

从“孔颜之乐”看道德审美的“中国性”

杨吉华

摘要:《论语》中的“孔颜之乐”,以安贫乐道的精神要义,将道德主体对于社会的人文关怀和道义担当,融于自我心性修养与道德实践的审美体验中,形成一种美善相融的圣贤气象,蕴含着内以修身、外以治世的道德审美价值取向。宋儒通过以“诚”贯通天道性命、会通孔孟“识仁”之法和“循理而乐”的成德之教等具体途径,将“孔颜之乐”的人文意蕴进一步扩展到仁乐相通的天地精神,从而将人的自我道德境界修养提升与修身治世的社会实践有机统一起来,最终实现道德本体与审美生成的圆融。由此,“孔颜之乐”以一种对自我与世界进行审美感应的精神把握方式,形成以个体精神超越和理想社会秩序构建为重点、充分凸显人生内在道德终极价值意义与天道相贯通为最高审美追求的理论系统,成为道德审美“中国性”的诗意诠释。

关键词: 孔颜之乐;道德;圣贤气象;天地精神;审美生成

中图分类号: B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)03-0110-09

源自《论语》对颜回安贫乐道精神事迹与孔子师徒相关言行及其人生态度的记载,经由周敦颐明确提出“孔颜乐处”之后而形成的“孔颜之乐”,以一种突出超越外在物质窘境、着意追求人的内在道德充实之乐之“道之乐”,将相对抽象的“道德”落实于日常生活世界中人对自我存在价值意义的思考与实践,是一种超功利的道德审美体验论。中国传统文化语境中,存在主体以追求自我道德人格完善为主、注重自我内在道德心性修养的道德取向性。“孔颜之乐”的话题,将道德的功利性与审美的超功利性和谐统一起来,成为一个典型的中国式美学问题。

作为一个关乎终极人生目标追求的重大问题,从“孔颜之乐”所传递出的孔颜师徒二人对于求学以成圣贤的道德化人生理想境界的追求,不但树立了中国历史上教化民众、尊师崇道的典范师生关系,而且也对后世文人士大夫的自我理想人格塑造,产生了深刻而持久的文化影响。特别是经过宋代儒学大家周敦颐、二程和朱熹等人对“孔颜之乐”的进一步理学建构,“孔颜之乐”所蕴含的内以修身、外以

治世的价值取向,将自我道德境界的修养提升与修身治世的社会实践有机统一起来,体现出中国古代道与艺相结合、美与善相结合的诗性文化气质所特有的美学品格,以及道德本体向审美生成转化的可能性,是了解中国古代传统文人士大夫精神世界的一个有效美学视角,也从道德审美层面较好地诠释了“中国何以成为中国”的“中国性”问题。因此,从美学层面上说,在中国传统德性文化背景中产生、发展、延续、深化的“孔颜之乐”,其中所蕴含的道德审美问题,从美善相融的圣贤气象、仁乐相通的天地精神、道德本体与审美生成的圆融三个层面,展现了中国传统文化中“道德”的独特精神气质与人文情怀,赋予中国传统文人士大夫独特的道德精神力量,是道德审美的“中国性”表达。

一、“孔颜之乐”道德意蕴的审美境界： 美善相融的圣贤气象

孔子与颜回安贫乐道的思想境界,是“孔颜之

收稿日期:2024-04-16

作者简介:杨吉华,女,文学博士,云南师范大学云南华文学院、国际中文教育学院教授(云南昆明 650500)。

乐”的基本精神要义所在。回到《论语》追寻“孔颜之乐”的源头意义,孔子和颜回何以能够安贫乐道,所乐之道又为何,则是一个相对复杂的问题。

《论语·雍也》记载:“子曰:贤哉,回也,一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”^①在孔子看来,颜回的这种簞食瓢饮之乐,是一种不囿于外在物质条件简陋、因精神自足充实而来的自乐之情,也是一种以道德人格力量超越世俗生活,从而在精神层面上实现自我理想人生意义的至乐之情。在《论语》中,曾多次反复出现与颜回安贫乐道人生境界追求如出一辙的思想表述。如《论语·里仁》说:“子曰:‘士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。’”邢昺对此疏云:“正义曰:此章言人当乐道固穷也。”所谓“乐道固穷”,就是与颜回的“安贫乐道”一样,同属于一种因体道而来的精神自乐之情。这种自乐之情,乃得于自家之心,不假外求。也就是《孟子·离娄下》所说的:“君子深造之以道,欲其自得之也。自得之,则居之安;居之安,则资之深;资之深,则取之左右逢其源,故君子欲其自得之也。”^{[1]602-603}钱穆先生对此解释道:“惟君子能处一切境而不去仁,在一切时而无不安于仁,故谓之君子也。”^[2]由此推知,孔子既然称颜回“贤哉”,那么颜回自然也属于“君子”之列。《论语·八佾》说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”“仁”是“君子”的必备品行,也是一切德行的根本依据。《论语·颜渊》篇记载了颜渊问仁的情况:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”颜渊曰:“回虽不敏,请事斯语矣。”

在孔子看来,所谓“仁”,就是要“克己复礼”,也就是要克制自己的私欲,使自己的言行符合礼的要求。而颜回也正是按照孔子的教诲真正做到了“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”的学生,因此,《论语·雍也》中孔子赞赏颜回道:“回也,其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣。”同时,“克己”,就必须始终加强自我道德修养。《论语·里仁》中,孔子说:“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也;不以其道得之,不去也。君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”所以,他告诫弟子,“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”,也强调“君子喻于义,小人喻于利”。由此,我们也就

能很好地理解,孔子虽然“饭疏食饮水,曲肱而枕之”,却依然能够“乐亦在其中矣”的原因就在于,他和颜回一样,追求的是一种因自我内在道德的充实而来的自乐之情且达于至乐境界。如果“不义而富且贵”,则“于我如浮云”,也就是说,当“仁”之道充溢于内心的时候,即使是处于极度贫困的环境中,依然能够获得内心自足圆满的快乐。而这种安贫乐道的自乐精神,之所以能够达到一种无假外求的至乐境界,其原因也正在于此。宋儒大家朱熹可谓深得孔颜之“乐”的深意,他说:“圣人之心,浑然天理,虽处困极,而乐亦无不在焉。其视不义之富贵,如浮云之无有,漠然无所动于其中也。”^{[3]97}“‘乐亦在其中’,此乐与贫富自不相干,是别有乐处。”^{[4]883}这些说法,无疑是对“孔颜之乐”所乐之道以及他们何以乐道的合理化阐释。

颜回因对于“仁”的自觉追求而达到安贫乐道的自乐状态与至乐精神境界,这与孔子对弟子“修己安人”的要求也是一致的。《论语·宪问》中说:“子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’”在孔子看来,“修己”不但是“安人”的前提,也是完善自我人生的首要事宜。在《论语·公冶长》中,记载了孔子询问弟子人生志向的问题。“颜渊季路侍。子曰:‘盍各言尔志?’子路曰:‘愿车马,衣轻裘,与朋友共,蔽之而无憾。’颜渊曰:‘愿无伐善,无施劳。’子路曰:‘愿闻子之志。’子曰:‘老者安之,朋友信之,少者怀之。’”对此,二程曾解释道:“颜子不自私己,故无伐善;知同于人,故无施劳。其志可谓大矣。”^{[5]21}颜回无私无欲,通由“修己”途径而达到“安人”目标,既是君子“克己复礼”的“仁”之表现,也符合孔子“修己安人”的政治理想。孔子与颜回这种内在精神的相通之处,亦是后世“孔颜”并称的重要原因。从中也可以看到,如颜回那般的君子之所以能够身处陋巷,并于清贫素朴之中而安贫乐道,其后的深刻原因正在于“仁”。“‘仁’之所以能贯串一切行为、活动、态度、人生,并不是因为它是道德律令、‘天理’、‘性体’,而是一种经由自觉塑建的心理素质即情理结构的原故也。”^[6]在孔子的思想体系中,“仁”是“道”的具体内涵指向,也是通向“礼”的重要途径。冯友兰在《中国哲学史》中曾说:“唯仁亦为全德之名,故孔子常以之统摄诸德。”^[7]“克己复礼”就是要在个人的修身养性中实现“天下归仁”的理想。通过对仁的阐释和实践,相对抽象的“道德”也就具有了较为实际的具体内容。孔颜之乐,就是儒家对“君子谋道

不谋食”与“君子忧道不忧贫”(《论语·卫灵公》)人生价值追求的一种外化表现。面对礼崩乐坏的现实世界,孔子多次表达了对君王无德和天下无道的强烈忧患意识与现实关怀,并发出了“天下有道,丘不与易也”(《论语·微子》)的感叹。“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)因此,终其一生,孔子都以坚定执着的信念践行自己的道德理想。“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔”(《论语·述而》)的自我人生实践,与颜回的安贫乐道精神一样,其所乐之“道”,都是一种以自我道德修养为最高追求的圣贤气象。

这种“孔颜之乐”,不是一般意义上的“自乐”,而是一种对现实社会充满深情人文关怀的“修己以敬”“修己以安人”和“修己以安百姓”(《论语·宪问》)的至善至美之理想道德的“至乐”境界,也就是儒家那种“仁者不忧”(《论语·子罕》)的境界。这种道德至乐的生命境界,是孔颜通过学以成圣的方式,深切体悟到“仁”之后,在与道合一的过程中所获得的一种超越性审美体验,是对自我道德生命至真至乐精神受用的审美升华。正如杨国荣先生指出的那样,孔子提出“仁”的观念后,在生活实践中,“仁”逐渐被具体化,它既以诚(道德意义上的真)为内在特征,又外化于道德实践的过程(体现为善的追求),并同时在审美活动中“文之以礼乐”(形成人格美),“体现了真善美的统一”^[8]。在这样的审美境界中,隐含着“善”与“美”两个维度的内容:“善”强调的是道德自我对于社会的责任所在,即“克己复礼”与“修己安人”;“美”强调的是自我君子人格的“里仁为美”之情感结构所带来的超功利审美愉悦,这也就是儒家道德学问所追求的那种洒脱而理想的圣贤气象。《论语·先进》中深受孔子赞誉的“曾点之志”,便是对这种圣贤气象的最好诠释:

子路、曾皙、公西华侍坐……子曰:“何伤乎?亦各言其志也。”曰:“莫春者,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!”

“曾点之志”异于其他三子的自得适意乃至逍遥洒脱的生命至乐境界,体现了儒家“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·公冶长》)的审美生成。“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

规规于事之末者,其气象不侔矣。故夫子叹息而深许之。”^[3]¹³²也就是说,道、德、仁、艺相互交融而成的“曾点之志”及其精神世界,“如凤凰翔于千仞之上”^[4]¹⁰²⁶,是一种道德理性与感性生命相结合的美善统一。冯友兰先生就曾对“曾点之志”阐释道:“圣人如果停留于‘乐道’,则他和道、主观和客观还是分离的;圣人以己为乐,是因为他已经和道合为一体,乐的主体和乐的客体已经结合,圣人所乐的正是存在的这种状态。”^[9]由此可以看出,于伦理世界中极力追求道德化人格的孔子及其弟子颜回,其道德性生命至乐境界的生成,是通过将自我生命融入生生不息的宇宙万物之中,不戚戚于贫贱,不汲汲于富贵,从而获得游于物外,超然忘我,浑然至乐的审美升华。“曾点之志”的审美化人格与“孔颜乐处”的道德化人格之间,具有一种体验性生发关系的内在联系。而这也是孔子“志于道,据于德,依于仁,游于艺”的“求道”之内在思想理路所在,体现了一种融道德精神与审美体验为一体的、美善相结合的圣贤气象。

程颐《颜子所好何学论》解释“孔颜之乐”所“乐”为何时说:“颜子所独好者,何学也?学以至圣人之道也。”^[5]¹⁶孔颜对圣贤理想人格的追求和孔子对“曾点气象”的推崇,都是将圣贤人格对于现实的人文关怀和道义担当,融于自我心性修养与道德实践的审美体验之中,以一种高度自觉的“修己”精神和“里仁为美”的内在心理体验,而达于“克己复礼”与“安人”“安百姓”的道德理想境界,及至达成“仁”的最高圣贤境界。这既是儒家关注自我内在心性修养思维方式的结果,也是“孔颜之乐”美善统一审美境界的特殊之处。自我内在心灵的修养完善与对道德生命的不懈追求,是孔颜与曾子作为道德主体,通过超越一般意义上的情感体验,在美与善相融合的道德生成中获得的自得之乐。这就使得“孔颜之乐”在美学发生上成为可能,因此,“孔颜之乐”不仅是一个哲学问题,也是一个美学问题。

在“孔颜之乐”的美学生成中,“善”与“美”相互融合,是一种既包含道德又超乎道德、既包含审美又超乎审美的“曾点气象”。由此,“孔颜之乐”足以为在精神层面对后世文人士大夫产生深刻影响。在同样格外注重追求学以成圣的宋代,“孔颜之乐”被正式提出,并成为理学家所热衷探讨的一个重要话题。而宋儒对于“孔颜之乐”的理学建构,则使得“孔颜之乐”对于圣贤气象的精神境界追求,进一步超越了《论语》过分倚重自我体验的心性之学,而具有了

切实可行的路径所寻,并最终抵达“内圣外王”的终极人生目标追求。

二、“孔颜之乐”道德实践的审美特征： 仁乐相通的天地精神

“孔颜之乐”道德审美境界中所内蕴的美善相融之圣贤气象,在宋代文人士大夫那里,得到了更加普遍的关注。罗大经曾说道:“吾辈学道,虚实打叠教心下快活。古曰无闷,曰不愠,曰乐则生矣,曰乐莫大焉。夫子有曲肱饮水之乐,颜子有陋巷箪瓢之乐,曾点有浴沂咏归之乐,曾参有履穿肘见、歌若金石之乐,周程有爱莲观草、弄月吟风、望花随柳之乐。学道而至于乐,方是真有所得。大概于世间一切声色嗜好洗得净,一切荣辱得失看得破,然后快活意思方自此生。”^[10]这说明,从北宋开始,文人士大夫就格外注重通过对以儒家“孔颜之乐”为代表的“乐道”精神的感悟实践,来实现安顿自我人生的超越。特别是周敦颐以“孔颜乐处”来引导二程的道问之学,既包含着周敦颐对二程学以成圣的美好期许,也使得“孔颜之乐”成为宋明儒者所津津乐道的重要思想话题之一。

周敦颐的《通书》两次提及颜回。在《为学》中,周敦颐说:“圣希天,贤希圣,士希贤。伊尹、颜渊,大贤也。伊尹耻其君不为尧、舜,一夫不得其所,若撻于市。颜渊‘不迁怒,不贰过’,‘三月不违仁’。志伊尹之所志,学颜子之所学。过则圣,及则贤,不及则亦不失于令名。”^{[11]22-23}在《志学》章中,他又将颜回与伊尹相提并论,旨在说明,颜子之学的终极目标,在于实现自己的道德理想人格与成圣成德的最高追求,注重的是儒家君子人格“内圣化”的一面。此外,在《颜子》章中,周敦颐还对颜回安贫乐道精神的道德指向给予高度肯定:“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。”^{[11]32-33}在周敦颐看来,颜回之乐的重要原因就在于,他超越了“至富至贵、可爱可求”的物欲享受,在“见其大而忘其小”的抉择中,进入了一种“处之一则能化而齐”的物我两忘之澄明境界。而且,“见其大则心泰,心泰则无不足”,颜回的这种至乐之情,是完全发自内心、不假外求的。那么,在周敦颐眼中,颜回内心所见之“大”,到底是什么呢?考

之“君子以道充为贵,身安为富,故常泰无不足,而铢视轩冕,尘视金玉,其重无加焉尔”^{[11]40}的说法,可以推知,周敦颐所谓的“大”,就是“以道充为贵,身安为富”的“心泰”,这是一种源于“圣贤之道”而来的道德圆满的自乐之情。因此,从整体上说,周敦颐对“孔颜乐处”的理解,比较注重其审美性、体验性和超越性的文化品格,强调的是儒家君子人格自我道德修养的“内圣化”倾向。

二程在继承周敦颐“孔颜乐处”思想的基础上,进一步指明了抵达“孔颜乐处”的具体修行方法,也使“孔颜之乐”的内涵意蕴获得了新的开拓。程颐在《颜子所好何学论》中详细阐释,颜回学道的根本目的在于“学以致圣人之道也”。“圣人之门,其徒三千,独称颜子为好学者。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。”^{[5]16}这再次强调了,颜子之学的最终目标是“学以成圣”的问题。“仁者在己,何忧之有?凡不在己,逐物在外,皆忧也。‘乐天知命故不忧’,此之谓也。若颜子箪瓢,在他人则忧,而颜子独乐者,仁而已。”^{[5]352}只是,在二程这里,学以成圣所指向的“仁”,与《论语》中孔颜之乐的“仁”相比较而言,已经有了细微变化。《识仁》篇曰:

学者须先识仁。仁者,浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。若心懈则有防;心苟不懈,何防之有?理有未得,故须穷索;存久自明,安待穷索?此道与物无对,大不足以明之。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。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐!^{[5]16-17}

二程所谓的“仁”,不但含有伦理道德意味的“义、礼、智、信”等要素,更重要的是,“仁”是一种“浑然与物同体”的天地生生之道,这就将“仁”上升为一种哲学本体论意义上的概念。这个“仁”,不仅为“君子之学”提供一种知识来源,还为人的存在意义提供一种精神安顿的依据。要抵达“浑然与物同体”的境界,就需要“反身而诚”。如果不能在内心真正做到“诚”,则“物”与“我”就是对立的,就不能完全达到“浑然与物同体”的最高境界,也就不是真正意义上的“孔颜之乐”。只有内心时刻警惕,不放松“诚”的修养功夫,天理才能随时自明于心,此乃方为“识仁”。

此外,要想在“与物无对”中抵达“仁”的最高境

界,还需要在日用之中执着于“定”的修养践行。在《定性书》中,二程说道:

所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外。苟以外物为外。牵己而从之,是以己性为有内外也。且以己性为随物于外。则当其在外时,何者为在内?是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。既以内外为二本,则又乌可遽语定哉?夫天地之常,以其心普万物而无心,圣人之常,以其情顺万物而无情,故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应……人之情各有所蔽,故不能适道,大率患在于自私而用智,自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心,而求照无物之地,是反鉴而索照也。^{[5]460-461}

在二程看来,天地自然万物与人,均承天理自然而来,是统一无对的,并不需要刻意去区分所谓的“物”与“我”,“天地之常”与“圣人之常”的境界,便是“浑然与物同体”的境界。因为,天地、圣人都是“无心”“无情”的,这是一种无差别的天地之心,它从根本上消弭了“物”与“我”的对立,如此才真正识得了万事万物之仁,也才能真正实现“浑然与物同体”的境界。因此,“君子之学”,也就应该追求“廓然而大公,物来而顺应”的无我之境。在现实中,阻碍君子之学“识仁”“定性”的最大障碍就是“自私”和“用智”。天地万物之性为一,天道无区别地下贯至万事万物之中,当人用自己的私欲和人特有的思维方式去面对天地万物的时候,或者只是一味地通过读书穷理去追求所谓的天道,从而求得道德圆满的时候,其实还不能真正体会到“浑然与物同体”的至乐之情。

可见,二程心目中的“孔颜乐处”,是一种超越物我之私、于日常生活的万物生生不息中所体会到的,超越伦理道德范围的自由活泼与洒脱,是与“曾点气象”相通的“鸢飞鱼跃”之乐:“‘鸢飞戾天,鱼跃于渊,言其上下察也。’此一段子思吃紧为人处,与‘必有事焉而勿正心’之意同,活泼泼地,会得时;活泼泼地,不会得时,只是弄精神。”^{[5]59}宇宙天地万物生生不息,在万物生动活泼的生成中,潜隐着“天地大德曰生”“生生之仁”的大智慧,人通过“诚”“定”等多种方式所达到的“识仁”境界,是“鸢飞戾天,鱼跃于渊”的万物各得其所,且又生机勃勃的气象,体现出了一种“民胞物与,物吾与也”^[12]的“浑然与物同体”的仁爱情怀。这就使“孔颜之乐”的“圣贤气象”真正落实到了可以通过内在的“诚”

“定”功夫修养而习得并且延及政治社会生活与宇宙自然万物的深切关怀之情,这是“内圣外王”在更普遍意义上的审美开显。因此,二程对真正抵达“孔颜乐处”精神途径的开拓,使其在《论语》时代“修己安人”与“克己复礼”中就已经蕴含的“内圣外王”,进一步扩大到了“浑然与物同体”的天地境界。

到了朱熹这里,他通过对儒者积极入世之学的《四书》诠释,完成了对“孔颜乐处”引人成圣的新理解。在朱熹看来,“道”与“仁”的关键在于心,颜回之乐的原因,也就在于心中有道、心中有仁,并能够克尽私欲,落实“浑然天理”的功夫,最终抵达孔子所谓的“克己复礼”。朱熹说“颜子之乐,亦如曾点之乐”^{[3]798},他在推崇孔颜之乐、曾点之志的同时,还特别指出了二者的不同。“曾点是见到这里,而颜子则是工夫到了这里。”^{[3]798}他又说:“曾点见处极高,只是工夫疏略。”^{[3]1026}也就是说,在对安贫乐道的精神境界追求中,如果过于强调个人内圣层面的修养,而不注重社会“外王”关怀层面的落实,那么,“曾点气象”所传递的“孔颜之乐”,便会背离真正意义上的周孔圣人之学。朱熹还说:“曾点意思与庄周相似,只不至如此跌荡。”^{[3]1027}这说明,朱熹所推崇的“孔颜乐处”与“曾点气象”,应该是“内圣”与“外王”紧密结合的圣贤气象。他在注释《论语》时说:“曾点气象,固是从容洒落。然须见得它因甚到得如此,始得,若见得此意,自然见得它做得尧舜事业处。”^{[4]1036}这就再次说明,从容洒落的圣贤气象,必须建立在“做得尧舜事业”的基础之上,也就是他反复强调的:“若曾点所见,乃是大根大本。使推而行之,则将无所不能,虽其功用之大,如尧舜之治天下,亦可为矣。”^{[4]1035}这里的“大根大本”,乃是流行于天理之中,主宰浩浩大化,从容自得与不思而得的宇宙精神所在。这与二程的“孔颜乐处”有着内在相通之处:“大根大本”的天理天道,既是哲学本体论上超道德的存在基础,也是安顿社会关怀和个体精神的终极依据,只有将与天地万物上下同流的从容洒落情怀,与经世致用的尧舜事业及其德性功夫相统一,才是真正意义上的“孔颜之乐”。这就将“孔颜乐处”存心养性的道德境界,与物我一体、内外无别的天地境界,再次落实到了“内圣外王”的心性之学及儒者由诚意正心修身而至齐家治国平天下的立身处世之中,从而实现了“孔颜之乐”的终极审美化。

明清之际的文人士大夫,在继续传承“孔颜之乐”安贫乐道精神脉络的基础上,将宋儒对“孔颜之

乐”理学建构形成的实践路径,具体化为个人道德实践与王道政治理想的事功之学,也就是将“修己”的“内圣”之道,与“安人”的“外王”实践,转向“以天下为己任”的日用仁学实践之中。明初文臣之首宋濂就是“孔颜之乐”的真正实践者。在其自传《白牛生传》中,宋濂说自己所仰慕的“孔颜之乐”是一种内心充满道德之乐的内足之乐,“内足乐也”^[13]。其弟子方孝孺也是“孔颜之乐”的鸿儒之士。他在《赠王仲缙序》中说,“颜子饥饿陋巷,不忧其身之贱贫,而以舜自望”^{[14]479},又说,“食焉而思,思焉而行,不忧其身之穷,而忧道之不修,不懼其家之无财,而懼乎名之弗扬者,君子也”^{[14]411}。这就是典型的忧道不忧贫的“孔颜之乐”精神阐释。明代中期,陈献章效法颜渊、季路,追求“孔颜之乐”,其《漫兴》诗云,“景斜瓦碗方食,日晏柴门未开。五柳前身处士,一瓢今日颜回”^{[15]543},《随笔》诗云,“一岁十匹衣,一日两杯饭,真乐苟不存,衣食为心患”^{[15]517},这也是“孔颜之乐”由于道德自足带来的内在之乐的表现。尤其是他对忧乐合一精神的理解,见于《与林郡博七》:“此理干涉至大,无内外,无终始,无一处不到,无一息不运。会此则天地我立,万化我出,而宇宙在我矣……舞雩三三两两,正在勿忘勿助之间。曾点活儿计,被孟子一口打并出来,便都是鸢飞鱼跃。若无孟子工夫,骤而语之,以曾点见趣,一似说梦。会得,虽尧舜事业,只如一点浮云过目,安事推乎?”^{[15]217}“舞雩”,既是曾点之乐,又是尧舜气象;“鸢飞鱼跃”,不借力于物,而融化于道,处穷处达,无往而不适,显示出将程颐“循理”之乐化为“得心”之乐的变化。尤其是王阳明以“致良知”的途径,确立“良知即是乐之本体”^[16]的思想,将“乐”与“道”同,“良知”即为“至乐”,显然已经将程颐外在的“天理”之乐,内化为心中的“良知”之乐了。二者在本质上,依然是对“孔颜之乐”精神中不累于物、生意盎然、生生不息仁乐相通精神的追求,只不过途径上有直截迂曲之异而已。这些,都是“孔颜之乐”精神在明清士人身上的回响。

由此可见,宋儒对“孔颜之乐”的理学建构,以及明清士人对“孔颜之乐”的日用实践,不但进一步凸显了他们对孔子、颜回、曾子等圣贤理想道德人格的无限向往与不懈追求,而且还表现出了对圣贤之人“以天下为己任”的忧乐情怀的高度重视,也为“内圣外王”的最终落实提供了一系列切实可行的具体路径,这就为“孔颜之乐”的道德审美可能性提

供了一种人文化的美学阐释空间。

三、“孔颜之乐”道德审美的人文向度： 道德本体与审美生成的圆融

从《论语》的意义生成到宋儒的理学建构,及至明清的日用实践,“孔颜之乐”具有了无限丰富的人文意蕴:与“仁”密切相关的“学以成圣”之心性功夫修养,可以让个体生命在返回自身的过程中,于道德境界与心性修养的互相渗透中,实现自我生命的审美升华,并最终在与物浑然一体的天地大美之精神达成中,直抵民胞物与和风光霁月的审美超越,成就“内圣外王”的宏伟大业。因此,自孔颜“里仁为美”,到周敦颐以“诚”贯通天道性命,再到二程会通孔孟的“识仁”之法,及至朱熹“循理而乐”的成德之教,以及明清士人具体化为日用事功的仁学实践,“孔颜之乐”在历史流变的意义赋予中,也从美学的整体层面上,呈现出一副道德与审美相互贯通的天人合一之美。道德主体同时也是审美主体,道德实践过程同时也就是审美活动的展开生成,而道德本身,也就是美的真正含义所在。

面向道德主体,当我们从儒学思想内部去谈论孔孟圣贤,以及宋代以周敦颐、二程和朱子为代表的理学大家的时候,常常会误以为,孔孟就是满脑子严肃至极的“士不可不弘毅”(《论语·泰伯》)的经世致用,以及“非尧舜之道,不敢以陈于王前”(《孟子·公孙丑章句下》)^{[1]279}的大义凛然;而宋儒道学家则更是一副人人正襟危坐、目不斜视、心无旁骛的道德说教者,他们所谓的“天理”或“天道”,也是一种近乎玄谈的抽象空洞理论。然而,在他们对“孔颜之乐”充满深情的阐释建构中,我们发现,“仁”与“乐”相通所打开的“吾与点也”之圣贤气象,在识仁体道的内圣外王修养功夫中所抵达的“鸢飞戾天、鱼跃于渊”的天地精神,无论其具体路径有何差异,就道德主体而言,他们都在美善相融的圣贤气象之精神境界追求与仁乐相通的天地精神沟通中,完成了道德主体的自我超越,从而使其成为一种审美主体的存在,体现出在中国古代诗性文化气质土壤中生长起来的中国古典生命美学的深刻意蕴及其美学价值所在。

在《论语》中,“回不改其乐”的安贫乐道,体现出道德主体于贫困之中,始终能够以超越功名利禄的无功利审美态度,执着于成圣成贤的价值关怀,是“仁”与“美”的相得益彰,也是道德与审美的浑然天

成。孔子的“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云”,彰显的也是与功利无关的“仁”与“美”相互成就的自由浪漫与洒脱愉悦。也就是说,在孔子和颜回这里,善与美相结合的道德审美所成就的最高生命境界,同时也是审美的最高境界。正如李泽厚先生说的那样:“在孔子那里,这个仁学的最高境界,恰恰不是别的,而是自由的境界,审美的境界,也即是孔子自论和夸赞颜回‘不改其乐’的人生境界。”^[17]具象化到“曾点气象”这里,在“仁”与“乐”的不离不弃中所呈现出的“尽善尽美”之诗意人生境界里,还隐藏着对现实人伦世界的深层次道德关怀,进一步凸显出“孔颜之乐”美与善相统一的、道德境界与艺术境界相融合的“艺术的人生”之审美生成。也就是徐复观先生说的:“乐与仁的会通统一,即是艺术与道德,在其最深的根底中,同时,也即是在其最高的境界中,会得到自然而然的融合统一;因而道德充实了艺术的内容,艺术助长、安定了道德的力量。”^[18]¹¹

这说明,“孔颜之乐”在对自然生命向道德生命的不懈追求中所完成的审美生成,即以道德人生为最高追求的自我塑造中所表现出来的道德圆融之境,本身就是一种道德本体与审美生成的圆融。为了实现儒家修齐治平这一宏大理想,在“志于道,兴于诗,立于礼,成于乐”的道德实践中,“礼”的外在善行规范,经由道德主体兼审美主体的自我内在心性修养完善后,转化为一种内在心灵的审美愉悦。在这个过程中,道德主体与“道”相遇,成为彰显“道”的审美主体,而同属于“艺”的“诗”和“乐”,则成为道德主体对“道”之美善相统一的审美体验与审美呈现。如此,通过“诗”与“乐”所展现出来的“道”,就不再是形而上的抽象哲学本体概念,而是在“诗”“乐”“礼”所共同成就的道德人格中,因为具有了“仁”的内涵和无现实功利的审美愉悦,而升华成的一种无限自由澄明的人生审美境界。换言之,“志于道,兴于诗,立于礼,成于乐”的道德实践,其根本的追求还是在于,要在对一种至高无上的道德圆融之理想人生境界的追求中,实现人生与艺术的完美结合。“在仁的最高境界中,突破了一般艺术性的有限性,而将生命沉浸于美与仁得到统一的无限艺术境界之中。这可以说是在对于被限定的艺术形式的否定中,肯定了最高而完整的艺术精神。”^[18]¹⁹这样的“孔颜之乐”所展现出来的审美化人生,才是一种真正意义上的圣贤气象,也是中国古代“内圣外王”诗性文化所特有的天地精神。

从总体上说,宋儒理学大家和明清士人的道德实践路径,也都是通过哲学本体论上的天理论与心性论中的体性之学相互转换,从而在实现天人沟通的基础上,将成德之教与审美之维联系起来,使得道德主体成为审美主体,同时也借助于道德实践活动,完成了最终的审美生成。“鸢飞鱼跃”的审美境界,就是在道德主体与自然万物浑然一体的天地精神沟通中,“人已自觉到他与天地合一,这种人与天地合的境界,必然带来心灵的陶醉与美感。因为在这种状态下,他已感觉到超越了自然律强加于他的种种限制,换言之,人发觉他从有限走向了无限”^[19],由此,道德审美变成了一种实在的可能性行为。

“圣人之道,入乎耳,存乎心,蕴之为德行,行之为事业。”^[11]⁴⁰周敦颐就将自己的理论认知积极转化为实际行动,以吟风弄月的方式,实现了自己“孔颜乐处”的诗意人生。他“倚梧或欹枕,风月盈中襟。或吟或冥默,或酒或鸣琴。数十黄卷轴,圣贤谈无音”^[11]⁶⁸,且经常“乘兴结客,与高僧道人跨松萝,蹑云岭,放肆于山巅水涯,弹琴吟诗,经月不返”^[11]⁸⁷,被认为是最有“曾点气象”的典型代表人物之一。据程颐回忆:“明道书窗前有茂草覆砌,或劝之芟,曰:‘不可!欲常见造物生意。’又置盆池畜小鱼数尾,时时观之,或问其故,曰:‘欲观万物自得意。’草之与鱼,人所共见,唯明道见草则知生意,见鱼则知自得意,此岂流俗人所共见!”^[20]可见,在理学家眼里,“天理”并不是纯粹抽象的空洞概念,它是生生不已、充盈着生动活泼的“造物生意”,哪怕是在最为寻常的“草之与鱼”中,也可“观万物自得意”。在这样物我无累的精神自由中,万物各得其所,在物我两忘中,获得“鸢飞鱼跃”式的精神愉悦。周敦颐还主动投身山水怀抱,一生喜欢隐居山峦,远离朝市:“朝市谁知世外游,杉松影里入吟幽。争名逐利千绳缚,度水登山万事休。野鸟不惊如得伴,白云无语似相留。傍人莫笑凭栏久,为恋林居作退谋。”^[11]⁸¹这亦是对“孔颜之乐”的再实践。这种超越世俗生活的风雅洒脱,就在日常生活的无限诗意化中,完成了自我道德主体的审美化。

“某自再见茂叔后,吟风弄月以归,有‘吾与点也’之意。”^[5]⁵⁹受其师周敦颐林泉雅致的影响,一代理学大家程颢也喜欢寄情山水。如《秋日偶成二首》:“寥寥天气已高秋,更倚凌虚百尺楼。世上利名群蠛蠓,古来兴废几浮沤。退居陋巷颜回乐,不见长安李白愁。两事到头须有得,我心处处自优游。”“闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆

自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。”^[5]⁴⁸²程颢在“优游”“闲适”中所体会到的“自得”之意,就是自然万物在它们的“天理”之中各遂其性的生生不息。将自我融入大化流行的天理之中,与物同体,与物共感,随物优游;在天理流行、万物一体的“道”之跃现中,获得一种超越物我、浑然与万物同体的审美体验,就是一种在自我德性的完善充盈后,所体现出的真善美融为一体的审美境界。这种由道德主体通过“识仁”修养功夫所体认到的天道天理,在物我一体的融合升华中,进入了天人合一的最高审美境界,并投射在日常生活“寓意于物”的心灵自由与精神超越之中,也就是由人事践履的功夫而通向了“诗”的境界,从而实现道德的审美化。可见,理学家在从一事一物上去体认天理流行的过程中,其“观物”“格物”或“体贴”等的道德践履功夫,在使道德主体在一片“廓然大公,物来顺应”的直接体验里,实现了道德定止、向学问道的大成境界与天人合一审美境界的脱然贯通,由此也就在美学层面上,最终完成了道德向审美的生成。

在理学集大成者朱熹这里,同样对周敦颐、二程这种人与天地浑然一体的“孔颜乐处”有着深刻的切身体会。其诗云:“纷华扫退性吾情,外乐如何内乐真,礼义悦心衷有得,穷通安分道常伸。曲肱自得宣尼趣,陋巷何嫌颜子贫,此意相关禽对话,濂溪庭草一般春。”^[21]如果说,周敦颐对“孔颜之乐”的审美完成,是在吟风赏月的现实受用中追求道德圆满,二程是在“浑然与物同体”的“识仁”体验中实现内心的自足愉悦的话,那么,朱熹则是在“人欲尽处,天理流行”的圣贤气象中来实现其道德向审美的生成的。

“曾点之学,盖有以夫人欲尽处,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。”^[3]¹⁶⁵在朱熹看来,“天理流行,随处充满,无少欠缺”的天地境界里,道德主体“胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙”的得道境界,已然就是一种与物同体、从容自得的圣贤气象了。在这种圣贤气象中,道德主体能够将自己体认到的天理智慧,在“与物无对”的状态中,将其安顿于天地万物之理与人心灵的息息相通之中,进而提升为个体自我与天地万物合一的最高人生境界。“名教之中自有乐地”的

内在超越性就在于此;从生生不息的天理流行中所获得的“孔颜之乐”,不仅是存心养性的道德境界,更是一种精神自得的天理流行之审美境界。由此,道德主体也得以在基于道德实现的崇高感,以及心性定止而带来的德性之乐中,最终完成了自我道德的审美生成。

明清士人在将内心自足之乐转化为道德本体的日用实践中,将“内圣外王”的最高终极价值追求,贯彻到“止善归仁”的日常人伦事务之中,向上开出道德哲学,向下开出君子之学,将政治伦理实践和个体道德实践贯通起来,也将个体生命境界追求与社会政治理想统一起来,建立起君子修德取位和以德正位的社会规范,走向“弃利唯德”的日常行为规范,从而使“孔颜之乐”的生命境界转向生命本身,使道德本体与审美生成的圆融,转到形而下的感性经验、生存现实与百姓日用层面,也使道德实践与审美生成的合一,在形而下的日常生活世界中,变得更加简易。

因此,道德主体与审美主体的合一,道德实践与审美生成的合一,使得在中国传统文化语境中,本属于哲学思想层面的“孔颜之乐”,具有了美学意义上的道德本体论价值,即,道德本身,就是中国古典式生命美学的“美”之含义所在。如何成就理想人格,如何在天地宇宙与社会和他人的关系中安顿自我人生,始终是中国文化最为关注的核心问题之一。“孔颜之乐”道德审美的独特性说明,在中国古代哲学和美学世界中,我们并不专注于对那个独立于人的对象世界进行纯粹抽象的逻辑推演,而是通过一种经由心性修养而通达天道的道德实践而抵达参赞天地与化育万物的目标,并在日常生活世界的以德修身中实现止善归仁的人文关怀。从《论语》时代到宋儒心性学说及明清日用实践的历史建构,“孔颜之乐”形成了一套中国所独有的,以个体精神超越和理想社会秩序构建为重点的,充分凸显人生内在道德终极价值意义与天道相贯通为最高审美追求的理论系统,从而在道德审美上,呈现了中国之为中国的独特文化精神气质,是中华优秀传统文化“中国性”的诗意诠释,对于我们今天道德人格的塑造和理想人生的境界追求,亦有重要参考价值。

结 语

始终以“道德”为核心的“孔颜之乐”,从美学层面上说,是中国古代文人士大夫对自我与世界进行

审美感应的一种精神把握方式。在道德主体以各种方式寻求精神超越,进而实现天人合一的过程中,道德主体同时也就是审美主体,道德实践过程同时也就是审美活动的展开及其生成过程,道德本身也就是“美”的内涵所在。在从《论语》到宋儒及明清士人对“孔颜之乐”的历史建构中,美与善相融的圣贤气象、仁与乐相通的天地精神、道德本体与审美生成的圆融,分别从道德意蕴的审美境界、道德实践的审美特质和道德审美的人文向度三个层面,传递出中国古典生命美学所特有的一种诗意性文化情韵,即,在感性与理性的自由和谐中所生成的天人合一文化精神,使得“孔颜之乐”所追求的圣贤境界,内在地将人的社会责任与洒脱超越的自我人格合二为一,为中国古代文人士大夫提供了一个以宇宙人生为终极思考目的,并且能够落实于日常“内圣外王”的道德实践之中,从而得以形成一个安顿自我个体生命终极意义的精神性存在家园。这是中国古典道德美学的诗意魅力所在,也是道德审美的“中国性”所在。

注释

①程树德:《论语集释》,程俊英、蒋见元点校,中华书局1990年版。

本文所引《论语》均引于此,文中仅标注篇名。

参考文献

- [1]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.
- [2]钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002:65.
- [3]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [4]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [5]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [6]李泽厚.论语今读[M].合肥:安徽文艺出版社,1998:105.
- [7]冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2000:112-113.
- [8]杨国荣.善的历程:儒家价值体系研究[M].上海:上海人民出版社,2006:6.
- [9]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,2010:233.
- [10]罗大经.鹤林玉露[M].孙雪霄,校点.上海:上海古籍出版社,2012:169.
- [11]周敦颐.周敦颐集[M].陈克明,点校.北京:中华书局,2009.
- [12]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978:62.
- [13]宋濂.宋濂全集[M].杭州:浙江古籍出版社,1999:81.
- [14]方孝孺.逊志斋集[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [15]陈献章.陈献章集[M].北京:中华书局,1987.
- [16]王阳明.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1995:194.
- [17]李泽厚.中国美学史[M].合肥:安徽文艺出版社,1999:115.
- [18]徐复观.中国艺术精神[M].上海:华东师范大学出版社,2002.
- [19]胡伟希.中国哲学概论[M].北京:北京大学出版社,2005:223.
- [20]黄宗羲,全祖望.宋元学案[M].北京:中华书局,1986:578.
- [21]郑端.朱子学归:第3册[M].北京:中华书局,1985:226.

The Chineseness of Moral Aesthetics from the Perspective of “Confucius and Yan Hui’s Happiness”

Yang Jihua

Abstract: “Confucius and Yan Hui’s Happiness” in *The Analects of Confucius*, with the spirit of being content with poverty and finding joy in one’s principles or beliefs, integrated the humanistic care and moral responsibility of moral subjects towards society into the aesthetic experience of self-cultivation and moral practice, forming the saintly demeanor of beauty and goodness blending together, which embodied the moral and aesthetic value orientation of cultivating oneself internally and governing the world externally. Confucian scholars in the Song Dynasty further extended the humanistic meaning of “Confucius and Yan Hui’s Happiness” to the spirit of heaven and earth that connected benevolence and art through specific operational approaches, such as using “sincerity” to connect the heavenly path and life, understanding the methods of Confucius and Mencius, “understanding benevolence”, and the teachings of “following the principles of morality and art” to achieve a harmonious integration of moral ontology and aesthetic generation, thus organically integrating the improvement of human self moral realm cultivation with social practice of self-cultivation and governance. As a result, through a spiritual communication method of aesthetic induction between oneself and the world, “Confucius and Yan Hui’s Happiness” formed a theoretical system that focused on individual spiritual transcendence and the construction of an ideal social order, fully highlighting the highest aesthetic pursuit of the connection between the ultimate moral value of life and the Universe Way. It was a poetic interpretation of the “Chineseness” of moral aesthetics.

Key words: Confucius and Yan Hui’s happiness; morality; the saintly demeanor; the spirit of the universe; aesthetic generation

责任编辑:涵 含