

# 从对“致知在格物”的不同诠释看新儒学的问题意识：从朱熹和王阳明到熊十力

张庆熊

**摘要：**“致知在格物”是中国儒家古代经典《大学》中的名句。宋明时期，朱熹和王阳明对于这句话中“致知”、“格物”及其关系的含义做了不同的诠释，反映出程朱理学与陆王心学之间的重大差异。到了现代，熊十力在《读经示要》中讲解《大学》时主张把王阳明对“致知”的诠释与朱熹对“格物”的诠释结合起来，表现出他所意识到的宋明理学与心学中各自的问题，以及他所发觉的以“良知”为基础的道德和以“认知”为基础的科学之间的张力。熊十力的这种综合工作标志中国现代新儒家从致良知的内圣中开出科学民主的外王努力。

**关键词：**致知；格物；朱熹；王阳明；熊十力

**中图分类号：**B261 **文献标识码：**A **文章编号：**0257-5833(2015)11-0135-08

**DOI:**10.13644/j.cnki.cn31-1112.2015.11.013

**作者简介：**张庆熊，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）

宋明以来，中国新儒家思想的发展喜欢借助于对古代儒家经典的重新诠释。朱熹为《大学》做了“补传”，所补的是对《大学》“格物”与“致知”关系的论述，从而阐明他的理学思想。王阳明反对朱熹的“补传”，写作“大学问”，以其“致良知”学说来阐明“致知”与“格物”的关系。熊十力在《读经示要》中讲解《大学》时主张把王阳明对“致知”的诠释与朱熹对“格物”的诠释结合起来，以其“新唯识论”和“体用论”来综合朱熹和王阳明，以期从致良知的内圣开出科学民主的外王。

## 一、“致知”与“格物”关系之争在宋明的缘起

“致知”与“格物”关系之争不是简单的训诂的文字之争，它关系到对社会和人生问题的理解，并上升到对天人之际的关系和本体的理解。中国儒家思想的发展常常借助于对古代经典的诠释。宋明之际朱熹的理学和王阳明的心学之争集中体现在对儒家经典《大学》中有关“格物”与“致知”的含义和关系的不同诠释上。在《大学》中有如下一段经典论述：

古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

这段话看似没有什么难解。《大学》是人生的大学问,是“大人之学”。齐家、治国、平天下,是人生面临的大事。要做好这些大事,就要通过修身养性培育良好的道德品质和学好为人处世的知识。然而,这段话的要义不仅仅如此,它通过“欲-先”和“而后”的句型,告诉我们这整个过程的先后顺序和关键所在。“欲-先”的一串句子追溯源头,“而后”的一串句子展示结果。这两串句子的扭结点是“格物”,它们的归因和起步都落实在“格物”上。现在,如果把“格物”理解为对事物的考察、分析和实验的话,那么“物格而后知至”的知识就是有关事物的知识。无论这里指的事物是物理的事物还是社会的事物,也无论这里指的知识是物理的知识还是社会的知识。这里不免产生一个疑难:一个有知识的人就是一个心正意诚的人吗?一个有才能的人就是一个有道德的人吗?善与知能够划等号吗?

能够治国平天下的人,应该是德才兼备的人。然而,一个掌握了知识的有才能的人不一定就是有道德的人。用现在流行的哲学用语讲,知识可以成为一种工具理性,为达到私利的目的服务。从《大学》有关格物致知的上下文看,格物致知的用意决不是锻造工具理性,而是培养心正意诚的治国平天下的君子型人才。

如何才能把《大学》说的“格物致知”与“诚意正心”结合起来呢?有一个办法是对“知”做出不同的解释。工具理性的“知”不是对终极真理的“知”,而只是对具体事物的特性和规律的“知”。“见闻之知”不是“德性之知”。对形而上的天理和本体的“知”,不是对形而下的器物的“知”。只有通过格物而达到后一种知,即不是浅层的知,而是深层的终极的知,才能达到《大学》所说的“知至”和“知止”;此可谓懂得了安生立命的大道理,才能成为一个德才兼备的君子。这样看来,《大学》所说的“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”,应该是基于这种大智大慧的“知”来论述的。

朱熹在解释“格物致知”时,强调不仅要辨物析理,而且要“即物而穷其理”,即要从各种事物的特殊的理中探究普遍的理,从形而下的器物的理中上升到形而上的“天理”。朱熹主张“理一分殊”,认为万事万物中的特殊的理是“太极”或“一理”的分殊,而在分殊的事物的理中要探究出“太极”或“一理”。朱熹在其整理加注的《太极图说》中指出“五行具,则造化发育之具无不备矣,故又即此而推本之,以明其浑然一体,莫非无极之妙;而无极之妙,亦未尝不各具于一物之中也。”<sup>①</sup>宋明的理学家喜欢用“月印万川”来譬喻这一观点:一月普现一切水,一切水月一月摄;从万川的水月中看出一月摄,就从万殊的事物的理中看出天理。这样,形而上的本体界就与形而下的器物的世界区分开来,知识也被分为两个层面。从形而下的器物之知上升到形而上的天理之知,才真正完成“格物致知”的任务,从而达到善与知的统一。知其理一,所以为仁,知其分殊,所以为义。正因为至善至真的理是天理,所以真正知道天理的人就能自觉地修身养性和弘扬仁义,就能担当治国平天下的大任。

这种把美德与知识在终极理念上统一起来的思路在西方也有。古希腊哲学家苏格拉底就主张“美德即知识”,“真知即至善”,“不善乃不知”,如果真正明了终极理念的知识,就不会作恶,因此归根到底“无人有意作恶”。在柏拉图借苏格拉底之口所宣讲的理念论中,“至善”是最高的理念,是世界万物的本源和目的所向;具体落实到人身上,就是人的内在德性和理想目标。因此,一个人认识自己和实现自己就是认识自己心灵和追求至善的理念目标。一个人只有真正认识了自己,真正知道了终极的理念,才能实现自己的本性,完成自己的使命,成为一个善人。这就是柏拉图在《理想国》中主张“哲学王”的道理:国王通过探究哲学掌握至善至真的终极理念,是处理好国家的大事,带领人民迈向理想境界的根本落脚点。

然而,这种理念论遇到如下两个问题:其一,难道真的无人有意作恶吗?其二,心不正意不诚的人能够认识至善至真的终极理念吗?显然,在现实世界中,有意作恶的人很多,他们的心智

<sup>①</sup> 王云五主编,周敦颐撰《万有文库·周子全书》(卷一),商务印书馆1937年版,第13页。

被私欲障蔽,看不到或干脆否认至善至真的终极理念。因此,柏拉图主张,心智的眼睛要看到真理,必须依赖善的阳光的照耀。而且,在这种理念论中,宇宙被分为两界:理念界和物质界。柏拉图在《理想国》中主张,理念界超越于物质界,理念是本体,物质的东西是虚幻的,我们生活的现实世界中的事物是理念世界的“倒影”。这种两界论导致的问题是,我们不能通过对物质世界中的事物的认识来达到对本体界的理念的认识。因而,柏拉图主张,对理念的认识是灵魂通过“回忆”自己在理念世界的情况来达到的。对理念的认识不是一种向外的对物质事物的观察和分析获得的,而是灵魂的一种向内转向理念世界的纯粹精神的活动。

朱熹的理学与柏拉图的理念论有相似之处,柏拉图的理念论中存在的问题,在朱熹的理学中也有类似的表现。朱熹继承二程,主张“存天理,灭人欲”。在“存天理”与“去人欲”之间存在一定的关系:程颢说“大抵人有身,便有自私之理,宜其与道难一。”<sup>①</sup>由此看来,不去人欲,理智受到私欲的障蔽,难以认识天理。但是反过来,不知什么是天理,就不知为什么要去人欲。于是关键处又落到了“格物而穷其理”上,即认知天理上。

程颐对“格物致知”做了这样的说明“凡一物上有一理,须是穷致其理。穷理亦多端,或读书,讲明义理;或论古今人物,别其是非;或应接事物,而处其当,皆穷理也。或问‘格物须物物格之,还只格一物而万理皆知?’曰‘怎得便会贯通?若只格一物便通众理,虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。’”<sup>②</sup>

朱熹非常赞同这一解说,他据此为《大学》做了《格物补传》:“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理。惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者,即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”

从程颐和朱熹对格物致知的解说看,他们强调的,不是格一物而致知,而是努力格尽“天下之物”来达到“豁然贯通”。这里所说的“物”,包括的面很广,是仰观天象和俯察地理之物,是考察古今历史和人物之物,是读书也是待人接物。真可谓“四方八面无不是,千头万绪相贯串”。为什么从格物中能认知理呢?因为“理在物”,万物是“一理”(“太极”)演化的结果,“无极之妙,亦未尝不各具于一物之中”。如果把《中庸》所说的“天命之谓性;率性之谓道”解释为:天命表现为事物的本性,在事物的本性中可以观察和推导出天道的话,那么在物中就能格出理。在这里,天命与事物,天道与人性,是相贯通的,因此尽心能知性。依据这一观点,朱熹对孟子所谓“知言”作了这样的注“知言者,尽心知性,于凡天下之言,无不有以究极其理,而识其是非得失之所以然也。”<sup>③</sup>

尽管按照朱熹的观点,在天理与事物的本性之间存在相通性,但“格物致知”的问题似乎并没有像朱熹设想的那样简单。如果说“理”是形而上的“天理”,“物”是形而下的“器物”的话,那么这两者虽说相通,但毕竟差异很大。从器物的特性中能推究出器物的理(物理),但能从中推究出天理吗?从死的东西中能推究出生命吗?从暂时的东西中能推究出永恒吗?从有限的东西中能推究出无限吗?自然之物本身无善恶,从中能推究出有善有恶的人的伦理行为吗?这些疑难问题迫使哲学家转换思路,从形而上的对天理的玄思,转向对自己的良知的内在体验:人能看到事物的形状,但善恶却是从自己的意念中体认到的;人能看到事物的运动,但生命却是自己体认到的;恻隐之心不是格物格出来的,而是自己体认到的。因此,宋明之际主张心学的思想家反对理学对格物致知的解说,主张认识天命、天道、天理的关键在于尽心率性;尽心率性的关键不在于通过观察和分析事物玄思天理,而在于反观自己的本心,认识自己的良知。

①② 古清美注释《近思录今注今译》,台湾商务印书馆2000年版,第251、136页。

③ 朱熹《孟子·公孙丑章句上》第二章。

据传,王阳明曾为实践朱熹的“格物致知”的理论而去格竹子,格了七天七夜,格得生病了,还没有格出终极的所以然。有人说,王阳明片面地理解了朱熹的格物致知的思想,所以格不出天理。我想,王阳明不会不知道程朱有关格物致知的融会贯通的论点,也不会没有分析和推论的能力。王阳明不是格不出竹子中所包含的特殊性和普遍性的道理:每根竹子之为竹子,具有竹子的共性,但每根竹子与竹子之间也有差别,这是竹子中的共相与殊相的关系。王阳明也不可能不知道通过把竹子与其他事物相比较而找到它的特点和功用,如竹子比水轻,可以用来做竹筏。但是,如果我们真的抱一种严谨的态度来观察和分析的话,那么我们应承认从竹子中确实格不出朱熹有关“万物源于一理”的论断。从竹子的理念中能够生长出竹子吗?从一条最普遍的原理中能够化生出万物吗?再说,儒家所重视的义理,能从竹子中提取出来吗?竹子自身的品性中具有仁爱吗?人心中具有理念,人心中具有义理。我可以实现自己的理念,我可以按照义理的原则办事。一个人想成为圣人,他修身养性,克己复礼。一个人想成为义人,他主持公道,打抱不平。有人说竹子具有君子气节,但这是文人雅士把自己的心志依附在他们所创作的书画等作品中。再说,二程和朱熹在格物致知时强调的“融会贯通”,是要由心来统握的。物虽然千差万别,但都是心的认知对象。心动而物现,心灭而物灭。心是万物和万理的主宰。在这个意义上,心是本体,而不是理是本体。这可以接上孟子的“万物皆备于我”的论点。因此,我们可以想象,王阳明如何从向外的对竹子的格物中转向内心,转向对自己的意念的格物,从而建立心学。

王阳明意识到,“天理”还是要靠人心去认识的。而且,即使人们知道程朱所说的天理是什么,但受到私欲的障碍,还是不会去遵循天理。王阳明的解决办法是恢复人的“良知”。在他看来,一旦人认识到自己的良知,就能正其心,诚其意。然而“良知”在人的日常生活中常常受到私欲的障蔽,因此“格物”在王阳明那里就被诠释为去除私欲的功夫。王阳明主张“为善去恶是格物”。这句话是王阳明“四句教”中的一句,其由来是他对《大学》中的“致知在格物”一语的解释。他把此中的“知”理解为“良知”,把“物”理解为“意之所在”的事物,特指为人处世的事务,把“格”训为“正”,从而“格物”就被诠释为革除人心中所发的不良意念,端正人的心志,诚其意愿,克服私欲,为善去恶。“格物”在王阳明那里不被理解为向外对事物的观察和分析,而被理解为向内的克服私欲的“致良知”的“功夫”。

王阳明的致良知学说成立的前提是确立良知为本体:良知人人皆有,人所固有,是吾与天地万物共具的本体。相对于朱熹的理学,王阳明的心学有一个明显的优胜之处,那就是良知是可自知的。天理显得高远玄奥,而良知贴近于我们每个人。恻隐之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。即便一个人恶意做坏事,他也知道自己的恶意。人人可以返观自己的内心,体悟良知。良知具有自明性。王阳明在《大学问》中写道“良知者,孟子所谓‘是非之心,人皆有之’者也。是非之心,不待虑而知,不待学而能,是故谓之良知。是乃天命之性,吾心之本体,自然灵昭明觉者也。凡意念之发,吾心之良知无有不自知者。其善欤,惟吾心之良知自知之,其不善欤,亦惟吾心之良知自知之。是皆无所与于他人者也。”<sup>①</sup>

## 二、熊十力对朱熹和王阳明有关格物致知诠释的综合

熊十力发觉朱熹和王阳明对格物致知的诠释各有问题和殊胜之处。因此他想把他们综合起来。

从总体上说,熊十力继承了王阳明的“良知本体”说。但他认为王阳明的论证不够严谨,这导致他的某些门生的片面理解。熊十力赞同王阳明把“良知”视为“本体”的主张。在熊十力看来,良知是我们能够体验到的本心,而本心与“天地之心”相通,“天地之心”就是本体。本体通过“大用流行”化生天地万物,把“仁”贯穿于天地万物和人间。“良知”不是“小

<sup>①</sup> 王阳明《大学问》,《王阳明全集》(下卷),上海古籍出版社2006年版,第967页。

我”之心，而是“大我”的本心。人通过修身养性，去除障蔽，返观本心，见到自己呈现出来的良知，从而体悟本体。但偶尔体悟到本体，不是就此到顶，而是要激励自己，依据良知弘扬大道。“人能弘道，非道弘人”，良知要在知行合一的社会实践中把自己推广出来并实现自己。“良知”与“善行”是分不开的。自我修养和社会实践是良知开启自己和推广自己的必由之路。

熊十力批评阳明后学空谈心性，论空滞寂，不懂得本体是“大用流行”，不知道需要通过格物的知识来弘扬大道。他认为，阳明后学虽然大谈明心见体，直观本心，却犯了轻视“量智”的毛病，不能把良知的发用落实在实处，无异于空谈。因此，他在总结这一历史的经验教训时特别告诫我们“然若谓见体便游乎绝待，可以废绝量智；抑或看轻量智，以格物致知之学为俗学，无与于大道，此则前贤所常蹈其弊，而吾侪不可复以之自误而误人也。”<sup>①</sup>

王阳明一生把“立德”、“立言”和“立功”全面地结合在一起，他绝不是一个空谈心性、贻误实学的人，而是一个善于学习各种知识和善于治国理政和戡乱平天下的英才。事实上，他已经阐明了良知与“见闻之知”之间的“立本”和“发用”的关系：良知是本，见闻之知是良知之用“良知不滞于见闻，而亦不离于见闻”；知道了良知并非一切皆知，连孔夫子也说自己不是生而知之，而是学而知之；孔子通过“切问”，通过“每事问”，才深入地知道各方面的知识。他还提请学生注意：当说人生的大事只是“致良知”一事时，并非不要“见闻之知”和做待人处世的实事；离开了做待人处世的实事，也就没有良知可致。“若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见，莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行，除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故云只是一事。”<sup>②</sup>

然而，王阳明的这一教导在当时没能产生足够大的影响。<sup>③</sup>他的学生中依然有不少人还是不懂得，致良知并不是凭空可以致得，而是必须落在实事上。熊十力认为，王阳明本人对此也要承担一定的责任。因为王阳明对“良知”与“见闻之知”的体用关系，还说得不够清楚；他没有充分说明“见闻之知”对于实现致良知的意义，以及“格物”在建立“见闻之知”上的重要作用。熊十力指出“阳明非不知本末、体用，乃至一身与民物皆不相离，然而其全副精神，毕竟偏注在立本，乃至偏注在修身。这里稍偏之处，便生出极大的差异。有人说，喜马拉雅山一点雨，稍偏东一点，落在太平洋，稍偏西一点，可以落在大西洋去了。《易》所谓‘差之毫厘，谬之千里’，亦是此意。”<sup>④</sup>

熊十力认为，王阳明的偏差主要表现在对“格物”的诠释上。“阳明后学多喜享用现成良知而忽视格物，适以自误，此亦阳明讲格物未善所至也。”<sup>⑤</sup>按照熊十力的看法，“格”字应训为“量”或“度”，以量度事物而悉得其理，即格物。具体地说，“于事亲而量度冬温夏清，晨昏定省之宜，此格物也。入科学实验室，而量度物象所起变化，是否合于吾人之设臆，此格物也”<sup>⑥</sup>。王阳明把“格”训为“正”，“格不正以归于正”，“格物”就被诠释为端正为人处世时的念头，诚其意愿，克服私欲，为善去恶。用王阳明的“四句教”中的话来表达，就是“为善去恶是格物”。在此，“格物”仅仅被理解为“致良知”的“功夫”，从而失去了其辨物析理层面上的意义。因此，熊十力认为，“阳明以为善去恶言格物，不免偏于道德实践方面，而过于忽视知识，

① 熊十力《新唯识论》，中华书局1985年版，第677—678页。

② 《传习录·答欧阳崇一》。

③ 王阳明当时强调“为学终身只是一事”，即“致良知”一事。尽管可以区分“德性之知”和“见闻之知”，但“见闻之知”必须从属于德性之良知。王阳明还主张，若从见闻着手致良知，将把“致良知”放到第二位。在这一意义上，“德性之良知，非由于闻见，若曰多闻择其善者而从之，多见而识之，则是专求之见闻之末，而已落在第二义。”（《传习录·答欧阳崇一》）王阳明从本末关系上来说明“致良知”与“见闻之知”的关系，并非排斥“见闻之知”。但他的学生没有全面理解王阳明的话，容易取其一端。他有关“良知不滞于见闻，而亦不离于见闻”的教导，没有被他的门生足够重视。

④⑤ 熊十力《十力语要》，上海书店出版社2007年版，第177、279页。

⑥ 熊十力《读经示要》，岳麓书社2013年版，第90页。

且非《大学》言格物之本义”<sup>①</sup>。

在熊十力看来，王阳明诠释“格物”的这一失误，与其“心外无物”和“心即理”过分主观化的解释相关。王阳明主张“意的所在处是物”，如“吾意在于事亲，则事亲便是物；吾意在于事君，事君便是物”。熊十力认为这一论断有点过头。首先，事亲、事君，并非仅仅是孝心和忠心，还要有行动。冷了，要给父母增添衣服；热了，要给父母扇风乘凉。这里涉及客观的事物，要根据父母的实际情况，辨物析理，妥善安排。“如孝之理，虽在吾心，而冬温夏清之宜，与所以承欢之道，非全无所征于其亲，而纯任己意孤行也。”<sup>②</sup>其次，“意的所在处是物”，并不表明物就在心之中。说物是心所指向的，这本身没有错。说心在认识物之理上起很大作用，这也没有错。但说物完全依存于心，物一点没有自身存在的实在性，在经验认识中不起任何作用，则不能成立。心的作用是了别，没有心当然不能发现物及其理。但如果眼前根本没有某物，你也不能发现它；心不能凭空确定物的理。王阳明说“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”<sup>③</sup>这是从主观的方面论证心外无物。熊十力反诘道“如见白不起红解，见红不作白了，草木不可谓动物，牛马不得名人类，这般无量的分殊，虽属心之裁别，固亦因物的方面有以使之不作如是裁别而不得者也。而阳明绝对的主张心即理，何其过耶？”<sup>④</sup>

熊十力主张，要区分“本心”和“习心”。说“心外无物”、“心即理”，是就本心而论的。本心是本体，即“万物与我同体”的“体”，万物和人都是它的化生。在这个意义上，心外无物，心外无理。但是，本心不等于习心。可以说，人人具有同一个“本心”，因为万物与每一个我同体；但是人人具有各自的习心，人人的习心各不相同。习心的基本功能是为了别，习心是在人的经验认识的过程中积习而成。习心通过对不同事物的认识，积累了经验教训，在语言和文化的熏陶下，形成思想习惯和认知方式，这其中包括科学思想的习惯和认知方式。就习心而言，在主观的意识活动外，有客观的事物存在。通过辨析不同的事物之间存在的特性和共性，它们之间的因果关系，可以发现物中之理。这是科学思想方式的来历。按照熊十力的看法，就了别的心而言，如果不承认有外物，将不会有客观的知识，也将不会发展出科学。“夫不承有物，即不为科学留地位。此阳明学说之缺点也。”<sup>⑤</sup>

熊十力认为，朱熹对“格物致知”的解释，有不足之处，也有可取之处。朱熹以致知之知为知识，不合《大学》本义。致知之知应为良知之知。在这一点上，王阳明的解释胜于朱熹的解释。但是，熊十力大致认同朱熹对“格物”的解释。朱熹主张理在物，通过格物发现物中之理，将有助于人们重视辨物析理，从而有助于产生科学方法。“朱子训格物为即物穷理，知识即成立。此则宜采朱子《补传》，方符经旨。”<sup>⑥</sup>熊十力还认为，朱熹格物的解释，有助于发展“见闻之知”，有助于矫正“魏、晋谈玄者扬老、庄反知之说，及佛家偏重宗教精神”之弊，从而“下启近世注重科学知识之风”。<sup>⑦</sup>

对阳明后学“空谈心性，忽视实学”的批评，在明清之际就有。清初的思想家在总结明朝灭亡的原因时，就有人认为阳明后学一味以静坐冥想的方式修身养性，缺乏经世治国的实际本领，没能为抗清复明做出有实效的贡献。颜元有一句话很形象“平时袖手谈心性，临危一死报君王。”熊十力这一辈的思想家，目睹了西方列强坚船利炮对中华文明的摧残，对于科技落后有切肤之痛。清明之际所谈的“实学”，到了现代就是有关科技的学问。因此，熊十力强调，内圣必须开出外王，体悟了本体之后不能遗忘大用，良知要与科学知识相贯通。在熊十力的新唯识论中，“量智”指辨物析理和逻辑推论的智，“量智”是对外部世界认知的知识。“性智”由良知

①②⑤⑥⑦ 熊十力《读经示要》，岳麓书社2013年版，第89、88、88、89、87页。

③ 《传习录·黄省曾录》。

④ 熊十力《十力语要》，上海书店出版社2007年版，第339页。

直悟本心的智。为了实现内圣外王，必须“良知”与“量智”相结合：良知是本，量智由良知指导；但体悟良知后不能废绝量智，而要借助量智完成经世致用的大任。

### 三、熊十力对“良知”与“本体”关系的梳理及其哲学贡献

按照熊十力的看法，《大学》既以诚意正心为本，又注重科学知识，是内圣外王的典范，是把德性之良知与发展理性之科学结合起来的典范“故《大学》总括六经旨要，而注重格物。则虽以涵养本体为宗极，而于发展人类之理性或知识，固未尝忽视也。经学毕竟可以融摄科学，元不相忤。”<sup>①</sup>熊十力认为，朱熹和王阳明对“格物致知”的诠释各有优点和欠缺，因此需要把他们的观点结合起来。熊十力主张对“致知”采纳王阳明义，对“格物”采纳朱熹义，他认为这种综合有助于同时发挥“内圣”和“外王”，或德性和科学。

现在的问题是，熊十力综合王阳明和朱熹的观点诠释《大学》的“致知在格物”，是否顺妥呢？如果严格按照王阳明和朱熹各自的哲学体系来解释，确实不顺妥。然而，熊十力是按照他自己的“新唯识论”和“体用论”来诠释的。在此，首先要弄明白的是，熊十力说的“本体”与王阳明说的“本体”在一些具体的用法上有所差别。熊十力说的“本体”是“大用流行”的本体。这一本体化生万物。人是万物之一。人的特点是有心智，能认识万物和体悟本体。人体悟本体要凭借人的良知。良知来自于本体，是人心所固有的。尽管良知可能受到物欲的遮蔽，但人可以通过修身养性使得良知重新昭明。说良知认识本体是自识，即是说人通过良知认识自己的本性，认识自己的本源，认识到“吾与万物的同体”。熊十力并非直接把具有主观体悟能力的良知说成是本体，而是通过本体的“大用流行”之后再谈“良知是本体”。为了避免误解，熊十力在解读王阳明有关良知是心之本体的时候指出，确切的说法应为“良知是心的自体”。由于在熊十力的哲学体系中有了本体的“大用流行”的前提，所以他谈到对物的认识的时候，承认物的客观存在，由此再接上朱熹的格物。这与王阳明把物当作随心所生所灭的相关项的立论不同。熊十力在《新唯识论》中首先谈“唯识”，然后谈“成物”；在《体用论》中先谈“本体化生万物”，后谈“明心见性”。其实，这两部著作的思想在总体上是一致的，那就是本体的“大用流行”和由良知体悟本体，以及在良知的指导下认识万事万物。

由于有了本体“辟翕成变”，生成万物的前提，熊十力能够接上王阳明的“致良知”和朱熹的“格物”。熊十力论证人的意识活动有两个方面：一是“反缘”（又称“返缘”），二是“外缘”。“反缘”是通过意识活动的“返观自照”，认识意识活动本身，进而“全泯外缘，亲冥自性”，认识本心；这也就是王阳明“咏良知诗”描述的“无声无臭独知时，此是乾坤万有基”的境界。“外缘”指意识行为指向外部事物的认识活动，即“辨物析理”的“格物”活动。

我认为，熊十力的哲学体系，确实标志着中国儒家哲学史上里程碑式的进展。熊十力回应了朱熹的理学和王阳明的心学各自的遗留问题，是一种吸纳他们各自的优点和克服他们各自的缺点的伟大尝试。而且，熊十力相比于他之前的儒家思想家和他之后的大部分儒家学者，在思想的逻辑性和概念的辨析方面更加高明。熊十力深入研究过佛教的因明学，致力于建立新的“量论”。尽管熊十力终其一生没有完成“量论”，但他澄清概念方面的功夫已经体现在他的新唯识论的“境论”和“体用论”等著述中。其中值得一提的是，他对“体”这个概念的澄清。熊十力发觉，“本体”这个概念在王阳明那里有两个含义：“本体”可以指“体用”意义上的“实体”，也可以指“自体”。熊十力在解读王阳明“知是心之本体”<sup>②</sup>时指出“愚按阳明云‘知是心之本体’，本字当易作自，方妥。本体一词，系对发用而言。若言心之自体，则斥目此心之词也。意

<sup>①</sup> 熊十力《读经示要》，岳麓书社2013年版，第93页。

<sup>②</sup> 这句话的上下文“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子人并自然知侧隐。此便是良知，不假外求。”王阳明《传习录·徐爱录》，引自《译注传习录》，邓阳译注，花城出版社1998年版，第26页。

是心之所发，则心为意之本体。而心不从他发，即心更无本体。今恐人不识心是怎样一个物事，故指出知来，而曰心之自体，即此知是也。如言白物之自体，即是此白。离白便无白物。今心之自体，即是此知，离知便无心也。前哲于名词，偶有不精检者，学者贵通其意。”<sup>①</sup>

熊十力阐明，“自体”也就是“自性”、“自相”。一事物通过其显现出来的基本特征把自己与其他事物区分开来；这些显现出来的基本特征是该事物的“自相”；一事物自身的性质，即自性，通过这些自相来刻画；一事物的“自体”也就是其“自性”，即“本己本质”。本体的本质是通过良知来显现的；透过良知，我们认识本体的“仁”、“至善”、“无声无臭”和“生生不息”的自相。

由于有了“本体”和“自体”的区分，熊十力的哲学体系能够说清楚以下问题：良知存在于每一个人内心，而每一个人只是宇宙万物中的一员，如何能够说良知就是宇宙万物的本体呢？熊十力回答：在此的“本体”应理解为“自体”；本体通过“大用流行”化生为宇宙万物；每一个人都是宇宙万物中的一员，但每一个人能够透过其所秉承的良知认识宇宙本体，因为每个人的良知原原本本地刻画了宇宙本体的自性；在这一意义上，我们能够说“良知即本体”。

在我看来，宋明以来有关“致知”与“格物”关系问题上的争论，一个至关重要而又常常被中国学界忽视的关节是如何理解“本体”的概念。从阳明后学到当代新儒家在“致良知”与“格物”关系问题上的争论，其诱发之因往往是究竟从“实体”的角度还是从“自体”的角度理解王阳明有关“良知是本体”的种种论述。<sup>②</sup>如果不在逻辑上区分和理顺有关“良知”的种种不同概念，就会掀起无谓之争，致使问题永远得不到解决。熊十力的高明之处在于，通过善解佛家的因明学说区分了“体”这个概念的不同意义，阐明本体与良知的关系，把新儒家的学说推向一个新的高度。

(责任编辑：周小玲)

## From the Different Interpretation of “To Know Depends on Investigation of Things” to View the Problem Consciousness of New Confucianism: From Zhu Xi and Wang Yangming to Xiong Shili

Zhang Qingxiong

**Abstract** “To attain knowledge (conscience) depends on investigation of things” is a famous quotation from “Great Learning” which belongs to the most important Chinese ancient Confucian classics. The different interpretations of this sentence given by Zhu Xi and Wang Yangming were reflected the different positions of between the Principle school and the Mind school in the Neo-Confucianism during the Song and Ming dynasties. In the modern times Xiong Shili wanted to combine Wang Yangming’s interpretations of “to attain conscience” with Zhu Xi’s interpretation of “investigation of things” in his book “On Significance of Confucian Classics”, because he was aware of their respective problems, and as well as the tension between the moral based on conscience and on the science based on the cognition. This comprehensive work did by Xiong Shili was symbolized the efforts that Chinese modern new Confucianism tried to establish “the outside king” of science and democracy from “the inside saint” of conscience.

**Keywords:** to Conscience; Investigation of Things; Zhu Xi; Wang Yangming; Xiong Shili

<sup>①</sup> 熊十力《读经示要》，岳麓书社2013年版，第80页。

<sup>②</sup> 耿宁先生在《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》中充分觉察到，在有关“良知”的论述中，王阳明及其子弟在“体”及“本体”的用法上“笼罩着一种术语上的不明确性，它有可能会引起迷惘”。王阳明在两种不同的含义上使用“本体”与“体”的表达，一种意味着“本己本质”，另一种意味“根本实体”。对此，耿宁先生专门用一个章节来澄清这个问题。参见耿宁《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》，商务出版社2014年版，第189—194页。耿宁先生所说的“本己本质”，在我看来就是熊十力所说的“自性”，而“根本实体”则是熊十力所说的“体用”意义上的“体”（本体）。