

乐之真:庄子之乐的独特意蕴*

张桂超

(北方工业大学马克思主义学院, 北京 100144)

摘要:乐是庄子哲学中的重要议题。庄子之乐分为个体与社会二重维度:在个体层面,他批评了“遁天倍情”的“俗之所乐”,追求“至乐”与“天乐”;在社会层面,他认为“至德之世”的共乐局面通过世德的完满回归实现每一个体自然化。庄子继承了老子之乐的内容,彰显了乐的价值取向,丰富了其内蕴,并奠定性真的人性基础;与孟子之乐的差别为“自然”与“道德”之间的对峙,体现在乐之根基、应对乐之限囿、境界内涵方面。总之,庄子之乐是真乐,他始终坚持自然主义的立场,以性真为内在基础,追求“真美合一”的审美境界,并将个体之真乐群体化。庄子之乐塑造了中国人的文化——心理结构,在“乐感文化”的文化形态中占据重要地位。

关键词:庄子;至乐;天乐;至德之世;自然主义

中图分类号:B8409

文献标志码:A

文章编号:1003-5184(2024)02-0099-07

乐是中国文化中的重要范畴,在主流文化儒释道三家理论中皆有体现,并呈现出不同的形态^{**}。它们共铸了国人的精神品格与情感旨归,为当代幸福的追求提供了丰厚的资源。在先秦诸家中,乐便成为重要议题,道家以“无”和“自然”为乐,即以美学境界为核心而实现了德美合一,也就是庄子所言的“至乐”与“天乐”。道家的乐文化形态集中展现于《庄子》一书中,据统计,三十三篇中有二十二篇提及乐(方勇,2009, p. 130),其中专门以《天道》与《至乐》篇讨论“乐”的问题。庄子的乐论在其理论思想中占据重要地位,同时具有独特的理论内涵。学界对庄子之乐的判断主要是“独乐”,这是根据“乐”字在文本中的使用做出的判断,本文欲基于古典中“乐”之本义^{***}阐明庄子之乐的二重维度,并进一步通过与老子和孟子的比较阐述其特质。

1 庄子之乐的二重维度

1.1 独乐:批判俗之所乐,追求至乐与天乐

在庄子看来,乐作为情感并不是任意而发,而是要遵循自然之道,即“无情”。对于不符合自然之道

的乐,庄子进行了批驳,认为它主要是世俗之人所持有的情感,是“为形”之乐,亦是“囿于物”之乐。“为形”之乐是从乐的动机而言的,是指以形体的满足为目的,它基于主体的内在欲望和价值取向,《庄子·至乐》篇指明俗人的价值取向:“所尊”的是“富贵寿善”,“所乐”的是“身安”“厚味”“美服”“好色”“音声”,“所下”的是“贫贱夭恶”,“所苦”的是身、口、形、目、耳得不到满足,这几方面可看作是乐的物质层面。而这些追求并不具有内在价值和终极意义,以此为人生价值旨归,则易远离生命本性,丧失主体性,从而堕入有形的物质世界。郭象就认为:“凡此,失之无伤于形,而得之有损于性。今反以不得为忧,故愚”(郭庆藩,1961, p. 609)。在以存真性为目的的庄子视域中,追求外在的形体享受无疑是一种愚蠢的行为。

“囿于物”之乐则是从乐的来源而言的,其义为乐之根源在于外物,将个体的主体性消弭于其中。《庄子·徐无鬼》中士之所乐便是体现:“知士无思

* 基金项目:北方工业大学科研启动基金项目资助。

通信作者:张桂超, E-mail:18811612368@163.com。

** 蒙培元曾对儒道佛三家乐文化做出精要概括:“凡是讲心灵境界的哲学,都追求一种精神快乐,儒、道、佛都是如此。‘乐’也是境界,是对‘仁’、‘无’、‘空’的境界的自我体验。儒家以‘仁’为乐、以‘诚’为乐,即以道德境界为核心而实现了德美合一,此即所谓‘孔颜之乐’。道家以‘无’为乐,以‘自然’为乐,即以美学境界为核心而实现了德美合一,此即所谓‘至乐’、‘天乐’。佛教以‘智境’为乐,以‘涅槃’为乐,即以宗教境界为核心而形成了德美合一,此即所谓‘常乐’”(蒙培元,1998, pp. 97-98)。

*** 本文认为乐之本义相当于现代语境下的幸福,只不过略有区别。笔者比较认同陈少明的观点:“没有快乐的幸福是不可思议的。区别也许在于:乐是分层次的,可以是片断或短暂的经验,而且可能是有冲突的,而幸福则是不同层次的乐的协调状态,是一种整体感受或评价。乐观就是幸福观(陈少明,2008, p. 51)。”

虑之变则不乐,辩士无谈说之序则不乐,察士无凌淬之事则不乐,皆囿于物者也。招世之士兴朝,中民之士荣官,筋力之士矜难,勇敢之士奋患,兵革之士乐战,枯槁之士宿名,法律之士广治,礼教之士敬容,仁义之士贵际。”依林云铭的解释,这些社会之士为“各有其能者,各崇其用也”(林云铭,2011, p. 265),他们各具专长,分管或精通于社会中某个领域,然而恃才傲物,以其有所能为乐。但其与借助于外在条件的“农夫”“商贾”“庶人”“百工”并无本质的区分。也就是说,在世俗之中,不论具备何种身份或能力的人皆不能实现“无为”,原因在于他们囿于外在之物,忧乐哀悲沉浸于外在之物的得失,亦即“丧己于物、失性于俗”,遮蔽了生命的本真心性。因而俗之所乐本质上是“遁天倍情”的,也就是违背了自然之道。

相较于“俗之所乐”的批判,庄子肯定的是“至乐”与“天乐”。至乐即无为之乐。《庄子·至乐》篇言:“吾以无为诚乐矣,又俗之所大苦也。故曰:‘至乐无乐,至誉无誉。’”在此,庄子首先正面揭示了“至乐”的内涵,即“无为诚乐”。郭象认为无为之乐即是无忧(郭庆藩,1961, p. 612),这一注解只是从反面阐述了至乐是摆脱忧虑的,而未正面回应至乐的价值意蕴,其积极蕴含是以无为为本的快乐。发于内心的本真之乐,摆脱了世俗的忧虑,以无为为行事标准和原则,顺其自然。如果执着于世俗的喜怒哀乐,则必定引起是非情感之争,不能达到“活身”的目的。其次,庄子也反向进一步诠释了至乐,即“至乐无乐,至誉无誉”。相较于郭象认为的至乐无忧,庄子的“至乐无乐”表达更能凸显至乐的境界之高。林希逸认为:“至乐在于无乐,至誉在于无誉”(林希逸,1997, p. 277),方勇、陆永品认为:“最大的快乐是忘掉快乐,最大的荣誉是忘掉荣誉”(方勇,陆永品,1998, p. 466)。这些诠释并没有很清楚地解释“至乐无乐”中两个乐的内涵差异,相形之下,成玄英疏云:“俗以富贵荣华铿金鎗玉为上乐,用美言佞善为令誉,以无为恬淡寂寞虚夷为忧苦。故知至乐以无乐为乐,至誉以无誉为誉也”(郭庆藩,1961, p. 612)。简言之,“无乐”即无“世俗之乐”,“无誉”即无世俗之赞誉,也正如陆树芝所言:“至乐则无世俗之乐,犹之至誉则不争一时之名也”

(陆树芝,2011, p. 204)。由此可知,对于乐会存在不同的价值认同,在俗人看来,至乐是一种“大苦”^{*}。

天乐与至乐在价值内涵上具有一致性,存在表达的不同是因为:前者是从乐之价值来源而言的,后者是从乐的价值等级而言的,它们本质上并无差异。但通过天乐的诠释,可进一步阐明庄子之乐的价值意蕴。天乐既以无为为根本与原则,又表现为个体立足于自然天性,达至与道冥合、与万物同体的至乐境界,其价值意蕴在于与天合一与逍遥自由。

首先,天乐指向天人合一。《庄子·天道》记载“天乐”:“夫明白于天地之德者,此之谓大本大宗,与天和者也;所以均调天下,与人和者也。与人和者,谓之人乐;与天和者,谓之天乐。”庄子以“人乐”与“天乐”并举,两者构成逻辑递进的关系,根据林云铭的解析,天地之大本大宗是无为,无为即是天之德,以无为顺天则是天和,以无为推于人世,则是人和。“人乐”与“天乐”则是体用的关系,即“人乐本于天乐,不过一无为自然而已”(林云铭,2011, p. 138)。更为重要的是,“和”是把握“天乐”与“人乐”的关键。无为是天地、人与自然万物之本,是其存在与保全的依据和凭证,而“和”则是无为在天地、人与自然万物相互关系中的呈现。郭象认为:“夫顺天所以应人也,故天和至而人和尽也。”(郭庆藩,1961, p. 462)“和”既指天人相顺之和或天地万物之和,亦指人之外在形体与内在心性的通达之和,而天乐即是天人合一之乐。

其次,天乐的意蕴在于逍遥自由。《庄子·天道》记载:“庄子曰:‘吾师乎!吾师乎!肅万物而不为戾,泽及万世而不为仁,长于上古而不为寿,覆载天地刻雕众形而不为巧。’此之谓天乐。”无论是肅万物、泽及万世,还是长于上古、覆载天地,其特征皆是“不为”的。其实质即是自然无为,即宣颖所云:“无为自然而已”(宣颖,2008, p. 98)。在《庄子·大宗师》篇中亦有此句,但其以“此所游已”结句,而《天道》篇则以“此之谓天乐”结句,这恰好说明“游”与“天乐”的相通之处。所谓“游”就是逍遥,对于逍遥,《庄子·让王》篇言:“逍遥于天地之间而心意自得”,心意自得则指向内心愉悦之情态^{**},因

* 许春华认为俗之所乐不是乐之“无”,而是乐之“非”,至乐是乐之“有”(许春华,2013, p. 45)。

** 罗祥相对“逍遥”进行辨析,认为逍遥本义为“游”,内蕴有自足自乐、怡然自适等积极情感的因素(罗祥相,2016, p. 43)。

而天乐成了逍遥自由的自然而然的結果,逍遥自由成为天乐的内在意蕴。简言之,天乐既包含了逍遥自由的至高理想目标,又将逍遥与自由融入人的自然情感之中,将理想追求与现实品格融为一体。

1.2 共乐:至德之世的追求

对于庄子之乐,学界的一般认知主要是个体精神之乐,即独乐,表现为超拔的精神境界,这是对《庄子》中的“乐”字作了最直观的解读。但如若将“乐”解读为幸福感的体验,就不应该忽视《庄子》书中政治与社会的向度。因为庄子虽然对政治制度与社会道德规范进行了猛烈的批评,但其目的在于理想社会的期待与构建,即“建德之国”“至德之世”,这也应该成为庄子之乐的关怀视域。以“至德之世”为例,庄子首先构想了自然环境:“当是时也,山无蹊隧,泽无舟梁”(《庄子·马蹄》),这体现出人的主体力量的灭失,反对人对自然万物的改造与利用;“禽兽可系羈而游,鸟鵲之巢可攀援而窥。夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并”(《庄子·马蹄》),则是一种万物平等的状态。其次,对于社会状态的描述表现为对原初自然状态的向往,即“上如标枝,民如野鹿”,整个国家“不尚贤,不使能”(《庄子·天地》),呈现为“天下之德始玄同”(《庄子·肱篋》)的世态。崔大华就概括了“至德之世”的三个目标:“无政治的和道德的规范的约束(自由),无人与人的相互倾轧(平等),无沉重的生活负累(快乐)。”(崔大华,2005,p.250)“至德之世”通过“无为政治”得以实现,君主“功盖天下而似不自己,化贷万物而民弗恃”(《庄子·应帝王》),臣子“安之若命”、顺事而为,这样民众就能“甘其食,美其服,乐其俗,安其居”(《庄子·肱篋》),对此,叶树勋就指出:“君王成为‘至德者’,放弃那些违背自然秩序的不当干涉,通过‘在宥天下’的基本原则来确保世人德性的普遍实现”(叶树勋,2015,p.122)。也就是完全破除名教对人的禁锢,让世人的德性得到最大的葆全,最终呈现为共乐的局面,而“此等世态之所以美好,乃因为在这种世态下人人皆能葆全共有的德性,处于一种‘同德’的状态”(叶树勋,2015,p.118)。简言之,“至德之世”通过每一个体的自然化实现共乐。

总之,庄子之乐分为个体与社会二重维度:在个

体层面,他批评了“遁天倍情”的“俗之所乐”,追求“至乐”与“天乐”;在社会层面,他认为“至德之世”的共乐局面是通过世德的完满回归从而实现每一个体的自然化。

2 乐彰与性真

老子作为道家创始人,对于乐的论述基本处于“隐而未彰”的状态。在《老子》一书中,“乐”字仅有5见,但乐作为内在的情感具有多样的外在表现形式,因而又具有解释的空间。史怀刚就从个体层面与社会治理层面展开论述:前者表现为知足常乐,所追求的并不是外在欲望的无限满足,而是内心复归于纯朴的精神自得;后者则是强调治理者应自然无为,消除过多的人为干预,使百姓功成事遂(史怀刚,2014,p.52)。由此可见,庄子之乐在很大程度上继承了老子,曹峰《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》一文(以下简称“曹文”)不仅诠释了老子幸福观,也分析了关于幸福与快乐观点的老庄之别*。基于此,可进一步分析指出,相比于老子之乐,庄子的创新在于丰富了乐的层次意蕴,彰明了其人性基础。

2.1 乐之内在意蕴丰富

曹文以“《老子》中背道者之快乐与得道者之痛苦”为要点展开个体独乐的分析,原文即是《老子》第四十一章中:“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑不足以为道。”通过上士、中士、下士三种不同人格形态对“道”的态度来展现各自的境界。下士无疑是最低的境界,其快乐的获取在于对道的贬低。对此,曹峰认为虽然老子没对这种现象明言态度,但可以合理的推出,俗人所获得的快乐,无论是感官快乐、人伦之乐,还是求知之乐或信仰之乐,皆是狭隘和局限的,甚至是浅薄、愚昧的。更进一步,圣人究竟有没有至高无上的快乐,《老子》中亦没有明说(曹峰,2014)。很显然,下士之乐就是庄子所说的“俗之所乐”,庄子的回应是:“果有乐无有哉?”(《庄子·至乐》)这显然是在表达否定的态度,而且由上述可知,庄子追求的是“至乐”与“天乐”,而它们构成了真人、圣人等理想人格的情感表征。

进一步而言,万物皆生于道,道不仅是从宇宙生成论而言,也是一种境界论。因而,道便成为世人的

* 万勇华曾认为关于庄子幸福观的研究需要填补老庄幸福观之间的比较,显然其未注意到此篇文章(万勇华,2016)。

目的善或最终善,其价值目标便是向“道”的境界努力迈进或复归于“道”。从心灵境界而言,得道者的心灵具备超越性与整全性等特征,曹峰认为它表现为三种形态:第一是孤独痛苦,第二是无苦无乐,第三是最高的快乐。这三者表现虽不同,但性质是一样的。《老子》更多表现为第一种形态,而《庄子》则三种形态都具备(曹峰,2014)。前两者皆是从世俗角度而言:孤独痛苦是世俗之人视域下得道者的现实处境,即是《庄子·至乐》中俗人认为的“大苦”;“无苦无乐”中的苦与乐则是指世俗之人的苦与乐,《庄子·至乐》中明言“至乐无乐”即是体现。第三种形态则是对得道者快乐的积极正面表达,显然《庄子》中对此有大量的说明与阐发。以“至乐”与“天乐”为例,它们皆是得道者独乐境界的彰明,超越于世间万物与内在的困顿,享受心灵解放与精神自由带来的审美体验。综之,相比于老子独乐维度,庄子彰明并丰富了乐的价值取向,尤其是得道者之乐的内蕴。

2.2 乐之人性基础的彰明

在政治或社会层面,老子强调了为政者的表率作用,认为为政者做到了无为,则与百姓处于共乐的局面。《老子》五十七章中言:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”对此,曹峰认为《老子》幸福观的独特一面在于圣人和百姓的共乐,它不同于儒家的共乐,后者是基于对于乐的共同体验或人性,正如陈少明所指出的:“从政治的观点看,王之乐必须与民之乐统一,否则,王将不得其乐,甚至王将不王。这种共乐或同乐的观点,是以人对乐有共同体验为根据的”,“孟子从人性论出发,得出追求与民共乐才是行王政或施仁政的表现”(陈少明,2008, p. 47)。但在曹峰看来,这种模式与《老子》中的几乎一样,只不过在“共乐”的人性基础以及实现途径上存在差异,老子并非从人性相通的角度去论证的,而是通过“无为”式的施政方式体现出来,即“圣人无为”到“百姓自然”,进一步则是“百姓自然”到“圣人无不为”,其价

值意涵是为政者理应让百姓尽最大可能、自由自在地实现自己的理想,也就意味着为政者对百姓生产与生活的干扰和影响降到最低甚至是感知不到。而这样的“共乐”局面的形成是基于圣人具有“玄德”,百姓的快乐与幸福则是圣人“玄德”的产物,他们并不需要“玄德”(曹峰,2014)。但圣人具有“玄德”只是从圣人角度作出的理由阐述,并没有说明百姓为何具有玄德之下不争的内在可能性。

在老子看来,道生万物,作为万物之一的人也便具有道性。所谓道性,指的是“朴”或“婴儿”之态,《老子·二十八章》就指出“复归于婴儿”“复归于朴”,即让天下返朴归真。虽然在《老子》一书中并未出现“性”一词,但可以合理地推论出作为世间的人具有内在的道性。而庄子则直接阐明了共乐的这一内在根据,即为其奠定了共同的人性基础,也就是“性真”^{*}。在庄子看来,世间每个人的本性皆来源于“天”或“道”,本性是自足的、自由的。在《庄子·马蹄》中以马之天赋自然性能作为其真性,后引伯乐治马譬喻人为创造仁义法度戕害人之自然本性。《庄子·秋水》篇中亦以天人对立表达此理。因而,为政者施政无为,确保百姓能葆有自然真性,《庄子·逍遥游》中指出神人逍遥自在,而不去干预世俗之事,以一种无为的方式自处,并不意味着消极避世,而是确保世俗之人能够有机会实现自然真性。冯友兰就指出:“凡物各由其道而得其德,即是凡物各由其自然之性。苟顺其自然之性,则幸福当下即是,不须外求。”(冯友兰,2005, p. 16)而这种“共乐”并非“分享式”的,即它不同于儒家“与民同乐”中以自身物质利欲的减少来成全他人,来彰显以仁义道德为核心的伦理精神,而是通过个体自然化实现共同快乐。因而,不论是独乐还是共乐,庄子在老子的基础之上阐明了其内在根基,即性真。换言之,乐取决于最大程度地保持性真,以无为之道处己与处世^{**}。

3 善乐与真乐

对于庄子之乐独特性的彰显,必然与其它学派

* 对于这一点,罗安宪也已经指出,并且他认为老子所突出的是性之本然、自然,落脚点是社会政治,庄子更强调性之本真、自由,落脚点是个体的精神世界,是对现实政治的超越(罗安宪,2007)。庄子性论的落脚点是个体的精神世界,但并不否认社会共乐的存在,这构成了庄子哲学中两条思想脉络。

** 本文这一观点也印证了庄子“德”论观点,正如叶树勋研究指出:“如果说老子将个人之德的个人予以‘特殊化’,目光聚焦到作为特殊个体的最高统治者这里,那么庄子的主要思路可谓是将个体之德的个人予以‘普遍化’,将德性问题的关注领域投放到天地间每一位个体,这时候的‘德’并非限于表示某位个体身上的德性,而是意味着人类整体的德性,‘德’在这种情境下也就成了承载庄子社会理想的一个标志”(叶树勋,2016, p. 94)。在庄子理论中,个体之德通常表述为“真”,“德”与“真”近同,即性真。

进行对比,作为与庄子同时期的儒家代表孟子便十分适宜。孟子在继承儒家道统的基础上,对于乐的认识也是相当丰富且有内在体系。如果以心性为基点,则可以把《孟子》中的乐区分为利欲世俗之乐、人伦道德之乐与人格境界之乐。孟子认为利欲世俗之乐是人之常情,然而却是民众百姓的主要快乐,而非君子所乐。基于物欲满足而产生的快乐是对先天性、自足性的善心善性的遮蔽,由于阶层与分工的差异,民众百姓考虑的不是“尽心知性”的道德修养,而是利欲世俗之乐的实现,而君子与为政者则以道德修养为重心。对于心性的培育与拓展指向人伦道德之乐与人格境界之乐,两者的区分在于以主体自身为标准,心性若能推扩于主体自身之外,即是人伦道德之乐,若是内在于主体自身,则成就人格境界之乐。人格境界之乐是通过思诚、尽心养性、养气、寡欲等一系列工夫所达至的,它亦是“反身而诚”之乐,以“大丈夫”等道德人格作为代表。人伦道德之乐则是道德应用于人伦之中所体验的快乐,近有君子的“天伦之乐”“为师之乐”,远有为政者的“与民同乐”。总之,《孟子》中的乐关注到社会各个阶层与群体,既有百姓之乐,又有君子与为政者之乐。但孟子本人所推崇的是“人伦道德之乐”与“人格境界之乐”。

孟子之乐以道德为核心,处理的核心问题是“义利”之辨,在个体层面要求君子摆脱利欲之乐,关注先天的纯善心性,通过道德修养实现人格境界之乐,即道德贯通天地,达至天人合一的诚乐,它亦是审美境界。在社会层面则是要求为政者不要贪图个人物质利欲的享受,而是以义为利,积极推行仁政,实现“与民同乐”的王道政治。因此,孟子的乐体现出德性原则、功利原则与理性原则,乐即是在道德中感性与理性的合一。

很显然,庄子与孟子在乐的看法上存在诸多共同点,亦有不少研究已经指出(罗昆,李煌明,2005;赵芳,2014),主要有三点:一是二者皆是都有非对象的内心境界之乐的一面;二是二者皆指向天人合一的和谐之乐;三是二者都是无滞无碍和不以物累心的自然、自由、活泼的境界(罗昆,李煌明,2005, pp. 88-89)。对于二者的差别,学界主要认为是“共乐”与“独乐”之别,但前文也说明了庄子“至德之世”的共乐追求。因而,二者最为本质的差别是“道德”与“自然”之间的对峙。

首先,在乐之根基即“性”的问题上,体现为“性善”与“性真”之别。李泽厚在比较儒家与庄子之乐的差异时指出,两者分别是“自然的人化”与“人的自然化”：“前者讲人的自然性必须符合和渗透社会性才成为人;后者讲人必须舍弃其社会性,使其自然性不受污染,并扩而与宇宙同构才能是真正的人”(李泽厚,1989, p. 83)。罗昆、李煌明亦指出儒家与道家至乐的根本区别在于“社会之性”与“自然之性”之别(罗昆,李煌明,2005, p. 89)。儒家的“社会之性”所表达的是入世主义,个体在道德礼仪的教化下成为完整的人,而道家“自然之性”则是出世主义,通过摆脱社会规范保证自身的自然性。这种一般的认识实则在孟庄思想中有进一步解释的空间。孟子当然承认人的社会之性,然而他更强调性善,在他看来,每个人都有“不忍人之心”或“四端之心”,它们是人之为人的根本,是性善的体现,正如《孟子·公孙丑上》中所言:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”同时,性善也是人进行社会化的前提和基础,“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑上》)通过扩充性善与社会化,实现保有四海。可以说,依孟子观点,社会之性可统摄于性善的发用中。而道家的出世主义在庄子思想中亦有体现,然而更为重要的是游世。因为个体客观地拥有形体,《庄子·德充符》中指出:“道与之貌,天与之形”,形体是天与道赋予的,完全地遁世、出世是不可能的,因而庄子真正的意图在于摆脱外在形体或社会规范的束缚,最大限度地保存自然之性。

其次,在处理物欲引起情感问题上,体现为“以德节情”与“以道化情”之别。孟子与庄子都承认人都有物欲的需求,孟子认为人之为人不体现于此,而是伦理道德,如果只追求物质性的满足,人则近于禽兽,正如《孟子·滕文公上》中所言:“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦”。但孟子并没有完全否认物质利欲之乐,原因在于他认识到人在社会中存在阶层区分与不同分工。因而,孟子对利欲世俗之乐采取的是节制而非完全否定的态度,要通过道德节制自然利欲之乐,即是“以德节情”,让自然情欲受到理性的规引。庄子则从生命保养的立场出发,

对物质利欲之乐采取完全否认的态度,在他看来这种快乐属于“有情”,不符合自然之道,因而主张“以道化情”。“化情”即是“无情”,它并不是让情感从有到无,而是在自然之道范导下的情感。

再者,在处理乐之实现所面临的时与命的问题上,体现为“反求诸己”的道德内求与“安时处顺”的自然无为之别。孟子与庄子都清楚地认识到时与命必然性因素对于乐之实现的限制。孟子主张“反求诸己”,转向内在德性的寻求,《孟子·尽心上》中言:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”在孟子看来,“人爵”并不是内在心性所有,得与不得由命不由我,而“天爵”内在于心性,得与不得完全取决于我。因而,孟子主要提倡“反求诸己”“求于内”,即通过道德追寻与实践实现精神之乐,以此摆脱时命的限制。庄子则主张“安时而处顺”,在《庄子》的《养生主》与《大宗师》篇中都以生死之事为例,主张“安时而处顺”,将生死时命问题看作自然之事,超越形体与时命的束缚,如此“喜怒哀乐”世俗情感才不干扰内在的自然真性,“安时而处顺”也就意味着以自然之道应对必然性的时命,关注于内在心性的保养。

最后,在乐所实现的境界内涵上,体现为“美善合一”与“美真合一”之别。孟子与庄子之乐所实现的最高境界皆是天人合一的自由之境,然而其实质内涵却截然不同。孟子的天人合一之乐主要借助道德力量的发挥,使自身德性贯通天地。而庄子的天人合一之乐则是以自然之道为立身根基,通过体道游心的工夫修养,最后达到与自然之天的冥合。李泽厚在《华夏美学》中曾指出,在快乐的最高境界上,儒家是属伦理又超伦理的乐,庄子则是反伦理和超伦理的乐(李泽厚,1989,p.85)。蒙培元亦指出,以庄子为代表的道家之乐是以审美境界为核心的德美合一,它区别于儒家以道德境界为核心的德美合一(蒙培元,1998,p.98)。二者最高境界差异也可称为“美善合一”与“美真合一”^{*}。

总之,庄子作为道家思想的集大成者,其乐继承于老子,又与孟子形成鲜明对照。其乐为“真”乐,它描述的是个体的心灵世界,展现了一副自由、洒脱

与快乐的审美意境,正如王志楣所指出的:“《庄子》则从内容到方法都以近乎审美体验的表达方式,把道引向心灵,从而使人对道的契合与追求逍遥之乐相结合,成为一种人生境界哲学,把人所能臻至的最高境界描述为超越一切物质的、逻辑的、社会名声的局限而达到绝对之乐,这便是庄子之乐在人生面上的发挥”(方勇,2009,p.130)。同时,庄子又将每一个体自然化,展现了至德之世的共乐局面。庄子之乐具有鲜明的自然主义特质,他立足于自然真性,建构起个体层面真美合一的审美形态与社会层面至德之世的价值追求。庄子之乐也在很大程度上影响了后世中国人的心理状态与整个民族的乐观精神,按照李泽厚的说法是它塑造了中国传统的文化—心理结构,在“乐感文化”的文化形态中也有举足轻重的地位^{**}。

参考文献

- 陈少明.(2008).论乐:对儒道两家幸福观的反思.哲学研究,(9),44-51,128.
- 崔大华.(2005).庄学研究.北京:人民出版社.
- 曹峰.(2014).《老子》的幸福观与“玄德”思想之间的关系.中原文化研究,(4),35-42.
- 方勇,陆永品.(1998).庄子诠释.成都:巴蜀书社.
- 方勇(主编).(2009).诸子学刊(第三辑).上海:上海古籍出版社.
- 冯友兰.(2005).人生哲学.桂林:广西师范大学出版社.
- 罗祥相.(2016).庄子“命”与“逍遥”思想辩证.哲学研究,(4),39-44.
- 罗安宪.(2007).儒道人性论之基本差异.河北学刊,(4),33-37.
- 罗昆,李煌明.(2005).论儒家至乐与释老至乐的同异.思想战线,(6),87-90.
- 李泽厚.(1989).华夏美学.北京:中外文化出版公司.
- 李泽厚.(2017).中国古代思想史论.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 蒙培元.(1998).心灵超越与境界.北京:人民出版社.
- [清]郭庆藩撰,王孝鱼点校.(1961).庄子集释.北京:中华书局.
- [清]林云铭撰,张京华点校.(2011).庄子因.上海:华东师范大学出版社.
- [清]陆树芝撰,张京华点校.(2011).庄子雪.上海:华东师

* 庄子所谓的“真”实质是一种“德”,真美合一也可理解为以自然为核心的德美合一,亦是一种审美境界。

** 李泽厚认为以庄子为代表的道家,补充了儒家当时还没有充分发展的人格—心灵哲学,从而帮助后世儒家抵抗和吸收消化了外来的事物和理论,构成中国传统的文化——心理结构中的一个很重要的方面(李泽厚,2017,p.174)。

- 范大学出版社.
- [清]宣颖撰,曹础基校点.(2008).《南华经解》.广州:广东人民出版社.
- [宋]林希逸著,周启成校注.(1997).《庄子内篇口义校注》.北京:中华书局.
- 史怀刚.(2014).鬼神、道德、幸福:孔子、老子、墨子三家幸福观试较.《孔子研究》,(2),48-53.
- 万勇华.(2016).庄子幸福思想研究述评.《南昌师范学院学报》,(6),51-58.
- 许春华.(2013).论庄子之“乐”.《哲学研究》,(11),40-46.
- 叶树勋.(2016).先秦道家“德”观念研究(博士学位论文).清华大学,北京.
- 叶树勋.(2015).《庄子》的“世德”观念及其政治意蕴.《现代哲学》,(4),117-122.
- 赵芳.(2014).先秦儒家忧乐观研究(博士学位论文).中国人民大学,北京.

The Nature of Joy: The Unique Implication of Zhuangzi's Joy

Zhang Guichao

(School of Marxism, North China University of Technology, Beijing 100144)

Abstract: Joy is an important topic in Zhuangzi's philosophy. Zhuangzi's joy can be divided into individual and social dimensions; at the individual level, he criticizes the "ordinary people's joy" of "adding a vulgar sentiment that goes against the natural nature", pursues "supreme joy" and "heavenly joy". At the social level, he believes that the common happiness situation of "the world of perfect virtue" realizes the naturalization of each individual through the perfect return of perfect virtue. Zhuangzi inherited the content of Laozi's joy, highlighted the value orientation of joy, enriched its inner meaning, and laid the foundation of human nature for the natural nature; the difference between Zhuangzi and Mencius' joy is the confrontation between "nature" and "morality", which is reflected in the foundation of joy, the response to the limitation of joy, and the connotation of realm. In a word, Zhuangzi's joy is natural joy. He always adheres to the position of naturalism, pursues the aesthetic realm of "the unity of nature and beauty", and universalizing the natural joy of individuals. Zhuangzi's joy shapes the cultural-psychological structure of Chinese people, and plays an important role in the cultural form of "joy culture".

Key words: Zhuangzi; supreme joy; heavenly joy; the world of perfect virtue; naturalism