

论熊十力对佛教唯识学的批评

郭齐勇

熊十力《新唯识论》与唯识学者争论的第一个枢纽是关于“性体”之“性觉”与“性寂”的问题。在心性本净的理解上，唯识学主张自性涅槃，强调离染转依和修行工夫。熊十力抓住佛教唯识学的“性空”“寂静”做文章，以儒家的立场，强调“心性”不是“空”的，而是“实”的，不是“寂”的，而是“创”的，不是“静”的，而是“动”的，由“体”生发出“大用”，展开了“内圣外王”的系统，肯定了文化的建构。第二个枢纽是：“心体”是整全的、有机一体的，还是零碎的、拼凑集聚的；与此相关，道德理性的显发，道德意识的修养，是简易直捷、当下即是，还是繁琐复杂、委婉迂曲的？对于唯识学的繁复的“心”的分析，熊十力的评论可以说是一种创造性的误读。他的思想路数是华严与禅宗，特别是宋明儒的。熊的目的是创造“仁心本体”“体用不二”“即体即用”的哲学体系，讲主宰，讲大用，确立德性本体的至上性、唯一性、真实性、能动性、创造性，当然不便讲缘起、依他，而必须讲本有、依自。

关键词：熊十力 唯识学 新唯识论 心性本体

作者郭齐勇，1947年生，哲学博士，武汉大学哲学学院教授。

1932年熊十力《新唯识论》文言文本的出版，是他从学术思想上背离他的老师欧阳渐（竟无）先生及其学派的标志。之后，欧阳先生授意刘定权（衡如）作《破新唯识论》，熊先生作《破破新唯识论》，展开论战。日后参加论战的，有欧阳先生及其高弟吕澂（秋逸）、王恩洋、陈铭枢（真如）等，还有释太虚及其高弟释印顺，以及周叔迦、释巨赞、朱世龙等。^①这成为中国现代佛学史上的一桩公案。本文主要论述熊先生对佛教唯识学的批评。

一、关于性体：“性觉”与“性寂”之争

欧阳竟无先生以唯识学的立场融会佛学。他认为孔佛的相似或一致，都在讲明人的本心。本心之体，儒家曰仁，佛家曰寂，乃转凡成圣的根据。但就实践是否趋向人生究

^① 参见郭齐勇：《熊十力与中国传统文化》，台北，远流出版公司，1990年，第195—205页；又请详见熊十力：《熊十力全集》，萧蓬父主编、郭齐勇副主编，武汉，湖北教育出版社，2001年，附卷（上）。

竟而论，孔行而无果，佛行即是果，这是二者的区别。^①这里提出了非常重要的问题，儒学的根本究竟是什么？宋明儒者和熊十力为什么一听说“寂灭寂静”便产生抵制的心态，而发挥“生生不息”、“大化流行”之义加以排拒？这涉及到新旧唯识学、儒佛心性论之判别的要害。

熊十力佛学思想的一个重要内容是比较儒佛心性论。他完全不同意欧阳大师将儒家之“仁”与佛家之“寂”等量齐观，相反却认为这二者是尖锐对立的。在《读经示要》卷二，熊氏特别分析了佛家的长处和短处。短处的第一条即是：“以空寂言体，而不悟生化。本体是空寂无碍，亦是生化无穷。而佛家谈体，只言其为空寂，却不言生化，故其趣求空寂妙体，似是一种超越感，缘其始终不脱宗教性质故也。”^②熊十力认为，佛家人生思想“毕竟以度脱众生令出生死为归趣，即以出世与寂灭为归趣”；“印度佛家，本趣寂灭，然及大乘，始言无住涅槃，（生死涅槃两无住着，名无住涅槃。小乘只是不住生死，却住着涅槃。及至大乘说两无住，即已接近现世主义。）又不弃后得智，（彼说后得智是缘事之智，即分辨事物的知识。此从经验得，故名后得。）斯与儒家思想，已有渐趋接近之势，然趣宗之旨，究未能舍。此吾之《新论》所由作也。”^③欧阳渐在《答陈真如书》中曾批评熊氏只看到“无住涅槃”，没有懂得佛家的根本归趣是“无余涅槃”。实际上，熊氏并非没有看到佛家的趣寂之旨，他所要批评的正是这一点。

关于儒佛心性论之同，熊先生指出：“儒佛二家之学，推其根极，要归于见性而已。诚能见自本性，则日用间恒有主宰，不随境转。此则儒佛所大同而不能或异者也。”^④宋明儒学所以能发展先秦儒学的心性论，并成就一道德形上学的义理规模，很重要的是受到佛学的刺激与影响。中国佛学的天台、华严、禅宗才把“心”提到绝对的精神本体、道德本体的高度，所谓“心体”即是“性”，即是人之所以为人的内在本性和终极根据。就洞见到人的道德本体和道德主体这一根本性而言，儒佛是相互补充与促进的。

关于儒佛之异，熊先生强调了几点：首先，儒学是哲学不是宗教，佛学是宗教不是哲学；儒学是积极入世的，佛学是归趋出世的。这一点与第二代新儒家唐君毅、牟宗三和第三代新儒家杜维明、刘述先等很不一样，唐、牟、杜、刘等很强调儒学的宗教性，甚至说就是道德的宗教。^⑤熊先生则认为儒学是不离开现实人生的，而佛学的“根本迷谬之点”是主张“有迴脱形骸之神识，因欲超生。推其归趣，本属非人生的。”^⑥其次，他认为，儒学尽生之理，佛学逆生之流；儒学于空寂而识生化之源，佛学讲空寂而不讲生化创造。看起来两家都讲万物刹那生灭，然佛氏侧重“灭”之方面，儒家侧重

^① 详见欧阳渐：《答陈真如书》，原载《内院杂刊一入蜀之作五》，现收入《熊十力全集》附卷（上），第138—146页。

^② 熊十力：《读经示要》卷二，载《熊十力全集》第三卷，第796页。

^③ 熊十力：《十力语要》卷一，载《熊十力全集》第四卷，第57、113页。

^④ 熊十力：《十力语要》卷二，载《熊十力全集》第四卷，第287页。

^⑤ 详见郭齐勇：《当代新儒家关于儒学宗教性问题的反思》，北京，《中国哲学史》（季刊），1999年第1期。

^⑥ 熊十力：《十力语要》卷四，载《熊十力全集》第四卷，第500页。

“生”的方面。所谓刹那生灭，按《周易》的哲理，那就是灭灭不住，生生不息，故故不留，新新而起，即“生生之谓易”。比较儒佛人性论之见蔽，熊氏认为，佛教在性体寂静方面领会较深，但未免滞寂溺静，遏制了生生不已、变化不竭之机；儒家则以舍故生新、创造不竭的宇宙大生命之禀赋来界定人性，以生动创化、刚健自强、大用流行、德配天地的内涵说明“心体”，以之推广于社会人生，则自强不息、精进不止，人类的文化即由此而创建、积累、丰富、发展。在熊氏看来，唯有儒学才是立足现实、积极奋进之学，于此才见得人生的意义与价值。

按熊十力的见解，“仁”体是具有实体意义的，不是“空”的，因此才能有生生不息、大用流行的显现，才是丰富的人类文化的源泉。这即是人类的根本属性。反之，“寂”体是舍弃世间，渡化彼岸的，不能开“用”，不能创造文化。因此，儒学才有它的“外王学”，佛学则开不出“外王”事功。

如前所述，在性体的问题上，熊十力批评了佛学以寂静言性体。吕澂则更为明确地指出，《新论》与唯识学的分歧，是“性觉”与“性寂”的分歧，是中国的“伪经”“伪论”与法相唯识义理的分歧。

1943年，熊十力、吕澂往还书信十六通，辩论佛学根本问题。吕澂指出：“性寂与性觉两词，乃直截指出西方佛说与中土伪说根本不同之辨。一在根据自性涅槃（即性寂），一在根据自性菩提（即性觉）。由前立论，乃重视所缘境界依；由后立论，乃重视因缘种子依。能所异位，功行全殊。一则革新，一则返本，故谓之相反也。说相反而独以性觉为伪者，由西方教义证之，心性本净一义，为佛学本源，性寂乃心性本净之正解……性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无征，讹传而已……中土伪书由《起信》而《占察》，而《金刚三昧》，而《圆觉》，而《楞严》，一脉相承，无不从此讹传而出。流毒所至，混同能所，致趋净而无门。不辨转依，遂终安于堕落。”^①

吕先生批评熊先生《新论》完全从“性觉”立说，与中土一切伪经、伪论同一鼻孔出气。所谓“性寂”“性觉”，是对于心性本净一语的两种解释，一真一伪，各有其整个意义。吕先生说：“要之，佛家者言，重在离染转依，而由虚妄实相（所谓幻也，染位仍妄），以着工夫。故云根本义曰心性本净。净之云者，妄法本相，非一切言执所得扰乱（净字梵文原是明净，与清净异）。此即性寂之说也。……六代以来，讹译惑人，离言法性自内见证者（不据名言，谓之曰内），……于是心性本净之解，乃成性觉。佛家真意，遂以荡然。盖性寂就所知因性染位而言，而性觉错为能知果性已净。由性寂知妄染为妄染，得有离染去妄之功行。但由性觉，则误妄念为真净，极量扩充，乃愈益沉沦于妄染。两说远悬，何啻霄壤？”^②

这里涉及到印度佛学与中国佛学，唯识宗与天台、华严、禅宗在真如观和佛性论上的分歧。《成唯识论》的真如观，如熊先生所说，视真如为不生不灭、不变不化的，阿

^① 吕澂与熊十力：《辩佛学根本问题》，原载《中国哲学》第11辑，北京，人民出版社，1984年。吕澂，复书二。又见《熊十力全集》第八卷，第428—429页。

^② 《辩佛学根本问题》，吕澂，复书五。又见《熊十力全集》第八卷，第448页。

赖耶识与真如没有直接联系，阿赖耶识才是一切诸法的本源。被吕澂斥为伪论的中国佛学的《大乘起信论》则赋予真如以不变、随缘二义。阿赖耶识有觉不觉二义，真如与阿赖耶识不一不异。天台、华严、禅宗以真如理性为佛性，由于真如理性恒常遍在，故承认一切众生皆有佛性，均能成佛。唯识宗以本有无漏种子为佛性，认为有一类众生只具理佛性，不具行佛性中之本有无漏种子，这一类众生永无佛性，不能成佛。天台、华严、禅宗主张理想与现实相即，烦恼即菩提，生死即涅槃。唯识宗则主张区分二者，以无漏种子断灭有漏种子，转识成智，转凡入圣。唯识宗的阿赖耶识并不是“心性本净”，它具有染净两个方面。阿赖耶识是一切染净之所依，因此，问题的关键是如何转染成净。所以，“转依”成了重要课题。通过熏习，通过修行，舍染为净，转凡入圣，转烦恼为菩提，转生死为涅槃。而天台、华严、禅宗则视佛性为“觉心”，强调“反观心源”“反观心性”，以己心、众生心与佛心平等互具，把能否成佛的关键，放在“体悟自心”、“反观自心”、“自己觉悟”上，提倡“自性菩提”、“即心即佛”。^①

吕先生把新旧唯识学的分歧归结到心性问题上，认为熊先生《新论》和天台、华严、禅宗一样，一味主张“返本”，有很大的毛病。他认为，唯识学的心性论才是革新进取之论。所谓“性寂”与“性觉”，一则革新，一则返本。“唯其革新，故鹄悬法界，穷际追求。而一转捩间，无住生涯，无穷开展。庶几位育，匪托空谈。此中妙谛，未可拘拘本体俗见而失之也。唯其返本，故才起具足于己之心，便已毕生委身情性，纵有安排，无非节文损益而已。等而下之，至于禅悦飘零，暗滋鄙吝，则其道亦既穷矣。”^② 吕先生的意思是，“性觉”“返本”之论，容易导致人性负面的扩张，天台、华严、禅宗在修持的体验上，只是保任本心，破除障碍以显现本心，忽视闻思修慧的无边功德，误解了本有、始起的缘起义。既然一切是本具的、圆满自足的，就用不着下功夫努力修养了。因此，空谈返本很容易导致委身情性。今按，熊先生强调返本，更强调“性修不二”、“思修交尽”，他不满意于唯识宗者，即在于唯识学将理想与现实、天国与人间、凡愚与圣佛之间的过渡环节设置得太多、太繁，不够简易直捷。他与那些空谈心性、空谈返本者是有区别的。

按熊十力的看法，“心性”不是“空”的，而是“实”的，不是“寂”的，而是“创”的，不是“静”的，而是“动”的。这就是心性本体的特性。由“体”生发出“大用”，展示了“体用不二”“内圣外王”的系统。儒家一面上达天德，贯通天道与性命，一面下开人文，实现人文主义的理想价值，成就家国天下的事业。与佛学不同的是，儒家强调文化的建构，其文化的力量很强。^③熊十力把客观面的“天道诚体”与主观面的“仁与心性”结合起来，这个体当然不可能是“寂灭寂静”的。熊先生认为《大乘起信论》和天台、华严、禅宗尚不强调出世，且能谈“用”，因此，凡批评“寂灭”者，特别指印度佛教与玄奘以来的法相唯识之学。同时又认为，相对于儒家来说，佛家

^① 参见赖永海：《中国佛性论》，上海人民出版社，1988年。

^② 《辩佛学根本问题》，吕澂，复书三。又见《熊十力全集》第八卷，第431页。

^③ 参见吴汝钧：《当代中国哲学》（一），台北，《鹅湖》月刊，1990年第1期。

各派又都是主张“空寂”的。欧阳竟无先生说熊十力从宋明儒学出发，这是不错的。熊先生与宋明儒一样，肯定心性本体的丰富、充实及潜在的完满性、创发性，认为心性本体是一切存在的本体，即存有即活动，既“寂然不动”又“感而遂通”，“於穆不已”，“生化不息”。熊先生的这一本体，静态地为本体论的“实有”，动态地则为宇宙论的“生化原理”和道德自我的“创造实体”。他比宋明儒更强调创造性、能动性，多次批评宋明儒的创造精神还不够。^①

然而唯识学的“性寂”，并不是指空寂、静止、寂灭，其所强调的是心性本净和离染转依，特别是修持工夫。因此，在一定的意义上，熊十力批评唯识学只是借题发挥。当然，熊十力站在儒家的立场上，讲本体的大用，文化的建构，把心性问题与社会实践结合起来，这是不同于唯识学的。

二、关于“心体”：有无自性？有机整体还是拼凑集聚？

以上我们从熊十力、吕澂二位先生的论辩中知道《新唯识论》与唯识学者判别的一个重要枢纽乃是关于性体之“性觉”与“性寂”的问题。另一方面，与之交织并进的，是关于心体的问题。熊十力认为，心体即性体，这一本心有实在性，是整体，有变现世界的功能，不能把它割割成碎片。

以天台、华严、禅宗与唯识宗相较，熊氏倾向于天台、华严、禅宗，这是第一个层次的问题；以儒学与佛学相较，熊氏倾向于儒学，这是第二个层次的问题。第一层是中国式的佛教宗派与印度式的佛教宗派的区别；第二层是佛学与儒学的区别。顺着这一思路，我们继续研究新旧唯识学关于心性本体的认识。^②

佛家认为世界为幻象，世界的一切，包括“我”，都是待各种条件、因缘，和合而生。也就是说，一切事物都没有质的规定性，都是处在各种条件相互制约的关系之网中。所谓“性空”、“自性空”就是指的这个意思，即没有实在的自体。中国人以自己的哲学传统创造性地误读梵文“自性”两字的意义，以为“自性”“性体”即是中国人所说的人性。据有的研究者说，佛教所讲的“佛性”之“性”，并不是“性质”的意思，而是“界”的意思。“界”有“因”，即质因、因素。佛性并不就是中国先秦以来哲学家所讲的人性。佛性是讲众生成佛的根据、条件，但佛家所说“众生”的范围极广。“就佛性的意义来说，既指心性（包括人的本心、本性），也指悟解万物的真实智慧，还和境、理相通，而指事物的本质、本性和宇宙万物的本体、本原。但佛性论也讲本性的善

^① 详见《十力语要》卷四，载《熊十力全集》第四卷，第511—513页；《十力语要》卷二，载《熊十力全集》第四卷，第239—240页。

^② 必须说明的是，儒家、佛家在不同时空条件下发展为多门多派，歧见甚多，甚至势同水火。儒佛各派间亦有相互渗透与融合的地方。我们以上所说儒佛对立，中国佛学与印度佛学的对立，天台、华严、禅宗与唯识宗之对立，都是相对而言的。我们承认学派的多元、多样，也承认其间有不同层面的共性。吕先生、熊先生辨析儒佛心性论，当然是就印度佛学各派之共性与中国佛学各派之共性，佛家各派的共性与儒家各派的共性，或天台、华严、禅宗的共性与唯识宗的共性来作比较的，这些比较只有相对的意义。

恶，与中国传统的人性论在内涵上有相似之处。”^①中国佛教所讲的“众生”，主要指人，“佛性论”渐渐变成主要讨论人成佛之根据和条件的问题，在一定意义上，“佛性论”变成了“人性论”。

中国哲学家所说的“心”，大体上不外《中庸》、《五行》、《孟子》所说的与超越的天道、圣境相连接、相贯通的心，及道德上的恻隐、羞恶、是非、辞让等仁、义、礼、智之心，荀子所说的逻辑学、知识论上的认知之心和“虚壹而静”的“大清明”之心，佛家、道家所说的虚灵明觉之心，即一种本体状态或精神境界。中国佛教天台（天台）、贤（华严）、禅俱倡“心性合一”之说，把心、性提到本体论的高度，这就刺激中国宋明理学家从形而上学的角度，集中讨论了心性论问题。面对佛教如此庞大的理论系统，宋明理学家的回应是重新发掘先秦儒学精神，融摄儒释道诸家，建树了自己的形上学、宇宙论、人性论、伦理学、知识论。新的理论体系不仅没有失去，反而强化了中国人对世界、对人生的基本态度，这就使他们能够内在地而不是外在地批评佛家的世界观、人生观，肯定其中的道德价值和境界追求。从佛学所说的“性”、“自性”、“佛性”出发，儒家讨论了具体的人与人性。又如，化除禅宗“明心见性”之“见性”的佛教原意，把探究宇宙是否为实有或虚幻的问题，解释为作为宇宙之一部分的人类及其本性的问题。儒家在与佛学的推就、排拒之际，阐发了新的意义，产生了新的理论。

牟宗三说，宋明儒学讨论的中心问题，是“道德实践所以可能之先验根据（或超越的根据），此即心性问题是也。由此进而复讨论实践之下手问题，此即工夫入路问题是也。前者是道德实践所以可能之客观根据，后者是道德实践所以可能之主观根据。宋明儒心性之学之全部即是此两问题。以宋明儒词语说，前者是本体问题，后者是工夫问题。就前者说，此一‘道德底哲学’相当于康德所讲的‘道德底形上学’……”^②熊十力先生正是在西学的冲击下，重新讨论道德形上学中的本体问题与工夫问题。他的侧重点在本心性体的阐释上。

与佛学的争鸣，其实在一定意义上是熊氏哲学的形式外壳，他的实质是要回应西方。在本心性体方面，第一个问题是肯定还是否定道德本体与道德主体，也就是它是“无实自体”，还是具体地存在、有其“自性”；“心”本体的特性是被动、静止还是主动、创生。在熊氏看来，这既是儒佛的区别，又是中西的区别。这在表现形式上是《新唯识论》与旧唯识学的论战。第二个问题，“本心性体”是整全的、有机一体的，还是零碎的、拼凑集聚的；与此相关，道德理性的显发，道德意识的修养，是简易直捷、当下即是，还是繁琐复杂、委婉迂曲。这就不仅是中西、儒佛的区别，而且包含了理学与心学的分歧。这也是在新旧唯识学争鸣的外衣下进行的。熊氏佛学思想的另一个重要内容，是对法相唯识之学的“集聚名心”的抨击。

批评之一：唯识旧师肯定“诸识独立”，肢解心性本体之全。熊先生把唯识学关于心的分析与西方心理学相对照，一并加以排斥。就佛学言，自释迦至小乘，只立六识，

^① 方立天：《中国佛教与传统文化》，上海人民出版社，1988年4月版，第277页。

^② 牟宗三：《心体与性体》，第一册，台北，正中书局，1981年4月4版，第8页。

六识是一体而随用异名，但认为各识独立，只相依而有，便已留下隐患。熊十力说，自大乘有宗建立第八识，唯识理论渐以精密，并且逐步地形成两派。一派是“诸识自体异用”派，以印度一类菩萨、一意识师、来中国传法真谛法师和玄奘门下受到攻难圆测法师为代表，主张“诸识虽有八个名目，但随其作用不同，而多为之名耳。诸识自体，究是浑然而一，非是各各独立也。”熊先生认同此派。另一派则是“诸识各各独立”派，以印度无著、世亲兄弟，中国玄奘、窥基师徒和南京内学院欧阳竟无先生为代表，指责前派为异端。“中土唯识之论，自（窥）基承（玄）奘命，而糅译《成论》（按，指《成唯识论》），主张诸识各各独立，一切心、心所，各从自种生；一切心、心所，各缘自所变相，不得外取。此二义者，并是《成论》根本大义，诸识各各独立而相依以有。斯义决定，后学莫敢兴疑。故自唐以来，谈大有（按，指大乘有宗）之学，皆盛推奘师。吾独惜奘师偏扬无、世亲而定一尊，遂令中土不窥大有之全，至为可惜。”^①

批评之二：唯识旧师将心、心所分说，每一心、心所又析为四分，剖成碎片。按，瑜伽行学派把相当于感觉的前五识（眼、耳、鼻、舌、身）和相当于知觉的第六识（意）作为“了别境识”，把第七识（末那）作为“思量识”，第八识（阿赖耶）作为“藏识”。前七识将所见闻觉知的印象留在第八识上，这叫熏习。熏习的产物就是种子。第八识含藏一切种子，是前七识的根本依据。上述八种意识各有主体，有自在的能力，每一识对境而了别之者，是为“心”或“心王”；隶属于“心王”，随“心王”而起的心理活动，或“心王”有对境领纳与取像等作用，是名“心所”，有触、作意、受、想、思等五十一种。每一“心王”与它所属的若干心所又都析为四分——相分、见分、自证分和证自证分。“相分”是“所缘”，即认识对象。“见分”是“能缘”，即认识能力本身。它对于主观意识内的相状有明了照见的作用。“相分”是境，“见分”是识。相、见二分均从各自的潜在力（即“种子”）中产生。“见分”能认识“相分”但不能认识自己。能证明并鉴定认识能力的意识自体叫“自证分”。因此，也可以说，“见分”和“相分”都是“自证分”所变现。能认识、证知“自证分”的叫“证自证分”。大体说来，唯识学所揭示的认识过程是：由“识”（分别和认识事物的精神状态与功能）变现出“相分”，然后再以“识”之“见分”去认识“相分”，最后以“自证分”和“证自证分”对这种主观认识能力的可能性和可靠性加以确证。

唯识学关于人的认知功能的结构分析是很有价值与深意的。然而熊十力不感兴趣，认为“此在心理方面说，似同时有此等层累曲折可言，但不宜剖为各各碎片而已。故四分义宜活讲。护法诸师不免析得太死。”“人心之功用，本有外缘、返缘两方面。”^②外缘之用，如见分缘相分是；亦有返缘作用，如自证分缘见分，及自证分与证自证分互缘。外缘属量智，内缘属性智。返缘之极诣，即全冥外缘，而入证量。他想以他的“量智一性智”理论来改造繁琐的“八识四分”之说。他认为，“哲学家讲知识论者，如经验派只从人心功用之外缘方面着眼，理性派似于返缘方面有窥，然大概犹是量智思辨之

^① 熊十力：《十力语要初续》，载《熊十力全集》第五卷，第238页。

^② 熊十力：《十力语要初续》，载《熊十力全集》第五卷，第242页。

诣，其与儒佛诸哲境地，恐相隔太远……凡陷于知识窠臼不能超拔与惑障深重之人，其返缘作用均不显……”^①

按熊氏所谓“心”，不仅指知识之心，尤其指道德之心。整一的心体包含着道德主体与认知主体，因此他不允许对心性本体作肢解。熊先生肯定心体包含有认识主体的因素，相对于陆王心学来说，是一大进步，亦是对法相唯识学的吸取。但从根本上看，这种认识心仍是指道德认识。“旧唯识论师，以为心是能分别境物的，就说心只是分别的罢了。实则所谓心者，确是依着向上的、开发的、不肯物化的、刚健的一种势用，即所谓‘辟’而说名为心。若离开这种势用，还有什么叫做心呢？旧师把心只看做是分别的，却是从对境所显了别之相上去看。易言之，是从迹象上去看，是把它当做静止的物事去看……”^② 其实唯识学所指的“境不离识”之“境”，是心中所分别的内境而不是意识之外的客观存在（外境）。熊十力所谓流行无碍、不可剖析、刚健向上的势用，即是“乾元性体”、道德本心。在他看来，知识论的问题其实也是从属于心性论的。“必修养极至，性智全露，而后能之”。即使我们仅仅就认知主体而言，思维实体是整全的。必须强调认识主体的整体作用、整合功能。总之，熊十力的看法是：不能把认识主体与道德主体割裂开来，不能把认识主体及其功用割裂成碎片。

批评之三：唯识旧师否定了“众生同源”与“吾人与天地万物同体”。按，熊氏认为，唯识学把心体分为诸识，每一识中，其“心王”是有自体而独立者，其诸“心所”亦是各各有自体而独立者，更于每一“心王”、“心所”分作四分、三分或二分。以此去观宇宙，则“只是千条万绪之相分而已，舍此无量无边相见分，何所谓宇宙乎？”“由唯识师赖耶义详玩之，则是众生各一宇宙。某甲与某乙实非同一天地（此中天地，即用为宇宙之别名），而只是彼此之天地同在一处，互相类似，宛然若一而已。唯识师虽将诸识割得零零碎碎，而有赖耶为根本依，所以宇宙不同散沙之聚，人生不至如碎片堆集，全无主动力。此其观想精微，确有足称者也，但其钩心斗角之巧，益见其纯恃意想构画，决不与实理相应。彼虽诋外道以戏论，而彼乃如此刻画宇宙人生，如图绘一具机械然，毋亦未免戏论乎？《新论》出而救其失，诚非得已。”^③ 熊先生的意思是，如果否定了吾人与天地万物同体，隔阻了天道与性命的贯通，那么，无论是宇宙、人生，还是心体、性体，哪里有一点生机，哪里有一点创造性？

按宋明儒学和熊十力的理解，我们生活在鸢飞鱼跃、生机盎然的天地之间；天地不舍昼夜，日新其德，创生不息，灵活无碍，其所赋予心体与性体者，决没有僵滞、机械、狭隘、零碎的性格。与此相应，活泼泼的宇宙统一于心体，心体唯是一，怎么能说是“集聚”、“拼凑”呢？天地间活泼泼的，无非此理，这就是仁体良知的流行不息。割裂零碎的“心体”岂能谓之“心体”，岂能回应、收摄整全无碍的宇宙？马一浮《新唯识论序》特别表彰熊氏“破集聚名心之说，立翕辟成变之义”，在这一方面与熊先生持

^① 熊十力：《十力语要初续》，载《熊十力全集》第五卷，第243页。

^② 熊十力：《新唯识论》语体本，卷上，载《熊十力全集》第三卷，第110页。

^③ 熊十力：《十力语要初续》，载《熊十力全集》第五卷，第249—250页。

同样的看法。

批评之四：唯识旧师不悟“吾人本有内在主宰”。熊氏与义女仲光讲佛学，偶举唐代澄观《华严经疏抄》七十六，引经偈云：

我今解了如来性，如来今在我身中；

我与如来无差别，如来即是我真如。

熊说“此偈极亲切，初学宜深体之。”^①按此《疏抄》乃天台、华严、禅宗融会的产物，熊氏借此偈表达“我即本体即主体”的思想。他常常引称、吟哦的王阳明的诗有：

人人心中有仲尼，自将闻见苦遮迷；

而今指与真头面，只是良知更莫疑。

又：

无声无臭独知时，此是乾坤万有基；

抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。

熊先生认为唯识学的“心的分析”不利于确立道德自我——“真我”“主宰”。“吾人本有内在主宰，阳明所谓良知，是即吾身之乾元，《易》云‘大明’者即此……儒者工夫，只于流行中识主宰，不待空天地万物等法相，以趣寂而后证真宰……二氏觅主宰于空寂虚静，其流弊甚多……儒者超悟自我与天地万物同体，不可遏绝一体流通之机……此为合内外、通物我、融动静，无往不是主宰周流遍运。非仅守其内在炯然明觉者，即可谓证得主宰也。”^②每个人固有的“仁”体并不离开宇宙的流行。要成就圣贤人格，必须发现、扩充、实现“真正的自我”。挺立道德自我、仁体良知，并不是“自我中心”，而恰恰是于天道与人道的流行中识得主宰。但是，如果抛弃了自家无尽藏，泯灭了良知，没有道德人格，人则不成其为人。熊先生认为，主宰在内而不在外，唯识学的“心的分析”，削弱了对于“真正的自我”的体认。

批评之五：唯识旧师思辨愈精巧、愈繁琐，则距离现实人生愈远，愈不能“见性成佛”。熊十力的学生徐复观转述熊先生的话说，中国文化多由实际体验而出，“各家思想，因皆出自生活中之体验，故多深入于人生之真实，使读者当下可以反躬自得，启其充实向上之机……唯识宗重解析辩论，先生尝为余言：其思考之训练，多得力于此。然识力不高、功力不至者，每易为其繁琐浮词所固蔽，无由得其统宗。”^③因此，在方法论上，熊十力认可禅宗“直指人心，见性成佛”的精神体验。

熊先生主张“简易之学”，反对“支离之学”，以直截明白的方式，通过人之存在的体验直指本源。按熊先生的理解，自性的显发是更为重要、更为生动的。所谓心性之学亦就是内圣之学，是内而在于自己作圣贤工夫（即道德实践），以完成自己的德性人格。一个人自觉地过精神生活，作道德实践，不能不正视心性。这并不要你脱离现世人生，也不要通过繁琐的修养方式，只要有一种“觉”的工夫，能够“立志”，便能于现

^① 熊十力：《十力语要初续》，载《熊十力全集》第五卷，第204页。

^② 熊十力：《十力语要初续》，载《熊十力全集》第五卷，第228—229页。

^③ 徐复观：《重印名相通释序》，载熊十力《佛家名相通释》，台北，广文书局，1961年。

实生活中挺立道德人格。以上我们从五个方面进一步讨论了熊氏《新唯识论》与唯识学的分歧，更能体现熊氏佛学思想的真面目。

三、余 论

熊先生批评唯识学是为了建构自己的哲学体系。他最主要的“体用不二”“即体即用”的思想，是他的自悟，而取证于《周易》的。印顺法师判定《新唯识论》接近于“真常唯心论”。^①总之，熊十力沿着《大乘起信论》——天台、华严、禅宗——宋明理学的路子走下来。熊先生在冲淡佛学的宗教氛围，强调自性自发、人人成佛、直取自心、不假外求等方面，在简化修养方法，加深人生意味，肯定齐家、治国、平天下等大群社会生活方面，在以心性本体为核心，以“体用不二”为框架，建立道德形上学的哲学体系方面，都有自己的贡献。但熊先生有一套自己的思想方式，与唯识学的思想方式不同，因此他对唯识学的批评或与唯识学者的争辩，难免郢书燕说，隔靴搔痒，各说一套，格格不入。

熊先生为了阐发“体用不二”之论，批评唯识学者的种子与现行的看法犯了“两重世界”的错误，种子与真如的论说犯了“两重本体”的错误。^②这些批评不能说没有一点根据，但与唯识学原义有很大差异。按佛学原义，种子是一种潜能，种子与现行互为因果，种生现界，并非绝对隔碍。唯识学的“真如”范畴是一个认识论的范畴，而不是本体论的范畴。唯识学者反对把“真如”说成是摄一切法、生一切法的，而把这一任务留给阿赖耶识。熊先生的批评，是据真如缘起论者、《大乘起信论》、天台、华严、禅宗的思路，把真如看成一切法的本源、一切事物现象产生的原因、本体，所以批评唯识学者犯了“二重本体”之过。

王恩洋批评熊十力：“废缘生而谈显现，废因缘而立本体，斥因果而谈体用，建立一定性真常独立之本体，以为生化万象之机。”^③刘定权批评熊十力：“不明立种深意，于是缘起义遂昧；缘起之理不彰，于是外道之说斯起。一误现界以种子为体，二误现界以真如为体，三误两体对待有若何关系。”^④这些批评抓住了熊先生的主要误解。如果不是从哲学家而是从学问家的立场来检讨，熊先生把佛学的中心问题——因果相关的缘起说放在一边，离开因果缘起的相依相反去说本体、势用、转变、生灭，的确是有毛病的。佛教的主题不是本体论，以如来藏、真如、圆成实性、菩提、涅槃等说为宇宙实体、本体，也需要具体分析。熊先生要发挥“仁心本体”“体用不二”之说，讲主宰，

^① 参见印顺：《评熊十力的新唯识论》，此文发表于1948年，现收入《熊十力全集》附卷（上），第213—255页。

^② 详见《十力语要》卷一，载《熊十力全集》第四卷，第76—80页；《新唯识论》语体本，卷上，载《熊十力全集》第三卷，第82—83页。

^③ 王恩洋：《评新唯识论者的思想》，原载《文教丛刊》，1945年第1期。现收入《熊十力全集》附卷（上），见第197页。

^④ 刘定权：《破新唯识论》，原载《内学》，1932年第6辑。现收入《熊十力全集》附卷（上），见第16页。

讲大用，确立德性本体的至上性、唯一性、真实性，当然不便讲缘起、依他，而必须讲本有、依自。如果讲众缘互相藉待而诈现为心，心无自体，那么离开诸缘便没有了“本心”了。因而熊先生不能不回避缘生说，而用体用义覆盖、取代缘起义。

熊先生曾经批评护法把佛学原来的缘起义变成了构造论：“把众多的缘看做为一一的分子，于是把所谓心看做是众多的缘和合起来而始构成的……好似物质是由众多的分子和合而构造成功的。”^①这种批评也是借题发挥。他明明是反对唯识学繁琐的心的分析，反对对“仁心”或“良知”本体的肢解，于是说护法把缘生说变成了构造论，然后再批评这一假设的谬误。熊先生为什么讲体用玄学而不讲缘起性空，讲“依自”而不讲“依他”呢？如前所说，按缘起性空的逻辑推理，人们也可以否定道德本体与道德主体的真实性、能动性、创造性。

按熊十力的“同一”哲学，众生同源，宇宙一体，本体、功能、真如、实性只是一事。因此，熊先生在《新唯识论》的“功能”章批评护法的两条，第一条是将本体与功能、功能与现象分解成因果、隐显、能所、体相之两橛。熊先生认为功能既是本心，那么功能对于天、地、人、物而言乃是一种共在，没有差别，功能即成为每一具体人、物的自体。按他的理解，似乎护法的功能说强调了每一有情的体性的差异，种子、功能各各不一。他批评护法的第二条是将功能与习气混为一谈。他指责护法将功能分为“本有功能”和“始起功能”，又将功能分为“有漏”与“无漏”。熊先生认为，功能既是本心，即是本有的，不可分的，无始无终，圆满具足的，说“始起”“有漏”，都是指的习气，乃熏染所致。

我的看法是，熊十力对唯识学和护法大师的批评，完全是创造性的误读。护法、唯识的种子论、习染论及关于心的分析，非常复杂。按唯识义，种子、功能、习气，并非一层之体用关系，而是多重迭合的复杂关系。熊先生为创制自己的哲学体系，以“六经注我”的方式解释唯识学。熊先生虽借取了唯识学的“境不离识”“摄相归性”“摄境从心”诸论及名相分析的方法等，但总的说来，他的思想路数与唯识学不同。如前所述，他是中国化了的佛学的路数和宋明儒的路数。

（责任编辑 黄夏年）

^① 熊十力：《新唯识论》语体本，卷上，载《熊十力全集》第三卷，第73页。