

十力学派“一体两现”十五问^{*}

杨泽波 葛领童^{**}

[摘要] 在现代新儒家第一代代表人物中,熊十力成功创立了自己的学派,这就是十力学派。唐君毅、牟宗三等人自觉继承其师的思想,使这一学派影响大增,成为现代新儒学发展中的一道独特景象。这一学派的思想内核可以概括为“一体两现”。“一体”指道德之本体,“两现”分别为道德践行之呈现和道德存有之呈现。认真学习研究这一学派,了解“一体两现”这一思想内核,探讨其内在价值,使之发扬光大,是今后儒学发展必不可少的一项重要工作。

[关键词] 熊十力;牟宗三;十力学派;一体两现

第一问:您在《儒家生生伦理学引论》和《儒学谱系论》两部著作中明确提出

* 2023年04月27日,我接受了复旦大学哲学学院“《新唯识论》读书小组”葛领童、李斯源、梁誉、詹晨煜、郑奕涵等同学的采访。采访主要围绕如何理解十力学派思想内核“一体两现”而展开。本文由采访录音稿整理修改而成。谢谢上述同学的积极提问以及为此所做的工作。

** 杨泽波(1953—),男,河北石家庄人,哲学博士,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授,复旦大学哲学学院教授,主要研究领域为先秦儒学、现代新儒家。葛领童(1996—),女,江苏扬州人,复旦大学哲学学院博士生。

了十力学派的概念。您提出这个概念是出于怎样的考虑？

十力学派这个概念不是我提出来的，是我的学生曾海龙在他的博士论文《唯识与体用——熊十力哲学研究》中首先提到的（在正式出版时，考虑到各种因素，作者又删掉了这个提法，十分可惜）。这个提法很好地表达了我要表达的意思，于是借鉴过来，成了我梳理两千年儒学发展史的一个重要概念。

要成为一个学派并不容易，首先必须有自己独特的思想，用今天的话说，就是必须有“学术增量”。熊十力刚好满足了这个条件。他把佛学的唯识思想引入儒家，建立了自己的新唯识论系统。这方面的内容儒学之前不能说完全没有，但多是一些思想颗粒，远未成为系统。真正将其条理化，成为一个系统的，是熊十力。正是这个“学术增量”使熊十力有了创立自己学派的资本。

要成为一个学派，还要考虑继承的问题。在现代新儒家第一代代表人物（梁漱溟、熊十力、冯友兰）中，能够形成自己学派的不多。冯友兰生前影响比较大，但受思想内容的影响，加上政治因素的干扰，很少有人愿意继承他的思想（一段时间以来，一些学者有意识向这个方向努力，希望继承和发展冯友兰的思想，使之能够成为一个学派，但其效果如何还有待观察）。梁漱溟属于另一种情况。他的思想内在价值很高，但因为很长时间不在学校，同样是受政治因素的影响，没有人愿意自觉继承其思想，白白失去了一个非常重要的思想资源。熊十力就不同了。他带出的一些学生，如唐君毅、牟宗三，在海外有很好的发展。老师带学生，学生促老师，形成了一个颇具声势的独立学派。这种情况在近代是很少见的。

第二问：杨老师将十力学派的思想内核概括为“一体两现”。您为什么要这样概括？能不能说说您当时的想法？

“一体两现”是我对熊十力思想核心的概括。熊十力自己并没有这种说法，严格说来，他似乎也没有这方面的自觉意识。但如果我们

将熊十力的思想置于整个儒学发展的脉络中考量,特别是分析其思想的贡献,这种概括并非完全无据。所谓“一体”即是道德之本体,所谓“两现”一是道德践行之呈现,二是道德存有之呈现。熊十力一生讲得最多的话就是“吾学贵在见体”。这个“体”就是道德本体。道德本体不是死寂之物,必有发用,这种发用在两个方面展开:首先是道德践行方面,使人完善道德,成德成善,此为“道德践行意义的呈现”;其次是道德存有方面,使天地万物染上道德的色彩,具有道德的价值和意义,此为“道德存有意义的呈现”。熊十力一生的努力从没有离开过“一体两现”这个主轴。

作为十力学派的继承者,牟宗三对弘扬其师的思想作出了积极的努力,但他同样没有从“一体两现”的角度概括自己的思想。然而,这并不妨碍我们从诠释的意义上作这种总结。检视牟宗三一生思想的发展,从他的早期思想开始,一直延续到中期和后期,关注的其实都是“一体两现”的问题。换言之,从他早期写作《认识心之批判》,一直到后来写作《圆善论》《商榷:以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》,其思想始终沿着两个方面展开,一是道德践行问题,二是道德存有问题,而其根基则是对于道德本体问题的关注。一旦从“一体两现”的角度进入,掌握了这个中心,也就掌握了牟宗三的思想主脉,进而掌握了十力学派的思想核心。

第三问:“一体两现”首先是“一体”,下面就来谈谈“这方面”的问题。道德本体在传统研究中一般称为仁或良心。与学界一般做法不同,杨老师是以“伦理心境”来解读仁和良心的。您能不能介绍一下这方面的情况?

在儒学研究中,没有人不谈孔子之仁,孟子之良心,但仁和良心究竟是什么,很少有人从理论上真正予以说明。熊十力、牟宗三也是如此。我从事儒学研究的第一个项目是孟子的性善论。性善的基础是良心,要说明人何以有善性必须说明人何以有良心,于是,我不得不对此提交自己的答案。

要回答这个问题,首先要将仁和良心打通。孔子论仁,孟子论良

心,二者提法不同,其实内容无别,都是指人内在的那个道德根据。这个内在的道德根据,我统称为仁性。仁性究竟来自何处?历史上人们的看法比较简单,只是将其归为上天的赋予,用孟子的话说就是“天之所与我者”。然而,上天如何能够给人以仁性呢?我从一开始就认为这里有问题,不满意这种说法,坚持对仁性的来源进行新的说明。研究下来,我得出的结论是仁性有两个来源。首先是生长倾向。人天生不是一张白纸,上面早就有了内容,这些内容就叫“生长倾向”。生长倾向是“人性中的自然生长倾向”的简称,特指人生下来就具有的那种倾向性。光有生长倾向还不行,除此之外还有伦理心境。所谓伦理心境是社会生活和智性思维在内心的结晶。人在社会中生活,社会生活的内容会对其内心产生影响。人同时还要不断进行智性思维,智性思维也会在内心留下一些痕迹。这些影响和痕迹,统称为“伦理心境”。仁性的来源虽然可以细分为生长倾向和伦理心境,但不能截然分割,伦理心境一定要以生长倾向为底子,生长倾向也一定会发展为伦理心境。不包含生长倾向为伦理心境之狭义,反之,包含生长倾向则为伦理心境之广义。以伦理心境解说仁性,通常是就广义而言的。一言以蔽之,仁性即是建基于生长倾向之上的伦理心境。“一体两现”中的“一体”其本质就是仁性,就是伦理心境。

以伦理心境解说仁性的思路与传统的做法明显不同,而这也成了我有别于我的同行的一个显著标志。我的这种做法当然还有很多细节需要进一步讨论,但我坚信它代表着一个重要方向,有着很强的发展潜力。

第四问:以伦理心境解说仁性确实是一个重要变化,但它也带来了一些问题。比如,生长倾向主要取自自然义,这种自然之义如何能够成为道德本体呢?又如,狭义伦理心境来自社会生活和智性思维,既然如此,那么它就是后天的,这种来自后天的伦理心境又如何能够成为道德本体呢?

这两个问题都很重要,需要认真对待。先说头一个问题。生长倾向主要包含两个方面的内容,一是人可以成为其自己,二是有利于人

这个类的绵延。从这个意义上说,生长倾向完全是自然性的,尚不能以善恶相称,因为善恶是社会概念。但这种自然性的生长倾向又与善恶有着密切的联系。社会标准的善恶从总体上说是从生长倾向衍生出来的。儒家讲父母对子女要爱,子女对父母要孝。这些都不是凭空产生的,都可以溯源到人的自然生长倾向。比如,我们观察动物界可以经常看到,动物到了一定的时期就会求偶,繁衍自己的后代,有了自己的后代之后,又会保护自己的后代。这些都是天生的。儒家文化圈中的很多行为规范,都可以在动物身上找到原始痕迹,而伦理心境也是建立在生长倾向基础之上的。这样一来,自然之义的生长倾向与社会之义的伦理心境就联系起来,形成了一个整体。

后一个问题更为复杂。仁性作为道德本体必须有其先在性(注意我不用先验这个说法),这一点对于生长倾向不存在困难。因为生长倾向完全来自天生,是人来到这个世界的那一刻就有的,有明显的先在性,我将这种情况称为“先天而先在”。困难在于狭义的伦理心境。狭义的伦理心境因为来自社会生活和智性思维,确实是后天的,但奇妙的是,这种来自后天的伦理心境作为一种结晶体,在处理伦理道德问题之前也已经在了,同样具有先在性,这种情况我称为“后天而先在”。一个是生长倾向的“先天而先在”,一个是狭义伦理心境的“后天而先在”,二者虽有不同,一个源于先天,一个源于后天,但在处理伦理道德问题的时候都已经在了,都具有先在性,就此而言,二者又是相同的。正是因为这种先在性,伦理心境才能成为道德的本体。很多学者在这个问题上转不过弯来,局限于既然是后天就不能是先在(验)的观念,对我多有批评。但如果能够明白来自后天的东西作为一种结晶物,在处理伦理道德问题之前,早就存在了,这种“早就存在”用哲学术语表达就是“先在”,而正是这种“先在”的特性决定它可以承担道德本体之责。

我的这种诠释明显与牟宗三不同。牟宗三是从传统的形上学思路来思考这个问题的。在他看来,人的仁和良心来自上天的禀赋。上天是纯善的,其所给予的人的道德根据,也是善的。但前面讲了,我对这种传统的做法自始就持怀疑态度,不接受道德根据来自上天禀赋的

说法(即使强调伦理心境必须建立在生长倾向基础之上,生长倾向是自然性的,这种自然也不是上天有意的赋予)。这个问题之所以重要,是因为它涉及如何看待形上学这个大问题。按照传统的说法,人之所以有善性,是因为人有良心,人之所以有良心,是因为“天之所与我者”。这套说法延续了很长时间,但今天看来,问题很大。良心真的是上天赋予的吗?如果真是上天赋予的,那么上天是如何具体操作的?为什么在不同时间、不同地区良心的具体表现会有那么大的差异?这些问题在传统的思维范式中,很难得到合理的说明。正因如此,我放弃了传统的方式,改用伦理心境诠释良心,解说仁性。

第五问:道德本体如此重要,恶是如何产生的呢?您曾撰文指出,“以公私论义利”是“义利之辨”诠释的“沉疴痼疾”。这个问题与合理解说恶的问题有直接关系吗?

义利之辨是先秦儒学的热闹话题,但先秦儒家讨论义利并不以公私为标准。到了宋代的伊川才正式这样做。这种做法危害很大。利合出公自然可以求,但如果出于私,而这种私又不危害社会,为什么不可以求呢?如果人人都不求自己的私利,社会怎么能够发展呢?自伊川之后,以公私论义利成为一个流行的趋势,即使阳明也不能幸免。为了表示这个问题的严重性,我用了“沉疴痼疾”这种说法,直接断言以公私论义利是义利诠释中的沉疴痼疾。就此而言,伊川与明道相比,悟性要差出很多。哲学是需要悟性的。好像弹钢琴一样,有人弹得好,有人弹不好,其中自然有努力程度的差异,但也有天分的因素。哲学与弹琴一样,有些人就适合做,有些人就不适合做。这话不好听,但却是事实。

进一步看,这个环节还可以引申出两个问题。一是孟子是义务论还是后果论的问题。义务论和后果论是西方哲学的一对重要范畴。但如果我们细细分析孟子,不难看到,其思想既不是纯粹的义务论,也不是纯粹的后果论。具体来说,孟子强调做事必须出于义的目的,但他并不完全排斥利,完全不考虑后果。孟子既是义务论也是后果论,

是义务论与后果论的统一。如果一定要将孟子判定为义务论或后果论,不仅无法彰显孟子思想的特色,还会在争辩中前后失据,给自己找麻烦。二是恶的起源问题。人人都有仁,都有良心,但为什么后来会有恶呢,恶究竟来自何处?这是一个很大的问题。凡是坚持性善论的,都必须对恶的来源有一个交代,凡是坚持性恶论的,必须对善的来源有一个交代。在孟子性善论系统中,不能将利作为恶的来源。恶是没有按照道德根据的要求而行,选择了小体没有选择大体。虽然选择小体会导致恶,但小体本身不是恶。在孟子思想中,不能直接将利与恶画等号,恶没有独立的来源,只是善的缺乏。在义利之辩中,以公私论义利,以利作为恶的来源,是可亲可爱的先秦儒学到宋代变得有几分面目可憎的重要原因。

第六问:熊十力论本体有将恶实体化的倾向。您是否赞成熊十力的这种看法?

将恶实体化是熊十力的一大失误。熊十力以乾坤讲善恶,乾代表善,是善的根源,坤代表恶,是恶的根源。因为乾坤皆不可去,这样就 把恶坐实了。梁漱溟对此有严厉的批评,认为熊十力在这方面最大的失误是把恶坐实了,丢失了儒家学理的根本。这一批评目光敏锐,非常深刻。前面讲了,如何看待恶,说明其来源,一直是令人头痛的问题。而在孟子的学理系统中,恶只是善的缺乏,没有独立的来源。熊十力没有把握住孟子的这种思想,以乾坤讲善恶,把恶坐实了,犯了一个不应该犯的错误,大大减损了其“一体”思想的内在价值。

第七问:谈了“一体”再来谈“两现”,首先是第一种呈现,即道德践行的呈现。杨老师非常重视熊十力讲当下呈现,强调这一说法有重要意义,在建构儒家生生伦理学时更将其上升到“内觉”的高度,并借用佛家的自证分对其加以说明。我们对这个过程很感兴趣,杨老师能不能说说这方面的情况?

熊十力做学问、教学生确实有自己的一套。讲良知当下呈现是一

个很好的例子。我们知道,熊十力严厉批评过冯友兰,强调良知不是假说,是实在,是当下呈现。牟宗三听到这种说法后,“振聋发聩”,很受教育,但当时并不懂,经过后来的不断努力,才掌握了其中的奥秘。由于他的大力宣传,良知是当下呈现已经成为了20世纪著名的学术典故。

在这方面我的经历也比较曲折。我多次讲过,我接触这方面的材料是在读硕士的时候,当时非常好奇,但不了解其中的道理,直到大约过了三年,直升博士后,有一天才突然有了感觉,体会到了自己体内那股道德生命之流,明白了其中的秘密。我常说,我超脱字面理解的阶段,对儒家有了切身体会,踏入儒家的门槛,就是从懂得当下呈现开始的。当下呈现为什么如此重要,这需要从心学的根本义理说起。心学以良知为道德根据,良知不是死物,遇事必然表现自己,告知何者为是,何者为非,同时发出极大的力量,要求人们必须按照它的要求去做。听从了它的要求,就内心愉悦,违逆它的要求,就内心愧怍。也就是说,良知作为道德本体在遇事接物的瞬间一定会跃起身来表现自己。这种表现是在瞬间完成的,故为当下,这种表现是以呈现方式进行的,故为呈现,合而言之,即是当下呈现。熊十力讲当下呈现,就是要告知人们心学的这个道理。毫不夸张地说,只是简单的一句良知是当下呈现,就阐明了心学精髓,恢复了心学的血脉,其功不可谓不大矣。

有了这种进步自然心里高兴,逢人便说,遇人便讲。谁知过了近二十年,直到建构儒家生生伦理学时,我才发现这种理解还远不到位。因为它忽视了一个重要问题:我是怎么知道良知在呈现的。此时,我对佛家见分、相分的思想已经有了一定的了解。佛家认为,认识既有见分,又有相分。见分又叫能取分,是认识的那个行为者。相分又叫所取分,是认识的那个对象物。在见分和相分的划分中蕴含着一个问题:在见分构成相分的过程中,我们是否知道自己正在见分之中呢?为了解决这个问题,唯识宗又讲了一个自证分。自证分是自知的能力。以“听见”为例,“听见”作为一种识,可细分为三个内容:首先是听这种活动,此为见分;其次是所听见的对象,此为相分;第三是对这种

活动的自知,此为自证分。换句话说,当我听某一个声音的时候,我不但听见了这个声音,而且这个“听见”自己是知道的,即我知道我听见了一个声音。人的这种自知能力佛家即称为“自证分”。

佛家这一思想帮助我明白了一个道理:良知遇事一定会呈现自身,而人有一种自知的能力,可以知道这种呈现正在进行。这种能力在佛家叫作“自证分”,而我以儒家学理为基础称其为“内觉”。“内觉”是儒家生生伦理学的逻辑起点。逻辑起点是一个非常重要的问题。一门学说必须有可靠的逻辑起点,否则其根基就不稳固。过去我们常说,人有感性和理性,这个结论并没有错,但它忽视了我们是怎么知道人是有感性和理性的问题。如果以“内觉”作为儒家生生伦理学的逻辑起点,这个问题就不存在了。正因此,我通过诠释笛卡尔的“我思故我在”,提出“我觉故我在”的命题,将儒家生生伦理学的根基建立在“内觉”的基础上。这个变化是巨大的。传统心学无不以良知作为其学理起点,儒家生生伦理学不是这样,它的逻辑起点是“内觉”,不是良知。相对于“内觉”,良知是次一等的概念。没有“内觉”就没有良知。这些进步都是受到了熊十力讲当下呈现的启发,可见这个问题是多么重要了。

第八问:熊十力讲的“内缘”是非对象性的,而您讲的“内觉”一定有其对象性,这是什么道理呢?

熊十力讲“内缘”与我说的“内觉”有一定关系,但角度有所不同。当时有一种看法,认为心外缘一物,同时知道这种外缘正在进行,这就是“内缘”。熊十力不赞成这种理解,强调他所说的“内缘”专就证量而言,是本心自知自识,自己知道自己,与“外缘”无涉。而我强调“内觉”有对象性,是说“内觉”就是觉自己的内心。内心是统称,具体可分为欲性、仁性、智性三个方面,这三个方面都为内心这一概念所涵盖。如果没有内心这个对象,“内觉”就成了空的,不再有任何意义了。这个道理其实与熊十力并不矛盾。他强调“内缘”是本心自知自识,自己知道自己,这后一个“自己”不就是一种对象吗?当然,需要特别注意,我

说“内觉”有对象性,不是预先设定一个对象等待“内觉”去发现,否则在逻辑上会引出无限倒退的问题。“对象”和“内觉”放在一起,“内觉”是第一性的,“对象”是第二性的。前面我说,“我觉故我在”是儒家生生伦理学的逻辑起点,在“内觉”面前,良知是次一等的概念,就是这个道理。

这又涉及“内识”和“外识”的问题。在儒家生生伦理学系统中,智性是人的一种认知能力,这种能力既可以认识外部对象,又可以认识内部对象,前者称为“外识”,后者称为“内识”。“外识”与此处的话题没有直接关系,这里只谈“内识”。“内识”是认识内部对象,也就是认识自己的内心。要认识自己的内心,首先要发现自己的内心,否则认识自己的内心就成了一句空话。发现自己的内心,就是“内觉”。正因此,我才确定“内觉”一定有其对象性。

第九问:与道德践行意义的呈现有关,您提出了一个非常重要的概念,叫“仁性遮蔽”,特别强调要警惕仁性可能造成的弊端,反对目前过分抬高心学的倾向。您为什么有这种看法?

这是一个很好的问题。我提出这个问题和我的研究方法有直接关系。自我从事儒学研究开始,一个重要的努力方向,就是打破西方哲学感性、理性两分的思维模式,通过对孔子思想的诠释,建立了欲性、仁性、智性三分这一新的思想方法。在三分法中,欲性大致相当于西方哲学的感性,智性大致相当于西方哲学的(道德)理性,仁性则是孔子说的仁,孟子说的良心。我们不能说西方没有这方面的内容,但儒家关于仁性的论述特别丰富,事实上已成为一个独立的系统,远远超过了西方。

在三分法中,最值得关注的是仁性。前面说过,我对仁性有自己的理解。一般认为,仁性是道德本体,道德本体必有发用,其发用即为善,遇事只要善于反求,找到自己的道德本体,忠实按照它的要求去做,就可以成德成善了。这种理解当然是对的,儒家心学一系所强调的无非是这个道理。但在现实中我们会发现问题并非如此简单。我

在课上讲过,日本人也有仁,也有良心,但二战时他们杀了那么多中国人,这种现象如何解释?每个学生都有仁,都有良心,但文化大革命中,他们可以打老师,做很多错事,这种现象又如何解释?传统儒学研究很少涉及这些问题,但现实生活迫使我们必须对此有所说明,否则就是失职。根据前面所说,仁也好,良心也罢,一是来自生长倾向,二是来自伦理心境。伦理心境是社会生活和智性思维对内心影响的结晶体,既然如此,如果社会生活和智性思维出现问题,仁和良心也会出现问题。我将这种情况称为“仁性遮蔽”。仁性遮蔽不是说没有仁性了,而是说仁性受到了其他因素的影响,变了形,遮蔽了原先的光彩。就拿文化大革命来说,当时学生们那样做并不认为自己是错的,反而认为自己是革命的,是在捍卫革命路线。经过多年沉淀,社会回归正常后,这些革命小将才明白自己是被人利用了,才后悔,才反省,才道歉。这充分说明,仁性是会随着社会的发展而不断变化的,遮蔽就是这种变化的一种形式。

正由于此,我对现在过分抬高阳明心学的倾向抱有极强的警觉态度。阳明心学是由孟子思想发展而来的,对于彰显仁性的价值有重要贡献。阳明确看到他的思想与孟子思想的内在关联,十分自信,但并不了解孟子思想与孔子并非完全一致。照我的一贯思路,孔子思想内部有欲性、仁性、智性三个部分,孟子则只有欲性、仁性两个部分,不自觉地丢掉了智性。这就是我所说的“孔孟心性之学的分歧”。我提出这个看法很久了,但一直没有得到学界的重视。当前过分抬高阳明心学,就是这种情况的一个具体表现。尽管阳明讲知行合一,讲致良知有其合理性,从历史上看也有重要意义,但从根本上说,他的思想只是沿着仁性的路线走,并不重视智性对于成德成善的重要意义,本质上仍是一偏,并不全面。非常可惜,现在很少有人能够清醒地看到这里的问题,加上受政治因素的影响,往往将阳明心学看得太高,甚至直言要以心学救天下。这是一种非常不好的倾向,如果我们现在还不注意这个问题,它的弊端在不久的将来定会重新再现,重演明末清初的教训,重演“文化大革命”的悲剧。

第十问:既然仁性也会出问题,那如何解决呢?您似乎是寄希望于智性,提倡大力启动智性,来一个“二次启蒙”。您能谈谈这方面的问题吗?

仁性会出问题,历史上并非没有人关注。蕺山对阳明心学流弊的警觉,就是由此而来的。明代末期,阳明后学的弊端逐渐显现出来,猖狂者参之以情识,超洁者荡之以玄虚。为解决这些问题,蕺山提出了“意根最微”之说,将意提至超越层,与作为已发的念区别开来,后来又区分了心宗与性宗,希望以性宗作为保障,使心宗不陷于流弊。三百多年后,牟宗三写作《心体与性体》延续的是同样思路。他认为,蕺山学理最有价值之处是既重心体,又重性体。在这种划分中,心体代表主观性,性体代表客观性。一旦心体出现了问题,可以通过性体的客观性加以克治,使其不流于弊端。因为我对仁性有自己的诠释,所以完全不接受这种理解,更不相信这种做法能有实际效应。因为我们很难相信,在社会生活中如果仁性出了问题,有人对他说,这是你心体的错,不是你性体的错,拿出你的性体,挺立性天之尊,你的问题就可以解决了。在当今条件下,能有多少人相信这套说法呢?

要从根本上解决问题,还是要回到三分法。前面讲过,三分法是打破西方感性和理性两分法,将与道德相关的因素划分为欲性、仁性、智性三个部分的一种方法。在三分法中,除欲性外,仁性和智性都是道德的根据,而仁性与智性的作用各不相同,有一个复杂的互动关系。在这个互动关系中,仁性可以为智性提供动力,智性可以对仁性加以再认识。仁性为智性提供动力的问题与此关系不大,暂且不论。这里着重谈智性对仁性的再认识。这种再认识有两种可能。一是看到仁性没有问题,从而使行动更为自觉,目的更为明确。二是看到仁性有问题,内部有缺陷,这时就需要对其加以调整甚至作出重大修改,从而使行动趋于合理。由此可见,儒家生生伦理学虽然来自十力学派,但与熊十力、牟宗三不同,它不持心学的立场,这是需要特别强调的。心学以仁性作为道德根据,而儒家生生伦理学认为,除仁性外,智性同样是道德根据。由仁性而来的是心学,由智性而来的是理学。心学与理学各为一派,但都有失全面。如果仅以仁性为道德根据,必然使其学

理陷于偏狭。只有立足于三分法,既承认仁性的作用,又承认智性的作用,才能保证学理的完整。我在《儒学谱系论》中将这一步工作归纳为一句话,这就是:“立法三分,聚合两流。”

正是在这个意义上,我提出了“二次启蒙”的概念。启蒙运动是近代西方文化发展的重大事件,其核心是启用理性从宗教束缚下解放出来。根据我的理解,类似的运动,中国早在先秦时期就已经大致经历了。周人在推翻殷人统治后面临着其政权的合法性问题,为此他们将德与天联系在一起,提出“皇天无亲,惟德是辅”的口号。随着社会发展出现的问题越来越多,人们渐渐对这种说法产生了怀疑,出现了“怨天”“疑天”的思潮。这种思潮的本质是对先前带有原始宗教的精神产生怀疑。正是在这个意义上,我才断言,中国早在两千多年前就基本上完成了第一次启蒙运动。这次启蒙运动给中国文化带来了极为深刻的影响。从历史上看,儒学内部虽然也包含一些类似宗教的因素,但走的始终是人文的路线,而不是宗教的路线;儒学从来不是宗教,从根基上说,就是因为在先秦有过这样一次启蒙运动。放眼世界,这可以说是中华文明最为特殊、最有价值的地方。

但是,这一工作还不够彻底,它还只是对先前宗教精神提出怀疑,开始走向人文的道路,对道德根据尚缺乏真正的理解。自孔子创立仁的学说后,仁就成了儒家道德学说的最重要的根据。为了替这一根据寻找终极来源,至少从孟子开始,人们就开始以天说事了。孟子“天之所与我者”是极为重要的材料。按照这一说法,上天居于最高层次,是一切事物的终极原因,仁性也来自上天的赋予。于是人的道德根据就有了可靠的形上保障,人们只要按照自己的仁性去做就可以了。但如上所说,仁性除生长倾向的基础外,主要来自社会生活和智性思维对内心的影响,而非来自上天的赋予。既然如此,一旦仁性出现问题,就不能指望上天,唯一有效的办法,就是启动智性对仁性加以再认识,查明其来源,肯定其合理之处,明确其问题所在,从而加以调整和修正。动用智性发现仁性的问题,从仁性中解放出来,也是一种启蒙,因为之前已经有过一次启蒙,所以这次启蒙可以称为“二次启蒙”。

当然,这次启蒙不能完全等同于西方近代的那次启蒙。西方近代的启蒙运动对西方社会的发展有着极为重要的意义,尼采、海德格爾的思想都离不开这个背景。然而,西方启蒙运动的问题也不能忽视,根据我的判断,其最大的问题就是过于自信,走过头了。在西方人看来,因为人有理性,理性可以认识一切,改造一切,破除一切。但他们不知道,社会规范不是都能破除的,即使能破除,也不能随意而为。西方社会发展中出现的种种问题,均与此有关。为了避免这一教训,我提出,在“二次启蒙”中需要引进经权智慧。也就是说,破除旧的规范,必须在经权的范式下展开,必须有好的动机,必须充分预估其后果。动用智性对仁加以再认识,也应这样看。智性确实可以对仁性加以再认识,发现有不合理的地方,可以加以调整,但这个过程必须以行权的方式展开,不能胡改乱作,否则就是小人行权,后患无穷。前面讲的仁性和智性的互动关系,就是处理这个问题的。这个问题太大了,《儒家生生伦理学引论》辩证篇第八至十章有详细的分析,有兴趣的不妨一阅。

第十一问:再来看第二个呈现,即道德存有的呈现。您在“牟宗三对熊十力的继承和发展”系列文章中提到,熊十力道德存有的路线是受到了佛教的影响,但佛教唯识与儒家学理明显不同,那么应该如何理解这种意义的呈现呢?

在“两现”中,“道德践行意义的呈现”虽然也很重要,但相对来说还比较好理解。这方面的道理,传统心学早就讲了,熊十力的努力无非是彰显了传统心学的真义,复归了心学的传统而已。“道德存有意义的呈现”就不同了,它更为复杂,可以说是全新的内容,其学理意义也更为重要。前面讲过,我大约经过三年的努力,才了解了熊十力讲当下呈现的用意,非常兴奋。谁知又过了很多年,直到写作《贡献与终结》第三卷存有论时,突然才意识到之前的了解并不全面,之前了解的只是道德践行意义的呈现,除此之外,还有道德存有意义的呈现。也就是说,道德之心创生道德践行是通过当下呈现进行的,道德之心影响宇宙万物的存在,使其成为道德存有的过程,同样是通过呈

现进行的。我之前仅仅了解道德践行意义的呈现,不知道呈现还有道德存有的意义。这个发现令我大为震惊,加之后来又明白了不能只讲呈现,还必须讲内觉,只有这样儒家生生伦理学才能找到可靠的逻辑起点,深感儒学研究之难远远超出了想象。

熊十力在道德存有意义上讲呈现,虽然受到了佛教的影响,但与佛教义理又有很大不同。心外无境,三界唯心,宇宙万物只是心的乍现,没有心就没有境,这是佛教唯识思想最重要的内容。佛教这一思想完全建立在缘起性空学理基础之上。儒家不同,儒家重心,心不是空,而是实。熊十力正是看到了这个问题的重要,在引进佛教相关思想的同时,对其进行了重大改造,将佛教的以空为原则,改换为儒家的以实为原则。这个实就是道德之心或道德本心。道德之心或道德本心有一个特点,就是不安分,对外总是要指指点点,表现自己的意见,从而将自己的价值和意义附加其上,使之染上道德的价值和意义。这个过程是通过呈现进行的,而这个过程又可以称为“创生”。道德之心或道德本心创生宇宙万物,是十力学派不变的原则。从特定意义上可以说,创生的过程就是“由无到有”的过程。但这个“无”不是物理意义的,不是说什么都没有,而是说没有道德之心或道德本心的参与,宇宙万物没有任何的价值和意义。没有道德价值和意义即是一种无,受到道德之心或道德本心影响具有了道德价值和意义即是一种有。

第十二问:您非常重视道德存有意义的呈现,以此凸显熊十力在开创道德存有一脉的重要作用,但又说相关义理在横渠、二程、阳明那里已经有所涉及了,既然如此,熊十力的贡献表现在何处呢?

道德存有是儒学的一项重要内容,但相关思想有一个漫长的发展过程。先秦儒家虽然有些话(比如孟子说的“万物皆备于我”)好像与此接近,但严格分析,二者讲的并不是同一个问题。到了宋明,情况就不一样了。受佛教影响,一些重要的儒学家已经明白并接受了佛教的这一思想。比如,横渠讲“民胞物与”,讲“天地立心”,明显已经包含了

这方面的内容。明道就更为直接了,他的一些话头,如“仁者,以天地万物为一体”,“仁者浑然与物同体”,表面看十分玄虚,但如果置于道德存有的角度,无非是说,有德的人必然以道德之心观察万物,将自身的价值和意义赋予其上,从而达到与宇宙万物浑然不分的境界。象山的“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”,阳明以观岩中花树论“心外无物”,将这个道理讲得更加明白了。这充分说明这些思想家已经初步了解了道德存有的道理,但他们的论述还不够系统,多是一些思想碎片,顶多算是一些超人的体悟或天才的猜测而已。

真正把这一内容系统化上升为一种理论的是熊十力。熊十力能够有此贡献,达到前人未能达到的高度,缘于他在南京支那内学院跟随欧阳竟无学习佛学,掌握了唯识论的基本精神。通过这种学习,他明白了万法唯心的道理,虽然后来对佛学有所不满,立志以儒家思想为基础对其进行改造,但他所要阐明的思想其根基仍然是万法唯心,只不过“心”的内含有所不同而已。熊十力这样做的最大意义,是在儒家原有的道德践行的路线之外新辟出了道德存有的路线。我写《儒学谱系论》,一项重要任务就是要阐明两千年儒学发展实际上有两条路线,一条是道德践行的路线,一条是道德存有的路线。道德践行是主线,道德存有是辅线。道德践行之主线自古就有,而道德存有之辅线是宋明之后受到佛教影响逐渐形成、最后由熊十力真正挑明的。这足以说明,阐明道德存有意义的呈现,在道德践行的路线外,开辟出道德存有的路线,完善了儒家一主一辅两条线索的整个格局,这是熊十力学理最大的“学术增量”,也是其对儒学发展最大的贡献。我常说,近代以来,其他人不好说,但再过多少年,熊十力还是要讲,甚至大讲特讲,就是基于这个道理。

第十三问:熊十力以体用不二批评唯识学,贤首大师判教也说唯识宗只是大乘始教,大乘起信论达成理事无碍法界方是终教。以此为据,太虚大师批评熊十力不如贤首学。如果这个批评能够成立,熊十力体用不二的“学术增量”就将完全被抹杀了。熊十力对此似乎没有回应,您怎么看这个问题?

这个问题前面已经有所涉及了。上面反复讲过,心外无境,三界唯心是佛教的基本义理,这个义理是建立在缘起性空基础之上的。佛教的这套说法内部隐含着一些学理问题不易解决,佛学界内部对此也多有争论。熊十力在这方面的贡献,是借鉴了唯识学的基本义理,而移动了它的基础,即不再以缘起性空为基础,而是以道德本心为基础。也就是说,熊十力的新唯识论的根基不再是空,而改成了实,不再是缘起性空,而改成了以道德本心为基础的体用不二,大化流行。这就是“学术增量”。不管熊十力如何面对太虚的批评,如何回应佛教界的挑战,这种“学术增量”都是无法否认的。这再次说明,为儒家学理系统增加一点新的内容,提供一点“学术增量”是多么不易,多么宝贵了。

第十四问:最后再谈谈十力学派的前景问题。您为《儒家生生伦理学引论》结语标注的题目是“儒学范式现代转化的完成”。在一般人看来,“现代”这个词与文化、经济等具体的社会情况相关,而哲学,特别是道德哲学是一种抽象的、理论的事业。您在这里所说的“现代转化”意味着什么?

这里的“现代”是就思想范式而言的。研究任何一门学问,都有自己的范式。儒学研究已有两千多年了,同样有自己的范式。这个范式从历史大视野的角度看,我认为主要有两个。一是孔子创立的礼仁,二是二程提出的天理。礼仁范式是以礼仁为核心,讨论儒学中心问题的一套思想方法。天理范式是以天理为核心,将道德学说上推到天的高度的一套思想方法。这些范式维持了两千多年,发挥了重要作用,至今仍然有效。但它的一些不足也逐渐显现出来了。比如,研究儒学都知道孔子既讲礼,又讲仁,“人而不仁如礼何,人而不仁如乐何”之名言更是世人皆知。但礼和仁究竟是一种什么关系,为什么行礼必须以仁为思想基础,只停留在礼和仁的字面上,很难讲清楚。又如,二程非常重视天理,明言“天理二字是自家体贴出来”,充满着自豪之感。自此之后,儒家学说上升到了天理的高度,这固然有利于应对佛教和道教的挑战,但其学理也渐渐走向了僵化。正由于此,“现代转化”的问题早在二十世纪八十年代就提出来了,很多人都在讲,都在做,提出了

各式各样的方案,五花八门,十分热闹。

我所说的“儒学范式现代转化的完成”也是在这个大背景下进行的。我的工作主要围绕十力学派的“一体两现”(特别是其中的“一体”)而展开。道德本体人人都讲,但传统的讲法有一个根本性的缺点,就是把它讲死了。按照传统的范式,道德本体来自上天的禀赋,是天理的表现,而在中国思想系统中,天是不变的,即所谓“天不变道亦不变”,因此作为来自天理的道德本体也是不变的,从而使儒家学说失去了应有的活力。为了解决这个问题,我从生长倾向和伦理心境两个角度对道德本体进行了诠释,提出了仁或良心是建基于生长倾向之上的伦理心境的命题。因为生长倾向和伦理心境都有时间性和空间性,所以道德本体也有时间性和空间性。更为重要的是,我坚持认为,并非只有仁性才是道德根据,智性同样是道德根据,仁性和智性的辩证关系同样是有时间性和空间性的,处于一个复杂的发展变化的过程之中。

我将自己的学说概括为“儒家生生伦理学”,特别重视“生生”二字,主要目的就是要凸显这种时间性和空间性,从发展变化的角度看待儒家的道德学说。这种新理解带来的理论效应十分巨大。在传统中,道德本体一定是不变的,而在儒家生生伦理学系统中,道德本体一定是变化的。将时间性和空间性加诸道德学说中,使成德成善成为由曾在到现在再到将在不断流动变化的过程,是儒家生生伦理学带来的最为根本性的改变。这种改变大大超出了固有的思维习惯,有很强的超前性,以至于很多人一时还不能了解它的价值。我在《儒家生生伦理学引论》扉页上标明“献给一百年之后有幸的读者”,即包含着这层用意。但我相信,或许用不了那么久,它的意义就能够显现出来,为人们所广泛接受。

第十五问:刘述先讲过,从熊十力之后,儒学家的身份已经从传统的士大夫变成了专门教师,儒学也从实践的学问变成了象牙塔中的学问。在这种情况下,儒学的学习者和研究者应当如何承担自己的社会责任?您对正在学习中国哲学的研究生有什么建议?

这个话题比较沉重。社会确实发生了很大的变化。在历史上，士人中出众一点的做王者师，像伊川那样，大多数则是自己读书教书，影响乡里。现在不同了，由于职业分工越来越细，儒学研究者一般只是大学的老师，很难直接与社会大众广泛接触，其社会影响力只能通过他的研究成果来实现。

面对这种情况，我们需要给自己一个准确的定位。从事理论研究无非有两类，一类是求庙堂之高，一类是求江湖之阔。求庙堂之高，就是要钻象牙塔，在学理上求得突破。求江湖之阔，就是做好普及工作，扩大影响。能够两者兼顾最好，但绝大多数人没有这种能力，只能顾一头。在我看来，求庙堂之高的路相对来说可能更难走，因为你的书没有多少人去读，更没有多少人能读懂，甚至根本不知道你这个人的存在。但社会的发展离不开这些人。一旦这些人的工作做好了，在理论上有了实质性的突破，自然会有人来学习他们的思想，宣传他们的主张，进而影响社会。

我自己走的是前一条路，这条路不好走，必须甘得了寂寞，坐得了冷板凳，忍受长久的孤独，从事中国哲学研究的人尤其如此。我在《儒家生生伦理学引论》后记中说，“在今天的条件下，对中国哲学的思考可能60岁才算成熟，不管别人怎么看，这话反正我信”，讲的正是这个道理，践行的正是这个夙愿。希望大家能够明白这个道理，找准自己的定位。

Fifteen Questions on “One Body and Two Manifestations” of Shi-li School

Yang Zebo Ge Lingtong, et al.

Abstract: Among the first generation representatives of modern neo-Confucianism, Xiong Shili successfully founded his own school, Shili School. Tang Junyi, Mou Zongsan and others consciously inherited the thought of their master, which greatly increased the influence of this school, which became a unique scene in the development

of modern neo-Confucianism. The core of this school of thought can be summarized as “one body and two manifestations”. “One body” refers to the moral noumenon, and “two manifestations” are the presentation of moral practice and that of moral being respectively. It is an important task for the future development of Confucianism to study this school seriously, to understand the core of the thought of “one body and two manifestations”, to explore its intrinsic value and to carry it forward.

Keywords: Xiong Shili, Mou Zongsan, Shili School, “one body and two manifestations”

304

古典之智与
现代之思