



熊十力对“种子说”的批判及其对佛教心性本体论的扬弃

沈 庭

摘 要: 种子说是唯识学的核心理论之一,但是熊十力的新唯识论却对种子说进行了针对性的批判,熊氏新论与唯识学之间的根本分歧由此可见一斑。熊氏对种子说的批判不仅反映出与唯识学相比,熊氏本体论更接近于中国化佛学的心性论,而且体现了熊十力在根本立场上已经脱离了非本体的佛学本体论,立“仁心”、“本心”为本体,从而为近代中国哲学建立起更加可靠的本体来。

关键词: 熊十力; 种子说; 本体论

重新确立宇宙人生的普遍本体,重新编织被西学冲破的东方“意义之网”,是近代中国知识分子所必须解决的时代课题。章太炎所建构的真如本体充满了内在紧张,故并不成功^①。熊十力步章太炎后尘而“进讨竺坟”,其著《新唯识论》援佛入儒,改造了唯识学种子说所代表的非本体立场,确立了“翕辟成变”的“本心本体论”,这才真正为近代中国哲学树立起更加可靠的本体来。值得首先说明的是,虽然熊十力被视为当代新儒家的“排头兵”^②,但是,融通儒佛是其思想的一大特点,故将他视为“佛教儒家化之趋势的实例”^③并无不妥。而且熊氏之思想渊源可以上溯到陆王心学,而陆王心学受中国佛学影响颇深,因而,熊氏所代表的新儒家唯识论之兴起,实际上也可视作近代思想史的一个转折点——近代复兴的唯识学再次转向了“真心”派的儒家传统以及中国化的佛学传统。

“种子说”是佛教唯识学的核心理论之一,熊氏“新唯识论”与佛教“旧”唯识论之间的根本分歧之一便表现在对种子说的不同态度和理解上。学界虽然对熊氏哲学以及佛学讨论颇多,但探讨熊氏新唯识论与种子说之间的根本区别的专论却付之阙如,因此,本文试图通过比较唯识学种子说与熊氏本体论之间的根本差别来探讨近代思想史,特别是佛学史在本体论上的历史转变。

一、熊十力对种子说的批判

据废名的回忆,熊十力之所以对唯识学不满而另撰《新唯识论》,很重要的一个原因便

① 章氏自诩“一字千金”的《齐物论释》《国故论衡》等哲学著作并没有产生他所预期的影响,其文学思想继承者甚多,而其弟子中继承其哲学思想者寥寥。而且章氏“真如哲学”一出世便受到各种攻击,例如梁漱溟在 20 世纪初 20 年代初《究元决疑论》第 3 版时就批评《建立宗教论》“尤多错误杜撰之处”,杨仁山更指责章太炎“混乱正法”,无异于旁门左道。熊十力在晚年《体用说》中也指责章氏于法相宗“全不通晓,只摭拾若干妙语而玩味之”。

② 正如李泽厚所指出:虽然熊十力在思想上晚熟于梁漱溟,而且还受过梁的影响,但是,“无论从思想背景和产生土壤说,或从现代新儒家的逻辑线索说,熊都站在序列的最前面。”参看李泽厚:《中国现代思想史论》,天津社会科学院出版社 2003 年,第 263 页。

③ 陈荣捷:《现代中国的宗教趋势》,廖世德译,文殊出版社 1987 年,第 38 页。

是熊氏认为种子说是唯识学的一大错误^①。在章太炎万法唯识的认识论体系中,“种子”被比附为西方哲学的“原型观念”、庄子的“成心”等观念,处于认识结构中的核心位置。然而,在熊十力的新唯识论中,种子则成为了被重点批判的对象——这也意味着他的思想已经背离了唯识学的核心思想而另辟蹊径了。

熊十力说:

种子的含义,就是一种势力的意思。他所以叫作种子,因为他具有能生的力用之故,世间说麦和稻等等都有种子。旧师大概把世间所谓种子的意义,应用到玄学上来,而臆想识的生起,由于另有一种能生的势力,遂把这个势力名为种子。但旧师所谓种子,在他说来并不是一个抽象的观念。他以为种子是有自体的,是实在的,是有生果的力用的。他并且以为种子是各别的,是无量数的多,不是完整的,而是各分子独立的。……旧师析识为各各独立的分子,如破析物质然,这是他的根本错误。至于以种子为识的因,以识为种子的果,因果判然两物,如母亲与小孩,截然两人。这种因果观念,太粗笨,是他底玄学上的一种迷谬思想。……总之,我于旧师的种子论,根本要斥破的。^②

无著、世亲等唯识“旧师”将“生果的力用”统统破析为“各各独立的分子”(即种子),熊十力对此很不以为然,认为种子论是唯识学的“根本错误”。在熊氏看来,种子说把因果分判为两物,是唯识学“旧师”“臆想”出来的“一种迷谬思想”。

具体而言,熊十力主要从如下几个方面对种子说(包括闻熏义)作出了批判。

首先,熊十力认为有宗所主张的“种子说”堕入了“二重本体”的错误。有宗“既不说种子即是真如,又不说种子是真如的显现。那么,真如和种子,竟是各不相干的两片物事,还说个真如作甚?……他们这种分析的方法,直把日常生活里面,分割物质为段段片片的伎俩,应用到玄学的思索中来,结果成为戏论”^③。既然种子是阿赖耶识中所储藏的现行成万法的直接原因,于是,作为种子积集体的阿赖耶识便是现实世界的本体,而佛教所设立的真实世界却是“真如”,那么,究竟种子是世界的本体,还是真如是世界的本原?这便设立了“二重本体”,陷入了解释不清的理论困境。不仅如此,种子生现行,作为潜在世界的种子与作为现象世界的现行界便二元对立起来,“种现对立,成为二界”^④,这又犯了“两重世界”的错误。

显然,熊十力对种子说的理解与唯识学原义相比仍然有一定的差距。按唯识学的说法,种子是阿赖耶识的潜在功能,现行则是心识的发显,在唯识一元论之下,种子和现行都是心识的不同活动状态,而且种子与现行之间是互熏关系,因此,非绝对割裂的“两重世界”。此外,唯识学的“真如”范畴是一个认识论的范畴,而不是本体论的范畴^⑤。《瑜伽师地论》卷五十二云:“问:若此习气摄一切种子,复名遍行粗重者,诸出世间法从何种子生?若言粗重自性种子为种子生,不应道理。答:诸出世间法从真如所缘缘种子生,非彼习气积集种子所生。”^⑥也就是说,现行出世间法的无漏清净种子是“从真如所缘缘种子生”,这就明确指出“真如”是作为“所缘缘”(即认识对象)而熏生无漏种的,它是认识论的范畴,而不是万法生起的本体。因此,熊十力指责种子论是“二重本体”,这是对种子说的误解、曲解。

虽然如此,熊十力的批评却并不是没有一点根据。在瑜伽行派的思想体系中,无为的“真如”与缘起世界之间确实有种二元主义的分离^⑦。瑜伽行派的理论立足点是瑜伽、禅定中的经验,因此,他们以现实的心识活动作为立论的出发点,被称为“妄心”派,也即把虚妄杂染的阿赖耶识作为缘起世界生起的根本依据。然而,“真如”是超越性的、清净性的,是众生在彻底觉悟之前所不能理解的实相境界。这样,在“真如”与缘起之间便似乎存在着一条二元对立的、不可逾越的鸿沟。如何由染污的缘起世界通向清净

①废名:《阿赖耶识论》,载《废名集》第4卷,北京大学出版社2009年,第1889~1890页。

②熊十力:《新唯识论》语体文本,中华书局1985年,第280~281页。

③熊十力:《新唯识论》语体文本,第304页。

④熊十力:《新唯识论》语体文本,第421页。

⑤郭齐勇:《熊十力哲学研究》,人民出版社2011年,第151页。

⑥《大正藏》第30册,第589页上。

⑦麻天祥先生甚至认为,熊十力对唯识学“二重本体”的指责不仅反映了法相宗理论上的漏洞,甚至反映了“整个佛教哲学在本体和缘起问题上始终难以调和的矛盾”。参看麻天祥:《晚清佛学与近代社会思潮》,河南大学出版社2005年,第187页。

的真如本体？或者说，无为法如何能够产生以染污心为条件的清净种子？^①这是唯识学一直没有完美解决的问题。

第二，熊十力还批判种子说是一种多元论。在熊氏看来，唯识宗之所以成立种子论是要为识或一切法寻找根荄，各种识和事物皆是由各自的种子为因，才得以生起的，因此，他们提出种子论来解释阿赖耶识的功能，从而把功能说成是粒子性，是各各独立的，无量数的，成立了一种多元论^②。然而，“熊氏把本体、功能都看成整一之全体、绝对、浑全、圆满、一元，与之对应的便是相对的物事，是多样。他不能容忍本根、本性、主体性、能动性出自多元”^③。显然，熊氏所主张的“体用不二”的一元本体论与唯识学这种注重名相分析的理论特点和思维方式相对立。此外，熊氏通过批斥种子多元论，进一步对唯识学种现缘起论作了批判。他说：“大乘有宗的创始者无著和世亲两位大师，他们便把从前佛家所谓缘生的意义，渐渐改变了。他们好像是把众多的缘，看做为一一的分子，于是把所谓心看做是众多的缘和合起来而始构成的。这样，便把缘生说变成了一种构造论。”^④缘生说是佛教的根本大义，佛教就是以无我、缘生、缘起、无常、非本体作为自己的基本教义。熊氏抛弃了缘生说或构造论也就背离了佛家的根本。

第三，熊氏批判唯识学“专靠外来闻见熏生”，反而不识自家宝藏。熊十力与吕澂关于佛学根本问题的著名辩论，其核心便是围绕“闻熏”而开展的。熊十力在《与梁漱溟论宜黄大师》一文中，直斥欧阳竟无和有宗“主多闻熏习”，“从闻熏入手”，是一种试图通过“外铄”而发心的理论，“不如反在自心恻隐一机扩充去，无资外铄也”^⑤。熊氏又补充说：“吾非反对多闻，要须识得自家宝藏，然后一切闻见，皆此心之发用。若于自家宝藏信不及，专靠外来闻见熏生，此孟子所谓舍其田而芸人之田也。”^⑥唯识学非常重视正闻熏习对净种生成、增长的作用。种子本有说、本新兼有说主张本有的净种通过正闻熏习而增长、现行；种子新熏说主张由正闻熏习而生成净种。可见，在印度瑜伽行派的传统中，闻熏对成佛解脱具有极为关键的作用。据美国学者维勤(Eyal Aviv)的研究，在印度吠陀传统中，“听”便具有广泛的重要性，故而到了早期佛教经典中，听闻正法的重要性也常常被强调，例如阿含经的每条经文都以“如是我闻”开头。顺承这一传统，“在早期佛教中，阿毗达磨和瑜伽行派的教义(般若类经典和中观学派则不那么显著)无疑赋予了佛陀的教导很强的重要性”^⑦。但是，当佛教传入中国，强调佛陀的教导这一自明的观念受到了挑战、忽视或重构。熊十力与吕澂在20世纪关于闻熏义的辩论实际上体现了中、印佛学两种不同价值取向的冲突，一者视闻熏为次要，一者视闻熏为解脱的关键。

其实，熊氏哲学代表着传统中国佛学与哲学的基本意趣，这注定了他要站在唯识学闻熏义的对立面上。在中国思想史上，佛教的心性本体论与宋明理学的心性本体论之间存在着一个复杂的长时期的相互影响、融合的关系。而熊十力的哲学则受宋明理学、中国化佛学的心性本体论影响极深，因此，他的哲学思想更多的是中国传统儒佛二家的，与印度唯识学种子论有着不可调和的对立之处。他说：“净种增上矣，而后归之般若实相，得非实相本有所不足耶？又由净种增上，得归实相，是实相为偶然之获也。何者？净种本不自实相生，即与实相无干。本不相干，而可引归实相，非偶然而何？”^⑧唯识学种子论主张净种熏习的理论，这会导致实相为偶然之获，熊十力要为“人人皆可成圣”确立牢固的基础，自然无法同意种子说。而且熊十力无法认同将实相视为需要依靠闻熏而获得的理论，这样的理论暗含着实相有所不足的意思。

①赖永海先生说：“唯识宗所以反对真如受熏及真如为种子，主要理由之一是认为真如是无为法，而无为法不能成为‘有为之法’的缘起法，也不能成为能生起变化的种子，但是，唯识宗的出世间法由无漏种子生起的思想自身，又陷入由‘有为之法’产生‘无为法’的矛盾，这无疑与无为法是非因果、离生灭的思想相背离。”(赖永海：《中国佛性论》，中国青年出版社1999年，第92页。)这便指出了唯识宗理论的一大缺陷。

②熊十力：《新唯识论》语体文本，第420页。

③郭齐勇：《熊十力哲学研究》，第33～34页。

④熊十力：《新唯识论》语体文本，第296页。

⑤《熊十力全集》第8卷(本文凡引用《熊十力全集》，均为湖北教育出版社2001年)，第422页。

⑥《熊十力全集》第8卷，第423页。

⑦维勤：《对法充耳不闻？——20世纪中国关于闻熏(Srutavasana)思想以及闻与思本质的辩论》，载《汉语佛学评论》第一辑，上海古籍出版社2009年。

⑧《熊十力全集》第8卷，第425页。

由上可见,熊十力对唯识学种子论的批判更多的是运用了借题发挥、六经注我的手法,这必然引起唯识学者的激烈反驳。除了著名的熊吕之争外,废名也曾作《阿赖耶识论》批驳熊氏的新唯识论,对熊氏批判种子说的反驳是其重要内容之一^①。而且欧阳渐、刘定权、王恩洋、周叔迦、太虚、印顺、巨赞等都曾撰文反对熊氏的《新唯识论》,立论大多维护唯识学的种子说而批判熊氏的曲解。因此,从对种子说的不同态度和理解这一较小的论题来看,20世纪初的中国佛学界存在着两股重要的思想派别:一方是以支那内学院欧阳渐、吕澂等为代表的唯识和学院派佛学;另一方是熊十力所代表的摄入了佛学的新儒家和传统中国佛学。前者推崇唯识学种子说;后者则在心性本体论的基础上对种子说进行了扬弃。

二、熊十力的本心本体论及其与种子说的矛盾

熊十力批判唯识学种子说的理论依据在于其所主张的“本心本体论”及“体用不二”说。他认为,有宗无著以下诸师主张种子论,是“根本不了解体和用的意义,根本不知道体虽无形无象,而是要显现为无量无边的功用的,根本不知道用之外是没有什么所谓体的。”^②

在熊十力看来,哲学的根本任务便是“明示本体”,“只有本体论是哲学的范围”^③,因此,熊氏一生都致力于创建本体论,他常言:“吾学贵在见体。”在其代表作《新唯识论》中,熊十力把本体论、宇宙论、人生论、知识论融成一片,而以本体论统摄之。可以说,熊十力之为熊十力的核心问题,就是熊十力哲学的本体论问题^④。

在熊氏看来,“本心”本体是生命主体、宇宙万物形而上的本原,一切事物以及自身主宰都是此“本心”本体的显现,万化皆以“本心”为源,万有都以“本心”为基。熊氏又说,作为本体的“本心”是超越一切对待的,是绝对的全体,不过,“依其发现有差别义故,不得不多为之名”^⑤。因而,熊氏对本体的阐发是多角度的,概而言之,可以概括为如下几个重要方面:(1)宇宙本原与吾人真性不二;(2)本体乃“创生实体”;(3)本体为“能变”、“恒转”、“功能”;(4)天体、道体、心体、性体之统一。总之,熊氏“本体”不是纯粹的自然本体,也不是纯粹的精神本体,而是一种人类生命本体,道德主体,是吾人与天地万物共同的根据,是一切价值的源头活水^⑥。

虽然熊氏哲学对法相唯识学多有吸收^⑦,但是,熊十力的本体论更多的是对中国哲学传统的心性本体论的继承和发展。一方面,他的本体论确实在多方面都与中土佛学“同一鼻孔出气”;另一方面,熊氏之本体最终归宗于儒家心性论,他自己也承认:“新论确是儒家骨髓。”(《十力语要》卷三)而此“儒家骨髓”又主要是指阳明心学,它对熊氏本心本体论、体用不二说、翕辟成变说有着多方面的影响^⑧。值得注意的是,陆王心学,包括被陆王心学所发挥的孔孟传统,都深深浸染着中国化佛学心性本体论的深刻影响。因此,可以说,熊氏的本体论是印度佛学、中国佛学以及以宋明理学为主的儒家哲学(其实还包括西方科学、哲学、中国道家等)在20世纪相互碰撞、融合的结晶,它集中反映了印度佛学、中国佛学以及宋明理学之间相互批判、相互吸收、相互融摄的复杂关系。由于这其中涉及太多复杂的理论问题和历史问题,因此,本文的讨论仅限于熊十力如何通过破斥和改造印度佛学的种子说而回归到中国佛学心性本体论,以及如何将佛学心性论改造为现代新儒学本体论。

(一)从唯识学到“性觉”说

从熊十力对种子说的批判可以看出,他的《新唯识论》早已偏离了唯识学的基本理论。具体而言,熊

①废名《阿赖耶识论》的第八章“种子义”是针对熊氏批判种子说而进行的反驳,熊氏则在《与冯君谈佛家种子义》一篇中对废名的《阿赖耶识论》的有关内容进行了答复。

②熊十力:《新唯识论》语体文本,第304页。

③熊十力:《新唯识论》语体文本,第248页。

④郭齐勇:《熊十力哲学研究·跋》,第312页。

⑤熊十力:《新唯识论》语体文本,第593页。

⑥郭齐勇:《熊十力哲学研究》,第29~39页。

⑦郭齐勇先生认为熊十力对法相唯识学的基本精神、基本理论、基本方法都有全面的汲取和改造。参考郭齐勇:《熊十力哲学研究》,第117页。

⑧杨荣国先生认为熊十力所说的儒学主要也就是王学,参看杨荣国:《王学通论——从王阳明到熊十力》,华东师范大学出版社2009年,第211页。

氏本体论与唯识学种子说的分歧可以从如下几个方面来考察。

第一，多元论与一元论。瑜伽行派认为，每一个事物的生成都有一个对应的内在于心识的根本原因，即种子。世间事物是多种多样、数量无限的，因而形成事物的种子也是数量无限、种类繁多的。“以分析名相始，以排遣名相终”是唯识学方法论的一大特点，反映了印度佛学注重名相分析的传统。瑜伽行派对众生心识的活动做了最为细致的分析，他们把心识活动分析到了微分、刹那层面，设立了阿赖耶识中构造名相的基本功能——种子。因为宏观的名相世界是无量无边的，所以微分层面的“种子”也种类无限多、数量无限多。正因为如此，所以熊十力批评种子说是多元论。

与印度唯识学注重分析的传统相比，中国哲学更加注重综合性思维。道家的“道”，儒家的“天”、“理”，中国佛教的“心”、“性”都具有最高的遍在性，中国式终极追求的基本思路是：将个体差异性融入宇宙天地的最高普遍性、统一性之中，或“天人合一”，或“与道合一”，或“佛性圆满”。总的来说，中国传统思想特别注重“一”与“多”的关系，而且特别强调与“多”相即不二的“一”。这由熊十力的本心本体论也可可见一斑。在熊十力看来，本体是不可分割的“一”，它绝对无对，浑全圆满，是包含一切的“一元”。“有问：‘本体具何等义？’答曰：略说四义。（1）本体是万理之原、万德之端、万化之始（始，犹本也）。（2）本体即无对即有对，即有对即无对。（3）本体是无始无终。（4）本体显为无穷无尽的大用，应说是变易的。然大用流行，毕竟不曾改易其本体固有生生、健动，乃至种种德性，应说是不变易的。”^①熊氏哲学的特点之一便是不离宇宙谈本体，不离本体谈宇宙。因此，熊十力的本体论也即是其宇宙论。在他看来，体与用相即不二，而且本体通过“翕辟成变”而彰显为宇宙万物以及生命自体。

由此可知，熊氏哲学不能允许将宇宙万物生成的根本原因说成是多元多样的“种子”。种子说将世界的原因归于多种“粒子性”的心识功能，这必然与熊十力的一元本体论相冲突。在熊氏哲学体系中，本体之所以为本体就是由于它具有最高的遍在性、完整性。所以熊氏批评唯识学“唯用分析之术，乃不能不限于有所谓已成之断片相状，而无以明无方之变”^②，“有宗之学，自昔以来，号为难治，则亦有故。其持论尚剖析，而析得太零碎；既破碎已，而又为之拼合排比，极穿凿之能事”^③。唯识学的分析思维与熊十力综合思维显然不合。

实际上，熊十力对一元论的强调与中国化佛学相一致。禅宗讲“自性含万法”，因而主张“明心见性”，“直指本心”，返归自心、自性即可顿悟成佛，这种“心性本体”一元论在唐末以后成为中国思想界的主流。华严宗所讲“一即一切”的圆融哲学与熊十力的渊源关系更为明显。此外，熊十力《新唯识论》主张主客观圆融统一，这与天台宗“三谛圆融”的世界观模型相契合^④。

第二，在真如观上，熊氏本体论更倾向于台、贤、禅等中国化宗派和《大乘起信论》的观点。虽然唯识学也主张真如的恒常、遍在，但是，唯识学的真如是认识论意义上的，而不是本体论意义上的。按唯识学，“真如”虽然是唯识实性，但它只是一种可能性，而不是一种现实性。现实世界是由染污的阿赖耶识生起的，只有通过“转依”才能转识成智，证见真如。简而言之，按唯识学的真如观，只有佛或圣者才具有获得如其所是地看待事物的智慧，因而只有佛或圣者才能证得真如。普通人只能以染污的心识和现实世界作为修行的出发点。

然而，到了《大乘起信论》中，这种真如观发生了质的变化。“复次，有四种法熏习义故，染法、净法起不断绝。云何为四？一者、净法，名为真如。二者、一切染因，名为无明。三者、妄心，名为业识。四者、妄境界、所谓六尘。熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香而熏习故则有香气。此亦如是，真如净法实无于染，但以无明而熏习故则有染相。无明染法实无净业，但以真如而熏习故则有净用。”^⑤在这样的熏习理论中，唯识学种子说完全没有被提及，而且真如如何融入无明心识的问题也没有交代。更重要的

①熊十力：《体用论》，载《熊十力全集》第7卷，第14页。

②熊十力：《新唯识论》文言文本，载《熊十力全集》第2卷，第53页。

③熊十力：《新唯识论》语体文本，第624页。

④郭齐勇：《熊十力哲学研究》，第131页。

⑤《大乘起信论》卷一，《大正藏》第32册，第578页上。

是,真如不再是为法,而被赋予了能动性,真如和无明能够互熏。也就是说,真如能够作为本体论基础“产生”运动的现象世界,经过法藏等人的发展,真如的本体论意义被进一步强调^①,最终,这种本体论意义上的真如观成为台、贤、禅等中国化佛学极为重要的理论基础。

熊十力力图建立天地万物的“大本大源”,这便必须把“真如”拉回到本体论上来。熊十力对空宗(其实也包括有宗)真如观与其新唯识论的真如观作了区分:

甲 真如即是诸法实性 乙 真如显现为一切法

甲语便完全毁坏法相,乙语则不然,法相仍可施設,但明其无自性,只是真如的显现,则即法相而见为真如。宗门古德云:“信手所拈,皆是真如。”儒家孟子所谓:“形色即是天性。”亦同此意。故云不坏法相而谈实性,此与摄相归性的密意,终无背反。……甲是说明空宗的意思,而乙则暗示本论有与空宗不同处。^②

按空宗的观点(甲语),真如即是诸法之空性,因而对法相是破斥的,是“完全毁坏”。而按熊氏哲学(乙语),强调的是真如能够显现为一切法,这样不但肯定了诸法无自性,而且“即法相而见为真如”。可见,熊十力吸取了佛学主张真如与法相一体不二的观点,而又将其“毁坏法相”的否定性排斥掉,建立起新儒家的真如本体论来。按大乘空宗、有宗的观点,真如是为法,是破斥一切法相自性之后的绝对无自性,因而并不能作为本体而“显现为一切法”。有宗认为一切法皆是种子现行而显现。不过,按《起信论》的观点,真如具有不变和随缘二义,一心可以开出真如和生灭二门。因此,真如受无明熏染而缘起现象世界,也即作为诸法本体而显现一切诸法。可见,熊氏哲学显然与《起信论》的如来藏说更为相近。

熊十力批评种子论是“二重本体”,这是以如来藏的真如观否定唯识学的真如观。他所理解的“真如”是本体论意义的,能与无明互熏的真如,因而,他批唯识学立真如为一本体,又立种子为一本体,这样便成了“二重本体”。在熊氏的一元本体论中,真如是大海水,现象世界是众沤,也就是强调了真如与现象世界相即不二的关系。熊氏的本体论与如来藏说的思路几乎一致。按如来藏说,世界的本然便是真如,但真如受无明的染污而形成差别的现实世界;熊氏所说的本心本体是至善完满的,仁、义、礼、智诸德都是“本心”的发显,然而由于人们习心的染污,使得我们“岐物我、判内外”,导致内我与外物割裂开来,不能达到“吾与万物浑然同体”的天人合一境界。不仅如此,熊十力还批评唯识学种现一能一所,分成二界,这是不懂“即体即用”“体用毕竟不二”的道理。总之,在熊氏看来,“有宗虽谈宇宙论,但是他们有宗种现二界的说法,纯是情见妄构,甚至把真如说成与种现二界绝无干涉的另一无为法界,尤不应理。有宗根本不解了即体即用的胜义,只是驰逞戏论。”^③

熊十力与唯识学种子论对真如的不同理解必然导致二者对“闻熏”的不同理解。熊十力与吕澂辩论的核心便是“闻熏”对解脱成佛的重要性问题。瑜伽行派在某种意义上是经验主义者,他们主张分析染污世界的心识根源(阿赖耶识及其种子)来证悟世界真实,最终实现“转依”,从而获得真如。因此,强调正闻熏习对“转依”的重要性,强调佛陀的外在教导对启发众生觉悟、解脱的关键性地位。然而,中国人对这种长时期的修行并不感兴趣,中国人更喜欢“单刀直入”、“当下即是”,因此,中国佛学偏向于讲成佛需顿悟,真如当下即是,强调自家具有无尽宝藏,返归本来面目便是成佛。熊十力显然受中国佛学深刻影响,他批评欧阳竟无“从闻熏入手”,不识自家宝藏,反求外铄,彰显了中印思想的不同宗趣。

由上可见,熊十力虽以“新唯识论”命名自己的著作,但其本体论确实与《起信论》等经论、中国化台、贤、禅等佛学“同一鼻孔出气”。吕澂以“性寂”、“性觉”评判印中佛学之根本差异,并将熊氏之学归于“性觉”说。太虚也说:“顷熊君之论出,本禅宗而尚宋明儒学,斟酌性、台、贤、密、孔、孟、老、庄,而隐摭及数论、进化论、创化论之义,殆成一新贤首学;对于护法、窥基之唯识学亦有一蹴而踣之慨”^④,并将熊氏的

① 维勤:《对法充耳不闻?——20世纪中国关于闻熏(Srutavasana)思想以及闻与思本质的辩论》,第101~102页。

② 熊十力:《新唯识论》语体文本,第374~375页。

③ 熊十力:《新唯识论》语体文本,第436页。

④ 太虚:《略评新唯识论》,载《熊十力全集》附卷(上),第32页。

新唯识论判释为真如宗^①。印顺继承太虚的观点,将熊氏《新唯识论》判定近于“真常唯心论”。他说:“《新论》所说的‘举体为用,即用为体’;‘称体起用,即用显体’;‘全性起修,全修在性’;‘大小无碍’;‘主伴互融’;‘一多相涉’等;以及‘海沤’、‘冰水’、‘药丸’等比喻,在台、贤学者,甚至北朝地论学者,早已成为公式了。”^②总之,虽然熊十力先生不拘家派,自成一家之言,但在思想倾向和学术路径上更接近于真如系统,即中国化的佛学宗派台、贤、禅宗。

所以通过比较熊十力本体论与种子说的差异,我们可以看到熊十力哲学在核心理论、精神取向、思维方式等诸多方面都不与唯识学相类,而是与中国化佛学的心性本体论“同一鼻孔出气”。可以说,以熊十力先生为代表的现代新儒家哲学的兴起意味着学者佛学再次走到中国化佛学的道路上来。

(二) 从非本体到本心本体

虽然中国佛学心性本体论、唯识学都是熊十力哲学思想的重要来源,但是,熊氏哲学在骨子里仍然是儒家。因而,他的本体论与佛教非本体的基本立场之间有着明显的分野。

首先,熊十力对佛教非本体的本体论持批判态度。他指出:“佛氏谈本体,只是空寂,不涉生化;只是无为,不许说无为而无不为;只是不生灭,不许言生。……详核佛氏根本大义,却是体用条然各别。……此盖出世法之根本错误。”^③而熊氏扬弃佛教本体论是以儒家本体论为其依据的。“佛家观空虽妙,而不免耽空;归寂虽是,而不免滞寂。夫滞寂则不悟生生之盛,耽空则不识化化之妙。此佛家者流所以谈体而遗用也。儒者便不如是……故善观空者,于空而知化,以其不耽空故。妙悟寂者,于寂而识仁,以其不滞于寂故。我们于儒家所宗主的《大易》一书,便知他们儒家特别在生生化化不息真机处发挥……《大易》只从生化处显空寂,此其妙也。佛家不免耽空滞寂,故乃违逆生化,而不自知。”^④“佛家于性体之空寂方面,确是有所证会。但因有耽空滞寂的意思,所以不悟生化。或者,他们(佛家)并非不悟生化,而只是欲逆生化,以实现其出世的理想。”^⑤熊十力敏锐地意识到,佛家虽然讲本体论,但是他们的最终归宿是说明万物、自我皆是无本体、无自性的,佛家的本体“耽空滞寂”,目的是为“实现其出世的理想”提供理论支持。

章太炎以唯识学理论为基础,构建真如本体论,便把重建近代意义体系的希望放置于非本体的本体基石之上(即真如本体),从而埋下了体系自我坍塌、“自己爆炸”的种子。相比之下,熊十力显然对佛教的非本体立场有着更为深刻的认识。他批判佛教本体论“耽空滞寂”,主张赋予近代意义体系以一种更为坚实的形上学基础和更能动的性格——这便是新儒家的“本心本体”。

于是,熊十力放弃了佛家的缘起论,而以《周易》的“生化”义代替缘起。佛教讲诸法因缘生,强调一切事物皆是无常的,熊十力一方面承认事物的无常流变性,另一方面又吸取《周易》生生不息的理论,赋予了无常的事物以实在性。他说:“生化的本体元自空寂。其生也,本无生,其化也,本无化。因为生化的力用才起时,即便谢灭……生化之妙,好像电光的一闪一闪,是刹那刹那、新新而起,也就是刹那刹那,毕竟空,无所有。所以说,生本无生,化本不化。然而,无生之生,不化之化,却是刹那刹那、新新而起,宛然相续流。”^⑥这显然有佛家刹那存在论的影子,但是,佛家通过刹那存在而论证非本体,而熊十力则通过将刹那存在论阐发为易学的“生化”,“《大易》只从生化处显空寂,此其妙也”。而此中妙处的关键便是:熊氏所立的“生化的本体”消除了佛家缘起论、本体论的“空寂”,是一种“肇化万物而成万物”的“创生实体”。这便不再像佛家把实相导向空寂,而是为一切事物提供了可靠的超越根据、生动活泼的动力之源和价值之源。

其次,熊十力的本心本体包含着宇宙的规律和道德的法则,即天理、天命等;而佛教的心性本体则为超越一切对待的“无我”——这也是儒佛心性论之间的根本区别。按佛教的基本教义,宇宙诸法和众生

①太虚:《略评新唯识论》,载《熊十力全集》附卷(上),第46页。

②印顺:《评熊十力〈新唯识论〉》,《熊十力全集》附卷(上),第226页。

③《印行十力丛书记》,载《熊十力全集》第4卷,第8~9页。

④熊十力:《新唯识论》语体文本,第391~392页。

⑤熊十力:《新唯识论》语体文本,第393页。

⑥熊十力:《新唯识论》语体文本,第395~396页。

自我皆是因缘和合而生,任何的“自我”或“本体”都会导致烦恼的产生,都会妨碍众生的解脱,因此,佛教否定一切本体和自我的存在,在本体论上主张以非本体作本体的诠释。或者说,唯有空(无自性)本身才是不变的真实的自性,非本体才是真实的本体。故而佛家的自性清净心、佛性、自性、一真法界、本来面目等等无不是对空性的表达。在佛家的空性之中,一切皆归于恒变流转,是没有任何规律可言的,更缺乏发展的观念,生生不息的观念;它超越一切言语概念,超越一切分别对待,超越一切二元对立。

但是,熊十力的本心本体则不然。他的“本心”是儒家讲的“仁心”、“仁性”、“天理”、“天命”等等。熊十力说:“圣人之道,天道也。道者,宇宙本体之目。天字与道字合用为复词。圣人能体现天道于己,故曰圣人之道,天人本非二也,若有超脱于吾人而独在之造物主,则是宗教迷情所执,非吾儒所谓天道。”^①这就把“圣人之道”等同于“天道”,从而贯通了天道与性命、天体与心体、天与人、自然和道德。熊十力对“本体”的定义便讲到:“本心即万化实体,而随义差别,则有多名:以其无声无臭,冲寂之至,则名为天,以其流行不息,则名为命;以其为万物所由之而成,则名为道;以其为吾人所以生之理,则名为性;以其主乎吾身,则谓之心;以其秩然备诸众理,则名为理;以其生生不容已,则名为仁;以其照体独立,则名为知;以其涵备万德,故名明德。”^②在熊氏看来,儒家的“天”、“命”、“道”、“性”、“心”、“理”、“仁”、“知”、“明德”等都是“本心”的异名。可见,熊十力的本心本体是“生生不穷之理”,含有全部自然规律和道德法则,并在儒家自然、道德法则规范下不断“生化”。熊氏说:“我虽极力赞扬空宗大扫荡的手势,但这种手势也须用得恰到好处,若用之太过,恐于本原上不免有差失在。……空宗只见性体是寂静的,却不知性体亦是流行的。吾疑其不识性德之全者,以此。”^③熊十力对佛教“扫荡”一切本体的“手势”持谨慎态度,不敢在佛教非本体的路线上走得太远(“用之太过”)。他批评“空宗不知性体亦是流行的”是不得当的,儒佛之区别另有所在:儒家讲的流行是有规则的,是“生化”发展的;佛家讲的流行是无常的,没有发展的。

总之,熊十力先生批判唯识学的种子论,构建了现代新儒家的本心本体论。这意味着中国化佛学的心性本体论伴随着新儒家的心性论而重新归回到近现代思想史的舞台中央来。虽然熊十力的《新唯识论》从诞生开始便受到支那内学院欧阳竟无、吕澂、刘定权、王恩洋等居士和太虚、印顺等寺僧的批判,但是,这并没有妨碍现代新儒家在重建儒家心性本体论的道路上越走越远,并逐渐成为当代中国哲学界的一门显学。

Xiong Shili's Critiques against Bija Theory and His Sublation of Buddhism's Mind-ontology

Shen Ting (Post-doctoral Researcher, Temple University)

Abstract: The Bija theory is one of the most important parts of Conscious-only theory (Dharmalakṣaṇa), but it is critical object in Xiong Shili's new conscious-only theory, so Bija theory concerns the essential differences between Xiong's new Conscious-only theory and Conscious-only theory itself. Xiong's critiques of Bija theory not only reflect that compared with conscious-only theory, Xiong's ontology is closer to Chinese Buddhism's mind-ontology; but also show that Xiong's fundamental standpoint is different from Buddhism's non-ontology, he regards "kindness" and "natural mind" as world's body, so that modern Chinese philosophy has a more reliable body in ontology.

Key words: Xiong Shili; Bija theory; ontology

● 作者简介: 沈 庭, 美国天普大学宗教系博士后, 哲学博士; Philadelphia 19122. Email: shenting@whu.edu.cn.

● 责任编辑: 涂文迁

① 熊十力:《原儒》,载《熊十力全集》第 6 卷,第 554 页。

② 熊十力:《读经要要》,载《熊十力全集》第 3 卷,第 636 页。

③ 熊十力:《新唯识论》语体文本,第 380~381 页。