首都师范大学学报(社会科学版)
Journal of Capital Normal University
(Social Sciences Edition)
2017 年第 6 期 (总第 239 期)
中国哲学研究

熊十力量论说研议

黄 敏

摘 要: 熊十力的量论分为比量、证量两篇。比量篇主要阐发量智如何辨物正辞、穷神知化。他借助唯识学境识关系阐发量智的认识活动过程,科学知识即源于这种识心之执,并提出范畴为主客兼属,认识本体也有赖范畴,显示出本体非不可知。证量篇突出性智是本心显发、自明自觉,性智主导量智,但量智对性智并非无助益。哲学为思修交尽之学,性智自明自觉地向外求理,使道德心愿在世间法上圆融无碍不落于空,超理智而不反理智。

关键词: 量智;范畴;性智;习染;思修交尽
中图分类号: B261.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1004-9142(2017)06-0104-08

熊十力的哲学体系实分为境论和量论两部分,无论其文言文本还是语体本或后来删定本的《新唯识论》无不透露出这一消息。可惜如熊先生所言,量论一直未及做,只是在《新唯识论》阐发境论时草蛇灰线地提及了有关量论的内容。虽然如此,熊先生在不同时期的著作中都提到量论,"量论虽未及作,而吾之意思于新论及语要中时有散见,若细心人自可看出"。[①]无怪乎楼宇烈认为量论并非因熊先生精力疲惫不及作,实则"熊氏《量论》的主要内容,在他的其他著作中实都已有所涉及,只是缺少最后的整理而已"。[②]本文则试图从《新唯识论》到熊先生晚年的诸种著作中梳理出量论思想的主要内容。

一、依境论建量论

量论一语最早见于 1932 年的《新唯识论》文言文本开篇,据熊先生自序,《新唯识论》本为境量两部,境与量相对立言,境为所量,即量之所及、量之对象,语体本《新唯识论》中进一步把境具体化为所知、所见,顺世俗可言之为本体论、宇宙论、人生论等。[③]量则为能知,知之异名,即知识论或认识论。"量境证实,或不证实,应更推详,量为

收稿日期:2017-03-16
作者简介:黄敏,女,广西柳州人,中南财经政法大学哲学院讲师,哲学博士。(湖北 武汉 430073)
基金项目:本研究受国家社科基金后期资助项目"《新唯识论》儒佛会通思想研究"(项目编号:14FZX035)资助。

① 萧萐父主编:《十力语要初续》,《熊十力全集》第五卷,湖北教育出版社 2001 年版,第 205 页。
② 楼宇烈:《熊十力"量论"杂谈三则》,《玄圃论学集》,三联书店 1990 年版,第 150 页。
③ 萧萐父主编:《新唯识论》语体本,《熊十力全集》第三卷,湖北教育出版社 2001 年版,第 6 页。

何等，故次量论”[①]，这句话把量论的内容，量与境的关系暗示出来。所谓量，便是对境的证得其实与否，由此推究量是什么。语体本中把量进一步解释为知之异名，即关于知识论之辨析。文言文本《新唯识论》对于量论未成给出的解释是谈理一涉及玄微境地，便非旷怀冥会不可得[②]，所以量论难以下笔。既然量相对境言，境又指涉本体论、宇宙论内容，那么，量显然则是对本体论、宇宙论的所知所证，对本体及宇宙人生之知，又推究到冥会实证，则难以言述自不难理解。对本体及宇宙人生的认识便是量论的内容，同时也体现出这种认识论自始便与西方认识论不同。在1953年的删定本《新唯识论》中，熊十力指出，“吾如草量论，其内容当与西洋知识论不必同”，[③]为量论作为知识论之不同于西方再发声。不仅是与西方知识论相异，更是在此基础上发挥会通之旨，实际上，《十力语要》对量论这一会通宗旨有纲领性描述。量论的大体思路、所欲论者：“以西洋尚理智思辨，印度佛家虽任思辨，而要归禅定止观，中国则于实践中体现真理，三方各有其特到之精神，当析其异，而会其通，毋拘一隅之见”。[④] 从《新唯识论》（境论）会通儒佛、会通中印西建构体用不二的本体论哲学，到知识论上的会通中印西，可以说是一以贯之的思路。

其中，《答牟宗三》一篇更详细表明了量论主旨。牟宗三在来函熊先生时谈及量论，认为西方以理智思辨把握理念世界，脱离宇宙生化流行，个人生命安顿无从谈起，则知识与生命脱节，非知识之理即是形上之理的展现。相反，若依熊先生的思路，则“自实践而实现者，实同时亦即自实践而予知识以安顿与维系矣”，[⑤]在宇宙生化流行中方可使体用、本末俱圆，非理智所能相应，然理智亦有所符应，批判之亦成就之。牟先生又把这称为实践理性之止观论。[⑥] 熊十力在复信中将此段原本摘录，并言“深获我心”，[⑦]赞同之辞溢于言表。结合会通中西的思路看，融理智于本体，融思辨于生命体验的实修实悟，才是真正的知理、知体。此理非西方理型世界之理，非思维构画，乃是真实之理体[⑧]、生命体，故这种本体也就非西方所言之本体。从宇宙生化流行的角度说，这一本体是趣向真实的，趣向默识的，无为而无不为，不易而变易，唯靠证量可得。故“哲学当归于证量”[⑨]。

显然，纳西方认识论于中国哲学内证本体的思路，将理智与思辨归于证量，就是对境论之境的补充和推进。也就是在《新唯识论》本体论哲学的框架中开出与之相应的认识论格局，将体用不二的主旨贯通到由境而量的哲学系统中。这是因为，在熊先生看来，哲学是思修交尽之学。哲学的方法即思辨与体认并重，[⑩]这也与熊十力纳科学方法于哲学，突出实践体认的认识本体思路一致。本体非不可知，哲学或玄学并非反知，科学依理智可获得对世间事物的认识，而“本体不可以理智推求而得，并非陷于不可知论，其说在性智与证量”，[⑪]强调本体非反知与本体非理智可知并不矛盾，理智可知世间法，安立科学知识[⑫]，此为俗谛，而性智内证冥会本体，则彰显思辨与修行不偏废，融理智于体认，此为真谛，若借助佛教二谛说，则科学与玄学便可通过俗谛与真谛不二圆融起来，也可见出熊先生会佛学以通中西的认识论思路。[⑬] 这也是熊先生多处提到当于量论详谈的内容。既然彰显本体的真谛义已于《新唯识论》中反复阐发，那量论之意蕴含其中便不难理解。既建立体，而用为体之显现流行，那么，境论既成，量论在某种程度上也算初具雏形了。

---

① 萧萐父主编：《新唯识论》文言文本，《熊十力全集》第二卷，湖北教育出版社2001年版，第8页。
② 萧萐父主编：《新唯识论》文言文本，《熊十力全集》第二卷，湖北教育出版社2001年版，第9页。
③ 萧萐父主编：《新唯识论》删定本，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社2001年版，第23页。
④ 萧萐父主编：《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第25页。
⑤ 萧萐父主编：《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第357页。
⑥ 萧萐父主编：《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第358页。
⑦ 萧萐父主编：《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第358页。
⑧ 注：熊十力区分科学真理与哲学真理，将科学真理理解为事物间的法则，玄学真理则为实体。见《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第193页。
⑨ 萧萐父主编：《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第360页。
⑩ 萧萐父主编：《十力语要初续》，《熊十力全集》第五卷，湖北教育出版社2001年版，第25页。
⑪ 萧萐父主编：《新唯识论》删定本，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社2001年版，第28页。
⑫ 注：安立科学知识在前文言文、语体文本《新唯识论》中已多次提及并明言详待量论，见《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社2001年版，第133页。
⑬ 萧萐父主编：《新唯识论》语体本，《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社2001年版，第50页。

二、以量智明比量

量论如何会通中印西？其详细纲目完整出现于熊先生晚年的《原儒》开篇。“量论早有端绪，原拟为二篇：曰比量篇，曰证量篇。……比量篇复分上下。上篇论辨物正辞，实测以坚其据，推理以尽其用。……下篇论穷神知化。”①这里借用了佛教因明学中一些名词，但解释得更为宽泛，以量为知义，比量则为推比、推求，以理智依据实测推求，比量即理智推求事物。理智，又称量智，量智只是一种向外求理的工具。他说：

> 量智，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故，故说明量智，亦名理智。此智，元是性智的发用，而卒别于性智者，因为性智作用，依官能而发现，即官能得假之以自用。②

从人作为形气之躯来看，人心对境逐物，将外在境界执为实有，就产生了思议和求解欲，这就是知识的来源。就从人的依于境而起妄执出发，知识就是对这种遍计所执的外境的认识。“从大用之非空的方面来说，可以施设宇宙万象，即科学知识也有安足处了。”③就遍计所执的宇宙外境而言，科学知识就是对外在事物的探求，理智就是科学知识探求事物的工具。同时也把对于一切外在事物的认识都归入理智作用中。之所以不说量智即知识，是因为“量智依作用立名”，④言作用则与本体相应，故避免了将知识隔绝于本体，将科学隔绝于哲学之失。

就比量篇的篇目看，上篇辨物正辞，即根据感觉实测物而推理，建立对物的认识，下篇穷神知化，则在对物做辨析分解之后，明物的变动不居，流行不已，非静态死物，实际上是把物作为本体之用的彰显来看待，“将知识论与宇宙论结合为一”。⑤根据熊十力前后期几部论著中提及详于量论的内容，可将比量篇的内容做出如下归纳。

首先，辨物正辞篇。此篇内容基本于《新唯识论》中已完备。量智作用的活动过程实则是境识相互作用的过程。辨物离不开心，因心的了别境而使心上现所知或似所知境。起初是感识缘境，即佛教说的现量作用。如眼识缘青色而能得青相，这是亲得境相，这时候无分别作用。同时，熊十力认为感识缘境是纯然现量亲证，应该是离诸虚妄的，但凡夫在感识现量起时为意识所计度而不能于现量保任持守。这个过程就是感识起而意识随之取代感识做出判断推测，分别安立，“意识继起迅疾，又习相应故，不待计度，如眼识缘”⑥。所以这个过程非常迅速，感识缘境即同时有意识继起而凭习分别，不待计度而得出对事物的判断，与感识缘境构成一个完整的过程。

其次，因识而成境。意识活动非常活跃，缘一切法，感识缘境只是感官对外境刺激的接受，而意识能由境而攀缘前境，在分别安立之后能假借感识为资具，而夹带境相。观境共相，明辨而审处之，这是意识的胜用特点。“如缘外色等境时，识上必现似外色等影像，虽复所缘非外境，而识上亦现似所缘影像。此等影像亦如外境，同作所缘缘故，即于无法而起无解，识亦现似无之影像，是法本无而在识成境矣。”⑦也就是说，在意识于所缘境作所缘缘相，将本非实有的外境现似所缘缘，而于此起增益执着，又生现似影像，即意识常夹带境相而陷于其中，由识而转成境。

综合感识缘境及因识成境来说，意识活动作用包括两个部分，一即外缘，二即返缘。外缘就是缘外境界或在识上变似所缘影像。返缘则包含两方面，熊十力说：

> 返缘略说以二：一者于外缘时，自知知故，如方缘色而识自知知色之知故。二者全泯外缘，亲冥自性故。或谓察识，或言观照，皆此返缘作用。以返缘力深故，了境唯心，斯不逐于境；会物为己，斯不累于物。于是照体独立，迥脱诸尘，虽在险而能出矣。⑧

---

① 萧萐父主编：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 316－317 页。
② 熊十力：《新唯识论》语体本，中华书局 1985 年第一版，第 249 页。
③ 熊十力：《新唯识论》语体本，中华书局 1985 年第一版，第 437 页。
④ 萧萐父主编：《十力语要初续》，《熊十力全集》第五卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 37 页。
⑤ 萧萐父主编：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 324 页。
⑥ 熊十力：《新唯识论》文言文本，中华书局 1985 年第一版，第 115 页。
⑦ 熊十力：《新唯识论》文言文本，中华书局 1985 年第一版，第 116 页。
⑧ 熊十力：《新唯识论》文言文本，中华书局 1985 年第一版，第 116 页。

一方面于外缘时，能自知此缘境之知，是对自知的一种知，一种判断。另一方面这种知能泯境内观，了别唯心而实无外境，会物归己，这种返缘就是返归本体不受物役的。到能照体独立，迥脱外物执着时，则知一切法而不留一切法，于一切相不起染著，能所俱遣又能所俱无，熊十力即名之为意识解脱、意识转化。这种意识解脱他又称后得智。

后得智，是相对根本智而言。他借用佛教根本、后得智之说比喻性智和量智。后得智源于根本智，由根本智之起时方有后得智，意识解脱就是从性智起而能对返缘做出判断，达到照体独立，并且能继起意识但不逐于境，于境不起境相，能所俱泯，这种对事物的认识就是后得智，是在根本智起用后对事物才能达到这种无分别的后得智认识。而认识活动中两者的关系是分析与体认的关系。就物而言需要分析，辨物而求物之理，这个理智认识就是分析，分者为殊，而体认则是统领，由体认而得万物之理，再具体到各各不同之物分析其殊。一是万法总则，二是观物之别，两者缺一不可。但学有统领、有总则，分析才不会误入歧途，不得要领。正如返缘作用，知自知之境还要不逐于境，达到后者才能不累于物而会物归己。整个意识活动就是从外缘起，而又返缘的过程。

但是，返缘之后的意识转化还有程度差别。虽然量智从性智出，但量智还分真解和悬解不同。量智又谓习心，亦说为识。量智有时离妄习缠缚而神解昭著者，可说为悬解。但悬解还非真离系，要待妄习断尽，性智全显，量智才可以说纯为性智之发用，而不失其本然，这时就名真解。悬解是就习根潜伏而未现起之时说，真解则是返缘达到照体独立，妄习断尽。这时的真解即完全从性智出发，达到对事物的正确认识。

以上是从意识活动的过程来说明对事物的认识如何产生。那么，量智思维推度的根据在哪里呢？通过什么方式来组织思维、认识事物呢？这就涉及到范畴问题。如果说以境识关系解读推求事物理则是借助佛说，那么，在如何对物正辞方面，熊先生则体现出对西方哲学范畴说的融摄吸纳。范畴是主客观结合的，包括以下五方面：时间空间、有无、数量、同异、因果。①

第一，时间空间。这是范畴中最重要的一组概念，因为时间空间是物的存在形式。按照本体翕闢成变的说法，物的存在只是刹那幻相诈现，遍计所执才有，所以，时间空间相也是遍计所执而假名有，是由人心执定有外在的境才有的。由此空相时相也是境的存在形式，与境俱有，并非不待经验。而空间时间有六点需要说明。一是空间时间的成立并非毫无根据，而是基于事物存在的形态决定。意识作用于境能以时空相的方式思辨、分析外境，将事物的刹那诈现关联在不同时间空间系列中而使其成为客观。所以时空观念非离物而别有，否则科学测量方法就无法成立。二是翕闢成变的刹那单位中每一事物都具有这种时空相，同时事物之间又各自形成自己的时空系列。三是感识缘境是无分别作用的，不起物相及时空相。四是意识继起时能忆持前境而加以择别，于现似幻相上起时间空间相，久而久之又把这种习惯形成抽象概念用来分析一切现似物，从而把时空观念作为客观实有，将空间时间绝对化为事物存在的样式。五是在这种将空间时间绝对化的观念下，将一切感识亲证物固定化为客观事物，而加以推求，则科学知识始有可能。科学知识就是在实际生活中对事物作客观化对象化的执取。六是既不能执空间时间为绝对客观，又不能任其纯为主观。空间时间从物得来，而非由主观构画，这与他认为空间时间是主客兼属相一致。

第二，有无。就物的方面说，有无是互为相反的。有物便有其相用，并且每一物相用不同，如地球是椭圆形，就不可能是方形，而方形是其所无。有无也就是表示每一物各自所有和所没有的方面。就物上讲，就包含有和无两方面，就其有的某种特性而言实际上也说明了其无的方面。所以一切物任持自性质，而各有其特点，科学知识测量方法就可以探求事物的各自特性。

第三，数量。事物有一、多或小、大等数量之别。一切物互相差别又互相联系，其中既有个体也有整体，这就显示出数量上的差别，通过数量来表示物与物之间的关系，于事物差别中有综合。如地球与其他行星数量不一，通过八大行星这一数量概括，以此说明这些行星之间的关联性。将事物数量化起到化繁为简的作用。

第四，同异。就事物各各有其自相而言，这是异，就自相中有相互关系而又构成同，则为共相。如桌子、椅子各有其自相，各不相同，但就都属于人造物而言，这是同。又就人造物与自然物而言，人造物与自然物为异，但就并属于物而言又可为

① 萧萐父主编：《新唯识论》语体本，《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 328 页。

共相。所以同异是就自相共相而言。自相共相又可以随着所举事物的范围变化而推理变化，自共相就成为认识事物中的一组相对概念，以此比较事物，异的方面说明解析事物差别，同的方面体现对事物的综合判断。

第五，因果。熊十力依据事物之间的相互关联而假立因果，这里的因果泛指事物之间的普遍联系，并且是在普遍联系中考虑事物之间最切近的因，即他所谓增上缘。所以，他指明他的因果是从最切近的关系上说，并没有固定不变的因果，而是根据事物变化来分析事物的增上缘，即引起事物变化的最切近的因。

综上，物必有其则，而则是主客兼属的。在一切事物之中我们不可能完全穷尽对事物的认识，所以范畴是在不断发展中的，随着对事物认识的加深，则的发现会越来越多。另外，由于事物不能穷尽，知识是无限的，就只能根据现有的范畴来对事物进行有限地探求，在固有的属于范畴的框架下来认识事物。物与则就构成主客交互、心物交融的活动。

另外一个问题是，对本体的认识需不需要通过范畴来思维呢？这就是比量篇下篇穷神知化的题中之义。熊十力指出，范畴虽然依物假立，不可执定为实有。但是，在本体上，随义差别而可说它或有或无。[①] 说无，是从真谛上看本体一元绝对，不可思议，非拟言说，故无范畴可言。言有，是从权宜施设上为了说明、认识本体，而对它加以思议，体现哲学作为思辨与体认兼备之学的认识特色。这里假名施设的范畴有三：

一是数量。熊十力以古代先哲为例，认为自古就有以数理名本体的思维方式。如以一来表示道，一是万变所由起，为本体，由本体而又生二、生三之说，生二、生三即说明本体之流行。借助数量这一范畴，人们便可获得对本体的一点认识。

二是同异。依本体流行而言，翕闢相反而成为互异，翕以显闢，闢以运翕，翕闢相反又相成，合成恒转之同，所以本体上有同、异之说。

三是有无。就本体真实圆满，具足万德而言，本体能成流行大用，应说为有。同时本体清净湛然，远离遍计所执种种相，而可说为无的一面。所以本体是既无又有的。本体性空是为无，无为而无不为，是其有。

这三个范畴都可以用来表示对本体的思议，但不包括时空观念，因本体不在时空中，无物相。也没有所谓因果关系，因本体浑然为一大全。

那么，如何运用这些范畴思议本体的运动呢？这就涉及如何从知识论上升为宇宙本体论的知化问题。熊十力把本体的翕闢成变做了最小单位的分析。按照翕闢成变是刹那诈现而言，本来无所谓物的存在。但是，在刹那相续中他又允许假说有延续相。每一刹那运动生灭极其迅速的最小单位为小一，小一既不是最小分子微粒，而是表示翕势的最微小的一团势用。“小一者，用也。用也者，真体之显也。”[②]所以小一不能以物测，虽有凝势而不可谓成形，只是因为变化迅疾才生即灭而方便施设有刹那，而有时间空间。刹那本义不可做时空想。但是，小一中包含了凝和健两方面，所以小一是用来表示事物运动的最小单位，是为了说明每一事物都体现了本体恒转翕闢成变的作用，即所谓月印万川，全中有分，分中有全。这些无量的小一相摩相荡，其无量凝势诈现种种迹象，故名曰万物。

从用小一来分析本体运动来看，翕闢成变说仍可成立。但是就翕而成物的方面看显然不够圆满。既然小一非物质分子，又刹那不可做时间想，那小一表示物体运动形式的最小单位如何解释万物形成呢？最后万物仍然归于刹那诈现迹象。但是，刹那非常短暂，前后相继而不一定能延续起来，迹象产生的稳定性就无法保证。究竟小一在万物形成中如何起作用，还不十分明确。熊十力一方面要避开本体直接创生万物的神学说法，又对万物给予小一的解说，把万物看作诈现，在动态上沟通本体与万物，显然忽略了万物构成的多样性丰富性，光从小一这种最小运动单位来说明万物，对物与物之间的差异性、数量性还没有做充分的解释。

这些细节虽悬而未决，但并不影响穷神知化探讨宇宙生化大用的本意。熊先生曾以《论语》中孔子在川上的逝者如斯语作为穷神知化的极致表现，“于变易见不易，乃无生而生也，穷神知化之意，至此极矣！”[③]这就回到对宇宙流行的境界描述中，鉴于《新唯识论》已将此境阐明，故熊先生对穷神知化篇论述得较为简略。

另外，光有范畴并不能完全知化，“当进一步

① 萧萐父主编：《新唯识论》语体本，《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 329 页。
② 熊十力：《新唯识论》语体本，中华书局 1985 年第一版，第 482 页。
③ 萧萐父主编：《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 430 页。

讨论量智、思维等如何得洗涤实用的习染而观变化”，[①]这就涉及到如何看待量智与性智的关系问题了。

总的看，比量篇以阐发量智为主。上篇辨物，以理智为量智，量智为对外在事物的认识，知识的来源即由于量智作用。其次，借助佛教境识关系分析了量智的活动经过，从感识缘境到意识了别，再到意识缘境的返缘，突出量智与性智之别，并提出认识事物的基本范畴。下篇穷神知化则阐明如何借格物以穷理，提出认识本体的专属范畴。从比量篇的篇目及内容概要看，熊先生并不停留于对事物的理智推度，而试图融量智于性智，体现出纳西方科学知识于哲学本体论的努力。

三、以性智说证量

“证量篇论涵养性智。”[②]性智，相对于量智而言即是对本体的认识。认识宇宙大化流行必有赖证量。证量即自己认识自己，内证，默识，熊先生借助佛教对量的分类，加入自己对现量的另一解释。“余以最高之体认即现量，亦名证量。”[③]此处所说的现量不同于比量篇感识缘境意义上的现量，而是熊先生自己对现量的新诠释。用现量形容证量，一方面说明对本体的证会是真实无欺的，如眼见色般当下现前，直下呈现，同时也说明，这种呈现是对本体的体认，要靠内心实证相应，为避免与佛教现量产生歧义，故以证量一名代之。

证量的显发有赖性智。“吾人唯于性智内证时，大明洞澈，外缘不起，杳然无对，默然自了，是谓证量。”[④]可见，性智发用，自明自觉时，是所谓证量。性智，有时又称为本体之发用，性智在即用显体的角度上甚至又被称为体，体现出性智在个体认识活动中的主宰作用。就性智是本体在人身上发用的表现而言，性智显发，也就是本心呈露之时。

> 夫体认者，棲神虚静，深心反观，赫斯在中，充实光明。（常反观时，便自见得有个充实而光明的体段在。充实者，至真无亏。光明者，纯净无染。赫斯者，盛大貌。……）是为实体显发，自了自证。于时无意言分别，直是物我双亡，离一切相。[⑤]

体认之时，就是深心反观，感觉有体段在其中，这个体段无疑是本体的拟称。就是自了自证，而识得本心之源，则离一切相，物我皆无，可见体认是一种内自识，无言说分别可言。所以熊十力强调本体唯有实证相应，别无他法。实证相应就是体认、证会，自己认识自己，自识本心，所以性智的这种体认无具体方法。熊先生对证会的难以言述多有表达，如《十力语要》及《十力语要初续》中都曾提及体认方法的无能所无内外、无思维分别、止息言语、摒除概念。在熊先生量论的篇目中，证量可以说是最难领会的部分，对本体的体认须靠学人反观自心方得入门。这才是熊先生迟迟未做成量论的另一深层原因。

熊先生说：“本体就是吾人固有的性智。吾人必须内部生活净化和发展时，这个智才显发的。到了性智显发的时候，自然内外混融，冥冥自证，无对待相，即依靠着这个智的作用去察别事物，也觉得现前一切物莫非至真至善。”[⑥]而所谓内部生活的净化，即保任固有性智，使本心勿失。另外，个人并非一开始就可以获得性智，性智虽本有，但受到习心障碍而不被发现，必须等到个人内部生活净化发展时，性智才会显发出来。而内外圆融，冥冥自证而无能所对待相，这都是性智显发之后的事。实际上性智如何保任，乃至性智如何显发并不明朗。这也是由本体的一元超绝，无对待，离诸戏论，无可形容的，非知识所行境界所决定。因此，性智又是超理智的。

量智缘物而起，但一切物皆本体之流行，所以在某种程度上，量智虽然以推度为主，而最终不能止于推度，而要从理智走向超理智。熊十力强调玄学的真理不是知识的，而必须由理智走向超理智，就是性智证会之境才可得。到了证会之时，就是性智完全统摄量智，依于性智而起量智，将理智转为正智，离一切虚妄分别相而与本体泯然一如，归趣证会。

所以，超理智决不是反理智，而是指超越于理智之上，非理智可理解可思议。正确而完整的认

① 萧萐父主编：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 324 页。
② 萧萐父主编：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 324 页。
③ 萧萐父主编：《十力语要初续》，《熊十力全集》第五卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 205 页。
④ 萧萐父主编：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 324 页。
⑤ 熊十力：《新唯识论》文言文本，中华书局 1985 年第一版，第 111 页。
⑥ 熊十力：《新唯识论》语体本，中华书局 1985 年第一版，第 255 页。

识活动过程应该是在性智显发之后，性智主导量智，从而获得对事物的正确认识，而不是由习心凭借量智来对推究外在事物为死物。见体之后，性智与量智是可以并存而互补的。

与佛教不同的是，熊先生认为，凡夫在性智显发时即可证量，即思现观。能与真理相应，由本体出发而思，就是如理之思。由如理之思而推度事物，则无虚妄分别。这时是在定静状态中由性智显发，在静中远离颠倒妄想才能冥思，此时就能自明自觉，照体独立，犹如现前观想，而名思现观。也可以说是性智中特有的一种内证观照，这种如理之思与性智未显发前的不如理之思相对，“如理之思，其本身即理也，亦即是能也，亦即摄所归能，无心外之物可名所也。认识论，在如何求得如理之思耳，在分别如理之思与不如理之思，勿混作一谈耳。”①严格说来，在性智未主导量智以前，量智仍然是不如理之思，因量智尚未证会本体，而只是一味驰求外在事物。只有如理之思时，量智才依性智起，依根而不随根转，才真正是性智发用主导量智。

针对凡夫即可如理而思、性智显发来看，对本体的认识在于内心自明自觉，这是欧阳竟无、吕澂等内学院诸人所不认同的。欧阳竟无早在1939年《答陈真如书》中对熊十力来函陈真如信中所谓“涅槃只是常、乐、我、净，此是自己分上事，自明自见”②表示不满，所谓自明自证，在欧阳竟无看来，乃误解佛家修行的根本大意，凡夫如何得知自己所思是如理之思不能无疑问。而在吕澂看来，重视闻熏实践还是返本还源反映出心性论上主张性寂还是性觉的差别。吕澂并不否认返本之学，但他指出返本应建立在佛心圣心的前提下，而熊十力却以凡夫心为本，不过是以凡心格量圣言罢了。③ 显然，熊先生只是借用了佛教的一些概念来诠释其归证自心的心学路数，其意在突出个体体认天道、性修不二的重要性。而性智如何显发，从返本还源的思路上说确实存在着不明朗处，其毕竟超乎理智，无怪乎牟宗三先生以神感神应形容之，更名之为智的直觉，④其不容怀疑的决绝也从侧面反映了认识论上性智的难以言诠。

四、性智主导量智

就性智与量智的关系言，性智主导量智之后，对事物的正确认识才算开始。从世俗知识与性智的关系上更能看出这一点。熊十力特别针对西方科学的兴起对中华文化的冲击而反思了这一问题。智是性灵之发用，是无知而无所不知的。个人生命进化到产生本心明觉，就是性智主导于身的结果。而知识是后天习心为诱因，而以现实世界为对象而产生的，但知识的形成在于人自身的了别作用和思维能力，这都是性智作用的结果。就后天量智的思维活动而言，量智能产生经验、保留记忆，即习气，而促进思维作用的进一步推理判断，将个人过去的经验积淀下来，也就是知识积累、学的过程。所以性智不仅不反对知识，反而促进知识的形成。

以因明学中“声是无常”为例。在“声是无常”这个命题中，首先个人于无常或常之间已经有一假设、有一判断，“这一问题发生时，在主张声无常论者的心里，当然对事物用了许多思想，也许徘徊于常与无常二者之间而久不敢决。未几，他的内心明几开发，乍悟声是所作性，应是无常，非是常。”⑤这个内心明觉是自发的，未经任何实测分析，只是一种假设，由此假设而开始寻找证据，在万事万物上纵观变化，看看经验事实是否如此。就这一点言，假设的前提是内心的性智发动。所以熊十力说：“余之本意，则以人心触物求知，唯赖内心明几发动，始得入理耳。”⑥由此看，知识的产生其实也来源于性智之发用，假设的根据是先天的，无法证明的，是性智的天机乍动，这就把知识也归于本体发用流行的功劳。另一方面，从知识与德性的关系看，有知识而不具备德性，行不义之事的情况是存在的。所以必须以德性统率知识，弃恶扬善。总之，知识也是以性智为本，德性之知的地位显然高于见闻之知。如此看来，穷神知化篇中提出的量智如何洗涤实用的习染以观变化，便只能求助于性智显发时主导量智才能实现。

另外，量智自身能否对洗涤习染有所助益？

① 熊十力：《十力语要》，上海书店2007年第一版，第198页。
② 王雷泉编：《悲愤而后有学——欧阳渐文选》，上海远东出版社1996年第一版，第332页。
③ 《中国哲学》第十一辑，人民出版社1984年第一版，第171－174页。
④ 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局1990年初版，第102页。
⑤ 熊十力：《体用论》，中国人民大学出版社2006年第一版，第203页。
⑥ 熊十力：《体用论》，中国人民大学出版社2006年第一版，第204页。

这在熊十力晚年的《明心篇》中有了肯定的回答，突出了量智作为识的积极作用。首先，他承认人的认识活动是理智与天明之动相混杂的，“吾人对于事物，初发生问题时，总是运用思维去求解决。但思维作用不必纯是本心天然之明，易言之，不必纯是智。”①从人们认识事物的过程看，思维作用并不总是从良知、本心明几处出发。非但不一定从良知出发，而且还发源于识心。他认为，过去的一切经验均可称为习染。习染作为潜藏的种子保留在吾人的识心中，当习种现起于意识界，则成为人的记忆。实际上他借助唯识学的习染说明了以往经验的由来。当思维作用起时，则人们根据习染获得对事物的记忆或推论，凭借以往的经验去想象、概括、分析。为此，他把习染分为知见习染和情意习染两类。知见方面的习染指对一切知识的执着，是见解上的习染，因人的种种分别而有见解的执着，此执着藏留于意识界，当思维作用起时而现起，成为一种知识。情意习染则特指个人私欲，追求名利威权等障蔽良知的不良习藏种子。这一类“必克去务尽”②，知见习染则“须慎于防治而不可克去”③，因知见习染是属于知识的部分，是格物之学必不可缺的执，“是故格物、执物及分别物之一切习染，皆是极可宝贵之以往经验”④。根据以往的经验、记忆使新接触的事物有所依据和安排，便产生了新的知识，所以习染有助于智是显而易见的。

陈来认为，“良知为何要展开为知识，论证并不清楚”，⑤实际上熊先生已试图对此作出说明。他指出：“智是本心天然之明。知识是习种乘天明之动而起，迅应外物之感，而引心以化于物，才成知识。”⑥就知识的产生来说，仍是性智之天明受到牵引，主动地被习所障，才使记忆、经验、推测等意识活动得以展开。而格物是能致良知的，“人生而有良知，良知必发用于事物，而开展为知识，此无可遏绝也”⑦。肯定认识世间事物对于致良知的重要性，则智与识的合一便不难理解。良知非孤明，必待知行合一，才能彰显道德心愿之圆融无碍，不于现实落空。这也是后来牟宗三以良知的自我坎陷说明世间知识成立的原因。总的说，以习染论人的记忆、经验，以性智之明几说明假设、推断、公理的由来，这都是熊先生晚年量论思想的闪光点。

当然，天机乍动如何而来确实不可思议，这种境界来去无端绪，不可把捉，稍纵即逝。“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。”⑧反复强调回来，又落在体认上。可见，个人对天道、本体的体认是熊十力认识论的中心问题。从体认出发，又反复不断体认，由性智推动量智，量智又反过来印证性智，修养工夫与知识增长合为一体。用熊先生的话说，哲学始于理智思辨，但极于证会明觉，“资于理智思辨，而必本之修养以达于智体呈露，即超过理智思辨境界，而终亦不遗理智思辨。亦可云此学为思辨与修养交尽之学。”⑨融摄西方理智分析于印度、中国的归于证会，以思修交尽统万物于天道，超理智而不反理智，这大概就是量论所要阐发的体用不二，生化流行的宇宙大知识论了。若依此看牟宗三的两层存有论中智的直觉与良知自我坎陷等新见，便知其对量论思路的继承与发扬。⑩ 熊先生曾言，若后生有所悟者，自成量论而“功不必自我成，予何憾焉！”⑪熊先生若泉下有知，当不孤也。

（责任编辑：若峦）

① 萧萐父主编：《明心篇》，《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 240 页。
② 萧萐父主编：《明心篇》，《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 242 页。
③ 萧萐父主编：《明心篇》，《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 242 页。
④ 萧萐父主编：《明心篇》，《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 243 页。
⑤ 陈来：《熊十力哲学的明心论》，《熊十力全集》附卷下，湖北教育出版社 2001 年版，第 1337 页。
⑥ 萧萐父主编：《明心篇》，《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 245 页。
⑦ 萧萐父主编：《明心篇》，《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 251 页。
⑧ 熊十力：《十力语要初续》，上海书店 2007 年第一版，第 32 页。
⑨ 萧萐父主编：《新唯识论》语体本，《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 548 页
⑩ 智的直觉乃无执存有论中对个体能体认天道的肯定，而良知的自我坎陷则是知体明觉的自觉陷落于感性经验中，完成对现象界存有的认识。此与熊先生性智主导量智的量论说大有关联。此当另撰文论述。
⑪ 萧萐父主编：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，湖北教育出版社 2001 年版，第 326 页。