

# 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

裴春苓 撰

本文為悲廣獎學金得獎論文



# 目次

---

**【壹】 前言**

**【貳】 《唯識學概論》內容闡析**

**【參】 《新唯識論》內容闡析**

**【肆】 從《唯識學概論》到《新唯識論》核心問題之釐清**

**【伍】 結論**

## 【摘要】

本文以熊氏所著《唯識學概論》與《新唯識論》二書之對比理解，來重新釐清當代儒佛論爭關鍵之議題。在前言部份對於「唯識學」之發展，及熊氏著作此二書之因緣做說明。進而對《唯識學概論》與《新唯識論》二書之內容做一闡述，以便下一章之對比理解。第肆章將二書之對比理解分三點做說明；(一)、思想轉變關鍵點。(二)、二書比對不同點。(三)、儒佛論爭關鍵點。結論部分，針對當代儒佛論爭之關鍵議題做一回顧之說明。

關鍵字：「唯識學」、《唯識學概論》、《新唯識論》、  
「當代儒佛論爭」

## 【壹】前言

「唯識」思想是佛教義理中重要的學說理論，在原始的《阿含經》中，佛為解說生死流轉的起因，而有十二緣起的開展，其中的「識緣名色」，正說明了外境與內心的相互依存關係，以此認識活動之關係<sup>1</sup>，進而有愛、取、生、老死之流轉。而佛陀從甚深的禪定中，觀察世間現象，從經驗分析中，說明認識活動之開展，形成世間苦迫之原因，此乃由於心識緣名色，而生起各種的分別執著，因而有無明煩惱，苦迫相連，由此苦集之因的探索，而有修道慕滅得解脫之修行次第產生。此苦集滅道、十二緣起的說法，成為原始佛法及佛法義理開展之重要依據。

佛法之教化始於原始佛教，至部派佛教、大乘佛教乃至後來北傳的中國佛教，對於識與名色間關係的探索，在不同的階段，以不同理論基礎及時代因緣，做不同的開展與詮釋。故要探討不同階段及學派的心識說，實應深入了解此理論產生之時代因緣及其演變之過程，始能較客觀的給予分析與詮釋。

佛教唯識思想之開展，在印度一般說法可分為三期；「原

---

<sup>1</sup> 印順法師在《唯識學探源》一書頁 18 中曰：『識與名色的相互依存關係，不是站在認識論的立場，說明有主觀才有客觀，有客觀才有主觀。依經文看，釋尊的本意，是從探索認識活動的根源，觸發到生命相依相持而存在的見地。』

始期」、「組織期」與「發展期」。<sup>2</sup>此三時期對於「識」之探究各有不同的重點與說明。「原始期」以愛欲緣起，說明煩惱之起源，而有生死之束縛。如何使心識能不為愛欲所縛，而脫離煩惱之束縛，為其重點之所在。第二時期，經過部派佛教之開展，至無著、世親之組織，使唯識思想之義理，有了完備之結構，也形成了所謂的「瑜伽行派」(亦稱唯識派)。此時期以幾部重要的經論，做為唯識思想的理論依據。第三期之發展期，即世親之後唯識思想之再開展，在印度有護法一系「有相唯識」與安慧一系「無相唯識」<sup>3</sup>之發展。而二系不同傳承，傳入中國則形成「地論」、「攝論」及「法相唯識」的三期發展<sup>4</sup>。在不同階段及不同國度之開展，各有其不同之特色與重點。

---

<sup>2</sup> 有關唯識思想的演變分期有多種不同之說法，本文此處取如實著〈唯識三系之研究〉中前言之說法：『關於唯識哲學的形成，可分為原始期、組織期與發展期三期。原始期是指大乘佛教時代的唯識思想，其起源早見於原始佛教時代。……原始佛教時代，是以心為本，這乃是唯識哲學的萌芽。……其次是組織期，此時之唯識思想，就是大乘佛教哲學形成的時期。其組織者為彌勒、無著、世親等人。……最後的發展期是，將唯識哲學成為大乘佛教哲學而展開的時期。即是世親以後的唯識哲學。其開展者，是所謂的十大論師，在十大論師之中，最傑出的是安慧與護法。』出處：《華岡佛學學報》第五期。

<sup>3</sup> 有關「有相唯識」與「無相唯識」之探討，近年來有頗多的論述。例如：如實著〈唯識三系之研究〉，或陳榮灼著〈唯識哲學之「真」「妄」問題〉。亦可資料參考曹志成著〈護法—玄奘的「有相唯識」與安慧—真諦的「無相唯識」之唯識思想的比較研究〉等文，皆可作為參考。

<sup>4</sup> 參考世光著〈法相唯識學中國所傳〉一文中有詳細之說明。此文收錄於現代佛教學術叢刊第廿四冊《唯識學的發展與傳承》一書中。

「唯識學」傳入中國雖可分三期，並成立不同學派，然唐以後所流傳之「唯識學」，皆以玄奘、窺基所傳之護法「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，使得此學在中國之研究漸希。<sup>5</sup>直至清末民初楊仁山居士，從日本找回了大量散佚之佛教典籍，成立了「金陵刻經處」廣為流通，並極力的倡導「法相唯識學」研究，先後興辦了「佛學研究會」與「祇洹精舍」推展佛學研究工作<sup>6</sup>，由此「唯識學」研究，在中國才再度成為佛學研究的重點。

民初於楊仁山發起之「唯識學」研究，當時在祇洹精舍參學者中，較著名的有歐陽漸、章太炎、梅光羲、太虛等人。<sup>7</sup>此中歐陽漸宗玄奘、窺基之唯識「新學」，視真諦之唯識為「古學」。而太虛、楊仁山一派宗真諦「唯識古學」，於當時形成了新舊唯識之爭<sup>8</sup>。歐陽漸門下熊十力，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，草撰《唯識學概論(一)》，並於次年(民國十一年)出版。<sup>9</sup>熊氏

<sup>5</sup> 參考同上註中之「法相唯識學的衰落時期」一段中之說明。

<sup>6</sup> 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」段之文。此文收錄於《華岡佛學學報》第二期。

<sup>7</sup> 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」章。此文收錄於《華岡佛學學報》第二期。

<sup>8</sup> 參考同上註中「歐陽漸與其新唯識論」一章。

<sup>9</sup> 熊氏所著有關「唯識學」概論之論述，先後出版者有三書，為便於行文上之分辯，將其於民國十一年最先撰之《唯識學概論》稱其為《唯識學概論(一)》。而於民國十五年依據《唯識學概論(一)》所做之修訂，於本文中註明為《唯識學概論(二)》，此稿可視為《新唯識論》之濫觴。此部分之資料可參考蔡仁厚撰《熊十力先生學行年表》一書。

之學，本宗在儒，雖撰述此《唯識學概論(一)》，而於次年即對此世親、護法之唯識學，有頗多疑惑不解之處，乃盡毀前稿，並融攝所學，開始構思《新唯識論》。先後又著有《唯識學概論(二)》及《唯識論稿》二書。至民國廿一年又出版了《新唯識論》文言文本，此時熊氏「新唯識」思想始成定論。<sup>10</sup>此書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」<sup>11</sup>。此後對《新唯識論》之評論不斷，至近年來尚有不少學者續做此研究而發表。

熊氏《新唯識論》何以會引發佛教界之嚴厲批判？這牽涉到熊氏對唯識思想及佛教義理的理解為何？及《新唯識論》本身之理論架構與唯識學之差異為何？而佛教界人士對其批判多數仍針對熊氏《新唯識論》之內容給予評破，未有對熊氏唯識思想之轉變做一深入了解，以致形成各說各話，相互抨擊，難有全面及客觀之理解。

有鑒於此，本文撰寫之目的，從熊氏早年所著之《唯識學概論(一)》及《新唯識論》的對比理解，來了解熊氏唯識思想轉變的差異處，並參考熊氏個人之學思歷程，以便對當代儒佛論爭之關鍵議題給予再釐清。由此一角度去重新探討熊氏唯識思想之轉變，其對於傳統文化之再批判、再融攝、再創

---

<sup>10</sup> 參考同(9)

<sup>11</sup> 參考同(9)

新，是關連著當時之社會處境，與知識份子自覺的要找尋新的生命意義相關連。在清末民初那一個時代的處境，一個內憂外患，無奈、無助的中華民族，在推翻滿清的專制後，急於尋求富國強兵，改革、維新的途徑。絕大多數人選擇了崇尚西化，或者主張「中體西用」<sup>12</sup>，開始學習西方的各種學說理論，希望借著東西文化的融匯貫通，以及科學方法的學習，來改善中國傳統保守、封閉、專制的思想觀念，以建立民主、自由、科學的現代化社會體制。在此西學、西化的浪潮中，熊氏卻很特別的堅守中國哲學一貫的道統。熊氏以其博雜之學問，重新建構新的學說理論，完成了《新唯識論》之著作。

本文從二書對比中，可明顯的見出熊氏唯識思想之轉變，及其融攝儒佛之意圖，而熊氏之「佛教格義」<sup>13</sup>，即以儒家義

<sup>12</sup> 「中體西用」之說法主要為清末李鴻章、曾國藩等人所發起之洋務運動，而其中張之洞、孫家鼐等人提倡「中體西用」之思想。此時期思想之構思被視為「當代新儒家」，文化發展構思之第一階段。參考陳立強著，〈論近百年來儒家的文化發展構想……從「體用」範疇的理論涵蘊看晚清「中體西用」的思想困局〉一文，《鵝湖》月刊，第202期。

<sup>13</sup> 「佛教格義」一詞取自林鎮國著〈現代儒家的佛教詮釋：以熊十力與牟宗三為例〉一文前言中曰：『以熊、牟為例的現代儒家詮釋佛學時，必然或多或少地反應出作用在他們身上的傳統成素。這說明了「格義」的普遍性。但是現代儒家之佛教格義，與其說是主要決定於儒家傳統，不如說是受到他們對當前處境的察省，對未來發展的期望所影響。』此文作者乃在說明當代儒學的「現代意識」，主要是針對他們對「現代性」問題的反省而起。出處《國立政治大學哲學學報》第四期。而在王守常著〈廿世紀儒佛之爭……熊十力與劉定權的爭論〉一文之中曰：『熊十力對護法唯識學由信從到懷疑，以至有所批判，其思想轉化的一個重要契機，則是以儒家之義理格義佛家唯識學說。』出處：《當代新儒家人物論》一書中頁26。

理格義佛教也是引發爭論之關鍵議題。本文以此二書之對比理解，來分析熊氏建構《新唯識論》之方法運用，從另一個角度為當代儒佛論爭做新的說明，此一說明當不僅止於各說各話，各執己見的相互批評，他是可以做為儒佛雙方哲學建構的方法論參考與反思，此當是本文闡述之一重要目的。

## 【貳】《唯識學概論》內容闡析

有關熊氏對於佛家之理解，在其早年所發表之言論中已略見倪端，而基本上熊氏是基於批判立場，對佛教做片面了解。<sup>14</sup>直至熊氏於支那內學院參學，才對佛教唯識思想有了進一步認識。《概論》<sup>15</sup>一書是熊氏在支那內學院時所撰，次年熊氏至北大任教時，將此稿交由北大出版，做為「唯識學」<sup>16</sup>講義本。本書共分八章，主要是以世親護法之唯識思想為主，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

---

<sup>14</sup> 可參考熊氏年表中有詳細之記載。另參考熊氏所著《心書》中亦有論及其對佛家之看法。

<sup>15</sup> 以下文中《唯識學概論》(一)簡稱《概論》。《新唯識論》簡稱《新論》。

<sup>16</sup> 本文以下所言之「唯識學」若無另做說明，皆指世親、護法之唯識思想。

未盡理，然執大象，秉樞要，庶幾來學，研討有資。<sup>17</sup>

熊氏此《概論》樞要有三義，一者、萬法生起不離心識之相互依待而有。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。就此樞要約略的概分：一者、明萬法生起之相狀，說明八識與心所間相互關係，可視為八識之心理分析。二者、唯識學中八識種子各秉功能不雜，形成眾生多元論，可視為阿賴耶識種子說。三者、破眾生迷執假說唯識，為對治惡取空者，故攝法歸識，目的在遣除執空執有之執，可視為唯識宗旨。本文即順此樞要，將此章分三段做說明。

## 一、八識心理分析法

「唯識學」乃說明萬法生起之現象，是依「識」變現而開展，若論其方法論，因不同詮釋立場而有不同之方法理論。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，不同方法論其詮釋之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》中對於法之分析，並探討心、意、識之相互關係。<sup>18</sup>而唯識學「識」之能所相對，說明了感官與外境之作用，形成主體與客體之對立，通常被視為「認識論」。又唯識以「五

<sup>17</sup> 出處摘錄《概論》一書中 P.3~5。

<sup>18</sup> 此部分之資料可參考心、意、識分析之相關論述。

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》中批評此「唯識學」八識之階級關係重重疊疊，說其為「構造論」，此是否為正確尚待辨正。也有以唯識之能所及識轉變說，視其為「現象分析」<sup>19</sup>。此種種的論述不一而足，皆以不同觀點引伸不同之說明，而此類分析法皆未探索至宇宙最終存有之本質，乃以主客相對之認識關係做探討。以下以數點來說明八識心理分析法。

## 1、八識之心理分析

「心理分析」雖是近世紀西方哲學所發展出之「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。」<sup>20</sup>萬法生起由「八識」之相互依待而生，眼、耳、鼻、舌、身、意、末那此前七識，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，

---

<sup>19</sup> 「現象分析」法在現今之哲學界頗引起關切，尤以胡賽爾之「現象學」理論最受注目，近年來國外亦有多位學者將其理論與佛教之「唯識學」做對比考察。並有研究成果之報告。然本文所論之現象分析由於是依於文本做辨正，故仍以經驗現象分析法為闡述重點。

<sup>20</sup> 摘錄《概論》P.3

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。」<sup>21</sup>又「意根云何，第六識，五同法故，應有所依。」<sup>22</sup>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。」<sup>23</sup>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。」<sup>24</sup>而前六識統稱為「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」。若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」。若但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。

依此「八識」之相互依待關係來分析，吾人之心理過程，如

---

<sup>21</sup> 摘錄《概論》中 P.87

<sup>22</sup> 摘錄《概論》中 P.90

<sup>23</sup> 摘錄《概論》中 P.91

<sup>24</sup> 摘錄《概論》中 P.5

《成唯識論》中曰：「藏識說名「心」，思量性名「意」，能了諸境相，是說名為「識」。」<sup>25</sup>此特別說明「心」為含藏一切法之種子而滋長，為萬法之生長處。「意」緣阿賴耶識，思量計度，執一切善、不善、無記法為真實故，恆時流轉。前六識之作用在了別境相，以第七之染污識為所依。經中曰：「如是染污意，是識之所依，此意未滅時，識縛終不脫。」<sup>26</sup>由於第七識之執持有我故，以六識所生起之境相，認為是實有，為境所染不得解脫。若第七末那，能了境相之因緣和合虛幻不實，不起遍計執，即能去染污意證「圓成實性」。

## 2、分析萬法宇宙論

「唯識學」之「宇宙論」<sup>27</sup>，不同於形上學之「本體論」<sup>28</sup>，其乃將宇宙之構成因素分為主觀之「五蘊」、「十二處」、「十八界」及客觀之「百法」。然此主觀與客觀之分別，是依立足點不同而有不同之分法。「主觀」重自我個體分析，將自我分為「心理」、「身理」、「物理」三個層次。客觀分析是將此主觀之三個層次再重新排列組合，將其分成五類而形成「百法」<sup>29</sup>，此主觀與客觀是互相含攝包含，名異體同。在

<sup>25</sup> 摘錄大正 31、24、下

<sup>26</sup> 摘錄大正 31、25、下

<sup>27</sup> 此「宇宙論」指對於宇宙形成之元素，做具體層面的探討。

<sup>28</sup> 「本體論」或稱「存有學」，是討論存在之所以為所在，或是支持所有存在之所以能存在的最終基礎。

《概論》中對於百法之說明：「總略五法，一心、二心數、三色、四分位、五真如。」<sup>30</sup>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。」<sup>31</sup>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<sup>32</sup>；「五根」、「五境」及「法處」<sup>33</sup>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。」<sup>34</sup>「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之差別，但自生起始，即剎那剎那趨向壞滅。四、「心不相應行法」<sup>35</sup>有二十

---

（承上頁）

<sup>29</sup> 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。

<sup>30</sup> 摘錄《概論》中 P.3

<sup>31</sup> 摘錄《概論》中 P.92~94，由於內容繁雜，故省略。

<sup>32</sup> 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。

<sup>33</sup> 「法處」乃第六識所緣之境，此類色法是无質的，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。

<sup>34</sup> 摘錄《概論》中 P.3

<sup>35</sup> 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

（接下頁）

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，其又與本文比對無直接關係，故略而不述。「唯識學」以法之分析方式，將此宇宙構成因素分成「三科」(即五蘊、十二處、十八界)、「五位」、「百法」，由此形成宇宙萬法，構成分析之宇宙論。

### 3、能所相對知識論

《概論》中曰：「一切心、心所各有相見等四分」<sup>36</sup>唯識中言「八識」能變現外在世界之宇宙萬相，是因眾緣的具備，使得一切心及心所之識體上現起「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」之作用。而此「四分」<sup>37</sup>即是識體的四種功能。《概論》中曰：「又此四分，前二名外，相分似外故名外。

(承上頁)

應；它沒有質礙性，不與色法相應；它有生滅變遷，也不與無為法相應，但也不是在色法、心法、心所法之外別有體用，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」。

<sup>36</sup> 摘錄《概論》中 P.12。

<sup>37</sup> 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，但是誰能知道主體的認識作用，已經照見到客體的影像？乃是心識的自體，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」，立此四分，目的在顯示世俗所說的結果。

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。」<sup>38</sup>唯識學將此『四分說，分成內、外，體、用，識、境對立之說法。「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，可包括外境之物質，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。」<sup>39</sup>唯識「四分」說，乃為說明心、心所之識體，如何緣外境而產生唯識作用，然有開遮不同之說法。雖名為四分各別，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」<sup>40</sup>。唯識學為說明心識之能緣、所緣生起過程，而立內、外、體、用、心、物之二元「認識論」，又因

<sup>38</sup> 摘錄《概論》中 P.15

<sup>39</sup> 摘錄《概論》P.16

<sup>40</sup> 此一識乃包括心王、心所在內之一切識。

各學派之主張不同而立不同說法，但總說可為一識所現。

#### 4、識能變之現象說

唯識學在說明「八識」的轉變時有所謂之「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，其變現宇宙萬法之能力稱「三能變」<sup>41</sup>。《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。」<sup>42</sup>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之識體者，為「因能變」。果能變者<sup>43</sup>；由八識及五十一心所之識體，現起相、見二分

---

<sup>41</sup> 有關「三能變」之參考資料，在唯識學概論之書都有說明，「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。此三能變之八個識，轉變出了「能分別」的「見分」，和「所分別」的「相分」。有了此「相」、「見」二分，所以才有了「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」、「見」二分變現出來的，所以說「萬法唯識」。

<sup>42</sup> 摘錄《概論》P.6

<sup>43</sup> 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」。

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。」<sup>44</sup>《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。<sup>45</sup>《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。」<sup>46</sup>唯識學之建立，主要針對外道、小乘之有因說、無因說、邪因說等偏見，借著《中論》所述之不自生、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」為一切萬法之依止，並依此阿賴耶識之「功能」<sup>47</sup>，做為有為法生起之因緣。以遮

<sup>44</sup> 摘錄《中論》卷一〈觀因緣品〉第一，(大正、30、1、下)

<sup>45</sup> 可參考楊惠南著之《龍樹與中觀哲學》一書中之〈龍樹的「空」〉一章說明 P.67~89。

<sup>46</sup> 摘錄《概論》P.19~20。

<sup>47</sup> 所謂之「功能」指種子之一種功用和能力。種子無形無相，無質無量，但它卻能發生「力用」。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。

無因說及外道各種實我、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」為萬法生起之因緣。

此依止「阿賴耶識」而能生萬法之「功能」者何也？《概論》中曰：「有大勢力，熾然能生，故名功能。」<sup>48</sup>如山河大地、人、蟲、鳥獸、貪、瞋、癡等一切現行之色法、心法，皆由「八識」中種子之各自「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。因其具有此種能生之力故稱其為「功能」<sup>49</sup>。

而「種子」<sup>50</sup>是儲藏在第八阿賴耶的自體中，能自生果之功能。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

<sup>48</sup> 摘錄《概論》P.20

<sup>49</sup> 「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。

<sup>50</sup> 有關種子的由來，歷來在印度之唯識學派中，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》中雖已說明了種子之功能是由熏習而來，但卻未進一步說明其來源。而據窺基所引之護法的主張，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。」玄奘大師譯《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。

「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」。受熏之種子成為新種子，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「恆隨轉」。在這前生後滅的隨轉中，俱有「三法」和「二重因果」。<sup>51</sup>這三法展轉，剎那之間，成二重因果。故《概論》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。」<sup>52</sup>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，以此阿賴耶識中之種子「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。」<sup>53</sup>種子之種類，有本有之有漏染法及本有之無漏淨法。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

<sup>51</sup> 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。

<sup>52</sup> 摘錄《概論》P.25～26

<sup>53</sup> 摘錄《概論》P.33～34

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：「功能體非可斷，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。」<sup>54</sup>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，吾人要斷有漏雜染之種子，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。」<sup>55</sup>唯識學即依此一分一分的轉染成淨，至最終「轉識成智」。

### 三、破迷執假說唯識

《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。原凡夫外計有實我，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。」<sup>56</sup>。法性本不可言說思議，是離一切名言、概念，離一切言語戲論之究竟寂滅，而立「唯識」之義，乃在於破除眾生迷執，故假說唯識。唯識所破之對象，一者、

---

<sup>54</sup> 摘錄《概論》P.34~35

<sup>55</sup> 摘錄《概論》P.38

<sup>56</sup> 摘錄《概論》P.4~5

凡夫、外道；其以為有一個實我在輪迴，故說五蘊和合之色、受、想、行、識，乃因緣和合之假我，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，認為有外境之實法存在。故唯識立三性說；「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」，以此說明一切存在之事物，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」<sup>57</sup>說來詮釋諸法的體性是非空、非有的「中道」，以此來破「執我空法有者」之論述。

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」乃依他起之實有，故「不空」。以此來破除斷滅空者。然若了知依他起之因緣和合相，乃虛幻不實，於根、境、識和合

---

<sup>57</sup> 唯識所言之「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」。

處，不起遍計執，即能證得「圓成實性」。此為唯識學理論之宗旨。

## 【參】《新唯識論》內容闡析

從《概論》的出版至《新論》<sup>58</sup>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》「陰陽和合」之開展，融合了佛教大乘三系(中觀、唯識、真常)之思想，並擷取了「宋明理學」之精華，揉合成《新論》的理論結構。其立基於儒、佛原有之學說理論上，對於佛教之唯識思想，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，語詞前後顛倒，實有令人哭笑不得之感。又因此論是揉合多家之思想而成，讀者若未了解各家思想之脈絡，實很難理解《新論》文中所欲表達之涵義，並可能誤解《新論》之意。而就內容結構言，本書牽涉之理論繁雜，較難清晰掌握。鑒於本文之要點乃在於二書之比對，故在處理熊氏《新論》內容之分析上亦以比對之前後呼應為取材之重點，相關之議題、思想留待核心問題釐清一節中再說明。為回應前節之內容本節亦分三點做說明。

---

<sup>58</sup> 以下文中《新唯識論》簡稱《新論》。

## 一、融空攝有說創生

《新論》構思之起源，乃熊氏「忽盛疑舊學，於所宗信極不自安」<sup>59</sup>而開始草創，《新論》雖雜揉多家之思想，然亦以唯識思想為基礎。或有採用之，或有批判之，或有修訂之。而《新論》之主要結構是以《易傳》之「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。以下即分幾點做說明：

### 1、體同名異心意識

《新論》所言之「心」者：「心乃渾然不可分之全體，……夫心即性也。以其為吾一身之主宰，則對身而名心焉。」<sup>60</sup>《新論》所言之「心」是渾然不可分之全體。它本不限於一身，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」，即宇宙萬物之本性。即此「心」若求其在我，「乃淵然恆有定向，於此言之，則謂之意矣。」<sup>61</sup>。心反求其自我乃吾人生生不息之本性，此本性有生命、有意向、有個體，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，即個己之主宰即所謂「意」。此自我「若其感而遂通，資乎官能以趣境者，是名感識。」<sup>62</sup>此「識」依不同

---

<sup>59</sup> 摘錄《新論》P.42

<sup>60</sup> 摘錄《新論》P.113~114

<sup>61</sup> 同(60)

<sup>62</sup> 同(60)

之官能而對外境有所感應生染著。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。」<sup>63</sup>此「意識」亦可不依五根而獨起思維籌度，可依過去感識之經驗材料而使意識再現。此「心」、「意」、「識」三者，「心之一名，統體義勝。意之一名，各具義勝。識之一名，了境故立。」<sup>64</sup>名稱雖不同體同，乃依功能不同現不同之差別。

《新論》雖依「唯識學」之說法將「心」分成「心」、「意」、「識」三個層次，但其理論之結構卻完全不同於唯識學，其言「心」者，含有宋明理學家所言「心即性」<sup>65</sup>之意。而「意」者一己之「生命」也，乃所謂之「自我」，有主宰之意。「識」者，或曰「意識」，了別外境而資乎官能趣境。此三者本無異體，依作用之不同而立不同之名稱。

## 2、攝所歸能境識同

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。」<sup>66</sup>基本上

<sup>63</sup> 同(60)

<sup>64</sup> 同(60)

<sup>65</sup> 宋明理學一般說有二家，一者朱熹系統所言之「性即理」，一者王陽明系統所言之「心即理」，此處熊氏所言之「心即性」，指的是王陽明一系所言之「心即理」而言。在王陽明所著之《傳習錄》下，卷三言：「人心是天淵，無所不賅。原是一個天，……一節之知，即全體之知；全體之知，即一節之知。總是一個本體。」

<sup>66</sup> 摘錄《新論》P.46

《新論》是認同「唯識學」中駁斥外道凡小之執外境為實有之理，並採取唯識學，「應用不無計者」<sup>67</sup>來匡正此迷。以「極微計者」<sup>68</sup>勘定其義不得成，以此遮撥外境之無實有，此理乃同「唯識學」之所論。

《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？」<sup>69</sup>《新論》認為心和境是整體的兩個面向，無離「心」獨存之外境，亦無離「境」獨存之「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的整體之兩面。此處《新論》已將「唯識學」所言之「能所相對」之「認識論」，一轉而為「境識同體」之「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，所謂全體流行者以此。」<sup>70</sup>。就外在之能所相待言境與心，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

<sup>67</sup> 參考《新論》P.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。』

<sup>68</sup> 熊氏在《新論》P.51 中曰：『返證極微定有方分，有方分故，必更可析，物之可析者，必無實自體，由此，汝說極微實有，義不得成。』

<sup>69</sup> 摘錄《新論》P.53

<sup>70</sup> 摘錄《新論》P.53

矛盾的發展，一正一反的和合成全體大用流行。於此《新論》將唯識之能所論，收攝為「境識同體」，開展出新的「體用一如」觀。而此「體」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、物不二之一體。

《新論》說境識同體，其主要有二義：「一者、會物歸已得入無待。」<sup>71</sup>將外境所現之萬事萬物，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，而智體炯然獨立。」<sup>72</sup>「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》已將唯識能所相對之「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，而形成儒家所言之「心性論」。

### 3、無量動點以成色

《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

---

<sup>71</sup> 摘錄《新論》語體文 P.40

<sup>72</sup> 摘錄《新論》 P.55

耳。」<sup>73</sup>《新論》之言色，非從現象之分析，亦非經驗之說明<sup>74</sup>，乃將其提至宇宙生成論之中心而言「色之實性，即是恆轉。」<sup>75</sup>「恆轉」是「至無」而健動的。有形即受形限，而無有健德，無生化可言。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」乃從生化不已之本體，因其健動之功能而攝聚便成「翕」，「翕即幻成無量動點，動點者，幻似有質而實非質也。」<sup>76</sup>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。」<sup>77</sup>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，乃從宇宙本體之健動中所產生之幻相也。此幻相《新論》說其為「器界」。此「器界」即吾人所居住之山河大地，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，渾成全體。」<sup>78</sup>從此「器界」之表象上見之有各各獨立之物事存在，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。

---

<sup>73</sup> 摘錄《新論》P.93

<sup>74</sup> 《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。

<sup>75</sup> 《新論》言：「恆轉者，即本體之異名。」

<sup>76</sup> 摘錄《新論》P.93

<sup>77</sup> 摘錄《新論》P.93

<sup>78</sup> 摘錄《新論》P.94

#### 4、翕關成變化流行

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。變不從空無生，空無莫為能變故。」<sup>79</sup>《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」<sup>80</sup>。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！」<sup>81</sup>。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，為萬物之實體而超越萬物而存在，他不同於神我、梵天，亦非是寂靜頑空義，因他有轉變不息之體，而產生能變之狀，故勉強以此能變形容之，此能變是未有所變之對象以為對，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之體用一如。

「變復云何？一翕一關之謂變。」<sup>82</sup>此「翕」與「關」由至無而善動，相續不已之恆轉中，產生一種特殊之勢用，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<sup>83</sup>，宇宙之物質即由此建立。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

<sup>79</sup> 摘錄《新論》P.68

<sup>80</sup> 《新論》P.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。」

<sup>81</sup> 摘錄《新論》P.68

<sup>82</sup> 摘錄《新論》P.68

<sup>83</sup> 《新論》語體文本 P.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。」

此之一翕，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所謂之變化產生，由此「翕闢成變」之相續不已，而有生生不息之大用流行，此乃《新論》之「變」說。

## 二、縱貫縱講<sup>84</sup>顯實性

《新論》中曰：「夫識者，念念新新而起，即是念念新新而自動。」<sup>85</sup>此「識」是由宇宙中自動的力而生。《新論》中又曰：「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。」<sup>86</sup>《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之因緣，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。」<sup>87</sup>此自動的力是找

<sup>84</sup> 牟宗三先生在其所著之《中國哲學十九講》中對於儒、釋、道三教所做之判教中曰：「儒家客觀地肯定一個道體，肯定天命之於穆不已，創生萬物。這是客觀的肯定，屬於「實有型態」。中庸：『天地之道可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。』，以「妙運」講「創造」，這就是「創生」，此屬於形而上之創造性。」故稱其為「縱貫縱講」。可參考《中國哲學十九講》中第六講及第十九講之內容。

<sup>85</sup> 摘錄《新論》P.58

<sup>86</sup> 摘錄《新論》P.58

<sup>87</sup> 摘錄《新論》P.59

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之相互作用而生起。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之性智而自動生起之勢用，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，因更計有功能沉隱而為現界本根，字曰因緣。」<sup>88</sup>《新論》基本上是完全否定世親、護法之種現互熏，依因待緣說。熊氏所言之「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。」<sup>89</sup>《新論》引用佛教空宗之理，言宇宙萬相仍無自性之空無，是因吾人之妄情執著而誤認為有，實乃無自性空。若了知現行界之本無實體存在，則知因緣亦無從建立。《新論》又言，若知此由妄情所執之現界乃空，而又依此本有不空之實性，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》所說之「功能」乃本有不空之性，乃轉變不息之本體「恆轉」也。

---

<sup>88</sup> 摘錄《新論》P.78

<sup>89</sup> 摘錄《新論》P.79

### 三、善反實證見本心

《新論》之宗旨，「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。」<sup>90</sup>。熊氏造此《新論》之目的即在說明究玄學者所追索形而上之實體，其非離吾人自心之外在境界，亦非以世間之科學、知識而能探究得之，此一形而上之本體，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》闡述之目的，一者、在於「方便略顯體故。」因世間人談體時，多以向外尋求之方式，「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。」<sup>91</sup>。乃體用一如之實性，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。」<sup>92</sup>吾心不被外在物欲之所染著，時時保持覺照精明之體，而炯然獨立不物化，以此心自見，

---

<sup>90</sup> 摘錄《新論》P.43

<sup>91</sup> 摘錄《新論》P.67

<sup>92</sup> 摘錄《新論》P.44

即可名之為「智」。「吾人常能保任此智而勿失之，故乃自己認識自己，而無一毫錮蔽焉。」<sup>93</sup>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人之心的外在境界，此實體即是吾人之「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。」<sup>94</sup>今世之為玄學者，不知反躬自省，心向外求，於外在名相、概念，起分別執著，以為萬有之本體，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。」<sup>95</sup>於外在境界構畫搏量，虛妄安立，皆為戲論。故《新論》之目的在於明示「示玄覽之攸歸，宜崇本智。」<sup>96</sup>欲究玄學之本意者，宜重根本之性智，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。」<sup>97</sup>不必向外窮索，當下便能見自心。順著法界本然之實性，不必欣嚮往寂靜，現前當下即是真體實性。

---

<sup>93</sup> 摘錄《新論》P.44

<sup>94</sup> 摘錄《新論》P.44

<sup>95</sup> 摘錄《新論》P.45

<sup>96</sup> 摘錄《新論》P.45

<sup>97</sup> 摘錄《新論》P.116

## 【肆】從《唯識學概論》到《新唯識論》 核心問題之釐清

由《新論》所引發「儒佛論爭」之爭議內容，其牽涉範圍頗廣，本文此處就《概論》與《新論》之對比理解，針對核心問題，取其重點及相關之部分，分三小段給予說明。

### 一、思想轉變關鍵點

依二書比對觀之，熊氏唯識思想轉變之關鍵有多處，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「宇宙創生論」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」之說法，而引用儒學「心性說」、「創生說」來開展新的體用哲學觀。此一新的唯識思想與唯識學之本意已完全不同。以下即以三點略述其思想轉變關鍵處。

#### 1、宇宙論之探討

在《概論》中探討「宇宙論」進路，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、對於探討宇宙現象的生起，則有所謂「阿賴耶識」生起說。而《新論》在說明宇宙之生起乃依《易傳》「翕闢成變」之宇宙創生說。其論及宇宙本體時，又將本體與現象和而為一，而說

「功能者即實性也」。《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之說法，論創生之根源，此與唯識學之分析萬法有頗大不同。

「唯識學」對於宇宙萬法之探討及識的開展，基本上是依循部派佛教之脈絡而開展，主要採用的方法，即「分析法」。對於宇宙構成之原素，運用分析法做歸類，而有五位百法之形成。對於人「心識」探求，為了安立生死流轉的染污法，有個根本之依據，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，吾人所見之宇宙，所現之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。並與吾人之身器相連屬，而成為一全體。此說法乃以心、物合一的一元論，明宇宙之生成關係。此與《概論》將宇宙萬法做橫向的分析組合是有極大的不同。

又論述宇宙根源之本體時，《新論》以「恆轉」之健動，來說明宇宙之創生，而有生生不已之大用流行。而《概論》雖立「種子」為萬法生起之依據，乃就緣起和合之虛妄不實而論，並未探索至宇宙之根源。佛教認為論此宇宙創生之根

源，乃無益於煩惱的對治與心靈之解脫，是無意義之戲論，故不予回答，此是佛法之特色。<sup>98</sup>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》以儒家之生生不已，來批評佛教無有生生之德，殊不知佛法之「緣起無自性空」，正要破除此自性的迷執，此乃佛家與儒家極大之不同處。此處已明顯的見出《新論》之理論結構是以儒家「創生義」為主軸，而非佛教「緣起性空」義。

## 2、體用之異

於《新論》中對「護法、窺基，銜世親之緒而大之，乃於能變因體加詳要之，皆於用上建立，而不悟其有將體用截成二片之失。」<sup>99</sup>《新論》極力的批評《概論》將「體」、「用」截成二片之失，由此《新論》重新詮釋「體」、「用」關係而建構了「即用顯體」之「體用一如」觀。此處唯識學是否將「種子」與「識轉變」視為體用關係，是有待商榷的。如《概論》中之「四分說」，以「能所」及相分、見分作用，方便權說其為內外、體用之關係，即已將二元之「認識論」，過度強調使其「觀念化」。至《新論》中，將「種子」視為「真如」，

<sup>98</sup> 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，固不回答。可參閱《雜阿含經》卷十四。

<sup>99</sup> 摘錄《新論》P.67

「真如」又言其為「體」，並將「識轉變」之功能視其為「用」，故有「體」、「用」二分之失。<sup>100</sup>佛法之「緣起性空」義，本極力的排除本體的自性相，言其為「體」、「用」二分，恐是語言、語義在說明及詮釋之過程中，針對某一方之特性而強化、凸顯所致，當非佛家本意<sup>101</sup>。而《新論》多處批評《概論》之體用二分，追溯其思想根源，在熊氏著《概論》時，受中國哲學「性體」<sup>102</sup>思想影響，已將「真如」、「種子」視其為體用關係中之「體」，此一本體化之傾向，至《新論》更明顯可見。熊氏認為佛家之義理，還是有一個「性體」存在，如其理解「空宗」為「破相顯性」落入空無中，此乃其對佛學之另一種詮釋，它已背離了空宗之本意。

### 3、二能變與翕關成變

《概論》中言，「識轉變」是以緣起和合之因果相生而說其「識能變」，由阿賴耶識中之等流、異熟兩種習氣之相續為因，以八識及五十一心所現起之見、相，能見所見而變現

---

<sup>100</sup> 將此「種子」、「真如」視其為本體，在《新論》語體文本 P81 頁有詳細之說明。

<sup>101</sup> 此處關念之釐清，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「關於性相與體用的爭議」一段之說明。

<sup>102</sup> 佛教自傳入中國後，受儒、道二家思想之影響，自魏、晉的「格義佛教」起，即以中國思想特有之「體用」範疇來格義佛教，此一思想一直影響著中國佛教義理之發展。此處之「性體」，指道德存在之超越根據。參考牟宗三著《現象與物自身》一書中第三章〈展露本體界的實體之道路〉一章中有關「性體」之說明。

出宇宙萬法，「唯識學」稱其為「識轉變」說。而《新論》中言「變」，乃「一翕一闢」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。」<sup>103</sup>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相，此一動勢就名之為「翕」。何謂「闢」？「乃以運乎翕之中而顯其至健，有戰勝之象焉。即此運乎翕之中而顯其至健者，名之為闢。」<sup>104</sup>即當「翕」的勢用起時，依於恆轉之動勢另有一勢用，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，此種剛健而不物化之勢用，即名之為「闢」。《新論》所謂之「變」，是依「翕闢成變」相反相成辯證的和合而成萬物<sup>105</sup>。此與《概論》「賴耶緣起」說之「因能變」、「果能變」是截然不同。前者依《易傳》原有之陰陽辯證的和合言「變」。後者依佛法之緣起，言因果相生之「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。」<sup>106</sup>《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

---

<sup>103</sup> 摘錄《新論》P.69

<sup>104</sup> 摘錄《新論》P.69

<sup>105</sup> 此「翕」和「闢」是「恆轉」體之二種勢用，乃是一體之二種勢用說，由恆轉之體的勢動，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，所以當翕時，即有關的勢用俱起，這一闢就名為三，所謂二生三也。

<sup>106</sup> 摘錄《新論》P.78

種子為現行之因，故形成無量無數之種子，「故其談變，亦析為二種，即以種子為因能變，現體為果能變。」<sup>107</sup>以此分析法來分析識體，猶如將識體視為「靜物」，故批評護法對於「變義」有所不見。唯識學傳至護法一系，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之分析而形成繁瑣片斷。《新論》對唯識學之批評，在印度所傳之不同學派中，本即有頗多爭議，各家見解不同，故有一分說、二分說、三分說、四分說等不同說法。<sup>108</sup>並形成所謂「有相唯識」與「無相唯識」之差別。<sup>109</sup>此乃唯識思想本身即隱含之差異點。《新論》見於《概論》之繁瑣及將性相、體用、心物截成二片之過失，故以「染淨合一」、「體用一如」，套上《易傳》「翕闢成變」，為儒家之「宇宙創生論」開展出新的體用哲學觀。《新論》以此新的「體用哲學觀」，來說明存有之根源是生生不息，是不離於現實生活之整體，其落於生活的世間，又不離佛教所言之剎那生滅，因緣和合之相續。《新論》融合多種不同理論，而開展出新的「存有之開顯」。<sup>110</sup>豐富了儒家原有存在根源性之探討，也為當代新儒學開啟了「無執的存有論」<sup>111</sup>之發展。熊氏此唯識思想的轉

---

<sup>107</sup> 摘錄《新論》P.77

<sup>108</sup> 可參見《概論》P.13~19 之〈四分章〉中有詳細之說明。

<sup>109</sup> 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)一文中有進一步之說明。

<sup>110</sup> 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。

變，將儒佛做了巧妙的融攝，並開創出新的哲學體系。

## 二、二書比對不同點

熊氏先著了《概論》後，重新構思《新論》之內容，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。以下列出二書之章節，以便比對。《概論》一書共分八章，《新論》一書分九章，各如下：

《概論》	《新論》
一、唯識章	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)
九、本識章(本章內容缺漏) <sup>112</sup>	

(承上頁)

<sup>111</sup> 「無執的存有論」一詞乃取自牟宗三所著《現象與物自身》一書中之說法。牟氏將熊氏在《新論》中所開啟的形上學作了一體系的完成，而給予其之詮釋。另可參考林安梧所著《存有、意識與實踐》第四章之闡述。

<sup>112</sup> 目前所見本書資料乃缺此章，據王守常著〈廿世紀儒佛之爭---熊十力與劉定權的爭論〉，《當代新儒家人物論》一文中，亦是說本章缺漏。

由此章節大綱觀之《新論》確是依「唯識學」之理論結構，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」之結構。轉唯識之「賴耶緣起論」為儒家之「宇宙創生說」，而開創了當代新儒學「體用一如」的哲學觀。此《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，因它最終成立之「宇宙創生論」，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之反駁，雖言新的唯識思想，也運用了佛教各家之學說，但佛家是無法認同此一新的唯識觀，故引發了當代儒佛論爭之筆戰。本文以下舉三點說明二書之不同：

### 1、境識同體與遮境不遮識之不同

《新論》中言：「但遮外境，不謂境無，以境與識同體不離，故言唯識。」《新論》即言心物同體，境識亦應同體而合一。而《概論》言「唯識」但言「遮境不遮識」，二者之根本意趣不同，可分以下數點說明。一者、唯識學成立「阿賴耶識」之相續流轉，目的乃在為「業力說」確立依止處，以說明「輪迴」之可能，又以因緣和合之有漏雜染說心識，使有別於空宗之萬法無自性空。而《新論》批評空宗為「破相顯性」<sup>113</sup>，落入空寂中，故攝所歸能，安立有一獨立之「智體」，

---

<sup>113</sup> 有關《新論》將空宗視為「破相顯性」之說，在林安梧所著〈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〉一文中之第四、五節中有更清楚之說明。

而有別於空寂之空無，此與唯識學同為破除此頑空、斷滅空、惡取空者，但二者所用之方法不同。《概論》安立「識有境無」，而《新論》則強調「境識同體」。二者、《新論》言「境識同體」、「攝所歸能」、「會物歸己」乃在言「體用一如」之本體開展與和合，以此批評《概論》將境識二分。唯識學之境識、能所之分是依據主客二分之認識論，來說明「識」現起之過程，目的在說明唯識所現之虛妄不實。此處《新論》以縱貫創生說批評「唯識」之橫向分析說。即是不同系統之理論結構自有不同，若因不同即批評為誤，佛家是不會接受此批評。三者、《新論》將吾人自我之「主宰」者「心」引用唯識學之能所關係，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，而非虛妄不實。依此開立之能所關係，與《概論》中依「八識」建立妄識之能所說截然不同。前者乃立「淨心」而說「即用顯體」。後者以「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。

## 2、功能習氣不同

《新論》中曰：「護法立說最謬者，莫如混習氣為功能也。」<sup>114</sup>《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，多生累劫之習氣，而產生新的功能。《新論》認為「其說彌近理，而大亂真。夫功能

<sup>114</sup> 摘錄《新論》P.82

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。」<sup>115</sup>《新論》認為功能是本有的，是萬有之本體，是法爾如是之全體大用流行，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。」<sup>116</sup>《新論》是認同《概論》所言之「習氣」義，但《新論》認為習氣是與吾人形氣同時起的，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，是吾人生生不息之活動，是清淨無漏之體，是「法爾神用不測之全體，乃謂性海。」<sup>117</sup>此《新論》所言之「功能」、「習氣」與護法所言「功能」、「習氣」乃全然不同也。前者乃就無漏清淨之性體言「功能」。後者乃就有漏雜染之賴耶言「功能」，自不同。

《概論》中曰「種子」者，仍第八阿賴耶識中，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「功能差別」。而《新論》對此唯識之「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

---

<sup>115</sup> 摘錄《新論》P.82~83

<sup>116</sup> 摘錄《新論》P.83

<sup>117</sup> 摘錄《新論》P.84

成兩物。」<sup>118</sup>《新論》批評《概論》之「二種因果」將能所體相，析成兩物。《概論》「種子」說，從現象之剖析是有二重因果，此乃唯識學系統使用能所相對之認識論，來分析心識，必然會形成二分之理境。

《新論》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。」<sup>119</sup>《新論》以空宗之自性本空來說明現界的實無，此理固然是可成立。但《新論》又：「故見體則知現界本空，非故作妙語。悟般若者，當印斯旨。」<sup>120</sup>《新論》以般若之緣起和合無自性空，來說明現界之體性是空無，而又以此來說明「因緣亦莫從建立」，實對於「空宗」之「緣起性空」義有誤解。佛法之言「空」乃關連著因緣和合說，若不關連著因緣說，則成「惡取空」，正是空宗要對治者。《新論》對於佛教「空」義，認為有一個「體」可「空」，即與佛法之本義相違，又言因為「空」而因緣無從建立，則與「中觀」所言之「空」又有不同。「中觀」以「緣起」說「性空」，以「性空」而「因緣」宛然。故此處《新論》之說法與佛教「空」之本義，有頗大之差異。

《新論》言「心物同體」，「眾生同源」，宇宙乃渾然為一全體而不可分，故其批評護法將種子「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

---

<sup>118</sup> 摘錄《新論》P.78~79

<sup>119</sup> 摘錄《新論》P.79

<sup>120</sup> 摘錄《新論》P.79

順。」<sup>121</sup>。《新論》是極力的批評「唯識學」之「種子」說及「八識」層級構造說，言其如印度外道之機械論、積聚論。然唯識學之層階構造，說明染法之相續，其目的乃在於「解構」，而非「建構」<sup>122</sup>。一般人見此細密之組織，即認其為「建構」一套學說理論，但佛法之特色，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」立此有漏雜染之污染法，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」，是有不同之義趣。此一理論系統，若相對於《新論》所言之「眾生同源」、「體用一如」、「生生不已」之大用流行說。《概論》自有多重之過失，此乃「唯識學」理論系統本有之限制，然若就佛法之重點，煩惱之對治與執著之破除，「唯識學」亦有它學說上之特殊功能與作用，實不宜以偏蓋全的忽視其原意。

### 3、本體生起與賴耶緣起不同

《概論》之宗旨，乃在於破除眾生之迷執，及為對治惡取空

---

<sup>121</sup> 摘錄《新論》P.81

<sup>122</sup> 有關佛教之「唯識學」乃一「解構」而非「建構」之理論，於南華哲研所所開「當代儒佛論爭」之課堂上，林安梧教授曾以此為論述之要點而說明之。又於同校佛研所蔡瑞霖教授所開之「唯識學專題」課堂講義中亦有此一說明。

者假說唯識，並以唯識三性顯諸法實相，是不離緣起之和合，而說萬法之虛妄不實。《新論》之宗旨，在明「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，以此反求實證相應，見「心」即見「性」，現前即真，非別有一實體存在。此二書之宗旨：前者不離緣起之和合而說虛妄唯識，目的乃在煩惱的對治與迷執的破除，雖說遮境不遮識，乃方便之善巧，非其本意，其是本著佛法一貫之精神說「賴耶緣起」無自性空。後者依實證相應為理，說心物合一、心即性也，並以翕闢成變、即用顯體來闡述儒家生生之德，其即用顯體而體非實，其依體起用而用非真，以此方便顯體而言體用一如，此乃不離縱貫之創生言心物合一之「本體生起論」，二者之義趣乃不同也。

### 三、儒佛論爭關鍵點

從「儒佛論爭」之文獻資料觀之，其論爭之議題，多半是各說各話，各執己見，難有共同之交集，本文鑒於此，特將《概論》與《新論》二書做詳細之比對，依理路、文脈的疏解，以明確的掌握熊氏前後期唯識思想之差異及二書混淆不清之關鍵處，以下列出數點之說明，做為釐清爭議之資料依據。

#### 1、援佛入儒

佛教對於「識」之探究，從原始佛教到部派佛教皆有開展及演變，其基本上只立「六識」之說。大乘唯識學興起，將小

乘所立之第六識，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」之思想。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，其言「心」即採本體與宇宙合一之說法，言「心即性也」。而言「意」者乃為吾人生命之「主宰」義。「識」者「資乎官能以趣境者，是名感識。」《新論》之新說與《概論》之舊論是有很大不同處。《新論》援用了佛教「心」、「意」、「識」之說法，而為儒家之「心性說」做了另一層次之開展。一者、《新論》之「感識」近乎部派佛教之「六識」能了別外境，而說明人心識作用之能所關係。二者、於六識之上立吾人個已生命之主宰，雖萬變而貞於一，此主宰即儒家所言「誠意」之「意」<sup>123</sup>，乃吾個人生命之主宰，依此主宰而為吾人之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」之「心即理」學說，說「心乃渾

---

<sup>123</sup> 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。

然不可分之全體」，是體萬物而不遺，與萬物同體之「心性說」。

《概論》之「心」、「意」、「識」說乃從「六識」而開展，目的在說明染法之心識結構而破除之。<sup>124</sup>其從不了義之立場言其為了義，乃是方便權說之法。而《新論》取《概論》之「識」說，融攝儒家陸王「心學」，開展出新的「心」、「意」、「識」說，並以此新說來批評《概論》之說法，未必有理。佛法之本意乃在煩惱的對治與心靈之解脫，唯識學言「心」、「意」、「識」之構造乃在說明染污法的來源，以使吾人知煩惱、執著之生起處，以便對治。而儒家乃重生之德，以此生之德立萬事萬物。二者立於不同之宗教意義與不同之思想背景，故其思想之發展截然不同，《新論》以此批評佛教之說法，故引起佛教大乘三系之不滿，起而提出辯解。如《新論》將《概論》中，「心」、「意」、「識」之結構，引用至儒家「意」與「性」之開展，重新建構新理論，此種「援佛入儒」的方法運用，在《新論》中多處可見。

## 2、名同義異

《概論》與《新論》中都使用了許多相同的名相，例如：「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》

---

<sup>124</sup> 一者、破惡取空者。二者、為五事不具者或不能理解甚深之空義者，故說此法。三者、對於畏無我者，說染法之虛妄不實而對治之。

延用佛家或唯識學原有概念。但巧妙的是在《新論》中熊氏將此相同名相，卻用了不同之詮釋。例如：《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」之「性相合一」論。而《概論》言：「唯遮境，而不遮識，自識許有，他識寧無。」<sup>125</sup>《概論》所言之「唯」乃「遮撥」義，遮撥境無以顯識有，故《概論》言「遮境不遮識」之「賴耶生起論」。

又《新論》曰：「恆轉一名，舊本言賴耶識。」<sup>126</sup>。《新論》所言之「恆轉」；其「本生生之大力，乃渾然至一而無封畛。」<sup>127</sup>其「恆轉」，是儒家之「性體」與唯識學中賴耶種子「恆隨轉」<sup>128</sup>是截然不同。《新論》亦言「功能」、「習氣」，然其所言之「功能」、「習氣」又與護法所言完全不同。《新論》所言之「功能者，一切人物之統體，非各別。」<sup>129</sup>《新論》言其之功能乃眾生同源，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。」<sup>130</sup>《新論》所言之「功能」，乃各有情個體之心與

<sup>125</sup> 摘錄《概論》P.5

<sup>126</sup> 摘錄《新論》P.41

<sup>127</sup> 摘錄《新論》P.98

<sup>128</sup> 見本文第二段，「縱向賴耶種子說」中對此「恆隨轉」有詳細說明。

<sup>129</sup> 摘錄《新論》P.80

<sup>130</sup> 摘錄《新論》P.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。」

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」之「功能」說，大異其趣。如上所舉之例頗多，《新論》引用《概論》之名相，而別立新義，又以此新義批評舊義。各以自己所建立之詮釋系統，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。

### 3、斷章取義

《新論》相對《概論》言是創新，此創新是立基於原有之理論上推陳出新，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「斷章取義」，引《概論》的舊義為其《新論》做詮釋。由此不免引來佛教界不滿，也形成爭議之焦點。例如：

《概論》立「四緣」說，以明「識」生起之相互依待關係。《新論》亦立「四緣」說，以明外境之剎那生滅虛妄不實。然其所言之「識」是「念念新新而起，即念念新新而自動。」<sup>131</sup>此自動乃恆轉之體而生起，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之「四緣」說。《新論》依「識」的體性言其是生生不已之自動，依「識」的用相言其又是因果相生之和合。於此《新論》建立了不礙無常之真常心，而從無

---

<sup>131</sup> 摘錄《新論》P.58

執之存有開顯出萬事萬物。《新論》引用佛家之「四緣」義，加入其新的「識」說，使此新的唯識論，完全不同於《概論》所言之種現互熏，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。」<sup>132</sup>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》完全引用舊說，而其「變」之內容卻是「一翕一闢」謂之「變」與《概論》之二種能變「因能變」、「果能變」是大異其趣。類似以上之用法《新論》引用頗多，雖為其融攝儒佛所運用之方法，但因多處的「斷章取義」也成為儒佛論爭之重要關鍵點。

## 【伍】結論

本文試圖從熊氏所著之二書中，去理解熊氏前後期唯識思想之不同處，以便重新來思考當代儒佛論爭之關鍵議題及其

---

<sup>132</sup> 摘錄《概論》P.9~11

背後所隱含之義趣。從二書的對比理解中可分析出，熊氏早年所著之《概論》，是以護法玄奘一系為主。<sup>133</sup>而熊氏唯識思想的轉變，是以此一系的唯識理論為基點，來進行改造。<sup>134</sup>主要從唯識思想的批判及融攝來建構其新的「體用哲學觀」。熊氏為建構其新理論，不惜以其自己之觀點批判舊師之論述。為建構其新理論，也運用了「同名異義」的詮釋法，「援佛入儒」的融攝法，「斷章取義」之套用法，來重新組織其新的唯識理論。

綜觀熊氏之《新論》確有其新的哲學建構，而此一建構，依熊氏個人之學思歷程分析，從早年的以儒關佛，<sup>135</sup>及至支那內學院學唯識學，受唯識思想縝密的邏輯訓練，因而著有數本唯識著作<sup>136</sup>。熊氏學了此唯識理論後，豐富了其本有思想之內涵，但也引發了儒、佛不同學說間之矛盾與疑惑，於是啟發其建構新理論之生機。熊氏欲建構其新的學說理論，很自然的即運用其現有之思想資源來進行改造，其所用之方法途徑，即以儒家之義理來格義佛教，又以佛教之義理來開展儒學，再從儒佛之批判、融攝中，建立其新的哲學理論。從

---

<sup>133</sup> 參考熊氏的其他相關著作，其對於唯識學之了解，因當時有限的文獻資料及其在支那內學院所學，即以此一有相唯識系統為主。

<sup>134</sup> 尤其從《概論二》及《唯識論稿》中做比對的了解，更能明顯的見出其轉變之過渡。

<sup>135</sup> 參見《熊十力先生學行年表》一書中 P.14~15。熊氏早年是以修學儒學為主，尤專於王船山之學，並有數篇關佛之文發表。

<sup>136</sup> 例如：《因明大疏冊註》、《佛家名相通釋》等。

《新論》之論述中，主要是以唯識學做為其修改之基點而進行批判，故對於唯識學之諸多論述，是偏於其個人論述之立場而言，並未對唯識學做全面之省察。此在前段之論述中即有釐清之說明。由此熊氏在《新論》中對於唯識學之批評，當可視為熊氏個人之學說立場。

若從以上之論述，重新來審視當代儒佛論爭之爭議，關鍵點應不是唯識學系統之問題，亦非儒家義理之缺失，乃熊氏個人建構其新的學說理論，所運用之方法論所引發之爭議。例如：諸多論爭的關鍵是由於雙方各持之立場角度不同，佛家申明其義理演變之緣由，熊氏做融攝的新說。佛家強調理論之本意，熊氏融攝所學做新的詮釋。又熊氏運用了「援佛入儒」、「同名異義」、「斷章取義」等方法來進行佛教義理之格義，也形成了雙方論述之各執已見、各說各話，爭論不休之情形。

而熊氏在《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。』<sup>137</sup>。熊氏為建構其新理論，不得不以舊名而做新的詮釋，其認為此方法之運用是不得已，也由此

---

<sup>137</sup> 摘錄《新論》P.41

引來佛教界之批判。然就詮釋方法言，《新論》在「語言」的運用上，打破了「語言」之制約與「語意」的束縛，廣泛的運用「同名異義」與「斷章取義」的方法，將一個名相賦予二個不同系統之詮釋。此對於吾人之「約定俗成」與「先入為主」之觀念，給予嚴正性的挑戰。由此《新論》舊語新用，舊義新詮釋，固然為當代「儒佛論爭」之關鍵性重點，然對於「語言」之制約與「語意」之運用，是否有其不變之規則，是值的深思與考量。

本文特以熊氏前後期之二本唯識著作做對比理解，並非要釐清儒佛論爭之誰是誰非，而是借著《新論》所引發之爭論，來重新審視《新論》之理論結構，及其方法論之運用，其是如何的以儒家義理來格義佛教，並融攝儒佛。儒佛論爭之議題雖已成歷史之陳跡，但熊氏方法論之運用，卻形成了儒學，從「新儒家」<sup>138</sup>過渡到「當代新儒家」<sup>139</sup>的重要關鍵。<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> 此處所言之「新儒家」主要指的宋明儒學內聖一派而言。在林安梧著《當代新儒家哲學史論》一書中第一章〈當代新儒家述評〉中曰：「新儒家」主要指的宋明儒學內聖一派而言，它為了抵抗本土的道家道教及外來的佛教佛法，探究其極，特別地發揮了原始儒家的內聖學側面及形上學側面，並且著實的建立起一套工夫的進路，穩立了人存在的德性真實，樹立了一至高的「倫理精神象徵」。由此特稱此一時期之儒學為「新儒家」。

<sup>139</sup> 所謂「當代新儒家」在林安梧著《當代新儒家哲學史論》一書中第一章〈當代新儒家述評〉中曰：『當代新儒家主要指的是民國以來熊十力、張君勱、梁漱溟等學者，以及熊氏弟子唐君毅、牟宗三以及徐復觀等學者。據張灝說「中國當代」由於道德迷失、存在迷失以及形上迷失凝聚成一嚴重的意義危機，當代新儒家便是面對此危機，而極力去做「意義探求」的工作的。於是當代新儒家以其深刻的生命體驗，去探求意義的真實，而開顯  
(接下頁)

本文之目的，除了釐清當代儒佛論爭之關鍵議題外，即在點出，《新論》所引發之儒佛論爭其背後所隱含之深義，非僅止於義理之爭議，更值得深思的是其方法論之運用，熊氏在《新論》中所運用之儒佛融攝、同名異義、佛教格義等方法途徑，為當代的儒學研究開啟了新頁，此應是《新論》在當代新儒學發展過程中，所扮演之重要角色。而儒佛論爭雖已成歷史，然其背後所隱含之佛教的格義與儒佛之融攝，尚方興未艾的延續著，此當為更值得深思與玩味處。

---

(承上頁)

一套存在進路的道德形上學。再者，當代新儒家面臨著更迫切的「現代性」的問題，它們努力尋求完成民主科學建國的可能，亦相信民主科學是不悖於中國傳統的，重要的是：如何去釐清民主科學與中國傳統的關係，並企圖建立其密切的關連，做為民主科學在傳統生根的基礎。簡言之，當代新儒家極為強調文化的連續性。』由以上此段引文中，可重點性的了解「當代新儒家」之發展方向。

<sup>140</sup> 熊氏在《新論》中所運用之詮釋方法，有部份為當代新儒家之主流牟先生所繼承而發展，其包括儒佛之融攝與佛教之格義。

## 【參考書目】

天親菩薩造，唐玄奘譯

《大乘百法明門論》，大正藏三十一冊。

馬鳴菩薩造，唐實叉難陀譯

《大乘起信論》，大正藏三十二冊。

印順

《唯識學探源》，正聞出版，1987，台北。

《攝大乘論講記》，正聞出版，1981，台北。

《成佛之道》，正聞出版，1992，台北。

釋法舫

《唯識史觀及其哲學》，正聞出版，1988，台北。

釋昭慧

〈評林著〈當代儒佛論爭的幾個核心問題〉〉，《諦觀》雜誌，第 68 期，1992。

于凌波

《唯識學綱要》，東大出版，1992，台北。

《唯識學十二講》，慧炬出版，1993，台北。

《中國近代佛門人物誌》(第一集)，慧炬出版，1993，台北。

王守仁

《王陽明全集》，上海古籍出版社出版，1992，上海。

王守常

〈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》，文津出版，1994，台北。

牟宗三

《中國哲學的特質》，學生出版，1983，台北

《中國哲學十九講》，學生出版，1983，台北。

《心體與性體》第一冊，正中書局出版，1996，台北。

李世傑

〈印度哲學開展之原理〉，《唯識思想論集》(三)，現代佛教學術叢刊(43)，大乘文化出版，1978，台北。

李志夫

〈佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》，第八期，1995。

余英時

《中國文化與現代變遷》，三民出版，1992，台北。

林世榮

《熊十力《新唯識論》研究——以《新唯識論》所引發儒佛之爭為進路的探討》，中央大學中文研究所碩士論文，1992，中壢。

林安梧

《現代儒佛之爭》，明文出版，1990，台北。

〈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，台北。

《存有、意識與實踐》，東大出版，1993，台北。

《當代新儒家哲學史論》，明文出版，1996，台北。

〈當代新儒家的實踐問題〉，《鵝湖》，第 190 期，1990。

〈五四前後的中國儒學〉，《鵝湖》，第 143 期，1987。

〈「當代新儒學」及其相關問題之理解與反省〉(上),《鵝湖》,第223期,1994。

林傳芳

《佛學概論》,佛光出版,1990,高雄。

林鎮國

〈「唯識無境」的現代爭論〉,《法光雜誌》,第56期,1994。  
〈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。

韋政通

《儒家與現代中國》,東大出版,1984,台北。

麻天祥

《晚清佛學與近代社會思潮》卷上、卷下,文津出版,  
1992,台北。

黃公偉

〈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,中華學術院佛學研究所  
出版,1972、8月、台北。

馮友蘭

《中國哲學簡史》藍燈文化出版,台北。

曹志成

〈「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。  
〈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》,佛光出版,1991,高雄。

〈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，台北。

張曼濤

《唯識學的發展與傳承》，現代佛教學術叢刊，第廿四冊，大乘文化出版，1978，台北。

〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》，第一期，1968。

陳立強

〈論近百年來儒家的文化發展構想——從「體用」範疇的理論涵蘊看晚清「中體西用」的思想困局〉，《鵝湖》，第202期，1992。

陳榮灼

〈唯識哲學之「真」「妄」問題〉，《鵝湖學誌》，第8期，1992。

〈當代唯識學研究對談〉，《法光雜誌》，第56期，1994。

陳榮捷

《現代中國的宗教趨勢》，文殊出版，1987，台北。

景海峰

《熊十力》，東大出版，1991，台北。

楊白衣

《唯識學讀本》，慈恩出版，1981，高雄。

楊惠南

《佛教思想新論》，東大出版，1990，台北。

《龍樹與中觀哲學》，東大出版，1988，台北。

### 熊十力

《熊子真心書》，收入《熊十力論著集之一——新唯識論》，文津出版社，1986，台北。

《唯識學概論》(一)，北京大學印，存北大圖書館，1922，影印本。

《唯識學概論》(二)，北京大學印，存北大圖書館，1926，影印本。

《唯識論》，公孚印刷所印行，存北大圖書館，1930，影印本。

《新唯識論》文言文本，1932年著，收入《熊十力論著集之一——新唯識論》，文津出版社，1986，台北。

《新唯識論》(語體文本)上、下二冊，1940年著，明文出版，1991，台北。

《十力語要》，明文出版，1975，台北。

《十力語要初續》，明文出版，1975，台北。

### 蔡仁厚

《熊十力先生學行年表》明文出版，1987，台北。

### 閻韜

〈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。

### 霍韜晦

《絕對與圓融》，東大出版，1989，台北。

〈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)，大乘文化出版，1978，台北。

〈唯識五義〉，《華岡佛學學報》，第六期，中華學術佛學研究所出版，1983／7，台北。

藍吉富

〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》，第二期，中華學術院佛學研究所出版，1972、8月、台北。