

“一体两现”：熊十力思想核心之分疏

杨泽波

摘要：“一体两现”是熊十力的思想核心。“一体”即道德本体，“两现”即“道德存有之呈现”和“道德践行之呈现”。在“一体”方面，熊十力凸显了本体的重要，坚守了心学的立场，但未能处理好“变”与“常”以及“本心本体”与“乾元本体”的关系。在“两现”方面，熊十力强调，本体发用创生道德存有，完成道德践行，其思维方式都是呈现。熊十力这一思想在儒家原有的道德践行主线的基础上，辟出了一条道德存有的辅线，撑开了一主一辅两条线索的总体格局，极大地丰富了儒家思想的内涵。

关键词：熊十力；一体两现；道德存有；道德践行

基金项目：国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”（18AZX013）；教育部哲学社会科学后期资助重大项目“儒家生生伦理学研究”（16JHQ001）

中图分类号：B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X（2023）03-0077-06

熊十力是现代新儒家第一代的重要代表，其思想核心可概括为“一体两现”。“一体”即是“吾学贵在见体”之体，“两现”即是“道德存有之呈现”和“道德践行之呈现”。最近，我撰写了一组文章对此加以讨论，本文只对“一体两现”这一思想核心加以分析，其他问题另文专述。^①

一、熊十力思想的核心

熊十力能够形成自己的思想，进而创立自己的学派，即所谓“十力学派”^②，离不开到南京支那内学院学习唯识论的机缘，这段经历使他有会了解和掌握唯识思想，从而将其引入儒家思想系统之中。《新唯识论》是熊十力的代表作，他写作该书的直接动因是不赞成佛家唯识思想的立场，这单从《成唯识论》与《新唯识论》对于“唯”“识”二字的不同解释即可明了。窥基在《成唯识论述记序》中说：“唯遮境有，执有者丧其真；识简心空，滞空者乖其实。”熊十力《新唯识论》（语体文本）引用了其对于“唯识”的解释：“唯字，是驳斥的词，对执外境实有的见解而加以驳斥，因为如世间所执为那样有的意义，是不合真理的。识字，是简别的词，对彼执心是空的见解而加以简别，即是表示与

一般否认心是有的这种人底见解根本不同。”^③熊十力没有沿用这种含义，给出了新的界定：“识者，心之异名。唯者，显其殊特。即万化之原而名以本心，是最殊特。言其胜用，则宰物而不为物役，亦足征殊特。《新论》究万殊而归一本，要在反之此心，是故以唯识彰名。”^④这就是说，“唯”字在旧唯识学是驳斥的意思，在熊十力则是殊特、主宰的意思；“识”字在旧唯识学是简别的意思，在熊十力则是心之别名。熊十力写《新唯识论》根本的目的是要说明万物之原、万有之本都在此心，我的心是宇宙万物的乃至宇宙大化的本体，是其根本原因。这就是“唯识”这一概念的含义。

由此不难看出，熊十力能够建立自己的学派绝非偶然。在哲学发展进程中，哪怕有一点点推进，都不是一件容易的事情，不仅要求对前人的思想有深入的理解，更要能够提供新的东西，在前人的基础上有所进步，有学术增量。有幸的是，这两方面熊十力都做到了：一方面，他对佛家唯识思想以及儒家心学义理有较为深入的理解；另一方面，又将唯识的基本精神转移到儒家心学的立场上来，为儒家学理提供了新的内容。这种在学术内容交叉方面的优势，为熊十力创立自己的学派打下了良好的基础。梨园行过去有句老话叫“手中的玩艺儿要好”，

所谓“玩艺儿”好也就是戏必须好。这个道理普遍适用。无论什么人，演员、球员、企业家、政治家，能不能成事，关键看你手中有没有好东西，有没有真本事。哲学研究也是如此，能不能对哲学思想有所推进，关键看你能不能提供新东西，有没有学术增量。“一体两现”就是熊十力思想最宝贵的地方，就是他手中的那个好“玩艺儿”。

如何准确概括熊十力的学术主张学界尚无定论。经过反复思量揣摩，我将其思想核心凝炼为“一体两现”。^⑤所谓“一体”即道德本体，所谓“两现”一是“道德践行之呈现”，二是“道德存有之呈现”。抓住了“一体两现”，也就抓住了熊十力思想的根本，抓住了熊十力思想最有价值的部分。

二、“一体”的意义与内在隐患

熊十力处在一个内忧外患的时代。一方面，国家命运面临严重危机，整个民族处在生死存亡的关口；另一方面，革命党人尤其是军阀、政客道德败坏，革命成为牟利的手段和工具。熊十力认为，要挽救这种状况，必须重建国人的道德意识，而要做到这一点必须“重立大本，重开大源”，以明白宇宙和人生的根源和价值。反之，如果不从建本立极处努力，不以本体论统摄宇宙论、人生论、道德论、知识论，人必将堕落为无水之萍、无根之木。因此，熊十力特别重视本体的建设，而他一生讲得最多的话恐怕就是“吾学贵在见体”了。虽然熊十力非常重视本体，但因为这是儒学最高端的主题，其相关论述有两个问题一直争议较大。

首先是本体是“变”还是“常”的问题。在这方面熊十力思想前后多有变化。1923年，他写成《唯识学概论》第一种后，“忽盛疑旧学，于所宗信极不自安”，于是重新书写。1926年仲春，写成《唯识学概论》第二种，纠正了之前的想法。在这之后，1926年秋冬至1927年初春，又撰写了第三种讲义，改名为《唯识论》。在该书《功能》章完成后，着手续写《色法》章时，他的思想有了很大变化，意识到他长期坚信的佛教轮回说以及众生“交遍”说都有严重问题，而他曾经反对的儒家“同源”说反倒更有道理。这种变化主要反映在《尊闻录》之中。为了解决这些问题，熊十力提出了一种非现成的本体概念，他称之为“明智”。在他看来，“明智”最初只是一丝“残余的萌蘖”，并非充实具足。“成能”方能“成性”，而“成能”即是积极地利用此“萌蘖”努力实现并发展自己的天性能力。这一步工作，

即为“创性”。经过这样一番调整，熊十力的思想有了巨大变化，不仅主张本体流行不息，而且强调本体自身也是生生不息的。正因此，他决定毁弃之前的《唯识论》而着手写作《新唯识论》。^⑥

然而，熊十力的这一思想受到了马一浮的严厉批评。1929年，马一浮与熊十力初次相识时，就曾围绕本体究竟是“变”还是“常”的问题有过激烈的讨论。马一浮将熊十力立场概括为“主变”，而将自己的立场概括为“主变中见常”。在他看来，熊十力的主张“非究竟了义”，必须于迁流中见不迁流，于生灭中见不生灭，方是究竟之谈。马一浮特别强调，熊十力所说的“明智”只是本体之用，不是本体，本体恒常具足无亏欠，根本不能说“创性”，只能说“复性”。

马一浮与熊十力关于本体的这场讨论是一件大事，关涉到如何理解本体的问题。本体究竟是“变”还是“常”？依据程朱理学的理解，一定是“常”而不是“变”，但依据船山“日生日成”的看法，又一定是“变”而不是“常”。熊十力原主张“变”，不仅本体发用是“变”，本体自身也是“变”。马一浮则主张“常”，本体发用可以为“变”，但其根基只能是“常”，不能是“变”。经过讨论，熊十力基本放弃了之前“变”的立场，改信了马一浮的看法，不仅从“主变”转向“主变中有常”，而且不再强调本体自身生生不息，而是着重阐述本体流行发用不息。要之，经过这样一番曲折，熊十力由“主变”的立场转向了“主变中见常”的立场，从非现成性本体论转向了现成性本体论。^⑦对于熊十力的这种转变应多加小心，因为根据儒家生生伦理学的理解，本体一定是“变”的，是一个生生不息的过程。熊十力建构新唯识论时，更多受到的是佛家义理的影响，对儒家心性之学的理解尚欠功力，受到马一浮的批评后，放弃了自己之前的立场，错失了一个重要的学术契机。这也说明，在争辩双方中名家并不一定是正确的一方，如果这个关系处理不好，盲目尊信，一些很有价值的思想很可能被扼杀在摇篮之中。

其次，本体是“一”还是“二”，是熊十力本体思想争议较大的另一个问题。这个问题涉及面更广，影响更大。为了重建本体，加强本体的作用，熊十力强调本体一定是一：“前见某文，言中国哲学以‘一’字或‘本根’‘本原’等词，为本体之代语，此皆有据。但于此等字，似尚欠训释。‘一’者，绝对义，显无分别相。‘本根’等者，则尅就现象而推原其实相之词。（实相犹云本体。）此等处，

大是困于言说，却须善会。若错解时，便将现象本体打成二片，便成死症。”^⑧ 本体按其“本根”“本源”的含义而言，是绝对的，无分别相，一定是一，不能是二，否则难称本体。对于这个问题须多加体会方可无误。

这个“本根”“本源”究竟是什么？熊十力的说法有一定的矛盾。在《新唯识论》中，熊十力曾明以仁或本心来论本体：

真宰者，本心之异名。以其主乎吾身，而视听言动一皆远于非理，物欲不得而干，故说为真宰。^⑨

仁即本心。而曰本心之仁者，为措词方便故。以为万化之原、万有之基。即此仁体，无可以知解向外求索也。^⑩

在熊十力看来，本心非常重要，既是自身的主宰，又遍为万物之主。这种本心即为本体，可简称为“本心本体”。《新唯识论》语体本“印行记”有“《新论》究万殊而归一本，要在反之此心，是故以唯识彰名”之语，即指此意。

但另一方面，熊十力又以《易》来论“本根”“本源”：

吾平生之学，穷探大乘，而通之于《易》。尊生而不可溺寂，彰有而不可耽空，健动而不可颓废，率性而无事绝欲，此《新唯识论》所以有作，而实根抵《大易》以出也。（上来所述，尊生、彰有、健动，率性，此四义者，于中西哲学思想，无不包通，非独矫佛氏之偏失而已。王船山《易外传》颇得此旨。）^⑪

熊十力非常重视《周易》，认为自己平生所学，撰成《新唯识论》，最重要的即在穷探其义，通于《周易》。《周易》尊生、彰有、健动、率性四项，不仅可校正佛教之失，更可以贯通中西哲学。船山《易外传》在这方面实有所得，这也是熊十力特别尊重船山的一个重要原因。

这种以《易》为本体的情况到其晚年尤为严重。在《体用论》中，熊十力特别强调了该书的中心思想是体用，而其来源即在《周易》。宇宙实体，简称“体”。实体变动成宇宙万象，简称“用”。这一切均源于《周易》。《周易》重在一个变字，以阐明变化之道。晚周群儒及诸子，无不继承《周易》，深究体用，而他的《体用论》的根基也全在于此。顺着《周易》的文脉，熊十力尤其重视“乾元”的说法：

乾元一词，当释以三义：一、乾不即是元。（譬如众沓各各有自相，[相，读相貌之相。]

不即是大海水。）二、乾必有元。不可说乾是从空无中幻现故。（空者，无所有之谓，空即是无。故以空无二字合用为复词。譬如众沓不是凭空幻现，必有大海水为其本原。）三、元者，乾之所由成。元成为乾，即为乾之实体。不可说乾以外，有超然独存于外界之元。（譬如大海水完全变成众沓，故大海水即是众沓的自身。不可说众沓以外，有超然独存的大海水。）夫惟乾以外，无有独存的元，故于乾而知其即是元。所以说乾元。”^⑫

乾元有三义，第一，乾不等于是元，即不能将乾与元画等号；第二，乾必有元，即乾里面有元；第三，元是乾的创生主体，乾来自于元。由此三义而说乾元，一句话，乾元即是本体。

在熊十力那里，更有“乾元实体”的说法：

乾坤同一乾元实体，譬如众沓同一大海水，不得言二元。乾坤两方面，虽有相反之性，而乾实统御坤，（即心统御物。）相反所以相成，正是全体流行之妙，而可言二元乎？^⑬

乾与坤不能分离，同为本体，即“乾元实体”，恰如众沓同一于海水。虽然乾与坤性质相反，但乾可以统领坤，而坤也必然受乾之统领。乾与坤的不同，形成了事物不同之面相。

熊十力因为此时特别重视以“乾元”讲本体，所以甚至提出他的早期作品《新唯识论》也可以尽数丢弃了：

《新论》语体本草于流亡中，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。就用上言，心主动以开物，此乾坤大义也。与佛氏唯识之论，根本无相近处。《新论》不须存。^⑭

前期著作《新唯识论》提出了“体用不二”的思想，但当时的思想受唯识学影响很重，具有浓厚的佛学色彩，不过是一种新型唯识学罢了。到了后期，熊十力才意识到自己真正的思想根源并不是佛家唯识学，而是儒家的《周易》。于是，在《乾坤衍》中直接借鉴《周易》乾坤二卦，导出一元流变的实体，说明乾元与坤元只是一元本体。

检查熊十力的这些论述可以清楚看到，其内部明显存在着双重本体的矛盾。他既以本心为本体，此为“本心本体”，又以易为本体，此为“乾元本体”。这样就出现了一个问题：作为本体的那个根据究竟是一还是二，是本心还是乾元？这个问题很早就有人注意到了，后来不断被人提及。梁漱溟的

意见特别值得重视：

必从其本体是复杂性之说，而拒斥阳明之说良知，拒斥宋明儒之说仁，（均见前）祇凭后来意见推度，竟自背弃当初实悟之真。^⑮

由是而良知非本体，仁亦非本体，——大约心亦非本体，因心包不得物，不够复杂不能成变化——过去自己会得的竟尔抛弃不顾，还斥之曰“大谬”，曰“甚失孔子之旨”……嗚呼岂不痛哉！^⑯

梁漱溟批评熊十力后期所论心不是本体，仁不是本体，还必须在道德本心之外另立一客观的“于穆不已”的宇宙本体，这分明已经失去了儒家心学的宗旨。熊十力这种在良知之上再安宇宙本体的做法，分明是“头上安头”，实有双重本体之过，失之太甚，令人惋惜。^⑰

熊十力思想中的这两个问题，原因值得深究。如前所说，如何理解道德本体一直是儒家学说中最为尖端的问题。自孔子创立仁的学说，以仁作为道德内在根据后，孟子进一步提出性善论，以性的方式对这个问题加以说明。宋明时期的一个重大变化，是提出了“天理”的概念，以天理作为道德的形上根据。这种做法在满足了人们形上嗜好的同时，也带来了天理实体化、固态化的问题。明清之际人们开始反省并解决这个问题，其中一个重要思路便是气论。船山以“气善论”为武器对此加以说明，是其杰出代表。因为气是变化的，所以由气生成的善性也是变化的，这就叫“日生日成”。这本是一个潜力很大的方向，但由于受社会环境的影响，这个趋向被打断了，后来的人们没有很好地接续上这个话头。熊十力以“变”讲本体，本来是很有价值的想法，但因为尚属初创，没有能力对这个根本性问题进行彻底的思考，受到马一浮批评后，又退了回去，这不能不说是一个很大的遗憾。

双重本体的问题也应如是看。前面讲了，将天理规定为形上实体是宋明儒学的一大误判。按照这种理解，天理是一个实体，天不仅是人的道德根据的源头，也是万事万物之存在的源头。熊十力的《新唯识论》关注的中心是道德本体赋予宇宙万物以价值和意义，使其成为存在的问题。在这个过程中，他看到了心的作用，但因为心的来源是天，这样一来，究极而言，道德本体究竟是心还是天，就成了一个躲避不开的问题。熊十力早年在一定程度上还保留了“本心本体”，到了晚年则更重“乾元本体”，“本心本体”与“乾元本体”的矛盾就是由此形成的。这再次说明，接上明清之际的思路，对

天的问题进行新的解读是多么重要了，否则不可能从根本上化解双重本体的矛盾。^⑱

三、“两现”的内涵与思想意义

在中国哲学传统中，体与用紧密相关。熊十力认为，讲体必然讲用，反之亦然。“余尝默然息虑，游心无始，而知体用毕竟不可分为二片。使其可分，则用既别于体而独存，即是有用自体。不应于用之外更觅一物说为本体。又体若离于用而独存，则体为无用之体，不独是死物，亦是闲物。往复推征，体用毕竟不可分，是事无疑。”^⑲体必然显现为无量无边的功用，用是体的显现，是相状，千差万别。体是用的体，用是体之用。无体即无用，离用即无体。体不可说，用却可说。

熊十力在阐发体用关系时，特别重视思维方式问题，借用佛教术语将其分为性智和量智。“性智者，即是真的自己底觉悟。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》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。”^⑳性智特指一种觉悟，用于证会本体，这种证会不是逻辑的，而是直觉的。“量智，是思量和推度，或明辨事物之理则，及于所行所历，简择得失等等的作用故，故说名量智，亦名理智。”^㉑量智就是思量和推度，用今天的话说，就是逻辑推论、理性分析。把握道德本体，必须用性智，不能用量智。

熊十力在这个意义上经常讲“呈现”或“当下呈现”。相关说法因为牟宗三的追述而广为人知。“是以三十年前，当吾在北大时，一日熊先生与冯友兰氏谈，冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设，熊先生听之，即大为惊讶说：‘良知是呈现，你怎么说是假设！’吾当时在旁静听，知冯氏之语底根据是康德。（冯氏终生不解康德，亦只是这样学着说而已。至对于良知，则更茫然。）而闻熊先生言，则大为震动，耳目一新。吾当时虽不甚了了，然‘良知是呈现’之义，则总牢记心中，从未忘也。今乃知其必然。”^㉒冯友兰认为良知是一种假设，受到熊十力的批评，强调良知是呈现，不是假设。自此之后，良知是呈现已上升为一个重要的学术问题，而熊十力与冯友兰的对话也成为了20世纪著名的学术典故。

呈现又叫显现、乍现、呈露、显露，说法不同，意义无二。《新唯识论》是从佛教唯识宗发展而来的，唯识宗关注心与境的关系，熊十力常在这个意义上讲呈现。因为它涉及的是道德存有问题，我称之为“道德存有之呈现”：

盖此明觉即道心呈显，舍此无所谓本体。吾人所以生之理，即此明觉昭显者是；宇宙所以形成之理，亦即此明觉昭显者是。何以故？就明觉的本体言，吾人与宇宙无内外可分故。此明觉凭吾人之官能而发现，以感通乎天地万物；天地万物待此明觉而始显现，足征此明觉为一切形物之主宰。所以说，明觉即是吾心与万物之本体，非可舍吾心而别寻造物主也。^②

心能生境，其思维方式同样属于性智，不是量智，是呈现，不是逻辑，即所谓“盖此明觉，即道心呈现”。有了这种呈现，才可以做到无内外之分，才可以做到感通天地。道德本体的发展没有限度，如果不受形气的影响，其极必然是流行充塞宇宙。

又如：

他是依据恒转而起的。就这种势用上说，便说是依据恒转而起。若就恒转上说，便应说这种势用是恒转的显现，但恒转元是冲虚无为的，而其现为势用，却是有为的。由此，应说这种势用难以恒转为体，而毕竟不即是恒转，如说冰以水为体，而却不即是水，这个势用，是能健以自胜，而不肯化于翕的。（即是反乎翕的。）申言之，即此势用，是能运于翕之中而自为主宰，于以显其至健，而使翕随己转的。（己者，设为辟之自谓。）这种刚健而不物化的势用，就名之为辟。^②

熊十力常以翕辟成变说体用，这种用即是一种“显现”。辟是流行的本源，相当于精神，翕是流行的结果，相当于物质。辟是本体的开发，翕则是与之相反的收敛。辟与心同性，翕与物同性。以心说辟，以物说翕，都是为了说明宇宙大化流行的道理。本体之流行表现为用，用即是本体之“显现”。本体必然表现为用，恰如有海水一定有众沓。

除此之外，熊十力还在道德践行意义上讲呈现，这种意义的呈现我称为“道德践行之呈现”：

中人底修养是从其自本自根，自明自了，灼然天理流行，即实相显现。而五常百行，一切皆是真实，散殊的即是本原的，日用的即是真常的。如此，则所谓人与人相与之际，有其妥当的法则者，这个法则底本身元是真真实实，论恰于事物之间的，可以说事物就是由他形成

的，若反把他看作是从人与人底关系中构成的，那法则便是一种空虚的形式。这等义外之论是不应真理的。^③

在熊十力看来，中人的修养必须从自己的根据出发，必须是自明自了，一切皆是天理流行。而这一义理，即是“实相显现”。实相显现既必须又必然，否则道德便成了“空虚的形式”，与义外之论没有区别了。换言之，道德修养必须依据自己的根本，自明自了，将自身的天理发挥出来，自然流行，这些都必须依靠实体的“显现”。

又如：

实证者何？就是这个本心的自知自识。换句话说，就是他本心自己知道自己。不过，这里所谓知或识的相状很深微，是极不显著的，没有法子来形容他的。这种自知自识的时候，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。^④

这里谈的是实证问题。熊十力强调，儒家所说的实证属于性智，是本心的自知自识，是本心自己知道自己。这种自知自识，即属于性智。“所谓性智，也就是在这样的境界中才显现的”一句尤为重要，它清楚说明，本体发用的思维方式是性智，而性智是一种“显现”。

熊十力既讲“道德存有之呈现”又讲“道德践行之呈现”，并不奇怪。重视本体，强调有体必有用，是熊十力思想的重要特点。由于受佛家唯识宗的影响，熊十力赞成万法唯识的思想，主张境由心造。由心造境属于体用关系，这个过程是通过呈现进行的。这种意义的呈现即为“道德存有之呈现”。然而，熊十力的立场毕竟是儒家，不可能不重视道德践行问题。孔子创立儒学，重要目的是劝导人们成德成善。成德成善的根据是仁，仁也就是后来说的仁体。仁体不是空的，必有其用，而这种用的一项重要内容就是成德成善。重要的是，这个过程同样需要以呈现来完成，这种呈现即为“道德践行之呈现”。

准确把握熊十力讲的“呈现”不是一件容易的事情。我最初接触“呈现”或“当下呈现”的说法并不了解其真实的含义。因为当时主要从事孟子研究，思想聚集在道德践行问题上，所以了解的呈现只是“道德践行之呈现”。随着研究的不断深入，道德存有问题渐渐进入视野，我才发现道德存有同

样可以讲呈现，而自己之前的理解过于狭隘。“道德践行之呈现”前人早就讲过了，熊十力的功劳是在心学传统断裂后，重新接上了这个传统，但严格说来并没有增加太多新的内容。“道德存有之呈现”就不同了，这是熊十力引进佛家唯识思想解说儒家思想带来的新内容。它告诉我们，本体发用，不仅可以成德成善，而且可以创生道德存有，这种思维方式同样是“呈现”。后来，我又发现仅有这两步还不够，要全面把握熊十力的呈现思想，还必须明了在呈现的同时，人有“内觉”的能力，可以觉知呈现正在进行，否则呈现也是白呈现，没有意义，而这个环节把握起来更为困难。

一是“道德存有之呈现”，二是“道德践行之呈现”，合而言之即为“两现”。“两现”的意义不同。由“道德践行之呈现”开出的是儒家道德践行的路线，这条路线自孔子创立儒学时就有，是儒家发展的一条主线。由“道德存有之呈现”开出的是儒家道德存有的路线，这条路线是宋代受佛教影响后，渐渐形成的一条辅线。在此之前，横渠、二程、象山、阳明都涉及了这个问题，但相关思想一直不够系统完整。直到熊十力径直引入佛家唯识思想，撰成《新唯识论》后，这个问题才真正明朗起来。由此说来，在儒家原有道德践行这条主线之外，新辟出道德存有这条辅线，撑开儒家一主一辅两条线索的总体格局，是熊十力最大的理论贡献。虽然熊十力这方面的工作并没有做完，一些问题，比如道德本体为什么可以有这两种形式的呈现，在理论上尚未得到合理的说明，但他在这方面提供了新的思想，有重要的学术增量，必须加以正视。而这也是我特别重视熊十力以及“十力学派”，自觉沿着这一方向向前迈进的根本原因。

注释：

① 这组文章除本篇外，还包括《“一体”的传承——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之一》，《云南大学学报》（社会科学版）2022年第4期；《“道德践行之呈现”的传承——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之二》，《齐鲁学刊》2022年第3期；《“道德存有之呈现”的传承——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之三》，《社会科学研究》2023年第1期。

② “十力学派”这个概念，是我受他人启发在《儒家生生伦理学引论》中正式提出来的（详见拙著《儒家生生伦理学引论》，商务印书馆2020年版，第2—7页）。近日读到刘又铭的《一个当代的、大众的儒学——当代新荀学论纲》（中国人民大学出版社2019年版）。该书同样关注熊十力到牟宗三一脉的发展，但将其称为“熊牟学派”（见该书第1页）。这一称谓似可商量，因为这里有一个如何看

待唐君毅的问题。唐君毅同样是熊十力的学生，出道甚早，在很长一段时间中，其学术名望远高于牟宗三。所以，我认为这一学派还是以其师立名更为合理。

③④⑨⑩⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社2001年版，第23—24、3—4、18、398、238—239、15—16、16、99、21—22页。

⑤ 将熊十力思想的核心概括为“一体两现”是我多年来一直坚持的做法，这一提法最早见于拙著《〈心体与性体〉解读》（上海人民出版社2016年版，第6页），后在《儒家生生伦理学引论》（商务印书馆2020年版，第4页）中又有新的发展。

⑥ 李清良：《马一浮对熊十力〈新唯识论〉中〈明心〉章之影响》，《湖南大学学报》（社会科学版）2009年第5期。

⑦ 李清良：《马一浮对熊十力〈新唯识论〉前半部之影响》，《湖南师范大学社会科学学报》2009年第6期。

⑧⑲ 熊十力：《十力语要·卷一》，《熊十力全集》第4卷，湖北教育出版社2001年版，第33、109页。

⑩ 熊十力：《读经示要》，《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社2001年版，第916页。

⑪ 熊十力：《乾坤衍》，《熊十力全集》第7卷，湖北教育出版社2001年版，第523页。

⑫ 熊十力：《明心篇》，《熊十力全集》第7卷，湖北教育出版社2001年版，第271页。

⑬ 熊十力：《体用论》，《熊十力全集》第7卷，湖北教育出版社2001年版，第7页。

⑭⑮ 梁漱溟：《读熊著各书书后》，《熊十力全集》附卷上，湖北教育出版社2001年版，第774、771页。

⑯ 这个问题一直受到学者的重视。如曾海龙认为，熊十力混淆了本体和本源论。大乘讲真如本体，空一切法相，这应当是本体论；有宗讲赖耶缘起，讲一切物的根源，这应当是本源论。“性空”是本体论，“缘起”是本源论。但熊十力将本体与本源都说成本体，还批评有宗有“二重本体之过”。可实际上，熊十力一面讲本体是宇宙本体，一面又说本体是良心本心，“真正有‘二重本体之过’的正是熊十力自己的本体论”。参见曾海龙：《唯识与体用：熊十力哲学研究》，上海人民出版社2017年版，第112页。

⑰ 参见杨泽波：《宋明抑或明清——关于儒学第三期发展学理起点的再思考》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2022年第3期。

⑱ 牟宗三：《心体与性体》第1册，《牟宗三先生全集》第5卷，台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司2003年版，第184页。

⑲ 熊十力：《十力语要·卷二》，《熊十力全集》第4卷，湖北教育出版社2001年版，第221页。

作者简介：杨泽波，复旦大学哲学学院教授、博士生导师，上海，200433。

（责任编辑 胡静）