[首都师范大学艺术与美育研究院协办]

主持人语:

本期发表的唐善林、刘强强两篇文章,一者从“学以成人”这一命题来审视孔子“生活美学”的具体内涵及其意义结构,以便在理论层面揭示其背后的审美价值与生成理路;一者以“耳聪目明”为古典儒家视听诗学之理想,试图经由分析其历史演化及内在指向,明晰地呈现“外发”与“内发”两种抵达“耳聪目明”之理想的工夫路径。显然,在文章的作者这里,其着眼点应该是落在怎么能够从对传统思想的不断阐释和新的理解中,发现能够为当下人的生活发展提供特定意义启示的价值前景,亦即文章作者所嘱望的“创造美好生活理想”“实现感性自我的完善”。这其实正是我们今天重新发掘传统、重新认识传统和重新定义传统的本义,也是中国的美学研究走到今天所应具有的理论站位。(王德胜)

“学以成人”:孔子生活美学研究的一个命题

唐善林　张飞翔

摘　要: “学以成人”是贯穿孔子哲学思考始终的一条主线,也是一种以“内圣外王”为最高理想、“君子人格”为现实指向的终身学习型理论和审美生活方式。在总体目标上,“学以成人”指向每个人在伦常日用中通过持续不断地“学做人”“学文化”“学道德”来实现个体人格和整个世道人心的改善。在理论构型上,以“人性视域”为中心点来沟通“人道”与“天道”。在实践结构上,以家庭生活为“人之源初生活场域”,以君子人格达成作为整个生活世界的中流砥柱,形成了家、乡里、家国、天下一层层扩展的“同心圆式”结构。在美学表达上,则包蕴着理想层面上的生活大道之整全美和现实层面上的总体生活方式的圆融美:一方面,体现出对天道与人道一气贯通的阔大生命气象的体悟和追求;另一方面,则体现为在审美自适、审美共享和审美共在等不同状态中所达至的内在心理之和谐、有序、愉悦状态与外在行为之周正、高雅、圆融。

关键词: 学以成人;君子人格;下学上达;生活意味;审美表达

中图分类号:B222.2　**文献标识码:**A　**文章编号:**1004-9142(2024)02-0050-09

作者简介:唐善林,贵州师范大学文学院教授、博士生导师,文学博士;张飞翔,贵州师范大学文学院博士研究生。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中华美学精神与 20 世纪中国美学理论建构”(17JJD720010)的阶段性成果。

当代中国“生活论转向”的一个重要维度,便是要溯源创发先秦儒家的生活论传统,并挖掘其中朴素本真的审美意味。但溯源不等于复古,而是要将其中仍然鲜活的思想理论予以阐释、发挥或重构,以使之能够为当代生活提供一种具有深度理论内涵和广泛实践价值的文化样式。在此意义上,我们认为对孔子“学以成人”命题的探究可成为一次有效尝试。“学以成人”不仅是贯穿中国社会思想意识中的一种重要人格修养理论,更重要的是,它还是一种终身学习型理论和一种审美生活方式。在现代社会日益将“学”狭隘地理解为学知识、学技能这样一种学习语境下,深入理解和考察“学以成人”的美学内涵和价值旨趣,能够有效扭转现代社会生活中普遍存在的崇尚感官享乐、排斥学习探索精神的不良局面,全面提高人们经营自己美好生活的人性能力。

一、“学以成人”命题的内涵及其生活论特性

孔子开创儒门,泽被后世,被誉为千古圣人,但孔门论道,既无高妙玄虚之言,也无乖戾悖常之理,其所教者唯内以修身、外以济世的学问,故后世称其为“内圣外王”。“内圣外王”既是最高人格理想,也是最高社会理想。它强调王道事业,应当以德为先,修心养性,然后博施济众,以开万世太平。但是,“内圣外王”作为最高理想,是可望而不可即的。因此,“圣王”这一崇高理想,并不真正具有现实指向性,只有将这一理想落实到“君子”这一现实人格处,方可真正实现改善世道人心的社会目标。正如彭富春所言:“学道并不是追求获得某种神秘的思想和高深的理论,而是建立一种合于道的日常生活的行为。”[①]换句话说,“学以成人”作为儒家思想的根本宗旨,不在教人成圣,而在以圣人之道“学”做君子。那么,何谓君子?君子的日常生活怎样才能合乎道呢?

《论语》中涉及君子的语录非常丰富,但真正给予君子完整定义的则不过四处:一处直接从“成人”的角度论君子,其他三处则大体是从“德”和“事”两个方面来论君子之道,其实都是讲君子“成人”的标准和内涵。

> 子路问成人。子曰:“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”曰:“今之成人者何必然?见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,亦可以为成人矣。”(《论语·宪问》)
>
> 子曰:君子道者三,我无能焉:仁者不忧,智者不惑,勇者不惧。(《论语·宪问》)
>
> 子谓子产:“有君子之道四焉。其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。”(《论语·公冶长》)
>
> 子路问君子。子曰:“修己以敬。”曰:“如斯而已乎?”曰:“修己以安人。”曰:“如斯而已乎?”曰:“修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸。”(《论语·宪问》)

由上,我们可知孔子君子“成人”的标准和内涵。一是表现为据德性而论“成人”,即培养拥有仁、智、勇这三种生活美德的君子。“仁者,人也”(《中庸》),“仁”为德性之本,兼融“智”“勇”二性,合三者而为全德之人,且不可强力分割。所以,孔子曰:“知及之,仁不能守之,虽得之,必失之。”(《论语·卫灵公》)“仁者必有勇,勇者不必有仁。”(《论语·宪问》)能行“仁”,便可被视为有“智”“勇”的君子,反之则未必。二是表现为据德行而论“成人”,即在生活事件中培养有“恭”“敬”“诚”“信”“惠”“义”等德行的君子。诸德行皆属君子“克己复礼”时心意、言行、状貌等生活行为的呈现。“复礼”的德行生活以“仁德”之性为依据,而“仁德”之性表现在具体“复礼”的德行生活之中。合而言之,“成人”就是持续不断地“学”(修)这种种人间的道德精神与行为规范,就是以蹈仁践礼的方式经历人间事务的生活之道。可见“学习”是“成人”的必要条件,否则“好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”(《论语·阳货》)在此,我

① 彭富春:《论儒道禅》,人民出版社 2019 年版,第 26-27 页。

们需要进一步追问的是,孔子所说的“学”究竟有什么具体内涵呢?

首先,“学”的根本涵义是指“学道”,“学道”的基础则是在生活中“学做人”。朱熹解释《学而》篇时说:“此为书之首篇,故所记多务本之意,乃入道之门、积德之基、学者之先务也。”①“务本”,即“以仁为本”,更进一步说,“务本”就是指人以源于天然血亲关系中的“孝悌敬爱”意识为人之生活的根本准则。所以孔子曰:“孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)人生之始,混沌而茫昧,须有“爱人”意识生成,方可为人。“从根本上说,它是对根基于动物(亲子)而又区别于动物(孝)的人性的自觉”②,是人对自我本源生命形式的初步感知和生活本源价值的初步彰显。此“道”植根于人性情感生活中,表现为“心中之悦”;践行于人际交往中,散见为外在的“礼乐”生活形态。作为植根于自我身心之中的“道”,与人知己或不知己并无绝对关联,只专注于人自身的道德生活体验而感到快乐,据此可以称为君子。“人不知,而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)

由此可见,“学道”虽然有层次之别,但若能执守“人之为人”的根本原则,则学有所据,不失其道。也正因此,孔子教人学做君子,并无甚奇特言论,而只是自“小子”始,至“成人”终,形成一个个向外不断展开的“同心圆”,他要人志存高远地仰望圣人之道,更要人在日常生活的切磋琢磨、砥砺前行中逐渐成长为生活世界的中流砥柱者。所以孔子曰:“小子何莫学夫诗?诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君。多识于鸟兽草木之名。”(《论语·阳货》)学诗其实也是学道,因为诗中有道,且诗道不离生活;或者说,诗道即生活。

其次,孔子虽然认为“爱人”源自天然的血亲情感关系,但更意识到人性并非天生而成,而是在文化伦理生活中“学以成之”。因此,他一方面主张“绘事后素”,将人性中这种天然的亲子之爱看作弟子的良好质地;另一方面则更强调“性相近,习相远”(《论语·阳货》),认为唯有通过后天学习才能不断地改塑和巩固人性。可见,“爱人”不是全凭自然本能,更需“人文”之功方可“化成”。所以,孔子极力强调广纳文化知识于蒙昧人性之中,通过不断生活涵养,从而进一步打开人的生活视野、开启人的生活智慧。在孔子看来,这些生活智慧有很大一部分就蕴藏在古代培养君子成人的“诗”“书”“礼”“乐”等文化伦理生活之中。

孔子诗教认为,“学诗(《诗经》)”不仅能得到“鸟兽草木之名”的生活知识,还可以在对艺术的情感(兴)、理解(观)、交流(群)、政伦(怨)等多重功能的把握中,深刻理解如何有效实施“事父”“事君”的政治伦理生活途径。但值得注意的是,孔子所谓“事父”与“事君”,并不能等同于被后世推向极端境地的“愚孝”和“愚忠”,毋宁说它所代表的是君子成人文化伦理生活中所应自觉担负起的人道生活责任。君子成人之所以能够做到如此,则与“诗”本身的道德感染力密不可分。“诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪!”(《论语·为政》)“凡诗之言,善者可以感发人之善心,恶者可以惩创人之逸志,其用归于使人得其情性之正而已。”③所谓“情性之正”,就是指在诗教的文化伦理生活中人心能自觉明辨是非善恶,培养出人之纯正善良的情性。在孔子看来,人之是非善恶观念形成的最有效方式,并非是由人心意志之“实践理性”从外部填入,而是由人性中所蕴蓄的仁爱之情所扩充出来的。因此,学“诗”的核心目的,就在于从文化伦理生活中将这种纯正的人性情感扩充为更广泛的道德精神。

学“诗”如此,学“书”“礼”“乐”等皆可作如是观。“书”(《尚书》)是记载古代圣贤事迹的重要文献,“礼”(《礼记》)、“乐”(《乐经》)则是古代圣贤治国理政观念在具体典章制度和艺术仪式上的呈现。它们都是中国古代文化伦理生活的重要载体,承载了古人丰富的生命体验和生活智慧。“这样,一个社群就会拥有一个所有成员以此为基础进行彼此影响、沟通和交流的共同世界。”④在这个共同世界里,“不学诗,无以言”,“不学礼,无以立”(《论语·季氏》),不能深刻知晓和恰当运用当时文化伦理生活知

① 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 47 页。
② 李泽厚:《华夏美学·美学四讲》,生活·读书·新知三联书店 2008 年版,第 45 页。
③ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 53 页。
④ 郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,何金俐译,北京大学出版社 2005 年版,第 46 页。

识,人便不懂得如何好好生活。可见,孔子教人广泛学习文化知识的目的,并不仅仅在于要人成为知识的拥有者,而更在于要人能够真正成为文化生活的自律者和实践者。进而言之,孔子的主要目的是,要让文化知识真正浸润在日常生活之中,以从整体上改善世道人心。其所推崇的《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等古代优秀文化典籍,便并非只是高头讲章,而更是要以此为基础来广泛实施仁礼之道于现实生活中的。因此,他要求学生在学习这些古代经典时,不仅要知其然,更要知其所以然。知其然,即知解其具体的语言、内容、要求、规范、形式、程序、内涵等;知其所以然,则是在日常生活中体会其背后的原理、规律、心灵、精神等。前者,属事理认知,是指人以语言概念为中介,通过理性运思能力获得关于人、事、物的理性认识;后者属意义体认,要求人调用其全部身心能力,通过深切的“感知-实践”活动,来获得对人、事、物背后的真实意义和价值的综合体认。

综之,“学以成人”并非一般意义上的学知识或学技能,而更是一种本于生活而向生活敞开的生活之学,是一种“在人间去体道,由道来行人间”①的生活哲学。因此,孔子论“学以成人”,自高处着眼,则有“志道”“据德”的圣贤大境界,于切身处着眼,则有“依仁”“游艺”的生活论特质。一方面,“道阻且长,故士不可以不弘毅,任重而道远”(《论语·泰伯》);另一方面,“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》)。如是,仁礼之道,虽志在圣域,但其价值的实现却又不离伦常日用,从而使人在途中能不断揭示出此在生活的无限意味。

二、“学以成人”命题的生活意义结构

海德格尔认为,日常生活是一种“沉沦”,是一种非本真性的存在;唯有死亡最接近最整全的存在。因此,“必得把死亡理解为最本己的、无所关联的、超不过的、确知的可能性”②,并先行到死亡中去体验存在,才有可能揭示出此在最本真的存在论意义。无独有偶,孔子在两千年前对人生价值与生活意义的终极探问也是从与“死亡”相关的事情开始的,只是相较于海德格尔“向死而生”的哲思而言,孔子对死亡的理解和阐释却是以“未知生,焉知死”(《论语·先进》)的感悟来回答学生的提问的。对“生”的崇高敬意不仅构成了“学以成人”的真正逻辑起点,而且构成了“学以成人”最具本真性特征的生活意义结构。

据《史记》记载:“孔子为儿嬉戏,常陈俎豆,设礼容。”③对此后人只是粗略地将之解释为演习礼仪,但若据其后所叙孔子葬母之事,则可推知,孔子少时所好之礼极可能就是祭祀之礼。另外,参考《论语》中“林放问礼之本”之事,亦可知“礼”的生活本真性,就蕴藏在作为死亡之礼的“丧”与“祭”中。不过孔子的独到之处在于,他认为丧、祭之礼之所以如此重要,并不是因为“死亡”本身具有何种接近于生活本真性存在的意义,而是因为践礼活动本身表征着祭祀者,即生者最原初、最真实也最本己的人性生活体验。“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”(《论语·为政》)丧祭之礼强调的都只是在生者对于已逝者“在生”生活的无限缅怀和崇高敬意。

故孔子认为,作为君子成人必要环节和重要组成的“学礼”,不仅是观察特定践礼活动中的俎豆陈列、玉帛配饰、钟鼓演奏等器物摆设和操作,而且是体会人在日常生活中之言行状貌及其所体现出的真实心意,即学习这种作为生活之最本己性的“践礼”过程,是否真正呈现出了那种源初性的敬爱之情,并以此来启示自身在世如何与长辈真心相处的生活真谛。据此,孔子又说:“今之孝者,是为能养。至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎?”(《论语·为政》)人与禽兽的根本差异,并不能由天地一体之仁所赋予的动物性本能活动(“能养”)体现出来,而是由个体在群体性生活中所体验到的那种独属于人的敬爱之情中展示出来。

然而遗憾的是,不知出于何种原因,孔子并未能清晰阐明这种人性情感生活究竟由何处来,直到

① 彭富春:《论儒道禅》,人民出版社 2019 年版,第 4 页。
② 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店 1987 年版,第 309 页。
③ 司马迁:《史记·孔子世家》,岳麓书社 1988 年版,第 408 页。

《易传》《中庸》那里才得到了进一步解释和发挥。《易传》将“生”之活动归结为天地自然之事,但又并非如道家那般将“生”之活动直接化归到天地自然本身的运动规律上,而是以“天地之大德曰:生,圣人之大宝曰位”(《易传·系辞下》)这一逐层类比推理方式,将问题由天引向人,由自然引向社会,由宇宙论引向人生生活论,并最终导出了儒学以宇宙论为根基,以人生生活论为核心的独特生活哲学。所以张岱年说:“中国哲学不重区分,所以宇宙论与人生论,在中国哲学中,本亦是不分别的。中国哲人的文章与谈论,常常第一句讲宇宙,第二句便讲人生。更不止此,中国思想家多认为人生的准则即是宇宙之本根,宇宙之本根便是道德的表准;关於宇宙的根本原理,也即是关于人生的根本原理。所以常常一句话,既讲宇宙,亦谈人生。所以其宇宙论与人生论,实分而不分。虽然不分,却亦无妨于分。”①拓而言之,君子“学以成人”需要在人生生活中悟天道和顺天道,只有这样我们才能走在正确的人生生活大路上,并处在合适的人生生活位置上。

如果说《易传》只是传达了“天道”与“人道”合二为一之大端的话,那么《中庸》则表明了“天命”“率性”“修道”三位一体之精微模式。《中庸》开篇即言:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”(《中庸》)“天命”“率性”“修道”之所以三位一体,是由于“中庸”的中心主旨,正在于阐明孔子未及言明的由“天道”(天命)而“人道”(人生生活)的教化(率性、修道)理论,即“致中和以成人”。“中”是“喜怒哀乐之未发”,是内在生命之全整性;“和”是喜怒哀乐之合理抒发,是人之内在全整性之外显。“中和”,就是在人的生活中有节制地恰到好处地抒发其喜怒哀乐之情,从而使其生命之全整性在生活中得以有效呈现,故曰“中和”是天下之“大本”“达道”。为了实现这一生活理想,君子不但要学礼“敬生”,而且还要学礼“畏天”,因为违礼“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》)。

“畏”既是畏惧、恐惧、害怕,亦是敬畏、尊敬、敬重,所以“畏天”也是“敬天”,故君子有所为而有所不为。对符合“礼义”之事,我们在生活中主动为之,是出于对“天道”的敬畏之心,但其主动行为不是出于外力胁迫,而是出于自觉意识,故“敬”多于“畏”,曰“礼主于敬”②。对不符合“礼义”之事,我们在生活中不仅不主动为之,且主动回避或反抗,也是出于对“天道”的敬畏之情,但其主动行为未必是出于自觉意识,有可能是出自趋利避害的本能,“危邦不入,乱邦不居”(《论语·泰伯》)。故“畏”多于“敬”,曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏》)。“畏”是“敬”的前提,无“畏”则无所不为;“敬”是“畏”的提升,“敬而无失,与人恭而有礼,四海之内,皆兄弟也”(《论语·颜渊》)。“敬”是本性、本心的完全自觉,“畏”有时则是本性、本心受外物干涉的结果;“敬”是纯正、真实的心理动机,“畏”常常在纯正、真实的心理动机之外蒙尘而不可全察。因此,君子“学礼成人”之本,主在“敬”而不在“畏”。圣贤、长辈生时,人或“畏”其权威、权势、权力等外在地位,难免有委曲求全而求“合礼”之嫌,故不足“敬”;死后则白骨枯冢,若“葬”时,人因其“仁”而显心中之“戚”,则“敬”足显矣。可见,“敬”的根本不在权威,而在于为“仁”。据此,君子“学以成人”,不仅要人生生活中直接体验到“亲子之爱”,而且还要从根本上感悟到“人”对“天”、“人道”对“天道”的“敬畏”之情。在此意义上,学礼为仁之事,实有由具体的人生生活而直通“天道”的超越性内涵,故子曰“下学而上达”(《论语·宪问》)。

尽管孔子在“学以成人”问题上,认为君子为学需要敬畏之心,并借助“天人合一”的生活意义结构,为君子成人提出了“下学上达”的学习理路;但“上达何处”、“如何下学”与“如何上达”的问题,仍需我们进一步做出结构性厘清。

首先,我们来思考“上达何处”,其实,通过上文的探讨,我们应该知道“上达何处”就是“上达于天”。尽管在《论语》中子贡明确说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)。但实际

① 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社 1994 年版,第 165 页。
② 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 6 页。

上孔子提及的与“天道”基本同义的概念:“天”(14 次)、“天命”(3 次)和“命”(5 次)的次数也不少。如子曰:“天何言哉? 四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)朱熹疏曰:“四时行,百物生,莫非天理发现流行之实,不待言而可见。圣人一动一静,莫非妙道精义之发,亦天而已,岂待言而显哉?”①意思是说,四时运行,百物生长,是天道(理)自然而然显现的结果,无须用语言来表达;同理,圣人体悟妙道(天理),一动一静亦符合天道自然,也无须用语言来表达。再如子曰:“五十而知天命。”(《论语·为政》)朱熹又疏曰:“天命,即天道之流行而赋于物者,乃事物所以当然之故也。”②可见,在孔子看来,“天命”即“天道”,是自然大道的人间化和社会化;那么,处于人间社会中个体君子就应向上通达“天道”或“天命”,否则就难以把握自身命运,从而在生活中难以最合理的学习方式来成就自己和造福社会。所以,子曰:“不知命,无以为君子也。”(《论语·尧曰》)邢昺疏曰:“命,谓穷达之分,言天之赋命,穷达有时,当待时而动,若不知天命而妄动,则非君子也。”③因此,从理论逻辑层面上来说,“四时行焉,百物生焉”的“天道”或“天命”,需要“博施于民而能济众”的“人道”或“人命”来落实。在孔子看来,“人道”即是由尧、舜、禹、汤、文、武、周公这七位圣王,在漫长的历史进程中依据“天道”逐步建构起来的生活之道,而且通过周公“制礼作乐”建构了以“德”为根本依据和最高价值目标的礼乐文化体系和生活形态。从实践体验层面上来说,“天道”虽然已经为历史上的“圣王”明白揭示了出来,但对个体而言,以志存高远的方式瞻仰圣人之道或尊崇圣人之德虽然必要,但远远不够,必须将对“天道”与“德”的价值追求落实在具体生活实践中,通达对“仁”与“艺”的思考与学习,才可能真正地开辟出一条具有真实可操作性特征的“修身、齐家、治国、平天下”的生活之道。

其次,我们来思考“如何下学”。那么,孔子是如何来下学的呢? 子曰:“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。”(《论语·学而》)这段后来被《弟子规》改编为总序的语录,为我们在生活中如何下学提供了纲领性的启示:第一,“下学”始于“家”这一每个人感知、体验和理解生活意义与价值的第一场域,它以“父/母-子/女关系”为核心,体现了人之为人的源初形式,生成了生活之源初意义。所谓“孝悌为仁之本”,即是就此家庭生活中最亲密因而也是最核心的天然血亲关系而言的,它也是生活之源初动力。第二,由此出发,“亲子之爱”成为人所共知、人所共有的生活理念,故曰“泛爱众,而亲仁”。人之所以具有“爱人”的能力,乃是由于家庭生活从一开始就赋予了他“爱”的本能。这种“爱”不是混乱无序的,而是由子/女对父/母之“爱”(孝)渐次波及对兄/姊的“爱”(悌)的,最终推广到整个社会。其长幼关系中天然标识着不同的“敬”意。故“孝”的内涵不仅在“养”,而且在“敬”。同理,“悌”作为“孝”之自然连带关系,也必然以此“敬爱之情”为核心。《礼记》开篇即云:“毋不敬”,郑玄解释道:“礼主于敬”。④ “敬”即“礼”,“敬爱之情”即仁、礼之根本依据,故“君子务本”,即务此生活中之仁、礼之事。梁实秋先生曾指出:“生活就是‘相续’,唯识把‘有情’——就是现在所谓生物——叫作‘相续’。”⑤“相续”,即人与人之生死接续。故,孔子不仅重视生活之“开端”,亦重视个体生活“结束”后之“续”。个体生活的“结束”并非真的“结束”,而不过是生活者之前后相续罢了,所以“孝”不仅要做到“生,事之以礼”,而且要做到“死,葬之以礼,祭之以礼”。从个体到群体,生活便不仅是个体的生活,而且是家庭乃至其他更宽广社会范围内的生活。第三,与此相应,“敬爱”也就不仅是“家”中之事,而且是“乡里”乃至“国家”之事。家庭生活既已赋予了人“敬爱之情”,那么,沿着此种本能去完善和发展人性,则人必能立足于社会中。从纵向上看,“敬爱之情”上可以追溯至“祖先”,下可以顺延至“子嗣”,故“家庭生活”得以扩展为“氏”“族”等宽广的社会生活;从横向上看,“敬爱之情”近可触及直系及旁系血亲,远可涵摄“乡人”与“国人”,故“敬爱之情”得以波及一切同类。如是,“敬爱之情”不仅

① 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 180 页。
② 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 54 页。
③ 李学勤主编:《十三经注疏·论语注疏》,北京大学出版社 2000 年版,第 308 页。
④ 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 6 页。
⑤ 梁漱溟:《孔子学说的重光——梁漱溟新儒学论著辑要》,中国广播电视出版社 1995 年版,第 27 页。

融入了全部生活结构中,而且在其源初形式上生成了诸种带有“潜在规定性”的生活方向,以鼓励引导他人“共同成人”。

最后,尽管我们知道了孔子“学以成人”之“上达”的目标与“下学”的内容,但还需要考察的是,人在生活中以什么理路和模式来联接“下学”与“上达”,即“如何上达”。由上可知,“成人”至少需要具备“仁”“智”“勇”这三种德性以及“艺”与“礼乐”这两种文化修养,或者至少能够承担起“社会道义”(思义)、“社会责任”(授命)与“社会信用”(久要不忘平生之言)。两相比较可以发现,这两条“成人”的道路事实上是一而二、二而一的。前者从“德”立论,以“仁”为本,以“智”“勇”为辅,兼涵较高文化修养(“艺”“礼乐”)。后者从“实际事务”出发,并贯通“德性”(义与信)价值于其生活之中。故,“成人”就是将“仁”“义”“礼”“智”“信”这五种主要德性贯穿于一切生活事务中的意思。

那么,如何在“下学上达”中一以贯之呢?子曰:“‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣!’”(《论语·里仁》)对孔子一以贯之忠恕之道,朱熹言简意赅地解释说:“尽己之谓忠,推己之谓恕。”[①]《说文解字》对忠、恕释义曰:“忠,敬也;恕,仁也。”可见,“忠恕”之道其实就是“为仁”之道,其理路是由己推人或以近及远。对此,孔子有曰:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语·雍也》)“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”(《论语·卫灵公》)从“忠恕”之正向价值看,人若能以“取譬于己”的方式,实施“己欲立而立人,己欲达而达人”之举措,即可“行仁”。“譬者,喻也。以己为喻,故曰‘近’。”[②]“以己为喻”,即以己之“敬爱之情”为根据,故能如在家庭生活中一般,欲思己之所欲,必先思人之所欲;思己当立于生活中之何处,达于生活中之何事,亦必推己及人。故《中庸》有云:“成己,仁也;成物,知也。性之德也,合内外之道也。”所谓“成己”,不仅自己求“仁”,而且不愿使他人处于“不仁”之窘境,故仁者之德性与德行,不仅在于修养自己的美德与智慧,而且在以成就他人的美德与智慧的方式来完善自己的德性与德行,这不啻为一种极高明的生活智慧。从“忠恕”之反向价值看,能真正“行仁”者,既能取譬己所欲,必能取譬己所不欲,故不仅“不使不仁者加乎其身”,亦能以推己及人的方式做到“勿施于人”。如是,知“忠恕”之正向价值,必能以积极态度与言行状貌躬行仁、礼之道,这属人为自我及他者创设共同生活价值之“积淀”过程;反之,知“忠恕”之反向价值,亦必能时刻反省仁、礼之道之实施是否恰当,这属人对自我及他者之共同生活意义之“反思”过程。可见,“忠恕”之所以能被称为“道”,是由于人并非是仅凭其感性身心去行道的,而是从对整个生活意义的“全面知解”出发去把握此生活之正确方向的。此种“知解”,既非纯粹感性的,亦非纯粹理性的,而是以己之全部身心力量来感知、体验、理解和反思生活,故不仅能准确把握生活的正确方向(即好的或善的方向);亦能充分感受到生活的美好意向(即愉悦的或乐的意向)。

如此一来,人不仅能够始终保持“敬爱之情”时时勉励自己、友爱家人,而且能够于一切生活场域中,以此“忠恕之意”努力馈赠于生活中一切他者,从而建构起“父慈子孝”的和谐家庭生活关系,创造“德不孤,必有邻”“里仁为美”(《论语·里仁》)的亲密乡里生活关系,开创“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)的安定和谐政局,并最终实现“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公冶长》)这一全体美好生活理想。

三、“学以成人”生活审美意义再体认

通过上文的探讨,我们对“学以成人”之“生活美学”内涵与意义结构作出了明确揭示,但其生活审美本体论层面的真意并非是确然流露于日用伦常生活之中,更多是以一种混沌茫昧的状态而存在。为了克服纷繁复杂的日用伦常生活对这种生活本体之美的遮蔽,我们有必要将其背后的审美价值与生成

① 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 72 页。
② 刘宝楠:《论语正义》,高流水点校,中华书局 1990 年版,第 250 页。

理路呈现出来,并予以理论化地整合,由此方能为我们深入理解和运用“学以成人”理论来创造美好生活理想提供可能。

如果说“仁”是带有强烈的主体觉解特征的全德,“礼”是“仁”层层对应的实践方向和行为准则,那么“道”与“德”作为此二者的本体概念,则显然具有了统摄一切的意味。在孔子那里,“道”与“德”是本于天而显于人的,是一切生命形式的最高范畴。“道德”对应于“天道”,从根本上代表了一切“生命形式”那种自在的或曰自然自由的行动方式和完美状态;而对应于“人道”,则意味着作为生活主体的人那种自为的或曰自主自由的行动方式和完满状态。这两者一而二、二而一地构成了孔子所提示的“生活之道”的理论和实践形态,体现了一种通过“下学而上达”实现出来的贯通天人的生命大全精神,彰显了生活之道的整全美。

从理论与实践相融合的形态来看,“学以成人”所呈现的这种生活整全美,首先根源于西周“以德配天”“以德配位”“天听自我民听,天视自我民视”(《尚书·泰誓中》)之类的人道政治观念和生活实践形态;其次则根源于孔子将其从人道政治形态转为“道德-仁义”这一更具生活审美本体论意味的日用伦常形态。故而,“人”的感性存在成了揭示自我生命价值和生活意义的基质。最后,通过“学以成人”这一整全生活体验,人在仁、义、礼、智、信、诗、书、乐、春秋等各个文化伦理生活方面,得以实现因“天(道)人(道)合一”而导致的自主自然的和谐行动和美好生活状态。所以说,在“学以成人”的生活实践中,生活整全美的生成是其最具本真性特征的美学呈现。

更进一步说,这种美的生成,并非一蹴而就的,而是通过“道”“德”“仁”“艺”这四种环环相扣的“感知-实践活动”才渐次彰显出来的。因此,孔子之“道”,虽然从根本上说就是指宇宙天地间一切生命最整全的生命形式,但它并不主动向人敞开,而是有待人之努力去逐渐揭示的。孔子所谓的一以贯之的忠恕之道,《中庸》所谓的参赞天地之化育,荀子所谓的不全不粹之不足以为美等文化生活观念,事实上都强调人要通过“修德达道”的漫漫长路,才能真正体会到这种生活的整全美。“修德”即人发现“道”的根本途径,它是凭虚于形而上的天道而务实于形而下的人道的,是“天道”下落为“人道”,“人道”升华为“天道”的关键,它与天同在,与人偕行,成为贯通天地一切生命形式的生生之美。在“天道”,它表现为“四时行焉,百物生焉”这一整体性的动态和谐秩序,表现为“逝者如斯夫,不舍昼夜”(《论语·子罕》)这一流动不居的生命绵延之美,也表现为“岁寒,然后知松柏之后凋”(《论语·子罕》)的物性自在品格。在“人道”,则一一对应于“仁义礼乐”这一道德充盈又和而不同的文化伦理生活样式。它既表现为“人之异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》)的高度人性自觉,也表现为进退有据、恰到好处的圆通周正之举。“仁义礼乐”它们相互发明于伦常日用中,形成了“道德”之个性化、差异化的表达方式,既有层次之别,又有人己之分,但皆需自身修养(学)的功夫方可有所成就。事实上,在“学以成人”生活之途中,孔子多次描述了由大“学”带来的整全之审美体验。如子曰:“知之者,不如好之者;好之者,不如乐之者。”(《论语·雍也》)子曰:“其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。”(《论语·述而》)

不同于西方哲学家常常以神与人、身与心、自然与社会二元对立来理解人的生活世界,孔子则往往将天与人、身与心、自然与社会作为一个相互交融的整体来理解人的生活世界,而其审美价值就寓于日常生活实践中。具体说来,它就孕育在衣、食、住、行、起、立、坐、卧、视、听、言、动、心、意、状、貌等种种“日常性体验—实践活动”(学习)中。在此学习活动中,人能保持其内在情感之和谐、有序、愉悦状态与外在行为之周正、高雅、圆通形式的统一,并最终在总体上呈现为一种生活的“圆融美”。这种“圆融美”集中体现为:学习自适之“悦”、学习交往之“乐”与学习共在之“欢”这三个层次。

第一,学习自适之“悦”。自适,即个体感性的舒适状态,其关键在“说”(悦)。“说”乃个体由“学-习活动”所获得的内心快慰,是个体美感的直接生活来源。孙应鳌说:“其第一章首提学字,不言何学,则学者学此仁而已。自不睹不闻以及于起居日用,无时无处不是此学,方是时习。如此则此心之仁,无有间断,天理流行,人欲净尽,即是说。”①孙氏从“心性之学”着眼,说“学”只是“学仁”实属偏狭之论,然

① 孙应鳌:《孙应鳌全集》,赵广升编校整理,贵州民族出版社 2016 年版,第 179 页。

虽不中亦不远矣！例如,他说“自不睹不闻以及于起居日用”,便极大地揭示了“此学”中所包含的从“自在生存”到“自为生活”的生活美学意蕴。显然,孔子所谓“入孝”“出悌”云云,即就“此学-习活动”中所包含的“爱的启蒙”而言的。因此,“此学”之“说”(愉悦)即蒙稚初启时之“敬爱之情”。“爱”既是“仁”之中心意谓,也是“仁”之最初“感性意向”;“敬”既是“爱”连带的“理性意向”,也是“礼”之核心价值。故,“学而时习之”不仅是仁、礼之道,即生活之道的最初显示,也是个体生命在此“学-习实践活动”中所理解和感知到的源初生活形式的美好样态,故身心俱适,愉悦乃生,构成个体美感的直接生活来源。

第二,审美交往之“乐”。人在“此学”中既已初步建构起了自己的审美情感,便不再仅囿于“知之者”的浅表层面,必会愈发将仁、礼之事视为生命中“分内”之事,故必自觉“好之”。从“知之者”到“好之者”,人不再是“鲜能知味”者,而成为“同好”之辈,故不徒“上有所好,下必甚焉”(《资治通鉴·唐纪·高宗上元元年》),而且同类相吸、同类相聚、同类相好、同类相求,故曰:“有朋自远方来,不亦乐乎!”孔颖达说:“同门曰朋,同志曰友,朋友聚居,讲习道义,相说之盛,莫过于此也。”①“朋”,即共同学习、交流和分享智识见解、情感经验和生活感悟的人。“独乐乐与人乐乐”“与少乐乐,与众乐乐”,以此类推,建构起“有朋自远方来,不亦乐乎”的审美交往活动。

此审美交往活动之核心不在“人”而在“己”,不仅在“己之己”,亦在“人之己”,故可称之为“审美共享”。此种审美共享,贯穿于彼此视、听、言、行、举、止、状、貌等具体的身心活动中,从而产生精神共鸣。在这里,人所获得的不只是个体感官层面的舒适自然或心灵层面的感性舒适,更是个体身心合一之通感愉悦;不只是个体身心合一之通感愉悦,还是彼此在“学-习生活”的交流、交往过程中所获得的交感愉悦,以及推而广之所收获到的“共在”的整体生命愉悦,是一种遍施仁、礼之道于生活世界中的普遍性生活方式和“生活”之“共在”意味的渐次呈现。经由此,仁人君子不仅乐得其所好(求仁得仁),也乐失其所不齿(不义而富且贵,于我如浮云),故能以中庸之道,“好人”“恶人”,其内心情感和谐、有序、愉悦,其外在行为周正、高雅、圆融,内蕴充实而风度翩翩之君子人格显矣。

第三,审美共在之“欢”。经由前两个阶段,子曰:“老者安之,朋友信之,少者怀之。”(《论语·公冶长》)子曰:“德不孤,必有邻。”(《论语·里仁》)超越世俗贫富、穷达、生死之羁绊,虽爱生、敬生、惜生、重生、赞生,但又“无求生以害仁”,不违仁道;虽恶死、畏死、避危、逃难、躲灾,但又“有杀生以成仁”,不悖礼道。不违仁、礼之道,故“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”(《礼记·中庸》),时时精进以求“中道”;欲为仁、礼之道,故“取譬于己”“达己达人”“己所不欲,勿施于人”“不使不仁者加乎其身”(《论语·里仁》),亦时时精进以求“中道”。仁、礼之道即“中道”,即天下人人可学、可行的生活之道。故孔子说:“君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中,小人之反中庸也,小人而无忌惮也。”(《礼记·中庸》)君子之所以奉行中庸之道,是因为他知道此道乃天下之大道,故时时端正持守,以防其流于偏邪。君子与时偕行,于大处“参天地之化育”“礼让以为国”,以葆天、人之盛;于细微处贯通“孝悌敬爱亲仁”“克己复礼归仁”,以守其正。反之,小人之所以不肯谨守中庸之道,则是因为他于细微处既不肯克制私欲,于大处也自然不肯为人、为国、为天下之兴盛而让渡私人利益了。故“理学家”说“仁”是“人欲净尽,天理流行”,“心学家”说“心即理,理即心”,均不无道理！但前者理义甚窄(伦理)、约束甚紧(礼教),而走向“以道杀人”“以理杀人”的群体主义极端;后者则理义散漫(良知)、放任自由(情),而走向“此心不明”“良莠难判”的个体主义极端。因此,二者所谓修身养性功夫之“格”与“悟”皆有所偏颇,不若孔子“成人之学”晓畅明白(敬爱)、真实有效(仁礼)、情理相依(中庸)且忧乐圆融(道)。

一言以蔽之,“此学”即“学此乐”,“此乐”即“乐此学”。“学以成人”命题中自本自根地包含着一条融通古今的审美生活道路。

(责任编辑:若峦)

① 李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 235 页。