

晚年熊十力的本体论转变

陈 赞

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海, 200062)

摘要: 50年代中期以后,熊十力思想发生了深刻的变化。这种变化主要表现在:(1)早期熊十力认为,现象是没有自体的,也是不真实的,它仅仅是实体的一种变状,但是后期熊十力认为,实体就是现象的自身。与此相应,熊十力否定了《新唯识论》提出的“摄用归体”的合法性,而主张“摄体归用”。现象(现实)世界成为熊十力哲学的中心关注。由此,回归真实的存在,不再是从现实的生活世界中的出离,而是回归生活世界本身。(2)早期熊十力认为,现象由于是本体的变相,因此,它在实质上是本体的载体,故而表面上分殊的现象是没有实质性区别的。而本体则是恒定的一,也即以单数形式出现的绝对。而晚期熊十力则认为,不是单数性,而是复数性,也即多样性,才构成了实体的本质属性。(3)早期熊十力认为,本体的体证是一种自向的、内反的过程,从事这种体证的主体是一种唯我论意义上的主体,因此,本体的体证被视为单个主体的自明自证;但晚期熊十力则否定了这种自明自证的合法性,而主张在共同生活的参与中、与他人的交互关系中经验真实的存在。熊十力思想的晚年转变是一种艰难的自我超越过程,但是,同时,也指示着一条回归真实存在的道路。

关键词: 熊十力 ; 思想转变; 体用不二 ; 本体与现象

中图分类号: B151

文献标识码:

凭着成书于三十年代的《新唯识论》,熊十力跻身于现代最重要的哲学家之列。正是在这本书中,熊十力把探究真实的存在确立为哲学永恒的主题。在熊十力看来,真正的哲学必须建立一种本体的意识,才能获得自身存在的生命与根底,而本体意识的建立是与体用(本体与现象)的辨析联系在一起的。《新唯识论》明确地把“摄用归体”作为它的主题,它指出了这样一条通往真实存在的道路:从没有自性因此也无真实性可言的现象返回真实自立的本体。然而,五十年代中期以后,这样一条道路在熊十力那里遭遇到强烈的质疑,以至于被视为一种根深蒂固的哲学迷误,因为,它把主体可能导向的不是真实的存在,而是某种以第一因、造物主或上帝的名义出现的思辨构画的虚假本体。¹在晚年出版的《体用论》一书的《赘语》中,熊十力明确指出:“《新论》(指《新唯识论》)两本(指语体文本和文言文本)俱毁弃,无保存之必要”。《新唯识论》提供的哲学框架,已经不能再恰当地表达晚年熊十力的哲学思考,故而失去了其存在的合法性。“(余)平生不敢著书,偶有小册,皆随便为之。《新论》……太不精检。前所以印存者,则以体用不二之根本义存于其间耳。今得成此小册,故《新论》宜废。余之学宗主《易经》,以体用不二立宗。就用上而言,心主动以开物。此乾坤大义,与佛氏唯识之论根本无相近处。

《新论》不须存”。^{[1] (p43-44)}《新唯识论》的合理性仅仅在于，它提出了“体用不二”这一根本性的哲学宗旨，但是，它对于这一命题的理解，在后期熊十力看来，仍然具有佛教的色彩。熊十力的言外之义可以理解为，在更为深沉的意义上，《新唯识论》如其名义所示，说到底仍然是唯识学的一种更新了的形式，而熊十力本人真正的学术精神之源却不是唯识学，而是《周易》。从《新唯识论》走向《周易》所指示的中华民族原初智慧形态，构成了熊十力哲学生涯中最激动人心、然而又步履艰难的自我超越历程。这种具有个性化色彩自我超越之路同时也指示着一条通向真实存在的道路。本文试图通过揭示以《新唯识论》为代表的前期思想与以《乾坤衍》等为代表的后期哲学的对照，来显现这样一条道路。应该指出的是，熊十力的思想转变过程具有高度的复杂性，我所关心的不是精确再现这一过程的具体画面，而是试图从这一转变过程中寻求一种方向性的、而且对于回归真实的存在这个一般性的问题具有启发性的那些东西。这样一种专注于问题意识的学术思考当然建筑在文献资料的基础上，但是，它更为关注的不是文献本身，而是文献的意义。

一、 本体是现象的本原，还是现象的自身

《新唯识论》虽然提出了哲学的根本问题在于体用也即本体、现象之辨，并且把“体用不二”作为对于这一问题的最终答案。但是，从后期哲学的视域看，在《新唯识论》所提出的本体论框架中，现象没有获得合适的定位。那时的熊十力对于现象的理解，还受到佛教“缘起性空”观念的影响，现象被视为没有自性的假有的存在。

一切物没有不是互相为缘而现起的。所以，一切物都是没有自体的。换句话说，所谓一切物，实际上只是毕竟空、无所有的。既一切物都无自体，如何不是空呢？^{[2] (p278)}事物作为没有自持自在性质的现象，它仅仅是本体变现出来的相状。“唯依大用流行而假施設。故一切物但有假名，都非实有”。“云何世间执有日用宇宙（亦云现实世界）？应知由习气故”。^{[2] (p464)}世俗所谓现象的实在性，其实只是被染的习心的意识构造。“试就麦禾来举例罢，通常以为麦禾，是有自体的，是实在的，但自了达缘起道理的人看来，就知道麦禾只是许多的缘，互相藉待而现起的一种相状。如种子为因缘，水土、空气、人功、农具、岁时等等为助缘，如实等缘，互相藉待，而有麦禾的相状现起。若将所有的缘都除去，也就没有麦禾了。所以麦禾并无自体，并不是实在的”。^{[2] (p278)}事物的实在性，只是意识执着的一种结果，只要意识破除了执着，现象的实在性也就趋于消失。而现象的实在性消失的过程，也就是真实的存在得以呈现的过程。

对于熊十力而言，本体就是人的“本心”，就是“性智”，也即“真的自己”，它是构造着现象的意识行为所以可能的最终根据，因此，本体具有本原的意义。“唯吾人的本心，才是吾身与天地万物所同具的本体”，“性智者，即是真的自己的觉悟。此中真的自己一词，即谓本体。在宇宙论中，赅万有而言其本原，则云本体。即此本体，以其为吾人所以生之理而言，则亦名真的自己”。^{[2] (p249-251)}在这里，本体就是真实的自我，就是一切现象的本原，而现象是本体的功能

或作用，这种作用是一种持续的动势，“而不是具有实在性或固定性的东西。易言之，用是根本自性的”，“但体是举其自身全现为分殊的大用，所以说他是用的本体，绝不是超脱于用之外而独存的东西”。^{[2] (p362)}

《新唯识论》的宗旨在于“即用显体”，它在实质上意味着这样一条道路：从意识行为所建立的现象反归建立现象的意识行为以及这种行为所以可能的最终根据，也即本体（本心）。这一道路被归结为“摄用归体”。

本论摄用归体，（用即是体之显现，非别异于体而自为实在的物事，故用应摄入体，不可将体用析成两片）。……不能摄用归体，必横生滞碍。^{[2] (p441, 446)}

“摄用归体”又名“摄相归体”、“摄相归性”，它是一个起源于中国佛教的命题。例如，在法藏的《修华严奥旨妄尽还源观》中，“摄用归体”、“依体起用”、“摄相归体”就是核心的命题。在法藏那里，摄用归体的目的在于“显出法身”，“令此门中依体起用”。²在这种体用思维的框架中，内蕴着一种“一切即一，一即一切”的假设：一方面，所有的现象都是本体的体现或承载；另一方面，本体必然通过所有的现象而呈现自身。因此，只要把握了这个本体，就可以把握一切现象，从而称体起用了。换言之，这种思维认定世界有一个最终的基础，这个基础构成了世界最终的价值、意义之源。世界可以还原、归约为这个基础。从这个意义来说，摄用归体在实质上就是以化约（还原）主义的方式把现象收归于本体。同样，《新唯识论》所理解的体用不二更多地是以本体消解现象，把现象统一于本体，而这种统一的实质其实只是还原。熊十力借助海沤、冰水之喻表明这一点。作为本体的大海水变现为众沤，但并非众沤各各有其自体，它们的自体其实就是大海水。正如冰的自体就是水一样。^{[2] (p465-466)}睹冰为水、从众沤直接发现大海水，从眼前的现象（用）还原为本体（体），这就是早期熊十力所谓的即用显体、摄用归体。虽然，熊十力强调不可在现象之外别寻本体，但是现象的意义在这里却表现为一种工具性的价值，也即仅仅是本体的载体，是本体而不是现象自身构成了现象存在的目的。所以，反归真实存在的道路是以现象世界的完全泯灭也即“全泯外缘”为基础的。^{[2] (p116)}“全泯外缘”意味着，走向本体的过程，被视为一步步脱离现实（现象）世界的过程，换言之，本体在这里具有一种“出世”（出离世界）的特征。具有出离世界的本体在其实质上成为现象之根据、本原、目的，只要本体在这个意义上加以理解，那么，它就还承担着终极因、第一因的哲学论证功能。

然而，也正是在《新唯识论》中，熊十力曾认为：不可用通常意义上的因果观念来理解本体。^{[2] (p646)}对早期熊十力来说，“从来哲学家谈本体者，都于‘体’字不求正解，而与原因意义相混。须知言因，则以彼为此因；言体，则斥指此物之体无所谓彼也。故体非原因之谓，即是现象之本体，固非立于现象背后，而为其原因也。自来谈本体者，多与原因意义混淆，实足使人迷惑也”。把本体视为现象的原因，在实质上就将现象与本体打成两片。^{[3] (p5)}熊十力之所以改造旧唯识学，另造《新唯识论》，一个重要的动因就是，他发现，在佛教唯识学的轮回观念中，内蕴着一种神我的概念，它承担着原因这个概念所承担的论证功能。

今若依据佛家而言生命，则一切有情之生命，各各无始无终，即各各有回脱形骸之神识，

轮回之义以此建立。^{[3] (p357)}

若其持种赖耶，流转不息，直谓一人之生，自有神识，迥异形躯，从无始来，横相续转，而不断绝，则亦与神我论者无所甚异。^{[2] (p81)}

在熊十力看来，佛教的自我理论虽然在表面上看来是一种“无我论”，但是，这种无我论恰恰是神我论的最终完成了的形态。“佛言无我，而实有我故也”，“佛家以为人死后，其生命仍不亡。实际上，他是把他的生命看有个体永存的，不然也无轮回可畏，无佛果可证了”。^{[3] (p219-220)}对于神我观念的拒斥，意味着熊十力对于真实存在的理解，起源于对于在现象之外的独存的本体（离用之体）的批判，但是，这种批判在早期并不彻底。因为，《新唯识论》虽然强调了不在现象之外别寻本体，但毕竟把现象消解为本体的载体，本体的最终呈现仍然被视为脱离现象世界的过程。换言之，现象之外的本体概念，一度被熊十力拒绝的神我学说，又以一种隐蔽的方式回到《新唯识论》的体系中。《新唯识论》“体用不二”的哲学宗旨被它对于现象和本体的那种错误理解颠覆了。

晚年熊十力并没有改变体用不二的哲学宗旨，但是，他意识到，“倘真知体用不二，则道即是万物之自身，何至有太一、真宰在万物之上乎？”^{[1] (p43-47)}真实的本体就是现象自身，而不是在现象之外的主宰、原因，这是晚年熊十力的一个重要观点。在《乾坤衍》中，熊十力盛阐此义：

现象定有根源，但根源不是超脱现象而独在，别为不可知之物。根源不是别一世界。余肯定根源即是现象的实体，易言之，根源即是现象的自身。学者每将实体与现象析成两界，亦有知道不应如此破析，而其为说终难免自相矛盾，只是所见未彻底耳。实体一词，古今哲学家通用之，但其说到实体只是无对，说到现象又只是相对，而两方的说法却不曾作融会。如此，则实体毕竟被推出于现象以外去，如何可说是现象的实体。余将实体直说为现象的自身，譬如大海水是众沤的自身，便扫除障碍。须知，实体本是现象之真实的自身，何可推出现象以外去。^{[1] (p452-453)}

显然，晚年熊十力认为，实体就是事物的自身，而不是现象之外的本原。现象与本体不是两重世界，而是同一个现实世界在主体那里的不同的显现层次，或者说是存在在主体那里不同的揭示方式。

实体既然就是现象的自身，那么，实体就不可能是说明现象起源的终极原因，任何一种把实体设想为原因的观念其实都是对实体与现象之间的不二关系的割裂。晚年熊十力深刻认识到，只要本体不是现象的自身，那么它在实质上成为上帝、第一因、造物主的变种。

然以实体是万物之真实自体，自体犹云自身。不可逞空想或幻想，以为实体是在万物各各的自体以外。不可二字一气贯下为句。故孔子直捷肯定万物为主，不说实体为万物之第一因，却应说万物都将实体完全资取得来，成其自己。易言之，实体是万物各各所本有的内在根源。假若说实体为万物之第一因，便是向万物头上安头，即使万物丧失自主，并令人对现实世界发生很坏的观想。^{[1] (p469)}

本体一旦被理解为现象的自身，那么，《新唯识论》以泯灭现象的方式获得本体、把现象收归于本体的方式就不再具有合法性。相反，晚年熊十力认为，本体的呈现不是现实世界的消解，而是回归现实的（现象）世界。

回归现象世界，也就是回归眼前的现实世界，这在熊十力那里被表述为“摄体归用”。晚年熊十力认识到，《新唯识论》提供的以“摄用归体”回归真实存在的方式，其实内在违背了它所提出的“体用不二”的宗旨。因为，在那里，本体的呈现是以现象的瓦解为代价的，这样，体用就是两重世界。熊十力指出，体用不二内在要求着现象的真实性：

孔子既主张体用不二，即是以实体为现象之真实自体，现象以外决定无有超越现象而独存的实体……（因此，孔子的首要原则就是）肯定现象真实。

体用不二，即是实体不是离开现象而独在……若真见实体不是离开现象而独在者，便不可偏向实体上说真实，偏向现象上说变异，因其将实体现象剖作两重世界故也。学者真正了解实体不是离开现象而独在，当然要肯定现象真实。肯定现象真实，即是以现象为主。实体元是现象的自体，所以现象真实不虚。反之，如偏向实体上说真实，偏向现象上说变异，则不独有体用剖作二界之大过。而且以实体为主，更有佛家摄用归体、摄相归性、摄俗归真之巨迷。^{[1] (p481-482)}

坚持现象的真实性，就是肯定万物为主，就是承认存在的自由性，也即承认存在者具有自为、自律、自决、自主的力量，其存在并非受一外在超越实体的宰制。熊十力显然意识到，只要现象的这种自主性被剥夺，那么，就会落入摄用归体的圈套，这种圈套最终的结果是割裂体用的统一性，在现象之外安立虚假的本体。熊十力进一步把摄体归用和摄用归体视为儒佛（有时亦包括道家）之辨的关键。

孔子之《易》，是肯定现象真实，即以现象为主，可以说是摄体归用。佛氏以用收归于体，即把用消除了，而只承认不生不灭作实体。佛氏毕竟是出世的宗教。孔子摄体归用，此在学术思想界确是最根本重要的创见。摄体归用，元是反对哲学家妄想有超越现象而独存的实体，于是正确阐明实体是现象的真实自体。^{[1] (p482)}

可见，回归现实的生活世界，就是摄体归用的真实含义，而摄用归体则是一种“出世”也即脱离现实生活世界的形式。

熊十力从早期的摄用归体到晚年摄体归用的思想变化，从否定现象的实在性到肯定现象真实、肯定实体就是现象的自身，其主要的意义就在于，熊十力把回归真实的存在不再看作是与某种超越的实体的同一的存在经验的获得，而是视为回归现实生活世界的过程。

二、 本体是单数的绝对，还是复数的自由个体？

前期的熊十力坚决主张，本体就是本心，它是“即性即天”的，“实非吾身所得之私也，乃吾与万物浑然同体之真性也”，只要反之吾心，而即已得万物之本体。^{[2] (p252)}在这里，人的实现

被视为人与万物同具之体的发现，成为哲学追求的不是人的特殊性、而是某种普遍性的实现，主体的自由就在于他内在地具有实现这种普遍性的要求和权能。由于，同一个本体分殊而为不同的现象，而所有不同的现象又是同一个本体的映射，因此，从这个意义上来说，本体就是一，就是没有差别的绝对。“一者，绝对义，显无分别相”。^{[3] (p5)}熊十力用宋明人所谓的一本万殊来阐发这个道理。“本体是一，而其显为用也，则不能不万殊”；“用相虽有各部分之殊，但其本体元无差别”。而现象均为同一本体的显现形式，因而均为显现本体的资具，均为某种普遍性的承载者，故而在最终的意义上，分殊的现象也是同质的，无差别的：“因为摄用归体，即一一用相都无差别故。此义深微”。^{[2] (p446)}从这个意义上看，在《新唯识论》的哲学框架中，普遍性和同一性成为根本性的原理，而特殊性和差异性仅仅是暂时的、需要克服的东西。事实上，对于早期熊十力而言，本体呈现之时同时也就是事物的差别、对待泯灭之际。“本体就是吾人固有的性智。……到了性智显发的时候，自然内外浑融，即是我所谓内我和外物的分界。冥冥自证，无对待相”。^{[2] (p255)}本体的绝对性在早期熊十力那里具有根本性的意义，所谓绝对，就是与物无对，超越于具体存在，不依赖于现象而独存：“本心无对，先形气而自存。先者，谓其超越乎形气也，非时间义。自存者，非依他而存故，本绝待故”。本体的绝对性表现为它的圆满自足性：“此具足圆满的明净的觉悟的真的自己，本来是独立无匹的。以故，这种觉悟虽不离感官经验，要是不滞于感官经验而恒自在离系的。他元是自明自觉，虚灵无疑，圆满无缺，虽寂寞无形而秩然众理已毕具，能为一切知识底根源的。”从主体的角度看，只要体证了本体，“眼前相对的宇宙，即是绝对的真实”。^{[2] (p249, 255)}可见，早期熊十力把绝对性视为本体的根本属性，“本体是绝对的，若有所待，便不名为一切行的本体了”。^{[2] (313-314)}

但是，在后期熊十力那里，那种把本体构想为绝对无待的观念成了一种哲学上的迷误，而存在的特殊性与具体性却赢得了本体论意义上的尊重。晚年熊十力发现，“从来哲人谈本体，大都犯一种错误，皆以为本体是绝对的，故曰一元”。^{[1] (p173)}由于在绝对的意义上理解本体，结果本体就被构想为纯粹的“一”，也即单纯性被视为本体的本质了。熊十力坚决主张，万物各各自主，哲学中所谓的“一元”无论如何都不能在“一性”上加以理解，“决不可说实体从无始来，早已固定于一性”。^{[1] (p480)}“体用不二”的根本哲学宗旨所反对的正是那种建立一元以超脱于万物之上而独宰万物的观念，在熊十力看来，那样一种一元其实只是宗教上帝观念的余绪，承诺这种首出一切的一元，正是从来谈论本体者大概接近于上帝之变形的根源。^{[1] (p503, 405)}由于晚年熊十力的本体概念不再是现象之外的本原，而就是现象自身，而作为现象的万物具有多样性，因此，本体的概念也就不能够从单数意义上的绝对来理解了。熊十力指出：“由万物之不一性，可知实体内部本来含藏复杂性”。本体内在地具有复数性，是熊十力晚年的一个十分重要的观点，这一点甚至被熊十力视为孔子易学四种根本原理的第一原理，“实体的性质是单纯抑是复杂，此乃根本问题，应先解决”。^{[1] (p499, 447)}《明心篇》也把它作为三大义（三种原理）的第一种。熊十力认为，作为根源的实体“即是宇宙万物各各自身的内在的生源（生生的力量之源）”，而这里的“宇宙万物四字作复词，宇宙亦万物之总称”。万物各有自身的内在生命之力量，这一点决定

了实体的复数性质。熊十力指出，“一元实体含有复杂性，非单独一性，此其所以矛盾内蕴而变化畅通”。“惟是一性独存，何由起变？”^{[1] (p528, 543, 176)}也就是说，复数性使得事物本身充满了矛盾，而这种本身自有的矛盾构成了事物变化发展的动力。

晚年熊十力把实体的复数性又概括为“收摄一元以归藏于万物”，^{[1] (p543)}收摄一元归藏于万物，就是“摄体归用”，它强调的是万物各各自有其自身的一元，^{[1] (p505)}此一元乃是万物自身的“自有之元”。既然为万物自有之元，那么，此一元生成万物、主宰万物之说就不可成立，用熊十力的语言来说就是，一元不具有“作者”（造物主）的意义。换言之，一元并非是首出的东西。^{[1] (p503-504)}熊十力的醉翁之意在于，从本体论上，“以万物为主，尊重万物之自力，尊重万物之威权，不许有离开万物而独存之一元”。^{[1] (p501)}与此相反的观念则是收摄万物归藏于一元，它的实质是摄用归体，把丰富多样的现象收入、还原为某个特殊的实体。因此，这个特殊的实体具有“首出一切”的意义，是这个特殊实体超脱于万物之上、生成万物、主宰万物；只要承认了这样的“一元”，那么，那么生成万物的一元也就成了“作者”，熊十力指出：“作者犹云造物主。此者字正指造物主，非助词。先民迷信有天帝，故名作者”。晚年熊十力特别强调：“不可妄说一元能生万物，一元非作者故”。^{[1] (p504)}熊十力在《易传》“乾龙无首”的观念中发现了儒学本体论思想的根基，这就是收摄一元归藏于万物的思想，这一思想敌视一切在现象自身之外安立本体的做法。因此，从本体论的意义上，真正的“无首”，就是收摄一元归藏于万物，它意味着“人人各各自主自治而未尝不同群合作，人人各各自由而未尝不各循规蹈矩，人人皆务变化日新而无或偷安守故”。在这样的时候，主宰一切的统治者、领导者“自然消失”。^{[1] (p552)}在这里，事物不再被视为某种绝对存在的分有者，分殊的现象不再仅仅是同一实体的同质的载体，而就是内具复杂性（多样性）的实体的自身；本体真实呈现之际，也就是各各不同的存在者充分的自我实现之时，也即是万物之生命力量得到最大限度的释放、得到最大限度的发展之时。这样，《新唯识论》所正面支持的一本万殊的观念不再有效，现在它被熊十力视为摄用归体（也即收摄万物归藏于实体）的一种形式。“东方先哲深穷万有之原，大概多以现象摄归实体。宋以来小康之儒，每有纳万殊于一本之意，亦受佛教（摄体归用之）影响也。万殊谓现象，一本谓实体”。^{[1] (p484)}

一旦在现象之外的实体被彻底拒绝，那么，任何一切现象存在的最终目的与价值都不可能是在它之外的东西，换言之，摄用归体所支持的目的论思考方式不再具有正面的意义，因为，一切目的论的思考框架都会支持以第一因的名义出现的人为设置的虚假本体。熊十力指出：“设若乾道变化有目的者，即是万变万化万物万事一切都由预定，何有变化可说乎？”目的论的思考把真正的永恒的静止强加给了世界，因此，也把单纯性而不是复杂性强加给了实体，而世界本身所具有的内在的日新性、不测性与未决定性都将无容身之地。熊十力坚决认为，宇宙的变化是一种日新的创造过程，这种过程指向无尽的未来，它“本无预定之目的，而以其不迷暗故，自然有随缘作主之势用，决不是乱冲乱动”。^{[1] (p512)}而世界的变化日新内在地根源于实体的复杂性：“实体本来是随时创新与复杂，决不可说实体从无始来，早已固定于一性。此一性固定之实体论或宇宙论，未免太死板”。^{[1] (p480)}实体的复杂性就是世界的日新性，它表达了一种对于实在

的动态性理解，按照这种理解，真实的存在无时无刻不在以某种始料不及的方式展示着自身，这种展示具有不可测度、难以思及的隐蔽性质。正是这种特征，使得实在、实体与以思为其首要功能的心之间保持着永远的深刻的张力。换言之，只要彻底的坚持实体的复杂性，那么，就必然放弃实体就是本心、或者心即理的观念。当晚年熊十力不再把心视为本体时，他似乎注意到了这一点。

当然，在熊十力那里，实体的复杂性有其特殊的哲学背景，这就是与当时哲学界的主要争论——心物之辨联系在一起。熊十力的本意在于，通过实体的复杂性的学说，去矫正仅仅以物质性或精神性为终极实体的唯物主义和唯心主义哲学的倾向。然而，实体具有复杂性的观念的意义并不限于这一点，它与晚年熊十力的另一观点，也即实体就是现象自身联系在一起，它的更为深刻的意义则在于把实体从单一的绝对中解放出来，从而把性质多样、各具自性的个体纳入到本体论的规划中。晚年熊十力有云：

庄子曰：“天地与我并生，万物与我齐一”云云。庄子盖悟到生命是全体性，充实圆满，无在无不在。生命不是我之一身所独有，是乃天地万物共有之生命也。庄子之意只如此。其实，天地万物共有之生命，即是我之一身独有之生命；我之一身独有之生命，即是天地万物共有之生命。推广言之，天地万物共有之生命，即是其各各独有之生命。其字乃天地万物之代词。天地万物各各独有之生命，即是其共有之生命。奇哉生命！谓其是一，则一即是多；谓其是多，则多即是一。谈理至此，无可复问矣。庄子于生命，高谈天地万物共有，而忽视每一物各有。其极大错误，略说有二：一、泛称天地万物共有，则生命将成为莽荡无据；二、忽视天地万物各各独有生命，便陷于虚无主义否定万有而不自知其谬。庄子确犯此过”。^{[1] (p572)}

所谓“莽荡无据”是指生命失去了它的世界，失去了家园。所谓虚无主义就是“否定万有而不自知其谬”。否定万有，也就是熊十力所说的“抬高实体，贬低现象”，把万物视为“天地随便造作之玩具。（结果自然是）万物自身无生命，莫能自主，不获自在”。例如，当庄子说“以我为鼠肝，以我为虫臂”时，当老子说“以万物为刍狗”时，^{[1] (p467, 469)}热情与愿望都供奉给了某种在世界之外的实体，而最终丧失了对于人自身存在、对于个体的尊敬，丧失了成为人、成为独特个体的意愿；推广而言，对于现象世界充满厌倦，而把自身和现象作为某种祭祀品，奉献给某种在现象之外人为构造的实体。所以，虚无主义的态度是“否定万有”，而之所以否定万有，是因为沉溺于某种人为构造的虚假实体中而不自知它的非真实性。晚年熊十力深刻地意识到，只要忽视个体独特的存在，就会走向万有之外的存在设定，“对世界发生坏的观想”，从而陷入虚无主义的深渊。

熊十力认为，一切物共有的，即是每一物自有的。^{[1] (p721)}“一切物各各自有之大生命，即是天地万物共有之大生命。易言之，一切物各各自身之主公，即是天地万物各各自身共有之主公”。^{[1] (p702)}显然，在晚年熊十力这里，个体，也即具有不同于他者性质的独立存在者，得到了特别的关注。“各独立体皆为组成群体之一分子，分子健全，群体方能健全。故就群体言，本不轻分子”。

[1] (P408) 个体的健全在此成了群体完善的一个条件，当然，这并非说，个体的完善可以不放置在群体的共同生活中来实现，而是说，存在的特殊性应该获得本体论意义上的尊重。

正是在这里，熊十力的哲学显示了其现代性的意义。从思想史的角度看，“主体特殊性的权利，他得到满足的权利，换言之，主体自由的权利，是古代和现代之间差别的要点和中心”。³ 古代世界观把人的实现视为人的类本质的完成，对于古代人而言，只要我的眼睛成为人的眼睛、我的耳朵成为人的耳朵，那么，我就获得了自身的真实存在。所以，古代人关注的问题集中体现为人禽之辨，例如宋明人有“莫勘三教异同，先辨人禽两路”的说法，只要我的存在与它（动物）的存在得以区分开来，那么，我自身的存在也就得以实现。在这里，主体是作为被类化的个人而出现的，由于个人的本质被视为他的类存在的本质，所以，个人的完善同时也就是普遍性（不论是绝对的本体，还是类本质）在单个人那里的落实，而那些特殊的独特东西总是作为负价值而存在的，总是功夫实践所要克服的对象。所以，古代的世界观，总是预设了普遍性对于特殊性的优先性。在熊十力早期的哲学中，不难发现这种古代世界观的痕迹。如前所述，《新唯识论》的作者，把现象视为同质的，没有实质性分别的存在，而哲学的核心问题被构想为即用显体，通过表面上分殊、但无实质差别的现象直接领会本体的存在，这就是熊十力常常说的“睹冰为水”，把现象领会为普遍的本体的作用。但是，现代性价值的核心则是把自由主体设想为具体的个体，也即具有特殊存在价值和意义的、从他的类中分化、解放出来的自由个体。所以，我自身存在的真实性不仅仅在于，我的耳朵成为人的耳朵，我的眼睛成为人的眼睛，同时，我的耳朵还必须成为我的耳朵，而不是你的耳朵；我的眼睛还必须成为我的眼睛，而不是你的眼睛。我之为我的规定与你之为你的规定，在古代世界观中，由于被视为同一普遍性的体现，因而具有同质性；但是在现代性的价值透视中，二者的自由（由其自身）彻底地表现在它们的存在方式的特殊性上，因此也要求得到不同的如其自身所是的尊重。如果说，古代世界观把问题意识投向人禽之辨（我它之辨），那么，现代的世界观则更为关注我你之辨，换言之，现代性的意义体现在我与你、与他的差异的价值肯定与尊重的基础上。当然，熊十力并没有直接提出上述的观念，但是，他晚年的思想则可以逻辑地蕴涵着对于个体的尊重，对于多样性的现象世界的肯定，这些，使得熊十力在一定程度上告别了那种在早期还在坚持的古代的世界观，其思想也透露出更多的来自现代性的信息。

三、 本体的开显是单个人的自证自明，还是发生在共同生活中

《新唯识论》把本体的体证视为主体的自证自明：从实体的角度上说，本体的体证追求的是本体自身的真实呈现；从主体的角度上说，是性智自己认识自己、自见自明。这里的一个根本性的前提，也即本体既是世界的本原，也是真实的自我（主体）本身，本体的呈现就是自我的觉悟的发生。“性智者，即是真的自己的觉悟。此中真的自己一词，即谓本体。在宇宙论中，赅万有而言其本原，则云本体。即此本体，以其为吾人所以生之理而言，则亦名真的自己。即

此真己，在量论（认识论）中说名觉悟，即所谓性智。此中觉悟义深，本无惑乱故云觉，本非倒妄故云悟。申言之，这个觉悟就是真的自己。离了这个觉悟，更无所谓真的自己。此具足圆满的明净的觉悟的真的自己，本来是独立无匹的。以故，这种觉悟虽不离感官经验而恒自在离系的。他元是自明自觉，虚灵无碍，圆满无缺”的。^{[2] (p249)}《新唯识论》时期的熊十力认为，本体的呈现就是“本心的自知自识。换句话说，就是他本心自己知道自己”，在“这种自知自识（发生）的时候，是绝没有能所和内外及同异等等分别的相状的，而却是昭昭明明、内自识的，不是混沌无知的。我们只有在这样的境界中才叫做实证。而所谓性智，也就是在这样的境界中才显现的，这才是得到本体”。^{[2] (p254)}得到本体的活动也就是主体的自我理解过程。早期熊十力坚持本体内在于殊殊的现象之中，万殊的现象只是一本的显现方式，它们是不真实的，因此，从逻辑上说，单个人完全可以反求诸己，不假外索，而走上自我理解的道路。这样一种信念曾经构成了中唐以后中国心性哲学的根本信念，禅宗曾经把这种本体的体证比喻为“如人饮水，冷暖自知”。宋明时代的一些儒者进一步把本体视为“独体”，把本体的体证视为单个人的独知，当王阳明说“良知只是独知时”时，这一信念无疑得到了典型的表达。这样一种自向的、内反的道路深深地影响了《新唯识论》。在《新唯识论》的哲学框架中，单个人的“自家体认”^{[2] (p348)}被视为通向真实存在的正确道路，换言之，体证本体的主体被构想为唯我论意义上的主体。与此相应，内向的反省自求被视为真实存在被经验到的途径。“本体非是一件事物，不待外求”。^{[2] (p690)}自明自证的智慧被构想为一种自我指涉的智慧，它所指向的是真实的自我，而不是现象世界，所以，这种智慧作用的方式是向内的，而不是向外的。这样，早期熊十力哲学就脱离了主体间性的基础，而把本体论建立在唯我论意义上的主体之上，这一点使得早期熊十力哲学具有明显的非话语的特征。

但是，晚年熊十力发现，这种自证、自知、自明、自了的观念蕴涵着一种深刻的、然而又不易为人所察觉的错误。自证自明的观念把主体导向孤另化。“古哲对于内心的体察，纯用返观法，而忽视内心与其躯体及外物之联系，实于无意中将心灵看作是无对的独立体”。^{[1] (p219-220)}无对的独立体，也就是以单数形式出现的绝对，它必定位于现实世界之外，并被视为这个现实世界的主宰。而按照晚年熊十力的观点，这样一种独体仅仅是人为构造的虚假存在。熊十力认为，这种自证自明的取向在佛教、道家思想中根深蒂固，其“流弊甚大”，在宋明理学中多有表现，例如程颢“以诚敬存之，存久自明”的识仁之说就是这样，程颢的学说“言存而遗感，遗犹绝也。言守而无为，其骨子里却是老聃致虚守静之旨”。^{[1] (p220-221)}晚年熊十力进一步把仅仅以自证自明为基础的佛道之学称为“日损之学”，它与熊十力所主张的“日新之学”不可同日而语。“二氏为道日损，纵其心以翔空，焉得不病”。^{[1] (p223)}熊十力还对庄子“独与天地精神往来”的观念进行了深刻的分析。“庄生返己，期至乎独与天地精神往来；吾儒返己，在不违仁，实现我与天地万物为一”。^{[1] (p224)}这句话的意思是，庄子的返己之学，指向的是单个人也即唯我论意义上的主体直接与本体的同一，换言之，是主体与他的世界也即天地万物的分离；而熊十力本人的看法则是，返己之学真正所指向的，应该是我与世界（天地万物）的合一，在我与世界（天地万

物)的交互关系中,实现我之为我的本质。在这里起决定作用的是,独与天地精神往来的观念其实是把本体理解为脱离世界的独立体,把主体理解为脱离社会的个人,一个“独”字既为唯我论留下了通道,也为实体被错误地理解为孤另的绝对精神开启了方便之门。

晚年熊十力发现,把形上的智慧构想为自证自明在其本质上是出世也即脱离世界的一种形式。单个人独证本体的思路已经把本体构想为世界之外的存在,而主体也成为脱离世界的唯我论意义上的单个的个别存在。晚年熊十力认为“惟所谓实体,即是现实世界的实体。注意。现实世界以外,没有独存的实体,故吾人不能离开现实世界而空想或幻想别有超越万有的实体”。

^{[1] (p406)}现实世界之外没有独存的实体,因此,实体只能发现在这个现实的世界之内,并且,实体的发现的活动本身也同时就是这个现实世界展开的一种方式。在这个世界中,主体不是孤立的单个的人,而是生活在与他人关系之中的存在。换言之,我并非孤另的脱离世界的东西,而是我们的一员。只有作为我们的一员,我才是世界中的存在,我的存在才具有世界性,而不是那种唯我论意义上的主体。就此而言,本体的体证只要发生在这个现实的世界之中,那么,它就不可能是单个人的自证自明,而只有发生在个体与他人之间的交互关系中,才是真实的。

因此,晚年熊十力主张:独善其身、自证自明了绝对不可能获得真正的本体,它只是从这个世界脱离出来的一种方式,这样一条道路,只能把主体导向这个现实世界之外的虚假存在。

旧社会时代之个人,各各陷于孤立状态,其时群体尚未形成。以德言,只以独善为德;以慧言,只以自明为慧。至于天下一家之新社会时代,由各独立结合为群体改各各私营制度,创建共同生活制度。各独立体皆为组成群体之一分子,分子健全,群体方能健全。故就群体言,本不轻分子,但每一分子之进德,约有两原则。第一原则,每一分子皆不可独善,庶几促进群体致于至善。伪《中庸》言“成己成物”,此乃孔子之说,而小儒引述之耳。不务成物,而惟成己是务者,则独善自私,失德已甚,是新社会之蠹也。复次旧言德者,有私德、公德之分此种分别,在新社会中不必可废除是故应有第二原则。^{[1] (p408)}

在此,独善之慧与自明之德被视为旧社会的产物,而在他本人的哲学构想中,个体的完善与群体的发展是同一个过程不可分割的两个方面。从逻辑上看,不是通过主体与客体的关系,而是通过主体与主体之间的关系,自我才能分化为众多的个体。^{[4] (p161)}主体个体化的过程也必然是主体与主体发生交互作用的过程,也即主体社会化的过程。个体的发现(具有不同于你的存在的我的存在的发现)过程,同时也就是作为我你统一体的我们的发现过程。自明独善的世界观把主体视为唯我论意义上的个人,因此,主体既不是我们(共同体、群体)的一员,也不是具有特殊存在价值的个体。换言之,它脱离了主体的社会化与主体的个体化这两个原则,因此,必然是从现实世界中的出离。而任何一种出世法都内蕴着对于现实世界的厌倦,因而是虚无主义的表现形式。熊十力把回归真实的存在视为回归建立在个体与群体交互关系基础上的现实世界,一切纯粹的独善自了、自明自证都可以看作是从生活世界中的逃离。这无疑是极为深刻的。从这个原则出发,熊十力对宋明理学以及佛道二家追求的自明自了倾向提出了批评。“道佛二家以及宋明理学诸老先生,皆以明了自己为其出生于人间世之唯一大事”。“二氏毕竟误入歧途”。^{[1] (p410)}

令熊十力忧心的事实是，“两千数百年间，聪明人士鲜不归心老庄及外来之出世法”。^{[1] (177-178)}出世法把本体的体证视为脱离世界万有的过程，因此，“二氏对于自己，犹未明得真相，所以，一返无，一归寂，忽视现实世界，无所事事”，其理论也“与众生实际生活全不相关”。“要之二氏同以自明为慧，而皆专志求明自己，好逞空想，虽持论不同，其为超脱现实独辟宗教之途，则一也”。所以，佛老所说的道德与智慧，是出世的、独善的道德与智慧，“凡人间世所需要的道德智慧，不可以期诸佛老也”。^{[1] (p410-411)}

熊十力指出，形上之学虽然是返己之学，虽然在一定意义上也可以理解为自明之学，但是，关键的是，首先，无“有超脱现实世界而独存的自己”，因此，“自明之慧，不可逞空想，以为有超脱现实世界的自己，而当用其慧于格物”，“自明之慧是要运用在事物上去，要在事物上推广扩大此慧”。“若惟默然内证，不许向外用于事物，则慧之胜用亦绝矣。道德智慧虽本性有其种子，而必以现实世界为田，始得发芽，以至于长大成熟欣欣向荣”。^{[1] (p411)}仅仅内向的自证，如默坐澄心，静中体验未发等等，其实是远离世界的方式，它所获得的自己也必然是“超脱现实世界而独存的自己”。熊十力在这里所涉及的是一个非常有趣的问题：自我是因为认识事物而认识自己，还是因为能够认识自己而能认识事物？如果是能够认识自己才能认识事物，那么，自我所认识的自己则是没有展开在认识过程中因此也没有对象的自己，换言之，这种本然的自我（心灵）是没有活动性的、封闭的自我，也即熊十力所说的“超脱现实世界而独存的自己”。如果本心不展开在与现实世界的关联上，那么，本心就是自我封闭的没有世界性的枯寂之体，它的诸多的可能性就不可能得以充分展露，那么，它又如何能够认识真实的那个处于自我理解活动过程中的自己呢？熊十力要否定的是那种没有世界性的独存的自我，因此，他同时也就否定了那种没有对象只有自身的认识这种不可能的构想。这样，对晚年熊十力而言，主体的自我理解过程，也同样发生在现实世界中，并且同时就是对于现实世界的理解过程。换言之，主体只有在理解世界的过程中，才能得以理解自己。

因此，自我理解的智慧（自明之慧）不仅仅是纯粹内向的、直接自指的，它是一个由内而外的过程，外向与及物也是这一过程的本质的规定性。正是在这个意义上，晚年熊十力说：

诸家之学都是要向上穷实体，即是要明了真的自己。然古哲不论何家，要皆以智慧的作用是向里认识自己，不可向外逐物。孔子对于自己的认识与诸家都不同，其于智慧作用，不偏主向里冥识自己，却要格物。余宗孔子，窃谓智慧作用是一切知识之源，而不即是知识。智慧用到事物上，便顺从乎物以认识物，才构成知识。

顺从乎物者，谓纯客观的方法。余详究孔子之旨，实行天下一家的制度，是要以道德与知识并重的。但道德与智慧是合一而不可离，如公私之分、是非之辨，都少不得智慧。智慧是自明的，虽不与事物交接时，这一点明总是炯然在内。所以古哲就把这一点明，用来认识自己。由此接近宗教的路弄出许多的迷惘。此中有千言万语不及谈。宗教是重道德，而其所谓道德，或不必是人生的道德。孔子不承认超脱现实世界而独存的自己，又不主张专以智慧收敛于内而必用之于格物，于是道德才是生的道德，随人生之日新而发展。

熊十力的意思非常清楚，本体的体证、自我的理解是以纯粹内在性的方式来进行，还是以以及物的、由内而外的方式来达成，关涉着“哲学”与“宗教”两种不同的知识活动的分野。“宗教”的道德与智慧可以仅仅内敛的方式而获得，而不必承担与现实世界的关系，历史文化的责任不必是它的追求，所以，宗教的智慧与道德不必是人生的道德与智慧。因为，在熊十力的意义上，“宗教”总是承诺这个现实世界之外独存的超越实体。但是，对晚年熊十力来说，如果实体就是现实世界的自体，那么，承诺在现实世界之外的独存的实体还有什么意义呢？道德与智慧必然不仅是主体自我指涉的，同时，它还指涉着整体性的世界，世界作为一种视角，构成了行为活动的总体性背景。人生的智慧与道德把主体导向的不是这个世界之外，而是这个世界之中：“为人生开生活源泉，及导引人类于共同生活之正轨”。^{[1] (p488)}

从认识论的层面看，把存在的经验托付给单个人的自证自明的观念有其认识论的基础，这就是把世间的知识与超越智慧人为分割开来，轻知识，重智慧，而这一点，在熊十力看来，似乎构成了宗教认识论的特点。例如在佛教那里，“根本智证真如，此属真谛；后得智了解事物，此属俗谛”，“根本智是超出世间知识的范围，是亲证真如的正智，无有一切虚妄分别，故名真谛。后得智是随顺世俗的知识，而假立此智，故此智摄在俗谛。毕竟不是正智也”。熊十力自述其早年曾经服膺佛教此说，后来领悟了体用不二的宗旨后，才觉得这种超越的智慧的设定有问题，这也可视为对《新唯识论》的反省。

余曾有一时服膺之，后悟体用不二，乃觉其不足取也。根本智唯证真如，而其真如是不生不灭，是超脱乎万物而独在，此诚为诸菩萨独证之境。吾不知亲证真如之根本智究是何等智也。^{[1] (P278-279)}

佛教中俗谛与真谛的学说，集中体现了把知识与智慧对立起来的宗教性认识论的特点。在熊十力看来，智慧固然是自我指涉的，它主要不是用来认识外物，而是用来理解自己；知识则是对于万物加以客观的了解的活动。然而，一旦如佛教那样把智慧与知识隔绝开来，以为智慧亲证本体，而知识仅仅具有工具性的意义，那么，智慧便是独证之智，运用它的主体必然是唯我论意义上的主体，也即超越世界而独存的自己，就此而言，这种隔绝知识的智慧不是人生的智慧，而是宗教（在佛教中是菩萨）的智慧。“心虽有知的作用，若未能循物无违而只从任主观，则用其浮明以为知。心本灵明，然或离物而孤用其明，却是浮明。王船山常以此斥儒之学禅者”。^{[1] (P180)}脱离及物的知识单独运用智慧，就是宗教的路数。而晚年熊十力的主张，知识与道德并重，不是专以智慧收敛于内而是必用之于格物，不是纯粹的相内的体证，而是把自我理解与对世界的认识结合起来，这就是熊十力克服那种自证自明的独得之智的途径。在熊十力看来，只有这样，才能把脱离世界的精神重新拉回到这个世界之中。

以上从三个方面简单地大体考察了熊十力晚年的本体论思想的转变，这一转变以一种非连续性的方式体现了熊十力晚年思想的更新与创造，当然，我们也要看到思想转变另一个方面，

也即连续性的一面。就后者而言，熊十力的后期思想是对于前期“体用不二”观念的自我调校、进一步的深化与开展。要说明的是，熊十力的思想转变是多方面的、多维度的，并不限于本文所概括的那三个方面。例如，对于革命思想的突出，在一定意义上扩大了前期日新观念的内涵，这也是值得注意之点。具体的讨论只有留待来日了。

参考文献:

- [1] 熊十力: 体用论[M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [2] 熊十力: 新唯识论[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [3] 熊十力: 十力语要[M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [4] J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Translated by W. M. Hohengarten. Polity Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, p161.

注释:

- 1. 郭齐勇教授曾经述及熊十力思想的晚年转变，他所指出的熊十力哲学摄用归体与摄体归用的矛盾，就是熊十力思想晚年变化的结果。参见其著《熊十力思想研究》（天津：天津人民出版社，1993年）87-98页。
- 2. 参见石峻等编《中国佛教资料选编》第二卷第二册（北京：中华书局，1983年）103、105页。印顺已经正确指出：《新唯识论》所谓的“举体为用，即用为体”、“称体起用，即用显体”在天台宗、华严宗学者，甚至在北朝地论学者那里，早已成为公式了。参见印顺《评熊十力的新唯识论》，载于《中国哲学思想论集》第八册（台北：牧童出版社，1978年）
- 3. 黑格尔(G. W. F. Hegel)《权利哲学的界限》，转引自克尔凯郭尔(S. A. Kierkegaard)著，阎嘉等译《或此或彼》，（成都：四川人民出版社，1998年）143页。又见黑格尔(G. W. F. Hegel)著，范扬、张企泰译《法哲学原理》（北京：商务印书馆，1996年）126页。

The Conversation about the Idea of Reality's Conversation of the evening Xiong Shili

Chen Yun

(The Institute of Modern Chinese Thought and Culture of East China Normal University, Shanghai, 200062)

Abstract: Since the middle term of 1950s, the thought of Xiong Shili had changed greatly. The transformation displays in these aspects. First of all, forepart's Xiong Shili thinks phenomenon has no self and is not real. It is only a changeable condition of the entity. But the evening Xiong Shili thinks entity is phenomenon. At the same time Xiong Shili denies the legality of the idea about the "absorbing the use into the entity" which is written in <new weishi thought>. He claims "absorbing entity into use". The philosophy of Xiong Shili focus on the phenomenon world. So, going back to the real being needs returning to life world but not escaping from the reality. Secondly, forepart's Xiong Shili thinks phenomenon is the changeable condition so it is carrier of entity. And entity is absoluteness and invariableness. At last, the forepart's Xiong Shili thinks testify of entity is a course towards itself. But the evening Xiong Shili negates the legality and claims people should experience real being by joining the together life and communicating with each other. In a word, the old age's changeover of Xiong Shili's thought is a challenge course of surpassing ego. But at the same time, it is a way to return to

real being.

Key words:Xiong Shili;changeover of thought ; separating of entity and using;entity and phenomenon

收稿日期: 2004-03-15.

作者简介: 陈赟（1973—）男，安徽怀远人。哲学博士。华东师范大学哲学系讲师.