

※「重探五四：分歧與轉捩」專輯※

革命經學與哲學改造：論熊十力

黃冠閔*

一九一九年爆發五四運動，至今(2019) 恰逢一百年。五四事件有席捲中國的歷史效應，其為重大歷史事件，自不待言。如今百年，要紀念、回顧與評估此一事件，卻必須同時考慮方法論的問題；首先想問的是：這一個回顧的目是如何構成的？五四的歷史性該如何評估？

五四運動的效果複雜深遠，反傳統、反封建、啟蒙、新文化運動等等，都可以添上一說。從五四的口號「民主」與「科學」來看，有關五四的歷史性似乎也可以按照這兩個口號究竟被實現的程度如何來觀察。但是，五四被當作反帝國主義的愛國運動似乎有一前提不能忽略，亦即，辛亥革命的建立共和。民主共和國的成立，實現的是民族主義的排滿。共和國雖然改變了國家體制，也重新塑造了國家主權的主體，但社會構造、政治文化、知識條件卻並沒有相應的改變。相較之下，五四運動以及後續的新文化運動所牽動的場域就更為廣泛。連結起共和的建立與五四運動，國家的問題就顯得重要，巴黎和會作為五四的直接原因，是此一共和國仍未在世界上得到平等的待遇。為了追求此一平等待遇，共和國建立後的一百年間，不同路線的分歧，造成了重大的政治後果。

五四運動在中國北京出現所蘊含的內在要求：打破國際間的不平等，在中國的痛苦經驗中重構一個新興民族國家的世界性。然而，不穩定的共和所捲入的世界是兩次大戰，政治性所面對的不平等則是延續著建立民族國家的想像，在內戰中也不斷鞏固此一想像，彷彿建立共和國的革命行動始終未完成，必須不斷強調革命的必要性；最後，順著冷戰格局的對峙，塑造了一道強的壁壘。這一壁壘既是政治的，也是文化的、經濟的、社會的。於是，不平等所帶來的強烈情感所形成的是一種隔

* 黃冠閔，中央研究院中國文哲研究所研究員。

絕、斷裂與缺陷。

然而，五四的契機所投擲出的另一種想像，乃是一種有待打開的世界性。此一想像或許甚至連世界帝國、共產國際都未曾設想過。或許此種世界性也曾經是新文化運動時期曇花一現的世界性，但在不平等魔咒解除前，革命的魔咒並不會解除，革命的世界性使得另一種世界性被掩蔽。民主與科學兩個口號若放在此一世界性的要求下，應該重新思考另一種新的可能性。

民主與科學作為一種啟蒙烏托邦式的願望，投射出了一種糾纏的紐帶關係。五四運動、新文化運動、學運、工運等等效果藉著革命、運動的效果意圖抹除各式的壓制、痛苦產生機器，帶入了評估一切價值的價值轉換。與其說是同一個中國正在產生質變，不如說，此一帶著斷裂性的紐帶轉換置入一種多樣性的、差異化的中國版本，這一版本不同於實際歷史所發生的重新鞏固的單一中國形象。相對地，複數的、差異化的、非二元對立的世界概念也因為世界大戰、冷戰而被擱置了。民主與科學的呼籲本身就帶入了一個差異化過程，無法單一化而加以控制。從世界的多樣性來看，民主與科學已經發展出各種不同的版本。民主本身的考驗刺激著不同的實現進程，產生出不同的民主體制版本，貢獻於此一多元差異的民主版本，才是世界性的展現。科學的差異化過程也實現在知識生產的多樣性典範，不僅在於自然對象的知識有多樣性，在人文社會科學對象的知識上尤其如此，這些知識的多樣性考驗著世界中的知識體系如何達成一種具反身性的自我理解。

從世界性的角度看，新文化運動之後的科學與人生觀論戰帶入一種隱含的公共性。此一公共性才與民主、科學有實際連結，而可以連結到世界性。在對哲學的某些有限理解、甚至誤解中，更激發了哲學的改造動力。只不過，如同實際歷史朝向中國性傾斜的過程，此一哲學的世界性也時隱時顯。同樣地，百年來漢語世界中哲學的發展要求逐漸呈現出世界哲學的線索，這一徵兆也促成今日重思五四的另一可能性。

本文將以熊十力(1885-1968)的哲學改造來檢視公共性的問題，並視為一個世界哲學的案例，遙應於五四運動遺緒。

熊十力並不是典型的五四人物，既沒有在五四運動中有所參與，在文章著作中，也缺乏直接對五四運動的評價。從熊十力切入來回顧五四，乃是著眼於五四運動的政治性，亦即，不單單是從新文化運動角度看，更是將五四運動連結到辛亥革命、建立民國。由於熊十力早年參與革命，他的參考點始終是以民國為切分點，這

一立場也決定了他的哲學活動，並構成倡導經學的基本出發點。對他而言，從清末到民國，學術活動有一根本弊病，促使他在革命成功後，發現光是從事革命並不足以改變民族文化，是以捨棄革命態度轉而潛心學術研究，並從佛學回到儒學，在經學復興上重建他的哲學世界觀。

熊十力在五四運動後的哲學改造具創造性，特別又以其革命經學為核心來轉化傳統。以下處理的要點有：語體文問題、西化問題、哲學與科學的關係、天下為公的經學閱讀。

一、哲學文體論：語體文問題

五四運動方興之際，熊十力正在天津南開學校教書，他並沒有參與運動。在此之後，他潛心佛學，以唯識學為宗，並赴南京支那內學院求教於歐陽竟無(1871-1943)。他早在一九二二年便構思了「境論」，以瑜伽行唯識宗護法(Dharmapāla of Nalanda)為師，但到一九二四年，他懷疑唯識舊學，將舊稿毀棄，重新起造新的玄學體系。歷經十年，熊十力於一九三二年出版了《新唯識論》文言文本，仍以「境論」標示著作，但留有「量論」未寫。新之所以為新的地方在於：熊十力從佛教唯識學出發，採用其概念、術語，但融入儒家《大易》流行的觀點，以翕闢的動態說變化，以功能標明體用不二、從用中見體的觀點。《新唯識論》是唯識學的改造，批判地轉化玄奘所傳自護法的唯識種子說，不認為境只是幻化生滅、只是識的變現，進而將境、識合一的唯識改造成本心創造的大化流行。這是用儒家的生生不息改造了佛教的空如寂滅。

一九四四年熊十力又刊行了《新唯識論》語體文本，雖像是將舊有的文言文翻譯為語體文，卻加入大量的改寫補充，特別是將原來〈成色〉章改名為〈成物〉，一字之差便將原來佛學語境轉成儒家語境。語體文本的出現，原來是因為他的學生錢學熙想要將文言文本翻譯為英文，在一九三七年開始為了練習，先翻譯為語體文。後來，錢學熙只翻譯到〈轉變〉章首節，到一九三九年，韓裕文接續翻譯完〈轉變〉章後也離開謀生。熊十力自己接續翻譯、改寫，在一九四一年完成〈功能〉章，時值抗戰方酣，直到一九四四年才完成下卷〈成物〉、〈明心〉章。《新唯識論》同時存在著文言文本、語體文本，造成一種獨特的狀態。

附帶一提，熊十力門人賴振聲也曾表示想將《新唯識論》翻譯成英文，但被

熊十力打了回票；理由是「子以為《新論》易解耳／實則所解者，未必得吾意。子但求之區區言句之間。不知真解者，當求之言句所不能盡之意」¹。熊十力以作者身分首肯翻譯的資格是「得吾意」，要能「通吾不盡之意，而與吾無間」，而且，必須理解大乘空有諸宗、中國儒道、魏晉、宋明諸家學說，才能從「不盡之意」通向「得吾之意」。此番說法將翻譯所預設的理解脈絡性指出來，頗值得思考。這反映出，熊十力對於文體的意識極為敏銳。

以語體文刊行，熊十力的特例具有文體論意識的問題深度。在《新唯識論》語體文本的〈初印上中卷序言〉中，他指出：

本書雖是語體文，然與昔人語錄，不必類似。此為理論的文字，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。²

這一看法分別出白話文跟語體文，並且特別指出「不古不今」的文體，這是刻意跟白話文運動區隔。如果拿唐君毅中晚年著作的文字來看，實在十分類似，而且，唐君毅也是有意識地採用如此書寫的文體。

在新文化運動衝擊下，寫白話文是民國以後的文章特色。熊十力以新的文體寫作，別有意圖：

大抵自語體文流行以後，文言文便遭厄運。平情而論，樸實說理底文字，用唐宋下底古文，固絕對不行。即規倣晚周諸子及魏晉注疏，在今日亦難適用。佛家譯藉，其組織精嚴、極當取則；而屬文造語，過於高渾簡重，又不宜學。但如今日流行底語體文，卻不太通順。吾意欲改造一種文體，即文言白話，隨意雜糅，不限一格；朱子論學書牘，便多如此。船山讀四書大全說，亦復如此。³

未完成的量論也打算用意想中的語體文書寫，但終熊十力一生，量論並未寫出。最後的《原儒》在文體上大抵相去不遠。除了文言文之外，熊十力的語體文其實是文白夾雜，並未寫出純白話文的文體。但從他引為典範的朱子書牘、王船山《讀四書

¹ 熊十力：《十力語要》（臺北：廣文書局，1977年），卷1，頁29。

² 熊十力：《新唯識論》語體文本（臺北：廣文書局，1979年），卷上，頁5。

³ 熊十力：《十力語要》，卷1，頁57。

大全》，可以見到他即使不用古文，卻仍以傳統中的語體為標準。書寫文字是否貼近口語，似乎不是唯一的考量；熊十力改造出混合文言、白話的語體文，為的恐怕不是擯棄口語表達，而更可能是文化內容的承載與傳達。

這就可以看出熊十力對語體文的考慮，旨在將古典文本傳達到當代的書寫脈絡中。一九三九年的〈復性書院開講示諸生〉中，熊十力特別鼓勵學生讀翻譯的科學新知、乃至西洋哲學，但是他夾帶批評：

今之譯述，大抵出於稗販，而不詳條實，鮮有旨要。其於所介紹之學說，實未有精研故也。又復模倣西文文法，而未能神明變化，故其辭甚難通。加之白話文，於素讀書者，氣味最不合。以上諸因，譯述冊子，每為人所不喜閱。⁴

在寫作方面，熊十力特別叮嚀學生注意文字的運用：

凡理論的文字，以語體文為最適宜。條理詳明、委曲盡致，辭暢達而無所隱、義精確而無所淆，此語體文所擅長也。但有時須雜用文言文。談理至幽玄之境，凌虛著筆、妙達神理，則或賴文言，以濟白話之窮。⁵

在實際的語言表達上，熊十力一方面鼓勵學生寫通順的文章，能夠精確地表達思想內容，但另一方面又告誡學生，若要寫語體文，必須多讀古書。相對於白話文運動推行的新詩，熊十力自認對於新文學沒有說話餘地，但要求要有協韻。同樣地，他認為若要創作新體文學，也必須沉潛在舊文學之中，其成果或許能夠「融會眾體，別創一格」。在這些說法中，可以看到熊十力堅持舊學的立場堅定，他所設想的語體文是古今交雜的，跟純粹白話文的表現完全不同。換言之，新文體的設想扮演著轉化與連結的功能；與其全面承認語言上的、思想內容的、文化形式的斷裂，熊十力更寄望能夠在新時代有承接、轉化、創新的可能。

這種轉化創新蘊含著另一種語言形上學的背景。如果不將前述引文裏的「條理詳明」（理論）對立於「凌虛著筆」（幽玄之境），而將文言文跟白話文的混合視為一項相濟融合的關係，那麼，他所視為創造的新型態語體文便呼應於表達的形上學構想。若從體用關係重新省思，似乎會更清楚。

從熊十力的文體反思可以看出，他所遭遇的時代有白話文運動推波助瀾，西

⁴ 同前註，卷2，頁288。

⁵ 同前註，頁289。

文著作翻譯也讓他感受到純文言文無法負擔理論說明，只有在涉及幽玄之境時，可以有傳達精妙的文字效果。他肯定佛經翻譯的歷史經驗是成功的，但並不覺得西文（頂多語法不同）會對中文表達產生什麼正面影響。即使他的自我改寫涉及到語種內部翻譯（從文言文到語體文），但對於不同語種之間的交互作用，持的是否定態度。因為，他希望保持中文的純正性，尤其，是以能回歸古文傳統才最具純正性；謹守文章格度，才是寫文章必須看重的。如此看來，熊十力沒有受到西方思想中的語言特徵所影響，甚至他拒絕這種影響。當他走到「不古不今」的「文言白話隨意雜糅」時，已經是極限了。

這一界限就是熊十力對於陌異者語言的邊界。很難從他所構想的文體看到他閱讀西文的痕跡。他面對的不是全然的新世界，而是從新世界折回的舊世界。從這一點可以連結到他對於西化的態度。

二、面對西方文化

熊十力的思想座標是滿清末年以後的西化潮流，中國哲學的建構、重新提倡讀經，甚至哲學與科學之間的對比，也都與此一潮流有關。

《新唯識論》作為一部哲學著作，典範不是西方哲學，而是舊學中的西學——從印度傳入中國的佛學。順著歐陽竟無內學院回歸印度佛學的潮流，熊十力的姿態更是回到佛學傳入之前的先秦儒家《大易》。這一後退的姿態則是為了向前走，面對更繁複的現代西洋哲學。《新唯識論》完成了「境論」，但留下「量論」未完成，也等於留下一大公案懸而未決。本來以「境論」的批判姿態，在明心見體的原則上，已經樹立起形上學（玄學）的基本立場，此一立場終熊十力一生並未更動。然而，論說經驗知識的「量論」卻是被保留為面對西方科學、哲學的一條伏脈。在《新唯識論》語體文本附錄中回覆謝幼偉的書信裏，熊十力便表達出基本構想：

中學以發明心地為一大事。西學大概是量智的發展，如使兩方互相了解，而以涵養性智，立天下之大本，則量智皆成性智的妙用。研究科學，經綸事業，豈非本體之流行而不容己者耶？孰謂量智可廢耶？⁶

利用性智與量智的分別，重新將中學與西學配置在此一劃分中，再進而納入科學知

⁶ 熊十力：《新唯識論》語體文本，卷下之二附錄，頁 711。

識於量智範圍內，這就形成熊十力看待西方文化的基本模式。

他不是採取張之洞(1837-1909)的「中學為體、西學為用」，原因在於反對體用的分裂；他自己的體用模式，是體用不二，將用收攝在體之內、讓體顯現在用上，也就是，即用即體、攝用歸體、即用顯體。用形上學語言來談文化差異的問題，並不是模糊焦點，而是反映了一種趨勢；如果張之洞的體用模式是一種單純的二元劃分，那麼熊十力的體用模式便是一種相互穿透的一元論。更進一步，熊十力用性智來重新詮釋「見體」，所做的是形上學觀點的調整；這種「見體」概括了東方思想的儒釋道，確保形上學本身的優先性（「玄學見體，唯是性智，不兼量智」）。在修辭上，轉換中學與西學的關係為形上學（玄學）與科學的關係，雖承認形上學見體的優先性，但拒絕忽視性智而「淪空滯寂，墮廢大用」，希望能夠融合用於體之中，承認性智的經驗知識是「辨物析理、極思察推徵之能事」。

體用模式既是一種形上學結構的揭露，透過翕關作用顯出動態，更是語言、文化的形上學根據。透過體用關係的釐定，熊十力從見體之學推出一種看待中西文化遭遇的立場；然而，相對地，從文化遭遇的事實，他的形上學建構卻又是出於經驗的挑戰，以至於必須進入哲學的改造，調整出一套合適的形上學觀點。如果以上下雙迴向的形象來描述，對於經驗上的中西文化遭遇涉及的是價值觀、世界觀的對撞，但問題不是現象層次上的衝突或調整，而是價值觀、世界觀基礎的形上學模式。熊十力以體用論的形上學構築一種隱含了回應中西文化遭遇的潛在模式。

回到經驗層次的歷史經驗來看，他對於清末維新運動的評斷是「比附」，因為他認為維新派人士對於經學的根本精神並無探究，欠缺「精思力踐」，也對西學學理一無所知，朝野只是守舊「以華夏自居，夷狄西洋」，「不肯以夏變夷」，只是震懾於西洋的威勢，「想慕其學術，欲與之亦步亦趨」⁷。這種看法用在對於維新派的批評，是為了導出經學的重要，重新恢復對經典的信仰。前面指出，熊十力批評張之洞「中學為體、西學為用」的論點，因為體用不能分裂，不可能有「無用之體與無體之用」的分裂搭湊。他倒是強調「吾人今日當吸收西學以自廣耳」⁸，這裏所謂的「自廣」是中國學問的擴張，也是「用」的擴張。然而，如果細看熊十力當時心中的「中學」是什麼，可以發現，他用的是義理、經濟、考據、詞章四科，並立足於

⁷ 熊十力：《讀經示要》（臺北：洪氏出版社，1983年），卷1，頁2。

⁸ 同前註，頁5。

經學，狹義的「中學」便是經學。

熊十力也不同意張東蓀(1886-1973)主張的「中西分治，不堪融合」，而強調在中國學問上有實踐可得的真理⁹。在承認中西差異時，應該要以融合與會通為目標。

但是要如何會通呢？

會通的根據也來自經學。熊十力認為，經學的四科可以在六經中涵攝：「六經廣大，無所不包通。科學思想、民治思想，六經皆已啟其端緒、樹其宏規。科學方法，六經雖未及詳，而孔子早已注重實測，則不容否認。」¹⁰ 會通與融合成為熊十力之後新儒家看待中西文化、哲學之間差異的基本原則，就其後世影響有歷史縱深。考慮熊十力的會通論修辭，可以看到，他一方面用四科來對應哲學、社會科學、自然科學、文學等等，另一方面則以非矛盾、非排除的關係來說明（如「非與吾人腦袋扞格不相入」、「西洋各種學術之端緒，吾未始不具，只未發展耳」¹¹）。以可相容性為基礎，進而延伸出可對應性，折衷主義態度可以避免中西二分下的對抗緊張，也能保住經學所蘊涵的文化身分，不失去主導權。

當然粗略來看，中、西的分立難免落入化約；不過，由於熊十力的立場不是分隔與對立，而是吸收與轉化，這使得他的融合會通論不會因為化約而導向互斥的對抗。從熊十力所身經的歷史經驗來說，全盤西化或是保守排外都不能解決問題。他強調經學，顯示出其論述中主從關係仍然清楚，在融合會通論模式下，文化差異仍被保存，但並沒有一種新的、混合的文化身分被塑造出來，而是回歸傳統文化所含納的可能性。這就是後來牟宗三所謂的「返本開新」，也是新儒家的保守主義所表現的典型。熊十力的做法與梁漱溟的《東西文化及其哲學》極為類似，符合當時對於文化差異的理解需要。這種說法與前述「語種內翻譯」的概念類似，也是在碰觸到陌異者的界限時，折回他所熟悉的世界。

呼應於形上學的體用論，文化融合會通論的論述頗類似於「即用即體」的構想；《讀經示要》指出：

夫西洋科學哲學其知日馳，畢竟不得冥應真理。此方經學，由實踐而默識本

⁹ 熊十力：《十力語要》，卷1，頁99。

¹⁰ 熊十力：《讀經示要》，卷2，頁55。

¹¹ 同前註，卷1，頁6。

原。易言之，即體神化不測之妙，於人倫日用之間，乃哲學最高之境。西學必歸於是，乃無支離之病。……中西之學當互濟，而不可偏廢。¹²

不同於《新唯識論》的純哲學語言，《讀經示要》明確地捨棄佛學語彙，更清楚標示出經學作為中學的身分。熊十力討論的脈絡是在中國最欠缺自信心的時代，恢復經學的地位是找回自信的方法。他反對五四以及新文化運動的態度，也在於經學身分上：「北庠諸青年教授及學生始掀動新潮，而以打倒孔家店號召一世。六經本棄置已久，至此又剝死體。」¹³

面對西化的主張，他展示出對於西學的判斷。但諸種判斷卻徒有洞見，而欠缺詳細探索。例如：「西洋哲學談本體者，誠不免紛紛猜度、陷於戲論，不能如吾先哲之觀體承當」、「西洋哲學紛無定論，當折衷於吾儒。此可百世以俟而不惑也。雖然，儒學與西學有不同者，亦只是形而上學部分。西學於此，似猶徘徊歧路，並非西學別異吾儒，而自有一條路可通也」¹⁴。從熊十力的學思過程來看，他對於所謂的西學並沒有深入的認識，雖然並不乏跟熟悉西學的友人攻錯，張東蓀、謝幼偉(1905-1976)都是典型的例子。自清末以來，西學傳入中國早已超過五十年，各種類型也都歷歷在目，因此，熊十力自信對於短視的時弊有針砭的診斷能力。

總括來說，在西化問題上，熊十力反對單純的全盤西化，更反對因為西化而拋棄傳統、廢除經典研究。但他鼓勵勇於吸收新知、接納西學，儘管在他眼中，西學的特長正是西學的限制所在，因此，他的建議是要能融合會通。然而，所謂西學，多半被化約為科學，甚至西洋哲學與科學往往混同，顯得有時意義不明。從西洋文化到科學、到西洋哲學，他逐步限縮到能夠以思想模式支應的範圍內。他採取的比較方式雖然以融合會通為目標，但真正用力甚深的，並不是通過研究西方哲學而來的比較，而是在區分中西文化中，切換哲學與經學，藉由體用論的形上學模式來規定融合會通，以「應該如何如何」的設想勾畫著未來可能會通東西哲學的研究方法。熊十力自己所執行的思想任務則專屬於哲學場域，在其中進行哲學改造、重新設定問題。

¹² 同前註，頁 67。

¹³ 同前註，頁 11。

¹⁴ 同前註，卷 2，頁 53、55。

三、哲學改造：玄學與科學

科學與人生觀論戰是張君勱(1887-1968)與丁文江(1887-1936)兩造不期然開啟的論戰，但充分反映了民國初年學者們所困擾的一些複雜問題。熊十力並未參與此一場論戰，然而，他以鑄造形上學體系的做法間接地回應此一論戰。若以《新唯識論》的寫作來看，熊十力直可被視為玄學鬼現身。《新唯識論》文言本開宗明義就說：「今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界。唯是返求實證相應故。」¹⁵區分了智與慧之後，科學與玄學的對比則是：「玄學所求者唯絕對真實。世間或科學所假定為實有之事物，從玄學觀察，即泯除其實有性，而齊攝入絕對真實中故也。」¹⁶這是順著佛學與印度原子論者極微說的傳統論辯上所轉出的，且否定了科學上所謂原子、電子是實體。他結合了佛學與《易經》，進而說「一切境相與識同體，感而遂通，其應如神；以其一體，本無隔離故也」。於是，科學的客觀事實、定律、公則都當作是境、識同體的表現，並不是可離心或識而獨立存在的外境。考慮轉變作用時，生成變化都可歸為「一翕一闢之謂變」的乾坤造化；功能體用則是《大易》的創造活動（生生）所展現。科學應被融入玄學，前者只適用於器界、自然界，後者才用於本體界、心、生命力。這種「心＝生命＝絕對實在」的公式也預示了唐君毅(1909-1978)晚年的「生命＝存在＝心靈＝境界」命題。

在一九三六年刊於《文哲月刊》的〈答唐君毅〉正是針對玄學與科學兩種真理來回應。熊十力認為，科學真理立足於現象界，但還需要遮撥現象界，在否定分疏支離的片面真理觀時，成立一種有整全性的真理觀，這種整全性屬於實體、實相，是玄學真理所要揭露的¹⁷。由於現象界與本體的分別，真理的定義也不同。玄學中的真理，必須符合普遍性、獨立性、絕對性，真理就是實體、是絕對的真實。科學中的真理則是符合客觀性、可證性（證據）、可公認性、不變性、特殊性、主觀性；這種真理限於經驗界，談的是事物間的法則¹⁸。真理有不同的意義內涵，簡單地說，

¹⁵ 熊十力：《新唯識論》文言本（臺北：臺灣學生書局，1983年），葉1左。

¹⁶ 同前註，葉11右。

¹⁷ 熊十力：《十力語要》，卷2，頁192-193。

¹⁸ 同前註，頁199-203。以上係筆者的整理，熊十力的用語不同。玄學的真理義：「一是偏為萬法實體；二是為物，法爾本然，不由想立、不依證顯；三是為證相應、智與體冥。無有內外、物我、

科學把流行的幻相設定為客觀存在的事物，玄學才窮究實體。按照體用不二的觀點，「體則法爾渾全，用則繁然分殊」，體藏於用，用開顯體，科學真理必須「匯歸或依附」玄學真理。但這一分別另有意味。熊十力進一步排除西洋哲學能揭露玄學真理的可能：「西洋哲學家何曾識得體用？其談本體，只是猜卜臆度，非明睿所照，故往往墮於戲論。」¹⁹ 在科學與玄學的分別中，似乎是科學與哲學的關係被考察，至多是形上學（物理學之後或之上）與科學（廣義的物理學）的關係待回答；但熊十力的回答意味著：只有能談體用的中國玄學得以整合科學真理，連西洋的形上學都不足以達到此一功能，其他的西洋哲學更不在話下。

熊十力答唐君毅有關玄學真理與科學真理的問題頗具代表性，從前述可看到兩層意義：一是科學與玄學的關係，可以視為分殊與渾全的關係，也可視為現象界與本體的關係；但另一方面，西方哲學若涉及玄學，則無法在認識本體、證會本體上，得到信賴。換言之，固然在中西文化遭遇上可以有融合會通的必要，但在哲學（特別是玄學、形上學）上，卻高下立判。

不管是不是受到科玄論戰或是受唐君毅來信提問所誤導，熊十力自有定見。玄學鬼的現身早已有跡可循。熊十力的《新唯識論》雖是由佛歸儒，但就玄學意義而言，他肯定佛學與儒學都同樣達到玄學證會本體、實體的深度，差別只在於：佛教的出世主義以寂靜言體，不如孔子證會大化流行的四時行百物生。即使是談科學與哲學的關係，熊十力早做價值抉擇：科學要依附於玄學，哲學以玄學窮究實體為目標，其他的哲學研究方式都有落於外在化、欠缺體證的危險，而玄學中佛儒都有體證的境界，此中尤以儒家體認宇宙生化的道理為更高的位階。

這樣的思考途徑已經顯露出熊十力的哲學改造路向。《十力語要》又有〈答馬格里尼〉，回答來信中有關老子、道教之事，熊十力特別標示出中國民族性為無宗教思想，進而發揮中國哲學特徵的陳述。熊十力認為，西洋哲學採用析物的方法，把真理都當成外界存在的物事；但真理必須顯現在萬象中，「吾人生命，與大自然即宇宙，是互相融入、而不能分開」²⁰，人的生之理跟宇宙的形成之理本非有二，故而要以體認修養達到天地萬物一體的境界。熊十力對於所謂中國哲學的定調，正是

等等相待之相。離分別故、離戲論故。」

¹⁹ 同前註，頁 194。

²⁰ 同前註，頁 210。

他一貫的立場，進而確定出他的哲學改造就落在形上學（玄學）。

但令人生疑的地方或許就在此。唐君毅提問信件中羅列了康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)、黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831)、柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941)、懷特海 (A. N. Whitehead, 1861-1947) 等人。但熊十力不曾進入前述西洋哲學家的體系中，直接就概括地說「西洋哲學家何曾識得體用」、「墮於戲論」。不過，若就信件往來的書寫體制來說，熊十力並非主動指名道姓提及西洋哲學家。謝幼偉給熊十力的信件中，提到柏烈得來 (F. H. Bradley, 1846-1924)、懷黑德（即懷特海）、柏格森²¹，或是張東蓀提到懷特海²²，都遭到熊十力的軟釘子回覆，拒絕與其同代西方哲學家比附。熊十力拒絕柏格森的直覺說，認為「直覺似與本能併為一談」，但本能只是習氣，無法究竟本體。熊十力堅持自己的哲學見解，以東方的修證為本體論的途徑，進而主張中國哲學「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。此種態度，在西方則統名之曰神秘主義而鄙視之。弟則以為中國思想之優點亦正在此。……誠以東方之自得之樂與西方之馭物之智如何融合並存，不得不大費苦心矣」²³。如果從兩種型態的哲學如何融合來看，確實遙指一種新可能性；但是，熊十力自認「孤心長存天壤」，不能索解於當世，不論是懷特海（懷黑德）或柏烈得來，都不是熊十力願意輕易首肯比附的。捨棄了比較的途徑，這種新可能性作為哲學改造的模型，卻顯得模糊。可以問的是：經過改造後的哲學模型真的是以「自得之樂」與「馭物之智」的方式融合並存嗎？熊十力的模式並不脫他長期持有的性智、量智或體用關係。

若從後世的繼承來看，熊十力的哲學努力集中在玄學、形上學，而且，道德、宇宙、本體三者是同一性的關係。這種型態具體展現在牟宗三之「道德的形上學」論點，用以區別康德式「道德底形上學」。但這種實現究竟是融合並存，還是保存差異？時至今日，哲學的融合模式可能有新的表現形態，至少可以有新的想像。

不論是抵抗西化而求於經學，或是攝納科學、西洋哲學而造玄學大論，熊十力都進行了哲學的改造。順著語言形上學、文化形上學的線索，哲學改造更是推到形上學改造，並將面對萬有存在的存有論轉成以修養工夫見證本體的本體論。特殊形

²¹ 熊十力：《新唯識論》語體文本，卷下之二附錄，頁 713-716。

²² 熊十力：《十力語要》，卷 2，頁 173。

²³ 同前註，頁 179。

上學所劃分的靈魂論、宇宙論、神學再次被融為一爐，而普遍形上學（存有論）則歸諸道德工夫的本體論。即用即體是含攝科學的形上學，即工夫即本體是修養的玄學，如此一來，哲學改造一路往玄學收縮。這一種模式放在五四脈絡裏，既像是格格不入，又更像是逆其道而行，卻也不得不說是對於五四新文化運動的一種回應。當熊十力收攝在經學的核心立場上時，則是沿著同一條道路進行。

四、革命經學

熊十力的經學主張除了展現在面對西化時的返本上，也呼應了他早年從事革命的初衷。如果五四運動集中表現在民主與科學上，那麼，熊十力的回應策略彷彿是：用玄學吸收科學，用經學展示革命。經學不只是一種傳統的標記，更是一種知識與政治結合的模式；經世濟民，便是此一展示經學大用的功能表現。以「革命經學」來稱呼，意味著三個層面：一是從熊十力個人經歷為出發點，標示了他直接繼承辛亥革命的心志，此一從帝制轉變為共和制的過程重新塑造了解經的視角；二是界定經學為吸納變化的常道，經與權為體用關係，經固然為常道，但必須「權應萬變、變體其常，故可於變而知常」²⁴，符合「即用見體」的原則；三是貫串《易》與《春秋》，以兩經互為表裏印證，以天下為公作為革命改制的核心教義，藉著《易》的變化流行展示萬物合一於仁體、獨立而相繫的動態關係，也藉著《春秋》張三世疏解「制萬世法」理想中革命改制的深意。因此，革命經學既深植於熊十力個人史的經驗，也回顧了經學意義下的歷史理解，編造一個實現公天下的內在歷史目的。

「即用即體」的玄學主張涵蓋了個人與群體、心靈與宇宙，其經學的相應命題是「萬物一體」。為證成此點，熊十力回到孔子，訂立「以仁為體」的基本原則，用來闡述生生不息的道理；當萬物都進入生生大流之中，按照形上學觀點證立一種平等關係，藉以推到政治社會的理解上，以仁為體的本體論蘊涵了一種公天下的經學。熊十力以經學的「格物為用」來吸納科學、政治社會制度等等，但格物是「必知天下之利，不可私專，而求協於公也」，這種格物並不偏私於特定對象；因此，從特定物的獨特性，走向一般物的普遍性，格物便具有公共性。在以「誠恕均平為

²⁴ 熊十力：《讀經示要》，卷1，頁31。

經」時，被強調的「均平」正是要摒除自私、終止剝削，最核心的德性是「恕，以天下為量」，這是熊十力設想的為天地立心、以天地萬物為一體²⁵。從格物到誠恕均平，熊十力都特別強調公或是公天下的立場；這一見解反映著熊十力早年從事排滿革命的背景，他強調自己的立場不同於宋儒的復仇觀，他不是要復一姓氏的仇（復趙氏之仇），而是以民族文化的念，反對以帝王為中心的君主制，倡導民治。革命的行動在思想淵源上原來本於《易經》的〈隨〉、〈鼎〉、〈革〉等卦，取「隨時革故鼎新之義」²⁶。熊十力貫申了《易傳》的「鼎新」與〈大學〉的「新民」，落在萬物一體的本心說，賦予革命遠超過政治的意味，重新奠定在形上學基礎上。本心不同於習心，「習心泥跡，而本心無跡也。習心無權，而本心即權也」²⁷；以本心作為權變的真正根據，其實是去除了習心的任意性（如意見、偏見、成見等），也去除了己之私。熊十力用本心、復性（「復其與萬物同體之本性」²⁸）來解釋〈大學〉明明德中的「自新」與「新民」，證成了一種革命的理由。他批評鄭孝胥的效忠前朝只是習心表現，卻陷有公共意義的國家民族於凶危。但單一國家民族也不是熊十力構想的自然邊界，他特別解釋「新民」的「民」為「通人類而言之，非必一國之群黎百姓，始謂之民」。從本心到人我同體、萬物一體，便賦予革命全新的公共意義。

新的詮釋帶來意義的調整，熊十力擴大了經學的意義典範，並致力於使傳統走向現代。基於此，在《春秋》學傳統的經權之辨中，他擴大了經為常道與權為應變的兩環思考。在國家治理上，他發揮典型儒家的作風，在法治之外，加入禮讓之道。熊十力心目中的「法治」未必與當代所謂法治（rule of laws）的意義完全一樣，因為，他所引用的對比仍是傳統脈絡，當他說「道政齊刑，歸於禮讓」²⁹時，他是將政刑視為法治。如此一來，禮作為天理節文，是本心的表現，從天理與人心合為一體處發出，但法治則是指從外面安立，必須仍舊以禮讓為本。按照禮讓的原則，他進一步推出大同世的春秋精神，天下一家的世界公民立場不是法制（熊十力往往混用法治與法制）所能約束：「要在人人互循禮讓，齊暢於性分之內，共釋其形限之

²⁵ 同前註，頁 23-25。

²⁶ 同前註，頁 31。

²⁷ 同前註，頁 76。

²⁸ 同前註，頁 78。

²⁹ 同前註，頁 33。

累，然後爭亂息，而後萬物莫不畢同。春秋太平之治，其道在此也。」³⁰ 融法治於禮治之中，構成當代儒家面對政治世界的一個基本態度。

熊十力別出心裁地用本心與習心的分別來批判地釐清公共意義的忠與承襲舊習的忠，一舉使得辛亥革命跳脫歷史偶然性，進入公共性的領域。這種詮釋重整了經學的歷史觀，從當代的歷史理解迴轉到整個中國歷史的詮釋上。本於《春秋》公羊家三世說的精神，熊十力釐清出公與私的兩原則，將一個歷史變革的進程理解為去私、奉公的歷程。在《春秋》經中固然有所傳聞世（隱公到僖公）、所聞世（文公到襄公）、所見世（昭公到哀公）的階段分別，但實際上是以三世作為歷史診斷，從據亂走向升平，最終以太平為希望。在太平世才有天下為公的完全展現。然而，處於據亂世的人類表現是以私作為優先原則，諸國以自己的國家為內部，極力鞏固。在這種私己的範圍內，還是有公的原則存在，執政者必須「順從眾意之公是公非」³¹，才有可能順利地治理。升平世以民族思想為根本，預設著民族與文化的等同，在文化意義上引入「內諸夏而外夷狄」的傳統論述，以禮義為標準，雖保存國界，但是諸夏（諸文明先進國、諸禮義之邦）協同地擯斥夷狄暴行。諸夏之間皆以禮義文化並存，彼此平等。太平世則是連夷狄都變化為諸夏，「全人類無不平等之患，而世界乃臻大同。故曰：天下遠近、小大若一」³²。用夏變夷，似乎蘊含著一種華夏中心主義，其極端似乎不免為了護衛自己文化的優越性。然而，如果採公天下的原則，那麼，失去本心的一己之私可說是早已經淪落為夷狄之列。這種公天下原則便可能倒轉為自我批判的準則，免除華夏中心主義的危險。普遍化的公天下原則，乃是世界公民視角的大同觀，這是熊十力用以批判戰爭的一個重要立場。立人極的理想是以厚德載物、仁禮存心為根據，如此則「天下自消其險阻，而游於大同之宇」、「大同之世，人各自由而互不相礙也；人各自治而亦互相助也」³³。但在此之前，即使世界因為科學昌明而結為一體，「人心猶不能蕩除國界、種界之私，政治社會之結構亦不能與大同之趨勢相應，戰禍之烈有以也」³⁴；對應戰爭的威脅，必須去除一己之私，以隨時損益的《大易》之道改革不合時宜的制度。用夏變夷必須配

³⁰ 同前註，頁 38。

³¹ 同前註，卷 3，頁 152。

³² 同前註，頁 154。

³³ 同前註，頁 98。

³⁴ 同前註，卷 2，頁 32-33。

合世界公民的公天下原則，才能夠符合真正的革命意義。

熊十力的經學貫串了六經，從《論語》的仁連結到《禮》經的禮治，在禮的各正性情（仁）上達到《周易》的各正性命，進而浮現出一種天地萬物為一體的公天下精神。一旦公的精神出現以革除各種私心的自我封限時，則去除不平等剝削的凌弱霸行，將逐步讓位給公道精神，如此一來，廢除帝制、獨裁都是在革命要求中進行。到熊十力晚年的《原儒》時，雖然文字在某些地方變得更激烈，但思想的大致軌跡並無改變。這一經學解讀反映了革命初衷，在時代上，回溯地越過了五四新文化運動的爭論，而回到辛亥革命的平等要求，重建政治平等、文化平等的根本訴求。

熊十力的經學帶有強烈的革命色彩；但樹立起一公天下的原則，則是一種經學公共性的閱讀。公共性有兩層意義：一是中國經學的經典內含著公天下的想法與要求，可以提供一種公共性的原則；二是經學的經典可以被廣泛地閱讀思考，不是只當成特定文化的資產，不必是中國人這一民族所獨占，也不必是只有漢語世界所私有，經典可以是公共資產，可以回應全人類的基本問題。熊十力解《禮記·儒行》篇為「士君子之行」³⁵，倡議「人各為天下事其事」，而不致於「挾私智、伏殺機，以相交涉」。他憂心的不只是單一民族的存續，更是人類自毀的危機。這種觀點已經進入世界公民的視野，有一從物種方面考慮的深刻處，將達爾文進化論的理解轉成一種政治主張，脫離生物學的範圍，進入非物種競爭³⁶的「眾生為全體」。至此，我們可以看到，公天下的革命經學呼應於工夫本體論的哲學改造。

五、結 論

綜合來看，熊十力的哲學思想以獨特的方式面對民主與科學，他對於語言表達的敏銳要求，帶入了一種哲學文體論的可能。相較於西化的風潮，他的不古不今有一種混雜交錯的新動力，但似乎尚未設想一種亦中亦西的可能，仍保留語言純正性的某種限制。這大概是因為他不熟悉外語所致。他對哲學的改造則有一種歧義性，一方面要吸納科學乃至西洋哲學，但往往將兩者混為一談，另一方面又要求證立玄

³⁵ 同前註，卷1，頁110-128；卷3，頁175-179。

³⁶ 同前註，卷3，頁187。

學的正當性，並以體認、實踐、修養作為玄學真正門徑，藉以肯定中國學問的優越性。這種哲學改造似是肯定哲學要進行中西會通、科學與哲學會通，但實際成果卻是批佛歸儒的玄學體系。當他要面對西方、面對外部陌異世界時，並沒有走入與陌生人為伍的情境中，而是回到最熟悉的氛圍裏；但也只有在他熟悉的氛圍裏，用字遣詞得以自由發揮，充滿創造性。今日來看，他並沒有花精神在研究西方哲學上，僅僅用幾句判語就加以劃除。在他最熟悉的領域裏，他能讀出一種獨特的公共性，使得人作為人的基本條件（仁）得以有一種政治性可以發揮出。哲學與政治的關係就在革命與平等的連結中闡釋為公天下的經學論述。以熊十力的哲學構思來說，他正是在其限制中展現出創造性。從形上學的高度來看，熊十力用同一套體用論的模型貫串了語言、文化、政治，並使得哲學改造與革命經學互為表裏，在思想上獨樹一格。

熊十力以其方式回應五四運動，但也越過了五四；這一做法揭示了一種歷史縱深，讓新文化運動與辛亥革命連結，也跟整體中國近代歷史連結起來。熊十力意識到陌生世界的存在，對於當時代的各種具體痛苦悲慘，也都充分意識到，並時而形諸筆墨；可是，無疑地，他所熟悉的世界仍然是清末以來的世界，他的學術養成並沒有太多陌生世界的成分。因此，陌生世界的多樣性以一種同質的方式被化約；儘管他的哲學世界極為複雜，但停在一條陌生的界限上，不論是語言、科學、西方哲學、民主生活，也都如此。然而，無可厚非，廣袤的中原大地就已經夠熊十力顛沛流離的了。他所目見陌生世界或許帶有太多敵意，又或許中原內部的異質性已經夠他體驗了。只是從更陌生、更大時間跨度的角度看，他的界限十分清楚。熊十力的革命經學與哲學改造反映出五四內蘊的多樣性、公共性與世界性，在他的界限上看，可以帶出更多不同的歷史、地理思考，這或許是今日重思五四的一種態度。熊十力闡述的公天下經學，或許有一種新潛力轉化經學為公共資源。反思五四這一歷史事件，當思考的角度轉換時，更可能發現有豐富遺產可待開採。

