

熊十力體用不二的天人一本論

曾春海

中國文化大學哲學系教授兼系所主任

一、前言

熊十力（一八八五～一九六八）原名繼智，又名升恆，字子真，湖北黃岡人，是當代儒家最具原創性的哲學家，建構了體用不二的天人一本論，當代新儒家心學的重要代表者。他具有強烈的民族文化意識、鮮明的愛國心，面對劇烈的世變因而感發不已，自述「白首對江山，縱橫無限意。丹心臨午夜，危微儼若思。」出入中、西哲思，致力於苦思和創建具中國傳統哲學特色的思想體系，他確認中國哲學傳統中具有區別於西方哲學的兩大特質。那就是他苦心積慮地所闡發之心物不二的宇宙生成論與天人不二的本體論。他對比出中、西哲學之不同特質，認為西方哲學精於邏輯分析、理性抽象思辨的推理、論證能力，長於知識論之論述，對他而言「只是一種邏輯的學問」¹。至於中國哲學的特質相對於西方哲學則在澄清心靈，潛神默識於「窮宇宙之原，究生人之性，體大生，廣生之德於日常生活之中，成己成物，通為一體。」²他認為這是安身立命的知本問題，是哲學最核心的本體論問題，潛神默識於日常生活的深層體悟是中國哲學的獨特性，他在一九三二年（48歲）提出著名的《新唯識論》在本體論上以體用不二為宗極，於人生論上以天人不二為究竟，但是他的思想體系發展至晚年後出轉精更為成熟，例如：他在一九五八年（74歲）出版《體用論》、一九五九年（75歲）出版的《明心篇》、一九六一年（77歲）出版的《乾坤衍》將早年思想更能直抒胸臆所知，論證更細密充實，不須藉佛家唯識學轉手，而由儒學，特別是《易》切入，誠如他所說：「余之學宗主《易經》，觀其《乾坤衍》一書直指核心，只就乾坤二掛立論，由文本內在理脈抉發出乾統坤承，翕闢成變，由大化流行，生生不息的歷程中體證《大易》乾元性海。本文主要依據其晚年上述三書來闡釋其體用不二的天人一本論。」

二、熊十力之前的儒學天人合一說

在先秦儒典中我們可遍見「天」的豐富涵義茲取其中擬人化的宗教天及道德形上的天，略述其流脈具位格靈性的超越之天這一意義，不僅代表統攝天地萬物的終極性根源，也表徵著人命運之吉凶禍福和德行善惡之互動關係，例如：《尚書·伊訓》云：「惟上常

¹ 《十力論學語輯略》，北京出版社，1935年10月版，頁84。

² 《明心篇》，頁164，上海龍門聯合書局印本，1959年版。

不常；作善，降之百祥；作不善，降之百殃。」《尚書·湯誓》：「王曰：予惟聞汝眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」《詩經·大雅·文王之什·皇矣》：「黃矣上帝，臨下有赫，監視四方，求民之莫。」《國語·周語上》載：「古者先王既有天下，又崇立上帝（天也）明神（日月也）而敬視之，於是乎有朝日、夕月以教民事君。」《論語·八佾》載孔子言：「獲罪於天，無所禱也。」《孟子·告子下》云：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨……。」《孟子·萬章上》曰：「然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。」漢代儒宗董仲舒說：「天者，百神之君也。」³他在天人關係上提出天人相副說與天人感應說，南宋朱熹在〈敬齋箴〉中論儒者的修養時猶言：「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝」將對超越界上帝之敬畏作為內在道德修養的誠摯心態之培養，而有「合內外之道」的天人關係說。明末黃宗羲在〈破邪論〉中說：「夫莫尊於天，故有天下者得而祭之，諸侯而下，皆不敢也，……天一而已，四時之寒暑溫良，總一氣之升降為之；其主宰是氣者，即昊天上帝也。……今夫儒者之言天，以為理而已矣。《易》言『天生人物』，《詩》言『天降喪亂』，蓋冥冥之中實有以主之者，不然四時將顛倒錯亂，人民禽獸草木易混淆而不可分擘矣。」黃宗羲感嘆儒學發展至明清之際已剝落了遠古以來宗教義的天而轉化為道德形上的天理義。當代新儒家學者唐君毅也針對這一論點，謂理學家：「只敬此心此理而敬天敬祖敬有德有功之人宗教性的崇敬，轉趨淡薄。」

4

宋明理學家將天釋為道德形上的天、義理之天或所當然之則，亦有其深遠的理源和流脈。我們可以上溯至《詩經·大雅·文王之什·文王》所云：「上天之載無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。」以及〈周頌·清廟之什·維天之命〉謂：「維天之命，於穆不已！於乎不顯，文王之德之純」已蘊涵了德化義的天，且本天道立人道之典範義，更富道德根源義的道德之天者，當推舉〈大雅·蕩之什·蒸民〉所言：「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」由天貫人的「有物有則」的蘊意分析，天有客觀的道德律，係人文世界一切道德法則的超越根據。質言之，「天」轉化成道德價值的終極存有，有道德實體涵義，對普天下之民而言，人所能信守的常理常規，皆以內在所稟賦的道德律為究竟性的依據，可見《詩經》所言的天依其不同的語境，有含天意（天之意志）的人格天或宗教天，以及人道所本的天道之形上天、道德天的雙重涵義。孔子承繼這一道德義的天道觀在《論語·陽貨》曰：「天生德於予 桓魋其如予何？」面對宋國大夫桓魋醜欲謀殺的威脅，孔子深信天命賦人可實踐道德行為的德性於深層人性中，這是人貴為人的至上價值所在，無懼於世俗性的外在暴力可以撼動孔子安身立命的終極價值信念，有「知其不可而為之」的神聖道德使命之召喚。孔子以內在強烈的道德感自我期許應回應這一莊嚴的召喚。孟子深信仁、義、禮、智根於心，係天之尊爵，人安身立命之安宅，提出以大丈夫的浩然正氣謂：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」將天人性命貫通為一本，道德義的天人不二宗旨確立。《易·乾文言傳》曰：「元者善之長也，亨者嘉之會也，利

³ 漢書·董仲舒傳，〈天人三策〉。

⁴ 唐君毅著《中國哲學原論·原教篇》，北京，中國社會科學出版社，2006年，頁415。

者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：乾，元、亨、利、貞。」元、亨、利、貞是生生不息的天道天德，天人一本，在天人同條共貫的形上基礎上，生生不息的天德內見於普遍的人性中，構成仁、義、禮、智的道德同一本性，且分別與天德的元、亨、利、貞對應契合。〈乾文言傳〉在天人道德性命貫通為一脈絡的形上原理下，總結出：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！……知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎！」如是，攝宗教歸於人文，貫通宗教與道德為一「天人合德」的天人一本，本天道立人極的道德形上學，漢儒董仲舒將王道之仁德上溯於上天之仁，他在《春秋繁露·王道通三》中指出：「仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。」他將人世間的綱常倫理推源於天道，天兼具宗教義和道德義，明代王陽明認為「良知」係天植靈根，天人同根，天生萬物，如是，人與人具良知的普遍同一性，也與天地萬物無阻隔對立，他說：「仁人之心，以天地萬物為一體，欣合和暢，原無間隔。」⁵

我們再回顧儒、佛、道的互動史脈，早在南北朝隋唐時代就已許多學者以不同的方式表述出三學派或三教相通為一。至宋代張載雖首開闢佛論調，然而，綜觀宋元明學案，這一長時期中，理學家出入佛老者比比皆是，終於由佛、道折返於儒，甚至引佛、老歸儒，我們可舉王陽明和王龍溪為例，王陽明說：「聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾用之，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。」⁶王陽明的大弟子倡「四無說」的王龍溪對儒、佛、道的心性實踐工夫及求道得道的境界，得出一精煉的詮釋，他認為儒家「未嘗不說虛，不說寂，不說微，不說密。此是千聖相傳之密藏，從此悟入，乃是範圍三教之宗。」⁷對王龍溪而言，三家皆以修「心」為修道的核心所在，且以淨化心靈的「還虛」為究竟，卻仍有區別差異處，他認為佛家宗明心見性，道家宗修心煉性，儒家則宗孟子心學的存心養性，但是「良知」涵攝了虛、寂、微、密之收攝保聚的修心工夫，就凝聚時言「精」，流行時言「氣」，妙用時言「神」，已集大成地綜攝了三教之中樞，熊十力體用不二的二人一本論不但繼承了他之前儒家浩浩長流的哲學思想資源，也曲折了兼採出入儒、佛、道之門徑，最後引佛入儒，會通了《易》學與儒家的心學。

三、體用論的形成與內涵

⁵ 王陽明《傳習錄》下，〈與黃勉之〉書。

⁶ 王守仁《王陽明年譜》（嘉靖二年十一月）條下，吳光、錢明等編，《王陽明全書》（下），上海，古籍出版社，一九九二，頁一二八九。

⁷ 《王龍溪全集》卷七，〈南游會紀〉陸光祖向王龍溪提問二氏之學，王龍溪乃在1573年南譙書院之會中作出此語。

（1）科學與玄學之辨

熊十力首先以科學真理與玄學真理之辨別為起點來釐清哲學的體用論之性質所在。他就兩者的研究對象和研究方法之差異做了分疏。他說：「科學尚析觀（解析），得宇宙之分殊，而一切如量，即名其所得為科學之真理。……玄學尚證會，得宇宙之渾全，而一切如理，即名其所得謂玄學之真理。」⁸「吾確信玄學上之真理決不是知識的，即不是任憑理智可以相應的，雖然如此，玄學決不可反對理智，而必由理智的走到超理智的境地。」⁸他所謂科學指自然科學，不包括我們所謂的人文科學。自然科學主要研究的對象是自然界諸般現象及其所內蘊的自然因果法則。科學研究者主要用認知主體的邏輯理性和知識理性已邏輯分析法和嚴密的論證推理法，抽象思辨出不同現象的所以然之理，其特徵是對象化的思辨及確切不移的概念精確界說。科學注重現象之知、經驗之知，有其研究的對象和範圍，科學研究實然之知或事實真理，卻不涉及宇宙人生的根本問題，哲學的核心問題是玄學本體論的問題，不能侷限於知識理性的現象之知，還必須進入超支是理性的境地而探索本體之知、德性之知，以感悟宇宙人生的真諦，實現安身立命的終極價值為最後目的。

他以佛學證會的方法獲致正智，離虛妄而與實體冥為一如為例來解釋哲學的玄學真理與本體的真。他說：

佛家確是由理智的而走到一個超理智的境地，即所謂證會。到了證會時，便是理智或理性轉成正智。離一切虛妄分別相，直接與實體冥為一如。所謂正智緣如，此時即智即如，非有能所。後來唯識師，說正智以真如為相分，便非了義。通內外物我動靜古今渾然為一，湛寂圓明。這個才是真理顯現，才是得大菩提。佛家學問，除其出世主義為吾人所不必贊同外，而其在玄學上，本其證會的真實見地而說法，因破盡一切迷執。確給予人類以無限光明。……儒家的孔子，尤為吾所歸心。孔子固不排斥理智與知識，而亦不尚解析。此其異於印度佛家之點。然歸趣證會，則大概與佛家同。孔子自謂默而識之。默即止，而識即觀也。止觀的工夫到極深時，便是證會境地。⁹

本體之知非見聞之知，係要求體證默會者屏除外逐之知和雜念欲意，以虛靜空靈的純粹意識反觀內照自我生命的本體，以及對天地萬物採不執於分殊性的整全性觀照，在隱默之知中妙契道真，合內外，通主客。熊氏有時也肯定《老子》「為學日益，為道日損」的形上智慧之進路，認外人向外的見聞之知愈多，則向內之本體的體悟預備障礙而無可參透。因此，他認為老子滌除知見以玄覽道真的方法，與佛、儒一樣是體證本體，歸趣

⁸ 《十力語要》，1947年，湖北印本，卷二，頁12～14。

⁹ 同上，頁15。

證會的玄學本體論方法，他歸結出玄學真理乃是「本體真實」，是體悟者所採「證會」和「體悟」的對象所在，也是成果所在。本體之知的心靈狀態是渾化主客、融合物我、能所互泯、內外圓通的本體境界。他認為中國哲學的本體之知，不論是佛家的「止觀」、「般若智」；道家的「玄覽」、「見獨」；儒家的「靜觀」、「默識」、「逆覺體證」都是一種最高的形上智慧。這種通往形上智慧之路，不再嚴格的邏輯分析及論證推理能力的訓練，而在靈根自植的心性人格的自覺性修養，亦即悟修雙行才能在生活中當下體悟本體的真。

（2）儒佛的本體之辨

熊十力體用不二的「不二」概念源自佛學的《大乘起信論》¹⁰其核心論述在以眾生為本體，主「能攝一切法，能生一切法」，將一切諸法歸宗於一心。「心」具真如門和生滅門二門，真如具不變、隨緣二義，真妄和合之阿黎耶識（即阿賴耶識）有覺與不覺二狀況，用以解釋本體與現象不二，清淨自性與雜染諸法的相互關係，其理論要旨在失肯定一超越的真常心或自性清淨心，這是佛學的本心，猶若儒家的良知本體或先驗的四端之心，再由一心開出真如門、生滅門二門。這二門分別代表清境法界的本體界，以及有生死流轉的現象界。一心開二門又表徵著二重性的認知門徑：直接和間接兩門徑，直接門徑指般若智，可當下呈現本性良知或自性清淨心。間接的門徑意指真心本是清境，但是處在充滿物欲的現實界，心被物慾汙染而有所執，在一念之差下，則陷入無明而生煩惱，得通過轉染為淨，由迷反悟的修持工夫，才能淨化心靈而解脫煩惱。

熊氏雖曾入支那內學院研究佛學，汲取佛學的思維方法，論述架構、概念範疇、命題形式及哲學性的問題意識，然而也如《宋元學案》、《明儒學案》常表述的一些理學前出入佛老數十年後，又返求儒家經典而後得道，他經過佛學的洗禮後，批佛又引佛入儒。他對大乘空宗的批評是「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，反反覆覆，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，空宗是否領會性德之全，尚難判定。」¹¹他所謂「性德」意指佛學具本體涵義的「真如」，那麼熊氏如何理解「性德」的概念呢？他說：「空宗詮說性體，大概以真實、不可變易及清境諸德而顯示之。極真極實，無須妄故說之為真。」¹²如是，則「性德」只具寂然不動的清淨無為意，缺乏發用的活動意，熊十力認為「性德」在他而言：「寂靜之中即是生機流行生機流行畢竟寂靜。」¹³他認為空宗只見性體寂靜這一面，卻未見其流行發用這一面，未得性德之全義，「流行」在熊十力的概念理解中，就是萬

¹⁰ 該書相傳為古印度馬鳴著，由中國南朝梁真諦法師譯，但是撰者和譯者究竟是誰，無最後定論，也有人視為是較早的中國化之佛教典籍，書中積澱了中國人的思維方式。其「一心開二門」的論述架構對隋唐大乘佛學，如：天臺、華嚴、禪宗和宋明理學有很大影響。

¹¹ 《新唯識論（語體文本）》，中華書局1985年版，頁378。

¹² 同上。

¹³ 同上，頁381。

物的生化化，這是由《易傳》所云：「天地之大德曰生」、「萬物化生」的命題所轉過來的。因此，熊氏空宗的「性德」少了生機流行的流行意蘊，他批評地指出：「我們不要聞空宗之說，以為一切都空，卻於生化化流行不息之機，認識性體，我們不要以為性體但是寂靜的，卻須於流行識寂靜，方是見體。」¹⁴他由「流行」發用的功能處由空宗轉折入儒家。

他對大乘有宗也立基於大化流行的生物氣象予以批判。他說大宗有宗矯異空宗，頗淡宇宙論。但是，他們有宗將宇宙之體原與真如本體卻打成兩片。……有宗所以陷於這種迷謬不能自拔者，就因為有宗談本體雖盛宣真實，以矯空宗末流之失，然亦以為本體不可說是生化化的物事，只可說是無為的、無起作的。因此，他們有宗所謂宇宙，便另有根源，如所謂種子。¹⁵

有宗雖矯空宗末流之失頗有中肯處，卻消解本體的流行生化萬物之有機作用，卻將宇宙的生成變化歸宗於阿賴耶識的「種子」，失掉了體用不二，用以顯體，攝用歸體的生生不息之本體深意，他說：「本體是絕對真實，有宗云然，本論亦云然。但在本論，所謂真實者不是凝然堅住的物事，而是個恆在生化化的物事。唯其至真至實，所以生化化自不容已。亦唯生化化不容已，才是至真至實。……我們不能捨生化而言體。若無生化，即無有起作，無有顯現，便是頑空。何以驗知此體真極而非無哉？」¹⁶天地交感乾健坤順，生生不息，萬物生化之妙雖難以形容狀述其奧秘，但是四時的流轉不息，萬物生成變化終而復始，周行不殆也是令人感悟宇宙生機無窮盡的一大事實，也油然而湧現崇敬生命尊重萬物存有之內在價值的生命價值意識，熊十力認為有宗不肯認大化流行不已的生成化育萬物歷程就是宇宙本體，卻另認本體。這一來有宗將本體和現象割裂，熊先生從《易》吸收乾坤一元兩端，交融互攝，生生不息以化育萬物的「生成」、「化育」概念，由佛歸儒，建構其體用不二的哲學體系。他自述：「此書既成，《新論》（《新唯識論》簡稱）兩本俱毀棄，無保存之必要。」¹⁷

（3）乾元性海，翕闔變化的攝體歸用論

他對比《周易》與《老子》體用論之不同，謂：「道家偏向虛靜中去領會道，此與《大易》從剛健與變動的功用上指點，令人於此悟實體者，便極端相反。」¹⁸《老子》謂：「夫物芸芸，萬物歸根曰靜，復命曰常。知常曰明。」可見《老子》是攝用歸體，側重於道體的寂然大靜和柔弱為用，「體」優位於「用」。《周易》：「生生之謂易」以剛

¹⁴ 同上，頁383~384。

¹⁵ 《新唯識論》，頁409。

¹⁶ 同上，頁410。

¹⁷ 《體用論·贅語》，龍門聯合書局，一九五八年四月第一版，頁3。

¹⁸ 同上。

健為用，側重在妙韻生生而不息大用的用，係攝體歸用。體用不二，即用政體，現象與本體水乳交融為一體，他在《體用論》一書中謂：「餘以為宇宙自有真源，萬有非忽然而起，譬如臂如臨大海岸諦觀眾漚，故故不留，新新而起。應知一一漚相，各各皆以大海水為其真源。尼父（孔子）川上之歎，睹逝水而識真常。神悟天啟，非上聖其能若是哉？」¹⁹其所謂「尼父川上之歎，睹逝水而識真常」意指《論語·子罕》載述：「子（孔子）在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』」朱熹在《論語集註·子罕》詮釋說：「天地之話，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。」熊氏所說的「真常」意指朱熹所言「道體之本然」亦即本體的真常本性本體恆生成育萬物不已。朱熹以天地之生化無一息之停來體認道體的本來之性。熊十力更是強調吾人應由如流行不息的河川般的天地妙運生生不息的生機作用來開提宇宙真常（即用顯體），攝用歸體。他為矯正傳統體用關係論中，常持「體」的地位高於「用」，他甚至倡言現象即本體、本體即現象的突出生生不息的妙用之理論地位，期望能證成體用不二說。

他在《乾坤衍》一書中說：「余所以不憚反覆其詞者，約有六義：一、體用不二，易言之，即是實體與現象不可離之為兩界。」²⁰他對機體宇宙論的《周易》之乾坤二封有精深細緻的研究。他在《乾坤衍》中說：「今據兩卦推明其旨，約舉四種根本原理，總括孔子《周易》綱要。四種者：第一曰，宇宙實體是複雜性，非單純性。」²¹他所謂「實體」指乾坤健順勢能所源出的元體。至於其他三種根本原理，雖在文本脈絡中未續言，但是綜觀相關論述及其所說「體用六義」可歸出「肯定萬物有一元」、「肯定大用」、「用分翕闢」三原理，我們有必要分別闡釋其涵義。

第一原理謂宇宙實體具複雜性，指身為第一根本原理的乾坤是大易哲理的綱要所在。他在《乾坤衍》一句乾坤兩（彖傳）申論其涵義說：

前之〈象〉曰：「大哉乾元！萬物資始。」坤之〈象〉曰：「至哉神元！萬物資生。」此二〈象〉之主旨，亦聖經之弘綱也。始萬物者，德莫高於乾元，故稱大。承乾生物者，德莫厚於坤元，故稱至。元者，原也，宇宙實體之稱。乾，為生命和心靈諸現象。坤，為質和能諸現象。」²²

乾元、坤元實乃一元，並非獨在的二元，乾坤互含，乾統坤承，萬物皆由乾元性海而得以資始、資生。乾之健動不息呈現為生命和心靈諸現象，在化生的功能上具有「闢」的勢能和作用。乾之柔順實現存在物，呈現出質和能諸現象，係屬「翕」之勢能和作用。他針對「乾元」一詞賦予三層涵義，所謂：「一、乾不即是元。二、乾必有元，不可說乾是從空無中幻現故；三、元者，乾之所由成，元成為乾，即為乾之實體，不可說乾以

¹⁹ 同上，頁4。

²⁰ 《熊十力全集》七，頁592。武漢·湖北教育出版社，2001年8月1版1刷。

²¹ 《全集》七，頁505。

²² 同上，頁523。

外，有超然獨存于外界之元。夫惟乾以外，無有獨存的元，故於乾，而知其即是元。所以說乾元。」²³同理坤也一詞二義：「一、坤不即是元；二、坤必有元。三、元者，坤之所由成，元成為坤，即為坤之實體。」乾元本體是一活體，乾坤互含，乾坤同乎一元實體，乾卦中既有坤象，坤卦中亦有乾象。因此，舉乾即含坤，蓋言乾變，即乾幹運乎坤，故含有坤化，這是乾含坤義。同理，言坤化，即坤含載乎乾，故含有乾變，此坤含乾也。乾坤既互相含受，則乾元實即坤元，此乃「乾坤一元」之意義。

熊氏由「乾坤一元」義進而論述「肯定萬物有一元」。他說：

萬物各有內在根源，即是萬物共有之一元。萬物共有之一元，即是萬物各有的內在根源。萬物本來是互相聯繫、互相貫穿、互相含入、互相流通，不可分割、不可隔絕之全體。故就全體來說，萬物是共一根源。就每一物來說，每一物是各有內在根源。其實，根源一而已矣。析義成說，則有萬物「共有」、「各有」之異其辭耳。²⁴

乾坤互含，在互動往來中，翕闢成萬物之生成變化。在這一基礎上所衍生的萬物皆是有機的存在，互相聯繫，相互聯結成一有機的、不可隔絕的全體。蓋乾坤一體，由乾坤翕闢所生成的萬物即共一根源，則皆具乾坤之根性。因此，不僅乾坤化生萬物統攝萬物，且物物各內具一乾坤。換言之，有機整體之各份子皆具機體的同—性，整體性與分殊化的個物形成有機的一多相攝。乾坤翕闢成變，生成多樣性的殊別萬物，但是現象雖有分殊性，卻又有同一的根性，亦即乾元性海中，物物之元則一耳。熊氏以佛學唯識論為譬喻，所謂：「譬如佛氏首說五識：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識。實則識祇是一。唯就眼根，依于一識之作用而能視色，則立眼識之名；就耳根，依于一識之作用而能聽聲，則立耳識之名；乃至身根，依于一識之作用而有一切觸覺，則立身識之名。實則識唯是一。豈可破析作五片乎？」²⁵就類比義而言，乾元、坤元亦猶眼五根，所依之識本於一，猶就眼根以言識，稱眼識，就身根以言識則稱為身識。熊氏因而肯定萬物有一元，證成體用不二而為乾坤互含一元說。

四、天人不二的天人一本論

熊十力在晚年著作《乾坤衍》中貶斥佛學的「攝用歸體」說，倡「攝體歸用」論他由乾元性海之立基點肯定萬物一元一體。他不但將本體論、宇宙論和人生論融通唯一整全的有機體，且進言本心與宇宙萬有皆真實不虛。他回顧中國哲學發展史脈中所論述的天人關係，總結出本於《易》的「天人不二」說。他在《原儒·原內聖》中說：

²³ 同上。

²⁴ 《全集》七，頁566。

²⁵ 《全集》七，頁524。

善言天者，必有驗於人。此言天人本不二。故善言天道者，必即人道而徵驗之。《易》贊乾元曰：「元者，善之長也」，此善字義廣，乃包含萬德萬理而為言。……惟人也，能即物以窮理，反己以據德，而總持之，以實現天道於己身，而成人道，立人極。……是故徵驗之人道，而知萬德萬理之端，一皆乾元性海所固有，易言之，即天道所本具。²⁶

「善言天者，必有驗於人。」立論的形上基礎在天人性命貫道為一的一本論，亦即天人不對立隔絕的天人不二信念。換言之，在天人一本的形上原理上，我們才能理解孔子所言：「人能弘道，非道弘人」熊十力不但汲取了張載〈西銘·乾稱篇〉的「天人合一」說，陽明〈大學問〉的「一體之仁」論，更遠溯上契《周易》。他認為人稟賦了天地生生不息的乾坤本性，不但仁民愛物，且默契天地好生之大德，思參造化，在外王志業上以人文化成天下，安頓萬物之生命。他在《明心篇》說：「唯人也，性靈發露，良知顯現，仁德流行，陽明統御陰暗，乃與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶，始盡人道以完成天道矣。」²⁷人所以能如《易傳》所言在與天地合其德中，以人道來完成天道，歸因於人的仁德流行，仁德是人之所以為人的「性靈發露，良知顯現。」人的仁德是有好生之德的乾元性海所賦予，人稟受分享天地妙運生生之仁德而有性靈之發露，良知的顯現。質言之，仁德與天德一脈貫通，實現人道的內在仁德與生生不息的天德不二，這是熊氏天人一本論的核心論述。

他的天人一本，物我一體的一體之仁，一方面來自他個人生命實存性的深切體驗，另方面則吸收消化歷來一些儒家重要代表人物之精義。我們可舉孟子王陽明和揚雄為範例。熊十力指出：「追維孔門傳授，有盡心之學。其要旨，在究明本心，習心之大別。毋以惡習害其本。易言之，吾人固有良知良能，常與天地万物周流無間，當盡力擴充之，俾其發展無竭。孟子蓋嘗得其傳也。……良知良能，即是本心。」²⁸良知良能是陽明遠承孟子以闡發本心之概念，熊十力對陽明推崇備至，他說：

吾國先哲對於境和心的看法，總認為是渾融而不可分。如《中庸》一書，是儒家哲學的大典，這書裡面有一句名言。它說，明白合內外的道理，隨時應物無有不宜的。這句話的意思是怎樣呢？世間以為心是內在的，一切物是外界獨存的，因此，將自家整個的生命無端劃分內外，並且將心力全向外傾，追求種種的境。愈追求愈無饜足，其心日習於逐物，卒至完全物化，而無所謂心。這樣，便消失了本來的生命，真是人生的悲哀咧。如果知道，境和心是渾然不可分的整體，那就把世間所計為內外分離的合而為一了。由此，物我無間，一多相融。……因此，所謂我者，並不是微小的、孤立的和萬物對待著，而確是賅備萬物，成為一體的。這種自我觀念的擴大，至於無對，才是人生最高理想的實現。如果把萬物看作是自心以外獨存的境，

²⁶ 《全集》六，頁567～568。

²⁷ 《全集》七，頁285。

²⁸ 《明心篇》龍門聯合書局，1959年4月1版，頁1～2。

那就有了外的萬物和內的小我相對待，卻將整個的生命無端加以割裂。這是極不合理的。……王陽明也是昌言「心外無物」的。他的弟子，記錄他的談話，有一則雲：先生游南鎮。一友指岩中花樹問曰：「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，汝的心是寂寂的，沒有動相的。此花也隨著汝心同是寂寂的，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，同時顯現起來。可見此花是與汝心相隨屬的，決不在汝心之外。」陽明這段話，可謂言近而旨遠，實則這種意趣，也是孔孟以來一脈相承的。²⁹

若就認識論的立場而言，山岩之花是非我，在意識的辨識分別作用中，意識的主體是「我」，在不矛盾律的運作下，我與山岩之花的非我之間，形成非此即彼的概念切割，而有所分別，這是就純粹未分的意識而言，當花的色相隨意識作用進入意識世界中，則呈顯在人的意識世界中。此際「此花與汝心相隨屬的、決不在汝心之外」如是在心的意識活動中若不運作悟性的概念範疇就不同的屬性範疇來辨識區分物我之別與物與物的自然屬性之別，則境與心，物與我渾化在整全的觀照中，事實上人在宗教意識、審美意識及道德意識中，常超越主客對立分化而有人神之間，審美者與美感事物間，仁心仁性發用者與其所被關愛者之間產生融合渾化狀態，這是化解我執與物執之後的天人不二或天人合一的境界感受，形上覺情的深層感受。

值得一提的是熊十力立基在天人不二、心與境渾化為一的觀點上，對漢代《法言·重黎》「天不人不因，人不天不成」的深層涵義頗為讚賞而作一意境深遠的詮釋，他說：

何言乎人不天不因？人生非幻化，乃本乎一誠而立。誠者天道也，若不有天則人將何所因而得生乎？故曰人不天不因。何言乎天不人不成？天有其理，而充之自人。不有人充之，則理亦虛矣。天有其德，而體之自人。不有人體之，則德不流矣。然則，天若不有人，其理虛，其德不流，是天由未能成其為天也，故曰天不人不成。³⁰

揚雄所言或受過漢代天人感應的思潮所影響，對熊十力而言，「天」是化生萬物的終極性根源，即乾元或乾元性海，只要人有真誠能感通的心靈，則天及其所化生的一切存在與變化可得開啟心與萬物之互動交流，豐富且深刻化我們諸般精神生活的世界。天及其所生成變化的萬物若缺乏人精誠感應的心靈來真切體驗和入味三分的感受，則如熊氏所言「其理虛，其德不流，是天猶未能成其為天也。」人在生活世界中應全方位的開放心靈，真誠的與天地精神相往來，才能天人互動不息，交融互攝地臻於渾化天人的天人不二，天人一本之人生終極價值境界。

²⁹ 《新唯識論》，頁273～274。

³⁰ 《全集》六，《原儒·原內聖》，頁569～570。