

儒家美学“仁”范畴之存在论意义^{*①}

李天道

(四川师范大学 文学院 四川 成都 610066)

摘要: 在儒家美学看来,“仁”乃是“人”原初的本性,为“人”之纯真本性的一种呈现,“人”必须去蔽存真,敞亮仁心仁性,仁其所仁,以成己成人。“成己”,即自身心身圆融,“成人”,即通过“成己”,澄明原初本真心性,以达成自我与他者的和谐,进而与天地参,生生不息,化化不已。“仁”审美域的达成为“人”原初心性的呈现,是“人”所具有的本真品质的自明,与“人”自身的选择相关。“仁”作为“人”的本性,通过选择,于“求仁”、“为仁”的去蔽中呈现出来,则体现为一种仁爱精神,“仁者爱人”,“仁者”既仁爱自身,更仁爱他人,仁爱社会,仁爱自然。儒家美学所谓的“求仁”、“安仁”,就是主张使仁爱精神推及自然、社会,通过此,在“人”与自然、社会之间确立一种相依相成、相亲相爱的融熙关系,以促进上下与天地同流,人与天地合其德。

关键词: 仁;求仁;得仁;与天地同流;与天地合其德

中图分类号: B83-09.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-5973(2016)01-0096-16

国际数字对象唯一标识符(DOI): 10.16456/j.cnki.1001-5973.2016.01.010

儒家美学具有多种层面上的意义,从其“仁”范畴中就可以发现。就人文生态美学看,“仁”审美范畴极为注重“人”的社会生态群体美学意义,认为“仁”既为“人”的原初本性,为“人”的本真性的一种呈现,又为一种最高审美域,强调“人”应该复归“仁”之本心本性,仁其所仁,敞亮仁心仁性,以成己成人。“成己”,即自身心身圆融,“成人”,即通过“成己”,澄明本心本性之“仁”,以达成自我与他者、社会、自然的和熙融洽之审美域,进而于此审美域中赞天地之化育,与天地参,同万物交相化合,生生不息,化化不已。因此,孔子说“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《八佾》)又说“不仁者不可以久处约,不可以长处乐。仁者安仁,知者利仁。”^②(《里仁》)这里的“仁”,就是一种审美域,是“人”所具有的本真品质。“仁”作为“人”的本性,于去蔽中呈现出来,则体现为“爱

人”通过自身本真之仁心仁性的敞亮,以达成人与社会、人与自然的融通一体。所谓“求仁”、“为仁”、“安仁”、“利仁”,就是推崇“仁心”、“仁性”的澄明,主张使之推及自然、社会,通过“为仁”,在“人”与自然、社会之间确立一种相依相成、相亲相爱的关系,以促进人道与人文合一,上下与天地同流,人与万物合其德。由此,“人”显然应该努力去蔽,放弃算计、盘剥、防范他人的世俗价值观,转而“为仁”,追求与他人、社会的同生共荣、融熙和睦,建构“安仁”“利仁”的审美价值观。使人与自身、与他人、人与社会的关系回归到真正的美学意义和审美价值观上来。

应该说,儒家美学所倡导的“仁”并不忽视个人的审美价值。就现今存在论美学意义而言,“仁”审美范畴还体现出一种对个体自由域的追求,强调“为仁由己”、“求仁得仁”,认为

* 收稿日期:2015-12-25

作者简介:李天道(1951—),四川彭州人,四川师范大学文学院教授,博士,博士生导师。

①基金项目:本文为国家社科规划基金项目“中国古代环境美学思想专题研究”(13AZD029)的阶段性成果。

②朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

“仁”具有自明性,“仁”审美域的达成为“人”自身,全凭自然,不凭借任何外力,为“人”“仁心”“仁性”的自明,“莫之为而为”,“莫之致而至”纯然天然。由此可见,儒家美学所推崇的“仁”审美域既具有“人”的社会生态群体美学意义,又体现出一种个体审美价值观,体现出个体于“求仁”、“为仁”、“利仁”、“安仁”中的心灵的净化和升华,是个体生命的自由,是仁其所仁,自其所自。

在儒家美学看来,“仁”审美域达成之中的自由是通过自我心性的修养、提升,与行为的努力来达成的。个体的人必须经过长期修养,才能于“求仁”与“为仁”中超越日常生活与世俗杂念的羁绊,克服和控制受外在影响而生成的情欲,回归到真我,即还原到人的本心、本性,也即原初的“仁”,使自身自然而然的仁心仁性的流溢,照亮外部世界,融通自我与他人、人与社会、人与自然以及感性和理性、精神和形体、潜意识与意识、本我与自我、超我、真我的关系,体验生命的存在意义,并从中感受自我、呈现自我与实现自我,达成审美自由。可见,“仁”是儒家美学的基元范畴,同时也是其核心和出发点。正是就这种意义看,儒家美学“仁”范畴的存在论意义层呈现出一种纯粹审美的意蕴。

一

东汉时期的文字学家许慎在《说文解字》中解释“仁”字“仁,亲也,从人二。”清代段玉裁进一步解释“亲者,密至也。从人二,相人耦也。人耦,犹言尔我亲密之词。独则无偶,偶则相亲,故其字从人二。”^①这就是说,“仁”的原初义为“相人耦”,所谓“人耦”,意为人相敬、相亲。《仪礼·大射》云“揖以耦左还,上射於

左。”郑玄注云“以,犹与也。言以者,耦之事成于此,意相人耦也。”贾公彦疏云“谓成于此,拾取矢,以其取矢后一番了更无事,故云成于此,人意相存耦也。”即“人耦”的意思为形容人与人之间的相亲相爱、相互尊重,尊敬他人,互致敬意,尤其突出在人自身对他人的亲密与敬重态度。“相人耦”之“相”,即相互。“相人耦”,双方皆以对方为重而互相礼敬,其中体现出一种人文精神。“仁”的原初义即人与人之间应该相互平等,相互敬重,相亲相敬,相惜相爱,尊重生命。由此,不难发现,“仁”字本身就具有美学意义。正由于此,所以,就美学而言,“仁”应该属于儒家美学的核心审美形态,其所指涉要义,为儒家美学的根本精神。在儒家美学看来,“仁”为“人”,为“人”之原初本真属性。《礼记·礼运》云“仁者,义之本也。”^②《孟子·离娄上》云“仁,人之安宅也;义,人之正路也。”^③可知,“仁”是最高的审美意域,是其审美要旨。即如庄子所言,儒家思想“要在仁义”^④(《天道》)。又如孟子所指出的“居仁由义,大人之事备矣。”^⑤(《尽心上》)《吕氏春秋·不二篇》也认为“孔子贵仁。”^⑥孔子认为,“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者人也”^⑦(《中庸》)。“仁”就是人,是人的本心、本性。对此,孟子解释说“仁也者,人也。合而言之,道也。”^⑧(《尽心下》)这种对“仁”的解释与《中庸》是一致的。

就原初语义看,“仁”的本意就是人。《纬书·春秋元命苞》云“仁者,情志好生爱人,故其为人以人,其立字二人为仁。”^⑨对此,宋代的学者戴侗在《六书故》中解释“先人曰:吾闻诸尤叔晦:古文有因而重之以见义者:因子而二之

①段玉裁《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年。

②杨天宇《礼记译注》,上海:上海古籍出版社,1997年。

③赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

④郭庆藩《庄子集释》,北京:中华书局,1982年。

⑤赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

⑥陈奇猷《吕氏春秋新校释》,上海:上海古籍出版社,2002年。

⑦朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。

⑧赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

⑨安居香山、中村璋八编《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年。

为孙,是也;因大而二之为夫,是也;因人而二之为仁,是也。孔子曰“仁者,人也。”人其人之谓仁。”清人徐灏《说文解字注笺》云“《中庸》曰‘仁者,人也。’《孟子》曰‘仁也者,人也。’《荀子·君子》篇曰‘仁者,仁此者也。’谓仁即为人之道也。人能尽为人之道,斯谓之仁,故因而重之以见义。二有偶义,故引申之有相亲之义。郑康成氏所谓相人耦,是也。扩而充之则曰博爱之谓仁。千心为仁,即取博爱之意。”^①清代朱骏声《说文通训定声》解释说“仁者,情志好生爱人,故立字二人为仁。”^②也认为“仁”是人的本心本性,是人的天性。近代学者章太炎在《检语》中也指出,“人”与“仁”,“古只一字”,“古之言人、仁”,“同旨”,“仁即‘人’字”,字义通贯。“人则为仁”,仁属于人,人之生则可以为人。“仁”为“人”的性体、本真。“仁”就是可亲近性,为“人”可爱、可敬、可依靠及忠诚、敦厚的品格。“人”的本心本性实际上就是“仁”。“仁”发自于内,呈现于外则为“义”。

人的本心、本性、天性是“仁”。并且,“仁即为人之道”,即人的本性本心就是与人“相亲”与人“博爱”,“好生爱人”,因此,“仁”的核心要义就是“仁”以待人、“宽”以处事、“厚”以接物,“诚”以为人,进而,以这种仁爱、宽厚之心看视天地万物,善待天地万物,视天地万物莫非己也,与之对话和交通、交流、交融,一体融通,以达成本真的审美生存。换言之,“仁”就是“人”的一种审美的本真生存态势。即如《论语·颜渊》所记载的,在孔子看来,“仁”就是“爱人”。孟子也认为“君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。”《离娄下》又认为“爱人不亲,反其仁。”^③(《离娄上》)孔子强调“仁者爱人”,认为“为仁由己”,“求仁得仁”。这就是说,所谓“爱人”,乃是“人”“仁心”、“仁性”的一种澄明,自我本性的自明,是

一种自我肯定、自我张扬,同时也是一种自我尊重,是将“己”之“仁”“施于人”。“为仁”、“求仁”、“爱人”,是由自身推及他人,进而推及天地万物。“求仁”、“为仁”、“得仁”,其“仁”的发出在“己”,是自身“欲仁”,是将自身内在的仁爱之光亮呈现出来,以照亮他人,照亮世界。“仁”是从自我到家庭、社会、天下,赞美天地之化育,与天地参,以达成万物与我一体交融的审美域。因此,孔子认为人格的完善过程是“志于道,据于德,依于仁,游于艺”^④(《述而》)。所谓“为仁由己”之“己”,应该是真己,本我。孔子云“为仁由己,而由人乎哉?”(《颜渊》)又云“我欲仁,斯仁至矣。”(《述而》)又云:“仁以为己任,不亦重乎?”(《泰伯》)^⑤“仁以为己任”之所谓“己”,与“由己”之“己”同,为本真之个体。“为仁由己”、“仁以为己任”,涉及到“人”与自身的关系问题。在儒家美学看来,“仁”审美域的达成完全决定于“人”自身,是“人”自身本心本性的澄明。所谓“己所不欲,勿施于人”。“欲”与“不欲”都是由“己”出发,以“己”之所好,推及人之所好;以己之所恶,推及人之所恶。推己及人,以己度人,将心比心,仁以待人,就是“仁道”,也即为仁之道。正由于此,所以孔子指出“克己复礼为仁”,强调作为个体,“人”应该敞亮原初之仁心仁性,身体力行,不断去蔽。“己”是本真之自身,是个体内在的感性生命,“礼”的实质是人与人之间的相互理解,相互尊重,是个体获得真正生命,获得审美价值旨趣所在,也就是“人”达成“仁”审美域的唯一途径。基于此,可以说,“为仁由己”、“仁以为己任”,也就是仁其所仁,然其所然,如其所如,自其所自,己其所己,仁以待人,自己所发,由乎己心,为一种自觉意愿,是自在的“仁”,在如其所是自然敞亮,是“人”自身如其所是的自我完善与自我实现。真正的“为

①许慎《说文解字》,徐铉校订本,北京:中华书局,1979年。

②[清]朱骏声《说文通训定声》,武汉:武汉古籍出版社,1983年。

③赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

④朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

⑤朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

仁”、“求仁”,就是“人”自身存在的自为呈现,不需要任何外力,是“我欲仁”,如同真正的学问就是学“人”之为人一样。是解决“人”自我的意识、思想、情感、行为是否符合“人”自身意愿的问题,而不是出自其他的意图。“为仁”“由己”,自身“求仁”,从而“得仁”。“由己”,以“仁”为“己任”,即以达成“仁”审美域为“己任”,与孔子所主张的“为己”之学是一以贯之、一脉相承的。

就美学意义看,“仁”具有经验性与非经验性、自明性。从经验性意义看,由人本心本性而外在外推的“仁”心“仁”性,仁民爱物,无有穷尽。在仁民爱物的自身经验中,我是心灵和心灵的自我。这种自我属于被经验到的身体。而从非经验性、自明性看,“仁”是人的本心本性,为人的真我,是真正自身给予的、自明的。作为人的本心本性、人的真我,真正自身给予的、内在自明的“仁”,则为真诚的“仁”心。这种“仁”心是无限的,不止不息,即如王阳明所指出的“仁是造化生生不息之理,虽弥漫周遍,无处不是,然其流行发生,亦只有个渐。……惟其渐,所以便有个发端处。……譬之木,其始抽芽,便是木之生意发端处。抽芽然后发干,发干然后生枝、生叶,然后是生生不息。若无芽,何以有干有枝叶?能抽芽,必是下面有个根在。有根方生,无根便死。无根何从抽芽?父子兄弟之爱,便是人心生意发端处,如木之抽芽。自此而仁民,而爱物,便是发干生枝生叶。……孝弟为仁之本,却是仁理从里面发生出来。”^①“仁之本”是从“人心”“里面发生出来”,为人最初的东西和自身包含一切存在与真理之起源的东西,也即纯粹自我,真我。因此,“仁”心“仁”性的“发端”与发明首先应该是内在的、自明的,有如树之有根,然后“抽芽然后发干,发干然后生枝、生叶,然后是生生不息”。此即所谓“有根方生,无根便死”。“仁”发端自明于人之自我,原于“己”。孔子说“夫仁者,己欲立而立

人,己欲达而达人。”^②(《雍也》)这里就强调指出,“仁”是源自自我的,从自我出发。要“立人”,要仁民爱物,首先要“己”之“欲立”,要“达人”,“为仁”,也首先要“己”“欲达”。并且,己所不欲,不可施于人,可见“己”即自我是“仁”的生成点。显然,在孔子,实际上就是要求“为仁”要立足于自我的本心本性。因为只有自身所“欲”或“不欲”的东西符合一定的审美诉求,由此而推行开来的“立人”“达人”也才可能有“仁”的意义。如果连自身都不具有“仁”心“仁”性,也就谈不上“立人”“达人”了。因此,“仁”必须发端于自我。同时,孔子又不把个人看作是孤立的个人,而是把他看作是处在各种社会关系中的个人。仁就是要处理好个人与他人、个人与社会的关系,因此孔子又强调“立己”“达己”的同时要“立人”“达人”。

作为真我、真正自身给予的“仁”,“仁”立足于自我,但最终不在于自我。如果只看重自我的立达而不去“立人”“达人”,这就根本不能称之为“仁”,因为“仁”的生动呈现在于“为人”而非“自为”。可见,虽然孔子之“仁”强调在“己”,但更强调在“他”,讲推己及人。“立人”、“达人”之所谓“人”,应该是“他人”。这就是说,“仁”审美域的达成,以自我之本心本性为“仁”的生长点,其境域的达成则在“他人”。这种以自我本心本性为生长点的“仁”审美域达成美学思想由于有一种既“在己”又“在人”,既自明又敞开、照亮“他者”,既非经验性又经验性,既内在又外在,因此其本质上就决定了“仁”的自明性与为他性一如,“在己性”与“在人性”合一、在内性与在外性一体。换言之,“仁”具有“人”与“我”的一体性,“己”与“非己”的一体性,不能简单地把“仁”审美域的这种“立”与“达”限于自我本身。同时,由于有了这一自我的生长点,儒家“仁”美学思想又体现了“仁”审美域达成自我的需求,与自我密切相连。据《论语·宪问》记载,孔子尤其注重

^①王阳明著,吴光等编校《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年。

^②朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

“修己”强调“人”自身的修养问题,多次提到“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”^①等说法,主张通过“修己”,即完善自身因心性而起的精神情操,提升素养,加强自律,增强敬畏之心,以安抚、善待、仁爱他人,宽待、厚待民众。应该说,“修己”意识中就体现了孔子“为仁”这种立足于自我又指向他人的审美特性。

正是从“为仁”“由己”、“为己”思想出发,儒家美学主张,“人”应该发明本心,通过自明,把自己本心本性之“仁”呈现于外,致使自身所思、所想付诸于行,以自身所行、所做,言传身教,带动他人,帮助他人,使之所想、所思、所做符合“仁”的规范;修己惠人,笃行致远。自己所不想做,不情愿接受的,就不要妄施于人。在人与人之间,儒家美学主张宽厚,推崇“忠恕之道”。与人相处,应该诚恳,以仁爱精神维系相互关系。当人自身与他人之间有了冲突时,应该“克己”克制自己,甚而“舍己”,以仁义之心待人。“为仁”,必须“克己”,恪守本心本性。“人”之天性为“仁”,作为个体,“人”必须通过自身心性的复归,复原原初心性。即如孔子所指出的,“仁者”的“仁之方”,是“推己及人”,以“仁”之心性,由“己”“欲立”、“欲达”,去“立人”、“达人”。“仁”既为原初纯粹之域,又为最高的人生审美域,故而,“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”^②(《卫灵公》)。为了“成仁”,即达成“仁”审美域,可以付出生命,即便丧失了自己的生命,也在所不惜。

同时,后天的审美实践,可以增进“仁”的心性,所以儒家美学推重“博学而笃志,切问而近思”,认为“仁”就存在于“博学”、“笃志”、“切问”、“近思”等“礼乐”审美修习过程中。在《礼记·儒行》中,孔子专门论述“仁”审美域

达成与“礼乐”教化的关系:“温良者,仁之本也;敬慎者,仁之地也;宽裕者,仁之作也;孙(逊)接者,仁之能也;礼节者,仁之貌也;容貌者,仁之文也;歌乐者,仁之和也;分散者,仁之施也。”^③他认为“仁”的审美态势是“礼乐”教化的根本,“礼乐”是“仁”审美态势的表现。对此,近代学者谢无量说得好:“通观孔子平日所言及所定五经中所有诸德,殆无不在仁中。曰诚、曰敬、曰恕……皆体仁中所包之德也。故仁者众德之统,万善之源;凡修齐治平之道,莫非仁用,而仁义礼智信五常,尤儒家为教之要领。”^④这里就表明孔子所谓的“仁”涉及的人生境域非常宽泛,包括人生审美态势,或谓诗意生存的问题,但“爱人”,即以仁爱之心待人,则是其美学意义的核心。在墨子看来,所谓“仁”,乃是“天德”,因为其“上利乎天,中利乎鬼,下利乎人”^⑤(《天志》),可以说是一种至善与至美,一种圆融和熙之美。庄子也认为“仁”乃是“大道”中的核心^⑥(《天道》),为宇宙天地间的“大美”。

从纯粹原初心性层面看,“仁”为“人”天命之性,自然天真,“为仁”、“求仁”的审美活动排除人工的雕琢和外在的强制束缚,自发自成,纯真完美,为“人”本真性命之情的一种呈现。仁者爱人,“仁”审美域的达成以对人的尊重和具备同情心作为“仁”之核心标准,其要义与发生点在“克己”、“舍己”,必须通过对自己的克制和本心本性的自明。“为仁”、“求仁”应不断地以“仁者爱人”为基本前提,向“利仁”、“安仁”方向流转,所谓“我欲仁,斯仁矣”,“君子坦荡荡,小人常戚戚”^⑦(《述而》)。“仁者”,心胸广阔,心性纯正,仁爱坦诚,亲亲尊贤。所谓“亲亲”仁也,“尊贤”,义也;本“亲亲”之仁,“老

①朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

②赵岐注,孙爽疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

③杨天宇《礼记译注》,上海:上海古籍出版社,1997年。

④谢无量《中国哲学史》(第5卷),上海:上海中华书局,1916年,第18页。

⑤吴毓江《墨子校注》,北京:中华书局,1993年。

⑥陈鼓应《庄子今注今译》,北京:中华书局,2009年。

⑦朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”^①(《梁惠王上》),乃“人”、“仁心”、“仁性”的自然呈现,绝无外在强加之意。儒家美学重“仁”,突出在“仁心”、“仁性”的自明,强调“仁”审美域达成的流程是如其所仁,如其所自。“求仁得仁”,“仁”审美域与其达成流是一体的、一致的,“求仁”与“得仁”相互结合,混而为一。这正是“为仁”、“安仁”,为“仁心”、“仁性”的澄明与自明,原本“自然”的道理之所在;显然,不借外力,不假外求的“仁”,在这里已经上升到美学层面,为一种宏观之“仁”,生命之“仁”,自然之“仁”,更是宇宙之“仁”。正由于“仁”境界的达成由“人”自身“仁心”、“仁性”的自明,为本然、自然,与宇宙间万事万物一样,尽皆属性自然,“人”“天”一致,“性”之皆然,由来有自,悠然本然,相互沟通,从而致使“仁”审美域达成中呈现出一种“人”与社会、“人”与自然,“人”与天地间的圆融合一态势。也正是基于此,孟子才在对“仁”审美域的推崇中,将“天道”与“人道”、“天性”与“人”之本心本性融合起来,指出“尽其心者,知其性也。知其性,则天知也。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”^②(《尽心上》)“仁”为“人”的本真心性,自然天然,如其所生,如其所然,所以说,“生生为仁”、“亲亲即仁”。

从此出发,当代学者唐力权把“仁”分为三个层面,即“仁”、“类性之仁”与“道德之仁”。在他看来,所谓“仁”,即“仁”的第一种层面,应该是一种呈现态势,为“无执的感通与开放的仁爱精神至于充极状态”,也就是儒家学者所谓的“仁者与天地万物为一体”之“仁”,处于这种境界,即“对一切存有绝对无差等、绝对一视同仁”。他指出“正是在这个意义上,儒家把具有‘生生之德’的天视为‘仁’,也只有天作为‘道体’才具有蕴涵这一超越一切、肯定一切而

又成就一切的‘仁’的资格。”^③这里所谓的“对一切存有绝对无差等、绝对一视同仁”的“仁”审美域实质上也就是“天人一体”之域。由此不难发现,无论是作为“人”之本心本性的原初域之“仁”,还是“得仁”之“仁”审美域,其本身都是一种“天人一体”、与“天”认同的、自由的、圆融和熙之审美域。

所谓“仁”的第二层面,即“类性之仁”,则应该是“落实在人性之中的‘仁’,也就是仁在人的类性禀赋限制之下所具有的同体感通的力量。它不是一种无私的爱,而是私于个体、私于家庭、私于民族和私于全体‘人’的私仁”^④。这就是儒家的有差等的爱。“仁”在具体事物上呈现时并不是抽象的“博爱”、“兼爱”,而是有远近、厚薄、轻重、缓急、本末、内外等许多条理和区别的,也就是说,仁爱的播施,是由远及近,各如其分地逐步“推”开去的,而不是不分厚薄、平均地“盖”上去的。孟子讲“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,依据类性之仁的原则,仁爱之心的最初呈现,是惠及自己身边的亲人,并推演开来,惠及他人的亲人;通过仁爱自己的儿女,把这种仁爱之心推演出去,以仁爱他人的儿女,由己及人,成己成人,而不能反其道而行之,不然就不是真心实意、本真仁性的呈现,而是“不仁”之大者。孟子又说“亲亲而仁民,仁民而爱物”,“亲亲而仁民”是在人与人之间行仁的原则,“仁民而爱物”是在人与自然之间行仁的原则。也就是说,原则上讲,对“人”的仁爱应该在先,然后才是爱心的推演,才是对动植物的爱、对自然景物的爱,这种仁爱之心的呈现才是自然而然的,绝不可能反其道而行之。不过,“类性之仁”尽管是一种“私仁”,但是,由于“类性之仁”是“仁”之本心本性的呈现,落实于人性之中,所以,在这种“仁”的呈现流程中,仍然具有一种“无差等的爱”^⑤蕴藉其间,也正

①赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

②赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

③李翔海《生生和谐——重读孔子》,成都:四川人民出版社,1986年,第117页。

④李翔海《生生和谐——重读孔子》,成都:四川人民出版社,1986年,第117页。

⑤李翔海《生生和谐——重读孔子》,成都:四川人民出版社,1986年,第117页。

由于这样,“类性之仁”的“仁性关怀”才具有了内在的精神活力与生命之源。

“仁”的第三种层面,即所谓“道德之仁”,应该是“仁性”的道德化或社会理性化呈现,也就是“仁”通过“类性之仁”的中介作用在社会法制和伦理规范中进一步的落实。其表现状态,为儒家美学对“礼”的强调与推重。关于“道德之仁”的呈现态势,即是以“仁性”关怀为特性,以“礼”规范,用以维护社会生态伦理。在这种社会生态伦理链的建构中,以“仁”为出发点,经过“义”、“礼”、“智”、“信”,合称为“五常”,并成为儒家人文生态伦理学说的中心问题。《孟子·离娄上》说“仁之实,事亲是也,义之实,从兄是也,智之实,知斯二者弗去是也,礼之实,节文斯二者是也。”^①这里的“仁”,则为“道德之仁”。其中的“礼”是对“仁”、“义”协调。“礼”是维护社会生态伦理和谐有序的规范,其要义是对作为规范之“仁”的补充。在所谓“五常”中,“仁”与“礼”,都既是德性的呈现,也是一种规范。但就“五常”来看,不管是“礼”,还是“义”与“智”、“信”,其建构的基础都在于“仁”。“道德之仁”为社会生态伦理和熙有序发挥了重要的作用。《论语》一书,记载了不少孔子所提出的“仁”,其中有很多都属于社会生态伦理学方面的,为“道德之仁”。比如“仲弓问仁,子曰:‘……己所不欲,勿施于人。’”(《颜渊篇》)“司马牛问仁,子曰‘仁者,其言也讱。’”(《颜渊篇》)“子张问仁于孔子,孔子曰‘能行五者于天下,为仁矣。’‘请问之。’曰‘恭,宽,信,敏,惠。’”(《阳货篇》)^②孔子不愿意离开道德之仁而谈论类性之仁和仁。当然,我们不能认为《论语》中所有的“仁”都是在特殊场合中取义的“道德之仁”。

正由于“仁”的意义层面多,是儒家美学的核心范畴,所以孔子既认为“为仁由己”,以实现“仁”审美域为“己任”,认为“我欲仁,斯仁至

矣”,又指出,要真正达成“仁”境域是不容易的。他一直都重视“仁”、崇尚“仁”,绝对不会漫不经心地以“仁”称许一个人,而且也绝对不会以“仁”标榜自己。如果说,前一方面意义的“仁”可以看作“道德之仁”的话,那么后一意义上的“仁”如果也仅仅看作是“道德之仁”恐怕很难讲通。孔子所谓“仁者爱人”、“天下归仁”也可以作为一种“类性之仁”来理解。与此同时,孔子还以“仁”所表现出来的亲和感体悟“天道”,“天道”即“仁”的思想。“仁”是天道在人道中的体现。在郭简中,“天”是万物之源,具有至善、至高的特性:可以知物之几微,“几而知之,天也”(《五行》);又完善无瑕,“不说而足养者,地也;不期而遇者,天也”(《忠信之道》)^③。郭简认为“天生百物,人为贵”(《语丛三》),人虽是天之所生,但却是天地之间尊贵者。“仁”是人道的呈现,通过“仁”的呈现使人成其为符合人道的人,成为天地间尊贵者。的确,孔子主要是立足于“仁”即人之本心本性的构成论思想,并由此彰显出“类性之仁”与“仁”,但在他所揭示的“仁”的概念所富含的深层意义中,不难看出孔子的“仁”境域中泛爱生生、大化同流的鲜活信息。因此,在儒家美学中,“仁”应该是以对人的关怀为起点,最终要达于与天认同。

当然,儒家美学之“仁”范畴的真正确立,应该是孟子。孟子正式提出“天人合一”的审美意识,并将其应用到“仁”范畴的研究之中,推崇“尽心”、“知性”,以“知天”、“事天”。所谓“知天”、“事天”之“天”,也就是“人”之原初本真之心性,即“仁心”、“仁性”。孟子云“莫之为而为者,天也;莫之致而致者,命也。”^④(《万章上》)这里所谓的“天”,就是自然而然,就是“莫之为而为者”。“为”的生成来自事物本身,是事物、事件的一种自性使然,为自我发

①赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

②朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

③《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年。

④赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

动,而并非外力所致。“莫”即没有外在的发动者、动作者。“为”与“致”只是纯粹自然的过程,也非外力所为。纯然自然,所以孟子称之为“天”。“仁”为“人”之本心本性,天然、自然。“求仁得仁”,“仁”审美域的达成是“莫之致而至者”。发明“人”内在固有仁爱之心,这是自然纯然。“仁民爱物”的行为,生成于原初本真之仁心仁性,因而,儒家美学主张在“仁”审美域达成中必须反省内察,通过去蔽,澄明本然之仁心仁性,发明仁心善端。所以说,尽心尽性,乃是“莫之为而为”,为天然自明,也就是发之自然,由其本然。需要强调的是,所谓“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(《万章上》)中的“天”与“命”,其意应该都是自然。孔子云“天生德于予,桓魋其如予何”(《述而》)“人”的仁德之心乃本然就有,天生天然的。孟子也认为,“人”的本心本性就是“仁”,“仁”为“人”之本性、天性,是天然的,本然自然的,因此,就原初本性看,“天性”即“人性”,“天道”“人性”是合一的。本心即仁心,本真心性又称“仁义之心”。“人性”即“仁心”、“仁性”,在孟子,又被称之为“天爵”或“天之所与”“人”的“大体”,因此,“心”、“性”、“天”实质上是同一的。因此,孟子认为,“人”能确切地体悟到自己的原初心性,以心换心,将己心比天心,就能确切地感悟“天性”。培育“人”自身的心性,发明自身的“仁心”、“仁性”,就是侍奉“天”。所以,在孟子看来,“天”与“人”之间是相互参合、相通相融、相互赞许、圆融和熙的。“仁”为“天”之性,也为“人”之性,是“天性”与“人性”、“天道”与“人道”的生动呈现。人性乃“天之所与”,“天道”自然,“人道”也自然,是自其所自,然其所然。所以,无论是万有大千,还是“人”,都以“仁”为本。“生生之道”为“仁”,“仁爱”万物,“仁”生万物,万物生生的基础是“仁”。这样,从孟子开始,“仁”在儒家美学里就有了审美范畴的意义。老子说“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^①但在道家

美学,作为审美纯粹构成域的“天人合一”与儒家美学推崇的“天人合一”有明显的差异。儒家美学所主张的“与天认同”,其认同态势为“仁”,而“仁”乃人之天性,具有“对一切存有绝对无差等、绝对一视同仁”之性,因此,有审美价值层面的意义;而就老庄的“天人合一”的“道”之域看,则更加近乎纯粹审美的意义,自然天然,本然纯然,此即所谓“道法自然”。

儒家美学以全德言仁,以爱言仁,以博爱之谓仁,“仁”既意为“仁爱仁德”,又意为“仁人”、“仁政”、“仁心仁术”,如所谓“求仁而得仁”,“人而不仁”,“仁者安仁”,“仁民爱物”,“凡爱众,而亲仁”,“殷有三仁焉”,“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”,“知者乐水,仁者乐山”,“仁者必有勇,勇者不必有仁”,“知者乐,仁者寿”,等等。在儒家美学,仁者以天地万物为一体。“仁”之域既是儒家美学泛爱生生的思想基础,更是达成“仁人”、“圣人”之域的原初境域,因此,“仁”之原初境域,才是本真意义上的圆美境域、诗意的境域。诚如方东美所指出的“这个世界绝不是一个干枯的世界,而是一切万物含生浩荡不竭,全体神光焕发,耀露不已,形成交光互网,流衍互润的‘大生机’世界,所以尽可洗涤一切污浊,提升一切低俗,使一切个体生命深契大化生命而浩然同流,共体至美。这实为哲学与诗境中最高的上胜意。”^②以“仁”为原初域,强调本心本性的自明,实际是对“人”自身的肯定,也是对万物自然、对生命存在的一种肯定。生命之间息息相通,通过“仁”审美域,以构成一个生生不已的整体。从中,不难发现儒家美学的人生审美价值意义。

二

儒家美学注重社会群体审美意识,对于“人”的关注是以人文生态关怀为旨趣,并由此而形成了以“仁”为核心的人文生态美学意义

^①朱谦之《老子校释》,北京:中华书局,2000年。

^②方东美《中国艺术的理想——中国文化论文集》,台湾幼狮文化事业出版公司,1980年,第1页。

层,主张“仁民而爱物”。孟子说“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”又说“君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”^①(《尽心上》)这里就从天人一体、物我一体的视域来看待自然万物,以致使自然万物融入“人”的生命存在,与“人”结成了一个意义结构的生命体,相互浸润。又如《周易》所指出的“大人者与天地合其德。”^②如是,“人”就该回归原初之本心本性,“尽心知性”将“仁爱之心”推及开去,以及于他人,及于万物,进而达成“知天”、“同天”域。应该说,“知天”、“同天”之域,就是儒家美学所推崇的“天人合一”、“天人一体”、和熙融通诗意栖居审美域。“天地”与“人”一体共生,“万物”与“人”原本为一。后来宋代的理学家张载则说“大其心则能体天下之物,圣人以闻见梏其心,其视天下无物非我。”^③程颢也认为“天人本无二。”^④王阳明说“心即天,言心则天地万物皆举之矣。”^⑤他们都认为“天人”原本“一体”,“人”与万物彼此生命相交相涉,相亲相和,“人心”与“天心”本一,“人”与宇宙自然,原本互融一体,自然万物以“人心”为其心,天地自然是“人心”与“万有”的融汇贯通、相与为一。“人”与自然本来息息相通、一体相融,由于日常“此在”遮蔽了原初心性。要通过去蔽,敞亮本真,达成这种生命域,“人”必须复归原初的“仁心”、“仁性”,保持“诚”、“仁”的生命本真存在态,去蔽存真,呈现本来面目。以“诚者”、“仁者”的原初态来对待自然万物,这样,万物自然不复再对我呈现为对象、客体。在“仁心”、“诚意”的润泽中,万物也如地以其本来面目向我开放,“人”与“物”生命相接,气息相通,还原为一个“天人合一”的诗意化生存态。

前面曾经讲到,儒家美学不愿离开“道德

之仁”来谈论“仁”的超越性,但“仁”的内在超越性又决定了其所必然蕴涵的纯粹美学价值。孔子说“不仁者不可以久处约,不可以长处乐。仁者安仁,知者利仁。”(《里仁》)又说:“唯仁者能好人,能恶人。”“苟志于仁矣,无恶也。”(《里仁》)又说“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。”“贫与贱,是人之恶也;不以其道得之,不去也。君子去仁,恶者成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”又说“我未见好仁者,恶不仁者。好仁者,无以尚之;恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。尽有之矣,我未见也。”(《里仁》)又说“人之过也,各于其党。观过,斯知仁矣。”(《里仁》)“巧言令色,鲜矣仁。”(《学而》)^⑥这之中提到“不仁者”、“仁者”、“知者”、“富者”、“贵者”、“贫者”、“贱者”、“好仁者”、“恶不仁者”,并且涉及其间的若干关系。应该说,关注人生是儒家美学的一个鲜明特点。儒家美学非常推崇个人与他人、个人与社会之间和谐融通,认为只有通过“安仁”、“利仁”、“志于仁”,以建构和熙融洽的生态伦理关系,才能从中凸显个人生命的意义与价值,强调“欲仁”、“求仁”、“为仁”对“人”生命存在意义的确认价值。尽管孔子认为人生的要义,“仁”的精髓首先呈现在“为己”、“由己”,其所强调的首先是个人本心本性的修为,但同时,孔子又认为人作为一种社会存在物,他的自我修为并不能脱离社会人文生态关系而独立进行。只有在社会人文生态关系的链条中按照“仁”的审美诉求不断提升自己,才能致使人生“乐莫大焉”,达成极高的审美境界。

在处理社会人文生态关系上,儒家的原则可以说是“忠恕之道”。忠恕之道包括了两个

①赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

②王弼等注,孔颖达正义《周易正义》,北京:中国致公出版社,2009年。

③朱熹《西铭论》,《张载集·附录》,北京:中华书局,1978年。

④程颢、程颐《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,1981年,第81页。

⑤王阳明著,吴光等编校《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第214页。

⑥朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

方面的内容,一是宽以待人,自己不乐意做的,不要强求他人去做。谋求自身生存的同时,也要帮助他人,希望别人善待自己,就更应该宽容、大度,善待他人,多作换位思考,与人为善、设身处地、将心比心,宽厚仁慈。二是成人之美。如人之心,想人所想,急人所急,同情他人,援助他人,善于理解体贴他人,关怀他人,乐于奉献,肯于沟通,敢于包容。“忠恕之道”在“仁”审美域的达成中具有重要作用。孔子曾标举自己,“吾道一以贯之”。据其弟子曾参所说,“夫子之道,忠恕而已矣”^①(《里仁》)。孔子推崇的“道”,就是“忠恕之道”。“仁”的实质就是“忠恕”。正是在这种意义上,孔子所谓的“己所不欲,勿施于人”与“己欲立而立人,己欲达而达人”审美意识的内核,就是宽以待人、诚以待人,也就是仁其所仁、生其所生、是其所是、存其所存,处处秉持仁爱之心去待人处事,仁民爱物。

而在处理人文生态关系中所秉持的仁爱之心应该是一种类性之仁,即有差等的爱,它要求在处理人际关系时,按照宗法和血缘的亲疏远近来依次推行仁。又由于类性之仁是以仁为最后根源和精神动源,它就要求在行仁时不能自私,而要将天性自然之仁心推广开去,推行于宇宙间的万事万物。因此,孟子主张“亲亲而仁民”,由“仁民”而“爱物”^②(《尽心上》)。所谓“亲亲”,即亲其所亲、亲以待人,不仅是亲爱自己的亲人,还要将其推及老幼、他人,要像对待亲人一样的友爱他人,将仁爱之心推至山川草木以及宇宙间的万千生命。

三

儒家美学“仁”范畴的核心意旨,就是天地一体,万物一体,天人一体,天道、地道、人道合一,相互依存、和谐融通、相互契合。这种万有、天人同生于太极,原初就一体并存、交互融合的诗性精神,源远流长,并成为中国古代美学思想

的核心要义。

“天人”并生、同生、共生,一“生”,“生”为“天地之大德”。这里所谓的“生”,应该是“生生不息”之意,即生其所生,自其所自,然其所然,遵循万物“生生不已”的生命流程,就是天地之大德。“生生之谓易”,让生者去生,让存者去存,方其所方,是其所是,尊重宇宙间自然万物对“生生”的审美诉求,正是这种审美诉求成就了天地间的“大德”。这种“大德”也就是“仁”。孟子曾经指出,“仁心”与“仁性”是“人”原初本性。如“恻隐之心”,即对受苦难之人的同情心,是人皆有之的;每一个人见到“孺子将入于井”的情景都会油然而生怵惕恻隐之心^③(《公孙丑》)。尽管作为一种内心感受,有时是深藏不露的,不是一定需要或能够表示出来,但其纯洁性与纯粹性则是毫无疑问的。后来明代心学家王阳明则特别援引孟子的“仁心”与“任性”说,指出看见“孺子”即将落入井中,怜悯与同情之心禁不住忽然而生,这种心理现象的呈现表明“人”自身本性中的“仁”与眼前发生的场景一体相融。相似的道理,听到鸟兽哀鸣,见其惊悚恐惧的样子,不忍之心油然而生,表现为“人”原初之“仁心”“仁性”与感知觉中的景象融为一体。这种推恩泽于民,进而推及到自然万物,以达成“一体之仁”审美域的“仁心”推广流,也就是“仁心”“仁性”澄明与敞亮的流程。“生生”为“仁”,“人”得“仁”于“天”,“人”就是“仁”。“仁心”“仁性”的澄明流,就是“人”以“仁心”“仁性”事“天地”,推“仁爱”之心及于万物,而“人”也在“推仁”流程中得到心灵的净化与升华,而万物自然则在“人”的“参赞化育”中沐浴到“仁”之光泽,是“人”的“成物”“成己”,是“天”与“人”的相互给与。原初于“仁”,复归于“仁”。在这一“推仁”流中,“人”超越了个体欲求,“推仁”于宇宙间万事万物。这也就是中国美学思想所推崇的“一

^①朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年。

^②赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

^③赵岐注,孙奭疏《孟子注疏》,四部备要本,北京:中华书局,1957年。

体之仁”。即使是一般之人,其原初心性中也存有“一体之仁”。而所谓“大人”,即德行高尚、志趣高远的人,就更是达成“以天地万物为一体”之域的“人”。“一体之仁”就是“与自然天地万物为一体”审美域,达成这种审美域的“人”则为“仁者”,“大人”就是“仁者”。推恩泽于人,于自然万物,是一种无有穷尽的、周流不息的“推仁”之流,而“一体之仁”则是其中所达成的一种审美域。“天”与“人”的存在都是自然而然的,物之在其自己,天地万物原本与“人”同出一源,一体相融,殊无区别。“推仁”流中凭借着人心的一点灵明或“良知”的去蔽,能够达成重返自然的本真生存态。就因为“万物一体”,所以,作为万物中有“一点灵明”的人,要“推仁”以及于四海,及于自然万物,进而去蔽还原到原初,回复“天人一体”活生生的有机整体生存态。

儒家美学思想主张亲亲、仁民、“推仁”、爱物。即如王阳明所说“仁是造化生生不息之理。”又说“大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物一也。”^①仁爱之性为天性,是天地生生之德的生动呈现。因此,在“人”与“物”的关系上,“人”必须尽己之性,以尽人之性、物之性,由此,以实现“天人一体”、“万物一体”的审美域。同时,儒家美学还主张“人”与自然之间应该持有“中和”的审美态度。“人”的生存与繁衍,文化的生成与发展,自始离不开自然。“天人一体”的推崇表达出“人”追求与自然的和熙相处,相依相成的诗性精神。儒家美学思想推崇“人”与自然万物之间应该坚守和熙融通、相互依存的审美态度和原则。在“人”与自然互利互助的关系方面,儒家美学主张取之以时,用之有节,要求持有“中和”的审美态度,要让“人”的行为与宇宙秩序保持一致,推崇顺天应时的自然诗性精神与敬天爱物的审美理念。

宇宙间包括“人”在内的万事万物都处于

变动之中,既相互联系、相辅相成,又相互对立、相反相成、互相转化、生长与共。正因为如此,天人一体,万物本同,所以,“人”应该仁爱万物,仁爱宇宙天地间的一切,因为“人”与自然万物是一体而生的,相依相成,相转相化。在这一根本问题上,儒道美学是一致的。道家美学认为,宇宙天地间包括“人”在内的自然万物皆由“道”所生成,因此,“天人一也”。儒家美学则认为“生生之为仁”,“仁”为天地万物的生命之本,为生命的活力之源。而所谓“仁”,就是生其所生,如其所如,然其所然,就是“浑然与物同体”的最高生命域、审美域。这一审美域的实现是由于人和人、人和物之间的同一性。这种同一性来源于“生生”,即所谓如其所生、如其所长、如其所是、如其所然。人和万物的生成都源自“生生之理”。这“生生之理”,并不是要生什么和生出个什么,而是“生”本身,也即“生生”,让生者生,让长者长,生其所生,是其所是。因此,儒家美学主张“仁民爱物”,认为“仁者爱人”、“为仁由己”、“求仁得仁”,提出“泛爱众而亲仁”、“节用而爱人”的美学思想。在人与自然万物的关系上,应该珍爱万物,视万物为一体。基于此,儒家美学主张关爱生命,要把自然与人看作是一个生命整体,敬畏自然,要有如赤子般的热爱、依恋自然,要求“钓而不纲,弋不射宿”^②。据说当年孔子钓鱼时,只用有一个鱼钩的钓竿钓鱼,而不用有许多鱼钩的大绳钓鱼。只射飞鸟,不射巢中歇宿的鸟。所谓“纲”,指的是将一根大绳子拉在河的两岸,绳子上挂着一一个个小钩子;这样一排,大大小小的鱼就都会上钩。“弋”则是用生丝做成、系于箭尾又细又韧的绳,箭发射出去后,用此绳将其收回,可连续用。据《史记·孔子世家》记载,孔子曾经说过“丘闻之也,刳胎杀夭则麒麟不至郊,竭泽涸渔则蛟龙不合阴阳,覆巢毁卵则凤凰不翔。何则?君子讳伤其类也。夫鸟兽之于

^①王阳明著,吴光等编校《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第80页。

^②朱熹《四书集注》,长沙:岳麓书社,1987年,第142页。

不义也尚知辟之,而况乎丘哉!”^①就是说,在孔子看来,剖腹取胎、竭泽而渔、覆巢毁卵等做法都是对自然的破坏,是对自然不仁不义的行为。由此,也不难看出儒家学者来自美学与自然生态美学的视域。应该说,这些地方所表达的美学思想,就是“人”应该尊重自然、敬畏自然,与自然和谐相处,反对“竭泽而渔”地向自然索取。后来,王阳明也认为,“仁者”应该“以天地万物为一体”^②。天地人原本是一个生命整体,不可分割,可以互相影响互相作用。孟子曾强调指出“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《尽心上》)对此,朱熹解释得特别好“物谓禽兽草木,爱谓取之有时用之有节。”^③由“爱人”而推仁爱之心于“物”,无论是“取”,还是“用”都要注意季节与时候。即如《尚书·大禹谟》所规定的“正德、利用、厚生惟和。”^④三个方面兼而有之。所谓“正德”,意指纯正的道德,即“大德”,也就是“天地一体”、“万物同化”之“仁”。《逸周书·大聚》云“万财既成,放此为人,此谓正德。”^⑤据《左传·襄公二十八年》记载,晏子曾经说“夫民生厚而用利,于是乎正德以幅之,使无黜嫚,谓之幅利。”^⑥(《襄公二十八年》)求利必须有一定的限度,要正德、利用、厚生三件事面面俱到,保持平稳中和的态势,即所谓的“幅利以俭,葆光以和”。天地以生其所生、生生不息为自然属性,天其所天、地其所地、物其所物、然其所然,这种不强制干预、泛爱生生之“心”的生动呈现就是“仁”。天人之间是相互作用、相互依存的,无论是“天”的春夏秋冬,还是“地”的金木水火,都与“人”的仁义礼智相合相应,并且这一切都通过“生”以会通融合,化化不已。当然,人与自然万物和谐,需要“人”去蔽澄明原初的仁心仁性,以爱物、利物、仁物、生物为“推仁”流,最终以达成“成物”审

美域。“乐生”、“厚生”,把天地生生大德作为处物之道与审美诉求,使万物各尽性命、各遂其生,并取之以时,用之有节。这从自然万物的生命特色和“人”是本真生存的需求来看,是符合儒家美学思想的审美诉求的,即维护“人”与自然的和熙融通关系,促使“人”对自然万物存有敬畏之心、温和之意以及感恩之情。在这种境域中,道德愉悦和审美愉悦达成了统一。

四

在儒家生态美学看来,天地人“三才”,惟有“人”最灵、最秀,因此,诗意的生存空间的构筑,必须加强“人”的“人格建构”,要求从“仁爱精神”和“生命情怀”等方面来强化“人”的仁心仁性,“安仁”、“守仁”,重视“人”的生命意识的张扬,只有珍爱“人”自身,保持旺盛的生命意识,仁爱他人、仁爱自然,才能形成独立的人格。“求仁”、“欲仁”就是对“人”自主抉择责任感的强调。“求”与“欲”意味着个体生命通过自主自为的行动,强调“由己”、“我欲”,是自身在“求仁”与“欲仁”中找寻自我的生命意义。外在世界是无法为“人”提供意义和价值的,因此,“仁”审美域的达成只能由行动主体,即“人”自己来自我测定、自我承担,使“自身”的精神境界上升为“仁”的审美域,或者说是一种生命域。

“为仁”、“求仁”是儒家美学所提倡的一种本真生存态度。在儒家美学看来,“为仁”、“求仁”是“人道”,也即“人”的根本属性。“守仁”、“安仁”能够无形无迹地化育万有大千,让人类社会免于纷争,人与人之间和谐共处。“为仁”、“求仁”是流动的,因此能够让自然万物与“人”不断进化自身、本真生存。作为自然之道的一种呈现,“人”以自身的“为仁”来顺应自然

①司马迁《史记全本》沈阳:万卷出版公司,2009年,第305页。

②王阳明著,吴光等编校《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第45页。

③赵岐注,孙爽疏《孟子注疏》四部备要本,北京:中华书局,1957年。

④司马迁《史记全本》沈阳:万卷出版公司,2009年,第20页。

⑤朱右曾《逸周书集训校释》,上海:商务印书馆,1937年,第191页。

⑥洪亮吉《春秋左传诂》,北京:中华书局,1987年。

与社会之道,以“为仁”、“求仁”之心维系审美化与诗意化生存,也就是遵循“仁道”,本真生存,就能够像天空、大地一样与万物融洽共处。“人”的本真生存是“我欲仁,斯仁至矣”,是“为仁由己”、“求仁得仁”。“至仁”、“得仁”显现出“人”合于本真的生存。因此,“求仁”、“欲仁”是人的先天本能,能够让“人”从中领悟到生命的真谛。儒家美学认为,“欲仁”不是个人私心和欲望的表现,而是人以“为仁”、“求仁”之心与“仁”合一的生动呈现,即是儒家美学所推崇的存其所存、生其所生。从中领悟的不是个人的情感与欲望,而是“人”在世界中的生存之道。

同时,“仁”审美域的达成是“人”的自主自为,其实质也表明“人”具有一种自我责任心。放弃选择的责任,放弃“欲”与“求”,即放弃了自我,放弃了生命。是“人”以达成“仁”审美域为己任,是对人之为人的负责任,是对自我生命的一种爱惜与珍惜。只有“乐仁”、“识仁”、“安仁”,才能真正使人成为人、才能使人获得生存意义。由此,可以说,“求仁得仁”、“为仁由己”、“我欲仁,斯仁至也”等美学命题都是对“人”、对人性的张扬,以及对自我抉择、自我负责的自由审美意志的确认,是对“人”诗意栖居、审美生存当下意义的高扬。

从美学意义而言,“仁”就是“人”的生命意识的一种呈现,体现出每一个生存个体对生命的自觉体认。生命意识包括生存意识、审美意识,在我体认“仁者人也”,仁爱他人、仁爱自然中,生命意识得以体现,并升华为一种审美意识。按照儒家美学,“仁”,或谓“仁心仁性”,乃“人”与生俱来的,但由于尘世的纷扰,往往被遮蔽了,需要通过一种澄明、敞亮、更需要“人”自身自觉的对生命价值的思考,去“求仁”、“欲仁”、“识仁”,以增强自身的生命意识,仁其所仁,存其所存,强化生命的责任,珍惜与敬畏生命,包括自己及他人生命,对自己负责,对生命负责,仁爱生命。对“仁”自知自觉,增强个体生命意识的根基,通过自主自为的行动,注重人性之本然,具有率真坦诚的人生取向,在“求

仁”、“得仁”中获得生命的意义,进而在“仁”审美域的达成中获得生命的自由与高蹈。

基于此,儒家生态美学主张在“人格建构”方面,强化“为仁”的审美诉求,深化“仁爱精神”,发扬“人”与自然万物一体共生、化化不息的审美精神。同时,在“人”与人、“人”与他人、“人”与自然的相处中,保持一种“生命情怀”,即“人”在对待他人与自然万物中必须“仁”以待人、“仁”以待物,保持然其所然、仁其所仁、如其所如的审美态度,仁爱、平和、宽容、圆融、厚道、仁慈、不走极端,没有中心意识,“不为己甚”,既不占有,也不被占有,进而使自身的生存空间诗意化、审美化。

“求仁”、“识仁”、“体仁”为“人”自身的使命,要自己去寻找,通过去蔽存真,去领悟生命存在的意义。“仁”,其要旨为仁爱。儒家美学思想的重心在“人”,在于人对“人”审美域的追求、人格精神铸造等。在儒家美学看来,“人”应该保持一种本真的生存方式,以诗性的“人”生态度,追求审美化的生存。所谓“仁,人也”,“人”的本真原初心性为“仁”,只有通过“去蔽”、“澄明”才能使原初之“仁心”、“仁性”得以呈现。“人”具有高于其他物类的价值,这种价值突出地表现在“人”之原初心性为“仁”,有“守仁”、“知仁”、“识仁”、“安仁”的本己性精神交流,通过“欲仁”、“求仁”、“反身”的去蔽存真,以彰显真实的自我。应该说,这种“欲仁”、“求仁”,以去蔽存真、彰显本真原初心性的审美活动,也就是现今存在论美学所主张的存其所存的诗意性、审美化生存方式。在存在论美学看来,审美活动是最具个性化与诗意化的心灵活动,只有在这种心灵化审美活动中,才能回归本心、确证自我,以实现精神与心灵自由,进而从整体上全面提升生命境域。

“人”生有多重境域,如自然境域、功利境域、道德境域、审美境域、天地境域等,而审美境域处于“人”生境域的高层,通过审美活动,使“人”的精神得到升华的同时也得到重组和塑造,进而以新的姿态重新返回现实并改造现实。儒家美学把“人”仁心仁性的敞亮与澄明作为

一种审美域,主张“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),认为成就“仁”审美域在己,在自我的内心,而不在外。自我乃“成仁”的本然所在,为“人”原初就有的一种纯粹审美意识,并且也是“人”追求审美价值、成就圆融人格的基础。儒家生态美学所推崇的“人格建构”就是以“人”皆有之的、本然纯粹的“仁心”、“仁性”为复归域,这种“仁性”、“仁心”也就是所谓“诚心”。孟子云“反身而诚,乐莫大焉。”“人”只有通过去蔽,敞亮原初的“仁心”、“仁性”,也即所谓“诚”、“诚心”,达成“仁”审美域,才能获得一种纯粹的自由,而“乐莫大焉”。“反身而诚”就是“人”达成“仁”审美域的原动力所在。同时,上升到一种形而上的高度,“仁”又为“天地之大德”,为万有大千生生不息之“理”。宇宙天地之中,万物大千之间,皆有“仁”的存在。“仁”之流行发生,推动着各种事物化化不已、生生不息,是万事万物化生化合的动力和源泉。正是“仁”无处不在,无物不有。所以天地万物间才鹰击长空,鱼翔浅底,处处都是化境。万类霜天,水流花开,时时皆现天机。在此立场看,“仁”,即“道”,为宇宙间万事万物的活力所在。因此,“识仁”、“体仁”就是要体认心灵深处的生命意识。这种生命意识只有当“人”的外在意识停歇下来时,才在其内在心灵中呈现出来,并处于一种仁慈之光澄照中的光明、清静的状态。在这种澄明、清澈、静谧的状态,“人”才能然其所然、如其所如、仁其所仁、恰到好处,而进入一种忘物忘我的诗意化、审美化状态。

只有超越常态,澄明“自我”本心本性,发明心灵深处的生命意识,深入体认“人”本然纯粹之“仁心”、“仁性”,进而深刻体认到万物自然生生不息的生命属性,就能超越寻常态,而使生命意识得以强化,从而于审美生存中生其所生、是其所是、仁其所仁,保持一种仁民爱物的审美态势,“得仁”、“致仁”,于“仁”审美域中使人生诗意化。

更重要的是,超越了自我的人,由于内心得到净化,才能于空灵虚寂中感受到鸢飞鱼跃、道无不在的万千世界,并于此世界中感悟到生机

的无限,才会时时处处领悟到生命的奥妙,达成所谓“青青翠竹尽是法身,郁郁黄花无非般若”的审美极致。法身与翠竹一体,般若与黄花一类,真如、自性、法身、实相、佛性、法性、如来藏、圆成实性、本来面目、本地风光尽皆一如,地上那些来来往往、忙忙碌碌的蚂蚁,枝头那些自由跳跃、宛转鸣唱的小鸟,草地上奔跑的羚羊,大海中遨游的鲸鱼,等等,都是生命世界的一种生动呈现。如此,才会在审美生存中获得生命的感悟。

当今社会,物质财富极大增长。与此同时,环境恶化,资源消耗过度,生态受到严重破坏,不仅给在世之人,而且给“人”的后代、包括地球上所有的生命,都造成难以预测的隐患。就儒家生态美学看,要处理好“人”与万物自然间的生态关系,必须在“人格建构”、“仁爱精神”和“生命情怀”等方面加强“人”的心性修养,以“仁”来约束我们身心,使我们的言语和行为有一个美学规范,不断地净化我们的身心,这个世界才会恢复本有的圆融与和谐。

因此,程颢在《识仁篇》中指出“学者须先识仁。仁者,浑然于物同体。义、礼、知、信,皆仁也。”一个人最先学的,就是要认识“仁”的含义。“仁”就是人,是人应该具有的本质,这个本质的内涵是万事万物都具有的,与万物同体的“人”的本质就是“仁”。人本是自然的一部分,人心中天赋地具有与他人、与自然相处的审美规范,人性本来就是“仁性”,由于后天的、种种社会世俗杂念、名利欲望的遮蔽,致使“人”原初的仁心仁性得不到敞亮,随波逐流,和常人一样,与世浮沉。因此,“人”必须通过“反身”,通过去蔽,让本然纯真之仁心仁性自然显现,天人一体,以“得仁”、“达仁”,进入“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的“仁”审美域,进而“与天地相参,与日月相应”。“人”与自然万物一体互存,阴阳相生,都是天地之气氤氲化合而成,人和自然是一体相应的。因此,还原到“仁”审美域的“仁者”,即自然“浑然与物同体”。

“人格建构”方面,儒家生态美学主张“为

仁”以本然纯粹之仁心仁性去维持“人”与自然万物的关系。“人”的生存与万物自然密不可分,同时,“人”在自然万物中,在“天地人”“三才”中也最灵最秀,但“人”之为“人”,乃在其本质为“仁”,能够自觉遵守“人格建构”中的“生命情怀”,悲天悯人,“识仁”、“安仁”、“守仁”的审美观念。

“仁”其要旨为仁爱。儒家美学思想的重心在“人”,在于“人”生、“人”的境域追求、“人”格铸造等。在儒家美学看来,“人”应该保持一种本真的生存方式,以诗性的“人”生态度,追求审美化的生存。所谓“仁,人也”。“人”的本真原初心性为“仁”,“人”具有高于

其他物类的价值,这种价值突出地表现在“人”之原初心性为“仁”,有“守仁”、“知仁”、“识仁”、“安仁”的本己性精神交流,通过“欲仁”、“求仁”、“反身”的去蔽存真,以彰显真实的自我。

应该说,这种“欲仁”、“求仁”,以去蔽存真,彰显本真原初心性的呈现活动,也就是现今存在论美学所主张的存其所存的诗意性、审美化生存方式。在存在论美学看来,审美活动是最具个性化与诗意化的心灵活动,只有在这种心灵化审美活动中,才能回归本心、确证自我,以实现精神与心灵自由,进而从整体上全面提升生命的意义。

Ontological Meaning of the Category of “Humaneness” in Confucian Aesthetics

Li Tiandao

(School, Sichuan Normal University, Chengdu Sichuan, 610066)

Abstract: From the perspective of Confucian aesthetics, “humaneness” is just the expression of the original nature, and the pure and true nature of “Man”. He therefore must eliminate the false and retain the true, and must open wide his humane heart and reveal his humane nature and offer his humaneness to what should be offered humaneness to be a perfected Self and a perfected Man. To be a perfected Self is the harmony of mind and body whereas to be a perfected Man is, through the perfection of the Self, to reveal his original and authentic nature to arrive at a harmony of the Self with the Other, and further to keep abreast with heaven and earth, and go on this way endlessly and ceaselessly. And the aesthetic attainment of “humaneness” is the expression of his original nature, and is the self-evidence of the authentic nature the Man has. As the inherent quality of Man, “humaneness” is revealed in the uncovering of the “seeking and attainment of humaneness”, and is manifested as a sort of humane spirit that the “humane man loves others”, and he not lonely loves himself, but loves others, the society and Nature the more so. The “attainment of humaneness” and the “being comfortable with humaneness” in the sense of Confucian aesthetics is to spread the humane spirit over Nature and society, and by way of this, to establish a harmonious relationship between Man, and society and Nature, so as to integrate with heaven and earth, and to bear the virtue heaven and earth bear.

Key words: humaneness; the seeking of humaneness; the attainment of humaneness; to integrate with heaven and earth; to bear the virtue heaven and earth bear

责任编辑:寇金玲