

熊十力大同理论的性质转向

——以《读经示要》《乾坤衍》为对比

◎ 常 达

内容提要 无论从千差万别、无可言齐的人类气禀上讲,还是从生生不息、刚健日新的世界变化上讲,早年的熊十力在写作《读经示要》时,都未曾认定一种“人人都是圣人”的大同能够真正到来。直到熊氏晚年在《乾坤衍》中再次重点抉发《礼运》与大同之义时,他才抛开了重重疑虑,将大同视为孔子外王学的唯一目标。熊十力的这一转向有着内外两层因素:一方面,熊氏认为孔子晚年坚守大同而弃绝小康,倡导民主革命,他从“体用不二”出发,彻底否定了礼乐与圣人的合理性;另一方面,晚年的熊十力处在国家建设的关键时期,更加重视社会制度的构建问题。在他看来,大同拥有民主、均平、公共的特质,能够为社会主义制度建设提供方案与目标。由此,大同从个体道德的修养转变为对现实世界的改造,获得了超越道德理想的实践意义。

关键词 熊十力 大同 《读经示要》《乾坤衍》

[中图分类号]B25 [文献标识码]A [文章编号]0447-662X(2024)01-0111-08

DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.2024.01.005

一、引言

在20世纪前期的著名思想家中,熊十力因其刚健日新的学问风格与“六经注我”的宏大气象为人熟知。作为一名儒者,熊十力的儒学研究具有极为鲜明的个人特色,他不拘于今古文之争、汉宋之学,也不采任何师法、家法,而是完全依凭自己对经典的认知进行判断。其最为著名的观点,便是将孔子之学一分为二,称为内圣学与外王学。熊氏认为,孔子一生对于内圣学只是逐渐深入,没有经历重大转变;而外王学则不同,孔子在五十岁以后始作六经,从根本上推翻了早年学说,标志着外王学的真正形成。因此从时间上,外王学又当分为早年之学与晚年之学。二者区别在于,孔子早年仍旧沿袭唐虞、三代圣人的理想,欲要得君行道;而五十岁以后,始萌发革命与民主思想,并决心废除私有而倡导公天下,于是作六经以传后世。在这一理解下,以“天下为公”为核心的《礼运》大同学说便成为熊十力外王学中的重要组成部分。他说:“天下为公之大道是六经外王学一贯旨趣。”^①

然而,大同虽是外王学“一贯旨趣”,但熊十力对大同性质的理解却似乎并未一以贯之。自其1945年在《读经示要》中提出大同以来,再到新中国成立后的《论六经》《原儒》,直至晚年的《乾坤衍》,熊氏的

^① 熊十力:《原儒》,《熊十力全集》第6卷,湖北教育出版社,2001年,第758页。



大同理论整体呈现出不断变化的立场,令人难以把捉。对此,学界评价褒贬不一,比如其老友梁漱溟指出熊氏全然不理睬社会文化的发展规律与经济基础的作用,而其用来描述大同的种种现代词语,更是不求甚解地滥用名词,张冠李戴。^①郭齐勇说道:“拿《读经示要》与新中国成立后的《论六经》、《原儒》、《乾坤衍》相比较,基本理论是一致的,有一些思想更有发展,当然也有一些冗复拖沓之处,但绝对不是什么‘负积累’或‘标志着他学术水平的倒退’。”在他看来,“熊先生的政治理想和实践,始终是与人民、与历史进步的趋势相一致的”,因此即便其前后期有所差异,也仅是必然的思想发展。^②而李祥俊则认为,熊十力的外王学自《原儒》起产生了一次“裂变”,表现在“与他之前的《读经示要》等著作相比,诠释方法上更主观,思想内容上更多空想”。但他同时承认,这种“裂变”的产生出自熊氏会通儒家经典与社会主义理论的努力,应当报以“同情的理解”。^③

据此,本文想要探索的是:熊十力的大同理论是否随其外王学的前后之别而有所改变?若有,那么这一改变究竟只是对早年之学的进一步推演,还是确有性质上的转向?在这一改变背后,是基于熊氏学术的内在径路,还是受时局变换、思想潮流影响所致?从熊十力的写作历程来看,《读经示要》是其首言大同之书,他在“群经九义”中以大同为人类之最高愿欲;而《乾坤衍》作为熊氏之“衰年定论”,最终选择以社会主义来诠释大同。因此,本文便以《读经示要》与《乾坤衍》两部书为对比,尝试从熊十力大同理论的首尾两端出发,对这一问题展开讨论。

二、道德乌托邦:《读经示要》中的“愿欲”式大同

《读经示要》是熊十力第一部专门论述儒家经学的著作。是时熊氏正于重庆北碚勉仁中学掌教,有学生问起,如今是否还应当读经,经书中又有何大义?这番问话促使熊氏写就了《示要》一书,书中对孔子与六经之要旨作出了详细的分疏。在第一讲“经为常道不可不读”中,熊氏将群经之常道概括为九义,其中第一、六、七、八、九诸义都与大同直接相关。他在“一曰仁以为体”中开宗明义写道:

天地万物之体原,谓之道,亦谓之仁。仁者,言其生生不息也。……圣人言治,必根于仁。易言之,即仁是治之体也。……行之一群而群固,行之一国而国治,行之天下而天下大同。^④

在熊十力的内圣学体系中,常常将本体之名称为“乾元”。他认为《易》以乾元为首,《文言》又释云“元者,善之长也”,便意味着乾元二字是天道与人道所共同禀赋的源头,因此是宇宙万有之本体。但同时,乾元只是本体的其中一种名称。他说:“仁实为元,仁即道体。以其在人而言,则谓之性,亦名本心,亦名为仁。以其生生不已,备万理,含万德,藏万化,故曰仁。”^⑤简而言之,本体之名号甚多,而“仁”乃是乾元在人道上的体现。“仁”的本体性表现在它没有一毫私意杂染,因而能与天地上下相流通,生生不息,并广爱万物。那么,为何熊氏认为由仁体可达天下大同?这又与他对何谓大同的理解有关。

熊十力心中的大同,可用群经第九义“群龙无首”以蔽之。他将“群龙”解为“人人有士君子之行”,又将“无首”解为“无种界,无国界,人各自由,人皆平等,无有操政柄以临于众庶之上者”。^⑥可以看到,二者分别代表了熊氏在道德与政治上的考量:从人类秉性上讲,大同社会中人人都德性完备,就如孟子所言“人皆可以为尧舜”;而从社会形态上看,大同应当是完全自由、平等的民主社会。重点在于,熊氏并不认为这两方面能够等量齐观,在他看来,后者只能建立在前者的基础之上:

夫大同之盛,至治之休,虽中土圣哲之理想,然为人类前途计,要当向此正鹄而努力。但至治,非全人类同履道德之途,则不可几及。^⑦

① 详见梁漱溟:《读熊著各书书后》,《熊十力全集》附卷上,湖北教育出版社,2001年。

② 郭齐勇:《熊十力传论》,中国社会科学出版社,2013年,第208~210页。

③ 李祥俊:《〈原儒〉的裂变——熊十力晚年外王学体系新建构探析》,《孔子研究》2012年第1期。

④⑤⑥⑦ 熊十力:《读经示要》,《熊十力全集》第3卷,湖北教育出版社,2001年,第581、624、618、617页。



然此事谈何容易,必全人类共勉于道德,而后可能耳。夫世至大同,人类道德,固已进矣。否则无由大同,此余之所知也。^①

可以看到,熊十力对大同的想象根源于道德二字,而其所言之道德便来源于仁体。他说:“(道德)即随处体认仁体而实现之,非离仁体,别有道德可说也。”^②因此,想要实现“群龙无首”的大同,必须使人人之道德水平达到圣人般的境界;而若要提升道德,使世人变为“群龙”,便只有先复归人之本性,也就是人心所固有的、普遍的至善仁体。在熊氏看来,这才是大同世界之本:“夫教化修,人皆全其所性之正。而免于狂迷之行,此治本也。然亦必改造社会结构,使与大同世界相适应。”^③

由此可见,在体用一源的意义上,熊十力以“乾元”之本体(即仁体)推演出的大同,必然是一种“人人皆为尧舜”的社会。这是因为,熊氏眼中的仁体至大无外、含藏万理,是一切宇宙万象与社会人生存在的根本。它对应于人道上,便能使人万德纯备,是“以实现天道于己身,而成人道,立人极”;^④对应于治道上,便是“人道底于至治之体”,是彻底平等、独立、自治、自尊的大同。鉴于此,无论是代表刚健、生生之德的“群龙”,还是代表理想政治的大同,其本质都是对乾元本体(即仁体)的复归。

然而,由仁之本体推至的理想社会,仅仅只能代表熊十力大同观中的一个侧面。在熊氏的内圣学体系中,还存在着另一些无法真正兼容于大同的因素,最早萌芽于《新唯识论》的《转变》《明心》两章,又在《读经示要》中得以彰显。概而言之,可以归纳为两点:其一,熊氏认为世间万物“刹那生灭,创新无已”,这就意味着世运之否泰交迭亦无止境,永远处于变动不居、刚健日新的状态中,不可能存在绝对完美的世界。其言:“每一阶段中,各有其所谓否或泰。即最后达于吾人理想之大同世界,恐亦不能长泰而无否,或既否而不复泰。则以世界元为相对,而人间世终无绝对的善与美。”^⑤其二,熊氏虽认为人先天便具有无所杂染的“圆成实性”,但毕竟禀气以生,因此必然会有气禀所拘、人欲所蔽。他感叹道:“智愚之禀不齐,天也……体质强弱,亦缘天赋,不可齐同……欲以人力致之,决不能也。”^⑥换言之,只要人类还由父母生养、以肉身的形态存活于世,就必然无法达到人人皆圣的境界。

这样一来,否泰交迭的世运与至善至美的大同,千差万别的气禀与众生如一的仁体,就在根本上构成了内在紧张。因此在《示要》一书中,我们可以常常读到熊十力的纠结与两难,他一面向往着大同,一面又强调着世界的永久相对性。于是,他将这种“不得已”转化为对至善之境的追求过程,并最终以“愿欲”二字为大同定性。他说:“则谓大同之世,人各自由,人皆平等,无待立政府,无须有执政者。此固人生最高愿欲,所当悬的以趋,不容自馁者也。”^⑦“故智愚、强弱、众寡、勇怯、终古千差万别,无可言齐。然则,所谓人各自由,人皆平等者,人人各得分愿。”^⑧何谓愿欲?熊十力专门解释道:“夫愿欲,……与世俗所云欲望不同。……愿欲者,至公至明也。《论语》曰:‘我欲仁,斯仁至矣。’《孟子》曰:‘可欲之谓善’。此两欲字,乃此中愿欲一词所本。”^⑨由此可见,“愿欲”并不等同于欲望,它不是对身外之物的追逐,而是人本性之中对至善至仁的无限渴求。同时,“愿欲”寄托于追求至善的过程,而不苛求目的最终的实现。熊氏甚至认为,正是由于大同之治永无达到的可能,才赋予了人类不断前进的动力:“人生之精进不已,改造无息者,正赖有此难偿之愿欲。……群龙无首之治,人类最高愿欲也。可偿与否,非所计也。愿欲而必其偿,则下等欲望也。”^⑩

对尚在写作《示要》的熊十力而言,由“仁体”推演出的大同就像一个迷人的乌托邦,承载着他对于人类所有美好道德品质的想象。但他同时也明白,乌托邦的绝对性与现实世界的相对性是无法共存的,世界永远不会彻底离开差异性的土壤而成为空中楼阁。因此,他只有将这一道德乌托邦转化为一种“愿欲”,并在

^{①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩} 熊十力:《读经示要》,《熊十力全集》第3卷,湖北教育出版社,2001年,第622~623、624、1056、993~994、622、623、622、623~624、619页。

^④ 熊十力:《原儒》,《熊十力全集》第6卷,湖北教育出版社,2001年,第568页。



最大程度上设想了人类所能获得的自由与平等的界限,那就是“人人各得分愿”。如果说人因气禀所限,永不可真正齐一,那么,若能在各人所有之本分上,得自遂其愿、各得其所,也可称得上是最近于大同的目标了。

三、社会主义实践:《乾坤衍》中的“蓝图”式大同

起草于1959年、历时两年完稿的《乾坤衍》,被熊十力视为自己的“衰年定论”,亦是其生前最后一部完整、系统的学术专著。在书中,熊氏从《易》之乾坤二卦出发,细密地阐发了自己由内圣到外王的推演过程。彼时的熊十力,已亲眼见证了从抗战胜利到中华人民共和国成立的那段历史,其哲学体系也在马列主义思想的熏陶下,日趋变化、成熟、稳定。尤其自《原儒》《六经为孔子晚年所定论》等著作以后,熊氏基本形成了一套与《读经示要》时期差别显著的外王学观念,这套观念延续至晚年的《乾坤衍》中,并直接影响了他的大同理论。

与《读经示要》等著作比起来,熊十力在后期最大的变化,是将大同直接与社会主义相比附。虽然熊氏在《示要》中也曾想象过大同社会的种种形态,如无家界、无国界、无种界等等,但从未以某种制度思想为其定义。然而,他却于《乾坤衍》中总括《礼运》“大同”章之章旨云:“详玩经文,明明是社会主义。”^①那么,后期熊十力眼中的大同,具有哪些社会主义特征呢?

首先,熊十力在《读经示要》与《乾坤衍》中,均对迈向大同的三个阶段作出了细致的划分。将《春秋》三世说与《礼运》“大同”章相对应,是熊氏的一贯立场,因此他认为,在达到大同社会(即太平世)之前,必须要经过据乱、升平两个阶段。他在《示要》中说道:“据乱世,治起衰乱之中,人民之智、德、力未进也。其时,天下不可无君主。……至升平之治愈进,……而君主但拥虚位,虽尊宠之至极,而只如偶像,为群众所具瞻而已。及进太平,则君位殆全废,而任公共事业者,一由乎选举。”^②可见,熊氏即使是在升平世中(熊十力将其视为大同初期),也仍然对君主存在的必要之处给予了肯定。但在《乾坤衍》中,熊十力的思想发生了转变。他这样描述道:

《春秋经》首明据乱世,消灭统治,拨去乱世,反诸正。是为革命初步成功。

从此,入升平世,升平世是领导建设时期。……建设大计,首须树立新国家之规模。^③

《春秋》太平世,不要国家,不要政府,却不是全无组织。孔子《礼运经》主张天下一家。天下一家者,即是建立全世界人类共同生活制度。^④

以上这些文字,均是熊氏对于《礼运》“大同”章首句“大道之行也,天下为公”的解释,代表了他心目中通往大同的根本途径。第一个阶段的“革命”,指的是消灭君主制度,实行民主革命。熊十力不止一次强调,革命并不是革除暴君,而是“荡平统治阶级”,“天下庶民互相联合,出而革命”。革命完成之后,便来到第二个阶段,即建设新国家。熊氏认为,《周官经》是升平世阶段的制度总纲:“《周官经》于革命初成,创立领导制,暂行国家社会主义,故有此制也。”^⑤直至太平世来临,人人皆能自治,便无需有任何国家、政府,全人类得以相亲相爱、共同生活。从这三阶段可以看出,熊十力对于如何达至大同的路线规划,看似以《春秋》三世为纲,实则以太平世实践为本。

然后,对于如何才能达至大同的手段与方法,熊十力的选择也发生了变化。前文言道,《读经示要》中的大同以仁体为基础、复性为旨归,因此熊氏将礼乐视为通向大同的必由之路,极为重视礼乐对人之道德、性情的涵养。他说:“圣人礼乐之用,合政治与道德为一。但欲穷礼乐之原,须证见本体始得。政治道德合一,此乃儒者精神。世界如期大同,非由此道不可。”^⑥熊氏对礼乐道德的推重,与他前期将大同视为一种道德乌托邦的理解若合符节。然而,由于在《乾坤衍》中,大同与现世中的社会主义革命与建设产生了紧密联系,熊十力后期对大同的理解就更多落实在了社会制度之上。对他而言,礼乐道德在他

①③④⑤ 熊十力:《乾坤衍》,《熊十力全集》第7卷,湖北教育出版社,2001年,第425、421、423、632页。

②⑥ 熊十力:《读经示要》,《熊十力全集》第3卷,湖北教育出版社,2001年,第1044、607~608页。



的社会主义式大同建构中,显得不那么具有直接效用,所以《乾坤衍》在谈到相关问题时,几乎不再提及“仁体”“礼乐”“复性”等词语。相对地,出于对社会主义实践的重视,等到熊十力作《乾坤衍》时,他眼中值得肯定的礼乐之事只剩下《礼运》《周官》两经,且这两部礼经的意义并非使人共敦道德,而是对于社会革命与国家建设的规划:

《礼运经》是破除旧社会宗法思想,解脱古帝王种种不平的教条之束缚。……至于天下一家一语,明明是提出将来必然要建立全世界人类共同生活制度。^①

《周官经》则于统治层推翻之后,积极建设新国家。对内,则急于作动人民,取消私有制,土地国有,一切生产事业皆是国营。新制度之建立,以均与联两大原则为依据。^②

熊十力认为《易》《春秋》《礼运》《周官》四经同条共贯,均属于孔子晚年遵行“天下为公”的大道学说,其鹄的就指向太平大同之治。而从其描述来看,熊氏的大同设想开始弱化其纯粹道德乌托邦的一面,渐渐转变为可以付诸实践的社会目标。甚至在他所规划的步骤中,每一阶段都是清晰而实际的,具有极强的可操作性:首先是通过革命消灭统治阶级,实行全民民主;然后废除私有,在公共均平的基础上开展国家建设;最终国家也将消失,成为一种文化团体,便可实现全人类共同生活的大同世界。在熊氏眼中,《礼运》与《周官》二经讲述的就是如何通过革命与建设来达到大同,可惜数千年来的儒者均未真正理解其义。因此,他极为痛心地慨叹道:“故孔子作此经,(此者,指《礼运经》)必破小康而后可期大道之行也。……《艺文志》既夺孔子之《周官经》以付周公,又屏弃《礼运经》而不言,则《春秋》升平世,领导之方针与规制,全不可见。如何达到太平世,亦不可知也。孔子岂是空想的议论家乎?”^③

孔子并不是“空想的议论家”,这一立场贯穿于《乾坤衍》始终,也导向了熊十力对大同必可实现的坚定信心。如果说他在《读经示要》中描绘的仍然是一种“愿欲”式大同,那么在《乾坤衍》中,熊十力展现在世人面前的便是一幅“蓝图”式大同。“蓝图”式大同的最大特点,就是具有明确的行动目的与详细、周密的计划过程。他再未提及《读经示要》中处处强调的“愿欲”一词,也不再纠结于“绝对的真善美”与“相对的气禀”之间,而是着重发明孔子思想的科学性与实践性:“孔子倡导社会革命思想,绝不逞空想,绝不作空理论。纯以科学实事求是之精神与方法,拟定实行计划。期于理论导引实行,实行证明理论。”^④

概括来讲,熊十力在《乾坤衍》中展现出的大同思想,与前期相比,主要存在三方面特点:其一,熊氏认为,《礼运》大同之说与社会主义思想具有高度一致性,且必须通过三个阶段的革命实践方可实现;其二,想要达到大同,仅仅依靠礼乐道德的教化力量是不够的,更重要的是脚踏实地进行社会主义国家的制度建设;其三,这样的大同并非遥不可及的空想与奢求,既然六经中本就有着科学的指导方法,那么依照这些方法,便必然能够改造现实。通过这一判断,大同就不再是一种“难偿之愿欲”,它所展现出的民主、平等、自由、公正等特质,终于通过“社会主义”这一新的思想形式,拥有了付诸实际的可能。

四、熊十力大同理论转向的内外因素

熊十力笔下的大同,从前期的温和渐进到后期的积极革命,存在着态度与立场上的差异。它并不仅仅反映出了“有君”与“无君”之间的区别,其背后还关涉着熊十力对儒家、孔子与大同性质的理解。早年的熊十力,认为孔子之学有大义、有微言,并云:“一断以礼义,是谓大义。若三世义,则微言也。”^⑤而在《乾坤衍》中,熊十力推翻了这一看法,认为大义、微言之分乃是“汉人诬圣”之词。事实则是,所谓大义便是“小康礼教”,以维护君主统治为要,是孔子早年之学;而微言是“大道之行”,主张天下为公、志在革命,是孔子晚年所定论。大道与小康之间,“一公一私,如划鸿沟,互不相通”。由此,我们便不难理解,

①②③④ 熊十力:《乾坤衍》,《熊十力全集》第7卷,湖北教育出版社,2001年,第345~346、631、422、630页。

⑤ 熊十力:《读经示要》,《熊十力全集》第3卷,湖北教育出版社,2001年,第1003页。



熊氏强调应由圣人(君主)之治逐步通向大同,正与其早期对“大义微言”中礼义、三世的肯定有关;而晚年之所以倡言革命,也正是其最终弃绝小康礼教,独尊大道之公所致。

不过,除了针对传统儒家的认知有所转变以外,熊氏后期大同中的革命与实践倾向还与其内圣学中的体用论有关。对此,我们可以从《读经示要》与《乾坤衍》对于《易·乾卦》“首出庶物,万国咸宁”一句的理解差异中入手。

熊十力在《读经示要》中,这样解释道:

首出庶物者,以大君超越庶物,喻乾元性体,独立无匹也。前言用九见群龙无首者,谓即用即体,非有超脱于大用流行之外而独在之体也。……此言首出庶物者,乾元既为万物之本体,今剋就乾元而言,则乾元自是超越万物而独立无匹。……万国咸宁者,以大君统万国,而万国咸宁。古代中国,内而九州,外而四裔,无数国家,联合而共戴一王。^①

在这里,所谓“首出庶物”,便是指作为首领的圣人(或大君)应当领导群众;只有当大同最终形成后,再无圣凡之别,才可彻底摒弃君主,达到真正的平等。但是,熊氏在《乾坤衍》中再次申发此句之义时,却与前期大相径庭。他说道:

“首出庶物”云云,本谓天下劳力庶民,当倡首革命,同出而共治天下事,不应有统治阶级存在也。……余谓“首出庶物,万国咸宁”者:万国,犹言全世界;庶物,谓万国民众。民众久受压迫,今乃万众同党,首出而革命,合力推翻统治,本“天下为公”之道,开大众互助之基。^②

熊十力通过架空“首”字所代表的含义,彻底消解了圣人之治的必要性。“万国咸宁”背后是万民同觉、大众互助。熊氏这一转向背后的深层原因,来源于他对“体用不二”之义的透彻体认。

虽然熊十力很早便提出了体用不可相离的观点,但从《读经示要》中可见,他当时仍然认为乾元性体“超越万物而独立无匹”,正如同“大君超越庶物”,由此才会出现对圣人之治的肯定。而在《乾坤衍》中,他的体用论更加成熟,最终确定体必成用,用必有体,现实世界以外不存在超越万有的根源。陈来指出,熊十力后期哲学之所以重要,就在于他晚年所提出的“体用不二、即体即用”的体用关系结构论。^③并且,这种体用结构更侧重于“即用而言体在用”的特征,因此后期的熊十力便不再谈论乾元性体的“独立”一面,而是着重强调“实体不是超越万有之上”。

“体用不二”导向了对超越性的“天帝”的否认,同时也是对作为“天”之子的君主凌驾于人民之上的批判。在熊十力看来,天子与庶民的根本区别,就在于前者作为名义上的“天”之子,乘有自天而来的神圣使命。正是“天”的存在,使天子拥有了普通人所不具备的品质,并以此统领、教化万民。因此,“天”的神圣性与超越性是天子的正当性来源,一旦将其剥离,则天子亦将不复存在。而在熊十力“体用不二”的理解中,“天”等同于“万有之元”“众善之长”,也就是宇宙万化流行的本体,它内在于万物之中,所谓“即万有即实体”,不可析之为二。既然一切万物都平等地拥有“天”之实体,那么自然不存在天子与万民的尊卑之别,君主制的根基也灰飞烟灭。是以熊十力总结道:“外王学之无君,本于内圣学之无神。”^④若依此逻辑,那么大同之所以必须要消灭统治、否认圣人的缘故,也就不言而喻了。

除此之外,熊氏对体用关系的特殊理解还导向了他由内圣直通外王的实践自觉:

《大易》之内圣学,不许离现实世界而别求有所谓超越万有的寂灭实体,如佛氏之涅槃界。要在于现实世界而了悟其有实体。……此即外王学,裁成天地、辅相万物之弘纲,所由立定。而经纬万端之大业,所由开展。天下一家之规画,决定实施。余在前文,言外王之本在内圣学,其要旨在是也。^⑤

① 熊十力:《读经示要》,《熊十力全集》第3卷,湖北教育出版社,2001年,第950~951页。

②④⑤ 熊十力:《乾坤衍》,《熊十力全集》第7卷,湖北教育出版社,2001年,第626~627、453、453页。

③ 陈来:《仁学本体论》,生活·读书·新知三联书店,2014年,第49~50页。



“体用不二”指的是实体与现象之不二,也就是说,想要探求万有之本源,必得从现实世界中入手;而一旦对宇宙人生的根本问题有所体察,必然会从己心推向万物,绝不可独善其身。正如周展安所言:“‘内圣’不是向内去探寻或者刮磨既定的‘良知’,而是向外,在广泛的社会活动中逐步活动的。这样理解就突破了以往对‘内圣’解释的个人化和道德化的层面,使与‘社会主义’相表里的‘革命儒学’获得了社会性的基础。”^①因此,熊氏以“成己成物”来描述内圣外王之一贯,并以“行动实践”解释“成物”云:“故外王之道,不托空言,存乎向往之真,见诸行动实践。实践不力,何能成物。王之义为往,富哉斯义!”^②

不过,要理解熊十力为何最终将大同定性为社会主义,仅仅从其学术脉络的内部入手仍是不够的。熊氏对政治与历史的格外关注,对社会与国家前途的挂念,始终贯穿于他的生命之中。他反复强调,“哲学不是空想的学问,不是徒逞理论的学问,而是生活的学问……人者不能离社会而存,不能离政治而生”。^③他的弟子徐复观甚至认为,其师的“哲学思想,实归结于政治思想之上,此乃中国文化传统及所处时代使然”。^④因此,其大同思想的转向,必定也与他所面临的时代背景与外部机遇相关。

从熊十力的一生遭际来看,他未满二十便投身兵营,虽然自三十以后开始专心学术一途,但年轻时的从戎生涯仍然对熊氏的学问与人生产生了深刻影响。作为一名“辛亥老兵”,熊氏对革命自然有着独特的体察。早在写作《读经示要》一书时,熊氏便已认定,革命并不是简单的反传统,而是同样需要借助传统的力量。因此,《易》中的“鼎革日新”、《春秋》中的“张三世”与佛经中的“刹那生灭”,都给予了他很大启发。然而,仅仅从经典中申发出的不断更化、日新无穷的理念,仍然偏重于哲学与理论层面,而未能带领熊十力直接走向社会革命的道路。或者说,正是出于其革命理论中内含的永久相对性,才使得熊氏将心目中的完美大同越推越远。

然而,经过十几载浮沉,熊十力作《乾坤衍》时已是暮年。当时的中国已经完成了暴力夺取政权的历史任务,开始迈入国家建设的行列。受此影响,熊十力在谈及革命时,不仅更多提及“消灭统治阶级,实现民主政治”的社会革命层面,还格外重视革命后的建国问题。这一问题意识的转变并非一朝一夕而成,实际上,在熊氏1949年以后的数部著作中均可见其端倪。《十力语要初续》曾记载过熊氏关于设立“中国哲学研究所”的规划,其中谈及应当如何看待政治社会之得失时,有一句颇耐寻味:“民国垂四十年,革命不知几度,吾总觉革命不难,革命而能建设诚难之又难,此非注意养才不可也。”^⑤这说明在熊氏心中,对比革命之“破”,建设之“立”才是更为重要、也更难做到的。

熊十力所言之建设,首先离不开革命对人心的根本性改造。出于启迪民智的愿望,进行民心建设的“人才”也并非通俗意义上的人才,而是通读经史之书、熟知中西文明传统的学者。他深知:“人虽感其积弊之深,而囿于习、劫于势,卒难变革,非有先觉以突化之功导其群,未有能革故取新者也。”^⑥以先觉者之功启导群众,这就是熊氏所言之“养才”,也是他为何想要创立“中国哲学研究所”的初衷。但除此之外,熊氏也越来越多地提及社会、经济等层面的制度建设,并且认识到,若仅仅依靠《易》与《春秋》中的革命哲学,便难以提出关于建设的具体指导。信奉“马列主义毕竟宜中国化”的熊十力,此时便将目光聚焦于《周官》一经上,直言其中详密的制度建构恰好与社会主义国家的建设方案相匹配。他在《论六经》中下定义道:“《周官》为社会主义。”^⑦而到了《乾坤衍》中,他更进一步指出,《周官》不仅能够解决建国问题,更能由此达到“天下一家”之大同:“《周官经》是革命初步成功后,领导新政建设之大规模。不经此一番

① 周展安:《“革命儒学”的政治构想及其哲学基础——以熊十力〈乾坤衍〉为中心》,《开放时代》2019年第3期。

② 熊十力:《乾坤衍》,《熊十力全集》第7卷,湖北教育出版社,2001年,第337页。

③ 熊十力:《十力语要》,《熊十力全集》第4卷,湖北教育出版社,2001年,第242页。

④ 徐复观:《熊十力大师未完成的最后著作——〈先世述要〉》,《徐复观文集》修订本第2卷,湖北人民出版社,2009年,第261页。

⑤ 熊十力:《十力语要初续》,《熊十力全集》第5卷,湖北教育出版社,2001年,第215页。

⑥⑦ 熊十力:《论六经》,《熊十力全集》第5卷,湖北教育出版社,2001年,第736、691页。



领导,无由达到天下一家。”^①“从《礼运》之改造社会思想,《周官》之领导生产建设,方信《春秋经》自消灭统治以达到太平世,裁成天地、辅相万物之盛,步步皆脚踏实地,不是空想的社会主义也。”^②

至此,熊氏大同理论转变的内外部原因,便可一一辨明。首先,在经典的认知方面,熊十力早期认为孔子之学兼具微言大义,后期则变为仅有微言而无大义。对大义所代表的小康之“私”的彻底抛弃,意味着熊氏对大同中礼乐与圣人的排斥。其次,熊氏内圣学中“体用不二”观念的最终成熟,使得其后期的大同理论更加倾向于民主与革命。并且,与早期大同观中强调道德、仁体与复性相比,熊氏后期更重视制度与社会的构建。这一转圜悄然改变了大同的立足之本,使其从个体道德的修养转变为对现实世界的改造,也促使大同理论拥有了笃实践履、经纬天地的内在本能。

并且,当时的熊十力面临着从革命转向建设的时代,因此其大同学说亦需要随之改变。相比于《读经示要》中所讲的仁体、礼乐与圣人,社会主义“步步皆脚踏实地”的特质无疑是更为切近,也更具有操作性。同时,社会主义展现出的民主、均平、公共的特质,也正是熊十力眼中大同的题中之义。因此,它不仅满足了熊十力对于新政建设的实际构想,还给予了他对于太平大同之世必将来临的信心。对衰年的熊十力而言,它就像一股新鲜血液,使本来渺远的大同活生生地出现在人们眼前。既然大同并不是一种至善至美的道德乌托邦,而是在现实中有着可付诸实践的科学方法,那么它也就不再是可望不可即的“愿欲”,而成为人类社会必可达至的终点。

五、余论

总的来看,熊氏大同理论的内在理路与他所面对的时代问题始终紧密相关,彼此成就。不断变化的时代背景促使着熊十力对既有问题产生新的思考,而新思想的形成也天然需要加入外来的新鲜血液。因此,熊十力后期的大同理论并不仅仅是基于早年之学的进一步开展,二者之间存在着性质上的转向;但同时,这种变化也不能简单地用“激进”“逢迎”或者“空想”进行评价。毋宁说,正是作为社会主义的大同才超越了“主观”与“空想”的道德理论层面,具备了塑造现世生活的可能。

然而有意思的是,后期的熊十力虽然对大同的实践冲动毫不避讳,但他的现实关怀却并没有指引其成为像好友梁漱溟那样的社会活动家。即使在梁氏着力开展乡村建设运动的那几年,他也对此殊无兴致,并没有将大同应用于现实的意向。他仍然坚信,改造世界的根本在于树立人的灵性生活与精神世界,因此必须注重文教,而文教又要服膺于孔子与六经。熊氏唯一的“实践”行为当属其完成《论六经》以后,便试图通过董必武、郭沫若、林伯渠等人将之上呈于毛泽东,希望能实现其培养人才、设立学术机构等愿望。在他看来,六经中指明了现成的通达大同的路径,其中以《周官》为蓝本勾勒出的社会主义、共产主义图景,更是熊十力对于现世大同的期待。刘小枫对此评价道:“‘大同’说是一种关涉人世生活方式的学说,或者说关于政治制度的学说,十力要求这样的学说既要有形而上学根柢,又要能够‘启导民群’,使得形而上学、政治理想与共和革命的实际需要建立起直接关联。”^③但除此之外,熊氏仍然以潜心研究、著书育人为主,作为一位清高而狂傲的哲学家,他的一生行迹似乎与其思想中的实践倾向并不十分一致。从后来的历史中,我们也并未看到其大同设想所留下的真实印记。或许,正是熊十力思想中直指人心的革命倾向与当下即行的实践要求,与他本人对于学理与现实之间距离的清醒认知,共同构成了其大同理论中最具魅力的双面一体。

作者单位:中国社会科学杂志社

责任编辑:王晓洁

^{①②} 熊十力:《乾坤衍》,《熊十力全集》第7卷,湖北教育出版社,2001年,第348、433页。

^③ 刘小枫:《共和与经纶——熊十力〈论六经〉〈正韩〉辨证》,生活·读书·新知三联书店,2012年,第58页。

