

“福”与“乐”：张载德性幸福论的典范意义

张方玉

摘要：“孔颜之乐”是儒家德性幸福的经典形态，北宋周敦颐以“寻孔颜乐处”承接发展，人生幸福的核心范畴是“乐”。张载则以“德者福之基，福者德之致”构成儒家“德福一致”的理论典范，“福”成为人生幸福的核心范畴。“太虚无形，气之本体”，太虚与气的学说奠定张载德性幸福论的形上学基础。“至当之谓德，百顺之谓福”，儒家德性幸福中“顺事”的意蕴得以凸显。“乐”也是张载人生幸福论的核心范畴，“乐善”“乐进”“乐天”展现出德性幸福的层层递进，以至于“与天同德”的境界。与“孔颜之乐”“君子之乐”以及“寻孔颜乐处”相参照，张载的德性幸福论在儒家幸福观的衍化中同样具有深刻的典范意义。

关键词：张载；德性幸福；气本；顺事；乐天

中图分类号：B82 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)02-0110-08

追溯中国古典幸福观念，人们可以从《诗经》中发现许多有关幸福的字词，频繁出现的福、禄、祜、祉、乐等，就是典型的例子。就字形来分析，福、禄、祜、祉均表明与祭祀相关，承载着神佑的意义；乐（樂）本义指乐器，引申为情感心理的喜悦。非常有意思的是，《诗经》中的“福”“乐”和“君子”常常又是相联相伴的。在这样的意义上说，古代中国人的幸福观念从一开始就涵盖两个方面，“福”与“乐”可以被视为古典幸福的两个核心概念。以“福”而言，《尚书·洪范》出现了一个关于幸福的经典表述——“五福”：“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”以“乐”而言，《论语》中诸如“仁者乐山”“智者乐水”“不亦乐乎”“乐在其中”“乐以忘忧”“不改其乐”等论述极为丰富，非常自然地表达了一种“乐的精神”或者“乐感文化”。更重要的是，“孔颜之乐”作为儒家德性幸福的经典形态因此确立。北宋道学开创者周敦颐教诲程颐、程颢“寻孔颜乐处”，“乐”的意义进一步获得抬升，影响深远。相形之下，多数儒者对“乐”的关注远超对

“福”的关注。同样作为北宋道学的奠基者，张载则明确地提出“德者福之基，福者德之致”^{[1]32}，并将“百顺”“顺事”等思想置入“福”的内涵，“德”“福”相连，“福”“乐”并论，于是呈现出一种颇具特色的德性幸福论。

一、以德致福：“德者福之基，福者德之致”

道德与幸福的关系问题，是伦理学常讲常新的热门话题。理想主义的德福一致极具思想的魅力，不断吸引众多哲人做出形态各异的阐释和论证。而现实中德福一致的困难与困境，又总是不断地引发人们的深思和忧虑。《尚书》以“攸好德”为“五福”之一，形成了中国古代对于“德”和“福”关系的一个经典论断。陈来教授认为“五福”就是五种幸福，《尚书》把遵行美德也列为五种幸福之一，是最早论述道德和幸福材料^[2]。可以说，“五福”的表达充满中国古人的智慧，既包含寿、富、考终命的现实生活期盼，又涵盖康宁、“攸好德”的精神生活追求，

收稿日期：2024-10-26

基金项目：国家社会科学基金项目“儒家德性幸福的现代转型研究”（17BZX063）。

作者简介：张方玉，男，曲阜师范大学儒家文明与美好生活研究中心教授、博士生导师（山东曲阜 273165）。

实际上也形成了一种德福一致。进一步说,这种德福一致是“以德为福”“德即是福”。同时必须明确,这里的“德”只是“五福”之一,而“福”则具有更多的内容。由此不难发现,“五福”之说充满智慧,但就道德与幸福的关系而言,其难免具有含糊笼统之特性。

与“五福”之说相对照,“德者福之基,福者德之致”明显更为具体和确实。“德者福之基”,张载明确指出道德是幸福的基础;“福者德之致”,张载同时明确了幸福是道德的结果。张载的论述颇有言简意赅、词约义丰的特点,这里仅仅10个字便呈现出一种深刻的“德福一致”。不同于“五福”之说,所谓“德即是福”,依照王夫之的注解,这里可以称为“以德致福”^[3]。现代语境中,所谓“德者福之基”,实质上表明道德是构成幸福的必要条件,缺乏道德的基础就不可能获得真正的幸福;所谓“福者德之致”,实际上展现出原因和结果的关系,真正的幸福是基于道德的原因所致。这种幸福理念与现代德性论的精神无疑是高度契合的。可以说,“德者福之基,福者德之致”提供了儒家德性幸福的经典范本。

考察“福”的字形,左边的“示”意味着与祭祀活动相关,右边的“畀”象征着装酒的器皿。这样的字形自然表明“福”的本义具有浓厚的宗教性内涵,“祭祀求福”或者“事神致福”可视为初民的社会生活常态。周人的“敬德”思想有力地推进了“德”与“福”的紧密结合,“以德求福”“以德为福”的理念逐渐流行开来,“五福”中的“攸好德”就是很好的例证。然而,及至孔子创始儒家,《论语》中有一个耐人寻味的现象,就是全文20篇竟然没有一个“福”字。因此在字面意义上可以讲,《论语》中并没有直接关于“德”与“福”的讨论,这种情况恰好也展现出张载“以德致福”的典范意义。尽管《论语》中并未出现“福”字,但有关幸福的语词并不乏见,如寿、富、贵、禄等。《颜渊篇》所谓“死生有命,富贵在天”流传甚远,“富”与“贵”便是生活幸福的通俗表达。《述而篇》中,孔子讲如果“富而可求也”,那么即便是“执鞭之士”,也可以去做,这充分表明儒家对于物质幸福的肯定。孔子又讲“不义而富且贵,与我如浮云”,这又充分表明,儒家所肯定的物质幸福始终是经过道德的审视和判断的。《泰伯篇》中,孔子讲倘若“邦无道”而“富且贵”,那便是一种耻辱,同样说明儒家幸福与道德的深层关联。张载所谓“德者福之基”,自是与孔子这些观念一脉相承的。

孟子关于道德与幸福的论述有一个精致的说

法——“天爵”与“人爵”。他说:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”^[4]²⁷¹爵位与富贵相似,都是世俗幸福常见形式,然而孟子以公卿大夫为“人爵”,又以仁义忠信、乐善不倦为“天爵”,显然是将道德置于物质幸福之上。在两者关系上,正确的打开方式是“修其天爵”,然后“人爵从之”。“天爵”与“人爵”不是一种“手段—目的”式的关系,如果获得“人爵”之后舍弃“天爵”,便是十分糊涂的想法,最终将会失去所有。不难发现,张载的“德者福之基,福者德之致”与孟子的“修其天爵,人爵从之”精神相通。稍有不同的是,孟子的“天爵”实质上是“以德为福”,因为仁义忠信、乐善不倦在孟子看来本身已是“天爵”;而张载的“福者德之致”所讲的是“以德致福”,将幸福视为道德的结果。

与孟子“天爵”“人爵”之说如出一辙,荀子在道德与幸福的关系问题上提出“义荣”与“势荣”。他说:“有义荣者,有势荣者;有义辱者,有势辱者。志意修,德行厚,知虑明,是荣之由中出者也,夫是之谓义荣。爵列尊,贡禄厚,形势胜,上为天子诸侯,下为卿相士大夫,是荣之从外至者也,夫是之谓势荣。”^[5]荀子将“荣”区分为两种,因为志意修、德行厚、知虑明,“荣”由内形成,可谓“义荣”;而因为爵列尊、贡禄厚、形势胜,“荣”是从外部形成,可谓“势荣”。在人生幸福论的视角,“义荣”可看作是由道德而生成的幸福,“势荣”则是由权势财富而形成的一种幸福。荀子进一步提出,“小人”可以获得“势荣”而不可能获得“义荣”,唯有“君子”才可以做到“义荣”“势荣”兼而有之。很显然,荀子主张以道德为基础,从而达成“义荣”“势荣”的“两得”。深入分析可知,荀子的“荣”与孟子的“爵”在道德基础上是存在差异的。在孟子那里,“德”始终是“爵”的基础,张载的“德者福之基”与此一致。在荀子这里,“德”是兼有“义荣”“势荣”的基础,无德之人不得“义荣”却仍可得“势荣”,荀子对此种现实情况有着清醒的认知。在这个意义上说,“德者福之基,福者德之致”内在地承接了孔、孟的精神,始终秉持“德福一致”的道德理想主义。深入一步说,这种“德福一致”可被称为“道德理想主义的预设”,“这是一种理论上的预设、一种道德上的信念、一种生活理想的价值追求”^[6]。

孔子“富”“贵”之论、孟子“天爵”“人爵”之论、

荀子“义荣”“势荣”之论,在儒家幸福观念的演化进程中均堪称经典之论。然而此三论之中,“福”字均未直接在场,而是在“富”“贵”“爵”“荣”等人生幸福的某种或某些方面展开,难免有整体与核心不够凸显之嫌。“福”的整体内容,“富”“贵”“爵”“荣”都可以纳入其中;“福”的核心位置,“富”“贵”“爵”“荣”都可以环绕在其周围。在这个意义上,“德者福之基,福者德之致”直指“德”“福”,不是在人生幸福的外围着力,而是紧扣整体之“福”、核心之“福”,“以德致福”的典范意义自然呈现。

值得一提的是,尽管《论语》全文未出现一个“福”字,但这不是说春秋时期人们对于“德”“福”问题的思考是缺失的。实际上,当时人们对于“德”“福”的思考和认识,已然达到相当成熟的程度。例如,《国语·晋语》载晋国范文子曰:“夫德,福之基也,无德而福隆,犹无基而厚墉也,其坏也无日也。”可以看到,关于“福之基”的说法,张载与范文子的表达高度相似;而且范文子以“无基而厚墉”来比喻“无德而福隆”,说理深刻到位,令人服气。而张载“德”“福”之说的理论优势在于,概念内涵界定清晰,并且最终形成了“德”“福”“顺”“乐”的综合体:“至当之谓德,百顺之谓福。德者福之基,福者德之致,无入而非百顺,故君子乐得其道。”^{[1]32}“德”是“至当”,“福”是“百顺”,张载由此推出“君子乐得其道”的结论。进一步而言,这里的“君子乐得其道”意味着“德”“福”“乐”的内在统一。后文还将聚焦“乐”字,对张载的“乐学”“乐进”与“乐天”展开论述。

二、太虚即气:“德胜其气,性命于德”

北宋道学是儒学绵延发展的重要阶段,儒家伦理道德的形上学基础由此获得坚实的巩固。可以说,为儒家社会伦理秩序、道德生活方式奠定形上学基础是道学开创者的自觉使命,于是也就形成了北宋道学的一个鲜明的理论特质,这就是宇宙本原论与社会道德论的贯通。在周敦颐那里,《太极图说》先是描绘出“天道”,宇宙自然生成发展的图式呈现出来;然后描绘出“人道”,世间人性善恶、吉凶生死的情形展现出来。于是,“无极而太极”“太极而人极”,实现了“立太极”与“立人极”的统一,所谓“寻孔颜乐处”便具有了牢固的形上学基础,儒家德性幸福之本原也得以凸显。同为北宋道学的奠基人,同样承担形上学基础建构的使命,张载的哲学逻辑

却与周敦颐明显不同。在这一问题上,如果说周敦颐的核心语词是“太极”,那么张载的核心语词便可以说是“太虚”,或者说是“太虚即气”。“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔;至静无感,性之渊源,有识有知,物交之客感尔。客感客形与无感无形,惟尽性者一之。”“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无无。故圣人语性与天道之极,尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄,有有无之分,非穷理之学也。”^{[1]7-9}

“气”是张载哲学的出发点和基本点。“太虚即气”,能聚能散,是一般的、基本的存在,可以在时空中运动和静止,可以被感觉和认识。这样,由“太虚”与“气”到万物的凝聚、消散的逻辑结构便清楚地呈现出来。“太虚与气的关系就是无形之气与有形之气的关系。然而,由无形的太虚聚为有形的气和万物,以及反向的消散过程不是整齐划一,而是‘屈伸相感之无穷’的。世间万物在一刻不停地生生,同时也在一刻不停地消散反原。”^[7]若将周敦颐的“太极”与张载的“太虚”相参照,就可以发现,“无极而太极”之说存在“有无之分”的弊端,是从“无”到“有”;而“太虚即气”则是“气之聚散”,就像冰与水的关系,于是就不会出现“太虚”与万物相隔绝的理论问题。

“太虚”与“气”的关系构成张载宇宙结构论的起点,在实质上也就为社会秩序、伦理道德、生活方式的形上学基础做了充分的铺垫。立足于“太虚即气”,“气”与“天”、“气”与“道”、“气”与“性”、“气”与“心”等一系列关系得以逻辑地展开。张载的哲学逻辑中,从“太虚”出发,于是得到“天之名”;从“气化”出发,于是得到“道之名”;从“太虚”与“气”相结合出发,于是得到“性之名”;从“性”与“直觉”相结合出发,于是得到“心之名”。可以发现,张载的“天”乃是有规律运行的“自然之天”,而“天德”就是“天之本性”。在张载看来,“天德”为“神”,“天道”为“化”;“天德”为“体”,“天道”为“用”;而最根本的是,“天德”与“天道”均是以“气”为本,统一于“气”,即“一于气而已”。在这样的理论逻辑中,张载的德性幸福论就自然而然地安顿于坚固的形上学根基之上。“德者福之基,福者德之致”,倘若追问“德者”以何为基,“太虚”与“气”大约就是张载最为标准的回答。然而,倘若深究起来则可以发现,张载的“德”与“气”之间又存在着内在的对立统一。

就“德”与“气”的统一性来说,“天德”“天道”

都统一于“气”，“太虚即气”，阴阳也是“气”。而在论及“德”“气”相胜的关系时，“太虚无形，气之本体”则似乎被搁置一边，更加突出的是“性天德”“命天理”的意义。“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理，气之不可变者，独死生修夭而已。故论死生则曰‘有命’，以言其气也；语富贵则曰‘在天’，以言其理也。此大德所以必受命，易简理得而成位乎天地之中也。”^{[1]23}这里实际上出现了三个概念——“德”“气”“性”。倘若按照“气本”的逻辑，那么“德”“性”就均由“气”而出，既然统一于“气”，也就没有相胜之说。但既然“德”“气”相胜，那么便有紧张与矛盾，实际上张载“太虚即气”本身亦有矛盾。“太虚即气”是张载的哲学理论创造，但“太虚”与“气”之间，“即气”而“非气”，两者就不能有机地弥合，就显现了哲学的冲突^[8]。类似的情况也出现在“德”与“气”之间。对此，王夫子的《张子正蒙注》以“偏气成形”来解释。所谓“德不胜气”，便是“气即从偏发用者也”；所谓“德胜其气”，便是“反本而化其偏”。这是化解张载“德”“气”内在矛盾的一种方式。无疑，张载在这里所强调的是“穷理尽性”，“气”的功能与意义明显有所下降，以至于“气之不可变者，独死生修夭而已”。《论语·颜渊篇》论及“死生有命，富贵在天”，张载认为“死生有命”是就“气”而言的，“富贵在天”是就“理”而言的，自然就突出了“天德”“天理”的意义。

还可以发现，王夫之以“偏气成形”来化解“德”“气”矛盾的思路，实际在《正蒙》中也可以发现思想线索。“湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、未丧本焉尔。”^{[1]22}这就是说，“气”有“湛一”与“攻取”之分。前者为“气之本”，是“太虚本性”；后者为“气之欲”，是口腹饮食、鼻舌臭味。“‘天地之性’根源于‘湛一’之气，也就是‘太虚’，乃至善，这是人性之‘本’；‘气质之性’来源于阴阳二气的交感聚合，具有了气的攻取、刚柔、缓速、清浊等性质，有善有恶，因此便产生了人的各种欲望，这是人性之‘末’；要想成为真正的人，不能以欲望损害人性中的善，否则就是在舍‘本’取‘末’，最终丧失人性。”^[9]因此，所谓“德胜其气”，就是“不以小害大、未丧本”。于是乎，“死生有命，富贵在天”获得新的诠释，“德”“气”“性”的关联实际就为德性幸福奠定了形上学基础。

以张载“福”的内容而言，所谓“百顺之谓福”，

“顺”构成“福”的重要内容。张载的气论也直接地论证了“顺”的理论基础。“性命之理蕴于阴阳造化之理，故而只有通过识认造化之理，方可窥得性命本原……而张载所说的这个造化之理，也就是其以虚气统一为基础阐释的生命之理。”^[10]在张载看来，“天地之气”虽然存在“聚散”“攻取”等形态，但是“为理也顺而不妄”。气聚则是“有”，气散则是“无”，散则归于太虚，聚而不失其常，这就是“为理也顺而不妄”，“不妄”就是“气之清通”，就是“诚”。气之聚，亦是吾体；气之散，亦是吾体，于是呈现出一种“死而不亡”的状态，张载认为懂得这个道理，才可以一起谈论“性”。于是，当生命存在的时候，个体就应当“顺事”；而当生命消亡之时，个体就应当淡然处之，展现出“宁”的情形。张载的气论为“顺”的理念提供了相当充分的形上学铺垫，所谓“顺变化”“生直理顺”“顺性命之理”“达顺而乐”“至顺而简”等论述就显得更加水到渠成了。如果说“顺”的理念是张载德性幸福的一个重要特色，具有典范价值，那么“气本”作为“顺”的形上学基础，同样具有典范意义。下文还将聚焦张载“顺”的理念，围绕“吾顺事”“至顺而简”“百顺之谓福”等思想作进一步的展开论述。

三、至顺而简：“至当之谓德，百顺之谓福”

张载的德性幸福具有一个非常重要的核心理念——“顺”，大约是因为其中可能带有很重的消极性（逆来顺受），所以近人的相关研究往往对此没有给予足够的关注。作为张载德性幸福的核心理念，“顺”在《正蒙》中反复出现，并且《正蒙》有两处关于“顺”的经典论述：其一就是《至当篇》所谓“百顺之谓福”，其二就是《乾称篇》所谓“存，吾顺事；没，吾宁也”。上文已经论及“太虚即气”何以构成“百顺之谓福”的形上学基础，可以清楚看出张载对于“顺”之为“福”的基础性论证。天地之气，“顺而不妄”，贯彻到社会生活中，便是“顺变化”“顺性命”；气之聚散于太虚，像冰与水之凝释，于是存在则“顺事”，消亡则“宁也”。从宇宙结构论与社会道德论的关联而言，“顺”的理念也成为贯通二者的一个连接点；从儒家德性幸福的形上学基础建构而言，“太虚即气”与“百顺之谓福”的关联无疑也构成了张载德性幸福的鲜明特质。进一步而言，在儒家德性幸福衍化发展的历史长河中，“至当之谓德，百顺之谓福”既意味着一种深刻的“德福一致”，又纳“顺”入

“福”,从而使德性幸福中“顺”的理念得以深化、升华。

《尚书·洪范》的“五福”(寿、富、康宁、攸好德、考终命)是古代幸福的经典之论,但此五种幸福中并无“顺”字。再看儒家德性幸福的典范——“孔颜之乐”,“簞食”“瓢饮”“陋巷”,“发愤忘食”“乐以忘忧”,其中亦无“顺”字。还可以参照孟子提出的“君子三乐”:“父母俱存,兄弟无故,一乐也;仰不愧于天,俯不忤于人,二乐也;得天下英才而教育之,三乐也。”^[4]³⁰⁹不难发现,“君子三乐”也未提及“顺”字。及至北宋道学,周敦颐教授程颐、程颢“寻孔颜乐处”,崇尚“伊尹之所志”“颜子之所学”,虽然《通书》中出现《顺化篇》,但并未将“顺”作为与人生幸福直接相关的内容。在这样的意义上说,张载所谓“百顺之谓福”自是在儒家德性幸福的范畴中树立了一面醒目的标志牌——“吾顺事”。到了现代新儒家,牟宗三“圆善论”宣称以儒家的义理呈现“德福一致浑圆事”,所谓“物随心转”“物边顺心”“事事如意”等提法,不经意间跨越时空与张载的“至当”“百顺”精神相应。“吾人之依心意知之自律天理而行即是德,而明觉之感应为物,物随心转,亦在天理中呈现,故物边顺心即是福。此亦可说是德与福浑是一事……一切存在之状态随心转,事事如意而无所谓不如意,这便是福。”^[11]依照牟宗三先生的说法,“依心意知之自律天理而行即是德”,如此对于“德”的界定与张载“至当之谓德”大体可视为语异而理同;而所谓“物随心转,亦在天理中呈现,故物边顺心即是福”,则更是与“百顺之谓福”形似神似、形神相通;所谓“一切存在之状态随心转,事事如意而无所谓不如意”,实在是与张载“无入而非百顺,故君子乐得其道”有异曲同工之妙。

倘若追溯“百顺之谓福”的思想来源,由于《论语》并未提及“福”字,“顺”与“福”的关联自然无从谈起,孔子、孟子对此似乎都没有给予关注。但依然可以在其他典籍中发现一些思想线索,《礼记·祭统》以记“祭祀之本”为主旨,其中关于“祭”“福”“备”“顺”的论述显得相当系统完备:“贤者之祭也,必受其福,非世所谓福也。福者,备也,备者,百顺之名也,无所不顺者谓之备。言内尽于己,而外顺于道也。忠臣以事其君,孝子以事其亲,其本一也。上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则孝于亲,如此之谓备。唯贤者能备,能备然后能祭。”^[12]这段文字从“贤者之祭”谈起,阐明祭祀所受之福是百顺之理。“世所谓福”大体是指受鬼神佑助,“贤者之所谓福”则是

指“百顺”“内外俱顺”。虽然是在祭祀的语境中,但《祭统》明确“贤者之所谓福”并不是“世所谓福”。为了说明由“顺”而“福”的逻辑,《祭统》列出一个沟通二者的中介范畴,这就是“备”。对于“贤者”而言,所谓“福”,就是“备”;所谓“备”,就是“百顺之名”。“无所不顺”就是“备”,就是“言内尽于己,而外顺于道也”,就是“上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则孝于亲”。从这些表述分析,有理由相信,张载“百顺之谓福”的命题深受其影响。还可以发现,《正蒙·有德篇》论及“聚百顺以事君亲”,这与《礼记·祭统》的阐述也是精神相通、意思一致的。

如果说《礼记·祭统》的“顺”多有具体而微的道德实践意义,那么张载的“顺”明显更加具有形而上之精神境界的意蕴。“富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉汝于成也。存,吾顺事;没,吾宁也。”^[1]⁶³此句出自张载的纲领性著作《西铭》,亦见于《正蒙·乾称篇》。天地宇宙之中,对于作为个体的“吾”所遭遇的“富贵福泽”和“贫贱忧戚”,张载提出了一种宇宙人生的精神境界,这也是一种极高明的生活态度。面对人生的苦乐忧喜、幸与不幸,人们可以或者视为“将厚吾之生也”,或者视为“庸玉汝于成也”,所谓“顺事”“顺理”“顺变”“顺命”的理念贯穿始终。于是,理想的人生便是:“存,吾顺事;没,吾宁也。”依照冯友兰先生“人生四境界”的论述,“吾顺事”远远超越了自然境界、功利境界,甚至也超越了道德境界,真正达到了天地境界。再结合张载“无入而非百顺,故君子乐得其道”的表述,可以认为,“吾顺事”的境界同时也是极高明的人生幸福境界,是一种“乐境”。在这样的意义上也可以说,就儒家德性幸福之境界而言,张载“百顺之谓福”“无入而非百顺”已然展现出典范的价值。

也有观点认为,张载所谓的“吾顺事”是一种乐天安命、逆来顺受的说教,就是要求人们无条件地服从社会伦理道德,因而是消极的。从《西铭》中“乐且不忧,纯乎孝者”的思想来看,确实具有不讲条件地顺从、服从父母之命的意思。张载于《西铭》中列举六人,分别是禹、颍考叔、舜、申生、曾参、伯奇,他们每个人那里都有可歌可泣可叹的孝亲事迹,其共同之处便是“顺事”以孝亲。结合上文中《礼记·祭统》所述来看,这些思想与“上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则孝于亲”无疑是一脉相承的。以现代社会的眼光来看,难免存在与现代理性精神相抵触的因素。当个体所承担的责任与义务被置于无以复加的高度时,逆来顺受的消极性便由此产生,这是就

具体的道德实践所进行的分析。如果将“吾顺事”作为整体思想,就可以看到更多“道尽高,言尽醇”的思想元素。比如,《正蒙·神化篇》讲:“神不可致思,存焉可也;化不可助长,顺焉可也。存虚明,久至德,顺变化,达时中,仁之至,义之尽也。知微知彰,不舍而继其善,然后可以成人性矣。”^{[1]17}

这里的“所顺之事”,显然不是具体的“事亲之事”,而是将日常生活方式与天地人生境界融为一体之事,是“合内外之道”而达成的“成己”与“成物”。由此便可以提升对于“纯乎孝者”和“顺事”的理解。张载所论孝亲之事并非着眼于具体的孝行,而是一种“极高明而道中庸”的思想理念,这也正是《西铭》开篇“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处”的真正意义。不难理解,由“乾称父,坤称母”而发生的“吾顺事”是怎样一种孝行。无疑地,这样的“顺事”显然不能被理解为一种消极的逆来顺受。从精神内核而言,张载的“顺”可在《周易》“合”的意义上理解:“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。”这样,张载所谓“吾顺事”,便是与天地、日月、四时、鬼神相合,“先天而天弗违,后天而奉天时”可以说是“吾顺事”的正解。由此可以看出,“吾顺事”内在地意味着一种积极有为的精神。《正蒙·大易篇》还有君子“顺性命、躬天德而诚行之”的论述,又讲“至健而易,至顺而简”,亦是“顺事”之积极有为的佐证。“天行健,君子以自强不息”可谓脍炙人口,当“至健而易”与“至顺而简”相提并论,“吾顺事”便很难不带有自强不息的积极精神。

冯友兰先生曾于《人生哲学》中提出所谓“合理的幸福”:“吾人若不抱一功利主义之见解,活动而‘不谋其利,不计其功’,则吾人将常不失败;盖吾人将失败成功,一例视之,纵失败亦能不感失望而受失败之苦痛也。因此,吾人可免对于将来之忧虑,对于过去之追悔,及现在之愤恨,而吾人因之可得一种合理的幸福。”^[13]抛开功利主义的理念,淡然看待成功与失败,进而免却种种忧虑、追悔与愤恨,此种“合理的幸福”与“吾顺事”也是精神相通的。“合理的幸福”并不是“消极的幸福”,而是一种很高的幸福境界。对于“合理的幸福”而言,张载所谓“吾顺事”“百顺之谓福”“无人而非百顺”自是具有典范的意义。

四、乐得其道:“乐善”“乐进”与“乐天”

张载讲“百顺之谓福”,又讲“无人而非百顺,故

君子乐得其道”,“顺”的理念不仅构成贯通宇宙结构论与社会道德论的连接点,同时成为并联“福”与“乐”的中介。在这样的意义上,张载的德性幸福论实际上已经形成一种“德”“福”“顺”“乐”的综合体,自然也是推进了“福”与“乐”的统一。以今天的眼光来看“福”与“乐”的差异,有观点认为“福”侧重表达的是物质生活条件,而“乐”则主要是精神上的幸福感受;从“福”到“乐”的转变,是人们对于幸福的理解从低层次上升到高层次、从俗文化上升到雅文化的标志,因而是一种很大的进步^[14]。对于理解儒家传统幸福观来说,这种观点是值得推敲的。《尚书·洪范》中,“五福”就已经包括所谓“康宁”和“攸好德”的内容,显然“福”中包含着精神性的因素,而且这些内容也并非低层次的俗文化。张载所谓“德者福之基,福者德之致”与“五福”的意蕴内在一致。当张载将“百顺之福”与“乐得其道”相连,何为物质幸福、何为精神幸福,何为低层次的俗文化、何为高层次的雅文化,可能便已成为一种无意义的判断。完全可以说,无论是“福”还是“乐”,人们大约都能从中感受到儒家道德理想主义的魅力。

依照儒家幸福观的发展脉络,毋庸置疑,儒家学者对“乐”的关注程度远甚于对“福”的关注。人们可以毫不费力地发现一条关于“乐”的主线,这条主线贯穿于先秦儒学、宋明理学以及现代新儒学的整体发展演化中。从儒家创始人孔子开始,在儒家的“幸福之路”上仿佛形成了一个又一个“乐”的里程碑。如果要选取典型性的思想标志,人们很容易便可拿出先秦儒学中的“孔颜之乐”,还有孟子所谓“君子有三乐”。在宋明理学中,可以举出周敦颐教程颐、程颢“寻仲尼颜子乐处,所乐何事”。及至现代新儒学,可以列举梁漱溟在《东西文化及其哲学》中所谓“孔子生活之乐”:“这个生活是乐的,是绝对乐的生活”,“生趣盎然,天机活泼,无人而不自得”,是一种“自得的乐”和“绝对的乐”^[15]。张载是北宋道学的奠基人,是为往圣继绝学的儒家,其所谓“德者福之基,福者德之致”充分展现了儒家“德福一致”的基本理念,从而形成“以德致福”的典范;而所谓“乐善”“乐进”与“乐天”的论述,则分明是对先秦儒家“孔颜之乐”“君子有三乐”的承接与衍化,儒家“乐”之境界论由此进一步丰富与发展。“仲由乐善,故车马衣裘喜与贤者共敝;颜子乐进,故愿无伐善施劳;圣人乐天,故合内外而成其仁。”^{[1]43}不难发现,张载所谓“乐善”“乐进”“乐天”之说是基于《论语·公冶长》的阐释与发挥。《论语·公冶

长》记录颜回、子路各言其志,子路称“愿车马衣轻裘与朋友共敝之而无憾”,颜回称“愿无伐善,无施劳”,孔子则曰“老者安之,朋友信之,少者怀之”。《论语·公冶长》原文中并无“乐善”“乐进”“乐天”之说,这自然是张载的创作。由此可以说,张载依据子路、颜回、孔子的人生志向提炼出三种不同的“乐境”,这明显与人们所熟悉的“孔颜之乐”“君子有三乐”在具体内容上有所不同,实际上就是在德性幸福的发展进程中增添了新的思想内涵。后来王夫之在《张子正蒙注》中作了进一步解释,称子路“乐善”是“外见之仁”,称颜回“乐进”是“内修之仁”,与张载讲孔子“乐天”——“合内外而成仁”形成圆满的系统,“乐”的境界与“仁”的境界统一起来。

“乐天”是人生幸福的最高境界,是圣人才能达到的境界,这与现代语境中“乐天”的含义是有差异的。儒家弟子勤学修德,能实现“乐善”“乐进”已然具有很好的修为,可以说,本身就已经达到了一定程度的“乐境”;至于“乐天”,便是最高之“乐境”。那么,这种“乐境”具体是怎样一种情形?张载所谓“合内外而成其仁”可以理解为一个总括,如果要深入追问“乐天”之境,就必须进一步考察张载所说的“天”。上文论及“太虚即气”,“太虚”与“气”是张载哲学的出发点,《正蒙·太和篇》明确提出“由太虚,由天之名”。如此看来,张载首先表达了一种“自然之天”,这一点也可以在《正蒙·大心篇》中得到验证:“天之明莫大于日,故有目接之,不知其几万里之高也;天之声莫大于雷霆,故有耳属之,莫知其几万里之远也;天之不御莫大于太虚,故必知廓之,莫究其极也。”^{[1]25}

从文中“天之明”“天之声”“天之不御”的情况来看,“天”的自然属性是清楚可见的,而很难看到具有意志之天、主宰之天的色彩。所谓“天”就是因为“太虚”而形成的名称,就是指无边无垠的宇宙世界。深入一步看,“自然之天”并非张载“天论”的重点所在,“天道”和“天德”才是张载“天论”的核心。尤其是“天德”一词,在《正蒙》中反复出现,展开为“天德良能”“天德良知”“穷神知化”“天地之性”等一系列论述,并与“诚”的范畴内在相通,最终达到“天人合一”“与天同德”的境界。例如,在《正蒙·天道篇》中,张载提出“天体物不遗,犹仁体事无不在也”,“仁德”由此凸显。《天道篇》又讲:“有天德,然后天地之道可一言而尽。”显然,这里要突出表达的不是“自然之天”,而是包含“天德”“天地之道”的“道德之天”。再如,《正蒙·神化篇》中“天

德”范畴集中出现。论及“神”与“化”,张载讲:“神,天德;化,天道。”又讲“神化”就是“天之良能”,而非“人能”,所以“大而位天德”,然后才能够“穷神知化”。《诚明篇》讲“诚明所知”,就是“天德良知”,以此与“闻见小知”区别开来;又讲“天所以长久不已之道”,就是因为“诚”,“性与天道合一存乎诚”,“君子所性”便是“与天地同流异行而已”。

“和乐,道之端乎!和则可大,乐则可久,天地之性,久大而已矣。”^{[1]24}“和”是和顺不逆之意,“乐”是欣悦不厌之意,张载将“和”“乐”视为“道之端”,又讲“和则可大”“乐则可久”,就是将“和”“乐”推至“天德”的高度,就是“天地之性”。在这个意义上,所谓“自然之天”便可视为张载“天论”的基本点,“道德之天”才是张载“天论”的重点与关键,“圣人乐天”也正是侧重于此而言。

考察张载所谓“天德”,应将关注的重点由“自然之天”转向“道德之天”,这是理解“乐天”之境的必由之路。除此之外,深入追问“乐天”之境,还应特别注意一个核心概念——诚。上文在考察“天德”范畴时已经提到“天所以长久不已之道”,就是“诚”之所在;又及“性与天道合一存乎诚”,“诚明所知乃天德良知”等。“诚”既是“天道”与“天德”,同时又是个体道德修养的极高境界,也就是“乐天”之境的体现。《诚明篇》还讲:“天人异用,不足以言诚;天人异知,不足以尽明。”这就是说,“诚”是关联天道与人事的枢纽,是真正实现“天人合一”的关键。《正蒙·乾称篇》进一步发挥《中庸》“至诚无息”的思想,提出“至诚”即是“天性”,“不息”即是“天命”,所以“人能至诚则性尽而神可穷矣,不息则命行而化可知矣”。《乾称篇》讲“大学当先知天德”,明确将“天德”与“诚明”相连,赫然提出四个大字——“天人合一”:“儒者则因明致诚,因诚致明,故天人合一,致学而可以成圣,得天而未始遗人。”因此,张载所谓“圣人乐天”就是“天人合一”之境。

宋代学者常常称程颢、程颐与颜子相近,大抵是因为“寻孔颜乐处”;又将张载与孟子相比照,谓张载是真正继承孔孟之学的儒家。可以看到,张载所谓“乐善”“乐进”“乐天”的论述,确与孟子所述极为神似。孟子讲的“君子有三乐”中,“仰不愧于天,俯不忤于人”是为“一乐”,张载的“圣人乐天”也包含此种意蕴。《孟子·尽心上》又讲“广土众民”是“君子所欲”,“中天下而立,定四海之民”是“君子所乐”,而最高级的是“君子所性”:“仁义礼智根于心,其生色也晬然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言

而喻。”于是可以看到清晰的思想轨迹:“所欲”——“所乐”——“所性”。不难发现,张载所谓“乐善”——“乐进”——“乐天”的思路也有同工之妙。孟子有著名的“尽心”“知性”“知天”之论,提出经由“存心”“养性”以“事天”,“修身以立命”,实际上讲的就是人性与天道的合一。张载所谓“圣人乐天”,得其真意。实际上,《正蒙》多次直接引用孟子“尽心知性”之论。比如,《大心篇》直接就讲“圣人尽性”,“孟子谓尽心则知性知天”;《诚明篇》也讲“思知人不可不知天”,“尽其性然后能至于命”;以及《至当篇》所谓“反身而诚”;等等。很明显,这些表述均是直接继承发挥孟子的思想而来的。冯友兰先生的《新原道》一书曾提出,孟子所说的“与天地同流”其实比孔子所说的境界高,因为孔子所说的最高境界还只是“有似于”“事天乐天”的境界,而孟子的境界则“可以说是”“同天”的境界^[16]。结合《正蒙·乾称篇》所谓“天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性”来看,张载所谓“乐善”“乐进”“乐天”之说,深得孔孟不传之学,堪称儒家“乐境”的典范。

结 语

“福”与“乐”被视为中国古典幸福观的两个核心概念。先秦儒家以“孔颜之乐”构成德性幸福的经典形态,宋明儒学以“寻孔颜乐处”承接发展,“乐”的意义与地位几乎抬升到无以复加的境地。而张载则以“德者福之基,福者德之致”构成儒家“德福一致”的理论典范,“福”成为人生幸福的核心范畴。“至当之谓德,百顺之谓福”,儒家德性幸福

中“顺事”的意蕴得以凸显。“乐”也是张载人生幸福论的核心范畴,“乐善”“乐进”“乐天”展现出德性幸福的层层递进,以至于“与天同德”的境界。与“孔颜之乐”“君子之乐”以及“寻孔颜乐处”相参照,张载的德性幸福论在儒家幸福观的衍化中同样具有深刻的典范意义:“德”“福”相连,“福”“乐”并论,一种颇具特色的德性幸福论由此形成。

参考文献

- [1]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.
- [2]陈来.古代宗教与伦理:儒家思想的根源[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1996:201.
- [3]王夫之.张子正蒙注[M].北京:中华书局,1975:167.
- [4]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2005.
- [5]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:342.
- [6]张方玉.现代德性幸福的探寻:儒家传统幸福观的转型研究[M].长春:吉林人民出版社,2021:270.
- [7]杨立华.气本与神化:张载哲学述论[M].北京:北京大学出版社,2024:58.
- [8]张立文.宋明理学研究[M].北京:人民出版社,2002:205.
- [9]方光华,曹振明.张载思想研究[M].西安:西北大学出版社,2020:111.
- [10]张舜清.宋代儒家生命伦理思想研究[M].北京:中国社会科学出版社,2023:62.
- [11]牟宗三.圆善论[M].长春:吉林出版集团,2010:249.
- [12]礼记正义:祭统[M]//十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999:1345-1346.
- [13]冯友兰.人生哲学[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:118.
- [14]陈瑛.人生幸福论[M].北京:中国青年出版社,1996:174.
- [15]梁漱溟.东西文化及其哲学[M].北京:商务印书馆,2010:155.
- [16]冯友兰.新原道:中国哲学之精神[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2007:17.

“Fu” and “Le”: The Exemplary Significance of Zhang Zai’s Virtue Happiness Theory

Zhang Fangyu

Abstract: “Happiness of Kong and Yan” was the classic form of virtue happiness in the Confucian school. Zhou Dunyi in Northern Song Dynasty inherited and developed “seeking the joy of Confucius and Yan Hui” and regarded the core concept of happiness as “Le”. Zhang Zai constructed a theory model of “the unity of morality and happiness” based on “morality being the basis of happiness and happiness being the realization of morality”. The core concept of happiness was “Fu”. “Tai Xu was formless and the essence of Qi”. The theory for Tai Xu and Qi built a metaphysical foundation for Zhang Zai’s virtue happiness. Zhang Zai highlighted the significance of “complying”. “Le” was also the core concept of Zhang Zai’s happiness. “Happiness of goodness”, “happiness of progress”, “happiness of heaven” were three forms of virtue happiness, which displayed the gradual development of happiness and reached the realm of “having the same virtue with heaven”. Compared to “Happiness of Kong and Yan”, “Happiness of gentleman” and “seeking the joy of Confucius and Yan Hui”, virtue happiness theory of Zhang Zai also had exemplary significance in the evolution of the Confucian concept of happiness.

Key words: Zhang Zai; virtue happiness; rooted in Qi; complying; happiness of heaven

责任编辑:思 齐