

中国儒学的缄默维度特质^{*}

张昭炜

中国儒学缄默维度指语言关闭时，心意向深静敞开，传统的表述有平坦之息、亥子之间、贞下起元、天根、冬关、密冒、隐均等。中国儒学缄默维度是气之渊藪，具有渊寂与灵根的特性，生生不息。缄默是为了凝聚、涵育渊藪之气，诗意的表述是“氤氲一气似初春”，生命是气化流行，洋溢出生生的气象。进入缄默维度的途径主要依靠默识躬行，并与重视知识传统的显性维度互补：在道体论上，二者是体用不二、显密无间的关系；功夫论表现为主静与持敬功夫的更迭互润，动态平衡：主静是凝聚收敛深静之气，持敬是修饰庄严生命的流行。中国儒学缄默维度具有内在的“致用”需求，显性表达有致中和、制礼作乐、心理反腐等。儒学与道家的缄默维度同根，二者均重视深静中“气”的生发，这与佛教差异显著。中国儒学缄默维度的特征可概括为：不可言说与意象性、可知与不可知性、暂时与持久性、被动与主动性。在正向评价中国儒学缄默维度时，也应看到王阳明论及的“默有四伪”等流弊，慎重对待。

关键词：中国儒学 缄默维度 氤氲一气 主静 元善 元意识 “蓝洞”

作者 张昭炜，哲学博士，武汉大学中国传统文化研究中心副教授。

作为中国优秀传统文化的重要组成部分，儒学影响并塑造着中华民族的内在追求、精神境界、审美情趣等，乃至修身、齐家、治国。从现代学科分类而言，儒学既包括哲学、美学、伦理学、政治学、仪礼、诗教、乐教等显性维度，又包括默识躬行、深静体证等缄默维度。显性与缄默维度交相助发，缄默维度润沃着富有深度的哲学本体、氤氲冲和的审美体验、明觉一体的伦理实践、介如石坚的忠贞爱国情怀。在两千多年的文化积淀中，中国儒者对于缄默维度的探索绵延不绝，从而使得这一传统卷裹的内容十分丰富，成为中国儒学的重要特质。深入研究这一领域，将有利于挖掘儒学的内在价值，彰显礼乐文明的深蕴，促进身心愉悦和谐，强化切实的生命审美体验，凸显中国文化主体性，促进儒学与其他文明之间的对话，增强中国文化软实力。下文概述四个要点：中国儒学的缄默维度、主静与持敬两种功夫、缄默维度的显性表达、四个典型特征，并略论其流弊。

一、中国儒学的缄默维度

1. 中国儒学缄默维度释义

中国儒学缄默维度重在“缄默”。据《说文解字》：“缄，束篋也。”引申为闭口不言，如《孔子家语·观周》：“孔子观周，遂入太祖后稷之庙。庙堂右阶之前，有金人焉，三缄其口，而

* 本文系国家社科基金后期资助项目“中国儒学缄默维度”（17FZX015）的阶段性成果。

铭其背曰：古之慎言人也。”默，古“嘿”字，如《易传·系辞上》“子曰：‘君子之道，或出或处，或默或语。’”“默”与“语”对。《尚书·说命上》有“恭默思道”：“恭”为敬义，“默”是静义，以恭修饰默，启迪了持敬与主静功夫的平衡，这将在下节论述。“思”有体知、躬行之意。緘与默连用，较早见于《南齐书·豫章文献王》：“息意緘嘿，一委时运。”“緘默维度”指语言关闭时，心意向深静敞开。从词义考察，緘默是闭口弗言，这是遮诠的表述方式；表诠则为“默会”，在緘默中达到心领神会。緘默与默会的表达各有所偏，但可相互扶正：緘默重在緘，由此可能误解为彻底不言，或者根本无话可说，否定了言说。然而，緘默维度是指体知的内容超越了语言的表述能力，内容丰富，言不尽意，用日常言语表达有难度；默会重在会，指向结果，指领会完成的状态。緘默维度不仅重视结果，而且也重视知识的授受传递过程。“中国儒学緘默维度”兼取“緘默”与“默会”之意，由“緘”而“默”，关闭语言系统，体知深静；由“默”而“会”，在深静体知中完成道体的肯认，从而得以神会、默识。总之，緘默维度以“默”为核心，“默”是心体深静的物象特征。

中国儒学緘默维度传统表现形式多样，如文王的“於穆不已”（《诗经·周颂·维天之命》），孔子言“仁者静”（《论语·雍也》）、“默而识之”（《论语·述而》），颜回言“约我以礼”（《论语·子罕》），孟子于平旦之息养夜气（《孟子·告子上》），《中庸》“衣锦尚絅”、“渊泉如渊”，荀子“虚壹而静”（《荀子·解蔽》），《礼记》“人生而静，天之性也”（《礼记·乐记》），扬雄以黑冥之太玄为道体，宋儒有观未发之中的道南指诀，明儒陈献章从静中养出个端倪，江右王门重视收摄保聚，明末清初的方以智提出“密冒”、“隐均”、“嗒然”、“醯眼”、“中正寂场”、“秘本”等。总之，中国儒学緘默维度深静，但既非死寂，亦非顽空，而是静水深流，生生不息，如扬雄所言的“太玄”，又如方以智所讲的“东西均”。中国儒学緘默维度的集约表达是扬雄的“藏心于渊，美厥灵根”（《太玄·养》），这受到老子“归根曰静”的影响：深静表现出渊与根的两个特征，如渊般的深静滋养润沃道体的生发，心体灵根在静渊中得以生生不息，境界恬愉如初春，和谐而顺适。“圣人以此洗心，退藏于密。”（《易传·系辞上》）緘默是洗心退藏，以退求进，退藏是为了灵根生发，如同至日闭关是为积攒力量，以便更远的旅行。进入緘默维度如透关，关如关口、要塞，对于儒学而言，此关主要指平旦之息、亥子之间、贞下起元、天根、冬关、气穴。透关犹如通关，这是道家内丹修炼的重要内容，由此产生出许多物象的比喻，如金华、玄关、天心、先天窍、海底龙宫、雪山界地、无极之乡等。^① 緘默维度多用意象性表达方式，以“春”为总体物象，春源于冬至，物象还原，即是深静所昭示的生生活力，浑然一团生意。在緘默维度透过冬关后，一阳来复，迎来春日好时节，儒者能够体知到灵根的生发：木为有根之木，水为有源之水，气为有本之气。

2. 中国儒学緘默维度的诗意表达

中国儒学緘默维度的诗意表达如陈献章《夜坐》二首：“半属虚空半属身，氤氲一气似初春。仙家亦有调元手，屈子宁非具眼人？莫遣尘埃封面目，试看金石贯精神。些儿欲问天根处，亥子中间最得真。不着丝毫也可怜，何须息息数周天？禅家更说除生灭，黄老惟知养自然。肯与蜉蝣同幻化，只应龟鹤羨长年。吾儒自有中和在，谁会求之未发前？”^② 包括五个要点：其一，深静的透关。“天根处”与“亥子中间”均是静极而后动之象，真阳发动，是道家内养功入药的最佳时机，亦是儒学緘默维度的透关之象。据万廷言解释“亥子中间最得真”，透关之奥在《坤》《复》之际，主静收敛到极静，如陈献章“静中养出个端倪，方有商量处”，方能体会到

^① 荣格著，张卜天译《金花的秘密——中国的生命之书》，商务印书馆，2016年，第32-33页。

^② 陈献章《陈献章集》，中华书局，1987年，第422页。

“先天造化虚中之妙体，万物万事化生之灵窍”。^①其二，氤氲一气。阴阳冲和的氤氲一气指向元气，是生命的元始之力，或者说是原动力，是道德至善的流溢、冲和至美的流淌。似初春的氤氲一气源于深静，静极透关后方能获得，是能够亲身体知的极度愉悦状态，并且贯泅到身体，表现为气象，如“金石贯精神”，纯如精金，润如良玉。“半属虚空半属身”，虚空如太虚，为心之虚明灵动；身即形体，为气的凝聚形态；氤氲一气贯通身心，心身为气所化，形神合一，内在元气的凝聚与激荡表现出“似初春”的物象，一团太和元气流行，生生不已。“调元手”，在元的层次上，不仅有道家的元精、元神，而且还有儒家富有生意的仁体。据《易传·系辞传下》：“天地氤氲，万物化醇。”氲从“气”从“因”，“因”是“承袭发展”，氲描述了元气初始运动的混沌状态。氲从“气”从“皿”，皿从“日”从“皿”，日指太阳，皿指盛水的容器，二者表示器皿中的水在太阳照射下变暖蒸发，呈现湿热之气的混沌状态。氲氲展现了“冲气以为和”之美，在氲氲中，阴阳不偏于一极，而是恍恍惚惚，感通交融，具有生生不已的创生性，孕育着无限的可能。其三，主静功夫。“天根处”与“亥子中间”关联着“日夜之所息，平坦之气”（《孟子·告子上》），是孟子养夜气与集义、文天祥的浩然正气塞天地功夫得力处。“屈子宁非具眼人？”屈原能够敏锐而清晰地认识、体知这种神秘体验，这主要指《远游》：“内惟省以端操兮，求正气之所由。漠虚静以恬愉兮，澹无为而自得。”“壹气孔神兮，于中夜存。虚以待之兮，无为之先。”陈献章与屈原可谓千古同心。其四，时间与生死。蜉蝣生命短暂，但在短暂的生命中展现出永恒之美：“蜉蝣之羽，衣裳楚楚。”“蜉蝣之翼，采采衣服。”“蜉蝣掘阅，麻衣如雪。心之忧矣，于我归说。”（《诗经·曹风·蜉蝣》）陈献章借用蜉蝣描述了神秘体验中当下一刻即是永恒。“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）如若能够得到氲氲冲和之美，即使像蜉蝣那样生命短暂，也胜于龟鹤庸庸碌碌的长寿。在似初春的氲氲一气中，哪怕是瞬间的体验，也将成为生命中美好的记忆。儒者为追求这种神秘体验的复现，会激发出无限的潜能。“只应龟鹤羨长年”，龟鹤与蜉蝣反衬，蜉蝣在极短时间的生命精彩绽放胜于长寿的龟鹤，诗中龟鹤长年是贬义。实际上，龟鹤是古代长寿动物的象征，二者均具有深静的生物学特征，表现出生物的生存智慧：龟的物象特征是深静状态下的低耗能模式；鹤的特征是善于运用鸣叫来调元气，这将在第三节再论。其五，三教。“禅家更说除生灭”，禅宗是毕竟空，是一种冷漠的空；“黄老惟知养自然”，批评道家对于现世的超脱，不能将缄默维度显性表达达到日用伦常。“仙家亦有调元手”，在元的层次，儒道同根同源。儒家之道融摄了佛家的“除生灭”与道家的“养自然”，中和即能证道，平实中展现神圣。有关三教缄默维度同异的问题将在第四节继续讨论。

3. 中国儒学缄默维度的体知与气象

中国儒学缄默维度重在体知，“体知”与“体证”接近，是杜维明先生倡导的儒学功夫概念。体证侧重于境界的提升，而体知重在身体的感知。由“体知”的本义可以衍生出丰富的广义，在此略作展开，试看“移”、“入”、“觉”三义：体知之“移”，如“居移气，养移体”（《孟子·尽心上》），“移”，迁移，改变，类似熏染之意。通过道德功夫的涵养，“体知”表现为个人身体的改变，由此产生的气象亦可为外人所知。体知之“入”，据《中庸》：“知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。”“入”，透入，渗入，进而成为一体。具体到缄默维度，其功夫进路为：“须将自己聪明技巧习气净尽敛得，方可入。”“一切淡简温方得，稍求之远与显则不得。一切攒簇向里，从近自微处透，方得。故曰：‘可与入德。所谓‘入’，只心气敛到极微，此德自在。如水浊澄清现，非有所入之处也。此孔门密旨。”^②在微密缄默处，能够真切体知到密体，由此进入密体。与此相关的比喻是三子奏乐：“平公吹笙，何生促篥，当土歌海鹤三山之

① 万廷言：《学易斋约语》卷二，《万廷言集》，中华书局，2015年，第484页。

② 万廷言：《学易斋约语》卷一，《万廷言集》，第462页。

曲，击尺于几以节之。”“笙入箏而中歌之节，抗坠贯珠，累累若一。”^①在“相入”中实现“相和”，进而共融一体。体知之“觉”，由移、入而成一体，觉以一体为境界。见孺子入井的恻隐之心将孺子视为一体；通过道德功夫的涵养，此心之觉不断扩充，乃至一夫不得所，引为己辜，将天下视为一体。由个人之身一体，道德辐射可以扩充至家、国、天下，一体所卷裹的内容逐步丰富，其担当、资任的范围逐步扩大。

气象是儒者道德修养至盛而呈现出的精神风貌，“金石贯精神”，古典儒学常用玉来比拟气象，玉凉而润，如同缄默维度的潜而显：如《礼记·聘义》引孔子之言：“昔者君子比德于玉焉，温润而泽仁也。”在宋明理学中，道学开山周敦颐的气象被黄庭坚形容为“光风霁月”，如朱子曰：“延平先生每诵此言，以为善形容有道者气象。”^②不止黄庭坚，二程之父程颢视周敦颐“气貌非常人”。^③程颢同样亦有得道的气象，如程颐所言：“纯粹如精金，温润如良玉”，“视其色，其接物也，如春阳之温；听其言，其入人也，如时雨之润”。^④玉的物象为凝脂、温润、纯粹、高洁，色暖而体寒，透露出深静之美。“如切如磋，如琢如磨。”（《诗经·卫风·淇奥》）从体知的指向来看，玉来自于切磋琢磨，比喻儒者不断提升内在的道德品质。

缄默维度可翻译为 tacit dimension。在缄默维度的视野中，灵性比理性重要，体知比推理重要，能力比知识重要。波兰尼的名言是“我们的所知胜于所言”（We can know more than we can tell.），他提出的缄默维度源自于自然科学，又可翻译成“默会知识”。^⑤在科学探索中，有经验的科学家即使尚未将新的发现清晰表达，也能够坚信其中隐蔽的实存，并且他们有信心将其证实、直接感触。^⑥波兰尼的缄默维度关联着个人知识，由此强调知识的私人性质。中国儒学的缄默维度虽然由独自个体分别呈现，但其中又有公性，具有传心的默契、共同的体证方法等。与显性知识的获取方式不同，缄默维度需要焦点意识与支援意识相配合，“气机浑融，全体身心都要相互配合”，由此包含艺术创作。^⑦进入中国儒学的缄默维度，不仅能获得身心的恬愉，而且能够提升道德境界以及实现艺术的升华。从道德与艺术的发展来看，徐复观认为“儒家发展到孟子，指出四端之心，而人的道德精神主体，乃昭澈于人类‘尽有生之际，无可得而磨灭’。”“道家发展到庄子，指出虚静之心，而人的艺术精神的主体，亦昭澈于人类‘尽有生之际，无可得而磨灭’。”^⑧从虚静代表的缄默维度来看，庄子的虚静之心当然不限于艺术精神的主体，而且也是道德精神的本体。四端之心从平坦之息涵养而来，孟子的四端之心又何尝不是至美、至大、至刚的艺术精神主体呢？

二、主静与持敬两种功夫

1. 中国儒学缄默与显性维度的关联及功夫论差异

先秦及汉代儒学的缄默维度重在道体，或者说在孔子、扬雄那里，道体论与功夫论、形下的经验与超越的先验是合一的。宋明理学的道德修养功夫论致力于回复道体的体知，进入缄默维度的境界，实现经验与先验的合一。缄默维度的道体论可表述为冬、余、寂、密、隐均，显性维

① 方以智：《三子记》，《易余》，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，九州出版社，2015年，第325-326页。

②④ 江永：《近思录集注》卷十四，《近思录专辑》第9册，华东师范大学出版社，2015年，第264页。

③ 同上，第265页。

⑤ 郁振华：《人类知识的默会维度》，北京大学出版社，2012年，第3页。

⑥ Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, 2009, pp. 23-24.

⑦ 杨儒宾：《儒门内的庄子》，台湾：联经出版公司，2016年，第323页。

⑧ 徐复观：《中国艺术精神》，广西师范大学出版社，2007年，第100页。

度的道体论依次为春夏秋、正、感、显冒、费均。二者对立统一，并且互补，方以智对此有深刻思辨。首先看冬与春夏秋：“三时以冬为余，冬即以三时为余矣。”^①冬是沉寂、收敛、退藏的物象特征，是体，“冬炼三时”，由冬而发舒、盛大、肃杀，形成春夏秋之用，这是第一层体用关系，体为用本。冬又可作为用，春夏秋是本，这是第二层体用关系，用为体本。正与余的体用关系可引申为：以余养正，以正用余，正余互用，共为一体。从寂感而言：“寂场即感场也”，“人不明寂感之体，何能学无体之《易》？然不好即感即寂之学，何以知不动至神之用耶？”“不知五伦《六经》之道器，即万古於穆之法身。”^②这是从《易》学寂感一体的角度来讲，即体即是用，寂然不动即是感而遂通，寂场即是感场，“於穆不已”的缄默维度即是“五伦《六经》”的显性维度；即感即寂，即用即是体，有感而遂通之用，必有寂然不动之体。从显冒与密冒而言：“直下是一开辟之费天地，标后天妙有之极，人所共睹闻者也，命曰显冒；因推一混沌之隐天地，标先天妙无之极，人所不可睹闻者也，命曰密冒。”^③显冒可睹可闻，是显性的，是费；密冒不可睹闻，是缄默的，是隐。除此之外，尚有贯穿统合显冒与密冒的统冒，与显、密合称三冒。再进一步：“费中自具三冒，隐中亦具三冒。费法详明，以费知隐，本无费隐而有费隐，隐计乎费，有何费隐？”^④按此展开，缄默与显性维度又可分别分解出三冒，这是从实有的层次而言；从超越的层次而言，是“本无”。显性与缄默形成反对，相反者相因，由此形成反对六象十错综的关系：统与辨、同与异、成与毁，为六象；对舍、对摄、对入、对夺、对即为十错，以及与之相应的十综。^⑤以上是从静态而言，从动态而言，隐均与费均如拨浪鼓的两个弹丸，平面旋转形成“东西均”，立体旋转成“太极丸”，其中又有“氤氲一气似初春”，可称之为“太极丸春”，这也是方以智的晚号。由此可见显性与缄默维度严整缜密、交相渗透的复杂关系。即道体即是功夫，由此形成缄默维度的主静与显性维度的持敬。道体论的复杂关系同样可以映射到功夫论中：主静是涵养道体，以体达用；持敬是庄严道体，以用即体。在中国儒学发展过程中，二者互相渗透及扶正。

2. 中国儒学缄默功夫论的三个阶段

中国儒学缄默维度重在深静，这是从道体论而言，即道体即是功夫，与此相应的功夫是主静。缄默维度的道体并非是现成的、见在的，而是需要道德修养功夫的积聚，才能实现透关。即功夫即是道体，主静是为了进入缄默维度，体认道体。

中国儒学缄默维度的通道是一种精英主义路线，不仅要有先天的资质、良好的师承、正确的功夫路径，更需长期功夫积淀。自先秦以至宋明，从孔子到方以智，两千多年来，中国儒者对于缄默维度的探索绵延不绝，触及的至善至美境界激发着一代又一代的儒者为之努力，较有特色者如：扬雄以太玄为道体，冬至近玄，于心渊美灵根。周敦颐无欲主静，“中养澄静源”。^⑥杨简不起意，“云间月澄”，“心之精神是谓圣”。^⑦文天祥重视诚体不息，养成浩然正气塞天地。万廷言退藏归根养夜气，渊寂中美厥灵根，道体虚明莹彻，朗如太虚，洞视寰宇，“一泓青玉涵秋

① 方以智：《易余小引》，《易余》，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第317页。

② 方以智：《中正寂场劄》，《易余》卷下，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第618页。

③④ 方以智：《三冒五衍》，《易余》卷上，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第369页。

⑤ 方以智：《反对六象十错综》，《易余》卷上，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第442-449页。

⑥ 张昭炜：《周敦颐在蜀“澄静源”心境之形成》，《赣文化研究》第13期，北京图书馆出版社，2007年，第41-54页。

⑦ 张昭炜：《慈湖学在明代心学发展中的五条进路》，《慈湖心舟——杨简学术研讨会论文集》，浙江大学出版社，2012年，第216-233页。

月，寒尽从前喜躁魔”，如冰丝、如温玉。^①刘宗周慎独诚意，静中收宇宙之春于一体，破人己、敬肆、迷悟三关，《乾》《坤》一体，动静兼综，静敬统摄，静气如山，无欲则则，节愈苦，介弥贞。^②王夫之孤沉深往，沉静彻乎踵，时时为活子时，聚顶朝元。^③方以智容寂颢颢，与物有宜而莫知其极，破生死关，实现太极丸春。^④中国儒学缄默维度流溢着道德的至善、艺术的大美，迸发着生生不息的宇宙生命力，内在之美光大而化之，生命境界得以提升，自我得以超越。

中国儒学缄默维度的功夫论可分三个阶段：无欲以主静，主静而透关，冲然孕恬愉；又可表述为无欲至静、静极而动、生生不息。主静是儒学缄默维度的开关密钥，通过主静，可以穿越常意识层，进入潜意识，直透元意识。“元意识”是指先天本能的意识，如果将潜意识比作海面下的冰山，而元意识则是海洋深处的蓝洞（blue hole），渊泉如渊，如《中庸》“溥溥渊泉，而时出之”，这将在第四节论及。静的体知程度愈深，愈能体会到渊然暗然。从浅层常意识而言，安静与躁动对立，躁则不静。从较深的潜意识而言：动中求静，静是真静，是体；静中求动，动是真动，是用。从超越的元意识而言，元善之体始复，“自然善”的良知灵根生发，静中孕育着生生，生生之机在深静中发动，动而非动，静而非静，静也专、动也直，是以大生；静也翕、动也辟，是以广生。在深静中，各种潜在的、日积月累的浮动开始削弱，“游气息而后淑气生”，散漫的浮气逐渐被深静所吞噬，而恬愉的淑气逐渐显现，生命的原动力“造化机”开始展现，冲漠无朕而又森然已具，阴阳冲气以为和，氤氲一气似初春，激发出极美的艺术境界、至善的道德境界，亦获得身心恬愉的生命境界。

3. 主静与持敬的平衡

主静是涵养道体，主静之“主”有主宰之意，只有主宰立得定，才能根深；持敬是庄严道体，持敬之“持”有夹持之意，之所以要夹持，是为了防止主静出偏，误入沉空死寂，迷恋静中光景，因此，通过敬将静归于实地。主静是纵贯用功，目的是透关，由极静而生真动，从而生生不已，是以退求进的路线；持敬是横摄发力，直接从“动必中节”入手，以期细节缜密、滴水不漏。二者在保持各自独立性时，也呈现“互即”的关系：由缄默维度生发出真动，循此而行，则行必中节，真静必能敬；反之，持敬不是主静的限制，而是促进主静的有效手段。与主静相辅助的是无欲，无欲是一种减的、负的方法，从属于主静。敬不是静的充分条件，即使人心欲望驳杂，也可以伪装持敬，但不可能做到主静。

主静与持敬两种功夫成熟于宋明理学，总体发展呈现更迭互润，动态平衡。周敦颐主静，伊洛承其学，程颐却翻转为持敬；程门弟子杨时一系传道南指诀，偏向主静；朱子孤负道南指诀，转向持敬。明代的吴与弼持敬甚严，他的弟子陈献章却转为主静，而陈献章最得意的弟子湛若水，“随处体认天理”，倾向于持敬，这显然相背于陈献章的从静中养出个端倪。江右王门巨擘罗洪先收摄保聚，无欲主静，而其弟子胡直则诉诸于主静与持敬的平衡。创说者通常强调一种功夫，此强彼弱，从而导致主静与持敬动态平衡的破坏，后继者为维系平衡，从而反其师说而更迭之。由此一反再反，总体上深化了儒学的功夫论。主静与持敬的平衡包括三方面内容：由主静转向持敬、由持敬转为主静、主静与持敬的平衡。

朱子是宋代理学集大成者，对于主静与持敬均有深入体证。周敦颐自注“主静”为“无欲

① 张昭炜：《万廷言的良知易学》，《儒教文化研究（国际版）》，韩国成均馆大学校，第12辑。

② 张昭炜：《刘宗周〈周易古文钞〉中的“慎独”功夫论》，《周易研究》2013年第3期。

③ 张昭炜：《由“踵息”看船山的精神趣味及思想深度》，《衡阳师范学院学报》2013年第2期。

④ 张昭炜：《方以智容寂颢颢引论》，《中国哲学史》2015年第1期。

故静。”^①“周子之说只是‘无欲故静’，其意大抵以静为主。”^②程朱由主静转向持敬，原因在于主静与二氏之学容易混淆：“濂溪言‘主静’，‘静字只好作‘敬字看，故又言‘无欲故静。若以为虚静，则恐入释、老去。”^③“静”不具有道德属性，单言静，与二氏无法区分，所以“只好”将“静”翻作“敬”。言敬则不能深入到缄默维度，这显然违背了周敦颐的初衷。朱子认为敬能够驾驭静：“‘圣人定之以中正仁义而主静’，正是要人静定其心，自作主宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相交涉，却说个‘敬’，云：‘敬则自虚静。须是如此做工夫。’^④程子担心的“与事物不相交涉”，正是将缄默深静之体沦为废体，不能实现致用。朱子与周敦颐隔阂的根源在于静的不同理解。朱子的静是心未动时的平静状态，这是显性维度的静。“‘敬字通贯动静。’^⑤静与敬可统一于敬，这是朱子从道南指诀转出，以敬统静。通过敬的渗透，潜移默化，由显以入密，并且能够纠正主静向空虚、寂灭错误方向发展的流弊，与二氏划清界限。

程朱将周敦颐之学转向持敬：“学圣工夫静里真，只教打坐苦难亲。”“若于此际窥消息，宇宙全收一体春。”“圣学相传自有真，春陵一脉洛中亲。惟将敬字包终始，恰与几先辨鬼神。”^⑥由主静“全收一体春”，这正是“氤氲一气似初春”的缄默维度物象。深静并非是一个光秃秃的静，也不是一个空洞的道德理性，而是在极静中道德灵根生生不息，自然溢出中和，能真切体证。周敦颐的“春陵一脉”传至洛中二程，由主静转为持敬。由程门弟子杨时，传至罗从彦、李侗，又转向主静一路。深静更真，能见天心，窥消息，缄默维度的境界更有滋味，这或许正是朱子辜负李侗而自责的真正原因。刘宗周对此有深刻分析：“朱子初从延平游，固尝服膺其说；已而又参以程子主敬之说，觉静字为稍偏，不复理会。迨其晚年，深悔平日用功未免疏于本领，致有‘辜负此翁之语，固已深信延平立教之无弊，而学人向上一机，必于此而取则矣。”^⑦朱子致力于道南指诀的践行，一反转为持敬，再反转回主静。经过两次反转，将两种功夫均推向了深入，同时也实现了动态平衡。静能获得“向上一机”，是透关的密钥，主静是溯本达源的功夫。相对于静，敬则倾向于平面用功，虽然在日常行为处处合乎理，但深度不够。另举刘宗周的“敬肆关”引朱子答问：“吴伯英问持敬之义。曰：‘且放了持敬，更须向前进一步。问：‘如何是进步处？曰：‘心中若无一事时便是敬。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。看来须是静坐。’^⑧朱子将持敬的深度引向“心中若无一事”，虽是破除敬的色庄流弊，却未向缄默深静去，精神不能获得愉悦的初春体验，道理不能贯浹，要解决这些问题，仍需要回到道南指诀传统。

综上，主静与持敬在师徒授受中可相互更迭，动态平衡，以朱子为代表的理学家同样有相互反转更迭的倾向。总体而言，主静侧重内，由内渗透至外；持敬强调外，由外收敛至内。二者互摄：离开了敬的静，静易流入虚寂；离开了静的敬，敬易归于色庄。如仅为持敬而敬，外面看像个宝，其实内部是包草。与主静的缄默维度路线相反，持敬诉诸外在的规范及体系的架构，相对于精英主义的缄默维度路线，这种路线更具普适性。

① 周敦颐：《太极图说》，《周敦颐集》，中华书局，2009年，第6页。

② 朱熹：《周子之书》，《朱子语类》卷九十四，《朱子全书》第17册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第3140页。

③④ 同上，第3139页。

⑤ 朱熹：《答林择之》，《晦庵先生朱文公文集》卷四十三，《朱子全书》第22册，第1980页。

⑥ 刘宗周：《静坐》（四首），《文编下》，《刘宗周全集》第4册，浙江古籍出版社，2007年，第528页。

⑦ 刘宗周：《中和说四》，《圣学宗要》，《语类》，《刘宗周全集》第2册，第244页。

⑧ 刘宗周：《圣学吃紧三关》，《语类六》，《刘宗周全集》第2册，第210页。

三、缄默维度的显性表达

中国儒学的缄默维度虽然深隐，但可通过显性维度表达，实现显微无间。从缄默维度认知的过程来看：未知入时，要寻其入处，辨道体，明功夫；既知入处，要寻其出处，通过显性维度表达缄默维度；寻其出处后，还要知其落处，将缄默维度落实在“致用”中，以用显体，否则，无用之体必为废体。如方以智在《易余》结尾点题：“瞶肉眼而开醯眼，又瞶醯眼而还双眼者，许读此书。”^①如上节所述，缄默与显性维度的关系如密冒与显冒、费均与隐均，此处“醯眼”是慧眼，洞悉深密，即是密冒、隐均；“肉眼”是俗眼，日用常见，是显冒、费均。“瞶”，使失明。按照认知的阶次，对于已习惯日用常见的认知者，应该“瞶肉眼”，开慧眼，关闭显性维度，进入缄默维度，由显以入密。入密而不归者，或任逍遥，或成宗教。中国儒学不仅要知密冒，还要用于显冒，隐均通过费均来表现，认知中国儒学缄默维度的第二个层次是知出处，寻落处。“又瞶醯眼而还双眼”，不是迷恋，而是超越缄默维度，从而将深密的缄默维度致用于显性维度，积极入世，这是中国儒学缄默维度的重要特质。缄默维度的显性表达内容丰富，可以延伸到儒学的诸多领域，此处仅列举三方面：致中和、制礼作乐、心理反腐。

1. 致中和

致中和是追求生命最佳状态的综合表征。从睡与醒的关系可知，晚上睡眠质量差，必定影响白天的生活。缄默与显性维度的关系犹如睡与醒、夜与昼、息与生、未发与已发，如万廷言所论：“灵根深而后至精化，游气息而后淑气生。不深则不化，不息则不生”。“是以君子则图反躬，默观《坤》《复》之际，而深研藏密之几焉，庶有以善所发矣。”^②“盖《坤》《复》在下而息极深，下则微，而入无为造化根本。”“故良心夜气相养相息，而后生生不穷。”^③通过其息深深，从而长养灵根，获得生生不息的生命活力。如前所述，《坤》《复》之际与夜气、似初春的“淑气”、“退藏于密”均是缄默维度的基本特征，这种功夫路径所带来的不仅是养德，而且还有利于养生。如第一节所述，龟长寿，不躁动，息深深，这是深静状态下的低耗能模式，也表现在刘宗周绝食的过程中。刘宗周将静坐贯彻于日常，如刘宗周里居时，“陈道永、祝渊侍先生云门，尝终日相对静坐，不出一言。”^④刘宗周作家塾规，首阐考德之要，“侵晨起，且静坐，自证平旦之气果与人相近、好恶几希处。”^⑤正是由于长期静坐功夫积累，刘宗周绝食期间，“吾日来静坐小庵，胸中浑无一事，浩然与天地同流，不觉精神之困惫。”^⑥能够在生死关口依然保持静定，深静得力，身体能耗非常低，精神状态良好：“罹变以后，竟素食而神气充足，面浮精彩，绝粒至两旬而卒者，皆静养之功也。”^⑦

从未发已发的关系而言，未发之中能保证已发之和，这是道南指诀以及刘宗周慎独思想的进路。与此对应的则是“离和无中”，能够已发之和，必然是未发之中，这是邹元标的良知学思想。前一种倾向于原因论、动机论，而后一种则为结果论、行为论。二者持论不同，但目的一致。^⑧在未发之中与已发之和互补的两种模式之外，还可以通过反激的模式来致中和，比如怨与

① 方以智：《附录》，《易余》，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第663页。

② 万廷言：《易原·明中四》，《学易斋集》卷一，《万廷言集》，第34-35页。

③ 万廷言：《答友》，《学易斋集》卷六，《万廷言集》，第141页。

④ 刘为：《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第6册，第190页。

⑤ 刘宗周：《家塾规》，《杂著》，《文编九》，《刘宗周全集》第4册，第425页。

⑥ 刘宗周：《会录》，《语类十四》，《刘宗周全集》第2册，第546页。

⑦ 刘为：《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第6册，第194页。

⑧ 张昭炜：《阳明学发展的困境及出路》，中国社会科学出版社，2017年，第260页。

怒，从《中庸》的内在预设来看，二者均偏离中和，但仍可以“怨怒可致中和”，这是以边求中、以奇救正的致中和思想。

中国儒学的缄默维度传统发展到明清之际，屈原与庄子的“怨怒”思想被引入到儒学中，缄默维度不只是养深静，而是在怨怒中爆发，这同样是中国儒学缄默维度的重要内容。屈原是“具眼人”，洞悉儒学的缄默维度，既能通过《远游》这一完整的深静修炼体系达到，也可以通过“怨”进入缄默维度。“地经三闾草亦香”，屈原众美集粹，内心旷远高洁，面对现实的黑暗与腐朽，独自清醒的他当然不会沉默，他自怨自艾，表达内心的悲痛以及忠君爱国的情怀。这也成为明代遗民的精神寄托。王夫之挽方以智诗有“《远游》留作他生赋”，^①在流离岭南之际，屈原成为方以智的精神支柱。戊子（1648）吊屈原：“忠不见用，信而见疑，其心一，其声悲，不必以传，不能以不传。”^②在前期积淀酝酿的基础上，觉浪道盛促成了方以智“怨”的思想深化：“不怨则不能归根复命于绝后重苏，亦不能使为可兴可观也。”^③“怨之一字，尤为造化之玄枢，性命质秘密藏。”^④谢明阳认为：“因为人情之‘怨’，如同冬时之‘贞’，具有绝后重苏、贞下起元的推升力量。”^⑤哲学引申，如同通过至日闭关，以深静透关，以“怨”获得贞下起元，体知缄默的力量，从而生生不息，得到持久的创生力。如《远游》：“壹气孔神兮，于中夜存。虚以待之兮，无为之先。庶类以成兮，此德之门。”通过虚、无、养夜气来打开道德之门，这与“怨”获得的造化枢机最终目的一致。孟子、庄子、屈原与《周易》四个缄默维度传统的会通发轫于觉浪道盛：“予以庄生善‘怒’字，屈原善‘怨’字，孟子尤善‘怨’‘怒’二字”，“凡皆以怨怒成此浩然之气。如《大易》地雷《复》为见天地之心”，“摩荡八八六十四卦，皆从《震》发怒机，此《大易》又为一怨怒之府。”^⑥《复》指向《坤》《复》之际，深静中一阳来复；《震》指向“天根”、“天心”，代表了不息的创生力。屈原通过怨以致贞元、天根，孟子养夜气成浩然之气，庄子以“怒”致中和。如方以智所言：“杖者谓庄子与孟子、屈子三人同时鼎足，扇扬大成药肆者也。”^⑦“庄子乃为孔颜滴髓，处处点出三身，其激发之妙，全从哀、丧、风霆变化出来。风霆者，天地之怒教也。”^⑧方以智将庄子引入儒家嫡系，借助庄子之真、之怒、之狂，为儒学注入生机，救正儒学之虚伪、懦弱、腐朽之流弊，以狂激活三达德之勇，由怒得发奋精进，而使得儒学的仁体更富有生机。“危之乃安，亡之乃存，劳之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奋迅本于伏忍。”^⑨深静是为真动，屈是为伸，伏忍是为奋迅，潜伏是为怒化而飞，在危亡中更能切实体知生命的意义，在潜遁中更能积攒生生的力量。通过屈原之“怨”、庄子之“怒”曲折致中和，这极大丰富了儒学缄默维度思想。

2. 制礼作乐

如第一节所述，鹤亦是长寿的动物。鹤之所以在饮冰饥寒的情况下仍能延年，其主要原因是善用鸣叫调身，鹤鸣关联着儒学缄默维度在乐教的显性表达。《初学记》引《繁露》作“鹤知夜

① 王夫之：《闻极丸翁凶问不禁狂哭痛定辄吟二章》，《姜斋六十自定稿》，《船山全书》第15册，岳麓书社，2011年，第357页。

② 方以智：《屈子论》，《岭外稿中》，《浮山文集前编》卷八，此藏轩刻本，第14页。

③⑥ 觉浪道盛：《论怨》，《杖门随集》（上），《天界觉浪盛禅师全录》附录，《嘉兴大藏经》第34册，第16页。

④ 觉浪道盛：《僧祥马培元近稿序》，《天界觉浪盛禅师全录》卷二十二，《嘉兴大藏经》第34册，第30页。

⑤ 谢明阳：《明遗民的“怨”“群”诗学精神——从觉浪道盛到方以智、钱澄之》，台湾：学生书局，2004年，第73页。

⑦ 方以智：《象环寤记》，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第20页。

⑧ 方以智：《一贯问答》，《东西均注释》（外一种），中华书局，2016年，第474页。

⑨ 方以智：《反对六象十错综》，《易余》卷上，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第442页。

半，鹤所以寿者，无死气于中也”。^① 鹤知夜半、亥子之间，即能很好应用缄默维度，儒家的乐教即是“宣其幽抑结滞于音节也”，“潜消其鄙吝，默化其粗顽，日使之渐于礼义而不苦其难，入于中和而不知其故。是盖先王立教之微意也。”^② 儒家的往圣前贤将缄默维度的密意潜默在显性的乐教中，从而让受学者在学习中获得愉悦的体验，学是乐，乐是学，又如王阳明的九声四气歌法要诀：“氤氲开合，四气回旋，浸肌浃髓，收春一身；气韵内转，归根关元，妙哉亥子，‘学音贯穿。’”^③ 氤氲一气的激荡根基在于亥子之间，以此调动似初春的元气，并可用缄默维度来化俗。

乐由和起，礼自中出，《太玄》的生生序列由“中”启动。据《玄首序》：《太玄》以《中》为首：“阳气潜萌于中宫，信无不在乎中。”司马光注：“冬至气应，阳气始生。”“《中》直冬至之初，”“扬子叹三仪万物变化云为，原其造端，无不在乎中也。”^④ 这个富有生意、充满活力的中，正是缄默维度“冬至”的表现，深静中的一阳之动，这是儒学制礼的形上学根本。“不通象先，不能知表法。离物寂静者，乃求通象先之偏径耳。”^⑤ “象先”正是密冒，不知密，亦不能知显之所依。“离物寂静者”，即是深静的缄默维度，这是进入“象先”的捷径。通“象先”，然后能用于表法，制礼作乐：“圣人之视幽隐寥廓也，皆可奏可数者也。”“无处不以表法，示人无隐，而人自不察耳。”^⑥ 圣人寓缄默于显性维度，由此而成礼乐。“藏嗒然于秩然”。^⑦ 嗒然既可理解为庄学，也可以理解为缄默维度；秩然既可理解为儒学，也可以理解为儒学显性维度之礼。脱离了缄默维度的秩然之礼必定根不深，圣人苦心，通过制礼作乐来表现缄默维度。

3. 心理反腐

中国儒学的缄默维度可服务于防治贪腐。防治腐败的手段多表现在腐败后的严格追究，绳之以法。再进一步，便是使人不敢、不能、不想贪腐。这些手段多从“已发”的显性维度解决问题，也可从未发的缄默维度用功，从隐性处发力，以实现不会贪腐。“未发之中”与“已发之和”如同密冒与显冒，二者对立统一，共为一体。不能已发之和，必无未发之中，反之亦然。如第二节所述，显性与缄默维度是反对六象十错综的关系，其中有“对摄”：“摄则相统相归矣”；“对入”：“入则相沁相亲矣”。^⑧ 由对摄、对入的关系可知，缄默维度从理论上有助于解决显性的贪腐，如王阳明所言：“省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色好货好名等私逐一追究，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功，方能扫除廓清。”^⑨ 按照静的深入层次，浅层是去私欲之妄动，深层为消除念虑之微几，更深为拔除病根。如同显性反腐，检察官对贪腐败分子扫除廓清，逐一追究，办案时大公无私，斩钉截铁，绝对不窝藏包庇。无欲、克念的功夫与此相仿，唯有如此用功，方能拔出病根，从根本上解决贪腐的问题。“譬之病疢之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色、好利、好名等项一应私心扫除荡涤，无

① 苏舆《循天之道第七十七》，《春秋繁露义证》卷十六，中华书局，1992年，第448-449页。

② 王守仁《训蒙大意示教读刘伯颂等》，《王阳明全集》卷二，上海古籍出版社，1992年，第88页。

③ 张昭炜《王阳明九声四气法的三个层次》，《世界宗教研究》2015年第1期。

④ 扬雄著，司马光集注《中》，《太玄集注》，中华书局，1998年，第4页。

⑤ 方以智《礼乐》，《易余》卷下，《象环寤记易余一贯问答——方以智著作选》，第553页。

⑥ 同上，第549页。

⑦ 方以智《善巧》，《易余》卷上，《象环寤记易余一贯问答——方以智著作选》，第356页。

⑧ 方以智《反对六象十错综》，《易余》卷上，《象环寤记易余一贯问答——方以智著作选》，第445页。

⑨ 王守仁《传习录》（上），《王阳明全集》卷一，第16页。

复纤毫留滞，而此心全体廓然，纯是天理，方可谓之喜怒哀乐未发之中，方是天下之大本。”^①如周敦颐的“无欲故静”，欲是妄动，破坏心体本静的平和。主静愈深入，其消解欲的层次愈深，从显处之过失至念虑之私意，最终拔出病根，良知良能在深静中得以生发。病疴之人，当病不发作时，表象是无病之人，但疴病随时可能发作，如心中存有贪腐之念，虽然能够伪装得很正直，但是随时会贪腐。这是一种隐形的贪腐，法制惩治尚不能及。如同中医“治未病”，针对这类人，必须从心理反腐，在缄默维度拔除病根，在“无复纤毫留滞”的湛然廓然心灵中，得“天下之大本”，根本既定，良知灵根得以生发。良知是人先天本具的“自然善”，是根本性的元善。良知推致流行，承担起道德行为的主宰，所发所行必为正义之举。在这一层次上，反贪腐由被动防御改为主动出击。试想良知作主宰、太和元气流行，私欲、杂念被冲垮，病根被拔除，何有贪腐之可能？

王阳明之后，对此有深入体证阐发者当属刘宗周。刘宗周曾任明代监察机构最高品阶的左都御史，他不仅忠介刚正，维系朝纲正气，而且是一个严格自律的道德完美主义者。“千里之堤，毁于蚁穴。”贪腐之大过成大恶，“过在家国天下”，表现为“私财”、“贪、酷”、“诬告”、“势交”、“利交”、“滥交”，是“兽门”。大过源于小过不能防微杜渐，起于显过、隐过、微过。向心体逐步深入反贪腐，则为慎独诚意。^②从中国儒学的缄默维度而言，诸过均属妄动，必须以深静收摄之。《人谱》的“慎独”功夫包含六个方面：凜闲居以体独、卜动念以知几、谨威仪以定命、敦大伦以凝道、备百行以考旋、迁善改过以作圣。可谓是一部体系完备、操作性极强的心理反腐典范之作。对于“未发之中”，刘宗周认为：“中无定体，万变错陈。约而操之，不动一尘。主静立极，颇涉其津。即静即动，廓兮无垠。”^③“津”为通道，由主静进入缄默维度，如同潜入深海凿油井，井口打开后是生生不已的进发。主静是透关密钥，进入廓兮无垠的性体之后，即动即静，动静一如。“事易屏，心难屏也，屏心之尽，渊然而已矣，湛然而已矣。是故君子无日而非至日也。”^④屏心、内省，让躁动、烦乱的意念停止，为心体的安宁提供一个寂静的空间，在渊然、湛然中，长养“自然善”良知。“至日”，在年为冬至，在日为子时，为静极而动之象，是缄默维度的重要特征。“无日而非至日”，与道家内养功之时时皆“活子时”同义。

《人谱》不限于个人道德修养，还可以化俗，石广均作《人谱诗箴》，如阐释“卜动念”：“动中机括静中知，此际危微辨杪厘。清浊泉分穿穴后，雨晴云酿出山时。四端萌蘖谁扩充？一念人兽慎主持。正是吉凶先见处，莫教意马互奔驰。”^⑤深静中体知动之枢机，从而在念虑发生之前淬灭恶。扩充四端，从而贞定得住。与之相配合，在显性维度也应杜绝贪腐产生的土壤，如“备百行以考旋”有：警浮华、警刻薄、警趋附、警造次、警博弈、警流连花石、警爱聚古玩、警第宅豪奢、警盛饰舆马、警衣服奢侈、警饮食丰盛、警宴会侈靡、警轻赴人席。由此双向联动，防贪治腐。从表现形式来看，“备百行以考旋”之诸警皆可归入持敬功夫，而深入心体的慎独可视作主静，二者又是主静与持敬功夫的平衡。

缄默与显性维度是道体大一的两个方面，因为同属道之一体，二者必然有内在的共通共融需求。据《中庸》：“《诗》曰‘衣锦尚絅’，恶其文之著也。故君子之道暗然而日章，小人之道之然而日亡。”转用到道体论，“尚絅”与“暗然”指向深远的缄默维度，“衣锦”与“的然”指“文著”的显性维度。如王阳明言：“‘默而成之’，是故必有所成也。”“故善默者莫如颜子，暗

① 王守仁：《传习录》（上），《王阳明全集》卷一，第23页。

② 刘宗周：《纪过格》，《人谱续篇二》，《人谱》，《刘宗周全集》第2册，第10-15页。

③ 刘宗周：《易赞·中赞》，《周易古文钞》，《刘宗周全集》第1册，第28页。

④ 刘宗周：《复》，《周易古文钞》，《刘宗周全集》第1册，第105页。

⑤ 石广均：《卜动念以知几》，《人谱诗箴》，清刻本，第1页。

然而日章，默之积也。”^①默而所成，即是缄默维度的显性维度表达，是其致用处。颜回最为孔子期许，在于颜回能够默会道体，在缄默处积聚，借助“日章”将“暗然”的缄默维度达到显性维度。缄默与显性是联动的因果关系，只有经过缄默维度的深潜积聚，才能有显性的隼永表达。缄默积聚到一定程度，必定有显性表达的内在需求。在致用时，显性维度亦需时时返回缄默维度，寻根探源，获取缄默的力量。

四、四个典型特征

中国文化的儒释道三家均有缄默维度传统。来自印度的佛教自魏晋隋唐大兴于中土，隋唐五代后，中国本土的道家缄默传统逐渐转向内丹学。如第一节所述，中国儒学的缄默维度传统可追溯至文王的“於穆不已”、孔子与颜回的默识、孟子的养夜气、扬雄的太玄等，均早于佛教传入中土。中国儒学在与佛道互动交融中，逐步发展出宋明理学，而在缄默维度仍与道家亲和，从扬雄以至周敦颐、杨简、文天祥、王阳明、方以智、王夫之，这均与道家传统有关。方以智不仅重视孟子的养夜气以至浩然之气的传统，而且认为庄子是儒学真精神的代表，是儒门真孤。^②王夫之研析庄子的深深踵息以及屈原《远游》的内丹学修炼体系。^③儒学与道家的缄默维度关系愈加紧密，并且在缄默维度中均有“气”的发生，这与佛教等非中国内生的宗教区别明显。威廉·詹姆斯归纳了神秘体验的四个特征：（1）不可言说性（Ineffability）；（2）可知性（Noetic quality）；（3）暂时性（Transiency）；（4）被动性（Passivity）。四个特征以前两个最为重要。^④这与中国儒学缄默维度的特征貌似相合，实则有显著差异，而这种差异的根源在于“氤氲一气”。

1. 不可言说与意象性

如同没有谈过恋爱的人，无法知道恋人的感受一样，在论述不可言说性的特征时，詹姆斯对于神秘状态的体验多采用否定的方式，以此彰显体验的不可言传性。这在中国儒学缄默维度中也有充分体现，但不可言说并非是无法描述，并不因此保持沉默。缄默维度的体验虽然超越了日常语言的应用范围，但仍可借助日常语言描述，由此形成中国儒学的独特气韵，如杨简的缄默维度体验：“映空晓景绿拖蓝，错绮晚凝红染茜。有时震响轰冥濛，有时熠熠盘飞线。有时清润垂冰丝，有时忽舞琼花片。”^⑤又如朱子的体验：“静极而嘘，如春沼鱼。动极而翕，如百虫蛰。氤氲阖辟，其妙无穷。”^⑥二者表现出儒道的深度融合。若无亲证亲知，恐怕难以有如此形象的深静体验刻绘。即使对于毫无经验的人，通过大家共同知晓的意象，也会由意象的指引被带入作者体验的境界中。如前所述，中国儒学的缄默维度的诗意表达是“氤氲一气似初春”，朱子的“静极而嘘，如春沼鱼”，这类似于一阳来复、冬关、天根，如同内丹学的“晓”；“动极而翕，如百虫蛰”，这类似于月窟，如同“昏”。如张伯端诗：“午时《姤》卦（象）一阴朝，炼药须知昏晓。”^⑦昏晓是氤氲一气变化时产生，晓是进阳火，昏是退阴符，目的是阴阳冲和，维系氤氲一

① 王守仁：《梁仲用默斋说》，《王阳明全集》卷七，第259页。

② 张昭炜：《方以智容寂颖颖引论》，《中国哲学史》2015年第1期。

③ 张昭炜：《由“踵息”看船山的精神趣味及思想深度》，《衡阳师范学院学报》2013年第2期。

④ 威廉·詹姆斯著，尚新译《宗教经验种种》，华夏出版社，2005年，第227页。

⑤ 杨简：《内丹歌》，《慈湖遗书》卷六，《杨简全集》第7册，浙江大学出版社，2015年，第1937-1938页。

⑥ 朱熹：《调息箴》，《晦庵先生朱文公文集》卷八十五，《朱子全书》第24册，第3997页。袁黄从气的角度解释“朱子《调息箴》云：‘静极而嘘，如春沼鱼；动极而吸，如百虫蛰。春鱼得气而动，其动极微。寒虫含气而蛰，其蛰无朕。’”（袁黄：《养气》，《摄生三要》，《袁了凡静坐要诀》，上海古籍出版社，2013年，第62页）

⑦ 张伯端撰，王沐解《西江月词》其九，《悟真篇浅解》（外三种），中华书局，1990年，第152页。

气似初春的境界。昏晓源自氤氲一气：“所以万物到秋冬时，各自收敛闭藏，忽然一下春来，各自发越条畅。这只是一气，一个消，一个息。只如人相似，方其默时，便是静；及其语时，便是动。那个满山青黄碧绿，无非是这太极。”^①王夫之作词：“烟旖旎，雪霏微，一丝半缕透寒辉。真成枯骨生灵翅，顽肉飞从月窟归。”^②更早的《远游》“壹气孔神兮，于中夜存”。朱子亦有类似的诗句：“忽然半夜一声雷，万户千门次第开。若识无心含有象，许君亲见伏羲来。”^③“远游”之“远”犹如“深静”之“深”，通过远游，屈原将人间世的无奈转化为缄默维度的逍遥。《远游》境界渊深，屈原“游穷六合”，这种远尚属显性维度之远；超出六合之外，“远之又远”，进入到“视不见，听无闻”的境界，直接造化之始，达到“至道”。如果屈原沉浸其中，那他将成一位道家心目中“浮游尘埃之外”的至人、神人，但是他又返回到现实沉浊污秽之世，以死节报国。《远游》最末言“与泰初而为邻”，据王夫之注释：“与泰初为邻者，不急骤举，乘元气，御飞龙，而出入有无也。”^④泰初为原初，《远游》的最高境界返还泰初，如同龙乘元气，出入有无，恬愉冲和；神息相忘，无为自得。由此表达极美的体验，从而形成中国文学、音乐等艺术创作的源头活水。通过意象的指引，我们能体会到中国儒者所证得的灵根之美、浩然正气的充塞之刚、似初春的氤氲一气，这种境界既是道德至善的流溢，也是艺术至美的流淌，如周敦颐之光风霁月、杨简之云间月澄、万廷言之一泓青玉、刘宗周之静气如山等。

由此可知，“不可言说”是相对的，可以通过意象性来表达。相对于理性的、逻辑的显性知识，缄默维度重在感性的、体验的层次。虽然缄默维度的体验转化为语言时有难度，但通过意象的指引，能够实现“言说”。“不可言说”的潜在风险在于“好言不可言之学”，“往往匿形以备变，设械以待敌，有急则推随滉洋不可知之中，如是而已矣。”^⑤“不可言说”也可能是根本没有任何值得言说的内容，通过“不言”掩盖无知。当被追问而无法回答时，以“滉洋不可知”来搪塞。这与中国儒学缄默维度“似初春”的体验完全不同，缄默维度是内容的丰富性超越了言语的表达，而“不可言之学”是因为没有可表达的内容。因此，不能将“不可言说性”作为中国儒学缄默维度的评判标准。

中国儒学有“罕言”与“雅言”的传统，言语并不是缄默维度的障碍，而是展现缄默维度的手段。性命与天道“罕言”，虽然儒家的往圣前贤对于缄默维度有深入体知，但面对没有类似体验的受众，他们还是保持“罕言”，甚至缄默不言：“孔子再三思此全者不可言，故终无言，言其雅言，而不可闻者，闻则自闻，此孔子之正毒也。”^⑥“毒”是反语，意为最佳的良药。孔子使用语言的智慧是以诗书礼乐等“雅言”表达“罕言”的体知经验，“寓罕于雅”。知罕言，并且知雅言；知罕言后，更应将其灌注到雅言中，从而杜绝直接宣讲缄默维度所可能产生的流弊，以便人人可学。

2. 可知与不可知性

詹姆斯归纳的神秘体验第二个特征是可知性。神秘体验所洞见真理的状态，其真理的深刻程度，是推理（discursive）理智无法探测的，这些状态是洞明（illuminations），是启示（revelations），充满意义与重要性。如第一节所论，体知可与此论述对接：体知是一种整合身心、灵、神的体验之知。缄默维度背景下的宗教体验是西方宗教学的核心问题，如：“阿奎那

① 朱熹：《周子之书》，《朱子语类》卷九十四，《朱子全书》第17册，第3142页。

② 王夫之：《梦受鹧鸪天词十首（其三）》，《前愚鼓乐》，《愚鼓词》，《船山全书》第13册，第614页。

③ 朱熹：《答袁机仲论启蒙》，《晦庵先生朱文公文集》卷九，《朱子全书》第20册，第528页。

④ 王夫之：《远游》，《楚辞通释》卷五，《船山全书》第14册，第365页。

⑤ 方以智：《善巧》，《易余》卷上，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第351页。

⑥ 方以智：《象环寤记》，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第23页。

(Thomas Aquinas) 是西方最重要的神学家之一,其神学系统至今在天主教还是主流。他认为自己晚年的宗教体验,如对上帝的爱、内在的悟性等,与他的整个神学体系不能同日而语,即他的整个神学体系和内在宗教体验相比,显得毫无价值。”^①又如:超越的体验“值得人们生死以之。沉浸其中或与之合一,能够为人类带来最大快乐”。^②由此产生的问题是:当今中国儒学史的研究重心在经典与思想体系的显性维度,经学与理学居于主导地位。以缄默维度为主的范式转向,将会导致研究重心的转换。当然,二者之间又有渗透,如上文所述主静与持敬的平衡。

从知的层次来看,缄默维度的体知是个性的、私人化的,当这种“知”去表达交流时,就会遇到如何实现公性、普适化的问题。如胡直的索痒之喻:“昔人有痒,令其子索之,三索而三弗中;令其妻索之,五索而五弗中也。其人恚曰:妻子肉我者,而胡难我?乃自引手一搔而痒绝。何则?痒者,人之所自知者也。自知自搔,宁弗中耶?是故求至当者求诸自知者而得之矣。”^③自家痛痒自家知,索痒是真切可知性最直接的阐释。由于感知是私人的,很难用言语准确表达,并使他者进入到自己的体知经验中,这是缄默维度的困难所在。这一特征与“不可言说性”的联系在于:可知与言说存在着巨大的鸿沟,即使像表达痒的位置这样一件日常事,即使面对自己最熟悉的妻儿,独知者仍然无法让他者准确定位,更何况是缄默维度的丰富体验?尽管言说困难,但缄默的经验是实际存在的,其可知性的特点在于真切、鲜活,融入式的直接体验能达至当、合乎灵则。如第一节所述,体知包括移、入、觉,伴随的缄默维度体验不仅表现为个人的经验,而且可以传递给他者,如程门弟子言从学程颢时,“在春风中坐了一个月。”^④“铿然舍瑟春风里,点也虽狂得我情。”^⑤两千年之后,王阳明仍能与孔子、曾点有相似的体验,与往圣前贤心心相印。体证有得者,还表现为气象,令人广为知晓。当然,可知的不仅是内在直接的体验,还有可能是“光景”。光景不能流行,也不能转化为伦理道德实践,因此要拆穿光景。

在四个特征中,不可言说性与可知性最为重要,可知性是不可言说性的基础。可知性基于体知氤氲一气,意象性在于表达一气的体验。言说是为了表达可知的内容,对于有类似经验的求道者,无须借助语言的工具,能够在“不言说”时直接实现“默会”:“‘不言而信’,而默之道成矣。‘天何言哉?四时行焉,万物生焉。而默之道至矣。’”^⑥“信”是语言使用的目的。缄默维度追求的极致是不用言说,在缄默中实现道成与道至。

3. 暂时与持久性

詹姆斯将神秘体验的暂时性特征表述为神秘状态无法维持很久,极限是半小时,最多是一两个小时。中国儒学缄默维度的体验不仅可以延续,而且通过移、入,渗透及寓居到身体,成为一种常驻的气象,持久悠长。如王时槐“静定幽探,耆年如一”。^⑦万廷言“数月以来,胸次渐入平淡,似于未发本色稍稍窥见仿佛,益觉渊然暗然滋味之长”。^⑧“春怀不借春光有,却为春风吹更长。”^⑨春怀是内在的深静体验,春风与春光为外在的恬愉之境,由此内外交融,达到一种“吹更长”的持久体验。梁漱溟晚年静坐有得,并且显著改善了健康状况,影响到“寂而仁、静

① 杜维明《儒家“体知”传统的现代诠释》,《杜维明文集》第5卷,武汉出版社,2002年,第370页。

② Abraham H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Penguin Group, 1993, p. 328.

③ 胡直:《明中下》,《衡庐精舍藏稿》卷二十九,《胡直集》,上海古籍出版社,2015年,第596页。

④ 朱熹、吕祖谦《近思录》卷十四,《朱子全书》第13册,第286页。

⑤ 王守仁《月夜二首》,《王阳明全集》卷二十,第787页。

⑥ 王守仁《梁仲用默斋说》,《王阳明全集》卷七,第259页。

⑦ 邹元标《王塘南先生全集序》,《愿学集》卷四,明刻本,第44页。

⑧ 万廷言《复金惺庵》,《学易斋集》卷五,《万廷言集》,第125页。

⑨ 万廷言《读易》,《学易斋集》卷十七,《万廷言集》,第348页。

而健”的本体思考。^①这种持续的体验在儒家学者中屡见不鲜，最有代表性的当属文天祥：在水牢中，“污下而幽暗。当此夏日，诸气萃然”，有水气、土气、日气、火气、米气、人气、秽气。“叠是数气，当之者鲜不为厉。而予以孱弱，俯仰其间，于兹二年矣，无恙，是殆有养致然。然尔亦安知所养何哉？孟子曰：‘吾善养吾浩然之气。彼气有七，吾气有一。以一敌七，吾何患焉！况浩然者，乃天地之正气也。’”^②文天祥将孟子养夜气、养浩然正气的思想体之于身，验之于心，能真正涵养、壮大正气，一正压七邪。即使在环境极其恶劣的牢狱中三年之久，不仅能够做到邪气不伤身，反而正气的力量更加强大，浩然正气久驻。氤氲一气体验的时间取决于儒者凝聚元气的能力，功夫愈深，持控力愈强，初春的体验愈持久。

时间性还涉及儒者对于生命的理解。如第一节讲到陈献章借用蜉蝣描述了当下一刻即是永恒。似初春的体验是气最冲和的状态，是生命的精彩绽放。哪怕是瞬间的体验，也将成为生命中美好的记忆，值得人“生死以之”，这也是人性需求的最高层次。

4. 被动与主动性

詹姆斯归纳的神秘体验第四个特征为被动性。詹姆斯对于被动性的描述比较模糊。不可否认，在无任何主动性探索、不作任何功夫积淀的情况下，人们也有可能“撞入”缄默维度，但中国儒学缄默维度的进入更多表现为主动性，这源于道德主体自我提升的内在渴望。通过无欲、主静、洗心退藏等功夫的长期积淀，能够透关，触动元的层次，进发生生不已的道德艺术境界，道体、功夫、境界，三者合一，有目标，有层次，有方法。没有功夫积淀及触发，一般的儒者很难进入缄默维度。即使进入，纯属瞬时偶然，也不能保任。切实践履的过程必须是主动的，结果是不能预期的，但是一代一代的儒者已经验证了这一途径的正确性。

从深层次原因来看，被动性与主动性的问题涉及到潜意识、无意识与元意识。“心理学家（例如，J. H. Leuba, *Psychology of Religious Mysticism*。）则强调神秘经验乃受潜意识支配”。^③如詹姆斯经过心理试验后得出结论：“我们正常的清醒意识，即我们所谓的理性意识（rational consciousness），只不过是意识的一个特殊类型；在理性意识的周围，还有完全不同的各种潜在的意识形式，由极薄的帷幔将它们与理性意识隔开。”“任何对宇宙整体的叙述，如果丢下这些意识形式不予理睬，那决不会有最后的定论。”^④通过后天的主静功夫，中国儒者在缄默维度中将“极薄的帷幔”掀开，由此不同形态的潜意识开始显现。氤氲一气的生发是中国儒学缄默维度的重要特征，儒者由此对于宇宙整体有融入式理解。从进入缄默维度的过程来看，主静功夫必定是主动的，主动是为“氤氲一气”呈现，至于如何呈现、何时呈现，这不可预期，是被动的。如同致良知，江右王门收摄保聚是为了寻致良知；但良知不是静态的、被动的，而是本身有力量，如泰州学派重视良知自然流行的冲力。不仅中国儒学重视缄默维度的力量，而且古希腊学派也认识到无意识的动机（unconscious motivations）以及在灵魂深处的能动性。^⑤心理治疗也可使用无意识的能动性，激活病人自身的潜能。^⑥虽然詹姆斯、荣格与弗洛伊德均使用“无意识”

① 张昭炜《梁漱溟“宇宙生命力”思想的源头及体知》，《吉首大学学报》2013年第3期。

② 文天祥《正气歌》，《吟啸集》，《文天祥全集》卷十五，江西人民出版社，1987年，第601页。

③ 陈来《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2013年，第362页。

④ 威廉·詹姆斯著，尚新建译《宗教经验种种》，第232页。

⑤ Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, 2009, p. 490.

⑥ Milton H. Erickson, Ernest Lawrence Rossi, *The February Man: Evolving Consciousness and Identity in Hypnotherapy*, Routledge, 1989, p. 49.

这一概念，但三者所指不尽相同。^① 相对于弗洛伊德的潜意识冰山理论，中国儒学缄默维度的根源在于具有“蓝洞”特征的元意识。如陈献章“仙家亦有调元手”，道家在元精、元神上“调元”，而儒家在元气、元声、乃至从心意之密调元。元意识具有四个特点：其一，无欲澄静源。元意识基于无欲，在澄汰潜意识的恶以后呈现。如同孟子所讲的平坦之息，私欲干扰微弱时，夜气才能显现；又如泉眼被私欲覆盖遮蔽，只有经过无欲功夫的不断深入，泉眼才能打开，澄静源才能出现；其二，生生不息。蓝洞深处有源头活水，具有不断创生的力量，是气之渊藪，从而维系整个生生序列。与固化的冰山之喻不同，蓝洞是活化的，生生序列一旦启动，将会冲击潜意识，显现在常意识，表达在显性维度；其三，能动性。澄静源流动时，灵根生发，自然会表现出冲力。如同弹簧，愈收敛，愈凝聚，其舒发的力量愈强劲。这种冲力具有生命的体征，以此带出能动性；其四，元善。如同元精、元气、元神，元的层次表明元意识的先天性、原初性。孟子的性善论与王阳明的良知说均是从元善的层次来讲性善论。性恶说是从潜意识的层次而言，儒家的性善说与潜意识的性恶论属于不同层次。因为人人具有元善的神性，无须借助后天的原罪实现救赎。当然，在元善尚未启动时，人性主要表现为潜意识层主导的性恶。综上，中国儒学缄默维度的特征是被动与主动性的统一：这既是道德修养功夫主动性与氤氲一气呈现被动性的统一，也是氤氲一气自身主动性的表现；这既是有意识的主动性与无意识的被动性的统一，也是元意识自身的被动与主动性的统一。

在詹姆斯归纳的四个特征基础上，中国儒学缄默维度的四个特征为：不可言说与意象性、可知与不可知性、暂时与持久性、被动与主动性。这四种对立统一的概念显示出中国儒学缄默维度内容的复杂性及与其他宗教神秘体验的区别，从而剥离缄默维度的神秘因素，为中国儒学与不同宗教文明对话提供一种视角。

五、余论

按照宋明理学的道体、功夫、境界模式，中国儒学缄默维度的道体是氤氲一气；主静与持敬为功夫，主静是积蓄、涵育此气，持敬是庄严此气；透关为转折点，是气之生生序列的启动；气象显示境界，是气化流行的总体物象。即功夫即道体，儒者的气象来自于缄默维度。道体功夫境界打并归一，内在统一于深静所昭示的缄默维度。

在正面阐发中国儒学缄默维度时，也应对其可能产生的流弊有所预知，试举三例。首先看朱子批黑默：“而今须是要打破那黑底虚静，换做个白净底虚静，则八窗玲珑，无不融通。不然，则守定那里底虚静，终身黑淬淬地，莫之通晓也。”^② 玄与默均本于黑，黑代表着暗流涌动的吸积状态，也可能是死寂顽空，“黑淬淬地”是彻底一团漆黑，不能敞亮至显性维度，而玲珑融通的“白净底虚静”更接近缄默维度的特质。再看王阳明论“默有四伪”：“疑而不知问，蔽而不知辩，冥然以自罔，谓之默之愚；以不言语人者，谓之默之狡；虑人之观其长短也，掩覆以为默，谓之默之诬；深为之情，厚为之貌，渊毒阱狠，自托于默以售其奸者，谓之默之贼；是之谓四伪。”^③ 以上列举不善用默所导致的愚、狡、诬、贼四种偏失：借助缄默以掩饰无知，此是默之愚昧；如《孟子·尽心下》“可以言而不言，是以不言语之也。”故作矜持，此是默之狡黠；为掩覆自己的短处而不言，此是默之自欺；以缄默为陷阱，以表象厚重诱人，从而倒售奸计，完

① 三人曾于1909年在克拉克大学会面。（Lynn Bridgers, *Contemporary Varieties of Religious Experience: James's Classic Study in Light of Resiliency, Temperament, and Trauma*, Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2005, p. 34.）

② 朱熹：《训门人八》，《朱子十七》，《朱子语类》卷一百二十，《朱子全书》第18册，第3800页。

③ 王守仁：《梁仲用默斋说》，《王阳明全集》卷七，第258页。

全走向了儒学缄默维度的反面，祸害儒学，成为默之贼。愚与诬先害己，再害人；狡与贼既害人，又害己。更有甚者，将缄默神秘化，妖言惑众，遗毒更甚。最后来看方以智论缄默的限度：“不知官天地以教民食力乃能中节，而但曰於穆不已者，具赘之暗影也。”^①“印本即秘本，今尚不能知印本之文字，况知秘本之文字乎？”^②“於穆不已”与“秘本”均指缄默维度，儒学教化是为了百姓食力安生、合乎日常伦理的显性维度。如果弃显求默，那犹如给显性维度增加一个累赘的暗影。“印本”是世俗教化的显性维度，这是儒学的基础，不去打基础，妄想空中楼阁，去追求一个所谓的“秘本”，将是舍本逐末。由此可知，缄默并非是一好俱好，而是危险重重，由此可理解孔子“罕言”的良苦用心，也更加理解儒学以“雅言”为主要表现形式的现实意义。

如第一节所论，中国儒学以缄默维度为体，显性维度为用。在这一层次的体用合一中，缄默表现为源、根、本的特性，是显性维度的基础。反之亦然，中国儒学以显性维度为体，缄默维度为用，显示出缄默的力量。从否定意义而言，离用无体，若不能实现致用，此体必为废体。注重“内圣”境界提升的缄默维度必然要在“外王”的显性维度发挥作用，否则，将会导致死寂顽空，虚无缥缈。离体无用，用必以体为基础，才能得本达源，否则如木之无根、水之无源，即使有所用，亦是昙花一现。缄默维度如根，显性维度如树，根深才能叶茂，全树是全仁；缄默维度如春，显性维度如花，春到花自开，生意盎然。从功夫论而言，主静与持敬是缄默与显性维度的平衡，二者不可偏废。以显性维度为主，持敬是主，主静是仆；以缄默维度为主，主静是主，持敬是仆。二者是主统仆的关系，仆服务于主，主仆一体。主静能生持敬，持敬又捍卫主静，在更迭互生中实现平衡。中国儒学缄默维度可服务于显性维度，如致中和、制礼作乐、心理反腐等，由此实现缄默与显性维度的共融，发掘中国儒学的内在深蕴。

中国儒学缄默维度的特质底蕴深厚，内容丰富，除上文提到的四个典型特征外，还包括中国儒学缄默维度传承中师徒间的默会授受、孔子之前尧舜十六字心传与文王“无然歆羨”“於穆不已”的传心谱系、《尚书·洪范》的“敬用五事”等先秦持敬传统、以及内时间意识在缄默维度的表现等内容，这有待进一步阐释。

中国儒学缄默维度既有悠久的固有传统，亦有后学的传承践行，从而不断深入发展，展现出中国儒者的道德情操、审美情趣以及正气凛然、敢于担当的情怀。综合运用语言哲学、现象学、生命科学、物理学、心理学、宗教学、艺术等方法，深入中国儒学的缄默维度，有助于展开儒学缄默维度的研究，进而为儒学开拓广阔空间，在与其他宗教文明对话中彰显其特质。

（责任编辑：李文彬）

① 方以智：《世出世》，《易余》卷下，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第592页。

② 方以智：《薪火》，《易余》卷下，《象环寤记 易余 一贯问答——方以智著作选》，第539页。