

【文摘】

## 熊十力與支那內學院派

肖平

廣東中山大學文學院教授

熊十力（一八八五—一九六八），名繼智、升恒，字子真，是中國近現代史上著名的愛國人士和思想家。他幼年家境貧寒，勤學自奮，青年時代奔走於反清革命，曾投身湖北新軍，組織秘密社團，並參加日知會的活動。辛亥革命時出任都督府參議，以後又追隨孫中山先生，積極參加護法運動。三十五歲後，慨然脫離政界，轉而從事理論學術的研究和著書（蕭蓬父、湯一介，《熊十力著作集·編者辯言》，中華書局，一九八四年，第一頁），希冀從中摸索出一條救國救世之路。一九一八年，熊十力集多年之心得，始成一著，名曰《心書》。一九二〇年，又經梁漱溟介紹，入南京支那內學院籌備處學習，歷經兩載。一九二二年冬，應校長蔡元培之聘執教北京大學，次年開始主講唯識學概論等課程。在其後的十年時間裡，他雖因病魔而一度中斷講學生涯，但對學術的追求卻從未放棄。

一九三二年，熊十力公開出版了其代表作《新唯識論》（文言文本），引起社會及學界的廣泛關注。該論以「體用不二」、「翕辟成變」、「反求自識」為綱宗，強調捨故趨新，自強不息，高揚認識論中的主體性原則，於中國近現代哲學論壇上構成獨樹一幟之勢。然因《新唯識論》對佛教教理多有裁割，尤其對唯識學巨擘護法攻訐頗多，從而觸怒了當時堪稱佛學重鎮的支那內學院派，遂先有劉衡如的《破新唯識論》，後有歐陽竟無的〈覆熊子真書〉及〈答陳真如書〉等，其分別以院友和師長的身分對熊十力的離經叛道之舉動大加呵斥。對此，熊十力有相應的應答，但雙方各執己見，互不相讓，致使紛爭綿延不絕。

縱觀熊十力一生之學術生涯，於支那內學院期間的學習經歷，對其思想的形成無疑有著關鍵性的影響。然而，當熊十力以其超凡的思辨力馳騁於哲學論壇時，他遇到的最大學術勁敵，也正是曾孕育他成長的支那內學院派的師徒們。就此，即熊十力與內學院派之間何以會產生如此巨大的分歧甚至發展到冰炭不容的程度，學術界存疑尚多。本文將根據相關史料，對此中的原委作一梳理。

## 一、《心書》時期的熊十力

《心書》成於一九一八年，是一部由讀書筆記、信劄、報序、會啓、傳記、議論等構成的文集。據此可知，熊十力治學始自船山，目的則是要解決自身所抱有的疑慮，如〈船山學自記〉云：

余少失怙，貧不能問學。年三十歲，登高而傷秋毫，頓悟萬有皆幻。由是放浪形骸，妄騁淫佚，久之覺其煩惱，更進求安心立命之道。因悟幻不自有，必依於真。如無真者，覺幻是誰？泯此覺相，幻復何有？以有能覺，幻相斯起。此能覺者，是名真我。是則以情器為泡影，索真宰於寂滅，一念不生，虛空粉碎，以此為至道之歸矣。繼而猛然有省曰，果幻相為多事者，云何依真起幻？既依真起幻，云何斷幻求真？幻如可斷者，即不應起，起已可斷者，斷必復起。又捨幻有真者，是真幻不相干，云何求真？種種疑慮，莫獲正解，以是身心無主，不得安穩。

「頓感萬有皆幻」，是疑慮產生的根源，有疑慮而不能解，痛苦則隨之而來。痛苦既生，則思解除，故擬捨幻求真，遂又有真幻問題之困擾。

按：佛教經典中有「四聖諦」的教義，同時也有相關診病的比喻。即現實生活中的人們，假如他對自己的生活事事感到順心如意的話，那麼他就不需要借助宗教的力量，正如一個身體健康的人從想不到去光顧醫院一樣。佛陀釋迦牟尼說教也正是從「苦」開始的，即「四聖諦」的第一諦「苦諦」。「苦」的巴利語原文「*dukkha*」，其中包含「變幻不定」的意義。對於現實生活中的人們來說，追求穩定是一種普遍的願望。然而現實社會中的各種事物，卻是不斷變化的，故而人們會感到痛苦。此時的熊十力大概正面臨著這樣的痛苦。

此時，「乃忽讀王船山遺著，得悟道器一元，幽明一物。全道全器，原一誠而無幻；即幽即明，本一貫而何斷？天在人，不遺人以同天；道在我，賴有我以凝道」。遂心生歡喜，感慨自己的幸運，謂「船山書凡三百二十卷，學者或苦其浩瀚，未達旨歸。餘以暗昧，幸值斯文」。事實上，對於此刻的熊十力而言，船山學能夠解決問題也是有限的，即「道器一元」、「幽明一物」，可比附為「真幻一元」、「真幻一物」，並無所謂真幻二分的問題。換言之，通過船山學所澄清的，不過是真幻二者之間的邏輯關係，而對於幻的本身，即由「頓感萬有皆幻」所帶來的痛苦，則仍無著手。

**按：**作為解除痛苦的途徑和方法，則須首先瞭解痛苦產生的原因，即「集諦」。佛陀釋迦牟尼把痛苦的原因總體歸納為「諸行無常」、「諸法無我」。進而指出，只要能夠正確地認識此真理，即「滅諦」，便可達到「八正道」，即「道諦」的目標。上述過程就像病人首先是感到痛苦，然後去看醫生，醫生會通過診斷來瞭解病因，再設想康復時的狀態，最後通過治療使病人達到康復。

故不久當他又讀到餘杭章太炎的《建立宗教論》，得聞「三性三無性義」，並「益進討筌墳」，才「始知船山甚淺」。而通過考船山遺書目錄，得知「有《相宗洛索》、《八識規矩頌贊》二書。自鄧顯鶴、曾國藩之倫，皆莫為刊行」，遂慨歎「諸為船山作傳者，亦置弗道。吾臆船山萬年或於佛學有所窺，陋儒或諱其書不傳，未可知耳」。故知，此刻的熊十力已對佛教法生了濃厚的興趣及崇敬之心，其時為丙辰夏（一九一六）。從此至一九一八年《心書》印行時止，儘管熊十力常遊離於釋儒之間，但對佛教的崇敬之心，卻恒定未變。

**按：**此時的熊十力，似乎從佛教中找到了根治其病的良藥。

不過，從他對佛教教理的認識上看，最令他感到震撼的，乃是「道器一元」、「真幻一元」的思惟模式。如當友人張君問起他「實教斷證」時，他即引用《大疏》「照惑無本，即是智體。照體無自，即是證如。謂迷時說惑，悟時說智。惑體智體，無二體故。故知妄惑性空，全是智體。即此智體，從緣無性。無性之性，全是真如。又即寂之照，曰智；即照之寂，曰如。寂照雙融，如智一體，實教斷證，大意如是」以答覆。然又擔心此說不能達意，便又引用章太炎〈大乘佛教緣起考〉的相關加以旁證（〈覆張君〉）。事實上，〈大乘佛教緣起考〉的用意，主要在於闡述佛教中「雙破二執」的觀點，因須對治外道及世人，才建立「藏識」、「阿賴耶識」及「法空」等義。對此，熊十力雖有按語云：「佛說何以勝外道而為了義談，此處急須參透。」但其究竟參透與否，則不得而知。

《心書》在探討儒家傳統概念「天」時提到了佛教的中心概念「因緣」。即把儒家傳統中的重要概念「天」解釋為四義，「形氣」、「主宰」、「虛無」和「自然」，發展順序為「夫始制天字，用表至高在上之蒼穹耳，浸假則引申為真宰之名，又引申為虛無真理之目，又引申為自然之謂」，而「後於二義，於形上形下之故，漸有發明」。就此熊十力論道，即使天的最終之義「自然」，若與佛教的因緣之理相比較，亦不過「戲論」耳（〈示韓睿〉）。

**按：**因緣，是佛教中的重要理念，其派生於因果律的主張。因果律始盛於西元前七、八世紀的印度，即在佛教創始人釋迦牟尼誕生前的大約兩百年。因果律最初由恒河流域的遊行沙門所倡導，釋迦牟尼也是其中的一位代表。沙門們提倡因果律的目的，是為了反對當時佔據統治地位的由婆羅門把持的一神教義。因為因果律的倡導者認為，宇宙間的一切事物都是按照因果規律變化的，所謂有果必有因，有因必有果，而每個人現世的境遇，都是因過去的善惡行所導致，並不受所謂外在之主宰神或超凡力量的控制。作為沙門運動倡導者之一的佛陀釋迦牟尼，亦是因果律的主張者，而其作為思想體系則在佛教中獲得了具體闡發，繼而形

成了佛教的因緣思想。需要進一步指出的是，起源於因果律的因緣思想，其最初有著嚴格的時間限定，即由因至果，其間必然包含時間上的差異，也就是先因後果，因果關係絕對不能逆轉。以上熊十力雖說佛教的「因緣」要大大高於儒家思想中的「自然」，但至於具體高在哪裡，則沒有詳述。

輪迴和業報，是與因果並行的觀念。凡因果思想的持有者，大都同時信奉輪迴和業報。故承認業報和輪迴與否，是佛教徒或非佛教徒的一條重要分水嶺。由此而論，《心書》時期的熊十力可稱上是一位佛教徒，因為他不僅承認「三世之事」，且又以例證加以闡揚。其詳情見於〈張翊辰李專遺事〉：

三世之事，信而有徵，如羊祜之識金鑲，崔咸之徵墨志，事載本傳，寧皆誣妄。晚近麻城張翊辰次常，李專靜甫，並能追憶往事。言前世俱圻州醫士張某子，專為兄，翊辰則弟也。兄弟同日患痘死，兄年十歲，弟僅八歲。死時，俱靈魂從頭腦裂出，立釋肉體痛苦。頃之，不忍父母慟，復撞頭腦入，又出，乃不可入。兄弟陰依其母，母弗覺。數年，俱之麻城，兄先投生李氏，是為專，弟後專生三年，投生張氏，是為翊辰。翊辰伯父文藻，清選拔貢生。李氏延為專師，文藻攜翊辰就學。翊辰時年八、九歲，專年十二、三，兩兒故未一面，驟見呼兄弟，痛哭相抱不解，兩家父母爭怪詫，固問之，翊辰、專俱云云。專叔父久春好奇，遂率專、翊辰，同訪圻州張氏。張夫婦俱存，專、翊辰直前呼父母，以次識其家舊時器具，張夫婦大駭。久春為具道所以，乃泣下沾襟。張夫婦後生一子，久春囑與結為兄弟，俱就其家教之。圻州張氏子，後為邑諸生。專，光緒壬午科舉人。翊辰，光緒己酉科選拔貢生，後官河南商城知縣，民國初，尤健在。翊辰與余妻祖傳兩卿學正，同纂修黃州府志，屢自言其事。專在時，吾家太晶孝廉識之，亦云然。此事見聞極確，故記之。他所聞尚多，以非耳目臻及，不敢載也。

針對上述事例，熊十力以佛典及儒者之言證之。

按八識頌曰：

「受熏持種根身器，去後來先作主公」是投胎不自產時也。內典說「產時投生者為奪胎生」云。顏之推曰：「行體雖死，精神尤存。人生在世，望於後身，似不相屬，及

其沒後，則與前身，似尤老少朝夕耳。凡夫蒙蔽，不見未來，故言彼生與今，非一體也。若有天眼，鑑其念念隨滅，生生不斷，豈可不怖畏耶！

另引當時著名居士、比丘之言曰：

無生居士言：「學佛者當自信輪迴始，此處信不及，則佛之教義全盤推翻。」月霞比丘亦云然。蔣智由觀云：「佛氏既言輪迴，又明無我，無我則誰為輪迴之主體？」不知按八識頌明言去後來先作主公矣。餘杭章先生則謂：「謂其無我，所以輪迴」此義甚深學，學者宜細參之。真理不明，人心靡所皈依。世變愈亟，人欲橫流，不知為自作自受，良可悼憫。近者，伍鐵庸先生嘗自述與幽靈交通事，蓋非誣妄之談。余恐世人信心未牢，故記張翊辰、李專事勸誘耳。

由此可看出，熊十力此刻對佛教輪迴之說確信無疑，並大力提倡以導世人。不過，他所理解的輪迴，乃主要是中國傳統文化中的投胎轉世之說。事實上，佛陀提倡輪迴學說，目的是讓人們相信業力的存在，故而才能正確認識現在的自己，從而引導人們以自力達到人生的最高境界。若不明此理，則易墮入俗信，其信亦無法持久。凡正信佛教者，皆看破生死。而這種對生死的大徹大悟，則常常以狹義精神表現出來。《心書》時期的熊十力，對此狹義精神亦大加贊許，認為其可以取代儒者提倡的名節思想。如針對餘杭章太炎所說的「鄙人自處，唯欲振起姚江學派，以挽近世頹靡異儒之習」，而感慨「迹先生行誼，因佛之俠者，何取托于姚江哉」，且鄙視「王守仁有術智，未能忘功名，而以聖自居」（〈至言〉）。

縱觀《心書》時期熊十力的思想，雖可謂「貫通百家，融會儒佛」（蔡元培，〈熊子真心書序〉），但他所傾心的則是佛教，尤其是佛教的世界觀。對他來說，佛教在他內心中所處的位置，是至高無上的。儘管蔡元培說他「欲以老氏清淨寡欲之旨，養其至大至剛之氣」，但從其文章脈絡來看，其提倡老學亦主要是針對「尚名無本，其病氣矜」的鄙儒而言，並將其歸咎為「此即我執，為無窮禍根」，故歸宗仍在佛家。

## 二、從《唯識學概論》到《新唯識論》

由於心向佛教的緣故，熊十力於一九二〇年秋，經梁漱溟的介紹赴南京支那內學院（即金陵刻經處設立的佛學研究部）專門學習佛法。由此時至一九二二年赴北京大學任教止，熊

十力在支那內學院度過了近兩年的時光。此期間，他苦心鑽研唯識學，並開始撰寫《唯識學概論》。一九二二年冬，熊十力應北大校長蔡元培之邀，赴北大主講唯識學哲學。

**按：**此前於北大哲學門擔任唯識學課程的是張克誠，因張於一月二十四日病逝，故待有人接替。張在北大講學期間撰有《成唯識論提要》、《八識規矩頌淺說》、《心經淺說》、《印度哲學》等講義。張逝世後，經蔡元培倡議，蔣竹莊擔任整理，有刊行張克誠遺著之計畫（蔡元培，〈印行張克誠遺著集款啓〉，《北京大學日刊》第九〇九期）。

《唯識學概論》分「唯識、諸識、能變、四分、功能、四緣、境識、轉識」八章，標誌著熊十力系統接納和闡發佛教唯識理論的開始。《唯識學概論》先後有幾個稿本，名稱也經數變，而每變則有不同程度的增減。縱觀《唯識學概論》的變化過程，其核心在於對護法的態度上，而對護法態度的轉變，又根繫對佛教根本觀念輪迴的動搖。到《新唯識論》印行時，其思想已基本定型。除《唯識學概論》的幾個稿本以外，另有與有關人士的對話錄一冊，即《尊問錄》，後被收錄於《十力語要》卷四，其中記載了此間熊十力思想變化的具體過程。以下我們將根據上述有關材料，集中探討從《唯識學概論》到《新唯識論》期間熊十力的心路歷程。

熊十力最早著手撰寫《唯識學概論》是在支那內學院學習期間。當時歐陽竟無給予的評價是「體大思精」。此書不久即由北大以講義的形式刊印。從緒言「以護法為吸納眾流，折衷至允，誠可謂宗」看，熊對佛教的崇敬之意並沒大的變化。而對於支那內學院來說，自己的門人（歐陽竟無對支那內學院學的學生常以門人相稱）能夠在全國最高學府北大講學著書，自是一件光彩的事。故經修改而成的「境相章」得以在支那內學院院刊《內學》（第二輯，一九二五年）上順利刊載，並有〈附記〉曰：

學友熊十力君在北大講學，編《唯識學概論》，每段稿成，輒郵寄共賞。其論「三境」一章，尤饒創解，不厭尋研，爰為節載於此。

然時隔不久當北大再印《唯識學概論》時，其中對護法的態度已發生了巨大的變化（參考盧生法，《佛學與現代新儒家》，第三五九—三六二頁，遼寧大學出版社；巨贊，〈評熊十力著書〉，《巨贊文集》，江蘇古籍出版社）。如緒言曰：

余從《成唯識論》觀護法持義，可謂周密，然審其理趣終多為愜。有宗善巧，即用顯體。護法談用，往往近機械觀，剖寫而配合，離焉而互倚，其何以明不測之神，而顯真如之體？餘始治其說而疑，疑積而求悟，久之乃若有收穫。先是辛壬之際曾造《唯識學概論》，新知未豁，故訓是式，既成前半，遂以捐棄，頃此為書，乃於前師，特有彈正，蓄意五載，方敢下筆。

此舉非同小可，因為熊十力過去雖對護法等前師一直抱有疑慮，但公開反駁則從此稿開始。

而另一方面，此刻熊十力對於輪迴觀念的態度，也開始發生變化。其軌迹被清楚地記錄於《十力語要》卷四（即《尊問錄》）中。如〈高贊非記語〉云：

先生自言，始為輪迴論之信徒，其初所作唯識書，雖於護法諸師之理論多所破斥，而對於佛家根本觀念，即輪迴觀念，故與護法同其宗主，而莫之相悖也。唯識書第三稿中有一段，首揭此義云：竊有古今之一大迷焉，不可不先揚權之者，曰諸有生物，其生也，原各各獨化，都無始終，不隨形以俱盡乎。抑宇宙有大生焉，肇基大化，品物流行，故生物秉此成形，其形盡而生即盡乎？

由前之說，則生界為交遍，由後之說，則生界為同源。由前之說，則有生皆無待而自足；由後之說，則有生將外籍而憑虛。前說佛家主之，後說世間多持之，吾嘗徘徊兩說之間，累然而不釋也。

轉復寧息推求，曠然自喻，吾生之富有，奚由外爍？息騎驢覓驢之妄，悟懸的放矢之非，遂乃印持前說，略無猶豫。

若僅從此段文字看，熊十力似乎對輪迴之說仍無大的疑慮。然時隔不久，即在北京修養期間，一日忽毀其書稿，悵然曰：「吾打破輪迴觀念矣。」當在場的侯官林宰平問起原因時，熊十力回答道：

今若依據佛家而言生命，則一切有情之生命，各各無始無終，即各各回脫形骸之神職，輪迴之義以此建立，若誠爾者，則植物與下等動物將有神職焉否耶？許設有者，則復生現象如何解釋？何者，一物之生命既無始無終，即有獨立之神職，則將其割去一部分時，其所割去之部，應不得自成一機體，以每一物之神職附著其間，故仍別成一生機體者，此則視神職之發現過於忽然，誠難印許。佛家雖不許植物有神職，然其謂胎卵濕化四生皆為有情，則固許下等動物有神職也，既許下等動物有神職，則下等動物中復生現象，將如何解釋耶？吾以此對於輪迴之信仰完全失其所據。

〈高贊非記語〉中另有多處有關輪迴的探討，但基本不離上述宗旨。而熊十力此處對輪迴所作的解釋（各各回脫形骸之神職），是其後來把佛教極端地指為神我的開端，相關言論多見於後來的《新唯識論》（語體文本）和《體用論》等著作中。

將佛教之輪迴指為神我是一回事，而就此放棄輪迴觀念，則是另一回事。因為放棄輪迴，實際上就等於放棄了佛教信仰。或者說，等於放棄了作為佛教徒的共同規約。故對於此刻的熊十力來說，首先面臨的就是如何脫離佛教立場的問題。當然，這是一次相當痛苦的抉擇。正如其在《尊問錄》卷首所云：

立民錄中輪迴問題，所記甚粗略。此事在吾心理上經過，極曲折，極繁雜，吾近來意思只是存而不論。佛家淨信之士見此錄，必大罵我，然吾終望有善根人，能發心努力現世，努力作個人，便是菩薩道。論語孔門弟子多問成人，可見生得五官百體，不必為人，須有成人之道，吾不知成人與成佛果何異耶？

可見他早已預見到了問題的嚴重性，故而以此自我安慰。與此同時，熊十力也不得不面對另一個難題。即他雖然已不相信輪迴觀念，但卻無法摒棄佛教的所有理論而另起爐竈。他不僅要大量地借用佛教的理論，而且還要將那些不合己用的地方一一剪除，故其艱難程度可想而知。儘管如此，熊十力還是勇敢地向前邁進了一大步，這便是《新唯識論》的出籠。

《新唯識論》（文言文本）出版於一九三二年。全書由〈明宗〉、〈唯識〉、〈轉變〉、〈功能〉、〈成色〉（上下）、〈明心〉（上下）六章構成。蔡元培和馬一浮為之作序。以下按章節順序分別檢討。

〈明宗〉章開宗明義曰：



今造此論，為欲悟諸究竟玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。……世間談體，大抵向外尋求，各任彼慧，構畫博量，虛妄安立，此大惑也。真見體者，反諸內心。自他無間，徵物我之同源。

此段文字極其重要，它說明熊十力經過一番求學思索之後，又重新回到了最初的立場。即「徵物我之同源」是此論的目的所在。作為具體方法，則須「反諸內心」，因為「體萬物而不遺者，即唯此心。見心乃云見體」。那麼，怎樣才能見心呢？即「所言見心，即心自現故」。換言之，就是「自己認識自己」。熊十力認為，要達到這樣的目的，首先必須消除人們對外界事物的執著，即須要否定脫離心境而獨存於外界的「物」。而在現成的理論中，佛教的唯識思想恰恰是對治外境的最有力武器。故繼明宗章之後專有唯識一章。

〈唯識〉章說得雖複雜，但要表達的不外乎是外境不能脫離本心而獨存。即：

夫萬物皆感而遂通，萬有皆思之所及，故一言乎識已攝境，一言乎境便不離識。境識為不可分之全體，顯則俱顯，寂則俱寂。一體同流，豈可截然離之乎？必謂境離識而外在，是將自家生命與宇宙析成二片也，有是理乎？

此段論述與上述的「徵物我之同源」，在思路上是相互通聯的。為了批駁外境實有論，他大量援引了舊師的觀點，且稱讚曰：「古時外道小師，並執有實外境，離識獨存。舊師一一破斥，乃令惡見之徒，聞而失據。」假如熊十力就此罷手，即可大功告成。但他沒有這樣做，而是進一步對佛教唯識理論作了一次大剖析。他首先批評唐·窺基的「識簡心空，滯空者乖其真」為非了義，而說「證真則了識幻，故應說識是空，由斯義趣，先以唯識遮境識，乃次除彼識執」。為了破除識執，他又把舊師的種子義當作了攻擊的目標。「吾於舊師種子論既當辯正，故言因緣亦不敢苟同。心識現起，元為自動而不匱故，假說因緣，非謂由有種故，定能生識，方予因名。夫識者，念念新新而自動。」值得注意的是，熊在否定舊師種子義的同時，提出了自動的觀念，這顯然是為下一步闡述翕辟理論作鋪陳。即：

綜前所說，則知諸行倏忽生滅，等若空華，不可把握。世俗執有實色、實心，茲成戲論。原夫色心都無自體，談其實性乃云恒轉。色法者，恒轉之動而翕也；心法者，恒轉之動而辟也。

在此須強調二點：

其一，所謂舊師的種子義，其根源於佛教的緣起或緣生思想。由緣起或緣生發展到因緣理論，雖說在形式上產生了較大的變化，但宗旨卻始終如一。換言之，種子義所表示的因果關係，一定是具有時間差異的，縱向的或上下的。因此，種子義完全是根據輪迴和業報等佛教的根本觀念所作的具體闡發。也就是說，種子義講的是過去的因構成現在的果，而現在的果又會作為現在的因而構成將來的果。世上沒有無因的果，而果必然於未來時獲得相應的報。而此處所說的種子，指的就是能夠帶來果報的因。

**按：**或許一般人會問，那麼因的最初動力又是從哪裡來的呢？而果報又到什麼時候為止呢？大家知道，牛頓是位偉大的物理學家，他一生發現和發明了許多重要的定律。然而在解釋地球最初動力的時候，他也不得不借助上帝的力量。另一個例子，即當遇到基督徒向你說教的時候，他開口就會問：「你從哪裡來？」你或許可以回答第一問、第二問，但最終則免不了被逼進死胡同。也就是說，若想給這類問題找到一個究極的答案，其結果必須借助於設定或假定。正如交通規則中紅黃綠信號的設定，數學中零概念的設定等等。總之，針對上述問題，佛教是以無記來做規定的。所謂無記，就是不答。其內容包括，在時間上談論有始；無始；既有始，又無始；既不有始，又不無始。在空間上談論宇宙有邊際；無邊際；既有邊際，又無邊際；既不有邊際，又不無邊際。在靈魂和肉體的問題上，談論靈魂脫離肉體後存在；靈魂脫離肉體後不存在。佛陀釋迦牟尼在世的時候，曾嚴格禁止比丘僧談論上述無記的話題。故若以佛教的立場來回答上述基督徒提出的問題，其答案必然是「從無明中來」，至於無明之前為何，則為無記，即不答。由此而論，牛頓的「上帝推動」，也就不顯得唐突了。這樣一來，就本文話題的種子義來說，我們只要將其一放入佛教理論的框架之內，其問題便迎刃而解。即果由種子而起，而種子又有種子，以至無窮。由於熊十力沒能對佛教作通盤瞭解，故而誤認為世親、護法等諸師等提出的種子，若被追到窮元之處，必有實體顯現，所以將其可歸為本元論之一種，且抓住不放。

其二，熊十力所著力批判的種子義，正是支那內學院導師歐陽竟無在〈唯識研究次第〉、〈唯識抉擇談〉中極力倡導的。如〈唯識研究次第〉云：

若究竟因義，必談種子。根本窮起一切建立。如此當研八十中十門辨種八義釋熏段。

〈唯識抉擇談〉云：

撥因緣無，黜依他有，彼惡取空流，諸佛說為不可救藥者。

時批評分別論師和《大乘起信論》中的相關觀點，云：

分別論者無法爾種，心性本淨，離煩惱時即體清淨為無漏因。如乳變酪，乳有酪性。是則以體為用，體性即淆，用性亦失，過即無邊。

起信論是心從本以來自性清淨，而有無明。為無明染，有其染心。雖有染心，而常不變。……所謂以有真如法，故能熏習無明。……起信論依真如法故，有於無明，則有妄心。

熏習義者，如世間衣服實無於香，以香熏習則有香氣。世間衣香，同時同處而說熏習，淨染不相容，正智無明實不並立。即不得熏習，若別說不思議熏者，則世間香非其同喻。又兩物相離使之相合，則有熏義。彼蘊此中，一則不能，如遍三性，以遍無明。刀不割刀，指不指指，縱不思議，從何安立？

〈唯識〉章後是〈轉變〉和〈功能〉兩章。此二章討論的是事物運轉方式和動力的問題。值得一提的是，此二章不僅繼續批評護法的學說，而且也首次提出了「吾宗」的說法。即「吾宗千言萬語，不外方便顯體」，這無疑是熊十力自立門戶的先聲。接下去是〈成色〉、〈明心〉二章。〈成色〉，是對色法的辨析。即所謂「蓋色法者，恒轉之動而翕也，故色之實性即是恒轉而實無對礙。所謂對礙者，唯是動勢之幻似耳。……翕即幻成無量動點。動點者，幻似有質而實非質也」。〈明心〉，是對心法的辨明。即所謂「心之實性即是恒轉，而無實自體焉」。另在此章中，熊十力進一步把所謂舊師的思想，作了徹底的否定，即「此自無著世親迄於護法奘基諸師，皆同此主張，而莫之或易者。是誠為極端多元論，抑可謂集聚論或機械論。較以印土外道，殆與勝論思想類近者歟」。

以上為《新唯識論》的概貌。通篇而觀，《新唯識論》通過「唯識、轉變、功能、明色、明心」諸章的敘述，已經完全達到了最初「明宗」的目的。然而在具體的論述過程中，也暴露了其自身在思想上矛盾的一面。首先就宗派而言，他自言「本書於佛家，原屬創作」，但同時又把自己的思想稱為「吾宗」；其次就理論而言，他試圖借助佛教的理論來說明自己的思想體系，卻又大肆詆毀佛教論師，致以觸怒支那內學院派的師徒們。因此，自《新唯識論》問世以後，熊十力便不斷受到來自支那內學院派的攻擊，以至到他過世以後，此或許是佛教業力思想在其身上的一次最好驗證。

### 三、熊十力與內學院派之間的論戰

《新唯識論》（文言文本）的刊出，於學術界反響巨大，這是眾所周知的。與此同時，也在佛教界引起了軒然大波。以支那內學院為中心的佛教徒，紛紛起而予以駁斥。首先是內學院弟子劉衡如撰《破新唯識論》，並由歐陽竟無為之作序，刊載於《內學》第六輯上。歐陽竟無序曰：

三年之喪，不孝者仰而及，賢者附而就，此聖言量之所以需要也，方便之所以究竟也。心精飄舉，馳騁風雲，豈不呈快一時？而堤決垣逾，滔天靡極，遂使乳臭牖窺，惟非堯舜，薄湯武是事，大道絕徑，誰之咎歟？六十年來閱人多矣。愈聰明者愈逞才智，欲棄道遠。過尤不及，賢者昧之，而過之至於滅棄聖言量者惟子真為尤，衡如駁之甚是，應降心猛省以相從。割舌之誠澄明得定，執見之捨皆大涅槃，嗚呼子真，其尤在古人後哉！

《破新唯識論》分「徵宗、破計、釋難」三個主要部分，破計又有甲至辛八個子目。此文對《新唯識論》的批評可歸納為如下幾點：一是在宗派上的評判。文章首先指出熊十力自稱《新唯識論》為創作的不當，因為他一邊標榜「吾宗」，一邊又說佛教「最上了義，諸佛冥證，吾亦印持，吾不能自乖于宗極」，其間的矛盾顯而易見。論者認為「業報不虛，佛所建立，既言不乖宗極，即應淨信無疑」，此言可謂命中要害。破計分為「一元之體、眾生同源、宇宙一體、反求實證、真如為體、種子為體、一翕一辟、能習差違」八個條目。綜其所論，大都在於批駁熊十力對佛教思想的誤解，同時依佛教立場加以一一糾正。如針對《新唯識論》把佛教的部分教理說成一元而辯駁道：

然彼論端，首斥「世之為玄學者，構畫搏量，虛妄安立，如一元、二元、多元等論。以是馳騁戲論，至於沒齒而不知反」，今乃萬有皆資始乎一元，是忽不自知早墮入一元論中而他人是哀也。

當然，順手而指責熊十力的觀點為一元論，則屬輕率。又如在種子義的問題上說：「熊君計有恒轉實體，不從因生，能生萬有，違佛緣起性空之理，已同外道勝性邪說矣。」「不明立種深意，於是緣起之義遂昧；緣起之理不彰，於是外道之說斯起。」釋難，是針對熊十力本人的問難。也可說是佛教徒對於異端者或叛逆者的呵斥，其言辭之過激，自可想見。總而言之，在論者看來，熊十力「自家不識佛旨，已不免墮莫大之過中矣。而又以莫大之過加諸世親，孽上造孽，誠所不解」，以及「熊君於唯識學幾于全無所曉」。並勸告說：

熊君誠能以十年著書之功，易為十年讀書，窮研舊學，倘得索其條貫，識其之歸，方了然於新義之所以不當立。

針對劉衡如的《破新唯識論》，熊十力作《破破新唯識論》以應答。《破破新唯識論》仍依《破新唯識論》的章目，就其所問難的問題一一作了解答。對於破者的宗派觀，破破者反譏其為「入主出奴」，而其自身則「於此凜之久矣」。針對教理上的指責，破破者以破者根本沒有領會其意旨作回答：「乃閱破文，竟於吾書綱領旨趣全無所觸，違論是非，而徒尋章摘句，撿取枝節，不深維義理得失，輕肆詆謔，此何與于徵宗事也。」實際上，對於破者來說，其目的無非是要熊十力表個態，即是否持有佛教信仰。而破破者則試圖繞開這是一非的問題，採取迂迴戰術，以避免與佛教作徹底的決裂。緊接著，破破者展開了其自身的申辯，但其宗旨仍不外堅持護法等建立的種子為現界之本體為大錯特錯，並指責破者不能貫通古學：「夫論定古人之學，莫要於析其條理以觀其貫通，莫忌於籠統而著執。」最後，破破者乃以「新論義幽而文簡，理博而辭約，讀者弱以粗心承之，必漠然一無所獲。夫村豎睹眾寶而不知其寶者，無辨識之素養故也。即在具神鑑者，得寶物而率爾忽視，略不留玩，亦將失寶。況夫預存偏見，樂崇素守而深惡人之違己，兼鄙無聞而不信愚者有所得，則將冀其共投於真理之懷抱而欣合無間者，故必不可得之數矣」作結語。在熊十力看來，似乎沒有人能夠理解他的所謂創意，如在「答某君」中嘗流露出這樣的慨歎：「新論之出，解人甚鮮，或可謂之絕無。」（《十力語要》卷一）

事實上，自《新唯識論》刊出後，熊十力就必須面對兩方面的抉擇，其一，是否仍站在佛教或佛教徒的立場；其二，以宗教立場或以哲學立場為立論的出發點。而此時的熊十力，

顯然還沒有在精神上做好這兩方面的準備。不過從後來的言論看，其由佛教徒轉向非佛教徒，由宗教立場轉向哲學立場的傾向，是在論戰中逐漸明朗的。

繼劉衡如《破新唯識論》後，內學院派的另一位代表巨贊站出來批評熊十力的觀點。巨贊的文章〈評熊十力所著書〉發表於一九三七年的《論學》上，但因該刊停辦，故而只載到中途。改革開放以後（一九八一），巨贊亦援《新唯識論》的作法，將原文改為語體文，並續完後半部（吳志雲主編，《巨贊文集》，江蘇古籍出版社，二〇〇〇年九月）。

與劉衡如《破新唯識論》不同，〈評熊十力所著書〉是對熊十力思想發生發展歷程所做出的一次全面回顧和分析，即從《心書》一直談到《新唯識論》及後來的一些論著。〈評熊十力所著書〉分「前言、熊十力的思想原委、評所謂窺基執識、評力用殊特說識名唯及所謂世親成立唯識始以統攝諸法尊為能變、評空有得失、評煩惱無始有終、評所謂世親護法的唯識論多從數論勝論脫胎而出」七章。從這些章名我們或許可以看出，巨贊作此文的目的仍在於試圖為世親、護法等唯識巨師辯護，從而批評熊十力的無知和狂妄。如開口便說：

夫所謂豪傑之士者，特立獨行，求真心切而已。感零落于芳菲，審旋施於二曜，如嬰瘡痛，欲罷不能，是求真也。等堯舜於粃糠，儕如來於乞士，單刀直入，自作活計是獨行也。獨行者反其真，求真者，求真者成其獨。互今互古徹始徹終，誰復能沈酣于古人之糟粕哉？是以得其要則作聖作賢，不得其要亦流為魔外，魔與外非常徒之所能冀也。

當今之世，其能知此甘苦又為求真心之所驅，不得已而治學乃至著書，以遇見，厥惟熊子真先生，是為熊子真先生，是為其思想之大原。

這顯然是從佛教立場對謗佛者的呵斥。指責熊十力的無知有這樣的一段陳述：

……這是熊十力研究佛教經典方面的一大疏忽。寫到此地，我想起了四十多年前我與李源澄（內學院友）的一次談話。我對李源澄說，熊十力雖然寫了不少有關著作，但他所看過的佛教書籍並不多。李源澄也說，熊十力雖然設侈談中國哲學，而所看過的中國哲學著作也不多。現在看來，並非吹毛求疵。

面對來自內學院弟子的輪番攻擊和責難，熊十力並未表現出絲毫的示弱。然而面對內學院導師歐陽竟無的批評，他還是有所忌諱。如在給歐陽竟無的信中替自己辯解說：「三性之說將依圓析成一片說去，一方是恒常，一方是生滅，反求諸心，無論如何總覺其不可通，非敢有立異之私心也。亦求其安於心而已。」對此，歐陽竟無的批評是嚴厲的：

此依凡夫妄心而批評神聖立教，不得已之悲。

釋迦一代設教，具有深意。五不可四，洵智於一。三不可二，撥依他于無，智如湑一。如不獨尊，趣歸無路。行果大亂，學何可為。依他既無，染于何托。無托何捨，無捨何取。一任流轉，而無還滅，教何所施。滅教禍世，無有窮極。（《內學雜著》，〈答熊子真書〉）

上述批評雖說嚴厲，但儼然是站在佛教徒立場進行的，而且是從師友相互共勉之角度出發的。

這一點可從歐陽竟無後來致陳真如居士的信函中看出：

弟覆十力書時，試檢其時是何心境。若有一毫求勝之心，豈唯應師友呵斥？若真是商量大事駁斥被教之談，則彼被駁者應如何感激涕零恩同罔極。

作為當時歐陽竟無的心境，只不過「以為此不過尋常辯論之文，托便寄閱，邀共欣賞而已」，而「非商量大事懇求真知灼見以圖歸根結蒂者」。然而事實卻大出歐陽竟無之意料。即歐陽竟無的回覆，不僅沒有使熊十力心悅誠服，而且隨著熊十力思想逐漸走向成熟，他不僅嚴拒內學院弟子的批評，而且對其師歐陽竟無的反駁，也趨向公開化，所謂「吾愛吾師，吾尤愛真理」（《新唯識論》語體文本），正表達了他與內學院師徒作徹底決裂的決心。

歐陽竟無先後兩次致信回覆陳真如，其時在覆熊十力書後的兩年多。在此兩年時間內，內學院弟子與熊十力之間的辯論，仍在不斷進行著。對此，歐陽竟無似乎若無所知，或並未

在意。直至接到陳真如的求助信函，看到陳真如「只破得十力掃教而不爛教之愆，並不知其立宗而不成宗之繆」後，他才意識到問題的嚴重性，故立即作了答覆。此書由陳真如轉示熊十力，後來又在相關人士間廣泛流通。歐陽竟無的這封信，並沒有與熊十力作你來我往式的辨難，而是在指出熊十力思想源出的基礎上，大力闡發了他自身對佛教的理解和信仰原則，即「佛之宗趣唯一是無餘涅槃」。他認為，熊十力「徒知佛門無住涅槃之數量，又錯讀孔書，遂乃附會支離，竊取雜揉孔佛之似，而僻執其一途」。因不瞭解佛祖立教之本，故「恐怖無餘涅槃，而大本大源於以斷絕」，從而把佛教通俗地理解為「自己分上事」。就錯讀孔書而云：

名德是無聲無臭，中是喜怒哀樂之未發，誠是體物之鬼魂，易是無思無為寂然不動，此與無餘涅槃皆有關係。毛傳解天命即是天道，得經文之天之所以為天包立天之體用全義。宋儒乃有流行命令偏解，而十力泥之。

又：「拘解繫辭生生之為易之義，而不盡其妙，遂乃不知孔學根本於寂滅滅靜也。」接著指出，「宋明諸儒不熄，孔子之道不著，邪說誣民充塞仁義，豈食人肉而已哉」，而「玩十力之辭以推十力之意，……所可咎者，自既未得真甘露味，飫人饑虛，而徒迹襲宗門掃蕩一切之陋習，宋儒鞭辟為幾之僻執，遂乃孤明自許縱橫恣睢，好作一往之辭，墮入謗十二部經謗般若波羅蜜而不自覺」。最後以門長的口吻「敬告十力萬萬不可舉宋明儒者以設教也。應知孔子之道晦數千年，當繼孟子後大啓昌明也。吾非敢鄙儒，躬行實踐，誰敢不敬，但不可以世間之賢阻至極之路也」。

歐陽竟無的一番說教，並沒有打動熊十力的心。而且在言論上也逐漸大膽起來。如在回答周通旦提出的「今佛門居士多推尊宜黃大師說教文中，以龍樹般若之學是唯智學，無著世親法相之學是唯識學，分別最精，師意云何」一問時，曰：

大師此文作於衰暮時，似不必以為準。識者，虛妄分別之異名，論有明文。空宗如不辨清妄識，何能得智？有宗說明妄識，而畢竟歸於轉八識成四智，本與空宗同歸，何得說一唯識一唯智乎？夫言唯智自無佞，但恐聞者忽略照察妄識之功夫則為害不淺。言無著世親純是唯識，卻恐二公未服在。彼若只一直唯識去，而不知歸趣于智，則未免魔道矣。須知龍樹無著二家之學，不可以唯智、唯識對破為二途。唯識之論未嘗不歸於智，般若蕩一切執，豈其不解唯識乎？大師昔年亦嘗說空有同歸，其晚年之論尤不必為定論也。（《十力語要》卷三）



**按：**熊十力在此反覆強調上述為歐陽竟無「衰暮」或「晚年」之論，而事實上熊十力有所不知，歐陽竟無的論「學」，是唯一宗趣「無餘涅槃」的前提下展開的，故其「學」是可以探討的，而宗趣則沒有商量的餘地。探討「學」的目的，無外是為「於結論後而大加研究，以極其趣」（歐陽漸《內學雜著》，〈與章行嚴書〉）。

又如，在回答空有問題的問題時有這樣的論述：

有宗所主六經，君欲謂之是《成唯識論》一書所依，此其致誤之由，則以將無著世親兄弟授受之學而強分為二宗，此其說雖是自宜黃大師，然吾未之敢信。

**按：**此處與上述雷同，若引據歐陽竟無的原論，是非即可見分曉。如〈與章行嚴書〉中云：「唯識法相學是兩種學，法相廣於唯識，非一慈恩宗所可概。」此處歐陽竟無只將法相、唯識判為二學，而並非如熊十力所說的「二宗」，因為對於歐陽竟無而言，佛的宗趣只有「無餘涅槃」，而並非其他。

熊十力如此公開反駁歐陽竟無的學說，說明他此刻在心理上已經做好了與內學院派乃至佛教分道揚鑣的準備。