

理学幸福观的整合与重建

——黄道周论孔颜之乐

许 卉

(河北省社会科学院哲学所, 河北石家庄 050051)

[摘要] “孔颜之乐”是宋明理学幸福观的核心问题, 作为人生理想境界和价值取向, 它涉及感性自然和道德理性两个方面。程朱理学将孔颜之乐归结为道德理性之乐, 王学则注重孔颜之乐中的自然感性内涵, 阳明后学更把“孔颜之乐”发展为重视个性自由之“乐”。针对理学和心学的分歧与对立, 黄道周对孔颜之乐做了独到诠释, 他以“乐性”作为人生之乐的基石, 以“知性”作为实现人生幸福的途径。他认为, “孔颜之乐”是有待与无待的统一、道德理性与生活感性的统一、有我与无我的统一。黄道周理论阐释的思想旨归是整合理学与心学分歧, 重建理学幸福观。

[关键词] 黄道周; 孔颜之乐; 幸福观; 理学; 心学

[中图分类号] B21 **[文献标识码]** A **[文章 DIO]** 10.15883/j. 13-1277/c. 20150104507

“孔颜之乐”作为儒学史上的一个重要命题, 揭示了孔儒对人生快乐即人生幸福的价值取向。至宋代, 它受到理学家的极力推崇, 成为宋明理学的首要论题并贯穿理学发展的整个过程。朱熹曾称: “又蒙喻及二程之于濂溪, 亦若横渠之于范文正耳。先觉相传之秘, 非后学所能窥测。诵其诗, 读其书, 则周范之造诣固殊, 而张程之契悟亦异。如曰仲尼颜子所乐, 吟风弄月以归, 皆是当时口传心受的当亲切处。后来二先生举以后学, 亦不将作第二义看。”^①不能将“孔颜之乐”及“吾与点也”之意蕴作“第二义看”, 足见其在理学中的重要地位。

在宋明理学体系中具有“第一义”性质的“孔颜之乐”论题, 其实质是人生幸福与人生境界追求问题。理学家对孔颜之乐的解读回答了什么是人生幸福, 以及如何达到人生幸福的至境。随着宋明理学思潮的发展与社会生活的变迁, 理学派与心学派对“孔颜之乐”的理解与阐释出现了明显的分歧乃至对立, 这种内在冲突导致理学幸福观陷入思想困境。面对这种思想困境, 晚明大儒黄道周对“孔颜

之乐”进行了新的诠释和阐发, 他会通朱王之说, 统合两家之学, 力图整合与重建理学幸福观。

一、孔颜之乐与理学幸福观的内在冲突

从思想史发展来看, 关于“孔颜之乐”的诠释, 基本上呈现出两条线索。较早涉及此题的周敦颐认为, “孔颜之乐”是指与自然天道合一, 个体内心融入大的宇宙自然而超脱了世俗藩篱, 是一种超越世俗功利的大乐。至于此乐境是偏向自然多一些, 还是更具道德内涵, 周敦颐并未做更多的探讨。但此后的儒者则呈两派: 程颐、朱熹、曹端、薛瑄和胡居仁等突出其中的道德性, 重工夫; 相对的, 程颢、陈献章、王阳明以及王学后人更注重其中的自然性, 轻工夫。

自宋代至明初, 以程颐、朱熹、曹端、薛瑄和胡居仁为代表, 着力于“孔颜之乐”的道德境界, 注重道德理性, 注重工夫, 认为“孔颜之乐”是物我无所窒碍的状态, 但这种乐需要通过穷究万物才能体会。程颐提出, 道并不是乐的对象, 他称“使

[收稿日期] 2015-01-20 **[基金项目]** 2014年度河北省社会发展研究课题(2014041503)

[作者简介] 许卉(1978—), 女, 陕西户县人, 哲学博士, 河北省社会科学院哲学所助理研究员。

颜子而乐道,不为颜子矣。”^②在程颐看来,把道当乐仍有物我对峙之嫌,乐是达到天道性命合一之后而享受到的精神愉悦。朱熹认为:“‘人于天地间并无窒碍,大小快活!’此便是颜子乐处。这道理在天地间,须是直穷到底,……则于万物为一,无所窒碍,胸中泰然,岂有不乐!”^③两人都认为人合于天,则需要通过涵养敬心、格物穷理的渐进方式达到天理性命贯通。虽然程朱为代表的“纯粹天理”之“乐”强调道德权威和规范,但是仍然肯定此乐是与“万物为一”的乐,包含了自然之乐,然而到了明初,“孔颜之乐”中与自然合一的乐则被排除在外,完全成了纯粹道德理性之乐。曹端主张“敬”,个体要时刻具有“忧勤惕励”之心,不敢自逸;薛瑄主张通过颜子克己之学达到颜子之乐;胡居仁认为克己求仁是求乐的前提,主张敬畏,甚至反对求乐。明初以来,“乐”变成了敬畏恐惧、严肃整齐之后的乐,完全忽视了个性中的自由和乐一面,“乐”变成了面目严肃、端正凛然之乐。

“孔颜之乐”另一条诠释路线的代表人物程颢认为,“孔颜之乐”是个体与天地万物为一体之“乐”,个体所具有的外在差异被融化掉而凸显了内在一致性,一切都顺应“道”的运行,天道性命相贯通则能有乐,否则只是小乐而已。之后的陈献章追求洒落自得之乐,认为乐是“自然”,是“道”与自身的契合,使自己在“洒落”中实现我与道的融合。他称:“自然之乐,乃真乐也。”^④他强调体道的境界是与道相契而无须安排、不用人为,物保有纯朴本然的存在状态,人则充塞于天地之间,物我各自相得,天地一体,浑沦无间。和程朱的道德理性之下的乐相比较,陈献章所追求的乐则带有一定的感性特征,消弱了程朱理学的道德伦理内涵。明中期以后,王阳明以及王学后人则注重孔颜之乐中的自然境界,着重于生活感性,轻工夫。王阳明把乐作为心之本体,认为乐是以万物一体而浑融无间的体验,是生命本真的怡然自得的本然状态。这种“乐”非圣人所独有,也存在于常人心。同时此乐又是“良知”之“乐”,也就是通过致良知而达到本体的欣合和畅、厚无间隔,即体会到孔颜之乐。此后王学后人如王艮、王襞、罗汝芳把“孔颜之乐”发展为重视个性、自由、活泼之“乐”。在晚明阶段,关于“孔颜之乐”的诠释更加突出其自然性、世俗性等性质,如颜均称“制欲非体仁”、“率性而行,纯任自然”,罗汝芳称“赤子之心”,

何心隐明确提出“育欲”要求,李贽主张“非圣无法”等。此种肯定自然欲望、强调生活感性等言论,使得“孔颜之乐”由纯粹的精神境界转变为人的性情和欲望的感性表达,这一趋向不仅为晚明社会出现的种种肯定自我、不讳私利、蔑视名教等行为提供了理论根据,而且显示出宋明理学在晚明阶段陷入了空前的思想危机之中。

概括而言,程朱理学一派,坚持将孔颜之乐归结为道德理性之乐,并走向极端,成为桎梏人们感性欲望的道德戒律。至王学特别是阳明后学乃出现反动,重视感性生活,走向极端便出现了肯定和追求放荡无礼之乐。孔颜之乐所体现的幸福感由追求境界之乐——一种非物质欲望满足式的幸福蜕变为满足基本物质需求、欲望的感性之乐。理学内部的理论分歧与思想冲突既造成了理学的理论危机,也造成了社会的道德危机。在这种境况下,如何在维护传统儒家幸福观所固有的道德理性的同时拓展其生存向度,如何在高扬传统儒家道德精神的同时与世俗幸福观念和价值建立起一种合理的关联,是明末大儒黄道周藉以反拨、救正王学末流之弊、重建儒家幸福观的一个出发点。立足于此,他重新阐释孔颜之乐,努力整合与重建理学幸福观,以化解危机。

二、“孔颜之乐”新解 ——黄道周对朱王之论的超越

“孔颜之乐”由周敦颐提出,并以此设教指示二程。二程对“孔颜之乐”的阐释虽有差异,但都肯定乐是乐其所乐。面对二程对乐的引而不发,朱熹则提出乐需“深思而自得”。三人对于乐什么和为什么乐都语焉不详。迨至明代,王阳明确提出“乐是心之本体”的命题,从本体论角度对“孔颜之乐”思想进行阐发。他把乐作为心之本体,认为乐是以万物一体而浑融无间的体验,是生命本真的怡然自得的本然状态,具有现实的、具体的、平常的、当下即是等自然存在的特性。王学后人正是对此特性大加肯定,着力于“孔颜之乐”的自然的追求和世俗性价值。到了晚明阶段,“孔颜之乐”更是流为世俗之乐,人生朝作夜息,饥餐渴饮都是道的自然呈现。

面对“非名教之所能羁络”的社会风气和思潮,黄道周明确指出,“孔颜之乐”即是“乐性”,性作为至善本体,是一个道德实体,肯定孔颜之乐

的道德形上层面的根据,矫正王学“无善无恶心之体”之论。同时,他重视达到“孔颜之乐”的工夫,认为要达到这种境界必须依靠“持敬”与“格物穷理”的功夫。

(一)“乐性”——理学幸福观的本体建构

首先,在孔颜之乐的问题上,黄道周指摘宋儒对于“孔颜之乐”的解释晦涩含糊,他称:“昔湖州问大程‘颜子所学何学’,大程又问诸贤‘孔门所乐何事’,二义极是要领,前日亦曾提过,喜有此问。夫子生平不说,伊尹只说伯夷柳下,兼说武王,又扶绳了。汉帝尝云不食马肝未为不知味也。”^⑤又说:“昔湖州问程叔子,直以诚正立论,于此知字,尚隔一层。伯子见濂溪重证所乐,亦未尝一日道破。”^⑥他亦对明儒罗汝芳的“孔颜之乐”观点提出批评:“罗近溪先生少年颖悟,谓孔颜只是个乐,如此看荣启期、林类,岂不贤于闵冉耶?”^⑦认为王学后学所主张的乐消减了儒家道德内涵,使得儒家之乐与道家之乐无异。

由上可见,对于“孔颜何乐”的回答,黄道周认为先儒解答得含糊或者不够全面,基于此,他从本体角度出发,认为“孔颜之乐”在于对本体的体认,他称:“某忆先儒每坐讲论,必问孔门所乐何事,颜子所学何学。初意以原思与颜子对照,看出不迁不贰,而诸贤纷纷为每事择善,随时处中二语缚着。”^⑧黄道周认为先儒所注重的是“不迁不贰”,因为“不迁不贰上便见本体”^⑨,所以孔门设教的“孔颜之乐”是“便见本体”之乐。因而他提出乐是“乐性”,称:“有宋诸儒每对来彦必问孔颜何乐,以是为圣贤津关,惜未有举乐性以对者。乐性之论,发于孟子,而其源本出于孔颜。孔颜以疏水曲肱、陋巷箪瓢当天下之钟鼎旗常、茅封玉食,以是为学可以不厌,为诲可以不倦。当其未得之,有发愤忘食、终夜不寝之忧;当其得之,有钟鼓琴瑟、不知老至之乐,是参差荇菜所比况而作也。使其中无所乐,以涉于山水之间,岩幽瀑澌,鸟呼兽悲,极目断崖,室远人遐,亦扞涕恫心而走耳,何乐之有乎?乐根于心而生于色,震雷疾霆不以为怒,严霜凄雪不以为哀。知性之所生则知天之所乐,素位而帝王,穷冬而茂春,此两者不厌不倦、成已成物,所为终始也。予老矣,不乐为分外之言,然自五十年以来所见诸风雨晦冥,无以异于光天霁月,以是为人生第一乐事。”^⑩黄道周认为“孔颜之乐”是“乐性”,是对本体的证悟后自然产生

的愉悦情感,此乐不仅明确地指向本体之性,且此乐亦源于性。

在性的规定上,黄道周以至善为性,称:“古之君子以至善为性,仁智为度,翱翔德林,容与于山水泉石之下,其道足以轻千驷、等浮云,其视禹稷与颜子无所轩轻。”^⑪又称:“人性则以至善为宗。”^⑫他以至善来规定性体,改变王学无善无恶心之本体,突出本体的道德属性,同时他认为“性自天命”,“性是天命”,强调本体客观性、超越性的特点,纠正了晚明王学过分将心体的自律能力无限扩大、成为没有天理监督的绝对主体的极端思路,从而,作为本体之性是客观性和主观性的统合,为孔颜之乐找到形上层面的依据,同时对道德追求和工夫修持提出要求。

在另一方面,黄道周所提出的“乐性”的内涵已有所扩充。他肯定“性”作为道德本体的同时并不抹杀人性中自然天性的一面,如他肯定情,认为:“情是性之所分,情自归万,性自归一,性是情之所合。”^⑬作为“喜怒哀乐”的情是性的正面,且认为:“喜怒哀乐是庸常有的,直做到天地位、万物育,亦是寻常事业,无甚光怪。”^⑭既然喜怒哀乐是庸常之有,所以“人生如无喜怒哀乐便与木石同体,合下便说无怒无过亦与佛门一般”^⑮,认为人不能无情,不能遮蔽人的自然天性。立足于此,在“乐性”观点上,他肯定王学后学所持有的孔颜之乐要不违内心,顺应而适的观点,称:“近日罗近溪先生亦于乐字上探得八分,只有乐字,便不厌不倦,外内圆成了。”^⑯

可见,在理学幸福观本体的构建上,黄道周努力统和朱王两家对“孔颜之乐”观点上的分歧,认为“乐”作为儒家幸福观既要有其道德本质又要兼顾其自然人性,注重人的理性精神,同时提升感性精神,从而超越世俗层面的苦乐,达至高度的精神和信仰层面。他在回首自己的人生遭遇时说,虽“风雨晦冥,无以异于光天霁月,以是为人生第一乐事”^⑰,这种感悟正体现了上述幸福理念。

(二)知性——乐的实现途径

在黄道周看来,“孔颜之乐”是“乐性”的回答只是指明了个体要达到的境界,这种“乐境”或者说“万物同原”^⑱境界,是个体证悟本体所获得的无限和永恒的体验,是欣畅和安泰之乐,所以个体能够“震雷疾霆不以为怒,严霜凄雪不以为哀”,从容于山水泉石之下,视禹稷与颜子无所轩轻。就

此乐本身而言,它是圣贤气象,是自然而然的心境;就个体而言,这种气象的达到,不仅需要用功求道,且需要乐道之心,才有可能最终体道而得此至乐。个体所应关注的是乐之产生的根源和进入乐境的功夫,所以,黄道周提出“知性”为“乐性”前提,知性才能乐性,不知性则无乐。他称:“世之学者造就虽殊,要于知性之可乐而极矣。知性之可乐,又有以乐之,匡坐弦歌,虽中天下、定四海,不与易也。”^⑧又称:“学贵知性,既知有性,乃见天爵。……既知有性,如受天命,……,乐此不已,如以天爵,禅厥孙子。……君子养性,何所不乐?蹈之舞之,钟之鼓之,好乐在中,于己取之,天爵孔荣,千驷为轻,陋巷箪瓢,疏水曲肱。”^⑨在黄道周看来,性本身是可乐的,这种乐的体悟要通过“知性”达到,同时,他强调“知性”的过程也是乐的,如此,黄道周将过程和目的、境界都用“乐”来统合,可见此认识受到王学后学中“乐”思想的影响。同时,黄道周认为“知性”不仅是乐的前提,而且这种前提具有绝对性,他称:“若四字(仁义礼智)不明,即做成掀揭事业,亦无乐处。”^⑩“不见天爵,虽与之生,生亦不乐。”^⑪在如何才能“知性”的问题上,黄道周认为需要下一番功夫,他称:“圣人言诚,要与天地合德;言明,要与日月合明。此理实是探讨不得。周公于此仰思,颜回于此竭才,难道仲尼撒手拾得?圣人于此,都有一番呕心黜体工夫,难为大家诵说耳。”^⑫

虽然“呕心黜体工夫”,难为诵说,但黄道周指出了功夫的两个用力方向:一,“反身而诚”的向内取向,乐处“只在自家讨还”、向里用功、克己涵养,保证了儒家本体真正成为自家主宰;二,“格物致知”、“强恕而行”的外向取向,保证了儒家本体的社会性价值向度,并且在道德践履中实现其价值。^⑬

基于强调乐之功夫的立场,黄道周明确批评王学末流所主张的孔颜之乐即下、现成、自然性一面,他称:“《易》曰‘穷理尽性以至于命’,又曰‘乐天知命故不忧’,乐天不从好学,此乐竟从何来?如良知不由致知,此良究竟何至?良有三训,良言善也,言常也,言小顷也。言善者,从继善来,所称柔顺利贞者是;言常者,犹称良常,所谓厥有恒性者是;言小顷者,犹称良久良已,所谓乍见夜气者是。其言自然者,不过不学不虑一段而已,亦是不学不虑而良,不是不学不虑才训作良

也。人读书都要读其易者,难处放过,如生成潇洒者,顽皮无碍,问他所知所好所乐,中间开放果是何物,亦复茫然。晋人道解饮者自知饮趣,如不解饮者闻酒辄醉,岂亦复领醉妙耶?”^⑭

概括来说,黄道周批评了王学后学所持有的三个典型观点

第一,反对“乐学”,主张“乐天不从好学”。关于乐和学的关系,他显然是在批评王艮一派,王艮以学乐为宗旨,其子王襞亦提出学是多余,罗汝芳也主张不学不虑。黄道周指出乐只能是好学的结果,称:“吾人本来是本精微而来,不是本浑沌而来。如本浑沌而来,只是一块血肉,岂有聪明关窍;如本精微而来,任是死去生还,也要穷理读书。夫子自家说发愤忘食,乐以忘忧,又说不知老之将至一语,下头有此三转,如是为人自然要尽人道,如是好学,自然要尽学理,孟子说尽其心者,只是此心,难尽每事,只领三分,知不到好,好不到乐,虽有十分意量,亦只是二三分精神,精神不到,满天明月,亦是幙被度身,意量欲穷,四处雷霆,自有一天风雨,切勿说云散家家。春来树树也。”^⑮第二,反对“良知不由致知”,主张良知由致知。针对泰州学派的良知工夫,他认为如果放弃致良知的功夫,良知根本无由而至。《榕坛问业》卷五中,其门人认为要从致知入门,才能体贴孔颜之乐,黄道周表示赞同,并认为“知”落实了“孔颜之乐”的实义。^⑯第三,反对“不学不虑训作良”。批评了泰州学派所谓的“自然”和“不学不虑”。他认为以“不学不虑”来认取良知是对于良知的错误理解。同时,黄道周认为“良”是善、恒常和权变的统一。“不学不虑”是良的性质,但是“不学不虑”不等同于良。对于“不虑不学”的“赤子之心”,他提出自己的见解,称:“夫子说以约失之者鲜,孟子道不失赤子之心,人能保此赤子之心,到不感知命,何患不到圣贤田地。赤子无他,亦只是易简,易简只是恒性,今人说良知良能,便要静虚吐灵发许多光焰出耳,何不说易知简能,朴朴实实,无机无械,夫子说圣人可做,我也直地要做圣人,夫子说圣人不可做,我也直地做我不做圣人,简简单易,可知可能。”^⑰

概括而言,黄道周强调“孔颜之乐”是“乐性”,他在乐之本体方面对程朱的观点进行修正,表现在:作为乐之本体的性,在具有道德本体属性之上,增添和突出了其自然性与感性;在乐之功夫

方面对王学的修正主要表现为,在不否定感性生活快乐的同时,着重把道德境界的提升作为实现乐的重要途径。

三、“孔颜之乐”的重新定位 ——黄道周对朱王之学的整合

明代中后期,资本主义经济因素的滋长与市民阶层的形成,改变了以前重视伦理生活实践、高扬道德主体性的思潮,将伦理生活的实践转变为个体日常生活的实践,将德性实践转变为社会政治生活的实践。^⑧此种转变必然反映在思想上,体现个体自由、快乐、自然、感性的“孔颜之乐”理论就是其一结果。自然、感性、世俗之乐对儒家正统道德精神的冲击和瓦解,使得恪守传统的一部分儒家希望借助传统生活方式和秩序的严肃性来端正人心,整饬风气,使士习民风归于圣学之正途,从而保证儒家精神的道德性和纯洁性。黄道周兼综两方,认为儒家精神的最高境界的“孔颜之乐”是自然、感性、世俗之乐和道德、严肃、纯洁之乐的统一。在他看来,“孔颜之乐”是“极高明而又道中庸”的精神境界,体现为由人道上溯于天道,由具体真实之事物以见天地生生之机。因此,“孔颜之乐”是让人在世俗的社会生活实践中保持一种和乐的精神境界。

同时,“孔颜之乐”是一种圣贤境界,又是一种价值取向。作为圣贤境界或者说理想境界,它是一种超道德的精神境界;同时,作为一种价值取向,它是个体不断超越外在物质欲求而追求道德价值和理想信念的努力。所以,基于这两个层面,黄道周一方面在维护“孔颜之乐”所代表的道德理性的同时,又注意到其生存向度一面;在高扬“孔颜之乐”所体现的道德精神的超越性的同时,又试图与世俗观念和价值建立合理的关联,因而他所诠释的“孔颜之乐”具有以下三个特点:

(一) 有待和无待相统一

“孔颜之乐”作为传统儒家所追求的至高境界,是超越的,无待的,如朱熹认为“颜子之乐又较深,是安其所得后,与万物为一,泰然无所窒碍,非有物可玩而乐之也。”^⑨可见此“乐”是一种非对象性的乐,表现为“泰然无所窒碍”。同时,“孔颜之乐”作为价值取向,是个体自觉努力的方向,这种努力过程必然包含着具体情感的体验,所以,从这个层面上看,“孔颜之乐”和具体情感是相联系

的,是有待之乐,是有对象之乐,如孔子所称的“乐之者”,又如王阳明称:“乐是心之本体,虽不同于七情之乐,而亦不外于七情之乐。”^⑩乐和七情之乐虽有差别,但如取消了七情之乐,本体之乐也成为了空中楼阁。

在黄道周看来,他所提出的“乐性”之乐是源于性又超越于性,所以此乐既是有待之乐,又是无待之乐。“乐性”之乐是有待之乐,表现个体没有体认到本体时,乐与忧作为一组相对的具体情感互相关联,黄道周称:“当其未得之,有发愤忘食、终夜不寝之忧;当其得之,有钟鼓琴瑟、不知老至之乐,是参差苕菜所比况而作也。”又称:“忧既不存,乐亦何有?”^⑪不仅忧乐相连,且内心无乐则触物生忧,称:“使其中无所乐,以涉于山水之间,岩幽瀑渐,鸟呼兽悲,极目断崖,室远人遐,亦打涕恫心而走耳,何乐之有乎?”^⑫同时,乐作为一种有待之乐意味着乐需要和外在于事物相触而发。黄道周在《过干洞陶园二章》中,写道“翩然数叶翔,春水自中央。野色环三白,篱花时一香,须眉渔父似,名姓老人忘。归去乘潮好,裁舟字药房”^⑬,将自然风景和个体所的喜悦恰切地融合到一起,达到一种审美价值的境界。

同时,“乐性”之乐又是无待之乐表现在此乐是超越于本体,通过证悟本体而获得的无限和永恒的体验,这种体验是自然流露出来的精神愉悦,它亦超越了具体情感如喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲等之乐,是一种无待之乐,一种最高境界的情感,“震雷疾霆不以为怒,严霜凄雪不以为哀”^⑭。当个体体悟到孔颜之乐,无论是看待具体的情感如“约乐”,还是看待具体的事物,都超越了世俗之面而感到其乐,他称:“看得约乐亦是照身影子,以此看车盖、宫室、门巷、瓢盂,了无罣碍,便与山水动静一般意思。”^⑮同时,无待之“乐”和个体自由是相联系的,他称:“只说尧舜以来,一介千驷,古今同视贫窶之身,常在苦境,无一乐字,鼓舞不来,直到乐中,才得自在。”^⑯也就是说,只有体会到乐,在乐中涵泳,才能解脱束缚而自由自在。正因为直到乐中才能得到真正的自由。体会到这种超越之乐,所以常人不堪忍受的境遇仍是乐地,黄道周称自己五十年所遭遇的种种,虽然是困顿不堪,他却看做光天霁月,以为人生第一乐事。黄道周的“孔颜之乐”将有待和无待之乐相统合,既肯定个体的具体情感和真实生命,又强调了永恒本体,具

有鲜明的调和特征。

(二) 道德理性和生活感性的统一

大致划分来看,在宋代、明初,“孔颜之乐”侧重于其道德理性一面,到明中后期“孔颜之乐”论则着重于生活感性。如程颐认为“使颜子而乐道,不为颜子”的观点更偏重于乐的道德性内涵。明初,胡居仁认为克己求仁是求乐的前提,主张敬畏,甚至反对求乐。到明后期则转向于乐的生活感性一面,如王艮认为“百姓日用即道”,乐就在其中。黄道周则将此两面统合起来,认为孔颜之乐是道德理性和生活感性的统一。孔颜之乐既是个体思想、言行与外在规律、规范一体之后所自然而然具有的“乐”,又是日常生活中的感性、世俗之“乐”。他称“强恕而行,求仁莫近焉,此岂不是乐所在?”^⑧肯定孔颜之乐是克己求仁的过程中实现的,具有道德内涵。他亦肯定孔颜之乐存在于世俗日常生活中,这种乐是具体的,现实的,所以当门人问孔颜作用,他称:“此则现在,食的睡的。”^⑨在给其兄的书信中,他称:“世间乐事,唯有看子孙读书,栽花种竹耳。”^⑩黄道周所认为“乐”具有统合性质,这种“乐”不仅源于传统儒家固有的道德理性的现实层面的完成,且立足于传统儒家道德精神的世俗层面的扩张,他将道德理性的现实层面和世俗层面合理地关联起来,当这种关联得到实现,亦意味着孔颜之乐的实现,他称:“诚得四海无事,鱼鸟不惊,俛仰今古,出入日月,偃息梧竹之阴,婆娑泉石之上,喜至谣吟,倦而抚枕,虽远谢车盖,绝音公侯,未为不乐也。”^⑪又称:“倚梧而看鹤鹑,即有巢之风;散斋以临庖厨,即燧皇之治。”^⑫可见,他整合了朱子的道德之乐和王学所侧重的感性之乐,使孔颜之乐既有道德的尊严,又有生活的感受,使抽象的形而上的本体之乐和具体的形而下的特殊之乐相贯通。

(三) 有我和无我的统一

从思想史的发展来看,关于孔颜之乐论题的释义出现了从宋代诠释中注重“无我”到明中后期诠释中侧重于“有我”的转变。朱熹强调“颜子乐处”是与万物为一,没有窒碍,胸中泰然的体验,这种体验是物我之间差别的消失,同时也泯灭了“自我”。到明中后期,王艮、王襞、罗汝芳把“孔颜之乐”诠释为充满个性、自由、活泼的“有我”之“乐”。黄道周则讲两者统合,认为孔颜之乐是无我和有我的统一。

首先,黄道周从“继之者善,成之者性”的角度出发,认为对于本体之性的体认是一个动态的过程,在这个过程中,主体性的“继成”作用使得性体完成,而从体验到孔颜之乐。黄道周称:“未发前,性亦不落天地;已发后,性亦不落万物。只是自家看得天地缺陷,万物颠踣,便惕然如坠性伤生一样,此是我自家继成本色。”^⑬这种“自家看得”的“继成本色”是自我的能动作用,个体“继天之志,成天之事,育物为仁,正物为义。由仁义行,与天相亲,澹情去疑,与道德邻。”^⑭个体通过“继成”努力将潜存的性体彰显、展露出来,而达到“成性”,参赞天地,体会到至乐,即他言称的“成继伊何?曰维一善,为天志事,与人同贯”^⑮。可见,“孔颜之乐”的实现,不能脱离个体的主体性,是一个“成继”的过程,是一个“有我”的过程。“有我”不仅体现在“孔颜之乐”的实现需要个体的不断努力,且意味着个体是“乐”的承受者、体验者,他称:“强恕而行,求仁莫近焉,此岂不是乐所在?”^⑯同时,他认为“孔颜之乐”作为一种境界,是在“有我”的基础上消解“有我”,而达到体认本体、实现“万物同原”的超道德精神境界。他称:“但见人有己,便不仁,有己便傲,傲便无礼,无礼便与天下间隔;无己便细,细便尽礼,尽礼便与天下通。老氏云谓我大甚似不肖,如肖,蚤已细。克己者,只把己聪明才智一一竭尽,精神力量一一抖擞,要到极细极微所在,虽外间非礼,不能染着,犹须如荡涤邪秽一样用工,所以洗心退藏,不堕沈潜高明之弊,如是刚人实克到柔,如是柔人实克到刚,事事物物,俱从理路炼得清明,虽视听言动,无一是我自家气质,如此便是格物物格、致知知至耳,所以天下更无间隔,更无人说我无礼不肖,便是天下归仁。”^⑰对于个体来说,达到“天下归仁”或者“无己”的境界是“不欺本心,事事物物当空照过,撞破琉璃,与天同道,四围万里,不见浮云”^⑱。这种“与天同道”即是他所称的万物同原,是要通透本体而明白万物在本质、根源上没有区别,从而消弭主客体的界限。达到这种境界,则明晓“巨灵壁上亦是此掌,五指峰头别无岱华。渐次看去,都作琉璃;突兀当前,止成芥草。且看一物有根有节,便知万象无我无它”^⑲。这种物我无隔,互通不塞,化而不滞的境界亦是孔颜之乐。

概括而言,“孔颜之乐”作为一个理学幸福观

的经典命题，黄道周提出“乐性”说来阐释宋儒所提出的“孔颜之乐”，他认为“孔颜之乐”是“乐性”，达到“乐性”需要“知性”，即在对人性与价值的悟知和体认过程中所做出的努力与自觉，最后达到主客体的契合、融通，从而获得最大的幸福。黄道周的阐释体现了明末朱王两家的会通趋势。

注释：

- ①《晦庵先生朱文公文集》卷三十，《与汪尚书（巳丑）》，四部丛刊本。
- ②《二程集》，《二程外书》卷七，第395页，中华书局1979年版。
- ③《朱子语类》卷三十一，第795页，中华书局1986年版。
- ④《陈献章集》卷二，《与湛民泽九》，第193页，中华书局1987年版。
- ⑤⑩⑪⑫⑬《榕坛问业》卷三，《文渊阁》四库全书本。
- ⑥⑦⑧⑨⑭《榕坛问业》卷五。
- ⑮⑯⑰《榕坛问业》卷二。
- ⑱⑲⑳《榕坛问业》卷八。
- ㉑㉒㉓《黄漳浦集》卷二十四，《乐性堂记》，清道光8年[1828]，福州陈寿祺刻本。
- ㉔⑳《榕坛问业》卷十七。
- ㉕㉖㉗㉘《榕坛问业》卷十。
- ㉙《榕坛问业》卷七。
- ㉚㉛㉜《榕坛问业》卷一载：“此物粹精，周流时乘。在吾身中，独觉独知，是心是意；在吾身对照过，共觉共知，是家国天下。世人只于此处不明，看得吾身内外，有几种事物，着有着无，愈去愈远。圣人看得世上只是一物，极明极亲，无一毫障碍。以此心意澈地光明，纔有动处，更无邪曲，如日月一般，故曰明明德于天下。学问到此处，天地皇王都于此处受名受象，不消走作，亦更无复走作那移去处，故谓之止。自宇宙内外有形有声至声臭断处，都是此物贯澈，如南北极，作定盘针，不露人安排得住。继之成之，诚之明之，择之执之，都是此物。指明出来则直曰性，细贴出来则为心、为意、为才、为情。从未有此物不明可经理世界、可通透照耀。说此话寻常，此物竟无着落。试问诸贤：家国天下与吾一身，可是一物，可是两物？又问吾身有心、有意、有知、梦、觉，形神可是一物两物？自然豁然，摸索未明。只此是万物同原，推格不透处。格得透时，麟凤虫鱼，一齐拜舞；格不透时，四面墙壁，无处藏身。”

- ㉝㉞《黄漳浦集》卷首，《黄子传》。
- ㉟《榕坛问业》卷十载：唐伟伦问：先儒谓寻孔颜乐处，只在自家讨还，讨甚麽？某云：反身而诚，乐莫大焉，岂是别家勾当？！又云：思到苦，便甘；思到不好，便是乐，既苦那得复有乐所在？某云：强忍而行，求仁莫近焉，此岂不是乐所在？伟伦又云：吟风弄月，芸草不除，如此识得自家意思？某云：如不格物致知，不诚不正，任他风月满窗，只是山谿茅塞也。
- ㊱《榕坛问业》卷五载：杨玉宸云：孔颜得力，发愤忘食，是何事？欲罢不能，又是何事？不过此一点知光，包天括地，自家本性万物相荡，并力赶上，教休不休。工夫净时，觉日朗天空，任飞任跃。无论敏求博约，俱着不得，自有一段活泼泼地。孟子说万物皆备，反身而诚。正是知至的光景，今人不识致知入门，空把孔颜之乐，虚贴商量，无论拾级，循途不得，即兀坐静参，亦不得也。某云：如贤说都不须疑难。昔湖州问程叔子，直以诚正立论，于此知字，尚隔一层。伯子见濂溪重证所乐，亦未尝一日道破。今日说是性光无量，与万物相映，从此更寻实义，不落慧空，始信曲肱疏食，不是黄齏数根，弄月吟风，亦不在头巾话下也。
- ㊲《榕坛问业》卷十四。
- ㊳参见朱汉民：《宋明理学通论——一种文化学的诠释》，第148页，湖南教育出版社2000年版。
- ㊴《朱熹集》卷五十七，《答陈安卿》。
- ㊵《王阳明全集》卷二，《语录中》，上海古籍出版社1992年版。
- ㊶《黄漳浦集》卷首。
- ㊷㊸《黄漳浦集》卷二十四。
- ㊹《黄漳浦集》卷四十四。
- ㊺《榕坛问业》卷一。
- ㊻《黄漳浦集》卷十九，《京师与兄书（又）》。
- ㊼㊽㊾《黄漳浦集》卷二十四，《与善堂记》。
- ㊿《黄漳浦集》卷二十八，《费韞生箴》。
- ①《黄漳浦文集》卷三十。

[责任编辑 董兴杰]