

南 華 大 學

哲學系碩士論文

熊十力儒道貫釋思想之研究
—以道為中心的展開



研究生：張友恆 撰

指導教授：陳德和 博士

中華民國九十六年十二月二十五日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

熊十力儒道貫釋思想之研究—以道為中心的展開

研究生：張 友 恆

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明

陳政瑞
陳德和

指導教授：陳德和

系主任(所長)：顏永春

口試日期：中華民國 96 年 12 月 10 日

摘要

本論文即是以熊十力先生對「道」之理解為研究之對象，並特別著重其「儒道貫釋」之處；其中「道的混成」含藏廣大至極的「道之虛性」所呈顯出來之許多老子相關微妙義，可以跟《易傳》「乾坤」根源的「大哉乾元」與「至哉坤元」之熊先生所謂「乾元即是坤元、坤元即是乾元」有其天地萬物各個皆具備之「乾元性體」、又是它們皆能夠融攝為一體之廣大無盡「乾元性海」來相互輝映，且亦可以跟孔子以「仁」為本的「天命」思想以及孟子以「善」為「性」之端的「性善」思想之「應感」於吾人「生命仁體」所展現「仁者」之廣大至極「物我為一」的無盡惻然情懷遙相呼應，這正是研究熊十力儒道貫釋思想的主要依據之所在。

關鍵字：熊十力，儒道貫釋，道之渾然，道之呈現，道之大用

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究目的	3
第三節 研究態度	7
第二章 道之渾然	12
第一節 前言.....	12
第二節 「道」的整全性.....	14
第三節 「道」的虛實性.....	20
第四節 「道」的生化性.....	44
第五節 小結.....	65
第三章 道之呈現	69
第一節 前言.....	69
第二節 「小一」.....	71
第三節 「大一」.....	77
第四節 小結.....	89
第四章 道之大用	92
第一節 前言.....	92
第二節 妙應萬物.....	94
第三節 各正性命	110
第四節 小結	147
第五章 結論	151
參考書目	158

第一章 緒論

第一節 研究動機

熊十力先生（1885～1968，字子真，號漆園老人）為當代新儒學的中心開啓性人物¹，並且展現出的哲學體系博大精深，可以說是中國千百年來難得一見的能夠從他自己深深契會於諸大聖哲的智慧而開展其原創性特殊見解的大思想家，其一生近二十種的著作，為文共三百餘萬言，故影響所及者，既廣且大、又深遠極矣。

於是，熊先生留給後人一系列發自內心之真誠又符應千古聖哲的見性之作，國內學者陳德和教授推崇熊十力先生為當代新儒學的開派宗師²，海外學人成中英教授也肯定熊十力最符合新儒學的條件人物³。而其他研究熊十力思想的學者又不計其數；已知國內外知名學者有唐君毅、牟宗三、徐復觀、李霜青、蕭萐父、劉述先、蔡仁厚、成中英王邦雄、林安梧、郭齊勇等等，其所醞釀或已然形成的影響力，皆可以蔚然成就一代之風氣而為熊十力思想的精采內容大放光明。另外還有國內以熊十力思想來撰述碩博士論文者，有王汝華、蘇星宇、莊永清以熊十力《易學》開展出來之思想⁴，有蕭友泰對熊先生詮釋中國文化的論述⁵，有林安梧、黃惠雅對熊十力體用思想之探討⁶，有藍日昌、劉祥光、林世榮對熊十力詮釋儒家內聖外王的思想、以及對熊先生影響當代新儒學的一些認識⁷，有張月琴、

¹ 見陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 236，台北：洪葉文化公司，2003。

² 參見陳德和〈當代新儒家開派宗師熊十力先生〉，《中國文化月刊》40 期，1983 年 2 月。

³ 參見成中英《玄圃論學集-綜論現在中國新儒家的界定與評價問題》，頁 177，北京：中華書局，1990。亦參見郭齊勇《熊十力與中國傳統文化》，頁 218，台北：源流出版公司，1990。

⁴ 參見王汝華《熊十力易學思想之研究》，國立臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1990。
參見蘇星宇《熊十力《易》學思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2005。
參見莊永清《熊十力平章漢宋研究-以《易》為例》，國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1993。

⁵ 參見蕭友泰《熊十力對中國文化的詮釋與重建》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003。

⁶ 參見林安梧《熊十力體用哲學之詮釋與重建》，台灣大學哲學研究所博士論文，1990。

參見黃惠雅《熊十力先生的體用論研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980。

⁷ 參見藍日昌《熊十力「內外聖王」思想之研究》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1986。
參見劉祥光《西潮下的儒學：熊十力與新儒學》，國立政治大學歷史研究所碩士論文，1984。
參見林世榮《熊十力春秋外王學研究》，國立中央大學中國文學研究所博士論文，1999。

斐春苓、林世榮對熊十力新唯識思想的探究⁸，還有潘世卿敘說熊先生一生之學記⁹，以上共十三篇論文，幾乎對熊十力思想的博大精深，可以做更為進一層的瞭解。而熊先生曾謂「道之爲物」乃具「虛、神、質」¹⁰三性、但又沒有「能」「所」之二元對立，故渾然爲一。本論文即以此熊先生對「道」之理解爲研究之對象，並特別著重其「儒道貫釋」之處；其中「道的混成」含藏廣大至極的「道之虛性」¹¹所呈顯出來之許多老子相關微妙義，可以跟《易傳》「乾坤」根源的「大哉乾元」¹²與「至哉坤元」¹³之熊先生所謂「乾元即是坤元、坤元即是乾元」¹⁴有其天地萬物各個皆具備之「乾元性體」¹⁵、又是它們皆能夠融攝爲一體之廣大無盡「乾元性海」¹⁶來相互輝映，且亦可以跟孔子以「仁」爲本的「天命」¹⁷思想以及孟子以「善」爲「性」之端的「性善」思想之「應感」於吾人「生命仁體」所展現「仁者」之廣大至極「物我爲一」的無盡惻然情懷遙相呼應，這正是研究熊十力儒道貫釋思想的主要依據之所在，並也算是對熊十力思想有另一個角度的發揮。

當然，哲學之探討生命真理、或是可以稱之爲「證量之造乎無對之境」¹⁸的生命學問，永遠都具備著跨越時空之永恆如一又可以應感於吾人生命仁體之展現生命大我而能夠與萬物合爲一體之流露廣大惻然的道德情懷，於是本著如此之理

⁸ 參見張月琴《熊十力的新唯識論發凡》，文化大學哲學研究所碩士論文，1974。

參見斐春苓《熊十力《新唯識論》與佛教義理融攝的問題探討》，南華大學哲學研究所碩士論文，1999。

參見林世榮《熊十力《新唯識論》研究--以《新唯識論》所引發儒佛之爭爲進路的探討》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1991。

⁹ 參見潘世卿《熊十力先生學記》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1979。

¹⁰ 見熊十力《原儒》，頁 217，台北：明倫出版社，1975。

¹¹ 熊先生詮釋老子〈第二十一章〉之「道之爲物、惟恍惟惚」，此說虛也。又說「惚兮恍兮、其中有象。恍兮惚兮、其中有物」，此說虛生質也。見熊十力《原儒》，頁 218，台北：明倫出版社，1975。故以上所謂「虛」者，即是「道之虛性」。

¹² 見《易·乾·彖傳》。

¹³ 見《易·坤·彖傳》。

¹⁴ 參見熊十力《存齋隨筆》，頁 282，台北：鵝湖出版社，1993。

¹⁵ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 81，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁶ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 81 與頁 87，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁷ 見《論語·爲政篇》，亦參見熊十力《原儒》，頁 255，對孔子「天命」思想所作的詮釋。

¹⁸ 參見熊十力《原儒》，頁 9 至頁 10，台北：明倫出版社，1975。

念與胸懷來研究熊十力的哲學思想，自有一種不可言喻的無言之樂、湧上心頭。而從道家思想之老子所謂「道之爲物」之「道的混成」做爲撰寫熊十力儒道貫釋思想的開端，有非常廣大哲學意義的道理、可以一一被開發出來；而熊先生於《原儒》一書論及老子「道之爲物」之「虛、神、質」三性渾然沒有「能」與「所」之「道的混成」所含藏微妙又深廣的道理，即是根據《易》之「乾坤」中有所謂「乾神」與「坤質」義、且又結合老子「道之無」¹⁹之「窈兮冥兮」²⁰的「道之虛性」²¹而別有創見的思想見地。由此，開啓了本論文一連串相關哲學問題有其源源不絕的探討興致，於是從中可以推衍而發現更多與孔孟諸大哲相符合的微妙又造乎深遠之宇宙人生道理。

第二節 研究目的

由「虛、神、質」三性渾然沒有「能」與「所」之「道的混成」所推衍出來「心物合一」的哲學思想，於宇宙論方面，可以瞭解宇宙天地萬物所以生成的原因，乃是來自於《易》所謂「乾知大始，坤作成物」²²有「大哉乾元，萬物資始」²³；至哉坤元，萬物資生²⁴」之相反相成「乾元」的「生命關勢」²⁵與「坤元」的「生命翕勢」²⁶交互變化作用之下能夠凝斂成具有「形之本」²⁷「形向」²⁸「小一」²⁹

¹⁹ 《道德經·首章》曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。無、名天地之始；有、名萬物之母。」故「道」者，可稱其爲「道之無」或「道之有」。

²⁰ 見《道德經·第二十一章》。

²¹ 熊十力說：「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，此說虛生神也。」見其《原儒》，頁 218。故「窈兮冥兮」有「道之虛性」。

²² 見《易·繫辭上傳》。

²³ 見《易·乾·彖傳》。

²⁴ 見《易·坤·彖傳》。

²⁵ 《易》曰：「闢戶謂之乾。」見《易·繫辭傳》。亦參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 75 至頁 76，台北：洪氏出版社，1976。

²⁶ 《易》曰：「夫坤，其靜也翕。」見《易·繫辭傳》。亦參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 76，台北：洪氏出版社，1976。

²⁷ 參見熊十力《十力語要》，頁 223，台北：洪氏出版社，1975。

²⁸ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 76，台北：洪氏出版社，1976。

²⁹ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 76。

的「生命能量」於無窮無盡的歲月中所逐漸凝聚成鉅大能團而可以轉化成巨量質量的天地萬物之故也，此是造就無量無數天地萬物生成的「生命能量」在浩瀚無際的宇宙時空中有生生不已的開創事實。而人類的生命能夠於地球時空環境中出現，是否源自於萬物原本具備「乾元性體」³⁰的「純粹之精」³¹能夠在過去地球的適當環境中突破其受困於「質礙層」的閉塞坎陷障礙而可以由其潛具「生命能量」生生不已推動的作用下開展出熊先生所謂由「質礙層」漸進至「生機體層」之後有其層層向上進展至「人類機體層」³²的演化過程？其實，這也是隱含於《易》之「坎卦」有所謂陷於「兩陰」中「一陽」的「陽剛之精」³³可以藉著潛藏其內部「生命能量」的推動力而能於漫長歲月中自然醞釀發生「轉化」的作用而漸漸可以化身為「乾卦」具備「六爻皆陽」之昭昭然展現「生命和心靈發展到盛大時」³⁴之「飛龍在天」³⁵的呈顯事實。而生命能夠展現如此健進又生生不已之旺暢的潛化力，也正是無量天地萬物在宇宙的無盡時空中開展其永無休止之生命開創力也，於是人類生命之所以誕生，無疑地乃是本此永無休止之生命開創力而自然獲致的結果，不過其中所經歷漫長又艱辛的心路歷程，也是得來非易也。

誠然，人類自身生命在所謂「大道」或「天道」生生不已的作用下，具備著「道之虛性」作用於「乾神」與「坤質」的微妙義，可以集合著沒有「能生」與「所生」的所謂「虛、神、質」三性的「渾然混成」於一身。而其中的「道之虛」者，也是可以從老子「道之無」的思想中體會其所謂虛懷若谷的「谷之神」³⁶與有容乃大的「孔德之容」³⁷乃具備著廣大至極的「虛性」之意。而且老子原本「道之為物」的思想中，亦是由其廣大至極「窈兮冥兮」宇宙論的「道之虛」中發現

³⁰ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 81。

³¹ 見《易·乾·文言》。亦參見熊十力《原儒》，頁 302 至頁 303，台北：明倫出版社，1975。

³² 參見熊十力《原儒》，頁 313 至頁 314。

³³ 參見熊十力《原儒》，頁 313。

³⁴ 見熊十力《乾坤衍》，頁 441，台北：學生書局，1976。

³⁵ 見《易·乾卦》。

³⁶ 參見《道德經·第六章》。

³⁷ 見《道德經·第二十一章》。

有所謂「其中有精」³⁸的「乾之精神性」與「其中有物」³⁹的「坤之質向性」之緣故，才能展現人生論之所謂「谷之神」「虛懷若谷」與「孔德之容」「有容乃大」之廣大至極「道之虛性」的思想，這亦表示老子有深深體會於《易》之「乾神」與「坤質」的微妙道理，乃來自於「天道」或「大道」之中原本就具備廣大至極「道之虛性」之「生而不有，為而不恃，長而不宰」⁴⁰之「不居其功」的作用作為，同時也正是《易》之「乾神」與「坤質」根源之「乾元」與「坤元」有其「乾元通向坤元、坤元通向乾元」之熊先生所謂「乾元即是坤元、坤元即是乾元」之廣大至極「互通性」的微妙義而可以跟老子所體會「道之虛性」的深遠道理相互融合於一體之中。

事實上，老子「道之為物」所謂「窈兮冥兮」的「其中有精」與「恍兮惚兮」的「其中有物」，已明白說出「大道」作用於天地萬物，原來就有廣大至極的「道之虛性」作用其間並含藏於其間，只是這樣微妙又深廣的道理，必須透過對生命「默然自識」或「覺然有省」的深深體會，方能明白其中的理趣，因為從如此「默然自識」或「覺然有省」的深深體會中，可以得知「大道」或「天道」作用於天地萬物之間，皆有來自於萬物自己「內自本因」⁴¹之應感作用的事實；而且如此的應感作用，可以讓我們體會生命誠如孔子於《易傳》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」之肯定天地萬物皆有來自其「自有之天」的「生命實體」⁴²原本就具備「乾元」與「坤元」之生命「闢勢」與生命「翕勢」交相作用之下有其「內自本因」「天道」生生不息又流行不已之可以展現「天命」⁴³思想之「真性流行」的道理。由此，一方面可以體認萬物自身皆有它們自己「內自本因」的「乾神」之生命「闢勢為之主宰」的「生命根源」或「生命實體」含藏其間，

³⁸ 見《道德經·第二十一章》。

³⁹ 見《道德經·第二十一章》。

⁴⁰ 見《道德經·第五十一章》。

⁴¹ 見熊十力《原儒》，頁 208。

⁴² 熊先生亦曰：「天雖為萬物生成之因，而天即是萬物實體，非超脫乎萬物而獨在之大神。」見其《原儒》，頁 201。由此可肯定萬物皆有來自其「自有之天」的「生命實體」。

⁴³ 見《中庸·第一章》。

另一方面也可以將此「生命實體」「擴而大之」地誠如孟子所謂「萬物皆備於我」⁴⁴或莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」⁴⁵之與天地萬物融合為一體。另外老子於「道之無」之「無而不無」的宇宙論中所體會廣大至極「道之虛性」的思想，亦有其擴大於人生論之所謂摒棄「大患若身」⁴⁶的「小己生命」而擴展其所謂「愛以身為天下」⁴⁷的「大己生命」於天地萬物之間，此亦是「應感」其「絕仁棄義」⁴⁸之非「假仁假義」生命而有「愛以身為天下」之真正「仁義」的「仁體」生命可以展現其廣大至極「道之虛性」之「萬物與我為一」的無盡廓然胸懷；而這樣無盡的廓然胸懷所呈顯「無執著、無對立、有包容」的心境，也正是《易》所謂「乾以易知」⁴⁹或「乾知大始」⁵⁰之「造乎無對之境或無對之性」⁵¹的「自性知體」能夠「應感於」孔子常提醒弟子之「安不安心的仁體」以及孟子所謂「乍見孺子將入於井」的「惻隱之心」⁵²之「真心即是真情、真情即是真性」⁵³的「真性流行」而展現「生命仁體」有「良知應物現形」之「物我一體」的廣大無盡惻然情懷，這是「儒」與「道」的思想於這樣的觀點之下可以推衍而融合的微妙道理。另外於老子「道之為物」之「虛、神、質」三性渾然混成的宇宙論中，亦可以再結合熊十力「小一」思想而有所謂「小一」者乃是由「道之虛性」含藏「乾元」與「坤元」之生命「闢勢」與生命「翕勢」在老子所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」⁵⁴之「反者道之動」⁵⁵的交相作用之下所逐漸「凝斂」⁵⁶以成，故「至小無內」「小一」者，具備「道之虛」體性，它與「大一」「至大無外」⁵⁷

⁴⁴ 見《孟子·盡心上》。

⁴⁵ 見《莊子·齊物論》。

⁴⁶ 見《道德經·第十三章》。

⁴⁷ 見《道德經·第十三章》。

⁴⁸ 見《道德經·第十九章》。

⁴⁹ 見《易·繫辭上傳》。

⁵⁰ 見《易·繫辭上傳》。

⁵¹ 「造乎無對之境」取自熊十力《原儒》，頁9至頁10，台北：明倫出版社，1975。

⁵² 見《孟子·公孫丑上》。

⁵³ 參見熊十力《十力語要》，頁458。

⁵⁴ 見《道德經·第四十二章》。

⁵⁵ 見《道德經·第四十章》。

⁵⁶ 「凝斂」取自熊十力《新唯識論·卷下》，頁6，台北：洪氏出版社，1974。

⁵⁷ 莊子好友惠施說：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」見《莊子·天下篇》。

之廣大至極「道之虛性」無異無別也，這是含藏於天地萬物間之微妙又深廣的真實義理，亦具見於吾人生命之中；而且更甚者，也可由微小生命細胞之無性生殖的複製技術所成就新生命的可能長大成人而深深發現含藏於生命中具備微妙又深廣的「道之虛」體性，乃自始至終均未曾有任何變異也。這也是潛藏於生命中「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」跨越時空、跨越形相而有《易》所謂「乾知大始」之「無始無終又永恆如一」的妙然特性；而且天地萬物生命又可於其所謂「乾知大始，坤作成物」⁵⁸的道理中開展出來，然後再從天地萬物之成就人類生命而可以發現所謂「道之為物」的「窈兮冥兮」中，有廣大至極的「道之虛性」；而此廣大至極的「道之虛性」，亦能夠跟前面提到之儒家「應感」於「生命仁體」之展現「物我為一」的廣大無盡惻然情懷遙相呼應，使得在如此開展出來之生命哲學問題的意識上，確實有值得研究的必要性，而可以從中一一展現其奧妙又無窮之哲學理趣也。

第三節 研究態度

哲學是百學之母，較不容易用某種單一的研究方法加以處理。尤其在本文中，因討論老子「道之為物」所推衍「生命能量」成就「小一與天地萬物」的一些需要，必須去研究物理、化學和生物學的相關知識；其所涉獵的層面是廣泛的，包括：物理學上談到物質和能量的問題、化學上提到物質與原子粒子的相關問題、生物學上有物質和生命細胞以及生命演化的問題等等，所以在研究方法的選擇，更是難予決定，本文因此並不特別強調何種方法的主張與使用，而將考慮的重點放在應有的研究態度。事實上，客觀的理解與科學的舉證，就是本文所念茲在茲的基本要求。

而研究哲學的開始，就是要先探討宇宙論之天地萬物生命的根源，然後再回過頭來展開人生論之切身生命與天地萬物之間的相互輝映之處，於是

⁵⁸ 見《易·繫辭上傳》。

在如此的觀點下，哲學可簡言之曰：「哲學者，是探討天地萬物根源以及彰顯吾人生命之造乎無對之境或無對之性的自性知體能夠應感於生命仁體之良知應物現形而可以展現物我爲一之廣大無盡惻然情懷的生命學問。」按以上之所言，具備著四個方向的含意，亦即哲學者，有第一、探討天地萬物的生命根源。第二、從天地萬物的根源中，具備著隱藏於生命之「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」。第三、「自性知體」亦爲天地萬物的「生命實體」或「生命本體」；當天地萬物漸漸成就至人類或類似人類生命時、且其「生命和心靈發展到盛大時」，可以應感於「真心即是真性，真性即是真情」之「生命仁體」的「良知應物現形」。第四、生命中有應感於「生命仁體」的「良知應物現形」，才能夠擴大胸襟、化有對的隔關於無對的包容之中而展現「物我爲一」之廣大無盡惻然情懷。

事實上，以上我們對於哲學的認知，已經明顯表明了它的內容不只是實有的探討，更是價值的發現。而在中國哲學裏面，這些內容的最後、通通必須指向於「道」，這也即是本論文之所以選擇以「道」爲題材、展開系列研究的理由。而關於「道」之形容其最令筆者驚訝好奇者，就是老子於《道德經·第二十一章》所說「道之爲物」四個字，因爲其中具備著老子從所謂「無、名天地之始」⁵⁹的「道之無」到「有、名萬物之母」⁶⁰的「道之有」之有其「道之呈現」的變化過程之作用事實，同時也是「大道」於其含藏「乾元」與「坤元」兩性之生命「闢勢」與生命「翕勢」交相作用之下所醞釀出來的「生命能量」不僅可以凝斂「形向」「小一」而漸生天地萬物，同時也可以藉著其所從出的「生命能量」來溝通哲學與科學層面之間的「心」「物」問題。而老子所謂「道之爲物」之「恍兮惚兮」又「窈兮冥兮」的「其中有精」與「其中有物」，正是宇宙浩瀚無盡的時空中在「大道」的作用下有熊先生所謂「道之爲物」者乃是發現有其「虛、神、質」三性沒有「能」與「所」的渾然混成而可以從中推衍其具備神奇動能之「虛而不

⁵⁹ 見《道德經·第一章》。

⁶⁰ 見《道德經·第一章》。

屈，動而愈出」⁶¹的「生命能量」具有一種莊子所謂「形本生於精」⁶²之能夠由此一「生命能量」的「精神凝聚力」所凝斂成「形向」「小一」而漸漸成就天地萬物之「道之爲物」擴大其作用事實的「道之呈現」；事實上，這也是《易》所謂「乾以易知，坤以簡能」⁶³之「生命關勢」「乾神的開發力」以及「生命翕勢」「坤質的凝斂力」之有其生生不已「生命能量」的作用作爲。然而，在我們探討「道之爲物」之「虛、神、質」三性渾然混成之具備「生命能量」可以凝斂成「小一」的同時，不要忽略了「小一」「至小無內」的體性，亦有其「大一」「至大無外」的「道之虛性」，這是「道之爲物」含藏的「乾坤」兩性中，有其「乾元通向坤元，坤元通向乾元」之熊先生所謂「乾元即是坤元，坤元即是乾元」之「乾元」與「坤元」具備廣大至極的「互通性」，而且亦是熊先生稱孟子所言的「萬物皆備於我」，含藏著另外一種所謂「一粒沙子，是與大宇宙同體、同一生命」⁶⁴之具備微妙又深廣之哲學辯證法中離開「大」與「小」的相對之性而有「造乎無對之境」之能夠融合「大與小」爲一體的奧妙含意，所以廣大至極的「道之虛性」，盡是含攝於宇宙天地萬物之間，乃在於吾人是否能夠有所察覺而體認而已。因此，難能可貴的是，以上所謂由「道之虛性」所作用出來之含藏「虛、神、質」三性渾然混成之凝斂無量「形向」「小一」所一直開發不已的龐大「生命能量」，也與科學搭起了溝通的橋樑，原因是科學解釋物質的來源，乃是來自於西人愛因斯坦所證實 $E=mc^2$ （能量等於質量乘以光速的平方）⁶⁵之超鉅大能團所成。而「生命能量」也具備放射「能量」的能力，但它不同於一般能量者，即「生命能量」具備著能夠凝斂「形向」「小一」之目前科學尚未能發現之如此可以來自於「生命實體」之一直開發不已的殊勝能量。於是集合著宇宙無量無數無邊凝斂「形向」「小一」所放射絲絲作用不已之「生命能量」的總成，就是具備無數鉅大能團的

⁶¹ 見《道德經·第五章》。

⁶² 見《莊子·知北遊》。

⁶³ 見《易·繫辭上傳》。

⁶⁴ 見熊十力《體用論》，頁 333，台北：學生書局，1976。

⁶⁵ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 198，台北：藝文印書館，1991。

集合之體，並且在它們潛在生命「闢勢」「爲之主宰」⁶⁶之「默默」如同孔子所謂「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁶⁷或老子所謂「生而不有，爲而不恃，長而不宰」之「不居其功」推動的情況下，如此經由無數歲月累積所產生高溫高壓作用之無數鉅大能團，就能夠根據愛因斯坦「能」「質」互換公式之 $m=E/C^2$ （質量等於能量除以光速的平方），漸漸轉化成無數亦有鉅大能團伴隨其間之無量由其「生命翕勢」所凝斂而成的無量「形向」之「物」，且可以於無量無盡的歲月中，展開其成就宇宙天地萬物的事實。

天地萬物的根源，來自於「大道」作用之有其「虛、神、質」三性的渾然混成，這也是「大道」之中含藏「乾坤」兩性之外，還具備著能夠融合天地萬物爲一體之廣大至極的「道之虛性」，但這樣含藏於天地萬物之間的「道之虛性」，我們無法用層層分析的解析術、將它一一的剖開出來，原因是「道之虛性」者，不是實質可見的東西。而熊先生從老子所謂「窈兮冥兮，其中有精」之中所發現的「道之虛性」，正是源自於吾人生命「闢勢」之《易》所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」⁶⁸以及「乾以易知」或「乾知大始」的「自性知體」、展現其「造乎無對之境或無對之性」所應感出來之微妙又深廣的道理，亦即「道之虛性」貫穿了吾人「闢勢」生命，也貫穿了隱藏於天地萬物之《易》所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」之有其「闢勢或心爲之主宰」的根源生命而可以從吾人深會於《易》所謂「乾以易知」或「乾知大始」之「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」、展現莊子所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」之「物我合一」的廣大「道之虛性」於天地萬物之間，同時這也是「大道」含藏「虛、神、質」三性渾然混成之「虛而不屈，動而愈出」之具備「生命能量」生生不已開發動能之能夠凝斂無量「形向」「小一」、而後於無窮無盡歲月開展其漸生天地萬物並成就人類生命之熊先生所謂「生命和心靈發展到盛大時」之一大盛事也。

⁶⁶ 參見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65。

⁶⁷ 見《論語·陽貨篇》。

⁶⁸ 見《易·說卦傳》。

而生命和心靈能夠發展到盛大時，即是吾人生命之「生命實體」或「生命本體」有其真實面貌本色之《易》所謂「乾以易知」或「乾知大始」的「自性知體」可以應感於「生命仁體」之孟子所謂「仁義禮智四端之心」⁶⁹的「真心即是真情，真情即是真性」之「即體在用、即用在體」的「性善」思想而展現「良知應物現形」之其所謂「上下與天地同流」⁷⁰以及「萬物皆備於我」之「物我為一」的廣大無盡惻然情懷，並可以從如此「良知應物現形」的「真性流行」中，體會其「形色生命」⁷¹之於「仁、義、禮、智、天道」⁷²之「性也，有命焉」⁷³以及「命也，有性焉」⁷⁴的微妙又深廣之真實義；其與孔子以「仁」⁷⁵為本的「天命」⁷⁶思想以及老子「道之無」之廣大至極「無而不無」又「虛而不虛」的「道之虛性」中有其含藏「谷之神的虛懷若谷」與「孔德之容的有容乃大」以及「愛以身為天下」隱然「真性真情」在焉之「無執著、無對立、有包容」的思想，皆能共相融合於無窮無盡之進進不已的宇宙大生命中，乃何其真誠又无妄⁷⁷之至也。

⁶⁹ 見《孟子·公孫丑上》。

⁷⁰ 見《孟子·盡心上》。

⁷¹ 「形色」取自孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」見《孟子·盡心上》。

⁷² 見《孟子·盡心下》。

⁷³ 見《孟子·盡心下》。

⁷⁴ 見《孟子·盡心下》。

⁷⁵ 熊十力說：「孔子之學，以求仁為宗、深遠極矣。」見其《原儒》，頁 259，台北：明倫出版社，1975。

⁷⁶ 參見熊十力《原儒》，頁 255。

⁷⁷ 「无妄」二字取自《易·无妄卦》。

第二章 道之渾然

第一節 前言

道家本出於《易》之學¹，老子因當時所處的社會背景不同，正值晚周時期所謂「周文疲弊」²的年代，此與孔子早年在《論語》所說「郁郁乎文哉，吾從周」³的西周文明遺風有不同的時代背景。孔子晚年雖有「文質彬彬，然後君子」之嘆，（謂質而有文，不至俚野；文而有質，不至華僞。如此，方是君子。孔子惜其時無君子之風也。）⁴但還不至於老子時期厭惡文勝之詐僞、貴貨等風習；而老子書中這種所謂難得之貨與嗜欲、智巧之滋張，皆文明時代之徵象，孔子晚年尚未至是也，故謂老子稍後於孔子可知之⁵。以上表示，

老子之書，忿妒文明，而欲返之太古。痛詆智慧出，有大僞。則其文飾、詐巧，更為孔子所不及觀。故就《論語》、《老子》二書比較，知「老」後於「孔」也⁶。

另外，到了孟子年代，六國崩潰的情勢已極為嚴重，《孟子·梁惠王篇》稱「民救死而恐不贍」，且又說：「上無禮，下無學，賊民興，喪無日」⁷，則已無文可尚，無巧可競也。故以孟老二書比較，則知老前於孟也⁸。

孔、老、孟出生年代的先後次序既經確定，則前面所提到道家本出於《易》之學，便有所依據的道理。

¹ 見熊十力《原儒》，頁 35，台北：明倫出版社，1975。

² 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 8，台北：學生書局，2002。

³ 見《論語·八佾》。

⁴ 見熊十力《原儒》，頁 263。

⁵ 見熊十力《原儒》，頁 263。

⁶ 見熊十力《原儒》，頁 35。

⁷ 見《孟子·離婁上》。

⁸ 見熊十力《原儒》，頁 35。

《論語》中稱孔子「五十知天命」⁹；而所謂的天與命，是孔子體認健動不已的「天道」於天地萬物生生不息之仁之誠的思想，所以「天道」可以成爲天地萬物的生命實體。而其於天地萬物之生生不息之仁之誠的作用，就是天道的作用，簡稱天命可也。由此，天道可以成就天地萬物，故可以成爲天地萬物的生命實體，《易傳》曰：「乾道變化，各正性命。」¹⁰此中乾道變化者，言乾即有坤，於是陰陽相待而變化成，萬物繁然以生。另外，乾坤之理，由《易傳》得知，亦具備著「元亨利貞」¹¹四德，其他還有許多深奧的道理，皆成爲孔子五十之齡知天命而撰述《易傳》的豐富內容，這也可以說是孔子於五十之齡深研伏羲之古《易》後的思想更益純熟，並由此開始創作六經¹²；可貴的是，其衍《易》之後的《易傳》義理，更是其他五經所依據的根本大典¹³，而且經由孔子之七十子後學遞相傳述後，老子從中有得於孔氏之旨，而別有會心，乃創立道家之幟¹⁴。由於老子與孔子所身處時空背景如上述所言之差異性，老子對於孔子之思想，尤其是在《易》之乾坤義理上，自然有別於孔子「法乾」而另創「法坤」表達方式的道家觀點。「法乾」與「法坤」是讓人深思的哲學問題，前者是「儒之《易》」¹⁵，後者是「道之《易》」¹⁶。「儒之《易》」是從《易》之乾性的剛健¹⁷炤明¹⁸中，探討天道作用於乾坤的體用關係；「道之《易》」是從《易》之坤性的厚載柔順¹⁹中，敘說「道體之虛」作用於天地的有無關係，這也就是爲甚麼老子於《道德經》提到「有物混成、先天地生；窈兮冥兮、其中有精、其中有象、其中有物、其中有信；以及以弱爲用」的原因所在。熊先生對於老子宇宙論形成的緣由，有所謂「虛、

⁹ 見《論語·爲政篇》。

¹⁰ 見《易·乾·彖傳》。

¹¹ 見《易·乾·坤》。

¹² 參見熊十力《原儒》，頁 362。

¹³ 見熊十力《原儒》，頁 341。

¹⁴ 見熊十力《十力語要》，頁 140，台北：洪氏出版社，1975。

¹⁵ 見熊十力《十力語要》，頁 140。

¹⁶ 見熊十力《十力語要》，頁 140。

¹⁷ 參見《易·乾·文言》。

¹⁸ 參見《易·乾·彖傳》。

¹⁹ 參見《易·坤·彖傳》。

神、質」²⁰三方面的解釋，這是他晚年另一種詮釋的寫法，若對照於早年《新唯識論》一書的「翕闢」衍義，亦不無相通之處。同時，由於天道或道體與乾坤之間相互作用的體用關係所展現出來的道理，可以逐一探討這些相關的哲學問題。本論文先從老子《道德經·二十五章》「有物混成，先天地生」的思路切入，然後一一擴展所要討論相關範疇。

第二節 「道」的整全性

「道的混成」之原義取自《道德經·第二十五章》，老子說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」所以老子所說的「道」，可用「有物混成」稱之，簡稱「道的混成」可也。另外，〈二十一章〉又說：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。

這是闡釋「道的混成」為「虛、神、質」三者渾然不可分割的全體之「道」的整全性詳細內容，熊先生有獨創性的見解；其結合《易》義的看法，不失為瞭解老子宇宙論思想的重要依據。而事實上老子所謂的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」²¹，乃是根據《易》義卦中之「三爻成變」之說而來²²。由此，可以從「天道」作用於乾坤之中，談論「翕」與「闢」的微妙道理。而老子「道的混成」

²⁰ 見熊十力《原儒》，頁 217。

²¹ 見《道德經·第四十二章》。

²² 參見熊十力《新唯識論·卷上·第四章·轉變》，頁 56，台北：洪氏出版社，1974。

之說，也是「道」之作用的一種表達方式；爲了瞭解其中的道理，可以從其相關思想，一一解說之。而老子於〈第二十五章〉所謂的「有物混成，先天地生」，這裡所說的「物」字，做虛字用，乃隱指「道」而言，不可做物質解也²³。所以「道體」這個東西，（言道體以及東西者，亦皆作虛字用。）必不是言而無物，但又不是實然有物。而老子將「道」說有「混成」，究竟代表的意思是甚麼？如果僅以古註王弼所謂「混然不可得知，而萬物由之以成」²⁴解之，難免有一種不知所云的感覺，因爲混然者雖然不可得知，即使我們可用「道」之一字稱之，也可以符合老子所說的涵意，但做爲一位現代的詮釋者，此混然不可得知的「道」之內涵，正是我們要去瞭解的地方，否則對於所謂萬物由之以成的道理是無法體會的，而且也愈遠離了對於道的主題所要討論的意義；因爲道的主體意義，是在於瞭解「混成」的內涵後，便可以會通老子全書關於宇宙論的要旨。

老子《道德經》分〈道篇〉與〈德篇〉兩範疇，前者探討宇宙論，主要是以「反者道之動」²⁵的道理爲依據，其擷取自《易》之「翕闔」義。後者歸屬人生論，對於所謂「弱者道之用」²⁶有比較特殊的看法，亦對於《易》之坤性的柔退勝義有另一種角度的發揮；而《易經》中的乾坤兩性，有所謂乾陽坤陰，此言生命心靈，有剛健昭明等性，是謂陽性；物質能力，有柔退迷暗等性，是謂陰性²⁷，但乾坤兩性之異，乃其實體內部之矛盾也。乾主動開坤，坤承乾起化，卒乃化除矛盾，而歸太和²⁸。所以，坤性的柔退義，本無勝義，但若坤以順承乾道爲柔，則柔是勝義²⁹。另外，《易》之坤卦中有謂「柔順利貞」³⁰，有謂「先迷，失道。

²³ 見熊十力《原儒》，頁 217。

²⁴ 見余培林《新譯老子讀本》，頁 54，台北：三民書局，2004。其於王弼所謂之原文是：「混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰混成也。」見王弼撰《老子道德經注》，頁 14，台北：世界書局，1973。

²⁵ 見《道德經·第四十章》。

²⁶ 見《道德經·第四十章》。

²⁷ 見熊十力《乾坤衍》，頁 241，台北：學生書局，1976。

²⁸ 見熊十力《乾坤衍》，頁 372。

²⁹ 見熊十力《乾坤衍》，頁 451。

³⁰ 見《易·坤·彖傳》。

後順，得常。」³¹按此

先者，謂坤陰不順承乾陽，是己欲居先也。後者，謂坤陰順承乾陽，即己退而居後，奉乾陽為主也。坤之性，迷闇，而動也剛。（剛者，剛猛，非乾性之剛。）若求先乎乾，以違背剛健、炤明之主，將無往不失正常之道。（乾有剛健及炤明性，故坤必以乾為主，方不陷於迷。）若居後，以順承乾，則得乾為己之主，將無往不利³²。

這就是坤以柔順之德，承乾而與之合一，不敢背乾而妄自逞，是以有正固之利，故曰利貞³³。由此，老子取坤性的柔順之德，有所謂「弱者道之用」之說，若據《易》之坤性推衍，自然有它的勝義道理。所以老子的「法坤」思想，除了有當時的時空背景外，也有它「正言若反」³⁴的殊勝理趣。因為坤性的柔弱看起來跟乾性的剛健適成強烈的對比，但它的柔順之德卻可以順承乾之剛健與炤明性而與之合一，此中有「反者道之動」的味道，也就是有「相反而相成」的辯證思想。

就「天道」作用於乾坤而言，乾坤之性乃成為天地萬物含藏的道理；然而，乾坤之性除了其乾神與坤質之性以外，是否還具備著其他尚不為人知的道理？而老子從「無」中去體會天地之始，究竟有甚麼比較特殊的其他含意？其所謂的「無」、名天地之始³⁵，若直截了當以「道」之一名詮釋之，亦是無可厚非；畢竟「道」之含義深遠，老子以「道可道，非常道」³⁶一語稱之，表示「道體」玄奧，不可以名字、不可以言語指稱之。若是名字與言語可以代表出來、可以指稱出來，那就不是「真常」之「道」了。按此中的「真常」之「道」，從「道」之「用」

³¹ 見《易·坤·象傳》。

³² 見熊十力《乾坤衍》，頁 456。

³³ 見熊十力《乾坤衍》，頁 455。

³⁴ 見《道德經·第七十八章》。

³⁵ 見《道德經·第一章》。

³⁶ 見《道德經·第一章》。

來說，它是有變化的；《老子·十一章》的「無之以爲用」的道理，是「道之無」的「虛中」妙用之道，熊先生發現「道的混成」中，有所謂「道的虛性」，這是老子的重要思維。而「道的虛性」可以表示「道」的至廣至大之體，包含著無盡的虛空、無盡的天地萬物，而且此一無盡的天地萬物，也是這一個無盡的「道的虛性」之作用下逐漸凝然成形的，於是關於老子所謂「有物混成，先天地生」³⁷的宇宙論思想，乃是建立在「道之虛」作用於乾坤的架構之中。按此「先天地生」之「生」字是發現義，沒有「能生」與「所生」二元對立的含意，而且根據《易》之乾坤皆互涵的原理，即乾卦有坤、坤卦有乾。因此，從來講《易學》的人，或以爲乾卦三爻純陽而無陰、坤卦三爻純陰而無陽，這是極大的錯誤，其實，乾與坤是互相交錯、且亦是互相綜合的³⁸，所以，老子由《易》義之啓發，其整個宇宙論的架構，並沒有所謂唯心或唯物的東西；也許在其他學派有心物二元論的看法，然而若深窮「老學」根柢，而瞭解彼之所謂混成，始知其於心物無有唯心唯物之爭³⁹，因爲此中混成之意，本來就包含著心物之乾坤兩性的渾然爲一，並且是「道之虛」作用於乾坤與坤物之中。所以，所謂道之虛，所謂乾神，所謂坤物，便全部包含於道的混成之中，換言之，道之本身，乃是含虛、含乾神、含坤物（質性）；然而，這裡的道的混成，不要以爲是以上三者加起來之意；畢竟它們是渾然成一體，沒有能所與內外之分。

如果我們仔細探究老子何以在〈二十五章〉談及「有物混成」這句話的緣由，應該溯及前面〈二十一章〉所說的內容，因爲〈二十五章〉的「有物混成」跟〈二十一章〉的「道之爲物、惟恍惟惚」的道理相互呼應；而「道之爲物」的前面，老子說「孔德之容，惟道是從」，表示「道之爲物」具備著廣大至極的「孔德之容」，因此，所謂「有物混成」的道理，便如同「孔德之容」一般，涵蓋著深遠意義的內涵；而這個深遠意義的內涵，就是我們從「道之爲物、惟恍惟惚」中的

³⁷ 見《道德經·第二十五章》。

³⁸ 見熊十力《新唯識論·卷上·第四章·轉變》，頁 64。

³⁹ 見熊十力《原儒》，頁 224。

「有象有物」⁴⁰，同時又從其「窈兮冥兮」的「有精有信」⁴¹，乃更加堅定上述「道」含虛、含神、含質的主張，也確信宇宙無始以來皆有其不可忽視的遷變過程。

天地萬物的遷變生滅，已經在無窮無盡的宇宙中，歷經不可數歲月軌跡的流轉變化，而未來也是這樣永無止盡地運作之中。人與萬物一樣，都有生命變化的生滅滅生，也有生命現象的存在事實。那麼，這個生命的名詞，代表的意義是甚麼？它是不是僅代表著有機世界的生命而已嗎？抑或生命的廣義定義也包含著所有的無機世界？那麼，是不是宇宙所有的萬物，也是包含在這個廣義的生命範疇之中？其實

，光是探討有機世界的生命現象，甚或生物的基因 DNA (Deoxyribonucleic acid，稱去氧核糖核酸，是生物體得自親代的遺傳物質)⁴²，就是一門非常艱深的學問，即使窮畢生之力，也無法探究所有的事實真相。還有，有機世界普遍存在的精神現象，也不是生物學家所屬的研究範圍，這裡面有許多的研究領域，也有它們難以理會的艱深之處。不過，生命之所以成為生命，吾人有必要對萬物與生命的根源關係作一個比較清楚的瞭解。而跟「道的混成」相關者，《老子·第四十二章》說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，《易》又有曰：「乾道變化，各正性命」，皆表示萬物內部有其動態而淵深的一面，同時乾道與坤之道的變化所表現出來的，有其生命現象的作用，這是陰與陽相反而相成的變化，表現出「正反合」的辯證思維，故老子以其作用的「沖氣以為和」⁴³稱之，這裡面有非常深奧的成物之「形向」⁴⁴的作用，簡言之，這個就是說，由此探討所謂萬物與生命的根源，總是離不開「乾陽」與「坤陰」⁴⁵的互動情形；而「沖氣以為和」，

⁴⁰ 參見《道德經·第二十一章》。

⁴¹ 參見《道德經·第二十一章》。

⁴² 參見 Neil A. Campbell 原著：李家維等編《生物學》，頁 81，台北：偉明圖書公司，1999。

⁴³ 見《道德經·第四十二章》。

⁴⁴ 「形向」者，即「成形的傾向」之意，見熊十力《新唯識論·卷上·第四章·轉變》，頁 66，台北：洪氏出版社，1974。

⁴⁵ 老子於《道德經·第四十二章》所謂的「萬物負陰而抱陽」，其中的「陰」「陽」二者，即取自《易》之「乾陽」與「坤陰」。

乃是陰陽和合的互動作用；萬物就是靠著這個和合的互動作用，才能夠有條理地各正它們的性命。熊先生說：「萬物之生也，各各資取乾道，以爲其性命；各各資取坤道，以成其形體。」⁴⁶按此中之萬物，包羅萬象，鉅細靡遺，這裡面含藏著微妙至極的深奧道理。如果說萬物之形體資取坤道而成，我們無可厚非，但它們同樣也資取乾道而有性命，真的是讓人不可思議也。熊先生對於乾道之中有所謂「乾元性體」⁴⁷與「陽剛之精」⁴⁸之說，此是探討生命的本源或萬物的根源所不可不知者；然而，此生命的本源或萬物的根源不能僅有此乾道而已，因為其中還含藏著坤之道。《易》曰：「乾道變化，各正性命。」⁴⁹熊先生於詮釋「乾道變化」者，亦稱「此中言乾道，即伏有坤道在內」⁵⁰，所以「乾道」與「坤道」是「天道」之宇宙「實體」⁵¹內部含藏乾坤兩性之一體的兩面，也是無始以來、天地未生之前，就已然具備之。而天地未生，不能說沒有此乾坤兩性之理。倘若它們隱沒不見，只是「幽」而不顯而已。而天地已生，此乾坤之理，便可化「幽」爲「明」⁵²，大顯其萬物生生不已的天理流行；換言之，萬物之所以有生生不息的天理流行，就是「乾道」含藏「陽剛之精」或「乾元性體」的「真性」能夠藉著「坤道」成就人類生命之「生命和心靈發展盛大時」⁵³所流露出來的「真性流行」乃不離天地萬物也，而且這也是老子從「無、名天地之始」到「有、名萬物之母」之含藏「乾坤之理」的「大道」作用於天地萬物的轉化過程而彰顯「道者萬物之奧」⁵⁴的微妙之處；同樣地，老子「道的混成」，也含藏著「乾坤之理」可以開展其作用於天地萬物的事實。因此，古代的聖哲，瞭解物之生成必有因，絕不是從空無中忽然幻現出來，這就如同老子在《道德經·第十一章》所說關於「道

⁴⁶ 見熊十力《乾坤衍》，頁 398。

⁴⁷ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 82，台北：洪氏出版社，1976。

⁴⁸ 參見熊十力《原儒》，頁 313，台北：明倫出版社，1975。

⁴⁹ 見《易·乾·彖傳》。

⁵⁰ 見熊十力《乾坤衍》，頁 395。

⁵¹ 熊先生稱「實體是大全的。及其成爲功用，則判爲乾坤兩方面。」見其《乾坤衍》，頁 387。

⁵² 幽與明者，取自《周易·繫辭傳》。

⁵³ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 441。

⁵⁴ 見《道德經·第六十二章》。

之虛與道之無」的道理；此「虛」與此「無」是虛而不虛、無而不無，可以「當其無，有車之用」⁵⁵，可以「當其無，有器之用」⁵⁶，可以「當其無，有室之用」⁵⁷，所以老子所謂的「無」，有它「無之以爲用」⁵⁸的「虛中」妙用之道；此「虛中」妙用之道，就是「道之虛」作用於乾神與坤質的妙用之道，因此後來老子於《道德經·第二十五章》談到「有物混成，先天地生」，就有他依據的道理所在；而熊先生對此有另一種新的獨創看法，他從結合所謂「虛、神、質」三方面渾然混成的思路，而有明確的說明。

第三節 「道」的虛實性

熊先生說：「老氏所謂道，蓋合虛、神、質三者，而爲混然不可分割之全體。」⁵⁹那麼，此「虛、神、質」三者，除了在前面有略提及之外，它們究竟代表著何種特殊的意義？且又何以是混然不可分割的全體？還有，這個所謂「道的混成」之「虛、神、質」三者，究竟是依據何種觀點而有如此之見解？而此中值得注意的，熊先生引用老子《道德經·第二十一章》的內容，可以做爲他闡釋此一問題之別有創見的觀點，他認爲：

道之爲物，惟恍惟惚，此說虛也。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物，此說虛生質也。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，此說虛生神也。⁶⁰

按以上所說「生」之字，是發現義，其上下文之中並沒有先後次序與能生所生之

⁵⁵ 見《道德經·第十一章》。

⁵⁶ 見《道德經·第十一章》。

⁵⁷ 見《道德經·第十一章》。

⁵⁸ 見《道德經·第十一章》。

⁵⁹ 見熊十力《原儒》，頁 217。

⁶⁰ 見熊十力《原儒》，頁 218。

分，亦即「虛生質」是由虛發現質性，「虛生神」是由虛發現精神性，其間並沒有任何時序的先後與對立的能所區別，如同水生濕潤一般，水與濕潤，可分能所乎？可分先後乎？⁶¹此不同母生子，已判為二物，非一體也⁶²，換言之，不可說虛是能生，神與質是所生，若有能所，則判為二物。⁶³而此神質與虛，混然為一，完然圓滿，是謂混成。⁶⁴老子〈二十二章〉與〈三十九章〉有「抱一」與「得一」之說，必是依「混成」之見得來⁶⁵；而《莊子·天下篇》的「太一」，也必是與此有關，並可證之不誤⁶⁶。按此「太一」之由來，即是其所謂「建之以常無有，主之以太一」⁶⁷。而「常無有」者，太虛洞然，本來無所有，故曰常無有⁶⁸。不過此中之「無有」，不是斷滅空⁶⁹之無有，而是有「太虛洞然」之「幽」中隱然不無之「無有」，故莊子以「有所建」之所謂「太一」稱之。老子則體會此一「道之無」，而有「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」⁷⁰的得一之說，且以聖人「抱一」為天下式⁷¹，而有「不自見、不自是、不自伐、不自矜」⁷²的見解，這是老子從「道之虛」的作用中，於人生論體會出謙虛為懷的「法坤」思想。至於莊子的「太一」之說，也是承續老子宇宙論中以「虛」為主的渾然「混成」之見，故「主之以太一」者，虛含神質，混然為一矣，不謂之太一得乎？⁷³其實，「虛」之中「無」而不無之至廣至大的道理，是老子重要的核心思想，我們綜觀《道德經》的全文，有很多都是由「虛之理」所貫穿所包含之中；熊先生以〈二十一章〉的「道之為物，惟恍惟

⁶¹ 參見熊十力《原儒》，頁 218。

⁶² 參見熊十力《原儒》，頁 218。

⁶³ 見熊十力《原儒》，頁 218。

⁶⁴ 見熊十力《原儒》，頁 218。

⁶⁵ 參見熊十力《原儒》，頁 218。

⁶⁶ 參見熊十力《原儒》，頁 218。

⁶⁷ 見《莊子·天下篇》。

⁶⁸ 見熊十力《原儒》，頁 242。

⁶⁹ 「斷滅空」者，取自《金剛經》所謂「發阿耨多羅三藐三菩提心者、說諸法斷滅，莫作是念」的「斷滅」之意。

⁷⁰ 見《道德經·第三十九章》。

⁷¹ 見《道德經·第二十二章》。

⁷² 見《道德經·第二十二章》。

⁷³ 見熊十力《原儒》，頁 242。

惚」來說明道之「虛性」，自有他考量的一面，因為從老子此章之文中，也同時發現有「道」的「質向性」與「精神性」，乃更能符應所謂「道」含「虛、神、質」三者渾然混成的論證，故老子言「道」，是三者一齊俱有，非可獨立分開而言之，我們從〈第一章〉所謂的「無、名天地之始；有、名萬物之母」，就可以看得出來；此與〈第四十章〉的「天下萬物生於有，有生於無」遙相呼應；其中「生」之字，亦是發現義，非如母生子之生；而「無」者與「有」者，指的是「道之無」與「道之有」。「道之無」，以「道」之體言，「道」無形，故說為無。「道之有」，以「道」之作用言，為天地萬物之母，是道之用故。但不管是道之「無」或道之「有」，都來自於相同的本源—「道」。故老子說「此兩者同」，表示「道」含廣大「虛性」之「無」，亦包含無盡宇宙天地萬物的「實性」之「有」。

然而，天地萬物之成，非一蹴可幾；必須在「道」的作用下，誠如《老子·第五章》所云「虛而不屈，動而愈出」之作用下，始可一點一滴逐漸達成。熊先生從〈二十一章〉所謂的「窈兮冥兮，其中有精」，且「其精甚真，其中有信」之中，確信其「道之虛」可以發現「精神性」也，而且也可以從此章所謂「惚兮恍兮，其中有象」、以及「恍兮惚兮，其中有物」，發現「道之虛」中亦有「物質性」也。按此處的「物質性」，就是上述所謂的「實性」。故「實性」與「虛性」，乃是「道」之作用下的一體兩面，皆不可獨立分開而言之，故老子以「此兩者同」⁷⁴稱之。不過，「道」的作用，由「無」到「有」，有「虛」與「實」的不同，故老子又以「出而異名」⁷⁵稱之。另外，老子在此章講「道」之「有」與「無」的同時，又有對「有欲」與「無欲」作微妙的詮釋，這也是包含在「此兩者同，出而異名」的同樣意義之中，而且也因為如此「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」⁷⁶的妙義表達，更能彰顯老子思想由宇宙論到人生論之多麼簡潔有力又含藏特殊道理的詮釋，且其中的微妙義，是值得令人深思再三的；畢竟「道」的作用，有

⁷⁴ 見《道德經·第一章》，此「同」字下有逗點，亦見熊十力《十力語要》，頁 227，台北：洪氏出版社，1975。

⁷⁵ 見《道德經·第一章》，亦見熊十力《十力語要》，頁 227。

⁷⁶ 見《道德經·第一章》。

從「無」到「有」的天地萬物之生成，也有從天地萬物演化到人類生成的事實，於是站在人類為出發點而不站在人類為中心點的立場來說，就有人類應該要扮演的「應然」⁷⁷角色；不過這個「應然」的角色，有「應然」的事實，不是建立在「空洞無欲」的思維之中。一般人以為老子思想是清心寡欲的思想，所以是「無欲」的思想，不能有「有欲」的思想，這個可以參考〈第三章〉的「不見可欲，使民心不亂」、〈第十九章〉的「見素抱樸，少私寡欲」、以及〈第五十七章〉的「我無欲而民自樸」，於是質疑老子所謂的「常有欲以觀其徼」是錯誤的，並以「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」更正之，而且也以莊子〈天下篇〉所謂的「老聃聞其風而悅之，建立以常無有，主之以太一」之「常無有」是「常無」、「常有」來證明之⁷⁸。然而，老子有關這一方面的思想，果真是如此嗎？其實，若以老子「道的混成」而言，莊子以「道之無」與「道之有」講「太一」是對的，因為「太一」者，有非常深奧的哲學道理，除了老子的「得一」與「抱一」之外，莊子的〈齊物論〉內，更是有所發揮，我們不能僅以〈天下篇〉的「建之以常無有，主之以太一」這一句話來斷定老子「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」的是非對錯。

〈齊物論〉中，莊子稱「道通為一」、「天地與我並生，萬物與我為一」，還有從此「一」的道理體認之下，有「秋毫非小，泰山非大」⁷⁹之說，這些都充分展現出「道」的「至小無內」與「至大無外」⁸⁰、能夠與天地萬物結合為一體；而且「道」之本身，也會發生作用，老子的「無、名天地之始；有、名萬物之母」，乃是「道」之自身，在無窮無盡的歲月中，成就天地萬物的作用。然而，「道」的作用，不能僅停留於此地，必須彰顯生命開展的事實。而人類或類似人類的出現，才能夠體認「道」之至廣至大的微妙道理，故為了實踐「道」之於己身，做

⁷⁷ 取自陳德和《台灣教育哲學論》自序所謂「教育之理想（人應然當如何？）」的「應然」之意，參見於頁3，台北：文史哲出版社，2002。

⁷⁸ 參見余培林《新譯老子讀本》，頁2。

⁷⁹ 參見《莊子·齊物論》之「天下莫大於秋毫之末，而大山為小」。

⁸⁰ 「至小無內」與「至大無外」二語，見《莊子·天下篇》，是莊子好友惠施之言；全文是：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」

爲「人」者，老子認爲人類在人生論方面必須瞭解「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」的微妙理趣，如此，也才能夠表現出「道」在人類有「體」有「用」的事實，否則光從「道」的「宇宙論」⁸¹之「實然」⁸²來看世界，那是助益不大的；必須再從「道」的「人生論」⁸³中含藏「應然」⁸⁴的道理來瞭解人生，才能夠彰顯人類生命存在的意義與價值。而事實上從「道的混成」之「虛、神、質」所含藏的道理之中，有其廣大無盡的生命哲理，並不是僅止於宇宙論的思維而已，所以老子於《道德經》開門見山的從「無、名天地之始；有、名萬物之母」之後，緊接著講「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，是有其微妙人生論方面的含意；況且這一句話幸好古本保留的是「無欲」與「有欲」的連續之詞⁸⁵，如此，才能夠跟它的前句「無、名天地之始；有、名萬物之母」相互連貫；一方面有奧妙淵源宇宙論之「存有」的形上思維，另一方面也可以展現強而有力之詮釋人生論方面的空間，因爲後者「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」的人生論思想，已經是站在以「人」爲出發點而不是站在以「人」爲中心點之立場來說明它的道理，不僅可以展現出「道」的有「體」有「用」，而且也可以讓我們的處世之道，不會流於浪漫不拘或缺乏主動的弊端，而有一種「無欲以體道之無，有欲以守一之有」⁸⁶的動力泉源、能夠生生不息地活化於吾人的生命之中。

而莊子於他的〈齊物論〉之中，也有所謂「齊於物論」以及「齊物之論」之兩種道理含藏其間。前者是其所言「未始有物」至「其次，以爲有物矣」⁸⁷之天地萬物在「大道」的作用下、從「無」到「有」的宇宙論思想；然而在如此轉化的過程中，天地萬物都來自於相同本源之老子所謂「虛、神、質」三性的渾然混

⁸¹ 取自熊十力《原儒》，頁 11。其曰：「此云宇宙，是廣義。即通本體與現象而言。」

⁸² 取自陳德和《生活世界的哲思》自序所謂「認真思索生活世界的實然和應然」的「實然」之含意，參見於頁 1，台南：樂學書局，2001。

⁸³ 取自熊十力《原儒》，頁 13。其曰：「天人，相反也。而人道統攝天道，乃反而相成。」

⁸⁴ 取自陳德和《生活世界的哲思》自序所謂「認真思索生活世界的實然和應然」的「應然」之含意，參見於頁 1。

⁸⁵ 參見陳錫勇《老子校正》，頁 168，台北：里仁書局，2003。

⁸⁶ 見陳錫勇《老子校正》，頁 168。

⁸⁷ 見《莊子·齊物論》。

成，故從這樣的觀點來看莊子的「齊於物論」之道，正是符應他所言之「至矣，盡矣，不可以加矣」⁸⁸之對老子所謂「玄之又玄，眾妙之門」⁸⁹有深深體會的緣故、而可以從老子「道的混成」的宇宙論思想來詮釋之也。另外，後者「齊物之論」所含藏的人生論思想，乃是在莊子所謂「以為有物矣，而未始有封也」⁹⁰之「道的有物混成」之原本具備相同本源的「平等又沒有封畛」的情況下轉化至「以為有封焉，而未始有是非也」⁹¹之「大道」作用於天地萬物之「無機物」層次的生成。雖然此一有形有物者必有界限或封畛，但卻沒有「人我是非」之見，不過後來到了莊子所謂「是非之彰也，道之所以虧也」⁹²之人類出現，正是孟子所謂「物之不齊，物之情也」⁹³之有形有物的「形物之軀」可能影響人類而產生「人我是非之見」之「是非之彰也，道之所以虧也」，所以莊子必須從人生論中來講他的「齊物」之論，其中最為代表性的一句話，就是所謂的「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也」⁹⁴。按以上之道理，也正是前述「無欲以體道之無，有欲以守一之有」之源自於老子所謂「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」⁹⁵之擴大詮釋也。而上述之所言，是莊子對古之聖人老子「道之無」與「道之有」有其所謂「古之人，其知有所至矣」⁹⁶之推崇備至與讚賞有加的思想，同時也可以推衍如此之思想是由老子「道的混成」含藏「虛、神、質」三性渾然混成之交相作用下而能夠從宇宙論到人生論過程中所逐漸開展出來的結果，於是，對於這方面的道理，除了取自前述熊先生所謂《老子·第二十一章》能夠做為論述觀點的依據外，亦可再參考其他的章節來作相關

⁸⁸ 見《莊子·齊物論》。

⁸⁹ 見老子《道德經·第一章》。

⁹⁰ 見《莊子·齊物論》。

⁹¹ 見《莊子·齊物論》。

⁹² 見《莊子·齊物論》。

⁹³ 見《孟子·滕文公上》。

⁹⁴ 見《莊子·齊物論》。

⁹⁵ 見《道德經·第一章》。

⁹⁶ 見《莊子·齊物論》，故綜合以上之莊子所言是：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰，道之所以虧也。」

的說明。

誠然，老子《道德經·第一章》確已然浮顯出老子宇宙論與人生論的重要思想。原本「道」者無名無相，它是不可說不可見，而且、也不會停滯於原點而不發生變化，這是「道」的妙用之處，也就是說，「道」之本身，一定會發生變化及作用；至於它能夠發生變化及作用，也是極其自然之事。而對於宇宙天地萬物之生成，老子有深深體會於《易傳》所言「大哉乾元，萬物資始⁹⁷；至哉坤元，萬物資生⁹⁸」的道理，於是有所謂「無、名天地之始；有、名萬物之母」之說，且〈第四十二章〉又說了「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」這些都跟《易》所言的乾坤之理、有相互發明之處。而老子講「道」之「無」，是「無」而不無，有其廣大至極的「虛」之性；另外講「道」之「有」，也是言而有據之「有」，乃根據乾坤之理推衍得來，這亦就是《易》之「乾神」與「坤質」有其相反相成之交相作用而變化的結果，故熊先生講老子的「道的混成」爲「虛、神、質」三者渾然而成，亦是有其言而有據的道理。而熊先生引《老子·第二十一章》所謂「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」來引述自己所稱之由「虛性」發現「質性」的「虛生質」，這在《道德經·第十四章》也是有跡可尋；其中所謂之「復歸於無物」者所彰顯的意義，並不是一無所有，而是有其「無而不無」的道理，這是「道」之「無」的妙用之道，故老子接著說：「是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」換言之，此中所謂「道」之「無」的妙用之道，就是老子從「無、名天地之始」到「有、名萬物之母」的過程所發生「道之作用」或「道之變化」的情形，亦即此「無」與「有」源自於「道」的作用或「道」的變化；前者所謂之「無」是「道」之體性中所含藏廣大至極的「虛」之性，後者所謂之「有」是此無狀的「虛」性中所發現的「無狀之狀」之「乾神」與「坤質」，且唯有如此「虛、神、質」三性的渾然混成，才可稱作是「道」的作用或是「道」的變化；而這個「道」的作用或是「道」的變化，可以

⁹⁷ 見《易·乾·彖傳》。

⁹⁸ 見《易·坤·彖傳》。

展現其作用於天地萬物之生生不息的漸漸成就無數生命之事實，所以老子講「道之無」與「道之有」，而後由莊子推衍其「齊於物論」的宇宙論。另外老子也講「無欲觀妙，有欲觀徼」，然後莊子由此推衍出「齊物之論」的人生論。於是老子所謂的「玄之又玄，眾妙之門」與莊子所謂的「未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」，乃實至名歸之至理良言也。

而「道」之變化，有其玄奧至極的一面，即使它的體性具備著廣大無狀之「虛」性，（其實，此中所謂具備之詞，只是形容之詞，千萬不要想像有一虛性的實物存在著，否則虛性就變成名相，這是不對的。）也會有「乾神」與「坤質」之性於此「虛」之性發現的妙用，於是「虛、神、質」三者混然且渾然為一體者，也可以再從老子所謂抱一與得一⁹⁹的「一」中得到印證，事實上，於老子書中的其他地方也有相同的道理，譬如前面〈第十一章〉所提到的「無之以為用」，這就是從「虛」性之「無」來談它的「虛中」妙用之道，還有〈第五章〉的「虛而不屈，動而愈出」者，也表示「虛」而有其體，不是空洞無物之狀，所以，以此來看後面〈第二十一章〉所謂「惟恍惟惚」的「道之為物」者，也不是將「道」建立在空無之中，熊先生把它看作是有「虛性」的詮釋，自有它「動而愈出」的「虛中」妙用，這是「虛而不屈」之「虛」的妙用，來自於老子形容天地之間，猶如橐籥之「虛而不屈」的作用之故。

《老子·第五章》有曰：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」按橐籥者，是早期打鐵店之熔爐旁所裝置抽風吹風的輔助風箱，可藉由人力操作拉桿壓進風箱「虛中」之中空處所吹出生生不已的空氣，來幫助熔爐燃料燃燒，然後熔化金屬，製作鐵器。而由此風箱之原理，老子比喻天地之間，就是一個大風箱的大橐籥；它廓然無盡的「虛空」之處，也有生生不已的「元氣流行」¹⁰⁰、可以生化萬物。雖然老子沒有說出「元氣流行」這樣的話語，但由虛空之中所比

⁹⁹ 見《道德經·第三十九章》與《道德經·第二十二章》。

¹⁰⁰ 熊先生說：「洪濛未判，陽精固與元氣俱充塞乎太虛也。」見其《原儒》，頁 313，台北：明倫出版社，1975。

擬於橐籥的道理，就是有這樣的意思，而且《易傳》亦有言曰：「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生。」按「乾元」與「坤元」是天地萬物資始資生的根源，這個跟「道的混成」之「虛、神、質」渾然混成之道理是息息相關的，因為「神」與「質」的根源就是「乾元」與「坤元」，而且由「乾元」與「坤元」之中，可以發現其廣大至極的「虛」之性；關於這方面的道理，於後面會陸續解說。

所以，由「乾元」與「坤元」這樣的變化作用可以「資始」「資生」天地萬物，對於以上所謂生生不已的「元氣流行」來比擬於老子大橐籥的虛空變化，就會更加明白其中的道理。然而，此一生生不已的「元氣流行」，它本身就是沒有形相，但它可以成就天地萬物，又不能說它沒有內涵，於是老子稱之為「道之為物，惟恍惟惚」¹⁰¹，又言其為「玄牝之門，是謂天地根；緜緜若存，用之不勤」¹⁰²。這都表示老子所謂的「道」之「無」，不是沒有內涵的「無」，而是有生生不已「元氣」的內涵之「有」，老子又以「無狀之狀、無物之象」¹⁰³的「惚恍」稱之，此即是所謂「道的混成」也。其實，混成者，有廣大至極的「虛」之性、有成就天地萬物根源及生命的「神、質」之性，本身又具備著蓄勢待發的動力；說它是有物，卻不是有相；說他是無相，卻是不無動力之因，故老子說「虛而不屈，動而愈出」¹⁰⁴。熊先生亦有言曰：

世人皆見天地之間，森羅萬象，而莫識其原。老子則以天地萬物，皆出於虛空，故以橐籥為虛空之喻。有問，虛空畢竟無耳，天地萬物何由生？答曰，老子之言太虛，不可作畢竟無會。其曰虛而不屈者，虛之體也。曰動而愈出者，虛之用也。惟虛生神生質，神質與虛，混然為一，故曰混成。混成無形，恒不失其虛性。（無礙者，虛之性也。神亦無礙，其性

¹⁰¹ 見《道德經·第二十一章》。

¹⁰² 見《道德經·第六章》。

¹⁰³ 見《道德經·第十四章》。

¹⁰⁴ 見《道德經·第五章》。

同於虛。質者，形物之端，而未成乎形。輕微流動，與神相俱，同周遍乎太虛，故皆不失虛性。）是以為萬化源，無有窮竭，故曰虛而不屈。此則以虛之體為混成，其非畢竟無，可知已。動而愈出者，混成之中，神質流動，而以萬化，是為大用。用者，用其虛而不屈之本體，（用其本體，以自成為用也。）蕩然任自然，故不可得而已止。（愈出者，不可已止之謂。）天地萬物，皆大用之不勞而成。然用由虛起，則謂天地萬物皆出於虛，誰曰不然。¹⁰⁵

以上所謂天地萬物皆出於「虛」者，表示「虛」之中不是如同「斷滅空」之空無而無有內涵，反而是此「虛」之中，有「虛而不屈」源源不絕「虛之體」之蓄勢待發、準備作動的動能潛在其間，且又可以從「虛之體」中，隱然發現有「神、質」之性，亦同時俱在也。而如此同時俱在的「神、質」之性，會以它自己亦具備「虛」性之「虛而不屈」的「虛之體」為依據而自然又「不可已止」地發生熊先生所謂「用其本體，以自成為用」的作用作為，而且由於它們根源的「虛之體」是「夔然絕待」的無形之體，故又可以「在而無所不在」地周遍於洪濛未判¹⁰⁶的太虛之中，同時也就是因為具備如此「上下與天地同流」¹⁰⁷的妙然特性，其「虛之體」含藏「乾神」與「坤質」之「虛、神、質」三性的渾然混成，便可以在其充塞乎老子所謂「大橐籥」大字之生生不息的蕩然流動變化中能夠「不勞而成」地漸生萬物，這是老子「虛而不屈，動而愈出」的「虛中」妙用之道，可以在無窮無盡的歲月中漸生天地萬物的作用作為；而事實上這樣的作用作為，也是源自於他自己從〈第二十一章〉所說「道之為物」、「惟恍惟惚」以及「窈兮冥兮」的「道之虛」中發現「其中有象、其中有物、其中有精、其中有信」之故也，因為

¹⁰⁵ 見熊十力《原儒》，頁 239 至頁 240。

¹⁰⁶ 參見熊十力《原儒》，頁 313。

¹⁰⁷ 「上下與天地同流」，取自熊先生所謂之：「孟子曰：上下與天地同流。此以精神之在吾身言之，確不限定在吾身，乃包通上天下地，周流無間。」見熊十力《體用論》，頁 308，台北：學生書局，1976。

從「恍兮惚兮」又「窈兮冥兮」夔然絕待的無形「虛之體」中可以發現「道」之廣大至極的「虛」之性；而老子所言稱「惚中恍中」的「有象有物」，就是從此一廣大至極的「虛」之性中發現有它的「道」之「質向性」；而所謂「窈兮冥兮」的「有精有信」，亦就是同樣也可以從此一廣大至極的「虛」之性中發現有它的「道」之「精神性」。以上是「道」之「虛、神、質」三性一齊俱有的渾然混成，雖然它們之間沒有「能生」與「所生」之「能」「所」可分，但在「大道」的作用之下，老子所謂的「虛而不屈」者，有其廣大至極「虛」之「體」、成爲作動天地萬物生成之因；而所謂的「動而愈出」者，亦有從此一「虛之體」作用出「漸生天地萬物」之「虛之用」也。所以由「大道」「道之虛性」含藏「乾坤」之性所作用出來的天地萬物，可以得知「大道」的作用，也是有「體」有「用」的事實；而關於這一方面的道理，也可以換個角度，再結合《易》之「翕」與「闢」中含藏「乾」「坤」之義、來加以詳細的說明。

《易·繫辭傳》曰：「闢戶之謂乾，闔戶之謂坤。」但此闢戶與闔戶之象，須善解，方不陷於謬誤。闢戶只是開發的意思，闔戶只是收凝的意思，不可誤計一闔一闢不同時也¹⁰⁸。由此可知，乾有開發義，坤有收凝義，這是乾坤之性的重要義理。另外，〈繫辭傳〉亦有言曰：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」不過熊先生認爲此處的翕闢，是就物質能力之動靜¹⁰⁹而言。

畢竟物質者，不是凝然不動之物，若從其極細小內部言之，有構成物質之極細小粒子—原子。而原子中心原子核的直徑比原子本身的直徑小一萬倍¹¹⁰之多，但氫原子內的原子核就比圍繞它運轉之電子重一千八百多倍¹¹¹，因此，根據原子核內部帶正電的質子跟圍繞其原子核運轉之帶負電的電子有「庫倫定律」

¹⁰⁸ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 75 至頁 76，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁰⁹ 見熊十力《明心篇》，頁 216，台北：學生書局，1976。

¹¹⁰ 見 LEONARD DE VRIES 原著：蘭宜申譯《原子科學史》，頁 107，台北：藝文印書館，1991。

¹¹¹ 參見曾蘭英《基本粒子的對話》，頁 7，新竹：凡異出版社，1992。

(Coulomb's Law)¹¹²的吸引力，則原子核就具備著一種特殊的引力，可讓電子圍繞著它、作有規則性的運行，而且每種物質之原子的不同，會有不同數量的電子、各在不同的軌道作非常快速的運轉。另外，原子核本身，亦具備著非常龐大的能量，都足以提供各種元素之每顆原子在其內部的微小世界中產生極為活潑且極為動態的動能。由此，我們對照前面〈繫辭傳〉所謂的「夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」這一段話，就有深奧的道理含藏其間，因為「坤」者於此處是指「坤質」而言，在它的靜態方面，有凝斂成「形物的傾向」¹¹³；於動態方面，有「開發健動」的能量，可以提供此「形物」的「傾向」者源源不絕的動力、保有它自己生命的活力；而由此推衍可得知《易》稱前者為「翕」，後者為「闢」。雖然就「坤」者而言、有這樣的詮釋，但就「乾」者而言，亦不能離「坤」而別有他言，因為在此一〈繫辭傳〉「夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」之上所謂的「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉」，有上文對稱於下文而互有影響的關係，原因是若沒有「乾」之靜也專與動也直，就不會有「坤」之靜也翕與動也闢；雖然熊先生認為此處的翕闢，是就物質能力之動靜而言，但事實上物質能力之動靜所謂的翕與闢，也就是乾之「靜也專與動也直」的作用表現；這裡面含藏著微妙的道理，是乾與坤之間，有其相互溝通的「體用」關係，所以，結合這樣的思想，可以更廣義地發現《易》之翕與闢的道理。由此，也可以從這樣的「翕闢」道理來探討老子「道的混成」的微妙之意。亦即，老子〈第二十一章〉所說「恍中惚中」的「有象有物」，也就是從「道」之「虛」性中，發現其含有誠如熊先生所言「翕」勢之凝斂質性¹¹⁴也。「翕」勢是反乎「闢」勢而具有凝斂成「物之形向」的一種質力，此亦可稱曰坤性的質力，簡稱「坤質」可也。然而，翕勢的內部，永遠只是靜止的狀態而已嗎？其實，翕勢的本身，也在不停

¹¹² 參見 PAUL PETER URONE 《COLLEGE PHYSICS》，頁 440，U . S . A : BROOKS / COLE，2001。

¹¹³ 熊先生說：「形向者，形質之初凝而至微細者也。以其本非具有形質的東西，但有成為形質的傾向而已，故以形向名之。物質宇宙，由此建立。」見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 58，台北；洪氏出版社，1974。

¹¹⁴ 見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 64。

的變動之中；而且是因為這樣的變動，有一種反乎翕勢而不被形向化的闢勢與之同時俱起，它決定不是從這個形向化一物的自身產生出來，而是與此一現似物相的收凝勢用即所謂翕者，在不可剖分的情況下，同時俱顯出來¹¹⁵；而此中闢勢的顯現，是不假造作地自然如此，可稱曰乾性精神力隱然開發的作用，即《易》所謂「乾神」是也；老子於〈第二十一章〉所說的「其中有精、其中有信」，是信而有徵、信而有實，可與此相互輝映。這就是從「道」之「虛」中，發現有「信而有徵」的「乾之精神性」與「信而有實」的「坤之質向性」斡運其間，也可以明示此「無對無外」¹¹⁶的「一大」虛空，是「虛」而「不虛」也。

而以上「乾神」之「乾之精神性」與「坤質」之「坤之質向性」，皆是在「儒之《易》」所謂的「天道」流行或是「道之《易》」所謂「道之虛」的作用下所彰顯其「乾性」與「坤性」的一體之兩面，雖然它們在「大道」作用之下有相反的性質，卻在變化的過程中有相成的作用，換言之，由以上闢勢之反動而凝斂成質力的翕勢，也可以由翕勢之反動而成乎「轉翕從己」¹¹⁷的闢勢。而事實上，若沒有闢勢之反動而凝斂成質力的翕勢，則闢勢將浮游無據，無法顯現自己、無法表現自己；反之，若沒有翕勢之反動而成乎「轉翕從己」的闢勢，則翕勢又是一堆沈寂之物，見不到闢勢於其中作動的殊勝之能力與殊勝之作用；然而，吾人看宇宙天地萬物，果真是如此嗎？天地萬物有生命逐漸開展的事實，這都是闢勢的「殊勝力用」於其中潛移默化的結果。而翕勢與闢勢乃同為含藏於「大道」的體性中有其「相反相成」之能夠成為萬化之源的潛在勢能，故熊先生又說：「闢必備翕，若令故反。翕實順闢，而非果反。此所謂玄之又玄，眾妙之門歟。」¹¹⁸老子〈第四十二章〉所說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，也跟此有同樣的道

¹¹⁵ 見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 68。

¹¹⁶ 「無對無外」者，即無有「相對」與無有「內外」之意。熊先生談佛氏之「證量」有曰：「證量者，無有能所與內外同異等等虛妄分別相，是造乎無對之境也。」參見其《原儒》一書，頁 9 至頁 10，台北：明倫出版社，1975。

¹¹⁷ 「闢的勢用，是剛健的，是運行於翕之中、而能轉翕從己的。」見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 59。

¹¹⁸ 見熊十力《十力語要》，頁 42，台北：洪氏出版社，1975。

理。因此，若以翕闢之義解釋的話，可以作如下之說，即、「道生一」者，是「道之虛」的作用下所發現「動而愈出、其中有精」的闢勢；「一生二」者，即是闢勢的反動而成乎具有質力傾向之「其中有象、其中有物」的翕勢；「二生三者」，亦即是翕勢的反動而闢勢不假造作地與之同時俱顯，使得翕勢順承乎闢勢而有「轉翕從己」之「冲氣以爲和」的作用，此有辯證法所謂「正反合」之合義；而「三生萬物」者，即是闢勢既然跟翕勢同時俱顯，即「其中有精」之「乾神」與「其中有象、其中有物」之「坤質」同時俱焉，萬物就有它們形成與表現的依據；若萬物沒有具備此一翕勢與闢勢的乾坤之理，則萬物就不能成爲萬物，此亦是《易》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」的道理。於是老子〈第四十二章〉接下所說的「萬物負陰而抱陽，冲氣以爲和」，便是在「道之虛」的作用中有所謂「乾神」與「坤質」結合爲一體的情況下，展現其相反相成的和合作用；我們看山河大地的一切萬物，各個是如此之皆然，則各個皆有其乾與坤的奧妙世界。老子於〈第六十二章〉所說的「道者萬物之奧」，亦含藏微妙之道理，表示「道」無所不容，瀰漫於宇宙天地萬物之間；說它至大，其實也非大；說它至小，其實也非小。莊子也說「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小」¹¹⁹；小大之詞，僅是相對立的名詞，這個對「道」而言，雖然它們的意義不同，但它們的本質是一樣的。老子透視天地萬物的本質來自於同一根源，故於〈第三十九章〉說「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」還有〈第二十二章〉的「是以聖人抱一爲天下式」，這些都可見「道」之本身，是渾然一體的境界，沒有「心物二元論」衍生所謂各個獨立而不相關連的思維。同樣地，如果我們探討物質世界的來源，忽略了它們的本質也來自於同一根源的「道」之作用，則心物二元論的觀點亦在所難免，甚至也有可能產生偏頗之見而有「唯心」或「唯物」的思想見地，這些都是我們不得不注意的一件重大之事。

¹¹⁹ 見《莊子·齊物論》。

所以吾人探討物質世界的生成來源，可以從科學的方法與科學的角度一路追究到底，得知它們有最微小的粒子，甚或化身為能量，成為有機體生命滋養成長的動力，並且在這個有機體生命的無數細胞內，結合成無數井然有序的遺傳基因—DNA；而值得注意的，其中的每一細胞，也含藏著複雜又奧妙的生命訊息，要不然現代最新生物醫學造就無性生殖的複製羊、複製牛、甚或複製人之技術是如何產生的？所以生命細胞的開發，含藏著不可思議的「無限可能性」，這亦表示生命的細胞，亦為「道」所包含之中，同樣亦有「乾坤」之理，同樣也是「乾神」與「坤質」的和合而生；不過，如果我們僅以這樣的解釋就認為已瞭解宇宙的大道理而自鳴得意，其實，這是大錯特錯的看法，原因是這樣每個生命細胞都有各個獨立的「乾神」道理，就是多神論的觀點，也會陷入心物二元論所謂各個獨立而不相關連的思維之中，事實上，其中的關鍵所在，乃必須再去瞭解「乾神」與「坤質」的根源、也就是「乾元」與「坤元」之間有其廣大至極的互通性。《易》中有所謂「乾之元即是坤之元，坤之元即是乾之元」¹²⁰的道理，這就是前所謂在「道」的「虛」性作用下，有「翕勢」與「闢勢」之相反而相成的道理。其實，闢勢者不離乾元之作用，翕勢者不離坤元之作用，兩者皆是在「道」之「虛」性的作用下，一起同時變化以成、可以逐漸成就天地萬物。而此處要注意者，所謂「道」之「虛」性的作用，就是「乾元」與「坤元」之間有其廣大至極互通性的微妙道理。老子思想的特色，非常注重這個「虛」性道理的發揮；而「虛」之性，也是老子從《易》之「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」、體會到此一廣大至極的「元德」所致。關於這一方面的道理，有非常玄奧又值得探討的一面。

前面提到熊先生以《老子·第二十一章》的「道之為物，惟恍惟惚」來說明「道」之「虛」性；此「虛」性中，有「虛」而不虛之「物」。因為老子於〈第十四章〉解釋「惚恍」之意時，以「無狀之狀，無物之象」稱之，熊先生深深體

¹²⁰ 熊十力有曰：「《大易》乾坤二卦，於乾，而明示有元。於坤，亦明示有元。實則乾之元，即是坤之元；坤之元，即是乾之元。」見其《存齋隨筆》，頁 282，台北：鵝湖出版社，1993。

會及此；再加上由〈第二十一章〉所說的「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精」，乃確立「虛」中的不虛之物，可以由「虛」之中發現「乾神」與「坤質」也。事實上，熊先生發現老子有此一思想，乃是由《易》義之啓發而來，並試著從「乾坤」之「元德」來闡述相關的道理；熊先生試著闡述此一問題的開端，引老子於〈第六十五章〉所說的「元德，深矣，遠矣」以及〈第五十一章〉所說的「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂元德」來說明之。按以上老子所說的「元德」，於現在通行本已不復可見，皆改以「玄德」稱之，熊先生以爲王弼把老子原來所說的「元德」解釋改爲「玄德」是錯誤的¹²¹；而「元」者之原義，即《易》之乾元。「生而不有」、「爲而不恃」、「長而不宰」，此三者皆乾元之德也¹²²，由此，開展了對老子這一方面思想之新的詮釋，不過，熊先生認爲這樣的詮釋，不必合於詮釋家對老氏¹²³之旨的看法，因爲王弼註《老子·第一章》之「元之又元，眾妙之門」，對「元之又元」之元字解釋，曰：「元者，冥也。」¹²⁴據此，則冥者本身，便有幽冥之玄義；若換個角度對它作合理之解釋，亦可以說此幽冥中隱含著老子「道之無」之「幽而不幽，冥而不冥」之「道之有」義，只不過是熊先生以乾元之元德的原義來詮釋之，更顯示出老子之學源遠流長的深遠道理。按以上「元之又元」者，現在通行本雖以「玄之又玄」稱之，若仔細體會其中含意，亦符合老子幽冥之玄義，不過，有關「元之又元」的道理，仍深具可以從中探討之價值。其實，老子於〈第一章〉提到「元」者，不是沒有其他微妙之義。首先，我們同樣於此章看到老子所說的「無、名天地之始；有、名萬物之母」，再對照《易傳》所說的「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」，它們在上下文句的安排上，有一種巧妙的對應關係，而且也隱含著一些傳承意義的深遠道理。

前述老子之學源自《易》之學，其於人生論方面，是效法「坤」之道「厚載

¹²¹ 參見熊十力《新唯識論·卷中》，頁 15，台北：洪氏出版社，1974。

¹²² 見熊十力《原儒》，頁 202。

¹²³ 參見熊十力《原儒》，頁 202，台北：明倫出版社，1975。

¹²⁴ 參見熊十力《原儒》，頁 202。亦見王弼撰《老子道德經注》，頁 1。

柔順」的思想；而於宇宙論方面，同樣肯定天地萬物之間，皆具備著「乾」與「坤」之理，同時也深深體認《易》之「乾元」與「坤元」間之「元」義、有其廣大至極的互通性、而肯定「道」之「虛性」可以含納天地萬有，故有「道的混成」之「虛、神、質」三者渾然混成之說。事實上，宇宙天地萬物的生成，不是沒有原因的，而且可以根據哲學上言而有據的觀點一直追溯其中之緣由，此即老子的「道」之「虛性」，虛而不虛，無而不無，故其廣大至極的「虛性」中，含神含質，乃是《易》之「天道」中，亦包含有「乾元」與「坤元」之德，且能夠在其相反而相成的作用下，孕育著生生不息的「生之德」而可以逐漸肇始繁然萬有的天地萬物；雖然這樣肇始萬有之生生不息的作用是一直永無止盡地進行著，但「天道」或「大道」本身，仍然「不居其功」地誠如老子所謂「生而不有，為而不恃，長而不宰」之默默無言又無私地作用著。這是「天道」或「大道」隱藏它們自己而能夠「退然地」成爲萬物生成之因，並可以成爲萬物自身各自本有或各自具足之「有而不有、無而不無」的「生命實體」或「生命本體」，而且這亦是「天道」或「大道」所彰顯「萬物就是它們自己，它們自己就是萬物自身」之「天道」或「大道」不離萬物而外在者也，同時這也是萬物承自「天道」或「大道」之「自有因」而從中發生「虛而不屈，動而愈出」之有其「生生不息」的「爲而不爲、不爲而爲」之作用事實；這一切都是天然而有的自然而成，沒有任何外力介入也，所以熊先生說：

天雖為萬物生成之因，而天即是萬物實體，非超脫乎萬物而獨在之大神，更迥異乎形而上學者妄計有萬物之第一因、為變相之大神。天道恒變動不居，發展無竭。其化而成萬物，（化者，變化。）即不得離萬物而有己。（己者，設為天之自謂。天之成為萬物，即不在萬物之外。譬如大海水已現作眾漚，即不在眾漚外。）易言之，天乃退而受成於萬物。此理深遠至極，未可以意想橫猜。余初悟及此，不知手之舞之、足之蹈之，而

無可言其蘊也。¹²⁵

按以上所謂「天乃退而受成於萬物」，並不表示「天道」漸漸成就天地萬物之後，就從天地萬物之中消失殆盡；它們反而「退然地」「在而不在、不在而在」或「爲而不爲、不爲而爲」之誠如老子所謂「生而不有，爲而不恃，長而不宰」之能夠不居其功的退居幕後，成爲前面所說「萬物自身，就是它們自己；它們自己，就是萬物自身」之「大道」默默化身於天地萬物之有其作用作爲的幕後推手，這是「天乃退而受成於萬物」之微妙又深廣的道理，熊先生「手舞足蹈」之有悟於此，誠誠然乃是體證「大道不離天地萬物、天地萬物不離大道」之一大見證也。

由此，以上所謂「生而不有、爲而不恃、長而不宰」三者，老子稱之爲「元德」，亦皆是有會於「乾元之德」與「坤元之德」之故也，於是《易傳》有曰：「乾道變化，各正性命。」而此中所謂乾道變化，必包含坤道¹²⁶之變化，否則獨陽而無陰，不能成變也。另外，《易》亦曰乾坤之中，皆具備「元亨利貞」四德，但所不同者，在於坤之「貞」德，具備著「牝馬之貞」¹²⁷之德，這是象徵牝馬生生及其健行之力之德。而於乾卦之「元」德中，又稱「元者，善之長也。君子體仁，足以長人」¹²⁸，且坤卦中，又有它「坤厚載物，德合無疆」¹²⁹之德，表示坤之道含德負重，其柔順之德，一方面順從乾之道而得其真正之德，另一方面則表示坤道之中有「質力」爲因，能夠跟廣大至極的乾之道合而爲一，漸漸創生萬物也。老子亦曰：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」¹³⁰而以上所謂之谷神，也可以說是廣大至極之「道」之虛性中含神化不測之乾道變化，能夠與坤道中「質力」爲因的牝馬真正之德共同變化而共創天地萬物之有其乾元與坤元「資

¹²⁵ 見熊十力《原儒》，頁 201 至頁 202。

¹²⁶ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 415，台北：學生書局，1976。

¹²⁷ 見《易·乾·坤》之「元亨利貞」四德。

¹²⁸ 見《易·乾·文言》。

¹²⁹ 見《易·坤·彖傳》。

¹³⁰ 見《道德經·第六章》。

始資生」之「可以為天下母」¹³¹具備生生不息「玄牝之門，是謂天地根」的生命佳績，所以老子「玄牝」之義，取《易》之天道作用於「乾坤之德」之義甚明。

然而萬物之生，果真「天道」作用於乾坤而生萬物之後就「據以為己」地變得更「漸行漸遠」了嗎？其實這樣頗費人思量的問題，早早在老子的思想中就有正確的答案。

老子之「道」的「有」「無」，講「無」而不無、「有」而不有；其所謂「生而不有，為而不恃，長而不宰」者，對「道」之「有」「無」的道理，描述得恰到好处。

首先要知道的，「道」在天地萬物之間，並不會據以為己，也不會反其道而漸行漸遠；《荀子·天論篇》有所謂的「不為堯存，不為桀亡」¹³²，此亦是「道」不會單獨為「我身」而存，卻可以「生而不有」地擴大「與物為一」，乃正可以說明「道」之本身並不會如此的據以為己或是漸行漸遠而消失殆盡。老子的「生而不有」的道理，也是含藏著沒有據以為己的含意，並且「天道」作用於萬物之「天之生物，即與物為一，非天離物獨在、以物為其所有」¹³³，也是有這個意思，這就是熊先生稱老子的「生而不有」之微妙義。

另外，又有曰「天道」作用於乾坤的

陰陽變化，不期於成物、而物成，此天之為也。物成，則任物之自致其力、而天不居其成功。《論語·陽貨篇》曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』正明天之為而不恃也。¹³⁴

再者，「天道」之作用，

¹³¹ 見《道德經·第二十五章》。

¹³² 見熊十力《讀經示要·卷一》，頁 79，台北：洪氏出版社，1976。

¹³³ 見熊十力《原儒》，頁 202。

¹³⁴ 見熊十力《原儒》，頁 202。

天雖成為物，固未嘗廢其潛移默化之功。易言之，每一物皆有其內在的潛移默化者，是乃天之主領乎物也。然而物之一切創造，畢竟是物之自創自造，而天絕無所規劃宰制於其間，則物各自主而已，故曰不宰，譬如眾漚皆有其內在的潛移默運者，是乃大海水之主領乎眾漚也。然而眾漚之奔騰活躍，畢竟是眾漚之自力所為，非大海水有所規劃宰制於其間也。¹³⁵

以上「道」之「生而不有，為而不恃，長而不宰」的特色，老子於人生論方面，也表現出所謂「功成而弗居」的思想；其於〈第二章〉有曰：「是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。」

本來，廣大至極的「道之虛性」包含於天地萬物之間，它的無為、它的無言，卻有「無為而無不為」之生生不息的作用事實，而且它表現出「生而不有，為而不恃，長而不宰」的特色，老子稱此為「元德」或「玄德」，也正是《易》之乾元與坤元作用之盛德，熊先生稱為乾元之盛德¹³⁶，其實也跟《易》所謂「乾道變化，各正性命」一般，也包含著坤元之變化、而參與作用也。事實上，由《易》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」之「資始」與「資生」的天地萬物，它們是「天道」的作用以成，故此「乾元」與「坤元」之元德亦可稱為天德¹³⁷，這是萬物在「道」的作用下之各個萬物生命根源皆具備「自有之天」¹³⁸的作用以成，一切發生於自自然然，沒有任何矯揉造作也。而此中的「自有之天」，就是萬物本身各個皆已具足而含藏無限可能性的「內自本因」¹³⁹，這是以「天道」

¹³⁵ 見熊十力《原儒》，頁 202。

¹³⁶ 參見熊十力《原儒》，頁 202。

¹³⁷ 參見熊十力《原儒》，頁 202。

¹³⁸ 熊先生說：「每一物皆有其內在的潛移默化者，是乃天之主領乎物也。」見熊十力《原儒》，頁 202；依此可推衍萬物所謂有其內在的潛移默化者，正是物物皆有之「內自本因」的「自有之天」。

¹³⁹ 參見熊十力《原儒》，頁 208。

爲人與物所以生、所以成之因¹⁴⁰，誠如《易》所謂「遠取諸物，近取諸身」、而體認得人與物皆固有內在之大寶藏，乃推出去而說爲天、爲道，說爲人與物所以生成之因；此因，非超脫吾人與一切物而外在，故曰內。不是從他處得來，故曰自。本來有故，非後起故，故曰本¹⁴¹。此是由體認之極深極廣，而發現吾人內在之大寶藏，即是天地萬物內在之大寶藏；天地萬物內在之大寶藏亦即是吾人內在之大寶藏¹⁴²。而所謂吾人內在之大寶藏，這是吾人內自本因的「自有之天」含藏無限可能性的事實；然而，此一無限可能性雖人人具足，但必須親自由人類自己開發之，才能將此內在之大寶藏一一挖掘出來；《易》所謂的「聖人成能」¹⁴³、孟子的「盡心」則知性知天¹⁴⁴之說，皆肯定吾人「自有之天」所含藏的無限可能性，必須由「人能」開發之，方更能顯露出殊勝又珍貴一面的事實；然而，此一殊勝又珍貴的一面，又可以說是極自然又極平凡，我們不能將它遠離於周遭所身處的大自然環境之中，這也可以說是「天道」作用之有其「乾性與坤性」之廣大至極的「道之虛性」，本來即是與天地萬物融合於一起也。而莊子所謂的「天地與我並生，萬物與我爲一」¹⁴⁵，也是體認廣大至極的「道之虛性」在人、在我、在物，皆能共相融合爲一體之故也；老子更由〈第十六章〉所說的「致虛極，守靜篤」之虛靜工夫，亦體認到萬物在「大道」所包容之「有容、有公、有全、有天、有道、有不朽」¹⁴⁶之如此亦稱「天道」的作用下、有其「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之生生不息以及它們歸根復命的道理。按老子於敘說此章之文的道理深遠，其一開頭所謂的「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」即由此可以體會其至廣至大的「道之虛性」含攝天地萬物生生不息的事實；而天地

¹⁴⁰ 見熊十力《原儒》，頁 208。

¹⁴¹ 從此段文字的字裡行間，熊先生已明白說出吾人與一切物皆有之「內自本因」。見熊十力《原儒》，頁 208。

¹⁴² 參見熊十力《原儒》，頁 208。

¹⁴³ 「聖人成能」見《易·繫辭下》。

¹⁴⁴ 「盡心則知性知天」見《孟子·盡心上》。

¹⁴⁵ 見《莊子·齊物論》。

¹⁴⁶ 此段原文是「知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久」，係出自《道德經·十六章》。

萬物之所以生生不息，乃是老子於「觀復」中體會到了萬物之所以生生作用的道理；其於〈第四十章〉所謂的「反者道之動」，正可以說明萬物之所以生生作用的原因所在，這是老子根據《易》義「三爻成變」之說、以及前所述「翕勢」與「闢勢」道理之推衍，可以有「成物之形向」也。所以老子所謂「觀復」的道理，必包含著其根據《易》義推衍出「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之所謂「反者道之動」而造就大自然「成物之形向」的事實。然而，此一包羅萬象之大自然的成就事實，是因「天道」的作用以成，故有它歸根復命的道理所在；老子〈十六章〉云「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命」，此歸根所曰之靜，乃是老子「致虛極，守靜篤」之靜，是由「道」之廣大至極的「虛性」中所體會之靜；而此「虛性」是「虛而不虛」，有「道之體」的妙用之處，可以展現出生命根源的妙用之道，也可以復歸吾人生命本性的原來真實本色，所以老子此處稱曰「復命」，有他依據「天道」之「常」之「明」作用的事實，否則吾人於人倫日用之間，失去了此一「天道」之「常」之「明」的準則，便有危害之情事發生也，故老子說：「復命曰常。知常曰明，不知常，妄作凶。」事實上，此一知「常」知「明」之「天道」，它的廣大至極的「虛之性」，能夠大公無私地普遍包容於天地萬物之間而永垂不朽也。以上之道理，可以從老子〈第十六章〉所說「知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆」之微妙義中體會出來，所以此章老子所謂的「致虛極」之道，是肯定「道」之「虛性」能夠普遍包容於天地萬物之間那種廣大至極之一面的道理，由此也可以肯定老子講「道」之「虛性」，乃誠然無疑也；同時又由於「道之虛性」中乃屬於《易》之坤卦所謂「厚德載物」之德的道理，老子由是而體會出「柔能克剛」的「柔弱謙下」之義，故既肯定上述「萬物並作，吾以觀復」之所謂「反者道之動」的道理，亦肯定「弱者道之用」之「柔弱謙下」的「法坤」思想；而這一切都是由「道之虛」中作用於天地萬物之間、且從「無」到「有」所衍生出來的生命哲理，於是《老子·第四十章》曰：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」按此一段話簡單扼要地包含老子全部的思想，皆可以由廣大至極的「道之

虛性」中推衍出宇宙人生的道理。而由「道之虛性」中可以發現「乾神」與「坤質」的妙然特性，能夠在其相反相成的情況下而發生微妙的作用，於是天地萬物可以生成，當然其中的過程不是一蹴可幾，必須經歷無窮歲月的變化作用，方有無量天地萬物生生不息之重大成就也，所以，我們深窮萬物的根源，可以發現皆為「道之虛性」所包含之中；它有廣大至極的一面，也含藏著深遠至極的真理。如果我們探討萬物的根源而忽略了此一「道之虛性」，縱使已瞭解萬物有它們自己的乾坤之理，也會陷入前述所謂「心物多元論」的錯誤思想與觀念之中、且將原本「渾全」的宇宙給割裂開來而僅成分化後的小己而已。所以我們必須再深入體會「道之虛性」在「心物」之間可以相互溝通、相互融合的根源之處，才能展現「萬物與我為一」的廓然胸襟；《老子·第三十四章》所說的「大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭」，還有〈第二十一章〉的「孔德之容，惟道是從」，就有這種「大道」包容於天地萬物而可以成為一體的廣大無盡心懷，而且這也是「道之虛性」的生而「不有」、為而「不恃」、長而「不宰」，可以包容於天地萬物的事實。

另外，《老子·第十三章》亦有曰：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可托天下。」而前面老子也說「大道汜兮，其可左右」、「孔德之容，惟道是從」，正是「道」之大，可包容於天地萬物之間，故「道之無」的「無在而無不在」，豈是為我身而獨存？乃是它可以「不為堯身而存，亦不為桀身而亡」之故也。而吾人之所以不能體認「大道」的「道之虛」者，正是「以身為己」的緣故。雖然吾人可以肯定「大道」在吾人生命的事實，但這樣的肯定，嚴格來說，也僅是「以身為己」而已。所以吾人體認所謂「大道」者，不能僅侷限在「以身為己」的狹隘思維中，必須擴而大之，擴大自己的視野，放大自己的心量，以「天下之身」為自己。而老子所謂的「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」，即是擴展自己的視野與心量，摒除「以身為己」的思想與觀念，轉而擴展自己所謂「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可托天下」那種以「天下之身為自己」的胸

襟情懷；應知，其所以如此，乃是老子體認到「道之虛性」無遠弗屆的緣故，這是以「虛」為「道」之內涵的特色，故熊先生就可以從〈第二十一章〉「孔德之容，惟道是從」與「道之為物，惟恍惟惚」之廣大至極的「道之虛性」中發現有「神」有「質」。而《老子·第十六章》也說「致虛極，守靜篤」，〈第五章〉又說「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出」，還有〈第十一章〉的「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用」，又有〈第四十章〉的「天下萬物生於有，有生於無」，這些都是「道」之「虛」中，有「虛」的內涵以及「虛」的妙用之事實，而且也因為有這樣的「虛」之性，才更顯示出「道」之廣大至極與無所不在的深遠層面，所以天地萬物雖為「道」所包含，縱使也具備著所謂「乾神」與「坤質」的道理，若沒有說出它的「虛」之性或是體會它的「虛」之理，則無異將萬物皆適於「性海」¹⁴⁷的宇宙實體給退墜了下來而僅成為分化後的「小己」而已，這也是前述老子所謂「以身為天下」跟另外所稱「以身為己」的不同之處。而「以身為天下」跟「以身為己」皆為「道」所包容，同樣地，「性海」與「小己」亦為「道」所包含之中；「性海」有廣大至極的「道」之「虛」性，但「小己」的劃地自限卻無法表現此一「道」之「虛」性，不過，其間的差別，也僅是跟「以身為天下」與「以身為己」那種一念之間的差別而已。然此「差之毫釐，失之千里」，誠為心物多元論者不自覺落入「獨立與封閉」之分化思維所不可不注意的一件事。而熊先生對老子「道之混成」發現有「虛、神、質」渾然一體之義，亦是從廣大至極的「道之虛性」中發現有神也有質，所以此「虛」不是空無或空虛，而是它有「無為而無不為」的「無」而不無、「虛」而不虛，於是「道」之「虛」性就有它含藏內涵之流行不已的作用；此作用即是含藏「乾神與坤質」之內涵的生生不已作用，《老子·第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出」者，即此之謂也。所以「虛」之道廣大至極而

¹⁴⁷ 「萬物皆適於性海」的原出處是「異生皆適於性海」，參見熊十力《佛家名相通釋·撰述大意》，頁4，台北：廣文書局，1974。

深矣遠矣，於其中有「神」也有「質」，正是可視天地萬物爲一體之「心物合一」一元論之最佳寫照也；由此，倘若認定宇宙的真理只有乾神而無坤質的作用，那就是唯心一元論的思想，反之，若只承認只有坤質而無乾神的作用，則是唯物一元論的見解；而兩者之偏見，皆是割裂了原本渾全一體的宇宙真理；唯有體認到乾神與坤質互爲一體並皆有其相互溝通之廣大至極的「虛」之性，方能真正瞭解老子「道之混成」的內涵。

第四節 「道」的生化性

既然瞭解「道之虛性」有它廣大至極的作用，那麼其作用中發現所謂的乾神與坤質之性，就是從老子《道德經·第五章》所謂的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」之含藏生生變化作用的「生化性」中表現出來；至於其表現爲何？老子也有他言而有據的答案，這個答案可以從〈二十五章〉的「有物混成，先天地生」一語中獲得端倪。而所謂的「有物混成」，已然是「先天」的「道之作用」表現爲「形之本」者；而此「形之本」亦是《老子·第一章》所謂「無名，天地之始；有名，萬物之母」之「先天」的「無名」「道之作用」表現爲「有名」之「形之本」的「萬物之母」，熊先生也恰如其分地於此章中說出「形之本」的微妙含意，這是他早期從莊子的「形本生於精」¹⁴⁸之說所推衍出的思維而有以下之見解，即老子所謂之「無名，天地之始；有名，萬物之母」¹⁴⁹，熊十力有曰：

此言道之發用。無名者何？謂精神是也。精神者，運而不已，而未始有形，故說為無。以無形故，名無，非空無之無也。然不但言無，而曰無名者。凡有形者可名，無形者不可名。精神無形，故謂之無名。有

¹⁴⁸ 見《莊子·知北遊》。

¹⁴⁹ 見《老子·第一章》。其中「無名」與「有名」者，是王弼以來所採用的版本，直至王安石才以「無」、「有」爲讀。見余培林《老子讀本》，頁3，台北：三民書局，2004。

名者何？謂由精神凝攝、而顯現為形本、是也。形本者，形之始成而微者也。形本生而眾形已具，異無形故，應復說有；緣有起名，故云有名。

精神寂寞無形，故全。（有形則滯於一方，而不得全矣。）全，故萬化而未始有屈，（屈者窮義。）天地資始焉。

形本者，形之造端而微者也。由微至著，故為萬物母。母者，因義。物之眾著，莫不因於微也。¹⁵⁰

以上熊先生所謂「有名」者，是由「精神」「凝攝」而顯現為「形本」，雖然此處的「有名」以及「形本」取自於老莊之所言，但他卻有別於老莊詮釋的殊勝方法。老子的「無名，天地之始；有名，萬物之母」，《莊子·知北遊》的「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精」，按以上之「生」者，皆是發現義，此即由「道」之無形的作用，可以發現「乾之精神性」含藏其間；而由乾神之精神力的從中作用，可以發現有老子所謂「其中有象」與「其中有物」的「坤之質向性」之「凝斂」能量、而可以成為萬物形成之因的「形之本」；雖然此「形之本」於莊子的思想中，可以由精神力來發現，但並沒有說明何以發現的詳細原因，而且老子亦以無形之「道之無」的變化與作用而有萬物形成之因；其中的「虛而不屈，動而愈出」之「道之為物」者，熊先生以此推衍老子之廣大至極的「大道」之中含「虛」含「神」含「質」的渾然混成，不失為瞭解老子思想之「道的混成」之重要參考資料。而熊先生更由此一廣大至極的「道」之中，發現有所謂「精神的凝攝作用」來成就此一「形之本」之所以能夠顯現的重要原因，確實是中國千百年來難得有如此殊勝推衍見解之大哲。因為從此一「精神的凝攝作用」所推衍出的哲學思想之層面深遠，涵蓋著熊先生自己所謂「小一」與「大一」的架構體系、以及從此一體系開展出「心」與「物」何以相互交流、相互溝通之原因所在，這些都必須留待後面的章節，再作詳細的說明。

¹⁵⁰ 見熊十力《十力語要》，頁 222，台北：洪氏出版社，1975。

「精神的凝攝作用」，可以成就所謂「形之本」顯現的原因，這是多麼言簡意賅的陳敘與說明！雖然熊先生稱老子所謂「有名，萬物之母」者，是由精神凝攝、而顯現為「形本」；其中「精神凝攝」者，必有一種作用的表現、來造就「形之本」可以顯現的動力，否則要成為「形之始成而微者也」之「形本」，根本是不可能之事。那麼，這個「精神凝攝」的作用，究竟有甚麼神奇的動力、能夠成就「形之本」的顯現？關於這一方面的問題，熊先生以《易》之乾坤的翕闢義所推衍之「翕勢」與「闢勢」來詮釋之，其謂莊子所云之「形本」，即是由可以凝斂「小一」形向之「凝與健」或「翕與闢」所為¹⁵¹；老子也體會到所謂「虛而不屈，動而愈出」之具備「周行而不殆，可以為天下母」之「道」的神奇動力而有所謂「有物混成」之義之說，這是結合「虛、神、質」三者而為渾然不可分割的全體，它會在「翕闢成變」義之「翕」即凝以成物而「闢」則遍運乎一切翕或一切物¹⁵²的「和合」作用中，亦即也可以說老子在體會此一《易》義之後而有所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」之「反者道之動」變化的情況下，能夠將這個神奇的動力，展現其永無止盡的作用作為。其實，所謂神奇的動力，來自於「道」之本身有其「翕闢」兩勢的作用使然，沒有任何外力介入其間，且亦是萬物自身承自「大道」之變化所由來的「內自本因」「自有之天」在其含藏「乾之道」之神奇「精神力」的「生命動能」可以推動自己相反相成「坤之道」發生凝斂變化作用的結果；《易》有所謂的「乾道變化，各正性命」，表示乾道之變化，亦含藏有坤道的變化，其由乾陽與坤陰之相反相成作用以成，就可以漸漸凝斂成繁然萬端的天地萬物，此中，「萬物各稟受了乾道，以為它自己的性命，並且資取于坤之道，以成就它自己的形體」¹⁵³。應知，「宇宙太初，萬物未形、而乾坤本有。否則萬物其可從空無中、偶然幻現得來乎？物質宇宙凝成而後，生物未得遽然出現，則以生物所必須之條件未具備耳。而乾道（及生命和心靈）默運乎物質中，

¹⁵¹ 參見熊十力《新唯識論·卷下》，頁 16，台北：洪氏出版社，1974。

¹⁵² 參見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 7。

¹⁵³ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 406 與頁 461，台北：學生書局，1976。

何曾有俄頃熄其力乎？」¹⁵⁴所以萬物之生，有它們來自於「內自本因」之「乾道」與「坤道」的作用以成。而天地萬物既成，則「乾之道」一直潛藏默運乎鉅細靡遺的萬物之中，只要機緣成熟，就可以於適合生存的條件與環境中來開創生命；而事實上此中生命的開創，沒有外在天帝賦予力量的介入，而是來自於萬物自身的自力含藏「乾坤兩性」的「闢勢」與「翕勢」之「生命能量」之所為，也就是純粹源自於萬物自身所具備乾坤之道的變化所致。

而「道」者本身雖然如同老子所謂的「寂兮寥兮」¹⁵⁵之無言，但其中「乾之道」推動「坤之道」的神奇動力，亦可以表現其所謂的「周行而不殆」之作用作為，而且也因為乾之道的「乾之神」與坤之道的「坤之質」之混然為一，具備著相反相成的力量而自然地交互作用與相互影響之下，於是天地萬物就在其「周行不殆」的勢用中漸漸地由小至大而被發現出來，這是萬物在「道」之由乾道推動其坤道作用後產生「精神凝攝」的神奇動力而顯現「形之本」、且又「以形相生」的情況下，漸漸成就了浩瀚無盡的宇宙萬象，所以《老子·第二十五章》所謂的「有物混成之道，可以為天下母」，乃所言不虛也。熊先生說：「混成無形，故說名無。混成之動，愈出而無窮無盡，則為天下母，故就動出而言，應名為有。（有之名，即依動出而立。）混成是體，動出是由體起用。有無二名，依體用假立。體用可分，究不可析而二之。」¹⁵⁶縱使混成者是「虛、神、質」之渾然所成，但它的體性究實言之，卻是老子所言無形之「無名」，不過這個「無名」的體性卻會發生「無而不無」的作用，這是在它的體性含藏「虛、神、質」三性渾然混成的「有力為因」推動下，可以從「無名」的「幽」中，隱然浮現而呈顯其「明」中之「有名」的變化作用，也就是說，此中「有名」的「道之有」來自於「無名」的「道之無」，是「道之體性之無」發生「道之作用之有」的緣故，所以「有無」之間，「無」是體，「有」是用，乃是「道之本體」發生「作用」的一體兩面，雖

¹⁵⁴ 見熊十力《乾坤衍》，頁 297。

¹⁵⁵ 見《道德經·第二十五章》。

¹⁵⁶ 見熊十力《原儒》，頁 219，台北：明倫出版社，1975。

可明白區分之，卻是分而不分，來自於同一根源的「道之體」，畢竟不可析而二分之，否則就不能從「虛、神、質」渾然一體的「道之體」中發生「即體在用、即用在體」之有其「相反相成」變化也，這亦是「道之體」所彰顯之廣大至極的作用；而「道」之體性之所以有廣大至極的作用，可以由《老子·第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎」看得出來，這正是廣大至極的「道」之「虛性」，在其所謂「虛而不屈，動而愈出」的情況下，發生「乾神」的「闢勢」與「坤質」的「翕勢」之相反相成之作用也，所以「混成之道」，有體有用。「虛」者，體也；「神與質」，用也。而《老子·第五章》的「虛而不屈」的「動而愈出」，就是由「體」起「用」的「體用」關係，這也是由「道」之「虛性」而作用於「乾神與坤質」的關係，但卻不可將它們析而二之；畢竟乾神與坤質皆有其本源，而且皆來自於天道流行（作用）的一體兩物，（此物作虛字用，而且此物依體之作用而假立，明其非實有亦非無。）誠如熊先生所謂「坤之元即是乾之元，乾之元亦是坤之元」，可以推衍出「乾神」與「坤質」之間，有其相同根源的互通性，並且為「道」之廣大至極的「虛性」所包含之中。而「乾之元」即是所謂一體兩物之乾神的「闢勢」之來源，「坤之元」乃是所謂一體兩物之坤質的「翕勢」之根源，所以「道之虛性」以及由此一「虛性」作用出來的翕勢與闢勢，有它們的體用關係。而《易傳》所謂的「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」，則乾坤之元跟天地萬物的資始資生，也有它們的體用關係。另外，老子所謂的「無、名天地之始；有、名萬物之母」以及「天下萬物生於有，有生於無」¹⁵⁷，則此中「無」與「有」之間，亦有它們的「體用」關係，這些都表示「體」與「用」之間，在「大道」之「虛而不屈，動而愈出」的作用下，有其微妙至極的道理，故天地萬物來自於「大道」作用之成，可以表示天地萬物亦為「大道」所包含之中，於是「大道」與天地萬物之間，也有它們的體用關係。熊先生說：

¹⁵⁷ 見《道德經·第四十章》，由此，可以詮釋〈首章〉的「無、名天地之始；有、名萬物之母」亦有「道之無」與「道之有」的「體用」關係。

一言作用，必有本體。用若無體，何得憑空突起？¹⁵⁸

又說：

「萬化實體，(實體，猶云本體。)非是頑空，蓋乃含藏萬理，虛而不屈，動而愈出者也。(實體本虛寂無形。而含萬理故，則至虛而不可窮竭也。動者，言實體之流行成化也。成化，則理之潛含者，多所表出。《詩》云：「有物有則。」物者，化迹也；則者理則。物有理則，乃實體內涵之理之表出也。) ¹⁵⁹

另外，熊先生又說：

實體徧現為一切物，而隨在皆為其宰，如一微塵，由得實體以成，則此實體在一微塵中，為其真宰。於一微塵如是，他物可類知。¹⁶⁰

以上所謂實體徧現為一切物，不是憑空幻現之言。而且實體能夠成為一切物的主宰，也是在「道」的作用下，亦即從它含藏乾元與坤元推動乾坤兩性之相反相成變化作用的情況下，逐一完成這個由神奇動力之宇宙生命力能夠作用出天地萬物的事實。

由於宇宙之廣大而無有邊際，則天地萬物之呈現亦無量又無數，那麼，此一無量無數的天地萬物，不管至大至小、可見或不可見者，皆有其浩浩盛大之壯觀奇景。但，所有一切的天地萬物、有它們之所以呈現的理由，絕不會無因而生，而且它們內部都充滿著這個由宇宙生命力作動之中所散發之神奇動力的動能，只

¹⁵⁸ 見熊十力《十力語要》，頁 438。

¹⁵⁹ 見熊十力《讀經示要·卷一》，頁 73 至頁 74，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁶⁰ 見熊十力《讀經示要·卷一》，頁 70。

不過是此一動能隱藏於萬物之中，不易讓人察覺而已。同時這也是「生命實體」
「在而不在、不在而在」的徧現於一切處而可以由其隱約作動之老子所謂「生而
不有，爲而不恃，長而不宰」¹⁶¹而不居其功的生命動能來成就天地萬物的事實，
熊先生稱此生命實體爲「真宰」，乃是其含藏萬理，又有它至虛而不可窮竭的作
用，正是其潛藏的「生命動能」能夠成爲天地萬物生生不息的動力泉源。但萬物
的生生不息，也有它們生滅滅生的一面，故「物」者雖然爲實體之顯現，亦可稱
其爲化迹也。不過，物之成，有理有則，實亦來自實體之具備萬理之故也。而「物」
爲「實體之作用」以成，熊先生常謂實體不離物而外在，其曰：

由萬物以形相生故，萬物始表現自己有生生之勢力，自己有創造一切之
權威，自己有爲主公之地位。至此，則一元實體、與其內部所含藏之乾
坤兩性，實已被萬物各各資取之，以成就其自己，而萬物以外，遂無有
離萬物而獨存之一元實體。¹⁶²

按以上之所言，則知萬物之中，含藏著一元實體的乾坤兩性，這表示一元實體中，
一方面具備著陽剛開發的「乾之性」，一方面也具備著陰柔凝斂的「坤之性」。此
「坤之性」非離乾之性而獨在，「乾之性」亦非離「坤之性」而外在。而乾坤兩
性乃「道」之作用的一體兩方面，故其體性之「坤元即是乾元、乾元即是坤元」
雖然不二，但其作用方面，仍然有所區分，此一則展現積極開發的「乾之精神性」，
二則展露厚德凝斂的「坤之質向性」；而前者「乾之精神性」潛伏在萬物之中，
有《易》所指稱「龍者，乾之象」的道理，中國

先民稱龍有健德，能潛能飛，故聖人以乾道取象於龍。乾，始伏藏於坤
中，猶龍之潛也。及乾道發揚，遂改造物質為有機體，乃大顯其德用，

¹⁶¹ 見《道德經·第五十一章》。

¹⁶² 見熊十力《乾坤衍》，頁 368 至頁 369。

如龍之飛躍在天也。¹⁶³

這也是熊先生所謂萬物在發展的過程中，能夠表現它們生生之勢力而具有創造一切之如同「龍之潛也」至「龍之飛躍在天」的主公地位。另外，這個由「乾之德」所表現其開創天地萬物的生生之德，也同時展露了後者所謂「坤的質向性」之可以成為「形之本」之厚德凝斂的「坤之德」，所以，「大道」之作用，乃同時具備著「乾之德」與「坤之德」，這也是為甚麼所謂「坤元即是乾元、乾元即是坤元」可以相互溝通的道理，而且這亦是「道之體性」原本含藏「虛、神、質」三性之所發生的微妙又深廣之作用，所以我們不能僅止於說出「坤元即是乾元」的道理就自以為是，因為這樣會成為「唯乾一元之論」¹⁶⁴；而且倘若只僅提出「乾元即是坤元」者，反而會衍生「唯坤一元之論」也。

從《易學》而言，六十四卦皆是含藏著乾坤之變化，即使是乾卦與坤卦者，亦是「乾中有坤」與「坤中有乾」¹⁶⁵，無有獨乾與獨坤或唯心與唯物者、可單獨參與變化也，此為研究《易學》不可不注意之一件要事。而老子所謂「道」之「有物混成」之說，亦是「道」之中有「乾神與坤質」之相反相成的陰陽變化，且亦是「道」之作用、有體有用的事實，並且此中的體與用，亦是體用「可分又不可分」之有王陽明先生於《傳習錄》所謂「即體而言，用在體；即用而言，體在用」的微妙道理。事實上，「道之體性」與「道之作用」是可變的一體關係，故於「道之體性」可以變化成繁然萬有的作用，而且於此一繁然萬有的變化作用之中，亦可以見識到此一「作用」亦有它們的「道之體性」，這些話說起來簡單，卻含藏著深深的道理。而老子「混成」之義亦誠如熊先生於前面所說的「虛生神生質，（生是發現義，它們沒有能所的區分，不可說虛是能生、神與質是所生；若有能所，則判為二物。）」若不詳究其道理，確實有體用難以區分又難以會歸為一體

¹⁶³ 見熊十力《乾坤衍》，頁 473。

¹⁶⁴ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 258。

¹⁶⁵ 參見熊十力《新唯識論·卷上》頁 64，台北：洪氏出版社，1974。

的模糊見解，熊先生以《易》解「老」，較能發揮「老學」的真義。

既然「道之混成」由「虛、神、質」三者渾然一體之混成，那麼做爲「天道」之作用而發現的萬物本身，就不是僅有單純的物質性之內涵而已；老子稱「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」¹⁶⁶，實已從《易》之乾坤卦中體悟到萬物在其自身陰陽變化之相反相成的過程之中已有「形本」之生而有「以形相生」的作用事實，同時從其自身含藏的「虛之性」中亦體悟到生命有其深廣至極之一面，所以就老子之宇宙論傳承自《易》之道而言，生命的定義是廣義的，例如其中所謂的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，很明顯地源自《易》義「三爻成變」¹⁶⁷之說。

在前面曾言及萬物皆有適於「性海」的宇宙實體，乃表示宇宙實體是天道的化身，具備著等同廣大至極「虛之性」之「性之海」，而且它作用於萬物之中，可以成爲萬物自身之無盡的寶藏，孟子有一句相關的話語，可讓人深思之，即是「萬物皆備於我」¹⁶⁸也。熊先生對此，有另一層面的解釋，他說：

此中所謂我字，不是針對孟子一人來說的，就任何人說，有萬物皆備於我的道理，甚至就一粒沙子說，也是此理。須知一粒沙子，是與大宇宙同體、同一生命。¹⁶⁹

以上乍看之下，真的是不可思議也。這個道理可以從前述《易傳》的「乾元」與「坤元」互通之廣大至極的「虛之性」中得到印證，因爲講「乾元」「坤元」跟講「乾神」「坤質」不同處在於可以從萬物各稟之性命與形體的根源來作一個追根究底的瞭解。而所謂乾神者，爲生命和心靈，萬物各個稟之，以成性命；坤質

¹⁶⁶ 見《道德經·第四十二章》。

¹⁶⁷ 參見熊十力《論六經》，頁3，台北：明文書局，1988。

¹⁶⁸ 見《孟子·盡心上》。

¹⁶⁹ 見熊十力《體用論》，頁333，台北：學生書局，1976。

者，爲質和能，萬物各個稟之，以成形體¹⁷⁰。熊先生也說：

乾元者，乾之元。非謂乾即是元，但若悟到乾之元，不是離乾而獨存，則一言乎乾，而其元即在是，不妨說乾即是元也。坤元者，坤之元。非謂坤即是元，但若悟到坤之元，不是離坤而獨存，則一言乎坤，而其元即在是，不妨說坤即是元也。¹⁷¹

以上不離乾與坤而獨存的乾元與坤元，乃是從乾之性命與坤之形體的根源中，體認到萬物自身含藏的真理，並從它們乾元與坤元之廣大至極的「虛之性」中，體認到它們如同「性之海」的大宇宙生命，此可稱宇宙大心或宇宙實體，同時亦可由孟子所謂之「萬物皆備於我」，展現其「上下與天地同流」¹⁷²之廣大無量氣度之宇宙大心，其實，若追溯其淵源所在，是亦有窺於《易》¹⁷³之故也。另外，《莊子·齊物論》所謂的「天地與我並生，萬物與我爲一」，亦是有會於老子此一廣大至極之「道之虛性」、而可以從自身生命體證到的生命真理。

所以，我們環視周遭的環境，想進一步瞭解天地萬物之間是否存在著生命之真理，如果忽略了萬物本身原本潛具「虛之性」的道理，那麼對宇宙真理的看法，將會產生模糊的見解，即使對天地萬物含藏乾神與坤質的瞭解，自己沾沾自喜，能夠了然於心，其實，若衡量於此一宇宙實體的真理，也只不過是已然退墜成分化後的「小己」而已。於是在這種分化生命之從「小己」看萬物的情況下，就無法體會出此一「虛之性」的宇宙大心或宇宙實體之廣大至極且渾然與天地萬物爲一體的「性之海」。《老子·第二十一章》的「孔德之容，惟道是從」，正可以詮釋出此一「有容乃大」的「道之虛性」，同時亦可以體會出「道之虛性」含藏於天地萬物之間的事實。而熊先生從老子之「道之虛性」中發現的有「神」有「質」，

¹⁷⁰ 見熊十力《乾坤衍》，頁 330。

¹⁷¹ 見熊十力《乾坤衍》，頁 330。

¹⁷² 見《孟子·盡心上》。

¹⁷³ 參見熊十力《體用論》，頁 333。

亦是根據其〈二十一章〉的內容，一一言而有據地論證之，這表示「道」之體性中，乃是含藏著廣大至極的「虛之性」，可以再由此一原來「虛性」中含藏的「乾元」與「坤元」交織以成的「虛、神、質」三性渾然一體的「道之混成」，發生老子所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」¹⁷⁴之陰陽和合的變化作用，於是，老子所謂之「道」的體性，從無始以來，就以「虛、神、質」三者「渾然之混成」而「虛而不屈、動而愈出」¹⁷⁵地逐漸發生變化，且以莊子所謂「形本」的「以形相生」而凝斂團聚成當今浩瀚無盡的宇宙萬象。

故以老子之宇宙論淵源自《易》之義來看天地萬物，則天地萬物是有生命的，只不過是天地萬物在形成之初，尚是簡單的「無機物」物質，其所含藏「乾之神」的「陽剛之精」如同《易》坎卦之一陽陷於兩陰之中而被隱沒下來。老子說「萬物負陰而抱陽」，已明白彰顯出萬物具備著有乾有坤之乾陽與坤陰，且亦不否認此中的「乾之陽」在其所謂「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」的情況之下，可以得知萬物之形成，亦含藏有「陽剛之精」的事實，而且它被隱沒下來，不得不藉著生命進進不已的往上提昇至人類生命所具備靈性智慧的返觀能力，方可以在其歷經長久隱沒於坎陷之地以後而有重見天日、吐露光芒之一日也；《易傳》以「乾道」之取象於龍稱之¹⁷⁶，乃是宇宙於肇始之初，「乾道」的「陽剛之精」便潛藏於「由坤道凝斂成形」的坎陷之地，此如同《易》所謂「潛龍勿用」¹⁷⁷的龍之潛也，時時處於蓄勢待發的能量激發與能量釋放之中，並且在無限的時空環境裡面，扮演著極為重要的角色；雖然它們處於無機物的坎陷之地，但它們內部充滿蓄勢待發的生命能量，卻可以等待機緣、創造機會而漸漸突破重重的難關；只要適合生命生存的環境開展出來，就能夠以轉化成有機體的型態來開創生命進進不已的演化事實。然而，此一轉化的現象以及有機體生命演化的過程，非一朝一夕所能締造完成，必須假以非常漫長時光歲月的層層推進，方能逐

¹⁷⁴ 見老子《道德經·第四十二章》。

¹⁷⁵ 見老子《道德經·第四十二章》。

¹⁷⁶ 參見《易·乾卦》。

¹⁷⁷ 見《易·乾卦》。

漸創造佳績，例如，屬於無量銀河星系之一的地球人類，就是在漫長生命開展的過程中能夠締造如此佳績的事實，也誠然得之不易也。

而人類生命的可貴處，在於擁有天生聰穎的靈性智慧，可以誠如孟子所謂「學問之道無他，求其放心而已」¹⁷⁸之經由涵養工夫而具備內在精神力「默而識之」¹⁷⁹的「自己返觀自己」之殊勝能力，並且藉由道德良知之「德性」人格的向上提昇，可以輔助人類在做人處事以及求知領域方面對「是非善惡」標準之抉擇有時候可能面臨的「力不從心」之虞，同時也可以從生命具備廣大至極「道之虛性」的體認中，能夠放開心胸與擴大視野、而讓自己小生命「大而化之」¹⁸⁰於日常踐履之間，則如此「廣大又無執」的心境，亦是有應感於熊先生所謂「體神化不測於人倫日用之間」¹⁸¹的微妙道理，這是吾人真生命感通於天地萬物的坦然流露；說它是貫通乎天地萬物之間而能夠實現《易傳》所謂「聖人成能」¹⁸²之能漸彰顯其廣大宇宙大心者，卻又是極為平常之心也。而《易·乾卦》由「潛龍勿用」至「飛龍在天」所隱藏的含意，也是「乾之道」在浩瀚無盡宇宙生命開展的過程中，可以藉由「坤之道」成就地球人類形體生命之可以提昇靈性智慧而大顯「乾之道」綻放其廣大無量宇宙大心呈現於天地萬物之間的燦爛光芒，並且這也是「乾之道」原本具備的德用，只不過是還它本來的面目而已；同時此亦是「大道」作用於天地萬物的「乾元與坤元」的「乾坤」兩性中，本來就具備廣大至極「道之虛性」的緣故，於是老子所說的「生而不有」，於此可以得到幾分的啓示與瞭解。而《易·謙卦》的「滿招損，謙受益」，也含藏著老子所謂「爲而不恃，長而不宰」的另外涵意。所以聖人之心，一方面表現為廣大無量氣度的「宇宙大心」，一方面又表現為人倫日用的「平常之心」，乃誠然無所疑也。還有，熊先生於老子的「道之混成」所體會之「道之虛性」，也是包含著這樣微妙的道理，因為「虛」者，

¹⁷⁸ 見《孟子·告子上》。

¹⁷⁹ 見《論語·述而》。

¹⁸⁰ 參見《孟子·盡心下》，原句是「大而化之之謂聖」。

¹⁸¹ 見熊十力《讀經示要·卷二》，頁 106，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁸² 見《易·繫辭下傳》。

虛而不虛，如「谷之神」¹⁸³、可以「虛懷若谷」。而「虛之中」發現的「有神有質」，正可以表現出「虛之中」廣大至極之生生不息的生命德用。老子肯定此一生命德用之生生不息的作用，故曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」¹⁸⁴熊先生詮釋曰：

案陰者，以言乎形也。陽者，以言乎心靈也。萬物負荷形體。而含抱心靈，以斡運乎百體之中。（運者，運行。斡者，兼運行及主領二義。）陰陽和同而成化，是名沖氣。氣者，作用之稱。沖氣為和，是萬物生生之本然也。誠知萬物之生，莫不本和，則人生不可一息失其和。失和，則生理絕矣。¹⁸⁵

以上陰陽和同而成化，乃是老子所謂「反者道之動」之「道」的作用，亦是來自於其廣大至極沖虛之境的陰陽合和之相反相成的變化，也就是說，廣大至極的沖虛之境中有陰有陽，而且必須陰陽之中翕闢兩勢相互交織又調和的作用，才能夠變化以成，故萬物之生，必須本於「和」也。而此「和」者表現在吾人生命中，又可以展露其廣大氣度又極為尋常之心也。於是，熊先生將此「沖氣以為和」之生生不息的生命德用，亦可釋之為「仁」也¹⁸⁶。

然而，老子有曰：「天地不仁，以萬物為芻狗。」¹⁸⁷此又作何解釋？熊先生引古之王弼所言「地不為狗生芻，而狗食芻。天不為人生狗，而人食狗云云」而另有感言曰：

余覽至此，悲不可抑。夫有知食無知。（狗有知而芻無知，故狗食芻。）

¹⁸³ 參見老子《道德經·第六章》。

¹⁸⁴ 見《道德經·第四十二章》。

¹⁸⁵ 見熊十力《原儒》，頁79，台北：明倫出版社，1975。

¹⁸⁶ 參見熊十力《新唯識論·卷上》，頁4。

¹⁸⁷ 見《道德經·第五章》。

大知食小知。(狗之知小，人之知大，故人食狗。)老氏以此悲天地不仁，其奈天地無心何。¹⁸⁸

以上熊先生以「有知食無知、大知食小知」而有老子所謂「天地不仁」之感慨，不過，此一感慨終歸感慨，天地畢竟是無心也。然無心者何？乃表示天地本乎老子「道法自然」¹⁸⁹之道理、有「無所爲而爲」也。所以，天地的無心，雖曰不仁，亦有其不仁之仁也，這是大自然「生滅滅生」的造化，一切都在「無言」中默默地進行著。

孔子於《論語》中有曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」¹⁹⁰表示「天道」的「無言」，非「無所爲」也；其於大自然「生滅滅生」的變化過程，正展現出「無所爲而爲」之作用事實，這也是「天地不仁」之「仁」的作用作爲，呈現出萬物生生不息的生機，所以熊先生說：

吾少時讀老子，至天地不仁，以萬物為芻狗。慨然遐想，以謂世間無情有情，動植靈蠢，只是一場慘劇。是誰造化，何不把他遏絕。及讀佛書，此種意思，時在懷抱。迄中年以後，重玩《大易》，始悟生生不息真機，本無所為，實不容已。無所為者，德之盛也。不容已者，化之神也。由此，故於流行識性。一切物相，不容取著。(取著猶如執著。無情有情，動植靈蠢，物相萬殊，要皆依流行不息，幻有相現，而假名為物耳。若於流行識性，即一一物相皆空，即此流行不息，便是實體顯現，何可執著有所謂物界耶？)一切慘劇，本來清靜。吾人唯反己思誠，與物各正。盡性，其至矣，性不可逆也。¹⁹¹

¹⁸⁸ 見熊十力《明心篇》，頁 107，台北：學生書局，1976。

¹⁸⁹ 見《道德經·第二十五章》。

¹⁹⁰ 見《論語·陽貨篇》。

¹⁹¹ 見熊十力《十力語要》，頁 130。

以上所謂的流行識性，即是於「大道」的作用中，體認到此作用的根源，亦即此一根源是空掉物之相；但此所謂空掉的物之相，並不是空無一物，而是要空掉我們認為此物之相是離我們自性外在的執著。一般人執著有所謂的物界，那是認為有離我們自己自性外在的物之相，如此，他們所看到的，只是見到事物的表相而已，此稱曰執著、無法體認到「大道」流行不息的實體顯現。而熊先生的流行識性，乃是空其以上的執著而並不否認此一「大道」生生不息的作用所流露出真理顯現的事實，所以依著這個真理顯現的事實，可以假名物界之「物之象」是空是幻；但此空幻的「物之相」，若是從其根源處論之，仍然不會改變其「本來清靜」之實體顯現的本色，而且熊先生透過所謂的「反己思誠、與物各正以及盡性」之工夫，則對老子之「天地不仁，以萬物為芻狗」的看法，便有以上較正面的詮釋，這是「大道」作用的生生之德所展露出「本來清靜」的不仁之仁，所以前述老子所謂「沖氣以為和」之「大道」作用的生命德用，熊先生亦以「仁」字稱之，乃可以涵蓋天地萬物生生不息「生命德用」的生生之仁，是有其深遠之道理。

萬物生生不息的生命德用，老子於〈二十一章〉的「孔德之容」以及〈二十五章〉的「有物混成」之中言之確鑿；其中之「孔德之容，惟道是從」的「道之為物」，由熊先生推衍出的「虛、神、質」三者，可以詮釋出萬物生命的內涵。而「有物混成」之中「周行而不殆，可以為天下母」的陳述，可以說明此生命內涵之生生不息的德用。另外，《老子·四十二章》的「萬物負陰而抱陽」，乃更加確認萬物之中，皆具備著乾陽之「神」與坤陰之「質」。而〈第五章〉的「虛而不屈，動而愈出」者，也確認了老子自己所說「道之虛」的變化作用，並且「天地之間」、就如同這個「其猶橐籥乎」的「道之虛」中、表現它生成萬物的作用作為，這也是老子自己所說的道理，具備著這樣陳述的事實，而且也確認了熊先生思想之「道的混成」中的「虛、神、質」三者可以推衍出萬物之所以生生不息的生命德用。

然而，在浩瀚無盡的宇宙中，萬物之生成不是一蹴可幾，而且即使是萬物可成，也不是一下子就具備著有具體活躍生命的有機體生命；其間，有相當漫長的

演化過程，熊先生認同此種演化分為兩大層次，他說：

物界演進，約分二層。一、質礙層。(質即是礙，曰質礙層。)自洪濛始啟，無量諸天體、乃至一切塵，都是質礙相。……二、生機體層。此層、依質礙層而創進。即由其組織特殊、而成為有生活機能之各個體，故曰生機體層。此層復分為四，曰植物機體層，曰低等動物機體層，曰高等動物機體層，曰人類機體層。¹⁹²

事實上，宇宙天地萬物之生成，除了來自於「大道」作用之「形本」的「以形相生」之成、有其淵源至極的道理外，此萬物之成的演化過程，若驗之於宇宙滄海一粒之吾人身處的地球而言，熊先生將此演化過程分為上述的兩大層次，確實有其不可忽視的道理，因為從地球內部存在著大量炙熱高溫的岩漿來看，可以推想地球在非常久遠過去的誕生之初，也是一團全部充滿著非常炙熱高溫岩漿的大火球，後來經歷相當漫長歲月爆發翻滾的散熱作用，(現地球尚有少數火山爆發的情事發生，可推衍其形成之初的岩漿爆發翻滾的強烈情形。)地球的廣大外殼才有其冷卻後再經風化作用的土壤產生；而這個時期乃是無機物充斥於整個地球，完全沒有「有機物」的生命體誕生出來，此稱曰熊先生所謂具有質礙相的「質礙層」時期。然而「質礙層」者，因其質礙之故，是否表示它們是一團團的死物乎？這個問題確實有它值得探討的一面，同時也可以從哲學的角度探討物質之所以形成、以及它與生命是否透露出某種潛在的關係？於是所謂的物質，是否也具備著這個潛在的生命？熊先生說：

質礙層所以現似重濁而無生活機能者，惟以組織過簡。(無機物亦非全無組織，祇是太簡耳。)故精神潛伏於物質中、而不得發露。《易》之坎卦，

¹⁹² 見熊十力《原儒》，頁 313 至頁 314，台北：明倫出版社，1975。

陽陷於陰中而不得出，即此象也。（《大易》以乾陽，為神、為心。坤陰，為質、為物。坎卦，陽陷於重陰之中，即是心神為物質所錮蔽之象。）¹⁹³

前述《大易》的「潛龍勿用」以及老子的「道的混成」，即是肯定精神生命潛伏於物質之中、並與它渾然合為一體，於是可以體會這是多麼奧妙的哲學原理。

不過，以上所謂精神生命潛伏於物質之中，並不表示精神生命能夠馬上從物質世界中發現出來，其原因在於若是組合成物質本身條件的組織結構過於簡單，便無法串聯成具有理路架構條件細膩又精利的思緒能力，意思是說，潛伏於物質之中的精神生命，必須藉著物質之組織架構條件精良的昇華，才能夠從其具有「自己返觀自己」哲思能力的理路思緒中被發現出來。所以以上所謂「質礙層」的無機物自身，雖然亦含藏《易》所謂「神也者，妙萬物而為言者也」¹⁹⁴的微妙真理，但由於它們的內部僅具備著簡單的物質反應，卻無法吐露它們自己原本潛在乾神生命的光芒；其實，這裡的乾神生命有《易》所謂的「純粹之精」¹⁹⁵潛藏於簡單的「質礙層」中，可見它不是不在，只是「在而不顯」而已，故《易》之坎卦，乾陽陷於坤陰之中，乃表示「為神、為心」的乾神生命陷於「為質、為物」之重陰的質礙層中而不得顯露也。不過，這個隱藏的乾神生命雖陷於坤質的坎境中未被顯露出來，但它所具備「能動」之神奇動力的生命動能，卻可以於潛在的物質條件環境之中，無時無刻等待時機，發揮它的影響力，例如我們居住的地球，其形成之初，雖是沒有生命物的狀態，但由於含有地核熱力之浩大地球的質量對於它的表面所產生絕佳的地心引力，使得地球繞行於太陽的旋轉之中，其地表之物得以穩定下來，不會漂浮於空氣之中。再加上地球與太陽距離的位置適中，太陽的熱力也得以不冷不熱的傳送陽光至地球；而且也因地球具備豐沛的水分與肥沃的土壤，使得原本陷於重陰之質礙層的「純粹之精」或「陽剛之精」¹⁹⁶便在這麼

¹⁹³ 見熊十力《原儒》，頁 314。

¹⁹⁴ 見《易·說卦傳》。

¹⁹⁵ 《易·乾·文言》有曰：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」

¹⁹⁶ 見熊十力《原儒》，頁 313。

絕佳的環境中有它適得其時的表現機會，於是它漸漸彰顯它自己潛在生命能量「能動」之神奇動力的動能，開始影響此一「質礙層」的無機物，讓它從內部慢慢發生變化，可以漸漸轉化成構造較為簡單的「生機體層」。當然，此一轉化的過程，必須在適合於有機體生命生存的環境中，才能夠逐漸地開展出來，這是乾道的「陽剛之精」可以慢慢展露其生命光彩之時，熊先生說：「乾，始伏藏於坤中，由龍之潛也。及乾道發揚，遂改造物質為生機體，乃大顯其德用，如龍之飛躍在天也。」¹⁹⁷事實上，乾道的「陽剛之精」這一個「能動」之神奇動力的動能，它之所以有如此的潛動之力，乃是其內部本來亦含藏著神奇「乾之精神性」與「坤之質向性」所變現出來的生命能量；而老子「道的混成」之「虛、神、質」三性渾然混成，已明白告訴我們所謂的「乾之精神性」與「坤之質向性」所啟動之生命能量、於它們自己廣大至極「道之虛性」作用之下，已然成為「虛、神、質」三性渾然混成之渾全大流，並且它們在無盡的宇宙時空中，可以展現其「虛而不屈，動而愈出」的作用作為而漸漸成就天地萬物，於是當乾道的「陽剛之精」能夠藉著生命能量的動能來改造物質為生機體之時，便可以從此一「生機體層」的內部，再慢慢長時間從環境的適應中再轉化為較複雜的生機體之結構，於是所謂生命的演化，在「道之虛性」含藏「乾性」與「坤性」有其生命能量介入的情況下，誠然不是空談之言；並且如此言而有據的生物生命開展其演化事實，熊先生將上述所謂的「生機體層」再分為四個演化層次，其中最後的「人類機體層」之演化成就，就是其所謂「乃大顯其德用，如龍之飛躍在天也」之乾道生命大放光彩之時。

而人類的成就，具備著特殊的智慧，可以從此一特殊智慧的哲思理路中具備著前面所謂「自己返觀自己」的靈性智慧來發現「乾道生命」不無的事實，所以熊先生也說：

¹⁹⁷ 見熊十力《乾坤衍》，頁 473，台北：學生書局，1976。

云何、心之發現、有待於物質組織精密？夫神、質為渾全之大流，祇是兩方面、相反而相成，不可剖作兩體。（渾全者，渾然為一，不可分裂，故云渾全。）地球當未有生物時，動物知覺、與人類高等精神作用，雖未曾發現，而陽剛之精，要自周流六虛，無定在而無所不在。洪濛未判，陽精固與元氣俱充。（陽剛之精，省曰陽精，猶云心也。俱充者，言神與氣，俱充塞乎太虛也。氣而曰元者，此為物質與能力之端，故曰元氣。）無量器界凝成，陽剛亦隨器界遍運。（諸天體或無機物，通名器界。）不可曰宇宙肇開，惟獨有物而無心也。¹⁹⁸

故無盡的宇宙虛空之中，自無始以來，不管是無物或有物之時，皆充滿著活潑盎然的生化之機。熊先生所謂的「洪濛未判，陽精固與元氣俱充」者，亦是明白表示乾道的「陽剛之精」也有其「能動」的力量，這亦是前面所謂其內部本來也含藏著坤質所變現出來的生命能量之故；此可稱曰乾神與其內含之元氣，俱充塞乎太虛之中，使得「乾之精神性」與「坤之質向性」為一體不可分之渾全大流而慢慢造就了無量器界之凝成；並且在此凝成的過程中，此一具備生命能量的「陽剛之精」亦隨無量器界遍運而絲毫不離其左右也，所以熊先生認為宇宙肇開，不能說只有物而無有心也。同樣地，我們也可以說，因「陽剛之精」與它自己內含質性與能力之端的元氣同時俱有並周流於太虛之中，故宇宙未肇開之時，不能說只有心而無物之潛因也。然而，宇宙未肇開之時，雖乾神之「陽剛之精」與其內含生命能量之「元氣」周流於六虛之中，但乾神生命裡面有所謂「闢勢」或「心」為之主宰的發現，亦必等待宇宙肇開之「質礙層」轉化「生機體層」而後逐漸成就生命演化至所謂的「動物機體層」、甚至「人類機體層」，才能夠從靈性智慧「反身而誠」¹⁹⁹的「默然自識」，將它「體證」出來；不過此中所謂「體證」，亦是「證」而「無證」，只是還原它原本廣大至極的「道之虛性」而已；然而，此中的「道

¹⁹⁸ 見熊十力《原儒》，頁313。

¹⁹⁹ 見《孟子·盡心上》。

之虛性」、亦是「虛而不虛」之有其「虛中之妙有」以及「妙有之虛性」之「虛、神、質」三性渾然混成之渾全大流也，所以老子之「道的混成」，有其深遠至極之道理。而宇宙自無始以來之「未肇開與肇開」之時，皆離不開「虛、神、質」三性渾然混成之道；其中的原因，乃是宇宙未肇開之時，雖是洪濛未判的無物之狀，但此無物之狀，是無而不無的「陽剛之精」與其沛然不可禦之生命能量「元氣」充塞於太虛之中，誠然亦是老子所謂「無、名天地之始」的「混成無形」之狀。另外，當宇宙已肇開之時，則是由此「渾然無形」之「虛而不屈，動而愈出」作用出來之漸漸可以成就森然羅列的天地萬物，無疑亦是老子所謂「有、名萬物之母」之由「大道」所作用出來的「形向」大物。所以宇宙之間，處處充滿著活潑盎然生化之機的生命之流，可於適當的時空環境中成就生命開展的事實；而老子的「萬物負陰而抱陽」，即是萬物含藏的「乾神與坤質」這種充滿生化之機的生命之流，可以在無盡宇宙漫長又無窮的時空歲月中，展現這一個在於地球能夠發現得到之生命演化的成就；而殊不知於宇宙無量的星系中，能夠找到像地球這樣適合「生機體質」生存又具備生命演化環境條件的星球，真的是非常非常的困難；並且在地球的時空環境中，生命能夠層層演化至「人類機體層」，也是要歷經無量漫長又非常艱辛奮鬥的過程，方有如此之成就也。

所以地球自幾百萬年以前開始發現有人類、以及到現在又有文化文明日盛之生活品質相對的提昇，該是何等幸運之事。由此，我們可以從莊子所謂「古之人，其知有所至矣」的智慧中開發哲學上值得探討的真實理趣，並瞭解到吾人的生命裡面亦有來自於「大道」生生不息作用之廣大至極「道之虛性」的不朽真理。而熊先生體認老子「道之虛性」有其「乾神」與「坤質」的渾然混成，乃是「大道」生生不息的生命之流所展現其潛藏「宇宙實體」的「乾元性海」可以流通於天地萬物的事實，並且如此流通於天地萬物的「乾元性海」亦同樣為廣大至極的「道之虛性」所包含之中；同時如此的「道之虛性」，也有老子於其〈第四章〉所說「淵兮似萬物之宗」的微妙道理。按淵者淵深、淵源流長，也有廣大至極的「虛性」之意；而此廣大至極的「虛性」之意，亦包含於「乾神」與「坤質」根源之

所謂「乾元」與「坤元」廣大至極互通性的「乾元性海」之中。雖然「道之虛性」可以由其「乾之精神性」與「坤之質向性」之「虛而不屈，動而愈出」的作用而得知「道之虛性」可以成爲「乾神」與「坤質」根源的本體，但從「乾神」與「坤質」的作用中，又可以發現它們之間有其廣大至極互通性的「乾元性海」涵攝其中，無疑地，這亦是「道之虛性」之「體」、「作用」於「乾神」與「坤質」之「體」中有「用」、「用」中有「體」的微妙道理，所以天地萬物生生不息的作用，必然有它們所依據的廣大根源之處；而此所依據的廣大根源之處，不管是「乾元性海」也好，抑或是「道之虛性」也好，都可以成爲萬物根源的體性中所展現與天地萬物爲一體的大生命。而萬物具備著如此微妙之理，可以由我們人類開發而盛顯之，乃更顯其意義之廣大與深遠。於是藉由這種廣大至極「道之虛性」的體會，我們再去瞭解《老子·第二十一章》所謂「恍兮惚兮」的「其中有物」以及「窈兮冥兮」的「其中有精」，就知道所言之「其中有精」與「其中有物」者，確實有它們廣大至極的淵源所在，如此才不會陷入「唯心」與「唯物」或「心物多元」的「小我」思維之中。因爲老子於其所謂「其中有物」與「其中有精」上面所分別詮釋之「恍兮惚兮」與「窈兮冥兮」，乃大大彰顯此一廣大至極的「道之虛性」具有如此特殊的深遠意義；而由此所體認的「虛」中有「神」有「質」，無異是將萬物注入了新的生命，這是老子「道之混成」義的比較特殊之處。本來瞭解生命構成要素的「乾神」與「坤質」能夠合而爲一體，已是發現其中潛藏道理的不可思議之處；然而這裡面因再有廣大至極「道之虛性」涵攝其間之故，也才能夠展現《老子·第二十一章》有容乃大的「孔德之容」。另外〈第六章〉「谷神不死，是謂玄牝」的意義也非常深遠，也是因爲其中含藏廣大至極的「道之虛性」，才有其體性如同「虛懷若谷」的「谷之神」；老子稱之爲「玄牝」，也正是生命中「緜緜若存，用之不勤」²⁰⁰的「天地之根」²⁰¹。而「玄牝」者，有深遠且淵源流長的

²⁰⁰ 見《道德經·第六章》。

²⁰¹ 見《道德經·第六章》。

創生之意；其所以如此，乃是因為「谷神」自無始以來皆「混然與虛為一」²⁰²而不死不朽之故；而且也因為這樣的緣故，「谷之神」亦具備著熊先生取自老子「譬之曰牝之生生無息」²⁰³的創生之意。於是，由此可知生命之定義是廣義的，也包含於廣大無盡的天地萬物，不是僅限於「生機體層」之有機體生命而已，因為有機體的生命，只是天地萬物在浩瀚宇宙中生命演化過程的一部份開展階段；在它們之前，有前述「質礙層」之無機體具備著潛在生命的轉化潛力，但由於這樣的「轉化潛力」是陷於重濁的重陰之中，很難由此突破障礙而有表現機會；不過，此處所謂的「很難突破」之意，並不是代表任何絲絲希望都不可能從中發生，這是因為在狀若不動之物的「質礙層」之中，有充滿著生命能量圍繞的大世界，有《易》之「翕勢」與「闢勢」兩種相反相成的力量相依相隨，亦即在其裡面的「翕勢」中仍有反動的「闢勢」不停地潛運其間，有部分者在合適的環境之下，可以突破困難而改變現狀，使其「闢勢」中的所謂「陽剛之精」脫穎而出，能夠發揮它健動創生的力量，慢慢轉化而造就了更為具體而有活動力的有機體生命；而且一旦有機體生命成形，此具備生命能量的「陽剛之精」仍然不改變其主動開發的潛力，會「動而愈出、周行不殆」地更加精益求精，逐漸達成其更佳、更屬於高演化層次的創生階段，但這樣的創生階段會一直不停地進行，誠如《易》最後「未濟卦」之「未濟」意而永無止歇也。雖然人類在地球之中算是「生機體層」之有機生命物演化的高點，但吾人不能有高高在上、傲視其他物界之強烈「人類中心主義」思想；而這也是瞭解老子「道的混成」之義後，能夠以「虛」為本的其中一個深遠意思。

²⁰² 見熊十力《原儒》，頁 225。

²⁰³ 見熊十力《原儒》，頁 225。

第五節 小結

本章論文著重老子「道之爲物」思想有關「道的混成」之「虛、神、質」三性「渾然混成」之相關衍義，其中論及《易》之乾坤義理者，即表示老子之思想跟《易》之乾坤義有某些不可脫離的傳承關係，因爲老子出生年代，是後於孔子，前於孟子，此可由老子諸多思想來自於《易傳》之義理中得到證明。而《易傳》則是孔子深研伏羲古《易》後，主要是由孔子闡述宇宙人生微言大義的靈性之作，可成爲其他五經創作的源頭²⁰⁴，所以它的地位、它的重要性是無庸置疑的。

老子年代略後於孔子，故因其當時所處「周文疲弊」時期之生活背景不同，造就了老子思想雖承溯自《大易》，卻有別於孔子思想的表達方式；前者效法《易》之「坤」義，後者效法《易》之「乾」義。「乾」有「剛健昭明」之德，「坤」有「厚載柔順」之勝義，故「儒之《易》」有君子自強不息之生生義，而「道之《易》」則以「反者道之動，弱者道之用」做爲其主要思想的架構體系；一者以「剛」，一者以「柔」，皆有其不可忽視的勝義真理。可是老子思想的宇宙論，有以下關於其所謂的「道之混成」中「虛而不屈」的「動而愈出」、「道生一，一生二，二生三，三生萬物」、「谷神不死，是謂玄牝」、「緜緜若存，用之不勤」、「獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母」、「有、名萬物之母」、「玄之又玄，眾妙之門」、「淵兮似萬物之宗」等等，皆是在「大道」從中的作用作爲之下、具備著生命主動開發的創生之義；而此創生之義，即是一種剛性之表徵也，不過，如此具備創生的剛性之義，又跟老子人生論思想中含藏多數可見的「弱者道之用」的「法坤」義理有其不同之差異性，可是，我們又可以從生命創生的剛性中，發現道體本身的作用，老子從中表達了以「虛」爲本的特色，譬如所謂「天地之間，其猶橐籥乎」之「虛」而不屈，還有「當其無，有車之用；當其無，有器之用；當其無，有室之用」之「無之以爲用」的「虛中」妙用之道、「天下萬物生於有，有生於

²⁰⁴ 參見熊十力《原儒》，頁 362。

無」之「道之無」的「無、名天地之始」，又有「有容乃大」的「孔德之容」、虛懷若谷的「谷」之神、因應隨順的「上善若水」、以及「道的混成」之「虛性」中發現「乾陽」與「坤陰」兩性之可以使萬物在如此「陰陽」兩性的「負陰抱陽，沖氣以爲和」中漸漸於焉而生，這些都是以「虛」之「柔順與沖和性」爲其根本也；而「虛」之「柔順沖和」亦屬「坤」，所以老子「法坤」之思想乃誠然無疑。

另外，從老子「道之混成」的宇宙論思想中，可以探討道體之作用所發現「虛、神、質」三者的渾然混成；雖然渾然之中，「能」與「所」不分，但從「道之虛」之作用中，發現有「神」也有「質」，表示老子的「道之虛」中、「虛」而「不虛」，有它「無」而「不無」的作用內涵；而如此的作用內涵，可以從《老子·第二十一章》所謂的「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精」、得到言而有據的證實；熊先生更由此而體認出「道的混成」是由「虛、神、質」三性渾然一體之所成，亦發現是由《易》之「乾坤」義理作用而來，因爲「乾坤」義理的「三爻成變」之說，老子從中有所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之「大道」「體性」的「道之爲物」於其「乾坤」之中具備「虛、神、質」內涵之「相反相成」「作用」下，可以漸生天地萬物的事實，所以這裡所謂的「乾坤」之中有其「虛、神、質」三者渾然混成之道，也具備著相反而相成之「一體兩面」的體用關係，此亦譬若《易》之「翕闢」義，熊先生推衍出由「闢勢」之反動而凝斂成具有「形之本」之「質力」的「翕勢」，並且亦可由「翕勢」之反動而讓其內部含藏「陽剛之精」的「闢勢」亦與之同時俱顯而可以與此一「翕勢」和合爲一，於是彰顯出「乾」與「坤」的根源即所謂「乾元」與「坤元」、能夠在其微妙「闢勢」與「翕勢」反動的作用下，表現出《易》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」之亦即老子所謂「無、名天地之始；有、名萬物之母」的作用作爲；同時，亦可以由「乾元即是坤元，坤元即是乾元」的相互溝通之互通性，能夠發現它們就是由「無而不無」的廣大至極「道之虛性」作用而來。妙也哉！至也哉！天地萬物含藏的「乾坤」之理，竟有如此不可思議的深遠理趣。由此，更加證實了老子所謂「道之爲物，惟恍惟

惚以及窈兮冥兮之中的其中有象、其中有物、其中有精」乃即是熊先生統合爲「虛、神、質」三者渾然一體的「道之混成」之有其明確的真諦，而且也證明了老子所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」於「反者道之動」的辯證思維中所發現「道之混成」的作用作爲，這些都也是在「道」的作用下所發現有「體」有「用」的事實，而且這樣的「體」與「用」雖可分，但畢竟是渾然不二，所以熊先生以「道之混成」義含「虛、神、質」三者的渾然混成，可以說是別有創見的另一種闡釋方法，其實這也是根據《易》之「乾坤」義理而來。

而老子於文本中多處可見之「道之無」或「道之混成」的道理，亦可以推衍出萬物在其所謂「負陰抱陽，沖氣以爲和」的情況下展現其「乾陽」根源之「乾元」與「坤陰」根源之「坤元」相互溝通且和合爲一之廣大至極「道之虛性」的妙然特性，而且又在此「道之虛性」之「虛而不屈，動而愈出」的作用下，有其「負陰抱陽、沖氣爲和」之萬物逐漸於焉凝然以成形的事實。所以萬物之生，除了有老子所謂「其中有信」之言而有據的生命根源外，則萬物自身、的確爲「道」所包含之中，也含藏著「虛、神、質」三者渾然混成的微妙真諦，這亦就是老子所謂「道者萬物之奧」之「大道」不離天地萬物的「奧妙」之處；事實上，老子在宇宙論中見到了此一「萬物之奧」的「道之混成」含藏著廣大至極的「道之虛性」，於是在人生論方面也表現出如同「谷之神」與「上善若水」那種「虛懷若谷」、「謙虛爲懷」以及「因應隨順」的豁達人生，並依此可以化掉「執著之心、分別之情與對立之見」而展現爲老子所謂「貴以身爲天下、以及愛以身爲天下」之廣大「與天地萬物爲一體」的廓然胸懷；同時，由如此天地萬物所含藏廣大至極的「虛之理」之體認中，我們再去探討物質世界的根源，就不會落入優越的個人主義者之封閉與分化的「小我」思想之中，因爲物界的來源，即使是探討至最小者，也有它們「全中有分、分中有全」的微妙義趣。而事實上所謂「全中有分、分中有全」的道理，也確確然可以從老子所謂「道之爲物，惟恍惟惚」之「虛、神、質」三者渾然混成之所含藏的廣大至極「道之虛性」中體會出來，這樣就不會把「天地萬物之所以成爲天地萬物」乃原本是渾全一體的宇宙給割裂開來；也

就是說，不管是至小之物、或是至大之物，就其「實體」而言，皆是「道」所包含之中，皆離不開宇宙渾全的整體，這也誠如熊先生常言的眾漚之於大海水，眾漚亦具備著大海水廣大至極的大海之性。而老子談天地萬物由「無」到「有」的生成，所謂的「天地萬物生於有，有生於無」、或是「無、名天地之始；有、名萬物之母」，皆離不開「大道」的作用作為，故亦當然為「大道」所包含之中；而事實上老子這樣微妙又深廣的宇宙論思想，乃是根據《大易•象傳》所謂的「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」道理中體會得來，所以天地萬物不離乾坤之理；更因乾坤亦有「虛」之理的緣故，則宇宙天地萬物莫非是眾理森然之散著，故生命的定義是廣義的，也包含無機物的世界，如此，生命的演化才有可能。我們人類雖是生命演化的高點，但由老子「有物混成」的「虛」之理，沒有必要驕傲與自滿；能關心其他物類，才不會落入強烈「人類中心主義」之唯人類獨尊的思維之中；而老子「反者道之動，弱者道之用」的思想，可以統貫老子全書的要義，且其中所含藏的深奧道理，真的值得我們再三加以「虛」心研究。

第三章 道之呈現

第一節 前言

從前章「道之渾然混成」中，我們瞭解「道」有它的作用，可以從其原本含藏的「乾坤之理」相反相成的變化作用而使天地萬物漸漸以形相生，這表示「道」「必不我孤」，必有作用之情事發生，如同大海水之於眾漚，可以因海水的激盪而顯現為眾多泡沫之相；雖眾漚生起又滅、滅起又生之變化莫測，但它們能夠浮現為大海水之眾多分子者，不可謂其空空無有也；然而，眾漚生生滅滅的變化無常，於是有人認為生命也是這樣不可捉摸的變化虛幻，彷彿人生亦是等同如此一連串的大夢幻影一般，何足珍惜之也；但這樣的觀點，係站在未能體會生命有其根源的立場而言之，難免有如此失之偏頗的見解而無法體認生命在「大道」自身的作用下有其「自性」生命根源之「真性流行」的事實。老子言：「天地不仁，以萬物為芻狗」¹；而熊先生可以從此一不仁中體認到天地萬物有其生生不已「化之神」²之於「不仁」的慘劇中彰顯其「為而不為」³的「真性流行」，這也是從他生命的「真性流行」中，展現其體會「老子無抗拒宇宙生生洪流之深慧與大勇」⁴之故也。原本生命生死變化之掌握，是出於不可預知的萬般無奈，但萬般無奈的發生，並不表示一切都是「如幻如化」，原因是生命萬般無奈的「如幻如化」，卻有莊子所謂「知其不可奈何而安之若命，德之至也」⁵的「如真如實」。而生命之「如幻如化」者，表示形體生命有其生滅滅生之不可掌握的不可捉摸性；生命的「如真如實」，則在於瞭解生命之不可捉摸性後，能夠從「安之若命」的覺然有醒中，回頭體認生命中的精神生命在自身「大道」的作用下，可以流露出莊子

¹ 見老子《道德經·第五章》。

² 參見熊十力《十力語要》，頁 131，台北：洪氏出版社，1975。

³ 參見熊十力《十力語要》，頁 131。

⁴ 見熊十力《原儒》，頁 100，台北：明倫出版社，1975。

⁵ 見《莊子·人間世》。

所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」⁶的「真性流行」；然而，要有如此「覺然有醒」的瞭解與體認，也不是一件簡單之事，因爲所謂的瞭解與體認，必須透過形體生命的幫忙，才能夠從它提供生命能量之可以協助吾人「反身而誠」⁷的「默然自識」⁸中而體認精神生命根源有其「如真如實」「真性流行」的博大與精深，而且，也唯有透過這樣的瞭解與體認，才能夠領悟到所謂「道」「必不我孤」之作用事實；而如此「道」「必不我孤」之作用事實，一言以蔽之，即是「道之呈現」也。

談及「道之呈現」，其所牽涉到的層面非常地廣泛。前章所論及的「道之混成」，也可以說是「道之呈現」的內容。而老子從「道之無」到「道之有」的作用中，無一離得開「道之混成」的內涵，因爲老子講「道之無」，是「無」而不無，有「虛中」的妙用之道；講「道之有」，亦是本著「乾陽」與「坤陰」有其相反相成的和合作用而逐漸成就天地萬物，這就是從「無」到「有」、或是從「幽」到「明」⁹的「道之呈現」，所以「道」之內涵、「道」之作用，其盛大乎不可窮計也明矣。孔子也說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」¹⁰這也是「幽」而不無的「無言」天道，展現其成就天地萬物「四時行焉，百物生焉」的作用事實。然而，能夠造就此一浩瀚無盡天地萬物生生不息的創生作用，不是一蹴可幾地可以迅速完成；其間，必是歷經無量歲月點點滴滴的成就，方可以從「道」「必不我孤」的作用中逐漸地達成。而成物之始，前章已談到莊子所謂的「形之本」¹¹，熊先生更由乎他的深深體會而談及哲學道理中具有特殊意義與獨特創見的「小一」以及「大一」¹²之思想，其實，「小一」與「大一」的名詞，係來自於

⁶ 見《莊子·齊物論》。

⁷ 見《孟子·盡心上》。

⁸ 「默然自識」即孔子所謂「默而識之」之意，見《論語·述而篇》。

⁹ 《易》曰：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」見《易·繫辭上傳》。

¹⁰ 見《論語·陽貨篇》。

¹¹ 莊子曰：「形本生於精。」見《莊子·知北遊》。

¹² 「小一」與「大一」思想，可參見熊十力《新唯識論·成物》，頁4至頁21，台北：洪氏出版社，1974。

莊子好友惠施所謂的「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」¹³；《中庸》也有一句話：「語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」莊子也說：「天下莫大於秋毫之末，而大山為小。」¹⁴以上道理，幽蹟至深，難言而不易體會。本章論文，先從熊先生的「小一」思想進入，比較能夠探討以及瞭解其中的道理。

第二節 「小一」

最早提出「小一」思想者，是惠施的「至小無內，謂之小一」，但能夠醞釀此一思想者，是來自於《中庸》的「語小，天下莫能破焉」。故「小一」最原始的字義含有以上兩義，即所謂的「天下莫能破焉」、以及它的「至小無內」。所以「小一」者，仔細思量之，沒有物質意義的「形相」觀念，因為所謂物質者，即使再怎麼微小，皆能夠以日益精湛的科學技術「破析」之，同時它毫無疑問地，亦有「內外之畛域」可加以區分之。因此，倘若我們想像所謂的「小一」，沒有如上「可破析」與「內外之畛域」之意義可言，真的是不可思議也。那麼「小一」者，除了上述所言之兩義，是否還有其他之含意？熊先生深會於莊子「形本」之說，並對《易》之「翕」「闢」¹⁵義有獨到之見解；前章也曾談到熊先生對此「形本之說」的詮釋，但這是他認為莊子對於老子所謂的「有名，萬物之母」¹⁶而有如是的「形本之見」，熊先生進一步詮釋此一「形本」，稱曰：「形本者，形之始成而微者也，亦形之造端而微者¹⁷也，故由微至著，可為萬物母。」¹⁸而「形本」之所以成，熊先生大膽地言稱是由「精神之凝攝（作用）而顯現為形本」¹⁹。按

¹³ 見《莊子·天下篇》。

¹⁴ 見《莊子·齊物論》。

¹⁵ 《易》曰：「夫坤，其靜也翕，其動也闢。」又曰：「闢戶謂之乾。」見《易·繫辭上傳》。

¹⁶ 參見熊十力《十力語要》，頁 222，台北：洪氏出版社，1975。

¹⁷ 參見熊十力《十力語要》，頁 222。

¹⁸ 參見熊十力《十力語要》，頁 222。

¹⁹ 參見熊十力《十力語要》，頁 222。

以上「作用」者，原文並無此作用二字，但若仔細思量之，全文卻伏有「作用」之意，而且這樣也更能顯示出「精神凝攝」之「作用動能」。其實，作用者，也是具有動態能量的反應，這表示所謂「精神凝攝」者，亦是具備著此一動態能量之反應狀況。而這裡的「精神凝攝」作用，已然是《易》之「闢勢」與「翕勢」相反相成之交互作用的情況；前者代表「精神」健動不已的開發力量，後者代表「精神凝斂」的成形能量，可以表現出愛因斯坦所謂 $E=mc^2$ 之 $m=E/c^2$ （即能量等於質量乘以光速的平方²⁰，故質量等於能量除以光速的平方。）這是愛因斯坦從大自然的物質界中，發現物質可以跟能量互換的公式；一方面不僅證明物質的內部含有其質量乘以光速平方倍數之能量，另一方面所謂物質之成，亦必須有能量伴隨其間，才能夠發揮如此微妙的「成形」作用；而且所謂的「形之成」，因為它是「能量除以光速平方」之故，其「形成」之初，必是非常微小又非常微小也，莊子稱其為「形本」，熊先生釋之為「形之始成而微者也」或「形之造端而微者也」，皆有其不可忽視之潛在真義。那麼，究竟這樣的詮釋，代表的意義是甚麼？關於這方面的道理，熊先生於《新唯識論》一書中有他的「小一之說」而言曰：

每一形向，元是極微小的凝勢，可以名之為小一。……形向者，謂其未成乎形，而有成形的傾向也。……雖未成形，但凝斂之極，已有成形之勢，故云凝勢。²¹

另外，熊先生對惠施「至小無內，謂之小一」的解釋是：

無內謂不可分也。若可分，則有更小於此者。今此不可分，則其小已極，無復有更小於此也。一者，謂每一最小的凝勢，均是一單位，故謂之小

²⁰ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 102，台北：藝文印書館，1991。

²¹ 參見熊十力《新唯識論·卷下》，頁 6，台北：洪氏出版社，1974。

由此，也可以想到《中庸》之「語小，天下莫能破焉」。而所謂的「莫能破焉」，如果以此一相關之觀點來解釋的話，也可以指「小一」的無內而不可破分，同時由於是這樣的無內而不可破分，熊先生不以「形之相」稱之，而是以「形之傾向」、簡曰「形向」稱之，此亦曰「凝斂之極」而具有「成形傾向」的凝勢，熊先生雖稱此「凝勢」均是一單位，但由於它已是「小之極」而無復有更小於此者，故不能以「物之極小」者稱之，因為所謂「物之極小」者，仍屬有物之相，依然能以日益精進之科技再剖分之。而「形向」者，只是形之傾向，且僅是如同「燃香者之快速旋轉燃香，看似狀若火輪相」²³之生滅不已的凝斂勢用而已。按此「生滅不已」者，因其不住於生滅之相、不停頓於生滅之相，故可以表現出生生不息的作用作為；而且這樣凝斂勢用之生生不息的作用作為，其作用迅疾且凝勢之無量者，亦流行充斥於無量無邊的宇宙之中，它們皆一一含藏著「翕勢」與「闢勢」相反相成之作用動能；而前者所謂「翕勢」是「力」與「能」的凝聚，可成為「形之本」或「質之端」；後者「闢勢」則含藏著「精神力」的開發能量，雖然它的性質跟「翕勢」相反，但相反者之「反動力」適足以相成，誠如老子所謂的「反者道之動」²⁴，可自然地與它自己在如此「反動」的情況下所隱然呈現的「翕勢」結合在一起，造就了生生不息創生的作用力道，所以在如此可以凝然成形的「翕勢」之中也就離不開主動開發的「闢勢」作用力；而「闢勢」亦因它「反動」的作用力，使得「精神」的開發力亦具備著「凝攝」的作用動能，因為「凝攝」者，正是「闢勢」的「反動力」所成，這也是「闢勢」之中，又自然地具備著「翕勢」的明證；而「翕勢」者，乃是「力」與「能」的凝聚，且「能」者是「質」之本，所以熊先生所謂之「精神凝攝而顯現為形本」，誠所言不虛也。

²² 見熊十力《新唯識論·卷下》，頁6。

²³ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁57，台北：洪氏出版社，1976。

²⁴ 見老子《道德經·第四十章》。

再者，我們也不要以為「精神凝攝」四個字所代表的意思乃僅有精神之作用而已；應知，其中的「凝攝」作用，正是「闢勢」反動的「翕勢」作為，而且這也正符應老子所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」²⁵的道理，這是從廣大至極的「道之虛性」中發現「其中有精」²⁶的「闢勢」可以「動而愈出」²⁷地周流其間，此稱曰「道生一」也。而「闢勢」者為了表現或呈顯它自己，必然作用出老子所謂「反者道之動」之凝斂或凝攝的「翕勢」作為，這也是它內部之中本來就有的一種凝聚的力量，藉著「闢勢」之發現而「作用」出來，此稱曰「一生二」也。然而，此稱曰「一生二」的「翕勢」作為，看起來似乎是從「闢勢」之中分化出來，但要注意的是，此看似分化的「翕勢」不是純然的「翕勢」；在它之中亦是具備著源源不絕之「陽剛之精」²⁸的作用動能，讓它不至於從看似分化的狀況中被退墜下來而成完全「物化」的自己，於是這個屬於「闢勢」之「陽剛之精」的作用動能，它可以「轉翕從己」²⁹而成為不被「物化」的另一個新的自己；但此一新的自己還是依然從這個看似「物化」的舊自己之中被發現出來，不是從失去舊自己之中才有新的自己，而是從舊自己之中，發現它原來也是新的自己，這就是「翕勢」不是純然「翕勢」，必有「闢勢」與其同焉而合一的道理，此稱曰「二生三」也。由於「三」者，具備著「闢勢」與「翕勢」的合一，此正是熊先生所謂「精神凝攝（作用）而顯現為形本」的最佳寫照，所以此中的「凝攝」者的作用動能所放射出來之含藏「翕闢」兩勢的「生命能量」，也是來自於「天道」作用於萬物而各個萬物皆已然具足之「內自本因」的生命作動能量；而如此有「闢勢潛焉」的作動能量，可以依愛因斯坦「質能互換」公式之能量轉換為質量、而能夠成為「質之端」或「形之本」。雖然它們之間未必有等同關係，卻有思想上的相通相會之處。因此，「精神凝攝」所造就出來之「形本」的顯現，

²⁵ 見《道德經·第四十二章》。

²⁶ 見《道德經·第二十一章》。

²⁷ 見《道德經·第五章》。

²⁸ 見熊十力《原儒》，頁 313。

²⁹ 熊先生說：「從闢之方面言，則是不改易其本性，常轉翕從己，而終不可物化者。」見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 7，台北：洪氏出版社，1974。

正是廣大至極的「道之虛性」中「虛而不屈，動而愈出」³⁰的作動能量而可以跟「其中有精」的「乾之精神性」以及「其中有象」³¹或「其中有物」³²的「坤之質向性」「渾然爲一」、來展露所謂的「道之呈現」也。然而，這種「質之端」或「形之本」之「翕勢」與「闢勢」相互結合的「道之呈現」，即熊先生所謂之「小一」、可周流充塞於無量無邊的大宇宙之中，成爲天地萬物所以生、所以成³³的根源，因此老子所謂「三生萬物」，正是具備「翕闢」兩勢之無量形向「小一」所逐漸成就的結果。按以上「道生一」至「三生萬物」之「生」者是發現義，非母生子之「生」義已分開爲「能生」與「所生」之二物，而是如同「水生濕潤」³⁴之由水所發現的濕性，沒有水與濕性是離而爲二之虞。因此，由「小一」所發現「闢勢」與「翕勢」兩種相反相成之「開發」與「凝斂」勢用，乃是「大道」在其自身潛具「翕闢」兩勢交互影響變化下而不可將它們離而爲二的作用作爲，故熊先生所謂的「精神凝攝而顯現爲形本」，正是「道」在「翕闢」兩勢作用下所顯現爲「小一」凝斂的「形向」，只不過是這個「小一」凝斂的「形向」，我們無法以目測視之，即使用精密的科學儀器，亦偵測不出它的蹤跡。奇也哉「小一」之凝勢也，妙也哉「形之本」之「形向」也，雖目不及之，但當它們集結至一定龐大數量時，（熊先生稱小一爲一單位，表示亦不能否定其存在也，故小一集結之單位巨多時，可以以龐大之數量稱之。）就一定會現出它們的「形之向」，這就好像看物質的形相，若是追根究底的話，其實它們也只是一團團非常巨大的「能量」集聚而已，這是以物理學之立場，可以作如是之言說。而「能量」本身，我們亦看不到它，但是當它們集結至一定龐大數量時，亦能夠以物質的型態，現出它們的形相。雖然愛因斯坦有「質能互換」的證明公式，但並沒有說明「能量」如何轉換成物質型態的傾向。事實上，二次世界大戰後期之原子彈的發明，早已

³⁰ 見《道德經·第五章》。

³¹ 見《道德經·第二十一章》。

³² 見《道德經·第二十一章》。

³³ 熊先生說：「萬物唯依一切小一，而假施設。若離小一，實無萬物可說。無量小一，相摩盪故，有迹象散著，命曰萬物。」見熊十力《新唯識論·卷下》，頁 18。

³⁴ 見熊十力《原儒》，頁 318。

證明物質內部含藏著可以轉換成非常龐大熱能與光能的能量，所以物質的來源，百分之百必與能量有關；而且物質之成，並非一蹴可幾地可以快速達到當今浩瀚無量的龐然天地萬物，其間，必由宇宙中充滿著無量精神凝攝作用動能所放射之無數生命能量漸漸的集中而造成非常非常超高溫「能團」之凝斂為無量具備「翕關」兩勢「形向」「小一」所積累以漸成之燦然萬端的天地萬物，而這裡面亦必須歷經無數歲月艱辛的生命開創過程，方有如此得來不易之佳績也。按以上「形向」「小一」之「凝勢」所成就形物之積累，已知並非單一之「小一」所為，這必須集聚無量無數的「小一」，才能夠成就所謂物質之成。而物質之成，來自於非常非常龐大之「能團」集聚，亦非單一之「生命能量」所為；然而，無論是「小一」，抑或是小到微不足道的「生命能量」，都不能忽視它存在的意義與存在的價值。如果我們把生命詮釋為前章所論及之包含有「無機物」層次這一廣義的範疇之中，則「小一」與「生命能量」者，皆可以成為築構宇宙天地萬物的「生命之磚」，只不過是它類似數學微積分所指稱之趨近於零之「無限小值」，較不引起我們注意而已，不過統合於這些無數的「無限小」者，可以更精準地算出各種不規則形狀的物體容積。然而微積分所謂的「無限小」者，代表的只是「無限小值」之數字概念而已，這個跟「小一」所具備的生命哲學意義，自有天壤之別。但從微積分之「無限小」者之等值大小的數字意義上，代表著這些無數的「無限小」者有相同的微小容積，如此，積累這些無數相同「無限小」的數值容積，當然就能夠更準確地算出各種不同物體的容積大小；於此，所舉出這樣的比喻，是在說明所謂的「無限小」者，有它們共同趨近於零的相同面貌，這個若比擬於此處所謂具備凝勢「形向」的「小一」，亦可以推衍此類似趨近於零之凝勢「形向」的「小一」，同樣有它們最原始的相同面貌，不過它與微積分無數相同之「無限小值」不同者，在於「小一」具備著生命哲學意義之生命動態能量的作用作為，它們不僅含藏「道之虛性」中有「乾陽」與「坤陰」兩性之「虛而不屈，動而愈出」的生命動能，而且也可以從「小之又小」之趨近於零的無窮小中發現有「道之虛性」之「小而無內」的妙然特性；但此中值得注意的是，如此「小而無內」的妙

然特性、在於哲學的意義上，就不是數學之無限小值或是物理之無限小者所能侷限之，也就是說，它在「凝斂」為「小一」形向的所謂「形之本」之中，可以表現為造就它自己此一無限小者的「形本」形向，但就它的「體性」而言，因為具備著「小而無內」的妙然特性，故不能以趨近於零的無限小者稱之；畢竟再怎麼趨近於零的無限小者，站在物理學的立場，還是可以「一而再、再而三」地分成「內外」來剖析之。但站在哲學意義上之此一「小而無內」「小一」也具備著妙然特性的「道之虛性」而言，它的「體性」就不能以「內外」與「大小」來區分之；而且不可思議的是，縱使它不能以「內外」與「大小」區分之，卻又可以包含「內外」與「大小」，不會被如此有「形向」的「內外」與「大小」所限制。於是由精神凝攝作用而顯現為「形本」之形向的「小一」雖是趨近於零之看似無限小者，但在哲學辯證法的意義上，此「小一」潛藏「小而無內」「道之虛性」的妙然特性，就不能被限制在無限小者的思維上，相反地，它也可以突破無限大的思維、而與所謂「大一」的思想等量齊觀也。

第三節 「大一」

「大一」與「小一」最原始的詮釋是《中庸》所謂的「君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」而莊子的好友惠施亦有曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」這可以說是「君子之道，天地同流³⁵；其大無外，其小無內」³⁶之造乎深遠的「無對之境」³⁷，更可以由如此「無內無外」所體會出來的「道之虛」中展現莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」之至廣至大的廓然胸懷，使得吾人探究事物的真相，就有一種深入裡底的思維；一方面可以

³⁵ 「天地同流」取字《孟子·盡心上》所謂「上下與天地同流」之意。

³⁶ 參見朱熹《四書集注》，頁7至頁8，台北：世界書局，1977。其原文是：「君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡，其大無外，其小無內，可謂費矣。」

³⁷ 「無對之境」參見熊十力《原儒》，頁10，所謂「證量」者，乃「造乎無對之境也」。

瞭解此中「至大無外」的「道之虛性」於深究乎事物之中，原來跟事物之裡底含藏如此「至小無內」的「道之虛」體性均無異無別也；另一方面由無量「小一」所逐漸成就天地萬物之成，其中任何類似衆多「小一」集結所成就「形向」的微小之物，乃皆具有值得探討的意義與價值，同時這是生命於其「由小至大」的層層演化過程中所不可忽視的一面，而且此亦是熊先生所謂「生命和心靈發展盛大時」³⁸所體會「造乎無對之境」的「證量」微妙義，可以從人類的靈性智慧中發現出來。以下，於探究「大一」的同時，有必要對相關於「小一」與宇宙生命現象的問題，再作另一方面的研究。

而在精神凝攝作用而顯現為「形本」的「小一」，它之所以稱為至小，乃是從其「形之向」而言，有趨近於零之無限小者的意義，然而，在此「形之向」之中，一方面有能量伴隨其間，成為「質能互換」之能量凝聚為質量之作用原理，另一方面，做為此凝攝成「形向」之質量傾向之「形本」之所以有能量伴隨其間，就不是一個簡單可以答覆的問題，原因是能量之所以成為能量，並不是平白無故地被誕生出來，這是哲學與科學之間能夠相互溝通和相互結合之處。科學談到物質之質量的根源是來自於非常龐大能量的團聚，亦說到宇宙的根源是來自此一非常非常巨大能量的「大爆炸而成」³⁹，然而，做為此物質之質量根源的能量之所以產生，其何以有如此龐大能量之團聚，科學似乎有它言而未盡之處，但是，愛因斯坦能夠追溯到物質之質量的根源來自於巨大能量的團聚，由此也更加證明了物質的質量與能量之間能夠相互溝通之處，並且也得知做為物質之基本元素的原子中之原子核，由質子、中子和外圍電子構成⁴⁰，裡面貯存著非常鉅大的能量。而已知一百多種⁴¹物質元素中最輕的原子是氫原子，它的原子量只有「一」。現科學家已證實，宇宙中所有的元素，都是由氫原子衍化而成⁴²，因為一百多種不同

³⁸ 見熊十力《乾坤衍》，頁 441，台北：學生書局，1976。

³⁹ 參見 PAUL PETER URONE《COLLEGE PHYSICS》，頁 870，U.S.A：BROOKS/COLE，2001。

⁴⁰ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 125。

⁴¹ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 125。

⁴² 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 123。

元素（或有其同位素⁴³）的原子量，都是氫原子量「一」的整數倍⁴⁴，同時每種異於氫元素的原子核都是由「氫核」構成⁴⁵，所以宇宙物質的起源，除了來自於能量的團聚外，能夠造就此能量團聚的最基本與最先之元素即是氫原子。而原子本身，並非是完全靜態的東西，它們裡面有不同數目的電子，依各元素原子種類不同，會繞著它們各自的原子核，呈現不同的軌道作非常快速且有規則地運轉，譬如氫原子只有一個電子圍繞原子核運轉；碳原子一共有六個電子圍繞原子核呈現兩種軌道運轉，即內層兩個電子，外層四個電子；氧原子則是八個電子圍繞原子核旋轉，其內層兩個，外層六個⁴⁶。而每顆電子的旋轉，是呈現立體式的運轉，都有一定的軌道，所以每種元素的原子，隨其原子量數的不同，便有多層的電子圍繞它們的原子核來運轉，於是每種元素原子的不同，可以取決於它們圍繞電子數的多寡⁴⁷。我們現在所證實的，有一百多種不同元素的原子，不過，元素雖然不同，還是可以互換的，例如用鐳射槍發射阿爾法粒子的氦核，若正確地朝氮元素的原子核轟擊，其氦核的兩個電子會跟氮核的七個電子反應而裂解出氫核是一個電子數圍繞的氫元素⁴⁸以及氧核是八個電子數圍繞的氧元素⁴⁹，由此亦可證明氮元素的氮核為七個氫核構成，其中一個氫核經裂解後，可以產生一個新的氫元素，故前謂所有的元素皆由「氫核」構成，於此可得到相關的證明。而我們身居地球的太陽系之中，共有九大行星圍繞著充滿能量的太陽運行，其運行的軌道亦如原子內電子圍繞原子核般，皆能有條不紊地運轉也。然而，我們從充滿超鉅大能量的太陽之中，可以瞭解太陽大部分是一團熾熱的氫氣體，體積比地球

⁴³ 同位素是擁有同樣多的電子、核上帶有同樣多的電荷、具有相同的化學性能、在元素周期表中佔據同一個位置、但具有不同的原子量的原子。例如氯元素的原子量是 35.5，但氯同位素原子是由兩種原子混合構成的，成 3：1 之比，它們的重量分別是氫原子重量的 35 和 37 倍，故平均原子量為 35.5。參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 122。

⁴⁴ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 123。

⁴⁵ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 123。

⁴⁶ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 129。

⁴⁷ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 128。

⁴⁸ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 112 至頁 116。

⁴⁹ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 112 至頁 116。

大一百多萬倍⁵⁰。於太陽的中心，溫度至少有兩仟萬度⁵¹，壓力高達幾百萬個大氣壓⁵²，因此，在這種情況之下，太陽所有的原子早已脫離它們保護性的外殼，裡面充滿著無保護層的原子核和它們自由移動的電子，並以極高的速度相互碰撞而引起一連串沒有止息的超高炙熱之核反應⁵³，應知，這樣超高壓力興起超高炙熱的核反應，可以將裡面充滿著絕大部分沒有保護性外殼之氫原子的氫核以及由氫核的結合而衍化成其他元素的原子核產生高速的相互碰撞，例如在發生四個氫核的相互碰撞而轉變成一個氦核之過程中，四個氫核的總重量為 4.0342 質量單位，一個氦核的重量是 4.0039 質量單位，兩者前後相差 $4.0342-4.0039=0.0303$ 所損失的質量單位，依據愛因斯坦公式的 $E=mc^2$ ，可以產生兩仟捌佰貳拾萬電子伏特的能量⁵⁴。而依照這樣的結果，可以算出太陽每秒鐘轉化的能量為一億兆千瓦小時，並且能夠在未來幾十億年⁵⁵繼續不斷地輻射出這樣巨大的能量。吾人所居住的地球，跟太陽運轉的距離，比起其他八大行星，剛好不冷不熱地接收太陽發射過來的光能，成為孕育生命必須具備的重要能源。而生命中有機物之主要組合原子除了氫原子以外，還有氧與碳原子以及其他微量元素；它們原先產生的來源，都可以在太陽高溫高壓的氫核碰撞、裂解又核融中逐漸衍化而成，然後再經過非常漫長時間的衍變，等到這個炙熱的火球於數十億年失去光芒又慢慢冷卻後，必會逐一地被發現出來，就好像地球是過去的小太陽，由於其地殼也經過非常漫長歲月的冷卻作用，現已可以從地球之中發現一百多種諸多元素；這是生命的太陽，活生生造就生命的元素，已然在我們身居的地球與太陽之中，開展它們生命無限光輝的事實。所以，生命的不可思議，有其言而有據的根由，其中最要者，就是「能量」創造了生命；然而，此處若僅以簡單的能量創造生命之「能量」兩字，就能夠涵蓋一切、道出宇宙生成之真相，亦非究理之言也。科學從無

⁵⁰ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 195。

⁵¹ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 196。

⁵² 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 196。

⁵³ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 196。

⁵⁴ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 197 至頁 198。

⁵⁵ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 199。

盡的物理世界中，可以發現無限的能量，因此簡單地換一個角度，也可以說，無限的能量，造就了無盡的物理世界。而科學界目前普遍接受的「宇宙大爆炸理論」，他們把宇宙的起源，假設建立約於一百四十億年前，從一個密度極大、溫度極高的狀態爆炸演變而來⁵⁶。當然，從這樣超高密度與超高能量所建立的大爆炸狀態，有其理論之依據，亦無可厚非也，問題是，在何種狀態下何以會有如此超高密度與超高能量的東西、便是一個耐人尋味的難題，而且這也是科學難以再追根究底來解答的難題。不過，把宇宙年齡建立在所謂假設性的一百四十億年前，這是頗具爭議性的問題，因為若是將宇宙起源的年齡從「大爆炸」以後算起，那麼產生如此超高密度與超高能量的大爆炸狀態之物，亦必然有它們再往前追溯的年齡，如此一來，勢必大大超過一百四十億年而可能達到難以想像之無窮歲月也；而且所謂「宇宙大爆炸」以前這個超高密度與超高能量狀態的東西，雖然站在科學的角度上，可以作如是之說，但「超高密度」者與「超高能量」者，究竟是怎樣的超高程度？這個可能是科學上的不解之謎，甚至也懷疑是不是有這樣存在狀態的東西。不過，以現今天文學家已證實的所謂「白矮星」之地球上，原子核已被擠壓得緊緊靠在一起，以致於這裡的物質，像火柴盒般大小的東西竟然有幾百噸重⁵⁷。而前章已提過原子核在其原子的內部，其直徑是該原子直徑的萬分之一，故其體積是其原子體積的億萬分之一，因此構成這些「白矮星」星球大部分物質的比重高達幾百萬之多⁵⁸。由於是這樣特高密度的關係，以至於它們大部分的引力特大，能夠把光線吸進去，無法反射出來，造成物理學所謂的「黑洞」（black hole）現象⁵⁹，所以「宇宙大爆炸」以前這個超高密度狀態的東西是不是跟此有關？如果有關係的話，那麼前面所謂大爆炸前的「超高密度之物」的道理是可以講得通的，就好像我們也可以舉出科學家已經證實的太陽內部中心溫度高

⁵⁶ 見郭怡君〈驗證大爆炸可信度：國際新聞〉，《自由時報》4 October 2006：A6。

亦參見 PAUL PETER URONE《COLLEGE PHYSICS》，頁 870。

⁵⁷ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 108。

⁵⁸ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 107 至頁 108。

⁵⁹ 參見 PAUL PETER URONE《COLLEGE PHYSICS》，頁 876。

達兩仟萬度之特高溫為例，也能夠聯想「宇宙大爆炸」之前之「超高能量」狀態的東西是否亦與此有關？倘若有關，則所謂「大爆炸的超高能量」之道理亦可以講得通，因為既然我們太陽系之太陽中心溫度高達兩仟萬度，那麼宇宙無量星體之中比此顆太陽大上好幾百萬倍者乃比比皆是⁶⁰，如此一來，則其無數超大太陽的中心溫度勢必又會超過兩仟萬度的好幾百萬多倍，這已是超過人類所難以想像的超高溫度，何況尚有許多未能知者。所以「宇宙大爆炸」前可能有所謂「超高密度」又「超高能量」的狀態之物，確實帶給人類無限的想像空間。不過，科學僅止於如此可能有的狀態之物，存而不論，誠乃殊為可惜之事。由此，是否代表著科學最後談到了「能量」一事，便有它進一步探討腳步受到侷限之處。其實，探討物質的根源，能夠從「能量」的團聚來瞭解「物之理」，亦有其功不可殞的一面，而且從這一方面科學探討的領域中，也可以成為進一步瞭解哲學相關道理層面的原始動力，因為藉著前述所謂宇宙所有元素皆來自於氫元素的衍化、以及其原子之原子核內部含藏著頗為龐大能量的事實，我們瞭解物質的外貌雖然不一，但本質上究實而言之，係來自於相同根源的「能量」而無有其差異性，並且從瞭解物質之所以成為物質、乃「能團之集聚」的事實，可以成為科學與哲學相互溝通的重要依據。

而科學雖然可以從能量之中得知所有的物質來自於此一無有差異性的相同來源，但單純的能量本身，並不能告知我們更為貼切、更為真實的宇宙真諦，因為若依據此一單純的能量，並不能成為物質之所以成為物質的唯一原因；於其中必須先考慮到另一重要之因素，即能量之所以能夠成就具有「形之向」的質量，乃是有其來自於《易》所謂「翕」「闢」兩勢之變化而可以推衍出「生命能量」從中的作用作為，換言之，此即是能量之中潛藏「闢勢」之所為，方能主導「翕勢」發生凝斂作用而漸漸有如今燦然萬端的宇宙萬物、彰顯其活潑盎然的生化之機，而且「翕勢」與「闢勢」是「生命能量」作用出來的一體兩面，也是成就天

⁶⁰ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 108。

地萬物不可或缺的兩大要素，所以我們不要忽略了宇宙於充滿著無有窮盡之能量的背後，也充滿著能夠與此一浩瀚能量相依相隨之「關勢」力量作用其間。「翕勢」具備著凝斂的力量，正是能量團聚之所為，但此一能量之團聚，不能以前面所謂「能量」的簡單兩字、就能夠涵蓋一切而稱它就是代表著天地萬物所以生成的宇宙開發真理，這也正是科學談到了能量以後，便有它的界限所在，所以此處除了瞭解「能量」此一「翕勢」的凝斂力量外，亦要瞭解其中也有一股「關勢」的力量含藏其間。而此一潛藏的「關勢」力量，非資乎哲學相關領域之探討而不能有所知也。且「關勢」所代表的「開發」力量，正是宇宙開發真理在所謂成就天地萬物之「道的呈現」中、不可忽視的「精神」或「關勢」之力量隱然乍現於其間的作用作為，熊先生稱此「關勢」為「宇宙的心」，他說：

泰初有翕，泰初即已有關。我們把這個關，說名宇宙的心。……一顆電子的振動，並不是循一定的規律的。電子總是在許多軌道中、跳來跳去，他一會兒在此一軌道上消失，一會兒在另一軌道又產生，也不是有外力使之然的。這就是由他內部具有關或心這種勢用為之主宰。不過，這種勢用潛存乎一切物之中，而不易察見耳。天下唯潛存的力用，是最大的力用。淺識之徒，只能有見於顯，不能深察於微，因此，難與窮理。……一一物各具之心，即是宇宙的心。宇宙的心，即是一一物各具之心。⁶¹

按所謂電子者，是微觀世界之超微小粒子，它的直徑是一毫米的一萬億分之一⁶²。而前面曾談到原子內部有電子在不同的軌道圍繞其原子中心的原子核作規則性的立體運轉，且隨著各元素原子的不同而有不同的電子數作這樣的快速旋轉，何以熊先生說一顆電子的振動，並非循一定之規律而可以在許多軌道中跳來跳去？這個問題可以分成兩方面來解釋，一是不同原子的結合，會產生化學上所稱之化

⁶¹ 見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65，台北：洪氏出版社，1974。

⁶² 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 90。

合物，譬如兩個氫原子與一個氧原子的結合會成水分子，這表示氧原子內部有兩層環繞原子核運轉的電子數，其內層兩個，外層有尚未滿載的六個，（還缺兩個才滿載。）很容易接納兩顆氫原子的兩個電子，（一顆氫原子之內部只有一顆電子環繞其原子核運轉。）於是這兩個電子便會很容易跳到氧原子的外層而跟氧原子結合成水分子⁶³。另外，其他更多不同原子的結合亦然，這些都會在不同化合物結合的過程中，它們的電子均會在不同的軌道中跳來跳去而產生另外一種新的化合物。此外，於第二方面的解釋是，當電子透過電壓被釋放出來時，它們很容易通過金屬的導電體，因為導電體的共同特點是其最外層的電子跟原子的聯繫非常鬆弛，電子極易脫離此層而作非常快速的穿越運動⁶⁴，可是當它們穿越具有電阻之處的導電體如燈絲時，便很容易產生發熱發光的現象，這是因為大量的電子通過燈絲，便給予燈絲大量的能量；而燈絲的原子受到這些能量的影響，也影響了它們內部軌道的電子運動，亦即這些電子會離開原子核的原來軌道而跳到更遠的軌道上；可是它們這樣的離開，只是暫時性的離開；於非常短的時間內，它們又會快速的跳回原來內層的軌道上，於是燈絲的原子就在它們內部電子這樣非常多的往復之跳回動作中，它們接受的能量，就以「發光」的形式表現出來，並藉著這樣發光形式的電子跳躍，又可以還原至原來軌道上，只要它們繼續接受熱的能量，就可以周而復始地繼續產生光源的現象。而無論甚麼樣的發光現象，皆是發生在發光體之電子朝著離中心較近軌道的跳躍，所以在這種情況下，電子給予我們光的現象，乃是因為它們對於其原來軌道的「思戀」⁶⁵。以上之所言，可以補足熊先生談論有關電子於其原子軌道中不尋常的跳躍事實，也對自然界的微觀世界有一種不可思議並嘆為觀止的體認。而熊先生提到這樣的微觀世界、於其本質上、有如此非外力使然的天然特性，乃是由其內部具有關或心這種勢用為之主宰，更是欲讓人不得窮其奧而不能也。

⁶³ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 130。

⁶⁴ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 131。

⁶⁵ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 131。

而談到「闢」之勢用者，具備著非常微妙之「心」的作用，這個在微觀的世界中，其實也潛藏著值得令人探討的空間。然而，微觀世界這個非常微妙之「闢勢」的作用，亦誠如熊先生在所謂「精神之凝攝而顯現為形本」的作用下展露了它們的作用動能，此動能亦存在著絲絲的放射能量，成為凝攝成「形本」之趨近於零者的「形向」之依據所在，然而，此處要注意者，這裡放射的能量除了具備一般能量擁有的熱能外，亦有別於一般能量之浮游無據的缺點，它同時具備著「動而愈出」的開發力量以及「動而向內」的凝攝能力。而對於以上這樣特殊的能量，是「大道」之「宇宙實體」推動其內部「乾元」⁶⁶與「坤元」⁶⁷兩性變化所成，換言之，此特殊的能量，係來自於「宇宙實體」內部之「闢勢」與「翕勢」兩種力量所作用出來的生命能量，亦即，闢勢者，是宇宙實體「動而愈出」的開發力量；翕勢者，是宇宙實體「動而向內」的凝攝能力。而闢勢者，可以表現出宇宙實體那種充塞於天地萬物間之含藏其「宇宙大心」的作用作為，這就是「道之呈現」、離不開「大而無外」之「大一」思想的原因。另外，翕勢者，亦可以表現出宇宙實體之凝攝作用而化無量無限小者於「形向」的形物之端，成為熊先生所謂「小而無內」之「小一」思想的依據所在；而且亦是因為它的「小而無內」，其「體性」亦跟「大而無外」的「大一」體性無分軒輊也，這就是何以熊先生在無量「小而無內」之無限小者的「翕勢」凝攝為「形本」之中，亦同時體認到了其一體兩面的「闢勢」亦共同參與此一盛會也，所以熊先生說「泰初有翕亦有闢」，並且甚至是至小之物，其內部皆具有「闢」或「心」這種勢用俱與存焉；它們普遍潛藏於宇宙的天地萬物之間，可以成為宇宙天地萬物的主宰，而且又可以共同融會於「宇宙大心」的大海之中，故曰「一一物各具之心，即是宇宙的心；宇宙的心，即是一一物各具之心」。然而，就此中所謂之「一一物」而言，雖然具備著如此不可思議的「妙理」，但「一一物」因為受限於它們的「形骸」之故，卻將它們共同皆有而具備的此一「宇宙大心」給隱藏了下來。但隱藏者，並沒有否

⁶⁶ 見《易·乾·彖傳》。

⁶⁷ 見《易·坤·彖傳》。

認其隱約存在的事實，只是代表其「在而不顯」而已，這就好像物質之中，被桎梏億萬年的巨大能量一旦如同「核裂變」⁶⁸般被釋放出來，人們不由得不驚然醒覺大自然造化之鬼斧神工也。但大自然的成就，毀之易而成之難；其易者，是目前人類擁有的核子武器，足以摧毀數顆地球亦綽綽有餘；而其難者，則大自然之造化，絕非一朝一夕之他力而成，乃是歷經「由無到有」或「由幽到明」之無窮歲月，逐次由它們自己自力之乾坤兩性變化而從造就其「形本」之「形向」中點滴匯集以成，此中，有前章所謂「神奇動力」的動能作用其間，這是《易》之「闢勢」中源源不絕的開發動能，亦是老子所謂「天地其猶橐籥乎」⁶⁹之「虛而不屈，動而愈出」的作用動能，其中，除了成就無數「翕勢」之「小一」「形向」外，亦由此動能的作用而放射無數絲絲的能量。雖然絲絲的能量不多，但集合無數絲絲的能量，將會帶來無數一股股之沛然不可禦的巨大能團；但要集結此無數之巨大能團，不是一件簡單之事，亦是要歷經無量歲月之點滴積累，方有所成就也。《易》曰：「履霜堅冰；由來者漸」⁷⁰，又曰：「方以類聚，物以羣分」⁷¹，表示「事物」之成，必有「漸」之因、亦有「類聚」而「羣分」之事實，今宇宙中無數巨大能團之集結亦如是也；而科學家所謂「宇宙大爆炸」前之「超高能量」的能團，即如是之境也。姑且不論「宇宙大爆炸」是否有此事實，但宇宙中具備著此一超高能量的巨大能團，則是不爭的事實，而且宇宙在此一無數超高能量的巨大能團之中，亦包含著無數「翕勢」的「小一」「形向」之「質」，它們在巨大超高能量能團的影響作用下，必會發生質性上的改變，就好像前面談到於太陽充滿著廣大氫原子之核反應中，經由極高溫與極高壓的作用，可以孕育出宇宙中所有物質的衍生元素，同樣地，在宇宙巨大超高能量能團所包含無量「翕勢」的「小一」「形向」之「質」中，也會在其內部極高溫與極高壓的作用之下，經由其質量的增加，產生無數氫原子的物質元素；然而這裡有一點要知道的，若是在它們

⁶⁸ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 151 至頁 152。

⁶⁹ 見老子《道德經·第五章》。

⁷⁰ 見《易·坤·象傳》及《易·坤·文言》。

⁷¹ 見《易·繫辭上傳》。

的作用之中，只考量到僅有純然之「翕勢」所為，那還是不夠的，因為熊先生也認為，即使是至小之物，亦有「闢勢」之從中介入而來參與此一成就「小一」「形向」之盛會也，所以在無量「小一」於極高溫與極高壓的情況下所孕育出無數氫原子元素的內部中，亦同樣有一股微妙的「闢勢」俱與存焉，只是它隱藏於如同趨近於零之無限小者的「翕勢」中，難以被人發現出來；而且在所有「小一」之「形向」成就一切物質的過程中，若沒有考量到此一「闢勢」之從中自然而有的介入，則宇宙的一切成就，將是沈寂的一片，沒有任何作動的可能性。孔子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」這表示「天道」雖然無言，但它的作用，會表現出生生不息的作動能量來成就天地萬物。

而「闢勢」與「翕勢」者，就是「天道」在其「宇宙實體」內部中所表現出「一體兩面」的作用作為，（天道與宇宙實體，實即同一複詞。）而且有了「闢勢」從中自然而有的介入，才能展露出宇宙創生不已的活潑動能，並且也因為這樣的活潑動能，也表現於它自己的內部中，也同時展露其轉變成「翕勢」之成為「形向」的可能，所以吾人仔細思量「天道」的作用，倘若沒有「翕勢」這樣「凝斂」轉變的成形成物，則宇宙將成為空洞的一切與處處的沈寂，但這樣可能嗎？並且宇宙之中就是有如此「闢勢」與「翕勢」合一的「形向」之成，故在「形向之成」所成就天地萬物的裡面，不會只停留在「翕勢」作為的狀態之中，因為於其中，亦有「闢勢」俱與存焉，可是它卻如同《易》坎卦之「陷於兩陰中之一陽」的「陽剛之精」，雖在「質礙層」⁷²的環境中難以突破重圍以表現它自己的存在，可是一旦適合生命生存的環境被開展出來，就能夠突破如此重重的困難險境而漸漸吐露它不可思議的生命光芒；而關於這方面的情形，可以舉人類之誕生為例。首先，我們來看看所謂組成有機體生命之主要構成元素的「碳氫氧」原子，它們不管在於動物或植物，都有這樣的主要構成成分，而且人類為了延續自己生命的生存，必須攝取食物中的有機物來做為生命新陳代謝所需要的能量來源，並且

⁷² 見熊十力《原儒》，頁 314。

身體上不同的器官、不同的細胞接收這些能量以後，便有足夠的生命能量，得以各司其職。所以吾人攝取的食物經過胃部消化吸收後，除了一部份轉換成人體活動的能量動能外，另一部份則提供人體細胞新陳代謝的養分以及增生它們新生細胞的再生生命，所以細胞本身也是具備著生命，否則現代最新生物科技之無性生殖的複製生命，何以有複製人類之可能？另外，由人類生殖系統的精原細胞所增生出來之無數的精子，其生命骨架之主要成分—「碳氫氧」原子，亦來自攝取食物中被消化分解而吸收後組合的原子；也就是說，食物中的部分原子，可以成爲生殖系統中築構精子細胞的來源所在，所以在這種情況中，衍生了一個不得不讓我們深思的關鍵問題，亦即這些無數被消化分解的原子，何以經由人類的吸收後，可以成爲具有生命現象的身體細胞而後產生游移可見的生命精子？由此，我們可以確認一個值得讓人深思的事實，即生命本身，非外力所成，係來自於這些無數原子組合之自身所潛藏之來自於「大道」作用的「關勢」生命，而且其中的每一顆原子，都可以提供絲絲生命能量的事實，並亦藉著有機體的組合，讓生命的表現更加活化起來，這就是所謂原子之組成，不僅是「翕勢」可以成爲其骨架之「形向」因，亦由其中含藏的「關勢」之故，讓它們也成爲孕育生命必須具備的潛在之因、可以自自然然地藉著細胞或精子之成而完完全全展露無餘也。當然，細胞或精子之成，只是生命的開端，將來它們若有機會於母胎內出生長大而成爲新人類，則人類具備的優越智慧，將更能體會出生命中「非由外鑠我也」⁷³的「關勢」道理，並藉著「關勢能轉翕從己，翕終順關」⁷⁴的力量，可以識得宇宙天地萬物渾然一體的「渾全」⁷⁵之道，熊先生稱其爲吾人與天地萬物一一俱足之「內自本因」⁷⁶的「內在大寶藏」⁷⁷；其含藏「無限可能性」的事實，可藉由《易》所謂人類之「聖人成能」⁷⁸的工夫力量，將它們一一開發出來，這是天

⁷³ 見《孟子·告子上》。

⁷⁴ 見熊十力《新唯識論·卷中》，頁 72。

⁷⁵ 參見熊十力《新唯識論·卷中》，頁 72。

⁷⁶ 見熊十力《原儒》，頁 208。

⁷⁷ 見熊十力《原儒》，頁 207。

⁷⁸ 見《易·繫辭下傳》。

地萬物生命的「內自本因」所含藏「闢勢」與「翕勢」結合爲一元的大生命力、可於人類之具備靈性智慧的「成能」工夫而將其「無限可能性」的潛力充分地表現出來，並展露「與天地萬物爲一體」的「宇宙大心」於現實人間之中；同時這也是「天道」或「大道」中「宇宙實體」含藏的「乾坤之理」於其「道的呈現」中所呈顯「宇宙大心」的「大一」思想於人倫日用間之最佳寫照，並成爲吾人生命中何其「充實之謂美」⁷⁹之坦然流露而無疑也！

第四節 小結

物質宇宙之所以成，不無依據之處，本章繼前章老子之「道的渾然混成」成就天地萬物，乃進一步從中探討「能量」的問題。「能量」存在於天地萬物之間，成爲天地萬物依據之根源所在，但僅憑著此一巨大的能量潛藏於天地萬物之中，就能夠發現物質宇宙所以成的一切道理，這樣的理由夠充分嗎？事實上，「能量」者只是成就物質宇宙的一項原因，其中還有許多必須要探討的問題；畢竟單純的能量，絕對無法成就物質世界，原因是物質世界之中，除了能量本身是凝聚其「形向」之要件外，其中還含藏著「闢勢」的精神凝攝作用；熊先生稱其可以顯現爲「形之本」、能夠成爲「小一」「小而無內」的「形向」之始；而且是因爲這樣之故，此中的精神凝攝作用，已然具備著「闢勢」向外不斷開發的動態能量、以及「翕勢」向內凝斂的作用能力；前者從顯現無量「形之本」的過程中，也有無量絲絲的能量作用其間；而後者承受了這樣無量的絲絲能量作用之故，可以凝聚成

⁷⁹ 見《孟子·盡心下》。

無數沛然不可禦之巨大能團。於是無量「形之本」之所謂「形向」的「小一」，便跟這些無數的巨大能團混然而渾然為一；而且也因為這樣巨大能團的高溫高壓作用之故，此無數含「闢勢」與「翕勢」的「小一」便逐漸發生「質」上的變化，亦即它們的凝聚力愈強，相對地其質量與密度就愈為增大，而且這些都必須在「闢勢」與「翕勢」兩種力量相輔相成的作用之下，才能夠完成此一自然之「神奇動力」的佳作；若是純然地僅靠著「翕勢」單獨的能量作為，必不能有所成就也；同樣地，其中若只有「闢勢」而無有「翕勢」的作用，則它們的「能量」便無從發揮出來而無法導致向內凝斂的凝聚力。由此，靠著「翕闢」兩勢變化的作用力、能夠於無量歲月「開發」與「凝斂」作用下所產生「高密度」質量與超高溫巨大能團之境，也正符應當今科學家所謂「宇宙大爆炸理論」之大爆炸後之今日宇宙，是假設約於一百四十億年前，從一個密度極大、溫度極高的狀態爆炸演變而來，但科學家並未說明何以會有如此大爆炸前之超高密度與超高溫度之狀態？今由《易》之「闢勢」與「翕勢」兩種相反相成力量衍義之說，可以彌補此一缺憾也。

再者，宇宙由泰初至今日燦然萬端的物質世界，不要以為宇宙只是由一團團的物質構成而已，應知，物質之「翕勢」之中，亦有「闢勢」俱與存焉，這個可由物質世界的層層衍化而證實此一事實。首先由無數絲絲放射能量的「小一」在其無數巨大能團的高溫高壓情況下，可以因其「形本」之「形向」的凝聚作用；一方面增加它的質量而產生氫原子，另一方面這些無數的氫原子也在無數巨大能團的包覆之下，亦在高溫高壓中產生類似太陽的「核裂變」的核融反應。由此，不僅提供宇宙中無數放射出來的太陽光能，也可以由太陽自身這種巨大「核裂變」的層層核融反應、而產生宇宙中所有基本元素的物質。科學家已證實，宇宙此一所有一百多種基本元素的物質，皆由「氫原子」衍化而來。而熊先生由原子之中電子跳躍的情形，體認到其中亦有「闢勢」潛焉，皆不失為瞭解宇宙之中、本來就有「闢勢」之「巨流」流貫於鉅細靡遺的「翕勢」之間，所以無盡的宇宙天地萬物，就是充滿著活潑盎然的大生命場所，只要能夠遇到像地球這樣適合有機體生命生存的環境被開展出來，則「闢勢」中的「陽剛之精」，便可以在這種有利

的環境之中突破重重的坎陷而開創出適合自己生命生存的方式、跟「翕勢」中以「碳氫氧」為主要構成成分的有機體生命相互結合而漸漸開展成當今地球繁然萬端的各種生命物。

其實，所謂生命者，是來自於它自己「翕勢」之中亦有「闢勢」為之主導的「內自本因」，雖然這樣微妙的道理於「至小之物」之中，很難被發現出來，不過經由人體中對食物的消化分解而產生無數生命細胞與生命精子，將來這些生命細胞或生命精子在母體胚胎中分化增生而長大成人，則人類智慧之中殊勝的「默然自識」與「反身而誠」能力，將更能發現吾人精神生命中那種沛然不可禦的「闢勢」生命有其作用不已的「生生之仁」、可以感通於天地萬物之間，於是生命之中原本令人難以發現的無盡「闢勢」微妙義，經由人類具備足夠「翕勢」之生命能量的發揮，能夠充分地將它發現出來、展露開來，這表示天地萬物之中所含藏的「闢勢」妙義之所以不能被有效的顯現出來，乃係受限於它自己「翕勢」生命所具備的能量與形體智慧不足之故，例如熊先生所謂無機物的質礙層與低等有機體層⁸⁰之生命物即是也。但它們這樣的「闢勢」難被發揮出來，並不表示如此的「闢勢」生命是微不足道的。其實，所有一切物所具備「闢勢」之「體性」皆一一平等；它至小無內，亦至大無外，所以熊先生說「一一物各具之心，即是宇宙的心；宇宙的心，即是一一物各具之心」。吾人認清這樣的事實，則經由後章即將論述之《易》所謂「聖人成能」、孔子「天道」思想之「仁體」應感作用以及孟子「盡心則知性知天」⁸¹與「仁義禮智」四端之心⁸²妙應於「生命仁體」之道理的呈現，正可以展露天地萬物所具備微妙又深廣的「宇宙大心」與吾人生命之「仁」之「誠」之「善」息息相通相應的事實。

⁸⁰ 見熊十力《原儒》，頁 314。

⁸¹ 見《孟子·盡心上》。

⁸² 見《孟子·公孫丑》。

第四章 道之大用

第一節 前言

天地萬物生生不息作用的生成絕非出於偶然；其有生成之因，乃發生於「天道」¹的「宇宙實體」²本有「大用」的「闢³勢」與「翕⁴勢」或即「精神力」與「物質力」兩種相反相成作用的放射能量所作用出來之無數「小一」⁵而逐漸產生物之「形向」積累的結果，這個於前章提及熊先生所謂「精神的凝攝作用而顯現為形本」⁶者已見其端倪，這是「精神力」的開發作用、或是萬物具備的「乾元性體」⁷在通向它們自己原來亦已具備「坤之元」⁸的情況下自然帶有一種「未有形」而產生「有形」之「形向」的凝聚作用能量，所以熊先生講「精神的凝攝作用」，就已然有「物質力的作用能量」包含其間，此為「精神力」與「物質力」的相互作用以及相互結合而產生「形向」的「形之本」⁹，不是單純地只有「翕勢」之形之軀而已，其中還含藏著「闢勢」的「心」之「神」，故《易》曰：「神也者，妙萬物而為言者也。」¹⁰這是萬物自身含藏之妙理，即是「心物合一」的「道之妙應」；而熊先生亦謂「小一」，亦有關或心為之主宰¹¹，只是它的勢用非常微妙，難以被人發現而已；同樣地，由無量「小一」積累而成之「形向」大物，此關或心為之主宰的勢用便愈為明顯，這是生命中「闢勢」的「陽剛之精」¹²層

¹ 熊十力說：「儒者以天道為人與物所以生、所以成之因。」見《原儒》，頁 217，台北：明倫出版社，1975。

² 熊先生曰：「余以為宇宙實體、法爾固有心靈物質種種性。」見《明心篇》，頁 2，台北：學生書局，1976。

³ 見《易·繫辭上傳》。

⁴ 見《易·繫辭上傳》。

⁵ 「小一」見熊十力《新唯識論·卷下》，頁 7 至頁 12，台北：洪氏出版社，1974。

⁶ 參見熊十力《十力語要》，頁 122，台北，洪氏出版社，1975。

⁷ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 80，台北：洪氏出版社，1976。

⁸ 參見《易·坤·彖傳》。

⁹ 《莊子·知北遊》曰：「形本生於精」。

¹⁰ 見《易·說卦傳》。

¹¹ 「關或心為之主宰」，見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65。

¹² 見熊十力《原儒》，頁 313，台北：明倫出版社，1975。

層向前開發、向上提昇的結果，所以宇宙天地萬物之間，不管是至大之物或至小之物，皆具備著「闢勢」與「翕勢」兩種作用力以成；而人類集「闢勢」與「翕勢」於一身，可以藉著「翕勢」之肉體生命的優越性、做為啓迪「闢勢」之精神生命含藏「無限可能性」的開發動力與開發利器，關於這方面的問題，熊先生有極為精闢的見解，可做更為廣泛的論述。

生命的可貴處，是在於從肉體生命中體認精神生命的博大精深，但這樣的體認，必須透過肉體生命與精神生命相互交流的不斷努力與充實，方能有所成也；然而，此中所謂成者，只是「成而不成，不成而成」、還我原來精神生命博大精深的本來面目而已。事實上，精神生命的博大精深，也有它平常的一面，這表示當我們探討精神生命的層面時，它有廣大至極以及不可思議的一面，可是，當吾人身處於人倫日用間之時，它與日常生活又是那麼的貼切與真實，可以展露出所謂「應感」於「生命仁體」之「誠」之「善」的坦然流露而表現出平常又活潑一面的作用事實，於是由這樣的體認，我們可以瞭解到精神生命必須與肉體（物質）生命相互結合、相互交流，才能夠一方面展現宇宙天地萬物所以生生不息的作用之因，另一方面也能夠由天地萬物這樣生生不息作用的生成所成就人類生命之演化事實，透過《易》所謂「聖人成能」的工夫，體認到天地萬物皆有它們「內自本因」¹³的「自有之天」¹⁴，則孔子廣大至極的「天道」思想，非無所依據也；而且，「天道」者，有其生生不息的作用作為，它成就天地萬物與成就吾人之生命，亦非無「生命仁體」之「應感」事實；孔子所謂「安不安心」¹⁵的「仁體」¹⁶以及孟子惻隱之情的「應感」作用，就是萬物潛在「自有之天」的「內自本因」

¹³ 見熊十力《原儒》，頁 207 至頁 208。

¹⁴ 熊先生說：「儒者以天道為人與物所以生、所以成之因。其所謂因，乃近取諸身，遠取諸物、而體認得人與物皆固有內在大寶藏、乃推出去而說為天、為道、說為人與物所以生成之因。（固有者，本來自有之謂。）」見熊十力《原儒》，頁 207。故天地萬物皆有其內自本因的「自有之天」。

¹⁵ 《論語》中孔子與其弟子的對話，常常提撕「安不安心」的「仁體」，如〈八佾篇〉有曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

¹⁶ 熊先生說：「孔子以乾具元德直釋為仁體，證之《論語》，弟子多問仁，可見孔子學術之本源確在《易》，」見《讀經示要·卷三》，頁 63，台北：洪氏出版社，1976。

於發展至人類生命層次時所流露出「物我合一」的感通情懷、可以不分內外地融合於廣大至極的「大道」¹⁷之中，如此，正可展露孔子「天道」作用中「心物合一」的「天命」¹⁸思想、還有孟子「盡心則知性知天」¹⁹、「仁義禮智」四端之心²⁰以及熊先生所謂天地萬物皆具備「宇宙的心」²¹而與吾人生命之「仁」之「誠」之「善」息息相通而表現出廣大至極之「宇宙大心」²²流貫其間的作用事實。

第二節 妙應萬物

萬物之生，來自於「天道」的「大用」中本有「闢勢」之「乾神」開發作用與本有「翕勢」之「坤質」凝斂動能以成，熊先生說泰初有翕亦有闢²³，並把這個闢勢者，稱為宇宙的心²⁴，表示廣大無盡之宇宙天地萬物，雖具「翕勢」之形，亦有「闢勢」之「心」、「闢勢」之「神」也，不過此中所謂「心」、所謂「神」的勢用非常微妙，難以被人所察見得知，何況是構成宇宙生命之磚的「至小無內」²⁵之「小一」者，已經可將之細分到比電子、質子、中子還小之又小，而只能以「翕勢」與「闢勢」交互作用、交相結合之一種化身為動態能量來加以說明，這就是《易》所謂萬物「資始」與「資生」之「乾元」與「坤元」²⁶，無法以目視之、無法以形相見，乃充分已然是宇宙「將形未形」之一種「闢勢」與「翕勢」

¹⁷ 見熊十力《原儒》，頁 185。熊先生又曰：「道者，宇宙之大原、人生之本性。」見《明心篇》，頁 23。故「道」者，亦可稱曰「大道」。

¹⁸ 見《論語·為政篇》，亦見熊十力《原儒》，頁 255。

¹⁹ 見《孟子·盡心上》。

²⁰ 見《孟子·公孫丑上》。

²¹ 見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65。

²² 見熊十力《體用論》，頁 29，台北：學生書局，1976。

²³ 見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65。

²⁴ 見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65。

²⁵ 見《莊子·天下篇》。

²⁶ 見《易·乾·彖傳》之「大哉乾元，萬物資始」以及《易·坤·彖傳》之「至哉坤元，萬物資生」。

作用之動態能量而已；然而此種動態能量跟一般能量不同的是，它有「闢勢」之「心」、「闢勢」之「神」作用於其間，熊先生稱爲精神之凝攝作用，亦表示「闢勢」之「心」、「闢勢」之「精神」所作用出來的能量之中乃自然表現「翕勢」凝斂「形向」的作用動能而顯現爲「小一」之「形之本」，它們無量無數流行於宇宙之間，只要機緣成熟，就能夠集結成前章所謂無數超高溫之鉅大能團，於是由此可以孕育成當今許多不同元素組合而成之宇宙天地萬物；所以整個宇宙天地萬物、究實言之，就是充滿著無量無數「闢勢」與「翕勢」作用能量的大生命體。吾人的生命、萬物的生命，是宇宙大生命體之一，皆承載著「闢勢」之「心」之「神」與「翕勢」之「質」之「力」的作用能量而來，而且這些都是來自於萬物它們自己本身之「內自本因」作用使然，非有外力創造之也，故由此我們不得不驚歎宇宙天地萬物「內自本因」所具備「闢勢」之「心」與「闢勢」之「神」成就它們自己「翕勢」之「質」與「翕勢」之「形」的造化神奇，對《易》所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」，可以發現其不無含藏著奧妙又不可思議之道理。

神之所以爲神者，乃物物「闢勢」中各具之「宇宙的心」或各具之「乾元性體」，也是老子所謂「道者萬物之奧」²⁷的不可思議之處。而物之所成，也必須有「道的混成」²⁸之「虛、神、質」²⁹三者渾然一體的交互作用，始克奏其功，否則其爲無生命之物，何能無端端僅從無數碳氫氧原子組合成有機體結構之DNA³⁰基因密碼時、就能夠衍變成具有生命之物的作用發生？應知，生命者，是物物各具之「乾元性體」經這樣巧妙的結合後，其「乾元性體」具備「乾之神」的「純粹之精」³¹、就能夠脫穎而表現出具有生命燦然躍動的呈現事實。而人類生命由無數的生命細胞結合以成，且因這些生命細胞提供的能量、還有無數腦細胞從中交相作用的幫忙，使得人類智慧在如此能量源源供應不絕的情況下，可以透過自

²⁷ 見《道德經·第六十二章》。

²⁸ 「道的混成」即老子於《道德經·第二十一章》的「道之爲物」與〈二十五章〉的「有物混成」合起來之意，亦見熊十力《原儒》，頁 218 至頁 219，台北：明倫出版社，1975。

²⁹ 見熊十力《原儒》，頁 218。

³⁰ 參見 Neil A. Campbell 原著：李家維等編《生物學》，頁 81，台北：偉明圖書公司，1999。

³¹ 見熊十力《原儒》，頁 302。

我覺照力的反省工夫、更能體會出精神生命的博大與精深；其實，這樣博大精深的精神生命亦有其根源之處，乃係來自於自己「乾元性體」的「乾之神」；它從具有「闢勢」與「翕勢」之凝攝作用而顯現為「小而無內」之「形向」「小一」開始、到具備人類形體的大軀身所具有自我覺照力之反省工夫的增強，並不會改變自己「乾之神」之任何「體性」也，同樣地，其他無數物物具備「宇宙的心」之「乾之神」，若幸運地能夠從《易》坎卦所謂「一陽陷於兩陰」中的「坎陷之地」脫穎而出，亦會發現它們自己的「體性」依然不改變其原來面目之任何些許；也就是說，物物各具之原來「體性」，亦即熊先生所謂「物物各具宇宙的心」，皆不受時空之變化而變化也。所以，從它們具備生命的根源來說，物物各具「宇宙的心」或即物物各具之「乾元性體」，跟佛家側重有情世界來談之所謂「眾生皆有佛性」³²，亦有異曲同工之妙也。我們從有情世界有目共覩之活躍生命中、乃更能體會同樣具有生命根源的事實，但這樣「生命根源」的「明覺」³³體性，依然跟物物各具「乾元性體」或「宇宙的心」之「體性」無分軒輊也，只不過是從比較具體的有情世界來談它們具備生命根源之事實，亦比較能夠獲得大多數人的認同，以致忽略了無情世界（無機世界）的內部同樣具有「闢勢」之「心也」之「神也者」隱然為之主宰的潛在事實，所以《易》曰「神也者，妙萬物而為言者也」，其義理深遠極矣！

萬物成形的「翕勢」中，還含藏著奧妙「闢勢」的「心」之「神」，此即是萬物皆具備「乾神」的「乾之神」、普遍存在於無量無數無邊的宇宙天地萬物之間，《易》稱其曰「神也者」，亦是具有普遍的廣義之意，因為如果我們將「神也者」三字少一個「也」字而以「神者」稱之，其意義在直覺的感受上便有極大的不同，首先讓我們產生錯誤認知的是，以為萬物之成，是由「神者」之外力所創造也；如此一來，免不了有所謂「人格神」³⁴的思想參雜其間，這是萬萬以為不

³² 北涼天竺三藏曇無讖《大般涅槃經·卷七·邪正品第九》曰：「一切眾生，皆有佛性。」，見頁 347，台北：新文豐出版公司，1975。

³³ 參見熊十力《存齋隨筆》，頁 129，台北：鵝湖出版社，1993。

³⁴ 見徐復觀《中國人性論史》，頁 18，台北：台灣商務印書館，2003。

可的。所幸《易》所稱的「神者」是「神也者」，具備著文字上造字神奇的廣義之意，跳脫了「人格神」狹義思想的迷思。但此中之意，並不否定「人格神」在某種意義上的特定之意，只是在哲學義理的詮釋上，將會有更多、更大、更廣的探討空間，因為《易》在哲學意義上所探討的「神也者」，是肯定萬物自身的生命實體所含藏的真理，亦即其生命實體之中，含藏著「天道」作用於它自己「乾元」與「坤元」而天地萬物得以資始與資生的乾坤之理，都能夠一一普遍存在於這些廣大無盡的天地萬物之間而成爲它們自己的生命實體，故生命實體者，即是由「闢勢」與「翕勢」兩種力量作用以成，其中「翕勢」者即「坤之質」，「闢勢」者即「心之神」。於是此一「闢勢」的「心之神」之所謂「神也者」，乃普遍存在於天地萬物之間，成爲孔子於《大易·說卦傳》中讚歎它能夠於天地萬物展現「神也者，妙萬物而爲言者也」而無所疑也。

所以，萬物之成，來自於它們自己生命實體中原本具備「闢勢」與「翕勢」之作用作爲，沒有任何所謂「人格神」之外在「天帝」³⁵干預其間也。不過「人格神」之「天帝」信仰思維，於中國古代伏羲氏至先秦之孔子年代，亦有其過渡中被轉化的特殊哲學意義，因爲此一「人格神」之「天帝」觀念所由生，亦有它的淵源所在；此即是

古代初民，對天而起超越感，謂之上帝。其呼天帝也，恒仰望中高而呼。

《詩經·大雅皇矣》有曰『皇矣上帝，臨下有赫』，是其徵也。（臨者，臨視。下者下方，即謂地球。此言上帝，即中高，而臨視下方，赫赫有威名也。凡立國於地球上者，其君之得失，民之休戚，皆上帝之威明所臨視。）³⁶

這是中國先民對於所謂天的高高在上，儼然看作是如同赫赫有威的天帝臨視下方

³⁵ 見熊十力《原儒》，頁 331。

³⁶ 見熊十力《原儒》，頁 227。

的地球一般，也代表著具備人格神的老天權威親臨其上，這個在當時民智未開的時代，可以扮演著監督與安定人心的微妙角色，所以《書經》有曰：「天聽自我民聽，天視自我民視。」³⁷表示上天具備著神聖不可侵犯的道德權威，因此人要尊重德性，才不會被老天唾棄。另外，《尚書》亦有曰：「克明峻德；疾敬德；明德慎罰。」³⁸這些都是從信仰上天的人格神而化身為尊重生命道德的一種轉化用。

然而，若追溯到遠古的伏羲氏年代，《易傳》亦有曰：「古者庖犧氏之王者天下也，（伏羲氏亦號庖犧氏。）仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文、與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」³⁹基於伏羲氏對天地仰觀俯察而作八卦的智慧，實際上已經知道「以乾坤之道，為天之用」⁴⁰的道理。不過，此中之天字，因隱藏著有「道德之天」的轉化作用之故，尚脫離不了前面所謂具備人格神之老天權威的天帝思想，這是伏羲氏「不忍棄去」之不得已的權宜之策而「不得顯破之，故以乾坤之道，假說為天之用也」⁴¹，並依此

欲人法天之用，不法天之體；此乃伏羲改造思想之一大機權，至可驚歎者也。夫神道之世，人惟敬畏天命、而一切無可自致其力。（此中天命一詞，與孔子五十而知天命一詞，其含義絕不相同。孔子所言天（命）⁴²，是（天之）⁴³流行義。天，謂宇宙本體。伏羲云天者，謂天帝；命，猶令也。人有困厄，則以為天實令之，己無可為力也。）⁴⁴

³⁷ 見《尚書·泰誓篇》。

³⁸ 見《尚書》之〈帝典〉、〈召誥〉與〈康誥〉。

³⁹ 見《易·繫辭下傳》。

⁴⁰ 見熊十力《原儒》，頁 287。

⁴¹ 見熊十力《原儒》，頁 287。

⁴² 此「天」之下、伏有「命」字。

⁴³ 此「流行義」之上伏有「天之」二字，於是「天命」者，是「天之流行」義，乃更能符應其於《原儒》頁 255，對孔子「天命」思想所作的詮釋。

⁴⁴ 見熊十力《原儒》，頁 287。

但以上伏羲云天者謂天帝的思想，乃是權宜之思想，自然不是他的本意，故以「不法天之體」這個模糊的空間來暫時保留之，因為

伏羲當初民迷信天帝之世，其作易也，雖云不法天之體，而不曰穹窿之形、本非天帝也。（不曰者一氣貫下。）⁴⁵雖云法天之用，（此天字，同上法天之體的天字，尚保留天帝之思想。）而乾坤大用，雖不無元，（元者，原也。乾坤大用四字，作複詞。乾坤即是大用故。夫用必有體，故知乾坤不無原也。）畢竟不可說有天帝為乾坤之元，此伏羲所未明辨也。⁴⁶

可是，

自伏羲示人以法天之用，人乃自信己力，卓然官天帝、府萬物，乃知天帝之威明、實有諸己、而不在彼也，豈不妙哉！《尚書·帝典》曰「天工，人其代之」，其受伏羲之《易學》影響，斷然無疑。⁴⁷

伏羲《易學》的「法天之用」，即是從其「近取諸身，遠取諸物」的道理中所體會出天地乾坤之作用，可「以通神明之德」，也可「以類萬物之情」，這是「萬物之情」跟它們生命之中所具備的「神明之德」可以「擴而大之」相互感通於天地之間、可以相互融合於一體的寫照，孔子由是而更體會出《易傳》所謂「大哉乾元」與「至哉坤元」之「天道」作用於萬物乾坤之生生不息的大道思想。

而「乾坤」者，是來自於萬物「內自本因」的「自有之天」，而且此「自有之天」，來自於天地萬物各個皆有的「乾元性體」，可由人類生命德行之惻隱之情

⁴⁵ 注意「不曰穹窿之形、本非天帝也」之「不曰」必須一氣貫下，此即伏羲對初民迷信「穹窿之形」的天帝、而不以其非天帝來攻破之，彰顯伏羲對此中「天帝」含藏「道德天」的尊重之意。以上「不曰者一氣貫下」是自加之文，由此，可更明白全文要義。

⁴⁶ 見熊十力《原儒》，頁 289。

⁴⁷ 見熊十力《原儒》，頁 287。

的感動事實而展現「與宇宙天地萬物相互融合為一體」的感通情懷，並且這也正是萬物原具備此一「內自本因」之「自有之天」的「乾之精神性與坤之質向性」作用之生命能量所表現出「物我合一」的作用作為；而其所以成為「感通」與「感動」的事實，乃是其「乾之神」之「闢勢」之「心」、「闢勢」之「神」為之主宰故也；但此一生命的感動與生命的感通，必須藉形體之作用，才能夠「源源本本」地表現出來，這是萬物自有之「天道」成就萬物自己的神奇造化，故《易》曰「神也者，妙萬物而為言者也」，其意義大也哉而深遠極矣！由此，孔子從伏羲所未明辨之「不法天之體」此一模糊空間所導致其不敢說之「畢竟不可說有天帝為乾坤之元」的道理，可以讓它更明確地表達出來，所以，

孔子之《周易》，始明白廢除天帝，揭示乾元，乃統天。（伏羲時，民眾以穹窿之形、為天帝。孔子則謂此天、為乾元之所統御。夫乾元，統御乎天帝，則天帝不足為萬物之主矣。其言雖謔，而理趣深遠。）⁴⁸

因此，萬物本身，具備著其「自有之天」的「乾坤之道」，這是肯定萬物「內自本因」的「乾坤之道」，雖目不及之，卻鉅細靡遺地含藏於天地萬物之間而無所不在也，因此，宇宙本身，就是它們充滿「翕闢」兩勢生命能量的蓄勢待發之處，可以由它們內部所具備「翕勢」與「闢勢」之大生命力的生命能量成就它們自己，此亦是它們自己自性之大生力使然，非有外力之天帝介入也，所以熊先生說：

一切物之自性，是大生命。大生命者，乃一元含蘊大生之力用耳，非宗教家所謂神也。⁴⁹

又說：

⁴⁸ 見熊十力《原儒》，頁 289。

⁴⁹ 見熊十力《存齋隨筆》，頁 193，台北：鵝湖出版社，1993。

一元是一切物內在的根源，不是超脫乎一切物而外在的東西。⁵⁰

還說：

形骸是工具，當然不可執為小己。己，猶我也。我，一而已，豈可妄說於大我以外、更有小我乎。大我即是大生命，（亦稱大生力。）是乃無定在而無所不在。其在甲物也，即是甲物自身之主公。其在乙物也，即為乙物自身之主公。其在丙物也，即為丙物自身之主公。乃至遍在一切物也，則為一切物各各自身之主公。猶復須知，一切物各各自身之大生命，即是天地萬物共有之大生命。易言之，一切物各各自身之主公，即是天地萬物各各自身共有之主公。余確信，宇宙是有生命的宇宙，不可說宇宙純是一團物質。人生是有生命的人生，不可說生命與心靈，是以物質為其來源。物質與生命，同是一元含蘊之兩性。生命幹運物質，物質含載生命。⁵¹

所以，宇宙之成，非無其因。而天地萬物皆含載生命，亦是其一元實體中含載乾神與坤質之生命能量的「大生力」作用使然，而且這樣的大生命力、是共相融合於「宇宙大心」之「大我」的「大生命力」之中，這亦是萬物自身、含載奧妙生命之「神也者」不可思議之處，所以「神也者」遍在乎一切物的生命之中，具有廣義之義，此即是《中庸》所謂「體物而不可遺」之意。熊先生說：

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，

⁵⁰ 見熊十力《存齋隨筆》，頁 193。

⁵¹ 見熊十力《存齋隨筆》，頁 193 至頁 194。

凡宗教家所奉之神，即此義。二曰，體物不遺之精神。此語出《中庸》。體物不遺者，言其徧萬物實體，而無有一物得遺之以成其為物者。此即深窮宇宙本體、而嘆為神。神者，讚其妙不可測也。故神，即為本體之形容詞。（亦即為本體之名。）此神，非超越於萬有之外而為造物主；乃即於一一物、而皆見為神，故說體物不遺。佛經亦言，一切法亦如也，乃至彌勒亦如也；其義與《中庸》相和會。《易·繫傳》曰：『神也者，妙萬物而為言者也。』從來注家於此悉無的解；實則體物不遺一語，全從此出。《中庸》本演《易》之書也。⁵²

以上體物不遺之精神或廣義之神也者，可以徧為萬物之實體，且其不為物之所生、而物不得遺之以成為如是之一一物也，所以一一物之成就，來自於萬物自己生命原具備「翕闢」兩勢作用的能量，此又稱曰「乾之精神性」的「乾神」與「坤之質向性」的「坤質」從中作用的生命能量；而當它們成就「翕」之勢的「小一」「形向」時，其「心」之「神」的「闢」之勢，亦絲毫不離其左右，只是它作用之微乎其微，難為人所察覺也；但此中所謂難察覺者，並不表示無任何生命能量介乎其間也。而且就是有這樣絲絲不絕的生命能量無量集結之故，才有無數巨大能團之漸漸成就無量宇宙天地萬物「形向」之成。所以萬物成形之端，其「翕闢」兩勢之生命能量確然在焉，雖然不能以形見、不能以目視之，卻已然是隱藏於《易》所謂之「幽」⁵³者，不能否定其不存在也，這是成就宇宙天地萬物有其呈現於「明」⁵⁴者之前的「幽」中含藏「蓄勢待發」之「翕闢」兩勢動能的生命能量，是誠如老子所謂「道之無」的「虛而不屈，動而愈出」之有其「無」而「不無」「道之有」的作用作為而可以漸生天地萬物的事實，亦是《中庸》於「體物而不可遺」前後文中隱藏著可以發人深省的微妙道理，故其謂孔子有言曰：「鬼神之為德，

⁵² 見熊十力《十力語要初續》，頁 49，台北：樂天出版社，1973。

⁵³ 見《易·繫辭上傳》。

⁵⁴ 熊先生謂「橫渠云《大易》言幽明，不言有無」，而有曰：「顯而可見者謂之明，隱而不可目見者謂之幽。」參見熊十力《讀經示要·卷二》，頁 134，台北：洪氏出版社，1976。

其盛以乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』⁵⁵夫微之顯，誠之不可揜如此夫！」按以上「鬼神之爲德」者，具有廣義之意，亦含藏著微妙至極的道理，因爲所謂的廣義之意，必須要跳脫常途所指稱神鬼幽靈之詮釋；如此一來，一方面方不全然帶上宗教人格神上之信仰色彩，另一方面也可以從「鬼神之爲德」的字義中發現其含藏著至廣至大的「陰陽之道」；而此中的「陰陽之道」，乃是「天道」作用的陰陽之道，亦是「天道」之「實體」內部中本具「翕勢」與「闢勢」的變化之道，其表現出「陰陽」之變化者，故《易》曰：「一陰一陽之謂道。」⁵⁶老子亦曰：「萬物負陰而抱陽。」⁵⁷表示「天道」或「道體」的作用，可以藉著萬物內部的「陰陽變化」而發現出來。其實，萬物之顯現，即是由其內部之「陰陽變化」所成，亦表示「天道」作用於萬物之間，處處皆不離「一陰一陽」之變化也，所以「一陰一陽」者，可以說是「天道」或「道體」之發現的作用；然而，這樣的發現之作用，不能說「道體」就是這「陰陽」之本身，

蓋道體渾然絕待，豈是陰陽二物之合，但其成變化，則顯為一陰一陽，譬如一大海水，其成變化，則顯為各各漚波也。道體不即是陰陽，然不可離一陰一陽而覓道體，故曰一陰一陽之謂道。⁵⁸

按以上「兩一字」者，是動態的作用義，表示「天道」或「道體」的作用變化，可以顯現爲一陰一陽，故可以從這樣顯現作用的發現中而稱之曰「道」；如此一來，天地萬物是「天道」內部「翕勢」與「闢勢」之「坤陰」與「乾陽」的變化所成，縱使我們無法直稱「天道」就是萬物之自身，但所謂「天道」的作用，卻

⁵⁵ 見《詩經·大雅抑篇》。

⁵⁶ 見《易·繫辭上傳》。

⁵⁷ 見老子《道德經·第四十二章》。

⁵⁸ 見熊十力《讀經示要·卷一》，頁13。

可以從萬物自身內部生生不息的陰陽變化中被發現出來、被顯露出來，這就是萬物自身內部陰陽變化的作用所成就的天地萬物，可以顯現為「天道」作用的內容，由此，萬物自身所含藏「乾陽」與「坤陰」至廣至大的變化之道，也就是《中庸》所謂「鬼神之為德」之具有廣義之意之「天道」作用於「乾陽坤陰」之「其盛矣乎」的變化之道。而且就任何鉅細靡遺的萬物所含藏「關勢」之「心」之「神」以及由此一「關勢」之凝攝作用所顯現具有「翕勢」「形向」動能的生命能量而言，皆是充滿著它們來自於「關勢」「心之神」之有其「蓄勢待發」而可以成為主宰「翕勢」的生命動能，雖然它們無形而不見其朕，卻是有其「乾之精神性」與「坤之質向性」之言而有據的內涵，可以成為一切物之「體性」中所原本已然具備者，且任何一切物不得遺之而可以成就如是之一一物也，故《中庸》雖曰「視之而弗見，聽之而弗聞」，卻是「體物而不可遺」也，這是「鬼神之為德」於萬物具備「翕關」兩勢廣義之意的「陰陽之道」所含藏微妙至極的道理；而且，對所謂能夠作用於此一「陰陽之道」的「天道」而言，也能夠在成就天地萬物的過程裡，從人類生命「反身而誠」⁵⁹的「默然自識」⁶⁰中漸漸地被發現出來，於是昭昭然呈現於你我人倫日用之間，乃何其真實、貼切又不可思議之至也！事實上，這也是「天道」福澤於天地萬物而能夠成就天地萬物的事實，吾人如何不心存感激而對之表示由衷之酬酢耶？故《中庸》欲人「齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」，可以展現出「天道」就是化身於己身之無盡廣大氣度的感恩心懷。而《詩》曰「神之格思，不可度思，矧可射思」，也正是《易》所謂「神也者，妙萬物而為言者也」所表達之微妙至極又不可思議之所謂「道之妙應」、彰顯於天地萬物也，故《中庸》最後「一言以蔽之」而有曰：「夫微之顯，誠之不可揜如此夫！」

按以上「微之顯」者，亦是「本隱之顯」之意。熊先生稱

⁵⁹ 見《孟子·盡心上》。

⁶⁰ 此即孔子所謂「默而識之」之意，見《論語·述而篇》。

中國學術思想，其源出於《大易》。哲學在宇宙論中，所以無唯心唯物之分裂者，蓋自伏羲畫卦，已立三大原則。心物問題，實早已解決，不容樹異幟也。三大原則者，一、體用之辨。二、陰陽成變。三、本隱之顯。

61

「本隱之顯」者，即是「天道」或「大道」之「宇宙實體」在其內部原本具備「闢勢」與「翕勢」的「乾坤」兩性之「陰陽成變」的作用中，可以由如是微妙至極之「幽」中含藏生命能量的作用動能所凝斂無量「形向」「小一」從中漸漸由「幽」至「明」、由「小」至「大」之誠如《易》所謂「方以類聚，物以羣分」⁶²之集結而顯現為當今浩瀚無盡的宇宙萬象，這也是「天道」呈顯於天地萬物而於地球有其「四時行焉、百物生焉」⁶³之生生不息的作用作為，同時也可以由此生生不息的作用作為，體認到天地萬物的顯現，乃是稱之為宇宙實體或「宇宙本體」⁶⁴的「天道」自身、作用於天地萬物之有「體」有「用」的事實；如此一來，則「天道」之宇宙本體作用於天地萬物、而天地萬物顯現為「宇宙本體的化身」之「體中 useful、用中有體」的「體用之辨」，也就昭然可明白矣。

以上皆含藏著「心之神」的「乾之精神性」與「物之質」的「坤之質向性」有其「心物合一」的道理，沒有所謂「唯心」與「唯物」之爭。還有，若以萬物在其含藏「闢勢」所謂「心之神」的「神也者」而言，也可以從「本隱之顯」的道理中來說明它逐漸吐露它們自己「生命與心靈」的光芒。熊先生說：

孔子於乾卦，闡明生命和心靈、本隱之顯。（之，猶進也、至也。言其始本隱藏，卒乃進而又進，以至乎顯著盛大也。）故乾卦通取能潛能飛之

⁶¹ 見熊十力《原儒》，頁 251，台北：明倫出版社，1975。

⁶² 見《易·繫辭上傳》。

⁶³ 見《論語·陽貨》。

⁶⁴ 熊先生說：「玄學上的真理，是徧為萬物實體，亦云宇宙本體。」見熊十力《十力語要》，頁 203，台北：洪氏出版社，1975。

龍，以譬喻生命心靈始乎隱藏，而終於大顯也。⁶⁵

又說：

《大易》六十四卦、三百八十四爻，實以乾卦初爻為導首。初爻潛龍之象，其意義極廣大、極深遠，《易經》全部之微旨在是。司馬遷稱《易經》本隱之顯。（見《史記》。本，猶始也。之，猶前進也。言宇宙萬變、萬物，始乎隱微，而發展不已，進至顯著盛大，此《易經》之旨也。）此孔門大道學派流傳之要義，而司馬氏猶能述之也。⁶⁶

熊先生非常重視《易》之「本隱之顯」的道理，另外他又說：

《周易》六十四卦、三百八十四爻，起於乾卦初爻之潛龍。（乾神、取象於龍者。初民以龍為善變之靈物，故以為心或精神之比喻。乾卦，初爻為潛龍，以比喻心神幽隱、不可觀。心神，作複詞。）潛之為言也，隱而未現，所謂無形之形、無力之力也。而極盡廣宇悠宙之間、至顯之形、至顯之力，未有不由於深潛幽隱、無形之形、無力之力，幹運其間也。孔門遺言，《易》本隱之顯。（言本乎隱微、而至於顯著盛大也。）廣大哉斯言，深遠哉斯言，焉得解人而與之拈花微笑耶？⁶⁷

誠然，宇宙天地萬物之成，非無其因。其始乎隱微者，即《易》初爻潛龍之象也。而隱微者，含藏微妙隱奧之理，有「無形之形、無力之力」作用其間，此即目不可見的「闢勢」「心之神」與其內部不期然發生凝攝「翕勢」之生命動能、

⁶⁵ 見熊十力《乾坤衍》，頁 322，台北：學生書局，1976。

⁶⁶ 見熊十力《乾坤衍》，頁 388。

⁶⁷ 見熊十力《原儒》，頁 311。

交互作用與交互變化所致；其初成「形向」的「小一」與後來浩瀚無盡的天地萬物，皆為「乾神」與「坤質」所成。而物質宇宙於生命開發之初所含藏的真理，猶如龍之潛也，無法於此一稱為無機物的「質礙層」⁶⁸中被發現出來；但此中的未發現出來，並不會減損此潛龍所代表「闢勢」的「心之神」之任何本質也。後來因物質宇宙層層的演化，人類的生命得以在地球誕生出來，因其「闢勢」與「翕勢」交互作用之智慧的生命能量充足之故，可以更明確、更清楚地發現此「龍之潛也」的「心之神」；但詭異的是，何以人類「翕闢」兩勢之智慧的生命能量增加，也不會改變此「心之神」之任何些許的本質？當然，就生命之層層往上開發之演化過程而言，能夠提高「翕闢」兩勢之生命能量的智慧來體認《易》所謂「神也者，妙萬物而為言者也」之「闢勢」有其「龍之潛也」的「心之神」，的確是非常難能可貴之事，而且這也代表著生命智慧的向上昇華，亦正是《易》所謂受困的「闢勢」「心之神」之「潛龍」有朝一日能夠化身「飛龍」飛躍於天而大顯其縱橫自在之時，於是從中得知人類生命的誕生所成就其生命能量之靈性智慧提昇，確實可以實現《易》所謂「聖人成能」⁶⁹的事實，使得生命中含藏「無限的可能性」⁷⁰能夠一一地被開創出來。

而值得注意的是，此「無限的可能性」不是在消極的等待中被開創出來，而必須在積極參與的行動中才能夠一一達成被開創的事實，譬如學習科學知識與科學技能，必須藉著吾人之親自參與，才能夠瞭解科學領域所含藏「無限可能性」之可以跟吾人生命息息交流以及相互溝通的事實；它們不是在我們生命之外被體驗出來，而是必須從生命之積極參與中達成科學所研究「物」的真相，才可以跟吾人生命心靈相互結合而展現「物我合一」的開創事實；只要物理的知識有多奧妙，都能夠在這種精神生命投入於物質世界所體驗它們原本就是「物我合一」的積極參與中被一一開發出來。所以倘若吾人生命無有含藏如此「無限可能性」之

⁶⁸ 見熊十力《原儒》，頁 317。

⁶⁹ 見《易·繫辭下傳》。

⁷⁰ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 248 之所謂「實體含藏無限的可能」。

潛能，也就不會去體會、去瞭解科學之物理知識亦含藏著此一「無限可能性」的事實，因此，物理知識之「無限可能性」的開發，也正表示大自然的「無限可能性」跟吾人生命的「無限可能性」在「物我合一」的情境中可以息息交流與息息溝通的事實，故《易》曰「聖人成能」，又曰「成之者性也」⁷¹，這表示宇宙真理之「人能」的開發，必須由人類自己的能力去主動開創出來；但決定這「人能」的開發，也必須有生命積極的參與，否則一切都將成空談。而這生命的積極參與，離不開吾人生命中有一種積極動力爲之主宰的「成之者性也」參與其間，才能夠造就此一「人能」的成就被認定與被肯定的事實；而且因爲這樣的被認定與被肯定，吾人生命中含藏「無限可能性」的潛在「性分」⁷²，才能夠發揮它的力量而漸漸被顯露出來，這是重視「人能」的成能工夫，才能夠講吾人生命中有一種積極動力爲之主宰的「成之者性也」顯露其潛在「性分」之成就，所以熊先生說：「《易》曰「聖人成能」，這箇意義、非常重要。人只要自成其爲人之能，不可說天性具足、只壹意撥除障蔽就夠了。先儒以爲良知本來具足、但把後天底染污滌盡、而其本體之明、自然顯現。（宋明儒都是偏於這般主張，此與晚周儒大不同處。）我也承認天性是具足的、是無虧欠的。無奈人之生也、形器限之。他既限於形，就難把他具足的性、顯現出來。你看自然界、從無機物到生物、乃至從動物到人類、從人類到其間底聖智，一步一步漸漸改造他底形，解放他底形之限，完成他自己底能，才能顯現他底性。如果沒有成能工夫，從何處見性來？老實說，成能才是成性。性之顯乎人者具足與否，就看其人成能之小大強弱。成能小而弱者，其性分便虧損。成能大而強者，其性分便充實。（此中強者，不是強暴之強，乃日進於高明而不退墜之謂。）」⁷³以上講成能的工夫跟其顯露的性分是互爲消長的，這表示人受其後天形氣的影響，很難將原本具足之無私無染的性分顯露出來，故人必須有「成能」與「自強」的工夫，才能夠講先天良知之明的「成性」

⁷¹ 見《易·繫辭上傳》。

⁷² 見熊十力《十力語要》，頁 594，台北：洪氏出版社，1975。

⁷³ 見熊十力《十力語要》，頁 593 至頁 594。

事實，否則無有此良知之明的明智工夫，其「爲人之能」的「成能」工夫便無法展現出來而達到「成性」的事實，所以熊先生說：

成能才是成性，這成的意義就是創。而所謂天性（之顯露）⁷⁴者，恰是由人創出來，此非我之私見。上稽晚周故籍，《易》曰：「聖人成能。」又曰：「成之者性也。」又曰：「成性存存，道義之門。」⁷⁵乃至孟子言性善、而主擴充。荀卿言性、而曰善者偽也。（偽，為也，非虛偽。）都可與吾說相印證。⁷⁶

所以，天性雖人人具足，但其性分之顯露與否，還必須取決於「爲人之能」的「成能」工夫。而所謂性分之顯露，亦誠如孟子言「性善」而主擴充的四端之心，是天性無私無染、不假造作的坦然流露，經「人能」的擴充工夫，周流乎天地之間，更顯其意義之非同尋常，這是自然界從無機物到人類聖智之生命演化所展露出「成能」與「成性」之難能可貴的事實，由此，也更見乎宇宙之生、生命之成，不難發現係來自於萬物所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」之「內自本因」具備著生命充實的能量，一步一步向上開發、往前奮進之動力所使然，其稱曰以闢勢爲主宰的「心之神」或物物皆備「乾元性體」之「純粹之精」，可於人類生命之成，由聖人「成能」工夫與「成性」境地而充分獲得實現其「物我爲一體」的「宇宙大心」之廣大胸懷，也正符應孔孟諸子以仁爲本、以善爲性之端而主擴充的思想，這亦正是「心物合一」思想之另一種表現於生命作用作爲的「道之妙應」，有必要於後面作更詳細之論述也。

⁷⁴ 「之顯露」三字是自加之詞，乃推衍自前註之熊先生所謂「性之顯乎人者具足與否」，這樣才更能彰顯上下文原意之義。

⁷⁵ 見《易·繫辭上傳》。

⁷⁶ 見熊十力《十力語要》，頁 594。

第三節 各正性命

孔子從《易傳》的「乾道變化，各正性命」⁷⁷中，發現有所謂的「乾元」以統天⁷⁸，這是非常重要的思想，熊先生稱「乾道變化」中，亦隱伏有「坤道」之變化⁷⁹，亦即在「天道」之作用下，「萬物資取于乾道，以為性命；資取于坤道，以成形骸。」⁸⁰這表示「天道」退然地成就天地萬物之後⁸¹，「乾道」已被萬物取得下來⁸²，使得一方面體會到「萬物自己、就是『天道』的化身；『天道』自己、就是萬物的顯現」；另一方面也瞭解到「萬物完全秉受了乾道，為它自己的性命，亦無可離開萬物而另求乾道」⁸³，並且熊先生詮釋「各正性命」的各正之「正」字，稱此為乾道之象也⁸⁴，同時又曰：「乾為仁，乾稱正與大，必孔子所取也」⁸⁵。所以，由乾道與坤道漸漸變化作用出來的天地萬物，就有「天道」含藏於天地萬物之孔子所謂「乾元」以統天的思想，並可以由「乾為仁，乾稱正與大」之緣故，也開展了「天道」生生不已「大用」之仁之誠之孔孟大哲的「天命」與「性善」的思想，這是「天道」含藏「乾元」與「坤元」兩勢之漸漸作用出「各正性命」的天地萬物以後，能夠從人類身上之前面所謂「成能」與「成性」的事實，展現出孔子以「仁」為本的「天命」思想以及孟子以「善」為性之端的「性善」思想，同時亦是「乾道變化，各正性命」之有「應感於」生命仁體的另一種深層含意。以下，可以先從「乾元」以統天的微妙又深廣的哲學思維來探討相關的問題。

蓋「乾元」者，可稱為宇宙天地萬物各個皆具備的真實本體，其又可稱曰萬物「內自本因」的「自有之天」，非由初民迷信之天帝外鑠之也。因遠古初民迷

⁷⁷ 見《易·乾·彖傳》。

⁷⁸ 《易·乾·彖傳》有曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」

⁷⁹ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 395。

⁸⁰ 見熊十力《乾坤衍》，頁 297。

⁸¹ 參見熊十力《原儒》，頁 202。

⁸² 參見熊十力《乾坤衍》，頁 407。

⁸³ 參見熊十力《乾坤衍》，頁 407。

⁸⁴ 見熊十力《乾坤衍》，頁 406。

⁸⁵ 見熊十力《乾坤衍》，頁 406。

信以穹窿之形爲「天之體」的「蓋天」⁸⁶之說，遂以此「天之體」威凜其上而稱曰上帝或天帝，並以此當作是宇宙實體或宇宙本體⁸⁷，這是以天帝爲萬物之主或萬物本原⁸⁸，誠乃相信有一大外在之力者爲萬物形成之因，但到了孔子建立了「乾元」以統天的思想後，肯定萬物之生，皆有來自於它們自己的內在根源，亦即天地萬物之中，各個皆有它們自己的「乾元性體」，此可稱曰天地萬物皆含有乾坤兩性之「乾神」的「純粹之精」；其於大宇宙中，各不相礙，可以交光相網成無量無邊又不可思議的「乾元性海」，故孔子於《易傳》有曰：「大哉乾元，萬物資始⁸⁹；至哉坤元，萬物資生⁹⁰。」「乾元」與「坤元」即是宇宙在未有天地萬物之前所已然具備的「翕闢」兩勢。事實上，講「乾元」者，亦不離「坤元」，因爲就「乾」與「坤」之元（根源）來說，皆有它們的互通性，所以「乾元」即是「坤元」、「坤元」即是「乾元」⁹¹，這是非常奧妙的道理，換言之，就其根源來說，它們皆來自於「大道」之一體兩面的真諦，所以「翕闢」兩勢之道理亦是如此；不過，當「大道」或「道體」有此「乾元」與「坤元」或是「闢勢」與「翕勢」之作用以後，吾人可以將它們看作是一體之兩個作用；一爲「闢勢」之「乾之精神性」向上開發而健進不已的生命動力作用其間，另一爲「翕勢」之「坤之質向性」向內凝斂成「小一」「形向」之生命動力亦「不即不離」⁹²「闢勢」而作用其間；其「不即」者，即「翕勢」與「闢勢」之性質相反；而「不離」者，則「翕勢」之凝斂呈顯爲「形向」者，正亦爲表現「闢勢」從中作用而爲之主宰的一種生命動力存在的表徵，是言而有據，不陷於空無的「斷滅空」⁹³，所以由「翕勢」之「形向」顯現者，亦就是「闢勢」「不離」其「翕勢」作用之顯現，這就是「翕

⁸⁶ 見熊十力《原儒》，頁 231。

⁸⁷ 參見熊十力《原儒》，頁 236。

⁸⁸ 參見熊十力《原儒》，頁 236。

⁸⁹ 見《易·乾·彖傳》。

⁹⁰ 見《易·坤·彖傳》。

⁹¹ 參見熊十力《存齋隨筆》，頁 282。

⁹² 「不即不離」四字取自《圓覺經·第二卷》，參見圓瑛大師《圓覺經講義》，頁 104 至頁 105，台北：文殊文化公司，1989。

⁹³ 「斷滅空」三字，取自《金剛經》所謂「發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅，莫作是念」的「斷滅」之意。

勢」可以「不離」「闢勢」的緣故。因此就整個「翕勢」與「闢勢」的根源來說，它們是可以合為一體的，但就作用來說，它們有其「翕勢」與「闢勢」之兩方面的作用，所以《易傳》所謂天地萬物資始與資生的「乾元」與「坤元」，也就是「大道」在其原本就已具備「闢勢」與「翕勢」之作用下成就天地萬物所不可或缺的兩大生命動力；而這樣的天地萬物之成，實來自於天地萬物它們各個自己「闢勢」與「翕勢」兩大生命動力之成，完全不假手於外來之外力從中介入也，這就是萬物自己具備「翕闢」兩勢「內自本因」之生命動力的「自有之天」，也就是孔子建立「乾元」以「統天」⁹⁴的根本思想，並以「乾元」能夠成為萬物推動其生命根源的動力之故，可以當作是萬物生命動力的根本原由，使其於如此「自有之天」所具備這樣生命動力來成就萬物它們自己的情況下，孔子建立「乾元」以統天的思想，便成為極為自然之事，所以熊先生說：

伏羲隨順初民之信念，故以天帝為萬物本原。⁹⁵（伏羲非是不悟本體。其以天之穹窿之形體，當作宇宙本體來說者，祇是隨順初民信念而已。）⁹⁶孔子則廢天帝，而說乾元為萬物實體，故曰統天。統者，主義。謂乾元為天帝之主也。初民以天帝為萬物之主，孔子則說乾元更為天帝之主，即明示天帝不得為萬物主耳！⁹⁷

以上「乾元為萬物實體，故曰統天」之思想非常重要，不僅萬物自身各有其「內自本因」的「自有之天」，而且此「自有之天」又不是封閉的個體，它可以跟無窮無盡萬物自身含藏奧妙之「乾元性體」融合於廣大無盡的「乾元性海」之中而為不可分割的整體，這是「乾元」為萬物實體，稱曰「統天」思想所包含不可思議之二義，並且因為有此二義之故，也建立了孔子「天道」以及「天道」有其作

⁹⁴ 見《易·乾·彖傳》。

⁹⁵ 見熊十力《原儒》，頁 236。

⁹⁶ 見熊十力《原儒》，頁 236。此段原本不在前註之後，但如此之安排，更能彰顯上下文連貫之意。

⁹⁷ 見熊十力《原儒》，頁 236。

用的「天命」思想。熊先生於《論語》所謂「五十知天命」、而釋「天命」有曰：「夫天命者，以其無聲無臭，而為吾人與萬物所同具之本體，則謂之天。以其流行不息，則謂之命。故天命非超脫吾人而外在者也。」⁹⁸按以上所謂「吾人與萬物所同具之本體」，正是萬物各個自身所含藏「內自本因」的「自有之天」；但此「自有之天」不是封閉的個體，一定會發生作用，熊先生稱其流行不息而謂之命者，也正表示這個為「吾人與萬物所同具本體」之無聲無臭的「天道」發生作用之事實；此一則表示天道於萬物有其生生不息的作用，誠如《論語》所言曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁹⁹這是「天道」的「宇宙實體」從其內部本具之「翕闢」兩勢有所謂「乾元」與「坤元」之「資始」且「資生」天地萬物生生不息的作用事實；再者，其另一方面則亦表示此「天道」的內涵乃深奧而不可測；因為它既然是吾人與萬物所同具之本體，必定是跟吾人與萬物切身之生命有關者，而且必定會從此生命中發生「生命動感」的惻隱之情。惻隱之情者，孟子稱其為仁之端，是乍見孺子將入於井而皆有的怵惕惻隱之心¹⁰⁰，且是內心沒有任何矯揉造作之坦然「真誠流露」，可以在其「不假分別」之剎那間「應感」出「物我為一」的無量廣大惻然氣度之胸襟於吾人生命的仁體之中，這是吾人生命仁體中彌足珍貴的真誠，且是此生命仁體中純然生生不容已的動感之情，可以化「有對」的隔闕於「無對」的包容之中，所以它呈顯於吾人日常生活的人倫日用之間，就可以展現出「生命仁體」之無量廣大氣度的胸襟，此亦正是吾人生命中充滿著生生不容已動感之仁體，可以成為感通於天地萬物為一體的「宇宙大心」。於是，熊先生有曰：

孟子不云乎，夫道，一而已矣¹⁰¹。宇宙大心，即是徧在一切人或一切物的無量心，所謂一為無量是也。一切人或一切物之無量心，即是宇宙大

⁹⁸ 見熊十力《新唯識論·卷下明心》，頁 81，台北；洪氏出版社，1974。

⁹⁹ 見《論語·陽貨》。

¹⁰⁰ 見《孟子·盡心上》。

¹⁰¹ 見《孟子·滕文公上》。

心、所謂無量為一是也。¹⁰²

熊先生以一切人或一切物的無量心稱曰宇宙大心，在於各個無量心非是處於各個獨立而非相關聯的個體，乃是共相融合於它們生命實體中廣大無盡的「乾元性海」之中，於是所謂一為無量或是無量為一者，亦正是吾人生命之仁體可以視之為「感通於天地萬物為一體之宇宙大心」的最佳寫照。所以宇宙大心涵蓋於一切人或一切物之中，成為一切人或一切物的實體；而此實體，是共相融合於「一為無量、無量為一」的大生命體中，即是《孟子·滕文公上》所說「夫道，一而已矣」的「一而已矣之大道也」。而且，此亦誠如於前章提及熊先生釋孟子所謂「萬物皆備於我」者之

此中所謂我字，不是針對孟子一人來說的。就任何人說，有萬物皆備於我的道理，甚至就一粒沙子說，也是此理。須知一粒沙子，是與大宇宙同體、同一生命。¹⁰³

以上之道理淵源，不僅一方面可以窺見其來自於《易傳》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」的廣大之義，另一方面亦可展現熊先生釋孟子所言「上下與天地同流」¹⁰⁴之有窺於《易》¹⁰⁵的無量廣大氣度之宇宙大心的胸襟。

雖然萬物自身，皆可稱作是宇宙大心的化身，但能夠實現宇宙大心之無量廣大氣度者，乃惟人最能也。因為透過人類之智慧對生命的深深體認，可以體證自己的真實生命不是宇宙中滄海之一粟、而竟然可以跟宇宙的大生命等量齊觀之，這是聖人與天合德之真實生命貫通乎天地萬物之間，具具見在乎孔孟諸大哲所陳述的言語之中。孔子以仁為本的天命思想與孟子以善為性之端的性善思想，乃是

¹⁰² 見熊十力《體用論》，頁 29。

¹⁰³ 見熊十力《體用論》，頁 333。

¹⁰⁴ 見《孟子·盡心上》。

¹⁰⁵ 參見熊十力《體用論》，頁 333。

體認到生命仁體之應感作用的事實；而且這樣的應感作用也實際隱藏著吾人生命仁體對尊重生命道德的一種轉化作用，所以孔子說：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。」¹⁰⁶表示天命如同大人與聖人一般，故天命也是道德的化身。可是，孔子這裡所說的天命，已經不是天帝思想所謂上天命令的意思；它結合了大人與聖人可欽可佩的言行風範而喚醒了內心與之俱起的道德生命，於是在答覆諸多弟子問於「仁」之處，孔子始終以「心之能否安不安」來釋此仁體，譬如他說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」¹⁰⁷故「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」¹⁰⁸按「為仁由己而不由乎人者」，是肯定吾人自有生命有仁體作用的事實；由吾人依此仁體之坦然應感作用來實踐之，乃更彰顯其意義之重大與價值之非凡，因為由仁體坦然應感作用所表現於外在行為者，讓我們明白其道德實踐的重要性，這樣就更能顯現出生命的重大價值意義。孔子說：「我欲仁，斯仁至矣！」¹⁰⁹這是對仁體坦然應感作用的道德實踐，多麼言簡意賅且強而有力的形容，而且唯有通過人類對仁體應感於生命道德的實踐，一方面不會顯示仁體的空盪無為，另一方面也不會呈現此一仁體沒有生命價值意義之作用可言；它表現出的外在行為，必與自己內在良知坦然應感的道德實踐結為一體，所以孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」¹¹⁰孔子不會把此一仁體所應感的生生不已生命，視為是自己的事情，相反地他會把它擴而大之，廣及物類；一則確立道德實踐的重要性，另一則也對所謂仁體之應感作用做更廣大意義的闡釋。前者通過道德的實踐，在無所奢求的情況下，喚醒了內在生命的道德良知。孔子的絕四必：毋意、毋必、毋固、毋我¹¹¹，還有君子的求諸己¹¹²、以及見賢而思齊¹¹³焉，這些都與自己良知喚醒的道德實踐有一定的影響

¹⁰⁶ 見《論語·季氏》。

¹⁰⁷ 見《論語·八佾》。

¹⁰⁸ 見《論語·顏淵》。

¹⁰⁹ 見《論語·述而》。

¹¹⁰ 見《論語·雍也》。

¹¹¹ 見《論語·子罕》。

¹¹² 見《論語·衛靈公》。

¹¹³ 見《論語·里仁》。

關係；而且其影響所及者，孔子也說了所謂的「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」¹¹⁴這些都是吾人於當下的生活世界中由內在生命良知所表現出一種合乎道德風範的道德實踐，此由人類來實現、來完成之，也更符應孔子所謂「人能弘道，非道弘人」¹¹⁵的深層意義，同時也更確立所謂的道德生命，是可以通過人類的道德實踐、來一一加以展現出來，而且也經由孟子言及所謂仁義禮智四端之心是根源於君子本性所固有者之說明，乃更加確定道德生命的必然存在，不是僅有空泛的名詞而已。

所以，對於前述後者所謂仁體之應感作用本身有更廣大意義的解釋上，孔子把它擴而大之，廣及物類，是有其言而有據之處可加以說明的，所謂的「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」還有前面提到熊先生對孔子自述「五十而知天命」之天命意涵，乃是極為代表性的描述與說明。其曰天命者，非超脫吾人而外在者也，並以其無聲無臭，而為吾人與萬物所同具之本體，則謂之天。以其流行不息，則謂之命。所以，如果以這樣的角度看天命兩字的含意，可以確定的說，吾人與萬物的生命，皆有其內有存主與非由外鑠¹¹⁶之內自本因的自有之天，並且此自有之天不是封閉的個體，它會跟周遭環境的人事物，發生流行不息的應感作用；而其所以有如此流行不息的應感作用者，乃是生命之仁體於其中微妙之作用所致，熊先生也說：「仁者，生生不容已也。」¹¹⁷這是生命之無聲無臭¹¹⁸而寂然有感¹¹⁹的仁體在自己原具備乾元與坤元的作用下，使得天地資始與萬物資生。所以孔子所謂的「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」乃是萬物自身的「自有之天」在其生命仁體的生生不已作用下所造就的結果，故熊先生所謂「天命者，非超脫吾人而外在者也」，亦可曰「天命者，非超脫萬物自身而外在者也」，因為吾人與萬物自身，皆同具此「自有之天」之無聲無臭的本體，它

¹¹⁴ 見《論語·為政》。

¹¹⁵ 見《論語·衛靈公》。

¹¹⁶ 見《孟子·告子上》。

¹¹⁷ 見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 85，台北；洪氏出版社，1974。

¹¹⁸ 見《中庸》。

¹¹⁹ 參見《易·繫辭上傳》。其原文是「《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」

可以成爲宇宙的第一因，或稱之爲宇宙實體，或是儒者所說的天道天理。此天道天理可以成爲天地萬物所依據的真理，它造就了宇宙生生不已的景象，乃是從仁體應感作用的生生之德中所流露出來的作用作爲，於是它可以從我們居住的地球之「四時行焉，百物生焉」，成就了所謂「萬象森然，眾理燦著」的形色世界。不過，這個可以成爲天地萬物生生不已的天道天理，永遠是默默無言居於幕後的推手；且它又誠如老子所謂的「生而不有，爲而不恃，長而不宰」¹²⁰，讓我們始終是看不清它的真面目。而顏淵對孔子所說道理之意境描述，於《論語》中有所謂的「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！」¹²¹子貢則說：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」¹²²雖然孔子並沒有對這個成就天地萬物生生不已的天道天理作直接的詮釋，但從其與弟子的言談舉止中，就有一種休戚與共、至誠無間以及安不安的仁心流露其間，這是生命之仁體來自於天道天理之應感作用的事實，且惟有從此一生命仁體的應感作用之中，才能夠將生命仁體應感作用的惻隱之情擴而大之，廣及一切的物類。

事實上，能夠擴大如此廣及一切物類之應感於生命仁體的惻隱之情，孟子有所謂「乍見孺子將入於井而皆有的怵惕惻隱之心」，此乃孟子對孔子不可言之天道有所謂「仁者人心也」¹²³之生命仁體的動感之情，亦可稱之曰「從仁體的發露中所流露出仁之端倪的惻隱之情」，故孟子曰：「惻隱之心，仁之端也。」¹²⁴這是孟子肯定吾人生命中皆有「仁義禮智四端之心」的其中一心，其他則是「羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。」¹²⁵孟子以其所謂「人皆可以爲堯舜」¹²⁶爲出發點，揭露出人人皆有此「以仁爲本」的四端之心，因爲通過生命仁體應感作用的惻隱之情，可以化解前面所謂「有對」的隔關於「無

¹²⁰ 見老子《道德經·第五十一章》。

¹²¹ 見《論語·子罕》。

¹²² 見《論語·公冶長》。

¹²³ 見《孟子·告子上》。

¹²⁴ 見《孟子·公孫丑上》。

¹²⁵ 見《孟子·公孫丑上》。

¹²⁶ 見《孟子·告子下》。

對」的包容之中，故孟子說：「仁也者，人也。合而言之，道也。」¹²⁷此為承續孔子求仁之旨¹²⁸、而體會出吾人與天地萬物同體之惻然應感作用的廣大胸襟於其所謂「盡心則知性知天」的大道之中。事實上，於大道之中所展露出生命仁體應感作用的惻然之情，已然可以體會出吾人與天地萬物同體的廣大情懷，誠如熊先生所謂「吾人與萬物所同具之本體稱曰天」者，已可證知此一「能夠作用於生命仁體發生應感作用」的「本心¹²⁹本性¹³⁰」直通乎所謂「吾人與萬物所同具之本體稱曰天」之事實；然而，何以孟子言及欲人「盡心」才可以「知性知天」？關於這樣的問題，首先可見孟子對強調「盡心」的重要性。雖然人人皆有此一來自於「本心本性」之「善之端」的仁義禮智四端之心，但人的「本心本性」、如果被私欲習染的習心障蔽，此本心本性所應感於生命仁體的四端之心便無法彰顯出來，成為孟子所謂「從其小體為小人」¹³¹的狹隘思想之人；反之，則「從其大體為大人」¹³²、而展現其所謂「上下與天地同流」之「大而化之之謂聖」¹³³的智者胸懷。由此，吾人生命是否從其大體或從其小體，便有成為大人或成為小人的不同區分，可知孟子對於所謂「盡心」工夫的重要性。雖然孟子亦提到「大人者，不失其赤子之心者也」¹³⁴之有其「生命仁體」中本具先天無私無染的「良知良能」¹³⁵，似乎不用後天的學習而後有之；然而，就是因為它這樣的無私與無染，很容易造成後天學習環境中可能接觸的有私與有染而障蔽了另外孟子所謂「人人皆有貴於己者」¹³⁶的「良貴」¹³⁷之心，此即是人之視「小己的小體生命」貴於生命中

¹²⁷ 見《孟子·盡心上》。

¹²⁸ 參見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 79。

¹²⁹ 熊先生說：「孔子平生之學，不外反求本心、洞識仁體。」見《新唯識論·卷下·明心上》，頁 81。

¹³⁰ 熊先生說：「仁即本心，亦即是性。」見《新唯識論·卷下·明心上》，頁 80。另外，其又言曰：「本性謂本體，亦云本心，亦云自性。」見《新唯識論·卷下·明心上》，頁 99。還有，熊先生亦曰：「法界即自心，亦即自性。」見《新唯識論·卷下·明心上》，頁 90。

¹³¹ 見《孟子·告子上》。

¹³² 見《孟子·告子上》。

¹³³ 見《孟子·盡心下》。

¹³⁴ 見《孟子·離婁下》。

¹³⁵ 參見《孟子·盡心上》。

¹³⁶ 參見《孟子·告子上》。

¹³⁷ 參見《孟子·告子上》。

尚有令其弗思之「大己大體的良貴生命存乎其間」而不加以注意與重視也，於是，由私欲習染的習心，便障蔽了吾人生命中原具備「良貴」生命的「本心」天然之明。應知，此一孟子所謂「大體」的「良貴」生命乃人人皆有之，然而有時候它會被私欲習染之不能「自明自識」¹³⁸而無法表現出來，所以，孟子舉出「乍見孺子將入於井而皆有的怵惕惻隱之心」，乃是吾人生命仁體應感作用所乍見而彰顯出來的「本心」天然之明、可以成為「仁之端」的惻隱之情，孟子將它擺放於四端之心的最前面，誠然亦可成為彰顯四端之心的根本之源，因為四端之心、來自於生命仁體，是「本心」天然之明所流露出生命仁體坦然無私的應感作用。當應感作用的惻隱之情展現出廣大「物我一體」的無量氣度「宇宙大心」之時，此無量氣度的「宇宙大心」即可成為吾人生命天然之明的「本心」，這是「本心」天然之明由「體」起「用」、且於生命仁體的惻隱之情由「用」識「體」之最佳明證也。故惻隱之心，仁之端也，當它表現出惻隱之情的無量廣大之心，是「知仁」之真心，乃離不開吾人之「自性本心」¹³⁹；同樣地，羞惡之心，義之端也，當它表現出差惡之情的「知義」之真心，亦離不開吾人之「自性本心」；而辭讓之心，禮之端也，當它表現出辭讓之情的「知禮」之真心，也離不開吾人之「自性本心」；同樣地，孟子最後所說的「是非之心，智之端也」，當它表現出能夠明辨是非之情的「明智」真心，亦離不開吾人之「自性本心」。

因此「自性本心」天然之明所表現出「仁、義、禮、智」之四心，此四心實是「自性」一心之廣大「真情」流露也。按此中之「真情」者，非世俗所謂之私情，乃是順著人性之「本真」所流露出如同孟子所言「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」¹⁴⁰之真情。以上「乃若其情」之「若」字，古象形字狀若女巫撥髮之造形，故有「順」¹⁴¹之意。如果仔細理解孟子此處的含意，即在為人處事方面，乃是「順著」人性「本真」之應感作用以及不假造作的「真情」來做事，才可以

¹³⁸ 見熊十力《新唯識論》文言版，頁 104，台北：河洛圖書出版社，1975。

¹³⁹ 熊先生說：「若乃本心自性，微妙難知。」見《新唯識論·卷下·明心上》，頁 88。

¹⁴⁰ 見《孟子·告子上》。

¹⁴¹ 《尚書·堯典》所謂「欽若昊天」之「若」字亦有「順」之意。

爲善而稱善，否則即是孟子所謂「若夫爲不善，非才之罪也」的不善之舉。因此，如果我們做了不善之事，那是後天不良習氣之私意私情所造就的結果，不是原本含藏先天本性的「形色身軀」之罪也。另外，「乃若其情」的情字前面所謂「其情」的「其」字，代表著有其「本性」爲之主宰的涵義，是順著「本性」應感之真情來做事，是出自於內心真誠的率性之情，不是出自於非內心真誠的率情之性，否則吾人俄然間以情見爲主，便會反客爲主，流於一己之私情也，所以，熊先生認爲孟子的四端之心，乃是順著人性「本真」所流露出的真情而有其所謂「情上指性」之真情也，因此他說：

於情上指性，須於情字，認得分明。世間一般人口語中之所謂情，往往是己私、而不是情也。孟子以四端顯性，即於情上指性也。然其言惻隱，則於今人乍見孺子入井，當下一念，……乃是真情。……真情即是真性，非二元也。惻隱如是；羞惡、是非、辭讓諸端，皆可準知。讀此等書，非反躬察識分明，其有不辜負聖賢心事者哉？¹⁴²

又說：

孟子言是非之心，為智之端。蓋以知體之明，在凡不減。（凡夫何曾損減得，只為私欲，或染污習氣所障蔽，而不甚顯發耳！）其日用之間，於應事接物，或能明辨是非，不至迷亂，此正是其知體微露端倪，但凡夫不知保任此端倪。（端倪，即知體之明。常保任之，則知體透露矣。顏子卓爾，如有所立是也，惜凡夫不悟。）¹⁴³

以上所謂「知體之明，在凡不減」者，正是誠如吾人生命中原本具備心中太陽的

¹⁴² 見熊十力《十力語要》，頁 458，台北：洪氏出版社，1975。

¹⁴³ 見熊十力《十力語要》，頁 473 至頁 474。

光明，被染污習氣的烏雲障蔽而「在而不甚顯現」也，故其所表現者，乃流於一己之私情，非孟子所謂「四端之心」可以顯性之真情。原本此「四端之心」之「知仁、知義、知禮與明智」的真心係吾人生命中「知體之明」所流露出之真情；但這樣可以呈現「知體之明」端倪的真情，一般人卻因染污之習的障礙而疏於注意之，即使其「知體之明」可以因吾人當下一念惻隱之情或明辨是非之智的一隙之明而微露其端倪，卻不知如何保任之，此乃殊為可惜之事也。昔孔子稱讚顏淵曰：「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」¹⁴⁴這是其心中何等坦蕩與特立的工夫，即使生活的物質條件如何的簡陋，仍不改其無言的自得之樂也。而此中無言的自得之樂，是吾人生命中「知體之明」所展現出「與天地萬物為一體」的無量大心，也是自性真情所流露出「物我合一」的廣大情懷，孟子以「萬物皆備於我。反身而誠，樂莫大焉」¹⁴⁵來形容之，乃是其體認到所謂「形色即天性」¹⁴⁶與「盡心則知性知天」之故也。熊先生說：

儒言形色即天性，又言盡心，則知性知天。明心性天，三名而實一也。心者，言其為吾一身之主也。性者，言其為吾所以生之理也。天者，言其為吾人與天地萬物之統體也。（同此本體，曰統體。）故心即是性，性即是天。吾人能涵養與擴充其本心之德用，而無虧蔽，是謂盡心。盡心即是性顯。性顯，即吾人當下便是天。即凡所感攝之一一世界、一一境物，亦莫非天理呈現。（天是備萬物的，故亦言天理。）故曰形色即天性也。儒者言合天，理實如是。¹⁴⁷

熊先生以涵養與擴充本心之德用而謂之盡心，這是本心自性之性德藉著吾人的涵養與擴充而顯露之，且可以應感出「物我合一」這種「與天為一」之宇宙大心的

¹⁴⁴ 見《論語·雍也》。

¹⁴⁵ 見《孟子·盡心上》。

¹⁴⁶ 見《孟子·盡心上》。

¹⁴⁷ 見熊十力《十力語要初續》，頁 72 至頁 73，台北：樂天出版社，1973。

廣大無量氣度之情懷，故盡心即是性顯，性顯即是吾人當下「與天合而為一」之「性即是天」；其中義理微妙深遠，可以流露出形相世界莫非天理呈現之孟子所謂「形色即天性」的道理。事實上以上「心性天」三者，乃是吾人生命根源之「本心自性」之「天」與天地萬物生命根源的「自有之天」可以相互感通且合而為一的真實寫照，因為熊先生稱所謂「天」者，不僅言其為吾人與天地萬物之統體，亦言其為萬有之大原¹⁴⁸，由此，可以藉著吾人自性原具備諸善德的性德所展露出《易》所謂「聖人成能」以及孟子所謂「聖人踐形」¹⁴⁹之工夫而開顯其「盡心則知性知天」之心物合一的「道之妙應」於人倫日用之間，誠乃何其神化不測¹⁵⁰之至也！

由吾人生命之本源具備之真生命可以貫通乎天地萬物之間，這是站在人的立場，以「人」能夠實現「物我為一」之宇宙大心的廣大無量氣度者，故《易傳》所說的「聖人成能」、孔子的「人能弘道、非道弘人」¹⁵¹、孟子的「聖人踐形」與「盡心則知性知天」，無一不是吾人生命中惻然有感之生生不已的仁體能夠體現天道而應感於己身或應感於萬物也。而以上所謂的「成能」、「人能」與「盡心」、「踐形」，皆離不開以「人」為出發點、以「人」為體現天道的依據，並將己身之「仁」、擴而大之於天地萬物之間，如此，不僅可以「知性與知天」而知生之原理與知天道的無所不在，且亦即是自己本心之仁之誠，充分流露於物類之間。王陽明〈大學問篇〉有云：

大人之能以天地萬物為一體也，非意之也；其心之仁，本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也，

¹⁴⁸ 見熊十力《新唯識論·卷上·明宗》，頁5，台北：洪氏出版社，1974。

¹⁴⁹ 原文是「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」，見《孟子·盡心上》。

¹⁵⁰ 原文是「體神化不測於人倫日用之間」，見熊十力《讀經示要·卷二》，頁106，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁵¹ 見《論語·衛靈公》。

孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也，鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也，草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根於性，而自然靈昭不昧者也。¹⁵²

以上王陽明先生所謂根於性而可視天地萬物為一體之仁，此即是吾人生命中惻然有感的「仁體」應感作用的事實，這是生命的可貴處，而且這個「仁體」的生命，並不侷限在他自己一己的生命之中，因為它與宇宙天地萬物的大生命是息息相通而互為一體的，故其所展現出應感作用的事實，一方面有感通於天地萬物、視天地萬物為一體的宇宙大心流貫其間，另一方面亦有應感於孟子所謂人性中原本具足以「惻隱之情」之仁為首為根本的「四端之心」所展現出能夠知「仁義禮智」之性善之端的善心流露其間，於此可知孟子以「善」為性之端的「性善」思想非無所依據也。

孟子的「性善」思想，是從人性本質中原本具備生命仁體的應感作用來闡述他的道理，其中最令人耳熟能詳的，就是本文一再強調其所謂「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」的論述，這是吾人生命仁體中不假思索、不假造作所自然流露出一不忍人陷於不幸遭遇而剎那應感之「物我合一」的惻隱之情，於此，可以感受到人性的善良一面。而不忍人之心的惻隱之情，是孟子「四端之心」的仁之端體，若非從吾人本性中所流露出「善心」的應感作用，何從見此不忍人之心的惻隱真情？同樣地，可以成為知「羞惡之心」的義之端體，亦是本諸「自性本真」所流露出「善心」的應感作用，方能見此知義的羞惡真情；由此，另外可以成為知「辭讓之心」的禮之端體以及可以成為知「是非之心」的智之端體，亦皆是必須從吾人本心本性所流露出「善心」的應感作用，方能見此知禮的辭讓真

¹⁵² 見熊十力《十力語要》，頁 547 至頁 548，台北：洪氏出版社，1975。

情以及見此知「明智」的明辨是非真情。所以，孟子的「性善」思想，也可以說是吾人生命的「自性本真」流露出「善心」的應感作用所展露出熊先生所謂「真情即是真性」之「情上指性」的思想。而以上所謂「善心」的流露，亦是發自內心之「道德良知」的應感作用，故孟子言「由仁義行，非行仁義」¹⁵³，表示「由仁義行」者，是本著人性所固有善端之道德良知的仁義真情去做事，是自自然然、坦然無私且不假造作的行事作為。而所謂「行仁義」言者，乃是貪著於仁義的名相，欲藉著行此仁義之事，更要讓人知道他有「行此仁義」之行，這是被動式的「行仁義」，非來自於內心道德良知之「仁義行」也；雖然不能說「行仁義」者不好，但「行仁義」者總是讓人覺得缺少一種發自內心由衷之惻然有感的行事風格，這個跟吾人自性原本具備諸善端「善心」之孟子所謂「君子所性，仁義禮智根於心」¹⁵⁴者的「真情」自然流露、有極大的不同，因為「行仁義」者，在意別人對他的感受，倘若未獲得別人的稱讚或從中未獲取一己的利益，便裹足不前而缺乏孟子所謂「仁義行」者之視「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也」¹⁵⁵之勇往直前又充滿真誠的動力。《中庸》有一句話：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」這也是成為孟子有見乎「天道」作用本乎「誠」者為之動力的事實而視「仁義忠信」為「天爵」之所從出，故能夠樂此諸善之行而不覺有倦也；倘若「仁義行」者未能以「誠」者來做為它的動力，其能有「樂善不倦」之作為乎？原本吾人生命之「自性本真」流露出前述所謂「善心」的應感作用，一方面由於吾人自性知體的明智作用，有應感於生命仁體的惻隱之情，另一方面也由此生命仁體的惻隱之情，亦流露出孟子所謂「萬物皆備於我」¹⁵⁶之「物我為一」的廣大無量氣度之宇宙大心。應知，此宇宙大心者，乃廣大無私「天道」之「仁」之「誠」所成，同時也由於這樣的無私之「仁」與無私之「誠」，使得吾人自性知體的明智作用，也流露出生命仁體具備諸多善端之所應感與之所展現的動感真情；由此，所謂的

¹⁵³ 見《孟子·離婁下》。

¹⁵⁴ 見《孟子·盡心上》。

¹⁵⁵ 見《孟子·告子上》。

¹⁵⁶ 見《孟子·盡心上》。

動感真情，亦是吾人生命「自性本真」所流露出「善心」之「仁」之「誠」的「人道之行」直通乎「天道」、展現「宇宙大心」之「仁」之「誠」之最佳寫照也。

而以上應感於生命仁體所流露動感真情之「情上指性」的思想，造乎深遠而含藏微妙之意，乃別於一般人所謂情感之意；由此，除了因情感之障而更看不清情感之所由生的根源外，而且也更因將情感與理智分開而迷上加迷也。熊先生說：

西洋學人，將理智與情感劃分。只是不見自性，即不識本性。吾先哲透明心地，（即謂本心。）即從情之方面，而名此心曰仁。（仁之端曰惻隱。惻隱即情也。）然言仁，便已賅智。姑息與貪愛，並非仁，以其失智故。故知言仁，而智在其中矣。或從智之方面，而名此心曰知。如《易》曰乾以易知，曰乾知大始，孟子曰德慧，程子曰德性之知，陽明曰良知，皆是也。然言智，便已賅仁義禮信等等萬德。《易·繫傳》言窮理，便已盡性至命。可知言智，而萬善無不賅也。識得本心，元是仁智不二之體，名之以智也得，以其非染污之智也。名之以仁也得，以其非惑亂之情也。（俗所謂盲目衝動之情，儒者謂之私情、私欲，亦通名己私。佛家說名煩惱，煩惱即惑亂義。己私與煩惱，便非正常之情。正常之情，即中節之和也。性情無二元，宜深體之。）¹⁵⁷

吾人生命知體的明智作用，來自於人人生命中原本具足的良知之明；然而，此中具足的良知之明，卻因吾人私情與私欲等等非中節之和的情愆干擾而障蔽此一良知之明，以致無法體會「情」與「性」原本無二元的微言大義，此乃殊為可惜之事也。而吾人由自性知體的明智作用而應感於生命仁體之仁義禮信等等萬德之由生，乃更加肯定「情上指性」之所謂「真情有真性、真性有真情」的事實；由此，就真諦而言，如果能將情感導之於正、而發之於中節之和，則此一「情感之正」

¹⁵⁷ 見熊十力《十力語要》，頁 455。

亦莫非真情真性之呈現；甚至於即使是妄情之所生，亦離不開真性之所由生也，此亦是含藏於《六祖壇經》有所謂「煩惱即菩提」¹⁵⁸的微妙真實義；然而，就俗諦而言，就不能以這樣的角度來詮釋之，必須嚴格的說：「倘若非導之於正與發之於中節之和的情感，則非即是真情與真性，故妄情非即是真性也。」而此處所謂之「非即是」，代表「非即是」不是「非是」，意思是「非如此開門見山的就是」，此跟「非是」之「斷然否定」者不同，表示妄情者之所以未見真性，是被其「由真起妄」之妄心迷團所遮蔽；但妄心迷團之所以生，依真諦而言，非來自於其原本具足「真性」之「體」而無由彰顯之也。因此所謂情感與妄情「非即是」真情與真性者，含藏著導之以正的情感與撥開妄心妄情的迷團而後開門見山之真實義，並且這樣具備的真實義所流露之真理，給予情感與妄情注入了新的生命、可以徹底改變了它們的體質，如同「點石成金」般，又重新回復至它們原本「情上是性」的面貌，故「情」上有「真性」，吾人不能將情感與理智之「本質」劃分開來、看作是兩種不同的東西，因為所謂本質者，離不開吾人之自性，熊先生稱「不見自性，即不識本性」，這是吾人生命之自性知體，當它不假思索地表現出怵惕之心的惻隱之情，乃純然是一種至廣至大之善心流露，也表現出生命仁體那種內心充滿著孟子所謂「德慧」¹⁵⁹之明以及程子所謂「德性之知」¹⁶⁰之道德良知的應感真情，此亦是吾人自性知體的明智作用為之主宰而應感於生命仁體的動感真心。

雖然，吾人生命之自性皆有知體，但，能夠實現知體的明智作用，而且可以進一步為之主宰者，乃惟人最能也。《易》有曰：「乾以易知。」¹⁶¹又曰：「乾知大始。」¹⁶²乾者何以易之？何以知大始？這些含藏著深入淺出的微妙道理，一方

¹⁵⁸ 見《六祖壇經·般若品第二》，參見丁仲祐《六祖壇經箋註》，頁 2801，台北：北海出版公司，1970。

¹⁵⁹ 孟子曰：「以德服人者，中心悅而誠服也。」見《孟子·公孫丑上》。

¹⁶⁰ 程頤曰：「聞見之知，非德性之知。」又曰：「德性之知，不假見聞」，見繆天綬選註《宋元學案·伊川學案》，頁 124，台北：台灣商務印書館，1974。

¹⁶¹ 見《易·繫辭上傳》。

¹⁶² 見《易·繫辭上傳》。

面除了得知乾者之「闢勢」潛藏於天地萬物的普遍性與永恆性外，另一方面爲了開發此一潛藏於天地萬物之「闢勢」有所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」的寶藏，靠著單獨的「闢勢」仍無有能力爲之，必須結合坤之「翕勢」的能量作用，方得以有所作爲；而且相反地若是僅靠著單獨的「翕勢」，亦同樣無有能力爲之作主，也必須結合乾之「闢勢」的從中運作，才能有所作爲、有所成就。熊先生詮釋《易》之「乾以易知」有曰：

乾為生命，亦為心靈。此處則就心靈一方而言也。生物發展到最高級，即是生命和心靈發展到盛大時也。（最高級，謂人類。）此時心靈作用，明睿至極。其於法爾道理，常不待推求、而能自明自了，是其知之易也，來源深遠故耳。王陽明所謂良知，即乾也。¹⁶³

因此，《易》之所以稱乾者「乾以易知」的「知之易」，如果以熊先生的觀點言之，是必須以人類明睿至極的心靈作用，才能夠對此一生命中原本具備之不待推求的法爾道理，透過人類別於其他生命物大大的殊勝「自明自了」智慧來喚醒之、來體證之；其實，此中所謂的「體證」者，只是「喚醒」吾人生命中原本具足之「良知」而已，故熊先生稱《易》之「乾以易知」的「知之易」者，就是這一個簡單的「良知」、發揮它於生命和心靈發展到盛大時的殊勝作用；但此處所謂生命和心靈發展到盛大之意，只是代表著生物發展到最高級之生命力和精神力的作用增強、從「乾以易知」之乾爲心靈的精神力中，喚醒它本身就是簡單「良知」的角色；然而，這個道理雖然說得簡單，卻含藏著熊先生所謂「來源深遠」的道理，因爲此一「來源深遠」的「知之易」者，可以追溯到《易》所指稱「乾知大始，坤作成物」的含義中；而此中含義，亦可再與《易》所謂之「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」來相互印證，只是其最大不同者，乃更加明確指

¹⁶³ 見熊十力《乾坤衍》，頁 441，台北：學生書局，1976。

出「大哉乾元，萬物資始」之中有「乾知大始」的「乾知」之義。而「萬物資始」者之「乾元」，亦離不開「萬物資生」之「坤元」作用的「坤作成物」之義，因為「乾元」與「坤元」之中，有它們微妙的互通性；可是它們的作用之中，又有它們不可混淆的體用關係；熊先生詮釋《易傳》之「乾知大始，坤作成物」、有曰：

乾坤本無異體。而即用為言，則乾坤不容淆亂。乾為主，而坤則從。（坤曰順承天，明是從義。）知屬乾，而行屬坤。於乾言知，而即為行之始。於坤言行，（所謂作成物。）而即為知之成。就天化言之固如是。反之吾心，知行合一的體段，本來如是。孟子云，盡心，則知性知天。學者如無反己工夫，自無緣信及耳。¹⁶⁴

按以上熊先生以「乾知」之始，為成就「坤作成物」之「行」的所成，故從「乾知」到「坤作成物」，不僅有它們的體用關係，也有它們「來源深遠」的意義，而且這個「來源深遠」的意義，亦潛藏著前面所提及「闢勢」於天地萬物之普遍性與永恆性的道理，因為所謂的「乾知」者，含藏著隱隱作動之「闢勢」與「翕勢」的交互作用力量、而有所謂「神也者，妙萬物而為言者也」之起之生；此中一則就它們的作用而言，有它們「闢勢」相反相成「翕勢」之生成天地萬物生生不息的普遍性；另則就它們的根源而言，也有它們「闢勢」之「心」之「神」之所謂「乾知大始」於無盡宇宙時空之無「始」無「終」而「如一」的永恆性。事實上，所謂「大始」者，雖有「始」之文，卻因加上「大」之字而有「未始」之意；且又因「未始」之故，亦含藏著「未終」之理；《易》之最後卦終於「未濟」者，即表示乾坤道理中潛藏著「無終」之意，故「永恆如一再無始無終」者，對「乾知大始」來說，乃具備著此一微妙又殊勝之密意也。

¹⁶⁴ 見熊十力《十力語要》，頁 465。

而吾人倘若對「乾知大始」的道理有如此之體會，等於是劃破了無盡宇宙的時空，可以站在此一無盡宇宙之天地萬物未生前的一端，亦可站在天地萬物無盡生滅滅生的另一端，驀然醒覺此端與彼端皆是同一端點，沒有前後距離與長短時間可以分割也；雖然在現實人間的相對世界裡，有許多人認為這是不可能之事，不過，在哲學意義的辯證思維上，卻有它殊勝的契會之處，而且這也是吾人生命之自性知體於「當下就是永恆」所默會的「無對」之境，亦是應感於吾人生命仁體之孟子之所謂「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」以及莊子所謂「天地與我並生、萬物與我為一」¹⁶⁵之「物我為一」的廣大惻然情懷，使得生命的意義與價值可以更加豐富起來。於是，這裡一方面可以由吾人對「乾知大始」意義之跨越時空所體會所認知「自性知體」的「當下永恆」，乃更加確認「自性本真」的事實；另一方面，吾人「自性知體」也是有應感於「生命仁體」之善心流露之所謂「情上是性」的惻然動感真情，此為孟子「性善」思想之可以衍生「由體起用、由用識體」的微妙道理，亦可具見於其所謂「君子所性，仁義禮智根於心」以及「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」的相關「性命對揚」義之中。而前者所謂跨越時空的「當下永恆」之體會，不離吾人對生命實體「心聆神會」又「炯然離繫」的「默然證知」，此相關於熊先生未能起草之《量論》的〈證量篇〉對所謂「證量」一詞有這樣簡單的描述：

證者知也。然此知字之義極深微，與平常所用知識一詞絕不同旨。略言之，吾人固有炯然炤明、離諸雜染之本心，其自明自了，是為默然內證，孔子謂之默識，佛氏說為證量。而此證量，無有能所與內外同異等等虛妄分別相，是造乎無對之境也。¹⁶⁶

故，惟其造乎無對之境，吾人「炯然離繫」又「默然證知」的自性知體，方能符

¹⁶⁵ 見《莊子·齊物論》。

¹⁶⁶ 見熊十力《原儒》，頁9至頁10，台北：明倫出版社，1975。

應「證量」之微妙義也，否則繫著於種種虛妄分別相之相對之境之影子，仍然無法「喚醒」原來「自性知體」展現「良知」之真實面貌的本色。熊先生稱「王陽明所謂良知，即乾也」，這是對「乾知」者有深切之體認，方有如此言簡意賅的見解。

而事實上《易》之所謂「乾以易知」以及「乾知大始」之「乾知」者，已全盤托出宇宙天地萬物皆已然具備「闢勢」的根源之道；王陽明先生也說：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。」¹⁶⁷這是由吾人生命之自性知體「造乎無對之境」所豁然體悟「宇宙天地萬物」原來皆從此根源的「闢勢」之「道」所開展出來；而且「闢勢」者必不我孤，亦有其相反相成之「翕勢」的動能相隨以生。而「翕勢」者，即具有成物形向的坤之道，故《易》自「乾知大始」之後，有「坤作成物」之說。而坤之能夠成爲物之形向者，完全承自它「內自本因」之「自有之天」的乾道開發，所以熊先生稱「坤曰順承天」，乃完全摒除了外在上帝造物的迷思。由此，吾人不能漠視「坤之道」的天地萬物之成，亦有其相反相成之「乾之道」的相隨與俱；而此一「乾之道」之「闢勢」者，有其微妙又難以被人發現的「自性知體」爲之主宰，《易》以跨越時空的「乾知大始」稱之，更顯其意義之深遠宏大。同樣地，「坤之道」的「翕勢」之「坤作成物」所逐漸凝攝成具有「形向」的宇宙天地萬物，亦是此一微妙之「自性知體」所含藏「闢勢」之「動而愈出」¹⁶⁸的「動能」轉化成「翕勢」的作用作爲所致。所以乾與坤本無異體，是在於它們內部「闢勢」與「翕勢」之相反相成的微妙轉化；而且因爲這樣微妙的轉化，就有「闢勢」根源的「自性知體」於吾人「翕勢」的形體生命中轉化爲「情上是性」所展現出「生命仁體」之應感作用的事實，於是，此中含藏之道理，可以跟前述所謂孟子「性善」思想之惻然動感真情而衍生「由體起用、由用識體」的微妙義相互輝映，也可以對照其相關「性命對揚」義而有更寬廣的闡釋空間以及更進一層的瞭解內涵。故，以上之所言，可以分兩方面闡釋之：第一，關於「闢勢」

¹⁶⁷ 見《王陽明·詠良知詩》。

¹⁶⁸ 見老子《道德經·第五章》。

根源的「自性知體」於吾人「翕勢」的形體生命中轉化爲「情上是性」所展現出「生命仁體」之應感作用的事實之於孟子「性善」思想之惻然動感真情而衍生「由體起用、由用識體」的微妙義；第二，關於「闢勢」根源的「自性知體」於吾人「翕勢」的形體生命中轉化爲「情上是性」所展現出「生命仁體」之應感作用的事實之於孟子所謂「君子所性，仁義禮智根於心」以及「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」的相關「性命對揚」之義。以下，則分兩大段落，一一加以說明：

孟子之「性善」思想，誠如前所言，是從人性本質中原本具備生命仁體的應感作用來闡述他的道理。而生命仁體之所以有應感作用，是在於生命「闢勢」根源的原來「自性知體」展現爲「良知」之真實面貌的本色，否則沒有「良知」的應物現形，何以有生命仁體充滿廣大惻然情懷之應感作用？而「良知」之可以應物現形，是在於它源自於「闢勢」的「自性知體」結合著「翕勢」的形體生命、能夠轉化而展現出應感於「生命仁體」之充滿「真情是真性」的作用作爲。故此處所謂的轉化，一者有「闢勢」根源的「自性知體」爲因，再者還有作用於「翕勢」形體生命所流露出「生命仁體」的動感真情被開展出來之事實。熊先生釋王陽明先生所謂的「良知」可以曰「乾」，這是對天地萬物含藏「乾坤」道理之中有關生命「闢勢」根源之「自性知體」的微妙之意，提供一個更爲契入裡底的思維，因爲吾人從《易》所謂「乾以易知」及「乾知大始」之中，契會其跨越時空的「乾知」妙義，不僅宇宙無量無盡的天地萬物如此，其成就吾人「翕勢」與「闢勢」爲一身之生命亦是如此；而且吾人生命「闢勢」之中所含藏的「乾知」妙義，是如此貼切地亦可由吾人「當下一念」之「造乎無對之境」而「自明自了」與「自證自知」，其稱曰「知體之自性」、或「自性之知體」，皆無不可也；此爲知體不離自性、自性不離知體之微妙義，亦是能夠成就吾人生命的「闢勢」爲之主宰而可以轉化成生命「良知」的應物現形之「應感於生命仁體」充滿廣大惻然情懷的依據所在，所以熊先生說：

孔子之存仁，孟子、陽明之致良知，名異而實同，皆是徹悟自性，乃返

己而存仁，而致良知。則惻隱動，而照用行，自然有天地萬物一體之實感。如齊宣王見牛赴宰場，有慘狀。遂不忍，而免其死。事見孟子書。¹⁶⁹

以上的「惻隱動，而照用行」，即是「良知」的應物現形，可以展現為「應感於生命仁體」的作用作為，並且亦因生命仁體之中充滿著廣大無盡之惻然情懷，故其視天地萬物，自然有天地萬物一體之實感。然而，生命仁體之所以有如此的無盡包容，亦是其源自於自性知體之跨越時空的無盡「乾知」妙義，同時亦因這箇無盡的「乾知」妙義，可以成為「彰顯」其生命仁體無盡包容的主要依據者。倘若吾人生命能夠因熊先生所謂孔子之「存仁」與孟子、陽明之「致良知」而徹悟自性，則吾人生命「關勢」根源的「自性知體」將會不受到障礙而能夠發揮它於吾人「翕勢」的形體生命中轉化為「情上是性」所展現出「生命仁體」之應感作用的力量。事實上，這種轉化力量之呈現「生命仁體」所應感的「真情即是真性」的作用，一言以蔽之，就是「良知」的應物現形，熊先生稱其為「惻隱動，而照用行」；由此，吾人除了深深體會「自性知體」可以流露「良知」之真實面貌本色所應感於「生命仁體」之展現孟子所謂「由仁義行、非行仁義」的善心善行以外，亦可由如此「生命仁體」的作用、而擴大與天地萬物為一體的廣大惻然情懷，並且由這樣的擴大與天地萬物為一體的廣大惻然情懷、而體認到能夠「彰顯」此一深廣宏大的境地者以及可以無對立地融入他的生命者，竟然是來自於具備深遠妙義之跨越時空的「知體之自性或自性之知體」之「自性知體」也。因此，「自性知體」有應感於「生命仁體」之與天地萬物為一體的廣大惻然情懷，並由此廣大的惻然情懷，看到了孟子「性善」思想之「四端之心」的惻然真情所彰顯「情上指性」之微妙義，也具備著「由體起用、由用識體」的深遠道理；而此中的重要關鍵所在，在於翕與關兩勢的生命發展到盛大¹⁷⁰之時，原本具備的生命「良知」

¹⁶⁹ 見熊十力《存齋隨筆》，頁 191，台北：鵝湖出版社，1993。

¹⁷⁰ 翕與關兩勢的生命發展到盛大時，亦是熊先生所謂「生命和心靈發展到盛大」之意，參見熊十力《乾坤衍》，頁 441。

便可以隨之而應物現形，並且也因為這樣的緣故，此一生命的「良知」，便搭起了吾人「自性知體」能夠應感於「生命仁體」之相互溝通與相互融合的橋樑。熊先生引王陽明之言曰：「良知作得主時，則一切知識，莫非良知之發用，知識亦是良知也。」¹⁷¹以上所謂「良知作得主時」，這裡面含藏著微妙且深廣的道理。雖然天地萬物具備著《易》所謂「乾知大始」的「乾知」妙義，但「乾知」之妙義要顯現它作用於「良知」之原來真實面貌的本色，必須歷經無窮歲月之千辛萬難的生命奮進與開展過程，最後於前述生命「闢勢」與「翕勢」發展盛大時而發現之，所以，人類生命有其得來不易的殊勝之處；而其中最可貴者，就是生命「翕勢」能力的發揮，可以幫助吾人啓迪生命「闢勢」之中含藏「乾知大始」的「乾知」妙義。而「乾知」者，有跨越時空之無始無終的永恆性、以及它化爲「生命仁體」或應感於「生命仁體」所展現「與天地萬物爲一體」的普遍性。那麼，所謂「乾知」或「自性知體」者，究竟爲何有如此偌大的本事能夠化爲「生命仁體」或應感於「生命仁體」的作用作爲？其關鍵之所在，即「良知」與否之顯現是也。

「良知」與「乾知」本來是相同且一體的，所以熊先生稱王陽明所謂良知即乾也，可是它們一體之中，卻有極爲殊勝且微妙的「體用」關係。當「乾知」的微妙義能夠應感於「生命仁體」而展現出「良知」之原來真實面貌本色，這就是可以體會出來的殊勝「體用」關係，並且經由這樣殊勝的「體用」關係，可於「乾知」之「自性知體」的「造乎無對之境」所應感出來的「良知應物現形」而自然流露「天地萬物皆與我爲一體」之充滿「宇宙大心」的無盡廣大惻然情懷。由此，「良知」的應物現形，正是展現其「乾知」之「本體」應感於天地萬物之「即體在用」¹⁷²或「由體起用」的應感「作用」；而由此應感「作用」，識得天地萬物皆「與我爲一體」之無盡廣大惻然情懷，正是展現其如此「作用」之「即用在體」¹⁷³或「由用識體」的微言大義，所以由孟子「四端之心」以「仁」爲本之所謂「乍見孺子

¹⁷¹ 見熊十力《明心篇》，頁 134，台北：學生書局，1976。

¹⁷² 原文是「即用而言，體在用」，見《王陽明·傳習錄上》。

¹⁷³ 原文是「即體而言，用在體」，見《王陽明·傳習錄上》。

將入於井而皆有怵惕惻隱之心」的惻然動感真情之「良知應物現形」所展現其應感於「生命仁體」之「情上是性」的「性善」思想可以衍生「由體起用、由用識體」的微妙義，乃所言不虛也，因此，熊先生引王陽明稱「良知作得主時」，可以自然展現出「一切知識，莫非良知之發用，知識亦是良知」之應物現形的轉化力量，換言之，這是吾人生命「闢勢」根源的「自性知體」展現其「良知」原來真實面貌本色之應感於「生命仁體」而「應物現形」地與「知識」合為一體的轉化力量、「活生生」地呈顯於我們日常生活的人倫日用之間，並能夠體驗生活中一切知識之所以成就，本來就應該與「良知」化為一起而融合為一體；如此一來，「良知應物現形」地擴展於一切知識之中，知識的成就便可以離不開「良知」從中作主的本色，使得吾人於事物中所瞭解的知識，一則誠如含藏於《大學》所謂推致吾人生命「闢勢」之「乾知」「自性知體」呈顯「良知」真實面貌本色的「良知之明」於事事物物之中，展現出擴大吾人視野之洞悉事物真實裡底的「格物致知」¹⁷⁴之道；二則由於知識有良知作主，甚或即是良知的化身，於是在這種情況之下，就不至於利用知識而有為非作歹之危害情事發生。故以上前者之所言，有「良知之明」之探究於事物之中而具備著瞭解宇宙人生真相的潛在動力；後者則從瞭解事物真相的知識中，其「良知之明」所展現「道德良知」的人格亦隨之與俱，故其「致知」之道所代表的意義，並不是僅僅守其一身之「孤明」而已。熊先生說：

篤信良知學說者，若謂一切事物之理，只求之吾心（良知）而無不得。遂專守其孤明，而不復推致此良知於事事物物上去，則謂事物之理自足於吾心，而吾人對於一切事物的知識，皆不待經驗，不待博徵之事物也，如此畢竟是不通之論。¹⁷⁵

¹⁷⁴ 熊先生說：「本心之明，喚作知。（亦稱智，又云良知。）培養本心之明，便是致。培養之道無他，祇要將此良知，推動、擴大到事物上去應用。良知用在事物上，便是格物，格物才成就知識。」見熊十力《明心篇》，頁 117 至頁 118。

¹⁷⁵ 見熊十力《十力語要》，頁 309。

又說：

夫惟孔子，格物而本乎致良知。良知是人之所本有，須將良知推擴出來，用在事物上，便是格物，而知識由此成。吾人若無良知，便與木石無異，何能格物、何有知識。故良知是知識之本也。¹⁷⁶

此處所言「良知是知識之本」的觀點非常重要，這裡一方面可以由吾人「良知之明」的擴大對事物真相知識瞭解之視野而體會良知與知識之間有其息息相關的「體用」關係，因為在哲學的辯證思維中，良知與知識有其「體用一如」的關係，乃是吾人「自性知體」透過「良知應物現形」之應感於「生命仁體」之感通的事實，其良知所應感的知識，方為「生命仁體」展現「物我合一」的情境所共相包融之中，於是此中所體會「知識」的內涵，具備著有「良知作主」的潛在力量，能夠於另一方面呈顯其「良知之明」之「知善知惡」的真實面貌本色，但這樣「知善知惡」的「良知之明」，不能以為天生如此之具足於吾心而專守其「孤明」；重要的是，必須再將此「孤明」擴而大之，用之於對接觸事物的歷練中，充實學習的智能，獲取經驗知識的瞭解，並能夠從中修正自己可能發生的錯誤思想與行為，這就是以「良知」為本的「格物致知」之道，可以具實地呈現於吾人身處的生活世界之中，而且也唯有以如此「良知」為本的「格物致知」之道，才能夠應感於「生命仁體」而開展其「物我為一」之廣大無盡惻然情懷，這也是將自己「孤明」「擴而大之」地與天地萬物合為一體的真實寫照，所以「良知與萬物」所從出之「知識」的道理中，本來就有息息相關的「體用」關係，倘吾人對此認識不清，即是「良知」受到矇蔽之故，並且也因為「良知」受到矇蔽之故，吾人的「自性知體」就不能夠應感於「生命仁體」而展現其「物我為一」的廣大情懷，於是

¹⁷⁶ 見熊十力《明心篇》，頁 134。

在「物」與「我」之間，便成了一般人所謂「我就是我、物就是物」之被分隔開來的「麻木不仁」了。而事實上如此的麻木不仁，在道德人格的修養上，就是有他缺憾的瑕疵之處。那麼，爲了彌補此一缺憾的瑕疵之處，到底用甚麼方法可以得到改善的機會？熊先生提到的「涵養本源」與「察識工夫」，可做爲此處的參考之用，並可成爲吾人「闢勢生命」於「翕勢生命」爲之主宰而展現「良知應物現形」之一種轉化的力量。「涵養」與「察識」兩者，乃一體之兩面，可以相輔相行，故缺一不可。熊先生說：

朱子首問學延平，延平教之涵養。朱子初未能信，其後乃深知涵養之要。然察識，自是涵養中事，二者本不可分。以涵養為主，而輔之以察識，斯可矣。若舍察識而言涵養，則流弊甚大。常有自居無過，而不知反省者，是空言涵養之失也。無論有事無事，常保任此心，揭然有所存，惻然有所感，而無放失，此涵養之謂也。然幾微之間，稍有不慎，而主人公即不在。此時若不有察識之功，則正所謂養奸耳，可不懼哉！¹⁷⁷

又說：

人倫日用間，隨處致力於涵養本源，省察得失，使隱微之地，無纖芥染污之根。將神明日盛，而本體彰顯，始悟神化之妙，皆自性出生。此儒家根本精神，無待別求途徑者。¹⁷⁸

以上所言之「神化之妙，皆自性出生」，是吾人「自性知體」、因當下「良知之應物現形」而應感於「生命仁體」之神化不測的妙用。同時此中也含藏「涵養本源」以及省察得失之「察識工夫」的重要性，否則將因染污之習的障礙矇蔽而無法「保

¹⁷⁷ 見熊十力《十力語要》，頁 517。

¹⁷⁸ 見熊十力《十力語要》，頁 517 至頁 518。

任此心」有「揭然有所存」以及「惻然有所感」的應感於「生命仁體」之「良知應物現形」也。而且「良知之應物現形」所作用出來之當下不可思議的世界，正是吾人「自性知體」應感於「生命仁體」之殊勝「即體在用、即用在體」的「體用」關係、一一展現於我們生活之世界中，乃何其真誠无妄之至也！而由此所體認出來的微妙道理，就可以談論以下孟子相關的「性命對揚」之義了。

孟子談及「性命對揚」之義的範圍非常廣泛，可以先從其所謂「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也」以及所謂「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也」推衍開來，之後再從其所謂「君子所性，仁義禮智根於心」以及「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」的相關「性命對揚」義申論之，可以體會吾人生命「關勢」根源的「自性知體」於「翕勢」形體生命中轉化為孟子「性善思想」之「情上是性」所展現其應感於「生命仁體」之真誠无妄的事實。而原本吾人「自性知體」的「造乎無對之境」，沒有相對觀念之善惡名相可說，可是當它能夠經由吾人「涵養」與「察識」工夫之顯現「良知應物現形」所應感於「生命仁體」之作用的「與否」而可以使得善或惡之思想與行為判然生焉，這也是為甚麼孟子於其〈告子篇上〉對公都子提出三種性論說之所謂「性無善無不善、性可以為善為不善、有性善性不善」之爭議而有以下所謂「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也」¹⁷⁹之如此間接的詮釋。其實以上吾人「自性知體」之沒有相對善惡名相觀念的「造乎無對之境」，就是所謂的「性無善、無不善」；而且可貴的是，此一「造乎無對之境」的「自性知體」能夠展現良知原來真實面貌本色之「良知應物現形」而應感於「生命仁體」之「由仁義行、非行仁義」的惻然動感之「情上是性」的真情，故可稱之為孟子此一應感於「生命仁體」之可以「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」之「性善思想」，同時亦可稱之為公都子所提「性可以為善」

¹⁷⁹ 見《孟子·告子上》。

的「性善」之說；反之，則稱為「性可以為不善」的「性不善」之論，這是吾人「造乎無對之境」的「自性知體」於「涵養」及「察識」工夫能力不足而良知不能應物現形的情況下所變現出另外一種非應感於「生命仁體」的不善之行；可是此處要注意者，所謂「自性知體」變現的不善之行，只是其「良知」受到矇蔽之故而改變其原本如同「性海」之「大海水」被推盪成跟此「大海水」本質相同而外貌不同之眾漚的「漚相」而已，這表示吾人若能再以「涵養」與「察識」的工夫來透視此「非善心善行」的本質，就能夠將它們重新歸位而展現其應感於「生命仁體」之善心善行的真實面貌本色。所以發生於吾人之「非善心善行」的如同大海水之漚相的改變，是良知不能應物現形、不能展現其原來真實面貌本色之故，乃誠非吾人「自性本真」的「自性知體」在於「形色生命」之「才」之罪也。而熊先生對性善、性不善的解釋，也有作如下的說明，他說：

性善與性惡，兩說相反。而善統治惡，乃相反而相成。¹⁸⁰

故曰：

孟子言性善，就吾人與天地萬物共同之真源而言也。（真源，謂宇宙本體。）真源無有不善。（本體無有作意，無有雜染，故無惡。）荀卿言性惡，就吾人有生以後，妄執小己而言也。真源之流（猶云本體之流行。）不得不分化。分化故有小己。小己不得無欲。欲動，而徇於小己之私，且狂迷不反者，其變也。小己之私欲，狂逞不反，即障礙真性，此所以成乎矛盾也。然復須知，小己之私欲，雖足以障蔽真性，而真性畢竟不壞滅，譬如浮雲雖能蔽日，而日光未嘗不在。浮雲消散，則大明遍照無窮矣。儒家求己之學，節制私欲，以完復其固有之真性，則矛盾化除，而真性

¹⁸⁰ 見熊十力《原儒》，頁 15。

常得為四體之主，即小己之欲毋妄逞，而亦莫非真性流行，無所謂私也。故性惡論者，雖足以糾正性善論之忽視矛盾，而性善論究不因矛盾而失其據。且凡言性惡者，無有肯許惡行者為人生之當然，仍歸本於為善去惡。是則因去惡之勇，而益見吾人固有善根之發展不容已。善根適以反而相成，故曰善統治惡。¹⁸¹

以上熊先生言及吾人與天地萬物共同真源之無有作意及無有雜染而稱之曰無惡的宇宙本體，必須有應感於「生命仁體」的廣大惻然情懷，方有如此無有不善之作用事實也，否則直言真源之本體無有不善，恐難完全取信於他人；而且此一「生命仁體」的「應感與否」，乃決定吾人是否誠如孟子所謂「由仁義行、非行仁義」之有其善心善行表現的重要關鍵所在。事實上，孟子以「四端之心」之惻然動感真情而有的「情上指性」之思想，已是其應感於「生命仁體」而可以展現所謂「萬物皆備於我」之廣大無盡「物我合一」的惻然情懷，所以倘若沒有吾人生命「闢勢」之「自性知體」感通於「生命仁體」的應感作用，就不能發現「性善」思想的深遠宏大以及它依據的「根源之處」所含藏微妙又殊勝的道理，因為「性善」思想之「真情即是真性」的應感作用，是「自性知體」展現「良知應物現形」之應感於「生命仁體」的作用，由此可以體認吾人「自性本真」之「真性流行」的無窮妙用，熊先生以儒家「求己之學」工夫之彰顯「真性流行」如同大明遍照之無窮，亦是有其同樣的道理。由是，生命惻然動感之真情發展不容已，吾人生命固有善根之發展亦隨之與俱。故決定於「性善」或「性惡」觀之取捨，乃在於吾人是否有「應感於生命仁體」而已。而倘若我們再嘗試追溯此一能夠「應感於生命仁體」所依據的「根源之處」，其所含藏深遠宏大又不可思議之殊勝妙義，亦即是前述《易》所謂「神也者，妙萬物而為言者也」的吾人生命「闢勢」之跨越時空而造乎「無對之境」或「無對之性」的「自性知體」，此亦是熊先生所言天

¹⁸¹ 見熊十力《原儒》，頁 15。

地萬物皆各具相同本源的「乾元性體」¹⁸²，並也可以更從《易》所謂「乾以易知」與「乾知大始」之「自性知體」此一跨越時空「無始無終又永恆如一」的「無對之境」或「無對之性」所含藏的道理中、而更加確認及推衍熊先生所言之萬物，不管是動態或靜態者，其具有相同本源之「闢勢爲之主宰」的「乾元性體」於其坎陷之地歷經千辛萬難所成就生命的開展過程中，透過我們人類殊勝「翕勢」生命與「闢勢」生命交相作用之「涵養」與「察識」工夫所能夠應感於「生命仁體」之「良知應物現形」的作用，可以展現其大明遍照無窮之「真性流行」於無量無盡宇宙天地萬物的時空法界¹⁸³中，乃何其浩瀚之壯觀又不可思議之至也！這是吾人生命「闢勢」的「自性知體」之於天地萬物的「乾元性體」所展現「物我合一」之廣大無量「宇宙大心」的惻然情懷。而「惻然」者，「仁」也，是應感於人類生命得來不易之「生命仁體」之故也。同時也因為從人類生命所體會得來的如此「生命仁體」應感作用之故，可以確認熊先生所言「一一物各具之心，即是宇宙的心；宇宙的心，即是一一物各具之心」¹⁸⁴以及所謂

乾元徧為萬物實體，即於一一物，而皆見為乾元，是故於器而見道，於氣而顯理，於物而知神，於形下而識形上，於形色而觀天性，於相對而入絕對，於小己而透悟大我¹⁸⁵

，誠然亦就是吾人來自於「天道」生生不已之殊勝「闢勢」生命與「翕勢」生命交相作用之「自性知體」應感於「生命仁體」的「良知應物現形」所展現「物我爲一」或「心物合一」之「道之妙應」於吾人生活世界具體呈顯的事實。所以，因為以上應感於「生命仁體」之故，其所展現廣大惻然之「真情即是真性」的無盡情懷，也就是徧為萬物實體之「乾元性體」能夠應感於「生命仁體」所展現「於

¹⁸² 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 80 至頁 81，台北：洪氏出版社，1976。

¹⁸³ 熊先生說：「法界即自心，亦即自性。」見《新唯識論·卷下·明心上》，頁 90。

¹⁸⁴ 見熊十力《新唯識論·卷上·轉變》，頁 65。

¹⁸⁵ 見熊十力《十力語要初續》，頁 69。

器而見道、於氣而顯理、於物而知神、於形下而識形上、於形色而覩天性、於相對而入絕對、以及於小己而透悟大我」的「宇宙大心」、一一不離乎吾人當下「自性知體」之「造乎無對之境與無對之性」的無上不可思議妙義。而孟子於其所謂「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」以及「君子所性，仁義禮智根於心」相關「由體起用、由用識體」的「性命對揚」義中，亦含藏著如此微妙又深遠宏大的殊勝道理。首先，於其所言「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」之對應其關係吾人生命之所謂「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也」¹⁸⁶之相關道理中，吾人不能否認所謂「聲色臭味安佚等等生命之欲（及其生命之作用），若推其原，皆自性生，孟子是以謂之性也」¹⁸⁷。而以上所言感官知覺的「生命之作用」，熊先生並沒有說出這一句話，但卻隱含有這一句話的意思，因為表現於所謂聲色臭味安佚等等感官知覺者，除了有此感官知覺的生命欲望以外，還必有其表現的種種生命行為作用。而對此感官知覺的生命之欲及其生命之作用，熊先生曾談到有關形氣之靈的「根明」¹⁸⁸作用，這個對溝通孟子所謂「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」以及敘說「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也」之「聲色臭味安佚」中含藏生命根源之「性也」道理、有相互啓發的作用，這也是吾人生命「關勢」於生命「翕勢」的交互作用之情況下是否能夠「從中作主」以及化身為「真性流行」的一種轉化力量，所以熊先生說：

夫見聞覺知等等作用，常途即名之為心。其實，此等作用，元不即是本心。只是根門、假借心之力用、而幻現一種靈明、趣境云爾。¹⁸⁹

而以上所謂根門可以假借心之力用所幻現一種趣境的靈明，即是所言形氣之靈的

¹⁸⁶ 見《孟子·盡心下》。

¹⁸⁷ 參見熊十力《十力語要》，頁 319 至頁 320。

¹⁸⁸ 參見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 72 至頁 73。

¹⁸⁹ 見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 72。

「根明」作用，亦即是吾人生命「闢勢」潛藏於「眼耳鼻舌身」五根之中所表現「聲色臭味安佚」之見聞覺知的「根之靈明」¹⁹⁰作用；因為它們是潛藏於生命「闢勢」之感官知覺作用，熊先生稱此「根明」「不即是」本心而詮釋曰：

夫根明，實假心之力用而現起。雖可以不似其本，（本，謂心。）而此明之所假藉者即心之力用。此心畢竟不改其性，蓋所謂根明者，從根之一方面而言，是根假於心之力用、而自成其明。但如從心之一方面而言，卻是心之力用、發現於根門。此心之力用行乎根門，雖緣根之假藉以成其明、馴至物化，但此心之力用，畢竟不緣根之假以成名、而改其性。譬如明鏡、為客塵所錮。而鏡本性即所謂鑒照者，終不隨客塵遷改。¹⁹¹

以上所謂「根明」之所以稱為「不即是」本心者，即是它可以從「根」之一方面以及又可以從「心」之另一方面而言之。前者乃是五根資藉於吾人生命「闢勢」之「心之力用」而自成其隱沒於感官知覺之「不即是」本心的「根之明」，後者則是吾人生命「闢勢」之「心之力用」從隱沒於感官知覺的「根之明」中，可以將此「根之明」化身為通達於「本心」之能夠「從中作主」以及大顯其「真性流行」之一種殊勝的轉化力量，此誠如明鏡本性之所謂鑒照力者，終不隨客塵之障蔽而遷改也。於是，吾人透過孟子所謂「聲色臭味安佚」之能夠有「生命覺知」的作用，發現有所謂「性也」之「從中作主」的生命根源隱然在焉；而且詫異的是，吾人又可以將此「從中作主」的生命根源展現於天地萬物之孟子所謂「形色，天性也」之殊勝「真性流行」的作用妙義之中；而如此殊勝作用之妙義，孟子以「惟聖人然後可以踐形」來體現之，更能展現其所謂「萬物皆備於我」以及「上下與天地同流」之「物我為一」的廣大無盡情懷。然而，我們從以上所謂「聲色臭味安佚」含藏「性也」之如此微妙又深遠的「體用」義中，又發現之所以有

¹⁹⁰ 見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 72。

¹⁹¹ 見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 73 至頁 74。

如是之「體用」義者，乃來自於吾人「生命覺知」作用之孟子所謂「聲色臭味安佚，性也」而「有命焉」¹⁹²之故也。而「有命焉」者，誠為展現生命昇華之一大重要契機，否則吾人如何由「生命的覺知」來體認「生命仁體」的深遠意義；而且如是的「有命焉」，也更能從其狹義之孟子所謂「從其小體為小人」的「覺然有醒」而契入其所謂「從其大體為大人」之能夠彰顯生命意義與生命價值的廣大義海之中。所以前者狹義之意的「有命焉」，有依於「形氣」之所謂「根明」從「根」之一方面而言的「根假於心之作用、而自成其明」之可能成為「從其小體為小人」之非「真性流行」之虞，於是孟子言其「有命焉，君子不謂性也」¹⁹³；熊先生對這段話之詮釋，亦有言曰：

夫命與性，本非二也。以其為生生不息之理，則曰性。以其流行而成生機體，則曰命。命者，流行義。原夫性者，萬物之一原，雖復無聲無臭，而萬善萬德，無不具足，故謂之理。此理之流行，而賦予吾人，吾人稟受之，遂自成為獨立的生機體，即有生命，而具一切意欲，所謂聲色臭味安佚等等之欲，推其原，皆自性生，孟子是以謂之性也。但雖自性生，畢竟非性之本然。（此語吃緊。）要自流行而成生機體，乃始有之耳，孟子故曰有命焉，君子不謂性也。¹⁹⁴

以上吾人生命稟受於萬物共同一原之「無聲無臭真性」含藏「萬善萬德」眾理之「真性流行」以成，故「命與性」，本非二也，無奈卻因成為獨立生機體之依於形氣「根明」的從「根」之故、而隔絕了體認所謂聲色臭味安佚等等之欲的根源乃來自於孟子是以謂之「性也」之「自性生」的大門，故只能以「雖自性生，畢竟非性之本然」稱之，而且熊先生強調這一句話之含意，亦是同見於自己所謂吾

¹⁹² 見《孟子·盡心下》。

¹⁹³ 見《孟子·盡心下》。

¹⁹⁴ 見熊十力《十力語要》，頁 319 至頁 320。

人生命的「根明」有「從根之一方面而言」以及「從心之一方面而言」之「不即是」本心的道理。前者乃前述所謂狹義之意的「有命焉」，後者則是能夠將此狹義之意的「有命焉」化身為作用於「形氣」之「靈」之所謂「根明」從「心」之一方面而言的「心之力用、發現於根門」之可以成為「從其大體為大人」的「真性主宰」與「真性流行」之廣義「有命焉」，而且這樣廣義的「有命焉」，可以展現出「應感」於吾人「生命仁體」的無限潛能；它一則因其「良知的應物現形」而可以體會孟子所謂「聲色臭味安佚，性也」之「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」的廣大之義，二則亦因此一「良知的應物現形」之給予「聲色臭味安佚，性也」注入新的風貌與注入新的生命而可以從其所謂「有命焉，君子不謂性也」之中脫穎而出，於是孟子接下來所說第二段「性命對揚」之文，便可以從上段的「有命焉」轉化成「應感」於「生命仁體」之孟子所謂「仁、義、禮、智以及聖人之於天道¹⁹⁵（作用）」的「命也」¹⁹⁶之義。（蓋孟子於此言天道作用，符應其言「命也」義之有會於孔子所謂以「仁」為本之「天道作用」的「天命」思想。）這是吾人生命從體認生命根源之「性也」之呈顯「形色，天性也」的「真性流行」到「良知應物現形」之「應感」於「仁、義、禮、智以及聖人之於天道作用」之展現「生命仁體」的過程，孟子於此揭示了宇宙人生微妙的大道理；而且接下來又更為可貴的是此「仁義禮智」「四端之心」之應感於「生命仁體」惻然動感真情之「真情即是真性」的「性善」思想，亦就是其所謂「仁、義、禮、智以及聖人之於天道，命也」而含藏「有性焉」¹⁹⁷之妙義也；由此，吾人「生命仁體」應感於「良知應物現形」之「真情即是真性」所展現「物我為一」的廣大無盡惻然情懷，即是化「小體」為「大體」之應感於「生命仁體」的「真性流行」而能大顯其所謂「上下與天地同流」之「天道作用」於宇宙天地萬物之間；如此一來，則是展現孟子所言「君子所性，仁義禮智根於心」之具足眾善眾德的無限潛能而

¹⁹⁵ 見《孟子·盡心下》。

¹⁹⁶ 見《孟子·盡心下》。

¹⁹⁷ 見《孟子·盡心下》。

能夠成爲轉化生命昇華之一大突破也，這就是應感於吾人「生命仁體」之生命轉化的昇華，可以從原本吾人形氣小我的「覺然有省」而轉化爲展現生命大我之「天道」作用不已的「真性流行」；而此一來自於吾人「大我生命」之「天道」作用的「真性流行」，乃誠然已非形氣小我之容易流於一己之私的後天生命所成，故孟子言仁義禮智以及聖人之於天道是命也而「有性焉，君子不謂命也」¹⁹⁸。熊先生於詮釋這一段話，亦有曰：

仁義禮智天道者，若迹其發見，要自一原之性，（張子云，性者，萬物之一原。）流行成物而後有物有倫，而仁義等等始顯現焉，孟子故曰命也。假若性體，只是洞然空無、而無流行可言，即無物可言，更從何說仁義等等耶？然仁義等等，雖於凝命以前無可說，要是自性固有，不是本性元無之、卻從有生以後外鑠得來，（自註：不是二字，一氣貫下。）孟子故曰有性焉，君子不謂命也。¹⁹⁹……人的食色等欲，雖是氣質方面後起的事，而氣質之凝成，則本於天化。由此，把欲推原到性上去。²⁰⁰……然而欲，畢竟是氣質成功以後方有的，畢竟非性之本然，故終不可謂之性，此是千古正法眼藏。²⁰¹……孟子言仁義禮智天道，必於凝命之際言之，意深遠哉。然命，則氣質之始也。孟子又恐人沾滯在氣質上，難以見性也，故復謂仁義等等，畢竟是本性固有，而不可謂之命也。²⁰²

以上熊先生以「仁義禮智天道」之發現，來自於吾人「自性固有」之與萬物同然的「一原之性」，但此「一原之性」的稱之爲「性體」者，非洞然空無；它會發生作用，並能夠在生命凝命以後的流行作用之下，因「良知的應物現形」、應感

¹⁹⁸ 見《孟子·盡心下》。

¹⁹⁹ 見熊十力《十力語要》，頁 320 至頁 321。

²⁰⁰ 見熊十力《十力語要》，頁 321 至頁 322。

²⁰¹ 見熊十力《十力語要》，頁 322。

²⁰² 見熊十力《十力語要》，頁 322 至頁 323。

吾人本性元有的「生命仁體」之孟子所謂「有命焉」的「命也」而顯現仁義等等之天道的作用，這是具備廣義之意的「有命焉」之「命也」，亦是熊先生所謂吾人生命的「根明」於從心之一方面而言之「心之力用，發現於根門」之可以推衍其應感於「生命仁體」的「良知應物現形」而自然展現出「於器見道、於小己見大我」之無盡廓然情懷。而事實上，這也是吾人「闢勢」生命之所謂「神也者，妙萬物而為言者也」所含藏「內自本因」的「天道」可以因「根明」的「形氣之靈」於「心之力用，發現於根門」之故的脫穎而出、能夠由其「造乎無對之境」之「從中作主」的「自性知體」來應感其「內自本因」發生「天道作用」的「生命仁體」而展現「於器見道、於小己見大我」之「物我合一」的「真性流行」，所以孟子的「有性焉、有命焉」以及「性也、命也」，誠為吾人於「良知應物現形」情況下之「自性知體」應感於「生命仁體」之最佳寫照也，同時也因為吾人「闢勢」生命於「翕勢」生命之「自性知體」能夠由此一「良知應物現形」所展現其「良知原來真實面貌本色」之「自性知體」於「當下」應感於「生命仁體」的緣故，則孟子此一所謂「性也、命也」以及「有性焉、有命焉」就具備廣義「性命對揚」之「即體在用、即用在體」的「體用」關係，否則吾人生命將因熊先生所謂「根明」於「根之一方面而言之根假於心之力用、而自成其明」之「形氣」沾滯於原本是「天化」之成的氣質之中而難以見性也，於是「自性」中原本具備之「我固有之也、非外鑠我也」²⁰³之「內自本因」的「天道」、以及自然能夠呈顯其「真性流行」的仁義等等天道作用，就如同「浮雲蔽日」般被隱藏起來，此乃吾人生命「闢勢」含藏於「形氣之靈」之「根明」作用的「心之力用」未能從「發現於根門」之中來展現「孟子所謂『形色是天性』的『踐形』義以及仁義禮智『四端之心』有『真情即是真性』所流露『性善思想』之應感『生命仁體』的真實義」而成為人生之一大憾事也。事實上，「天道」之中含藏生命「闢勢」與生命「翕勢」交相推盪變化的「天化之成」作用，本來就是「無私地」作用於天

²⁰³ 參見《孟子·告子上》。

地萬物之間；然而，卻於此「天化」之中，有所謂「根明」作用之「根之靈明」的「根假於心之力用的自成其明，而非此心之力用、發現於根門」之凝命「形氣」沾滯於氣質框架中而易流於「一己之私」之虞；反之，則是吾人「根明」作用之「根之靈明」含藏「心之力用、發現於根門，而非根假於心之力用的自成其明」之可以展現生命「闢勢」的「自性知體」因「良知從中作主的應物現形」而應感於「生命仁體」之孟子所謂「仁義禮智天道，是命也、有性焉」之不離「自性」化爲「真性流行」的「物我爲一」之「天道」呈顯其無量無盡「宇宙大心」之惻然情懷，乃吾人生命可喜可賀之一大盛事也。

第四節 小結

生命之可貴，乃在於可以藉著形體生命去瞭解、去體會它的博大與精深，這也是生命在歷經《易》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」之有其「內自本因」「自有之天」之「天道」含藏「乾元」與「坤元」作用之生命「闢勢」以及生命「翕勢」於其微妙「相反相成」生命能量推盪之下所自然成就無數無量具有「形之本」「形向」「小一」集聚的凝斂作用而又資乎其內部潛藏《易》所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」之生命「闢勢」「心也、神也」之微妙「乾元性體」從中「爲之主宰」又「潛移默化」的影響之下，使得生命於無量無數歲月之符合於有利環境的時空中可以一步一步地向上突破、向上開展成更具有智慧、更具有靈性的生命物。其實，吾等人類在整個無量無盡宇宙的大環境時空中，只是代表此一地球的時空環境所開展出最有智慧之一個環節的生命物而已；然而，在如此地球環節之同樣也歷經無量歲月的遷變過程所能夠成就之人類生命而言，誠乃可以說是相當不容易之事也。

而且，從人類生命的誕生到能夠一步步瞭解宇宙人生之真相，也有其歷史轉

揆點的過渡時期。由此，遠古伏羲氏仰觀俯察天地萬象，深感宇宙天地萬物之生，非無其因，亦非無生生不已的作用作為；而事實上能夠有這樣的深切體認，乃是藉著人類殊勝的靈性智慧而可以來探索宇宙人生真相的開端，故伏羲氏作「八卦」所推衍「天之用」之能夠感通於天地萬物生生不已作用的「乾坤之道」，正是「欲人法天之用，不法天之體」的思想，因為在當時民智未開的時代，對所謂「天之體」的觀念，尚存有所謂具備「人格神」之老天權威的天帝思想，然而卻因其帶有「道德天」的轉化作用與轉化內涵，伏羲氏又不忍棄去之，於是藉著由「八卦」推衍出的「乾坤之道」、稱之為「有別於天帝思想的天之體」而法其有感通於天地萬物的「乾坤作用」之「天之用」也。而如此「法天之用」的思想，也可以從《易傳》對其陳述之所謂「古者庖犧氏近取諸身，遠取諸物」之「以通神明之德」以及「以類萬物之情」的道理中看得出來，因為所謂「近取諸身」者，乃是吾人生命中有別於高高在上的天帝而發現自己內心深處含藏著《易》所謂「神也者，妙萬物而為言者也」之「內自本因」「生命關勢」的「自有之天」。而如是「生命關勢」的「自有之天」之「天道」作用，可以應感於吾人「生命仁體」內含的「神明之德」而展現所謂「遠取諸物」之感通於天地萬物之間的「以類萬物之情」之廣大無盡的惻然情懷；孔子更由是而體會出天地萬物生成之因，乃是由於「天道」無始以來從其「乾知大始，坤作成物」之能夠於浩瀚無盡的宇宙時空中有所謂「大哉乾元」與「至哉坤元」之「萬物資始」與「萬物資生」的「生生不已之仁」作用於天地萬物之間的事實。而如此「生生不已之仁」之「天道」無私的作用，亦可從《論語》所謂「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」之中見其端倪，這也是默默無言又不居其功的「天道」劃破無窮無盡的宇宙時空，顯現它自己無所不在的生生不已之仁之德的創生本事，而且此處所言「天道」作用的生生不已之仁之德，乃是「天道」作用於天地的乾坤之德；而此乾坤之德轉化於人生論方面亦有《易·乾·文言》所謂「君子體仁，足以長人」以及〈坤·彖·象〉「坤厚載物；君子以厚德載物」之仁之德也；而當如此之仁之德作用於日常生活之中，就有一種來自於內心「休戚與共」之誠如《論語》語錄中多處可見「安不

安心」的仁體流露其間，這是孔子結合宇宙論與人生論之「以仁為本」的「天道」有其生生不已之仁之德「真性流行」的「天命」思想，皆肯定天地萬物之生成，乃來自於它們「內自本因」「自有之天」的「天道」作用；而「天道」作用誠然不離開萬物自己的生命，故由此視野的不斷擴大與包容，可開展出吾人豐富又充實的人生。

事實上，無心之心能夠應感於生命動感真情之「安不安」的「仁體」，誠然乃是無私地流露於吾人的日常生活之中。雖然我們看不到「仁體」是甚麼，卻可以在如此生命動感真情的坦然流露中，體會「仁體」是甚麼。而「仁體」乃是以「道德良知」為主體之「良知應物現行」的真實生命，它應感於吾人日常生活的人我相處之間，就是以「道德良知」為主體之內心真誠的行為表現。而關於這個「生命仁體」的內涵，孔子並沒有具體說明是甚麼，直到孟子說出「仁，人心也」，才漸漸對此一應感於生命動感真情的人人皆有之內在道德心靈有進一步的瞭解以及更清楚的體會。而孟子「仁義禮智」之「有惻隱、知羞惡、明是非、能辭讓」的「四端之心」，皆可以應感於生命動感真情之「真情即是真性」之來自於吾人「內自本因」「自有之天」的「天道」作用之「真性流行」，且亦是吾人生命「關勢」「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」展現其「良知應物現形」之原來真實面貌本色；由此，順著如此「自性本真」的作用，可以講孟子所謂「惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心以及明辨是非之心」之真心感通真情的「真情即是真性、真性即是真情」所自然流露出來之「由仁義行、非行仁義」的「性善」思想；而如此的性善思想又可以由「盡心」的「涵養與察識」工夫來彰顯「知性」與「知天」之展現「大我」或「大體」生命之惻然動感真情的「良知應物現形」，並且這樣乃誠然即是吾人「自性知體」應感於「生命仁體」之可以呈顯廣大無盡「物我為一」惻然情懷之「自性本真」的坦然流露，亦符應了孟子於「性命對揚」義中的吾人生命之所以發生「聲色臭味安佚」等等欲的「根源」、乃來自於所謂「形色，天性也」的生命「關勢」之「自性知體」有其「性也」之「自性生」的大門。而如此「自性生」之「性也」在吾人形體生命中又必須共同靠著形體「翕勢」生

命所提供智力能量之牽動「靈性智慧」的「心之力用，發現於根門」的轉化力量，才有所謂「聖人成能」之「聖人然後可以踐形」的妙應於「生命仁體」之呈顯「仁義禮智等等天道作用」而展現「萬物皆備於我」之「物我為一」的廣大無盡惻然情懷；如此一來，也正是彰顯吾人生命「闢勢」「心之神」「性也」的「自性知體」可以妙應於「翕勢」「命也，有性焉」的「生命仁體」、展現所謂「心物合一」或「物我為一」之「真性流行」的「天道作用」於吾人「當下」之生命也。

第五章 結論

宇宙天地萬物之成，非無其因；吾人從宇宙天地萬物此一生成的原因，可以瞭解生命的真相。而「生命」者，源自於「天道」生生不已的作用，非僅由單獨的質性所成，這是因為「天道」的作用中，含藏著《易》所謂「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」¹之「乾知大始，坤作成物」²之生命「闢勢」³與生命「翕勢」⁴交相推盪醞釀的作用之下可以凝斂成具有「形之本」⁵「形向」⁶之如同「燃香者之快速旋轉燃香，看似狀若火輪相」⁷的生命能量，所以在如此生命能量持續不斷作用的過程中，才能夠漸漸成就宇宙天地萬物；老子有會於如此《易》之「乾坤」義，而從「大道」作用於「乾坤」之中，發現有所謂「道之虛」之「虛而不屈，動而愈出」⁸的生命能量不停滯於原點之作用作為，並從他自己於宇宙論觀點之能夠闡釋其「獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母」⁹之所謂生命能量一往向前之「周而復始」又「始而復周」的開發釋放與凝斂成「形之向」的作用中，可以醞釀「淵兮萬物之宗」以及「道生一，一生二，二生三，三生而發現有負陰抱陽之萬物」¹⁰的「其中有象、其中有物、其中有精，其精甚真」¹¹之熊先生所謂老子的「道之為物」¹²是「恍兮惚兮」¹³與「窈兮冥兮」¹⁴之有其「虛也、神也、質也」之「虛、神、質」三者沒有「能」與「所」的渾然混成¹⁵，

¹ 見《易·乾·坤·彖傳》。

² 見《易·繫辭上傳》。

³ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 75 至頁 76，台北：洪氏出版社，1976。

⁴ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 76。

⁵ 參見熊十力《十力語要》，頁 223，台北：洪氏出版社，1975。

⁶ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 76。

⁷ 參見熊十力《讀經示要·卷三》，頁 57。

⁸ 見老子《道德經·第五章》。

⁹ 見《道德經·第二十五章》。

¹⁰ 參見老子《道德經·第四十二章》。

¹¹ 參見老子《道德經·第二十一章》。

¹² 見老子《道德經·第二十一章》。

¹³ 見老子《道德經·第二十一章》。

¹⁴ 見老子《道德經·第二十一章》。

¹⁵ 參見熊十力《原儒》，頁 217 至頁 218，台北：明倫出版社，1975。

這是從「道之虛」不停滯於原點的作用中，發現「宇宙實體」¹⁶或「生命實體」所已然具備之原來「體性」、含藏著「其中有精，其精甚真」之「乾之精神性」以及又含藏著「其中有象、其中有物」之「坤之質向性」、能夠藉著天地萬物之漸漸生成而被呈顯出來，此可以說是結合《易》之「翕闢」兩勢作用於「乾坤」之中有其「相反相成」之所謂「反者道之動」¹⁷變化義之故也，如此亦符應了老子宇宙論的思想是由《易》義推衍而來、同時於人生論方面亦效法《易》於「坤道」含藏「厚載柔順」¹⁸之勝義而有「上善若水」¹⁹之「弱者道之用」²⁰的「因應隨順之道」以及如同「谷之神」²¹虛懷若谷的「道之虛」之具備廣大無執又無對立之心境能夠一一被彰顯出來，這是老子思想之「道之《易》」²²由「道之虛」所作用、所體會出來之別於『「儒之《易》」²³由「乾道」體會其含藏剛健炤明之具備生生不已作用之仁之誠而能夠應感於生命仁體』之另一種「法坤」的創見。

其實，不管「法坤」思想也好、或是「法乾」思想也好，均來自於無私「天道」之《中庸》所謂「維天之命，於穆不已」之生生不息作用於「乾坤」之「一者以剛，一者以柔」的勝義真理。老子生長年代略後於孔子，故因其生活背景不同而有不同的思維模式；一者效法《易》之「乾」義，一者效法《易》之「坤」義。「乾」有剛健炤明之德，「坤」有厚載柔順之勝義，故「儒之《易》」有君子自強不息之生生義，而「道之《易》」則以「道之虛」作用之「反者道之動，弱者道之用」做為其主要思想的架構體系，且吾人更可以由此一「道之虛」中，發現天地萬物不管至大或至小，皆含藏著此一「虛之性」的妙義真理，同時也因為能夠展現如此「虛之性」的妙義真理，吾人就不會把物質宇宙給割裂開來而細分

¹⁶ 見熊十力《明心篇》，頁 2，台北：學生書局，1976。

¹⁷ 見《道德經·第四十章》。

¹⁸ 《易·坤·彖傳》曰：「坤厚載物。」其〈文言〉曰：「坤至柔而動也剛，……坤道其順乎！」故坤道含藏厚載柔順也。

¹⁹ 見《道德經·第八章》。

²⁰ 見《道德經·第四十章》。

²¹ 參見《道德經·第六章》。

²² 見熊十力《十力語要》，頁 140。

²³ 見熊十力《十力語要》，頁 140。

成各個分化的小體或小己；雖然小體或小己亦為「道」所包含之中，但「大道」的作用是展現其廣大至極「虛之理」的眾理森然之散著。所以我們探討物質世界的根源，縱使發現如此的根源是含藏著「乾神」與「坤質」的微妙道理，可是卻是因為不能說出它們含藏廣大至極的「虛之性」以及不能體會它們含藏微妙至極的「虛之理」，則無異將萬物或眾生皆適於「性海」²⁴的「生命實體」或「宇宙實體」給退墜了下來而僅成為分化後的小己或小體而已，所以熊先生能夠說出老子的「道之為物」乃「虛、神、質」三者沒有「能」與「所」的渾然混成，可以說是中國哲學千百年來未曾有之「對老子思想畫龍點睛」之一大創見也。

誠然，「虛、神、質」三者渾然之混成，即是老子所謂「道之為物」之「大道」在如此原來具備「虛、神、質」「體性」之可以「虛而不屈，動而愈出」的凝斂成生命或物質宇宙根源之無量無數「形向」「小一」的作用下而能夠漸漸成就天地萬物的一種不可忽視之「

生命能量」的化身。而詫異的是，如此「大道」在其含藏「虛也、神也、質也」三性之「道之為物」所作用出來的無數「形向」「小一」，也同樣含藏著具有「虛之性」的「乾之精神性」與「坤之質向性」的渾然混成，這也是所謂「乾神」與「坤質」的根源有「乾之元即是坤之元，坤之元即是乾之元」²⁵之融攝為一體的「乾元性海」²⁶也可以相互感通於廣大至極「虛之性」之故也，所以就「小一」含藏有如是微妙「虛之性」的「體性」而言，可以說「小一」²⁷具備「小而無內」之「體性」與「大一」具備「大而無外」²⁸之「體性」乃誠然無異無別也。故基於不將原本渾全一體的宇宙給割裂開來，正是吾人深究於宇宙天地萬物之生命真相所必須注意到的一件事，否則將宇宙分裂為各個不相貫連的個體，難免會於不覺中淪入多元的多神論而造就「自以為是」之優越又封閉的個人主義。於是本著

²⁴ 「眾生皆適於性海」取自熊先生所謂「異生皆適於性海。」其加註曰：「異生，猶言眾生。」參見熊十力《佛家名相通釋·撰述大意》，頁4，台北：廣文書局，1974。

²⁵ 見熊十力《存齋隨筆》，頁282，台北：鵝湖；1993。

²⁶ 見熊十力《讀經示要·卷三》，頁81與頁87，台北：洪氏出版社，1976。

²⁷ 見《莊子·天下篇》。

²⁸ 見《莊子·天下篇》。

如此大方向的大前提，吾人於探究生命與物質宇宙的根源除了離不開前述「形向」「小一」有廣大至極「道之虛」之「虛、神、質」的渾然所成以外，另外亦可以藉著科學知識與科學的推理觀點，探討另一種微觀又具備大能量的生命世界。

物質世界的內部是由不同原子量的無數原子所結合而成，且科學家已證實所有不同元素的原子皆由氫原子之衍化以成²⁹。而它們之所以有如此衍化的情形，乃是氫原子在鉅大能團之超大太陽特高溫與特高壓情況下，可以經由氫的「核裂變」³⁰之「核融反應」³¹而衍化成其他元素的原子，所以浩瀚的宇宙中，如果沒有無數超大能團高溫高壓的歷經無量歲月之「核裂變」的連鎖核融反應，就不會孕育當今無數具備許多所有元素原子的星球。而科學家雖然談及宇宙的起源是假設起於一百四十億年前之所謂「宇宙大爆炸理論」³²之推衍而可以造就現今無數的星體，但它們並沒有說明此一超大能團之超高溫超高壓的鉅大太陽是如何形成的。事實上，鉅大能團之超高溫高壓的太陽之所以形成，乃是集合無量「虛、神、質」三性渾然混成之「小一」內部絲絲放射的無數生命能量於超過一百四十多億年前之「前之又前」的無始歲月所匯集所凝聚成沛然不可擋之鉅大能團所導致的結果。而根據愛因斯坦 $E=mc^2$ 的「質」「能」互換公式³³之 $m=E/C^2$ ，（即、質量等於能量除以光速的平方。）此一充滿生命大能量的鉅大能團，於無量無數的歲月中，可以漸漸凝聚而轉化成無數「氫原子」的「形向」之物，於是，有了這種無數氫原子的鉅大能團做為基礎，便開展了如此充滿生命大能量的「宇宙大生命」能夠於無量無際浩瀚的宇宙時空中逐漸孕育出無數天地萬物的事實。其實，這也是「大道」之「道之為物」含藏「虛、神、質」三性之「虛而不屈，動而愈出」之「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」的生命「闢勢」與生命「翕勢」

²⁹ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 123，台北：藝文印書館，1991。

³⁰ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 151 至頁 152。

³¹ 參見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 196 至頁 199。

³² 見郭怡君〈驗證大爆炸可信度：國際新聞〉，《自由時報》4 October 2006：A6。

另外，再參見 PAUL PETER URONE《COLLEGE PHYSICS》，頁 870，U.S.A：BROOKS/COLE，2001。

³³ 見 LEONARD DE VRIES 原著，蘭宜申譯《原子科學史》，頁 152。

交互影響之下所開創之可以生生作用不已的天地萬物；而且經由如此開創的天地萬物，即使是至小之物，亦有熊先生所謂「內部具有關或心這種勢用爲之主宰」³⁴的生命動能隱含其間，只是這樣勢用的生命動能非常微弱，難以被人察覺出來，不過它與「翕勢」結合後所化身的生命能量，卻可以逐漸成爲宇宙天地萬物之所以能夠成就生命的動力來源，而且依此動力來源，可以在適合生命生存的適當環境中漸漸開創出「以碳氫氧主要元素組合而成」之簡單有機體生命。而這樣簡單的有機體生命能夠被開創出來，乃誠如《易》坎卦「陷於兩陰中之一陽」的「陽剛之精」³⁵可以於無量漫長歲月中突破原本陷於「質礙層」的障礙而從漸漸成爲此一有機體生命裡面微微吐露其生命的光芒，於是生命之成，有熊先生所謂歷經「質礙層」³⁶與「生機體層」³⁷的演化過程；其中「生機體層」之一的「人類機體層」，乃是生命於地球中演化的最高點。而歷經如此辛苦的心路歷程所演化的人類之「生命細胞」，又含藏著複雜又奧妙之DNA³⁸生命密碼可以傳承的訊息，而且從人類無數生命細胞中選擇其中任何一個適當的細胞，都可以利用現代日新月異的醫學科技之「無性生殖」來複製人類生命。而令人訝異的是，經由如此細胞發展出來的人類生命，在正常的情況下長大成人後，亦可以從其具備殊勝智慧的「觀照力」，體會生命之中原本就已然具足廣大至極的「道之虛性」，這表示人類細胞內，本來就潛藏著源自於「大道」所作用出來之「虛、神、質」三性的渾然混成；而如此的「道之虛性」能夠被彰顯出來，其實也是顯露萬物自身原本具備的「乾神」「根源」有其永遠不變之廣大至極「道之虛性」而已，所以，「大道」作用於天地萬物，天地萬物又可以展現原有「內自本因」³⁹之「大道」於己身，使得如此之己身所化身的「法界」⁴⁰大我之「大道」與天地萬物，皆能共相融合

³⁴ 參見熊十力《新唯識論·卷上》，頁 65，台北：洪氏出版社，1974。

³⁵ 見熊十力《原儒》，頁 313。

³⁶ 見熊十力《原儒》，頁 313 至頁 314。

³⁷ 見熊十力《原儒》，頁 313 至頁 314。

³⁸ 參見 Neil A. Campbell 原著：李家維等編《生物學》頁 81，台北：偉明圖書公司，1999。

³⁹ 見熊十力《原儒》，頁 208。

⁴⁰ 「法界即自心，亦即自性」，見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 90。

於廣大至極的「道之虛性」之中，這也正是老子「道之無」⁴¹或「道之虛」⁴²的「法坤」思想亦有其突破「大患若身」⁴³的「小己生命」而有化身於所謂「愛以身為天下」⁴⁴之「大我生命」能夠應感於廣大至極「道之虛性」之故也。

事實上，「道」的廣大至極「虛性」能夠被彰顯出來，不是隨便說「我要虛性就有虛性」也，這必須先瞭解生命「關勢」之「乾神」或「乾之精神性」的「根源」、乃誠如《易》所謂「乾以易知」與「乾知大始」之「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」，方能體認它原本具備「無始無終又永恆如一」之「至小無內」且「至大無外」「道之虛性」之微妙又深廣的道理，這亦就是「虛性」者來自於「道法自然」⁴⁵之熊先生稱「自然」者有其「無待而恆然」⁴⁶之意；而如此「無待而恆然」之「自然」「虛性」，就跟所謂「造乎無對之境⁴⁷或無對之性」的「自性知體」一樣，有其應感於「天道」生生不已作用之「仁」之「誠」的「仁體」生命。老子雖然講「絕仁棄義」⁴⁸，但這是著眼於當時社會人心之「假仁假義」的盛行而不「同流合污」於所謂「行仁義，非由仁義行」⁴⁹之故也，因此老子所言「愛以身為天下」的思想，還是有其應感於來自《易》義之「天道」生生不已作用之「仁」之「誠」之能夠「由仁義行」而展現如此「愛以身為天下」有其「虛之中」含藏「大我」生命的緣故，否則老子如何可以講「江海所以能為百谷王者」⁵⁰或「孔德之容，惟道是從」⁵¹的廣大至極之「道之虛性」也。所以吾人深究於老子之思想，亦必須深深體會「大道」的作用中、有其「宇宙論」之「道之為物」含藏「至小無內」「小一」之「虛、神、質」三性的「渾然混成」以及

⁴¹ 參見老子《道德經·第一章》。

⁴² 見熊十力《原儒》，頁 218。

⁴³ 見老子《道德經·第十三章》。

⁴⁴ 見老子《道德經·第十三章》。

⁴⁵ 見《道德經·第二十五章》。

⁴⁶ 見熊十力《十力語要》，頁 238。

⁴⁷ 見熊十力《原儒》，頁 10。

⁴⁸ 見《道德經·第十九章》。

⁴⁹ 借用略後於老子年代之孟子〈離婁下〉所謂「由仁義行，非行仁義也」之反意。

⁵⁰ 見《道德經·第六十六章》。

⁵¹ 見《道德經·第二十一章》。

「人生論」所展現「愛以身爲天下」之如此「難得之言」的廣大「至大無外」之「虛性」意，以免錯會其所謂的「道之無」或「道之虛」、就以爲「道」是「空空的斷滅⁵²無所有」或「強調自己已發現窈兮冥兮、其中有精的乾之精神性，不將它擴而大之、與天地萬物爲一」而落入消極無爲或封閉又獨善其身、不與天下往來的優越個人主義之中，此爲吾人應當留意之事也。

儒家有孔子「天道」生生不已大用之「仁」之「誠」之「以仁爲本」的「天命」⁵³思想，其來自於吾人生命「內自本因」「自有之天」⁵⁴之

《易》所謂「乾以易知」⁵⁵與「乾知大始」之「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」有其感通於吾人「安不安心的仁體」或應感於孟子所言「仁、義、禮、智、天道（作用）」之「命也、有性焉」⁵⁶的「生命仁體」而展現「良知應物現形」之「物我爲一」的廣大「宇宙大心」之無盡惻然情懷，此亦是「仁義禮智」「四端之心」⁵⁷有「真情即是真性、真性即是真情」⁵⁸之「即體在用、即用在體」的「性善」思想；而且於此也體認了「自性知體」妙應於「生命仁體」之熊先生有所謂從「心之力用，發現於根門」⁵⁹之能夠「體神化不測於人倫日用間」⁶⁰之展現「物我爲一」或「心物合一」之「道之妙應」的事實。而吾人由老子「道之無」或「道之虛」中所體會「無執著、無對立、有包容」的思想，正是「道」與「儒」可以相互融合之處。由此，益見真理不離於「當下」「造乎無對之境或無對之性」的「自性知體」能夠展現「大道」或「天道」生生不已大用之「仁」之「誠」之「妙應」於「生命仁體」的「真性流行」，乃誠誠然可以豐富我們的人生，開創吾人與天地萬物爲一體之真生命也。

⁵² 「斷滅」者，取自《金剛經》所謂「發阿耨多羅三藐三菩提心者、說諸法斷滅，莫作是念的「斷滅」之意。

⁵³ 見《論語·爲政》，又見熊十力《原儒》，頁 255。

⁵⁴ 參見熊十力《原儒》，頁 201。

⁵⁵ 見《易·繫辭上傳》。

⁵⁶ 見《孟子·盡心下》。

⁵⁷ 參見《孟子·公孫丑上》。

⁵⁸ 參見熊十力《十力語要》，頁 458。

⁵⁹ 見熊十力《新唯識論·卷下·明心上》，頁 73。

⁶⁰ 見熊十力《讀經示要·卷一》，頁 67，台北：洪氏出版社，1976。

參考書目

一、熊十力著作：

- 熊十力《十力語要》，台北：洪氏出版社，1975。
- 熊十力《十力語要初續》，台北：樂天出版社，1973。
- 熊十力《新唯識論》（文言文本），台北：河洛圖書出版社，1975。
- 熊十力《破破新唯識論》，台北：河洛圖書出版社，1974。
- 熊十力《新唯識論》（語體文本），台北：洪氏出版社，1974。
- 熊十力《原儒》，台北：明倫出版社，1975。
- 熊十力《讀經示要》，台北：洪氏出版社，1976。
- 熊十力《乾坤衍》，台北：學生書局，1976。
- 熊十力《體用論》，台北：學生書局，1976。
- 熊十力《明心篇》，台北：學生書局，1976。
- 熊十力《存齋隨筆》，台北：鵝湖出版社，1993。
- 熊十力《論張江陵》，台北：明文書局，1988。
- 熊十力《存齋隨筆》，台北：鵝湖出版社，1993。
- 熊十力《摧惑顯宗記》，台北：學生書局，1988。
- 熊十力《韓非子評論》，台北：學生書局，1978。
- 熊十力《中國歷史講話》，台北：明文書局，1984。
- 熊十力《論六經》，台北：明文書局，1988。
- 熊十力《因明大疏刪註》，台北：廣文書局，1971。
- 熊十力《佛家名相通釋》，台北：廣文書局，1974。

二、古籍：

- 王 弼撰《老子道德經注》，台北：世界書局，1973。
- 王 弼註《周易經翼通解》，台北：華聯出版社，1977。
- 朱 熹《四書集注》，台北：世界書局，1977。
- 王守仁《王陽明全集》，台北：考正出版社，1972。
- 王夫之撰《老子衍、莊子通、尚書引義》，台北：河洛圖書出版社，1975。
- 王夫之撰《周易外傳》，台北：河洛圖書出版社，1977。
- 王夫之撰《張子正蒙注》，台北：河洛圖書出版社，1975。
- 郭慶藩《校正莊子集釋（一、二冊）》，台北：世界書局，1974。
- 黃宗羲《宋元學案（一、二、三冊）》，台北：河洛圖書出版社，1975。
- 姚際恆《詩經通論》，台北：河洛圖書出版社，1978。
- 朱 隸集註《金剛經集註》，台北：文津出版社，1992。
- 北涼天竺三藏曇無讖《大般涅槃經卷》，台北：新文豐出版公司，1975。

三、當代專書：

- 牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生書局，2002。
- 牟宗三《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版公司，2003。
- 牟宗三《生命的學問》，台北：三民書局，1978。
- 牟宗三《現象與物自身》，台北：學生書局，1975。
- 牟宗三《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，1971。
- 牟宗三《心體與性體（一、二、三冊）》，台北：正中書局，1971。
- 牟宗三《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1998。
- 牟宗三《圓善論》，台北：學生書局，1976。
- 牟宗三《才性與玄理》，台北：學生書局，2002。
- 牟宗三講述，陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版公司，1999。
- 牟宗三《牟宗三先生的哲學與著作》，台北：學生書局，1978。

- 牟宗三《人文講習錄》，台北：學生書局，1996。
- 牟宗三《中國文化的省察》，台北：聯經出版公司，1983。
- 牟宗三《五十自述》，台北：鵝湖出版社，1993。
- 牟宗三《心體與性體》，台北：正中書局，1996。
- 牟宗三《政道與治道》，台北：學生書局，1995。
- 牟宗三《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，1984。
- 牟宗三《道德的理想主義》，台北：學生書局，2000。
- 牟宗三《歷史哲學》，台北：學生書局，2000。
- 牟宗三講、林清臣記錄，《中西哲學之會通十四講》，台北：學生書局，1996。
- 唐君毅《中西哲學思想之比較研究集》，台北：宗青圖書公司，1978。
- 唐君毅《中國哲學原論--原性篇》，九龍：新亞書院研究所，1974。
- 唐君毅《中國哲學原論--原教篇》，九龍：新亞書院研究所，1974。
- 唐君毅《中國哲學原論--原道篇》，九龍：新亞書院研究所，1974。
- 唐君毅《中國文化之精神價值》，台北：正中書局，1975。
- 唐君毅《中國人文精神之發展》，台北：學生書局，1974。
- 唐君毅《人文精神之重建》，台北：學生書局，1974。
- 唐君毅《人生之體驗》，香港：人生出版社，1956。
- 唐君毅《人生之體驗初續》，香港：人生出版社，1961。
- 唐君毅《心物與人生》，台北：學生書局，1975。
- 唐君毅《文化意識與道德理性（一、二冊）》，台北：學生書局，1975。
- 唐君毅《道德自我之建立》，香港：人生出版社，1963。
- 唐君毅《生命存在與心靈境界（一、二冊）》，台北：學生書局，1977。
- 唐君毅《病裏乾坤》，台北：鵝湖出版社，1984。
- 徐復觀《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，2003。
- 王邦雄《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2003。
- 王邦雄等著《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2004。

王邦雄等著《中國哲學史》，台北：國立空中大學，2001。

陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化公司，2003。

陳德和《生活世界的哲思》，台南：樂學書局，2001。

陳德和《台灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002。

陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993。

陳德和《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005。

陳德和編《當代新儒學的關懷與超越》，臺北：文津出版社，1997。

陳錫勇《老子校正》，台北：里仁書局，2003。

余培林《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2004。

曾蘭英《基本粒子的對話》，新竹：凡異出版社，1992。

圓瑛大師《圓覺經講義》，台北：文殊文化公司，1989。

丁仲祐《六祖壇經箋註》，台北：北海出版公司，1970。

朱維煥《周易經傳彖義闡釋》，台北：學生書局，2000。

郭建勳《易經讀本》，台北：三民書局，2004。

金景芳、呂紹綱《周易全解》，台北：韜略出版公司，1996。

戴璉璋《易傳之形成及其思想》，台北：文津出版社，1997。

范良光《易傳道德的形上學》，台北：台灣商務印書館，1990。

高柏園《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000。

吳光明《莊子》，台北：東大圖書公司，1992。

蔡仁厚《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1999。

謝冰瑩等編《新譯四書讀本》，台北：三民書局，1973。

歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》，台北：里仁書局，2001。

錢 穆《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，2004。

吳 怡《莊子內篇解析》，台北：三民書局，2004。

嚴靈峯《老莊研究》，台北：中華書局，1966。

張起鈞《老子》，台北：協志出版公司，1974。

- 陳鼓應《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2005。
- 黃錦欽《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2005。
- 李霜青《人生哲學導論》，台北：五洲出版社，1972。
- 李滌生《荀子集釋》，台北：學生書局，2000。
- 周柏達《心物合一論》，台北：濱聞書局，1971。
- 丁爲祥《熊十力學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1999。
- 王守常《中國現代學術經典：熊十力卷》，河北：河北教育出版社，1996。
- 吳靜宇《老子義疏全集》，高雄：大眾書局，1974。
- 韋政通《中國思想史》，台北：水牛出版社，2004。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997。
- 王 淮《老子探義》，台北：台灣商務印書館，2001。
- 方東美《科學哲學與人生》，台北：黎明書局，1978。
- 傅偉勳《西洋哲學史》，台北：三民書局，1996。
- 鄔昆如《西洋哲學史》，台北：正中書局，1997。
- 馮友蘭《中國哲學史》，台北：台灣商務印書館，2002。
- 吳靜宇《金剛經釋密》，台南：大千世界出版社，1970。
- 蔡仁厚《熊十力先生學行年表》，台北：明文書局，1987。
- 梁漱溟《憶熊十力先生》，台北：明文書局，1989。
- 景海峰《熊十力》，台北：東大圖書公司，1991。
- 郭齊勇《熊十力與中國傳統文化》，台北：源流出版公司，1990。
- 郭齊勇《熊十力及其哲學》，北京：中國展望出版社，1985。
- 郭齊勇《熊十力思想研究》，天津：人民出版社，1993。
- 郭齊勇《天地間一個讀書人--熊十力傳》，台北：業強出版社，1994。
- 成中英《玄圃論學集--綜論現在中國新儒家的界定與評價問題》，北京：中華書局，1990。
- 賈金城《熊十力體用論與中國哲學》，私立新亞研究所哲學組，1997。
- 劉述先《熊十力與劉靜窗論學書簡》，台北：時報出版社，1984。

- 蕭蓬父《玄圃論學集--熊十力生平與學術》，北京：三聯出版社，1990。
- 宋志明《國學大師叢書--熊十力評傳》，江西：百花洲文藝出版社，1993。
- 李霜青《熊十力》，收入中國歷代思想家叢書（五十二），台北：臺灣商務印書館，1987。
- 張慶熊《熊十力的新唯識論與胡賽爾的現象學》，上海：人民出版社，1995。
- 林安梧《現代儒佛之爭》，台北：明文書局，1990。
- 劉述先《當代儒學論集：傳統與創新》，臺北：中研院，1995。
- 施忠連《現代新儒學在美國》，瀋陽：遼寧大學出版，1994。
- 閻 韜《佛學與新儒學——熊十力哲學研究之一》，高雄：佛光出版社，1992。
- 林安梧《革命的「孔子」——熊十力儒學中的「孔子原型」》，台北：學生書局，1998。
- 林安梧《當代新儒家人物論》，臺北：文津出版社，1994。
- 陳 來《熊十力哲學的明心論》，台北：文津出版社，1981。
- 劉達朋《熊十力論心》，北京：中國社會科學院出版，1996。
- 島田虔次著，徐水生譯《熊十力與新儒家哲學》，台北：明文書局，1992。

四、期刊論文：

- 李霜青〈湖北省當代大哲學家熊十力超邁中西的哲學本體論〉，《湖北文獻》，
2007年7月。
- 王汝華〈來去「佛」「道」間--熊十力學術資源一隅管窺〉，《哲學與文化》，
2007年5月。
- 歐崇敬〈當代六位原創性哲學家的方法論反省--六種當代中國哲學創造轉化代表性型態的分析〉，《當代中國哲學學報》，2006年12月。
- 李霜青〈湖北省當代大哲學家熊十力最具卓見的治學方法〉，《湖北文獻》，
2006年10月。
- 林鎮國〈朝向多元對話的漢語哲學〉，《當代》，2006年9月。
- 李霜青〈湖北省當代大哲學家熊十力孤苦力學的典型〉，《湖北文獻》，2006年7月。
- 廖崇斐〈熊十力論哲學與經學--以《讀經示要》及《十力語要》為例〉，《興大中文學報》，2006

年6月。

李霜青〈熊十力新儒學時代來臨〉，《湖北文獻》，2006年4月。

趙汝明〈重讀〈評熊十力的《新唯識論》〉一文後記〉，《海潮音》，2006年2月。

蕭平〈熊十力與支那內學院派〉，《普門學報》，2006年1月。

陳永革〈儒佛交涉的現代展開與人間佛教思潮--以太虛大師對現代新儒家的回應為中心〉，《玄奘佛學研究》，2006年1月。

王汝華〈熊十力之「托孔」外王觀探論--以「曲經致用」為主軸〉，《國文學誌》，2005年12月。

王汝華〈析異觀通靈活出入--以熊十力「二對學術資源之運用」為例〉，《漢學研究集刊》，2005年12月。

吳興文〈難得一見熊十力《新唯識論》(語體文本)-上卷-〉，《印刻文學生活誌》，2005年11月。

蔣國保〈評方東美對熊十力的批評〉，《哲學與文化》，2005年11月。

王汝華〈熊十力對陽明學的創新思考向度與時代回應〉，《成大中文學報》，2005年7月。

廖崇斐〈熊十力《讀經示要》易學思想之方法論省察〉，《鵝湖》，2004年9月。

鄧秀梅〈創生動力如何建立儒家形上學之辨析〉，《道統之美》，2004年9月。

鄧秀梅〈論熊十力先生的易學思想〉，《華梵人文學報》，2004年6月。

王汝華〈薑齋千載是同參--熊十力之船山學述評〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》，2004年6月。

賴錫三〈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〉，《中正大學中文學術年刊》，2003年12月。

楊自平〈熊十力體用不二之「易」外王思想〉，《哲學與文化》，2003年5月。

天然〈一代哲人熊十力釋「天道」〉，《天然》1卷1期，1980年1月。

王元化〈記熊十力先生二三事〉，《二十一世紀》8期，1991年12月。

王守常、景海峰、翟志成整理，〈熊十力佚書九十六封1〉，《當代》76期，1992年8月。

王守常、景海峰、翟志成整理，〈熊十力佚書九十六封2〉，《當代》77期，1992年9月。

王守常、景海峰、翟志成整理，〈熊十力佚書九十六封3〉，《當代》78期，1992年10月。

王守常、景海峰、翟志成整理，〈熊十力佚書九十六封4〉，《當代》79期，1992年11月。

王守常、景海峰、翟志成整理，〈熊十力佚書九十六封5〉，《當代》80期，1992年12月。

王守常、景海峰、翟志成整理，〈熊十力佚書九十六封6〉，《當代》81期，1993年1月。

- 江燦騰〈呂澂與熊十力論學函稿評議〉，《東方宗教研究》第1期，1990年10月。
- 牟宗三講，邱才貴記錄，〈熊十力先生的智慧方向——熊十力先生百年誕辰紀念會專題講演〉，《鵝湖》月刊，125期，1985年11月。
- 何萍、李維武〈熊十力〈明心篇〉評述〉，《中國文化月刊》115期，1989年5月。
- 吳銘能〈君子和而不同——記熊十力與馬一浮的一次衝突〉，《中國文哲研究通訊》8卷1期，1998年3月。
- 呂宗麟〈熊十力《新唯識論》論析〉，《中國文化月刊》163期，1993年5月。
- 李向平〈熊十力哲學的缺失與儒佛會通〉，《二十一世紀》46期，1998年4月。
- 李煥明〈熊十力先生的易學（下）〉，《中華易學》97期，1988年4月。
- 李煥明〈熊十力先生的易學（上）〉，《中華易學》97期，1988年3月。
- 李煥明〈熊十力先生的治學方法〉，《湖北文獻》95期，1990年4月。
- 杜維明著、林鎮國譯，〈論熊十力〉（下），《鵝湖》月刊，50期，1979年8月。
- 杜維明著、林鎮國譯，〈論熊十力〉（上），《鵝湖》月刊，49期，1979年7月。
- 汪幸福〈熊十力斯人斯事——訪熊幼光女士〉，《當代》95期，1994年6月。
- 周開慶〈懷熊十力先生：並述熊先生的思想概要〉，《鵝湖》月刊，125期，1985年11月。
- 周曉勇〈熊十力與康得時空觀之比較〉，《哲學與文化》29卷9期，2001年9月。
- 林丹〈熊十力體用說評議〉，《孔孟月刊》39卷12期，2001年8月。
- 林安梧〈從「牟宗三」到「熊十力」再上溯「王船山」的哲學可能——後新儒學的思考向度〉，《鵝湖》319期，2002年1月。
- 林安梧〈當代儒佛論爭的一些問題——與李向平商榷〉，《二十一世紀》48期，1998年8月。
- 林安梧〈當代儒佛論爭的幾個核心問題——以熊十力與印順為核心的開展〉，《諦觀》雜誌，第67期，1991年10月。
- 林安梧〈熊十力《新唯識論》中體用哲學的思考支點〉，收入《國際佛學研究》年刊創刊號，臺北：國際佛學研究中心編印，1992年12月。
- 林安梧〈熊十力先生的孤懷弘毅及其「原儒」的義理規模〉，《鵝湖》162期，1988年12月。
- 林安梧〈論熊十力體用哲學中「存有對象的兩重性」——從對象的兩重性之釐清到存有的根

- 源之穩立》，《鵝湖學誌》第九期，臺北：鵝湖出版社，1992年12月。
- 林家民〈熊十力內聖學後期轉變之商榷——敬質翟志成先生〉，《哲學與文化》175期，1988年12月。
- 林慶彰〈熊十力關係書目〉，臺北，《中央圖書館館刊》第24卷第2期，1991年12月。
- 林鎮國〈現代儒家的佛教詮釋——以熊十力與牟宗三為例〉，《政大哲學學報》，第四期，1998年12月。
- 林鎮國〈熊十力的自我詮釋學：析論在佛教名相中的儒家身分〉，《政大哲學學報》8期，2002年6月。
- 邱勝安〈談一代宗師熊十力〉，《新聞鏡》461期，1997年9月。
- 胡堯明〈熊十力哲學的學術性格與學思脈絡〉，《中國研究（香港）》18期，1996年9月。
- 徐復觀〈關於熊十力先生生平的隻鱗片爪〉，《中華雜誌》8卷1期，1970年1月。
- 高瑞泉〈試論熊十力的哲學創造與經典詮釋〉，《臺大文史哲學報》56期，2002年6月。
- 高瑞泉〈熊十力與近代傳統〉，《中國研究（香港）》10期，1996年1月。
- 高瑞泉〈默識與體認——熊十力的直覺理論述評〉，《世界中國哲學學報》5期，2001年11月。
- 曹志成〈真諦的唯識古學、玄奘的唯識今學與熊十力新唯識論之唯識思想初探〉(上)(下)，《中國佛教》，第三十三卷，第三、四期，1989年3月。
- 梁培恕〈熊十力與梁漱溟——各走一路的至交〉，《當代》106期，1995年2月。
- 許義竈〈熊十力先生之生命格調管窺：聽牟宗三先生之「熊先生的智慧方向」演講感言〉，《鵝湖》125期，1985年11月。
- 郭湛波〈熊十力思想闡微〉，《哲學論集》8期，1976年12月。
- 郭齊勇〈為熊十力先生辯誣——評翟志成「長懸天壤論孤心」〉，《鵝湖》224期，1994年2月。
- 郭齊勇〈唐君毅與熊十力〉，《鵝湖》164期，1989年2月。
- 郭齊勇〈翟志成「審訂」之「熊十力佚書九十六封」糾繆〉，《鵝湖》225期，1994年3月。
- 陳德和〈「體用論」與「明心篇」管窺〉，《鵝湖》月刊，125期，1985年11月。
- 陳德和〈當代新儒家開派宗師熊十力先生〉，《中國文化月刊》40期，1983年2月。
- 陳來〈熊十力哲學的體用論〉，《鵝湖》145期，1987年7月。
- 陳美朱〈論熊十力與馬一浮對《孝經》的評價〉，《雲漢學刊》4期，1997年5月。
- 陳彩玲〈熊十力先生「讀經示要」讀後〉，《孔孟月刊》21卷3期，1982年11月。
- 陳榮捷〈當代唯心論新儒學：熊十力（下）〉，《中華文化復興月刊》213期，1985年12月。

- 陳榮捷〈當代唯心論新儒學：熊十力（上）〉，《中華文化復興月刊》212期，1985年11月。
- 陳 贇〈熊十力對哲學與科學的區分及其文化蘊含〉，《孔孟月刊》36卷4期，1997年12月。
- 程兆熊〈香山洞與來鳳繹之聚：紀念熊十力先生百年誕辰〉，《鵝湖》125期，
1985年11月。
- 項退結〈對唐君毅及熊十力的生命觀之探討及淺見〉，《哲學與文化》6卷5期，1979年5月。
- 黃惠雅〈述熊十力先生的體用不二義〉，《鵝湖》月刊，62期，1980年月8。
- 黃惠雅〈熊十力先生論佛家空有二宗評述——兼疏解熊先生對空有二宗的誤解〉，《鵝湖》月刊，63期，1980年9月。
- 黃黎星〈熊十力「易」學思想評述〉，《中國文化月刊》224期，1998年11月。
- 楊丹荷〈道家思想資源在熊十力總體思想背景中的地位、作用及熊十力哲學的基本精神〉，《哲學與文化》316期，2000年9月。
- 楊自平〈熊十力體用不二之「易」外王思想〉，《哲學與文化》30卷5期，2003年5月。
- 楊祖漢〈「體用不二」與體證的方法〉，《鵝湖》月刊，228期，1994年6月。
- 楊祖漢〈熊十力先生事略〉，《鵝湖》月刊，125期，1985年11月。
- 楊澤波〈新心學的使命——讀郭齊勇的「熊十力思想研究」〉，《鵝湖學誌》12期，1994年6月。
- 葉海煙〈熊十力與唐君毅的文化精神論〉，《東吳哲學傳習錄》2期，1993年5月。
- 翟志成〈長懸天壤論孤心——熊十力在廣州（1948~1950）1〉，《當代》76期，1992年8月。
- 翟志成〈長懸天壤論孤心——熊十力在廣州（1948~1950）2〉，《當代》77期，1992年9月。
- 翟志成〈長懸天壤論孤心——熊十力在廣州（1948~1950）3〉，《當代》78期，1992年10月。
- 翟志成〈評熊十力等著〈玄圃論學集〉〉，《近代中國史研究通訊》12期，1991年9月。
- 翟志成〈熊十力在廣州（1948~1950）〉，《中央研究院近代史研究集刊》21期，1992年6月。
- 翟志成〈論熊十力先生在一九四九年以後的轉變〉，《哲學與文化》166期，1988年3月。
- 翟志成〈儒學資源的現代轉化——熊十力與胡適的分歧〉（下），《當代》185期，2003年1月。
- 翟志成〈儒學資源的現代轉化——熊十力與胡適的分歧〉（上），《當代》184期，2002年12月。
- 裴春苓〈當代新儒學「儒佛融攝」詮釋方法中「自我」與「他者」的關係探討——以熊十力、

- 牟宗三爲例》，《鵝湖》月刊，300期，2000年6月。
- 裴春苓〈當代儒佛論爭關鍵議題之釐清--以《唯識學概論》與《新唯識論》之對比理解爲主〉，《正觀》9期，1999年6月。
- 裴春苓〈熊十力「唯識思想」的轉變〉，《文明探索叢刊》，24期，2001年1月。
- 趙汝明〈儒者的生命與智慧：讀蔡仁厚著「熊十力的生命格範」一文感言〉，《中國文化月刊》92期，1987年6月。
- 劉述先〈如何正確理解熊十力——讀〈長懸天壤論孤心〉有感〉，《當代新儒家人物論》，臺北：《當代》，1993年1月。
- 劉述先〈景海峰著《熊十力》評介〉，《中國論壇》33卷1期，1992年10月。
- 劉述先〈對於熊十力先生晚年思想的再反思〉，《鵝湖》201期，1992年3月。
- 劉述先〈關於熊十力先生的生卒年分的考察與資料的尋訪〉，《鵝湖》月刊，125期，1985年11月。
- 劉紹楨〈文化守成主義與新儒家關係之分析——以熊十力及梁漱溟爲例〉，《鵝湖》，第228期，1994年6月。
- 劉莞莞〈從「讀經示要」看熊十力對治經的態度〉，《孔孟月刊》21卷4期，1982年12月。
- 劉湘王〈熊十力由佛轉儒的思想變遷〉，《中華文化復興月刊》249期，1988年12月。
- 劉湘王〈熊十力的政治思想〉，《中華文化復興月刊》242期，1988年5月。
- 蔡仁厚〈熊十力先生的生命格範〉，《中國文化月刊》78期，1986年4月。
- 蔡仁厚〈熊十力先生與三不朽——一段學術會議的發言〉，《中國文化月刊》243期，2000年6月。
- 蔡惠明〈熊十力的哲學思想〉，《內明》187期，1987年10月。
- 蔡詩萍〈認識當代新儒家〉，《中國論壇》15卷1期，1982年10月。
- 談壯飛〈熊十力先生與呂徵先生論學函稿〉，《鵝湖》月刊，134期，1986年8月。
- 鄭家棟〈終極層面的探求與天人統一的重建——熊十力哲學及其現代意義〉，《哲學雜誌》17期，1996年8月。
- 鄭曉江〈思想界——獨行俠——尋訪十力大師〉，《鵝湖》，第313期，2001年7月。
- 曉若〈紀念熊十力先生一百週年〉，《鵝湖》133期，1986年7月。
- 蕭蓬父〈「熊十力全集」序〉，《鵝湖》月刊，190期，1991年4月。

- 賴賢宗〈熊十力的體用論的基本結構與平章儒佛--熊十力的體用之「體用不二而有分，分而不二」與平章儒佛〉，臺北：鵝湖月刊 286 期，1999 年 4 月。
- 薑允明〈明儒陳白沙對熊十力的影響〉，《哲學與文化》142 期，1986 年 3 月。
- 謝易甫〈評「述熊十力先生的體用不二義」一文〉，《鵝湖》63 期，1980 年 9 月。
- 謝易甫〈新唯識論述悟〉，《鵝湖》月刊，65 期，1980 年 11 月。
- 羅光〈熊十力的哲學思想〉，《哲學與文化》136 期，1985 年 9 月。
- 蘇樹宗、邱才貴〈熊十力先生百年誕辰紀念座談會〉，《鵝湖》131 期，1986 年月 5。
- 釋昭慧〈評林安梧著〈當代儒佛論爭的幾個核心問題〉〉，《諦觀》雜誌，第 68 期，1992 年 1 月。
- 方用〈熊十力：哲學與人生〉，《棗莊師專學報》1998 年 1 期。
- 胡邦煒〈熊十力哲學的價值與意義〉，《文史雜誌》2000 年 1 期。
- 徐清祥〈歐陽竟無與熊十力在佛學上的根本分歧〉，《江西師範大學學報哲學社會科學版》31 卷 1 期，1998 年 1 期。
- 楊丹荷〈熊十力哲學人生論中的道家思想資源〉，《哲學研究》2000 年 1 期。
- 葉百泉〈熊十力與中國傳統文化國際學術研討會綜述〉，《孔子研究》2002 年 1 期。
- 李清良、郭瑞芳〈立志說：熊十力的闡釋態度論——熊十力闡釋思想研究之一〉，《山東大學學報哲學社會科學版》2003 年 2 期。
- 周澄宇〈熊十力與近代文化〉，《史林》1995 年 2 期。
- 高瑞泉〈易理詮釋與哲學創造：以熊十力為例〉，《周易研究》2002 年 2 期。
- 郭齊勇〈熊馮金賀（熊十力、馮友蘭、金嶽霖、賀麟）合論〉，《哲學與文化》206 期，1991 年 2 期。
- 周德豐〈論熊十力的人生哲學〉，《南開學報哲學社會科學版》1997 年 3 期。
- 徐佑良〈中國現代天才哲學家熊十力〉，《黃岡師範學院學報》1996 年 3 期。
- 楊丹荷〈熊十力思想與儒、道、佛及西學的關係〉，《華僑大學學報哲學社會科學版》1999 年 3 期。
- 鄭大華〈熊十力研究的新成果——評《熊十力評傳》〉，《學習與探索》1995 年 3 期。
- 任俊華〈熊十力的新易學〉，《船山學刊》2000 年 4 期。
- 吳根友〈熊十力“明清學術史觀”構評〉，《船山學刊》2001 年 4 期。
- 梁漱溟〈紀念熊十力先生〉，《南昌大學學報人文社會科學版》2001 年 4 期。

劉金鵬〈“熊十力與中國傳統文化”國際學術研討會綜述〉，《中國哲學史》

2001年4期。

謝永鑫、王炯華〈熊十力心學思想論略〉，《河南師範大學學報哲學社會科學版》2001年4期。

王興國〈熊十力對牟宗三哲學思想的開啓〉，《玉溪師範學院學報》2003年5期。

柴文華〈論熊十力的人倫哲學〉，《學習與探索》2002年5期。

戴明璽〈新儒家文化觀的嬗變歷程：從熊十力到杜維明〉，《山東社會科學》

2002年5期。

湯一介、景海峰〈20世紀中國哲學的豐碑——寫在《熊十力全集》出版之際〉，《孔子研究》

2002年6期。

鄭炳碩〈熊十力之《周易》新詮釋與儒學復興〉，《周易研究》2002年6期。

丁為祥〈方方面面熊十力〉，《讀書》2002年7期。

曉方、秋明、華杉著，〈現代新儒學的開山大師——熊十力〉，《湖北檔案》

2002年7期。

朱哲〈我們應當如何對待傳統文化中的遺寶——讀郭齊勇教授《熊十力思想研究》〉，《江漢論壇》1995年8期。

陳友康〈人文學者應捍衛獨立的價值標準——讀《天地間一個讀書人——熊十力傳》〉，《探索與爭鳴》1997年10期。

傅伯言、賴功歐〈論熊十力的孔子觀〉，《江西社會科學》2000年11期。

郭怡君〈驗證大爆炸可信度：國際新聞〉，《自由時報》4 October 2006：A6。

LEONARD DE VRIES 原著：蘭宜申譯《原子科學史》，台北：藝文印書館，1991。

Neil A. Campbell 原著：李家維等編《生物學》，台北：偉明圖書公司，1999。

PAUL PETER URONE 《COLLEGE PHYSICS》，U.S.A：BROOKS/COLE，2001。

五、博碩士論文：

王汝華《熊十力易學思想之研究》，國立臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1990。

- 林世榮《熊十力《新唯識論》研究--以《新唯識論》所引發儒佛之爭為進路的探討》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1991。
- 林世榮《熊十力春秋外王學研究》，國立中央大學中國文學研究所博士論文，1999。
- 林安梧《熊十力體用哲學之詮釋與重建》，台灣大學哲學研究所博士論文，1990。
- 張月琴《熊十力的新唯識論發凡》，文化大學哲學研究所碩士論文，1974。
- 莊永清《熊十力平章漢宋研究—以《易》為例》，國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1993。
- 潘世卿《熊十力先生學記》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1979。
- 黃惠雅《熊十力先生的體用論研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980。
- 劉祥光《西潮下的儒學：熊十力與新儒學》，國立政治大學歷史研究所碩士論文，1984。
- 藍日昌《熊十力「內外聖王」思想之研究》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1986。
- 裴春荅《熊十力《新唯識論》與佛教義理融攝的問題探討》，南華大學哲學研究所碩士論文，1999。
- 蕭友泰《熊十力對中國文化的詮釋與重建》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003。
- 蘇星宇《熊十力《易》學思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2005。