“耳聪目明”:古典儒家的视听诗学及其当代美育价值

刘强强

摘 要: 古典儒家的视听诗学以“耳聪目明”为理想,其主体经历了由巫君合一的圣,到人间的政治君主,再到普通士人君子的演化历程。“耳聪目明”具有生理和谐与精神和谐的双重意蕴,是身心存在状况的表征。先秦至秦汉时期的儒学重礼乐教化,宋明理学重精神扩充,分别由外发与内发两种维度建构起抵达“耳聪目明”之理想的工夫路径。“耳聪目明”是一种经过特殊培育的感性状态,面对为移动短视频所改变的当代视听状况,它启示着我们既要重视审美客体在内容与形式、感性与理性方面的统一,又要充分发挥自身的主动性对耳目两种感官进行调节,进而实现感性自我的完善。

关键词: “耳聪目明”;儒家;视听诗学;美育;移动短视频
中图分类号:B83-05 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-9142(2024)02-0059-08

韩炳哲在《他者的消失》中曾发出如此惊世骇俗的论断:“如今,感知(die Wahrnehmung)本身呈现出一种‘狂看’(Binge Watching)的形式,即‘毫无节制的呆视’(Komaglotzen)。……消费者像畜生一样,被饲以看似花样翻新实则完全相同的东西。……同质化的扩散不是癌症性质的,而是昏睡性质的。它并未遭遇免疫系统的抵抗,人们这样呆视着,直至失去意识。”[①]这一论调虽然不无哗众取宠之嫌,但所指向的内容却又如此真切地催逼到我们面前。随着信息技术和移动互联网终端的快速发展,以移动短视频为代表的新视听媒介已经以无与伦比的方式介入到我们的生活中。[②]在高铁、地铁、车站、餐厅等公共场所,随处可见人们低头凝视屏幕、持续运动手指的姿态与动作。我们的视听方式和生存状态因此而变化着,感官刺激的激化、视听官能的餍足、同质化的扩散、深度注意力的消逝等构成了新媒介语境中的日常生活状态。面对这一现象,我们将关注的目光转向古典儒家以“耳聪目明”为表征的视听诗学,发

作者简介:刘强强,杭州师范大学艺术教育研究院讲师,哲学博士。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“儒家思想的转化与中国现代美学的生成研究”(23YJC751015)的阶段性成果;四川省社会科学重点研究基地美学与美育研究中心科研项目“中国现代美育思想与传统儒家思想关系研究”(23Y011)的阶段性成果。

① 韩炳哲:《他者的消失》,吴琼译,中信出版社 2019 年版,第 2 页。

② 据《QuestMobile2020 中国移动互联网秋季大报告》的统计,移动视频已超越移动社交,成为“00 后”人群使用时长第一位的行业,https://www.questmobile.com.cn/research/report-new/129。

掘其潜藏的理论价值与美育意义,以打捞有益于当下的思想讯息。

一、先秦至秦汉时期的“耳聪目明”观念

现代汉语中的“聪明”一词为智力发达之意,但其在古代汉语中的原始语义则是耳之聪与目之明。《尚书》云:“昔在帝尧,聪明文思,光宅天下。”又云:“视远惟明,听德惟聪。”《尚书正义》曰:“人之心识所知在于闻见,闻见所得在于耳目,故欲言人之聪明,以视听为主。”①作为儒家人格的最高理想,“圣”首先具备了耳之聪的意涵,后又兼有了目之明的意蕴。“圣”在古典文献中本为“聖”字,《说文解字》谓之“通也,从耳呈声”。《白虎通·圣人》道:“圣人者何?圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照。”②顾颉刚先生基于疑古派的立场,曾将“圣”解释为古代社会中“普通的聪明人”。这一说法虽然道出了“圣”在古代社会的本义,却也消解了其所附载的原始宗教意义。在远古时期,“圣”与“巫”本身就是一体的,“圣”之“聪明”除了表示对于人间事务之通达外,更有着沟通天地鬼神之义,如《管子·心术》:“是故圣人一言以解之,上察于天,下察于地。”又如《白虎通·圣人》:“圣人者何……与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。”③不过从《尚书》所遗留的文献来看,随着早期中国的不断理性化,“圣”沟通天地的功能渐渐削弱,逐步让位于对政治事务的通晓。《尚书·尧典》曾道:“月正元日,舜格于文祖,询于四岳,辟四门,明四目,达四聪。”《尚书正义》将其解释为“广视听于四方,使天下无壅塞”④。又如《尚书·洪范》中箕子告诫武王为政之道时所说:“五事:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作乂,明作哲,聪作谋,睿作圣。”由此可以看出,宗教性的“巫圣”已向政治性的“圣王”蜕变,“耳聪目明”成为“圣王”视听天下、了解民生的政治德性。而如何达至“耳聪目明”之境界呢?《尚书·旅獒》道:“不役耳目,百度惟贞。”《尚书正义》解释曰:“言不以声色自役,则百度正。”⑤由此可见,耳目不陷溺于声色犬马,正是实现“耳聪目明”之境界的必由之径。关于视听感官与君王政治之间的关系,《国语》曾论之甚详:

> 夫乐不过以听耳,而美不过以观目。若听乐而震,观美而眩,患莫甚焉。夫耳目,心之枢机也,故必听和而视正。听和则聪,视正则明。聪则言听,明则德昭。听言昭德,则能思虑纯固。……若视听不和,而有震眩,则味入不精,不精则气佚,气佚则不和。于是乎有狂悖之言,有眩惑之明,有转易之名,有过慝之度。⑥

此段文字的含义十分丰富,可通过以下四种层面来理解。第一,耳目为“心之枢机”,耳目的状况直接反映并且影响到内在的精神状况。第二,“听和则聪,视正则明”,“和”即中和、和谐之谓,“正”有中正、正直之义。故耳之聪与目之明并非指视听感知能力的发达,而是指耳目在生理维度的和谐以及对道德规范的契合,生理与伦理被纳入同一语境进行理解,二者具有十分紧密的连续性。第三,耳目的伦理意味主要表现为政治伦理,如果君王达到听和视正的状态,则可以广听谏言、昭彰德性。第四,耳、目、口三者是相通的。耳目之状态影响饮食之状态,进而使周身血气发生变化。血气不畅则心智不明、行为狂乱。由此可以见出,耳目作为身体的有机部分,与整个身心的运行状态是息息相关的。耳目不仅是生理性的,同时也是精神性的,既是身心状态的体现,亦是道德状况的表征。

① 孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 212 页。
② 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》上册,中华书局 1994 年版,第 334 页。
③ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》上册,第 334 页。
④ 孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》,第 72 页。
⑤ 孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》,第 328 页。
⑥ 陈桐生译注:《国语》,中华书局 2013 年版,第 134 页。

春秋战国之际,礼崩乐坏、文化下移,“耳聪目明”不仅仅是君王的政治德性,同时也成为士人君子的普遍理想。孔子改造箕子所说的“五事”,将耳之聪与目之明作为君子“九思”之二。《论语·季氏》载:“孔子曰:‘君子有九思:视思明,听思聪,色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难,见得思义。’”对此《论语正义》的解释是:“‘视思明’者,目睹为视,见微为明,言君子睹视当思见微,若离娄也。‘听思聪’者,耳闻为听,听远为聪,言君子耳听当思闻远,若师旷也。”①“目思明”即注重对事物细微之处和微妙之理的观察和领悟,“听思聪”即不被近处的声音所遮蔽。故“耳聪目明”的二重性之一发生了转移,原先所具有的政治意味为认识论意味所取代。但值得注意的是,此种认识论意味并非根植于视力与听力自身的发达,而是指基于心思细致、精神灵明所产生的对于真相及道理的认知与领会。如何做到“视思明”与“听思聪”呢?孔子未进一步详言,不过对于礼之遵循当是关键的因素,如《论语·颜渊》:“子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’”在孔子之后,荀子对于耳目论之甚详。在其看来,目之好五色,耳之好五声,均是人的自然欲望,为禹、桀之所同。之所以产生禹、桀之差别,关键在于后天的修养。“尧、禹者,非生而具者也,夫起于变故,成乎修,修之为,待尽而后备者也。”(《荀子·荣辱》)修养的关键在于礼乐。“雕琢刻镂、黼黻文章,所以养目也;钟鼓管磬、琴瑟竽笙,所以养耳也……故礼者,养也。”(《荀子·礼论》)《荀子·乐论》进一步阐释乐对耳目的影响:“乐行而志清,礼修而行成,耳目聪明,血气平和,移风易俗,天下皆宁。”与《荀子·乐论》具有亲缘关系的《礼记·乐记》亦道:“故乐行而伦清,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁。”在这两种文献中,乐、伦理、耳目、血气是相互贯通的四种要素。耳目的“聪明”意味着周身血气的和平,血气和平意味着心智富有条理,故行为有度、举止有常,这一思路可谓上文所论述《国语》相关观念的延续。

由以上分析可知,在先秦至秦汉的时间段里,“耳聪目明”的主体经历了由巫君合一的圣,到人间的政治君主,再到普通士人君子的变化历程。“耳聪目明”以“和”为关键,具有生理与精神的二重性,因此是可以通过后天的修养来达至的。而修养的具体途径何在?依上文之分析,对于礼之遵循构成了最为关键的一步。礼贯穿于日用常行之中,是传统儒家对身体进行规划与改造的主要方式。荀子曾道:“礼者,所以正身也;师者,所以正礼也。无礼何以正身?”(《荀子·修身》)耳目作为身体的有机组成部分,亦为礼所规划与改造,实现从自然感官向伦理感官的提升。从生理学的角度而言,视觉与听觉欲望过度的宣泄会引发耳目两种感官的不适甚至病痛,礼作为对于耳目的规范与约束,自然有利于其在生理方面的和谐。在礼之外,乐亦是养成“耳聪目明”的重要途径,且乐的影响又可从直接与间接两方面言之。首先,乐是诗歌、音乐、舞蹈三者的统一,诗歌、音乐作用于人的听觉,舞蹈作用于人的视觉,故其与“耳聪目明”是直接相关的。《乐记》道:“是故清明象天,广大象地,终始象四时,周还象风雨。五色成文而不乱,八风从律而不奸,百度得数而有常。小大相成,终始相生,倡和清浊,迭相为经。”②按《礼记正义》的解释,此处的清明、广大、周还分别形容人声、钟鼓和舞蹈,其所展现的正是秦汉时期的乐舞场景。其中“五色成文”即色彩的组合具有条理;“八风从律”即八音的组合服从音律。正是这种形式外观的和谐引发了视听两种感官的生理和谐。其次,从间接角度言之。由于气是构成身体的基本介质并且周流于全身,所以对于耳目的调节不仅仅通过作用于耳目两种感官自身来实现,也可以通过周身血气的调节来影响耳目之状态。而音乐对于血气之影响亦颇为显著,如《乐记》道:“夫民有血气心知之性,而无哀乐喜怒之常,应感起物而动,然后心术形焉。言是故志微、噍杀之音作,而民思忧。啴谐、慢易、繁文、简节之音作,而民康乐。粗厉、猛起、奋末、广贲之音作,而民刚毅。廉直、劲正、庄诚之音作,而民肃敬。宽裕、肉好、顺成、和动之音作,而民慈爱。”③其中的“血气心知”可谓应物起感的身体基质,音乐既产生于“血气心知”的波动,同时又作用于“血气心知”来发生影响。且在秦汉时期感应思维的影响之下,人们认为音乐与人的脏器及情志是相互感通的。《黄帝内经》作为成书于秦汉时期并广泛流通的医学著作,

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京大学出版社 1999 年版,第 229 页。
② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 1110 页。
③ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,第 1104 页。

可谓代表了当时人们普遍的自然观念。根据《阴阳应象大论》《金匮真言论》和《五常政大论》,角音对应于人的肝脏与怒之情志,徵音对应于人的心脏与喜之情志,宫音对应于人的脾脏与思之情志,商音对应于人的肺脏与忧之情志,羽音对应于人的肾脏与恐之情志。正是以此为观念前提,音乐可直接作用于人的身心运转,如《史记·乐书》所说:“故音乐者,所以动荡血脉,通流精神而和正心也。”①音乐可使周身血气平和畅通,而血气和平则自然“耳聪目明”。赫尔曼·施密茨的“本己身体”观念认为,不存在一种独立的器官感知和情绪感受,单独的器官犹如漂浮于体内的“身体岛”,与整个身体是相互依存的,任何感觉都“不可分割和遍及全身”②。与此同时,精神与身体亦是相互影响、不可分割的统一体。先秦至秦汉时期的儒家持一种整体的身体观,耳目不仅具有生理与精神的二重性,且如“身体岛”般与“本己身体”交互影响。对于“耳聪目明”之修养既可以通过作用于具体的“身体岛”来完成,亦可以经由“有机身体”的变化来实现。

二、宋明理学的“耳聪目明”观念

经由先秦至秦汉时期的观念演进,“耳聪目明”成为士人君子普遍化的修养德目,被后世儒家不断地予以言说,如朱熹:“耳之德聪,目之德明,心之德仁,且将这意去思量体认。”③对于将“耳聪目明”视为天生之材的说法,朱熹曾极力予以反对。《朱子语录》载:“问:温公言:‘聪明强毅之谓才。’聪明恐只是才,不是德。曰:温公之言便是有病。”“温公以正直中和为德,聪明强毅为才。先生曰:皆是德也。”④宋明理学以对于经典的阐释为线索展开,故其所主张的“耳聪目明”论从具体内涵言之,基本延续了先秦及秦汉时期儒家的观念。而从修养路径言之,宋明理学又有自身的开创性。如果说先秦至秦汉时期的儒家重礼乐教化、偏于外发的话,那么宋明理学更重视内在德性的修养与扩充,对“耳聪目明”的诉求更偏于内发。此种内发的工夫路径用儒家的术语言之,正是“践形”。“践形”之语首见于孟子。“形色,天性也;惟圣人然后可以践形。”(《孟子·尽心》)朱熹注之曰:“盖众人有是形,而不能尽其理,故无以践其形;惟圣人有是形,而又能尽其理,然后可以践其形而无歉也。”⑤这一观点蕴含着两种认知。首先,人的身体生来并不是完整的,但具有向完整转化的可能;其次,精神与身体之间具有紧密的联系,内在的道德意识可以使外在之身体发生变化,促使其达到完善之状态。《礼记·大学》道:“富润屋,德润身,心广体胖,故君子必诚其意。”“诚意”即将内在的道德意识扩展、推至于形体之间,从而像财富装饰房屋一样改善身体之状态。耳目作为人的局部形体,自然也属于“践形”的范围之内。朱熹道:“形色上便有天性。视,便有视之理;听,便有听之理。”⑥“‘践形’,是有这个物事,脚实踏著,不阙了他个。有是形便有是理,尽得这个理,便是践得这个形。耳目本有这个聪明,若不尽其聪明时,便是阙了这个形,不曾践得。”⑦在朱熹看来,凡有形之事物必有其理,耳目有形,以聪明为理。在现实生活中,如果按照耳目之理严格去实践,也就可以完成耳目之“践形”。由于朱熹所言之理是客观道理与道德伦理的统一,所以“践形”与“尽性”又是一致的,如其说道:“尽性,性有仁,须尽得仁;有义,须尽得义,无一些欠阙方是尽。践形,人有形,形必有性。耳,形也,必尽其聪,然后能践耳之形;目,形也,必尽其明,然后能践目之形。践形,如践言之‘践’。伊川云:‘践形是充人之形。’尽性、践形,只是一事。”⑧由此,关于耳目之修养也就不仅仅是对客观之理的遵循,同时也是对于内在之德性的扩充。内发与外敛相统一,从而达到

① 司马迁撰,裴骃集解:《史记》第4册,中华书局2013年版,第1461页。
② 施密茨:《身体与情感》,庞学铨、冯芳译,浙江大学出版社2012年版,第2页。
③ 黎靖德编,杨绳其、周娴君点校:《朱子语类》第1册,岳麓书社1997年版,第104页。
④ 黎靖德编,杨绳其、周娴君点校:《朱子语类》第4册,第2893页。
⑤ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第338页。
⑥ 黎靖德编,杨绳其、周娴君点校:《朱子语类》第2册,第1297页。
⑦ 黎靖德编,杨绳其、周娴君点校:《朱子语类》第2册,第1297页。
⑧ 黎靖德编,杨绳其、周娴君点校:《朱子语类》第2册,第1297页。

内外一如的境地。

“主敬”与“主静”作为宋儒两种重要的修养功夫,亦见于“聪明”耳目的过程之中。《朱子语录》载:

> 亚夫问:程先生说“修己以敬”,因及“聪明睿知皆由此出”,不知如何。曰:且看敬则如何不会聪明!敬则自是聪明。人之所以不聪不明,止缘身心惰慢,便昏塞了。敬则虚静,自然通达。贺孙因问:周子云“静虚则明,明则通”,是此意否?曰:意亦相似。①

在此,朱熹将“不聪不明”的原因归结为懒惰散漫、不事身心之修养,而身心修养的关键又在于“敬则虚静”。“虚静”一词常见于黄老之学,《荀子·解蔽》亦有“虚一而静”之说,但不见称于后儒。“主静”正式进入儒家的修身系统并引起普遍的关注和效仿,当以周敦颐为滥觞。《通书》载:“圣可学乎?曰:可。曰:有要乎?曰:有。请闻焉。曰:一为要。一者,无欲也。无欲,则静虚动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥,庶矣乎!”②二程受学于周敦颐,对其“主静”之说亦有所承继,并正式将静坐收编为儒家的修炼法门,如陈白沙曾道:“伊川先生每见人静坐,便叹其善学。此一静字,自廉溪先生主静发源,后来程门诸公递相传授,至于豫章、延平,尤提此教人,学者亦以此得力。”③但二程在重视“主静”的同时,又时时以“主敬”对静坐可能产生的负面影响进行纠正。之所以如此,首先是因为静坐是一种在诸种宗教间通行的修炼方式,无法体现出与道释二家的本质区别。其次,静坐存于视听言动、喜怒哀乐发生之前,无法贯穿到日常的生活实践之中,故其行动力大打折扣。二程的这一倾向亦为朱熹所延续。朱熹可谓将儒家静坐论发扬光大的人物,正如杨儒宾所评论:“在程朱理学传统中,朱子的静坐法文献集中,内涵丰富,所以基本上可作为此系理学的代表。”④但与此同时,朱熹对于静坐的适用界限和功能范围又多有强调,认为静坐只是未发时工夫,其作用仅仅在于使主体心思主一、摒弃杂念。对于学者而言,更为重要的修养功夫是“主敬”。“主敬”既有着“主静”的专一、无欲等特征,又有着贯穿于动静的实践力量,且可以将道德意识时时刻刻存于心间,故在朱熹那里,常常表现出以“主敬”来消解、收编“主静”的思想倾向,如:“承喻致知力行之意,甚善。然欲以‘静敬’二字该之,则恐未然。盖圣贤之学,彻头彻尾,只是一‘敬’字。致知者,以敬而致之也;力行者,以敬而行之也。静之为言,则亦理明心定,自无纷扰之效耳。”⑤由此我们再来看朱熹在谈到“耳聪目明”时所说的“敬则虚静”之语,便可明白其深层的含义。耳目之聪明不仅仅发生于思虑未萌之时,同时更要在面对外物的过程中体现,故朱熹说“敬则虚静”,即以“敬”将“静”收摄其中。也正是因此,朱熹对弟子所举的周敦颐之语只说“意亦相似”,未尝全部肯定。于朱熹而言,学者不仅仅要在静时消解私心杂欲,体察天理之流行,更要在日用常行、应事接物之时约束、收敛身心,使身体整肃而庄严,由此便可达到“耳聪目明”之状态。即便是燕居般的宽舒余裕,亦有着敬的内核于内,其要义在于不使身心放纵,坠入为欲望所挟制的状态之中,保持内心对于超越性天理的诚恳与恭敬。在此还需强调的是,敬并不意味着身心的拘迫与紧张,而是一种适度的自我约束与调节,如二程语:“学者须恭敬,但不可令拘迫,拘迫则难久矣。”⑥因此,理学所追求的是感性与理性、身体与精神的和谐,道德律令的强制性被消解,被化入无意识的身心行动之中,义精仁熟,“不随绳墨而自合于法则”⑦,方可达到“耳聪目明”之境界。

---

① 黎靖德编,杨绳其、周娴君点校:《朱子语类》第2册,第1023页。

② 周敦颐:《通书》,梁绍辉、徐荪铭等校点:《周敦颐集》,岳麓书社2007年版,第75页。

③ 《白沙子·白沙与罗应魁书》,参见杨儒宾:《主敬与主静》,王正编:《儒家工夫论》,华文出版社2018年版,第126页。

④ 杨儒宾:《主敬与主静》,王正编:《儒家工夫论》,第128页。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》,朱傑人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书 修订本》第22册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第2323页。

⑥ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》,《二程集》第1册,中华书局1981年版,第191页。

⑦ 王国维:《孔子之美育主义》,姚淦铭、王燕编:《王国维文集》下卷,中国文史出版社2007年版,第94页。

作为与理学系统相对应的心学系统,王阳明论“耳聪目明”既有与朱熹相通之处,又有其自身的思想特点。

> 先生曰:惟天下至圣,为能聪明睿智,旧看何等玄妙,今看来原是人人自有的。耳原是聪,目原是明,心思原是睿智。圣人只是一能之尔,能处正是良知。众人不能,只是个不致知,何等明白简易![①]
>
> 盖吾之耳而非良知,则不能以听矣,又何有于聪?目而非良知,则不能以视矣,又何有于明?……故凡慕富贵,忧贫贱,欣戚得丧,爱憎取舍之类,皆足以蔽吾聪明睿知之体,而窒吾渊泉时出之用。若此者,如明目之中而翳之以尘沙,聪耳之中而塞之以木楔也。[②]

与朱熹相似,王阳明亦将私欲视为“耳聪目明”的阻碍。所不同的是,朱熹的“践形”论以理贯通耳目,耳目犹如容器般,需要理的填充。主体只有先对天理有所体认,才能将其进一步充实到耳目中去。而王阳明则认为“心即理”,天理内在于心性之中,主体无需向外寻求,只需发明本心即可。据《年谱》记载,王阳明于正德十六年(1521)“始揭致良知之教”,自此以后,其言谈行止皆以“致良知”为核心,故其关于“耳聪目明”的论述亦充满着“致良知”的机锋。王阳明的“良知”概念虽来源于孟子,但相比于孟子有着更为丰富的内涵,其不仅仅包括个体先天的道德情感和内在的为善动机,同时还具有判断意念之善恶以及指导意念之行动的理性能力。耿宁道:“(良知)从根本上说不是意念,也不是意念的一种特殊的形式,而是在每个意念中的内在的意识,包括对善与恶的意念的意识,是自己对自己的追求和行为的道德上的善和恶的直接的‘知’或‘良心’。”[③]故耿宁称之为“本原意识”。当此种“本原意识”贯通于耳目的行动中时,便可对其进行指导与规范,使之不为驳杂的欲望所侵扰,恢复中正平和的“聪明”状态。“良知”是相比于意念更为根本和内在的“本原意识”,所以与朱熹的“主敬”论相比,王阳明所主张的工夫论更具内源性,于其而言,“聪明”本就是天生所有,无需向外寻求,主体只需发明本心,便可达到(或恢复)“耳聪目明”之状态。与此同时,由于理内在于心,主体无需经历寻求耳目之理的时间段,知与行被纳入同一时间维度之中,从而使知先行后的弊病得以消解。

无论是“主敬”还是“致良知”,都可谓儒家“践形”观的表现,其核心在于使道德精神充实于身体,充分发挥内在主动性去实现外在形体的圆满。朱子与阳明虽然具体取径不同,但其基本精神是一致的,二者均持一种精神化的身体观,将“聪明”耳目的过程与明心见性的过程相统一。此种精神化的身体不仅见于朱子、阳明,亦可谓宋明理学的共同特征,如张载道:“心清时少,乱时多。其清时,视明听聪,四体不待羁束而自然恭谨;其乱时,反是。”[④]又如二程,“问聪明如何磨去?曰:‘使之则有?不使则亡。’”[⑤]可谓充分体现了精神对于耳目的能动性。在现代新儒家如牟宗三、杜维明等关于儒学史的分期中,先秦至秦汉与宋明分别构成了儒学的第一期与第二期,“耳聪目明”的观念流变亦与之相适应。两期儒学分别注重从外发与内发的角度达成“耳聪目明”之状态,从而构成了相关工夫论的完整光谱。

三、“耳聪目明”观念的当代美育价值

通过上文的分析,我们将“耳聪目明”总结为一种生理和谐与精神和谐相统一的状态,此种状态不

① 王守仁:《传习录》,《王阳明全集》上册,中央编译出版社 2014 年版,第 103 页。
② 王守仁:《答南元善》,《王阳明全集》上册,第 194 页。
③ 耿宁:《论王阳明“良知”概念的演变及其双义性》,《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,倪梁康等译,商务印书馆 2012 年版,第 182 页。
④ 张载:《经学理窟》,章锡琛点校:《张载集》,中华书局 1978 年版,第 284 页。
⑤ 程颢、程颐:《河南程氏外书》,《二程集》第 2 册,中华书局 1981 年版,第 415 页。

仅仅体现于耳目两种感官自身,亦是整副身心的表征。其不仅可以通过外在的礼乐来实现,亦可通过内在精神力量的发挥来达成。在以移动短视频为代表的新视听媒介日益发展的今天,耳目两种感官的存在状况已发生了深刻的变革,这也构成了我们发掘传统儒家“耳聪目明”观念的当代问题意识。道格拉斯·凯尔纳曾以“媒体奇观”来形容现代传媒的影像特征,而在移动短视频领域,奇观化表现出更为偏激的趋势。由于时间按秒来计算,所以移动短视频更加诉诸直接的感官刺激,致力于在最短时间内抓住浏览者的眼球。与此同时,“流量为王”的行业规则又驱使着视频制作者不断对奇观化内容进行挖掘,从而导致了一味寻求新鲜、刺激的感官体验的恶性循环。由于移动短视频的奇观化并非电影、电视工业的技术奇观,更多的是以视频发布者的自我身体为载体,从而导致其与日常伦理的关系更加扑朔迷离。移动短视频软件的操作设计有着易于让人沉迷的特性,人们只要打开软件、滑动手指便可以获得无穷的感官刺激。且由于大数据的存在,人们在移动终端所获得的视频均经过了计算机算法的筛选。算法根据用户的年龄、性别、地域对视频进行定向投放,并不断地根据用户的喜好进行调整与驯化。最终,用户所接收到的视频均是其乐于接受的,从而深陷于桑斯坦所谓的“信息茧房”。由于移动短视频的声画一体性,所以伴随着视觉的膨胀,我们的听觉也陷入无尽的嘈杂之中。凯瑟琳·海尔斯曾提出深度注意力(deep attention)和超级(或过度)注意力(hyper attention)的概念。前者长时间集中于单一目标,忽视外界刺激,在聚焦时间方面表现出高度的耐力。后者则是在多个任务间不停跳转,偏好多重信息流动,追求强刺激,对单调的忍耐性极低。① 在移动短视频的领域,超级注意力完全而彻底地取代了深度注意力,人们不停地滑动手指,在一个视频上停留的时间数以秒计。异己的“他者”和“深度注意力”的消失最终导致了生存的平面化、同质化和肤浅化,个性灵魂和深度思考成为稀缺的品质。

沃尔夫冈·韦尔施曾如此定义“审美”:“唯有两种因素并举——有感知的因素也有升华的因素——方构成指涉感性之‘审美’一词的语义群的完整语义。”②移动短视频所激发和满足的视听欲望并非审美,它因为升华因素的缺失而流入无意义的感性宣泄。与审美的完整语义相应的是,美育的目的并非“普通的感性”,“而是一种更高的、经过分辨的、特殊培育过的感性态度”。③ 传统儒家所主张的“耳聪目明”正是如此。通过主体对视听欲望的控制与调治,耳目之官脱离了为感性所挟持的原始状态,而具备了感性与理性、内容与形式的统一。也正是因此,“耳聪目明”具有跨越时代的美育意义。前文已经论到,“耳聪目明”之达成可分为外发与内发两种路径。首先就外发而言,礼乐教化之礼是对个体身体的规划与改造,改造的核心在于使身体摆脱为感性欲求所控制的自然状态,实现从自然状态向人文状态的飞升,从而具备了审美的完整基质。而礼乐教化之乐作为诗歌、音乐、舞蹈三者的统一,可谓与今天的美育概念直接接轨。《乐记》曾道:“凡音者,生人心者也。情动于中,故形于声。声成文,谓之音。”音乐虽然起于强烈的感性刺激和情感波动,但仅仅有此并不足以形成音乐,同时还需要形式的和谐,即《乐记》所谓的“声成文”。“五色成文而不乱,八风从律而不奸”,正如前文所分析的,乐之“和”不仅体现于听觉因素,同时也体现于视觉因素。而也正是此种具备和谐之特征的乐,引发了欣赏者“本己身体”的和谐。二程曾道:“文章物采以养其目,声音以养其耳,舞蹈以养其血脉。”④此处的“文章物采”“声音”和“舞蹈”,均具有形式上的和谐与情感上的中正之意。其中的“养”可谓与荀子的“礼者,养也”之“养”同义,其不仅仅是对耳目之欲的长养和满足,更是一种导向生理健康与道德完善的养护。“文章物采”作用于视觉,“声音”作用于听觉,而“舞蹈”亦通过血脉而间接影响着视听二觉。这启示着我们在欣赏对象的选择中以感性与理性、内容与形式的统一为标准,而不应该沉迷于感性的单向度刺激。

其次就内发而言,作为“耳聪目明”之工夫的“践形”可谓有意识地对身体及行为的形式化。宋儒喜

① 凯瑟琳·海尔斯:《过度注意力与深度注意力:认知模式的代沟》,杨建国译,《文化研究》第 19 辑,社会科学文献出版社 2014 年版,第 4 页。

② 沃尔夫冈·韦尔施:《重构美学》,陆扬、张岩冰译,上海译文出版社 2002 年版,第 18 页。

③ 沃尔夫冈·韦尔施:《重构美学》,第 18 页。

④ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》,《二程集》第 1 册,第 21 页。

谈圣人气象,气象用陈来先生的话讲,正是“某种精神境界在容貌词气等方面的外在表现”①,也即精神化身体所呈现出的感性外观。在宋明理学的典籍中,我们可以发现大量由“践形”所带来的身体外观的风格化案例。《近思录·圣贤气象》载《明道先生行状》:“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。”②黄榦描述朱子行状:“其行舒而恭,其坐端而直。其闲居也,未明而起,深衣幅巾方履,拜于家庙以及先圣。退坐书室,几案必正,书籍器用必整。其饮食也,羹食行列有定位,匕箸举措有定所。”③经过长年累月由内而外的修养,主体的行为方式与身体外观得以形式化与风格化,从而使周身散发出一种“气氛”。“耳聪目明”作为“践形”的一种,可谓形式化身体在耳目两种感官的集中显现。在社会状况和时代主题均已发生剧烈变革的今天,与“耳聪目明”相关的“主敬”和“致良知”工夫论已经难以被付诸实践。因此相比于严格的工夫论程式,其更多的是起到引导和规范的作用,引导我们运用自身内在的情感和意志能力来规范耳目,赋予其以理性与形式,使之不落入欲望恣肆的漩涡之中。而从更具美育意味的角度来说,主体的审美素养和人文素养必然表现于耳目对外物的感知习惯,正如杜卫先生所说:“审美素养是个体在审美经验基础上积累起来的审美素质涵养。”④个体在长久的审美经验的基础上,形成了自身的审美品味,同时也使审美感官得到驯化。一个习惯了感性与理性相和谐的艺术作品的个体,必然不会为单向度的感性刺激所攫取。就此而言,内在精神的扩充也就不再具有强制的意味,而是审美品味于外在感官的自然显发。

传统儒家的“耳聪目明”观念在当今虽然失去了付诸实践的社会土壤,但它作为一种启发和引领依然具有重要的意义。它启发我们对耳目两种感官的关切,引领我们走向感性与理性相和谐的生存状态。晚期福柯曾对西方古典文化中的自我关切传统进行考察,并将转变自我的修身策略和实践活动称为“劳作”,那是“自身对自身的一种劳作,一种自身对自身的设置,一种自身对自身的渐进性的改变”⑤。这种自我关切的传统在中国古典文化中亦是大量存在的,“耳聪目明”正是其中的一种形式,与之相关的“劳作”又可分为外发与内发两种维度。这启示着我们既要重视审美客体在内容与形式、感性与理性方面的和谐,亦需要充分发挥自身的主动性对耳目两种感官进行调节。与此同时,对于审美客体的欣赏在不断地塑造着主体的审美趣味与感知习惯。因此,外发维度的积累必然会影响内在的精神向度,而内在的审美趣味又影响着欣赏对象的判断与取舍。外发与内发、耳目与世界处于互相生成、互相建构的过程之中。正是通过绵延的、反复的互动,一个完善的感性自我得以绽出与呈现。

(责任编辑:若峦)

① 陈来:《朱子哲学研究》,生活·读书·新知三联书店 2010 年版,第 62 页。
② 程水龙撰:《〈近思录〉集校集注集评》下册,上海古籍出版社 2012 年版,第 1068 页。
③ 黄榦:《勉斋集朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》,《朱子全书 修订本》第 27 册,第 561 页。
④ 杜卫:《论审美素养及其培养》,《教育研究》2014 年第 11 期。
⑤ 米歇尔·福柯:《主体解释学》,佘碧平译,上海人民出版社 2005 年版,第 17 页。