

【研究論著】 General Article

論馬一浮對熊十力《新唯識論》之影響
Ma Yifu's Influences on Xiong Shili's
New Consciousness-only Doctrine

李清良
LI Qingliang*

關鍵詞：熊十力、馬一浮、新唯識論、以變易為體、非現成性本體論

Keywords: Xiong Shili, Ma Yifu, New Consciousness-only Doctrine,
self-changing substance, non-present ontology

* 湖南大學嶽麓書院中國哲學研究所教授。

摘要

熊十力在一九二三至一九二七年間有過兩次重要的思想變化，這決定了《新唯識論》初稿的基本思路是「以變易為體」，即堅持一種非現成性本體論。但自從一九二九年結識馬一浮之後，馬氏卻堅決反對這一思路，導致熊十力對《新唯識論》初稿漸生疑慮，並於最終加以修改，前半部由熊十力本人改定，後半部則主要由馬一浮改定。《新唯識論》定本不再延續「以變易為體」的思路，而是逐漸轉向馬一浮所主張的「變中見常」的思路，即從非現成性本體論轉向現成性本體論。直到一九五〇年代中期以後，熊十力才有所謂「衰年而後自悟其非」，在思想上再次出現轉折，重新返回到非現成性本體論思路並加以進一步發展。因此從熊十力的整個哲學歷程來看，《新唯識論》固然是其成名之作，但也許並非其代表之作。

Abstract

From 1923 to 1927, Xiong Shili had two significant changes in his thought, moving away from the basic train of thought of the first draft of *New Consciousness-only Doctrine* that the Original Substance itself is changing continuously, which is a theory of a non-present substance. But after meeting Ma Yifu in 1929, Ma's resolute and intense objections caused Xiong to doubt his original position and led to an important revision of that work, the first half revised by Xiong, and the last half revised mostly by Ma. Finally, *New Consciousness-only Doctrine* no longer continued its original direction, but gradually accepted Ma's suggestion of the Original Substance as not changing rather than changing, that is to say, changing to a theory of a present substance. In his old age, Xiong recognized that this was a mistake, then changed again, and returned to the theory of a non-present substance. Considering the whole process of Xiong's philosophical investigation, *New Consciousness-only Doctrine* was his signature work, but probably not a mature one.

一九二九年，熊十力（1885-1968）與馬一浮（1883-1967），現代新儒家的兩位重要開創者，相識於杭州。其時熊氏正「養疴杭州」，他為結識馬一浮，率先致信馬氏，並附上自己正在撰寫的《新唯識論》書稿數頁求正。馬氏看完書信與書稿後，主動往訪熊十力，二人一見如故，「遂成知交」。¹自此之後他們交往十分頻繁，或聚談或通信，頗有疑義相析、以友輔仁之樂。直到一九三二年熊十力完成、出版了《新唯識論》（文言文本）並於這年冬天返回北京大學，他們的密切往來才暫時告一段落。

在這段為期將近四年的密切交往中，馬、熊雙方在思想上不可避免地存在著交互影響。對於正在建構「新唯識論」體系的熊十力而言，這種影響尤為重要。熊十力在《新唯識論·緒言》中明確說：「自來湖上，時與友人紹興馬一浮（浮）商榷疑義，〈明心〉章多有資助云（〈明心上〉談意識轉化處，〈明心下〉不放逸數，及結尾一段文字，尤多採納一浮意思云）。」²深入考察他們在思想上的分歧與互動，尤其是馬一浮對熊十力的影響，不僅有助於揭示現代新儒家創始人之間在根本問題上的同調與異趣，也將更清晰地展示「新唯識論」哲學體系的創建歷程，從而更準確地辨別這一體系的內在脈絡以及它在熊氏哲思歷史程中的恰當位置。

然而迄今為止，對於這一問題的研究卻相當薄弱，只有少數幾位研究者曾約略涉及。景海峰教授曾指出，熊十力所受馬一浮之影響，不僅表現為他在《新唯識論》中「談意識轉化、本心、人能弘道、心性不二，及詮釋五十一心所之『本惑六法』、信數、不放逸數等，多採納一浮之見」，更表現在他對於陸王心學從「夙無好感」轉為「歸宗心學」。³郭齊勇教授也提到，熊十力在修訂《新唯識論》〈明心〉章時吸收了馬一浮的許多意見，「特別是在心、性、天、命、理等宋明理學範疇的同一性疏解上，受

1 《馬一浮集·附錄》對此有較為詳明的記載。參見馬一浮：《馬一浮集》（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年），第3冊，頁1095-1096、1088。不少研究者將熊、馬相識時間定為一九三〇年，實是別有其故。參見李清良、郭勝男：〈熊十力《唯識論》撰作時間考辨〉，《中國文化研究》，2009年第2期（2009年），頁38-44。

2 熊十力：《新唯識論》（北京：中華書局，1985年，《熊十力論著集》之一），頁42。

3 景海峰：《熊十力》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁72-73。

到馬先生的影響」。⁴遺憾的是，他們都沒有就此作出更詳細的分析與討論。

本文希望對上述問題作一較為細緻的考察。全文將分為五個部分：壹、《新唯識論》初稿之基本思路；貳、馬一浮對熊十力基本思路之異議；參、馬一浮對《新唯識論》〈明心〉章之改定；肆、馬一浮對《新唯識論》前半部之影響；伍、結論。本文所討論的，其實既是馬一浮對作為論著的《新唯識論》之影響，亦是他對作為哲學體系的「新唯識論」之影響。以下《新唯識論》將按照熊十力本人的習慣用法簡稱《新論》。

壹、《新唯識論》初稿之基本思路

要揭示馬一浮對熊十力《新論》的實際影響，自然要首先弄清熊十力在認識馬一浮之前撰寫《新論》初稿的基本思路。自一九二三年起，至一九二九年認識馬一浮之前，熊十力在思想上曾有過兩次重要變化，正是這兩次重要變化決定了《新論》初稿的基本思路。

第一次思想變化發生在一九二三年。熊十力於是年夏天寫完他在北京大學講授佛教唯識學的第一種講義《唯識學概論》之後，雖然頗得南京支那內學院師友的讚揚，但他自己卻「忽盛疑舊學，於所宗信極不自安」。⁵他意識到唯識學理論雖然看似周密，但「審其理趣，終多未愜」，於是盡毀書稿，決心匡正前師所論。一九二六年仲春他寫成第二種《唯識學概論》，公開宣稱「彈正」唯識舊學。隨即又於一九二六年秋冬至一九二七年初春之間撰作第三種講義並改名為《唯識論》，將其與唯識舊學的分歧表述得更為清楚與準確。⁶通過這次思想變化，熊十力突破了以護法為代表的唯識學理論，在本體論上形成了自己的基本思路。

4 郭齊勇：《天地間一個讀書人——熊十力傳》（上海：上海文藝出版社，1994年），頁51。

5 熊十力：《新唯識論》，頁42。

6 蕭蓬父主編的《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年）將《唯識論》的印刷

熊十力的突破來源於他在此期間的一個根本領悟：心識與外物皆非實有，而只是「剎那生滅」、「相似恆轉」的「功能」所宛爾乍現的現象：「極覽眾物而不取於物相，深觀內心而不取於心相，乃至不取非物非心之相」。⁷因此相對於第一種《唯識學概論》而言，第二種《唯識學概論》以及《唯識論》最關鍵的改變之處就在於增加了〈轉變〉章——通過「屈申相感為變」的說法論證「色無實事，心無實事，只有此變」的主張。故熊十力明確說：「此章為全篇主腦。前後諸章，皆發明之。而吾與護法立說根本歧異，亦於此畢見。」⁸根據此種見解，所謂現象就不是實有之物，所謂本體也不是指實有之物的最終原因，而是指宛爾乍現的一切現象的本真存在（法爾如如之體）；換言之，本體與現象之別，不是因果之別，也不是內外之別，而是實幻（實體與現象）之別；且此實體（本體）亦非實物，而只是剎那生滅、相似恆轉的「功能」，也就是生生不息而能乍現心物萬象的「活力」、「活能」。

用傳統的體用論術語表示，熊十力的上述新見實可概括為三個要點：一、用無自性而為體之乍現；二、體乍現為用的方式是「屈申相感」；三、體非原因非實物而為生生不息乍現諸用之「功能」。與此相應，熊十力對於他所理解的以護法為代表的唯識學的批判也主要集中在三個方面。其一，護法以「功能」為諸法因緣，又將「功能」說為「種子」，表明他有意無意地誤將現象與本體皆視為實有之物，且將本體誤認為原因；其二，護法將「功能」或「種子」割裂為多元，實則本體渾全而不可剖分，心物諸行皆為同一種本體所乍現，其所以有心物之別，是因為本體乍現有「屈」「申」兩種方式；其三，護法將「功能」混同於「習氣」，認為「功能」有本有與新建之別，「新舊眾種堆積」，這說明他認為本體有先

時間定為一九三〇年，未明言其撰作時間。據筆者考證，此書撰作時間實在一九二六年秋冬至一九二七年初春之間，其印刷時間亦當同時，而似乎不可能遲至一九三〇年。參見李清良、郭勝男：〈熊十力《唯識論》撰作時間考辨〉，《中國文化研究》，2009年第2期（2009年），頁38-44。

7 熊十力：《唯識論·導言》，《熊十力全集》，第1卷，頁502。熊十力的這一領悟在其少年時代即有萌芽，據其《心書》自述，他在十三歲時便「頓悟萬有皆幻」。參見熊十力：《心書》，《熊十力全集》，第1卷，頁5。

8 前揭書，頁458、539。

天後天之別且不斷增積，實則本體生滅不已恆轉不息而絕不會有增減，與後起習氣絕非一事。總之，在熊十力看來，護法的根本毛病就在於未能真正了悟（或貫徹）心物皆非實有而為同一種本體所乍現的道理。

由此可見，熊十力這次思想變化的結果是，以心物非二非實此一領悟作為起點，通過對唯識論加以改造與批判，提出了一套「主變」的本體論見解：一切現象皆非實物而只是剎那生滅之「變」，作為本體的「功能」則可以說是「能變」。當然這並不意味著現象就是「所變」。因為本體與現象之別並非如護法所說是能所之別，而是實幻之別。故熊氏說：「能變者，即剎指轉變不息之全體而強形容之以為能耳，實非離此轉變不息之全體而別有其能。故吾言能變，無所變與之為對。此與護法異以天淵者也。」⁹

就在熊十力寫完《唯識論》的〈功能〉章後正準備續寫〈色法〉章時，其思想再次發生了變化。此際約當一九二六年冬或一九二七年初春。¹⁰他突然意識到，他長期堅信的佛教輪迴說以及以之為基礎的眾生「交遍」說實不能成立，而他曾明確指斥的儒家「同源」說反倒應予承認。以此為起點，熊十力在思想上又有了許多重要變化，這些變化主要體現在《尊聞錄》中。此書出版於一九三〇年，彙集了熊氏一九二四至一九二八年間的論學語錄與書笥另加一九三〇年的書信一篇，但主要體現的是熊十力於一九二六年冬至一九二八年中秋期間的新創思想，其中最主要的思想可以概括為五個方面。其一，批判佛家「輪迴說」而改宗儒家「同源」說。其二，明確提出一種非現成的本體概念即「明智」概念。抽象講「明智」或「天性」固可說為現成具足，但就現實的有限個體（「限於形氣」）而言，「明智」最初卻只能是一絲「端緒」、一點萌蘗，並非充實具足。其三，主張「成能」方能「成性」，而「成性」實是「創性」。作為本體的「明智」要想由萌蘗長成參天大樹，由「端緒」「創出無限經綸」來，必須通過長期艱苦的「成能」工夫，也就是要「積極的利用這點萌蘗去努力

9 前揭書，頁530。

10 參見李清良、郭勝男：〈熊十力《唯識論》撰作時間考辨〉，《中國文化研究》，2009年第2期（2009年），頁38-44。

創生」，在現實生活中充分實現並發展其天能力（天性即先天而非現成的能力），故「成能小而弱者，其性分便虧損；成能大而強者，其性分便充實」，因此「人之有是天性也，本心也，明智也，自人創之而已」。¹¹其四，強調修養方法最該注重的應是積極的「創的工夫」，而不是消極的「減法」。前者實即「創性」工夫，故其著力點直接在「性」上；後者則以「禁欲」「絕欲」為主要內容，故其致力處只在「習」上，但僅僅去除習氣之蔽並不能直接導致天性的發展與充實。其五，主張為學首須「立志」，但志不徒立，必賴知能以發舒充實之，亦即「立志」亦需「成能」。

上述五點除「立志」說形成較早外，其餘四點都形成於《唯識論》講義之後。其中第一點是熊十力對於佛學理論的根本突破，也是對《唯識學概論》第二種及《唯識論》所謂本體「渾然而不可剖分」一義的進一步發展。第二至第四點，則是其「主變」的本體論在人性論與工夫論領域的突破與拓展。他主張以非現成的「明智」作為人性本體，實是明確認為本體自身就是不斷變化的，突破了原來所謂本體「有生滅無增減」的見解。他提倡「創的工夫」論也是對原有思想的突破。他在第二種《唯識學概論》與《唯識論》中，曾主張通過擴充淨習來使染習「漸伏而至永斷」，¹²這種功夫論只可謂之「創習」論，但「創的工夫」論卻是「創性」論。

通過這次變化，熊十力的本體論思想遂由一般的「主變」發展為「以變易為體」。此前他所謂本體固然即是「能變」，然而只指「轉變不息之全體」，亦即一切變化（現象）之統體，這種說法並不必然包含本體自身也發展變化。但現在，熊十力便不僅一般地主張本體流行發用不息，而且明確強調本體自身也由微至著地創成與充實——這才真正是「以變易為體」。筆者曾經指出，熊十力的這種思路實是遠溯孟子而近祖船山。¹³

正是由於這次思想變化，熊十力正式決定，毀棄《唯識論》講義，改撰《新唯識論》。這意味著他已不像以前那樣只在佛學範圍內「願竭微

11 熊十力：《尊聞錄》，《熊十力全集》，第1卷，頁606-607。

12 前揭書，頁474-475、554。

13 李清良、許揚男：〈馬一浮對熊十力《尊聞錄》之異議及其影響〉，《北京大學學報》，2009年第2期（2009年），頁93-98。

明，聊復申論」，而是要大刀闊斧地「平章華梵」、自成一家了——從《尊聞錄》中可以很清楚地看出熊十力的這個意思。他的這一決定作於一九二六年冬或一九二七年初春。但他隨即就因病南下休養，先在南京中央大學短暫停留，後移住杭州。此段時間他由於健康原因雖「時運思」，然「不得執筆」。因此其《新論》前半部的初稿不可能完成於北京，而只能寫成於他南下之後即「養疴杭州」期間。熊十力在《新論·緒言》中所謂前半部「成於北都」，實指主要思路與大體內容確定於北京，並不是指正式寫定於北京。¹⁴

正如伽達默爾(H.-G. Gadamer)所說，「一種長年累月所形成的思路有它自身的凝固性」，¹⁵熊十力《新唯識論》初稿的主要思路與基本內容顯然應以上述兩次變化為基礎。具體講，其初稿的前半部應主要是結合對唯識論的改造與批判來闡述「以變易為體」的本體論，後半部則應是根據前半部所論來闡述心性論與工夫論。這種思路與構想乃是由熊十力自一九二三年以來思想發展的內在脈絡所規定的。

貳、馬一浮對熊十力基本思路之異議

馬一浮自結識熊十力之日起，就對其「以變易為體」的本體論思路表示異議。「二先生相見甚歡，並極論常變之理。熊先生主變，〔馬〕先生則主變中見常。」¹⁶他們在本體為常為變這一根本問題上有著明顯分歧。

作為《馬一浮集》附錄的烏以風《問學私記》，對馬氏在這一問題上的主張與態度有清楚的記載：

14 詳細分析可參見李清良、郭勝男：〈熊十力《唯識論》撰作時間考辨〉，《中國文化研究》，2009年第2期（2009年），頁38-44。

15 伽達默爾：《詮釋學II：真理與方法》，洪漢鼎（譯）（北京：商務印書館，2007年修訂譯本），頁530。

16 馬一浮：《馬一浮集》，第3冊，頁1096。

〔肇安法師〕又曰：「世人以恆轉為體，以變易為體，不出生滅法門，仍非性邊事。我說剎那不息，如如不動，所以從遷流中見不遷，與世人以變為體者不同。」少頃又言：「學須證得悟得，則見、相二分亦非枝節。否則徒托空言，巧立名目，如後人之言唯識，類習八股者之學聖人言，即使說得動人，亦與自己漠不相關，又何益耶？」〔馬〕先生聞之，為贊歎不已。

近人著書有以變易為本體者。〔馬〕先生曰：此說在哲學上可以自成一家言，然非究竟了義。變易即是不易，於變易中見不易。換言之，於遷流中見不遷流，於生滅中見不生滅，方是究竟之談。說到本體分上，則一切知見言語皆用不著。種種言語，皆是由那分別、生滅的顯那無分別、無生滅的，以有言的顯那無言的。若以變易為體，正是顛倒見，其過非小。¹⁷

此二則材料的具體時間今難考定，但據烏以風《問學私記》序言可知當在一九二九至一九三三年間。肇安法師與馬一浮所說，顯然都是針對熊十力的「新唯識論」思想而發。他們都是站在傳統唯識學的立場將熊十力的基本思路明確界定為「以變易為體」，認為如此談本體實非究竟之談，甚至可說是「顛倒見」，而主張「於變易中見不易」亦即「變中見常」，換言之，本體自身是不能說變的，因為它本來就不是生滅法。肇安法師是當時杭州的著名高僧，他的見解不知是否影響了馬一浮，但對馬一浮堅持「變中見常」一定可以提供強有力的支持。

馬一浮與熊十力初次相見雖已「各盡底蘊」而「極論常變之理」，但雙方並未達成共識。他們在隨後幾年中就此問題還有過多次討論。一九三〇年農曆九月八日，馬一浮在回覆熊十力的書信中，就後者圍繞《新論》初稿提出的五個問題（一、論轉變；二、論輪迴義；三、論體用；四、三善根論仁；五、論染淨）發表了自己的看法，並特別指出：「弟意體上不

17 烏以風：《問學私記》，《馬一浮集》，第3冊，頁1137-1138、1145。

能說變易，儒佛皆然。流行者乃是其德，主宰正是以體言。於變易中見不易，是以德顯體。〔……〕欲翻尊語『此變動不居之體，有其不變不易之德』為『變動不居之德，有其不變不易之體』，二字互易，亦頗分曉。此說與兄恰恰相反，兄或曰為故作矯辭，然弟所見實如此，不能仰同尊說。寧受訶斥，不能附和。」¹⁸同年農曆十一月十二日，馬一浮在回覆熊十力時又說：「本體之說，兄似以弟言未契為憾。流行之妙，何莫非體？弟於此非有異也。但謂當體即寂，即流行是不遷，即變易是不易，不必以不易言德而定以變易言體耳。兄言如理思維，各捨主觀。弟則謂一理齊平，慮忘詞喪，更無主觀可捨也。」¹⁹可見直到此時，雙方的討論仍然十分激烈。熊十力依舊「以變易言體」，並認為所謂「不易」非指本體而只是指本體之德用。馬一浮則「寧受訶斥，不能附和」，堅決主張「體上不能說變易」，凡「變易」者皆非「體」而只是「用」。

如前所述，一九三〇年十月出版的《尊聞錄》突出地體現了熊十力「以變易為體」的思想。馬一浮看過此書後致信熊十力說：「《尊聞錄》極有精采。成能、明智二義，是兄獨得處。智即是體一言，尤為直截。但此智須有料簡。其間一二小節目，略須商榷。然大體醇實，行文尤極閎肆。以教學者，的是一等起衰救廢之藥。」²⁰他目光如炬，一眼就看出《尊聞錄》的核心思想，並委婉表示自己並不同意。——其實他是完全不同意所謂「明智本體」、「創性」、「創的工夫」三說的。在他看來，熊十力所謂「明智」實為「用」而非「體」，實屬「氣」而非「理」。因為只有「全氣是理」時，才能說「湛然虛明」之「用」即是「體」，²¹熊十力所謂「明智」恰恰只是「殘餘萌蘖」，故不能直接說「明智」為本體，而只能說是本體的發用流行，亦即只是「氣」邊事。馬一浮又認為，在工夫論上可以有限度地同意「成能」說，但在本體論上卻絕不能同意「創性」說：「成能則是，創性非也。程子曰『吾這裏只有減法』，是就工夫上說。性本現成，未嘗

18 丁敬涵（編）：《馬一浮先生遺稿三編》（臺北：廣文書局，2002年），頁161。

19 馬一浮：《馬一浮集》，第2冊，頁523。

20 前揭書，頁523。

21 馬一浮：《馬一浮集》，第3冊，頁1149。

虧欠，增減不得，又豈能創耶？」²²馬一浮既反對「創性」，自然也不贊同所謂「創的工夫」論，故在上引信中就明確說「吾亦只有減法」。²³

馬一浮反對《尊聞錄》的上述觀點，其實等於反對熊十力《新論》初稿的基本思路。因為《新論》初稿正是以第二種《唯識學概論》、《唯識論》尤其是《尊聞錄》中的思想為基礎，依照「以變易為體」的本體論思路來撰寫的。

由上可見，馬一浮之所以反對熊十力《新論》初稿「以變易為體」的主張，關鍵就在於他們對於本體的理解有著根本分歧。熊十力主張「以變易為體」，所謂本體不僅有生生不息的作用流行，而且自身也生生不息、由微肇著地發展，故是一種非現成性本體。所以才可以说本體最初只是「一點萌芽」，也才可以說本體可不斷「擴充」不斷「創成」，修養工夫則是不斷「擴充」「創成」本體的「創的工夫」。馬一浮卻主張「變中見常」，認定本體恆常具足，凡說本體必是無變化無虧欠的，有變化有虧欠的只是本體之作用。這實際上是一種現成性本體。因為現成性本體「無須變化，亦不能變化」，²⁴所以對於本體不可著力，不能亦不必「創成」與「擴充」，所能致力者只是去除阻礙本體流行的習氣障蔽，「蔽去自能復其初」，所以不存在「創的工夫」，只能以「減法」為主，其目的也不是「創性」而是「復性」。從總體上看，熊十力的此種思想較近於王船山，馬一浮的思想則更近於程朱理學與傳統佛學。這是兩種根本不同的本體論思路。

參、馬一浮對《新唯識論》〈明心〉章之改定

馬一浮如此強烈地質疑並反對熊十力的基本思路與相關觀念，對熊十力發生了極重要亦極明顯的影響。這影響首先就表現為，熊十力對於正在

22 前揭書，第3冊，頁1137。

23 詳細分析可參見李清良、許揚男：〈馬一浮對熊十力《尊聞錄》之異議及其影響〉，《北京大學學報》，2009年第2期（2009年），頁93-98。

24 馬一浮：《馬一浮集》，第3冊，頁1135。

準備撰寫的《新論》後半部之主要內容〈明心〉章突然感到難以下筆。據烏以風《問學私記》記載：「熊子真先生著《新唯識論》，至〈明心〉章覺下筆甚難，以風因以此意告先生。先生曰：心誠不易說。〔……〕所謂寂然不動，隨感而應，兼體、用而言也。若只以感應言心，則是說了一半，見其變易、生滅一邊，而不見其不變易、不生滅一邊。」²⁵馬一浮認為，熊十力之所以「下筆甚難」，關鍵就在於他對心性本體只見其「變」而未能「變中見常」，亦即只見其「用」而未見其「體」。這是很嚴厲的批評，與他向來反對熊氏「以變易為體」的立場完全一致。

其實，熊十力之所以如此為難，主要是因為，按照原來的構思，〈明心〉章本將遵循「以變易為體」的一貫思路來闡發心性本體論與工夫論，因而將主要以《尊聞錄》的相關思想為基礎；然而現在「以變易為體」的總體思路與《尊聞錄》的主要思想都遭到了馬一浮的質疑與反對，所以熊十力不免再次「於所宗信極不自安」，開始猶豫與懷疑。此外，相對於其他諸章而言，〈明心〉章的準備也最少，因為自一九二三年之後他在講義中總是未及寫出此章。

主要出於兩個原因，一是對馬一浮學問德行的衷心欽服，二是暫時還不能從非現成性本體論出發對其思想凝滯加以融會貫通，熊十力最終請馬一浮替自己改定〈明心〉章。馬一浮說：「比《新唯識論》屬稿有不自愜處，輒請改定。予當之不讓，渠亦從之不疑。其服善之誠，蓋雖古人不可多得。」²⁶經由馬一浮改定的〈明心〉章長約四萬字，恰占全書篇幅的一半。它既由馬一浮改定，自然只會依照馬氏的思路與見解，而必不能完全依照熊十力的原有思路。對於馬氏的改定結果，熊十力竟能「從之不疑」，這固然說明他極有「服善之誠」，但更說明他對於原有的思路與觀點已由懷疑、不愜而終於基本放棄，轉而接受了馬一浮的思路。為了更清楚地確定此種轉變的具體方面與程度，有必要對熊十力明確提到「尤多採納一浮意思」的三處即〈明心上〉談意識轉化處、〈明心下〉談不放逸數處、及〈明心下〉結尾一段文字予以考察。

25 烏以風：《問學私記》，《馬一浮集》，第3冊，頁1142-1143。

26 馬一浮：《馬一浮集》，第3冊，頁1088。

一、關於「意識轉化」與「不放逸數」

「意識轉化」亦名「意識解脫」或「轉識成智」。熊十力反對唯識論析「識」為八而只分為「感識」與「意識」。他在《尊聞錄》中曾專門討論過「知識」與「明智」的關係：就證體而言只能依靠「明智」而「知識直是障礙」，但就創擴「明智」而言卻不能「孤守明智」而必須「於經驗界極盡其知識之能事」，因為識得「明智」後「知識便是明智之用了」。²⁷

在馬一浮替熊十力改定〈明心〉章之前，他們對於「意識轉化」的基本分歧可由一九三一年馬一浮致熊十力的一封信中見出：「意識不為境縛，須是灑落始得。灑落乃是情不碍物，始成解脫，有自由分。若云展拓，似是將行擴大，如何得轉化去？儒家只說誠意，是著一毫虛妄不得，所謂復則無妄，不習無不利，非同五位無心。蓋意識雖現起而無礙，乃是舉妄全真，諸心所法，盡成妙用。堯舜性之，湯武反之，顏子性其情，皆是這個消息。其初須是刊落一番，故慈湖提持絕四之教，濂溪說誠精故明、神應故妙、幾微故幽，更不必立心心所法。大抵儒家簡要，學者難於湊泊；釋氏詳密，末流又費分疏。聖凡心行差別，只是一由性、一由習而已。今尊論固是別出手眼。料簡習氣，正是吃緊為人處，破習即以顯性，此點弟於兄固無間然也。」²⁸綜合《尊聞錄》所說，熊氏之意當謂，意識轉化是見體之後自覺將意識轉成明智之用而極盡其能事，以此「展拓」明智萌蘗，如此則性日顯而習日化。但馬一浮認為，意識轉化不是見體之後事而是見體之前事，所見「明智」萌蘗只是「氣」邊事、「習」邊事而並非是「性」，故就此展拓只是擴大「氣」「習」而已，「如何得轉化去」？實則意識轉化不是要展拓本體而是要顯發本體，故當「破習以顯性」。簡言之，對於「轉識成智」，熊十力理解為轉化「意識」為「智」之用以展拓創成「智」，馬一浮則理解為刊落習氣、解脫「意識」以促成「智」之顯發；前者主張「創性化習」，後者主張「破習顯性」。由此信亦可見出，馬一浮改定〈明心〉章必在此信之後，即當在一九三一至一九三二兩年間。

27 熊十力：《熊十力全集》，第1卷，頁596-600、604-605。

28 馬一浮：《馬一浮集》，第2冊，頁524。

〈明心〉章「談意識轉化處」與熊氏上述思路顯然不同。²⁹「轉識成智」已被理解為：刊落意識的「外緣作用」，而利用其「返緣作用」以引發「智」之顯發，並依之而起「境相不生，灑落自在」的「正慧」（即「明解」）。很顯然，這正是根據馬一浮「破習顯性」的思路來談「意識轉化」。這種意義上的「轉識成智」之「智」，只是「明解」，只是本體之「用」而不即是本體。這便意味著熊十力所謂可以不斷「創擴」「展拓」的「明智」其實根本就不是本體，而只是本體之用，亦即只是「明解」。這樣，在《尊聞錄》中曾作為核心概念的「明智」在《新論》中已不再能夠成立。依據〈明宗〉章談智、慧分別尤其〈明心下〉章談「定數」與「無礙數」即「明解」等處，³⁰《新論》實是認為：本體或本心「元是寂靜圓明，毫無欠缺」，故可名為「自性智」，簡稱為「性智」或「智」；但因人生常拘於形氣感染，此「智」「恆受障蔽而不得顯發」，故常變質為逐物之「慧」；但「智」雖受障蔽不顯卻畢竟並未完全消亡，而是於障蔽中「微有呈露」，故可說為「微明」或「微陽」，正如浮雲蔽日而日未嘗不在，不過「勢用微劣」而已；正因有此微明，故對感染漸覺不自在，於是乘此微明「如理作意」而「創起淨習」，淨習乃「引發」本心並使之「浸顯而極盛」亦即漸趨於完全顯發，從而恢復此「智」固有的妙用流行；此「智」之妙用即為與「慧」不同的「明解」，它雖不能親證自性卻能「疏緣」而反觀自性，因此也可稱為「智」——自性智是「根本智」，「明解」則是「後得智」，前者是體或性，後者是用或習（淨心）。由此可見，根據《新論》所論，根本就不存在什麼「明智」，就其作為本體而言當說為「自性智」或「根本智」，就其可以「增盛」而言則當說為「明解」或「後得智」；因此「明智」概念實與「良知」概念一樣都是「通性智與後得智而渾淪言之」，³¹可謂混同體用，更可謂誤用為體。總之，從《新論》談「意識轉化」等處可見，熊十力的「明智」說已被完全消解並廢棄。熊十力對馬一浮的上述改動竟然「從之不疑」，表明他不僅放棄了「創性工夫」論——因為他原是將「意識轉化」之事理解為「創

29 熊十力：《新唯識論》，頁116-117。

30 前揭書，頁140-141、145-148。

31 前揭書，頁148。

性化習」之事，更放棄了非現成性本體論——因為由「明智」概念所指稱的這種非現成性本體現在已被證明為根本不是體而只是用。

再看〈明心下〉談「不放逸數」。³²此章主要內容是「彰示心所別相」，亦即專講習心。它將習心分為遍行數、別境數、染數、善數四大類，其中於染數（惑、染習）言之最詳，共分十九種，最後辨析善數即淨習，分為七種，皆用於「對治」染數。「不放逸數」即是「諸善心數之殿」。此處文字確是馬一浮的手筆，從容、典雅、整飭、凝練，會通六經、融匯儒釋，在思想上則特別強調「閑邪」、「不放失」，「防檢不忽於微漸，涵養無間於瞬息，絕悔吝於未萌，慎樞機於將發」，而以「持敬」統領之。仔細比照熊十力的三種唯識論講義及《尊聞錄》，可知他自一九二三年以來即一貫堅持修善則惡自防的思路：「防修只是一事上之兩面，非於修善之外別有防惡一段工夫也」，「非於擴淨外別有斷染一段工夫，只用力擴充其淨，則染自斷」。³³在《尊聞錄》中更提出應以「創的工夫」為主而反對專以「絕欲」的「減法」為主。然而〈明心下〉章討論諸善數尤其「談不放逸數」，卻顯然是堅持馬一浮所謂「妄息則真顯，邪閑則誠自存」³⁴的思路亦即典型的「減法」論者思路。這是兩種根本不同的工夫論思路——正如熊十力晚年在《明心篇》中所說：前者以「敦仁日新」為宗，後者則以「對治」「日損」為主。³⁵這就意味著，不僅熊十力主張的「創性」工夫論被架空了，甚至連其先前所主張的「創習」論（擴淨則染自斷）也被極大地弱化了。

二、關於〈明心下〉「結尾一段文字」

〈明心下〉「結尾一段文字」即申言「欲了本心，當重修學」一節。³⁶這也是全書最後一節，是直接討論工夫論的。此節確實提到了《尊聞錄》的

32 前揭書，頁149-150。

33 熊十力：《熊十力全集》，第1卷，頁226、475、554。

34 馬一浮：《馬一浮集》，第3冊，頁1161。

35 熊十力：〈明心篇〉，《體用論》（北京：中華書局，1994年，《熊十力論著集》之二），頁184-186。

36 熊十力：《新唯識論》，頁151-154。

幾個重要概念如「成能」、「成性」與「立志」，也多次出現了「創起」字眼。然而仔細考察，卻可發現這些概念的實際涵義都起了重要變化。

所謂「成性」，在《尊聞錄》中指「創成」自性，即將殘餘萌蘖之性「創擴」「成就」為具足之性。但在此節卻已改變為使性「成其為性」，即依現成具足之性而起修（「全性起修」）以「引發本來」令其勢用全部顯現。故說「天性不得顯發，而何以成其為天耶？」「性雖固有，若障蔽不顯即不成乎性矣」，且明確說「成性」即是「復性」。相應地，此節所謂「擴充其性」也不等於「創性」，而只指擴充（實即顯發）本來具足之性的勢用而已，故說「其用必待充而始完」。

所謂「成能」，在《尊聞錄》中指在現實生活中利用明智萌蘖充分實現並發展各種天性能力，其目的是「創擴自性」。但此節所謂「成能」卻只指「自創淨習以顯發其性」，既與各種實際的知識技能無直接聯繫，也不是為了「創擴自性」。

所謂「創」，在《尊聞錄》中明確指「創性」，但此節卻指「創起淨習」以顯發「天然具足之性」。故說「性即本來清淨之心，理即自心具足之理」，「吾人必以精進力創起淨習，以隨順乎固有之性，而引令顯發」。總之，所謂「創」或「創新」，乃就淨習而言，或如〈明心上〉所謂「乃就人能言也」。³⁷此種「創習」見解已在〈功能〉章中被表述為：「無事於性（性上不容著纖毫力），有事於習（修為是習）。增養淨習，始顯性能，極有為乃見無為，盡人事乃合天德（人事以習言，天德以性言）。」³⁸它更清楚地表明，修學只是「創習」並非「創性」。這其實是退回到《尊聞錄》以前所謂「君子之學，無事於能，有事於習。增長淨習，乃顯勝能」的觀點。³⁹

「立志」在《尊聞錄》中主要包含三個方面的內容：一是自定終身趨向並發動與集中自己的全部力量來實現之，二是必須根據各自的「天才」

37 前揭書，頁106。

38 前揭書，頁89。

39 熊十力：《熊十力全集》，卷1，頁475、554。

（先天稟賦）與真實興趣，三是必實見於日用生活並依賴知能來發舒充實。然而在《新論》此節，所謂「立志」不過指「一念迴機」而以「智用為主」而已，此外僅在〈明心上〉一處自注中談到：「這個有定向的意，即是實體，正是志之根據處。」⁴⁰除此之外，全書再無隻字涉及「立志」。因此在《尊聞錄》中曾作為重要內容的「立志」說，在「新唯識論」體系中並無真實地位。

比較複雜的是此節所謂「本心唯微」與「僅存」之一點「真陽」（在〈明心〉章其他處又有「孤陽」、「萌蘖」、「微陽」、「微明」等）說法。這些說法在《尊聞錄》中總是指作為殘餘萌蘖的明智本體，但在〈明心〉章中如果依舊如此理解，就會覺得此章所說左支右絀，前後矛盾。實則所有這些說法在〈明心〉章中都不再直接指本體而僅指本體之「勢用」在惑染障蔽情況下的「微有呈露」。其中誠然說到「本心唯微」之「微」兼具二義：「一者微隱義，以不可睹聞言之；二者微少義，以所存者幾希言之。」但此「微少」也不是指本體自身「微少」，而是指本體之勢用僅有少分呈露。本體自身則總是「天然具足」、「毫無欠缺」的。正因如此，〈明心〉章才說「創新」與「復初」統一而不矛盾：「創新」是指創起淨習勢用（淨習即是本體之妙用），「復初」則是指恢復本體完全顯發的狀態亦即「還復本來面目」；對於受形氣障蔽的人生而言，只有通過「創新」才能完全「復初」，此即「創起淨習以復性」。——「本心唯微」內涵的這種變化，實可代表整個〈明心〉章的轉變：在《尊聞錄》中有關非現成性本體的說法，現在都轉變為只是關於現成性本體之「用」（亦即淨習）的說法，因而對於修養過程而言，其初只是「用」微少而非「體」微少，其終亦只是「用」增盛而非「體」增盛，整個過程都是「復性」而非「創性」。

由此可見，〈明心下〉最後一節中凡與《尊聞錄》有關的概念都發生了根本改變：「成性」非指「創性」而指「復性」，亦即顯發本來具足之性；「成能」亦由在現實生活中充分發揮並發展先天固具的人性能力，弱化為「自創淨習以顯發其性」；「創新」與「擴充」非指創擴本體，而只

40 熊十力：《新唯識論》，頁114。

指創擴本體之勢用即淨習；至於「立志」則論述甚少，幾同虛設。總之，《尊聞錄》中所主張的非現成性本體現在被認為是現成性本體之「用」，「創的工夫」則由「創擴自性的工夫」變為「創起淨習的工夫」。在《尊聞錄》中的關鍵詞是「明智萌蘗」與「創性」，此節的關鍵詞卻是「全性起修」、「全修在性」、「修學」——這些都是馬一浮所最常用且帶有濃厚佛學意味的詞彙。

馬一浮對〈明心〉章的改定不止以上三處，馬一浮對熊十力思想的「資助」也不僅表現在他的直接改動上。但由上述三處改動已可見出，馬一浮的改定確是深深地烙上了他自己的思想印跡，以致熊十力在《尊聞錄》中所提出的重要思想如「明智本體」說、「成能創性」說、「創的工夫」論、「立志」說等，或被拋棄、或變義旨、或同虛設，從而使《新論》後半部基本上未再承續《尊聞錄》「以變易為體」的思路並加以進一步發展，而是轉向了馬一浮「變中見常」的思路，即從非現成性本體論轉向現成性本體論，並相應地從提倡「創性」工夫論退回到只講「創習」工夫論甚至認同「減法」論。與《尊聞錄》比較起來，《新論》後半部的轉變竟是如此之鉅！

肆、馬一浮對《新唯識論》前半部之影響

然而，馬一浮對熊十力《新論》的影響並不止於直接改定後半部，他對《新論》前半部同樣有著極為重要的影響。之所以迄今為止幾乎尚無研究者注意及此，主要是因為熊十力在《新唯識論·緒言》中的那段自述頗易讓人誤解：「前半成於北都，後半則養疴杭州西湖時所作。〔……〕自來湖上，時與友人紹興馬一浮（浮）商榷疑義，〈明心〉章多有資助云。」似乎《新論》前半部已寫定於結識馬一浮之前，因而並未受到馬一浮的影響。實則如上所論，熊十力正式撰寫《新論》前半部亦在「養疴杭州」期間，並在結識馬一浮後與之反覆切磋討論，正是由於馬一浮對《新論》前半部的質疑與異議，才使熊十力對後半部的〈明心〉章感到難以下

筆。從以下分析中將可看出，馬氏的質疑與異議也促使熊十力對於《新論》前半部作了重要修改。

相對於《唯識論》而言，《新唯識論》（文言文本）前半部定本主要有如下變化。

其一，〈明宗〉章，由原〈辯術〉章改寫而成，基本思想並無大變，但新增了兩點：一是明確主張「同源」說，這顯然是延續了《尊聞錄》的主張；二是特別指出「心之一名，有指本體言者，有依作用言者，切不可混」，「此中直指心為體，卻是權說，參考〈明心〉章」；而原〈辯術〉章所謂「明解，謂智也」的說法現在不再存在。此一變化頗疑與馬一浮有關，因為〈明心〉章正是由馬一浮改定，且馬一浮反對將「明智」直接說為本體正是依據對體與用的嚴格區分。

其二，〈唯識〉章，對原有字句與論證方式頗有改動（尤其前半章），基本主張雖無變化，但新增了三點：第一，特別注重從萬物一體（包括我他一體）角度論證境不離識；第二，認為「善談體者莫如《易》」，「佛家以不變不動言如，似偏顯不易義，而未若《大易》以即變易即不易言之為更妙也」；第三，明確指出以「恆轉」「功能」說本體不過是「假名以彰體」，因為「體不可以言說顯，而又不得以言說顯」。其中第一點與《尊聞錄》的「同源」說相關，後兩點則正可回應馬一浮對於熊十力「以變易為體」的指斥。

其三，〈轉變〉章，除將原來「屈申相感為變」的說法改名為「翕闢成變」，並在以「活義」明變一節中刪「轉易義是活義」增「真實義是活義」之外，更新增了兩點：一是明確指出「恆轉」本體「畢竟常如其性」「有似主宰用」，並據此論證「關以運翕而不肯化於翕」；二是強調「本體上不容著纖毫之力」，只有「法坤」而作收攝保聚的工夫「方得觀體承當」。這兩點似受馬一浮所謂本體為「常」因而「無須變化，亦不能變化」的影響。其中第二點明顯與《尊聞錄》的「創性」思想相反，而與馬一浮改定的〈明心〉章完全一致。

其四，〈功能〉章，主要有四點變化：第一，由駁斥同源說、贊同輪迴說改為主張同源說、指斥輪迴說，並將「凡功能皆為全體，非可剖分」一義改為「功能者，一切人物之統體，非各別」；第二，刪除了「功能有生滅無增減」一段。這前兩點都很明顯地是延續了《尊聞錄》的思想。第三，「功能唯無漏，習氣亦有漏」一段「附識」，由指斥佛家三性說及儒家性善論改為辨析氣質之性與習氣的關係。此段熊十力似乎本想刪除，是聽從馬一浮的建議才又保留下來。⁴¹第四，於本章末尾新增一節，回應對其「以生滅變動者為實性」的問難。⁴²

〈功能〉章末尾新增的這一節實為《新論》前半部的最大變動之處。它長達一千六百餘字，且如海納百川般將此前各章的新增之意（與「同源」說相關者除外）匯聚一處、融為一體，共同回應問難者的如下質疑：佛教所謂「實性」是指「一真法界」亦即「真如」，「本非虛妄，故說為真；恆無變易，故說為如。此即不生不滅、不變不動，故名實性」，《新論》卻「以生滅變動恆轉功能名為實性」，此則「顯乖宗極，過犯無邊。憑何理據，是義得成？」熊十力的回答可一言以蔽之曰：《新論》並非「以變易為體」，而是「變中見常」。他認為，佛教所謂「真如」實性，並非指生滅變動者之外的「頑然不生滅不變動者」，而是形容本體於發用流行中「恆如其性」、「湛寂不亂」，亦即「即變易即不易」。因此要顯示真如實性，既不能「執物」，亦不能「沉空」，而應「方便顯體」，「從其熾然不空，強為擬似」。他以「恆轉」「功能」說本體就正是如此——本體雖剎那生滅、幻現其相，但都無暫住，實無生滅變動法可得，「本性上恆自如如」，故「我說生滅即是不生不滅，我說變動即是不變不動」，這便顯示出本體乃是生而不有、滅而不息、變而恆貞、動而不遷。因此他雖以「生滅變動恆轉功能」形容「實性」或本體，卻並非「以變易為體」，而恰是「變中見常」或「於變易中見不易」。不過熊十力不像馬一浮那樣只將「變」理解為「體」之德用，而是認為，對於「不可思議」

41 丁敬涵（編）：《馬一浮先生遺稿三編》，頁158。

42 熊十力：《新唯識論》，頁90-92。

「微妙難言」的本體，無論以「真如」來講本體之「常」，還是以「恆轉」「功能」來講本體之「變」，都不過是假興言詮、「方便顯體」。

總之，此節集中駁斥了認為《新論》「以變易為體」的觀點。此節的問難者應當主要是指馬一浮，因為正是馬一浮一再明確而堅決地反對熊十力「以變易為體」；此節末尾所謂「一理齊平，慮亡詞喪」一語，⁴³也正是上引馬一浮在一九三〇年農曆十一月十二日回覆熊十力一信中所說的原話。這也說明，此節必在一九三一至一九三二年間所加，並非早已「成於北都」。

熊十力在《尊聞錄》中也曾說過本心「即動即靜，即靜即動」，但那時是為了論證其「主動」「主變」的思想：「從此確信《大易》變動不居底道理，可以應用無窮。」⁴⁴〈功能〉章末節講即動即靜，卻是為了說明「變動即是不變不動」，與《尊聞錄》的旨趣恰好相反。

如前所述，熊十力《新論》初稿前半部本是依據《尊聞錄》的新見對《唯識論》加以修改與補充而成，當年熊、馬初識時所交流與討論的就是這一部分，它給馬一浮印象最深的就是「以變易為體」。但據上述對照可見，《新論》前半部定本除吸收「同源」說之外，對於《尊聞錄》中最能體現「以變易為體」的主張卻基本未予採納，倒是新增了不少「變中見常」的思想或可避免被指斥為「以變易為體」的辯解。這說明，由於馬一浮的強烈反對，熊十力在改定《新論》前半部時已不再遵循《尊聞錄》「以變易為體」的思路，而是逐漸朝著馬一浮所主張的「變中見常」的方向轉變。最突出地體現此一轉變傾向的就是〈功能〉章末節。此後數年間，熊十力曾多次徵引此節以說明《新論》的基本精神正是「即變易即不易，即流行即主宰，即用即體」，⁴⁵甚至說，「《新論》了義，於斯略結」，「結歸其真諦義趣」。⁴⁶熊十力之所以對〈功能〉章末節如此重視，正是因為此節集中駁斥了認為《新論》「以變易為體」的見解。這就說

43 前揭書，頁92。

44 熊十力：《熊十力全集》，第1卷，頁612。

45 熊十力：《熊十力全集》，第2卷，頁163、181、262。

46 前揭書，頁261、275。

明，熊十力的《新唯識論》確已不再「以變易為體」。大約在一九三四年左右，他曾明確說，「純以變動言體，即其所謂體者，已不是體」，因為「本體以不變為義」。⁴⁷這更是公開承認「以變易為體」的不當。其實他在〈功能〉章末節辯解《新論》並非「以變易為體」時，就已表明他的這種看法了。

不僅如此，馬一浮對熊十力思想的影響還有一個很重要的方面——使「翕闢成變」說增添了一重新涵義。只是這一影響發生於熊氏完成《新唯識論》（文言文本文）之後，因此並沒有反映在此書之中。他在發表於一九三三年初的《破破新唯識論》中說：「闢者為恆轉之自性力之顯發，而終不物化以失其自性。此足徵恆轉之常如其性，亦即於變易中見不變易。〔……〕闢恆運翕，而常不失其恆轉之自性，即流行即主宰，是乃所謂『如』也。〔……〕總之，吾以翕闢說明變易，而即於變易中見不變易。名為談變易，實則變易即是不變易。」⁴⁸此謂其「翕闢成變」說中「闢恆運翕而常不失其恆轉之自性」一點正好論證了「變中見常」的本體論觀念，因此《新論》一書並非只講變易與流行，而是「於變易中見不變易」，「於流行中見主宰」。熊十力還追述了自己是如何一步一步達到這一結論的：最初只是覺得「道因反動，變不孤行」；後來才領悟到宇宙萬象實皆翕闢之流，且「翕非離闢而孤現，闢乃故翕而成用」，故心物翕闢本為一體而實無內外可分；最後才終於想通，從「闢恆運翕而不肯物化」正可見出恆轉本體自性之恆如，從而「灼然於流行中識主宰」，亦即「於變易中見不易」。⁴⁹所以大約一兩年之後他如此說：「《新論》主張即用顯體，即變易即不易，即流行即主宰，即用即體，而其立論，系統謹嚴，實以翕闢概念為之樞紐。若於翕闢義有一誤會，即全書便不可通，直可謂為毫無價值之書。」⁵⁰指出其「翕闢成變」說實是承擔了對於整部《新論》的本體論思想的論證功能。但是，無論在一九二六年的第二種《唯識學概論》以及一九二六至一九二七年間的《唯識論》中，還是在《尊聞錄》或《新唯識

47 前揭書，頁258。

48 熊十力：《新唯識論》，頁173。

49 前揭書，頁190-191。

50 熊十力：《十力論學語輯略》，《熊十力全集》，第2卷，頁262。

論》（文言文本）中，熊十力都不曾這樣來闡述過。他在前兩種講義中提出「屈申相感為變」說，只是為了論證「色無實事，心無實事，只有此變」，其中誠然說到「申」是恆轉本體的固然本性，「屈」則非其固然本性，因此「屈以利申，則為變之常、生之盛；申若化屈，斯乃變之奇、生之衰」，但他並未由此闡明「變中見常」，而只說「變必不能有常而無奇。或奇或常者，本用之萬殊，莫之使，故莫之齊」。《尊聞錄》根本就沒有提到「翕闢成變」說，這說明熊十力在一九二七至一九二八兩年間心思並沒有聚焦於此一問題。至一九三二年的《新唯識論》（文言文本），「屈申相感為變」說改名為「翕闢成變」說，但同樣並未以之論證「即變易即不易，即流行即主宰」；相反，倒是通過預設恆轉本體「畢竟常如自性」來論證何以「闢恆運乎翕而不肯化於翕」。⁵¹正因如此，〈功能〉章末節辯解《新論》為「變中見常」時，所依據的並不是「翕闢成變」說，而是〈轉變〉章提出的「剎那生滅」說。由此可見，以「翕闢成變」說來論證「變中見常」，乃是熊十力在《新唯識論》（文言文本）定稿甚至出版之後的新思想，並且正是他接受馬一浮「變中見常」的本體論思路的表現與結果。自此之後，「翕闢成變」說的這層涵義很自然地為熊十力反覆強調，並最終被採納到《新唯識論》語體文本之中。

綜上可知，《新論》前半部同樣頗受馬一浮的影響，它集中體現於〈功能〉章末節之中，且最遲從一九三三年初開始，又對作為「新論」前半部之核心的「翕闢成變」說產生了重要影響。馬一浮對熊十力《新論》前半部的影響，就其實質而言，主要是促使熊氏在本體論上從主張「以變易為體」轉向為主張「即變易即不易」亦即「變中有常」，其具體涵義雖與馬一浮所說不完全相同，卻畢竟轉為特別注重從「常」這一維度來談論本體。與此相應，熊十力也不再強調本體自身生生不息（由微肇著地發展或創成），而僅僅闡述本體流行發用不息。因此總的看來，專講本體論的《新論》前半部雖然仍可說是「主變」，卻不再是「以變易為體」，而已是「變中見常」。

51 熊十力：《新唯識論》，頁68-69、98-99。

伍、結論

馬一浮對熊十力的《新論》確有重要影響。這影響不僅體現在馬一浮對《新論》後半部的主體部分〈明心〉章的改定之上，也體現在熊十力本人修改《新論》前半部時念念不忘回應馬一浮對其「以變易為體」的指斥並於〈功能〉章末節予以集中駁論，同時還體現在其「翕闢成變」說在《新論》文言文本完成之後的進一步發展。當然，馬一浮對《新論》後半部主要是以改定文字內容的直接方式發生影響，而對《新論》前半部則主要是以一種迴響在熊十力耳邊的異質聲音的間接方式發生影響。但這種區分也許只是表面的，因為對於熊十力而言，馬一浮通過這兩種不同方式所產生的影響其實是同等深入、同等重要的。總之，上述分析表明，馬一浮對於整部《新論》從而也是整個「新唯識論」哲學體系都產生了極為深刻的影響。

這一影響的實質究竟何在？如前所述，景海峰教授認為，馬一浮對熊十力的影響主要在於使後者對陸王心學從「夙無好感」而至於「歸宗心學」。筆者認為此種看法並不能成立。其一，如果要說「歸宗心學」，那麼熊十力早在結識馬一浮之前就已如此。據《尊聞錄》可知，熊十力認同「同源」說的重要依據之一就是王陽明的《大學問》，並說「謂吾自陽明入，不若謂吾自得而後於陽明之言有深入也」；又說，他所謂「明智」也大體相當於陽明所謂「良知」，不過「良知一詞似偏重天事，明智則特顯人能」。⁵²其實早在《唯識論》中，熊氏已謂陽明「心外無物」之說實是「深窮實性，與梵方大乘若合符契」。⁵³其二，熊十力與馬一浮結識之後，其工夫論主張恰恰常被馬一浮指斥為近於陸、王重察識勝過重涵養的路數。⁵⁴因此，無論從熊十力方面來看，還是從馬一浮方面來看，馬一浮對熊十力的影響都不應當是使他「歸宗心學」。但如說馬一浮嚴分體用而使熊十力注重本心與習心之別，從而更重視陽明心學所謂「心即理」、「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，此則確是事實。

52 熊十力：《尊聞錄》，《熊十力全集》，第1卷，頁570、605。

53 前揭書，頁517。

54 馬一浮：《馬一浮集》，第3冊，頁1160-1161、1165。

根據以上分析，竊以為馬一浮對於熊十力《新論》的影響實在於：導致熊十力基本放棄了他在《尊聞錄》與《新論》初稿期間（約當1926-1930年）的原有思路，而逐漸接受了馬一浮的思路；更具體地說，是從「以變易為體」的非現成性本體論思路逐漸轉向到「變中見常」的現成性本體論思路。⁵⁵這兩種思路的差異，正如上文所示，不僅表現為對於本體的理解（為變還是為常）大不相同，也表現為工夫論進路（創的工夫還是減的工夫）及工夫論目的（創性還是復性）的明顯不同。用熊十力晚年的表述，這是「攝用歸體」與「攝體歸用」的根本差異，⁵⁶借用海德格爾《存在與時間》的說法，則可說是一種根本的「存在論差異」（the ontological difference）。因此，熊十力的本體論轉向實際上導致了他在體用論、心性論、工夫論等一系列根本問題上的立場與觀點的轉變，從而意味著其整個思想體系的根本性質發生了鉅大變化。當然，熊十力並沒有完全放棄其原有思想，如心物不二、體用不二、屈申為變（即翕闢成變）等，因而仍表現出「深於知化，長於語變」的思想特色。這是因為，「變中見常」的思路並不否定現象（用）層面的「變」。正因如此，也許熊十力在當時並未明確意識到這種轉變的真正意義，而只以為是彌合了自己與馬一浮之間的思想分歧。但就熊十力思想發展的內在脈絡而言，他的這次本體論轉向確是力圖向馬一浮靠攏而偏離了其原有方向。

熊十力在馬一浮影響之下的這次本體論轉向，構成了他的又一次思想轉折。因此在一九二三至一九三二這十年間，熊十力的思想實際上經歷了三次重要轉折：第一次是在一九二三年，因「盛疑（唯識）舊學」而開始走上「彈正」前師的道路；第二次是在一九二六年冬或一九二七年初春，因發現佛教輪迴說不能成立而改宗儒家同源說，從而開始由佛入儒；第三次則大約在一九三一至一九三二年間，因受馬一浮的影響，從原來「以變

55 或據熊氏《新論》數次引述船山「性日生日成」而非僅稟於「初生之頃」之說，懷疑筆者對於《新論》本體論思路的這一總判斷。其實，熊氏此時已只有「性日生」而並無「性日成」之意，且其所謂性體「新新而生」，亦非船山本義，因為它並不是說性體由微肇著、不斷擴充，而只是說性體「流行不息」，作用不息。正因如此，熊氏在同一段中可以既說「吾之生也，息息與宇宙同其新新，而無故故之可守」，又說性體「圓成而實〔圓者圓滿，無所虧欠；成謂現成，不由造作；實者真實，明非虛妄〕，本無衰減」，而不會覺得有任何矛盾。參見氏著：《新唯識論》，頁88、103。

56 熊十力：《乾坤行》，《體用論》，頁482-484。

易為體」的非現成性本體論思路轉向「變中見常」的現成性本體論思路。換言之，《新論》（文言文文本）的正式撰成，從而也是「新唯識論」哲學體系的大體形成，實是熊十力思凡三變的結果。

馬一浮對熊十力思想的影響並未隨著《新論》（文言文文本）的出版而告完成，而是一直延續到其《新論》語體文本甚至是壬辰刪定本，上述「翕闢成變」說的進一步發展就是其中一個顯例。一直要到一九五〇年代中期以後，熊十力才有所謂「衰年而後自悟其非」，深感「新論」體系與其「尊生、彰有、健動、率性」的哲學宗旨不相契合，⁵⁷遂由主張「攝用歸體」轉為堅持「攝體歸用」。⁵⁸——這是熊氏哲思歷程中的第四次轉折。他明確宣稱「《新論》宜廢」、「《新論》不須存」，⁵⁹並撰寫了《原儒》、《體用論》、《明心篇》尤其是《乾坤衍》作為其「衰年定論」（此中亦有一個逐漸轉變的過程），旨在超越「新論」哲學體系，完全從他心目中的儒家立場（即「攝體歸用」的立場）而不是佛家立場（即「攝用歸體」的立場）來重建體系、重加論證。已有不少學者注意到熊十力晚年在本體論上的轉向。⁶⁰筆者則願更進一解：熊十力晚年的轉向其實也是回歸，是對其在《尊聞錄》及《新論》初稿期間所曾探索過的非現成性本體論思路的回歸。所以他反覆說，「實體只有無限的可能，不可謂其一切圓成。〔……〕萬物之變化與開拓，皆以自力擴大其本體」，「天道〔本體〕待人能而始得完成」，再次主張一種可以不斷「開拓」「創擴」「弘大」的非現成性本體。⁶¹當然，熊氏晚年並不只是簡單重複其原有思路，而是在此

57 關於熊氏「新唯識論」體系與其哲學宗旨的內在矛盾，牟宗三早在一九三六年的《近年來之中國哲學界》中已指出：「《新論》中所表現的精神總偏向於佛家氣味。雖立論以《大易》為經，以儒家為歸，然掃相證體，字裏行間總是佛家的而非儒家的。」一九五四年又在評介陳榮捷《現時中國之宗教趨勢》（紐約：哥倫比亞大學出版社，1953年）時贊同後者的觀點，認為《新唯識論》「其理論規模大半有所資於佛家，而宗旨則為儒家」。參見氏著：《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁115。

58 熊十力：《體用論》，頁507。

59 前揭書，頁44。

60 參見翟志成：〈論熊十力思想在一九四九年後的轉變〉，《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化出版公司，1993年），頁255-294；陳贊：〈在通向真實存在的道路上——晚年熊十力的本體論轉向〉，收於郭齊勇（編）《玄圃論學續集：熊十力與中國傳統文化國際學術研討會論文集》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁176-189。

61 熊十力：《體用論》，頁266-267、273。關於熊氏「衰年定論」與《尊聞錄》等著作的內在關聯及差異，筆者另有專文詳加分析。

基礎之上實現了突破與發展。因此剋就本體論的探索而言，熊十力的晚年著作無論如何不應被視為「同語重複」甚至是「負積累」。⁶²

這就引出了一個重要問題：熊十力的《新論》固然是其在哲學界的成名之作，但是否就是其哲學思想的真正代表之作？至少熊十力的知交林宰平不這樣看——他認為《讀經示要》比《新論》「更成熟」；⁶³熊十力的弟子牟宗三、徐復觀也不這樣看——他們也認為《十力語要》《讀經示要》等書比《新論》更好，「意義更為重大」；⁶⁴熊十力本人到晚年就更不這樣看——他根本就認為「《新論》宜廢」。本文的分析也表明，熊十力的《新論》三書（包括文言文本、語體文本、壬辰刪定本）在本體論的總體思路上其實是偏離了其初稿的原有方向，而多半籠罩在馬一浮「變中見常」的現成性本體論思路的影響之下，直到晚年他才反思並擺脫了這種影響，重新返回其原有思路而特別提出其「衰年定論」。因此，《新論》三書確不能真正體現熊氏哲思的根本精神與宗旨，而只能作為他在現成性本體論思路方面的代表之作。但最能契合熊氏思想之精神與宗旨的，實是他在非現成性本體論方面的探索。因此，剋就本體論的探索而言，也許可以將熊氏的「衰年定論」《乾坤衍》視為其思想的代表之作。⁶⁵只是熊氏撰作此書時，已屆「衰殘已甚」之時，無論思力、筆力、精力以及探索時日皆無法與其撰寫《新論》時相比，「原欲作續篇，於內聖、外王，各發二十種大義」，也不能不因健康原因而「急作結束」，⁶⁶致使此書雖在本體論上突破了《新論》，但在思想的條理性、系統性以及表述上反不如《新論》。因此，熊十力晚年雖然回歸到最能體現其哲思精神與宗旨的非現成

62 參見牟宗三：《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第27冊，頁429；翟志成：《當代新儒學史論》，頁13。

63 參見熊十力：《十力語要》，卷3，《熊十力全集》，第4卷，頁442。

64 參見徐復觀：《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁340-341；《徐復觀雜文——憶往事》（臺北：時報文化出版公司，1980年），頁228；牟宗三：《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第27冊，頁429。

65 林世榮也認為熊十力思想的代表之作是《乾坤衍》，不過他並不認為熊十力思想存在前後期轉向，而是認為《乾坤衍》較之《新論》「所宗主益加明確，論證方式更見圓融」，故是「後出轉精」。參見氏著：《熊十力與「體用不二」論》（臺北：萬卷樓圖書公司，2008年），頁1-48。

66 熊十力：《乾坤衍》，頁587。

性本體論思路中並取得了重大突破，但他在這一思路上的探索卻並未真正完成。◆

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

- 丁敬涵（編） Ding, Jing-Han (ed.)
 2002 《馬一浮先生遺稿三編》（臺北：廣文書局，2002年）
Ma Yifu xian sheng yi gao san bian (Taipei: Kwangwen shu ju, 2002)
- 牟宗三 Mou, Tsung-San
 1970 《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年）
Learning on Life (Taipei: San Min Book, 1970)
 2003 《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年）
The Complete Works of Mou Tsung-san (Taipei: Linking Books, 2003)
- 李清良、許揚男 Li, Qingliang and Xu, Yangnan
 2009 〈馬一浮對熊十力《尊聞錄》之異議及其影響〉，《北京大學學報》，2009年第2期（2009年），頁93-98
 "Ma Yifu's Objection to Xiong Shili's Zun Wen Lu and its Influence," *Journal of Peking University* (Philosophy & social sciences), 2 (2009), pp. 93-98
- 李清良、郭勝男 Li, Qingliang and Guo, Shengnan
 2009 〈熊十力《唯識論》撰作時間考辨〉，《中國文化研究》，2009年第2期（2009年），頁38-44
 "On the Writing Time of Xiong Shili's Consciousness-only Doctrine," *Chinese Culture Research*, 2 (2009), pp. 38-44
- 林世榮 Lin, Shi-Rong
 2008 《熊十力與「體用不二」論》（臺北：萬卷樓圖書公司，2008年）
Xiong Shili yu "ti yong bu er" lun (Taipei: Wan juan lou, 2008)
- 徐復觀 Hsu, Fu-Kuan
 1980a 《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980年）
Hsi Fu-kuan wen lu hsi an ts'ui (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1980)
 1980b 《徐復觀雜文——憶往事》（臺北：時報文化出版公司，1980年）
Hsi Fu-kuan tsa wen: i wang shih (Taipei: China Times Publishing Company, 1980)

烏以風 Wu, Yi-Feng

- 1996 《問學私記》，收入《馬一浮集》（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年），第3冊
Wen xue si ji, in *Ma Yifu ji* (Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House & Zhejiang Education Publishing House, 1996), vol. 3

馬一浮 Ma, Yifu [Ma, Yi-Fu]

- 1996 《馬一浮集》（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年）
Ma Yifu ji (Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House & Zhejiang Education Publishing House, 1996)

郭齊勇 Guo, Qi-Yong

- 1994 《天地間一個讀書人——熊十力傳》（上海：上海文藝出版社，1994年）
Tian di jian yi ge tu shu ren: Xiong Shili zhuan (Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House, 1994)

陳榮捷 Chan, Wing-Tsit

- 1953 《現時中國之宗教趨勢》（紐約：哥倫比亞大學出版社，1953年）
Religious Trends in Modern China (New York: Columbia University Press, 1953)

陳贊 Chen, Yun

- 2003 〈在通向真實存在的道路上——晚年熊十力的本體論轉向〉，收於郭齊勇（編）《玄圃論學續集：熊十力與中國傳統文化國際學術研討會論文集》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁176-189
 "Zai tong xian zhen shi cun zai de dao lu shang," in Qi-yong Guo (ed.), *Xuan pu lun xue xu ji: Xiong Shili yu Zhongguo chuan tong wen hua guo ji xue shu yan tao hui lun wen ji* (Wuhan: Hubei Education Press, 2003)

景海峰 Jing, Hai-Feng

- 1991 《熊十力》（臺北：東大圖書公司，1991年）
Hsiung Shih-li [Xiong Shili] (Taipei: The Grand East Book Company, Ltd., 1991)

熊十力 Xiong, Shili [Hsiung, Shih-Li]

- 1985 《新唯識論》（北京：中華書局，1985年，《熊十力論著集》之一）

- Xin weishi lun* [New Consciousness-only Doctrine], in *The Collected Works of Xiong Shili*, vol. 1 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1985)
- 1994a 《體用論》（北京：中華書局，1994年，《熊十力論著集》之二）
Tiyong lun [Theory of Substance and Function], in *The Collected Works of Xiong Shili*, vol. 2 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1994)
- 1994b 《乾坤衍》，收入《體用論》（北京：中華書局，1994年，《熊十力論著集》之二）
Qian kun yan [The Evolution of Heaven and Earth], in *The Collected Works of Xiong Shili*, vol. 2 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1994)
- 2001a 《十力語要》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第4卷
Shili yu yao [Key Sayings of Xiong Shili], in *The Complete Works of Xiong Shili*, vol. 4 (Wuhan: Hubei Education Press, 2001)
- 2001b 《十力論學語輯略》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第2卷
Shili lun xue yu ji lue [A Short Compilation of XIONG Shili's Saying On Learning], in *The Complete Works of Xiong Shili*, vol. 2 (Wuhan: Hubei Education Press, 2001)
- 2001c 《心書》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第1卷
Xin shu [Mind Book], in *The Complete Works of Xiong Shili*, vol. 1 (Wuhan: Hubei Education Press, 2001)
- 2001d 《唯識論》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第1卷
Weishi lun [Consciousness-only Doctrine], in *The Complete Works of Xiong Shili*, vol. 1 (Wuhan: Hubei Education Press, 2001)
- 2001e 《尊聞錄》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第1卷
Zun wen lu [Respectful Records of the Predecessors], in *The Complete Works of Xiong Shili*, vol. 1 (Wuhan: Hubei Education Press, 2001)

翟志成 Chak, Chi-Shing

- 1993 〈論熊十力思想在一九四九年後的轉變〉，《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化出版公司，1993年），頁255-294
"The Change of Xiong Shili's Thought after 1949," in *Dang dai xin ru xue shi lun* [Essays on the History of the Contemporary Neo-

Confucianism] (Taipei: Asian Culture Company, Ltd., 1993), pp. 255-294

蕭蕙父 (編) Hsiao, Chieh-Fu (ed.)

2001 《熊十力全集》 (武漢: 湖北教育出版社, 2001年)

The Complete Works of Xiong Shili (Wuhan: Hubei Education Press, 2001)

Gadamer, Hans-Georg

1995 *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: The Continuum Publishing Company, 1995). 中譯本: 伽達默爾: 《詮釋學 II: 真理與方法》, 洪漢鼎 (譯) (北京: 商務印書館, 2007年修訂譯本)