

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 熊十力體用哲學的存有論詮釋－略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.200312.0081

中正大學中文學術年刊, (5), 2003

作者/Author：賴錫三

頁數/Page：81-120

出版日期/Publication Date：2003/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.200312.0081>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



熊十力體用哲學的存有論詮釋 ——略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異

賴 錫 三

中正大學中文系助理教授

摘 要

本文以熊十力的鉅著《新唯識論》為討論對象。一方面消極地澄清其所謂本體之學，並非康德所批判的那種獨斷形上學；另一方面，積極地論釋其體用論，使其朝向海德格意義下的存有論之解釋可能。即，熊氏在談到體用不二而有別時，至少在形式上，頗相映於存有與存有者之間，那種同時具有存有論差異和存有論隸屬之關係。只是熊氏的本體具有本體生起論的動能，因此其體用論亦同時展現出宇宙生成論的生化模式；而海德格的存在雖也是即存有即活動的開顯解蔽，但海氏的存有之展現卻沒有明顯的宇宙生成論之表述。另外，熊氏這套論述顯然同時承繼《易傳》乾元下貫性命、與心學那種盡心知性以知天的傳統，並且將之融為一爐；雖然其論述取向，常由本體直下而說，但其歸宗處仍然要收在明心的工夫上。另外，本文亦略為討論到熊氏實踐形上學和佛教非上學的差異，與及熊氏和其高弟牟宗三，在本體宇宙論與兩層存在論的系統相上、內聖在通向外王的道德實踐上等核心問題，做出同異之檢別。

關鍵字：熊十力 新唯識論 本體 本心 體用 牟宗三 海德格 存有論

*：本文之所以撰著，係多年前因林安梧教授之因緣而成的，如今將多年前之舊稿修改再論，在此，要特別感謝林教授。

一、熊氏的「實踐玄學」與佛教的「非形上學」之爭議

《新唯識論》（以下簡稱《新論》）開頭即宣示：「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，唯是反求實証相應故。」^{註一}以上〈明宗〉之言，已將熊十力對體用一如的形上學基本立場和精義，言簡義精地顯豁了。試以此為申論之出發，來分析熊氏的形上本體玄學之特質與內含。

熊先生心中的玄學之「玄」，其義非是丁文江一類所以為的虛玄不實之玄猜，而是企圖以反求工夫來體証事物之根源，此根源不是一般的器物層次，而是器物的存有基礎，因此本體存有之深邃，故名為「玄」。以哲學的範疇來說，熊氏心中的「玄學」層次是指形上學，屬於道的層次，而熊氏亦用中國傳統固有的另一語辭，而名之為本體。既然如此，玄學當然是要闡明「一切物的本體」；以海德格的話說，哲學就是要揭露一切「存有物」(beings)的「存有」(Being)^{註二}。形式上看來，熊氏本體學就如同西方思辯形上學一般屬哲學中的第一義（如亞里斯德所謂的形上學），其所討論的對象是比物理學、數學等科學涉及到更基礎性的存有問題。但深入各自哲學系統的內含來看，熊氏和亞氏一類的形上學取向，其差別就很大了。因為亞氏的形上學乃不離「物理學之後」(meta-physics)的格局，用海德格的理解就是：亞氏的形上學就是物理學，物理學就是形上學^{註三}。這怎麼說呢？因為，當存有被存有物化時，本體也只是成了表象思維下的實體之物。顯然地，其中的關鍵，涉及到面對本體或存有時的進路問題。熊氏站在中國那種由實踐以契入本體存有的傳統進路上，他所欲表述的本體學，既不會是亞氏「物理之後」的內在形上學，也非柏拉圖一類「物理之上」(trans-physics)的超絕形上學。因為亞氏和柏氏雖在形上學的呈現型態上有所不同，但一樣是屬於純粹思辯理性所運作的結果。換言之，熊氏的本體玄學不是康德所批判的那種獨斷的「思辯形上學」，而是植根在東方這種即工夫即境界的「實踐形上學」，並且成就了一種體用不二的「實踐形上學」系統^{註四}。

註 一：熊十力《新唯識論》語體文本，文津出版、七十五年，頁247。

註 二：海德格在〈什麼是哲學？〉一文中，一再強調哲學不是關於第一原理和原因的抽象認識，也不是那種歷史學式的哲學知識，而是對於存有者的存有之傾聽而來之響應和道說。參見《海德格爾選集》，孫周興選編，上海三聯書店出版，1996，頁588-606。

註 三：參見沈清松《物理之後·形上學的發展》，牛頓出版社、七十六年初版，頁102。

註 四：關於思辯形上學、實踐形上學是牟宗三用來區分中西形上學傳統的兩個對比概念，參見

熊十力不但不認為它的本體玄學，會流於西方那種獨斷且空洞的形上揣度，反而，他對西方哲學一類的「思辯形上學」之批判，可謂不遺餘力，遍在《新論》各處。且批判的同時，一再主張「本體」只能由工夫而証悟之，非思辯所能得之。即〈明宗〉所謂非知識所行境界，唯是反求實証相映：

「哲學家談本體者，大抵把本體當做是離我的心而外在的事物，因憑理智作用，向外界去尋求。由此之故，哲學家各用思考去構畫一種境界，而建立為本體，紛紛不一其說。不論是唯心唯物、非心非物，種種之論要皆以向外找東西的態度來猜度，各自虛妄安立一種本體。」、「從來哲學家談本體，許多臆猜揣度，總不免把本體當做外在的事物來推求，好像本體是超越於一切行或現象之上而為其根源的。他們多有把本體和一切行或現象界說成兩片。他們根本不曾見到體，而只任他的意見去猜度。因此，任意安立某種本體，並組成一套理論，以解釋宇宙。其實只是他們各自構造宇宙，絕不與真理相應的，所以本體論上許多戲論，足以招致攻難，這是無可諱言的。」^{註五}

由上可知，熊氏對思辯形上學的批判，重點乃在以下數項：第一、批判理智的憑空猜度之戲論（批判其思維方法）；第二、批判它將本體當作是外在的對象物（批判思維方法造成本體的對象化）；第三、批判它將本體和現象割裂為二元世界（批判其思維方法所造成的主客系統）。以下先針對第一、第二點討論之，至於第三點則涉及熊氏體用哲學之內蘊精義，另有專節討論。

上述第一點批判，類似康德所批判的獨斷形上學，而第二點相映海德格所批判的「存有遺忘」（即存有被存有物化）。只是康德的批判重點，在於指出這種思辨猜度之獨斷性和無經驗內容之空洞性；而海氏則指出傳統那種「符應真理觀」，試圖以主體所形構的判斷來符合客體對象物的知識論模式，忽略其存有學的基礎，根本不足以揭露「存有的真理」（熊氏亦言此絕不能與真理相應），反而只將「存有」表象為「現前存有者」、對象化為「手前之物」，只以「存有者性」的內含來規定「存有」，使得「存有」被表象為「本質」概念（此即熊氏指斥的以「物化」的態度來對待「本體」），結果是不自覺地「遺

《中國哲學十九講》，第五、六章，學生書局、八十二年第五次印刷。

註 五：《新唯識論》，頁250，頁311。

忘了存有」那不斷開顯的豐富義蘊^{註六}（這應於熊氏所說的，「本體」只成了死體，失落了其生生的本義）。大體上，熊氏的指陳除了與康德的批判有其同功之妙外，也與海德格的批判重點有許多契合，主要原因可能是熊氏對東方儒學心學和佛法唯識學等等的吸收體會，使他避免了主體主義的哲學預設，即不贊成有離心而獨立存在的客體外境，也不贊成有離開境物而能單獨作用的意識本身，因此其哲學的系統相，具有現象學意義的性格^{註七}。（關於這點，將在熊氏對唯心、唯物的超克討論中，明白地看出）

可以說，熊氏領會到傳統獨斷形上學及其背後思考模式之困境，徵結出在主客二元相對的限制，因為本體是超越能所相待、主客區分之前的存有活動之事實本身；而此事實本身，是境識分別之前的「純粹經驗」^{註八}。這種超主客、超內外之分的純粹經驗，就其未加入人的妄情分別之前的存有學立場來說，可稱它為本體的事實本身；另就其必需透過工夫歷程才得証悟的實踐角度說，則可稱之為境界的純粹經驗本身。這是因為常人在日常生活習氣中，皆已陷落在主客關係中，若要回歸事實本身，就反而要有一番「去情見、化分別」的返本歷程，亦即要克服一般認識活動中的表象思考、計算性思維和對象化活動。因為本體作為根源性的事實本身，它只是在如如中不斷地呈現，此時它並未有任何主體分別的執著涉入，並未加入人的妄情之執定；而當人以其所謂概念機能總體的主體模態出現，以語言的運作結構去進行對世界的架構活動時，做為整體活動的本體便已被表象和建構化為抽象的客體對象物。所以熊氏特別強調要証悟本體、要讓本體如如開顯，正需要一番去妄還本的實踐工夫：

註 六：海德格以上的觀點，散見《存有與時間》一書中。另參見拙文〈海德格從存有學立場對科技的反省與拯救〉對以上一系列觀點的分析，刊在《文明探索》二十一卷，八十九年四月。

註 七：參見張慶雄《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，上海人民出版社，1997年4月第3刷。

註 八：「純粹經驗」是由威廉·詹姆斯所提出，其旨在破除笛卡兒的心物二元論，他強調原始經驗的實在，既非是心靈亦非是物質，而是心物二分前的模糊之存在方式，參見其《徹底的經驗主義》。而西田幾多郎吸收詹姆斯的說法，並將之運用到東方那種體悟性的形上、宗教、美學之經驗詮釋中，特別用來說明那超越主客的終極實在之經驗當體，參見其《善的研究》何倩譯，北京商務印書館出版，一九八九年第四次印刷，頁7。另參見尚新建《美國世俗化的宗教與威廉·詹姆斯的徹底經驗主義》，上海人民出版社，2002，頁131-158。

「哲學家談本體者，以為是量智或知識所行之境，而未知其必待修為之功，篤實深純，乃至克盡其心，始獲証見，則終與此理背馳也。……彼所不喻者，徒以習心虛妄分別，迷執小己而不見性故也」、「無工夫而言本體，只是想像卜度而已，非可實証本體也。……無工夫，則於此終不自見，不自承當，唯以一向逐物的知見去猜測本體，是直以本體為外在的事物，如何得實証。實証乃本體之自明自了。故本體如被障而顯，即無實証可言。」^{註九}

耐人尋味的是，熊氏不僅在理論上肯定工夫實踐的優位性，承繼東方經典傳統中的修行理論，更自述其求道的心路歷程和工夫，以自証其理與聖言相映不虛：「我的研究佛家學問，決不是廣見聞、矜博雅的動機，而確是為窮究真理，以作安心立命之地的一大願望所驅使。……其後，漸漸素開百家之說，佛家和其他一概不管，只一意反己自求。我以為，真理是不遠於吾人的，決定不是從他人的語言文字下轉來轉去，可以得到真理的。所以，我只信賴我自己的熱誠與虛心，時時提防自己的私意和曲見等等來欺蔽了自己，而只求如陳白沙所謂『措心於無』，即是掃除一切執著與迷謬的知見，令此心廓然，無有些沾滯。如此，乃可隨處體認真理。久之我所証會者，忽然覺得與孔門傳授之《大易》的意思，若甚相密契。……我之有得於孔學，也不是由讀書而得的，卻是自家體認所至，始覺得和他的書上所說，堪為印証。這個甘苦，也無法向一般人說了。」^{註十}熊氏上言頗有夫子自道的真切處，雖然我們似乎無法在其生命的實踐史上，找出如日哲西田幾多郎一般十年禪坐的見性工夫^{註十一}，也似乎無法確定熊氏的「措心於無」是否如陳白沙一般是得之於靜坐傳統^{註十二}，但也不能輕易排斥熊先生有其真切體會在。^{註十三}（雖然此體會處與工夫深澈者所証悟者，是否

註九：《新唯識論》，頁252，頁567。

註十：《新唯識論》，頁348。

註十一：西田在其日記曾記錄他：「午前坐禪，午後坐禪……夜坐禪，至十一時許。……此夜受邀至和尚處，聆聽教誨。參禪之要在實地之辛苦，人往往以禪資於他人，此為大誤。參禪之關鍵在生死解脫，另無他事，余自省而有所感。」、「認為我修禪是為了學問的目的，這是錯誤的，我只是為了心靈，為了生命。到見性為止，我決不考慮到宗教與哲學的事情。」，參見《西田全集》第十七卷《日記》；譯文轉引自廖仁義《日本近代哲學的原點坐標》，七十三年台大哲學所碩士論文，頁73-74。

註十二：參見黃宗義《明儒學案》卷五〈白沙學案上〉，里仁書局、七十六年出版，頁78-93。

註十三：例如其高弟牟宗三雖亦無靜坐工夫之澈，但其《五十自述》一書〈悲情三昧〉所描繪之心路歷程，實亦有其實存之體會在；當然這種體會和証悟之間的關係，顯然還有相當的

還是有相當差異在？這都有待熊氏的生命自傳史式的研究。由於本文並不在討論熊氏本人的實踐工夫到底如何等問題，而只是在討論他所表述的本體玄學，和如何體証本體之理論，故不涉入熊氏個人的工夫甚至人格內涵之爭論中。）

值得深思的是，儘管康德、海德格、熊十力等人對西方一類的思辯形上學皆有其嚴正的批判，但他們並不因此就否定形上問題本身，而只是改變探問的態度和思考方式。例如康德改以實踐理性做為重新探問形上問題的可能性；而海德格則強調不同於表象思考的另一種思考，即以「原初思考」、「沈思之思」來揭露存有本身，如此之思，乃是嚮應存有的解蔽而守衛之^{註十四}。如海德格在〈回到形上學基礎〉所主張的，超越形上學並不是要取消形上學，而是要造成形上學的轉變，即要以這種「原初性的思考」來試圖重新探問形上問題，以便能真正回到形上學的基礎，而這種回歸形上學基礎的同時也意味著『人性本質的改變』^{註十五}。當然這裏的人性本質的改變，是因為人從此讓存有（Sein）在此（Da）朗現了，成為存有開顯的具體之場，而不再只自限為一存有物了。所以從某個意義上說，不恰當的形上學思考進路，可能讓人落入美麗的歧途，但恰當的形上學進路，卻也可能造成「人性本質改變」的莊嚴性在。

至於熊十力呢？他顯然不贊同那種佛陀式的沈默態度^{註十六}，和印順法師完全排斥形上問題的緣起論立場^{註十七}，熊氏堅決地主張：「今若以談本體者多臆度和謬誤，遂不談本體，甚至不承認有本體，如此自絕於真理，便與惡墮廢食無異了。如果承認變動不居的宇宙是實有的，而不承認宇宙有它的本體，那麼，這

值得討論的空間在。《五十自述》，鵝湖出版，七十八初版，頁162-168。

註十四：海德格意義下的原初思考，已不再是西方傳統意義下，那種理論與實踐二分下的純粹理論之思維活動，而是那種聆聽存有者之存有而合轍同振，顯然這種沈思和聆聽已有東方式的體悟之意味。

註十五：Martin Heidegger, *The Way Back Into The Ground Of Metaphysics*, P265。這也是海德格在〈論人本位主義的書信〉一文中，強調人可以超越人本位主義的深刻性、莊嚴性之所在。

註十六：關於原始根本佛教對形上學的態度，最有名當然是關於巴利文記載的「十難無記」，和漢文記載的「十四難無記」之沈默態度，對此請參看三支充惠的分析，《佛教入門》黃玉燕譯，2002年，東大出版，頁61-69。

註十七：參見印順法師〈評熊十力《新唯識論》〉，收入林安梧編《現代儒佛之爭》，明文出版，79年，頁221-268。另外，熊氏曾在《摧惑顯宗記》中，對印順之種種批判試圖加以回應，學生書局、77年初版。

個宇宙便同電光火石一般絕無根據，人生在實際上說使等若空華了。如此，使與印度的空見外道無甚異處。又復當知，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。否則使與素樸的實在論者，同其淺陋，這是不能饜足吾人求知的願欲的」^{註十八}、「佛家真如，即本體之名。謂佛家不求証本體可乎。自地前，無量修行，以至登地，見道位中，本智發現，始証真如，即為証得本體之候。……自知尋求宇宙根源，是佛教徒最大願欲。而可曰根源不當求耶。經所云徹法源底。……玄學家求之而得徹與否，其求之之方有誤與否，此皆別是一問題。而必向根源處希求，則是玄學所有事。佛教所由興，亦只為此事。」^{註十九}

熊氏似乎認為，人作為具有理性向度的存在，他必然有對形上問題發問的衝動，這是人類理性的求知欲必然要有的形上衝動；但這是否代表熊氏的體用哲學就一定是印順所批判的：只為滿足求知者的願欲和無關乎人生的戲論。熊氏必會辯解說：人的理性有其形上發問的求知願欲，但是，關於「形上答案」本身，卻不能被理性的表象思考模式所把握。用熊氏自定的概念來說，形上問題的發問乃是「量智」必然會有的衝動，而且「量智」亦試圖提出各種揣度的答案內容；但，這些由「量智」憑空猜測的答案，畢竟不合於形上答案的事實本身，甚至只有當量智的外求和建構止息下來，本心性智如實顯露的當體，那個本心即本體的形上經驗本身，才可能真實地呈現開來。而且熊氏承繼儒家那種天理流行的命題，認同回歸「性智」工夫所體証的本體論，絕不是與人生無關的戲論，而實在有其莊嚴的使命在，甚至以為如此才真能建立一有理的價值世界。換言之，熊十力的哲學立場承繼了理學家的預設或洞見，那就是人生的真理必同時就是宇宙的真理，真理只有一個，不可能是人生的真理歸人生、宇宙形上的真理歸宇宙，兩者的根源義必同為一本。他顯然認為：隨任理智猜度而有的形上學，若不能真正建基於人生的實踐工夫，那必是空洞而無根的；但只有人生而捨宇宙形上向度者，必是輕淺而自限的。

可見，熊氏在批判獨斷形上學的同時，並不取消形上問題本身。自然他也不能同情了解《阿含經》等原始佛教立場，那種以滅苦為中心的務實人生主義；即將重點放在說明人生層次的「此有故彼有、此滅故彼滅」的變動不居（無常）、

註十八：《新唯識論》，頁312。

註十九：《摧惑顯宗記》，頁18。

互為條件（緣起）以順入無我的心解脫立場^{註二十}。相反地，熊氏幾乎拂逆了一般對佛教那種非形上學立場的共識，大膽地主張，佛教之本源的立場不但不是印順法師所認定「非形上學立場」，反而認定佛教澈法源底所揭露的真如、本來面目，其實就是他所謂的形上本體了。當然，對佛教緣起論不陌生的人，當然會強調所謂的空，絕不是一種本體生起論式的創造本體，它只是直接就緣起即無自性而言空，絲毫不涉及本體宇宙論一類的問題。換言之，就算佛教不必排斥本體這樣的概念，甚至接受以本體來說真如，問題是，佛教仍然會堅持這個空之本體和色之現象，基本上是一種平鋪式的相即關係，而不是縱貫式的體用關係。所以熊氏的高弟牟宗三就不贊成佛教有真正的體用論，原因無它，因為他是從儒學那種縱貫式的實有創生來界定體用論的本質義^{註二十一}。顯然地，牟先生對佛法之把握，是要比熊先生客觀些；雖然他們判別佛教的立場，同是儒家中心主義式的。

換言之，真正的儒佛的爭論焦點，並不在於有無或能否使用本體一類的概念，而是彼此對本體一類概念，其背後的系統結構和思維進路之實質內含為何的差異問題。對此而言，由於佛教的進路非常明確，它從一開始就對本體宇宙論一類的形上起源問題加以擱置，只純粹對眼前之無常緣起現象做如實止觀，悟知人法二空以順入不取不捨之中道解脫心境中。而儒學則由於將心性論和天道論給統合起來，所以就逆覺和擴充其本心的工夫而言，當然有其體會處；但當儒學又將此本心當成本體，並且使心體性體溯源到形上的道體去，結果產生一種天道性命相貫通的特殊系統。所以就這個天道的內含是由心性的道德進路所規定而言，儒家的形上學系統，當然不同於那種猜天猜地的獨斷形上學，因為它是以道德的實踐進路來証成的；但就儒學那種由太極乾元創生萬物，以天

註二十：關於佛陀對緣起法的討論，基本上有兩種的觀點：一是認為原始佛教的緣起是就人生的實存層面來立說，基本上不涉及形上學的緣起宇宙觀，持此觀點者總特別強調佛陀「十四無記」的立場。另一則是主張佛法的緣起論同時是就人生和宇宙的緣起真相來說的，因此佛法的緣起論不但深關人生苦痛的實存，同時人生的苦痛和解脫亦同時與看清宇宙緣起的真相實在是同一件事，換言之，「緣起性空」同時是人生、宇宙的真諦，所以佛教未必不能有其特殊義的空之存有論，持後種觀點的人有必要對「一切法空」、「空的存有論」……等問題再做詮釋。不過就算採第二種觀點，這種空之存有論，顯然也絕不是本體生起論式的縱貫系統。

註二十一：牟宗三，〈佛教體用論衡定〉收入《佛性與般若》，台北學生書局，七十八年五版，頁571-657。

命流行的方式來下貫其性的表述系統來看，它顯然是一種縱貫式的本體生起論立場，而這種表述系統有時難免在形式上看來，和康德所批判的那種獨斷形上學有其相似處^{註二}。換言之，儒家一向將心學立場（如孔、孟、象山、陽明等）和本體宇宙論立場（如中庸、易傳之系統），給結合成本心即本體的論述結構。所以從實踐的進路來看，心學可以超越一般對形上學的批判；但儒家式的那種本體宇宙論式的說法，有時又難免令人產生玄想揣度的疑慮。所以儒家的系統產生了一種極複雜而弔詭的現象，即它一方面說本心即本體，吾心即宇宙，宇宙的秩序是由道德秩序所証成的……等等心學式的說法；但另一方面，它又為這個本心找到超越的根據，也就是來自那能創生萬物的太極本體，並且再轉成從本體宇宙生成論的角度來由上往下說，以說明形上本體和本心、萬物的關係。如此一來，儒家乃建立了一套奇特的形上景觀。

而這套儒學式的實踐形上學，它最最重要的實質處，恐怕是在於它突顯了宇宙創化之生生不息中，實有其真機實理的意義和價值在的，而不只是無明業力之夢幻因緣之起滅而已。換言之，儒家會認為這套形上系統，不只是個方便的隱喻而已，而是有體、有力、有理的價值系統。我們暫且撇開熊氏對佛教的可能攻假和誤解處，有一點則是明確的，即當熊十力強調去佛歸儒，回歸大易生生的本體宇宙論立場時，他對佛教的批判焦點，最主要還不是在佛教有無形上學、存有論一問題，而是在於佛教的真如境界偏於「寂滅」，忽略「生生」，結果有造成反人生、滅天理的傾向：「佛教由怖生死海苦，而求出世。故走入反人生的路向。其於本體，亦但證會空寂。卻不悟，至空而健動也。至寂，而生化不竭也。」^{註三}。一言以蔽之，他認為佛教無法建立一有體有力的天理流行

註二二：例如同樣深受康德哲學系統影響的勞思光，他就只認同心學系統，並將《易傳》的形上表述當成純是宇宙論中心的形上思辯，是混淆了道德和存在，參見其《中國哲學史·新編第二冊》，三民書局出版。我認為，勞先生這樣的評斷，或許未能同情深入地理解《易傳》之深蘊，但它卻也反映了一種焦慮，那就是心學系統的簡潔性，和一體之仁所含的形上性，當它和本體宇宙論的表述結合時，是否會在突顯某些特點時，也同時糾纏了著某些難題。例如熊十力大談特談的乾坤翕闢以成變一類的本體生起論，在牟宗三的道德形上學系統之表述中，顯然是被自覺地壓抑下來了。換言之，牟先生雖然亦全然贊同那種天道性命相貫通的實有形上學，卻不刻意將天道展示成宇宙生成論，而轉將重點放在由道德自律以實現的道德宇宙之意義。我認為牟先生在這一點上，應是在深受康德對思辯形上學之批判下，而自覺避開熊先生那種表述方式的新論述策略。雖然牟先生也是主張《易傳》是合乎儒學精神的另一種豐富的表達。

註二三：《摧惑顯宗記》，頁31。

之價值宇宙。這一點，熊氏顯然承繼了理學那種一貫的闢佛立場，只是他在闢佛的論述上，大膽地入室操戈以空有二宗為批判轉化的對象，然後以《易傳》之本體形上學和心學的實踐相結合為，演出一套闢佛歸儒的巨型論述。然而，暫且先不管這套論述對佛教公不公平，佛教中人認不認同等問題，它倒是代表了儒學自宋明以來一種闢佛傳統的中心主義之再興；事實上，這也開啓了民國初年來，最有深度和活力的儒佛大論爭^{註二四}，並且一直延續到牟宗三才完成將儒家擺中間，佛、道擺兩旁的判教新高峰。對此，如何重啓後牟宗三時代的儒佛再論爭，顯然還有待真能出入儒、佛兩大系統的學者再消化和蘊釀。

二、量智、性智的區分與兩層存有論

「量智」和「性智」的思維進路之區分，相映於「思辯形上學」和「實踐形上學」的形上學系統之區分。簡言之，思辯形上學是量智向外推測構置的形上概念系統，而實踐形上學乃是性智自証自悟而開顯的形上真理經驗之自顯。可見，要澈底講明熊氏體用不二之實踐形上學，其中對「量智」和「性智」的特性內含、彼此關係之講明，亦是必要的關鍵之一。以下還是先看看熊氏是怎麼區分此二者的：

「量智，是思量和推度，或明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失等等的的作用故，故說名量智，亦名理智。此智，元是性智的發用，而有別於性智者，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為官能之作用，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，而使其成為官能作用。則習與官能作用，恒叶合為一，以追逐境物，極虛妄分別之能事，外馳而不反，是則謂之量智。故量智者，雖原本性智，而終自成為一種勢用，迴異其本。」、「吾嘗言，量智是緣一切日常經驗而發展，其行相恒是外馳。夫唯外馳，即妄現有一切物。因此而明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失而遠於狂馳者……必妄習斷盡，性智全顯」^{註二五}

註二四：對於這場佛門諸宗派挾攻熊十力的重要論爭之文章，請參看林安梧收編的《現代儒佛論爭》一書。

註二五：《新唯識論》，頁249，頁250。

可以將以上的話語中，展開成如下的問題結構：量智的內含特性為何？量智的基礎為何？量智與性智的關係為何？量智與官能的關係為何？量智與知識的關係為何？性智的內含特為何？性智與本體的關係為何？性智與官能的關係為何？性智與量智的關係為何？

首先，「量智」，可從兩方面來觀之：一是所謂思量、推度、簡擇，二是所謂外馳、追逐境物。換言之，以佛教的術語言之，前者關涉「能」、後者則涉及到「所」；若以現象學觀點言之，前者是意識之意向作用、後者則是意識之意向對象^{註二六}；再以海德格的觀點說之，則前者是所謂計算性思考、後者是對象化活動（之對象）。而熊十力承繼東方哲學傳統的觀點，指出量智的核心本質就在於「分別」、「執」。精言之，量智一名雖偏於主體的能思一面而立言，然而此名一立的同時，就已必然預定客體的所思之另一面。換言之，量智在行其分別的計算活動的同時，必也同時執定起對象以爲其所對。

然而熊氏雖以量智爲「妄執」^{註二七}，卻不以之爲全無意義，事實上熊氏認爲量智的分別是有其作用的，它在日常生活的慮緣對境中，可進行辨物析理之用。^{註二八}只是其適用處僅及於「知識」界，並不適用在「真理」界，亦即它與真理不相應，以性智、真理的角度來評量之，它就只能被判定爲虛妄分別。故熊氏言：「理智作用是從執境爲離心外在的這種虛妄的慣習裏而發展來的。一切知識根荑，就是以妄執外境的慣習爲田地而栽培著的。如果不執境爲離心外在的，他也不會對於境來處理和解析，及加以思惟等等的。那麼，我們真個不能有對於一切物的知識了。這樣說來，如果知識是不可無的，所謂執有外境的慣習，豈不是應該贊美的麼？此復不然。應知，執有外境的慣習是無可說爲好的。我們不應該於境起妄執，只可隨順世間，設定一切物是外在的境，從而加以處理及思惟等等。僅如此設定，這是無過的。但必須知道，就真理上說，境和心是渾融而不可分的。如果執境爲離心獨在，以爲真理實然，那便成大過了。道理是

註二六：參見胡賽爾《純粹現象學通論》第三章〈意向作用和意向對象〉、第四章〈關於意向作用——意向對象結構的一系列問題〉，李幼蒸譯，北京商務印書館，1996年第3刷，頁221-310。

註二七：《新唯識論》，頁256。

註二八：《新唯識論》，頁550。

活的，不可執定一偏之見來講的。……隨順世間，設定境是有的，並且把他當做是外在的，這樣，就使知識有立足處，是為俗諦。泯除一切對待的相，唯約真理而談，便不承認境是離心外在的，馴至達到心境兩忘、能所不分的境地，是為真諦。如上所說的意思，我在此不能深談，當俟量論詳說」^{註二九}

由上可知，熊十力亦如海德格一般區分「真理」和「知識」，並且熊氏乃以佛教的「真諦」、「俗諦」來對應之。顯然，熊氏這部分的區分，後來被牟宗三所承繼了，只是牟宗三後出轉精地以康德的「現象與物自身之區分」、「《大乘起信論》的「一心開二門」之哲學系統來加以精論之，進而開展成所謂的無執、有執兩層存有論。換言之，從某個意義上說，牟宗三的《現象與物自身》一書可視為《新唯識論》上述哲學格局的承繼和發展，並且將熊氏想要完成卻從未寫出量論之企圖，給予真正地完成了。（當然這並不意味牟宗三完全承繼其熊師的哲學格局，因為《新唯識論》一書中的精采核心——體用論（宇宙論）等等，就未必被牟氏所承繼。而熊氏的體用論的精義，並不在存有論的區分，而在存有論的隸屬（底下會有所討論），所以表現在道德實踐的方式上，強調即用顯體，此似乎不同於牟先生那種從無執坎陷以曲成有執存有論的外王表現方式；換言之，這兩種不同的論述系統，那一種較合乎儒學的道德實踐方式，或說那一種對儒學的道德實踐較有力而有利，顯然也還值得再研究。）

嚴格來講，熊氏上述的真、俗二諦兩層觀，重點並不在安立知識界，換言之，熊氏的重點在於本體之真理開顯，對於知識論層次的量論說明，只是一種消極的態度而已，他不像牟宗三那樣進到積極面來給予知識批判的安立，顯然地，這與牟宗三深受康德哲學的影響密切相關。亦即，康德《純理批判》一書的問題意識核心之一便是數學、物理等科學知識的普效性之權利如何建立，因此他除了必須在〈先驗分析論〉肯定人類知識的客觀根據在於知性主體有先驗綜合判斷外，也必須在其〈先驗演繹論〉建構「知性為自然立法」的實際歷程，換言之，康德完成了他對人類知識的積極性之建構安立。而熊十力的哲學之第一義立場在於形上真理的如如開顯，因此他顯然對非真理的知識多所批判，只不過他仍能以隨順俗諦的態度，消極地肯認知識的適用性領域。而牟宗三在熊十力與康德之間，故一方面批判之、一方面安立之。事實上，熊氏對量智、知

註二九：《新唯識論》，頁276-277。

識的消極性之肯定態度，是遠不如對它的批判性之殺傷力的，何以言之？從熊氏對量智的來源為何一問題之分析當中，可以看到熊氏是將「量智」和「慣習」、「習心」合為觀之，熊氏這種看法應該和佛教對他的啟發有關。

熊氏以為量智的來源基礎是性智（又云本心），亦即性智是量智的存有論基礎（關於這點，下文仍將有所論述）；而量智的來源過程則涉及到性智、根身和習性等等連續性坎陷過程。熊氏指出：「由本心之發用，不能不憑官能以顯，而官能即得假借之，以成為官能之靈明，故云形氣之靈，非謂形氣為本原，而靈明是其發現也。形氣之靈發而成乎習，習成而復與形氣之靈叶合為一，以追逐境物，是習心。故習心，物化者也，與凡物皆相待相需，非能超物而為御物之主也，此後起之妄也。」、「原夫本心之發現，既不能不依藉乎根，則根便自有其權能，即假心之力用，而自逞以迷逐於物。故本心之流行乎根門，每失其本然之明。是心藉根為資具所用也。而吾人亦因此不易反識自心……即此逐物之心，習久日深，已成為根之用，確與其固有靈明不相似。而人顧皆認此為心，實則此非本心，乃已物化者也。此心既成為一物，而其所交接之一切境，又莫非物也。」^{註三十}

換言之，熊氏強調，由於人的本心性智不能孤明獨發，其發用必在一具體性的機括中以落實其具體性的發用，而就人身此一小宇宙而言，此一具體性的機括便是所謂耳、眼、鼻、舌、身等感官。其實，熊氏這裏的人身小宇宙之運作模式實正相映其天地大宇宙的模式，即熊氏以為宇宙的生化歷程是由所謂「闢」、「翕」的相反相成之辯証而成就的，而「闢」的開發勢用必同時作用在「翕」的凝聚作用當中，否則將浮游而無根；而宇宙生成作用中的「闢」，正相應此處的「本心」，而「翕」正相應此處的「根身」。可見，根身在熊氏的身體觀中是有其資具之德的必然地位。

然而，作為本心資具的根身，作為闢所資具的翕，其自身雖不等於被執定後所形成的物化之身體物，亦即它本來只是一種剎那凝聚的勢用傾向，且此凝聚的作用本身自亦含有剎那開發的勢用傾向在內，故，它本來不必偏墮於物化一微向，而具有非質礙性的清淨色義在（即，此時的根、境、識只是單純地觸，而非建構性的「與接為構」），且熊氏乃據此來詮釋禪家、儒家的「作用是性」

註三十：《新唯識論》，頁253，頁549。

之身體觀基礎和境界（關於這點，在我們討論熊氏的具體工夫內容時，將有進一步的討論）。但是，熊氏亦指出此一傾向凝聚化的勢用本身，亦帶有向具體性的物化發展之可能性，所以當我們忽而一念不明時，本心便立即為根身所乘權作勢而帶向物化的一面偏去，此即落入所謂「依根取境」、「迷於逐物」，而此時便也積累成一種偏向物化的「習」，而當此「習」愈積愈深、愈纏愈結，最後，本心已被此「習」所障蔽，而本心之靈明亦將為習氣所縛，對此，熊氏乃稱其為「習心」作主。

由上略為可知，熊氏為何要區分「本心」（即性智）、「習心」（即量智）兩種層次的心識作用，而且堅持「本心」在存有論上具有基礎性的首出義；即本心是習心的存有論之基礎，而習心是本心坎陷後才喧賓奪主的。由上，亦可知，知識論中時間、空間、物理法則、定律等等，從熊氏看來，不但不能離心而獨在，甚至更是量智所執定而成的^{註三一}。而這種量智的執定作用，對熊氏而言，根本就是一種妄習所累積而成的模塑作用而已，即康德所謂的先驗綜合判斷一類，到了佛家和熊氏手上，乃轉成了執著的習性機制之分析批判，而熊氏這種從佛法啟發而來的說法，顯然也被牟先生給承繼了，所以他乾脆將知識論層次稱做執的存有論^{註三二}。量智的存在是可被、該被轉化和超克的，是故，當熊氏主張：「量智，只是一種向外求理的工具。這個工具，若僅用在日常生活的宇宙即物理的世界之內，當然不能謂之不當，但若不慎用之，而欲解決形而上的問題時，也用它作工具，而把本體當做外在的境物以推求之，那就大錯而特錯了。」^{註三三}活觀此話，則又頗類似康德論盡知識界限，以實踐理性重探形上學的意味，我們可說，熊氏乃論盡量智所行的知識界線，俾使保留形上學一皇冠予性智。不過，康德《純理批判》一書是以批判的哲學立場來進行嚴密論證，然後在逼出純粹理性和知識的界線後，才將物自身的皇位讓渡給實踐理性，其論證策略嚴密而合理，令人信服；相反地，熊氏《新論》關頭便直下肯定「本心即本體」之預設，然後再隨文評判量智之限制，其論述結構不如康德的合理性，容易令

註三一：對此兩點可參見《新唯識論》：「凡為了別所及的境，固然是不曾離我的心，·尤復當知，所謂定律、公則，畢竟是依想和尋伺等等，對於境物的一種抽象與選擇作用而安立的（皆是量智的作用。）」頁273。

註三二：如牟先生亦以佛教中的不相應行法（分位假法）乃是一種邏輯意義的執著，參見《佛性與般若》，頁139-175。

註三三：《新唯識論》，頁254。

人產生獨斷性之疑慮。然就這一點而言，牟宗三顯然又比他的老師成功多了。

三、超出唯心、唯物對立格局的「新」「唯識」

性智即本心，本心即本體，是熊氏《新論》一書的核心，然本心並不是主體的唯心義，而本體亦不是客體的唯物義，然後才形成一套主客符應的真理觀。顯然地，上述那種量智依根取境、外馳逐物的模態，才是這種符應的知識觀。做為量智的存有論基礎之本心，乃是境、識分別之前的超主客，也就是能所未分之前的「純粹經驗」。以下先廣引熊氏的說法以為証，再來一一分析：

「性智者，即是真的自己底覺悟。此中真的自己一詞，即謂本體。在宇宙論中，賅萬有而言其本原，則云本體。即此本體，以其為吾人所以生之理而言，則亦名真的自己。……這種覺悟雖不離感官經驗，要是不滯於感官經驗而恒自在離繫的。他元是自明自覺，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。」、「實証者何？就是這個本心的自知自識。……這種自知自識的時候，是絕沒有能所和內外及同異等等分別的相狀的，而卻是昭昭明明、內自識的，不是渾沌無知的。……這才是得到本體。」、「吾人必須內部生活淨化和發展時，這個智才顯發的。到了性智顯發的時候，自然內外渾融（即是無所謂內我和外物的分界）、冥冥自証，無對待相（此智的自識，是能所不分的，所以是絕對的。），即依靠這個智的作用去察別事物，也覺得現前一切物莫非至真至善。換句話說，即是於一切物不復起滯礙想，謂此物便是一一的呆板的物，而祇見為隨在都是真理顯現。到此境界，現前相對的宇宙，即是絕對的真實……」、「但如何獲得實証，有沒有方法呢？應知，獲得實証，就是要本心不受障礙才行。如何使本心不受障礙？這不是無法可以做到的。這種方法，恐怕只有求之於中國的儒家和老莊以及印度佛家的。」^{註三四}

由上可知，性智本心乃是一種覺悟的直觀（不是無念無知，是一種清明之覺悟），此覺悟並非來自於外鑠，而是本心本性的自發湧現；由於本心具有根源義、明覺義、虛寂義、自性義……等等，故可名之為吾人之真君、真宰，此亦即肯定本心乃是人人自性本具的本來面目之體性。熊氏不僅肯定本心乃為人

註三四：《新唯識論》，頁249，頁253-254，頁255，頁254。

之本體，更明白肯吾人之本體即同時為一切物的本體，所謂：「萬物本原與吾人真性，本非有二。」^{註三五}一言以蔽之，熊氏確認吾人之本心亦即宇宙之本體。可見，熊氏的本心即本體，同時具有以下二義且相合為一的：一是本心乃吾人之本體，又本心也是萬化之本體。故，萬化與吾人之本源是同體為一的。

熊氏一再強調，人之所以與物不齊、相對待，甚至相刃相靡，乃是人的習心外馳逐境所造成的分別狀態；然而習心這種主客分別、物我分殊的作用並非根源狀態，它乃是由於本心的發用必然要透過根身的具體化作用，然後才漸次積習成形的。所以，在基礎存有論的源初義上說，本心這種物我未分而同體的存有模態才是首出的。所以嚴格講，在這種同體未分的原初存有狀態當體，此時權稱的「物」根本就不是一般的個體對象物，而是物之如其本來；而此時所權稱的「本心」也不是一般的主體分別意識，而是直觀事物本來的明覺；所謂本心即本體只是一種能所分別前的「非心非物」之一體渾融狀態。因此，嚴格講，它當然不能以一般觀念論的唯心義視之，亦不能以素樸實在論的唯物義視之。它較適合以心、物分別之前的存有場所視之，然而因為處於這種存有場所狀態，是種澈底的明覺感通狀態，熊氏似乎才由此權稱它為本心的。

如此看來，把熊氏這種超主客的本心本體論，太簡單地歸類為唯心論並不恰當。而且熊氏他的唯本心立場，容易被化約為簡單唯心論，也是有其自覺：「或者聞吾的說法，以為我是把境來從屬於心的，當然是把心看作為實在的了。這樣來理解我意思的人，卻不免有誤會的地方。我固然曾說過，攝所歸能而入實智。這話的意思，是要泯除心境對待的虛妄相，而獲得本有的實智。實智才是獨立無匹的，因為境不能拘礙他，而他是能運轉境的，所以說攝所歸能，正顯實智獨立無匹。聞吾說者，應該了解我所謂心，是有妄執的心和本來的心這兩種分別的。」^{註三六}

其實熊氏的本心論就是其《新唯識論》一書中的「新唯識」之義。亦即，當熊十力一方面承繼唐朝窺基《唯識論》「對彼執離心有實外境的見解之駁斥」，另一方面又要「修正基師把妄執的心說為不空」的同時，這就意味著熊氏要宣稱自己超克了能、所相立相成的虛妄性了，而且登堂入室到本心的境地中。熊

註三五：《新唯識論》，頁251。

註三六：《新唯識論》，頁277-278。

氏用「新唯識」一語來標新其說，究其用心，此「新」乃相對窺基《唯識論》之舊立場而為言，而此「識」乃是完全就超能所的本心而說，而不是分別識之習妄心。熊氏強調，他之所以這麼堅持（本心）「唯識」一名，是有其理想性的用意在的：

「又復當知，由二義故，不得不說識名唯。一、會物歸己，得入無待故。如果把萬物看作是心外獨存的境，便有萬物和自己對待，而不得與絕對精神為一。今說唯識，即融攝萬物為自己，當下便是絕對的了。二、攝所歸能，得入實智故。……唯識的旨趣，是把境來從屬於心，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。但這個心，是真實的智，而不是虛妄的心，此不容混。唯識的道理，是要從自家生活裏去實踐的，不實踐的人也無法信解這個道理。」^{註三七}

相映成趣的是，熊十力上述這種對唯識學的創造性詮釋，竟和日本唯識學大家的上田義文之洞見有其相應處。上田認為護法、玄奘所傳的根本是後期唯識學（也就是熊氏所要批判改造的玄奘窺基之法相唯識學），而不是原本彌勒、無著、安慧、真諦相傳的前期古唯識學；上田義文指出，後期新唯識所理解的識是指主體的妄心，而它必會緣客塵而現起相分的境，亦即所謂「萬法唯識，三界唯心」的結構，然這種唯識是離不開主客對立層次的。而上田卻獨具隻眼地主張，前期古唯識學中的所謂「唯識」乃是「唯識境無」的意思；其精義乃在此時的「識」其實解脫心，而此解脫心之意識狀態乃是不起分別相的，故又可名之為「無境」（即無相）；亦即，它不會妄起分別識以執起客體物境，故以「無（分別相之對立）境」名之。一言以蔽之，上田所認為的古唯識之最基本義，其「唯識」就是「真如」。如此一來，上田所理解的古學「唯識」其實是超越主客能所之對待的^{註三八}。

上田義文對古唯識學的再理解和再發現，其結論竟和熊十力所提出的看法有某些的相似處，即他們都企圖將「唯識」理解成超主客能所，而不是那種意

註三七：《新唯識論》，頁275。

註三八：不僅如此，上田還主張「唯識」之命名，還表現出平等的真如同時包含有如上的種種差別。此問題涉及相當細緻的討論，不是本文目前所能處理，與熊氏之比較，暫且只滿足到以上的程度。參見上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，九十一年，東大出版，頁159-189。

向性與意向對象對立並起的格局；只是上田做為精通唯識哲學和文獻的專家，其分析既深度又有理據，所以是唯識學研究中的重要一說。相反地，熊氏回歸儒家心學的傳統，而不能滿足於妄心起妄境的意識哲學架構，遂大膽地以自身所歸依的理境來改造法相唯識學的講法，以「會物歸已」的理境，創造出他所謂的「新」「唯識論」來。弔詭的是，熊氏對玄奘窺基的改造，顯然是站在自我中心主義的創造詮釋，稱不上是客觀性的還原；不過，其所提出的超主客義之新唯識說，竟然和上田義文所要還原的古唯識之本義是契近的，這真是耐人尋味。當然，不可遺忘的是，上田所詮釋的超主客義之古唯識，畢竟是以佛教之真如為底的；而熊氏所企圖改造的超主客義之新唯識，是以儒學那種本心即本體為底的。總之，說熊十力「新唯識」立場是「唯本心論」是可以的，但所謂「唯本心論」並不就是「唯心論」，因為唯心論終究是在心物二元的框架中而偏於主體之一端，而「唯本心論」則是心物未分前的同體存有之明覺狀態。

另外，可以進而討論的問題是，本心不就是人人自性所本具嗎？不是具有存有論上的根源義嗎？那麼會何不能當下直令本心本體發用呈現？且反而需要一番曲折的反求復性之實踐工夫呢？其實，熊氏的「本心即本體」是從理上直接承理而談、直下肯定下來。換言之，就存有論的根源處來說，本心是第一序的存在模態，故由此可直接談本心的直下開顯即是本體之朗現。然而就人的實存情境而言，顯然本心已為習心所障蔽取代，即習心在實存情境才是第一序的，如此一來，我們便無法直接承體起用、本心直顯，反而需要透過工夫歷程來除妄、來復歸本心本性。由此可以解釋，為何常人在實存情境的真實中，總是難於直下肯定本心即本體，此乃因妄心已經浸假於非本然的狀態久矣；所以熊氏除了在形上學的層次釐清理境上的必然實理之外，更必要以工夫的淨化實修為証成其本心即本體的預設，此亦可証諸熊氏親近弟子在《摧惑顯宗記》所記的：「熊先生近年嘗言，新論歸宿處在明心章。欲令人反識自性。自本自根、自信自肯、自發自造，此是第一義諦。」^{註三九}，而〈明心篇〉做為《新論》的壓軸，其核心正在討論具體工夫之種種。而它正可以看成是《新唯識論》的理論之落實處。

以上，關於熊氏上述的本心即本體的形上學立場、習心盡除本心即顯的工

註三九：《新唯識論》，頁27。

夫論立場，並非熊十力的孤明獨發，熊氏除了頗有資取於佛、道兩家外，更自覺承繼孔孟以來、乃至於宋明理學的仁體、心體、性體與道體通而為一的傳統「夫求識本心，在佛家蓋自宗門興起，而後盛趣此一路向，固夫人而知之也。儒家則遠自孔子已揭求仁之旨。仁者本心也，即吾人與天地萬物所同具之本體心。至孟子提出四端，只就本心發用處而分說之耳。實則四端統是一個仁體。後來程伯子《識仁篇》云：『仁者渾然與物同體，義禮智信，皆仁也。』……逮王陽明作《大學問》，直令人反諸其內在的淵然而寂、惻然而感之仁，而天地萬物一體之實，灼然可見。羅念菴又申師門之旨，蓋自孔孟以迄宋明諸師，無不直指本心之仁，以為萬化之原，萬有之基，即此仁體。無可以知解向外求索也。」、「豈可將此仁體說向外去，而只作為行事上之一種規範或德目看耶？……孔子果如此，則學無本源，何足云聖。」、「夫豈不見本源，而規規然於應事接物之間，擬立規範，若遵行法典之為耶。以世俗之智而測聖人，其陷於巨謬也宜矣。」^{註四十}。顯然，熊氏所理解的中國儒學之道德本心之傳統，從來就不是只停留在一般的倫常規範而已，他所盛談的本心即本體之說、乃至後來牟宗三所張皇的「道德的形上學」^{註四一}，實皆一脈相傳自宋明心性之理學，且遙契自先秦的孔子的「踐仁知天」、孟子的「盡心知性知天」之學。只不過熊氏《新論》一書，從〈明宗〉由「道體」下貫來談起，故其系統相充滿本體宇宙論的味道，最後才由〈明心〉收尾，以落實其實踐形上學。若以牟宗三《心體與性體》對宋明理學系統的分疏來看，熊氏《新唯識論》的表達系統，正是合孔孟心性之學與大易天道之學於一爐、合張橫渠的宇宙論表達與王陽明的心學表達於一體，而煉就出一套即本體即本心、即本心即本體的詮釋循環系統。

四、「體」「用」的「存有學差異」（有別）和「存有學隸屬」（不二）

以上大體對熊氏體用哲學的基本精神有所澄清，接著，將對體用哲學的體

註四十：《新唯識論》，頁568，569，570。

註四一：關於牟宗三對儒家的道德與天道之關係，所作出的「道德的形上學」之詮釋，與康德的「道德底形上學」之區分等問題，參見《中國哲學十九講》學生書局，75年第2刷，頁71-84。《心體與性體》，正中書局，78年第8次印行，頁115-189。

用觀念進行討論。熊氏曾表示，當我們明示心物諸行都無自體且都在變化中時，還要提出兩個問題：一是誰個為能變的呢？二是如何才成功這個變呢？以上第一個就是「本體」的問題，第二個乃是就「本體的展開」如何可能的問題。

一切事物都在變化中，這乃是一個現象事實的描述，然而熊氏認為這裏有個根源的形上問題是要被問及的，即成就一切事物變化的根據為何——所謂「誰個為能變」？這個能變即指本體，而本體之為本體，在於它必能顯現為一切事物。然而「本體自身是無形相的，而卻顯現為一切的事物，但我們不可執定一切的事物以為本體即如是。」^{註四二}這是說，本體顯現為一切事物，但絕不可認為本體也是一個事物。即不能將本體理解為實體物，而以為本體只是其它存有物之上的另一個實體物；其中主要原因乃是熊氏義的本體乃是一徹底大化流行的「功能」，而此功能本身即是無限可能本身，因此本體自身是不能有所限定的，否則無法成其不斷呈現的可能。然一切現象事物卻都是帶有形色、落於時空中，因此熊氏要對本體與一般事物進行區別，此一區別可相映海德格特別強調的：「存有」和「存有物」之間的「存有學差異」：

「在此尚待解決的問題中，要被探問的乃是存有一——那個決定存有物作為存有物，即我們之所以能對存有物進行討論，乃因為在存有的基礎上，使我們已對存有物有所領會了。（但）存有物的存有，其自身卻不是一個存有物。假如我們要領會存有的問題，在哲學上，第一步即在於不要『述說故事』。亦即，不要藉著將一個存有物回溯到它所由來的另一個存有物這種方式，來規定存有物之為存有物，好像存有也具有某種存有物性格似的。」^{註四三}

海氏這裏所謂的「存有決定存有物作為存有物」（即存有開顯自身為一切存有物），約相映熊氏所謂「本體顯現為一切事物」。「存有物的存有，其自身卻不是一個存有物」，約相應「本體自身是無形相的……不可執定一切的事物以為本體」。至於海氏指出，我們之所以能對存有物進行討論，乃是在於存有的基礎之上才可能，因此他要重新探問存有物的存有學基礎，海氏此存有學態度亦正好符應熊氏對形上問題的堅持，亦即要重新探問諸行變化現象的「能

註四二：《新唯識論》，頁248。

註四三：Martin Heidegger 《Being and Time》, tr by John Macquarrie and Edward Robinson, NY, p. 25-26.

變」基礎。另外，海氏也拒絕以「述說故事」的充足理由律模式去追溯存有，而熊氏也強調「不可以常途因果觀念應用在玄學中」。至於海德格試以原初思考來揭露存有，熊十力則強調本心性智之朗現以印証本體。然而有趣的是，熊氏雖然一再主張本體不是揣想推測而來，是以道德本心來証成本體；然而，熊氏顯然對形上玄思保有極高之興味，所以當他反過來以道體來說明現象之起源時，也就處處承續著易傳那種本體生起論、宇宙生成論的論述^{註四四}，最明顯莫過於其《乾坤衍》一書所張皇的了。

基本上，雖然海氏與熊氏皆清楚地意識到分辨「存有學差異」的重要性，但前期海德格卻比熊氏更加強調此一差異（比較起來，熊氏多強調「存有學的隸屬」，以下將論及）。其中根本原因或許和兩人所處的歷史文化情境之差異有相當關係，海氏身處在西方文化的背景，而西方文化的本質，就海氏而言乃被決定於形上學思考的預設和模式；而海氏指出西方形上學思考的發端，一開始就遺忘了存有，其中主要徵結就在於忽略了「存有學的差異」，就在這種忽略而遺忘存有之下，西方文化走進了符應的真理觀，一步步造成科學宰制的文化現象和命運^{註四五}。因此海氏在反省西方文化走向科學宰制的命運，要批判並解構西方形上學史，回歸並重建存有學的基礎時，「存有學的差異」便是其中主要的核心關鍵之一，難怪他要特別強調此差異。相對而言，熊氏身在東方文化脈絡裏，基本上東方文化多重實踐和體証，對形上問題的體會，基本上並沒有西方那種嚴重忽略存有學差異，而造成道的遺忘之的危機，故熊氏只是指出分辨此差異之重要性，反而將其重點放在本體和現象的隸屬性。

領會到「存有學差異」的重要性，就意味著正視本體無限豐富的動態可能性，因本體就是無限敞開的可能性，故不能將本體只當成眼前的具體事物，即不能將本體只當成現前存有物一般。再則，也不能將本體表象為西方思辯哲學系統下的實體、本質、共相一類的抽象概念，不能透過對象化的活動和符應的真理觀，僅將本體當作一個具有固定內容且不變動的概念，因此這種透過概念機能總體的執定作用，熊氏斥之為物化作用，而不是讓「真體呈露」，他說：

註四四：就這一點而言，海德格的存有開顯，是否具有熊氏那種本體生起和宇宙生成的論述，雖然很令人懷疑，不過顯然也是值得進一步探究的問題。

註四五：參見賴錫三〈海德格從存有學立場對科技危機的反省與拯救〉，對海氏以上觀點的一系列討論，《文明探索》二十一卷，頁77-124。

「至於本體是怎樣的一個物事，那是我們無可措思的，我們的思維作用是從日常的經驗裏發展來的，一向於所經驗的境，恒現似其相，因此，即在思維共相時，亦現似物的共相。若思維本體時，不能泯然亡相，即無法親得本體，只是緣慮自心所現之相而已。須知，本體不可作共相觀，作共相觀便是心上所現似的一種相，此相便已物化，而不是真體呈露。」^{註四六}

前面曾論述存有學的差異，指出本體雖顯現為一切事物，但卻不可執定本體是現前事物一般，即肯定本體與現象物的差異。然熊氏亦清楚地注意到，肯定本體與事物的存有學差異時，恐怕會有人誤以為本體與事物是斷裂為二的兩造，然後才再由無限本體以其功能屬性來創造有限存有物，落入他所謂：「誤解體用義的人，或以為本體上具有一種作用，即由此作用生起宇宙萬有。如此卻將體和用及萬有析成三片了，此便大誤。」^{註四七} 熊氏一再強調本體自身乃是澈澈底底地顯現，完完全全地顯現為一切事物，絕無獨立於事物之外的本體，而且離開事物就無所謂本體可言：「余嘗默然息慮，遊心無始，而知體用畢竟不可分為二片。使其可分，則用既別於體而獨存，即是有用有自體。不應於用之外更覓一物說為本體。又體若離於用而獨存，則體為無用之體，不獨是死物，亦是閒物。往復推徵，體用畢竟不可分，是事無疑。」^{註四八}

即是說，本體與事物的關係，既非因果義的創造關係，所以嚴格講，不可說本體是事物產生之前的能造根據。因為這樣一來，我們又以充足理由律的因果式思考來推測起源之生起處了。所以，熊氏體用論的精義並不在於存有學差異而在存有學隸屬；因為本體和現象的差異之強調，容易令人產生本體是先於、背於、外於現象，而為其超越的根據^{註四九}。故熊氏辨析：「又有說我們是要離開客觀獨存的現象世界，而妄構一個高貴的、玄妙的本體，好像是太空裏的雲霧一般，其實，我們所謂本體雖不同世俗妄執現實世界，卻亦不謂本體是在一切物之外的，如果說他是在一切物之外，又如何成為一切物的本體呢？須知，一切物都是本體顯現，不要將他作為一一物來看，譬如眾漚都是大海水顯現，不

註四六：《新唯識論》，頁313。

註四七：《新唯識論》，頁435。

註四八：《新唯識論》，頁434。

註四九：不過，熊氏本人有時會有滯辭的現象，例如當他說要追索現象背後的能變之種種時，其實也就能將他自己所批判的因果思考給帶出來。然而，若同情地理解之，這恐怕是他承繼《易傳》那種本體宇宙生成論系統時，多少都會有的糾纏。

要將眾漚作——漚來看。」^{註五十}

由於本體不是一個死體，而是大化流行的活生生功能本身，此非指本體是一個實體，然後它具有功能的屬性；而是本體就澈底是功能本身，即所謂本體乃是全體在用的本體，所以熊氏常以動態義的「能變」、「恒轉」稱之^{註五一}。本體不但不是與現象析離為二，事實上，就存有學上講，本體顯現為一切現象時，乃是「即本體即現象」的；就實踐而証的境界說，每一現象皆是本體自身整全而直接的示現，這是「即現象即本體」的。對此，熊氏常用大海水與眾漚做比喻，所謂站在大海水的觀點上，大海水，是全整現為一個一個的漚，不是超脫於無量的漚之上而獨立存在；又如站在眾漚的觀點上，則每一漚都是攬大海水為體，每一漚都是大海水的整全而直接的顯現。正是大全不礙顯現為一切分，而每一分又各各都大全的。^{註五二}

如果說，早期海德格基本存有論對「存有學的差異」有著比熊十力更著力的強調，那麼可以說，熊十力的體用不二論對「存有學的隸屬」，則比早期海德格具更有澈底而圓融的體會。可能的原由是因海氏處於那忽略存有學差異的西方形上學傳統的背景，所以他要著重問題的批判，而熊氏處於東方文化這種重實踐的形上智慧的情境中，故他多重境界的闡發。於此，可再舉海氏存有學進路的前後期轉變來說明，即從前期海德格對「存有學差異」的強調，到晚期海德格主張對「存有學差異」的超越，海氏曾在《哲學獻集》反省早期進路的困境時指出：「在嘗試克服《存有與時間》與其同期思想著作（《根據的本質》和《康德與形上學問題》）對存有問題第一次處理方式之同時，也需要變更此嘗試，去支配「存有論的區別」，把握其起源本身，即把握其真正的統一性。」^{註五三}、「『把握其起源，即把握其真正的統一性』，統一性是指存有與存有者在起源之時乃是統一的。即是在『基本存有論』思想中，存有與存有者的『存在可能條件』關係，到此變成了同時的統一關係。」^{註五四}

註五十：《新唯識論》，頁270。

註五一：從熊氏本體是無形相的、又不離形相，與及本體是功能、恒轉、能變等描述來看，都會令我們連想到京都學派中如阿部正雄所詮釋的「能動的空」、「動感的空」。參見阿部正雄《禪與西方思想》，吳汝鈞《絕對無的哲學—京都學派哲學導論》，頁218-222。

註五二：《新唯識論》，頁247-248。

註五三：轉引自陳立民〈從《存有與時間》至《哲學獻進》〉，鵝湖月刊，總號一七三期，頁41。

註五四：〈從《存有與時間》至《哲學獻進》〉，頁41。

在海氏早期基礎存有學中，似乎仍殘留形上學思考的語言和思考模式，並非全然擺脫向後追溯可能條件的充足理由律，故仍保有「尋本」、「找根據」的傾向，即此時的存有是作為存有物的存在根據之姿態而出現。晚期海氏才真正超越形上學思考的尋本模式，不再將存有當作存有物的根據，體會到：存有和存有物在其根源處是統一的，因此轉要強調無本和離據，在澈底停止問「為什麼」的根據心態和因果格局後，以根源性思考的實踐工夫，照見事物皆是秉其自性存有而自生自長地開顯。此如陳榮灼所指出的：「早期海德格堅持『存有即使全無存有物依然好好兒地活動。』但後期海德格拒絕了這個論題而宣稱『存有若無存有物便不可能。』如此一個基本的改變可以視為是他採用了『無本』之正面學說的邏輯結果。……『存有論的差異』只有指出對於存有物之『執著』之克服，這並沒有剔除『存有物』之含意。所以，後期海德格強調：『首先借助這個差異而進行第一次的澄清，然後要再跳過這個差異。』亦即，『去掌握它的起源自身，即它真正的統一性。』」^{註五五}。同樣地，我也認為當熊氏強調要去說明現象背後那個能變，並展開承本體直下以生起萬物之系統論述時，那種由根據以建構出整個本體生起和宇宙生成的味道，難免令人產生玄測的疑慮（即找根據後再由根據以建立現象），只有當熊氏一再主張這個本體是由本心實踐所証成的，並且發展到體用不二之精義時，熊氏的表述才比較令人同情，甚至欣賞。

據此，晚期海氏對存有與存有者的微妙關係之體會^{註五六}，似可與熊十力體用有別而不二、本體即現象、大海水與眾漚的不二……等精義來相互比較發明。因為熊氏的本體，到此已非獨立於現象之外的超越根據，而每一現象事物皆是「自性本體」的自然呈露，因此不需要在事物之外尋找可能的根據，因事物本身皆是「自性本體」全然而直接地開顯。總之，尋本、找根據、強調充足理由

註五五：陳榮灼〈本は無本〉，刊在《哲學雜誌》第十四期，1995年，11月，頁84-85。另關於早期海德格的尋本、找根據之傾向，與晚期的無本、離據之闡發，可參見陳榮灼〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，東海學報三十三卷。

註五六：據黃文宏的分析，海德格除了從「Austrag」來強調存有與存有者的「不即」（差異）外，後來海德格更強調從「Zusammengehören」（「共屬」）的角度來詮釋存有與存有者的「不離」（即之同一），而且認為同一與差異實乃不二。參見〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，中央研究院中國文哲研究集刊，第十六期，頁467-484。

律等，皆是人類純粹理性思考的衝動，而「離據」、「體用合一」等洞見，乃是因為認識到理性活動的限制後，放下找根據的形上衝動和問題心態的執著，轉由工夫實踐來體証，才洞見「本體即現象」、「存有與存有者其根源處是統一的」真實。

五、本體恒轉的宇宙生成論結構——翕(陰)、闢(陽)成變

接著，熊十力進而討論：本體的展開如何可能？熊氏認為，在要解答如何才能成功這個變的問題，必須在萬變不窮之中，找尋出最根本的、普遍的法則。而這種法則是什麼呢？熊氏認為就是相反相成的法則。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。^{註五七} 非常明確地，熊氏在這一點上，幾乎完全接續了《易傳》那種一陰一陽之謂變的結構。

熊氏的本體乃是「全體在用」的本體，本體做為存有的開顯是自然要開顯為一切事物自身的，然本體做為森然變化的無限開顯歷程，其本身必具備能成就無窮變化的可能動力和法則。熊氏以為變化絕非單純的事情，否則不成其為變化，變化乃是活潑生動且具有內在對立的，而且就在這對立中才能成就發展的辯証歷程，因此作為能變的本體絕非單純的。熊氏認定成就此變化的最根本而普遍的法則乃是「相反相成」；即是說，本體唯有在循著相反相成之辯証，一則才能在對立中成其不單純的變化，再則才能成其無窮變化的生生歷程。

然而就相反相成的發展「形式」來講，熊氏曾以《易經》的每卦三爻和《老子》「一生二，二生三」，來闡明變化的法則和發展的可能：「因為有了一，便有二，這二就是與一相反的。同時，又有個三，此三即是根據一，而與二相反的。因為有相反，才得完成其發展，否則只是單純的事情，那便無變動和發展可說了」^{註五八}

有趣的是，熊氏翕闢成變一類的說法，雖然主要是承續著《易傳》《老子》的說法，但無獨有偶地，這樣的說法，卻也出現在許多世界重量級的哲學家身

註五七：《新唯識論》，頁315。

註五八：《新唯識論》，頁216。

上。例如日本哲學之父西田幾多郎也說：「活的東西都包含著無限的對立，也就是具有發生無限變化的能力。……如果它固定於一個狀態而不能向其他對立轉移的時候，那就成為死物了。雖然說實在是與之相對立的東西成立的，但這個對立不是來自他物，而是在自體中產生的。……對立的根基上有統一，無限的對立都是從自體的內在性質作為必然結果發展而來的。因此真正的實在是從一個事物的內在必然而發生的自由的發展。」^{註五九}、「真正的一而多的實在，應該是自動不息的。所謂靜止的狀態是不與它物相對立的獨存狀態，也就是排斥多而為一的狀態，但是，在這種狀態上實在不能成立，如果說由統一成了某一狀態，那麼此時其它相反的狀態就必須立即成立。即一個統一形成時，便立即產生破壞它的不統一，真正的實在就是依憑這種無限的對立而成立的。」^{註六十}

海德格也指出：「（存有）自身不斷地呈現的基本特性是：被持續不斷的隱蔽和持續不斷的解蔽所決定。」^{註六一}，又說：「湧現（即解蔽）和隱蔽絕不是彼此分離的，而是彼此相互交融的，它們是同一的。然而，這種一方函容另一方的傾向，是來自它們自身的本性。」^{註六二}

首先，本體自身必同時含有不單純的對反勢用存在，才能成其無窮且變化的可能。然就此對反的不同勢用來說，不同勢用之間是對立矛盾的（當然此對立矛盾不是邏輯義的形式矛盾，而是指生命變動發展時的實質對反張力），另就不同勢用的相互作用能成就變化開顯事物來看，不同勢用之間其實是在進行著辯證的統一。然而，由於此不同勢用的對立相反和辯證相成，是出自本體本身，且本體變化又是無窮無盡的，故可稱這種相反相成的形式過程為：無限對立的自我統一歷程。

對熊氏而言，這個相反又相成的本體變化之理，並不是思辯理性所憑空置定的、也並非是個邏輯概念；其實，它乃是眼前這個現象經驗界的自明事實，即它具有明白不可疑的經驗可檢証性。他以為只要我們放下精緻的思想偏見，以專意不偏的心靈來對這個現象經驗做如實直觀，那麼相反相成之理亦不過是

註五九：《善的研究》，頁53。

註六十：《善的研究》，頁53。

註六一：Martin Heidegger, Early Greek Thinking, Tr.by David David Farrell Krell and Frank A.Capuzzi, N.Y. Harper & Rows, 1975, p106-107

註六二：Early Greek Thinking, p114

如實直觀之後的如實描述。正所謂東方、西方有哲人出，如實直觀同、相反相成之理同。這個對現象經驗所做的如實直觀便是熊氏強調的：「此非深於觀化者，則信解不及也。」顯然，熊氏會認為這個法則不但不是憑空猜想而來，反而是存在的共法。以下，我就略舉數例以呼應之。

尼采曾對其最莫逆於心的古希臘哲人赫拉克利特的——「一切皆流」的「辯証」與「直觀」，提出如下的說明和詮釋：「永恒的唯一的生成，一切現實之物的變動不居——它們只是不斷地活動和生成，卻並不存在……赫拉克利特做到了這一點，其方法是考察一切生成和消逝的真正歷程。他在兩極性的形式中把握這個歷程，即一種力量分化成為兩種異質的、相反的、力求重歸統一的活動。一種質不斷地把自己一分為二，分裂為它的對立面，而兩個對立面又不斷地力求重新併合。」^{註六三}、「當他在諸如『萬物在自身中時刻包含著對立面』這類命題中憑直覺獲得真理……這是一個最直接的、人人可以直觀到的真理，正因為如此，又是一個憑概念和理性極難達到的真理。但是，誰若直接察視這個真理，他就必定會立刻進一步承認赫拉克利特的結論。」^{註六四}

西田幾多郎也認為，活的發展必須預設「矛盾與統一的同時存在」，此即他在中晚期所強調的「絕對矛盾的自我統一」之結構。而這樣的理論結構之預設想必是忠於觀察現象事物之理然後推衍而來的活動必然之理：「所謂一棵樹，是在枝、葉、根、幹等起著種種不同作用的部分的統一上存在，但是樹不僅僅是枝葉根幹的集合，如果沒有樹的整體的統一力，枝葉根幹也是無意義的。因此樹是存在于它的組成部分的對立與統一之上的。」^{註六五}

對於上述西田所舉之例，唐君毅在其《人生之體驗續篇》亦提出幾乎一致的說法，只是在唐先生那裏換成「開發與凝聚的統一」：「自然界的事物總是不斷在那兒開發，那兒凝聚。開發是一化為多，凝聚則多結為一。……這是中國先民極早便認識的道理。……種子開花，花結種子，是一無盡相續的開發而凝聚；凝聚而開發之生命歷程。……是知在自然之世界，實無往而不見凝聚，無往而不見開發，而二者乃相依以成宇宙之日新而富有者也。」^{註六六}

註六三：尼采《希臘悲劇時代的哲學》，商務印書館，一九九四初版一刷，頁54。

註六四：《希臘悲劇時代的哲學》，頁51-53。

註六五：《善的研究》，頁52。

註六六：唐君毅《人生之體驗續篇》，學生書局出版、七十七年全集校訂版，頁37。

熊十力論「本體」功能恒轉結構之「翕闢成變」，說法幾乎與西田論「實在」的「絕對矛盾之自我統一」，與海德格論「存有」呈現是由「不斷持續的即解蔽即隱蔽」所決定，與赫拉克利特的「一切皆流」是由「一而二、二而一」的辯證所成，與唐君毅的「宇宙富有日新」是由「開發和凝聚的相融連續」所成……等等，在形式上幾乎若合符節、莫逆於心。不過，由於這個存有活動的形式結構之理，可能涉及到諸哲人思想體系中的核心體質，乃與哲人的整個哲學肌理骨肉不離，所以這同一個存有活動的結構之理落在各家各自的人生趣向、問題脈絡、文化氛圍、論述體系中時，將各有其論述的層次份位等問題，有待斟酌，此乃為比較哲學的好題材，但不是本文目前有能力處理的，為免支離太遠，只能就此打住。

熊十力除了曾就形式層面來剖析本體分化發展的相反相成之普遍法則，他亦就實質內容來發明本體變化發展的歷程與真實，此實質內容的層面，熊氏乃以「翕闢成變」和「剎那生滅」來顯示本體開顯的動態歷程與實況。底下我先引述熊氏的精采說法，然後加以總持分析和歸納：

「變復云何？一翕一闢之謂變，原夫恒轉之動也，相續不已。動而不已者，元非浮游無據，故恒攝聚，惟恒攝聚，乃不期而幻成無量動點，勢若凝固，名之為翕。翕則凝於動而乖其本也，然俱時由翕故，常有力焉，健以自勝，而不肯化於翕，以恒轉畢竟常如其性故。唯然，故知其有似主宰用，乃以運乎翕之中而顯其至健，有戰勝之象焉！即此運乎翕之中而顯其至健者，名之為闢。一翕一闢，若將故反之而以成乎變也。夫翕凝而近質，依此假說色法，夫闢健而至神，依此假說心法，以故色無實體，心無實事，只有此變。」^{註六七}、「依恒轉故，而有所謂翕。才有翕，便有關。唯其有對，所以成變，否則無變化可說了。恒轉是一，恒轉之現為翕，而幾至不守自性，此翕便是二，所謂一生二是也。然恒轉畢竟常如其性，決不會物化的。所以，當其翕時，即有關的勢用俱起，這一關，就名為三，所謂二生三是也。前來已說，所謂變化，只是率循相反相成的一大法則，於此可見了。又復當知，此中所謂一、二、三，只是表示變動的符號，並不是有一二三的片段可分，更不是有由一至二，由二至三的先後次

註六七：《新唯識論》，頁68-69。

第可分。」^{註六八}

「我們解析變化的內容，於一方面，說翕和闢，又於另一方面，說生和滅。因為闢是流行無礙的一種勢用，所以，是剎那才生即滅，無有暫住的。翕是收攝凝聚的一種勢用，雖詐現物相，而實非固定底質礙的東西，所以，亦是剎那才生即滅，無有暫住的。」^{註六九}、「故翕闢不可作兩片物事看去。又翕則分化成多，而闢運乎一切翕之中，無所不包通故，故多即是一。闢則恒是渾一，而以行乎翕或分殊之中故，即一亦為多。」^{註七十}、「若汝計執，諸行為常為斷，皆有大過，應知諸行才生即滅，念念盡故非常，新新生故非斷，一剎那頃，大地平沉，即此剎那，山河盡異，此理平常，非同語怪。」^{註七一}、「所謂執持，只於不住的變化中，強做存在的事物來圖摹，本不可執為定實，然由此而知識乃非不可能，即科學也有安足處。這個意思，我本想留待量論詳說，此中不及深談。」^{註七二}

從上述引文中，可分析出熊氏翕闢成變、剎那生滅的若干基本重點如下：

1. 「翕、闢」是本體同時本具的不同勢用，不能將翕、闢打成兩片且各自擁有獨立的自體，然後兩個自體再進行交互作用，熊氏的意思正如林安梧先生所指出的：「翕闢之分是一權假之分，是一暫時性的區分，這只是作用上的區分，而不是實體上的區分。」^{註七三} 也不是說本體做為一個實體物，然後它再擁有翕闢兩個不同的屬性，事實上，宇宙原本只是一無窮變化的歷程，然變化純是翕闢無窮辯證而進行不斷的歷程。故又可說，本體只是翕闢成變的權說，所以根本上就不可能在變化背後肯定一獨立的本體，然後本體再以其兩個屬性來進行變化的活動，原來，本體只是澈澈底底就是翕闢成變的本身。
2. 就最真實的究竟說，既不可說先之以闢再後之以翕，也不能說先之以翕再後之以闢，其實，翕闢要無限成就變化，就必得不斷地同時過度到對方。可以這麼說：闢起的同時即是翕之機，翕起的同時即闢之動。所以，說到闢時即

註六八：《新唯識論》，頁318。

註六九：《新唯識論》，頁347。

註七十：《新唯識論》，頁547。

註七一：《新唯識論》，頁343。

註七二：《新唯識論》，頁346。

註七三：林安梧《存有、意識與實踐》，東大出版，八十二年初版，頁122。

已含著翕的勢用在內，反之亦然，可見，翕闢必得同時作用無間的，否則一有間斷必將造成變化的停滯。翕闢成變之說，契近於海德格存有的命運之說，即存有的呈現必是解蔽與遮蔽的同時辯證互動，這是存有開顯所不可逃的命運，因為這是其存有學上的真實：「湧現（即解蔽）和遮蔽絕不是彼此分離的，而是彼此相互交融的，它們是『同一』的，然而這種一方函容另一方的傾向，是來自它們自身的本身。」^{註七四}

3. 翕闢雖同是本體自身的流行，但畢竟是呈現著不同的勢用，基本上，闢有剛健、純粹、開發、升進之勢，而當闢呈現的同時，必有翕運乎闢之中，而為其資藉的具體之場，翕是一種攝聚的勢用，當闢起動的同時翕亦起著攝聚的勢用，以使闢的勢用不至於浮游無據；但此時由翕所成的攝聚勢用，乃有閉塞、重墜、物化而違其本的傾向（走向物相之雜多），故同時又要有闢運乎翕之中，以破除翕勢之重錮，再顯剛健之勢用（以回歸非相之同一性）……宇宙於是就在翕闢成變中不斷地進行辯證歷程，以呈現一即多，多即一的生生遊戲。當然，做為儒家歸屬的熊先生，必然會強調這個生生遊戲中的莊嚴意義和價值理想性，此即天理流行，各正性命。
4. 由於翕的凝聚勢用有成為形質的趨勢，故依翕而假說為物，由於闢的剛健勢用有轉翕從己而不物化的升發趨勢，故依闢假說為心。但翕闢畢竟只是本體此整體的不同勢用，是故心物亦只是一個整體發展的不同面向之婉然乍現而已，絕不可析離心物為兩片的獨立存在，更不可視心物為各自獨立般的主體與客體。又，闢的勢用雖傾向感通連續為一體，而翕的勢則傾向分殊限定為個體，但根據「即闢即翕」的辯證結構而言，乃顯出「一多統一」的月印萬川之景觀，而熊氏認為此景觀可通於泛神論。^{註七五}
5. 就本體顯發自身的究竟實況來說，由於變化要成其無窮變化，其本身必得無有暫住，否則，暫住的同時即是變化中斷的同時。是故變化本身乃是：剎那才生即滅、剎那才滅即生。因此，宇宙萬象變化的究竟實況，本來就是：一

註七四：Early Greek Thinking, p114。

註七五：《摧惑顯宗記》說：神字之含義，略言以二。一曰，神者，造物主之謂。即視為具有人格者，凡宗教家所奉之神，即此義。二曰，體物不遺之謂神，此語出中庸，體物不遺者，言其為萬物實體，而無有一物得遺之以成其為物者。此即深窮窮宇宙本體，而嘆為神。神者，讚其妙不可測也。故神，即為本體之形容詞，此神，非超越於萬有之外而為造物

剎那傾，大地平沉，即此剎那，山河盡異，於是宇宙乃如此生滅即滅生地大化流行，本是無常變化的真實狀況（此因無常才成就變化之無限可能性）；然有情眾生的人卻以其自性見的執著加入了表象化、對象化的架構綜合活動，才使得原本無有暫住的變化之妙，被執定為具有時空相、主客相的對象物之幻有。熊氏此說顯然是吸收自佛教的觀點。

6.雖然變化的究竟實況，是無有暫住的剎那生滅不已，然於翕中有闢之機來說，常顯開創升發的剛健勢用，但就闢之機亦同時含著翕之藏看來，則常顯攝聚重墜的傾向，雖然這只是傾向，並非就是固定質礙的物質，但卻「似現物向，宛然有物」；而且在「此似現物向，宛然有物」中，並不是全然的混亂，而是有其秩然不亂的軌則。也因為「似現物向、宛然有物」本身有其不亂的軌則，而可有引動人心執定的可能，再則因人心本身亦有其特定的組織建構之綜合習力，因此就在這相互交引下，形構了所謂知識的對象和建構了科學知識。顯然地，熊氏由剎那生滅變化不已的究竟實相說，一則可以做為科學知識的存有學基礎，而對此存有的執定能有所批判，且由此調適上通於存有的開顯之可能；再則，亦可就存有的開顯往下說，來說明科學之知在存有學上是在什麼層次，是如何可能，此乃可以令科學有其安頓處。當然熊氏的量論必未真正完成（此部份後乃由其弟子牟宗三的《現象與物自身》完成之），不過熊氏的這種對科學的批判式之說明進路，最主要的目的並不是為了積極建構科學知識，即熊氏這種立場是不同於康德、胡賽爾積極建構科學知識之立場。

7.最後，我借用海德格對存有的開顯與遮蔽之說，略為熊十力的觀點進一解。即，海德格以為存有本身既是同具解蔽、隱蔽於一身，所以，假如強調存有的解蔽面來說真理，那麼，存有的隱蔽面就是反真理的，如此就成了：存有本身既是真理又是反真理，海德格乃稱此弔詭為「奧秘」（mystery）、又說這是存有的「天命」（destiny）。其實，所謂的天命是就存有的呈現方式而

主。乃即於一一物，而皆見為神。故說體物不遺。…而佛之真如，與儒之言天，言道，言誠，言理等等者，要皆含有泛神論的意義。謂之無相近處可乎。……哲學家之持泛神論者，自無儒佛致廣大，盡精微，與體神居靈之勝詣。而其變更宗教之神道思想，乃於萬有，而皆見為神。則亦於儒佛有可融通處。」熊十力《摧惑顯宗記》，學生書局，七十七年初版，頁20-21。

說的，因為這種既解蔽又隱蔽的弔詭過程，乃是存有自身運作的真實現象，所以是無所逃離此存有律則的，也才成其為命運；也是存有這種自我隱蔽的真實現象，使得希臘人感受到「遺忘」（to forget），即人之所以感受到遺忘，乃根源於存有真理本身那種「不斷地隱蔽」之「反真理」的力量。如此一來，海氏乃為遺忘找到存有學上的根源。這就像熊十力上述引文所隱含的，當「翕凝而近質，依此假說色法」時，如果我們的心靈卻不知此「擬物近質」只不過是翕之勢用的剎那一面而已、此色法只不過是假說權法而已，反而去「執假為真」，那麼此時便將落入海德格所謂的「存有的遺忘」，即「存有被物化」了。所以似乎亦可說，熊十力為物化找到了存有學上的根源，有趣的是，熊十力並不因此就認為「翕闢成變」中的「翕」是反真理的，因為熊氏顯然認為真正遺忘真理的關鍵是人心將「不住之翕」執成「所住之翕」，而事實上「本體」自身的翕之勢用則本是無所住的。此實乃熊十力遙承中國大易傳統和印度唯識學的智慧，而有的稱理之談。所謂：解蔽乃屬乾德的「品物流行」，隱蔽乃屬坤德的「博厚載物」；而如同「天地之大德曰生」必要乾坤並健、合和其德，存有本身要行其持續不斷的活動歷程亦同樣要合和解蔽、隱蔽之德。所以，反真理並不真的存在於本體自身，而在於人心的無明和執定。

六、由本體立工夫、即工夫即本體

如前文所論述，本體之為本體，在其生生之德，然此生生之所以能是生生，乃在其翕闢成變的相反相成之無窮辯證歷程；若無關，當然就無生生之機，若無翕，則生生之闢就無其資具之場，是故翕闢各具其德，而共成流行大用。然熊氏的本體論、宇宙論、人生論三者乃是合而為一的，因此本體開顯的証見、宇宙生生的參贊、人生真實的覺悟，也是合而為一的。熊氏自信其體用哲學並不是一套獨斷形上學，乃有其踏實的基點在，所謂反求實証相應的工夫。這裏的反求實証，落在實際的工夫處是就止息習心的外馳分別、量智的推度思量等一類的對象物化和表象思考的活動，而當去除染執、化掉了人心的執定對本心的遮蔽後，回歸到無染的本心，熊氏認為回歸此本心即同時相應於一切物的本體。

要特別注意的是，熊氏的本體即本心之說，其實並不是一般的哲學預設，縱使熊氏的言說系統，常令人覺得有其獨斷之嫌，但究實熊氏的本懷，其出發

處該是由人的工夫實踐後，回歸本心的同時才証悟到：原來吾之本心竟是萬物的本體，才發現人與宇宙萬物在其根源處竟是同一的，因此熊氏才能從存有學角度直就本體說下來，指出本體即本心。所以，這種本體即本心的同一性肯定，背後需有澈底的工夫實踐在，也就是由此本心之返歸而澈見本體的真實經驗中，才不致流於獨斷論和宇宙論中心哲學。

另外，當熊氏強調由實踐而証悟到本心即本體，而轉從境界處直下說本體即本心時，這樣的本心不是落在對象化活動中和心物二元中的對待層次，也不是落在表象活動、能所對待的認識主體一面，本心乃是回歸到存有執定前的絕對真心，此真心乃是心物分裂前存有論根源，但它本身並不落在分裂對立的格局和層次。又本體自身就是關翕成變的辯証活動歷程，而此關翕成變呈現在人此一特殊的存在場所上，其呈現的具體情境活動就成了：本心與根身的辯証互動歷程。即，本心乃是特顯關之創發與生生，而根身則是本心顯發的資具。因此，可以說，本體的關翕成變亦即相映於人所在的本心與根身之辯証。

由上可知，本來似乎不能單純只以關為本體之所特顯處，亦不可單獨只以本心為人性的特顯處，因為若無翕之攝聚的德和根身資具的德，本體是無力單獨以關來成其變的，同理，人的生命亦不能獨以本心來成其具體的生生呈現。但是熊十力畢竟還是要特別標舉「本心即本體」，究其本願，其中乃實有一宇宙人生的理想之貞定在。因為翕和根身雖有其不可或缺的資具之德，但翕之勢用本身，則是一種傾向閉塞、重墜的可能性，即有違反生生的傾向。對比之下，關的剛健創發才是生生的大中至正之勢用，想必因此，熊氏才更願標舉關為本體生生之特顯處，更願以本心為人生剛健的豁顯處。但這絕不意味本體全然只是關、人生只有本心；其實，關之勢用乃需有翕之攝聚才不莽蕩，而本心之顯發亦必有根身的資具，如此，才顯其即存有即活動的具體生生。但也由於翕的攝聚有走向物化的傾向，而根身的資具有走向習心的可能，故熊氏的本懷要特別強調關的德性與本心的剛健，再則強調要不斷從物化的可能、習心的傾向中，返回生生之大本。顯然地，雖然熊氏以上的說法，具有濃烈的形上玄思味道，不過在肯定本心本性的立場上，仍然不離孟子以來那種心學的傳統，即以大體來界義人性，並且以本心本性之大體能契接天道，即盡心知性以知天的傳統，亦被熊氏收攝在其本心即本體的架構中，只是他更統合了《易傳》的論述，而形成更豐富而複雜的說法而已。

可見，本心是根源本有的，是在超越物化有待層次回歸存有本身來說的，但由於本體之流行乃本著闢翕相反相成的法則，故本心的具體顯豁處必有其資具在，即本心乃通過根身。而根身一方面為本心之資具處，乃具有其德，故有其積極性的必然存在之意義。另外，根身亦有其權能，而根身這種從本心資取而做為本身的權能，亦常能乘權作勢，而落入依根取境的傾向，終將導致乖離本心，成為逐物取境的習心；而這樣的習心就是那心物二元格局下的有待之心，即是那進行對象化活動的認知心。可見，習心與本心是屬於不同層次的，一是染執的、另一是無執的；但此兩個層次並非截然隔斷的超越區分，事實上，此二者有其存有學上的連續性，即本心是習心的存有學基礎，染執是從無執層次加上執定作用後坎陷所成的，所以，習心乃是在本心的存有學基礎上才能進行其執定作用，是通過根身的依根取境，才遮蔽了本心、才累積習氣成為習心。

再則，本心原本是無所謂善惡的，或可說是「絕對的善」，這種所謂超越善惡相對的層次之本心，乃是就存有學的基礎處說，而不是就一般的規範倫理學和相對價值論來說的。由於此回歸存有基礎的本心，究其實，乃只是顯發其無染執的生生與剛健，因此，並不涉及到善惡的分別相對的層次，但我們當然也可以站在倫理學、價值論的立場上，權稱本心是具有絕對的價值，可以說是絕對的善。

同樣地，就存有學上講，根身的存在有其資具之德必要在（此不同於倫理上的德），但根身的乘權作勢則會有導致物化的可能，遂有違反生生的可能傾向；就人生的終極境界來說，根身可以有其勝義的清淨色身圓滿義，但若就人生的工夫下手處來說，根身的依根取境之權能所可能導致物化的習性和執著，則又是所要超克的具體對象。至於習心呢？從存有學上講，習心只是通過執定作用後的染執，它雖遮蔽了存有的開顯，而有其僵固和封限的危機，但弔詭的是，這亦因此形構了執的存有論的層次，而成就了俗諦層次的知識論價值；就人生的真諦立場來說，習心雖可以成就執的存有論，遂有科學知識的俗諦之功，但此俗諦畢竟不合於本體開顯的實現和本心剛健生生的無執之妙，再則習心的染執習氣和物欲衝動，乃成了倫理學上惡的來源了。

可見，就回歸存有的本質工夫來說，工夫的重點不在於行為是否合乎一般的倫理規範，而是在於染執或無染。即是說，証悟本體的本質工夫，重點在於

化除習心的執定分別，因此，可以說，對熊氏而言，見體、返回本心才是絕對的善，才是道德修行的本質工夫之所在。當然，熊氏這種以回歸本心証悟本體的返本功夫，我們若就存有學的根源立場來看，此時：本心是具有根源性的首出義，此肯定了人能回歸本心証悟本體的必然性。本心具有根源性的真實存在義，此肯定了人具有即存有即活動而且不必外求的根源實踐力。本心具有根源性的平等義，此肯定了人人皆能實現回歸覺悟自身的可能。

但是，就我們的實際存在的實存情境來說，基本上人皆已失落了。用基督教的比喻來說，人皆已吃了知識之果，皆已落在主客分別的對象化活動中了，即已離開了本心無染的樂園了；或說，本心皆已被習心所夾雜的習氣所障蔽，我們遂已落在習心的執著和由此執著而來的衝動物欲中了。也就是說，此時的習心，已乘權作勢取代本心的首出義，即在人的實情境中，習心才是首出的，因此，我們才需要有一番返本的工夫。然而熊氏卻認為上乘的工夫實踐重點並不在於直接面對習心來除妄，然後將本心當成追求的目的，換言之，熊氏認為當我們在追求本心的同時，即是一種將自己的本心當成一種對象來物化，而造成自己和本心形成主客二元對立一般，如此便離開本心那種無內外、超主客的同體無分別狀態了，正所謂擬向即乖。因此熊氏曾論略此種窮際追索的工夫病：

「真性無外，而虛構一外境，乖真自誤，其害一。追求之勇，生於外羨，無可諱言，外羨之情，猶存功利，惡根潛伏，烏知所及，其害二。反本則會物歸己，位育功宏，外羨則對待情生，禍幾且伏，如何位育，其害三。外羨者內不足……畢竟虛其內，而自絕真源，非真開展，其害四。總之，窮際追求云云，只是一直向外求索，而自無可據之本。」^{註七六}

然而本心既不能以追索之方式把抓之，而且在人的實存情境中，本心又已被習心所遮蔽，此時習心才是首出的，那麼，這是否意味熊氏的工夫實踐只能由漸除妄習的積累過程中，以期終將一日有「垢淨鏡明」之時呢？顯然熊氏並不主張這種對治型、漸修型的除妄工夫，對他而言，習心和本心有其質的差異，我們無法實保證習心的漸革必然導致質的跳躍。一言以蔽之，熊氏認為這種工夫乃是離本體的工夫、外鑠型的工夫。而熊氏則主張一種根源性的實踐工夫，即這種工夫的力量是直接上承本心而來的。然而這又是如何而可能呢？

註七六：《新唯識論》，頁581-582。

上面不是曾經說過，在實存情境的真實中本心不是已被障蔽了嗎？如何還能有所謂的上承本心而直下而來的工夫？原來，在日常生活的情境中，習心雖然猶如天羅地網一般地時時起著乘權作勢的遮蔽，但這也絕不意味它能完全無漏地遮蔽一切；亦即本心做為即存有即活動的根源性動力，它作用其時是無時或停的，只不過為根身之靈明所資用，而暫不為吾人所洞識而已。然而日常的生活情境中，本心卻也可能隨時隨地脫縛而出，自作主宰般地發用呈現，熊氏認為此是本心的剎那頓現，我們於此當下頓悟之。可見，熊氏此說頗受宗門禪家的影響，雖然熊氏強調自己是承繼儒家的心性工夫傳統；例如孟子所謂的見孺子乍入於井時，其當下的一體不忍之本心呈露，正是我們頓悟本心之機。但是要特別注意的是，熊氏並不因此認為頓悟本心以後，從此就一了百了、通體透明、日日好日，熊氏顯然認為有所謂的「悟後之事」。亦即頓悟本心之後，仍有實在的工夫該做，而之所以如此，這就與習心積累甚久有關了：

「當下自識本心，可謂易簡直捷，然學者如不知所持循，則戶爾之明，正未可恃。持者，保任之而勿失也。循者，由之而勿違也。若識自本心，便須持循而勿失之。孟子所云收放心是也。……剋就本心而言，他是恒存的，本無放失。若就吾人生活上言之，如妄念憧擾時，即本心被障而不顯，便是放失了。……習心偶歇，而本心之明，戶爾呈現。卻恐妄習潛存，還障本明。」^{註七七}

由上可見，熊氏雖不主張工夫的入手處先由妄習的對治起，而是由本心的頓悟起，但熊氏到底是不能不面對習妄的，在此是浪漫不得的。然而先頓悟本心之後再面對習妄，畢竟與先對治習妄而把本心當成境界對象的作法是不同的。換言之，熊氏承繼了孟子上述那種「先立其大」的作法，此「大」即本心而言，而此「立」乃是一種頓悟之立。再用一個象徵性的說法來擬之，熊氏並不主張直接先去掃除陰暗，而是認為本心光明一出的剎那則陰暗當下化明，雖然爾後甚深習心的陰黑仍將復其遮蔽，但只要我們能時時溫養此本心之靈光，那麼黑暗也就能隨起隨化了，故熊氏曰：「夫唯錮於客塵而迷失自性者，一旦乘性覺而返識本來，則恒保任此覺，俾得日益顯發，方可刮去客塵。性覺顯發一分，則客塵可去一分。顯發十分，則客塵可去十分。乃至全體顯發，則纖塵盡淨矣。若不有性覺在，憑誰照察客塵而滌去之？」^{註七八}

註七七：《新唯識論》，頁553。

註七八：《新唯識論》，頁582。

總之，熊氏的工夫實踐乃是：先頓悟本心，從此由此本體而立工夫，即這種工夫是有本有根的，其實踐的同時皆是遙契自本心的躍動，故又可謂「即工夫即本體」。可見，熊氏主張在頓悟本心之後，「由本體而立工夫」和「即工夫即本體」從此是一詮釋的循環。至於由本體所立的工夫，其具體內容為何？熊氏乃稱其為「保任」的工夫：

「保任約有三義：一、保任此本心，而不使感染得障之也。二、保任的工夫，只是隨順本心而存養之。即日常生活，一切任本心作主，卻非別用一心來保任此本心也。三、保任的工夫，既是隨順本心，即任此心自然之運，不可更起意來把捉此心。」「夫保任此本體，方名工夫。但保任實由本體之自明自覺，易言之，即工夫實自本體出。非是離本體別有一心來用工夫。……工夫既非離本體別有物，只是本體之發現而已。……今說工夫即本體者，是將一一工夫，會歸本體，自是探原之論，未可以常途滯跡之見相衡量也。」^{註七九}

由上約略可知，保任的工夫尤如孟子的擴充本心、直養本心而無害……等等一般，它不是一般支節的、外鑠的無源之工夫。可見，熊氏的返本工夫乃是為：從存有的執定層次，回歸存有的開顯。而其收攝凝聚的工夫，乃在：先頓悟本心、然後由本心立工夫、從此即工夫即本體，如此，本心擴充溫養的同時即是妄習除化。但要注意的是，熊氏此一返本的工夫，既不是目的論般的追求，也非一味的歸寂。這乃因為，目的化的追求，恐將有流於追求彼岸之病，此正是背離熊氏：本體即現象的體用合一哲學之精義和真義。另外，一味強調歸寂的凝聚工夫，亦恐怕會有流於沉空滯寂之病，遂不悟存有必要開顯為生活世界的生生大德，而造成所謂談體而遺用，如此一來，這種無用之體在熊氏看來只成了一味空寂的死體；然熊氏的返本之路，是強調返本的同時就是開新的具體呈現。

七、結論：潦水盡而寒潭清

我們若徵諸時下一般對熊十力哲學的看法，可以發現：熊氏意義下的「玄

註七九：《新唯識論》，頁565，頁567。

學」容易被譏斥為憑空幻想而來的任意猜度（此如民國初年科學玄學論戰時，主科學立場的丁文江等人對玄學的先入為主之素樸看法）；熊氏意義下的「本體宇宙論」也容易被誤解為：康德在《純粹理性批判》〈先驗辯證論〉中，所批判的那種西方傳統形上學下的獨斷形上學。又熊氏的「實體」、「本體」一類詞語容易被比擬成西方亞里斯多德義下的實體（ousia）、本質（essence）一類的概念物。又熊氏的「自性神」立場容易被直接當成依他有神論立場；再來熊氏特意強調的「本體即本心」之說，也常常太簡單地被歸類為是一般唯心論。再則強調回歸原始佛教以因緣論、人生論為核心而來的印順法師所主張之「無神、無我、無體」的中觀佛學立場，亦直接將熊氏的本體之學判定為由自性執所思議的情見戲論。

思量熊氏廣被誤解之因，除了熊氏的言說系統相、語詞、概念本身容易造成混淆誤解外，徵結之一，顯然與一般對「形上學」的理解角度和立場有關。其實，熊氏領會的哲學，不是一般意義下寬泛的思想，也非指思辨活動的純理運作，而是一種特定工夫進路下的實踐向度。而玄學之為玄學絕不是憑空揣度或猜謎，亦非迷離不實的神祕虛玄，熊氏的玄學本是欲透過性智、本心顯發的工夫（亦境界），來証悟那「超越性經驗」之事實本身。其中的「超越」是為對照出它不是一般日常生活的素樸經驗，而是超越素樸經驗且回歸到主客未分的「純粹經驗」。另外，「經驗」是為表示，熊氏義的本體並不是康德所批判的空理念（empty idea），本體是能被經驗到的，更確切地說，本體即是覺悟顯發的經驗本身。再則，「事實」是指我們都能透過一定的工夫歷程，而親証此經驗事實，即本體並不是虛玄不可得的，反而是踐行証得的活生生真實。

再則，熊氏的「實體是萬化萬有之大源」^{註八十}，其實體並非西方形上學傳統所指的實體物，亦非指那具有固定內容而不變動的本質概念，更不是為圓滿哲學體系而不得不推求出來的第一因實體之預設；而是大化流行的生生，是翕闢成變、剎那生滅的不斷活動的歷程。還有，熊氏的本體即本心之說，乃是就超越了主客二分的格局來說的，因此，「本體即本心」乃是在「主體、客體」、「精神、物質」、「意識、對象」分別之前的「事實整體本身」，並不是一般在主客二元格局下，偏重主體精神的簡單唯心論。而熊氏的本心本性即是自性

註八十：熊十力《體用論》，學生書局、七十六年第四次印刷，頁327。

神之說，其中之神意不是指超絕的造物主、人格神，而是具有泛神論意義的那種遍在萬有之中而為其自性主、且通萬有而為一的同體神我（此「神我」中之「我」是虛語，而不是指涉主體我、實體我）。

其實，熊氏的本體論、自性神，不但不是康德意義下的西方神學、獨斷形上學，他反而處處指謫這種位格實體神、超絕形上學的誤謬和徵結。如此一來，這可能就意味著印順法師對形上學的理解，主要純是站在佛教那種非形上學來駁斥的，所以兩方面的爭論，與其說誰對誰錯，不如說是在論辯中，一再地宣示並確認自家的立場而已，溝通對話的部分，似乎少過了彼此稻草人式的攻假。顯然，儒佛對話仍未成功，仍有待當代學者在後牟宗三時代，後印順時代繼續重開此未竟的事業。

至於熊氏本體論該如何理解詮釋，我嘗試借助海德格對西方形上學史的批判解構、和其「基本存有論」（fundamental ontology）的幾個大觀念來做為詮釋的資助；以期一方面釐清熊氏本體論不是康德義下的獨斷形上學，另外可以貞定熊氏本體論在某些意義下為切近海德格意義下的存有學，而這種特殊的存有論應可避開康德的批評和佛教的質難，因為這樣的存有論不但不是量智造作的產物，反而是量智的存有學基礎。當然，此處只是在寬泛的意義下，有所借助於海氏的哲學觀念，並不真正涉及比較哲學的企圖，因為兩者的嚴格比較並不是本文的能力和目的所能及的。

最後，應該可以確定的是，熊氏雖然深受佛學的啟發和影響，但其真正哲學內蘊，可以說純是儒家立場的，絕非陽儒陰釋一類。只是他的哲學綜攝力極強，又有極強悍的生命存在感，所以一方面能綜合心學傳統和大易傳統於一爐，並登佛學之堂，操空有二宗之戈，再加上一些西方哲學的運用，如此試圖平定佛教，凱旋儒門。然熊氏以六經皆我注腳式的方式，亦破亦立地建立起一個系統大景觀，卻由於融會諸多哲學系統和語言以一爐，故難免如黃河挾泥沙而俱下，然瑕不掩瑜，其浩蕩之格局與洞見，仍處處閃耀。當然這些洞見，並非熊先生一人的孤明獨發，實乃遙承自先秦儒學和宋明理學之精華而來的。爾後，熊先生《新唯識論》一書所建立的格局和取向，將為其高弟牟宗三先生，所一一深化並完成；例如牟先生對佛法的客觀理解顯然超過了熊先生，而對佛法的評析也精緻了很多，所以在儒佛分判中，又創造了另一波新的判教系統，而有待佛教中人提出挑戰；又牟氏對西方哲學的素養亦遠甚其師，故能藉康德那現

象與物自身之區分，建立兩層存有論以完成性智和量智的構畫，又完成熊氏所未能完成的量智向度之建構，如此企圖安立科學的現代化之挑戰；又牟氏以康德的自律倫理學來架構儒家的心學，並以儒家的心即理來超越康德的道德情感感性說^{註八一}，並以此邁向所謂道德的形上學，換言之，牟氏雖然亦能肯定易傳之形上進路，其實是心學體証的另一路數表達，但他似乎自覺地不採用熊氏的那種本體宇宙論式的建構方式，而是採用心性論的意識哲學進路，就一點是很耐人尋味的；另外，牟先生以良心之自我坎陷來收攝兩層存有論，具有佛教眞常心系統那種一心開二門之超越根據的傾向，換言之，牟先生這個詮釋所隱含的道德實踐方式，似乎和熊先生的體用論模式，有其精微的差異在，即前者的絕對眞心具有一定的抽象意味，因為它難以即俗眞地、全體在用地從事外王事業，它必得辯証才能曲成外王；而體用論在道德實踐卻有一種即用顯體的特性，所以外王本身一則得到必然的保障，再則也是本心之直接推擴，就這一點而言，體用論這一格局對儒學實踐的意義，似乎仍有待開發。總之，熊氏的哲學系統，可以說是爲牟氏未來哲學的展開，提供了五臟俱全的素材和架構了；當然，熊牟之間的同中之異，想必也將是未來儒學發展，一個值得再深思的課題。

註八一：關於牟先生對康德的道德情感之批判和改造，後來就爲其弟子李明輝先生加以繼承和深化，甚至運用謝勒的現象學情感論來加以架接，參見《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，中央研究院中國文哲所，1994年。《儒家與康德》，聯經出版社，1990。