

【哲学研究】

# 宋儒“立极”与“立身”的开新面向\*

郭萍 黄玉顺

**摘要:**个体作为现代性的根本特质,是考察儒学现代转向的基点。据此而言,以往的“附会说”与“对立说”并不能对儒学的现代转向提供恰当的解释。儒学的现代转向是传统儒学自身更新发展的必然结果,这一过程滥觞于两宋时期。当时市民生活的兴起本源性地孕育着传统儒学的转向,而两宋儒学正是这种生活风貌的理论呈现,因而体现出一种“开新”的面向。其中,两宋儒家通过天人关系的重建,以“立人极”为根本指向从本体层面感召着个体的觉醒;同时通过工夫论的建构,以“立身”为现实目的提供了一套自知自行的修身方法,客观地刺激了个体主体意识的萌发。

**关键词:**个体;立人极;立身;现代转向

**中图分类号:**B244

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2021)03-0104-08

面对近现代儒学发展的事实,当代儒者真正需要思考的已经不是儒学能否发生现代转型的问题,而是儒学现代转型是如何发生的问题。对此,笔者曾撰文指出,兼具保守与开新两面性的两宋儒学,不仅是传统儒学的高峰,更是儒学现代转型的“引桥”。<sup>①</sup>据此,针对性地阐明两宋儒学的开新面向,正是进一步理解儒学现代转向发端的必要工作。

## 一、儒学现代转向的基点

“现代性”不是一个单薄的概念,而是展现为一套价值系统以及据此而建构的一系列社会组织和制度。然而,我们也意识到任何价值都是对于某种主体而言的,即主体存在方有价值存在,或者说,价值本身就是主体性观念。这意味着主体的确立总是逻辑地先在于每一种具体的价值观念,事实上,也唯有基于主体,价值才具有实质性的内容而不会只是一个“真而不实”的观念。据此而言,一切现代性价值都必然建立在现代性的主体之上,而个体作为

现代性主体,也就是现代性的根基。

现代性主体之所以是个体(individual),不仅可以从我们身处其中的现代生活中得到现实具体的印证,“而且从近现代哲学的发展看,不论是理性主义,还是各种非理性主义(唯意志主义、存在主义等等),其实质都是为个体主体的确立提供的一种根本依据”<sup>②</sup>。更进一步,我们还可以通过社会主体时代性转变的历史哲学的审视,对个体取代传统的宗族、家族成为现代主体做出系统的证明和解释。<sup>③</sup>正是基于个体,诸多古已有之的价值观念才具备了现代性内容,成为现代性的价值,也就是说“个体性乃是所有一切现代性观念的核心枢纽;这是因为一旦离开了现代性的‘个体’观念,诸如‘自由’‘平等’‘博爱’‘情感’‘理性’‘民主’‘宪制’‘共和’这些在西方历史上古已有之的观念都不足以称为‘现代性观念’”<sup>④</sup>。因此,个体正是我们考察儒学现代转向的基点。

关于个体与儒学的关系,近现代学者一直不乏

收稿日期:2020-09-20

\* 基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学与中国古代哲学研究中心重大项目“儒家哲学现代转型研究”(16JJD720010)。

作者简介:郭萍,女,山东大学儒学高等研究院副研究员(济南 250100)。

黄玉顺,男,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师(济南 250100)。

思考,但是占据主流的“附会说”和“对立说”却并不能对儒学的现代转向提供恰当的解释。

第一,“附会说”的偏误。近现代儒家在回应西方挑战的压力下,采取了古今附会的方式,试图为儒学的现代基因提供相应的论证。其中不少学者将原始儒家如孔子的“从心所欲”、孟子的“大丈夫”人格,以及魏晋儒家“越名教而任自然”等思想直接与现代个体观念相附会;而20世纪的现代儒家也将宋明儒学视为体现儒家现代个体思想的典型例证。

然而,早前法国思想家贡斯当就通过古今社会差异的辨析,揭示传统社会根本不存在现代意义上的独立个体。<sup>⑤</sup>当前也有学者指出:“无论是钱穆、余英时,还是牟宗三、李明辉,甚至狄百瑞,都试图论证儒家传统与现代‘个体’意识是相一致的……但这仍是一种浮表之见……事实上,《大学》八条目中的‘修身’与现代社会的‘个体本位’有着根本区别。”<sup>⑥</sup>另外,笔者也曾以狄百瑞为例,具体分析了宋明儒家修身工夫塑造的主体性与现代个体主体性的根本区别。<sup>⑦</sup>

可以说,“附会说”是错误地将传统社会中言行自主的个人与现代作为主体的个体混为一谈。殊不知,所谓主体乃是指价值自足的(possessing value in oneself)存在者,个体主体意味着个体是价值自足的存在者,自身具有整体性,虽然个体在现实生活中离不开群体,但在现代社会,群体并不具有根本目的性,或者说,群体的根本价值就在于维护和实现个体的价值,而不是相反。因此,个体作为主体意味着,个体是现代社会的根本价值与目的所在,现代社会建构的初衷和意义就在于实现每一个个体(individual)的主体价值。这根本不同于传统社会为实现宗族或家族价值而存在的个人(person)。

不过,需要注意的是,传统社会的个人与现代性个体之间也不能简单归结成一种浮表的相似,二者也存在着密切的历史关联性和隐匿的逻辑蕴涵性。现实地看,个人自主性的充分发展正是个体觉醒的先行环节。

第二,“对立说”的偏见。与“附会说”相反,不少学者不假思索地认为,个体是西方固有的观念,而儒家思想始终与个体观念对立。这种偏见使不少人认为,儒家个体观念的出现以及由此发生的现代性转向,乃是西方冲击的结果。这无异于说,儒学的现代转向是一种外在刺激之下的偶然突变,而且是与

自身传统的彻底断裂。

然而,发生学上的先后性并不能作为观念之特殊性的依据,也就是说,现代个体虽然早发于西方,却并不表示个体观念是西方特有的观念。事实上,不论中西在步入现代社会之前,其社会主体都不是个体,而是前现代社会的族群性主体,如宗族、家族等;同样个体观念也是人类社会由传统向现代发展过程中形成的普遍观念,只不过中西现代性发生的早晚不同和进程有别。

此外,现代个体脱胎于前现代社会,就不可能斩断与传统的关联。当前,西方学者提出:“现代世界的出现,不是一种与古代世界截然断裂式的文化——社会演化,它与古代的社会和思想保持着连续性。”<sup>⑧</sup>“古代文化仍是现代世界的实质基因之一,它通过晚期中世纪文化和文艺复兴而成为近代世界的形成因素。”<sup>⑨</sup>中国的现代性也不可能是无根由的激变,而是必然有其内在的驱动力和长久的孕育生发过程。对此,余英时先生就曾指出,中国出现的“三千年未有之变局”,正是中国社会内在渐变积累后的爆发,只是人们过多地聚焦变局本身,而将之前漫长的悄无声息的积累酝酿掩埋在声势浩大的巨变之下。<sup>⑩</sup>可以说,“对立—断裂”的解释既不合乎逻辑,也不符合中国社会发展的实情。

与上述两种解释不同,笔者认为,作为现代性根基的个体,既不是古已有之,也不是源自外因的激变,而是脱胎于传统社会的个人,是经过个人自主性的充分发展,才激发了个体主体意识的觉醒。这一点,不论中西概莫能外。

因此,对儒家而言,个体观念也是根本起于传统儒学自身的异变。要知道,现代新儒学、近代维新儒学甚至明清启蒙儒学都已不同程度地主张个体具有主体价值,如果追溯其思想渊源,“就能进一步发现这些具有现代意味的儒学形态无不与两宋儒学密切相关,不仅明清启蒙儒学直接师承于两宋儒学,而且现代新儒学也以‘返本开新’的理路和‘接着讲’的旨趣与两宋儒学相遥契”<sup>⑪</sup>。同时,从传统儒学的演变脉络看,唐宋之际传统儒学出现了明显的异动,汉唐儒学遭到了全面鄙弃,随即出现了两宋的“新儒学”(Neo-Confucianism)。两宋儒学之“新”不仅在于其消化佛老思想,构建了精致的理论,而且在于它反映着与汉唐儒学不同的价值诉求,其中它对个人自主性的充分发挥实质已经不自觉地促进了现代个

体的觉醒(下文详述)。这提醒我们,“不论是在中国、还是在西方,现代化过程的发生均始于中古时代的后期,在西方是始于罗马帝国解体之后的封建时代,在中国是始于大唐帝国解体之后的宋代。这就是中西各自的‘内源现代性’,表明中国的现代化并非近代以来才由西方强加于中国的”<sup>⑫</sup>。

当然,作为发端,两宋时期既不是儒学现代化的自觉发展阶段,更不是儒学现代化的实现与成熟阶段。两宋儒学体现出的开新面向是自发的、微弱的,也是有限的,但在漫长曲折的儒学现代转型过程中,却具有不可忽视的开路、起步之功。正如有学者所说:“儒学的现代转向与现代突破是两种大不相同的状态:前者是为儒学建构现代形态进行的必要准备,后者才是儒学呈现现代样式的结果情形……尽管两者具有如此巨大的差异,但前者为后者奠基,后者是前者的实现。如果缺乏现代转向的意欲,现代突破根本就不可能出现。”<sup>⑬</sup>

## 二、两宋本源生活的开新性风貌

早前日本学者就提出:“唐代是中世纪的结束,而宋代则是近世的开始。”<sup>⑭</sup>尽管学界对这一观点见仁见智,但唐宋之际生活风貌的巨大转变却是史学、社会学、民俗学等多个领域研究成果所呈现的一个基本共识。这种生活本身的流变所呈现出的最直观的对象化形式就是两宋时期市民生活方式的兴起:在传统的农田耕作活动之外,人们的市井商贸活动日益增多,经济的繁荣和商业的发展,使各领域的交易往来日趋频繁,集市店铺日渐增多,由是“宋朝时期……发生了一场对整个欧亚大陆有重大意义的商业革命……中国首次出现了主要以商业,而不是以行政管理为中心的大城市”<sup>⑮</sup>。我们透过坊巷的革命、瓦舍的喧嚣,便能窥探出两宋市井生活的丰富。尤其发展到南宋之后,城区的不断扩展已经使城郊和市区连成一片,中古时期的政治、军事型城镇开始向近世的经济城市转型,农民也加速向商品生产者或贸易者转化,因而当时的市镇数量激增,规模宏大,城市人口比重已高达 13%—14%。

两宋市井之间的经济、文化的交易往来已经成为一种新兴的百姓日常,日常生活的基本内容和结构悄然改变,这自然而然地加速了人口的流动,丰富了个人生活的内容,从而扩大了个人自主活动的空间。当然,身处其中的人们仍旧心安理得地做着宋

王朝的臣民,更没有现代社会经济主体的自觉意识,但是作为日常经济商贸活动的实践者、从业者,人们已自发地开始采取了更加个人化、自主化的方式营生、过活,而不再像汉唐子民那样无动于衷地在礼法教条的规诫束缚之下机械行事了。这意味着两宋民众在当时的市井生活中已经获得了一些新的感悟和领会,也萌生了一些新的诉求,尽管他们自身对此浑然不觉。从现代转向的意义上看,这些新的感悟和诉求作为一种本源性的生活观念正在潜移默化地促发着个体的觉醒。

要强调的是,这里作为孕育生发新观念的“生活”,并不是作为“思想背景”的“生活”。尽管有诸多研究也很关注生活对思想形成的作用,但大都还是将“生活”视为一种“背景”,这使得生活与思想处于一种主客对待的关系中,也就是“总以作为‘焦点’的非时机、非势域的硬性‘对象’为前提,因而无论怎样指的都是某种对象被置于其中的现成的或专题化了的背景”<sup>⑯</sup>。实际上,生活始终被搁置在思想之外,而思想本身好像另有一套与生活无关的、自行发生的运作机制。这无疑是把思想视为一种无源无本的概念游戏,而不能揭示思想产生和变迁的实情。与此不同,笔者强调“生活”是先行于任何对象的本源性观念,是一切对象化存在者的源头和土壤。当然,这并非唯物史观所说的客观的社会存在派生主观的社会意识,而是说前对象化的、先于主客二分的生活本身,生成了对象化的主体与客体,同时生活本身的变动不居本源地导致了一切主体及相应的价值观念发生转变。

就此而言,儒学作为一种主体建构的思想理论,不论其产生还是转向,皆是生活本身变迁使然。反过来讲,生活中涌现的本源观念在儒学理论中也总是有相应的体现。具体说来,唐宋之际生活风貌的转变,特别是两宋生活本身对个体觉醒的孕育,也在当时的儒学发展中有迹可循。早在中晚唐韩愈发起的儒学复兴运动中,儒家就表露出对汉唐儒学无力回应生活诉求的不满。时至北宋初,儒家掀起的疑经风潮,更是“视汉儒之学若土梗”,他们通过质疑汉唐儒家对《易》《春秋》等经典的解读,否定了汉唐经学所构建的价值模式以及相应的礼法制度。<sup>⑰</sup>在此期间,一向不为汉唐儒家重视的孟子,也因其极富独立精神的思想而一跃成为宋儒推崇的对象。而两宋时期形成的“新儒学”正是对当时生活观念和价

值诉求的哲学表达,尤其是其中对于两宋市民生活观念的回应,展现了积极的开新面向。也正是在这个意义上,两宋儒学迈出了儒学现代转向的第一步。

### 三、本体“立极”的开新性感召

唐宋生活变迁导致的观念变化最隐匿也最深刻地体现在两宋儒学的本体观念中。其中宋儒通过对天人关系的重建,从本体层面感召着个体的觉醒。

此前,以董仲舒为代表的汉唐儒学体现着当时“屈民而伸君,屈君而伸天”<sup>⑮</sup>的观念,维护着“天一君一民”的垂直型等级关系。当然,这种价值等级体系并非董仲舒首创,而是可以追溯到殷周之变。周公通过“绝地天通”<sup>⑯</sup>使君王作为“天之子”,垄断了天人交通,成为唯一通达最高价值的人,而民作为一个整体,虽然贵为邦本,但每一个“民”却是卑贱、冥顽的,因此,天子要“保民”同时更要“牧民”。此外,由于“民”冥顽无知,无法与天沟通,所以一切民意、民情只能全靠“天”居高临下地体察而无法由民直接反馈给天,这使得民对君的监督制衡形同虚设,因此实际形成了天一君一民之间的垂直等级关系。两汉儒家“奉天法古”,依据这套等级价值观念建构了一系列社会制度,并且建构了神学色彩的儒学理论为之提供支撑,特别通过“天副人数”“天人感应”之类的比附,强调了天、君、民之间尊卑贵贱的差异,其中“民”没有自觉自主性,所谓“民者,暝也”<sup>⑰</sup>,而只能匍匐在意志之天脚下,并听由天子——君王役使。

然而,北宋周敦颐通过对“太极”本体的重新阐发,将宇宙本体的“太极”转为心性本体的“人极”,颠覆了汉唐时期的天人关系,赋予了人至高的地位。所谓“极,犹北极之极,至极之义,标准之名,中立而四方之所取正焉者也”<sup>⑱</sup>,此前,在一般哲学意义上,“立极”是指宇宙本体的确立,而“立人极”则是把人自身确立为最高的价值标准。这首先涤除了人受意志之天赏罚役使的蒙昧观念,再而表明了人不是一种卑微的存在者,而是天之灵秀者。周敦颐从宇宙论角度给出的论证是:

无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物,万物生生,而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。<sup>⑲</sup>

可以说,这在最普遍意义上肯定了人自身价值的高贵,同时也示意着人人具有与天沟通的能力以

及相应的合理性,因此他强调人的价值不是被动地接受役使,而是通过自觉地尽人之道来承当、弘扬天之道,并以此彰显人之为人的最高价值。“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉……故曰:‘立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。’”<sup>⑳</sup>北宋张载的《西铭》四句,“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,可以说是“人极”寄托的价值理想的一种集中概括。当然,“人极”观念所指的“人”还只是一个类群概念,并不是现代性的个体,但仍不可否认其积极意义,尤其是它彰显了所有人而不仅仅是君王一个人在价值上的高贵性,而且指出只要坚守“中正仁义”就可以成为最高价值的代言人。这实质否定了汉唐儒学的价值等级观念,敞开了每个人与天(最高价值)建立联系的可能性。随着两宋儒学的推进,“人极”观念得到了理论的深化,对儒士精英乃至普通民众的个体觉醒起到了积极的感召作用。

南宋朱熹就在“人极”基础上,提出了“继天立极”<sup>㉑</sup>的思想。基于此,他从儒家道统传承的意义上,论证了“圣高于王”的合理性。

盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。

自是以来,圣圣相承;若成汤、文、武之为君,皋陶、伊、傅、周、召之为臣,既皆以此而接夫道统之传,若吾夫子,则虽不得其位,而所以继往圣、开来学,其功反有贤于尧舜者。<sup>㉒</sup>

这里朱熹着重强调儒家道统向来是“圣圣相承”,因此伏羲、神农、黄帝、尧、舜之所以能“继天立极”,根本不在于他们是政治权威,而在于他们自身道德的完美。为此,他特别以孔子为例,说明“圣”即便“不得其位”,也因其“继往圣、开来学”而贤于君,由此表明“圣”是理所当然地高于“王”。不仅如此,他还直言:“尧舜三王周公孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间!”<sup>㉓</sup>这无疑是否定了君王对最高价值具有传承弘扬作用。由此,他将最高价值的代言人,由唯一的政治权威——皇帝,转为了群体性的道德权威——儒士。不难发现,这种“道高于君”“圣贤于王”的观念,曾在先秦儒学尤其是孟子思想中大量存在,例如孟子有言,“君有大过则谏,反复之而不听,则易位”<sup>㉔</sup>;“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”<sup>㉕</sup>;等等。不过,随着秦汉一统帝国的建立,儒士

作为臣子屈膝于君王,而且君与臣的关系定位远远优先于圣与王,因此儒士丧失了独立的价值。而朱熹以“继天立极”的论说从本体意义上将儒士确立为最高价值的传承者和弘扬者,改变了此前的帝王道统观念。当然,这种对儒士圣贤价值的高扬并没有什么现代性的意味,但它由此赋予儒士阶层的使命感和崇高感,却对其个体意识的觉醒具有强烈的感召和鼓舞作用。可以说,不论两宋儒家的参政议政,还是明清儒家对皇权专制的批判背后,都是以“人极”作为根本的观念支撑。

与朱子不同,心学提出依“心”立极,使“人极”观念对个体觉醒的感召扩展到了普罗大众。如陆九渊说:

天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。<sup>⑳</sup>

宇宙之间,如此广阔,吾身立于其中,须大做一个人。<sup>㉑</sup>

若某则不识一个字,也须还我堂堂做一个人!<sup>㉒</sup>

这意味着“立人极”不仅属于儒士精英,也属于目不识丁的普通民众。即便民众不能像圣贤精英那样传承道统,但是只要“能尽我之心,便与天同”<sup>㉓</sup>,同样可以挺立人极。

尽管在两宋时期这一观念还没有发酵,但是经过阳明心学的推进,发展到阳明后学时就有了明显的体现。例如,阳明讲“良知良能,愚夫愚妇与圣人同”<sup>㉔</sup>,即明确地肯定了民众的自身价值,其对民众个体觉醒的感召作用随着心学平民化的发展而不断扩大。此外,阳明在依“心”立极的基础上进一步强调,“无心则无身,无身则无心”<sup>㉕</sup>,将普遍意义的“心”依托在现实自我之“身”上,体现出了明显的现实性与个体性趋向。阳明后学又进一步提出:“谓至善为心之本体……止于至善者,安身也;安身者,立天下之大本也。”<sup>㉖</sup>“夫所谓立身者,立天下之大本也。”<sup>㉗</sup>对此,如蒙培元先生所说:“身就是‘极’,就是‘中’,并不是超越于身之外另有所谓本体,‘立极’就是立身。”<sup>㉘</sup>

#### 四、工夫“立身”的开新性引导

因此,宋儒所言“立极”不仅仅是一个价值理想,而且也是一个通过学习、修炼而挺立自身(“立身”)的现实目标。周敦颐《通书·圣学》载:“‘圣

可学乎?’曰:‘可。’”程颐《颜子所好何学论》载:“圣人可学而至与?曰:然。”<sup>㉙</sup>为此,两宋儒家在孔孟等原始儒家修身践行的思想基础上<sup>㉚</sup>,创建了系统的“工夫论”,针对实现人极价值理想的具体方法和内容做了系统论述。

工夫论是以《大学》的“三纲八目”为基本内容,以修身立极为目的从知、行两方面展开:一方面通过“格致正诚”形成“知”的工夫,旨在认识理解圣人之道;一方面通过“修齐治平”形成“行”的工夫,旨在实践履行圣人之道。仅就其积极效用讲,工夫论迎合了两宋民众的知行方式,打破了汉唐时期以五经的权威解释为“知”,以礼法规戒或灾异祥瑞等主导“行事”的个人生活局面。

##### 1. 知的工夫

就知的工夫言,从北宋周敦颐的“主静”,张载的“大其心”;到大程的“定性”“识仁”,小程的“主敬”“涵养”;再到南宋朱子的“格物穷理”,陆九渊的“简易工夫”等,各派不尽相同。然而,种种修身方法的实质却都是把自我的认知或体悟作为把捉、通晓最高价值的不二途径。

虽然宋儒无不以“天理”为最高的价值衡量标准,但按照工夫论的指引,一切认知活动根本还是以自身为依据的自知自得。以最具代表性的理学与心学为例,心学强调“天理”内在于“心”,因而主张“先立乎其大”,直接一己之“心”为度量,由是一切认知判定都是“自作主宰”“自立自重”,其所谓的“格物致知”实乃“格心中之物”“致心中之知”。所以,对心学派来说,认识圣人之道也就是“发明本心”,其实质就是依靠自身的直觉体悟进行认知、辨察和评判。而理学强调“天理”是外在于人的客观实存,因而主张向外格物,意在通过穷尽万物之理来认识理解天理。然而,“格物穷理”乃是基于自身理性展开的认知活动,尽管外在的天理容易僵化为死板的教条,限制个人理性的运用,但从根本上讲,不论对万物之理,还是对“天理”的认识,都是个人理性辨察判定的结果。就此而言,不论“天理”内在于心还是高悬于外,只要是通过个人做工夫来把握,都必然是一种基于自身直觉体悟或理性认知的自得之知。这对于恪守经学权威解释的汉唐儒学来说自然是不容许的,也是不可能的,而在宋儒那里却视之为“善学”。如二程所说:“思索经义,不能于简策之外脱然有独见,资之何由深?居之何由安?非特误己,亦

且误人。”“义有至精，理有自奥，能自得之，可谓善学矣。”<sup>④①</sup>而陆九渊也坦言其思想是“因读《孟子》而自得之”<sup>④②</sup>。其实，宋儒这种追求“自得”的认知工夫，正是源自孟子。

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。<sup>④③</sup>

对此，朱子解释说：“自得于己，则所以处之者安固而不摇。”<sup>④④</sup>此外，他通过注《大学》《中庸》进一步示意，修身工夫的根本就在于“人所不知而已所独知之地”的“独知”。

独者，人所不知而已所独知之地也。欲自修者知为善以去其恶，则当实用其力，而禁止其自欺。使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去，而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且以徇外而为人也。然其实与不实，盖有他人所不及知而已独知之者，故必谨之于此以审其几焉。<sup>④⑤</sup>

独者，人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形，而几则已动，人虽不知而已独知之，则是天下之事无有着见明显而过于此者，是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其潜滋暗长于隐微之中，以至离道之远也。<sup>④⑥</sup>

由这两段解释可以看出，“独知”涵盖了认知活动的两个向度：一是指人对他事、他物的认知判定要依靠个人的自知自觉，要发自内心的进行认同或否定，切勿自欺、迎合他人之见；一是指人对自身言行思虑的省察判定要依靠个人的自省自律，切勿欺人，助长自身恶欲。宋儒就是通过这两个向度的修炼达到“脱然有独见”，从而真正地理解圣人之道。

对于工夫的“独知”特质，宋儒尚不自觉地，但时至明代，陈白沙便提出了“自得”之学，胡庐山更明确说：“‘独知’一语，乃千古圣学真脉，更无可拟议者……晦翁独知之训，已得千古圣学真脉……阳明先生虽忧传注之蔽，所云‘良知即独知也’，又岂能舍此而别为异说哉？”<sup>④⑦</sup>这种对“独知”的自觉意识及其不断发扬在心学的发展中尤为明显。我们看到，阳明就对于理学家“认欲作理”、师心自用的批评不以为然，他认为是非之心，人皆有之，只有在自心上“体当”与“精察”才能真正将天理与人欲、本心与习心区别开来，正所谓“讲求亦只是体当自心所

见”<sup>④⑧</sup>，“精察天理于此心之良知”<sup>④⑨</sup>。此后，刘蕺山以“慎独”为思想核心，陈确敢于坚持一己之见，直接对《大学》的权威提出挑战，可以说都离不开“独知”工夫的指引。

就此而言，宋儒为认识理解圣人之道而提出的修身方法，实际将普遍一般性的圣人之道建基于经验性的自我体验之上，如此一来，是非判断的权柄就放在了个人身上。这虽然无意否定传统的伦理价值，但是根本改变了汉唐时期对外在他律的过分依赖，由此转而将自身认同和自觉自律作为社会价值的实现途径。正如内藤湖南所说，有别于汉唐的“礼教”社会特征，进入宋代之后，人们开始相对于社会理性的个人理性的独立化、自律化，到明代得以完成。<sup>⑤①</sup>仅就其积极性讲，做工夫而形成的自觉自主、自省自律，实际培养和训练了个人通过切身体悟和自身理性进行独立思考和判断的能力，进而引导了个人有意识地以自身认同为前提来行事，实际有效地瓦解外在权威对个人思想的束缚，促进了个人独立自主意识的发展，不失为一种自我启蒙的方法。

## 2. 行的工夫

就“行”的工夫言，宋儒以“修齐治平”为内容，主张亲身参与到现实的伦理生活和社会事务之中，倡导通过个人的身体力行来亲证和实现圣人之道，这与埋头训诂章句的汉唐儒家形成了鲜明的对比。

其中，朝堂之上的儒士精英将传承道统、挺立人极的价值理想贯彻到参政议政的政治实践中。他们通过对皇权的制衡，扩大了儒士在中央政治事务中的话语权，形成了“共定国是”的政治局面。如南宋初宰相李纲说：“古语有之云：‘愿与诸君共定国是。’夫国是定，然后设施注措以次推行，上有素定之谋，下无趋向之感，天下事不难举也。”<sup>⑤②</sup>这里“共定”表明儒士与皇帝分享治权，即如程颐说：“天下重任，唯宰相与经筵，天下治乱系宰相，君德成就责经筵。”<sup>⑤③</sup>可以说，两宋儒士通过长期的参政实践已形成了“权归人主，政出中书，天下未有不治”<sup>⑤④</sup>的共识。对此，余英时指出：“宋代‘士’以政治主体自居，他们虽然都寄望于‘得君行道’，但却并不承认自己只是皇帝的‘工具’，而要求与皇帝‘同治天下’。最后的权源虽在皇帝手上，但‘治天下’之‘权’并非皇帝所能独占，而是与‘士’共同享有的。他们理想中的‘君’是‘无为’得虚名，实际政权则应由懂得‘道’的士来运用。”<sup>⑤⑤</sup>这对于抵制君权独断、

皇权专制无疑有积极意义,同时也锻炼了儒士参政议政的能力。

当然,“共定国是”只是少数精英才有机会践行的工夫,对于普通儒士来说并不现实。宋儒工夫论设计的“士希贤,贤希圣,圣希天”的进阶次第,使大量落第的儒士通过各种民间事务的实践获得了新的价值认可,由此也直接带动了广大民众对公共事务的参与性。例如,由落第儒士主导和组织的“乡约自治”,其初衷虽然带有自觉效忠皇权的保守性,所谓“有王法所不能及者。有心人关怀风教为之立规定制以济王法之穷。固都士人之责”<sup>④</sup>,但其独立于官府管辖之外的运作模式,也使“乡约”成为一股制衡皇权的民间力量。不仅如此,随着儒学的平民化发展,“乡约自治”模式有效地激发了民众参与社会管理的自觉意识和热情,实际给予了民众自我管理的机会和条件。在其中,儒士和民众的个人自主空间都得到了新的拓展,人们的自身价值也得到一种直观的体现。

此外,在社会价值世俗化、务实化的趋势下,南宋兴起的“事功学派”直接为浙东地区工商业的发展提供了思想支撑,也进一步激发了个人对现实功利的认同和追求,宋儒的道德践行工夫也由政治领域进一步拓展到了经济领域。发展到明清时,“弃儒就贾”也被广泛地视为一种修身践行的工夫了。由此,商贾通过财富的积累,开拓了在民间社会的发展空间,扩大了对公共事务的组织管理权。他们与儒士联合共同发展民间事业,建宗祠、修宗谱、建书院、设义塾、刊行图书等,同时联手对抗皇权专制。<sup>⑤</sup>现实地看,这种新的“修齐治平”途径使儒士和民众在传统的政治道德领域之外找到了自我价值。

可以看出,两宋儒家的实践活动乃是从道德维度切入,就此辐射、涵盖社会一切领域,而政治、经济活动则是作为道德实践的必要涵项来推展。这不同于西方近代启蒙思想家的理路,后者是以自然权利和自然法等学说,首先从经济角度确立个体的主体地位,进而基于经济主体之间的共同契约而确定其政治主体(公民)的身份。对于两宋儒者而言,“壹是皆以修身为本”,道德主体的确立才是宋儒社会实践活动的出发点和最终归旨,其积极投身经济、政治活动终究还是为了成就道德主体。而且就宋儒的道德意识讲,其自觉成就的道德主体还是以传统的“天理”为根据,因此并不是现代性的道德主体,但

以“立身”为目的的实践活动在客观效应上却激发了个人自主意识,拓展了个人自主空间,同时带动了社会工商业的发展和民间自治的风尚。这也就在不经意间拉开了个人与皇权专制、家族伦理之间的张力,实际促进了传统社会结构的松动,而这又反过来进一步激发个人对自身价值的重新审视和评估,其中就包含着个体主体意识的萌发。

上述的开新面向并不是两宋儒学的全貌,甚至不是其理论初衷。事实上,两宋时期,既是市民生活兴起的时期,也是中华帝国盛极而衰、中央集权大大加强的开始。所以,在开新的同时,其日趋保守的面向在两宋儒学中同样有着相应的体现。从其自觉的价值追求看,将代表着传统纲常伦理的“天理”置于“人极”之前,就理所当然地把人的欲求压制在了“天理”之下;而与此相应的修身工夫不免起到了自我驯化的作用。试想,据“天理”做工夫所强调的是“克己复礼”,即在不断自省自责中削适着个性,就此迎合纲常伦理规范的要求,而不做积极的批判。如从这个面向上看,两宋儒学,尤其是程朱理学在元明时期的意识形态化过程中,就逐步蜕变成了吃人的礼教。也正因如此,明清启蒙儒家戴震、黄宗羲等一面继承着两宋儒学的遗产,一面又对程朱理学展开了深刻的批判。事实上,时至今日儒学的现代转型依然没有完成,所以两宋以来的儒学都在不同程度上呈现出新旧掺杂的过渡性,这其实也恰恰表明现代儒学与传统儒学具有一脉相承的连续性,甚至更进一步说,现代性儒学的萌生就是传统儒学自身的一种孕育和发展。

此外,与明清启蒙儒学相比,两宋儒学的开新面向微弱而有限,然而,作为儒学现代转向的发端却需要抓住深究,毕竟其对后世儒学的发展,特别是儒学的现代化进路有着深远的影响。所以,清末严复也特别指出:“若研究人心政俗之变,则赵宋一代历史最宜究心。中国所以成为今日现象者。为善为恶,姑不俱论,而为宋人之所造就,什八九可断言也。”<sup>⑥</sup>而今我们要理解并推动儒学的现代转向,势必需要重新审视两宋儒学,尤其要洞悉其与传统儒学之间不自觉的疏离,深究其与现代性观念之间隐匿的关联,唯其如此才能摸索出当代儒学的积极方向。

#### 注释

①郭萍:《儒学现代转型的“引桥”——宋明儒学时代性再认识》,《哲

学研究》2018年第7期;郭萍:《从两宋儒学的内在矛盾看儒学的现代转型》,《周易研究》2018年第6期。②郭萍:《儒学现代转型的“引桥”——宋明儒学时代性再认识》,《哲学研究》2018年第7期。③参见黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期。④⑫黄玉顺:《阳明心学与儒学现代化问题——〈阳明心学与儒家现代性观念的展开〉读后》,《当代儒学》第15辑,四川人民出版社,2019年,第333、329页。⑤参见[法]贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,上海人民出版社,2017年。⑥孙向晨:《现代个体权利与儒家传统中的“个体”》,《文史哲》2017年第3期。⑦郭萍:《“儒家人格主义”之省察》,《哲学动态》2019年第5期。⑧转引自刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年,第67页。⑨刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年,第68页。⑩⑮余英时:《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》,《余英时文集:儒家伦理与商人精神》,广西师范大学出版社,2004年,第162、192页。⑪郭萍:《从两宋儒学的内在紧张看儒学的现代转向》,《周易研究》2018年第6期。⑬任剑涛:《内圣的归内圣,外王的归外王:儒学的现代突破》,《中国人民大学学报》2018年第1期。⑭[日]内藤湖南:《开阔的唐宋时代观》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》,中华书局,1992年,第18页。⑰[美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史:从史前史到21世纪》(上),北京大学出版社,2005年,第260页。⑱余平:《海德格尔存在之思的伦理境域》,《哲学研究》2003年第10期。⑲参见徐洪兴:《唐宋间的孟子升格运动》,《中国社会科学》1993年第5期;周淑萍:《宋代孟子升格运动与宋代儒学转型》,《史学月刊》2008年第8期。⑳[清]苏舆:《春秋繁露义证·玉杯》,中华书局,1992年,第29—30页。㉑《尚书孔氏传》曰:“帝命羲、和,世掌天地四时之官,使人神不扰,各得其序,是谓绝地天通。”参见[汉]孔国安传,[唐]孔颖达正义:《尚书正义》,上海古籍出版社,2007年,第775页。㉒[清]苏舆:《春秋繁露义证·深察名号》,中华书局,1992年,第286页。㉓[宋]蔡沈:《书集传》,中华书局,2018年,第165页。㉔⑳[宋]周敦颐著,陈克明点校:《太极图说》,《周敦颐集》,中华书局,1990年,第3页。㉕[宋]朱熹:《中庸章句序》,《四书章句集注·中庸章句集注》,中

华书局,1983年。下引《四书章句集注》仅注页码。㉖④⑤《四书章句集注·中庸章句集注》,第14—15、18页。㉗[宋]朱熹:《答陈同甫》,《朱文公文集》卷三六,朱人杰等编:《朱子全书》第二十一册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,第1583页。㉘《孟子·万章下》,参见[清]阮元校刻:《十三经注疏·孟子注疏》,中华书局,1980年影印版。下引《十三经注疏》仅注书名。㉙《孟子·梁惠王下》,参见《十三经注疏·孟子注疏》。㉚[宋]陆九渊:《与李宰》,《陆九渊集》卷一一,中华书局,1980年,第149页。㉛⑳⑳[宋]陆九渊:《语录下》,《陆九渊集》卷三五,第439、447、444页。㉜[明]王守仁:《答顾东桥书》,吴光等编:《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第49页。下引《王阳明全集》仅注页码。㉝《传习录下》,《王阳明全集》,第91页。㉞[明]王艮:《王心斋先生遗集》卷一《问答补遗》,清宣统二年东台袁氏据原刻本重编校刊本。㉟[明]罗汝芳:《孝经宗旨》,明万历绣水沈氏刻宝颜堂秘笈本。㊱蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社,1989年,第217页。㊲⑳⑳[宋]程颢、程颐:《二程集》,中华书局,1981年,第577、1189、540页。㊳王正:《先秦儒家工夫论》,知识产权出版社,2015年。㊴[宋]陆九渊:《陆九渊集》卷三五,中华书局,1980年,第471页。㊵《孟子·离娄下》,参见《十三经注疏·孟子注疏》。㊶《四书章句集注·孟子集注》,第292页。㊷《四书章句集注·大学章句集注》,第7页。㊸[明]胡直:《答程太守问学》,《衡庐精舍藏稿》卷二十,四库明人文集丛刊,上海古籍出版社,1993年,第477页。㊹《传习录上》,《王阳明全集》,第27页。㊺《传习录中》,《王阳明全集》,第47页。㊻参见[日]内藤湖南:《中国近世史》,东京弘文堂,1947年。㊼[宋]李纲著,王瑞明点校:《李纲全集》卷五八,岳麓书社,2004年,第637页。㊽[元]脱脱等:《宋史·洪咨夔传》第三十五册卷四零六,中华书局,1977年,第12265页。㊾余英时:《中国文化史通释》,北京三联书店,2012年,第18页。㊿《吕氏乡约·题叙》,参见[清]余治辑:《得一录》卷十四之一,清康熙十六年(1677)刻本。①严复:《严复集》第三册,中华书局,1986年,第668页。

责任编辑:涵 含

## The Establishment of Human Pole and Oneself: A New Look of the Song Neo-Confucianism

Guo Ping Huang Yushun

**Abstract:** Individual, as the fundamental attribute of modernity, is the basic point to research the modern turn of Confucianism. According to this, the former "far-fetching theory" and "opposition theory" couldn't provide a reasonable explanation for the modern turn of Confucianism. The modernization of Confucianism is the inevitable result of the development and evolution of the traditional Confucianism and this process began in the Northern and Southern Song Dynasties. The rise of folk life bred the turn of traditional Confucianism in origin and the Song Neo-confucianism was the theoretical presentation of the folk life at that time, taking on a "novelty" look. By rebuilding the relationship between man and heaven, the Song New-confucianists inspired the awakening of individuals with "Establishing Human Pole" as the basic guidance from the ontological level. By constructing Gongfu Theory (they provided a systematic method of self-cultivation whose essence is self-knowledge and self-conduct with "Self-establishment" as the reality aim, objectively stimulating the emergence of the subjective consciousness of individuals.

**Key words:** individual; establish human pole; the establishment of oneself; modernity turn