



現實與超越：

宋初理學「孔顏之樂」思想之三層內涵分析

王俊澧

湖南科技大學馬克思主義學院

摘要：本文主要從超越性與現實性兩個視角分析了宋初理學「孔顏之樂」思想的內涵。並認為，之前的有關宋初理學「孔顏之樂」思想內涵的研究多集中於其超越性內涵，將「孔顏之樂」思想的重點作為達到人、道合一的聖人境界後的自然表現。而這恰恰淡化了其在理學初期重提時重視的現實性目的。故本文首先從「孔顏之樂」思想的歷史淵源、現實需要等方面，分析了其在理學初期興起的必然性以及重提「孔顏之樂」思想的現實目的。進而基於現實與超越兩個視角，將該思想的內涵分為三個層次：循理求索的「見道之樂」，超越境界的「道中之樂」與現實關懷的「行道之樂」。以說明宋初「孔顏之樂」思想不僅有超越性內涵，還有其更進一步復歸的現實性內涵。從超越性看，「孔顏之樂」是儒家在心性修養領域的進一步完善，是一種他人難明的極高明境界。從其現實性看，內聖的超越根本上還是為了現實的外王，最終指向的是萬物各得其所的大同。最後，以現實性為根本的思想也體現在儒者的相關言行之中。

關鍵詞：儒家；孔顏之樂；超越性；現實性

眾多有關宋初理學「孔顏之樂」思想內涵的研究多集中於其超越性內涵，將「孔顏之樂」境界的重點作為達到人、道合一的聖人境界後的自然表現，認為此境界是對現實超越後的結果，而不太強調這一思想所立足的社會現實屬性，這是有所偏頗的。一直以來，「孔顏之樂」都是作為孔子、顏回安貧樂道的高尚品德的展現，漢唐諸儒，直至經學家邢昺，大都將孔顏所樂之事解為「樂道」。只是作為一種勉勵話語以激勵儒者為學為人要堅守心中道義，不因富貴貧賤所動搖，沒有深入發掘、闡發其內涵。此乃宋之前儒者之普遍理解，是完全未離現實的。宋初儒者則將這一直以來並未引起過多的重視的「樂」重新撿起，並在原來看似不深的含義中加入許多新的理解。宋初理學家之進步確在於其超越性之思，而實

際上，相較於有眾多研究的「孔顏之樂」思想之超越性內涵，其立足於此超越之思的現實性內涵才是更為宋初道學家們重視、強調的。而此時之現實性內涵，是超越之後的更進一步。

一、「孔顏之樂」在宋初興起的現實性目的分析

「孔顏之樂」思想根源於先師孔子與先賢顏回，在宋初針對現實性問題而重提，以其超越性而詳熟於儒者之間，又以其現實性特點而迥異於佛老，並為儒者的現實活動提供依托。哲學作為時代的精華，是哲學家面臨所處時代的問題的解答。宋明理學「孔顏之樂」話題重提的原因與現實目的，可以從北宋初年儒者們所面臨的社會問題與儒學的內部問題當中尋找。

首先，經長期動亂的北宋初期的社會現狀與中唐至五代時期不同，已由門閥貴族為主的莊園制貴族經濟轉變為以地主平民為主的自耕農經濟，被門閥勢族控制、壓迫下的平民得到一相對寬逸的社會氛圍。同時，宋初採取重文輕武之國策，又以「不殺士大夫之誓」開創了寬鬆的文化環境。在此條件下，各地書院群立，一時講學之風盛行民間，培養了大批儒學學者。再加之科舉制至宋逐步發展、完善，以平民為主的大量儒學學人仕，成為政權與文化的主體。北宋初年儒者們面臨的社會問題，也即是士大夫群體直面的問題。其一，官員的數量需求畢竟有限，大量讀書為官的士人只得偏安閑職，甚至根本無事而為。與此「無事而為」相對的，是難以掩蓋的社會問題：夏、遼大舉入侵，政府對外軟弱，對內又賦稅、徭役苛重，加之不抑土地兼併，農民賴以生存的土地大量流失，人民生活於水深火熱之中。上文提到，士大夫多自平民儒考學入仕，其與平民百姓有直接而密切的聯繫。他們雖有兼濟天下的情懷抱負，卻又無處安放。這是儒學知識分子作為官員卻外王無路的問題。其次，與之相關的是科舉製作為謀官求職的途徑，湧入了大量打著儒者旗號的投機分子，其多急功近利之徒，而真正秉持儒家價值信念的人在此環境下愈來愈少。這導致急功近利的社會風氣與淫力虛華的辭賦文風，片面追求華美的文學，卻脫離了現實社會生活。胡瑗就將「顏子之學」與辭章之學相對，以「顏子所好何學」為題試太學諸生，以反對形式主義的浮躁文風，要求恢復儒家修齊治平的理想。面對此為學風氣，又出於平衡內心、獲得精神安寧的需要，儒者們開始把目光轉向「內聖」的一面。其三，長期以來佛道思想的盛行帶來了許多政治弊端。魏晉有玄老之風，至唐代以來統治者又對宗教信仰高度重視，導致對現實人事的忽視，部分士大夫沉溺空、無、淡忘國政與責任。而就社會經濟角度看，佛僧不耕不賦，寺廟又佔據大量土地，這批不勞而獲的非生產人員嚴重破壞社會生產。再加之社會長期動亂，致使本就地位漸衰的原有價值

觀念與典章制度盡毀，道德淪喪，綱常失序，為現實政治帶來巨大損害。這些違背儒家傳統精神的現實問題，卻也致使佛教的地位相對衰弱，為儒學「孔顏之樂」思想的興起創造了條件。

另外，就儒學的內部問題而言，北宋理學家們繼承了韓愈的儒學道統說，嚴明區別於佛老。並使承續孔孟之後失傳的聖人之道成為一種同兼濟天下般極具吸引力的理想和責任。而現狀卻又是唐宋之際，禪宗興盛，參禪之風瀰漫朝野。如上文所言，儒學知識分子心性修養之需求甚切，而傳統儒學自身在形上邏輯體系與心性之學方面又不夠嚴密、成系統，「以致儒門欲求新意者，只能去佛道二門尋找^[1]」。在面對到「直指心性」的佛禪時，便為禪學所同化，以致「儒門淡泊，收拾不住，皆歸釋氏」。出於對佛禪的回應與儒者信念的自救，也是北宋初年儒者們主動探索儒家「內聖」境界，尋求人格提升的動力之一。可以說，宋初儒者面臨的是儒家關於人生的理想生活與人生境界應是什麼的問題。對此，他們大膽拋棄經學家們師古泥古之風，注重發揮義理，直面經典文本，從中發掘適應現實問題需求之新內容。

這一問題在《論語》中已有「孔顏之樂」的表達：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』^[2]」「子曰：『賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！』^[3]」孔子不管是在日常的普通生活中，還是在食粗飯、喝冷水，只能曲肱枕眠這樣的極度困頓的環境下，都仍然感到有樂在其中。那些不義得來的富貴，對孔子來說如浮雲一般，並不能影響他分毫。也幾乎在同樣的情景下，孔子對顏回能在簞食瓢飲的簡陋環境中，仍能與從前一樣不改其心中所樂大為讚許。且先不論「孔顏之樂」的深層含義，僅就文字表層意義看，「孔顏之樂」的重提既是對當時功利學風與浮躁風氣的直接回應，又為當時苦於「外王」無路而入佛禪修養心性的儒者提供了一個適用於儒家「內聖」的理想生活圖景與境界目標。這個儒家的理想人生境界，便是孔子、顏回代表的



聖人境界。這個聖人境界的表現，也即理想生活的圖景是「樂」。

而另一方面，「孔顏之樂」作為一個有其歷史典故作為支撐而提出的概念，其相比於新創造的概念而言，更加簡單直截，便於理解與接受。又有別於佛老的「空」、「無」等概念的縹緲意謂，暗含儒家積極、「有」的基本價值，是對佛老思想的有力回應。

總之，我們可以看到，儒家學者帶有的「內聖外王」志學理想在此背景下必然無法繞過「孔顏之樂」的吸引，「孔顏之樂」作為對理想的聖人生活與境界的揭示，可以說，其在宋初的興起是必然的。我們亦可以看到，北宋初期儒者重提「孔顏之樂」思想的目的不僅僅是為了化解儒學的內部理論問題，更是要同時解決北宋時期的現實社會問題。

二、「孔顏之樂」思想現實性內涵的繼承與發掘

宋初理學中最早明確對「孔顏之樂」之本有內涵展開追問的是周敦頤，他多次令跟從他學習的二程兄弟尋孔顏樂處，所樂何事。相較於同時期胡瑗針對隋唐以來虛浮文風提出的「顏子所好何學」的問題，周敦頤的人生價值導向更加明確，直指對儒家生活方式與人生境界的探索。

周敦頤首先回答了孔子、顏回為何能「樂」。「夫富貴，人所愛也；顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足；無不足，則富貴貧賤，處之一也。處之一，則能化而齊，故顏子亞聖。^[4]」周敦頤認為，顏回之所以能樂，是能夠「見其大而忘其小」。這裡的「小」無疑是貧苦生活中吃穿住用之不足，是現實生活中需求與實際存在之矛盾。常人之思緒會受這些現實生活中的矛盾吸引而憂慮不斷，而在顏子看來這些只是「小」的問題，甚至應當是不成問題的「無不足」。關於「大者」之意，周敦頤在這裡沒有明確言明，而以「天地間有至貴至愛可求而

異乎富貴者」代指，對顏子而言即聖人之道。顏子的思緒全然凝聚在那至貴至愛的聖人之道上，現實的貧苦與富貴已被忽略，不會分得一毫思緒。這樣的表現便是「樂乎貧」，「處之一」，「化而齊」，實則是事先分明內心之事的大小與輕重緩急。至於具體所樂之事，周敦頤以「天地間有至貴至愛可求而異乎彼者」代稱而不直言聖人之道，應看作既是對顏子為何能樂乎貧的解釋，又是對工夫論關鍵的揭示。對現實的問題的克服要以天地間至貴至愛而異乎當下的平常瑣事為追求目的。對儒者而言，自然應是聖人之道。對他者而言，也應是一個切己審思後的區別於眼前名與利的高級追求。

然此程度的解釋並不能完全說服當時之儒者，張載就曾在其與程顥之書信中表達過他對此境界之不足的思考。張載寄於程顥之信的具體內容現已不得而知，僅留疑問「定性未能不動，猶累於外物。^[5]」張載之疑似即在於，儘管能以「至貴至愛可求者」也即聖人之道為心中之大事、重要事，在生活處事之中卻依舊難以達到內心長期平靜安定的效果，依舊感到為外在之種種事物所困擾。誠然，此時有關「孔顏之樂」思想內涵的解讀是有其心性論缺陷的。周、張及其以前的儒者面對內外之實際問題，採取的是立足現實，以提升自身之知識與心性追求解決的方法，此現實中實存的雙方就不可能避免物我、內外之對立，則即更不可能避免為對方所累的情況出現了。此為第一層次的由循理求索過程中的短暫見道之大體而忘諸事、物之小的樂。

三、宋初理學「孔顏之樂」思想的超越性內涵

儘管在記載中，孔子、顏回作為聖賢，其論心性道德修養應無人能出其右，然若僅以宋以前之人所載，甚至以周、張二人之所思揣摩孔、顏二人樂之境界，則理論難以圓融，確有所偏頗。那麼，應如何理解、回答此問呢？程顥以超越之思回答之。回信起首所言：「所謂定者，動亦定，靜亦

定；無將迎，無內外。^[6]他認為。正是儒者的二元對立之思導致了內外、物我等種種觀念，有此念之「外」則終歸是「猶累於外物」，就不可能實現「定性不動」。如此則應破解此二元對立之思，採取「以內統外」的方式，其所謂「莫若廓然大公，物來順應。^[7]」合天人、物我為一體，以化解對立之外，實現無內外之分。由此自然能夠「定性不動」。

二程更進一步通過形而上、形而下的區分，將「孔顏之樂」思想的超越性內涵進一步完善。程顥以《周易·繫辭》中「形而上者謂之道，形而下者謂之器^[8]」為依據區分了「形而上」和「形而下」、「體」和「用」。由此，程顥認為先秦儒家的仁學是屬於具體的「形而下」層面，「仁」還有「形而上」的層面，即作為世界的本原、天地之心存在。他認為「仁」是一種最高的精神境界，「仁者，渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也……此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂^[9]」。「仁」不僅是作為本原的「天地之心」，更作為儒者追求的「聖人之心」境界。可以看到，至程顥這裡已明確將天地之心與聖人之心同，達到這種境界就能「以天地萬物一體而莫非己」，達到「天地之用皆我之用」的大樂，即聖人之心與天地一體，聖人心中充滿仁。至樂與仁合，是內在「仁」的自然流露表現。曾皙曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也！」^[10]孔子曾讓子路、曾皙、冉有、公西華四人談談自己的志向，子路、冉有、公西華三人都回答了自己心中之志，三人都是關於治平的具體建功志向。最後曾皙的回答與三人不同，他不談治平之事而以遊牧舞詠的閑適生活為志。言志不談治國外王之事，卻又唯獨得到了孔子「吾與點也」的肯定。結合程顥「再見周茂叔，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意^[11]」的感嘆去理解曾點之志，曾點描繪的志向中，百姓安居樂業，生活幸福快樂，儼然一副聖人治世，天下大同後的和諧景象，曾點並

非不談建功治平，而是以另一形式表達出來。萬物各當其位而歸仁，這是孔子所期望的，也是儒者心中的至樂。

與這種「天地萬物一體」的層次相應，在程顥與其弟子鮮于侁的對話中，程顥明確反對顏子是以道為樂的觀點：「鮮于侁問曰：『顏子何以不能改其樂？』子曰：『知其所樂，則知其不改。謂其所樂者何樂也？』曰：『樂道而已。』子曰：『使顏子以道為可樂而樂乎，則非顏子矣。』^[12]」若如鮮于侁所說的那樣，顏子之樂是對道的追求而來的樂，而非與道合之樂，那麼顏子就不是那七十二賢之首的顏回了。聖人之樂是與仁同一的，由內而外的本心自樂，把心與仁為二物的以道為樂的說法是不正確的，至少並非聖人之樂。

言至於此，我們亦不難發現，「樂」的含義並非僅是一種簡單的愉悅心情。《論語》中孔子、顏回在貧困環境中的「樂在其中」，實則包含了兩層感情。一層是以他人視角看，孔子、顏回在貧苦環境中實際是平和的「無情」，貧富沒有在心中產生一絲累贅，如「情順萬物而無情^[13]」。而常人錯把超越層次的樂，視為對貧苦環境的樂在其中。另一層以孔子、顏回的超越視角看，其自身循道而行，與道合一，正是得天地間至貴至愛者的至樂，而他人所不能見。所以，「孔顏之樂」的「樂」既有一種平和寧靜、無累無擾的心境之意，又有切實的自然愉悅之意。用程顥在《定性書》中之言，對其已超越的現實內容，是「無情」，對聖人之道而言又是有切實感受的「有情」。此為第二層次的，由心性修養之超越境界而至於與道合一的道中之樂。

四、宋初理學「孔顏之樂」思想的現實性內涵及有關解釋

「孔顏之樂」思想的第三層內涵是行道之樂，這是它現實性的一面，其作用即是對儒者之進一步引導。正如上文所言，「孔顏之樂」的重提面臨宋初的現實問題，有其現實需要，指向的是帶有儒家特點的生活方式與人生境界。面對儒學的自



身不足，宋初儒者通過對儒學本有思想的重新建構與發揚，也實現了從超越性層面講心性，並與佛學相抗衡。但周敦頤教二程尋孔顏樂處，絕非僅僅為了心性修養的提升，宋初儒者們對儒學思想理論的發展，針對的是對社會現實問題。而唐以來佛道思想盛行帶來的弊端也足以證明，僅從超越性層面講心性，並不能解決現實的問題，儒者們一直以來追求的聖人之道不單有內聖的超越一面，還有外王的現實要求。「孔顏之樂」的價值導向是「實」「有」，而非佛老的「空」「無」。周敦頤認為「聖人之道入乎耳，存乎心，蘊之為德行，行之為事業」^[14]。聖人之道不僅要學聖賢的品質，增強內在的德性修養，還要確立聖賢「以天下重任為一身」之志，通過行動落實為外在的功業，此二者都極為重要。周敦頤的「事」中明顯帶有強烈的入世色彩，和憂國憂民的天下情懷。

而從儒家思想的內在邏輯上看，儒者們對世界的積極理解也決定了他們不同於佛老的積極入世態度。胡瑗在《周易口義》中借復卦彖辭和董仲舒之言，「以此見天地之心在於生成而已」^[15]。並認為這生成是動而不失其柔順的育養萬物的生意。世界的本原不是虛無縹緲，而是充滿生意與希望的「有」。不僅天地之心如此，聖人之心亦如此。聖人雖身處「幽暗之間」，其品行功業尚未為天下人所知，但聖人那顆為天下的行道之心如天地之心一般充滿生意，推己及人以致長養萬物。周敦頤亦認為本原帶有一種生生的取向，萬物正是由這若無實有的真實存在一步步生生而來的。而人承受於太極並得其精華，也自然應具備這生生之意，並順勢而為。由這樣天人合一的觀點看，天地之道、性在人們的日用倫常中得以體現、發用，而對人們而言正確、應當的日用倫常也即要合乎天理、順天地之道。而佛家「以心法起滅天地」，將天地、人生視為幻，這才導致許多士大夫身居高位要職卻淡忘國政。張載直截道出儒佛兩家的差異：「其語到實際，則以人生為幻，以有為為疣贅，以世界為蔭濁，遂厭而不有，遺而弗存。……彼語隨似是，觀其發本要歸，與吾

儒二本殊歸矣。^[16]」佛學以天地、人生為幻，使人超越現世而離人道，儒學以天地、人生為實有，體用無二，給人以現實關懷。儒、佛二家「有」與「無」的區別，是將最終落腳點止於現實與超越的區別！所以，正如程顥所言，「天地生一人，自足了一世事。但恨人不能盡用天下之才，此其不能大治」^[17]。人生在世，既然上承天理且有不同於萬物之靈，就有作為人應盡的一份責任，順天生生之道而行，使萬物各得其所，這是生而為人所應盡的義務，儒家將其稱為「外王」之道。程顥在這裡更是申明，只注重自身修養而不履行外王的義務是錯誤的。正所謂「人能弘道，非道弘人」^[18]，作為學修道的工夫，從根本來說不是要通過這個工夫使人的才能知識擴大，而是要使道發揚光大。孔子認為，把平民百姓從充滿憂患的狀態中解救出來，使他們過上寧靜閑適的生活，是比個人為仁更高的德行。

由此，有觀點認為的「孔顏之樂」之內涵是突出「清貧自樂」，只是處逆境時的超越心境，是失意時安身立命的出路，此等觀念顯然是淺薄的。以「孔顏之樂」代表的儒家之樂絕不僅僅是為了追求個體心靈的平靜、為了自我的樂，亦不說是教人面對眼下之不順而超越之就到此為止了，那樣最終難免陷入佛學之虛無。「孔顏之樂」是以「仁」這一儒家核心思想為根基的，它天然地包含了一種入世的社會責任心在其中，無論因其所處環境之優劣而顯現與否。

而另一種觀點認為「孔顏之樂」中的這份現實關懷就表現在以宋代士大夫為代表的憂患精神當中，但二者實際亦不盡相同。誠然，憂的精神對儒者十分重要，從儒家價值立場說，憂與樂是不衝突的，但二者實非一種情感表現，甚至是對立的。那麼，如何理解「孔顏之樂」的現實關懷與憂的關係呢？孔子言：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」^[19]。「發憤忘食，樂以忘憂」^[20]。由此看來，樂之境界明顯高於憂之思慮。應當說，「孔顏之樂」境是對「憂之思慮」的超越。憂還是沒有化多而為一，其作為主體對對象

的感通，是不同主體間產生的情感，這恰恰說明憂沒有達到仁、道心為一體的超越境界。就「孔顏之樂」的超越性而言，其已然超越了主體與主體之間的分別。那麼，如何理解這現實關懷才能既照顧到儒者外王的現實意願，又兼具超越性呢？應當說，達到那純然之樂心並非終點，還應更進一步完成現實性的「轉向」，即以超越的至樂境界回歸到現實人的社會生活中。此時的心境與之前的憂心不同，是面對現實種種離道，或即將偏離道的人與事時，自然生成的力圖將其制止、改變而歸化之的現實關懷，而這一關懷實際是收放自如的、不為來物所累滯而默化來物的兼具超越性的關懷。其轉向的「動力」便是生生之道，去踐行外王事業。

此時，現實的不順與貧苦只是「人不知」，心無累的超越是「而不愠」。不僅不愠，而且是知自己為所當為的行道之樂。歷經超越而復歸現實的儒家學者，不僅解決了自身內部的心性問題，更為社會現實問題的解決找到了有力依據。達極高明之超越境界非儒者的最終目標，而是以積極回歸現實，「正其不正，以歸於正」，以實現儒家的理想社會的最終目的。

結語

總而言之，「孔顏之樂」即聖人之樂，「孔顏之樂」思想內涵自重提至完善經過了長期的思考與實踐。該思想的內涵可以分為三個層次：循理求索的「見道之樂」，超越境界的「道中之樂」與現實關懷的「行道之樂」。面對上述繁多而又嚴峻的問題，北宋儒者們首先要完成的是儒學思想內部的重整與發揮，深入探索「孔顏之樂」思想本有之義。其次，儒者們要完成的是儒學思想內部的形上建構，這即對應著「孔顏之樂」思想內涵中超越性的道中之樂一層。最後，北宋儒者們在完成理論大廈的構建後復歸現實生活之中，對最初之問題予以回答，完成外王之責任與使命。此即「孔顏之樂」思想內涵中復歸現實而又不同於第一層次的「行道之樂」。從其超越性看，樂

是心與道合一境界後的自然表現，不達此境界便無法真正理解顏回、仲尼所樂何事。從其現實性看，內聖的超越根本上還是為了現實的外王，達到超越境界並非目的，最終指向的是萬物各得其所的天下大同。宋初「孔顏之樂」的重提，應看作是針對現實問題對儒學理論進行的繼承與深入發掘，並進行超越性改造，再由這超越理論回歸現實生活的過程。從最終的與道合一狀態來說，現實性關懷與超越性境界應當是一體兩面的，而若從普通儒者的為學體悟工夫與「孔顏之樂」思想的側重點講，二者則應是尋序遞進的，更側重於現實性關懷。

- [1] 耿靜波：《北宋五子心性論與佛教心性論關係研究》（北京：中國社會科學出版社，2016年），第35頁。
- [2] 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，2006年），第80頁。
- [3] 同上，第65頁。
- [4] 周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），第33頁。
- [5] 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1987年），第460頁。
- [6] 同上。
- [7] 同注[5]。
- [8] 靳極蒼：《周易》（太原：山西古籍出版社，2004年），第82頁。
- [9] 程顥、程頤：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2020年），第65頁。
- [10] 同注[2]，第135頁。
- [11] 脫脫：《宋史》（卷427）（北京：中華書局，1977年），第12712頁。
- [12] 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2008年），第1237頁。
- [13] 黃宗義：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），第546頁。
- [14] 同注[4]，第40頁。
- [15] 胡璣：《周易口義》（北京：中國社會科學出版社，2021年），第152頁。
- [16] 張載：《張載集》（北京：中華書局，2006年），第65頁。
- [17] 同注[9]，第52頁。
- [18] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011年），第156頁。
- [19] 同注[2]，第175頁。
- [20] 同注[2]，第81頁。



Reality and Transcendence: An Analysis of the Three-Layer Connotation of the Thought of “The Joy of Confucius” in the Early Song Dynasty

Wang Junfeng (School of Marxism, Hunan University of Science and Technology)

Abstract: This paper mainly analyzes the connotation of the idea of “the joy of Confucius and Yan” in the early Song Dynasty from the perspectives of transcendence and reality. It is also believed that the previous research on the connotation of the “Joy of Confucius” in the early Song Dynasty has mostly focused on its transcendent connotation, and the focus of the “Joy of Confucius” thought is the natural manifestation after reaching the realm of the sage of the unity of man and Tao. And this just dilutes the practical purpose that it emphasized when it was reintroduced in the early days of science. Therefore, this paper first analyzes the inevitability of the rise of the idea of “the joy of Confucius and the joy” and the practical purpose of reintroducing the idea of “the joy of Confucius and the face” from the aspects of its

historical origin and practical needs. Then, based on the two perspectives of reality and transcendence, the connotation of the thought is divided into three levels: the “joy of seeing the Tao” of following reason, the “joy of the Tao” of transcending the realm, and the “joy of doing the Tao” of realistic care. In order to show that the idea of “the joy of Confucius and Yan” in the early Song Dynasty not only has transcendent connotations, but also has the realistic connotations of further restoration. From the perspective of transcendence, “The Joy of Confucius” is a further improvement of Confucianism in the field of spiritual cultivation, and it is an extremely intelligent realm that is difficult for others to understand. From the perspective of its reality, the transcendence of the inner saint is fundamentally for the outer king of reality, and ultimately points to the unity of all things in their place. Finally, the idea of being based on reality is also reflected in the relevant words and deeds of Confucianism.

Key Words: Confucianism, The Joy of Confucius, transcendence, Reality