

天道、心性与现象学之道学转向

——评张祥龙《儒家哲学史讲演录》中的心学论述

丁 耘

【摘要】本文关注的是现象学运动在面对中国哲学传统时所发生的“道学转向”。张祥龙教授在新著《儒家哲学史讲演录》中，将这一转向推进到一个新阶段。本文试图在阐述张祥龙思想转变、新著贡献的基础上，讨论此书为当前中国哲学的创发带来的新契机。首先，祥龙教授思想的突转尤其体现在不再以海德格尔哲学为支配性的思想基源，而是将重心转向儒家传统，呈显为糅合唯识学的后现象学哲学，进而将现象学的道学转向带到心性、伦理阶段。其次，这一“心性—天道之路”结晶在《儒家哲学史讲演录》中的心学论述中。张祥龙在“时机化”学说的照应下，既会通儒佛，又指点出儒佛分际。其心学有三大贡献：道术上对“儒瑜伽”的总结；道学上对“赤子之心”“孝悌慈”的阐发；道统上对罗近溪正统地位的发现与肯定。然而，在张祥龙道路所抵达的地方，仍可进一步追问比伦理转向更本源的道学转向的可能。伦理转向的真正完成需首先解悟“道体”。

【关键词】现象学之道学转向；心性；天道；儒瑜伽；赤子之心；道体

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2021)01-0076-18

作者简介：丁 耘，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。

基金项目：上海市中国特色哲学社会科学学术话语体系建设基地“中国的哲学话语体系建构”项目

近年来，关于“生生”问题的讨论在哲学界方兴未艾，现象学的进路在其中扮演了引人注目的——虽然不是唯一的——重要角色^①。“生生”是出自《易传》的高古之词，中国学术史上不同学派的阐释与体会尚且不能尽合，而从现象学传统讨论此问题，面临着更为特殊的困难。这既要求现象学运动在面对中国哲学传统时做出真正的改变，以便能够理解乃至回应中国哲学中那些不能简单概括为“存在”“真理”之类的最高问题——道之问题，而又能仍然保持其为现象学。我们曾将这一改变称为“现象学的道学转向”^②。这一转向必须至少能够——当然是以现象学而不是什么其他方式——进入中国思想传统的重要文本，有能力理解其本义及其解释，并且推进这些解释。由于现象学运动与中国学术传统的双重特点，这也意味着现象学的中国化必须既能进入经典的注疏史，也能敞开原典及其注疏的原初经验境域。对于现象学家而言，后一种任务看起来比前一种较少困难，实际上这只是表面的。一切学术活动都以历史共同体为前提，不以传世文献为中介的“实事”“问题”“经验”是不存在的。问题不在于是否遵从解释传统，而在于如何进入传统，或者说让传统渗入自己，敞开其原初经验境域，从而能理解既定解释而判摄之。

敞开原初境域，是现象学与诠释学的双运，既要“对天道”“生生”“心性”诸说有所解，又要对这些名相所启之理有所观。即解即观，即观即解，观解互含互兴，则庶几可谓“进入中国思想传统”。海德格尔对西方哲学传统重要文本的解释一方面固然可看成某种示范；但另一方面，如何在现

^① 中国哲学进路的“生生”著述，有陈来、杨立华及杨泽波的工作。既运用中国思想的资源，也有现象学以外的西学资源的贡献，参见吴飞的工作。

^② 参见丁耘《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019年第6期。

象学运动的诸“实事”（如意识、存在等）之外，如实面向中国哲学的基本主题，既不将之简单等同于现象学主题，又能运用现象学方法于其上，从而如实建立与这些主题的关系——所有这些不是单纯遵循海德格尔之类的“示范”就能做到的，而是“现象学道学转向”或者“现象学中国化”自己的任务。只有真正地提出这些任务，中国现象学运动才能自立；而一旦致力于完成这些任务，“现象学的道学转向”和“中国化”就已真正开始。

基于以上考虑，现象学道学转向开始的标志并非近年关于“生生”问题的讨论，而是1996年张祥龙教授的《海德格尔思想与中国天道》（下文简称《天道书》）^①。二十余年前，此书真正开启了这个转向。之后，在新的思想契机下，张祥龙以《儒家哲学史讲演录》（下文简称《讲演录》）《家与孝——从中西间视野看》（下文简称《家与孝》）为代表的一系列论著，有力地推进了这个转向，同时也为这一转向带来新的复杂性^②。在四卷本《讲演录》这部里程碑式的新著中，张祥龙将自己的思想乃至现象学的道学转向推进到一个崭新的阶段，或者不如说一个十字路口；同时将当前的“生生”讨论，乃至近年来中国哲学自身的创发活动带入一个崭新的阶段。此著如经阐发，或可概括之前的重要争论，打开新的格局。本文就试图做这样的“阐发”工作。下文将在阐述张祥龙思想的转变、新著的贡献的基础上，讨论此书为当前中国哲学的创发带来的新契机。

一、“道学转向”的分叉：从“天道”到“心性”

这二十余年的学术道路，张祥龙一路走来，看似稳健平滑。然而如果对照这条道路的两端，也就是《天道书》与《讲演录》，在一以贯之以外，不难发现其中的突转、断裂。对中国哲学的创发与张祥龙个人思想的推进而言，突转与断裂或许更有意味。

说《天道书》开启了现象学的道学转向，主要根据这样一个情况，即此著突出了海德格尔哲学中非形而上学的一面，并且用可以追溯到胡塞尔现象学的术语强调“构成”“边缘域”“构成境域”“时机化”“非现成”“态势化”的一面^③。更进一步，在对中国传统天道观的类似解释上，建立了海德格尔哲学与中国传统思想相互发明、融通的系统阐释。前一步强调海德格尔对现象学基源的彻底运用，后一步强调运用海德格尔解释天道思想的必要性与有效性。两个步骤合观，可以说是用海德格尔解释开启了现象学运动本身的道学（在这里是天道之思）转向。

然而，细观《天道书》可以发现，对印度佛学的某种解释，在海德格尔哲学与中国天道思想之间发挥了中介作用。这一点不仅明显地表现在对龙树《中论》特别是其缘起学说的专门解释上，而且也不那么明显地体现在用“缘在”“缘构发生”去对译、解释 Dasein、Ereignis 这两个海氏前后期哲学的关键概念上^④。《天道书》对佛学资源的调动其实相对单纯，只取印度佛学，未正面论及中国内学传统。在印度佛学内部，又偏于中观，对瑜伽行传统有几乎算得上严厉的批评^⑤。在中观学之内，亦不涉及其后与瑜伽行学派之间的争论与中观学派内部的“应成”“自立量”之争^⑥。就是对龙树《中论》，亦只取“缘起”一面，未取“性空”一面^⑦。与之相比，此书对中国天道思想的资取则

① 张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，北京：三联书店，1996年。

② 张祥龙《儒家哲学史讲演录》4卷，北京：商务印书馆，2019年；张祥龙《家与孝——从中西间视野看》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年。

③ 不是所有的海德格尔解释者都愿意追溯到海氏本人的现象学方法的，更不必说追溯到胡塞尔现象学。

④ 可以说，张祥龙非但将熊伟、陈嘉映、王庆节的佛学式翻译（烦、法相、因缘等）激进化，而且自觉化了。熊、陈、王等人并未专门讨论内学。

⑤ 参见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，第9—10页。

⑥ 《天道书》对《中论》“三是偈”的解释，基本依据月称（应成派）传统，而未采纳中国佛教史的传统看法。（参见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，第228页。）

⑦ 在相当大的程度上，这是因为作者拒绝了传统的三谛解释，而持将缘起直接同于性空的所谓“一谛”解释。当然，彼时的作者将中国佛学传统的三谛观归为中国佛教史接受了《中论》的青目释，显得有些轻率。来自不同经论传统的唯识三性亦无非三谛。（参见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，第229页。）

相当广博，甚至不无庞杂。在展示了先秦道家乃至兵家中的天道构成思想的同时，作者宁可对韩非子的君人南面之术给予一定的欣赏，也不屑对整个理学传统假以辞色^①。《天道书》将“道理”视为“天道”的现成化，将整个理学传统断定为建立在几乎是韩非子开创的“形而上学”传统之上。与对《中论》的月称式解释相比，这种宁要一半法家、也不要整个理学的态度，显然与中国思想史的主流更为格格不入。《天道书》坚决拒绝了关于中国思想传统（无论是儒家还是佛家）的一切正统解释。这与其解释为年轻人的锐气，不如归因为作者过度借鉴了海德格尔的激进解构策略。将《天道书》对韩非子与朱熹的态度，与海德格尔对柏拉图和黑格尔的态度对照一下，便知此言不虚。

小结一下，《天道书》这部开启了现象学之道学转向的著作，呈现为这样四个特点：首先，对中国思想传统与海德格尔哲学的融通，依据的是时机化与缘构发生之说。中国思想与海氏哲学看起来是会通的平等两端，实际上在这样的作品中，海德格尔发挥了基源性的作用，因此我们看不到心性与伦理这些中国思想传统中通常母题的踪影。或者说，此书的“天道”是与“心性”毫不相干、甚至有意疏离的“天道”。其次，与上一点相关，在中国思想的解释偏向上，《天道书》依赖的各种非儒家甚至反儒家资源重于儒家资源，尤其对理学传统持尖锐的批判态度。这里的“去理学化”与上一条的“去心性化”是同一回事。依据这点，甚至将《天道书》的立场判定为非儒学的亦不为过——仅仅诉诸《周易》，并不蕴含对儒家的支持。再次，沟通天道思想与海德格尔哲学的中介是印度佛学中的缘起学说，没有瑜伽行派，更没有真常唯心一系。书中虽然引证禅宗，其理解也是以缘起带性空的，是去“心性”的禅宗。最后也是最重要的，作者对印度与中国思想的传统权威或赞或弹，皆出自自家机杼，而对海德格尔哲学则当作最终基源，依赖、阐释、发挥，并无丝毫检讨。

在以上四条中，非心性的天道观是结果，来自佛学的缘起发生论述与来自海德格尔的时机化学说是道路，海德格尔的完整思想框架是基源。对照张祥龙后来的论著，尤其《讲演录》，可以发现道路（缘起、时机化）仍然保持着某种连续性。当然也有重要的断裂，但那也是以连续性为前提的。佛学化的资源从缘起说转到瑜伽说。时机化则被赋予完全不同于海德格尔，甚至可用来反对海德格尔的内容。下文将阐明，当前阶段张祥龙哲学的总结果，是一种不与心性对立的，甚至是只能解之为心性的天道。当前这些工作的基源性前提，是张祥龙对海德格尔的检讨、疏远与了断，而引入了正统的理学论述。张祥龙是海德格尔研究的名家，他对海氏的了断算的得上当代哲学史的一个事件。正是这个了断，导致《天道书》的天道立场，对他本人已不可能继续保持。由于这一了断是在《讲演录》之前发生的，故本文第一部分，略张论祥龙思想基源上的变化，尤其是其海德格尔批评及其之于现象学运动的意义。至于道路与结果，将于下文围绕《讲演录》处理。

上文已示，笼罩着《天道书》的最大力量是张祥龙的海德格尔解释。正是这种被基源性的先行理解支配着的解释，以缘起学说为中介，走向了中国的天道观。相较道路、中介与结果，这种先行理解的变化更为隐秘，也更为致命。在《天道书》出版多年后，张祥龙与海德格尔渐行渐远，这未必是其初衷与本意。因为自始至终，他都没有放弃，或不如说一直在推进着“时机化”（自然包含“缘构发生”等）这条线索，即使不提海德格尔的名字。但当张祥龙对中国传统思想的解释兴趣越来越凝聚于纯粹的儒家传统，另一方面又由于其智识上的必然性（而非单纯对现象学的“忠实”）不得不仍然运用“时机化”“存在于世界之中”等明显来自海德格尔的典范时，他所运用的方法和他要据之阐发的义理之间的张力，迫使张祥龙再也无法回避对海氏的清算。呈现在《家与孝》一个不起眼部分里的这个清算，足以表明他已同海氏做了了断^②。在中国现象学的伦理转向中批判海德格尔的所有深刻理由，在那儿都出现了，包括对勒维纳斯的重视。但张祥龙没有强调，甚至没有声张这个了断。这与做同一件事情的勒维纳斯研究者，乃至一些也试图清算海德格尔的非现象学背景的学者迥然不同。这个态度也在教诲学术上的“孝”。

《家与孝》在某种意义上，是张祥龙著述史的转折点。由于一些业缘，这部著作一方面遭到宵小的攻击，另一方面被简单地当作“家哲学”来肯定，其现象学转向的意蕴被忽视了。转向或者说突

① 参见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，第261—265页。

② 参见张祥龙《家与孝》，第45—51页。

转,意味着不再是先前道路平滑的延伸。但这转向仍然是“现象学”的,转向前后仍有基本的连续性。更确切地说,张祥龙在那里的确对海德格尔进行了清算,但这种清算仍然沿用了《存在与时间》的基本架构,也就是在世与时间性。他对海氏的修正或者说转变在于:第一,把在世(“存在于世界之中”)的首要“缘在方式”确认为在“家”。为了与海氏在“无家”与“在家”状态(das Unheimliche, Heimliche)^①一词中包含的“家园”(Heim)一词相区别,张祥龙强调以亲子之爱、孝悌等为核心的实际的家庭关系^②。第二,作为海德格尔的解人,张祥龙很清楚,时间性作为“缘在”的存在论“意义”,比在世更为“究竟”。因而,他并未停留在生存论层面上,而是对应于“在家”,将时间性改动为孝-慈中包含的回环式结构^③。在他后来对罗近溪的发现中能够看到,孝与慈起到了比单纯的“在家”更基本的理论作用。换言之,孝悌慈既是心、也是性,因而也是天道,且唯孝悌慈能显示生生不已的天道。这就超越了单纯的生存论,超越了一般意义的家哲学,是一种与陈来的“仁学本体论”对应的“本体论”。至于在家-孝悌的结构,是否基于对海德格尔在世-时间性的不恰当挪用,这个问题可以暂时搁置,这里只需要指出这种全面对应就够了。

既然孝慈处在时间性的位置上,那么孝慈在张祥龙那里,就既是心性,也通向甚至就是被此心性开显的天道,虽然他后来几乎不再提及“天道”一词。这不但意味着张祥龙改换了《天道书》的道路,更重要的是意味着所谓“现象学的道学转向”出现了分叉。可以说,在以《家与孝》为代表的一系列主要基于儒家文献的作品中,张祥龙缓慢但毫不含糊地将现象学的道学转向带到心性、伦理阶段。可以说,在张祥龙那里,现象学的道学转向就是心性转向,同时也是伦理转向。以张祥龙自己的《天道书》为例,道学转向未必是心性转向。以倪梁康的相关著述为例,心性转向也未必是伦理转向^④。同时,在生生讨论中,伦理路向的学者也未必以现象学为方法。这就是说,张祥龙既处在现象学运动的分叉位置,也处在当代中国哲学若干问题脉络的交汇位置上。

心性、伦理转向之后,张祥龙在一系列著述中呈现出与《天道书》恰恰相反的特点。对照上文四条,可再得到以下四条:

首先,天道不再是一个主导动机,或对敞开境域的恰当命名。孝慈更多地属于心性进路。但此进路并非与天道隔绝,毋宁说通过孝慈,将天道显示为从伦理方面领会的生生之道。这在相当于《讲演录》结论的罗近溪解释中展现得非常清楚。

其次,在中国思想的解释偏向上,《天道书》之后,张祥龙显然将重心转向儒家传统,对理学诸系的态度渐渐由松动而缓和、由缓和而深入。虽然他对宋儒也有具体批评,但都是基于亲切体贴的读解,早已不是《天道书》中对海德格尔判教的简单套用可比的。他对明儒更是表彰备至。《讲演录》表明,他有接着明儒讲的自觉。张祥龙的这个历程,可以说是从海德格尔这位导师走向他最早的那位导师——贺麟先生^⑤。

① 海德格尔在《形而上学导论》中,用 das Unheimliche 翻译《安提戈涅》歌队第一歌第一句的古希腊文 deika,王庆节译为“莽森”。此词主要是阴森、苍芒、强莽、可畏之义。万物强莽,其中最强莽者为入。人在威临一切的强莽可畏者——存在者整体面前亦用强-行事。海氏在1929年的《形而上学是什么》说在“畏”中,某人处于 unheimlich 状态下,存在者整个地移开而又袭来。此状态是此在的状态,在其中存在者整个亦陷入此态,无一存在者可据,是谓 unheimlich。这几处都只是字面上的是无家,而非直接的意义。其主要意义是威力巨大、笼罩一切的可畏状态。当然,在转义中,“赤子”不在家、举目皆是陌生人时顿生畏惧的状态,亦颇近之。(参见[德]海德格尔《形而上学导论》,王庆节译,北京:商务印书馆,2015年,第168—174页;[德]海德格尔《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2016年,第130—131页。)

② 这种实际的家庭关系或者“具身化的家庭关系”,张祥龙往往用德文 zu Hause 表示。孙向晨对海氏“家园”的批评近乎张祥龙,只是从黑格尔《法哲学原理》找了 Familie 这个词表达张祥龙指出的实际的家庭关系。(参见张祥龙《“家”的歧异——海德格尔“家”哲理的阐发和评析》,《同济大学学报》社会科学版2016年第1期;孙向晨《论家》,上海:华东师范大学出版社,2019年。)

③ 这在《复见天地心》第四部分已有专门分析。但《家与孝》后,对海氏的针对性更强。(参见张祥龙《复见天地心》,北京:东方出版社,2019年,第176、189—190页;张祥龙《家与孝》,第45—51页。)

④ 本文在撰写时,尚不得知倪梁康教授在伦理学方面的探索——作者补注,2020年12月26日。

⑤ 请注意张祥龙早年与贺麟的交往,参见张祥龙为《贺麟全集》撰写的“出版说明”。作为贺麟的私淑弟子,张祥龙最终还是走向了陆王的唯心论,而没有走向贺麟用力最多的德国唯心论。

再次，张祥龙对佛学的探究与运用也没有片刻停顿。他对佛学的兴趣明显转到瑜伽行派。“瑜伽”为他找到一个通向理学传统的最好桥梁。或者说，广义的瑜伽行派（包含“真常唯心”一系）也许是与理学的现象学解释具备更大相容性的传统。它一方面与中国佛教宗派，因而与理学传统历史关系密切；另一方面与现象学本身有不可否认的义理上的可通之处^①。

最后，前文已示，在思想基源上，作者最终摆脱了海德格尔哲学的支配性影响。儒家化之后的张祥龙思想基源，可以说是一种糅合唯识学的、后海德格尔的乃至后现象学的哲学。所谓“后海德格尔的”，指张祥龙依然坚持“时机化”这一来自海德格尔的根本旨趣，但赋予其伦理内涵，遂将之转为心学论述的基本概念。所谓“糅合唯识的”，是说对理学传统工夫论的瑜伽行派式的解释。某种经过批判性解释的瑜伽行派义理，成为张祥龙心学论述的支柱。所谓“后现象学的”，既指张祥龙借助当代心理学、人类学、神经科学的一些观点，提出“意识依据”之概念，更指他借助罗近溪解释，提示了“生生”之道体向度。这两方面，前者属于“科学”转向，后者属于“道学”转向，虽二者并举，以致学脉未纯，但在解释超越“心”“意”的性体、根据层面上是一致的^②。

基源的转变至关重要。这在作为张祥龙思想总结的《讲演录》的第四卷中得到淋漓尽致的呈现。在那里，他用“儒瑜伽”描述理学的工夫论，将时机化的内容定为孝悌慈，从而接上了明儒。《讲演录》实际上将张祥龙自己的工作呈现为对近溪之学的“接着讲”，而不再是《天道书》对海氏的“照着讲”与“接着讲”。特别是通过对罗近溪“赤子之心”一说的阐发，张祥龙开启了从心性呈现道体的另一条“道学转向”道路。这是张祥龙为当代中国哲学带来的最重要贡献。如果说此前的著作还是局部的探索，四卷本《讲演录》的出版已把这条道路的全貌展现在我们眼前。在评价张祥龙道路的得失之前，让我们更精细地梳理一下《讲演录》，尤其是它的第四卷。

二、《儒家哲学史讲演录》的心学论述

《儒家哲学史讲演录》不仅是一部哲学史，而是用文本阐释的方式、用史学的方式（而不是概念化的方式）呈现的体系性著作。这在我国哲学界并不罕见。张祥龙本人的所有著作，都具有这样的品格^③。

阅读这部厚重的著作需要善巧的方法。此书第一卷《孔子的现象学阐释九讲》，可与早年的《从现象学到孔夫子》合观，几乎可以构成上下篇，属于过渡时期的标志性作品，仍未将西方哲学的、现象学的“迹”“相”完全化去。此书的重心在后三卷，而后三卷的重心又在第四卷《儒家心学及其意识依据》。前三卷讲于北大，第四卷讲于中大。期间有一沉淀。第四卷非但是此书的总结，也是儒家哲学史的总结，更是张祥龙自己思想的总结。这个总结，作为历史与义理的统一，为张祥龙之前所有工作，也就是现象学道学转向的义理之路，找到可继可成的“往圣绝学”。阐释古学，也就是“自立吾理”。或者说，在一些特定的情境下，“自立吾理”除了阐释古学，没有别的方式。这与书名暗示的黑格尔式立说并不一致，反而接近牟宗三与作为教师的海德格尔的方式。换言之，张祥龙对儒学传统的阐述，也就是对他自己学说的主干与处境的呈现。这种解释除了将其之前的分散的工作统合、深化之外，更确立了儒家的学统，明确接续了心学一脉。

《讲演录》义厉言温，未明示判教。不过既然进入儒家丰富学脉，就不能不有所简别、择取与皈依。张祥龙有近牟宗三处，即仍判朱子为歧出，虽然理由不同^④；且立周濂溪、王阳明、罗近溪为正统。阳明、近溪之于张祥龙，相当于明道、五峰之于牟宗三。然而，张祥龙对内学与儒家的界限，未

① 在这方面，请参考耿宁、倪梁康、张庆熊、吴汝均、J. N. Mohanty 等人的工作。

② 参见丁耘《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019年第6期。

③ 参见丁耘《哲学与体用——评陈来教授〈仁学本体论〉》，《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019年，第399—420页；丁耘《哲学与体用——评陈来教授〈仁学本体论〉》，《哲学门》总第31辑，北京：北京大学出版社，2016年，第279—294页。

④ 虽然在张祥龙看来，理学与心学都是某种弱的普遍主义（差不多相当于于海氏判教那里的现成本体论之形而上学），但心学仍有时机化体认本心的维度，无疑与先秦儒学更为契合。《讲演录》最重要的第四卷，直接以心学为主题，实际上已在程朱陆王之间做出决断。那里转用阳明批评禅宗“着相”的话头批评“程朱理学着了相”。（参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第3卷，第408、418—419页；张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第427页。）

如牟氏判得如此分明，甚至不期然有调和之效。他固然对儒学从理智到工夫、境界皆极认同、投入；极力阐发，亶亶独造，不无醇儒气象；唯其重在自得，不在辟异端、开宗派、立礼教；故于中西之别、儒道佛之际，重通不重分，但取舍进退，自有辨正；故其学气象宏大，而不碍道路趋正；归宗儒学，本非其预设拟议，而是理智探究、身心修习之效验；古之学者为己，今之学者为人。张祥龙的学风正是当代中国哲学，尤其是渐陷入宗派主义的当代“新儒家”所应汲取的。

《讲演录》之重心在第三、四卷。此两卷之要，在援引佛学、扶持理学、抑退海氏、旁参科学。这些不但是张祥龙思想转变的清楚体现，也是现象学道学转向的具体展现。其中，对佛学、理学及二者关系的解释是关键，这也蕴含了对二者的转化与运用。

对照《天道书》可知，《讲演录》的头等大事是理学从被排斥变成被依赖，从论述的外部进入核心。虽然对“前沿科学”成果的借鉴，也从外部进入边缘，但理学论述兴起的另一面，伴随的仍是海学的消退，而非科学的渗透。需要强调的是，虽然经过《家与孝》的明确批评，海德格尔也只是从中心退到边缘，而非完全消失。张祥龙只是转化海学，其进入理学甚至评判佛学之根，仍是与海氏仍有牵连的（当然亦有断裂的）“时机化”。

《讲演录》的第二件大事，是以《天道书》对之不无微词的瑜伽传统贯穿印度佛学与外道各大传统，包括中观传统^①。不宁唯是，《讲演录》甚至试图以“瑜伽”解释儒门的工夫传统。在内学诸宗中，《讲演录》虽然对《大乘起信论》、华严与天台都做了扼要、独到的讲解，但对第四卷的心学主题而言，占据重心的仍是瑜伽行派。此卷亦在瑜伽名目之下讲解“印度正统心学”“印度佛教心学”，等等。无疑，张祥龙的一大贡献是把“心学”普遍化^②，同时将“瑜伽”当成普遍化的“心学”的共理与通术。《讲演录》比较引人注目的是没有正面讲禅宗，而是将其作为儒家心学的“条件”。或者说，唯识学对作者更多的属于“心学”的共理，而禅宗在这里与阳明学一样，更多地属于“心学”的通术^③。

这两件事情实属同一工作的两个方面。这就是在“时机化”学说的一体照应下，既以新的方式会通儒佛，也更彻底地指出了儒佛分际。在现代哲学中，这种会通与划界方式从未出现过，因而可以说是张祥龙心学最基本的特性。正是儒佛之际的这种微妙出入，带来了张祥龙心学的两大重要贡献：始建儒瑜伽之说、重建“赤子之心”之说。

张祥龙是当代哲学家中最重视佛学资源的一个。他并不是把佛学当成专门的研究对象，而是藉之提出自己的体系。这一点不同于当世几乎所有哲学工作者，更像是近百年前的熊十力、梁漱溟。或者不如说，这是佛教北传以来儒家学者的基本态度：出入释老，乃显其正。只是内学博大，法门众多，佛门自己都需要判教，才能不迷失方向。儒门之佛学解释，如所取宗派不同，则自立之理不能无异。通观张祥龙不同时期的佛学梳理，实际上有重中观、重禅宗、重唯识三个层次。《天道书》以中观解禅宗，亦是通常做法。盖四祖之后，宗门渐重般若系统^④。《讲演录》则逆时而说，以唯识诸说解禅宗。这不止体现在它直接提示了《楞伽经》、“如来藏”与禅宗的关系^⑤。这也不是特别的做法，禅宗本来就是融通佛性与空性的，当然有个历史过程^⑥。《讲演录》在这方面的特殊贡献是整体性的，大抵是以唯识化出的义理诠释禅宗化出的工夫，而纳入海德格尔哲学化出的“时机化”。唯识、禅宗、时机化，这就是所谓“儒瑜伽”的三个维度。在每个维度上，张祥龙均非因袭旧说，而是有其

① 此间甚至以《中观论》为“智瑜伽”。可对照《天道书》对瑜伽传统的微词：“《中论》中一字未提禅定”。（参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第3卷，第201页；张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，第230页。）

② 这不是张祥龙所谓“普遍主义”，而是说在中国之外也有“心学”传统。（参见丁耘《道体学引论》，第185页。）

③ 参见张祥龙《儒家哲学讲演录》第4卷，第104—105、423—427页。

④ 禅宗重《金刚经》、“一行三昧”皆始于四祖道信，非如《讲演录》说一始于五祖、一始于六祖。

⑤ 参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第110页。

⑥ 如六祖《坛经》惠能见性偈第三句，现行最早的版本敦煌本（法海本）云“佛性（性）常清净”。然而传世诸本，自惠昕本以降，皆作“本来无一物”。这当然不是如有的论者所谓惠昕的“篡改”，而是在表述上，《金刚经》的般若空性系统逐渐升为主位，收摄了早期禅宗所依《楞伽经》的佛性系统。对此，张祥龙的概括很精到：“这里的自性恰恰等于空性。”（参见郭朋：《〈坛经〉对勘》，济南：齐鲁书社，1981年，第16—19页；张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第109页。）

独到的贡献。本文认为以下三项是特别重要的。

首先，张祥龙据有为依唯识学的传统，更注重以阿赖耶识（与作者作为现象学家重视的“边缘意识”乃至“意识流”“潜意识”可通），而非仅是如来藏来解释禅宗，这在现当代佛学史上是极为罕见的^①。如果佛教的完整系统可用基（根基、基源）、道（方法）、果（果位）来概括，那么唯识学之基自有唯识学之道相配合，禅宗之道当亦有禅宗之基为依托，瑜伽行派自有其不同于禅宗的“道般若”，只是奘师未传《现观庄严论》，汉传唯识于其“道般若”不甚了了^②。历史上汉地唯识数传而衰，除名相繁琐外，当与教强观弱有关。另一方面，禅宗观强教弱，故其基可有援引他宗解释的余地。禅宗佛性与般若同重，此皆为禅宗之基。史上主要合之以华严教。后世有故意反其道行之，释之以天台者，实较罕见^③。而对有为依唯识重视，且有批评性推进者，亦多转、接唯识以华严、《起信》，无直接以之与禅宗相接者^④。整体接禅宗以唯识，当属《讲演录》之独特贡献。

其次，在这三个维度中，最具张祥龙思想底色的是时机化。他一方面以时机化解释禅宗，乃至发挥“儒瑜伽”；另一方面又批评唯识学的主流研究里的阿赖耶识无时间性之维^⑤。这或许因为他试图用唯识义解说禅宗，又发现二者仍有一间之隔。此隔张祥龙试图以时间性—时机化加以弥补。实际上，如前人所示，唯识学未必不具有“世识”（“时识”）之说，然此识所涉并非“本真时间”^⑥。

最后，如果说是否可释之以时机化，是禅宗与唯识的区别所在，也是禅宗与唯识理当综合的理由，那么禅宗与心学既然都可以释之以不滞于现成之时机化，区别何在？^⑦这非但是心学所面临的基本批评，也是心学家出入释老、建立统绪时要解决的基本问题，当然也就是儒佛之际最重大的问题。对此最简易也是最准确的回答是，宗门主“无念”“不住”，而心学——至少在阳明生涯的某个时刻，和近溪的关键时刻，主一念。此一念是情感，更确切地说是孝悌。此念若去，灭绝种性，丧生生之机。张祥龙认为，宗门的“无住”“无念”，本来就是时机化的基本形式^⑧。而孝悌也是一种时机化，那么“一念”必定具有“无念”“无住”的结构。于是，孝悌只能是时机化的形式与内容的统一。但以心学家万死中毕竟不能去的一念，仍是无念与无住，这是怎么得到的？可以看到，张祥龙先于《讲演录》发现的孝悌本身的时间性结构发生了作用。换言之，时机化的还原在张祥龙那里有两种道路：一种基于禅宗，是近乎“形式显示”的道路，能够直截了当地阐释“无念”“无住”；另一种则基于心学，确切地说是孝悌一念的时间结构。这就不可能是纯粹的形式显示，而是某种本源性的特定内容的“显示”在形式上的结果。这样区别开来的禅宗与心学的时机化，简直具有“本真”“非本真”的关系。时机化的二重性也许并未被张祥龙所自觉，甚至这个问题他都没有始终如一地抓住，因而他的观点仍有一些漏洞^⑨。但无论如何，提出中国哲学中的时机化及其二重性学说，仍然是张祥龙对儒佛之际问题了不起的贡献。只要不忘却他对此微妙独到的处理，就可以进入《讲演录》中最重要的学说。

① 张祥龙将三论、《起信论》、华严、天台都放到《讲演录》第3卷《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，而将唯识与禅宗共同放到第4卷《儒家心学及其意识依据》里作为“儒家心学出现的条件”讲。这个安排是意味深长的。

② 玄奘虽然极其重视般若（晚年努力翻译卷帙浩繁的《大般若经》），但未见到弥勒五论之一的《现观庄严论》，因而汉传唯识的道般若与止观法门是相对薄弱的。

③ 例如，牟宗三一反主流，全以天台教判南禅。（参见牟宗三《佛性与般若（下）》，《牟宗三先生全集》第4卷，台北：联经出版事业有限公司，2003年，第1062—1084页。）

④ 参考章太炎、熊十力、方东美的工作。方氏对熊十力有犀利批评，但其对护法一系唯识学之不满，实与熊同，只是不那么激烈。（参见方东美《华严宗哲学（上）》，北京：中华书局，2012年，第362—371页。）

⑤ 参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第95—100页。

⑥ 章太炎之说，参见孟琢《齐物论疏证》，上海：上海人民出版社，2019年，第101—102页。

⑦ 参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第427页。

⑧ 同上，第110—111、119—124页。

⑨ 关于禅宗与心学之间着相与不着相的讨论，本来是最好的区别。阳明说“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。”如果化用此义，说“心学看似一念，其实无念。禅宗反之”未始不是一种辨析，但张祥龙以阳明着相说最终批评的却是程朱，而不是禅宗。（参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第427页；复参本文第四、五两部分的相关讨论。）

三、“儒瑜伽”

现象学道学转向的心性 - 天道之路，其结果就是张祥龙最近成熟的心学论述。这一论述又以《儒家哲学史讲演录》第三、四卷为代表。《讲演录》的贡献当然是多重的，其最重要的三大贡献是：首先是道术上的，就是对“儒瑜伽”的总结；其次是道学上的，就是对“赤子之心”、孝悌慈的阐发；最后是道统上的，就是对罗近溪正统地位的肯定。

这三个贡献当然应该，而且在张祥龙的论述中就是合为一体的。分而言之，儒瑜伽更多地偏向纯粹的心性之学，其最终见地无非是张祥龙在《讲演录》之前赋予“孝”的本源时间性地位。“儒瑜伽”说无非用一个完整的工夫论支持这个见地而已。如果张祥龙只是到此为止，那么只是贡献了对心学的海德格尔式解释，并且在这个尤其依赖海氏时间性学说的解释里，心学反而会呈现出与更加依赖晚期海德格尔的《天道书》相背离的态势。实际上，张祥龙之所以强调孝悌，乃基于他最切己的生命体悟。甚至可以说，即使没有罗近溪，他也早已有了自己的“赤子心”之义，只无此名目而已。发现罗近溪的最大意义不在于“赤子之心”单纯的孝悌一念，而在于将孝悌体认为生生道体之直接显示^①。换言之，“赤子之心”在张祥龙和罗近溪之间起到中介和接引的作用，既让祥龙最终在理学史中找到自己的归宿，更让此前只是表述为“孝意识”的东西接上了性体，乃至重新夺回一度几乎丧失的“天道思想”，且赋予完全不同于《天道》一书的解释。此间分述《讲演录》的三大贡献。

上文已示，《讲演录》试图提出普遍的心学，并在此基础上阐明与传授儒家心学的不共之处。这在理学传统中被称为“工夫”，张祥龙称之为“通心之法”或“心学的方法”。他对儒家心术实际上有两种处理方式，一是泛泛地分类，另一则是以瑜伽为普遍原型加以限定。这两种方式有明显的区别，但仍可以协调起来。虽然《讲演录》对此并无明示，但笔者愿意就此做一点推进。

张祥龙比较正式的总结，是把心学的方法分为三大类或者三个“极”，一切其它方法都可以在这三个“极”之间糅合、变形^②。第一是静坐的方法。“广义的静坐还可以包括印度的瑜伽、道家的坐忘、佛家的坐禅。”^③注意，这里没有一句话提到儒家。第二是主敬或持敬的方法，对此，张祥龙强调说“这是儒家的特色”^④。第三是“时机化的体认本心的方法，也可以做广义的理解”，比第一种方法即静坐的“广义”还要“广义”，包含了南禅、《庄子》、阳明甚至孟子。可以看到，最后一种是张祥龙心学所探索和依持的方法。《讲演录》的主要工作，就是在学统和义理上说明此方法。意味深长的是，第二种被张祥龙称之为儒家独有的持敬法，恰恰是他借着阳明批评禅宗的话头所批评的、程朱理学的“着相”之法。换言之，张祥龙的第一重区分，与其说是在儒家与佛道之间（如在第一、二类之间），不如说是在心学与程朱理学之间。而时机化的体认本心，作为归为一类的心学方法，是无意区别庄禅与心学的。在讨论“儒瑜伽”之后，我们还会回到“时机化的体认本心”。

张祥龙的第二种处理方法，是以瑜伽为普遍原型（普遍心法）界定儒家的静坐。这是他一个极为重要的创见，将静坐直接赋予“东方”，超越了一般意义上对“东亚静坐传统”的研究^⑤。“静坐是东方心学或者东方哲学的特色。对于这个发源于瑜伽、打坐、坐忘、心斋，但又有自己特色的静坐，我们可以称之为‘儒家的瑜伽’或‘儒瑜伽’（Confucian Yoga）。”^⑥

提出儒瑜伽的直接文本语境是陈白沙的静坐工夫（“静”），但儒瑜伽实际上把吴与弼（白沙本师）所属的“敬义夹持、诚明两进”的工夫传统（“敬”）也包含在内。张祥龙清楚地指出，儒瑜伽是儒家心学对佛老的吸收与改造。宋明儒工夫一向有所谓“静”“敬”之争，但这都出自对佛老“瑜

① 张祥龙在《家与孝》第一部分的结尾提到罗近溪，以提示家哲学的“超越”向度。实际上，即使没有这个结尾，整部《家与孝》的立论也不会受到任何影响。（参见张祥龙《家与孝》，第52页。）

② 参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第252页。

③ 同上，第250页。

④ 同上，第252页。

⑤ 参见杨儒宾等《东亚的静坐传统》，台北：台大出版中心，2012年。

⑥ 张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第242页。

伽”的回应 “这就是既要用广义的瑜伽，又要保证它的儒家性。”^① 在张祥龙看来，这两种工夫传统对儒家性的保证方式是不同的 “静”的传统只是“从学说上对静坐做出儒家式的解释”，甚至“理一分殊”就是对静坐中所得的“未发之中”的辩护；而“敬”是对广义瑜伽的方法上的改造，“持敬”虽然动静不二，但在效果上并不尽如人意。这里，张祥龙陷入一种微妙的困境。他一方面承认“敬”确实是对儒家性的保证，但又无法深入。这也是他对程朱工夫论的主要不满。甚至可以结合三、四卷做一个推论，张祥龙隐含的意思是，“持敬”可被视为整个程朱理学“着相”的工夫论根源。另一方面，张祥龙虽然觉得静、敬双方不可或缺，不可彼此替代，但他对“静”的偏爱又是非常明显的。工夫之所以被纳入广义的瑜伽，正因为“静坐”才是瑜伽的正统。但“静”的问题在于：第一，深入性并不能保证其儒家性；第二，静与动的相对性，提示了“静”作为工夫的可中断性与局限性。如何保证儒家性是儒佛之际最微妙的问题 “儒佛之际”这个充满着焦虑的议题，归根结底只存在于儒家之内。这里先谈动静对待。实际上，正是对动静对待的超越，而非张祥龙专门提出的“夹持”“保持”，才是“敬”的不可或缺之所在。“持”真正有意义的地方，也在动静、内外一贯。《易·文言》说“君子敬以直内，义以方外。”^② 而《孟子·公孙丑上》说养气“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间……是集义所生者，非义袭而取之也……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。”^③ 看起来“义”需要“事”，但孟子又批评告子义外之说。解决敬义对待的方法，无非是义理上超内外、工夫上赅动静。换言之，必须在义理、工夫上都主“一”^④。所以程子说的“敬”，要害在“主一”^⑤，恰与周子主“静”同^⑥，而非泥于《易传》的所谓“敬义夹持”。张祥龙批评敬“不深入”、无法如“静”一般抵达心性。无论此批评是否正确，有一点在张祥龙是确定的，“静”也有缺陷，即无法如“敬”一般赅动静。笔者愿意这么说 “敬”够广但不够深，“静”够深但不够广。由于张祥龙的叙述其实将“静坐”等同于广义“瑜伽”，这样一来，“敬”的瑜伽性不足^⑦；而“静”下座即断，又不足以达到儒家所需的人伦日用、有事集义的范围。在这个意义上，真正的“儒瑜伽”应该是一种赅摄内外、动静不二的“瑜伽”，这恰恰是第一重分类中“时机化的体认本心”所对应的。虽然在为了陈白沙（“静中养出端倪”）而提出的第一重分类中，“儒瑜伽”确实只对应于静坐、“静”，那也不妨碍我们推进张祥龙的论点，把他为了解释王阳明（“致良知”）提出的“时机化的体认本心”也称为“儒瑜伽”。理由很简单，张祥龙特别赞叹的禅宗“一行三昧”，赅摄行坐住卧一切时，而此三昧之原始出处，只是“常坐”而已，行住卧之三昧，另有他说^⑧。一行三昧能从静坐拓展到赅摄动静，儒瑜伽自然也可以从静坐拓展到赅摄动静。实际上，如果不突出“本心”“一念”“时机”的儒家内容，张祥龙所谓“时机化体认本心”，与禅宗的“一行三昧”并无实质区别，以至于前者也被张祥龙用来解释禅宗工夫。佛家“般若”有“深”“广”之分。这里也可加以效仿，将“静坐”之瑜伽称为“深瑜伽”、赅摄动静之瑜伽称为“广瑜伽”。虽极其困难，这种

① 张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第243页。

② [东汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏，李申、卢光明整理《周易正义》，北京：北京大学出版社，2009年，第31页。

③ [宋]朱熹撰《四书章句集注》，金良年今译，上海：上海古籍出版社，2006年，第270—271页。

④ 参见丁耘《道体学引论》，第186—196页。

⑤ “主一者谓之敬。一者谓之诚。主则有意在。”（[宋]程颢、程颐撰、朱熹编，[朝]宋时烈分类重编，[韩]徐大源校勘标点：《程书分类》，上海：上海辞书出版社，第485页。）

⑥ 《太极图说》云“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”自注“静”曰“无欲故静。”《通书·圣学第二十》云“一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直。”（[宋]周敦颐撰、徐洪兴导读《周子通书》，上海：上海古籍出版社，2000年，第48、38页。）

⑦ “敬”恰恰就是儒家传统对瑜伽的回应，在这个边际意义上，也算“儒瑜伽”。（参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第244页。）

⑧ 参见[隋]天台智者撰《摩诃止观》卷第二上，《大正藏》第46册，台北：新文丰出版公司，第11页。智者引用了《文殊问》《文殊说》《大智度论》等经论中的“一行三昧”说。

“广瑜伽”达到与“静坐”一样的深度也并非不可能^①。

到此地步，儒瑜伽的儒家性已无法单用该动静、时机化甚至本心来保证。儒佛之际的问题在工夫中再次突显出来。张祥龙此前关于“孝意识”固然有不少哲学阐发，但这个义理上的“儒家性”要落实到工夫，对于“儒瑜伽”说仍是严重的考验。在此才有可能估计整个明代心学，特别是罗近溪的“赤子之心”说对张祥龙的巨大意义。可以说，“赤子之心”一方面真正完成了“儒瑜伽”，以至于此说似乎并非外于“儒瑜伽”的又一个学说；另一方面，此说又在义理乃至工夫上超越了“儒瑜伽”，以完全不同的方式再次打开“天道”之门，甚至打开了超越狭义心学、单纯“静坐传统”的维度。这涉及《讲演录》第四卷的另外两个重要贡献。由于它们都是围绕罗近溪产生的，我们就从近溪学入手，一体阐释这两个贡献。

四、近溪学

张祥龙的整个心学论述，甚至可以说儒家哲学史的全部论述，是以罗近溪为终结的。换句话说，张祥龙的心学体系，也可以被理解为“接着罗近溪（而不是其他任何人）讲”的。在此之前，张祥龙的体系雏形已备，这部《讲演录》的最大意义在于为体系找到统绪。因此，得到“是罗近溪而不是其他任何人”这个结果，这一卷的判教工作才告完成。

但这样一来，张祥龙势必同明代理学的整个主流研究，首先是阳明后学的主流研究直接对立。在这一研究中，重心一般是王龙溪与聂双江、罗念庵。或者说，阳明后学研究实际上是以龙溪与江右王门之间的反复论难及其衍生性论题组织重心的^②。这一争论以复杂曲折的方式摊开了阳明学的几乎全部重要难题，从而以诠释、再诠释的方式逐渐突破了阳明学本身^③。但这种突破又不是“意必”的，自有其精微、缠绕与反复。突破了王学的刘蕺山，对阳明学的判教仍以现成良知与归寂派的争论为主线，正是这一判教直接支配着《明儒学案》。因而，对罗近溪最权威的判断，本就是明案对两派总裁决的一部分。张祥龙无疑认识到明案近溪批评的偏颇之处^④，但他没有指出这一偏颇与蕺山学派对阳明后学本身的判教息息相关。在这一判教思路的指导下，主流研究对近溪学主旨的错失几乎是必然的。例如，张祥龙坚决反驳了许孚远对近溪的指责（“大而无统，博而未纯”）。但他没有看到，这个指责实际上代表着蕺山学派的定论，也牵出蕺山学派的复杂渊源^⑤。对二溪一系的批评和对江右王学的肯定，是明案的基本结论。而这个结论出自蕺山本人对阳明学的曲折辨析及其学术的成熟形态。严格地说，要撼动明案对近溪的判断，就要回应明案的整体判教，而这又要求阐释和判断蕺山学本身。实际上，这就是牟宗三的做法。牟氏一方面为二溪辩护，批评归寂派根本误解了阳明，另一方面又树

① 深瑜伽与广瑜伽每不能尽合，除非是广义的密宗。密教非如牟宗三所云紧密，而是遮掩、逆行，不著相则一切可为道相，非但砍柴担水，而且人伦日用、饮食男女、杀伐决断乃至恶业魔业皆可为道相。然极难极险，故须秘密。所谓禅宗下一转语即是理学，无非就是深瑜伽之“推广”。宴坐而砍担，固是推广；砍担而世间，亦是推广。这不是什么世俗化，而只是菩萨行。胜义上，连菩萨行亦无。儒瑜伽于此更弱于佛道瑜伽，故不能显革命相、恶相、魔相，至多杀伐决断。亲亲仁民爱物，愈推愈弱。儒瑜伽亦愈广愈弱。阳明后学，致良知教广大，然而非议多。静坐归寂安稳，然后终究不广，遇事则乱。故晚明归寂一派，可以临难一死，而绝少济世人物。

② 参见吴震《阳明后学研究（增补版）》，上海：上海人民出版社，2016年，第1—52页。

③ 参见彭国翔关于聂双江、刘狮泉、王塘南、李见罗的论述。（彭国翔《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第358—361、340—341页。）

④ 参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第495页。

⑤ 刘宗周长期师从许孚远。黄宗羲在明案里引用太老师的话，本就代表蕺山学派乃至广义的“主静”派（也包括归寂派、修证派、东林学派）对罗近溪的批评。梨洲并非孤立地引用此语，而是附在对近溪学“有流行无主宰”的总批评之后。（参见〔清〕黄宗羲撰、吴光编校《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第8册，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第4页。）

立尊从归寂派的戴山学之正统性，这本来就自相抵牾^①。尽管如此，牟宗三及唐君毅对罗近溪的高度重视，已为张祥龙的解释开了先河。

确实，即使有了牟、唐的论述，在迄今为止的阳明后学研究中，罗近溪要么被当作现成良知派附于王龙溪之后，要么被当作张祥龙所谓“泰州学派的代表人物”附于王心斋之后，不要说绝非宗师，地位甚至不及聂双江、罗念庵。盖写近溪必写龙溪，写龙溪则必写聂、罗，而近溪则无可无不可^②。张祥龙要跻近溪于王学诸子之上，当然要有独特的处理方式。实际上，牟宗三和张祥龙并没有也不可能绕开龙溪与心斋去解释近溪。张祥龙和牟氏一样，非常注重阳明、龙溪、近溪三子之间的贯通。虽然两位解释者理由不同，但在表面的差异之下，仍能找到相通之处。而在这种相通之后的差别才是深刻的，能够最清楚地照亮牟、张二人体系上的不共。

牟宗三一方面出于自己的判教学说，比前人更重视罗近溪，另一方面实际上又比张祥龙更受明案的支配。他实质上只是颠倒了黄梨洲的判教，把江右斥为阳明别子，立二溪为正统。牟氏对近溪的高度评价“清新俊逸圆熟通透”，是基于明案里的一句“一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用”^③。牟氏以为，阳明学在义理上已经完满，后学在解析上无可增删，唯以开示呈现方式（所谓“吊诡的工夫”）而有差别。因之，阳明学犹如近溪学的教下，近溪学犹如阳明学的宗门（戴山学犹如阳明学的密教）^④。对学界近溪之学“归宗于仁，以言一体与生化”^⑤的概括，牟氏完全不屑一顾，斥为“颛顼”。以牟氏之评判视张祥龙，则牟氏所排之解释（仁体生化）与牟氏所立之解释（当机呈现、拆穿光景）实际上均为张祥龙解释所涵。当机呈现，就是张祥龙所谓“时机化的体认本心”；所拆光景，就是张祥龙批判的虽阳明、龙溪亦难免的（本体“普遍主义”；而仁体生化，即张祥龙至为赞叹的从孝悌慈所悟之生生道体^⑥。然而，张祥龙较牟氏更重近溪对生化仁体独有的呈现方式^⑦。盖“时机化体认本心”乃心学之通术，凡“致良知”教皆可谓“时机化体认本心”。近溪之特出者，在体认的本心就是“赤子之心”（“孝悌慈”）。而“一体与生化”亦笼统语，阳明门下，从王龙溪到罗念庵，哪个不归宗于仁？哪个做工夫不试图实证“一体与生化”？如此概括，确属“颛顼”，但因之对本体不屑一顾，则其鲁莽更有害于颛顼。近溪学之特出在于，唯赤子之心（孝悌慈）能证一体生化。据此，张祥龙之解，较牟氏更为完满。

当然，张祥龙是以广义的儒瑜伽学说达到这层解释的。为了更好地理解其近溪解释，本文想用心学研究中通行的本体—工夫架构略释近溪学。此架构内在于全部心学史，绝不可废。本文用此架构，乃因并不赞成主流的罗近溪研究典范。在这个典范下，罗近溪永远是现成良知派的第二梯队，是龙溪、心斋之部曲。无论牟宗三还是张祥龙，要跻近溪之位，就必须在一定程度上超出主流典范，惜乎他们都未做专门讨论。这里试图提出一种较新典范，助二人一臂之力。

要把罗近溪从“泰州学派代表人物”“现实良知派代表人物”这些牌位后面解放出来，就要从整体上重新理解阳明后学诸子的关系格局，不能把现成良知派与归寂派的争论当作格局的中枢。此处建议以本体—工夫为纲维，以王龙溪、罗近溪与聂双江尤其是罗念庵的三极，替代现成、归寂的两军对阵模式。这个模式可名之曰：以本体—工夫为纲维的三极典范。此典范的好处是，每一极都处在另外

① 参见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第216—220、319—320、338—341页。关于牟氏此判之不妥，参见丁耘《道体学引论》，第70—71页。牟及门弟子林月惠研究聂、罗时，赋予了更多的同情，突破了乃师的藩篱。参见林月惠《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》，台北：台大出版中心，2005年。当然，与明案一样，牟宗三不是出于单纯的哲学史研究，而是基于对道体的解悟，体现为理学三系的判摄。

② 参见彭国翔《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》；蔡世昌《罗近溪哲学思想研究》，北京：人民出版社，2019年。

③ 参见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第207页。[清]黄宗羲《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第8册，第3页。

④ 参见前引《佛性与般若》中牟对禅宗的看法及此书以天台“修恶”解孔、庄、明道、五峰诸子之说。折中《从陆象山到刘蕺山》与《佛性与般若》，王学与近溪学的关系类于天台教与禅宗的关系。现成良知对应于“一念无明法性心”，吊诡的工夫对应于“诡谲的说”。二者所对立者皆为“分解”。（参见牟宗三《佛性与般若（下）》，《牟宗三先生全集》第4卷，第837页。）

⑤ 参见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第207页。

⑥ 参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第490页。

⑦ 张祥龙以为，牟、唐表彰近溪有功，但只以拆穿良知本体光景、当机指点仁体为要，未免过于笼统。（参见张祥龙《儒家哲学史讲演录》第4卷，第506页。）

两极之间。若衡之以本体—工夫，每一极与其它两极皆有同异。要如实把握近溪学，他与龙溪的差异必须被突显出来。要像张祥龙那样树立近溪的重要性，二溪的差异要能放到至少与现成、归寂的差异同等重要的地位上，而这只在三极典范下才有可能。关于新典范，这里无法详说，只能直接摆出依之得到的论点。

近溪学之精髓，就是罗近溪以其特出工夫实证本体。更确切地，即以赤子之心（孝悌慈）实证生生仁体。张祥龙抓住了近溪的“赤子之心”，可谓善会。此地以新典范增益其说。近溪之为近溪，即在其本体与工夫，与他人皆有近似与不共。罗近溪所证本体，实近乎彻悟仁体之后的罗念庵，而非王龙溪。此前人多未察及。念庵有所谓彻悟仁体，近溪亦有所谓心性之悟。念庵云：

当极静时，恍然觉吾此心虚寂无物，贯通无穷，如气之行空，无有止极，无内外可指，动静可分，上下四方、往古来今浑成一片，所谓无在而无不在。吾之一身，乃其发窍，固非形资所能限也。是故纵吾之目而天地不满于吾视，倾吾之耳而天地不出于吾听，冥吾之心而天地不逃于吾思……是故感于亲而为亲焉，吾无分于亲也，有分于吾与亲，斯不亲矣；感于民而为仁焉，吾无分于民也，有分于吾与民，斯不仁矣；感于物而为爱焉，吾无分于物也，有分于吾与物，斯不爱矣。是乃得之于天者固然如是，而后可以配天也。故曰“仁者浑然与物同体”……^①

此可对照罗近溪“心性之悟”：

遂觉六合之中，上也不见有天，下也不见有地，中也不见有人有物，而荡然成一大海。其少亦不见有滴水纤波，而茫然只是一团大气。其气虽广阔无涯，而活泼洋溢，觉未尝一处或纤毫而不生化。其生化或混涌无停，而几微精密，又未尝一处或有纤毫而不灵妙。然此生化灵妙，默而会之，似若影响可言。乃即而求之，实是端倪莫得。则此一团神气，充运海中，且尤未尝一处或有纤毫不玄洞虚通也。其时身家境界，果然换过一番，稍稍轻安自在，不负平生此心……则是合天地人物，而完成一体，通始终本末，而完成一机。^②

此皆是心经气化而实证万物一体也。不宁唯是，对门人万物一体、虚灵发窍的说法，近溪驳证甚精。此说法亦是江右与浙中辩论的主题之一，近溪之说虽非针对念庵，但亦可用于念庵所证。此足说明，近溪他于念庵所证之境既不陌生、亦有微别^③。

这是在本体上说。在工夫上则反之，近溪更接近龙溪而非念庵。然而接近云云，绝非混同；而现行典范，不足以呈现二溪差异。现成、归寂之别，固然有本体见地上之大区别。但心学家所谓本体，并非悬设之义理，必在工夫上有显有证，然后于原典诠释上圆通结合，乃能成立。故宗派之别，起手就是工夫之别。王龙溪辨己学与江右同异云：“从顿入者，即本体以为工夫……从渐入者，用工夫以复其本体。”^④此语虽精，不无误导。盖工夫所证，才是真本体。龙溪所谓“即本体以为工夫”，其实也就是“悟本体以为工夫”^⑤。而王龙溪又说悟有三重“有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变练习而入者。”即所谓“解悟……证悟……彻悟。”^⑥以此语按之，所谓悟本体以为工夫者，既然是“顿悟之学”，就不可能是文句上得来之“解悟”，亦不可能是只在静中呈露之“证悟”，只能是从人情事变历练而入的彻悟，此已是证量矣。而其所谓静坐证悟，不就是归寂派由工夫复其本体吗？如能“以证悟本体为工夫”，实已预设“由工夫复其本体”矣。所以，龙溪此辨不无误导。其误正在前后两句所云“工夫”，根本不同。前句“工夫”，已是无善无恶，赅动赅静的“见在”工夫，而后一句只是“归寂”工夫。

更重要的是，此二句不能笼络近溪。近溪之学，既非归寂派所谓“由工夫复其本体”，亦非龙溪

① [明] 罗洪先撰、徐儒宗编校《答蒋道林》，《罗洪先集》，南京：凤凰出版社，2007年，第298—299页。

② 同上，第354—355页。

③ 参见蔡世昌《罗近溪哲学思想研究》，第50—51页。

④ [明] 王畿撰、吴震编校《松原语语》，《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007年，第42—43页。

⑤ 龙溪《天泉证道纪》录阳明接引利根人教“即本体以为工夫……顿悟之学也。”此语在《传习录》卷下与钱德洪撰《阳明先生年谱》中均作“一悟本体，即见（是）工夫”。（参见[明]王畿《王畿集》，第2页；束景南《王阳明年谱长编》第4册，上海：上海古籍出版社，2017年，第1877—1878页。）

⑥ [明] 王畿《悟说》，《王畿集》，第494页。

所谓“悟本体以为工夫”。近溪工夫之抉择，可谓正与归寂派相向而行。其早年“制欲”，遂成心病，不得不转为“体仁”^①。而念庵早年追随“见在”良知，其实专从“始燃始达”下工夫，毫无所得，不得不转为归寂制欲（“主静无欲”）^②。近溪工夫后仍有数变，但这些变化不是从“制欲”到“体仁”那样的转变，而是体仁工夫本身的改进与精纯。研究者云，近溪早年以无念为宗，诵《楞严经》而踊跃。后经邹东廓指点，转以“生机”为工夫^③。按，无念为宗，即对制欲之反拨。《六祖坛经·定慧第四》云“又见有人教人座（坐），看心看净，不动不起，从此置功，迷人于不悟，便执成颠。”^④鉴于止水，即看心看净工夫也。无念为宗，与生机为工夫，非二事也。盖生机就是儒门的无念，无念就是宗门的生机。六祖解释“无念为宗”时警告“若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。”^⑤按，无念虽是六祖宗旨，然而近溪之以无念为宗，未必直承曹溪，恐仍是龙溪密意。王龙溪云“一念者，无念也，即念而离念也。故君子之学，以无念为宗。”^⑥彼亦反复提点“生机”或“天地生生之机”^⑦。唯龙溪工夫中的生机，或是工夫中的真息^⑧，或是“一念灵明”之“独知”，是知、觉、“看他起处、看他落处”^⑨。其典范当是无贰过之颜回（“才动即觉，才觉即化”），而非复礼之颜回^⑩。龙溪之一念、无念，即其所谓“见在心”（“今心为念”），即对当下一念之明觉。近溪之生机，是赤子之心（孝悌慈）、浑沦顺适，而非当下明觉。“圣贤之学，本之赤子之心以为根源，又征诸庶人之心以为日用。”^⑪有研究者以荷泽禅“自性本用”与洪州禅之“随缘应用”“作用之性”区别二溪，甚有见地^⑫。但需加补充，近溪的“作用之性”只是赤子、庶人的“不思不虑”之心，而非其它。

二溪之辨，极为重要，牟宗三以为近溪学之成就，即在拆穿光景（“本体”之光影）。其实龙溪之学，直接在本体、自性下工夫，才是极易玩弄光景的^⑬。更要紧的是，近溪之心，如孟子四端，是善端，纯善之念；而龙溪明觉之念，善念恶念无记念，皆一过而化，是真“无善无恶”矣。故近溪所证，仁体也；而龙溪所证，虽亦强说为仁，实知体也。

近溪的“不思不虑”之说，在明末清初招致大量批评。其中较严厉者，如蕺山批评泰州学派“猖狂者参之以情识”^⑭，船山直以恶归情，以善归气。实际“孝悌慈”方是近溪根本宗旨。泰州门下，泛滥情识者，确已是黄梨洲所谓“非复名教所能羁络矣”^⑮。然而“不思不虑”之说在近溪无病。首先，孝悌慈，而非泛泛所谓情识（不必说人欲了），才是近溪工夫之基点。其次，庶人之心虽

① 《明儒学案》载“[近溪]少时读薛文清语，谓‘万起万灭之私，乱吾心久矣，今当一切决去，以全吾澄然湛然之体。’决志行之。闭关临田寺，置水镜几上，对之默坐，使心与水镜无二。久之而病心火。偶过僧寺，见有榜急救心火者，以为名医，访之，则聚而讲学者也。先生从众中听良久，喜曰‘此真能救我心火。’问之，为颜山农。山农者，名钧，吉安人也。得泰州心斋之传。先生自述其不动心于生死得失之故，山农曰‘是制欲，非体仁也。’先生曰‘克去己私，复还天理，非制欲，安能体仁？’山农曰‘子不观孟子之论四端乎？知皆扩而充之，若火之始然，泉之始达，如此体仁，何等直截！故子患当下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。’先生时如大梦得醒。”（参见[清]黄宗羲《黄宗羲全集》第8册，第2页。）

② 当然，罗念庵对现成良知和主静工夫的实证自有其曲折，对二者的缺陷有他个人的深刻认知。（参见张卫红《罗念庵的生命历程与思想世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第92—94、184—188页。）

③ 参见蔡世昌《罗近溪哲学思想研究》，第217—218页。

④ 郭朋《〈坛经〉对勘》，第32页。

⑤ 契嵩本、宗宝本同，法海本文字有小异，惠昕本无。（郭朋《〈坛经〉对勘》，第36—40页。）

⑥ [明]王畿《趋庭谩语付应斌儿》，《王畿集》，第440页。此函中多禅家语。如“动静二相，了然不生”，当出自《楞严经·观世音菩萨耳根圆通章》，唯改“境”为“相”。

⑦ 参见彭国翔《良知学的展开》，第263—264页。

⑧ 同上，第295页。

⑨ [明]王畿《答李渐庵》，《王畿集》，第271页。

⑩ 参见彭国翔《良知学的展开》，第146—147页。

⑪ [清]黄宗羲《明儒学案·泰州学案·参政罗近溪先生汝芳》，《黄宗羲全集》第8册，第14页。

⑫ 参见蔡世昌《罗近溪哲学思想研究》，第65、226—227页。

⑬ 黄宗羲《明儒学案》开篇引刘蕺山按语“至王龙溪直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景，虽谓之操戈入室可也。”此断极严厉。（[清]黄宗羲《明儒学案·师说》，《黄宗羲全集》第7册，第17页。）

⑭ [明]刘宗周撰、吴光点校《证学解二十五》，《刘宗周全集》第3册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第248页。

⑮ [清]黄宗羲《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第8册，第820页。

亦“不思不虑”，然而这是百姓日用而不知者，并非圣人的“不思不虑”，犹如“本觉”，而非“始觉”，绝不能用一个“现成良知”瞞昧。如百姓真是现成圣人，安用“舌胜笔”的罗近溪“当机指点”？当然，近溪当机口说，如不善会，也不无流弊。用二溪偏爱的比方说，赤子之不思不虑，昭昭之天也；圣人之不思不虑，广大之天也。昭昭之天虽然不外于广大之天，与后者亦不能无异。本始二觉，既能合，则不异；既须合，则不一。赤子之心与大人之心，亦复如是，只是不一不异。论者只说不一，二溪只说不异，皆有所偏，要在善会而已。最后，无论明末清初的批评者，还是当代的辩护者，辩论的症结仍是工夫，即便涉及本体，亦无非是工夫所显所证之本体。无论寂感、中和、己未发，皆只是心体。甚至性体亦只是对情而言、与心体可合之性体。龙溪、双江所证，其实皆心体也。念庵所彻证之仁体，则万物一体及其发窍之真仁体。上文已引，近溪并不否认此境。然而近溪所独有者，乃是入此证量之工夫。以孝悌慈（而非念庵那样的静坐、收摄保聚、“寂静意识”）证入万物一体，乃近溪学之精髓。换言之，赤子心之究竟义——孝悌慈并非仅是合乎道心之人心，甚至不仅只是现成的圣人之心，而是天道流行之生生性体，是天心。这就最终接回了张祥龙以往重视的“复”（“天心”），乃至更久的过往重视的“天道”。因而，不难理解，张祥龙特别重视近溪的这段验证：

乃叹孔门《学》、《庸》，全从《周易》“生生”一语化得出来。盖天命不已，方是生而又生，生而又生，方是父母而已身，己身而子，子而又孙，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孙，是替天命生生不已，显现个肤皮；天生生不已，是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓。直竖起来，便成上下今古，横亘将去，便作家国天下。孔子谓“仁者人也”，“亲亲为大”，其将《中庸》、《大学》已是一句道尽。孟子谓“人性皆善”“尧、舜之道，孝弟而已矣”，其将《中庸》、《大学》亦是一句道尽。^①

可以把这段话征用为“现象学道学转向”的阳明后学表达。这展示了伦理式道学转向的一个范例。所谓现象学转向的实质，最粗略的解释是指意识通过意识本身让绝对超越意识的东西（无限性、而非仅仅作为意向相关项）被给予。然而，这种超越性仍然保留着直接的被给予性或“实际性”，因而不同于“精神现象学”从意识到绝对精神的“转向”。所谓“现象学的道学转向”，是指心识（比意识更为宽广，但出发点仍然是意识。包括身、心、意、念、知等环节）以一种接绪中国哲学的方式在道体那里实现或发见了心识之自体——心体或“本心”。这是道学转向的通义。伦理转向，作为道学转向的别义，即通过亲亲（孝悌慈）将道体证为生生仁体。张祥龙没有指出，在近溪那里，慈实通天地之德。因而，慈与孝的第一义就是天人感应^②。在“性上”讲，孝就是人回报（“应”）天慈的方式^③。这才是近溪学真正开显的本体—工夫之说，是他最高的意义的“体仁”说，是他自己的无念说、生机说，是他的致（良）知说，也是他彻上彻下的“格物说”，而绝非所谓“家哲学”（“齐家”）所能范围者。近溪之学，仁者真切见道之学也。《繫辞云》：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知。”^④ 故近溪之学，仁者之学；龙溪之学，知者之学；心斋之学，百姓日用之学。安能以所谓“现成良知”，混为一谈？！

张祥龙对孝意识的解说，如《讲演录》第四卷书名所示，仍属“儒家心学”，其“意识根据”之说虽能超越意识，但落入自然态度，在神经科学、心理学等杂学中探求根据，此属“科学转向”，不属“道学转向”^⑤。道学转向意义上的“意识根据”，张祥龙并未专题讨论。然而，如将他对罗近溪的阐释转化为论证，则能真正完成伦理式的道学转向。他转海德格尔之学，将孝意识的根据定为“时间性”。那自可依近溪之学，将孝意识的“根据”，定为天道之感与人心之应，也就是生生道体。生生，就是绽出，也就是时间性之本，所谓“溥溥渊泉，而时出之”是也^⑥。推演至此，张祥龙其实已经完成了现象学的伦理式道学转向。虽仍是儒学，但已是“天道”之思的再次回归，而不应再名

① [明] 罗汝芳撰、方祖猷等编校整理《罗汝芳集》，南京：凤凰出版社，2007年，第233页。

② 参见唐文明《仁感与孝应》，《哲学动态》2020年第3期。

③ 可对照宋儒的说法“盖仁是性也，孝悌是用也。性中只有个仁义礼智四者而已，曷尝有孝悌来”（[宋]朱熹《四书章句集注·论语集注》，第56页。）

④ [东]郑玄注、[唐]孔颖达疏《周易正义》，第269—270页。

⑤ 参见丁耘《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019年第6期。

⑥ [宋]朱熹《四书章句集注·中庸章句》，第44页。

之以“心学”。此学与陈来哲学史阐释学之路殊途同归，要皆仁体之学也。

五、结 论

通过以上讨论，我们可以对张祥龙的思想道路做一个小结和评价。如上所示，可把《天道书》之后的张祥龙思想分为两个阶段：第一阶段就是《天道书》与《讲演录》之间的道路，第二个阶段是《讲演录》最后两卷所代表的道路。

与《天道书》相比，张祥龙思想的第一阶段看起来采取了某种退缩策略。出发点从此在（“缘在”）后退到意识，旨趣也从天道收缩到心性。其佛学基源渐从中观转到禅宗以及瑜伽行。这么做的理由大约是，此在的彻底形式性，无法保证对“孝”的突出。如果退回意识哲学，“孝意识”作为某种殊胜的意识形态，其专题化倒是顺理成章的。然而《天道书》对时机化、缘发构成的强调，仍然在这个阶段起着重要作用。孝意识至多拥有四心、四端之类的地位，而不是进入性体的本源之路，除非孝意识与内时间意识联系起来从而跃居为本源。可以说，时间性、时机化是海德格尔给张祥龙留下的真正馈赠。即使在张祥龙明确批评、背离海氏之后，他也没有一刻停止运用这个馈赠。是否进入时间性层面（也就是真正的“基础存在论”层面）思考孝悌、亲亲与世代问题，是把在心性层面上工作的张祥龙学派与各种各样的“家哲学”区分开来的主要基准。

在第二阶段，张祥龙所退更深，而所进更远。在这个阶段，他的“心学”论述退到阿赖耶识，较“意识”更深；而心性论述则推进到生生道体。退到阿赖耶识，在“意识哲学”层面已是退无可退，已穿透所谓“意识哲学”。阿赖耶识才是生死流转之本。原初生命意义上的“孝”，应该在第八识上考量。晚期胡塞尔现象学及精神分析学说提供了一点从意识转进潜意识的资源，但张祥龙没有走这条路，而是带着海德格尔的馈赠，进入唯识学。其结果就是他一方面吸收了瑜伽行派的学说，另一方面用海氏之学批判其在时间性的粗糙。这一批评在佛学上当然是可以争论的，但张祥龙基于瑜伽行派的真正贡献在于提出儒瑜伽之说，特别是通过“时机化体认本心”（上文名之曰“广瑜伽”），阐释了阳明学，接续了罗近溪以孝悌慈显示道体的道路。从作为时间性源头的、被还原到阿赖耶识而非意识层面上的“孝悌”出发，进一步还原出作为“世代生生”之“骨髓”的道体，这个现象学之伦理式的道学转向，应该就是《讲演录》的最终贡献和最大贡献。对于这个贡献，在欢喜赞叹之余，也不无进一步讨论的余地。这里尝试提出的问题，和笔者曾经向陈来先生提出的问题，乃至笔者在《道体学引论》中所做的努力，实质上是同调的。差别仅仅在于，由于张祥龙教授的道路完全是现象学的，因而我们这里的出发点也是现象学的。

首要的问题是，可否有非伦理式的道学转向？或者问得更彻底些，有没有比伦理转向更本源的道学转向？所谓伦理式转向，归根结底就是从人之孝悌显示天地之慈。张祥龙道路的始点是孝悌，借力近溪学达到的终点——生生道体实际上是慈体。在发现罗近溪之前，张祥龙强调“孝意识”，而并没有将“慈”纳入“意识”之中的考量^①，遑论将之归诸天道。在解释罗近溪时，他亦没有明确在孝悌与慈之间做出区分。晚期罗近溪则将孝悌慈解为未发的良知本体（而不仅是已发的情感）。更重要的是，与张祥龙不同，近溪以慈更为本源，“孝以答慈，慈以启孝”^②。依近溪，天命之性就是孝悌慈。知性则知天，可知天道即生生慈体。此与横渠以乾坤为父母，万物为一家之说，若合符节。而张载以气化之说得此。近溪亦有“气一”之证，此与念庵入路固然不同，而所证仁体，其实不二。近溪以孝悌证慈体，即以情识证理一也，取精用宏，此之谓也。不过，理一、情识，皆仍是一边，执之不能无蔽。大抵宋儒纠横渠之偏，倡理一分殊。晚明儒纠泰州之偏，批评“情识”甚剧。张祥龙之

① 孙向晨提出的“存在于世代之中”，倒可以算是“慈”的形式显示。参见《复见天地心》中对孝意识的时间分析。与罗近溪不同的是，这里虽然力图赋予孝本源的地位，但这仍是人的立场，而不是天的立场。正如朱刚指出的“相比于对慈爱的分析而言，张祥龙对孝爱的分析要更为深入、具体，也更富哲学上的重要性。”（参见张祥龙《复见天地心》，第164页；朱刚《亲亲与时间——论张祥龙先生的现象学儒学或亲亲现象学》，《哲学分析》2018年第12期，第15页。）

② 参见蔡世昌《罗近溪哲学思想研究》，第158页。

说，宗旨虽与近溪相合，但规模及入路不同。

本文不沿袭宋明儒，而以另外的理据批评慈本体论、慈体论。首先，以天地拟诸父母，义有未安，船山已简别之^①。天地与父母之最大差别在于“天长地久”^②，而父母可朽，故曰“子欲养而亲不待”。父母祖先之为“本”与“天地”之为“本”并不相同，故曰“礼有三本”^③。其次，退一步说，即使以父母拟诸天地，亦非只有“亲亲”“慈爱”之经验。《礼记·表记》云“今父之亲子也，亲贤而下无能。母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母亲而不尊，父尊而不亲。”^④把“在家”的经验还原为单纯的“亲亲”，无疑忽略了“严”“尊”的源初性。同样，初民对天地的经验，亦非只有“慈爱”“生生”。《老子》云“天地不仁，以万物为刍狗。”^⑤张祥龙专门探讨过的亚伯拉罕杀子燔祭事件中，亚伯拉罕对以撒的态度，也就是上帝对人类的态度。或者说，以撒如何经验亚伯拉罕，人类就如何经验上帝，那就是喜怒无常、恩威难测、操生杀予夺之大权于一身。在这样的上帝面前，只有一种经验——“畏惧”。这并不是对恶的“害怕”，而恰恰是对“生”之来源的原初畏惧。有力量让人来的，也有力量让人走。能活人的也必能杀人，能保护的也必能迫害。活人还是杀人，护人还是害人，大洪水还是恩典，非理性可推可测。这是最基本的一神教经验。人之所畏，并非单纯的嗔怒或迫害，而只是不确定的、无法理解的、善恶均不足以名之的绝对超越的大能。这当然不是伦理，而是伦理或者不如说是宗教、律法乃至形而上学的共同源头^⑥。

这种本源经验的基本性，甚至超越了一神教。不必依靠位格神，也能在“善”“恶”之“前”更进一步。《易传·继善成性》陈述的就是这种原初的不确定性，犹如阴阳的“叠加状态”（“一阴一阳之谓道”）。所谓“仁者见之谓之仁”，就是“继之者善也”，以仁者之“见”，此道即确定、坍塌为生之体^⑦。仁虽然可以述谓道体，道体终究不只是仁体。克尔凯廓尔——这也曾是张祥龙的学术兴趣所在——对宗教经验与伦理经验的差别、对苏格拉底与亚伯拉罕的差别，有深刻的体会与描述。海德格尔对克氏的“畏”毫不陌生，只是在文本阐释上，将之暂时脱离希伯来经验，转接到古希腊的文学与哲学。海德格尔对超越伦理的、作为基本“宗教经验”的“畏”的论述，与他哲学的底色息息相关。对海氏这一路向的“伦理学”式的批评，应该在超善恶，或善恶的原初条件的这个层面得到回应。

这是讲近溪与祥龙道路所抵达的地方。从其所由之处，可以把同样的问题看得更清楚。张祥龙学派的朱刚教授指出，前者通过时间性赋予亲亲本源地位（“亲亲凭借其时间性而为意义的源头”）这个做法，反而会削弱“亲亲为大”这条原则^⑧。这一批评的实质，就是说时间性之类的形式普遍性超越了内容的优先性。“为大”的东西是内容上特定的、在选择上“优先”的，因之不可能是普遍的、整全的。孝悌毫无疑问是善端，但大全兼包善恶，善端不兼恶，则善端不可能是大全之本。时间性或其它的形式普遍性（如太一），是大全之本。此本对善恶并无分别（Indifferent，冷漠、中立），不可能偏爱某某，以某某“为大”。反过来说，如果要主张亲亲为大，就应该放弃其“本体论”的第一性地位、本源地位。既是形式上最普遍的东西，又是内容上位居第一的东西，在张祥龙的系统乃至大多数哲学系统里都是不可能的。

这个批评实际上不止对张祥龙的具体观点有效，而是对其系统的真正出发点——阿赖耶识有效。

① 参见[宋]张载撰、[清]王夫之注、汤勤福导读《张子〈正蒙〉注·乾称篇上》，《张子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000年，第230页。

② [魏]王弼撰、楼宇烈校释《老子道德经注·七章》，《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第19页。

③ 《荀子·礼论》：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”（[清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第349页。）

④ [东汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏、龚抗云整理《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1484页。

⑤ [魏]王弼《老子道德经注·五章》，《王弼集校释》，第13页。

⑥ 虽然“畏惧主是智慧的开端”，但畏惧主也是律法的开端。不信神，也就不可能真正守法。无天必然无法。

⑦ 这里的“继”就是“生”。（参见丁耘《道体学引论》，第215—216页。）关于用叠加状态来比拟禅宗之“机”，参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第4卷，第123页。

⑧ 参见朱刚《亲亲与时间——论张祥龙先生的现象学儒学或亲亲现象学》，《哲学分析》2018年第12期，第8、24—25页。

上文已经指出，张祥龙既让“孝”做时间性的源头，又以不具备时间性批评唯识学，其实是试图把“孝”推到比“意识”更根本的阿赖耶识层面，或者把“孝”阿赖耶识化。然而，这就会面临兼有“亲亲为大”与“时间性为本”同样的难题。阿赖耶识是对诸种子的含藏与执持。善种现行生善业，恶种现行生恶业。这在唯识学叫做平等因，生善者不可能兼生恶。孝悌慈之为良知本体，善种也。世间万事，有善有恶。人之情感，有好有恶，非孝悌可推扩为一体者。试问，对杀父仇人，可否推扩孝悌与之一体？仁体之“一”，并非亲证一体、一气之“一”。明道《识仁篇》云“义礼智信，皆仁也。”^①狭义的仁好比是某种自然的、原初的一体感（与“麻木不仁”相反的东西），而义则是把这种原初的一体感断开、中止，所谓“截然而止”。说“义”等也是“仁”，这就是说，在用“义”的情境下，只有“断”“分”“止”，而不是狭义的、原初的“一体”，才是真正的仁，才是真正的“与物同体”，因为万物既是一气又是彼此有分际的。包含断裂与差分的“一”才是真正的“一”。理一即寓于分殊之中。从理一分殊上看，“一体”并不只是混一，或者说，仅凭借亲亲这一“情识”，哪怕凭借“气化”“感通”，也无法真正致一。所谓情识，归根结底就是好恶^②。亲亲作为“情识”，只属于“好”，是无法“尽”是非的。任何特定情识，要么是好，要么是恶，皆无法“尽”是非。故不可能凭借任何一类特定“情识”（哪怕将之普遍化、时机化、本体化）来尽是非。良知本体，不可能是任何一种“特定”的情识。假如确有非好非恶之“情识”，也只能是原初的情绪，即不针对任何特定对象的情绪。海德格尔作为范例的“情绪”（畏、无聊等）之所以比伦理学更为本源，正因它们是境域性的、世界性的，是关乎整全存在者的。没有这些基本情绪（“基调”），关于特定存在者的任何经验都是不可能的。

至于原初情绪之外的情识，好恶结伴而来，善恶结伴而来。有对立的東西不可能成为真正的本体。有对立面情感（如“爱”“恨”），也不能成为本源性情感，本体性情感是先于个体身位的，关乎整全的、混一的、本源的。《维摩诘经》云：“[文殊师利]又问‘善不善，孰为本？’答曰：‘身为本。’”^③一切善恶，都以己身为原点。孝悌慈围绕的核心虽不是“我”，但仍然是“我的亲人”。孝悌慈试图以对“我的”亲人、宗族、世代的执着突破对“我”个人的执着。其所执之“身”虽大，其同为执着也明。这种“身见”当然不是自私意义上的恶，亦不是善，而是善与不善的根本条件（“本”）。海氏所见，即此身本，乃至此身本之本，故先于善恶、亲亲、孝悌等。《维摩诘经》云：

[文殊师利]又问：身孰为本？答曰：欲贪为本。又问：欲贪孰为本？答曰：虚妄分别为本。又问：虚妄分别为本？答曰：颠倒想为本。又问：颠倒想孰为本？答曰：无住为本。又问：无住孰为本？答曰：无住则无本。文殊师利，从无住本立一切法。^④

窥基注云：

此问无住即真如。由迷真如。倒境生故。真如无本。非他生故。亦无取住。更无依故。由此本故立诸法。染性迷生。净性悟起。故唯识说为迷悟依。名立一切。非能生也……无住即是真空性故。亦为迷悟二法根本……若外道云能生一切。我之真如。非能生故。但为法依。故言无住立一切法。不言生也。^⑤

无本只是依因，不生善恶。在有为依唯识学那里，生因是平等因，因而没有一个统一产生善恶的因。可以统一名之的不是生因，而是建立因（“依因”），被有为依唯识学解释为空性的如来藏就是建立因。空性、如来藏既不是善也不是恶，亦不产生善恶，而是让善恶得以可能的“根据”（“本”）。在海氏那里，善（光）的“依因”就是“空明”（Lichtung）^⑥。通过以上的简略讨论，我们可以看到关于善

① [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校《二程集》，北京：中华书局，1981年，第16页。

② 阳明曰“良知只是个是非之心。是非只是个善恶。只好恶，就尽了是非。只是非，就尽了万事万变。”情识归根结底就是好恶。正如气运归根结底就是屈伸，气数归根结底就是阴阳。此义容当别申。（[明]王阳明撰、邓艾民注《传习录注疏》，上海：上海古籍出版社，2012年，第239页。）

③ [后秦]僧肇等注《注维摩诘所说经》，上海：上海古籍出版社，2011年，第126页。

④ 同上，第126—127页。

⑤ [唐]窥基撰《说无垢称经疏》卷第五，《大正藏》第38册，台北：新文丰出版公司，第1083页。

⑥ 参见[德]海德格尔《哲学的终结与思的任务》，《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第1251—1252、1254页。

恶的两种基本观点：一种是近溪、张祥龙等，将孝悌这样的善端推为本原，证成生生仁体、万物一体；第二种是龙溪之理路，我们以佛学及海学解之，以善不足以称本体，惟无善无恶、不思善恶，方见本来。

现在，可以回到刘宗周的著名评价：“今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼。”^① 本文在原则上同意这一判断，但需要加以解释与转化。超洁者的“夷良于贼”，指王龙溪之“四无”^② 拉平、混同了善恶。猖狂者的“一是皆良”，牟宗三概括为“情识而肆”^③，在蕺山当然主要指泰州学派，但也包括近溪之学。庶人的孝悌慈，就是情识。如以情识为现成良知，那必定会把致良知当成直情径行、放任情识，自然不免所谓“情识而肆”之讥。此解固然不错，但仍是俗解。以孝悌慈推及万物一体，以孝悌慈为生生的“肤皮”，才是“情识而肆”真正的哲学意涵。所谓“肆”，就是过度、越界。这个批评真正意味着：情识（当然包括罗、张解释的孝悌）无法真正推到万物一体。刘子实际上是把二溪当作两个极端加以批评的。但这两个极端说的本来不是一个层面。无善无恶，本来就是性上的胜义谛（空性、无—根据、依因）。情识所证，好恶所尽是非，是相上的世俗谛。在性上，本无善恶。在相上，不可抹杀善恶。性相不能互夺。心意知物有善恶，并不妨碍本来无善恶。反过来说，性上本无善恶，也不能否定心意知物上善恶历历分明。龙溪即本体以为工夫可，混同性相，混同胜义世俗谛则不可。以本体为工夫，并非抹杀善恶，而是存善去恶而不执着滞碍，皆一过而化。否则就是断灭见。以性上的无善无恶抹杀相上的善恶是非，以为一切平等、善恶相等，这种“工夫”不是“夷良于贼”又是什么？同样，以情识为致知格物做工夫可，以此工夫所证为本体则不可。罗近溪主张赤子之心、孝悌慈，真是善述孟子。然而心须“尽”方能知性知天。所尽之心，不独孝悌而已。心曰“尽”，知曰“致”。致广大而尽精微者，无外无内、彻上彻下也。良知期于广大，心意期于精微。后者在有无之间，即所谓“几”也，此工夫要在意根上做，乃能知性。这是罗念庵尤其刘蕺山之工夫，非近溪之工夫也。近溪是所谓“致广大”者，而推扩情识所证之体，一气而已。在蕺山，情识有妄，虽能粗辨良贼，而不能实证性体也。《明儒学案》对罗近溪的批评，归根结底就是刘宗周对情识的批评，是“尽精微”者对“致广大”者的批评。这个批评不是不能动摇，但《讲演录》对此的准备恐怕是不充分的。

如果不在“几”的层面上面对比孝悌更精微的“意”，那么现象学的伦理转向恐仍是尚未真正完成的。但如果确实要面对这个有无之间的“意”，那就仍然要回到“寂然不动感而遂通”这一基本建制，回到关于虚静、关于“一”的意识的可能性，对于仍然生机勃勃的现象学运动来说，这些当然是一个巨大的挑战^④。无论如何，如果不首先解悟“即虚静即活动即存有”的道体，那么对“仁体”的彻底解悟，就仍然是遥遥无期的，现象学的道学转向也将面临着更大的考验。

（责任编辑 行之）

① [明] 刘宗周 《证学解二十五》，《刘宗周全集》第3册，第248页。

② 《天泉证道纪》：“若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣。”（参[明] 见王畿 《王畿集》，第1页。）

③ 牟宗三 《从陆象山到刘蕺山》，第203、211页。

④ 参见耿宁就寂静意识的意向性问题针对胡塞尔现象学的发问。又参张任之的回应，以及倪梁康、方向红、陈立胜的相关论述。注意张任之的这段话“理解这种寂静意识的意向性的核心就在于理解所谓‘专注于—’的‘—’或‘某个未分化的东西’。”要突破现象学家这个看起来的麻烦，有这几步工作要做。首先是重新理解“意识”的本性与“—”的关系，“—”当然不是仅出现在“寂静意识”这一意识形态中。其次，要借助东方的“工夫”，全盘重新考察所谓“意识”。唯识学的宗旨是“转识成智”，在现象学考虑的凡夫的心识状态之外，有不同境地的瑜伽师的“心识状态”。最后，整个西方哲学传统中的“意识”与“太一”，当然有着可以不必经由“静坐”建立的最基本的联系，这实际上是西方哲学的主要追求。在阳明后学里，耿宁找到的典范是罗念庵，张祥龙找到的是罗近溪。但现象学在他们那里遭遇的困难是一致的，即现有的现象学架构对于这种“一体”经验来说是严重不足的，而“一体”问题——作为哲学的基本问题——当然并不仅出现在阳明学或中国哲学中。这才是现象学必须转向的根本原因。（参见[瑞士] 耿宁 《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康、张庆熊、王庆节译，北京：商务印书馆，2012年，第466—472页；张任之 《心性与体知——从现象学到儒家》，北京：商务印书馆，2019年，第179—199、169、179页脚注、198页；丁耘 《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019年第6期。）