《東華漢學》第 6 期；頁 223-274
東華大學中國語文學系　2007 年 12 月

熊十力「乾元性海」說研究

林世榮*

【摘要】

熊十力從《大易》中加以抉擇，認為「乾元性海」之為本體，乃宇宙萬有之根源，為一切「大用流行」之所自出。而此可由兩方面以說明之，蓋乾坤第一根本原理，即「本體含藏複雜性」，才能由體而起用，而第二根本原理，即「肯定萬物有一元」，乃從用的方面，再對本體加以肯定，所謂用必有其體也。且此兩根本原理，實則只是一義，而推至其極，熊氏認為即是中學於本體論中之特點所在之「天人不二」義。蓋天即是人，人即是天，吾人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，而人生價值方能彰顯光大，宇宙世界亦可穩妥安立，皆顯現出無窮無盡之真實意義來。

關鍵詞：乾元性海　乾元　坤元　天人不二

---

* 龍華科技大學通識教育中心副教授

一、前言

熊十力（1885-1968年）開宗明義標出「體用不二」宗旨，既突顯此乃孔子《周易》之精髓，亦是其中心思想所在。然若只是如此，則其說亦不值重視；蓋有宗旨，而無論證，亦將無法穩妥安立，是以宗旨固然重要，論證過程則猶顯精采。故熊氏揭示宗旨後，隨即加以論辯，證成其說。熊氏認為乾元之為本體，乃宇宙萬有之根源，實即一大性海，為一切大用流行之所自出，故常連稱之而謂之「乾元性海」。對於乾元之體悟經過，熊氏亦曾述及，《乾坤衍》曰：

> 乾元、坤元，余少年時初讀《易》，未得其解。少時尊重船山，急取其《易傳》讀之。又嫌其近于二元論，莫敢苟同。平生甚不喜漢《易》。宋人說《易》之書空虛、迂陋，彌覺可厭。……其後，反對佛氏將法性、法相剖作生滅與不生不滅兩界之論，又莫能印可西洋唯心唯物二宗之異執。余乃放捨舊聞，曠然流觀萬物，忽有體用不二之悟。……考驗吾平生所經歷，而深信孔子《周易》一經為真理之藏、大道之府也。[1]（《全集》七，頁557-558）

案熊氏自少時雖注意及乾元、坤元，但未得其解，此蓋學人所必經之過程也。而船山《周易內、外傳》主「乾坤並建」，熊氏則以其有二元論之虞；對於漢《易》象數之說，頗有無根空談之失，熊氏則甚不喜；而於宋《易》，如伊川《易傳》、朱子《周易本義》等，則不脫天帝與陰陽二氣之影響，熊氏亦不能贊同。至於「佛氏將法性、法相剖作生滅與不生不滅兩界之論」，終歸於不生不滅之死體，以致反人生、毀宇宙，而「西洋唯心唯物二宗之異執」，即以心或物為唯一實在，但卻互相鄙棄對方之所持者，對於此等說法，自皆為熊氏所反對。熊氏爰乃曠然流

[1] 案所採用熊氏著作之版本，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，共十卷十冊。引用時，如《熊十力全集》第一卷，即簡稱《全集》一，餘仿此。

觀，「忽有體用不二之悟」，而此正孔子《周易》所已言者。《乾坤衍》曰：

> 乾元者，乾之元。坤元者，坤之元。聖人肯定萬物真實，以萬物為主。故不可同於古代宗教之建立天帝，奉為創造世界、發育萬物之真主。而哲學家建立本體，以說明萬物所由生成者，亦未能脫去宗教之遺習。（《全集》七，頁558）

所謂「乾元者，乾之元」，即乾雖不即是元，但乾必有元，而乾之外亦無元，是以乾元者，即是乾之元；「坤元者，坤之元」，亦然。蓋孔子不肯建立一元，以統萬物，即乾元非是離乾而有，坤元亦非離坤而有。然乾元即是坤元，坤元即是乾元，就乾之勢用而言則曰乾元，就坤之勢用而言則曰坤元，而乾坤乃本體之兩大勢用，是以乾坤既是乾元之兩大勢用，亦是坤元之兩大勢用，故乾元即坤元，非是二元。乾元既非離乾而有，坤元亦非離坤而有，此即「聖人肯定萬物真實，以萬物為主」，乾元、坤元乃即乾、坤兩大勢用而有，而於乾、坤兩大勢用上即可識得乾元、坤元，蓋本體乃萬物之內在根源，而萬物以外，實無有獨立而自存之本體，故欲明乾元本體之性質，即不可離開萬物而逞臆妄說。至若「古代宗教之建立天帝」及「哲學家建立本體」，則向外推求，皆以乾元、坤元為離乾、坤而有，故有本體與現象斷為兩橛之失。

熊氏於乾元本體既深有所悟，即對之加以闡釋，《乾坤衍》曰：

> 余所以不憚反覆其辭者，約有六義：一、……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、……五、……六、……（《全集》七，頁592-595）

此體用六義之第二點、第三點，即在對乾元本體之加以分疏，可謂乃熊氏之本體論。熊氏從兩方面以說明乾元本體，一、「一元實體之內部含藏複雜性」，此乾坤第一根本原理，亦即「本體含藏複雜性」，故而「由體起用」、「由體成用」、「原體顯用」；二、「肯定萬物有一元」，此乾坤第二根本原理，亦即從用的方面，再對本體加以肯定，所謂「用必有體」。此雖從兩方面以言，實則只是一義。而此推至其極，熊氏認為即是「天人不二」義，亦即中學於本體論中之特點所在。本文將順此以言，第二節「本體含藏複雜性」，第三節「肯定萬物有一元」，闡明熊氏言乾元本體所具性質之特色為何；第四節「天人不二」，推釋熊氏於本體論中所欲達至之境界。

二、本體含藏複雜性

熊氏之學，乃從孔子《周易》而來，其於乾坤二卦領會最深，故於其中自亦抉擇出甚多精意。《乾坤衍》曰：

> 今據二卦推明其旨，約舉四種根本原理，總括孔子《周易》綱要。四種者：第一曰，宇宙實體是複雜性，非單純性。[2]（《全集》七，

[2] 案熊氏據乾坤二卦約舉出四種根本原理，然只於此明言第一原理為「本體含藏複雜性」，其餘則未言明，唯據其文及「體用六義」之說，當可歸納得出，即「肯定萬物有一元」、「肯定大用」及「用分翕闢」。此四種根本原理，《新論（文言文本）》實亦已抉發，唯其時尚藉由批判改造佛學以言，故未予彰明，至晚年幾部大著，已漸彰顯，尤其《乾坤衍》更予確定。又此四種根本原理之名稱，乃筆者據其意而定之。又方東美〈中國人的人生觀〉（《中國人生哲學》，《方東美全集》，台北：黎明出版公司，2005年，頁185-194）、〈哲學三慧〉（《生生之德》，頁201-204）、〈中國形上學中之宇宙與個人〉（同上，頁356-358）及《中國哲學精神及其發展》，亦將《易經》歸納出數種原理，唯詳略則互有不同，而《中國哲學精神及其發展》最後出，所言最備，計含四大原理，一、「性之理（即生之理）」，此又含五義：（甲）

頁505）

案本體就其德性而言，法爾清淨本然，又整全圓滿而不可剖割，乃純粹至精，實可謂之為單純性；但熊氏強調本體備萬理、含萬德、肇萬化，具無量之潛能，有翕、闢兩種勢用，是以謂其具複雜性，故以「宇宙實體是複雜性，非單純性」，即「本體含藏複雜性」，乃乾坤第一根本原理。《明心篇．自序》亦曰：「首申三大義：一曰宇宙實體具有複雜性，非單純性；……」（《全集》七，頁147），此既為三大通義之一，即熊氏肯定本體性質是複雜的，蓋其乃著重於即用識體，而用分翕闢，翕闢雖相反而正相成，故就其內部含藏無量潛能而言，則本體實含藏複雜性；而謂本體具心靈與物質等複雜性，並不意謂其為對立之二元，而實乃本體之兩方面勢用而已，故由翕闢成變以假說有心與物或精神與物質，是以唯是一元，無有二元。《乾坤衍》又曰：「如果是單純性，即實體內部本無矛盾，如何得起變動、成功用。猶復當知，宇宙萬有動而愈出，此其層出不窮之故，亦不得不推原於宇宙實體內部本含載複雜性」（《全集》七，頁505-506），此即從宇宙萬有發展不已之全體，以探究本體之性質，而本體則絕非單純性，乃是具有複雜性。若本體是單純性，則必無法起變動、成功用。以其唯是單純一性，故毫無生機而日趨寂滅；而即因本體乃具複雜性，由物質層以進至生命層、心靈層，層層發展而向前邁進，是以宇宙萬有動而愈出，其進進而無已止。《乾坤衍》又曰：

> 惟依萬物發展之完整體，察其性質之不一，而判以乾坤兩大類。則由萬物之不一性，可知實體內部本來含藏複雜性故也。乾〈彖〉

育種成性義，（乙）開物成務義，（丙）創造不息義，（丁）變化通幾義，（戊）綿延長存義；二、「旁通之理」，此亦涵三義：初就邏輯上言；次就語意學上言；三就形上學言；三、「化育之理」；四、「創造生命即價值實現歷程之理」（上冊，頁217-223），案此與熊氏所言，其意洵亦相通，可謂不謀而合。

> 於乾，則稱乾之元。明乾性不成於偶然，定有其根源也。坤〈彖〉於坤，則稱坤之元。明坤性不成於偶然，亦定有其根源也。但此根源不在萬物以外。（《全集》七，頁568）

熊氏認為孔子綜觀宇宙萬物，大略可判以乾坤兩大性質，亦即宇宙萬有實含有乾坤兩大勢用，而乾坤兩大勢用即從乾元、亦即坤元而來，故可知實體內部本含藏複雜性。蓋乾元本體乃一活體，其內部既含藏複雜性，實為一大性海，所有的大用，亦即乾與坤也，其之所以能流行，即皆由此一「乾元性海」中而流出，如此由體起用、由體成用、原體顯用，方可成變化，以顯現繁然萬殊之大用流行，可見本體內部決非一性而已。若是單純一性，則成一死體，何能由體起用乎？且再從即用識體方面以言，則用必有體，更加顯見，是以之所以稱乾之元，即「明乾性不成於偶然，定有其根源」，而以其定有根源故，故知乾性絕不可能成於偶然；坤元亦然。然體用雖分而實不可分，蓋實體乃萬物之內在根源，而不可妄計其在萬物之外，體即是用，用即是體，「體用不二」之義，因以成立。熊氏並舉譬以明，《乾坤衍》曰：

> 吾且舉一譬喻，如穀種子的性質不單純故，遂有生芽、生根榦、生枝、生葉、開花與結成粒子的種種可能。若種子本無多樣性，則祇能生芽而已，那得有根榦枝葉以及花和粒子等發展乎？世人有說種子生了芽，種子便消滅。芽既生，而有根榦、有枝葉、有花和粒子等，則皆是芽的發展而已。余謂此說甚誤。種子生了芽，種子的形狀才消滅，而芽的形狀已新生。即此新芽的形狀，便是繼續過去的種子而以新形出現。種子含藏的多樣性，亦隱與新芽相依俱存，故種子不曾消滅也。新芽既生以後，根榦和枝葉以及花與粒子先後紛然俱起，亦都是種子本來含有多樣性之開發也。（《全集》七，頁506）

案「若種子本無多樣性，則祇能生芽而已，那得有根榦枝葉以及花和粒子等發展乎」，此猶「如果是單純性，即實體內部本無矛盾，如何得起變動、成功用」，可見本體誠非單純性，否則即成一死體矣；而「如穀

種子的性質不單純故，遂有生芽、生根榦、生枝、生葉、開花與結成粒子的種種可能」，斯即「宇宙萬有動而愈出，此其層出不窮之故，亦不得不推原於宇宙實體內部本含載複雜性」，可見本體含藏複雜性，其乃一活體是也。是以「本體含藏複雜性」，亦猶「種子含藏的多樣性」一般。蓋種子若非含藏多樣性，只具生芽之單純性，則種子只有生芽之可能，而無生根榦、生枝葉、……之種種可能，若此則種子亦不成其為種子；然種子實含藏多樣性，故有生芽、生根榦、……之種種可能，故種子洵乃一富含多樣性之生機體。質言之，種子即是一大乾元性海，此性海中，含藏豐富之生機，所有多樣性之形態，芽、根榦、枝葉、花及粒子，即由此乾元性海中自然而然地顯現為大用流行，而乾坤兩大勢用亦即由此乾元性海中而流出。可見本體實含藏複雜性，故宇宙萬有才能由物質層進至生命層，以至心靈層；若本體只是單純性，則宇宙萬有亦必只停留在物質層而已，焉有生命層、心靈層之出現乎？

熊氏既肯定本體含藏複雜性，亦即「乾元性海」之為本體，實為一切大用流行之所自出，此乃其據孔子《大易》深有體會而悟得者。而乾坤兩〈彖傳〉開端之辭，更是綱要所在，《乾坤衍》曰：

> 乾之〈彖〉曰：「大哉乾元！萬物資始。」坤之〈彖〉曰：「至哉坤元！萬物資生。」此二〈彖〉之主旨，亦聖經之弘綱也。始萬物者，德莫高於乾元，故稱大。承乾生物者，德莫厚於坤元，故稱至。元者，原也，宇宙實體之稱。乾，為生命和心靈諸現象。坤，為質和能諸現象。（《全集》七，頁523）

案「大哉乾元，萬物資始」與「至哉坤元，萬物資生」，自是含藏無量義。乾元之所以曰：「大哉」，即因「始萬物者，德莫高於乾元」，是以萬物皆憑藉乾元而得以「資始」，此其所以稱「大」也；坤元之所以曰：「至哉」，即因「承乾生物者，德莫厚於坤元」，是以萬物皆憑藉坤元而得以「資生」，此其所以稱「至」也。而乾元即坤元，坤元亦即乾元，可見萬物皆由此乾元性海而得以資始、資生。故再進一步言，其

核心所在，即「乾元」、「坤元」是也。然此乾元、坤元，實乃一元，並非二元，所謂「元者，原也，宇宙實體之稱」，而之所以云乾元、坤元，蓋宇宙實體有此兩方面之勢用故。所謂「乾，為生命和心靈諸現象」，此乃闢之勢用，故就乾以言元，則曰乾元；而「坤，為質和能諸現象」，斯則翕之勢用，故就坤以言元，則曰坤元。此乃熊氏《易》學之特色所在，亦是《乾坤衍》立論之基礎，更是其「體用不二」論之核心意義、中心思想也。

熊氏既對乾元、坤元深有體悟，故加以推闡，《乾坤衍》曰：

> 乾元一詞，當釋以三義：一、乾不即是元。[譬如眾漚各各有自相，不即是大海水。]二、乾必有元。不可說乾是從空無中幻現故。[……譬如眾漚不是憑空幻現，必有大海水為其本原。]三、元者，乾之所由成。元成為乾，即為乾之實體。不可說乾以外，有超然獨存于外界之元。[譬如大海水完全變成眾漚，故大海水即是眾漚的自身。不可說眾漚以外，有超然獨存的大海水。]夫惟乾以外，無有獨存的元，故於乾而知其即是元。所以說乾元。（《全集》七，頁523）
>
> 坤元一詞，亦具三義：一、坤不即是元。二、坤必有元。不可說坤是從空無中幻現故。三、元者，坤之所由成。元成為坤，即為坤之實體。不可說坤以外，有超然獨存于外界之元。既知坤以外無有獨存的元，故於坤而謂其即是元。所以有坤元之名。（《全集》七，頁523-524）

首先，「乾不即是元」、「坤不即是元」。案乾、坤二卦乃六十四卦之首，乾為天、坤為地，其之所以名乾、名坤，而不名天、名地，即因乾坤乃本體之兩大勢用，而天、地則較有本體意味。誠如孔穎達《周易正義》曰：「此乾卦本以象天，天乃積諸陽氣而成天，故此卦六爻，皆陽畫成卦也。此既象天，何不謂之天而謂之乾者？天者，定體之名；乾者，體用之稱，故〈說卦〉云：『乾，健也』，言天之體，以健為用，聖人作《易》，本以教人，欲使人法天之用，不法天之體，故名乾，不名天

也」，伊川《易傳》亦曰：「乾，天也。天者天之形體，乾者天之性情。乾，健也，健而无息之謂乾」，案「此乾卦本以象天」，所謂「乾，天也」，然誠如孔氏所言，聖人作《易》以教人，乃「欲使人法天之用，不法天之體」，即法用不法體，職是之故，「故名乾，不名天也」，其之所以不謂之為「天」卦者，蓋「天者，定體之名」、「天者天之形體」，天之形體既是定體，則其指謂誠有一定而不可移易之意，而此一定而不可移易者，則易令人以之為本體，故而聖人「不法天之體」，是以「不謂之天」；而其之所以謂之為「乾」卦者，蓋「乾者，體用之稱」、「乾者天之性情」，乾既是指「體用」之稱而言，亦即天之性情，誠如〈說卦〉云：「乾，健也」，故其意謂乾實乃一作用，亦即「言天之體以健為用」、「乾，健也，健而无息之謂乾」，故而聖人「欲使人法天之用」，是以「謂之乾者」。坤卦亦然。可見乾坤兩卦，既「名乾不名天」，即是法天之用而不法天之體，是以乾坤實非本體之謂，而乃本體之兩大勢用，亦即乾、坤乃用也，非體也，故「乾不即是元」、「坤不即是元」，此猶「眾漚各各有自相，不即是大海水」。此中尤須注意者，即孔氏等以「天乃積諸陽氣而成」，蓋以乾坤為陰陽二氣，熊氏則認為乾坤非指陰陽二氣而言，而應為兩大勢用，《乾坤衍》曰：「乾為生命和心靈，萬物各各稟之以成性命。坤為質和能，萬物各各稟之以成形體。故坤不即是元，乾亦不即是元也」（《全集》七，頁565），案乾雖本為健之義，坤雖本為順之義，然此二種性質正表乾坤非為陰陽二氣，而乃兩大勢用，「乾為生命和心靈」，生命和心靈有健健不息之性質，是以「萬物各各稟之以成性命」，「坤為質和能」，質和能有陰柔順成之性質，是以「萬物各各稟之以成形體」。故乾坤實乃表生命和心靈、質和能兩大勢用，而絕非如漢、宋及明、清諸《易》家所以為之陰陽二氣也。[3]其

[3] 《乾坤衍》曰：「余釋乾為生命、心靈，坤為質和能。此義決定，遠在五十歲以前。正以其有孔子遺文可證耳」（《全集》七，頁569），案熊氏「遠在五十歲以前」，即已根據孔子《周易》而決定「乾為生命、心靈，坤為質

次，「乾必有元。不可說乾是從空無中幻現故」、「坤必有元。不可說坤是從空無中幻現故」。案乾雖不即是元，但「乾必有元」，若乾而無元，則乾亦不成其為乾，是以「不可說乾是從空無中幻現故」，蓋用必有體，有體才成用，絕無無體而有用，此猶「眾漚不是憑空幻現，必有大海水為其本原」；坤卦亦然。是以《乾坤衍》曰：「離乾坤即無萬物，離萬物亦無乾坤。故曰乾坤即萬物也。萬物之形與性，豈是無根無源，從空無中幻現得來乎？」（《全集》七，頁565）案萬物既稟乾以成性，即具有健健不息之性質，而可成為生命和心靈，既稟坤以成形，即具有陰柔順成之性質，而可成為質和能。是以乾坤亦即萬物，萬物亦即乾坤，而「離乾坤即無萬物，離萬物亦無乾坤」，以其不可相離，若相離則無彼此，故乾坤實即萬物也。萬物既皆稟乾坤以成性成形，而乾坤可顯現為繁然萬殊之大用流行，有目皆睹，粲然彰著，絕非從空無中幻現，乃是實然而存在者，是以「萬物之形與性，豈是無根無源」，而其必從乾元此一大性海中而來也。故《乾坤衍》續曰：「孔子作《周易》，創發乾坤首六十四卦之奧義，始揭示一元。元，猶俗云根源也。蓋以乾坤或萬物不是從空無中忽然幻現，定有根源故」（《全集》七，頁565），案萬物、乾坤既非從空無中幻現得來，絕非無根無源，蓋乾坤乃乾元本體之兩大勢用，是以乾坤、萬物之根源即乾元本體，亦即「以乾坤或萬物不是從空無中忽然幻現，定有根源故」，故謂「乾必有元」、「坤必有元」，而乾坤既必有其元，是以絕不可以乾坤乃空無而幻現者，亦可明矣。最後，「元者，乾之所由成。元成為乾，即為乾之實體。不可說乾以外，有超然獨存于外界之元。……」，坤元亦然。案乾元者，即乾之元也，而乾雖不即是元，但乾必有其元，所謂「元者，乾之所由成」，而乾之外亦無有所謂之元也，即「元成為乾，即為乾之實體」，是以乾元者，即是乾之元也，故「不可說乾以外，有超然獨存于外界之元」，

和能」，亦即自《新論（文言文本）》問世以來，甚至更早，以至晚年，皆是如此認定，始終一貫。

蓋即用而識體，本體亦絕不離於此用上而可向外別求，此猶「大海水完全變成眾漚，故大海水即是眾漚的自身」；坤元亦然。故乾元既非離乾而有，即乃乾之實體，而乾之外亦無元，是以「惟乾以外，無有獨存的元，故於乾而知其即是元」，此其所以曰「乾元」也；坤元亦然。[4]熊氏並從文法結構、脩辭法式之角度，予以說明，《乾坤衍》曰：「兩〈彖傳〉之乾元、坤元二名，正是以乾坤為主詞，而元之名乃依從于兩主詞而立。乾為主詞故，則以其所有之元稱為乾之元。故乾元一名，是以元依從於乾，乾為主詞故也。坤為主詞故，則以其所有之元稱為坤之元。故坤元一名，是以元依從於坤，坤為主詞故也」（《全集》七，頁570），案熊氏認為乾元既非離乾而有，坤元亦非離坤而有，是以乾元、坤元之名，乃以乾坤為主，即「以乾坤為主詞」，以萬物統元也，而元則依於乾坤而有，即「元之名乃依從于兩主詞而立」，誠非以元統萬物也。是以孔子不肯建立一元，不以乾元、坤元以統萬物，蓋「乾元一名，是以元依從於乾，乾為主詞故」，故以乾坤或萬物以統元耳；亦即乾元與坤元，此二名之所以得立，即因用依主之例，以乾、坤為主詞，而其則依從於此兩主詞故也。然乾元即坤元，坤元即乾元，就乾之勢用而言，曰乾元，就坤之勢用而言，曰坤元。而乾坤既為本體之兩大勢用，是以乾

[4] 熊氏對此強調有加，一再反覆示意，《乾坤衍》曰：「乾元者，乾之元，非謂乾即是元。但若悟到乾之元不是離乾而獨存，則一言乎乾而其元即在是，不妨說乾即是元也。坤元者，坤之元，非謂坤即是元。但若悟到坤之元不是離坤而獨存，則一言乎坤而其元即在是，不妨說坤即是元也」、「聖人以乾健、坤順，兩性相反相成，闡明大生廣生之盛。健順者，本為萬物實體內部所含藏之兩性。故於乾健之性而稱其有元，是曰乾之元；於坤順之性亦稱其有元，是曰坤之元。乾坤異性而皆稱其有元，明其為一元之所含藏也」（《全集》七，頁564、頁570），案以上所言，皆顯示乾雖不即是元，即「非謂乾即是元」，但乾必有元，蓋「健順者，本為萬物實體內部所含藏之兩性」，健者乾之性，順者坤之性，「故於乾健之性而稱其有元，是曰乾之元」，而乾之外亦無元，故乾元者，即是乾之元也，蓋「乾之元不是離乾而獨存，則一言乎乾而其元即在是，不妨說乾即是元也」；坤元亦然。

坤即乾元之兩大勢用，亦是坤元之兩大勢用，故乾元即坤元，坤元即乾元，唯是一元，非為二元也。

熊氏既以三義明乾元、坤元，然此中最值得注意者，即乾元與坤元，唯是一元，而非為二元也。蓋乾坤既為主詞，元則依從於乾坤，就乾以言元，則為乾元，就坤以言元，則為坤元，而乾元實即坤元，坤元亦即乾元，是以《乾坤衍》曰：「乾元、坤元，唯是一元，不可誤作二元。剋就乾而明示其元，則曰乾元；剋就坤而明示其元，則曰坤元。實則元，一而已」、「夫惟了悟乾坤一元者，則說坤之元即是乾之元，亦應說乾之元即是坤之元」（《全集》七，頁524、頁525），可見熊氏之持乾坤一元之說，甚是堅篤。《乾坤衍》曰：

> 元，一而已。焉得有二？……孔子《周易》之實體論，確然肯定有一元。（《全集》七，頁565-566）

案熊氏歸納孔子《周易》之義例，認為最重要者有三，而「乾坤互含」則最為首要。歷來儒者皆將乾坤二卦視為二物，斷為兩橛；熊氏則確認孔子《周易》有乾坤互含之例，蓋乾坤同本乎一元實體，實不可將乾坤剖作兩物。乾卦中既有坤象，坤卦中亦有乾象。是以舉乾即含坤，蓋言乾變，即乾斡運乎坤，故含有坤化，此乾含坤也；而言坤亦含乾，蓋言坤化，即坤含載乎乾，故含有乾變，此坤含乾也。舉乾即含坤，言坤亦含乾，乾坤既互相含受，可見乾坤確實互含。乾坤既互含，是以乾元實即坤元，坤元亦即乾元，蓋「元，一而已」，唯是一元，無有二元，此所謂「乾坤一元」也。熊氏唯恐此意不易為人知曉，故又特予說明，《乾坤衍》曰：

> 萬物各有的內在根源，即是萬物共有之一元。萬物共有之一元，即是萬物各有的內在根源。萬物本來是互相聯繫、互相貫穿、互相含入、互相流通，不可分割、不可隔絕之全體。故就全體來說，萬物是共一根源。就每一物來說，每一物是各有內在根源。其實，根源一而已矣。析義成說，則有萬物「共有」、「各有」之異其辭耳。（《全集》七，頁566）

夫若推致開來，又何止乾坤互含而已，實則「萬物本來是互相聯繫」，宇宙萬有誠為一整體，乃一「不可隔絕之全體」，而非碎裂片斷，故乾坤一元既是萬物各各自有之內在根源，同時亦是萬物彼此共有之根源。前者即所謂「各有」也，而「萬物各有的內在根源，即是萬物共有之一元」；至於後者即「共有」也，而「萬物共有之一元，即是萬物各有的內在根源」。案乾坤一體，而全體萬物亦是一體，「故就全體來說，萬物是共一根源」，蓋本體乃整全的，且非離吾人之內心而外在，而整全之本體既顯現為每一分，則每一分即來自於整全本體，此所以謂「共有」，即萬物統體一太極；而「就每一物來說，每一物是各有內在根源」，蓋每一分既皆得自整全之本體，故每一分又皆具足整全的，吾人之宇宙皆是整全本體之直接顯現，而整全之本體亦非超越於吾人之上而獨在者，此所以謂「各有」，即一物各具一太極。[5]且不論共有或各有，皆本於乾元，亦即坤元，故唯一元，非是二元，即乾坤一元是也。[6]熊氏並舉

[5] 熊氏即批評莊子不明「共有」、「各有」之義，高談天地萬物共有，而忽視每一物各有，故有二失，《乾坤衍》曰：「一、泛稱天地萬物共有，則生命將成為莽蕩無依據。二、忽視天地萬物各各獨有生命，便陷於虛無主義」（《全集》七，頁657-658）。

[6] 景海峰《熊十力》曰：「熊十力少時即喜易學，……在他二十四歲那年初讀《程氏易傳》時，便留下了三點深刻的印象，其中『二是坤卦中說行地無疆謂健也一段，由此引發了某種感悟，於此悟得坤以乾為體。坤之言，原實即乾元也，坤不是別為一個源頭』」（台北：東大圖書公司，1991年，頁70），又文中之「引文」出處，景氏加註曰：「《存齋隨筆》，未刊稿」，案景氏引文中「坤之言」之「言」，應為「元」，蓋是手民誤植；又此引文乃景氏據熊氏《存齋隨筆》未刊稿，唯《全集》七及台北鵝湖版《存齋隨筆》（台北：鵝湖出版社，1993年），皆未見此文，蓋已刪去；抑乃見於熊氏他書，而為景氏誤引，然此可能性極低，蓋景氏明言「《存齋隨筆》，未刊稿」，則與先此所出版之各著，實則不易淆混也。又《示要》卷一曰：「及閱《列子．天瑞篇》：『粥熊曰：運轉無已，天地密移，疇覺之哉？』張處度注曰：『夫萬物與化為體，體隨化而遷，……』至此，忽脫然神悟，喜曰：吾向以天地萬物，為離於吾之身心而獨在也。而豈知天地與我並生，萬物與我為一

譬以明，《乾坤衍》曰：

> 譬如佛氏首說五識：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識。實則識祇是一。唯就眼根，依于一識之作用而能視色，則立眼識之名；就耳根，依于一識之作用而能聽聲，則立耳識之名；乃至身根，依于一識之作用而有一切觸覺，則立身識之名。實則識唯是一。豈可破析作五片乎？（《全集》七，頁524）

案人身雖有五識，此乃就五官分別而言，其作用實皆根源於心，是以「識祇是一」，即五官皆根源於心，而心只是一，「豈可破析作五片乎」，誠不可謂有五心也。至於唯識家將五識增至八識，以八識為各各獨立，有其各各不同之種子，熊氏自是極破其謬。要之，若將其破析為五，甚至破析為八，以為各各獨立，即以眼根、耳根為例，二者既互不相干，

耶？……偶閱《列子》忽爾觸悟，天地萬物本吾一體，須向天地萬物同體處，即萬化大源處，認識本心。……余讀《列子》，約在二十五歲左右」（《全集》三，頁630-634），案《列子》之作者及其真偽問題，或以為乃偽書，甚至懷疑真有其人，但亦有持相反意見者；請參閱嚴靈峰編：《無求備齋列子集成》第十二冊「列子辨偽」（台北：藝文印書館，1971年）、又其《列子辯誣及其中心思想》之〈自序〉、正文（頁1-11）及「附錄」三「辯列子書不後於莊子書」（台北：文史哲出版社，1994年），周紹賢：《列子要義》（台北：文景書局，1975年，頁1-17），莊萬壽：《新譯列子讀本》（台北：三民書局，1996年，頁1-26），楊伯峻：《列子集釋》「附錄」三「辨偽文字輯略」（北京：中華書局，1997年），嚴北溟、嚴捷：《列子譯注・前言》（台北：仰哲出版社，1987年），蕭登福：《列子探微》（台北：文津出版社，1990年，頁1-20），王強模：《列子・前言》（台北：臺灣古籍出版社，1996年）及馬達：《《列子》真偽考辨》（北京：北京出版社，2000年）等。唯就內容而論，其云「運轉無已」，《大戴禮記・哀公問於孔子》亦有「貴其不已」之語，其云「天地密移，疇覺之哉？」張湛（處度）則注曰：「此則莊子舟壑之義」，故不論其是否為偽書，皆我中華文化之智慧結晶，此無可疑也。且書之真偽，無涉乎其價值問題，真的未必便佳，偽的更可能有真金，是以於真中辨其偽，更須於偽中求其真。故熊氏由此而悟，並不損其真實性；而其甚早即悟得坤元即乾元，乾元坤元唯是一元，且宇宙萬物與我為一體，非是離於吾心之外而獨在者，並於往後著作，更加證成此說。

而各有其元，眼根有其元，即眼識也，耳根有其元，即耳識也，則視聽無由相通相濟，其餘亦然，以至手足、五臟、百體，甚至萬物全體，莫不皆然。故《乾坤衍》曰：

> 現象誠不得不分殊，而其元則一耳。唯就乾以言元，則稱乾元；就坤以言元，則稱坤元。亦猶眼等五根，所依之識本一。而就眼根以言識，則曰眼識；乃至就身根以言識，則曰身識。（《全集》七，頁524）

案人身雖有各個部位，此「現象誠不得不分殊」，目視耳聽，手持足行，雖各有所職，但非各自獨立，誠如陽明〈答顧東橋書〉曰：「目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉；足不恥其無執，而手之所探，足必前焉」（《傳習錄》中），其乃互相含受，元氣充周，血脈條暢，以濟一身之用，故「其元則一」，如此方可相通相濟。是以「就乾以言元，則稱乾元」，此如「眼等五根，所依之識本一」，五根所依之識本一，則乾、坤所依之元，亦本來是一，非是二也，誠無可疑。

熊氏既以乾坤一元，故認為自古傳來之「太極圖」，應正名為「乾坤一元圖」。《乾坤衍》曰：

> 此圖表示一元實體之內部含藏乾陽、坤陰兩性，即性靈與質能複雜性皆縕于其中。全是乾坤兩〈彖傳〉之旨。其名為「太極圖」，當是六國時術數家改易之名，其原名今不可考。余斷之以義，今當正名乾坤一元圖。（《全集》七，頁574）

對於「太極圖」與〈太極圖說〉，熊氏認為應分別以觀。濂溪〈太極圖說〉雖據「太極圖」而作，但於其上又加一圓圈，以為無極，則「無極而太極」，實易令人以為太極本於無極，太極之上更有無極。熊氏認為此乃深受道家「無」之思想之影響，是以反對。而「太極圖」，圖中之太極表示本是無對之全體，而其內含陰陽二性，正是乾坤二卦之義，昭示本體內含陰陽，含藏複雜性，而非單純性，即「一元實體之內部含藏乾陽、坤陰兩性，即性靈與質能複雜性皆縕于其中」，此正深得乾坤二

卦之旨。船山對「太極圖」亦極稱賞，其《周易內傳・發例》曰：「乾坤並建，為《周易》之綱宗，……周子之圖，準此而立」、「太極一圖，所以開示乾坤並建之實，為人道之所自立」，故熊氏以「太極圖」實出自孔門，「全是乾坤兩〈彖傳〉之旨」，亦非無據，且並斷之以義，認為實應正名為「乾坤一元圖」。案「太極圖」也好，「乾坤一元圖」也罷，甚至「太極圖」是否出自孔門，亦無所謂，凡此皆熊氏個人之見；其是非對錯，且姑勿論。然此皆在在表明，熊氏確信乾元即是坤元，坤元即是乾元，唯是一元，萬勿誤作二元，而乾元、坤元既是一元，此所以稱之為「乾坤一元」是也。

綜上所論，熊氏既直從《大易》揭出「乾元」，以為吾人本具固有而生生不息健動無已之本體，而以其乃一切大用流行之所自出，實為一大性海，故熊氏連稱之為「乾元性海」，且此即其所常言之本心、性智之謂，亦即《新論》中其義下所謂之「唯識」也。唯熊氏至晚年，則以「乾元」以取代「唯識」之說。案《新論（語體文本）・新唯識論全部印行記》曰：

> 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，則宰物而不為物役，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。（《全集》三，頁3-4）

熊氏透過對佛家有宗之批判，既遮境執，復除識執，直接拈出「本心」，以代替有宗識心之執之「識」（即「習心」），已將有宗之識心，改造成本心，此本心力用殊特，可為萬化之原，亦即可為本體，而不再只是停留於用上之兩勢用之一而已。此本心宰物而不為物役，而宰字乃作主之意，非是宰制之宰，亦即本體能為現象之主；且本心能究萬殊而歸一本，萬殊即指現象，一本即指本體，亦即現象歸本於本體。因本心之力用殊特，可為萬象之體，故謂之「唯識」，然此「識」者，即是「本心」之心，乃是真實的，可作為本體的，與有宗「唯識」舊義已大不相同。

要之，熊氏認為識與境只是用上之兩種勢用，亦即本心所顯現之用，由此可知，在識與境上，實有一本心可為其本體，然此本體並非是離識、境而有，亦即不離心、物二勢用而有，乃是不即不離的。熊氏此種方式，乃「義兼遮表」，即認為有宗之「唯識」並非了義，故由非正面或反面來撥除，此即「遮詮」法，然後即從正面以詮釋其所界定意義下之「唯識」應是何義，斯則「表詮」法。而此乃熊氏經由對有宗與空宗之判別，予以明確界定，所謂「遮詮」，《新論（語體文本）》曰：「遮詮欲令人悟諸法本來皆空，故以緣起說破除諸法，即顯諸法都無自性」（《全集》三，頁219），即對所詮釋之道理，無法直表，故針對其妄執處，想方設法以攻破之，令其自悟；所謂「表詮」，《新論（語體文本）》曰：「表詮承認諸法是有，而以緣起義來說明諸法所由成就」（《全集》三，頁219），即對所詮釋之道理，予以直接宣示，使人一目瞭然。熊氏並將此二法融合，誠如《新論（文言文本）》曰：「遮撥謬執此動的勢用為從官境生者，而動的勢用非物質之作用，即於此而表示明白，故云義兼遮表」（《全集》二，頁30），此方式雖「義兼遮表」，實則乃先遮後表也。唯熊氏雖藉助其說以言，但未必與佛家本義盡同。而此雖先遮而後表，既有破又有立，但仍不免令人誤解，以為熊氏所謂之唯識與有宗之唯識，其實無異，或雖有異然卻不易分清。且「義兼遮表」固然重要，而表尤重於遮，蓋有遮無表，不成其義，而無遮有表，則仍不失其之所以立論也。是以熊氏至晚年即揚棄《新論》「唯識」之義，而直接從《大易》乾元立說，雖云其亦是經由對歷代《易》學之辨正，再從而說出己意，猶似「義兼遮表」，然若與《新論》比對而觀，則《乾坤衍》已捨棄佛家之說，而從乾坤兩〈彖傳〉以言，縱有辨正，皆是直從儒家入手，而大本一立，即直抒所見，實較《新論》之葛藤纏繞，更見出其份量。且其所直表之「乾元」，既為吾人本具固有而生生不息健動無已之本體，以其含藏複雜性，即乾坤兩大勢用，能起變化而成功用，實為一大性海，乃一活體，而非死體，其動而愈出而生機無限，乃吾人

之所以成為一活生生的實存而有之內在根源，故可謂之為「存有的根源」。誠如林安梧《存有・意識與實踐》曰：

> 就「活生生的實存而有」這樣的存有而言，它是一種無執著性的、未對象化前的存有，這是境識俱泯、主客未分的狀態下的存有，從此再往上邁越，究極來說，這是「存有的根源」——「X」，它意味著存有無盡的開放性與可能性。這存有的根源——「X」，必然的要開顯其自己，它不停留在境識俱泯、主客未分的階段，它的開顯是由於「人」這個「活生生的實存而有」所喚醒的，從存有的根源——「X」開顯出來，就是從存有走出來，這是境識俱起、主客不分的。[7]

案本體之能作為「存有的根源」——「X」，即因「X」——「它意味著存有無盡的開放性與可能性」，故人之所以為人，人之所以可以成為一活生生的實存而有，即因人之作為存有實含「無盡的開放性與可能性」，是以「有為者，亦若是」，而「人皆可以為堯舜」，只要將自己作為存有所含無盡的開放性與可能性完全發揮出來，向此世界顯現即可。且此存有的根源——「X」，即乾元也，「必然的要開顯其自己」，將自己無盡的開放性與可能性發揮至極，此可謂之：「乾元開顯」，從存有走出來，向世界走進去，一切皆在此乾元開顯中得以喚醒、彰顯。可見乾元作為吾人本具固有而生生不息健動無已之本體，實是吾人之所以成為一活生生的實存而有之內在根源，而人之所以異於禽獸者之幾希，即此乾元是也。故禽獸無之，只能成其為一存在而已，而人則因此乾元而得以成其為一活生生的實存而有。是以乾〈彖〉以「大哉」稱乾元，而熊

---

[7] 台北：東大圖書公司，1993年，頁104。林氏以「存有的三態」，即一、「存有的根源」——「X」，二、「無執著性、未對象化前的存有」，即「存有的開顯」，三、「執著性、對象化了的存有」，即「存有的執定」，以說明熊氏此一活生生的實存而有之「體用不二」之說，請參閱《存有・意識與實踐》第五章〈存有的根源的開顯〉二、「論『存有的三態』」。

氏亦亟稱之，並以之代替昔之「唯識」之說，要非無因，實以乾元本體含藏複雜性，稱體起用，即存有即活動，故萬物皆資之以生，而乾坤兩大勢用，則起變化而成功用，由用顯體，即活動即存有，吾人生命即在此中得以開顯，成為一活生生的實存而有，而此世界亦因之而成為一活生生的實存而有之生活世界。

三、肯定萬物有一元

熊氏推明《周易》乾坤二卦之旨，抉擇精意，第一根本原理「本體含藏複雜性」既明，進而可探求第二根本原理。然其第二根本原理為何？即「肯定萬物有一元」。此從用之方面，對本體再予肯定，蓋「用必有體」，大用流行顯現為繁然萬殊之宇宙萬有，乃因渾然無象之本體能起變化而成功用，故萬物必有其元，所謂乾元性海是也，而有體必有用，用亦必有其體，體用雖分而實不可分，即於大用流行上識得必有本源，否則即無由起變化、成功用，而成無原之論矣。故《乾坤衍》曰：

> 聖人於乾元，言「萬物資始」；……始之為言，蓋推原宇宙太初、洪荒未啟時，萬物將由未形而始有形。其形之始也，蓋乾道變化，自然而有形耳。（《全集》七，頁525）
>
> 於坤元言「萬物資生」者：坤化成物。物既成，便有自力，而以形相生。蓋自乾道變化，坤乃承乾而成物，於是有萬物以形相生之事。（《全集》七，頁526）

案乾元之所以稱「大哉」，乃因始萬物者，德莫高於乾元，是以萬物皆憑藉乾元而得以「資始」，而「始」也者，其為何也？即「萬物將由未形而始有形」，蓋萬物將由此乾元性海而得以資始；坤元之所以稱「至哉」，則因承乾生物者，德莫厚於坤元，是以萬物皆憑藉坤元而得以「資生」，而「生」也者，其為何也？即「便有自力，而以形相生」，蓋萬物亦將由此乾元性海而得以資生。可見乾元、坤元乃可起變化、成功用，

故萬物能資始與資生，而始者之「由未形而始有形」，亦即「乾道變化，自然而有形」，至於生者之「以形相生」，亦即「坤乃承乾而成物，於是有萬物以形相生之事」。故始與生之義，稍微有別。然雖稍別，但二者乃相反相成，缺一不可。《乾坤衍》即曰：

> 故乾道變化以始萬物者，是為先物之功。坤承乾而既成物，萬物乃以形相生。至此，則乾元潛在於萬物中而主導之，決不可求乾元于萬物之外。是故萬物資乎乾元而大始以後，遂以形相生，無已止。乾元亦遍在于萬物，無時而不為萬物之始也。（《全集》七，頁526）

案乾元之所以能萬物資始，雖無形體可見，乃因其代表生命和心靈等性質，是以微妙難窺，但「乾道變化以始萬物者，是為先物之功」，終不可廢，否則生命、心靈無由作用。坤元之所以能萬物資生，而使萬物粲然彰顯，即因「坤承乾而既成物，萬物乃以形相生」，是以其質和能等性質俱有作用可見。亦即坤元之所以能以形相生，即因乾道始物之功，即默運於萬物以形相生之中，此即乾道未嘗停其生生之機，未嘗捨其剛健炤明升進諸德性而不以賦予於萬物，是以坤乃承乾而萬物得以以形相生，而此形中即有無形之剛健炤明升進諸德性在，故而成為一完具生命和心靈與質和能之全體。是以乾元之所以萬物資始，即因「乾元潛在於萬物中而主導之，決不可求乾元于萬物之外」，故而萬物既資乎乾元而大始以後，遂以形相生，而無有已止，亦已含有坤元萬物資生之「遂以形相生」之意，而坤元之所以萬物資生，即因「乾元亦遍在于萬物，無時而不為萬物之始」，亦已含有乾元萬物資始之「遍在于萬物」之意。故始與生之義，稍不無別，而實一貫。乾元既可萬物資始，坤元則可萬物資生，亦即「本體含藏複雜性」，此乃從體之方面以言；而此義亦即萬物皆憑藉乾元而得以資始，皆憑藉坤元而得以資生，萬物既憑藉乾元、坤元而得以資始、資生，而以形相生，生命和心靈與質和能等性質同時俱有，此乃從用之方面以言，尤可見出乾元本體之義。而「資始」、

「資生」之「始」字、「生」字固重要，然兩「資」字亦不可輕忽，《乾坤衍》曰：

> 萬物「資始」、「資生」，此兩「資」字，皆訓為取。取之義，大矣哉！乾之〈彖〉辭，說萬物資取於乾元，而成其大始。此其脩辭之法式，即明示萬物直將一元實體完全資取得來，以成就自己。易言之，萬物各各皆資取于一元，以立定自己大始之基，將發展無已。坤之〈彖〉辭，說萬物資取於坤元，而承乾以成物。於是萬物得盡自力，盛弘化育，以形相生。備有乾坤「大生」、「廣生」之德於自己，豈不盛哉！（《全集》七，頁527）

案兩「資」字，皆訓為「取」，即「資取」之意。萬物「資」始，即「萬物資取於乾元，而成其大始」，萬物「資」生，即萬物「資取於坤元，而成其大生」，可見萬物乃是主詞，其資取乾元、坤元以成其始其生，此「明示萬物直將一元實體完全資取得來」。萬物既資取於乾元以成其大始，即「萬物各各皆資取于一元」，故可由此「以立定自己大始之基」，從而「將發展無已」，且其將發展無已，以成其「大生」之德；又資取於坤元以成其大生，亦即「萬物得盡自力」，亦可由此「盛弘化育」，從而「以形相生」，且其必以形相生，以成其「廣生」之德。而其既將發展無已以成「大生」之德，且必以形相生以成「廣生」之德，故萬物洵「備有乾坤『大生』、『廣生』之德於自己」。是以一元實體固為根本，誠乃重要，故而萬物直將一元實體完全資取得來；然萬物既將一元實體完全資取得來，以成其始其生，而成大生、廣生之德，故而萬物乃是主詞，亦為重點所在。蓋一元實體其猶如天也，而萬物其猶人也，所謂「人能弘道，非道弘人」，唯有以萬物為主，而經由人之努力，亦即人方是真正之主體能動性，主動權乃在己而不在彼，而由吾人主體能動性之實踐，始能開啟一元實體其之所以為一元實體，方可由此以合天也。故《乾坤衍》曰：

> 綜觀兩〈彖〉辭，可見《大易》立義，直捷肯定萬物，直捷以萬

> 物為主。一元實體，萬物既資取之，即為自己所本有之自根自源，一元本是萬物之真實自體。萬物以外，無有超然獨存之一元。（《全集》七，頁527）

熊氏認為《大易》「直捷肯定萬物，直捷以萬物為主」，此亦即肯定萬物乃真實的。然而，推本溯源，萬物之所以真實不虛，即因將一元實體完全資取得來，故一元實體亦必是真實不虛。是以「一元實體，萬物既資取之，即為自己所本有之自根自源」，此實不僅直捷肯定萬物，直捷以萬物為主，而更「肯定萬物有一元」，蓋「一元本是萬物之真實自體」，猶如大海水乃眾漚之自身，而「萬物以外，無有超然獨存之一元」，此即眾漚以外亦無有獨存之大海水。而此乃熊氏從乾坤兩〈彖傳〉開端之辭悟得而來，並極予強調，《乾坤衍》曰：「一曰，萬物之實體，其內部含藏複雜性。二曰，實體是萬物之內在根源，不可妄計實體在萬物以外」、「一、實體內部含藏複雜性，決非一性。二、實體是萬物的內在根源，不可妄猜實體在萬物以外」（《全集》七，頁563、頁567），案「萬物之實體，其內部含藏複雜性」，即「本體含藏複雜性」，此亦是熊氏所常言之「乾元性海」，而一切大用流行即皆自此乾元性海中流出；至於「實體是萬物之內在根源，不可妄計實體在萬物以外」，即「肯定萬物有一元」，而由乾坤大用之流行顯現上，即可窺乾元此一大性海之真實　妄，洵非一虛體或死體也。又復應知，「本體含藏複雜性」，固是對本體之界定，此即從乾元性海本身以明其之所以為本體；而「肯定萬物有一元」，更是對本體之分疏，此即從大用流行方面以明其之所以為本體也。且必合此兩方面以言，更可見出乾元性海之為本體之周備完善。《乾坤衍》曰：

> 《大易》肯定萬物有元，顧獨以元攝歸萬物。即是萬物為主。而元，乃為萬物各有之元，亦是萬物共有之元。如此，則萬物統元，非元統萬物也。（《全集》七，頁567）
>
> 余詳究孔子《周易》，其在宇宙論，本肯定有一元實體；但其持

> 論之宗要，實以乾坤或萬物為主。而收攝一元實體，以歸藏於萬物。易言之，一元實體是乾坤或萬物之真實自體，不是離開乾坤或萬物而獨在。（《全集》七，頁622）

案宗教家乃以天帝為主，故以萬物皆依帝力而生，此以天帝為一元實體，萬物皆依此一元而生，而哲學家則建元以統萬物，其思想頗雜於神道，此更以一元實體為萬物之所出，其與天帝神道觀念實無異也。熊氏則認為聖人之所以不曰一元生乾、生坤，即是不像宗教家或哲學家之建立一元而以統萬物，是以謂之「乾元」、「坤元」，即是直捷肯定萬物，直捷以萬物為主，直捷肯定萬物有一元，而其之所以曰「元」者，「乃為萬物各有之元」，所謂一物各具一太極，「亦是萬物共有之元」，所謂萬物統體一太極；且不論是「各有」或「共有」，皆本於乾元，而乾元亦即坤元，悉皆「肯定有一元實體」，此乃根本不同於宗教家之天帝與哲學家之一性論者。然此一元實體乃攝歸於萬物之中，亦即萬有之本體，即是萬有之自身，萬有之自身，即是萬有之本體，亦即「一元實體是乾坤或萬物之真實自體，不是離開乾坤或萬物而獨在」，直捷肯定以萬物為主，乃「以元攝歸萬物」，此即「收攝一元實體，以歸藏於萬物」，而非如宗教家或哲學家之以一元實體為主。故肯定萬物有一元，其實不僅肯定有一元實體，而更直捷肯定萬物，直接以萬物為主。是以熊氏認為孔子《大易》收攝一元實體，以歸藏於萬物，即以元攝歸於萬物，此即「以萬物統元」，而宗教家或哲學家，則是「以元統萬物」；亦即孔子乃以萬物統元，「攝體歸用」，而非以元統萬物，「攝用歸體」也。此實乃熊氏從孔子《大易》所抉發出者，而與宗教家或哲學家最大差別之處。

且再進一步言，熊氏之「體用不二」論，雖云乃就「即用識體」而言，但在《新論》中，其既盛言「攝用歸體」，頗甚重視本體，強調境不離識、離識無境，質言之，即心外無體也。是以所謂「見心乃云見體」，其所重視之本體，乃此「本心」，而此本心既是吾人本自具有，乃吾人

反求自識之憑依，復又通極於道體，而為宇宙萬有之根源。亦即本心乃是能變的，由此能變之本心，而演化出此一具體外顯之宇宙世界，所謂「境識一體」、「境識不二」、「境識俱起」，境識乃一起俱有，亦是一起俱滅，是以此一具體外顯之宇宙世界，皆不離於此本心，實即在吾人本心之中，亦不出於吾人本心之外。故《新論（語體文本）》「附錄」〈答問難〉曰：

> 《新論》根本意思，在遮遣法相而證會實體，超出知解而深窮神化，伏除情識而透悟本心。（《全集》三，頁498-499）

《新論（刪定本）・附錄》（《全集》六，頁279）亦再重複此意，可見熊氏於此實極　重於本心，以之為唯一之本體，而繁然萬殊之宇宙萬有，無非乃此本心之所變現、顯影而已。此外在之宇宙世界縱或只一時存在，甚至有如　那之短暫，但熊氏認為「本心」畢竟真實不虛，因其並非「習心」，故此本心之所貫注之宇宙世界，亦絕非虛無、空幻，即其亦是真實不虛。然而，問題亦即在此。本心之真實不虛，並不必然保證宇宙萬有亦真實不虛；反之，若本心之真實不虛，即保證宇宙萬有亦真實不虛，則熊氏於佛家之說，實毋庸反對，而亦不須於「舊唯識」中，另創其「新唯識」也。蓋「佛氏本心」，以心為萬物萬事萬理之本，所謂「三界唯心，萬法唯識」，一切萬變萬化皆是心識之所變現，只此心識乃唯一真實，是以「攝用歸體」，亦即「攝相歸性」、「攝俗歸真」，頗有以體為真而忽略大用之失，即以元統萬物，將萬物攝歸於一元實體之中，遂把一切萬事萬物的萬變萬化之客觀實在性掃蕩除盡，而成一空幻虛無之世界。此亦熊氏被認為與佛家相近，而有同趨於寂滅之所在，且其亦不諱言，若視之為一新的佛家，亦無不可。又《原儒・原學統》曰：「故道家之學在攝用歸體，以主一為究竟」、「關尹、老聃攝用歸體，遂『主之以太一』」（《全集》六，頁352、頁355），即熊氏並以道家與佛家無異，皆主「攝用歸體」，而滯於空無也。而熊氏之言「攝

用歸體」，乃在說明體之重要，實與佛、道二家有異，蓋其亦常言「即用顯體」、[8]「會性入相」、[9]「舉體成用」，[10]故對於用自不會予以否定。然則，其既言「攝用歸體」，則必　重於體，忽略大用流行，頗有與佛家之說同歸於不生不滅之死體之嫌。是以熊氏後來即對「攝用歸體」加以否定，蓋既強調「即用顯體」，則重點乃在由用上而得以識體，所謂「會性入相」、「舉體成用」，乃以萬物統元，直捷肯定萬物，直接以萬物為主，而將一元實體攝歸於萬物之中，此之謂「攝體歸用」耳。至《體用論》（《全集》七，頁19），熊氏雖猶言「攝用歸體」，此字面上不自覺之承襲《新論》，究其實，其亦曰：「余以為宇宙萬化、萬變、萬物、萬事，真真實實，活活躍躍，宏富無竭。……聖人所以讚大有，而不以有為幻也」（《全集》七，頁94），極強調大用，而完全肯定萬物真實，已有「攝體歸用」之意。故至《乾坤衍》則斷然言「攝體歸用」，而貶斥「攝用歸體」，其意亦即在此，企圖將本體論、宇宙論與人生論予以融通，以見其本心乃真實不虛，宇宙萬有亦真實不虛，而人生之一切種種，更顯其乃一活生生的實存而有之生活世界。《乾坤衍》曰：

> 攝體歸用，則萬物皆有內在根源。既是真實不虛，自然變異日新，萬物所以不倦於創造也。攝體歸用，即是將實體收歸萬物，方知萬物真實。（《全集》七，頁548）

要之，熊氏於《新論》言「攝用歸體」，乃　重言本體乃真實的，故原

---

[8] 見《新論（語體文本）》「附錄」〈答問難〉（《全集》三，頁499）及《新論（刪定本）．附錄》（《全集》六，頁279）。

[9] 《新論（語體文本）》曰：「本論攝用歸體，故說功能即是真如；會性入相，故說真如亦名功能」（《全集》三，頁249-250；又見《新論（刪定本）》，《全集》六，頁153-154）。

[10] 〈為諸生授新唯識論開講詞〉曰：「攝用歸體，心物俱泯，一真無待；舉體成用，心物俱現，萬有紛然」、「《新論》明舉體成用，　對即是相對；攝用歸體，相對即是　對」（《摧惑顯宗記．附錄》，《全集》五，頁542、頁543）。

體顯用，用亦應是真實；其雖不至於否定大用，亦極反對宗教家或哲學家之妄想有一超越於現象之外而獨存之實體，但其更肯認本心為唯一本體，仍　重於內聖方面，將萬物攝歸於一元實體之中，雖突顯吾人具縱貫的創生義之道德主體性，卻忽略於現象之變化，故於外王方面，如何實行民主、發展科學等，頗有不足，而用既廢，則體亦無實，似有體用各自分離之過。至《乾坤衍》則駁斥「攝用歸體」，極言「攝體歸用」，而用既乃真實，則不僅用之各各所具之相，亦應是真實，且由大用流行即可識得乾元性海之本體，復應亦是真實不虛，即用真而體亦真，自無體用剖作二界之失。是以「攝體歸用」，亦即「攝性歸相」、「攝真歸俗」，以萬物統元，將一元實體攝歸於萬物之中，即以現象為主，肯定現象真實，方知萬物亦是真實，一切皆以萬物、現象為主，落實於政治、社會等人生論上，而本體既原是萬物、現象之自體，則本體自應是真實不虛，既由內聖以開出外王，且由外王以成就內聖，此非只承認體、性為真，而更加強調用、相、俗，以之皆為真實，由此而見體與用皆具體可識，而非虛無空幻，且體即是用，用即是體，即體即用，即用即體，必得如此，方成其為一內聖與外王亦不二之「體用不二」論也。[11]

---

[11] 張岱年〈憶熊十力先生〉即曰：「他於30年代提出自己的獨特的哲學理論『新唯識論』，到50年代至60年代，更重發新見，提出『攝體歸用』的實體學說」、「熊先生早年依據佛學，宣揚『離識無境』，『諸行無實』（見《新唯識論》），晚年捨佛歸《易》，明確肯定萬物真實，他說：『宇宙萬化，萬變萬物萬事，真真實實，活活躍躍，宏富無竭，……』（《體用論》）於是提出『攝體歸用』之說：『攝體歸用，則萬物皆有內在根源，……』（《乾坤衍》）」（《回憶錄》，《張岱年全集》第八卷，石家莊：河北人民出版社，1996年，頁449、頁450），張光成《中國現代哲學的創生原點》亦曰：「這樣，他早年《新唯識論》的『攝用歸體』」就演進為『攝體歸用』。邏輯地說，如果說本體是真實的，那麼舉體成用，用也應是真實的。而用既是真實的，那用之各具之相亦應是真實的。這樣，在《體用論》、《原儒》、《乾坤衍》等著作中就完成了它的邏輯的圓滿化——會體歸用。會體歸用即是『實體收歸

然而，此中關鍵之所在，熊氏認為即須對《大易》之脩辭法式，應有相當認識。《乾坤衍》曰：

> 聖人本肯定萬物有元，但不許以元為超脫萬物而獨存。故其修辭，不曰由一元生乾與坤，是不許以一元統萬物也。乾〈彖〉曰乾元，則元是乾所有之元。坤〈彖〉曰坤元，則元亦是坤所有之元。聖人以一元依從於乾坤，即是不以一元統萬物，任萬物之同於大通。（《全集》七，頁570-571）

案熊氏認為孔子「以一元依從於乾坤」，即以乾坤統元，而乾坤即萬物，故即以萬物統元，蓋以萬物為主也，是以「肯定萬物有元」，而萬物雖有元，「但不許以元為超脫萬物而獨存」，若離於萬物即無所謂之元也。而既以萬物統元，絕非由一元生乾與坤，蓋既以萬物為主，而乾坤亦即萬物，故是以乾坤統元，而非由一元生乾與坤。既非一元實體以生乾與坤，即不以一元統萬物，蓋其乃以萬物或乾坤以統元也。要之，以萬物統元，而非以元統萬物，誠乃孔子《大易》之大關鍵處所在。亦即孔子誠非以元統萬物，相反地，即將元攝歸於萬物，乃攝體歸用，既不廢用以立體，則用實而體亦真，而絕非攝用歸體，則雖立體而廢用，而用既廢則體亦無實。且其既以萬物統元，故能直捷肯定萬物，直捷以萬物為主，肯定萬物乃真實不虛耳。熊氏極強調《大易》之脩辭法式，以其甚為特別，《乾坤衍》續曰：

> 乾元、坤元二名，以一元依從于乾坤，隱寓不許以一元統萬物之密意，千古莫得解人。《大易》一經，貫穿名、數、性、靈、質、力，而成　偉典。（《全集》七，頁571）

案熊氏認為「《大易》一經，貫穿名、數、性、靈、質、力」，蓋名數

萬物』」（上海：人民出版社，2002年，頁28）。又郭齊勇：《熊十力與中國傳統文化》（台北：遠流出版公司，1990年，頁93-94、頁110註3）、《熊十力思想研究》（天津：天津人民出版社，1993年，頁87-99）及景海峰：《熊十力》（頁206-210）亦論及此，請參閱。

以為經，即陰陽、卦爻、七八九六等等之謂，而性靈質力以為緯，即陰陽、卦爻等所傳達之意義，是以廣宇長宙之中，陰陽相盪，性靈與質力相推，非質、力無以見性、靈，非性、靈無以呈質、力，而凡質力者即坤也，凡性靈者即乾也，而融性靈質力於陰陽名數之中，則性靈與質力並不相對立，且由乾坤翕闢成變而即用識體，以見天地萬物實為一體，既相感通，又相涵攝，且是相覆載，即此可見《大易》之道，執簡御繁，而無所不包。故若不明瞭《大易》之脩辭法式，則於其弘綱要旨自無法悟入，而對乾元、坤元二名之義例，自必無法理解。而於乾元、坤元，若不識其實為一元，卻以之為二元，則於乾元此一大性海，乃一切大用流行之所自出之意，則必末由識得。而於乾、坤，若不識其乃大用流行之兩大勢用，則於翕闢成變而即用識體之意，亦必不得而知矣。

由上可見，必於《大易》之脩辭法式徹底明瞭，則於其義理方能真正體會。《乾坤衍》曰：

> 孔子惟不肯建元，以統萬物。故必說實體是萬物之內在根源，萬物以外，無有獨存之實體，遂成體用不二之論。此義本不列第二，而以首明實體內部含藏複雜性故，故以此義次之。體用不二，即是實體不在萬物以外。實體不在萬物以外，則欲明了實體之性質者，必不可離開萬物而逞臆妄說。（《全集》七，頁567）

案「肯定萬物有一元」本不列第二，以先明「本體含藏複雜性」故，是以列第二，但此亦不損其重要性，蓋孔子不肯建元，以統萬物，即不以元統萬物，乃以萬物為主，直捷肯定萬物，而以元攝歸萬物，即以萬物統元也。可見以元統萬物與以萬物統元，兩者誠有大異。以元統萬物，亦即「攝用歸體」，故用既廢而體亦不實，而以萬物統元，亦即「攝體歸用」，則即其用而識其體亦真。以元統萬物，則以一元實體為主，勢將遺萬物而不知，而唯向外推求另一物，以為自身之本體，是以空有內聖，而無外王；以萬物統元，則直捷肯定萬物，以萬物為主，既不遺萬物，同時亦肯定萬物有一元，即於外王中，而成就內聖。要之，熊氏認

為本體含藏複雜性，乾元乃吾人本具固有而生生不息健動無已之本體，乃吾人之所以成為一活生生的實存而有之內在根源，此「存有的根源」——「X」，自是不容忽略，故列為第一義。但其從另一方面，更肯定萬物有一元，而此雖列第二義，實則尤較第一義為重要。蓋乾元必得開顯，存有的根源——「X」，必然地要開顯其自己，使自己無盡之開放性與可能性完全發揮，通極於道，從存有走出來，向世界走進去，而就此一活生生的實存而有之生活世界中，喚醒、彰顯吾人，使吾人成為一活生生的實存而有。以第一義而言，即本體含藏複雜性，故能稱體起用，即存有即活動，由此固可顯乾元乃一活體，而非死體，其乃是能活動的；但從第二義言，即肯定萬物有一元，由乾坤兩大勢用翕闢成變，而起變化、成功用，是以由用顯體，即活動即存有，則更可顯出此一宇宙萬有乃是真實無妄，是以直捷肯定萬物，直捷以萬物為主，直捷肯定萬物有一元，而此一元實體即攝歸於萬物之中。故本體含藏複雜性，「即存有即活動」，猶強調其本體義，而肯定萬物有一元，「即活動即存有」，則強調其作用義。衡以象山、陽明「心即理」之說，就　重在本體義，故說為「理」，就　重在作用義，故說為「心」，而象山、陽明並不言「理即心」，而曰「心即理」，即重在作用義上說，所謂「心即理」者，亦即「即活動即存有」也。可見「即活動即存有」乃是「即存有即活動」之充分必要條件，若無此義，則第一義亦不成。是以熊氏之言乾元本體，即「存有的根源」——「X」，必以二義，是以若不肯定萬物有一元，即不先肯定萬物真實，以萬物為主，則本體之所以含藏複雜性，亦必盡成空談。換言之，必先肯定此世界乃一活生生的實存而有之生活世界，而非虛幻、無實，吾人才能將本具固有而生生不息健動無已之乾元，自如其如地發揮出其無盡的開放性與可能性來，而使自己成為一活生生的實存而有。或者再換另一方式以言，此二義乃是互相補足，即存有而即活動，即活動而即存有，兩者缺一不可，故本體含藏複雜性與肯定萬物有一元，同是對乾元此一存有的根源之不同方面之兩種說明，而其殊途

同歸，皆所以表明乾元性海此一含有無量義之義也。

誠然，以上二義俱備，則乾元本體之義更顯，而以元攝歸於萬物，即以萬物統元，攝體歸用，非如佛家之攝用歸體，是以直捷肯定萬物，乃以萬物為主，既可免於遺萬物而不知，而唯向外推求之失，且能由此而通向於外王，以開顯出此活生生的實存而有之生活世界。《乾坤衍》即曰：「是故就內聖學言，根本反對宗教之天帝及哲學之雜於神道思想者。要歸於克治小己之私、宏其天地萬物一體之量。就外王學言，根本消滅統治。『首出庶物』，以裁成天地、輔相萬物為大業。以『群龍無首』，為人道『皇極』」（《全集》七，頁571），職是之故，內聖、外王兼備，本體、萬物俱予肯定，自無宗教家或哲學家遺萬物而空求本體之失也。由於熊氏所謂之「體用不二」，乃要求內聖與外王兼備之不二，乾元性海必顯現為大用流行，蓋大用若不流行，則此性海亦只成一死海而已，而乾元既無法開顯，即絕不可能達致「群龍無首」之境界。是以熊氏進一步加以發揮，認為乾坤兩〈彖傳〉開端之辭十六字，既如此之重要，已將本體分疏清楚，而於萬物亦直捷予以肯定，故其後之辭，亦皆是此十六字之發揮。「大哉乾元，萬物資始」，是以能「乃統天」；「至哉坤元，萬物資生」，故能「乃順承天」。此「乃統天」與「乃順承天」之義，亦甚重要，《乾坤衍》曰：

> 統者，統御之謂。九家訓為繼、鄭玄訓為本，皆為古宗教思想所迷，不可從。……天者，蒼然大圜中無量諸天體，是物質凝成之大物也。而先民則於此，認為上帝的形體。……孔子反對古術數家以乾為天之陽氣，以坤為天之陰氣。而說乾為心靈，坤為物質。故孔子言乾統天者，即是心靈統御物質。（《全集》七，頁534-535）

案「乃統天」之「統」字，《九家易》訓為「繼」（見李氏《周易集解》卷第一），鄭玄訓為「本」（見陸氏《經典釋文》卷第二），其意實同，亦即乾元乃繼承於天，乃本於天之意，若此，則「天」乃乾元之所本，則此天無疑更在乾元之上，猶如太極之上更有一無極，乃指「上帝的形

體」而言，而對之則起超越感，並申皈依之心，熊氏以此「皆為古宗教思想所迷」，故不可從。熊氏認為天者非指上帝之形體，乃「蒼然大圜中無量諸天體，是物質凝成之大物」，是以「統」字即不可訓為「繼」或「本」，而是「統御」之謂，故乃統天，即「心靈統御物質」。熊氏進一步認為，乃統天與乃順承天之「天」，其義有別，《乾坤衍》曰：

> 乾〈彖〉統天之天字，本謂諸天體，即太空之無量大物也。其云統天者，謂心靈統御諸天大物也。……萬物本來同一大生命，充沛流行，無間無熄。斡運乎無量物質世界中者，偉哉，其惟大生乎！故曰心靈統御物質也。（《全集》七，頁596）
>
> 「乃順承天」者：此中天字與乾〈彖〉統天之天字，互不同所指。乾〈彖〉統天，謂乾道統御坤物也。……坤卦中言「順承天」。此「天」字則不是指坤物而名之，乃是指乾道而名之也。（《全集》七，頁637-638）

案「乃統天」之「天」與「乃順承天」之「天」，歷來諸《易》家大抵皆以為同意，即指與地相對之天而言。若此，則乾元統御天，坤元則順承於天，即天統御地、地順承天，天地既隔絕，終必至〈繫辭傳〉所云：「天尊地卑」及〈說卦傳〉所云：「天地定位」，而斷為兩橛。熊氏則認為此兩「天」字，其所指稱者實有異也，切勿將之等同。「乃統天」之「天」，固是「本謂諸天體，即太空之無量大物」；是以「乃統天」之意，即「心靈統御諸天大物」、「乾道統御坤物」，《乾坤衍》即總結曰：「乾卦說『統天』，是乾統御坤，陽統御陰，生命心靈統御物質」（《全集》七，頁638）。而「乃順承天」之「天」，則不可如「乃統天」之「天」而釋為太空之無量大物，即此兩天字實「互不同所指」，蓋「此『天』字則不是指坤物而名之」，而應是「指乾道而名之」；是以「乃順承天」之意，即諸天大物順承心靈、坤物順承乾道，《乾坤衍》亦總結曰：「坤卦說『順承天』，是坤順以承乾，陰順以承陽，物質順承生命心靈」（《全集》七，頁638）。熊氏此解，誠甚合理，兩天字

確實互不同所指，而乾元乃統天，坤元乃順承天亦因之以顯。乾乃生命、心靈，其性剛健、生生、炤明、自勝而不至於化成物，而坤化成物，然物成則發展偏勝，生命力乃為物質所錮閉而不得顯，是以乾道斡運乎坤物之中而轉化之，坤物則順承乾道之化而與之俱升，亦即生命力即默運乎物質之中，終能改造閉塞重濁之物而為生機體，因之生命遂出現，故而宇宙之發展，才可由物質層先凝成，而後有生命層、心靈層之相繼出現，廣宇長宙亦因之得以穩妥安立。要之，乾元統天之「天」，乃諸天體之謂，而坤元順承天之「天」，則指乾元而言，故其意即「乾陽統坤陰，而坤陰順承乾陽」，此亦即乾統坤承也，是以乾元尤有主導之功，既可統御諸天大物，亦可斡運於坤物之中， 是以所謂「心靈統御物質」、「乾道統御坤物」，即可從兩方面言，《乾坤衍》曰：

> 云何心統物？姑從兩方略言之。兩方者：一、從宇宙發展言。二、從心主動以開物之事實言。（《全集》七，頁535）
>
> 總之，統天之義，大概就心靈統御諸天體、大物而說。實亦通指生命斡運物質而言。（《全集》七，頁597）

案一、「從宇宙發展言」，亦即指心靈能統御諸天體大物而言，二、「從心主動以開物之事實言」，亦即指生命能斡運於物質之中而言。此雖分從兩方面言，而其實乃相貫通的。然乾陽雖統坤陰，生命力雖統物質，而坤陰即順承乾陽，物質即順承生命力，誠如《乾坤衍》曰：「夫惟乾陽統御坤陰而陰與陽同功，生命心靈統御物質而物與靈合德」（《全集》七，頁639-640），是以坤陰與乾陽同功，坤元亦即乾元，兩者缺一不可，而要皆不可廢，此宇宙人生之所以成立，而方有裁成天地，輔相萬物，恢弘乾道統坤之大業可言。然要成此乾道統坤之大業，則貴在吾人在根本致力處毋以心為形役；蓋吾人常不能存養心靈，以為獨立體之主宰，反而將獨立體任意役使，摧毀心靈，造作種種罪惡，此即心為形役。故熊氏認為切須毋以心為形役，誠如《乾坤衍》曰：「人若能返求其本心之所安，常存養此心，俾其得主宰乎獨立體」（《全集》七，頁639），

此則心靈能作自我主宰，既不為形所役，且能主宰乎形。由此更進一步，尤須善用吾人已發展極盛之心靈作用，亦如《乾坤衍》曰：「吾人肯運用此心之明幾，……即足以裁成天地，變化、改造、操縱乎萬物」（《全集》七，頁597），若此，則乾道統坤之大業既可恢弘，而裁成天地、輔相萬物之功亦可成就，所謂「人能弘道，非道弘人」，唯有吾人稟著剛健、生生、炤明、自勝而不至於化成物之生命、心靈，以統御、斡運於坤陰之質和能之中，而轉化之以與之俱升，亦即翕闢成變、乾統坤承，乾闢既主動以開導坤，坤翕則亦承乾而起化，以是陰與陽同功，物與靈合德，如此則造化之機自當生生不息，文化慧命亦將永續常存矣。

四、天人不二

綜上所言，熊氏從兩方面說明乾元本體，一、「本體含藏複雜性」，此乾坤第一根本原理，即「由體起用」、「由體成用」、「原體顯用」，所謂即存有即活動，即本體即工夫；二、「肯定萬物有一元」，此乾坤第二根本原理，即「用必有體」，即活動即存有，即工夫即本體，從用的方面再對本體加以肯定。此兩根本原理，從兩方面加以分疏乾元本體，實則唯是一義，體即是用，用即是體，「體用不二」是也。而此推至其極，即是中學於本體論中特點所在之「天人不二」義；另一義則是中學於宇宙論中特點所在之「心物不二」義。《原儒．原內聖》即曰：「然開端頗欲將中學特點，略舉其二：一曰中學在本體論中之天人不二義；二曰中學在宇宙論中之心物不二義」（《全集》六，頁556-557），熊氏認為經由孔子制作《大易》，創明「體用不二」思想，而此二義始發揮光大，故此實可視為孔子之創作。[12]

[12] 《原儒．原儒序》曰：「〈原內聖篇〉約分三段，從開端至談天人為第一段，談心物為第二段，總論孔子之人生思想與宇宙論而特詳於《大易》是為第三

案歷來儒者大抵常以「天人合一」為言，唐君毅〈如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉即曰：「天人合一是中國哲學上的中心觀念……所以在中國哲學上一直流行著，天人合德，天人不二，……」，[13]〈中國哲學中天人關係論之演變〉亦曰：「然在中國哲學中則一向持天人合一之觀念，宇宙人生素未分為二」（同上，頁282），即此可見「天人合一」之重要，而「天人合一」，實亦即「天人不二」也。但唐氏〈如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉續曰：「天指宇宙，人指人，……人如此之小，宇宙如彼之大，如何能合一？」（同上，頁128）則孔子是否即認為「天人合一」？此皆易啟人疑竇。而之所以如此，即因對「天人合一」此一觀念有所誤解，誠如馮滬祥《天人合一》曰：

> 有人誤以為，「天」只是物質性的天，甚至只能代表氮氣與氧氣，因而「天」「人」怎麼可能合一？……還有人誤認為，「天人合一」會妨礙科學進展，所以人類應以征服自然為能事。殊不知近代西方正因這種「天人二分」，過份強調征服自然，已經造成種種環境危機。……很多人至今仍誤認為人類應為世界中心，所以自命可以駕凌萬物之上，對萬物均可奴役做為己用。殊不知這種「天人對立」的人類本位主義，已經造成嚴重的生態破壞；……[14]

案「天人合一」之天，並非如唯物論者所認為的物質性之天，且其更重要之義，即應是精神象徵之義理天，如此一來，人才能有所提升，進而以人心上通天心，並以此仁心悲憫萬物，即可由精神象徵之義理天，擴展至物質性之天，才不致以人為世界之中心，且能平等地對待宇宙萬

段，《原儒》以此終焉」（《全集》六，頁312），據此，則第一段言「天人不二」義；第二段言「心物不二」義；第三段則總結以言孔子《大易》，而「天人不二」與「心物不二」二義，皆包含於其中，乃中學於本體論與宇宙論之特點所在，即此益可見《大易》之重要。

[13] 《中西哲學思想之比較論文集》，《唐君毅全集》（台北：學生書局，1991年），卷十一，頁128。

[14] 台北：國家文藝基金管理委員會，1992年，頁3-5。

物，方可避免「天人二分」、「天人對立」等弊端。《周易》乾〈文言〉曰：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，《孟子．盡心上》亦曰：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」，《莊子》亦曰：「天地與我並生，而萬物與我為一」（〈齊物論〉）、「內直者，與天為徒」（〈人間世〉）等，可見不論儒、道皆早已有「天人合一」之說。[15]故孔子若真有贊《易》之事，則

[15] 案韋政通編《中國哲學辭典大全》收有陳榮捷〈天人合一〉一條文（台北：水牛出版社，1994年，頁147-149），其開頭曰：「儒家天人合一之思想，上源於《易經．乾卦傳》之『與天地合其德』與《中庸》之『與天地參』。較早于《莊子》之『與天為徒』。至宋而為理學一基本觀念，歷元明清而無異說」（頁147），後陳氏編著《中國哲學文獻選編（上）》第一章〈人文精神之發展〉亦收錄此條文（台北：巨流圖書公司，1993年，頁38-40），且於此章開頭曰：「中國哲學史的特色，一言以蔽之，可以說是人文主義，但此種人文主義並不否認或忽略超越力量，而是主張天人可以合一」（頁29），可見中國思想肇端之初，「天人合一」即是居於主流地位之思潮也。又〈中庸〉曰：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」，王天恨《四書白話句解》（台北：正一善書出版社，2000年，頁55）及謝冰瑩等《新譯四書讀本》（台北：三民書局，2006年，頁49）皆謂此章乃子思發明「天人合一」之要義；若此，則在子思之前，必已有此思想，亦可斷矣。又方東美〈中國形上學中之宇宙與個人〉即謂乾〈文言〉之說乃「強調人性之內在價值翕含闢弘、發揚光大，妙與宇宙秩序合德無間。（……簡言之，是謂『天人合德』。）」（《生生之德》，頁354）《新儒家哲學十八講》亦曰：「綜觀中國的學術思想，先秦時講『天人合德』，漢儒雖陋，也要講『天人合一』，下逮宋明清儒，尤重『明天人之際』，講『天人不二』」（頁81），張岱年《中國哲學大綱》亦曰：「關於人與宇宙之關係，中國哲學中有一特異的學說，即天人合一論」（《張岱年全集》第二卷，頁202），《中國倫理思想研究》亦曰：「『天人合一』觀念，源遠流長，在思想史上有一個發展演變的過程」（同上第三卷，頁637），〈中國哲學中「天人合一」思想的剖析〉亦曰：「中國傳統哲學，從先秦時代至明清時期，大多數（不是全部）哲學家都宣揚一個基本觀點，即『天人合一』」（同上第五卷，頁610），韋政通〈人與自然的關係——和諧宇宙觀的現代反思〉亦曰：「天人合德的思想，是原始儒家在長期的人文思想的運動中所得的重要成果之一」（《中國思想傳統的創造轉化》，台北：洪葉文化公司，2000

「夫大人者，與天地合其德」之語，即可證孔子實有天人合一之說。至於天人如何合一，誠如《孟子・盡心上》曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」，〈中庸〉亦曰：「唯天下至誠，為能盡其性；……可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」，此等說法雖能道出其所以然，但太過直接，以致對於具體步驟之說明，似嫌籠統。孟子雖又謹嚴大人、小人之別，《孟子・告子上》即曰：「從其大體為大人，從其小體為小人」，但仍稍簡。荀子則在孟子之基礎上，向前邁進，《荀子・哀公》藉哀公之問而孔子答以「人有五儀」，即「有庸人、有士、有君子、有賢人、有大聖」等五品，而至大聖則可「知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也」，則頗能道出其具體步驟，可見聖人乃可努力以達致者，即「人皆可以為堯舜」也。《大戴禮記・哀公問五義》亦藉哀公問政而孔子對以所謂「庸人」、「士」、「君子」、「賢人」及「聖人」等五義，而至聖人則可「配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，總要萬物」，此承荀子而來，其意更顯。要之，人確可經由理性之發展，致其「存養」、「盡性」等功夫，而逐步地超昇，由庸人以至於士、君子、賢人，最後發展至聖人境界，而既達致聖人境界，故能稱理而行，德配天地，妙贊化育，而與天地參，此無異即與天合德，亦即天人可以合一。而不論孟子、荀子，以至《大戴禮記》，皆啟自孔子，故謂孔子有此觀念，亦不為過。又1973年12月長沙馬王堆出土帛書，及1993年10月荊門郭店楚墓出土竹簡中，皆有〈五行篇〉，其言「五行」，乃指「仁、智、義、禮、聖」（此帛書順序），亦即「仁、義、禮、智、聖」（此楚簡順序），而非「金、木、水、火、土」，則從德目方面立論，而為天人「如何」合一提供一有力佐證。許倬雲《中

年，頁280），李澤厚《中國古代思想史論》亦曰：「『天人合一』觀念成熟在先秦。《左傳》中有許多論述，孔、孟、老、莊……都從不同角度不同方面提出了這種觀念」（台北：三民書局，1996年，頁339）。

國文化的發展過程》曰：

> 五行不是金、木、水、火、土五種元素，而是仁、義、禮、智、聖五項德目，其中仁、義、禮、智在同一個層次，聖居更高的層次。《五行篇》是佚書，它的出現有助解決天人之際如何交匯的難題。荀子將孟子與子思歸為一家，以為這一家的思想為討論五行。龐樸以為《五行篇》是子思、孟子後學討論五行的著作。[16]

案「五行說」在古代即有種種異說，[17]然以指「金木水火土」為最盛行；而今之所出土之〈五行篇〉，不論帛書或楚簡，其所云之「五行」，則絕非指「金木水火土」而言，而乃「仁義禮智聖」之謂，故此又多一解矣。且細究其實，《荀子．非十二子》即謂子思、孟子「案往舊造說，謂之五行」，楊倞注曰：「五行：五常，仁、義、禮、智、信是也」，又鄭玄之注〈中庸〉「天命之謂性」曰：「天命，謂天所命生人者也，是謂性。命木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知」，皆以五行為「五常」也。梁啟雄《荀子簡釋》[18]及北京大學哲學系之《荀子新注》[19]等皆從楊倞之說，又章太炎〈子思孟軻五行說〉亦曰：「五

---

[16] 香港：中文大學出版社，2000年，頁11。許氏於此之前有云：「先秦儒家常談『天命』、『天道』；然而，天與人之間的會合始終不見於古書的討論」（同上），案此實不無可疑，蓋《荀子．哀公》、《大戴禮記．哀公問五義》實已言及。又龐樸之說，見其《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1988年）及《竹帛《五行》篇校注及研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2000年）二書。又關於〈五行篇〉之內容大意，請參閱龐樸前揭二書、魏啟鵬：《簡帛《五行》箋釋》（台北：萬卷樓圖書公司，2000年）、劉信芳：《簡帛五行解詁》（台北：藝文印書館，2000年）、涂宗流、劉祖信：《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》之〈《五行》通釋〉（台北：萬卷樓圖書公司，2001年，頁373-434）及劉釗：《郭店楚簡校釋》之〈五行〉（福州：福建人民出版社，2005年，頁69-87）等。

[17] 請參閱方東美《中國哲學精神及其發展（上）》，頁137-142。

[18] 台北：木鐸出版社，1988年，頁63。

[19] 台北：里仁書局，1983年，頁81。

常之義舊矣，雖子思始倡之，亦無損」（《文錄》卷一），[20]梁氏《荀子簡釋》亦採章說，蓋以子思、孟子確有五行之說。案此所云「仁、義、禮、智、信」，雖非帛書、楚簡所謂之「仁、義、禮、智、聖」，誠有「聖」、「信」異字之別，但大致上，則應可等同視之。然則，荀子之說，是否即正確無誤？是又不然。若子思、孟子果造「五常」之說，然《荀子・非十二子》續曰：「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，此實與其前所謂之「五行」，亦即「五常」，頗嫌互相矛盾。梁啟超即曰：「今子思書雖佚，然孟子書則實無五行之說」（見梁氏《荀子簡釋》，頁63），錢穆《國史大綱（上）》亦謂此乃「以晚起五行學說根本要義實導源孟子，非孟子自身即有五行學說也」，[21]方東美《中國哲學精神及其發展（上）》亦曰：「五行說，對孔、孟、荀所代表之原始儒家，毫無重要性可言。考之三家著錄，殆無談五行者」[22]（頁137）。而鄭玄之注，是否即為〈中庸〉之本義，洵亦頗值商榷，如錢穆〈中庸新義申釋〉曰：「鄭〈注〉以仁、義、禮、智、信五常釋性，此正是東漢人意見。此一意見，便已與先秦時代人說性字本義大異其趣」，[23]方氏《中國哲學精神及其發展（上）》亦曰：「該說顯屬盛行於秦漢之際，騰宣於陰陽家、雜家、陽儒陰雜者流之口，彼等實已變竄原始儒家精神之真面目矣」[24]（頁137-138）。且不論如何，縱子思、孟子或無五行之思想，

---

[20] 《章太炎文錄》，台北：西南書局，1973年。

[21] 《錢賓四先生全集》乙編冊27（台北：聯經出版公司，1995年），頁392。

[22] 案錢穆所謂「五行學說」，據其上下文意，即「五行相生相剋」之說，則似誤解荀子乃指「五常」之原意；而方氏雖未言明為何種五行之說，但依其對五行說所作之分析（見《中國哲學精神及其發展（上）》，頁137-142），則亦絕非指五常而言。唯二氏於此，雖未細辨，但無害其大意也。

[23] 《中國學術思想史論叢（一）》，《錢賓四先生全集》甲編冊18（台北：聯經出版公司，1994年），頁120-121。

[24] 上引方氏兩段引文之意，其〈原始儒家思想之因襲與創造〉（《方東美先生演講集》，頁178）及〈儒家哲學：孔子哲學〉（同上，頁231-232）亦已言

但馬王堆帛書及郭店竹簡之出土，及如龐樸所言〈五行篇〉乃子思、孟子後學討論五行之作，則可證孟子後之儒家確有「仁義禮智聖」五行之說。許氏《中國文化的發展過程》續曰：

> 五行的前四項：仁、義、禮、智只是善人的行為，第五項能夠體認德，以德性形於內始達到聖的層次。善是人的層次，德是天的層次。德而內化，德而形於內，人遂得由仁、義、禮、智的融通提昇到天的層次。（頁11）

案前四項「仁、義、禮、智只是善人的行為」，此「善是人的層次」，至於「第五項能夠體認德，以德性形於內始達到聖的層次」，此「德是天的層次」。而即由前四項屬於人之層次之仁義禮智之加以修養，即「德而內化，德而形於內」，而達致第五項屬於天之層次之聖，亦即「人遂得由仁、義、禮、智的融通提昇到天的層次」，是以經此四德之內化，人性由是超凡入聖而回到天然，而天人得以交匯，故能「天人合一」。是以子思、孟子及其後學，既皆承自孔子，故視此為孔子思想，而其已有「天人合一」觀念，亦無不可。其後，誠如許氏《中國文化的發展過程》又曰：「宋明陸王心性之學其實也是由這條線索發展出來的」（同上），此如明道〈識仁篇〉曰：「仁者，渾然與物同體」，象山亦曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，陽明〈答顧東橋書〉亦曰：「夫聖人之心，以天地萬物為一體」，〈大學問〉亦曰：「大人者，以天地萬物為一體者也」，且究其實，歷代儒者皆盛言天人合一，而文天祥〈正氣歌〉中所提及人物及其史蹟，以至於其自身之成仁取義，皆是最佳範例。可見「天人合一」，不僅理論上如此，且是吾人生命情操之具體顯現。王宗文《心物合一哲學建構之探討》亦曰：「中國儒家哲學，自孔子以來，即是天人合一之學」，[25]案孔子之時，中國哲學之最早發生及

及。

[25] 台北：正中書局，1981年，頁38。

其重心所在，當為人生論也，而其之思想來源，即「天人合一」觀耳。故於「天人合一」之說，又何疑竇之有？又唐君毅〈中國哲學中天人關係論之演變〉亦曰：「先秦儒家自人心上下與天地同流處，言天人合一，可名之曰天人通德論」（《中西哲學思想之比較論文集》，《唐君毅全集》卷十一，頁287），可見人雖如此之小，宇宙則如彼之大，但卻是可以合一，蓋盡人性之善，即可體現本體之善，而本體亦即於人性中以顯見。故「天人合一」說，並無邏輯上之問題，乃可以成立的。[26]唐氏

[26] 案唐氏於其《中國文化之精神價值・自序》中，對《中西哲學思想之比較論文集》之出版「深致不滿」（同上卷四之一，頁3），即對集中諸文不甚滿意，蓋「當時余所謂天人合一之天，唯是指自然生命現象之全，或一切變化流行之現象之全。……對東方思想中之佛家之唯識般若，及孟子、陸、王所謂天人合德之本心或良知，亦無所會」（同上，頁4），雖然，但以其所言仍甚有理，且若將其所言自然之天，轉化為乃心性義理之天，即孔孟陸王所謂之本心或良知，則更可證明天人合一實乃儒家思想之核心觀念，故此徵引，應無不可。又錢穆之著作繁多，屢言「天人合一」為中國文化所欲達致之最高境界，乃中國人最主要之人生觀，且孔子即已有此觀念，如《中國思想史》即曰：「孔子思想，雖說承接春秋，但在其思想之內在深處，實有一個極深邃的天人合一觀之傾向」（《錢賓四先生全集》甲編冊24，頁82），〈中庸新義〉亦曰：「『天人合一』之說，中國古人雖未明白暢言之，然可謂在古人心中，早已有此義蘊涵蓄。下逮孔孟，始深闡此義」（《中國學術思想史論叢（一）》，同上冊18，頁89），而其最後遺稿〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉對此體會最深：「中國人認為天命就表露在人生上，離開人生，也就無從來講天命。離開天命，也就無從來講人生。所以中國古人認為『人生』與『天命』最高貴最偉大處，便在能把他們兩者和合為一」、「倘孔子一生全可由孔子自己一人作主宰，不關天命，則孔子的天命和他的人生便分為二。離開天命，專論孔子個人的私生活，則孔子一生的意義與價值就減少了。就此而言，孔子的人生即是天命，天命也即是人生，雙方意義價值無窮」（《世界局勢與中國文化》，《錢賓四先生全集》丙編冊43，台北：聯經出版公司，1998年，頁420、頁422），錢說可謂詳明而懇切，孔子之自身既已天人合一，又何可謂其無此觀念？且此益見天人之關係奧妙非常，其間並無「隱」、「現」之別，此非邏輯上之辯證問題，乃吾人道德心性當下體認之問題，當下體現，現前即是，則即隱即現、即現即隱，隱現不二，毫

無間隔，天即人、人即天，故天人合一，洵無庸置疑！又劉述先於1986年7月第五屆國際中國哲學會會議之講辭〈由功能統一的觀點看《周易》思想的四個層面〉，及其後〈由天人合一新釋看人與自然的關係〉亦再強調：「我由發展的觀點看出《周易》思想隱涵著四個層面，天人合一恰正是貫串它們的一個中心的理念」（《大陸與海外——傳統的反省與轉化》，台北：允晨文化公司，1989年，頁274），〈對於《易》的理解與定位〉（《永恆與現在》，台北：三民書局，1997年，頁85）亦重複此意，而〈天人交感的兩種不同模式〉亦曰：「孔孟思想的確肯定天人之間有十分緊密的關係」（《哲學思考漫步》，台北：三民書局，1995年，頁214），《論儒家哲學的三個大時代》亦曰：「由於孔子是中國文化有象徵性的人物，以上我們用了不少篇幅闡發他的思想綱領：兼顧『仁內禮外』與『天人合一』的一貫之道」（香港：中文大學出版社，2008年，頁19）、「我則花了很多力氣闡明《論語》之中其實隱涵了一條『天人合一』一貫之道的線索，到《易傳》才暢發出來」（頁46），可見孔子或《大易》確有此觀念。又林義正《孔子學說探微》認為後儒特別發揮孔子「七十而從心所欲」此一階段，乃「由人通天，至天人合一境界之學」（台北：東大圖書公司，1987年，頁30），〈《論語》「夫子之文章」章之研究〉亦曰：「從子貢的口中，讓作者推斷孔子晚年的確有談及人性如何由天道而來，以及人性如何參合天道的言論，而這正是後來《易傳》《中庸》《孟子》《荀子》等『與天地參』思想的根源」（台北：國立臺灣大學《文史哲學報》第42期，1995年，頁31），可見孔子晚年誠有此思想。又張子良：《先秦儒家天人思想研究》（台北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1980年）、周長耀：《天人論集》（台北：世紀書局，1981年，頁14-25）、楊政河：《中國哲學之精髓與創化》（台北：文津出版社，1982年，頁92-156）、張世英：《天人之際——中西哲學的困惑與選擇》（北京：人民出版社，1997年）、傅佩榮：《儒家哲學新論》（台北：業強出版社，1993年，頁119-165）、朱立元編：《天人合一：中華審美文化之魂》（上海：上海文藝出版社，1998年）、羅光：《中西天人合一論》（台北：輔仁大學出版社，2001年）、趙載光：《天人合一的文化智慧——中國傳統生態文化與哲學》（北京：文化藝術出版社，2006年）、徐文珊：〈天人合一思想與人生——中國的人生哲學探討〉（台中：東海大學《東海中文學報》第1期，1979年）、徐照華：〈論天人合一之文化思想〉（台中：國立中興大學《興大中文學報》第1期，1988年）、姜允明：〈從「心體」的形上意義申論宋明心學中天人合一的理論基礎〉（《心學的現代詮釋》，台北：東大圖書公司，1988年，頁79-114）、鄭宗義：〈從實踐的形上學到多元宗教觀——「天人合一」的現代重釋〉（見香港：新亞學術集刊第十七期《天人

《中國文化之精神價值》更曰：「及孔子發天人合一之義，孟子發性善之義以後，即使人更不復外人而求天」（同上卷四之一，頁71），人既不復外人以求天，並可與天合一，甚至人與人、人與物以至於人與自然皆和諧並存、彼此旁通，而無「天人二分」、「天人對立」等失。

對於「天人合一」，熊氏自是認可，但其更常言「天人不二」。案熊氏亦深知苟求其異，則天人誠有相反之處，《原儒・緒言》即曰：「天道高明悠久無窮，而人生陷於有對之域，不得無窮，其異一」、「天道鼓萬物，一切任物之自然，非為斯人之樂利而始生物也。萬物誠有可資益於人，其危害於人者則尤多而且厲。天人之不相為謀也彰彰矣，其異二」（《全集》六，頁320）；然若就其同者而言，則所謂「天人合一」、「天人不二」，誠亦無可推翻。而此二者，蓋謂天、人雖有別，而由人之努力以契合於天，是以天人合一，此亦即天人不二。唯「天人合一」，仍以天人畢竟有別，而「天人不二」，則直從根本上言，更加強調即天即人，即人即天，而無須有待於合也。誠如明道曰：「天人本無二，不必言合」（《河南程氏遺書》卷第六「二先生語六」）、「道一也，未有盡人而不盡天者也。以天人為二，非道也」（《河南程氏粹言》卷第一）、「天人無二，不必以合為言；性無內外，不可以分語」（同上卷第二），[27]所謂「以天人為二，非道也」，是以根本「不必言合」，言

之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，2001年，頁59-76）、李杜：〈「天人合一」論〉（見同上，頁77-91）及汪治平：〈「天人合一」解〉（《佔畢居論文集》，台北：四章堂文化公司，2006年，頁2-24）等，皆論及天人合一，請參閱。

27 以上諸引文，雖未可遽斷為明道語或伊川語，但衡之二程思想，明道〈識仁篇〉曰：「仁者，渾然與物同體」，〈定性書〉亦曰：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應」，故此應乃明道語為較可能。且如方東美《中國哲學精神及其發展（下）》曰：「在理論上，伊川固力倡人人與天為一體，蓋其同受命於天也。然而在實際上，夫唯聖人，具道兼理，為能與天合一。聖人

「合」猶是多餘，蓋「天人本無二」也。可見熊氏所謂「天人不二」，實能直探根源，且亦包含「天人合一」，故言天人合一，無異即在言天人不二。誠如林安梧〈中國文化的哲學觀〉曰：

> 中國人講天人合一，其實這還不夠，應該講天人不二，這意思就是說人與宇宙有一種內在的同一性，所以著重點在於你怎樣去開發那個內在最根源的動源，並認為那個動源就是整個宇宙最根本的動源，……[28]

案言天人合一，　重點則在天，仍以宇宙最根本之動源乃在「天道」那方面，而非在吾人身上，亦即主動權在彼而不在己，且由天之所賦予，吾人才被動地擁有此動源；至於言天人不二，則重點拉回至吾人身上，吾人之「本心」、「良知」，即具有與宇宙內在同一性之最根本之動源，即主動權乃在己而不在彼，並必由吾人本心、良知之開發，宇宙最根本之動源遂亦因之而開啟矣。

要之，天人合一既是中國學術上之中心觀念，亦即天人不二誠為中學於本體論中之特點所在，且亦是中學與西學極端相反之處。《原儒．原內聖》曰：

> 西學談本體要不外以思維術，層層推究，推至最後，乃臆定有唯一實在，名之為第一因。又或以為一切物之本體，終是知識之所不可親證，遂自縛於不可知論。此兩種結論雖復大異，而其設定

所以能與天為一體者，合道與理也。就行事言，天人兀自有別，人恆為惡欲諸誘所勝，致失其理，而與天相違矣。故總而言之，天人一而不一。斯即打破其邏輯一貫之旨，復使其徘徊於孟荀之間，同時主張、並否定『天人合一』云」（頁79），此亦可反證以上諸引文乃明道語為較可能。而縱使其為伊川語，然卻冠之以明道，蓋亦無妨，此以兄統弟之意，故寬泛視之可也。

[28] 見羅鳳珠編《人文學導論》，台北：正中書局，1995年，頁284-285。又林氏《中國宗教與意義治療》亦曰：「就中國人來說『人』是不離天的，中國長久以來就認為『天人不二』，即使只就文字的構造來講的話，『人』跟『天』本來就是一脈相傳的，有它的血緣關係，天人不二，這一點在整個中國文化裡面，是非常重要的」（台北：明文書局，1996年，頁29）。

本體為客觀存在，易言之，即天人互不相涉，是則異中有其同也。（《全集》六，頁566-567）

案熊氏認為西洋哲學，不論「臆定有唯一實在，名之為第一因」，抑是「自縛於不可知論」，大抵皆「設定本體為客觀存在」，故以「天人互不相涉」，亦即天人離而為二；《明心篇》即曰：「談本體而不悟即人即天、即天即人，便不能悟到天道待人能而始得完成，是於天、於人，兩無所知也」（《全集》七285）。誠如唐君毅〈如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉曰：「從西洋唯物論自然主義上講，……人是整個宇宙之一部，部份決不能等於全體，所以宇宙與人亦決不能說合一」（《中西哲學思想之比較論文集》，《唐君毅全集》卷十一，頁128），此言唯物論者之不足；其又續曰：「唯心論者要證明人之心，即通於上帝之心，要用極吃力的論證來逼人相信，而且個人之心，無論如何仍只算上帝心之一部份」（同上），此言唯心論者之失耳；又其〈中國哲學中天人關係論之演變〉亦曰：「西洋哲學，大率自天人對立之觀點出發。所謂天人對立，即將宇宙人生先視為二，一方為客觀宇宙，一方為主觀人生，二者相持相拒」（同上，頁282），可見西洋哲學，不論唯心論或唯物論者，確皆有天人二分、天人對立之虞，其雖努力欲超越此二元之對立，以求內界與外界之統一，而終不可得也。至於中國哲人，大抵皆本《易》以言「天人不二」也。《原儒・原內聖》即曰：

善言天者，必有驗於人。此言天人本不二。故善言天道者，必即人道而徵驗之。《易》贊乾元曰：「元者，善之長也」，此善字義廣，乃包含萬德萬理而為言。……惟人也，能即物以窮理，反己以據德，而總持之，以實現天道於己身，而成人道，立人極。……是故徵驗之人道，而知萬德萬理之端，一皆乾元性海所固有，易言之，即天道所本具。（《全集》六，頁567-568）

案「善言天者，必有驗於人」，其之所以如此，蓋「人能弘道，非道弘人」，而亦唯於人之弘道上，才能真知其是否冥契天道，是以即此可知

「天人本不二」也。若以《大易》之贊乾元「元者，善之長也」而言，此即人道能範圍天地、曲成萬物，皆循乎理而可行，據於德而可久，《明心篇》亦曰：「宇宙萬有，不是如幻如化，不是從空無中忽然生有，是故言天道。天道成萬物，萬物以外無有天，是故尊人道」（《全集》七284-285）。而亦必驗之於人道，乃所以見天道，蓋既思參造化而能默契道妙，自於天道見得分明；若以《大易》之贊乾元而言，此即唯吾人能即物窮理、反己據德，以實現天道，《明心篇》亦曰：「唯人也，性靈發露，良知顯現，仁德流行，陽明統御陰闇，乃與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶，始盡人道以完成天道矣」（《全集》七285）。故天道、人道本不異，本自合德，此即天人合一，亦即天人不二。誠如唐君毅〈如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉曰：「中國哲人不是把天人合一這一觀念當作論題而以一定的嚴整的推理步驟加以證明，而只是用許多話去指點暗示這天人合一的道理，或用其他許多的道理來涵攝天人合一之意」（《中西哲學思想之比較論文集》，《唐君毅全集》卷十一，頁129），可見中國哲人縱對本體之界說，各有不同，且大多出之以「指點暗示」之方式，而非視其為一論題而加以推理，所謂無系統相之系統相，但總之於天人之關係，則皆以為天人合一，即天人不二也。

然則，對於「天人不二」之說，能深入發揮者，誠不多覯；而揚雄《法言．重黎》「天不人不因，人不天不成」之說，最為熊氏所稱讚，《原儒．原內聖》曰：

> 何言乎人不天不因？人生非幻化，乃本乎一誠而立。誠者天道也，若不有天則人將何所因而得生乎？故曰人不天不因。何言乎天不人不成？天有其理，而充之自人。不有人充之，則理亦虛矣。天有其德，而體之自人。不有人體之，則德不流矣。然則，天若不有人，其理虛，其德不流，是天猶未能成其為天也，故曰天不人不成。（《全集》六，頁569-570）

案揚雄本作「天不人不因，人不天不成」，熊氏則作「人不天不因，天不人不成」，未知是否誤引，或是故意改文以使其意更顯。蓋若將「因」、「成」二字互換，即是揚雄原文；甚或即使不換，而「因」與「成」二字實乃互文見義，故亦無妨。據李軌注曰：「天人合應，功業乃隆」，則揚雄之意，似偏重「天人合一」，甚至是漢人所常云之「天人相應」。而熊氏則意在引其說以明「天人不二」義，故此亦隨順熊氏以言。所謂「人不天不因」，天者，即乾元之謂，乃存有之根源，而即存有即活動，是以人才能成為一活生生的實存而有，蓋「誠者天道也，若不有天則人將何所因而得生乎」，此即本乎天道而立，人生才不致幻化，故曰：「人不天不因」。至於「天不人不成」，即因人乃一活生生的實存而有，必然地要開顯其自己之無盡的開放性與可能性，從存有走出來，向世界走進去，使此一活生生之生活世界得以穩立，亦即「天有其理，而充之自人」，即此可見人之所以為人，誠有無限之潛能，而由人之自我充實，即可實現天道，故曰：「天不人不成」。是以「人不天不因」，亦即即天即人，「天不人不成」，亦即即人即天，而天即人、人即天，天人相因相成，未可遠離，故爾天人不二，又有何疑！《原儒・原內聖》續曰：「揚子此說，實本於《大易》『裁成天地，輔相萬物』，〈中庸〉『位天地、育萬物』，與《論語》『人能弘道』諸義」（《全集》六，頁570），故對揚雄極讚賞，而此益可見熊氏以「天人不二」，實為孔子《大易》本體論之最終歸宿所在。

「天人不二」既是中學於本體論中特點所在，亦是最終歸宿之處，誠如《原儒・原內聖》曰：

> 其特點略言以二。一曰絕無宗教迷情。二曰絕無形而上學家戲論。其有此二特點者何？儒者以天道為人與物所以生所以成之因。其所謂因乃近取諸身，遠取諸物，而體認得人與物皆固有內在之大　藏，乃推出去而說為天為道，說為人與物所以生成之因。由體認之極深極廣而發見吾人內在之大　藏，即是天地萬物內在之大

> 寶藏；天地萬物內在之大　藏亦即是吾人內在之大　藏。（《全集》六，頁578）

熊氏認為儒者之言「天人不二」，其一「絕無宗教迷情」，若有宗教迷情，則必如《原儒．原內聖》曰：「離人而覓天，則佛教之反人生，而求圓成大寶藏於空寂之鄉，一神教之立主宰於萬物之上，西哲談本體者，向外推求第一因，皆陷於倒妄而不自覺也」（《全集》六，頁581）；其二「絕無形而上學家戲論」，若有形而上學家戲論，亦必如《原儒．原內聖》曰：「若祇承認萬物實在，而否認萬物之內自本因，易言之，即否認天，則宇宙人生無根源，斷無是理」（《全集》六，頁581）。而儒者天人不二之本體論，既絕無宗教迷情，亦絕無形而上學家戲論，是以「儒者以天道為人與物所以生所以成之因」，蓋其所謂之因，即由吾人體認得人與物本皆固有內在之大寶藏，而將此內在之大寶藏，推擴出去而說為天、為道，以其為人與物所以生所以成之因，此即「人不天不因」也；而「由體認之極深極廣而發見吾人內在之大寶藏，即是天地萬物內在之大寶藏」，蓋天地萬物內在之大寶藏，亦即是吾人內在之大寶藏，故須吾人主動予以發掘，而由發掘吾人內在之大寶藏，同時即使天地萬物內在之大寶藏顯現無遺，斯則「天不人不成」也。既然「人不天不因」、「天不人不成」，故天即人，人即天，是以謂之「天人不二」。《原儒．原內聖》續曰：

> 天人雖有分，畢竟不二。一言乎天，便是對人而得名。然天實不離萬物與人而獨在，且必待萬物發展已至於人，而天始得仗人以完成其天道。人未出現時，天且未成，而可離人以覓天乎？……一言乎人，便是對天而得名。然人與萬物不可憑空忽然而起，實皆以天為其內自本因，亦謂之大寶藏，是為萬物與吾人發展無窮之所自出故。（《全集》六，頁581）

案天即人，人即天，天人雖有對而實無對，雖無對而實有對。夫「即」字之義，固可有多解；而天即人、人即天之「即」，非是「就是」、「等

於」之意亦明矣，而是從作用上、功能上言，其運作之效應，可以含括彼此。《尚書・皋陶謨》且謂：「天工人其代之」，此所謂天工，非僅只是指被造所生之機械宇宙，更是指大自然本身即是充滿盎然生意之一大生機，乃一創造能生之自然，故由此創造能生前進不已而言，人則秉之以生，進而與之參贊化育，此「天即人」也；而天工既由人以代之，此實亦唯人為能，非其他物類之所能，觀《易・大象》「君子以自強不息」、「君子以厚德載物」……等等即可知，人確可成就偉大之道德人格，故由人之參贊化育，適足以圓成此宇宙整體之大全，此「人即天」也。此乃一種雙向關係，而非單向的，即上天既向下貫注予吾人以生命，賦予高尚之人性，而吾人亦本此以向上溯源至創造之根源，默契道妙，以實踐天道。熊氏所謂「天人不二」之所以「不二」，亦是就此「即」字之「含括彼此」之雙向關係而言。而之所以言其有對，乃因「一言乎天，便是對人而得名」，而相對地，「一言乎人，便是對天而得名」，此其有對也；之所以言其無對，蓋「天實不離萬物與人而獨在，且必待萬物發展已至於人，而天始得仗人以完成其天道」，亦即若無人之出現，則天必定不能有所成，此可見絕不可離人而覓天，而「人與萬物不可憑空忽然而起，實皆以天為其內自本因」，亦即天乃人之根源，若無天，則人亦不成其為人，此可見亦不可離天而言人。既不可離人而覓天，亦不可離天而言人，可見天人非是相對的，而此即其無對也。是以即有對而即無對，即無對而即有對，故「天人雖有分，畢竟不二」，此其所以為「天人不二」也。郭齊勇《熊十力與中國傳統文化》即曰：「熊十力的『天人合一』的思維模式具有如下四個特徵：有機的系統觀、辯證的發展觀、主體的能動觀、整體的綜合觀」（頁182），案此所謂「天人合一」，亦即「天人不二」也。可見「天人不二」之說，確為內聖學之根柢，由此而體用、翕闢、心物、道器、理欲、動靜、知行、德慧知識、成己與成物、格物與致知等等皆不二也；而其四大特徵，更使古老之模式換上新裝，是以經典既處處透顯生機，而人生之大寶藏亦時時不斷地

源源而出焉。[29]故《明心篇》曰：「孔子言『天道』，又曰『人能弘道』。天人二義，實為孔子內聖學之綱領」（《全集》七，頁271），案此天人二義，予以會通之，則原是一義，即「天人不二」也。且若不明瞭「天人不二」，即於內聖學之根柢，既一無所知，則於外王學之規模，又何能詳悉？故必於此內聖學根柢，務求完全知悉，方能由內聖而外王。熊氏之暢言「體用不二」，而之所以推至其極，以「天人不二」義即中學於本體論中之特點，其用意即在此，且此義實亦深邃而至極矣。

五、結論

經由以上各節之探討，可見熊氏推明孔子《周易》乾坤二卦之旨，約舉出四種根本原理，其第一根本原理「本體含藏複雜性」及第二根本原理「肯定萬物有一元」，即在說明分疏乾元本體之義。熊氏透過對乾元、坤元之釋義，認為乾元即是坤元，坤元亦即乾元，唯是一元，無有二元。蓋就乾之勢用而言則曰乾元，雖然乾不即是元，但乾必有元，即乾元非是離乾而有，而元者乃乾之所由成，則乾之外亦無有超然獨存於外界之元；坤元亦然。故乾坤乃乾元本體之兩大勢用，而乾元即是坤元，非是二元。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」、「由體成用」、「原體顯用」，即存有而即活動，即本體而即工夫，以成為一活生生的實存而有。

乾元既非離乾而有，坤元亦非離坤而有，乾元、坤元乃即乾坤兩大

[29] 張光成《中國現代哲學的創生原點》（頁126-127）及王汝華《熊十力易學思想之研究》（台北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1991年，頁234-242）、《熊十力學術思想中的一聖二王》（台南：漢家出版社，2005年，頁181-185）亦論及熊氏之「天人不二」說，請參閱。

勢用而有，故於乾坤兩大勢用上即可識得乾元、坤元，蓋本體乃萬物之內在根源，而萬物以外，實無有獨立而自存之本體。是以「肯定萬物有一元」，更從用的方面，再對本體加以肯定，所謂「用必有體」，即活動而即存有，即工夫而即本體，故欲明乾元本體之性質，即不可離萬物而妄加推求。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，乃「攝體歸用」，而非如佛家之「攝用歸體」，是以既可不遺萬物，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，本體、萬物亦俱予肯定，而此世界，亦才成其為一活生生的實存而有之生活世界。

熊氏既從以上二義以說明分疏乾元本體，所謂「由體起用」，而「用必有體」，是以體即是用，用即是體，亦即「體用不二」是也。而此推至其極，即「天人不二」義，天即是人，人即是天，即人即天，即天即人，天道即表現在人道上，而除卻人道亦無由展露天道，所謂「人不天不因，天不人不成」，或「天不人不因，人不天不成」，蓋天人相因相成，非可遠離，是以天人雖有分，畢竟則不二。而此「天人不二」義，即是中學於本體論中之特點所在，既絕無宗教迷情，亦絕無形而上學家戲論，既以天道為人與物所以生所以成之因，即由此而體認得人與物皆固有內在之大寶藏，再進一步，由體認之極深極廣而發見吾人內在之大寶藏，即是天地萬物內在之大寶藏，天地萬物內在之大寶藏亦即是吾人內在之大寶藏，即將天道與人道和合起來，且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。是以唯有於此微乎微乎之天人之際，稟天道以善盡人道，盡人道以完成天道，則於天人兩不虧欠，而內聖學之根柢即在此也。故此「天人不二」之義，關係實屬重大，唯於此知之甚悉，毫無疑慮，才能清楚自己之天命所在，而人生之目的，即在發現自己之天命，努力

以實踐天道，如此，人生之價值方能彰顯光大，成為一活生生的實存而有，而宇宙亦可穩妥安立，成為一活生生的實存而有之生活世界，是以人與宇宙，皆顯現其無窮無盡之真實意義來。

（此乃筆者《熊十力與「體用不二」論》之第六章〈乾元性海〉，今易以此標題，先行發表。）

On Hsiung Shih-li's Theory of "Ocean-like Ch'ien Yuan"

Shi-Rong Lin*

Abstract

Meditating on his choice from *Da-Yi*, Hsiung Shih-li considers that "Ocean-like Ch'ien Yuan" is the origin of universal beings which all come from the "Great Prevalence". It can be explicated from the two perspectives. The first original theory of Ch'ien Yuan is the complexity embodied in the entity from which starts the application. The second original theory is the definite existence of oneness in universal beings. It further leads to the confirmation on entity in the aspect of application. So there must be entity when it comes to application. The two original theories are actually developed from one concept. To see it in its best form, Hsiung considers that it is the "harmony of heaven and human" which is manifested in the ontology of Chinese Learning. That is to say, heaven and man exist in a status of perfect equality. We shall fulfil human devotion by following the way of heaven; and thus the fulfillment would complete the way of heaven as well. In this balance of interaction, the values of life shall be illuminated. The universe will reach to its peace and tranquility and further reveal the infinity of true meanings.

Keywords: Ocean-like Ch'ien Yuan,Ch'ien Yuan, Kun Yuan, harmony of heaven and man

* Associate Professor, Center for General Education, Lung Hwa University of Science and Technology