

# 熊十力与胡适

杜维明 精神人文主义 Spiritual Humanism

## 熊十力对真实存在的探索（中）

**导读：**今天我们继续推送杜维明先生的《熊十力对真实存在的探索》一文，这部分内容简要述及了熊十力的生命轨迹，但仍主要集中于对其思想实质的探讨。

与许多同时代的人不同，熊十力不曾盲目追随或拿来主义地使用西学或任何时兴的学说及其提供的思想资源，在与胡适的对比中，我们可以清晰地看出这一点。他认为对西学的碎片化研究并无益处，并且，中国文化的出路必须从内部加以探索。

熊十力的“不合时宜”同样体现在他对根本哲学问题和“真”的终极意义的探寻上，他与他的思想并不受限于他的时代，即便那个时代显示出了前所未有的紧迫性。正如他认为的那样，“个人的现世存在与超越直接历史此刻之意义结构是密切联系的”。

### 2 熊十力亦师亦学的生涯

在研究熊十力的个人生平时，我们会看到从他为师生涯中所反映出来的一些似乎矛盾的形象。1968年初夏，他以八十四岁高龄谢世。消息传抵香港后，中国大陆以外的中国学者莫不一致认为他是 20 世纪最有原创性的思想家之一。但是，他孤独的去世看来对中国大陆的思想界没有产生什么冲击。据说在 20 世纪 20 年代末期，他曾一直是北京大学最有生气的教师之一。但根据记载，由于身体不好，他每学期只能教一门课，而且，他从未获得教授头衔。虽然他被认为是对共产主义最为贯彻始终与坚定不移的批判者之一，但是他可能是自 1949 年以后的二十年间，惟一从未经受自我批评和公开检查之类羞辱滋味的杰出唯心主义者。

所有的证据都表明，在他教书的整个生涯中，他过着相当退隐的生活。他直到四十岁才开始和学术界发生联系。然而，在香港和台湾，他的弟子比冯友兰和梁漱溟的弟子要多。一方面是因为他自强不息在思想上孤行己见，另一方面是由于他不妥协的性格，因而熊十力在他一生中从未声名远扬；然而，他的见解在一批极受尊敬的学者之中受到尊崇，这些人包括逻辑学家沈有鼎、形而上学家张东荪、历史学家贺昌群、佛学家任继愈和儒家大师马一浮。

研究从其哲学中所体现出来的熊十力，就像是在目睹远见卓识的展现。这一卓识深深地植根于中国传统，却又独特地和当代世界一些极重大问题紧密相联。即使只是对他的主要著作作一个简短的概观，人们也会被他观察问题的敏锐性和思想的原创性所震慑。虽然他的思想具有影响深远的含意，但它们都集中在一个单一的关切之上：如何在当代中国真实地做一个活生生的学者思想家。

简要比较一下熊十力和胡适（1891-1962）两人的公众形象可能是有启发的（后者或是五四时期最知名的知识分子），因为这两个人象征着当代中国两种根本不同的

思维模式。胡适试图用他从西方学来的范畴把中国的问题概念化；熊十力则试图从儒家人文主义的观点来评价他所认为的西学长处。当时胡适的许多引起争论的观点在今天的思想界早就过时，而熊十力富于想象的见解，直到现在才刚开始在专业哲学家的心灵中找到同情的知音。

胡适生于一个相当富裕的士大夫家庭。他是一个具有广泛的教育背景、广阔的思想视野、很高的名声和显赫地位的世界性学者。熊十力出生于一个穷困潦倒的家庭。他是否受过任何正式教育还值得怀疑。他的学术背景仅限于三家学说(儒家、道家和佛教)，他对西学的了解是通过翻译著作而获得的。作为一个兼职教师，他只能勉强维持生计，故他的社会影响是微不足道的。相反，作为一个自由民主主义和实用科学主义斗士的胡适有十多年都是知识界注意的中心。他举止文雅，富于雄辩，擅长交际。他上课的大厅经常挤满了人。在尖锐的对比之下，熊十力是一个执著于他自己儒家之“道”的孤独斗士。他朴实，孤傲，甚至偏执。他只有少数的忠实追随者，而其他人士偶尔来光顾他的课堂，主要是出于好奇心。胡适与思想发展的主流保持密切的联系。他的老师约翰·杜威（John Dewey）在中国的两年访问期间（1919年5月-1921年7月），掀起了人们对实用主义的广泛兴趣。另一方面，熊十力则或是自愿地或是出于无意而把他的教学范围限制在一个极小的学者圈子里。他们对伟大的东方精神传统的关切，就像印度诗人泰戈尔一样：泰氏在1924年所宣扬的普遍人类亲属关系的思想并未在青年人中间激起热切的反应。

在思想层面上，尽管胡适早年受过儒家经典的训练，但他却是一个打倒“孔家店”运动的伟大支持者。他提倡科学方法，主张逐步解决确定的问题，并且思想上信奉西学。可能除了朱熹的“格物”观念之外，他认为宋明儒家的整个传统几乎没有什么时代意义。他相信，在佛教的传播过程中，中国印度化对中国人思想的理性倾向仅仅产生了消极的作用。他对古代中国逻辑、白话文学、墨家和清代学术的研究是要证明他的新方法的适用性。相对地，熊十力却献身于有创造性、有系统地重新阐述儒家的观点。他提议对中国传统讨论的基础上进行哲学探索，和对现存的价值体系进行全盘的重新考察。他献身于发扬儒家的人格理想，他对佛教的研究也非常精深。事实上，和胡适理性的、实用主义重建中国社会的方法相反，熊十力感到他和中国社会有着血肉不可分割的联系，他只能从内部探索中国文化的出路。胡适能够用一种相对客观公正的态度看待中国的主要问题，而熊十力则全然地认同这些问题，并为这些问题感到苦恼。胡适能够采取一种超然的态度来考察某些当时中国面临的特殊社会问题和思想问题，而熊十力则为中国价值体系的精神破产而深受其苦，并因此不可自拔。

他们观念上的冲突实际上导致了他们之间某种个人上的敌意。这是不足为奇的。当胡适的同事们，想必是资格审查委员会之类的成员，开始质疑熊十力当初受聘于北大任教的原因时，熊十力和他的三四个学生对所谓“名流学者”的“浅薄和粗俗”感到无比厌恶，以至北京大学在他们看来是一个充满着噪音和吵闹但却毫无真实意义的道场。

实际上，熊十力发动的最严肃认真的运动之一就是揭露名流学者的华而不实。这些人会花好几个小时在一个哲学名词或《红楼梦》的真正作者是谁之类的问题上争论

不休。对熊十力来说，这只是在中国知识分子精神瓦解之后所产生的怪异面相。他们很少想到具有伦理宗教深刻意义的问题。他们以为科学方法能够为经学领域的研究开辟新的视野，熊十力则认为不可靠。他感到，他们实际上做到的只是最无创造性的乾嘉学术的余绪而已；并且，在他们的影响下，学生丝毫没有要去和他们自己的文化遗产建立体验性联系的倾向，而且也没有探索西方思想精神基础的兴趣。在他看来，科学方法与繁琐哲学的结合阻碍了通向科学思想与古典学问的道路。并且妨碍了对含意丰富的思想作细腻系统阐述的可能。

一般认为，五四运动以后的二十年间，因为吸收了新的观念，中国人的创造力获得了巨大的解放。熊十力对此则持有异议。他批判这种支离破碎地研究西方学术只是一连串昙花一现的时尚而已。他注意到，新文学、实用主义哲学和应用科学都一个接一个地成了时尚。当新文学风行时，所有的学生都想成为作家。接着哲学成了他们爱好的领域。而后他们相信只有应用科学才能满足他们对真正学问的奉献。熊十力告诫说，尽管有大量的斯宾塞、约翰·穆勒、赫胥黎、达尔文，叔本华、尼采、柏格森、杜威和罗素的翻译著作，并且中国人尽管有把新洞见、新视界引进中国的巨大潜力，但从西方来的哲学观念在中国人心中几乎没有产生什么影响。相反，一些关于西方的捕风捉影之谈，实际上在知识界产生了驳杂、混乱、浅薄以及其他的病态。

当时大多数历史学家认为，这种现象在文化吸收的早期阶段是不可避免的；熊十力则警告说，那些承担西学传递者角色的学者们没有认真地检讨他们自愿承担使命的复杂性。虽然他们的动机是想给中国人提供一些迷人的思想，但是他们对有系统地论述这些思想一事却力有未逮。熊十力认为，吸取一种在西方已成为主要思想动力的哲学洞见的惟一方法是不断努力地理解它的根本概念。只有这样，国人才能真正进入这传统并把它作为他“自己的东西”（己物）的一个组成部分来发扬它。但是，熊十力注意到，现代中国已经展开的对西学之追求，就像《吕氏春秋》里的海上逐臭之夫一样，不仅是徒劳无功的，而且也损害了中国已经存在的识境。

熊十力认为，如欲更加严肃认真地了解西方，需要甘于深入探究西方观念的哲学基础。如果那些提倡新思想的人仅仅为了宣传的目的才这样做，而那追赶这时髦的人又不曾试图去理解这些思想，“若此，则诸哲学家之精神，如何得入中国耶？”熊十力似乎是在暗示，西学远不是中国西化派们所说的那样；它包括一深刻的伦理宗教层面，只有经由探究它的哲学含意才能获得理解。任何把它封存在一种简单的公式之中的零星努力都会严重地阻碍进一步研究西方思想的意图。杜威在中国各地旅行讲演在熊十力心里可能就属于这一类现象。虽然杜威的实用主义席卷了中国知识界，熊十力可能还会这样认为，只要他的宣传者，如胡适，没有对实用主义哲学形成一个完整的观念，杜威的思想要在中国站稳脚跟的可能性是微乎其微的。

熊十力的论点基于这样的信念：真正学习西方，需要一种特殊的思想气质，一种超越富国强兵外表呈现的意愿和一种敢于面对人类存在最深刻层而上各种论题的勇气。为了与这条思路相符合，熊十力以一种深刻的迫切感献身于哲学探索之中。对他而言，当时每一个中国知识分子所遇到的真正选择是：依据经由体验性学习而创造出

的价值来导引生活，还是怯懦地依循一些毫无生命意义的思想而苟存呢？这是一个在自我肯定创造性过程和认同涣散的静态延续之间的选择，这样构想的哲学探究当然不止是纯粹的分析而已。哲学探究的目的是建立一种意义的结构，在这个结构中，人类的活动才可以不被理解为支离破碎的偶然事件，而是一个创造转化的整体过程。但是，熊十力清楚地表明：他通向哲学的路不是玄思。与那些毫无痛苦地对既存洞见的反省相反，熊十力的哲学旅程是一个对真实存在的痛苦追寻。这个追寻在他的《语要》里有最深刻的透露。

### 3 熊十力的自我形象

虽然熊十力的《语要》全本是在 1947 年才问世的，但它的第一部分已于 1935 年发行，其余的大部分也在 1939 年前完成。这部书包括短篇论文、随笔、讲课笔记、谈话记录和给朋友、相识、学生和亲人的信。在风格上可和一些宋明儒学大师们的《语录》相比拟，这部书是一系列有关各种不同的生活处境的反省。这部书的大部分内容包括了熊十力经常提到的“讲学”，即宋明儒学意义下的哲学探究。我们偶尔会发现一些他的焦虑、挫折、忿怒和绝望，以及他一生自传性的事实描述。

我们知道他出生于湖北黄冈地区一个贫穷的家庭。他父亲是一个程朱学派的信徒，在乡村私塾教书。熊十力年仅十岁时，父亲就得结核病死了。那时熊十力已经读了《三字经》和《四书》。他父亲的去世迫使他不得不帮邻人看牛以维持生计。从那时起，他从学的惟一正式老师是教他部分《五经》的何昆阁。据说，何昆阁是满清王朝末年革命运动的积极参加者。在维新运动的思想影响之下，他曾提倡建立地方学校和妇女解放。熊十力二十出头时，他对科学新知着了迷。那时候，他了解思想世界的惟一途径是从附近地区的一个地方绅士那儿借书阅读。后来，他设法阅读维新派的文章和奏章，并且开始了解到革命性的转变即将来临。于是他选择了范仲淹（984-1052）的格言“先天下之忧而忧”作为自己的座右铭。

熊十力承认：身为一个年轻人，他是完全不受束缚的。夏天，他经常会住到荒废的寺庙里，裸露着身体在小山坡上漫步，并以打碎佛像作为消遣。那时，他已读了晚明大儒如顾炎武（1613-1682）和王夫之（1629-1692）的一些著作，由于深深地被他们的文化忠诚感所感动，他决定参加革命。他先在武昌从军，当一个步兵。后来，他进了特殊的军事训练学校。他的革命活动引起了司令官张彪的怀疑。虽然在逮捕他的命令下达以前，他已逃走，但悬赏的通缉令已散发出去。1911 年辛亥革命后，他在家逗留了一段时间，接着参加了远征队，到德安垦荒。这次迁移与其说是出自对冒险的渴望，不如说是缘于生计所迫。但是，由于恐惧意外的死亡，他退出了远征队。1918 年他参加了广西军，不久又改变主意，和一个朋友到了广州。他曾提到在 1920 年决定从事学术研究的重要关键。他把他在三十六岁时的这个存在上的决定说成是一生之“大转变”和“再生时期”。

他接受严密思考和精神修养之集中训练的第一个时期是在欧阳竟无（1871-1943）领导的支那内学院完成的。但是，在他认为他已经掌握了唯识宗的哲学观点后，他发觉自己更为赞同儒家的“心性之学”。他后来回忆说，他不到四十岁时得了重病，也就是

在那个时候，立誓要献身于圣人之道的研究。他生命最后二十年撰写和出版的仅有的两部书，《原儒》和《乾坤衍》以及所有他在中华人民共和国建立以前出版的著作，后来证实了他的决定的严肃性。

熊十力所作决定的本质是什么？是他对消逝已失的传统理想在情感上的依恋吗？是他为维护文化认同提出的宣言而铤而走险地面对西方的挑战吗？是他无视当时思想动力的主力所在，为了自身的存在开创出一个意义领域的特殊方式吗？或者它仅仅是中国文化主义过时的表现？

要回答上面的任何一个问题，我们必须分析熊十力的哲学立论及其基本意图。熊十力讲得很清楚，他要成为真正儒者的意图植根于一内在的决定，他把这决定说成是“反身克己之功”。这样，他的哲学本质就与他自诩为儒学思想家的自我形象有所关联。

与后来列文森所说的“思想融合”和孟旦(Donald J. Mimro)讲的象征性的“整合主义”(integmionism)之类的观点不同，熊十力坚信，现代中国知识分子面临的最严重的危机是：虽然他们缺乏勇气直接地面对他们当下存在的本身问题，但他们却愿意使自己适应外来的压力。他在现代中国看到的是价值体系的崩溃、意义结构的解体，更严重的是，自我的失落——所失落的不是作为心理学上的自我(ego)，而是，用孟子的话来说，人存在的真正基础——“大体”。一旦自我意识丧失，我们可以这样说，人类就只不过是生物、生理和心理作用过程的集合体，在这个意义上，要成为一个真正的儒者意味着要做一个真实的人，这需要对真的自我有深刻的体认。

以上的解释中含混之处太多，需要一番说明。熊十力的自我概念使人联想起儒家思想中的孟子系统，以及特别是宋明儒家传统中的王阳明学派。事实上，这样构思的自我不仅是一个不可化约的实在，也是获致圣性的本体论基础。应该指出的是：在这个意义上的圣性指的是真正的自我，它意味着根植于每一个人中的人性(仁)的全幅彰显或完全实现。这条思路朝向主观观点发展的倾向是十分明显的，但是熊十力和他精神上的前辈在这个问题上清楚地划分了自我作主(self-mastery)和自我中心(self-centeredness)，以及真我(true self)和私我(selfishness)的区别。把熊十力思想中的专门问题搁在一边，如自我中心的困境和互为主体性的问题，显然在目前的脉络中，熊十力强调自我实现是人类可以互相沟通的先决条件，这不是一种直观主义，并且它在根本上与许多为人熟知的主观主义，既非完全对立，也非决然冲突。

虽然熊十力反复重申他的哲学意图与王阳明的哲学意图完全一致，但作为一个对他时代挑战处境的反应，他从根本上与王阳明学说分道扬镳了。王阳明拒绝以系统的发展形式表达他的思想，他担忧因此会降低体验层面的重要性，而熊十力多年来则把他的生命付诸将他的哲学立场以严格建构的形式呈现出来。因此他对自我实现的深刻承诺，是在企图以系统的推理形式来表达儒学讯息的知性热诚中来的。

一般说来，基于道德信念，一个儒家信徒必须为国家服务，并且必须以入仕身分承担社会责任的担子。这样的人的“践履”(engagement)精神通常反映在政治参与中。但是，许多历史人物的生涯却指向了另一种可能性，这种可能性也一直为人称道是儒家精神的全面体现，即在乱世中独善其身。作为哲学家的熊十力，从事于系统探

索的任务是与儒家学说一致的。但是，在更深的意义上，独善其身于儒家思想中从未被认作是一种孤立的行为或自求退隐而已。因为在意义结构中的转变意味着改造现存局面之必要。在儒家看来，政治参与与毕竟总是以意义结构为基础，意义结构才是一个独立的变数。更进一步地说，政治在这里被看成是道德教育的工具，而不是官僚统治的系统。因此，儒者之所以参与政治，其目的是熊十力最喜欢的一部经典《中庸》所说的：“能尽其性，则能尽人之性。”

儒者相信，因为自我实现表达了伦理宗教的意义，它必然会影响到世界中的行动方向，虽然我们不可把它只看做达到社会目的的手段。因此，孟子把君子定义为宇宙过程和社会秩序的守护者。

关于熊十力实际上力图以“君子”的身分进行哲学探讨的说法并不牵强。当然，他很赞赏梁漱溟在乡村改革中使儒家价值实现的努力；他也赞赏冯友兰把儒家价值包含在一新的政治意识形态中的努力。但是，他相信他自己的哲学努力即恢复儒家信念的生机，以此作为他寻求一新的存有论视境的必要部分，是更为基本的活动。**他认为他有理由纯粹作为一个忧虑的思想家以探索他的本体论视野，并避免卷入任何直接的政治及社会行动之中。**对大多数为科学主义所迷惑的中国知识分子来说，他奋斗的目标对于他时代的紧迫问题而言似乎相当遥远。但是他确信作为本体论探究的哲学活动对他本人而言，在本质上是意义深远的，对他那一代人而言，是可证明它确有重要意义的。

因此，熊十力思想中包含着一种意识：个人的现世存在与超越直接历史此刻之意义结构是密切联系的。这种意识以这样的信念为基础：一个人是一个不能与他的历史根源相分离的自足的实体，是一个来源于过去、但继续与现在相关连的关系网的中心。作为自觉地对他们时代形势有所反应的沉思者，知识分子不能忽视那些一直制约他们思维方式、影响他们行为模式和塑造他们精神方向的过程。为了自我实现，他们必须彻底了解那些对他们的存在发挥过有意义作用的力量本质。根据这条思考途径，即使一个人相信传统已濒于消失，但对它彻底的了解仍然是必要的。只有这样，**创造性的转化才有可能实现。**熊十力对问题的理解不是辩护性的，他感到对儒家思想，特别是对它的本体论上的睿见，在知性上的赏识有助于现代中国知识分子自尊之恢复。但是，对中国和西方价值方向的根本差别作批判性的审查，对吸收新的价值观念和保守旧的价值观念而言是绝对不可少的，从这个角度来看，知识分子的最大错误是他们无意愿或无能力去深入探索他们拥护或反对之思想的深层结构。肤浅地公开谴责传统中国，一厢情愿地挪用从现代西方来的东西，只会导致知识分子的反复无常。

熊十力远离当时的主要思想潮流，和少数的朋友及一小批追随者在一起，他不得不就此感到满足。很可能就是这种敌对的思想环境促使他以极强有力的风格从事写作。虽然，如徐复观所指出的：他“至文词之典雅渊懿，实已摄六代之精英，成一家之巨制，在先生犹为余事。”但是，他的著作的一个显著特征是，他表现了雄浑刚强的气概——一种急迫的，有时是愤怒的笔调。对于那些熟悉儒家经典的文章风格的人来说，无论是其哲学的追随者与否，熊氏文章之气魄，犹如排山倒海而不可抗拒。