

熊十力的“量论”规划及其续补思路

张庆熊

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

【摘要】熊十力致力于建构具有中国特色的量论(知识论)。它包含三个方面:1.“辨物正辞、实测以坚其据”的经验和分析的方法;2.“穷神知化”的辩证法;3.良知及内证的途径。为了实现这一目标,他坚持以儒家为立足点,兼收并蓄印度的量论和因明学说,以及西方的知识论和逻辑学。这是一种在融贯古今基础之上的创造性工作,需要通过自己对宇宙和人生的深切考察和反思加以综合。熊十力在其有生之年没有能够完成他的量论规划。为了续补他的知识论,需要了解他的已有成果和问题意识,需要吸收现代认识论和方法论的新成果。这是一项任重道远的艰巨工作。续补量论的工作可分三个步骤:1.从熊十力自己的著作中摸清他自己有关量论的观点,结合他在《原儒》绪论中的量论大纲,尽可能使其在内容上丰富起来。2.梳理中国哲学中的知识论思想,特别是中国儒家的“实事求是”的基本立场和《大易》中的辩证法思想;同时注意梳理印度哲学思想中的量论学说,联系佛教传入中国后量论思想的发展和对中国儒学的影响,搞清熊十力量论思想的源流关系。3.联系西方哲学中的认识论和方法论,吸取其新发展的成果,通过融会贯通和批判改造,对熊十力的量论进行续补。

【关键词】熊十力 量论 续补 新儒家

熊十力以“量论”和“境论”为框架建构现代新儒家的哲学体系。熊十力撰《新唯识论》,原计划包括两部分:“境论”和“量论”。在已经出版的《新唯识论》(文言文本)的标题旁标有“境论”,表明“境论”已经完成,而“量论”待作。熊十力在《原儒》中指出“量论二篇(一、比量篇;二、证量篇)大意,略说如上。今精力已衰,虽欲写一纲要,而不可能。后有作者能偿余之愿,功不必自我成,予何憾哉。”由此可知,熊十力自己认为量论尚未完成,希望后人继补。

一、熊十力的量论规划及其特色

“量论”大致相当于西方哲学中的“知识论”。熊十力指出“量者知义,见《因明大疏》。量论犹云知识论。”^①现在的问题是,既然“量论”也可称为“知识

论”,而且西方近代哲学在开发量智(知性)方面卓有成效,在知识论研究方面已经相当发达,为何熊十力还要构建量论呢?这个问题不仅研究西学的中国学者不时提出,而且现代新儒家学派内的人也经常发问。其中一种相当流行的观点是,西方的知识论犹如西方的科技一样可以直接拿过来为我们所用,中国哲学中的本体论洞见可以嫁接在西方的知识论上,这样做事半功倍,有益无损。对此,熊十力持不同看法。他在《原儒》的绪言中道明了他的量论规划,并回答了这个问题。

如果我们结合熊十力的《新唯识论》等前期著作,深入阅读他的后期著作《原儒》,就会发现,熊十力所说的“量论”要比我们通常所设想的量论或知识论的含义更加宽广,并且始终与他的“境论”或本体论思想

[作者简介] 张庆熊,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

◎ 本文系复旦大学人文社会科学学科传世之作学术精品研究项目“熊十力‘量论’思想研究及其续补”(项目批准号:2020CSZZ003)的阶段性成果。

① 熊十力《原儒》,上海:上海书店出版社,2009年,第3页。

相贯通。具体地说,熊十力的“量论”与熊十力的“体用不二”、“心物不二”、“天人不二”的哲学主张紧密关联,只有把他所主张的量论全面地阐发清楚了,他在《新唯识论》和《体用论》中所阐发的本体论思想才至臻完备。更为重要的是,熊十力致力于构建他的量论与他的儒家本位思想密切相关。他不是只想借用来自印度和西方的知识论学说,而是想开发起源于《易经》等中国本土文化经典中的知识论思想,构建具有中国特色的儒家本位的知识论体系。他认为,中国儒家本位的知识论思想有其高明之处,这就是知识论与宇宙人生诸大问题相贯通。有鉴于此,他在《原儒》中严厉批评了把知识论与本体论割裂起来的做法:“谈知识论,与本体论不相关涉,流于琐碎,习于浅薄,此是哲学衰落现象,可戒也。哲学本探原之学,谈知识论者若置宇宙人生诸大问题而弗措意,则试问其为何而有知识论之研究,吾不知若辈如何作答。”^①

当谈到量论或知识论的时候,我们通常想到的是有关经验观察、概念分析、逻辑的归纳和演绎、理论的证实与证伪的学说。在熊十力看来,它只是量论中“比量”学说。熊十力在《原儒》中明确指出,量论包括“比量篇”和“证量篇”两个部分。^②熊十力在《原儒》中规划的“量论”,不仅仅指有关研究外部世界的认识论、方法论和作为形式推理的逻辑学,而且还包括如何通达本体的途径和方式。量论不仅包括研究现象界的“量智”的学说,而且包括研究本体界的“性智”的学说。在熊十力看来,“性智”是人本然就有的一种“接宇宙万象之灵感”;“证量”指性智内证时的一种体悟本体的状态或境界,此时“大明洞彻,外缘不起,寂然无对,默然自了”。^③我们只有达到这种证量的境界,才能透过自己的“小体”而识宇宙万物之“大体”。由此可见,熊十力所说的量论要比西方近代哲学中的经验论、唯理论和康德的先验论哲学中的知识论的涵盖面更加广阔,它包括东方哲学中特别受到重视的“证量”学说。

关于“比量”的部分,熊十力则认为“比量”除了“辨物正辞,实测以坚其据”的认识论和方法论外,还包括“穷神知化”的认识论和方法论。这种“穷神知化”的认识论和方法论在熊十力看来就是“辩证法”。

这就是说,量论除了实证方法和分析方法的知识论外,还包括“辩证法”的知识论。熊十力写道“学者必通辩证法而后可与穷神。”^④

“辨物正辞”指分辨事物,澄清语言,正确使用概念。“实测以坚其据”指理论应以感官的经验观察和实际的测量为依据;若无实测可据而逞臆推演,这样建立起来的理论难免堕于虚妄。这样的知识论来源于我们日常的生活经验,并特别体现在科学家的认知方式和研究方式中。现代西方流行实证主义和分析哲学,强调命题证实和语义澄清,其核心要义正是“辨物正辞,实测以坚其据”。在熊十力看来,“此与辩证唯物论之反映说亦相通”。^⑤

既然以“辨物正辞,实测以坚其据”为主旨的知识论与日常经验相吻合,并有助于实证科学的发展,为什么熊十力在其规划的“比量”还要加上“辩证法”呢?在熊十力看来,实证的和逻辑的知识不能涵盖知识的全部,还必须通过辩证法补充和指导才能把握整全的知识。他从日常经验知识的有限性、本体与现象的关系、天道与人道的关系等角度论证辩证法作为认识方式的必要性。

熊十力认为,我们平常只看到事物的在场而看不到其不在场,只看到其显现而看不到其消失,只看到其固定的模样而看不到其变异的过程,只看到其有限的局部而看不到其互相联系的整体,因此只有通过辩证法把握其肯定与否定、常态与变异、生与灭、局部与整体、有限与无限、相反与相成的关系,才能明白事物发展变化的道理,对世界有更加充分和全面的认识。他写道“吾人如本诸一般日常经验的知识以测物,必有如是与不如是之分。(如是,犹云如此;不如是,犹云反乎此者。)申言之,即于一切物皆作固定相想。(相者相状。后皆准知。)作各各离异相想。今试深进而体察一切物,则知凡物皆属变动不居之过程,都无固定相,亦无各各离异相。一切物刹那刹那,变化密移,方其如是即已不如是,如是与不如是,相反而相俱。(相俱者,相反而实相成。)”^⑥

熊十力强调辩证法在他的量论中的地位,与他的“体用本不二而亦有分,心物本不二而亦有分”^⑦的哲学主张有关,离开辩证法难以说明他的体用关系和心

①②③④⑤⑥⑦ 熊十力《原儒》,第308、3、10、9、3、5、6页。

物关系的学说。在熊十力那里,“体用不二”指“本体即大用流行”本体显现为大用流行,离开大用流行就没有独存的本体。但是本体与用也有分别。本体所显现为的现象和功用都“有对”,但本体“无对”。熊十力不用“绝对”与“相对”这组概念,而用“有对”与“无对”这组概念,有其特有的用意。如果把本体表述为“绝对”(Absolute),容易联想到把本体视为可以超越于世间的事物及其变化而独立存在的永恒实体。这犹如柏拉图哲学中的绝对理念,现存世界只是其洞穴幻影;就好比西方哲学中的宗教观,上帝可以超越于他所创造的世界而永恒存在。熊十力排除了这种绝对观念。另一方面,本体与其所显现的现象和功能也是有分别的。世间的事物各不相同,千差万别,有大小,有轻重,有自我与他者,有认知活动与认知对象的区别,因此都是有对的。但是本体统摄万殊的事物,无对统摄有对。熊十力写道“本体是无对。本体之流行至健不息,新新而起,其变万殊,是名为用。用既万殊,便是有对。由体成用,即无对已含有对,相反在是。然赖有此反,乃以显发本体之盛德与大化。用毕竟不违体,故曰无对统摄有对。”^①

按照熊十力的看法,本体就是本心。本体生生不已,有源而不竭也。万物是本体大用流行的表现形态,是本体生生不已的结果。每个人能体认到自己的心与宇宙万物之本心相通,体验到这种生生不息、无穷无尽的生命力。就此而言,心与物是统一的。但就每个人日常的认知而言,物是心的认知对象,心本虚灵,而物滞碍。心与物是有分别的,物有形象、有质料、有广延,所谓心中之物无非是物在心中的印象、观念而已。但心能认知物,改造物,斡运乎物,统摄物,由此而论,“物亦随心转而浑融无碍,是则心物毕竟不二”。^②

在熊十力看来,在人生论中也存在天人之间的辩证关系。一方面天道与人道之间有区别,另一方面天道与人道之间也统一。天道高明悠久,盛德妙用无穷无尽,而人生总是有限的,人对天道的认识有限,人对自然和社会的发展变化的规律的认识有限,天人之间时常会产生矛盾。“天道鼓万物,一切任物之自然,非为斯人之乐利而始生物也。万物诚有可资益于人,其

危害于人者则尤多而且厉。天人之间不相为谋也彰彰矣。”^③然而,天道与人道从根本上说是统一的,因为本体是大用流行,天地万物之本体即是吾人真性,人能通过对天地万物和社会历史的考察认识天道。天道并非仅仅指自然和社会历史的发展规律,而且包含人生追求的目标和价值观念。天道与人的良知相通,人能通过体悟自己的良知而洞察天道。由于习俗中的人生往往迷执于自己的小己,妄习障蔽真性,令人的真性不得显发,生命之矛盾由此而生。但是人的真性恒不泯绝,人能通过道德修养回归自己的本心,通过内省使得良知的本来面目赫然呈现,认识到天道的生生不已的大德与人的仁爱的本心相得益彰。天道不是超越于人类和天地万物的“独尊之神道”,^④天道不说话,天道不会像神那样命令人类,人道与天道的关系不是人与神的关系。天道是源发的、真实的动力,有其高明悠久无穷的意蕴,人要发挥自己的能动性去认识天道和实现天道,这就是孔子所说的“人能弘道,非道弘人”的道理。在这种天道与人道的辩证关系中已经完全摆脱了宗教意味,“令人道天道融合为一,不可于人之外觅天也”。^⑤

熊十力建构量论有其强烈的儒家本位思想。这不是说熊十力不要吸取印度的量论和西方的知识论思想,而是认为儒家的哲学主张站位端正,是建构知识论的正确路线。西方的知识论在开发外部世界的认识方面有其长处,但缺乏“内证”本体的知识论。印度的量论虽然包含“内证”的知识论,但游玄而离实,陷入虚诞而不能自拔。熊十力谈到他自己早年在儒佛两方面做过深入研究,终于发现“佛玄而诞,儒大而正”,所以撰写《新唯识论》,“批判佛法,援入于儒”。^⑥佛教特别是“唯识宗”,看到人的认识活动在构成对象意义方面的重要作用,主张境由量发端,由量而生境,心生法生,心灭法灭。世亲在《唯识三十颂》中做出这样的断言“是诸识转变,分别所分别,由此彼皆无,故一切唯识。”^⑦熊十力不同意这一观点。他的《新唯识论》对佛教唯识论的改造在于通过“闭翕成变”的体用论来补充只从认知角度来谈的量与境的关系,从而克服佛教的唯心论。熊十力认为儒家有

①②③④⑤⑥ 熊十力《原儒》第5、6、6、7、7、3页。

⑦ 参见张庆熊《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》附录二,“唯识三十颂”,上海:上海人民出版社,1995年,第310页。

关知识论的学说以体用论为基础,所以站位端正。因此,我在续补熊十力的“量论”时,要结合他的体用论,论述宇宙万物与人的心智的关系。

在熊十力看来,在中华文化中早就包含“辨物正辞”的知识论思想,早就注意到在做出论断时要尊重事实,以实测为依据,用词正确,推理正当,合乎逻辑。他写道“《春秋》正辞之学,归本辨物。后来荀卿乃至墨翟等家皆演《春秋》之绪,以切近于群理治道,实事求是为归。”^①熊十力还认为,中华文化在发明辩证法思想方面领先于世界。他写道“大地上凡有高深文化之国,其发明辩证法最早者莫有如中国。羲皇画卦在洪古期岂不奇哉!辩证一辞并非始于外方。《广雅》:‘辩,变也’,《易·坤卦·文言》‘犹辩之不早辩也’。《荀》本辩作变,古以辩字与变字互通,最有深意。辩本有对,而必归和同。宇宙间变化之道亦犹是。辩证语源极可玩。”^②

在熊十力看来,要构建量论,不仅要参考印度的因明学说,西方的知识论、逻辑学和辩证法思想,更重要的是应以中国的儒家思想为本位,梳理和阐发中国本土的知识论、逻辑学和辩证法思想。这种梳理和阐发不只是“章句之技”,即引证古书、解释词义而已,而应该“贵乎好学深思,心知其意,而复验之于物理人事,辨其然否”。^③这就是说,要弄清楚其实质性的思想,根据自己对物理人事的考察,分辨其说法是否正确,以更加贴切的方式加以表述,开发其萌芽性的洞见,有条不紊地阐发其精义。这是一种使得文本的诠释立足于事实性和理解基础之上的研究工作。

建构中国的“量论”,不仅是熊十力的宏愿,而且是中国现代新儒家普遍的愿望。在20世纪的中国儒家思想家中普遍存在这样的看法:中国传统哲学主要走的是向内求索的路线,通过体认良知本心通达宇宙本体;西方哲学主要走的是向外探究的路线,通过观察外部世界中的现象和逻辑推理认识事物发展的规律。相比西方哲学,中国传统哲学的基本路线是正确的,一则因为本体只能被内在地把握,二则因为由此才能为人生的道德价值观念奠定牢固的基础。然而,中国传统哲学在认知外部世界方面还做得不够,这导致中国近代在科学技术方面的落后,所以需要向西方

学习,发展中国传统哲学中已经存在但还幼弱的“量论”。

有鉴于此,牟宗三、唐君毅、徐复观等十力学派后继者提出了“良知本体开出科学民主”的口号。但是如何才能从良知本体开出科学民主呢?这其中包括如何才能发展知识论。尽管这里大方向相同,在具体做法上还是存在一些分歧。牟宗三认为近代欧美的认知科学和逻辑学已经遥遥领先了,古印度传到中国的量论至多只有哲学史的意义,从良知本体开出科学民主的最便捷的途径是找出一位集大成的西方哲学家的著述进行嫁接。在牟宗三看来,康德的思想最适宜与中国传统哲学嫁接。康德的《纯粹理性批判》中阐述的有关认知的形式和范畴的学说可以拿来为新儒家的认识论所用,而康德的《实践理性批判》、《道德形而上学基础》等著作经过改造之后可以为新儒家的道德哲学所用。相比于牟宗三,唐君毅则比较青睐于黑格尔的哲学,徐复观则更多地借用于英美分析哲学。可以说他们的工作各有千秋,也取得相当可观的成就,但相比熊十力的宏大规划依然有很大差距。熊十力的量论规划包含三大要义:1. 立足于儒家本位发掘中国传统的“辨物正辞”的知识论和辩证法思想,进一步发扬中国传统哲学所固有的良知及内证的学说;2. 在此基础上兼收并蓄印度的量论和因明学,以及西方的知识论和逻辑学;3. 通过自己对物理人事的考察,批判性加以综合,创造性地构建具有中国特色的量论。由此可见,要实现熊十力的宏愿,还要做出艰巨的努力,还有很长的路要走。

二、熊十力量论的问题意识

熊十力的量论概念来自印度佛教的唯识学和因明学。在这种学说中,“量”与“境”相关联,“量论”与“境论”相关联。这种概念框架有其优胜之处,主要表现为认知活动与认知对象相关联,“境”被理解为“所量”,被理解为认知展开的境域,这便于阐明认知活动在认识对象的过程中所发挥的能动作用。但是这种能动作用可能被夸大,乃至把认知对象完全归结为认知活动的结果,把世界完全当作随心而起的场景。此外,本体是不是“境”呢?如果本体也是“境”,那么本

①②③ 熊十力《原儒》,第4、5、4页。

体与事物的关系如何呢? 认知本体的方式与认知事物的方式有何区别呢? 佛教唯识论把一切对象归为“诸识转变”的结果, 并否认本体的实在性, 主张一切皆空, 论于虚诞。熊十力撰写《新唯识论》正是注意到佛教唯识论所犯的错误, 用他自己对“量”与“境”的新的理解, 建构立基于儒家体用论的本体论学说, 但仍然保留唯识论在认识论研究上的一些正面成果。

熊十力在《新唯识论》(文言文本) 开篇第一段中点明了他的境论与量论相配合的基本思路及其问题意识:

本书拟为二部, 部甲曰《境论》。所量名境, 隐目自性。(此中境者, 以所量名, 隐指自性而名以境故。自性即实体之代语, 参看本书《明宗》章注。不斥言体而云境者, 对量论说, 此是所量故。然只是将自家本来面目推出去说为所量耳。) 自性离言, (本非言说可及。) 假兴诤辨, 故有《境论》。部乙曰《量论》。(量者, 知之异名。) 量境证实, (证实者, 证得其实故。) 或不证实, 应更推详, 量为何等, (其证实与不证实所由分者, 应更致详于量底本身为何。) 故次《量论》。^①

这段话值得仔细推敲。什么是“境”呢? “境”是“所量”。形、声、闻、味、触属于“境”, 它们能被感官感知; 时空世界中是事物具有形状、质量和运动, 它们能被测量。如果仅仅把“境”理解为能被感官感知和能被仪器测量的东西, 那么就会否认不能以这种方式加以认知的本体的存在。按照熊十力的看法, 现象界的事物是本体的显现和功用, 本体本身是不能被感官感知和用仪器测量的。因此, 当把“境”表达为“所量”的时候, 明显的部分是所量的物理事物, 是现象界中的事物, 而本体是隐含在“境”的所指之中的, 即“隐指自性而名以境故”。在熊十力看来, 尽管本体不能被外在地观察到, 但能被内在地体认到, 认识本体要通过“内证”的方法。把内证到的本体表达为“所量”, “只是将自家本来面目推出去说为所量耳”。本体不能以描述现象界事物的那种语言来表述, 在此意义上“自性离言”。要把内证到的本体表达出来, 要借助于解释, 通过辩证方式来表达。因此, “假兴诤辨”

才能把体用关系表达出来。

“量论”要讨论如何“量境证实”的问题。从熊十力以上的论述看, “量境证实”不仅包括外部世界中的对象, 而且包括“隐目”的“自性”。这就是说, “量境证实”不仅包括如何观察事物, 如何进行归纳和演绎的逻辑推导, 如何通过实测等方式验证结论, 而且还包括内证本体, 并要借助于“诤辨”把体用之间的辩证关系解释清楚。相比《原儒》绪言中的表述方式, 这里包括: 1. “辨物正辞, 实测以坚其据”的方法; 2. “大明洞彻, 外缘不起, 夤然无对, 默然自了”的内证的方法; 3. “穷神知化”的“辩证法”。在此“辩证法”或“诤辨”起到沟通“比量”和“证量”关系的作用, 因为“自性离言”, 要靠辩证法和诠释学把内证到的本体(自性) 及其显现为“大用流行”的道理加以晓明, 建立一种“人道天道融合为一”的世界观和人生观, 并引导人结合自己的人生实践加以体悟, 澄明自己良知, 内证自己与宇宙万物之本源相通的本心。

有关量论, 熊十力在《新唯识论》(文言文本) 中还谈道“其证实与不证实所由分者, 应更致详于量底本身为何。”这就是说, 要弄清楚有关能否认识对象和知识的证实或不证实的问题, 还需要考察我们的认知结构和认知方式。这容易使人联想到康德有关考察认识的可能性的论述。熊十力后来通过与牟宗三等人交谈知道康德的相关看法, 但我觉得在当初他主要着眼于佛教唯识宗在这方面的一些看法。佛教唯识论有关“八识”的学说是一种有关意识结构的学说。前五识是与感官(眼、耳、鼻、舌、身) 相关的感知; 第六识有关思考的意识(意), 它能运用概念把感知综合起来形成有关“是什么”的判断, 并运用“因缘”等范畴进行推导; 第七识是自我意识(末那识), 它起枢纽的作用, 联系前六识和第八识; 第八识是有关记忆及其储存的意识(阿赖耶识), 它的作用犹如种子及其发芽一样, 可以从隐(积淀和储存的) 到显(“种识”的显现)。唯识宗认识论的基本路线是把一切认识对象都归结为认识作用的结果, 从而论证“一切皆空”。唯识宗在论证意识的结构以及认识活动在认识对象的过程中所起的作用方面, 探讨很精细, 有很多值得参考的地方, 在这方面的一些说法与康德的认识论和后来

^① 熊十力《新唯识论》, 上海: 上海书店出版社, 2008年, 第7页。

胡塞尔的现象学相类似。这大概是近代日本和中国的一些哲学家重新关注和研究佛教唯识论的原因之一。支那内学院的建立与这种东西方哲学思想的交汇过程有关。熊十力曾求学于支那内学院,师从欧阳竟无,努力从佛教唯识论中吸取思想养分,肯定认识活动在认识过程中的能动作用,但是熊十力注意到佛教“佛玄而诞”的问题,幡然反思,回归儒家的“体用论”,用以论证本体的终极实在性,阐明千变万化的事物作为本体的功用具有实在性和统一性的一面,并进而发扬儒家的“生生之谓大德”的积极向上的人生观和价值观。

佛教唯识论主张认识总是处于一种“能量”与“所量”、“见分”与“相分”、“能缘”与“所缘”的相关联系的结构之中,并主张不存在与心相分离而独存的所量、相分和所缘,从而论证“心生种种法生,心灭种种法灭”的“一切唯识”的观点。这三组概念从词源上看有所差别,意义则较为接近,在使用中经常交织在一起,总的意思都指“认识行为”与“认识内容”的相关联系,与现象学中所说的“意向性”结构相类似。

“量”(pramāṇa)这个概念从词源上来看来自“测量”(pramā)。但“量”也含有“掂量”的意思,这包括计量、比较、推论的认知活动。“能量”与“所量”的关系好比用尺测量绢布的关系,在此用尺测量绢布的行为是能量,绢布是所量。在我们通常的理解中,这一比喻能说明测量的实践活动在认知中的作用。然而,唯识论所强调的是意识活动在认知中的决定性作用。为此,唯识论通过“量果”(pramāṇa-phala)的概念加以论证。量果要由自我来判断,因此唯识宗主张“自证分”在认知活动中起决定性作用。何谓“自证分”呢?就“见分”与“相分”的关系而言,“自证分”指见分在认知相分的活动中的一种自知的行为。就“能量”与“所量”的关系而言,“自证分”指在量的认知活动中对量的行为的自知和理解。熊十力在《佛家名相通释》中对此做了这样的解说“具能所量,及量果故,始得成量也。然量须具能所,此犹易知,云何须立自证为量果耶?若无自证,但具见相,如尺量物,无解数智,空移尺度,不辨短长,云何成量?问:见分何不自

为果耶?曰见分同时不自知故。须得自证缘见,证知是见,缘如是相,即为量果。”^①这是熊十力按照佛教唯识宗的观点对其为什么要把“自证分”立为“量果”的解释,但这并非表示熊十力完全赞同这样的观点。如果仅仅把“量”当作“尺在绢布上的移动”看,这显然不能说明“量”的认知意义。唯识宗主张自我意识和自己的理解在认知中的作用有其积极意义。但另一方面,量的结果来自于实际的测量,自己的判断需要靠实测来验证,对自己的认知行为的自识(自证分)固然在认知活动中起很重要的作用,但毕竟不是认识的全部。认知活动是知行统一体。王阳明说道“知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在。只说一个行,已自有知在。”“故遂终身不行,亦遂终身不知。”^②作为儒家,王阳明的这一见解要比佛教唯识宗对认知的理解更为全面和正确。熊十力在《原儒》强调“若无实测可据而逞臆推演,鲜不堕于虚妄”,^③显然包含纠正佛教唯识论的这种过分强调意识作用的流弊,并发扬中国儒家“知行合一”的优良传统。

“见分”与“相分”的字面含义来自“眼识”。“见分”表示“眼识”的见的行为,“相分”表示“眼识”所见的形象。较为扩大的含义与眼、耳、鼻、舌、身的五种感识相关;最扩大的含义泛指认知的相关联系,“见分”表示“能量”,“相分”表示“所量”。在有关见分与相分关系的问题上,在古印度学界存在争论。一种观点主张相分是见分变现的,把事物完全归结为见分所变现的相分。这有点类似于西方近代哲学中“物是感觉的复合”的说法。另一种观点主张相分是事物自身显现的,见分所见的是事物的印象。这有点类似于西方近代哲学中的唯物反映论的立场。唯识宗主张心外无物,但它注意到若把事物完全归结为见分所变现的相分,则不便区分实际看见的一个事物与对这个事物的形象化想象。于是自陈那(Dignāga)起,唯识宗结合“能缘”与“所缘”这对概念引入一些更加复杂的说法。这主要是在“所缘”中又区分“亲所缘缘”和“疏所缘缘”。“缘”的字面意思是“关联”。在解释

① 熊十力《佛家名相通释》,上海:东方出版中心,1985年,第132页。

② 王阳明《传习录·卷上·徐爱录》。

③ 熊十力《原儒》,第3页。

“关联”的含义时,可以有亲疏的区别。陈那用“带”的概念解释能缘与所缘之间的这种关联关系,能缘识总是带着它的所缘的相一起显起。当我们看见一个实际存在的事物的时候,能缘识是依托这个实际事物而变现出它的相分。陈那在《观所缘缘论》中写道:“所缘缘者,谓能缘识带彼相起,及有实体,令能缘识托彼而生。”熊十力在《佛家名相通释》中对此做了这样的当代解读“则所缘缘者,必具二义,一识生须有所托,二即托彼变相。其所变者,自是亲所缘缘,所托者自是疏所缘缘。”^①

由此出发,唯识宗又引入“有质独影”和“无质独影”。什么叫“有质独影”呢?我们可以举个例子。我现前有某样东西,我看到一定的颜色,闻到一定的香味等,做出这是“花”的判断。这是我的第六识(意)所生成的“花”的独影境,它仗托于前五识所缘的有质的境。这种独影境虽与作为思考的意识的见分合为一体,但有质的依托,所以是“有质独影”。“无质独影”则没有质的依托,如当我们做龟毛兔角之类的纯粹想象时,或当我们做有关空无等抽象的思考时,以及当我们回忆过去和展望将来时。对于“无质独影”熊十力做了这样的解说“无质独影者,相唯从见,复不仗质,故以为名。此境唯在第六散意,如缘过去未来法(即现在心,变似过未相而缘之。此相是现在,但心上妄作过未行解),或缘无法时(谓心起无物想时,即变似无相而缘识所变相),皆无有质,是为无质独影。”^②

唯识宗引入“质”和“托”的概念是否意味其对外部世界采取实在论的立场呢?当然不是。唯识宗归根到底不承认有“离识独存”的对象,因为在唯识宗中,“所托的质”被解说为“第八识”的种子的功用。见分要依托于“种识”所致的“质”,才能认识所谓实在的对象,而这种“种识”所致的“质”是见分现起时所“带”的。因此,虽然承认有质,但仍然是唯识论。

以上论及唯识论的一些观点,并非想介绍唯识论,而是想探讨熊十力的问题意识。熊十力从佛教的唯识论转而构建以儒家体用论为根基的新唯识论,是因为他发现了一些至关重要的问题,使其立意更加深刻和端正。有关这个问题,我们可以联系康德来谈。

康德在论证认知的结构和形式在认知活动中所发挥的作用方面做出重要贡献。但康德为了论述对实在事物的感性认知与纯粹想象之间的差别,引入“自在之物”的概念。自在之物在感性认知中所起的作用好似唯识宗说的“仗”或“托”。至于自在之物本身有何特性,康德认为我们对此一无所知。自在之物在康德那里属于本体界的范围。就知识论的体系而言,自在之物是其先验设定而已。康德主张我们的认知范围只限于现象界,我们归根到底是不能认识本体的。康德的这一思路还延伸到道德哲学。在康德的道德形而上学中,神、灵魂和自由意志是实践理性的三个先验设定。

牟宗三与熊十力探讨康德哲学,认为可以借助康德哲学阐发熊十力的新唯识论。熊十力一方面肯定牟宗三的努力方向,另一方面指出康德有关本体的说法太支离破碎。康德在知识论上有关本体的说法是“自在之物”,在道德哲学中有关本体的说法是神、灵魂与自由意志。再者,它们都被说成是“设定”,否认其认知的方法。这不但在知识论上会引起诟病:既然设定其存在,又说其不可知,显得自相矛盾,而且不利于人生观和价值观的建立,因为人生实践需要建立在知行合一的基础之上。为此,熊十力向牟宗三指出了改造康德哲学的方向:

吾子[指牟宗三——引者注]欲申明康德之意,以引归此路,甚可着力。但康德所谓神与灵魂、自由意志三观念太支离,彼若取消神与灵魂而善谈自由意志,岂不妙哉!叔本华之意志,无明也,吾所谓习气也。康德之自由意志,若善发挥,可以融会吾《大易》生生不息真机,此就宇宙论上言,可以讲成内在的主宰,此可名以本心。通天人而一之,岂不妙哉!^③

纵观牟宗三的哲学思想,我觉得大致上是沿着熊十力指出的这一方向发展的。牟宗三把康德的自由意志的学说与中国儒家的良知学说相关联,通过“智的直觉”认识本体,建构一种以良知为本体的把知识论与伦理学相统一的哲学体系。当然,由于熊十力与

^{①②} 熊十力《佛家名相通释》,第172、212页。

^③ 熊十力《十力语要》,上海:上海书店出版社,2007年,第220页。

牟宗三的学养有所不同,熊十力更致力于发展以儒家《大易》为首的传统哲学和开发佛教唯识论中的知识论学说,而牟宗三在秉承儒家心性哲学传统的基础上更善于开发康德的知识论和伦理学。

三、量论续补的初步思路

以上说明了熊十力的量论规划及其特色和熊十力建构量论的问题意识,这为量论续补铺叙了基本思路。为进行这样的续补工作,不免会遇到如下两个问题:1. 要做续补工作,怎么能保证这不是闭门造车,不把自己的想法强加给熊十力呢? 2. 既然说续补,有什么新的东西值得贡献呢? 面对这两个看似自相矛盾的问题,我认为如果能够按照熊十力的量论规划写,发挥其特色,把握其问题意识,并不断学习当今知识论研究的新成果,还是能够得到解决的。熊十力确实把撰写量论当作他的宏愿,也确实为撰写量论做了准备。

熊十力的《因明大疏删注》和《佛家名相通释》是他在研究佛教量论方面做的梳理和注释工作,熊十力在新唯识论中有关“量论”和“境论”关系的论述,特别是在“成物”章中有关“比量”的论述,在“明心”章中有关“证量”的论述,是我们把握熊十力自己的量论思想的重要资料来源;熊十力在《原儒》中的量论规划,更是为我们续补量论指明了方向。续补量论的工作可分三个步骤:1. 从熊十力自己的著作中摸清他自己有关量论的观点,找出他如何应用“量论”论述“境论”的具体例子,并对这些具体例子加以归类,结合他在《原儒》绪论中的量论大纲,尽可能使其在内容上丰富起来。2. 梳理中国哲学中的知识论思想,特别是中国儒家的“实事求是”的基本立场和《大易》中的辩证法思想;同时注意梳理印度哲学思想中的量论学说,联系佛教传入中国后量论思想的发展和对中国儒学的影响,搞清熊十力量论思想的源流关系。3. 联系西方哲学中的认识论和方法论,吸取其新发展的成果,通过融会贯通和批判改造,对熊十力的量论进行续补。

有关前两个步骤,我在此不展开,而只想就第三个步骤谈谈自己的一些设想。在我看来,康德并没有终结认识论和方法论的研究。在康德之后,各派西方哲学对认识论和方法论又有新的推进,这包括分析哲

学、现象学、诠释学、结构主义和后结构主义、批判理论等等。正如熊十力当年欢迎牟宗三吸纳康德哲学一样,熊十力定然也会欢迎在真正理解的基础之上吸纳康德之后认识论和方法论上的新成果。

熊十力规划的量论包括“比量篇”和“证量篇”。我觉得在“比量篇”的“辨物正辞”的部分,可以参考分析哲学的语义学和语用学,以及结构主义的语言学理论。这有助于澄清语词的能指与所指的关系、语词的用法与意义的关系、语言的共时结构和历时演变的关系。对于“比量篇”中谈到的“实测以坚其据”,可以参考实证主义和新实证主义有关证实和证伪的讨论,有关以命题为单位的原子主义的论证的思路和以整个理论体系为单位的整体主义的论证思路的讨论。有关“比量篇”中的辩证法部分,我觉得需要讨论形式逻辑与辩证逻辑的区别,讨论自然科学的研究方法与社会科学的研究方法的区别,讨论以公式表示的对自然和社会规律的说明与人对意义的理解之间的关系,讨论社会实践的动机、价值观念、策略、后果以及历史效应的问题。在此需要把辩证法与诠释学结合在一起讨论。

现象学讨论了意识的意向性结构,讨论了意识活动在构成概念中起的作用,讨论了生活世界在知识的产生、积淀、传承和理解中的作用,讨论了自我、他人、主体际、身心等关系。这可以结合量论中有关意识结构、习心、习俗、人伦等问题一起研讨。此外,唯识学中的第八识(藏识)如果结合现代历史哲学中有关“集体记忆”和在图书等文化传媒中的储存和传播的学说一起研究,就打破了单一自我的意识积淀和记忆的局限,能开阔新的研究视野。

有关量论中的“证量篇”部分,我觉得也可以从中西文化比较的角度扩展思路,加深理解。尽管“内证方法”是东方哲学的特色,但在西方文化中并非完全没有。在柏拉图和亚里士多德的哲学中有“灵魂的直观”、“理智的直观”之类的说法。基督教神秘主义流派大谈静思默念的灵修。詹姆斯在《宗教经验种种》中对“神秘经验”做过较为系统的梳理。在一定意义上他们也在谈“证量”。西方哲学和宗教中的证量,好似一个三角形的道路,居于三角形顶端是作为超越的存有者的“绝对理念”或“上帝”,人通过直观,反观自己的灵魂,感受自己的神秘经验,感悟到与绝对者或

上帝合为一体。基督教的借助于灵修的直观并非是一种完全内证,这种直观归根到底以对超越者(上帝)的信仰为支撑。通过灵修,在上帝的感召下,基督徒体验到上帝的大爱,活在耶稣的生命中。由此可见,他们的“证量”与熊十力讲的儒家的“证量”有重大区别。熊十力认为儒家的证量是由自己的良知内证本体而复归于大用流行的世界,这里没有超越于世界和人生的绝对者或上帝。

熊十力主张内证本体后要借助“诠释”把“生生不息真机”晓示与人。在此,狄尔泰的生命意义的诠释学,海德格尔的基于此在的实际性诠释学,现象学对人与人之间的同情、移情、怜悯等与道德相关的情感现象的研究,有利于找到比量与证量之间的过渡环节。按照儒家的观点,“恻隐之心”发生在人际世界中,发生在生命体之间。“恻隐之心”等人的意识活动是通向直觉地认识人与天地万物同体的过渡环节;反过来,体悟到人与天地万物同体也为恻隐之心奠定根基。这就是熊十力所说的贯通天道人道的辩证法。现象学对道德情感和价值的研究,诠释学对生命意义的体认和阐发,也有利于帮助人认识生命意义和培育道德意识。

哈贝马斯把现象学对生活世界的研究与他的交往理性学说结合起来,使得我们认识到人类可以通过理

性交往,克服工具理性的偏差,明辨生活的本真意义。生活世界是认知(“量”)的自明性的起源。科学世界中的理论是一个观念化的体系。数理化的物理世界和公理化的理论体系一方面促进了人们“量智”的发展,另一方面又造成了人们把“理性”仅仅理解为“工具理性”。为克服工具理性的偏差,我们需要回归生活世界,在生活世界中发现各种各样的观念形态的虚假作用,认识人的本己、异化和回归真我的过程。明辨交往理性在人际关系中的作用,有利于我们找到通向证量的道路。

总之,中国哲学、印度哲学、西方哲学各有自己的源头和发展脉络,都有自己的哲学运思的概念框架。在中国,哲学运思以“道”、“体用”、“知行合一”为主导。在印度,“量”与“境”这对概念堪比希腊的“认识论”和“本体论”。“量”与“境”这对关键概念在唐代就传入中国,从此融入到中国的“道”、“体用”、“知行合一”的概念体系中去,对宋明的“理学”和“心学”的发展产生重大影响。随着西学东渐,中国现代新儒家担负起构建中国现代哲学的使命。熊十力在《新唯识论》和《原儒》等著作中架构的“量论”,用思深邃,眼光远大。尽管他由于精力有限等原因没有完成,只要我们秉承他的“曲畅旁通,推而广之,创明大义,得其一贯”^①的宗旨,就有希望实现他的续补量论的宏愿。

Xiong Shili's Projects of Pramāṇavidyā and the Preliminary Conception to Fulfill Its Rest

Zhang Qingxiong

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Xiong Shili devoted himself to the construction of pramāṇavidyā (the theory of knowledge) with Chinese characteristics. It includes three aspects: (1) The empirical and analytical method of identifying the object and the actual measurement to confirm its evidence; (2) Dialectics that reveals the profound principles of development and change; (3) Conscience and the pathway to inner awareness. In order to achieve this goal, he insisted on taking Confucianism as the foothold, and assimilated the Indian pramāṇavidyā and Hetuvidya, as well as Western epistemology and logic. This is a creative work that blends the past with the present. This needs to be integrated through one's own deep investigation and reflection on the universe and life. Xiong Shili was not able to complete his plan of pramāṇavidyā in his lifetime. In order to fulfill the rest of his theory of knowledge, it is necessary to understand his existing achievements and problem consciousness, and to absorb the new achievements of modern epistemology and methodology. This is a difficult task with a long way to go.

Keywords: Xiong Shili; pramāṇavidyā; fulfill the rest; New Confucianism

[责任编辑 晓 诚]

① 熊十力《原儒》,第4页。