

试论孟子的生命诗性乐境论

李冬梅

(海南琼州学院中文系,海南五指山 572200)

[摘要] 孔子开创了以“仁”为核心的儒家学说,并开启了儒家美学中的生命诗性乐境论,即个体生命完满实现“仁”时所生成的诗性境界。孟子被尊奉为仅次于孔子的“亚圣”,他继承孔子的生命诗性乐境理论,从“善、信、美、大、圣、神”六个层面,层层递进地进行论述和深化,从而对后世产生了极大的影响。

[关键词] 孟子;大体;小体;性善论;生命诗性乐境

[中图分类号] I206.2

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6639(2010)02-0023-06

孔子的人格审美理论是他的人格论的逻辑延伸。他所说的人格美,就是个体生命完满实现“仁”时所生成的诗性境界,或者说是生命之诗性乐(lè)境。而由孔子开创的儒家的人格审美理论发展到曾参、子思阶段时,已被他们作了进一步的逻辑展开。当历史行进到战国中期,孟子则把子思思想中尚且含糊的人性倾向明朗化,高扬起“人性本善”的旗帜,在继承曾子重视“心正身修”的思想,着重发展了其中之“修心”理论,且“心”与“身”构成了一种对立统一的关系,上升为其思想体系中重要的哲学范畴。由此,孟子对儒家的人格审美理论作了进一步的哲学提升。下面我们先从孟子的两段言论中去寻找其人格审美理论的依据:

孟子曰:“君子所性,仁义礼智根于心,其生色也,晬然见于面、盎于背、施于四体。四体不言而喻。”^[1]

朱熹在其《四书章句集注》中对此段言论如此解释:“上言所性之分,与所欲所乐不同,此乃言其蕴也。仁义礼智,性之四德也。根,本也。生,发见也。晬然,清和润泽之貌。盎,丰厚盈溢之意。施于四体,谓见于动作威仪之闲也。喻,晓也。四体不言而喻,言四体不待吾言,而自能晓吾意也。盖气稟清明,无物欲之累,则性之四德根本于心,其积之盛,则发而着见于外者,不待言而无不顺也。程子曰:‘晬面盎背,皆

积盛致然。四体不言而喻,惟有德者能之。’此章言君子固欲其道之大行,然其所得于天者,则不以是而有所加损也。”^[2]此即表明植根于孟子性善论与性善修习论的人格审美体验境界是现实地实现了“仁义礼智”之后的人格境界。《孟子·尽心下》又记载:

浩生不害问曰:“乐正子,何人也?”孟子曰:“善人也,信人也。”“何谓善?何谓信?”曰:“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。圣而不可知之谓神。乐正子,二之中,四之下也。”^[3]

对于此段言论中所论及的“善、信、美、大、圣、神”,朱熹注:“天下之理,其善者必可欲,其恶者必可恶。其为人也,可欲而不可恶,则可谓善人矣。凡所谓善,皆实有之,如恶恶臭,如好好色,是则可谓信人矣。张子曰:‘志仁无恶之谓善,诚善于身之谓信。’力行其善,至于充满而积实,则美在其中而无待于外矣。和顺积中,而英华发外;美在其中,而畅于四支,发于事业,则德业至盛而不可加矣。大而能化,使其大者泯然无复可见之迹,则不思不勉、从容中道,而非人力之所能为矣。张子曰:‘大可为也,化不可为也,在熟之而已矣。’程子曰:‘圣不可知,谓圣之至妙,人所不能测。非圣人之上,又有一等神人也。’”^[4]可见,孟子六层递进的人格境界的落实处还是在他的人格论,而其人格论的立足点仍是儒家之“仁”。由

[收稿日期] 2010-05-10

[作者简介] 李冬梅(1975-),女,海南儋州人,海南琼州学院中文系副教授。

此,他评价乐正子:“二之中,四之下也。”朱熹注:“盖在善信之闲,观其从于子敖,则其有诸己者或未实也。张子曰:‘颜渊、乐正子皆知好仁矣。乐正子志仁无恶而不致于学,所以但为善人信人而已;颜子好学不倦,合仁与智,具体圣人,独未至圣人之止耳。’”^[5]由朱熹的注解可见,孟子和浩生不害的对话说的其实是一个理想的人格应该具备的六个层面上的品格:其一“善”;其二“信”,为实用和道德伦理上的要求;其三“美”;其四“大”;为心灵美和行为美层面上的要求;其五“圣”;其六“神”,就达到了不是一般的知识、理性、技术等层次,而是进入一种出神入化的美学境界了。故朱熹引尹氏注,曰:“自可欲之善,至于圣而不可知之神,上下一理。扩充之至于神,则不可得而名矣。”^[6]孟子确定这六个等级的标准是“仁义”。下面我们试将孟子人格审美体验的六层“生命诗性乐境”分而述之。

一、“理、义之悦我心”——“善”之生命诗性乐境

对于“善”,孔子曾提出:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”说明人仅知善之可贵未必肯积极去追求,能“好之”才会积极去追求;仅好善而加以追求,自己犹与善为二,有时不免因懈怠而与善相离,只有到了以善为乐,则善已渗入己身。子思学派则继承并发扬了此观点,说“于乐处便是诚实为善”,此时行善与得乐浑然一体,认为当伦理规范的实行成为个体情感的自觉要求及其满足,这才是人生的最高境界。孟子则换了另一种表述的方式,认为人如果能够只追求符合仁义的东西(“可欲”),那就是“善”。朱熹则立足孟子的观点,提出:“天下之理,其善者必可欲,其恶者必可恶。其为人也,可欲而不可恶,则可谓善人矣。”^[7]故欲为善人者,首先要学会恰当的取舍。

儒家讲善、美顺应人性,孟子也承认人性中最基本的欲望:“口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。”^[8]但既然不是所有的欲望都“可欲”,那么在取舍过程中,“心”的作用被孟子再次强调:

至于心,独无所同然乎?心之所同然者何?谓理、义也,圣人先得我心之所同然耳。故理、义之悦我心,犹刍豢之悦我口^[9]。

朱熹对此加注:“然,犹可也。草食曰刍,牛羊是也;谷食曰豢,犬豕是也。程子曰:‘在物为理,处物为义,体用之谓也。孟子言人心无不悦理义者,但圣人则先知先觉乎此耳,非有以异于人也。’程子又曰:‘理义之悦我心,犹刍豢之悦我口,此语亲切有味。须

实体察得理义之悦心,真犹刍豢之悦口,始得。’”^[10]

由此,由“理、义”以达“悦我心”的“善”的人格境界时,其带给别人的审美体验亦是“喜”——

鲁欲使乐正子为政。孟子曰:“吾闻之,喜而不寐。”公孙丑曰:“乐正子强乎?”曰:“否。”“有知虑乎?”曰:“否。”“多闻识乎?”曰:“否。”“然则奚为喜而不寐?”曰:“其为人也好善。”“好善足乎?”曰:“好善优于天下,而况鲁国乎?夫苟好善,则四海之内,皆将轻千里而来告之以善。夫苟不好善,则人将曰:‘訑訑予既已知之矣。’訑訑之声音颜色,距人于千里之外。士止于千里之外,则谗谄面谀之人居,国欲治,可得乎?”^[11]

整个这一段,记孟子为弟子乐正子将为政而欢喜兴奋,并坦言兴奋的原因是因为乐正子“好善”,能听取善言。故当个体经心性修习由“理、义”以达“悦我心”时,即到达“善”,它通向人格审美体验的“乐”,这就是儒家人格境界之“生命诗性乐境”的第一层面。

二、“以善及人”——“信”之生命诗性乐境

对于“信”,朱熹引程子注曰:“士之所难者,在有诸己而已。能有诸己,则居之安,资之深,而美且大可以驯致矣。徒知可欲之善,而若存若亡而已,则能不受变于俗者鲜矣。”^[12]朱熹曾对孔子的“学之乐境”中的“乐”如此注解:“程子曰:‘以善及人,而信从者众,故可乐。’又曰:‘说在心,乐主发散在外。’”^[13]故由自身的善推己及人,那就是“信”。它要求个体人格的真实、可靠,为人处世要遵循已经内化为自身所固有的仁义而不背离它(“有诸己”),故孟子云:

大人者,言不必信,行不必果,惟义所在^[14]。

这里,孟子强调了人格中的言行一致的品质,此为君子立足社会的根本要求。朱熹对此注曰:“必,犹期也。大人言行,不先期于信果,但义之所在,则必从之,卒亦未尝不信果也。尹氏云:‘主于义,则信果在其中矣;主于信果,则未必合义。’王勉曰:‘若不合于义而不信不果,则妄人尔。’”^[15]由此可见,不管是朱熹,或是其所引用的尹氏、王勉,都非常赞同孟子所提出的“义”统领“言行”的理论。

孟子又云:

道在迩而求诸远,事在易而求诸难。人人亲其亲、长其长而天下平^[16]。

对此段言论,朱熹注曰:“亲长在人为甚迩,亲之长之在人为甚易,而道初不外是也。舍此而他求,则远且难而反失之。但人人各亲其亲、各长其长,则天

下自平矣。”^[17]意思就是:人格中“信”之品质,就要由自身求善起步,推己及人,故孟子又云:

子路,人告之以有过则喜。禹闻善言则拜。大舜有大焉,善与人同。舍己从人,乐取于人以为善。自耕、稼、陶、渔以至为帝,无非取于人者。取诸人以为善,是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善^[18]。

孟子以子路、禹、舜为例证,说明“闻过则喜”,“闻善言则拜”,“取诸人以为善”,“与人为善”,都是可以发扬的好品行。其所以好,是因为其内涵是孔子所提倡的达仁之道:忠恕之心。由此,孟子提出的“君子莫大乎与人为善”的命题对后儒人格的塑造影响深远。

另外,由善及信,则“诚”极其重要。曾子、子思对“诚”作过很重要的论述,孟子顺承了他们关于“诚”的思想,说:

居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道:不信于友,弗获于上矣;信于友有道:事亲弗悦,弗信于友矣;悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣;诚身有道:不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也^[19]。

朱熹对此注曰:“……此章述《中庸》孔子之言,见思诚为修身之本,而明善又为思诚之本。乃子思所闻于曾子,而孟子所受乎子思者,亦与《大学》相表,学者宜潜心焉。”^[20]孟子在此强调了“诚”对得道的重要性。

因为内心诚实而充满了极大的快乐,这也通向了孔子强调的审美体验,是深层次的精神愉悦。故“信”是儒家人格境界第二层面之“生命诗性乐境”。

三、“充实”之“三乐”——“美”之生命诗性乐境

何谓“美”?如果在“善”与“信”的基础上把仁义的原则扩大到自己的全部人格(“充实”),这就不仅具备了善与信的品格,而且连外部的容貌、举止、风度也都能体现出仁义的原则,那就可以达到“美”。孔子曾以“文质彬彬”来论述“生命诗性乐境”的内外充实之美,孔子的“文质彬彬”虽已注重人格塑造的内外结合,但其仍带有比较浓重的礼乐色彩。《中庸》之“诚于中,形于外”,虽也开启了孟子的“充实”之美,但《中庸》的“诚”更多的是抽象的理论论述。到了孟子,他则从具体、感性的审美情感出发,更能把握“充实”之“美”的人格境界之内涵。下面我们且从其“三

乐”论一窥之:

孟子曰:“君子有三乐,而王天下不与存焉。父母俱存,兄弟无故,一乐也。仰不愧于天,俯不忤于人,二乐也。得天下英才而教育之,三乐也。君子有三乐,而王天下不与存焉。”^[21]

朱熹对此“三乐”分别做如下注解:“(一乐)此人所深愿而不可必得者,今既得之,其乐可知。(二乐)程子曰:‘人能克己,则仰不愧,俯不忤,心广体胖,其乐可知,有息则馁矣。’(三乐)尽得一世明睿之才,而以所乐乎己者教而养之,则斯道之传得之者众,而天下后世将无不被其泽矣。圣人之心所愿欲者,莫大于此,今既得之,其乐为何如哉?”^[22]

在这里,“乐”可读为“lè”或“yuè”,读“yuè”时可与“悦”通,实指内心的快乐。而“乐”乃“性”之一,它与“情”密切关联。不管是哪种读法,它都是表现了君子内心的一种愉快的心情和感受。郭店楚简《性》篇^①曾对情、心、性、道关系进行过着重讨论,此乃对孔子有关“真情实感”思想的进一步解释和发挥。其中,《性》篇还特别指出“情”的重要性,进一步明确地提出了价值判断:“情”是好的,凡有“真情实感”的人,是可信赖的。继承此说,孟子也非常看重人的情感,特别是道德情感,他说:

人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之^[23]。

朱熹对此段做出如下阐释:“几希,少也。庶,众也。人物之生,同得天地之理以为性,同得天地之气以为形;其不同者,独人于其间得形气之正,而能有以全其性,为少异耳。虽曰少异,然人物之所以分,实在于此。众人不知此而去之,则名虽为人,而实无以异于禽兽。君子知此而存之,是以战兢惕厉,而卒能有以全其所受之理也。”^[24]意思就是:人之所以异于禽兽的,就是人具有思想感情。所以,“庶民去之,君子存之”的也就是道德情感。

孟子又从耳、目等感性欲望之相同进而证明人心也有相同之处,这相同之处就是“悦理义”之心。“悦”是一种心理情感,“悦理义”之心就是一种普遍的道德情感。所谓“悦”,是“自悦”,不是“他悦”,即是自己对自己的道德自律的喜悦,它是以情感的形式表现出来的,寻求人的存在的价值和意义,这就必须回到人的情感生活,保存和培养良好的情感,孟子所谓“悦理义”之“悦”,即是情感体验活动。

由此可见,孟子所说的“三乐”直接与人内在的真实情感相连。朱熹注:“林氏曰:‘此三乐者,一系于天,一系于人。其可以自致者,惟不愧不忤而已,学者

^①《性自命出》见于《郭店楚墓竹简》,北京,文物出版社1998年5月版。

可不勉哉?’’^[25]“父母俱存,兄弟无故”,此乃天伦之乐,此乐的根源在于浓郁的血缘亲情;“仰不愧于天,俯不忤于人”,此乃道德伦理自律之乐,此乐的根源在于人格的操守为个体带来对道德自律和存在价值、意义认可的喜悦情感;“得天下英才而教育之”,是一种胸怀天下、化育万物、无功利牵绊的精神至上的快乐,此乐的根源在于对自身存在的价值和意义得以延续和传承的欣慰。

凡此“三乐”,都是来源于个体内在的真情实感,与外在的功利没有必然的关联。由此可见,孟子确认个体人有了此类“三乐”的情感愉悦时,其内心充实,进入儒家人格境界之“美”之“生命之诗性乐境”的层面。

四、“充实而有光辉”——“大”之生命诗性乐境

充实之美只是孟子美学的基点,比之更高一层的境界,则是“充实而有光辉之谓大”。孟子由人性内涵的二重性“大体”和“小体”作了辨析,进而确立人性本善,而孟子的性本善实为心性修习论,由此,孟子提出了“我善养吾浩然之气”的理论。“浩然”指盛大流行貌,“浩然之气”就是指盛大流行于全身乃至全宇宙之正气,孟子解释为:

其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道,无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。我故曰,告子未尝知义,以其外之也^[26]。

孟子在《公孙丑》章中关于“气”的论述,有其独到之处:一方面,他认为“气”属于“体”即身体方面的,但它又与“志”即思想密切关联、相互影响;另一方面,他把“气”作为一种很难讲清楚的、要靠生命体验的、道德的精神状态来看待,它是通过长期道德修养的积累而成的,如果能“直养”的话,它就可以充塞于天地之间;如果心有愧疚,它就会变得软弱无力。可见,“浩然之气”是最伟大、最刚强的气,要用正义去培养它,一点也不能伤害它。浩然之气必须和义与道相配合,没有义、道的配合就没有力量。浩然之气是一个人一以贯之的行义与道的积累所产生的,不是偶然行为所产生的,因此,养吾浩然之气的人不能做一点有愧于心的事,需要抵御感官的诱惑,要不断修养。仁义礼智根于心而充满至大至刚的浩然之气,就能够:

居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。得志与民由之,不得志独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。此之谓大丈夫^[27]。

朱熹注:“广居,仁也。正位,礼也。大道,义也。与民由之,推其所得于人也;独行其道,守其所得于己也。淫,荡其心也。移,变其节也。屈,挫其志也。”^[28]这是千百年来中国的志士仁人所自勉自励的儒家格言,它由孟子提出,强调坚持自身操守的重要性,对后世儒家所谓修养工夫产生了巨大的影响。

孟子另一段重要的相关论述还有:

天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。未闻以道殉乎人者也^[29]。

朱熹注:“殉,如殉葬之殉,以死随物之名也。身出则道在必行,道屈则身在必退,以死相从而不离也。以道从人,妾妇之道。”^[30]朱熹的注解很明晰地说明:儒家几千年来以“宁为玉碎不为瓦全”的宗旨来坚守“道”的精神,至今仍是中国广大知识分子的情操写照。

很明显,孔子主张“天下有道则见,无道则隐”,“道不行,乘桴浮于海”,其“行道”还是有条件的。曾子则提出“天下无道,循道而行”,将“行道”推到无条件的地步,而孟子之“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”,更是把孔子“行道”思想推到一个无以复加的绝对地步,这无疑是儒家人格境界论的一个巨大的发展。

所以,惟有时刻都守住自身的节操,保持自己人格的独立,体现一种刚直不阿的人格气概,那就是充实而有光辉的“大”的人格境界美了。此种人格境界必然也是“生命之诗性乐境”,它接近于西方美学中的“崇高”。

五、“大而化之”——“圣”之生命诗性乐境

“圣”是“大而化之”,即集大成而为楷模之意,是一种使人景仰的人格美。当个人达到“圣”时,就可以用道德人格化育天下,故赵歧注:“大行其道,天下化之,是谓圣人。”“圣人”是在“大人”的基础之上的一种提升,“大人”如果能做到以身作则,那就接近“圣人”,故孟子特别强调“以身作则”的作用,他说:

人不足与适也,政不足(与)间也。惟大人能格君心之非。君仁,莫不仁。君义,莫不义。君正,莫不正。一正君而国定矣^[31]。

朱熹在注解中引用赵氏、徐氏、程子之言论,说:“大人者,大德之人,正己而物正者也。……是以辅相之职,必在乎格君心之非,然后无所不正;而欲格君心之非者,非有大人之德,则亦莫之能也。”^[32]强调了持政者要自律,尽量做到自身完美,为天下人做榜样,则为“圣人”矣。

孟子的性善论的伦理道德的本质是说人性不是生而道德完善,而是说人天生有善的可能性,将“四端”发展到“四德”是要经过个人努力的,并不是自然而然的。所以他认为“圣人”也就是能把“四端”发展到最完全程度的人,使人在人性上向“圣”的境界提升,即止于至善,如此,“圣人”就可以用道德人格化育天下。同样的意思还见于:

孟子曰:“形色,天性也;惟圣人,然后可以践形。”^[33]

朱熹注:“人之有形有色,无不各有自然之理,所谓天性也。践,如践言之践。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。”^[34]意思是说:人的形体容貌是先天赋予的本性,但人之所以为人,还有做人的道理在里面,即做人要像个人样,否则不是行尸走肉就是衣冠禽兽。一般人由于没有能完全符合做人之理,所以无法完全“践其形”,只有圣人能做到“有是形而又能尽其理”,真正达到了“践形”。

那么圣人是不是遥不可及呢?在孔子的言论里,“圣人”高远而不可达,他说:“圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。”孟子则不然,他认为人人既然都天生有“四端”,那都可以成为“圣人”。他说:

规矩,方员之至也。圣人,人伦之至也。欲为君尽君道,欲为臣尽臣道,二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君,不敬其君者也;不以尧之所以治民,贼其民者也。孔子曰:“道二:仁与不仁而已矣。”^[35]

朱熹注:“至,极也。规矩尽所以为方员之理,犹圣人尽所以为人之道。法尧舜以尽君臣之道,犹用规矩以尽方员之极,此孟子所以道性善而称尧舜也。法尧舜,则尽君臣之道而仁矣;不法尧舜,则慢君贼民而不仁矣。二端之外,更无他道。出乎此,则入乎彼矣,可不谨哉?”^[36]在孟子看来,不论君臣,只要尽人伦,学尧舜,也就是人人都尽到了自己的“道”,就可以成为“圣人”,所以孟子认为“人皆可以为尧舜”。而人如何达到尧舜的圣人境界呢?孟子特别探讨了这个问题。他以“舜之居深山之中”为例,认为“学”乃成圣的重要一环。因为生而所具之善端的呈现,也往往需要以闻见“善言”、“善行”为机缘,由此,孟子以舜为天下大孝之榜样,说:

天下大悦而归己。视天下悦而归己,犹草芥也,惟舜为然。不得乎亲,不可以为人;不顺乎亲,不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍底豫,瞽瞍底豫而天下化,瞽瞍底豫而天下之为父子者定,此之谓大孝^[37]。

朱熹注:“言舜视天下之归己如草芥,而惟欲得其亲而顺之也。得者,曲为承顺以得其心之悦而已。顺则有以谕之于道,心与之一而未始有违,尤人所难也。为人盖泛言之,为子则愈密矣。瞽瞍,舜父名。底,致也。豫,悦也。瞽瞍至顽,尝欲杀舜,至是而底豫焉。书所谓‘不格奸亦允若’是也。盖舜至此而有以顺乎亲矣。是以天下之为子者,知天下无不可事之亲,顾吾所以事之者未若舜耳。于是莫不勉而为孝,至于其亲亦底豫焉,则天下之为父者,亦莫不慈,所谓化也。子孝父慈,各止其所,而无不安其位之意,所谓定也。为法于天下,可传于后世,非止一身一家之孝而已,此所以为大孝也。李氏曰:‘舜之所以能使瞽瞍底豫者,尽事亲之道,其为子职,不见父母之非而已。昔罗仲素语此云:‘只为天下无不是底父母。’了翁闻而善之曰:‘惟如此而后天下之为父子者定。彼臣弑其君、子弑其父者,常始于见其有不是处耳。’”^[38]由朱熹的注解,我们可以这样理解:舜视得天下如草芥(言其不重功名),而瞽瞍是舜的父亲,性情顽固,多次想谋杀舜,舜尽了事奉父母之道而使瞽瞍高兴起来。瞽瞍高兴了,天下人都受到了感化;瞽瞍高兴了,天下的父子伦常也由此确定,这就叫大孝。

可见,孟子认为,一个人的道德修养达到了“圣人”这个等级,他的人格美就能对社会风尚产生极其深远的影响,就能“大而化天下”。舜以身作则,重孝而轻天下,这个榜样的力量是无穷大的。他又说:

圣人,百世之师也,伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志;闻柳下惠之风者,薄夫敦,鄙夫宽。奋乎百世之上;百世之下,闻者莫不兴起也^[39]。

伯夷、柳下惠之风,使百世之下的人为之感动奋发,这就是“圣人”的人格美化育天下的功能。强调人格美的这种功能,强调“圣人”的人格美可以影响社会风尚,这是孟子美学的一个重要思想。“圣”之“大而化之”,其实很接近子思学派推出的儒家“诚”之生命诗性乐境之“天人合一”之美了。此为孟子人格审美理论中的第五层次的“生命之诗性乐境”。

六、“圣而不可知之”——“神”之生命诗性乐境

当孟子把“圣人”的人格美的这种功能涂上一层神秘的色彩,则为他所谓之“神”。

“神”是“圣而不可知之”,即非人力所能成就之意。孟子说的“神”,是指圣人的道德修养所达到的化育天下的神秘境界,“神”表现了对伟大人物人格力量的顶礼膜拜,如后人对尧、舜、禹、周公一类人物的

赞叹。大、圣、神一级比一级美,“神”是美的最高境界。“圣”、“神”逐渐与大自然以及宇宙本身达到天人合一境界。

在曾子和子思学派的论述中,“天人合一”的真实含义是合一于至诚、至善,达到“致中和,天地位焉,万物育焉”、“可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”的境界,即是生命乐境的极至,至美的境界。圣人所要达到的最高理想境界,就是教化人们自觉修养,犹如美好善良的天造福于人类一样。如此,孟子把儒家“诚”的思想发挥到极至,说:

万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫焉^[40]。

“万物皆备于我”,赵歧注为“备知天下物”;朱熹认为“此言理之本然也”,大小事物“无一不具于性分之内也”,朱注稍胜一筹^[41]。这段话的意思是:万事万物的道理都具备在我自身之内,反躬自问而觉得它们都真实无妄,快乐就没有比这个更大的了。努力不懈地推己及人的恕道去行事,求仁的道路便没有比这更近的了。这段话很具体地体现了孟子之“天人合一”的思想。此外,孟子还说:

霸者之民,驩虞如也;王者之民,皞皞如也。

杀之而不怨,利之而不庸,民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉^[42]?

文中的驩虞,同欢娱。皞皞,通浩浩,广大自得的样子。庸,即功,这里是酬功之意。君子,按朱熹的注解是圣人之通称。此段讲圣人教化人们的过程神奇而充满不为人所知的奥妙,其化育天下是在浑然不知的状况下完成。这样的境界当然是人格美的最高境界——“神”了。“神”乃生命诗性乐境的终极呈现。

从孔子到思、孟,论美都是讲生命的境界。生命的最高境界就是以人合天,完满实现天道、人性的至善、至真亦即至美的境界。这种以天人之学生命之学为基准、以追求生命的完满至乐为理想、将至真至善至美统合为一的美学,我们命之为“大美学”。故孟子在这里所说的“神”更多是一种生命的境界,不完全是艺术的境界。后来到了庄子,“出神入化”之“神”就已经完全是一种艺术的极境了。

可见,孟子通过个体人对“仁”的现实实现,由“善”及“神”,六级依次递进,深刻地呈现了儒家人格美的境界——生命的诗性乐境,从而把先秦儒家的人格审美理论全面建构和完善了。

[参考文献]

[1][3][8][9][11][14][16][18][19][21][23][26][27][29][31][33][35][37][39][40][42] 陈戌国. 四书校注[M]. 长沙:岳麓书社, 2004. p312, p331, p281, p281, p304, p251, p242, p203, p242, p311, p252, p197, p228, p319, p245, p317, p237, p247, p326, p307, p310.

[2][4][5][6][7][10][12][13][15][17][20][22][24][25][28][30]

[32][34][36][38][南宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 1983. p355, p370, p370, p370~371, p370, p330, p370, p47, p292, p281-282, p282, p354, p293~294, p354, p265~266, p362, p285~286, p360~361, p277, p287~288.

[41]徐洪兴. 孟子直解[M]. 上海:复旦大学出版社, 2004. p304.

On the Personality Aesthetic Thoughts of Mencius

Li Dongmei

(Chinese Department Qiongzhou University, Wuzhishan Hainan 572200, China)

Abstract: Confucius listed “benevolence” as the core of the Confucian doctrine, and opened the poetical happiness ambit of life in Confucian aesthetics, that is, the poetic music that generated when individual life implements successfully “benevolence”. Mencius was enshrined as second only to the “Sage”, and inherited the theory of Confucius on poetical happiness ambit of life. Moreover, from the six levels of progressive layers “goodness, faith, letter, beauty, greatness, holy, divinity,” Mencius discussed and deepened this theory, and had a great impact on later generations.

Key words: general principle; minor principle; theory of being good by nature; poetical happiness ambit of life