

私立南華大學哲學研究所碩士論文

指導教授：林安梧 先生

熊十力《新唯識論》與佛教義理融攝的問題探討



研究生：裴春苓

中華民國八十九年五月

論文提要：

一、研究目的：

首先，以熊十力所著，《唯識學概論》與《新唯識論》兩書的對比理解為主，以便對於「熊十力唯識思想的轉變」及「當代儒佛論爭的議題」，做進一步的釐清。其次，為了深入了解《新唯識論》融攝佛教義理的其他問題，便又探討《新唯識論》融攝「空宗」及「如來藏」思想的問題。

二、資料來源：

本文探討的問題，集中在《唯識學概論》、《新唯識論》文言文本、《新唯識論》語體文本，這三本書融攝佛教義理的相關問題上。資料來源主要以熊十力先生的相關著作為主，並參考了佛教義理的相關著作，以及國內外學術期刊，所刊載的相關論述。

三、研究重點：

本論文研究的重點主要分二部分：

- 1、從文本的比對到義理的詮釋
- 2、從義理的辨明到問題的釐清

四、研究結果：

- 1、從「文本的比對」分析《新唯識論》文言文本及語體文本詮釋的發展
- 2、從「義理的辨明」了解《新唯識論》融攝佛法的相關問題
- 3、從「問題的釐清」說明「儒佛論爭」的關鍵處

目 錄

第一章 導論	1
一、研究動機	
二、研究重點	
三、研究之特色	
四、研究主題的開展	
第二章 《唯識學概論》與《新唯識論》的義涵	7
第一節、熊十力「唯識學」的研究	7
一、民初的唯識學研究	
二、熊十力《唯識學概論》的撰述	
三、熊十力《新唯識論》的撰述	
第二節、《唯識學概論》的義涵	13
一、唯識學心理分析法	
二、阿賴耶識種子說	
三、《唯識學概論》的宗旨	
第三節、《新唯識論》的義涵	22
一、翕闢成變說創生	
二、功能即實性	
三、《新唯識論》的宗旨	
第三章 《新唯識論》融攝「唯識學」的問題探討	29
第一節、《新唯識論》對於「唯識學」的修正	29
一、從「識有境無」到「境識同體」	
二、從「功能差別」到「功能即實性」	
三、從「賴耶緣起論」到「本體創生論」	
第二節、《新唯識論》「唯識」思想轉變關鍵處	34
一、從橫向的「現象分析」轉為縱向的「宇宙創生」	
二、從「体用二分」轉為「即用顯體」	

三、從「二能變」轉為「翕闢成變」	
第三節、《新唯識論》融攝「唯識學」詮釋(hermeneutice)方法分析	38
一、援佛入儒	
二、同名異義	
三、解脈絡化(decontextualizing)	
四、結論	
第四章 《新唯識論》融攝「空宗」的問題探討	45
第一節、佛教「空」的義涵	/ 45
一、原始佛教的「無我即空」	
二、從部派到大乘的「一切法空」思想	
三、「空」的三層義涵	
第二節、《新唯識論》融攝「空宗」的詮釋	/ 49
一、「空宗」乃遮撥一切法相	
二、從「方便顯體」到「破相顯性」的詮釋	
三、從「無生之生」到「性德之全」的詮釋	
第三節、《新唯識論》「本體」義與空宗「空寂」義的異同	/ 55
一、《新唯識論》所詮釋的「本體」義	
二、《新唯識論》「本體」義與空宗「空寂」義的不同	
三、《新唯識論》「破相顯性」與空宗「法空性」的異同	
四、結論	
第五章 《新唯識論》「體用相即」與中國佛教	
「體用相即」融攝的問題探討	65
第一節、《新唯識論》的「體用相即」義	/ 66
一、《新唯識論》的「即用顯體」義	
二、《新唯識論》「異名同義」的詮釋說明	
三、《新唯識論》「體用相即」義的詮釋	
第二節、中國佛教「體用相即」的義含	/ 71
一、「體用」的融攝會通	
二、「相即不二」的義含	

三、「相即不二」思想的開展	
第三節、《新唯識論》「體用相即」與中國佛教「體用相即」思想的對比理解	/ 78
一、《新唯識論》「體用相即」與中國佛教「體用相即」本質的不同	
二、《新唯識論》「體用相即」與中國佛教「體用相即」理論架構的異同	
三、結論	
第六章 《新唯識論》融攝「如來藏」的問題探討	85
第一節、《新唯識論》「本心」義的詮釋	/ 85
一、《新唯識論》文言文本所詮釋的「本心」義	
二、從「功能即實性」到「即體即用」詮釋的說明	
三、從「本心與習心之別」到「空不空如來藏」詮釋的說明	
第二節、《新唯識論》「本心」義與天台、華嚴「一心」義的異同	/ 89
一、《新唯識論》的「本心」說	
二、《新唯識論》「本心」與「習心」之別	
三、《新唯識論》的「本心」與天台、華嚴「一心」義的異同	
第三節、《新唯識論》「本體的開顯」與「如來藏」思想的異同	/ 94
一、《新唯識論》「本體開顯」的義涵	
二、《新唯識論》「即用顯體」與《起信論》「一心二門」義的異同	
三、《新唯識論》「本體的開顯」與佛教「即相顯性」義的異同	
四、結論	
第七章 結論	103
一、《新唯識論》的時代意義	
二、《新唯識論》詮釋方法的特色	
三、《新唯識論》詮釋發展的特色	
參考書目	109

第一章 導 論

一、研究動機

本研究的動機，起緣於「當代儒佛論爭」這一門課的學習，在林安梧教授的鼓勵與指導下，我的畢業論文，就順著這個科目探討的問題，即以熊十力《新唯識論》儒佛融攝為主題。開始時的撰寫是以，熊十力所著，《唯識學概論》與《新唯識論》兩書的對比理解為主，以便對於「熊十力唯識思想的轉變」及「當代儒佛論爭的議題」，做進一步的釐清。這一部分比對的內容整理出來之後，寫成〈當代儒佛論爭關鍵議題之釐清——以《唯識學概論》與《新唯識論》之對比理解為主〉一文。

其次，為了深入了解《新唯識論》融攝佛教義理的其他問題，因此，便著手分析《新唯識論》融攝「空宗」及「如來藏」思想的問題。這一部分的問題牽涉範圍很廣，如何集中焦點及取材便成為重點。在閱讀相關資料的過程中，對於《新唯識論》文言文本與語體文本融攝佛教義理架構的不同，覺得可做進一步的探討。因此，便將論文的議題集中在《唯識學概論》、《新唯識論》文言文本、《新唯識論》語體文本，三本書內容的異同、理論架構的轉變及詮釋開展的問題上。由於議題牽涉的範圍很廣，在論述的過程不免產生許多難題，感謝多位老師耐心及細心的指導，才能一一克服。

二、研究重點

本論文研究的重點主要分二部分：

1、從文本的比對到義理的詮釋

「文本的比對」是本文的重點，本文陳述的內容是以「文本的比對」為主軸，做義理詮釋的開展。文本的比對工作，是煩雜瑣碎，枯燥乏味，但依憑有據，事實求是，對於下手處及陳述的內容能有較實質的掌握。因此，本文研究的方法，首從文本的比對著手。本文「文本比對」的工作主要分成三個部分：

- (1)、從《唯識學概論》到《新唯識論》文言文本的對比理解：熊氏是先著《唯識學概論》後，二度易稿，始完成《新唯識論》文言文本，這兩本書前者是依護法、玄奘的唯識思想所撰，後者則依《唯識學概論》

的義涵，進行修改，並融攝儒、釋、道等義理而成。本文首先是先依兩書的內容做各別的分析，後進行對比理解，並將其異同之處條列出來。

- (2)、《新唯識論》文言文本與《新唯識論》語體文本對比理解：熊氏於民國 21 年著《新唯識論》文言文本，至民國 29 年出版《新唯識論》語體文本，這之間相隔了 8 年，熊氏對於佛教義理的了解，「新的唯識思想」的詮釋，「體用哲學」的建構，有了更多的詮釋說明。因此，對比兩書的內容，其詮釋說明亦有不同之處。本文在論述的過程中，針對這兩書的不同開展，做進一步的陳述。
- (3)、《新唯識論》文言文本中，熊氏主要以融「空」攝「有」來陳述新的唯識思想。在《新唯識論》語體文本中，熊氏則引入了許多「如來藏」思想的義涵，為「體用哲學」做詮釋的說明。本文亦針對《新唯識論》文言文本與語體文本中，因融攝「如來藏」思想而有的詮釋開展，做對比的說明。

2、從義理的辨明到問題的釐清

從文本的比對之後，本文另一個重點即為「義理的辨正」，從義理辨正的過程，能釐清混淆、爭議的觀念與問題。本文義理辨正的部分主要亦以三大重點做說明：

- (1)、針對《新唯識論》融攝「唯識」思想的相關議題，做一辨正；此一部分主要在說明，《新唯識論》是如何融攝「唯識」思想，來建構心性本體的唯一學，以及《新唯識論》融攝「唯識」思想詮釋方法的特色，由此義理的辨正，重新釐清了儒佛論爭部分議題的爭議處。
- (2)、《新唯識論》的體用哲學究竟是融攝了「空宗」的「法空性」，亦或是融攝了「真常心系」的「如來藏」思想，在當代儒佛論爭中，曾引發相關議題的爭辨，本文在第四章中，針對此一議題，做深入的分析。從義理的辨正，說明《新唯識論》文言文本至語體文本詮釋的開展，不僅豐富了《新唯識論》體用哲學的義涵，也形成儒佛論爭各說各話、各執已見的關鍵議題。

- (3)、有關《新唯識論》的體用哲學，究竟是融攝天台或華嚴的義理，曾引發關切，本文在五、六章中，透過義理的辨正說明了《新唯識論》是如何融攝「如來藏」思想，來詮釋體用哲學。

三、研究之特色

《新唯識論》是融攝了佛教「有宗」、「空宗」、「如來藏」等思想，來建構新的體用哲學，基本上這是一個不爭的事實。然，《新唯識論》融攝佛教義理所引發的爭議，有許多論爭卻一直是各說各話、莫衷一是，形成了懸而未決的議題。本文研究的特色，在於經由文本的比對，說明《新唯識論》融攝佛教義理的詮釋方法，以及詮釋的開展，是造成儒佛論爭各說各話各執已見的重要關鍵。而本文亦透過「文本的比對」、「義理的辨正」重新釐清《新唯識論》融攝佛教義理的相關議題，使其能有一較完整的表述。本文的特色，主要可分三部分做說明：

1、從「文本的比對」分析《新唯識論》文言文本及語體文本詮釋發展

有關《新唯識論》儒佛融攝的議題，相關的論述其實不少，但從「文本的比對」來分析《新唯識論》詮釋的開展，相關的論述比較少。本文的特色，不僅是從《唯識學概論》與《新唯識論》間做文本的比對，更從《新唯識論》文言文本與語體文本的比對中，去分析《新唯識論》詮釋的開展，所隱含的意義。

本文從《唯識學概論》到《新唯識論》文言文本至語體文本，文本的比對中，對於熊氏在不同版本中，運用了「同名異義」以及「異名同義」的特殊詮釋方法，義涵著《新唯識論》從「唯識思想」的修正、「體用哲學」的建立至「儒佛融攝」體系架構的完成。又《新唯識論》語體文本中，援入了佛教「如來藏」思想，以豐富「體用哲學」的意涵，使得《新唯識論》更廣泛的融攝大乘三的義理。此種詮釋的開展，若不經由文本的比對，實很難有具體的陳述。

2、從「義理的辨明」了解《新唯識論》融攝佛法的相關問題

《新唯識論》融攝佛教「空」、「有」、「如來藏」思想的義涵，曾引發不少爭議，究竟熊氏所詮釋的佛教義理，是否合乎佛教的本意？此議題，若不透過「義理的辨明」，實很難說明《新唯識論》是如何來會通、融攝佛教的義理。例如，熊氏所融攝的「空性」義與佛教所言的「法空性」有何不同？又熊氏是如何的以「本體」義來會通「空性」義？熊氏所言的「破相顯性」，究竟顯的是「空寂」

性，亦或是「心性」？又熊氏所言的「體用相即」與佛教「圓融相即」的義涵，有何異同？等等問題，本文從「文本的比對」以及「義理的辨明」中，再給予釐清的說明。

3、從「問題的釐清」說明「儒佛論爭」的關鍵處

《新唯識論》融攝了「有宗」的唯識思想，又融攝了「空宗」的「空性」義涵，來建構新的唯識論，此一新的唯識思想卻引發佛教界強烈的不滿，並且形成各說各話、各執已見的論爭，究竟誤解處何在？本文透過文本的比對，義理的辨明後，進一步釐清熊氏融攝「有宗」的詮釋方法，以及融攝「空宗」、「如來藏」思想的詮釋開展，是引發儒佛論爭各說各話、各執已見的關鍵處。本文透過「文本的比對」重新探討問題的癥結，使得一些懸而未決的議題，例如：《新唯識論》的「體用哲學」究竟是融攝「空、有」亦是融攝「如來藏」思想？《新唯識論》所言的「破相顯性」是「空宗」的說法亦或是「如來藏」的思想？等等議題，有一新的陳述。

四、研究主題的開展

本文的內容除了導論與結論外，「正文」的部分共分為五個章節，三個重點做論述。在第二及第三章中，主要分析「唯識學」的相關議題，以及熊氏是如何修正《唯識學概論》的義涵，成為「心性本體」的唯識論。第四章則可單獨的成為一個論題，主要在探討《新唯識論》融攝「空宗」的相關議題。而第五及第六章，可合併視為《新唯識論》融攝「如來藏」思想的相關議題。

1、《新唯識論》融攝「唯識學」的問題探討

《唯識學概論》一書是熊氏民國十年於支那內學院從歐陽竟無修學「唯識」思想時所著，其內容主要是依據《成唯識論》一書及護法、玄奘的唯識思想所做的詮釋說明。本文在第二章中，除了針對熊氏「唯識學」的研究，做一概略性的陳述外，並就《唯識學概論》及《新唯識論》的義涵給予說明。

本文的第三章，首先是依《唯識學概論》與《新唯識論》文言文本的義涵，做對比的解釋。從文本的比對中，進一步說明《新唯識論》文言文本的撰述，是如何依據《唯識學概論》的內容修改而成。而從兩書的對比理解中，亦可見出熊氏是如何融攝「唯識學」思想，將橫向分析的知識論，轉變成縱向創生的本體論。而本文亦從「文本的比對」中，進一步分析，熊氏在《新唯識論》文言文本中特

殊的詮釋方法，是引發儒佛論爭的重要關鍵。

2、《新唯識論》融攝「空宗」的問題探討

從文本的比對中見到，熊氏對於「唯識學」義理的融攝，在《新唯識論》文言文本中，即做了完整的陳述，因此，在《新唯識論》語體文本中，對於「唯識」思想的融攝問題，僅是就文言文本中所言，再做補充說明而已。因此本文在第四章中，即針對《新唯識論》前後二種不同版本中，融攝「空宗」的相關議題，做進一步的探討。

《新唯識論》融攝「空宗」的「空性」義，是否為佛教「空性」的本意，是值得關切的議題，本文在第四章中，首先針對「空」的三層義涵，做一陳述與說明，進一步辨明《新唯識論》所言的「空性」與「本體」義與佛教的「法空性」之異同。而《新唯識論》從文言文本至語體文本詮釋的開展，亦使得熊氏對於「空宗」的融攝，有不同論述說明。本章中依文本的比對，對於《新唯識論》從文言文本至語體文本詮釋的開展，做一要點的陳述，並釐清《新唯識論》所言的「破相顯性」義，是融攝「空宗」的「空性」義而非如來藏的「心性」義。

3、《新唯識論》融攝「如來藏」的問題探討

「如來藏」思想隨著佛典的翻譯傳入中國後，即成為中國佛教中「心性」思想的主要依據，並且融合了中國本有的儒、道思想，發展出圓融相即的「心性論」。本文在第五章中，針對中國佛教「體用相即」的義涵，做一概略性的陳述。而熊氏在《新唯識論》中所融攝的「體用相即」思想，究竟是天台的「相即不二」，亦或是華嚴的「如來藏緣起」曾引發學界的關注與爭議。本文在第五章中，亦針對《新唯識論》的「體用相即」義與中國佛教「體用相即」義做一辨正的說明。

本文在第六章中，對於《新唯識論》融攝「如來藏」思想的問題，以天台、華嚴為例，進一步說明，《新唯識論》所言的「本心」，究竟與天台、華嚴的「一心」義有何差別？又透過文本的比對與義理的釐清，也說明了《新唯識論》的「本心」，其理論架構，是融攝《起信論》「一心二門」辯證的綜合而成。而《新唯識論》所言的「本體開顯」義，基本上亦是不離「一心二門」辯證的開展，來詮釋本體開顯的「翕闢成變」義。

本文在結論中綜合了二、三、四、五、六章的內容，針對《新唯識論》的特殊時代背景、儒佛融攝詮釋的特色做一陳述，以及《新唯識論》從文言文本到語

體文本詮釋的發展，所具有的特殊義涵；從「融空攝有」到「一心二門」詮釋的開展、從「意識的分析」、「實證的重要」到「體用哲學」架構的完成，做一綜合的論述。

第二章 《唯識學概論》與《新唯識論》的義涵

一般言，「唯識思想」的起源與發展，在印度可分為三個階段：原始佛教時期、部派佛教時期與大乘佛教時期。¹而唯識思想在傳入中國後，亦形成了三種不同的學說；一者，是以《十地經論》為主的「地論宗」，二者，是以《攝大乘論》為主的「攝論宗」，三者，是以《成唯識論》為主的「法相宗」。²

第一節、熊十力「唯識學」的研究

「唯識學」傳入中國雖可分三期，並成立不同學派，然唐以後所流傳的「唯識學」，皆以玄奘、窺基所傳護法「唯識學」為主。因「唯識學」有著煩瑣名相，又加上中唐以後的教難，使得此學在中國的研究漸希，一直到清末民初時，唯識學的研究才再度成為佛學研究的重點。

一、民初的唯識學研究

民初在佛學研究復興運動中，楊仁山居士扮演著重要角色，他不僅從日本找回了大量散佚的佛教典籍，也成立了「金陵刻經處」廣為流通。在這一波佛教義理的復興中，由於唯識學的教理精密嚴謹、分析細緻，不僅符合科學的要求亦與當代的心理學有許多不謀而和之處，故引發了當時知識份子研究的興趣，因此，楊仁山居士亦極力的倡導「法相唯識學」研究，並先後興辦了「佛學研究會」與「祇洹精舍」推展佛學研究工作，由此「唯識學」研究，才在中國再度成為佛學研究的重點。³

¹ 有關唯識思想的演變分期有多種不同的說法，本文所採取之分法是參考了法舫法師著《唯識史觀》(台北：天華出版，1990。)一書，第五章〈唯識學之歷史概觀〉中之分法，其他如如實著《唯識三系之研究》中之分法又不相同，可參考《華岡佛學學報》第五期，1981。

² 有關「唯識思想」傳入中國的史事記載，目前在國內現有的「中國佛教思想」書籍中多有說明，例如，本文所參考之書目有：湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下二冊，台北：台灣商務出版，1991。鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第四冊，高雄：佛光出版，1993。以及呂澂著，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1982。湯用彤著，《隋唐佛教史稿》，木鐸出版，1988。等書中皆有記載。

³ 參考藍吉富著《楊仁山與現代中國佛教》一文中「楊仁山的佛教事業、及其對現代中國佛教的影響」一段的內容。此文收錄於《中國佛教復興之父》(蔡日新著，台北：圓明出版，1998。)一書序言中。又陳榮捷著，《現代中國的宗教趨勢》一書中第三章〈佛教思想的發展〉一文，對此一階段推動「佛學研究」的經過，亦有論述。《現代中國的宗教趨勢》，台北：文殊出版，

民初由楊仁山所發起的佛學研究，當時在「祇洹精舍」參學者中，較著名的有；譚嗣同、桂伯華、黎端甫、章太炎、孫少侯、梅擷芸、李證剛、蒯若木、歐陽漸、太虛、仁山、智光等人。⁴而其中對於「唯識學」研究有著卓越貢獻者為梅光羲及歐陽竟無二人，他們不僅著作了許多與唯識學相關的論述，歐陽竟無更承繼了楊仁山的刻經事業，並且創辦了「支那內學院」致力於推展「法相唯識學」的研究，並且培育了許多佛學研究的人才。⁵

在「祇洹精舍」參學者中，對於「唯識學」有進一步深入研究，並有相關著作者，如歐陽漸、章太炎、梅光羲、太虛等人。這些人之中歐陽漸宗玄奘、窺基的唯識「新學」，視真諦之唯識為「古學」。而太虛、仁山一派從佛法融攝之立場，積極的維護真諦的「唯識古學」，於當時形成了新舊唯識之爭。⁶民初的「新舊唯識」之爭，並非只是單純的「唯識學」義理之爭，它亦牽連著民初佛學研究及佛教發展的二派不同見解，這包含了當時法相、唯識一分、二分之爭、《起信論》、《楞嚴經》的真偽之辯、「性宗」與「相宗」之爭，並涉及中國傳統佛學思想的重建與反傳統中國佛學的研究等問題。這些爭議的產生也關連著當時的知識份子對於傳統文化的維護，以及如何從傳統走向現代化(modernization)的問題探討。⁷

1987。

⁴ 參考黃公偉著 民初法相學風札記 一文中「楊文會與法相唯識之薪傳」一段。此文收錄於《華岡佛學學報》第二期，1972。在蔡日新所著《中國佛教復興之父—楊仁山居士評傳》一書頁 48 中亦曰：「惟居士之規模弘廣，門下多材。譚嗣同善華嚴，桂伯華善密宗，黎端甫善三論，而唯識法相之學有章太炎、孫少侯、梅擷芸、李證剛、蒯若木、歐陽漸，亦云夥矣。」

⁵ 梅光羲與歐陽竟無兩人在「法相唯識學」的研究上有著卓越的貢獻，梅山羲著有《大乘相宗十勝論》、《法苑義林章唯識章註》、《因明入正理論節錄集註》、《相宗史傳略錄》及《相宗綱要》等唯識著作。而歐陽竟無致力於「唯識學研究」的推動，並培養了許多佛學研究的人才，如王恩洋、呂澂、湯用彤等皆其門下。參考陳炯彰著，《近代佛學復興運動的萌芽》一書之〈諸言〉，台北：文景出版，1987。又張漫濤主編，現代佛教學術叢刊第 86 冊《民國佛教篇》一書，東初著之〈民國肇興與佛教新生〉一文頁 48 中亦有相關之論述。

⁶ 參考黃公偉著 民初法相學風札記 一文中「歐陽漸與其新唯識論」一節之內容。又張漫濤主編，現代佛教學術叢刊第 86 冊《民國佛教篇》一書中，書新所著，〈開國時期的佛教與佛教徒〉，以及東初著〈民國肇興與佛教新生〉一文中，對於太虛、仁山及歐陽竟無之爭經過，亦有記載，可供參考。

⁷ 此部分的論述，可參考周志煌著，《唯識與如來藏》一書，第五章〈武院與內院之法義論諍所呈現的改革思想及其進路〉一文中，有進一步說明，台北：文津出版，1998。

二、熊十力《唯識學概論》⁸的撰述

熊氏早年的學問廣博而不拘於一家，對於儒、道、佛、耶皆有涉獵，然受其父及船山學的影響，對於佛家的出世、談空，常斥其為流蕩失守，⁹後與章太炎往來甚密，受其佛教思想的影響，開始對佛學有進一步接觸。而熊氏真正深入了解佛法的大意，應從其入支那內學院參學始。民國八年熊氏得蔡元培的勉勵及梁漱溟的推薦入內學院向歐陽竟無問學，當時支那內學院正極力的推動護法、玄奘一系的有相唯識學說，熊氏從其學，並且撰述了數本與唯識學相關的論著。民國十年熊氏依《成唯識論》的內容撰述了《概論》(一)¹⁰初稿，次年熊氏受蔡元培之聘至北大講授「唯識學概論」一課，將此《概論》(一)初稿交由北大出版，作為授課的講義。

熊氏的學問本博而不拘於一家，當時受時勢之所趨及章太炎唯識學研究的影響，醉心於佛學並且入支那內學院專研唯識學。然，由於內學院所學偏於一家之言無法融貫熊氏的學問，故熊氏著《概論》(一)的次年，即對支那內學所學的「唯識學」起疑，而開始融攝其他學說，構思新的唯識理論。越五載，熊氏又撰述了《概論》(二)¹¹的第二個講義本，在此書中熊氏即針對護法、玄奘之學提出了批判，如文中曰：

余從成唯識論，觀護法持議，可謂周密，然審其理趣，終多未愜，有宗善

⁸ 有關熊氏所著之《唯識學概論》共有三種不同的版本，民國 11 年出版了《唯識學概論》第一講義本，在本文以下的文中簡稱《概論》(一)，或只簡稱為《概論》。民國 15 年熊氏又著了《唯識學概論》的第二講義本，在本文以下的論述中，簡稱為《概論》(二)，民國十九年熊氏著《唯識論稿》，此為《新唯識論》的未定稿。此三書是 1984 年大陸的學者赴上海訪尋熊十力先生遺蹤時所尋獲。本文的取得乃經由我的論文指導老師林安梧教授處，轉印而來。有關此三書的相關論述，在景海峰著《熊十力》一書，頁 52~53 中亦有進一步的論述。台北：東大出版，1991。

⁹ 熊氏自幼隨其父讀經史，十五歲後，發憤讀先秦諸子與宋明諸老之學，並對於船山學有深入的研究。十七歲後參加革命，往來於沙場中十年有餘，卻對於世風的日下及革命的屢敗，感傷不已，決志專心於學術一途。參考蔡仁厚著，《熊十力先生學行年表》(台北：明文出版，1987。)及景海峰著，《熊十力》(台北：東大出版，1991。)一書。

¹⁰ 熊氏所著《唯識學概論》先後有三個版本。初稿在本文中註明(一)，乃民國 11 年由北京大學影印的版本。本文中所用，亦為此一影印本。

¹¹ 《概論》(二)，是熊氏於民國十五年著，本書所用之版本，同《概論》(一)亦為北京大學的影印本。

巧，即用顯體，施設用義，方便遮執，如說緣生，遮執實物，義止於此，若不了施設是方便者，將計緣合猶如機件輻湊，共惑已甚，慈尊不救，護法談用，往往近機械觀，剖焉而配合，離焉而互倚，其何以明不測之神，而顯如如之體，余始治其說而疑。¹²

熊氏於《概論》(二)中，認為「唯識學」以八識的作用，來說明外境的非實有，又以圓成實性來顯本體之空寂，此種「即用顯體」的論述，是世尊為破除眾生的執著，以及為避免執空者墮入斷滅空中，而有「虛妄唯識」的方便假設，此種方便的權說，實無法顯出法性本體的神妙。因此，熊氏批評唯識學的八識分析法，將心識細分成種種不同的結構，是近乎機械論的剖析。熊氏鑒於唯識學的缺失，經過五年的參究，而著手撰稿新的唯識思想，此一《概論》(二)，可以說是《新唯識論》的雛型。

三、熊十力《新唯識論》¹³的撰述

民國十五年熊氏著《概論》(二)，在此書中熊氏依然持「眾生多源」及「輪迴」的說法，然此書迨出，熊氏即對「眾生多源」及「輪迴」之說起疑。在《十力語要》一書中，記錄了熊氏這一段心路歷程。文中曰：

先生自言，始為輪回論者之信徒。其初所作唯識書、雖於護法諸師之理論多所破斥，而對於佛家根本觀念，即輪回觀念，固與護法同其宗主，而莫之相悖也。-----吾因先生變更輪迴觀念，恐其唯識書不復作。乘間致問，先生曰，將另造新唯識論也。¹⁴

熊氏在《概論》(二)中，依護法、世親之學闡述了佛家的「輪迴說」，認為一切生物，其生是有各自的因緣，並在無始劫中輪迴不已。但熊氏對於此一說法常生疑惑，究竟眾生是各自獨化的多源，亦或是有一本源實體，做為一切萬物生出之依據？此時期熊氏的思想在儒佛之間徘徊，並進一步打破輪迴的觀念，決定

¹² 摘錄《概論》(二)，頁5。

¹³ 本文所引用《新唯識論》的版本，文言文本為收入於《熊十力論著集》之中《新唯識論》一書的頁碼，此書為台北：文津出版，1986。而《新唯識論》語體文本上、下二冊，則為台北：明文出版，1975。本文以下的文中《新唯識論》簡稱《新論》。

¹⁴ 摘錄在《十力語要》卷四〈高贊非記語〉一文中頁466~470，台北：明文出版，1975。

重寫「新的唯識論」。民國十九年，熊氏著了《唯識論稿》¹⁵一書，此書的內容針對《概論》(一)及《概論》(二)的部分內容提出修正，如熊氏於《唯識論稿》的〈導言〉中曰：

吾昔治護法，嘆其宏密，然復病其鑿，又且矯清辨之空，而不免於過。故嘗欲別探真際，懷此既久，博求之內外載籍，復役役不自得，終乃屏棄書冊，滌除情計，遊神於無，極覽眾物，而不取於物相，深觀內心，而不取於心相，乃至不取非物非心之相。由是覆尋般若，而會其玄旨於文言之外，恍然吾之所喻，實有以遙契乎釋迦龍猛群聖之心也，踴躍歡喜，如承授記。願竭微明，聊復申論名曰唯識論，庶幾上匡護法，不為好異，下質方來，將有莫逆者乎。-----此書前卷，初稿次稿，以壬戌、丙寅先後授於北京大學，今此視初稿，則主張根本變異，視次稿亦易十之三四。¹⁶

熊氏在《唯識論稿》中，言其參考了中外的典籍，始終無法滌除內心的情見，真正契入佛法的要旨，後乃屏棄書冊，深觀內心，遊神於無，不取於心相，不取於物相，反覆的參究，才於名言概念之外，體會般若的玄旨，而遙契釋迦的旨趣，因此熊氏又著此《唯識論稿》。此書的內容若相對於《概論》(一)之主張言，熊氏已轉變其根本的義理，如「輪迴」及「眾生多源」的思想。若相對於《概論》(二)的內容，也做了十分之三、四的變更。有關熊氏的「唯識學」思想從「眾生多源」轉變成「眾生同源」的經過，在《十力語要》中記載言：

吾舊宗護法唯識，則以實體為交遍，而非是一體，由今思之，此不應理，只是一體，那得多元，吾今者仍持同源說也。復問同源之說可徵乎。曰、此固可於生物學上舉其徵，如柏格森哲學是已，我卻不用拿生物學來做根據，我是直接反求諸心，見得此意。記得我少時看王陽明大學問，自以為解得，由今思之，當時確是以不解為解，如今到是真解得。-----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。詳此，則同源之義，有明徵矣。所謂與萬物而為一體之仁者，仁即源也，我與萬物所同焉者也。¹⁷

熊氏對於「唯識學」思想的根本變易從「眾生多源」改變為「眾生同源」。熊

¹⁵ 熊氏於民國 19 年著此書，為公孚印刷所印。

¹⁶ 摘錄《唯識論稿》頁 1~6。

¹⁷ 摘錄《十力語要》頁 470~472。

氏認為「唯識學」中依眾生各自的因緣，而言其有生滅輪迴不已，無量的生命，雖同在一處，但交互遍滿，不相障礙，形成一個大羅網的多元論。熊氏認為此是不合理的，如此會將宇宙萬象析成片斷，而無法融為一體，因此將眾生多源論，轉變成眾生是由一共同的大源而生出，此一大源是萬物的根本，萬物皆因它以成其為物，而萬物與人雖有不同的外形，但若論及其實性、本源，則是渾然一體而成的同源說。熊氏此「同源說」是融攝了陽明心學「一體之仁」的思想建構而成。綜觀，熊氏新的唯識思想，乃針對護法一系唯識學理論，自認為不恰當之處，融攝所學三度易稿，修改完成。熊氏回憶其撰述《新論》的心情言：

世或疑余為浮屠氏之徒，唯宰平知余究心佛法，而實迥異趣寂之學也。或疑余為理學家，唯宰平知余敬事宋明諸老先生，而實不取其拘礙也。或疑余簡脫似老莊，唯宰平知余平生未有變化氣質之功，-----世或目我以儒家，唯宰平知余宗主在儒，而所資者博也。世或疑余新論外釋而內儒，唯宰平知新論自成體系，入乎眾家，出乎眾家，圓融無礙也。¹⁸

熊氏的《新論》雖依護法、玄奘的「唯識學」而撰，然其所闡釋的旨趣卻與「唯識學」不同。《新論》雖融攝「理學」與「老莊」的思想，而熊氏個人的行徑卻與老莊、宋明儒者有別。又熊氏雖主宗在儒，然其所學卻博而廣，不拘一家之言，《新論》的建構，雖融攝儒佛的學說而成，但《新論》卻是自成體系，出入眾家，自成一格。

第二節、《唯識學概論》的義涵

熊十力初崇儒學闢佛，後習唯識，在南京支那內學院參學期間，依世親、護法之義及《成唯識論》的內容，草撰《概論》(一)，並於次年出版。熊氏之學，本宗在儒，雖撰述此《概論》(一)，而於次年即對此世親、護法的唯識學，有頗多疑惑不解之處，乃盡毀前稿，並融攝所學，開始構思新的唯識思想。先後又著有《概論》(二)及《唯識論稿》二書。至民國廿一年才出版了《新論》文言文本，此時熊氏「新唯識」思想始成定論。為了深入了解熊氏前、後期唯識思想轉變的內容，本文將於此節中依熊氏所著《概論》¹⁹內容為主，參照世親、護法之學及《成唯識論》的理論，對於「有相唯識」的義涵，做一要點的陳述，以利於下節

¹⁸ 摘錄《十力語要初續》，頁 29~30。

¹⁹ 本文以下所言之《概論》，即指熊十力所著《唯識學概論》第一講義本，北京大學影印本。

中《新論》與「唯識學」²⁰思想的辨正。《概論》一書共分八章，主要是以世親護法的唯識思想為主，此書雖未完稿，然究其內容已具唯識學樞要。在本書第一章 唯識章，熊氏明白的指出：

唯識一名，略有三義，世或不解，故應疏決，以發論端。一者不離義，法無孤起，諸心心數，俱有相依。-----二者交遍義，唯識之言有深意趣，識言總顯一切有情各有八識，彼、此識不雜而相網，是為交遍。-----三者破執義。-----上來三義，略釋唯識，雖未盡理，然執大象，秉樞要，庶幾來學，研討有資。²¹

熊氏此《概論》樞要有三義，一者、萬法生起不離心識的相互依待而有。二者、此八識各秉功能不雜而相網。三者、就唯識學宗旨言，重在破執。依此樞要本文將分三個重點做陳述：一、說明萬法生起的相狀，以及八識與心所間相互的關係，視其為八識心理分析。二、唯識學中八識種子各秉功能不雜，形成眾生多元論，從阿賴耶識種子說論述。三、破眾生迷執假說唯識，為對治惡取空者，目的在遣除執空執有，此可視為唯識的宗旨。本文即順此三要點，在此節分三段做說明。

一、唯識學心理分析法

「唯識學」乃說明萬法生起的現象，是依「識」變現而開展，但從不同的觀點做分析會有不同的詮釋。有說唯識乃「心理分析」，有說其為「認識論」、「宇宙論」、「構造論」或「現象分析」等，不同觀點其詮釋的重點及說明自有不同。視其為「心理分析」者，重點多置於《阿毘達磨》或《俱舍論》中對於「法相」的分析，並探討心、意、識的相互關連。又唯識學「識」的能、所相對，說明了感官與外境的作用，形成「主體」與「客體」的對立，通常被視為「認識論」。又唯識以「五蘊」、「十二處」、「十八界」、「百法」來說明宇宙之構成，也有將此分析法視為「宇宙論」。熊氏在《新論》中批評「唯識學」八識的層級關係重重疊疊，說其為「構造論」，此批判是否恰當尚待釐清。以下即以數點來說明唯識學八識心理分析法。

(一)、感知主體的心理分析

²⁰ 本文以下所言的「唯識學」若無另做說明，皆指世親、護法的唯識思想。

²¹ 出處摘錄《概論》一書中頁 3~5。

「心理分析」雖是近世紀西方哲學所發展出的「心理學」理論，然在一千多年前印度唯識思想即有精密細緻的「心理分析法」。在《概論》中以「八識」來說明人的意識是如何認識外境。唯識一章曰：「法無孤起，諸心心數，俱有相依。此有二義。一者心與心俱有相依，謂一身有八識，其前七識，則通以第八識為根本依。二者心數與心俱有相依，謂八識各各有相應心數。」²² 萬法生起由「八識」之相互依待而生，眼、耳、鼻、舌、身、意、末那此七識，俱以第八「阿賴耶識」為所依，故「阿賴耶識」蓄藏一切萬法之種子，為一切法之根本依處。此「八識」；「唯識學」通常將其分成「心」、「意」、「識」三個層面做說明。《概論》中曰：「法相家建立五根，為第八相分。成五識所依。」²³又「意根云何，第六識，五同法故，應有所依。」²⁴第六識謂之「意根」同前五根為「意識」之所依。而第六識則依於第七之末那識。「第七以第八為所依根，第八亦以第七為所依根，七八互為根故。更無孤起之一法也。」²⁵第七第八二識是互為所依根，故此八識是相互依待而生起，未有一法是獨依一根而生起。此八識中雖皆名「識」，「而約偏勝義，第八獨名心，集起勝故，第七獨名意，思量勝故。」²⁶。前六識統稱為「識」。「心」為總稱，「識」為別稱，若就緣慮之義言。則八識皆可名「心」，若就集起言，唯第八識能集諸種子起現行，故稱其為「心」。但就剎那生滅平等無間之義言，則八識皆可名「意」，若就「恆審思量」言，唯七識恆審思量第八見分為自我，故稱為「意」。但若就明了分別境界之義言，八識皆可名「識」，若就別粗顯境界言，則因前六識能了別六塵等粗境故，稱其為「識」。由此而有「心」、「意」、「識」之分。

(二)、宇宙萬法的心理分析

「唯識學」對於宇宙萬法的構成因素分為「主觀」的「五蘊」、「十二處」、「十八界」及「客觀」的「百法」。此「主觀」與「客觀」的分別，是依立足點不同而有不同的詮釋說明。「主觀」重自我個體分析，將「自我」分為「心理」、「生理」、「物理」三個層次。「客觀」是將此「主觀」的三個層次再重新排列組合，將其分成五類而形成「百法」²⁷，此「主觀」與「客觀」互相含攝，名異體同。

²² 摘錄《概論》頁3文中引文之部分，以小字加深處，仍原作者於文本中所加之註解。

²³ 摘錄《概論》中頁87。

²⁴ 摘錄《概論》中頁90。

²⁵ 摘錄《概論》中頁91。

²⁶ 摘錄《概論》中頁5。

²⁷ 此萬法之分類，也不僅只此百法，在部派佛教時期他有各種不同的說法。而在佛教中最常用的是《俱舍論》中所使用之五類七十五法，及唯識中《百法明門論》之五類百法。

在《概論》中對於百法的說明：「總略五法，一心、二心數、三色、四分位、五真如。」²⁸ 一、「心」法指「八識」之心王，此「八識」於前段已言此略。二、心數，即「心所法」，《概論》中曰：「次識助伴，是名心所。-----心所法略有五十一種。分為六位。一、遍行有五。二、別境有五。三、善有十一。四煩惱有六。五隨煩惱有二十六。不定有四。」²⁹ 此五十一法即為八識心王所緣之一切法。在「八識」中，心王是緣外境總相，心所則緣總相中之別相，故心所有六位不同之安立。

「色法」十一種³⁰；「五根」、「五境」及「法處」³¹所攝之「色」。《概論》中曰：「此言色者，具三義，一、有對，二、變壞，三、有方分。」³² 「色法」除具有質礙義外，亦具有變壞義、示現義。他雖以因緣所生而顯現不同的差別，但自生起始，即剎那剎那趨向壞滅。四、「心不相應行法」³³有二十四種，是依心法、心所法、色法之分位差別所假立之有為法。五、「無為法」此乃簡別「有為法」而言，有為法是因緣和合，有生滅變異之法，「無為法」是清靜寂滅無雜染之法。此「心不相應行法」及「無為法」在《概論》中熊氏尚未言及，其又與本文的論述無直接關係，故略而不述。「唯識學」以法的分析方式，將宇宙構成因素分成「三科」（即五蘊、十二處、十八界）、「五位」、「百法」，由此形成萬法，構成分析式的「宇宙論」。

（三）、感知作用的心理分析

《概論》中曰：「一切心、心所各有相見等四分」³⁴。唯識中言「八識」能變現外在世界的宇宙萬相，是因眾緣的具備，使得一切心及心所的識體現起「相

²⁸ 摘錄《概論》中頁 3。

²⁹ 摘錄《概論》中頁 92~94，由於內容繁雜，故省略。

³⁰ 此十一法是與心法相對，為心法所了別認知之對象，凡有形相之物質與知識或光、聲、音、味、感觸、長短、方、圓等形狀，皆為色法所攝。

³¹ 「法處」乃第六識所緣之境，此類色法は無質的，是五根所不能領納的，只能用意識來了別領受，也就是意識所緣之一切對象。

³² 摘錄《概論》頁 3。

³³ 所謂「不相應」，就是「不相似」的意思。它無緣慮作用，不與心及心所相應；它沒有質礙性，不與色法相應；它無生滅變遷，也不與無為法相應，但也不是在色法、心法、心所法之外別有体用，而是依色、心等三法所假立，故其名稱，具足應稱「色、心不相應行」。現僅稱「心不相應行」者，因為色法是心王、心所之所變現，而心所又是心王的作用，心王是主，故稱「心不相應行」。

³⁴ 摘錄《概論》頁 12。

分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」之作用。而此「四分」³⁵即是識体的四種功能。《概論》中又曰：「又此四分，前二名外，相分似外故名外。見分緣外，即以用外故，亦名為外。後二名內，自證是體，故名內，證自證從體攝，亦名內。」³⁶唯識學將此「四分」說，分成內、外，體、用，識、境對立的說法。「自證分」與「證自證分」本來是一體，為能緣外境之體，故稱為「內」，亦名為「體」，而此「自證分」與「見分」同是能緣的作用，又屬「心法」。「相分」是所緣，可包括外境的物質，屬「色法」。而「見分」與「相分」又是同依識體變現而緣外，故相、見二分同依識體變現產生外緣作用。「唯識學」由此論攝物歸心，形成唯識「認識」作用說。

《概論》中曰：「一切心、心所各各四分，合成四分相望，不即不離，據功用別，名為非即，四用一體，名為非離。又此四分，或攝為三，第四攝入自證分故，或攝為二，後三俱是能緣性故，皆見分攝，或攝為一，相離見無別體故，總名一識。」³⁷唯識學的「四分」說，主要在說明心識，是如何緣外境而產生作用，此一四分說，名雖為四分各別，卻是不即不離，只是依作用不同而有別名。名為四而可攝為三，將證自證分與自證分合而為一，亦可攝為見、相二分說，或總攝為一，因相、見分本為一體之能、所，故可總名為「一識」³⁸。唯識學為說明「心識」的能緣、所緣生起過程，而立內、外、體、用、心、物的二元「認識論」，又因各學派的主張不同而立不同說法，但總說可為一識所現。

(四)、識轉變的心理分析

唯識學在說明「八識」的轉變時有所謂的「三能變」，《唯識三十頌》云：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。」此頌文在說明宇宙萬相全是依我們的心識變現出來。而此心識有八又分做三類，此三類心、意、識，其變

³⁵ 所謂「相分」，就是外境反映到心識上的影像。由見分去照見、認識但是誰能知道主体的認識作用，已經照見到客體的影像，乃是心識的自体，由它來證知見分的我用，這種證知的功能稱為「自證分」。沒有自證分就得不到見分所見照的結果。自證分再度證知，就是「證自證分」。

³⁶ 摘錄《概論》頁 15。

³⁷ 摘錄《概論》頁 16。

³⁸ 此「一識」乃包括心王、心所在內之一切識。

現宇宙萬法的能力稱「三能變」³⁹。《概論》中曰：「頌中略說識為能變。三十論復釋言，能變有二種，一、因能變，二、果能變。-----論云。一因能變謂第八識中等流異熟二因習氣。-----二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。」⁴⁰。所謂「因能變」者，即言第八識中，等流、異熟兩種習氣，念念相續，有如瀑流，因果相生的轉變。亦即是說以種子為因而生八識及五十一心所的識體者，為「因能變」。「果能變」者⁴¹；由八識及五十一心所之識體，現起相、見二分的變。如第八識識體生起時，前七識也同時生起，各生出相、見二分，「現種種相」而生起宇宙萬法。

二、阿賴耶識種子說

《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」⁴²《中觀》論頌中，「四門不生」是龍樹學說的重要理論之一，主要是以四門不生來破「生」相不可得。⁴³《概論》中言：「初建立所由者。大乘樹義，多緣外小，所謂功能，實由借鑑。據中觀頌諸法不自生，詳此則大乘功能義，與當時外小不無關係。-----蓋大乘建立功能爰立藏識為其依止即此功能，作有為諸法因緣，無因即遮，外因亦遣。」⁴⁴。唯識學的建立，主要針對外道、小乘的有因說、無因說、邪因說等偏見，借著《中論》所述的不自生、不從他生、不共生、不無因生而闡述之，並說明外境萬法各從自種而生，而此自種仍依因待緣而起非自作、非他作，亦非共生，因其功能故又非無因生，以此安立「阿賴耶識」為一切萬法的依止，並依此阿賴耶識的「功能」⁴⁵，做為有為法生起的因緣。以遮無因說及外

³⁹ 有關「三能變」的參考資料，在唯識學概論的相關論書都有說明，「第一能變」指的是第八識；「第二能變」指的是「第七識」；「第三能變」指的是前六識。此「三能變」的八個識，轉變出「能分別」的「見分」，和「所分別」的「相分」。有了此「相」及「見」二分，所以才有「我相」與「法相」-----宇宙萬有的種種事相。而宇宙萬有、山河大地、房舍器物，只不過是諸識中「相」及「見」二分變現出來的，所以說「萬法唯識」。

⁴⁰ 摘錄《概論》頁6。

⁴¹ 「果能變」者，也就是等流果和異熟果的變，等流果的等流習氣為親因緣，引生八識自體的種種差別果法；異熟果的異熟習氣，只作增上緣而感異熟果。在這兩種果的現行上，又能起種種活動，而熏習現行種子，故稱「果能變」。更簡單的說，由種子為因而生識體者，就是「因能變」；由識體現起相、見二分者，就是「果能變」。

⁴² 摘錄《中論》卷一 觀因緣品 第一，(大正、30、1、下)。

⁴³ 可參考楊惠南著《龍樹與中觀哲學》一書 龍樹的「空」一章中之說明，頁67~89。

⁴⁴ 摘錄《概論》頁19~20。

⁴⁵ 所謂「功能」指種子的一種功用和能力。種子無形無相，無質無量，但它卻能發生「力用」。

道各種實我、神我、分別我為作者，我為受者等偏見，此仍唯識學建立「阿賴耶識」為萬法生起的因緣。

此依止「阿賴耶識」而能生萬法的「功能」者何也？《概論》中曰：「有大勢力，熾然能生，故名功能。」⁴⁶如山河大地、人、蟲、鳥獸、貪、瞋、癡等一切現行的色法、心法，皆由「八識」中種子的各自「功能」轉變，現為幻有，若離各自功能，則其幻相亦不存在，故唯識所論仍眾生多源，非眾生同源，而具有此種能生之「力」稱其為「功能」⁴⁷。

「種子」⁴⁸是儲藏在第八阿賴耶的自体中，能自生果的「功能」。這種能生起諸法的種子，是前念的種子，生後念的種子，前滅後生，自類相續，有如瀑流，晝夜不息，這叫做「種子生種子」。這種子在眾緣和合的時候，能生起各自的果法，這叫做「種子生現行」。當其生現行之際，有強盛的勢用者，於生起剎那，再熏習各自種子於第八識中，這又叫做「現行熏種子」。種子起現行時，種子是因，現行是果。而現行熏種子時，現行是因，受熏的新種子是果。這三者是「剎那生滅，與果俱有」。受熏的種子成為新種子，新種子又生現行，此種前滅後生，自類相續有如瀑流，晝夜不息者，就是「恒隨轉」。在這前生後滅的隨轉中，俱有「三法」和「二重因果」。⁴⁹這三法展轉，剎那之間，成二重因果。故《概論》

換句話說，種子是非物質而能發生物質的力用，這種力用，相當於物理學上的「能」。這種能是心識活動潛在的力量，所發生之力用，故稱其為「功能」。

⁴⁶ 摘錄《概論》頁 20。

⁴⁷ 「功能」因其作用不同有各種異名。若從其能引生自果而生現行言稱其為「種子」。若從其由前七識所有善、惡之造作、熏習現行種子使其生長，此作用稱為「習氣」。亦有稱其為「氣分」、「粗重」、「隨眠」等異名。

⁴⁸ 有關「種子」的由來，歷來在印度的唯識學派中，曾引起頗多爭議。在《概論》中曰：「攝論始立功能，雖言熏習，探源未詳。」，在《攝大乘論》中雖已說明了「種子」的功能是由熏習而來，但卻未進一步說明其來源。而據窺基所引護法的主張，認為「法爾種子，必由熏長，新熏熏生。法爾種謂本有，此言本有及新熏種，唯以熏習為生長依，故通本熏俱得別名之為熏習等。實護法最精之誼。」。窺基大師譯《成唯識論》，採取護法的主張，認為種子生現行的作用強，受現行熏習，剎那成果，所以這新熏義是不可動搖的。但無始以來能熏的現行，必具本有的種子為其親因，若沒有親因，就成無因論了。所以「本有」、「新熏」二類種並為建立，在理論上始稱圓滿。

⁴⁹ 所謂「三法」；是能生的舊種子，所生能熏的現行，和所熏的新種子，合而為三。所謂二重因果者，種子生現行，種子是因，現行是果，為一重因果。現行熏種子，現行是因，新種子是果，又為一重因果。

中曰：「熏長者，現行相見即各勢用，熏生新種即此熏生新種時。亦熏發本種令其長盛，氣類相牽，理何可詰。復次熏生，能熏現行，從種生時。即能為因，復熏成種。三法展轉，因果同時。」⁵⁰。唯識學即依此種子生現行，現行熏種子，種現互熏剎那生滅，相續不斷，以此來說明眾生業力不滅，故有三世輪迴，以此阿賴耶識中種子「恆隨轉」義，建立一切染法所依，以連續過去、現在、未來之業。

「阿賴耶識」為一切染法之所依，而轉識成智如何可能？《概論》中曰：「法爾本有有漏、無漏兩種，功能為其藏識攝持。染淨即殊，兩敵不並，有漏流行，無漏沉隱。」⁵¹。種子的種類，有本有的有漏染法及本有的無漏淨法。二者皆為阿賴耶識所含藏攝持。然此染淨即同，就無法同時並行，有漏種子現行增長時，無漏種子即消退隱藏。亦即有漏雜染的種子，為惑障煩惱所覆蔽，則無漏清淨種子即不能生長。故《概論》中曰：「功能非可斷，本由有漏引生無漏，無漏若起，有漏永伏由此，主賓易位，-----有漏斷時，即無漏生時。則斷者生之改進，又有漏有對治，故斷而別無對治可斷無漏，故無漏法剎那剎那，生生不息，盡未來際。」⁵²。一切種子功能是由八識熏習令其生長，是可依各人自力而改造，吾人要斷有漏雜染的種子，則須修唯識觀，以伏斷煩惱，「有漏斷時，即無漏生時。」由此不斷的修善法行，對治煩惱雜染，斷除惑障，以斷盡一切有漏法，才能證得無漏淨法。《概論》中曰：「轉捨有漏轉得無漏，故謂轉依。」⁵³。唯識學即依此一分一分的轉染成淨，至最終「轉識成智」。

三、《唯識學概論》的宗旨

《概論》宗旨，熊氏在樞要中即言：「法性離言，寧立以對破眾生迷執假說唯識。原夫凡外計有實我，為說五蘊假名，小乘之徒，又計有實法，說法無自性，不了義大乘，復蹈惡取空，以攝法歸識，遣空有執。若使諸執盡唯，則亦成法執，同於所破。」⁵⁴。法性本不可言說思議，是離一切名言、概念，離一切言語戲論的究竟寂滅。而立「唯識」之義，乃在於破除眾生迷執，故假說唯識。唯識所破的對象，一者、凡夫、外道；其以為有一個實我在輪迴，故說五蘊和合之色、受、

⁵⁰ 摘錄《概論》頁 25~26。

⁵¹ 摘錄《概論》頁 33~34。

⁵² 摘錄《概論》頁 34~35。

⁵³ 摘錄《概論》頁 38。

⁵⁴ 摘錄《概論》頁 4~5。

想、行、識，乃因緣和合的假我，非有真實不變之「我」存在，「我」乃是假名，以此假名所成之我亦無實有，故應破之。二者、部派佛教中有主張我空法有者，認為有外境的實法存在。故唯識立三性說；「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」，以此說明一切存在的事物，是依存吾人心識作用而存在。此心識作用可成三類，而成三性說。吾人在依托眾緣而生起的依他起法上，迷惘執著，把它實體化、固定化，就是「遍計所執性」；在依他起法上，悟達了「緣起性空」之理，除去了實我實法的妄執，就是「圓成實性」。唯識學以此「三性」、「三無性」⁵⁵說來詮釋諸法的體性是非空，非有的「中道」，以此破「執我空法有者」的論述。三者、大乘「緣起性空」本為了義，而復有執空為斷滅，而成不了義，唯識為對治此類惡取空者，以攝宇宙萬法歸於心識，說明萬法乃唯識所現，識是不空，但虛幻不實。此「識」乃依他起而實有，故「不空」，以此來破除斷滅空者。然若了知依他起的因緣和合相，乃虛幻不實，於根、境、識和合處，不起遍計執，即能證得「圓成實性」，此為唯識學理論的宗旨。

第三節、《新唯識論》的義涵

從《概論》的出版至《新論》文言文本出，熊氏是經過了十年的構思及修訂始完成，這其間『世變日極，疾病交摧』，熊氏乃堅持的完成此論，其精神是感人。而就《新論》內容言，熊氏以《易傳》「翕闢成變」的開展，融合了佛教空、有兩宗的思想，並擷取了「宋明理學」的精華，揉合成《新論》的理論結構。其立基於儒、佛原有的學說理論上，對於佛教唯識思想，擷長補短的融攝成一新的創作，其中自不免有所取，亦不免有所批判，甚至有些文句《新論》是亦取亦批判。由於《新論》揉合多家思想而成，若未對其脈絡先做一疏解，實很難理解《新論》文中所欲表達的涵義。為回應前節的內容本節亦分三點做說明。

一、翕闢成變說創生

《新論》的主要結構是以《易傳》的「翕闢成變」開展出縱貫創生說，又橫攝唯識法相論心物，吸收空宗「性空」義，融攝成新的「體用一如」觀。以下即

⁵⁵ 唯識所言的「三性」即是「三無性」：「相無性」、「生無性」、「勝義無性」。「三性」是依「有」的觀點而說的，「三無性」是依「非有」的觀點而說的。例如：「遍計所執性」所執著的，無非是諸法的名、相，而所謂「名」與「相」，名是假立，相非實有，有如鏡中之花，此三性、三無性，有如一紙兩面，有著表裡的關係。宇宙萬有，每一法上都具足三性、三無性，故諸法體性，不能肯定為空，這就是非空非有的「中道」。

分幾小點說明：

(一)、心意識說

《新論》所言的「心」者：「心乃渾然不可分之全体，-----夫心即性也。以其為吾一身之主宰，則對身而名心焉。」⁵⁶。《新論》所言的「心」是渾然不可分的全体，它不限於一己之身，在我亦在天地萬物之中。因其為吾人一身之主宰，對身而說其為「心」，而此心是可以和天地萬物合而為一，故說此「心」即「性」，即宇宙萬物的本性。即此「心」若求其在我，「乃淵然恆有定向，於此言之，則謂之意矣。」⁵⁷。心反求其自我乃吾人生生不息的本性，此本性有生命、有意向、有个体，恆順天性以發展而不肯物化，雖萬變而貞於一，依此而立自我，即個已的主宰即所謂「意」。此自我「若其感而遂通，資乎官能以趣境者，是名感識。」⁵⁸。此「識」依不同的官能而對外境有所感應。此不同官能分眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。此「意識」結合「五官」緣外境，越動則越層出不窮，故稱其為「感識」。若「不倚官能，獨起籌度者，是名意識。」⁵⁹此「意識」亦可不依五根而獨起思維籌度，可依過去感識的經驗材料而使意識再現。此「心」、「意」、「識」三者，「心之一名，統体義勝。意之一名，各具義勝。識之一名，了境故立。」⁶⁰，名稱雖不同体同，乃依功能不同現不同的差別。《新論》雖依「唯識學」的說法將「心」分成「心」、「意」、「識」三個層次，但其理論的結構與唯識學不同。

(二)、境識同體論

熊氏在《新論》第二章 唯識 中盛讚唯識舊師遮境之理，文曰：「初遮境執。此在唯識舊師，盛有發明。」⁶¹，基本上《新論》是認同「唯識學」中駁斥外道凡小的執外境為實有之理，並採取唯識學，「應用不無計者」⁶²來匡正此迷。以「極微計者」⁶³勘定其義不得成，以此遮撥外境的無實有，此理乃同「唯識學」

⁵⁶ 摘錄《新論》頁 113~114。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 摘錄《新論》頁 46。

⁶² 參考《新論》頁 47 中曰：『或計現前有多粗色境(如瓶等物)，離識獨存(此即俗計)，不悟此境若離自識便無有物。由分別境方起故(分別即識)，若離分別，此境即無。』

⁶³ 熊氏在《新論》頁 51 中曰：『返證極微定有方分，有方分故，必更可析，物之可析者，必無實自体，由此，汝說極微實有，義不得成。』

所論。

《新論》言：「大乘遮撥外境，甚有義據。夫識對境彰名，才言識便有境，如何可言唯識無境耶？」⁶⁴。《新論》站在「本體論」的觀點，認為心和境是整體的兩個面向，無離「心」獨存的外境，亦無離「境」獨存的「心」，因為「識」對「境」而彰名的，才說「識」便有「境」，二者是同時俱起，同時俱滅，若無境，則「心」之名也不能成立。如何可言唯識無境？《新論》認為此理不應有，本來「境」與「識」是不可分整體的兩面。此處《新論》已將「唯識學」所言「能所相對」的「認識論」，一轉而為「境識同體」的「本體論」。故《新論》言「但就相貌言，則能所相待，不可說能生於所，亦不可說所生於能，然能所偕同而無封畛可得，則雖欲離析之而固無從也，所謂全体流行者以此。」⁶⁵。就外在的能所相待言境與心，是相互依待而生起，不可說能生於所，亦不言所生於能，能所是相互依待又相互矛盾的發展，一正一反的和合成全体大用流行。於此《新論》將唯識的能所論，收攝為「境識同體」，開展出新的「体用一如」觀。而此「体」是「感而遂通，其應如神」的與物關連成一整體，若論現象世間的實存而有，此實存而有乃心、物不二的一體。

《新論》說境識同體，其主要有二義：「一者、會物歸已得入無待。」⁶⁶，將外境所現的萬事萬物，收歸於一心，始知「萬物皆備於我」，而「心」渾然與「物」同體。「二者、攝所歸能，而智体炯然獨立。」⁶⁷，「能」謂「心」，「所」謂「境」。心能了別境，能改造境，故說「心」名「能」。「境」則是心之所了別的，且隨心轉的，故說「境」名「所」。《新論》的旨趣，是把境來從屬於心。即顯心是運用一切境，而為其主宰的，是獨立的，是不役於境的。但這個心是真實的智，而不是虛妄的心。此處《新論》已將唯識能所相對的「識」，總括的說其為「心」，此「心」即完全脫離唯識學中「八識」之「識」義，此「心」已包括「天性」、「心性」、「意識」等義，而形成儒家所言的「心性論」。

(三)、翕闢成變說

熊氏在《新論》中如何言「變」？論曰：「變不從恆常起，恆常非是能變故。」

⁶⁴ 摘錄《新論》頁 53。

⁶⁵ 摘錄《新論》頁 53。

⁶⁶ 摘錄《新論》語体文頁 40。

⁶⁷ 摘錄《新論》頁 55。

變不從空無生，空無莫為能變故。」⁶⁸。《新論》所言之「變」，非從一恆常不變之體而生起，也不從空無而產生，《新論》所言之「變」乃來自於「恆轉」⁶⁹。此「恆轉」者，「淵兮無待，湛兮無先，卑而不宰，守靜而弗衰，此則為能變者哉！」⁷⁰。非實有一體名曰「恆轉」，其仍假名安立。其之生乃無有原因，亦非本無而後有，其狀乃幽隱而無形相，為萬物之實體又超越萬物而存在，他不同於神我、梵天，亦非是寂靜頑空，它有轉變不息之體，因此產生能變之狀，故勉強以此能變形容之，此「能變」是未有所變的對象以為對，乃只是生生不已之變。未曾有所變之物可得，能所是相待而又是關連成一體的「體用一如」。

「變復云何？一翕一闢之謂變。」⁷¹此「翕」與「闢」由至無而善動，相續不已在恆轉中，產生一種特殊的「勢用」，此勢用從每一動中產生一種收攝凝聚之力，由此攝聚之勢用，形成無量之形向⁷²，宇宙的物質即由此建立。這由攝聚而成形向的動勢，就名之為「翕」。此「翕」即本體顯現為萬殊之功用，由此「翕」，便有形成物質之趨勢，正當「翕」的勢用起時，卻別有另一種勢以恆轉為體，依據恆轉而用現起，此勢用是剛健而不物化，能自為主宰而不肯化於翕，在翕之中能為翕之主宰而使翕隨已轉，此種勢用即稱為「闢」。由此一翕一闢相反相成而有變化產生，由此「翕闢成變」的相續不已，有生生不息的大用流行，此乃《新論》的「變」說。

(四)、成物說

《新論》中曰：「蓋色法者，恆轉之動而翕也，故色之實性即是「恆轉」而實無對礙，所謂對礙者，唯是動勢之幻似耳。」⁷³。《新論》之言色，非從現象的分析，亦非經驗的說明⁷⁴，乃將其提至宇宙生成論的中心而言「色之實性，即是恆轉。」⁷⁵。而「恆轉」；是「至無」而健動的，有形即受形限，而無有健德，無

⁶⁸ 摘錄《新論》頁 68。

⁶⁹ 《新論》頁 68 中言：「恆言非斷，轉表非常。非斷非常，即剎那剎那舍其故而創新不已，此生理之至秘也。」

⁷⁰ 摘錄《新論》頁 68。

⁷¹ 摘錄《新論》頁 68。

⁷² 《新論》語體文本頁 100 中曰：「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。」

⁷³ 摘錄《新論》頁 93。

⁷⁴ 《概論》中言「色法」有三義：「一、有對，二、變壞，三、有方分。」此乃就現象之分析及經驗之說明而言之。

⁷⁵ 《新論》言：「恆轉者，即本體之異名。」

生化可言。無形而實乃不空也，其德至健，生化而無有窮竭。熊氏所言之「色」乃從生化不已的本體，因其健動的功能而攝聚便成「翕」，「翕即幻成無量動點，動點者，幻似有質而實非質也。」⁷⁶，由此無量動點而成色，此色乃無量動點幻現之相，非有實礙。「夫滯於物相者，則見為對礙，若乃即物相而深觀動勢，則知物相只是動而方翕之勢，貌似對礙，而實無對礙。」⁷⁷。由此無量動點以成「色」，此「色」就其物之相狀言，是有對礙，若就物之相而深入觀察物相背後之物性，乃是虛幻不實，非有質礙，乃從宇宙本體的健動中所產生的幻相。此幻相《新論》說其為「器界」。此「器界」即吾人所居住的山河大地，而「器界者，貌似物各獨立，疏離隔礙，而實則凡物互相繫屬，互相通貫，渾成全体。」⁷⁸。從此「器界」的表象上見之，有各各獨立的事物存在，各不相涉，而究其極，此山河大地，有情、無情乃相互關連成一整體而不可分。

二、功能即實性

《新論》中曰：「夫識者，念念新新而起，即是念念新新而自動。」⁷⁹，此「識」是由宇宙中自動的力而生。《新論》又曰：「心識現起，元為自動而不匱故，假說因緣，非謂由有種故，定能生識，方予因名。」⁸⁰，《新論》認為識的現起，是依其內在、不匱乏、自動的力而生，此自動之力，我們假說他是識現起的因緣，此並不像唯識學所言，別有實在的種子，來做識的因緣。《新論》又言：「忽乎莫測其端，茫乎莫見形，廓然無物而力熾然非空。所以遮彼謬執心作用為官境副產物者，而說識起元為自動，即依自動義故，假說為因。」⁸¹，此自動的力是找不到他的開端，也看不見其形相，雖是一種勢用，卻無有實物，雖虛幻卻是不空，為了遮除有些人，執著心的作用是感官與外境的相互作用而生起。故方便假說識的生起是因自動之力而生，實則無有真實之體名自動的力。此自動之力乃從吾人本體的性智，自動生起的勢用，其為吾人內在本有之力非依因緣而起。

又 功能 章中曰：「功能者即實性，非因緣。護法計有現行界，因更計有

⁷⁶ 摘錄《新論》頁 93。

⁷⁷ 摘錄《新論》頁 93。

⁷⁸ 摘錄《新論》頁 94。

⁷⁹ 摘錄《新論》頁 58。

⁸⁰ 摘錄《新論》頁 58。

⁸¹ 摘錄《新論》頁 59。

功能沉隱而為現界本根，字曰因緣。」⁸²。《新論》基本上是完全否定世親、護法的種現互熏，依因待緣說。熊氏所言的「功能」即「實性」也，「余以為現界自性本空，唯依妄情執取故有。若了現界實無，則知因緣亦莫從建立，唯由妄情所執現界空故，而本有不空實性，方乃以如理作意得深悟入。元來只此實性，別無現界與之為對。」⁸³。《新論》引用佛教空宗之理，言宇宙萬相仍無自性之空無，是因吾人的妄情執著而誤認為有，實乃無自性空，若了知現行界本無實體存在，則知因緣亦無從建立。《新論》又言，若知此由妄情所執的現界乃空，依此本有不空的實性，起正智觀照，而得悟入，元來只有此本心之實性顯露，而無有所執之色、心諸行與之相對。故《新論》所說的「功能」乃本有不空之性，乃轉變不息的本體「恆轉」也。

三、《新唯識論》的宗旨

《新論》的宗旨，「為欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」⁸⁴。熊氏造此《新論》的目的即在說明究玄學者所追索形而上的實體，其是非離吾人自心的外在境界，亦非以世間的科學、知識而能探究得之，此一形而上的本體，乃在吾人自心中，唯有吾人自覺的向內反求，清楚明白，無一毫蒙蔽的自己認識自己，以此實證相應，才能見真體也。

故《新論》闡述的目的，一者、在於「方便略顯體故。」，因世間人談體時，多以向外尋求的方式，「各任彼慧，構畫搏量，虛妄安立」。故《新論》為使欲究玄學者，明實相，故方便說有一個體，以微細剖析，實則此體亦假名安立，乃是非有實體之體，是即用而顯體，「用之為言，即言乎體之流行，狀夫體之發現。發現非有物也，流行非有住也，故不可於用上有所建立。以所言用者，本無實法故。」⁸⁵。乃體用一如的實性，方便顯體仍為破世人之大惑。二者、「見心」即「見體」。《新論》言：「所言見心，即心自見故，心者不化於物，故是照體獨立，而可各為智。」⁸⁶，吾心不被外在物欲所染著，時時保持覺照精明之體，而炯然獨立不物化，以此心自見，即可名之為「智」。「吾人常能保任此智而勿失之，故乃

⁸² 摘錄《新論》頁 78。

⁸³ 摘錄《新論》頁 79。

⁸⁴ 摘錄《新論》頁 43。

⁸⁵ 摘錄《新論》頁 67。

⁸⁶ 摘錄《新論》頁 44。

自己認識自己，而無一毫錮蔽焉。」⁸⁷。覺照清明內自識，無一毫遮蔽故，由斯義可言「見心」，亦云「見體」。由此知實體非是離吾心的外在境界，此實體即是吾人的「本心」。

三者、善反，勿須窮索，順性現前即真。《新論》曰：「今世之為玄學者，棄智而任慧，故其談體也，直以為思議所行境界。」⁸⁸今世為玄學者，不知反躬自省，心向外求，於外在名相、概念，起分別執著，以為萬有之本体，是可以思議、簡抉而得之，是離自心外在境界而獨存，「而不悟此理，唯是反求，只勸自識。」⁸⁹，於外在境界構畫搏量，虛妄安立，皆為戲論。故《新論》的目的在於明示「示玄覽之攸歸，宜崇本智。」⁹⁰，欲究玄學的本意者，宜重根本的性智，而非任慧棄智，思議計度。「善反則當下便是，勿須窮索，順性，則現前即真，毋庸欣寂。」善於反觀實證者，於外境中，以察識觀照之力泯除外緣，反觀自在，清楚明白，「知一切法，而不留一法，泯一切相而不拒諸相。-----於此緣空故，空相亦空，境相不生灑落自在。」⁹¹不必向外窮索，當下便能見自心。順著法界本然的實性，不必欣嚮往寂靜，現前當下即是真體實性。

⁸⁷ 摘錄《新論》頁 44。

⁸⁸ 摘錄《新論》頁 44。

⁸⁹ 摘錄《新論》頁 45。

⁹⁰ 摘錄《新論》頁 45。

⁹¹ 摘錄《新論》頁 116。

第三章 《新唯識論》融攝「唯識學」的問題探討

民國十一年熊氏依護法、玄奘之學，草撰了《概論》一書，次年即疑其所學，開始構思新的唯識思想，十年中熊氏依《概論》的內容三度易稿，於民國二十一年出版了《新論》文言文本。《新論》文言文本一出，即受到佛教界嚴厲的批評，先有支那內學院劉定權發表《破新唯識論》於《內學》第六輯，繼有太虛大師發表〈略評新唯識論〉⁹²。此後對《新論》的評論不斷，至近年來尚有不少學者繼續做此研究，並發表相關的論述。熊氏《新論》何以會引發佛教界嚴厲批判？這牽涉到熊氏對唯識思想及佛教義理的理解是否恰當，以及《新論》所運用的論述方法為何？而佛教界人士所提出的批判多數仍針對熊氏《新論》的內容給予評破，未能針對《新論》對於「唯識學」義理的修正，所運用的詮釋方法及《新論》文言文本至語體文本中詮釋開展的異同處，做進一步的釐清，以致形成各說各話，相互抨擊，難有全面及客觀的理解。因此，在本章中將針對熊氏所著《概論》及《新論》⁹³二書的義涵做對比理解，進一步了解熊氏是如何詮釋、修改、轉變唯識學的思想，並釐清「當代儒佛論爭」的關鍵議題。

第一節、《新唯識論》對於《唯識學概論》的修正

熊氏先著了《概論》後，重新構思《新論》的內容，其間經過多次修改，才成定稿。而就《概論》與《新論》二書章節比對觀之，其宗旨、方法論、理論結構雖不同，然可明顯的見出，後者是循著前者而改定。以下列出二書的章節，以便比對。《概論》一書共分八章，《新論》一書分九章，各如下：

《概論》一、唯識章	《新論》一、明宗章
二、諸識章	二、唯識章
三、能變章	三、轉變章
四、四分章	四、功能章
五、功能章	五、成色章(上)
六、四緣章	六、成色章(下)
七、境識章	七、明心章(上)
八、轉識章	八、明心章(下)

⁹² 此部分之資料可參考蔡仁厚撰《熊十力先生學行年表》一書。

⁹³ 在本節中的《新論》，若無特別說明，皆指文言文本，收入於《熊十力論著集》一書之頁碼，台北：文津出版，1986。

九、本識章(本章內容缺漏)⁹⁴

由此章節大綱觀之《新論》確是依「唯識學」的理論結構，而重新給予新的詮釋。而其詮釋引入了佛教「空宗」、「真常心系」之理，又加入了儒家《易傳》之說及陸王「心學」的結構。轉唯識的「賴耶緣起論」為儒家的「宇宙創生說」，而開創了當代新儒學「体用一如」的哲學觀。《新論》運用了大乘三系的教法，加以融攝，雖言其為佛家新的唯識思想，卻引來佛教界強烈的反彈，因它最終成立的「本體創生說」，其「自性相」正是佛法要破除的。故《新論》一出即受到佛教界大乘三系的反駁，雖言新的唯識思想，也運用了佛教各家的學說，但佛教是無法認同此一新的唯識觀。以下舉數點說明《新論》對於「唯識學」較明顯的修正處：

一、從「識有境無」到「境識同體」

《新論》言：「但遮外境，不謂境無，以境與識同體不離，故言唯識。」，《新論》從「眾生同源」說心物同體，境識亦應同體而合一。而《概論》言「虛妄唯識」所變現，但遮外境不遮識，二者的根本意趣不同，可分以下數點說明。一者、唯識學成立「阿賴耶識」的相續流轉，目的乃在為「業力說」確立依止處，以說明「輪迴」的可能，又以因緣和合的有漏雜染說心識，以破斥耽空滯寂者落入斷滅空之中。而《新論》從「眾生同源」安立有一獨立的「性體」，生出萬法，此一「性體」有別於佛教「空性」的空無，《新論》與「唯識學」雖同為破除此頑空、斷滅空、惡取空者，但二者詮釋的方法不同，《概論》從「虛妄唯識」的立場，安立「識有境無」，而《新論》從「眾生同源」的立場，強調「境識同體」。

二者、《新論》言「境識同體」、「攝所歸能」、「會物歸己」乃以「心物合一」的本體開展與和合，並以此批評《概論》將境與識二分。唯識學的境識、能所之分是依據主客二分的認識論，來說明「識」現起的過程，目的在分析唯識所現的虛妄不實。此處《新論》以心物合一「縱貫創生」說，批評「唯識」「橫向分析」說，即是不同系統的理論結構自有不同。

三者、《新論》將吾人自我的「主宰」者「心」引用唯識學的能所關係，立「心」為能緣，「物」為所緣，而攝所歸能，會物歸己，說心是真實的智，而非

⁹⁴ 目前所見的資料乃缺此章，據王守常著《廿世紀儒佛之爭——熊十力與劉定權的爭論》，收入《當代新儒家人物論》(台北：文津出版，1994。)一書中，亦是說本章缺漏。

虛妄不實，依此開展的能所關係，與《概論》中依「八識」建立妄識的能所說截然不同。前者立一「清淨本心」，以說明即一切萬象，不離清淨的本體。後者以「阿賴耶識」的妄識為所依，說有漏法增一分，則無漏法減一分，真妄互為消長而不合一，故不同。

二、從「功能差別」到「功能即實性」

《新論》中曰：「護法立說最謬者，莫如混習氣為功能也。」⁹⁵，《新論》認為「功能」乃本有者，而護法言，功能有本有，有始起，始起是因前七識無始時來念念熏習，多生累劫的習氣，而產生新的功能。《新論》認為「其說彌近理，而大亂真。夫功能者，原唯本有，無別始起，所以者何，功能為不可分之全體，具足眾妙。無始時來，法爾全體流行，曾無虧欠，豈待新生，遞相增益。」⁹⁶。《新論》認為「功能」是本有的，是萬有之本體，是法爾如是全體大用流行，決不可混「功能」為「習氣」，《新論》更言：「功能者，天事也，習氣者，人能也，以人混天則將蔽於形氣而昧厥本來。」⁹⁷。《新論》是認同《概論》所言的「習氣」義，但《新論》認為「習氣」是與吾人形氣同時起現的，吾人有此色身存在，則習氣自然俱足。而「功能」者，成乎此形氣而又為形氣之主宰，是吾人生生不息的活動，是清淨無漏之體，是「法爾神用不測之全體，乃謂性海。」⁹⁸。《新論》所言的「功能」與護法所言「功能」與「習氣」乃全然不同。前者是就無漏清淨之性體言「功能」。後者就有漏雜染之賴耶言「功能」，自不同。

又《概論》中曰「種子」者，乃第八阿賴耶識中，含有直接為因，而能生果的一種能力，它能夠生起各種不同的現行果法，這種親自生果的功能，就是「種子」。但生果的種子，色心諸法其類非一，故說種子的「功能差別」。而《新論》對此唯識的「種子」說，有許多的批評。《新論》曰：「功能者，即實性，非因緣。護法計有現行界，因更計有功能沉隱而為現界本根，字曰因緣。夫其因果隱顯，判以二重，能所體相，析成兩物。」⁹⁹。《新論》批評《概論》能緣與所緣的「二種因果」將能所體相，析成兩物。《概論》的「種子」說，從現象界的差別相分析萬法，即有能緣與所緣的二重因果，此為「唯識學」使用能、所相對的「認識

⁹⁵ 摘錄《新論》頁 82。

⁹⁶ 摘錄《新論》頁 82-83。

⁹⁷ 摘錄《新論》頁 83。

⁹⁸ 摘錄《新論》頁 84。

⁹⁹ 摘錄《新論》頁 78-79。



論」，來分析心識，必然會形成主、客二分的說法。

而《新論》中言「功能」，是以「現界自性本空，唯妄情執取故有，若了現界實無，則知因緣亦莫從建立。」¹⁰⁰。《新論》以空宗的自性本空來說明現界的實無，並以現界的無一法可得，說因緣亦無從建立。《新論》以佛教的緣起和合無自性空，來說明現界之體性是空無，又以此「空無」來說明「因緣亦莫從建立」，此處熊氏所言的「空性」與佛教「緣起性空」義已有很大不同。佛教所言的「空性」，乃是關連著因緣和合，說明緣起和合是無一恆常不變自性存在，因此，說無自性空，而非空無一物，佛教所言的「無自性」若不關連著因緣說，則成「惡取空」，正是空宗要對治者。

又《新論》批評護法將種子「析為個別，攝以賴耶，不悟種子取義，即有擬物之失，又亦與極微論者隱相符順。」¹⁰¹。《新論》是極力的批評「唯識學」的「種子」說及「八識」層級構造說，言其如印度外道的機械論、積聚論。然唯識學的層級構造，說明染法的相續，其目的乃在於「解構」，而非「建構」。一般人見此細密的組織，即認其為「建構」一套學說理論，但佛法的特色，即在解除吾人，心識之分別、執著，而了知一切境，無真實之我存在。由此去除「無我」之分別與執著，才能達於涅槃寂靜。「唯識學」立此有漏雜染的污染法，目的在引導修行者，修五重唯識觀以對治煩惱、無明。有漏斷時，即無漏生，由此漸修漸斷，而轉識成智。此乃是為「解構」而「建構」，其與為「建構」而「建構」之「構造論」，是有不同的義趣。

三、從「賴耶緣起論」到「本體創生論」

「唯識學」以「阿賴耶識」做為萬法生起的依據，在唯識思想的演變過程中，是有其思想發展的特殊因緣。以彌勒為主的「唯識思想」，依著部派佛教中，經量部的「一心說」，「大眾部」的一切法空思想，以及《成實論》中強調的「一心相續論」，主張「心性本淨」的「真心說」，彌勒的說法，是「無相唯識」思想的依據。此一「真心說」受到業果相續，需立一染法的依據影響，因此，無著提出了「真妄和合」識的說法，說明了「阿賴耶識」是染淨和合的「合識說」，此一說法與《大乘起信論》中曰：「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異名為阿黎耶識。」，的「染淨和合論」相似。至世親時，以「認識論」來強調「阿賴耶識」

¹⁰⁰ 摘錄《新論》頁 79。

¹⁰¹ 摘錄《新論》頁 81。

能生萬法的功能，因此主張「唯識無境」說，以及如何從「五重唯識觀」中，來「轉識成智」，因此特別凸顯種現熏習，染污相續的流轉說，而使「阿賴耶識」成為染法的依據。世親的「阿賴耶識」說，一方面為染法的依據做一合理的說明，一方面亦在對治惡取空者，說明依他起之外境雖虛妄，但非斷滅，乃有一「阿賴耶識」為執藏識，能儲藏一切善惡種子，做為輪迴的依據。

熊氏亦鑒於世親「唯識」思想的繁瑣及主客對立的二元論，因此主張「境識同體」的「真心說」，此一說法實是接近於彌勒的「淨識說」。但熊氏的目的不僅止於淨識說的「無相唯識」理論，熊氏的目的是要進行儒佛的融攝，因此，熊氏以陽明的「心性論」及《易傳》的「翕闢成變」說，來說明「心物合一」的宇宙創生論。

《新論》在〈明宗〉章曰：「今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯識反求實證相應故。-----是故體萬物而不遺者，即唯此心，見心乃云見體。」¹⁰²。《新論》的宗旨，在說明萬法所依據的「實性本体」，非是離吾人之自心的外在境界，亦非能所相對知識論所言之境界，此一「真心」、「實性」是與實證相關連的，是唯有從自我觀照的反求實證中才能證得，以此反求實證相應，見「本心」即見「本性」，現前當下即顯現「真如本心」，非別有一本心實性存在，《新論》所要強調的是心物合一的「心性本體」。

從「唯識學」及《新論》二書的要旨言：「唯識學」是依「緣起論」而說外境是虛妄，唯識所現，故說「唯識無境」，乃是一種方便權巧的說法，非其真意，其目的乃在煩惱的對治與迷執的破除，因此，「唯識學」是不離佛法一貫的精神說「賴耶緣起」無自性空。而《新論》從「境識同體」的真心說，來闡釋心物合一、心即性也，並以翕闢成變的宇宙創生，來說明儒家生生之德，此乃不離縱貫創生，言心物合一的「本体生起論」，二者之旨趣不同也。

第二節、《新唯識論》唯識思想轉變關鍵處

依二書比對觀之，熊氏唯識思想轉變的關鍵有多處，從「識有境無」至「境識同體」，從「眾生多元」至「眾生同源」，從「二能變」至「翕闢成變」，從「賴耶緣起論」至「本体創生論」等，基本上熊氏是立於儒學「縱貫的創生說」，來修訂佛學「緣起無自性」義，並極力的批評唯識學「知識論」、「宇宙論」的說法。

¹⁰² 摘錄《新論》頁 43~44。

此一新的唯識思想與唯識學的本意已完全不同。以下即以數點略述其思想轉變重要關鍵處。

一、從橫向的「現象分析」轉為縱向的「宇宙創生」¹⁰³

在《概論》中對於宇宙萬法的分析，可分二個不同層次。一者、對宇宙萬法構成因素的分析，此即「百法」。二者、對於宇宙萬法的生起，則有所謂「阿賴耶識」生起說。而《新論》在說明宇宙萬象的生起乃是依《易傳》的「翕闢成變」說創生的大化流行。《新論》在「成色」、「明心」二章中論心、物之關係，也探討心、意、識及心所之關係，但基本上皆採宇宙創生的說法，論創生的根源，此與「唯識學」以經驗的現象來分析宇宙的萬法有頗大不同。

「唯識學」對於宇宙萬法的探討及識的開展，基本上是依循部派佛教的說法做進一步開展，主要採用的方法，即「分析法」。對於宇宙構成的原素，運用分析法做歸類，而有五位百法的形成。對於人的「心識」探求，為了安立生死流轉的染污法，有個根本依據，在六識之外成立了第七末那識與第八阿賴耶識，將原有的業感緣起說，往前推進一步探討存有的根源，而立「賴耶緣起」論。此乃針對流轉門，說明業力的相續，然對於還滅的真如門並未給予安立。由此形成染淨是相對立的說法。《新論》有鑑於此，而做了另外的詮釋，《新論》言，吾人所見的宇宙，所現的一切現象由無量動點而生，由過去至現在至未來，雖剎那剎那生滅然亦久住不斷。並與吾人的身器相連屬，而成為一全体，此說法在不礙剎那生滅的無常中，建立一心、物合一「真常本體」，以說明宇宙萬法的生成，是由「翕闢成變」的動勢，形成無量的動點，構造成萬物，此一無量的動點，是不離清淨的本體，又剎那生滅的相續，形構成緣生緣滅的世間萬法。《新論》從縱向的創生來說明萬法的生起，與《概論》將宇宙萬法做橫向的分析組合是有極大的不同。

《新論》在論述宇宙根源的本體時，以「恆轉」的健動，來說明宇宙的創生，是生生不已的大用流行。而《概論》雖立阿賴耶識的「種子」為萬法生起的依據，依然是不離緣起和合的虛妄不實而論染污法的依據，並未探索至宇宙創生的根源。佛教認為論此宇宙創生的根源，乃無益於現實生活中，煩惱的對治與心靈的

¹⁰³ 有關熊氏的《新論》，轉「唯識學」的橫向分析法，為縱向的縱貫創生說，於林安梧著《存有意識與實踐》一書，第七章〈從橫面的執取到縱貫的創生〉一文中，亦有探討到相關的議題，可供參考。

解脫，是無意義之戲論，故不予回答，此是佛法的特色。¹⁰⁴故佛法在探討宇宙論的方法與進路雖有多種，然基本上是不論及宇宙創生的根源。此乃佛家與儒家很大不同處，前者不言宇宙之起源，而後者常論上天有好生之德，而言生生不已。

《新論》以儒家的生生不已，來批評佛教無有生生之德，殊不知佛法的「緣起無自性空」，正要破除此本體自性的迷執，此乃佛家與儒家極大不同處。此處已明顯的見出《新論》的理論結構是以儒家「創生義」為主軸，而非佛教「緣起性空」義。

二、從「体用二分」轉為「即用顯體」

《新論》對「護法、窺基，銜世親之緒而大之，乃於能變因体加詳要之，皆於用上建立，而不悟其有將体用截成二片之失。」¹⁰⁵，《新論》極力的批評《概論》將「体」、「用」截成二片之失，由此《新論》重新詮釋「体」、「用」關係而建構了「即用顯體」的「体用一如」觀。此處唯識學是否將「種子」與「識轉變」視為「体用」關係，是有待商榷的。如《概論》中的「四分說」，以「能所」及相分、見分作用，方便權說其為內外、体用之關係，即已將二元的「認識論」，過度強調使其「觀念化」。至《新論》中，將「種子」視為「真如」，「真如」又言其為「体」，並將「識轉變」的功能視其為「用」，故有「体」、「用」二分之失。¹⁰⁶佛法的「緣起性空」義，本極力的排除本体的自性相，言其為「体」、「用」二分，恐是語言、語義在說明及詮釋的過程中，針對某一方之特性而強化、凸顯所致，當非佛家本意¹⁰⁷。而《新論》多處批評《概論》的体用二分，追溯其思想根源，在熊氏著《概論》時，受歐陽竟無「抉擇體用」¹⁰⁸思想的影響，已將「真如」

¹⁰⁴ 原始佛教時期，即有外道來論難問佛陀世界根源之有無問題，其中有著名之「十四無記說」，佛陀對於此類之問題皆不予回答，認為此與修行之實踐無關，乃無益之戲論，故不回答。可參閱《雜阿含經》卷十四。

¹⁰⁵ 摘錄《新論》頁 67。

¹⁰⁶ 將此「種子」、「真如」視其為本体，在《新論》語体文本頁 81 頁有詳細之說明。

¹⁰⁷ 此處觀念之釐清，可參考林安梧著 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 一文中第五節「關於性相與体用的爭議」一段之說明。

¹⁰⁸ 有關歐陽竟無對於「體用」的抉擇，在其著〈唯識抉擇談〉一文，第一「抉擇體用談用義」中，即已將唯識學及佛法的「體用」義，以形而上化及本體化的語言做詮釋，如其文中言：「無為是體，有為是用」此粗言之也！若加細別，則有體中之體，體中之用，用中之體，用中之用。」摘錄《歐陽竟無文集》頁 123。有關歐陽竟無簡別體用的相關論述，在程龔讓著《歐陽竟無佛學思想研究》一書，第二卷第一章〈簡別體用與佛旨真詮〉一文中，有較詳細的論述，可供參考。台北：新文豐出版，2000 年。

「種子」視其為体用關係中之「体」，此一本体化之傾向，至《新論》更明顯可見。熊氏認為佛家之義理，還是有一個「性体」存在，如其理解「空宗」為「破相顯性」落入空寂之性中，此乃其對佛學的另一種詮釋，已與空宗的「法空性」義有很大不同，空宗的「法空性」是一種非空非有的超越義，而非「空無」義。

三、從「二能變」轉為「翕關成變」

《概論》中言，「識轉變」是以緣起和合的因果相生而說「識能變」，由阿賴耶識中等流、異熟兩種習氣的相續為因，以八識及五十一心所與外境接觸現起能見之識與所見之相，由能見所見因緣和合而變現出宇宙萬法，「唯識學」稱此為「識轉變」說。而《新論》中言「變」，乃「一翕一關」謂之「變」。何謂「翕」？「惟恆攝聚，乃不期而幻成無量動點，勢若凝固，名之為翕。」¹⁰⁹。在宇宙恆轉的動勢中，即有一種攝聚的勢用，他是積極的收攝凝聚而形成形向，此一動勢就名之為「翕」。何謂「關」？「乃以運乎翕之中而顯其至健，有戰勝之象焉。即此運乎翕之中而顯其至健者，名之為關。」¹¹⁰。即當「翕」的勢用起時，依於恆轉的動勢另有一勢用，能健行不息，而又不肯化於「翕」，能運於「翕」之中，而自為主宰，使「翕」能隨己轉，此種剛健而不物化的勢用，即名之為「關」。《新論》所謂之「變」，是依「翕關成變」相反相成辯證的和合而成萬物¹¹¹。此與《概論》「賴耶緣起」說的「因能變」、「果能變」是截然不同。前者是依《易傳》翕關辯證的和合言「變」。後者是依佛法的緣起，言因果相生的「識轉變」。

又《新論》中曰：「跡護公立因果變，乃若剖析靜物，實於變義無所窺見。」¹¹²。《新論》批評《概論》中將每一心，每一心所，皆析為三分說，而一切心、心所又通名為現行，又立種子為現行之因，故形成無量無數的種子，所以『其談變，亦析為二種，即以種子為因能變，現体為果能變。』¹¹³。以此種分析法來分析識体，猶如將識体視為「靜物」，故《新論》批評護法對於「變義」有所不見。

¹⁰⁹ 摘錄《新論》頁 69。

¹¹⁰ 摘錄《新論》頁 69。

¹¹¹ 此「翕」和「關」是「恆轉」体之二種勢用，乃是一体之二種勢用說，由恆轉之体的勢動，攝聚而幾至不守自性之物化，此「翕」便是二，所謂一生二是也，然恆轉畢竟常如其性，決不會物化，所以當翕生起時，即有關的勢用俱起，這一關就名為三，所謂二生三也，由此生出萬法。

¹¹² 摘錄《新論》頁 78。

¹¹³ 摘錄《新論》頁 77。

唯識學流傳至護法一系的「有相唯識」說，主要重於現象界差別相狀的考據，以分析之法分析八識，不免會將「識」與「境」做細密的分析而形成繁瑣片斷。《新論》對唯識學的批評，在印度所傳的不同學派中，本即有頗多爭議，各家見解亦不同，故有所謂的一分說、二分說、三分說、四分說等不同說法。¹¹⁴並形成所謂「有相唯識」與「無相唯識」之差別。¹¹⁵此乃唯識思想演變及流傳的過程中即存在著不同的觀點。《新論》見於《概論》的繁瑣及將性相、体用、心物截成二片的過失，故以「染淨合一」、「体用一如」，套上《易傳》「翕闢成變」說，為儒家的「宇宙創生論」開展出新的体用哲學觀。《新論》以此新的「体用哲學觀」，來說明存有之根源是生生不息，是不離於現實生活的整體，其落實於生活的世間，又不離佛教所言的剎那生滅，因緣和合的相續。《新論》融合多種不同理論，而展開新的「存有之開顯」。¹¹⁶豐富了儒家原有存在根源性的探討，也為當代新儒學開啟無執本體論的發展。熊氏此唯識思想的轉變，將儒佛做了巧妙的融攝，並開創出新的哲學體系。

第三節 《新唯識論》融攝「唯識學」詮釋(hermeneutice)方法分析

一、援佛入儒

熊氏《新論》是以《概論》為主，進一步融攝了「空宗」及儒家的思想漸次修改建構而成，故熊氏在《新論》中，不免要援入佛教的理論來開展「儒家」的義理，充實儒學的義涵，並建構新的哲學體系，故在《新論》中處處可見，熊氏引佛教之義來詮釋新的唯識思想。例如熊氏引「唯識學」的「即用顯體」義，來重新詮釋《新論》體用合一的「即用顯體」義。《新論》亦援佛教的「空性」義，來詮釋《新論》的「本體」義，援「唯識學」的「破執」義，來建立儒學「無執的存有論」，援「唯識學」的現象分析，來說明萬法的生滅相狀等等。

¹¹⁴ 可參見《概論》頁 13~19 之 四分章 中有詳細之說明。

¹¹⁵ 可參見曹志成所著之 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)一文中進一步之說明，本文收錄於《中國佛教》期刊，第三十三卷，第三、四期，1989。

¹¹⁶ 此部分之內容可參考林安梧著《存有 意識與實踐》，第五章〈存有的根源的開顯〉一章之內容有更詳盡的說明。

又例如；《新論》引「唯識學」的心、意、識說，來開展陽明「心學」的「心性」思想。有關佛教對於「識」的探究，從原始佛教到部派佛教皆有開展及演變，但基本上只立「六識」之說。至大乘唯識學興起，才將小乘所立的第六識，開展成第七末那識與第八阿賴耶識，至無著、世親時更確立了「八識」的思想。唯識學此一開展是依部派佛教心識分析法，再深入探究，並依八識作用之不同而分其為「心」、「意」、「識」三個層次，基本上乃以「心識」之相互關連給予「橫向」之說明。而《新論》所言之「心識」說，雖亦分三層次，但其所言的「心」，是心物合一的本體論，此「心」與宇宙萬法合一，是同源而不離「清淨本性」，因此說此「心即性」，本心即宇宙萬物的本體，是清淨無染的實性。而言「意」者乃吾人生命的「主宰」。「識」者「資乎官能以趣境者，是名感識。」《新論》援用了佛教「心」、「意」、「識」的說法，而為儒學的「心性說」做了另一層次開展。一者、《新論》援入佛教「六識」了別外境的作用，進一步論述心性本體對外境所產生的「感識」作用，此「感識」的能所關係，與佛教「六識」的能所關係不同。¹¹⁷二者、於六識之上立吾人個已生命的主宰，雖萬變而貞於一，此主宰即劉蕺山所言「誠意」之「意」¹¹⁸，乃吾個人生命的主宰，依此主宰而為吾人的無漏清淨法立一依止處。三者、「此心即性」也，《新論》引用了陸王「心學」的「心即理」學說，說「心乃渾然不可分之全体」，是体萬物而不遺，與萬物同体之「心性說」。《新論》將《概論》中，「心」、「意」、「識」的結構，援入儒學「意」與「性」之開展，重新建構新的「本心」說，此種「援佛入儒」的方法運用，在《新論》中多處可見。

二、同名異義

《新論》是依著《概論》的義理，而進行修改，故在《新論》中不免要引用到「唯識學」的名相概念。熊氏雖引用了唯識學原有的「名相」，然由於要建構

¹¹⁷ 佛教唯識學所言的能所關係，是主客對立意義下的能所關係，《新論》所言的「感識」無主客對立之意，乃是心物合一的感識作用。

¹¹⁸ 此處《新論》所言之「意」義，主要乃取劉蕺山所言之「意」義。在牟宗三所著《中國哲學的特質》一書頁100中曰：「劉蕺山取中庸之慎獨，大學之誠意，而將孟子之「心性」自「意」處去了解。一般人言意，係指：「意者，心之所發」一義之意。此意乃意念之意(Intention)，故人恆據此而言「發心動念」。蕺山不自「心之所發」言意，而言：「意者心之所存」。心之所存，係存之(意)以作主宰義。」此處劉蕺山所言之「意」與王陽明所言之意又不盡相同，王陽明所著《傳習錄》(上)卷中曰：「然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之所在便是物。」此處可見出二者對「意」之詮釋不同。

新的理論，熊氏便運用了「同名異義」的論述方法，來進行「唯識」思想的改造，亦即沿用了「唯識學」舊有的概念，給予新的義涵，以標舉出其所言的「唯識學」，名雖同舊有，然卻賦予了「新」義，此一論述方法為《新論》中常使用之法。

例如，在《概論》與《新論》中都使用了許多相同的名相，「空」、「覺」、「唯識」、「心所」、「習氣」、「功能」、「因緣」等，不勝枚舉。在引用相同名相之處，自是《新論》延用佛家或唯識學原有概念。但在《新論》中將此相同名相，卻用了不同的詮釋。如；《新論》中言：『唯者殊特義，非唯獨義。』因識能了境，力用特殊說明「唯」識。此「唯」乃殊特義，非唯獨義。由此《新論》言「境識同體」的「性相合一」論。而《概論》言：「唯遮境，而不遮識，自識許有，他識寧無。」¹¹⁹。《概論》所言的「唯」乃「遮撥」義，遮撥境無以顯識有，故《概論》言「遮境不遮識」的「賴耶生起論」。

又《新論》曰：「恆轉一名，舊本言賴耶識。」¹²⁰。《新論》所言的「恆轉」；其「本生生之大力，乃渾然至一而無封畛。」¹²¹，其「恆轉」，是儒家生生不息的「性體」與「唯識學」中賴耶種子「恆隨轉」¹²²截然不同。《新論》亦言「功能」、「習氣」，然其所言的「功能」、「習氣」又與護法所言完全不同。《新論》所言的「功能者，一切人物之統體，非各別。」¹²³，《新論》言「功能」乃眾生同源，萬物同體和合為一，非各別。「我所說功能，本與護法異旨，蓋以為功能者，即宇宙生生不容已之大流。」¹²⁴。《新論》所言的「功能」，乃各各有情個體之心與宇宙萬物運作之「性」合而為一，而說此功能為一渾然不可分之整體，是心性合一之「本體論」與唯識學「種現互熏」的「功能」說，大異其趣。如上所舉之例頗多，《新論》引用《概論》的名相，而別立新義，又以此新義批評舊義，儒佛雙方各以自己所建立的論述方法，做理論依據而辯解之，此也形成「當代儒佛論爭」，爭論不休的關鍵之一。

¹¹⁹ 摘錄《概論》頁 5。

¹²⁰ 摘錄《新論》頁 41。

¹²¹ 摘錄《新論》頁 98。

¹²² 見本文第二段，「縱向賴耶種子說」中對此「恆隨轉」有詳細說明。

¹²³ 摘錄《新論》頁 80。

¹²⁴ 摘錄《新論》頁 82，此大流非各別物也乃一無聲臭可即，非見聞所涉，雖至虛，能孕群有而不滯，其體是湛然純一，能容萬變而莫測高深。天得此功能以成天，地得之以成地。-----萬物皆由此一元之功能始成形凝命。

三、解脈絡化¹²⁵

《新論》相對《概論》言是創新，此創新是立基於原有的理論上推陳出新，雖言新，乃不得不對於舊義而言新。故《新論》以其新觀點，極力批判《概論》的舊義。但《新論》於批判之餘又處處的挪用《概論》的舊義為其《新論》做詮釋。例如；《概論》立「四緣」說，以明「識」生起的相互依待關係。《新論》亦立「四緣」說，以明外境的剎那生滅虛妄不實。然其所言的「識」是「念念新新而起，即念念新新而自動。」¹²⁶。此自動乃是隨恆轉之體而生起，又依此自動義故，假說因緣。此處《新論》以「宇宙創生論」說明「識」之生起，此「識」之運用又不離佛家緣起的「四緣」說。《新論》依「識」的體性言其是生生不已之自動，依「識」的相用言其又是因果相生的和合。於此《新論》建立了不礙無常的真常心，而從無執的存有開顯出萬事萬物。《新論》挪用佛家的「四緣」義，重新建構新的「識」說，使此新的唯識論，完全不同於《概論》所言種現互熏，因緣和合之「識」說。

又《概論》中言「變」義曰：「復次變義，為漸為轉，應知變者，頓起頓滅，無有漸義。-----一者，諸行相續流名起。-----十一者，彼眼等諸行，亦是心果，故才生即滅義得成。由不可以無常因起常果故。」¹²⁷此中說「變」有十一義。《新論》中亦言：「大哉變乎，頓起頓滅，曾無少法可容暫住。-----」其中立「變」義有九，但比對其內容與《概論》雖有開遮之不同，然內容是一致的。又《新論》中曰：『吾舊著論，嘗以三義明變。略曰：一者，非動義。-----』此處《新論》完全挪用舊說，而重新建構新理論，其「變」的內容卻是「一翕一闢」謂之「變」與《概論》的二種能變「因能變」、「果能變」是大異其趣。類似以上的用法《新論》挪用頗多，也形成《新論》詮釋方法的特色之一。

¹²⁵有關「解脈絡化」一詞的意涵；Anindita N.Balslev 在其所著，*philosophy and Cross-Cultural Conversation: Some Comments on the Project of Comparative Philosophy*（摘錄於 *METAPHILOSOPHY*, Guest editor:Richard Shusterman, The Metaphilosophy Foundation and Blackwell Publishers Ltd.1997, NO: 4, P.361.）一文中曰：比較哲學的目標難以掌握：目標是比較和建構嗎？果此，那麼，是否如某些人說的，比較哲學首先是「解脈絡化」(decontextualizing)，以便進行「重構脈絡」(recontextualize)。本文此處取其文中「解脈絡化」一詞的詞意，用來說明熊氏挪用「唯識學」的理論，將其拉離原有的詮釋脈絡，以便重構「新的唯識思想」的脈絡。

¹²⁶ 摘錄《新論》頁 58。

¹²⁷ 摘錄《概論》頁 9~11。

四、結 論

本章試圖從熊氏所著的兩書中，去理解熊氏前後期唯識思想的不同處，並說明熊氏《新論》是如何的融攝「唯識學」的思想，來建構新的唯識理論。從二書的對比理解中可見出，熊氏早年所著的《概論》，是以護法玄奘一系為主，而熊氏唯識思想的轉變，亦以此一系的唯識理論為基點，來進行改造、批判及融攝以建構新的「体用哲學觀」。熊氏為建構其新理論，不惜以個人的觀點批判舊師的論述，為建構新的義涵，也運用了「同名異義」的詮釋方法，「援佛入儒」的融攝法，「脈絡重組」(recontextualize)的挪用，來重新建構新的唯識理論。

綜觀熊氏《新論》確有其新的哲學建構，而此一建構，依熊氏個人的學思歷程分析，從早年的以儒闡佛，後至支那內學院修學唯識學，受唯識思想縝密的邏輯訓練，因而著有數本唯識著作。熊氏學了唯識理論後，豐富了本有思想的內涵，但也引發了儒、佛不同學說間的矛盾與疑惑，於是啟發其建構新理論的生機。熊氏欲建構其新的學說理論，很自然的即運用現有的思想資源來進行改造，其所用的方法途徑，即以儒家的義理來格義佛教，又以佛教的義理來開展儒學，再從儒佛的批判、融攝中，建立新的哲學理論。但在建構新理論的過程中，熊氏對於佛教義理的批判與挪用，是否有一恰當的分際，是受到佛教界及儒學界的質疑與非難。由此點而論，熊氏在《新論》中對於「佛教」及「唯識學」的批評，實可視為熊氏個人的學說立場吧！

若再從以上的觀點，重新來審視當代儒佛論爭的爭議，關鍵點應不是「唯識學」系統的問題，亦非儒家義理的缺失，乃熊氏個人建構新的學說理論，所運用詮釋方法所引發的爭議。例如：諸多論爭的關鍵是由於雙方各持的立場角度不同，佛家申明其義理演變的緣由，熊氏做融攝的新說。佛家強調理論的本意，熊氏融攝所學做新的詮釋。而熊氏運用「援佛入儒」、「同名異義」、「解脈絡化」等方法來進行新的「創造性詮釋」¹²⁸，也使得「唯識學」的理論做了極大的轉化，

¹²⁸ 創造性詮釋一語的義涵，取自「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)一詞，出自傅偉勳教授近十年的相關著作中，傅教授於〈創造的詮釋學及其應用〉一文頁 3 中，詮釋此「創造的詮釋學」言：「真實的詮釋學探討(必須)永遠帶有辯證開放(dialectical open-endedness)的學術性格，也(必須)不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。-----也必須自我提升之為極具「批判的繼承」與「創造的發展」意義的一種我所主張的「創造的詮釋學」。」本文於此延用其義。收入於《從創造的詮釋學到大乘佛學》一書，台北：東

此一詮釋方法，當是形成了雙方論述各執已見、各說各話，爭論不休的關鍵。

又，熊氏在《新論》中曰：『自來專家論述，其所用一切名詞，在其學說之全系統中，自各有確切之涵義而不容泛濫，學者當知。然則何以有承於舊名，有採於世語乎？名者公器，本乎約定俗成，不能悉自我制之也。舊名之已定者與世語之新成者，皆可因而用之，而另予以新解釋，此古今言學者之所同於不得已也。』¹²⁹。熊氏為建構其新理論，不得不以舊名而做新的詮釋，其認為此方法的運用是不得已，也由此引發這場論戰。若就詮釋方法言，《新論》在「語言」的運用上，打破了「語言」的制約與「語意」的束縛，廣泛的運用「同名異義」與「解脈絡化」等詮釋方法。此對於吾人「約定俗成」與「先入為主」的觀念，給予嚴正性的挑逗。由此《新論》舊語新用，舊義新詮釋，固然為當代「儒佛論爭」爭議的關鍵性重點，然對於「語言」的制約與「語意」的運用，是否有其不變的規則，是值的深思與考量。

大出版，1990。

¹²⁹ 摘錄《新論》頁 41。

第四章 《新唯識論》融攝「空宗」的問題探討

「空」是相對於「有」而言，若無「有」的存在亦無法顯出「空」的特色。佛教中所言的「空宗」與「有宗」主要是在相對的立場下，所給予的一種稱謂，一般是將龍樹的「中觀」與「般若」思想視為「空宗」的代表，而將「唯識學」及「真常心」系的理論視為「有宗」。而熊氏在《新論》中，是依「般若」及「中觀」的部分思想來詮釋「空宗」之理，視護法、世親的「唯識學」為「有宗」，此種分法，是一種概約性的論述。熊氏在《新論》中屢次的論及，他是如何的融攝「空宗」的義涵，來建構「體用不二」的思想，究竟熊氏所了解的「空宗」為何？而「空宗」的義理在佛教流傳的過程中已有那些不同的開展？又熊氏在《新論》文言文本文中及語體文本中對於「空宗」詮釋方法的陳述等問題，將在本章中做一探討。

第一節、佛教「空」的義涵

佛教「空」義的演變，從原始佛教至部派佛教到大乘佛教，在不同的階段中皆有不同的開展。在「原始佛教」階段是以「無我」來消解人對五蘊的執著，故說「無我即空」¹³⁰，而「空」的義涵更多時候是代表著一種三昧的境界。「部

¹³⁰ 「空」與「無我」在《阿含經》中佛陀應機說法，以契理契機為要，時而說「空」，時而說「無我即空」，究竟其意是否為一，不同的學者考察有不同的見解，日本學者藤田宏達先生認為：「南傳依無常、苦、無我列舉之經文，於北傳《雜阿含經》《中阿含經》《增一阿含經》即一定為無常、苦、空、無我之順序。如此「無我」與「空」逆序而說，可以認為在說明指示「空之根據是無我」。而楊郁文先生的見解認為：「愚意「無我者即是空」是替代「凡無我者，其即是斯（色）非我所，斯（色）非是我、斯（色）非余之我也。」「非我者，彼一切非我、不異我、不相在。」亦即以「空」替代「非我、不異我、不相在」，是以「空」說明概括所有「無我」深奧複雜之內容；並非在表明「空之根據是無我」為主。」（摘錄楊郁文著〈初期佛教「空之法說及義說」〉下，頁 77，《中華佛學學報》第五期，1992。）。而印順法師在《性空學探源》一書（台北：正聞出版，1992。），頁 33~34 中，抉擇「空」之深意，認為：「空是總相義，是成立無常、苦、無我的原則，如《雜阿含經》(265) 經云：「諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固，如病如癰，如刺如殺，無常、苦、空、非我。」又《雜阿含經》(273) 經云：「空諸行；常恆住不變易法空，無我我所。」這些都先說空而後無常、苦、無我；空的是總一切的「諸行」；空的是貫穿了常與我我所。以總相義的空來否定常，及我、我所，指出常、我、我所的不可得。依這見地，不但我空、我所空，無常也是空。」。不同的學者，立於不同的角度，對於「無我」與「空」的關連給予不同的詮釋，然其究竟是一、是異，恐怕亦須就不同的經典意涵，給予別

派佛教」時期，各部派以「經典」為依據對於佛教的義理做不同的開展，由於各部派所重的經本不相同，而相同的經典有時解說也不一致，所以在「空」義的詮釋中，各部派間亦有不同的詮釋與開展，其理論是繁雜而不一。¹³¹西元前一世紀時，大乘佛教興起，《阿含經》的「空」義經過了部派佛教的發展，在印度演進為「一切法空」的大乘時代。¹³²

一、 原始佛教的「無我即空」

依據《阿含經》的記載，佛陀初轉法輪說「四諦」、「十二因緣」、「八正道」等教理，佛陀開示由此「無常」、「苦」、「無我」、「涅槃」，引導弟子實踐修行，以達於解脫，雖亦言「空」的行證，然其重點並未置於「空」之教說¹³³。在佛陀宣說原始佛教的根本教理之後，在《阿含經》中也有將「空」的義理引用至教法中。而「空」義的演變過程，根據印順法師的考察，「空」的出現最早是與「住處」有關。¹³⁴印度本有的修行方式，強調沙門、梵行者，於山林、水邊、塚間、空地，經行、禪坐，修種種「三昧」及「苦行」，以成就解脫之道。在原始佛教的初期，佛陀既引導弟子於「空地」、「空閑林」中，「空無人處」，修「安那般那」，修習「止觀」、「禪定」等法門，此是印度修行人的特色，於此「空寂無人處」，修觀想及靜坐，無外境的干擾，較容易入定。由於此種的修行方式，也使的「空」義漸漸有了新的開展。因此，在《阿含經》中，亦有出現了「內空」、「外空」、「內外空」、「世間空」、「大空」、「第一義空」等不同種類的「空」義，考察其涵義，亦皆有其不同的詮釋¹³⁵。

別論述。

¹³¹ 有關部派佛教「空」義的開展，在印順法師著《空之探究》(台北：正聞出版，1992。)一書中有進一步的論述。

¹³² 在印順法師著《空之探究》一書頁 137 中曰：「佛法」演化到「大乘佛法」時代，「空」與「空性」成為非常重要，可說是大乘佛法的核心。大乘法門，是以發菩提心，修菩薩行，圓成無上佛果為主題。然在因地發心與修行中，是不離「空觀」與「空慧」的；果證菩提與涅槃也是不離空性的圓滿證得。所以「空」的意義在「經」、「論」的解說中也許不一致，而「空」確是遍於一切經的，特別是初期大乘經。」

¹³³ 參閱有關「原始佛教」義理的敘述，一般皆未將「空」列入「基本教義」之中。

¹³⁴ 參考印順法師著《空之探究》第一章 引言部分。如《雜阿含經》(大正 2、205、下~206、上)中的記載：『佛告諸比丘，有五法多所饒益，修安那般那，何等為五-----空閑林中，離諸憤鬧，是名五法多種饒益。』又《雜阿含經》(大正 2、206、上)記載：『或入林中，閑房樹下，或空露地，端身正坐，繫念面前，斷世貪愛，離欲清淨。』

¹³⁵ 可參考楊郁文著〈初期佛教「空」之法說及義說〉上、下二文中(刊登於《中華佛學學報》

原始佛教時期，「空」的教法，雖非其根本教理，然於《阿含經》中，已屢屢言及，佛陀並以此「空」的行持，教導弟子解脫之道，足見其在《阿含經》中已佔相當的份量，然因其與「無我」意相近，而佛亦言「無我即是空」，故使的初期的佛法，重「無我」義，而忽視了「空」之甚深。雖然如此，然有關禪定的行持，解脫之證得，在《阿含經》中實與「空」有甚深的關連。

二、從部派到大乘的「一切法空」思想

佛教的分化，從原始佛教到部派佛教，最早是「上座部」與「大眾部」的根本分化，由此二部再分裂成十八派或二十部。有關部派佛教時期教理的發展，由於各部派所依據的經典不同，而對於經典所做的詮釋與義理的開展亦不相同，故部派時期佛教義理的開展不僅繁雜且見解分歧。然，大乘初期「一切法空」的思想，確實是延續了部派佛教中《成實論》及大眾部的教理發展完成。¹³⁶

從原始佛教的「無我即空」到部派佛教的「法空」，「空」的義涵經過部派的流傳與開展，至大乘佛教初期，便發展成「一切法空」的思想。從這一路的開展，佛教的「空」義，其所蘊含的意義已經有了幾重的轉折，這在印順法師所著《空之探究》一書中，有進一步的說明。《空之探究》一書中言：

「空」，是形容詞；形容詞的名詞化，就是「空性」。在『阿含經』中「空三昧」，「空住」等都是「空性」，但沒有『般若經』空性的意義。「空」與「無相」，「無所有」同為解脫的要門，重在「觀慧」。『般若經』的「觀慧」漸漸的重視「空」，演進到與「真如」、「涅槃」、「法性」等為同義異名。『般若經』說的「空」，是從種種而顯示的「本性空」，「本性空」是不常不斷的。是無住處，超越了空間，無所從來，無所從去，又超越了時間，這就是「法住相」，也就是「諸法相」。在這一意義上「空性」與「法住」、「法

第四期及第五期，1991及1992。)，有詳細的論述，本文於此即不再重述。

¹³⁶ 根據印順法師的考證：「在現存的部派傳說中，與法空有關的資料不多，姑舉四說。-----上來所引的四則：說分別部、方廣部、東山住部、一說部，凡與法空說相近的，都是大眾部系統的學派，這是不能不重視的歷史事實。-----從這一論一經的引述，足以證明與大眾部系有關的，都表示出我法皆空的思想。」摘錄《空之探究》一書，第二章〈部派——空義之開展〉一文，頁128~134中，在此章中，對於部派佛教「空」思想的演變與開展有進一步的論述。

性」,「真如」等,是同一內容的。¹³⁷

佛教「空」的義涵,最早為形容詞,用來形容「處所」,「場域」的「空無」及否定「五欲」,「五蘊」,「六根」等境界的「無實體」存在,故言「無我」即「空」,「無自性」故「空」。而「空」的名詞化為「空性」,在《阿含經》中,用來詮釋禪定、三昧、涅槃的境界。至大乘初期的《般若經》中,「空」與「無相」,「無所有」都做為解脫的重要法門,並進而演進到與「真如」,「涅槃」,「法性」等同義。而《般若經》所言的「空性」,最後演變為超越了時間、空間、不斷不常、不一不異、不生不滅、不來不去,超越一切名言概念的諸法實相,與「法住」,「法性」,「真如」,「實相」等,是同一的內容。

三、「空」的三層義涵

綜觀佛教的「空」義,從原始佛教至部派佛教至大乘佛教的開展,佛教所言的「空」義,可分成幾層不同的義涵:

- 1、「空」做為形容詞,有形容「處所」,「場域」的「空無」亦有形容「人」,「物」,「境」的「無所有狀態」,至否定「五欲」,「五蘊」,「六根」等境界的「無實體」存在,而「空」義的深化及名詞化,則用來形容禪定及三昧的境界。
- 2、「空」代表著自性的否定——「無自性」故「空」。佛法從現實世間的經驗意義中,觀察到萬物存在的無常性,從現象的分析中了解到永恆不變的本質是不可得,故說其為「虛幻性」,「無常性」,無一恆常不變的「自性」存在,故說諸法「無自性」空。這是從認識論、經驗義、現象的分析而得。
- 3、超越意義的甚深法性——法空性、一切法空。¹³⁸佛法的「空」義至大乘

¹³⁷ 摘錄《空之探究》一書頁 174~175。

¹³⁸ 有關「無自性空」與「法空性」的不同,印順法師在《空之探究》一書中,做了進一步的釐清,如書 180~181 中曰:『般若經』所說的「自性空」與「無自性空」,意義上是有些不同的。『大智度論』中曰:『自性有二種:一者,如世間法,地堅性等;二者,聖人知如、法性、實際』。自性的第一類,是世間法中所說的,地堅性、水濕性為自性等,世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體,那是不可得的,也就是沒有自性——無自性了。自性的第二類,

佛教時期，已從認識論、現象的分析中探討現象背後的本質問題，探討一種普遍意義的價值關懷，以及不礙世間無常相的最終存有。它是超越時間、空間的限制，是不礙無常的常性，是非空非有的不來不去、不斷不常、不一不異、不生不滅。這種「法性」稱為「勝義無自性」、「第一義諦」、「中道實相」。此性空不礙幻有，幻有不礙性空，諸法由於性空故不礙幻有。如《中觀》所言：「以有空義故，一切法得成」。諸法由「性空」故不生不滅，不來不去，恆常寂靜，如《般若經》中言：「無自性故空，空故不生不滅，不生不滅故，本來寂靜，自性涅槃。」此「法空性」思想，是「般若」與「中觀」的重要理論依據。

第二節、《新唯識論》融攝「空宗」的詮釋

熊氏著《新論》前後有二種不同的版本，前者為「文言文本」，後者為「語體文本」，語體文本乃針對文言文本之意涵，再做深入的分析與詮釋，然「語體文本」在融攝「空宗」的詮釋義涵上卻有進一步的開展，在本節中，將就文言文本到語體文本，對於「空」義的詮釋開展，做進一步的說明。

一、「空宗」乃遮撥一切法相

熊氏在《新論》「文言文本」及「語體文本」中有多處對於「空宗」及「空」義給予詮釋，熊氏喜以《中觀》遮詮的論述來闡述「空」義及「空宗」的要旨，如《新論》中曰：

古今為玄言者眾矣，其極遮詮之妙者，宜莫如釋氏，而空宗尤善巧，唯其見理洞徹，故其立辭無礙也。¹³⁹-----空宗是要空法相。此云空者，即是遮撥的意思。他們空宗欲人自悟空理。（空理，即謂一切法的本體。亦名真如。即是空諸妄想執著之相所顯底真理。故名空理，非謂理體空無，切須善會。）因此不得不遮撥一切法相。¹⁴⁰

是聖人所證的「真如」或名「法界」、「實際」等。這是本來如此，可以名之為自性的。這二類自性，世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符「緣起」的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是勝義自性，聖人所證見的「真如」、「法界」等，是聖人如實通達的，可以說有的。所以『智論』說：「如、法性、實際、，世界故無，第一義故有；第一義就是勝義。」

¹³⁹ 摘錄《新論》文言文本頁 66。

¹⁴⁰ 摘錄《新識論》語體文本頁 167。

熊氏所理解的「空宗」主要是在遮撥一切法相，如熊氏於《佛家名相通釋》一書中，「空宗」條目的詮釋言：「小乘談空者，頗有多部詳異部宗輪論，略舉一二，如一說部，計一切諸法但有假名，而無實體，說出世部則說世間之法可破壞，皆非實有，是皆遮撥現象界也，及龍樹菩薩出，神悟天縱，智周萬物，以實相之難知，恒緣於情見之封執，於是妙用遮詮，種種破斥，掃盡一切執相，庶幾方便，令人真實。」¹⁴¹。熊氏認為從小乘時期的部派佛教，談「空」義，即以遮撥一切法相為主，及至大乘佛教的「空宗」及「有宗」亦皆以遮撥外境來破除眾生的執著。¹⁴²而熊氏於《新論》文言文本及語體文本中亦是如此的詮釋「空宗」及「空」義，如熊氏於《新論》語體文本中言：「佛家大乘空宗的創始者，龍樹菩薩，作中觀論，他就把一一的緣相，都遮撥了，都說為空了。他為什麼把眾緣都看做是空無的呢。因為就真諦言，不能不空眾緣的相，換句話說，就本體的觀點來談，只是一真絕待，一切一切的相俱泯，那有眾緣相可得。」¹⁴³-----「大般若經；掃除一切錮於習染的知見。及於一切物，無所取執。」¹⁴⁴。從《概論》及《新論》不同版本的對比理解中，熊氏認為「空宗」的要旨，乃在遮撥一切法相，去除眾生對於世俗有的執著，此一觀點是前後連貫的。¹⁴⁵

二、從「方便顯體」到「破相顯性」的詮釋

《新論》所詮釋的「空」義，是有一個「體」可顯，此「體」是「無實體」之「體」，此「體」即實性、即功能、即心性、即真如、即仁體、-----。此「體」是無形無相、不生不滅、純淨無雜、唯一清淨的一真法界。如《新論》中曰：「吾

¹⁴¹ 摘錄《佛家名相通識》一書頁 3。

¹⁴² 熊氏在《新論》中，對於「空宗」及「有宗」的不同「遮詮」方式，都有進一步的說明，如《新論》〈唯識〉一章，即在說明「有宗」是如何的「遮撥外境」。

¹⁴³ 摘錄《新論》語體文本頁 73。

¹⁴⁴ 摘錄《新論》語體文本頁 143。

¹⁴⁵ 有關熊氏主張「空宗」為「遮詮」、為「破執」，若對比於歐陽漸的相關論述，如〈唯識抉擇談〉第四「抉擇二諦談俗諦」一文中亦曰：「所謂以遮為表者，惟龍樹得之，讀「大智度論」可以概見。蓋勝義諦本非言詮安立處所，說之不得其似，遮之乃為無過。-----龍樹言空，大都如是，故為活用。善解其義者，固不見與相宗抵觸，其實且殊途同歸矣。」摘錄《歐陽竟無文集》頁 136(台北：文殊出版，1988。)。又同書頁 240~242 中曰：「佛法但是破執，一無所執便是佛也，故佛之說法，不說真理而說真如。-----是故執破為佛，破執為法，非別有佛，非別有法。」。歐陽氏主張佛法及空宗的要旨在「破執」，「以遮為表」，此種論述熊氏在《概論》及《新論》中皆延用，因此熊氏認為有宗、空宗及佛法的要旨即在破執。

宗千言萬語，不外方便顯體，見到體時便無現界，即如凡情執有山河大地等相。智者了知此等相都無自性，即是皆空。如實義者，森羅萬象，無非清淨本然，實未曾有如世間情見所執山河大地等相可得故。故見體則知現界本空，非故作妙語。悟般若者，當印斯旨。」¹⁴⁶，《新論》之宗旨，目的在以語說方便，破除修學者的執著，使其了悟森羅萬象的諸法是无自性，是本來清淨，是無一法可得的空無，能見此「空無」者即為「見體」¹⁴⁷，即見本心，即見本性。熊氏於「文言文本文」中融攝了「空宗」及「有宗」的破相義，來去除吾人的執著，以引導其見本心，亦云見體、見性。

熊氏於「文言文本文」中以宋明理學的「心性」義，來融攝佛教「空」、「有」兩宗的義理，以建構其「心性本體」義。故《新論》在「文言文本文」中所言的「性」多以理學「心即性」義來做詮釋，如「文言文本文」中曰：「心者即性，是本來故。心所即習，是後起故。-----今更申言：欲了本心，當重修學。蓋人生本來之性，必資後起淨法始得顯現，雖處染中，以此自性力故，常起淨法不斷。」¹⁴⁸又如頁113中曰：「如實義者，心乃渾然不可分之全體，然不妨從各方面以形容之，則將隨其分殊取義，而名亦滋多矣。夫心即性也。以其為吾一身之主宰，則對身而名心焉。」¹⁴⁹。熊氏於《新論》文言文本文中，主要在修正「唯識學」的體用二分，並融攝「空宗」的無自性空，來強調「見現界本空」即「見體」、「見本心」、「見本性」。而在《新論》「語體文本」中，熊氏融入更多「空宗」的「法性」義，來詮釋般若、中觀超越義意的「法空性」，進而強調空宗的要旨在於「破相顯性」。如「語體文本」中曰：

空宗的全部意思，我們可以蔽以一言，曰破相顯性。（此云相者，謂法相。性者，實性，即本體之異名。後倣此。）空宗極力破除法相，正所以顯性。因為他的認識論是注重在對治一切人底知識和情見。所以破相，即是斥駁

¹⁴⁶ 摘錄《新論》文言文本文頁79。

¹⁴⁷ 熊氏基本上是認為佛教所詮釋的「空」義，最終是有一空體可見，如《讀經示要》（熊十力著，台北：明文出版，1984。）一書頁409中亦言：「佛家長處，有極不可忽者。一、就本體論言。佛家談體，雖未免淪寂之嫌。然不妨說，唯於寂靜，可以見體。」。熊氏此處所言之「體」，非實體之「體」，乃吾人的意識未起心動念，是境識俱泯的寂靜無染，是無體之體，免強言之為體。

¹⁴⁸ 摘錄《新論》文言文本文頁151~152。

¹⁴⁹ 摘錄《新論》文言文本文頁113。

知見，才好豁然悟入實性。¹⁵⁰-----空宗的密意、本在顯性。其所以破相、正為顯性。在空宗所宗本的經論中，反反覆覆，宣說不已，無非此個意思。

151

熊氏於《新論》語體文本中，對於「空宗」的「空」義，除了「無自性空」之外，對於「法空性」有了更深入的闡釋。又順著「空宗」的破執、遮詮等義涵，熊氏在「語體文本」中，一再的強調「空宗」的要旨是「破相顯性」，而此所顯的「性」是清淨本然的「空寂」。此與熊氏在「文言文本」中融攝「般若」的空性，以強調「重實證」、「見體」的重要性是有偏重點的不同。而《新論》的「語體文本」，除了在融攝「空宗」的「空」義外，更重要的是強調，空宗所顯之「性」是「空寂」、「空無」，以對比說明儒學「性德」的「創生」性，是生生不息，並凸顯空宗所言的「性」與儒學的「性」是不同。

三、從「無生之生」到「性德之全」的詮釋

《新論》文言文本主要以《易傳》的翕闢成變說，來修改「唯識學」的「識轉變」，故其談「變」與「生」，多以《易傳》的「變」義及大化流行義，來批評佛教「空」義的沉空滯寂，不了解生即無生，動即無動的剎那生滅，恆轉不息。故《新論》文言文本中曰：

所謂變動者，剎那剎那幻現其相，都無暫住故，實無有變動法可得，便是不曾變動。然則生即無生，以生而不有故，滅即非滅，以滅而不息故，變即不變，以變而恆貞故，動即不動，以動而不遷故。會得時，於萬象皆見為真如，於流行便識得主宰，於發用自不失靜止，夫言生而未了生即無生，乃至言動而未了動即無動，此執物者也。言無生而未了無生之生，乃至言不動而未了不動之動，此沉空者也。故知實際理地，微妙難言，過莫大於沉空，而執物猶次。故乃從其熾然不空，強為擬似，假詮恆轉，令悟遠離常斷，偽說功能，亦顯不屬有無。理不思議，名本筌諦，儻反觀而冥會，毋曲解以自封，庶幾疑情頓釋乎！¹⁵²

¹⁵⁰ 摘錄《新論》語體文本頁 175。

¹⁵¹ 摘錄《新論》語體文本頁 184。又《新論》語體文本，從 175 頁~184 頁反反覆覆一再的闡述「空宗」的「破相顯性」義。

¹⁵² 摘錄《新論》文言文本頁 91。

熊氏在「文言文本」中談變、談生，雖依有宗、空宗的遮撥一切世間知見，令悟「一切相，不作一切相想，一切相無自性故，現前即是真體澄然。」¹⁵³，然，此一「真體」非空宗的沉空，乃生滅變動不已的大化流行，乃是從「無生」中依其勢用強名為「生」，故其「生即無生」、「動即無動」，是生滅不已的恆轉，是不可思議的境界，吾人若能依反觀而冥會，則自能頓釋疑情，證此澄然的真體。

《新論》在「文言文本」闡明本論的宗旨在於「見體」，見體即見本心、即見本性。而新論的「語體文本」中更強調「空性」的概念，來詮釋「空宗」的「破相」其密意在顯空寂性，並進而論述其不具「性德之全」。如《新論》「語體文本」中言：「然而，我對空宗頗有一個極大的疑問。則以為，空宗是否領會性德之全，尚難判定。」¹⁵⁴。熊氏在「文言文本」中以「方便顯體」及「無生之生」來詮釋「實證」的重要性及「生無生相」的「恆轉」性。而，熊氏在「語體文本」中則側重於強調佛教「空性」的空寂性，與儒學本體創造的「生德」以及生生不息的「健德」是有很大的不同。因此，「語體文本」中多次的以「性德之全」來非難「空宗」及「有宗」的「離用談體」，離「大化流行」、「生生不息」之「用」，來談「本體」的「空寂」性。¹⁵⁵如「語體文本」中曰：

空宗的經論具在，其談到性體或真如處，曾有可容許著流行或生生不息等詞否。若談性體，而著此等詞，則必被呵斥為極謬大錯，無稍寬假。不獨空宗。凡印度佛家各宗派，罔不如是。-----所以，於性體無生而生之真機，不曾領會。乃但見為空寂而已。謂空宗不識性德之全，非過言也。¹⁵⁶-----本體是真常的，故名真如。是無相的、是離染的，亦說為空寂，不見空寂，而談真如，恐墮取相，而非證真。重顯空寂又懼末流將有耽空滯寂之患。空宗首出，故以破相而顯空寂，有宗繼起，乃不毀法相而說真實。-----綜前所說，空有二宗談體，各有著重點，此其不同處固也。然復須知，佛家自小乘以來，於體上只說是無為，決不許說是無為而無不為。所以，他們佛家是離用談體。¹⁵⁷

¹⁵³ 摘錄《新論》文言文本頁 92。

¹⁵⁴ 摘錄《新論》語體文本頁 184。

¹⁵⁵ 《新論》語體文本從 184 頁~233 頁，即在論述「空宗」及「有宗」的「談體離用」，不視「性德之全」，未能論及「體用不二」。

¹⁵⁶ 摘錄《新論》語體文本頁 190。

¹⁵⁷ 摘錄《新論》語體文本頁 228~229。

熊氏於「語體文本」中的論述，從修改「唯識學」的「體用二分」、強調實證的重要性，開展為論述宇宙創生的優越性，以此優越性來說明儒家勝於佛家之處。因此《新論》從「文言文本」的「非佛非儒、亦佛亦儒」到「語體文本」中，更明顯的見出「揚儒抑佛」的傾向。

第三節、《新唯識論》「本體」義與空宗「空寂」義的異同

佛教的義理，自原始的《阿含經》中即對於「形而上」的本體探討，世界究竟是有邊或無邊，是遍常的，還是斷滅的，是無因的還是有因等等，對於宇宙本體、最終存有的探討問題，佛陀認為這些與人的生死問題無關，它只是一種形而上的玄學思考，不能真正解決現實人生的苦痛，所以採用了「無記」的觀點，不給予正面回答，並且認為這些見解都是邪見，因此，主張「空有不二」的中道正見。故佛教在基本的教義中，即從實踐的層面，從認識論的立場，以「緣起法」來論述世間的實相，而不認為有一最終本體的存在。

一、《新唯識論》所詮釋的「本體」義

熊氏在《新論》中，將佛教的真如、空性、涅槃視為形而上的「本體」，此種論述是否恰當？熊氏於《新論》中，有如下的詮釋：

印度佛家的立說，大概以人生論為骨幹。卻把本體論或宇宙論及認識論都包含在人生論裡面來說。大乘空宗諸師，宗大般若經，而造中觀等論。他們掃蕩一切迷謬的知見，令人自悟空理。其所持說，大抵偏於本體論及認識論等方面者為多。也可以說他們只是站在認識論的方面來說話。雖則，他們的本意是在顯示本體。但是他們不同亂猜的哲學家，妄構本體是如何如何的東西。而只是破除一切迷謬的知見，直使見盡情亡，庶幾自識真理。所以說，他們只是站在認識論的觀點上來說話。外道有許多解釋宇宙的見解，他們一切遮撥。因此，不欲對於宇宙予以解釋。只令人掃除一切知見。即於宇宙萬象，不作宇宙萬象看，而直見為真如¹⁵⁸。」（真如，即謂本體。）這就是空宗的大旨。¹⁵⁹

熊氏基本上是很清楚佛教對於形而上的宇宙本體問題，是以遮詮的方式，不

¹⁵⁸ 《新論》中此處為「真知」非「真如」，然從前後文觀之應是筆誤，故改為「真如」。

¹⁵⁹ 摘錄《新唯識論》語體文本頁 156。

給予正面的答覆，故總的說，佛教是不探討宇宙本體的問題，它主要是探討現實人生的問題，對於這些熊氏都有了解。但，熊氏在《新論》中，亦處處的引西洋哲學的「本體」、中國哲學的「形而上」、「玄學」來與佛教的「空性」、「涅槃」做類比。對於此種詮釋方法，熊氏於《新論》中有如下的說明：

有問，新論評及空有二宗大義處，有據本體論的觀點云云，及據宇宙論的觀點云云。竊謂本體論、宇宙論只是西歐學人作此分別。佛法中似無此等意義。答曰：異哉子之言。不審如何讀佛家書也。佛典並用三分法，敘述法義。曰境、曰行、曰果。境之為言，是所知義，其間分別談法相、法性。（法相、省云法。相當俗云現象界或萬有。法性之性作體字解。猶云萬法實體。亦名真如。）-----今試問境中法相一詞，與哲學中宇宙論一詞，其意義頗有相通處否。境中法性一詞，與哲學中本體論一詞其意義復有相通處否。而吾子乃云佛法中無本體論、宇宙論等意義何耶。若云當用法相法性二詞，其意義復有相通處否，而吾子乃云佛法中無本體論宇宙論等意義何耶。若云當用法相法性二詞，不應採時行術語者。則吾固嘗籌度及此。

160

熊氏以「法相」與「法性」二詞來類比於西洋哲學所探討的「本體論」及「宇宙論」，他認為這兩者的義涵是可以有相通之處，但內容卻不相同。從廣義言，熊氏是認為哲學都是在探討宇宙本體的問題，佛教、儒家、道教都屬於哲學的範疇，而不屬於科學的範疇，故將佛教的「法相」與「法性」類比西洋哲學的「本體論」與「宇宙論」。但若就狹義言，從實踐的立場，熊氏認為佛教只有認識論，沒有宇宙論及本體論。

二、《新唯識論》「本體」義與空宗「空寂」義的不同

熊氏在《新論》中所言的「本體」是具有「超越義」、「空寂義」，是抒義字非實有義，是一種言說方便的權設，非實有一物質為「體」。如熊氏在《新論》中曰：「哲學思想本不可以有限界言。然而本體論究是闡明萬化根源，是一切智智，與科學但為各部門的知識者，自不可同日語。則謂哲學建本立極，只是本體論，要不為過。夫哲學所窮究的既是本體，我們要知道本體的自身是無形無相的，而卻顯現為一切的事物。-----本體是不可當做外界的物事去推求的。---- 哲學家談本體者，大抵把本體當做是離我的心而外在的物事，因憑理智作用向外界去

¹⁶⁰ 摘錄《新唯識論》語體文本頁 587。

尋求。」¹⁶¹。熊氏所言的「本體」是與「實證」相應的，它不是以妄情計度思維可得，它是必須透過身體力行的「實證相應」才能見體，故熊氏所言的「本體」與西洋哲學中「本體論」所言的「本體」是有別。又熊氏於《新論》中言，「真如」、「涅槃」、「空性」為「本體」，熊氏所言的「本體」義與佛教「涅槃」、「空性」、「真如」的義涵究竟有何不同？熊氏於《新論》中曰：

我們要知本體是真常的，故名真如。（絕對的真實故名真。常如其性故名如。）是無相的、是離染的，亦說為空寂。¹⁶²-----然諸大乘師談本體（通空有二宗，故置諸言。）頗表現一種超越感。即對於至高無上的至善的真理（此中真理，即本體之別名。下做此。舉善，即攝真與美。），而有無限的莊嚴之感。同時起一種極懇重的欣求。如是故謂超越感。這種感，固極可貴。吾人所以破現實生活之桎梏者全賴乎此。¹⁶³

熊氏所言的「本體」，非西洋哲學義意下宇宙最終的實體義，此一「本體」無形、無相、無聲、無嗅、非虛無，但亦真實而不虛假，此一「本體」其「性」是「常如」的不增不減、不垢不淨、不一不異，是無相的、是離染的，故說其為「空寂」。故熊氏所言的「空寂」是非斷滅、非虛無、非空無，但亦非實有，是一種主客合一、非對象化的實有，是一種境識俱泯的無分別，是一種具有超越義的法性理體。又熊氏在《新論》中詮釋其「空寂」為：

印度佛家各宗派都是以寂靜言性體。換句話說，性體就是寂靜的了。本來性體不能不說是寂靜的。然至寂即是神化。化而不造。故說為寂。（凡有造作則不寂。因為化之本體是虛寂而不起意的。故無造作而萬化皆寂也。）豈捨神化而別有寂耶。至靜即是譎變。（譎者，奇詭不測。）變而非動，故說為靜。（因為變之本體，是虛靜無形的。故不可以物之動轉而測變。世俗見物動則不靜。此變不爾，實萬變而皆靜也。）豈離譎變而別有靜耶。¹⁶⁴

熊氏詮釋佛教的涅槃、空性是一種「寂靜」的境界，而此境界非空無，它

¹⁶¹ 摘錄《新論》語體文本頁 3~6。

¹⁶² 摘錄《新論》語體文本頁 228~229。

¹⁶³ 摘錄在《新論》語體文本頁 457~458。從《新論》的諸多論述中，說明了熊氏所言之「本體」非是西洋哲學意義下之「本體論」，亦非一種虛無、空無的境界，乃是一種具有超越意義的法性理體。

¹⁶⁴ 摘錄《新論》語體文本頁 185。

是一種「變」的「本體」，萬法的本源，雖至靜、至寂但萬「變」是不離此「性體」，此與「空宗」所言「法空性」、「一切法空」、「以有空義故，一切法得成」的「超越」義及「不生不滅」義是相近似的。¹⁶⁵

綜合言之，《新論》對於佛教「空性」、「涅槃」、「真如」義涵的陳述，是與佛教所詮釋若合符節。然，熊氏對於「空性」義所使用的名詞，卻與佛教有別，熊氏是類比的，採用了西洋哲學的「本體論」或儒家的「仁體」，理學的「本心」，道家的「道心」等等不同名詞來做詮釋。熊氏雖用了「異名」來詮釋「本體」的義涵，然此「本體」義與佛教「空性」、「真如」、「涅槃」的義涵是大同小異。熊氏此種「異名同義」的詮釋方法，與熊氏在詮釋「唯識學」時所採取的「同名異義」是有別。

熊氏在《新論》語體文本中，為了進一步論述「文言文本」中所建立的「本體論」架構，援入了更多相關的論述來豐富、開展「本體」義涵。因此，熊氏在「語體文本」中，雖亦同樣運用了「名言概念」的無常性、變動性、言詮性，來賦予「新」的意義，然，對於「名相」的詮釋方法，除了採用舊說，或另立新義，而熊氏的詮釋方法亦從「同名異義」發展至「異名同義」，時而隨順世俗之言，時又融攝他宗之說，於此處熊氏可能隨順「空宗」的說法做詮釋，於他處熊氏則亦可能引「空宗」之意，「異名同義」的重新做詮釋，這是熊氏在《新論》語體文本中，詮釋「本體」義時，所運用的特殊詮釋方法。但，不論是「同名異義」或「異名同義」，熊氏不外是詮釋說明，《新論》「新」的特殊性。

三、《新唯識論》「破相顯性」與空宗「法空性」的異同

大乘佛教的初期，般若思想盛行，在般若經中一再的暢言「一切法空」、「無自性空」、「本性空」等等，除了在說明透過種種觀行的實踐，能證悟諸法的實相

¹⁶⁵ 如印順法於《成佛之道》一書中，對於佛教所言的「法空性」亦做如下的詮釋：「儘管萬化的生生滅滅，生滅不息，而以「空」無自性「故」，一切是假生假滅，而實是「不生滅」的。一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的「常住」。這不是離生滅而別說不生滅，是直指生滅的當體——本性，就是不生滅的。因此，世相儘管是這樣的生滅不息，動亂不已，而其實空常自「寂靜相」的。動亂的當體是寂靜，也不是離動亂的一切而別說寂靜的。這樣，依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，就逐漸揭開了一切法的本性，如經上說：『無自性故空；空故不生不滅；不生不滅故，本來寂靜，自性涅槃。』。摘錄《成佛之道》（台北：正聞出版，1992，）一書頁 351~352。

境界，是清淨本然的寂滅。另外亦在闡述著一種新的價值關懷，生死即涅槃、煩惱即菩提、非空非有的「超越」境界。¹⁶⁶因此，佛教「般若智」所顯的「法性」，是超越一切有無、生滅、斷常、來去、有為無為、有相無相、染淨、增減等等的對待相，非實有亦非空無，乃是一切萬法存在的最終實相，此一最終存在的實相，它是一種「觀慧」¹⁶⁷所成之境，非語言、文字所能形容，所有言說都是一種方便的詮釋，而無法真正說明它的義涵。般若的「法空性」在不礙幻現世俗「有」的世間，顯現了超越世俗有的聖者境界，它是即一切世間相而顯現超越世間的法性實相。¹⁶⁸

佛教的「般若」是超越一切對待相的絕對境界，是非空非有的「相即不二」，是即一切相而顯萬法的「空寂」性。如此超越一切相對的最終實相——「法性」，熊氏在《新論》中，也做了如下的詮釋：

故般若經在大旨，只是空一切相。而欲人於言外透悟真如。所謂離相寂然，才是真實理地。空宗的著重點畢竟在顯空寂。這個著重點就是空宗整個的意思所由出發及其所匯集處。¹⁶⁹-----空宗的全部意思，我們可以蔽以一言，曰破相顯性。空宗極力破除法相，正所以顯性。因為他的認識論是注

¹⁶⁶ 如印順法師在《空之探究》一書中言：「般若經」以超越名、相、分別的「涅槃」，也就是釋尊的自證為根本立場。依此來觀一切法，「有為」與「無為」不二，「生死」與「涅槃」不二，一切是無二無別，「絕諸戲論」。以此來化導就不如釋尊那樣的教化，不從「無常」、「苦」入手，而直從「空」、「無相」、「無願」、「不起」、「不生」、「無所有」、「遠離」、「寂靜」、「如」、「法界」、「實際」等種種異名，而『般若經』所獨到發揚的是「空」——一切法空。-----「空相」是超越名、相、分別，不落對待，實是不可說的。如『摩訶般若經』說：『一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說』。所以名為「空相」，也只是佛以方便假說而已。」摘錄《空之探究》一書頁 155~156 及 191~192。

¹⁶⁷ 印順法師在《成佛之道》一書頁 3 6 4 3 6 8 中，對於般若的「觀慧」有如下的論述：「自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。所有，應分別，抉擇，觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；未了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。」

¹⁶⁸ 印順法師於《成佛之道》一書頁 3 4 1 中曰：「佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的，這就是「即相顯性」。

¹⁶⁹ 摘錄《新論》語體文本頁 228。

重在對治一切人底知識和情見。所以破相，即是斥駁知見，才好豁然悟入實性。知見是從日常現實生活中熏習出來的。是向外馳求物理的。決不能返窺內在的與天地萬物同體的實性，所以，非斥駁知見不可。¹⁷⁰

熊氏在《新論》語體文本中一再的強調「空宗」的要旨在於「破相顯性」。就「中觀」的立場言，某些時候是以「遮詮」¹⁷¹的方式，不正面的去肯定一個事實，而用「遮」的論述，來說明非一非異、非空非有、非常非斷，以去除人的執著，這可以「中觀」的「八不」論述為代表。「中觀」此種「遮詮」的論述法，使得熊氏在《新論》中認為「空宗」主要在遮撥一切法相，以顯萬法的本性是空寂，此種表述是有其理論依據。但這種「遮詮」的方式，只是「中觀」論述中的一部分，他更重要的義涵是在闡釋「八不中道」義，就此「八不中道」論「空有不二」的「中道實相」，於此熊氏便未做進一步的說明，這不知是熊氏未能進一步了解，或者是刻意的不去論述。又有關「空宗」的「空性」義，熊氏在《新論》中亦依《心經》的義涵，做了深入的闡述，如論中曰：

《心經》說五蘊皆空，這裡空字實含有兩種意義，一是說，五蘊法都無自性故，名之以空。（此云空者，即是空無義。）一是說，既知五蘊法都無自性。便於一一蘊相遣除情見執著，而直證入其離諸戲論之清淨本然，亦說為空。（此空者，即謂空理。非空無義。清淨本然，亦空理之代語。）此中二義。本是相關聯的。若諸法有實自性而不空，即無由於法相而見空理故。

¹⁷²

熊氏在解《心經》的「空」義，是將其分成「無自性空」及「法空性」二個層次做說明，一說、五蘊和合之法，是因緣所生，沒有恆常不變的主體，故說其為「空無」。一說、為遣除眾生對五蘊法的情執，去除種種法相遠離諸戲論，以證悟清淨寂然的「空理」，此「空理」非空無義亦非實有義，清淨本然乃是形

¹⁷⁰ 摘錄《新論》語體文本頁 175。

¹⁷¹ 熊氏在《新論》語體文本頁 242 中，對於「遮詮」與「表詮」做了以下的說明：「我且把表詮、遮詮二種意義，對比如左。表詮，承認諸法是有，而以緣起義來說明諸法所由成就。遮詮，欲令人悟諸法本來皆空。故以緣起說破除諸法，即顯諸法都無自性。亦云無實自體。」

¹⁷² 摘錄《新論》語體文本頁 171。又《新論》語體文本頁 590~591 中亦言：「新論云，經言五蘊皆空者，謂一切法相都無實自性故。即是皆空。如以色蘊言。此色法無有獨立的實在的自體故。即色法本來是空。云云。新論下語極質實，而意義極深廣。君等掉以輕心，宜莫能喻。夫般若談空，豈是茫無歸著。蓋破相以顯性也。」

容的權巧方便，熊氏此處的詮釋是與《般若經》二層「空」的義含相附。但《般若經》在詮釋「空」的二層義涵外，最重要的是以「法空性」來詮釋「諸法實相」的「超越」及「不生不滅」、「空有不二」義，但熊氏對於此「超越」義、「空有不二」義卻避而不談，並進而強調無自性「空」所顯的「法性」是一種「空寂」義。

佛教所言的「自性」有兩種：「自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性、水濕性為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。自性的第二類，是聖人所證的「真如」或名「法界」、「實際」等。是聖人如實通達的，可以說有的。」¹⁷³。因此，「法空性」與「法性空」是不同的，「法空」所顯的「法性」是聖者所證的境界，是非空非有的超越境界，是不可以說是「空無」。熊氏一再言「法性」是「空寂」的「法性空」，此非佛教的「空性」義，在佛教所言的種種空義中，就是沒有「法性空」，因為，「法性」是非空非有，故不得言其為「空寂」。熊氏以此來論證「空性」的「空寂」義，有沉空滯寂的可能性，是不見性德之全、離用談體的空性，此種說法，是對佛教「空性」義的另一種詮釋。

四、結 論

熊氏以「破相顯性」來詮釋「空宗」的義涵，在「當代儒佛論爭」中受到了印順法師的評破，印順法師立於回歸印度佛教的立場認為「我敢說：『破相顯性』，不是空宗的空，決非般若經與龍樹論的空義；反而是空宗的敵者——有宗。」¹⁷⁴。印順法師並且立於「有宗」的立場言：「般若經等說一切法性空，這是不了義的，是約空除一切法上遍計所執相而顯實性說的。新論的破相顯性，即從有宗處學來。楞伽經說：『但業相滅而自體相實不滅』。依此實性不空而妄相可空的見解，所以說：般若說一切法性空，是不了義的，是「破相宗」，雖密意顯性而還沒有說明。華嚴、涅槃、起信等，才是「顯性宗」。破相顯性，豈非從此等處學來？此二宗，都是有宗。」¹⁷⁵。印順法師立於中觀「緣起性空」的立場，對於大乘佛教末流與印度婆羅門教的「佛天一如」¹⁷⁶思想合流，以及佛教傳入中國

¹⁷³ 見註 10。

¹⁷⁴ 摘錄《當代儒佛之爭》一書頁 239。

¹⁷⁵ 摘錄《當代儒佛之爭》一書頁 242。

¹⁷⁶ 印順法師於《印度佛教思想史》(台北：正聞出版，1992。)一書頁 4 中曰：「『後期大乘』的『楞伽經』等，進一步說：印度民間信仰的天、鬼神、古仙都是佛的異名，佛所示現的，莫

後與道家「玄學」和儒家「心學」相融合，而產生的天台、華嚴、禪宗等「理事不二」、「體用相即」的教理，於當時是無法認同其為「佛家本義」。而熊十力的「體用相即」、「破相顯性」說，卻恰恰融攝了空宗的對抗者「有宗」——真常心系的思想。

針對印順法師的質疑，熊十力的「破相顯性」究竟是融攝「空宗」的「法性空」？亦或是融攝了天台、華嚴的「真常心」思想？這在《新論》文言本與語體文本的詮釋發展中，有二重的轉折須進一步的釐清。熊氏早年在支那內學院從歐陽竟無修學護法、世親的「有相唯識」理論，當時支那內學院，對於以「真常心」為主而建立天台、華嚴、禪宗的「中國佛學」，視其為佛教衰頹不振的主因，並極力的主張以「唯識學」來振興佛教。熊氏雖從其學，越三年，即疑唯識舊學的未達究竟，開始構思新的唯識思想。熊氏在《新論》文言文本中，依護法、世親「唯識學」的缺失，融攝了「空宗」的「空性」及《易傳》「翕闢成變」的義理，提出新的「本體」思想。

而《新論》在語體文本中，除了融攝「空宗」的「空性」義外，並依於「儒家」的「仁」體、「心」體來建構「本心」、「本體」的義涵，也大量的援入「真常心系」的思想，來充實「本心」、「本體」、「體」、「用」的內涵，進而建構完成「體用不二」的「體用哲學」。並以「如來藏」思想的真妄和合，來詮釋《易傳》「翕闢成變」辯證的開展及「本心」與「習心」的區別，因此，印順法師批評其「體用哲學」是融攝「真常心系」的思想，而非「空宗」及「有宗」，這是第一重的轉折。¹⁷⁷

另一重，熊氏在「文言文本」中沒有提出「破相顯性」的概念，這恐與熊氏當時對於佛教義理的了解偏向於支那內學院所學，以「唯識學」及「般若」的思想為主，而批判「真常心系」思想的非正統性有關。¹⁷⁸因此，熊氏在建構《新論》文言文本時，主要皆以「唯識學」的理論為主來進行改造，而所融攝的「空性」義，是來自「空宗」而非「真常心系」的思想。又熊氏在「語體文本」中詮

定了「佛天一如」的理論。-----適應與融攝神教，「佛天一如」的具體化，為「秘密大乘」的特色！」

¹⁷⁷ 有關此一部份的進一步論述，將在下一章中再做說明。

¹⁷⁸ 有關熊氏在「支那內學院」參學期間，支那內學院之學風，是參考歐陽竟無所著〈唯識抉擇談〉一文的内容，另外亦參考了程恭讓所著《歐陽竟無佛學思想研究》一書的論述(台北：新文豐出版社，2000年出版。)

釋「空宗」的破相「顯性」義，根據文本的論述，熊氏此處所顯之「性」應是指「空宗」的「空性」，熊氏並強調其「空寂」義，以批判「空宗」談體離用、不具性德之全。故熊氏此處所言之「性」，應是針對「空」義的「空寂」性言，而不是指「如來藏」的「心性」義。

《新論》中，「破相顯性」究竟是融攝了「空宗」亦或是「有宗」？佛教所言的「法性」義，不論是般若、中觀、唯識、天台、華嚴或禪宗，論其「究竟義」應該是只有一個，如印順法師於《成佛之道》一書中曰：「法性——一切法的真實相，「本」來是「無二」無別，「遍一切一味相」。二乘、菩薩、佛，都是證入這同樣的法性。經說「以無為法而有差別」，其實無為法說不上差別，只是依智證淺深而說差別。」¹⁷⁹。佛教所說的「法性」只有一無二，是依智證的淺深而說其差別，非是「法性」有差別。故熊氏援入佛教的「法性」義其實也是只有一無二，差別只在於熊氏所運用的詮釋方法不同吧！

¹⁷⁹ 摘錄《成佛之道》一書頁 369。有關「無自性空」與「法空性」的不同，印順法師在《空之探究》一書中，做了進一步的釐清，如書 180~181 中曰：「『般若經』所說的「自性空」與「無自性空」，意義上是有些不同的。『大智度論』中曰：『自性有二種：一者，如世間法，地堅性等；二者，聖人知如、法性、實際』。自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性、水濕性為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。自性的第二類，是聖人所證的「真如」或名「法界」、「實際」等。這是本來如此，可以名之為自性的。這二類自性，世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符「緣起」的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是勝義自性，聖人所證見的「真如」、「法界」等，是聖人如實通達的，可以說有的。所以『智論』說：「如、法性、實際、，世界故無，第一義故有；第一義就是勝義。」

第五章 《新唯識論》「體用相即」融攝佛教「圓融相即」的問題探討

佛教傳入中國後，魏晉時，受玄學及「格義佛教」的影響，中國人以老莊之學來格義佛教，並以玄學形上的本體思想來比附、詮釋佛法，使得當時盛傳的般若及三論之學，不得不與老莊的學說交涉、會通。¹⁸⁰東晉時(317~420)，從經典的傳譯及講學中，成立了各種的學派，涅槃、成實、地論、攝論等，而「佛性」論及「如來藏」思想亦在此時期盛傳。隋朝時，智顛(538~579)以「三論」之學融攝大乘諸經，從「教相判釋」中建立了中國佛教「圓融相即」的「圓教」思想。後起的華嚴宗及禪宗亦依此「圓融相即」的「心性論」，開展其教理的義涵。

宋明時，知識份子以佛教的義理來充實儒學的教理，並開展儒學「心性」思想的本體論與實踐論。在宋明理學的諸多學派中，陸王一系被視為是孔孟之學的嫡傳，而陸王一系的「心即理」學說與當時盛傳的「禪學」有許多的融攝與會通，被視為是儒佛相融的「新儒學」¹⁸¹。民國初年熊十力先生繼陸王一系的學說之後，以儒學的「大易」，再次的融攝佛教空、有二宗義理，建構了當代新儒學「體用相即」的本體論哲學。此一「體用論」主要承繼著陸王心學的「心即理」來修改「唯識學」的「即用顯體」、「體用二分」，進而論述如何從「本體」顯現「大用流行」。

熊氏於《新論》語體文本中，大量援入佛教「真常心系」，禪宗、天台、華嚴的思想來充實「體用相即」的義涵，因此，太虛大師批評其為「新賢首學」¹⁸²，而印順法師批評《新論》是融攝天台與華嚴的思想而成。本章論述的重點，即在於從思想史的演變來說明中國佛教「體用相即」的義涵，及《新論》文言文

¹⁸⁰ 「般若」與「三論」之學在魏晉時與玄學的會通與格義，已有許多相關的論述及考證，如梶山雄一等著、許洋主譯《般若思想》(台北：法爾出版，1989。)一書第七章〈六朝的般若思想〉及第八章〈般若思想與三論宗、禪宗〉一文，從文獻資料中亦舉出一些實際的考證可供參考。

¹⁸¹ 有關宋明儒學與佛學之交涉，相關研究之資料極多，如：柳存仁著，王陽明與佛道二教，《清華學報》第13卷1~2期，1981/12出版。熊琬著，朱子理學與佛學，《華岡佛學學報》第七期，1984/1出版。蔣義斌著，朱熹排佛與參究中和的經過，《東方宗教研究》第一期，1987/9。劉貴傑著，契嵩思想研究——佛教思想與儒家學說之交涉，《中華佛學學報》第二期，1988/10出版。對此議題皆有論述。

¹⁸² 太虛法師著〈略評新唯識論〉一文中曰：「頃熊君之論出，本禪宗而尚宋明儒學，斟酌性、台、賢、密、孔、孟、老、莊而隱摭及數論、進化論、并初化論之義，殆成一新賢首學。」摘錄《現代儒佛之爭》一書頁189。

本與語體文本中，對於「體用相即」義涵的詮釋，並對於《新論》「體用相即」義與中國佛教「體用相即」義，做一對比理解。

第一節、《新唯識論》的「體用相即」義

「體用相即」是熊氏《新論》中一個很重要的理論架構，熊氏以此「體用」的「相即不二」來做為「本體開顯」的依據，與此議題相關的論述，在國內及國外的學界，已有不少學者提出論述可供參考。¹⁸³故本文探討的重點，將不置於《新論》「體用哲學」理論建構的思考點，而是將重點置於《新論》是如何融攝佛教的思想來詮釋「體用相即」的義涵，以及《新論》文言文本及語體文本中對於「體用哲學」詮釋的說明。

一、《新唯識論》的「即用顯體」義

《新論》文言文本的主要內容，是針對護法、玄奘所論「唯識學」的缺失提出新的修正，故熊氏在《新論》文言文本中，所提出「即用顯體」的概念，亦是針對「唯識學」的體用二分，所提出的修正。如《新論》文言文本中曰：

古今為玄言者眾矣，其極遮詮之妙者，宜莫如釋氏，而空宗尤善巧。唯其見理洞徹，故其立辭無礙也。獨至有宗，始漸違遮詮之方式而主於即用顯體。此其失不在小，吾今茲不能不略辨之。蓋云即用顯體者，固謂用亦實法，但不離體，乃即用而顯體。不知體上固無可建立，又安可於用上建立乎？設計用為實法而可建立者，則用已與體對，談用何足顯體？-----如何可言即用顯體？故有宗之學，至護基而遂大，亦至護基而益差。竊謂體不可以言說顯，而又不得不以言說顯，則亦毋妨於無可建立處而假有施設，即於非名言安立處而強設名言。蓋乃假名以彰體，稱體而用已賅。用之為言，即言乎體之流行，狀夫體之發現，發現非有物也，流行非有住也，故不可於用上有所建立。以所言用者，本無實法故。是故權衡空有，監觀得失，豈其妄托知言，聊且自明微指。¹⁸⁴

¹⁸³ 例如，在林安梧教授所著《存有 意識與實踐》一書中，及〈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〉一文中，有精闢的論述，可供參考。

¹⁸⁴ 摘錄《新論》文言文本頁 66-67。

熊氏在《新論》中，對於空宗「遮詮」的表述方式，極其讚揚認為「遮詮」的詮釋方法，是古今論玄學者最善巧的表意方式，故熊氏亦運用了此種詮釋方法，來詮釋「本體」的義涵。而此種遮的詮釋方式，至「有宗」，為了讓生死流轉的染污法，立一依據，故改為「表詮」的詮釋說明，並以八識的作用，來說明遍計執的虛妄，以顯圓成實的真如體性，熊氏認為「唯識學」如此的詮釋法，為「即用顯體」。此種用分析的方法來分析「識」的作用，並以「種子」來說明能變之因與不變之「真如」理體分為二，熊氏批評此「即用顯體」為「體用二分」，因此，熊氏要提出新的「即用顯體」論。

熊氏所提出的「即用顯體」是融攝了「空宗」與「唯識學」的義理，來論述即於「作用」而見體之流行。熊氏所言之「用」是「體」的一種勢用，是即於「體」而顯現的一種作用，是無實法可得，故一言「作用」即是「體」的顯現，「作用」與「體」是混而為一，是一體的兩面。一言「體」，即已具備了「用」，一言「用」則「體」亦顯，二者是二而一，在剎那剎那生滅不住的現象中，在住於無住的變動不已中，相即為一。而熊氏所言的「作用」不是一種現象的分析，它是從「體」所開顯的一種勢用，它是與體合而為一，是即生滅而見不生不滅，即不生不滅而不礙生滅流轉。此處熊氏轉「唯識學」八識分析的橫向知識論，為本體開顯現象的縱貫論述。

二、《新唯識論》「異名同義」的詮釋說明

熊氏於《新論》文言文本中，轉「唯識學」平面的現象分析，為縱向的「本

體現象學」¹⁸⁵，而重新詮釋「即用顯體」義。熊氏的此一詮釋法至《新論》語體文本中又有了新的發展，如《新論》語體文本中曰：「本論的旨趣，是在即用顯體。-----在西洋哲學、或玄學上，大概分別現象與實體。佛家有法相和法性之分。吾國易學有形上形下之分。-----可見實體與法性、形上諸詞。名言雖異，所指目同也，所表示之界域同也。-----現象、法相、形下，名言異而所指目同，所表示的界域無弗同。-----本論，不盡沿用實體和現象，或法性和法相等詞。而特標體和用。」¹⁸⁶

熊氏在語體文本中，對於「即用顯體」的詮釋，不僅止於對唯識學「體用二分」的修正及破除名言概念的執著，以「方便顯體」來論述實證「見體」的重要性。熊氏在語體文本中，引入了更多的名言概念，例如，西洋哲學的「本體論」，印度佛家的「法相、法性」之分，以及道家的「形上、形下」等概念，來闡述「體」與「用」之關係。熊氏並且聲稱，所謂的「實體」、「法性」、「形上」等諸詞，名稱雖不同，但其所探討的問題，所論述的內容是完全相同的。

熊氏在「語體文本」中花了相當多的篇幅，來重複訓釋「體」、「用」的義涵。¹⁸⁷ 熊氏不僅舉西洋哲學、道家、儒學、佛教的本體論為例，熊氏亦援入「華嚴」眾漚及大海水的比喻，以及「如來藏」空與不空的思想，來詮釋「本體」與「現象」的關係，而熊氏的此種詮釋方法最大的特色即在於「異名同義」。此種詮釋法與熊氏在《新論》「文言文文本」中以「同名異義」來詮釋「空」、「覺」、「功能」、「唯識」、「恆轉」等意涵，是不一樣。熊氏在「語體文本」中，為了再詮釋「即用顯體」的「體用相即」義，不得不引更多的相關論述來豐富「體」、「用」

¹⁸⁵ 「本體現象學」一詞的義涵，林安梧教授於〈體用哲學的思考支點〉一文中，用來詮釋熊氏的「體用哲學」，並針對「現象學式的本體學」與「本體的現象學」的不同義涵，做了抉擇。如《存有 意識與實踐》一書頁 55 中曰：「我們可以將它稱之為存有的根源實況，這是一個無分別相、無執著相、無對象相的實況，就此而言，我們說其為「見乃謂之象」，說其為本體所顯現的現象，因之而說其為一現象學式的本體學，或說其為本體的現象學。」又〈熊十力力《新唯識論》中體用哲學的思考支點〉一文頁 396 中曰：「此「現象學式的本體學」與「本體的現象學」二語，前者著重在由方法論之進路，進而說其存有論之如何做成；後者則著重在由本體之顯現為現象，這是由存有論而及於方法論也。前者是「即用顯體」，而後者則是「承體達用」、「即用顯體、承體達用」二語，可說是熊氏體用哲學之義理核心。」（摘錄《國際佛學研究》年刊創刊號，台北：國際佛學研究中心編印，1991。）

¹⁸⁶ 摘錄《新論》語體文本 262~264。

¹⁸⁷ 《新論》語體文本頁 262~274 以及 311~320，熊氏以如此長的篇幅來詮釋「體」、「用」之義涵。

的義涵。由於熊氏的此種詮釋方法，也引來更多的非難與爭議。

三、《新唯識論》「體用相即」義的詮釋

熊氏《新論》文言文本中，主要在論述「即用顯體」，所顯「體」的空無性、絕待性、清淨性，是即於「翕闢成變」的「勢用」而見體，並且強調「顯體」與實證相應的重要性。而熊氏在「語體文本」中，更引入了相關的論述，來充實「體用相即」本體論的義涵。如語體文本中曰：

體用畢竟不可分。是事無礙。今當以二義，明不可分。一曰，即體而言、用在體。-----體者，絕對的真實義。其德恆、其化神，所以為真實之極也。然而，寂無則說為體之本然。動有亦名為體之妙用。本然不可致詰，妙用有可形容。是故顯體，必於其用。-----特返覆以盡其蘊耳。前就體言，本唯一真，而含萬化，故用不異體。今就用言，於茲萬化，皆是一真。故體不異用。由體不異用故。故能變與恆轉及功能等詞，是大用之殊稱。亦得為本體或真如之異名。以體不異用故，遂從用立名。綜上二義，可知體用，雖若不一，而實不二，攝動有歸寂無，泊然無對。會寂無歸動有，宛爾萬殊。故若不一，然寂無未嘗不動有，全體成大用故。動有未嘗不寂無，大用即全體故，故知體用畢竟不二。¹⁸⁸

熊氏在語體文本中，所詮釋的「體用相即」，可從二個面向言；一者：就「體」而言，用在體。「體」是含有本然的寂無，亦含有動有的妙用，本然是絕對清淨的真如，是不生不滅的真常，而由「體」產生的一種勢用，是剎那生滅不已的妙用，是不礙真常的無常，故即「動有」而見本體的寂然，即「本體的寂然」而顯現動有的世間，此「一真的法界」，是包含萬化的世間，故是「即用」而「顯體」，「即體」而「即用」，「體」與「用」二者是「相即不二」。二者：就「用」而言，體在用。萬化生滅的世間象，是不離清淨寂然的本體，此「本體」與「大用」是相即為一，如眾漚與大海水的關係，是即體即用，即用即體，二者相合為一。故能變、恆轉、功能等詞，熊氏說其為「大用」之異稱，但亦是本體、真如的異名，因為「體」與「用」的關係雖不是一，但亦不是二，動有與寂無雖不一，但動有不離寂無，寂無顯現動有，二者是相即為一，畢竟不二。

若依《新論》語體文本的內容，再進一步分析熊氏「體用相即」的義涵，

¹⁸⁸ 摘錄《新論》語體文本 267~269。

如《新論》中曰：「夫體之為名，待用而彰。無用即體不立。無體即用不成。體者，一真絕待之稱，用者，萬變無窮之目。夫萬變無窮元是一真絕待。（即用即體）一真絕待，元是萬變無窮（即體即用。）新論全部，只是發明此意。¹⁸⁹。《新論》中言，「體」者是一絕對的真實，然是相對於「用」而存在，沒有「體」則作用無法形成，沒有「用」則「體」亦成死寂。「用」者是由「體」所顯現的一種「作用」，「體」者是超越作用所顯現的相對相。宇宙萬物的生化，是從一絕待的清淨本體中所顯現，無此絕待清淨之「體」，則萬變無窮不得顯，無萬變無窮的生生滅滅，則「體」亦不成立。故《新論》言「即用即體」，「即體即用」，即一切現象而顯現清淨無染的本體，於本體的作用而顯現大化流行，言「即用顯體」、「體用不二」。《新論》中又言：

體用本不可分，但既說體用二詞，則體用畢竟有辨。體，則舉其自身而全成為用，故說為用之體。譬如大海水全成為眾漚。用，則是體之顯現，故非別異本體而有其自體。譬如說眾漚，非別異大海水而有其自體。¹⁹⁰

《新論》中曰，「體用」本是不可分，如「眾漚」與「大海水」的關係，是體用相即的合一。然，「體」即為清淨無染的絕待，「用」則是從「體」所顯現的作用，如何可言其不異？熊氏言，「體」是包含著「作用」，所以才能說由「體」顯「用」，而「體」是超越於動靜、生滅、來去的絕對真實，而由動靜、生滅、來去所顯現的作用，熊氏稱其為「翕闢成變」所顯的「作用」，為「用」。如《新論》中曰：「所言用者，略以二義顯示。一者，剋就一翕一闢的動勢，名之為用。-----二者，此一翕一闢的動勢，是才起即滅。」¹⁹¹。此一「作用」是一種功用、勢用、變動，是才生即滅的剎那不住，故由此「勢用」所形成的萬物亦是緣生緣滅的和合相，無有一常恆不變的實體存在，由此熊氏建立不礙無常之常的本體論。而《新論》所言之「用」是依止於絕待清淨的「本體」，非於「本體」之外而另有一「用」的體存在，由此言「體用不二」。然，「體用」雖「不二」，亦不即是「一」，就「本體」言是包含著「用」，就「用」上言，畢竟與「體」有別。故雖言「體用不二」，然為「同體異用」。

第二節、中國佛教「體用相即」的義涵

¹⁸⁹ 摘錄《新論》語體文本頁 584。

¹⁹⁰ 摘錄《新論》語體文本頁 574。

¹⁹¹ 摘錄《新論》語體文本頁 265。

東漢末年，佛教以一個異教者的身份傳入中國，當時受中國本有儒、道文化的影響，中國人用特有的思想綱目¹⁹²，以格義佛教、教相判釋等方式，來吸收、消化、融攝印度佛教。至隋末，天台山智顛大師，以《法華經》為依據，融攝了《大智度論》、《中論》、《維摩結經》、《金光明經》等大乘經典，以「圓融三諦」、「一念三千」、「一心三觀」等教理以及止觀、禪修為實踐基礎，建立了「圓頓止觀」的教義，開展了中國佛教特有的「圓教思想」。¹⁹³

智者大師雖以大乘經典為依據，來建構其教理，然依當代學界的考證及文獻資料論證的闡述，已明顯的見出其思想的義涵深受中國本有儒家及莊子思想的影響，進而將《中論》緣起實相空、假、中，轉成了「即空即假即中」的「相即不二」義涵¹⁹⁴，此一思想的轉出實與中國傳統文化中「天、人」、「有、無」、「道、器」、「本、末」、「體、用」的思想概念有關。¹⁹⁵ 早在格義佛教時期，中國人即以道家的「無」來詮釋佛教的「空」。至羅什時，雖重新闡釋了《中論》的空義，使中國人對於大乘佛教的義理有進一步了解，然僧肇在《肇論》中，亦不免以莊子之語及「體用」概念來詮釋「空」，由此體用「相即不二」成為「中國佛教」

¹⁹² 針對印度佛教傳入中國漢化的過程中，中國人如何以特殊的綱目來吸收、融攝佛教，西洋學界的觀點，與東方學界會有不同。如 1998 年由江蘇人民出版社出版了荷蘭籍的漢學家許里和著、李四龍、裴勇等譯的《佛教征服中國》(*The Buddhist Conquest of China —The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands)一書中，針對西元四、五世紀時佛教初傳的那一段史籍，將佛教分成「士大夫佛教」(gentry Buddhism)和「王室佛教」(court Buddhism)，對於佛教如何在特定的社會背景、時代背景中給予吸收與融攝，有另一種新觀點的分析。又如《印度與中國的早期中觀學派》*Early M dhyamika in India and China* by/Richard H.Robinson(copyright 1996 by Right View Publication)著，郭忠生譯(1996年，南投：正觀出版)一書中，對於中國人是如何以特殊的綱目來吸收、融攝印度的中觀思想，也有詳細的論述。

¹⁹³ 有關此一觀點的說明，學界有頗多相關論述。如霍韜晦著《絕對與圓融》(收入《絕對與圓融》一書，台北：東大，1994)一文中有概述。又吳汝鈞的相關論著中亦有說明。又如李志夫著，天台宗之理事觀一文亦曰：「天台宗本三論之餘緒，依止法華，旁依涅槃、大品，再加上中國儒家道家思想加以印證，始拓展出中國佛教之大乘精神。雖然，天台學家亦是辯證的，但與三論諸師相比，則無寧說重分析。分析就是排比、比較。比較之結果，往往是取其同，去其異，這又回到了中國的圓融精神。天台之圓融，又為稍後之華嚴宗開闢了進路。」見台北：《華岡佛學學報》第六期，頁 158。

¹⁹⁴ 有關此一問題的探討，近來學界亦多有文章發表，如吳汝鈞著，龍樹之論空、假、中一文亦有闡釋。台北：《華岡佛學學報》第七期，1984。

¹⁹⁵ 在霍韜晦著《絕對與圓融》一文中對於此一議題有深入的分析，見《絕對與圓融》(台北：東大出版，1989。)一書頁 346~348。

中特有的「圓融」概念，一直影響著中國佛教「真常心系」(亦有稱為「如來藏」或「心性論」)義理的發展。

一、「體用」的融攝會通

魏晉南北朝時，受「玄學」思想的影響，當時的知識份子多以道家的思想形態來理解「佛學」，並以道家的「有」、「無」之學來格義佛教，如東晉時，所謂的「六家七宗」學說，主要既針對當時《般若經》的「空」義，以道家的「無」來格義，並給予不同的詮釋，使得「般若學」與「玄學」產生交涉。¹⁹⁶當時的玄學家將「有」、「無」與「本」、「末」等問題以「體」、「用」做概念進行討論，而當時的出家人與玄學家經常一起論學，便很自然的用「玄學」的觀點去詮釋佛教，並形成「玄學」與「佛學」融攝的情形。

姚秦時，鳩摩羅什入關，翻譯了龍樹的相關著作並進行講學，也對「般若」與「中觀」的差異做了釐清的工作，並將一些舊譯的經典，做了重新翻譯，羅什在關河所傳之學，使中國人對於大乘佛法有較完整的認識。在羅什弟子中，僧肇為一優秀傑出的僧侶，他不但協助羅什翻譯了許多經論，並且著述講學，羅什並且稱贊「秦人解空第一者，僧肇其人也。」¹⁹⁷。僧肇在他所著的《肇論》中，對於「般若」的詮釋即以「體用」這一概念做詮釋的說明，使得玄學與佛學傾向於會通與相融，進而開展了中國佛教「圓融相即」思想的基礎。¹⁹⁸

¹⁹⁶ 呂徵於《中國佛學思想概論》一書頁 37 中曰：「般若學說與道家學說有類似之處，如般若的基本原理「性空」，就是以道家所說的「無」來表述；般若講的無相、無生，與道家的無名、無為等概念也相似。後來般若學更與魏晉玄學發生了交涉，由此就推動了它的傳播。」台北：天華出版，1993。

¹⁹⁷ 參考呂徵著，《中國佛學思想概論》一書第五章 關河所傳大乘龍樹學 有詳細之說明。

¹⁹⁸ 有關《肇論》中所運用的「體用」概念，對於佛教義理中國化的影響，近年來相繼有學者對此議題發表相關之論述，如余崇生所著，僧肇「體用相即」思想論述（台北：《國際佛學研究》創刊號，1991。）及〈僧肇之「有無同義」思想〉（收錄《東方宗教研究》第一期，1987。）一文中，有詳細之論證。而在湯用彤所著《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中，對於僧肇所論「體用不二」之義涵亦有精闢的論述。有關僧肇之學是否融攝於當時玄學所言的「動、靜」、「本、末」之意，近代的學者如唐君毅先生即持不同的觀點，可參見《中國哲學原論原性篇》，第七章〈般若宗之即空言性與唯識宗之即識言性〉（台北：學生出版，1989。）一文頁 214 中之論述，唐君毅先生從「認識論」的觀點，為僧肇的〈物不遷論〉做另一種的解讀方式。而印順法師又從《般若經》「緣起」無自性空的立場，為〈物不遷論〉的「動靜」問題做了辨正，可參考印順法師著《中觀論頌講記》（台北：正聞出版，1992。）頁 36 中所言。不同的學者有不同的詮

「體用」做為中國哲學的一個概念早在魏晉南北朝時期即已被使用。¹⁹⁹故僧肇在《肇論》中也用「體用」相即不二的思想，來釐清當時「六家七宗」對於「空」義不正的見解²⁰⁰，如他在《般若無知論》中曰：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也。」²⁰¹。僧肇用「體用」這一概念來重新辨正當時「六家七宗」對於「空」的不同詮釋，而主張「有無相即」、「體用不二」、「動靜一如」，²⁰²這對於當時佛學與玄學的融攝、會通有著重要的影響。僧肇雖被譽為「中土解空第一」者，然因在中國本有的文化語境下，仍然脫不了與玄學在「體用」這一概念上交涉、比附，²⁰³影響後來「中國佛學」的發展，使得「體用」這一概念成為中國佛教詮釋「心性」思想的重要用語。

二、「相即不二」的義涵

釋見解，這除了牽涉到史料的考證問題外，亦牽涉了個人詮釋觀點的差異性。

¹⁹⁹ 有關「體、用」這一概念的使用，依學界一般的考證，最早出現是在魏晉時期玄學與佛學互攝、會通時，所使用的用語。如蒙培元著，《理學范疇系統》一書第八章〈體用〉一文中對此有論述，文中曰：「“體用”作為真正的哲學範疇，應該說開始出現於玄學。先秦時期只有這種簡單的、零星的思想萌芽，而在兩漢經驗哲學中，并未得到發展，只有玄學本體論出現之後，這對範疇才具有重要意義。-----此後的佛學，無不講體用。無論是智顛的“顯體專用理，宗用但論事”（《法華玄義》卷一上）的理事體用觀，還是法藏的“體用不礙雙存”（《法界緣起章》），“體用全收，圓通一際”（《華嚴策林》）的性相圓融說，無論是禪宗神秀將其道法“總會歸體用二字”（《楞伽師資記》）的心體用說，還是慧能的“定是慧體，慧是空用”、“定慧體不二”以及“無念為宗，無相為體，無住為本”（《壇經》）的心體頓悟說，都是一種心性本體哲學，它以絕對超越的普遍存在為體，以具體相對的現實存在為用。但玄學和佛學都是以“無”為體，以“空”為體，特別是佛學，其最終結果則是對現實世界的徹底否定，只以“性空”為真實存在，這就是理學家所批評的“有體而無用”。摘錄頁 149~150，北京：人民出版社，1989年。

²⁰⁰ 在湯用彤所著《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書頁 333 中即言：「魏晉以訖南北朝中華學術界異說繁興，爭論雜出，其表面上雖非常複雜，但其所爭論，實不離體用觀念。而玄學佛學同主貴無賤有。以無為本，以萬有為末。本末即謂體用，《般若》之七宗十二家，咸研求此一問題，而所說各異。」

²⁰¹ 出處《大正藏》45、154、下。

²⁰² 有關此一部分之論證在余崇生所著〈僧肇「體用相即」思想論述〉及〈僧肇之「有無同義」思想〉二文中，有詳細之論述。

²⁰³ 有關《肇論》如何融攝「玄學」，以及與「玄學」所言「體用」之差異，在余崇生著，僧肇「體用相即」思想論述一文頁 83 中有進一步的說明，可供參考。

「相即」與「不二」可以是二組不同的概念，亦可以二者合成「相即不二」而做一組概念的表述。「相即」一詞置於不同的義理脈絡中，可以有不同的詮釋，如空宗、天台、華嚴對於此一詞皆有不同的論述。又「不二」可以是「合一」指同一性、一法門或同一主體，但亦可涵攝「不二而二」指一體的二種表述或指辯證的綜合性，由二而一，由一而二。但當二詞合用「相即不二」時，多以「相即」的論述來決定「不二」的形式，故「相即不二」即合成一詞而詮釋一個義理。此處探討的重點雖為「相即不二」一義，但主要的重點乃在「相即」之涵義，由此「相即」的不同義涵來說明不同的理論架構。

如僧肇在《般若無知論》中曰：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也。」此文中指出寂用一體，同體相即的概念。此中之「相即」義指寂用相合為一，此相合是二而一，一而二，不二而二，二而不二，體雖一，然相有異。僧肇認為生死流轉世界之「用」與涅槃寂靜之「寂」，是同一心出，二者雖相用不同，但為同一「心體」的「相即不二」。

對於佛教「相即」的概念，在知禮《十不二門指要鈔》卷上，有進一步的論述，如文中曰：「應知，今家明「即」，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻。直須當體即是，方名為即。」²⁰⁴，此中所論及的「相即」有三種不同形式。一者二物相合；二者背面相翻；三者當體即是。此三者中「當體即是」義含二者的融合為一，二而不二，不二而一。而「背面相翻」，指涉著一體的二面，雖相即不二，然不二而二，各有其自體相。

若就「二物相合」言，其「相即」又可有不同的形式。如兩者是「水乳交融」，則相即為一，二而不二，不二而一。如為「水油交融」，則雖「相即」，然兩者是不離不即，二而一，一而二，外延雖相即，本質卻不同。又對「即」義的解釋，一般常見者有指「就是」義；如 A 即 B，A 就是 B，A = B 表二者相等。或表「不離」義；如 A 即 B，A 不離 B，AB 二者合一的不離，但兩者未必相等。²⁰⁵ 又常被引用來論述「相即」之義涵者，既《心經》中之「色即空，空即色」，

²⁰⁴ 摘錄(大正 46、707、上)。知禮於此文中所舉之「相即」，別有所指，本文第四節中會再做說明。此處僅引用其詞做詮釋，並不涉及知禮原有之義涵。

²⁰⁵ 又牟先生在《佛性與般若》一書頁 612 中亦曰：「是以「一念心即具十法界」，此中之「即」是「就是」義，「具」是「緣起造作地「具」。而「法性或中道實相理即具十法界」，此中之「即」是「即于」義，不離義，「具」是以即而具，非生起地具。此即是說，法之性是即于法而見，而見者見其空如無自性，即以空為性也。」台北：學生出版，1993。

此中「即」之含義，不同的理論系統及佛教學者，亦有不同的詮釋觀點。²⁰⁶又例如，可以從「緣起性空」、「法界緣起」、「本體論」、「認識論」等等不同的立場，給予不同的詮釋觀點。²⁰⁷也可以從「心物」、「理事」、「體用」、「空有」、「動靜」等不同範疇來探討相「即」的關係，由此足見「即」字在不同系統中可詮釋的空間相當大，而其所牽涉的義理亦非常複雜，實不易做簡單的概述。

三、相即不二思想的開展

綜觀中國佛教「相即不二」的義涵，主要是扣緊著「圓融」思想而開展，魏晉時，佛學既受玄學影響，僧肇以「體用」義來詮釋般若的「性空」義。至吉藏時，從《中論》二諦的教理，開展為四重的「教二諦」，由雙遣不二的說法將二諦推展為絕對中道的一體觀，乃將佛法更推向教相圓融之路。²⁰⁸至天台智者大師，主要延續了「中論」空、假、中三諦思想，而建構「三諦圓融」的「圓頓止觀」說。在天台所傳的教法中雖無直接論及「體用」這一概念的說明，而是從「心與物」之關係來探討「一念心」中「無明」與「法性」的相即及空、假、中

²⁰⁶ 有關《心經》中「色即是空，空即是色」在不同系統中做不同之詮釋，於陳榮灼著「即之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態」（台北：《國際佛學研究》創刊號，1991。）一文中，也有進一步之論述。可參考文中頁13~18的論述。

²⁰⁷ 如吳汝鈞於《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版，1995）一書中詮釋華嚴法界緣起的「相即」義，也有其特殊的詮釋方法，如文中105~108頁曰：「據「華嚴」之說，「即」是就「空」和「有」這兩個概念所代表的兩種狀態而說的。-----那麼何謂「即」？所謂「即」就是處於隱位、被動狀態的東西隨順處於顯位、主導狀態的東西。-----「有無、無有無二故，是故常相即」，意思是「有」和「無」，兩者是沒有衝突的，因而總是可以相即。相反，若兩者處於相同的狀態，衝突才會發生。」此文從「法界緣起」的立場，對於華嚴「相即」的思想給予一種新詮釋。

²⁰⁸ 在霍韜晦著「絕對與圓融」一文中頁376曰：「總結吉藏的哲學，是從客觀存在之踏入，徹悟存有的不可分割性與離言性，在此前提下，語言即被摒出真實的範圍，而歸於忘言絕慮。-----吉藏這種對待義理的態度已經突破了印度中觀哲學的語言觀點，即使是僧肇的「立處即真」也祇是一存有論的敘述，未能全收各種教法。比較起來，吉藏是一大綜合、一大創造。他是走向教相圓融之路的中國佛教的第一個代表。」又李志夫所著，〈三論宗之理事觀〉（刊載於華岡佛教學報，第五期）一文頁176中亦言：「到了吉藏大師已將三中論的思想發展到了極高峰，除非別闢捷徑，否則，在純理性的思辯裡，已是妙高台，毫無逾越之可能了。除非再從橫的方向發展，在人生宇宙之關係上去找尋安身處。因此，天台、華嚴兩宗先後應運而興。後來，兩宗將理事圓融關係也說盡了，無法可說了，於是，禪宗大興，乾脆什麼都不說，僅從內心上印證。」

「三諦圓融」的義涵，然其所論「無明即法性」、「法性即無明」、「無明與法性合一」的「一念無明法性心」即義涵著一念心「相即不二」的理論。

從「一念心」中，即空、即假、即中的三諦圓融相即，開展至「一念無明法性心」，智者大師「相即不二」的「圓頓止觀」思想已臻完備。智者大師之後荊溪湛然中興天台之學，融合了《起信論》的真如緣起說，為天台的教理做了新的開展。而知禮為維護天台道統的正統，本智顛、湛然的一貫論述，與主張「唯心」傾向的山外派，形成了長期的論辯，為天台「相即不二」的思想給予辯證的說明。

知禮在辨明智顛的「善惡相即論」及通、別、圓三教「相即」的差異時在《十不二門指要鈔》卷上(大正 46、707、上)中曰：

今釋一念乃是趣舉根塵和合一剎那心。若陰若惑若善若惡皆具三千。皆即三諦乃十妙之大體。故云咸爾斯之一念為成觀。故今文專約明乎不二。-----答當宗學者因此語故迷名失旨。用彼格此陷墜本宗。良由不窮即字之義故也。應知，今家明「即」，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻。直須當體即是，方名為即。何者煩惱生死既是修惡。全體即是性惡法門故。不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡。遂須翻惡為善。斷惡證善故。極頓者仍云本無惡元是善。既不能全惡是惡故皆即義不成故。²⁰⁹

知禮極力主張「性惡說」，更引湛然的《十不二門指要鈔》為其辯護，以說明智顛所云的「一念心」是善惡同體依即的相即不二，而非山外派所解的「靈知真性」²¹⁰。知禮亦引禪宗二祖慧可「本無煩惱，元是菩提」的說法，來論證通、

²⁰⁹ 此為知禮在論及智顛「善惡相即論」的意含時言，認為不能將其視為善惡的對立二元，亦不是善惡同一的一元論，對此「相即」之義涵，應具有三種不同的解釋：「1、二物相合：指「善與惡具體各別而將它合起來。根據這種相即論看來，會變成切離惡而表現善。從天台看來，這是通教的想法。2、背面相翻：乃善與惡是表面與背面的關係；作為形態的表現是別，但其體是一（自我同一）。這種相即論，即同一個理體，隨緣而成為善惡或成為惡。這在天台將之歸於別教。一般則認為是屬於「流出論」的想法。3、當體全是：乃善與惡雖為二，但其當體即一（矛盾的同一、對立的統一）。由這種相即論會引出性惡不斷的說法。這是天台圓教的想法，由此而成立真正的相即論。」此摘錄田村芳朗著、釋慧嶽譯，天台法華之哲理 一文中頁 128~129 中之論述。收入《天台思想》一書，台北：華宇出版，1988。

²¹⁰ 有關山家山外論爭的辯明，牟先生於《佛性與般若》一書頁 777~778 中亦有進一步做釐清。此處山外派所言的「靈知真性」意指真如為清淨本性，則成「偏觀清淨真如」，須斷九法界才

別、圓三教的「即不即」、「圓不圓」。就知禮的詮釋，「二物相即」；表「通教」的斷惡修善，雖相即，但不圓(指空宗)。「背面翻轉」；指「別教」的同一理體，隨緣而成善惡，雖相即不二，但不二而二，未達圓滿之境(指華嚴宗)。「當體即是」說明「圓教」的善惡雖有別，然同體依即，當體相即不二，不二而一，為圓滿具足一切萬法的「圓即」義(指天台)。²¹¹知禮此處對於通、別、圓教的特殊詮釋法，為中國佛教「相即不二」思想的分判，做了進一步的詮釋。

第三節、《新唯識論》「體用相即」與中國佛教「體用相即」思想的對比理解

「體用」做為一對概念，置於不同的理論探討中，會有不同的詮釋法，美學、哲學、宗教、心理學、物理學等等，都可以運用「體用」的概念來詮釋其論述的內容，而就「哲學」言，西洋與東洋對「體用」的規範不同，道家、佛教、儒學對於「體用」亦有不同的詮釋。而「體用」的概念置於不同層面、不同義理、不同脈絡中來做探討，亦會有不同的詮釋。

根據文獻資料的考證，中國人最早使用「體用」概念來詮釋形而上的本體、道體、心體的說明，是在魏晉時期，當時玄學家與佛教學者，都用「體用」這一概念來探討動靜、本末、有無等形而上的問題，究竟「玄學」與「佛學」於魏晉時期所談的「體用」義，是否為相同或比附，學界是有不同的爭議，然不可否認的是，自魏晉之後「佛學」與「玄學」的發展，就不免都會用「體用」這一概念來做詮釋，至於其「體用」義是否相同，皆需視其於不同脈絡中的論述而定。

一、《新唯識論》「體用相即」與中國佛教「體用相即」本質的不同

「體用」做為一對哲學詮釋的概念，自魏晉之後，影響著中國哲學義理詮釋的發展，如中國佛教後起的天台、華嚴、禪宗，在義理的陳述上很明顯的即運用了「體用」這一概念，來詮釋「本體」與「現象」、「形上」與「形下」、「本質」與「作用」、「有」與「無」、「動」與「靜」、「本」與「末」等哲學義涵。又受中

能成就此清淨佛果，未若如湛然所言，即九法界而成佛，故山家派言其為不圓，不圓即不妙。

²¹¹ 知禮之論述僅代表著一種不同的觀點，亦有學者從不同之立場，再做不同之論述。如陳榮灼在其所著「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態一文中，既有不同之觀點。又陳英善著《天台性具思想》(台北：東大出版，1997。)一書頁113~116，對於知禮的觀點亦有進一步之論述。

國哲學本有「圓融思想」訴求的影響，儒、釋、道三教在探討「體用」的關係時，不免傾向於「圓融相即」的特性，此種「圓融相即」的特性是一種圓環似的思考，是一種辯證的開展，又是辯證的綜合，主要在論述「本體」與「現象」、「形上」與「形下」、「本質」與「作用」、「有」與「無」、「動」與「靜」、「本」與「末」等表象的世界，與表象被後的「本質」與「本體」的合而為一，是「自我」與「外在」的宇宙有著「同一性」(Identity)的特質，如儒家所言的「天人合一」、「萬物皆備於我」、「仁者渾然與物同體」、「宇宙不外吾心」，道家所言：「無為無不為」、「陰陽相生相成」，佛教所言的「色即空、空即色、色不異空、空不異色」、「一念無明法性心」、「理事無礙、事事無礙」等理論，皆在論述「本體」與「現象」的「相即不二」，「體」與「用」是有著內在的「同一性」。但就此內在的「同一性」言，儒家所言的「體用相即」與佛教所言的「體用相即」是有著「本質」上的差異，而就「體用」相即的不同「即」²¹²(eva)義，也影響了「體」與「用」的理論架構。

就儒佛「體用相即」本質上的差異言，熊氏於《新論》語體文本中曰：「但是二家各有偏重處，就生出極大的差異來。儒家本無所謂出世的觀念，故其談本體特別著重在生化的方面，雖復談到空寂，卻不願在此處多發揮。-----佛家起自印度，印人多半是有出世思想的，佛家經論，處處表見其不甘淪溺生死海的精神。他們佛家本有出世的希求，所以，勤修萬行，斷盡諸惑，要不外觀空趣寂。」²¹³

熊氏於《新論》中論述了「儒」、「佛」的根本差異，在於前者重「入世」的「生生之德」，後者重「出世」的「觀空趣寂」，由此根本的差異所延伸出的「體用相即」義，雖皆言「本體」是一無形無相、清淨本然、究竟空寂、一真法界，然從「本體」所顯現的相用，及本體的本質亦有不同。如《新論》中言：「佛家談本體，不涉及生化。」²¹⁴，這是儒佛在論「本體」的本質時，最大的差異，因此，熊氏要會通儒佛建構一個新的「本體論」。如《新論》語體文本中曰：「新論

²¹² 有關「即」字的義涵，本文參考了陳榮灼教授所著，〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉一文的論述。陳教授在此文中曰：「即」的梵文是“yad tad 或 eva”，引申義是「不異」(naprthak)的意思，即「沒有分別」。這相當於英文的“no difference”(沒有差別)。照理說，與「即」字最接近的英文字大概是“identity”，因此亦可翻譯作「同一」或「同一性」。」摘錄《國際佛學研究》創刊號頁 1-22，1991 / 12 月出版。

²¹³ 摘錄《新論》語體文本頁 220~221。

²¹⁴ 摘錄《新論》語體文本頁 221。

之旨，其談生化，明明含攝大易，而究竟空寂，則宛轉歸諸般若矣。」²¹⁵。《新論》是融攝了「空宗」的本體義，會通《易經》的生生不息義，建構一「本體」與「現象」的相即不二，體與用的和合為一，但又不礙生生不息的大化流行。因此，熊氏所建構的「體用相即」義與佛教「圓融相即」最本質的差異即在於，熊氏以「體用相即」來論本體如何顯現宇宙、創生萬物。而佛教所言的「體用相即」，基本上是不探討宇宙創生的問題，而將重點置於現實生命的意識轉化問題。故佛家談「體用」重點在於「心識」的迷悟、覺與不覺，《新論》談「體用」重點在於「顯」與「不顯」以及是否具有「生生之德」，此是就本質上的差異言。

二、《新唯識論》「體用相即」與中國佛教「體用相即」理論架構的異同

若就《新論》「體用相即」理論架構，與佛教「圓融相即」義之差異，以知禮在《十不二門止要鈔》中，對於般若、華嚴、天台三宗對於「相即」義涵的不同詮釋，與《新論》「體用相即」義，做對比的理解。知禮在《十不二門止要鈔》中，對於般若、華嚴、天台「相即」的義涵，分成三個層面做分析。一者：兩物相合，二者：背面相翻，三者：當體即是。就二物相合言；指善與惡的相即，必須要去惡，才能顯現善，故雖言善惡相即，但必須是斷惡才能成就善，故雖言「相即」，而兩者是各有各的自體相在。就《新論》所言的「體用相即」，很明顯的不是「二物相合」所詮釋的「相即」義。

就「背面翻轉」的相即義言；指的是一體的兩面，體與用本是合而為一，但從表現的形態言，「體」與「用」雖同一體，但就其作用言，「體」與「用」必竟是有別，此是就華嚴的別教言。若依《新論》對於「體」、「用」的詮釋言：「今當以二義明不可分。一曰、即體而言，用在體。夫體，至寂而善學動也，至無而妙有也。-----二曰，即用而言，體在用。-----故能變與恆轉及功能等詞，是大用之殊稱，亦得為本體或真如之異名，以體不異用故，遂從用立名。綜上二義。可知體用雖若不一，而實不二。」²¹⁶。《新論》所言的「體用相即」，指的應是一體的兩面，「體」雖一，但「作用」不即就是「體」，體與用雖不二，但亦不一。

就「當體即是」言；指善與惡雖為二，但善惡是當體即是以「詭譎」²¹⁷的方

²¹⁵ 摘錄《新論》語體文本頁 215。

²¹⁶ 《新唯識論》語體文本頁 267~269。

²¹⁷ 對於天台宗「無明與法性的相即」，牟先生在《佛性與般若》及《中國哲學十九講》等書中，詮釋其為一種「詭譎」的相即，如《中國哲學十九講》頁 360 中言：「要表示真正的圓教，一

式相即為一。就知禮所言的「當體即是」，則善與惡、體與用、無明與法性，是依「無住」為本，「從無住本立一切法」，則無明依法性而住，法性復依無明而住，善法、惡法、本體、現象亦是在住無住處中，「同體依即」的相即為一，由此天台所言的「一念心」是陰識心、而非如華嚴所言的「無妄真心」，此為「天台」與「華嚴」的最大區別處。

若就《新論》所言的「體用相即」言，「體」與「用」雖亦住於「無住」，同體依即，即用顯體、即體即用，但《新論》預設一「真常無染」的「真如本心」，為「本體」的最終實相，由此「真常心」言「體用相即」、「即用顯體」，此即與天台所言「一念陰識心」有別。又就《新論》所言的「相即」義，「體」與「用」雖不二，但「體用」是從本體創生萬法的縱貫系統來論述，非若天台是從「不縱不橫」²¹⁸來圓談「法性」。又《新論》語體文本中用了更多的「名言概念」來詮釋、開展其「體用」義，仍是依「分解」、「分別說」²¹⁹之方式論「體用相即」，此又與天台的「非分解」、「非分別說」，依「詭譎」的方式「相即」是不同的。

定要用非分解的方式來說，非分解的方式就著法的存在說圓教，並不同於佛用非分別的方式說般若。即就法的存在說，它便是有所說，因此它仍是個教，即是一個教，就是個系統，但它卻沒有系統相。其所以是個系統，因為它是就著佛性與法的存在說，但它用的是非分解的方式，所以無有系統的限定相。即是個系統又無系統相，此即成了一個詭辭。正因其是系統而無系統相，所以顯出綱上的圓教意義。」又牟先生於《佛性與般若》一書頁613中亦曰：「若問一念心既是無明法性陰識心，為所觀之不思議境，則「真心」在那裡？如何得見？曰：即在「不斷斷」中見。此是在在不斷斷之解脫中依「詭譎」的方式見，不是依分解的方式先肯認一真常心以為一切法之源，然後在「緣理斷九」之還滅中再恢復之，如《起信論》與華嚴宗之所說。此後者之方式是別教，不是圓教。圓教之圓實地見真心亦即呈現真心必須依詭譎方式見亦即呈現。」

²¹⁸ 天台所談的「法性」不先預設一真常心，以使定慧為可能，此種預設是方便的權說。天台所言的定慧本即含攝於「一念心」中，以詭譎的方式依「不斷斷」而得解脫。因此天台所言的「法性」是不縱不橫的圓具一切法，是不離九法界而成佛，非若華嚴的「緣理斷九」，故稱天台所言的「法性」是不縱不橫的圓具一切法。

²¹⁹ 牟先生於《中國哲學十九講》頁332、336、347中，對於所謂的「分解的說」、「非分解的說」及「分別說」與「非分別說」，有進一步的說明。如文中曰：「分解的說」與「非分解的說」是現代西方的說法，在佛教所使用之詞語為「分別說」與「非分別的說」。用分解的方式即是告訴我們「-----是什麼」統統是用分析的、分別的方式，這還不是圓教裡邊所說的「非分別說」的方式。用非分別的方式把道理、意境呈現出來，即表示這些道理、意境，不是用概念或分析可以講的，用概念分析講，只是一個線索，一個引路，照道理或意境本身如實地看，它就是一種呈現，一種展示。」

三、結 論

佛教的傳入中國，其教理的開展雖依據經典的翻譯來傳遞，然因民族的習性不同，生活環境的差異及思維型態、價值觀念的有別，佛教在中國的發展，不免受本有民族文化思想的制約，而影響了義理的開展。²²⁰印度大乘佛教以自利利他的菩薩精神，來圓滿人的人格，此雖為智顛「圓教」思想的根源，然「圓融」的思想素求，早在先秦的儒者、道家既從傳統文化的思維架構中，建立民族的圓融、圓滿情境，此皆以「圓滿德行的實踐」來詮釋生命的最終成就。儒、釋、道三教雖皆以「圓融」的生命情境為最終的關懷，但畢竟還是有別，儒家的圓融在於「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」。道家則嚮往著逍遙無待，無為而無不為的自然情境。而大乘的佛教是以「入世的自利利人為方便，以出世的究竟解脫為終極」。此三教雖皆以圓融為終極的素求，然路徑與方法卻不相同。

佛學於魏晉時期，受「玄學」「有」、「無」、「本」、「末」、「體」、「用」等概念的影響，其義理的開展與論述的方式，不免與玄學相融，以「體用」、「有無」、「本末」等義涵來格義佛教的思想，並且發展出圓融相即的「心性論」思想。後起的「天台宗」、「華嚴宗」、「禪宗」在義理的建構上，亦多以「圓融相即」的心性論做為詮釋的重點。

而在天台所傳的教法中雖無直接論及「體用」這一概念的說明，然其所詮之「一念無明法性心」及「三諦圓融」義，亦義涵著「即體即用」、「體用合一」之「當體即是」。而「華嚴宗」以「理」與「事」來說明「本體」與「現象」的關係，是相即相入的，離「理」無「事」，離「事」無「理」。並以「水」與「波」來做詮釋，水即是波，波即是水，由此引申「現象」即「本體」，「本體」即「現象」，一即一切，一切即一，二者的關係是從體起用，即用顯體，體用不二。

禪宗繼天台、華嚴之後開宗立派，從菩提達摩的立教至五祖弘忍後，禪宗自「一花」開「五葉」，以至「五家七宗」的分派，禪宗的教理更形複雜，有承天台或繼華嚴，亦有以「空宗」立頓教，以「有宗」立漸教，義理雖分歧，法門

²²⁰ 在霍韜晦著《絕對與圓融》一文中對於此問題有進一步說明，如文中頁361曰：「對中國傳統與印度佛教的思想方向，主要在先明其異，以見佛教思想在傳入後，發展成圓教系統是受了本土文化約制的結果。否則，我們無以解釋佛教在中國的轉向。一種文化能夠在異國生根，當然要與當地的文化環境、價值取向相應。」

亦不一，然基本上「禪宗」乃依據「真常心」系統之教路，依止於「心性論」、「佛性論」之思想，亦多有學者從「體用」論這一概念來探討禪宗之義理，由於脈絡系統之不同，其論述亦多有差異。

宋以後知識份子受民族意識覺醒的影響，此時期的儒、佛關係，已從原有的「三教合一」論走向「闢佛」、「遠佛」、「排佛」的思想，並極力維護儒學在中國文化中之「正統」地位。當時的儒者，一方延續著儒家即有的傳統思想，一方以佛學來發展儒學，並以「援佛入儒」的方法來彌補儒學之不足及發展儒學的義理。此種以「佛學」來建構「儒學」，以儒佛融攝來開展儒學的義涵，亦成為清末民初捍衛傳統文化的思潮之一，此一思潮影響了熊十力的哲學建構，並發展成「當代新儒學」新的本體論。

第六章 《新唯識論》融攝「如來藏」的問題探討

熊氏於《新論》的文言文本文與語體文本中，一再的強調《新論》是融攝佛教「唯識學」及「空宗」的義理建構而成，然此一強調是否附合《新論》的實際義涵，是引發質疑，如印順法師於〈評熊十力《新唯識論》〉一文中即批評《新論》是融攝中國佛教「真常心系」的「如來藏」思想而成。究竟《新論》是如何融攝「如來藏」思想來建構「本體的開顯」？而《新論》的「本心」義與天台、華嚴的「一心」有何區別？又《新論》對於「本心」的詮釋方法，從文言文本文至語體文本，又有那些詮釋的說明？這些問題將在本章中做進一步的釐清。

第一節、《新唯識論》「本心」義的詮釋

「本心」的概念在熊氏《新論》義理建構中，是佔極重要的位置，《新論》的「本心」義，是融攝了儒、釋、道三教的說法，並引用了西洋哲學、形上學、玄學等不同理論，來給予詮釋。《新論》在「文言文本文」融攝空宗，修正護法世親的唯識學理論，並提出「欲見本心，當重修學」重實踐的「本體學」，到《新論》語體文本「融攝各家之長」，來豐富「本體」的義涵，由此見出《新論》從「重實證」到「理論建構」完成的發展經過。本文以下即依據文本，針對此一發展的經過給予說明。

一、《新唯識論》文言文本文所詮釋的「本心」義

《新論》不論在「文言文本文」或「語體文本」中，對於「本心」義涵的論述，基本上是一致的，但其所運用的詮釋方法卻有不同的闡述。《新論》在文言文本文中，對於「本心」的詮釋，重點在於「見心即見體」、「欲了本心，當重修學」。如《新論》文言文本文中言：

今此唯欲方便顯體故，學者當知，世間談體，大抵向外尋求，各任彼慧，構畫搏量，虛妄安立，此大惑也。真見體者，反諸內心，自他無間，微物我之同源，動靜一如，泯時空之分段。至微而顯，至近而神，沖漠無朕，而萬象森然，不起於坐，而遍周法界，是故體萬物而不遺者，即唯此心，見心乃云見體。所言見心，即心自見故。心者不化於物，故是照體獨立，而可名為智矣。²²¹

²²¹ 摘錄《新論》文言文本文頁 43。

《新論》在文言文本中，所強調的是「重實證」，故其「本心」義涵的詮釋，在〈明宗〉章中，即說明其重點在與實證相應的見體、顯體，又在〈明心〉章的總結中言：「欲了本心，當重修學。蓋人生本來之性，必資後起淨法始得顯現，雖處染中，以此自性力故，常起淨法不斷。依此淨法，說名為學。-----今略舉二義，以明修學之要。一者，從微至顯，形不礙性故，性之所以全也。本心唯微，必藉引發而後顯。-----二者，天人合德，性修不二故，學之所以成也。」²²²。故《新論》在文言文本中，雖亦從多方面來詮釋「本心」義，然其重點乃不外「見體」、「明心」。

又《新論》文言文本中對於「本心」義的詮釋，另一個重點亦在說明，《新論》所言之「心」與「唯識學」分析法所言的「心」是絕不相同。如《新論》中言：「總略結旨，首以本體言心，簡異知覺運動非即心故，又以生命言心，顯示殉物纏惑難徵心故。夫心即本體，云何剖析？心即生命，便非積聚，若之何唯識舊師乃說一人有八識哉？今將略徵而論之於後。-----爰至護法談種子義，並建本新，則由其本有種義而推之，似直認妄識以為本心，而說為染淨混，其邪謬不堪究詰。-----則以此心之蘊奧難窮，無可執一隅以究其義也。如彼舊師，析為各體，心其如散沙聚耶，是亦戲論極矣。」²²³

《新論》撰述的動機，即因對「唯識學」起疑，故另撰新說以修改之，故《新論》文言文本中，針對「唯識學」的缺失提出批判、修正，自是其重點。而《新論》在文言文本中，所提出的「本心」義，即是「功能」，又是「實性」，亦名「恆轉」，此種種的詮釋，不外轉「八識分析」的心識說，為縱貫的「本體論」。

二、從「功能即實性」到「即體即用」詮釋的說明

《新論》文言文本〈轉變章〉中曰：「此章為全篇主腦。前後諸章，皆發明之，而吾與護法立說根本歧異，亦於此畢見。」²²⁴。熊氏在「文言文本」中，最重要的發明，即在於以「翕闢成變」說，來修正唯識學的「二能變」。而《新論》在語體文本中新的詮釋說明，主要在「語體文本」的〈功能章〉中做陳述。如《新

²²² 摘錄《新論》文言文本頁 151。

²²³ 摘錄《新論》文言文本頁 106-113。

²²⁴ 摘錄《新論》文言文本頁 77。

論》在語體文本〈功能章〉中，以全書四分之一的分量，來闡述「體用」義，並在卷中後記言：「新論綱要，即體用義」²²⁵，從此章中明顯見出《新論》語體文本新的詮釋說明。

《新論》文言文本詮釋「功能」，主要是針對唯識學體用二分、能所相待的缺失，重新給予詮釋，目的是在顯明「本體」的特色是攝物歸心、攝所歸能、眾生同源的本心說，故《新論》文言文本中曰：「功能即實性」。而，《新論》語體文本對於「功能」義的詮釋，在〈功能章〉中，僅用簡略的文字帶過，未再作進一步的陳述，熊氏卻將重點置於「體」、「用」義的訓釋，並融攝佛教「如來藏」的思想以及儒學、道家、西洋哲學等相關的理論，來闡述「即體即用」、「體用相即」、「體用不二」的「本體宇宙論」。

三、從「本心與習心之別」到「空不空如來藏」詮釋的說明

《新論》文言文本的〈明心章〉中，論述了「本心與習心」之別，是「心」與「心所」的關係，如文中曰：「據實而談，心乃即性，所唯是習，根本區別，截然若茲。心即性故，隱而唯微，所即習故，顯而乘勢，心得所助而同行有力，所應其心而毋或奪主，則心固即性而所亦莫非性也。反是而一任染數縱橫，以役於形溺於物，而心乃受其障蔽而不得顯發，是即習之伐其性也。習伐其性，即心不可見而唯以心所為心，所謂妄心者此也。」²²⁶。熊氏在「文本言本」中，轉唯識學「橫向」分析法「心」與「心所」的不同，為「縱向」的「心」為主，「心所」為「心」之從的「主從」關係。

《新論》「本心與習心之別」在語體文本中，熊氏加入了新的詮釋說明，熊氏大量的引用了禪宗的公案及義理，來詮釋「本心」的保任與「作用見性」。如「語體文本」中曰：「自昔佛法東來，宗門(禪學)獨闢於吾國，其道在自識本心、直澈真源。-----吾平生最服膺馬祖擲百丈鼻孔一公案，其揭示獨體及護持工夫，至為親切。-----」²²⁷。熊氏不僅大量的援入「禪宗」的公案與義理來詮釋「本心」的義涵及保任工夫的實踐，更舉出「空不空如來藏」來詮釋空「習心」以保任「本心」的獨體炯然。如《新論》語體文本中曰：

²²⁵ 摘錄《新論》語體文本頁 313。

²²⁶ 摘錄《新論》文言文本頁 120。

²²⁷ 摘錄《新論》語體文本頁 438-439。

夫祖所以申警之者，既令其自識獨體，則由此，勿捨存持，勤加涵養，亦不能外是而別有進修之要道也。何者，存持之功，唯在息其向外逐境之心。常令胸懷空虛，無取無著，此際，則獨體炯然，所謂空不空如來藏是也。²²⁸

熊氏對於「本心」義的詮釋，從「文言文本」的融攝「空宗」與「唯識學」，至「語體文本」中，援入「真常心系」的理論與「如來藏」的思想，為「本心」的義涵，做了新的詮釋說明。由此，亦使《新論》的融攝佛學，從「唯識學」、「空宗」發展至「真常心系」的「如來藏」思想。

第二節、《新唯識論》「本心」義與天台、華嚴「一心」義的異同

對於「心」的詮釋與探索，一直是儒學與佛學義理的重點，先秦的儒學以孔孟「心性」論為主軸，來探討「人性」的問題。宋明的儒者以「心學」的不同開展來詮釋心與性、心與理的關係，至當代新儒學融攝佛學，更開展出心物不二、體用相即、圓融無礙的形上本體學。自佛學傳入中國後，受中國本有儒、道二家「玄學」思辯的影響，從三論宗的二諦圓融說²²⁹，到天台的三諦圓融說，至華嚴的唯一真心說，都不免受到中國本有「心性論」思想的制約，而將「心物」、「理事」、「體用」的關係，開展至「圓融無礙」的境界。

一、《新唯識論》的「本心」說

在儒學的相關論述中，有關「本心」義理的論述，在孟子〈盡心篇〉中所

²²⁸ 摘錄《新論》語體文本頁 446-447。

²²⁹ 三論宗的義理是直承「中觀」與「般若」的教說，在論述的方法上卻有著新的辯證開展，這在中國佛教義理的演變中，是較不受爭議的論述。在本文中雖無直接探討「三論宗」的義理，然對於「三論宗」融攝儒、道思想的相關議題，亦參考了部分學者的論述，如李志夫教授在其所著〈三論宗之理事觀〉(刊載於《華岡佛學學報》第五期)一文頁 195 中曰：「三論宗之所以能在中國獨立中觀派而立宗，其特色，就是在綜合中國易經、道家之辯證法，及儒、道兩家之訓詁方法以「二諦」為教。之所以演出四重，其目的是在說明空有二諦之圓融性，及中道實義之不可說性。我們可以看出三論宗之學者，只是在方法上，認識上豐富了中觀思想及佛陀之緣起論，並非將前者之實義增加些什麼或改正了什麼。」

言：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」²³⁰，被視為儒學「本心」教理的依據，而真正將「本心」思想給予圓融的開展應至宋明理學時期，在宋明理學的諸多學派中，又以陸象山、王陽明一系的論述，被視為是直承孟子「本心」思想而來。²³¹熊氏的「本心」說，繼陸王一系的「心學」，本於《易傳》「生生不已」的精神，融攝佛教「空有」二宗的思想建構而成。²³²熊氏在《新論》中曰：

夫求識本心，在佛家蓋自宗門興起，而後盛趣此一路向。固夫人而知之也。儒家則遠自孔子已揭求仁之旨。仁者本心也。即吾人與天地萬物所同具之本體也。至孟子提出四端。只就本心發用處而分說之耳。-----蓋自孔孟以迄宋明諸師，無不直指本心之仁，以為萬化之原，萬有之基，即此仁體。-----後儒如王陽明，以致良知為學。亦與孔子言仁相類。夫良知即本心。凡為陽明之學者皆知之，仁即本心。-----夫易之乾元，即是仁體。萬物所資始也，春秋以元統天與易同旨。證之論語，弟子紛紛問仁，則孔子平生之學，不外反求本心，洞識仁體。²³³

熊氏於《新論》中陳述「本心」義，是承繼孔孟「仁」體，宋儒陽明的「良知本心」，以及《易傳》易道變化以統天的「萬物本元」。熊氏的「本心」義雖言是承繼著儒學的「心學」，然在《新論》中，熊氏亦融攝了佛教「空」、「有」二宗的義理來充實儒學「本心」的義涵。《新論》不僅援用了「唯識學」將「心」分成「心」、「意」、「識」三個層面來做分析，亦援入了「空宗」的「法空性」、「空

²³⁰ 有關孟子「盡心知性」義理的詮釋，牟先生於《圓善論》一書頁132中詮釋曰：「孔孟都有超越意義的「天」之觀念，此由詩書所記載的老傳統而傳下來者。至孔子提出「仁」，則是踐仁以知天，至孟子則是盡心知性以知天，其義一也。「盡心」之盡是充分體現之意，所盡之心即是仁義禮智之本心。孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異于犬馬之真性，亦即道德的創造性之性也。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。」

²³¹ 此一論述是參考牟先生《中國哲學十九講》中第十八講〈宋明儒學概述〉一文中之論述。而有關陸象山、王陽明探討本心的論述，在他們的相關著作中時有論述。如《陸象山全集》中，〈與曾宅之〉一文中曰：「孟子曰：『所不慮而知者，其良知也。所不學而能者，其良能也。』此天之所與我者，我固有之，非由外爍我也，故曰：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。』此吾之本心也。」又在〈與趙監〉一文中曰：「仁義者，人之本心也。孟子曰：『存乎人者，豈無仁義之心哉』，又曰『我固有之，非由外爍我也』，愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心。賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」

²³² 有關熊氏「本心」說思想的根源，熊氏於《新唯識論》語體文本頁38~44中有論述。

²³³ 摘錄《新論》語體文本頁462~466。

寂義」來詮釋《新論》的「本體」、「本心」義(如第四章中所述)，又援入了《起信論》的「一心二門」的思想及禪宗的實踐功夫，來充實「本心」的義涵。如《新論》中曰：

今略說本心義相。一、此心是虛寂的。無形無象，故說為虛。性離擾亂故說為寂。-----二、此心是明覺的。離闇之謂明。無惑之謂覺。明覺者，無知而無不知。無虛妄分別故云無知。照體獨立為一切知之源，故云無不知。備萬理而無妄，具眾德而恆如。是故萬化以之行，百物以之成，群有不起於惑。²³⁴-----夫神明沖寂，(神明謂本心)而感染每為之障。真宰無為(真宰謂本心。)，而顯發恒資保任。-----保任有三義。一保任此本心，而不使感染得障之。二保任的工夫，只是隨順本心而存養之。-----三保任的工夫，既是隨順本心，即任此心自然之運。²³⁵

熊氏的「本心」說，不僅是承繼孔孟、陸王之學，又融攝了佛教空宗、有宗，並且涵括了「道家」無為無不為的思想，熊氏將中國傳統哲學中儒、釋、道三家的教理融於一爐而治之。熊氏並且言：「嘗謂儒佛二家，通之則兩全，離之則各病。儒家立說雖精審，然若不通之以佛，則其末流，恐即在動轉或流行中認取。-----佛家立說，雖甚深微妙，然若不通之以儒，則唯蕩然出世，耽空滯寂，走人非人生的路向。」²³⁶。熊氏鑒於佛家及儒家的缺失，認為唯有將二者會通而融合之，才能去其失，存其全，建構一亦佛亦儒，非佛非儒，至善、至寂、至究竟的儒學「本心」說。

二、《新唯識論》「本心」與「習心」之別

熊氏認為「唯識學」以「種子熏現行，現行熏種子」，將能起現的心與所起現的相，分析成各別的不同主體，形成眾生多源，體用二分的情形，此為護法論述最謬誤之處。因此熊氏以儒家的「本心」²³⁷義，融攝了佛道及宋明儒的「本心」說，重新詮釋了「習心」與「本心」的區別：

²³⁴ 摘錄《新論》語體文本頁 7。

²³⁵ 摘錄《新論》語體文本頁 458-459。

²³⁶ 摘錄《新論》語體文本頁 222。

²³⁷ 熊氏於《新論》語體文本頁 8 中言：「本心即是性，但隨義異名耳。以其主乎身曰心。以其為吾人所以生之理，曰性。以其為萬有之大原，曰天。故盡心則知性知天，以三名所表，實是一事。但取義不一，而名有三耳。」

本論融通佛道二家意思。分別本心與習心。(本心、具云本來的心。習心、則習氣之現起者也。其潛伏而不現起時，但名習氣。)本心、亦云性智，是吾人與萬物所同具之本性。-----道家之道心，佛氏之法性心，乃至王陽明之良知，皆本心之異名耳。習心亦云量智。此心，雖依本心的力用故有。而不即是本心。畢竟自成為一種東西。²³⁸-----習心是物化者也，是與一切物相待者也。本心則超越物表，獨立無匹者也。既習心乘權，則本心恆蔽錮而不顯。是以吾人一切見聞覺知，只是於境物上生解。終不獲見自本性。夫本性、體物者也。故見自性，則遍法界為一真顯現，原無性外之物矣。²³⁹

熊氏所言的「本心」是一絕對的、清淨的、無染的本體，則染污法如何生起？《新論》中言：染污法是依止於本心的力用而生起，非即是本心，它是因本心的作用而起的一種動能，是由於「本心」的錮蔽，如太空中的浮雲，遮住了天空，不即是天空自己已有遮。「習心」是由於「本心」的作用，在變動的過程中受識心見聞覺知的影響而開始物化，凝聚成個人的習氣。此一習心是後起的、外在的、物化的，是可斷的，是可依後起的淨習力，借由後天的修學保任而斷除，習心斷則本心顯，《新論》所言的「本心」與「習心」之別，已不是「心王」與「心所」的關係，而是「本體」與「作用」的關係。

三、《新唯識論》「本心」義與天台、華嚴「一心」義的異同

《新論》的「本心」，是與宇宙萬物同源、同體的空寂性、真常性，是一清淨無染的本體，是唯一的真心。由此唯一的真心中有一自動的力，能引發官能而起作用，「此自動的力，是固有的，非虛妄的，若從其成為官能的靈明而言，又應說，此自動的力，是後起的，是虛妄的。」²⁴⁰。此作用的力，造作種種的業行，起現萬法，形成現象界。此「現象」是依於「本心」而與本體相即不二，雖相即不二，然「現象」不即是「本體」，「本體」是不空的、圓滿的、究竟的，「現象」是生滅的、染污的、後起的、不究竟的，是必須借著淨習的熏修轉染成淨，去除「習心」則「本性」、「本心」顯。

²³⁸ 摘錄《新論》語體文本頁 434~435。

²³⁹ 摘錄《新論》語體文本頁 443。

²⁴⁰ 摘錄《新論》語體文本頁 50~51。

熊氏所言「本心」義，明顯的援入了佛教「如來藏」的思想，來建構「即用顯體」的「本體」論。如熊氏於《新論》中曰：「如來一名，有多義。舉要而言，無所從來，曰如來。藏者，含攝義。含攝萬有故。此中如來藏，即本體或本心之別名。空者，空一切染污習氣也。不空者，此如來藏心，是圓成實故。圓成實一詞，詳在中卷功能章。如來藏心，具有空與不空二義。謂習心空。而此圓成實自體不空故。」²⁴¹。熊氏所言的「習心」是依止於「如來藏」，而「如來藏」又具有「空」與「不空」二種義，是真妄和合的相即不二。

華嚴與天台的思想皆根源於「如來藏」，究竟其所言的「如來藏」與熊氏所言的「本心」有何異同？智者大師於《摩訶止觀》中，言「六即」之「理即」云：「理即者，一念心即如來藏理。如故即空，藏故即假，理故即中。三者一心中具，不可思議。²⁴²」由此「一念心」而言「如來藏」，其義指何？天台宗就「佛」位的判釋，分為六階位；「理即佛」、「名字即佛」、「觀行即佛」、「相似即佛」、「分真即佛」、「究竟即佛」，此六個位階，雖因眾生的迷悟淺深不同而分為六種之別，然其體性是一非二，彼此是相即，故稱其為「六即」。此中的「理即佛」；指一切眾生本具佛性之理，內具與如來無二無別的法性，皆具有成佛之因，從理上言，一切眾生皆即是佛，故稱「理即佛」。

因此，天台言，「理即者，一念心即如來藏理。」此「一念心」所言的「如來藏」，是指「理即」的「如來藏」。此一「如來藏」非指「清淨心」、「真如心」，乃是一念具足「無明」與「法性」的「陰識心」、「煩惱心」。又此「一念心」就「理」上言是具足「清淨法性」，是在「不斷斷」中「圓滿的具足一切法」，故就「理」上言是具有成佛之性，而稱其為「理即佛」。由此所言的「如來藏」；「如」故具足諸法實相之性，「藏」故含藏一切法，「理」者由「如」而有實相空性，由「藏」而含一切法，二者相即相入，而即空即假即中，故理上言「一念心即如來藏」，即「一念心」中含藏著成就如來之性。

此「一念心」即「如來藏」，是就三諦圓融觀下所言的「如來藏」，是即空即假即中的「理即」「如來藏」。是非空非不空，即空即假的「不但中」²⁴³。是陰識心、煩惱心的「如來藏」，是具足無明與法性的「如來藏」，是在「不斷斷」中

²⁴¹ 摘錄《新論》語體文本頁 446-447。

²⁴² 此處摘錄《佛性與般若》頁 608，並參考其義。

²⁴³ 「但中」者，非空非有，離二邊而言之「中道」為「但中」。天台所言之「中」，是即空即假之「即中」，是圓具一切法之「中」，故言其「不但中」。

圓滿具足一切法的「如來藏」，是從「無住本中立一切法」的「如來藏」，是就眾生具足如來之性，而言的「如來藏理」。此一「如來藏」與《華嚴經》所言真如「自性清淨心」不同，也與《起信論》中「一心二門」的「如來藏」不同。從天台與華嚴「如來藏」義的不同，可明顯的見出《新論》融攝「真常心系」的思想，主要是以《起信論》中「如來藏」義為主，其所言的「本心」義，與天台的「一念無明法性心」當有明顯的不同。

第三節、《新唯識論》「本體的開顯」與「如來藏」思想的異同

「開顯」與「見體」是《新論》重要的旨趣，在《新論》文言文本中，即以「方便顯體」與「見體」、「見本心」為其宗旨。《新論》的此一宗旨至語體文本中雖偏重於「體用相即」的詮釋，然對於「即用顯體」與「本體的開顯」，依然是《新論》「本體論」的重要架構。《新論》在語體文本中，融攝了「真常心系」的「如來藏」思想，再開展「即用顯體」的本體開顯義，究竟《新論》「本體的開顯」與華嚴「如來藏緣起」有何異同？將在本節中做一闡釋。

一、《新唯識論》「本體開顯」的義涵

《新論》所言的「本體」是唯一清淨的「真如心」，是無染無雜的清淨本體，其如何開顯宇宙萬有的世間？《新論》對於「本體的開顯」問題，在文言文本中，他首先是批判了「唯識學」的種、現二分，從染污的生滅流轉中，是無法顯出「清淨的本體」，而「唯識學」的體用二分說，更無法「即」虛妄唯識的作用「顯」圓成實性的本體，故其要重新建構一個能顯現清靜的真如心，又能大用流行的生滅世間。因此熊氏融合了佛教的「緣起說」與《易傳》的「翕闢成變」和「空宗」的「法性」，建構一個「唯一清淨的法界」由「翕闢成變」的勢用而產生了「大用流行」的世間，此一「大用流行」的世間，又是剎那生剎那滅的無量動點所成，此一動點所成的世間，無一時暫住的生滅不已，又依因待緣的流轉不息。

此一流轉不息的生滅世間，是從「一真法界」的清淨法體所流出，而在這生滅不息的世間，吾人只要「明慧用之有限，故似除知，示玄覽之攸歸，情崇本智。善反，則當下便是，勿須窮索，順性，則現前即真。」²⁴⁴。透過「善反」與「順性」的修養功夫，則自然能「見心」、「見體」，從大用流行的世間，顯現不礙無常的真如本體。

²⁴⁴ 摘錄《新論》文言文本頁 45。

《新論》所言的「開顯」是指，「一翕一闢」在恆轉的動勢中攝聚形成宇宙萬象，如《新論》語體文本中曰：「我在本章裡面，一方，依翕闢和生滅，施設宇宙萬象。迴異空宗不談宇宙論。一方，說翕闢和生滅，都無實自體，而只是恆轉的顯現，易言之，即於宇宙萬象，不取其相，而皆見為真實。仍與空宗密意有相通處。」²⁴⁵。《新論》在語體文本中，除了融攝「空宗」的「空寂」義來建構「本體的開顯」義外，亦援入了「如來藏」思想「一心二門」辯證的開展，來詮釋「翕」、「闢」的「非空」、「非不空」義。如《新論》語體文本中曰：用之一詞，亦云作用，亦云功用，亦云勢用，亦云變動，亦云功能，或勝能，亦云生生化化流行不息真幾。他可以有很多的別名，是列舉不盡的。-----可知剋就用言，應說大用流行是非空非不空的，云何說非空呢。翕闢成變故，剎那頓現故。-----云何非不空呢，翕闢非有實物故，剎那剎那都不暫住故。-----²⁴⁶。《新論》在語體文本中，融入了「如來藏」真妄和合辯證的開展，使得翕闢成變的「開顯」義，更形繁雜、多義。

二、《新唯識論》「即用顯體」與《起信論》「一心二門」義的異同

《新論》在語體文本中，融入了更多「如來藏」相即不二的思想，豐富了「體用」的義涵。究竟《新論》所言的「即用顯體」與《起信論》「一心二門」義，有何異同？《新論》語體文本中曰：

本論的旨趣，是在即用顯體-----如果說，體用是可分的，那麼體自為體，用自為用，如何可云即用而顯體。²⁴⁷-----余嘗默然息慮，遊心無始，而知體用畢竟不可分為二片。使其可分，則用既別於體而獨存，即是用有自體。不應於用之外更覓一物說為本體。又體，若離於用而獨存，則體為無用之體，不獨是死物，亦是閒物。-----今當以二義明不可分。一曰、即體而言，用在體。夫體，至寂而善學動也，至無而妙有也。-----二曰，即用而言，體在用。-----故能變與恆轉及功能等詞，是大用之殊稱，亦得為本體或真如之異名，以體不異用故，遂從用立名。綜上二義。可知體用雖若不一，而實不二。」²⁴⁸

²⁴⁵ 摘錄《新論》語體文本頁 159。

²⁴⁶ 摘錄《新論》語體文本頁 265~266。

²⁴⁷ 摘錄《新論》語體文本頁 262。

²⁴⁸ 《新論》語體文本頁 267~269。

從以上的論述中，實很難分別《新論》的「體用」義，與《起信論》「體用」義之異同，這主要關連著熊氏在《新論》中運用「名相」的詮釋法，有採舊說，有立新義，有「同名異義」亦有「異名同義」，時而隨順世俗之言，時又融攝他宗之說，於此處熊氏可能隨順「空宗」的說法，於他處熊氏則亦可能標新立異的建構新說。故欲釐清熊氏的「即用顯體」義，與《起信論》「一心二門」的「如來藏」思想是否相似，則需對於熊氏「體用」義的詮釋方法，做進一步釐清。

首先，熊氏所詮釋的「體」主要有二層含義；一者是「體用」相對之「體」，是相對於「用」而言之「體」，是「即體即用」，「即用顯體」，是體用不二，同體相即，辯證的和合。此「體」是生滅與不生不滅和合非一非異，故能即體即用，體用不二，同體相即。二者熊氏所言之「體」，是清淨本然，無垢無淨，不生不滅，其德常恆，雖寂靜但非死物，是不空亦不有、不生亦不滅，是超越相對的絕對，是清淨無染的常恆，但其所生之動勢，是能生化萬物，做為萬物的依止處。

其次，就熊氏所詮釋的「用」言，亦可分三個層面做說明；一者，熊氏所言的「用」，是從「清淨無染」的「本體」中以「翕闢成變」的動勢而有的「作用」，其「體」雖一，然就「用」上言，是「體用不二」而為二，其體雖一，然各有其不同的作用，故雖「同體」然不為一，是二。二者，熊氏所言的「用」是「體用相對」之「用」，其「體」雖無染，然即用而顯，是即作用而顯現本體的清淨，是體用相即的合一，是生滅與不生不滅的和合，非一非異，「體用」二者是辯證的融合，即用即體，即體即用，用只是體的作用，體是即用才有開顯，二者是「同體相即」、「體用不二」的為一。三者熊氏所言之用，有「非空」、「非不空」義；如《新論》語體文本中言：

如實談用，此用是非空非不空的。已如前說。我們從非空的一方面來談。大用流行，雖本無實物，而有跡象詐現。依此跡象可以施設物理世界，或外在世界，如此，便有宇宙論可講。-----絕對即涵相對，相對即是絕對。然不妨剋就相對義邊，假說宇宙。-----我們談用，又從非不空的方面來看，大用流行，雖復生滅宛然，而實泊爾空寂，何以故，如實談生滅義，極於剎那，才生即滅，夫才生即滅，是本無有生也。既無有生，即亦無滅，若爾，生滅性空。²⁴⁹

²⁴⁹ 摘錄《新論》語體文本頁 271~272。

從絕對清淨無污的本體，言相對有污染的世間，此世間象即為其「用」。「本體」依翕闢成變所顯現的「用」，是生滅不已生相宛然的「不空」，「不空」即是「有」的世間，以此「不空」而假名宇宙，而能對現象的世界給予安立。作用雖為「有」然實亦不礙「非不空」（「空」），因為幻有的世間是剎那生剎那滅，才生即滅，雖言生然實無有生，雖言滅實無生可滅，生滅本法性空寂，何有生滅相可言。於此熊氏所言的「用」，是依止於清淨無染的「本體」，由此無染的本體言「大用流行」，此「用」可從「空」與「不空」二個面向言，「用」所依止的「體」是「空」的，是真實不虛的絕對，「空」所顯現的「作用」是「不空」的，是幻有的世間。

《新論》依《起信論》「一心二門」的架構，來論述「體用」的二層分別，《新論》雖只言「體」、「用」，與《起信論》所言的「體」、「相」、「用」似乎有別，然則同出一爐。《起信論》言，「如來藏」依止於「真如心」，而有「流轉門」和「生滅門」，此又與《新論》立於相對的世間，談大用流行所言的「體用」義，恰好相同。又熊氏言「用」有「不空」與「非不空」二義，此與「如來藏」的「空」、「不空」義相似。如《新論》中言：「空者，空一切染污習氣也。不空者，此如來藏心，是圓成實故。圓成實一詞，詳在中卷功能章。如來藏心，具有空與不空二義。謂習心空。而此圓成實自體不空故。」²⁵⁰。熊氏從「本心」與「習心」之別，依實踐的立場來論述「如來藏」中的「習心」是假有的「空」，本心是真實不虛，超越空有的「不空」。而《新論》又從「大用流行」的層面，來言「用」所顯現的世間是「不空」的是生相宛然的，而「用」所依止的「體」是「非不空」的空寂。《新論》雖然換了一個詮釋方法，然其所闡釋的義理與《起信論》「一心二門」義，是完全相同。

三、《新唯識論》「本體的開顯」與佛教「即相顯性」義的異同

《新論》的「即用顯體」義，援入了《起信論》「一心二門」做詮釋的闡述，其理論架構雖相同，然其「本體開顯」的「開顯」義，卻與「緣起性空」意義下，「依」如來藏而有一切法的意義不同。就此點言，熊氏在《新論》中亦多次的重申，其所言的「大用流行」與佛教的「破相顯性」、「耽空滯寂」是截然不同。姑且不論《新論》詮釋「空宗」為「破相顯性」，耽空滯寂，是否為佛教的本意，若就佛教的「即俗而真」、「即相顯性」義言，《新論》所言的「即用顯體」、「本體的開顯」與佛教的義理，即存在著本質上的差異。如《新論》語體文本中曰：

²⁵⁰ 摘錄《新論》語體文本頁 446-447。

依據空宗的說法是無所謂宇宙論的，-----他只站在認識論的觀點，來破除法相，便於法相所由形見，絕不究問。易言之，即不肯說真如實性顯現為一切法相。我們玩味空宗的語勢，在空宗可以說真如即是諸法實性，而決不肯說，真如顯現為一切法。²⁵¹

佛法在「緣起性空」的根本教法下，不論是「真如」、「法空性」、「實相」、「法性」、「如來藏」、「法界」等義，皆是無法詮釋其為「真如顯現為一切法」、「真如」顯現為一切法，義涵著在宇宙之間有一最終的存有「真如」存在，一切法從「真如」所顯現，此即違反了佛教「緣起性空」的根本訴求。在「緣起性空」的根本教義下，一切有為法是依因待緣的生滅不已，善不善法是依「如來藏」而有，而不是以「如來藏」為「體」。佛法所論究的是世間的實相問題，而不是探討宇宙的「本體」問題，故其不能言「真如顯現為一切法」。

佛教所言的真如、法空性，雖不能顯現一切萬法，然佛教的「法空性」卻義涵著，即一切世間相而不離真如法性的「即相顯性」義，亦即言「一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的。」²⁵²。佛教所言的「真諦」，是即於世間相而顯現「真諦」，並非離開世間相而別有一個「真諦」存在，故佛教言生死即涅槃、煩惱即菩提，真與俗是非一非異的不二，因此而有中道實相說。熊氏在《新論》中言：「真如即是諸法實性」，是就「法性」的空寂義言，然對於「法性」的不生不滅義、非空非有的超越義卻視而未見，例如，華嚴所言的「一即一切，一切即一」，中觀所言：「空有不二，中道實相」，天台所言的「三諦圓融」等，即俗而真，真俗不二的，即一切相而顯法空性義，熊氏在《新論》中亦約略言及，但為了強調《新論》的「新」，熊氏是避開這一層義涵不談。

熊氏在《新論》中，自述其「本體的開顯」是「無生之生」，如《新論》中言：「本體不從他生，更不是本來無有而今始生的，故曰無生。本體自身是個生生不息的物事故。無生而有生也。即依生義，而名為用。但才生即滅，沒有任何物事存在，是生而不有也。」²⁵³。《新論》援入中觀的「四門不生」義，「不自生、不他生，不自他生、不無因生」，是故說「無生」，再套上「翕闢成變」的「宇宙

²⁵¹ 摘錄《新論》語體文本頁 178。

²⁵² 摘錄《成佛之道》一書頁 341。於此文中印順法師對於「即相顯性」義有進一步的說明。

²⁵³ 摘錄《新論》語體文本頁 271~272。

創生說」，形成「無生之生」的「本體開顯」義。這即如《新論》中曰：「新論之旨，其談生化，明明含攝大易，而究竟空寂，則宛轉歸諸般若矣。」²⁵⁴。

又《新論》在語體文本中，詮釋「本體開顯」的「勢用」，是一種「無力之力，無能而無不能」的詭怪勝能。如《新論》中曰：「今此所謂勝能，便不是實測的方法所可及的。這個勝能，只好說為無力之力，無能之能，-----這種動發的勝能，實際上竟是確爾沒有東西存在，而又熾然起動，熾然發生，不是空無。----如此詭怪至極，所以說為無力之力，無能而無不能，這種無力之力，無能而無不能，才是至大至健而不可稱量的。至神至妙，含藏萬德，具備眾理，而不可思議的。」²⁵⁵

《新論》以一種「詭怪的勝能」，無力之力，又無能無不能的神力，來詮釋「本體開顯萬有」的勢用。真如清淨的本體，由此「詭怪的勝能」顯現一切萬法，並詮釋此「詭怪的勝能」含藏萬德、具備眾理，為不可思議的勢用。此一詮釋的說明，與《起信論》中言；真如無為的清淨心，因為「無明」的介入，而有「不生不滅與生滅和合，非一非異」的阿黎耶識產生，此詮釋方法雖不同，但其理論架構是相似。

綜合言之，《新論》由於援入了佛教「如來藏」思想的義涵，故其在「即用顯體」及「本體開顯」義的詮釋說明，有意、無意的與《起信論》「一心二門」的詮釋相附，但由於其最終要強調的是「本體創生」的生生不息義，因此要以一種「詭怪的勝能」來創生萬法，就此點言，佛法是與其有根本的不同，因為佛法認為宇宙是依因待緣而生，非有一種主宰的勝能能創生宇宙，此種創生宇宙的說法，基本上是「梵天」的思想，而非佛教所強調的「緣起性空」義。

四、結 論

「如來藏」思想的起源，約在西元三世紀時，此時期正好為初期大乘佛教，將進入後期大乘佛教的階段，也就是從般若經的盛傳至，中觀、唯識思想確立之時。「如來藏」思想產生的源由，主要是關連著「心性清淨」、「眾生本具如來性」、「成佛的依據」等問題的探討而產生，其最初之義從梵文考察，是指「一內藏之

²⁵⁴ 摘錄《新論》語體文本頁 215。

²⁵⁵ 摘錄《新論》語體文本頁 165~167。

如來，內藏於眾生的現實生命中的如來」²⁵⁶。此一「如來藏」思想並伴隨著「佛性」概念而進行深入探討，其目的是在確立眾生與佛有共同的體性。以此共同體性做為最終「存有」的依據，一切眾生依據「如來藏」而有生死流轉，依此「如來藏」而能達究竟解脫。

與「如來藏」思想相關的二部重要論著，世親所著的《佛性論》及堅慧所著《寶性論》，對於「如來藏」的義涵，受到初期大乘經典《般若經》《華嚴經》、《法華經》和《涅槃經》等影響，將其與「一乘」、「佛性」等概念相關連，並做進一步的辯證與綜合，對於眾生「成佛的根據」做更深入的探討，以至將「如來藏」的義涵做新的開展²⁵⁷。由此新的開展，大乘晚期的經典，多以探討「佛性」義、「真如」義、「一乘」義的「如來藏」思想為主軸。此一「佛性」思想，傳入中國後，很快的受到中國人的重視，並與儒家的「心性說」、「人人皆可為堯舜」的思想融會，而產生了天台宗的「性具」說，華嚴宗的「性起」說，並凸顯了「心性」圓融相即的思想，成為中國佛教義理的主幹。

熊氏早年在支那內學院從歐陽竟無修學護法、世親的「有相唯識」理論，當時支那內學院，對於以「真常心」為主而建立天台、華嚴、禪的「中國佛教」，將其視為佛教衰頹不振的主因，並極力的主張以「唯識學」來振興佛教。熊氏雖從其學，然越三年，即疑唯識舊學的未達究竟，開始構思「新的唯識」思想。熊氏在《新論》文言文本中，依護法、世親「唯識學」的缺失，融攝了「空宗」及《易傳》「翕闢成變」的義理，來建構其「本體」的思想，卻很少引用到華嚴、天台的教理，因此，其在《新論》文言文本〈諸言〉中，言「本書於佛家原屬創作。」，此就當時的情境言，是可理解的。

熊氏表面上雖言「本書於佛家原屬創作。」，但其實際的意圖不在於為佛家立新說，其目的在融攝儒佛，為儒學的本體論做新的闡述，此一論述於《新論》語體文本中更加明顯。《新論》語體文本中，熊氏雖亦言其，依於「儒家」的「仁」體、「心」體來建構「本心」、「本體」的義涵，然則大量的援用了「真常心」系

²⁵⁶ 此處之說明參考霍韜晦著，如來藏與阿賴耶識 一文中「如來藏思想的意義與部派佛教、初期大乘佛教的思想關聯」一段之說明，收入於《絕對與圓融》一書頁250~274。另參考印順法師著《如來藏之研究》等書，台北：正聞出版，1992。

²⁵⁷ 此處參考 如來藏與阿賴耶識 一文頁266~271中的說明。又在恒清法師所著《佛性論》的研究 一文中有進一步的說明。收入於《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，藍吉富主編，台北：東大出版，1993。

的思想，來充實其「本心」、「本體」的概念。尤其以「如來藏」思想的真妄和合，辯證的開展，來詮釋《易傳》的「翕闢成變」說及「本心」與「習心」的區別。熊氏在《新論》中，雖自言《新論》的建構，是佛教「唯識學」的創新，此種創新法，佛教界恐怕是很難接受。

第七章 結 論

一、《新唯識論》的時代意義

在一個大時代潮流的激盪中，順應著時代的需求去改革創新乃時勢之所趨，人心之所嚮。在清末民初，一個動亂激盪不斷的時代，內憂與外患迫使的知識份子要在既有的文化傳統中尋找著改革、創新的路徑。在這一波的自強、圖變、求新中，有許多的在家居士從傳統的「儒學」及「佛學」中尋找新的契機。當時致力於推動固有文化發展者，大多對於「儒學」與「佛學」皆有極深的素養，故其在推動佛學的復興或儒學的經世時，都不免會運用「儒佛的融攝與會通」來建構新的哲學思想。例如；譚嗣同的「仁學」、康有為的《大同書》、章太炎的「齊物論哲學」、梁漱溟的《唯識述義》、梁啟超儒佛結合的東方人生哲學等等，皆為當代新儒學「儒佛融攝」²⁵⁸的特殊詮釋法，他們不僅帶動了佛學研究的復興，也帶動了儒佛融攝的新契機，以及「當代新儒家」²⁵⁹的理論建構。

熊十力先生此時亦在支那內學院中參學，目睹著時代的巨變，隨順著當時知識份子的思潮，熊氏亦試圖從佛學的研究中，尋找到從傳統走向現代化的文化轉機。在深入了解「唯識學」的理論之後，熊氏著了《概論》(一)，但，於次年即疑其所學，熊氏對於「唯識學」的體用二分、眾生多源、唯識無境等理論，認為其與傳統中國哲學「圓融相即」的思想有別，因此，開始構思新的唯識理論。熊氏當時一方面受「唯識學」研究再興的影響，一方面受學界「儒佛融攝」²⁶⁰思

²⁵⁸ 綜觀清末民初，幾位較著名的傳統文化捍衛者，例如，梁啟超、梁漱溟、章太炎、康有為、熊十力等人，他們所發表之文章，有許多皆是立於儒佛的融攝與儒佛的比較，此種論述方式，在當時亦曾造成時尚。

²⁵⁹ 有關「當代新儒家」與「當代新儒學」是否有區分，或者該有區分、須做區分，這在當代新儒學的研究中曾引起過討論。成中英教授在第三屆當代新儒學國際會議中，對此兩個概念之不同曾提出論述曰：「新儒學」是指當代學者對儒家學說的學術研究並在此一研究基礎上作出力圖公平而恰當的評價以為個人理解、行為或公共政策改革的參考；「新儒家」卻是當代哲學思考者的一家之言，在已經確認或堅信的價值基礎上發展和創立一套思想的體系或命題，倡議其普遍真理性和必要性。前者以歷史觀察與理性分析為方法，後者則往往訴之於個人體驗、憬悟與直覺。」又自民初以來從事於儒學研究者，究竟誰有資格可以列入「新儒家」之名單，台灣與大陸學界的見解不一，一般是將梁漱溟、熊十力、馮友蘭、賀麟、唐君毅、牟宗三、徐復觀等列入。

²⁶⁰ 清末民初時，以「儒佛融攝」來做為中國哲學思想的新契機與新開展，可以說是當時擁護中國傳統文化的知識份子，所採取的一貫策略，這可從當時著名的名流、學者著作、論述中得知。

潮的影響，因此，其所構思「儒佛融攝」的新架構，基本上是以唯識學為主，融攝儒家的「心學」來進行改造，建構了儒學新的「本體論」，此一本體論，兼治佛學的「法相法性」，又不離儒學的「本體創生」，建構成不礙無常的真常本體論，在當時不僅引發了佛教界的爭議，亦受到儒家知識份子的關注。熊氏的再傳弟子，牟宗三先生承繼了熊氏「儒佛融攝」的詮釋方法²⁶¹，並進一步融攝康德、黑格爾的哲學，建構了當代新儒學「無執的存有論」²⁶²，完成了儒學，從「新儒家」過渡到「當代新儒家」的重要使命。

二、《新唯識論》詮釋方法的特色

《新論》儒佛融攝詮釋方法的特色，主要在於擷取了「唯識學」之長，彌補「空宗」「談體遺用」的缺失，融攝了「如來藏」辯證的綜合，治大乘三系於一爐，又不離儒學「道德的形上主體性」，以及《易傳》「翕闢成變」的開顯性，此種取長補短的融攝會通，體用相即的辯證開展，實是儒學與佛學融攝的一種創新，此種創新含著以下三種特色：

1、創造性的詮釋²⁶³

熊氏早年追隨歐陽竟無修學「唯識」，並撰述了一些相關的著作，熊氏鑒於護法、玄奘一系「唯識學」的缺失，融攝了儒、釋、道三教的義理，以及參考了相關的學說，經過多年的思維抉擇、修改，並且依個人實踐的體驗，建構成一套新的學說理論。此一學說理論，雖遭受到許多的質疑與問難，然對「唯識學」而

例如：楊仁山、康有為、章太炎、梁啟超、譚嗣同、梁漱溟、歐陽竟等等，乃至後來當代新儒學的發展，熊十力、牟宗三、唐君毅等，亦無不是採取了這一路徑。

²⁶¹ 熊氏在《新論》中所運用之詮釋方法，有部份為「當代新儒家」的主流牟宗三先生所繼承並開展，有關此一部份的論述，我已寫成〈從《五十自述》探討牟宗三先生早期「儒佛融攝」思想進路〉一文可供參考，為免重覆本文在此即不重述，本文曾獲得88年度「悲廣文教基金會」研究生論文獎。

²⁶² 此一部份的相關論述，可參考拙著〈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、牟宗三為例〉一文中之論述，本文尚未發表。

²⁶³ 本文此處參考了傅偉勳教授所建構的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)之意，但熊氏建構《新論》的「體用哲學」，亦未必是附合「創造的詮釋學」的五個辯證層次，某一部分相似，但亦有不同之處，本文此處僅是借用此詞來詮釋《新論》的建構，而不認為熊氏的詮釋方法是符合「創造的詮釋學」的五層結構。有關「創造的詮釋學」的相關論述，參考傅偉勳教授《從創造的詮釋學到大乘佛學》以及傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》(台北：正中出版，1993)一書中的內容。

言是批判性的創造，對儒學而言是繼承性的開展。此一創造性的儒佛融攝，雖亦含著缺陷與不足，並且作者個人的主觀詮釋已超越了儒、佛原思想所陳述的旨趣，熊氏是從儒佛的義理中取長補短融攝的創造詮釋，建構出儒學新的「本體論」。此種詮釋法，就熊氏各人的學問言，是創造性的詮釋，就那個時代儒佛融攝的思潮言，《新論》的建構，亦是足以成為當時的典範代表。

2、儒佛的融攝會通

自佛教傳入中國後，儒佛的融攝即不斷有新的詮釋與開展，從東漢末年的《牟子理惑論》²⁶⁴到唐代的《原人論》²⁶⁵及宋儒的《復性書》²⁶⁶等撰述，皆探討了儒、釋、道三教的融攝與會通的可能性與發展性。至宋代後，儒學的研究雖興起，然長久以來受佛教思想的熏陶，宋明儒者在儒學理論的建構上，很自然的即借用佛教的義理來開展儒學，並進一步的融攝會通，如熊氏於《新論》中言：

「佛家於空寂的意義，特別著重，儒家於此，只是引而不發，-----佛家立說，雖甚深微妙，然若不通之以儒，則唯蕩然出世，耽空滯寂，走入非人生的路向，似不應理。故證空而觀生，則生而不有之妙，油然而得也，歸寂而知化，則化而不留之神，暢乎無極也。」²⁶⁷

熊氏是見到了儒學的不足，故引佛教「唯識」、「空宗」、「如來藏」等思想來開展儒學，熊氏亦見到佛家的「空性」思想，容易引導人走向耽空滯寂的出世路徑，因此才融攝所學，並以儒學的「神化」與佛學的「空性」，互相融攝會通，建構一新的「本體論」，故熊氏言：「吾畢竟遊於乎佛與儒之間，亦佛亦儒、非佛非儒。」²⁶⁸。

3、以他者來彰顯自我的優越性²⁶⁹：

²⁶⁴ 東漢末年蒼梧太守牟子博（明本作牟融）撰於三世紀間。主要在論述佛教並的義理不違背儒家與老莊思想，對於後世影響頗大。

²⁶⁵ 唐代圭峰宗密撰。簡稱原人論。收於大正藏第四十五冊。本書旨在破除儒道二教之妄執，究尋人類本源。

²⁶⁶ 參考《宋儒與佛教》一書頁 63~65 中，有進一步之論述，有關儒佛的融攝問題，在本書中亦有進一步論述。林科棠著，藍吉富主編，現代佛學大系叢刊第 26 冊，台北：彌勒出版，1984。

²⁶⁷ 摘錄《新論》語體文本頁 222~223。

²⁶⁸ 摘錄《新論》語體文本頁 223。

²⁶⁹ 當代「後殖民主義」((post-colonialism 或 postcolonialism))在複雜的論述中，亦從「文化殖民」的立場探討了「自我」與「他者」的文化關係，此處的論述，亦從「後殖民」理論的反思中，

熊氏《新論》的儒佛融攝，雖義含著「創造性的詮釋」以及儒佛的融攝會通，但熊氏承繼著宋明儒者的民族意識，在面臨西方霸權的「文化殖民」及「現代性」的挑戰下，試圖以「返本開新」的方法來回應「理性主義」及「民主科學」的需求。熊氏於《新論》中批判玄奘一系「唯識新論」的「種現二分」及「二重本體」，並以「空宗」的「破相顯性」，融攝《易傳》的「翕闢成變」，建構一「即用顯體」「體用不二」之「體用論」。熊氏立於「縱貫創生」的立場，來批評佛教的「橫向的知識論」，並以「唯識學」的理論來建構儒學「無執的存有學」，而最終之旨趣在凸顯儒學生生不已，大化流行之宇宙創生論。

熊氏順應當時知識份子的思潮，以儒佛的融攝與會通，為儒學建構一新的本體論，而此一本體論，是批判「佛教」的缺失以建構「儒學」的優越，並強調「儒學」的獨特性及普世的價值性，以強化「儒學」的「本質主義」。²⁷⁰熊氏此種「儒佛融攝」的詮釋方法，基本上是以「民族主義」的精神，一方以「佛學」來建構「儒學」的「經世致用」，一方又以「儒體佛用」來建構新的「體用論」、「心性論」，並以此新的建構來批評「唯識學」的「體用二分」及未能建立「宇宙創生之實體」。更以佛學的「虛無」來彰顯儒學「實有」，以「道德的形上主體」強調儒學的「縱貫創生」，以佛教「虛無」言其為「不顯創生相」，進而說明儒學的「性德之全」。此種論述基本上是不離儒者主觀的「本質主義」及「文化優位性」的意識作用。²⁷¹

三、《新唯識論》詮釋發展的特色

《新論》前後有二種不同的版本，在文言文本中，熊氏依著「唯識學」的思想，融攝了「空宗」及陽明「心學」、《易傳》「翕闢成變」等理論，提出了批

來探討熊氏儒佛融攝的關係，相關議題可參考拙著〈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、牟宗三為例〉一文的内容，有進一步的說明。

²⁷⁰ 有關儒學「本質主義」、「優位性」、「普世性」這一方面之論述，近年來亦引發關注，如杜維明之新著《十年機緣待儒學》，亦在探討此一問題。香港：牛津出版，1999。又單世聯著《反抗現代性——從德國到中國》一書中「新儒家的德國依據」一文（廣東：廣東教育出版社，1998）及《比較現代化》一書中「中國和印度的醫學、現代化和文化危機」一文，美、西里爾、E、布萊克編，楊豫、陳祖洲譯，上海：上海譯文出版社，1998。等著作皆在探討此一問題。基本上共同之特徵；中國人在強烈民族主義的意識下，是很難捨棄「中國文化」的「本質主義」觀點，其及自我的「優位性」，並極強調其所具有之「普世價值性」。

²⁷¹ 相關之論述，於拙著〈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、牟宗三為例〉一文的内容，有進一步的說明，本文於此即不再重述。

判性創造，重新建構新的本體論，熊氏並一再的強調「見體」、「顯體」與「實證相應」的重要性。越八年，熊氏出版了《新論》語體文本，在語體文本中，熊氏除了針對文言文本的內容給予再詮釋外，熊氏更融入了「如來藏」思想、西洋哲學的本體論等相關的論述，積極的豐富「體用哲學」的義涵。以下將《新論》二種不同版本詮釋方法的不同及新的闡述特色做一綜合的說明：

1、從「同名異義」到「異名同義」詮釋說明的不同

熊氏在文言文本中延用了許多佛教的「名相」，而賦予新的義意，例如，佛教的「功能」、「恆隨轉」、「習氣」、「心所」、「因緣」、「覺」、「法相」、「法性」-----等等，熊氏皆以「同名異義」的詮釋方法，重新賦予新意。由於熊氏《新論》文言文本的建構，是針對護法、世親一系「唯識學」思想所提出的修正，所以熊氏很自然的延用了佛教本有的「名相」賦予新義涵的詮釋，這應該是常理所能理解，亦正如熊氏於《新論》所言，是出於不得已的。

然，熊氏在《新論》語體文本中，為了將已建構的「即用顯體」、「體用不二」的思想做進一步的闡釋，熊氏不僅引用西洋哲學「本體論」的義涵來做類比，亦引用了儒學、玄學、道學、唯識、空宗、華嚴、禪宗等義理來詮釋「體用不二」的思想，理論雖煩瑣，然，不外在論述「一心二門」辯證開展的「本體論」。熊氏在語體文本中雖運用了許多不同概念，對「體用」義做不同的詮釋，然，不外是「異名同義」，熊氏亦自言，為進一步闡釋「體用」義，此一詮釋方法也是不得已的。

2、從「融空攝有」到「一心二門」詮釋的發展

熊氏於文言文本中，融攝佛教的義理，主要是以「空宗」及「唯識學」的理論為主，此時，在文言文本中尚未提出「破相顯性」的概念，他只是援入空宗的「空性」義，以詮釋「即用顯體」的「本體」義。而《新論》語體文本中，則大量的援入了佛教「真常心系」的思想，尤其是「華嚴」與「禪宗」的思想，來豐富《新論》「本體」的義涵，並且開展「即用顯體」、「體用不二」的「體用哲學」。

熊氏此一詮釋的說明，一方面以佛教「破相顯性」所顯的空寂性，來批評佛教的談體遺用、不具性德之全，一方以「如來藏」思想的「一心二門」義來融合真心與妄心，以豐富「體用相即」、「體用不二」的義涵。從文言文本至語體文本詮釋的發展，更明顯的見出熊氏主宗在儒、揚儒抑佛的傾向。

3、從「意識的分析」、「實證的重要」到「體用哲學」的發展

熊氏對於佛學的研究是從「唯識學」入門，民國 11 年撰述《概論》(一)，經過三度易稿使成《新論》文言文本，故《新論》文言文本的主要架構是建立在「唯識學」的「意識分析」並進行改造，又融入「空宗」的「空性」來建構「本體」的義涵。熊氏於《唯識論稿》一書〈導言〉中，言其所以契入般若，會其玄旨，主要在於「屏棄書冊，滌除情計，遊神於無，極覽眾物，而不取於物相，深觀內心，而不取於心相，乃至不取非物非心之相。」，熊氏依實證相應而契入般若，此一思想至《新論》文言文本中，亦反覆的強調，並說明其為《新論》的宗旨。

《新論》在文言文本中，強調「意識的分析」、「實證的重要性」及「即用顯體」思想的建立，至語體文本中，熊氏進一步融攝「如來藏」思想來詮釋「體用哲學」的義涵。此一詮釋的發展，義含著熊氏對於佛學的理論有了更廣的了解，而熊氏對於「儒學」新本體論的建構，亦有了更完整的思維，同時熊氏亦將儒佛的相融，從實踐論的相融、推向了「本體論」的相融，進而開展「當代新儒學」儒佛融攝的新本體論。此一新的本體論，成為清末民初「儒佛融攝」思潮的典範，被「當代的新儒家」承繼之，並做進一步的闡述。

參考書目：(依作者姓氏筆劃排列)

(一)、熊十力著作部分：

- 1、《熊十力論著集之一 - - 新唯識論》，台北：文津出版社，1986。
- 2、《熊子真心書》，收入《熊十力論著集之一 - - 新唯識論》，台北：文津出版社，1986。
- 3、《唯識學概論》(一)，北京大學印，存北大圖書館，1922，影印本。
- 4、《唯識學概論》(二)，北京大學印，存北大圖書館，1926，影印本。
- 5、《唯識論稿》，公孚印刷所印行，存北大圖書館，1930，影印本。
- 6、《新唯識論》文言文本，1932 著，收入《熊十力論著集之一 - - 新唯識論》，台北：文津出版社，1986。
- 7、《新唯識論》(語體文本)上、下二冊，1940 著，台北：明文出版，1991。
- 8、《十力語要》，台北：明文出版，1975。
- 9、《十力語要初續》，台北：明文出版，1975。
- 10、《尊聞錄》，後編為《十力語要》卷四，台北：明文出版，1975。
- 11、《破破新唯識論》，現收入《熊十力論著集之一 - - 新唯識論》，台北：文津出版，1986。
- 12、《佛家名相通釋》，台北：廣文出版，1961。
- 13、《讀經示要》，台北：明文出版，1984。
- 14、《摧惑顯宗記》，台北：學生出版，1988。
- 15、《原儒》，台北：明文出版，1988。
- 16、《体用論》，台北：學生出版，1976。
- 17、《明心篇》，台北：學生出版，1976。
- 18、《存齋隨筆》，台北：鵝湖出版，1996。

(二)、後人研究熊十力之專著(與本論文相涉者為限)：

- 1、李霜青著，《中國歷代思想家 - - 熊十力》，台北：台灣商務出版，1987。
- 2、宋志明著，《國學大師叢書——熊十力評傳》，江西：百花洲文藝出版社，1993。
- 3、林世榮撰、《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》，中歷：中央大學中文研究所碩士論文，1992。
- 4、林安梧輯，《現代儒佛之爭》，台北：明文出版，1990。
- 5、林安梧著，《存有、意識與實踐》，台北：東大出版，1993。
- 6、島田虔次著，徐水生譯，《熊十力與新儒家哲學》，台北：明文出版，1992。
- 7、梁漱溟著，《憶熊十力先生》，台北：明文出版，1989。

- 8、景海峰著，《熊十力》，台北：東大出版，1991。
- 9、張慶熊著，《熊十力的新唯識論與胡賽爾的現象學》，上海：人民出版社，1995。
- 10、郭齊勇著，《熊十力與中國傳統文化》，香港：天地圖書出版，1988。
- 11、郭齊勇著，《熊十力及其哲學》，北京：中國展望出版，1985。
- 12、郭齊勇著，《天地間一個讀書人——熊十力傳》，台北：業強出版，1994。
- 13、郭齊勇著，《熊十力思想研究》，天津：人民出版社，1993。
- 14、蔡仁厚著，《熊十力先生學行年表》，台北：明文出版，1987。
- 15、蕭蓬父編，《玄圃論學集——熊十力生平與學術》，北京：三聯出版，1990。
- 16、劉述先編，《熊十力與劉靜窗論學書簡》，台北：時報出版，1984。
- 17、王守常著，廿世紀儒佛之爭——熊十力與劉定權的爭論，《當代新儒家人物論》，台北：文津出版，1994。
- 18、王守常著，〈近代儒佛關係——梁漱溟、熊十力佛教觀合論〉，第三次儒佛會通學術研討會論文選輯，台北：華梵大學，1998。
- 19、冉雲華著，〈熊十力對佛學的批判——與印度吠檀多不二論排佛學說的較〉，收入《從印度佛教到中國佛教》一書，台北：東大出版，1995。
- 20、江燦騰著，呂澂與熊十力論學函稿評議，《東方宗教研究》第一期，1990。
- 21、呂希晨、王育民著，熊十力的唯心主義新唯識論，《中國現代哲學史新編》，吉林：吉林人民出版，1987。
- 22、牟宗三著，我與熊十力先生，《生命的學問》，台北：三民出版，1978。
- 23、牟宗三著，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。
- 24、杜維明著，論熊十力（上），《鵝湖》月刊，49期，1979。
- 25、杜維明著，論熊十力（下），《鵝湖》月刊，50期，1979。
- 26、林安梧著，熊十力体用哲學之理解，《當代新儒家哲學史論》，台北：文津出版，1991 台北。
- 27、林安梧著，熊十力先生的孤懷弘詣及其《原儒》的義理規模，《原儒》代序，台北：明文出版，1988。
- 28、林安梧著，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。
- 29、林安梧著，論道德實踐的根源性動力及根源性實踐方法論的建立——以熊十力《新唯識論》為中心的理解與詮釋，《當代新儒家人物論》，台北：文津出版，1994。
- 30、林安梧著，論熊十力体用哲學中「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，台北：鵝湖出版，1992。
- 31、林安梧著，〈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，台北：國際佛學研究中心編印，1991。
 - 32、林家民著，熊十力內聖學後期轉變說之商榷，《哲學與文化》，第十五卷第十二期，1988。
 - 33、林鎮國著，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。
 - 34、周開慶著，懷熊十力先生——並述熊先生的思想概要，《鵝湖》月刊，125期，1985。
 - 35、施忠連著，論熊十力，《現代新儒學在美國》，瀋陽：遼寧大學出版，1994。
 - 36、陳來著，熊十力哲學的明心論，《當代新儒學國際會議論文集》，台北：文津出版，1981。
 - 37、陳德和著，「體用論」與「明心篇」管窺，《鵝湖》月刊，125期，1985。
 - 38、黃惠雅著，述熊十力先生的體用不二義，《鵝湖》月刊，62期，1980。
 - 39、黃惠雅著，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。
 - 40、曹志成著，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。
 - 41、許義灶著，熊十力先生之生命格調，《鵝湖》月刊，125期，1985。
 - 42、楊祖漢著，熊十力先生事略，《鵝湖》月刊，125期，1985。
 - 43、楊祖漢著，「體用不二」與體證的方法，《鵝湖》月刊，228期，1993。
 - 44、廖鍾慶著，黃岡內聖學述（一），《鵝湖》月刊，42期，1978。
 - 45、廖鍾慶著，黃岡內聖學述（二），《鵝湖》月刊，42期，1978。
 - 46、廖鍾慶著，黃岡內聖學述（三），《鵝湖》月刊，42期，1978。
 - 47、裴春苓著，〈當代儒佛論爭關鍵議題之釐清——以《唯識學概論》與《新唯識論》之對比理解為主〉，本文曾獲得87年度「悲廣文教基金會」研究生論文獎，並於《正觀》雜誌第9期刊載，1999年6月。
 - 48、裴春苓著，〈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、牟宗三為例〉。
 - 49、劉紹楨著，文化守成主義與新儒家關係之分析——以熊十力及深濑溟為例，《鵝湖》，第228期，1994。
 - 50、劉達朋著，〈熊十力論心〉，收入《場與有——中外哲學的比較與融通（三）》北京：中國社會科學院出版，1996。
 - 51、劉述先著，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。
- 52、劉述先著，如何正確理解熊十力——讀長懸天壤論弧心有感，《當代新儒家人物論》，台北：文津出版，1994。
 - 53、蕭蓬父著，「熊十力全集」序，《鵝湖》月刊，190期，1991。
 - 54、談壯飛著，熊十力先生與呂徵先生論學函稿，《鵝湖》月刊，134期，1986。
 - 55、閻韜著，佛學與新儒學——熊十力哲學研究之一，《1990佛光山國際佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1992。
 - 56、賴賢宗著，〈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〉，台北：鵝湖月刊第24卷第10期，1999/4月。
 - 57、謝易甫著，評「述熊十力先生的體用不二義」一文，《鵝湖》月刊，63期，1980。
 - 58、謝易甫著，新唯識論述悟，《鵝湖》月刊，65期，1980。
 - 59、謝易甫著，蕩相遣執與破相顯性——說金剛般若波羅蜜經的旨趣，《鵝湖》月刊，84期，1982。
 - 60、釋昭慧著，評林著當代儒佛論爭的幾個核心問題，《諦觀》雜誌，第68期，1992。

(三) 與本論文相關之唯識學專著與專文：

- 1、于凌波著，《唯識學十二講》，台北：慧炬出版，1993。
- 2、于凌波著，《唯識學綱要》，台北：東大出版，1992。
- 3、太虛著，《太虛大師全書》，第7、8、9冊，法相唯識學(6)，台北：善導寺佛經流通處印行。
- 4、天親菩薩造，唐玄奘譯，《大乘百法明門論》，大正藏三十一冊。
- 5、印順著，《唯識學探源》，台北：正聞出版，1987。
- 6、印順著，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版，1981。
- 7、如覺法師編著，《唯識思想入門》，台北：圓明出版，1997。
- 8、如覺法師編著，《唯識三十頌導讀》，台北：圓明出版，1997。
- 9、世親菩薩造，唐玄奘譯，《唯識三十論頌》，大正藏三十一冊。
- 10、舟橋一哉著、余萬居譯，《業的研究》，台北：法爾出版，1993。
- 11、吳汝鈞著，《唯識哲學》，高雄：佛光出版，1975。
- 12、周志煌著，《唯識與如來藏》，台北：文津出版，1998。
- 13、高崎直道等著、李世傑譯，《唯識思想》，台北：華宇出版，1985。

- 14、唐大圓著，《唯識新裁擷彙》，台北：佛陀教育基金會出版，1992。
- 15、唐窺基撰，《成唯識論述記》，大正藏四十三冊。
- 16、深浦正文著，《唯識學研究》上卷(教史論)，日本：永田文昌堂出版，昭和57年。
- 17、張曼濤主編，《唯識學的發展與傳承》，現代佛教學術叢刊，第24冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 18、張曼濤主編，《唯識問題研究》，現代佛教學術叢刊，第28冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 19、張曼濤主編，《唯識思想今論》，現代佛教學術叢刊，第27冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 20、張曼濤主編，《唯識思想論集》(一)、(二)、(三)，現代佛教學術叢刊，第25、26、43冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 21、張曼濤主編，《唯識典籍研究》(一)、(二)，現代佛教學術叢刊，第29、30冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 22、張曼濤主編，《唯識學的論師與論典》，現代佛教學術叢刊，第96冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 23、慈航法師著，《相宗十講》，台北：天華出版，1979。
- 24、楊白衣著，《唯識學讀本》，高雄：慈恩出版，1981。
- 25、演培法師著，《成唯識論講記》(一)~(五)冊，台北：天華出版，1989。
- 26、演培法師著，《八識規矩頌、唯識二十頌講記》，台北：天華出版，1989。
- 27、橫山佐一著，《唯識の哲學》，日本：平樂寺書店出版，1979。
- 28、護法等菩薩造，唐玄奘譯，《成唯識論》，大正藏三十一冊。
- 29、歐陽竟無講述，《唯識講義》，台北：佛教出版社，1977。
- 30、霍韜晦著，《絕對與圓融》，台北：東大出版，1989。
- 31、霍韜晦著，佛家哲學中之轉依義，《唯識思想論集》(二)，現代佛教學術叢刊(26)，台北：大乘文化出版，1978。
- 32、霍韜晦著，唯識五義，《華岡佛學學報》，第六期，台北：中華學術佛學研究所出版，1983。
- 33、釋法舫著，《唯識史觀及其哲學》，台北：正聞出版，1988。
- 34、印順著，論三諦三智與賴耶通真妄，《鵝湖》，第75期，1986。
- 35、如實著，唯識三系之研究，《華岡佛學學報》，第五期，1981。
- 36、林鎮國著，「唯識無境」的現代爭論，《法法雜誌》，第56期，1994。
- 37、陳宗元著，護法在《成唯識論》的立場之研究，《中華佛學學報》，第七期，1994。

- 38、陳一標著，真諦的「三性」思想 - - 以《轉識論》為中心，《東方宗教討論會論文集》，第四期，1994。
- 39、陳榮灼著，唯識哲學之「真」「妄」問題，《鵝湖學誌》，第8期，1992。
- 40、陳榮灼著，當代唯識學研究對談，《法光雜誌》，第56期，1994。
- 41、陳榮灼著，印順法師之唯識研究，《法光雜誌》，第67期，1995。
- 42、陳炯彰著，章太炎的唯識學，《1990年佛光山佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 43、陳清惠著，護法 - - 唯識思想簡介，《法光雜誌》，第95期，1997。
- 44、陳清惠著，唯識思想簡介，《法光雜誌》，第95期，1997。
- 45、曹志成著，「護法 - - 玄奘」一系與真諦一系唯識學的「聞熏習」理論的思想意涵之探討，《法光學壇》，第一期，1997。
- 46、曹志成著，護法——玄奘的「有相唯識」與安慧 - - 真諦的「無相唯識」之唯識思想之比較，《1990年佛光山佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 47、張廷榮著，唯識的宗師、教育的人師 - - 歐陽竟無大師的學養與教育，《1976年佛學研究論文集》，高雄：佛光出版，1995。
- 48、黃公偉著，民初法相學風札記 - - 楊仁山、章太炎、歐陽漸的唯識論，《華岡佛學學報》，第二期，1972。
- 49、楊白衣著，唯識三十頌之研究，《1976年佛學研究論文集》，高雄：佛光出版，1995。
- 50、楊惠南著，成唯識論中時間與種熏觀念的研究，《華岡佛學學報》，第五期，1981。
- 51、釋聖聖著，明末的唯識學者及其思想，《中華佛學學報》，第一期，1987。

(四)、與本論文相關之空宗、天台、華嚴專著與專文：

- 1、木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，台北：東大出版，1996。
- 2、尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文律出版，1993。
- 3、田村芳朗等著，釋慧嶽譯，《天台思想》，台北：華宇出版，1984。
- 4、印順法師著，《空之探究》，台北：正聞出版，1992。
- 5、印順法師著，《性空學探源》，台北：正聞出版，1992。
- 6、印順著，《如來藏之研究》，台北：正聞出版，1992。
- 7、安藤俊雄著、演培法師譯，《天台性具思想論》，台北：天華出版，1989。
- 8、宇井伯壽等著，王進瑞等譯，《禪宗論集華嚴學論集》，台北：華宇出版，1984。

- 9、安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬出版，1998。
- 10、牟宗三著，《佛性與般若》(上、下)，台北：學生出版，1977。
- 11、李世傑著，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社印行，1985。
- 12、林鎮國著，《空性與現代性》，台北：立緒出版，1999。
- 13、木尾山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》，台北：法爾出版，1989。
- 14、木尾山雄一著，釋依馨譯，《空入門》，高雄：佛光出版，1996。
- 15、高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，台北：華宇出版，1984
- 16、陳英善著，《天台性具思想》，台北：東大出版，1997。
- 17、陳英善著，《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化出版，1997。
- 18、萬金川著，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版，1998。
- 19、楊惠南著，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大出版，1988。
- 20、慧嶽法師著譯，《天台教學史華嚴思想史合刊》，台北：彌勒出版，1983。
- 21、鎌田茂雄著，轉瑜譯，《天台思想入門》，高雄：佛光出版，1991。
- 22、龔雋著，《《大乘起信論》與佛學中國化》，台北：文津出版，1995。
- 23、Richard H.Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》 *Early M dhyamika in India and China* by/ (copyright 1996 by Right View Publication)，南投：正觀出版，1996年。
- 24、田村芳朗著、釋慧嶽譯，天台法華之哲理，收錄《天台思想》一書中第一部，台北：華宇出版，1988。
- 25、任博克著，由「相互主體性」的立場論天台宗幾個基本關鍵觀念以及山家與山外之爭，台北：《中華佛學學報》第十期，1997。
- 26、李志夫著，天台宗之理事觀，台北：《華岡佛學學報》，第6期。
- 27、李志夫著，〈三論宗之理事觀〉，台北：《華岡佛學學報》，第5期。
- 28、李志夫著，〈中國禪宗理事觀〉，台北：《華岡佛學學報》，第7期。
- 29、李志夫著，〈智者之圓教及其形成之探討〉，《中華佛學學報》第12期，1999。
- 30、杜松柏著 禪宗的體用研究，《中華佛學學報》，第一期。
- 31、杜正民著，〈當代如來藏學的開展與問題〉，《佛學研究中心學報》，1998。
- 32、余崇生著，僧肇「體用相即」思想述論，台北：《國際佛學研究》創刊號，1991。
- 33、余崇生著，〈僧肇之「有無同義」思想〉，《東方宗教研究》第一期，1987。
- 34、吳汝鈞著，龍樹之論空、假、中，台北：《華岡佛學學報》第七期，1984。
- 35、吳汝鈞著，般若經的空義及其表現邏輯，台北：《華岡佛學學報》第八期，

- 1985。
- 36、吳汝鈞著，〈天台三大部所反映智者大師的心靈哲學〉，《中華佛學學報》第 10 期，1997。
 - 37、陳英善著，評 從「法性即無明」到「性惡」，台北：《佛學研究中心學報》第二期，1997。
 - 38、陳榮灼著，「即」之分析 - - 簡別佛教「同一性」哲學諸型態，台北：《國際佛學研究中心》創刊號，1991。
 - 39、郭朝順著，〈智者的圓頓思想〉，《中華佛學學報》，第 5 期，1992。
 - 40、莊崑木著，略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同，台北：《法光學壇》第一期，1997。
 - 41、張曼濤著，「空」之中國的理解與天台的空觀，《現代佛教學術叢刊》第 57 冊，台北：大乘文化出版，1978。
 - 42、傅偉勳著，從中觀的二諦中道到後中觀的風賢二宗思想對立 - - 兼論中國天台的特質與思維限制，台北：《中華佛學學報》第 10 期，1997。
 - 43、楊郁文著，〈空之法說及義說〉上、下，台北：《中華佛學學報》第四、五期，1991、1992。
 - 44、楊惠南著，從「法性即無明」到「性惡」，台北：《佛學研究中心學報》第一期，1996。
 - 45、楊曾文著，〈唐代宗密及其禪教會通論〉，《中華佛學學報》，第 12 期，1999。
 - 46、鄧克銘著，〈智者天台教觀中之心的涵義〉，《佛學研究中心學報》，第三期，1998。
 - 47、謝大寧著，試析華嚴宗「法界緣起」義，嘉義：《中正大學學報》，第一卷，第一期，1990。
 - 48、賴賢宗著，〈如來藏與唯識的交涉——以《佛性論》為中心的比較研究〉，台北：《國際佛學研究》創刊號，1991。
 - 49、魏道儒著，〈從華嚴經到華嚴宗學〉，《中華佛學學報》，第 12 期，1999。
 - 50、韓廷傑著，〈攝論師的師承及其哲學〉，《中華佛學學報》，第 12 期，1999。
 - 51、釋恆清著，〈禪淨融合主義的思惟方法——從中國人的思惟特徵論起〉，《台大哲學論評》，第 14 期，1991。
 - 52、釋恆清著，〈大乘起信論的心性論〉，《台大哲學論評》，第 12 期，1989。
 - 53、釋恆清著，〈《大乘義章》的佛性說〉，《佛學研究中心學報》，第二期，1997。
 - 54、釋印順著，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》，第 8 期，1995。

(五)、與本論文相關之佛學專著與專文：

- 1、于凌波著，《中國近代佛門人物誌》(第一集)，台北：慧炬出版，1993。
- 2、王曉毅著，〈漢魏佛教與何晏玄學關係之探索〉，《中華佛學學報》，第六期，1993。
- 3、木村泰賢著、歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北：台灣商務出版，1993
- 4、玉城康四郎主編、李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度之開展》，台北：幼獅文化出版，1995。
- 5、玉城康四郎主編、李世傑譯，《佛教思想(二)——在中國之開展》，台北：幼獅文化出版，1995。
- 6、太虛著，《太虛大師全書》，第25冊，書評(16)，台北：善導寺佛經流通處印行。
- 7、印順著，《成佛之道》，台北：正聞出版，1992。
- 8、印順著，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版，1993。
- 9、印順著，《無諍之辯》，台北：正聞出版，1975。
- 10、江燦騰著，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，台北：南天出版，1998。
- 11、李世傑著，《印度哲學史講義》，台北：新文豐出版，1987。
- 12、李世傑著，《中國佛教哲學概論》，台北：中華佛教文獻編撰社，1973。
- 13、邱敏捷著，梁漱溟對佛學的理解與批判，《諦觀》，第74期，1993。
- 14、呂澂著，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版，1982。
- 15、呂澂著，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1982。
- 16、林傳芳著，《佛學概論》，高雄：佛光出版，1990。
- 17、洪金蓮著，《太虛大師佛教現代化之研究》，台北：東初出版，1995。
- 18、洪啟嵩、黃啟霖主編，《歐陽竟無文集》，台北：文殊出版，1988。
- 19、洪啟嵩、黃啟霖主編，《楊仁山文集》，台北：文殊出版，1988。
- 20、洪啟嵩、黃啟霖主編，《呂澂文集》，台北：文殊出版，1988。
- 21、高楠順次郎、木村泰賢著、高觀如譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務出版，1995。
- 22、郭朋著，《中國佛教史》，台北：文津出版，1993。
- 23、郭朋著，《太虛大師思想研究》，台北：圓明出版，1996。
- 24、麻天祥著，《晚清佛學與近代社會思潮》卷上，卷下，台北：文津出版，1992。
- 25、涂豔秋著，《僧肇思想探究》，台北：東初出版，1995。
- 26、徐清祥、王國炎著，《歐陽竟無評傳》，江西：百花洲文藝出版社，1995。
- 27、許里和(荷蘭)著、李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》(*The Buddhist Conquest of China —The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*,

Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands), 江蘇：江蘇人民出版社，1998。

- 28、魯迅、容肇祖、湯用彤著，《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁出版，1995。
- 29、黃俊威著，從「真如緣起」到「法界緣起」的進路「一心」觀念的確立，《中華佛學學報》，第七期，1994。
- 30、張曼濤主編，《民國佛教》，現代佛教學術叢刊，第 86 冊，台北：大乘文化出版，1978。
- 31、湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下二冊，台北：台灣商務出版，1991。
- 32、湯用彤著，《隋唐佛教史稿》，木鐸出版，1988。
- 33、程恭讓著，《歐陽竟無佛學思想研究》，台北：新文豐，2000。
- 34、傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大出版，1990。
- 35、傅偉勳著，《佛教思想的現代探討》，台北：東大出版，1995。
- 36、傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教》，台北：東大出版，1991。
- 37、楊惠南著，《佛教思想新論》，台北：東大出版，1990。
- 38、楊惠南著，《禪史與禪思》，台北：東大，1995。
- 39、楊惠南著，《印度哲學史》，台北：東大，1995。
- 40、蔡日新著，《中國佛教復興之父》，台北：圓明出版，1998。
- 41、演培法師著，《佛教的緣起觀》，台北：天華出版，1990。
- 42、歐陽竟無著，《竟無內學》，台北：問學出版，1979。
- 43、霍韜晦等著，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，香港：法住出版，1990。
- 44、鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第四冊，高雄：佛光出版，1993。
- 45、藍吉富主編，《歐陽漸選集、呂徵選集、王恩洋選集》，現代佛學大系叢刊，第 51 冊，台北：彌勒出版，1984。
- 46、藍吉富主編，《太虛選集、印順選集》，現代佛學大系叢刊，第 52 冊，台北：彌勒出版，1984。
- 47、藍吉富主編，《梁啟超選集》，現代佛學大系叢刊，第 53 冊，台北：彌勒出版，1984。
- 48、藍吉富主編，《楊白衣選集、霍韜晦選集》，現代佛學大系叢刊，第 54 冊，台北：彌勒出版，1984。
- 49、藍吉富主編，《宋儒與佛教》，現代佛學大系叢刊，第 26 冊，台北：彌勒出版，1984。
- 50、藍吉富主編，《中印佛學泛論 - - 傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，台北：東大出版，1993。

- 51、藍吉富著，《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐出版，1991。
- 52、釋妙然主編，《民國佛教大事年紀》，台北：海潮音雜誌社，1995。
- 53、釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展》，台北：東大出版，1995。
- 54、冉雲華著，現代概念及其對佛教的意義，《1990年佛光山佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 55、李志夫著，佛教中國化過程之研究，《中華佛學學報》，第八期，1995。
- 56、周志煌著，近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路——以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展，《中華佛學研究》，第一期，1997。
- 57、柳存仁著，王陽明與佛道二教，《清華學報》，第13卷，12期，1981。
- 58、陳儀深著，中國佛教現代化的嘗試與挫折(1912~1949)，《1990年佛光山佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 59、許明銀著，現代佛教與現代佛學，《1990年佛光山佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 60、張曼濤著，中國佛教的思惟發展，《華岡佛學學報》，第一期，1968。
- 61、張永雋著，二程先生「關佛說」合議，《哲學論評》，第五期。
- 62、曾錦坤著，〈從存有論與心性論談儒家與佛教的區分〉，《孔孟學報》第58期，台北：孔孟學會出版，1989。
- 63、葛兆光著，〈關於近十年中國近代佛教研究著作的一個評論〉，《思與言》第37卷，第2期，1999。
- 64、樓宇烈著，中國近現代佛教的融和精神及其特點，《1991年佛學研究論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 65、賴永海著，佛教與人生——論「人生」是現代佛教的主題，《1990年佛光山佛教學術會議論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 66、賴永海著，儒佛之異同及其相互影響，《圓光佛學學報》，第一期創刊號，1993，12月。
- 67、賴永海著，佛儒交融與人生佛教，《1991年佛學研究論文集》，高雄：佛光出版，1991。
- 68、釋恆清著，大乘起信論的心性論，《台大哲學論評》，第12期，1987。

(六)、與本論文相關之哲學專著與專文：

- 1、王守仁撰，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社出版，1992。
- 2、王宗昱著，《梁漱溟》，台北：東大出版，1992。

- 3、成中英著，《中國哲學的現代化與世界化》，台北：聯經出版，1985。
- 4、呂希晨、王育民著，《中國現代哲學史新編》，吉林：吉林人民出版社，1987。
- 5、宋全成、張志平、傅永軍著，《現代性的蹤跡》，濟南：泰山出版社，1998。
- 6、牟宗三著，《中國哲學的特質》，台北：學生出版，1983。
- 7、牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：學生出版，1983。
- 8、牟宗三著，《現象與物自身》，台北：學生出版，1975。
- 9、牟宗三著，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局出版，1996。
- 10、牟宗三著，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務出版，1971。
- 11、牟宗三著，《時代與感受》，台北：鵝湖出版，1984。
- 12、牟宗三著，《五十自述》，台北：鵝湖出版，1989。
- 13、吳汝鈞著，《儒家哲學》，台北：台灣商務出版，1995。
- 14、余英時著，《中國文化與現代變遷》，台北：三民出版，1992。
- 15、杜維明著，《儒學第三期發展的前景問題》，台北：聯經出版，1989。
- 16、杜維明著，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，台北：東大出版，1997。
- 17、杜維明著，《十年機緣待儒學》，香港：牛津出版，1999。
- 18、房德鄰著，《儒學的危機與嬗變---康有為與近代儒學》，台北：文津出版，1992。
- 19、林安梧著，《當代新儒家哲學史論》，台北：明文出版，1996。
- 20、武東生著，《現代新儒家人生哲學研究》，瀋陽：遼寧大學出版，1995。
- 21、周群振等著，《當代新儒學論文集——內聖篇》，台北：文津出版，1991。
- 22、金耀基著，《從傳統到現代》，台北：時報出版，1992。
- 23、香港嶺南學院翻譯系譯叢，《解殖與民族主義》，香港：牛津大學出版，1998。
- 24、美、西里爾、E、布萊克編、楊豫、陳祖洲譯，《比較現代化》，上海：上海譯文出版社，1996。
- 25、胡平生著，《中國歷代思想家 - - 梁漱溟》，台北：台灣商務出版，1987。
- 26、侯外廬、邱漢生、張杞之主編，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984。
- 27、唐君毅著，《中國哲學原論——原性篇》，台北：學生出版，1989。
- 28、唐君毅著，《中國哲學原論——原教篇》，台北：學生出版，1990。
- 29、唐君毅著，《中國哲學原論——原道篇》，台北：學生出版，1992。
- 30、高宣揚著，《解釋學簡論》，台北：遠流出版，1991。
- 31、韋政通著，《儒家與現代中國》，台北：東大出版，1984。
- 32、秦家懿著，《王陽明》，台北：東大出版，1987。
- 33、陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：學生出版，1992。
- 34、陳榮捷著、廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，台北：文殊出版，1987。
- 35、陳國慶主編，《中國近代史》，西安：西北大學出版，1996。

- 36、陳來著，《宋明理學》，台北：洪葉出版，1993。
- 37、陳來著，《哲學與傳統》，台北：允晨出版，1994。
- 38、陳德和主編，王邦雄等著，《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版，1997。
- 39、畢養賽著，《中國當代理學大師馬一浮》，上海：上海人民出版社，1992。
- 40、梁漱溟著，《東西文化及其哲學》，台北：九鼎出版，1982。
- 41、馮友蘭著，《中國哲學史》上、下二冊，台北：台灣商務出版，1990。
- 42、馮友蘭著，《中國哲學史》上、下冊，台北：台灣商務出版，1990。
- 43、許紀霖、陳達凱主編，《中國現代化史》，上海：三聯出版，1995。
- 44、單世聯著，《反抗現代性——從德國到中國》，廣東：廣東教育出版社，1998。
- 45、張京媛編，《後殖民理論與文化認同》，台北：麥田出版，1998。
- 46、張博樹著，《現代性與制度現代化》，上海：學林出版，1998。
- 47、傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中出版，1994。
- 48、勞思光著，《新編中國哲學史》(一)、(二)、(三)、(四)，台北：三民出版，1997。
- 49、越德志著，《現代新儒家與西方哲學》，瀋陽：遼寧大學出版，1993。
- 50、鄭家棟著，《當代新儒學論衡》，台北：桂冠出版，1995。
- 51、鄭大華著，《梁漱溟與現代新儒學》，台北：文津出版，1992。
- 52、蒙培元著，《理學范疇系統》，北京：人民出版社，1989。
- 53、謝大寧著，《儒家圓教底再詮釋》，台北：學生出版，1996。
- 54、Hans.Georg Gadamer 原著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，台北：時報出版，1993。
- 55、Paul Ricoeur 原著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》，台北：桂冠出版，1995。
- 56、Richard E.Palmer 著，嚴平譯，《詮釋學》，台北：桂冠出版，1992。
- 57、Umberto Eco 等著，柯里尼編、王宇根譯，《詮釋與過度詮釋》，香港：牛津出版，1995。
- 58、杜維明著，林鎮國譯，梁漱溟 (上)，《鵝湖》月刊，60 期，1980。
- 59、杜維明著，林鎮國譯，梁漱溟 (下)，《鵝湖》月刊，61 期，1980。
- 60、林安梧著，論劉蕺山哲學中「善之意向性」——以(答董標心意十問)為核心的疏解與展開，《國文編譯館館刊》，第 19 卷第 1 期，1990。
- 61、林安梧著，當代新儒家的實踐問題，《鵝湖》，第 190 期，1990。
- 62、林安梧著，五四前後的中國儒學，《鵝湖》，第 143 期，1987。
- 63、林安梧著，「當代新儒學」及其相關問題之理解與反省 (上)，《鵝湖》，第 223 期，1994。

- 64、陳榮灼著， 儒家的時代課題 ，《鵝湖》，第 147 期，1987。
- 65、陳榮灼著， 儒學與現代(一) ，《鵝湖》，第 202 期，1992。
- 66、郭齊勇著， 儒家現代化過程的整體反思 ，《鵝湖》，第 186 期，1990。
- 67、陳立強著， 論近百年來儒家的文化發展構想 - - 從「体用」範疇的理論涵蘊看晚清「中体西用」的思想困局 ，《鵝湖》，第 202 期，1992。
- 68、戴璉璋著， 從易傳看儒家的創造精神 ，《鵝湖》，第 125 期，1985。
- 69、裴春苓著， <從《五十自述》探討牟宗三先生早期「儒佛融攝」思想進路 > ，本文曾獲得 88 年度「悲廣文教基金會」研究生論文獎。
- 70、Anindita N.Balslev , *philosophy and Cross-Cultural Conversation: Some Comments on the Project of Comparative Philosophy, METAPHILOSOPHY*, Guest editor:Richard Shusterman ,The Metaphilosophy Foundation and Blackwell Publishers Ltd.1997,NO: 4.