

5047-12
108
3

【第三卷】

◎湖北教育出版社

熊十力全集

新唯識論

(語體文本，一九四四年)

題 記

新唯識論（語體文本）標誌熊十力哲學體系的最終完成。全書三卷曾於一九四四年三月在重慶由商務印書館出版，一九四七年三月由該館在上海重印。此次校點，以一九四七年湖北十力叢書之新論語體文三卷四冊綫裝本爲底本整理。

新唯識論全部印行記

己卯夏，余有嘉州之行，適遇寇機，頻年積稿盡燬，友好多傷之。翌年，本書上卷成，得呂生漢財印如干部。辛巳冬，中卷成，復慮轟炸，老友居覺生先生募資，合上卷付印。昨春，下卷成，復取上中卷，稍易數處，而以全書由中國哲學會付商務印書館出版。老當國難，精力日衰矣，平生心事，寄之此書。世或罪以謗佛，則豈識予心者哉？有問：“此書非佛家本旨也，而以新唯識論名之，何耶？”曰：吾先研佛家唯識論，曾有撰述，漸不滿舊學，遂毀夙作，而欲自抒所見，乃爲新論。夫新之云者，明異於舊義也。異舊義者，冥探真極，此語吃緊。苟非自窮真極，而徒欲泛求之百氏，則陷於雜博，未能臻至理也。而參驗之此土儒宗及諸鉅子，抉擇得失，辨異觀同，所謂觀會通而握玄珠者也。玄珠，借用莊子語，以喻究極的真理或本體。破門戶之私執，契玄同而無礙，此所以異舊義而立新名也。識者，心之異名。唯者，顯其殊特。即萬化之原而名以本心，是最殊特。言其勝用，則宰物而不爲物役，亦足徵殊特。新論究萬殊而歸一本，要在反之此心，

是故以唯識彰名。或曰：“新論不亦談妄識乎？豈盡說本心耶？”曰：異哉，汝之固也。辨妄正所以顯本，妄之不明，本不可見。汝以爲著書將只單提一義，而不可涉及餘義乎？道理哪得如是簡單。世俗每不悟新論所由立名，輒爲無謂之非難，故略說如上。

中華民國三十三年一月二日 黃岡 熊十力 記於
陪都近區北碚 勉仁書院

初印上中卷序言

是書原本係文言文，於民國十二年頃講授於國立北京大學。後多所改定，以二十一年十月自印行世。無錫錢學熙常欲迻譯英文，未果。二十七年春，余避難入蜀，寓居璧山，學熙亦至。是冬，學熙欲償夙願，因先用國文翻成語體文，以資熟練。義有增損，則余所隨時口授，學熙無擅改也。僅翻至轉變章首節，學熙因事離川，又不獲譯。迄二十八年秋，萊蕪韓裕文從遊，因囑裕文續學熙稿，將別為語體文本。裕文面受裁決，遂完成轉變章，輯為上卷。未幾，裕文以生事窘束離去。余孤羈窮鄉破寺中，老來顛沛，加復貧困，乃彊自援筆，續繙功能章上下，以三十年孟秋脫稿，輯為中卷。預計全書若成，當不過三卷。下卷起草須稍待也。中卷申明體用，因評判佛家空有二宗大義，而折衷於易。易者，儒道兩家所統宗也。既已博資群聖，析其違乃會其通，其相違處，辨而析之。其大通處，可融會也。學窮其至，可守一家言乎？實亦窮極幽玄，妙萬物而涵眾理。理極其玄，則眾理無所不包，故曰涵眾理。玄者萬物之所共由，故曰妙萬物。上卷所陳義趣，至

此而後見其根極。夫泥曲者難期以超悟，曲者偏曲，謂俗學只從枝節去索解。泥於此者，未能脫然超悟。守文者無冀夫懸解，世固有莫逆予心者乎？吾姑俟之而已。中卷甫脫稿，將合上卷先付印如干部，以防散失。印費綦難，舊友廣濟居覺生先生籌募而資之。翼此變經，無墜旦夕。易經窮極變化之道，阮嗣宗稱以變經，此借用之。

是書卷面，簽題新唯識論語體文本。卷內題名仍舊，新唯識論以避繁重。

原本擬爲二部：曰境論，境者，所知名境，本佛典。今順俗爲釋，如關於本體論及宇宙論、人生論等，有其所知、所見、或所計持者，通名爲境。曰量論。量論，相當俗云知識論或認識論。量者，知之異名。佛家有證量及比量等，即關於知識之辨析也。只成境論一部分，量論猶未及作。今本此次語體文本稱今本，下倣此。則不欲承原本之規畫，如將來得成量論時，即別爲單行本，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。本書根本問題不外體用。立言自有統紀，一依原本之底蘊。學者如透悟體用義，即於宇宙人生諸大問題，豁然解了，無復疑滯。

本書雖是語體文，然與昔人語錄不必類似。此爲理論的文字，語錄只是零碎的記述故。又與今人白話文尤不相近。白話文多模倣西文文法，此則猶秉國文律度故。大抵此等文體不古不今，雖未敢云創格，要自別成一種作風。

本書發端於錢君，初非有意爲此。繼念原本簡括，文不繁重曰簡，義綜綱要曰括。欲因錢稿而續成語體文本，歷時幾四載，成茲二卷。上卷之文，既非一手，余頗有核定，但損益無多。中卷則余親秉筆，而流亡困厄，意興蕭索，老來精力益復無幾，寫稿斷難一氣貫注。然義有據依，非由意想妄構故。詞必精覈，詞必足以完全表達其所詮之義，無有漏略，且正確而不容誤解，乃云精囊。要歸無苟，則非文章之士所與知也。嘗與朱孟實 光潛書云：哲學之事，基實測以遊玄，從觀象而知化。大易之妙在此。窮大則建本立極，冒天下之物；通微則極深研幾，洞萬化之原。解析入細，繭絲牛毛喻其密；組織精嚴，縱經橫緯盡其巧。思湊單微，言成統類。此所以籠群言而成一家之學，其業誠無可苟也。焉得知言者，而與之游於玄圃。

中華民國三十一年一月十五日熊十力識

附原本緒言節存

本書於佛家，元屬造作。凡所用名詞，有承舊名而變其義者，舊名，謂此土故籍與佛典中名詞。本書多參用之，然義或全異於舊，在讀者依本書立說之統紀以求之耳。如恆轉一名，舊本言賴耶識，今以目本體，則視舊義根本不同矣。此一例也，餘準知。有採世語而變其義者。世語。謂時俗新名詞。自來專家論述，其所用一切名詞，在其學說之全系統中，自各

有確切之涵義，而不容泛濫，學者當知。然則何以有承於舊名，有採於世語乎？名者公器，本乎約定俗成，不能悉自我制之也。舊名之已定者與世語之新成者，皆可因而用之，而另予以新解釋。此古今言學者之所同於不得已也。

書中用自注。或有辭義過繁，不便繫句讀下者，則別出爲附識，亦注之類也。每下一注，皆苦心所寄。今本上卷有譯者按及鐮者按等文，爲上卷以下所無者，蓋錢韓兩君所附加者。此亦與附識同例，無須改削。

本書評議舊義處，舊義謂印度佛家。首叙彼計，必求文簡而義賅。注語尤費苦心。欲使讀者雖未研舊學，亦得於此而索其條貫，識其旨歸，方瞭然於新義之所以立。

附筆札

科學承認有外界獨存，自科學言之，固應假定如此。而哲學家談本體者，亦將本體當做外界的物事來推度，卻成顛倒。明宗及唯識兩章，須曠懷潛玩始得。

來問：“唯識章只不承有外境，卻不謂境無，何以成唯識？”此正未了本書意思耳。書中明言：唯者，殊特義，非唯獨義云云。詳唯識章。本書明翕闢成變，即依翕上假說境物，詳轉變成物兩章。前後意思儘一貫。以上答鍾定欣。

內心外物，分成兩界對立，此於真理太悖。悟到心

境渾融，方是實際理地。

近世哲學不談本體，則將萬化大原、人生本性、道德根底一概否認。此理本平常，本著顯，直緣人自錮於知見，不能證得。

知識論所由興，本以不獲見體，而始討論及此。但東方先哲則因知識不可以證體，乃有超知而趣歸證會之方法。西人則始終盤旋知識窠臼，茫無歸着，遂乃否認本體。明者辨識此中得失，方信本論所爲作，是不容已。

來問：“明宗章有云，‘吾人必須內部生活淨化和發展時，這個智才顯發的’云云。淨化一詞，似採用時下新名詞，或須加注，方免誤會。”所見極是。西洋談心理者，以爲吾人之本能遇阻遏，或下等欲望不遂者，必別求補償於高等精神活動之中，是謂淨化。今在本文中所云淨化，其意義自別。蓋必保任本心，即固有性智，而勿失之，則中有主宰，而一切下劣的本能或欲望自受裁制，而不至橫溢爲患。如是，欲皆從理，無有迷妄。故此云淨化，乃自有真宰，而能保任勿失，始有此效。若不悟真宰，只謂即下等衝動可轉而高尚化，引乃吾先哲所謂“百姓日用而不知”者也，豈究理之談耶？學熙譯本文時，未及注別，得子抉發，所關不淺。以上答黃良庸

新論原本轉變章動點之說，吾自潛玩及此。宇宙原是大用流行，不妨說爲一大動力。一者，絕對義。大者，無所不包含義。動者，神變無窮義。此動非與靜爲對待之詞。力者，言乎神變無窮之勢用也。此力字，勿作物理學上所謂能力來理會。

只此動力，無別實在的物質。動力不凝攝，則空蕩無物，將何所藉以自表現耶？其凝攝也，則分爲衆多之點滴然。由此點滴，漸漸轉粗，而形成所謂原子電子，乃至輾轉形成物質宇宙。故推迹物質，本非實有。吾自信理當如是。後聞學熙言，西哲已有言及動點者。吾不能讀西籍，未知其立說之體系如何，其根底意思如何，但彼既有此說，則吾不欲與之雷同。故語體文本，已不用動點一詞。以上答鄧子琴。

本論明變而表以數，立二數或三數以示之，至道無餘蘊矣。二者，一翕一闢也。三者，恒轉是一，其現爲翕則二也，復現爲闢則三也。須詳玩轉變章。恒轉亦名功能，相當易之太極，春秋之元。夫言二，非無一也。恒轉本寂寞無形，而不能不現爲一翕一闢，故稱萬法實體。是以不言一而一固存矣。吃緊。大易以二數明化，至矣妙矣。子云太玄以三，猶符易旨。邵堯夫以四，則已滯於象，而難與究玄矣。近人嚴又陵猶識此意。本論初出，世或以黑格爾辨證法相擬，實則本論原本大易，其發抒易老“一生二、二生三”之旨，若與辨證法有似者。但吾書根本意思，要在於變易而見真常，於反動而識冲和，老曰：“反者道之動。”冲和即仁也。於流行而悟主宰。其於黑格爾氏，自有天壤懸隔處。非深於易者，終不解吾意耳。

易曰：“天下之動，貞夫一者也。”老子“天得一以清”章善發斯旨。數立於一。一者，絕待也，虛無也，無形無象故名。無在無不在也。自一而二，以之於三，皆稱

體起用之徵符，至無而妙有也，至虛而善動也，是故擬之以象。實無固定之象，故曰擬也。自此以往，而數不勝紀，則有待之域，不可以見玄也。以上與牟宗三 唐君毅。

不喜談本體論，向者學熙亦如此。彼初聞新論，卻沒意趣，久之屏除成見，時於虛靜中體玩此理，漸有解悟，至於欲罷不能，乃信此學是窮萬化之奧妙，是一切學問之歸墟。

讀本書者，若於佛家大乘學及此土三玄大易老莊。并魏晉宋明諸子，未得其要，則不能知本書之所根據與其所包含及融會貫通處。其輕詆，亦宜也。吾未嘗自矜己見。平生讀前哲鉅典，不肯用經生家技倆，只曠懷冥會，便覺此理不待求索，六通四關，左右逢原，實有此事，古人不我欺也。以上答雲頌天、張俶知。

來函云：“明宗章直指本心，說為宇宙實體。驟聞之殊不契，細玩之，覺其理無可易。”足徵虛懷之益。本體不是外在的物事，更不是思惟中的概念，或意念中追求的虛幻境界。唯反己深切體認，更自識本來面目。

本書談生滅，是就一翕一闢之勢用新新不住而言。換句話說，即顯大用流行，無有些子滯積而已。易所謂“妙萬物而為言者”此也。本書不是就個體的物事上談生滅，而是就所謂個體的物事上，明其都無實物可容暫住，於此可見神化之不息與大用之不測。此與俗書談生滅的意思自不同，須曠懷冥會始得。上以答楊生。

虛妄的心，亦云妄識，亦省言識。別於本心或真心而言

之也。若就其辨物析理的等等作用而言，則曰量智或理智。隨義異名，所目則一。

嘗怪西洋哲學家談理智，似是無根的東西。彼所謂理智，既不同吾儕所云性智，卻又不問理智是如何而有的。學者於此無疑問，何耶？吾人承認有本來固具的性智，則說理智亦是性智的發用，但他是流行於官體中而易為官能假之以自逞，又有習染之雜。他畢竟不即是性智，這是不可混淆的。參看明宗章談量智處一段文。又唯識下章結處有云，“第三章雖云心無自體，然許心有因緣，即是他有其本身底自動的力”云云，此下文字，俱須細看。須知，妄識亦依性智故有，譬如浮雲雖無根底，亦依太空故有，所謂依真起妄者是也。以上答張德鈞。

上卷初出，偶酬諸子問難，頗有關大義者，節存如上。

卷上

第一章 明宗

今造此論，爲欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，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。

譯者按：本體非是離我的心而外在者，因爲大全大全，即謂本體。此中大字，不與小對。不礙顯現爲一切分，而每一分又各各都是大全的。如張人，本來具有大全，故張人不可離自心而向外去求索大全的。又如李人，亦具有大全，故李人亦不可離自心而向外去求索大全的。各人的宇宙，都是大全的整體的直接顯現，不可說大全是超脫於各人的宇宙之上而獨在的。譬如大海水喻本體。顯現爲衆漚，喻衆人或各種物。即每一漚，都是大海水的全整的直接顯現。試就甲漚來說罷，甲漚是以大海水爲體，即具有大海水底全量的。又就乙漚來說罷，乙漚也是以大海水爲體，亦即具有大海水底全量的。丙漚、丁漚乃至無量底漚，均可類推。據此說來，我們若站在大海水底觀點上，大海水是全整的現爲一個一個的漚，不

是超脫於無量的漚之上而獨在的。又若站在漚的觀點上，即每一漚都是攬大海水爲體。我們不要以爲每一漚是各個微細的漚，實際上每一漚都是大海水的全整的直接顯現着。奇哉奇哉！由這個譬喻，可以悟到大全不礙顯現爲一切分，而每一分又各各都是大全的。這真是玄之又玄啊！

又按本體非是理智所行的境界者，熊先生本欲於量論廣明此義。但量論既未能作，恐讀者不察其旨。茲本熊先生之意而略明之。學問當分二途：曰科學，曰哲學。即玄學。科學，根本從實用出發，易言之，即從日常生活的經驗裏出發。科學所憑藉以發展的工具，便是理智。這個理智，只從日常經驗裏面歷練出來，所以把一切物事看作是離我的心而獨立存在的，非是依於吾心之認識他而始存在的。因此，理智祇是向外去看，而認爲有客觀獨存的事物。科學無論發展到何種程度，他的根本意義總是如此的。哲學自從科學發展以後，他底範圍日益縮小。究極言之，只有本體論是哲學的範圍，除此以外，幾乎皆是科學的領域。雖云哲學家之遐思與明見，不止高談本體而已，其智周萬物，嘗有改造宇宙之先識，而變更人類謬誤之思想，以趨於日新與高明之境。哲學思想本不可以有限界言，然而本體論究是闡明萬化根源，是一切智智，一切智中最上之智，復爲一切智之所從出，故云一切智智。與科學但爲各部門的

知識者自不可同日語。則謂哲學建本立極，只是本體論，要不爲過。夫哲學所窮究的，即是本體。我們要知道，本體的自身是無形相的，而卻顯現爲一切的事物，但我們不可執定一切的事物以爲本體即如是。譬如假說水爲冰的本體，但不可執定冰的相狀，以爲水即如冰相之凝固者然。本體是不可當做外界的事物去推求的。這個道理，要待本論全部講完了才會明白的。然而吾人的理智作用，總是認爲有離我的心而獨立存在的物質宇宙，若將這種看法來推求本體，勢必發生不可避免的過失，不是把本體當做外界的東西來胡亂猜擬一頓，就要出於否認本體之一途。所以說，本體不是理智所行的境界。我們以爲科學、哲學，原自分途。科學所憑藉的工具即理智，拿在哲學的範圍內，便得不着本體。這是本論堅決的主張。

是實證相應者，名爲性智。性智，亦省稱智。這個智是與量智不同的。云何分別性智和量智？性智者，即是真的自己底覺悟。此中真的自己一詞，即謂本體。在宇宙論中，賅萬有而言其本原，則云本體。即此本體，以其爲吾人所以生之理而言，則亦名真的自己。即此真己，在量論中說名覺悟，即所謂性智。此中覺悟義深，本無惑亂故云覺，本非倒妄故云悟。申言之，這個覺悟就是真的自己。離了這個覺悟，更無所謂真的自己。此具足圓滿的明淨的覺悟的真的自己，本來是獨立無匹的。以故，

這種覺悟雖不離感官經驗，要是不滯於感官經驗而恒自在離繫的。他元是自明自覺，虛靈無礙，圓滿無缺，雖寂寞無形，而秩然衆理已畢具，能爲一切知識底根源的。量智，是思量和推度，或明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失等等的的作用故，故說名量智，亦名理智。此智，元是性智的發用，而卒別於性智者，因爲性智作用，依官能而發現，即官能得假之以自用。此中得者，言其可得，而非恒然。若官能恒假性智以自用，即性智畢竟不得自顯，如謂奴恆奪主，無有主人得自行威命者。此豈應理之談。易言之，官能可假性智作用以成爲官能之作用，迷以逐物，而妄見有外，性智作用，以下省云性用。見有外者，以物爲外故。由此成習。習者，官能的作用，迷逐外物。此作用雖當念遷謝，而必有餘勢續流不絕也。即此不絕之餘勢，名爲習。而習之既成，則且潛伏不測之淵，不測之淵，形容其藏之深也。常乘機現起，益以障礙性用，而使其成爲官能作用。則習與官能作用，恒叶合爲一，以追逐境物，極虛妄分別之能事，外馳而不反，是則謂之量智。以上意思，俟下卷明心章當加詳。故量智者，雖原本性智，而終自成爲一種勢用，迥異其本。量智即習心，亦說爲識。宗門所謂情見或情識與知見等者，皆屬量智。吾嘗言，量智是緣一切日常經驗而發展，其行相恒是外馳。此中行相一詞，行謂起解，相者相狀，行解之相，曰行相。外馳者，唯妄計有外在的物事而追求不已故。夫唯外馳，即妄現有一切物。因此而明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失而遠於狂馳者，狂馳猶俗云任感情盲動者