

憂樂圓融—— 中國的人文精神

● 龐 樸

中庸之為德也，其至矣乎？民鮮能久矣！——孔丘

有一位學者指出，中國文化的深層特質在於「憂患意識」，另一位學者聲言，中國文化是「樂感文化」。一憂一樂，兩個幾乎全然不同的學說，分別於1962年和1985年先後推出，在中國文化研究的圈子裏，都發生了強烈影響。這種兩極對峙的狀況，除了在五四前後那些純價值判斷的文章中所可僅見外，任何對中國文化作整體研究的地方，都還難得碰到。

於是，分析一下這一對都已頗具影響的學說，無疑是一件饒有趣味的事。

一「憂患意識」與「樂感文化」

「憂患意識」說是徐復觀先生於1962年在《中國人性論史》中提出的，翌年，牟宗三先生在《中國哲學的特質》講演中曾予闡釋。

他們認為，中國的人文精神躁動於殷周之際，其基本動力便是憂患意識。此前之「尚鬼」的殷人，沉浸在原始的恐怖與絕望氣氛中，總是感到人類過分渺小，一憑外在的神鬼為自己作決定，因而人的行動脫離了自己意志主動或理智導引，沒有道德可言。周人革掉殷人的命，成為勝利者，並未表現出趾高氣揚的架勢，相反，從商革夏命和周革殷命的歷史嬗變中，發現了吉凶成敗與當事者行為有密切關係，及當事者在行為上應負的責任，從而形成了所謂的「憂患意識」（取詞於《易·繫辭下》：「易之興也，其當殷之末世、周之盛德耶？」「作易者其有憂患乎？」）。這是某種欲以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態，或者說是一種堅強的意志和奮發的精神，是人對自己行為的謹慎與努力。因而這是一種道德意識，是人確立其主體性之始，它引起人自身的發



圖 「憂患意識」論者認為，中國的人文精神躁動於殷周之際，其基本動力便是憂患意識。

現，人自身的把握以及人自身的升進，與形成耶、佛二教的恐怖意識和苦業意識絕然不同。憂患意識在周初表現為「敬」，此後則融入於「禮」，爾後更升進為「仁」。從表面看來，人是通過「敬」等工夫而肯定自己的，本質地說，實乃天命、天道通過「敬」等工夫而步步下貫，貫注到人的身上，作為人的本體，成為人的「真實的主體性」。他們相信，基於憂患意識為基礎的心性之學，不僅是儒家思想的基本品格，也是中國文化的基礎，是孔孟老莊以至宋明理學乃至中國化了以後的佛學的一大條網維之所在^①。

「樂感文化」說是李澤厚先生於1985年春在一次題為「中國的智慧」講演中提出的^②。其說認為，由於氏族宗法血親傳統遺風的強固力量及長期

延續，以及農業家庭小生產為基礎的社會生活和社會結構的牢固保持，決定了中國文化具有一種「實踐理性」或「實用理性」的傾向或特徵。它曾被孔子概括在仁學的模式中。後來慢慢由思想理論積澱並轉化為心理結構，內容積澱為形式，成為漢民族的一種無意識的集體原型現象。這種由文化轉變來的心理結構，被稱為「文化——心理結構」，或人的心理本體，雖歷經階級的分野與時代的變遷，它卻保有其某種形式結構的穩定性。實用理性引導人們對人生和世界持肯定和執着態度，為生命和生活而積極活動，並在這種活動中保持人際的和諧、人與自然的和諧，既不使情感越出人際界限而狂暴傾泄，在消滅慾望的痛苦折磨中追求靈魂的超升，也不使理智

持「憂患」說的人相信，基於憂患意識為基礎的心性之學，不僅是儒家思想的基本品格，也是中國文化的基礎，是孔孟老莊以至宋明理學乃至中國化了以後的佛學的一大條網維之所在。

越出經驗界限而自由翱翔，於抽象思辨的概念體系中探索無限的奧秘，而只求在現實的世俗生活中取得精神的平寧和幸福，即在人世快樂中求得超越，在此生有限中去得到無限。這種極端重視感性心理和自然生命的人生觀念和生活信仰，是知與行統一、體與用不二、靈與肉融合的審美境界，表現出中國文化是一種不同於西方的樂感文化。據說這個所謂「樂」，還不只是心理的情感原則，而且是倫理學、世界觀、宇宙論的基石，它在中國哲學中，是天人合一的成果和表現，是以身心與宇宙自然合一為依歸的最大快樂的人生極致，是巨大深厚無可抵擋的樂觀力量，是人的心理本體，那個最後的實在③。

二 兩說共同之處

乍一看去，以「憂」、「樂」二義統領中國文化，其勢當如水火，絕無相容餘地。但稍加尋繹，卻可看出，兩說偏又頗多共同之處。

首先，二者都表現出強烈的文化認同感。眾所周知，中國之由古代社會向現代社會蛻變，是在劇烈的外部原因干擾下發生的。時代變遷引起的震撼，將「適應外來的文化」與「認同自己的傳統」二端，尖銳而鮮明地擺在每一個中國人尤其是知識分子面前，並隨二者的不同拼合而形成為幾條可供選擇的前進道路。時至本世紀下半葉，隨着局勢的劇變，情況益加複雜起來。即以這裏討論的「憂」「樂」二說為例，它們明顯都是想以文化認同為主的辦法，在今天和過去之間構建某種理想的承續關係，以渡過時代衝擊的震蕩，為自己的靈魂和民族的

命運定立方位。當然，二說的社會背景大不相同，視角也頗有歧異。從而立論遂揚鑣分道，但其對於自己所屬文化的摯愛和信心，或他們在文化認同上，卻幾乎難分軒輊。

因此，第二，毫不奇怪，二者都以儒家思想為母體，由之引出一個原則，來說明整個中國文化的屬性。

第三，「憂」、「樂」二說都強調中國文化之非宗教性，並以各自的方式證明它的人文性。「憂」說區分恐怖意識與憂患意識在心理上的不同，證明二者分別造就了國外的否定人生的種種宗教與中國的肯定人生的人文文化。「樂」說則從實用理性與思辨理性以及反理性的區別着手，證明中國人較少去空想地追求精神天國。

否認中國文化為宗教不等於否認它具有超越的理念或超越的境界，二說都極力證明這種超越的存在。「憂」說認為，天命或天道是超越的，天降命於人或天道貫注於人身時，又內在於人而成為人性，使人有道德屬性。人通過基於憂患意識而起的道德實踐即盡人之性，便可以領悟到天命或天道的存在，體驗到道德自我（不同於生理的、心理的乃至思考的自我）的存在，而到達超越的境界。這便是性與天命的貫通，天與人的合一。與這種降命和盡性不同，「樂」說更重視審美的直覺。它認為，超越、無限之類不在別處，即在當下的現實和人際關係之中，在「工商耕稼」、「倫常日用」之中，甚至就是「倫常日用」本身。這種「即實在處得超越，在人世間獲道體」的禪意甚濃的辦法，說白了，就是「在人生快樂中求得超越」，對人生抱現實而樂觀的態度。而由於宇宙本體也被認定為樂的（「生生」、「天行健」），於是樂觀的人生態度也即是主

中國文化是一種不同於西方的樂感文化。這個所謂「樂」，李澤厚認為，是天人合一的成果和表現，是以身心與宇宙自然合一為依歸的最大快樂的人生極致，是人的心理本體，那個最後的實在。

「憂」「樂」二說明顯都是想以文化認同為主的辦法，在今天和過去之間構建某種理想的承續關係，以渡過時代衝擊的震蕩，為自己的靈魂和民族的命運定立方位。

觀心理上的天人合一。在追求天人合一上，「憂」、「樂」二說又殊途同歸了。

三 重要的差異

當然，「憂」、「樂」二說相互不同之處，比起它們的相同來，要更加明顯而且重要。

首先，「憂患意識」說所欲尋求的，是中國文化的「基本動力」。正是這個動力的推動，在殷周之際有了人文精神之躍動，爾後得有各大思想流派之次第出現以及中華文明之悠久輝煌，今天，它則預示着中國人文精神之重建，並將煥發其普照世界之光。這個基本動力，不是別的，便是「憂患意識」。正如中國哲學的傳統習慣那樣，這個動力不僅是「能」，更且被視為「質」，所以「憂患意識」有時也被說成是人類精神，或者叫理想主義者才有的悲憫之情，一種宇宙的悲情。

「樂感文化」說所要探討的是漢民族的文化心理結構，或曰民族性、國民性。它不是心理學所研究的一般心理結構，而是積澱有文化傳統於其中的那個心理結構，更精確點說，是由文化傳統積澱而成的心理結構，是人格化了的文化傳統，或民族的文化性格。據說研究它在適應現代生活中的不足和裕如，將有助於改進和發展我們民族的智慧，有助於主動去創造歷史。

就這樣，一個說動力，一個談性格，一個指功能，一個是結構，二者之不同乃至對反，是一目了然的。

其次，「憂患意識」的內涵不管怎樣界定，總之它是一種「意識」。意識，按通常的非佛學的瞭解，是指所

察覺的心理狀態，尤其是對心理狀態的自覺。而所謂憂患意識，又不只是對憂患的知覺或他覺，而是知其為憂患遂因應生起來一種意志、或當前雖無憂患存在亦能存有此種意志（居安思危）的那樣一種覺識。它意味着力求克服種種困難，力求實現某種理想，並深知自己行為的關係與責任之所在。這就是說，憂患意識其實乃是對於仁心或善性的某種自覺。因而，憂患意識只能是知識精英所具有的意識。蘇東坡有詩云：「人生識字憂患始」，「開卷惆恍令人愁」，便已道出其中三昧了。

與此相映成趣的是，「樂感文化」所表示的文化心理結構，據作者說，是全民族性的，它是漢民族的一種無意識的集體原型現象。這也就是說，足以用來標誌中國文化之類型的，不是任何一種意識，而應該是無意識，當然也不是哪位個人的無意識，而是全民族的集體無意識。從而，它便不止於為民族的某些人例如知識精英所專有，而是普存於民族的每一成員心理之中的「種族記憶」。

由此，第三，「憂患意識」說認為憂患意識本身已具有「最高的道德價值」，且能引申出種種道德信念來，而成為中國哲學與文化重道德性的總根源。而這種道德心靈，如一切道德心靈一樣，乃是人生與世界之主。

「樂感文化」說則超越諸如此類的道德靈光，更以審美的態度觀照人生和宇宙。它認為，道德境界固然是人生的一大境界，道德性固然是中國文化的一大特色，但中國人並不岸然地止步於「應該如何」的宗教追求。中國人更慣於快慰地把握現在，樂觀地眺望未來，在感性生活中積澱着理性精神，於人生快樂中獲得神志超越。因

「憂」、「樂」二說，一個說動力，一個談性格，一個指功能，一個是結構，二者之不同乃至對反，是一目了然的。

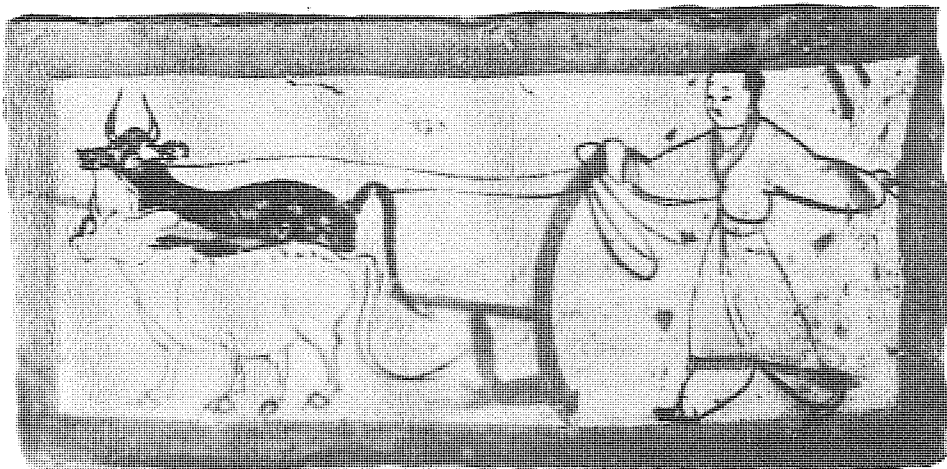


圖 氏族宗法血親傳統以及農業家庭小生產為基礎的社會生活和社會結構，決定了中國文化的「實踐理性」的特徵。

而，審美境界是中國人生的最高境界，審美主題是中國哲學與文化的最高標的，而「樂感」，這一為審美所必備的心態，則是中國人的心理本體所在。

同是研究一個對象，而有「憂」「樂」二說之如此不同，不能不使我們首先想到的是為說者之際遇的重大差異。棲身海外的徐復觀，早就有「花果飄零」之嘆，而成熟於大陸的李澤厚，卻欣逢「開放改革」之春。一嘆一欣，投射於觀照對象，其所感所覺，自會仁智互見。何況，二人得以塑成自我的學養與個性，又復大不相同也難得相同哩！

四 自律之憂與居安思危

本文在此不擬全面評論二說的曲直長短，而只想借助於所已提出的憂患與樂感二者，作為文化的心理因素，看看它們如何表現了並影響了中國文化的特性，從而指出二說的得失，希望得到一個更如實的看法，請同好者公鑒。

憂患意識說認為，正是由於對憂患的自覺，引出了中國哲學的道德性

和中國文化的人文性，此事始於殷周之際，成於孔孟之手，波及至各家各派，蔓延至歷朝歷代。被舉來作證的主要有《易·繫辭》的三段話和周誥、《論》《孟》中的一些章節。

其實憂患意識作為一種心態，在中國文化中，未必始於殷周之際「周文王與殷紂間的微妙而困難的處境」④。早在此前的《盤庚中》，述盤庚決定遷都時對百姓的訓戒中便有，「今予將試以汝遷，安定厥邦。汝不憂朕心之攸困，乃咸大不宣(和)乃心……汝不謀長(遠慮)，以思乃災，汝誕(大)勤(助長)憂。」這裏在斥責百姓不為安邦定國而懷憂，以至大大助長了殷王的憂國憂民之憂。這當然是憂患意識，並且從語氣看，這種意識不屬盤庚所專有，也為百姓所應有。所以下文又曰：「嗚呼！今予告汝不易(遷都計劃不變)。永敬(警)大恤(憂)，無胥(相)絕遠。」這個時間，早於殷周之際，至少二百年。再往前三百年，在《湯誓》裏可以讀到。「今爾有眾汝曰：『我后不恤我眾，捨我穡事而割正(討伐)夏』。」商民因將伐夏而埋怨成湯不憂民衆，顯然是以「我后」本應有憂民「穡事」的意識為預設前提。《湯誓》成篇的時間雖不可確

憂患意識既不始於文武周公，殷人早已有之，也不適用於對道家思想的描述。



指，不像《盤庚》那樣已有公論，但也絕非空穴來風。恐無疑問，殷人固然尚鬼，宗教意識濃烈而普遍，但對吉凶禍福與人之深謀遠慮的關係，豈能了無認識？上列引文足以證明，殷人也可以而且確已具有憂患意識了。限定中國文化的「基本動力」始於文武周公，見於易傳繫辭，莫非囿於道統觀念所使然？

憂患意識確實大成於孔孟。孔子憂「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改」，孟子更說「君子有終身之憂」。無論從內容的深度上還是要求的強度上看，儒家都將憂患的情感和理智大大突出，作為學說的基本，懸為做人的鵠的，這是毫無疑問的。這一點，也可以從儒家的反對者方面反證出來。老子所說的「絕學無憂」，莊子所說的「彼仁人何其多憂也」，便都是當時人對愁容騎士——儒者的批評。在老莊眼裏，儒家的價值追求和價值焦慮，實在毫無價值，

無異於憂鶴脛之長，患鳧脛之短，都是些違反自然之情的杞人之憂，「仲尼語之以為博」的那些「仁人之所憂」，不過是不知海洋之闊的河伯式的自戀之辭而已（《莊子·秋水》）。憂說作者當然也熟知老莊的這些言論，但他們輕輕放過了。其所以如此，蓋由於他們欲以「憂患意識」織成一面恢恢之網，作為「一條大綱維之所在」，將一切中國文化包括道家悉數網羅無餘。這種一元論的辦法，做起來當然會很費力的。所以當我們讀到他們所謂的「先秦道家，也是想從深刻的憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓」^⑤時，便很難循着所指引的道家也在大綱維之中的思路前進，相反要超脫出來；承認道家為反憂患意識者。因為既已明言道家在憂患之外安頓人生，還有何憂患意識可言呢！

還需指出的有，憂患意識在儒家思想體系中，最具特色的，恐怕不在於身居「困難的處境」時，「自己擔當

憂患意識說者放過了儒家思想的居安思危的精髓，放過了自律之憂而強調他律之憂，買櫝還珠，殊為可惜。

問題的責任」，如徐復觀所強調的那樣，而在於，一種居安思危的理性精神。據記載，當着真的陷入困難的處境時，如孔子畏於匡、顏回居陋巷那樣，儒者倒會顯出一副樂天知命的神情，達觀起來，而找不到此時此地有任何自己應該擔當的責任。相反在並不困難的處境，在相當順利的時光，才是憂患意識大行其道的場合。所謂安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，得而不忘喪，這些所不忘的危忘亂喪，便是「憂患」，而能不忘，便是「意識」，對憂患的意識；而在安存治得的順境中，具有憂患意識，便是一種理性精神，一種基於對人生和宇宙的透徹了解，並為理想之實現而動心忍性的智慧。詩云，「如臨深淵，如履薄冰」，要點全在一個「如」字上，未臨深淵而如臨，未履薄冰而如履。這才叫憂患意識，真的臨深而履薄了，斯時需要的便不再是憂患意識，而恰恰是它的對立面——臨危不懼、履險如夷、樂以忘憂之類的理智、情感和意志了。因為按照儒家的辯證法，憂患之作為真正的憂患，或憂患的本體，並不在憂患者之中，倒是在它的對立面，在安樂者之中，一旦安於所安，樂於所樂，真正的憂患便開始了，臨近了。所謂死於安樂，所謂陰不在陽之對、而在陽之內者是也。

憂患意識說者放過了儒家思想的這一精髓，放過了自律之憂而強調他律之憂，買櫝還珠，殊為可惜。聯繫到他們的花果飄零之感，他們的蔽於危而不知安的處境，人們還是能够體諒的。

與此相連，為說者對於儒家明確宣佈而且一再重複的「仁者不憂」、「君子不憂不懼」之類樂感的言論，全然不予理會，也就沒有甚麼奇怪了。

五 二分法的謬誤

李澤厚從他的「人類學本體論哲學」、「儒家的實用理性」體系中，提出一個「樂感文化」命題來，為的就是要同「憂患意識」說以及流行的西方文化乃「罪感文化」之說相頡頏。作者說：「因為西方文化被稱為『罪感文化』，於是有人以『恥感文化』或『憂患意識』來相對照以概括中國文化。我以為這仍不免模擬『罪感』之意，不如用『樂感文化』為更恰當。」^⑥作者相信，如此方能恰當概括中國文化，並標示其與西方文化的根本對立。

前提是中西文化的對立。此論由來久矣，眼下尚有勢力。說句公道話，「恥感」與「憂患」，本來也有表示中西文化對立之意在內。但是我們不妨先推敲一下那個前提，用二分法來剖分東西或中西文化，視之為對立的兩極，到底有多大真理性？

我們知道，海通以來，古老的華夷二分法曾時興一時；後來，隨着西學之更深東漸，西人固有之絕對二元的觀點和二分東西文化的結論，慢慢也左右着我們學者的眼和手，並以之與中國的實踐相結合，寫出許多視中西文化如水火的著作來^⑦。憂患意識說強調自己與罪感文化說的對立，樂感文化說又認為它們沒有不同，而自己別居於對立地位，也可以說是西人二元觀點與二元方法的一種運用。

值得慶幸的是，近年來，隨着人類認識的又一步深入，以及隨着西方中心主義的式微，二分法頗呈春去也之勢。多元法正在崛起。儒家的三分法，佛學的一心三觀，慢慢被回憶起並被相信為更能提供給人以複雜世界的近似畫面，波普爾的「世界3」理論

憂患意識說強調自己與罪感文化說的對立，樂感文化說又認為它們沒有不同，而自己別居於對立地位，也可以說是西人二元觀點與二元方法的一種運用。

簡單地認為中國文化必處於西方文化勢若涇渭，進而拿這種格局去處置中國文化，用不是人文必反人文，不是罪感必是樂感之類的二分法來裁割，由於中國文化素以時中圓融為鵠的，便更將捉襟見肘、險象叢生。

的出現，應該並非偶然。

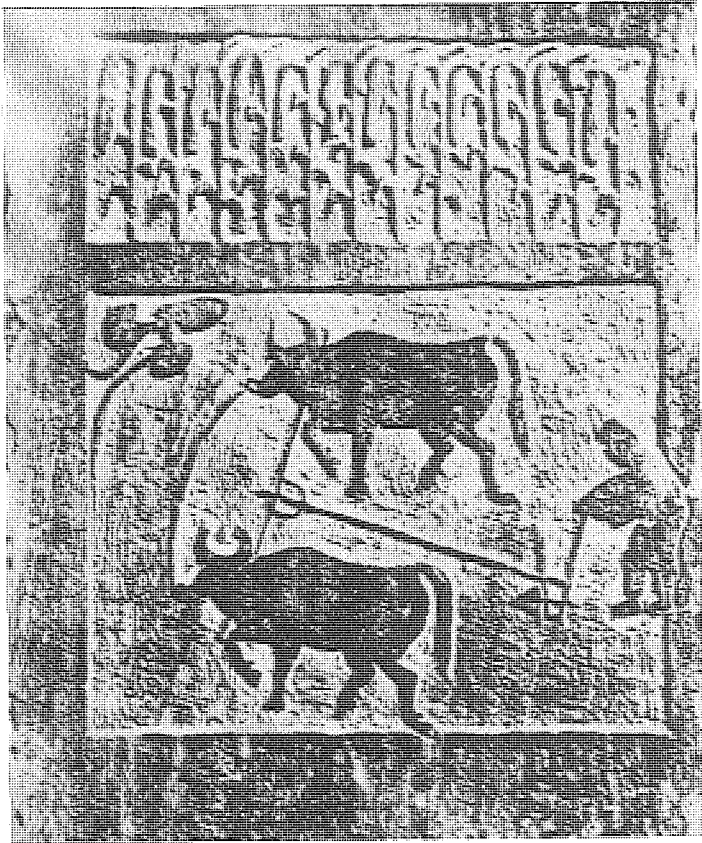
當然這需要解釋。我所理解和主張的三分法，是在承認兩極為真的同時，更指出由於兩極的互動，在兩極之間，必有一種或種種兼具兩極性質和色調（也可以說是不具兩極性質和色調）的中間實在，從靜態的二分觀點來看，它們常被看成是不穩定的乃至不真實的，有時叫做動搖的、暫存的、折衷的、妥協的，以及諸如此類的種種否定性規定；但是不管怎樣貶低它，它仍然存在著，而且是真實的。在許多場合，最具生命力的，或代表統一體性質的，恰恰正是這些中間部分，因為它們兼有兩極的長處，避免或補正了兩極的短處，而且往往為數最多。從一個事物的全局來說，對立兩極得以共存於一體，正由於兩極都具有相成性，即互相吸引、互相容忍、互相依賴、互相過渡、互相包含其對立成分於自身之中的屬性。在簡單事物中，這些成分有似於兩極間的第三者，在複雜事物中，這些成分便外化為實在的第三者，成為兩極的黏合劑和緩沖劑，直至成為整個事物的統一代表。在中國學術中，從思辨上對這一切分析得最精的是佛學的種種中觀說和三觀說，從實踐上對這一切強調得最力的是儒學的中庸之道。縱或某些個人有過與不及的毛病，而具有三分傳統和中庸之道的中國文化，卻不願使自己僻處一隅，放棄大本之中與達道之和而不由，除非它尚無從認識到兩端的存在。因此，簡單地認為中國文化必處於西方文化勢若涇渭，西方是動的、中國必是靜的，西方是物質的、中國必是精神的，西方是定量的、中國必是定性的，西方是開放的、中國必是封閉的，西方尚分析、中國必尚綜合，西方尚理智、

中國必尚直覺，西方尚現實、中國必尚空靈，西方尚變異、中國必尚轉化，西方尚空間的權力與向外伸展、中國必尚時間的生長與自我綿延，以及如此等等，都只有形式上的對稱趣味，充其量也只是局部的靜觀，而未必捉住了雙方尤其是中國文化的特性。如果進而拿這種格局去處置中國文化，用不是人文必反人文，不是罪感必是樂感之類的二分法來裁割，由於中國文化素以時中圓融為鵠的，便更將捉襟見肘、險象叢生。

所以，當樂感文化說蓄意與憂患意識說相對峙，實際是和對峙者相一致即自居於一端時，它便不得不極力迴避中國文化中許多明若觀火的談憂抒憤的思想和情采，一如憂患意識說之繞開談樂養怡那樣，使自己置身於寬廣的中國文化大道之一側，側身前進。及至勢不得已之時，又禁不住向對方招手，引憂患意識作為同路人，如談禮樂傳統之非酒神型時^⑧；談華夏美學中的人道精神時^⑨。可見，蔽於樂而不知憂，也是難辦的。

六 儒家理性主義的憂樂觀

憂樂本是共存共榮的，共存共榮於人身和人生之中。按儒家的分類法，人身有慾、情、性之不同（參《孟子·盡心上》「廣土眾民」章），「慾」是逐物外馳的，「性」是循理內含的，「情」則介乎二者之間，是慾之據理收斂，性之感物而動。儒家在孔子時代，主要探討的，便是情，所謂愛人知人，親親尊尊，立人達人，都是圍繞或發端於一個情字，或其外在化成的人際關係。低於情的慾，子所罕言，高於情的性，弟子也不可得而



聞。到了孟子方大談其性，那是因為學術發展了之故。

人有種種情，而有一情必有另一情與之相峙，如喜與怒、愛與憎。憂與樂也是一對情，如孔子說自己能「樂以忘憂」，孟子說人們常「生於憂患而死於安樂」，《易·乾·文言》有「樂則行之，憂則違之」之類皆是。

樂與憂既為一對感情，在人生中，就有它的合理性與必要性。

儒家將憂分為兩類，一為外感的，因困難挫折而遭致的憂，亦即物慾或難滿足之憂；一為內發的，欲實現理想而生起的憂，亦即善性力圖擴充之憂。前者如在陳絕糧，如簞食瓢飲，這類外憂，是平常人心目中的憂，也是君子作平淡想時的憂。但當君子自覺其為君子時，或能達性命之情時，這一類的憂便不足為憂或不復為憂，因為這類外憂都是「命」的安

排，是「莫之致而至者」，自己無可奈何，也無所負其責，應該視同天理自然。不僅此也，既然這類外憂乃命的安排，「有性焉，君子不謂命也」，何不據性之善秉，視外憂為「天將降大任」的朕兆，化外憂為成賢希聖的動力？一念及此，樂之唯恐不及，更何憂之有！

君子所真正當憂的，是內憂，不妨叫自尋煩惱。如「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改」（《論語·述而》）。以及先天下之憂而憂，思出民於水火而登衽席之憂，總之是種種內聖外王之憂。這類內憂，覺之則有，迷之則無，是良心善性之見於感情者，也是為學修身之結果，是君子之所以為君子的情感所在。

簡而言之，前者是物質的憂，起於慾，後者是精神的憂，生於性；前者是外感的憂，非我所致，後者是內

當君子自覺其為君子時，外憂乃命的安排，「有性焉，君子不謂命也」，何不據性之善秉，視外憂為「天將降大任」的朕兆，化外憂為成賢希聖的動力？一念及此，樂之唯恐不及，更何憂之有！

發的憂，乃我所求。物質上的不足謂之「貧」，精神所追求者謂之「道」，「君子憂道不憂貧」（《論語·衛靈公》）。外感的憂叫做「患」，應該不動乎心，內發的憂才是「憂」，必須念茲在茲，所謂「君子有終身之憂，無一朝之患」者是也。這就是儒家的憂論。

必須附帶提及的是，除了物質的與精神的憂而外，儒家也談到了制度的憂，即「不順於父母」（《孟子·萬章上》）和「人皆有兄弟，我獨亡」（《論語·顏淵》）的宗法之憂。像一切關於制度的具體主張都缺乏普遍性意義一樣，這些宗法之憂的言論也無大價值，暫且放過了。

儒家將樂也分為兩類：一為感性的樂，近於慾；一為理性的樂，偏於性。儒家不是禁慾主義者，不排斥悅耳愉目佚體賞心之樂，但要求節制，因為它對人有損（「損者三樂」），不仁者久耽則亂（「不仁者不可長處樂」）。

儒家所津津樂道的，是理性的快樂。誰都知道《論語》是以樂開篇的。學而時習之悅，有朋遠來之樂，人不知而不慍，便都是理性之樂。《孟子》有所謂君子的三樂，其「父母俱在、兄弟無故」即後來稱之為天倫之樂者，是宗法制度所規範的樂，沒有多少普遍意義。最要緊的是「仰不愧於天，俯不忤於人」之樂，或這叫「反身而誠」之樂。所謂不愧、不忤，也就是誠，或者叫實實在在。為甚麼會有實實在在的感覺，那是因為「萬物皆備於我」，也就是體悟到自己已經與道合一、與天地同體了。這種超越之樂，自然無以復加，雖朝得夕死，亦無憾恨。這便是他們的極樂世界。

進而言之，這種得道之樂，也正是那念念不忘的修德之憂。因為道體至大，德無止境，修德的開始便已

意味着在得道，得道再深也不保證修德可以暫停；修德與得道，都是工夫，也都是境界。泰州學派人物說得好，「君子終身憂之也，是其憂也，乃所以為其樂也。」（《明儒學案》卷三十二）

理性的快樂還可以化解那些因物質匱乏或困難處境而引起的外感之憂，即化解那些應該稱做「貧」和「患」的憂。「一簞食，一瓢飲，在陋巷」，在常人看來，是一種憂，但對顏回來說，它不過是「貧」，安貧便是樂道。孔子畏于匡，陷入困境，在常人看來，也是一種憂，是性命攸關之憂，但孔子看出這不過是外來的「患」，能够由之悟到「天之未喪斯文也」。

這種即憂即樂、化憂為樂的體悟，這種高揚理性之樂的原則，便是宋儒所孜孜以求的「孔顏樂處」^⑩。

七 道家樂觀主義的憂樂觀

儒家這種自尋其憂自得其樂的理性主義的憂樂觀，遭到了另一家更為超脫的道家學派的迎頭痛擊。

道家主張任自然^⑪。他們相信，萬物的大小久暫，人生的禍福壽夭，言論的是非美惡，原是自然如此的狀態，「性」即如此，「天」使其然，「道」在其中。他們主張，一死生，泯是非，等美惡，寄世以容身，乘物而游心。這叫做樂天，叫做返性，叫做得道；到達這種境界的人，便叫做真人——真正的人，真實的人。

因此，在道家看來，儒家那種戒懼敬慎，「見善如不及，見不善如探湯」的修己工夫，那種棲棲遑遑，「思天下有飢者，猶己飢之也」的憫人態度，以及「知其不可而為之」，「死去

儒家即憂即樂、化憂為樂的體悟，高揚理性之樂的原則，正是宋儒所孜孜以求的「孔顏樂處」。

猶能作鬼雄」的苦鬥精神，固然是不知天道而自討苦吃，即使像孔子那種三月不知肉味的聞韶之樂，顏回那種安貧樂道的陋巷之樂，孟子那種「王天下不與存焉」的君子三樂，究其實也是一憂，因為他們都還有所待、有所求、有所用，都還不曾忘身、不能無己、不知事天，被外在之物和外馳之心牽着鼻子奔波！因此，與儒家自我感覺良好的「仁者不憂」的斷語正好相反，道家對儒家的批評便十分輕蔑：「彼仁人何其多憂也！」（《莊子·駢拇》）與「長懷千歲憂」的儒家不同，道家對於變革世界的前景和世界變革的現實，早就絕望和失望了。它不再憂愁，因為它已「識盡」也就是看透了天地間的一切，包括看透了憂愁本身。他們認為，憂愁之起起於自以為是的人用其心智於自然，也就是說，起於有知識；因此對策是：「絕學無憂」（《老子·十九章》）。「人生識字憂患始」云云，也可看作是對道家憂愁說的發揮。

「絕學無憂」和孔子的「學而時習之不亦悅乎」形成鮮明對照。不過，道家反對的是「知」而不「識」、「智」而不「慧」，或者說，他們反對的是「小知」狀態。「小知間間」（《莊子·齊物論》），見木而不見林，知物而不知道。唯知道者才不致於以自己或人類作中心為標準，去追逐種種事功的與道德的目的，而釀成無窮無盡的患得患失的憂愁：這叫做「大知閑閑」（同上）。

根據同樣的道理，大知或得道的人不止於無憂，也沒有通常意義上的得之則喜的樂。這種「心不憂樂」的境界，據說便是道家心目中的「至樂」狀態（《莊子·至樂》）。它是自事其心的快樂，是物物而不物於物的快樂，是

獨與天地精神相往來的快樂，因而是最大的快樂。在這個意義上，道家不僅不反對樂，而且大談其樂，大享其樂，是最大的樂觀主義者。有名的濠梁之上的辯論，不是以樂為題的麼！

人們常談「顏氏之儒」與道家的淵源關係，這不僅因為顏回在《論語》中有安貧樂道的紀錄，因為《莊子》至少在十一篇裏談到了顏回，其「心齋」、「坐忘」兩節已完全成了道家的「真人」；最根本的，恐怕在於，簞食瓢飲的顏回，與隱幾喪我的莊周之間，有一種異時皆然的必然關係。莊周就是戰國時代的顏回，顏回正是春秋時代的莊周。孔顏的理性之樂的情趣，到莊周手裏已發揮成了一套樂天主義的哲學。從此以後，人們在習慣上便以莊子的道家思想作為中國文化的樂觀的代表；而儒家的樂感既流入道家去發揚光大，剩下的憂患意識，便特別引人注目了。

八 人格境界的提昇

西漢以來，儒道兩家思想輪番地、混合地、諧和地在中國文化中起着主導作用，後來更融化了外來的佛學於一爐，成就了中國文化的新的統一體；而其精神，或可即以憂樂二字給以概括。

所謂「憂」，展現為如臨如履、奮發圖強、致君堯舜、取義成仁等等之類的積極用世態度；而所謂「樂」，則包含有啜菽飲水、白首松雲、虛與委蛇、遂性率真等等之類的逍遙自得情懷。

這兩種精神，由於各種條件的湊合，有時分別統領了兩個不同時代的文化風貌，如西漢的雄渾與魏晉的清

「心不憂樂」的境界，是道家心目中的「至樂」狀態。它是自事其心的快樂，是物物而不物於物的快樂，是獨與天地精神相往來的快樂，在這個意義上，道家不僅不反對樂，而且是最大的樂觀主義者。

遠。由於人物性格和身世的差異，有時又常常分別代表着不同人士的神韻情采，如杜甫之沉鬱與李白的飄逸，范仲淹的「進亦憂，退亦憂」與金聖嘆的「好快刀」^⑫，甚至同一個人，如陶淵明，在一個時期裏會意氣風發，受「憂」的精神鼓舞，而「猛志固常在」，志在四方；到另個時期裏又超然物外，本「樂」的精神為懷，而「悠然見南山」，採菊東籬。

由此想到，作為史學家的徐復觀以「憂患意識」概括中國文化精髓，而作為美學家的李澤厚卻從傳統中抽繹出個「樂感文化」來，是否也有點受到了所事文化領域的反作用，抑「君子所性」各異，「雖大行不加，雖窮居不損」而有以致之歟？

以上種種憂樂雜陳的狀況，不能歸結為我們的文化傳統不具完整的性格，或人們的個性常是雙重的、分裂的：相反，它們恰好表明了中國文化同時兼備這兩種精神，即由儒家思想流傳下來的憂患精神和由道家思想流傳下來的怡樂精神。

這兩種精神的理想地結合，便構成了中國人的理想的人格。所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」，所謂「帝鄉明日到，獨自夢漁樵」，所謂「以出世的精神，幹入世的事業」（朱光潛）；兩千多年來的人格設計方案，大都如此。而在這方面說得最為深入淺出的，大概要推孔子的自白：「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」（《論語·述而》）了。第一句「發憤忘食」是憂，第二句「樂以忘憂」是樂；至於這第三句，既可以說是由「忘食」而引發出忘年的伏櫪之志，也可以說是由「忘憂」而不覺歲月匆匆之自得之情，或者更有從食忘憂而到達忘我的意思，那時，便又無憂無樂可言，進

入「高峰體驗」（Peak experiences, 馬斯洛）之中，自己與世界同一而無特定情感了。

當然完整地做到這一切，絕非易事，那將是「盡性」了，「唯天下至誠為能盡其性」；通常都只是做到了某一方面，即所謂「致曲」（《中庸》）。不過若「曲能有誠」，則雖非至誠，也就可以了。孔子說的「殷有三仁焉」，便是如此。其「比干諫而死」，屬於忘食的憂派；「微子去之」，屬於忘憂的樂派；「箕子為之奴」，諫而不納，裝傻賣呆，不死不去，動機和效果都介乎兩派之間，當然他們離高峰體驗都還有很大的一節路程。

孔子的自白和對三仁的稱許，經過孟子的條理化，形成了規整的人格範型。孟子稱伊尹為「聖之任者」，因為他能以天下為己任，「思天下之民，匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而納之溝中」，那是標準的憂國憂民的情操。其稱伯夷為「聖之清者」，因為他潔身自好，「非其君不事，非其民不使」，「紂之時，居北海之濱，以待天下之清」，是一位樂天知命的逍遙派。稱柳下惠為「聖之和者」，因為他「不羞污君，不辭小官」，三次免職也不離父母之邦，高高興興地同別人混在一起，和光同塵，是一位亦憂亦樂派。這三位，隨其性之所秉與境之所遇，各各具現了人生態度的一個方面，都足以為百世師。因而都是聖人。不過有所執必有所失，伊尹嫉惡如仇，甚至不怕擔流放大甲（殷王）罵名，弄不好將成為「篡」（《孟子·盡心上》）。伯夷不事王侯，高尚其事，但獨善其身，不免流於「隘」（《孟子·公孫丑上》）。柳下惠隨遇而安，固未喪失原則，但容易變成玩世不恭（同上）。所以三人雖都是聖人之行，卻

憂樂雜陳的狀況，恰好表明了中國文化同時兼備這兩種精神，即由儒家思想流傳下來的憂患精神和由道家思想流傳下來的怡樂精神。這兩種精神的理想地結合，便構成了中國人的理想的人格。

都不及孔子能集三人之大成，而成為「聖之時者」。

孟子歸納的這一人格系列，充分顯現了中國式的辯證法的神采。它不同於古希臘辯證法的兩極對峙，也有別於黑格爾辯證法的正反加合；它不是來自對自然界以及對人和自然界的關係的靜態直觀，而是建基於對宇宙中最為複雜的現象——人文現象的透闢理解，因而，它能更全面、更深刻、更細膩地反映着客觀法則，為人的智慧昇華架設了天梯。

所以不是偶然的，在莊子談到人格類型時，我們也看到了任、清、和、時的影子。不同的是，莊子將它們放在一個人身上，作為德的不同顯現，更強調到達最高境界的人的「神」氣而已。在《應帝王》篇中，有一位壺子，能顯四種相，其一是「地文」或「杜德機」，屬寂而不動之相（參成玄英《疏》），相當於孟子的「聖之清」；其次是「天壤」或「善者機」，屬動而不寂之相，相當於「聖之任」；再次是「太沖莫勝（朕）」或「衡氣機」，屬動寂平和之相，相當於「聖之和」；最後也是最高的相叫「未始出吾宗」或「圓機」（據《盜跖》），是一種無相之相，無機之機，它動寂雙遣，本迹兩忘，相當於「聖之時」。讀者想必已注意到，莊子所列次序有一項與孟子不同，即第一和第二做了顛倒。這一點非同尋常，它恰好表明了儒道兩家的興趣所歸和重點所在，儒家重入世即任即憂，道家重出世或游世即杜德即樂；各人將自己所重放在第一，這一似非偶然的顛倒，告白了一個後來已成公論的差別，是值得認真注意的。

正由於中國文化中不乏此種精到的辯證傳統，所以後來佛學傳來的某些純思辨東西，便不難被吸納被融化

了。佛學有所謂四門訣——無門、有門、亦有亦無門、非有非無門，與孟子的四聖、莊子的四相，完全是一個套子。天台宗的中觀於「假」（實際）、「空」（真際）之外，將「中」分為「隔歷之中」與「圓融之中」，或「但中」與「不但中」。其隔歷之中（但中）謂中在有無或假空之外，絕待而有；圓融之中（不但中）謂假空中本一法之異名，即假即空即中。這兩種「中」的不同，也就是孟子的「和」與「時」的不同，莊子的「太沖莫朕」與「環中」的不同。而所謂假與空，則不過是「任」與「清」、「天壤」與「地文」的佛學說法而已。而這一切，又都可以化約為陰和陽或憂和樂，歸之於陰陽的統一和憂樂的圓融。

九 憂樂園融

圓融既被推為儒道各自學說的最後一言和人格的最高境界，於是兩家雖仍存有偏憂偏樂的差異乃至對立，恰正好成了檢驗他們的學說能否貫徹到底和考驗他們的人格能否臻於至上的試金之石。所以，他們走了「仇必和而解」的光明大道，互相圓融起來建成中國文化的獨特傳統，而將偏至旁行者及其彼此的堅決鬥爭到底，視為末流了。

圓融也成為一種優勢，使得中國文化能順利迎接外來的佛學，不因它的迷狂和辨析而盲從和自餒，相反卻以圓融去容納和包涵，論證和充實，並終於匯成了源遠流長的、雄峙東方的憂樂園融的中國人文精神。

這是一種「精神」，不同於意識和集體無意識。精神是受到稱道和景仰的集體意識，它代表着這個集體並

圓融既被推為儒道各自學說的最後一言和人格的最高境界，於是兩家雖仍存有偏憂偏樂的差異乃至對立，恰正好成了檢驗他們的學說能否貫徹到底和考驗他們的人格能否臻於至上的試金之石。

培育着這個集體，凝聚着這個集體也傳承着這個集體。它不是先驗的，既不先於這個集體的經驗而為人的本性或天道所固有，也不先於每個個人經驗而由這個集體的族類所積澱。它源於生活並塑造着生活，來自歷史也構成着歷史，保存在傳統文化之中並流衍而為文化傳統。它既有內容也有形式，既有結構也發生功能，既受精英所仰止也為百姓所追求，並且達到圓融的狀態。

這個人文精神作為文化傳統，鑄就了我們民族的基本性格，它在各個不同時代有其不同的變異，呈現為不同的時代精神。但在近代以前，變化是不大的。時至今日，它正迎接着新的挑戰。我們相信，正是圓融本身，可以促使它不泥於一曲，不止於故步，不揚彼抑此，不厚古薄今；可以保證它取長補短而不崇洋媚外，革故鼎新而不妄自菲薄，適應時代而不數典忘祖，認同自己而不唯我獨尊。

我們久已有了這種精神，我們應該敬重這種精神，我們正在發揚這種精神。

1990年11-12月於北京柳北居

1991年2月修訂

註釋

① 見《中國人性論史》第二章、《中國哲學的特質》第二、三講及《徐復觀文錄〈二〉·中國文化復興的若干觀念問題》。

② 此文收錄在《中國古代思想史論》中，後來在《華夏美學》中又有所發

揮，而這一說法的理論前提，作者早在他1980年的《孔子再評價》中便已形成了。

③ 見《中國古代思想史論·孔子再評價/中國的智慧》、《華夏美學》。

④⑤ 見《中國人性論史》，頁21，327。

⑥ 《中國古代思想史論》，頁311。

⑦ 錢穆先生晚年論中國文化與中國學術的著作最為典型。

⑧⑨ 《華夏美學》，頁26，45-48。

⑩ 王通以「迹」說憂，以「心」說樂，尚未達一間（見《中說》卷五〈問易篇〉）。

⑪ 道家所謂的「自然」，不是我們今天通常所理解的nature，即種種未着人力的、隱含着有待人力去認識之、利用之、征服之的客觀實體，而是「自己如此」、「本來樣子」，不容干涉的意思。

⑫ 傳說金聖嘆含笑受刑，身首分離時，猶呼「好快刀」。

龐樸 江蘇淮陰人，1928年生。中國人民大學哲學研究生畢業，曾任山東大學歷史系講師、《歷史研究》主編等職，現為中國社會科學院研究員、聯合國教科文組織《人類科學文化發展史》國際編委。著有《沉思集》、《公孫龍子研究》、《帛書五行篇研究》、《儒家辯證法研究》、《稷莠集——中國文化與哲學論集》等書。