

熊十力体用哲学的展开及其取向

郭美华

(上海师范大学 法政学院, 上海 200234)

摘要: 熊十力在其“新唯识论”思考中,将对真实存在的探求展开为“破相显性”、“即用显体”与“作用见性”三个逻辑环节,从而将传统体用哲学展开为一个过程。在此基础上,熊氏对于主体、实体与现象世界三者之间的关系作出了有益的阐释。但他最终却走向了“摄用归体”的歧途,乖离了现实而突出单纯的超越性绝对实体。

关键词: 破相显性;即用显体;作用见性;摄用归体

熊十力自谓“吾学贵在见体”,^{[1](卷四,P459)}他又说自己“平生学在求真”。^{[2](卷六,P11)}因此,其所见之“体”,亦即“真实存在”。熊氏以为,真实存在之为真实,即是“体用不二”。在传统哲学中,体用不二意味着探究终极存在和寻求高明境界的统一。不过,在传统哲学中,体用不二往往缺乏论证,没有得到展开,未体现为一个过程。熊氏体用哲学在借用佛家名相分析进行论证的同时,也将体用不二展开为一个逻辑过程。

在熊十力“新唯识论”的哲学思考中,体用不二的过程性主要展开为三个相互勾连的环节,即:破相显性、即用显体和作用见性。而这三个环节的展开内在地关联着三项,即:主体(人类自我)、实体(普遍性实体)与世界(现象世界)。熊氏体用不二哲学的内蕴,就体现在三个环节的逻辑展开中对于如上三者相互关系的阐释。

—

真正的哲学思辨总是力求探询终极的实在。

在一定意义上,哲学对于终极实在的探求,昭示着人自身存在的本质。它表明,人的存在恰在于不断地透过思而为自身存在建立根基的探求过程本身。对于这一经由思而展开的真实探求过程而言,首先的问题就在于,这一探求过程本身的出发点从哪里开始?用熊十力哲学的话来说,就是:见体从哪里起步?过程的展开首先需要有一个逻辑起点。熊氏承继传统哲学,以“体用不二”来表达实在的究竟。同时,在他将“体用不二”展开为一个过程时,融合佛家哲学,认为“体用不二”整个过程的逻辑起点是“破相显性”。所谓“相”即是世界万象或者现象世界,所谓“性”即是“真实本体”或者说实在。在熊氏看来,玄学或本体论的哲学思考要获得真实的存在,首先必须经过“破相显性”:

站在玄学或本体论的观点上来说,是要扫荡一切相,方得冥证一真法界。一切物的本体,名为法界。如果不能空一切相,那就不作见真实了。真实,谓本体。譬如一条麻织的绳子在此,我们要认识这种绳子的本相,只有把他不作绳

收稿日期:2003-12-14

作者简介:郭美华(1972-),男,四川抚顺人,上海师范大学法政学院讲师,博士,主要从事中国哲学研究。

子来看。换句话说,即是绳子的相要空了他,才好直接地见他只是一条麻。如果绳子的相未能空,那便见他是一条绳子,不会见他是一条麻了。绳子,喻现象,麻,喻本体。由这个譬喻,可知在本体论上说,是要扫荡一切相的。^{[1](卷三,P73~74)}

显然,包括人自身在内的万物共同构成了现象世界。如果哲学之思是人存在的本质,那么,真实的探究,用熊氏的话来说,真正要见体,必须从现象世界本身开始。然而,现象世界对于见体具有两重性:一方面,见体只能由人的现象性存在方式起航,而人的现象性存在根源于现象世界的整体;另一方面,现象世界本身又具有遮蔽性,它掩盖着人从现象性存在起航而又必然经由思远离现象之旅所求的体。从其对于真实本体的遮蔽而言,熊氏强调,必须破除现象世界对于真实本体的遮蔽,真实本体自身才能显露,此即“破相显性”的要旨所在。正如一条“麻”织的“绳”,当其处于现象性眼光下时,由于系缚事物的需要,人们就会因之注目于绳之粗、细、长、短、结实、脆弱等等现象性的无数样式(相),从而不能领悟到绳之为绳的真实根据(性)所在“麻”。因此,只有破除了粗细长短等等现象性样式(相)的遮蔽,绳之为绳的真实本体(性)——麻,才能透显出来,敞亮开来。

但是,破除产生遮蔽作用的现象世界、解除遮蔽,并不是说消除一个在主体之外的独立的客观世界。因为揭蔽本身恰恰根源于产生遮蔽的现象世界整体,揭蔽与遮蔽是对于同一个世界而言的。二者的区别不在于世界成为了两个,而在于两者是对于同一个世界显现的两种不同方式。这一点借用空宗的话来说,就是“空”。熊氏认为,空宗的“空”就是破相显性的真意所在:“空宗的全部意思,我们可以蔽以一言曰:破相显性。空宗极力破除法相,正所以显性。”^{[1](卷三,P163)}“空宗的密意,本在破相显性。”^{[1](卷三,P167)}佛家空宗所谓“空”的主张,主要是指“不执着”,是一种基于宗教修养目的而带有很深刻认识论色彩的哲学思辨。空之所以为空,即是在于“破除遮蔽”而让真实如其自身那样显现出来。因此,熊氏力将空宗的“空”视为“破相显性”,不是破除一个外在独立的客观世界,而是破除主体自身的“知识情见”:

空宗的认识论,是对于吾人的知识或情见等,极力大扫荡一番。易言之,即是将无始时来,在实用方面,惯习于向外找东西的量智作用,排斥令尽,而返诸固有本来离染的性智。唯其如此,空宗所以要把那量智所行底境界,即情见所执为实有的法相,一切剥夺净尽,使无可逐之境,即内而狂驰之情见,亦与之俱熄。我们要知道,情见本无根的,若把情见所攀援或构画的东西,一一遮拔尽,情见也无可孤存了。唯情见消亡,即于法相不起执,而得透入诸法实相。空宗在认识论方面的主张,是我在玄学上所极端赞同的。^{[1](卷三,P162~163)}

因为他的认识论,是注重在对治一切人底知识和情见。省称知见。所以破相,即是斥驳知见,才好豁然悟入实性。知见是从日常现实生活中熏习出来的,是向外驰求物理的,决不能返窥内在的与天地万物同体的实性。所以,非斥驳知识和情见不可……我和空宗特别契合的地方,也就在此。^{[1](卷三,P163)}

知识或情见,其特点在于它“从生活的实用出发”、“从日常现实生活中熏习出来”、“总是向外找东西”。生活实用、现实熏习、向外推求等等这些特点,表明知识或情见基于主体自身的现象性存在。在熊氏看来,产生遮蔽的,不是因为主体之外的什么独立自存世界;恰恰相反,遮蔽的产生在于主体自身的现象性存在方式本身,即主体自身的知识情见。由于主体自身的现象性需要,知识情见诱使主体自身走出自己,在自身之外设定并“相信”外在物的存在,从而产生遮蔽作用:它执定有一个外在世界独立于主体而存在,并且这一外在世界拥有自己的真实根据。这也是一般常识的观点,将现象性世界看作外在独立的物事,其真实根基在于主体之外独立的东西。与此观点不同,熊氏揭示出外在性世界的根据不是因为外之为外的实在性,而在于主体自身内在的知识情见等等虚妄心识的外在性指向。现象世界的外在性误执在于主体内在虚妄心识的遮蔽,因此,熊氏的“破相显性”作为体用不二哲学展开的起点,并没有直接阐释外在世界之假,而是竭力说明内在心识之妄。

如此思路的意蕴在于，它遣除主体内在的虚妄，通过解除内在的遮蔽使主体自身敞亮，而真实就如其自身那样显现自身在此敞亮之中。

在熊氏看来，佛家的“空”因为宗教情怀而难以真正的“空”，它陷于“耽空滞寂”。而此一“耽滞”可能两种情形：一是彻底将现象世界归于虚无，从而取消光亮的担当者（作为被光亮所照亮的东西）；一是“耽滞”本身依然是特殊的遮蔽或障碍，主体自身内在并未能真正的敞亮，从而根本不能让真实如其自身那样出现在此敞亮之中。就体用不二哲学行程的起点，亦即就“破相显性”而言，熊氏显然注重佛家空宗不能真正敞亮主体自身这一方面，而要求真正彻底地破除一切内在可能的遮蔽，让主体通体透亮起来。这表明，熊氏哲学体用不二对于真实存在的探求，在起点处指向的是人类主体自身的敞亮，并由于注重内在遮蔽的解除，悬置了现象世界的存在性。而前一方面，则在体用不二哲学展开的第二个环节上得到进一步彰显。

二

从真实存在探求的完整过程而言，“破相显性”作为起点具有必然性——它根源于主体从自身的现象性存在出发而又能远离现象性以探求真实的存在本质。破相显性通过解除主体自身内在的遮蔽而敞亮自身，并让真实存在呈露在此光亮之中。在日常意识里，现象性世界由于主体内在的自我遮蔽，易于被误执为外在性存在，而外在性反过来更加深了遮蔽，使主体的自我敞亮越加困难。熊氏通过破相显性表明，他揭开了主体自身的内在之蔽，从而也消解了将现象性世界误执为外在存在的遮蔽。但是，熊氏的去蔽并没有消除现象性世界本身。实质上，就在“破相显性”这一起点处，“破”之为“破”恰恰需要一个被破除的现象性世界（相）——它通过被消解而在消极的意义上得到确定：现象性世界必须有，否则破相显性就无以起航。这也就是上文所说，现象性世界两重性的第一个方面。因此，熊氏在“破相显性”环节上注重揭蔽而敞亮主体自身，他只是悬置了对于现象性世界存在与否的规定，而没有否定其存在。

而一旦主体通过去蔽而敞亮起来，光亮的达成就需要给予现象性世界一个更为合理妥当的安

排。通过去蔽而得到的光亮，不能是一束单纯的光，也不能是一团茫茫的亮。光亮之为光亮，在于它照亮了什么而显现自身的亮。因此，空宗的“空”，因为陷于“耽滞”之中，将现象性世界彻底否弃，使得去了蔽的光亮没有藉以展示自身的凭借。在追求真实存在起点上契合佛家之空的熊十力，在体用不二哲学的进一步展开中，自觉地与佛家空宗立场区别开来。与空宗相反，熊氏明确主张凭藉现象性世界（用）而显现真实存在（体），或者说真实存在显现自身于现象性世界之中，亦即“即用显体”。熊氏自谓：“即用显体的主张，这是我和空宗根本不同所在。”^{[1]（卷三，P177~178）}熊氏甚至强调即用显体是整个《新唯识论》的旨意由此看来，即用显体作为真实存在展开的第二个环节，对于熊氏体用不二哲学的整体进程具有重要意义。

作为真实存在展开的第二个环节，“即用显体”具有与第一个环节——“破相显性”不同的意蕴：“破相显性”注目于破除现象世界的遮蔽性，去除遮蔽而让真实存在如其自身那样呈现在光亮之中；“即用显体”则关注于真实存在如何藉自身的光亮而照亮现象世界，在使现象世界不复遮蔽的同时，因为自己有所照亮而显现自身之为真。简言之，破相显性重在去其蔽，即用显体重在敞其真——真实存在打开自己的存在即是自身实现于一开始产生遮蔽性的现象世界中。在熊氏看来，必须有一个对于现象性世界的演绎说明，即所谓“宇宙论”的铺衍。这铺衍首先通过去除遮蔽而呈现真实存在之体，然后此真实之体反过来照亮遮蔽性的现象世界，从而现象世界就从对于真实之体的遮蔽转变为对于它的显现。这样的宇宙论铺衍是空宗所没有的，因为空宗一往破除，将揭蔽之所展现引向虚无，无法担当对于现象世界的辩护。在这一点上，熊氏显然具有更多的儒家情怀。不过，铺衍宇宙论以阐释现象性世界，并不是说现象性世界真，而是说实体之真在于它展开在现象性世界之中，从而现象性世界因为成为真实本体展现自身的资具而获得自身存在性的辩护。通过揭蔽而显的真实本体，需要返回来照亮产生遮蔽作用的现象性世界，如此关系，是体用不二哲学展开过程中的重要一环。如果说这一过程的整体在起点上凸现着体用的相对分裂，那么，在其展开的第二环节上，逐渐走向弥合而彰显两者基于相互

依存的真正不二关系:

须知,体用可分,而不可分……用依体现,体待用存……一言乎用,则是其本体全成为用,而不可于用外觅体。一言乎体,则是无穷妙用,法尔皆备,岂其顽空死物,而可忽然成用?^[1](卷三, P178~179)

我们应知,用固不即是体,而不可离用觅体。因为本体全成为万殊的用,即一一用上,都具全体。故即用显体,是为推见至隐。见读现。离用言体,未免索隐行怪。^[1](卷三, P181~182)

熊氏在此凸现的是,体用的相互依存将破相显性环节片面化之体还原到其自身展开的必然之域。在真实本体必然显现自身于现象世界的意义上,如果“破相显性”之“破”是从消极意义上肯认产生遮蔽的用(现象世界)对于真实存在(体)显现的前提性,那么,“即用显体”之“即”则是在积极意义上强调用(现象世界)对于真实存在(体)显现的必要性。通过否定第一环节上体用的相对割裂,体与用的相互依存走向体用不二的整体。于实体而言,它的绝对性和超越性得到限制。于用而言,前一阶段被悬置的“用”(现象世界)的存在性问题,在“即用显体”的意义下得到阐释。在熊氏看来,体用的相互依赖使“用”(现象世界)的实在性问题表现为悖论式的“非空非不空”:

克就用而言,应说大用是非空非不空的。云何说非空呢?……譬如电光一闪一闪,势用盛故,故说非空。云何非不空呢?……譬如电光一闪一闪,赫赫辉烁地,实即寂寂默默地,毕竟无所有故,故说非不空。^[1](卷三, P237)

在此,用(现象世界)的存在性质,取得一种特殊的表达:现象世界就如闪电之光一样只是某种“迹象”,它的不真实性,正在于它仅仅是一个“迹象”——电光的一闪一闪而已,这一闪现是不真实的;然而,它又不是纯粹的虚无,因为它的闪现作为“迹象”暗示着某种到场——电光的一闪一闪,在闪现中它总是给出了一些什么而不是一团漆黑。

显然,电光的闪现比喻的是现象世界的流变本性。在流变的历程中,归属于现象世界的每一个具体有形物正如每一闪电光,是不真实的。但

是,由无数有形事物构成的流变整体本身却不是虚无的。这一流变整体恰恰就是揭了蔽的光亮所照射的对象,作为真实存在的实体贯透到流变历程的始终,而实体只有通过照亮这一流变整体才能实现自身。它表明,实体可以超越于任何单个具体的有形事物,但是不能超越于一切有形事物构成的流变整体。因此,熊氏“即用显体”的意旨,就在于指出现象世界以其无数具体有形事物的有限性相续来显示实体的无限性,或者说,无限性实体作为真实存在只有借助于无数有限性事物才能实现出来。从现象世界的有限性崭露无限性,或者无限性透入有限性,这一辩证关系的关键在于人类主体自身的存在本质。

对于人类主体而言,现实人生触目都是“用”、人生本身即“用”。人的实际生活依赖于有形器物;人自身的形体以及基于形体与外物发生的交互作用都是囿于有形世界之内的。这表明,人天然地就陷溺于“用”之中。但人有思与言,能够思辨与言说。虽然,思辨与言说本身就是“用”中的“一物”,并且可说与可思的都是“有形物”,都是“用”。但是,作为归属于主体的特殊之“用”,言说与思辨对于产生遮蔽作用的现象世界整体,能够揭其蔽而彰显其中内蕴的真实之“体”——言说与思辨既是主体的现象性存在方式,又是主体把握真实存在的方式。此即熊氏所谓“即用显体”的深一层意蕴:

我们要谈本体,实在没有法子可以一直说出。所以,我很赞成空宗遮诠的方式。但是,我并不主张只限于这种方式,并不谓除此以外再没有好办法的。我们以为所谓体,固然是不可直揭的,但不妨即用显体。因为体是要显现为无量无边的功用的,用是有相状诈现的,是千差万别的。所以,体不可说,言说所表示,是有封畛的。体无封畛,故非言说所可及。而用却可说。用,就是体的显现。体,就是用的体。无体即无用,离用元无体。所以,从用上解析明白,即可以显示用的本体。简单言之,我们克就大用流行,诈现千差万别的法相上,来作精密的解析,便见得大用流行不住,都无实物,即于此知道他是真实的显现。易言之,

我们即于无量的分殊的功用上,直见为——都是真实的显发而不容已。譬如我们解析绳子,知道他是无自体的。换句话说,他不是独立的实在的物事,而只是麻的显现。我们即于绳子的相上直见他是麻。由这个譬喻,可以了解即用显体的意思。”^[1](卷三,P79~80)

熊氏认为,对于存在的把握,有几种不同的显示方式。一种是日常意识的直接宣示方式,即表诠;一种是佛家空宗的通过否定而反衬的方式,即遮诠;还有一种即是熊氏自己所谓的“即用显体”方式。三种方式具有不同的侧重。

在一定意义上,熊氏体用哲学的整体是这三种方式的综合运用。不过,他更为突出地强调“即用显体”,将其中蕴涵的两重意义,即自在的体用(撇开人的言说与思辨,可以说是天道意义上的体用关系)与自为的体用(涵盖主体的言说与思辨,可以说是人道意义上的体用关系)统一起来,从而把人自身嵌入到真实的显现过程之中。由此,即用显体的内蕴,简而言之就是处身现象世界的人通过其言说与思辨,揭示体现在现象世界中的真实本体,并藉对现象世界的言说与思辨敞明其中的真实根基。

同时,熊氏在更深的层次上,将破相显性包摄在即用显体自身之内。二者是同一个过程的两个内在环节,二者的统一也就是将现象世界对于真实本体的遮蔽作用与显现作用这一矛盾统一在更高的环节上,也即引归于人类主体自身的活动。因为只有主体自身的活动中,现象世界的遮蔽与显现的矛盾统一关系才能得到合理的界定。

三

在论述过程中,熊氏虽然常常表现出从“天道”意义上来说“体用不二”,但其思考在根底上是从“人道”立论的。通过将主体自身的言说、思辨引入“即用显体”,表明天道意义上的“体用关系”离不开人道,真实存在不能离开人类主体自身的活动。就此而言,言说、思辨等等已经是人类主体的活动方式。但是,真实存在不仅仅在人类主体的言说与思辨之中敞亮自身,因为单纯的言说与思辨可能只是停留在一种静观式的领悟,或者说

仅仅是外在性的把握。在熊氏看来,真实存在之为真,必须是内在于主体自身之中的。用传统哲学的话语来说,即是天道意义的真实本体必须内化于主体自身之中,成为人道的真实,此即传统所谓“实有诸己”。用熊氏的话来说,就是“实证本体”。实有诸己或实证本体要求由主体自身切切实实的践履活动来揭示并实现本体。

由人自身的存在活动开启存在,就是“体用不二”的第三个环节——“作用见性”。所谓“作用见性”,广义的“作用”就是指人的“一切活动”,即包括见闻觉知等在内的经验意识活动:“作用者,即凡见闻觉知等等,通名作用。曰见,曰闻,曰觉,曰知,皆作用之名,复言等等者,作用相状复杂,列举不尽故。故举见闻觉知,即摄一切作用在内。”^[1](卷三,P385) 见、闻、觉、知等“作用”,概括了主体感性与知性两个层次的经验意识以及相应的活动。而所谓“作用见性”之“性”则是指本体:“夫性者,吾人与天地万物所同具之本体。但以其为吾人所以生之理而言,则谓之性。以其主乎吾身而言,亦谓之心。”^[2]在熊氏,天道意义上的实体与人道意义上的本体是同一个东西,也正因为二者是同一个东西,所以在主体自身的践履活动中可以实现天道与人道相统一的真实存在。因此,从其广义而言,熊氏所谓“作用见性”,即是在主体的经验意识活动中“见到”真实的本体或本心。

但是,这是否意味着:处身现象世界的主体,其源初活动自然而然就可以“见到”真实本体或本心?这首先需要准确理解“见”的意义。在熊氏看来,要由经验性见闻觉知活动“见到”非经验性的真实实体或本心,这个“见”当然不是通常的“耳闻目睹”意义上的“见”,而是“证见”。在熊氏哲学中,证见之见有两层含义:一层是指与感觉、知觉以及一般理智思考相区别的直观或直觉,它可以直接面对真实本体而不受遮蔽;一层是指践履修养功夫,将主体自身产生遮蔽作用的经验现象层次上的欲望、感觉以及日常活动等等进行纯化,从而去蔽并在自身展示真实。就“见”具有神秘直觉或直观的意义而言,熊氏哲学没有完全走出传统哲学的圈子。传统哲学在统一天道和人道、存在与境界的努力中,缺乏展开环节,常常陷入神秘主义,熊氏哲学在某种程度上没有避免这一点。不过,与传统体用哲学相比,熊氏哲学借用佛家方法

论,对于体用哲学有着较为深入的展开。

在熊氏看来,可以“见”体的主体活动,主要是见闻觉知等意识活动,而不是现实的人的现实活动整体。而且,他认为,即使是人的见闻觉知等意识活动,也并不都是能“见”体的活动(用)。通常,见闻觉知等“作用”作为经验性意识活动,总是离不开身体与外物的交互作用。而在熊氏看来,与物交接的意识活动将主体意识与外在物质对峙,这不但不能使主体在揭蔽状态中敞亮真实,反而会遮蔽真实。因此,在熊氏,所谓“见”体之“见”,无论就以上两方面何种意义而言,都首先是指主体在没有遮蔽或者祛除遮蔽之后的某种敞亮状态中,让真实存在如其自身那样到场。显然,一般日常意识活动并不就是自身敞亮的状态,在不敞亮的遮蔽状态中,不可能见体。但是,在一般意识状态中,也有可以见体的那些敞亮而非遮蔽的作用。对于意识活动的主体而言,遮蔽状态与敞亮状态的作用必须严格加以区分。熊氏所谓能由之而见体的作用,就是非遮蔽状态的敞亮状态的意识活动。这是“严格言之”的狭义上的“作用”,也是熊氏“作用见性”作为体用不二哲学展开的第三环节的本意:

严格言之,则见闻觉知等等,有不得名为作用者。夫作用之云,乃言本体之流行也。故心之力用心即本体依根门而发现,为见闻觉知,而非根所障、非习所锢者,即此见闻觉知,名为作用……若乃根假心力以自逞,而挟习俱行,由此而发为见闻觉知,虽在通途亦名作用,实则此等见闻觉知,已不是本体流行,但是根与习用事故,即不成为作用者。^{[1](卷三,P390)}

夫作用者,即本体之流行而言之也……须知,此作用,即是性体之流行,故于作用而见性也。^{[1](卷三,P390~391)}

“严格而言”(狭义)的“作用”,与“广义而言”的“作用”,二者区分的关键是:作为真实存在的本体(性)是否不受遮蔽地显现自身于现象世界之中,或者说现象性存在物是否遮蔽显现在其中的真实存在。在熊氏看来,身体与外物交互作用产生经验意识活动(见闻觉知),这些意识活动基于主体未被去蔽的感官能力受外物的牵引而形成,背离了其本性依据,而自逞其能,这就遮蔽了真实

的本性(本体),这就是遮蔽状态中的意识活动(用),根本无从见体——无以在敞亮中让真实如其自身那样到场;而主体意识活动如果以去了蔽的敞亮状态为根基产生,并展开于此去蔽状态中,使意识活动持久地源自敞亮,那么,这样的意识活动就是真实存在的显现或实现,主体就能在其中让真实本性(本体)源源不断地如其自身而崭露。

不过,熊氏如此区分难免陷入这样一个困境:所谓“作用见性”,能见真实的意识活动作用本身已经是真实实体的表现,然后再肯定这样的意识活动作用能够见到真实实体,这岂不是毫无意义的同语反复?这样的困境在熊氏哲学中的确存在,正如他在体用哲学中多次强调的那样,所谓“见体”、“证体”就是“真实的实体自己见到自己”。但是,这只是说明了熊氏对于体用不二整体的展开缺乏充分的自觉,而实际上在他对体用不二哲学的整个展开过程中,这并不是一个问题。将“作用见性”的如上区分看作同语反复,这是在一般形式思维(知性思考)的眼光中,因为忽略探求真实存在的过程性以及真实存在自身展开的过程性而必然陷入的误区;在辩证思辨的角度,因为立足于探求真实存在的过程性以及真实存在自身展开的过程性,在将“作用见性”置于体用不二哲学的整个展开过程时,它是前此两个环节,即“破相显性”与“即用显体”之后的必然展开,并且是对于体用不二哲学内在蕴涵的进一步深化,它就不再是陷于困境的同语反复。只有看到探求真实存在的过程性与真实存在自身显现的过程性,熊氏哲学对于体用哲学展开的深意才能得到揭示。而熊氏哲学正因为从“破相显性”凸显去除现象之蔽以敞亮真实存在作为起点,通过“即用显体”强调真实存在必然经由主体而实现自身于现象世界作为中间环节,才逻辑地引向真实存在必须实现在主体自身的活动过程之中,亦即才能以作用见性作为体用不二哲学整个展开过程的逻辑归宿。

在体用不二哲学展开的完整过程中,息息关于主体自身。在“作用见性”环节之前,“破相显性”与“即用显体”将真实存在自身以及对真实存在探求过程,展开在主体自身与现象世界之间的辩证关系之上。在破相显性与即用显体两个环节,现象世界的存在性质得到了基于主体自身存在性质的过程性理解。但是,主体自身的去蔽与

真实存在的到场、敞亮究竟是什么关系，这并未得到妥当的安置。作用见性一方面将真实存在的到场、敞亮更加紧密地与主体自身的存在活动结合在一起；另一方面，它作为体用不二整个过程展开的逻辑终点，将陷身现象世界的主体对于真实存在的敞亮与真实存在自身的到场加以区别。这两方面的结合，体现了主体自身与真实存在(实体)的辩证关系：真实存在(实体)必须在主体自身的存在活动中到场、显现，但主体自身并不直接就与真实存在(实体)当下合一。换句话说，“作用见性”并不等于“作用即性”。基于此，熊氏批评了禅学与王学末流将作用等同于性(亦即将主体自身的存在活动直接等同于实体)的错误：“性体浑然至真，寂然无相。不可说见闻觉知等等作用，即是性体。故但曰作用见性，非谓作用即是性。然非离作用外，别有性体，故必于作用见性。犹之非离众沓外，别有大海水，故必于众沓而识大海水。明代阳明派下，多有只在发用处说良知者，是直以作

用为性体。其谬误不待言。”^[1](卷三，P391)

作用见性是两个含义的统一，即“作用不等于性”与“必须于作用见性”的统一。离开这两点，作用见性就是谬误。反对作用即性，就避免了将本体当作现成的存在者，避免了将实体等同于主体当下的见闻觉知等感性活动；而坚持必须于作用见性，则避免将本体(实体)沦为空寂的死物与虚物。因此，作用见性在体用不二哲学的展开过程中，深化了主体、实体与现象世界三者之间的关系。对于主体活动与实体的如上二重关系，显然只能在一个辩证的过程中才能得以弥合。

不过，熊氏“新唯识论”对于真实存在(“体用不二”)三个环节的展开，最终以“摄相归性”、“摄用归体”为归，乖离了现象世界以及主体现实活动，真实之为真实本身并未真正达成。

参考文献：

- [1] 熊十力. 熊十力全集[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2001.

Evolution and Tropism Of Xiong Shili's Philosophy Of Ti—Yong(Substance—Phenomenon)

GUO Meihua

(College of Law and Politics, Shanghai Normal University, Shanghai, 200234, China)

Abstract: In his main work *New Consciousness—Only* Xiong Shili deploys his quest of real being in three logical links, i. e., clearing up the phenomena to show the essentiality, showing the substance by dwelling in the phenomena and achieving the essentiality through human activities. On the basis of taking the traditional philosophy of Ti—yong (substance and phenomenon) as a process, he provides a significant elucidation upon the relationship between the subject, substance and phenomenological world. But in the end he deviates from reality and gives prominence to simple absolute substance that transcends reality.

Key words: clearing up the phenomena to show the essentiality, showing the substance by dwelling in the phenomena, achieving the essentiality through human activities

(责任编辑: 雨 桥)