

《新唯識論》研究

陳強（博士）

美國哈佛大學東亞語言文化學系

電子信箱：qchen1ab@yahoo.com.cn

【提要】 在古代的印度和中國，各大宗教的思想家通過對經典的微言大義加以詮釋和組織建立了一系列偉大的形上學體系。在近代思想史上，這一古老的學問傳統因為熊十力的《新唯識論》獲得了新生。以唯識學的觀念詮釋《周易》，熊十力成功地將作為東方思想兩大支柱的儒學與佛學結合在一個嚴謹的理論體系之中。新唯識論認為，只有通過翕辟交運的心理機制方能現起紛繁蕪雜的意識現象：由本心生髮的辟勢顯示為發動意識行為的隱微的意向性，而由習心生髮的翕勢則顯示為賦予純白之意以形質的理性閥限。無知無識的本心隨著感性材料的薰染逐漸喪失了自我意識，由此將以經驗記憶為基石的意識宇宙混同於森然萬象之外宇宙。在熊十力看來，遍計所執之“我”可以通過反求實證的工夫使失落的本心當下呈現，誠明自照。本論主要摘錄《新唯識論》中某些富於原創性的段落進行詮釋，希冀通過疏解使熊十力之思想系統更臻圓滿。在詮釋過程中，本文嘗試結合下意識心理結構的分析解釋在意識層面呈現的種種現象，而深層心理的探討恰恰是《新唯識論》所欠缺的。

【關鍵字】 宗教 經典 周易 儒學 佛學 唯識學 熊十力 新唯識論

第一章 導言

十九世紀西學的東漸激起了中國文明內部與之性相略類的一些學術流派在沉晦多年之後的復興，民國時期的唯識學運動即為其中最具典型意義的一個事

例。唯識學源于雅利安人聚居之西北印，以講求因明、注重論典著稱，和歐洲哲學有許多相似之處。歷史上的有宗諸師在消化南方般若思想的基礎上對小乘一切有部^{ii[1]}的法相觀待學說加以改造，成立了這門學問，其特點在於，結合下意識心理結構的分析說明意識層面在自我由迷而覺的轉依過程中所呈現的種種境相。可以說，不至有宗，無以見印度哲學的廟堂之美、百官之富。唐代初年，玄奘大師歷盡九死一生，終於將這門義理豐贍的學問完整地帶回了中國，由其弟子窺基成立了隋唐佛學的重要支派——慈恩宗。與一起手便是菩薩地^{iii[2]}以上覺悟之境的台、賢、禪三家相比，慈恩家更多地關注人生境界隨修行之深入逐地向上超拔的過程^{iii[3]}以及與之相應的自我由迷而覺的內在緣由，故而其學說最富理論縱深。後來，隨著中國社會“南朝化”的趨勢，華美雄奇的唐型文化漸為靈秀淡雅的宋型文化所取代；與之相應的是，注重當下頓悟之純粹經驗的南禪開始成為佛學的主流，而曾經在北中國盛極一時的唯識學也就因之沉晦達千年之久。宋平子詩雲：“宋後魔禪亡義學，歐西切講振華風。大師幸可扶桑覓，靈境嗟曾禹域通。”^{iv[4]}到了晚清的時候，發強剛毅有如當年之奘師的楊文會居士從東瀛覓回中土久佚的法相論疏，重新加以校勘刻印；而他的弟子博學篤志有如當年之基師的歐陽漸居士則繼之創立支那內學院，重振慈恩宗的義理規模。熊十力早年在內學院受過唯識學的系統訓練，這是後來成立新唯識論的學問根基。所以，當他講起奘師、基師和他的老師宜黃大師的時候，總是懷著發自內心的感激之情。但是對於一個原創性的思想生命來說，前人的學問永遠只是營養自身的養分而已；有一天，當這生命終於從永久的休眠狀態中蘇醒的時候，源遠流長的東方思想史也就因之揭開了嶄新的一頁。標誌著熊十力哲學之成熟形態的《新唯識論》文言本刊印於一九三二年，而內容更為豐贍的語體本三卷直到一九四四年才由重慶商務印書館出版，列為“中國哲學叢書甲集”第一卷。本論將依照語體本之體例逐章加以詮釋，以期通過疏解發揮使熊十力之思想體系更臻圓滿。

若乃上智曠觀百家之慮，雖各有條例，各成系統，而如其分理，不齊斯齊，會其玄極，同於大通。故乃涵萬象而為宰，鼓鴻爐而造化，同歸儘自殊途，百慮何妨一致？斯固小知之所駭怪，一察之所不喻。宜其等華梵於天淵，比內外於矛盾。^{v[5]}

在熊十力的身上可以看到思想史上開創一代風範的鉅子宗匠所共有的“海納百川，有容乃大”的襟懷和抱負，所以，《新唯識論》的研究不能不涉及儒學與佛學的各大流派。在開始緊張的工作之前，我們不妨先走馬觀花，進行一次輕鬆的旅行，由東方思想史的源頭順流而下，沿途流覽岸上的景致，從而進入熊十力思想的獨特的情境之中。

會通儒佛的新唯識論在思想形態上屬於宋明理學中的陸王心學一系，然意境似較作為其學術淵源之心學更為奇偉雄深。除了熊十力有意識地借鑒印度有宗的思想方法以及名相系統之外，還因為新唯識論直接以儒家的元典《大易》為宗經，而心學則主要依止于作為六藝傳記的《孟子》。《大易》之于熊十力，猶如《般若》之于龍樹、《瑜伽》之於無著、《法華》之于智者、《華嚴》之於賢首，帶有濃厚的宗教色彩的印度哲學和中國哲學正是通過對經典的不斷詮釋而獲得吐故納新的生機。當會心的詮釋者將全部的生命融入其宗經到了得意忘言、經我皆泯的境界的時候，久已羽化登仙的經典原作者好像借助這不可思議的因緣起死回生，開始接著原來的思路繼續其思慮活動，如此意境便非普通所謂“六經注我”或者“我注六經”所能形容。在儒家經典之中，《大易》最富詮釋的彈性，自戰國諸子以下的中國思想家幾乎無一不受玄之又玄的易理的啓迪。《易》之原始乃是備于王官的三代蔔筮之書，在上古天帝崇拜的系統中以爲某種人神交流的媒介，《尚書·洪范》所謂：“汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及蔔筮。”占卜活動源於人類對自身命運的深沉的憂患^{vi[6]}，當此之際，宇宙本體“天”已由渾淪一個太極剖判為陰陽兩儀^{vii[7]}：一半乃作為客觀必然性的“天文”，顯現為在時間的流程中變化不定的外在形勢；另一半則是清醒地意識到外在形勢的主體^{viii[8]}，後者可與健行不息的文化生命融為一體。^{ix[9]}如果消極地聽任命運的安排或因一意孤行而為形格勢禁，主體便退居被動的陰極而將主動的陽極拱手讓與客觀必然性。而唯有當“我”敏銳地見幾而作、根據形勢的變化屈伸進退、吉無不利之時，反太極才陰陽易位，演變為以元統天的正太極。^{x[10]}憂患之心居於感而遂通的醒位，此時作為本我的純白未染之意假借名言的形式在內心的視屏上呈現自身，要到無思無為、寂然不動的熟眠位，宇宙才由陰陽剖判的兩儀還原為渾淪一個太極。孟子的思想以“天行健，君子以自強不息”^{xi[11]}為宗旨，“天”乃是生物界累級演進以迄人類的生命進化之流或者這條生命進化之流在達于終點時所孕育的文化生命，老儒家正是藉此來講“人禽之辨”。莊子的“道”亦近此意

而與老氏之“道”相去甚遠，但道家只能講絕塵脫俗、與世無爭的反太極。此系學說之大旨在於通過某種超越動物性生存狀態的內心體驗以證會宇宙本體，後來在大乘佛學東漸中土之後即與由印度教神我說所流衍之如來藏緣起的思想相融會。而先秦儒學另一巨擘荀子的學問則得力於“大哉乾元，萬物資始，乃統天”^{xiii[12]}之義。所謂天人之分，究其實，無非近代歐洲哲學所探討的必然與自由的關係。這是任何有深度的政治哲學和歷史哲學之學問根基：無論後來韓非子重術尚勢的思想還是太史公究天人之際的識見，都或多或少地得益于荀子所傳述的易理。不際天人不可謂學屬於經學與近代歐洲哲學之共法，印度文明以及希臘文明則因欠缺一神教系統中人神相對的文化背景而沒有在“哲學的突破”過程中變現出“必然”、“自由”這對範疇。新唯識論翕辟成變的思想可以說是得不傳之學於遺經，使原始儒家的天道觀燦然複明於世，與孟子的天論相較只是少了一點虔敬的宗教氛圍。但熊十力對於荀學的天人之分似乎契會不深，所以當他評論政治和歷史的時候往往不及新唯識論的人生哲學那麼深邃。

儒學可以分成作為國家宗教的經學以及作為個人信仰的理學兩大部類，後者之興起明顯受到關注個人靈魂解脫的印度宗教的影響。“孔子以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。”《史記·孔子世家》已經暗示了今古文經學之緣起。古文派^{xiii[13]}只將夫子視作紹述周文的大宗師，故而每以周孔並稱，否認所謂“素王改制”的傳說。今文派^{xiv[14]}則突出孔子與《春秋》的特殊地位，並成功地確立了世代相延的宗教統緒，漢人每以“六藝殘缺”表示這支孔門嫡派的統緒遭到了破壞。象徵著六藝之統緒的儒家宗國魯國在秦漢之際一度獲得了類似於中世紀梵蒂岡的地位，所以當時雄視諸侯的項藉即以“魯公”為爵號，而劉邦在進剿項氏之殘餘時亦因有所顧忌而頓兵于魯地。^{xv[15]}經學依其性相還可分為以孟子為代表的“詩書”系和以荀子為代表的“禮樂”系：前者近於今文派而後者則近於古文派。“詩書”系取法唐堯、虞舜，當時，氏族社會天真浪漫、溫情脈脈的氛圍永遠作為一種童年的回憶在文明的意識深處保存下來，並逐漸變現為後來儒家“天下為公，選賢與能”的政治理想。^{xvi[16]}楊朱和墨子分別屬於“詩書”系的右派和左派，而孟子則是中間派，故而距楊墨不遺餘力。“禮樂”系取法禹、湯、文、武、成王、周公六君，到了這個時代，文明已隨自身的理性發育形成了制約自然本能的等級森嚴的政治秩序。^{xvii[17]}作為此系的代表人物，荀子非常注重文獻所載的歷代制度沿革，考慮問題相應地多從政治

操作的效果而非從不著邊際的理想出發。歐洲思想史上也有“詩書”、“禮樂”兩系：傾心日爾曼傳統的盧梭乃是“詩書”系人物而崇尚羅馬法精神的孟德斯鳩則為“禮樂”系人物。熊十力自幼生活於民智未開、風俗純樸的農村社會，環境之原始與上古時代相去不遠，所以在心理上比較傾向於孟學；加之又受到東漸中土的歐洲“詩書”系學說的影響，其政治思想之激進較之孟子所抨擊的墨學還有過之而無不及。在近世經學史上，莊、劉、龔、魏屬於早期今文學傳統^{xviii[18]}，思想或多或少地受到前漢公羊家法的約束；廖平、康有為和熊十力則屬於晚期今文學傳統^{xix[19]}，他們站在孔子而不是公羊家的立場上研究經學，故而學問有如天馬行空，遠非破碎家法所能形容。廖平乃是新派的開山人物，康有為的經學近於他的第二變而熊十力的經學則近於他的第三變。^{xx[20]}理學也可分為由經學“詩書”系流衍之自誠明派以及由“禮樂”系流衍之自明誠派^{xxi[21]}：前者強調通過對人之類存在的體驗與文化生命大明融為一體，而後者則傾向由文化的濡染使主體逐步超脫無明的自然生命。比如，熊十力以其妙悟神解發明翕辟成變的道理，在他而言，這完全是“自誠明”，也就是通過自己的內心體驗得到的德性之知；而對於一般的讀者來說，只有認真地閱讀熊十力論著才能由正聞熏習領略作者所體驗的人生境界，此為“自明誠”。在四書之中，《孟子》以自誠明為宗旨，屬於“詩書”系文獻；《大學》以自明誠為宗旨，屬於“禮樂”系文獻。理學家每將四書作為渾淪一個整體看待，這就引起以《孟子》為學問重心的象山、陽明一派和以《大學》為學問重心的朱子、蕺山一派的長期緊張。熊十力沿襲王陽明以《孟子》統攝《大學》的思路，沒有給予《大學》以獨立的地位，所以一直寫不出《量論》。^{xxii[22]}其實，《大學》格物致知之旨之意蘊極為豐厚，朱子和蕺山對之皆有精到的詮釋。朱子將“格物”之“物”理解為感性經驗，而其所致之“知”就意味著個人的涵養隨著知識薰陶日益純粹，這是無法向他人論證的獨得之知。^{xxiii[23]}蕺山則將“格物”之“物”理解為在下意識的意地中與特定的感性經驗相對應的真實內涵，那麼所致之“知”無非人對自身類存在的體驗，通常所謂“言之有物”、“不誠無物”正是此意。^{xxiv[24]}

在研究儒學時不能忽略作為其前身之王官文化，同樣的道理，在研究佛學時也不能忽略作為其前身之吠陀文化。原始佛教以及大乘佛教在興起時代表的是一種在印度雅利安社會的邊緣發育成熟的革命思想，帶有濃厚的現在有^{xxv[25]}的傾向。新興思潮在向雅利安人聚居之北印、西北印傳播的過程中必然與主張三世有

xxvi[26]的印度教正統觀念相忤格，小乘有部的三世法有說^{xxvii[27]}、犢子部^{xxviii[28]}的補特伽羅說^{xxix[29]}以及大乘有宗的阿賴耶識說^{xxx[30]}皆為新舊思想相互妥協的產物。一切有部的婆沙師^{xxxi[31]}在原始佛教五蘊論^{xxxii[32]}的基礎上發展了思想史上最早的現象學方法，將其視為印度教禪定經驗的一種創新也未嘗不可：五識身即肉身我將感性經驗作為一種客塵帶入純白未染的意地，原本絕待無知之主體因沾染實在論見地產生我執與法執，從而隨著瀑布般的意識流漂泊放浪、無所底止；而觀待法相的禪定則使“我”置身靜止的岸上，不再隨波逐流。^{xxxiii[33]}自舍爾巴茨基以來的佛教學者每將婆沙師視為實在論者，其實不然。嚴格地說，有部的法相觀待學說屬於一種雜糅實在論見地的現象學方法，要到了一意識師^{xxxiv[34]}的時候，印度才出現與胡塞爾的純粹現象學相類似的學說。當我們見到《新唯識論》中周密圓熟的現象學方法的時候，不能忘記在這之前已經有了長達兩千年的學問累積。對於以寂靜涅槃為旨歸的佛學而言，一切有部觀待法相的禪定則仍然未達究竟。即使到了意識層面空無一物的無想定之時，在下意識的經驗結構中仍隱含作為煩惱與痛苦之根源的細心。正是禪定過程所遭遇的這一不可逾越的困境引發了以慧學為中心的大乘思潮的興起。“因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。”《中論》的空觀隱含著這樣的意思：法相不待分析而空，這“空”並非實在論意義的“惡取空”，而是以現象學觀法為基礎的“假名有”。比如，內自我通過憶想分別在心靈的視屏上現起一所房子的意象：意象的正面乃是先前集起的感性經驗，而其反面則是作為人之類存在的純白未染之意；而在“房子”的形相顯得空幻之時，“我”就假借空觀體驗到了為正面的感性經驗所障蔽的自己的類存在。以感性經驗的印象為客觀實在，內自我每以名言的形式計度分別記憶中的“房子”時，“房子”作為實體固然沒有，而作為假名則是存在的。激進的般若思想使印度教三世輪回的傳統觀念無所安立，造成的衝擊既深且巨，創立空宗的龍樹、提婆後來相繼死於非命^{xxxv[35]}實在是不為無因。若將二人擬為晚明的王龍溪和王心齋，那麼創立有宗的無著、世親兄弟則大致有類劉蕺山和黃宗羲。近世治佛學者大凡崇尚空宗的每以二諦統攝三性，而傾心有宗的則以三性統攝二諦，其實不然。真俗不二講的是在當下頓悟之後將體驗人之類存在的純粹經驗與生活世界的觀照和諧地打成一片的境界；而三性則可分為兩個部分，“遍計”和“圓成”側重於說明意識層面在“我”由迷而覺的漸修過程中所呈現的種種境象^{xxxvi[36]}，“依他”則探討產生覺悟經驗的深層心理上的緣由。^{xxxvii[37]}只

有在心外無物的現象學觀法的基礎上，才能成立阿賴耶識之類的下意識宇宙本體。海德格的“此在”相當於賴耶的染汙狀態，劉戡山的“誠體”則有類於唯識家所說的“無垢識”，而阿賴耶緣起正是以藏識斷染得淨解釋意識層面由迷而覺的轉依過程。新唯識論以當下頓悟的陸、王心學為直接的學術淵源，重心又偏向心理經驗其然而非所以然，故而熊十力在思想上與長於妙悟神解的空宗較為投合而與注重聞熏漸修的有宗則有些格格不入，他與內學院的呂澄之間有關聞熏問題的爭辯^{xxxviii[38]}好像是宋明理學內部自誠明一派與自明誠一派的緊張關係在近代的延續。

中國人系統地消化一切有部的法相觀待學說始自僧肇的《物不遷論》：“旋嵐偃岳而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月經天而不周。”一旦內自我以自證分證知自身，由五識身帶入藏識的實在論見地頓時在內心的視屏上還原為“法無去來動轉”的現象學觀照。在《肇論》中，傳述空宗學說的《不真空論》和《般若無知論》須以介紹現象學觀照的《物不遷論》為入門階梯，此為龍樹學的精義所在。法門龍象凡是受過印度經論嚴格訓練的大抵都懂得小乘乃是大乘之門徑，所以瑯琊門下不廢《俱舍論》的講習^{xxxix[39]}而晚近的歐陽漸在辦學時也一再強調小乘的重要性。^{xl[40]}而從六家七宗^{xli[41]}開始的另一思想趨勢則嘗試繞開小乘佛學，以“格義”^{xlii[42]}的方式使經子之學直接與大乘佛學相嫁接，這就好像希臘知識份子在接受基督教的時候每以古典哲學的觀念方法詮釋教義。《大易》與有宗的緣分可謂由來已久，早在南北朝時代的譯師將唯識學術語“Manovijnana”譯為“意識”之時就已經在用“言不盡意”的易理詮釋無著的三自性，此為後來唯識系的學說由妄心唯識系統^{xliii[43]}流衍為真心唯識系統^{xliv[44]}的一大契機。王船山的《相宗絡索》仍在沿襲這一思路^{xlvi[45]}，而出身于印度有宗的賢首更是不動聲色地以《大易》“寂然不動，感而遂通”的思想發揮其抹滅“遍計”與“圓成”之分際的性起學說。若將修行擬為登山，則唯識家關心的是攀登的過程以及沿途領略的風光，而脫胎於北朝地論師^{xlvi[46]}的華嚴家僅注重在山頂上所見的景致，此為阿賴耶緣起與如來藏緣起相異之大較。熊十力以易理改造唯識有類賢首，所乙太虛以為其說“殆成一新賢首學”^{xlvi[47]}，只是沒有交代這“新賢首學”主要得力于《大易》“天行健，君子以自強不息”之旨。如果說，北方的華嚴宗還多少保留一些印度法相觀待學說之韻味，那麼南方的天臺宗則將嚴格的現象學方法破壞殆盡。正是在天臺智者那裏，印度空宗當下解脫的思想傾向發

展到了極致。“三千互具”的學說以爲，人在當下一念之間即可歷經三世輪回：若是拘泥於實在論見地，則生存狀態無異畜生；而一旦豁然證會自己的類存在，即已身登佛地。^{xlvi[48]}表面上看，台家似是龍樹的嫡派真傳，其實不然。龍樹所空去的是以現象學方法爲基礎的法我或者笛卡爾的自我，而台家則以儒學的心論將其偷換爲第六意識或者後來笛卡爾所謂的自我，以爲通教未臻圓滿。智者的止觀學說更是堂而皇之地以《中庸》的中道義否定空宗嬉皮士式的反社會傾向^{xlix[49]}，後來天臺宗人智圓徑直以“中庸子”爲號，可謂襟懷坦白。事實上，在隋唐諸師那裏就已經揭開了一場以會通儒佛爲旨歸的波瀾壯闊的新思想運動的序幕，這是新唯識論孕育發生的歷史背景。儒佛會通之基礎在於，兩家皆以寂然不動的熟眠位爲自我之本然狀態。

第二章 明宗

“今造此論，爲欲悟諸究玄學者，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。”^{l[50]}其首章“明宗”相當於佛家論典中的偈頌，乃整部《新唯識論》之綱領所在。在進行詮釋之前，我們先要澄清一下作爲《新唯識論》之關鍵概念的“心”的內涵。

熊十力將“心”區分爲“本心”與“習心”：前者相當於無夢的熟睡中所經驗的純白未染之意，而後者則指在清醒的狀態下不斷現起思惟的內自我。大乘佛學與宋明理學之“覺悟經驗”無非內自我在感而遂通的醒位對於寂然不動的熟眠位的某種體驗，此即《新唯識論》所洋溢的不可言說之“悟性”的緣起。

熊十力以爲：“本體非是離我的心而外在者，因爲大全^{li[51]}不礙顯現爲一切分，而每一分又各各都是大全的。”他進而舉例說：

如張人，本來具有大全，故張人不可離自心向外去求索大全的。又如李人，亦具有大全，故李人亦不可離自心向外去求索大全的。各人的宇宙都是大全的整體的直接顯現，不可說大全是超脫於各人的宇宙之上而獨在的。譬如大海水顯現爲眾漚，即每一漚，都是大海水的全整的直接顯現。^{lii[52]}

有宗諸師爲了安頓三世輪回，成立了“去後來先作主公”的阿賴耶識，相應地，

一切有情皆具各自獨立的賴耶以爲個人靈魂解脫所依託的本體，此爲妄心唯識系統的思路。而由其流衍之真心唯識系統則因傾向當下解脫每以如來藏思想改造阿賴耶識說，如章太炎在《建立宗教論》一文中即鼓吹：“一切眾生，同此真如，同此阿賴耶識。是故此識非局自體，普遍眾生，惟一不二。若執著自體爲言，則唯識之教即與神我不異。”^{liii[53]}熊十力在早年思想啓蒙的階段曾深受章氏法相唯識學的啓迪，其處女作《熊子真心書》中有一篇《船山學自記》，說：“餘曩治船山學，頗好之，近讀余杭章先生《建立宗教論》，聞三性三無性義，益進討竺墳，始知船山甚淺。”^{liv[54]}在新唯識論的本體觀上仍然可以見到太炎眾生公共之阿賴耶識的痕跡。這張人、李人共有的大全若與儒佛兩家學說相“格義”，約略相當於原始儒學系統中的規定類存在之意或法相唯識學系統中的賴耶本有種子。作爲本我的純白之意，渾然無知無識，泯滅了任何對待之相；而作爲人之動物性一面的五識身卻是天生的實在論者，可以說與高等動物一般無二。隨著五識身帶來的實在論見地的薰染，原無彼我之隔的大全開始發生自他分別，從而形成各自獨立的阿賴耶識，或者說是張人、李人分別具有的意識宇宙。眼等五識所現起的境相不斷作爲新薰種子存入藏識，而純白未染之意則在憶想思惟的過程中假借感性經驗之印象進行了別。所謂“習心”、內自我或第六意識，究其實，無非五識^{lv[55]}之見分在意識宇宙所投射的幻影。

我們不要以爲每一漚是各個微細的漚，實際上每一漚都是大海水的全整的直接顯現著。由這個譬喻，可以悟到大全不礙顯現爲一切分而每一分又各各都是大全的。^{lvi[56]}

源於聞見之知的新薰種使得張人與李人的意識宇宙彼此隔絕，儼如參商，而在互通音問的過程中雙方由言傳而意會，終於在共同具有的大全那裏泯滅了下意識經驗結構中末那意根造成的自他分別。此時，主體已經超脫了無明的自然生命之束縛而與健行不息的文化生命大明融爲一體。

熊十力接著論證本體非是理智所行境界，他將學問分爲科學與哲學兩途，以爲科學根本是從日常生活的經驗出發向外馳逐，計度思量某種子虛烏有的本體；而真正意義上的本體論應當屬於哲學的範圍，唯有後者才是闡明萬化根源的一切智智。

本體是不可當作外界的物事去推求的。這個道理，要待本論全部講完了才會明白的。然而吾人的理智作用，總是認為有離我的心而獨立存在的物質宇宙，若將這種看法來推求本體，勢必發生不可避免的過失，不是把本體當作外界的東西來胡亂猜擬一頓，就要出於否認本體之一途。^{lvii[57]}

我們在思維的過程中往往會不自覺地以為自己在探索存在於外境背後的某種本體，實際上只是在下意識的意地中尋求與特定的感性經驗相對應的某種真實內涵。在苦思冥想之時，處於相待狀態之“我”尚未超脫下意識表層的經驗結構，而在豁然貫通的一剎那間已因證會賴耶深層的本有種而呈絕待之相。但熊十力依然以為，習心思慮有得僅是量智暫時離妄之懸解^{lviii[58]}，只有返求本心之性智才能實現妄習斷盡之真解。

雲何分別性智與量智？性智者，即是真的自己覺悟。此中“真的自己”一詞，即謂本體。……量智，是思量和推度，或明辨事物之理則，及於所行所曆，簡擇得失等等的作用故，故說名量智，亦名理智。此智，原是性智的發用，而卒別于性智者，因為性智作用，依官能而發現，即官能得假之以自用。易言之，官能可假性智作用以成為官能作用，迷以逐物，而妄見有外，由此成習。而習之既成，潛伏不測之淵，常乘機現起，益以障礙性用，而使其成為官能作用，則習與官能作用，恒葉合為一，以追逐境物，極虛妄分別之能事，外馳而不反，是則謂之量智。^{lix[59]}

在無夢的熟睡中所經驗的純白未染之意只以無知之知證會無相之相，此即熊十力所謂本心自覺之性智。而當五識現起外境之時，作為類存在之意亦隨之起念，從而染上了感性經驗之印象。外在聞見所薰習的種子以歷時順序儲存在下意識的經驗結構之中，由此而生與性智相反對之量智。成年人在下意識的種界葆有極其豐富的新薰種子，是故在言談舉止上顯得老成練達，也唯其如此，才較多利害考慮而殊少浪漫之致。在夢幻或想像之時，“我”因超脫下意識表層完整的經驗結構而只能以意象的形式呈現自身。而在以內心之言說展開的理性思惟的過程中，隨著特定的名言在意識的螢幕上現起，由其指代的無數的感性經驗之印象作為一種

抽象的集合在剎那間恢復了記憶，儼然以五識身自居，作為習心的內自我總是將確立在經驗記憶的基石之上的意識宇宙混同於森然萬象之外宇宙，因而衍生佛家所說的種種處虛妄分別。

本體既非外在的物事，那麼當于何求呢？熊十力的回答是：求諸己而已矣。

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，不可認習心作真宰也。……今略說本心義相，一、此心是虛寂。無形無相，故說為虛。性離擾亂，故說為寂。寂故，其化也神，不寂則亂，惡乎神？惡乎化？虛故，其生也不測，不虛則礙，奚其生，奚其不測。二、此心是明覺的。離暗之謂明，無惑之謂覺。明覺者，無知而無不知。無虛妄分別，故雲無知。照體獨立，為一切知之源，故雲無不知。備萬理而無妄，具眾德而恒如，是故萬化以之行，百物以之成，群有不起於惑，反之明覺，不亦默然深喻哉！^{lx[60]}

本心之虛寂義無非內自我在熟眠位所呈現的寂然不動之相，其明覺義則指“我”在感而遂通的醒位對於熟眠位的某種證會。眾生只以外在聞見為菩提資糧，是故其見往往膚淺而鮮獨知之知，而偉大的發明所洋溢的原創精神永遠發自曠代天才對於個人內心的深刻體驗。作為思維主體的“習心”或者內自我，其實，無非因沾染感性經驗而異化的本心，所以也如同遭壓縮的彈簧一樣內在地隱含恢復原狀的彈性，此為唯識家所謂“轉識成智”之依據。前面說過“我”儼然以外在五識身自居，故而每將確立在經驗記憶的基石之上的意識宇宙混同於森然萬象之外宇宙。當遍計所執的內自我開始以自證分^{lxi[61]}證知自身並非五識身之際，“我”才可以從事印度小乘師和歐洲現象學家所擅長的心理描述；而唯有到了內自我終於以證自證分^{lxii[62]}證知自身實為純白之意的時候，“我”才可以體驗唯識家所證會的法、我皆空的宇宙真如或者理學家所嚮往的鳶飛魚躍的人生境界。

作為新唯識論之源泉的大乘佛學和宋明理學皆依止於寂然不動的熟眠位，與之形成反差的，是濫觴於笛卡爾革命的近代歐洲哲學只以感而遂通的醒位為自我的本然狀態，沿著後者的思惟方向永遠也無緣領略東方哲學廓然忘己、四大皆空的高遠意境。

今世之爲玄學者，全不于性智上著涵養工夫，唯憑量智來猜度本體，以爲本體是思議所行的境界，是離我的心而外在的境界。……我們須知道，真理唯在反求，我們只要保任著固有的性智，即由性智的自明自識，而發現吾人生活的源泉。^{lxiii[63]}

這正是熊十力作《新唯識論》的深意所在。

第三章 唯識

熊十力在本章開始即開宗明義，扼要地闡明了新唯識論與舊唯識論的義理分際。他先是引述歷史上慈恩家的唯識觀以爲自己立論的起點：

唐窺基大師在他作的印度佛家《唯識論》底序裏面，解釋“唯識”二字的意義雲，“唯”字是駁斥的詞，對執外境實有的見解而加以駁斥，因爲如世間所執爲那樣有的意義，是不合真理的。識字，是簡別的詞，對彼執心是空的見解而加以簡別，即是表示與一般否認心是有的這種人底見解根本不同。因爲把心看作是空無的，這便是沉溺於一切都空的見解，佛家呵責爲空見，這更是不合真理的。所謂唯識者，蓋謂世間所計心外之境確實是空無，但心卻不可謂之空無。^{lxiv[64]}

我們知道，以定學爲中心的一切有部每將色心諸法視爲實有，而深受般若思想影響的有宗諸師則由定發慧，在證得菩提之後只以夢幻泡影觀待法相。世親的《唯識二十頌》認爲，平常執爲客觀實在的種種境相其實無非識之幻變，而《三十頌》更是將眼、耳、鼻、舌、身、意等取境之識連同末那意根一併遮撥爲賴耶之幻變。由此而言，“唯識”之“識”歸根結底僅是阿賴耶識一識而已。《三十頌》雲：“初阿賴耶識，異熟一切種。不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯舍受。”含藏無量諸種子的賴耶永遠都在無知無識的狀態下生起現行，又將現行所薰的新種收藏於種界。在意識層面種種境相的背後隱含著本我所呈現的無相之相，依止這樣的境界，遍計所執的內自我在修行的過程中逐漸轉識成智，向著我法皆空的宇宙真如無限趨逼。在大乘佛教的空、有二輪之中，東方色彩濃厚的空

宗較為注重純粹的覺悟經驗，而近于西方思維的有宗則更多留意自我由迷而覺的內在緣由。以個人悟性為觀照依據，則賴耶不可不空；若欲探究覺悟的原因，藏識又不能不有。在印度佛學史上，中觀學派與瑜伽行派之間正是由於沒有明確界定各自的論域而相互攻訐，永無息諍之日。玄奘在留學那爛陀寺時曾作《會宗論》以調和兩家分歧，結果也無濟於事。熊十力的觀念形態屬於典型的以妙悟神解為特徵的東方思維，是故對空宗破相顯性的遮詮甚為推崇而于有宗成立賴耶的深意卻無所契會。他在《新唯識論》文言本的“唯識”章中指出：

夫妄執有實外境，誠為喪真，不可無遮。而取境之識，是執心故，即妄非真，雲何而可不空？若以妄識，認為真心，計此不空，是認賊作子，過莫大焉。今謂妄境唯依妄識故有，而實非境，觀識則了境無，於是遮境無過。妄識亦依真心故有，而實乖真，證真則了識幻，故應說識是空。^{lxv[65]}

熊十力對於窺基唯識觀的破斥很像是歷史上中觀學派的佛護等人駁難瑜伽行派的某種餘響，而在解釋頓悟經驗之緣起時還可以見到儒學性善論以及佛學如來藏思想的烙印。按照這樣的思路，熊十力在“唯識”章中依次批駁種種妄執的謬見：上章主要破斥離心實有外境的觀點，下章則繼之破斥取境之識實在的觀點，前面一種觀點即是通常所謂實在論見地。印度小乘師堅持有心外獨存的實境主要出於兩種考慮：一是應用不無計，二是極微計。

應用不無計。此在日常生活方面，因應用事物的慣習，而計有外在的實境。……複分總別。謂或別計有瓶和盆等物是離心而實有的，此雖世俗的見解，然外小實根據於此。或總計有物質宇宙，是離心而實有的，此依世俗的見解，而鍛煉較精，以為吾人日常所接觸的萬物就喚做宇宙。這是客觀存在的，不須靠著我人的心去識他才有的，外小都有此計。^{lxvi[66]}

我們在日常生活中每視種種事物為客觀實在，小乘師將生活世界的觀照加以概括並推而廣之，以為存在離心實有的五塵。與之不同的是，大乘師只以境為識之幻變，即便安立俗諦，也是出於方便行權計。熊十力較為同情大乘師的見解，他以瓶境為例比方說：看著它只是白的而沒有整個的瓶，觸著它只是堅的也沒有整個

的瓶，是意識將堅、白等相綜合為完整的瓶境。進一步的推論是，日常計度為客觀實在的瓶境完全依賴於眼識與身識所變現的形相及意識的綜合作用，由此可知在實際上是空無的。熊十力虛擬兩種源於實在論見地的反對意見，並以其新唯識論的思想方法逐一加以批駁。

第一種意見：憑直接的感覺可以知道存在整個的瓶。看它時有個白相，觸它時有個堅相，所以才能綜合為完整的瓶境。若無外在實物，何能純由心上構造？熊十力的回答是：縱使堅、白等相果屬外物而非識所變現，堅白既分，眼識得白而不得堅，身識得堅而不得白，整個的瓶境又是從何而來呢？正是意識綜合堅、白等相而得完整的瓶境。何況堅白等相屬於外物乃是無根之談：白相隨視者之遠近而變化，可知沒有固定的相；堅相隨觸者之老少而差異，可知也沒有固定的相。如果將高等動物與人類的生存狀態作一比較，就可更好地權衡這兩種針鋒相對的見解。我們知道，高等動物永遠存在於感性的直觀之中，而且也和人類一樣有著經驗的記憶，所以成年的野獸總是較幼獸善於趨利避害。作為天生的實在論者，它們永遠也不會將天敵視作心理現象或者以為是性空幻有，否則就不可能適應殘酷而緊張的叢林生活。生物界生命進化的長河奔流不息，在經過五識身之後最終達於純白之意：高等動物處於前一階段，而作為萬物之靈的人類則可同時棲居兩個高低不同的勢位。當純白之意因沾染感性經驗而迷失自性之時，遍計所執的內自我儼然以為自己置身於森然萬象之外宇宙；唯有當意識之自證分作用之時，“我”才證知自身並非外在的五識身，而由內心之憶想分別所現起的種種境相其實僅是經驗記憶而已。源於實在論見地的第一種意見以為憑感性直觀可以斷定存在整個的瓶，其依據乃是意識見分的當下印象，而這當下印象歸根結底又來自五識的直感。堅、白等相現起時無非尚未自起分別的直感，只有意識之自證分才能通過憶想分別告訴我們白相為眼識所現起、堅相為身識所現起，而意識之見分則將二者綜合為完整的瓶境，此為熊十力駁難的學理基礎。嚴格地說，兩種看法都有道理：前者依賴於意識之見分，後者則依賴於意識之自證分。

第二種意見：可以接受堅白等相乃是識所變現，但必有外境為因方得現起，否則，眼識便應于不看白的時候常常自現白相而身識便應於不觸堅的時候常常自現堅相，何故必待看白、觸堅時方現堅白之相？熊十力的回答是：對於堅白等相必有境界為因沒有異議，但這為因的境絕對不是在心識之外獨立存在的，境與心乃是一個完整的矛盾雙方，相互對待而又彼此和同，所以能完成其全體的發展。

第二種反對意見的實質是，堅持在感識所現起的境相背後存在著某種類似於“物自體”的境界，境相雖為識所變現，作為其依託的境界卻離識獨有。熊十力則認為，境與心根本沒有內外之分，普通執為客觀實在的物質宇宙其實只是與取境之心相互依存的矛盾一方，心對於境能當機立應在自心上現似境相，從而使境隨心轉。按照他的翕辟成變的思想，凝斂而有對礙的境可以引發活動，無對礙的心與己同時現起，從而構成健行不息的生命運動中的對立兩極。熊十力進而將心上所現的相區分為五識托現境而起的相以及意識純從心上所現的相：前者相當於唯識家所謂的“性境”，後者則相當於“獨影境”和“帶質境”，五識與意識對心而言只有分位的不同。他還認為，五識托現境而起的相與境之本相非一非異：心上所現相不即是境的本相，所以非一；相必有現境相托，所以又與境之本相非異。後一種境相也就是意識獨起思構所現的相，在熊十力看來，大抵都是抽象的，雖無現境相托，卻必包含過去與未來所經驗的同類事物的內容與通則。種種境相所以虛妄不實，是因為作為其本相的純白之意在“我”遍計所執之時即殉沒境中，從而因迷失自性而無法證知自身。

次極微計，復當勘定。印度外道，本已創說極微，至佛家小乘，關於極微的說法更多了。……凡建立極微的學者們，大概執定極微是團圓之相，而以七個極微合成一個很小的系統，叫做阿耨色。七微的分配，中間一微，四方上下各一微。這七微是互相維繫的，而又是互相疏隔的，如此成一個小的系統。無量數的極微，都是按照上述的說法，每七微合成一個小的系統。再由這許多許多小的系統，輾轉合成幾子、桌子等粗色以及大地和諸星體，乃至無量世界。^{lxvii[67]}

大乘師不贊成有實在的極微^{lxviii[68]}，所以每以極微有無方分的提問逼難外道與小乘：若有方分，應該更可剖析，而若可剖析，也就不成其為實在的極微；若無方分，必無對礙，那麼由其構成的物體一定有如虛空一般，這又與感性經驗不相吻合。小乘的婆沙師、經部師和正理師不服大乘的駁難，仍然堅持極微與其和合色乃是感識所緣的境界，以此證立極微實在。婆沙師堅持極微為實法，而由其和合而成的具體的物質形態則屬假有，感識只緣實法而不緣假有。經部師同樣執定眾多實在的極微和合成種種假有，從而為感識所緣，但在他們看來，感識所知的只

是和合而成的具體的物質形態而非一一極微。大乘師反駁說，如果極微真是感識所緣的境，為什麼我們睜大了眼卻看不見極微呢？而具體的物質形態既屬極微和合的假有^{lxi[69]}，又如何能成為引發感識的外緣呢？在三家之中，正理師的說法可說最為善巧，似乎避免了前面兩家的弊病。他們以為，單獨的極微雖是微小難顯，但因有無量數極微之資藉而將體相放大，從而得為感識所知。大乘師又反駁說，極微本身始終如一，並未由小變大，如何能和集相資，並且放大體相而為感識所緣？婆沙師與正理師皆主張極微可為感識所知，其說只是出於玄想而無實測之驗證，一經大乘師之破斥即無法自圓其說。有人問：外道和小乘的極微說已為科學家發現的原子、電子所印證，那麼大乘師的觀點是否毫無價值呢？熊十力以為不然。在他看來，哲學所窮究的乃是某種高於科學發明的宇宙真諦，而科學家執為實在的萬有落到哲學的範圍內只能算是假名事物而已。至於科學上的定律公則，也不像普通人想像的那樣離心獨存，而是作為種子隱含在賴耶的識閥之下：一旦習心思慮有得，即由隱而顯，逐漸在意識的螢幕上顯現自身。從真諦上說，境與心圓融無礙，執境為離心實在便成大過；在實際生活中，有時只能隨順世間，姑且設定存在心外之境，從而據以計度思惟。

前面破斥種種境是離心獨存的觀點給人的印象似乎是作者傾向肯定心之實在性，這樣理解沒有準確把握熊十力的本意。其實，首章“明宗”已將“心”區分為本心與習心。在熊十力看來，只有空去習心^{lxx[70]}，才能冥然證會絕待無匹的本心。依佛家的緣生之義，習心之現起需要各種因素相互藉待。^{lxxi[71]}

（一）因緣。“因緣”的義界在印度人那裏蘊涵這樣三層意思：一，必須是某種實在的因素才有生果的力用；二，所生的果有別於因的自體^{lxxii[72]}；三，能夠親辦自果，在創生果的各種要素中發揮了決定性的作用。小乘一切有部已有“說因部”之名，而有宗諸師則繼之成立種子以為意識層面法相生滅之因緣，其說又分“法相”、“唯識”兩派：前者繼承小乘舊說，後者則開闢全新的學統，所謂“法相糅古，唯識創今”。熊十力在《佛家名相通釋》的“種子”條下有這樣一段記載：

種子說之演變甚繁，姑談其略，一法相家義，二唯識家義。法相家雖立種子，然其持說，但分析諸法，而無所建立。故談種，亦甚寬泛，大概以為色心諸行本身即具能生的勢用，故依諸行而假說種子。……次唯識家義

者，……彼計諸行，各各有自種子爲生因。但諸行是所生果法，而種子是能生因法，能所條然各別，故前七識之種子可離異前七諸法而潛藏于第八賴耶自體之中，爲賴耶所緣相分。……易言之，即種子立于諸行之背後，而與諸行作因緣，亦得說爲諸行之本根，故謂其種子離異諸行而有實物。此與前述法相家之種子說，其意義不同顯然矣。^{lxxiii[73]}

法相家的種子說近於現象學上的意向性學說，而唯識家的種子說則有類精神分析學上的深層心理結構理論：前者可以通過現象學還原進行描述，後者卻只能憑意識之直感加以虛擬。在二者之中，熊十力較爲同情法相家之說，而對於唯識家成立賴耶種子的做法則每有苛評。這一方面與其注重純粹的心理經驗的東方型思維有關，另一方面，也因為慈恩家所紹述的陳那、護法一系的有相唯識說本身存在很大的弊病。爲了安頓三世輪回，此系學說總以實在論見地觀待色法。實際上，在從事心理描述之時，由憶想分別而呈現的色法已與心所法一般無二。按照有相唯識的思維方向，阿賴耶識必然既是立足於實在論見地的外宇宙本體、同時又是以現象學觀法爲基礎的下意識本體，兩種不同觀法的雜糅致使理論體系內部出現了嚴重的混亂。因此，熊十力在破斥舊唯識學的種子說之後毅然將因緣的義界加以改定。

我們內自體認，就知道識的現起，是具有一種內在的自動的力才得現起的。這種自動的力，是找不著他底端緒的，也看不著他底形相的，他好像電光的一閃一閃的，不斷的新新而起。這也奇怪啊！我們認爲，識的現起，就是具有內在的自動的力，只是把他底本身的自動的力推出來而假說爲因緣。

^{lxxiv[74]}

在這裏，儒家的良知說被推而廣之，成爲規範一切意識現象的內在機制，但在解釋某些凝斂型的心理經驗如審美時就顯得有些牽強。

（二）等無間緣。等無間緣又名“次第緣”。前念識能引發後念識，所以前念望後念而爲等無間緣。顧名思義，此緣可以二義解釋：一，等而開導義；二，無間義。其中，等而開導義是說，前念識才起即滅，從不暫住，迅速地招引後念識，令其即時生起，好像爲了開導後者有意爲之讓出一個位置，後念與前念之間

有其內在統一性，不會在瞬間改變形態；無間義是說，前念與後念之間沒有時間之間隙，一方才滅，一方即起，可謂變化密移、遷流不住。我們在追憶內心所感的時候，有時會覺得某種心理狀態好像可以持續很長時間，其實，在這中間已經更換了無數的意念，只是這些意念過於相似以致難以感到變化的存在罷了。

（三）所緣緣。在識與境的關係中，識是能緣，而境則為所緣。所緣緣的義界由陳那的《觀所緣緣論》奠定基礎，又經護法、玄奘諸師的發揮漸臻完備。歸納起來，內涵可分四義。一，所緣緣決定是有體法，因有自體故而能產生一種力用牽引能緣識令其生起。以瓶子為例，感識現起堅白之相時必有實境相托：感性直觀一方面是依識而現，另一方面也可看作是實境的相貌，瓶子的實境以及所呈現的堅白等相對感識而言皆是所緣緣。而在堅白等相謝滅之後，意識緊接著追憶前境，妄構一整體的瓶子。通過憶想分別現起的瓶相，雖然無法為眼識及身識所證知，但分明也是一種昭然自識的境界，所以說，心上所現的境非無自體而意識也和五識一樣有著為其依託的所緣緣。還有一點需要知道的，就是只有當下呈現之境才是識的所緣緣，是故後念識不能假憶持作用而將前念境視為所緣緣。二，所緣緣具為識所托義。識不孤生，總要依仗一種境才得生起：眼識之生必托某種色境，身識之生必托某種觸境，而意識在獨起思構的時候也必在心上現似所思的相狀。三，所緣緣具為識所帶義。帶有“變帶”與“挾帶”兩義：前者能緣與所緣條然分明，後者則能、所渾爾難分。當眼前現起堅白等相之時，“我”與色境渾然不分，這種泯滅了識與境之分別的境界乃是挾帶。而當意識之自證分作用時，內自我通過憶想分別知道白相為眼識所現、堅相為身識所現時，堅白等相即為識所變帶。挾帶之義由玄奘大師創發：在他留學印度的時候，佛教的大小乘之間爭辯紛起。小乘正量部的般若毘多逼難大乘師說，若以能緣識變似所緣相解說所緣緣，那麼能所皆空的無分別智又如何能變現真如實相作為自己的所緣呢？十二年間，大乘方面無人能解，直到奘師辨別“挾帶”與“變帶”之義而以智緣真如為不一不異的挾帶，才破了般若毘多之難。四，所緣緣具為識所慮義。僅有上述三義尚未周延，若欲成立所緣緣的義界還要加上第四義：能緣識必以所緣境為其所慮。譬如，鏡子具有能照的功用，可以照見人和物，人和物只是鏡子所照而非其所慮。而取境之識不但現相，而且還於此相加以思慮。五識現起外境之時，第六識只是不自覺地隨之起念；而在意識自起分別之時，作為本我的純白未染之意即假借形象或名言的形式在內心的視屏上顯示其活動過程，此即人類思惟之緣

起。感性思維以形象的形式呈現，而理性思惟則以名言的形式呈現，由於名言的抽象性，後者之活動速度遠較前者迅速。所以，“我”從夢中醒覺後可以簡單以幾句話敘述夢境的內容。舊唯識論在講到所緣緣的時候還要分判親所緣緣與疏所緣緣，二者之義理分際有類康德哲學中的現象與物自體。比如，眼識的親緣乃是自變的色境，而其疏緣則為阿賴耶識所變現的器界。

（四）增上緣。在四緣之中，增上緣的義界最為寬泛：對某一物事產生一定影響的都可以看作它的增上緣。熊十力舉例說，如我站在此地，五步之內的所有積土對於我的立足皆為直接的增上緣；而五步以外的地方，推之地球、太陽系乃至無量的宇宙，對於我的立足也都有某種增上的作用。由此而言，增上緣是寬廣無外的，若要推求一個物事的增上緣，往往取其切近的因，對於疏遠的因只有忽略不計了。增上緣有順、違兩種作用：對所生之果乃是一種順緣，而於果的先前狀態則屬一種違緣。譬如，秋冬的霜雪令田間的禾苗逐漸枯萎，在枯萎的禾苗而言應當說是順緣，反之，對青鬱的禾苗來說只能算作違緣。

在四緣之中，等無間緣的義界帶有濃厚的現象學觀法的色彩，增上緣的義界更多地局限於實在論見地，而因緣與所緣緣的義界則雜糅現象學觀法與實在論見地。如此混亂的現象與有宗以及作為其前身的小乘有部在觀待法相之時沒有嚴格地辨別兩種不同的觀照有著密切的關係。

第四章 轉變

“唯識”章著重講平常計度為客觀實在的種種境相以及取境之心其實都無自體，這一章則繼之闡發本體如何變現萬殊的現象。與前章相較，儒學的色彩似乎更為濃厚。

印度佛家很早就致力研究在禪定的過程中所呈現的心的現象和物的現象，將其名之為“行”。在他們看來，行有遷流、相狀二義：萬有無不存在於永恆的變遷之中，而且在這一過程中詐現種種相狀。舊唯識論本諸印度佛家超脫生死的人生態度，只尅就一切行之上來觀無常，而會通儒佛的新唯識論則在根本旨趣上與之迥然有別。

本書談轉變，即於一切行，都不看作為實有的東西。就這點意思說，便

和舊說諸行無常的旨趣是很相通的了。但是，本書的意義，畢竟有和舊學天壤懸隔的地方，就是舊師於一切行而說無常，隱存呵毀，本書卻絕無這種意思。因為我們純從宇宙論的觀點來看，便見得一切行都無自體。實際上，這一切行只是在那極生動的、極活潑的、不斷的變化過程中。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。其于諸行無所厭舍，亦無所染著了。^{lxxv[75]}

熊十力在本體論上深受原始儒學天道觀的啓迪，所以每每據此為衡，批判淪空耽寂以逆生生之流的佛家思想。作為生命進化之流的“天道”蜿蜒前行，由無機物而有機物，由微生物而動植物，由低等動物而高等動物，在達于終點之時孕育終極形態的文化生命。而號稱“萬物之靈”的人類在生命進化的長河上僅為高等動物與文化生命之間的過渡橋樑，既可隨無明的自然生命淪落高等動物所棲之現象界，亦可由內心之自覺而與文化生命之大明融為一體。老儒家所謂“人禽之辨”，正是強調在人生的道路上不進則退的強烈緊張，而自覺的君子永遠都會沿著天道所趨奮發自強、勇猛精進。經學乃是以社會政治倫理為重心的國家宗教^{lxxvi[76]}，因而只能立足于現實世界來確立戢兵偃武的文明秩序；而佛學則確立在尋求個人靈魂解脫的禪修經驗的基石之上，所以總是依止神秘莫測的本體來遮撥源於實在論見地的種種倒見。打個不太恰當的比方來講儒、佛之異同：若將自然演化的天道擬為一條奔流到海不復回的河流，那麼，儒家是站在岸上察照這條健行不息的生命進化之流，而佛家則背倚寂然不動的大海，從入海口的橋面觀待已經收攝為一個橫截面的河流。易言之，前者立足現實生活而由實在論見地出發不斷向上超拔，後者則依據由內心體驗所證會的不可言說的意境否定生活世界的觀照。

本章有段文字講到了熊十力自己如何在思想上發生轉變的經歷：

有人說，我的哲學是援佛入儒的。這話，好像說得不錯。其實，個中甘苦，斷不是旁人所可知的。我從前有一個時代，是很傾向於印度佛家思想的。我的研究佛家學問，決不是廣見聞、矜博雅的動機，而確是為窮究真理，以作安心立命之地的一大願望所驅使。我嘗問無著和世親一派之學于歐陽大師，也曾經服膺勿失的。其後，漸漸素開百家之說，佛家和其他一概不管，

只一意反己自求。我以為，真理是不遠於吾人的，決定不是從他人的語言文字下轉來轉去可以得到真理的。所以，我只信賴我自己的熱誠與虛心，時時提防自己的私意和曲見等等來欺蔽了自己，而只求如陳白沙所謂“措心於無”，即是掃除一切執著與迷謬的知見，令此心廓然，無有些子沾滯。如此，乃可隨處體認真理。久之我所證會者，忽然覺得與孔門傳授之《大易》的意思若甚相密契。因此，才把舊日所依據無著和世親一派的主張而造作的《唯識學概論》，全毀其稿，又誓改造《新唯識論》，以救其失。我之有得于孔學，也不是由讀書而得的，卻是自家體認所至，始覺得和他的書上所說堪為印證。這個甘苦，也無法向一般人說了。^{lxxvii[77]}

東方學問的殊勝處就在於各個思想系統皆與作者本人的性格情趣和諧地融為一體，學如其人，絲毫沒有近代西洋學術千人一面、千部一腔的弊病。只有在超脫了耳熟能詳的浮泛知解以及鉤心鬥角的論辯心態之後，“我”才在廓然忘己的意境中返璞歸真，恢復了自己的本來面目。所以我們在閱讀熊十力論著的時候，經常可以感到他的個性仿佛躍然紙上。發自深刻的內心體驗的學問必然入人也深，此乃東方心性論^{lxxviii[78]}的生命力所在。當釋迦在伽耶的菩提樹下覺悟之時何嘗讀過一頁佛典？而浩如煙海的《大藏經》和《續藏經》又何嘗講完那驚心動魄的一剎那？“若以色求我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。”^{lxxix[79]}偉大的詮釋者總是通過個人的體認與證會再現聖哲所造之境，從而使經典煥發了全新的生機。唯識學運動在《成唯識論》結集之後即因《三十頌》的詮釋空間受到抑制而喪失了原來的活力，只有在熊十力的《新唯識論》那裏才能複睹當年有宗諸師銳意創新、不主故常的宏大氣魄。至於儒、佛兩家之歧異，則源於創教者個人氣稟的差別。正如孔子發強剛毅的人格塑造了東亞北部儒家文化圈的“剛性民族”，釋迦恬淡和平的性情也塑造了南部佛教文化圈的“柔性民族”。就個人氣質而言，多血質的人比較容易接受孔學的教化，而粘液質的人卻往往喜樂佛法的薰陶。熊十力由佛歸儒的思想經歷可以說與其剛烈率直的個性不無關係，至於舊時代的中國知識份子，一般都兼取儒、佛之說，以滿足不同層次的心理需要。

“轉變”章以翕辟成變說解釋本體如何變現萬殊的現象，可以說，構成了《新唯識論》最具原創性的部分。^{lxxx[80]}《三十頌》雲：

由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。初阿賴耶識，異熟一切種。……次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量爲性相。……次第三能變，差別有六種，了境爲性相，善不善俱非。……依止根本識，五識隨緣起，或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。由一切種識，如是如是變，以輾轉力故，彼此分別生。

世親的識轉變說在某種意義上可以視爲《奧義書》梵、我不二論的更爲周密精微的表述：眼、耳、鼻、舌、身、意等取境之識^{lxxxi[81]}其實與阿賴耶識^{lxxxii[82]}不一不異，依其本然，只以無知之知生起未加計度分別的現行。第六識因受到意根所涵實在論見地的染汙形成種種虛妄的我、法之執，並通過五俱意識的作用又連帶傳染眼等五識。當了別境識終於以無分別智證知唯識^{lxxxiii[83]}之時，“我”才隨著意根由染而淨獲得不可思議的身心解脫。佛家依止作爲人之類存在的純白之意以遮撥來自感性經驗的客塵，而儒家則立足于動物性生存狀態使自我不斷向上超拔，而可見熊十力翕辟成變的學說實爲原始儒學天道觀的某種變格。

我們要知道，恒轉本體是至無而善動的。其動也，是相續不已的。相續者，謂前一動方滅後一動即生，如電之一閃一閃，無有斷絕，是名相續，非以前動延自後時名相續也。不已者恒相續故，說爲不已。使其有已，便成斷滅，有是理乎？這種不已之動，自不是單純的勢用。每一動，恒是有一種攝聚的，如果絕沒有攝聚的一方面，那就是浮游無據了。所以，動的勢用起時，即有一種攝聚。這種攝聚的勢用，是積極的收凝。因此，不期然而然的，成爲無量的形向。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，但有成爲形質的傾向而已，故以形向名之。物質宇宙，由此建立。這由攝聚而成形向的動勢，就名之爲翕。我們要知道，本體是無形相的，是無質礙的，是絕對的，是全的，是清靜的，是剛健的。但是，本體之顯現爲萬殊的功用，即不得不有所謂翕，這一翕，便有成爲形質的趨勢。易言之，即由翕而形成一一實物了。恒轉顯現爲翕的勢用時，幾乎要完全物化，若將不守他底自性，這可說是一種反動了。然而當翕的勢用起時，卻別有一種勢用俱

起。他是依據恒轉而起的，就這種勢用上說，便說是依據恒轉而起。若就恒轉上說，便應說這種勢用是恒轉的顯現，但恒轉原是沖虛無爲的，而其現爲勢用卻是有爲的。由此，應說這種勢用雖以恒轉爲體，而畢竟不即是恒轉，如說冰以水爲體，卻不即是水。這個勢用，是能健以自勝而不肯化於翕的。申言之，即此勢用，是能運於翕之中而自爲主宰，於以顯其自健而使翕隨己轉的。這種剛健而不物化的勢用，就名之爲辟。^{lxxxiv[84]}

熊十力以爲，無始時來，有翕即有辟，必須兩種相反相成的勢用結合在一起方能成就變化。^{lxxxv[85]}辟也可以叫做“宇宙之心”，作爲自然界內部一種向上而不物化的勢用，永遠凌駕於凝斂的翕勢之上。當生物界的自然進化尙未達於動、植物以及人類之時，辟勢好像潛伏在萬仞的深淵之中隱而不顯；要到了生命形態在自然界呈現之後，其作用才逐漸彰顯起來，開始意識到自己是主宰乎物的。如此情形便是在植物中亦有明顯的跡象，遑論動物了。他舉例說，從傾向日光的性狀即可證知植物具有某種曖昧的心理狀態，此心隱然主宰形幹而營適當的生活。就人類的意識現象而言，翕勢表現爲源於感性經驗的實在論見地，使“我”趨於物化，從而將意識宇宙混同於森然萬象之外宇宙；而在另一方面，作爲本我的純白之意一旦與外在聞見帶來的客塵相結合，即形成與翕勢相對之辟勢，這在心理狀態上顯示爲某種超越動物性生存狀態的下意識衝動。

“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。”^{lxxxvi[86]}所謂無善無惡的心體，實指在熟眠位所經驗的純白未染之意，因其尙未沾染感性經驗，超脫了任何對待之相；而在醒覺之後，“我”即由藏識深處的意地浮上新薰種子構成的經驗結構，開始假借憶想分別進行思慮活動。以內學自居的佛家只須空去感性經驗以返觀自照無善無惡的心體，而號稱外學的儒家則須結合實在論見地來做爲善去惡的踐履。新舊唯識學的共通之處是，以宇宙論的形式表達在特定的心性修行中所呈現的人生境界：如果說，世親的識轉變說屬於一種內斂型的修行經驗，那麼熊十力的翕辟成變說則代表了一種外張型的心性工夫。本文“明宗”在最後一段提到儒、佛兩家的心性論皆依止寂然不動的熟眠位，而濫觴於笛卡爾革命的近代歐洲哲學只以感而遂通的醒位爲自我的本然狀態。若將新唯識論的本體恒轉與黑格爾哲學的本體理念作一對照，即可明瞭東西方哲學的根本歧異所在。熊十力所構造的宇宙論實際上只是某種獨特的生命境界的偽裝，其

立足點純系個人的心理經驗。譬如，當他講到恒轉至無而善動時，“至無”蓋指熟眠位元所顯示的無思無爲的本然自我，而“善動”則比擬醒位所呈現的遍計所執的憶想思惟。與之不同，黑格爾在論證理念的運動時不是站在個人的角度闡發意見，而是從全知全能的上帝的視角作出某種確定不移的預言，這與基督教文化“代神立言”的傳統有著密不可分的關係。其實，所謂思維與存在的同一性，始終不出遍計所執自性，而只有證會寂然不動的熟眠位才能領略新唯識論至無而善動的本體恒轉。

識浪起伏的思緒念慮無非新薰種與本有種通過翕辟交運所生的果法。熊十力說：

翕和辟本非異體，只是勢用之有分殊而已。辟必待翕而後得所運用，翕必待辟而後見爲流行，識有主宰。如果只有辟而沒有翕，那便是莽莽蕩蕩，無復有物。如此，則辟的勢用將浮游靡寄而無運用之具，易言之，即無所依據以顯發辟的德用。所以，當其辟時決定有個翕，即爲辟作運用之工具，若無其具，則辟亦不可見了。又複應知，如果只有翕而沒有辟，那便是完全物化，宇宙只是頑固堅凝的死物。既是死物，他也就無有自在的力用，易言之，即是沒有主宰的勝用，而只是機械的罷了，然而事實上宇宙卻是流行無礙的整體。……夫辟，是有相而無形，是無所不在的，是向上的，是伸張的，是猛進的。夫翕，是成形的，是有方所的，是有下墮的趨勢的。據此說來，翕的勢用是與其本體相反的，而辟雖不即是本體，卻是不物化的，是依據本體而起的。^{lxxxvii[87]}

這裏的“本體”，具體而言，即是作爲人之類存在的純白之意。因其空空如也、無復有物，所以只有假借感性經驗之印象才能發生自我了別。而念慮一旦在內心的視屏上呈現，就內在地隱含兩種相反相成的勢用：一方面，形象和名言作爲思維之物質外殼每令確立在經驗記憶的基石之上的意識宇宙趨於物化，此爲成形的有方所的翕勢；而另一方面，發動念慮的純白之意則可通過超越經驗理性的熾烈的衝動證知自身，此爲伸張的猛進的辟勢。比如，當路見不平之時，凝斂的理性告誡當事人要事不關己、高高掛起，而狂野的良知則激勵他挺身而出、濟弱扶危，其抉擇完全取決於兩種勢用的能量對比。在新唯識論的思想系統中，辟勢與自然

界生命進化的趨勢相吻而翕勢則與之逆反，所以熊十力規定前者的方向是上升的而後者則是下降的。只有在感而遂通的醒位，也就是說，當下意識經驗結構中的新熏種子處於醒覺狀態時，才會呈現新唯識論所描述的翕辟成變的心理機制。

我們要知道，實體顯現為分殊的用或一切行的時候，一方面，決定有一種收攝凝聚的勢用，即所謂翕。這種收凝的翕，其端緒雖很微細、很深隱，而由微至著，由隱至顯，便成為一切物或物界了。然當其翕而成物時，另一方面，決定有一種剛健而無所不勝的勢用，即所謂辟。這個辟，是與翕同時俱現的，亦即是運行於翕或一切物之中而主宰乎一切物的。辟不是超脫一切物之外的大神，卻也不妨叫他做神，因為他是很微妙的緣故。辟本是和物同體，而於同體之中卻有分化，遂和物形成對立的樣子。^{lxxxviii[88]}

在進行思維活動的時候，先是在意識之下有了某種微細的端緒，這端緒隨即像種子一樣發芽滋長，變現為在內心的螢幕上以形象或名言的形式呈現自身的相分。形象尚可為第六識之見分所“目睹”，而抽象的名言則只有為見分所“耳聞”了。“我”在思慮時每有精神緊張的感覺，仿佛必須克服某種阻力似的，蓋因源自感性經驗的意識的“物質外殼”總是造成凝斂收攝的形勢。而純白之意則永遠居於能動的君位，以其無形之手操縱著紛繁蕪雜的經驗材料，從而變現出源源不絕的思想內容。作為本我的自我意識，習心或者第六識就像一條秘密的隧道與文化生命大明連在一起，由此而生種種不可思議的文明成果。

在扼要闡明翕辟成變的原理之後，熊十力接著仿照有宗建立等無間緣的用意發揮剎那生滅之義。

在談生滅之前，不能不先說剎那義。……我們只觀察自己心中念頭條起，而不可停留之一忽兒，這就是一剎那，此則以剎那唯依自心而假說。……我們在談變的時候，自不得不利用此剎那一詞，以表示不斷的變化是剎那剎那頓起的。……已說剎那，應談生滅。凡法，本來無有，而今突起，便名為生。例如，我這現前一念心的現象，是以前本不曾有的，而是現前一剎那頓突起的，就把這種突起名之為生。凡法生已，絕不留住，還復成無，名之為滅。例如我現前一念心的現象，決不會凝固的持續下去，畢竟滅無，故複言

熊十力所謂剎那生滅，無非形容意識活動念念相續、無有間隔。內自我在理性思維的過程中深受下意識經驗結構所含藏的新薰種的牢籠，翕勢過盛的結果致使本有種的能動性無法得以伸張，這在心理活動上表現為前念與後念的內容在經驗記憶中關聯極為綿密。與之相應的是，思路殊少富有創意的飛躍。臆想狂念則代表與之判若涇渭的另一類型的心理機制：“我”隨著澎湃的心潮“上窮碧落下黃泉”，由此將新薰種中關係甚疏的因素雜亂無章地組織在一起。此時，昂揚的辟勢早已摧毀了經驗理性設置的抑制閥限。唯有人類中的天才方可在逸興遄飛的思緒中自由地編織種種超乎常規的宏偉的構思，從而隨著剎那生滅的念慮完美地展現下意識意地的不可思議的蘊涵。

我們說到變，已經窮至萬物的本源和造化的秘奧，真是窮理到極至的地方。如果向這裏馳逞思議，或尋找道理，不但無法透入實際，還要無端的加增許多不相干的迷惘，所以說變是不可思議的，這裏，只有證會才可相應。從來儒者所謂與天合德的境界，就是證會的境界。吾人達到與天合一，則造化無窮的蘊奧，皆可反躬自喻於寂寞無形、炯然獨明之地，而非以己測彼、妄臆其然也。用思議來測變，便是把他當作外面的道理來推測他，是謂以己測彼。今此證會的境界，便見得這個道理不在我的外面，當下默然自喻，故與以己測彼者絕不同途。證會，才是學問的極詣。思議，畢竟是浮泛不實的。

xc[90]

平時在思議某個問題的時候，意識的主體與物件之間能所分明，好像打成了兩截，這在下意識的心理結構中反映為特定的經驗記憶尚未與純白之意和諧地融為一體。而當主體豁然會意之際，能所之間的隔閡立時冰消霜解——化為烏有。此時，新薰種就像解凍的浮冰一樣與本有種圓融無礙地合二為一。熊十力以為，思議畢竟是浮泛不實的，蓋因主體在思慮之時總要認定意識物件客觀實在，如此方可極計度分別之能事。而實際上，認識之真根本無與於“客觀實際”，只有玄妙莫測的意地才是真知灼見的源泉。是故，當“我”思量有得的時候，中肯的念慮即如泉水般地從內心的深處噴湧而出，假借名言的形式呈現自身。思議只能及於

具體的事情，若欲探究本體變現萬殊^{xcii[91]}的緣由，則必出於反躬自省、默證天常之一途。唯有通過類存在的體驗與文化生命大明融為一體，才能超脫思議所行境界，從而領略原天地之美以達萬物之理的無知之知。

第五章 功能

熊十力在《佛家名相通釋》的“功能”條下有這樣一段記載：

一切心，各各總析為相、見二分，一切心所，亦各各總析為相、見二分。准此，則俗所謂宇宙，實只千差萬別之相分見分而已。此無量相見，由何為因而得顯現？自世親迄護法諸師，則謂有實功能，得為諸法因故。雖世親以前已有功能之說，但其為說尚寬泛。要自世親而後，則功能之意義便有實在性，而說為現行界之原因或本質。易言之，即一切功能潛隱於現界之後，而為現界作根核。……一切有情，各各第八識中，含攝功能，皆無量數。如某甲第八識中，功能無量，乃至一切眾生皆爾。每一有情，在其本識中，所有無量功能，依其性別，總分為有漏、無漏兩類。^{xcii[92]}

“功能”乃“種子”的異名。就其熾然能生之勢用而言，有宗諸師成立含攝無量功能的阿賴耶識正是為了解釋意識層面生滅變化的種種現象。《攝大乘論》所講的功能還比較寬泛，而在世親之後的十大論師那裏立說才愈見精微，有些像精神分析學上的深層心理結構理論。功能依其性質可分為有漏、無漏兩類：染汙的有漏功能乃是主體遍計所執的緣由，而清淨的無漏功能則為自我由迷而覺的依據。新唯識論以翕辟成變的學說取代舊唯識學的阿賴耶緣起的理論，相應地在體用的關係上全面革新了佛家的傳統說法。熊十力解釋說，用乃作用或功用之謂，沒有實在的自性；而體則是用的本體，所以不可離用去覓體。印度佛家將禪定的過程中所呈現的色心諸法通名“法相”，而一切法相的實體則是法性：前者乃後者之用，後者為前者之體。

我為甚麼把一切法相說名為用呢？這個道理，須虛懷體究便自見得。試就法相上說，如心的現象是剎那剎那、別別頓起，我們可以說他是一種作用

或功用，新新不住的詐現，絕沒有道理可以說他是實在的東西。舊唯識師說心的自體即是了別。他們便從對境了別的這一徵象上認取，以為心就是如此的一個東西了。推跡他們的意思，所謂心者，雖非有質，而不能不承認他是實在的，因為明明有對境了別的一個東西故。殊不知，了別的這種相狀，絕不可當做是實在的東西。這個只是詐現的一種跡象，我們由此跡象，窮校其本相，只可說為一種健行的作用或功用，也可說為一作用或一功用之健行的一方面。我們若要隨俗施設此心的現象或這種法相，只好依健行的勢用上假立。實則健行的勢用，原是剎那不住的，根本沒有如俗所計為實在的東西。所以心這種法相，我們不可定執為實有如此的法相，只說為稱體顯現的功用而已。^{xciii[93]}

平常在思惟時總覺得有個內自我在默默地觀待賴耶變現的意識現象：“我”在沉浸於幻想之際仿佛以心靈的見分“看到”了由虛構計度而生的種種意象，而醒覺時又似乎“聽見”了因遍計所執而起的種種名言。無知無識的純白之意正是假借感性經驗之印象發生自我了別，從而在憶想思惟的過程中迷失了自性，心靈的見分其實無非五識之見分在意識宇宙所投射的幻影。當心上現起“我要回家”的念頭時，作為習心的內自我儼然以外在五識身自居，相應地，將虛妄分別的心境混同於森然萬象之外境，而只有在證知自身乃是純白之意以後，“我”才回到了自己的真正家園。所以熊十力以為了別的這種相狀只是詐現的一種跡象，絕不可當作實在的東西。佛家的工夫只要空去實在論見地以證會寂然不動的心體，而儒家的工夫則須立足感而遂通的醒位使生命境界不斷向上超拔。儒學心性論又可分為“性惡”、“性善”兩大流派：前者著眼怎樣對治凝斂的翕勢，後者則關注如何發揮昂揚的辟勢。熊十力以辟禦翕的新唯識論屬於典型的性善論系統，在思想形態上與孟子以及陸、王的心性學說最為接近。

熊十力由佛歸儒的思想經歷與其剛烈率直的個性密切相關，除了性格的因素之外還有東亞民族共同的文化心理的作用。我們知道，佛教在極盛時期曾經瀰漫從蔥嶺以西至大巽他群島的廣大地域，而當其信徒將手執利刃的伊斯蘭征服者視為幻有之時，就只有向亞洲大陸東部節節退縮。東方各民族在接受佛教之後幾乎無一例外地深染沉湎個人內心之“印度病”，從而喪失了直面現實的毅力和奮發向上的精神。直到十九世紀西方帝國主義東漸之後，東方各民族才逐漸由萎靡不

振的狀態中蘇醒過來。顯然，在熊十力批判佛學之差謬的激烈的言辭背後飽含了一個儒家文化圈的知識份子對於國族衰落的深沉的憂患。

空宗這種破相顯性的說法，我是甚為贊同的。古今談本體者，只有空宗能極力遠離戲論。空宗把外道，乃至一切哲學家，各各憑臆想或情見所組成的宇宙論，直用快刀斬亂絲的手段，斷盡糾紛，而令人當下悟入一真法界。這是何等神睿，何等稀奇的大業！我和空宗神契的地方，前面大概說過了。但是，我于空宗還有不能贊同的地方。這種地方確甚重要，今當略說。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，反反覆複，宣說不已，無非此個意思。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體之全，尚難斷定。空宗詮說性體，大概以真實、不可變易及清淨諸德而顯示之。極真極實，無虛妄故，說之為真。恒如其性，毋變易故，說之為如。一極湛然，寂靜圓明，說為清淨。……本來，性體不能不說為寂靜的。然至寂即是神化，化而不造，故說為寂，豈舍神化而別有寂耶？至靜即是譎變，變而非動，故說為靜，豈離譎變而別有靜耶？夫至靜而變、至寂而化者，唯其寂非枯寂而健德與之俱也，靜非枯靜而仁德與之俱也。……談至此，空宗是否領會性德之全，總覺不能無疑問。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。^{xciv[94]}

空宗破相顯性的觀法無非是以當下頓悟超脫遍計所執自性，從而證會作為本我的純白之意。印度佛家首先在禪定的過程中將實在論見地還原為現象學方式的觀照，當空去五識身在意識宇宙的幻影後又以遮撥現象的空觀泯滅遍計所執的法我，所謂“由人空而法空”。心上現起“我要回家”的念頭時，作為習心的內自我儼然以五識身自居，好像真要回到外境的某個處所似的；而意識之自證分卻告訴“我”，此念無非內心的螢幕上所現起的名言；而證自證分更使主體了悟所有的念慮皆為純白之意的某種幻變。印度人嚴格按照見分、自證分、證自證分的步驟循序漸進，而中國人則因對小乘興趣興趣缺缺，總是繞過現象學觀照，由實在論見地一步抵達覺悟之境，此為印度佛學與中國佛學的根本歧異所在。在熊十力看來，空宗的修行偏枯而無生趣，未必涵蓋性德之全，只有立足思惟不斷的醒覺

狀態，才能把握本體“寂然不動，感而遂通”的複雜面相。《楞伽經》說：“譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。”^{xv[95]}淵深莫測的藏識海原本水波不興，而當狂風驟起之時，即刻識浪洶湧、心潮起伏，昂揚的辟勢與凝斂的翕勢相互配合，卷起千堆雪。遍計所執之“我”，平常無非翻上意識層面的水沫浪花而已，只有當其潛入大海深處與賴耶的本有種子合二為一的時候，方能領略所謂“至寂即是神化，至靜即是譎變”的高遠意境。

總之，我們體認所及，確信得性體原自是空的，諸法一相，本無相故。性體原自是寂的，本來清淨，不容增減故。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。推跡他們的本意，原來是要斷除由生化而有的附贅物。這種附贅物，本是無根的，而確足以障礙性體。他們要斷除這附贅物，乃不期然而然的至於逆過生化了。^{xvi[96]}

前面說過，在熟眠位所經驗的心體只以無知之知證會無相之相，而當其受到感性經驗的薰染之後，即因迷失自性而生種種虛幻分別。由新薰種子帶來實在論見地造成凝斂的翕勢，使“我”認同外在的五識身，從而淪落高等動物所棲之“現象界”；寂而能化的心體則相應地產生了與之逆反的昂揚的辟勢，表現為高尚的下意識衝動或者意識現象背後的能動勢力。佛家只要空去感性經驗以證會無知無識的心體，因而也就無緣領略兩儀狀態下生機勃發的精神活動。

綜前所說，吾與印度佛家，尤其大乘空宗，頗有異同，已可概見。至若有宗持論，本欲矯空宗流弊，而乃失去空宗精要意思。此亦可謂不善變已。今當略論之如後。有宗之學原本空宗，而後乃更張有教，以與之反。……可見有宗亦談空寂，但其著重點畢竟在顯真實，遂乃別具一種面目。學者將有宗重要的經論，任取一部來玩索，便見得有宗立說之旨與空宗正是兩般。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。……然復須知，佛家自小乘以來，於體上只說是無爲，決不許說是無爲而無不爲，所以他們佛家是離用談體。……從小乘以來，都是根據釋迦說五蘊等法，此即是一種剖解術或破碎術，把物的現象和心的現象一切拆散了，便無所謂宇宙。……及至大乘空宗，便說得徹底了，他們所以遮撥宇宙萬象，雖是用意在破除相縛以顯真如，然亦由其不許說本體是生化化的物事，而只許說是無爲的，無起作的。……大乘有宗矯異空宗，頗談宇宙論。但是，他們有宗將宇宙體原與真如本體，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，就因爲有宗談本體雖盛宣事實，以矯空宗末流之失，然亦以爲本體不可說是生化化的物事，只可說是無爲的、無起作的，因此他們有宗所謂宇宙便另有根源。^{xcvii[97]}

空宗的旨趣在於現在有，而有宗則要相容三世有，一重頓悟，一重漸修，這就不可避免地引起唯識學思想系統內部的嚴重混亂。如果僅以當下解脫爲依歸，則萬有無非夢幻泡影；若欲滿足死後解脫，又須認可實在論見地，以安立三世輪回。在佛學思想史上，難陀的“無相唯識說”由於般若思想的影響較爲偏向當下解脫的訴求，真諦的舊譯與之相近；陳那的“有相唯識說”則因有部舊義的約束更多側重死後解脫的滿足，玄奘的新譯乃其流衍。奘師在圓寂之前曾發願往生兜率天上奉事彌勒，此爲有相唯識一派在思想上的必然歸趨。空宗雖說在踐履上容易有耽空滯寂的毛病，然其思想體系本身卻無懈可擊；而有宗則要同時滿足當下解脫與死後解脫的需要，故而只能在理論上牽補架漏，以自圓其說。除了空宗之外，小乘有部也是有宗的一個重要的學術淵源。一切有部在原始佛教五蘊論的基礎上發展了思想史上最早的現象學方法，然雖空人我而法我不空，其終極境界依舊不出定學的範圍。熊十力每將印度法相觀待學說擬爲宇宙論，實則其本來面目乃是在禪定的過程中所呈現的種種境相的實錄。有宗諸師在消化般若思想的基礎上對小乘的現象學觀法加以改造，由定發慧，最後在經歷轉依之後證得法我皆空的宇宙真如。五位百法^{xcviii[98]}中的“真如無爲”代表了大乘的圓成實自性，只有在吸收空宗破相顯性的觀法之後方能臻於如此覺悟之境。至於唯識家分析深層心理結構的種子說，則更屬前無古人的創新，熊十力對此似乎沒有相應的契會，所以只是一味地從純粹的覺悟經驗出發否定其思想觀念。

有宗在本體論上始終恪守小乘以來一貫相承之根本義，即本體不可說是生生化化的是也。有宗雖自標異空宗，而這種根本的理念仍與空宗不異。所以本論和有宗在本體論上的見地，也是不能相同的。本體是絕對真實，有宗雲然，本論亦雲然。但在本論，所謂真實者，不是凝然堅住的物事，而是個恒在生生化化的物事。唯其至真至實，所以生生化化自不容已。^{xcix[99]}

新唯識論代表了一種與舊唯識學迥然有別的心理經驗，一為外張型，一為內斂型，二者實際上都是真實無妄的。橫看成嶺側成峰，在個人而言，不能因為自己有了某種心理經驗即以之為據否認別人可有與之相異的另一類型經驗。佛學的旨歸在於個人靈魂的解脫，儒學的究極則是完美的政治秩序。新唯識論之所以將本體理解為生生化化的物事，實與王官文化強烈的歷史感和現實感有著密不可分的關係。

在熊十力看來，空宗一往破相，於法相只有遮撥而無施設，有宗則恰恰與之相反。

他們有宗開山的大師就是無著、世親兄弟。無著的學問大抵參糅小乘談有一派，並資藉大乘空宗，而後張其大有之論。其初期立說，實以三性義為綱要。三性之談，本始于空宗。三性者：一、遍計所執性。遍計謂意識。意識周遍計度，故雲遍計。所執者謂遍計之所執，如依五蘊而計為我，實則於一一蘊上本無我相，但由意識妄計執著為有，故說此我相是遍計之所執。又如依堅白等相而計為整個的瓶子，實則堅等相上都無瓶子，亦由意識妄計執著為有，故說此瓶子相是遍計之所執。舉此二例，可概其餘。二、依他起性。他，謂眾緣。^{c[100]}如世間計執心或識是實有的，不悟心法只依眾緣而起。三、圓成實性。此謂真如。圓者圓滿，謂真如體遍一切處，無虧欠故，說為圓滿。成者成就，謂真如體本自恒常，非是生滅法故。宇宙萬象都是有生有滅的東西，即名生滅法。今此真則非是生滅法，故名成就。實者真實，亦雲真理，謂此真如是一切法真實性故，猶雲宇宙的實體，故名萬法真理。如上已說三性名義。^{ci[101]}

在八識之中，第六意識將五識所現起的境相一一集起，並在憶想思惟的過程中周遍計度種種名相及其實指，乃人生煩惱與痛苦的根源所在。意識的遍計所執自性有兩層意思：一，純白之意在沾染感性經驗的印象後即迷失自性，從而將五識見分的幻影混同於肉身我，由此而生虛妄分別；二，經驗記憶中的實在論見地在意識之自證分醒覺時即刻還原為現象學觀照，但於蘊上執著為我相的法我依然不出遍計的範圍。而當第六意識以證自證分將境相進一步還原為純白之意的時候，“我”終於隨著無分別智的觀照在感而遂通的醒位體驗到了寂然不動的熟眠位，此為圓成實自性。“遍計”與“圓成”分別說明迷執狀態與覺悟狀態這兩種相互對立的心理經驗，而“依他”則探討主體由迷而覺的深層心理上的緣由。成立“依他”的關鍵在於四緣之中的因緣，唯識家即據此發揮剖析深層心理結構的種子說。這種凡事皆要問個為什麼的思想傾向可能受到西北印流行的希臘化文化的影響，完全背離了原始佛教視人生解脫為當務之急的教法精神。而中國人最為關心的則是覺悟經驗其然，在修持上又普遍重頓輕漸，所以每將唯識學貶為“權大乘”。新唯識論對於有宗的批判深受台、賢、禪三家的影響，實際上反映了兩種截然不同的思維方式的尖銳矛盾。注重漸修的有宗矯異空宗破相顯性的遮詮為描述法相的表詮。

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。如上所說，遮表二種意義，判若天淵。小乘有部談緣起，即是表詮的意義，所以，大乘空宗欲遮其執，便非根本把所謂緣一一破斥不可。如果把緣破了，則彼妄計有從緣所生之諸法，乃不待破而自空。這個真是霹靂手段。……大乘有宗還是根據小乘有部的意思來反空宗。他們大乘有宗談緣起，首先把空宗遮詮的意義改變殆盡。他們比原來小有更要變本加厲。這個變本加厲處就在因緣義的改造。緣這一番改造，有宗逐漸完成極有系統的唯一識論。其理論雖宏博精嚴，但構畫愈工，違真愈甚。^{cii[102]}

一切有部的婆沙師在禪定的過程中將經驗記憶中的實在論見地還原為現象學觀照，從而空去意識宇宙中五識身的幻影。空宗則百尺竿頭更進一步，以破相顯性的空觀將現象學觀照還原為純白之意所呈現的無相之相。有部保守的法相學說在

與空宗激進的中觀思想忤格衝突的過程中又彼此妥協，此即大乘有宗之緣起。法、我皆空的宇宙真如在有宗看來只是人生境界逐地超拔之漸修的圓成，唯識家進而建立賴耶種子以解釋意識層面由迷而覺的內在緣由。若是從純粹的覺悟經驗出發，則剖析深層心理結構的種子說必然是構畫愈工、違真愈甚。

熊十力在本章的結尾將新舊唯識論作了一番簡別。

本論從用顯體，即說本體亦名功能。但是，有宗建立種子，亦名功能。自無著創說時，即以功能為現界或一切行的本體。無奈他們有宗將能^{ciii[103]}和現^{civ[104]}分成二界，不可融而為一，易言之，即是體用截成兩片。^{cv[105]}

有宗的種子說乃是一種深層心理結構的理論，因而只能憑藉意識的直感加以虛擬，而無法為心理描述所驗證。舊唯識論成立本有、新薰種子：本有種乃是作為人之類存在的純白之意，新薰種則為下意識經驗結構所含藏的先前的感性經驗和意識內容。有宗的殊勝處正在于結合下意識心理結構的分析說明意識層面的轉依過程，熊十力對此並無深切的體認，是故每以構造“二重本體”的論斷批判與其思惟習慣迥然有別的唯一識家。新唯識論的“本體”從表面上看似與舊論的本有種相去不遠，實際上，所謂即用顯體之“體”與當下的心理經驗密不可分，並非出於靜態的虛擬。當意識之自證分與證自證分同時醒覺時，“我”即由生起現行的能動勢用上證會恒轉。而新薰種也相應地由舊唯識論中能動的功能蛻化為新唯識論中的被動的習氣。我們應當切記熊十力所講的功能與習氣並非儲藏於下意識種界的粒粒分明的種子，而是由內心直覺所感知的辟勢與翕勢之具體落實。在新唯識論的系統中，功能乃宇宙本體或者本我^{cvi[106]}，是清淨不斷的；而習氣則是積存的種種造作之餘勢，是兼具染淨而可斷滅的。功能為習氣之主宰，習氣為功能之資具，二者相反相成，如月印萬川般現起分殊的意識現象。只有即跡象而識真常，方能窮神知化，在生生不息的大用流行中發現人生的真諦。

第六章 成物

我們平常提到“物”字的時候，往往以為是某種有對礙的東西。新唯識論只以物為詐現的相狀，和一意識師以及無相唯識一派約略相近。那麼，慈恩家所傳

述的有相唯識一派又是如何看待“成物”呢？

印度唯識論師說器界及五塵並有對礙，順俗諦故。器界相當於俗雲自然界。五塵者，色、聲、香、味、觸也。……器界即是第八識見分所變現之相分，非離第八識而獨在，故成唯識。五塵則是五識見分各自變現之相分。如色塵是眼識見分所變相分，聲塵是耳識見分所變相分，乃至一切所觸塵法是身識見分所變相分。但此雲五塵是有對礙，易言之，即具有實質之物。世或誤解，當別爲辯。諸見變相，原非憑空突起。舊師蓋建立本識以含藏一切種。第八識亦名本識，種子亦省雲種。此言一切者，謂八識聚各各見分、相分，皆各有自種。數無量故，今通言之，複以一切相種依一切見種挾帶力故，得生相。謂相種雖親生相分，而必由見種挾之以起，始得生相也。以見種於相種爲主故，是故舉果賅因，而說一切相是一切識所變現。舊師樹義蓋如此。因果者，相見二分對彼所從生之各自種子而言，即名爲果。相、見種子，對其所生之相、見二分而言，則名爲因。有問：“相種得見種挾起，而始生相。應雲此相從種子變生，何雲識變？”答曰：“就因位言，應說種變。若通果位言，可雲識變。然今此中欲顯舉果便已賅因，故說相分依識變現，非不隱含種變義也。”……夫謂人各具一本識，含藏一切種，是生心物諸行。如其說，則與外道神我論同其根底，且爲極端的多我論者。印度唯識哲學，畢竟不脫宗教思想。^{cvii[107]}

唯識家所言“器界”，嚴格地說，與“物自體”的概念最爲接近，俄人舍爾巴茨基在其大作《佛教邏輯》中即以康得哲學與陳那的有相唯識說相互“格義”。有相唯識說以爲，宇宙本體賴耶依地、火、水、風四大種生起類似物自體的器界，而五識之見分則以之爲疏緣變現色、聲、香、味、觸五塵。正是感性經驗之印象造成了末那意根的我法之執，從而在意識層面顯示爲第六識的遍計所執自性。唯有當有漏功能隱含的經驗記憶還原爲賴耶之幻變時，“我”才隨著藏識由染而淨獲得不可思議的身心解脫。這裏，賴耶與六識的關係大致相當於印度教吠檀多學派所言“上梵”^{cviii[108]}與“下梵”^{cix[109]}：作爲唯一真實的存在，上梵隨無明業力的作用幻變虛妄的下梵，並在靈魂解脫之後泯滅了二者的差別之相。印度教的大梵乃是實在論見地的宇宙本體，內容單純，故而容易講得圓滿周到；而唯識家闡

發的阿賴耶緣起則因繼承有部舊說的緣故，傾向將色法與心所法打成兩截，也唯其如此，才必須同時安頓實在論見地與現象學觀法，這就不可避免地造成思想上的嚴重混亂。比如，分析深層心理結構的賴耶種子說在涵蓋大種造色的理論後即無法自圓其說了。而事實上，由憶想分別現起的色法無非某種特殊的心所法，唯有以心理現象統攝萬有，方能圓滿成就阿賴耶緣起。舊唯識師以為，相種雖親生相分，而必由見種挾帶始得生相。衡之個人的心理經驗，應當說，只有五識的相分才由見分變現，此為實在論見地的觀照。就第六識而言，情形則是源於經驗記憶的意象或名言挾帶意識見分與之同時現起。在法相唯識學的系統中，種子與現行互為因果：從種生現的角度看種界自是因位，而現界則屬果位。所以說，才雲現界的識變，即賅種界的種變。

平常計度為客觀實在的物質宇宙只是隨順世俗的方便施設，一旦第六識以自證分證知自身，則萬有無非功能在意識的螢幕上現起的一個個稱為“小一”的動圈。

功能既有分殊，即不妨於全體中假析言之，而說為一個一個的，或許許多的功能。換句話說，即是一為無量。亦複應知，無量功能互相即、互相涉而為渾一的全體，非一一功能各各成獨立而不相涉、不相即之小粒子。應複說言，無量為一。現在，且就分殊方面言，既無量功能中每一功能均具翕辟兩方面。易言之，即每個一翕一辟的動圈假說為一個功能。夫辟固無形，翕亦未始有質也。翕辟，只是同一動勢的兩方面，原非實在的東西，故假說為動圈。……每個動圈裏面，均有辟的勢用，彌滿充周於其間。因為辟是無封畛的，是無定在而亦無所不在的，因此，應說翕不是離辟而孤起的。申言之，翕的本身亦是辟。並不是異辟而別有來源，本體是舉其全體顯現為翕和辟。辟則沖寂剛健而無方相，乃如其本體之自性。翕的勢用是收凝，將有物化之懼，殆不能保任其本體。然此收凝的勢用，其本性要不異辟，以本體無二故。……實則功能所以有分殊而可說為一個一個的者，只以翕之故，才有分殊耳。^{cx[110]}

在觀待意識現象之時，不妨將其視作像水上的波紋一般此伏彼起、逐一閃現的動圈。動圈正面的形象或名言源於下意識表層由新熏種構成的經驗結構，而為其依

託的純白之意則發自藏識深層的本有種界。相應地，每一功能必具辟與翕這兩種相反相成的勢用：本有種生髮的辟勢沖寂剛健，表達為掀起識浪的隱微的意向性；新薰種生髮的翕勢凝斂收攝，顯示為賦予純白之意以形質的經驗理性。辟勢居於能動的主位而翕勢則居於被動的客位，後者須待前者而動，所以翕不是離辟而孤起，正是翕勢與辟勢相互諧調才造就了意識螢幕上剎那生滅的“小一”。翕盛于辟時，思惟在經驗記憶的牢籠之下顯得清晰而有條理，與之相應的是殊少富有創意的見地；而辟盛于翕時，念慮則因超脫新薰種子的約束變為散漫而無章法，唯其如此時，才能迸發靈感的火花。舊唯識師以為意識層面的一一現行在賴耶的種界皆有粒粒分明的種子與之對應，此為靜態的深層心理構造學說。而即用顯體的新唯識論則由生髮念慮的動勢上描述下意識的本體恒轉：渾一的意蘊浩瀚無涯，空空如也，一旦與新薰種隱含的經驗記憶相合，即變現一本萬殊的意識現象。第六識的相分在現起之際已經受到純白之意的加工，所以通過內心憶持永遠也無法複現五識之直感。

詐現為物的相狀有種種軌範和法則，當其頓現心上時，心即予以剝離並加裁制，此為範疇之由來。是“時空”、“有無”、“數量”、“同異”、“因果”等五對範疇使知識成為了可能，但範疇只依物相假立，到了言語道斷、心行處滅的覺悟之境也就化為烏有。

（一）時空

我以為時空本非實有。只緣量智一向求理於外，即以為有外在的物事而去推求。如此既有物相存，則時相、空相乃緣物相俱起。何以故？有物相故，必計此物延續。若無有延續，便無物故。然于物計為延續，則時相起。又有物相故，必計此物擴展。若無有擴展，亦即無物。然于物計為擴展，即空相起。所以說時空相緣物相始有。^{xi[111]}

時空觀念的產生與心意識的秘密有著甚深的關係。五識現起外境時必然引動五俱意識與之同時起念，而謝滅的境相則以經驗印象的形式不斷存入藏識表層的新薰種界，由此而生源於實在論見地的遍計所執自性。時空之相每緣物相而起時，純白之意空空如也，作為能動的本有種可將感性經驗之印象剝離為純粹的延續相和

擴展相。空相由一幕幕單獨的經驗印象抽象而成，而時相則由一系列連續的經驗印象抽象而成——正是含藏於新薰種界的時相與空相之種子使主體獲得了下意識的時空觀念。當“我”感到“這次假期不長”時，經驗記憶中有關歷次假期之時限的印象處於醒覺的狀態。同樣的道理，當“我”覺得“那間房舍很大”時，經驗記憶中有關其他房舍之面積的印象處於醒覺的狀態。反之，在沉湎於夢幻或想像之際，超脫了下意識完整的經驗結構的自我便開始像脫韁的野馬一樣縱橫馳騁，隨意所之，從而抹滅了新薰種隱含的清晰的時空觀念。

（二）有無

此中有無二詞，取互相反為義。有無這種範疇，就物的方面言，便是物所具有的一種型範，也兼含有征符的意義。凡物，具有某種相用等等，是名為有。既具有如是相用，同時不更具他相用。物各有其所有，即各無其所無。

cxii[112]

“有”、“無”的涵義甚豐，可分三個層次：第一，五識憑其直感可知外物是否存在，而意識之見分則依止經驗印象進行憶想思惟；第二，意識之自證分一旦醒覺，感性經驗之印象頓時還原為在內心的螢幕上逐一閃現的動圈當此致之際，有無蓋指是否作為相狀呈現；第三，當純白之意終於以證自證分證知自身時，佛家所謂“性空幻有”的觀照使有與無得以圓融無礙地合二為一。譬如，見到水上泛起波紋時，“波紋”無非與眼識之直感相對的具體的物事，“客觀實在”的“波紋”隨即作為經驗印象存入藏識表層的新薰種界。當“我”通過憶想分別再度現起波紋之時，總是將其混同於外在的實體，而只有第六識的自證分才知曉後者實為心上現起的意識現象。最後，當證自證分醒覺時，“波紋”才最終還原為本有種的某種幻變。熊十力對於有無的分析較為側重第二個層次，亦即具體之物是否作為相分呈現於意識的螢幕之上。

（三）數量

數量者，謂一多或大小等數也。在談此種範疇中，原不必泛談數理。但

欲略明一切物何以具有數量，關於此一問題，我的解答就是一切物互相差別而又互相關聯，因此才有數量。沒有差別，固無數量可言。假如只是差別，完全沒有關聯，亦無所謂數量。須知，數量的意義，就是於差別中有綜合，而綜合卻是與關聯相對應的。^{cxiii[113]}

當某個具體的物事在心上現起時，純白之意可將其物理性相剝離淨盡而以抽象的“一”指代其存在。一而二，二而三，三而四……多個的“一”和集相資構成了泯滅其殊相的數量。舉例而言，平常以九大行星指稱水星、金星、地球、火星、土星、天王星、海王星和冥王星時，只是取其依橢圓形的軌道繞日運行之共性，相對地忽略了諸星體在體積、離日遠近、自轉週期、公轉週期等方面的差別之相。

（四）同異

一切事物，無有異性，則莫由予以解析；無有同性，則莫由致其綜會。……如雲同便知不異，故知同有自體。不爾，言同豈不與異混耶？言異便知不同，故知異有自體。不爾，言異豈不與同混耶？故同異性之性字，不可誤解。言同性者，此性字即斥同而言之。異性准知。唯同中有異，異中有同，其辨至嚴。^{cxiv[114]}

遍計所執的內自我可將詐現相狀的事物加以分析綜合，由此而生同異之相。當“我”從下意識的種界現起兩物進行比較時，就已經不自覺地知悉二者必有共通之處，而兩相對比的思慮活動則表明主體正致力於探求其差別之相，此正所謂“同中有異，異中有同”。所謂同異之相，無非依事物而立的假法。例如，“筆”之意象對“鋼筆”來說乃是共相，而對“文具”而言又是殊相。在翕辟交運的過程中，經驗記憶中抽象的共相可以分析為具體的殊相，而具體的殊相又可綜合為抽象的共相。

（五）因果

大乘有宗立種子義，謂如種子為因法，決定能親生果法。……小乘說因，

相當於增上緣義。增上者，扶助義。若法此依彼有，即說彼爲此因，此爲彼果。由彼於此作所依故，義說扶助。……准此而談，因果只就事物之互相關係而假立。每一事物在其極複雜的或無窮的關係之中，必有其相依最切近者。以故，吾人欲甄明某一事物之因，唯取其所依最切近的事物，假說爲因。

cxv[115]

所謂因緣，蓋指最爲直接的原因。小乘所立因緣拘泥於實在論見地，而大乘有宗的因緣義則以現象學觀法爲學理基礎。比如，麥種遇到適當的陽光、水分等條件即發芽滋長。在小乘師看來，麥種乃是麥芽的因緣，而陽光、水分等條件只能算作起輔助作用的增上緣。大乘師則將實在論見地之下的具體的麥芽還原爲通過憶想分別在內心的視屏上現起的“麥芽”的意象，相應地，賴耶種子也就取代實在的麥種成爲“麥芽”的因緣，後者順理成章地蛻化爲與陽光、水分並列的增上緣。

第七章 明心

新唯識論將心區分爲本心與習心：作爲本心的純白之意只以無知之知證會無相之相，一旦沾染感性經驗的客塵，即生遍計所執的習心，從而使“我”迷以逐物，沉溺生死海中。千條萬緒的習氣，儲積而不散，繁蹟而不亂，形成下意識表層含藏經驗理性的新薰種界，藏識的新薰種和本有種在時機成熟時即由翕辟成變的機制生起意識層面萬象紛然的心所或心數。在有宗的五位百法中，心所法共計六位五十一法。^{cxvi[116]}對此法相舊說，熊十力先生重新加以編排組織，整理爲四位元二十四法：第一，恒行位，包括觸、作意、受、欲、想、思等六數；第二，別境位，包括慧、尋、伺、疑、勝解、念等六數；第三，染數位，包括癡、貪、瞋、慢、惡見等五數；第四，善數位，包括定、信、無癡、無貪、無瞋、精進、不放逸等七數。其中，前二位性通善染，恒行與八識相應俱起，別境卻需緣特定的境界；後二位正相反對，染數位唯是染，違礙正念，善數則自性清淨，遠離垢染。

觸數者，於境趣逐故，故名爲觸，如眼識方取青等境。同時，即有追求於境之勢用，與識俱起故。乃至意識獨行思構時，亦有一種勢用對於所緣義

境，而專趣奔逐以赴之者。如是勢用，是名觸數，而非即心。心者任運而轉，心所則有爲作，此其大較也。^{cxvii[117]}

作爲本我的純白之意在性相上空空如也，毫無計度分別之心。當五識現起外境之時，必然與之同時起念，由此沾染感性器官趣逐外境之根性。當第六識依經驗記憶獨起思構時，自有一種趣逐境相的勢用與之俱生，此即觸數，觸數附屬有所爲作的相分而非任運而轉的見分。

作意數者，警覺於心，及餘數故，故名作意。心于所緣，任運轉故，原無籌度。由作意力與心同行，而警於心，令增明故。又於餘數同轉者，警令有力，同助成心，了所緣故。又如理作意，有大勢用。如惑熾時，瞿然警覺，明解即生。故染汙法畢竟不足障此心者，賴有作意也。^{cxviii[118]}

心常鬆弛無爲，於其所緣不加籌度。而當作意力發用時，即刻驚醒，由此極大增盛計度分別的能力。比如，遠見汽車馳來即知避路，蓋因記憶中有關此物傷人的印象已在剎那間醒覺。又如，主體在推求伺察之際百思不解，忽然因作意之勢而得中肯的念慮，從而使疑團渙然冰釋。

受數者，於境領納順違相故，故名爲受。領順益相，即是樂受。領違損相，即是苦受。舊說于苦樂二受外，更立舍受，謂於境取俱非相故，此不應理。夫所謂非順非違者，實即順相降至低度。然既無違相，即當名順，不得說爲俱非。故彼舍受，義非能立。^{cxix[119]}

受指感受或感覺：主體在領納境相時覺得順暢爲樂受，感到違礙則爲苦受。“一朝被蛇咬，十年怕井繩”，即爲苦受之一例：當日受傷的痛楚永遠作爲新薰種子存留在記憶之中，所以，日後“井繩”之相狀一旦呈現，即生驚怖之心。樂受仿此可知。舊唯識學于苦、樂二受外另立非順非違的舍受，究其實，僅指順違之相不大顯著的情緒狀態而已。

欲數者，於所緣境，懷希望故，故說爲欲。隨境欣厭，而起希求。於可

欣事上，未得希合，已得願不離。於可厭事上未得希不合，已得願離，故皆有欲。舊說于中容境，一向無欲，故欲非恒行，此不應理。彼雲中容境者，謂非欣非厭故。不知單就境言，無所謂可欣可厭。受領於境，欣厭乃生。領欣境久，欣相漸低，疑於非欣。然既無厭，仍屬可欣，不得說為俱非。夫領欣境久，則欣相低微，而欲歸平淡，要非全無欲者，故不應說欲非恒行。或複有難，人情於可厭事經歷長時，求離不得，其希望以漸減，而之於絕。由此言之，欲非恒有，不知曆可厭事，欲離不得，如是久之，則求離之欲漸即消沮，終不全無，且其欲必別有所寄。^{cxx[120]}

對於所緣境懷有某種希求即說為欲。欲數在心理狀態上表現為欣、厭這兩種相反的情緒反應：前者指對自己喜樂之事未得的希冀遇上，已得的希冀存留；後者則指對自己煩憎之事未得的希冀避開，已得的希冀脫離。舊說以為存在無欣無厭的中容境，實則僅是某種欲求不大顯著的心理狀態：境相本身自無欲求可言，欣厭蓋指由所緣境引發的內心感受。兩種對立的欲求一旦同時呈現，即在內心深處彼此爭衡，其中一方得償所願，勢必抑制另一方的需要。此外，凝斂的經驗理性也對欲求起到制約的作用：若是知道所願斷難實現，那麼欣厭之情就會自然而然趨於淡漠。比如，某公避難農家，與牛同廄而居，卻讀書甚樂。現前牛糞為可厭境，然求離不得也就無複望離，而同時讀書卻別有一種義理之境可為欲求所寄。

想數，於境取像故，施設種種名言故，故名為想。雲何取像？想極明利，能於境取分齊相故，如計此是青、非非青等。雲何施設名言？由取分齊相故，得起種種名言。想形於內，必依聲氣之助，以達於外。故想者，實未出諸口之名言。^{cxxi[121]}

想以取像為性，而由經驗印象之抽象綜會即生種種名言。比如，“花”可以指代記憶中葆有的茉莉、芍藥、牡丹、臘梅、山茶等各類花卉之印象，一旦以名言的形式在心上呈現，“我”就不自覺地將其指代的外在物事與根、莖、葉、果區分開來。內心之言說僅僅局限於各自獨立的阿賴耶識，若欲實現主體間的相互交流，則唯有借助話語音聲之傳送。

思數者，造作勝故，於善惡事能役心故，故名爲思。雲何造作勝？心者任運而轉，思數則是一種造作的勢用，由慣習故，其力特勝。於善惡事能役心者，謂由善性思數力能造作善故，而心亦資之以顯。故說思數於善數之造作，能役使其心以相與有成也。由染性思數力，能造作惡故。而心乃被障而不顯，故說思數於惡事之造作，亦能役使其心，而果于自用也。^{cxxii[122]}

思數乃是某種由心理慣習造作善惡的心所。善性思數源于正聞薰習，總是令我嚴於律己、見賢思齊；染性思數則依止有漏功能，每每使人泯滅天良、爲非作歹，不論行善爲惡，皆經內心的思慮斟酌。比如，幫朋友的忙有的出於義氣，有的則出於人情；後者即是善性思數之一例。又如，違章駕車有的因爲時間趕急，有的則因爲生性魯莽；前者即是染性思數之一例。思數呈現時翕盛於辟，當此之際，遍計所執之“我”浮上了下意識表層的經驗結構；新薰種的翕勢在善性思數中激發了與之相對的本有種的辟勢，而在染性思數中則牢寵了辟勢，有如豪奴奪主而自用其威。

慧數者，於所觀境有簡擇故，故名爲慧。慧者，由歷練於觀物析理而日益發展。然必與想數俱。以于境取分齊相故，亦必俱尋伺。以於境淺深推度故，由推度已，方得決定。……爰自推度，迄於決定，總名簡擇。故一念心中，簡擇完成，實資比量之術，但以其術操之至熟，故日常緣境，常若當機立決，不由比度者，而實乃不爾。又慧唯向外求理，故恃慧者，恒外馳而迷失其固有之智，即無由證知真理。若能反求諸自性智而勿失之，則貞明遍照，不由擬議。^{cxxiii[123]}

慧數乃是對所緣境加以辨析的智能，作爲思慮之明解，必緣想數而起。面對相同的境況，張人與李人可能會採取完全不同的對策，蓋因各自的阿賴耶識孕育了迥然有別的心理機制。大致而言，識見的高明、惑暗取決於辟勢之盛衰強弱，而心思之周詳、疏略則取決於翕勢之盛衰強弱。平常考慮問題時必以完整的經驗記憶爲思維背景，如此方可進行類比推理，而隱含於種界的相似的經歷每每予人以不假思索的機敏和練達。慧數始終拘泥實在論見地，不過習心暫時離妄之懸解，當貪、瞋、癡等無明熾盛時即無法對所緣境加以清楚的辨析。

尋伺通相，唯是推度。推度必由淺入深。淺者，粗具全體計畫，猶如作模。深者，于全體計畫中，又複探蹟索隱，親切有味。如依模填采，令媚好出。蓋後念慧續前念慧而起。曆位異故，淺深遂分。淺推度位，目之爲尋。深推度位，名之以伺。世以爲推度之用，先觀於分，後綜其全。此未審也，實則慧數與心相應取境，才起推度，即具全體計畫。然推度創起，此全計畫固在模糊與變動之中，實有漸趨分畛之勢。及夫繼續前展，則分畛以漸而至明確。即全計畫，亦由分畛明確而始得決定。然當求詳於分畛之際，固仍不離于全計畫，唯全計畫待分畛明確而後可定。^{cxxiv[124]}

尋伺的相狀無非由淺入深的推度思慮。第六識先是以名言的形式作了粗略的構畫，接著依託全景進行細緻入微的局部考量。尋數乃是淺慮，而伺數則爲深思。比如，我忽然心血來潮，想去拜訪一位久違的朋友。意向一經確定，即引起後念的呈現：“路太遠了，還是搭公車便捷。”明顯可以看出，念慮隨著推度的展開由略而詳。當由尋入伺之際，慧之爲用尤爲猛利，葆有經驗記憶的新薰種在計度思維的過程中始終處於醒覺的狀態，是故遍計所執之“我”下意識地知悉朋友住所的方位、距離遠近以及公車所經的路線。

疑數者，於境猶豫故，故說爲疑。舊說以疑屬本惑之一，此亦稍過。夫疑者，善用之則悟之幾也，不善用之則愚之始也。理道無窮，行而不著，習焉不察，則不知其無窮也。然著察之用，往往資疑以導其先。……夫疑之可貴者，謂可由此而啓悟耳。若徒以懷疑爲能事，一切不肯審決，則終自絕於真理之門。須知疑慮滋多，只增迷惘。……若懷疑太過者，便時時有一礙膺之物，觸途成滯，何由得入正理？^{cxxv[125]}

對於視屏上呈現的相狀猶豫不決即爲疑。我們知道，外在聞見每以經驗記憶的形式儲存在下意識表層的新薰種界，而作爲本我的純白之意則假借感性經驗之印象進行自我了別。遍計所執的習心一旦以疑數思慮特定的意識物件，“我”即證知先前習以爲常的淺陋之見再也無法執爲當然，在下意識的意地必有與之對應的更爲深奧的所以然之理。牛頓從蘋果墜地悟及萬有引力的存在即爲由疑啓悟之一

例，而若在在生疑、觸途成滯，則只會損害作為“我”之存在方式的經驗理性的完整與周密。

于決定境深印持故，不可引轉故，故名勝解。由勝解數，相應於心，便於所緣境審擇決定而起印持，此事如是，非不如是。即此正印持頃，更有異緣，不能引轉，令此念中別生疑惑。於決定境乃得有此。決定境者，從能量而名決定，不唯現比量所得是決定境，即非量所得亦名決定境。^{cxxvi[126]}

勝解指對於作緣境作出明確的審擇判斷，而只有當下之念方可言及此數。若前念於境審決而印持之，及至後念忽覺前非，則於前念仍名勝解。審擇判斷作為此數的根本特徵純由能動的意識見分決定。即便通過錯誤的實證或推理而得的論斷，亦不外此。而當心上猶豫之時，即無審決之勝解。

念數者，于曾習境，令心明記不忘故，故名為念。念資於前念想，由想相應於心，而於境取像故，雖復當念遷滅，而有習氣潛伏等流。由想習潛存故，今時憶念，遂乃再現。……然念起亦由作意力于所曾更警令不失故，故有憶持。由念能憶曾更，故能數往知來，而無蒙昧之患也。^{cxxvii[127]}

於所更事警令不失，遂有念起，分明記憶，此為念數之緣起。先前所曆之境每以經驗印象的形式存于賴耶種界，並可依內心憶持在視屏上重新現起，而失念與否，很大程度上取決於起念時作意力的強弱。“芙蓉如面柳如眉，對此如何不淚垂？”與特定的印象相關的相狀一旦呈現極易勾起記憶，從而使所更之事由隱而顯。

迷暗勢用，實為一切染數之導首。即此勢用，名為無明，亦雲癡故。人之生也，無端而有一團迷暗，與形俱始。觸處設問，總歸無答。……無癡數者，正對治無明故，于諸理事明解不迷故，故名無癡。^{cxxviii[128]}

無知無識的本我因感性經驗之印象迷失自性，由此而生虛妄分別：當純白之意終於以證自證分證知自身時，遍計所執的癡數即一變而為四大皆空的無癡數。《南

柯太守傳》說，某公夢入大槐安國，娶了公主，做了南柯太守，猛然醒覺，乃是一夢。世事幻化，多類南柯一夢。

貪數者，對境起愛故，深染著故，故名爲貪。貪相不可勝窮，略談其要，別以八種^{cxxix[129]}。……無貪數者，正對治貪故，無染著故，故名無貪。由定及信，相應心故。有無貪勢用俱轉。無貪者，謂于貪習察識精嚴，而深禁絕之，是名無貪。^{cxxxi[130]}

純白之意在沾染感性經驗的客塵後即以外在五識身自居，由此而生親昵自體、趨逐境相的種種貪相，可以表現爲：親愛己身，力求延年益壽、子嗣不斷；追慕男歡女愛及令己舒適快意的田宅、財貨、權勢、名譽等資具；留戀已逝的良辰美景或者烏有的仙山瓊閣；維護自己及黨徒的意見，即便明知淺陋悖謬，亦執著不舍。只有激發天良、由定發慧，才能克服因翕勢過盛而起的貪戀之情。

瞋數者，于諸有情，起憎恚故，故名爲瞋。《倫記》五十九^{xxxii[131]}說瞋略有三。一、有情瞋，於有情而起瞋故。二、境界瞋，於不可意境即生瞋故。三、見瞋，於他見生瞋故。……無瞋數者，正對治瞋故，無憎恚故，故名無瞋。由定及信，相應心故，有無瞋勢用俱轉。無瞋者，謂于瞋習察識精嚴而深禁絕之，是名無瞋。^{xxxiii[132]}

瞋由我見而起：或是將恚怒之意指向經驗記憶中與己不利的個人或人群，平常說爲“仇恨”；或是將怨憎之情指向經驗記憶中令己不適的特定的環境，平常說爲“煩惱”。前者，一般恒久不易；後者，卻往往過後消歇。此外，尚有因見貪而起的見瞋：夫唯貪著己見，故不能容納它見，遂乃惡直而醜正，是馬而非鹿，從來朋黨之禍、門戶之爭皆由此起。當瞋數萌時，反諸本心，誠明自照，即悟民胞物與而天下無一物非我也。

“慢數者，依於我見而高舉故，故名爲慢。”^{xxxiiii[133]}將五識身計執爲我，令心高舉，即是我慢。有種種表現形式：于才智遠勝己者，即稱稍有不逮，此爲卑慢；甚且反謂己勝於彼，此爲過慢。其實，即便作了如實的評估，亦是一種泛泛的我慢，蓋因兩相對比時必然高揚自心。至於己雖不德而自居有德，則屬邪慢。

慢數呈現之時，辟勢極度膨脹，然仍為新薰種生髮的翕勢所籠罩，這在心理狀態上反映為驕矜剛愎而無羞慚之心。

“惡見數者，於境顛倒推度故，慧與癡俱故，故名惡見。惡見相狀複雜，不可窮詰。扶其重者，略談三見，曰我見、邊見、邪見。” ^{cxxxiv[134]}我見指人因不了自性遂私形軀而計執為我和我所；邊見指偏頗之見，可分為誤執諸法為恒常的常見以及妄計物相為斷滅的斷見；邪見則指虛妄顛倒之見，可分為於本無事虛構為有的增益見以及於本有事妄計為無的損減見。綜上三見，邪見最寬：一切謬解，皆邪見攝。

“定數者，令心收攝凝聚故，正對治沉掉故，故名為定。由如理作意力故，有定數生。定者，收攝凝聚，並力內注，助心反緣，不循諸惑滑熟路故。” ^{cxxxv[135]}欲明定數，須先領會沉掉之意。沉者昏沉，掉者掉舉，亦雲浮散。沉掉蓋指心思昏沉浮散。我們知道，習心儼然以外在五識身自居，也由此沾染肉體憊怠懶散之根性，此即沉掉之由來，如此下墮的趨勢往往激發與之相對的反動勢用的現起。辟勢在正常狀態下乃是某種超越經驗理性的伸張的勢用，而當“我”鬆懈之際，即顯示為以意志的力量克服沉掉之勢的凝斂的定數。

“信數者，令心清淨故，正對治無慚無愧故，故說為信。由如理作意力故，引生清淨勢用。即此淨勢，葉合於心而共趨所緣者，是名信故。” ^{cxxxvi[136]}當種種染習熾盛之時，“我”便隨著無明業力的下墮之勢一路滑行。此時，若能天良發現，必生羞恥之心：內自我開始厭憎、不安於自己所扮演的五識身，直有無地自容的感覺——昂揚。辟勢因而向內急劇收縮，以此為契機反身而誠、自力起信，即可激發性智的清淨勢用。

精進數者，對治諸惑故，令心勇悍故，故名精進。由如理作意力故，有勇悍勢用俱起，而葉合於心同所行轉。凡人不精進者，即役於形、錮於惑而無所堪任，是放其心以亡其生理者也。精進者，自強不息。體至剛而涵萬有，立至誠以宰百為，日新而不用其故，進進而無所於止。故在心為勇悍之相焉。……不放逸者，對治諸惑故，恒持戒故，名不放逸。由如理作意力故，有戒懼勢用俱起，葉合於心，同所行轉，令心常惺，惑不得起，為定所依。

^{cxxxvii[137]}

精進與不放逸，一主能動地超越惑染，一主被動地抑制惑染，可謂一對輔車相依、和而不同的善數，對應於無明業惑而起。習心將外在形體計執為“我”，必然受制於生物界趨利避害的競爭法則，由此而生種種過惡。比如：諂媚強者，卑視弱小；賢於己者，嫉若仇讐；利之所在，貪求不舍；矯揉造作，偽善要譽。當此之際，迷以逐物的自我猶如一艘無舵之船在生死海中隨波逐流，而作為本我的純白之意則在對立面的刺激之下生堅定不移的意向性，像定盤針一樣指引航船破浪而行。精進乃其勇往直前的勢用，不放逸則為克服阻力的勢用。

第八章 結論

在古代的印度和中國，各大宗教的思想家通過對經典的微言大義加以詮釋和組織建立了一系列體大思精的形上學體系。在東方文化的傳統中，“經”作為思想學問之酵母似乎帶有某種不可言說的神秘意味。若以之為外在的研究物件，那麼它向讀者呈現的只是散漫而無章法的語言文字。而在得意忘言的詮釋者那裏，經典即如蘊涵豐厚的種子一樣開始滋長：由經而傳，由傳而注，由注而疏，最終蔚為系統而有條理的學問體系。在近代中國，這一古老的思想傳統因為熊十力的《新唯識論》獲得了新生。熊十力的知交馬一浮先生在《新唯識論》文言本的序言中有這樣一段評論：

十力精察識，善名理，澄鑒冥會，語皆造微。早宗護法，搜玄唯識，已而悟其乖真。精思十年，始出《境論》。將以昭宣本跡，統貫天人，囊括古今，平章華梵。其為書也，證智體之非外，故示之以“明宗”；辨識幻之從緣，故析之以“唯識”；抉大法之本始，故攝之以“轉變”；顯神用之不測，故寄之以“功能”；征器界之無實，故彰之以“成色”；審有情之能反，故約之以“明心”。

概而言之，《新唯識論》以為作為本心的純白之意在沾染感性經驗的客塵後即迷以逐物，由此將思緒遄飛的內宇宙混同於森然萬象之外宇宙。本心一旦與經驗記憶相合，即生“辟”與“翕”這兩種相反相成的勢用：前者表達為發動意識行為的隱微的意向性，後者則顯示為賦予純白之意以形質的理性閥限。只有即流行而

識主宰、於跡象而證真常，方可領略本體寂而能化、靜而譎變的複雜面相。

本論摘錄《新唯識論》中富於原創性的段落加以引申和發揮，希冀通過義理上的疏解使熊十力之思想體系更臻完善。在詮釋過程中，我們嘗試結合下意識心理結構的分析描述意識層面變化密移的種種現象，而這種心理的探討恰恰是《新唯識論》所欠缺的。

^{i[1]} 簡稱“有部”，約在佛滅後三百年之際由上座部分出。其學說以阿毗達磨爲立論依據，主張三世實有、法體恒住，其法相觀待學說由“五位七十五法”可以概見。

^{ii[2]} 爲通教十地之第九。修行至此，已臻覺悟，只餘少許煩惱習氣尚未斷除。

^{iii[3]} 《瑜伽師地論·本地分》將瑜伽師所依所行的境界分爲十七地：（1）五識身相應地；（2）意地；（3）有尋有伺地；（4）無尋唯伺地；（5）無尋無伺地；（6）三摩呬多地；（7）非三摩呬多地；（8）有心地；（9）無心地；（10）聞所成地；（11）思所成地；（12）修所成地；（13）聲聞地；（14）獨覺地；（15）菩薩地；（16）有餘依地；（17）無餘依地。其中，有尋有伺地以上之十五地乃是修行所曆階次。

^{iv[4]} 宋恕《留別杭州求是書院諸生》

^{v[5]} 《破〈破新唯識論〉·破徵宗》，見於北京中華書局 1985 年版《熊十力論著集之一·新唯識論》第 16 頁。

^{vi[6]} 《易·系辭下》雲：“作《易》者，其有憂患乎？”

^{vii[7]} 《易·系辭上》雲：“是故，易有太極，是生兩儀。”

^{viii[8]} 亦即人之類存在。

ix[9] 《易·彖上·賁卦》雲：“觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。”

xi[10] 《易·系辭下》雲：“往者，屈也；來者，信也。屈伸相感，而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。……子曰：知幾，其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉凶之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。”《易·彖上·乾卦》雲：“大哉乾元！萬物資始，乃統天。”

xi[11] 《易·彖上·乾卦》

xii[12] 《易·彖上·乾卦》

xiii[13] 本人認為，古文派亦即孔門之大眾部。

xiv[14] 本人認為，今文派亦即孔門之上座部。

xv[15] 《史記·項羽本紀》載：“項王已死，楚地皆降漢，獨魯不下。漢乃引天下兵欲屠之，爲其守禮義，爲主死節，乃持項王頭視魯，魯父兄乃降。始楚懷王初封項籍爲魯公，及其死，魯最後下，故以魯公禮葬項王穀城。”

xvi[16] 《禮記·禮運》載孔子曰：“大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故，謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。”

xvii[17] 《禮記·禮運》載：“今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮。城郭溝池以爲固，禮義以爲紀；以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田裏，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信。著有過，刑仁講讓，示民有常，如有不由此者，在執者去，眾以爲殃，是謂小康。”

xviii[18] 莊存與（1719～1788），字“方耕”，江蘇武進人，著述有《春秋正辭》等；劉逢祿（1776～1829），字“申受”，江蘇武進人，著述有《春秋公羊經傳何氏釋例》等；龔自珍（1792～1841），字“璣人”，浙江仁和人，著述有《〈春秋決事比〉答問》等；魏源（1794～1857），字“默深”，湖南邵陽人，著述有《詩古微》、《書古微》等。

xix[19] 廖平（1852～1932），字“季平”，四川井研人，著述有《今古學考》等；康有為（1858～1927），字“廣夏”，廣東南海人，著述有《新學偽經考》、《孔子改制考》等；熊十力（1885～1968），字“子真”，湖北黃岡人，著述有《讀經示要》、《原儒》等。

xx[20] 井研廖氏學凡六變，其中前三變尤為可觀。第一變以《王制》、《周禮》判分今古，第二變變平分今古為尊今抑古，而第三變則判分王霸、皇帝之學而變“今古”為“小大”。

xxi[21] 《中庸》雲：“自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。”

xxii[22] 《新唯識論》文言本的《緒言》指出：“本書擬為二部，部甲曰《境論》。所量名境，隱目自性，自性離言假與詮辨，故有《境論》。部乙曰《量論》。量境證實，或不證實，應更推詳量為何等，故次《量論》。”

xxiii[23] 朱子在《大學章句·格物致知補傳》中有如下一段文字：“右傳之五章，蓋釋‘格物致知’之義，而今亡矣。間嘗取程子之意以補之，曰：‘所謂致知在格物者，言欲致吾之知在即物而窮其理也。’蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏、精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。”

xxiv[24] 《劉子全書·學言下》雲：“心無體，以意為體；意無體，以知為體；

知無體，以物爲體。物無用，以知爲用；知無用，以意爲用；意無用，以心爲用。此之謂體用一原，此之謂顯微無間。”《劉子全書·書上·答史子複》有這樣一段文字：“總之，一心耳，以其存主而言，謂之意；以其存主之精明而言，謂之知；以其精明之地有善無惡，歸之至善謂之物。識得此，方見心學一原之妙。”

xxv[25] 也就是當下解脫。

xxvi[26] 亦即死後解脫。

xxvii[27] 一切有部的根本教義。依三世法有之說，永恆的法體橫亙三世，常住不遷，可由六因四緣變現種種法相：已起作用的是過去法，正起作用的是現在法，將起作用的是未來法。

xxviii[28] 小乘部派之一，梵言“vatsiputriya”，佛滅後三百年左右自一切有部分出。

xxix[29] 梵言“pudgala”，意指將外在肉身計執爲“我”後形成的人我，是犢子部建立補特伽羅以爲眾生輪回所依的本體。

xxx[30] 梵言“alaya-vijnana”。在法相八識中，第八賴耶最爲根本。此識相當於普通謂精神宇宙，可分爲意識層面的現界以及下意識的種界。賴耶緣起正是藏識斷染得淨解釋意識層面由迷而覺的轉依過程。

xxxi[31] 梵言“vaibhasika”。一切有部以《大毗婆沙論》爲根本論典，是故該部學者也被稱爲“婆沙師”。

xxxii[32] 五蘊爲五種集合之意，原始佛教將作爲人生煩惱與痛苦之根源的實在論見地還原爲色、受、想、行、識五蘊。

xxxiii[33] 《唯識三十頌》雲：“初阿賴耶識，異熟一切種。……恒轉如瀑流，阿羅漢位舍。”

xxxiv[34] 一意識師，顧名思義，只以意識統攝萬有。蓋因從事心理描述之時，由憶想分別所現的種種法相都無實在的自性，其實不過意識現象而已。

xxxv[35] 按照傳記之說，龍樹因爲教派之間的思想鬥爭而爲小乘師所害，而其

弟子提婆亦因與外道進行激烈的論爭遭遇不測。

xxxvi[36] 這是成立法相宗的依據。

xxxvii[37] 這是成立唯識宗的依據。

xxxviii[38] 人民出版社 1984 年版《中國哲學》十一輯 169～199 頁《辨佛學根本問題》

xxxix[39] 《俱舍論》全名《阿毗達磨俱舍論》，是世親早年尚未皈依大乘時造作的一部通論有部學說的論典。真諦曾譯出《俱舍論》，後玄奘重譯，遂使俱舍學由舊論轉入新論。奘門弟子多半講習此論：神泰作《俱舍論疏》，簡稱《泰疏》；普光作《俱舍論記》，簡稱《光記》；法寶作《俱舍論疏》，簡稱《寶疏》，各三十卷。世稱之為“俱舍三大家”。歐陽漸指出：“印土學人通例，先治小乘三年。降逮中國，鄙夷聲聞。小固可輕，然復何易？惟彼無悲，斯與大異；九事所攝，法則共同。小非外大，大實涵小；不知此小，焉足稱大？吾華昧此，遺棄小乘，任彼高談，終嫌籠統。因其基礎，繼長增高，固當大小通談、融求的當也。”《談內學研究》有言：“其一、要典。依餘見解，必由唯識入門。故應誦習之籍，初為一本十支論，次為《掌珍》四論，次為《俱舍》、《成實》、《毗曇》，次為四《含》，次為四律五論。餘有密典，重在事相，必明理相而後習。”以上內容見王雷泉編選的《悲憤而後有學——歐陽漸文選》，上海遠東出版社 1996 年版。

xl[40] 東晉時代的佛教人士對於般若性空的解釋紛紜不一，歸納而言，有本無宗、本無異宗、即色宗、識含宗、幻化宗、心無宗、緣會宗等六家七宗。

xli[41] 在佛法東漸的初期，此土學者每每嘗試以固有的學術思想詮釋教理，希冀因之把握佛教的精神實質，此為“格義”。

xlii[42] 妄心唯識強調第八賴耶性質染汙，而唯有通過外在的正聞熏習方可使之由染而淨，從而成就轉依。此系學說之歸趨在於死後解脫，在踐履之時以漸修為主。玄奘的新譯即屬典型的妄心唯識系統。

xliii[43] 妄心唯識每以與覺悟之境相對的下意識的淨識為自我由迷而覺之漸

修的圓成，與之不同，真心唯識則因當下解脫的需求傾向建立現成性具的無垢識，此為二者相異之大較。真心唯識之究極即是如來藏緣起，而反映在修行上必然重頓輕漸，真諦的舊譯與此系學說較為接近。

^{xliv[44]} 《相宗絡索》在首章“八識”中提到：“第六意識，即意即識。……諸境不現前，意亦生起，雖緣於法，而法非實境，不緣境緣。第七末那識，意之識也。故《成唯識論》亦名此為意識。第六識緣此而生。此識雖未思善思惡，而執第八識一段靈光之體相為自內我，全遮圓成無垢之全體。”見《船山遺書》第 66 冊。

^{xlvi[45]} 從北魏至唐初，北中國流行著一個以弘揚《十地經論》為宗旨的佛學流派，其學者被稱為“地論師”。地論師分為南、北兩道：南道系傳自勒那摩提，主張存在八識而第八阿梨耶識乃是淨識；北道系傳自菩提流支，主張真妄和合的九識說，後與攝論師融為一派。因其根本論典之特性，地論師側重於發揮三性中的圓成實自性。

^{xlvi[46]} 香港 1956 年版《太虛大師全書》第十六編第五十冊《略評新唯識論》

^{xlvi[47]} 指斷除一切煩惱障與所知障的境界。

^{xlvi[48]} 《中庸》雲：“中也者，天下之大本；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”智者即據此詮釋《中論》的“三是偈”，從而以圓融中正之中諦統攝二邊分別之空諦與假諦。

^{xlvi[49]} 熊十力《新唯識論》第 247 頁

^{l[50]} 熊十力《新唯識論》第 247 頁

^{li[51]} 即謂本體。

^{lii[52]} 章太炎《建立宗教論》（《民報》第九號第 19 頁）

^{liii[53]} 熊十力《新唯識論》第 5 頁

^{liv[54]} 熊十力《新唯識論》第 247～248 頁

^{lv[55]} 特別是眼識與耳識之見分。

-
- lvi[56] 熊十力《新唯識論》第 248 頁
- lvii[57] 熊十力《新唯識論》第 249 頁
- lviii[58] “解”為超脫之意。
- lix[59] 熊十力《新唯識論》第 251 頁
- lx[60] 我在這裏借用護法四分說之自證分說明第六意識可以通過返緣自照將實在論見地還原為現象學觀法。
- lxi[61] 借用證自證分，則為了說明意識可以通過返緣自照進一步將意識現象還原為純白之意的某種幻變。
- lxii[62] 熊十力《新唯識論》第 254 頁
- lxiii[63] 熊十力《新唯識論》第 255～256 頁
- lxiv[64] 熊十力《新唯識論》第 46 頁
- lxv[65] 熊十力《新唯識論》第 257 頁
- lxvi[66] 熊十力《新唯識論》第 264 頁
- lxvii[67] 熊十力《佛家名相通釋》第 18～20 頁（上海中國大百科全書出版社 1985 年版）
- lxviii[68] 是構成物質形態的最小粒子。
- lxix[69] 虛假的存在
- lxx[70] 也就是取境之識。
- lxxi[71] 四種不同類型的緣：因緣、等無間緣、所緣緣和增上緣。
- lxxii[72] 換句話說，就是因與果並非一物。
- lxxiii[73] 熊十力《新唯識論》第 281 頁
- lxxiv[74] 熊十力《新唯識論》第 281～282 頁
- lxxv[75] 熊十力《新唯識論》第 348 頁
- lxxvi[76] 關於這一問題，可參考《世界弘明哲學季刊》編委會主席恒毓教授的相關論文。關於宗教的規定性，恒毓教授在《論宗教》一文中認為：“宗教必須

具足七個要素，缺一不可：第一，必須以個體的身心、性命的修煉為核心；第二，必須有一定形式的經常性的祭祀或禮拜活動；第三，最終目的必須是個體身心、性命的完善與超越；第四，必須有相當數量的志同道合者；第五，必須有完善或相對完善的禮儀規範與修行實踐體系；第六，必須有一定的具體的修煉場所與機構；第七，必須有公認的唯一的教主。”（詳見《世界弘明哲學季刊》1999 年 12 月號，國際網址：www.whpq.com）關於儒家的宗教性，恒毓教授在《論儒家》一文中認為：“我們應當從兩種角度來把握儒家：其一，是集體的角度；其二，是個體的角度。從集體的角度說，儒家指的是孔子所創立的以仁義道德為主要內容、以修齊治平為畢生理想、以五經為基本典籍、以祭祀為必需行為並在中國封建社會的倫理舞臺上長期佔據統治地位的一種宗教。如果從個體的角度說，儒家則是指構成儒家這一集體的人。由於個體的儒家（Confucian）滿足不了構成宗教的七要素，它不能成為宗教；集體的儒家（Confucianism）由於滿足了構成宗教的七要素而成為名副其實的宗教，所以人們都習慣上稱之為‘孔教’或‘儒教’。”（詳見《世界弘明哲學季刊》2000 年 9 月號《論儒家》，國際網址：www.whpq.com）

lxxvii[77] 熊十力《新唯識論》第 317～318 頁

lxxviii[78] 關於心性論的規定性問題，可參考《世界弘明哲學季刊》編委會主席恒毓教授的《論心性》。在該文中，作者對心性論的內涵作了嚴格界定，對心性論和人性論的差異作了詳細區分。詳見《世界弘明哲學季刊》2000 年 6 月號《論心性》，國際網址：www.whpq.com

lxxix[79] 《金剛經·法身非相分第二十六》

lxxx[80] 舊唯識學其實也有與之相應的思想內容。

lxxxi[81] 我

lxxxii[82] 梵

lxxxiii[83] 異熟識

lxxxiv[84] 此爲王陽明的四句教。

lxxxv[85] 此爲先秦天道觀的進一步發揮。

lxxxvi[86] 熊十力《新唯識論》第 321 頁

lxxxvii[87] 熊十力《新唯識論》第 325 頁

lxxxviii[88] 熊十力《新唯識論》第 332～334 頁

lxxxix[89] 熊十力《新唯識論》第 357 頁

xc[90] 熊十力《佛家名相通釋》第 133～135 頁

xcii[91] 意識現象

xcii[92] 熊十力《新唯識論》第 363 頁

xciii[93] 熊十力《新唯識論》第 377～379 頁

xciv[94] 《楞伽經·一切佛語心品之一》。只有當第六意識以自證分證知自身時，才會呈現藏識海上識浪洶湧的壯觀景象。

xcv[95] 熊十力《新唯識論》第 393 頁

xcvi[96] 熊十力《新唯識論》第 404～409 頁

xcvii[97] 第一，心法八種：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。第二，心所有法五十一種：五遍行（觸、作意、受、想、思）、五別境（欲、勝解、念、定、慧）、十一善（信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行舍、不害）、六根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）、二十隨煩惱（忿、恨、惱、覆、誑、諂、譎、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失念、不正知、散亂）。第三，色法十一種：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色。第四，不相應行法二十四種：得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無事想、名身、文身、句身、生住、老、無常、流傳、定異、相應、勢速次第、方、時、數、和合、不和合。第五，無爲法六種：虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、真如無爲。

-
- xcviii[98] 熊十力《新唯識論》第 410 頁
- xcix[99] 熊十力《新唯識論》第 411～412 頁
- c[100] 因緣、所緣緣、次第緣、增上緣。
- ci[101] 熊十力《新唯識論》第 417～419 頁
- cii[102] 熊十力《新唯識論》第 441 頁
- ciii[103] 功能
- civ[104] 現行
- cv[105] 熊十力《新唯識論》第 470～471 頁
- cvi[106] 就其能動的勢用而言。
- cvi[107] 熊十力《新唯識論》第 473～475 頁
- cviii[108] 本體界的大我
- cix[109] 現象界的小我
- cx[110] 熊十力《新唯識論》第 481 頁
- cxii[111] 熊十力《新唯識論》第 497～498 頁
- cxii[112] 熊十力《新唯識論》第 498 頁
- cxiii[113] 熊十力《新唯識論》第 501～502 頁
- cxiv[114] 熊十力《新唯識論》第 502 頁
- cxv[115] 熊十力《新唯識論》第 599 頁
- cxvi[116] 心所有法五十一種：五遍行（觸、作意、受、想、思）、五別境（欲、勝解、念、定、慧）、十一善（信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行舍、不害）、六根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）、二十隨煩惱（忿、恨、惱、覆、誑、諂、諂、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失念、不正知、散亂）。
- cxvii[117] 熊十力《新唯識論》第 599～600 頁
- cxviii[118] 熊十力《新唯識論》第 600 頁

-
- cxix^[119] 熊十力《新唯識論》第 600 頁
- cxx^[120] 熊十力《新唯識論》第 601 頁
- cxxi^[121] 熊十力《新唯識論》第 601 頁
- cxxii^[122] 熊十力《新唯識論》第 601～602 頁
- cxxiii^[123] 熊十力《新唯識論》第 602～603 頁
- cxxiv^[124] 熊十力《新唯識論》第 603 頁
- cxxv^[125] 熊十力《新唯識論》第 604 頁
- cxxvi^[126] 熊十力《新唯識論》第 605 頁
- cxxvii^[127] 熊十力《新唯識論》第 606、607、614 頁
- cxxviii^[128] 熊十力《新唯識論》第 607、608 頁、614 頁
- cxxix^[129] 八種貪：自體貪、後有貪、嗣續貪、男女貪、資具貪、貪貪、蓋貪、見貪。
- cxix^[130] 熊十力《新唯識論》第 609、616 頁
- cxix^[131] 據記載，解釋《瑜伽師地論》的有一部《瑜伽倫記》，是唐代遁倫所撰，共四十八卷，有說是二十四卷。估計這裏所說的《倫記》即是《瑜伽倫記》，最多四十八卷。然而，熊十力先生此處卻提到“《倫記》五十九”，不知是據何版本。特予提出，姑且存疑。
- cxix^[132] 熊十力《新唯識論》第 609 頁
- cxix^[133] 熊十力《新唯識論》第 610 頁
- cxix^[134] 熊十力《新唯識論》第 612 頁
- cxix^[135] 熊十力《新唯識論》第 613 頁
- cxix^[136] 熊十力《新唯識論》第 617～618 頁
- cxix^[137] 熊十力《新唯識論》第 617～618 頁

參考書目

-
1. 《瑜伽師地論》，彌勒造，《大正藏》第三十卷瑜伽部上。
 2. 《攝大乘論》，無著造，《大正藏》第三十一卷瑜伽部下。
 3. 《成唯識論》，護法等造，《大正藏》，第三十一卷瑜伽部下。
 4. 《呂澄佛學論著選集》1～5 卷，山東齊魯書社 1991 年版。
 5. 《佛教史》，杜繼文主編，北京中國社會科學出版社 1991 年版。
 6. 《中國佛教》1～4 卷，中國佛教協會編，上海東方出版中心 1989 年版。
 7. 《新唯識論》，熊十力著，北京中華書局 1985 年版。
 8. 《十力語要》，熊十力著，北京中華書局 1996 年版。
 9. 《佛家名相通釋》，熊十力著，上海中國大百科全書出版社 1985 年版。
 10. 《熊十力先生學行年表》，蔡仁厚著，臺北明文書局 1991 年版。
 11. 《熊十力思想研究》，郭齊勇著，天津人民出版社 1993 年版。
 12. 《熊十力評傳》，宋志明著，南昌百花洲文藝出版社 1993 年版。
 13. 《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》，張慶熊著，上海人民出版社 1995 年版。