

试比较熊十力与梁漱溟的人性思想

袁宏禹

(厦门大学 人文学院, 福建 厦门 361005)

[摘要] 作为现代新儒家的代表, 熊十力和梁漱溟的人性思想有许多同异之处, 他们从不同方面汲取了西方文化的营养, 批判或者吸纳了印度佛学唯识学义理, 从而对中国传统儒家人性善的伦理精神作出重新的诠释。在“西学援引”层面, 熊十力和梁漱溟分别从生理学、心理学来探讨人性再而上升到哲学的本体论; 在“佛学料简”层面, 两家均提倡人性的“觉性”, 熊十力批判了唯识学“性寂”说, 而梁漱溟兼采了唯识学; 在“儒学归宗”层面, 两家均主张人性“本善”说, 不过熊十力推崇孟子, 而梁漱溟上溯到孔子。

[关键词] 熊十力; 梁漱溟; 人性

[中图分类号] B261 [文献标识码] A [文章编号] 1671-511X(2009)0S-0033-04

在现代新儒家的伦理思潮中, 关于人性问题的探讨是一个不可忽略的话题。熊十力和梁漱溟作为儒学新心学的开创者, 他们汲取了西方文化包括生理学、心理学、哲学的营养, 批判或者吸纳了印度佛学所传的唯识学义理, 对传统儒家的道德理想和人性善的伦理精神作出了重新的诠释。熊十力和梁漱溟的人性思想有许多相似和相异之处, 比较两家人性思想的同异, 透过人性问题之一点, 可以清楚地辨明新儒学与传统儒学、西学、印度佛学关系之一面, 从而有助于把握儒家新心学伦理思想的内在本质。需要交代的是: 讨论时, 我们把熊十力放在梁漱溟的前面。其实梁漱溟最早涉及人性问题的著作《东西文化及其哲学》早在五四时期就出版了, 熊十力的《新唯识论》文言本刊印于1932年, 而内容更为丰富的语体本三卷直到1944年才出版。不过, 梁漱溟晚年著作《人心与人生》从1960年至1975年才撰写完毕。从思想前后的时间跨度来看, 梁漱溟人性思想的形成要比熊十力更晚些。笔者尝试对两家人性思想作出初步性的比较研究, 不妥之处请方家指正。

一、西学援引: 从人性生理说与心理说到哲学本体论

熊十力在《新唯识论》中就讨论过人性问题, 他把人性分为材性和天性, 是从生理学来看人的材性再而上达到哲学的本体论来恢复天性。他说:“夫性字之义不一, 有以材性言者, (材性即就气质言。) 如人与动物, 灵蠢不齐, 则以人之躯体, 其神经系发达, 足以显发其天性之善与美, ……此性字, 即目本体, 与《新论》所言性者同义。材性之性, 实非此之所谓性也, 子比而同之可乎? 从来言性者, 不辨天性(‘天命之谓性’省言天性。) 与材性, 故成胡乱。朱子注《论语》‘性相近也’章, 似欠分晓。荀卿董仲

舒诸儒之言性, 都只说得材性。孟子灼然见到天性, 故直道一善字。”^{[1] 642-643} 这段话意思是说“性”字有两种含义: 一种是材性或气质之性, 是以荀卿、董仲舒为代表的观点; 另一种是天性或本体之性, 是以孟子为代表的观点。首先, 我们来看材性或气质之性, 熊十力是从有关大脑神经系统的生理学来解释的, 他说:“气质通塞, 以神经系或大脑之发达与否为判, 此亦略言其大较耳。生理微妙, 孰能一切穷其所以?”^{[1] 644} 熊十力还直接使用“生理”这个词来指气质之性, 他说:“君子尽性之学, 一息尚存, 即一息不容松懈。不使心为形役以丧其真, 故朝乾夕惕, 所以扩充其在己之所固有, 而为生理之不容己者。”^{[2] 21} 关于人性为生理的说法, 其实早在熊十力之前的章太炎就已经讨论过了, 章太炎就认为:“性之本义, 直谓生理而已。故告子言‘生之谓性’, 荀子言‘生之所以然者谓之性’。”^{[3] 67} 接着, 我们来看气质之性与本体之性的关系。熊十力在《十力语要》“解孟子口之于味章”中认为气质之性就是生理学上的生机体, 是天性的前提和基础, 他说:“试设想命之未降以前, 即气质(生机体)。未有以前, 仁义等等性德果在何处?”^{[2] 210} 看到了人性的生理特性不是目的, 打破生理的桎梏, 升华到生命哲学的内核中, 变化气质以恢复本体之性才是熊十力心学修养工夫之所在, 他说:“即生机体实肇胎于此际。先儒所谓气质情浊之分, 亦正在此际。故凡仁义等性德, 易显发于否, 及食色等欲易循理与否, 都须向命上理会。吾人立命工夫, 只在率性, 以变化气质。”^{[2] 211} 所以他很赞成孟子的“性善”说, 认为“孟子灼然见到天性, 故直道一善字”。姑且不论他人对孟子的“性善”是何理解, 熊十力是从哲学的本体论来理解“性善”亦或证得的。

梁漱溟对人性的看法不同于熊十力, 他排除了生理说, 从心理学来探讨人性。梁漱溟在《人心与人生》中专门讨论了人性问题, 他主要是从心理学来对人性进行定

[收稿日期] 2009-04-28

[作者简介] 袁宏禹(1979-), 男, 江苏淮安人, 厦门大学人文学院博士生, 研究方向: 中国哲学。

性。他说：“何谓人性？——此若谓人之所不同于其他动物，却为人人之所同者，即人类的特征是已。人的特征可得而言者甚多，其见于形体（例如双手）或生理机能（例如巴甫洛夫所云第二信号系统）之间者殆非此所重；所重其在心理倾向乎？所谓心理倾向，例如思维上有彼此同喻的逻辑，感情上于色有同美，于味有同嗜，而心有同然者是已。”^[47]这里需要注意的是，梁漱溟在给人性下定义时，认为人性属于心理学范畴，虽然基本上是排除了生理说，不过也并没有完全否定生理机能，只云“殆非此所重”。他在讲解孟子“形色天性”时强调说：“我们的意思是心理与生理完全不能分。就是一骨一肉的发达，都与全体有关系，完全不能把生理当作物质，心理当作精神看。我们最不承认把物质与精神分立。”^{[5] 185}西方心理学早在19世纪就有了“生理心理学”，是介于生理学和心理学之间的交叉学科，梁漱溟肯定是吸纳了这一研究成果。

对于人性心理说，梁漱溟也并不赞成完全用西方心理学来解释人性问题，而要上升到哲学的高度，他认为西方心理学只用科学的方法排斥哲学思维是不可取的。这一点倒是与熊十力的观点很相似，只是他并没有像熊十力那样完全把科学心理学与哲学心理学截然分为两断，熊十力曾在《明心篇》中对心理学的科学性和哲学性进行区分，他在《十力语要》中也说：“孟子言尽心则知性，知天，此了义语也。天命在人则名性，以其主乎吾身则曰心，（此本心也，非心理学所谓心。心理学之心，固非离本心而别有源，但不可以此为即是本心，此义非反省功深者不能自知也。）”^{[2] 259-260}梁漱溟却认为“心理学天然该当是介居哲学与科学之间，而为一核心或联络中枢者”^[44]。关于心理科学与哲学的关系，虽然19世纪世界科学化的结果直接导致了心理学自然科学化，但是，西方心理学并未能完全摆脱哲学的逻辑与视野。可见，梁漱溟的这种中间态度要比熊十力要客观得多。关于人性的哲学思考，他在早年的《东西文化及其哲学》中就从形而上学的角度来探讨孔孟人性善的问题，认为仁、良知、性善即为“直觉”。他说：“于是我们再来看孔子从那形而上学所得到的另一道理。……所以儒家说：‘天命之谓性，率性之谓道’。只要你率性就好了，所以就又说这是夫妇之愚可以与知与能的。这个知和能，也就是孟子所说的不虑而知的良知，不学而能的良能，在今日我们谓之直觉。”^{[9] 130}虽然梁漱溟在晚年的《人心与人生》中对以前的观点作了修正，不能光谈本能、直觉等，还加了“理性”，不过他从哲学的高度来省察人性问题还是一贯的。梁漱溟所说的“直觉”其实是借用了伯格森的“直觉”哲学概念，不过两者还是有区别的，伯格森形而上学的直觉主义，本质上依然是一种认识客观世界的科学方法。我们知道，西方哲学即使谈及“非理性”也是针对外在的客观世界而言，中国传统哲学却更具有内在的道德实践意义。

由上述可见，熊十力是从生理学来探讨人性再而上升到哲学的本体论，梁漱溟是从心理学来谈及人性再用形而上学进行阐释。他们是用西方科学（生理学、心理学）西

方哲学来对中国传统儒家人性伦理思想作出重新的诠释。

二、佛学料简：从批判唯识与兼采唯识到人性的觉性

熊十力对佛教唯识学“寂灭性”义理采取批判的态度以讨论人性的“觉性”问题。其著作《新唯识论》，名为唯识，实为批判唯识、援佛入儒的哲学著作。熊十力的这种为学路向，受到了王船山的影响，熊十力晚年在起居室悬挂的君师帖中，左即为船山。船山出入佛家，于唯识学著作有《相宗络索》、《三藏法师八识规矩论赞》。船山虽然批判佛学，不过讲人性“日生日成”的观点明显也有唯识学种子熏习说的影子。熊十力认为人性在道德本体层面有一种内在的“觉性”，反对以玄奘唯识学为代表的印度佛学的“寂灭性”。对于孔子“仁者静”的话语，他承认“是则性体寂静”，但是“孔子不止说个寂静”^{[1] 382}。这种“觉性”在于一种生化不息的动态过程，他说：“妙悟寂者，于寂而识仁，以其不滞寂故。我们于儒家所宗主的《大易》一书，便知他们儒家特别在生生化不息真机处发挥。”^{[1] 391}熊十力承认自己是宗于易学的，易之生化变动正是觉性的体现，与佛家的寂灭性自然是格格不入的。他还把儒佛关系作了比较，说：“儒者之道，直从天德流行处着眼，（天德谓本体，与佛言圆成或真如者相当。但佛氏偏领会其寂，故不于本体上说流行。而儒者则于寂而见其生生化不息之健，二家遂殊途。）”^{[7] 73}可见，佛儒之间的区别是很明显的，佛家追求于“寂灭”，而儒家喜谈“流行”、“生化”，也就是“觉性”。

熊十力对人性“寂灭性”的批判还引发了与吕澂关于佛学根本问题“性觉”与“性寂”说的一场辩难。名为佛学根本问题讨论，考虑到熊十力归为儒家阵营，学界多定性为“佛儒之争”。这种争论势必与人性问题有莫大的关联。吕澂把孟子的人性善阐释为本体的清净义、寂灭性，他说：“性本净即本性净，自性净之义。与孟子所云之本性同，但为当然，而非已然。”^{[8] 871}吕澂在很多篇章中言佛法的根本为“心性本净，客尘所染”，用此来融通儒家的性本善说。“当然”是从佛性之因来说，即是说人人皆有佛性，在儒为善性；“已然”是从佛性之果来说，即已修达佛位，在儒为成圣。吕澂的观点肯定是受到其师欧阳竟无的影响了。欧阳竟无在《孔学杂著》中会通孔佛，就用“寂灭”、“寂静”的观念来融释儒家“至善”、“诚”、“中庸”。那么，欧阳竟无、吕澂为何要用“性寂”来取代“性善”呢？徐清祥、王国炎认为：“性善论和性寂是不同的，性善论强调的是能知缘，而性寂论则侧重于所知依（实相）。而竟无正是在这里，以性寂取代性善。”^{[9] 142}他们是把大乘唯识学放在整个佛学的大背景下，溯源到原始阿含，回归到印度大乘瑜伽学，对中国佛学“性觉”说作出几乎彻底的否定，这是内学院一系唯识学最明显的特色。熊十力批判的“寂灭性”正是内学院所宗的以玄奘所传唯识学为代表的印度佛学，而对中国佛学如来藏系的“性觉”说，熊十力在学理

层面基本上是持肯定态度的。熊十力在《破破新唯识论》中解释佛经“清静”为“善”义，他说：“然本性难以善名，却无妨说之为善，（经云‘清静’，亦即善义。）唯断断乎不可说为恶耳。此须将佛家经论，字字反之身心，辛辛苦苦做过一番工夫，方见自性清静。”^{[1]158}熊十力在本体层面言“性善”，为何要取性善而不取性寂呢？这多少有些如来藏系佛学“性觉”说的意味。熊十力认为佛家的“净”，滞于空寂，虽然他很赞成大乘空宗已“见体”了，但是本体更应该是“刚健”的、“变化流行，生生不息”的，这种本体的觉性是很明显的。所以，熊十力更喜欢用“善”字，善有流行觉动之意。

梁漱溟也批评了人性“寂灭”说，主张一种“自觉”性。不过，梁漱溟对待唯识学的态度并不像熊十力那样全盘否定，而是积极地采纳唯识学义理为其所用。他说：“然而无谓人性遂如素丝白纸也。素丝白纸太消极，太被动，人性固不如是。倘比配虎性猛、鼠性怯、猪性蠢而言之，我必曰：人性善。或更易其词，而曰：人之性清明，亦无不可。”^{[4]11-12}还说：“人之性善，人之性清明，其前提皆在人心的自觉能动。”^{[4]151}虽然梁漱溟这里没有明确提到佛家的观点，但是我们从梁漱溟出入佛学，由佛入儒的学术路向来看，他也是批评佛家的“性寂”说的，说“素丝白纸太消极，太被动，人性固不如是”。并且他赞成人性的“自觉”，说人性善且清明“皆在人心的自觉能动”。不过他与熊十力的区别在于，熊十力批判佛家，而梁漱溟直至晚年忠于佛教信仰不变，所以他更易其词，说“人之性清明”。“清明”词为梁漱溟自创的，而这恰恰反应了梁漱溟在佛儒之间调和的立场，人性既有佛家清静寂静义又具有儒家自觉明朗的善性。关于儒佛关系，他曾作《儒佛异同论》，也许梁漱溟说的最有道理，虽然学界将其纳入新儒家行列，不过他并不完全偏袒哪一方。他说：“最微妙复杂难知的莫过于人的心理，没有澈见人性的学问不能措置到好处。……世界上只有两个先觉：佛是走逆着去解脱本能路的先觉；孔子是走顺着调理本能路的先觉。”^{[9]199}关于“本能”、“直觉”，他还在《东西文化及其哲学》“现量比量直觉三作用之说明”中把“直觉”与唯识学因明所说的“非量”等同起来。这个“本能”、“直觉”在儒则为孔孟的仁、良知、善性，在佛则为佛性。足可见，梁漱溟在融通儒佛关系上的良苦用心。

由上所述可见，熊十力和梁漱溟均对佛家人性“寂灭性”的观点持批评态度从而提倡人性的“觉性”。但是，梁漱溟并不像熊十力那样完全否定了玄奘所传唯识学“性寂”说，而是兼采了唯识学义理，除了突出人性的“自觉性”，还强调人性的“清明”义。

三、儒学归宗：从崇孟与尊孔到人性本善说

熊十力推崇孟子，倡孟子的性善说。熊十力在《新唯识论》“答问难”中说：“从来言性者，不辨天性（‘天命之谓性’省言天性。）与材性，故成胡乱。朱子注《论语》‘性相近也’章，似欠分晓。荀卿董仲舒诸儒之言性，都只说得

材性。孟子灼然见到天性，故直道一善字。”^{[1]643}这里有几个问题需要辨明。首先，熊十力批判了荀子董仲舒等诸儒的材性说，他说：“客曰：‘人之天性本是至善，如何才性得有不善？’答曰：‘天性是本体，本体之流行，那有一毫杂染？’，‘而不善者，特气质之偏，因不齐之化而偶成其如是，要非天性之天然也。’”^{[1]643}熊十力在《十力语要》“答邓子琴”中还专门谈论了人性问题，认为材性说没有体悟到本体善，他说：“仲舒未见性，只是混材质与‘天名之谓性’为一，故未见性耳。”^{[2]298}接着，熊十力明确表态他推崇孟子的性善说，这也反应了儒学的一贯道统。熊十力把孟子的“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣”与《中庸》联系起来，认为这是孟子见体的明证。他说：“至《中庸》‘天命之谓性’，此性字便克就人生本原处而言。此章朱子注欠妥，今按天命性三名，所指目者是一。一者何？曰：本体是已，本体绝待，随义而异其名。……天命者，本体之之目，本体具万善，至美者也。”^{[1]642-643}熊十力说“本体具万善”时，已经明确把孟子的性善说和《中庸》天命说相结合，上升到本体的高度。从本体角度来言及性善，还影响到了后来的新儒家，他的弟子牟宗三就构建了道德形而上学。这也是熊十力“反求本心”，体悟心体“至善”、“至美”的道德修养方式之所在。

还需要提及的是，熊十力认为孔子言人性指的是材性，而非性善；而梁漱溟认为孔子的人性讲的就是性善。两人迥异的观点就要从孔子言“性相近”说起了。熊十力说：“如性相近也之性字，即材性之性，相近之言，即据中材立论，凡属中材，其材性皆相去不远，故云相近。但视其所习，习于上，则成上智矣；习于下，则流为下愚矣；故云‘习相远也’。”^{[1]642}关于孔子的人性思想历来就是有争议的，主要是根据《论语》的一句话“性相近也，习相远也”来判定，认为是性善、性恶或无善无恶的都有。这里，梁漱溟的观点与熊十力又不同。梁漱溟认为孔子说的人性就是善，他说：“要晓得孔子的‘性相近也，习相远也’，其性近就是说人的心理原差不多，这差不多的心理就是善。”^{[9]136}熊十力为何只是推崇孟子的性善而没有溯源到孔子呢？如果从“心学”学理上来看，这就与他的学术路向有关了。牟宗三概括说，《新唯识论》“融摄孟子、陆王与《易经》而为一，以《易经》阴扩孟子，复以孟子陆王心学收摄《易经》，直探造化之体，露无我无人之法体”^{[10]53}。但是我们不能就此认定熊十力把孔孟的道统打断了，其实在《新唯识论》中处处可寻有关孔子的言论，例如熊十力说：“我常以我之所体认，参之孔氏的话头，甚觉其可相印证。……孔子所谓仁，即斥指心体而目之也。仁者，即谓证得仁体的人。”^{[1]382}只不过从学术路径上来看，熊十力确实只推及到孟子这一步。

梁漱溟最推崇孔子，主张孔子性善说。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中有大量篇幅是谈论孔子的。唐凯麟、王泽应在《20世纪中国伦理思潮》中就认为梁漱溟建立了一种新孔学伦理思想，说梁漱溟“倡导新孔学，主张伦理本位”^{[11]143}。梁漱溟在《东西文化及其哲学》“孔子性善的

理”中主张孔子讲人性是善的,他说:“孔子虽然没有明白说出性善,而荀子又有性恶的话,然从孔子所本的形而上学看去其结果必如是。那《易经》上继之者善,成之者性,百姓日用而不知的话,原已明白;如我们前面讲仁的话内,也已将此理叙明。”^{[6]135}接着,梁漱溟对胡适认为孔子“不信好德之心是天然有的”观点是批判的,一再主张人性善具有先天的本能和直觉。这个直觉是什么呢?他说:“此敏锐的直觉,就是孔子所谓仁。”^{[6]131}而胡适倾向于人性善为后天的观点,明显有西方实用主义的影子。五四新文化运动期间,胡适等人往往是用西学来审视儒家伦理思想,而梁漱溟却扛着复兴儒家伦理文化的大旗,一个要“打倒孔家店”,一个要为孔子讨个说法。张岂之认为在对儒家伦理学的理性反思中,“全盘肯定或全盘否定中国传统伦理道德,都不是科学的态度,都不符合实事求是的原则”^{[12]395}。这种观点是较为客观的。需要注意的是,梁漱溟推崇孔子的同时,并不排斥孟子。在论“孔子之一任直觉”中,他以孟子为例,认为孔孟是一贯的。儒家说的“天命之谓性,率性之谓道”,这个率性就是“直觉”;孟子说的见孺子入井有“不忍人之心”,这种良知良能的善心,也就是后来王阳明所讲的“良知”道德本体。这正是梁漱溟“一任直觉”、“反求诸己”内省式修养方式之所在,这与熊十力是很相似的,大体上他们与孔孟、陆王心学一系的道德实践方式是一脉相承的。

由上所述可见,熊十力推崇孟子,倡孟子的性善说;而梁漱溟上溯到孔子,主张孔子的性善说。作为新心学的开

创者,两家用陆王心学内在的伦理精神来阐释孔孟人性思想,在道德实践中实现儒家“至善”的理想人格和境界。

[参 考 文 献]

- [1] 熊十力. 新唯识论[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [2] 熊十力. 十力语要[M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [3] 章太炎. 蓟汉昌言[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.
- [4] 梁漱溟. 人心与人生[M]. 上海: 学林出版社, 1984.
- [5] 梁漱溟. 梁漱溟讲孔孟[M]. 李渊庭, 整理. 北京: 中国和平出版社, 1993.
- [6] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M], 北京: 商务印书馆, 2005.
- [7] 熊十力. 十力语要初续[M]. 上海: 上海书店出版社, 2007.
- [8] 吕澂. 辩中边论讲要[M]// 吕澂佛学论著选集: 第 2 卷. 济南: 齐鲁书社, 1991.
- [9] 徐清祥, 王国炎. 欧阳竟无评传[M]. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1995.
- [10] 郭齐勇. 熊十力思想研究[M]. 天津: 天津人民出版社, 1993.
- [11] 唐凯麟, 王泽应. 20 世纪中国伦理思潮[M]. 北京: 高等教育出版社, 2003.
- [12] 张岂之, 陈国庆. 近代伦理思想的变迁[M]. 北京: 中华书局, 2000.

(上接第 29 页)

三、结 语

东方的佛家思想和西方的精神分析理论不仅有着理论上的很多不谋而合, 早期的一些精神分析学者甚至直接借鉴了很多东方佛学的思想来完善精神分析的理论。从这里我们一方面可以看到东方佛学在对于人的心理领域的探究方面所具有的一定合理性; 另一方面也可以看到西方的精神分析学派在起源和发展过程中, 受到的东方佛学

思想的直接或间接的深刻影响。

[参 考 文 献]

- [1] 弗洛姆, 铃木大拙, 马蒂诺. 禅宗与精神分析[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1987.
- [2] 弗洛伊德. 精神分析引论[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2000.
- [3] 冯川. 荣格的精神[M]. 海口: 海南出版社, 2006.