

论北宋理学的“孔颜之乐”及其美学意蕴〔*〕

李昌舒

(南京大学 文学院,江苏 南京 210023)

〔摘要〕“孔颜之乐”是宋明理学史上的一个重要话题,首先由北宋理学家提出。它意味着对圣贤的期许,成圣为贤是理学的一个基本信念,对“孔颜之乐”的探讨的实质是对如何成为圣贤的思考。学界对此问题已有诸多探讨,但也有诸多分歧。就北宋理学而言,“孔颜之乐”包含三个方面:守道之乐、学道之乐与体道之乐,三者既密切相关,又有细微区别。“孔颜之乐”不仅是儒家的哲学命题,也是一个美学命题,因为它意味着“善”与“美”的相即相融,是一种包含道德又超乎道德、包含审美又超乎审美的天地境界。

〔关键词〕北宋理学;孔颜之乐;美学意蕴

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.09.009

北宋理学的一个重要话题是“孔颜之乐”或“孔颜乐处”。它导源于《论语》中孔子的两段话,一是孔子的自述:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。”^{〔1〕}二是对颜回的称赞:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。”^{〔2〕}在博大精深的孔子思想体系中,这两段话可谓平淡无奇,在此后的一千多年里,从先秦到汉唐,无论是董仲舒,还是韩愈等人,对此都无关注。但到了北宋理学家这里,突然受到重视,从周敦颐到二程,对此均有详细讨论,在此后的宋明理学史上,“孔颜乐处”更是理学家们津津乐道的一个基本话题。学界对此已有充分关注,但其间似仍略有可补充者,本文尝试对此问

题作进一步探讨,并在此基础上论述其美学意蕴。

一、周敦颐与二程的“孔颜之乐”

就理学史而言,首先提出这一问题的是周敦颐:“颜子‘一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧而不改其乐’。夫富贵,人所爱也;颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至爱可求而异乎彼者,见其大而忘其小焉尔。见其大则心泰,心泰则无不足;无不足,则富贵贫贱,处之一也。处之一,则能化而齐,故颜子亚圣。”^{〔3〕}这段话的要点有二:

(一)提出了颜子之乐。这一点十分重要,正如学界早有指出的,颜回(又称“颜渊”)在历

作者简介:李昌舒(1972—),哲学博士,南京大学文学院教授、博士生导师。

〔*〕本文系国家社科基金项目“北宋士人美学研究”(17BZX116)、江苏省社科规划项目“‘斯文’在北宋中后期的演变及其美学意蕴”(16BZW005)的阶段性成果。

史上原本寂寂无名,直到北宋,突然受到重视,原因何在?这应当与北宋的现实有关,即在抑武崇文的基本国策的指引下,文人得到重用,这对于文人固然是千载不遇之幸事,但同样又面临着新的矛盾:随着科举制的完善和科举规模的扩大,大批庶族士人得以跻身仕途,此即钱穆先生所说的“新型士人”。但能够位居中枢者毕竟只是少数,大多数士人只能沉沦下僚,甚至布衣终身,也就是说,士人数量的急剧增长与官员数量的有限需求之间形成了矛盾。不仅如此,即使那些身处高位者,由于权力斗争的原因,也往往是朝升暮贬,^[4]因此,如何在兼济天下的理想受挫时,维持个人内心的平衡、获得精神的安宁,这是北宋士人迫切需要解决的问题。这一点,从北宋士人热衷讨论的“忧乐观”即可看出,范仲淹所说的“先忧后乐”固然是大多数士人所认同的,但如何于困境中忘忧而乐是一个更受关注的问题。早于周敦颐的尹洙,就曾提出了这一问题:“废放之臣,病其身之穷。乃趋浮图氏之说,齐其身之荣辱穷通,然后能平其心。吁,其惑哉!……先圣称颜子簞食瓢饮,人不堪其忧,回也不改其乐。盖夫乐古圣人之道者,未始有忧也,内何荣辱穷通之有乎?”^[5]不仅是隋唐,即使是在北宋,士人在面对“废放”时,往往从佛教中寻求精神解脱,这是尹洙及北宋士人面对的现实。尹洙是北宋古文运动的先驱,古文运动与儒学复兴密切相关,因此,尹洙在批评士人被佛教迷惑的同时,也指出应当从“颜子簞食瓢饮”而“不改其乐”中寻找启发,并指出颜回之所以能如此,是因为他所乐者,是“古圣人之道”,也就是儒学之道。这说明从儒家经典中寻找心灵安定、精神解脱之道乃是北宋士人的集体意识。^[6]

周敦颐在理学史上的贡献主要即在于此。他明确宣称:“志伊尹之所志,学颜子之所学”,^[7]这是儒士的基本理想,其理论渊源可以追溯到孔孟那里。孔子一方面说:“士志于道”^[8];另一方面又说:“道不行,乘桴浮于海”。^[9]孟子概括的“穷则独善其身,达则兼善天下”^[10]则成为后世大多

数士人遵循的出处模式。在周敦颐看来,伊尹可以作为兼善天下的代表,颜回则是独善其身的代表,换句话说,二者分别代表了外王与内圣的理想人格形象。对于既困苦于“病其身之穷”的现实,又不甘于投身佛老的北宋新型士人而言,颜回形象的确立既及时又重要。因为对于大多数,乃至所有文人而言,无论“外王”能否实现以及在何种程度上实现,“内圣”都是不可或缺的。于是他们从儒学内部寻求独善其身的义理渊源与精神偶像,前者导出理学的诞生,后者则确立了颜回的“亚圣”形象。也许可以说,正是在此意义上,颜回在沉寂一千多年之后重新被发现、被热烈关注。^[11]但考虑到颜回的形象过于单薄、缺少权威性,于是他们又从以治国安邦为主要理想的孔子形象中,梳理出其甘贫乐道的一面,由此,孔颜之乐作为一个“内圣”或者说独善其身的重要话题被引入理学中,并成为此后宋明理学的一个基本命题。

(二)颜子之乐是什么?周敦颐本人并未给出明确答案,虽然他说:“天地间有至贵至爱可求而异乎彼者,见其大而忘其小焉尔。”^[12]但其所见之“大”是什么,他并未回答。^[13]他的贡献在于提出了这一问题,就北宋理学家而言,对此继续思考的主要是二程。据程颢回忆,他早年跟随周敦颐求学:“昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。”^[14]二程关于孔颜之乐探讨并不多,但后世对此的探讨却蔚为大观,其观点并不完全一致,甚至多有歧见,这是理学史上一个颇为有趣的现象。其根本原因则在于二程自身,他们对此问题的论述既清晰又模糊。

1. 清晰者如下:

或问:“颜子在陋巷而不改其乐,与贫贱而在陋巷者,何以异乎?”曰:“贫贱而在陋巷者,处富贵则失乎本心。颜子在陋巷犹是,处富贵犹是。”^[15]

这是说,颜子之乐的关键在于不因贫贱与富贵而改其乐,而一般人会因为贫富、贵贱的变化而改变。在此意义上也许可以说,颜子之乐的实

质就是孟子所说的富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。程颢有诗云:“富贵不淫贫贱乐,男儿到此自豪雄。”^[16]说的就是这种乐。二程对此很重视,一方面,这是考虑到大多数新型士人出身贫寒,即使出仕之后因为各种原因仍然生活清贫,也希望他们能在贫贱中守道不移:“子曰:颜子非乐箪瓢陋巷也,不以贫累其心而改其所乐也。”^[17]另一方面,这也是对于身处富贵者的一种警示,北宋中期,经济发达,奢靡之风渐盛,如何能于此世风中坚持守道,同样是需要注意的。元祐初年,程颐以布衣之身被举荐为年幼的哲宗的老师,在大多数人不理解的情况下,仍为君主讲解颜子之乐:“先生在经筵。……一日当讲‘颜子不改其乐’章。门人或疑此章非有人君事也,将何以为说,及讲,既毕文义,乃复言曰:‘陋巷之士,仁义在躬,忘其贫贱。人主崇高,奉养备极,苟不知学,安能不为富贵所移?……’闻者叹服。……不知者或谓其委曲已甚。先生曰:‘不于此尽心竭力,而于何所乎?’”^[18]这说明即使在大多数人看来,颜子之乐仅适用于下层的贫寒士人,程颐仍坚持认为颜子之乐同样适用于君主,如果说,颜子所做到的是“贫贱不能移”,则君主更应坚守“富贵不能淫”,二者相结合,才是完整意义上的颜子之乐。

2. 模糊者,则是后世歧见迭出的两段话:

鲜于侁问曰:颜子何以不能改其乐?子曰:知其所乐,则知其不改。谓其所乐者,何乐也?曰:乐道而已。子曰:使颜子以道为可乐而乐乎,则非颜子矣。^[19]

颜子在陋巷,“人不堪其忧,回也不改其乐”。箪瓢陋巷非可乐,盖自有其乐耳。“其”字当玩味,自有深意。^[20]

前一段话是程颐所说,明确否认颜子所乐者是道;后一段话是程颢所说,同样认为颜子所乐者不在乐本身,而是“其”,但“其”是什么?程颢并未回答。北宋理学是对先秦儒学的继承与发展,对儒家之道当然是认同的,理学家有时就称自己的学说为“道学”。二程也说过:“乐则行

之,忧则违之’,乐与忧皆道也,非己之私也。”^[21]

那么,小程为何要否认颜子所乐非道?有论者认为,这并非否认颜子所乐为道,而是不要执着于道本身,应追求颜子为何能体道而乐。至于大程注重“其乐”之“其”,其原因同样在此,也是要学习者不能仅停留于对“乐”的关注,而应思考颜子何以能有此乐。我们认为,这种解释更为合乎二程原意。虽然二程并未回答颜子所乐究竟为何,但作为一个问题,它指引学人进一步思考颜子何以成为周敦颐所说的“亚圣”,对于推动理学的深入发展具有重要的引导意义。冯友兰先生的一段话颇具启发性:“有某种精神境界的人,他自身也可以有一种感觉。这种感觉是内在的。道家认为有了道学所讲的高的精神境界的人,他本身所有的感觉是‘乐’……这个‘乐’从何而来?这是道学的一个大问题。所以周敦颐教二程‘寻孔颜乐处,所乐何事?’就是要叫他们回答这个问题。从回答这个问题开始,这就得到了进入道学的门径。从理论上回答了这个问题,这就是懂得了道学。从实践上回答了这问题(不仅知道有这种乐,而且实际感到这种乐),这就进入了道学所说的‘圣域’。”^[22]一方面,于此可见孔颜之乐这一问题在理学史上的重要意义;另一方面,也许可以说,二程等人所关注的最重要的并非颜子之乐本身,而是希望能借此问题引导学人进入理学的视域中。

二、圣贤之乐

虽然周敦颐和二程对孔颜之乐的解释既清晰而又模糊,但如果结合他们的整体思想来分析,也许可以说,孔颜之乐的实质是一种圣贤之乐,换句话说,即通过学习以成为圣贤,乐则是圣贤必然有的一种精神境界。它包含两个层次:

(一)通过学习以成为圣贤。前文已引,在他人不理解自己教哲宗“颜子不改其乐”一章时,就曾说过:“苟不知学,安能不为富贵所移?”在理学家看来,以圣贤为学习之根本的,甚至可以说是唯一的目的。周敦颐说:“圣希天,贤希

圣,士希贤。”^[23]程颐早年在太学时一举成名的《颜子所好何学论》开篇就说:“圣人之门,其徒三千,独称颜子为好学。夫《诗》、《书》、六艺,三千子非不习而通也,然则颜子所独好者,何学也?学以至圣人之道也。圣人可学而至于?曰:然。”^[24]这里程颐推崇的并非颜回箪瓢陋巷而不改其乐的形象,而是颜回好学以成圣人的态度。可见,对于理学家来说,只有立志为圣贤,为圣贤而学习,才是士人的使命所在。

(二)成为圣贤必然会有精神之乐。以圣贤为目标的学习并非一般的知识积累,而是一种道德的修养工夫。因此,这种学习有其特殊性,“乐”是诸多特殊性的一种。二程的两段话值得注意:“学至涵养其所得而至于乐,则清明高远矣。”^[25]“学至于乐则成矣。笃信好学,未知自得之为乐。好之者,如游它人园圃;乐之者,则己物尔。”^[26]这里的关键有两点:其一是“自得”。笔者在他文中对二程之“自得”已有探讨,大致来说,就是不能将儒家之道作为知识对待,而是要将之转化为自身内在的道德修养,由此则可通过不断地努力,从普通人转变为圣贤。其二是“乐”。学成圣贤并非外在的强加的约束,而是内在的主动的追求,这意味着这种学习应该伴随着主体的一种快乐体验,换句话说,只有从中体会到快乐,才是真正的追求圣贤之学。在此意义上也许可以说,北宋理学家所说的孔颜之乐如果仔细区分,应该包含三种乐:一是前文所论的不因贫贱富贵而改其乐,也即孟子所说的“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”^[27]的守道之乐;二是通过学习以成为圣贤之乐,即学道之乐;三是成为圣贤之后而有的乐,即体道之乐。三者之间既密切相关,又有细微差别,依笔者浅陋之见,关于此问题的诸多纷争的主要原因即在于将这三者或是混为一谈,或是相互割裂,若能在细致辨析其不同的基础上,揭示其内在联系,也许有助于我们更为全面地理解北宋理学家的孔颜之乐。第一种乐上节已论,此处再论后两种乐。

1. 学道之乐。孔子的一段话是广为人知的:

“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”^[28]它与邵雍所说的“学不至于乐,不可谓之学”^[29]应该是一致的,强调的是学习过程中的乐,所乐者,是道,道是学习的对象,但如果仅仅将之作为一种外在对象,是远远不够的,只有真正把道作为一种乐的对象,发自内心地以学道为乐,才能最终与道为一,成为圣贤。二程对此有很生动的说明:

学者固当勉强,然不致知,怎生行得?勉强行者,安能持久?除非烛理明,自然乐循理。性本善,循理而行是须理事,本亦不难,但为人不知,旋安排着,便道难也。知有多少般数,煞有深浅。……且如脍炙,贵公子与野人莫不皆知其美,然贵人闻着便有欲嗜脍炙之色,野人则不然。学者须是真知,才知得是,便泰然行将去也。^[30]

这段话的要点有二:其一,学习在开始阶段需要“勉强”,即有意为之,人为努力。其二,这种“勉强”并不能长久,需要“致知”以“理明”,在“理明”的基础上,自然就会“乐循理”,这种“乐”就是理学家所说的学习之乐。换句话说,有了“真知”,便可以“泰然”而行,“泰然”也是乐。这是一个从勉强到泰然、从艰苦到快乐的过程。理学家推崇备至的一段话是:“人心惟危,道心惟微;惟精惟一,允执厥中。”^[31]它意味着学道以成圣贤绝不是一个轻易简单的过程,而是需要时刻保持戒慎恐惧的紧张状态,孔子称颜回:“回也,其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣。”^[32]说明即使是颜回也不能做到完全与道为一,因此,在学道过程中的乐不仅仅是一种对待道的态度,更是一种学习状态的显现。邵雍说:“若得天理真乐,何书不可读?何坚不可破?何理不可精?”^[33]这说明真正的学道或者说对道的追求必然伴随着一种乐,也只有感受到这种乐,才能对道有真切的感知。

2. 体道之乐。这是孔颜之乐中最受后世理学家关注的内容,就北宋而言,程颢对此阐发最多,其中的《识仁篇》是历来论者最为重视的,相关阐释已极为充分,本文于此仅结合所论主题略作概述:

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。……此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。^[34]

这段话的要点有二：其一，“乐”是“体之而乐”，即体道而乐。冯友兰先生说：（颜回的）“‘乐’是学圣人的精神境界副产品，并不是学圣人的目的。”因为学道以成为圣贤乃是士人所要追求的目标，如果执着于乐本身，则是舍本逐末。程颢说：“识得仁体，以诚敬存之，乃为大乐。”^[35]“识得仁体”方可成为圣人，成为圣人，则自然有乐。乐是圣贤的精神境界必然而有的，因此，重点不在乐，而在成为圣贤。同理，寻孔颜乐处，并不能从字面上去“寻”一个“乐处”，而应“寻”孔颜之所以成为圣贤的原因，并由之成为圣贤，这是寻孔颜乐处的关键与实质。换句话说，孔颜之乐是末，孔颜作为圣贤才是本。其二，“仁”，也就是儒家之“道”，是学者追求的最高境界。其基本特点是“浑然与物同体”，也就是孟子所说的“万物皆备于我”，用冯友兰先生的说法，这是一种“天地境界”。程颢另有两段话同样是说明这种体道之乐，不妨借用朱熹的话以作说明：“程子谓：‘将这身来放在万物中一例看，大小快活！’又谓：‘人于天地间并无窒碍，大小大快活！’此便是颜子乐处。这道理在天地间，须是直穷到底，至纤至悉，十分透彻，无有不尽，则与万物为一无所窒碍，胸中泰然，岂有不乐！”^[36]在朱熹看来，程颢的这两段话表现的就是一种“与万物为一无所窒碍，胸中泰然”之乐。虽然其中有朱熹自己对孔颜之乐的理解，但确实是对程颢的体道之乐的正确而深入的阐发。^[37]

由此，我们可以对孔颜之乐包含的三种乐的关系做一简要梳理：从表面上看，孔颜之乐是一种不以贫贱富贵而改变的守道之乐，但其实质是一种浑然与万物同体的体道之乐，体道来自圣贤的身份，只有成为圣贤，才能有与万物为一的精

神境界，才能有此乐。在此意义上，孔颜之乐的实质是圣贤之乐，寻孔颜乐处的实质是寻求如何成为孔颜一样的圣贤。学做圣贤，会经历一个由勉强到自然的过程，其关键是对圣贤之道必须有真知，有了真知，则在学道的过程中，会伴随着一种“循理”之乐。

需要注意的是，在北宋理学家那里，与圣贤之乐相关的还有一种乐：曾点之乐。它同样由周敦颐发端，二程继承并发扬。程颢说：“某自再见周茂叔后，吟风弄月以归，有吾与点也之意。”^[38]“吾与点也”语出《论语·先进》。^[39]二程兄弟对此均有讨论：

孔子“与点”，盖与圣人之志同，便是尧、舜气象也，诚“异三子者之撰”，特行有不揜焉者，真所谓狂矣。子路等所见者小。子路只为不达“为国以礼”道理，所以为夫子笑；若知“为国以礼”之道，便却是这气象也。（程颢）^[40]

子路、冉有、公西华皆欲得国而治之，故孔子不取。曾皙狂者也，未必能为圣人之事，而能知孔子之志，故曰“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”，言乐而得其所也。孔子之志在于“老者安之，朋友信之，少者怀之”，使万物莫不遂其性，曾点知之，故孔子喟然叹曰：“吾与点也”。（程颢）^[41]

大程认为只有认识到“为国以礼”，才是尧、舜气象，这是重视治国的礼仪制度；小程重视天下万民各得其所，各遂其性，这是重视治国的效果，二者虽有不同，但都是强调孔子之所以赞同曾点，是因为他的气象是治国有序、天下大治的结果，这是将曾点气象与治国安邦联系起来。值得注意的是，子路等三人也是期望治国，为何孔子不取？而曾点是狂者，并不能真正治国，为何却能获得孔子的认同？在小程看来，其原因在于他能理解孔子的理想，治国的目的在于治，更在于治之后，万民、万物皆得其所之后，孔子作为圣人，作为治国者能够获得个人的逍遥闲适。换句话说，圣人的逍遥是建立在万民获治的基础上，而万

民获治之后圣人也需要获得个人的逍遥,二者相互联系,密不可分。既照顾到了儒家的治国平天下的济世精神,也考虑到了儒者个人的身心安乐。

由此可以看出,二程对曾点之乐的理解与孔颜之乐有异有同:异者,颜子之乐侧重于个人的精神境界的逍遥自适,因为早在周敦颐提出颜子之乐那里,就将外王之事功付与伊尹,于是颜子之乐专注于内圣之修养。就此而言,无怪乎在北宋理学家尊崇颜回之后,就一直有人提出批评,认为其丧失了儒家的济世精神,甚至有人认为颜子之乐更近乎庄子。^[42]曾点之乐则充分考虑到了兼济之业,此为儒家思想的根本,若遗失了这一点,也就失去了儒家的根基。二程显然充分注意到了这一点,因此,一方面将曾点作为狂者对待,并不认同曾点本人的乐,另一方面从儒家兼济的角度出发,认为孔子之所以认同曾点,是建立在兼济之业完成的基础之上。朱熹的一段解释是论者几乎都要引用的,^[43]注意其中的最后几句话:“视三子之规规于事为之末者,其气象不侔矣,故夫子叹息而深许之。”这与二程的解释有一定差异,在朱熹看来,子路等三人仅仅专注于作为末之事功,而曾点在事功之外,还能追求、体验到一种更为高深的精神境界,即周敦颐说的“伊尹之志,颜子之学”,将伊尹与颜子合二为一,将外王与内圣合一。

不过,对于后来的研究者而言,更多是侧重于将二者等同。朱熹:“颜子之乐,亦如曾点之乐”。^[44]冯友兰先生在引用了朱熹关于“吾与点也”的解释之后,说:“这就是彻上彻下、彻内彻外的人生所给人的最大幸福。这种幸福,道家们称为‘孔颜乐处’,道学叫人‘寻孔颜乐处,所乐何事’。”^[45]因为虽然从二程到朱熹,都为曾点曲为辩解,认为他是兼通内圣外王,但曾点之乐显然更偏重于颜子的内圣境界,朱熹就曾说过:“曾点意思,与庄周相似。”^[46]同样是将曾点划入庄子的独善逍遥之列。

三、孔颜之乐的美学意蕴

理学不仅仅是一种哲学,同样具有强烈的美

学意蕴,学界对此已有充分关注。孔颜之乐同样如此,钱穆先生说:“人生本体即是一乐,于人生中别寻快乐,即非真艺术。真艺术乃始得真快乐。周濂溪教二程寻孔颜乐处,此乃中国艺术人生之最高境界。……孔门之游于艺,得人性一大自由,亦即人生一大快乐,乃为人生一大道义。今姑以现代化名辞言,则曰人生艺术。亦岂有艺术而违于心性,又无当于道义者。求快乐而要不得,即此之由。而中国文化大传统亦即在是。孔颜乐处亦在是。欲罢不能,死而后已,而岂吾与点也一意之所能尽。”^[47]这段话的要点有二:其一,在钱先生看来,艺术必须建立在儒家所言之心性与道义的基础上,也就是说艺术不能违背道德。但艺术又是道德的更高一个层次,这样的艺术是人生艺术,它的特点是人性自由、人生快乐、人生道义。其二,孔颜乐处所表述的就是这种人生艺术的最高境界。钱先生没有详细阐释其中的内在逻辑,但从整个宋明理学史对孔颜乐处的解读来看,这是一种“从心所欲不逾矩”的与道为一的圣贤境界,是儒家道德修养的最高境界,它的特点是乐。这不是一种日常的喜怒哀乐之乐,而是道德修养到一定境界的超乎道德之乐。余敦康先生的一段话虽是针对邵雍之“乐”而发,同样可以视为对孔颜之乐的美学阐释:“乐是一种美感的体验,精神的享受,一种由‘穷理尽性以至于命’所达到的主客合一的心理境界。中国的文化提倡‘为己之学’,把学道、修道、得道、行道看作是一件事,以追求这种自家受用的乐的境界作为普遍的价值取向。”^[48]这是更为细致而严密地解释了何以“乐”能与理学的道德修养相联系,并突出了这种“乐”在实质上与美感体验是相通的,也许可以视为对钱穆先生的论点的一种补充与发展。

值得注意的是,钱先生的这段话中屡次提及“大自由”“大快乐”“大道义”,此“大”既是修饰语,意味着最高的程度,但也许还有更深层的含义。孟子关于“大”的一段话是北宋诸子多有引用的:“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,

充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣。”^[49]可以追求的是“善”,真正转化为自得之知则是“信”,将这种道德修养不断充实就是“美”,将这种道德之美显现出来就是“大”,将这种“大”融入自身毫无间隔就成为“圣”。这种道德之“大”是北宋关于孔颜之乐的讨论里反复提及的,无论是周敦颐的“见其大”,还是张载的“大其心”,借用冯友兰先生的话来说,都是要超越自然境界、功利境界,乃至道德境界的我,达到一种天地境界的大我。二程说:“人之学,当以大人为标,然上面更有化尔,人当学颜子之学。”^[50]在他们看来,成圣是学人追求的最终目标,颜子所好之学即以成圣为目标,“大”是通向成圣的最终一个阶梯。孟子的另一段话则意味着“乐”是圣人必然有的:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”^[51]这也是前文所引程颢极为重要的《识仁篇》所引用的,冯友兰先生对此有精审阐发:“周敦颐(濂溪)教二程‘寻孔颜乐处,所乐何事’。有‘自同于大全’这种最高精神境界的人,可以有一种最大的快乐。这种快乐,就是所谓‘孔颜乐处’。‘所乐何事’呢?孟子有一段话说:……‘万物皆备于我’是‘自同于大全’的人的精神境界,这种精神境界也是‘大其心’的成就。‘反身而诚,乐莫大焉’是说,如果一个人真能达到这种境界,他会得到最大的快乐。”^[52]在某种意义上也许可以说,这也是对钱穆先生的孔颜之乐何以能成为人生艺术最高境界的一种补充解释。“大全”是冯先生哲学的最高本体,是与物无对的整体,与程颢的“浑然与物同体”、孟子的“万物皆备于我”含义相近,冯先生认为,有了这种精神境界的人,就能得到最大的快乐。这意味着孔颜之乐的实质是一种融合道德与审美的精神境界。

近年来,关于审美是一种包含道德又超乎道德的境界在哲学界、美学界屡见不鲜。张世英先生多次阐发这一观点,如,“审美意识的天人合一不等于原始的天人合一,而是经过主客二分之后所达到的境界,所以它必须通过努力(即审美的

教育和修养)以克服和超越原始的天人合一以及主客二分阶段中所沾染过的知识性、功利性和道德意识。审美意识的天人合一境界,不是本能欲望的满足,不是知识的充实,不是功利的牵绕,不是善恶的规范,但它又不是和这些没有任何联系,它不是对这些绝对抛开不管,好像根本没有发生这些似的,它是对这些的克服和超越。”^[53]这同样是将审美作为一种超越于知识、功利和道德意识之上的一种“浑然与物同体”的精神境界。张世英先生虽然是立足于西方哲学,但他在借鉴中国古代哲学的基础上,从天人合一的三重阶段出发,将审美作为最高的人生境界。叶朗先生则是主要立足于中国传统哲学,并在借鉴西方哲学的基础上,得出相似的结论:“从中国古代哲学家关于人生境界的论述,我们可以看到,在很多古代哲学家的心目中,最高的人生境界是一种‘天人合一’、‘万物一体’的境界,也就是一种审美境界。孔子的‘吾与点也’的境界,追求‘天人合一’,是一种审美的境界。……宋明理学家讨论的‘孔颜乐处’的境界,‘浑然与物同体’,也是一种审美境界。”^[54]较之于张世英先生主要立足于西方哲学的演变,更能揭示“孔颜之乐”作为最高人生境界的内在逻辑。其关键即在于将孔颜之乐(包含“吾与点也”)与天人合一联系起来,而天人合一既是一种道德境界,更是一种审美境界。在上述诸位先生看来,审美境界是一种包含而又超越道德境界的最高境界。

中国哲学对于中国美学具有深刻影响,此为基本常识,但各家思想的影响的侧重点并不一致。较之于道家和佛教,儒家更注重伦理道德之善,因此,儒家所重视的美必然是与善相一致的。儒家自身也有发展与变化,就宋明理学而言,如何通过自身的修养成为圣贤是一个基本话题,这集中体现在关于“孔颜之乐”的讨论上。一方面,“孔颜之乐”必须包含道德之善,另一方面,它又不能局限于此,需要将善与精神的宁静与快乐相结合,否则它仍然无法将士人从佛教和道家那里吸引过来。这意味着不仅是乐必须与善相

一致,而且善也必须包含乐,正是在此意义上,“寻孔颜乐处”成为宋明理学的一个基本问题。^[55]这种“乐”极具美学意蕴,因为成为孔颜之圣贤与审美最终都是落实到一种精神境界,并且圣贤之“乐”与审美之“乐”是相通的。徐复观先生在引用朱熹关于曾点气象的一段话之后,说:“此种艺术境界,与道德境界,可以相融和;所以朱元晦顺着此段文义去体认,便作最高道德境界的陈述。一个人的精神,沉浸消解于最高艺术境界之中时,也是‘物我合一’,‘物我两忘’,可以用‘人欲尽处,天理流行,随处充满,无稍欠缺’这类的话去加以描述。”^[56]由此,徐先生得出了与前文所引钱穆先生相近的结论:“‘寻孔颜乐处’,此乐处是孔颜之仁,亦即是孔颜纯全的艺术精神的呈现。”^[57]

注释:

[1][2][7][8][9][10][27][28][31][32][49][51]
[宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第97、87、23、71、77、351、266、89、14、86、370、350页。

[3][12][23][宋]周敦颐:《周敦颐集》,陈克明点校,北京:中华书局,1990年,第32-33、33、22页。

[4]在王夫之看来,宋代士人常常是“志未伸,行未果,谋未定,而位已离矣”(《宋论》卷二)。

[5]尹洙:《送浮图回光一首》,《河南先生文集》卷五,《四部丛刊》本。

[6]北宋士人大多对此有涉及,参见朱刚:《唐宋“古文运动”与士大夫文学》第三章第六节,上海:复旦大学出版社,2013年。

[11]“这陋巷中的颜子,正标志着怀道含光而不用于世的生存状态,即儒家‘内圣’的境界。”(朱刚:《唐宋“古文运动”与士大夫文学》,第214页)。

[13]学界对此有不同意见,但总体而言,周敦颐本人并未明确给出答案。

[14][15][16][17][18][19][20][21][24][25][26]
[30][34][35][38][40][41][50][宋]程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,1981年,第16、320、482、1233、341-342、395、135、141、577、1189、127、187-188、16-17、15、59、136、369、136页。

[22][45]冯友兰:《中国哲学史新编》(下册),北京:人民出版社,1999年,第138、22页。

[29][33][宋]邵雍:《皇极经世书》,[明]黄畿注,卫绍生校理,郑州:中州古籍出版社,1993年,第445、437页。

[36][44][46][宋]黎靖德编:《朱子语类》,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第795-796、798、1027页。

[37]“孔颜乐处之‘乐’是修道至最高境界而自然流露出来的精神愉悦,是一种非对象性的乐,它表现为‘泰然无所窒碍’。此乐的背后,就是圣贤境界。圣贤境界达到了‘与万物为一’的高度。”(赵峰:《朱熹论孔颜乐处》,《江苏行政学院学报》2003年第4期)。

[39]大致的意思就是孔子问弟子们各自的志向,对于积极入世、兼济天下的儒家弟子来说,当然大多是说如何济世,最后,在孔子的一再追问下,一直在旁边鼓瑟的曾点才说出了自己的理想:“暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”夫子喟然叹曰:“吾与点也。”(《四书章句集注》,第130页)。

[42]有意思的是,庄子在提出其核心的“心斋”“坐忘”范畴时,均是假借颜回之口加以阐释。

[43]“曾点之学,盖有以见夫人欲尽处,天理流行,随处充满,无少欠缺。故其动静之际,从容如此,而其言志,则又不过即其所居之位,乐其日用之常,初无舍己为人之意。而其胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙,隐然自见于言外。视三子之规规于事为之末者,其气象不侔矣,故夫子叹息而深许之。而门人记其本末独加详焉,盖亦有以识此矣。”(《四书章句集注》,第130页)。

[47]钱穆:《现代中国学术论衡》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第260-261页。

[48]余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,上海:学林出版社,1997年,第246页。

[52]冯友兰:《三松堂全集》(第10卷),郑州:河南人民出版社,2000年,第649页。

[53]张世英:《天人之际:中西哲学的困惑与选择》,北京:人民出版社,1994年,第239页。

[54]叶朗:《美学原理》,北京:北京大学出版社,2009年,第440页。

[55]北宋五子的另一位张载对颜回有讨论,虽然他关注的并非颜回之“乐”,但并不意味着他对儒家之“乐”没有思考。他早年听从范仲淹的劝告,弃武从儒的一个重要原因是范仲淹告诉他“名教中自有可乐之地”,因此“名教可乐”成为张载哲学的一个基本问题。“‘名教可乐’与‘颜子、仲尼乐处,所乐何事’,就大旨而言是相通的,至少是可以触类旁通的。……因为濂洛学派相传的‘道学之要’正在于寻找孔颜乐处,而关学学派的‘道学之要’则在于探讨‘名教可乐’的问题。围绕相类似的问题展开讨论,并由此形成更加明确的问题意识,在情理上是有可能的,而这种问题意识,正是道学的萌芽。”(卢国龙:《宋儒微言》,北京:华夏出版社,2001年,248页)。

[56][57]徐复观:《中国艺术精神》,上海:华东师范大学出版社,2001年,第11-12、21-22页。

[责任编辑:李本红]