

「空」、「氣」之爭及其背後的道德實踐問題 ——熊十力思想中的儒佛之辯新探

李雨鍾*

摘要

熊十力是現代新儒家中極具影響力，也極富爭議性的人物，本文則嘗試透過圍繞在其身上的爭議性話題，進一步探入其背後所關涉到儒佛之爭及道德實踐問題。本文首先對照分析熊氏《新唯識論》（語體文本）中「心—境」結構和宇宙論架構之間的深層關係，進而揭示出其背後所隱含的「空」與「氣」之爭，前者乃是熊氏有取於大乘佛學（尤其是空宗）之處，後者則是熊氏獨尊的儒家（易學）思想系統所牽動的隱藏性線索；本文試圖表明，熊氏對佛家「空」的觀念的吸納，實際上引發了儒學系統中「氣」之坐標的移動與重置，而「氣」及其背後支撐起的實存性體驗又影響了熊氏思想中「空」的形態。藉由「空」與「氣」之間共生而衝突的張力，我們一方面將得以一窺形塑熊氏思想形態的獨特因素，另一方面則可以進一步追問其背後所反映出的，熊氏在儒家「仁心」與佛家「悲心」之間的倫理抉擇，並重新思考此二家在道德實踐問題上各自的利弊得失，由此我們方能真切體會到熊氏由佛轉儒背後的道德關懷與深刻用心，而其中所呈現出的問題結構至今仍值得深思。

關鍵詞：熊十力、空、氣、仁、慈悲

* 李雨鍾，國立政治大學中文系博士生。

投稿：105年5月6日；修訂：105年8月25日；接受刊登：105年10月4日。

The Conflict between “Emptiness” and “Qi”, along with the Problem of Moral Practice: A New Research on the Debate between Confucianism and Buddhism in Xiong Shili’s Thought

Yu-Zhong Li*

Abstract

Xiong Shili is one of the most influential and controversial philosophers in the modern neo-Confucianism. The paper, starting from the controversial topics haunted Xiong, tries to explore the practical base of morality behind them. Firstly, we compare the “mind-condition” structure and the cosmological structure and by this comparison a conflict hidden behind them is thus revealed as between “emptiness” and “qi”. The former is what Xiong borrows from Mahayana Buddhism, and the latter is derived from the Confucianism tradition that Xiong especially appreciates. As a matter of fact, Xiong’s absorption of the concept of “emptiness” leads to the resetting of the position of “qi” in Confucianism, and the substantial experience supported by “qi” in turn has influences on the formation of “emptiness” in Xiong’s thought. By holding the tension between “emptiness” and “qi”, we can further reveal Xiong’s ethical

* Graduate student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

choice between the “ren” of Confucianism and the “karunā” of Buddhism, by which we are finally able to make tangible the profound moral concerns behind Xiong’s turning from Buddhism to Confucianism.

Keywords: Xiong Shili, emptiness, qi, ren, karunā

「空」、「氣」之爭及其背後的道德實踐問題 ——熊十力思想中的儒佛之辯新探

李雨鍾

壹、前言

熊十力(1885-1968)作為現代新儒學思想的奠基性人物，其學思之深、影響之廣，自是無需贅言，然而相較於同輩友人如馬一浮(1883-1967)、梁漱溟(1893-1988)，抑或後輩弟子如唐君毅(1909-1978)、牟宗三(1909-1995)、徐復觀(1903-1982)而言，其身上的可爭議之處卻似尤多，而引發後世眾多爭論的則莫過於其為人與為學關係之究竟，以及其前後期思想是否轉變這兩個問題。

關於前一個問題，其實熊氏同時代的人一直就有著相關的負面性記錄，只是到了二十多年前開始有學者就此問題發表頗為尖銳的文章，遂引起學界的廣泛爭論。¹雖然大部分學者站在了為熊氏辯護的立場上，²但就連態度頗為持平的劉述先(1994：1-20)也在主張學問與人格要適度

¹ 翟志成於1992年八月到十月在臺北《當代》雜誌上發表了〈長懸天壤論孤心——熊十力在廣州〉一文，通過分析熊氏在第二次旅居廣州期間的行為與心態，對其為人進行了頗露骨的批評，遂引起軒然大波(1993)。翟文的筆法頗為辛辣，在行文中熊氏儼然成了一個雖有哲學玄智，卻在為人處世上自私自利之人。

² 對翟文最爭鋒相對的回應可參見郭齊勇的〈為熊十力先生辯誣——評〈長懸天壤論孤心〉〉一文(2001：1599-1663)。不過平心而論，雖然翟文與郭文拼的都是考據，但是兩人一開始的預設立場就十分強烈，行文語氣更是充滿了感情。

分離的前提下，承認熊氏在實踐表現上確有某些缺陷。³至於第二個問題，則指的是熊氏在 1949 年後留在中國大陸是否逐漸轉變了其早期觀點，對此持肯定說的學者主張熊氏前後期思想有關鍵性的改變，甚至後期相對於前期有明顯的倒退現象，⁴而持否定說的學者則堅持熊氏前後期思想並無改變，其學問宗旨是前後一貫的。⁵

以上兩個問題中尤為關鍵的乃是前者，至於後者，則實際上由於從正反雙方各自的立場出發，皆能在熊氏的著作中找到佐證材料，因而難有真正的定論，⁶下面關注的焦點放在第一個問題上：首先，從劉述先將熊氏類比於晚明陸王之流這點來說，就可見行為風格未必不與其學問性格相關；其次，與其弟子唐、牟二人相比，雖然熊氏在當時振聳發聵地

³ 劉文針對熊氏為人的問題，提出熊氏本非要作傳統的聖人，而是要作一個狂士，進而劉文實際上承認了翟文所指出的熊氏身上的一些缺陷，認為這來自於氣稟之雜，並將之類比於晚明陸王之流的蕩越。劉文基本上還是站在同情理解熊氏的立場上，認為熊氏雖然確有某些為人之上的缺陷，但其生命、學問上的崇高是不能因此被抹殺的。

⁴ 較早的討論是，梁漱溟在 1961 年寫有長文〈讀熊著各書後〉，對熊氏進行了強烈的批評，其評論的對象主要是熊氏晚年的著作，其中除了有關於《周官》、《周禮》等制度、史實性的問題外（此本非熊氏所長），梁氏提出了不少熊氏晚年著作與早期著作的衝突之處（尤其是在「良知」、「仁」的問題上）（2008：61-114）。翟志成則在〈論熊十力思想在一九四九年後的轉變〉一文中，提出熊氏前後期思想有極其重大的不同，其前期思想主張「體用不二而有分」，其後期思想則只講「體用不二」，不再持「體用有分」，並認為這種思想的轉變乃是滲入了馬克思主義的自然辯證法的緣故（1993：258-275）。不過劉述先實際上也承認熊氏「晚年的著作水準不如以前」（1994：18）。

⁵ 持肯定說的學者在新儒家後學以及相關學者中有很多，而跟翟文爭鋒相對者，則可舉賴賢宗之文〈重檢文獻論熊十力體用論思想之一貫性〉為例，其中針鋒相對地指出，翟文所提出的後期思想不同於前期的四點均無法成立，並認為熊氏前後期的體用論是一貫為「體用不二而有分，雖分而仍不二」（2001：38-43）。

⁶ 持前後一致說的學者自然不難找到熊氏自言其前後一貫的敘述文字，而持前後不一致的學者亦可在熊氏晚期的著作中找到許多反面的證據，其中一個顯著的跡象即是仁或良知的本體性地位似乎有所下滑，如熊十力在《明心篇》中說：「仁是用，究不即是體，謂於用而識體可也，謂仁即是本體則未可……宋儒之於天理，王陽明之於良知，皆視為實體，固已不辨體用。」（〈明心篇〉，《熊十力全集·第七卷》，頁 274）關於前後期思想中或多或少的轉變的原因，並不在本文討論的範圍內，但是其後期思想中宇宙論意味的增強與良知本體地位的下滑，則未嘗不與本文所探討的道德實踐問題有一定相關性。

倡導「良知是真實，是呈現」，⁷可是其思想體系卻在道德主體論述的同時，極重視一套宇宙論架構的建立，這種思想形態在道德實踐上究竟會導出什麼樣的可能性呢？

以上這些疑問啟引我們去探究熊氏思想中道德實踐基礎的究竟形態，本文將揭示出這一問題與熊氏在儒家和佛家之間的抉擇取舍息息相關，而其背後所隱藏的，首先是「空」與「氣」之間的反復辯證，接著則進一步延伸到「仁心」與「悲心」之間的道德權衡，正是這種儒佛相涉的局面孕育出了熊氏極為特殊的思想形態，亦旁生出了引發上述爭議的種子。我們將會看到，當熊氏借用佛家的資源以建立其思想體系時，實際上造成了佛家之「空」與隱伏在儒家系統中的「氣」之間的張力，而在這種共生與衝突的過程中，我們亦可進一步體察到熊氏激越張揚的文字背後極為深切的道德實踐關懷。⁸

貳、從《新唯識論》中的本體宇宙論說起

《新唯識論》（語體文本）無疑是熊氏最集中、最完整地體現其思想體系的一部著作，其開篇之語即直指其宗旨曰：

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。⁹

⁷ 此事跡相關記載頗多，本處乃根據牟宗三（2008：168）的敘述。

⁸ 本文的討論亦從側面觸及到了一個有趣的問題，即「氣」的概念為何在現代新儒家創立之初處於一個相對邊緣的位置，而直到近幾十年才逐漸重新受到重視。本文認為，這與熊氏當年為了對抗近代西方思潮，而藉由佛學資源重構起一個現代儒學體系時所使用的策略及其背後的關懷密切相關。

⁹ 《新唯識論》（語體文本），《熊十力全集·第三卷》，頁13。

由此可見熊氏此論之要旨在於，讓世人明白萬物之本體並非離心而外在，而是唯有反求自心方可得其實證。圍繞這一宗旨，此論展開了極其恢弘的論述，證成了一套「體用不二，即體即用」的體用論。下面我們嘗試分別通過「心—境」結構與宇宙論結構切入分析，以展開本文所欲揭示的問題。

一、了別未及之「境」何在？

《新唯識論》（語體文本，以下簡稱《新論》）既自稱為「新」唯識論，則其論述亦是從唯識學原有的論述範疇出發，進而尋求突破，在消化、揚棄唯識學的心識理論之後，《新論》更獨創性地建立起一套氣勢磅礴的宇宙論，從而使其體用論架構真正巍然而立。¹⁰

有關《新論》如何在舊學（傳統唯識學）的基礎上建立新說的問題，我們嘗試以《新論》中對王陽明（1472-1529）著名的「心外無花」公案的轉述為模型來一窺其貌：

先生遊南鎮。一友指巖中花樹問曰：「先生說天下無心外之物。現在就這花樹來說，他花樹在深山中自開自落，於我的心有何相關呢？」先生曰：「汝於此花不曾起了別的時候，汝的心是寂寂地，沒有動相的。此花也隨著汝心同是寂寂地，沒有色相顯現的。此時的花，非無色相，只是不顯現。汝於此花起了別的時候，汝心便有粗動相。此花的色相，也隨著汝心同是顯現起來。可見此花是與汝心相隨屬的，決不在汝心之外。」（《新唯識論》（語體文本），頁46）

¹⁰ 我們或許可以姑且將熊氏前一向上的論述稱為「心境論」，後一向上的論述稱為「宇宙論」，前者固然看似接近通常所說的認識論範疇，但依熊氏的理路實不宜如此稱之。此二者雖然在熊氏的思想體系中是渾融一體的，但其各自的切入角度畢竟有別，我們仍須先分別看待，再合而觀之。

這一轉述出現在《新論》第二章（〈唯識上〉）中，旨在通過古人的看法來驗證其心和境本是渾融不可分的思想，該公案中王陽明的觀點大體上來說也確是旨在說明花並非離心而獨立外在。應該說，外境不離心識這一點，本是傳統唯識學就已經秉持的觀點，唯識學的重要經典《唯識三十頌》中極為著名的一頌曰：

是諸識轉變，分別所分別。由此彼皆無，故一切唯識。（《成唯識論》卷 7，《大正藏》第 31 冊，頁 38c）

所謂「唯識」（vijñaptimātra）就是說一切外境皆為「識」所轉變而成，簡要地說，就是我們的認識活動之實質乃是「見分」（分別）執取「相分」（所分別）的過程，而「見分」與「相分」實際上都是由「識」轉變出來的，故一切唯（是）「識」，「境」並非離「識」而獨立。既然「境不離識」在舊學中本已有之，那麼熊氏的獨特之見究竟何在呢？

如果仔細來看《新論》對王陽明公案的轉述，則其中有個細節頗值得我們注意，就是熊氏在敘述花未被心所了別而不顯現色相之後，以小字自注曰：「此時的花，非無色相，只是不顯現。」這條注文暗示我們花在經由心的了別而顯現色相之前，並非全無色相，色相似乎自有其在心的了別作用之外的存在基礎，只是經由了別作用方能顯現而已。¹¹可是

¹¹ 實際上我們很容易想到的是，從唯識學的三性論結構來說，常人妄見的「遍計所執性」（parikalpita-svabhāva）既是在「依他起性」（paratantra-svabhāva）上妄取分別而生，那麼這個「依他起」是否就等同於熊氏所說的未顯現的色相呢？不過「依他起」指涉的只是佛家所說的緣起生滅，若按照日本學者橫山紘一的簡明界定，則是所謂「有藉著他力而生起的性質的事物」（2002：130）。換言之，「依他起」恰恰並非獨立自在的，更不具有實在性。吳汝鈞綜合各家說法，指出所謂「三性」並非指三種實在性，而是事物存在的三種狀態，其中「依他起性」起著一個中立性的中介作用（2002：176-180），因此顯然無法為熊氏所謂未顯現的色相提供一個實存性的基礎。當然，有關於唯識學是否完全否定外在世界的存在這一問題，在現代學者的研究中已引起了廣泛的爭議，其中涉及到世親前後的瑜伽行派立場的不同，此並不在本文所能討論的範圍之內，相關討論的梳理可參見林鎮國（1999：231-246）。簡言之，無論唯識學內部對於外在世界的觀點究竟，其重點仍然在於「識」的運作機制，而不在於像

如此一來，所謂「境」不離「心」而外在，是否就只是指被了別的色相顯現不離了別的「心」，而那部分「不顯現」者卻仍然離「心」而獨存呢？如此則還如何可稱「一切唯識」呢？

面對此問題，需要我們仔細來檢視熊氏思想中的幽微之處。首先，《新論》解「唯識」之「唯」不同於舊說，而是認為「唯者，殊特義，非唯獨義」，因此「境」只是並非離心獨在，而不是真的無有，不是真的唯獨有「心」而已；進而言之，熊氏界定「心是了別的方面，境是被了別的方面」，因此「境必待心而始呈現」。（《新唯識論》（語體文本），頁43）可如果「境」僅僅是被了別者的話，則在心的了別作用之外不是應該本來無有嗎？實際上《新論》認為除了有「了別所及的境」外，還有「了別不及的境」，這一部分只是沉隱著，如果有意再去尋求，則「也就漸漸的在我心中分明呈露了」，（《新唯識論》（語體文本），頁45）由此《新論》推出所有了別不及的境也並非是離心而獨在的觀點，從而證成了「境」不離「心」的主張。

然而以上的論證中似乎仍有讓人難解之處，所謂「了別不及的境」終究能夠為心的了別作用所顯現，這仍然只證明了顯現之「境」不離於「心」，乃至「心」具有無窮盡的顯現作用，可是既然「境」能夠在「心」的了別作用之外以「沉隱」的方式存在，則說明「境」另有其存在基礎，何況前面既然說未顯現之時「非無色相」，則顯現的色相亦非由了別作用本身而來。¹²

熊氏那樣將心物貫通為一個大用流行的本體宇宙論。

¹² 唯識學中原本「境」的概念是不離心識的轉變作用，可熊氏在超越唯識舊學範疇的創發中，實際上已經超出了「境」原本的意涵，使得「境」並不完全依賴心的了別作用而存在，而更安立出了一個體用論架構下的「物」的概念。「物」不像「境」那樣依賴於心識的了別作用，唯有在本體論層面上，方有「心」、「物」渾然一體的呈現。

實際上，《新論》中真正的「心」、「境」渾然一體，應當是如其在〈明宗〉所說的：「故此言心，實非吾身之所得私也，乃吾與萬物渾然同體之真性也。然則反之吾心，而即已得萬物之本體。」（《新唯識論》（語體文本），頁 20）這實是就心之本體層次而言與萬物同體，並非僅以了別作用言之。可是這種勝義似乎無法在《新論》中仍局限於傳統唯識學論述架構的〈唯識上〉、〈唯識下〉二章中正面呈現，因此當《新論》轉入下一章〈轉變〉，並提出一套原創性的宇宙論時，我們前面的困惑才得以真正解決。

二、「翕」、「闢」宇宙論之基礎何求？

熊氏在〈轉變〉一章中正式從宇宙論來講本體如何流行為大用的奧義，他首先從功用的角度，將本體假說為「能變」，進而安立出一個「恒轉」之名，以就本體顯現為大用而言其變動不居、不常不斷的性格。接著他提出「翕」、「闢」這兩個概念來說明本體之大用：首先就「恒轉」不已之動中，恒有一種攝聚的勢用，名之曰「翕」，經由「翕」之勢用才使得萬物之性質與殊用，有了成形的可能；然而如果只有「翕」之用，則會有完全物化的危險，因此「翕」之外有另一種勢用與之俱起，名之曰「闢」，「闢」乃是依據「恒轉」而起的，呈現為剛健不凝的生生之動勢。（《新唯識論》（語體文本），頁 95-96、98-99）

以上「翕」、「闢」兩種勢用呈現出對反之相，「闢」是作為「本體」之「恒轉」大用的直接體現，而「翕」這種攝聚之用實為一種反動。但是熊氏強調，「翕」雖是作為一種反動，卻是恒攝於本體之大用中，「翕」與「闢」只是表示勢用上的分殊，並無各自獨立的意思，兩者皆是本體流行之大用的體現。

言及於此，似乎只是在推演一套宇宙論，可實際上前面的「心—境」一體說卻是在這裡得到了一個真正充分的解釋：

翕的勢用是凝聚的，是有成為性質的趨勢的，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。據此說來，我們在前面唯識章曾講過，物和心物亦對心而名境。是一個整體的不同的兩方面，現在可以明白了，因為翕和闢，不是可以剖析的兩片物事，所以說為整體。（《新唯識論》（語體文本），頁 101）

由此可見宇宙論上的「闢—翕」實與「心—境（物）」結構是相互對應的，前者亦對後者提供了支撐作用。前面所說心對境的了別作用，實際上就是成物的「翕」之勢用，「翕」固然是攝聚、是一種反動，但就其根本而言並不外於本體之大用而獨為一物事；心雖然有這種了別作用，但其作為「闢」之勢用，卻並不是這種了別作用本身，而是一種無窮能動的可轉物的生生動勢，所謂能動，即是收攝了了別成物作用（「翕」）於其中的「能了別」（「闢」）。

進言之，前面所說的了別不及之「境」如何存在的問題，亦可以得到解答。熊氏所言「沉隱」未顯現者，實際上只是大用流行之中尚未被物化成形的那部分，「心」作為能了別者，恒有主動了別成物之無窮可能性，這主動性同時意味著反轉物化而至大用流行之動勢的能轉性。「境」之不離於「心」，在終極意義上來說，乃是因為「境」是本體流行之用的顯現，並非是虛妄無有的，但就「心」作為本體之大用的直接體現言之，則「境」正是涵攝在「心」之作用中，並非離「心」而獨在。

至此，熊氏所建立的一套宇宙論已經完美地保障了其心境論結構的成立，不過我們會想要進一步追問的是，這一套宇宙論的成立基礎又是什麼呢？這一「翕—闢」宇宙論的架構是否如許多古典形而上學所呈現的那樣，無法在現代學術視野下得到檢證，而只能歸諸一種不可化約的

觀念預設呢？實際上熊氏明確地避免了這種危險，而主張這一套宇宙論只是假說出來的：「我們雖不承認有客觀獨存的宇宙，但在邏輯上，不妨把自我所賅備的一切行或萬有，推出去假說為宇宙。」（《新唯識論》（語體文本），頁 86）換言之，熊氏所言的宇宙論並非真的從一個外在宇宙生化論的角度來說明心與物的成立基礎，所謂宇宙論的演繹只是反求自心實證下的呈現與外推。可是如此一來，所謂宇宙論的基礎終又落回到了自心之上，這是否僅僅是再次回到前面所說的心境論結構之中求其保障，從而形成了一個循環論證呢？

我們首先不應該如此割裂地看待作為假說的宇宙論與自心實證的歷程，實際上熊氏有關宇宙論的種種鋪陳、敘述，正是對其自心體證所得的一種演繹說明，而以宇宙論的架構展開又自有其獨特的必要性。¹³不過更重要的是，我們需要注意到熊氏經由自身體證而推說出的這一套宇宙論結構，實是緊承著儒家傳統中的易學系統而來：

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。（《新唯識論》（語體文本），頁 136）

換言之，熊氏所言的宇宙論並非只是其一己玄智的憑空演繹，而是經由自身體悟而上通古人，深深扎根在古代儒家傳統資源之中。那麼這種上契於古人的證悟究竟為熊氏的思想體系帶來了怎樣的論證基礎呢？

¹³ 林鎮國指出熊氏之所以會從佛家解脫論轉向儒家的本體宇宙論，是因為「熊氏將中國傳統哲學智慧與現代性遭遇的困境視為最終關懷的問題」，並將熊氏的立場概括為「反本開新」，這意味著熊氏的宇宙論演繹在構成其思想系統重要支柱的同時，亦有回應近代西方思潮（特別是天演論等進化論科學理論）的考量（1999：83）。從這一視角來看，則熊氏的宇宙論實際上是在自覺地應對西方科學思潮之挑戰的基礎上，藉助佛教資源為儒家傳統的宇宙論提供一個現代性的論述架構，故而其宇宙論避免了淪為古典式觀念預設的現代性質疑，而首先自己承認其為一套假說，其論述的真實性基礎卻是移向現代科學所無法化約的自心實證方面。

另一方面，熊氏心境論結構的論述則大體脫胎、轉化自佛家洞見，由此儒佛兩家義理之間的取舍抉擇似乎正構成了我們探究熊氏思想形態的關鍵所在，而其中佛家之「空」與儒家之「氣」這兩個概念間的複雜關係，將成為我們考察的重點。

叁、「空」、「氣」之間的張力

在此部分我們將轉而從熊氏思想體系中較少為人所注意的兩個概念——「空」與「氣」切入，進而深入熊氏有取於佛家又深契於儒學的精微之處。本文試圖說明，「空」與「氣」之間其實存在著一種複雜的張力，正是這種張力塑造了熊氏思想的獨特形態。

一、共生：「空」的「氣」？

熊氏曾在多處發表類似的聲明，直言其之所以不滿佛家而終究轉歸儒學，乃是因為佛家所說畢竟過分耽溺於空寂，不能領會生生之德，不能即體而顯其大用流行，而儒家傳統中這種有別於佛教的生生作用之呈現，則與「氣」的概念息息相關。¹⁴如果我們注意到熊氏如何藉由《易經》系統開展出一套生生健動的宇宙論，吾人如何於此生生之化中明萬物皆備於我，如何就本體而明萬物與我同體無礙，則此種實存體驗式的體用描述確實不能不讓人想到中國古代的氣論傳統。¹⁵

¹⁴ 錢新祖曾比較宋明儒家與佛家的「用」而指出：前者的「用」因為是經由必然而真實的「氣」而為理體所創造，所以就必然而真實；後者的「用」則是「條件性的虛幻性的運作」。由此頗可窺見「氣」的必然而真實與否在構成儒、佛差異中的關鍵性作用（2013：411）。林安梧長年來以「存有三態論」詮釋熊氏思想，認為其中蘊含一種「實存主義式的本體學」的同時，亦坦言其詮釋較為接近氣學（2011：38）。

¹⁵ 楊儒賓認為《易經》中的「感而遂通」在張載以降的傳統中，實皆預設了氣化世界觀的前提，而「理學家的仁生一體之說與中國氣化的老傳統有關」（2013：154、160）。

其實從歷史上的儒學發展進程來看，早在北宋（960-1127）儒者面臨外來佛學長期籠罩中土思想的局面，而試圖重建本土儒學的義理系統以與之抗衡之時，「氣」這一概念就是用以救佛老空虛之弊的關鍵性鑰匙，其中尤以張載（1020-1077）的思想進路為典型。¹⁶身處近代動蕩時局中的熊氏既然同樣不滿佛學而重返儒學系統，那麼他是否會有類似的藉「氣」抗佛之舉呢？首先，以之前熊氏對其宇宙論「翕闢」二元結構的描述來看，很難不令人想到張載的氣學，¹⁷而若回過頭來檢視熊氏的著作，則其中確有高度稱讚「氣」的地方，尤其是在《讀經示要》中論及易學中「氣」與「太易」關係的時候，他甚至認為：「離氣不可得太易」、「若於氣而透悟其本體者，則於氣，而直謂之太易，亦無不可」（《讀經示要》，頁926），看起來對「氣」的作用頗為讚許。

可問題在於，熊氏實際上對宋儒、明儒所言之「氣」皆有所批評，認為前者「直以理氣為兩物」，後者「或以氣為實在的物事，而以理為氣之條理」，兩者皆甚為謬誤，熊氏自己的觀點則是：

理之流行，斯名為用，亦可云氣。故氣者，理之顯現。而理者，氣之本體也。焉得判之為二乎。（《新唯識論》（語體文本），頁367）

由此可見熊氏認為「氣」僅僅是「理」的顯現而非獨立為一物，更進一步的說法是，熊氏並非是即「氣」而言「用」，而是即「用」而言「氣」，其所謂的「氣」實為「用」之假名：

我以為，這氣字只是一種生生的動勢，或勝能的意思。此氣是運而無所積的。動相詐現，猶如氣分，故名為氣。詳覈此所謂氣，

¹⁶ 有關這一問題可參見張亨的〈張載「太虛即氣」疏釋〉一文中的論述（2014：171-173）。

¹⁷ 杜維明亦明指熊氏本體論的見解尤其類似宋明儒學家中的張載，認為熊氏之論「翕闢」令人想起張載論「氣」之聚散（2001：868）。

正是本論所謂用。至於萬有或形氣，唯依動轉的跡象，假為之名，非離一切動勢，有實形氣。((《新唯識論》(語體文本)，頁 246) ¹⁸

以此觀之，熊氏所言之「氣」僅僅是在作用之上安立的一個名稱，前文所言之「太易不離氣」亦不過是其「體用不離」主張的另一種說法而已。如果放在熊氏的體用論架構中來看，則「氣」的流動性格可作為生生動勢的一種表徵，而「氣」的可感性則是大用之中詐現出性質的體現，由此則我們通常所理解的傳統中「氣」在熊氏看來只是一種「詐現」(pratibhāsa)，並非是真實的。¹⁹

那麼熊氏所言之「氣」與古代儒學傳統中的「氣」之間究竟有多大的差別呢？近幾十年來，隨著學界對「氣」的日益關注，有關傳統思想中「氣」之觀念的梳理亦漸趨完善，楊儒賓在《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》一書中歸納出了四種類型的「氣」：第一種是自然哲學的用法，第二種是中國醫學或生理學的用法，第三種是修煉傳統下精微的身體語彙，第四種是形上之氣；楊儒賓認為前兩種是後天之氣，後兩種是先天之氣，其中第一種自然主義的後天之氣與第四種形而上的先天之氣，尤其構成了後天型氣學與先天型氣學這兩種典範(2012: 132-137)。如以這種區分來看，是否熊氏所說的作為「用」之名的「氣」乃是一種先天之氣，而非經驗性的後天之氣呢？然而問題在於，無論是先天之氣還是後天之氣，乃至不承認先天之氣而主「理氣二分」的朱子，都是在承認了某種實有形態的「氣」的前提下進行論述或提升的，先天之氣可

¹⁸ 熊氏在此言本引文後，更直斥宋明儒說氣為實有之非，認為這樣理氣二者關係頗似心物二元論，甚乖於陽明本旨。

¹⁹ 更進一步來說，熊氏所持的思想系統中的「氣」必須是非實有性的，因為如果不如此的話，就會正像熊氏批評王船山的那樣，出現乾坤二氣所構成的二元論結構，同樣的，熊氏的翕闢二用也將無法收攝為一種大用，熊氏對船山的批評參見《新唯識論》(語體文本)，頁 495。

以超越經驗界的氣，但仍必須包容後天之氣，這毋寧說是中國古代思想傳統的一項基本共識。

那麼熊氏究竟是基於什麼樣的考量與理路，而出離了本土傳統，將「氣」界定為一種非實有形態的動勢呢？我們懷疑，這其實與熊氏對佛家「空」之觀念的吸納不無關係。所謂的「空」(śūnyatā)就其在大乘佛學中最基本的意思而言，指的是沒有「自性」或「自體」(svabhāva)，不難想見這種「空」的觀念將會與「氣」在中國本土的實有形態產生衝突。²⁰有趣的是，熊氏之學雖然是由深研唯識學而起，但在其成熟之作《新論》中卻對唯識學(有宗)大加駁斥，而對空宗反讚許甚多。應該說，「空」的觀念本為大乘佛學各宗派的共法，唯識學亦不例外，然而熊氏對最徹底貫徹「空觀」的空宗如此看重，則不能不說這其中別有深意。熊氏稱空宗的全部意思可一言以蔽之曰「破相顯性」，認為這是他和空宗特別契合的地方。(《新唯識論》(語體文本)，頁163)²¹按照熊氏的詮釋，空宗之所以要說萬法為空，乃是因為空卻了法相，才能使人不至於向外執取，才能滅除各種外道戲論，進而直契實性，這些都是熊氏所深加讚許的。

然而熊氏更在讚許空宗的同時指出自己與空宗的差異所在，由此我們可以掌握到熊氏究竟在何種程度上吸納了「空」的意涵：

甲、真如即是諸法實性

乙、真如顯現為一切法(《新唯識論》(語體文本)，頁165)

²⁰ 熊十力本人亦發覺到「宋明儒中，許多人把氣說為實有的」，參見《新唯識論》(語體文本)，頁246。其實這本是中國本土傳統的普遍傾向，而從熊氏將「氣」建立在「空」之基礎上的立場來看，則頗足以之為怪。

²¹ 不過以嚴格的中觀學立場來看，熊氏對空宗的這種理解是很有爭議性的，印順即針對此問題激烈批評熊氏對空宗並不了解。(2001:229-233)要言之，空宗並非是破除法相而顯現法性，而是通過讓眾生知曉一切無有自性而開顯實相，熊氏之所以堅持要由「破」而「顯」，乃是因為他一開始就將法性當做實有形態的本體，故而必須破此(虛)而顯彼(實)。

熊氏認為甲語乃是空宗的立場，而乙語則是他自宗的觀點。這兩者之間的差異在於：空宗即諸法皆無自性而言空，就空而顯其實相，亦即真如，因此諸法作為法相只有假名，實為空無；熊氏的觀點則是，法相乃是真如或實性的顯現，雖然其自身沒有自性，但因為乃是真如的顯現，所以並非是完全空無的。由此，熊氏總結說：「甲語便完全毀壞法相，乙語則不然，法相仍可施設，但明其無自性，只是真如的顯現，則即法相而見為真如」。（《新唯識論》（語體文本），頁 166）²²

由以上的對比分析可以看出，在「法性—法相」或「體—用」的關係上，我們需要區分出兩個方向：首先，就「即用顯體」或說「攝相歸性」這個方向來看，熊氏與其所界定的空宗其實差別不大，同樣是藉由闡明萬法、法相自身的無自性來顯示真如法性，因此熊氏極其讚許空宗的「破相顯性」；其次，就從「體」到「用」這個方向來說，由於熊氏認為空宗實際上不承認真如是實有形態或實體性的，所以空宗方面不存在由「體」而顯現流行為「用」這個面向，²³只有從熊氏所主張的實體性本體來說才能有作用的顯現。換言之，熊氏認為空宗只有「即用顯體」這一方向，因而是單向、不可逆的，而其體用論卻是一個既可以「從用到體」又可以「從體到用」的可逆性雙向架構。

實際上，熊氏正是在「用」的方面吸納了「空」的概念，才使得在「用」上無法安立其自性，進而收攝於「體」。因此我們固然可以說熊氏每每言及的「即用顯體」、「體不離用」昭示出了對人在生活世界中的實

²² 熊氏有關空宗完全毀壞法相的指責，空宗自身當然不會同意，但熊氏說空宗不承認法相是法性的真實顯現這一點，倒是可以成立的。

²³ 嚴格說起來，說空宗有一個熊氏意義上的「體—用」架構本就是不太相宜的，因為空宗所言之「真如」或「實相」只是表示一種如實的終極狀態，並不適宜稱之為有實體性意味的「體」，本文只是以熊氏的說法而暫且採用一種形式上的方便。

存體驗的關注，而非妄談玄遠，可是這種實感卻是直接指向「體」的，每每要直指本心，而不能稍有停佇於「用」的層面。²⁴

二、衝突：創生實體與「氣質之性」問題

前面的分析讓我們看到，在熊氏的思想體系中「空」與「氣」呈現出相互成全的面貌：經由「空」的滌蕩，「用」無自性而全幅收攝於「體」，再於「用」上安立「氣」之名，「氣」者只取其動勢之義，則亦契合了「空」的無住性質。不過在這種共生架構背後，我們仍有必要繼續追問兩個問題。

第一個問題是，既然熊氏與空宗在「從用到體」的方向基本上是一致的，那麼他藉以支撐「從體到用」這一方向的創生實體性又是從何而來的呢？熊氏對此的回答，顯然會是來自於儒家的生生健動之德：

健，生德也。仁，亦生德也。曰健曰仁，異名同實。生生之盛大而不容已，曰健。生生之和暢而無所聞，曰仁。

所謂生化流行不息真幾，德盛之謂也。由具無窮盛德故，所以顯現為萬殊的大用，所以至無而妙有。（《新唯識論》（語體文本），頁 172、183）

對於熊氏而言，這種「仁」與「健」生生不已的創生義，正是其所倡言的本體之實證性的真正來源，並且是耽於空寂的空宗所不能領會的：

當然承認佛家觀空雖妙，而不免耽空；歸寂雖是，而不免滯寂。夫滯寂則不悟生生之盛，耽空則不識化化之妙。此佛家者流，所以談體而遺用也。儒者便不如此。夫空者無礙義。無礙故神，神

²⁴ 林鎮國順著熊氏的這種理路提出熊氏建立的是一套動感的存有論（a dynamic ontology），並稱熊氏的體（reality）為一種「動感的空」（dynamic emptiness）（Lin Chen-kuo, 2002: 78）。

者言乎化之不測也。寂者無滯義，無滯故仁，仁者言乎生之不竭也。故善觀空者，於空而知化，以其不耽空故。妙悟寂者，於寂而識仁，以其不滯寂故。（《新唯識論》（語體文本），頁187）

不過細察其理，則從以「空」、「寂」之上的不住不滯之義，似乎還只能保障一種形式上的生生變化，若要由此進一步推至創生之「仁」德，則總不免有些許抽象之感。實際上，若按照楊儒賓為宋明理學家們的「仁說」所描繪的圖景，則我們很難想象仁德與生化能夠在脫離了一種流行之「氣」的基礎上來說（2013：160），從熊氏所獨尊的「生生之謂易」的易經系統來看，正是世界的氣化基礎才保障了實存與動能的一體化。進言之，熊氏援「空」入「用」的做法似乎造成了一種兩難，我們本是即萬物生生作用的實存體驗而言一個創生性的本體，可是當熊氏將實存體驗背後的傳統觀念基礎，亦即「氣」給「空」掉之後，本體的創生性實存基礎是否也會產生一定的動搖呢？²⁵

第二個問題是，如果熊氏不以「氣」為實有形態，那麼宋明儒學中所談論的「氣質之性」的問題要如何處理呢？既然熊氏認為氣化成物的個殊形態只是一種「詐現」，那麼「氣質之性」似乎也只會消弭於大用之中，無關於本體之域，並無在「體用」結構之外再安立一個獨立的「氣質之性」的討論範疇；²⁶換言之，熊氏的態度實有某種曖昧性，他一方

²⁵ 吳汝鈞近年來創立出了一套純粹力動現象學，雖因其學問廣大，故於德國現象學、日本京都學派乃至新儒家諸說皆有所取，但究其理論的基本架構仍是與熊氏最為切近（2005：17-19、33），而吳氏思想系統的形成過程可以說從側面為我們顯示了一個問題，即沿著熊氏的體用論架構繼續發展，則是否有可能產生出一種將「體」取消掉或遮去的傾向，筆者認為這種「遮體」的可能性，或許正與熊氏空掉了「氣」的進路相關。

²⁶ 以「氣」為主軸的人性論一直是中國古代思想的重要傳統，而到了張載的手中則被歸結為「氣質之性」問題，其後宋明以下諸儒無論是陸王、程朱，還是直接以氣質之性為人性根底的戴震、王廷相，無不正視「氣質之性」的問題，或以其與「義理之性」不異，或以其與「義理之性」二分，相關討論可參見楊儒賓（2003：342、405-408）。

面不承認「氣質之性」另有其源頭，仍將其歸諸於體之流行的一種顯現，另一方面又認為「氣質之性」形成後會「自任其權能」，反過來影響精神。（《十力語要》，《熊十力全集·第四卷》，頁383）

如果無法就個體上安立「氣質之性」來討論，那麼將會引發的一個最直接的問題，恐怕是所謂「氣稟之雜」、「依軀殼起念」這些人性中的負面性現象該如何解釋。張載針對這一問題作出了「天地之性」與「氣質之性」的區分，因而往往被認為是有大功於儒門，在此我們且不討論這一區分背後的複雜脈絡，但這一區分至少意味著宋明儒者希望同時兼顧二者，或至少要保住落實於萬物身上的氣性之某種相對性地位，而不使「天地之性」過分流於空虛抽象。²⁷對照之下，熊氏則在《新論》中將原本屬於「氣質之性」範疇的某些問題歸諸「習氣」，並作出了相當詳盡的處理。

熊氏所言之「習氣」本是佛家術語，亦在傳統唯識學中有詳盡的說明，但熊氏嫌唯識學的說明太過瑣碎，於是不由「識」來說，而以凡人意念發動造成之業的潛存勢力為所謂「習氣」。（《新唯識論》（語體文本），頁258）進言之，熊氏認為人之五根常常會逐物以至沒於物，稱之為「物化」，而「習」者，就是「慣習於此物化而不知反也」，於是形成了一種慣性：

此云慣性，並不是泛泛的說法，而是謂此剎那頃之習便成功一種勢力叫做習氣。這個習氣，不會無端消滅，但也不是恆常堅住的支持下去，卻是習氣的自身剎那剎那前滅後生，相續流轉下去。（《新唯識論》（語體文本），頁388）

²⁷ 其實有關於張載為何會提出「天地之性」與「氣質之性」的探討，學界近來有了新的研究成果。林永勝提出，在佛教傳入中國之前，本土的漢語思維所言的「性」基本上皆是「人之所受以生者」意涵，而中土吸納佛教思想、翻譯梵文的過程中，則開始以「性」來指涉一種屬於佛家無為法範疇的真實本性，於是「性」字上同時承載了新舊二義，直到張載作出「天地之性」與「氣質之性」的性氣二分，遂奠定後世理學的重要思想基礎。（2015：1-38）這一說法適與本文所觀察到的熊氏因援佛入儒而產生「氣質之性」的安置問題，形成一個有趣的呼應。

這種具有「相續流轉」性質的「習氣」本不與佛家之說有很大的差別，然而如果我們把它放在「空」與「氣」的問題脈絡來看，則其中頗有可探究之處。

首先，熊氏強調「功能、習氣，不容混同」(《新唯識論》(語體文本)，頁256)，而有宗(亦即唯識學)的過失正在於將「習氣」混同為「功能」。熊氏之所以會作出這樣的判分，乃是因為「功能」(亦即「用」)在熊氏的思想系統中，乃是本體之流用，並非虛妄，故可即用而直顯其體；如果我們將「習氣」與「功能」相混同，則會根據「習氣」來推測生化之本，由此墜入邪見。然而「功能」與「習氣」不都可以顯現為某種物化的傾向嗎，這兩者的區別究竟為何呢？如前所述，「翕」這種勢用有著「成物」的傾向，然而熊氏認為「習氣」所代表的「物化」傾向卻又與「成物」之用不同，「成物」乃是本體顯現為用的必然形式，而物化與逐物則是妄執此外物為實。進言之，「物」雖無自性，但作為本體的顯現而不是全然虛妄的，而「習氣」則因妄執而生，全然是虛妄的，其背後再無實體來支撐；也可以說，正是因為「物」或「用」乃是「空」而無自性的，所以執取此「空」的「習氣」乃是虛妄無實的，「習氣」只是五根在「用」上的執取，如此則應連熊氏意義上的「氣」都算不上，更遑論其實在性了。

不過這裡將會產生的問題是，其實傳統上「氣」的內涵同時包攝了熊氏的「功能」與「習氣」，甚至更多地與後者相重疊，而當熊氏將「氣」作為「用」的代稱時，卻恰恰將「習氣」排除在「氣」的範疇之外，而視為佛家意義上虛妄的輪迴流轉。²⁸不過這種排除又似乎使它具有了一

²⁸ 實際上一旦從佛家的立場出發，就不免會將中土本土的氣化系統視為一種負面義，這是在歷史上屢屢循環出現的現象，而最早的範例之一，莫過於東晉高僧慧遠在其著名的〈沙門不敬王者論〉中的論述，他將本土的生生稟化的氣化系統歸諸方內，並視同於佛家的輪迴流傳範疇，而將出家人所真正追求的涅槃之境視為超出生化與輪迴的方外，要「不順化以求宗」。

種模糊的性質，以至於難以被充分鑒別。雖然熊氏在界定了「習氣」之後，認為只要做保任之工夫就可以不為染習所縛，直任本心之大用流行，可問題在於：就「習氣」的原本佛學脈絡而言，因為佛家義理內部本不承認一種終極實體，所以是直接就滌除「習氣」而顯真如，無須再於「用上作判分，可是按照熊氏的系統則尚有從真如流出真實的顯現，那麼由「體」流出的「用」與流竄的「習氣」之間究竟應該如何做區分呢？我們如何判定自己當下的行為是本心之發用，還是習氣之誘導呢？²⁹由於熊氏在建立其體用論架構的同時，未有將「習氣」安立在一個確定的領域而僅僅取佛家本義而釋之，則「習氣」因無法被收攝在「體」而溢出一種「剩餘」，其如何與本心真實流出的作用相區辨，或許就不免成為一個隱伏的難題。³⁰

綜上所述，熊氏通過將佛家的「空」注入儒家的「氣」之中，而使得後者中的生化義與氣質義二分而皆不得為實，生化義收攝在本體之中，「氣」僅為「用」之代稱，氣質義斥而為虛妄之「習氣」，甚至不復有「氣」之名。至此我們必須追問的是，熊氏究竟為何要在生生大化的實存性體驗上施以空觀，同時又不免在觀空顯體的道路上保留「氣」之稱呢？對於這種看似矛盾的現象，我們需要進一步深入其背後的倫理關懷以明之。

（《弘明集》卷5，《大正藏》第52冊，頁30a-b）

²⁹ 實際上熊氏有關如何掃除習心而直指本心方面，非常推崇禪宗的做法，而禪宗的這種風格亦正可謂是「空」的精神的展現。

³⁰ 如果我們承認「習氣」與「作用」同樣具有某種具體實存性，則恐怕更有區辨二者的可能性。至此，我們其實已經部分地回應了本文前言有關熊氏為何有「氣稟之雜」之責的問題，要之，或許正是因為缺乏這兩者明確的區分標準，則吾人任意的心動發念皆有可能被詮釋為本心之流行大用，如此確實不無產生流弊的可能。

肆、「仁心」與「悲心」之間的道德實踐原則

我們一方面看到「空」與「氣」作為熊氏思想體系中的兩條隱秘線索，對其學說的核心特質起到了一定的形塑作用，另一方面，面對這兩者之間所產生的衝突與張力，我們恐怕需要轉而考察熊氏在面對佛家與儒家時的原則性道德考量，以體會其深刻用心所在。

一、由佛轉儒背後的道德承擔

熊氏曾歸結其對佛家的不滿之處有兩點：其一，佛家以空寂言體，不悟生化之理；其二，佛家以宗教而包含哲學，不免有些流於空想幻象的地方。（《讀經示要》，頁 796-798）若綜合而言，熊氏不滿於佛家的宗教性，實因為他認為這會導致出離人世的思想，而這種出世的思想正反映在「體一用」這一核心哲學問題上，表現為佛家因主空寂而不能由「體」顯「用」：

要之，由本體顯現為大用，始可施設宇宙萬象……印度佛家，從小乘各部至大乘空有二宗，於體上都只說是無為，不肯說是無為而無不為。易言之，都不曾說此本體是生生化化的物事，即不能說此本體是顯現為大用的。生化流行便是體的顯現，便名大用。若於體上只說無為，不許說無不為，只說恆常不變，不許說生化流行，此體便無有顯現，只是頑空的，便無大用可說。（《新唯識論》（語體文本），頁 208-209）

本來佛學中沒有一個創生性的「本體」，或者說不能由「體」而顯「用」，這只是其思想形態自身的特色，並無可苛責之處。但按照熊氏的意思，則

如果由「體」不能顯現出生生之作用流行，則會有流於空寂之嫌，進一步說，本體之空寂導致了純粹的無為，而無法展開無不為的積極面向，這就不單單是一個形而上的玄遠之辯，而更關乎著道德實踐上的動力問題。

至少自宋明以降的古代儒家傳統中，就被認為有著某種天道、性命相貫通的理路，這意味著本體宇宙論與道德主體論二者之間的同步一致性，也就是說，道德主體之所以能夠有厚德載物、慨然擔當天下之任的道德實踐力量，是因為這本就與創生本體之發用為生生之德的架構直接對應，一旦吾人反求自心，即見本體，明己身與萬物一體之真性，則仁厚愛物之心就會沛然莫之能御。於是在這種架構下，要使主體能夠有關懷現世、積極濟世的道德實踐力，就必須保有一個具有實存感的本體，由此方能有實踐之動力源源不斷地發用出來。另外，與這種實在性的本體相對應的，也必須是極具實存體驗性的生化作用，這就使得「氣」之名難以被完全排除，熊氏這一由體流用、即用顯體的動態架構，少不了流動連續的「氣」感之支撐。

不過佛家內部真的就因為缺少了這種實在性的本體而缺乏道德實踐力嗎？大乘佛學不是有普度眾生的大慈大悲之心嗎？熊氏並非沒有注意到這一點，他在《新論》中曾讚許大乘佛家同儒家一樣有不捨世間的精神，（《新唯識論》（語體文本），頁 405）更重要的是，熊氏在讀大乘空宗的經典《大智度論》時也注意到了大乘佛學中慈悲心的正面意義：

精進為利益眾生，大悲為首，此與儒者智仁勇三德，義相和會。仁者以萬物為一體，即大悲所由起……佛氏於本體，只見是無為無作，卻不悟是無為而為，無作而作，此是儒佛天壤懸隔處。良由佛氏在求度脫，故其證體，偏滯於寂耳。《新論》所以不得不作也。

菩薩以淨智慧，深窮諸法實相，即知眾生本吾一體，以興悲願，不忍獨善也。儒者上達天道，便悟天地萬物皆吾一體，而惻隱發於不容已。兩家根底不必異……兩家人生觀不同。故一則於實相，但體會空寂，而求度脫，一則於實相，體會其空寂而生生不息之健。（《讀智論鈔》，《熊十力全集·第四卷》，頁 602、604）

熊氏這兩處討論的結構非常有意思，值得我們深入分析。首先，第一段引文的開頭將佛家利益眾生的「大悲」與儒家的「智仁勇」相會通，甚至還提出仁者的以萬物為一體，亦是「大悲」所由起者，這樣將佛家直通於儒家之仁的說法似乎會讓我們感到有點突兀，這到底是怎麼回事呢？第二段引文就給出了解釋，熊氏認為大乘菩薩深窮諸法實相後，就知曉了眾生與我本為一體的道理，於是生起悲願而不忍獨善其身，這就與儒者因悟天地與我一體而發惻隱之心，是同一個道理。不過既然如此，那麼熊氏為什麼要在這兩處的後半段都馬上舊調重彈，再度指責佛家於本體無為無作，但體會空寂而求度脫，甚至說這是不得不作《新論》的理由呢？

換言之，這其中似乎有一個跳躍的地方，如果嚴格按照熊氏「由體發用」的架構，則：首先，如果熊氏讚同大乘佛家有類似於儒家的道德實踐動力，那麼他對佛家於本體只是體會空寂的倫理指責將不能成立；其次，如果要維持佛家於本體只體會空寂的論斷，那麼就不該承認佛家的大悲有與儒家的仁心相近的道德動力性。

其實，之所以會產生以上的衝突現象，似乎是因為熊氏在接受大乘佛學自有其道德實踐動力來源的同時，又置入自身的固有理解架構而產生了一定的創造性誤讀；不過熊氏本人其實仍吸取了佛學道德實踐原則中合理的成分，進而自覺地建構起其獨特的道德實踐基礎。

二、「無我」與「利他」之間

順著前面的討論，我們首先需要指的是，大乘佛學雖然主張萬法皆空，因而可以說自我與他人不二，可是這並不直接等同於我與萬物為一體。自他不二是建立在「空」的基礎上的，兩者乃是因為皆無自性而不得分之為二，這意味著兩者雖然不二，卻並沒有同一在一個實體之內，而是同樣為「空」。(中村元，1997：64-65)因此大乘佛學的利他道德實踐，不是來源於物我一體所帶來的同體關懷，而是由於空觀下伴隨著自我私心的消解而產生無私，進而在觀照到他人苦難時，生起憐憫慈悲之心，誓願救度眾生。³¹

如此說來，大乘佛學的道德實踐動力實際上並非來源於某個實體的動力發用，也無需如此，熊氏的理解恐怕是有所偏差的。不過若從大乘空宗內部的倫理實踐來說，也並非不存在某種動力問題上的疑難：

有得悲心而作是念：若諸法皆空，則無眾生，誰可度者？是時悲心便弱；或時以眾生可愍，於諸法空觀弱。若得方便力，於此二法，等無偏黨：大悲心不妨諸法實相，得諸法實相不妨大悲生。如是方便，是時便得入菩薩法位，住阿鞞跋致地，如〈往生品〉中說。(《大智度論》卷 27，《大正藏》第 25 冊，頁 264a)

在此我們發現一個有趣的現象，就是空觀與慈悲之間似乎產生了某種衝突：如果觀見諸法皆空，則本無眾生可度，那麼還如何生起慈悲？反之，如果憐憫眾生，心生悲苦，則似乎也有礙於觀空的清淨之道。對於這兩

³¹ 有趣的是，印順反指責熊氏《新論》所體認的不過是一種「近似的定境」，因而流於空寂，相比之下，大乘學者不主張這樣由靜證體，而要等到真正的「悲」「慧」雙修，才能實證空性。(2001：249-250)換言之，在印順看來，以熊氏所片面擇取的那部分佛學義理觀之，恰恰會陷於空寂之弊；當然，這並不意味著熊氏不能藉由佛學外的儒學資源來擺脫這種困境。

者之間的矛盾，《大智度論》的解釋是，如果得到某種「方便力」就能同時兼顧這兩者，使之兩不相妨。然而，這種「方便力」的提出，似乎在純粹義理的層面上尚缺乏充足的說服力，或者說至少以一個並非完全服膺佛法者的視角來看，空觀與慈悲這至少在表面上的衝突仍然有其效力，前者所隱含的虛無主義意味確有可能削弱一個空觀者的道德實踐動力。³²就此而言，熊氏提出一套由體發用的體用論，來保障道德實踐的動力來源，這背後確有其卓識與深懷。³³

不過以「空」為基礎的道德原則在另一方面有其殊勝之處，亦即由「空」所開展出來的「無我」的自我否定力量，似乎可以更徹底地去除自我內部所可能殘留的一己私心，從而避免以自身的主觀詮釋而形成壓迫他人的同一化暴力。換言之，促進主體進行道德實踐行為的實踐動力固然重要，但是如果在主體側隱利他的動心發念之中，混雜有私心私慾未除，卻直以其一切發用為純然天理之流行，則其實際展

³² 就《大智度論》本身的脈絡來說，此處由「大悲心」而進於「方便」，乃是入菩薩位的一個方法次第：「發意、修行、大悲、方便具足，行是四法，得入菩薩位。」引見《大智度論》卷27，《大正藏》第25冊，頁262c；從由「修行」進於「大悲心」時確實出現了如何同時保住憐憫眾生的慈悲與自身的空觀的兩難局面，故而需要進於「方便」才得以兩全，可以既「知諸法空」又「不捨眾生」，乃入菩薩位：「修行已，以般若波羅蜜知諸法實相，以大悲心愍念眾生：不知是諸法實相，染著世間虛誑法，受種種身苦、心苦。是更受大悲名故，不名修行。方便者，具足般若波羅蜜故，知諸法空；大悲心故，憐愍眾生；於是二法，以方便力不生染著。雖知諸法空，方便力故，亦不捨眾生；雖不捨眾生，亦知諸法實空。若於是二事等，即得入菩薩位。如聲聞人，於定慧二法等故，是時即得入正位。」引見《大智度論》卷27，《大正藏》第25冊，頁262c。

³³ 誠如審查意見所指出的，本文對於「熊十力誤讀佛家之慈悲解讀得太過簡略」，而從佛家的角度，筆者認為至少可以從兩個方面回應熊氏的批評：第一，佛家所說的慈悲，更多的是從「宗教—解脫論」而非「倫理學—存有論」出發，因此熊氏從後者出發提出的批評有待商榷；第二，正如印順對熊氏的反批評中所指出的，佛家強調「悲」「慧」雙修，本身就維持著防止陷溺於空寂的原則。不過，本文在此所試圖凸顯出的是，一方面由於以上兩個回應皆需建立在某種佛家內部的觀念前提之上，而這種前提卻是熊氏儒家型的觀念結構所無法接納的，因此熊氏提出的毋寧可以說是一種「外部批評」；不過另一方面，如果我們承認某些佛家內部的觀念前提，在其外部並非完全自明、不可討論的，那麼熊氏所提出的問題結構本身，仍是頗有其思想價值的。

開的道德行為中就有可能含有並非是純然道德的成分，反而會形成對他人的壓迫。

實際上，熊氏本人在某種程度上有意識到「空」在此方面的殊勝之處，並曾提出要融匯「仁」與「寂」，方可見天德之全。熊氏認為，如只偏向空寂，自然有其屢揭的耽空之弊，而如只偏仁，則「卻恐末流之弊只見到生機，而不知生生無息的真體本自沖寂也」。（《新唯識論》（語體文本），頁 405-406）換言之，熊氏自己就意識到如果單只取仁體的生生不已之義，則恐怕會有趨向妄逐於流行的弊端，所以需要適當吸納佛家「空」的去執、空寂之用，才能證得性德之全。由此可見，熊氏固然在道德實踐主體的成立基礎上以一套極具實感的本體論為主，但其中仍然融匯了佛家「空」的精神，以防止某種偏逐生化之弊。

無論如何，當我們在此重返本文「空」與「氣」之爭時，就會發現兩者的弔詭關係造成道德實踐原則上的奇妙境地：若是要將「氣」質之性歸諸佛家的習氣範疇，以其為全然虛妄的，似乎就必須真正貫徹佛家「空」的精神，做到全然的「無我」，於自心所生之執取全無所取；³⁴可是熊氏既每就本心之作用流行而顯體，則所謂由體而發的「用」（即熊氏所謂「氣」）又必須被保留為正面的，換言之，我們仍然必須認取自身生發出的某些行為動機為大化之用，那麼我們究竟如何能在人倫日用之中將這種「用=氣」與虛妄習氣區別開來呢？

³⁴ 在此方面，一個極為有趣的參照對象，是以大乘佛學、特別是禪宗而建立起來的日本現代哲學流派——京都學派，黃文宏曾比較京都學派的創始人西田幾多郎與熊十力，最終歸結新儒家與京都學派之思想差異為「自我否定之徹底性問題」（2007：403-430）。由此差異所引申出來的道德實踐效應實頗值得我們認真思考。

伍、結論

「空」的概念可說是熊氏創造性地吸收大乘佛家，以建立其獨特的現代思想體系的重要資源；不過從熊氏所歸宗的儒家傳統來看，其中「氣」這一關鍵性要素卻會與「空」形成某種充滿張力的複雜關係。如果能夠暫時跳出歷史脈絡的限制來做一次跳躍性的俯覽，則這「空」與「氣」之爭可謂是與魏晉南北朝時佛教初傳中國所發生的儒佛論戰、以及早期宋明儒者與外來佛家之話語權爭奪，這歷史上的兩次論爭遙相呼應的。有趣的是，同樣是遭遇了外來思潮的重大衝擊與挑戰，熊氏在近代西學洶湧的時代背景下，卻是回過頭來重新激發了已被本土化的外來佛學資源，以與傳統儒家資源共構出一套現代哲學話語。不過在這一現代版的儒佛交涉過程中，卻凸顯出了兩大思想體系之間「空」與「氣」所可能產生的緊張關係，這種可能性的凸顯不僅構成了我們研究熊氏思想形態的重要切入點，也提醒我們這或許亦是一條在古代思想史上被忽視的線索。另外，與之密切相關的是，熊氏思想體系背後所蘊含的道德實踐基礎問題亦值得我們繼續思索，它觸及了儒佛兩家如何對待世間人倫的關鍵所在，反映出熊氏作為一個現代儒者的深層關懷，無論其中有多少利弊對錯，都值得今日的我們再度認真、如實地面對。

參考文獻

一、古籍

鳩摩羅什（姚秦）譯。《大智度論》，《大正藏》冊 25。

玄奘（唐）譯。《成唯識論》，《大正藏》冊 31。

僧祐（南朝梁）編。《弘明集》，《大正藏》冊 52。

二、現代資料

中村元著，江支地譯（1997）。《慈悲》。臺北：東大圖書公司。

印順（2001）。〈評熊十力的《新唯識論》〉，蕭萇父（編），《熊十力全集·附卷上》，213-255。武漢：湖北教育出版社。

牟宗三（2008）。〈我與熊十力先生〉，郭齊勇（編），《存齋論學集》，165-184。北京：三聯書店。

杜維明著，林鎮國譯（2001）。〈探究真實的存在：略論熊十力〉，蕭萇父（編），《熊十力全集·附卷上》，833-882。武漢：湖北教育出版社。

吳汝鈞（2002）。《唯識現象學（一）：世親與護法》。臺北：臺灣學生書局。

---（2005）。《純粹力動現象學》。臺北：商務印書館。

林永勝（2015）。〈氣質之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉，《臺大中文學報》，48：1-38。doi: 10.6281/NTUCL.2015.03.48.01

林安梧（2011）。《牟宗三前後：當代新儒學哲學思想史論》。臺北：臺灣學生書局。

林鎮國（1999）。《空性與現代性》。臺北：立緒文化有限公司。

- 梁簌溟 (2008)。〈讀熊著各書後〉，郭齊勇 (編)，《存齋論學集》，61-114。
北京：三聯書店。
- 郭齊勇 (2001)。〈為熊十力先生辯誣——評〈長懸天壤論孤心〉〉，蕭蓬父
(編)，《熊十力全集·附卷上》，1599-1663。武漢：湖北教育出版社。
- 張亨 (2014)。《思文論集——儒道思想的現代詮釋》。臺北：臺大出版中心。
doi:10.6327/NTUPRS-9789863500445
- 黃文宏 (2007)。〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》37，2：403-430。
doi:10.6503/THJCS.2007.37(2).03
- 楊儒賓 (2003)。《儒家身體觀》。臺北：中研院文哲所。
- (2012)。《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》。臺北：臺大出版中心。
- (2013)。《從《五經》到《新五經》》。臺北：臺大出版中心。doi: 10.6327/
NTUPRS-9789860365511
- 翟志成 (1993)。《當代新儒家史論》。臺北：允晨文化出版公司。
- 熊十力 (2001)。《熊十力全集》。蕭蓬父 (編)。武漢：湖北教育出版社。
- 劉述先 (1994)。〈如何正確理解熊十力——讀〈長懸天壤論孤心〉有感〉，
李明輝 (編)，《當代新儒家人物論》，1-20。臺北：文津出版社。
- 橫山紘一著，許洋主譯 (2002)。《唯識思想入門》。臺北：東大出版社。
- 錢新祖 (2013)。《中國思想史講義》。臺北：臺大出版中心。
- 賴賢宗 (2001)。《體用與心性：當代新儒家哲學新論》。臺北：臺灣學生
書局。
- Lin Chen-Kuo (2002). "Hsiung Shih-li's Hermeneutics of Self: Making a Confucian
Identity in Buddhist Words." *NCCU Philosophical Journal*, 8: 69-90.

