

熊十力論哲學與經學

——以《讀經示要》及《十力語要》為例

廖崇斐*

摘要

本文目的在探討熊十力對「哲學」與「經學」的意義如何看待，並嘗試指出熊十力思想體系中兩者的關聯。本文論述的出發點，是藉熊十力當時建立「新哲學」的時代需求為起點展開探討，並以此聯繫熊十力「哲學」與「經學」觀。首段為引言，嘗試就學術發展的觀點，指出從傳統經學衰頹到建立新哲學之間，可能有的思想脈絡。第二、三段，分別就熊十力理想中的哲學與經學為何加以探討。前者指出其哲學觀乃是對比於西洋哲學意義下所建立的；後者指出其如何藉由批判清代考據學，強調傳統文化新生的可能。末段則嘗試對熊十力的「哲學」與「經學」觀加以概括，並指出兩者實為構成熊十力思想體系的重要成份。

關鍵詞：熊十力、論哲學、論經學

*中興大學中國文學系博士生

Hsiung Shin-li 's reasoning toward philosophy and Jingxue
Take 'Du jing shi yao' (讀經示要) and 'Shi li yu yao' (十力語要) as an example

Laiw Chong-fay *

Abstract

The purpose of this article is inquiring into how the Hsiung Shin-li(1883-1968) treat "Jingxue" with the meaning of "philosophy", and the article points out this both in his the connection in the systems of thought. This article with the Hsiung Shin-li face at that time the times need of "built up new philosophy" for the point of departure launched a discussion.

Segment 1 is a preface. This article points out from "tradition Jingxue of falling off" to the of "lately philosophic creation" from the standpoint of the academic development, the thought grain that may contain. Article 2 and 3 segments, inquire into the meaning of Hsiung Shin-li 's "philosophy" and "Jingxue" in the ideal. The former points out that his so-called philosophy is a contrast to descend and build up something to get up in the meaning of the western philosophy. The latter points out that by criticizing The Kao ju xu (考據學) of the Manchu dynasty, how he emphasizes the traditional culture freshman's possibility. The last one segment of the article generalized the Mr. Xiong 's "philosophy" with "Jingxue" view, and point out both in really constitute the important ingredient of his systems of thought.

Key words : Hsiung Shin-liy, philosophy, Jingxue

* Ph.D. Candidate. Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

熊十力論哲學與經學

——以《讀經示要》及《十力語要》為例

廖崇斐*

一、從經學解體到新哲學的建立

傳統的儒學與經學密不可分。然而今日的儒學研究，卻早已走出了經學的範式，成為了現代學術話語中的一環。對當今的研究者來說，能否熟練地運用西方學術話語，似乎比對六經文本的嫻熟更加重要。經學與哲學，兩者是否如今日學科劃分般地涇渭分明？在熊十力的思想觀念中，似乎並非如此。他曾經說道「經學若歸本於窮理盡性致命，方是哲學之極詣」又說：「經學是德慧的學問，何謂非哲學乎？」¹似乎又將兩者互相關聯甚至等同在一塊。兩者是否宜乎等同？其意義與關聯如何界說？

就學術發展的角度來看，從清末經學的瓦解到近代中國哲學的興起，存在著儒學形態的現代轉換的問題。²晚清以來，在面臨西學衝擊以及自我革新的要求下，儒學難以再用傳統經學的形式來回應整個時代的變局。³到了五四新文化運動的全盤性反傳統主義，更將傳統文化與現代徹底的割裂，宣告了經學時代的終結。⁴然而傳統文化，並未隨著經學的衰頹而斷絕。當代新儒家仍以傳統文化的繼承者自居，面臨西學與反傳統主義者的挑戰，他們一方面必須利用更具學科性與

* 中興大學中國文學系博士生

¹ 熊十力：《讀經示要》（台北市：明文書局，1984年7月），頁301、305。

² 參考 景海峰：〈清末經學的解體和儒學形態的現代轉換〉《孔子研究》2000年3月。資料來源：中國期刊網。

³ 有關經學的衰頹，參考 祝安順：〈從張之洞、吳汝綸經學課程觀看清末儒學傳統的中斷〉《孔子研究》2003年第1期。資料來源：中國期刊網。

⁴ 參考 湯志鈞：《近代經學與政治》第八章〈經學的終結〉（北京：中華書局出版發行，2000年8月），頁348-365。

體系化的學術話語來回應批評者，一方面則藉由闡發傳統經典所具有的普世性，以證明傳統文化並不會隨著時代的進步而失去生命。更進一步，他們要為當時處於「意義危機」困境下的國人，指引出路。基於這種態度，他們選擇從哲學思想下手，以照亮傳統歷史文化的精神生命。⁵哲學不止是一種思考的方式，甚至被認為是一種能改造世局的實際力量。⁶從熊十力以來的諸多新儒家學者，之所以大多從事於哲學領域的工作，也與此有關。儒學的形態從經學過渡到哲學的領域，似乎是順理成章的。

「哲學」一詞，在十九世紀時經日本學者西周氏由 *philosophy* 翻譯而來，黃遵憲首先將這個詞語介紹到中國，後來逐漸地被中國人所接受和使用。⁷因此，就此概念而言，在中國它是有一段不算短的的接受期。當代新儒家不只是借用了這個詞語，而且更進一步要利用哲學的話語來重新構造整個中國哲學。因此這裡便涉及到如何重新說「中國哲學」的問題。1935年，中國哲學會在第一次年會中討論到當時國內的兩件大事：一是關於中國本位文化建設的討論，二是需要一種新哲學的呼聲。熊十力認為哲學思想是文化的根莖，因此當時的首要問題，應是新哲學的建立。⁸然而建立新哲學的基礎為何？熊十力認為所謂「新」，並非一味向外移來人家物事，而是以固有的學問為基礎，並能對西方學問之長處加以消化融通。其中尤為切要者，在對於自身的文化傳統先能有所認識。所謂傳統文化，熊十力認為應以儒學為代表。而向來為儒者所重視的「六經」，尤其當視為重要的資源。然而經學在當時已是強弩之末，在當時一味逐新的風氣底下，熊十力強調「新哲學」至少還能受到一定的支持，若是要重提舊學（經學），則不免困難重重。

本文將以此為背景，探討熊十力所論「哲學」意旨為何？所論「經學」意旨為何？以及熊十力如何將兩者關聯在一起。本文先論哲學後論經學，乃是依據熊

⁵ 一九五八年，代表新儒家的《為中國文化敬告世界人士宣言》中，特別宣示了這個理念。參考 牟宗三 等著：〈中國文化與世界－我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉一文，收入唐君毅：《唐君毅全集》卷四之二（台北：臺灣學生書局，民80年校訂版），頁3-67。

⁶ 賀麟：《五十年來的中國哲學》（北京：商務印書館出版，2002年12月），第一章〈中國哲學的調整與發揚〉，頁1-2。

⁷ 參考 李喜所：〈辛亥革命時期學術文化的變遷〉《史學集刊》2003年1月。資料來源：中國期刊網。

⁸ 熊十力：〈文化與哲學〉，收入 蕭蓬父主編：《熊十力全集》卷八（武漢：湖北教育出版社，2001年8月），頁99-106。

十力學思想發展歷程以及理論邏輯次序而言。所依材料以《十力語要》、《讀經示要》為主，兼及部份書信。

二、論哲學一對比西洋哲學突顯中國哲學的價值

本節所要討論的問題是熊十力的「哲學」觀念為何，以及其如何不同於西洋對「哲學」的理解。並藉由熊十力對比西洋哲學突顯出中國哲學的特質，以說明熊十力哲學思想的特色。

(一) 東西哲學對比的可能

何謂哲學？就古希臘的語源上，可以將「哲學」(philosophy)一詞解釋為「愛智」之學，意指追求真理與智慧的學問。然而，這裡所謂的「智」，熊十力理解為理智思辨之義。他對此定義頗不以為然，他認為哲學不當限於「理智」之域，而當更有超乎其上者：

哲學定義非是愛智，後來還有許多家。而且任何學術的定義都是你所非衷願。哲學固不遺理智思辨，要不當限於理智思辨之域，如此要討論，殊麻煩。中國的學問思想雖久絕，而儒道諸家僥存者，不可謂其非哲學。以其非宗教、非藝術故，以其不遺理智思辨故，但其造詣卻不限於理智思辨，此當為哲學正宗。兄如將中國哲學也勾消，中國當有何物事？無乃自毀太甚乎！自棄太甚乎！⁹

這段話是熊十力回應梁漱溟，針對中國是否有哲學所進行的討論。這裡雖然沒有嚴格的理論辯證，卻提到了兩點意思：一、哲學並不限西方傳統所理解的形式，儒道諸家思想亦得稱為哲學。二、中國哲學，足當為哲學正宗。很明顯地，這裡是要藉由對比西洋哲學來突顯中國哲學的正當性以及重要性。當時的一些知識份子認為中國沒有哲學，或者不足稱為哲學。熊十力並不認同這樣的看法。¹⁰他指

⁹ 熊十力：〈與梁漱溟（1950年）〉，收入 蕭蓬父主編《熊十力全集》卷八，頁 649。

¹⁰ 即使同樣被歸於當代新儒家，亦有不贊同熊十力意見者。參考 陳來：〈熊十力與現代新儒家的哲學觀概念〉收入《玄圃論學續集》（武漢：湖北教育出版社，2003年3月），頁 48-57。

出不應從「愛智」，也就是說「重視理智思辨」的標準來定義「哲學」。他認為不應從西洋哲學的角度來定義哲學，哲學事實上應包含更多元的意義。就此前題下，吾人亦可稱中國有其別於西洋的哲學形態。接著，他強調中國哲學的特色在超越於理智思辨之上，因此足當為哲學之正宗。也就是說，中國哲學在超越理智思辨這層意義上，較西洋哲學更接近於「哲學的本質」。所謂「哲學的本質」究竟為何？事實上，熊十力常藉由中國哲學所表現的特質，來說明其理想中的哲學。

(二) 哲學的領域在本體論

熊十力強調「哲學」的領域是在「本體論」。這也成為他整個學問最重要的著力點。所謂本體，即是對宇宙本源的探討，熊十力認為「哲學」之所以為一切學問之歸墟者，便在於能窮究此宇宙之真理。然而他又常以西方哲學對本體的掌握為戲論。因此，藉由探討其如何論說「本體」，將有助於我們了解他如何理解東西哲學的不同特質。在一封與張東蓀的書信中他提到：

弟以為哲學之領域、既經劃定。即以本體論為其領域。而中西人對本體底參究、其方法與工夫、各因境習而有不同。因之、其成就亦各不同。¹¹

西方「本體論」(ontology)所探討的是存有之為存有(being qua being)的問題。它通常被視為形上學(metaphysics)的同義詞，即針對「實在的本質、構成和結構的最一般的哲學研究。」¹²傅偉勳認為，從古希臘哲學以來，西方哲學對存在問題的探求趨向，表現出一種「宇宙論中心(主義)」的思想形態特徵。強調分別實在與假象、本體與現象。認為存在自體的發現即不外是尋獲存在真理之光，而真理之光之尋獲卻須藉諸理性的思辨反省。¹³這是將存有視為一超絕於現象之外的知識對象，並且強調以理性思辨的方式來探求此存在為何。

傳統的中國，固然沒有「本體論」的名稱，但是卻有獨特的本體思想。這種思想，尤其表現在《中庸》、《易傳》之中。熊十力很敏銳地意識到這種獨特思想

¹¹ 熊十力：《十力語要》〈與張東蓀〉(台北市：明文書局出版，1989年8月)，頁91-92。

¹² 羅伯特·奧迪(Robert Audi)英文主編；王思迅主編：《劍橋哲學辭典》(臺北市：貓頭鷹出版，2002年)，「形上學」條，頁763。

¹³ 傅偉勳：《西洋哲學史》第一章 宇宙論時期(台北市：三民書局股份有限公司，1996年8月)，頁13-14。

與西方本體論的不同。他提到：「西洋哲學談實體、似與現象界分離。即計現象之背後、有其本質、說為實體。而中國哲學上、則無持此等見解者。」¹⁴這裡提到西方說本體，是將本體與現象界分離，認為現象界之外有一個孑然獨立的實體。熊十力認為中國哲學之中，並不強調在一獨立於現象之外的本體。關於「本體」的性質，他認為：

本體卻是實在的。然而不是一物、未可說為客觀性。不依想立、亦未可說為主觀性。哲學家用知識去探尋本體、畢竟我們知識的能力可否得著他、這裏大是疑問。如果因為知識得不著他、便道他不是實在的、這樣、未免太粗心了。又曰、哲學家若徒用知識去推度實體是如何如何、自然錯誤了。又曰、說到實體、元無內外可分。把他看作外面底物事、從而推求他、自不相應。雖始學不能不在知識路上轉折幾番、要未可長自誤。却須做鞭辟進裏切己工夫、到深造自得、居安資深、左右逢源的時候、才忽然見得自身有一箇主宰、..渾然與物同體、(不見天地萬物是外、不見己身是內、此內外兩無、不是以意為之、直是事實如此。且如閉眼見著山河草木、他元不離眼見、故非外。既無外、則無內。)健行不息。...所謂等閒識得東風面、萬紫千紅總是春者、差可形容。這種真理、是人人固有的、只為百姓日用而不知。學者求知而每不得其用力之要、故能自知而自信者亦寡矣。不識廬山真面目、只緣身在此山中。汝計為沒有客觀性的實在者、亦有以也。(立民按此段却是東土哲學正法眼藏。)¹⁵

這裡提到本體的性質，既非物，亦非假設，而是一內在於我，人人固有之實存實在。此實存實在，非主客內外對立的兩極觀下所能言說，亦不得以知識推求之。這裡提到「實體無內外可分」是要辨正對本體的兩種誤解。一是針對西洋哲學，以實體在我之外。一是針對一般人以為本體只是知識上的臆測。熊十力指出：因本體不在我之外，故西方以知識推度，是用錯了方法。又以其非我之臆想虛構，故能健行不已，而為吾人生命之中之真實主宰。前者，目的在強調本體之內在義；後者，在強調本體之活動義、真實義。由此可見中西哲學形態的不同。西方以本體為超越於我之外的獨立實體，故以知識推度本體；華人以本體為既超越又內在

¹⁴ 熊十力：《十力語要》〈答馬格里尼〉，頁 186。

¹⁵ 文末按語乃張立民所加。張氏以好哲學，嘗向熊先生請益。所下按語，當是別有會心。見 熊十力：《十力語要》〈高贊非記語〉，頁 500-501。

於我之實在，故以生命內證本體。熊十力指出，探究本體不當止於知識上的追求，而更當有「鞭辟進裏切己工夫」。西方以知識推究本體，不止是自誤，而且是根本地不相應。

(三) 從探求本體的途徑畫分東西哲學的特質

基於東西哲學探求本體的進路不同，熊十力將東西哲學的形態區別為「知識的」與「超知識的」：

哲學、大別有兩個路向。一個是知識的。一個是超知識的。...西洋哲學、大概屬於前者。中國與印度哲學、大概屬後者。前者、從科學出發。他所發見的真實、只是物理世界底真實、而本體世界底真實、他畢竟無從證有或體認得到。後者、尋著哲學本身底出發點而努力。他於科學知識、亦自有相當的基礎。..而他所以證會或體認到本體世界底真實、是直接本諸他底明智之燈。易言之、這箇是自明理、..不倚感官的經驗而得。亦不由推論而得。所以、是超知識的。¹⁶

由於熊十力認為本體的性質並非一客觀獨立的實體，亦非一邏輯思辨的對象，因此不能藉由感官經驗、邏輯推論而求得。因此他認為，西洋哲學從知識的途徑，所得的止是「物理界的真實」，而對於超知識的「本體界底真實」則無從證得。由於用錯了方法，因此即使西洋學者探索本體的精神可佩，其對本體的掌握卻只能是「戲論」。¹⁷

熊十力提到：「西洋哲學、與其科學、大概同其路向」¹⁸、「西洋哲學、從其科學思想出發、與東方根本精神、究不相同。」¹⁹可見他認為西洋哲學的精神應當更接近於科學。因此他又以「科學」與「哲學」的對比，突顯東西哲學性質的不同：

弟堅決主張劃分科哲領域。科學假定外界獨存、故理在外物。而窮理必用

¹⁶ 熊十力：《十力語要》〈高贊非記語〉，頁 504-505。

¹⁷ 熊十力：《十力語要》〈答唐君毅〉，頁 178。

¹⁸ 熊十力：《十力語要》〈復性書院開講示諸生〉，頁 240。

¹⁹ 熊十力：《十力語要》〈韓裕文記〉，頁 289。

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。...本無內外。故道在反躬。...非實踐無由證見。故是修養的學問。²⁰

熊十力認為在學術上，宜畫分科學、哲學兩種領域。科學是「知識的學問」，哲學是「修養的學問」。這裡的畫分，肯定東西哲學各自的特質。然而熊十力又認為：「今日言哲學、實際上只是玄學、即本體論、為科學所不能過問、而特別為哲學之所有事者。」²¹可見從嚴格的標準來看，熊十力認為西方哲學不能算是真正的哲學，因為哲學必須要真能探究到本體，必須能「通宇宙、生命、真理、知能、而為一。」西哲假定外界為獨立，析理細微，卻不免有將宇宙、人生割裂為二之病：

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、似不必劃畫太死。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。..西洋則難免莊子所謂小知間間、不覩天地之純全。...然西洋所以發展科學、其長亦在此。²²

此處抬高了中國哲學的地位，認為中國哲學是「證解圓融」，西洋則是「小知間間、不覩天地之純全」。由此來看，東西哲學的領域雖各有所長，然其理境畢竟有高下之分。以此種近於判教的方式來區別東西文化，就心理層次言，固然能為當時自卑自棄的華人提供精神上的鼓舞，然而其更重要的意義，當在指出東西哲學各有所長，以提供彼此互補融通的可能。熊十力提到：「學者識其類別。內外交修。庶幾體用賅存。本末具備。東西可一爐而冶矣。」²³這與他強調建立「新哲學」必須結合治本國哲學與西洋哲學的共同努力是一貫的。可見熊十力所謂的「哲學」，並非狹隘地僅以中國哲學的唯一標準，而是要從一個更寬廣的角度來看待其意義。²⁴

²⁰ 熊十力：《十力語要》〈與張東蓀〉，頁 91-92。

²¹ 熊十力：《十力語要》〈熊先生哲學釋疑〉，頁 297。

²² 熊十力：《十力語要》〈答謝石麟〉，頁 77-78。

²³ 熊十力：《十力語要》〈復性書院開講示諸生〉，頁 240。

²⁴ 關於熊十力的「哲學」概念，陳來提到：「(熊十力)把「哲學」作為西洋重知識型和東方重修養型思想體系的『通稱』」。見 氏著：〈熊十力與現代新儒家的哲學觀概念〉收入《玄圃論學續集》，頁 52。

(四) 哲學意義之釐定

熊十力提到「哲學是一切學問之歸墟」，是「評判一切知識、而復為一切知識之總匯。」²⁵可見他對哲學的重視。而哲學的目的就是要探求本體，因此藉由理解熊十力如何說本體，可使我們釐清其哲學觀。

熊十力認為哲學探討的範圍是本體論，而所謂本體，並非超絕於一切現象背後的客觀實體，亦不能由知識論理去推知，而是不離現象，不離人生的實存實有。藉由熊十力對「本體」的諸多異稱，我們也可以了解其所謂本體，實有多層意義。熊十力曰：「夫道者，宇宙本體之名。但以其在人言之，則曰性。亦曰心。」²⁶曰：「天地萬物之體原，謂之道。亦謂之仁。」²⁷又曰：「太易，太極皆為本體之名。」²⁸所謂道是就其總體義言，就超越義謂之本體，就其內在義謂之性，就其能覺義謂之心、仁。可見其所謂本體，與西洋哲學就存在性或存在的論理（logos）構造說本體，實有不同。²⁹其本體，以傳統話語來說，可說是一心、性、天通而為一之本體。其哲學，則是天道性命通貫為一之哲學。

何謂哲學？熊十力解釋道：

夫哲學、果何學乎。扼要言之、不外對宇宙人生的意義、別有一番認識而已。此不可不知者一。又本體論、及宇宙論、與認識論、雖分別言之、而談認識論時、自不能與本體及宇宙論無關。談本體及宇宙論時、亦離不得認識論。此不可不知者二。³⁰

熊十力強調哲學的目的，是探討宇宙人生的意義。西洋哲學雖畫分了本體論、宇宙論、認識論等諸多領域，然而熊十力確強調這些不同領域必須是彼此關聯的。從這裡我們也可以了解到熊十力的哲學特質。郭齊勇曾將熊十力的哲學特質概括為「本體—宇宙論」的哲學形態，即不離本體談宇宙，不離宇宙談本體。

²⁵ 熊十力：《十力語要》〈復性書院開講示諸生〉，頁 230。

²⁶ 熊十力：《讀經示要》，頁 298。

²⁷ 熊十力：《讀經示要》，頁 41。

²⁸ 熊十力：《讀經示要》，頁 623。

²⁹ 關於存在性與存在的論理構造，參考 傅偉勳：《西洋哲學史》第一章 宇宙論時期，頁 13-14。

³⁰ 熊十力：《十力語要》〈熊先生哲學釋疑〉，頁 313。

³¹突顯了熊十力在談論宇宙論問題時，採取異於西方宇宙中心主義的不同型態。林安梧先生則提出「現象學式的本體學」的概念：

熊十力是通過「本心」去究極真實，而不是由一向外求的求索，先定立一形而上的「本體」，然後再導出本心與道德實踐，換言之，熊氏之學並不是一「宇宙論中心的哲學」，他是經由本心之為本體，而開顯的「本體宇宙論哲學」，或者我們可以說他是本體、現象不二、本體即顯現為現象的「現象學式的本體學」。³²

林安梧先生進一步強調熊十力的「本體宇宙論哲學」，乃是經由人的本心之為本體而開顯出來的。對比於西方向外求索一形而上的本體的「宇宙論中心的本體學」，熊十力的本體學，是一本體、現象不二的「現象學式的本體學」。就哲學系統而言，林安梧先生將此稱為「體用合一」的哲學形態。³³對比於西方以宇宙論為中心的型態，林安梧先生更加注意到熊十力哲學，是以人為重心，以「生活世界」為境域所展開的「活生生的實存而有的哲學」。並以此出發，去吸納中國的哲學傳統。³⁴由此可見，熊十力的「本體宇宙論哲學」實蘊含著豐富的資源，足供進一步開發理解。

我們可以說，熊十力的「哲學」觀是對比於西方以哲學為愛智之學，而主張哲學應當具有更高層次的意義。他所謂的「新哲學」，是要結合華人修養的學問與西方智識的學問，並以此來探索宇宙人生的意義。而他所展現的哲學架構，是一有別於西方「宇宙中心論哲學」的「本體宇宙論哲學」。然而所謂本體，即是吾之本心，因此這樣的哲學，更是以人為重心的而邁向生活世界的「活生生的實存而有的哲學」。

³¹ 郭齊勇：《熊十力思想研究》（天津市：天津人民出版社，1993年6月），頁52-53。

³² 林師安梧：《存有·意識與實踐》第二章〈邁向體用哲學之建立〉（臺北市：東大圖書股份有限公司，1993年5月），頁34。

³³ 林師安梧：《當代新儒家哲學史論》第三章〈熊十力體用哲學之理解〉（台北市：文海學術思想研究發展文教基金會出版，1996年1月），頁55-58。

³⁴ 本文對熊十力哲學特質的理解，大抵是受到林安梧先生的啟發。參考林師安梧：《存有·意識與實踐》第十一章〈結論：熊十力體用哲學的釐定〉，頁339-340。

三、論經學一對比清代考據學還原理想的經學面目

如果說熊十力論哲學的目的，是要對比西方哲學的概念來建立並突顯中國「哲學」的特質。那麼其論經學，則更多是要藉由批判傳統而使其有新生的可能。正如郭齊勇說：「熊十力的學術地位是由他對傳統社會和現代社會人的異化的雙向批判、雙重揚棄所確定的。」³⁵在其批判傳統學術的過程中，熊十力除了強調經典本身蘊含的永恆價值意義外，更試圖藉由批判帝制、腐儒，以恢復孔子六經的政治與社會實踐的理想。本節無意全面性的評判其經學思想的內含，僅欲就其如何批判考據學，以逐步釐清其理想中的「經學」面目為何。

(一) 論經學亡之已久

從歷史背景來看，民國元年（西元 1912 年）廢止小學讀經，民國八年（西元 1919 年）五四運動將孔子與經典視為糟粕一意打倒。部份軍閥、政客對尊孔與讀經的操弄，致使一般人對傳統文化更加反感。經學與儒學的命運看似走到谷底了。但是有關「尊孔與讀經」的討論，卻未嘗完全止息。³⁶熊十力從一位儒者的角度提出看法：

唯讀經一問題，則國中或有少數，以學校廢止讀經為不合。然社會上多數治舊學者，對廢止讀經一事，卒未見有若何彰著之反響，與若何強烈之運動。此非是好現象。正可見吾國舊學分子完全受八股對策與科舉利祿之陶養，而絕不曾涵茹經義。故經之廢讀與否，與彼絕不相關。經學之亡，蓋亦久矣。今日不讀固廢，而在昔科舉時代，雖舉國士子畢生讀經，甚至背誦，實則彼之思想，完全以習經為取得利祿之工具，而經義絕不能入於其心，即絕不能影響其生活也。是故自漢以來之士子，讀經而經廢。故至今日，學校廢讀經，而疇昔讀經之士，竟無反響者，以此徵明經亡已久。中

³⁵ 郭齊勇：《天地之間一個讀書人—熊十力傳》自序（台北市：業強出版社，1994 年 11 月），頁 3。

³⁶ 關於「尊孔與讀經」問題的複雜性，可參考 尤小立：〈讀經討論的思想史研究—以 1935 年《教育雜誌》關於讀經問題的討論為例〉《安徽史學》2003 年第 5 期。資料來源：中國期刊網。

國今日之士習民風，本未曾受過經學影響。而今教育當局必欲廢讀經，雖較科舉時代之主張讀經，不為壞意，但亦是剝死體耳。³⁷

熊十力這裡是藉由當時的傳統知識份子，對於學校廢止讀經一事的噤聲，來批判傳統經典教養的徹底失敗。之所以失敗，在於傳統讀書人，只以習經為取得利祿的工具，未能深造自得。因此，自 1905 年科舉廢除，利祿之途斷絕後，讀經與否已非相干之事。熊十力這裡批評的是一般傳統知識份子，對於整個社會文化問題缺乏擔當的態度，同時也隱含著對帝王專制以八股科舉引天下人入彀的作法的批判。正因天下人思想早已僵死無活氣，因此他說「經學之亡，蓋亦久矣。」這裡說亡經學，是從士人以功利態度讀經，而帝制又以八股科舉箝制思想來說。

(二) 對考據學的批判

就學術思想來看，熊十力又批評清代漢學，認為清儒自負講明經學，實所以亡經學：

吾幽居深念，未嘗不太息隱憾於清儒之自負講明經學者，實所以亡經學也。夫清儒治經，正音讀，通訓詁，考制度，辨名物，其功已博矣。若其輯佚書，徵訾古義。精校勘，訂正偽誤。深究語言文字之學，而使之成為獨立之學科。其嘉惠後學固不淺。吾於清儒長處，何可否認。然而責以亡經學者，此必有故矣。清儒所從事者，多為治經之工具，而非即此可云經學也。音讀正，訓詁通，可以讀書。而書不盡言，言不盡意，夫子繫《易》已自言之。..學者求聖人之意，要當於文言之外，自下困功。所謂為仁由己，我仁者先難而後獲是也。必真積力久，庶幾於道有悟，而遙契聖心。否則只是讀書，畢竟不聞聖學。³⁸

清代經學，皮錫瑞稱之為「經學復興時代」，認為清代學風在承接晚明經學極衰之後，能夠「崇尚實學，以矯空疏」。³⁹因此清代經學以徵實考證著稱，此為

³⁷ 此文是 1933 年 4 月 20 日，熊十力在《大公報》上發表的一篇針對時事評論的〈雜感〉。見 蕭蓬父主編：《熊十力全集》第八卷，頁 43-49。

³⁸ 熊十力：《讀經示要》，頁 14-15。

³⁹ 皮錫瑞：《經學歷史》（台北縣：漢京文化事業有限公司，1983 年 9 月），頁 295。

清儒治經之方式，亦可表示為一種態度，熊十力所謂清儒之自負講明經學者即此。然而熊十力卻以「亡經學」責之清儒，其理由何在？熊氏認為徵實考證，以之為治經之工具則可，若以徵實考證即為經學，則不可。他以「悟道」、「遙契聖人之意」作為學者讀經的終極目標。因此，經學當要能契及聖人之意，即道的層次，方可稱之為經學。以此標準來看，清儒所講究者，儘屬於工具層面，未能及於道的層次。乃至以此治經工具為標榜，視之為理所當然而忽略了對義理的探求，這就成了錯以工具為道了。⁴⁰因此，熊十力進一步將治經之儒區別為二：

有釋經之儒。以注解經書為業。如治訓詁名物等等者是。校勘亦屬之。...有宗經之儒。雖宗依經旨，而實自有創發。自成一家之學。...宗經之儒，在今日當謂之哲學家。發明經學，唯此是類。注疏之業，只為治經工具而已。不可以此名經學也。而世儒所舉經學一詞，乃以指目注疏家。【注疏家，亦名考據家。亦號經師。亦可名為經生。】二千餘年，經學亡絕。宜其不辨學術性質也。⁴¹

所謂「釋經之儒」這裡可以清代考據家為代表，熊十力認為他們所從事的僅是材料的整理，難以發明經學中的義理思想。所謂「宗經之儒」，則不但能宗依經旨，亦能藉由經典而激發其創造力。由此創造力，方能在面臨新的時代潮流時能有恰當的因應方式。熊十力認為「宗經之儒」，其實就是今日所謂的「哲學家」。從這裡可以看出他強調必須透過闡發思想義理的方式來解讀經典，甚至創發其一家之學。這種強調對經典的創造性解釋，也正是熊十力在面臨傳統如何現代化的問題時所採取的策略。熊十力自稱其「所用經學一詞，與清儒所標榜之經學一詞，不必同意。」⁴²當是有意對比於傳統注疏解經的方式，提出一種新的經學面目。而這裡也隱含一種以「哲學」解經的傾向。

從熊十力對民初新考證學的批評，亦可見到這種強調從「哲學」角度來研究經學的傾向：

蓋自晚明諸子之沒，將三百年。而士之所學，唯是瑣碎無用之考據。人皆終其身而無有「玩心高明」之一幾。學則卑瑣。志則卑瑣。人則卑瑣。習

⁴⁰ 關於熊十力對清代考據學的批評是否恰當，參考 林慶彰：〈熊十力對清代考據學之批評〉收入 黃俊傑主編：《東亞文化的探索－近代文化的動向》（台北：正中書局，1996年11月），頁23-41。

⁴¹ 熊十力：《讀經示要》，頁435-436。

⁴² 熊十力：《讀經示要》，頁4。

於是者，且三百年。其不足以應付現代潮流而措置裕如，固其勢也。嚴又陵嘗曰：「學術之弊，至於亡國。」吾於清世漢學風會，有餘恫焉。此等風會，於今猶烈。國內各大學文學院，及文科研究所。本當虜高深思想之發生地。而今則大都以無聊之考據為事。士之狃於俗尚，而無獨立創闢之智與勇。非三百年來漢學積習錮之者深歟？！…凡考古之學，與夫古籍訓詁名物等等之考覈。在學術界中，本應有一種人為之。其有助於吾人稽古之需。功自不可沒。然萬不可謂此種工作，便是學術。且躐擊一切高深學術，而欲率天下後世聰明材智之士，共趨於此一途。錮生人之智慧。陷族類於衰微。三百年漢學之毒，罪浮於呂政。而至今猶不悟。豈不痛哉！⁴³

熊十力將整個民族的衰弱，歸咎於整個清代的考據學，稱之為「三百年漢學之毒，罪浮於呂政。」此說顯然過激，然其所以如此說，一方面是要批評考據方式不能「玩心高明」，不重視思想的創發（所謂「錮生人之智慧」），使得士人在面對現代潮流時缺乏創新求變的能力；一方面則是批評當時以北大為首的「整理國故運動」的「新考證學」。關於前者的弊病，前面已討論過了。而後者卻是當時學界對於傳統學問所採取的主流態度。以傅斯年、胡適、顧頡剛等人為代表，他們崇尚考據，講切實、重證據，並非帶有一種「非哲學」的傾向。⁴⁴他們除了承繼清代重視文物材料的考據精神，又結合了實證主義，強調所謂科學的方法，形成所謂的「新考證學」而盛極一時。然而熊十力卻十分反對這種援引所謂西方科學方法的新考證學：

今之治國學者，以西人有考古學，又且以考據方法，強托於科學方法，於是考據之業，又繼乾、嘉諸老，而益稱顯學。問有究心義理者乎？⁴⁵

熊十力之所以反對當時的新考證學，主要可以從二點來看：一、不究心於義理。二、強托於科學方法。關於第一點，熊十力論其弊病大致與清代考據學相同。也就是缺乏所謂「玩心高明之幾」，忽視義理探求的重要性。其中新考證學者，特別呈現出一種「非哲學」的傾向，與熊十力的主張正好背道而馳。這不僅止是研究方法上的不同，更是研究態度上的重要分歧。第二點是針對他們所標榜的科

⁴³ 熊十力：《讀經示要》，頁 453-454。

⁴⁴ 參考 盧毅：〈試論民國時期「整理國故運動」的衰歇〉《學海》2005 年 1 期。資料來源：中國期刊網。

⁴⁵ 熊十力：〈文化與哲學〉收入 蕭蓬父主編：《熊十力全集》卷八，頁 101。

學方法。關於西洋科學所採取的知識進路，在第二節中已討論到。熊十力認為藉由此進路，僅能探求客觀真實，對於更高層次的本體界的真理，則無緣觸及。因此，新考證學者所採取的科學方法，在熊十力看來是不能真正闡發經典的價值。

此外，熊十力也不滿於依托於西洋的態度：

昔托鄭許，今更托西洋，而漢學之幟，則且托科學方法以益固，此固實齋所不見。而清儒為厲之階，可謂深矣。夫標榜甚者，內力弱之徵也。內力弱，則無以自樹立。無以自樹立。則益思有托於外。由清儒之風，而必至於今日浮偷無可自立，蓋無可挽之勢也。⁴⁶

熊十力認為整理國故標榜科學與清代標榜漢學，同樣是「內力弱」的徵候。所謂內力弱，即是指自身的文化缺乏活力。因此在面臨外來文化衝擊時，沒有足夠的能力消化外來思想，因而缺乏自信，乃至反客為主，入主出奴，以為自身文化一切不可取，終於產生類似「全盤西化」的論調。因此，他強調必須重視固有的學問的價值，以為自立的基礎。

(三) 經學面目的還原

熊十力稱經學亡之已久，是因為長久以來知識份子未能以恰當的態度來理解經學，以至於使經學喪失了原本應有的生命力與實踐力。事實上他更強調六經為中國文化與思想之根源。以下當就不同層面，說明熊十力理想中的經學為何。

1. 經學的範圍

熊十力以經學含攝所有中國的傳統學問：

言中學，則四科攝盡。四科之繁，可以《六經》攝盡。南皮所云中學，若據宗本以言，即經學耳。對西學言，則泛稱中學，亦無不宜。中學在昔，雖不妨析以四科，然義理之科，特為主腦。⁴⁷

所謂四科，指義理、考據、經濟、詞章。向來以此概括所有的中國學術。熊十力認為六經可以攝盡四科，因此借用張之洞「中學」一詞，認為經學即代表整個中

⁴⁶ 熊十力：《讀經示要》，頁 17-18。

⁴⁷ 熊十力：《讀經示要》，頁 5-6。

學。此外，熊十力又提到：「故諸子之學，其根底皆在經也。」⁴⁸、「印度傳來之佛學，雖不本於吾之《六經》，而實吾經學之所可含攝。」⁴⁹可見其所謂經學，又包含了諸子學，甚至佛學，亦可知其所謂的經學，範圍甚廣。然而值得注意的是，他強調必須以義理為主腦。可見其所謂含攝，當是義理的含攝，就文獻而言，他仍然強調要以《六經》為根本。此處說明其範圍，以下當指出其不同層面的意義。

2. 經為常道義

1945年熊十力出版《讀經示要》，首章揭示「經為常道」之義。何謂常道？是書中提到：

經者常道也。夫常道者，包天地，通古今，無時而不然也。無地而可易也。以其恆常，不可變改，故曰常道。夫此之所宗，而彼無是理，則非常道。經之道不如是也。古今傳說，而今可遮撥，則非常道。經之道不如是也。

⁴⁹

常道應是具有普遍性與永恆性。「包天地」、「無地可易」是就其「普遍性」說；「通古今」、「無時不然」是就其「永恆性」說。因其具有普遍性，故能放諸四海而皆準，不論東西地域之分，皆有是理；因其具有永恆性，故能通貫古今而不易，不論過去與現代，皆得適宜。因此說為常道。以常道釋經，非熊十力首創。⁵⁰然而在當時的時代氛圍下，強調經為常道義，可以指引一價值方向，奠定一形而上的基礎。正如熊十力論哲學，必先強調以本體為範圍。強調經為常道，是就其超越義而言。

3. 經學是德慧之學

就內在價值義而言，熊十力也強調經學是德慧之學：

人生如欲超脫有限，離繫，而冥真極。則舍《六經》所云德行修養之功，終無他術。是故今日言學，不當以提倡科學之故，而遂廢經學。吾嘗言：『科學是知識的學問。經學是德慧的學問。』二者相需，不容偏廢。⁵¹

⁴⁸ 熊十力：《讀經示要》，頁5。

⁴⁹ 熊十力：《讀經示要》，頁20。

⁵⁰ 黃壽祺曾將傳統對經的解釋區別為五義。見氏著：《群經要略》第一篇，（上海：華東師範大學，2000年10月），頁1-2。

⁵¹ 熊十力：《讀經示要》，頁298-300。

熊十力將經學對比於西洋科學，稱之為「德慧的學問」，與西洋科學擅長的「知識的學問」同樣有重要的價值。「德慧」一詞出自《孟子·盡心篇上》，熊十力解釋道：

德慧者，最高的智慧，無有倒妄。故以德慧名之。實則，德慧即是本體之發用。雜染盡而明體顯。非修養功深，不獲發見。若常途所云理智者，則由吾人於實際生活中，計有外在世界，因實用之需，乃向外逐物，而生知解。此知解力，以漸發展盛大，而成為一種明辨作用，所謂理智是也。此緣實用陶鍊得來。未能離染。故與德慧截然殊異。⁵²

「德慧」是最高的智慧，這種智慧並非通過理智思辨而來，而是要通過修養自證的工夫方能發見。所謂「雜染盡而明體顯」，可見其工夫乃是通過去除雜染以呈現本體。然而所謂「德慧」又是「本體」之發用。所謂本體，如孟子所提性善觀念，強調人人皆有本然之善內在於我，然有時或因習氣或外在其他勢力的影響，不免「陷溺」或「放失」其心，若能時時自醒自覺，則能存其本然之善。因此「德慧」強調的是一種自明自覺的工夫。能自明自覺，時時喚醒本然之善，充實而光大之，自然能不受外在習氣、勢力等影響。此乃儒家內聖成德之教。這裡是對比於西洋科學知識的學問，強調經學是一種自明自證的內聖成己之學。

熊十力之所以強調經學為「德慧之學」，乃是因為當時知識份子，皆好強調西洋科學之重要性，而忽略固有學術之長，因此要喚醒國人正視固有之根基，在面臨西化衝擊，國勢日危之境，能有圖自立自強之堅定信心。此外值得注意的是，在第一節討論熊十力對比科學與哲學的領域時，我們也見到類似同樣的對比。熊十力也曾提到：「經學是德慧的學問，何謂非哲學乎？」⁵³可見他並不認為只有西洋哲學才稱得上哲學，經學中的學問當然能代表中國哲學。

4. 經學是實踐之學

郭齊勇論熊十力之經學特別強調其作為「政治哲學」與「歷史哲學」的一面，認為這一部份表現了其外王學的思想。⁵⁴可見強調實踐，當為其經學思想中很重要的側面。《讀經示要》中特別提到「六經治術」，並析之為九義。始乎「仁以為

⁵² 熊十力：《讀經示要》，頁 302-303。

⁵³ 熊十力：《讀經示要》，頁 305。

⁵⁴ 郭齊勇：《熊十力思想研究》第五章〈熊十力的經學思想〉，頁 205-239。

體」，終之「群龍無首」。⁵⁵可做為理解其經學如何探討外王實踐的綱領。蔡仁厚先生曾說明熊十力陳此九義之用心：

先生有言，所貴乎通經者，在能明其道，擴其所未及發也。常道無往而不存，順常道而起治化，則群變萬端，畢竟不失貞常。先生憫世人日習於凶殘狡詐，強者吞弱，智者侵愚，殺機日熾，人類將有自毀之憂。而昏亂之群，復不思自立自存之道，且以其私圖，而自傷同氣，尤為可憫。今世列強，社會政治之改革，與機械之發明，可謂變動不居矣。然「知變而不知常」，人類無寧日也。於是歸本六經，陳九義以明治化。⁵⁶

熊十力申明經為常道，此是就價值義言，就實踐上，則必須由常而通之於變。明道為根本，其極則當通於治道。明道為知常，欲通於治道則須知變。然而「知變當本乎常道」，失其常道，則變無所宗旨。因此「順常道而起治化」，當為其實踐的重要原則。此中也隱含了傳統儒學，外王必本於內聖的思想。蔡先生指出了熊十力強調知變當本乎明道，其意義在於針對當時重視物質文明、競逐利益而導致強欺弱、暴凌寡的整個人類社會加以提醒，並且重新喚醒道德意識的重要性。而經典中所體現的常道原則，正可以為促進全人類之文明提出貢獻。由此可見，經學並非等待發掘考古的歷史遺物，而是能夠與時俱化的實踐之學。

四、結論：哲學與經學

經學與哲學如何關聯在一塊？熊十力並不將兩者放在學科的界限中來看，而是從一更宏觀的文化視野中來談，是放在一個民族文化的自我覺醒中來談。熊十力所面對的是「新哲學如何建立」的問題。與當時許多知識份子一樣，熊十力認為中國哲學缺乏系統性的理論架構，但是又與他人不同的是，他並不甘心僅止於此，他要以哲學的方式建立一套宇宙論，目的不是為了好哲學的把戲，而是要建立起來「好談身心性命切實工夫」。⁵⁷於是，他以傳統哲學為基礎，建構起一套體用不二的「本體—宇宙論」哲學，然而其所謂本體，實不離吾之本心，亦不離於

⁵⁵ 熊十力：《讀經示要》，頁 41-115。

⁵⁶ 蔡仁厚：《熊十力先生學行年表》〈群經言治之九義—讀《讀經示要》隨感錄〉（台北市：明文書局，1991年6月），頁 125-126。

⁵⁷ 熊十力：〈與梁漱溟（1958年6月25日）〉收入 蕭蓬父主編：《熊十力全集》卷八，頁 759-760。

整個生活世界，因此其哲學乃是一邁向生活世界的「活生生的實存而有的哲學」。

熊十力一再強調，建立新哲學當本於固有的學問而融攝西學。西學之長，時人多已見得，所謂固有的學問，卻讓人很難不與百年來衰頹的國運聯想在一起。然而熊十力卻要以經學含攝整個中國的傳統學術，並且宣稱，經學並非等待發掘整理的國故，而是永恆普遍的常理常道，是活生生的實踐之學。如何能開顯此常理常道，如何再續此生生不息的實踐之學？熊十力認為必須穿透文字表象，直探義理根源。他將能真正傳承經典常道的儒者稱為「宗經之儒」，而宗經之儒的一個很重要的原則，就是必須能自有創發，成一家之學。以今日的話語來說，就是要求要成為一個「思想能夠自成一體系」的「哲學家」。我們或許可以說，熊十力是以哲學方式來理解經學。即使他的解釋，有時候未免「異常大膽」甚至是「天馬行空」。⁵⁸他甚至稱經學為哲學，當然這種哲學，是異於西方型態的哲學。我們或許可以說，經學或哲學的學科界限，在熊十力的思想體系中並不是那麼重要，重要的是，如何去重新開發傳統學問的價值，並使之切實於身心性命，落實於社會實踐。

傳統的經學與哲學的思維，構成了熊十力思想體系中很重要的兩個部份。林安梧先生曾以熊十力的體用哲學，將熊十力的著作區別為兩個系列，一是以《新唯識論》為代表而突顯其哲學思想的著作；一是以《原儒》為代表，依據中國經學為背景而開顯的內聖外王之整套儒學系統。後者所重在「用」，而此「用」是即用顯體之用，前者所重在「體」，而此「體」是承體起用之「體」。而這兩個系列，可以熊十力「體用一如」的哲學核心貫串之。⁵⁹林安梧先生在這裡指出熊十力學問中有哲學與經學兩個層面，並從體用一如的角度思考兩者關聯的可能，同時也認為熊十力的儒學系統，是以傳統經學為基底。有關熊十力如何以經學為背景開啟其內聖外王的系統，並進一步由此邁向社會實踐，以及其經學思想在今日社會中的參考價值為何？這些都是筆者所要進一步思考的問題。

⁵⁸ 此處借用 島田虔次的評語。見 氏著：《熊十力與新儒家哲學》（台北市：明文書局，1992年3月），頁83-84。

⁵⁹ 林師安梧：〈熊十力先生的孤懷弘詣及其《原儒》的義理規模〉收入 熊十力：《原儒》（台北市：明文書局，1997年3月），頁6。