



《新唯识论》的《明心》章浅探

[韩]赵显昊

摘要:熊十力通过“恒转”、“翕辟”、“体用不二”、“即用显体”等范畴与命题来说明“本心”与“本体”的关系,即“本心”就是“本体”。人们通过“工夫”才能见到本体、本心,而且工夫就是本体、本心,通过修养工夫就能体悟本体。一方面,本心、本体当下呈现出来;另一方面,通过工夫见到本体。熊十力的“无极而太极”即本体的“虚而有”、“寂而感”,即体即用,即本体即变化。

关键词:熊十力;新唯识论;本心;本体;工夫;无极;太极

众所周知,熊十力的学术“贵在见体”^①。其代表性著作《新唯识论》(语体文本)末章就是《明心》。大体上,熊十力在该章里说明“心的来源”以及“如何见体”的问题。本文将围绕这两个问题,试图初步地探讨《明心》章。

首先,冯友兰为西方读者写《中国哲学简史》时谈到过语言障碍问题:“一个人若不能读哲学著作原文,想要对它们完全理解、充分欣赏,是很困难的,对于一切哲学著作来说都是如此。这是由于语言的障碍。加以中国哲学著作富于暗示的特点,使语言障碍更加令人望而生畏了。”^②笔者作为一名外国留学生,甚感冯友兰的这番话极富道理,加以熊十力写文章时多用古文的文体来写作,这让笔者不敢说自己对熊十力哲学体系能够理解得非常透彻。虽然理解得不够全面,但笔者冒昧地把管见叙述在下面。

《明心》章分成上、下两部分。熊十力在《明心》上章里,主要讲述本心以及习心(心所)的总体部分;在《明心》下章里,讲述习心(心所)的具体、细节的部分。熊十力把心分成“本心”与“习心”,而且认为“本心”与“习心”的用处都不一样。他觉得哲学家们从来都没有看清楚、区分清楚“本心”与“习心”,而是通过“习心”来研究“本心”领域内的东西。熊十力批评了这些问题以及误解,进而详细讲述“本心”与“习心”。笔者在本文里,主要针对《明心》上章进行初步的探讨。

一、举本体而呈现本心

“本体”是我和万物共同具有的,简单地说,“本体”在我们人类中就叫做“本心”。熊十力通过马祖道一禅师的话,讲述本体与本心的关系:“马祖云:‘只如行住坐卧,应机接物,尽是道。(原注:吾国儒道诸家,皆以宇宙真源、人生本性说名为道。道者由义。以其为人之所共由,故名。体道之人,其日用云为,皆从本性上发出,而不杂以一毫后起之私,故云尽是道。)道即是法界,(原注:法界,犹云宇宙本体,但以其在人而言,则谓之心。马祖以此土先哲所云道,与印度佛家所云法界,同为本体之目。)乃至河沙妙用,不出法界。’(原注:

①郭齐勇:《熊十力思想研究》,天津人民出版社1993年,第30页。

②冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社1996年,第13页。

河沙，喻数量无穷尽也。吾人日常生活中，一切皆从真体流行。）”^①

在《明心》章前部分，熊十力再次谈到在《成物》章已谈过的“恒转”和“翕辟”的问题。虽然“恒转”和“翕辟”之论可以用来说明有关“成物”的过程，可是“心的来源”也要通过“恒转”和“翕辟”之论来进行解释。熊十力说，之所以再涉及到“恒转”和“翕辟”，是为了展开说明“心”的问题。熊十力认为，“心”是“恒转”（本体）之动而辟。不过，在这个阶段之前，先有“翕”的生成（不是说时间上的先后）。因为虚灵的本体自身需要自己的立足点或基点，所以本体开始动而翕，从而生成“物”——这就是生成“物”的本体论的解释。因为物具有“形”，所以物才开始具有违背本体自性的特点——“反”。为了克制物的违背本体自性的“反”，在生成物的同时就会“相反相成”地生成“心”——这就是本体的动而辟。翕具有与本体自性“反”的性质，不过这个翕的“反”会从属于“辟”，而且“辟”会统摄“翕”，所以最后“辟”融“翕之反”而归于冲和。

本体“举”其自身而全现为此力用（翕辟）。因为并不是本体以外另有别的东西让本体具有这种力用，所以熊十力通过“举”来说明本体的动。相反相成后，“翕终从辟，健顺合而成其浑全”^②。因为翕和辟本身不是从不同的本体出来的两样东西，而都是从本体的动而生成的，所以两者可以和合。熊十力这样的哲学体系与把本体视为现象以外的哲学体系完全不同。

熊十力把“心”区分为“本心”和“习心”。他说，孟子不把物化的心叫做心：“物交物，则引之而已也。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。”^③虽然严格说来，“习心”是属于物的，可是“习心”也具有主宰力，所以熊十力说，也可以称它为“心”。“本心”和“习心”也可以称为“性智”和“量智”，就是“从人生论与心理学的观点而言，则名以本心。从量论的观点而言，则名为性智”^④。

在熊十力哲学体系中，“本心”就是“本体”，“本体”就是“本心”。他以问答的形式来说明“本心”及“本体”的关系：“或有问言：《新论》本以恒转之动而辟，说明为心。此所谓心，即是本心，非习心也。然心既只是恒转之动，应不即是恒转。（原注：本心，亦省云心，后皆仿此。）易言之，心不即是本体。（原注：恒转者，本体之名。既云心不即是恒转，换言之，心不即是本体。）而《新论》却又说心即本体，其义云何？”针对这个疑问，熊十力通过“体用不二”、“即用见体”、“离用无体”的逻辑来回答：“言心即本体者，即用而显其体也。夫曰恒转之动而辟者，此动即是举体成用，非体在用外也。离用不可觅体，故乃即用而识体。（原注：譬如，于沤相而知其是大海水。）夫于本体之动，而名为用。（原注：此中动字，义至深妙，非与静反之谓。动者，言体之显现也。即此显现是至神极妙的功用，故名为用。）”^⑤

我们要注意的，无论是习心、依他心、人心或量智，都是“形”而后有的。在具有“形”的万物当中，包括人类在内的有机物就会具有“根”的作用，无机物没有此“根”的作用。“根”也可以称为有机物生命现象的机能，“根者，即佛家所谓眼等五根是也。此根乃心所凭以发现之具，而不即是心，亦不即是顽钝的物质。今推演其旨，盖即有机物所持有之最微妙的生活机能。”^⑥因为“本心”假借“根”而发挥它的力量，所以借这个机会，“根”就有自己的力量而开始与“本心”相“反”。“习心”虽依靠“本心”的力用而有，但是如上所说，因为“根”拥有自己的力量，因而“习心”就自成为一种自有权利的东西。

熊十力认为，无论无机物还是有机物都具有“本心”，可是因为只有有机物里面才生成“根”，所以只有有机物才依照其中存在的“根”而可以发现“本心”，无机物里没有“根”，所以无法发现“本心”。可是，“根”就假借本心的力量而自有力量，这样会失去本心的灵性而导致物化。所以，我们必须要通过工夫而去掉根的“反”或习气的限制，进而恢复本性。

二、由工夫而见本体

如何见体，如何达到、证会“本体”呢？如果我们想要证会、体会“本心”、“本体”的话，就必须要做实

①《新唯识论》语体文本，载《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社2001年，第392～393页。

②《新唯识论》语体文本，第372页。

③《孟子·告子上》，杨伯峻详注，中华书局2005年，第270页。

④《新唯识论》语体文本，第374页。

⑤《新唯识论》语体文本，第377～378页。

⑥《新唯识论》语体文本，第375页。

践工夫,“无工夫而言本体,只是想像卜度而已,非可实证本体也”^①。在熊十力看来,关键就在于“保任本心”的工夫上。按照熊十力“体用不二”的理论来看,“本心”既是“本体”的用,也是“本体”的自身,所以我们可以“即用见体”。即是说,“即本心见本体”——“保任本心”。实际上,工夫也是自本体出来的,“非是离本体别有一心来用工夫”,所以说“保任”。“保”是保存本体自性,“任”是把主宰力还给本体。

熊十力把明儒杨天游与黄梨洲的论证加以整理,认为:“工夫有纯驳偏全不同,本体无偏全,无纯驳。以此,不许工夫即本体,实倒见也。夫保任此本体,方名工夫。但保任实由本体之自明自觉,易言之,即工夫实自本体出。非是离本体别有一心来用工夫。”“杨氏歧本体与工夫为二,故以积累等之有无两相比较。梨洲虽知其误,而驳词未足以解其蔽也。”^②熊十力讲工夫论时,主要是从禅宗和儒家的方法来展开的,就是禅宗的“直指本心”、“作用见性”和儒家的“即工夫即本心”。

关于禅宗的“作用见性”,一般认为其中的“作用”是“见闻觉知”。这里的“见闻觉知”是“根”或“习心”的“作用”。可是熊十力认为,真正的“作用”是从“本心”直接出来的,不受“根”和“习气”的影响。譬如,禅宗的公案中,怀海法师当初看到野鸭时的“见闻觉知”(一般所谓的作用)是“习心”或“根”的作用,但是经过马祖大师的教导后,看到野鸭时发生的是“本心”的作用下直接发挥的“见闻觉知”(真正意义上的作用)^③。在熊十力看来,“见闻觉知”是习心的“用事”而已,绝不是“作用”。在此笔者有个疑问:如果是这样的话,熊十力不嫌麻烦地引用的比喻即大海水与众沤的比喻中,众沤是对应“用事”的,还是“作用”的?熊十力把现象分成为两个部分,一是“用事”,另一是“作用”。如果这样区分的话,是不是违背了他经常举例的大海水与众沤的体用不二的模式呢?

上面简单地谈到了“作用见性”,接着再谈“即工夫即本体”论。

熊十力基本上继承王阳明的“即工夫即本体”论,可是实际上不仅是继承而且是“改造和发展”^④。跟王阳明相比,熊十力对人的力量、创造力更加重视。

通过工夫才能认得本体,没有工夫就没有本体。在熊十力看来,这样的思路亦完全表现于《论语》里,特别是“十五志学章须融会《论语》全部的意思”。他认为,这里的“学”是“见体”的学问。孔子十五岁立志于见体的学问,通过不断的工夫,而最终达到“从心所欲不逾矩”的境界。《论语》的这一章说明工夫的成就程度与见体的程度密切有关,而且说明通过不断的工夫和修养才能完成见体的学问。就是说,随着工夫的成就程度,孔子也达到不同的境界,如“五十而知天命”、“六十而耳顺”、“七十而从心所欲不逾矩”。《明心》章里说,若工夫达到一分,就可以见到一分的本体;若达到十分,就可以见到十分的本体。

在熊十力看来,“学”是找到或恢复本体的过程。他觉得《论语》的全部内容就是讲这个的,可是也会有疑问:“孔门之学,教人即实事上致力,曷尝谈本心、说仁体耶?《论语》一书,可考见也。”熊十力答曰:“《论语》载门下问仁者甚多,汝乃不考,何哉?”^⑤从而我们可以知道,熊十力认为孔子所说的“仁”就是本心、本体。我们通过工夫的实践而能看到“仁体”、“本体”。他认为,工夫即是“反求自证”、“实践人事”。他批评以追求欲望为自然,“居处恭,执事敬,与人忠”中看到“仁”,这才是“真自然”。“若饥食、困眠,禽兽都是这等的,以此为当下”,“关键时刻,杀身成仁才是真工夫”,“唯真切下过工夫者,方实证得本体即自本心”,“儒者于人伦日用、万物酬酢处致力。虽云随处体认天理,(原注:此中天理,谓本心发用,自然有则也。如居处恭,执事敬,与人忠。何故不恭、不敬、不忠便不可?此只是本心自然之则,必顺此乃安,否则不安,无可更诘理由。所以说为天理。居处必恭,执事必敬,与人必忠,就是随处体认天理,而不敢违之。儒者用工夫只如此。)”^⑥。

在熊十力看来,道德实践的工夫并不是容易的事情,“颜子三月不违仁。仁,本体也。三月,久词也。虽能保任仁体,久而不违,然未能恒常不违,则本体犹未能卓尔呈露,非真透也。颜子且然,况其凡乎。”

①《新唯识论》语体文本,第397页。

②《新唯识论》语体文本,第396~397页。

③《新唯识论》语体文本,第380~382页。

④郭齐勇:《熊十力思想研究》,第134~135页。

⑤《新唯识论》语体文本,第399页。

⑥《新唯识论》语体文本,第404页。

以上我们初步地探讨了熊十力通过禅宗的“作用见性”、儒家的“即工夫即本体”来说明工夫和本体、本心之间的关系。但是他对禅宗的“见体”方法并不完全认同，而对儒家的工夫方法表示肯定，“禅家作用见性，儒者即工夫即本体，于此可见二家旨意有相同处。（原注：如前所举居处恭云云，这时恭的心是工夫，而实即本心之发用，是名作用。禅于此见性，儒则于此识本体。故云相同。）……佛家遗伦物，独处清闲，（原注：《阿含经》语。）一义收摄精神，趣入本真，（原注：本真谓本体。）反求自性。（原注：此承上语，重复言之耳。自性即本真，以其为吾人所以生之理故曰自性。）高材故证真，（原注：证得本体曰证真。）钝根犹难朝彻。（原注：庄子云：“朝彻而后能见独。”）”

熊十力虽然批评佛教，可是也承认佛教“寂”的一面，他说，“寂”和“仁”的结合是本体的完全的样子。他认为，融合儒家和佛教对本体的观点，才能完整地看到本体的自性，“本论析儒佛之违，而会其通，以契应至理为归，而于佛家别传旨，（原注：禅宗为佛家教外别传。）尤觉其与儒者直彻心源处特有吻合。（原注：心源，谓本心或本体。）是故会寂与仁，而后见天德之全。（原注：天者，本体之代词，非为神帝也。）”“会通佛之寂与孔之仁，而后本体之全德可见”，“本体具备万德，难以称举，唯仁与寂，可赅万德”^①。也就是说，熊氏肯定的是儒家心学的本心本体说，以及通过工夫而见体的路径。

三、无极而太极

由此可见，在熊氏看来，融合儒佛对本体的观点才能完整地看到本体的自性、全貌，但是他又认为佛教因有出世的倾向而不能成为常道，而儒家的道理才能成为常道。众所周知，宋代新儒学融合了佛教和道教的内容，深受佛道二教的影响。打开宋代新儒学道路的就是周敦颐《太极图说》中的“无极而太极”。周敦颐所提倡的“无极而太极”为新儒学的基点，这个命题描写了“本体”的特性、属性。有关“无极而太极”的论辩，有朱熹与陆九渊的论辩，朝鲜李朝中也有过李彦迪与曹汉辅的论辩。

笔者首先想叙述对于“无极而太极”的初步思考。“无极而太极”就是具有“A 而 B”的形式。这里的 A、B 是某种东西（不管是精神的、物质的、属性的还是性质的）；毫无疑问，A 是“无极”，B 是“太极”。“而”表示 A 和 B 之间的关系。我们要了解“而”指的是什么样的关系。笔者认为，“而”大概具有三种关系，即“属于、从属”、“并列”、“修饰或形容”的关系。就是说，“A 而 B”具有“从 A 产生 B（B 属于 A）”以及“A 并且 B”还有“A 修饰 B”的三种关系。这三种关系中，每种关系使得其中的各个重点都不一样。即“从 A 产生 B”的关系中，重点在于 A 上；“A 并且 B”的关系里，重点同等地在于 A 和 B 上；“A 修饰 B”的关系上，重点在于 B 上。

在“无极而太极”这个命题里，重点在后者，即在“太极”上，如果重点在于“无极”上、或者重点同样地在于“无极”和“太极”上的话，“无极而太极”这个命题就会具有佛教和道教的特点。拥有积极入世特点的儒家思想特别重视现实、重视“太极”，所以这个命题的重点应该在“太极”上。还有，在笔者看来，“无极而太极”中并没有使用“无极”来给“太极”加以新的意义，而只是“更明确化了、更明显化了”太极本有的意思。就是说，“太极”原本具有“无极”的意义。太极本身无法下定义，所以只能用无极来修饰“太极”。

“太极”里的“太”是什么？“太”本身具有非绝对的、非有限的意义。我们一般生活中，某些事情“超过限度”或“达到极点”的时候才说出“太”这个词语，如“太好”、“太漂亮”——与想象的、一般的、平时的标准相比更好、过于好时能叫做“太”。这样，“太”本身具有“相对、无限、超越”的意义，所以对于“太”（太极），我们只能用“无”（无极）来修饰。“太极”里的“极”具有“终点、本源”的意思。具体来说的话，“极”是树的“顶端、尽头、树顶、树端”；“极”也具有抽象的意义——“终端、本源、基点等”。所以，“太极”指的是无限的终端、本源，也就是“本体”。

对于“无极而太极”，陆九渊的看法是不需要在“太极”上再加以“无极”。但是，朱熹认为，一定要加上“无极”，也一定要说“太极”：如果不加以“无极”的话，“太极”就成为一个固定的东西，因而不足以成为万变、生成万物的根本；如果不说“太极”的话，“无极”就成为空荡荡的存在，因而无法成为万变、生成万

①《新唯识论》语体文本，第 405～406 页。

物的根本。关于“无极而太极”，李彦迪与曹汉辅之间也有过论辩。曹汉辅认为，应该把“太极”解释为“空虚”、“寂”；“虚灵无极之真”中，“虚”“无”就是“寂”“灭”；“主敬存心”而就能“上达天理”。对此，李彦迪有反驳：“这是借儒家的话而讲异端的学说，老庄的‘虚’是‘虚而无’，儒家的‘虚’是‘虚而有’，老庄或佛教的‘寂’是‘寂而灭’，儒家的‘寂’是‘寂而感’；不通过‘下学的工夫而上达天理’的主张是跟佛教的理论一样。儒家的理论是‘上达天理’前，一定需要‘下学人事’，‘天理’离不开‘人事’，所以要做好‘人事’。”^①

熊十力主张，要把佛教的“寂”和儒家的“仁”结合后，才能见到“本体”的全部、全貌。笔者看来，熊十力的“寂”和“仁”的模式，跟“无极而太极”、“虚而有”、“寂而感”的模式有一致的地方，而且重点都在于每对概念的后半，即重点在于“仁”、“太极”、“有”、“感”上。

熊十力的《明心》章里也有涉及到“无极”与“太极”的部分：“然即物而究其本性，（原注：犹云本体）穷理而要归一极，（原注：一者，绝待义。犹《易》云太极也）则荡然无相，寂然离系。”^②“使本心恒为主于中，（原注：恒字吃紧。有不恒时，即本心放失，便无主人公也。）则大明朗乎无极，（原注：本心即是吾人与万物同具的本体，故说为性海。性者，生生义。海则喻其至大无外也。）斯以静涵万理，（原注：静谓泯绝外感时。）动应万变。（原注：动谓事物纷然交感时。）”，还有“动应则神不可测，静涵则虚而不屈（原注：不屈谓无竭）”^③。在这里，熊十力肯定绝对本心本体（太极），他以“无极”来表明本体“太极”的动静屈伸，绝对变化。熊十力的“无极而太极”即本体的“虚而有”、“寂而感”，是针对释道二教的“虚而无”、“寂而灭”的。

四、结 语

如上看到，在熊十力的哲学体系中，“本心”就是“本体”。他通过“恒转”、“翕辟”、“体用不二”、“即用显体”的逻辑来说明“本心”与“本体”的关系。还有，我们通过“工夫”才能见到本体、本心，更确切的说法是工夫就是本体、本心，实践一分的工夫就见到一分的本体，实践十分的工夫就会见到十分的本体。这样见到的本体就是“寂而仁”的存在。“仁”既是本体，又是感通，即生生不已、变动不居之意。

在熊十力看来，“体”是无限的东西，“用”是因具有“形”而有限的东西，我们通过不断的工夫而克服“形”的限制才能见到“体”。在《明心》章里，熊十力多次强调“即用显体”，“即工夫即本体”，在他的另一部著作《十力语要初续》里也谈到过：“《新论》《明心》章，特提即工夫即本体，此予苦心处。”

但是，相比之下，他的学术宗旨在于“见体”而不在于“见用”。就是说，虽然他多次强调离开“用”就没有“体”，强调“用”的重要性和不可抛弃“用”，但他的重心或立足点还是总在于“见体”之上。这样的观点通过他对于哲学或学所下的定义——“哲学就是本体论、学就是反求实证”而能看得到。

对他来说，“用”是什么，“体用不二”中的“用”的地位是如何的？从他对“作用见性”的解释能看到“用”的内涵。作用是从本心直接发出来的，而不受“根”和“习气”的影响。所以，对他来说，受到了根和习气影响的就不是“用”了，至少不是“体用不二”、“即用显体”中的“用”了。从而我们可以了解到，在熊十力的哲学体系中，“用”是在“体”的指导、影响、动势下而得出来的。

熊十力注重“反求逆证”，偏重于“内心”的发挥，如他说“内资者不竭，存乎内者，源深而无极故也”^④，“唯真切下过功夫者，方实证得本体即自本心，无待外索”^⑤，“言深造之功，将以至于道，非如俗学只务知识而已”^⑥。熊十力强调、注重内心、本心，似也可能导致对“知识”的疏忽。

● 作者简介：赵显昊，武汉大学哲学学院博士生；湖北 武汉 430072。

● 责任编辑：涂文迁

①该部分见于金教斌的《太极论证——“太极”的朱子学的解释与非朱子学的解释的对立》，载《以论辩看韩国哲学》，韩国艺文书院1995年。笔者无法参考原著，因而内容上有可能产生偏差。

②《新唯识论》语体文本，第376～377页。

③《新唯识论》语体文本，第396页。

④《新唯识论》语体文本，第393页。

⑤《新唯识论》语体文本，第397页。

⑥《新唯识论》语体文本，第393页。