

礼乐和鸣:论儒家休闲思想的流变

梁明

(山东交通学院 艺术与设计学院,山东 济南 250357)

摘要:儒家休闲思想是中国传统休闲文化的思想基础,梳理分析儒家休闲思想的流变,是准确把握中国传统休闲文化特质以及传承发展儒家休闲思想的重要途径。儒家休闲思想的发展呈现出“礼”“乐”二元交织,“性”“理”“心”“智”等本体性休闲概念不断演化的二元一体发展模式。孔孟开创了“礼”“乐”合一的休闲思想传统;汉儒强调通过“礼”的节制作用来持守人性常态,却形成了“礼”“乐”之间的紧张对峙;宋明理学家建立了圆熟的本工夫论休闲思想体系,有效化解了“礼”的规范性与“乐”的自由性之间的矛盾;晚清民国儒者推动了传统儒家休闲思想的现代转型发展,他们高扬人性价值,为“求乐”建立了合法性基础,并融合西学建构出“礼”“乐”交融且可持续发展的休闲话语体系。

关键词:休闲思想;儒学;理想人格;人性常态

中图分类号:G09 **文献标识码:**A **文章编号:**2097-5821(2025)02-0112-10

OSID:



古代儒家典籍中常用“乐”“闲”“游”“艺”等概念表达现代意义上的“休闲”概念。“孔颜之乐”“曾点之乐”等儒家所推崇的休闲理想,深刻影响了中国传统休闲文化的发展。儒家教义所强调的“孝子不登高,不临渊”,“父母在,不远游”等伦理观念不断塑造着中国人独特的休闲性格。美国学者杰弗瑞·戈比指出,中国式思维之所以给人们的休闲生活带来最显著影响,是因为其建基于中国传统社会,而“儒家是思想的根源”^{[1]107}正是中国传统社会的特征之一。在当前我国大力发展休闲经济,努力推进中国式现代化建设的社会背景下,对儒家休闲思想进行重新审视,有利于促进传统休闲思想理论体系的建构与完善,丰富具有中国特色的休闲文化理论内涵,对于深刻认识现当代休闲文化、传承发展优秀传统文化具有积极作用。

2004年6月,“2004——中国:休闲与社会进步学术研讨会”在北京召开,会议确定的议题中包含“儒家、道家、佛家的休闲思想”。此为“儒家休闲思想”这一议题首次出现在国内学术视野中,引发了学

界的广泛讨论。目前学界已从不同角度对儒家休闲思想进行了阐释和总结。刘慧梅、黄健全面总结了儒家休闲伦理思想的文化内涵、社会功能、当代价值,提出“中国休闲伦理建构应从儒家德性伦理中获得理念和价值资源的支持”^[2]。潘立勇指出,儒家以“乐”为心之本体,以“乐”为人心修为至境,“整个儒家审美哲学与休闲哲学的要义,就在于如何通过‘乐’的修养工夫,达到‘乐’的人生境界”^[3]。刘海春认为,“儒家休闲哲学强调人在休闲中的道德内省与觉悟”^[4],对德性生命的追求是儒家休闲哲学的内在基质。这些研究从社会学、哲学、美学等角度揭示了儒家休闲思想的内在逻辑与基本特征,拓展了儒家休闲思想研究的理论维度。然而,当前研究主要关注于儒家休闲思想所具有的优秀品质与当代价值,而对其历史发展特征以及核心特质却鲜有涉及,因此缺乏整体性观察的视野。儒家休闲思想是中国传统休闲文化的思想基础,不能将儒家休闲思想视为仅供借鉴的思想资源来看待,而应该对其进行系统梳理,全面总结其思想特质与发展规律。李泽厚曾

收稿日期:2024-11-20

基金项目:山东省社会科学规划研究项目(21CWYJ35)

作者简介:梁明(1982—),男,山东德州人,文学博士,副教授,主要从事文艺学、文化创意产业研究。

引用格式:梁明.礼乐和鸣:论儒家休闲思想的流变[J].信阳师范大学学报(哲学社会科学版),2025,45(2):112-121.

LIANG Ming.The Harmony of Rites and Joy:On the Evolution of Confucian Leisure Thought[J].Journal of Xinyang Normal University(Philosophy and Social Sciences Edition),2025,45(2):112-121.

提出过“儒学四期说”^{[5]140},认为孔、孟、荀为第一时期,汉儒为第二期,宋明理学为第三期,对前三期的继承发展则为第四期。这种分期方法涵盖全面,脉络清晰,在学界具有重要影响。本文将以此“四期说”为理论框架对儒家休闲思想的流变展开论述。

一、“礼”“乐”合一:先秦时期儒家休闲思想框架的形成

先秦儒者将“乐”提升至人的天性和道德原则的高度,构建了“心”“性”“乐”相统一的思想框架,开创了“礼”“乐”合一的休闲思想传统。他们提出的“游于艺”“成于乐”“反身而诚,乐莫大焉”等主张,开启了儒者“向内寻求”的休闲思想路径,奠定了儒家休闲思想的基础。

(一)孔子的“游艺成乐”思想

孔子讲:“志于道、据于德、依于仁、游于艺。”(《论语·述而》)又说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”(《论语·泰伯》)朱熹解释“游于艺”:^{[6]91}“游者,玩物适情之谓。艺,则礼乐之文、射、御、书、数之法,皆至理所寓,而日用之不可阙者也。”孔子所说的“游于艺”中的“艺”并不仅仅指艺术,而是泛指技艺技巧。“游于艺”中的“游”指的是完全掌握了某种技艺技巧后的一种随心所欲、自由潇洒的状态。并且朱熹认为“志道”“据德”“依仁”“游艺”有“先后之序”“轻重之伦”^{[6]91}。“志道”“据德”“依仁”这三者是内向的、未实现的,而“游于艺”是前三者的补充和完成。如果说“游于艺”是一种理想的实践力量,那么前三者就是为这种实践理想所做的准备工作。实际上,孔子提出的“游于艺”是“主观目的与客观规律的协调、符合、一致”^{[7]79},这是一种自由愉悦的状态。与“游于艺”相同,“成于乐”相对于“兴于诗”“立于礼”也是一种人格的完成。《乐记》中讲:“乐者,乐也。”“乐”是在经历过礼法规训之后表现出的自由自在与愉悦欣喜,“诗”与“礼”的启迪训练不过是为“乐”而做的准备工作,“成于乐”是指自愿地、非强迫地、愉悦地接受规训后的自然情感流露。在礼乐文化传统中,“礼”象征着一系列的社会规制,意味着对种种社会关系的排序以及对不同群体的区分;而“乐”象征着人们共同的喜悦情感,意味着人与人之间的情感沟通与自然联系。“乐”既属于个人,也属于群体;既是个人内心无法抑制的天性流露,也是维持社会一体化秩序的手段和工具。“成于乐”象征着一种理想人格的成功塑造,这种人格塑造成功的标志就是“乐”。“乐”是指个体对于礼制规训不是排斥反抗,而是表现出一种自由愉悦,能够熟练掌握礼制社会所规定的技艺法度,从而在礼制系统中游刃有余,并流露出

一种欣喜的情感。孔子也因此视“成于乐”为一种理想人格的实现。这就把“礼”从“外在的规范约束解说成人心的内在要求,把原来僵硬的强制规定,提升为自觉的生活理念”^{[8]15}。

“游于艺”强调的是自由愉悦来源于个体对外在客观规律的熟练掌握,而“成于乐”则强调的是自由愉悦来源于心灵在客观规律训导下的欣然接受,“游于艺”强调外在的实践力量,“成于乐”强调内在的心理塑造,这二者可以说是人格的两面。它们如同孔子描述的“从心所欲不逾矩”一样,都是在强调自由愉悦的前提在于合规律性与合目的性的统一。因此,孔子所讲的“乐”不仅是指自由愉悦,他还将“乐”视为人生的最高理想与人格的最终实现。正如李泽厚所说,“他(圣贤)之所以为‘贤’,是由于道德。他(圣贤)之所以为‘圣’,则由于不但有道德,而且还超道德,达到了与普遍客观规律相同一”^{[7]85}。可以说“合规律性与合目的性的统一”,是“圣”的一种标志,也是孔子休闲价值观念的本质特征。

(二)孟子的“大乐”观念与“心性”思想体系

“乐”是孔子对生活最显著的态度^{[9]61},但他并没有过多地探讨“乐”产生的原理。孟子将“乐”归之于人的本然状态,将孔子的休闲价值观念推到了更加广阔的层面,使“礼”与“乐”在本体意义上统一起来,从而赋予了孔子这种合规律性与合目的性相统一的休闲观以普遍意义。

首先,孟子开启了“心性本乐”的思想传统。孟子曰:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”(《孟子·告子》)又云:“心所同然者何也?谓理也,义也。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”(《孟子·告子》)孟子认为人的四端——仁、义、礼、智并非外在的束缚力量,而是人生固有的本质属性,是人所同具的内在追求。对于人心来讲,义理就像美食一般令人愉悦。行为规范与自然欲求都是人的内在需求,二者之间并无任何矛盾。在此基础上孟子提出:“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉。”(《孟子·尽心》)既然心性蕴含着天命义理,那么人们只要“尽其心,知其性”,时时反躬自身,避免自己的天性被遮蔽,听从本心的指引并忠实地按照义理去行事,这便是最大的快乐。在孟子的阐释下,心性成了“乐”的根源。他将“乐”建立于人的天性基础之上,将外在的规范秩序同内在的自由愉悦在逻辑上统一起来,于是快乐就和四端不可分割地联结在一起,“命”“性”“心”“乐”就构成了完整而和谐的天人体系链条。天命义理化育了人的心性,人又通过反躬自省,在复归心性

本然中达至天人合一的“乐”境。“礼”的规范性与“乐”的愉悦性之间的矛盾冲突不仅被巧妙化解,而且构成了心性的两面。孟子沿袭了孔子为“礼”寻找个体心理基础的思路,进而予以全新的发展,将内在心性的作用推至极致,力图完全抛弃“礼”的外在性,将孔子个体层面的“乐”论推到了更加广阔的层面。

再者,孟子开启了“以心治身”的思想传统。孟子引古语曰:“劳心者治人,劳力者治于人,治于人者食人,治人者食于人,天下之通义也。”(《孟子·滕文公》)孟子认为“物之不齐”乃是物的自然天性,一个人无法胜任所有工作。因此,他主张通过劳心与劳力的社会分工,使人各尽其能,通功易事。只有如此,人们才不会疲于奔命,幸福快乐的获得而后得到物质保障。孟子坚信社会分工的必要性,并鲜明地指出劳心者与劳力者之间是食于人和食人的社会关系,劳心与劳力的区别为“大人之事”与“小人之事”的区别。孟子认为:“从其大体为大人,从其小体为小人。耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者不能夺也。”(《孟子·告子》)耳目之官不能思考,容易被外物迷惑,是为小体,而心官却是天所赋予的,与天命义理息息相通,是为大体。可见孟子对于劳心者与劳力者、大人与小人的区分是以是否能思以及是否能够去除物欲遮蔽而“尽心知性”作为标准的。于是“心为身主”的观念便得以树立,能够运心思达知天命者便为贵为大,反之则为贱为小。孟子对劳心与劳力的论述主要在于说明通功易事的道理,但也揭示出“心”与“身”及其所代表社会阶层之间的主从关系,令心与身之间染上了道德伦理的色彩,使“心为身主”的观念融入社会实践之中,产生了深远影响。同时,孟子对于“大”与“小”的诠释,揭示了他所谓“乐莫大焉”之“大乐”在于“求之于内”——心之官。躬身自省、不为物蔽,是孟子的“大乐”观念的核心要义,也是孟子“心性”思想体系的必然要求。

总体来讲,孔子在个体层面上倡导一种既合乎法度又高度自觉的礼乐生活,它表现为在规范秩序中的游刃有余以及对物质欲求的超越,最终获得内在与外在的和谐。相对于孔子,孟子能从更加宏观的角度看待快乐,他通过对仁、义、礼、智的内化,消解了法度与自由之间的矛盾冲突,构建出“礼乐皆备”的天人体系框架,不仅阐明了“乐”的原理,而且进一步指出了求“乐”的途径。同时,孟子通过对“大乐”的阐释,揭示了“乐”的普遍意义,划分了“乐”的层次,丰富了儒家休闲思想的文化内涵。

二、“礼”与“乐”的对峙:汉儒休闲价值观念的礼法化

汉儒将对“乐”的阐释嵌入以天人感应为基础的言说体系之中,形成了较为严密的理论框架。董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”,将儒家思想推到了中国古代社会的中心位置,他的思想在当时十分具有代表性。董仲舒主张节制欲望、顺应天道,倡导“与物迁徙而不自失”的休闲之道,强化了礼义“体情防乱”的工具作用。

(一)董仲舒的“侗静”思想

在董仲舒构建的天人体系中,自然被赋予道德品格,并被视为行为规范与社会秩序所应效仿的对象。而礼义作为人类情感外化的产物,它既是自然规律的映射,也是保障社会成功运行的有效手段。董仲舒认为,人的喜、怒、哀、乐情感就如同春、夏、秋、冬四时变化,应得以自然畅发,应喜则喜,应怒则怒。情感是人生来自有的,情感变化是人性的自然表现。然而在与外物的接触过程中,情感常常受到诱惑而偏离人性“常态”,造成情感的混乱。董仲舒认为,“夫礼,体情而防乱者也。民之情,不能制其欲,使之度礼”^{[10]654-655}。与孟子不同,董仲舒坚信人生来并非“万物皆备”,人往往缺乏克己自制的力量,这就需要通过礼法的约束作用来克服外物的诱惑,使情感安于“常态”,如此才能够做到“与万物迁徙而不自失”。他将“礼义”视为以情感为基础并防止情感发生混乱的手段,将“安闲”视为“不自失”的人性常态。董仲舒曰:“目视正色,耳听正声,口食正味,身行正道,非夺其情也,所以安其情也。……节欲顺行则伦得,以侗静为宅,以礼义为道,则文德。……蝮蛭污秽之中,含得命舍之理,与万物迁徙而不自失者,圣人之心也。”^{[10]655}所谓“侗静”,指的是“安闲自适”的意思。节制欲望顺应天道,以安闲为住宅,以礼义为道路,这样的德性就会美好。“宅”与“道”的比喻暗指“侗静”与“礼义”之间为目的与方法的关系。“安闲自适”是“正道守礼”的最终旨归,而“正道守礼”则是实现“安闲自适”的具体方式。在董仲舒看来,“侗静”是情感安于平静、精神持守不失的人性本然状态,也即人性常态,其中具有克己自守的含义,是合于天道伦理的表现。情感为外物吸引而脱离常态就背离了人的本性,而“礼义”则是恢复人性常态的方法手段,视正色、听正声、食正味、行正道是使人回归本然状态的有效途径。董仲舒所强调的“侗静”之“静”指的并不是静止,而是指“不为外物所动”的意思。“侗静”这一概念表明,董仲舒理想中的“安闲”是屏蔽外物诱惑之后的人性自然状态以及精

神的自然畅发,它体现了董仲舒所构建的天人体系对人与自然和谐统一的要求。

(二)“礼”的外化与“乐”的有限性

孔子的“游艺成乐”以及孟子的“理义之悦心犹刍豢之悦口”,都强调人的爱恶情感与礼义的内在一致性,而董仲舒强调的则是礼义“体情而防乱”的教化功能。前者注重向内反求诸己的自觉精神,而后者注重外部秩序规范的引导作用。最终作为孔学“正宗传人”的董仲舒将儒家休闲思想推向了礼法化。这里的“礼法化”指的是礼义的法度化,强调礼义对行为主体的强制性约束。

董仲舒认为,“利以养其体,义以养其心。心不得义,不能乐;体不得利,不能安。义者,心之养也;利者,体之养也。体莫贵于心,故养莫重于义。义之养生人大于利”^{[10]330}。董仲舒不但更加明确地提出了“体莫贵于心”,而且将“心”与“体”的关系比照于“义”与“利”,推导出“义大于利”的结论,这无异于给本就受到压迫的身体又戴上了一层枷锁。“心”与“体”之间以及“义”与“利”之间并不是平等关系。在董仲舒的学说里,“心不得义”是无法快乐的。也就是说,作为“礼”的映射——“义”相较于“心”与“身”更具有本体价值,“义”成为衡量“乐”的标准。不仅身体备受压抑,就连心灵也一起被置于道德的监审之下,只不过身体相较于心灵,落入了被压制的最底层。在孔孟那里,快乐来自富有道德意味的精神超越,而董仲舒的快乐却来自精神与肉体双双对于礼义的屈服,虽然这两种快乐都与道德紧密相关,但是前者是自然洒脱的,后者却表现出一种压迫与抑制。孟子口中的“义”已经内化为人的天性,是天生具足的,孟子的快乐不过是反躬自身、秉性直行,而董仲舒对“心”与“义”之间的关系表达为“心不得义不能乐”,董仲舒用的这个“得”字,表明“义”是外在于“心”的,是需要“心”向外寻求的,而且以是否能“乐”作为评判的标准。相较于孟子,董仲舒的“义”已经教条化。亚里士多德曾说过,“仅当一个人节制快乐并且以这样做为快乐,他才是节制的。相反,如果他以这样做为痛苦,他就是放纵的。……这是因为道德德性与快乐和痛苦相关”^{[11]41}。在亚里士多德那里,快乐伴随着一种德性的实现活动,快乐是这种德性的“测试仪”,而不是这种道德德性实现的结果。依照亚里士多德的逻辑,一个人只有在他行仁义之事的时候感到快乐,他才是仁义的,而不是以快乐为目的而行仁义之事。前者的“仁义”是自由选择的结果,其快乐包含着自由成分;后者的“仁义”是一种手段,其快乐只不过是一种酬劳。很明显,董仲舒的快

乐观属于后者。董仲舒云:“夫人有义者,虽贫能自乐也。”^{[10]331}他认为“义”对人的精神涵养比“利”对于人的身体滋养重要得多。有“义”的人即使贫困,他也能够自得其乐;而无“义”的人即使富裕也难以自存。这种说法与孔子的“贫而乐,富而好礼”(《论语·学而》)看似相同,实则有很大区别。郑玄认为孔子的“贫而乐”更多指的是“不以贫为忧苦”^{[12]64},朱熹认为孔子讲的“贫而乐”,是对子贡“许其所已能而勉其所未至也”^{[12]65},是在倡导一种比“自守”更高明的境界。实际上,孔子所谓的“贫”与“乐”之间并无因果必然联系,他更多的是强调“乐以忘忧”“乐而忘贫”,强调“乐”的自由境界。而董仲舒却将“义”当作“乐”的前提条件,实际上是把孔子的乐道精神礼法化了。

董仲舒与孔孟对于“乐”的不同态度,产生的根源主要是由于在回答“礼”是先验的还是经验的这一问题时产生了分歧。在孔孟看来,“礼”并非外在于人的一套工具手段,其本身即为天命义理的一部分,“礼”与作为本体的“天命义理”是相互统一的关系,因此孔孟才提出“从心所欲不逾矩”“反身而诚”等求乐途径。而董仲舒将“礼”视为“防乱”的手段,将作为本体的“自然”视为外在于人的感应对象,最终人的天性与本体概念之间,以及修身工夫与本体概念之间都产生了分裂。董仲舒提出“正道节欲”“侗静守常”的休闲观,其目的在于顺应自然、返本归元,但是最终却导致了“礼”的工具化与法度化转变,先秦儒家合规律性与合目的性相统一的休闲价值观念也因此被打破,“礼”与“乐”之间形成了紧张的对峙关系。

三、本体与工夫的融通:宋明理学休闲思想体系的完善与圆熟

宋明理学家在汉儒思想基础之上进一步提出本体化的“天理”“良知”观念,主张通过敬静格物、秉心直行来体认天理、致其良知,从而消除天人之间的种种隔膜,达至万物一体、一气流通的乐境。宋明理学家建立了较为成熟的休闲思想体系,建构了一套有关休闲的理论范式。

(一)“理本体”休闲思想

宋代文化的繁荣促进了儒、释、道思想相互融合。以程颢、程颐、朱熹为代表的宋代理学家吸收了佛道思想,推动儒家学说开启了新的发展阶段,对儒家休闲思想的完善与成熟产生了重要影响。

一方面,宋儒崇尚“洒落”的人生境界。《宋史》记载,“周茂叔胸中洒落,如光风霁月”^{[13]437}。“洒落”一词正是宋儒不拘格套、自然超逸之理想人格的

写照,也是宋儒理想的休闲状态。程朱理学提出“性即理也”的命题,认为“性”是“天理”的映射,这为孟子提出的人性“四端”——“仁、义、礼、智”找到了形而上的依据,将儒家的纲常伦理、道德观念上升到本体的高度,将董仲舒的“礼义”升华为宇宙间的普遍规律。程子云:“礼者,非体之礼,是自然底(的)道理也。”^{[13]198}“所以谓万物一体者,皆有此理,只为从那里来”^{[13]418}。民为同胞,物为同类,人的心灵变成了宇宙的心灵,人的身体如花草树木一般,皆为天理映照、气之集聚所成。建立在理本体基础上的快乐,是一种“浑然与万物同体”“直与天地万物上下同流”的超道德快乐,这正是“洒落”人格的表现。而对“洒落”人格的崇尚与追求其背后是天理流行、万物一体的价值观念。正如程子所云:“放这身来,都在万物中一例看,大大小小快活。”^{[13]418}

另一方面,宋儒提出“定止”“主敬”的身心修养工夫。程朱理学以周敦颐、张载的宇宙发生论为基础,改汉代《乐记》中“灭天理而穷人欲”一语,而提出“存天理,灭人欲”的命题,把“天理”当作宇宙万物的本体,区分“天地之性”与“气质之性”。朱熹谓:“盖天只教我饥则食,渴则饮,何曾教我穷口腹之欲?”^{[14]2473}他认为私吝贪欲有违自然之道,任何追求私欲的行为,都是对天理、道心的遮蔽。朱熹主张只有通过“格物致知”“玩物适情”等学习方法体认“天理”,才能减除人心中的私欲,消融天人之间的“渣滓”,从而达至“万物同流”的乐境。因此,宋儒对于“洒落”的追求是以严格的自我修炼为基础的。宋儒看来,人既不可受外物诱惑,又不可着意抗拒诱惑而为外物所累,然若心中没有主宰,必定会多有思虑,不能安宁。宋儒坚信修习圣人之道重在以“一”为要,只有守持神魂,无思无欲才能接近圣人的境界,因此,宋儒主张“定止”。朱熹谓:“定则明,凡人胸次烦扰,则愈见昏昧;中有定止,则自然光明。”^{[14]1851}这里的“定止”意为:心有主宰,当止则止,当行则行,不为外物所牵绊。除了心有主、知进退,“定止”还表现为专注于己所应做之事的意思。程子曰:“要作得心主定,惟是止于事。……人不止于事,只是揽他事,不能使物各付物。物各付物,则是役物。为物所役,则是役于物。有物必有则,须是止于事。”^{[13]205}万事万物有自身规律,应忘记私心杂念,防止贪功冒进,使事物发展各行其道,安分做好自己应该做的事情,才能够役使外物,而不被外物所役使。可见,“定止”的目的在于戒除纷扰,使心有主定,专注于所当行之事,这也是“一为要”原则的必然要求。

然而,如何做到心有定止呢?宋儒进一步提出

了“主敬”。程子曰:“大凡人心不可二用,用于一事,则他事不能入者,事为之主也。……所谓敬者,主一之谓敬。”^{[13]215}“主敬”务在使心智专一,以此戒除思虑纷扰以及他事的混入,使得天理随处充满,身心得以涵养。“主敬”具有“敬畏”的含义。朱熹云:“然敬有甚物?只如‘畏’字相似。不是块然兀坐,耳无闻,目无见,全不省事之谓。只收敛身心,整齐统一,不恁地放纵,便是敬。”^{[14]208}宋儒倡导的“主敬”不仅要求专心致志,还须有审慎谨严的“敬畏”态度,谨防私心杂念对道心的侵扰,以此保持神魂清明。除了对内克己自守,“敬畏”还表现为对“外物”的尊重。程子谓:“入道莫如敬。未有能致知而不在敬者。今人主心不定,视心如寇贼而不可制,不是事累心,乃是心累事。当知天下无一物是合少得者,不可恶也。”^{[13]204}宋儒在克己自守的同时,深感将心视为寇贼加以严控,无异于自缚其心。因而,宋儒主张对待万事万物须存有敬畏之心,他们肯定每一事物存在的合理性,坚信若因外物的纠牵而产生厌恶,或因对心的严格监审而产生厌倦,必然会使心为外物所累,因而倡导按照每一事物所应当对待的原则和方法处理和对待每一事物,他们主张知识玩味与身心涵养,相信日久则可以做到“实心完熟”,“四体不待羁束而自然恭谨”,达至“胸次悠然”“万物同流”的“洒落”境界。总之,“洒落”人格的养成须以“敬畏”的存养工夫持神应物、涵养身心,才能够最终实现;而“敬畏”工夫的实施须以天理流行无所滞碍的“洒落”人格养成为目标,才能够自然完熟。“洒落”与“敬畏”之间看似对立,实则是相互推动、相辅相成的关系。

宋儒通过对“天理”的本体化建构以及对“道心”与“人心”的深入阐释,缓和了汉代以来“天”“人”之间的对立关系,构建出共相与殊相相统一的思想体系,并提出了以体认天理、突破个体局限、天人融通无碍为目标的理想休闲策略。“人一生都在殊相的有限范围内生活,一旦从这个范围中解放出来,他就会感到自由和解放的快乐,从有限中解放出来体验到无限,从时间中解放出来体验到永恒”^{[15]59}。这就是宋儒所标举的由道德敬畏、事理研磨而达到人生洒落的境界。宋儒将汉代以来“礼”的教化功能改造为对“理”的探求与自我修炼,并将这种探求与修炼视为实现人格理想的工夫,而这些工夫本身也必然会成为理想人格的重要组成部分。宋儒继承了先秦儒家合规律性与合目的性相统一的休闲思想路径,创造出以复归生命本然状态为目标的休闲工夫及其理论体系,使代表着秩序建构的“礼”与代表着自由生命体验的“乐”之间的紧张关系被打破,使“敬畏”

与“洒落”两种看似截然相反的行为方式建立起某种内在关联,为孔子讲的“从心所欲不逾矩”找到了理论依据,并明确指出了理论践行的方法路径。

(二)“心本体”休闲思想

明朝时期,手工业与城市商业的日益繁荣促进了市民社会的崛起,精英文化与世俗文化逐步显现出融合的趋势。在此历史背景下,大儒王阳明继承程朱理学传统与陆九渊的心学理论开创了明代的心学体系,提出“心即理”的主张,认为“此心无私欲之弊,即是天理,不须外面添一分”^{[16]3}，“夫良知即是道,良知之在人心,不但圣贤,虽常人亦无不如此”^{[16]78}。阳明心学将宋代理学家们所讲求的外在的“天理”替换为先天具足的“心”,将“理本体”解释为“心本体”,进而将程朱理学中的“道心”与“人心”合为一体,“心”就成了集主动行为意识与外在自然规律于一身的本体概念。

阳明心学的休闲智慧在于,通过本体与工夫的辩证论述,圆熟地化解了“敬畏”与“洒落”之间的张力。王阳明云:“夫君子之所谓敬畏者,非有所恐惧忧患之谓也,乃戒慎不睹,恐惧不闻之谓耳。君子之所谓洒落者,非旷荡放逸,纵情肆意之谓也,乃其心体不累于欲,无入而不自得之谓耳。……惟夫不知洒落为吾心之体,敬畏为洒落之功。”^{[16]212}在王阳明看来,“洒落”是心体澄明的状态,而“敬畏”则是达至洒落之境的途径,“洒落”与“敬畏”是本体与工夫的关系。对于本体与工夫的关系,王阳明说:“功夫不离本体,本体原无内外。只为后来做功夫的分了内外,失其本体了。如今正要讲明功夫不要有内外,乃是本体功夫。”^{[16]104}王阳明认为,本体是工夫的内在规定,工夫是本体的外在呈现,二者是一体两面的关系。“洒落为吾心之体,敬畏为洒落之功”,这就将“敬畏”与“洒落”在本体工夫论上统一了起来。同时,王阳明指出“‘乐’是心之本体”^{[17]293},快乐是心的本真状态,无须外求,只是常人自己不知道,因此寻求快乐只需致其良知,秉心直行。如此一来,“乐”既是回归人生本然的途径,又是理想人生的价值所在,它既是人生意义的起点,又是人生价值的终点。休闲本体与休闲工夫、洒落与敬畏就形成了既对立又统一的关系,二者成为实现快乐人生不可或缺的重要元素。如果说程朱理学打破了“礼”与“乐”之间的紧张关系,那么阳明心学则建立了最为圆熟的本体工夫论,实现了“乐”与“礼”、休闲本体与休闲工夫的完美融合。

此外,阳明心学在一定程度上宣扬了主体价值,为现代休闲意识的萌芽奠定了基础。程朱理学“万

物同体”的天理观包含着一定的平等意识,而王阳明将这种“天理”内化到“心”中,并强调无论圣愚,人人都具有“不学而能,不虑而知”的心知、良知,致其良知便可做到“知行合一”“物来顺应”,与“天地鬼神万物”一气流通。事实上,他将程朱理学中的平等意识向前推进了一步,肯定了人人都有成贤成圣的潜质,在理论上消除了人与人之间的主体差别,人的主体性被提升到空前的高度。

尽管明代心学在解放人的思想方面发挥了巨大作用,但是在对待“天理”与“人欲”的关系问题上,王阳明继承了程朱理学的思想传统,他提出“去人欲、存天理”^{[17]66}的观点,认为少一分私欲,便多一分天理,依然将“天理”与“人欲”尖锐对立,这与宋代理学家们并没有实质性的不同。继王阳明之后王学左派进一步提出“百姓日用即是道”“穿衣吃饭即是人伦物理”等命题,无限扩展道学的解释范围,冲击封建伦理观念,打破对封建权威的迷信。表面上看,这种论调是对私心、私欲的肯定,但是这种“肯定”是从学理上推导出来的,是将私心与公心、道心与人心结合之后的产物,它的背后依然是“天理”的操控,而并非真正地肯定人的自然情欲。晚明理学逐步走向虚无主义,思想异常腐化,不再是文化精英们的精神乐土。

总而言之,宋明理学家承继了孟子的“心性本乐”观念,在汉儒“偃静守常”思想基础上建立了更加成熟的休闲思想体系,使社会规范与个体自由之间的关系更加密切。宋明理学家提出了“玩物适情”“知行合一”等具体的修身办法,进一步明确了休闲实践的方向和路径,为休闲行为设立了“标杆”,并在官方的大力倡导下对后世的休闲生活产生了巨大的影响。

四、主体觉醒与价值重构:晚清民国时期儒家休闲思想的转型与新变

晚清民国时期是儒家休闲思想转型发展的重要历史时期。康有为对自然人性的宣扬,以及对人类理智的鼓吹,有力地冲击了儒家传统休闲观念,他提出的“去苦求乐”为儒家休闲思想确立了以主体为中心的发展方向。梁漱溟将西学话语引入中国传统儒学理论,他对“礼”“乐”等重要概念进行了重新阐释与转化,并对这些概念之间的关系进行疏通与连接,在推动儒家休闲思想的现代转型发展以及建构现代新儒家休闲理论体系等方面做出了重要贡献。

(一)康有为的“去苦求乐”思想

康有为继承了中国古代“气一元论”的思想传统,将“气”视为万物的本源。康有为指出,“凡物皆

始于气,既有气,然后有理,生人生物者,气也”^{[18]3}。又云:“性者,生之质也,未有善恶。”^{[18]35}“善者,非天理也,人事之宜也”^{[19]7}。气在理先的哲学思想使康有为自始便与宋明理学分道扬镳,他不认同孟子讲的“人性本善”,而认为善恶只是人性的发展结果,并非人性的本质,更非程朱所谓的“天理”。康有为对人的“智”性进行本体化阐释,肯定人的自然欲求,为传统的“理欲之辩”注入了新的内容。他说:“夫有人形而后有智,有智而后有理。理者,人之所立。……故理者,人理也。若耳目百体,血气心知,天所先与。婴儿无知,已有欲焉,无与人事也。故欲者,天也,……盖天欲而人理也。”^{[19]20}人的官能欲望是生来自有的,而“理”却是由“智”于后天生发的。康有为将“欲”称为“天欲”,将“理”称为“人理”。他将程朱的“存天理灭人欲”完全颠倒过来,而且特别强调“有智而后有理”,他所谓的“理”实际上是“理智”之理。康有为认为“智”是人之为人的根本,也是快乐的源泉。康有为称:“人惟有智,能造作饮食、宫室、衣服,饰之以礼乐、政事、文章,条之以伦常,精之以义理,皆智来也。”^{[19]16}又说:“人道之异于禽兽者,全在智。惟其智者,故能慈爱以为仁,断制以为义,节文以为礼,诚实以为信。夫约以人而言,有智而后仁、义、礼、信有所呈。”^{[19]16}没有“智”,四端无由生发,“智”实为人的本质属性。同时,康有为将“礼”囊括于“智”之中,点明理智对人性道德的创生意义,在理论上打破宋明理学期长期以来的思想禁锢,高扬人的理智理性,具有思想启蒙的意义,这也成了康有为发动维新变法的重要思想基础和理论武器。

康有为进一步提出:“人禀阴阳之气而生也,能食味、别声、被色,质为之也。于其质宜者则爱之,其质不宜者则恶之,儿之于乳已然也。”^{[19]6}“故夫人道只有宜不宜,不宜者苦也,宜之又宜者乐也,故夫人道者依人以为道”^{[20]6}。康有为认为人性本无善恶之分,只有好恶之别。他将人性视为质料,认为人可以品尝不同滋味、辨别不同声音、选择不同颜色,只是由于质料的缘故,与其质料相适宜则爱之乐之,与其质料不相适宜则恶之苦之。他下结论说,所谓人道就是依人的天性而行,只是去苦求乐而已,而苦乐问题只是“宜不宜”的问题。康有为将“苦乐”问题视为是否“适宜”的问题,抛弃了宋明理学的理论框架,强调人本身这一“天所先与”的质料的主观决定作用,将苦乐的衡量标准由外部转移到内部。康有为所谓的“乐”,既不是董仲舒的“得义之乐”,也不是程朱的“体认天理”之乐,而是由人本身这块“试金石”来决定的“人道之乐”。他甚至将“乐”的有无与多少

作为评判社会制度的准则:“立法创教,能令人有乐而无苦,善之善者也;能令人乐多苦少,善而未尽善者也;令人苦多乐少,不善者也。”^{[20]9}康有为表现出和董仲舒完全相反的态度,董仲舒倡导以礼节情,而康有为倡导以情制“礼”,于是“乐”成为“立法创教”的标准。

康有为认为“去苦求乐”是人道的根本问题。他说:“依人之道,苦乐而已,去苦求乐而已。”^{[20]6}又云:“人生而有欲,天之性哉!……生人之乐趣、人情之愿欲者何?口之欲美食也,居之欲美宫室也,身之欲美衣服也,目之欲美色也。”^{[20]51}追求欲望的满足是人的天性,也是人生的乐趣。居美室、着美服、视美色等感官享受是人道本然,享受美好生活是人的大愿至乐。康有为指出,“故人之生也,只有爱恶而已。喜者,爱之至也,乐者,又其极致也”^{[19]6}。人生来只有爱恶,没有善恶。由爱恶又生出喜怒哀乐等情感,爱则乐之,苦则避之。所以,“去苦求乐”是人的天性使然。小孩子见到火光就高兴,见到阴暗就不高兴,天性本来如此而已。在康有为看来,人生的追求只不过是去苦求乐而已。他从肯定人的天性欲望出发,继而肯定了人的爱恶情感,最终证明了“去苦求乐”的合法、合理性。康有为突破了人性论的传统思想框架,不是空谈心性,而是将形而上的争论落实到现实世界的建设改造问题上,将人类社会发展的直接问题聚焦于“去苦求乐”,将“去苦求乐”视为社会进化之道,正所谓“能令生人乐益加乐、苦益少苦者,是进化者也,其道善”^{[20]318}。“去苦求乐”思想与其说是一种哲学思想,不如说是一种改造社会、冲决罗网的武器,在中国休闲思想历史发展中具有里程碑式的意义。

在康有为思想体系中,“乐”产生于人的天性质料之中,正如“礼”产生于人的理智之中,而理智正是人的天性所在。于是,“礼”与“乐”都成了理智的产物,二者统一到“智”这一概念中来。因而与传统儒家休闲思想不同,“去苦求乐”而不是“正道守礼”,成了人生顺应自然“天命”的首要条件,“乐”成为引导主体行为最为重要的规范要求。

(二)梁漱溟的“生机畅达”思想

梁漱溟将进化论中的某些积极要素纳入他的“宇宙精神”中。他认为所谓“天理”其实质为一种宇宙精神。但是宇宙精神并非像天理一般永恒不变,而是不断进化发展。他根据植物、动物、人类三种不同的生命形态特征,推导出高级生命形态特征为“自由”和“灵活”。

梁漱溟提出,“宇宙是一个大生命”^{[21]114},它无

时无刻不在创建,无限追求自由与灵活。所有的生物都是宇宙大生命的创造,但是所有生物中除了人类都已陷入盘旋不进的状态,它们永远停留在生存与繁衍两大问题上而无所进步。而人类却具有自觉意识,能够摒除感情冲动,在本能之外渐生出理智。人类所具有的创造性使自身成为宇宙精神的代表,人类生活成为宇宙大生命的具体表现。因此,人类生命和宇宙是合而为一的,而只有当人堕落时,他才与宇宙分开。在此基础上梁漱溟提出“生机畅达”的休闲观。梁漱溟说:“真正所谓乐者,是生机的活泼。即生机的畅达,生命的波澜也。”^{[9]57}所谓畅达,是指畅通、通达,一片天机,毫无凝滞。所有对快乐的追求都是在顺应自然、自我调和,使生命恰合于生命之理,并顺应其轨迹不断向上发展,使人清明的本性得以透露出来,使“命”与“理”一气贯通、相合为一,只有如此才能够生机畅通,无事而不乐。换句话讲,苦乐问题不在于境遇,而在于生机是否畅达。当喜不喜,当哭不哭,心中自然有苦楚的味道,而当人条达通畅、真情流露时,即使痛哭流涕也觉痛快淋漓,并无苦感。梁漱溟对明儒提出的“乐者心之本体”深信不疑。在梁漱溟看来,人生之乐就应是生命的无蔽状态,对“乐”的寻找也只有内求于心。顺应自然就是向上开拓,回归生命本然就是创新进取,人生之“乐”是生命本真的自然流露,它不需要外物的刺激拨动,人们要做的就是不懈地追随宇宙生命精神,令本性清明澄澈,去除物欲遮蔽,时时保持生机畅达,那么生命就时时是新的,时时是乐的。

如何做到生机畅达、本性清明呢?梁漱溟倡导“礼乐”生活。梁漱溟指出“礼必本乎人情,人情即是理性”^{[22]43}，“伦理者情理也”^{[9]186}。他认为“礼”是中国人对伦理情感的自然要求,体现着生命之理,它是“理性”“情理”“伦理”的统一体。它并非只是一种外在形式,也并非一种客观道理或者人为设定的种种约束,而是“人类生活中每到情感振发流畅时那种活动的表现”^{[23]275}。“礼”出于自然生命情感,它能够从外部引导人的和乐心理。在梁漱溟的理论建构中,“理性”“情理”“伦理”这三者具有一致性,它们以相互交融的形式而存在。“情理”体现了人之本性,“理性”体现了自然规律,“伦理”体现了社会道德。情理既与生命之理相适应,又与社会伦理相和谐,人、自然、社会三者之间通顺畅达、圆融无碍,三者的发展方向具有一致性,它们在“礼”中得到了统一。如此一来,“礼”既成为调节生命轨迹与宇宙生命之理相嵌合的工具,又成为规律认知、社会发展所依傍的原则;既从内部解决了规律性与目的性之间矛盾,

又从外部解决了道德伦理与社会发展之间的矛盾。从内部实现了人与自我和解的同时,又从外部实现了社会物质条件的可持续保障。与孔、孟、程、朱所不同的是,梁漱溟将形而上的“天理”阐释为具有高级生命形态特征并具有创新发展力量的宇宙精神,他将人托举至宇宙精神的顶端,高扬人的主观能动性,将“乐”视为生命不息的奋发状态以及人类清明本性的自然流露,将一种自强不息的精神品格融入儒家理想人格之中,企图消除因传统儒学对“天命”的妥协而产生的社会弊端,使“礼”与“乐”之间的矛盾得到了彻底化解。梁漱溟的休闲观念适应了早期现代社会的发展需要,对五四以来的生活理念产生了重要影响。

五、结语

儒家休闲思想在长期历史演变中呈现出鲜明的二元一体结构特征。在儒家思想语境中,“礼”代表着规范与秩序,它既是社会文明的基础,又是必要的修身方法;而“乐”代表着自由与愉悦,它既是一种人格理想,又是一种生命本然状态。“礼”需要以“乐”为方向指引来实施,“乐”需要以“礼”的合法形式来实现,同时它们又统一于“性”“理”“心”“智”等本体性休闲概念之中,形成了以“礼”“乐”为两翼,以本体概念为核心的二元一体结构,呈现出“礼”“乐”二元交织,本体概念不断演化的发展模式。

儒家休闲思想的二元一体结构既不是片面强调自由体验,又不是片面颂扬制欲自守,而是试图将二者在哲学层面上进行联通,消除二者之间的内在矛盾,使之相互促进、共同发展。孔孟开创了“礼”“乐”合一的休闲思想传统,建立了相对完整的思想框架。汉儒倡导“正道守礼”,希望通过“礼”的节制作用来持守人性常态,但是却在对“礼”的严格遵循中割裂了“礼”“乐”之间的内在关联。宋明理学家建立了圆熟的休闲思想体系,人格理想与休闲工夫在天理观映照下的道德实践之中得到完美统一,“礼”的规范性与“乐”的自由性之间的矛盾得到有效化解。晚清儒者高扬人性价值,将“礼”视为“智”的外化,将“智”视为快乐的先决条件,促进了传统休闲思想的现代转型发展。现代新儒家将传统天理观与进化论进行融通,抱持以“生机畅达”为基础并不断向上创进的休闲策略,从理论上实现了人、自然、社会三者之间的贯通融合,从而保障了“礼”“乐”交融的可持续性发展。总而言之,行为规范、道德人格、普遍规律三者一气贯通所呈现的完美状态是儒家休闲思想的理想境界,儒家休闲思想倡导以一种高度自觉的自守精神摒除外物的纠扰和私欲的膨胀,恢复天人之间

通透的自然关系,从而获得内无不和、外无不顺的自由畅快。儒家所倡导的“休闲”,既不是约翰·凯利所讲的“成为的自由”^{[24]244},也不是爱丁顿与陈彼得所认为的个人、社区以及国家所蕴含的“转变的力量”^{[25]25},而是恢复人性本来面目以及恢复人与外界事物本然关系的去蔽过程。儒家休闲思想的二元一体结构保障了这种思路的发展延续与不断创新。

儒家休闲思想的目标在于恢复人的清明本性,从内部唤醒人“和乐”的心理,而这种和乐心理须契合儒家生命价值观念与人格理想才能够得以生成。孔子的“游于艺”,董仲舒的“与物迁徙”,朱熹的“玩物适情”,梁漱溟的“生机畅达”等都在强调通过对“礼”的自觉遵循与践行来协调天人关系,同时也都以“乐”所蕴含的生命价值观念与人格理想为标靶,不断确证自身生命意义的生成。儒家思想中的休闲不像感官欲求的满足那样“瞬息可达”,而是将生命推展到时间进程中,参与意义的生成,通过身心并用的实践方式,将生命与意义铸为一体,进而赋予生命一种价值,此种休闲特质就来源于对生命价值自我确证后的喜悦,以及不断追求此种生命意义生成的实践过程。若没有礼义经验的指引,生命意义则无从实现,而若没有和乐心理的生成,自我确证则无法完成。儒家思想中的休闲始终是一个“礼”“乐”交织、不断自觉实践并不断自我确证的过程,其中“礼”“乐”二元结构互为支撑,构成了一体两面的关系。

儒者对本体概念的阐释策略能够根据社会现实而不断更新变化,因而其休闲思想能够及时做出调整并积极吸纳外来文化,在思想结构保持稳定的情况下与时俱进,从而适应社会发展。从先秦儒家主张顺应天命到现代新儒家倡导践行生命精神,从孔子提出的“游艺成乐”到梁漱溟倡导的“生机畅达”,儒家休闲思想经历了主体意识逐步觉醒的过程,经历了由合规律性与合目的性相统一,到合目的性与合规律性相统一的过程。前者注重对客观“规律”的认知与适应,而后者注重对主观“目的”的践行与达成,虽然二者都体现出高度的自觉性,但是后者表现出显著的主体性特征,展现了儒家休闲思想强大的生命活力和与时俱进的发展能力。

“礼”“乐”之间的相互排斥与相互交合,本体概念的因时适变及其对“礼”“乐”观念的统一与发展,都促进了一种思想张力的形成。在此张力影响下,儒家休闲思想注重于内在生命活力的激发与和乐心理的生成,不断寻求社会规范与身心自由之间的平衡,表现出内外通达、和谐圆融的精神特质,具有极

强的包容性与稳定性。在物质生活与休闲娱乐日益丰富的当代社会,儒家休闲思想对和谐休闲观的倡导,以及对清明本性、生命活力的珍视与持守,对于当代休闲生活质量的改善具有重要启示。

参考文献:

- [1] 宋瑞,杰弗瑞·戈比.寻找中国的休闲:跨越太平洋的对话[M].北京:社会科学文献出版社,2015.
- [2] 刘慧梅,黄健.儒家德性伦理与中国休闲伦理建设[J].浙江大学学报(人文社会科学版),2008(4):30-36.
- [3] 潘立勇.休闲审美哲学的儒家话语及其体系[J].社会科学辑刊,2016(4):169-175.
- [4] 刘海春.追求德性的生命:儒家哲学的休闲意蕴及其实现[J].学术研究,2019(6):22-29+177.
- [5] 李泽厚.历史本体论·己卯五说[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
- [6] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2017.
- [7] 李泽厚.华夏美学[M].天津:天津社会科学院出版社,2001.
- [8] 李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:三联书店,2017.
- [9] 李渊庭,阎秉华.梁漱溟先生讲孔孟[M].北京:商务印书馆,2018.
- [10] 董仲舒.春秋繁露[M].北京:中华书局,2016.
- [11] 亚里士多德.尼各马可伦理学[M].北京:商务印书馆,2017.
- [12] 程树德.论语集释:上[M].北京:中华书局,2019.
- [13] 朱熹,吕祖谦.近思录[M].郑州:中州古籍出版社,2017.
- [14] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [15] 潘立勇.休闲文化与美学构建[M].南京:南京大学出版社,2017.
- [16] 王守仁.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [17] 王晓昕.传习录译注[M].北京:中华书局,2018.
- [18] 康有为.万木草堂口说[M].北京:中国人民大学出版社,2010.
- [19] 张荣华.中国近代思想家文库·康有为卷[M].北京:中国人民大学出版社,2016.
- [20] 康有为.大同书[M].北京:中国人民大学出版社,2010.
- [21] 梁漱溟.朝话[M].上海:上海人民出版社,2019.
- [22] 梁漱溟.乡村建设理论[M].北京:商务印书馆,2017.
- [23] 梁漱溟.人心与人生[M].上海:上海人民出版社,2018.
- [24] 约翰·凯利.走向自由:休闲社会学新论[M].昆明:云南人民出版社,2002.
- [25] 克里斯多夫·爱丁顿,陈彼得.休闲:一种转变的力量[M].杭州:浙江大学出版社,2009.

The Harmony of Rites and Joy

— On the Evolution of Confucian Leisure Thought

LIANG Ming

(Department of Art and Design, Shandong Jiaotong University, Jinan 250357, China)

Abstract: The Confucian leisure ideology has shaped the unique leisure personality of Chinese people, and analyzing the internal tension structure changes of Confucian leisure ideology is an important means to accurately grasp the characteristics of Confucian leisure ideology and inherit and develop Confucian leisure wisdom. The leisure advocated by Confucianism is a process of continuous conscious moral practice and self verification, with the goal of restoring the clear nature of human beings, and obtaining a sense of freedom and pleasure that is harmonious both internally and externally. In the long-term historical development, Confucian leisure thought has formed a binary interweaving of “ritual” and “happiness”, and a constantly evolving dualistic structure of ontological concepts such as “nature”, “reason”, “heart” and “intelligence”. The interweaving of “ritual” and “happiness” endows Confucian leisure thought with the core characteristics of openness and integration, while the adaptability of the ontology concept to the times endows it with inclusiveness and stability. Under the influence of the dualistic structure, Confucian leisure thought has gone through a process from conforming to fate to actively grasping the spirit of life, gradually awakening the subject consciousness, and demonstrating strong vitality and self-development ability.

Key words: leisure thought; Confucianism; ideal personality; human condition

(责任编辑:赵婧)

(上接第 45 页)

[30] 张军,吴桂英,张吉鹏.中国省际物质资本存量估算:1952—2000[J].经济研究,2004(10):35-44.

[31] 蔡海亚,徐盈之.贸易开放是否影响了中国产业结构升级? [J]数量经济技术经济研究,2017,34(10):3-22.

[32] 樊纲,王小鲁,张立文,等.中国各地区市场化相对进程报告[J].经济研究,2003(3):9-18+89.

[33] 陈诗一,陈登科.雾霾污染、政府治理与经济高质量发展[J].经济研究,2018,53(2):20-34.

Research on the Impact of Digital Economy on Green Total Factor Productivity: an Empirical Analysis based on the Yellow River Basin and the Yangtze River Basin

WANG Haijie, SHI Miao

(Business School, Zhengzhou University, Zhengzhou 450001, China)

Abstract: Promoting the development of the digital economy and green sustainability is a crucial measure for achieving high-quality economic growth in China's modernization journey. To delve into the green effects of the digital economy, with a focus on its impact on green total factor productivity (GTFP), a study was conducted using panel data from Chinese cities from 2011 to 2022. The study focused on 180 cities in the Yellow River and Yangtze River basins. The SBM-GML model and principal component analysis were employed to measure the green total factor productivity and the level of digital economic development in both basins. A two-way fixed effect model, mediation model, and threshold model were utilized to empirically examine the effects of the digital economy on GTFP in the two basins, along with its pathways of influence. The study found that the digital economy promotes GTFP in both the Yellow River and Yangtze River basins. Mechanism analysis revealed that the digital economy's influence in the Yellow River basin is through the optimization and upgrading of the industrial structure, whereas, in the Yangtze River basin, it is through the enhancement of marketization levels. Additionally, the intensity of environmental regulation has a threshold effect on the digital economy's impact on GTFP in both basins. When the intensity of environmental regulation surpasses the first threshold value, the empowering effect of the digital economy on GTFP strengthens; however, once it exceeds the second threshold value, the effect diminishes. Therefore, regions should focus on enhancing digital economy governance systems and institutional support, orderly advancing industrial structure upgrades and marketization levels, and formulating reasonable environmental protection policies to provide solid support for boosting GTFP and achieving high-quality economic development.

Key words: digital economy; green total factor productivity; Yellow River Basin; Yangtze River Economic Basin

(责任编辑:邱海洋)