**熊十力新唯識論的問題意識與思想立場**

**臺灣大學哲學系教授杜保瑞**

**2013/9/3**

1. 前言：

　　熊十力作為當代新儒家大師，他的理論世界，雖然研究成果尚稱豐碩[[1]](#footnote-1)，但較少在當代學術界獲得討論。這並不是他的理論深度不夠，或意旨淺薄以至於不值得深入了解，而是他的著作文字深奧，不易被人了解，以至於傳播不廣。熊十力的論著堪稱難讀，關鍵在他的問題意識獨樹一格，不經疏解，難以準確其意；而且他的表意方式多是長篇大論，許多不同問題夾雜一氣，難以分解。筆者以為，熊十力所開發的儒佛之辯，以及新儒學的理論創作，確實有功於當代新儒家學界，且為牟宗三先生所全盤繼承[[2]](#footnote-2)，因此，當牟宗三先生的理論廣受當代學界所推崇與引用之餘，熊十力的開闢創新之貢獻，亦應受到同等的注意。

　　熊十力的重要著作繁多，但要對準新儒學理論建構及儒佛辯爭的，首推《新唯識論》及《體用論》兩大部，兩書皆有蕭箑父及湯一介先生校閱的北京中華書局版，本文之作，擬針對語體文本之《新唯識論》一書，進行文本解析，重點在說明其問題意識與思想立場，所謂問題意識，是指熊十力先生真正在面對的問題是甚麼？能否轉化為現代哲學基本問題的專有術語。所謂思想立場，是指熊十力所持有之新儒學立場以收攝大乘佛學的主張觀點，並從哲學基本問題的進路說出其觀點主張的意見。筆者以為，應該透過問題意識明確的當代哲學術語，重新疏解熊十力先生的哲學語彙，才能使他的理論創作意義獲得澄清，也才能更清楚當代新儒家哲學創作的理論軌跡。

　　熊十力做《新唯識論》，有文言文版及語體文版，後撰寫《體用論》時，竟謂《體用論》出，新唯識論文言文本及語體文本皆可毀棄[[3]](#footnote-3)，以筆者觀之，其實就是《體用論》書與《新唯識論》書所論相同，只論述更精、意旨更明、冗贅盡棄、精華盡出而已。然而，既然《新唯識論語體文本》為文言文本之改進，而《體用論》又為《新唯識論》之改進，則熊十力先生的哲學思維軌跡乃已盡現於三書中矣，筆者以為，一個哲學體系的形成，都是長時期奮思力索的結果，《體用論》及其後的《明心篇》、《乾坤衍》固然是熊十力的哲學總結之作，但思想的內涵已經呈現於《新唯識論》文言文及語體文版中了，要了解他的思想內涵，還是要從他早期推想的思路中求解，因此，本文將先對準熊十力在《新唯識論》中的各個章節的問題意識與思想立場進行解析，以此為基礎，爾後再處理他在《體用論》及《明心篇》、《乾坤衍》等書中的理論，從而彰顯熊十力理論創作的要旨。

　　筆者以為，順著熊十力的著作寫作歷史作逐一作品的文本解讀是哲學研究的基礎，特別是針對哲學大家的核心著作的逐一解析，從其推想構思的整個過程進行理解，這是理解哲學理論的良好方法。筆者已以此一方法施用於對牟宗三、馮友蘭、方東美等人的著作研究中，並已獲得極豐碩的成果，因此打算針對熊十力的哲學巨著進行同樣的研究工程。以期深入了解他的思想。筆者認為，幾乎所有在牟宗三先生所提出的哲學理論，都可以說是源自於熊十力的早發構想，只是熊先生的語言更具創造性，因此也就更為粗糙與跳躍，這其中的關鍵就在對佛教空宗不涉及宇宙論以及有宗兩重本體的批評意見，以及對儒家的體用論之即體即用、翕闢成變、體用不分的形上學建構，前者發展為《佛性與般若》書中牟宗三對佛學批評的基礎立場，後者發展為牟先生講說儒學體系的基本性格。因此深入熊十力思想而對其進行深度解析，正可以更清楚地了解當代新儒家理論創發的真實進程。

　　本文之作，將依據熊十力《新唯識論》語體文版的章節逐一為之，該書有卷上中下，包括＜明宗＞、＜轉變＞、＜唯識上下＞、＜功能上下＞、＜成物＞、＜明心＞諸章之章名，其實，諸章之內容亦基本相同，只切入進路有所不同，以及論題的詳略互異而已。當然，這畢竟是哲學創作的正常現象，哲學家創作一套逐步清晰的哲學理論，待不斷撰寫而步步呈現之，因此前後之間都是同一套思路的不斷發引呼應的構作事件，雖然如此，為了解他的思想的種種進路線索，筆者還是認為採取逐章文本解析，對準哲學基本問題，找出思想立場，是最好的研究方式。

1. 明宗章的問題與主張

＜明宗章＞彰明熊十力新唯識論的宗旨，可以說全書的結論已先敘明於此了，之後的各章就是展開思辨的舖陳與問答的解說而已。就此而言，幾個核心概念展現於明宗章中：「本體」、「性智」、「本心」、「實證」。依據筆者的閱讀與理解，熊十力要講的是一套由易學體貼出來的儒家形上學，包含了工夫論哲學，過程中有許多對於佛教唯識學及般若學的材料轉化之討論，並結合易學與傳統儒學，建構完成為當代新儒學。

＜明宗章＞直接說明思想立場，但對問題的解說是沒有太多著力的，若不明白熊十力在面對的問題，這些宗旨的意見，也是不易明白的。本文之作，以筆者之理解及詮釋為目的，因＜新唯識論＞卷佚浩瀚，必須以簡馭繁，以下即直接以筆者的理解說明之。

　　熊十力所談的「本體」之意，實在是意旨不易明白，必須多為疏解，就哲學問題而言，它是本體宇宙論下的本體，但筆者以為，以終極實相說之較為妥適。既非單指價值意識，亦非單指存在始源。就終極實相而言，熊十力就是描寫了一個剛健的動能，翕闢成變為整個存在世界，主體的本心善體貼之而有實證相應，此主體實證相應時之智慧名曰「性智」。至於主體本身之主宰者為「本心」，「本心」發動以「性智」「實證」相應本體，此即人極之完成，且是對「本體」的終極實相的揭露。由此可見，熊十力都是在談人的哲學，而不單是現象的體系。以下，針對熊十力的語言，說明他的《新唯識論》之宗旨。

　　首先談本體，其言：

今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。[[4]](#footnote-4)

　　從這句話來看，就知道熊十力是在談人生哲學，在人生哲學的脈絡上談本體。是主體實踐所需蘄向的價值意識意義的本體，以此價值意識的本體為主體意志純粹化的方向，從而成就主體的理想完美人格的狀態，成就主體的境界，並將之說為整體存在界的實相狀態。所以可以說熊十力是把說整體存在界的實相的本體義涵交由主體實踐來體證，也就是說把說客觀世界的命題交由說主體活動的狀態來定義，其結果就是說主體活動的狀態與說外在客觀世界的語言合一不分。這，當然是一套奇特的哲學理論。這簡直就是一套唯心論的形上學，其實，熊十力取名唯識，其意即是意旨唯心，因此，只能說這就是他的哲學立場。那麼，熊十力在面對甚麼問題呢？筆者以為，他是在面對整體存在界的存在實相的客觀性問題，但是，他的思想立場卻是唯心論的立場，因此把說主體的境界狀態與說客觀世界的實際狀態合為一事而已。所以根本上充滿了工夫論的色彩。熊十力這樣的立場與特色，可以說是儒家立場藉佛教唯識學思想而更予創發的結果。此義由＜明宗章＞的立場定位了全書的宗旨，更將他的理論朝向工夫論落實。

　　其次談性智，其言：

是實證相應者，名為性智。[[5]](#footnote-5)

哲學家談本體者，大抵把本體當作是離我的心而外在的物事，因憑理智的作用，向外界去尋求。………易言之，即不了萬物本原，與吾人真性，本非有二。遂至妄臆宇宙本體為離自心而外在，故乃憑量智以向外求索，及其求索不可得，猶復不已於求索，則且以意想而有所安立。[[6]](#footnote-6)

主體與本體實證相應時是依主體的性智而為實施，性智與量智對，量智與量論是熊十力時常提到的詞語，但始終沒有定於一的定義，簡單瞭解之，即是以感官知覺求索外在世界的一般知識。與此相對，有以相應本體的智慧處理自己與對待世界，即是性智，且主張萬物本原即是吾人真性，即性智，所以一方面主體活生生就是與天地萬物為同一整體而不得其分的，二方面天地萬物就是人性主體的生活世界、生活場域，這樣才說得出真性即本原的話。但是，這樣一來，真的是主客不分，且人的身體與萬物的存在也是分不了了。也正是因此，熊十力等於非依賴佛教唯識學說的思想立場來打頭陣不可，策略上即是盡收其利而去其弊。

　　性智說得是本體，也說得是性體，本體是整體存在界的本體，上文說為本原，性智是主體的人性本質，上文說為吾人真性，此就人性論及本體論說。既然人性本真與宇宙本原是一，因此真實的人生意境就只須向內求索即可，這就說到了工夫論，而熊十力說到工夫論時，就下在本心概念上。

　　以下說本心，其言：

求諸己者，反之於心而即是。豈遠乎哉？不過，提到一心字，應知有本心習心之分。唯吾人的本心，才是吾身與天地萬物所同具的本體，不可認習心做真宰也。[[7]](#footnote-7)

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。盡心之盡，謂吾人修為工夫，當對治習染或私欲，而使本心得顯發其德用，無有一毫虧欠也。[[8]](#footnote-8)

　　這些話完全是工夫論的話，也完全是本體工夫論之涉及本體論及人性論的話。文中說盡心即是工夫論，方式為對治習染，使本心發用。此外，本心與習心對，本心即是性智作用時之人心，所以背後是性是理是天。而習心即是耳目口鼻之欲，過度而為私欲，漸進而為習染者。再者，本心是性，所以本心發用的方式就反之於心即可。以上可見熊十力談的都是工夫論問題。可以說，他把本體論問題及宇宙論問題都從工夫論進路切入去談了。因此，談本體，就是談本心作用實證見體之事業，此一事業，實是一工夫作用以至證成的實踐活動，且是實踐已臻完美的境界之事。以此進入實證概念，且在實證概念的說明中，性智本心本體皆同置於一爐矣！

　　以下申說實證，其言：

吾心與萬物本體，無二無別，其又奚疑？孟子云：「夫道，一而已矣。」此之謂也。[[9]](#footnote-9)

本心無對，先形氣而自存。先者，謂其超越乎形氣也，非時間義。自存者，非依他而存故，本絕待故。[[10]](#footnote-10)

本體唯是實證相應，不是用量智可以推求得到的。………實證者何？就是這個本心的自知自識。換句話說，就是他本心自己知道自己。………因為我人的生命，與宇宙的大生命原來不二。所以，我們憑著性智的自明自識才能實證本體，才自信真理不待外求，才自覺生活有無窮無盡的寶藏。[[11]](#footnote-11)

　　吾人之本心即宇宙之本體，而宇宙是指整體存在界，其本體是指整體存在界的存在實相，依此立場，人心之本性即是宇宙之本體，此一本心，是超乎形氣且亙古自存，意即是獨立絕對的自體。但它是可以被體知的，即是主體進入性智發露、即本心發揚的狀態境界中時，即可體證，謂之實證，因此當是主體自己的自知自證。說到這裡，主體的依性智實證之活動便成為宇宙終極意義的彰顯之活動。所以熊十力可以說，我的生命與宇宙的大生命不二。

　　由上可知：熊十力的本體論完全在主體實踐的工夫論壟罩下說出，而主體實踐的工夫論，就又完全是儒家價值意識下的本體工夫論的實踐活動，熊十力真正是一位實踐哲學進路的形上學本體論者，改形上學本體論的問題為主體實踐的工夫境界論問題，或是將形上學本體論的問題轉化為主題實踐的工夫論問題。總之，要不可以說他完全是唯心論的形上學體系，要不說他都是主體實踐的工夫論型態，欲求此兩路之合一，莫怪乎大乘佛教之唯識論旨，便真正是熊十力發言藉引的奠基。當然，是被熊十力改造過的唯識論旨，其中的輪迴生命觀便是他要捨棄的立場[[12]](#footnote-12)，否則就真正落入了大乘佛教的理論系統了。

1. 唯識上下章的問題與立場

　　《新唯識論語體文本》書有明宗、唯識上下、轉變、功能上下、成物、明心上下等九章，其中唯識兩章，是藉佛教唯識學的思想，講熊十力自己的意思。文中對佛教唯識學的部分，亦非進行全體細節的介紹，而是取其有關的部分介紹之又批判之而已，至於這些取出部分的唯識思想介紹是否符合唯識學本意？筆者亦持保留態度。然本文不深入研究佛教唯識學，只以說清楚熊十力書中的思想立場為主，故不深究。

　　熊十力的唯識討論分上下章，各自斥破一種觀點，其言：

我在本章裏面，要分兩段來說。第一段要說的，是對彼執離心有實外境的見解，加以斥破；第二段要說的，是對彼執取境的識為實有的這種見解，加以斥破。[[13]](#footnote-13)

　　＜唯識上章＞說第一種，下章說第二種，一個是說境屬於心，一個是說心亦不實。首先，就外境不離心而有言，這就是佛教唯識學本意，熊十力亦明講他的觀點與佛教唯識學立場相同。其言：

綜括以前所說，只是不承認有離心獨存的外境，卻非不承認有境。因為心是對境而彰明的，纔說心，便有境，若無境，即心之名也不立了。實則心和境，本是具有內在矛盾的發展底整體。就玄學底觀點來說，這個整體本身並不是實在的，而只是絕對的功能的顯現。這個道理，留待後面轉變章再說………所以心和境兩方面，就是整體的內在矛盾的發展，現為如此的。我們只承認心和境是整體不同的兩方面，不能承認境是離心獨在的。[[14]](#footnote-14)

　　上文申明立場，心不離境，境不離心。其中，前半段說明了心和境的互為依存的關係，也為之所以要有這樣的依存關係的理由的說明預留了空間，即是下章轉變章要談的重點。

　　但是，熊十力的境不離心、非境獨立的思想，卻是從認識的進路來說的，又見其言：

我底身這個境，是不離我底心而存在的，無論何人，都不會否認的。至若日星大地，乃至他心等等境，都是我的心所涵攝的，都是我的心所流通的，絕無內外可分的。………實則日星高明，不離我的視覺，大地博厚，不離我的觸覺，乃至具有心識的人類等，繁然並處，不離我的情思。可見一切的境，都是和心同體的。[[15]](#footnote-15)

　　依熊十力之見，沒有心的認識了別作用，則說境的存在是不可能的，因此境之客觀獨立的存在地位被整個取消了。這當然是從認識的進路而說的，但他的意思，實不止此，而是要上說形上學立場的，說到這種境不離心的立場時，若所說之心只是個別存有者的心時，此說或許過於溢出，但熊十力說心時，是會就本心說，而本心是性智，而性智是本體，主體的心境現象其實就是本體的活動顯現為內心、外境的整體，因此，還是說上去形上學的問題了。只是，這個形上學的立場，是由認識的活動去證說以使成立而已。熊十力這樣的立場，他自認為是轉引自孟子、象山、陽明的一些心學立場的說法，但是，實際上客觀世界仍是條理燦然，則此一外心獨立的事物之理的事實如何解釋呢？熊十力自己設問回答此事，其言：

關於理的問題，有兩派的諍論。一，宋代程伊川和朱元晦等，主張理是在物的。二，明代王陽明始反對程朱，而說心即理。二派之論，離若水火，實則心和境本不可截分為二，則所謂理者本無內外。一方面是於萬物而見為眾理燦著；一方面說吾心即是萬理賅備的物事，非可以理別異於心而另為一種法式，但為心上之所可具有，如案上能具有書物等也。唯真知心境本不二者，則知心境兩方面，無一而非此理呈現，內外相泯，滯礙都捐。[[16]](#footnote-16)

　　這就是說，萬物外境燦然有序之事，亦非離心獨在的。境既已是與心合一，則現象世界的有理燦然亦是心境一體的秩序顯現而已，故而此理即此本體，本體有其活動，遂顯為心境一對而已。人見外在世界秩序燦然似若有獨立之理者，其實就只是本體一事而已。以此，熊十力解決了理是否為外在事物之理的問題。

　　再一個重點，則是這些境不離心的思想是要在實踐中才能證知的。這也是筆者一再強調，熊十力是把工夫論和形上學問題一直合在一起建構的。熊十力以中國先哲談於心境問題都主張渾融不分的立場開始，講《中庸》的「合內外之道」，講《孟子》的「萬物皆備於我」，講程顥的「仁者渾然與物同體」，講象山的「宇宙不在我的心外」，講陽明的「心外無物」諸事。筆者以為，儒家傳統的這些命題，都是工夫實踐的命題，講主體對待社會天下的態度，自然是不遺一物於所關心的對象之外的，因此，這一方面是在實踐中可說的話，二方面，若要說外物即是唯心所造時，則為建立了一個唯心論的形上學立場了。當然，不能輕易否定孟子、象山、陽明可能有這種唯心論的形上學立場，只是，說到理論的建構，則孟子、象山、陽明的話也都還十分疏漏，不算真有完整的唯心論形上學體系的建構，就此而言，熊十力就不然了，他借用佛教唯識學的系統及基本立場，真真正正地建構了形上學意義的唯心論體系，本章唯識上即是此一工程的第一部分，但是，筆者前已說及，上引儒家先哲的話語都是實踐哲學的工夫論命題，熊十力亦不否認，甚至認為要認識這樣的唯心論立場，必須在實踐中方可得致。參見其言：

但這個心，是真實的智，而不是虛妄的心，此不容混。唯識的道理，是要從自家生活裡去實踐的，不實踐的人也無法信解這個道理。我們應該承認，萬物都是我心所感通的，萬有都是我心所涵攝的，故一言乎心，即知有境，一言乎境，知不離心。我人的生命是整個的，若以為宇宙是外在的，而把他宇宙和自己分開來，那便把渾一的生命加以割裂。[[17]](#footnote-17)

　　主體於實踐時，正是實踐道德價值之時，此時主體以性智為實踐之準則，性智又即本體，因此主體行道德實踐之時即是本體自己的活動，而本體的活動即是整體存在界的活動，則此時說無外境離心獨存的話就落實了，可知，熊十力的形上學由工夫論說，有此種工夫論便含蘊此種形上學。

　　《唯識上章》說境不離心，下章說心境皆不實，即是指心性所成之現象世界本身非一實在的對象。熊先生此說頗有取佛教般若學立場以助其申明之用，其實他要說的，就是外境皆一虛妄相，雖然境不離心、心不離境，但心境一對皆是妄執而有者。其言：

或者聞吾的說法，以為我是把境來從屬於心的，當然是把心看作為實在的了。這樣來理解我的意思的人，卻不免有誤會的地方。………我所謂心，是有妄執的心和本來的心這兩種分別的。本來的心是絕對的、真實的，俟本論全部講完了，自然知道的。至於妄執的心，就是取境的識。這個也說為實在的，便是極大的錯誤。[[18]](#footnote-18)

　　熊十力此處之立論，重點是在申說一般現象世界的種種紛紜，是主體的妄心執取而有之外境，因此一般都不是實在實有的，論及實在實有，只能是本心的性智發露，其實，本心性智發露的活動也會有現象世界，此事，熊十力說待本論全部說完便能知曉，筆者此處亦暫不深究。只是要確認，熊十力於《唯識章上篇》說境不離心，而下章要說心境皆不實之實義只是妄心所取之外境不實。至於本心及性體，那都必須是實在的，否則不能是儒家立場。那麼，說及外境不實因其為依忘心而執有者，這樣的立場，有必要提出嗎？這實在是佛教唯識因素掃蕩不全、藉假修真、卻執假不捨的結果。

　　《唯識下章》中，熊十力倡談唯識學的緣起說諸觀念，諸境於眾緣中而起，如何而有諸心境一齊的現象，佛教唯識學創種子說解釋之，熊十力批評種子說成多元論，熊十力主張虛妄外境不實，因此並不需要自因種子以承擔此事，但現象究竟因何而起呢？這個問題絕不能不回答，欲談此，這就要回到本體的自動作用中來說明了，其言：

我們改定因緣的義界云，識的現起，雖仗旁的緣，但他決定是具有一種內在的、活的、不匱乏的、自動的力。我們假說這種自動的力，是識底現起的因緣，不可說別有實在的種子，來作事的因緣。我們要知道，所謂識者念念都是新新而起的。換句話說，此識念都是新新的、自動的力。………此中所謂自動的力，實即性智的發用。但刻就發用上說，則是性智的力用發現於官體中，而官體易假之以自成為官體的靈明，是故由其為性智的發用而言，應說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。然吾人如有存養工夫，使性智恆為主於中，不致役於官體以妄動，則一切發用，無非固有真幾。[[19]](#footnote-19)

　　顯然，熊十力說外境與心的一齊結構，若是虛妄執著而起現的之時，則是不實的。但若是性智發露的本體自動作用之時，則不必說為不實。這時候，實不實的形上學問題又被轉入工夫論問題中去談了。此外，熊十力之所以反對佛教唯識學的種子說，用意就在不許除了本體以外又多出了一重實體，形成兩重實體，以致使得妄心執取而成之外境亦成了實在的世界。既然只有本體是實在的，則外境便是本體發出的性智本心之自動的作用，日新又新，源源不絕，只此一重本體，此時則事事又皆實在實有了。因此，熊十力此一《唯識下章》的重點，就在反對種子說，而非不能立現象實在之立場，只要現象是本體作用轉變而出即是實在的，此即下一章說轉變的要旨。

　　《唯識下章》中，熊十力藉佛教唯識學說種種緣起說的知識，如：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣等，並主張：

為什麼要分析這些緣呢？因為一般人多把妄執的心，看作是獨立的實在的東西。佛家要斥破他們這種執著，所以把他們所計為獨立的實在的心，分析為一一的緣，於是而說此心是緣生的。………可見心是沒有自體的，並不是實在的。若離開諸緣，便沒有所謂心這個東西了。………無著和世親兩位大師，他們便把從前佛家所謂緣生的意義，漸漸改變了。………至於世親以下諸師，尤其護法師，便顯然是把從前的緣生說變成構造論的。………如果緣生一詞，含有構造的意義，那便是承認現象為實有的。………就是以為一一的緣，互相關聯，而構成某種現象。這樣，並不是否定現象，只是拿緣生說來說明現象而已。如此，則承認現象是實有的，便不能空現象了。………換句話說，即不能於現象而透視其本體，………在本體論的觀點上，是不能承認現象為實有的，所以，講緣生一詞，是萬不可含有構造論的意義的。[[20]](#footnote-20)

　　佛教唯識學有無構造論態度，筆者以為是有的，但並不主要表現在緣生諸說，而是表現在五位、八識、百法等意識結構的說明上。至於是否即因此有現象實有的立場，筆者持保留態度，熊十力以為唯識學講緣生建構造論就是現象實有的立場，而他自己是不主現象實有的，但是，前已說即，現象依妄識取境而不為實有，但現象之產生畢竟仍須有一宇宙論的說明，且現象世界最終亦須是有其必要的存在意旨，否則一切修行便不能談，則熊十力如何解決此一問題？宇宙論說明之義涵在下一章轉變章中落實，至於現象世界的存在意旨則是藉由般若學的空觀來說的，其言：

依俗諦義，不妨施設眾緣，以明心識的現象，只是眾多的緣互相待而詐現，即此眾緣，雖復不實，但於俗情上，仍許有故。依真諦義，於俗所計為一切有的相，都說為空，唯一真實瓊然絕待故。………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。[[21]](#footnote-21)

古今講玄學的人，善用遮詮的，宜莫過於佛家。佛家各派之中，尤以大乘空宗為善巧。[[22]](#footnote-22)

　　上兩文是說般若空宗善說遮詮，即將一切現象都說為空，說為空即是對妄心執取之世界不說為實有，而認準其虛相故空。熊十力的佛學由唯識學入，後漸不滿唯識學說，遂轉入般若學，因此般若學中有熊十力需要的養分，但是它的功能還是在於說現象不實的立場上，至於本體的真諦，也就是現象存在的終極意旨，還要有更深的思路，這就落實在熊十力說本體的功能作用之意旨中了。其言：

我們談本體，實在沒有法子可以一直說出。所以，我很贊成空宗遮詮的方式。但是，我並不主張只有限於這種方式，並不謂除此以外再沒有好辦法的。我以為所謂體，固然是不可直揭的，但不妨即用顯體。因為體是要顯現為無量無邊的作用的，用是有相狀詐現的，是千差萬別的。所以，體不可說，而用卻可說。[[23]](#footnote-23)

　　筆者以為，其實熊十力都是要說他自己的哲學的，只是他的學力從佛教唯識學起家，但他卻把唯識學當作是一套構造論，並從而反對之，他也借助般若學，但般若學也不是熊十力的最終歸趣，般若學讓熊十力找到說現象不實的好方法，但說現象的終極意旨者，還在於他自己的本體觀中。這個本體，就是說紛紜現象世界的終極自動力因，既有現象，則本體自是本來即已顯現為無邊的作用，只是作用所現的現象世界，雖同時是心境一對的結構，且同時是在緣生無盡中詐現，卻不能自身被視為實在實有。但筆者要強調，熊十力只是說單就現象說不能是實有，但本體亦必顯為現象，而本體是實，故本體現象一齊都是實了，不過，這需要靠性智揭露，也就是說，在工夫論脈絡中可說為實，亦即由本心妄心的區別上來說的。參見：

須知，即用顯體者，正要說明流行不息的功用是無自體的。因為，剋就用上說，他是沒有自體。[[24]](#footnote-24)

　　這些話意旨纏繞，需要讀者為其找出論述的要旨。筆者以為，熊十力的用意就在於，說出一個即用之體，即一切用之共同本體，而不在一一之用中視其為實有、實在，不在此處找個別之用之實體，否則，如此即陷入唯識學派的種子說之多元論型態中。所以，個別單一的用並沒有自體，因此無須佛教唯識學的緣生說與種子說，它們都執持個別現象為實在之事，這也正如熊十力下文所說：

我們要知道，有宗的唯識論，拿識來統攝一切法。他們已把我所謂用，看做實在的東西了。因此之故，他們更要為識或一切法尋找根核，於是建立種子。他們以為一切的識是由各自的種子為因，才得升起。………實則他們的種子說，就是一種多元論。他們肯定有現象，又推求現象底根本的因素，才建立種子。[[25]](#footnote-25)

　　本章畢竟是在說唯識，並不是直接正式說熊十力自己的主張，即關於本體的學說，此事要待下章轉變及下下章功能、成物等文才正式落實。此處就是對佛教哲學吸取養分而放棄糟粕的一段討論。前文說到體用關係，但又談不上細節地展開，轉出批評唯識學將即體之用執著為個別實在而創種子說，藉由空宗的立場反對現象實在說，但又主張自己不只是空宗的立場。那就是為了面對究竟現象世界的存在有何意義的問題時，熊十力的立場就是它是本體必然顯現為萬殊之用的流行的，此時，便與空宗不同了，但這要如何說呢？

　　熊十力自己說道：

但是，現在的問題，又要進一步，就是心和境既都不是完全沒有這回事，卻又說心和境都無自體，如果僅說到此而止，並沒有將心和境的所以然，與其當然的道理，給個徹底的詳細說明。因此之故，我們要接著談轉變。[[26]](#footnote-26)

　　這段話就是＜唯識章＞的結尾之詞，可見熊十力說唯識只在破唯識，一方面認定唯識為境不離心而予肯定之，另方面認定唯識為主張現象實有而否定之。熊十力對唯識學的思想立場，第一項筆者接受，第二項筆者保留。至於熊十力自己對現象的思想立場，依本文之言，即是要到下一章轉變章中詳細討論。亦即就算現象不實，但畢竟已有現象，那麼現象究竟如何而有？以及為何而有？這都是要說明的，前者是宇宙論問題，後者是本體論問題，這也都是形上學問題，一旦討論下去，熊十力的儒家實有論的形上學立場就跑出來了。但是，對熊十力而言，真正最重要的問題是，主體如何察知及施為而使自身即為本體之功用？這就要到＜功能章＞及＜明心章＞中討論了，也就是走到形上學在工夫論裏落實的理論脈絡上了。

1. ＜轉變章＞的問題意識與思想立場

 ＜唯識章＞以意識說現象，既收境於心，復心境俱空，那麼，究竟如何而有現象之出現？以及整體存在界的終極意義為何？這就是本章＜轉變章＞要說的。熊十力在本章中藉由以下幾套系統來說：心物、恆轉、翕闢、剎那、生滅，這些其實都是宇宙論的議題。

　　首先說心物，其言：

從前印度佛家，他們把一切心的現象和物的現象，都稱名曰行。行字的涵義有二：一遷流義，二相狀義。………印度佛家對於一切行的看法，本諸他們底超生的人生態度。超生謂超脫生死，即出世的意思。………於一切物，觀是無常，於一切心，觀是無常，因此說諸行無常。所以舊學說無常，即對於諸行有呵毀的意思，以為心行不可執為有實作用，物行不應執為可追逐的實境。………本書卻絕無這種意思。因為我們從宇宙論的觀點來看，………實際上這一切行，只是在那極生動的、極活潑的、不斷的變化的過程中。這種不斷的變化，我們說為大用流行，這是無可呵毀的。我們依據這種宇宙觀，來決定我們的人生態度，只有精進和向上。其於諸行，無所厭捨，亦無所謂染著了。[[27]](#footnote-27)

　　以上談論心物的現象，但還只是談佛教對心物現象的態度立場，就是無常說，就是有毀棄的態度，故不得執著為有實作用及有實境界。而熊十力宣說自己的立場，卻主張心物現象是一積極變化的流行作用，於是主體的人生態度便不再是出世的，這樣就接上了儒家的價值立場及理論建構的線索了。不過，心物深意仍是尚未約定，如何在儒家生化健動的立場中談心物呢？既然熊十力不是出世主義立場，則宇宙現象之如何而有便是必須說明的，即如何從宇宙論說心物現象，其言：

如果承認變動不居的宇宙是實有的，而不承認宇宙有他的本體，那麼，這個宇宙便同電光石火一般絕無根據，人生在實際上說便等若空華了。………又復當知，宇宙從何顯現，是需要一種說明的。我們於此，正要找得萬化的根源，才給宇宙以說明。………綜前所說，理應決定宇宙或一切行是有他底本體的。[[28]](#footnote-28)

　　熊十力持人生是積極有意義的立場，則現象世界的出現便也是有積極意義的，如此必立本體不可，本體即是使現象世界出現的意義根源。而在熊十力的理論構作中，本體既是物質意義的存在始源，又是價值意識的意義根源，並且，還是萬化流行的自動力因。熊十力因此說了本體六義[[29]](#footnote-29)，此暫不論。為要說明現象的出現，熊十力提出「恆轉」義來說此本體。至於「心物」，要在「恆轉」之下的「翕闢」觀念中才真正講出來。

　　接著說恆轉與翕闢。恆轉即是本體本身的特性，依此特性而有現象世界，此一特性即是說本體自身不斷地轉變自己，因此本體即是世界、世界即是本體，這是因為熊十力堅持主張體用不分故。其言：

本體全顯現為萬殊的功用，即離用之外亦沒有所謂體的緣故。………實則本體不可視同宗教家所擬為具有人格的神，亦不可視為如人有造作一切事之能的。本體只是無能而無所不能。他顯現為萬殊的功用或一切行，所以說是無所不能，他不是超脫於萬殊的功用或一切行之上而為創造者，所以說無能，故假說為能變。………因此，遂為本體安立一個名字，叫做恆轉。[[30]](#footnote-30)

　　也就是，說現象世界的存在本源時，卻不離於現象世界來說，現象世界就是本體的本身，是本體有一持續轉變的功能作用之結果，此即本體之恆轉功能，必為本體加上此一恆轉特性的功能，才能說明宇宙萬有的發生與存在。恆轉是一活動義的功能特性，至於如何使萬有為有呢？這就要靠翕闢來說了，其言：

現在且談翕闢。甚麼叫做翕闢呢？前面已經說過，本體是顯現為萬殊的功用的，因此，假說本體是能變，亦名為恆轉。………依恆轉故，而有所謂翕。才有翕，便有闢。唯其有對，所以成變，否則無變化可說了。………恆轉現為動的勢用，是一翕一闢的，並不是單純的。翕的勢用是凝聚的，是有成為形質的趨勢的，即依翕故，假說為物，亦云物行。闢的勢用是剛健的，是運行於翕之中，而能轉翕從己的，即依闢故，假說為心，亦云心行。[[31]](#footnote-31)

本體恆動，有兩種同時發出的作用，翕者凝聚而成物質世界，闢者衝破之而使物質世界活動起來，故翕亦為物，闢亦為心。熊十力以此說現象世界的出現及其活動，而翕闢成變卻都是本體自身的功能，因此亦無在現象之外的超越本體或人格神，這也是熊十力說體用不二義的落實，說本體即功用義的落實。至於翕闢兩者的互動，首先，翕闢也不能說為兩種分離的作用，兩者是一翕一闢同時具起的，其次，翕的作用是物質化的凝聚，而闢的作用是意義性的發散，顯然，也可以說是以心運物的、以闢用翕的。如此，由轉變之功能、翕闢之作用，而心物成，則體用不二矣！又見其言：

本體之現為功用，是舉其全體悉成為一切功用。這種用是流行無礙的，是能運用翕而為翕之主宰的。[[32]](#footnote-32)

本體現為大用，必有一翕一闢，而所謂翕者，只是闢的勢用，所運用之具。這方面的動向，是與其本體相反的。至所謂闢者，才是稱體起用。[[33]](#footnote-33)

前面已經說過，所謂闢者，亦名為宇宙的心。我們又不妨把闢名為宇宙精神。[[34]](#footnote-34)

　　說宇宙精神就是講宇宙存在的活動意旨，至於宇宙的存在有翕之作用的物質化原理使其成立，但只有物質世界仍不能成其為一有意義的整體存在界，它需要有宇宙的精神，也就是宇宙的心，也就是闢的作用原理的功用，畢竟，有了物質存在的現象世界之後就需要有領導統御其運行變化的動力，此闢之作用於翕的意思。

　　最後，配合翕闢變化的恆轉作用，熊十力另外提出了剎那滅的理論，但是此義頗為可怪，熊十力主張一切的現象固然相續不已，但根本上又是滅滅不已的，筆者以為，此剎那滅的理論是熊十力尚不能擺脫唯識學立場又不能有效駕馭而製造的理論。他的持義重點應該是在為剛健不已的本體創造力做設計，但語意上應說為剎那剎那變動不已即可，而不應說為剎那剎那滅滅不已的。參見其言：

我們欲解析變化的內容，僅拿翕和闢來說明他，還是不夠的，必須發現翕和闢在其生和滅的方面的奧妙，才算深於知變。所以現在要談生滅。在談生滅之前，不能不先說剎那義。[[35]](#footnote-35)

　　說現象必須說現象生滅，說生滅必須說因變化而有生滅，故而變化如何施為是十分重要的，到底變化還有甚麼奧秘呢？又如何由剎那說此奧秘呢？其言：

大化流行，剎那剎那蛻其故而創新。一切物都在蛻故創新的歷程中，所以，凡物之滅只是法爾不得不滅，非是要待甚麼因緣而後滅的。既滅不待因，所以說，凡物剎那纔生即滅。因其滅也，本無所待故。………剎那剎那滅滅不住，即是剎那剎那生生不息。生和滅本是互相涵的。說生便涵著滅，說滅便涵者生。[[36]](#footnote-36)

實則，凡物都不是兀然堅凝的連持下來。易言之，即不是有獨立的自體，由過去至今，一向任持不捨。須知，凡物於每一剎那，都是蛻故創新。[[37]](#footnote-37)

　　由上兩文可知，熊十力說剎那，是要說其蛻故創新，蛻故曰滅，創新曰生。創新是儒家學派必有的立場，但創新必須蛻故，不蛻故不能創新。但是，蛻故必須說為滅否？筆者不以為然。至於熊十力必說滅者，確實是佛教思想的遺緒，即其主萬有不真故空義者。說萬有是空，說滅滅不已，即示其無一「物之自體」者在，即是說個體現象是空的意旨，此即說滅的思路要點。但是，萬有時刻變化，更見剛健動力之作用不已的創新立場，這才是儒家學說的傳統立場。因此，筆者主張，熊十力說剎那滅不是很有必要的理論，因為說到底還是必須走回變動不已卻仍實有的立場。

　　本體的功能以翕闢說而明心物意旨之後，熊十力便更得展開儒佛之辯，即以其自創的改佛理論而與佛辯，此即下兩章功能上下之所說者。

五、功能章上批判空宗的立場

　　＜功能章＞分上下，上章說空宗及有宗，下章主要說有宗。要言之，說及空宗時以其無宇宙論批判之，說及有宗時以其有兩重本體說批判之。其實，都不宜成立。且熊十力的佛學理解，實在是自為定義，不成系統，雖然佛教宗派系統亦是多元分歧甚至自我辯諍，但在當代佛教界，無論是哪一家哪一派，無有承認熊十力的批判意見的。熊十力與宋明儒學家的差別，就是他的佛教名相用得多，確實深研過佛家經論，但理解的面向和層次都不適於佛家的型態。筆者並不認同其說是一新佛家理論，因為佛家的質素已被他錯骨分身了。

　　熊十力對空宗的討論，有一個贊成的立場，及三個反對批判的立場，但都有問題，筆者都要提出批評，首先說對空宗的贊成一義，熊先生由《心經》進入空宗，其言：

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。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。[[38]](#footnote-38)

　　熊十力說《心經》有二說，第一說是本體論的萬有性空意旨，第二說是工夫境界論的主體證入空性智慧之意旨。尤其是這第二說，熊十力理解有偏，但卻又深迷於說此，此處以之為空義，別處即以之為批判空宗的武器了，後文即將討論。以下先討論他所贊成的空宗立場，然後再談他對空宗批評的問題。

　　熊十力贊成空宗說空的立場，但卻是由認識論進路說的此意，此事，筆者有意見。《心經》說空是本體論及工夫論的意旨，說五蘊空是本體論旨，說行深般若波羅蜜是工夫論命題。熊十力卻說為是認識論意旨，參見其言：

空宗在認識論方面的主張，是我在玄學上所極端贊同的。不過，我們還可以假施設一外在世界或經驗界，不屬玄學領域，在這裡對於情見或知識，不妨承認其有相當的價值。只是這種情見與知識，要加以鍛鍊和改進，毋令陷於迷謬。尤要者，在使情見轉為正見，易言之，即使情見轉為性智的發用。[[39]](#footnote-39)

　　說五蘊空是本體論的立場，以此本體發為工夫而為本體工夫，此即是性智發用。但熊十力先生卻將之設說為認識論，因為是認識論，故而遺漏情見領域的討論。其實，情見領域即是本體論旨所論之範疇，情見自是妄執的結果，其本體亦是空，故即於本體工夫而擺脫情見妄執之束縛，此即佛家之工夫論旨，故空宗言空之立場本來就是本體論問題下的立場，本來就處理了情妄之去除的工夫論問題，故不必由知識論討論之。熊十力下文即說得較準確了：

空宗的全部思想，我們可蔽以一言曰：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[[40]](#footnote-40)

　　破相而悟入實性是對的，此即正確的本體知見而建立性智發用的本體工夫。但熊十力此處仍說為認識論，筆者卻以為說認識論不準確。下文就說是本體論：

總之，我們在本體論方面，對於空宗滌除知見的意思，是極端印可，而且同一主張的。[[41]](#footnote-41)

　　可見熊十力對本體論及認識論兩概念的使用並沒有精確地定位好。依筆者的意見，這些都是本體論，說為認識論時，則與工夫論不易做理論關聯。本體論旨為空，這是佛家特有之立場，熊十力引為同道，就是前章講翕闢變化的同義，就存在的特徵講空是可以的，但也只是其中一義，就價值的意旨講空就不可以了。儒家必是講實有且為仁義道德的，價值意義上的空只能是佛家立場而不能是儒家立場。在儒家，就萬有講存有論意旨時，空義為諸義之一，此話可說，但是，就萬有講價值意旨的本體論時，儒家就只能是有而不是空，且就須定執為道德價值意識。

　　以上就本體論說空宗，熊十力以為是同道，雖然常以認識論定位之，但畢竟是肯定空宗的立場，至於就宇宙論，熊十力就做出了批判。不過，熊十力對空宗的批判有三路，說空宗沒有宇宙論是其中第一路，其言：

空宗認識論的主張，是要滌除知見，所以，於法相或宇宙萬象都說為空。他的意思，是空了法相，才好於法相而深澈其實性，………我們要知道，依據空宗的說法，是無有所謂宇宙論的。………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。[[42]](#footnote-42)

　　這一部分的意見在牟宗三先生的《佛性與般若》書中是完全一樣的批判立場的，真是師父弟子一脈相承。筆者同意般若空宗是說本體論，而沒深談宇宙論，但不同意空宗有拒絕談宇宙論的立場，更不贊成以此空宗之特性而說整個佛教的理論缺乏有效的宇宙論表達，然而，熊十力的話意卻是沉重的，他為此提出了一對命題，進行討論，其言：

我們玩味空宗的語勢，在空宗可以說真如即是諸法實性，而絕不肯說真如顯現為一切法。[[43]](#footnote-43)

　　熊十力認為，諸法實性是空、是真如這是儒佛共義的，他自己當然同意之。但是儒家孟子則多了真如顯現為萬法的立場，這也是熊十力自己論於本體的立場。不談顯現為萬有，即是不談宇宙論，則於現象世界就無一交代了，其言：

在空宗只破毀法相，便不肯施設法相，所以，依他的說法，是絕不談及宇宙論的。[[44]](#footnote-44)

空宗為對治外道惡見故，根本不談宇宙論。因為空宗把心物諸現象都說為空，即已無有所謂宇宙論。[[45]](#footnote-45)

　　筆者以為，熊十力說空宗沒有宇宙論時，好像空宗是一獨立的哲學學派，而這個學派是沒有宇宙論的，這樣說是不對的。說是空宗即是說為佛家的空宗，既是佛家學派的一宗，則佛教的宇宙論就是空宗的宇宙論。只是空宗談本體論問題，主張萬有不實故空，並非沒有宇宙論的知識立場。不論是小乘佛教的世界觀，還是大乘佛教的世界觀，都是空宗所依據的世界觀。其特質就是生命輪迴，有它在世界，且一一世界成住壞空，又此起彼滅。若到了有宗，就要說此世界依識變而有，但仍接受空宗論旨，即本體是空，只是要去說出現象是識變而有的宇宙論知識。在佛學史上空宗是早於有宗設立的，目的在談本體論，本體盪相遣執、去蔽成智，而有本體工夫之出現。宇宙論非其主題，但也不是它需要排斥的，佛教之所以為一學派，不能沒有自己的世界觀宇宙論，否則不成一宗教學派。般若學是佛教論於本體論的觀念系統，對現象說本體而主空智，現象的結構、發生、演變之事固非其所論之要目，但亦非其所否定的知識對象。熊十力說空宗無有所謂的宇宙論，亦即是一空頭的沒有現象的理論，此義，筆者不同意，空宗就是佛教宇宙論知識為基礎下的本體論系統，佛教既是一宗教哲學，就必然是有宇宙論的，所以空宗有宇宙論，至於它談對現象的意義的空性意旨，這並不等於說沒有現象，或否定現象之為現象的意思。這是儒者對佛教的誤解，且正為牟宗三所繼承[[46]](#footnote-46)。

　　說沒有宇宙論是對空宗的批判意見之一路，這一路意思不大。但還有第二條路，即對空宗論於境界之空性意旨的批判，此一批判，顯然是誤解，此一批判，即筆者前面說的，對於空性意旨論於境界說時的錯誤理解。所謂境界論旨，即是主體實踐已臻極境之時的對主體狀態的陳述言說。此時一法不立、盪相遣執以至證會，故說為空。熊十力不解，以為空宗此說是指本體，復是為空，故有空宗說空太過之批判。以下幾條，都是熊十力對境界論的空性意旨的批判之說，其言：

空宗的密意，本在顯性。其所以破相，正為顯性。………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。[[47]](#footnote-47)

　　熊十力對現象主其新新不斷、心境皆不實，故是空者，此義，筆者也以為是受了佛教影響尚未脫盡的立場，真依儒家立場，其實無需如此強調此一空性意旨的。但他畢竟曲折地接受了，雖然如此，他又必須從中脫出，以顯示自己究竟並非佛家。本文說空宗破相以顯性，熊十力同意其說，筆者就以為，儒佛兩家性體本體不同，豈可說即同意其說？但熊十力仍主此空性本體儒佛同智，顯然辨析不精，說之不圓。即便如此，他還是要找空宗的毛病，否則豈非自己就是佛家空宗了。本文即說對空宗的性德有疑義，即是說對空宗的本體論有質疑。當然，這就又回到熊十力自己論說本體的功能之恆轉、翕闢、心物諸說的立場內了。就此而言，現象是積極有意義的，是本體自身的大化流行的，因此不宜仍說為空。前此說空宗沒有宇宙論的批評也是就其對現象持說淪空之病的批判，此處即明白指出空宗以性體寂靜即是淪空之病，其說：

本來，性體不能不說是寂靜的。然至寂即是神化，化而不造，故說為寂，豈捨神化而別有寂耶？[[48]](#footnote-48)

依熊十力，性體即是本體，一就主體說，一就整體說，而本體即顯現為無盡的作用，此即直就大化流行剛健不已之世界而說為本體的功能，整體世界即是此本體翕闢作用的顯現，因此沒有離現象而獨立的本體。本體雖作用不已，卻是獨立不改的，故說為寂靜仍是可說的。但其生化不已的面向不能失去。熊十力認為，佛家空宗太執著於說空、說寂靜，等於說連本體也空掉了，如此則負擔生化創造之自動力即不得其存在矣，如此即是熊十力有所見於空宗本體之意旨，故言：

空宗於寂靜的方面，領會得很深切，這是無疑義的。但如稍有滯寂溺靜的意思，便把生生不息真機遏絕了。其結果，必至陷於惡取空，………空宗說涅槃亦復如幻，又說勝義空、無為空。夫勝義、無為，皆性體之別名也。此可說為空，可說為如幻呼？雖則空宗密意，恐人於寂靜的性體上，而計著為實在的物事然者，故說空，說如幻，以破其執，非謂性體果是空，果是如幻。然如此破斥，畢竟成過。說性體虛寂，不應執為實物有可也，直說為空、為如幻，則幾於空盡生生性種矣。[[49]](#footnote-49)

上文中，熊十力自己已經說了，空宗是恐人將性體執著為實在的物事而說性體亦空的，此話真諦。但熊十力話雖如此，卻未必真有守住此一思路來認識空宗這些說本體是空的話。其實，就在《金剛經》裏，成佛是空，六度是空，功德是空，福報是空，一切皆空，關鍵即是為利根器菩薩修證體空時之向上一機，即境界亦不應執著而應放下，故亦說空。此時說空是指主體境界的體貼不宜執著，執著空性智慧的行為亦是一不空之弊病，故說到主體境界時，亦說為空。涅槃即是主體境界，勝義、無為都是在說最終主體境界的話，而熊十力以為是在說本體，故而反對此時仍說有空。依熊十力，性體是實，現象是性體的顯現，不應執現象為實，但更不應否定本體為實，說為寂靜雖可，但畢竟健動才更是真相，否則大化流行無從啟動，人生的意義落入虛妄，此非儒家立場也。又見其言：

不過，空宗應該尅就知見上施破，不應把涅槃性體直說為空、為如幻。如此一往破盡，則破亦成執。這是我不能和空宗同意的。[[50]](#footnote-50)

熊十力認為，可以說涅槃性體的價值意識是空，但不可以說涅槃性體的實在性是空，此說佛家亦無疑義，只熊十力自己誤解了。但是，佛教無論何宗派，一旦在般若學系統說境界時，沒有不主空義的，指主體心境對一切不可思議之功德亦化除執著而為空智，但主體的功德卻是一大救渡眾生事業的流行，佛家亦不說為空的。只是熊十力自己解悟有偏，抓其一面，一意深入，指責空宗，卻正顯示對佛教境界論旨的極不相應而已。

以上從性體亦空的批評，其實是對主體境界之空義的誤解。熊十力對空宗的批評還有第三路，即對佛家出世思想的批評。參見其言：

空宗還是出世思想，所以，他們空宗所證得於本體者，亦只是無相無為，無造無作，寂靜最寂靜，甚深最甚深，而其於生生化化，流行不息真機，終以其有所偏主，而不曾領會到。所以，只說無為，而不許說無為無不為，所以，有離用言體之失。[[51]](#footnote-51)

　　熊十力這裡的思路是把許多不同的問題放在一個系統下混在一起談了。第一、出世思想固然是人生態度沒錯，但出世思想需要有它在世界的宇宙觀為依據，追求出世也是因為那個它在世界是更為真實理想的世界才有的人生態度。若不否定它在世界的存在，而欲批評出世的人生態度，這樣的批評，是儒家一貫的做法，但也是無效的做法。第二、熊十力所做的這樣的批評，是與傳統儒家的態度一致的，就是人生態度既主出世，則對於現實世界便無有付出，便不再關心家國天下的事業，所以批評空宗之可說無為卻不能說無不為的立場，即是捨棄經驗世界，即有離用言體之失。也就是說儒家只管對現實世界是否有積極投入的態度，而不管是否有它在世界的實際存在的問題。實際上，就佛教哲學理論上言，當生命觀及世界觀擴大於它在世界之後，主體的理想就不限於此在世界，此時則所謂的用，便已超越此世，在它在世界言其所用，即無離用之失矣！第三、熊十力批評空宗對本體的體會是寂靜的，筆者以為，這是把空宗及般若系統的佛經言於主體境界的寂靜意旨之話語當作描寫本體的話語了，說寂靜指主體思慮營計都不執著而為空性智慧的寂靜，非指主體不顧眾生不救渡眾生離世獨立的寂靜義。就大乘佛教言，都是要救渡眾生的宗旨，則絕無離用之失，當然，熊十力對此還是有所批評，既然所重在它世，則對此一現實世界就是漠然寂靜、捨棄離世的態度，所以說到底，儒家對於此一現實世界作為人生的目的、理想的歸宿，是一絕對的立場，不容棄置，即便它教有它在世界的宇宙論知識，儒者還是視若無睹，不許其亦為一種入世的理想。以上筆者從三個面向切入討論，是因為這段談話涉及了不同面向的問題，但熊十力都將之合在一起，以為是同一個問題在談。同樣的立場，熊十力不斷申說。又見：

我們玩味佛家經典所說，便覺得佛家於性體之空寂方面，確是有所證會，但因此有耽空滯寂的意思，所以不悟生化。或者，他們並非不悟生化，而只是欲逆生化，以實現其出世的理想。[[52]](#footnote-52)

文中主張空宗主性體空寂故有耽空滯寂之病，實性體空寂與耽空滯寂真不是一回事，就性體空寂言，熊十力亦自承主張之、認同之，只其空而不礙流行，因重流行，故而積極主張入世，結果，熊十力把關注世界生化與入世立場等同為一，又把佛家主本體空寂與出世立場等同為一。筆者以為，原始佛教主出世固不待言，但涅槃亦是一實境、理想境，故亦是一世界，說其出世並非不可，但不必有貶意。至於大乘佛教則一方面救渡現實世界之眾生，一方面亦追求彼岸世界的涅槃寂靜，因此既不離世獨立、亦不離用言體，更非一昧耽於空寂，但熊十力還是指斥其出世意旨，而所謂出世意旨，就是對此一現實世界的捨棄立場，逆此現實世界的生化進程而追求出世。筆者以為，這樣講出世入世始終話語不明，依儒家，世就是此一現實世界之世，依筆者之見，世就是任一宗教哲學系統自身的知識所及之世界，古來一般宗教都有它在世界的宇宙論，含此世及它世就是它們的整體存在界，至於世界及人生的理想定在何處，這就需各自定義，彼此尊重，沒有誰的立場是絕對的對或錯的問題。因為它在世界的存在與否，在現實人生的有限能力的前提下，是不可證知的，因此互相尊重即可，必主只有此世是實、它世不實的立場，也是哲學上的獨斷。又見其言：

儒家本無有所謂出世的觀念，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，或者是預防耽空滯寂的流弊，亦未可知。佛家起自印度，印人多半是有出世思想的。佛家經論處處顯示不甘淪逆生死海的精神。他們佛家有出世的希求，所以勤修萬行，斷盡諸惑，要不外觀空趣寂，故其談本體，特別著重空寂，而不涉及生化，抑或欲逆遏生化，故不言之耳。[[53]](#footnote-53)

上文中即可見出熊十力就是用儒家的知識立場去看佛教的知識觀念的，即是鎖定此在世界以為本體流行的場域，因此也才是意義追求的標的，不及於此者即是逆生化，即是於此世有耽空溺寂之弊。筆者以為，這種討論的方式是不可成立的，即是以一家的宇宙論知識立場去說他家的價值論觀點的，甚至熊十力認為理論的結論就是一套，不同學派都是對準同一真理世界的不同發言，所以儒佛根本上必須會通。參見其言：

我常說，儒佛所證會於本體者，實有其相同而無所異，約大概來說，並不為附會的。可是一層，如將儒佛兩家的學說，仔細推勘，他們儒佛兩家又有天壤懸隔的地方。[[54]](#footnote-54)

然而儒佛二家所說的，皆本其所實證，而不為戲論，只是各說向一方面去。會而通之，便識全體。………二家所見，原本一理，法爾貫通，非以意為糅雜也。嚐謂儒佛二家，通之則兩全，離之則各病。[[55]](#footnote-55)

熊十力倡言本體，而且是即現實世界之流行說為本體之功能而主體用不分，也就是此世的哲學。但他卻以此一宇宙論立場為論旨的標準，談本體有空寂也有流行意旨，空寂部分儒與佛家同，只流行部分佛家有失。合之兩全者，離之則各病，其病為儒家不重空寂會有如陽明後學的猖狂之病，佛家不重流行會有耽空滯寂之病。筆者認為，這樣的說法既非儒也非佛，而是一套意旨不明的系統。

1. 功能章下批判有宗的立場

 熊十力批評有宗，在＜功能章上＞之結尾處及＜功能章下＞之全篇，意旨重點就在兩重本體，兩重者，其一為真如本體，此與空宗共有，另一為種子及阿賴耶識。前者不顯現為宇宙萬物，後者成了另一個多元的本體系統，且兩者互不相關，沒有交涉，成了空頭的兩邊。此說，真顯熊十力攪亂佛教唯識學理論系統。筆者以為，真如本體共空有二宗皆是講本體實相的立場，本體者終極意義之旨。熊十力自己獨斷地主張本體就顯現為現象作用，因此體用一如，本體即功用，即因此，現象不在本體之外，現象即本體，現象皆即本體之顯現，故而，當唯識學為說現象另說種子及阿賴耶識觀念時，熊十力即以之為第二本體。究其意，現象亦是本體顯現之結果，即本體之恆轉作用由翕闢成變詐現的現象，因此現象不獨立，個別存有者皆是本體的翕闢成變下的知能，不能是有個別的主體及其本體，因此種子說及阿賴耶識說被熊十力認為是多了一重本體。

 另，當代中國佛教界的唯識學立場是不接受《大乘起信論》的，這是歐陽竟無及呂澂等人親自參與的當代起信論辯爭中的立場[[56]](#footnote-56)，《起信論》即言依真如有生滅，顯見生滅由真如而來，唯識學派不容許這樣的立場，故而熊十力直說他有宗的真如絕不能為生化之作用，故而真如本體與負責現象生化的種子及阿賴耶識互不相關，雖有兩重本體，卻互相乖離。

 筆者以為，唯識學派確實有理論建構並不完備的缺失，此不及詳述，但對真如與現象的關係，佛教哲學史上並非都如當代中國佛教界的唯識學派的立場，如《大乘起信論》及華嚴宗學派，即是一家主張真如本體會展現出萬有，另一家主張佛存有放光衍化為萬有的立場，因此都有說真如顯現為萬有的說法了。但這是本體宇宙論的問題，熊十力還是會從出世主義的立場批評《起信論》及華嚴宗，至於從出世立場的批評是否合理？前文已述，不再多論。

　　參見其言：

我們要知，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。其著重點，各有不同，亦自各有其故。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。這個意思前面已經說過。他們有一共同點，即是不許說本體顯現為大用。易言之，即不許說真如顯現為宇宙萬象。[[57]](#footnote-57)

　　本文是說空有二宗的立意宗旨各有重點，但都共同宗主真如本體，一破相顯性，一不毀法相，但都是離用談體，即真如本體不能顯現為大用，這就造成有一重本體，但無有作用，即無有展現為宇宙萬象的流行作用。又見：

大乘有宗矯異空宗，頗談宇宙論。但是，他們有宗將宇宙之體原與真如本體卻打成兩片。此其根本迷謬處，容後詳談。有宗所以陷於這種迷謬不能自拔者，就因為有宗談本體雖盛宣真實，以矯空宗末流之失，然亦以為本體不可說是生生化化的物事，只可說是無為的、無起作的。因此，他們有宗所謂宇宙，便另有根源。[[58]](#footnote-58)

　　熊十力前此說空宗沒有宇宙論，現在說有宗有談宇宙論，此義筆者同意。唯空宗只是未觸及宇宙論問題，而不是否定有現象世界，更不是反對前此之佛教宇宙論知識。至於有宗，唯識學系統就是在說現象的，因此就確實是在談宇宙論沒錯，且確實是以阿賴耶識變現幻有而說者。但熊十力指控佛家的本體不可為生化之功，因此種子說、八識說諸說之本體是與真如本體不一回事的，所以說佛家說宇宙現象的生發是外於真如本體而另有根源的。又見其言：

其談緣起，乃特別改造因緣義以組成一套宇宙論，實則陷於臆想妄構，未可與空宗並論也。尚考無著造攝大乘論，始建立功能，亦名為種子，復建立阿賴耶識，攝持一切種。於是，以種子為宇宙萬有的因緣。[[59]](#footnote-59)

　　所謂另有根源就是這些種子及阿賴耶識的理論，而不是原來的真如本體。依儒家及熊十力創發之意旨，本體即顯現為現象，依唯識學，現象即由種子來，因此說另有根源，既然另有根源，即是兩重本體，且不相關涉彼此，其言：

為什麼說他們有宗有二重本體呢？他們既建立種子為諸行之因，即種子已是一重本體。然而，又要遵守佛家一貫相承的本體論，即有所謂真如是為萬法實體。佛家說真如，亦名無為法，絕不許說真如或無為法底本身是個生生化化或流行不已的物事，只可說他是無起作的。這點意思，是佛家各宗派所共同一致。[[60]](#footnote-60)

空宗談三性，依他亦是所遣，即遮撥宇宙萬象。他們只從空寂的方面來顯真如，唯破相而後空理自彰。故從宇宙論方面的觀點來衡量他，他並無理論上的矛盾。有宗卻不然，他們有宗談依他，既改變空宗遮詮的意義，而持構造論。於是，一方講宇宙論，要建立多元的和生不滅斷的種子，來作諸行的因緣。這個種子自然是諸行或宇宙的本體了。另一方又談真如，只許說是不生滅，或無起作的。這卻別是一重本體了。如是二重本體作何關係，有宗也無所說明。[[61]](#footnote-61)

　　這兩段話意思很清楚了，就多元本體的種子說言，依唯識學派立場，本就是為交代現象世界的宇宙論問題之主張，初非措意於本體論問題，但亦未反對原來空宗的本體論立場，只特就一一現象一一個別主體的出現及活動而說種子及阿賴耶識意旨，熊十力因此即說為有兩重本體，筆者並不贊同，關鍵是在熊十力指控當代中國唯識學家反對真如生化為現象之說，於是一真如、一種子即形成兩不相干的兩套本體。但是當代唯識學家確實主張此說，至於古唯識學家意旨需否受此指控？筆者暫持保留意見。

 熊十力批判佛教，建立新儒學，但其所批斥之佛教首先是依他自己的選取及理解下的佛學，然後再以儒學立場為標準而批評之。以此來說，他所說的佛學，可不視為佛教本身的正式立場，但他對佛學的批評意旨，確實是符合儒家立場的，即其唯一本體且會顯現為萬象功能之體用說者。可以說熊十力建立新儒學有功，但批判佛家之立論基礎不穩，所謂的佛家意旨，都是他的興致所至之執意選取的對象而已。

1. 結論

 《新唯識論語體文本》還有＜成物＞及＜明心上下＞共三章，接下來更多的是談儒家的世界觀及工夫論。限於時間及篇幅，本文暫結於此，剩下章節的討論，另待它文。

參考書目：

* 熊十力陳寅恪錢鍾書闡釋思想研究作者：[李清良](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%A7%F5%B2M%A8%7D&f=author)
* 出版社：[中華書局](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000167)
* 出版日期：2007年04月01日
* 存齋論學集︰熊十力生平與學術作者：[郭齊勇 編](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B3%A2%BB%F4%ABi%20%20%BDs&f=author)
* 出版社：[生活‧讀書‧新知三聯書店](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000044)
* 出版日期：2008年10月01日
* 現代儒家三聖 (下) 梁漱溟、熊十力、馬一浮論宋明儒學
* 作者：[王汝華](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%A4%FD%A6%BC%B5%D8&f=author)
* 出版社：[新銳文創(秀威代理)](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=showwe9)
* 出版日期：2012年09月09日
* 王學通論：從王陽明到熊十力
* 作者：[楊國榮](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B7%A8%B0%EA%BAa&f=author)
* 出版社：[華東師範大學出版社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000324)
* 出版日期：2008年05月01日
* 熊十力哲學研究
* 作者：[景海峰](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B4%BA%AE%FC%AEp&f=author)
* 出版社：[北京大學出版社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000253)
* 出版日期：2010年10月01日
* 尋繹當代儒哲熊十力：以「一聖二王」為鑰
* 作者：[王汝華](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%A4%FD%A6%BC%B5%D8&f=author)
* 出版社：[秀威資訊](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=showwe)
* 出版日期：2010年10月01
* 熊十力本體論哲學研究
* 作者：[郭美華](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B3%A2%AC%FC%B5%D8&f=author)
* 出版社：[巴蜀書社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000505)
* 出版日期：2004年11月01日
* 熊十力唐君毅道與文化思想研究
* 作者：[劉俊哲](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%BCB%ABT%AD%F5&f=author)
* 出版社：[巴蜀書社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000505)
* 出版日期：2008年05月01日
* 熊十力評傳
* 作者：[宋志明](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%A7%BA%A7%D3%A9%FA&f=author)
* 出版社：[百花洲文藝出版社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000412)
* 出版日期：2010年03月01日
* 存有?意識與實踐─熊十力體用哲學之詮釋與重建(平)
* 作者：[林安梧](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%AAL%A6w%B1%EF&f=author)
* 出版社：[三民](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=sanmin)
* 出版日期：1993年05月01日
* 天地間一個讀書人-熊十力傳
* 作者：[郭齊勇](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B3%A2%BB%F4%ABi&f=author)
* 出版社：[明田](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=yehchang)
* 出版日期：1994年11月01日
* 熊十力學術思想評傳
* 作者：[丁為祥](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%A4B%AC%B0%B2%BB&f=author)
* 出版社：[北京圖書館出版社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000105)
* 出版日期：1999年06月01日
* 熊十力與中國傳統文化
* 作者：[郭齊勇/著](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B3%A2%BB%F4%ABi%2F%B5%DB&f=author)
* 編者：[羅麗芳](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%C3%B9%C4R%AA%DA&f=author)
* 出版社：[遠流](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=yuanliou)
* 出版日期：1990年06月29日
* 玄圃論學續集-熊十力與中國傳統文化國際學術研討會論文集
* 作者：[郭齊勇](http://search.books.com.tw/exep/prod_search.php?key=%B3%A2%BB%F4%ABi&f=author)
* 出版社：[湖北教育出版社](http://www.books.com.tw/exep/pub_book.php?pubid=0000000444)
* 出版日期：2003年03月01日
1. 參見本文所附之參考書目。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三先生的新儒學理論基本模式，就是熊十力體用論的模式，但要說明此事，必須進行專題研究才能說清楚，此暫不多論，可參考筆者相關牟宗三著作。<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/index.html> [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見其言：「此書實依據舊撰新唯識論而改作。新論有兩本，一、文言本，寫於病中，極簡略。二、語體文本，值國難，寫於流亡中。此書既成，新論兩本俱毀棄，無保存之必要。」熊十力著，《體用論》，中華書局1994年2月，第1版，頁44。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，北京，中華書局出版，1985年12月第1版。頁247。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁249。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁250~251。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁251。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁252。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁252~253。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁253。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁253~255。 [↑](#footnote-ref-11)
12. ???????? [↑](#footnote-ref-12)
13. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁257。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁270~271。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁271。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁272。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁275。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁278~279。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁281~282。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁296~298。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁298。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁300。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁301。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁302。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁302~303。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁306。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁306~307。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁312~313。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 參見其言：「本體是備萬理、合萬德、肇萬化，法爾清淨本然。………二、本體是絕對的，………三、本體是幽隱的，無形相的，即是沒有空問性的。四、本體是恆久的，無始無終的，即是沒有時間性的。五、本體是全的，圓滿無缺的，不可剖割的。六、若說本體是不變易的，便已涵著變易了，苦說本體是變異的，便已涵著不變易了，他是很難說的。」熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁313~314。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁314~315。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁317~319。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁321。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁323。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁328。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁332。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁328。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁340。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁368~369。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁372~373。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁372。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁373。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁373~374。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁374。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁375。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁376。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 參見筆者相關論文：杜保瑞，2012年，8月16日，[＜對牟宗三詮釋般若概念的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1801.htm)，「2012年第32次中國學國際學術大會，主題：中國文化的現代性」，韓國中國學會主辦。杜保瑞，2012年，8月21~22日，[＜對牟宗三詮釋佛性概念之方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1802.htm)，「紀念　曉雲導師百歲誕辰：第十四屆國際佛教教育文化研討會」，華梵大學主辦。杜保瑞，2013年，4月15~20日，[＜對牟宗三詮釋楞伽經與起信論的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1804.htm)，「 漢傳佛教研究的過去、現在、未來國際學術研討會」， 佛光大學主辦。杜保瑞，2012年5月12~13日，[＜牟宗三對華嚴宗詮釋的方法論反思＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1803.htm)，「2012年 臺灣第三屆華嚴國際學術研討會」，華嚴學術中心主辦。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁378。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁379。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁380~381。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁383。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁388。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁393。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁402~403。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁391。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁403。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 這個論戰可以參考佛光山出版社出版《大乘起信論白話翻譯版》之＜題解＞，1997年4月初版。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁408。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁409。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁419。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁427。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 熊十力著，《新唯識論\_\_語體文本》，頁428。 [↑](#footnote-ref-61)