

滄海叢刊

存有・意識與實踐

林安梧 著



哲

學

東土圖書公司



存有・意識與實踐

林安梧 著 東大圖書公司 印行

存有・意識與實踐：熊十力體用哲學之
詮釋與重建／林安梧著．--初版．--臺
北市：東大發行；三民總經銷，民82
面；公分．--（滄海叢刊）

參考書目：面

ISBN 957-19-1454-1（精裝）

ISBN 957-19-1455-X（平裝）

1.熊十力-學識-哲學

128.6

82002643

◎ 存有・意識與實踐

—熊十力體用哲學之詮釋與重建

著者 林安梧

發行人 劉仲文

著作財產權人 東大圖書股份有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

印刷所 東大圖書股份有限公司

地址／臺北市重慶南路一段

六十一號二樓

郵撥／〇一〇七一七五——〇號

初版 中華民國八十二年五月

編號 E 11016

基本定價 伍元伍角陸分

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權・不准侵害

ISBN 957-19-1455-X（平裝）

凡 例

一、文中提及熊十力處或稱爲熊先生、或稱爲熊十力、或稱爲熊氏，爲順當文氣故也。

二、文中所引熊十力所著經典以《新唯識論》爲主，其它爲輔。若於《新唯識論》與他書有類同者，則只引《新唯識論》中之文，其它則不再徵引，免資料堆積故也。

三、注釋概列於正文當頁之下，篇幅若有不及則列於次頁，爲免翻查之累故也。

四、諸家所涉熊十力哲學之討論或其它相關之討論，不必要者只列爲參考，而不徵引，若有必要者其徵引亦儘量列於注釋之中，而不列於正文之內，爲免行文拖沓故也。

五、文中之書名號《》所指爲專著，〈〉所指爲單篇論文。

代序——全書提要

本書共分十一章：

第一章〈導論〉：旨在闡明本書之研究動機、目的、方法與途徑，並對本書之主題作一概括之展開。筆者極為強調「研究中國哲學的文獻途徑」這樣的方法學，並作出分析，指出其重在生命存在的呼應、概念的提出、問題之掌握，並籠統而概括之以「問題——答案」的邏輯思考方式。如此說來，此書便在一「我與您」(I and Thou)主體互動之下開顯其自己。筆者並且以為這方式與熊十力的體用哲學之展開方式，若合符節。

第二章〈邁向體用哲學之建立〉：旨在揭示熊氏的體用哲學乃是環繞著「活生生的實存而有」所開啟的，正因如此，熊氏義下的哲學乃是一「思修交盡之學」，是經由一實存的體驗或存在的遭逢，而上遂於道的哲學。筆者即此而深掘熊氏哲學的核心，指出他所謂的「新唯識論」乃是一「特殊義下的本心論」，而非「一般義下的唯識論」。這是一道德本體實存義下的「活生生實存而有的體用哲學」。這樣的體用哲學是本體、現象相即不二的，是與人之實存證驗相即為一

的。換言之，所謂的「存有」不是可以經由客觀的認知與描述，以及概念性思考來把握的，而是我人這「活生生的實存而有」之參與和證會。參與和證會乃是一縱貫與融通的實踐活動，不是一橫攝執取的認知活動。體用相涵相攝，如眾瀕與大海水相即不二，這是預取了個人與宇宙的內在同一性原則而辯證展開的。

第三章〈體用哲學的思考支點〉：旨在揭示熊氏的「活生生的實存而有的體用哲學」乃是一現象學式的本體學。這是以「見乃謂之象」，本體之顯現為現象，是人之為一活生生的實存而有之進到此生活世界而一體開顯的存有學。此存有學亦是人的生活學，是那「生者，健動不息，活者，源泉滾滾」這樣的生活學。即此可知所謂的「現象」乃是本體顯現為現象的現象，這樣的現象是由本體走出來，顯現出來者。它是先於概念性決定的，在吾人擬之為一概念性、執著性的對象前，我們已參與了這個周浹流行的整體。現象不是已然學分，已參入了個人意識作用的經驗，現象乃是意識前的經驗，故可以稱之為純粹經驗。之後，筆者即順此更進一步釐清了識心之執的作用及其造成的限制，指出熊氏與唯識學最大不同處在於他以為妄執的心，根本上是空無的。因為妄執的心是後起的，只有本來的心才是絕對的、真實的。或者，我們可以說他擺脫了意識的染執與障礙，真見到了意識本然的透明與明覺，並從而安頓了意識之執與無執兩層。無執為先、為本，執為次、為末，故一般所謂之「心即理」，即是本心的自識與朗現，而這本心是作為整個活生生實存而有之世界之觸動點的，其著重在活動義則說是「心」，著重在存有義則說是「理」，

而「心卽理」，卽活動卽存有，心與理有一辯證的同一性。

第四章〈從對象的兩重性之釐清到存有的根源之穩立〉：旨在釐清存有對象的兩重性，指出第一義的存有是無執著性的，第二義的存有是因執著而起的，但這兩者又通而爲一，卽如熊氏所謂「會物歸己，得入無待」、「攝所歸能，得入實智」，而所謂的「無待」與「實智」卽是啟動那活生生實存而有的動源，明覺感應是也。境識俱泯，原無分別，就此筆者置定其爲「存有的根源」，此根源是一可能性之根源，亦是一創造性之根源。熊氏之探索此「存有的根源」可見其眞見到了認識機能總體只是依因待緣而生的權體（暫時之體），而不是一恆常之體。熊氏卽此而對於佛家的緣生義有所批判與改造，他揚棄了佛家緣生義及其由緣生義所引致的存有論化的構造論傾向，而改建成一道德創生義。

第五章〈存有根源的開顯〉：旨在豁顯存有的三態：(1)「存有的根源」——「X」，(2)無執著性、未對象化前的存有，(3)執著性、對象化了的存有；並指出所謂存有的根源探索必須越過執著性的、對象化的存有，才可能進到一無執著性、未對象化的存有的境域，如此才能進一步觸及到存有的根源。所謂存有的根源的開顯，其展開的動勢乃是一全副生命的參與而不是知識的掌握。他所謂「翕闢成變」，翕假說爲物，闢假說爲心，翕、闢不是異體，而只是勢用有分殊而已，這只是暫時性的區分，只是作用上的區分，而不是實體上的區分，它們二者構成一不可分的整體，而又以闢爲首出。由翕闢成變，存有因之而開顯，而其實況則爲剎那生滅，然此剎那剎

那、生滅滅生，依熊氏之理解非是歸本於寂，而是開顯於覺，顯然的，他將之轉為一道德創生義下的刹那刹那、生滅滅生。之後，筆者繼續闡述熊氏義下「存有的根源之究竟理解——『變之三義』」。他指出「變」是大用流行，不是一般的動移；「變」是活生生實存而有的開顯，而只遮頑空，不表有物；「變」不是在執著性、對象化的存有這個階層，它是不可思議，非言說可及的。值得注意的是，熊氏之所以能如此去論存有的根源之開顯而能免於戲論者，乃因為他所謂的存有並不是一窺然絕待的超絕之物，而是人這個活生生的實存而有之進到這個世界中，而開啟一活生生的生活世界，就此實踐的開啟而說其為翕闢成變，說其為刹那生滅滅生也。

第六章〈從平鋪的真如到縱貫的創生〉：旨在處理熊氏對於空宗的批評與融攝，首先指出兩者就「體用一如」上有何異同。空宗乃是就平鋪而橫面立說的體用一如，此不同於儒家之為縱貫的創生。大體說來，熊氏以為空宗是「破相顯性」，這便越過了一「執著性、對象化的存有」這樣的階層，進到一「無執著性、未對象化的存有」這個階層，不過空宗沒有真正視此「執著性、對象化的存有」這個階層，他以為此階層的存有威屬空無，這麼一來便會有「無世界論」的傾向，造成了所謂的「談體而遺用」。依熊氏看來，儘管他破相顯性，但終未得正視「相」之為相的正面意義；他企及了真如，以之為本體，但這樣的本體是一無體之體，是一體態之體，因而它沒有生發、創造的作用，故熊氏對於空宗的存有論觀點不以為然。從「破相顯性」的理解中，我們可以發現熊氏一直有一個本體的要求，因此，他無法欣賞空宗之為空宗當是一「蕩相遺執」的

工夫，不必涉及於本體也。熊氏的體用哲學融攝了空宗的思想，代之以「攝相歸性」，一方面越出了那「執著性、對象化的存有」，但另一方面又承認此「執著性、對象化的存有」實不異於「無執著性的、未對象化的存有」，它們都是存有的根源自如其如的開顯而已。「攝相歸性」如此一來便將空宗的存有論觀點遮撥掉了，而將空宗的方法論觀點接引了進來，融攝到自家的體系中來，

《新唯識論》之過於以前宋明新儒學者正在於此。

第七章〈從橫面的執取到縱貫的創生〉：旨在對於佛家有宗展開批評與融攝。熊氏以為有宗從原來的三性說轉為唯識說，這是由緣生說轉為構造論，這是阿賴耶識緣起的存有論化，這種存有論化的唯識說又陷入了「種現二分」的格局。再者，熊氏認為以阿賴耶為中心的構造說，它仍停留在識心之執的層次，仍停留在概念機能總體的層次，於實踐哲學無所安立，因而它仍保留原先的真如之說以為實踐的歸依之所。這麼一來便將實踐理念與概念機能總體打成兩橛，造成雙重本體之過。當然熊氏之論不免以偏概全，但筆者著重的是：熊氏之以破為立的是什麼，而指出熊氏他吸收了佛家空宗的方法論，對於此有所開抉。他破解了意識的染執性與權體性，而呈現了意識之本然的透明性與空無性，更且指出意識之本然亦隱含著明覺性與自由性，此明覺性與自由性即是存有的根源開顯之動力。這麼一來便由橫面的執取轉而為縱貫的創生，就此縱貫的創生而說其為「功能」，功能是不同的習氣的。「功能」是就存有的根源說，而「習氣」是就存有的開展與執定說，「功能」之說著重在其超越性、根源性，而「習氣」之說著重在其歷史性與社會性。

熊氏固然著重一實踐的根源性與超越性，但彼亦深切的重視此歷史性與社會性。存有的根源之能自如其如的開顯乃是由於有此歷史社會之場得以落實也。

第八章〈存有對象的執定——存有的轉折與概念的執取〉：本章旨在闡明熊氏他一方面注意到「存有的根源——『X』」自如其如的開展其自己，而另一方面則又注意到相應存有的開展，有其不同的意識層面，一是本心，一是習心。本心乃是相應於存有之本然的、自如其如的開顯其自己，本心與宇宙本體是有其內在的同一性的，本心乃是人之作為一活生生的實存而有這樣的一個存在，他之進入到這個世界中，去敲扣存有的根源之門，去啟動存有的動源，這樣的動源是邁越了執著性的、對象性的存有階層，而進到一無執著性的、未對象化的存有這樣的階層，才得去啟動的，這是將那「存有的根源——『X』」這樣的實踐理念，內化於吾人心身之中，而成的一個心源動力。習心則不然，習心所指的是經由吾人實用之要求而慢慢形成的一個慣習，這樣的慣習指的是由存有的開展、轉折，終而存有所執定，由那「無執著性的、未對象化的存有」轉折、執定成一「執著性的、對象化的存有」，這是經由人們的認識功能，進而意識功能，終而使得概念機能總體通過範疇，而對於事物有所裁制，形成一概念性的決定，成為一被決定的定象。由存有的開顯到存有的轉折及其執定的可能，繼而由概念機能總體的執取決定，終而穩立了存有的執定所成的對象。這裏處處可見，熊氏匠心獨運，他破斥了傳統的知識論上的符應說，相應於他所建立的這套活生生的實存而有這樣的存有學及本體現象學，他又建立了一主客互融，範疇裁制一起

完就的知識論。這樣的論點，明顯的成就了兩層存有的論點：一是「無執著性的、未對象化的存有」，另一是「執著性的、對象化的存有」，前者是就「存有的根源——『X』」自如其如的開展而說的，後者則就存有的開展因之導生的存有的轉折，及因之而有的存有的執定之可能，加上概念機能總體的執取決定而成的。

第九章〈存有的根源與根源性的實踐方法論之穩立〉：旨在闡明「根源性的實踐方法論」，是以「任持本心」爲主的，是以當下的返本一幾爲切入點的，而這樣的當下切入，爲的是證會本體，而所謂的「證會本體」並不是離現實存在事物之外又去尋個超絕寥然的本體，以爲追求的鵠的，而是即本體即工夫的，即用即體的。它著重的是正視「存有的執定」所可能帶來的限制與遮蔽，乃至扭曲與異化，因爲存有的執定是由於那存有的轉折、以及人們概念機能總體的執取而成的，在存有的轉折與概念機能總體的執取過程中，由於人的根身之發用，乘權以起，造成一種反控與限制、遮蔽，乃至扭曲與異化；但是並不是就停留在這個「執著性的、對象化的存有」階層裏去對治，而是要邁越這個階段，進至一「無執著性、未對象化的存有」這個階層，終而才得去開啟存有的根源之門，由此存有之根源而有根源性之實踐動力也，開發此根源性的實踐動力終而撥除了存有的遮蔽，化解了其扭曲與異化。換言之，道德實踐之事乃是如何疏通存有根源之事，非僅一般之道德規範、守規矩而已，對於那宰制性的道德規條、那會以理殺人的條目，更當有一超邁，而不爲所限也。須知：我人之作爲一活生生的實存而有這樣的一個具有主體能動性的人，

他之進到這個世界之中，作為存有根源的啟動者所內在具有的一種能力，這樣的能力與大化流行之能力是合而為一的，因為我們說那大化流行其實便是人們的參與進入，因而得以開啟的，它本來與人便是一個整體。再者，筆者指出熊氏所謂的「執」可有兩層，一是「染執」、一是「淨執」。他強調的是破染不破執，因為有執才能成就一客觀的俗諦世界，即此客觀的俗諦世界，而有一生活世界，此世界亦不外於那活生生的、實存而有的，不斷的由存有的根源所開顯而出的世界。

第十章〈根源性的實踐方法論之展開〉：順著上章，更進一步指出其根源性的實踐方法論是不分覺前與覺後的，一是皆以本心作為其實踐的動力，而本心即是天理，本心即是道體，道體與本心是二而一、一而二的。究極而言，這樣的實踐方法論本可一言而道盡，但落實於生活世界則必須對於心行意識展開進一步的分析並指出它與根源性實踐動力的關聯。從他對於「恆行數、別境數、染數、善數」的諸多分析中，我們發現它一方面極為注重如何去疏通存有的根源，另一方面，他亦注意到真正的工夫是落在具體的生活世界展開的。他不只注意到如何由存有的根源自如其如的開展其自己，另一方面他亦重視到存有的開顯必以存有之執定所成的生活世界作為基底。功能與習氣、性習之分，都可見他是如何的注意到所謂的實踐工夫，是不能只是「澄心默坐，體認天理」就可得的。因為光只澄心默坐、體認天理，這樣的道德實踐工夫論雖亦可名之為根源性的實踐工夫論，但它卻可能只停留在一心靈境界中，自我受用而已，它可以跨過「執著性的、對象

化的存有」這個階層，而限在那「無執著性的、未對象化的存有」之中，而形成一「存有的迷思」。熊氏對於此嚴予破斥，他提出的「返本一幾」、「當下切入，證會本體」、「任持本心」，強調的是注意到整個生活世界，由此生活世界做起。關聯著以上的脈絡，在本章中，他所提出的「性修不二」，更清楚的呈現出這樣的實踐工夫論是不外於我們這個具體的生活世界的。

第十一章〈結論：熊十力體用哲學的釐定〉：首先，指出熊氏的體用哲學，若究極而言，道體、心體與物體這三個面向是通而為一的。道體指的是存有的根源，心體指的是人這個活生生的實存而有之進到這個世界的動源點，這動源點與存有的根源是不二的。物體指的是就那存有的開顯與轉折及由之而有的概念的執定所成的客觀俗諦世界，它究極而言亦是通極於道體的。筆者以為熊氏疏通了存有的根源，見到了意識的透明性，肯定了執著性的、對象化的存在之為一客觀的存在；他疏通了道體、穩立了心體、正視了物體。再者，筆者再以「意識」、「存有」、「實踐」三者作為本篇論文的總括，指出意識之自然是空無而透明的，此是境識俱泯之境，而此即隱含一明覺性與自由性，即此而存有因之啟動而開展也。存有之開顯初時是境識俱起而未分的狀態，這是一無執著性、未對象化的存有階層。再者，境、識既涉，相執而立，此時之「存有」為一執著性、對象化的存有，此時之「意識」染執而執成一暫時之體（權體）。如此之染執性、權體性所成之概念機能總體必含質礙性與障礙性，此與前所謂之意識的本然狀態形成一對比的張力，有此

對比的張力而有現實的道德實踐也，而此又不外於存有的根源性實踐動力。最後筆者指出，熊氏的體用哲學所開啟的存有學有一嶄新的可能，並前瞻其所可能牽涉到的諸多面向以爲總結。

存有・意識與實踐 目次

——熊十力體用哲學之詮釋與重建

〔凡例〕

代序——全書提要

第一章 導論：本書研究之動機、目的與方法、途徑暨主題之展開

目

次

一 / 一

一、前言.....	1
二、動機與目的之闡明.....	4
三、方法與途徑的釐清.....	9
四、本書主題之展開.....	16
五、結語.....	22

第二章 邁向體用哲學之建立

一、前言·····	25
二、邁向一「活生生實存而有」的體用哲學·····	28
三、活生生的實存而有的體用哲學義下的「存有」與「方法」·····	41
四、結語·····	51

第三章 體用哲學的思考支點

一、前言·····	55
二、現象與純粹經驗·····	58
三、識心之執的作用及其所造成的限制·····	62
四、心卽理——卽活動卽存有·····	70
五、結語·····	78

第四章 從對象的兩重性之釐清到存有的根源之穩立

一、前言·····	81
-----------	----

第五章 存有的根源的開顯

二、存有對象的兩重性：無執的對象與執的對象·····	82
三、從緣生義的批判改造到存有的根源之穩立·····	87
四、結語·····	3

一、前言·····	07
二、論「存有的三態」·····	08

(1)「存有的根源」——「X」(2)無執著性、未對象化的存有(3)執著性、對象化的存有

三、存有開顯的動勢——「翕闢成變」·····	15
四、存有開顯的實況——「剎那生滅」·····	25
五、存有的根源之究竟理解——「變之三義」·····	40
六、結語·····	49

第六章 從平鋪的眞如到縱貫的創生：對於空宗的批評與融攝

一、前言·····	51
二、體用一如的基本異同·····	53