

· 中国哲学 ·

理学主体工夫的“静”“敬”之辨*

赵 正 泰

[摘要] “静”与“敬”是宋明理学的重要工夫，在寻求贯穿形而上下的日用本领工夫的过程中，程朱理学通过以“敬”代“静”建立了主敬与格物并重的工夫论。其后的理学发展中，静坐、致虚静、主静归寂等主静工夫仍不断出现，甚至有以“静”摄“敬”的反转，使得“静”“敬”之辨成为贯穿理学史的工夫论脉络。但是，不断重提的“静”与“敬”不是旧实践论的一再重复，而是建立主体性工夫的不断尝试。以“敬”代“静”为道德主体在经验世界确立了可实践的下手处，是对主体性哲学的简易性与实践性的统一；以“静”摄“敬”则是为了应对主体自我立法、自我放肆的危机，是对实践哲学的主体性与公共性的调和。故而“静”“敬”之辨并不是已经终结的哲学史课题，而是古今延续的主体实践问题。在阳明学立场上主体即本体即工夫的工夫论可以藉由良知本体保障主体道德的实践与动力，然而如何在生活日用中真正做到超越具体的主体差异去建构跨主体性的公共关怀，朱子学的主敬格物的工夫仍有重论的必要。

[关键词] 主静 主敬 简易 收敛 主体性 [中图分类号] B21

相较于工夫论中受到更多关注的格物论与良知学而言，“敬”与“静”同样是宋明理学的核心工夫。自濂洛以降，程门后学、朱子学、阳明学以至晚明诸子，各时期各学派的学者不断对二者的概念区分、工夫次第、工夫效验进行辨析，使得在汉唐儒学中本不紧密联系的“敬”与“静”在工夫第一义的问题上出现顺序之争。其实质则是为生活实践的主体寻找德性依据与第一实践动力，这也是本文主要探讨的内容。

理学研究中常常使用的“本体”“工夫”等哲学概念是理学原典中本有的，而“主体”一词则无。笔者没有直接使用“心”“心体”“身心”等指称主体的理学词汇，是因为“心”或“心体”在理学诸子中有不同的义涵，比如在阳明学中“心体”即良知本体，在朱子学中“心体”则是理气同构的人的自主自宰的知觉与意识的综合体。朱子学可以有“心体”“心之本体”的概念，却不能承认“心本体”的存在，这使得“心体”概念有学派差异。另外，主体实践不止是宋明理学关注的问题，儒学传统中早已有“为己”“我欲仁”等主体性表述，“心体”也难以涵盖中国哲学史视域下的精神主体、认识主体与道德主体的全貌。在中国哲学的研究中，牟宗三先生早以中西古今的视角提出中国哲学的特质是“主体性与道德性”（牟宗三撰，第8页）并对主体性实践的动力与自律等问题展开过系统的讨论。唐君毅先生、劳思光先生等学者也都将道德的自觉视作中国哲学的价值所在，试图证成

* 本文系上海市哲学社会科学规划课题“宋明理学‘敬’论研究”（编号2021ZZX001）的阶段性成果。

在生命实践中主体性的心体就是本体。笔者在使用“主体”一词时与各位先生所使用的主体概念是相似的，同样指自觉自主的自我，不同的是本文无意涉及中国哲学的本质或特质这一主题，所以并不将主体直接阐释为道德主体或“内在的道德性”“道德的主体性”（牟宗三撰，第4-5页）。还需说明的是，尽管他山之石可以攻玉，但本文也无意涉及主体性（Subjectivity，一般译为主体性或主观性）与客体性（Objectivity）、主体性与总体性（Totality）等西方哲学、宗教学传统问题，所讨论的仍是中国哲学范畴内的主体修养与实践问题，所依据的是对理学原典的梳理与重诠。

既往的宋明理学研究对“静”的讨论已较为充分，宇宙论中的动静转化问题、心性论中的寂静未发问题、实践论中的身心修炼问题等都有丰富的成果。更为具体的“静坐”工夫也早已引起学术关注，中岛隆藏先生、杨儒宾先生、马渊昌也先生、艾皓德先生、史甄陶先生等学者的研究成果不只涵盖宋明理学，也涉及东亚儒学研究与儒释道比较研究。（参见中岛隆藏，第81-132页；艾皓德，第1-26页；史甄陶，第27-62页；马渊昌也，第63-102页；杨儒宾，第129-160页）相较而言，对“敬”的讨论少些，也在逐渐受到关注，吴震先生、杨祖汉先生、杜保瑞先生等学者的研究多围绕本体与工夫的关系探讨是否存在一元本体下的贯穿性主敬工夫。（参见吴震，第17-58页；杨祖汉，第72-86页；杜保瑞，第87-111页）在已有研究基础上，本文得以借由“静”“敬”之辨的哲学史脉络，关注在朱子学完成以“敬”代“静”的工夫论转换后明儒仍重提主静的原因，考察理学自做主宰的工夫论特色，探讨如何在具体而又普遍、自主而又公共的人伦日用中发挥主体的实践作用。这一理路将同样有助于思考中国哲学传统中的主体实践论在现代社会的存在形态与实践作用。

一、主静工夫的简易性

辨析“静”“敬”是程朱理学建立主敬工夫论的需要，而在此之前，“敬”多与“爱”“义”“和乐”等工夫成对出现，“静”则常常与“动”构成可以互相转化的一对概念。二者之中首先受到关注的是“静”，在周敦颐的宇宙论中，“一动一静，互为其根”（《周敦颐集》，第4页）指出动、静是气质的流行变化的基本方式，动、静都无法指称本体，本体只是“无极而太极”。但在工夫论中，周敦颐的“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”（同上，第6页）给出了偏向静处用功的倾向，朱子的诠释也指出此点。

然静者诚之复，而性之真也。苟非此心寂然无欲而静，则又何以酬酢事物之变，而一天下之动哉！故圣人中正仁义，动静周流，而其动也必主乎静。（同上，第7页）

朱子释“静”为心的寂然无欲状态，其本体依据是性体的诚实无妄，主静工夫是使主体在动静周流的气质世界里以寂然不动的形态实现性体对实践活动的宰制能力。就濂溪原文而言，濂溪自注为“圣人之道，仁义中正而已矣”和“无欲故静”，道体的内容是仁义中正，“静”是无欲的道体呈现的境界。若把“圣人定之以中正仁义而主静”的“而”理解为顺序义，则道体与静的关系是体用关系，道体无欲所以主体可以自然地以静的方式发挥不偏不倚的处置天下万动的能力。需注意的是，朱子在此处解义时好似全盘赞同主静工夫一般，但结合全篇而言则不是，朱子在后文提出应以程颐的“专一”为乾坤动静的变化建立主体。

盖必体立，而后用有以行，若程子论乾坤动静，而曰：“不专一则不能直遂，不翕聚则不能发散”，亦此意尔。（同上）

朱子与濂溪的“无欲故静”有所不同，引用程颐语将“无欲”转向“专一”，故而朱子在后文又说：“敬则欲寡而理明，寡之又寡，以至于无，则静虚动直，而圣可学矣。”（同上）如此，则工夫论的起

点变成“敬”，而“静”转而变成工夫效验，朱子通过重新诠释《太极图说》将“主静”工夫转变为“主敬”。至于朱子为何坚持要以“敬”代“静”，本文第二部分再集中讨论，此处还需要进一步讨论主静工夫的实践特质。

在工夫实践中求“静”，往往意味着通过自我控制追求身心的宁静状态，藉此或扩充心知的能力，或实现本体的呈现。这种追求并非理学家所特有，“虚壹而静”“抱一守静”“心斋坐忘”等等传统身心修炼方法都属于“静”的实践。当理学提出新的“静”论时，一方面可以借用哲学传统中的实践方法，另一方面也不得不判教式地区分儒、释、道工夫，因此理学家们常常呈现出一面提倡“静”一面批评“静”的谨慎态度。笔者自然不会再有“攻乎异端”的立场，而是要考察理学家们在追求何种实践观，以及警惕何种实践方法。

“静”最广为接受的实践价值是使身心平静。为了应对人心容易出现的思虑动乱、欲望放纵的现象，人主动地发挥人心的宰制功能，通过“静坐”等形式使身心可以长期保持宁静状态。以此更好地发挥心的功能性尤其是知觉功能和判断功能，至于能否再进一步通过人心的平静状态直达本体，则是争论所在。反过来讲，主体又是否必须通过认识现象世界和总结历史经验才能认识本体。

主张心通过“静”能够直接呈现本体的学者往往强调性体的决定作用，这在理本体的设定下看似是成立的。但是，“静”若被理解为实践形式上的“无”，却会引起儒学难以接受的神秘主义倾向，朱子没有接受杨时道南一脉“静中体认天理”工夫的原因正在于此。

李先生教人，大抵令于静中体认大本未发时气象分明，即处事应物，自然中节。此乃龟山门下相传指诀。（《朱子全书》第22册，第1802页）

问：“延平欲于未发之前观其气象，此与杨氏体验于未发之前者，异同如何？”曰：“这个亦有些病。那‘体验’字是有个思量了，便是已发。若观时恁着意看，便也是已发。”（黎靖德编，第2604页）

“静中体认”的依据是性理可以宰制气质与情感，在理本体下似乎可以成立，然而朱子无法全盘接受。首先，喜怒哀乐未发之前并不能直称为“性”，喜怒哀乐已发之后也不能视“情”为不可控制的外在物，所以不能用理气关系处理性情问题，而应以中和新说后的“心统性情”说强调“心”的主宰作用，未发、已发皆是心的主体作用。“静中体认天理”虽也是以“心”为主体的工夫，但在否认“心即性”“心即理”的前提下，不能直接证成非本体的“心”有未发决定已发的必然。在此基础上，“体验”或“体认”说是不可靠的，“心”的活动性使得“体认”过程本就是已发，固然一部分学者可以认为从已发到未发的过程就是“体认”，但这种略显神秘的体认说难以成为个人都可以易知简从的工夫入手处。

对“静”的工夫效验的怀疑，不意味着反“静”而求“动”。朱子仍认可“静”收敛身心的作用。

“明道教人静坐，李先生亦教人静坐。盖精神不定，则道理无凑泊处。”又云：“须是静坐，方能收敛。”（同上，第216页）

熹以目昏，不敢着力读书，闲中静坐，收敛身心，颇觉得力。（《朱子全书》第22册，第2143页）

明道教人静坐，盖为是时诸人相从，只在学中，无甚外事，故教之如此。今若无事，固是只得静坐，若特地将静坐做一件功夫，则却是释子坐禅矣。但只着一敬字，通贯动静，则于二者之间自无间断处，不须如此分别也。（《朱子全书》第23册，第2988页）

主静工夫的实践常与静坐联系起来，是身心收敛的方法之一。引文中朱子提到的三件工夫“敬”“静”与“学”，“敬”是无间断的日用本领工夫，“学”是格物致知的事上工夫，“静”则只是应对空闲时身心走作的方法，不能与“涵养须用敬，进学则在致知”的两翼工夫系统相提并论。何况“敬”本身就有身心收敛的作用，不能将“静坐”看成理学必需的工夫。朱子强调以脱离神秘体验的儒家“静坐”程式区隔了儒学工夫与宗教式的禅定活动，从这一角度甚至可以说朱子反对宗教式静坐活动。

无论濂溪、朱子还是龟山都不是为静而静，所寻找的是易知简行的主体性工夫。理学家试图建立主体与本体的联系，以理本体对人的生活实践给予道德的合理性保障，又以心主体阐明理本体下的理学工夫只能是“自作主宰”的主体实践论。在理学系统中，虽然主静工夫的主体是“心”，但“心”的合理性不在于后天的经验活动，而是来自先天先验的理本体，后天的“静”在生成顺序上不优先于“动”。然而，形上本体被形下世界中具体的人心承载着，人心的本原状态会被形容为“寂然”，于是主静工夫成为理学建立主体性工夫的初步尝试。固然，儒学传统关心人伦日用，在生生变化的世界中处事应物、酬酢万变有外在规律需要学习，但一味向外或陷入博学寡要的知识主义困境，或使得道德实践支离琐碎。理学提出的主静工夫将内在的心作为实践的主体，同时作为实践的对象，作为不假外求的主体工夫体现出对简易性的追求，在工夫的时间顺序、逻辑顺序上居于第一义。

然而，朱子在对工夫的主体性、简易性的追求中最终选择了以主敬工夫代替主静工夫，是因为需要警惕“静”带来的两个问题。第一，容易将动静活动对立起来，这也是程明道说“动亦定、静亦定”的原因。如果把主静工夫作为指向性理的工夫固然可以解释为不与“动”构成对立的绝对的“静”，或称之为“寂然”。但作为工夫内容，无论是“无欲”还是“静中体认”在形下世界的具体实践中还是容易陷入对立的动静关系。第二，如果回避经验世界的复杂性，强调直入本体的工夫可以拔本塞源地决定实践的道德性，那么本体工夫很容易神秘化，不能成为每一个人有章程次第可以下手的普遍性工夫。如果直入本体的工夫只能以“体认”的形式描述，主体工夫的普遍性、简易性和实践作用都值得怀疑。

二、以“敬”代“静”的主体性警思

针对主静工夫可能带来的过简问题，程朱理学有以“敬”代“静”的解决方案。

如明道亦说静坐可以为学，谢上蔡亦言多着静不妨。此说终是小偏。才偏，便做病。道理自有动时，自有静时。学者只是“敬以直内，义以方外”。见得世间无处不是道理，虽至微至小处亦有道理，便以道理处之。不可专要去静处求。所以伊川谓“只用敬，不用静”，便说得平。（黎靖德编，第2596-2597页）

正如前文所述，程朱理学并不真正推崇“静坐”，朱子要解决的问题是如何保障主体工夫的合理性，以及离开“静”如何实现工夫的一贯和简易，二程子此前已经给出了两个参考答案。

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？（《二程集》，第16-17页）

人心不能不交感万物，亦难为使之不思虑。若欲免此，唯是心有主。如何为主？敬而已矣。……所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，一则无二三矣。言敬，无如圣人之言。《易》所谓“敬以直内，义以方外”，须是直内，乃是主一之义。至于不

敬欺，不敢慢、尚不愧于屋漏，皆是敬之事也。但存此涵养，久之自然天理明。（《二程集》，第168-169页）

道南一脉的“静中体认”更接近明道的“识仁”，“须先识仁”也是先立大本。但两者亦不同，明道不以静坐体验为必需工夫，而是强调主体的认识能力可以直接认识本体，之后才是以诚敬存养。工夫次第中，直截了当地以“仁体”跨主体建立万物一体，主体以更简易的认识而非体验的方式呈现本体，之后的心知活动再以诚敬涵养起来，后续所有工夫的依凭都在主体自足的仁体上。所以明道的第一工夫只是“识仁”不是“诚敬存之”，真正提出主敬工夫的是伊川。在二程异同的问题上，笔者不认为伊川与明道有本质分歧，只是工夫进路不同。就以这两段引文为例，“人心不能不交感万物”是伊川“主敬”的原因，防止“心懈”则是明道“先识仁体”的原因，可见二程的本体论都不以心为本体。只是在工夫路径上，明道发挥的是心承载天理，众理具备不假外求的原理；伊川发挥的是心在主一无适的情况下，知觉功能被主体宰制可以不为外诱的原理。所以二程都承认心不是超越的普遍的善，两人的区分是将工夫起点放在立体还是放在心知，形成了“先识仁体”和“下学上达”的工夫路径的差别。

朱子的工夫进路更倾向于伊川，承继“涵养须用敬，进学则在致知”的工夫系统，将理学工夫论转向以“敬”代“静”。在“敬”的定义上，朱子还吸收了谢良佐、尹焞等程门后学的“敬”论，包括主一无适、畏、收敛身心、端庄严肃、常惺惺等含义，但不意味着有多种琐碎的主敬方法，一言以蔽之只是使心常自醒觉，以此在不间断的流行发用的世界里发挥心本具的自主能力、知觉能力、判断能力。具体在工夫场景中，则要求时时小心谨畏，自整齐严肃入手收敛身心，心能自主于一就是“敬”。^①

朱子以“敬”代“静”的直接目的是纠偏，“盖通天下只是一个天机活物，流行发用，无间容息”（《朱子全书》第21册，第1393页），在心性构成中可以说心禀赋的是寂然不动的性体，在工夫领域却不应人为制造动静对立的拘限，在人伦日用之中遇到心思纷乱、精神不济时可以使用“静”乃至静坐，但不足以言“主静”，所以要以“敬”代“静”。更重要的目的则是明确心的主体性作用，中和新说以后朱子在未发已发问题上采取“心统性情”说，贯通未发已发的都是心的主体活动。又因为，心作为性理的承载，“天命之性，当体具焉”（《朱子全书》第23册，第3130页），心全具众理可以成为一切工夫的主体依据，如此朱子才能论成“‘敬’字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”（黎靖德编，第210页）在主敬工夫系统里，工夫主体是心，心具有先天的判断能力，“道心则是义理之心，可以为人心之主宰，而人心据以为准者也”（同上，第1488页），工夫的主导者、判断者都只能是“自做主宰”（同上，第210页）。工夫对象同样是心，心的知觉能力感通万物，后天会形成道心人心、天理人欲的对立。

总之，“敬”是心的主一无适的状态，是人自觉自主地发挥理性与情感的道德实践活动，主敬与主静有相似性，但更好地阐释了主体性的宰制功能。“敬”也延续了“静”的简易性，还能落实在人伦日用中。朱子以简易为工夫效验而非工夫目的，警示学者不要过分求简，朱子引伊川语“内主于敬而简，则为要直；内存乎简，则为疏略”阐明“敬、简自是两事”，提醒学者小心“太简之病”。（参见同上，第764-765页）那么，在工夫次第上居于第一义、在工夫适用上贯穿一切场景的“日用本领工夫”需要没有先决条件的简易性，“敬”比“静”更具有这种简易性，从“敬”“静”关系

^① 关于“敬”的定义，笔者曾在另一文章中讨论过，本文不再赘述。（参见赵正泰，第176-178页）

上讲“敬则自虚静”（黎靖德编，第2385页），“静”或说“无欲”的实践也依赖于心的自主。

完成以“敬”代“静”后，朱子一方面确立了理学工夫是自作主宰的主体性实践论，另一方面也为理学实践找到了亲切可行的入手处。在朱子之前，明道、龟山有通过认识或体验的方法将主体与本体合一的倾向，朱子无法接受此类工夫的原因在于工夫的简易性除了认识的简易要求外，还有实践的简易要求。朱子在对明道识仁工夫表示原理上的认可后，接着说“只是说得太广，学者难入”（同上，第1437页），《近思录》不录《识仁篇》也是基于此种理由。可见朱子对直入本体的工夫，原理上不无赞同之处，但“体认”也好“识仁”也罢，都不是人人可知可行的工夫入手处。“敬”则不同，是人在心理经验中可以直接掌握的自主实践方法，即使做不到立刻“主一无适”，朱子也通过“如有所畏”“整齐严肃”等更为切近的描述提供当下可行的切入点。另外，从完整的朱子工夫论的视角看，以“敬”代“静”尚不够完备，实质是以主敬与格物构成的下学上达工夫替代了直入本体的工夫。两工夫互不可缺，只有互相配合才能防止主体性工夫追求简易导致的自我放肆、轻视践履的实践陷阱。“人若先以简易存心，不知‘博学、审问、慎思、明辨、笃行’，将来便入异端去。”（同上，第2941页）朱子之主敬虽然是一种简易的存心工夫，但朱子主敬只是发挥心的功能性，不承认心具有本体意义上的先验完整，主敬必须与格物构成两翼两轮的工夫，才能达到“格物补传”中所讲的豁然贯通的工夫境界，到那时才能说万物一体，这是朱子与明道、龟山、象山都不能一致的地方。朱子说“须是穷得理多，然后有贯通处。”（同上，第2784页）“陆子静要尽扫去，从简易。某尝说，且如做饭：也须趁柴理会米，无道理合下便要简易”（同上），防止过简的关键是认识到本体与主体在经验世界不是必然合一的，不能仅以超越性的本体为目的做工夫，应更关注在活动变化的主体上做切实的工夫。

从伊川到朱子完成了以“敬”代“静”的“涵养须用敬，进学则在致知”的程朱理学工夫论，然而其后仍不断涌现居静、静坐、致虚静、主静归寂等主静工夫。这使得以“敬”代“静”能不能解决主静工夫存在的问题仍值得怀疑，例如工夫本体与工夫主体难以统一的问题比主静工夫更为明显。主敬工夫是心的自我醒觉、自觉实践、自主宰制，其工夫依据是心全具众理，当心主一时具有处事应物合理的能力。简言之，工夫主体、工夫对象都是心，工夫依据则是性理。心虽然全具众理，但心与理终究不是一体，心的主体性是性情同构的，所以朱子的“敬”虽然具有贯穿性、简易性的特色但无法保证己心专一在何处。这也可以通过格物工夫的重要性来旁证，如果主敬工夫是可靠的，那么格物工夫就只是去事上处置、事上验证，格物工夫也就不足以与主敬两翼两轮，可以被含摄在主敬工夫之中。但在朱子的设计中，必须去事上格物才能穷理，主敬工夫反而像是格物工夫的准备工作，这也与朱子知先行后、知行相须的知行关系互见。所以朱子是有意识地放弃先立本体的工夫，这与其不取“识仁”、批评“静中体认”是一致的。然而，如果主体与本体是二分的，本体还可靠吗？人的身心不加以格物穷理就会流于放失，也就意味着在流行发用的经验世界里心的自然倾向是欲望的，进一步追问性理的失效也只能说“气质之性”，那么理到底是实理还是死理？这个对朱子学的常见质疑还是会浮现出来。甚至粗略地说，朱子与荀子的性朴论有了相似性，一个不加外力控制就会宰制不住欲念的本心，需要借助“虚壹而静”发挥主体的辨知能力向外学习道德知识，必须借助某些经典规范与社会治理经验去变化气质。如此则朱子的工夫论反而会撼动其一元论的理本体设计，在哲学实践时有可能反转为主观性的疑虑，回顾思想史，意识形态化后的程朱理学陷入集体规训的危机或许也与这种主体性的矛盾有关。

三、转向以“静”摄“敬”的收敛工夫

从朱子学的立场看，朱子不是没有意识到先立本体在原理上的一致性优势，尤其在对明道《识

仁篇》的评价中，朱子承认“极好，当添入《近思录》中”（黎靖德编，第2447页）。但是，朱子的下学上达更体现出朱子学是以工夫为第一义的实践哲学，在实践中以难以指称的性体作工夫起点是不可接受的，在道德判定上完全依赖主体自觉也是不可接受的。在朱子如此清晰地提出以“敬”代“静”的实践要求后，明儒却反而主静、虚静之说层出不穷，仍属朱子后学的吴与弼、陈献章用力于“静观”工夫，王阳明在倡导良知学前一度也以“静坐”教人。而在阳明以“致良知”变化教法之后，阳明后学中归寂派的聂豹、罗洪先又重提主静，及至刘宗周提出了“主静，敬也，若言主敬，便赘此主字”（《刘宗周全集》第3册，第391页）的以“静”摄“敬”的工夫论。篇幅所限，笔者无法一一讨论朱子后学、阳明学、蕺山学等主静工夫的不同，尽管他们彼此间颇有分歧。本文仅考察从以“敬”代“静”到以“静”摄“敬”的转变，明代重提主静工夫主要呈现出两个特质，一是用主静确立以致良知为内容的主体工夫，二是由“敬”“静”之辨转向“收敛”“放肆”之争。

主敬工夫的主体、本体难以统一的问题使得阳明无法接受居敬格物的朱子工夫论，阳明批评朱子“须用添个敬字方才牵扯得向心上来，然终是没根源”（《王阳明全集》，第42页），阳明学的根源是良知。“正谓以诚意为主，即不须添敬字”（同上），朱子设计的小学、大学相辅相成的次第工夫被“诚意”彰显的本体即主体的致良知代替了。在良知学的立场里，良知“随他发见流行处，当下具足”（同上，第92页），正是最易下手处，较“先识仁体”或“静中体认”而言，良知当下呈现是即本体即工夫的知行一体的没有前提条件的实践论。正因如此，阳明不必教人静坐，静坐的偏差在于“只悬空静守，如槁木死灰，亦无用”（同上，第17页）。

但阳明后学却在致良知工夫外重提主静、静坐工夫，若以冈田武彦先生王门三派说分阳明后学为良知修证、良知现成、良知归寂三派。（参见冈田武彦，第103页）修证派不侧重主静；现成派中的王龙溪在身心修炼中虽重视静坐的方法但也不以主静为本；归寂派的聂豹、罗洪先则直言龟山“令人于静中以体夫喜怒哀乐未发之中，此是顶门上针，往圣之绝学也”（《聂豹集》，第273页）、“静坐收拾此心，此千古圣学成始成终句”^①（《罗洪先集》，第230页）。归寂派主静的原因是他们对本体的认识是“寂然不动”，这个出自《易传》的古老概念朱子、阳明都用来描绘性体，但朱子、阳明也都着力于在“感而遂通”处下手作工夫，归寂派则偏重在了本体寂然于是将工夫论也放在主静上。不过这并不意味着归寂派背离良知心学去重复龟山的静中体认说，归寂派的主静依据还是人心当中有良知本体在，只是归寂派以主静区别于良知修证派，同时以强调收敛区别于良知现成派。

由此，在新的主静思潮中“敬”“静”之辨已经不是问题核心了，反而在收敛身心的实践功能上“敬”“静”有相同的工夫作用。“敬”“静”共同警惕的是主体放肆问题，具体在晚明思想史中则是良知现成问题。阳明学的良知可以当下呈现，却也强调良知不是玩弄光影，是自切实的实践中来，又以万物一体论、拔本塞源论反复强调良知的公共性，将跨主体性的公共意识也置于本体之中。但是当良知自知、当下呈现被理解为现成良知的时候，朱子警惕的主体即本体的自作标准、情欲放肆的问题就有可能在此时出现，朱子曾说“敬是不放肆底意思”（黎靖德编，第103页），罗洪先也将收敛推到极致说“乃在收敛枯槁一番后，精神自不走透，然后得之”（同上，第308页）。于是以“静”摄“敬”应对“情识而肆，虚玄而荡”（牟宗三，第307页）^②的表述出现在刘宗周的工夫论中，“主静，敬也，若言主敬，便赘此主字。”蕺山之“静”，“与动静之静迥然不同”（《刘宗周全集》第3

① 朱子同样有“圣学成始成终”的讲法，指的不是静坐或主静，而是主敬工夫。

② “情识而肆，虚玄而荡”是牟宗三先生归纳刘宗周语，刘宗周语作：“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。”（《刘宗周全集》第3册，第248页）

册,第341页),“学无本领,漫言主静,总无益也”(《刘宗周全集》第3册,第327页)。蕺山的“静存工夫”(同上,第336页)指向的是其主要工夫“慎独”,而蕺山的慎独工夫也出自阳明的致良知,“千圣相传,只‘慎独’二字为要诀,先生言‘致良知’,正指此。但此‘独’字换‘良’字,觉于学者好易下手耳。”(《刘宗周全集》第7册,第52页)又要把主敬摄入进来,“一者,诚也;主一,敬也。主一即慎独之说,诚由敬入也”(《刘宗周全集》第3册,第398页),正是为了直指无工夫可做的“王学流弊”。可见,明代理学重提主静不是简单重复濂溪、龟山的静论,而是延续宋明理学向内收敛的内在理路。然而以“静”摄“敬”既淡化了主体良知与道德经验的联系,又强调主体向内收敛到寂然虚静的境界,那么不“放肆”的主体如何跨越每一个具体的人的主体间的认识隔膜、情感差异、时空环境,从而真正实现万物一体呢?只依赖阳明的拔本塞源论就能实现跨越主体性的万物一体吗?

综上所述,明代重新兴起的主静思潮已经从“静”“敬”之辨走向以“静”摄“敬”,回顾其历史,主体性哲学的实践存在两种危险,以“敬”代“静”警惕的是过分强调当下具足带来的无工夫可做的实践危机,以“静”摄“敬”警惕的是过分强调自作主宰带来的认情为性的道德危机。

四、以实践为第一义的主体性工夫

宋明理学的“静”“敬”之辨不是非此即彼的对立关系,自濂溪、二程以降,朱子学、阳明学建立的都是基于主体性的实践哲学,都试图满足主体实践的简易性、普遍性、道德性的要求。朱子认为主体有自足的动力,有知觉、判断、宰制的功能,但不借助经验知识无法实现心性浑然一体,主体与本体必须在经验世界里通过主敬格物才能后天合一。阳明的良知学则提出本体与主体是先天超验的一体,将道德经验后置于道德实践,实现了道德实践的优先又给主体实践以本体保障。阳明后学重提主静工夫,在朱子学日渐固化的明清思想史中延续了理学的主体性倾向,而进入强调多元化、个体权利、主体自觉的现代社会后如何基于主体实践建立公共道德的问题使得朱子学与阳明学同样具有重论的必要性。

不断重论“静”与“敬”的过程,也是主体性实践哲学的建立过程,无论偏重无欲、识仁、体认、主一、致良知、归寂还是慎独,不变的是工夫论的主体性追求。即使朱子学不能认可主体的先天先验的合理性,但至少承认工夫实践终究是自作主宰,可见程朱理学、阳明心学在建立主体性哲学的进路上是共向的。而且,宋明理学各家对主体性哲学的要求也都不止于本体呈现而已,还必须在人伦日用的生活世界里有切实的下手处,需要在具体的实践中具有实在性和简易性,同时要能够跨主体建构普遍性的公共关怀,使万物一体成为共同的境界追求,保证主体性哲学仍是道德哲学的范畴。

在阳明学立场中可以批评朱子错判了道德知识与道德行为的关系,也可以批评主一在本体、主体为二的情况下不能明确指向先天先验的道德力量,可能会导致本体与主体难以统一,以及知识与实践的支离。然而,朱子学的居敬格物并不仅是认识论范畴内的主客关系,格物的豁然贯通境界不能只偏向于客观知识的“众物之表里精粗无不到”(朱熹撰,第7页),而应理解为主体通过发挥心知功能把握历史经验与客观现象的整体,以实现主体与本体的统一呈现,即“吾心之全体大用无不明矣”(同上),这种境界不是认识上的全知全能而是德性上的万物一体,因此在朱子学里居敬与格物是不可偏废的。阳明及其后学能够改变朱子以“敬”代“静”的结构,则是以致良知重新赋予了实践主体既贯穿形而上与形而下又易知简能的入手处,在阳明学看来致良知可以同时满足普遍性、超越性、简易性、主体性、总体性的要求:以“良知”本体保障普遍性与超越性,以“当下呈现”落实实践的简易性,以“自知独知”确立实践的主体性,以“万物一体”拔本塞源般地推动良知实践指向跨主体的公共世界。

通过回顾“静”“敬”之辨的历史,笔者认为宋明理学是以实践为第一义的主体性哲学,在儒学

传统中不能接受死理不动的形上学实践危机，同时自觉自主的实践主体也不能陷入外在的社会规训之中，主体性哲学的实践正是通过工夫论的不断重诠追求其活泼泼的活动性。那么，在现代性社会中，一方面人性自觉的责任、情感的合理化、多元文化的共存成为社会共同意识的一部分，理学家工夫论的主体性或许可以成为接驳传统伦理心境与现代性思潮的路径；另一方面，原子个人式的生活关系逐渐替代了以“拟血缘”团体为单位的传统伦理关系，如何跨主体形成社会公德成为更加显题的实践难点，所以理学家工夫论仍有重诠的必要性。“静”“敬”之辨至少留下两种未来继续重诠的进路。一条进路是突破“静”“敬”之争，赋予主体先验的道德理性，强调道德实践的重要性而非道德知识，明确人的实践主体只能由人性的自觉担当，又以主体即本体的普遍性与超越性去跨越主体差异追求万物一体。另一条进路是重诠“主敬”，以“涵养须用敬，进学则在致知”的实践方法调和主体与全体的关系，格物致知论可以把经验与实践相结合，将儒学重学的传统赋予现代意义，追求以主体性实践对抗集体规训，又以历史经验的总体性弥补认情为性的自我立法的问题。至于“静”“敬”“致良知”“慎独”或者其他工夫之中，何者以何种形式在当今的实践哲学中可以居于第一义的位置，仍需更为全面的诠释与实践去解答，这也是未来仍有必要围绕主体与实践进行经典重诠的重要性所在。

参考文献

- 艾皓德，2012年：《东亚静坐传统的特点》，载杨儒宾、马渊昌也、艾皓德合编《东亚的静坐传统》，台湾大学出版中心。
- 杜保瑞，2009年：《朱熹谈本体工夫的项目与义涵》，载吴震主编《宋代新儒学的精神世界：以朱子学为中心》，华东师范大学出版社。
- 《二程集》，1981年，中华书局。
- 冈田武彦，2000年：《王阳明与明末儒学》，上海古籍出版社。
- 黎靖德编，1986年：《朱子语类》，中华书局。
- 《刘宗周全集》，2012年，浙江古籍出版社。
- 《罗洪先集》，2007年，凤凰出版社。
- 马渊昌也，2012年：《宋明时期儒学对静坐的看法以及三教合一思想的兴起》，载杨儒宾、马渊昌也、艾皓德合编《东亚的静坐传统》，台湾大学出版中心。
- 牟宗三撰，2008年：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社。
- 牟宗三，2010年：《从陆象山到刘蕺山》，吉林出版集团有限责任公司。
- 《聂豹集》，2007年，凤凰出版社。
- 史甄陶，2012年：《东亚儒家静坐研究之概况》，载杨儒宾、马渊昌也、艾皓德合编《东亚的静坐传统》，台湾大学出版中心。
- 《王阳明全集》，2010年，浙江古籍出版社。
- 吴震，2011年：《敬只是此心自做主宰处——关于朱熹“敬论”的几个问题》，载《哲学门》第22辑。
- 杨儒宾，2012年：《主敬与主静》，载杨儒宾、马渊昌也、艾皓德合编《东亚的静坐传统》，台湾大学出版中心。
- 杨祖汉，2009年：《从朱子的“敬论”看朱子思想形态的归属》，载吴震主编《宋代新儒学的精神世界：以朱子学为中心》，华东师范大学出版社。
- 赵正泰，2019年：《简析朱子“敬”论——兼及朱子对程门后学工夫论的承继与反思》，载《山东社会科学》第3期。
- 中岛隆藏，2011年：《静坐——实践与历史》，台湾清华大学出版社。
- 《周敦颐集》，1990年，中华书局。
- 朱熹撰，1983年：《四书章句集注》，中华书局。
- 《朱子全书》，2002年，上海古籍出版社、安徽教育出版社。

(作者单位：上海交通大学人文学院哲学系)

责任编辑：张丽丽