

静一学术论丛

熊十力陈寅恪钱锺书  
阐释思想研究

李清良 著

中華書局

静一学术论丛

熊十力陈寅恪钱锺书  
阐释思想研究

李清良 著

中華書局

**图书在版编目(CIP)数据**

熊十力陈寅恪钱锺书阐释思想研究/李清良著. —北京:  
中华书局, 2007. 4

(静一学术论丛)

ISBN 978-7-101-05568-9

I. 熊… II. 李… III. ①熊十力(1884~1968) - 哲学  
思想 - 研究 ②陈寅恪(1890~1969) - 史学思想 - 研究  
③钱锺书(1910~1998) - 文学思想 - 研究 IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 034161 号

---

**书 名** 熊十力陈寅恪钱锺书阐释思想研究

**著 者** 李清良

**丛 书 名** 静一学术论丛

**责任编辑** 罗华彤

**出版发行** 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

**印 刷** 北京未来科学技术研究有限责任公司印刷厂

**版 次** 2007 年 4 月北京第 1 版

2007 年 4 月北京第 1 次印刷

**规 格** 开本/700×1000 毫米 1/16

印张 16½ 插页 2 字数 250 千字

**印 数** 1—2500 册

**国际书号** ISBN 978-7-101-05568-9

**定 价** 33.00 元

---

## 静一学术论丛总序

湖南大学坐落于风景秀丽的麓山之畔、奔腾浩荡的湘水之滨,秉承岳麓书院的办学传统,千百年来弦歌不歇。从1926年正式定名湖南大学、转型为一座现代学府开始,国学就理所当然地成为其核心学科之一。曾运乾、杨树达、宗子威、骆鸿凯、马宗霍、王啸苏、彭曷、李肖聃、谭戒甫、刘湘生、谢善继、方授楚等先生,都曾在国文系任过教席。尤其是曾、杨两位国学泰斗,先后担任国文系主任多年,遂使湖大国文系群贤会集,雄据学林。

笔者曾在学校档案馆查得一份1929级国文系本科生课程表,四年所开课程如下:国学概论、《荀子》、诸子学、文字学、中国文学史、英文、法文、军事学、各体文选、中国哲学史、周秦诸子文、《尚书》、《毛诗》、中国文化史、训诂学、佛经文、文章学、声韵学、经学、《仪礼》、目录学、律吕学、《易经》、三礼、中国通史、宋元哲学、西洋文学史、散文选、近代文选、诗赋、史例、文始、骈文、赋选、春秋三传、《管子》、金石学、文选学、《周礼》。总共39门课程中,国学类的文史哲占了绝大部分。

湖大国文系诸位先生在治学上注重声韵、训诂和专书研究,但也不偏废文学和哲学的探讨,同时,他们将这种务实笃重的学风贯彻在课程的设置和具体的教学之中,而他们为教学所编的不少讲义,后来也发展成为在学术史上产生了重要影响的专著,如曾运乾教授的《音韵学讲义》、《尚书正读》、《毛诗说》、《荀子说》,杨树达教授的《词诠》、《高等国文法》、《积微居小学述林》,骆鸿凯教授的《文选学》,马宗霍教授的《音韵学通论》、《文字学发凡》,李肖聃先生的《中国文学史》,谭戒甫教授的《墨辩发微》、《公孙龙子形名发微》、《屈赋新编》,方授楚先生的《墨学源流》等,无不与其教学的内容密切相关。

1949年以后,湖大成立了文学院,本来应该在教学和科研上有更大的发展。然而此后不久波及全国的院校调整,却意外地阻绝了其延展的脉流。中文系的教师、学生,连同许多珍贵的图书资料,全都流往武汉大学、湖南师范学院等高校。在强大的行政权力面前,国学传统在一所著名大学的中绝是如此地轻而易举,实在令人感喟良多!

所幸到上世纪八十年代中期,湖大在岳麓书院设置了历史文化研究所,国学渐呈复苏之象;而到了1998年,更是峰回路转,办综合性大学又成了中国高等教育的主旋律,湖南大学开始筹划招收中文专业的本科生,并于2002年正式恢复了文学院的建制。湖大中断了数十年的国学传统,又重新得以接续起来。在现行大学教育学科体制的背景下,哲学、历史学已各自独立,因而在文学院所属各学科中,最能体现对传统国学之承续关系的是中国古代文学和古代汉语。

为了建设好古代文学这个传统学科,湖南大学在尽可能的范围内延揽人才,于是有陈戍国、郭建勋、张松辉、胡遂、吴龙辉、孙海洋、李清良、刘再华等教授的加盟。毫无疑问,与鼎盛时期的湖大国文系相比,目前实力还相差甚远,但大家有一个共同的愿望,那便是通过脚踏实地的努力,逐步积累与发展,希望将来能步前修之踵武,重铸湖大中文乃至国学之辉煌。

2004年,湖大文学院古代文学学科曾在人民出版社出版过一套学术论著,名曰“侧陋论丛”,共五本,在学术界引起了广泛的注意。今年,在学校和中华书局的大力支持下,我们又策划出版了这套“静一学术论丛”,也是五本,即郭建勋的《辞赋文体研究》、胡遂的《佛教禅宗与唐代诗风之发展演变》、张松辉的《庄子疑义考辨》、孙海洋的《明代辞赋述略》、李清良的《熊十力陈寅恪钱锺书阐释思想研究》。“论丛”并未规定一个主题,起初也并未确定出版多少本,而是任由各位教授根据自己的研究兴趣和主攻方向选题,写成几本则出版几本。充分尊重研究者的志趣,少一些人人为的干预,这样更符合学术研究的本质要求。

《庄子·刻意》云:“纯粹而不杂,静一而不变。”成玄英疏解曰:“抱真一之玄道,混嚣尘而不变,自非至静,孰能如斯?”“纵使千变万化,而心恒静一。”又刘勰《灭惑论》云:“著书论道,贵在为,理归静一,化本虚柔。”目前中国正处于转型期,由于体制及其他各种因素的干扰,人文学科的学术研究正面临严重的挑战。本套“论丛”取“静一”之名,便是表明我们“混嚣尘而不变”、“心恒静一”的态度和立场,同时也希望与全国学术界的同仁共勉之。

是为序。

郭建勋

2007年1月25日

# 目 录

|           |   |
|-----------|---|
| 自 序 ..... | 1 |
|-----------|---|

## 积极健动的本体论阐释学

|                          |    |
|--------------------------|----|
| ——熊十力阐释思想研究 .....        | 5  |
| 一、“智慧与知识之辨”与正心救世之学 ..... | 5  |
| 二、“根柢无易其故，裁断必出于己” .....  | 16 |
| 三、本习之辨与理解根据 .....        | 22 |
| 四、修养工夫与理解方法 .....        | 31 |
| 五、以“立志”说为中心的阐释态度论 .....  | 40 |
| 结 论 .....                | 50 |

## 作为现代“通人”之学的历史阐释学

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| ——陈寅恪阐释思想研究 .....                          | 52  |
| 一、《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》<br>——陈寅恪阐释思想之纲要 ..... | 53  |
| 二、类似解析几何的阐释方法论 .....                       | 57  |
| 三、比较研究法与诗史互证法 .....                        | 62  |
| 四、关于“科学方法” .....                           | 70  |
| 五、“通识君子”：陈寅恪心目中的理想读者 .....                 | 74  |
| 六、阐释工具之通解与阐释视野之通达 .....                    | 77  |
| 七、鉴别材料之通识与阐释方法之会通 .....                    | 82  |
| 八、阐释目的之通贯与阐释态度之圆通 .....                    | 89  |
| 九、阐释学即是“通人”之学 .....                        | 93  |
| 十、作为学术理想的“新宋学” .....                       | 97  |
| 十一、陈寅恪阐释思想的应用维度与时代关怀 .....                 | 103 |
| 结 论 .....                                  | 121 |

## 圆融辩证的文学阐释学

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| ——钱锺书阐释思想研究 .....       | 122 |
| 一、圆融的辩证法 .....          | 122 |
| 二、阐释对象论 .....           | 132 |
| 三、“阐释循环”论 .....         | 138 |
| 四、阐释学与修辞学及心理学 .....     | 152 |
| 五、趣味、经验、偏见与识量 .....     | 164 |
| 六、钱锺书阐释思想与西方阐释学 .....   | 176 |
| 结 论 .....               | 180 |
| <br>熊十力陈寅恪阐释思想之比较 ..... | 182 |
| 一、“吾之言学,夙主会通” .....     | 184 |
| 二、“通人”之学与现代观念 .....     | 187 |
| 三、“新宋学”与学术理想 .....      | 193 |
| 四、学风士习与国族前途 .....       | 198 |
| 结 论 .....               | 205 |
| <br>陈寅恪钱锺书阐释思想之比较 ..... | 206 |
| 一、“通人”与“通识” .....       | 207 |
| 二、阐释态度与阐释方法 .....       | 212 |
| 三、关于“诗史互证” .....        | 221 |
| 结 论 .....               | 229 |
| <br>熊十力钱锺书阐释思想之比较 ..... | 230 |
| 一、心同理同 .....            | 230 |
| 二、会通之学与辩证法 .....        | 234 |
| 三、科学方法与科学态度 .....       | 241 |
| 四、学风士习的批评与提倡 .....      | 245 |
| 结 论 .....               | 253 |
| <br>主要引用书目 .....        | 254 |

## 自序

目前海内外已有许多学者在从事中国阐释学研究,取得了不少可喜的成果,但于如何从事这项研究却并未达成共识。笔者对此有着自己的看法,有必要先于此处提出,以见本书之立场与旨趣。

窃以为,研究中国阐释学的主要目的,不在于清理或发展出一套与西方阐释学不同的阐释理论,而在于从阐释学角度把握和思考中国学术本身所面临和亟待解决的根本问题。在不少学者心目中,研究中国阐释学的目的就在于总结出一套“具有中国特色”的阐释学理论,从而既可以之为中国文化与学术争一席之地,又可藉此反思和矫正西方阐释学的某些不足之处。这种主张当然极可钦佩亦颇具意义,但毕竟还是一种与西方学术相对抗的态度,也毕竟还是围绕着西方学术的问题在打转。众所周知,中国学术虽然有着源远流长的阐释传统与丰富多彩的阐释思想,但今日之有中国阐释学研究,却完全是受了西方阐释学的启示与激发。西方阐释学的产生与发展本有其内在的学理根据并出于其属己的问题意识,但从事中国阐释学研究却不能以西方学术的根据为根据,亦不能以西方学术的问题为问题。中西阐释理论当然有许多可以互相对话、互相借鉴之处,但只有当中国阐释学研究亦有其固有的学理根据与问题意识时,它才能从根本上具有合法性。因此中国阐释学研究的当务之急,应在于理清固有的学理依据,找准属己的问题意识。

研究中国阐释传统包括多个层面,但主要应当落在阐释观念以及由此形成的阐释思想上。不少学者认为,研究中国阐释传统主要应当系统清理自古以来对于各种经典的实际阐释,从中总结出中国固有的阐释方法和独特精神。这种主张自然有其合理性,由此得出的结论亦必征实有据,远非揣度臆测者所能比拟。但问题在于,任何具体的实际阐释都必有其阐释观念作为依据,若不清理其阐释观念,便不能对其实际阐释作出合理解释。更何况,在中国数千年的阐释传统中还普遍存在这种情形,作者虽无系统的实际阐释,然其所提出的阐释观念却对后世产生了至深至巨的影响,譬如孔子所谓“举一反三”、孟子所谓“以意逆志”与“知人论世”

庄子所谓“得意忘言”等。其实,对于任何一种阐释学理论而言,最重要的都是其基本的阐释观念与阐释思想,而不是其实际阐释所操用的方法,前者为本、后者为末,前者为体、后者为用。因此研究中国阐释传统,虽然应当将阐释观念与实际阐释结合起来,但主要目的还不是为了以阐释观念来解释实际阐释,而是以实际阐释来寻绎或印证阐释观念。换言之,这应当是一种思想史研究,而不仅是一种方法论研究。

研究中国阐释传统的时段,应当既包括古代亦包含现代。近十年来研究中国阐释学的论著日益增多,但主要还是侧重于探讨中国古代的阐释思想与阐释方法。其实,20世纪中国阐释思想也颇值得研究,由此不仅更能了解中国传统阐释思想具有何种“活的精神”而在现代学术境遇中得以持存延续,亦可看到在面临“数千年未有之巨劫奇变”之际,现代学者们是如何以其固有的阐释观念与问题意识来建构一种新的阐释传统。

基于以上考虑,笔者于2001年完成主要探讨中国古代阐释思想的《中国阐释学》之后,即致力于20世纪中国阐释思想的研究。全面系统的探讨实难在短期内完成,故本书只选取三个典型案例来加以具体分析,希望藉此显示20世纪中国阐释思想的冰山之一角。

本书分别对熊十力、陈寅恪、钱锺书的阐释思想进行专门探讨和比较研究。在20世纪中国学术史上,这三个个案应该说颇具典型意义。从学科专业来看,他们的阐释思想分别代表了20世纪中国哲学、史学、文学这三个学科的阐释思想所曾达到的最高成就。从知识背景来看,他们之中有根本没有受过系统的现代教育者,不曾走出过国门半步,对于西方学术没有直接的了解;也有接受过最好的系统的现代教育者,既对中国传统学术有精深的造诣,又曾留学海外而对西方学术有相当程度的亲切了解。从年龄层次来看,他们都经历过晚清、民国、共和国三个时代,但又明显分属于两代不同的学人。因此透过这样三个典型案例,或可窥测到20世纪中国阐释思想在形成和发展过程中某些带有本质意义的问题。笔者在撰写本书的过程中,也确在反复探寻与思考20世纪中国阐释思想属己的问题意识。

众所周知,自19世纪末尤其是20世纪以来,西方学术的趋势之一就是否定和解构笛卡尔式的主体性概念。笛卡尔意义上的主体,就其与世界的关系而言,是主客二分对立且主宰客体的科学主体;就其与自我存在的关系而言,则是完全剔除直觉、情感、潜意识等因素并能主宰存在的理性主体。但最迟从尼采开始,这样一种主体性概念就遭到了根本性的质

疑。进入20世纪之后,随着精神分析学派、存在主义、结构主义、后现代主义等思潮相继兴起,笛卡尔式的主体性概念已被完全否定和抛弃,西方学术进入了“主体性的黄昏”甚至是“主体”已死的阶段。与之相应,以海德格尔、伽达默尔、利科等人为代表的西方现代阐释学,也从不同角度解构了作为传统阐释学核心的主体性概念。可以说,西方现代阐释学的一个基本特征就是笛卡尔式主体性概念的消亡。

但从熊十力、陈寅恪、钱锺书的阐释思想中我们可以清楚地看到,主体性的自觉与弘扬却成为了核心主题或者说是主旋律,其突出标志就是都将中国传统学术常说的“通人”作为理想读者,并以“通人”、“通识”来涵摄科学、独立、自由、民主等现代主体性观念,甚至还以此来涵摄像“阐释循环”、“创造性误解”之类的西方阐释学观念。中国传统学术向来极为强调主体性的自觉与弘扬,但其主体性概念与西方笛卡尔式的主体性概念在内涵上颇不相同。简单讲,中国传统学术所讲的主体,不是与他人他物完全分离对立的主体,而是与天地万物本为一体的主体;不是剔除直觉、情感、潜意识等因素并主宰存在的主体,而是包含全部存在因素且与存在相辅相成的主体。在中国传统术语中,“通”字以及“通达”、“会通”、“融通”、“圆通”、“通识”等词,正是最能传达这种主体性概念之内涵的字词:主体性自觉并得到充分弘扬的人就是“通人”,他将身与心打通,将主体与存在打通,将个体与他人他物乃至整个天地万物打通;“通”既是方法与过程,又是结果与表现。因此熊、陈、钱等人继承中国传统学术的“通人”理想而将“通人”作为理想读者,也就意味着他们在阐释思想上同归于强调主体性的自觉与弘扬。并且对他们而言,对“理想读者”的探讨同时也就是对“理想国民”的探讨。

从熊、陈、钱的阐释思想中还可以看到,他们强调主体性自觉与弘扬的角度并不完全相同。熊十力更多的是从本体论来立论,陈寅恪主要从“通识”角度来发挥,钱锺书则着重从辩证法角度来论述。依笔者之见,这其实是从三个不同的层面继承并弘扬了中国传统学术的主体性思想。相对而言,熊十力的思想最具传统色彩,他最强调道德主体、道德教化以及由道德主体开出知识主体;钱锺书的思想则最具现代色彩,他更强调知识主体而解构了传统的道德主体和道德教化,道德主体与知识主体不再是体用关系而仅仅是“平行”关系;陈寅恪的思想则大体介于二者之间。这便意味着他们虽然同是强调主体性的自觉与弘扬,但已逐渐发生了一种明显的转变,亦即由强调道德主体性逐渐转变为强调知识主体性。这种变化不仅直接导致了他们心目中作为理想读者的“通人”形象的内涵

并不完全相同,更导致了他们对“理想自我”的期待与筹划也不相同——熊、陈的“理想自我”乃是“本董生国身通一之旨,慕伊尹天民先觉之任”的文化托命之人,钱的“理想自我”则是甘做一个学识通达而“待定微波姑伫立,伤歧前路小迟回”的社会“旁观者”;借用齐格蒙特·鲍曼的术语来说,前一类“理想自我”是道德与知识上的“立法者”,后一类“理想自我”则主要只是知识上的“阐释者”。

假如真的可以尝一脔而知鼎,那么上述看法是否可以推扩为:整个20世纪中国阐释思想其实都是以主体性的自觉与弘扬为其核心主题,并逐渐出现了由强调道德主体性到强调知识主体性的重大转变,从而导致了知识分子自我身份意识的重大转变?倘若这一推论能够成立,又是否可以进一步提出:尽管西方现代阐释学以解构笛卡尔式主体性概念为其基本特征,但中国阐释学研究却仍须以弘扬“通人”式主体性概念作为属己的问题意识?反观我国目前的社会现实,除了体制性的弊端之外,许多问题不正源于主体性的沦丧尤其是知识分子主体性的萎缩吗?这些正是笔者在下一阶段需要进一步思考和探究的课题。

本书是湖南大学岳麓书院国学研究基地项目的最终成果。本书的写作受到湖南师大张文初教授和中南大学毛宣国教授的启发,又一直得到台湾大学黄俊杰教授、湖南大学朱汉民教授与吴仰湘教授的关心和帮助,本书的出版则得到了湖南大学郭建勋教授的支持。在此谨表谢意。笔者为此书虽然花费了近五年的时间与心力,但临到交稿时仍觉仓促,更何况本人的学识实在浅薄!错谬不当之处,敬祈读者不吝指正。

李清良

2006年11月于湖南大学

# 积极健动的本体论阐释学

## ——熊十力阐释思想研究

我们是在海德格尔与伽达默尔的意义上使用“阐释学”(hermeneutics,或译为诠释学,解释学等)一词的,它所着力探讨的,主要不是具体的理解方法与技巧,而是理解是否可能、如何可能这类基本问题。正如伽达默尔所说:“用康德式的术语来说,我们是在追问:理解如何可能?此一问题先于主体性的一切理解行为,也先于‘解释科学’及其术语与规则所规定的方法活动。”<sup>①</sup>在中国固有的学科分类中本无阐释学一目,但在数千年的中国学术史中,不仅有源远流长的阐释传统和丰富多彩的阐释方法,更有自成体系的阐释思想。我们研究熊十力(1885—1968)的阐释思想,就是要清理其关于理解(主要是对经典的理解)是否可能以及如何可能的哲学探讨。

### 一、“智慧与知识之辨”与正心救世之学

要理清熊十力的阐释思想,首先当从他所主张的阐释目的入手。而要理解其阐释目的,又首须了解其“智慧与知识之辨”。

#### (一)“智慧与知识之辨”

熊十力终其一身都特严“智慧与知识之辨”。在他看来,肤泛浮杂的知识不等于有根据有体系的学问,甄明事物关系的知识也不等于穷理尽性的智慧。智慧高于知识的地方就在于,它是真正从根本上关注并解决人的存在问题从而使人类不陷于虚妄终达于太平的学问。具体说,哲学或义理之学就是智慧,是最根本的学问;其余如考据学、科学等则只是知

---

<sup>①</sup>Hans - Georg Gadamer: *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: The Continuum Publishing Company, 1995, p. xxx.

识。智慧固不废知识,但知识却只有以智慧为根据才会真正有益于人生、人类,否则非止无益,且将不胜其害。

早在1930年,熊十力在北京大学《唯识论》讲义中就明确指出学问有两种,一是“甄明事物之关系”的知识之学,二是“求尽生理之本然”的智慧之学。科学属于知识之学,哲学则属于智慧之学。哲学的“根本业务”不是综合与评判科学,而是“启示人类以人生最终鹄的”而“毋坠于迷乱虚诞之生活”。主智慧的哲学虽不废知识,但其真实著力处却不在知识,而在开发自明实性的智慧。以智慧为本,则知识莫非智慧之流;相反,如果徒事知识,“则智慧之机芽永伏,只逞空泛理论,而于人生实性即自家本体,终不自明,长在迷乱虚诞中度其生活而已矣”<sup>①</sup>。1945年他在《读经示要》中又指出,在分为义理、经济、考据、词章四科的中国传统学术中,含摄诸子百家而以六经为归的义理之学“特为主脑”,经济之学不本于义理则流为功利,考据之学不本于义理则唯务支离破碎而绝无安心立命之地,词章之学不本于义理则性情失其所养而神解无由启发,“故四科之学,义理居宗,而义理又必以六经为宗”<sup>②</sup>。这正是主张一切知识之学都应当以智慧之学为其“主脑”。1959年熊十力在《明心篇》中更明确指出:“智与知识有别,儒家义旨如是,道家义旨如是,佛家义旨亦如是。……智与知识有分,此一主张在中国古学中确是中心问题所在之处。每一宗派的哲学,其各方面的思想与理论都要通过这个中心问题而出发,仍须还到这个中心来。”<sup>③</sup>在他看来,重视“智慧与知识之辨”正是中国学术一以贯之的传统。这段话启示我们,要理解熊十力的整个思想体系,同样应从“这个中心问题”出发并“还到这个中心来”。

熊氏的这种主张除了受佛学影响之外,主要还是继承了宋明理学家的传统。正是理学家才特严“道学”与“俗学”之辨,并认为只有“道学”才能继天立极而“开万世之太平”。但理学家主要从是否“自得于心”这个角度来讲道学与俗学之别,与熊氏所讲“智与知识之别”并不完全相同<sup>④</sup>。

应当指出,熊十力虽然将科学列为知识之学,但他并不反对科学。没

①熊十力:《唯识论·辨术》,萧蓬父、郭齐勇主编:《熊十力全集》第一卷,湖北教育出版社2001年版,页504。以下《熊十力全集》皆简称《全集》,笔者在引用时对个别标点符号或文字略有改正。

②熊十力:《读经示要》,《全集》第三卷,页562。

③熊十力:《明心篇》,《全集》第七卷,页233。

④参见拙著:《中国阐释学》,湖南师范大学出版社2001年版,页40。

有科学,中国就不能富强,不能避免被侵略瓜分以至亡国亡种的危险,这几乎可说是20世纪所有学人的共识,熊十力也不例外。他曾特别指出,自科学发明以来,其方法与结论使人类智识日益增进,从而大大促进了对于生命的自觉意识。这主要表现在人与自然、人与人、人与神三个方面的关系之上。其一,古人对于控制与危害人类的自然势力只有崇拜而无可奈何,但自从科学发达以后,人们就可以通过研究探索来避免自然灾害并利用自然为人类服务,“遂得昂首于大自然之表,取精多,用物宏,其生命力得以发舒,无复窘束之患”;其二,古人对于统治与被统治、男女不平等以及贫富不均等现象往往视为“定分而不可易”,但自从科学兴起之后,人们由于注重分析研究与实事求是,于是对种种不平等的现象也加以分析研究,并在综观各方面利害的基础之上确定改造的大方向,逐渐废除各种不平等而日趋于平等,于是“人道变动光明,已远过古昔”;其三,古代社会常屈服于神权之下,如蚕作茧自缚,但自科学进步以后,由于懂得了科学道理而摆脱了迷信,“人生得解脱神权之束缚,而自任其优越之理性”。以上三个方面,正是科学给予人类的三大“厚惠”<sup>①</sup>。熊氏对于科学的这种衡定实非浮泛推崇科学者所能道出。他也曾多次指出中国文化本有科学传统而应加以积极宏扬,甚至认为圣人“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”的理想也只有依靠科学才能完全实现<sup>②</sup>。

熊十力之所以不将科学列为智慧之学,是因为在他看来,关于宇宙实相、人生真性等问题终非科学所可究明,人类社会的发展也毕竟不可专恃科学。他认为,现代学术分工过细,要想综会各种科学思想,深穷宇宙实相、人生真性,就不能不有赖于哲学;至于对社会政治各种问题高瞻远瞩、察微洞幽、数往知来、明辨得失,从而“为群众之先导,作时代之前驱,励实践之精神,振人生之忧患”,尤其不能期望于科学专家,而只能由哲学家来承担<sup>③</sup>。他在《明心篇》中认为庄子指责惠施之言也完全适用于现代科学,并说:“庄生甚爱科学,甚奖励科学家,但以学术不得不统之有宗,会之有元,未可偏趋科学一途,而废其宗、弃其元。其思深微,其识高远矣!肤学之徒或疑庄子反对科学,是犹大鹏升云霄而览六合,小鸟卑视于蕪泽,不信大鹏之所见也。”<sup>④</sup>这种解释也可视为熊氏的夫子自道。他本人同样

①熊十力:《读经示要》,《全集》第三卷,页724—725。

②熊十力:《明心篇》,《全集》第七卷,页202。

③熊十力:《读经示要》,《全集》第三卷,页822。

④熊十力:《明心篇》,《全集》第七卷,页225。

是“甚爱科学,甚奖励科学家”,但又深惧世人偏尚科学,专向知识一途发展,而忽视反己之学,使人生终陷于狭途,故说:“圣人崇智而不轻知识,此为千古讲学规程。”<sup>①</sup>熊十力对于科学的这种态度,正是对这一千古讲学规程的继承与发扬。

余英时曾对以熊十力为首的现代新儒家提出过这样一种批评:“新儒家为了对抗科学主义,在有意无意之间走上了反模仿的途径。但反模仿也是模仿的一种,其结果是发展了一套与科学主义貌异情同的意识形态——道德主义。科学主义者以独占‘真理’自负而有‘知性的傲慢’,道德主义者则以独得‘道体’自负而有‘良知的傲慢’。”<sup>②</sup>其实熊十力既非“以独得道体自负”,也不轻视或反对科学。因为在他看来,“良知”乃是人人同具的,只要反身而诚,“良知的呈现”是每个人都可以获得的体验。熊氏又主张,只有推扩良知之明而运用于事事物物(其中包括科学活动)才能完全显发良知之明,此之谓“成能才能成性”。这是熊氏反复申说的一个重要观点(详后)。因此在熊氏思想中,科学与“良知”并不矛盾,而是相辅相成。熊十力将哲学智慧置于科学知识之上,实是在举世推崇科学之际反思科学的流蔽,试图为之提供一个更为稳固的人文基础,是以“良知”来反思并消除“知性的傲慢”,而不是以“良知的傲慢”来代替“知性的傲慢”。

## (二)“崇智而不轻知识”的阐释目的

既然智慧比知识更为根本,那么学问的目的就应是追求智慧而不只是追求知识。熊十力认为,世间书册于一切知识各有所明,读之有裨见闻,启人知解,但并不能由此就得到真学问、真智慧;只有“通智慧、道德、生活而为一,始可云真学问”。古代经典尤其是儒家经典即是这样的著作。因此要想探求真学问与真智慧,就不能徒习世间书册,而“必赖读经,以资引发,而后有成”,“夫学不本于经,即无根柢”<sup>③</sup>。

这便牵涉到民国以来发生的读经问题。随着西学之焰日炽,经学日见废置,中国古代经典究竟已经过时而将永被唾弃,还是仍有其巨大作用而将待时而昌明?这是至今都存在的一个大问题。熊氏从“智慧与知识之辨”出发,对此问题作出了回答。他认为,学术千途万辙,但必以“会归

①熊十力:《明心篇》,《全集》第七卷,页239。

②余英时:《钱穆与中国文化》,上海远东出版社1994年版,页87。

③熊十力:《读经示要》,《全集》第三卷,页691。

常道,而后为至”,否则便只是知识而不足言智慧。只有获得“常道”与智慧,才能明了性命之理而使人生不陷于虚妄,也只有顺常道而起治化,才能使群变万端不失贞常。知变而不知常,人类将永无宁日。所以,人生一方面固然应该从事知识之学以通万变,另一方面更须“从事超知之学,以于万变中而见常道”,“人生如不闻常道,则其生活纯为流转,绝无可据之实,其行事恒随利害易向,而不以公正为权衡”<sup>①</sup>。儒家经典就是明示“常道”之书。熊十力在其《读经示要》卷一中对此加以充分论证,指出了儒家经典对于人类的永恒意义(而不只是现代意义),因此人类无论何时都不可能不读经。当然,熊氏并不认为除读经之外就可以不读其他书,也不认为只要常道而不要通变的知识。谢幼伟认为:“自民初读经问题发生以来,于经之认识最深,而态度又最持平者,熊先生或为第一人。”<sup>②</sup>

读经的过程即是理解与阐释经典的过程,根据“智慧与知识之辨”,阐释经典的目的就应该是求取智慧而不仅仅是知识。为此,熊十力区分了“宗经之儒”与“释经之儒”<sup>③</sup>。释经之儒是以注解经书为业,或严守家法,或兼资异说;宗经之儒则“虽宗依经旨,而实自有创发,自成一家之学”,亦即是今日所说的哲学家。熊十力虽不废释经之儒,然其所推崇者实是宗经之儒。他认为,释经之儒的注疏之业“只为治经工具而已,不可以此名经学也”;宗经之儒却是通过读经来引发智慧、成就真学问,故“发明经学,惟此是赖”。

不仅对于儒家经典,实则对于任何一家经典,熊氏都主张“崇智”而反对只求知识。譬如读佛典,他即认为应该一面弄清其名相法数并理清其系统,一面却须于文言之外识得旨趣所在而获得智慧,前者是经师或考据家之事,后一层方上穷理尽性路途,“若仅有前项工夫,只是读书人,不名为知学也”<sup>④</sup>。所以对于随俗翻几家书,得些肤泛知识,即“诃诃然摇笔弄舌,盗得浮名,居然一代学者”的恶习,对于读书只知考订版本、搜征古人零碎事迹以自矜博闻的时风,他都深恶痛绝。他强调说:“学者勿偏尚考据工夫而忘其所以为学之意,勿只注重学问的工具而忽略学问的本身,勿驰骛肤泛浮杂的知识而不为有根据、有体系之探究。当切实求自得,以

①熊十力:《读经示要》,《全集》第三卷,页691—692。

②谢幼伟:《熊著〈读经示要〉》,《全集》附卷上,页712。

③熊十力:《读经示要》,《全集》第三卷,页811。

④熊十力:《十力语要》,《全集》第四卷,页237。

悦诸心，研诸虑。”<sup>①</sup>

熊十力本人在阐释经典时也同样以“崇智”为目的。当一友人提到佛家护法、清辨之争时，他说：“护、清两公皆千年前陈死人，吾为彼争个甚么？吾唯自求此理之真而已。吾自求之，而诚得乎其真，则彼立说之是者，吾亦以为是也；其非者，吾不忍谓是也。是非以理为准，不容以人为准。这家那家是非之争，此是考据家食古不化者所作活计，孰有智人究心理道而肯为此者耶？”<sup>②</sup>这意味着他希望自己是宗经之儒而不是释经之儒，是求真理者而不是徒作是非之争者，是会通经旨自成一家的哲学家而不只是某种学问的专家。所以他说，“我的研究佛家学问，决不是广见闻、矜博雅的动机，而确是为穷究真理，以作安心立命之地的一大愿望所驱使”<sup>③</sup>，“余之学佛学儒，乃至其他，都不是为专家之业，而确是对于宇宙人生诸大问题求得明了正确之解决”<sup>④</sup>。综观熊十力一生的学术历程及其各种著作，应该说，他的这一自我描述是十分准确的。熊十力学术的一个重要特点就是“崇智”而非止于“求知”，是以阐发宇宙人生的真理实相为其最终目的。他以此来要求自己，勉励同道与学生，也以此来衡论中国学术史。

### （三）正心救世之学与由佛归儒、平章汉宋

与求知而不甚求智的时代风气相比，熊十力这种治学路向可算是“孤往”之途，要想求得同时代大多数人的理解实不可能。熊十力对此十分清楚：“吾常求此于人，杳然无遇。慨此甘露，知饮者稀；孤怀寥寂，谁与为论？什师颂云：‘哀鸾孤桐上，清音彻九天。’”<sup>⑤</sup>类似的感叹在其著作中屡见不鲜。熊十力既然明知这是一条哀鸾孤桐、曲高和寡之途，为什么还要矢志不渝地走下去？他说过“古今哲人对于宇宙人生诸大问题而求解决，其行思辨也，则必有实感为之基”<sup>⑥</sup>，那么他又因何“实感”而要终其一身来探讨宇宙人生的大问题，并且遁世而无闷，确乎其不可拔？

①熊十力：《十力语要》，《全集》第四卷，页392。

②熊十力：《十力语要》，《全集》第四卷，页35。

③熊十力：《新唯识论》（语体文本），《全集》第三卷，页135。

④熊十力：《新唯识论》（删定本），《全集》卷六卷，页6。

⑤熊十力：《佛家名相通释·撰述大意》，《全集》第二卷，页350。

⑥熊十力：《十力语要初续》，《全集》第五卷，页39。