

“道德形而上学”的专属认识论何以可能?

——以熊十力为中心

韩立坤

(南京林业大学 马克思主义学院,江苏 南京 210037)

摘要:面对科学的冲击,早期现代新儒家致力于阐述儒学认识论的特殊性与合法性。作为代表人物,熊十力认识到儒学危机根源于“本体认识”的合法性。为此,他参照“哲学”范式,引进理智与思辨,并将其与传统的体证法、修养法相结合,设定了“思辨法—直观法—修养法”的方法流程。他将“本体认识”分为“理智”与“超理智”两类型,又用“经验认识”→“理性认识”→“直观认识”的无限循环来弥合二者的张力,实际建构了完整的“本体论的认识论”。梳理审视其对儒学传统德性认识论的改造,对研究“现代新儒家”的认识论思想,思考儒学形而上学的认识论的现代合法性,具有重要参考价值。

关键词:熊十力;本体论;认识论;方法论;工夫论;直观法

中图分类号:B26 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2022)02-0071-11

作为“现代新儒学”的开山人物,熊十力在面对西方学术尤其是科学的冲击时反对彻底取消儒学。他引进西学擅长的“理智”“思辨”,改造儒学传统的修养方法论与德性认识论,试图彰明儒学形而上学专属的“本体认识论”的合法性。在此过程中,他对“理智”“思辨”在儒学“本体方法论”维度中的环节步骤及在“本体认识论”维度中的地位作用进行了反复论证阐述。不过,学界在理解其“本体论方法论”“本体论认识论”时,在方法程序、认识流程、理论特质等重要方面,却存在不同解读。例如,李泽厚^[1]、宋志明^[2]、李维武^[3]、郭美华^[4]等学者将熊十力的认识论视为一种基于直觉方法去认识本体的直觉认识。李祥俊认为熊十力的认识论可包括“本体认识”与“现象认识”两部分,但“性智”即“本体认识论”主要使用的是“证量”即直觉、体证的方法^[5]。张学智认为熊十力的认识论即“量论”的主要方法就是“证量”,因而仍是传统“心性之学”的路数^[6]。张庆熊^[7]、王巧生^[8]将熊十力的认识论视为是借助经验分析法、超越辩证法和体证法,既包括科学知识又包括本体知识的认识论。张睿明则认为熊十力的认识论既包括作为“科学认识”的“量论”,又包括“本体认识”的“境论”^[9]。

整体上看,造成上述不同理解的主要原因,是熊十力在儒学话语(“体证”与“修养”等)、西学话语(“理智”与“思辨”等)、佛学话语(“量智”与“量论”等)的互释互证与分辨分别中,始终存在含混之处,因而使得学界或将其本体论与认识论、认识论与方法论分开梳理,或顺其区分科学与哲学、理智与直觉的语境,而将本体认识与经验认识、思辨方法与体证方法、理智认识与直觉认识对

作者简介:韩立坤,哲学博士,南京林业大学马克思主义学院,教授。

基金项目:国家社会科学基金冷门绝学研究专项学术团队项目“近代中国‘哲学新语汇’的形成及其哲学新认识体系的建立”(21VJXT005),项目负责人:王中江。

立起来。基于此,本文采用儒学“本体论—方法论—认识论”三位一体的特殊理路,可以更好厘清其为儒学“道德形而上学”所创建的专属方法论与认识论的相关问题。同时,亦可从其哲学概念话语的含混表述中,厘清并审视其新儒学认识体系与知识范式的内在实质。

一、儒学传统德性认识论的方法危机

在中国哲学与中国文化中,作为核心的儒学始终关注如何在“修己安人”“内圣外王”的道德实践中“安身立命”,因而虽未创造出系统的“科学认识论”^①,但却有系统的“德性认识论”。事实上,随着晚清国门大开,科学东传,近代学人魏源、冯桂芬、张之洞等借助“中道西技”“中体西用”“中内西外”的新“知识模型”所表达的立场,正是中、西知识的类型分野与效用之别。不过,20世纪初开始,随着严复、王国维对“科学方法”的普适化阐释,以及后期康有为对科学效用的普适化肯认,尤其是实证主义、科学主义、唯物主义等阵营对“科学方法”的赞许与拥戴,能否经受“科学方法”的施用、改造与洗礼,已经成为能否获取“知识”资格之首要前提,并且在“新文化运动”时期已经形成了广泛的共识。

“新文化运动”以后,科学主义者试图借助“科学方法”改造一切哲学,导致以“天道心性相贯通”为义理架构,以“道德形而上学”为理论内核的儒学遭遇到严重冲击。而1924年的“科玄论战”,并未遏止“科学一元论”浪潮对儒学的冲击。作为论战中之主将,丁文江在1934年仍强调:“所谓科学方法是用论理的方法把一种现象或是事实来做有系统的分类,然后了解它们相互的关系,求得它们普遍的原则,预料它们未来的结果。所以我们说这一种知识是真的,就等于说这是科学的。”^{[10]358}并主张:“举凡直觉的哲学,神秘的宗教,都不是知识。”^{[10]370}

面对“科学时代”里儒学的这种“道德认识”“道德学问”遭遇的“方法的危机”,新一代儒学家们自觉审视儒学传统,探究儒学认识方法、认识类型的特殊性与合理性。同时,又在此基础上,参照西方“哲学”范式,借鉴普遍性的科学认识方法,以实现儒学的哲学化、知识化和现代化。其中,作为开山人物,熊十力既承认儒学是“直觉的哲学”,同时又认为儒学与科学乃不同类型的学问。其理据是二者认识的对象、方法、范式本就不同。其实,早在1932年出版的《新唯识论》(文言文本)中,他就区分“智”“慧”两种不同的认识,并说:“今造此论,为欲悟诸究玄学者,令知实体非是离自心外在境界,及非知识所行境界,唯是反求实证相应故。是实证相应者,名之为智,不同世间依慧立故。云何分别智、慧?智义云者,自性觉故,本无倚故。慧义云者,分别事物故,经验起故。……见心乃云见体。然复应知,所言见心,即心自见故。心者不化于物,故是照体独立,而可名为智矣。吾人常能保任此智而勿失之,故乃自己认识自己,而无一毫铜蔽焉。……今世之为玄学者,弃智而任慧。故其谈体也,直以为思议所行境界,为离自心外在境界。易言之,即一往向外求理,如观物然,而不悟此理唯在反求,只堪自识,遂乃构画转量,虚妄安立。”^{[11]10-12}

简言之,与科学相比,儒学这种“道德的形而上学”特殊性在于:在认识对象上,儒学将作为本心的“良知本体”作为认识对象;在认识路向上,儒学采用“自返本心”的内向认识方式;在认识方法上,儒学多采用“逆觉体证”“体悟直观”的直觉方法;在认识本质上,儒学依赖“心性工夫”“道德修养”的德性认识。而在不同时期,熊十力也始终参照西学方法,论证儒学是借助“玄学方法”,向内“识得本心”的特殊学问。而所谓的“玄学方法”,特点如下:

^① 冯友兰在1921年就开始关注并讨论中国为什么没有产生科学的问题。而他在《为什么中国没有科学》一文中找到的原因,就是“中国哲学是最讲人伦日用的”。参见:冯友兰.三松堂全集:第11卷[M].郑州:河南人民出版社,2001:51.

1. 是超越“主客关系”“能所关系”的“逆觉体证”“反求实证”。与西方的科学、哲学基于“主客二分”的认识范式,用“知觉构画”将本体视为“外在物事”不同,儒家哲学以“天道心性相贯通”为准则,并不向外寻求本体,而是基于“心体”“性体”与“道体”的合一,通过自返本心来对道德良知加以体认,领会宇宙万物的终极真理。

2. 是超越语言概念、分析思辨的“体悟方法”“直观方法”。与西方哲学仅以概念命题、理智思辨外在描述本体,进而依据严密概念体系与逻辑系统,把握本体的“知识信息”与“形式特性”(牟宗三语)不同^[12],儒学擅长“不落文字”“休止思辨”,更多依靠直观体悟,即可体证本体的“内容特性”,实现自我思想智慧与形上本体的内在统一。

3. 是以“道德实践”“心性工夫”为主的“修养的方法”。此方法与西方科学、哲学使用的各种假设方法、实证方法、数理方法、逻辑方法不同,乃是持续不断地对自我的道德良知进行反省、体认,进而通过持续不断的道德实践与精神超越,不断实现自我价值与宇宙价值的终极契合。

总之,与西学主要依赖理智思辨、现象验证、逻辑分析的方法不同,儒学主要借助德性直观、自我体悟、修养实践的方法。由此,熊十力批评当时学界奉“理智思辨法”为圭臬,主张只有体悟、体证等方能认识儒家的本心良知。事实上,早在20世纪30年代,他就批评当时青年学生“日日空言方法”。之后,他又批评学界受西学影响,或为“知识”所障,或为“言语”所弊,陷入支离破碎之“意见”“私见”。而如此“生吞活剥,终成乖乱”,不能呈现人心的本然的良知,无法获得对宇宙超越本体的认识^{[13]266}。

但同时,熊十力在重建新儒学的过程中,又将儒学视为“本体之学”,主张“一切知识皆是称体起用”^{[11]316},试图以儒学本体论统摄一切具体知识。为此,他改造儒学方法论与认识论,明确引进西学擅长的“理智”“思辨”,试图将儒学“本体认识”理智化、思辨化。这也在当时引起诸多批评。

当时张东荪已发现,熊十力虽明确批判理智思辨法之滥用,但同时又将此方法嵌入重建本体论过程中。张东荪认为,熊十力在论证本体时说:“本体的性质是单纯抑或是复杂,此一大疑问不可不解答。唯心一元论执定本体是精神的。唯物一元论执定本体是物质的。两说虽有异而其以本体为单纯性则一也。然试问唯心宗,单纯的精神性何以忽然产生物质?试问唯物宗,何以忽然产生心灵?两宗毕竟无可说明其故。余敢断言本体是具有生命物质种种复杂性,不可任意想而轻断定其为单纯性。”^{[14]764}这显然已是采用理智思辨法。

梁漱溟与张东荪观点一致,他专门引用此段话,证明熊十力采用“推论”和“想象”方法,“却不悟向外求知既陷乎能(主)所(客)对待之间,早与本体无涉”^{[14]773},并批评熊十力在科学方法与本体方法间“迷糊不清”,将所谓“本体方法”与“科学方法”杂糅,最终导致本体论根基不稳。而梁漱溟之所以一再批评其引“推论”“思辨”入儒学,在于梁氏明确认为,儒家形而上学的方法,只能用“证会”“默识”“证悟”等直观方法,而不能迷信于逻辑分析法、理智推论法^①。

与梁、熊同被称为“新儒家三圣”的马一浮,也明确批评当时学界“喜称逻辑”,即迷信逻辑分析方法,甚至以此彻底改造儒学。在他看来,所谓逻辑“本身便是一种执”,而儒学天道心性之说,本就是“非情识所道者,岂可辄以逻辑妄加格量”^[15]?尤其是,科学认识不过是类似佛家所谓借助比较、推理、猜想、分析等方法认识经验现象的认识形式——“比量”,因而分析思辨虽适合作为“知识之学”的西方哲学,但却完全不适用于以“穷理尽性”为目的,以“切己体会”“豁然贯通”为

^① 事实上,梁漱溟在批评熊十力的同时,又抄录《十力语要》中肯定“证会”“默识”的段落,赞同熊十力在“本体-认识论”中对直觉法的肯定态度。参见:梁漱溟全集:第7卷[M]. 济南:山东人民出版社,1993:778.

认识方法的儒学^[16]。

之所以引起争论,一方面是其新儒家的保守立场所致,另一方面也是出于熊十力对理智思辨的复杂态度。而若通观其著作,其语境中的“理智”实有两义。

1. 在“科学认识”以及在西方哲学认识论传统中使用的“理智”,其主要表现为思议、辨析、推理等方法,并服务于主客二分、物我二分、理器二分、道器二分的认识范式,纯粹是一种创造外在认识对象的客观知识的“知识理性”。此种“理智”“就是思量和推度,或明辨事物之理则,及于所行所历,简择得失等等的作用”,亦被他称为“追逐境物”的“量智”^[17]¹⁶。

2. 本体论中把握形而上本体的“理智”。此种“理智”是将同样的思议、辨析、推理、论证等认识手段,向内翻转而聚焦“本心良知”这个特殊对象的辅助方法。并且,这种理智分析与概念思辨仅是整个认识本体全过程的初级阶段的方法,最终要在此基础上,“涤除”概念,“休止”思辨,归向“本心之自觉自证”的“默然体认”。按其所说,认识本体的过程乃是“以思辨始,以体认终”^[13]⁵⁸。可见,此种本体论视域下的“理智”,虽从一般意义上可说是“知识理性”,但根本却是服务于儒学的本体论的“本体理性”“超越理性”“道德理性”。

所以,熊十力根本是将“理智”“思辨”视为一般性的认识方法与认识方式,肯定其在“科学认识”与“本体认识”两方面均可发挥作用。而同是硕儒大哲,梁漱溟、马一浮仍然固守“玄学”的原有方法,希望以此捍卫儒学的特殊性、合法性。相比之下,熊十力则更具现代“哲学”的视野与远见,他既批判以“理智思辨”完全取代“体证直观”,同时又肯定前者可助人辨别真伪,为最终经由“体悟”“证悟”认识儒学“终极真理”提供方法助力。

二、思辨认识与直观认识“相资为用”

熊十力在思想上早期曾赞同马一浮之说,认为儒学是聚焦天道实体的“玄学”。而天道心性相贯通,“心之理”即“天之理”,绝非“现象规律”所能解释,只能自返本心,体证良知。所以,他才反复揭示“理智法”的局限性,又批评当时的一些学者“直逞理智思辨”,将本体构造为“外在的事物”“思维中的概念”“意念中追求的虚幻境界”^[17]¹¹。但在认识到儒学、玄学、哲学“乃一事”之后,其方法论亦随之转变。如他说:“玄学者,始乎理智思辨,终于超理智思辨,而归乎返己内证;及乎证矣,仍不废思辨。”^[18]⁹

此转变之因由,是他认识到此方法可防止儒学“道德的形而上学”“良知本体论”成为武断、空洞的“知见”^①,或主观臆想。他明确肯定理智思辨的作用:“极万有之散殊,而尽异可以观同;察众理之通贯,而执简可以御繁;研天下之几微,而测其将巨;穷天下之幽深,而推其将著。思议的能事,是不可胜言的。并且思议之术日益求精。稽证验以观设臆之然否,求轨范以定抉择之顺违,其错误亦将逐渐减少,我们如何可废思议?”^[17]¹⁴⁶甚至在儒学特殊的本体认识过程中,儒学传统的体证、体悟等直观法是否有效,也依赖此理智思辨。

在我们看来,这种无思辨即无直观,无思辨即无本体的方法论与认识论,实际贯穿其哲思全过程。例如,他在思想早期即细致辨析了古代哲学史中几种错误的形上学观点:第一种是“计执实体是超脱乎法相之上而独在”,以基督教的上帝、佛教的真如、唯心论的绝对精神为代表;第二种是“计执实体是潜隐于法相之背后”,如唯识家的种子说、康德的物自体均属于此类;第三种是

^① 熊十力也明确针对柏格森的“生命”、叔本华的“意志”、康德的“自由意志”进行分析,认为儒家本心自证之“工夫”并非是通常的盲目冲动与神秘体验。参见:熊十力,十力语要[M],长沙:岳麓书社,2011:114。

“计执实体是空洞寂寥，包罗宇宙万象”，以道家的“道”、张载的“太虚”为代表，并认为上述三种错见同犯一大过，即“皆脱离宇宙万有而纯任空想去造出一种宇宙实体”^{[19]305-306}。

在阐发自己的本体范畴时，他也全面使用理智思辨法，来界定其中核心的概念范畴^①。如在早期《新唯识论》中，他就确立了本体的六种规定性：1.备万理、肇万化的；2.绝对的；3.无形相的；4.永恒的；5.圆满无缺的；6.变与不变的辩证统一^{[17]94}。在后期的《体用论》一书中，他又归纳了本体四种含义：1.万理之原、万德之端、万化之始；2.即无对即有对，即有对即无对；3.无始无终；4.是变与不变的统一^{[19]14}。显然，上述论述方法既有理智思辨、归纳演绎，又有逻辑分析、思量推度。而在论证“体-用”关系时，他一方面严格界定“体”“用”概念的内涵，确立了“离用无体”“离体无用”两大理论原则，同时又运用“海水众沤”“冰水之喻”“转燃香现火轮”等比拟方法、论证方法、启发方法。

不过，他虽有意引进“理智法”以弥补传统儒学之不足，但同时也明确，单纯依靠此种“概念的认识”，却不能直接把握“玄学上之真理”。其理由在于，理智辨析，虽有助于概念运用、命题表述的“精严”“精准”，但若纯任理智去追求“名实相符”，或纯任思辨去穷究概念命题的内涵外延与逻辑关系，那么可能会引导思维落入时空之维，以“经验实境”“物的共相”为本体，使得“本体观念”经验化、具体化；或者囿于逻辑思维，陷入精细琐碎的文字的表面含义，且以“主观观念”“思维产物”为本体，使得“本体观念”神秘化、抽象化。

所以，想真正认识“良知本体”，“必由理智的走到超理智的境地”^[20]。即从以本体为对象的“思辨认识”跃升为“直观认识”。前者之作用，类似于佛家费尽千言万语，扫荡“情识计着”，破种种错解迷执之法：如辩证的思考、关联的比拟、错位的指向、辨析的推导等认识方法。按其所说，此方法根本为“趣入证会境地之一种开导”^{[21]121}。显然此“开导”说，同时亦明确了“本体认识”的方法程序：在“理智”阶段，以“能-所”与“主-客”视角来审视“非”本体的错误对象，而“超理智”阶段，则在语言论述与理智思辨的“百尺竿头”之后仍要“再进一步”，将所有关涉本体的信息要素、认识资源、实践工夫等“信息源”“知识点”实现“有机式的融合”与“飞跃式的整合”，“观其会通而究其玄极”，从而消除主客对立、物我对立，通过体证直观、证悟直观，最终达致“良知仁体”与“宇宙道体”合而为一的“超理智的境界”。

在熊十力看来，重建儒家本体论必须处理上述两方法的关系，但各种沉溺于分析思辨与固守于体悟证会的做法均是不可取的。他批评秦汉以后学人，思辨、体认“二者俱废”；宋明儒虽高谈体认，而“思辨未精”，难免以“混沌为体认”；清季以来，国人“炫于理论，更不悟有体认之境”^{[22]300}。为此，他主张“由思辨而归于体认，直证真理”^{[22]300}。并指出：“信、思、证，此三方面之功，不可少其一。始于思，终于证，彻终始者，信也。……思者思辨，或思索、思考，皆谓之思，此理智之妙也。极万事万物之繁赜幽奥，而运之以思，而无不可析其条贯，观其变化。思之功用大矣。……证者，本体呈露，自明自喻之谓也。学至于证，乃超越思辨范围而直为真理实现在前。”^{[21]92}

三、思辨认识与修养认识“冶为一炉”

如上文所言，熊十力始终是在“本体认识”框架下运用“理智”。此“理智”虽在形式上表现为“对象性”的认知与观念，并采用综合判断、理性反思、模拟推导、领会贯通等一般方法，但其穷究之理，却非“科学认识”对“物道”的概念性直观、外向性整合、事实性总括，而是通过对真假认识的

① 蔡元培在为其 1932 年出版的《新唯识论》(文言文本)作序时，就明确认为熊十力采用了以“分析推求”为基础的“哲学家方法”。

分析辨别,实现对“天道”(同时也是“人道”)的“内向性呈现”与“超越性直观”。所以,他采用“理智法”的分辨、甄别、判断,助人摆脱具象的、琐碎的经验性思维,剥离错误的本体观念,根本是为培育、显豁人所本有的“良知”服务,从而助人正确认识本体。按其所言,即是“从知识方面种种遮拨、各种开诱”,以及在此基础上,“触处体认、触处思维与辨析”而“随机开悟”,方可引导人们上达“玄学上超知之诣”^①,以“体认”“体证”本体。

所以,熊十力对儒学“本体认识论”的贡献在于,他正确认识到,在“本体认识”的过程中,并不需要绝对否弃“经验”,悬置其他经验类知识^[23]。他曾明确主张:“儒家于形而上学主体认,于经验界仍注重知识。有体认之初,以主乎知识,则知识不限于琐碎,而有以洞彻事物之本真;有知识,则辅体认之功,则体认不蹈于空虚,而有以遍观真理之散著。”^{[21]130} 还说:“大哲学家之思辨,由实感发神解,神解必是悟其全,而犹不以恍来之一悟为足也,必于仰观俯察、近取诸身、远取诸物之际,触处体认、触处思惟与辨析,然后左右逢原,即证实其初所神悟者。至此,若表之理论以喻人,固亦是知识的,而实则其所自得者是超知的,但不妨说为知识耳。”^{[18]35} 也即是,理智思辨的作用,正在于帮助人们实现从“经验认识”向“本体认识”的飞跃,从“思辨认识”达到高级阶段的“直观认识”^[7]。

这种“本体直观”,是在“理智思辨”之后,对所获的认识信息加以统合所实现的特殊的认识飞跃。他描述此种直观时说:“自他无间,征物我同源;动静一如,泯时空之分段。至微而显,至近而神;冲漠无朕,而万象森然;不起于坐,而遍周法界;是故体万物而不遗者,即唯此心。见心乃云见体。然复应知,所言见心,即心自见故。”^{[11]10-11} 他也曾将此直观,视为一种“离言”“离思想”的特殊认识形式。所谓“离言”,是到此时“言语道断”,无法继续借助语言描述本体。所谓“离思想”,其根本是不受经验常识、科学知识、逻辑推导等一般认识思维的制约,同时排除各种主观的情绪、记忆、猜想、描摹等无关因素的干扰,而通过对道德良知的自我审视、自我开显、自我体证,实现“真体现前,默然自喻”^{[21]308}。

这种“内向性”“超越性”的直观在古代儒学中有深厚的传统,并主要表现为“不杂妄想”“操存本心”“保任本心”等持续性的自我心性修养。而熊十力也径直将使本心良知得以呈露的“直观法”等同于传统的修养论、工夫论。事实上,熊十力早在 1936 年与张东荪讨论哲学方法时,就认为理智思辨虽可“救主观之偏蔽”,但最终仍要有“治心一段工夫”^{[21]104}。他还主张:“西哲思辨,须与东圣修养冶于一炉,始可得到本体。”^{[17]545}

而之所以“思辨”与“修养”并用,是因为人们可以借助理智分析、概念思辨去探讨本体论问题,获得关于本体的认识信息,并可以此直观到本心“良知”即是本体,达到“始乎思辨而必极乎体认”与“体认有得终亦不废思辨”的要求^[24]。但是,正如“科学认识”在获得认识真理之后,要检验验证并实践运用一样,“本体认识”在直观到“良知本体”后亦并未完结,而是需要继续运用与之适应的“涵养”工夫。原因在于,一方面,从“本体认识”的进程而言,即便经由“思”“证”而“明心见体”,但本心“良知”本是精微的善念,人之识见又总受锢蔽,因而仍需不断在认识上、思想上、实践上辨别审视、渐修渐进。另一方面,从认识内容看,认识到了本体,并非是儒学认识论的终结,而是仍需遵循“体用不二”“知行合一”的原则,既“明体达用”,以认识真理指导实践,同时又将新的实践经验、实践知识作为新的认识进程的起点。

^① 自此而言,熊十力与他批评的冯友兰,在分析本体和语言的关系时借用的“筌鱼”之喻上,在处理分析法与直觉法之程序上,基本一致。参见:熊十力. 十力语要初续[M]. 长沙:岳麓书社,2011:67,185.

甚至虽然借助“理智法→直观法”，“本体认识”可由“理智”阶段上升到“超理智”阶段，但要实现“本体直观”，在很大程度取决于认识主体的思维水平，以及其能否准确运用理智思辨，而这也与认识主体的哲学修养与境界水平有重大关系^①，此即他所谓“夫本体必待修养而始显”^{[17]752}的深意。并且，即便直观到“良知本体”，但内在精神世界的复杂维度与外在生活实践的复杂环境，仍会造成对“良知”的遮蔽，因此仍要“反求诸己而慎修以体之，涵养以发至”^{[18]9}。由此，也可以理解，他为何提醒，在“洞见道体”后，仍需要“慎修”与“涵养”，以及设定“思修交尽”的重要意义^{[18]9}。

所以，熊十力理解的儒学“本体认识论”，其具体方法环节实有“理智思辨→体证直观→修养工夫”三阶段，而完整的“本体认识”过程也是“修养认识→理智认识→体证认识→修养认识”的反复深化与无限循环。所以，在其“本体论的方法论”中，“理智”“思辨”是辅助性、必要性的方法，体悟直观、修养工夫则是主体性、根本性的认识方法，而在“本体论的认识论”中，理智认识、思辨认识是基础环节，哲学修养、超越智慧才是最终凭借。

并且，他也明确认为现代儒学本体论的认识方法、认识形态与古代儒学存在显著区别。事实上，他曾明确批评古代儒家主张“静养”，从而把后天的感性认识、经验知识全部否定、剔除的“绝欲工夫”。同时，他认为古儒的认识方法专向内心用功，必走入“寂灭”，同时还容易“好执意见”，其最大问题是必然导致人们“内守孤明而不推致此良知于事物上去，即缺乏辨明物理的知识。而此一念之明，未经磨练亦靠不住，乃任意起而蔽之。亦即以意见为天理”^{[21]199}。所以，他将现代儒学规定为“思辨与修养交尽之学”^{[18]9}。根本目的，就是借助理智思辨，将儒学体证直观的“本体认识”与内向修养的“德性认识”对接上现代学术的理性化、知识化范式，以此规避古代儒学自我体验的神秘性、主观性等问题，实现儒学的哲学化改造。

四、熊十力思想体系中认识论的实质

正如上文所言，熊十力从“科学认识”与“本体认识”两个维度去分别衡量“理智”的作用，问题意识是清楚的。只是，他没能借助白话文的哲学话语予以更清晰的阐释，始终囿于佛学话语中的“境论”与“量论”、“性智”与“量智”之别，从而造成学界对其新认识论的解读迥然不同。

而造成此难题的起因是熊十力在晚年《原儒》一书中，明确说原拟作《量论》一书，但精力已衰终未写出。而“量论”一词又与“境论”有关。最早在1923年的《唯识学概论》中，他就将欲写作的思想体系分为《境论》与《量论》。前者按佛学来说主要就是“本体论”“宇宙论”，后者则是“认识论”^[25]。同时他指出，“境论”乃为“量论”的“发端”，即“认识论”乃以“本体论”为基础。1926年从他进一步将“量论”分为“分别”与“正智”开始，他即确立了“经验性的思辨认识”与“超越性的直观认识”的“量论”结构。在此之后，在《新唯识论》（语体文本）中，他也提及“量论”是“关于知识之辨析”^{[17]6}。直至《原儒》一书中重提“量论”时，又分《比量篇》与《证量篇》。在《比量篇》中，他想研究两种认识，一种是“辨物正辞”，即以概念推理与逻辑分析方法获得的认识，一种是“穷神化知”，即用辩证法获得的超越的直观认识。而合两种认识称为“量智”。《证量篇》要研究的“证量”，是本心“自明自了”“默然内证”，即主要讨论体证方法并以此达到“性智”认识。

与《境论》即“本体论”“宇宙论”相关的“性智”，学界并无争议。按熊十力所言，就是“自性的明解”^{[22]28}。“自性”就是儒家本体论一贯肯定的人人先天皆有的“良知良能”，表述的是形而上的

^① 事实上，中国哲学尤其是儒学语境中的“思”，本身也指向形上学的、本体论的“尽性”。沈顺福曾专门讨论此问题，强调“养性活动便是思，思即养性的行为”。参见：沈顺福，赵玫：思：思维还是生存？——论中国传统哲学中“思”的概念[J]，西南大学学报（社会科学版），2020（2）：28-35。

本体。显然,“性智”的本质属性也规定了要以“证量”即体证直观、体悟直观为主要方法。而在中西学术比较语境中,熊十力始终借用“性智”与“量智”来分辨儒学的“本体认识”与西学的“思辨认识”“科学认识”,并将“量智”等同于“追逐境物”的“理智”。同时,他又以“证量”“比量”两方法分别对应此两种认识。因此,在儒学本体论、方法论、认识论三位一体的理论重建中,追问《量论》究竟是否写出,根本在于“量智”在本体论建构中是否得到运用以及如何表现。

而对此《量论》究竟有否写出,学界数十年来也未达成共识,对此张睿明在《熊十力“量论”思想研究综述》文中将代表性观点分为三类^[9]。

而依据本文主题,笔者结合张睿明的梳理,改为以下三类代表性观点。

一是基于熊十力始终区分儒学认识与科学认识的差异性立场,多将“量智”视为一般的科学认识论与经验认识论。以李泽厚^[1]、宋志明^[2]、李维武^[3]、李祥俊^[5]、郭美华^[4]等学者为代表。在笔者看来,这并未透至熊十力思想中基于“体用不二”原则在“性智”与“量智”间架构的本体逻辑,尤其不能把握“量智”在“性智”中运转的新儒学“本体认识论”的特殊设定。

二是从中国特色、儒学专属的视角来理解熊十力儒学语境中的“量智”。此类观点认为,除了他所批评的纯粹借助“理智思辨”而构成的“量论”外,还存在着另一类型的“量论”。如郭齐勇将现代儒学的“量论”视为“对于‘本体’的一种体证或契悟的方法论”^[26]。张庆熊将现代儒学的“量论”视为包含“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”的“中国特色的知识论”^[27]。景海峰将其视为“广义的知识论,涵盖了逻辑学、辩证法、认识论、心理学等内容”^{[28]190}。他们虽然揭示了熊十力思想中存在着一种与一般的知识论(认识论)不同的“量论”,但他们并未全面细致地厘定“量论”自身的“思证兼用”的特殊结构以及“量智”对“性智”得以可能的“辅助”作用。

三是认为在熊十力语境中,“量论”主要指科学认识论、经验认识论,但该观点基于熊十力“性量合一”的本体论与方法论、认识论合一的原则,将“量智”始终纳入超越的“性智”——“本体认识”与“德性认识”,将“量论”(科学)纳入“境论”(本体论)之中去理解。王巧生认为:“若无性智或本心,便无理智辨物析理的作用,自然也无法成就经验知识。”^[8]张睿明则主要从“创起物象”的认识心去理解“量智”,且因为“性智”自始至终的主导作用,以及熊十力的本体论与认识论的合一,故将其“心学本体论”整体上视为一种新的“量论”^[28]。

在笔者看来,上述研究把握到了熊十力“量论”思想的某些方面,但均不全面。究其因,是作为概念使用者的熊十力,自己并未摆脱“由佛转儒”的思想背景对他造成的负面影响——他既没能力借助现代哲学话语对引入的佛学概念加以清晰准确的解释与界定,又径直以此佛学概念来厘定儒学认识与西学认识的关系。因而若受制于他本就含混的概念架构,自然会造成对其“量论”的不同解读。

首先,他在儒学与西学比较语境中,基于儒学良知本体论的“内向认识”,批评西学“外向认识”,后者即为“科学量智”。但在专门论及儒学“道德形而上学”论域中的方法论、认识论时,他还使用了另一种“量智”。具体说,他设定的“思证兼用”就是“比量”与“证量”兼用,并表现为从经验认识、思辨认识、概念认识,最终达到直观认识的过程。其中,“思修交尽”就是“证量”→“比量”→“证量”的无限循环。因而不能仅将“证量”即体悟直观理解为“止息思维,扫除概念,只是精神内敛,默然反照”^{[17]8}的静止的、自我的心理认知状态,而应将其理解为不断地面对经验对象、认识材料、生活事例而实现自我道德意识的觉醒、道德理性的显豁,从而无限显露并护持本心“良知”的动态过程。而支持作者结论的,正是熊十力在《原儒》一书中再度论及如何实现“证量”时给出的

答案——“思维与修养交致其力，而修养所以立本”^{[30]8-9}。

可见，上述部分正是他所拟作《量论》书中的主要内容。只不过，这种特殊的认识形态，不是“科学认识论”意义上使用“比量”“证量”而获得的“科学量智”，而是始终在道德修养与心性工夫的“性智”中运转的“本体认识论”中的“本体量智”。或可说，在熊十力的语境中，前一种“量智”乃专指科学理智；后一种“量智”则是在儒学道德修养统摄下服务于“本体认识”的“本体理智”。因而，简单讲“熊十力的性智为本体之知，量智则是具体事物之知”，就没能揭示熊十力“本体认识论”中“量智”的复杂性^[31]。

由此，也可以明确，虽然熊十力多将本心“良知”的明觉径直称为“性智”，但却不可将此明觉简单等同于“默识”本心，而应将其理解为“修养→(本体)量智→修养”的，由道德修养与心性工夫主导的“本体认识”的全过程。而他所深以为憾没写出的“量论”实际只是“科学比量”部分，只是纯粹以“吾人理智依据实测而作推求”^{[22]315}得到的认识论，即“科学的认识论”。而“本体论的认识论”形态的“量论”，根本早已写出^①。且此儒学“本体认识论”意义上的“量论”，既包括理智认识又包括直观认识，既包括概念认识又包括体悟认识，既包括经验认识又包括超验认识，既包括事实认识又包括道德认识。

当然，按照熊十力以“性智”主导“量智”的基本原则，一切经验认识、概念认识、思辨认识，最终均要服务于返识“本心良知”的德性认识、修养认识。所以，即便按其“思证兼用”原则，理智思辨可在“本体认识”中发挥基础作用，但其却根本是在“思修交尽”的道德体悟、心性修养的价值逻辑之中运转。这样，熊十力所期望的确保现代儒学的理性化、知识化的“理智思辨法”，在“本体直观”之前如何始终保持自身的独立性，以提供准确的“经验认识”“概念认识”，并在“本体直观”之后如何继续针对他所自觉排斥的“神秘直觉”与“虚造构画”而发挥作用，也存在一定的不确定性。甚至，有时他又将体悟直观、修养工夫与人的“根器利钝与熏修疏密”^{[21]120}差别相挂钩，也体现了其重建新儒学的方法论、认识论过程中的不彻底性。

而这种“思修交尽”的“本体认识”全过程中，“理智思辨”尚不能确保发挥一般的认识作用，即作为“本体量智”以服务于认识本体的目的。那么，按照熊十力所想，为强调儒学在“科学时代”的合法性，从“儒学性智”中再推导出可以独立进行科学实验，创造科学原理、坚持科学原则、捍卫科学尊严的“科学量智”，就更存在极大的不确定性。事实上，熊十力在道德良知与科学理性之间建立“体用关系”，虽然在理论上具有创见性^[32]，之后也被作为其弟子的著名港台新儒家牟宗三、唐君毅等接续，并在“良知性智”(道德心、道德自我)与“科学量智”(认识心、科学心)间建立了“良知坎陷”^[33]与“良知附套”^[34]两类逻辑，但儒学“德性认识”与科学“事实认识”之间的“创生关系”，却始终存在明显的理论张力。究其因，正在于儒学的“良知本体论”的内向性、道德性、体验性的“德性认识范式”，天然地即与外向性、对象性、实验性的“科学认识范式”相背反。事实上，景海峰在论及熊十力的认识论时，曾指出：“唯识学极端神秘化的内敛式心灵观照的基本框架，使熊十力很难找到一条将主客二境有效分开的路子。”^{[28]188}刘爱军也强调，熊十力所谓讨论认识内容的“量论”，“始终未能与形上学的境论有效区分开来”^[35]。

这样，熊十力虽然在聚焦认识本身的形式上，同样讨论了与西方哲学的认识论相类似的一系列问题，如认识的类型、认识的过程、认识的结构、认识的方法、认识的标准、认识何以可能、认识

^① 熊十力在1959年的《明心篇》中，已明确区分了两种学问：“科学的心理学”与“哲学的心理学”，实际就是区分了两种认识方法论。他将后者解释为“其进修以默识法为主，亦辅之以思维术”，正可以为本文做最后的注脚。参见：熊十力全集，第7卷[M]。武汉：湖北教育出版社，2001：220。

的有效性等问题。但其基于儒学“道德形而上学”设定的“本体论→方法论→认识论”架构,很难为“科学量智”即聚焦经验事物的数量关系与时空规律的“科学理性”提供独立运转的空间,“科学认识论”自然无法独立存在^[36]。所以,其虽写出儒家“道德形而上学”论域下的“本体量论”,却未能写出纯粹客观的讨论认识本质问题的“科学量论”。

五、结 语

熊十力虽没有写出“科学认识论”,但却写出了儒学“道德形而上学”范式下的“本体认识论”。可以说,他对儒学现代转型的主要贡献,除了创发“体用不二”的本体论,还在于新的方法论与认识论的建构。事实上,熊十力的上述改造方案以及对“本体认识”与“科学认识”关系的处理,在其弟子即同样是港台新儒家重镇的牟宗三、唐君毅那里得到诸多继承、推进与创新。具体表现在,他们均以“哲学的范式”改造儒学,并将哲学思辨、哲学论证、哲学逻辑纳入儒家“道德形而上学”的研究与建构之中。

牟宗三最早的著作《认识心之批判》,完全是运用逻辑分析、思辨论证的方法,来讨论本体论建构的不同方式之合法性问题。而此书和之后《现象与物自身》等书,也是基于“良知本体论”的判教立场,讨论了哲学认识论尤其是儒学认识论的诸多重要课题。唐君毅在论及哲学与科学的差异时,曾明确,哲学主要依赖“思辨法”“体验法”“纯理的推演法”“比较法”。但之后,他又为一切形而上学设定了一种“超越的反省法”,即对于哲学语境的认识、存在加以反省,以获得另一种超越的认识、存在的方法。而儒学“道德的形而上学”同样可借助此方法的“分析”与“综摄”,从一种“经验知识”获得另一种“超越知识”,从一类“经验存在”获得另一类“超验存在”^[37]。他们的论证、阐释较熊十力更精细、更系统,尤其在“本体论的认识论”视域下处理“本体认识”与“科学认识”的关系时,相较乃师有了更深入的创新与推进。因此,熊十力在儒学“道德形而上学”视域下的“本体方法论”“本体认识论”的研究讨论,以及所关涉的诸多课题,对新时代深化研究现代儒学、现代哲学的发展转型的内在理路具有重要价值。

参考文献:

- [1] 李泽厚. 中国现代思想史论[M]. 北京: 东方出版社, 1987: 267-269.
- [2] 宋志明. 试论熊十力“新唯识论”思想的形成[J]. 学术月刊, 1987(8): 37-41.
- [3] 李维武. 20世纪中国哲学本体论问题[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 1991: 187-190.
- [4] 郭美华. 熊十力本体论哲学研究[M]. 成都: 巴蜀书社, 2004.
- [5] 李祥俊. 性智、量智与涵养——熊十力量论的思想内涵与理论推衍[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2013(3): 1-7.
- [6] 张学智. 六经与禅宗知论简析——兼论熊十力的量论[J]. 中国哲学史, 2018(1): 104-110.
- [7] 张庆熊. 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[J]. 社会科学, 2015(11): 135-142.
- [8] 王巧生. 熊十力本心论的逻辑、特征与创获[J]. 周易研究, 2020(5): 104-112.
- [9] 张睿明. 熊十力“量论”思想研究综述[J]. 武汉大学学报(人文科学版), 2011(5): 91-97.
- [10] 丁文江文集: 第1卷[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 2011.
- [11] 熊十力全集: 第2卷[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2001.
- [12] 牟宗三. 才性与玄理[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010: 106.
- [13] 熊十力全集: 第5卷[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2001.
- [14] 梁漱溟全集: 第7卷[M]. 济南: 山东人民出版社, 1993.
- [15] 马一浮集: 第3册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1996: 969.
- [16] 马一浮集: 第1册[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1996: 519.
- [17] 熊十力全集: 第3卷[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2001.

- [18] 熊十力. 十力语要初续[M]. 长沙:岳麓书社,2013.
- [19] 熊十力全集:第7卷[M]. 武汉:湖北教育出版社,2001.
- [20] 熊十力全集:第8卷[M]. 武汉:湖北教育出版社,2001:136.
- [21] 熊十力. 十力语要[M]. 长沙:岳麓书社,2011.
- [22] 熊十力全集:第6卷[M]. 武汉:湖北教育出版社,2001.
- [23] 李雅萍.“致良知”与“格物”关系的体用论新解——论熊十力《大学》释义对阳明心学的补阙[J]. 云南大学学报(社会科学版)(3):42-49.
- [24] 熊十力. 新唯识论[M]. 壬辰删定本. 北京:中国人民大学出版社,2006:260.
- [25] 宋立道. 佛教学量论中的认识论哲学含义——从因明的现量观看晚期大乘佛教的本体观[J]. 五台山研究,2020(1):10-19.
- [26] 郭齐勇. 熊十力哲学研究[M]. 北京:人民出版社,2011:78.
- [27] 张庆熊. 熊十力的“量论”规划及其续补思路[J]. 复旦学报(社会科学版),2021(3):49-57.
- [28] 景海峰. 熊十力哲学研究[M]. 北京:北京大学出版社,2010.
- [29] 张睿明.“量论”心学的本体论——熊十力的“内圣”开出“新外王”[J]. 现代外国哲学,2020(2):360-377.
- [30] 熊十力. 原儒[M]. 北京:中国人民大学出版社,2006.
- [31] 包佳道,陈永杰. 直觉与理智的不悖并行——熊十力的哲学方法论考察 [J]. 理论月刊,2015(1):51-55.
- [32] 刘元青. 熊十力体用论及对科学知识的安顿——以《新唯识论》为中心[J]. 自然辩证法通讯,2021(6):112-117.
- [33] 韩立坤. 儒学本体论如何统摄科学——以良知坎陷为中心[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版),2020(4):20-25.
- [34] 韩立坤. 良知“附套”与“纳方于圆”:唐君毅对儒学与科学关系之型塑[J]. 哲学动态,2020(8):25-33.
- [35] 刘爱军. 熊十力“性智”统领“量智”下的新儒家知识论[J]. 哲学研究,2018(3):67-74.
- [36] 刘元青. 熊十力“致知格物”新训及其意义——以《读经示要》为中心[J]. 孔子研究,2020(6):98-104.
- [37] 唐君毅. 哲学概论:上册[M]. 北京:九州出版社,2016:159-161.

Why is the Exclusive Epistemology of “Moral Metaphysics” Possible: Discussion Centered on Xiong Shili’s Theory

HAN Likun

(School of Marxism, Nanjing Forestry University, Nanjing 210037, China)

Abstract: Facing the impact of science, the early modern Neo-Confucianism is committed to expounding the particularity and legitimacy of Confucian epistemology. As a representative of Neo-Confucianism, Xiong Shili realized that the crisis of Confucianism was rooted in the legitimacy of “ontological cognition”. Therefore, referring to the paradigm of “philosophy”, he introduced and combined the rational speculation of Western learning with the traditional physical evidence method and self-cultivation method, and set up the method process: speculative method-intuitive method-self-cultivation method. Accordingly, Xiong divided “ontological cognition” into two categories, “rational” and “super rational”, bridge the tension between them as an infinite loop from “empirical cognition”, “rational cognition”, to “intuitive cognition”, so as to construct a complete “ontological epistemology”. Xiong’s reformative theory of Confucian epistemology has important reference value for studying other epistemological thoughts of “new Confucianism” and exploring the modern legitimacy of Confucian epistemology.

Key words: Xiong Shili; ontology; epistemology; methodology; effort theory; intuitive method

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbjbjb.swu.edu.cn>