

# 在中國思考“本體”： 以熊十力、張東蓀的對話為線索\*

蔡岳璋

## 提 要

上個世紀三〇年代，中國哲學家張東蓀討論中國是否關心萬物背後有無本質(ultimate stuff)的問題時曾經指出：中國思想上，自始即無所謂“本體”(substance)的觀念，這樣的現象反映在早期漢語上，即查無此一概念之詞。這樣的主張，適與同時代力倡“體用論”的熊十力，形成強烈對比。本文以晚清民初中西文化斡旋之際，現代中國哲學界的兩枝棟梁為根據，透過熊十力、張東蓀的往復爭辯及各自哲學判斷的差距為線索，試圖挖掘傳統世界觀在現代知識語言更新的轉譯時期，所激蕩起的豐富的文化體會、理解與想象，顯豁本體之說的合法限度與正當性依據。

**關鍵詞：**熊十力 張東蓀 體用論 神秘的整體主義 萬有在神論

---

\* 本文初稿曾發表於“中研院”中國文哲研究所2021年8月19、20日所舉辦的“中國哲學與語言思想”青年學者工作坊，會中承蒙東吳大學哲學系沈享民教授評論並惠賜高見。今得兩位匿名審查專家知常通變的評點與勞心諄諄之建議，促使本文論述更臻完備，在此謹申謝忱。倘有任何疏漏與違失，文責當由作者自負。

## 一、前 言

在中國，體用之說，淵遠流長。宋以前，體用之言多見於道家、釋氏學說中；歷經宋代理學家之手，體用論更到了泛濫程度；宋以後，隨著三教合一論漸興，體用之說也有了進一步的推展。<sup>1</sup> 到了近代，由於受清末唯識佛學的刺激而再度復興。根據張岱年的說法，體用(本用、質用)概念在中國古典哲學的起源及其從實質到抽象涵義之流衍，大略歷經論語、易傳以迄王陽明、戴震等人之手。<sup>2</sup> 然而，在這一大批體用思想的譜系隊伍中，唯獨不見佛教身影。張氏對於佛教在中國哲學廣泛使用體用觀念的過程所扮演的角色，未置一詞。但事實上在此之前，民國時期的張東蓀便已揭露，體用二字雖見於《易·繫辭》，但作為對待名詞出現，則始自印度思想傳入中國以後，體用與能所皆為翻譯佛書而有所創。換言之，它們是中國傳統固有的學術名辭，因為受佛教的刺激影響，而以一种新身分重新站上思想史的舞臺，盤據一席之地。文化鼎革賡續之際，其真實義自有蟬蛻之別，但也不無蟬聯之處(如傳統即有貴本之論，到了王弼、郭象更踵事增華)。<sup>3</sup> 不唯如此，日本學者島田虔次更直指，佛教的體用論理影響宋學深遠，“體用”作為成對使用的概念出現，絕非產自中國古代(唐以前)的儒、道傳統典籍——作為思維範疇的體用，在唐以前的中國文獻幾乎看不到。到了隋唐佛教哲學，體用範疇的頻繁運用則已被操作到熟爛的地步。行至宋元，歷經邵雍、程明道、張載，尤其到了朱子手上，體用之說燦然大備，不可同日而語；並且藉由體用論理，宋學、朱子學完成了它自身(唯朱子嚴格強調體用之別，更勝於體用相即之一側)。理學家們通過“全體大用”、“明體達用”之論理

- 
- 1 晚近關於體用論(述)範疇的淵源、使用與側重，及箇中轉變的歷史梳理，詳見蔡振豐：《中國哲學中的體用義》，《杭州師範大學學報(社會科學版)》2017年第5期，頁36—45。
  - 2 張岱年：《中國古典哲學中若干基本概念的起源與演變》，《哲學研究》1957年第2期，頁67—69。
  - 3 唐君毅也曾指出，本迹、本末、權實、體用等起初是用來解釋佛教經論的概念名辭之用。詳見唐君毅：《智顛在中國佛學史中之地位與其判教之道(上)》，《中國哲學原論·原道篇(全集校訂版)》(臺北：臺灣學生書局，1986年)，頁137—139。

邏輯，串聯此界與彼岸，一體連帶。<sup>4</sup> 到了近代，發揮體用論理的領銜人物，則非黃岡熊十力莫屬。熊氏不只一次概括近代體用方家王船山的思想旨趣與精神歸趨（尊生、彰有、健動、率性），並以之作爲個人《新唯識論》一書的根本綱要。<sup>5</sup> 無論如何，體用論的發展，其間雖有盛衰之判，卻未嘗有中絕之時。雖然如此，但同代時賢卻有另一種聲音。張東蓀透過分析中國傳統經籍的語言文字發現，早期中國哲學根本没有本體論，而最顯著的理由就是在漢語言文字上，找不到關於此一概念的字。這樣的觀點適與同時代力倡以“體用論”作爲“哲學上的根本問題”，作爲宇宙體原、人生體察的大問題看待的熊十力之根本哲學立場，形成強烈對比。在兩人的魚雁往返中，熊十力明確反對其意見。

1936年6月，不到三十歲的青年牟宗三（1909—1995）評鷺當時代中國哲學界的發展情況，指稱熊十力（1885—1968）、張東蓀（1886—1973）與金岳霖（1895—1984）三人是“現代中國哲學界的三枝棟梁”。牟氏認爲他們的學問規模，在當時分別代表了三種路向：“熊先生代表了元學、張先生代表了知識論、金先生代表了邏輯。”更說如若沒有此三人，“也只好把人羞死而已。有了這三個人，則中國哲學界不只可觀，而且還可以與西洋人抗衡，還可以獨立發展，自造文化。”<sup>6</sup> 其中，熊十力與張東蓀相差一歲。一位是從未出國，卻將儒佛二學

4 關於體用論思想的佛教上游，見島田虔次：《体用の歴史に寄せて》，《仏教史學論集——塚本博士頌壽記念》（京都：塚本博士頌壽記念會，1961年），頁416—430，中譯本見鄧紅譯：《論“體用”的歷史》，《中國思想史研究》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁219—232。至於體用論思想在理學中的展開，參見楠本正繼：《全体大用の思想》，《日本中国学会會報》1952年第4輯，頁76—96。陳榮捷：《體用》，《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁175—178。

5 熊十力：《讀經示要》，蕭萐父主編：《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），卷3，頁916；《重印周易變通解序》，《十力語要》，載前引書，卷4，頁140。

6 牟宗三：《一年來之哲學界並論本刊》，《牟宗三先生全集：早期文集（上）》（臺北：聯經出版事業有限公司，2003年），冊25，頁546。對於牟宗三的判斷，論者指出：“牟先生在此處，在尚未見及張東蓀《認識論》出版之後之兩篇重要文獻——《多元認識論重述——我的多元認識論與康德之比較》及《多元認識論重述》——的情況下，認定張東蓀乃是代表了中國哲學知識論之‘一枝棟梁’是完全客觀的與有遠見的。實際上，在牟先生所說之‘三枝棟梁’中，張東蓀是出發最早、目標最爲明確之一位；熊十力先生出發稍晚，且目標不完全是‘現代哲學’或‘後現代哲學’；金岳霖先生出發更晚，在1936年之時，思想尚在搖籃中。”張耀南：《張東蓀的“知識學”與“新子學時代”》，張東蓀：《認識論》（北京：商務印書館，2011年），頁149。

要義進行獨創性的綜合,成功打造本體論體系的“20世紀中國哲學的傑出人物”,<sup>7</sup>另一位則是未曾踏足西歐,僅在日本接受西學洗禮,返國後從事龐大而專技的跨語際知識生產——西洋哲學名著的翻譯、審定工作,具充分比較哲學能力的知識分子。<sup>8</sup>

目前學界鮮少以熊十力的本體觀與張東蓀的神秘整體論,作為兩種關於中國文化的根源或究極之判斷。<sup>9</sup> 本文擬以晚清民初中西文化斡旋之

- 
- 7 “Xiong Shili.” *Britannica Academic*, Encyclopædia Britannica, 21 Nov. 2008. <https://reurl.cc/zbxyq0>. Accessed 14 May. 2021. 1968年5月,年屆85歲的哈米敦(C. H. Hamilton)老博士,為中國一代學人熊十力寫小傳,並登載於1968年版的《大英百科全書》。該詞條介紹熊氏哲學之大略源流與歸宿所在云:“熊氏最初研究印度佛教唯識宗傳統中的形而上的唯心論,繼而轉入儒家傳統,他在易經和理學之唯心派中獲得基本的洞察力。他從西方思想中,則得到分析方法和創化觀念(柏格森)之體會。他從所有這些來源中吸收種種成分而形成他自己的本體論系統。”並說《新唯識論》“表示佛家、儒家與西方三方面要義之獨創性的綜合。”哈米敦(C. H. Hamilton)著,陳文華譯:《熊十力哲學述要》,《中華雜誌》第7卷第10期(1969年10月),頁33。雖然,曾經自道“不能讀西籍”的熊十力,對於西方思想的分析方法與柏格森的創化觀念,究竟吸收、把握到什麼樣的地步,實在難說;至於《新唯識論》,哈氏謂其在儒、佛二家之外更融有西方思想旨趣,此一判斷,同樣不能無疑。熊氏在《讀經示要》曾夫子自道:“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,而實根祇《大易》以出也。”換言之,強調從剛健與變動以契悟實體、深究體用的熊氏創化論,更直接根本的思想源頭,毋寧是《易經》。熊十力:《論玄學方法》,謝幼偉編著:《現代哲學名著述評》(臺北:新天地書局,1974年),頁272。熊十力:《讀經示要》,蕭蓬父主編:《熊十力全集》,卷3,頁916。
- 8 詳見張汝倫:《中國現代哲學史上的張東蓀》,《現代中國思想研究》(上海:上海人民出版社,2001年),頁481—501、葉其忠:《西化哲學家張東蓀及其折衷論證析義》,《“中研院”近代史研究所集刊》第69期(2010年9月),頁79—125、拙著:《漢字思維的哲學思考——張東蓀的方法論反思》,《文與哲》第37期(2020年12月),頁193—228。
- 9 1949年前後熊十力在中國哲學界的評價與海內外佛教界的批評,以及1960、1970年代的港台研究,見郭齊勇:《數十年間海內外熊學研究動態綜述》,《熊十力及其哲學》(北京:中國展望出版社,1985年),附錄一,頁118—145。80年代熊學的研究情況,見景海峰:《近年來國內熊十力哲學研究綜述》,載深圳大學國學研究所主編:《中國文化與中國哲學》(北京:東方出版社,1986年),頁385—397。晚近關於熊十力的思想上游之溯源、本體宇宙論哲學的探究、本體論(境論)與認識論(量論)在熊氏哲學的分疏及熊氏後期哲學的評價等議題,相關成果概述見秦平:《近20年熊十力哲學研究綜述》,《哲學動態》2004年12期,頁26—29。又,熊十力哲學生前與身後(1930—1980年代)所引發的義理爭辯(如儒佛之爭或唯識華嚴之爭、熊氏的哲學定位為題),收錄較齊全頗助便覽者,見蕭蓬父主編:《熊十力全集》,附卷(上冊)。在研究熊十力思想的學術社群中,郭齊勇的研究面向廣泛,關於熊氏的專門著作包括:《熊十力及其哲學》,書中討論熊十力思想中的關鍵概念:“體用不二”、“境不離心”、“翕闢成變”、“冥悟證會”、“天人合一”等;《熊十(轉下頁)

際，<sup>10</sup>熊、張兩位中國哲學家討論中西哲學、宋明理學的性質為起點，反省並檢討中國的“本體”概念之樣態，藉由兩人的交錯主張與爭辯問難，以豁顯並釐清本體之說的合法限度與正當性依據。只知其一，一無所知，透過“比較”可以顯露差異並發現相似，這也是釐清文化內部的紛雜現象，進一步獲致精當的理解的有效方式之一。甚至它還能產生一種選擇，教過往所得、所見的重層性，立體展開，乃至起到一種思想對決的作用，讓識見、疑情本身得到更好的衡量。合理的正確評價其間所包含或意味的價值原則體系的總體觀念，分析他們對於中國哲學傳統的根本原理的看法，無疑將有助於讀者從對照中，更為全面的掌握本體/體用論的內涵與面貌。藉由兩位文化背景並非迥異、生存年代一致且彼此有過實際交往與接觸的哲學家，檢視、對照其爭論背後所匡助扶持的根本信念、意象與態度，或可以此確立價值系統間的相對位置，對中國哲學的再理解，適時誘發某種喚醒文化活力的動搖力量，於萎絕中恢復生機的瑰異效果。

---

(接上頁)力思想研究：新儒学》(天津：天津人民出版社，1993年)一書涉及熊氏的境論、“量論”、佛學與經學思想、易學觀、道家觀，及熊氏與馮友蘭、金岳霖、賀麟、唐君毅、牟宗三、徐復觀等人的思想交涉，本書後來改名再版印行：《熊十力哲學研究》(北京：人民出版社，2011年)；另外，《天地間一個讀書人——熊十力傳》(臺北：業強出版社，1994年)則是熊十力的生命傳記，後增補為《熊十力傳論》(北京：中國社會科學出版社，2013年)。臺灣部分，與本研究較密切相關的參考文獻，包括較早的林安梧：《存有·意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》(臺北：東大圖書股份有限公司，1993年)、賴賢宗：《熊十力的體用論的基本結構與平章儒佛——熊十力的體用論之“體用不二而有分，分而不二”與平章儒佛》，《鵝湖月刊》第286期(1999年4月)，頁14—31、賴錫三：《熊十力體用哲學的存有論詮釋——略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異》，《中正大學中文學術年刊》2003年第5期，頁81—120、黃文宏：《西田幾多郎與熊十力》，《清華學報》新37卷第2期(2007年12月)，頁403—430、林月惠：《一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義》，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄向與內在辯證》(臺北：“中研院”中國文哲研究所，2008年)，頁1—31、楊儒賓：《從體用論到相偶論》，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》(臺北：臺灣大學出版中心，2012年)，頁37—83，及《開出說？銜接說？》，《思想》第29期(2015年10月)，頁305—314等。

- 10 所謂的文化斡旋，意指處於文化交流語境下的個人參與者，所進行的某種關於意義交換、經驗性脈絡的協商與調解的互動過程；藉由反覆的價值重估的程序(格義與反向格義)，轉化文化交流過程所引起的抗頡作用，從而使得理解得以完成，或使意義得以更新與再確立。

## 二、即本體即“哲學”與對象決定方法

1933年,49歲的熊十力移住北平二道橋,與錢穆、蒙文通、湯用彤及張爾田、張東蓀兄弟、張申府、馮友蘭、張岱年等交游。據錢賓四晚年回憶,“余其時又識張孟劬及東蓀兄弟,兩人皆在燕大任教,而其家則住馬大人胡同西口第一宅。時余亦住馬大人胡同,相距五宅之遙。十力常偕余與彼兄弟相晤,或在公園中,或在其家。十力好與東蓀相聚談哲理時事,余則與孟劬談經史舊學。在公園茶桌旁,則四人各移椅分坐兩處。在其家,則余坐孟劬書齋,而東蓀則邀十力更進至別院東蓀書齋中,如是以爲常。”<sup>11</sup>由此可見,民國時賢日常酬酢的交際往來之一斑,及熊十力、張東蓀對義理玄思的共同興趣。

1935年1月10日,由王新命、何炳松、武埏幹、孫寒冰、黃文山、陶希聖、章益、陳高備、樊仲雲和薩孟武等十名來自上海各大學教授聯名發表的“中國本位的文化建設宣言”,刊登於《文化建設》。<sup>12</sup>同年4月13日,中國哲學年會於在北平開幕,14日閉幕。會後十天(4月23—24日),熊十力在《天津大公報》發表“文化與哲學——爲哲學年會進一言”一文,<sup>13</sup>回應張申府在年會中發表“我所了解的辯證法”一文所提關於中國本位的文化建設,及中國需要新哲學的討論。見及熊文,張東蓀寫了“與熊十力論中西哲學合作問題”去信熊十力,討論中西學問路向、中西哲學的性質問題。熊十力也回信“答東蓀先生書”、

11 錢穆：《師友雜憶》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業有限公司，1998年），冊51，頁185—186。余英時指出，“他們之間的經常聚會象徵著一種與主流派相抗衡的意味”。這裏所謂“主流派”指的是，以胡適爲首所代表五四以降抨擊中國文化與鼓吹西化的觀點。余氏認爲，陳寅恪著名的歷史判斷（即“一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。”），約略可以代表這些人“最低限度的共同綱領”——意即認同中國文化。但另一方面，四人習慣性的分坐兩處，或談經史舊學，或論哲理時事，也顯示“非主流派之間雖有最低限度的共同綱領，仍不能掩蓋內部的分歧。”余英時：《錢穆與新儒家》，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991年），頁62—63。

12 王新命等：《中國本位的文化建設宣言》，《文化建設》第1卷第4期（1935年），頁1—5。

13 該文後來載《十力論學語輯略》一書（該書由1932年冬至1935年秋近三年的論學語錄、書札匯集而成），並於1935年的北平鉛印出版，1944年編入《十力語要》卷1。

“再與東蓀先生論哲學書”往復研討。<sup>14</sup>

在“文化與哲學——為哲學年會進一言”一文中，熊十力認為，當前最急者唯新哲學的產生一事，主張如無法中西哲學各盡所長，溫故以創新，而虛談本位文化建設，則“殆如見卵而求時夜”。新哲學產生的關鍵建立在對傳統學問的把握上，熊氏以自身治學經驗為例，呼籲當以“晚周儒學即孔、孟哲學，實為今人所當參究。”<sup>15</sup>

為何熊十力獨取晚周儒學（尤其孔孟哲學）？原因與儒家的“玄學”<sup>16</sup>（即形而上學）價值，密切相關。熊氏舉出儒家在形而上學上的價值，要點有四：

明示自我與宇宙非二，即生命與自然為一。哲學家向外覓本體，不悟談到本體，豈容物我對峙，內外分別。此其為真實義者一。

本體是流行不息的，是恆時創新的，（《易》曰：‘日新之謂盛德。’）<sup>17</sup>是至剛至健的，是其流行也，有物有則，而即流行即主宰的。……如西哲亦有言變動者，卻又不能於流行識主宰。唯儒家所究為真實義者，此其二。

本體的性質，不是物質的，故唯物之論此所不許；卻亦不是精神的，然必於此心之不物於物處，而識本體之流行焉。……本體是無內外可分，不可當作一個物事去推尋，所以非心非物之論，亦此所不許。西洋哲學本

14 張東蓀：《與熊十力論中西哲學合作問題》，《宇宙旬刊》第3卷第4期（1935年），頁9—10；熊十力：《答東蓀先生書》，同刊同卷期，頁10—14；《再與東蓀先生論哲學書》，同刊，第3卷第5期，頁17—18。

15 熊十力：《為哲學年會進一言》，《十力論學語輯略》，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷2，頁300—301。

16 吾妻重二曾指出，熊十力的《新唯識論（文言文本）》出版之時（1932），“哲學”一詞已廣泛流行，成為常見的中國學術用語，但熊氏“刻意使用‘玄學’一詞以強調他的思想有別於一般的‘哲學’。”從而反映了當時中國哲學界的一種新思路——透過“體認”（或“證會”、“反求”、“反觀”、“反證”、“自己認識自己”等）的內面的直覺而把握人生實在的實存性哲學。見吾妻重二：《民国期中国における“哲学”と“玄学”——熊十力哲学の射程》，《中国：社会と文化》第19號（2004年6月），頁233—234。

17 引文中的括號（ ），為作者熊氏小字自注，後同。

體論上種種戲論,此皆絕無,此其為真實義者三。

理解必待實踐而證實,實踐篤實處,即是理解真切處,實踐不及,但是浮泛知解,無與於真理。此其為真實義者四。<sup>18</sup>

其中,前三點主要涉及涉及中國哲學與西方哲學對於本體與現象、主宰與流行看法的根本差異。在西方哲學脈絡中,本體(reality)主要的意義之一,係指與現象(appearance)相對峙,且存在於現象背後、絕對聳立不動的唯一實在。本體者,實而不現;現象者,現而不實。<sup>19</sup> 然而,在熊十力的“哲學”論述中,體用論的本體與現象,並非如同兩者在西方哲學中那樣屬於二元對立的關係,此事一再為熊氏所強調與釐清。例如在同一時期別處,熊曰:“弟向閱譯籍,細玩西洋哲學家言。私懷以為現象與本體,名言自不能不析,而實際則決不可分成。哲學家於此,總說得欠妥,由其見地模糊故耳。實則現象界即其本體之顯現,猶言器即道之燦著。苟於器而識道,則即器即道。而道不離器之言,猶有語病,夫唯即現象即本體,故觸目全真。宗門所謂一葉一如來,孟子所謂形色即天性,皆此義也。”又如,“若錯解時,便將現象本體打成二片,便成死症。”或曰“宗教家說上帝造世界,而以上帝為超越於世界之上,即能造與所造為二。哲學家談實

18 熊十力:《為哲學年會進一言》,《十力論學語輯略》,蕭蓬父主編:《熊十力全集》,卷2,頁301—302。

19 自1928年起,張東蓀先後為ABC叢書社出版,上海世界書局發行的“ABC叢書”陸續寫了《人生觀ABC》(1928.07)、《哲學ABC》(1929.01)、《精神分析學ABC》(1929.05)和《西洋哲學史ABC》(1930—1931)等普及性書籍,透過淺顯、有滋味的方式,提供關於各類學術的門徑、階梯與綱領性的認知,將學術從智識階級解放出來,擴散至社會一般民衆。關於本體與現象之二分,張東蓀在《哲學ABC》一書揭示泰利斯的主張“萬物的根源是水”的哲學涵義時,首先就以離析“萬物”及其“根源”兩種相對待的概念作為哲學詮釋的起手勢提到:“一個名曰現象(appearance),一個名曰本體(reality)。本體又可名曰實質(substance)。既然萬物都是由別的東西變成的,所以萬物只是現象。……現象二字的意義是說其現於我們之前是如此(it appears to us to be...)。若是其現於他種生物之前或即未必如此。所以現象二字的意義是指‘好像是如此’而言。……在現象背後的東西名之曰本體。而以為現象是依靠我們知覺與外物的關係而成的;至於本體則是自足的,無待於外的。於是我們便有兩個概念:一個是自己存在的本體;一個是倚靠本體而始存在的現象。……於現象以外主張另有本體,這種思想實在人類思想史上的第一個紀元。”張東蓀:《哲學ABC》(上海:世界書局,1928年),頁13—15。



體與現象，往往有說成二界之嫌，其失亦同宗教”等。<sup>20</sup> 批評哲學家將本體作為外在於心的對象，憑理智以求，在哲學上專講知識論等做法，既是熊十力早年便持有的態度，也是其日後常見之議論。<sup>21</sup> 熊氏認為，本體與現象名目可析，但實際卻絕不能分為二界，而是“即現象即本體”，“觸目全真”，主張“體用不二”。熊十力將本體省稱為“體”，作為萬有總名的“現象”則不以現象稱呼，而名之為“用”（作用、功用）。之所以言“用”而不言“現象”，有其哲學上的內在理由可說，“現象界即是萬有之總名，而所謂萬有，實即依本體現起之作用而假立種種名，（天地人物等名。）故非離作用別用實物可名現象界，是以不言現象而言用也。”<sup>22</sup> 且因萬有皆為大用流行之痕跡，不稱現象而稱“用”，主要“言乎本體之流行，狀夫本體之發現。”換言之，以“用”而非“現象”名之，主要作為描述生生化化之流行不停不已的狀語之故。<sup>23</sup> 而之所以會有體用不二的價值判斷，當然主要與傳統的工夫修證的體驗立場有關，亦即文中第四點所觸及的問題，這一點在接下來的張東蓀回信中，更為突顯，並成為區分中西哲學走向的重要判準與價值預設。

閱讀“文化與哲學——為哲學年會進一言”一文後，張東蓀在給熊十力的信中表示：“我始終覺為中國人求學的目的在於把學問灌入到週身的血管裏去，不僅僅乎是求知道而已。……東方求學的宗旨始終在於‘為其人以處之’與‘布乎四體’‘以美其身’。至於‘入乎耳’‘著乎心’則不過是必經的階段而已，不是目的所在。”並指出，中國人與西方人的求學動機、態度殊異：面對學

20 熊十力：《答敖均生》，《十力論學語輯略》，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷 2，頁 230。熊十力：《與張君》，《十力論學語輯略》，同書同卷，頁 228；《答某君》，《十力語要》，卷 1，同書卷 4，頁 77。

21 詳見 50 年代的文本，熊十力：《新唯識論（刪定本）》，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷 6，第一章《明宗》，頁 29—30；第三章《唯識下》，頁 66。吾妻重二曾由 30 年代初期所出版的《新唯識論（文言文本）》，推測熊氏口中所謂“哲學家”，即指胡適、馮友蘭兩位當時聲譽過人的哲學（史）工作者。見吾妻重二：《民國時期中國的“哲學”與“玄學”——以熊十力為中心》，載馮天瑜主編：《人文論叢：2006 年卷》（武漢：武漢大學出版社，2007 年），頁 104 注 20。該文日文原著發表三年後，在武漢大學舉辦的第七屆當代新儒學國際學術研討會議中，作者提供的中譯版本裏，史料更為充沛詳實，故此引中譯文（下同）。

22 熊十力：《答某君》，《十力語要》，卷 1，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷 4，“附記”，頁 76。由此亦知，中國哲學所稱本體論與西方哲學的界定，實有差距。如若以“存有論”來理解與定名中國哲學的“本體論”，或許更為妥切，存有包括本體與現象，並超越本體與現象。

23 熊十力：《答某君》，《十力語要》，卷 1，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷 4，頁 76。

問,中國人首重求善、求修養,西方人主要求真、求知識。認為西方人無論在自然科學或社會科學,一律應用科學方法研究現象,“以求知道‘實在’為目標;不是當作一個價值來看。總之,西方人所求的是‘知識’,而東方人所求的是‘修養’。換言之,即西方人把學問當作知識而東方人把學問當作修養,這是一個很可注意的異點。”面對不一樣的求學動機,張氏倡言應妥善分別而施以不同的態度,對治兩者的學問。如若求取一致,“以西方的求知識的態度來治中國學問,必定對於中國學問覺得其中甚空虛,因而看得不值一錢。反之,倘使以中國修養的態度來治西方學問,亦必定覺得人生除權利之爭以外毫無安頓處。是以求修養於西學與求知識於中學,必致兩失之。”如果同意上述對於中西求知態度上的分別與判斷,張氏籲請主張因舊慣,針對中、西各自的學問性質,分而治之:“即把中學作修養與受用之用,把西學為求知識與對物之用,不必勉強會合。……關於自身的修養與作人,我們應該盡量用中國固有的態度而去糟粕;至于對於實在的開掘,則應盡量用西方科哲以從事”。<sup>24</sup>

張東蓀此處所說之“修養”,可理解為傳統所謂“工夫”(或言體驗哲學、體證論、體驗論),意指在精神生命的領域中,求取本來面目(或曰真我、常性)與完全狀態的方法。

幾乎所有的古老文明傳統,關於修養工夫都存在著共同的基本預設:現實性(如氣質之性、人之秉氣及自然屬性)與本來性(如天地之性、本然之性、義理之性)。<sup>25</sup>所謂“本來性”不是指時間性的本來,而是與深層自我、本來面目有

24 引文分見張東蓀:《與熊十力論中西哲學合作問題》,《宇宙旬刊》,頁7,9—10。

25 荒木見悟曾將中國思想研究的基本方法論,濃縮在“現實性——本然性”這一對位概念中,以之作為中國思想的基本思考框架。見荒木見悟著,廖肇亨譯注:《佛教與儒教:中國思想形成之根本(二版)》(臺北:聯經出版事業有限公司,2017年)一書,序論《“本來性”與“現實性”》,頁3—8。作為哲學方法論的“本來性—現實性”,其最終立場是超越心物對立的心物一如、主客一體;在絕對境域中,兩者係非二元對立的密切相互關係。誠如荒木所言,“沒有離卻本來性單獨存在的現實,也沒有扼殺本來性的現實。”、“‘本來性——現實性’固然融為一體,不分迷悟,不假修證,也不容寸分增減”同前書,頁5—6。又,關於荒木此一問題意識之形成的時代背景與個人化生命體驗的歷史交織,參見吳震:《作為哲學方法論的“本來性—現實性”——就荒木見悟〈佛教與儒教〉而談》,《中國哲學史》2020年第1期,頁86—95。又及,荒木見悟著,張文朝譯:《我的學問觀(附錄:著作目錄及年譜)》,《中國文哲研究通訊》第3卷第1期(1993年3月),頁35—48。

關的人類的存在定位，本來性的外顯即其人格的充分體驗。有了“現實性——本來性”這一對起點，才有如何透過轉化現實身心構造以達到理想目標本體，從實然邁向應然的方法上的問題，或者說如何從氣質之性過渡到本然之性的克服問題，而只要是克服向來與“悟”有關——亦即真實性的展開。中國傳統的修養工夫並不懷疑道德本身的絕對實在性，而是傾全力於如何培養、延續與證成。聖學之成始成終，莫不由工夫而來，無論是張東蓀所引荀子的“入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜……以美其身”，或傳統上的格致誠正、慎獨、致中和，或朱子的涵養、主敬、主靜、靜坐，居敬窮理二事互相發明，皆為工夫領域的一部分。工夫體證既有導引、收斂身心以進行主體修養的目的，也是最終獲得冥契經驗的方法。對於中西方哲學底蘊皆有相當程度的把握的張東蓀，在信中分別指認中西治學過程不可貿然化約的差異性，區隔兩種求知態度與起點（一則關注知識的累積，一則著意修養的進程），強調應由對象決定方法，分別而治，毋須一味主張中西合作，不必然要牽強的攜手聯盟而為新哲學，充分顯示了身處知識轉型、語言重塑的歷史更新時期，具比較哲學能力的傳統知識分子的內在考慮。

對於形而上學的根本判斷，主要由其工夫經驗延伸而來，這一點在熊十力同樣殆無疑問。接到張東蓀的意見，熊十力也寫了一封長函“答東蓀先生書”回應。

熊十力在回信一開始，即澄清自己強調未來新哲學的產生必須建立在本國哲學與西洋哲學的“共同努力”、“各盡所長”上，並沒有使用“合作”一詞。表明自己的主張（治中西哲學者，“彼此熱誠謙虛，各盡所長；互相觀摩，毋相攻代；互相尊重，勿相輕鄙。”），其實與張東蓀的“中西分治”，態度一致。雖然，對於中西學問分治之說，熊氏則進一步的釐清，認為就社會事業的分工而言，分工而治，完成合作，自有其道理。但對於個人在研治哲學這件事情上，是否應當中西兼治？熊氏認為就能力與選擇而言，並不是不可能，也不是不需要：“如有人焉能盡其誠，以兼治中西之學，而深造自得，以全備於我，則真人生一大快事，更有何種理由，能言此事之不應當耶？”熊氏同意中國儒道諸家、印度佛家等東方各派哲學，的確有其一致的根本的以修身為要務的學問精神。只要將“此等實踐的精神，即把真理由實踐得到證明。人只要不妄自菲薄，志願向上，則從事此等學問，用一分力，有一分效……誰謂治西洋哲學者對中國哲學，便當舍棄

不容兼治耶?”如果說張東蓀主張針對中西學問路向,施以不同的治學方法與態度,而最終節制於知識性質的差異之前(分治而不融合),熊十力則強調毫無保留地力求知識與修養聯鑠並駕,中西兼治,貫通集成:“吾儕若於中國學問痛下一番工夫,方見得修養元不必屏除知識,知識亦並不離開修養”。<sup>26</sup>

此外,對於張東蓀推定西學求真,中學求善,分別真、善的概括意旨,熊十力並不滿意。熊氏認為,雖然西方人以求知實在為目標(即求真),但實在與真一詞,應當看是運用在何等領域,方能判定其涵義,至於西洋哲學真善分說的主張是否妥當,也得看真字的意義究竟為何,方可論斷。熊十力剖析,哲學所求之真或實在,與科學所求之真或實在,兩者意思不同。“科學所求者,即日常經驗的宇宙或現象界之真。易言之,即一切事物相互間之法則。……即現象界的實在。科學所求之真即此。但此所謂真,只對吾人分辨事物底知識的錯誤而言。發見事物間必然的或概然的法則,即得事物底真相,沒有以己意造作,變亂事物底真相,即沒有錯誤,故謂之真。是所謂真底意義,本無所謂善不善。此真既不含有善的意義,故可與善分別而說。”如果從哲學(或說“玄學”)的觀點來看的話,上述的說法便顯得不夠徹底,用佛家口吻來說即是“非了義”(也就是隱蔽究竟真實之理,而僅僅權作方便)。惟因“哲學所求之真,乃即日常經驗的宇宙所以形成的原理,或實相之真(實相,猶言實體)。此所謂真,是絕對的,是無垢的,是從本已來,自性清淨。”顯然地,熊十力在此針對真(或實在),梳理了兩層認識論:一層是相應於日常經驗的宇宙萬象之真理,其中不含善之價值涵義,此中可真善分說;另一層則是相應於日常經驗的宇宙森然現象所以形成的實相之真理、實體的真理。這後一層,也正是歷來儒者念茲在茲的“誠”的境界:“儒者或言誠,誠即真善雙彰之詞。或但言善(孟子專言性善)而真在其中矣。絕對的真實故,無有不善,絕對的純善故,無有不真。”換言之,“哲學”思想與科學思想的差異不在於面對、處理的對象與題材之別,而是方法,並且是——以本體為方法,道德修養臻至真實無妄之“誠”的境地(證得實相),則體會即善即真,即真即善。此中,真與善就像一張紙的兩面,如何能夠分開:“真

26 引文分見熊十力:《答東蓀先生書》,《宇宙旬刊》第3卷第4期(1935年),頁10、10—11、11。

正見到宇宙人生底實相的哲學家，必不同科學家一般見地，把真和善分作兩片說去。”能有如此見地，正起於工夫修養作為中國哲學的第一義的重要性之故：“中國人在哲學上，是真能證見實相，所以，他總在人倫日用間致力，即由實踐以得到真理的實現。如此，則理性，知能，真理，實相，生命，直是同一物事而異其名。（此中‘理性’、‘知能’二詞，與時俗所用，不必同義，蓋指固有底而又經過修養的之明智而言）中人在這方面有特別成功。”從而熊十力強調，中西學問的不同，只是發展上各有側重的結果，而非性質上存在著截然二分的差別。面對中西之異，熊氏主張“觀其會通，而不容偏廢。”<sup>27</sup>值此，面對中西學問發展的差別又如何對治？

熊十力的意見其實與張東蓀的看法雷同——應當視對象而決定方法：“竊以為哲學與科學，知識的與非知識的（即修養的），宜各劃範圍，分其種類，辨其性質，別其方法。吾儕治西洋科學和哲學，儘管用科學的方法，如質測，乃至解析等等。……治中國哲學必須用修養的方法，如誠敬，乃至思惟等等。”熊、張二氏皆承認中西學問有別，但此別在兩人有不同的意義：一位主張中西兩者是性質差異，一位主張兩者不過發展的輕重有別。以是，面對中西學問的纏繞，在作法上兩人也存在著選擇的分歧：一則主張中西分治，一則強調兼融共治，“道並行而不相悖”。針對張東蓀將知識看作與修養非水乳交融，熊十力提醒“修養以立其本，則聞見之知，一皆德性之發用，而知識自非修養以外之事。智周萬物，即物我通為一體，不於物以為外誘而絕之，亦不於物以為外慕而逐之也”、“然若有一個不挾偏見的中國學者，他必定不抹煞西人努力知識的成績，並不反對知識。只須如陽明所謂識得頭腦，即由修養以立大本，則如吾前所云，一切知識，皆德性之發用。正於此見得萬物皆備之實，而何玩物喪志之有。西人知識的學問底流弊，誠有如吾兄所謂權利之爭。要其本身不是罪惡的，此萬不容忽視”。足見熊十力既要天德良知，同時也不棄經驗知識的見聞小知，既尊德性也道問學。雖然，在熊十力，德性修養與聞見之知兩者的重要性，絕非平行等價。德性之知相較於聞見之知仍具有不可共量的優先性，聞見之知是在證見

<sup>27</sup> 熊十力：《答東蓀先生書》，《宇宙旬刊》第3卷第4期（1935年），頁11、11、11、11、11、12。

實相、德性之知充分朗現之後才開始獲其價值。熊十力以自己的著作《新唯識論》為例，表明不反知的立場：“《新論》只把知識另給予一個地位，並不反知。儒家與印土大乘意思，都是如此。弟於《大學》，取朱子格物補傳，亦由此之故也。朱子是注重修養的，也是注重知識的。他底主張，恰適用於今日。”<sup>28</sup>

誠然，1942年，熊十力的《新唯識論(語體文本)》(上下兩卷)由北碚勉仁書院哲學組出版(1944年上、中、下三卷於商務印書館出版)。<sup>29</sup> 謝幼偉曾寫書評“熊著新唯識論(書評)”，發表於《思想與時代》第13期；同年，熊十力也接連寫了兩封信函回應書評，並合為一長文“論玄學方法”，刊登於《思想與時代》第16期；嗣後，謝幼偉以“答熊先生論玄學方法”短文再回應，登載於《思想與時代》第17期。<sup>30</sup> 透過熊氏對此書評(有關性智與量智相互關係的評駁)的回應，亦可一窺德性之知與聞見之知，孰為優先的本末態度與價值。熊十力指出：“玄學見體，唯是性智，不兼量智。”<sup>31</sup> 主張體證本體的途徑仰賴本心(性智)的自覺自證而見道，而非那種經由日常經驗習慣所集結、累積而來，作為常識和科學來源的認識能力(量智)。至於雖說玄學方法不恃量智，但見體之後，量智依然不可遮撥。換言之，量智有二：一為見體前，性智障蔽不顯時之量智，一為見體後，性智發用之量智，此量智就內容可謂是同一量智，但就主體見道之後所能彰顯的意義而言又不是同一量智。從“根本”來說，熊十力並不反知，惟此“知”有其特殊的定向規定，更重要的關鍵即在此知要於證得本心之後，方才有

28 熊十力：《答東蓀先生書》，《宇宙旬刊》，頁12、13、13、14、14。

29 關於《新唯識論》的成立過程，見坂元ひろ子：《熊十力“新唯識論”哲學の形成——20世紀前半の中國哲學思想世界を通して》，《東洋文化研究所紀要》總104號(1987年11月)，頁87—174。至於《新唯識論》的重要旨趣(特別是體用論的弔詭思想)，存其思辨大體者，見熊十力：《略談新論要旨(答牟宗三)》，《十力語要初續》，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷5，頁8—16。又，1949年，熊十力曾以黃良庸名義與印順法師論戰，在《學原》雜誌發表了《新論平章儒佛諸大問題之申述(黃良庸答子琴)》，後來收入《十力語要初續》出版；1950年熊氏改寫並增補近萬言，概述《新論》旨趣並附錄語要兩則(《與諸生談新唯識論大要》、《為諸生授新唯識論開講詞》)，單獨印行為《摧惑顯宗記》，見前引書同卷。

30 謝幼偉：《熊著新唯識論(書評)》，《思想與時代》第13期(1942年)，頁43—49；熊十力：《論玄學方法》，《思想與時代》第16期(1942年)，頁1—4；謝幼偉：《答熊先生論玄學方法》，《思想與時代》第17期(1942年)，頁50。熊十力對謝氏書評的回應長文，後以《答謝幼偉》為名，載《新唯識論(語體文本)》(重慶：商務印書館，1944年)。

31 熊十力：《論玄學方法》，載謝幼偉編著：《現代哲學名著述評》，頁269。

其價值。

文末，熊十力談到關於“哲學”一門的看法。熊氏以為哲學的正宗在本體論，<sup>32</sup>“只有本體論為其本分內事”；至於其他的哲學分科（如名學、倫理學、美學），則視為理論科學。相對於“時賢鄙棄本體論”，熊氏自認“終以此為窮極萬化之原，乃學問之歸墟，學不至是，則睽而不通，拘而不化，非智者所安也。”<sup>33</sup>認為在證得實相（見體）一事上，再沒有比東方之學更密切者，同時這也是熊氏所以歸心於此的緣故。而恐己意未申，繼前信，熊十力又去函“再與東蓀先生論哲學書”給張東蓀。熊氏透過回應好友林宰平的質疑，再次向張東蓀重申自己對於“哲學”與“形而上學”的定位。

有別於追求知識而生的西洋哲學，熊十力稱中國學問為“哲學”，認為此一“哲學”裏知識與修養居於同等地位；而學術只宜嚴分科、哲兩領域。<sup>34</sup>此處科學與哲學的劃分，很明顯係以修身踐履相關與否為判準：科學屬於“知識的學問”，哲學則是“修養的學問”。<sup>35</sup>認為這樣的分別，不用像張東蓀一樣，試圖在

32 Ontology(本體論,當今學界多譯為存有論)一詞由希臘文存有者(On)及理念(Logos)二字湊合而成,是形上學分支中的第一部門,研究一切真實存在,探索存有物之所以成為存有物的特質的學問,在亞里士多德《形上學》第四卷裏被稱為“第一哲學”。“Ontology.” *Britannica Academic*, *Encyclopædia Britannica*, 25 Nov. 2009. <https://reurl.cc/bz06EE>. Accessed 14 May. 2021. 另外,論者指出,“關於 ontology 這個字,在古希臘哲學中有兩種思考的路子。其一是柏拉圖(Plato)的哲學,其所探求的對象主要是真實的存有(ontos on, real being)。……柏拉圖以理想為真實存有,並且區分‘真實’與‘虛妄’、‘感性’與‘理性’等等,於是而有二元論的情形出現。就此而言,ontology 一詞以譯為‘本體論’為佳。其二是亞里士多德的哲學,他提出就存有物論存有物(to one on, being as being),……亞里士多德主張,只要有,皆應可就其為存有者來討論,不管是真實的或虛妄的有,都應該正視其存在或呈現在面前的事實。就此而言,ontology 譯為‘存有學’為佳。所謂‘存有學’是就存有者之呈現在面前而討論存有者。”沈清松:《實在及其原理——形上學的幾個基本問題》,載沈清松主編:《哲學概論》(貴陽:貴州人民出版社,2004年),頁195。

33 熊十力:《答東蓀先生書》,《宇宙旬刊》,頁14。

34 有關“哲學”(philosophy)在明治時代日本與中國的首次出現(19世紀末),及伴隨相關學會、教育組織、學制的設立與刊物、論文、譯書的發行而來的傳播擴散與普及化,以及梁啟超、王國維、蔡元培、嚴復等人對於“哲學”的使用(和反對),相關史料便覽參見吾妻重二:《民國時期中國的“哲學”與“玄學”——以熊十力為中心》,載馮天瑜主編:《人文論叢:2006年卷》,頁100—104注1—7。

35 熊曰:“科學假定外界獨存,故理在外物;而窮理必用純客觀的方法,故是知識的學問。哲學通宇宙、生命、真理、知能而為一(知能解見前答兄信),本無內外,故道在反躬(記曰不能反躬,天理滅矣。此義深嚴),非實踐無由證見,是故修養的學問。”熊十力:(轉下頁)

非哲學、非宗教(但同時兼負哲學與宗教性質)的領域中,為中國學問的特殊性,尋求定位,另立名目。若西洋形而上學屬於知識性的,而與中國的修養學問不相類,又如何通稱為哲學?在熊十力看來這不是問題,一旦重新劃定“哲學”領域,該學問以本體論為主要分內事,並以見體為目的,以修證體驗為必經過程,即便“中西人對於本體底參究,其方法與工夫,各因境習而有不同。……因之,其成就亦各不同”,然“一致而百慮,終無碍於殊途同歸”。一旦“馳求知識者,反己自修,必豁然有悟”,冥契真理,終見“一切知識皆是稱體起用,所謂左右逢源是也。”<sup>36</sup>毫無疑問地,熊十力在此“挪用”(appropriate)“哲學”,它重述並改寫了既定的哲學定義,使其從固有的論述脈絡中游離出來,在文化斡旋的過程,誘發某種離散、分化、顛覆或嘲諷的語言及思想效果,也增額了原本哲學內涵的分外意義。換言之,在熊氏,“哲學”是一個呈現本體的創造性過程,而不是試圖發現什麼或反映事實。就哲學原旨而言,這無異是入室操戈。<sup>37</sup>

已故史學家余英時(1930—2021),在90年代分析新儒家的心理構造時曾指出:“新儒家的思想風格與中國‘狂’的傳統有淵源,這是不足為異的。特別是新儒家上承陸王譜系,而陸王正是理學中‘狂’的一派。”同時進一步指出,“我並不認為新儒家的風格完全來自中國的舊傳統,其中也有新的成分。”<sup>38</sup>眾所周知,近代西方自然實證科學傳入中國,深刻影響五四前後的科學主義盛行,擬人化的德先生(democracy/德莫克拉西)與賽先生(science/賽因斯)作為五四新文化運動的綱領性口號,成為抨擊傳統禮教與封建思想的主要支點。隨著科學主義一起傳入中國的,還有強調與神學相拮抗的杯葛態度與抵制精神的心理集成——知性的傲慢。所謂“新的成分”,指的就是新儒家對於以科

(接上頁)《再與東蓀先生論哲學書》,《宇宙旬刊》,頁18。又,熊氏屢為哲學釐清眉目,望其告別科學而具有獨立的精神和面貌,從而每每比較科學與哲學的出發點、研究的對象及領域、使用的工具和方法,見熊十力:《答沈生》,《十力論學語輯略》,蕭蓬父主編:《熊十力全集》,卷2,頁292。

36 熊十力:《再與東蓀先生論哲學書》,《宇宙旬刊》,頁18。

37 與熊十力對“哲學”的理解相比,一個簡明精要的規範性對照,即張東蓀面向社會大眾而寫的哲學概論書籍《哲學ABC》。書中對於哲學的誕生、轉向、分化、定義、分類、方法及知識論、實體論、行為論上的各種學說與型式等,原原本本地進行了專技化的介紹。

38 余英時:《錢穆與新儒家》,《猶記風吹水上鱗:錢穆與現代中國學術》,頁93。



學自重的“知性的傲慢”的“反模仿”。余氏自鑄偉詞，稱之為“良知的傲慢”。<sup>39</sup>

雖然，透過前述熊十力與張東蓀的書信對讀，重新理解熊十力講究證悟修持的內在要求，其認識論上的意義或將全然不同。在熊十力，作為歷史傳統與新興學科的“哲學”，並非既有不易之常規，而是充分仰賴讀者的體證及詮釋。隨著讀者修養工夫的不斷深入與累積，見識也將越發透徹通達，隨之而來對於“哲學”的理解，自然也將更深切精闢，原因無他——它被由工夫高明的讀者讀出乃至體證出深刻的涵義。經由治學者親身體證所解悟的哲理奧義，反身成為挹注歷史傳統思想的血氣，至此，“哲學”不再僅僅是某種關於本體/現象的定義與解釋，也是熊十力自身經驗與思想的完全說明。以本體為方法，使得熊十力在表述自身的意見，也就是在解說“哲學”，反之，他也必須不斷透過講述晚周儒家哲學，才能表達他自己。“哲學”之真義仰賴熊十力親證而顯，從此，“哲學”再也不能沒有熊十力，而熊十力再也不能沒有“哲學”。<sup>40</sup>

### 三、管括機要與闡究精微

1935年底至1936年初，在廣州主持學海書院的張東蓀給人在北平的熊十力寫信，兩人這次針對宋明理學的性質定位及其修養方法問題，一來一往反覆討論，計有四通書信。<sup>41</sup>

熊十力接到張東蓀來信指出，宋明儒者取用佛家的修養方法以實行儒家入世之道，在內容上為孔孟，方法上則是印度。面對向來指責宋明儒學是“陽

39 余氏屢以“良知的傲慢”一措辭，貞定新儒家第一、二代（主要是熊十力、牟宗三）強調“體證本體”、“天道性命貫通”的終極判斷與基本態度。同上，頁95、97—98。

40 晚清章太炎透過《齊物論釋》在解釋莊子時也有類似情況：調動、疏導傳統以介入現實的同時，最後卻弔詭地使傳統再也離不開詮釋者自身，反之，詮釋者也離不開傳統。見龔鵬程：《傳統與反傳統——論晚清到五四的文化變遷》，《近代思想史散論》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁15—59，本段對於熊十力“哲學”之義的再理解與詮釋模式，主要借道於此。

41 這批主題集中的書信，曾集結為《關於宋明理學之性質》一文，聯名發表於《文哲月刊》第1卷第6期（1936年3月），頁1—7。後來，這四封書信析為兩文，分別以《復張東蓀（並附張東蓀答函）》、《再答張東蓀（並附張東蓀答函）》為名，收入《十力語要》，卷2，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷4，頁168—174，以下引文以此為準。

儒陰釋”的批評聲浪，熊十力認為張東蓀此說，“不謂宋明學全出釋氏，但謂其方法有採於彼，是其持論已較前人為公而達矣。”但熊十力也同時對此表示，“微有異議”，原因在於，“為學方法與其學問內容，斷無兩相歧異之理。”<sup>42</sup>

熊氏認為，宋明儒學的傳衍雖不免受時代思潮影響，但仍有其本土固有、深造自得的形而上學思想資源與修養工夫的理論根柢（諸如“孔曰‘求己’，曰‘默識’；孟曰‘反身’，曰‘思誠’，宋明儒方法皆根據於是”），成績斐然而自成體系，並非全然舶來自印度佛教、禪宗輸入。熊十力反駁張東蓀認為理學修證全採印度方法的說法。認為充其量只能說宋明儒在“玄學”方法上繼承孔孟，但相較於晚周儒學，宋明儒專注於“反身默識，以充其德性之知”以把握對世界本原或本體的認識，以至於將其他方面的表現（即由耳目等感官與外物相接觸以徵驗事物的聞見之知方面），視為外馳，而顯偏狹。<sup>43</sup>

熊十力其實並不反對東方哲學與西洋科學並行，惟因各有範圍與方法，“並行則不悖，相詆終陷一偏”。熊氏強調，哲學所要窮盡的對象是本體，“而宇宙本體實即吾人所以生之理，斯非反求與內證不為功。”在知識的踐履上，東方修證工夫之學有其獨立的價值，“終非科學所能打倒”。此說更被用來批評當時科學方法至上的時代風氣：熊十力將自身的修證體驗貫徹到底，從而區隔研究自然科學與研究社會科學在精神方法上，側重之處不同，無法一概而論。社會科學研究實有其精神上的準備之需，以更好的避免由於主觀上的覆蔽，影響對研究材料對象的任意取擇，及由之而來的偏執之論。據此而言，熊氏宣稱：“真考據家亦須有治心一段工夫”，知識與修養關係密切。<sup>44</sup>

接到熊氏來信，張東蓀在回信中表明同意孔、孟或許有其反身、思誠的方法與體驗，但當時並未形成一套固定的修養方法，得以傳承。直到宋明儒在禪修的刺激下，方才“應用印度傳統之瑜伽方法從事於內省，（由敬與靜而得。）遂得一種境界。”只不過，佛家與宋明儒所證“雖同為明心見性”，但兩者體驗所達致的本地風光與揭糞的宇宙實相，在表現形式上卻大相逕庭。“佛家所得者為

42 熊十力：《復張東蓀》，《十力語要》，卷2，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷4，頁168、168。

43 同上，頁168、169。

44 同上，頁169、170。

實證真如，而宋明儒家所得者為當下合理。”若改以西方的術語表達，可說“一為玄學的，一為倫理的”。怎麼說呢？一開始的目的已然預告後來的情節。張氏指出，印度佛學與宋明理學在面對現實世界時，雖然都有一套精神修養的要訣與對治的工夫，但印佛潛修之目的，在於“求見宇宙之本體”、“窺破本體”，宋明儒則為“體合道德之法則”。伴隨著截然不同的修行宗旨與用意，所引發的終極效應，也大相逕庭：印度佛學潛心修練的結果，“得一‘寂’字。一切皆空，而空亦即有。於是事理無礙，事事無礙。”至於宋明儒學修持不輟的結果，“得一‘樂’字。宋明儒者之詩如有云‘萬物靜觀皆自得’，與時人不知予心樂者，不可以尋常句子看待也。”張東蓀區辨：“印度之文明始終不離為宗教的文明，而中國之文明則始終不失為倫理的文明。”印度文明無論本質如何，總不免有其宗教出世色彩；至於中國倫理的文明，則純粹是入世之物，張東蓀盛讚，“此點可謂宋明儒者在人類思想史上一大發明”，並預告自己“將為長文以闡明之”。<sup>45</sup>

佛教曾不約而同地成為民國新儒家第一代（梁漱溟、熊十力）與繼之而起的第二代（牟宗三）的思想家，接引、反省西方哲學時的最佳理論工具。“被哲學化了的佛教”一方面被當作超越西方哲學的跳板，三人均為佛學吸引，成為日後打造各自思想的重要契機與試金石，但另一方面，卻也在指認其侷限之餘，“令他們離佛教而去”。<sup>46</sup> 熊十力對張東蓀的回應內容（中印工夫論的修練成果的歸屬與分判），自然也不陌生。<sup>47</sup> 然而在回信中，熊氏針對張東蓀將印度佛

45 張東蓀：《復熊十力》，《十力語要》，卷2，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷4，頁170、170、171、171、171、171、171。事實上，不唯“等閑識得東風面，萬紫千紅總是春。”可視作朱子學道有入的隱喻，在傳統的工夫論脈絡中，又如“誰識乾坤造化心”、“昨夜江邊春水生”、“不如拋卻去尋春”等皆不能等閒視之，它們也常被視作精進見體的心得自喻，皆與“乾”、“仁”、“天地之大德曰生”的價值，旗鼓相當。春所蘊含活潑生機的運化流露，時常搖身一變而為宋儒論道禮讚的基本修辭。至於此處張東蓀所說的“長文”，即其後來探討中國思想的特殊性及其與西方的差異，以探尋本土的文化特性與民族的心性的作品：《知識與文化》中的第三編《中國思想之特徵》，見張東蓀：《知識與文化》（長沙：岳麓書社，2011年），頁115—163（尤其頁133—137），文中集中反映張氏的神秘的整體論（詳後）。

46 中島隆博著，森川裕貫、李曉紅譯，喬志航校：《新儒家與佛教——梁漱溟、熊十力、牟宗三》，《解構與重建——中國哲學的可能性》（東京：東京大學哲學中心，2010年），頁86、64。

47 例如熊十力比較佛學、西洋哲學、中國哲學殊勝之處，便曾云“佛家《涅槃》談主宰，而不說即主宰即流行。西洋哲學亦有談流行，而不悟即流行即主宰。通變易（流行。）（轉下頁）

學歸入玄學領域，儒家則順乎倫理領域，不表認同。

熊氏認為儒佛不同之處，惟限於“一主入世，一主出世而已。”就前者言，“哲學思想始終不離宗教”，就後者說，“哲學思想始終注重倫理實踐”。對於將求見本體歸之於佛，而將儒者的冥契工夫修養的境地繫於體合道德法則之說，深不以為然。在同為見體的前提下，實相真如不離當下合理；而宋明儒的“當下合理”其所以然原因，其實也在“本體呈顯”，有見體方才有當下合理可說。對此，熊氏說孔子本身就做了極佳的示範，其“七十從心所欲不逾矩”，無疑是“當下合理之極致”，即便成佛證果（佛位）亦不過如此。驗諸孟子，“所謂居安資深，取之左右逢源者，乃無往不是天則，無時無在而非當下合理。”至如宋儒詩云“‘等閒識得東風面，（此喻見體。）萬紫千紅總是春’，可謂善於形容”，在在都是見體的憑據。所謂盡心、知性、知天之言，不過是證體的異名別說，取義不一，實則所表同事。況且若如張氏所云，則“當下合理即緣體合道德法則之效果”，無異於忽視見體作為最重要的根據與價值源頭。若是這樣，“所謂道德法則便純由外鑠而無內在的權度”，缺乏內在根據，最終不免淪為告子“義外”之論。<sup>48</sup>

儒學從表面看上，似乎只具有倫理學的價值與規範，而沒有形而上學的內容與根據，“實則儒家倫理悉根據其玄學，非真實了解儒家之宇宙觀與本體論，則於儒家倫理觀念必隔膜而難通。”換言之，對熊十力而言，當下合理不只是認識論的範圍，也不能只做認識論上的表述，應重視其存有論上的依據與來源；“當下合理”應繫屬於本體，方可使道德理論以系統化地展開；唯有見體，也才能說道德法則。一如前述，“哲學”不應只有知識的涵義，而是知識與實踐並重，“即知即行”，這也是儒家的學術思想彌足珍貴之所，意即“體神化不測之妙於庸言庸行之中”。是故，儒佛之體證，“同為玄學”，都可歸入“形而上

（接上頁）與不易（主宰。）而一之者，是乃吾先哲之極詣。”熊十力：《答謝石麟》，《十力論學語輯略》，蕭萋父主編：《熊十力全集》，卷2，頁285。

48 熊十力：《再答張東蓀》，《十力語要》，卷2，蕭萋父主編：《熊十力全集》，卷4，頁171、171、171、172、172、172、172、172。

學”範疇，即如佛經說真如，亦言心之常樂我靜，“故‘樂’之一字不必為儒佛之判也”。<sup>49</sup>

熊十力在答信中提醒張東蓀，定位宋明儒修養境界於“當下合理”，應從認識論的層面轉入存有論的領域。然而事實上，張氏並沒有否認儒家修證的終極境地不是從冥契工夫（或云見體）而來，或認為儒家倫理並無形而上學的根據或本體論、宇宙論的支撐。毋寧，是以冥契證道之後的不同表現與歸趨，分判儒佛。張東蓀在第二次回信開頭便澄清，將儒佛進行玄學的與道德的分別（甚至於哲學本門裏的本體論、宇宙論、認識論之分），無非是基於“西方學術重分析之精神”而來，區辨的結果。之所以將宋明儒學歸化為“道德的”，絕非意謂宋明儒學沒有形而上學（玄學）的涵義，僅僅是因為在西方，研究行為上的善惡而涉及價值判斷的倫理學，與討論實體問題的形上學，兩者“可以相互排斥”之故；然而在東方（中國），自然界的實然與價值界的應然，“則根本上為渾一的”。道德的與玄學的，“此二義非但不相排拒，且常併為一義，不可強分。”<sup>50</sup>

至於熊十力提到的儒佛“見體”及由此延伸而來的發展問題，張東蓀始終以為“本體論為西方哲學之特色”。至於有人將認識論視為西方所獨有，殊不知印度哲學在這方面不遑多讓，“實甚精微”。而印度哲學雖講本體，方式卻與中國哲學相近：前者的“本體即是所謂如，並不是一件東西”，並“以宇宙論代替本體論”，中國思想亦然。若以中國古老的形上學《易經》為代表，“《易經》只講宇宙論，而無本體論。”也可視為是以宇宙論取代本體論。如若必須區分西洋哲學、印度哲學與中國思想三者在本體論上的差異，不妨說“西方確有本體論，印度只是以宇宙論當本體論講，中國又只是以人生論當本體論講。”無論如何，張東蓀始終認定道德觀念、宇宙見解與本體主張，在西方可以相互關聯，“但仍必為三者，不可混而為一。”中國則不然，“其道德觀念即其宇宙見解，其宇宙見解即其本體主張，三者實為一事，不分先後。”中國思想的特色與優點，

49 熊十力：《再答張東蓀》，《十力語要》，卷2，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷4，頁172、172、172、171。

50 張東蓀：《再答熊十力》，《十力語要》，卷2，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷4，頁173、173。

有見於此。<sup>51</sup>

無獨有偶,熊十力在與弟子謝石麟授學時,也曾論及西洋與中土面對宇宙論、人生論與知識論三者關係的態度之別:“哲學上之宇宙論、人生論、知識論,在西洋雖如此區分,而在中國哲學似不合斲畫太死。吾心之本體,即是天地萬物之本體。宇宙人生,寧可析為二片以求之耶?致知之極,以反求默識為歸,斯與西洋知識論,又不可同年而語矣。總之,中土哲人,其操術皆善反……其證解極圓融。(即物即心,即外即內,即動即靜,即器即道,即俗即真,即多即一,即現象即實體。)”<sup>52</sup>由此看來,熊十力與張東蓀對於哲學本門區分本體論、宇宙論、認識論的看法,及中國哲學合本體主張、宇宙見解及道德觀念三者為一的特色的判斷,所見略同,其差異似乎沒有想象中的大。

約莫與熊十力通信的同一時間,張東蓀在“從中國言語構造上看中國哲學”(1936)一文指出,由於漢語不重主語,導致謂語跟著不明確,使得早期的中國思想史“不但沒有本體論,並且是偏於現象論(phenomenalism,亦可稱為泛象論 pan—phenomenalism)。”<sup>53</sup>而這樣的結果,主要是張東蓀根據對早期中國哲學經典《周易》進行語言文字分析所得。張氏發現無論象徵或實物,中國的五行(乃至八卦)之說(並非如西方 Empedokles 所謂四根具有“元素”的意涵),並無“原質”之意。從八卦與六十四卦皆以象徵表示變化來看,《周易》著重推知變化之間的相互關係,以捕捉宇宙的奧秘,它“不但對於變化的背後有否本體不去深究,並且以為如能推知其互相關係則整個兒的宇宙秘密已經在掌握中了。又何必追問有無本體為其‘托底’(substratum)呢?可見《易經》的哲學是完全站在‘相關變化’(functional relation 即相涵關係)之上。”<sup>54</sup>

51 張東蓀:《再答熊十力》,《十力語要》,卷2,蕭蓬父主編:《熊十力全集》,卷4,頁173、173、173、173、174、174、174。

52 熊十力:《答謝石麟》,《十力論學語輯略》,蕭蓬父主編:《熊十力全集》,卷2,頁296—297。

53 張東蓀:《從中國言語構造上看中國哲學》,《知識與文化》,附錄二,頁190。引文內之外文譯語本於張東蓀所用,非個人逐譯,後同。

54 張東蓀:《從中國言語構造上看中國哲學》,《知識與文化》,頁190。substratum(托底、底基),來自拉丁語 substrātus,是 sub-(躺在下面)與 sternere(伸展、擴散)的結合。在哲學上,意指支持物質現實屬性的無特徵的基礎,(散布、鋪設在下面、在下面展開的)一個廣泛的、共同持續的真理底層、基點,一如鏡子玻璃上那層極薄的鍍銀,那是支撐(轉下頁)

在同時期的另一篇文章“思想言語與文化”(1938),張氏討論中國是否關心萬物背後有無本質(ultimate stuff)、本體的哲學問題時,再次提及,“西方人的哲學總是直問一物的背後;而中國人則只講一個象與其它象之間的相互關係。例如一陽一陰與一闔一闢。……我發現中國思想上自始即沒有‘本體’(substance)這個觀念。我們應得知道哪一個民族如果對於那一個觀念最注重,則必定造出許多字來以表示之。中國根本上就沒有關於這個概念的字。所謂‘體’‘用’(體用二字當然是見於《易·繫辭》,然用為對待名詞則始於印度思想入來以後)與‘能’‘所’,都是後來因翻譯佛書而創出的。可見中國自來就不注重於萬物有無本質這個問題。因為中國人的文字是象形文字,所以中國人的思想只以為有象以及象與象之間有相關的變化就夠了。”<sup>55</sup>隔年,張東蓀在“不同的邏輯與文化並論中國理學”(1939)一文中,歷經多年推敲、檢核與辯證,關於中國思想沒有本體(本質的含義)而有絕對、整體的觀念的看法,終於瓜熟而蒂落。文中述及,“在三年前友人熊十力曾有信給我,反對我所主張的中國思想上無‘本體’(即本質)觀念說。我當時確主張中國思想上沒有主體觀念;現在我還是這樣相信。不過我並不是說中國沒有‘整體’觀念。整體觀念就是所謂‘絕對’。至於本體在西方卻近於‘本質’(ultimate stuff)。二者甚為不同。中國不但有此種‘絕對’觀念,並且是十分注重於這一方面。……後來

---

(接上頁)鏡子得以成像的根基、依據。關於 substratum 的拉丁語詞源,詳“substratum.” *TheFreeDictionary*. 15 Apr. 2021 <<https://www.thefreedictionary.com/>>.

55 張東蓀:《思想言語與文化》,《知識與文化》,附錄三,頁215。所謂的“象”,根據張東蓀解釋,“這個字不僅與西文‘phenomenon’相當,並且與西文‘symbol’相當。甚至於又有‘omen’的意思。但有一點宜注意:即象的背後並沒有被代表東西。象的指示只在於對於我們人類。因為象乃是垂訓。”同前書,頁216。substance(實體)的拉丁文 substantia,該字源自 sub-與 stare。在哲學上,意指站立在下面,也就是現象之下的屹立不變者,作為基礎的東西(希臘語 hypo-keimenon)。其特點在於它不寄存於另一物,而存在於其自身。見項退結編譯:《西洋哲學辭典(增訂二版)》(臺北:華香園出版社,1999年),頁515—517。關於 substance 一概念的哲學辯論,在西洋哲學史淵遠流長,豐富而龐雜,歷經亞里士多德(及其前)、中世紀、笛卡兒、斯賓諾莎、萊布尼茨、洛克、休謨和康德等,不一而足。參見 Robinson, Howard, “Substance”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>>.

的宋明理學完全是走向這一條路。我起一個名稱曰‘神秘的整體論’(mystic integralism)。”<sup>56</sup>

到了四〇年代初,張氏在根據課堂講義所編定的《知識與文化》一書中,歸結三〇年代以降的自我主張:“中國哲學後來雖不是沒有‘最後的體’但卻只是指‘全體’而言,始終沒有‘本質’或‘這個本質’(this subject)之觀念,因為後者必須從言語上的主語方能出來。”<sup>57</sup>又言及,神秘經驗本身不可言說,但另一方面,又可聽人各說各話作任何解釋皆可,如此則神秘經驗:“只是拿了來作為證明他事之用。換言之,即神秘經驗只能作工具。印度人以此工具來證明真如,真如即本體。中國人因為始終沒有本體觀念,乃只好用此工具以證‘整體’。”張東蓀更進一步談到兩者的差別:“本體是指萬物的‘底子’(substratum),而整體是把宇宙當作‘一個’。即萬物一體之說是也。中國思想自始至終是有這樣傾向的。宋儒在一方面承受中國舊有的大統,在他方面卻又新受了印度思想的刺激。遂採取印度人的證本體而用以證整體。實則這種整體思想又是反映社會上的要求。就是在理論上必須承認我與其他一切物完全由一體而分出,同時亦即在此‘一體’以內。反之若以為有我,而我以外都是非我。這樣便不能大其心以包括天地。這便是與萬物隔絕而不相通。故在修養上若能把自己的心以體會天下之物,則我便與天下合一。這就是分體與整體仍復合了。這種復合可以神秘經驗證之。於是使人不得不相信確有其事。迨既證以後,自然會心包萬物,我與天地合一,而遇事隨時隨地便覺得當下合理。所謂當下合理就是說自己在整體中,猶如眼睛在全身上一樣,一舉一動都是盡其應盡的職司。而與全體的‘大用流行’相諧和無間。當然是一個神秘境界。所以個人在社會上對於社會盡相當責任便有了心理上與理論上的根據。我嘗名此說為‘神秘的整體主義’(mystic integralism)。”<sup>58</sup>具有堅實而穩健的中西比較哲學能力的張東蓀,主張中國哲學充其量只能說有“整體”,而沒有本體可言。與此同時,我們業已看到熊十力如何一心以“見體”之姿,出於對本體為真的肯認,作為乾

56 張東蓀:《不同的邏輯與文化並論中國理學》,《知識與文化》,附錄四,頁250。

57 張東蓀:《知識與文化》,第二編第一章《言語》,頁59。

58 張東蓀:《知識與文化》,第三編第二章《中國思想的社會背景》,頁136—137。



坤萬有基，統攝既有的知識系統，援為己用，更視為己出。於此，看似不可化約溝通的哲學對決中，無疑為吾人重層地理解中國古代的精神世界，帶來相當富有張力且有意思的消息。只是，兩人對於中國哲學身分、性格的基本判斷與箇中差異，是否真的像表面所見的那樣，南轅北轍，截然有別？

#### 四、異類睽通：體用論與神秘的整體主義

翻檢《熊十力全集》，讀者不難發現熊十力對於“泛神”之說並不陌生，乃至認可其說與本體之見之縮合。“泛神”一詞分別見於熊氏的早、晚期文獻，焦點集中、犖犖大者如：一、“知真理者‘體物不遺’，（《中庸》此語，獨云真如遍為萬法實體。）而了無名相，故《中庸》以‘無聲無臭’形容之。雖亦名天，其義特妙，無神說也。（《中庸》言鬼神曰‘如在其上’云云，如在者，無在無不在，蓋即斯比諾沙之泛神說。泛神猶無神耳。）無神，則無作者，故究形氣者，進言自然，遂贊天行之健。”；二、“所謂真如，又近泛神論。吾固知佛教徒恒推其教法高出九天之上，必不許泛神論與彼教相近。實則義解淺深及理論善巧與否，彼此當有懸殊，而佛之真如與儒之言天、言道、言誠、言理等等者，要皆含有泛神論的意義，謂之無相近處可乎？須知窮理至極，當承萬物必有本體，否則生滅無常、變動不居之一一現象或一一物，豈是憑空現起！”；三、“若夫吾生固有之神，即是遍為天地萬物實體之神，此若可遮，則乾坤毀、人生滅，有是理乎？哲學家之持泛神論者，自無儒佛致廣大、盡精微與體神居靈之勝詣，（體神之體，謂實現諸己也。人能體神，則人即神也。居靈亦體神義，複詞也。）而其變更宗教之神道思想，乃於萬有而皆見為神，則亦於儒佛有可融通處。（可者，僅可而未盡之詞。）其推度所及，亦有足多者。”<sup>59</sup>正如前節所述，張東蓀一開始曾由語言分析的角度，將早期的中國思想史歸之於現象論或“泛象論”，而後隨其思想之逐步成熟與推移，易之為“神秘的整體論”、“神秘的整體主義”。至於熊十力，則將真如、天、道、誠、理等見體哲學中極為重要的關鍵概念，與泛神之說相提並論，

59 粗體為筆者強調，引文分見熊十力：《示韓濬》，《心書》，蕭楚父主編：《熊十力全集》，卷1，頁6。熊十力：《摧惑顯宗記》，同前書，卷5，頁416、417。

從而認為哲學家所謂的泛神論與神道化的儒佛二教思想，皆“於萬有而皆見為神”，就此點而言，彼此可相互會通。職是，吾人或許可以透過對於此一共享的思想要素——泛神論的進一步解析，探索理解乃至樁接兩人定位中國哲學的身分及其思想性格的起始點，對熊十力的體用論與張東蓀的神秘的整體主義，進行現代轉譯。

一般而言，在西方某些德國觀念論(German Idealism)的代表人物(如費希特[J. G. Fichte, 1762—1814]、謝林[F. W. J. Schelling, 1775—1854]、黑格爾[G. W. F. Hegel, 1770—1831])的思考進程中，不難發現泛神論的哲學暗影。且不只哲學家，就是在某些藝術性的移情意識極端發展的詩人(例如歌德[J. W. von Goethe, 1749—1832])或十九世紀德、英的浪漫主義文學家那裏，也不難見到一種類似具有宗教意識、可在宗教家身上發現的泛神論意識。<sup>60</sup> 如何理解“泛神論”(Pantheism, 希臘文中 pan 為一切之意, theos 則是神的意思), 向來就是此一概念的中心難題。其中, 尤以歌德最佩服的荷蘭籍猶太哲學家斯賓諾莎(B. Spinoza, 1632—1677), 為哲學中泛神論說之典型。

斯氏對於“上帝”的定義與解釋(“上帝或即絕對無限的存在, 乃是一種實體, 存乎無限屬性而每一無限屬性表現著上帝的永恒無限的本質性”<sup>61</sup>), 使其成為這兩種極端對反的雙重評價的重要代表: 究竟是無神論, 抑或泛神論。<sup>62</sup> 此一看似相悖的論點, 在前引熊氏解讀《中庸》語“鬼神之為德……體物而不可遺……洋洋乎如在其上, 如在其左右”、“上天之載, 無聲無臭”時也曾指明, 斯氏之泛神含義, 從另一面講也可以說是無神。泛神與無神兩說皆可成立, 早期中國思想對於“天”的解釋與描述, 也可以這麼看, 從而熊氏說“無神, 則無作

60 唐君毅:《哲學概論(全集校訂版)》(臺北:臺灣學生書局,1991年),第3部第10章《泛神論》,冊下,頁171。雖然,藝術家與宗教家的泛神意識,其間仍有細微差距。箇中差異之辨析,見唐君毅:《文化意識與道德理性(全集校訂版)》(臺北:臺灣學生書局,1986年),頁471—472。

61 斯賓諾莎:《倫理學》,卷1定義6,轉引自傅偉勳:《西洋哲學史》(臺北:三民書局,1965年),頁293。

62 就中國哲學而言,泛神論所引發的困難也就在於,它“既主張絕對的道在雜多的萬物之中,因而不免會帶來‘既一旦多’的悖論。道既與萬物同一,因此,這種經驗也不免帶來:此經驗是唯物論或是泛神論之爭議。”楊儒賓:《導論:五行原論與原物理》,《五行原論:先秦思想的太初存有論》(臺北:聯經出版事業有限公司,2018年),頁39注32。

者，故究形氣者，進言自然，遂贊天行之健”。

在此，與其將此一“自然”視為使神隸屬於宇宙的“泛神論”（宇宙即神論），毋寧，它們更像是另一類的泛神型態——將宇宙歸之於神的“萬有在神論”（Panentheism，即 pan[一切]+en[在內]+theos[神]，一譯超泛神論）。<sup>63</sup> 如果一般泛神論認為宇宙即上帝——上帝存在於萬物之中而完全以世界、萬物為主，視宇宙為上帝的表現形式而帶有神性，萬事萬物當中都可以找到上帝，上帝全然地消失於世界之中。那麼，此處萬有在神論則意謂上帝即宇宙——即萬有、萬物一切均在神之中，認為神比宇宙更加偉大且囊括宇宙並與宇宙合二為一，以神為主，萬有是神的支流，神在個別物之中實現並顯示自己。每每在事物深處皆具有“神性”，世界被當作純然是神的顯現，若轉為中國哲學的語言，則是道在屎溺，無處非道，一切在“道”之中：每一萬有、萬物之存在皆具真實性，惟因受道的存在所孳乳。於此，對萬物而言，道既超越（transcendent），又遍在（immanent）。

換言之，如果泛神論主張神在世界中的存在，上帝和自然是一個整體，神與世界在本體上的同一性，可能產生唯物論式的無神論解讀，那麼此處使用萬有在神論，無非著意強調既超越又遍在的存有性格與意義。此一“存有”既非西方上帝，也非什麼人格神，而是非神的，但此一非神又並不等於無神。就像在中國，是“道”（而不是用具有悠久歷史的“神”一詞）表達了既超越又內在的存有，去暗示那非對象邏輯思考下的變與不變、易與不易、體與用的結合及

63 方東美曾指出 Panentheism（萬有在神論）一詞出自哈桑（C. Hartshorne）與瑞斯（William L. Reese）根據懷德海（A. N. Whitehead）著作之結論，構擬而出，相較於“泛神論”（Pantheism）的哲學舊名，更為優勝。見方東美：《從宗教、哲學與哲學人性論看“人的疏離”——1969年第五屆東西方哲學家會議論文》，《生生之德》（臺北：黎明文化事業公司，1979年），頁358注15。另見方東美：《方東美文集》（武漢：武漢大學出版社，2013年），頁199，譯者注1。又，過去兩百年對於萬有在神論的豐富理解，主要是在回應科學思想的基督教傳統中形成；而現代的萬有在神論則是在德國觀念論如黑格爾與謝林，以及後來的懷德海的歷程哲學（process philosophy），乃至當前科學的影響下，發展起來的。其內容涉及相當專技的哲學術語及含義，關於萬有在神論的基本內容、發展歷史、當代的表述方式及上帝與世界關係的本體論性質等，參見 Culp, John, “Panentheism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/panentheism/>>.

相互關聯(體在用中,用在體中,即用即體,即體即用)的一切發展,與其自因的內在性。正是在這一點上,所以當熊十力最早在教示韓濬時說“雖亦名天,其義特妙,無神說也。”又說,“如在者,無在無不在,蓋斯比諾沙之泛神說。泛神猶無神耳。”熊氏的意思絕不是《中庸》盛讚《詩經》裏頭以無聲無臭形容“上天之載”的道、描摹真理的體物不遺與遍在,完全是唯物之意。熊氏所謂“無神”,與其說是神並不存在的唯物意涵,毋寧是對非神之“道”那既超越又內在的指謂。從而被熊十力用來作為萬物的最終依據或解釋的“泛神論”意義的“自然”,便存在著另一種向度的解釋:熊氏哲學思想中關注天地宇宙中最基本的存在——某個不能從邏輯上予以否定的、近乎絕對無限的存在。<sup>64</sup>

結言之,此一具有千差萬別各式屬性的無限存在(或言“氣”,萬物皆在“氣”中),熊十力以體用論明之,張東蓀原作現象論或泛象論,而後添加超越性格,改以神秘的整體論、神秘的整體主義稱之。無論如何,它們或許皆可以“本體宇宙論”統稱之。<sup>65</sup> 中國早期思想的本體宇宙論與一般宇宙論的異同就在於,此二者“都牽涉到宇宙生成的氣化歷程,都有自然哲學的蘊含。差別在本體宇宙論另預設了超越的因素之理體,宇宙論則除了氣化的總體外,

64 無獨有偶,熊氏高弟唐君毅在青年時期發表的文章中,也曾提到《中庸》、《易傳》所洋溢的泛神思想。見唐君毅:《孔子與歌德》,《中西哲學思想之比較論文集(全集校訂版)》(臺北:臺灣學生書局,1988年),附錄,頁459。唐君毅:《中國宗教之特質》,同前書,頁247。又及,唐君毅:《中國文化之精神價值(修訂本)》(臺北:正中書局,1979年),頁112—113。

65 值得一提的是,方東美曾有意識的以萬有在神論貞定中國哲學早期的宗教思想。方氏指出,泛神論(實即萬有在神論)不同於完全超越於世界之上的自然神論,也不同於限定在一具人格位階的有神論,它“肯定神明普遍照臨世界,肯定聖靈寓居人心深處。”、“神明的本質雖然遠超一切經驗界的限度但仍能以其既超越又內在的價值統會,包通萬有扶持衆類,深透人與世界的化育之中。”又言及,“中國古代宗教的特點為一種無二元對立、在永恆的潛在者和變易的自然界與人類存在之間無斷裂的萬物有靈論。神之道與自然和入之道密切相連。神、自然和人在一種整個宇宙一體生命的有機哲學中內在地聯繫在一起。一切都沉浸在愉悅與旺盛的宇宙生命力之中,所有的個體存在都毫無障礙地與作為最初開端和永恆生命之無窮源頭的神聖存在相遇合。”引文分見方東美:《從宗教、哲學與哲學人性論看“人的疏離”——1969年第五屆東西方哲學家會議論文》,《生生之德》,頁329、336。方東美著,孫智燊譯:《中國哲學精神及其發展》(北京:中華書局,2012年),頁54—55。

再無剩義。”<sup>66</sup>惟熊十力更突出本體的依據而強調：“須知窮理至極，當承萬物必有本體，否則生滅無常、變動不居之一一現象或一一物，豈是憑空現起！”雖然，“承萬物必有本體”中的萬物與本體的連帶關係，又絕非普遍因果性原理與生成邏輯。

閱讀熊十力著作不難發現，作者時常以起滅不住的衆漚喻現象，以淵深渟蓄的大海水喻本體（或以繩喻現象，以麻喻本體），闡發體用不二、“體與用本不二而究有分，雖分而仍不二”之真諦。<sup>67</sup>雖然，它們卻都只是譬喻，目的不外乎“在本體論上是要遣除一切法相”。<sup>68</sup>尤有甚者，熊氏曾謂使用譬喻表達的目的及其原理：“《新論》中談體用，輒以麻與繩或水與冰喻，此正對治用外覓體之病。至理，言說不及，強以喻顯。因明有言，凡喻只取少分相似，不可求其與所喻之理全肖。吾書中亦屢加注明。吾子不察，乃謂吾以因果言體用，亦怪事也。”<sup>69</sup>在此，便產生一個容易習焉不察的盲點：體用關係是否為因果邏輯（causality）？一般所謂因果關係或因果性，係指“在自然現象當中發生的前件（precedent）對於後件（consequent）的產生與變化而有的一種必然決定的關係。”<sup>70</sup>或云“凡直接表示一事與另一事之關係而建立之普遍原則，則為因果關係。……在因果關係中，通常或以時間上在先者為因，在後者為果。或以倚賴而變者為果，被倚賴而變者為因。或以決定者為因，被決定者為果。在寬泛義上，此皆為可說者。”<sup>71</sup>那麼體用邏輯是否與因果原理一致呢？熊氏曾批評將體用論誤認為一般的因果邏輯：“從來哲學家談本體者，都於‘體’字不求正解，而

66 楊儒賓：《悟與理學的動靜難題》，《國文學報》第52期（2012年12月），頁5注6。對於中國傳統視宇宙為普遍生命流行的境界，方東美則將此一世界觀稱為“萬物有生論”。方東美：《中國人生哲學概要》，《中國人生哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1979年），頁16—19。

67 熊十力：《卷中後記》，《新唯識論》，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷3，頁277。

68 熊十力：《新唯識論（刪定本）》，第三章《唯識下》，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷6，頁66。

69 熊十力：《答梅居士》，《十力論學語輯略》，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷3，頁332—333。

70 沈清松：《實在及其原理——形上學的幾個基本問題》，載沈清松主編：《哲學概論》，頁178。

71 唐君毅：《哲學概論（全集校訂版）》，冊上，頁460。

與原因意義相混。須知言因，則以彼爲此因；言體，則斥指此物之體，無所謂彼也。故體非原因之謂，即是現象之本體，固非立於現象背後，而爲其原因也。自來談本體者，多與原因意義混淆，此實足使人迷惑也。”<sup>72</sup>換言之，有別於一般形上因果原理，熊十力所謂體用之“體”，作爲與現象不即不離的本體與重要的認識原理之一，並不作原因的意義解釋：它不是某種被仰賴的且獨立於現象之外的實存者，不是作爲諸多可有可無的現象的助力或被依賴者，甚至使得現象的活動得以產生乃至啓動而開始存在的動力因。對此，日本當代漢學界研究新儒家思想的先驅島田虔次，曾提示過體用概念與因果概念之別：“所謂體用論理是什麼呢？所謂體用，總之是相對‘因果’而言的。假如借用《大乘起信論》的譬如，相對因果關係是風同波的關係，而所謂體用關係可以說是水同波的關係。……在因果概念裏說的是所謂因果別體，因同果是互相分開的，可是在體用概念裏經常說‘體用一致’、‘體即用，用即體’，這一點是它的特徵。”<sup>73</sup>細思“風-波”與“水-波”兩喻之差異，的確可把握因果的從屬邏輯與體不離用、即體即用的體用關係之別。比島田氏更早，而與熊十力差不多同時代的李長之（1910—1978），於抗日戰爭期間所編著的《西洋哲學史》一書中，在指認斯賓諾莎的思想具有泛神論內涵時，同樣也曾分辨一般因果之因與泛神之因的差異。<sup>74</sup>總之，以見體爲起點，在所謂“體/用”（或“道/器”）的陳述中，體、道等

72 熊十力：《與張君》，《十力論學語輯略》，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷2，頁228—229。翻檢《熊十力全集》，作者曾明確地辨析體用邏輯不同於因果邏輯者，約略出現過兩次。除了此處外，另一次則出現在《十力語要·卷一》。不過由於《十力語要·卷一》係來以1935年北京出版社出版的《十力論學語輯略》爲基礎，略加修改並增補四〇年代初期若干書札而成，故內容與前引《與張君》相當。嚴格說，熊十力對於體用與因果邏輯的甄別與釐清，僅此一次。

73 島田虔次著，蔣國保譯：《朱子學與陽明學》（西安：陝西師範大學出版社，1986年），頁2—3。

74 “斯賓諾薩亦稱神爲宇宙之因，但其所謂‘因’有特殊意義，原來這是像蘋果爲其紅之因牛乳爲其白之因然，而非如父爲子之因，日爲光之因然。後者之因皆外在的，斯賓諾薩所謂之因則爲內在的（immanent cause）。神爲宇宙之因者，並非謂神一度創造之、推動之，即不再聞問，乃謂爲萬物之永恆的底層、爲宇宙之最內在的質料。神與宇宙可謂同指一物，這就是自然（Nature），自然視爲萬物之源，可；視爲萬物之效能之總彙，亦可。斯賓諾薩非‘無宇宙論者’（acosmist），亦非無神論者，卻是一個在嚴格意義之下的泛神論者，或‘宇宙神論者’（cosmotheist），並非宇宙萬物之外別有神，宇宙就是神，神就是宇宙萬物。令人不禁想起大詩人歌德了！”李長之：《西洋哲學史》（天津：天津人民出版社，2016年），頁109。

不易的如實存有，並非器、用或任何現象事物在其開展目的、邁向終結的過程，所憑藉而得以實現、發生或轉化的本質或根據。因為若是如此，則體用關係便與一般形上因果原理無異（仍以體為因，用為果），但體用不二原理並不相當於因果邏輯法則，它並非如“以發電機為工具之體，以電能的作用為用”<sup>75</sup>一般所得出的機械的因果關聯，<sup>76</sup>而是如“大海/衆漚”或“麻/繩”之喻所示——體用分觀，同時攝體歸用、即用識體。而在作為“絕對”（並非“本質”之意）的“神秘的整體主義”裏頭，張東蓀所強調的“整體觀念”也不是自然現象中，前因對後果的出現及變化具有怎樣的決定性的關係（亦即因果邏輯），而強調“相關變化”、相涵關係。換言之，重點不在本質或唯一起點存在與否，而是如何透過推知事物彼此的相互關係，捕捉宇宙的秘密。

誠然，嚴分宗教與“哲學”的熊十力，必然不能同意體用論完全等同於泛神論（故而熊氏說“哲學家之持泛神論者，自無儒佛致廣大、盡精微與體神居靈之勝詣”），但若以一種非本質主義的方式，把握彼此“家族相似”般的聯繫，<sup>77</sup>仍可說泛神論與體用論有其親緣性，相信熊十力並不反對。因為在中國哲學的原始文獻中，雖無泛神之名，但也正如熊氏所言：“其變更宗教之神道思想，乃於萬有而皆見為神，則亦於儒佛有可融通處”。實際上，的確不難發現關於宇

75 以發電機為體，產生的電能為用，係吳汝鈞批評熊十力的體用關係時常援用的類比，認為熊氏“讓體用淪於機械化的關係（mechanical relationship）”，見吳汝鈞：《新哲學概論：通俗性與當代性》（臺北：臺灣學生書局，2016），頁42。吳汝鈞批評熊氏的體用論過於“機械化（mechanical）”，散見其《純粹力動現象學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁18、33、35、38、84。機電之喻，見吳汝鈞：《純粹力動現象學六講》（臺北：臺灣學生書局，2008年），頁11—12。

76 關於熊氏對“體用不二”撮要舉凡的說明，見熊十力：《答某君》，《十力語要》，卷1，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷4，“附記”，頁75—78。《新唯識論》精華的濃縮提煉，又及《略談〈新論〉要旨（答牟宗三）》，《十力語要初續》，載前引書，卷5，頁12—15；《新唯識論（刪定本）·第六章功能下》，載前引書，卷6，頁135—166（尤其頁148—152）。

77 “家族相似”（Familienähnlichkeiten / family resemblance）一詞，借自維特根斯坦（1889—1951）對於語言意義的分析。意指彼此雖有不同但仍具有相似之處的特徵，猶如家庭成員間由於親緣關係而具有一系列共同點，乃至重疊、交叉的聯繫。見維特根斯坦（L. Wittgenstein）：《哲學研究》，收入涂紀亮主編，陳啓偉譯：《維特根斯坦全集》（石家莊：河北教育出版社，2002年），卷8，頁45—47、52。

宙創生的敘述與泛神思維之實，在中國有其淵遠流長的論述傳統。<sup>78</sup> 對此，島田氏曾指出，體用概念所以容易與中國式的潛在的思維傾向融合為一，原因可能在於中國泛神論式的思想留存，提供了體用思維的理論擴散以推波助瀾的效果與豐腴的生長條件。某個意義下，佛教可以被視作屬於理論性的泛神論，如佛性說、佛身說等，它在中國被以泛神論般的展開，但屬於泛神論的精神作用，與此相應的，則有道家式的造化的泛神論。結言之，佇立在體用相即的論理邏輯背後的是泛神論的立場；至於其論理之歸結，則是一種持續、循環的邏輯傾向。<sup>79</sup>

## 五、小 結

體用之思作為一種長久存在於中國，具久遠歷史的廣泛思想運動（或說“方法”<sup>80</sup>），自魏晉時代始，歷經宋明的高峰成就，尤其經朱子與王船山之手，益發燦爛奪目。若將體用顯正之理，往前推得更遠，探詢中國思想所以能夠與源自印度的體用論思維接軌，其底層的文化土壤究竟蘊含怎樣的思維前身與觸媒得以起催化作用，是怎樣的思維與精神上遊，使得體用論理一經出現，便能無違和感的在觸及中土之初，隨即嫁接起來。可以發現，此一文化上游不是別的，正是在中國充滿歷史重力（並曾蟄伏於各主要文明）的萬有在神論。熊

78 如論者指出“《管子·內業》的‘精’，《老子》一書的‘道’，《易經》書中的‘乾元’，可視為‘神’的一炁化三清。”其中，“‘精’具有美滿的本質之涵義，‘乾元’是以六十四卦之首的‘乾’加上始源或本質義的‘元’組合而成，‘道’則具有貫穿萬物使之溝通的意象。”甚至，“如果不以辭害義的話，上述的話語可以說是‘泛神論’的語言，這裏說的‘神’是《易經》‘妙萬物而為言’的那個古義之‘神’，而不是一神論的‘神’。‘妙萬物’意指使萬物神妙，這個敘述很粗淺，《易經》並沒有立下太嚴格的定義。但可以推論：在原初的經驗上，萬物存在，萬物有生命，萬物能活動云云，這些現象即是奧祕，都是‘妙’，但其妙的依據卻不好解，它不是‘問題’，此所以為‘神’。‘妙萬物之神’很可能提供了物的創生、維持、活動諸義，‘神’與‘物’同在，此之謂‘泛神’。”楊儒賓：《導論：五行原論與原物理》，《五行原論：先秦思想的太初存有論》，頁 37。

79 島田虔次著，蔣國保譯：《朱子學與陽明學》，頁 1—9。

80 如錢鍾書稱“體用相待之諦，思辯所需”。見氏著：《管錐編（二版）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），冊 1，頁 15。



十力的本體論(或言體用論)與萬有在神論,兩者既有共同之軌轍,亦有特殊之蛻變。

作為中國傳統文化深沉的源流低音,泛神論通過張東蓀的哲學之門,受現代哲學的血氣挹注,有了華麗轉身——神秘的整體論。由比較出發,最終超越比較,張氏繞經遠方(深悉西方思想)而回心中國,極力探索並充分展現本土裏極具高度辨識性的思維傾向與文化價值。在“中國思想之特徵”長文,張氏嘗結語道:“總之,我們了解中國思想之特性必須深悉西方思想,用以比較。但同時又必把西方思想拋開,方能窺見中國思想之特別的地方。否則為西方思想所迷。而強加以西方思想上的各種範疇嵌在中國思想上,必致反而失之。”<sup>81</sup>從而主張中國哲學雖不是沒有終極之體,但此“體”應指全體、整體而言,而非(如同西洋哲學本體與現象二分下)具本質觀念的“本體”。

相對於此,體用論經熊十力之手,變本加厲,踵事增華。其本體論不僅突顯了傳統儒學成人之教的主體與主題,也更新踐履晚周儒哲性天之教的訓誨,挪用並反身指導當代“哲學”。一如前述,余英時將新儒家第一、二代(主要對象是熊、牟二氏)以“體證本體”、“天道性命貫通”作為學問的究極判斷,稱其是“良知的傲慢”。但也正如余氏所言,熊十力之“狂”有其來自古典中國的內在傳統資源(可上溯至象山、陽明),則陸象山、王陽明莫非也是“良知的傲慢”?熊十力對於向來以龐大知識論著稱的印度佛教文明並非一無所知,與其說熊氏因受當時代起自西方的實證—科學主義思潮的衝擊所影響(而對認知的傲慢進行反模仿),毋寧說,是在熊氏深究《大易》體用思想之根柢與佛學的守備範圍內,對“量論”(pramāna-wastra)<sup>82</sup>的現代替身—科學,進行價值重估;重新盤點傳統資源,以調整時代的思想步伐,試圖在文化斡旋之際,科學主義喧囂乃至覆蓋時代耳目的風潮中,從東方的歷史傳統出發,恢復並刷新固有的“本體”價值。就像在佛家眼裏憑恃“分別智”無法證會“真如”一樣,民國新儒家面對科學主義盤據一般的社會認知與知識要求的氛圍,轉而強調由修養工夫、體

81 張東蓀:《中國思想之特徵》,《知識與文化》,頁142。

82 意指關於獲得正確知識的方法學問,內中包含探索知識的起源、種類、性質及其相互之關係等的知識論,與研究論證之形式、過程等的論理學。

證而來的本體的價值與重要性，毋寧是起心學於地下，再一次的力挽狂瀾——老婆心切地對於傳統文化本身的合理性遺產念茲在茲，從而寓開新於復古地勸勉當時代的治學偏至與公共倒退，重審傳統的合理性內涵。

至於對體證的強調，是否必然引發與認知的要求及發展相抵觸的後果？至少，熊氏屢次申明，自己並不“反知”。<sup>83</sup> 毋寧如熊氏對弟子謝子厚所言：“致知之極，以反求默識為歸”。在熊十力，“哲學”有其自身的道路，它並沒有遷就什麼關於知識的認識論、關於實體的本體論或關於宇宙構造的宇宙論上的要求，從而將自身置入特定的概念性尺度下，以便在學科體系中尋求定位；所謂“哲學”，至此不再僅僅是一般人所理解的哲學，更是自身悟解的成果與終極典範。自上個世紀寫就“錢穆與新儒家”二十年過去，余氏在新世紀接受專訪時，對於新儒家的評價與態度，一如故往，惟或不得已而勉強擠出一言：“熊是特立獨行之士，他的價值在己出。”<sup>84</sup> 無論如何，如果不嫌荒誕不經與不倫不類，則套用法國哲學家卡繆(A. Camus, 1913—1960)的話說：對熊十力而言，真正嚴肅的哲學問題只有一個，那就是本體；見體證會以把握體用不二，等於回答“哲學”的根本問題(甚至是所有問題)。

為了究明本體論(體用論)的哲學意義，或可將之與同一(理論或文化)系統內部的其他要素對比，以進一步地加以把握；而要詳知確證熊十力體用論的特殊相及其性質為何，與其互相比較的人選，若能是同文同種並且能夠共享統一的話語類型的思想家，或可避免錯認其特性，成為非驢非馬，隨意牽合的混沌之物。就這一點而言，張東蓀無疑是很好的對手。本文藉由回顧 1935—1936 年，熊十力與張東蓀針對中西哲學與宋明理學的性質問題的討論，指認熊十力的特殊的“哲學”意味，及其與張東蓀所代表西方哲學的規範性意義的平行差異。其次，透過兩人的魚雁往返，在釐清西洋哲學、印度佛學的中國哲學三大文明傳統的性質、發展差異之餘，聚焦中國文化內部兩種古典世界觀(觀看

83 見熊十力：《答東蓀先生書》，《宇宙旬刊》，頁 12—14。在日後與林宰平論學時，熊十力也曾重申：玄學(形上學)求證本體之極致，是超理智(不可以理智推度)而歸證會的，但這並不意味著就是反理智。見熊十力：《與林宰平》，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，卷 5，頁 192。

84 陳致訪談：《余英時訪談錄》(北京：中華書局，2012 年)，頁 197。

中國與解釋中國的一般性觀點),突顯熊、張二氏各自持守並為其辯護的本體論(體用論)與神秘的整體論之哲學判斷與基源立場。藉由橫攝對決,觀其異類旁通與合理性。不只究明體用論與神秘的整體主義兩者間的已知要素,尤其探索彼此不變的結構聯繫與共通特質,呈現特定時期中國哲學家對於傳統文化的把握與判斷。從這兩位承接晚清時代變局的中國哲學工作者的思考圖景與對話線索中,讀者不難發現,他們對於自身所掌握的自身文化傳統的根本認知與基本哲學立場,雖同中有異,卻不必然矛盾扞格。

(作者：臺灣清華大學哲學研究所 博士後)

## 引用書目

### 一、中文

#### (一) 專書

- 方東美：《方東美文集》。武漢：武漢大學出版社，2013年。
- 方東美著，孫智燊譯：《中國哲學精神及其發展》。北京：中華書局，2012年。
- 吳汝鈞：《純粹力動現象學》。臺北：臺灣商務印書館，2005年。
- 吳汝鈞：《純粹力動現象學六講》。臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 吳汝鈞：《新哲學概論：通俗性與當代性》。臺北：臺灣學生書局，2016年。
- 李長之：《西洋哲學史》。天津：天津人民出版社，2016年。
- 林安梧：《存有·意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》。臺北：東大圖書股份有限公司，1993年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇(全集校訂版)》。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值(修訂本)》。臺北：正中書局，1979年。
- 唐君毅：《文化意識與道德理性(全集校訂版)》。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《哲學概論(全集校訂版)》。臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 島田虔次著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教：中國思想形成之根本(二版)》。臺北：聯經出版事業有限公司，2017年。
- 島田虔次著，蔣國保譯：《朱子學與陽明學》。西安：陝西師範大學出版社，1986年。
- 項退結編譯：《西洋哲學辭典(增訂二版)》。臺北：華香園出版社，1999年。
- 張東蓀：《知識與文化》。長沙：岳麓書社，2011年。
- 張東蓀：《哲學ABC》。上海：世界書局，1928年。
- 郭齊勇：《天地間一個讀書人——熊十力傳》。臺北：業強出版社，1994年。
- 郭齊勇：《熊十力及其哲學》。北京：中國展望出版社，1985年。
- 郭齊勇：《熊十力思想研究：新儒學》。天津：天津人民出版社，1993年。
- 郭齊勇：《熊十力哲學研究》。北京：人民出版社，2011年。
- 郭齊勇：《熊十力傳論》。北京：中國社會科學出版社，2013年。

- 陳致訪談：《余英時訪談錄》。北京：中華書局，2012年。
- 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》。臺北：“中研院”中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 傅偉勳：《西洋哲學史》。臺北：三民書局，1965年。
- 楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》。臺北：聯經出版事業有限公司，2018年。
- 熊十力：《新唯識論（語體文本）》。重慶：商務印書館，1944年。
- 維特根斯坦(L. Wittgenstein)：《哲學研究》，涂紀亮主編，陳啓偉譯：《維特根斯坦全集》，卷8。

石家莊：河北教育出版社，2002年。

- 蕭蕭父主編：《熊十力全集》，卷1—6、附卷（上冊）。武漢：湖北教育出版社，2001年。
- 錢穆：《師友雜憶》，《錢賓四先生全集》，冊51。臺北：聯經出版事業有限公司，1998年。
- 錢鍾書：《管錐編（二版）》，冊1。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。

## （二）論文

- 中島隆博著，森川裕貫、李曉紅譯，喬志航校：《新儒家與佛教——梁漱溟、熊十力、牟宗三》，《解構與重建——中國哲學的可能性》。東京：東京大學哲學中心，2010年，頁63—87。
- 方東美：《中國人生哲學概要》，《中國人生哲學》。臺北：黎明文化事業公司，1979年，頁3—74。
- 方東美：《從宗教、哲學與哲學人性論看“人的疏離”——1969年第五屆東西方哲學家會議論文》，《生生之德》。臺北：黎明文化，1979年，頁321—365。
- 王新命等：《中國本位的文化建設宣言》，《文化建設》第1卷第4期（1935年），頁1—5。
- 牟宗三：《一年來之哲學界並論本刊》，《牟宗三先生全集：早期文集（上）》。臺北：聯經出版事業有限公司，2003年，冊25，頁533—546。
- 余英時：《中國思想史上的智識論和反智論》，何俊編，程嫩生等譯：《人文與理性的中國》。上海：上海古籍出版社，2007年，頁132—139。
- 余英時：《反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與彙流》，《歷史與思想》。臺北：聯經出版事業有限公司，1976年，頁1—46。
- 余英時：《錢穆與新儒家》，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》。臺北：三民書局，1991年，頁31—98。
- 吳震：《作為哲學方法論的“本來性—現實性”——就荒木見悟〈佛教與儒教〉而談》，《中國哲學史》2020年第1期，頁86—95。
- 吾妻重二：《民國時期中國的“哲學”與“玄學”——以熊十力為中心》，馮天瑜主編：《人文論叢：2006年卷》。武漢：武漢大學出版社，2007年，頁96—105。
- 沈清松：《實在及其原理——形上學的幾個基本問題》，沈清松主編：《哲學概論》。貴陽：貴

- 州人民出版社,2004年,頁177—202。
- 林月惠:《一本與一體:儒家一體觀的意涵及其現代意義》,《詮釋與工夫:宋明理學的超越嚮向與內在辯證》。臺北:“中研院”中國文哲研究所,2008年,頁1—31。
- 哈米頓(C.H. Hamilton)著,陳文華譯:《熊十力哲學述要》,《中華雜誌》第7卷第10期(1969年10月),頁33。
- 唐君毅:《中國宗教之特質》,《中西哲學思想之比較論文集(全集校訂版)》。臺北:臺灣學生書局,1988年,頁241—254。
- 唐君毅:《孔子與歌德》,《中西哲學思想之比較論文集(全集校訂版)》。臺北:臺灣學生書局,1988年,附錄,頁448—461。
- 島田虔次著,鄧紅譯:《論“體用”的歷史》,《中國思想史研究》。上海:上海古籍出版社,2009年,頁219—232。
- 秦平:《近20年熊十力哲學研究綜述》,《哲學動態》2004年12期,頁26—29。
- 荒木見悟著,張文朝譯,《我的學問觀(附錄:著作目錄及年譜)》,《中國文哲研究通訊》第3卷第1期(1993年3月),頁35—48。
- 張汝倫:《中國現代哲學史上的張東蓀》,《現代中國思想研究》。上海:上海人民出版社,2001年,頁481—501。
- 張岱年:《中國古典哲學中若干基本概念的起源與演變》,《哲學研究》1957年第2期,頁54—70。
- 張東蓀:《與熊十力論中西哲學合作問題》,《宇宙旬刊》第3卷第4期(1935年),頁9—10。
- 張東蓀:《不同的邏輯與文化並論中國理學》,《知識與文化》。長沙:岳麓書社,2011年,附錄四,頁231—262。
- 張東蓀:《思想言語與文化》,《知識與文化》。長沙:岳麓書社,2011年,附錄三,頁199—230。
- 張東蓀:《從中國言語構造上看中國哲學》,《知識與文化》。長沙:岳麓書社,2011年,附錄二,頁182—198。
- 張耀南:《張東蓀的“知識學”與“新子學時代”》,張東蓀:《認識論》(北京:商務印書館,2011年),頁141—179。
- 郭齊勇:《數十年間海內外熊學研究動態綜述》,《熊十力及其哲學》。北京:中國展望出版社,1985年,附錄一,頁118—145。
- 景海峰:《近年來國內熊十力哲學研究綜述》,深圳大學國學研究所主編:《中國文化與中國哲學》。北京:東方出版社,1986年,頁385—397。
- 黃文宏:《西田幾多郎與熊十力》,《清華學報》新37卷第2期(2007年12月),頁403—430。

- 楊儒賓：《悟與理學的動靜難題》，《國文學報》第 52 期（2012 年 12 月），頁 1—32。
- 楊儒賓：《開出說？銜接說？》，《思想》第 29 期（2015 年 10 月），頁 305—314。
- 楊儒賓：《從體用論到相偶論》，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》。臺北：臺灣大學出版中心，2012 年，頁 37—83。
- 葉其忠：《西化哲學家張東蓀及其折衷論論證析義》，《“中研院”近代史研究所集刊》第 69 期（2010 年 9 月），頁 79—125。
- 熊十力、張東蓀：《關於宋明理學之性質》，《文哲月刊》第 1 卷第 6 期（1936 年 3 月），頁 1—7。
- 熊十力：《再與東蓀先生論哲學書》，《宇宙旬刊》第 3 卷第 5 期（1935 年），頁 17—18。
- 熊十力：《答東蓀先生書》，《宇宙旬刊》第 3 卷第 4 期（1935 年），頁 10—14。
- 熊十力：《論玄學方法》，《思想與時代》第 16 期（1942 年），頁 1—4。
- 熊十力：《論玄學方法》，謝幼偉編著：《現代哲學名著述評》。臺北：新天地書局，1974 年，頁 267—274。
- 蔡岳璋：《漢字思維的哲學思考——張東蓀的方法論反思》，《文與哲》第 37 期（2020 年 12 月），頁 193—228。
- 蔡振豐：《中國哲學中的體用義》，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2017 年第 5 期，頁 36—45。
- 賴賢宗：《熊十力的體用論的基本結構與平章儒佛——熊十力的體用論之“體用不二而有分，分而不二”與平章儒佛》，《鵝湖月刊》第 286 期（1999 年 4 月），頁 14—31。
- 賴錫三：《熊十力體用哲學的存有論詮釋——略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異》，《國立中正大學中文學術年刊》2003 年第 5 期，頁 81—120。
- 謝幼偉：《答熊先生論玄學方法》，《思想與時代》第 17 期（1942 年），頁 50。
- 謝幼偉：《熊著新唯識論（書評）》，《思想與時代》第 13 期（1942 年），頁 43—49。
- 龔鵬程：《傳統與反傳統——論晚清到五四的文化變遷》，《近代思想史散論》。臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年，頁 15—59。

## 二、日文

- 吾妻重二：《民国期中国における“哲学”と“玄学”——熊十力哲学の射程》，《中国：社会と文化》19 號（2004 年 6 月），頁 232—238。
- 坂元ひろ子：《熊十力“新唯識論”哲学の形成——20 世紀前半の中国哲学思想世界を通して》，《東洋文化研究所紀要》總 104 號（1987 年 11 月），頁 87—174。
- 島田虔次：《体用の歴史に寄せて》，《仏教史學論集——塚本博士頌寿記念》。京都：塚本博

士頌壽記念会,1961年,頁416—430。

楠本正繼:《全体大用の思想》,《日本中国学会会報》1952年第4輯,頁76—96。

### 三、英文

“Ontology.” *Britannica Academic*, Encyclopædia Britannica, 25 Nov. 2009. <https://reurl.cc/bz06EE>. Accessed 14 May. 2021.

“substratum.” *TheFreeDictionary*. 15 Apr. 2021 <<https://www.thefreedictionary.com/>>.

“Xiong Shili.” *Britannica Academic*, Encyclopædia Britannica, 21 Nov. 2008. <https://reurl.cc/zbxq0>. Accessed 14 May. 2021.

Culp, John, “Panentheism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/panentheism/>>.

Robinson, Howard, “Substance”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>>.



## Thinking “Substance” in China: A Dialogue between Xiong Shili and Chang Tung-sun as a Clue

Tsai, Yueh-chang

(Postdoctoral Fellow, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University)

### Abstract

In the 1930s, the Chinese philosopher Chang Tung-sun (1886 – 1973), in discussing whether China pays attention to the issue of whether there is ultimately substance in all things, pointed out that the concept of “substance” had never existed in China since the beginning. Such a phenomenon is reflected in the archaic Chinese language, which includes no such word representing this notion. This statement sharply contrasts with Xiong Shili’s (1885 – 1968) emphasis on “Substance-function Theory” (*tiyong lun* 體用論) advocated in the same era. This essay takes these two eminent figures of the late Qing Dynasty and modern Chinese philosophy as its subject of investigation. Through the correspondence between Xiong Shili and Chang Tung-sun and the discrepancy between their respective philosophical judgments, it attempts to uncover the rich cultural understanding, comprehension, and imagination that traditional worldviews have stirred up in modern times, and to further explain the legitimate limits and proper bases of ontological discourses.

**Keywords:** Xiong Shili, Chang Tung-sun, Substance-function Theory, Mystic integralism, Panentheism