

論熊十力對佛學批判之得失

鄭祖基

澳門大學教育學院

甲 時代的思想背景

一、民初的社會政治環境

熊十力所處的是個變動得很厲害的時代，他目睹政治上的腐敗無能，列強對中國侵略所造成的傷害。¹這些悲蒼的現實使年青的熊氏毅然投身軍旅，參加革命。²及至他眼見護法運動失敗，革命的果實被軍閥蹂躪，他深感造成這些惡果的原因是黨人植黨營私，他們無遠大的政治理想，其關鍵就在於他們欠缺高尚的道德情操，很少在身心作修養的工夫。熊氏認為改革之道首先是要黨人明辨是非，³黨人失卻判別是非能力的原因就是永無止境的物欲追求。⁴此外，社會上牢固的封建堡壘亦未有隨革命成功而被推倒，陳腐的封建遺毒仍根深柢固地盤纏在革命黨人的意識中。⁵於是他決定放棄從事多年的革命工作，轉而投身於學術思想的研究，期望從道德淨化與思想的更新來提昇國人的完美的品德，使之作為堅實的革命基礎。

二、五四運動的文化論爭

近代中國所遇到的困局，使很多知識分子認為必須向西方學習才能拯救國家。從最初倡導的「師夷長技以制夷」，到提出「中學為體、西學為用」及至提議「全盤西化」，顯示出知識分子已逐漸認識到中國積弱的原因，不單是在器物技術的層面或政治經濟的層面上不如西方，也在文化思想上出現問題。民國建立後的種種腐敗現象，⁶使他們深感若要改革政治，必先改革社會，而改社會，則必須改革人心。他們以為改革失敗是因為缺乏新世界觀與新人生觀來使國家富強，以致國人的思想意識裏仍被舊信仰、舊觀念和僵化傳統所填塞。

¹ 熊氏生於一八八五年。十六歲時，長兄仲甫送他就學於何昆閣門下，受學半年。其師專治姚江學，喜歡跟門生談論國家大事，勉勵徒眾實踐救國的抱負。又當時政治情況極度暗淡，前有維新運動失敗，及後是義和團的動亂，終至八國聯軍攻陷北京。

² 熊氏十八歲時投武昌新軍凱字營第三十一標當兵。後入陸軍學堂，同時參加革命團體日知會，秘密進行反清活動。一九一一年辛亥革命成功後，任都督府參謀。一九一七年參與孫中山的護法運動。

³ 熊氏謂：「世之亂，先亂其是非。前清之世，朝廷無是非，而草野有之；小人無是非，而君子有之。胡亂矣，而未至於極也。民國以來，上無道揆，下無法守，朝不信道，工不信道。居子犯義，小人犯刑；上無禮，下無學，賊民興；上下交征利，不奪不饜，是胡上下之間，無是非可言。」見《心書》（現收入《熊十力論著集之一——新唯識論》，北京：中華書局，1985年版，頁15。）

⁴ 熊氏謂：「世變以來，士大夫乃有以不健全之思想，妄呈其無等之欲，邪孽競煽，害氣充塞。……近世學者之患，皆物為之累，而氣不自振，奸生於心，而被辭以禍世。」見《心書》（同上，頁20）

⁵ 熊氏說：「清季革命思潮，從外方輸入，自己沒有根芽。當時革命黨人，其潛意識還是從君主制度下所養成之一套思想，與其外面所吸收之新理論，猶不相應。」此語原載於《原儒》一書，筆者轉引自郭齊勇：《熊十力與中國傳統文化》（香港：天地圖書公司，1986年，頁64。）

⁶ 民國初成，革命果實迅被封建餘孽攫取，洪憲改元，張勳復辟軍閥亂戰等。詳參郭廷以：《近代中國史綱》（下冊）（香港：中文大學出版社，1982年，第十二，十三辛。）

當時的知識分子基本上都認為中國文化出現了危機，但這些問題能否透過吸收外來養份，轉化吸收後融入現代社會來解決呢？抑或祇有接納西方文化而徹底拋棄自家的文化，這樣做才是中國邁向現代社會化適切之路呢？換句話說，一些學者認為近代中國文化所表現出的是某種「病態」，他們認為中國文化像個病人，但不是個死人。另一方面，某些學人則確認傳統文化的生命力已僵死，這具「屍體」只能放在博物館供人瞻仰，語調甚為悲哀。

當時的文化論戰群體，可籠統分為兩個對立陣營。⁷以胡適為首的西化派，他們主張與儒家傳統完全缺裂，因為現實生活中所表現出來的種種敗壞，正是暴露了傳統的保守、封建和落後的本質，它們更成為國人不能吸取西方民主和科學的最大阻力，所以他們主張徹底的打倒孔家店，把線裝書拋入茅廁。與此同時，他們積極提倡科學主義和實證主義，他們又主張重邏輯、重分析、重經驗、重證據的科學實證精神，以此應用於不同的學科中。⁸另外，他們又倡導科學的人生觀；以為無論自然世界和人文世界一切的現象都是受科學的因果律支配，且可用分析方法來研究。這樣，使原本屬於人生的問題化約為生物學的問題，透過生物學的分析來解決人生問題。⁹他們試圖普遍應用科學原則，使之成為檢查其它學科是否合理的唯一尺度。其它學科若不採用「科學」的方法，所得的成果是沒有普遍性及效用性的。

面對西化派科學主義的挑戰，新儒家諸子提出強烈的反響。梁漱溟認為根本不能以科學的研究方法來了解更高層次的宇宙實體，它必須由直覺心靈感通才能體證。¹⁰張君勱則認為人生問題不能單靠科學冷靜的客觀分析所可能解決的，科學方法所作的研究只能有效地用於自然的領域；至於人文的領域則不是科學研究所能奏效的。¹¹

總括而言，熊十力是處於一個政治極度混亂、民心凋弊、道德水準每況愈下和列強張牙舞爪，一個已臨生死邊緣的社會中。科學與民主已成為這個社會掙扎求存的兩大守護神；相反，傳統儒家文化被當時頗多的知識分子認定為阻礙科學與民主發展的包袱和封建餘毒的象徵。西化派的科學主義和實證主義對傳統儒家哲學的衝擊也顯出咄咄迫人之勢。為着回應上述之挑戰，熊氏以其整個生命，嘔

⁷ 一是以胡適、陳獨秀、吳稚暉等人為首的西化派，但此派中各成員的思想實存着很大的差異；成員中有科學主義者、自由主義者、無政府主義者和早期馬克思主義者。與此派對立的是保守主義的文化陣營，包括新儒家、國粹派、學衡派、東方文化派等，他們之間也存在一定的相異處。如國粹派從一般文化的或種族的特性，來界定中國固有的國粹時；新儒家卻以普遍意識來宣稱，在儒家思想裏，中國文化具有超越文化本性的價值。參閱羅義俊：《評新儒家》，上海：人民出版社，1989年，頁46。

⁸ 胡適、顧頡剛等人提出依科學的實證原則整理國故，主張大膽假設，小心永證，於是疑古之風大盛。

⁹ 參閱鄭家棟：《現代新儒學概論》，廣西：人民出版社，1990年，頁42。

¹⁰ 參閱梁漱溟：《東西文化及其哲學》，台北：里仁出版社，1983年，頁121-130、149-150。

¹¹ 參閱羅義俊：《評新儒家》，上海：人民出版社，1989年，頁5、6、339。

心瀝血地建構其本體宇宙論的哲學系統，力圖為傳統的儒家哲學開闢一條新路向，期望使儒家思想像火鳳凰般重生於現代中國的土壤裏。

乙 對佛學的繼承與批判

一、崇佛抑儒

熊十力自決定以研究學術思想為救國的途徑後，他專心鑽研的是佛教思想而不是傳統的儒家學問；這跟他早歲對儒家經典的愛好似有點不同。¹²我們也可說這是他思想的一次轉折，主要原因如下：

一. 他對人世間種種悲哀苦惱感到疑惑與無奈。他說：

「吾嘗披覽載籍，考見其時百姓，遭受屠戮、劫掠、逼辱、種種不可名狀之慘，心悸目眩，不忍措思。以謂宇宙何故為一大修羅場？眾生何故甘作罪惡？哀哉人類，生生者未有已也，其將終古大惑不解耶？吾於是究心天人之故，而漸怡於釋迦氏之書焉。」¹³

二. 親人與朋友相繼離世，使他再次深思生死的解脫問題。¹⁴

三. 他對傳統儒家與封建專制政治的密切關係，深感不滿。他以為歷代的「奴儒」已把儒家的真正本質扭曲。他說過：

「自武帝董仲舒出，始定尊於儒，而流毒後世。」¹⁵

又說：

「及至漢初，群儒擁護帝制。自不得不竄亂孔子，以為忠君思想樹立強大根據。」¹⁶

四. 當時的知識分子對西方研究學問所用的嚴格邏輯思考十分推崇，而傳統儒家經典則較缺乏這些條件；反之，佛學思想的論證方法卻十分細密，它有類似西方邏輯方法的因明學。特別是佛教的唯識宗，它運用嚴謹的分析

¹² 參閱景海峰：《熊十力》台北：東大圖書公司，1991年，頁277、282。

¹³ 參閱熊十力：《中國歷史講話》，台北：明文書局，1984年，頁146。

¹⁴ 熊十力的母親、長兄、五弟和六弟於民初相繼逝世，他的革命伙伴王漢、劉敬菴、余仲勉、何見田、朱元成先後慷慨就義。見《心書》，現收入《熊十力論著集之一——新唯識論》，北京：中華書局，1985年，頁9、15。

¹⁵ 同上，頁31。

¹⁶ 參閱熊十力：《原儒》，台北：明文書局，1988年，頁90、91。

法，把世間一切的事象，歸納成五位百法，論述詳盡。¹⁷這是吸引熊氏鑽研唯識思想的重要誘因。

五. 最後，我們也不要忽略當時的一些重要學者對熊氏研究方向之影響。例如內學院的歐陽竟無是當時研究唯識思想的大師；另外，國學大師章太炎盛讚佛教的「依自不依他」自尊自信的勇猛無畏精神和認為「法相宗」的縝密體系非常適合現代學術思想的需要，在在給與熊氏很大的啓迪。¹⁸

由於上述原因，在一九二零年經梁漱溟的推介，熊氏於是年秋天赴內學院，求佛法於歐陽竟無大師，專攻唯識學。最初僅依師訓寫成唯識學概論，及後往北京大學講學，開始不滿唯識思想。

二、對佛學思想批評的得失

熊氏從最初固守師說到後來創造新唯識論而招致佛學中人群起攻擊，中間是經過一段頗長的孕育期；其中有對儒學的更新體認¹⁹，亦有受不同的唯識派別互相辯論的啓發²⁰，也有受空宗對有宗批評的影響。

從另一方面來看，他對唯識學的批評，基本上是以他的體用不二的哲學作為立足點，從而揭示唯識理論的內在矛盾；尤其是唯識學裏處處充滿「二元對立」觀點。²¹而這些正是熊氏倡體用不二哲學所要徹底否定的。以下筆者嘗試詳論他的批判。

首先，他嚴厲批評佛家的出世思想，他認為由釋迦宣說十二因緣而以「無明」開始，佛家便視整個宇宙人生皆由迷闇而起，眾生就在這個充滿染污與罪惡的世界裏，因着種種的執着而生出無盡的憂悲苦惱。所以佛家於此混濁的世界生厭離之感，以為唯有從這個世界解脫和離開才是究極之路。²²熊氏確認佛家出世的意思絕不是意謂在世間而不染；其所謂的出世確是教人離開這個污染的世間，脫離到另一清淨無染之地。他以為若在世不染就是解脫，則其它學說亦多有清心寡欲，不染塵俗的主張，這樣又怎能顯出佛教義理的特點呢？他說：

「佛之出世，決定是出離生死海，即斷苦依。有餘涅槃，異熟猶在，微苦所

¹⁷ 參閱吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，臺灣：商務印書館，1988年，頁326、327。

¹⁸ 參閱景海峰：《熊十力》，台北：東大圖書公司，1991年，頁43至45。另可參閱廖自力等：《中國近代佛教思想史稿》，巴蜀書社，1989年，頁360、383。

¹⁹ 景海峰：《熊十力》，頁79。

²⁰ 同上，(頁67)

²¹ 熊氏批評唯識學所說的種子與真如、種子與現行、本體的不生不滅法與現象的生滅法等理論皆以「二元對立」為旨。

²² 參閱熊十力：《摧惑顯宗記》，台北：學生書局，1988年，頁6。另參閱熊十力：《新唯識論》，台北：廣文書局，1970年，第五章，頁35。

依未滅，猶是住生死，必至無餘。方於生死而得不住，談何容易，妄以在世不染，名出世耶。名出世耶。在世不染，豈必佛教，稍能寡欲者，即可不染。以此等俗見，而言出世，菩薩有知，能不心痛」。²³

其次，他以爲後來的大乘佛教雖倡無住涅槃，以爲有一眾生未度盡時，菩薩仍不願住於涅槃，要回到世間拯救眾生，但這種不捨世間、不捨眾生之悲願，並不足以否認佛家出離世間的終極嚮往；因菩薩之所以不住涅槃只是爲了拯救眾生脫離世間，而出世才是最終目的。換句話說，就是菩薩之不住涅槃，只是度眾生出苦海之手段，而不是第一義的終極關懷。他說：

「菩薩入世，乃所以完成其出世之希願。」²⁴

他反覆論述要得涅槃必要出離世間才可，對於「涅槃即世間，世間即涅槃」一說，熊氏並不接受。²⁵他強調：

「六度，明明捨生死此岸，到涅槃彼岸，是有世間可出離否。成論談有餘等三涅槃：明明曰真如出煩惱障、曰真如出生死苦、曰真如出所知障。佛法若不出離世間，還可得涅槃否。」²⁶

總的來說，熊氏視涅槃與世間是截然二分的，就是說涅槃和世間是兩個不同的境界。世間是充滿着種種憂悲哀痛和生老病死的感染相，涅槃是無哀無苦和清淨莊嚴的一片淨土，佛家最終是解脫眾生離開這穢濁世間，進入涅槃清淨地。他謂：

「其究極之希願，仍在度脫眾生，盡離火宅，而趣寂滅海。所謂度脫，即阿含所云不受後有，非謂既得明淨心，在世間而不染，便是出世。倘佛之出世，果如評者所云，則諸佛菩薩，何故有厭離生死海等胡亂語。」²⁷

但筆者認爲熊氏的批評確失之於偏。若從一個實踐的角度說，則大乘佛家明顯以爲涅槃與世間是相即不離的。²⁸佛家的義理雖含有高深的思辯性，卻絕不忽略實踐的地位，這可從佛陀箭喻經的一些故事中清楚看到。²⁹而涅槃與世間的相即關係，就是說要體證涅槃不是要離開此世間去另一清淨的界域體驗；相反，人要證

²³ 同上：《摧惑顯宗記》，頁 54。

²⁴ 同上，頁 45、54。

²⁵ 參閱熊十力：《明心篇》，台北：學生書局，1976 年，頁 46、47。

²⁶ 同上，頁 57。

²⁷ 同上，頁 42。

²⁸ 吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，頁 14 至 16、70 至 73 頁。

²⁹ 箭喻經其中一則故事說有人被箭所傷，佛陀認爲先把箭拔去，才是救治這個人的最重要的事，至於那支箭是由誰人射出、怎樣射來、爲甚麼會有毒箭射來等問題倒不是最重要。同樣佛家以爲救人脫出生死海才是最重要，其它形上學、宇宙論或知識論等問題，倒不是佛教所最關心的。

得涅槃是要在這濁污的世界透過實踐來證取。我們可說從實踐的角度來講，世間對於體證涅槃是有其必然性。

其實，熊氏亦有肯定佛家大乘思想不捨眾生、不捨世間、自利利他、拯救眾生的實踐精神，並讚賞大乘佛家的不捨精神可與儒家聖人裁成天地、輔相萬物之旨相近。他說：

「及龍樹菩薩崛興，戒小乘之自了，開大乘之鴻基，誓願度脫窮未來際一切眾生，故說貪嗔癡即是菩提。世間即是涅槃，有一眾生不成佛，我終不入涅槃。此其偉大願力，將與無窮無盡之眾生為緣，終不因眾生之難度而墮其願，餒其氣。此與聖人裁成天地，輔相萬物之大智大德，雖亦相似，而聖人精神，注在現實世界。大空之道，是欲找眾生出生死海，究為出世之教。」³⁰

換句話說，他不反對大乘佛學具有入世關懷(worldly concern)，但他始終堅持佛家的終極嚮往是出世間的。菩薩之不捨世間，直到度盡所有眾生出離苦海，最後自己才入涅槃。所以大乘佛教的終極目的仍是要人離開苦痛的世間，菩薩暫留世間只是渡脫眾生往彼岸的手段而已，相對於其目的來說，手段本身是沒有終極意義的。

從上得知，熊氏不是不知道大乘佛學有入世關懷；但他卻常呵責佛家的出世思想，而頗忽視佛學的入世精神，這樣批評大乘佛學和中國佛學實有欠公允。難怪後來的一些佛教學者認為他根本不明白出世之理，如佛學者印順便認為出世不是要破壞人生，相反地是要完成一個更豐盛的生命。³¹

接着，熊氏批評佛家的輪迴說。他認為輪迴說是佛家出世主義的根本，唯有放棄「輪迴」的說法，才能糾正佛家出世主義的傾向；因輪迴說若要成立，則必先要預設一輪迴主體，否則便不能解釋誰在輪迴的問題。而佛家的出世觀主要由於這個「我」畏怖生死而求解脫所致，他說：

「佛家如果不承認有個體的生命，相續不絕者，則人死而即無，何有生死海淪沒無依之可怖；且死而即無，又誰為得大涅槃者乎。」³²

所以若放棄輪迴觀，則再沒有「我」為死後擔憂，以致佛家的出世主義亦沒有多大的魅力。另外，他又以為相信輪迴會削弱吾人今生的價值與意義，指出：

³⁰ 參閱熊十力：《體用論》，台北：學生書局，1987年，頁227、228。

³¹ 參閱印順：〈評熊十力新唯識論〉，刊於林安梧輯：《現代儒佛之爭》台北：明文書局，1990年，頁228至233。

³² 熊十力：《摧惑顯宗記》，頁50。

「若無輪迴，則我獨出長劫中之某一期，更無第二之我。如是，則我之價值，豈不更重大；我之生活意義，豈不更優美。」³³

對於輪迴的有無，熊氏亦沒提出多少理性的否證，他只透過一些實效中談及接受輪迴說會對人生產生那些消極的影響，從而間接否定它。其實，他對輪迴說是持一種宗教信仰的觀點；信則有，不信則無。因為這是信仰問題，所以他認為哲學不宜處理此類題目，並強調：

「吾亦非必破斥輪迴，只以此理唯存在於信念之中，談哲學，不須惹此葛藤耳。」³⁴

熊氏只以一般庸人凡夫畏懼死亡而尋求宗教慰藉的觀點來解釋佛家出世觀的心理學基礎，確失之於偏。佛教徒尋覓解脫，度入涅槃不一定由於畏生死的原故，而是為了尋找宇宙人生的真理；透悟五蘊皆空而不執著世間事物的自性，以大無畏的精神放下對世界種種無謂的執取，步入絕對的真實境地。大乘佛教徒更因著對眾生的悲願，不捨世間地普渡眾生邁向真理。試問這種佛法精神又焉能以畏懼死亡來解釋呢？

至於熊氏所謂畏懼生死的「我」，究竟是何種意義，他亦沒有詳細的說明。其實佛家說「我」，是含有數個意義的，例如對自己的一般稱謂、行為的主體、實體意義的自我、自我意識、佛性或神我等。³⁵若熊氏所說的這個「我」，是意謂實體意義的自我、不變的靈魂，則佛陀根本是反對的，因他倡導的是「諸法無我」的法印。所以熊氏以畏懼生死的「我」來說佛家出世思想的心理基礎，是完全沒有說服力的。

三、對大乘空、有兩宗思想的批評

(1)對大乘空宗思想的批評

熊氏認為空宗的義理可用「破相顯性」四字來概括，³⁶意即以般若智慧如實地觀照到一切物質及精神現象皆是依緣所生，因此一切現象都是空無自性的。當吾人照見「五蘊皆空」，便不會被意識的虛構作用(mental fabrication)所蒙蔽，於是便能遣除情見的執着，不把世界的種種相狀視為有實自性，直證入真如空理，再不會執取世間事物的自性而憂悲苦惱。熊氏甚為讚賞空宗這種「破相顯性」的宗旨，認為這可使人掃除一切妄見邪想。他說：

³³ 參閱熊十力：《十力語要》，台北：明文書局，1980年，頁469。

³⁴ 同上，頁24。

³⁵ 佛家說「我」有多個意思。參閱吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，臺灣：商務印書館，1988年，頁335、336。

³⁶ 熊十力：《新唯識論》卷中，功能上，頁9。

「在認識論方面，空宗滌除知見，不得不破法相。唯破相，乃所以去知見，而得悟入法理。這點意思，我和空宗很有契合處。」³⁷

另外，熊氏又認為空宗沒有犯上某些西洋哲學家只憑理智妄構本體為外在的錯失。對於許多西方哲學家把本體當做外在的事物，以為單憑理智就能窮究本體和探測真理這種做法，熊氏認為這只是緣木求魚而已，他們根本無法透悟真理。相反，空宗卻能教人杜絕這些執見，導人自證真理。³⁸

不過，熊氏認為空宗的最大毛病就是不能體會性德之全，忽略了本體生生不息、變化不竭的生機，以致犯了「耽空滯寂」或「滯寂溺靜」之弊。他指出：

「空宗於性體寂靜方面，領會極深；惜未免滯寂溺靜，直將生生不息、變化不竭之真機，遏絕無餘。有宗詆以惡取空，並非苛論。」³⁹

他以為空宗要破盡一切因虛妄分別心而生起的有自性的法相之後，其所顯出的真理就是空理，此空理就是本體的別名，亦可名為真如。⁴⁰本體具有「空寂真常」的特質；「空」就是本體「無有形狀、無有作意」，離開一切相對的相狀後所顯出的絕對真理；「寂」就是本來清靜無染的本體，它離開所有惑染相狀，不受染汙的清靜境界；「真」就是本非虛妄之意，人要親自體悟冥證本體，不能把它當作外在的物事，以虛妄的意識來計度它；「常」就是不變易的意思，本體是恆常的如是存在，所以無所謂生亦無所謂滅。⁴¹

熊氏一方面贊成空宗對本體的獨特看法，另一方面認為空宗不免太強調本體「空寂」的一面。首先他提出空宗因傳承着佛家出世的人生觀，所以只能視本體為一不能起用、寂靜不動的存有。空宗只能說「真如即是諸法實性」，而絕不能說「真如顯現為一切法」。⁴²他批評空宗只停滯於性體空寂的境界，而不能體驗在「寂」中也有無盡生生不息的作用，在「空」裏亦蘊藏着無窮化化不測之妙用。他表示：

「至寂即是神化，化而不造，故說為寂，未可以不化言寂也；至靜即是譎變，變而不亂，故說為靜，未可以不變言靜也。夫至靜而變，則其變，非廢然之靜，而有健德以居靜也；至寂而化，則其寂，非曠然之寂，而有仁意德以運寂也。」⁴³

其次，他認為空宗不僅把世俗虛妄的知見一一破斥，且因其破斥的手段過猛，

³⁷ 同上，頁 18。

³⁸ 同上，頁 19。

³⁹ 熊十力：《體用論》，頁 98、99。

⁴⁰ 熊十力：《新唯識論》卷上，轉變章，頁 91。

⁴¹ 同上，卷中，功能上，頁 25。另參閱《體用論》，頁 113。

⁴² 同上，卷中，功能上，頁 11、23。

⁴³ 熊十力：《體用論》，頁 95。

以致法性被說為空，為如幻如化。他們體認不到其造化之機，這樣便很容易誤把「破」看成為目的本身，有破無立，於是「破亦成執」，終致陷於「惡取空」的境地。⁴⁴

最後，熊氏以為空宗論法性是不生不滅的無為法，而法相是生滅的有為法；這樣性、相便成為兩種世界。他論說道：

「而大空之論，則性，是不生不滅，無為法；相、是生滅，有為法。據此而論，性相兩方，隔以鴻溝，截然之兩重世界。」⁴⁵

在他眼中，把性、相截然二分便是一套未能圓融的哲學，因如此便會有「離體言用」和「離用言體」——體用關係不能一貫之誤，以致不能達至「即用顯體」和「即體顯用」，體用不二之旨。

總的來說，筆者以為熊氏對空宗的批評有一很值得商榷的疑點，主要在於兩者對「空」的解釋不同。熊氏認為空宗破相顯性所顯出的真理就是空、本體，亦即真如；但問題的關鍵是空宗所謂的「空」，根本不是熊氏所描述的具有實體意味的本體。空宗所指涉的「空」，只是表示萬法皆由緣起而生，是無自性的意思，所以「空」只是萬物無自性的狀態描述語，絕不能把「空」看作為本體。⁴⁶

從空宗的角度來說，根本就不承認有「本體」這個事物，所謂本體只是意識的虛妄作用所虛構出來的事物，是要空掉的。換言之，若以「空」為有實自體而對之起執，則空宗是反對的，他們認為必要空卻此「空執」才可。因此空宗既不執着於空，又焉有熊氏所評其有「惡取空」之嫌呢？雖然空宗有所謂空後還要再空的「空空」思想，但這亦不構成熊氏所評「破亦成執」的困境，因為空宗的無窮否定也是有其確立的，非一往的否定。這是因為佛家所說「空空」之意是「主體性要在不斷否定不斷超越的思想歷程中，以保住其言亡慮絕的境界；這樣，最後必逼出一無住的主體性。」⁴⁷佛家認為這才是真正的確立，所以熊氏對空宗的批評是不恰當的。

不過，佛家雖不談本體，卻以緣起性空義來破除人們對世間現象的種種執着，但現象畢竟仍有它的功能性；現象既有功能性，也必有其發用的根源。所以，佛家若不談本體，則功能又從何而來呢？筆者認為這是熊氏對佛家批評的一個發人深省的問題。

(2)對大乘有宗思想的批評

⁴⁴ 同上，頁 91、92、102。

⁴⁵ 同上，頁 83。

⁴⁶ 吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，頁 337、338。

⁴⁷ 同上，頁 68、69。

接着，熊氏批評大乘有宗的思想。首先，他認為有宗的立論基本上是從空宗義理的某些弊端而展開的，如本文上節所言，空宗的重點乃在破相而顯空寂，其空一切相，乃是要人於言外體證真如。所以空宗的緣起說，旨在破諸法實有，以顯出它們皆無自性空；這樣，便有可能滑向虛無論之嫌，因誤把無自性空當作一無所有，忽略現象界的功能性。

針對空宗上述可能出現的弊端，有宗雖談空寂，但重點則在顯真實；就是說有宗承認諸法是有，重視以緣起義說明萬法，以不毀法相而說真實。⁴⁸熊氏認為若以唯識的「三性義」言之，則空、有兩宗的分歧點更為明顯。所謂「三性」是：遍計所執性、依他起性、圓成實性。遍計所執性是指吾人的意識執取種種本無自性空的東西，以為有實體在其中；依他起性是指萬象皆是因緣和合而成的，是賴眾緣所生起的；圓成實性是指不再執取萬象有其實體，而是如實地觀照萬象依緣所生，空無自性，證入真如空理。⁴⁹

空宗以為「遍計所執性」與「依他起性」均在空掉之列，因為「遍計所執性」在於吾人意識妄構執着所致；「依他起性」由於諸法是因緣和合而成，所以也不真實。熊氏認為空宗義理只着重在彰顯「圓成實性」，而對「依他起性」少有談及。同樣，有宗也承認「圓成實性」，亦認為「遍計所執性」是由吾人的意識妄構而有，但以為「依他起性」不應說是無。換句話說，有宗雖然認為諸法是無自性空的，但他們並不是立刻把其說為空，並直接強調其空的性格，而是先透過事物如何從心識生起來解釋現象世界，後才證入其空性。

所以，我們可說空、有兩宗最初的分歧，是在於對「依他起性」所示的「緣起性空」義的不同着重點而產生：空宗偏重其「性空」義，而有宗則着重其「緣起」義；另外，空宗以「遮詮」為法，而有宗則以「表詮」為法。熊氏以為：

「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。」⁵⁰

空、有兩宗對詮釋「依他起性」所採取的不同方法學進路，造成兩者差異的癥結。

熊氏認為有宗承認「依他起性」，他們逐漸改造了因緣義，到了無着菩薩創立唯識學便把「緣生說」改變成「構造論」，他建立種子為因緣，把眾多的緣看成是一粒粒的種子構作而成，將緣起說發展成爲一種宇宙生成論；⁵¹並構設阿賴耶識來

⁴⁸ 熊十力：《新唯識論》，功能上，頁 36-39。

⁴⁹ 同上，功能下，頁 42、43。

⁵⁰ 同上，頁 46。

⁵¹ 同上，功能下，頁 49、52。唯識下，頁 41。

含藏眾種子，又以賴耶為第一緣起，遂完成其神我之論。⁵²與此同時，有宗仍主張真如本體是不能起用的，⁵³所以熊氏批評有宗犯了「二重本體」的毛病。他以為有宗一方面以生滅的種子為宇宙萬象的原因，這已是一種本體；另一方面，又以不生滅的真如為諸法實體，明顯犯了「二重本體」之過。

再者，他又對有宗把種子與現行說成是一能一所，互相對立的狀況深感不滿。他指出種子生現行後，現行便離異於種子而有其自體；而種子也是潛藏賴耶之中，為現象界作根源，於是種子與現行便成為兩種世界，體用不能融成一片。他說：

「蓋有宗以種子為能生，現行為所生，其一能一所，乃相對峙。藏伏賴耶中的一切種，是隱於現象之後，而為現象界作根源。現界雖從種而生，但既生，則有自體，即別為顯著的物事，所以種現二界，成為對峙。」⁵⁴

最後，他批評有宗混亂了習氣與功能，把習氣與本有種子混同起來，指出功能是本體來說的，本體化成大用，而功能是凸顯本體的活動義，所以本體與功能是相互涵攝而成渾一的全體。⁵⁵相反，習氣是就眾生從無始以來所成的「業」來說的，吾人的一切造作行為，雖是方生方滅，但其滅時即有餘勢續起，是名習氣。所以功能不可與習氣混同，因功能是本有的，與本體為一；而習氣是後起的，是由業的餘勢所造成的。有宗把兩者混為一談，一面設置「本有種子」，以為它們是法爾本有的；一面又建立「新熏種子」，以為它們是前七識所熏習而成的。「新熏種子」與「本有種子」一樣藏於阿賴耶識裏，它們同樣能影響將來的一切心物諸行。熊氏以為有宗把功能與習氣混淆的後果，會使眾生錯把一切壞習當作天性，不能自識本性之真，於是便易於被形軀之私所拘執，把生命完全物化。⁵⁶

熊氏對有宗的批評招致許多佛教界人士的攻擊。如熊氏以種子與現行分成二片，便遭到印順的駁斥，依他所見，種子與現行是「不一不異」的關係。印順說：「種子生現行時，『因果俱有』，新論則斷為種現對立，這決非唯識的本意。」又更引用成唯識論的說法，以證種現的不一不異性，「此(種子)與本識及所生果，不一不異，體用，因果，理應爾故。」⁵⁷另外，熊氏以為有宗的種子與真如說也犯了「二重本體」之過，對此，佛學者朱世龍則認為「種子只是變化或轉依之功能，絕不是本體。」⁵⁸所以不能把真如與種子說成是二重本體。他又指出，熊氏視有宗

⁵² 熊十力：《體用論》，頁 145、149。

⁵³ 熊十力：《新唯識論》，功能上，頁 41。

⁵⁴ 同上，卷下之二，附錄，頁 29。

⁵⁵ 同上，功能下，頁 66、67。

⁵⁶ 同上，功能上，頁 54、72、73。

⁵⁷ 印順：〈評熊十力新唯識論〉，參閱林安梧輯《現代儒佛之爭》，台北：明文書局，1990年，頁 246。

⁵⁸ 朱世龍：〈評熊十力哲學〉，參閱張曼濤主編《唯識問題研究》，台北：大乘文化出版社，1978年，頁 264。

把「緣生說」改變成「構造論」亦殊不應理，因為所謂構造之說，頗類似印度極微論的四大學派，他們以細色的分子為物或境之元；但唯識家卻是極力破斥此說，所以有宗根本沒有犯熊氏所說的把緣生說改成構造論之嫌。⁵⁹其次，熊氏批評有宗所說的阿賴耶識不異於外道神我，亦受到其他學者的辯難；巨贊法師認為阿賴耶識，幻現不實，與數論的《金七十論》所言「無輪轉生死義的神我剛好相反。」⁶⁰

總的來說，熊氏對佛學的批評實有所偏頗之處。首先，他堅持大乘佛教為出世主義，而忽視其入世精神，並對中國佛學濃厚的世間關懷沒有適當的定位；再者，他對唯識學的了解，基本上是據護法來了解世親，實有所偏。⁶¹另外，熊氏所批評唯識學的「種現二分」和「相見二分」，實較接近唯識今學的義理，但熊氏卻稱之為唯識舊師。實則唯識古學(無相唯識義)與唯識今學(有相唯識義)對性相變現的理解是不同的：無相唯識主張一重能所，於現象界沒有能取和所取的妄構，以「性相即融」為終；有相唯識即以「二重能所」為義，歸以「性相永別」為旨；所以熊氏的批評確有以偏概全之誤。⁶²

最後，筆者以為熊氏對佛學的批評有不少值得商榷之處，佛學中人群起辯斥亦甚可理解；但他對佛家不能完滿解釋「如何起用」的問題上，確是批評得一針見血。雖然佛家有談用，⁶³但他們最根本的立場，仍是「緣起性空」，佛家絕不會承認任何形式的形上實證，因這與緣起性空義違背。這樣，若不承認體，則用從那裏來呢？無體又何來用呢？⁶⁴在這大關節的問題上，熊氏的問題是值得佛學者深思的。

⁵⁹ 同上，頁 261、262。

⁶⁰ 景海峰：《熊十力》，頁 114、115。

⁶¹ 參閱吳汝鈞：〈中國當代哲學(一)〉，《鵝湖》月刊，第十五卷，第七期總號一七五，頁 6。

⁶² 參閱曹志成〈真諦的唯識古學、玄奘的唯識今學與熊十力唯識論之唯識思忌初探〉見《中國佛教》，第三十三卷第三、四期，1989年，台北。

⁶³ 佛教亦盛談用：如《大乘起信論》有三大說法，以體大、用大和相大置於同一地位。華嚴宗強調力用、天台宗則說功用、禪宗有談及妙用。

⁶⁴ 吳汝鈞：〈中國當代哲學(一)〉，頁 7。