種；因明作法之爭；《辨法法性論》、《新唯識論》的爭議；佛歷年代以及僧俗住持正法之爭等等。太虛在回顧《海潮音》月刊上各種爭論議題所掀起的大波瀾時，曾提到：「觀十五年來法海之瀾，而可為將來著佛學思想史者之所取材矣」⁴⁶。這些佛學思想上的彼此激盪，由於結合了梵、藏文資料以及日人研究的成果，相較於傳統上的佛學研究，可以說是有了革命性的突破（如《起信論》考辨），不僅充實了民初佛學界的內涵，而且提供了治現代佛教史，乃至現代學術思想史一些豐富的史料與新的視野。

由上所述，太虛與歐陽竟無對於傳統佛教的檢討與佛教未來的展望，分別採取了不同的思考立場以及實踐進路，連帶地也塑造了武院與內院不同的學術風格。探討武院與內院的法義論爭，除了可以提供研究現代佛教史的基礎外，就佛法對於現實人生的需求而言，前述兩院法義之爭的核心問題在於「什麼樣形式或內容的佛法，才能讓佛教適應於『現代』而繼續發展下去？」其實這樣的問題，一直是強調利他的佛教所思索的根本問題。所謂「現代」，若以相當於「現前」的這一層意義來說，其指涉的雖然是佛教思想家當下所處的時空環境，但這樣的環境隨著時空的遷流而不斷變化，每個實踐者或思想家所需求的佛法之形貌或內容也會跟著改變，佛法的方便適應性可以說即是扣緊緣起無常而有不同的展現。在另一方面，若就一般慣用的歷史分期來看，太虛或歐陽竟無

⁴⁶ 見太虛，〈十五年來海潮音之總檢閱〉，《全書》精裝第 25 冊「雜藏·書評」，頁 138。

在民初（「現代」的開端）所提出的問題，在二十世紀即將結束的「當代」或「後現代」，仍是相當有意義的。因為民初的佛教思想家主要是站在傳統佛學的立場（不論太虛的中國傳統或歐陽竟無的印度傳統），來面對整個政治、社會、文化大格局的變動作徹底的反省與思索。所以佛教面對大變局所具備的「內在轉化之再生能力」，也因此而充分的表達出來。其最明顯的呈現，即像是「僧俗之爭」或對於經典、論典神聖性的質疑，乃至後來爭論頗多的「大乘是否為佛說？」等等的議題，都可以公開被提出來討論。這樣的討論在傳統中國佛教將經論視為不可侵犯的權威底下，幾乎是不存在的（案：中國的禪宗較能避免泥守於形式化的佛教弊端，而在直探本心當中，展現其自由的創化精神。太虛即相當推崇此一精神，而認為是佛教復興的契機所在）。然而這種在衛道者眼中所視為幾近「離經叛道」的行為，卻是真正能讓佛教從「神話」或「迷思」（ myth ）中走出，而以悲、智為引導來推展佛教入世的事業。

太虛大師的「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教而提出；印順的「人間佛教」，則更希望中國佛教能脫落神化，回到現實人間，因為「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」（《增壹阿含經》）；而歐陽竟無或呂澂等人採取去蕪存菁的辨偽存真方式，希能還原佛法原貌，發揮佛法之大用。這一透過考證，回溯原典的進路可說是「知識即道德」的見解，以西方的術語來說，即抱持「智識主義」（ intellectualism ）的立場。不論是「人生佛教」或「人間佛教」，乃至「智識主義」的立場，我們都可以說民初佛教面對挑戰所採取的轉化解決途徑，即在於

如何讓佛法落實於我們所居住的「生活世界」(life world)，重視現實人生而擺脫神祕的經驗，回復佛法之為智信而非迷信的「開放」性格。這樣的意見與解決問題的進路，無疑的，為當代佛教的發展預留了更大發揮的空間，尤其思考佛教在多元社會與文化中所應該扮演的角色與功能，以及面對來自佛教內部或外在一些不同意見與質疑，所應思索的調整、回應之道。民初僧、俗二眾的討論研究成果，不僅對後學起示範的作用；同時也留下無數的工作讓後學接續下去。可以說，民初佛學界的辯難與討論，已具備了所謂「典範」(paradigm)之意義與價值⁴⁷。

⁴⁷ 「典範」為孔恩(Thomas S. Kuhn)在《科學革命的結構》(" The Structure of Scientific Revolutions " , University of Chicago Press , 1970)中所提出的觀念。其意旨一方面是用來代表一個特定社群成員所共享的全套的價值、信仰與技術；另一方面它提供了具體的問題解答，亦即可以將典範視為模型或範例，讓它替代規則作為常態科學其他謎題的解答基礎。一個內容豐富的典範它的有效性可以維持一段很長的時期。但若是遇到重大的「變異」現象，即危機的出現，使得舊典範無法再調整而導致崩潰，則新典範的建立也意謂了這門學術發生了革命性的變化。以佛教而言，民初佛教即處在新、舊典範的交替期。而太虛、印順，乃至歐陽竟無等人，不論是在佛學諍論上或「人生佛教」、「人間佛教」以及居士團體的倡導上，其所創造的新典範已具備了革命性的突破成果，對於當今台灣推動佛教入世事業的僧、俗二眾，有其深刻的影響。