

心物问题与气论

丁 耘

摘 要：作为中国思想最重要的传统之一，气论始终没有找到合适的现代表达。其重要原由在于现代中国哲学的基本问题是心物问题，而这一问题的迫切性与阳明学密切相关。晚明气论通过扬弃阳明学，回应了唯心论，解决了心物问题。刘宗周和王夫之借鉴唯识学克服阳明心学的思路，从唯心论翻转出气论的道路。气论的特性在这一翻转中得到了清楚的显示：从工夫论进入心性论，用唯识学重述心性论，用唯气论转化唯识学。其中需要着重论证的是王夫之将阿赖耶识转为“太虚即气”。作为对照，现代中国哲学中梁漱溟、熊十力的学说，以及他们为何虽也提出各自的新唯识论却未能走向气论的因由，也应得到解释和检讨。

关键词：心物问题 晚明气论 新唯识之路 力

作者丁耘，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

近年来，我国哲学界对“中国性”的自觉可谓方兴未艾。讨论不止一种视角，但无论如何入手，中西哲学的关系是绕不过去的难题。这方面影响最大、堪为表征的当数“反向格义”说。此说的范例之一是：气论之难以定位。这个麻烦牵涉全局。气论非但是中国哲学最重要的一个传统，也是中国思想最鲜明的特征之一，是中华文明自我理解的关键一环。在中国思想的现代转型中，气论一方面仍然发挥着深远的影响，另一方面在现代哲学中始终没有找到合适的表述与位置。重写中国哲学史必然面临一项艰巨而光荣的任务：重新解释气论、拨正反向格义。

这个任务面临着直接的困难。如果按照精神与物质这一基本分类，会发现“气”通向“质”，但又包含“神”这一维。另一方面，如果完全拒绝西方哲学的架构，那么就只能在古学内部解释这一传统，气论就无法作为活的东西进入当前的思考。针对这一困境，学界已有某种折中性尝试。例如船山学者早有摆脱“质”，转用另一西学概念（“能”）来把握“气”的洞见。^①但这仍属空谷足音。本文尝试从晚明气论出发，系统推进这一努力。晚明气论是气论传统的巅峰。它最重要的理论对手是传统心学的顶峰——阳明学。此间有一个重要而又被学界忽视的问题：晚明气论是如何从阳明心学中翻转出来的。通过处理心物问题、扬弃唯心论，气论的特

^① 参见王夫之撰，严寿澂导读：《船山思问录》，上海：上海古籍出版社，2000年，第8页。

性在这一翻转道路中得到了最清楚、深刻的显示。本文采取从心学到气论的论述线索，以晚明气论为范例，并参照中国现代哲学的相似道路，探索气论解释的新方向。^①

一、阳明心学与晚明气论

“心”与佛家的关系极其密切，以至于程子将“本天”还是“本心”当成儒佛的最大差别。经过心学洗礼的明儒，则力图为儒家本身保留“心”的一脉，在广义的心学内部划清儒佛界限。儒家心学与佛学的这种微妙关系，既是儒门的焦虑，又是理学不断推进的动力。无论儒佛在此问题上有多大差异，它们与“唯心论”的关系，都比 Idealismus 更为直接与深刻。“心”不同于“观念”（Idee），但中国哲学中完整全面的心学系统，包含了对“观念”的不同处理。相反，Idealismus 的主流传统其实并无对“心”的完整研究（用唯识术语说，至多触及部分的“识”及其自证分、部分“心所”）。因此，用“唯心主义”述谓中国哲学中的某些传统，比用在西方哲学史里，反而贴切得多。

与之相反，“唯物”一词虽仿佛典汉译而造，却不见于旧典。不过，强调“物”倒是中国哲学，尤其是理学的重要面向。这一脉络越来越与心学密不可分。正因为“心”（不等于“观念”）与“物”（不等于“质”）在中国哲学内部密切相关，当 Idealismus 被译解为“唯心主义”时，作为对方的 Materialismus 就可相应译为“唯物主义”。令这对译名确立的，是中国思想史内部的心物问题。

当然，心物问题在理学中并非基本问题。理学基本问题关乎心、理、气三者间的关系。佛学内部心识与法（特别是色法）的关系，更接近于心与物的问题。不过，对明儒而言，心物问题虽不根本却堪称尖锐，因为这关乎《大学》的解释权。严格地说，在当时通行的儒家原典中，心与物的相关性只见乎《大学》。其他典籍，谈“心”处虽然不少，亦有说“物”处，但彼此并举成对则实属罕见。朱子将《大学》定为儒学入门第一书，并将《大学》的“格物”立为学问宗旨。陆王程朱之争的要害当然是心、理关系。但在对原典解释权的争夺上，特别在工夫论上，争论首先集中于《大学》的心物问题。此篇心、意、知、物的关系始终纠缠着明代中晚期思想界。心物对扬，实际上是朱陆之争这个近世学术思想史基本张力的体现。用唯心主义与唯物主义去对译 Idealismus 与 Materialismus，这并非单纯偏差，而是这个诠释

① 从 20 世纪 30 年代开始，“唯气论”与“气一元论”“气论”“气本论”等并行，但使用频率不高。张岱年偶用之，但以“气论”为主。丸山敏秋用“唯气论”，以为借此可在“唯物论”“唯心论”之外提示一种不落两边的立场。参见张岱年：《中国哲学大纲》，南京：江苏教育出版社，2005 年，第 23 页；杨儒宾主编：《中国古代思想中的气论与身体观》，台北：巨流图书公司，1993 年，第 159 页。

学真相的呈现：宋明理学——尤其是阳明学——是晚明、晚清以及东瀛译解西学的基本境域。

既然心物问题是中国思想的内在问题，那么就可开启一个新思路，即不去纠结“唯心”“唯物”的西学对译背景，而是去考察理学及佛学内部的“心”“物”问题及其各种解决方略。从这一路向可以更清楚地理解心学的理由和气论的针对性。

明儒大抵以解释《大学》处理心物问题。心物关系在阳明及其后学那里，是依意识哲学解释、依《孟子》甚至禅宗的某些洞见做工夫的。阳明说：“心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。”^①意是体之发用。意必有相应者（“所在”）。物就是意的相应、相关项。心通过意与物相关。体用的统一是（良）知。这里的说明紧扣一个“所”字，是以意识的能所结构为框架的。“物”尽管可以转义为“事”与“理”，但首先是意识之所向，是被心所显明者。心可以统说（包含狭义的心以及意与知），也可只就体上说。心既是体，意就是用，物则是意之所在。心意之间是体用关系，意物之间是能所关系。阳明“致良知”的教诲字面上重“知”，或亦以“感应”解心物关系，但这些都是即用显体，摄所入能，心意物的基本结构并无根本变化。由这种体用不二、能所相应的结构，可予《大学》以融贯的解释，致良知既是格物，又是正心诚意。可谓即用即体，即感即寂。

这种中国式的唯心论，被牟宗三称为比西学的 Idealismus 更为纯正的、“彻底的唯心主义”，甚至也是彻底的实在论。^②此说有正确处，心意知物的结构，确较仅从“观念”出发的 Idealismus 更为全面。然而彻底性与实在性，均无从说起。若智如不一，则两者成对，皆非“绝对”，不可谓之彻底。若智如为一，此是真常唯心论精义。然真如当是二空所显之“圆成实性”，并非世间法的“实在性”。阳明学固然是唯心论，但既不彻底，亦无足够的实在性。向彻底性与实在性的挺进，在西学就是斯宾诺莎哲学在笛卡尔之后的出现、在康德之后的复兴；在晚明就是阳明之后刘宗周、王夫之、方以智的探索。此间最重要的事件是气论的复兴。如果说德国古典哲学以彻底、绝对观念论为终结的话，那么明代理学则是以绝对的唯气论为终结。后者既探索了一种比阳明学更为彻底的唯心论形态，又从中翻转出了不同于宋儒气论的新形态。其中最重要的是刘蕺山与王船山的气论。

黄梨洲以明季理学超越宋代而自豪，他笔下的理学史终结于其师刘蕺山的气论：“盈天地气间皆气也。其在人心，一气之流行，诚通诚复，自然分为喜怒哀乐。仁义礼智之名，因此而起者也……”^③后人极为推许的王船山，更是集气论传统之大成。

① 陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，台北：台湾学生书局，1983年，第37页。

② 参见牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，上海：上海古籍出版社，2008年，第219—221页。

③ 黄宗羲：《明儒学案》卷62，《黄宗羲全集》第8册，杭州：浙江古籍出版社，1986年，第890页。

二子有一相通处，都借重唯识学批判、深化了阳明心学，再从中转出气论。如此可以既借助心学的某些成就跳出理本论，又能借助气论扬弃心学，上接濂溪、横渠，将整个宋明理学完成于绝对唯气论。从中国哲学看，这个版本的气论跳出了程朱、陆王之争。从西方哲学与现代中国哲学看，它其实也跳出了狭义的所谓唯心、唯物之争。刘、王的这种双重跳出，有一个共同的特点，即作为明代唯心论的扬弃者，它们内具的心学论述虽有欠圆熟，却较阳明学更为深刻。这个特点是其他形态的气论不曾具备的。

明末气论的这个形态及其殊胜极易被误解。下文将做系统的澄清，这里先提出三个预备观点。

首先，仅仅依靠传统的理气论范式，或心学、理学范式，无法恰当地把握明代哲学的主要争论。实际上，正如张岱年指出的，宋明理学处于三个而非两个基本概念的问题域中，这就是心、理、气。^①宋代理学的基本问题是理气问题，这表现在程朱一系对张载的批评与吸收上。宋代当然也有关于心气关系的讨论，但并非当时的基本问题。以阳明学为代表，明代哲学的基本问题首先是心与理的关系问题。“心即理也”，“无心外之理”才是阳明学的根本宗旨。阳明心学的批评者固然有秉持朱子学立场的，但最有力且开新说的批评者，来自气论。自此，明代哲学的基本问题就包括了心气关系。明末气论不能只在理气论上把握。缺失心性论，无由见其特性。^②晚明哲学对心与气的认识都加深了，故对心气问题的处理大不同于宋儒。晚明气论是从心学转出的气论，既是比阳明学更彻底的心学，也是比横渠学更彻底的气论。下文将分别提示这两层。

其次，晚明气论通过对唯识学的资取，提出了比阳明学更深细的心学论述。真正系统提出“唯心论”的，并非所有佛学派别，而是唯识及其他相关宗派。如中观应成派论师月称就专门破斥过“一切唯心造”。唯识学主流将识分为八种：眼、耳、鼻、舌、身（合为前五识）、意、末那、阿赖耶识。泛泛地说，意识、末那识、阿赖耶识都可被称为心。在这个意义上，“唯心主义”是有阶次差别的。严格地说，第八识才是“心”。在有的唯识系统中，末那识可被称为“意”，其他各识合称为“识”。^③对中国哲学有深远影响的《大乘起信论》，其根本见地不同于主流唯识学，属于真常唯心一系，但其对心识的分析范式大体上仍遵照唯识学。

无论从主流唯识还是真常唯心的系统看，阳明心学只达到了“意识”意义上的心，并非彻底的唯心论；或者说只有意识与物的一重体用。主流唯识系统虽然

① 参见张岱年：《中国哲学大纲》，第3页。

② 参见高海波：《慎独与诚意》，北京：三联书店，2016年，第3、4章。

③ 参见释印顺：《摄大乘论讲记》，《印顺法师佛学著作全集》第3卷，北京：中华书局，2009年，第31页。第七识与第六识名同实异。末那是意之根。心意识关系问题在部派佛教和瑜伽行派的历史中比较复杂，本文予以简化处理。

主张离心无境、离识无法，但这个心的根本义不是“意识”，而是阿赖耶识。变现万物的本非意识，故仅凭意识是不能转物转境的。阳明“观花”发挥的“心外无物”之理，不必诉诸唯物主义，在唯识学就是不成立的。有佛学研究者指出，阳明学只是“主观唯心主义”（依意识），尚未达到唯识今学的“客观唯心主义”（依阿赖耶识）与《起信论》系统的“绝对唯心主义”（依如来藏自性清净心）。^① 总体而言，阳明心学对禅宗的化用较多，而阳明学的批评者，以蕺山、船山为例，对唯识学的运用、改造较多。二子的心学论述可谓都是某种“新唯识论”，都已超越了单纯的“意识”层面。他们都明确批评阳明学人只在念头上做工夫，都要追问意识、念头意义上的“心”的根据，都在这个意义上超越了阳明学形态的“心学”。这种根据在唯识学那里是第七、第八识，在刘王那里，将这些深于意识的心识翻转、推进，就是气论中的天道与人性。他们的“新唯识论”是唯气论能够扬弃阳明心学的重要凭借。

最后，明末唯气论是从心性论中转出的气论，其形态与素朴宇宙论意义上的气论有深刻差别。近年已有学者见到这一层，如杨儒宾将两种气论分别称之为道体论气学（有超越论面向）与自然主义气学（素朴的宇宙论），并将张载、王夫之与方以智列为前者的代表。^② 本文赞成这一区分。但关于其区分的依据以及两种形态的范例，有不同看法。杨氏对于道体论气论的超越性与本体性的界说，归根结底还是依据牟宗三的先验道德主体与道德化宇宙论之学。这固然能够区分两种气论，但无法区分所谓道体学气论与明代心学统绪中的气论。本文试图表明，晚明气论的殊胜之处恰恰是用“实体”（船山本人用语）扬弃了心性。本文不主张将横渠列入这个统绪。船山横渠之别在于前者批判且借鉴了有宗，开出从心学转出气论之路；后者固然也要辟佛，但对佛学的了解不深入，且以空宗为对手，既对付不了程朱，也对付不了陆王，实际上也对付不了佛学。横渠之说就被朱子讥为“大轮回”。方以智本人的佛学资源，更多地来自华严与禅宗，对阳明心学的批判，反而主要借助朱子学。方氏固然有超越心学之偏的“绝对”“相待”“一而二”的立场，但这个一而二的绝对者并不是“气”，恐仍近于佛家心性学说。他的独特性实已溢出了宋明理学，以至无法以完成者目之。故本文用刘宗周代替方以智，新唯识论转入唯气论之路更加清楚。

当然，并非所有对唯识学的改造都会引向绝对唯气论，也可能像现代中国哲学那样，推进到华严（章太炎），或退转到儒家心学（梁漱溟、熊十力）。同时也应看到，所谓“自然主义气论”，对明末气论仍有深刻影响。本文以为，刘、王与“自然

① 参见释印顺：《大乘起信论讲记》，《印顺法师佛学著作全集》第3卷，第121—122页。

② 参见杨儒宾：《继成的人性论：道体论的论点》，《中国文化》2019年第2期。

主义气论”的区别并不在于所谓“气一元论”或以气为“道体”，^①而在于能够通过扬弃唯心论达到唯气论，从而可为气这个“道体”赋予统一“物”“我”的含义。^②这不是说，在刘王那里通向“气一元论”的道路只有新唯识论一条。而是说，只有他们开出了气论的心性之路，从而将气论传统提到了绝对性层面。

这条道路可概括为三个步骤：从工夫论进入心性论，用唯识学重述心性论，用唯气论转化唯识学。明代心性论从来不是空头理论，而是工夫论的所依与所证。心性论引起的争论，包括对《大学》朱注的争论，首先是工夫论上的。抓住这一点，才能从刘王迷宫般的系统中找到头绪。以下分述蕺山和船山。

二、晚明气论的“新唯识”之路（上）：蕺山学

对蕺山学比较权威的概括来自牟宗三所谓“以心著性、归显于密”。^③学界一般认为前四字将蕺山学断为阳明学工夫论所衍出者。批评者认为这个判断没有点出蕺山学的独特性。即使牟氏的辩护者，也认为应补上唐君毅的观点（“纯情自运、一气周流”），高看蕺山的“情”与“气”。^④本文认为，这两个概括大可统一。唐氏所提就是本文所云从心性论到唯气论的步骤，牟氏所提就是从工夫论到心性论的步骤。这两个步骤的衔接处就是意根。意根说是对唯识学的运用；从意根、纯情到气论，则是对唯识学的转化。

蕺山的“以心著性”与阳明的“心即理”完全不同。“以心著性”的立足点，是隐微的意根。这一点确实为牟氏反复强调。不过，以心著性的同构的另一面，就是“以气著理”。牟氏对此基本无视。蕺山学在心理气之间，有更丰富的统一关系，绝不同于阳明学的“心即理”。首先，心与气、性与理之间有对应性。气凝在人就是心，理凝在人就是性。蕺山以此强调了天人的一贯不间断。这是一重同一性。心与气的同一性，比心学强调的心与理的同一性更为直接与基本。其次，心学的“心即理”，在蕺山学那里调整为“以心著性”。这是更高阶的统一性。气与理凝为心与性，纯是天命之谓性，与工夫无关。但以心著性，则是率性修道事，是工夫所证。以气著理是这一工夫论的义理学基础。换言之，“心与理（性）”的同一性的基础，是气与理的统一性，这是单纯心学脉络罕见的。最后，以心著性的关键，是在意根上用

- ① 杨氏道体之说，无法与他自然主义与道体论的区分协调气论。他所谓自然主义气学的代表人物王廷相尝明确表明气是“道之体”。参见陈来：《诠释与重建》，北京：三联书店，2010年，第493页。
- ② 参见王夫之：《张子〈正蒙〉注》，上海：上海古籍出版社，2000年，第147页。
- ③ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第320页。
- ④ 参见陈荣灼：《刘蕺山的生命现象学》，《鹅湖月刊》2009年第2期；唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第310—318页。

工夫，这就叫诚意，也是慎独。心性衔接统一处在隐微的“意”，不在觉知念头。这是蕺山在工夫论上与阳明学（特别是现成良知派）最大的不同。

与工夫论相应，《大学》的“意”，蕺山不解为浮动的“意念”，而解为“意根”：“意根最微……禅家所谓向一毛孔立脚是也。”^①这当然是唯识名相，蕺山并非不知：“佛氏视意为粗根，然根尘相合，以意合法，可知佛法都括在意中……”但他又指责佛学“遗却意”。^②这种入室操戈的用法与船山对第七识态度类似。在唯识学，第六识是“意识”，第七识音译“末那识”，是第六识依止的“意根”。^③如果“已发”的意念在唯识学对应第六识，那么“未发”就对应第七、八识。蕺山及船山又更重视第七识。《大学》里的“意”，阳明学与通行注疏，相当于以第六识解释，蕺山学相当于以第七识及第八识解释。^④就其是意识之微根，且恒存不随四情而转，具第七识义；就其是四情之所“存”的含藏义言，具第八识义。

蕺山之“意”统一了未发之中与已发之和，这固然是对理学的一大贡献，但同时也是对唯识学的改造，即相当于把第八识（种子、“未发”）与第七、第六识（现行、“已发”）统在一个“独体”里。这个独体兼有诸义，但以意根与中气为主。关于蕺山学宗旨到底是“慎独”还是“诚意”的争论实颇无谓，因为意根就是独体。偏于《中庸》的“慎独”说，可以叫“独体”；偏于《大学》的“诚意”说，就是意根。大抵“意”有显隐中和之义，工夫细密，兼带心性，故本文仍借重唐牟的提法，以意为主。它是工夫论的着力处，也是心性论的、理气论的搭挂结合处。

意根上用工夫，如何“以心著性”呢？为何就是“以气著理”呢？此间关键在于，与阳明学不同，蕺山学的义理架构并非只有“心与理”一层关系，并非只有一重体用与能所，而是有心气、气理两层关系。就第一层而言，喜怒哀乐四情，直接就是春夏秋冬（元亨利贞）四气。就第二层而言，气之流行，自成条理。理凝于人，就是仁义礼智四性。这两层区分只是对浑一工夫（“慎独”，在意根这个本体上用力）的义理性分析。这一架构的基础是心与气的直接同一性，四情对应于四气，心之情实就是气之情状。四情归根结底是好恶，心之好恶就是气之屈伸。唐君毅对蕺山学的概括，围绕的就是心气同一这个基本洞见。但这个概括未及心、气各自的体用显隐关系，这些又是牟氏论述的精髓。“著”就是彰著显明，这就是说，心性关系的根本不是能所，而是显隐；用当代西方哲学术语说，不是“表象”，而是“表现”。如果偏重在已发意念上用功，在工夫上就易流入释家无念、不住之说，在义理上就自

① 黄宗羲：《明儒学案》卷62，《黄宗羲全集》第8册，第915页。

② 参见吴光主编：《刘宗周全集》第3册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第310页；《黄宗羲全集》第8册，第893页。

③ 参见释印顺：《摄大乘论讲记》，《印顺法师佛学著作全集》第3卷，第35页。

④ “如前日妄起一念，此一念便下种子……”这表明蕺山对种子新熏之说并不陌生。参见《黄宗羲全集》第8册，第892页。

然会走向唯心论。蕺山学则强调在意根上用功，意根非但是未发之中与已发之和的统一，也是心与气的同一。作为中体，意根有喜怒哀乐；作为中气，它有元亨利贞。致中与致和是同一个工夫，能所心性统一在意根之中。正因为意根包含气，气之流行能昭著性理，抓住意根才能以心著性。意本身是显隐之间的“几”，是“渊然定向”，即在意识、意念之先的深层倾向性。这层倾向既是心又是气，没有内心外物的区别。心气性理都是统称，本身都各有体用的区别，但在蕺山学那里，这些区别在义理上本就统一，在工夫上都当统一。这当然是理学中并不罕见的“体用一如”见地，但蕺山对体用的处理自有其殊胜之处，这在“意”与仁义礼智四性（喜怒哀乐四情）的关系中能看得更清楚。

意既是四情之所存，又作为中枢运转四情。蕺山心性学的特出之处，就是主张性情一如：性情相应、理气相应，或者说理、气、心本来就是统一的——仁义礼智、元亨利贞、喜怒哀乐三者本来就是一回事。不过，学界殊少注意，性情并不那么若合符节。性是五常，而气与情只有四项。性比气、情多出一个“信”。蕺山的解决是：在气之状态上，以之对应于中气，这本乎《易传》。在情之状态上，对应于“未发之中”，这本乎《中庸》。无论如何安排，未发之中与已发之和，当有区别。实际上蕺山举不出一个与性上之“信”对应的情之名称。如果要维持性情一如这个基本论点，那么只能将未发之中理解为原初的、非特定的“情”——无论解之为情实，还是情感。此情的原初性、整全性与“信”是相应的。

关于“信”的殊胜，《中庸》比《易传》讲得更显豁。后者的信就是前者的诚。诚有两层意涵，为其他性理所不具。首先，诚能够统摄知仁勇等性理、德目。这与蕺山赋予“信”的“性体”地位相应。其次，诚有实义，因而性理皆是实理，可对抗佛学。宋儒重视《中庸》，盖缘乎此。在蕺山那里，后一层意涵极其重要，保证了他在运用唯识学的同时即进行了改造。实际上，“情”的古义就是“实”，与信、诚相通，但喜怒哀乐诸情，都只是特定的实在状态，而未及实在性本身。在这个意义上，只有“信”对应的“未发之中”、原初之情，才指涉世界本身（而非任何特定事物）之实在性，可谓一种原初的“世界信念”“实存信念”。这是所有想从佛学中斩关而出的儒家必备的利器。区别仅在于获得这一信念的道路。下文将示，明末的王船山，现代的梁漱溟、熊十力，都将以自己的方式回到实在性。这里要强调的是，“意根”所含之“实在信念”，正是心物统一的关键。实在性在理学那里主要针对空性。在西方哲学那里，Realismus 源于 res（物），针对的就是“唯心主义”。

三、晚明气论的“新唯识”之路（下）：船山学

有关研究指出，船山对“志”在工夫上的提撕与蕺山对“意”的重视可谓同调，

二子之学的基本架构都有取于唯识，都有双重体用意蕴。^①此观点虽仍有争议，但“意”与“志”在二子工夫论上的地位确实差相仿佛，且针对的都是阳明唯心论。同时“意”“志”在唯识学上的对应物也完全相应。这给本文提供了一个船山学的入口。下面仍然按照工夫论、心性论、唯气论三个步骤，从“志”出发考察船山学的架构与精义。

与蕺山类似，船山也处于程朱陆王长期争论的关键时刻，他既要追溯到这一争论之前去探索另外的可能性（他找到了横渠，一如蕺山找到了濂溪），又要对阳明学做针对性更强的回应。两项任务是一体的，回应阳明学，一定要从工夫论入手才能带出心性论，从而重建唯气论。主流的船山研究多直接摆出天道论、理气论，本文以为，如不抹杀船山与明儒的连续性，那么不妨从明儒最重视的工夫问题入手。

宋明儒的工夫论原典，重中之重是《学》《孟》。牟宗三说，朱子与《孟子》不相应，真有体会的还是《大学》，陆王纯是《孟子》血脉。不过，正因为《大学》注是朱子学正统地位的基石之一，阳明学反而更重视《大学》的解释权，重视《孟子》与《大学》的贯通。关于此二书在工夫论上的一贯性，船山与明儒并无二致，但他找到的一贯工夫，则与阳明学有深刻差异。

船山在《孟子》中择取的并非“良知良能”，而是《知言养气》章的“志”。这可用于解释《大学》的“正心”。持志与正心就是船山工夫论之本。^②此心恒存恒持，恒为意主，并非本无善恶、体如太虚。作为“志”，心趋向道义、实而不虚。如此既可保留明儒在工夫上的积极成果，又能避免心学把孟子学带向佛老。如阳明四句教那样仅围绕良知，则要么仅在意念起灭上下工夫，难免脚跟打滑，随境而觉；要么所证的本体，就是无善无恶的虚体。

但这只是船山工夫论针对朱王之争所显示出来的一面，还不是其全部。《知言养气》章的要点不是孤立的心志，而是“以志帅气”，是心与气的统一。这个统一体从心方面说是趋向道义的志，从气方面说就是至大至刚的浩然之气。此章精髓是在工夫论上讲心气统一、心理统一。阳明对此章也很重视，但只看到心与“事”的统一。^③船山抓住了精髓，以此既接续心学，也转进到了气论。《知言养气》章讲“志”、讲“道义之心”不是为了阳明的致良知（这是《大学》语式，不是《孟子》语式），而是为了养“至大”“至刚”的浩然之气。“至刚”从“道义”固有的正确来（“以直养而无害”），那么“至大”从何而来？孟子只说了“集义”。至于如何“集”，莫衷一是。船山依心气统一解。心气既一，气至大，心亦必至大。既然“志

① 蕺山也明确以意、志互训。参见吴光主编：《刘宗周全集》第3册，第309页。

② 参见王夫之：《读四书大全说》上册，北京：中华书局，1975年，第8—9、28页。

③ 他只表彰此章“必有事焉”在致良知修养上的作用，没有点出此章的目的是养气。偏于有事，这就是偏于已发。（参见陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第266页）可对照船山：“孟子吃紧工夫在气上。”（王夫之：《读四书大全说》下册，第528页）

至气次”，则必先大其心而后可以大其气。强调大其心，船山得自横渠。^①心气皆能至大，则心气必能同量。船山将横渠的“太虚”解为气之量。至于心之量，在船山对唯识学的批判性叙述中，这就是第八识（“阿赖耶识”）应该说的东西。^②

工夫论的境界能进一步支持心性论与天道论的见地。在船山那里，天道与心性不能断开，但亦非通常所谓的“凝成”，而是“函受”。这在理论上属于贯通天道论与心性论。就工夫论而言，心气有异而可一，才是《知言养气》章之精义。船山反复强调，如果脱离养气讲心的工夫，那么就是告子之学，只有个昭昭灵灵的心，把气当成“客感之媒”以接受万物。换言之，心只属于主观，与万物脱离。唯气可感万物，但心与气可接可脱。告子的不动心通过摆脱气以摆脱万物。^③船山的见地是，就心而言，其虚灵并非空无所涉，也不是只面对阳明强调的“事”，而是必然作为志趋向道义。所以既非单纯主观的东西，亦非后天经验的东西。气则不仅可以应物接物，且必然与心统一（非如告子学那样可合可分），则心所趋之理义，必能主宰气所接之物。

从心与气的这种统一，亦可解船山所谓“性”。心是性之用。但不可说气是性之用。性就是气质中之性。^④人性是天地正气所凝所成，则性又是天人相继的统一体。船山“性”概念与“气”概念的复杂关系，学界讨论颇多，且集中于天人之间、人之成形凝质前后。这里的复杂性源于同时围绕着两个问题轴，一个是天人之际，另一个是气性之间。这两个问题轴都属于天道、心性论问题。如果从船山工夫论出发讨论这些问题，那么在气性之间加入“心”是完全必要的。

工夫论上的“志”，是心气理三者的统一。理与气在工夫论中的统一与天道论中不完全相同，并非只有“不能舍气言理”这种方式，而需要心与理的统一、心与气的统一这两层中介。后一种就是孟子的“以志帅气”。前一种方式也不是心学的“心即理”，而是“志”对道义的趋向性。“性”概念是心理气三者的统一，“志”概念同样如此。因而工夫论上的“志”即对应于天道论与心性论上的“性”。

对船山的“志”同样应该“高看”，如同对戴山的“情”那样。“志”较诸泛泛而言的“心”，有如下优点。（1）志恒在，无论意发或不发。（2）实而不虚。（3）能与气合；不能舍气言志，如同不能舍气言理。此心之原，统乎性而为性之所凝。^⑤这三个层面是统一的。在这些层面，船山都对唯识学有所资取与翻转。船山对阳明学心性论的扬弃，乃至对天道论的开展，皆有其“新唯识论”之路，且较戴山更为显白、系统。如果说，心志是其工夫论、心性论的核心，那么相应地，

① 参见王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第145页。

② 参见王夫之撰，严寿澂导读：《船山思问录》，第80页。

③ 参见王夫之：《读四书大全说》下册，第530—531页。

④ 参见陈来：《诠释与重建》，第250—252页。

⑤ 参见王夫之：《读四书大全说》上册，第8、9页；《读四书大全说》下册，第531、532页。

第七识就是其新唯识论的核心。

船山反复强调志（同时就是《大学》之“心”）对于意的恒在恒主性，这当然是回应阳明及其后学。但在经典的教证上，这需要贯通《孟》《学》、以志释心，不那么直接。但从唯识学看就比较清楚。“释氏所谓六识者，虑也；七识者，志也；八识者，量也。不守其志，不充其量，则人何以异于禽哉？而诬之以名曰‘染识’，率兽食人，罪奚辞乎！”^①按照唯识学，第七识（“末那识”）对第六识（“意识”）的恒在恒主性是其基本特点之一。^②对第七识的高度重视，是船山唯识解释的一大特点，甚至颇得佛学界嘉许。^③但船山也是入室操戈，即用此唯识名相转而批判佛家以第七识为染根。第七识在船山所据的护法玄奘一系中其实是染净依，并不一味为染。^④但主流释义，确实强调其染污一面。《摄大乘论》甚至说第七识只是杂染依。船山反其道行之，创造性地释为趋善之志，乃至性善在心上的体现。

对船山而言，第七识更重要的意涵属于天道论。船山新唯识论最重要的一段话是：“释氏以真空为如来藏，谓太虚之中本无一物，而气从幻起以成诸恶，为障碍真如之根本，故斥七识乾健之性、六识坤顺之性为流转染污之害源。”王敌说，乾健之性指为仁由己，坤顺之性指诚意慎独。^⑤意思是第七识乃我执（“己”），第六识含通常的“意”。这当然不错，但未涉根本。船山的理由当是强调第七识“恒审思量”“恒内执我”，无间断而有转易的特点，^⑥符合乾卦的“自强”（执我）“不息”（恒）、乾道变化、各正性命。第六识依托第七识，有顺从之义。这些虽然是创造性的误解，但意蕴丰富，提供了理解船山天道论的新入口。

这段话字面上没有涉及第八识。但既说第七、第六，则第八识必已同含。据唯识学，第七与第八识恒俱，前者执后者见分为“我”。第八识是诸识的根本依，第七识是诸识的染净依。船山用一个比喻说二者的相依：第八识好比府库，诸识染净好比铜铁。存储铜铁固然要依靠库房。但既藏铜铁，库房也只能依之叫铜铁库。^⑦第七识有所依、有所出，那么“志”（“心”）也有所出。戴景贤认为，船山没有将心之所出直接追溯到太极之体，而是通过其唯识论述，追溯到了第八识。后者即人所

① 王夫之撰，严寿激导读：《船山思问录》，第80页。

② 第七识的特点是恒审思量。前六识不恒，第八识恒而不思量。参见韩清净：《唯识三十颂论句》，《韩清净唯识论著集》，武汉：崇文书局，2019年，第43页。

③ 参见吴立民、徐荪铭：《船山佛道思想研究》，长沙：湖南出版社，1992年，第33—35页。

④ 参见王恩洋对《相宗络索》的订正。（王夫之：《船山全书》第13册，长沙：岳麓书社，1996年，第526、528页）

⑤ 王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第117页。

⑥ 参见玄奘译，韩廷傑校释：《成唯识论校释》，北京：中华书局，1998年，第287、303页。

⑦ 参见王夫之：《船山全书》第13册，第564页。

受于天命的“量”。^①此说不确，《正蒙注》明确将心所从来，追溯到“太虚絪縕之气升降之几”。^②尽管如此，戴氏迂回唯识纾解性命关系的方法仍是可取的。确实，在船山那里，第八识提供的不只是心之量，同样是气之量。《思问录》里第八识当然首先被解释为心之“量”。但考虑到《正蒙注》中，第七、第六识已被解释为气的健顺之性，则没有理由不从气论上考虑第八识的“量”。实际上，“量”同样用于解说横渠的“太虚”。“虚者，太虚之量。实者，气之充周也。”“虚空者，气之量。”^③

不宁唯是，太虚有两个基本特征与第八识相同。首先，太虚即一气。此不从阴阳之分说，而就二气合一，为絪縕之本体言，太虚不可见闻。而在船山的唯识论述中，第八识亦无相状可言。^④其次，更重要的是，“太虚者，阴阳之藏，健顺之德存焉”。^⑤阿赖耶识诸义之中，能藏之义居首，以至第八识可被称为“藏识”，种子皆存乎其中。^⑥

本文主张，“太虚即气”概念，对应于第八识，正如第七、第六识对应于乾坤。这是船山对唯识学的系统翻转中最重要但也是最隐蔽的环节。从唯心论到唯气论的根本转折存乎其中，而对第八识的翻转是其顶层。船山强调，对第八识之量当加之以“充”。^⑦必须注意，“充”就是孟子及船山本人用来说气的关键词。即此之“充”，心之量乃能转为气之量。第八识转为清虚一大之后，才有第七识的乾健、第六识的坤顺可言。合此可谓船山新唯识论的大纲。

从新唯识论可以迂回地理解船山天道、心性论的难点——对于克服唯心论，这一迂回是必要的。如从整体上将船山唯气论理解为对唯识学的一种翻转与扬弃，或能为船山研究的几个全局性难点贡献新的思路。

首先是太虚与气的关系。这个船山气论的首要问题很不好把握。如唐君毅认为，船山把横渠学的太虚之义去掉，只取其“气”，且以之为“实”，与汉儒相同。^⑧这当是误解了船山所云“太虚即气”。船山此义与横渠并无二致，区别在于论证之路有取于心性论，绝非如唐氏所云纯是“客观现实的宇宙论进路”。唐只看到船山主张“太虚即气”，未看到与太虚所同之气，不是阴阳二气，而是一气。^⑨这里的问题首

① 参见戴景贤：《王船山学术思想总纲与其道器论之发展》上编，香港：香港中文大学出版社，2013年，第40页。

② 王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第145页。

③ 王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第89、91页。

④ 参见王夫之：《船山全书》第13册，第538页。

⑤ 王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第94页。

⑥ 参见王夫之：《船山全书》第13册，第564、574页。

⑦ 参见王夫之撰，严寿澂导读：《船山思问录》，第80页。

⑧ 参见唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，第334页。

⑨ 参见王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第94页。

先还不在于太虚，而在于船山的气概念本身就是思辨的，是一与二的统一。气在本质上是一（就是太虚，无迹象可求），从用上、迹象上说，则是二。^①气既然是一与二的统一，那么它与太虚的关系，可谓不一不异。不异，就是说气之本体即太虚；不一，就是说气流行、显现，具阴阳二端，这些都是太虚所无。不一不异，在《楞伽》《起信》系统中，就是如来藏与第八识的关系。第八识就其流转如瀑流言，近乎气。《起信论》也指出，如来藏极易被误解为“虚空”。与这些经论微有不同的是，船山气论实际上涵有双重的不一不异关系，第一重是太虚与气之间；第二重是一气与二气之间。由后一重，才有前一重。船山将第八识所含的种子义部分转让给了第七识，这在佛学上当然是误解，但能据此理解，船山所谓阳变阴合，实亦带有功能现行之义。^②末那识相当于乾元，实自含体用。^③

其次，船山有著名的“性生日成”之说。“夫性者生理也，日生则日成也……气日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之……故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成之也。”^④这在理学史中确实独特难解。但如勘以唯识种子现行之说，实不突兀。

太虚既有阿赖耶识（种子识）义，性即可有种子义。太虚可涵藏性故。太虚在船山学有天人二义。在天为一气，在人则如“心”：“其在人，太虚者，心涵神也”，而“人之有性，函之于心而感物以通”。^⑤性函于心中，如种子存乎第八识之中，“性发”如种子之现行。种子乃功能义，是万法因缘。万法待缘而起，是为“现行”。与性生日成说一样，护法一系的种现说也有其独特处：果现行而旧种因刹那灭；被现行新熏的新种刹那生，藏于第八识中。这样种子才如瀑流，不断捐故生新。^⑥儒学自古有“日新”之说，但从未有性理生日成的学说。此学说之原型当在唯识种子现行、新熏之说。种子现行，相当于性之日成。熏成新种，相当于性之日生。^⑦借用转化唯识，才能将生生不已解释得具体、精密。与此相比，熊十力不解护法此说的妙用，转以泛泛而论的“不断不常”为其恒转说背书，较船山

① 参见陈祺助：《王船山“阴阳理论”研究》，深圳：花木兰文化事业有限公司，2019年，第79页。

② 参见戴景贤：《王船山学术思想总纲与其道器论之发展》上编，第42页。

③ 王恩洋批船山“末那变六识”之说在佛学上不成立。但这在船山易学上相当于乾变为坤。《周易内传》虽主乾坤并建，但不否认乾卦自有体用。参见王夫之：《船山全书》第1册，第43页。

④ 王夫之：《尚书引义》卷3，《船山全书》第2册，第299—300页。

⑤ 王夫之：《张子〈正蒙〉注》，第93—94页。注意，“心”于唯识学即第八识。

⑥ 参见玄奘译，韩廷傑校释：《成唯识论校释》，第115—116页。此论区分本有、始起两类种子，亦可解决学界关于船山性生日成说的困惑。此惑可参见田丰：《王船山体用思想研究》，北京：中国人民大学出版社，2020年，第246—247页。

⑦ 严寿澂即持此观点，惜乎过略。参见王夫之撰，严寿澂导读：《船山思问录》，第22页。

笼统汗漫。

最后，船山同蕺山一样肯定了“理”的地位。有学者据此以为他们均非唯气，只是主气。本文以为，单就船山言，其“理”同时具有不可割裂的两个特点即主宰性与依附性。理固然是气化的主宰者、主持分剂者，但同样也是气的附丽者。换言之理必依托气，不可离之独存。仅凭此条，即可言其“唯气”。因为“万法唯识”的含义之一，就是“不离识”。至于主宰与主持，亦非不可解为唯识学的翻转。“主宰”一词固理学常用语。如程子说五经“帝”字表理之主宰义。但理学史罕有主持与主宰同用者。这个特点或可在唯识的翻转中发现。《成唯识论》开篇就破法我二执。“我谓主宰、法谓轨持。”^①理之兼有主宰、主持义，不无兼取“法我二执”之义。

对心物问题而言，船山学最重要的契入点是问“心之所出”——心的根据。这一追问对于将心视作最终根据的纯粹唯心论而言是不可能的。对于更高意义的唯心论——唯识学来说实际上也不可能。但船山唯识论述的特点就是用唯心论克服唯心论。上文已示，船山最重视第七识，归根结底只将第七识解为心。第八识则被翻转为“太虚即气”。在唯识学，第七识之根本依是第八识。则心之所出在气，其论证可从唯识学中挪用。因此，船山对唯识的翻转可以说紧扣第七、第八识而来。将第七识由染转净，萃取为体现性善之志；同时将第八识由妄转真，将真如由空转实。即此成立太虚之实气以及心性。这里要注意，太虚之实，指实在性（不是空性），但它仍是无质碍的清虚一大。实在性不等于质碍性。“唯物主义”之“物”，本就是实在性，不等于有广延的不可入性。

综上所述，明末哲学有不止一条通过新唯识论抵达唯气论的道路。此二途当然也有所参差。其中最微妙处在于，是从性上到天，还是从性下到情。蕺山更偏《中庸》，主张即性言情。船山更偏《易传》，主张乾道变化，贞定其情。《易传》中的“性”，本含贞定之义，则蕺山所谓性体，相当于船山所谓定体。差别只是后者隐含了天道之贞定，而蕺山之性体只对心体确立。要之，蕺山学是中和架构，尽精微而后致广大。船山学是贞元架构，乾道变化而后各正性命。二子所趋既同，取径互补，大体可算一路。与他们形成鲜明对照的是现代中国哲学的“心学”。

四、现代中国哲学的“心学”与新唯识论

无论现代中国哲学的处境与明末清初有多大差异，二者之间仍有哲学基本问题上的连续性。现代哲学甚至不无返回明末诸家的自觉。心物问题作为朱陆之争的重要标识，在古今中西之争的处境下，非但没有离去，且以不同的方式、不同

^① 玄奘译，韩廷傑校释：《成唯识论校释》，第1页。

的形态持续在场。冯契正确地指出，佛学特别是唯识宗的复兴对现代中国哲学有很大影响。但他仅就形式逻辑说，未免过于狭窄。^①实际上，康有为、谭嗣同、章太炎、梁漱溟、熊十力思想中的佛学性都远非单纯的逻辑学兴趣。后三人都运用并改造唯识学而建构自己的哲学体系，可以说都有自己的“新唯识论”。梁熊二氏被冯友兰归入现代哲学“心学”一系，这给了我们充足的理由将之与明儒对照。实际上，唯识学就是作为心学的义理资源对他们发用的。刘王用唯识学清理并走出了陆王传统，而梁熊反而用唯识学“接着陆王说”。后期熊十力虽然试图超越单纯的唯心论，但与船山相比不可谓成功。由于无法从心学中彻底转出，现代中国哲学里便缺少唯气论这一系，甚至气论都无法得到恰当理解。以下分述梁熊二氏。

冯友兰对梁漱溟概括了三条：首先，梁氏与熊氏同属心学。且心学一系冯只列此两家。其次，梁对陆王是接着讲，而非照着讲。主要理由是梁用直觉、情感解说孔子的仁，其清晰超过前人。^②最后，梁熊虽同属心学，但冯对两家写法有别，梁被放到新文化运动一脉，与李大钊、胡适等同观。这样区隔的理由是，梁的主要贡献在于文化哲学与历史哲学，而熊则有宇宙论、体用论等。这些概括大致不差，但仍有必要推进。

对梁漱溟的“接着讲”要做更精细的辨析。从梁氏一生看，此有三层含义。其一是冯友兰点出的用“直觉”、情感去解说“仁”。其二是梁氏以此为原理，衡定东西文化差异。后一层冯氏亦看到，但没有将之与第一层联系起来。这两层是不可割裂的。冯友兰为论证第一层所引的文本，就是《东西文化及其哲学》。第二层次的工作，更是在现代思想处境下，把心学直接推进到了文化与历史哲学。与之可对照的是，熊十力推进到了本体论与宇宙论。更重要的是第三层，梁氏与古代心学家一样重视工夫，且有其“工夫论”。梁之所以不像熊那样讲“性与天道”，只讲伦理、礼制、社会，与他工夫论的见地分不开。梁氏在以上三层对心学都有接续。其中，义理架构与工夫论尚在心学可以理解的范围。文化哲学则与其说是推进，不如说是开拓，是心学之全体在现代处境下的大用。与明末诸儒可对照的是，梁学的义理架构并非直接取自“陆王心学”，而是唯识学。其工夫论则别有师承，对朱子阳明都有吸取有批评，不期然更接近蕺山。

正如冯友兰正确指出的，梁漱溟心学的基本概念是“直觉”“情感”。此一系列概念后演变为“理性”，但与之所对立的始终是冷静计算、关涉物理之“理智”。但冯氏未曾点出，此一系列概念之所出，是唯识学；之所归，一方面是梁氏独有的文

^① 参见冯契：《中国近代哲学的革命进程》，上海：华东师范大学出版社，1997年，第5—10页。

^② 参见冯友兰：《中国现代哲学史》，广州：广东人民出版社，1999年，第83—84页。

化哲学，另一方面是他的工夫论。其成名作《东西文化及其哲学》的义理架构并非陆王心学，而是唯识学。

梁通过唯识学的“非量”概念，转出“直觉”“情感”。^①这项工作对于梁漱溟至关重要。柏格森的“直觉”只是其唯识学突破的转语。梁指出，唯识家只主张现量（他解为“感觉”）与比量（他解为“推理”）。“非量”是那些既非现量亦非比量的伪似认识，在唯识学中是要排除的。梁氏此间对唯识做了重大修订，肯定了非量在认识与生活中的作用。既然取其积极面，也就不再使用“非量”之名，而改用“直觉”。仁、情感、包括中后期的理性概念，其渊源都是“非量”。此一系列基本概念源于对唯识的改订，可以说这就是梁漱溟的“新唯识论”。

唯识家讲“非量”时，往往以“瓶”为例。对瓶子本身“实存”的断定，就是非量。它是似现量，也就是看起来被前五识感觉到的，实非如此。例如，眼识的现量只有“白”，身识的现量只有“硬”，其中均无瓶相可得。瓶只是意识所执的共相，不是真正的现量。但同时它也不是真正推理的结果，所以又是似比量。梁氏所云的意味、情感（包括仁），都以唯识学所说的非量乃至遍计所执性为前提，大大拓展了非量的范围。这也是梁氏论衡东西文化的心学前提。简单地说，印度文化偏重现量。西方文化的科学，偏重比量，但同样需要承诺实在性的非量。他实际上认为，以儒家为主干的中国文化偏重非量。

梁漱溟对非量的运用虽然偏于伦理与审美，但其基础仍然是“实存”或“实在”判断。最基本的非量、最普遍的遍计所执，就是对实在性一般、世界整体乃至宇宙实体的断定。儒学与佛学论战的哲学关键是在本体论上建立诚体、实体。这就要求在认识论（量论）上肯定实在性。这当然不是以经验的方式去逐个肯定事物，而是要先于诸法，先于经验肯定最基本、最普遍的实在性。这才是真正的“遍计”。上文提到船山的“大其心”，蕺山的“信”，都是如此。梁漱溟直接拨转量论，在认识论与本体论的关系上，比这几家表达得更加明确，而立意更近蕺山。与蕺山一样，梁氏的这个见地同样可在工夫论上得到印证。^②

与明末大儒有别的是，梁氏虽也从唯识学转出，但只是抓住了实在性，借之从佛家心学转到儒家心学，并未以气论为归。如果说，偏于工夫论、文化哲学的梁漱溟未涉气论不无理由的话，那么以本体论、宇宙论为主要关切，十分重视船山的熊十力哲学何以也是如此，就颇可玩味了。

在迄今为止的研究论述中，仍属冯友兰对熊氏体系的概括较为精到，值得追问。首先，冯氏分明知道，心物并非熊氏之学的最高范畴，但又将其体系评为心学，是何缘故？其次，冯氏认为，熊氏哲学的中心思想是“体用不二”，意思就是“现象就

① 参见《梁漱溟全集》第1卷，济南：山东人民出版社，2005年，第399—400页。

② 参见《梁漱溟全集》第4卷，第121页。

是本体”。但又说，熊氏在体用不二之外，又主张性相一如（本体与现象一如），^①两处说法，如何协调？最后，冯氏在讲了熊氏体用论之后，又单辟一节讲宇宙论，但内容还是全体大用，这是怎么回事？这些问题的关键是，熊氏的“心学”与体用论、宇宙论的关系是什么？

对此，本文以为，冯友兰的大判断不可动摇，熊学的一贯精义就是体用论，只不过前后形态有所不同。体用论的最高概念是实体或本体，不是心。本体之被述为心，应归咎于《新唯识论》（简称《新论》）的偏向，《体用论》的意图之一就是矫正这个倾向。体用论对心物问题的解决及其与唯气论的关系，才是本文的关切。

《新论》宗旨是从唯识学中化出的。就本体言为“恒转”，就动势言为“转变”，熊简称为“变”。^②变则必具翕辟。恒转与转变，就是《新论》的体与用，但在名目上仍因袭唯识。恒转之名出于《唯识三十颂》。《成唯识论》释为：“阿赖耶识……非断非常，以‘恒转’故。‘恒’谓此识无始时来，一类相续，常无间断……‘转’谓此识无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故，可为转识熏成种故。”^③大意是说，旧种（因能变）现行（果）时即灭，现行（果能变）复熏新种。这既解释了唯识系经典《解深密经》的“一切种子如瀑流”说，也解释了般若系论典《中论》的“非常非断”说。此间要害就是种现关系。熊十力不取种现学说，唯取“非常非断”义解释变化之体。这是他的创造性误解之一。

转变，原是现起之义。非但“转”，玄奘所译之“变”，亦是显现义。^④熊氏去“转”留“变”，又释变以翕辟，实际上已经用变生、变成替换了显现义。这是他的创造性误解之二。恒转、（转）变的原义就是种子现行关系，也就是熊氏眼中护法系统的体用关系，这就是《新论》要摧毁的主要目标。

熊十力攻击护法实不见体，有两个理由，第一是立了真如、种子双重本体。这个批评涉及中国佛学史的老问题，不必多说。第二个理由则是《新论》的要害：熊氏不许因与果、隐与显、种子与现行为两个世界。立两个世界就是体用断裂。唯识学主张识体变现相分等，识境不平等，一有一无，一真一妄。但此不对称基于因果，功能（种子）就是因缘。熊氏只以功能为体性，不立其为因缘，遂以（本）体（势）用替代了因果。这是他改造唯识学的基本出发点。

在佛学议题上主张境识同体，本无内外，这就是从唯识无境翻转出来的性相一如，即此就是“新唯识论”了。但熊氏还有下一步。既然种现不二，现象就是本体，那也就无所谓呈现，而只有变化。这就从性相一如推到了体用不二，就已超越唯识，进入易学了。这与术语上废转存变是一致的。这样一来，心物问题就不再限于识境

① 参见冯友兰：《中国现代哲学史》，第221、224页。

② 参见《熊十力全集》第2卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第53页。

③ 玄奘译，韩廷傑校释：《成唯识论校释》，第171页。

④ 参见周贵华：《唯识通论》下卷，北京：中国社会科学出版社，2009年，第410—412页。

与心色。越乎“唯识”，进入“唯变”之后，心物问题也就从如何体物推到如何主变成物了。这就是《新论》与后期哲学的相续之处。在本体论上解决心物问题，就是将之推到变化。于是心与物各解为辟与翕，既刹那不住，又彼此相系、不可割裂。公允地说，《新论》的本体就是翕辟之恒转，而不只是心。但熊氏又说，心更能代表、表现本体。^①心物虽皆非本体，但并不平等。这确是唯心论、乾一元论的残余。学界据此称之为心学，并非空穴来风。从这一点看，《新唯识论》可谓从佛家心学转到儒家心学，与梁学同一地步。

不过，此偏心倾向到后期有明显改观。无论《新论》，还是后期的主要著作，都有回应佛学和西学（哲学、科学，乃至政治）的双重意图。这与梁漱溟的成名作也是一致的。越到后期，熊十力回应西学的动机越明显。彼时他谈的心物，基本脱离了佛学语境，而通乎精神物质。熊氏后期代表作依托易学。其主旨从唯识之变（现）转为易学之变（易）。唯识之“相”遂转为易学之“象”。问题在于，传统易学家无论义理派还是象数派，都不太可能绕开气学。熊氏虽回佛向易，却完全没有接受气论，而是更欣赏心学的《己易》之类。这是熊氏易学的独到处，也是本文讨论熊学的入手处。

熊十力后期哲学要义不外这样几点。首先是体用不二。实体完全“变成万有不齐的大用，即大用流行之外无有实体”。^②这里讲的是变成，不是变现。“现象”是“用”，不再是“相”，而是万有（万物）、宇宙。对于体用一如的本体来说，本体论与宇宙论也是一如的。体用不二，就是实体与万物不二，本体与宇宙不二。万物之外，没有独存的实体。这是反对用“有物混成，先天地生”的生起论解释体用，与蕺山、船山一致。其次，实体是一元，但并非独一。一元实体就是宇宙变化之自身，变化是因为有内部矛盾，即乾坤。到这一步，体用论就非成为易学不可。乾主导、开辟，坤承变、成物。乾坤是二性，不是二体。船山易学主乾坤并建，熊氏讥之为二元论。熊氏以为二性相合，一翕一辟，乃绝不可分之两面。乾就是心，坤就是质与能（力）。故心物只是本体之二性，各自均非本体。唯心论与唯物论皆是割裂乾坤，未见真元实体。与《新论》相比，其晚期著作加强了对唯心论的批评。最后，一元藏于万物、遍在万物，故万物皆如一元实体那样，有乾坤两面，刹那刹那，不断生灭。此本乎华严理遍于事之说，而熊谓来自《系辞》“显诸仁藏乎用”。^③

熊十力解《易》，必定会遭遇气论传统。熊氏对元气等绕不过去的易学概念，一概以坤道也就是物质或质力解释，晚期甚至解为“气体”。这就带来了不少混乱。例

① 参见《熊十力全集》第2卷，第80、86页。

② 《熊十力全集》第7卷，第15页。

③ 参见《熊十力全集》第7卷，第592—593页。

如《新论》将蕺山的独体作了心的解释，且拔高为实体，不顾蕺山独体中的气论内涵。《体用论》又反过来批评蕺山受到明代“唯物论”的影响，不及蕺山的心学内涵。《体用论》里说，郑玄主张《乾凿度》的“太初”（气之始）是坤道。且不说郑玄并无此意，《乾坤衍》里又说，《乾凿度》的“太素”（质之始）是坤道。^①熊氏不顾《乾凿度》对气与质的明确区分，把质与气都统合到坤里去，这与他反对的学派把气等同于质料、把唯气论看作唯物论，并无二致。

比这些更严重的是易理上的问题。其中最严重者，是说万象（万有）都有乾健坤顺两个方面，都是乾辟坤翕、心主导物。这在易学上说，是把乾坤与其他六十二子混淆了。后者是都有阴阳两个方面（而非都有乾坤两个方面），未必都是阳主导阴。这就合理解释了万有之“不齐”。熊氏哲学承认万物之不齐，但按其“一元实体含藏于万物”的学说，无法圆满地解释“不齐”。万物本体都是一翕一辟，同一刹那，方有凝翕势用（名之曰物），便有开辟势用（名之曰心）。试问万物都如此，如何“不齐”？万物都如实体一般，心的方面主导物的方面，怎么可能有无机物与精神物的差别？熊氏要么说只能讲前者已含藏了心的一面，只是没有显现；要么说万物之自身才是实体（如沤的自身是海水），而非万物直接等于实体（即万物并不等同于其自身）。这两种遁词实际上都重新恢复了他不断攻击的现象与本体、潜在与显现的区别，摧毁了自己体系的出发点。简言之，熊氏只要说实体是心主导物，又承认作为大用的万物是不齐的，并非都是心主导物，那么他的体用一如论必破。

与船山相比，熊氏只有“乾坤衍”，没有完整的易学。除了乾坤翕辟，他无法解释其他不齐的六十二卦。正如船山指出的，其他六十二卦的义理不是翕辟，而是阴阳的相感、絪縕。与乾坤二卦的健顺关系相比，这些絪縕、相感有其本质上的不确定性，其原理不是“一”，而是阴阳这对“不定的二”。由“不定”或者说“气化”，才有“不齐”之万有，乃至“未济”之流行。正如研究者指出的，被熊十力指摘为二元论的“乾坤并建”说才是船山能恰当解释万物不齐的根源。^②

显然，二元论是熊氏对船山的误解，也是他回避唯气论的重要理由。上文已示，船山在本体论上既非二元论，亦非单一本体论，而是气本体之一，与气流行之二的统一。乾坤并建、阴阳相感不是船山易的全部原理，还要加上“太虚即气”。有学者以二重体用解释这两条原理，本文则将此二重再次统合。真正的本体是一与二的统一，如此方能真正体用一如、遍在万物，既可解万物的同一性，又可解其不齐性。熊十力的本体只有“一元”层次（这一元即使内含翕辟之矛盾，

① 参见《熊十力全集》第7卷，第111—112、620页；林忠军：《易纬导读》，济南：齐鲁书社，2002年，第81页。《新论》又以“实体”为“太易”（未见气），参见《熊十力全集》第2卷，第22页。

② 参见郭齐勇：《熊十力思想研究》，天津：天津人民出版社，1993年，第276页。

仍过于确定，仍是“执一”），缺少真正的“不一”层次，无法抵达万物的不同阶次，无法解释宇宙气化与心性工夫的必要性。万物在本体论上承担实体如此容易，故能导致工夫论上的现成良知论与外王学上群龙无首的无政府论。与梁漱溟一样，熊十力从佛家唯心论中翻转出来，但未能走向唯气论。他虽想糅合阳明、船山，声称找到了超越心物的无对实体，其后学仍不免回到心性之学的老路上。

不过，现代“心学”一系虽然错过了气论，但仍有可能重启通向新气论之路。上文已示，从心学到气论的契机，在熊十力那里不无踪迹可觅。熊氏易学的吃紧处是乾元与坤元的同一性，但他未像船山那样将之理解为气自身的统一性，而是解为心与物（质与力）之间的一元性。但在解坤为质力统一的同时，他也将乾解为生命力。换言之，熊十力不自觉地说出了正确的东西——乾坤的原初同一性就是“力”。乾坤、翕辟乃至心物，只是同一力的不同性状而已。对力的这种绝对化见地，就是明末唯气论对气的理解。熊十力使用“力”概念，本就包含会通中西的意图。在西方哲学的诸概念中，“力”或“能”，确实是对“气”最贴切的译解。“气”概念的外文译名中，最早的德译为 *Wirkungskraft*，^① 其字面意就是活力。此译名有明显的莱布尼兹色彩。从气论传统看，莱氏单子首先是一气的自限与凝成，是兼有神用的气质之性。总之，现代中国哲学也完全可以激活气论传统，以回应当代西方哲学。这不但是在重写中国哲学史，更是对中国哲学本身的续写，是当代中国哲学为理解当代中国和世界提供的重要准备之一。

〔责任编辑：莫 斌 蒋净柳〕

^① 参见小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海：上海人民出版社，2007年，第509页。

on body/soul dualism. Unlike Western philosophy, which mainly concerns being, the central concern of Chinese philosophy, represented by Confucianism, is life and living. Most modern Chinese philosophers readily accept materialism because there has long been a tradition of the philosophy of *qi* in China. Such materialism, however, is not a mechanical materialism, because it is not based on dualism. Subjective life is constructed on the basis of body/soul monism and is closely related to two philosophical propositions. One is the cosmology of the philosophy of *qi*, and the other is considering human beings as the mind of cosmos, thus providing an initial outline of the philosophy of life.

The Mind-Body Problem and the Philosophy of *Qi*

Ding Yun • 86 •

As one of the most important traditions of Chinese thought, the philosophy of *qi* has yet to find a proper modern expression. The main reason is that the fundamental problem of modern Chinese philosophy is the mind-body problem, and the urgency of this problem is closely related to “Yangmingism,” the thought of Wang Yangming. In the late Ming, the philosophy of *qi* provided a response to idealism and solved the mind-body problem by sublating and abandoning Yangmingism. Liu Zongzhou and Wang Fuzhi borrowed the approach that the Vijnanamatra scholars had adopted to overcome Yangmingism, thus creating a path for a philosophy of *qi* based on idealism. The characteristics of this philosophy were clearly manifest in this transformation: developing the philosophy of mind from the theory of self-cultivation, using the study of the Vijnanamatra (“consciousness only”) to restate the philosophy of mind, and using the philosophy of “*qi* alone” to transform the study of “consciousness only.” Here, further demonstration should focus on how Wang Fuzhi transformed *alaya-vijnana* into “The universe is *qi*.” As a comparison, scholars should also explicate and review the theories of Liang Shuming and Xiong Shili in modern Chinese philosophy, and examine why they failed to move towards a philosophy of *qi* even though they also put forward their own theories of Vijnanamatra.

The State’ s Capacity for Good Governance: The Logic behind the Success of China’ s Poverty Alleviation as a Social Project

Xu Yong and Chen Junya • 106 •

In the course of modernization, China has eradicated the absolute poverty that has hitherto accompanied the human race and has completed the building of a moderately prosperous society, thus embarking on a Chinese-style path to modernization that strives to eradicate poverty and move towards common prosperity. China’ s efforts to eradicate poverty and to eliminate the root causes of poverty are a social project that has transformed human society and created a “miracle” on earth. The success of this project, and the fact that it keeps on being successful, lies in the Chinese state’ s unique capacity for “good governance.” It contains the state capacities of mobilization, organization, transformation, development, and

• 206 •