

華嚴專宗學院佛學研究所論文集

熊十力之初期唯識觀

蔡伯郎

一、導言

義淨三藏在《南海寄歸傳》中說：「印度大乘無過二種：一則中觀，一則瑜伽。」這是義淨在七世紀後葉，在印度取經時所見到的情況。中觀所傳的是龍樹、提婆等空義之思想，而瑜伽所傳則是彌勒、無著、世親等唯識之思想，此二者一從緣起析諸法空，一則從識之現起說法不空，構成當時佛學思想的二大主流。而此二思想在後來的發展上都產生了不同的分派，在中觀有所謂的「歸謬論證派」和「自立論證派」。在唯識則有十大論師的議論競出，這十大論師的論見，雜現於《成唯識論》中。此十大論師大致上又分為兩系：一是安慧無相唯識系；一是護法的有相唯識系。其中安慧一系的思想，由真諦法師傳譯而流傳於中國；護法一系的思想則經由唐玄奘大師的弘揚而盛極一時，這是為一般人所熟知的。

其後，唯識學在中國沈寂了相當長的一段時間，除在明代還有少數唯識的著述之外，在中國的佛教史上，唯識學的研究幾乎不存，直至民國初年，歐陽竟無開辦以研究唯識為主的「支那內學院」之後，唯識學才又在中國興起。歐陽竟無所傳之唯識乃是護法，當時從學者甚眾，熊十力當時也受梁漱溟之建議，赴內學院從游於歐陽大師的門下。二年後熊氏赴北大講授唯識，但未經多久，熊氏「忽盛疑舊學，於所宗信，極不自安，乃舉前稿盡毀之，而新論始草創焉」，¹此所謂「新論」即《新唯識論》，熊氏此論一出，即引起當時學界一時的儒佛之辯，牟宗三先生盛譽為當時學界的一大盛事。然而熊氏何以要作《新唯識論》呢？此在熊氏的另一著作

¹熊十力：《新唯識論》（台灣：學生書局，一九八三），頁二。

《佛家名相通釋》中的釋「法相宗」條下，熊氏道：「法相宗，有宗之異名也，相者，相狀或形相。有宗解析諸法形相或緣生相，旨在析相以見性（析諸法相而知其自性，則即諸法而見實性之顯現也，無著本旨如此，世親唯識便失此意，此《新唯識論》所由作也）」。²其次，於釋「唯識宗」條下亦說：「唯識宗，有宗之別派也，此宗雖導源於無著，而實成立於世親。無著作《攝論》（具云攝大乘論）授世親，世親由此捨小入大（世親初治小宗），未幾創明唯識，作《唯識二十論》，成心外無境義，作《百法明門論》，成一切法不離義。最後作《唯識三十頌》理論益完密，而意計穿鑿之病，亦不可掩云。（拙製新論及破破論，學者倘虛懷玩之，則世親學得失不難見也）」。³此外，更於此書中多處談到「大概無著說較少病，世親便多差失」、「世親唯識，構畫雖精，而病亦在是」等等。而在熊氏所著的《新唯識論》文言本中，其所批評者多指世親與護法。

如前所述，熊氏此書一出即引起當時學界的一番爭議，因此對於熊氏此論的探討亦甚多，毀譽參半，有從儒家立場立論的，也有從佛家角度評判的，誠如牟宗三所說的蔚為當時的一大盛事，而其中尤以熊氏與支那內學院之間的往談尤為激烈。本文在此並非要重新檢討儒佛之間的諸般問題，而是欲借熊氏《新唯識論》【以下簡稱《新論》】中對於唯識的批評來探討其初期唯識（指彌勒、無著、世親時期之唯識學）的一些觀點，並試從哲學的立場對其《新論》作一點評析。

二、法相與唯識

如上所述，熊氏將初期唯識劃分為「法相宗」與「唯識宗」，並認為無著之法相宗「較少病」，而世親之唯識宗則「多差失」，然而最初將初期唯識區分法相宗與唯識宗者並非熊氏，而是歐陽竟無，熊氏曾於內學院受唯識學，故其唯識觀不無

²熊十力：《佛家名相通釋》（台北：洪氏出版社，一九八四），頁四。此中引文中O之部份表示熊氏之自註，下同此。

³同上，頁四—五。

受此影響，因此在了解熊氏的思想之前，我們先來了解一下歐陽竟無對於初期唯識的看法。

歐陽竟無在〈瑜伽師地論敘〉中，首先標舉四義以說明瑜伽，其為「一曰五分以敘事；二曰十要以提綱；三曰十支以暢義；四曰十系以廣學」，⁴其中於「十要」中明言唯識與法相義，並且嚴以區分二者之別：

復次於唯識、法相二宗，相對互觀其義始顯，略有十義：一者，對治外、小心外有境義，建立唯識義，對治大惡取空義，建立法相義；二者，若欲造大乘法釋，應由三相而造，一說緣起，二由說從緣所生法相，三由說語義，是故由緣起義建立唯識，由緣生義建立法相義；三者，觀行瑜伽歸無所得，境事瑜伽廣論性相，是故約觀心門建立唯識，約教相門建立法相義；四者，八識能變，三性所變，是故能變是唯識義，所變義是法相義；五者，有為、無為一切諸法約歸一識，所謂識自性故，識所緣故，識伴助故，識分位故，識清淨故。又復以一識心開為萬法，所謂五蘊、十二處、十八界、二十二根、四諦等，是故約義是唯識義，開義是法相義；六者，精察唯識，纔一識生，而自性所依、所緣助伴作業，五相因果交相繫屬，纔一識生，四識互發。又復精察法相，雖萬法生而各稱其位，法爾如幻，就彼如幻任運善巧，宛若為一，是故開義是唯識義，約義是法相義；七者，了別義是唯識義，如如義是法相義；八者，理義是唯識義，事義是法相義；九者，流轉真如、實相真如、唯識真如義是唯識義，安立真如、邪行真如、清淨真如、正行真如義是法相義；十者，古阿毗達摩言境，多標三法，今論言境，獨標五識身地、意地，是故今義是唯識義，古義是法相義，是為略說二宗互相為對義。⁵

在此段中我們可以看到歐陽氏以對治對象的不同以及緣生、緣起義、能變、所變及諸義的開闢來說明法相宗與唯識宗之不同。其次於釋「十系」中亦說：「部執

⁴ 《瑜伽師地論》第〇冊（台北：正昌公益文教基金會，一九八五），頁〇—〇二七。

⁵ 《瑜伽師地論》第〇冊（台北：正昌公益文教基金會，一九八五），頁〇—〇五三及〇—〇五五。

競興，眾生著有，龍樹破執，造《中論》等，無相教立。又復著空，是以無著上請慈尊親說五論，下廣中道，特創二宗。創唯識宗，作《攝大乘》，傳於世親，創法相宗，作《集論》本，授師子覺……」。⁶此外，在其〈百法五蘊敘〉中，亦一再詳明二宗之別，是以可以了解歐陽氏乃是於瑜伽行中分唯識與法相二種，而以無著為此二宗之祖，其所傳於世親者為唯識宗。

對於歐陽氏將初期唯識思想劃分為法相與唯識二宗，當時有些人並不以為然，太虛法師便是其中之一。其認為法相必宗唯識，不應於此區分為二宗，故而說：「唯識之六經十一論，要皆明諸法唯識，未聞有所謂法相與唯識之分。……十支諸論，若《攝論》，若《顯揚》，若《百法》，若《五蘊》，或先立宗後顯法，或先顯法後立宗，無不以唯識為宗者。若於立顯之先後微有不同，強判為唯識與法相二宗，則不僅十支可判為二宗，即一支、一品亦應分為二宗。如是乃至識之與唯，亦應分為二宗，以能唯為識，所唯為法故。誠如所分，吾不知唯識如何立？」⁷太虛法師與歐陽竟無可說同屬於楊仁山門下，然其在佛學的立場與見解上卻常處對立，因而亦時常為文對論，可謂當時佛學界的二大泰斗。

而除了此二師對於法相與唯識有不同的見解之外，印順法師亦曾發表過自己的意見，基本上他對於此二師之說採取一種綜合的態度，其認為「兩家說法都有道理，因為無著、世親的思想是需要貫通的，割裂了確是不太好。但在說明和研究的方便來說，如將無著系的論典，作法相與唯識的分別研究，的確是有他相當的用意。」⁸而且其認為法相與唯識這二個名詞，不一定衝突，也不一定同一。因為，佛陀在教說一切法時，即是用五蘊、十二處、十八界來統攝，故古師在造論時，亦以此來說明一切法相，而至後來大乘思想的發展，漸為強調心識層面，乃至發展出唯識的

⁶同上，頁〇一一一九。

⁷現代佛教學術叢刊：《唯識問題研究》（台北：大乘出版社，一九七九），頁七三。

⁸現代佛教學術叢刊：《唯識問題研究》（台北：大乘出版社，一九七九），頁八四。

思想，建立起以心為主的大乘體系，以識來說明一切法之存在，「所以，在無著論中，若以蘊、處、界攝法，都帶明共三乘的法相，以唯識說，即發揮大乘不共的思想，一是順古，一是創新」，⁹因此，唯識與法相確實有其不同，值得分開來研究。但另一方面，從思想的發展上來看，「即是起初西北印系的法相學，到後來走上唯識，所以也不妨說法相宗歸唯識」。¹⁰

但是印順法師對於法相與唯識之分，除了採取這種折衷的態度之外，他亦從全體佛教的立場，主張「凡是唯識必是法相的，法相卻不必是唯識」，¹¹理由即在於唯識之建立，是基於對於諸法之體性的探究、析分，而終以落於心識之主體上，故唯識必是法相。然而法相卻未必一定歸於唯識，此諸如有部等，其雖同以蘊、處、界來說明一切法，但確認為此蘊、處、界各有自體，並不歸於心識主體上，故其雖說法相，但不主唯識。

這是民國初年時，諸師對於初期唯識的看法。熊氏在此思想背景下，基本上採取了歐陽氏的立場，這從其在《佛家名相通釋》中，對於法相宗與唯識宗的註解可以看得出來，甚至還成為他作《新論》的理由。但這樣的看法到後來有了轉變，在熊氏後來所作的〈新唯識論問答〉（一九四四，《佛家名相通釋》作於一九三七年）中，對於歐陽氏將初期唯識區分為法相宗與唯識宗的看法頗不認同，其言道：

宗者，宗主義。凡學之異宗者，必彼此所主張有特別不同處，非只理論上疏密之異而已，無著之學，根柢在大論，世親成立唯識學，其中根本大義，如八識及種子與緣生義、三性義並據《瑜伽》，其以轉依為宗趣亦同稟《瑜伽》。自昔以來，未嘗拔唯識於法相之外而別號一宗者。……故法相宗自世親唯識論出，其理論始嚴密，而面目一變，要其根本大義，悉據《瑜伽》。無著析薪，世親克荷，精神始終

⁹ 現代佛教學術叢刊：《唯識問題研究》（台北：大乘出版社，一九七九），頁八五。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

一貫，未可以一家之學，強判為二宗也。¹²

而且在《新論》的文言本中，熊氏立於區分法相宗與唯識宗之立場，對於有宗的批評都盡量排除無著之說，而明顯指向世親或護法之說，然在《新論》語體本中，熊氏在批評有宗的思想時，基本上已不再將它分為法相與唯識二宗，而單以「有宗」或「無著一系」統攝之。熊氏此種轉變或許是思想進程上的發展，也或許是受到太虛大師的影響（其認為法相與唯識只是理論之疏密，此說法與太虛大師之說，如出一轍），更或許是為答外者之難，以為《新論》所評正有宗之處，其內容多屬唯識宗而已，未是有宗全體，故作此說，然而不管是何種原因，從熊氏前後的著作中，確實可以看到其對初期唯識分判的差異，這一點在下文的論述中，尚可更清楚地看出。

就熊氏自述當時為作《新論》（文言本）的理由，是對於世親、護法一系之唯識學的不滿，故其《新論》中亦多批評世親與護法之學。其評述雖多，而其要者，乃在於唯識論中之種子義與真如義上，熊氏《新論》中所標舉者，體用一也，而其批評唯識之處最甚者為，唯識析真如與種子為二重本體，又種子（體）與現行（用）隔絕，是將體用截為二片。故以下便從此二點來看熊氏之唯識觀。

三、種子與真如

如上所述，熊氏在作《新論》文言本之時，將初期唯識區分法相宗與唯識宗，而其《新論》文言本中所批評者，亦多以世親、護法一系之唯識學為主，然其中又以對種子與真如之義最為不滿，其認為世親唯識論中說種子為能變，真如為諸法之本體，無為不動，是將體用析分為二。「有宗至唯識之論出，雖主即用顯體，然其談用，則八識種現，是謂能變，（現行八識，各各種子，皆為能變。現行八識各各

¹²熊十力等撰，林安梧 輯《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，一九八〇），頁一四一—一五。

自體分，亦皆為能變）是為生滅。其談本體，即所謂真如，則是不變，是不生不滅，頗有體用截成二片之嫌。即其為說，似于變動與生滅的宇宙之背後，別有不變不動、不生不滅的實法，叫做本體」。¹³

而且熊氏認為唯識既立真如為諸法之本體，但因其性為不生不滅，無有變化的，故又別立八識種子為能變，以作為現行之因，如是又成另一本體，故世親等唯識學之種子——真如是為「二重本體」。「此真如者，既不是種子，又不可說本有種即真如之顯現，然則本有種與真如，究竟是何關係？有宗於此，既無所說明，此實其理論上之最不可通者……，由有宗學說之體系衡之，種子既是現界根源，而又於種果外，別說真如法界，則不得不謂之有二種本體，可謂支離極矣」¹⁴。「護法唯未見體，故其持論，種種迷謬。彼本說真如為體已，又乃許有現界，而推求其原，遂立功能作因緣，以為現界之體焉，若爾，兩體對待，將成若何關係？」¹⁵

熊氏除對於唯識之真如與種子說之關係批評為體用隔絕及二重本體之外，亦從體用之關係，對於種子與識變做激烈的非議。然在此時期（《新論》文言本），熊氏對初期唯識尚持法相與唯識二宗之分，故其為論，亦多區分二者，其批評亦以世親、護法為主。「有宗自無著肇興，談用猶以分析，……至世親始立識為能變，以之統攝諸法，下逮護法、窺基衍世親之緒而大之，乃於能變因體加詳，（能變因體即謂種子）要之，皆於用上建立，……而不悟其有將體用截成兩片之失，……如何可言即用顯體。固有宗之學，至護、基而遂大，亦至護、基而益差」。¹⁶又其認為關於種子，「無著最初立說，只謂八聚心心所，各各有自種而已」，¹⁷其種子是依諸行有能生之勢用而假說的，並非離於諸行，別有種子之自性，種子只是為了分析

¹³ 熊十力：《十力語要》卷一。

¹⁴ 熊十力等撰，林安梧 輯《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，一九八〇），頁三二—三三。

¹⁵ 熊十力：《新唯識論》（台灣：學生書局，一九八三），頁三七。

¹⁶ 同上，頁二五。

¹⁷ 熊十力等撰，林安梧 輯《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，一九八〇），頁二七。

性地說明諸法而設說的，並非是一種宇宙論的建立。然而世親所立之唯識學的種子，卻是離異諸行而有實物的，「唯識家說種子，便異諸行而有實物，所以者何？如彼所說，一切心心所相見分，……即所謂諸行是也，各各有自種子為生因……，但諸行是所生果法，而種子是能生因法，能所條然各別，……據此，則種子與諸行各有自性。易言之，即種子立於諸行之背後而與諸行作因緣，亦得說為諸行之本根，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」。¹⁸

熊氏認為世親將心心所析分為見相二分，並謂見相各自有種，故已是落於二元論之立場，又唯識義中，種子性通善惡，故是善惡二元論。另一方面，在世親系，種子為實法，且是各各別立的，在數量上則是不可勝數，因此「唯識家建立種子，以說明宇宙萬象，蓋近於多元論者。」¹⁹。熊氏認為造成這種善惡二元論乃至多元論的混亂立場是世親種子與識變說之謬誤。

此外，熊氏亦再從種子的功能義與賴耶持種來批評唯識義，首先先談種子之功能義。熊氏極力批評護法將種子說為功能，其認為「功能者，即宇宙生生不容已之大流」，²⁰而不能說為是「每一有情之生皆有自功能為因，因而此功能亦名種子，體性差別，數無極量，殆如眾粒」，²¹故熊氏又說：「護法計有現行界，因更計有功能，沈隱而為現界本根，字曰因緣，此巨謬也。夫其因果隱顯，判以二重（功能為現界之因，隱而未現，現界是功能之果，顯而非隱，兩相對待，故云二重）能所體相，析成兩物」。²²

在熊氏看來，功能是宇宙萬有流行之動力，是為宇宙全體所具有者，而非別屬

¹⁸ 熊十力：《佛家名相通釋》（台北：洪氏出版社，一九八四），頁二〇—二一。

¹⁹ 熊十力：《佛家名相通釋》（台北：洪氏出版社，一九八四），頁二一。

²⁰ 熊十力：《新唯識論》（台北：學生書局，一九八三），頁三九。

²¹ 同上，頁三八。

²² 同上，頁三六。

於個人，或可由後天習得。故其說：「夫功能者，原為本有，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」，²³而護法將功能說為種子（亦名習氣），而習氣又有本有與新熏（亦即後天習得的），這與熊氏對於功能的看法大相逕庭，故說護法將功能說為習氣，是其「立說最謬者」。

關於熊氏將護法以習氣為功能，而說此是其「立說最謬者」，這是基於熊氏所自立的形上學系統與唯識學系統本身的差異，並非護法謬唯識義也。基本上，熊氏與唯識在定義「功能」一詞上本有差異，熊氏止不過是以自家之義，而論護法唯識義之非。誠如劉衡如之《破新唯識論》中所說：「因明例，先須選定立敵共許之名詞，以為辯論之用，故立有極成之言，而不然者，犯不極成過。又名詞須與指義皆極成，不能以敵之名，改用自立之意，而不然者，則名亦不極成，名詞且不極成，所資以置辯者又安在哉？」，²⁴熊是以自定之功能義而駁護法種子之功能義，是犯不極成過也。況在唯識學中，功能、習氣、種子本是同義之詞，並非護法所擅用，種子之功能乃指種子能生之勢用，於唯識學中自有其義，實非護法所自創也。

其次，熊氏對唯識賴耶之批評說：「跡護法功能又名種子，析為個別，設以賴耶……，不悟種子取義，既有擬物之失（擬稻等物種故）又亦與極微論者隱相符順……，宇宙豈微分之合，人生詎多元之聚，故彼功能終成戲論。若其持種賴耶，流轉不息（流轉者，相續義）直謂一人之生，自有神識，迴脫形軀，從無始來，恆相續轉，而不絕斷，則亦與神我論者無所甚異」。²⁵在此，熊氏批評唯識之賴耶乃不異於外道之神我，並將之歸咎於是護法以功能為種子，且說種子是個別存在的（各自有體），由於種子是個別存在的，而且數量上是無限的，猶如散沙一般，故須建立一阿賴耶識以作為諸種子之攝持與含藏者，這是唯識將種子說為實有（法）所產

²³同上，頁四〇。

²⁴熊十力等撰，林安梧 輯《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，一九八〇），頁三二—三三。

²⁵熊十力：《新唯識論》（台北：學生書局，一九八三），頁三九。

生的困難。熊氏認為：若以法相宗之種子義，種子是以能生諸行之勢用而假說的，則或可不須設此賴耶以為攝持，其言：「經部說色心持種，唯識家撥之，謂必有賴耶攝持，吾意就法相家種子義言，既非異諸行別有實物，則無須賴耶持之矣」。²⁶

在此姑且不論熊氏對於賴耶之批評是否得當，然而我們可以清楚地看到，在這時期（《新論》文言本(一九三二)至《佛家名相通釋》(一九三七)之前），熊氏尚嚴格區分法相與唯識之別，故在其立論為文之時，亦特意標舉出二者之差異，而到《新論》語體本(一九四二)與〈新唯識論問答〉(一九四四)之時，熊氏已不再將初期唯識做二宗之區分，其批評亦不再只是針對世親或護法之唯識學，而是以「有宗」一詞統攝之，「問曰：《新論》遮撥賴耶，何哉？答曰：有宗不見本體，直妄構一染性之神我，當作自家生命……此其大謬也」（〈新唯識論問答〉）²⁷。

此外，《新論》對於賴耶與種子的批評尚有，唯識建立種子與識變說是一種宇宙論的構造，而且「大乘有宗，始建立種子為因緣，雖與小乘同為宇宙論方面的說法，而實際上則與小乘截然不同。蓋小乘不立種子，其談緣生，與晚世哲學談關係論者，意趣頗堪和會，至無著、世親兄弟立種子為因緣，其後一脈相承，始說因緣為作者，於增上緣等為作具，自是而緣生論變成構造論，此則其不及小乘處也」（〈問答〉）。²⁸

以上熊氏對於唯識之批評，大致上都可以區分為二階段來看：一是從《新論》文言本至《佛家名相通釋》時期，此時熊氏因尚有法相與唯識宗之分，故其立論亦多區分二者，而單以世親、護法一系之唯識學為批評處；然而到《新論》語體本出之後，熊氏已放棄法相、唯識之分，其批評多將二者視為同一，而一併非之，並且常採空宗的觀點作為批判的方法之一，此點在理解熊氏之初期唯識觀時，實不可不

²⁶ 熊十力：《佛家名相通釋》（台北：洪氏出版社，一九八四），頁二〇。

²⁷ 熊十力等撰，林安梧 輯《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，一九八〇），頁三五。

²⁸ 同上，頁六七—六八。

注意。

四、熊氏的哲學立場

熊氏自謂：「《新論》一書，不得已而作」（〈新唯識論要旨述略〉）²⁹，熊氏基於中華文化的立場，面對當時西方文明的衝擊，慨然謂道：「今當衰危之運，歐化侵凌，吾固有精神蕩然泯絕，人習於自卑、自暴、自棄，一切向外剽竊，而無以自樹，《新論》故不得不出」。³⁰而於其所作之《新論》，熊氏則說「本書於佛家，原屬創作」，然細觀其內容則係外似佛而內實儒。謂似佛者，熊氏論中所用詞語多採佛家唯識之語，且創作思想亦不乏源自於佛家者，然其所使用之佛家語詞卻與原義大相逕庭，至於論中之主旨，更是背離佛家精神，而以儒家及《易》為其精髓，是故曰：外似佛，而實儒也。

此外，熊氏創作《新論》，其義主要在倡明體用合一之理，故在其相關文中一再強調此點，「《新論》全部，可說只是發揮體用不一不異意思」。³¹從熊氏的《新論》體系中，可以看出熊氏認為宇宙本體乃至自家生命應是一體，不應析分為多，宇宙萬象即是此體之用顯，是一種一元論之立場，故其謂：「夫體之為名，待用而彰，無用即體不立，無體即用不成。體者，一真絕待之稱；用者，萬變無窮之目。夫萬變無窮，元是一真絕待，（即用即體）一真絕待，元是萬變無窮，（即用即體）新論全部，只是發明此意」，³²故其強烈批評唯識者，即說唯識是一種體用分疏的「善惡二元論」、多元論，乃至是將佛學「緣生義」改轉為「緣起義」的宇宙構造論。「無著諸師談八識，其旨趣略說如上，較以小乘六識之談，迥不相同者，則第八識之建立，顯然成為宇宙論方面之一種說法。而第八識中種子，又成多元論，種子染

²⁹ 同上，頁一。

³⁰ 熊十力等撰，林安梧 輯《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，一九八〇），頁二。

³¹ 同上，頁四三。

³² 同上，頁五一。

淨雜居，亦是善惡二元。且諸識相、見，劈裂得極零碎，如將物質裂成碎片然」。³³

當然，熊氏對於唯識的這種批評，是來自於其對護法一系所傳之唯識的了解，儘管到《新論》語體本出的時候，熊氏已不再對初期唯識採取二宗之分，而認為世親所完成之唯識體系，實乃無著思想之開展與完成。然而，我們可以看到在《新論》中，熊氏似乎完全未曾見到安慧、真諦一系之唯識思想，而這一點實則值得我們去注意。

熊氏評唯識思想是宇宙論、多元論乃至是善惡二元論，然而反觀熊氏所立之哲學體系，則卻近似史賓諾沙之「泛神論」(pantheism)，其認為「實體者，所謂太易未見氣也……，虛而不可跡……，故無不充周……，故遍為萬物實體」，³⁴ 此種本體即同萬物之一元論思想實不異於史賓諾沙所謂的「神即自然」，其差異點只在於熊氏無史氏之「神性」概念，取而代之的是使用一連串《易》的形上學用語來描述此生生不息、神妙不可測的本體。

五、結語

總前所述，熊氏創作《新論》之背景是一個面對西方文明強烈衝擊的時代，而其創作之動機與理由，則可說是基於一種民族文化的情感，其次是出於對於舊學唯識義的不滿。從熊氏的前後的著作來看，早期熊氏是採歐陽竟無對於初期唯識之分判，區分法相與唯識二宗，然其後來則是直視此二者為同一，並在佛學的立場上，傾向於空宗之理論，而時以空宗對比於有宗來立論，這或許是受到太虛大師之影響，或可視為是熊氏本身思想進程的發展。

熊氏所作之《新論》係以儒家精神所建構起來的一套形上學系統，其特別強調

³³ 熊十力：《新唯識論》（語體本）（台北：里仁書局，一九八三），五九〇。

³⁴ 熊十力：《新唯識論》（台北：學生書局，一九八三），頁一一。

體用合一之關係，並以此非難唯識學體用立說之不當。關於熊氏對於唯識的理解是否完全諦當，此早已有許多學者為文深入討論過了，因此本文在此無意再添贅語，作者想要指出的是在熊氏的論著中，其對於初期唯識之觀點，有許多是值得研究唯識者深省的，如其對世親到護法之有相唯識，將種子視為實有，並將八識說為三能變的立場是否真如熊氏所說的，是落入一種宇宙的構造論？且從彌勒、無著的論著中，是否必然會走向護法之立場？真諦一系的無相唯識，是否更能展現出彌勒、無著之意，是一種現象論，而非是宇宙的構造論？

事實上，我們從熊氏對世親、護法的批評中，已大略可以見出一個端倪了，就熊氏《新論》文言本中來看，熊氏所批評的是世親的識變與種子實有，導至有體用分疏，現象與本體隔離之問題。然若就其早期對於法相宗種子是「諸行勢用」之假說的立場來看，則便無此等問題。又，就熊氏對於唯識說有真如為無為法，是諸法之本體，而又立種子作為生滅法之本體，是二重本體之問題，此點在真諦的無相唯識中，或許亦可獲得解決。因為，在真諦唯識的系統中，除以種子為假說之外，亦以識之「顯現」來取代護法一系所說的「轉變」，是故真諦一系之唯識思想，種子無須視為是一種本體。況且熊氏對佛家真如之理解，尚有待議論，佛家真如並非是離於諸法而獨存之本體，而毋寧應說是諸法存在之「理」，故真諦一系之唯識思想，應無所謂「二重本體」之問題，亦無宇宙論或構造論之傾向，而毋寧是更接近現象論的立場。