

## 熊十力思想「最後定論」論\*

林世榮\*\*

### 摘 要

熊十力之《新唯識論》，提出了「體用不二」論，自有其不可磨滅之經典地位，但所引發之儒佛之爭，以及熊氏本身對其之揚棄，此即顯示應對之重新評估。而晚年著作，《原儒》、《體用論》、《明心篇》及《乾坤衍》，雖仍發揮「體用不二」此一根本義，但已大量刊落佛學內容，《乾坤衍》更無資於此，純由乾坤兩〈彖傳〉以言，可見不由佛家轉手，仍可言「體用不二」。且熊氏自言，《乾坤衍》雖「寫於危病之中」，然「心地坦然，神思弗亂」，是以「此為余之衰年定論」。故言熊氏思想之晚年定論，甚至其一生思想之最後定論，自當以《乾坤衍》為準，方可如理相應。

關鍵詞：體用不二、最後定論、《乾坤衍》

---

2006.10.11 投稿；2007.2.12 審查通過；2007.3.25 修訂稿收件。

\* 此乃筆者《熊十力與「體用不二」論》之第一章〈最後定論〉，今易以此標題，先行發表。

\*\* 林世榮現職為龍華科技大學通識教育中心副教授。

## Hsiung Shih-li's Conceptualism of Final Conclusion

Lin Shi-rong<sup>\*</sup>

### Abstract

In *Hsin Wei Shih Lun*, Hsiung Shih-li presents the theory of “unity in essence and action” which has its own significance and undeniable value; however, the argument between Confucianism and Buddhism caused by this theory and Hsiung’s modification of his original ideas reveal that there is a need for reexamination on it. Although his later works, such as *Yuan Ju*, *T’i Yung Lun*, *Ming Hsin P’ien* and *Ch’ien K’un Yen* still develop the spirit of this theory, the study of Buddhism has embodied in them deeply. Especially in *Ch’ien K’un Yen* which is purely elaborated from “Tuan Juan” of Ch’ien and K’un, it is perceivable that the theory of “unity in essence and action” can still be discussed without referring to the study of Buddhism. Hsiung also confessed that although *Ch’ien K’un Yen* was written while he was seriously ill, he was at ease with various thoughts thinking, “This is a year of bad luck.” Therefore, when it comes to the final conclusion of Hsiung’s concepts in his later years or even through his lifetime, *Ch’ien K’un Yen* would certainly be the central idea to focus on.

Keywords: Unity in essence and action, Final conclusion, *Ch’ien K’un Yen*

---

\* Associate Professor, the Center for General Education, University of Science and Technology.

## 一、前言

「講先秦諸子，當今只有我熊某能講，其他的都是胡說<sup>1</sup>！」

熊十力（1885-1968年）作此師子吼時，時為1932年，年四十八，正是其提出「體用不二」論之《新唯識論》（後簡稱《新論》）剛出不久。《新論》不僅對佛家空有二宗，即使對先秦儒學、宋明儒學亦予批判，並加詮釋，開出一條既承接而又超越之新儒學之路，更被視為當代新儒家之扛鼎力作。熊氏對《新論》之重視，從《新論》共有三本：〈文言文本〉（1932年）、〈語體文本〉（1944年）及〈刪定本〉（1953年）即可見。《新論（刪定本）·壬辰刪定記》曰：

舊與友人書談及《新論》旨要，其略云：《新論》於本體論方面，則以體用不二為宗極。佛家生滅不生滅折成二片，西哲則實體與現象終欠圓融，《新論》確救其失。於宇宙論方面，以翕闢成變為樞要。西洋唯心唯物，其短長茲不及論，非心非物，不窮變化之原，余尤惡其矯亂。《新論》翕闢義，蓋以流行有象謂之物，流行中有主宰謂之心，自是實際理地。……於人生論方面，以天人不二為究竟。西哲對此問題，殊不可解決，吾國漢儒言天人，亦是隔截，宋儒亦有承漢人之誤，明季王船山更嚴辨天人層級，其誤尤甚<sup>2</sup>。（《全集》1，頁19-20）

<sup>1</sup> 見牟宗三，〈熊十力先生追念會講話〉，輯入《時代與感受》，《牟宗三先生全集》冊23，台北：聯經出版公司，2003，頁277；又牟氏《五十自述》（同上，冊32，頁76）亦早已述及，唯字句略有不同。

<sup>2</sup> 案所採用熊氏著作版本，以武漢湖北教育出版社所出版《熊十力全集》（2001年8月第1版第1次印刷）為主，共10卷10冊（案1卷1冊），前8冊共8卷乃熊氏著作，後兩冊附卷（分上、下卷）乃後人評論熊氏思想之集粹。引用時，如《熊十力全集》第1卷，即簡稱《全集》1，餘仿此。又《全集》偶有個別字句之錯、衍、脫、奪及倒轉等，以其甚為明顯，茲據台北學生書局、明文書局、廣文書局、里仁書局、文津出版社及北京中華書局等熊氏單行著作逕予校改，不出校記，唯若有重大錯誤，方加注釋以說明之；至於標點符號，因熊氏原文所用，即非今之新式標點，《全集》已稍予逕改，唯受限熊氏原文故，未能一貫，筆者引用時亦然，唯於數處略予調整，餘則一仍其舊，尊重故也。又熊氏行文喜用夾註，則以[ ]示之，甚至夾註中又有夾註，則以（ ）示之，於引用時自以正文為主，若必要時方連帶引及夾註與夾註中之夾註，但亦有直接引夾註者，而有必要亦連帶引及夾註中之夾註，甚至亦有只直

此益可見熊氏對《新論》之自信，「於本體論方面，則以體用不二為宗極」，體即是用，即本體必顯發為大用的，而用即是體，於大用流行上即識得本體，是以即體即用，即用即體，故無佛家與西哲體用斷為兩橛之失；「於宇宙論方面，以翕闢成變為樞要」，即本體顯發為翕闢兩大勢用，乾闢主動以開導坤，坤翕則承乾而起化，是以翕闢成變、乾統坤承，故而大用流行而顯現為繁然萬殊之宇宙萬有；「於人生論方面，以天人不二為究竟」，蓋天命既下貫於吾人，吾人亦唯於心性上盡力於道德實踐，以上達天命，而盡人道亦即盡天道，是以本體論、宇宙論必落實於人生論上，方顯其真實不虛，故無天人二分，甚至天人對立之虞。是以熊氏自信《新論》當可救佛家、西哲，甚至吾國儒學之失。後人對熊氏之研究，亦圍繞在《新論》，而於其晚年著作《原儒》（1956年）、《體用論》（1958年）、《明心篇》（1959年）及《乾坤衍》（1961年）等，大抵視為《新論》之同語重複，不免拖拉冗複，常有意地忽略<sup>3</sup>，且因考據不精，斷以己意，輒亦施予詬罵<sup>4</sup>。故熊氏與《新論》幾已劃上等號，其餘著作反被忽略。然實際情況為何？熊氏是否亦如此認為？是又不然！否則，其亦無須於晚年衰病之時，仍寫出那幾部大著！《體用論·贅語》曰：

此書實依據舊撰《新唯識論》而改作。《新論》有兩本。一、文言本，寫於病中，極簡略。二、語體文本，值國難，寫於流亡中。此書既成，《新論》兩本俱毀棄，無保存之必要。[……  
《新論》語體本草於流亡中，太不精檢。前所以印存者，則以體用不二之根本義存於其間耳。今得成此小冊，故《新論》

接引夾註中之夾註者。又凡引及未新式標點之古籍時，則以己意加以新式標點。

<sup>3</sup> 案通讀熊氏著作，確有似曾相識之感，然誠如《乾坤衍》曰：「余疏釋乾坤兩〈象傳〉之前，反反覆覆費了不少的言辭。[反覆，猶重複也。董仲舒曰：『言之重複，其中必有不得已者焉。』云云。非好學深思者，不能道此。《大般若》六百卷，乍讀之幾乎皆重複之辭，學者每厭倦而不獲讀竟。近見滬上有劉靜窗苦心讀畢，又加溫習。謂乍讀亦覺重複，深玩則每一大段文中，皆有特殊的新意。此其自得之言。]」（《全集》7，頁592）所謂「言之重複，其中必有不得已者焉」、「深玩則每一大段文中，皆有特殊的新意」，正是熊氏著作之最佳寫照，萬勿以其同語重複，即謂之拖拉冗複，而忽略之。

<sup>4</sup> 請參閱筆者，《熊十力春秋外王學研究》，中壢：國立中央大學中文研究所博士論文，頁269-272。

宜廢。余之學宗主《易經》，以體用不二立宗。就用上而言，心主動以開物，此乾坤大義也。與佛氏唯識之論，根本無相近處。《新論》不須存。]（《全集》7，頁7）

案《新論》三本，〈文言文本〉成書最早，熊氏之思想體系可謂畢具於此，然亦因最早，故內容上稍顯不夠廣博周密，誠如所言：「寫於病中，極簡略」，《新論（刪定本）·壬辰刪定記》即曰：「然文言本，在久病之餘急就成章，殊嫌簡略」（《全集》6，頁6）。其次為〈語體文本〉，〈語體文本〉表面看似將〈文言文本〉重新以語體述之，其實在內容之廣博、思想之深度及體系之周密上，皆遠越之，然誠如所言：「草於流亡中，太不精檢」，《新論（刪定本）·壬辰刪定記》即曰：「語體文本寫於川，……文字甚無精采」（《全集》6，頁22），又〈與劉靜窗〉（1952年11月17日）亦曰：「《新論》文字寫於川，極不好」（《全集》8，頁674）。至於最後出之〈刪定本〉，乃就〈語體文本〉加以刪定改寫，論者或謂有〈文言文本〉之精密與〈語體文本〉之深廣，文字更見洗練，內容益加充實，堪稱《新論》最佳定本。然此本只刪無增，實為一濃縮版，故基本上可與前兩本一律視之；且《新論（刪定本）·節錄原本緒言》即曰：「又文字之役，全憑興會，老來殊少嘉趣，頗難暢意；復為撙節印費計，時有新悟亦不增加，但依原本削其煩蕪而已」（《全集》6，頁25），顯然地，熊氏對此本仍不滿意。一則在文字方面，依舊「頗難暢意」；而最要者，即因「復為撙節印費計」，以致縱使「時有新悟」，但亦只能「亦不增加」。故此本與前二本，在中心思想上，實無不同，只是在文字方面，有精簡、煩蕪之異而已。而究其實，實不只文字方面之因素而已，蓋《新論》乃順唯識之說以言，仍不脫援佛入儒之跡，猶擺盪於兩者之間，而未能定於一是，而最重要者，即其整個理論系統，恐亦未臻完善圓融，是以熊氏至晚年認為「《新論》兩本俱毀棄，無保存之必要」、「故《新論》宜廢」、「《新論》不須存」，可見其對於《新論》，最終仍是予以否定<sup>5</sup>。而

<sup>5</sup> 請參閱筆者，〈熊十力早年思想研究——以體用義為核心的展開〉，《第四屆近代中國學術研討會論文集》，中壢：國立中央大學中文研究所第四屆「近代中國學術研討會」，1998年3月，頁158。又蔡仁厚，《熊十力先生學行年表》曰：「今按、據先生此意，新論之所以宜廢者，蓋順唯識之路以造新論，猶不脫援佛入儒之迹；今既歸本大易，以體用不二立宗，則新論繁複之辯解，可有可無。故曰『宜廢』。宜者，或然之辭也。」（台北：明文書局，1987，頁62）案蔡氏所謂「宜者，或然之辭也」，

《體用論》既依《新論》而改作，則後後勝於前前，熊氏自是對《新論》有所不滿，方有此舉。可見熊氏對其成名之作《新論》，雖頗重視，但至晚年，實已對之有所揚棄。其所棄者，雖誠如其所言：「極簡略」、「太不精簡」，而細究之，蓋《新論》乃援佛入儒，融儒佛而折衷於《易》之作，即通過佛學而透顯儒家，尤其透過唯識學以彰顯其理論，此抉發佛學中可資利用之深層意蘊，加以轉化以建立其儒學規模，若純從學術立場看，實不免不夠客觀公允之嫌。且熊氏以儒學改造、取代佛學，是者取之，非者棄之，取捨任意，褒貶在我，縱有其創造性，然此創造性，乃基於兩不相同體系之學說加以融冶接合，其能穩貼無失否？而此創造性是就那一方面而言，是就佛學抑或儒學？且其究屬正面抑或負面意義？此皆不能令人無疑<sup>6</sup>。是以《新論》一出，即引起佛教中人全面之反擊，引發近代學術史上儒佛論爭之一大公案<sup>7</sup>。至於其所取者，誠如其所言：「則以體用不二之根本義存於其間耳」，此「體用不二」之義，乃熊氏一生一以貫之之思想也。熊氏晚年著作，不僅《體用論》據《新論》而改作，即使《原儒》、《明心篇》及《乾坤衍》等，亦是發揮「體用不二」此一根本義。雖然，但與《新論》之所宗主與論證方式已有不同。《新論》雖因評判佛家空有二宗大義，而折衷於《易》，然誠如《新論（刪定本）·壬辰刪定記》所言：「《新論》文言本猶融《易》以入佛，至語體本則宗主在《易》，惟繩佛之短而融其長」（《全集》6，頁19），案〈文言文本〉「猶融《易》以入佛」，則以佛學為主，而〈語體文本〉雖已「宗主在《易》」，然猶「惟繩佛之短而融其長」，對佛之短予以繩正，而於其長則仍加以融攝，至〈刪定本〉當亦如是。可見《新論》之所宗主，猶在儒佛之間擺盪，未能無疑。至其晚年著作，則誠如其所言：「余之學宗主《易經》，已大量刊落佛學內容，無須資乎佛家，純從儒學而言，一以《易經》為主，尤其《乾坤衍》更是只就乾坤二卦而言。

亦可供參考。

<sup>6</sup> 傅偉勳，〈批判的繼承與創造的發展〉即曰：「加上對於佛教思想的無謂偏見，到目前為止沒有一個中國思想家能夠積極地開創包括佛教在內的現代化中國哲學與宗教思想出來，熊十力以『儒家完全取代佛教』的片面性思想創造，便是一個負面的例子。」（《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書公司，1991，頁8）

<sup>7</sup> 筆者，《熊十力《新唯識論》研究——以《新唯識論》所引發儒佛之爭為進路的探討》（中壢：國立中央大學中文研究所碩士論文，1992）即是針對此一公案之專門探究，請參閱。

而其論證理據，誠如其所言：「就用上而言，心主動以開物」，即翕闢成變、乾統坤承，乾闢主動以開導坤，坤翕則承乾而起化，此誠與佛家唯識宗種現熏習、轉識成智之說，八識種子各各獨立之論，根本無相近處，可見從內在義理之邏輯性言，既不須從佛家唯識學轉手，而由儒學著手，尤其從《易經》入手，仍是可以言「體用不二」。是以熊氏認為《體用論》「此書既成」、「今得成此小冊」，而《新論》宜廢，不須存矣！誠然，此非意謂《新論》即無價值。作為提出「體用不二」思想之著作而言，《新論》自有其不可取代之經典地位。然《新論》之表述方式，乃由批判佛家唯識之說，從而建立己說，此由破而立也；此既藉助佛家唯識之概念、命題等，卻又駁斥其內容，從而添入己意，雖云思想家對名詞之使用，可依自己思想系統而予定義，但若稍一不慎，則易引起混淆，尤其佛家之名相，有其一定而不可易之義，誠不容隨意變更。而其晚年著作則大量刊落佛學內容，純從《易經》入手，以建立己說，此直接立說也；此既純就《大易》乾元性海、生生不息而直言，洵可避免假手他人之嫌，以免有兩不搭軋之失，更可有根有本，直抒胸臆所見。且思想家之所以成為思想家，其著作縱使宏富，而中心理念必定只有一、兩個，甚至只是唯一的一個，其全部著作即從各個方面加以表述、論證，故其晚年著作雖是發揮早年之見，但因表述方式之不同，論證內容之加強，誠所謂「後出轉精」，則後後勝於前前亦必矣。是以縱觀熊氏一生思想，實不可以《新論》即與之劃上等號；而論其最後定論，即其一生思想之最終歸宿，更不可只據《新論》而言<sup>8</sup>。

## 二、典範轉移

由上節可知，熊氏於《新論》乃有所揚棄，絕不可以之為最後定論。況其於《新論（刪定本）·贅語》曰：

擬別為一小冊，詳本論未盡之意。（《全集》6，頁4）

<sup>8</sup> 熊氏著述宏富，各書成書年代及其思想分期，請參閱筆者《熊十力春秋外王學研究》，頁5註7。關於其早年及中年思想，筆者〈熊十力早年思想研究〉及《熊十力《新唯識論》研究》已予以探究，至其晚年思想，亦已有《熊十力春秋外王學研究》予以探究，今則再以《熊十力與「體用不二」論》為題，對其晚年思想作一綜合探究，庶幾對其一生思想有一全盤論述，並對其思想之中心所在有所銜定。

可見《新論》猶有「未盡之意」在，故熊氏「擬別為一小冊」。此一小冊究為何種性質之書，深值探究。案《新論（文言文本）》本擬為二部，即部甲〈境論〉與部乙〈量論〉，〈境論〉專言本體論，〈量論〉專言知識論，誠如《新論（文言文本）·緒言》曰：「本書纔成〈境論〉，而〈量論〉尚付闕如」（《全集》2，頁9），即熊氏只完成〈境論〉，徒存〈量論〉之目，顯然《新論》是有所不足。至〈語體文本〉、〈刪定本〉，猶是如此，《新論（語體文本）·初印上中卷序言》曰：「原本擬為二部：曰〈境論〉，曰〈量論〉。只成〈境論〉一部分，〈量論〉猶未及作。今本則不欲承原本之規畫，如將來得成〈量論〉時，即別為單行本，故今本亦不存〈境論〉之目。以〈境〉〈量〉二論相待立名，今〈量論〉既不屬本書組織之內，則〈境論〉之名亦不容孤立故<sup>9</sup>」（《全集》3，頁6），案熊氏屢屢提及欲著〈量論〉之意，然終其一生，只完成〈境論〉，〈量論〉究成未竟之作<sup>10</sup>。誠如熊氏所言，若〈量論〉得成，「即別為單行

<sup>9</sup> 《新論（刪定本）·節錄印存上中卷初稿記》（《全集》6，頁23-24）亦再重申此意。

<sup>10</sup> 熊氏對於〈量論〉，可謂無時或忘，誠如《新論（文言文本）》曰：「云何分別智、慧？智義云者，自性覺故，本無倚故。慧義云者，分別事物故，經驗起故。此二當辨，詳在〈量論〉」、「明儒王陽明黃梨洲譏世儒為『求理於外』，在他底玄學方面說，確有特見。而自來學者多不了其立言自有不踰之範圍，亦大可惜。但此義詳談，當在〈量論〉」、「吾宗方量既空，[本無實方，俟詳〈量論〉。]時量亦幻，[吾宗所言刹那，非世俗時間義，亦詳〈量論〉]」、「夫析理誠妄，咨於二諦：曰真、曰俗。詳在〈量論〉」、「此云刹那，原依妄相遷流假為之名，而實非世俗時間義故。[〈量論〉詳之。]」、「上來因舉唯識舊師分析心識之過，而論及分析術於玄學不為首務，終乃歸功體認。其詞似蔓，而實非蔓也。乃若其詳，當俟〈量論〉矣」（《全集》2，頁10、頁12、頁46、頁70、頁74、頁94），《新論（語體文本）》亦曰：「即此真己，在〈量論〉中說名覺悟，即所謂性智」、「我們須知道，心的知境，就因為心上必現似所知境的一種相，否則不成為知。這種道理，我想在〈量論〉裏詳說，今不必深談。……此意，猶待〈量論〉再詳。……說到此，有好多問題要留在〈量論〉再說」、「關於理的問題，至為奧折，當俟〈量論〉詳談」、「本論和舊師立說的體系，完全不同。故所緣緣，雖不妨分別親疏，但疏緣的意義，自與舊師所說，截然不同。留待〈量論〉方詳」、「所以說，總計無全是一種迷謬的觀念。關於無和有，我欲俟〈量論〉中詳說」、「如何得到證會，〈量論〉當詳」、「說到這裏，我有無限的幽奧的意思，很難說出，且待寫〈量論〉時再談。……這個道理，我將來作〈量論〉時，便要詳說」、「同時，玄學也要超過知識而趣歸證會。這個意思，俟〈量論〉再詳」、「體用義別故，故不一；即用即體故，故不異。析理期詳，俟諸〈量論〉」、「此中尚有許多意思，俟〈量論〉當詳。……這裏還有好多話，須詳之〈量論〉」、「頗欲於〈量論〉中詳認理智，老來精力乏，未知能否執筆耳」（《全集》3，頁15、頁32-33、頁44、頁67、頁89、頁147、頁163、頁244、頁247、頁328、頁429），而「附錄」之〈答謝幼偉〉亦



本」，自成一書；而其往後著作，雖亦常提及欲撰〈量論〉之意，然〈量論〉終是不出也。且熊氏於〈語體文本〉即因〈量論〉未成，是以取消〈境論〉之名，直以「新唯識論」立名，故此處所云：「擬別為一小冊」，當非指〈量論〉，顯應另有所指。案與《新論（刪定本）》同時稍前不久，熊氏〈答張其昀〉（約 1949 年 2、3 月間）曰：

於是乎續《變經》而造《新唯識論》，[晉人稱《易經》曰《變經》。]又欲撰〈量論〉，以成立吾哲學上之知識論。更欲別為一書，衡論儒、道、佛三家大要，與其得失之影響於吾社會者。繼此，欲為《化道》一書，以儒家思想為主，參以法、墨、道、農諸子思想之略可徵者，西洋思想亦當和會，以求至當備將來人類之需，非為目前作計。（《全集》8，頁 536）

可見熊氏除「又欲撰〈量論〉」外，而〈量論〉終是不出也，其「更欲別為一書」，而此則非單純只是有關知識論而已，其乃「衡論儒、道、佛三家大要，與其得失之影響於吾社會者」，蓋對各家思想之客觀疏解，提其綱、挈其領，以便繼此而寫出其心中所欲寫之書。其所欲寫之書，即「以儒家思想為主，參以法、墨、道、農諸子思想之略可徵者，西洋思想亦當和會」，而亦必如此，始克「以求至當備將來人類之需」，方足以符《新論（刪定本）》所云：「詳本論未竟之意」。此書，即《化道》

---

曰：「又〈量論〉未作，則吾之意思隱而不彰者實多，……吾三十年來含蓄許多意思，欲俟〈量論〉暢發。……吾時默而不言，因〈量論〉未作，此話無從說起。……《新論》主於顯體，立言自有分際，〈量論〉意思，此中固多有不便涉及者」（《全集》3，頁 526-530）。《新論（刪定本）》於正文及附錄亦曰：「即此自性本來貞明，在〈量論〉中說名明解，所謂性智」、「故量智畢竟不即是性智。此二之辨當詳諸〈量論〉」、「此中有無限意思，須作〈量論〉時別立〈證量〉一篇」、「學者多不許感覺為知識，余不然，俟〈量論〉詳之」、「故本章論及此，頃思此項文字以移入〈量論〉為是。倘〈量論〉不復作，將來當存之雜錄」、「余於哲學，主張思辨與體認二者交修，惜〈量論〉未能寫出，今精力不堪用矣」、「原擬作〈量論〉時，於〈證量〉一篇中論及之」（《全集》6，頁 28、頁 29、頁 128、頁 129、頁 173、頁 300、頁 300）。《讀經示要》亦曰：「余言哲學以證量為歸，安得解人而與之言，即〈量論〉能作，恐會心者寡耳」（《全集》3，頁 823）。《十力語要》卷二〈韓裕文記〉亦曰：「誠欲別寫一部〈量論〉，恐環境益厄，精力日差，終是難寫出也」（《全集》4，頁 295）。卷三〈答牟宗三〉亦曰：「正初接吾子與張遵騶來信，提及〈量論〉，為之悵然。……〈量論〉於中印西洋三方面，當兼綜博究」（《全集》4，頁 356），此皆可見熊氏對〈量論〉極為重視，欲從各方面加以論述。

也。衡諸熊氏往後著作，雖無《化道》一書，但其欲於《新論》之外別撰一書，以儒家思想為主，尤其根本於《易》以立論，則昭然可見。誠如熊氏於《新論（刪定本）》之〈贅語〉言「擬別為一小冊」，隨即於〈壬辰刪定記〉曰：

《新論》談體用，在《易》則為內聖學之方面，而於外王學不便涉及，此書立言有領域故。嘗欲造《大易廣傳》一書，通論內聖外王而尤致詳於太平大同之條理，未知暮年精力能遂此願否？（《全集》6，頁21）

由上可知，《新論》重在內聖方面，而於外王猶有所缺，故熊氏所欲擬撰之書，當與《易》有關，包含內聖與外王，由此以致詳於太平大同，其即《大易廣傳》乎！蓋亦前所云之《化道》也。《原儒》亦曰：

《原儒》書成，祇印二百部儲存。欲俟五六年內，《易經新疏》、《周官經檢論》寫定，方可聚而公之於世，此余之本願也。（〈原儒再印記〉，《全集》6，頁309）

竊嘆佛玄而誕，儒大而正，卒歸本儒家《大易》。批判佛法，援入於儒，遂造《新論》。更擬撰兩書，為《新論》羽翼。曰《量論》，曰《大易廣傳》。兩書若成，儒學規模始粗備。（〈緒言〉，《全集》6，頁315）

然道家在諸子中，自昔稱其深遠，自有不可湮沒處，此中猶未及發，惜乎吾《大易廣傳》未能作也。（〈原內聖〉，《全集》6，頁625）

綜上所言，熊氏所欲撰之書，計有《易經新疏》、《周官經檢論》、《量論》及《大易廣傳》。《量論》既專於知識論，又本為《新論》之一目，實與之為一體，且又終未成書，故可無論<sup>11</sup>；幸而，熊門高弟牟宗三在此方

<sup>11</sup> 《量論》雖未成，但誠如《十力語要初續·仲光記》曰：「《量論》雖未及作，而吾之意思於《新論》及《語要》中時有散見，若細心人自可看出」（《全集》5，頁205），而《原儒·緒言》實已勾勒大概：「《量論》早有端緒，原擬為二篇：曰〈比量篇〉，曰〈證量篇〉。〈比量篇〉復分上下。上篇論辨物正辭，實測以堅其據，推理以盡其用。若實測可據而逞臆推演，鮮不墮於虛妄。此學者所宜謹也。……下篇論窮神知化。神者，不測之稱，所以形容變化之妙。……〈證量篇〉論涵養性智。性智者，

面頗有建樹，所著《邏輯典範》、《理則學》、《認識心之批判》及《現象與物自身》諸書，確如其〈客觀的了解與中國文化之再造〉所言：「後來我寫成《認識心之批判》及《現象與物自身》，大體可以稍補熊先生之缺憾——『量論』方面之缺憾」（《牟宗三先生晚期文集》，《牟宗三先生全集》27，頁433）。而《周官經檢論》雖亦未成，但《論六經》、《原儒·原外王》及《乾坤衍》皆略言及，然畢竟偏重外王治法方面，於內聖學猶有所缺，亦姑勿論。此中最值注意者，自是《易經新疏》與《大易廣傳》，而此二書，蓋為一書，只是書名有異而已，且提及次數亦最多，可見其乃熊氏所最欲撰者。即使《新論》既出，更擬撰《量論》、《大易廣傳》為之羽翼，而後「儒學規模始粗備」，而《原儒》書成，猶欲俟《易經新疏》（蓋即《大易廣傳》）、《周官經檢論》寫定，「方可聚而公之於世」。要之，《新論》、《原儒》既皆有待於《大易廣傳》之成，即此可見其重要。《大易廣傳》既如此重要，誠乃熊氏一生之所最欲撰述者，而此書若成，應可視為其代表作。

且熊氏對之亦有所說，《原儒·緒言》曰：

---

人初出母胎墮地一號，隱然呈露其乍接宇宙萬象之靈感。此一靈感決非從無生有，足徵人性本來潛備無窮無盡德用，是大寶藏，是一切明解之源泉，即依此明解之源說名性智。問：『云何證量？』答：吾人唯於性智內證時，大明洞徹，外緣不起，冥然無對，默然自了，是謂證量。吾人須有證量之境，方可於小體而識大體。於相對而悟絕對，於有限而入無限，是乃即人即天也。人生不獲證量境界，恒自視其在天地間渺小如太倉之一粒，莊生所以有『人生若是芒乎』之嘆。……吾原擬作《量論》，當立證量一篇者，蓋有二意：一、中國先哲如孔子與道家及自印度來之佛家，其學皆歸本證量，但諸家雖同主證量，而義旨各有不同，余欲明其所以異，而辨其得失，不得不有此篇。二、余平生之學不主張反對理智或知識，而亦深感哲學當於向外求知之餘，更有凝神息慮，默然自識之一境。《禮記》曰：『不能反躬，天理滅矣。』鄭玄注：『反躬，反己也。』《論語》錄孔子之言，以默而識之，與學而不厭，分作兩項說。學者，即物窮理，知識之事；默識者，默然反己自識也。此所云己者，非小己之謂，乃通天地萬物為一體之真己也。默然之際，記憶、想像、思維、推度等等作用一切不起，而大明炯然自識。陽明所謂『無聲無臭獨知時』，正是此境。莊子云：『尸居而龍見，淵默而雷聲。』差可形容孔子默識境界。陽明恐未到此。余談證量，自以孔子之道為依歸，深感為哲學者，不可無此向上一着，未知將來有同斯意者否？《量論》二篇，大意略說如上。今精力已衰，雖欲寫一綱要而不可，後有作者能償余之願，功不必自我成，予何憾焉！」（《全集》六頁315-326）案熊氏「雖欲寫一綱要而不可」，但此「大意略說如上」，實已指示門徑，故亦無須感慨，而應為之完成理論系統。又景海峰，《熊十力》第六章〈量論索迹〉，台北：東大圖書公司，1991，頁215-248亦論及之，請參閱。

《大易廣傳》原擬分〈內聖〉、〈外王〉二篇，宗主《大易》，貫穿《春秋》以逮群經，旁通諸子百氏，斟酌飽滿，發揮《易》道，當為一巨著。（《全集》6，頁326）

所謂「宗主《大易》，貫穿《春秋》以逮群經，旁通諸子百氏」，此其內容大概也；而「當為一巨著」，此其自信、期望也。惜乎一因「遭逢日寇，負疾流亡」，再則「腦悶微疼。長夜失眠」（《全集》6，頁326），《大易廣傳》仍不獲脩。故先撰《原儒》，於《大易》內聖外王之道，可謂粗具提要，誠可視為《大易廣傳》之綱要。幸天假以天年，此後熊氏著作源源而出，《體用論》、《明心篇》及《乾坤衍》相繼問世，雖無《易經新疏》或《大易廣傳》之目，然《乾坤衍》一書，直就《大易》乾坤二卦予以發揮，雖非對全《易》加以「新疏」、「廣傳」，然乾坤為六十四卦之首，乾坤通，則全《易》通，是以《乾坤衍》無異即《易經新疏》或《大易廣傳》。又熊氏於《乾坤衍》第一分〈辨偽〉之結尾曰：「今當依據兩〈彖傳〉而廣衍其義，無暇疏辨二卦之全文也。[……原欲別為《乾坤疏辨》一書，今已衰甚，無暇及此。]」（《全集》7，頁496）案「今當依據兩〈彖傳〉而廣衍其義」，乃指第二分〈廣義〉，即《乾坤衍》主要部分；而「無暇疏辨二卦之全文也」，則所欲為之《乾坤疏辨》也。且細究之，《乾坤疏辨》實即《乾坤衍》之詳細說明，《乾坤衍》則為《乾坤疏辨》之精要大綱。今《乾坤疏辨》亦如《易經新疏》及《大易廣傳》，皆未成書，而《乾坤衍》無異即是此三書，故《乾坤衍》實可視為熊氏思想之最後定論。論者或謂《乾坤衍》是否即可視為《新論（刪定本）》所言「擬別為一小冊」之書？亦即熊氏為學歷程之中年階段時，已具備晚年階段之思想內容，並至此才予完成，而此階段所完成之思想作品，乃同於中年階段，然卻又對《新論》予以否定？案《乾坤衍》是否即為此一小冊，或是盡可含括此小冊之立意，誠不無疑問，但此實亦無關緊要。據熊氏之意，其於《新論（刪定本）》之後所著之書，唯《乾坤衍》最為滿意，並視為代表著作，蓋《乾坤衍》已超越原先規模，不僅可含括之，更可取而代之；且晚年階段所完成之書，縱使立意於中年階段，亦不意味即與此階段之作品完全相同，而相反地其可能截然有別，蓋思想愈趨成熟故也。誠然，熊氏此為學歷程，在其思想上是否構成一種轉

向，甚且在整個學術史上是否有所突破，則可進一步好好探討。《乾坤衍》於第二分〈廣義〉最後結尾曰：

余之思想，變遷頗繁。惟於儒佛二家學術，各詳其體系，用力尤深。本書寫於危病之中，而心地坦然，神思弗亂，此為余之衰年定論。此書之前有《體用論》，雖小冊，而余為學之經歷，及由佛而儒之故，略見此小冊中。又有《原儒》，自信大體已備。而近年回憶，其中枝節處，猶多未暢發。又有雜染舊聞<sup>12</sup>，未曾刊落。欲再刪定，而無餘力。然此書要不可廢也。（《全集》7，頁677）

首先，熊氏言：「余之思想，變遷頗繁」，對於此語，須善予體會，切勿誤解。其所謂「變遷頗繁」，並非就其中心思想之「體用不二」而言，蓋此「體用不二」之根本義，乃其一生一以貫之之思想，何可動搖。故此所謂「變遷頗繁」，當另尋他義。熊氏對其為學經過，曾多次述及，誠如《乾坤衍》曰：「據佛氏說，法相[現象]與法性[實體]截然破作兩重世界，互不相通。如何可說不生不滅法是生滅法之實體？……况復法相如幻，法性寂滅。是其為道，反人生，毀宇宙，不可以為訓。余始於懷疑，終乃堅決反對。久之，放棄一切舊聞。蕩然，仰觀俯察，遠取諸物，近取諸身。漸悟體用不可離而為二。實體、現象不可離而為二。法性、法相不可離而為二。……忽然回憶偽五經中之《周易》，溫習乾、坤二卦，遂於兩〈彖傳〉領會獨深，堅信其為孔子之言。……余自是歸宗孔子。潛心玩《易》<sup>13</sup>」（《全集》7，頁529），案熊氏之悟得體用不二，其時甚早，大概於辛亥而後，即清末民初鼎革之際，至其晚年仍是堅持此義，不曾動搖。且此義乃其自有所悟、自有所獲，而其悟獲此義之最

<sup>12</sup> 關於「雜染舊聞」，其意甚顯，乃指《原儒》猶未精純而言，非謂熊氏另有此一專著。然郭齊勇，《熊十力與中國傳統文化》曰：「先生還寫有《雜染舊聞》一部書，可惜毀於文革」（台北：遠流圖書公司，1990，頁44），景海峰、王守常〈熊十力先生論著考略〉（北京：《中國哲學史研究》，1988年第2期）亦以之為一書名，唯景海峰之《熊十力》即不再以之為書名，而蔡仁厚，《熊十力先生學行年表·著作出版年次表》之「附記：關於『雜染舊聞』之誤解」（台北：明文書局，1987，頁91-93）則予以辨正，請參閱。

<sup>13</sup> 案《原儒·原內聖》（《全集》6，頁586-587）、《體用論》（《全集》7，頁35、頁73-74、頁94-95）及《乾坤衍》（《全集》7，頁344、485-486）亦述及之，請參閱。

主要因緣，乃因不敢苟同佛法，對於有宗，則覺其種種支離破碎，而於空宗性、相皆空，亦難以印可。要之，熊氏對佛學終究不敢苟同，即因其將「法相[現象]與法性[實體]截然破作兩重世界」，反人生，毀宇宙，然亦幸因有此因緣，對於空、有二宗由入而出，疑而後通，困而後獲，故而由佛返儒，才能「漸悟體用不可離而為二。實體、現象不可離而為二。法性、法相不可離而為二」。而熊氏之悟得此義之前後，其所從事之學問及其憑藉之經籍，則由最初詈孔子為宗法、封建思想，以至後來專心佛學多年，最終深知六經是孔子晚年創明大道，領導革命之作，是以「余自是歸宗孔子」，而孔子六經中，又以《大易》最為重要，故而「潛心玩《易》」，即以《大易》為宗主。是以《乾坤衍》曰：「余年三十左右，傾向出世法之意頗盛。四十歲後，捨佛而學《易》。平生思想變遷，以此番為最重大」（《全集》7，頁529），此益可見熊氏對孔子之歸心，而其時則又甚早也<sup>14</sup>。故此所謂「變遷頗繁」，乃針對其早年專事於唯識，中年由佛返儒，擺盪於儒佛之間，至晚年則折衷於《易》、宗主於《易》而言。

其次，《乾坤衍》雖非就《周易》全經予以疏解，然於乾坤二卦，尤其是兩〈彖傳〉，加以推演開擴，發揮衍繹，有「辨偽」、有「廣義」，且又特詳於內聖，而於外王亦兼及之，所論誠極精至深。姑先勿論其所言是否合乎本義，然其自成一家之言，則無可疑。而熊氏既於兩〈彖傳〉領會獨深，堅信此乃孔子之言，是以《乾坤衍》雖「寫於危病之中」，然其「神思弗亂」，故吾人於熊氏自信「此為余之衰年定論」，即其晚年定論，亦其一生思想之最後定論，自應認同。且《乾坤衍》之後，熊氏唯成《存齋隨筆》一書，本是隨筆性質，不期而成專書，主在略釋佛教

<sup>14</sup> 誠如《原儒·原內聖》曰：「年三十五，深念舊文化崩潰之勢日劇，誓以身心奉諸先聖」、「迂固自年三十而後，誓以身心，奉諸先聖」（《全集》6，頁586、頁731），而〈六經是孔子晚年定論〉亦曰：「六十歲左右，深有感於孔子內聖外王之道，誓以身心奉諸先聖」（《原儒·附錄》，《全集》6，頁773），案熊氏一曰：「年三十五」、「年三十而後」，一曰：「六十歲左右」，似相矛盾，實則亦無所矛盾。蓋年三十左右即已「誓以身心奉諸先聖」，此時見道未明，故傾向出世法之意頗盛，猶於佛學多所涉及；四十歲後，則捨佛而學《易》，以至年六十左右，則已見道分明，益加「誓以身心奉諸先聖」，完全信奉於孔子。然此非謂熊氏對於佛陀，即有所不敬，誠如《新論（刪定本）·壬辰刪定記》曰：「平生學在求真，始而學佛，終乃由疑而至于攻難，然對於釋尊及諸菩薩之敬仰則垂老不渝」（《全集》6，頁11），可見熊氏對孔子與佛陀同樣尊敬，而於人生歸向及道德踐履上，則以孔子為宗主也。

十二緣生之義，批評佛家性相兩分之說，既與內聖外王不相干，更非《乾坤衍》之比，故不可視為其最後定論。是以論及熊氏之最後定論，自當仍以《乾坤衍》為準。論者或謂熊氏三、四十年來之著作要旨及理論系統，既無改變，只是所宗主與論證方式益見純熟圓融，則又何來「最後定論」之說？且論證方式之異，亦可能蘊涵著觀點、理解視域、建構次第，乃至對道體此根源性問題等等重要見解之更革，則又何可謂其思想無所改變？案此雖成說，但亦不可太過執實。凡思想之變動或轉向，是否即會造成中心主旨之改易，此有多種情況，非可一概而論。有急遽變動，不惜以今日之說改易昨日之說，而中心主旨全然易貌者，此如廖平，蓋近於是；亦有變遷頻繁，思想內容雖然屢更，然中心主旨無甚改易者，此如熊氏，即如此也。且熊氏自言：「余之思想，變遷頻繁」，又曰：「則以體用不二之根本義存於其間耳」，乍視之，雖似自相矛盾，實則亦無所矛盾。案之所以謂熊氏所宗主與論證方式益見純熟圓融，乃指其不斷地大規模修訂、重寫已說，是以在文字上或形式上有所變革，即在此意義上謂其有所變遷；而之所以謂其中心思想無所改變，乃指其雖修訂、重寫已說，但在精神上或實質上誠無不同，即在此意義上謂其無所改變。是以之所以以《乾坤衍》為其最後定論，因其在精神上或實質上，雖與《新論》大同小異，但在文字上或形式上，則對《新論》大規模地加以修訂、重寫，而由於資料之補充、刪削及文字之潤飾、修改，精益求精，且所宗主益加明確，而論證方式更見圓融，使其在本質上有所變革提昇，更盡善盡美。或換言之，在《新論》中，其骨子即以《大易》為主，以言「體用不二」，《新論（刪定本）·贅言》即曰：「茲略揭綱要如下：……五曰本論談體用實推演《易》義」（《全集》6，頁3-4），唯尚藉助佛學理論，以收烘雲托月之效；至《乾坤衍》，則雲翳盡掃，唯見明月當空。而此一明月，即前之明月，亦即「體用不二」，故說其中心思想無所改變；然兩者之境，已然有異，一則雲霧掩映，尚有佛學因子攙雜其中，一則朗月當空，直出之以《大易》之說，故說其理論內容有所變遷。熊氏則欲人直接目睹明月，即從《大易》以悟入，無庸再經由佛學之纏繞夾雜，而因指以見月，故爾捨《新論》，而以《乾坤衍》為其思想之最後定論。

最後，除《乾坤衍》外，另有諸書亦當注意。其前之《體用論》，不僅可見熊氏「為學之經歷，及由佛而儒之故」，更可與《新論》、《明

心篇》合觀。案《體用論》共分五章，即〈明變〉、〈佛法上〉、〈佛法下〉、〈成物〉及〈明心〉，然只成四章，〈明心〉章則有目無文，其後熊氏繼此而成《明心篇》，雖單行成書，而合《體用論》實為一書。《體用論》既「實依據舊撰《新唯識論》而改作」，亦即《新論》、《體用論》及《明心篇》可視為同一系統，此一系統著作，誠如《新論（文言文本）》曰：「所量名境，隱目自性，[……自性即實體之代語，……]自性離言，假興詮辨，故有〈境論〉」（《全集》2，頁8），《體用論·贅語》亦曰：「此書之作，專以解決宇宙論中之體用問題」（《全集》7，頁5），旨在經由與佛家，尤其是唯識學之辯論，以彰顯從儒家《易經》所抉發出之體用不二、翕闢成變之體用哲學思想。又更前之《原儒》，雖未完善，但熊氏「自信大體已備」，故終不可廢也。且此書又可上溯自《中國歷史講話》、《讀經示要》（後簡稱《示要》）及《論六經》等，亦即《示要》及《原儒》可視為同一系統，此一系統著作，則如《示要·自序》曰：「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，其發明內聖外王之道，莫妙於《大易》、《春秋》。《詩》、《書》、《禮》、《樂》，皆與二經相羽翼」（《全集》3，頁556），《原儒·原儒序》亦曰：「以《大易》、《春秋》、〈禮運〉、《周官》四經，融會貫通，猶見聖人數往知來，為萬世開太平之大道」（《全集》6，頁311），則標示著熊氏由體用哲學而向著六經系統之內聖外王之道邁進。而此兩系列之著作，最後則結穴於《乾坤衍》。《乾坤衍》不僅純就六經以言，大量刊落佛學內容，一依《周易》乾坤兩〈彖傳〉為主而發揮，於體用思想，論之既詳，於內聖外王之道，亦闡明無遺。要之，即熊氏晚年四部大著，由《原儒》所代表之內聖外王之道之六經系統與《體用論》、《明心篇》所代表之專言體用之體用哲學系統，最終則滙歸於《乾坤衍》<sup>15</sup>。是以以《乾坤衍》為熊氏思想之晚年定論，亦其一生思想之最後定論，誠乃實情。當然，《原儒》、《體用論》及《明心篇》亦是重要資料，可為之羽翼。故以《乾坤衍》為核心，輔以《原儒》、《體用論》

<sup>15</sup> 請參閱筆者，《熊十力春秋外王學研究》，頁5-6。又蕭蓬父、湯一介於北京中華書局版《熊十力論著集之二——體用論》（含〈新唯識論（壬辰刪定本）贅語和刪定記〉、〈甲午存稿〉、《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》及《存齋隨筆》）之〈編者後記〉亦曰：「熊氏此前的著作有兩個系統，一個是《新論》——《體用》、《明心》系統，一個是《讀經示要》——《原儒》系統。至《乾坤衍》，則把這兩個既有區別又有聯繫的系統貫通起來了。」，頁767。



及《明心篇》，以探究熊氏「體用不二」之思想，自最為妥當。而其餘著作，亦是重要參考，要亦不可廢也。

### 三、歸本《大易》

由上節可見，熊氏特歸心於孔子，其信奉之深，乃以全副身心投入其中，以闡發孔子六經內聖外王之微言大義。案六經成於何人之手，眾說紛紜；熊氏則認為定於孔子，《原儒·原學統》曰：

六經皆孔子創作，其體裁雖不一致，而亦有其大同。大同者，如《易經》之卦辭、爻辭，大概為上古卜辭。孔子乃別為〈象〉、〈象〉、〈文言〉、〈繫辭傳〉、〈說卦〉、〈序卦〉等，以發揮己之哲學思想。如是，則卦辭、爻辭完全改變古代卜辭之意味，而另賦以新義，則卦爻辭已成為孔子之自作，不得視為占卜家遺文也。又如《春秋》，其經文則魯史之文，其事則魯國與列國之大事皆載焉。孔子則借魯史所記之事，而發揮自己對於政治社會之高遠理想。如是，則《春秋》已不是史，而實為孔子創作。（《全集》6，頁394）

《乾坤衍》亦曰：

孔子六經之制作，其體裁特妙。每一經皆分為經和傳。經，提綱要，其文字簡括。傳者，依經而作，詳說其義，期無遺漏。其文不容略也。如《易經》，其每一卦之卦辭、爻辭，皆經也。〈象傳〉、〈象傳〉等，皆傳也。……《春秋經》有經、有傳，顯然易知。（《全集》7，頁352-353）

據上，「六經皆孔子創作」、「孔子六經之制作」，即可窺熊氏持此見之堅決；況其又有〈六經是孔子晚年定論〉一文，力證其說。熊氏認為《春秋》本是魯史，但經孔子「發揮自己對於政治社會之高遠理想」，亦成孔子創作；如僖二十八年冬，實是晉侯召王，以會諸侯，孔子則以「以臣召君，不可為訓」，故書曰：「天王狩于河陽」。故以此衡之，縱使《易經》之卦爻辭，乃上古卜辭，但經孔子「另賦以新義」，則亦為孔子自作；如乾之稱健、大、正及仁等。非僅此也，熊氏且以孔子制作六經之方式，經傳俱全，「經，提綱要，其文字簡括」，乃就原有之文，字斟句

酌，而於文辭褒貶之中，即另賦予新義；「傳者，依經而作，詳說其義」，如《易》乾卦辭「元亨利貞」，原為卜辭，乃大通而必利在正固之意，孔子則「發揮己之哲學思想」，於《彖傳》曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」云云，已使其深富本體論、宇宙論等意義。案熊說誠非客觀，往往引起質疑，然此可先勿論<sup>16</sup>。蓋熊氏之學，非如一般學者之着重文

<sup>16</sup> 案牟宗三〈熊十力先生追念會講話〉曰：「熊先生留在大陸的十幾年便是這狀況。譬如說《原儒》一書，便是在這期間寫的。《原儒》的基本思想還是沒有變，即推尊孔子，講春秋，講大同；但對曾子、孟子以下群儒皆有所批評，皆有所不滿。一般人看了心中便不愉快。當然在平時，講儒家的是不會去批評曾子、孟子的。但在這種環境底下，為了推尊聖人，而歷貶群儒，是可以的。難道一切儒者都是十全十美，都是不可以批評的？我只要能將聖人保住，不就可以了嗎？這是行權，是不得已的大權」（《時代與感受》，《牟宗三先生全集》23，頁289），案牟氏雖與熊氏有師承關係，但非一味主觀維護師門，乃頗客觀地反映實際情況。熊氏晚年著作，不論《原儒》也好，即使《乾坤衍》亦不例外，確極推尊孔子，歷貶曾子、孟子以下群儒，故將六經著作權歸之孔子，依然「我只要能將聖人保住，不就可以了嗎」，是以極力尊孔子而貶群儒。此若以學術標準來衡量，自是不合尺度。然熊氏仍歸心孔子，此必有其苦心孤詣，誠如牟氏所言：「這是行權，是不得已的大權」，故熊氏將六經歸於孔子之說，蓋以孔子為儒者理想之原型，亦唯孔子足以代表之，是以如此言之。蔡仁厚對此更有詳細說明，其〈黃岡熊先生誕生百周年〉曰：「《原儒》一書，世人多尋章摘句以議其短，而鮮能『聞弦歌而知雅意』。試想大陸當年，人人向黨交心，個個靈魂出竅，莽莽神州，孰是士？孰是儒？孰是真人？知識份子有幾人能『留取心魂』以相守乎？熊先生講『革命』，講『均平』，講『大同』，本是儒聖古義，為什麼不可以講？他責孟子以下為『孝治派』，意在抨擊君主專制私天下，以突顯天下為公之理想。……原儒附錄中，熊先生已表明他所貶斥者乃『孝治』，而並不『非孝』。孝固不可非，而『孝治』之思想遂亦不容反省批評乎？列孟子為孝治派，自可更作商量。而牟宗三先生已指出：『熊先生為保住孔子，不惜歷貶群儒，是真能動心忍性者！』蓋孔子得保，則儒聖血脈自可不至斷滅。……另如《乾坤衍》，就一般標準看，未必是一部好著作，尤其以平常所謂學術尺度來衡量，很多都是欠缺材料根據的說法。但天地間的學問豈僅限於材料乎？文獻材料之根據是學問唯一的標準乎？孟子早已說過：『盡信書不如無書。』沒有書本，還有真心，而理由心發，則書本文字亦不過『心、理』的部分註腳而已。……然則，十力老人指出聖人當有許多『口傳』的微言大義，正是一句非常平正的老實話。……對於熊先生提到的那些『口傳大義』，人可以不表同意，但你能說聖人沒有口傳大義乎？自古有『傳經』『傳道』之說，道或不離於經，而亦豈限於經文？程明道云：『道通天地有形外』。而日常言語中亦有所謂『言外之意』、『弦外之音』，而獨不許聖人有口傳之微言大義，何也？」（《熊十力先生學行年表·附錄》，頁97-99）又〈熊十力先生的生命格範〉亦曰：「在《原儒》一書，他把孟子貶為小康、孝治派，則是一番『歷貶群儒，保住孔子』的用心。保住孔子，才能保住中國文化。他苦心卓絕，老懷愴痛，而眾人『聞弦歌而不知雅意』，還在老先生面前說這說那，齷齪致辯，怪不得他要大發脾氣！」（同上，頁123-124）案熊氏當時所處之時代，乃中共當權之際，道德既已淪喪，是非又復顛倒，直是天

本探討，只於自身之外窮搜極索，卻於自身生命毫無相關；而是由內而發，將自身生命投入其中，內外融合為一體，由吾人主體覺悟而生，必經自己親自加以實證。誠如《新論（語體文本）》曰：

我以為，真理是不遠於吾人的，決定不是從他人的語言文字下轉來轉去，可以得到真理的。所以，我只信賴我自己的熱誠與虛心，時時提防自己的私意和曲見等等來欺蔽了自己。而只求如陳白沙所謂「措心於無」，即是掃除一切執着與迷謬的知見，令此心廓然，無有些子沾滯。如此，乃可隨處體認真理。久之我所證會者，忽然覺得與孔門傳授之《大易》的意思，若甚相密契。……我之有得於孔學，也不是由讀書而得的，卻是自家體認所至，始覺得和他的書上所說，堪為印證。（《全集》3，頁136）

案熊氏曰：「我只信賴我自己的熱誠與虛心」，實嫌主觀，易招批評；但亦如所云：「真理是不遠於吾人的」，亦即訓詁考據固重要，然一味訓詁考據，只在他人之語言文字下轉來轉去，於真理亦無份矣。故於訓詁考據外，尚應「措心於無」，不為語言文字所限，「乃可隨處體認真理」。古往今來之中西大哲，莫不以其主觀之意以體認真理，從而建構其思想體系，則熊氏「令此心廓然，無有些子沾滯」，以體認真理，縱嫌主觀，又何咎乎？且其明言：「久之我所證會者，忽然覺得與孔門傳授之《大易》的意思，若甚相密契」、「我之有得於孔學，也不是由讀書而得的，卻是自家體認所至」，此中不覺消息已露，其之所以密契、有得於孔學，既非純由讀書而得，乃自家「證會」、「體認」所致，故吾人應求其說於書本之外、求其說於吾心之中。故《示要》卷一曰：「學者求聖人之意，

---

翻地覆，了無生人之趣，故其極力尊孔子而貶群儒，乃行不得已之大權，「蓋孔子得保，則儒聖血脈自可不至斷滅」，雖不免偏激過當，易起爭端，但所言卻「本是儒聖古義」，非信口胡謔者之可比。至於是否有所謂「口傳」之微言大義，且姑勿論。而如蔡氏曰：「但天地間的學問豈僅限於材料乎？文獻材料之根據是學問唯一的標準乎？」亦即在文獻材料之外，尚有學問，「還有真心，而理由心發」，尤見真學問之所在，此所謂「道通天地有形外」；故文獻根據絕非唯一標準，蓋「書本文字亦不過『心、理』的部分註腳而已」，且「道或不離於經，而亦豈限於經文」，此所謂「盡信書不如無書」。是以學問貴在見道，務須「聞弦歌而知雅意」，則「言外之意」、「弦外之音」庶幾可得耳。要之，由牟、蔡之言，當有助於瞭解熊氏立論之背景也。

要當於文言之外，自下困功。所謂為仁由己，與仁者先難而後獲是也。必真積力久，庶幾於道有悟，而遙契聖心。否則只是讀書，畢竟不聞聖學<sup>17</sup>。」（《全集》3，頁566）是以熊氏以「六經皆孔子創作」，乃因其有契於六經，而以孔子作為儒者理想原型之代表，故此寬泛視之可也。畢竟六經是否孔子所作，乃一回事，六經內容是否重要，又是一回事。此可相關而說，亦可分別而論。對於六經，熊氏非常重視，皆以經世濟民為終極目的。而各經不盡相同，重點亦異，熊氏則最重《易》、《春秋》、《周官》及《禮運》。蓋《易》為五經之原，最重天道，乃根本大典，為他經之理論基礎，熊氏以其最要，故冠「大」字於前，連稱《大易》。不僅五經，即使其他著作，亦難與《易》並論，《體用論》曰：「抗日戰前，張孟劬爾田嘗謂余曰：『世界上三大寶物：一、《易經》，二、《論語》，三、《老子》。望老熊作新注。』余曰：《論語》、《老子》未可與《易》匹也」（《全集》7，頁142），可見熊氏對《大易》之重視，猶在《論語》、《老子》之上。《大易》特重內聖，而於開物成務之外王學，並亦觸及，雖未能詳論，但於其根本原理則標示分明。《春秋》重人事，專明外王學，尤其三世義，最能表現經世濟民之意，故談及外王學，必以《春秋》為依準。但《春秋》於外王學雖能提綱挈領，然其具體施為則不甚顯，

<sup>17</sup> 《原儒·原內聖》亦曰：「余平生服膺孔子溫故知新之訓，常以為學窮今古，而時覺古之所謂大道者，今猶不見其可易。今之所發見為新理者，初未嘗謀之於古，然試以稽之於古，則又未嘗於古義絕無合處。若乃宇宙萬變，人類之經驗日益豐富，學術日益精密，新理之發見日益廣博，其為古學所不及窺者何限。然試尋其源，則古學往往有造端之功也。是故學窮古今，不獨可以開拓胸次，免除悲今懷古，或尊今薄古等成見，而一因乎自然之演變，以體察之。而尤幸者，通古今之變，乃見夫理之隨時地而異者，非理之至普遍者也。若夫至普遍之理，則行之一時，行之萬世而皆準，推之西海，推之東海而無不合，是乃於萬變中見貞常也」、「余平生之學，實事求是，而世莫之諒也。吾學佛而有所不能同，則佛之徒群相話也；吾學儒而與六國暨漢、宋群儒有所不能同，則儒之徒鮮不怪也。吾以一葉之舟盪乎孤海，惟不悚不對，竭吾之才，上酬先聖而已」（《全集》6，頁652-653、頁667），案此即可見熊氏之信奉歸宗於孔子，且亦可見熊氏之學迥異於一般所謂之學術，故對其學亦不能以一般學術而衡量之，蓋其乃藉由經典而賦予其新意，而此正合乎孔子「溫故知新」之訓。若只「溫故知故」，則於生命、學問助益有限；而唯「溫故知新」，才能有所創造、進步，而此誠如熊氏所云：「今之所發見為新理者，初未嘗謀之於古，然試以稽之於古，則又未嘗於古義絕無合處」，此無他，蓋「若夫至普遍之理，則行之一時，行之萬世而皆準，推之西海，推之東海而無不合，是乃於萬變中見貞常也」。熊氏即本此至理，溫故而能知新，一切皆實事求是，竭吾之才以上酬先聖。

而《周官》及《禮運》所言禮樂制度，正可作為《春秋》外王學之具體內容。故熊氏特重此四經，加以融會貫通，而《大易》又最為根本，內聖外王皆基於此，是以尤讚嘆之。《示要》卷三曰：

吾平生之學，窮探大乘，而通之於《易》。尊生而不可溺寂，彰有而不可耽空，健動而不可頹廢，率性而無事絕欲，此《新唯識論》所以有作。而實根柢《大易》以出也。（《全集》3，頁916）

《新論（刪定本）·贅語》亦曰：

余平生之學，頗涉諸宗，卒歸本《大易》，七十年來所悟、所見、所信、所守在茲。今衰矣，無復進境，聊存此書，為將來批判舊學者供一參考資料，其諸大雅哂而存之，毋遽棄之，是老迂之願也。（《全集》6，頁4）

熊氏此時年已六、七十，一句「而實根柢《大易》以出也」，一句「卒歸本《大易》」，即可見出其心志所在。雖然熊氏亦云：「無復進境」，但此無疑深含自謙成分，畢竟在此之後，《原儒》、《體用論》、《明心篇》及《乾坤衍》四部大著相繼而出，中心思想雖無改變，但其採用資料與論證方式則益見純熟圓融，尤其《乾坤衍》直就乾坤二卦以立言，更見其「所悟、所見、所信、所守在茲」之意。熊氏對《大易》之傾心，自始至終垂老不渝；但對之之體認，則有其歷程階段。《新論（刪定本）·壬辰刪定記》曰：「《新論》歸本《大易》，余於此理經過多方推度，又漸漸體認，忽有所悟，乃回憶到《大易》，深嘆此心此理之同。又重行玩《易》，尋言外意，更擴充余之所悟；少年讀《易》，只是記誦與訓詁等工夫，於理道全不相涉；至此始信明理見道，須自悟始得，非由外鑠我也」（《全集》6，頁13），案熊氏早年讀《易》，「只是記誦與訓詁等工夫，於理道全不相涉」，此亦一般人為學所必經階段，蓋為法華轉也，故而頗涉於諸宗之學，擺盪於儒佛之間；至晚年則「始信明理見道，須自悟始得」，此則轉法華也，唯此境界，並非人人皆能達至，熊氏則自信於此深有所得也。

熊氏既歸宗於《大易》，雖非對全《易》予以「新疏」、「廣傳」，然對乾坤二卦，可謂三致意焉，時時加以疏解，如《示要》卷三「略說六

經大義·《易經》、《原儒·原內聖》及《乾坤衍》皆論及之。而由對乾坤二卦之疏解中，可見熊氏認為二卦之骨髓在兩〈彖傳〉，其與卦辭、爻辭、〈象傳〉及〈文言〉等相較，最得孔子本旨，《乾坤衍》即以兩〈彖傳〉為主而加以疏解。《乾坤衍》曰：

偽《周易》全部，唯乾坤二卦保留原經文義較多。而乾坤二卦中，小儒改變處仍不少。唯乾卦〈象辭〉、坤卦〈象辭〉，可謂全存孔子之本旨。今當依據兩〈彖傳〉[〈象辭〉，亦稱〈彖傳〉。]……（《全集》7，頁496）

孔子內聖學之綱要，特詳於《大易》之乾坤二卦。而二卦中之骨髓，又在兩〈彖傳〉。（《全集》7，頁497）

乾坤兩〈象辭〉，尚保存孔子《周易》綱要。〈繫辭〉、〈象辭〉、〈文言〉、〈易大傳〉，小儒雖廢原文而改造，而諸篇之中亦偶有聖言存留，猶可辨識<sup>18</sup>。（《全集》7，頁499）

案《周易》經、傳分明，經固然重要，然至〈十翼〉出，方將之提升至深具人生哲理之境界，而成為一富含道德的形上學之思想典籍。而於各篇之中，諸儒則互有畸重畸輕。如船山《周易內傳·發例》曰：「後儒談《易》之蔽，……不知三聖之精蘊非〈繫傳〉二篇不足以章著」、「《易》之精蘊，非〈繫傳〉不闡」，是船山乃特重〈繫辭傳〉。又如焦循〈告先聖先師文〉載其四十五歲時，昏絕七日而後復甦，「惟〈雜卦傳〉一篇，琅琅於心。既甦，默思此傳，實為贊《易》至精至要之處」（《雕菰集》卷24），則其旁通、相錯、時行及比例之說，蓋皆由〈雜卦〉參悟而得，

<sup>18</sup> 案卦辭、爻辭是經，〈彖傳〉、〈象傳〉及〈文言〉是傳，兩者有異。誠如朱子《周易本義》於乾卦辭「元亨利貞」下曰：「元亨利貞，文王所繫之辭，以斷一卦之吉凶，所謂彖辭者也」，故卦辭亦稱彖辭。而傳乃解經，亦如《周易本義》於乾〈彖傳〉「乃統天」下曰：「彖，即文王所繫之辭；傳者，孔子所以釋經之辭也」，蓋〈彖傳〉即在解卦辭，而以卦辭亦稱彖辭故，故稱〈彖傳〉。是以彖辭與〈彖傳〉一經一傳，誠然有異。唯古人對此，未必嚴格區分，如伊川《易傳》於乾〈彖傳〉「萬國咸寧」下曰：「卦下之辭為彖，夫子從而釋之，通謂之彖」，實易令人以為兩者無異。熊氏即以「〈彖辭〉，亦稱〈彖傳〉」，唯據文中脈絡觀之，其所謂〈彖辭〉，實即〈彖傳〉，而非亦稱「彖辭」之卦辭，則可無疑。此從其稱〈象傳〉為〈象辭〉亦可證，蓋〈象傳〉乃解爻辭，而爻辭並不亦稱象辭，可見〈象辭〉亦即〈象傳〉，是以「〈彖辭〉，亦稱〈彖傳〉」。此熊氏之稱法，唯順之以言，方不致誤解。

是以焦循乃特重〈雜卦〉。熊氏則最重乾坤兩〈象傳〉，至於其餘則須加以揀擇。其既認為孔子《周易》已遭後儒竄改，實非原本，故書中常出現「偽《周易》」等字眼；餘經亦是如此。但幸虧竄改之時，小儒不盡作偽，亦偶有聖言存留，藉以掩蓋劣跡。以《易》而論，則「唯乾坤二卦保留原經文義較多」，而乾坤二卦，乃「孔子內聖學之綱要」所在。然乾坤二卦，包含卦辭、爻辭、〈象傳〉、〈象傳〉及〈文言〉，遭小儒改變處仍不少，而唯兩〈象傳〉全存孔子之本旨、《周易》之綱要，故「二卦中之骨髓，又在兩〈象傳〉」。《乾坤衍》又曰：

乾之〈象傳〉曰：「大哉乾元，萬物資始。」坤之〈象傳〉曰：「至哉坤元，萬物資生。」此兩〈象傳〉開端之辭也。今先略述漢《易》之釋，以見古術數家《易》說之真面目。而後乃本余所體會於兩〈象傳〉之正義，斷定其為孔子《周易》綱要之僅存而未遽泯者。（《全集》7，頁513）

案乾坤兩〈象傳〉開端之辭，自是含藏無量義，若無「乾元」、「坤元」，則萬物何以「資始」、「資生」？然此乾元、坤元，實乃一元，並非二元，而之所以云乾元、坤元，蓋宇宙實體有此兩方面之勢用故也。對於此二勢用，熊氏認為漢《易》家之解為陰陽二氣，猶是古術數家之《易》說，故對之加以駁斥，並本其之所體會，而予疏解。故兩〈象傳〉之綱要，即在開端之辭此十六字中，而其核心所在，則「乾元」、「坤元」也。要之，熊氏認為《大易》一經，以乾坤二卦為綱要，二卦之中，則以兩〈象傳〉為骨髓，而兩〈象傳〉，又以「大哉乾元，萬物資始」、「至哉坤元，萬物資生」為精義之所在，且此開端之辭十六字，實可歸結為「乾元」及「坤元」，此乾元及坤元，誠乃《大易》之核心也。是以《乾坤衍》，無疑即是對乾元、坤元之推演開擴、引伸觸類。而此亦非謂除乾元、坤元外，其餘皆不重要。乾元、坤元乃其核心，推衍出去即是兩〈象傳〉，亦是乾坤二卦，更是一部《大易》；而由《大易》一經歸納回來，其核心即乾元、坤元也<sup>19</sup>。

<sup>19</sup> 或謂熊氏對《易緯》亦甚重視，甚且以「太易」即本體，何可不予探討？如《新論（文言文本）》即曰：「實體者，所謂太易未見氣也」（《全集》2，頁22），《新論（語體文本）》亦曰：「儒家哲學，稱一切物的本體，曰太易，是無形兆可見的」（《全集》3，頁41），《新論（刪定本）》亦曰：「氣始名太初者，宇宙本體，是名太易，太易非

由於熊氏對乾坤二卦探究多年，於兩〈彖傳〉有深入疏解，故對之特別了然，《乾坤衍》且曰：「乾坤兩〈彖〉，其思想體系弘大、深密。於六經中當為第一。乾〈彖〉至純粹，無一字不是孔子之真。」（《全集》

氣也，而其成用始有氣見，是物質資之以始，不尊之為太始可乎？」（《全集》6，頁105）《示要》卷三且曰：「初學讀《易》，且先治《易緯》。緯書當是商瞿後學之傳。不可與識並論。《易》之原始思想，多存於緯。孔子大義，亦有可徵於緯者，彌足珍貴」（《全集》3，頁915），案熊氏認為應「先治《易緯》」，而所謂「太易」，亦即宇宙本體之謂，故對《易緯·乾鑿度》「易之三義」及「太易含三始之說」皆予疏解，《示要》卷三續曰：「詳此所云與孔子〈繫辭〉、〈彖〉、〈象〉、〈文言〉之旨，互相發明，可見緯書確為商瞿後學傳授。鄭玄既為之注，又依此義，以作〈易贊〉及〈易論〉。漢以來言《易》者皆宗之。六十四卦之宗要，蓋在乎此。夫緯以三義言本體，其一曰，易者，言其德也。其三云不易，即謂其德性恒常，而不可易耳。……其二云變易，則以本體備萬德，涵眾理，故顯為大用流行。現似萬物，變動不居，故謂之變易也。詳緯之三義，實以不易與變易二義，最為重要。由體成用，是不易而變易，即用識體，是於變易而見不易。……詳此言太易含三始，以說明《易經》之宇宙論。……此必夫子口義流傳，而商瞿後學記之也。鄭玄注《易》復注《易緯》，殆以其傳授有自歟？」（《全集》3，頁922-926）案以〈十翼〉乃孔子口義而商瞿所傳，蓋據《史記·仲尼弟子列傳》、〈儒林列傳〉及《漢書·儒林傳》以言，此猶較為易人所接受，但以《易緯》亦是孔子口義而商瞿所傳，此則應有更多證據予以證成方是，故熊說亦寬泛視之可也。熊氏並認為「太極亦名太易」、「太易、太極，皆為本體之名」、「太極[亦名太易。]本至誠無妄之理」、「〈繫辭傳〉指出《易》有太極，而《易緯》亦名之為太易，所以明其無對也」（《示要》卷三，《全集》3，頁919、頁927、頁928、頁929），此更見出其重視《易緯》之原因所在。「易之三義」，誠如所言：「漢以來言《易》者皆宗之。六十四卦之宗要，蓋在乎此」；至於「太易含三始之說」，諸儒則未必皆予認可。至《原儒·原內聖》（《全集》6，頁694-696、頁697-698），熊氏對三始說仍多稱讚，以其申明《大易》「坤作成物」之旨，此與《示要》見解一致；案「三始」之說，是否即在申明「坤作成物」之旨，姑先勿論，而此視為乃熊氏一家之言即可也。然更要者，即其對《示要》「太極亦名太易」、「皆為本體之名」，卻有不同看法。《原儒·原內聖》曰：「〈乾鑿度〉於三始之前有太易，其說曰『太易者，未見氣也。』據此所云，則以太易為寂然虛無之本體。氣且未現，則形與質俱未現更不待言。如其說，則本體是超脫乎三始之外而獨在，明明與《周易》體用不二義大相違反，此乃六國或漢初儒生雜於道家言，或天帝之說者所增竄，決不可信為孔門之傳。太易本不見於《易大傳》，吾昔時曾妄信為太極之別名，今斷定其偽」（《全集》6，頁698-699），可見此時熊氏已不以太易為本體，與太極誠有不同，實非太極之別名。此後，《體用論》、《明心篇》及《乾坤衍》等甚屢提及太易，不僅此也，而於三始說亦刊落殆盡，鮮再言及，可見熊氏於《易緯》已不再如前重視。蓋熊氏至此已確認孔子之道在《大易》，尤其乾坤二卦，而若再進一步推求，則兩〈彖傳〉尤為核心中之核心。且縱如其所言應「先治《易緯》」，而於《易》若已有基礎，則亦不須先治《易緯》，況最要者，縱使初學者須先治《易緯》，然其究乃入門之書，而最終道理所在，仍必求之於《易經》。故《易緯》之說，存而不論可也，而直就《易經》以論，方是正軌。



7，頁 655）案對乾坤兩〈彖傳〉極予推崇者，自是代不乏人；然能從中而見出其精意，則熊氏必是其中之佼佼者。而乾坤兩〈彖傳〉，且不論其作者為誰，即姑勿論其是否「無一字不是孔子之真」；若就內容而論，則「其思想體系弘大、深密」，洵無可疑。熊氏既以兩〈彖傳〉當為第一，故對其理論架構及義理規模，定有相當體認，《乾坤衍》曰：

乾〈象〉分四段：「大哉乾元」，至「乃統天」，為首段。「雲行雨施」，至「六龍御天」，為第二段。「乾道變化」，至「乃利貞」，為第三段。「首出庶物」云云，為第四段。〈彖傳〉遂終結矣。前三段是內聖學，第四段是外王學。外王學所發明者，即社會政治根本問題，要在首出庶物，消滅統治而已。（《全集》7，頁 625）

坤卦〈彖傳〉約分四段：從「至哉坤元」至「乃順承天」，為第一段。「坤厚載物」至「品物咸亨」，為第二段。「牝馬地類，行地无疆」，為第三段。「柔順利貞」至「後順得常」，為第四段。坤〈象〉至此結束。前三段皆言造化，第四段，結歸人生<sup>20</sup>。（《全集》7，頁 654-655）

以乾〈象〉而論，「前三段是內聖學，第四段是外王學」，所謂「內聖學」，蓋指本體論、宇宙論而言，而「外王學」，則指人生論而言。案朱子《周易本義》分別於第一、二、三段下曰：「此專以天道明乾義」，「此言聖人大明乾道之終始，則見卦之六位各以時成，而乘此六陽以行天道」，「此言乾道變化，无所不利，而萬物各得其性命以自全」，可見前三段暢論天道及宇宙萬物生成之故，乃就本體論、宇宙論，亦即就內聖學而言。

<sup>20</sup> 案《乾坤衍》續曰：「坤〈象〉，惟結束處『西南得朋』云云，當是小儒增入。漢《易》於此處，用納甲解釋，則古術數之遺耳」（《全集》7，頁 655），對此，則存疑可也，蓋「西南得朋，東北喪朋」云云，仍然可言，不只漢《易》家以象數解釋之，而王弼、伊川、朱子，以至李光地，亦皆有所疏解，筆者〈朱熹《周易本義》發微——以乾坤二卦為示例的探討〉「三、坤卦示例——（一）東北喪朋」（《第一屆中國文學與文化全國學術研討會論文專集》，桃園：龍華科技大學，2002）及〈李光地《周易折中》發微——以乾坤二卦為示例的探討〉「三、坤卦示例——（一）東北喪朋」（《第一屆青年儒學國際學術會議論文集》，中壢：國立中央大學，2003），即專論此義，請參閱。唯不論如何，「西南得朋」以下相較於其前之〈象〉文，則屬次要，此無可疑；故熊氏對之置疑，則亦寬泛視之可也。

又《周易本義》於第四段下曰：「萬國各得其所而咸寧，猶萬物之各正性命而保合太和也」，此言治平之道，誠就人生論、外王學而言。坤〈象〉亦然，「前三段皆言造化」，即言本體論、宇宙論，「第四段，結歸人生」，即言人生論，可謂內聖外王得而兼備，於宇宙造化與日用人生皆予闡釋說明。故乾坤兩〈象傳〉，實為最主要探討資料，而乾元、坤元，更是關鍵所在，故對此之論究，自格外重要。至於一切與此相關之論述，亦是討論之資料，毋庸贅言。

#### 四、體用六義

綜觀以上論述，熊氏對於孔子六經，最重視者厥為《易經》，《乾坤衍》即是對乾坤兩〈象傳〉之疏解、推演。熊氏既對《大易》讚嘆有加，以其為五經之原，復又內聖外王兼備，而孔子經世濟民之微言大義，即皆含蘊於此經中。誠如《示要》卷三曰：「孔子之道，內聖外王。其說具在《易》、《春秋》二經。餘經皆此二經之羽翼。《易經》備明內聖之道，而外王賅焉。《春秋》備明外王之道，而內聖賅焉」（《全集》3，頁1015），《原儒·原儒再印記》亦曰：「《大易》之道，通內聖外王而一貫，廣大如天地無不覆載，變通如四時遷運無窮。大哉《易》乎！斯為義海。《周官經》乃《春秋》撥亂之制，所以為太平世開闢洪基，其化源在禮樂」（《全集》6，頁309），熊氏即在《大易》此義海中探索多年，由只識記誦訓詁，於理道全不相涉，以至明理見道須得自悟，非由外鑠，進而再將此悟得之道，加以推演開擴。《乾坤衍·自序》曰：

吾書以《乾坤衍》名，何耶？昔者孔子托於伏羲氏六十四卦而作《周易》。嘗曰：「乾坤，其《易》之緼耶？」又曰：「乾坤，其《易》之門耶？」孔子自明其述作之本懷如此。可見《易》道在乾坤。學《易》者必通乾坤，而後《易經》全部可通也。衍者，推演開擴之謂。引伸而長之，觸類而通之，是為衍。余學《易》而識乾坤，用功在於衍也，故以名吾書。書，共二分。第一分，辨偽。第二分，廣義。（《全集》7，頁333-334）

案乾坤乃六十四卦之首，乾坤通，則全《易》可通，「可見《易》道在乾坤」，不僅熊氏，歷代儒者亦莫不如是觀之。而就乾坤二卦，自有純

粹客觀加以疏解者，更有藉疏解以發揮己之思想者。熊氏在《示要》卷三「略說六經大義·《易經》」，對乾坤二卦偏重在客觀疏解，間亦發揮己意，至《乾坤衍》則主要藉疏解兩〈彖傳〉而發揮己之思想。誠如其所言：「用功在於衍也」，此「衍」字，熊氏不僅用為書名，而其意即「推演開擴」、「引伸而長之，觸類而通之」，益見其乃在發揮己之思想。而「辨偽」部分，幾與「廣義」相埒，佔全書近一半篇幅，是亦不容忽視，可直視為熊氏之「辨偽學」；而其雖非訓詁考據專家，此亦其常遭致批評之處，然觀其舉證歷歷、論辯確鑿，絕非無根立說。對其舉證、論辯之對錯，吾人可有意見，但不應一概抹殺。即使訓詁考據專家，亦不能保證所言精確無誤。況熊氏所言，亦有合情合理處。其對於《易》之辨偽，自有其標準，即以古術數家之「信有天帝」與「擁護統治」兩大根本信念為依據。「信有天帝」從本體論、宇宙論而言，即在內聖方面，以為冥冥之中有天帝為之主宰，以事天為教，毫無個人道德意志可言。由此信有天帝之迷謬而來者，即以天帝形體乃太空穹窿至高之大圓，而充塞於天地之間者，即陰陽二氣也。「擁護統治」則從人生論而言，即外王方面，此蓋從前一根本信念而來。既已信有天帝，即以天帝為主宰，乃為事天之教，而於人生現實上，亦必以帝王為主宰，擁護君主統治，以為終生信仰。唯孔子於伏羲古《易》見得真確，據之以成《周易》，並對古術數家之兩大根本信念，予以捨棄，進而改造天帝觀念，廢除君主統治。故凡以信有天帝與擁護統治為根本信念者，即是以古術數家為宗，其與伏羲古《易》既已相異，而與孔子《周易》更大不同；然其影響，卻既深且遠，漢《易》家既完全承襲，而唐、宋、明、清諸《易》家亦皆如是，遂使孔子《周易》亦遭竄亂，故熊氏不得不予以辨正。且熊氏在揭穿、駁斥古術數家迷謬之同時，即提出孔子《周易》之理論基準何在，此亦其《易》學之「理論設準」。首先，古術數家之《易》信有天帝，此「信有天帝」，乃古術數家之兩大根本信念之一，即使伏羲古《易》亦不可免，古術數家即從而利用之。孔子《周易》則明白廢除天帝，揭示乾元，即於本體論上廢除天帝，以乾元取代天帝，乾元亦即宇宙實體，方可將天帝迷思消除殆盡，而體用之義才能彰顯無疑。其次，古術數家之《易》，言陰陽則云二氣，此乃根據信有天帝之迷謬而來，以乾為陽氣，坤為陰氣，而宇宙只成充塞於天地間之陰陽二氣而已。孔子《周易》則以乾為生命、心靈，坤為物質、能力，乾坤乃兩大勢用，

以取代陰陽為二氣之說。最後，古術數家為占卜而取象，頗有雜亂之失，已非伏羲本旨；孔子《周易》則改象為譬喻，即假象以顯此理，既可免古術數家取象雜亂之失，且又賦予象以新意，而為《易》注入新生命。如乾為天、為龍，本是古象，天者運行至健，龍者神變之物，孔子即假此象，而又賦予乾稱「健」、「大」、「正」、「仁」等譬喻而改造之，以此直表乾之德性，以明本體之流行不已。又熊氏認為孔子《周易》可歸納出若干「義例」，其要有三：一、「乾坤互含」，二、「乾初爻二義，坤初爻三例」，三、「諸卦上交往往別明他事」，尤其「乾坤互含」之例，最是重要，乾既幹運乎坤，即乾卦中有坤象，此乾含坤也，而坤含載乎乾，即坤卦中有乾象，此坤含乾也，乾坤實同本於一元實體，不可剖作兩物。是以乾變坤化，一翕一闢，萬物稟乾以成性，稟坤以成形，遂開宇宙，顯現為繁然萬殊。熊氏翕闢成變而即用識體之「體用不二」論，實根基於此例而導出。故明乎「象」與「義例」，則於《周易》有所窺，而於孔子內聖外王之道必有所悟得<sup>21</sup>。

至於「廣義」，熊氏所言極繁，亦可歸納要旨。此要旨，自《新論》以來，熊氏即經常提及，唯詳略互有不同。《新論（刪定本）》之〈贅語〉及〈附錄〉有多處言及（《全集》6，頁3-4、頁279、頁300-301），茲舉其一以概其餘：

《新論》要義有三：一、剋就法相而談，心物俱在。二、攝用歸體，則一真絕待，物相本空，心相亦泯<sup>22</sup>。三、即用顯體，則於本心而識體，雖復談心未始遺物，然心御物故，即物從心融為一體，豈有與心對峙之物耶<sup>23</sup>？（《全集》6，頁279）

<sup>21</sup> 筆者將順此以言，先論熊氏對《易經》遭後儒竄改，已非原本，而對之加以辨偽之故，此即第二、三章〈《易》學辨正（上）、（下）〉；續論熊氏於辨偽之際，即提出《易經》原本觀念應為何義，而其思想理論亦據此以言，此即第四章〈理論設準〉。又以上之說，詳見第二、三、四各章。

<sup>22</sup> 案熊氏此時言「攝用歸體」，在強調體之重要，至《體用論》（《全集》7，頁19）猶然，但至《乾坤衍》（《全集》7，頁546-550），則以孔子《周易》乃「攝體歸用」，並非「攝用歸體」，而「攝用歸體」乃佛家之說，其最終必歸於不生不滅之死體，而忽略大用流行。故此處所言「攝用歸體」，與佛家之「攝用歸體」，當有所不同，應分別而觀，善予理解，方不致誤。請參閱第五章〈體用不二〉第二節「『體』、『用』釋義」及第七章〈大用流行〉第二節「肯定大用」相關部分。

<sup>23</sup> 又〈略談新論要旨（答牟宗三）〉亦以七項要點暢談《新論》要旨（《十力語要初續》），

案《新論》不論是援佛入儒，抑由佛返儒，或誠如《新論（語體文本）》曰：「如謂吾為新的佛家，亦無所不可耳」（《全集》3，頁203），然究其實，熊氏乃一直站在儒家立場，以《大易》為中心，而予推演其義；唯不免與佛家相攙雜，大量借用唯識學之概念、命題等，甚至將「唯識」本義，轉換為其義下之「唯識」義，因而引起佛教中人羣起反對。尤其所言「攝用歸體」，更易引起誤解。熊氏言此雖在說明體之重要，但既強調「即用顯體」，故重點在由用上而得以識體，亦即「攝體歸用」之意，而非「攝用歸體」。且「攝用歸體」，乃佛家之說，其既強調於體，則必忽略大用流行，最終則歸於不生不滅之死體而已。熊氏至《體用論》雖猶言「攝用歸體」，但至《乾坤衍》則斷然言「攝體歸用」，而貶斥「攝用歸體」。故熊氏之捨《新論》，大量刊落《新論》中深受佛學影響之概念、命題，如八識、種子、熏習、三相、三性、轉識成智等，而以《乾坤衍》為主，直出以《大易》乾元、乾闢、坤翕等，此些名詞，《新論》中雖已有之，至此則皆保留，並予全面彰顯，更見其攝體歸用而即用識體之「體用不二」義。要之，《新論》之表述方式雖見條理，而所表達者只闡明體用不二翕闢成變之體用哲學，於體用關係上，雖言「即用顯體」，頗有精意，但言「攝用歸體」，又與佛家混淆；且於六經系統之內聖外王經世濟民之道，未多觸及，殊失《大易》「開物成務」之意，於聖人數往知來而為萬世開太平之大道，未能十字展開。至《明心篇》曰：

余談至此，當將體用大義酌為提示，作一總結。一、實體是具有物質、生命、心靈等複雜性，非單純性。二、實體不是靜止的，而是變動不居的。三、功用者，即依實體的變動不居，現作萬行，而名之為功用，所以說體用不二。四、實體本有物質、心靈等複雜性，是其內部有兩性相反，所以起變動而成功用。功用有心靈、物質兩方面，因實體有此兩性故也。五、功用的心、物兩方，一名為闢，一名為翕。翕是化成物，不守其本體。闢是不化成物，保任其本體的剛健、昭明、純粹諸德。一翕一闢，是功用的兩方面，心、物相反甚明。六、翕闢雖相反，而心實統御乎物，遂能轉物而歸合一，故相反所以相成。（《全集》7，頁166-167）

此蓋承前而來，而更見系統，且已不再以「《新論》要義」標目，而直出之以「體用大義」。第一、二兩點言體，而對其界定又更加詳。案《新論（刪定本）·附錄》曰：「《新論》闡明體用不二，今揭大旨如下：一、渾然全體流行，備萬理、含萬德、肇萬化，是謂本體」（《全集》6，頁300），以其渾然整全而不可割割，而就其德性而言，亦是純粹至精，故應為單純性；而至此《明心篇》則以「實體是具有物質、生命、心靈等複雜性」、「而是變動不居的」，故能起變動而成功用，至《乾坤衍》更是如此認定。是以論者或謂熊氏對本體之界定，前後期不一致，晚年有一大轉變。案此實似是而非，蓋本體渾然整全，備萬理、含萬德、肇萬化，既純粹至精，且又圓滿無缺而不可割割，故謂之是單純性，此誠有其理；而之所以言本體具複雜性，即因其乃一活體，含無量可能性，而可大別為翕（即物質）、闢（即心靈）兩種勢用，是以翕闢相反相成而成變化，且《新論》實亦已有此意，《新論（刪定本）·附錄》續曰：「二、本體流行，現似一翕一闢，反而成變」、「五、體備萬理，故有無量潛能；用乃唯有新新，都無故故」（《全集》6，頁300、頁301），其之所以「一翕一闢，反而成變」，即因「體備萬理，故有無量潛能」，則以本體具複雜性，亦甚合理也。是以謂本體是單純性，固無不可，乃就其純粹至極之德性而言；而謂其具複雜性，亦甚合理，乃就其內部含藏無量潛能而言。故《明心篇》、《乾坤衍》所言，並不違背《新論》之說，且是繼之之進一步發展。第四、五、六三點言用，而對其界定亦更加詳，以「功用有心靈、物質兩方面」，即「一名為闢，一名為翕」，所謂「翕闢成變」也，而「翕闢雖相反，而心實統御乎物」，是為「乾統坤承」也；至於第三點則着重言體用關係，而其他各點在對體、用作界說時，亦同時對此有所說明，即「體用不二」是也。然此雖較《新論》為詳，實與之無異，其表述雖見條理，卻未臻完善，且着重體用哲學以言，雖於體用不二翕闢成變之說詳予分疏，但未能擴及六經系統之經學體系，故於內聖外王經世濟民之道，所言甚尠。總之，《新論（刪定本）》及《明心篇》所言，或詳或略，但中心思想則一以貫之；而熊氏對其所提出之理論，亦相當自信，以為可免古今中外諸哲人言體用之失。雖然，但大抵仍偏言體用思想，特詳內聖，於外王則闕如，而理論系統之表述，亦可再加強。至《乾坤衍》，則內聖外王兼備，而其表述，條理極其分明：

余所以不憚反覆其辭者，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。二、一元實體之內部含藏複雜性，非單獨一性可成變動。三、肯定萬物有一元，但一元即是萬物自身本有之內在根源，不可將一元推出於萬物以外去。宗教家之上帝超越于萬物之上，而別為一世界以統萬物。哲學家建立實體，以說明萬物所由始者，其持論或雜于神道，則其過失亦同于宗教。孔子《周易》，攝一元以歸藏于萬物，於是萬物皆為造化主公，萬物皆有自生自育之力，皆有創造一切之威權。四、宇宙萬有，從無始以趨於無盡之未來，是為發展不已的全體。哲學方法，當以綜觀大全為主，而分析之術可以兼用。西學唯心、唯物之分，是割割宇宙，逞臆取捨，不應事理。五、乾坤之實體是一，而其性互異，遂判為兩方面。乾坤兩性之異，乃其實體內部之矛盾也。乾主動開坤，坤承乾起化，卒乃化除矛盾，而歸合一。宇宙大變化，固原于實體之內部有矛盾，要歸於保合太和，乃利貞。此人道所取則也。六、孔子之外王學。自孔子在世，其弟子之頑固者，猶篤守古帝王之小康禮教，而反對革命，反對大道。及六國時，諸小儒揚復古之燄，秦人以西戎凶悍之習，併吞之勢已成，大道之行遂絕望矣。孔子於乾坤二卦，創明廢絕君主，首出庶物，以「群龍無首」建皇極。《春秋經》與二《禮》同出於《易》。（《全集》7，頁592-595）

案從《新論（刪定本）》及《明心篇》，以至此《乾坤衍》所言，而「體用六義」始告確定成立；且熊氏純從《大易》立言，並遍及於諸經，而盡刊落佛學內容。首先，熊氏開宗明義標出「體用不二」宗旨，相較於《新論（刪定本）》及《明心篇》，自是更加醒目。熊氏認為本體與現象若可析而為二，則本體若非立乎現象之上，即是隱於現象背後而為眾甫，則本體與現象隔為二層，互不相干；故體用不妨分別而說，畢竟則不可以破析為二，本體即現象，現象即本體，是以謂之「體用不二」。而於本體無可多說，唯於現象上見其變化，本體即因之以顯，此由用上以顯體，故又說為「即用識體」。而此二說，實唯一義，而「體用不二」尤為特出，實乃根本義，此義若能明瞭，則「即用識體」亦不言而喻。

至於佛、道及西洋哲學蓋皆以本體現象斷為兩橛，甚至大部分儒者亦皆不免有此失，此則為熊氏所極呵斥。其次，此下各點，則為論辯。第二點、第三點乃對本體加以分疏，此可謂熊氏之本體論。熊氏於第二點言「一元實體之內部含藏複雜性」，即「本體含藏複雜性」，乃乾坤第一根本原理，而此本體乃一活體，如此方可起變動、成功用，此「由體起用」、「由體成用」、「原體顯用」也。若本體是單純一性，則成一死體，何能由體起用乎？是以「本體含藏複雜性」，乾元乃是存有的根源，乃吾人本具固有而生生不息健動無已之本體，含藏乾坤兩大勢用，故能「由體起用」，即存有而即活動，以成為一活生生的實存而有。第三點言「肯定萬物有一元」，即從用的方面，再對本體加以肯定，此即「用必有體」，乃乾坤第二根本原理。然此用必有體，乃謂體即是用，用即是體，亦即「體用可分，而實不可分」。之所以言「體用可分」，乃因表述時必有邏輯上之先後故，至其實際，則「實不可分」，故「一元即是萬物自身本有之內在根源，不可將一元推出於萬物以外去」，萬勿以體用為二也。熊氏既從以上二義，即乾坤第一根本原理「本體含藏複雜性」與第二根本原理「肯定萬物有一元」，以說明分疏乾元性海，所謂「由體起用」，而「用必有體」，是以體即是用，用即是體，即「體用不二」是也。此乃強調本體之作用義，蓋乾元開顯，存有必然地要開顯其自己，而通極於道，成為一活生生的實存而有。故熊氏認為孔子不肯建元而以元統萬物，乃獨以元攝歸萬物而以萬物統元，即以萬物為主，直捷肯定萬物，既可「不遺萬物」，且肯定萬物有一元，即於外王中成就內聖，於內聖中亦已含外王，內聖外王既皆兼備，而本體、萬物俱予肯定，而此世界才是一活生生的實存而有之生活世界。而此推至其極，熊氏認為即中學於本體論中特點所在之「天人不二」義。天即人，人即天，即人即天，即天即人，天道就表現於人道上，若無人道，亦無由展露天道，蓋天人非可遠離，乃相因相成，其雖有分，畢竟則不二，而此義既絕無宗教迷情，亦絕無形而上學家戲論。而既不可離開人道以言天道，蓋離開人道即無天道可言，亦不可離開天道以言人道，蓋離開天道亦無人道可言，故唯稟天道以善盡人道，盡人道以完成天道，則於天人兩不虧欠，而此乃內聖學之根柢。復次，第四點、第五點則偏於用上言，此可謂熊氏之宇宙論。熊氏於第四點言「宇宙萬有，從無始以趨於無盡之未來，是為發展不已的全體」，即「肯定現象真實」之意。此肯定現象真實與宇宙萬有



為發展不已的全體，即是在肯定大用，實為闡明大用之兩原則，此「肯定大用」，乃乾坤第三根本原理。由「肯定現象真實」，故而「攝體歸用」，不僅承認本體，且更強調大用，以之皆為真實，亦即體、用皆是真實無疑，既正視人生，復肯定宇宙；而非如佛家之「攝用歸體」，只承認本體，而否認大用，以之為虛幻，而終歸於反人生、毀宇宙。至於「宇宙萬有為發展不已的全體」，乃依「無不能生有」、「變不孤起」及「本隱之顯」等等法則，是以發展不已，而宇宙萬有才能千變萬化，方有萬物萬事之發生，物界亦得以發展成立，而此正可明「肯定大用」之真實無疑。第五點言「乾坤之實體是一，而其性互異，遂判為兩方面」，即「用分翕闢」，乃乾坤第四根本原理。此又可細究之：「乾坤兩性之異，乃其實體內部之矛盾也」，兩性互異，相反相成，即「翕闢成變」，乃其根本原則；而「乾主動開坤，坤承乾起化」，即「乾統坤承」，則其最大原則。蓋大用流行，用分翕闢，即因「翕闢成變」、「乾統坤承」，故乾主動以開坤，坤則承乾而起化，而其變化則非常迅速莫測，剎那剎那生滅滅生，無有暫停。《大易》特重生生不息，是以滅滅不住，故故不留，而正所以生生不已，新新而起，故而造化之機生生不息，宇宙萬有亦得以繁然萬殊。熊氏既從以上二義，即乾坤第三根本原理「肯定大用」與第四根本原理「用分翕闢」，以說明分疏大用流行，所謂「體必成用」，而「即用識體」，是以體即是用，用即是體，即「體用不二」是也。而此推至其極，熊氏認為即中學於宇宙論中特點所在之「心物不二」義。蓋心物乃乾元本體之兩大勢用，其雖有別，而實不二，相因相成，缺一不可，心若無物以作為依據，則心無法顯現，物若無心以作為主宰，則物亦無法運作，亦即乾神非坤物則不顯，坤物非乾神亦不成，乾坤實是互相包含、互相遍入，乾神入坤質無弗遍包，坤質藏乾神無有獨化，乾卦中有坤象，此乾不可無坤，坤卦中有乾象，此坤不可無乾，乾坤既不可相無，即心物不可互缺其一。最後，以上各點所言，重在內聖，第六點則針對外王而發，此可謂熊氏之人生論。蓋由內聖而開出外王，本體論、宇宙論亦必落實於人生論。熊氏認為孔子早年乃小康之學，猶守古帝王之禮教，至晚年則創建大道學派，倡言革命，《大易》即最根本要典，備明內聖之道，而亦賅及外王，誠如其所言：「孔子於乾坤二卦，創明廢絕君主，首出庶物，以『群龍無首』建皇極」，此其經世濟民之最終目標。至其具體實施內容，則「《春秋經》與二《禮》同出於《易》」，即在《春

秋》與二《禮》也。《春秋》備明外王之道，而內聖賅焉，所言張三世，旨在「創明廢絕君主」；《周官》乃《春秋》撥亂之制，領導作動民眾，論其制度，則依於均與聯兩大原理，故能「首出庶物」；〈禮運〉倡明天下為公，歸本天下一家，其所欲達至之境界，即《大易》「以『群龍無首』建皇極」。案熊氏在《新論》言「體用不二」，雖極強調「即用識體」，肯定大用，承認萬物真實，但仍偏重內聖方面，只突顯吾人具縱貫的創生義之道德主體性，而於外王方面，如何實行民主、發展科學等，則頗為闕如。是以至晚年幾部大著，即落實於政治、社會等人生論上，向著以經世濟民為終極目標之經學系統前進，冀由內聖開出外王，而由外王以成就內聖，以成一兼含內聖外王而能經世致用之「體用不二」之學。蓋空有內聖，必成一孤絕之本體，而其所默契之道妙，只成一窺然無待之天道而已，故只能獨善其身，於世道人心助益有限；而唯真開出外王事業，由外王以顯此內聖工夫，如此兼善天下，內聖即外王，外王即內聖，兩者本自一貫，而予一起成就。且在此時代，更須由傳統只言由內聖而外王，即「內聖——外王」，強調個人之心性修養，轉而為由外王而內聖，即「外王——內聖」，致力於國家發展、社會正義等，亦即心性修養之內聖工夫，固然重要，而開務成物之外王事功，更加不容忽視，此方是真正之「體用不二」也<sup>24</sup>！

## 五、結論

經由以上各節之探討，可見對熊氏思想之研究，應由《新論》轉至《乾坤衍》，才能得見其真面目。或以熊氏所有著作，皆言「體用不二」，《乾坤衍》亦不過新瓶裝舊酒，且又迭遭批評，何可取《新論》而代之？是又不然。蓋早年講過之語，晚年即使再講，已因時空有異，閱歷不同，而智慧更見增長，則其意義實已不可同日而語，故不可因已講過而予忽

<sup>24</sup> 筆者將順此以言，第五章〈體用不二〉，對「體用不二」此一根本義，即「實體與現象不可離之為兩界」，予以闡釋；並論及熊氏反對佛、道、西洋哲學本體之說。第六章〈乾元性海〉，言熊氏之本體論，以探究其「本體含藏複雜性」與「肯定萬物有一元」之說，及中學於本體論中之特點「天人不二」義。第七章〈大用流行〉，言熊氏之宇宙論，以探究其「肯定大用」與「用分翕闢」之說，及中學於宇宙論中之特點「心物不二」義。第八章〈《易》外王學〉，言熊氏之人生論，則闡明其由內聖而開出外王，本體論、宇宙論亦必落實於人生論之說。又以上之說，詳見第五、六、七、八各章。

略。猶似早年讀《易》，自有一番了解，晚年再讀，可能更有不同體認，此皆同一本書，但卻可有不同體會。是以一個觀念、一種思想，因理解不同，體證有異，則其所賦予之意義，亦可因之推陳出新，此如中國文化，無非是孔子之仁、孟子之義，歷代儒者講來講去，亦不可能違背孔、孟之教，然因其理解不同，表述有異，亦往往賦予其新意。熊氏《新論》所言是「體用不二」，至《乾坤衍》所言仍是「體用不二」，表面看似相同，其實已有相當轉變，而由以上分析，可見熊氏至《乾坤衍》，其中中心思想益加圓融，表述方式更見條理。有宗旨、有論辯；內聖、外王兼而眩之；本體論、宇宙論及人生論並予闡明。是以探究熊氏之理論系統，必亦順此以言，方是最佳途徑。

誠然，《新論》有其不可磨滅之經典地位，「體用不二」亦由此而出，但其所引發之儒佛之爭，以及熊氏本身對其之揚棄，在在顯示應對《新論》重新評估。而晚年著作，《原儒》、《體用論》、《明心篇》及《乾坤衍》，雖仍發揮《新論》「體用不二」此一根本義，但已大量刊落佛學內容，《乾坤衍》更無資於此，純由乾坤兩〈彖傳〉以言，可見不由佛家轉手，仍可言「體用不二」。且熊氏自言：「此為余之衰年定論」，其言如此明晰，則何可視而不見？故言熊氏思想之晚年定論，甚至其一生思想之最後定論，自當以《乾坤衍》為準，方可如理相應。

是以應即以《乾坤衍》為探討之核心，以其所提出之「體用六義」為架構，舖敘推衍，分疏闡釋，以說明熊氏之「體用不二」論。熊氏之言，既如此坦白，則又可不為之衍而又衍，加以推闡乎？當然，《原儒》、《體用論》及《明心篇》亦是重要參考資料，以至於《新論》及其餘著作，要皆不容忽視。故雖以熊氏思想之晚年定論為探討核心，而實已包含其一生之思想，如此則不僅瞭然其思想之遞進，而於其最後定論亦可清楚衡定，而無誤差過失矣！【責任編校：劉順文】

## 主要參考書目

### 專書

- 孔穎達，《周易正義》，《十三經注疏》本，台北：藝文印書館，1982
- 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1998
- 司馬遷，《史記》，台北：鼎文書局，1978
- 安居香山、中村璋八輯，《緯書集成》，北京：河北人民出版社，1994
- 朱熹，《周易本義》，嚴靈峰編《無求備齋易經集成》冊28，台北：成文出版社，1976
- 牟宗三，《牟宗三先生全集》冊11、12、18、19、21、23、32，台北：聯經出版公司，2003
- 班固，《漢書》，台北：鼎文書局，1995
- 郭齊勇，《熊十力與中國傳統文化》，台北：遠流出版公司，1990
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書公司，1991
- 景海峰，《熊十力》，台北：東大圖書公司，1991
- 焦循，《雕菰集》，台北：鼎文書局，1977
- 程顥，程頤，《二程集》，台北：漢京文化事業公司，1982
- 熊十力，《熊十力全集》，武漢：湖北教育出版社，2001。共10卷10冊（案1卷1冊），前8冊共8卷乃熊氏著作，後兩冊附卷（分上、下卷）乃後人評論熊氏哲學之集粹。第1卷含《心書》、《唯識學概論》（1923年）、《因明大疏刪注》、《唯識學概論》（1926年）、《唯識論》及《尊聞錄》。第2卷含《新唯識論》（文言文本）、《破破新唯識論》、《十力論學語輯略》、《佛家名相通釋》、《中國歷史講話》及〈中國歷史綱要〉。第3卷含《新唯識論·語體文本》、《讀經示要》。第4卷含《十力語要》、〈中國哲學與西洋科學〉及〈讀智論鈔〉。第5卷含《十力語要初續》、《韓非子評論》、《摧惑顯宗記》、《與友人論張江陵》及《論六經》。第6卷含《新唯識論·刪定本》、《原儒》。第7卷含《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》及《存齋隨筆》。第8卷為「熊十力論文書札」。第9、10卷乃附卷（上、下冊）乃「熊十力哲學評論集粹」。
- ，《熊十力論著集之二——體用論》，北京：中華書局，1996

蔡仁厚，《熊十力先生學行年表》，台北：明文書局，1987

**期刊論文**

景海峰、王守常，〈熊十力先生論著考略〉，北京：《中國哲學史研究》  
1988年第2期，

**會議論文集**

林世榮，〈熊十力早年思想研究〉，《第四屆近代中國學術研討會論文集》，中壢：國立中央大學中文所第四屆「近代中國學術研討會」，  
1998年3月

——，〈朱熹《周易本義》發微——以乾坤二卦為示例的探討〉，《第一屆中國文學與文化全國學術研討會論文專集》，桃園：龍華科技大學，2002

——，〈李光地《周易折中》發微——以乾坤二卦為示例的探討〉，《第一屆青年儒學國際學術會議論文集》，中壢：國立中央大學，2003

### 審查意見摘要

#### 第一位審查人：

本論文論證《乾坤衍》是熊十力先生的最後定見，此一論題於當代新儒學史上是很有意義的。對於熊先生之晚年見解，在當代學界見解並不一致。本文作者對此用心討論，態度十分嚴謹，其結論是否可成立，或可再商榷，但很值得參考。論文中對熊先生晚年主張之「攝體歸用」義，闡析甚清楚，此是一發明，頗有學術價值。

#### 第二位審查人：

本文以《乾坤衍》為熊十力最後定論之著作，論述頗詳，言說確當，有學術參考價值。但是，對於最後定論如何刊落佛學直指大易的意旨之申說，尚不深入，應適作刊落佛學影響之相關命題的陳列，指出哪些在新論中深有佛學影響的命題或概念如何在《乾坤衍》中已完全消失且代之以純為大易哲學的概念及命題，這樣會比較有理論討論的深度。