



## 君子人格与儒家修养中的美学悖论(彭锋)

(2006-5-24 10:59:37)

作者：彭锋

君子人格与儒家修养中的美学悖论 彭锋

摘要：儒家思想追求人生的内在超越，内在超越的目标是君子人格。儒家的君子人格是在克服“仁”与“礼”、“质”与“文”的悖论的基础上建立起来了。儒家克服这种人生悖论的方法不是抽象思辨，而是具体实践，在这种意义上，它大致相当于天才艺术家和理想批评家对艺术创造和欣赏中的悖论的克服。正是在这种意义上，我们主张儒家修养中的人生悖论是一种美学悖论，解决这种悖论的方式不是科学而是人生艺术。

一

有效地调和人生的各种矛盾，实现人生在现实世界中的内在超越，这是儒家思想的一大特色。儒家的这种内在超越理念，与世界上各大宗教的外在超越理念不同，它不是强调“在社会和人世间之外提高精神修养”，而是强调“在社会关系之内提高精神修养”。各大宗教的外在超越的目标是上帝或佛陀之类的有人格的神，儒家的内在超越的目标是君子和圣人之类的理想人格。如果我们把具有各种社会关系的世界称之为现实世界的话，那么超越各种社会关系的世界就是超现实世界。事实上，超现实世界只是在现实世界中存在的人构想出来的。这种根据思想逻辑构造起来的超现实世界有自身清楚明白的起点，也许还有自己清楚明白的终点；但兀自存在的现实世界则处于各种矛盾纠葛之中，我们不知道它从哪里开始，也不知道它在哪里终结。儒家思想的对象就是这个充满矛盾纠葛的现实世界，以及人如何在这个充满矛盾纠葛的世界中存在。儒家思想中的理想人格君子，其本身就是一个矛盾的产物，是维持了各种矛盾关系的综合体。对于现实人生中的各种矛盾，没有任何科学思想能够一劳永逸地解决。就像戴维·奥本的剧本《求证》中的女主人公凯瑟琳那样，具有卓越数学天赋的她可以完成惊人的数学求证，却无法摆脱情感纠葛，无法走出生活困境，无法为自己的人生做出求证。人注定生活在矛盾之中，只能在各种矛盾的张力之中寻找一种暂时的平衡。正是在这种意义上，我们说没有关于现实人生的科学甚或哲学，只有关于现实人生的艺术。因为任何科学或哲学思想都建立在逻辑推理的基础上，它们都得有明确的起点和终点，都不能容许矛盾；能够在各种矛盾中求得暂时平衡的，是一种高超的人生技艺，一种人生艺术。因此，我们说儒家修养和君子人格中的悖论实际上是一种美学悖论，对这种美学悖论的最好解决方式不是科学或哲学，而是艺术。

二

《论语·雍也》：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”我们可以将这里的“文”与“质”的矛盾笼统地理解为文化与自然的矛盾，文化与自然的矛盾又可以进一步理解为进取与归隐的矛盾。只有在有效地克服自然与文化、归隐与进取的矛盾的基础上，才有可能形成君子人格。我们通常都是在与道家的“至人”、“真人”、“神人”的理想人格的对照中来确立儒家君子人格的特征。在这种儒道对照的框架中，儒家理想人格的典型特征是积极进取，用《周易》中的话来说，就是“天行健，君子以自强不息。”道家理想人格的典型特征是消极归隐，用《庄子》中的话来说，就是“至人无己，神人无功，圣人无名。”这里，自强不息的儒家君子形象，与无而治

的道家至人形象，形成了鲜明的对照。我们可以找到大量文献材料来支持这种对照。比如，我们在一些儒家经典中，可以看到大量的不断超越自我的论述。《论语·为政》记载的孔子言论最为典型：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”从这段自白中可以看出，孔子的一生是不断超越的一生，随着年龄的增长，他的生命不断攀越至更高的境界。《孟子·尽心下》在描述人生境界的时候，也充分体现了儒家的这种不断向上或向前的自我超越精神：“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，圣而不可知之之谓神。”这里的善、信、美、大、圣、神就是一个个不断上升的人生境界。与这种不断向上或向前的自我超越相反，道家主张不断向下或向后的自我还原。《庄子·大宗师》记载仲尼与弟子颜回的一段对话：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’它日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’它日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹙然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也，而果其贤乎，丘也请从而后也。’”当然，这里的仲尼和颜回都已经道家化了，不再是儒家人物。颜回这里不断的“益”，实际上是不断的“损”。他所损去的东西，就是儒家极力推崇的仁义礼乐等文化形式。因此，我们可以把道家的人生修养概括为不断的自我还原，即不断的向自然的回归。《庄子·达生》中讲了一个故事，也能够很好地体现这种不断的还原和归隐：“梓庆削木为鐻。鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：‘子何术以为焉？’对曰：‘臣工人，何术之有？虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也。必斋以静心。斋三日，而不敢怀庆赏爵禄。斋五日，不敢怀非誉巧拙。斋七日，辄然忘吾有四肢形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外滑消。然后入山林，观天性，形躯至矣。然后成见鐻，然后加手焉，不然则已。则以天合天，器之所以疑神者其是与？’”这里的“斋以静心”也就是一种向自然状态的回归，最终的目的是“以天合天”。事实上，儒家的自我超越与道家的自我还原都是对现存自我的出离或否定，它们之间的差别在于目标和方式有所不同。儒家自我超越的目标是一种文化世界，道家自我还原的目标是自然状态。儒家自我超越的方法是积极进去，道家自我还原的方法是消极归隐。当然，这种说法只是一种最一般性的概括，如果要做仔细的分析，无论是儒家的自我超越还是道家的自我归隐，都具有更加复杂和丰富的内容；而且，更重要的是，儒道之间的这种对立，也许在更深的层次上是可以超越的。事实上，儒家的君子人格中就不仅包含了自我超越，而且包含了自我还原。自我超越表现在“文”的方面，自我还原表现在“质”的方面。如果只看到自我超越方面，那就不能对君子人格和儒家修养做出全面的理解。

### 三

在《论语》的中，“质”更多的指的是人格构成中的自然方面的因素，与此相对，“文”更多的指的是人格构成中的文化方面的因素。《论语·学而》：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与。”这里的“本”就属于“质”的方面。这种“质”一直深入到了人的自然本性，因为“孝悌”就是一种建立在自然血缘关系基础上的伦理规范。不过，儒家并不将“质”仅仅局限于人的自然本性，一切真情实感都属于“质”的范畴。从这种意义上来说，儒家讲的自然本性，并不是宇宙论意义上的“根”，而是本体论意义上的“真”。真情实感是儒家君子人格中的重要部分，因此《论语》中更多地是用“仁”来代表“质”。《论语·里仁》：“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。”

在《论语》中，“仁”除了具有“爱人”的含义之外，还有“情直”即“情真”的含义。比如，《论语·子路》：“刚毅木讷近仁。”《论语·学而》：“巧言令色，鲜矣仁。”“刚毅木讷”尽管不如“巧言令色”那样有文饰，但由于它是内在朴实无华的情感的自然流露，所以“近仁”；而“巧言令色”由于弄虚作假，所以“鲜矣仁”。我们甚至可以看到，孔子把真实情感看得比抽象的伦理规则还要重要。让我们以《论语》中所记载的两则事例来加以说明。《论语·子路》：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”父亲偷了别人的羊，对做儿子的来说，总是一件不体面的事情，做儿子的不愿意父亲的坏事被张扬出去，这是做儿子的真实情感。如果做儿子的根据某项抽象的道德规则而揭发父亲，从道德规则的角度来说，他的做法是对的，但从真实情感的角度来看，他的做法是错的。揭发父亲的儿子看起来大公无私，似乎是一种“直”，但在孔子看来，由于这不是他的真情实感的表现，所以不是“直”，而是“罔”。另一个事例见《论语·公冶长》：“子曰：‘孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。’”有人向微生高借醋，微生高

没有，而到邻居那里转借。这在孔子看来是不“直”。虽然微生高尽力满足别人的愿望，在某种意义上符合助人为乐的美德，但微生高隐瞒了自己家里没有醋的真实情况，这种隐瞒本身就是不“直”的表现。由此我们可以看到，孔子在处理真情实感与道德原则的时候，把前者看得比后者更重要。但这并不是说孔子不讲道德原则，孔子只是不讲抽象的道德原则。一项道德原则如果在具体实施时与人的真实情感相抵牾，这项道德原则就有变通的必要；甚至可以说，孔子希望把所有的道德原则都能还原到真情实感的基础上。这一点同西方伦理思想特别是义务伦理思想相比，有较大的差异。西方义务伦理思想强调道德原则至上，只有无条件地服从道德原则，才是真正道德的表现。但是，如果“仁”只是内在的真情实感，那么同样作为真情实感的贪欲怨妒也就是“仁”了，这岂不是刚好走到了“仁者爱人”的反面？当然，我们不可能把贪欲怨妒也当作“仁”，因为在《论语》中，对“仁”还有另一个重要的规定，那就是“克己复礼为仁”。《论语·颜渊》记载：“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。……’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。’”显然，这里的“克己”同上面的“情直”有矛盾。如果说，“情直”是为了保证“仁”的自明的基础的话，“

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)