

## 恶的起源：熊十力与朱熹的比较

John Makeham 梅约翰

(La Trobe University)

恶的起源是熊十力（1885—1968）晚年著作《明心篇》焦点问题之一。<sup>1</sup>熊先生认为释迦牟尼佛和他的后学从来没有提出“痴惑”的起源问题：“人生诚有黑暗的方面，孰是有智而堪否认？但痴惑何处起此一问题，释迦氏与其后学始终不曾提出。”<sup>2</sup>无明和愚痴两个烦恼是痛苦和罪恶的肇因。他的意思是，尽管佛教徒把无明作为十二因缘的开始，但他们没有进一步追查无明等烦恼的本来来源。《明心篇》的目的之一就是要做到佛教徒所没有做到的。

本文试图论证熊十力和南宋理学魁首朱熹（1130—1200）在各自的核心理论的架构上具有一定的同构性。<sup>3</sup>这就意味着，或者熊十力有意地参照、吸取了朱熹本人的理论架构，或者（抑或而且）熊十力有意地参照、吸取了朱熹所吸取的理论架构。<sup>4</sup>

---

1 郭齐勇，“题记”《明心篇》，《熊十力全集》卷3（武汉：湖北教育出版社，2001年）页146：“《明心篇》曾于一九五九年四月由龙门书局印行。作者原作《体用论》（1958年），末章‘明心’因病未能完成。《体用论》出版之后，本论即以篇行世。”

2 熊十力《明心篇》，《熊十力全集》卷7，页182。

3 同构性就是事物相同的或者相类似的系统结构。举个例子，九大行星围绕太阳转动，电子围绕质子转动是这两个事物的同构性。

4 当然，熊十力对“心”以及有关概念的阐释也大量参照、吸取了王阳明（1472—1529）的思想，但那不是本文所关心的焦点。

## 1. 好人为什么做坏事？缘和因

依熊十力的观点，人生的境况 (the human condition) 是由行善、为恶的抉择能力所塑造的：“人生而含灵秉气，以成独立体。<sup>5</sup> 便能以自力造作一切善行与不善行。”<sup>6</sup> 那么，既然人有这个抉择的能力，为什么还会有人做坏事呢？熊十力再三强调，人的本性没有任何坏根：

人的本性元无一切坏根。(言本性中不曾含有一切坏的根也。坏，谓痴惑诸杂染。)<sup>7</sup>

人性本善，而良知即是本性，如何又作罪恶以致失良知、丧本性？据此而论，则人生罪恶断不可谓其出于良知或本性。然人之作恶犯罪者确尔不为少数，此亦无可否认。善恶矛盾之故，将于何处寻求？<sup>8</sup>

至于“善恶矛盾之故，将于何处寻求？”这个问题，熊十力和朱熹所作出的一致答复涉及两个因素，一为缘，一为因。这共同的因素表明，熊、朱各自的形上学系统的架构上具有显著的同构性。这同构性的第一个例证跟“性”有关系，第二个例证跟“心”有关系。

---

5 “独立体，谓身体。”《明心篇》，页 264。

6 《明心篇》，页 148-149。

7 《明心篇》，页 183。括号内为熊氏自注。

8 《明心篇》，页 269-270。

### 1.1 形气为缘（条件）

道德行为根基于本性或真性，<sup>9</sup>即便性与气相结合而构成人体，道德行为依然要赖于本性才能实现：

人之德行根于性……然人既稟性而生，则成为形气的独立体，便有权能。可以率性而为善，亦可以违背本性而顺从躯体的盲动，用纵其恶。<sup>10</sup>

熊十力对于“人为什么做坏事”一问题，首先指出尽管人的心应该控制人的身体，但是有的时候人的身体反而控制人的心。<sup>11</sup>接着就说明身体也能遮蔽本性的自觉：

我生自有真性。然而自有生以后，则为形气的躯体所遮蔽，乃冥然莫能自识其本性。<sup>12</sup>

在此段，熊十力区分了真性与人生下来后具备真性的具体状况。生下来后，此真性或者本性才开始受到形气的障蔽。

朱熹也有类似的论述。与程颐（1033—1107）和张载（1020—1077）一样，朱熹也区分了“气质之性”与“天地之性”。但是，在程、张那里这个区分是用来划分两种不同的性，而朱熹用这个区分来辨别同一

---

9 熊十力将真性也当作实体，见《明心篇》页 230：“实体即是我生真性。”熊氏在 1944 年语体文本《新唯识论》写道：“本体乃真性之异语。以其为吾与万物所以生之实理则曰真性。即此真性，是吾与万物本然的实相，亦曰本体。此中实相犹言实体。”《熊十力全集》卷 3，页 20（武汉：湖北教育出版社，2001 年）。

10 《明心篇》，页 229。

11 《明心篇》，页 207-208。

12 《明心篇》，页 230。

个性的两种状态。<sup>13</sup>对朱熹而言，天地之性纯是理，而气质之性是理寄托于气质状态下的性。这个区分就代表着本体状态的性（亦称为太极、理）与发用状态的性：

人有此形气，则是此理始具于形气之中，而谓之性。才是说性，便已涉乎有生，而兼乎气质不得为性之本体也。然性之本体，亦未尝杂。<sup>14</sup>

天地之性（天命之性）纯然是理，而气质之性则兼容理与气。然而，尽管天地之性纯是理，少了气就没有理可寄托的场所：

天命之性，若无气质，却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归着。<sup>15</sup>

而恰恰是这个理气和合的人性本身，提供造恶作孽的条件：

石氏《集解》引“‘生之谓性。’性即气，气即性”<sup>16</sup>一章，窃谓此章先明理与气不相离，遂言气质之性虽有善恶，然性中

13 举程颐为例。他将理和气的关系当成一种二元论来处理恶的起源问题。人性本善、纯是理，恶的起源只能与人的气禀有关系：见程颐、程颐，《河南程氏遗书》，《二程集》（北京：中华书局，1981年），页18，313。

问：“人性本明，因何有蔽？”曰：“……性无不善，而有不善者才也。性即是理，理则自尧、舜至于涂人，一也。才禀于气，气有清浊。禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”

“‘生之谓性’与‘天命之谓性’，同乎？”“性字不可一概论。‘生之谓性’止训所禀受也。‘天命之谓性’，此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此，此训所禀受也。若性之理也则无不善，曰天者，自然之理也。”

14 《朱子语类》，黎靖德（约1263年）编，（北京：中华书局，1986年）卷95，页2430。

15 《朱子语类》卷4，页66。

16 石子重（约1165—1173）《中庸集解》引程颐文，参《河南程氏遗书》，页10。

元无此两物相对而生，其初只是善而已。由气禀有昏浊，又私欲污染，其善者遂变而为恶。当为恶时，非别有一善性也。故有恶不可不谓之性，浊不可不谓之水之说。<sup>17</sup>

由上可见，熊十力“真性（本性）”/“人生下来后具备真性（本性）的具体状况”的区分与朱熹“天地之性”/“气质之性”的区分具有同构性。熊、朱各自区分了本性的两种状态，即作为普遍本体形态的本性（亦称为实体、太极、理）与人生下来后所具备的真性（本性）。正是人生下来后具备真性（本性）的状况构成了人之所以能造恶作孽的必要条件。

## 1.2 私欲为因

另外，熊十力和朱熹也都同意，罪恶的正因是私欲。不过在进入这个主题之前，首先需要描绘出熊十力将“本心”/“习心”区分开来的轮廓。<sup>18</sup>本心是先天的：“本心者，非后起故，遂名曰本。”<sup>19</sup>“夫人之生也，莫不有本心；生而成为独立体，亦莫不有习心。”<sup>20</sup>习心是后天的，经验的：

独立体利用天明为工具以交于事物，则有习染发生。习染

<sup>17</sup>《朱子语类》，卷4，页58。

<sup>18</sup>《明心篇》里，本心亦称为诸如良知、良能、良心、仁心、觉、明几、天明等。参阅页155，227，239，240，259等。1947年发行的《十力语要》，已采用了本心/习心的区分。可参阅《熊十力全集》卷4，页420-421。《十力语要》汇集了熊十力1936年至1940年的书札、短论。《十力语要》页396载牟宗三致函熊十力，也采用了本心/习心的区分。其实，刘宗周（1578—1645）《人谱》中也采用了本心和习心来进行区分：“颜子之知，本心之知，即知即行，是谓真知。常人之知，习心之知，先知后行，是谓常知。”

<sup>19</sup>《明心篇》，页152。

<sup>20</sup>《明心篇》，页149。

并不是无有势能的东西，其潜伏吾人内部深，处便名为种子。习种又得出现于意识界。易言之，意识的活动即是习种的活动。是故独立体利用天明作工具易治理事物，乃不期而创生一种新势能，所谓习心是也。<sup>21</sup>

熊十力把习染分成两类：“知见习染”与“情意习染”。知见习染“须慎于防治而不可去”，<sup>22</sup>这是因为在本心的主导下，知见习染还能发挥积极的作用：<sup>23</sup>

本心运行于独立体中，而独立体便可利用本心天然之明，以主动治理当前的事物。易言之，独立体即以天明为其治理事物之工具。（本心天然之明，简称天明。）在此情况之下，本心亦未变易其天然的明性，但不得自己作主而已。<sup>24</sup>

人生而成为有形气的独立体，有实际生活，即此独立体亦自有权能，故本心运行于独立体中，而独立体便可利用本心天然之明，以主动治理当前的事物。<sup>25</sup>

但独立体也可以有不好的影响：

吾人从有生来，学语、发知而后，习于实用，浸于尘俗，故本心天然之明不能避免后起的习染之杂乘。思维作用起时，虽是天明之动，而习染的余势潜伏习藏中跃起，便与天明之

---

21 《明心篇》，页 262。

22 《明心篇》，页 242。

23 《明心篇》，页 149：“善习依本心而生。”

24 《明心篇》，页 262。

25 《明心篇》，页 264。

动混杂而行。故曰思维作用不纯是本心天然之明，不纯是良知也。凡过去的一切经验都是习染。一切习染的余势都潜伏在习藏中为种子，其从习藏中出现则为记忆。<sup>26</sup>

因此，“影响最为恶劣”的情意习染“必克去务尽”，不然“杂染之习缘小己而起……易逞其势”。<sup>27</sup>

本心 / 习心的区分对熊十力所谓的“尽心之学”至关重要：“尽心之学（尽心，见孟子。发展本心之德用，曰尽心）其要旨，在究本心、习心之大别。”<sup>28</sup> 因为本心微妙又很容易受到习心恶习的侵犯，所以熊氏特别强调要充分发展本心，才能发生应有的作用：

明几发于灵性，此乃本心。（明者，照然灵明之谓。几者，动之微。灵明之动，曰明几。良知发动，即此明几，可返己体验也。）<sup>29</sup>

本心只是天然一点明几。（一点，是吾乡俗话，言其微细之极也。今用之以形容本心的明几隐微至极，然虽隐微而发展则广大无量。）吾人须以自力利用此明几，而努力去逐物、辨物，治理物，才有精确的知识。……我的意思，人当利用本心之明，向事物上发展，不可信赖心的神灵，以为物来即通。<sup>30</sup>

26 《明心篇》，页 240。

27 《明心篇》，页 242，149。

28 《明心篇》，页 152。

29 《明心篇》，页 148。

30 《明心篇》，页 264-265。如陈来指出：“熊十力习染论与传统儒学的气质论或习气论的一个很大的不同，是他的习染论不仅是一个伦理学的讨论，而且明确包含着认识论的部分。”《熊十力哲学的明心论》，收入《当代新儒家论文集——内生篇》（台北：文津出版社，1991年），页 173。

良知乃是吾人本心天然之明。(……然本心亦只是灵明而已，却要学习而后显发其灵明之用。)<sup>31</sup>

易言之，在本心的潜力尚未得到充足的发展之前，本心的呈现只能是“隐微至极”，而且易受习心恶习的遮蔽。

接下来，我将表明熊十力“习心”/“本心”的区分与朱熹“人心”/“道心”的区分也具有同构性。朱熹把心当作认知活动和道德判断能力的主体，能体会和辨别本性所具备的理以及弥漫生活世界以及宇宙的理。这个心有两个状态：

心一也。操而存，则义理明而谓之道心；舍而亡，则物欲肆而谓之人心。自人心而收回，便是道心；自道心而放出，便是人心。顷刻之间，恍惚万状，所谓出入无时，莫知其乡也。<sup>32</sup>

存亡出入固人心也，而惟微之本体，亦未尝加益；虽舍而亡，然未尝少损；虽曰出入无时，未尝不卓然乎日用之间而不可掩也。若于此识得，则道心之微初不外此。不识，则人心而已矣。盖人心固异道心，又不可做两物看，不可于两处求也。<sup>33</sup>

在朱熹看来，心是单一的但具有两个状态，即体会理抑或不体会理。道心可以直接体会万理，因为人的本性无非是理。少了这个知觉就是人心。

如果人心与道心分不清，就会导致道心的亡失：

31 《明心篇》，页 239。

32 《朱熹集》，郭齐、尹波点校（成都：四川教育出版社，1996年）卷 39，页 1786。

33 《朱熹集》卷 32，页 1377。



心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。二者<sup>34</sup>杂于方寸之间，而不知所以治之，则危者愈危，微者愈微，而天理之公卒无以胜夫人欲之私矣。精则察夫二者之间而不杂也，一则守其本心之正而不离也。<sup>35</sup>

“微”指的就是道心，而“危”指的就是人心。朱熹也把本心等同于道心。而且，正如熊十力描述本心为“隐微至极”，朱熹也描述道心为“微妙”。

对熊十力本心 / 习心区分的解析到此告一段落，接下来转而考察罪恶行为与私欲的关系。在熊十力看来，人生境况总的情势使得人类难免私欲与私意的诱惑。放纵私欲就是造恶：

小己之私欲便成乎恶，欲而无私即是善。……小己之私欲，纯是发于躯体的妄动，此与禽兽同焉者也。仁心即生命力之发现。生命者，大生广生，无穷竭也。<sup>36</sup>

吾人良心（良心即是生命<sup>37</sup>之德用显露，亦是仁心之别称。不曰仁心而曰良心者，随俗故。）初一刹那倾乍动，是仁心之发，纯是天机，<sup>38</sup>未搀杂人事。后一刹那倾，吾人便自起意思，即搀以人事。此际意思如仍继续良心而不放失，此即刚决，于

34 道心和人心。

35 朱熹，《中庸章句序》，《四书章句集注》，（北京：中华书局，1983年），页14。

36 《明心篇》，页219。

37 生命就是实体、本体的异称。

38 《明心篇》，页248：“天机是一点明几骤然开发。”

时发为善事，成其德行，是乃以人事继天而不丧天机也。假若此际意思是私意私欲之动，即违背良心，吾人将为私意私欲所驱使，造作罪恶。<sup>39</sup>

这就是熊十力之所以特别强调要扩充本心（良心、仁心），才能成就人的德行：

人生要在保任本心之明几，（保者，保持而勿丧失也。任者，任本心流行，勿以恶习障蔽之也。）而常创起新的善习，以转化旧的杂染恶习。乃得扩充本心之善端而日益弘大。此人道之所由成，人极之所由立也。<sup>40</sup>

人的德行出于性，德修矣，而性适赖人之德以弘。……然生命之德用，必须吾人返在自家内部生活中，亲身体认良心，而不敢且不忍失之，确然自动乎中，直发之为行事，始成吾人之德行。<sup>41</sup>

实体（本体、性）与心的关系是体用关系。<sup>42</sup> 本心（良心）具有

---

39 《明心篇》，页 227。

40 《明心篇》，页 149。

41 《明心篇》，页 227。

42 《明心篇》，页 274。熊十力批评程颐（此处有“见《识仁篇》”，说明是程颐）和王阳明都没有区分实体的体和用：

宋儒之于天理，王阳明之于良知，皆视为实体，固已不辨体用。（良知与天理之心，皆用也。）程子言天理，则以为只是诚敬存之。（见《识仁篇》）阳明言良知，则以为良知无所不知，而改变大学格物之本义。

此处，熊十力认为天理之心（即仁心）与良知都是用而不是体。他批评程颐忽略了实践的作用。而王阳明一方，熊十力指的是王阳明说“圣人无所不知”一段。熊十力好像担（转下页）

体和用两个模态。(在这点上，朱熹的理和熊十力的本心都是类似的。)从体的模态来看，本心非异于实体或性；从用的模态来看，本心在生活世界中发用。<sup>43</sup> 为了能够体会本心作为实体的发用，人不能只维持本心“天然一点明几”的状态，而必须“扩充本心之善端而日益弘大……直发之为行事”。在这个过程中，自然而然就会克制私欲。

对朱熹而言，认知和道德抉择是否受到私欲的浸染，是仁心 / 道心区分的关节所在：

盖心一也，自其天理备具随处发现而言，则谓之道心；自其有所营为谋虑而言，则谓之人心。夫营为谋虑非皆不善也。便谓之私欲者，盖只一毫发不从天理上自然发出，便是私欲。<sup>44</sup>

---

(接上页) 心王阳明那段也可能导致消极反知识的心理。王阳明写道：

圣人无所不知，只是知个天理：无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理：不是本体明后，却在天下事物都便知得，便成得来也。天下事物，如名物度数，草木鸟兽之类，不胜其烦，圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得。(《传习录》，陈荣捷编《阳明传习录详注集评》，台北：台湾学生书局，1992年，页303)

正如英冠球解读：“圣人本体明白，对天理作为心性感应的本然理序当然是无所不知。外物的经验知识（包括礼仪节目名物制度数）不是由本心良知而来，圣人未必知道。”（《王阳明伦理学思想的哲学重构》，刘国英、张灿辉编《求索之迹：香港中文大学哲学系六十周年系庆论文集·校友卷》；香港：香港中文大学出版社，2009年，页361）熊十力的此批评与他1948年致函牟宗三的评论可谓南辕北辙。请参阅《致牟宗三转唐君毅》（1948年12月31日），《熊十力全集》卷8，页522-523。

43《明心篇》页269：“良知即是本性。”《十力语要》页390也写道：“本心者，生生不息的实体也，是人之所以生之理也，是人之一身之主也。”

44《朱熹集》卷32，页1376。

一言一行都可以用是非的标准来判定。关键是：合乎天理还是放纵私欲？“天理、人欲，只要认得分明。便吃一盏茶时，亦要知其孰为天理，孰为人欲。”<sup>45</sup> 如果喝茶的目的是为了满足私欲，那就不是在喝茶。

本节表明，比较熊、朱各自的形上学系统，可以发现两个重要同构性的实例。第一个同构性的例子是熊十力“本性”/“人生下来后具备本性的具体状况”的区分与朱熹“天地之性”/“气质之性”的区分。第二个同构性的例子是熊十力“习心”/“本心”的区分与朱熹“人心”/“道心”的区分。这两个例子也显示，围绕着缘和因的不同作用，熊、朱对于恶的起源问题实际上提出相同的双层解释。第一个例子显示，熊和朱都肯定，正是人生下来后具备本性的具体状况本身构成了人之所以能够造恶的必要条件。第二个例子则显示，熊和朱都肯定私欲是罪恶的正因。

## 2. 熊十力的理论创新

从6世纪到11世纪，中国佛教思想家构造了一系列论证来调和恶的起源和本体一元论之间的张力。这一类话语往往采用“理一事”范畴进行论证。到11世纪“理一气”范畴开始取代“理一事”范畴。例如，为了处理恶的起源问题，北宋理学家像程颐采用二元论的框架来解释理、气的关系，认为人性无不善，不善者的肇因专归于气。

朱熹的重要创新之一是针对恶的起源问题提出了一个崭新的理论进路，避免了五百年以来佛学理论者以极端的理论体系来处理这个问题的尝试。<sup>46</sup> 朱熹的解决办法是根基于本体一元论，设定罪恶能够发

<sup>45</sup> 《朱子语类》卷3，页963。

<sup>46</sup> 天台宗“魔外无佛，佛外无魔”之“性具善恶”说就是典型的例子。

生的条件仅仅涉及气，毫不涉及理，而更为关键的是，还进一步规定少了气就没有理。一方面，理是气（物）之所以然的本体；而另一方面，气（物）是理的承载体。没有现象界作为承载体，理就无法实现。理气相待；少了气，理就没有意义。

这个“理—气极性” (*li-qi polarity*) 架构是朱熹一元形上学的核心，可以说是一种“极性一元论” (*polar monism*)。<sup>47</sup> 尽管针对恶的起源问题朱熹能够提出一个崭新的理论进路与解决办法，但是他一直没有解释，罪恶能够发生的条件何以只涉及气而并不涉及理（太极）。极性一元论可以解释罪恶为什么能够发生在现象界，但是不能解释为什么作为本体的理（太极）在恶的起源中没有扮演角色。这就成为理论上的美中不足之处。

熊十力实体（本体）一概念扮演着类似于朱熹形上学中的“太极”或“理一”<sup>48</sup> 概念的角色。然而，因为实体自身本来具有极性的特点，熊十力能够弥补朱熹那种理论中美中不足之处：

善恶矛盾之所在本不难寻。本体不能只有阳明的性质，而无阴暗的性质。（……阳明者，心灵也。<sup>49</sup> 阴暗者，物质也。）故本体法亦有内在的矛盾，否则无可变动成用。<sup>50</sup>

其实，1932年的《新唯识论》文言文本里已开始描述翕辟作为相

47 详可参拙文“Monism and the Problem of the Ignorance and Badness in Chinese Buddhism and Zhu Xi's Neo-Confucianism”（《中国佛学、朱熹理学中一元本体论以及无明、恶的起源问题》），载 John Makeham 编, *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought*（《朱熹哲学思想的佛学根茎》），纽约：牛津大学出版社，2018 年）。

48 《朱熹集》，郭齐、尹波编（成都：四川教育出版社，1996 年），卷 46，页 2243：“所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦不可分开各在一处。然不害二物之各为一物也。若在理一看，则未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也。”

49 《明心篇》，页 54：“以其为道德、智慧或知能等作用之原，则号心灵。”

50 《明心篇》，页 279。

反相成的法则。

1934年书信中熊氏就开始用“矛盾”一词来概括翕和本体的关系：

夫翕既即是本体之流行，易言之，即是本体所显现底一种作用，而且是自为矛盾的一种作用。<sup>51</sup>

---

51《十力论学语辑略》，《熊十力全集》卷2（武汉：湖北教育出版社，2001年），页257，258。  
他接着说：

昔朱子亦尝谓造化合有一个翕聚的道理，不然便是空洞无物。（此说似见《语类》。兹不及检。）吾所参验，质之彼说，适足印证。夫翕既即是本体之流行，易言之，即是本体所显现底一种作用，而且是自为矛盾的一种作用。……本体固不是物质性，但其作用显现，不能不有所谓翕。翕即幻似成物。是则翕之用（翕即是用）。疑与体不相顺。易言之，即此翕者，乃本体上显现自相矛盾之一种作用。《新论》云：“翕则疑于动而乖其本也。”（二十六叶左，“转变”章）又曰“翕而幻成乎物，此所以现似物质宇宙，二疑于不守自性也。”（五十七叶右，“明心上”）曰“翕则若将不守自性，而至于物化，此退义也。”（二十七叶左，“附识”语）凡此皆明其作用之自为矛盾，即以其将至物化而不守自性故也。……《新论》云：“恒转毕竟常如其性故。（恒转者，本体之代语。）唯然，故有似主宰用，乃以运乎翕之中而显其至健，有战胜之象焉。即此运乎翕之中而显其至健者，名之为辟。”（第二十六叶左）据此。则所谓翕者，乃以显辟。

我认为这段所表现的思想极可能就是牟宗三“良知自我坎陷”说的前身。在1947年发表的《王阳明致良知教》一书中，牟宗三最早使用了“良知自我坎陷”一语：

此种转化是良知自己决定坎陷其自己，此亦是其天理中之一环。坎陷其自己而为了别以从物。从物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它复自坎陷中涌出其自己而复会物以归己，成为自己之所统与所摄。如是它无不自足，它自足而欣悦其自己。此入虎穴得虎子之本领也。此方是融摄知识之真实义。在行为宇宙中成就了知识宇宙，而复统摄了知识宇宙。在知识宇宙中，物暂为外，而心因其是识心，是良知自己决定之坎陷，故亦暂时与物而为二。然及其会归于行为宇宙而为行为宇宙之一员，则即随行为宇宙之统摄于良知之心天理而亦带进来。

见牟宗三，《致知疑难》，收入《从陆象山到刘蕺山》（上海：上海古籍出版社，2001年），页177。《致知疑难》原为《王阳明致良知教》中的一章，现在附在《从陆象山到刘蕺山》一书中。

1944年的语体文本里再解释说：

我们应知，翕辟是相反相成，毕竟是浑一而不可分的整体。……万变的宇宙底内容，是涵有内在的矛盾而发展的。……一切事物，均不能逃出相反相成的法则。<sup>52</sup>

到1958年发表《体用论》，在解答本体何以能够“成变”一问题时，熊氏也进一步说明实体内在矛盾及其作用：

当于万变无穷中寻出其最普遍的法则，余以为不外相反相成的一大法则，因为说到变化，必是有对。易言之，即宇宙实体内部含有两端相反之几，乃得以成变而遂其发展。变化决不是单纯的事情。（单者，单独而无对。纯者，纯一无矛盾。）<sup>53</sup>

实体本有物质、心灵等复杂性。是其内部有两性相反，所以其变动而成功用。（物质性是凝结、沈坠，心灵性是建动、升进、照明，两相反也。相反，故其变动。）功用有心灵、物质两方面，因实体有此两性故也。<sup>54</sup>

熊十力也常用乾和坤来象征实体的内在矛盾。乾和坤并不即是实体本身，而是象征实体以及实体“变动而成功用”所共有的内在张力。为了说明这点，熊十力区分了乾元和乾坤：

52 《新唯识论》，《熊十力全集》卷3，页105。

53 《体用论》，《熊十力全集》卷7，页15。

54 《明心篇》，页166。

《易》明乾元分化为乾坤。（明者，阐明之也。乾元者，乾之元，非乾即是元。坤之元即是乾元，非坤别有元。乾元亦名太极，是乾坤之实体也。）<sup>55</sup>

虽然实体是一元，但是这一元实体本来也具有极性的特征：“一元本具乾坤二者之性质。”<sup>56</sup> 这个特征表现为相互抵触的状态，而这种状态使得辟和翕、乾和坤（即性和形气、心和物、本心和习心等）的互动成为善与恶能够发生在生活世界——功用层面而不是本体层面——的基本引发条件：

善恶互相违，本于乾之阳明与坤之阴暗两相反也。<sup>57</sup>

《大易》以乾元为乾坤之实体，乾坤为乾元之大用。<sup>58</sup>

大化之流，不有反对，无由成变。不极复杂，何有发展？（大化，犹云大用。流者，流行。乾阳，坤阴，以相反对而成变化。）<sup>59</sup>

有问：“本心无恶，而人类多造罪恶，此何故欤？”答曰：“……上穷宇宙根源，不有复杂之端，何从发展？不有相反之几，何由成变？是故有坤之阴暗，万物稟之以成形；有乾之阳明，万物稟之以成性。性以帅形，是理之大正；形而累性，则

55 《明心篇》，页 110。

56 《明心篇》，页 266。

57 《明心篇》，页 285。

58 《明心篇》，页 182。

59 《明心篇》，页 110。



事有反常。事与理违，而万物于是乎多患矣。”<sup>60</sup>

熊十力不仅避免了朱熹的理论缺陷，而且凭借将乾、坤相反的性质直接设置于形而上的一元实体本身，避免实体受任何杂染、罪恶的浸染，因而强化了极性一元论的理论基础。

---

<sup>60</sup>《明心篇》，页 265，267。