**五、熊十力之《新唯識論》與窮佛歸儒**

熊十力（1885-1968）原名繼智、升恒、字子真，湖北黃岡人，曾入支那內學院，任教於北京大學。

主要著作： 《新唯識論》

《體用論》

《明心篇》

《乾坤衍》等

「哲學之事，基實測以遊玄，從現象而知化；窮大則建本立極，冒天下之物；通微則極深研幾，洞萬化之原。解折入細，蠶絲牛毛喻其密；組織精嚴，縱經橫緯盡其巧。」「新論的根本精神，在由思辨趨入體認。」（《十力語要》卷一，頁9）

**一、哲學概念：辨哲學與科學**

「學問當分二途，曰科學，曰哲學（即玄學）。」《新唯識論》，頁248）「科學是知識之學，只假定物質宇宙是真有，從各部分去探究。」「哲學者，智慧之學，而為群學之源，並群學之歸墟也。此等學問，純為偉大精神之產物。」（《十力語要初續》頁17）「科學承認有外界獨存。自科學言之，固應假定如此。而哲學家談本體者，亦將本體當作外界的物事來推度，却或顛倒。」（《新唯識論》，頁243）「科學假定外界獨存，故理在外物，而窮理必用純客觀的方法，故是知識的學問。哲學通宇宙、生命、真理、知能而為一，本無內外，故道在反躬，非實踐無由證見，故是修養的學問。」（《十力語要》頁54）

**二、現象與本體**

「哲學上的根本問題，就是本體與現象，此在《新論》即名之為體用。」（頁465）熊氏認為體即「形而上」（中國）、「本體」（西方）、「法性」（佛教），用即「形而下」（中國）、「現象」（西方）、「法相」（佛教）。「桌子哪、椅子哪、人哪、鳥哪、思想等精神現象哪，乃至一切的物事，都不是一一固定的相狀，都只是功用。」故「用就是體的顯現，體就是用的體。無體即無用，離用元無體。」（頁301）

熊氏因而反對王船山謂「天下唯器而已矣。道者，器之道也。」「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘磬管絃，無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道……。」（周易外傳卷五），熊氏駁之曰：「（理）本來具有，不由後起。」「人類未生時，而為父為兄之理固已先在，牢醴璧幣鐘磬管絃，此等事物未出現時，而為禮樂之理，要皆先在。推之，未有弓矢車馬，而射御之理先在。」（頁539）「夫理無不備，而待用以成。」「不可妄臆相方未生，即無有此理也。」（頁538）

「夫佛氏所云法性，猶余云實體；佛氏所云法相，猶余云動用。前已言之矣，相者，即是性之生生、流動、詐現相狀，余故說為功用。譬猶大海水變成眾漚（眾漚，比喻法相；大海水，比喻法性）。性者，即是萬法的自身（萬法，乃法相之別一名稱），譬如大海水即是眾漚的自身。余故說體用不二。汝若了悟此義，當知相破盡，則性亦無存。所以者何？性，是相的自身。相若破盡，則相之自身何存，是性已毀也。相，是即性之生生流動（生生、流動，故以功用名之），相若破盡，則性為無生、不動，湛然寂滅之性，此亦何異於空無乎？是故大空諸師（案指大乘空宗）本旨在破相以顯性，終歸於相空而性與之俱空。易言之，用空而體亦空。」（《體用論》頁40）

（吳案：慧遠判教有四，曰：立性、破性、破相、顯實。）

案：心物為兩極，源於「一」亦歸宗於「一」。「一」者「本心」也。

**三、「性智」與「量智」**

「新論的根本精神，在由思辨趨入體認」（《十力語要》卷一，頁9）

「今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，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，名為性智。這個性智與量智不同的。云何分別性智和量智。性智者，即是真的自己的覺悟。易言之，這個覺悟，就是真的自己，離了這個覺悟，更無所謂真的自己。此具足圓滿的明淨的覺悟的真的自己，本是獨立無匹的。」「虛靈無礙，圓滿無缺。雖寂寞無形，而秩然眾理已畢具，能為一切知識底根源的。」（《新唯識論》商務印書館，1947年版，頁1-2）。

「量智，是思量與推度，或明辨事物之理則及於所行所歷，簡擇得失等等的作用故，故說名量智。」「此智，元是性智的發用，而卒別於性智者，因為性智作用依官能而發現，即官能得假之以自用。易言之，官能可假性智，作用以成官能之作用，迷以逐物，而妄見有外。由此成習，而習之既成，則且潛伏不測之淵，常乘機現起，益以障礙性用而使其成為官能使用，則習與官能作用恒葉合為一，以追逐境物，極虛妄分別之能事，外馳而不反，是則謂之量智。」（《新唯識論》商務印書館，47年版，頁3）

**四、「本體」與「本心**」

1、「示此心是超脫萬物而獨立的。」

2、「示存持之要。」

「此中超脫云云者，非謂其離萬物而獨在也，但以其遍為萬物實體，故云超脫。又以其既現為物而即運於物之中，以主宰乎物，畢竟不物化故，故云超脫。」

「（所謂示存持之要）則由此，勿舍存持，勤加涵養。亦不能外是而別有進修之要道也。何者，存持之功，唯在息其向外逐境之心，常令胸懷空虛，無取無著。此際，則獨體烔然，所謂空不空如來藏是也。」（《新唯識論》頁251）

「本體」與「本心」。本體之所以為本體，有六義：

「第一、本體是備萬理、含萬德、肇萬化，法爾清淨本然……。

「第二、本體是絕對的，若有所待，便不名為一切行的本體了。

「第三、本體是幽隱的，無形無相的，即是沒有空間性的。

「第四、本體是恆久的，無始無終的，即是沒有時間性的。

「第五、本體是全的、圓滿無缺的，不可剖割的。

「第六、本體既是變易的，又是不變的，非斷非常，故名恆轉。若說本體是不變異的，便已涵着變易了，他是很難說的。」（《新唯識論》頁313-315）

故本體可說是無、是無為，又是有、無不為。本體不可分，人與萬物同一本體，而人之本體，即「本心」者：「吾心與萬物本體無二無別」、「本體不是離我的心而外在的」，「吾之心，即天地之心」。故「體無差別，用則萬殊」，萬物平等，唯人覺悟。

「〈大易〉首言天德之剛健與生生，此便是積極。健德、生德是萬德之端也。生生，便是油然一團，生機充滿大宇。大王廣生，其在人則名之為仁。」（《原儒•原內聖》《熊十力全集》第六卷，頁570）

「哲學是智慧的學問，……所以於科學之外，必有建立本根之形而上學，才是哲學的極旨。……哲學是識本體的學問，而本體與現象體用不二。與本體不二之現象，因本體之真而皆真。」（《熊十力全集》第八卷，頁333）

「佛家談本體，只是空寂，不涉生化；只是無為，不許說無為而無不為；只是不生滅，不許言生。……所謂空寂，是空者，無形無象、無分畛、無限量、無作意，故名空。非空無之謂。寂者，無昏擾，無滯礙，無迷暗，清淨炤明，故名寂。」（同上，頁338）

**五、翕闢成變說――熊氏哲學之重要觀點（一）**

「我們須於萬變不窮之中，尋出他最根本的最普遍的法則。這種法則是什麼呢？我們以為就是相反相成的一大法則。因為說到變化，就是有對的，是很生動的，有內在的矛盾的，以及於矛盾中成其發展的緣故。」（頁315）

「（大易所談）實不外相反相成。」（頁316）

「矛盾是相反之謂，而畢竟融和，以遂其發展，便是相成。吾國《大易》一書，全是發明斯義。」

本體自身即具有翕闢兩方面，而生生大化，顯現為萬殊。

翕――一種攝聚的勢用。無形相無質礙的。本體在動中，由於翕的勢用，形成無量的形向（即本身非具形質，但又有成為形質傾向的細微者），才形成一一實物，而為物質世界。

「翕闢云何，實體變成大用，決不單純，定有翕闢兩方面，以相反而成變。翕，動而凝也；闢，動而升也。凝者，為物為質。升者，為精為神。蓋實體變成功用，即此功用之內部，已有兩端相反之幾，遂起翕闢兩方面之顯着分化，萬變自此不竭也。」（《體用論》頁124-125）

「精神與物質本非兩體，不可剖析，實體變成功用，即此功用之內部起分化，而為翕闢兩方面。闢為精神；翕，為物質。質則散殊；精乃大一。翕闢以相反而歸統一，完成全體之發展。」（《體用論》頁127）

一切行都無自體，「只是在那裡極生動、極活潑的，不斷的變化過程中。」因為宇宙本體即「恒轉」。

「我們須於萬變不窮之中，尋出他最根本的最普遍的法則。這種法則是什麼呢？我們以為就是相反相成的一大法則。因為說到變化，就是有對的，是很生動的，有內在矛盾的，以及於矛盾中成其發展的緣故。」（《體用論》頁315）

「吾國《大易》一書，全是發明斯義。

「一切事物，均不能逃出相反相成的法則。」

「翕不是一東西，而是一種撮聚的勢用。無形相、無質礙的本體在動的過程中，形成無量的形向（本身非形質，但又有成為形質傾向的細微者）。才形成一一實物，建立起物質宇宙。」（《體用論》頁317）

「故可把翕「假設為物」。「唯物論者把物質看作為本原的，舊師（案指舊唯識）也以為物質有他的因素，這都是把物質看成實在的，故是極大的錯誤。實則物並不實在，亦決沒有舊師所妄想的物質因素（案當指所謂種子）。物者，只是我們謂收凝的勢用而詐現之迹象而已。收凝的勢用，名為翕，翕即成物。」（《體用論》頁328）

「物和心是一個整體的不同的兩方面，……因為翕和闢，不是可以剖析的兩片物事，所以說為整體。」（《體用論》頁319-320）

「本體現為大用，必有一翕一闢。而所謂翕者，只是闢的勢用所運用之具。這方面的動向，是與其本體相反的，至所謂闢者，才是稱體起用。……譬如冰，畢竟不失水性，故云稱也。闢却是和翕反，而流行無礙，能運用翕，且為翕之主宰的。然翕雖成物，其實亦不必果成為固定的死東西，只是詐現為質礙的物，只是一種迹象而已。我們應知，翕闢是相反相成，畢竟是渾一而不可分的整體。所以，把心和物看作為二元的，固是錯誤。但如不了悟所謂翕闢，即不明白萬變的宇宙底內容，是涵有內在的矛盾而發展的，那麼這種錯誤更大極了。……我們只能說，翕和闢不可析為二片，近似二元論者所為。但於整體之中，而有兩方面的勢用可說，這有不容矯亂的。一切事物，切不能逃出相反相成的法則。我們對於心物問題（這是哲學上的根本問題），何獨忘卻這個法則（相反物成的法則），而把心消納到物的方面去，如何而可呢？」（《體用論》頁323-324）

**六、體用說――熊氏哲學主要觀念（二）**

「哲學上的根本問題，就是本體與現象，此在《新論》即名之為體用。」（《體用論》頁465）

哲學之本體與現象，以至心物問題，在熊氏即體用問題

熊氏認為大乘有宗將現象和種子分為二界，以現象界由種子界起現，而在種子界外，又承認有真如；陷入種子、真如兩重本體之謬誤。

熊氏稱：體，即西方哲學之「本體」，中哲之「形而上」，印度哲學之「法性」。用，即西哲之「現象」，中哲之「形而下」，印度之「法相」。

熊氏稱：「體用不二」、「即用顯體」。「用就是體的顯現，體就是用的體。無體即無用，離用元無體。」（《體用論》頁301-302）

熊氏不用西哲、中哲、印度佛教之舊名，而獨言體用，乃因舊名有指已成之物象之嫌，易使人把它們看成實在現成的東西，弄成兩界對立的樣子。故只言體用，舉大海水與眾漚為例，謂：大海水全體現作眾漚，不可於眾漚外別覓大海水。又眾漚各各以大海水為其體，非離大海水各有自體。大海水與眾漚雖有差別，但大海水與眾漚本不二。

**七、熊氏如何從佛教空宗有宗之破，轉到儒家大易「神無方而易無體」之翕闢成變之體用說**

熊氏在《新唯識論》以其「真如顯現一切法」為論，破空宗之「真如即是諸法實性」，「諸法實性」者，「性德」也。「性德者，性之德故，名為性德。夫理，無形象、無方所，本無從顯示，而心之所可自喻、言之所可形容者，唯其聽耳。德者，得也，謂性之所以得成其為是性也。除却德，便無所謂性了。」（《新唯識論》，商務印書館，1935年，頁378。）

「本來，性體不能不說是寂靜的，然至寂即是神化，化而不造，故說為寂；豈舍神化而別有靜耶？夫至靜而變，至寂而化者，唯其寂非枯寂，而健德與之俱也。健，生德也；仁，亦生德也。曰健曰仁，異名同實。生生之盛大而不容已，曰健；生生之和暢而無所間，曰仁。大（易）之書，其言天德曰健，齊名為元。」（同上，頁379）

「吾心與萬物本體無二無別」，「本體不是離我的心而外在的。」（《體用論》頁252-253）

「吾之心，即天地之心」（《十力語要》卷三，頁65）

**（一）破大乘空宗之「破相、破性以顯寂」**

空宗「意在破相顯性」：「空宗的密意，本在顯性。其所以破相，正為顯性（案：唯所顯之性只是寂靜無為）。在空宗所宗本的經論中，反反覆覆，宣說不已，無非此個意思。然而，我對空宗，頗有一個極大的疑問，則以為，空宗是否領會性德之全，尚難判定。」（《新唯識論（語文本）》頁378）

「空宗詮說性體，尤以寂靜，提揭獨重。」（同上，頁378）（案：若唯寂靜無為，宇宙人生豈不「從空中突然而有」、「絕無根據」、「等若空華」？）可見空宗不解「寂靜之中即是生機流行，生機流行畢竟寂靜。……空宗只知性體是寂靜的，却不知性體亦是流行的。」（同上，頁381）

「我們不要聞空宗之說，以為一切都空，却要於生生化化流行不息之機，認識性體。我們不要以為性體但是寂靜的，却須於流行識寂靜，方是見體。」（同上，頁383-384）

案：熊氏即能（能生、衍生、引生）證心證體：

「緣起性空」正是從還滅說，本來一有之有，正應從其衍生引生下一有之「能」處說其為「有」，此乾坤大易之義。

佛教空宗其實只是歸寂，不宜以「體用」衡之。空，正是去體，既破相（無相）亦破性（無體），而為即現象而止於為現象，以消極義之因果關係（緣起）取消一切存有之自性。（無體唯緣起故性空）

空有二宗所顯如體，以「存在即不存在，存在即永恆」之「物不遷」旋起旋滅義為了義。熊氏則特標流行義創造義。一存在須以能引生新存在為其存在義，此即以生生不息之大易（大有）為體。熊氏既不承認有一獨立於意識之外的客觀世界，但亦不承認唯識論所說「境由識生」。熊氏之本真是一「相續流」，「本體顯為無量無邊的功用，即所謂一切行的。所以說是變易的。然而本體雖是現為萬殊的功用或一切行，畢竟不曾改移他的自性，他的自性，恆是清淨的、剛健的、無滯礙的。所以說是不變易的。」（《新唯識論》，頁55）

**（二）破有宗唯識宗之「攝相顯識」**

「大乘有宗矯異空宗，頗談宇宙論。但是，他們有宗將宇宙之體（種子）原與真如本體（果境、湼槃）却打成兩片。……有宗談本體雖盛宣真實，以矯空宗末流之失，然亦以為本體不可說是生生化化的物事，只可說是無為的，無起作的。因為，他們有宗所謂宇宙，便另有根源，如所謂種子。」（同上，頁409）

「本體是絕對的真實，有宗云然，本論亦云然。但在本論，所謂真實者並不是凝然堅住的物事，而是個恆在生生化化的物事。……然而電光的一閃一閃，新新而起，又應說他是常空而常有的，常有常空，畢竟非有，常空常有，畢竟非無。……我們不能舍生化而言體。……（如是）便是頑空，何以驗知此體真極而非無哉？」（同上，頁410）

熊氏認為有宗不即此現象見本體，而另造本體，如種子。評之曰：「立相遮性」（馮友蘭語，見馮著《中國現代哲學史》第十章，馮氏以有宗自以為是「立相顯性」）

空、有二宗都把「法性」和「法相」割裂。

「以阿賴耶識中種子為諸行之因，其種子明明是萬法本源，而又說真如是萬法實體。如此則何可避免二重本體之嫌。是乃鑄九州鐵，不足成此大錯。」（同上，頁40）

吳案：批判地言之，唯識宗本意非以阿賴耶為法性，更非以阿賴耶為本體，其中心觀念是「轉識成智」。故馮友蘭謂唯識宗原意為「立相顯性」而熊十力批評其為「立相遮性」，兩不相應。熊氏之不滿唯識學，正是唯識宗所顯之體性唯是一煩惱虛妄之根源――一經驗的、心理學的體性。佛教唯識宗的究竟了義正是即此而還滅之，而說轉識成智、純依他、圓成實。熊氏即此而求宇宙存有之實體、生生不息之創生之源，而有新唯識之說。故可謂窮佛證儒，窮唯識證大易。

**（三）熊氏新唯識之說，由攝境歸識，破相破性，境識俱空之舊唯識，轉為境、識、心、物俱用，即用證體，唯本心為真體之新唯識論**

「（日星大地，以至他心，一切的一切）都是我的心所涵攝的，都是我的心所流通的，絕無內外可分的。」（《新唯識論》頁271，中華書局1985年）

「唯識的旨趣，是把境從屬於心，即顯心是運用一切境而為其主宰的，是獨立的，是不役於境的。」（同上，頁275）

「意識雖受物質條件的影響，而改造物質條件，使適於生活，畢竟待意識的自覺」（同上，頁272）

「（識雖說是藉境才起的，但）他是能轉化一切境的」，「我人的心，能改造現前的一切境，使適於生活。……所以，着重心的方面而說唯心，不言唯境。」（同上，頁271-272）

同時，取境的識，即與物相對的心（識心），也是非實在的，是空無。

「這個取境的識，他本身就是虛妄的，是對境執起的；他根本不是本來的心，如何可說不空？如果把妄執的心，當作本來的心，說他不是空的，那便是與認賊作子同樣的錯誤。」（同上，頁256）

佛教緣生、緣起性空亦是說。「一切物沒有不是互為緣起而現的。 所以，一切物都是沒有自體的。換句話說，所謂一切物，實際上只是畢竟空，無所有的。」「就是許多的緣，互相藉待而現起的一種相貌，當然不是有自體的，不是實在的。若把眾多的緣一一拆除，這個心在何處呢？實際上可以說他是畢竟空，無所有的。」（同上；頁278-279）

有宗唯識學以虛妄唯識，則識（心）是實有，空的不徹底。大乘空宗以識（心）、物皆空，方為徹底。然熊氏認為講哲學只到心物皆空，不是究竟；還有心物從何而來的問題，亦即現象境何從來的問題。

熊氏問：「如果只承認萬變不窮的宇宙（案：現象的宇宙），而不承認有個本體（案：宇宙之本體，即本體宇宙論之本體宇宙），那麼這個萬變不窮的宇宙是如何有的呢？ 他豈不是從空中突然而有的嗎？」（同上，頁308）

「如果不承認宇宙有他的本體，那麼這個宇宙便同電光石火一般絕無根據，人生在實際上說等若空華了。」（同上，頁312）

吳案：本人認為由唯識學之批判而轉到大易之變化流行之體用一如說，要訣在唯識學既開出境論，而即境言識，攝境歸識；然則，前境即前識，前識現前境；後境即後識，後識現後境；現識現現境，現境即現識。如是譬如瀑流、如電光石火，若不相續相銜，然畢竟相續相銜，前境現境後境，宛若相續延宕，示一變動不居而又恒轉不息之大用流行，此大用流行不能無體，此體即支持前識前境、現識現境、後識後境之大心、本心矣。由本心之心之翕，而開境成物；由本心之心之闢而冒天下之物，洞悉萬化之源；萬化之源亦萬化之歸向、終極目的；而境境相接、識識相續，延宕相銜而有「道」。「道」即翕闢成變以合目的為原則之謂也，感而遂通天下之故者也。翕者，識心即量智。闢者，道心，即非量。非量之闢運己運物，轉化一切境，連接種種境（前境與後境，外境與內境，形上境與形下境）使暢通無礙、生生不息、其命維新之道常存常運；令盲塞滯礙、斷裂傾覆之路障清除歸於不存在。此則翕而有闢，闢而有翕；翕以成物（成物含成住壞死），而化物虛物移物者闢之用也。如是翕闢成變。