

# 论儒家的礼乐文化及其当代重光

□ 隋思喜

**摘要:** 儒学总是自觉地以求索传统的方式更新和开放自身思想的可能性。儒家哲学在反思自然与文化之张力的理路中,继承了周文礼乐传统并使其光扬盛大。作为礼乐文化的思想主体,我们可以由儒学而甄明礼乐文化的思想特质及其精神气质。礼乐文化的思想特质在于它在天人、性伪、文质及身心之张力中思考生命的问题。礼乐精神就是一种在自然与文化之张力间求取生命之圆满的精神。新时代,全球性的人类梦想正从本民族的优秀文化中汲取丰厚的思想滋养和有益的价值洞见。当现代人在精神困顿与道德冲突的现实处境中试图重新发现生命之意义与生活之价值的时候,礼乐文化及其精神亦获得了重光之契机,必将照破生命之困境。

**关键词:** 儒家; 礼乐文化; 礼乐精神; 当代重光

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1671-7023(2019)04-0008-08

当代儒学正以积极的理论思辨态度和文化自觉意识在应对诸多文化的挑战中实现着自身的新开展。近代以来,无论是批判传统文化的学者,还是维护传统文化的学者,就文化的基本性格而言,都把礼乐看做是能够表征中华传统文化之基本特征的文化符号,所以称中华传统文化是礼乐文化,中华传统文化的基本精神是礼乐精神。礼乐精神成为我们文化传统的精髓。某种意义上可以说,中国优秀传统文化的创造性转化与创新性发展,主要是儒家礼乐文化的创造性转化与创新性发展。但现代中国却失去了用礼乐精神来规范人生之路的自觉意识,由此,就面临着需要回答礼乐文化及其精神是否具有当代重光之价值的问题。按照“掘井及泉”思路,首先讲清楚作为文化传统的是一种什么样的礼乐精神,尽管可能是带有理解上的先见,却也是我们回答这一问题的一条可行性途径。

## 一、由儒学而甄明礼乐文化传统的可能性

中国哲学总是以求索传统的方式更新着和开放着自身思想的可能性。自两汉之际佛教传入中国,中国哲学的思想传统分为前后两个主要发展阶段:前佛教时期,是以儒道互补之思想结构为主的发展阶段;后佛教时期,是以儒、佛、道三教合一之思想结构为主的发展时期。前佛教时期儒道互补的思想结构主要指的是先秦儒道两家之关系。

先秦时期是中国哲学思想最活跃、最具创造性的时期。正如吕思勉所言“历代学术,纯为我所自创者,实止先秦之学耳。”<sup>[1]3</sup> 先秦时期的思想家凭借自己的思想创造力开创了一个“百家争鸣”的精神时代,主要是儒、墨、道、法四家笼罩着的文化世界。儒、墨、道、法等各家都针对当时社会的变乱局面提出了“务为治”(司马谈《论六家要旨》)的思想主张,并按照各自的思想主张去劝导世人过一种他们认为最好的生活,如儒家主张礼乐的人生,道家主张自然的人生,墨家主张兼爱的人生,法家主张守法的人生。考之历史我们知道,秦汉以后诸子各家的或自然或兼爱或守法的人生观最终都被统合入儒家的人生观中,儒家所继承并开显的礼乐人生成为中国人最基本的生活方式。为什么儒家的礼乐人生会成为中国人最基本的生活方式?主要的思想原因可能在于先秦诸子对继周以来的礼乐文化传统的态度不同,最终使得儒学成为中华传统文化的主流。对传统的求索往往依赖于伟大的经典著作。正如 E. 希尔

作者简介: 隋思喜, 东北师范大学马克思主义学部副教授

基金项目: 国家社会科学基金一般项目“荀子‘礼乐之治’的政治哲学及当代意义研究”(18BZX075)

收稿日期: 2019-04-10

斯所说“伟大哲学家的著作始终保持其知识的有效性,它们一再成为新一代哲学家哲学反思的出发点。”<sup>[2]175</sup>依照陈来的观点,中国早期文化之历程经历从夏之前的巫覡文化、经商的祭祀文化到周的礼乐文化的发展轨迹<sup>[3]10-14</sup>。轴心时代所形成的诸子百家都是周文传统的继承者,而周文传统则主要蕴含在以《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等为代表的经典中,如蔡仁厚指出“六经(诗、书、易、礼、乐、春秋)是中国文化思想的‘源’,六经以下的诸子百家,则是中国文化思想的‘流’。平常提及六经,都认为是儒家的经典。其实,六经本是属于整个中华民族的,并不必然地属于儒家。只因为墨家、道家、法家以及名家、阴阳家,都不愿意继承文化的老传统;只有孔子,他不但自觉地承述六经,而且赋予六经以新的诠释和新的意义,这才使得六经成为儒家的经典。同时,也因而确定了孔子‘继往开来’的地位。所以,更确切地说:孔子以前,是中国哲学的‘源’;孔子以后,是中国哲学的‘流’。”<sup>[4]5-6</sup>先秦诸子之学以儒、墨、道、法四家为主,其中,墨子曾“学儒者之业,受孔子之术”(《淮南子·要略》),可视墨家为儒家思想的歧出;韩非子“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”(《史记·老子韩非列传》),则可视法家为道家思想的歧出。由此,先秦诸子之学,究其根柢之精神,实在儒、道两家。作为先秦诸子哲学之基源的儒道两家,正是在传习和反思六经的基础上逐渐形成自己的哲学风格和精神方向。就思想而言,儒、道两家是互补的同源之异流,这两条异流又各自歧出一条支流,儒家歧出墨家,道家歧出法家。牟宗三认为“中国可以说哲学,应该是从春秋战国时代说起,从先秦诸子说起。”<sup>[5]40</sup>既然从春秋战国时期开始谈中国哲学的起源及其发展,那么最关键的就要从先秦儒道两家开始谈起。

儒道互补之思想关系的实质,是先秦儒道两家在思想发展逻辑上的“同源异流”与“分源合道”。其中,所谓“同源”,指的是先秦儒道两家的思想都同出于夏、商、周三代以来的文化传统,这一传统主要以六经的形式得以传承。汤一介曾指出,虽然从文献考证的角度上说,“六经”(或五经,因《乐经》早已失传)并非成书于夏、商、周三代之时,但“六经”所记却可被视为记载夏、商、周三代文化的基本传世文本<sup>[6]5</sup>。所谓“异流”,指的是儒道两家由于对于这个礼乐文化传统的态度不同而各自发展出的思想精神是有很大的差异的。如韩星就认为,诸子学的兴起,是“西周礼乐文化这个庞大的体系在春秋战国时代逐渐分化,被思想家、学者们逐渐解析的结果”<sup>[7]213</sup>。所谓“分源”,指的是儒道两家思想上的差异之大,足以为中国文化在今后的发展开出了两个虽然相关但却本原不同的思想之源头,即人文精神的源头和自然精神的源头。所谓“合道”,指的是在秦汉以后中国哲学的发展逻辑中,儒道两家在思想上实现了合流,共同构建中国哲学的思想传统与精神方向:如果说魏晋玄学是以道家立场合流儒学的话,那么宋明理学的兴起就是以儒学立场合流道家。

既然先秦儒道两家的思想在逻辑上都是“接着”周文传统发展出来的,那么,儒道两家其实都是在以各自的思想方式和价值原则来继承周以来的礼乐文化传统。从思想之起源看,我们可以说礼乐文化及其精神是统摄儒道两家的,而非仅仅儒者一家才代表了礼乐文化。但历史地看,事实上是儒学最终取得了中国文化之主流的地位。问题的关键在于,先秦时期儒道两家对礼乐文化传统的态度是不一样的,呈现出“同源异流”的发展趋向。继周以来的礼乐精神,发展到先秦诸子时代,其实已经越来越清晰地表现为“天文”与“人文”的分合会通问题。《周易》中说“刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”(《贲卦·彖》)其中,“观乎天文以察时变”,天的刚柔交错之文理被称为天文,代表了天的规律与秩序,“观乎人文以化成天下”,人的实践活动所创造的文明成就被称为人文,代表了人的实践活动。天有其秩序,民有其洪范。天的秩序由天文现象表现出来,人的洪范则需要以人创造的文化成就来表现。天文与人文落到人的自我理解问题上,天文就是“性”的问题,指人所禀受于“天”或“道”的自然本性;而人文就是“习”的问题,指人所创造的文化成就,是孟子所说的“君子创业垂统,为可继也”(《孟子·梁惠王下》)的文化实践事业,集中体现了人的人为创造性。这正是性伪之辨呈现出的儒道两家有关自然与文化之张力的问题。性伪之辨系于天人关系。在天人关系上,庄子主张“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰,无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名。谨守而勿失,是谓反其真。”(《庄子外篇·秋水》)在这里,庄子以“天”代表天性之自然精神,以“人”代表人为之文化精神,认为天人有别,主张“无以人灭天”。庄子的态度代表了崇尚自然的道家反对人为之文化的观点。但儒家既肯定文化,亦崇尚自然——当然,儒家是以道德的进路来理解自然,视自然为道德的自然,主张“质胜文则野,文胜质则史”(《论语·雍也》)的“文质彬彬”之观点。“彬彬”,朱熹解释为“犹班班,物相杂而适均之貌”<sup>[8]93</sup>。“物相杂”意味着“文”与“质”毕竟不同,“适均”则意味着“文”与

“质”——即文化与自然之间需要取得一种张力的适度和谐。

将天人性伪之辨与礼乐文化关联思考,“天性”观念侧重于以“乐”文化的形式呈现出来,而“人伪”观念则主要以“礼”文化的形式呈现出来,合而言之礼乐文化,其实指的是在天人性伪合一的逻辑中既彰显人之自然本性,又体现人之文明创造的一种文化成就。老子曾经对人类精神的历史发展有过隐语式的描述,他说“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。”(《老子》第三十八章)按照“道法自然”的观点,道的精神就是“自然”;按照“制度在礼,文伪在礼”(《礼记·仲尼燕居》)的观点,礼的精神就是“文化”。因此,道—德—仁—义—礼的人类精神之发展逻辑,在道家看来,正是“为道日损”的越来越远离自然精神的路向,这是一条人类精神因为过度注重文化的作用而遭遇不断下坠的堕落困境之途;在儒家看来,则是“为学日益”的越来越成就文化精神的路向,这是一条人类精神通过文化创造而实现不断上达的自然完善之途。

总而言之,继周文传统而来的先秦儒道两家,虽具有共同的思想源头,却实现了理论的异流式发展。所谓“异流”指的是以老庄为代表的道家,在思维方式上因强调天人之别、性伪之分而主礼乐分殊,所以表现在对待周文礼乐传统的态度上只是继承了重人之自然精神的“乐”文化传统,如庄子有对天籁之音的赞赏与向往,而对讲人之文化精神的“礼”文化传统则进行了批评与否定,如老子有“夫礼者,忠信之薄而乱之首”的认识和批评;而以孔子为代表的儒家学者,在思维方式上因强调天人相合、性伪相胜而主礼乐并重,所以表现在对待周文礼乐传统的态度上主张“礼乐相须为用”(《礼记·乐记》),他们希望能够在新的时代,以所怀有的“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改”(《论语·述而》)的忧患心和“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)的责任心去重建礼乐文化,进而为真正的人生奠定安身立命的坚实根基。所以,相对于老庄道家而言,先秦儒家对继周而来的礼乐文化在精神上继承与发展得最完整。所以杜维明说“儒学的兴起,是对于‘郁郁乎文哉’的周代文化传统的没落所作的自觉的、全面的反省。这一反省,同墨家、道家、法家的反省不同,基本上是肯定人类文明、文化的价值,因而对于周代文化传统的崩溃,有一种不忍之情,想恢复过去的礼乐制度。但是,这不是一般我们所认为的复古,而是对中华民族从殷商以来所构建的文明作了一个内在的肯定,希望这一文明能够延续下去。”<sup>[9]</sup>儒学在反思自然与文化之张力的理路中继承了周文礼乐传统,并使其光扬盛大,成为中国哲学的思想主体。

作为中华文化传统之主流,儒学既继承了上古历史的文化传统,是集古帝王圣贤之学之大成,也体现了“中华民族之特性”。熊十力指出“但孔子既远承历代圣帝明王之精神遗产,则亦可于儒学而甄明中华民族之特性。何以故?以儒学思想为中夏累世圣明无间传来,非偶然发生故。……由此可见儒学在中国思想界,元居正统地位,不自汉始。吕政凶暴,儒生独守道以与之抗,取焚坑之祸而不悔。汉兴,儒生犹有能诵持遗经于穷荒僻壤者。儒学不绝实由民族特性之所存,自然不绝也。”<sup>[10]</sup><sup>152</sup>儒学所甄明的中华民族之特性,就具体地体现在对礼乐精神的继承和理解中,所以牟宗三就判断以儒学为核心的中国文化是“首先把握生命,表现仁义之心性,而形成礼乐型之文化系统”<sup>[11]</sup><sup>209-210</sup>,而余英时亦说“我们可以断言,离开了古代的礼乐传统,儒家中心思想的发生与发展都将是无从索解的”<sup>[12]</sup><sup>93</sup>。这意味着,承接周文传统而在儒家哲学中不断传习和扩充的礼乐精神,不仅是儒家的源头活水,亦是中华文化的活的传统。

## 二、礼乐文化的思想特质及其精神气质

一民族有一民族之文化。民族有其生命,文化亦有其生命。生命具有精神气质,那么礼乐文化的“生命之花”散发出怎样的精神气质呢?要理解儒家的礼乐精神,需要首先追问一个前提性问题,即礼乐关系问题。在谈到中国文化时,学者们有时用“礼乐文化”概念,有时又用“礼文化”概念,而且往往将“礼乐文化”和“礼文化”看做是同义反复可以互换的两个概念。问题的关键在于,“礼”与“乐”是一回事吗?如果不是,“礼”和“乐”是什么关系?对这一问题的理解,学界其实在观点上是存在重大分歧的:有的从广义的角度理解“礼”概念,把乐看做是礼的内涵之一,主张乐从属于礼,礼主乐辅;有的认为礼乐一元,具有共同的精神,所以主张礼乐一体,礼乐并重;还有的主张礼、乐之间是有内在张力的,甚至主张乐的精神要高于礼的精神。这些说法都抓住了礼乐关系的一个主要面来进行理解,要整体理解礼乐

精神,还需将上述几种观点统合起来作通盘的理解。

先秦儒家论礼乐之关系历来有许多话语,在此不能一一考察,可行的思路是采用孟子所说的“掘井及泉”方法,通过对关键性的能够作为“井”的一句话的解读而深入到礼乐问题之“泉”中。本文所选择的能够作为反思之“井”的关键性话来自于荀子。荀子说:

且乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。穷本极变,乐之情也;著诚去伪,礼之经也。(《荀子·乐论》)

以荀子的这一判断结合其他经典对礼乐问题的解释,我们可以得出以下几个方面的认识。

首先,礼与乐在直接的实践作用上表现出重大差异。虽然儒家有“礼乐刑政,其致一也”(《礼记·乐记》)的说法,但这主要是就实践目的而言的,主张礼乐刑政四种实践方式都指向同一个目的,即确立“秩序”。但就直接作用而言,“礼”和“乐”确实具有重大差异。主要表现在以下两方面。

一方面,儒家说“乐合同,礼别异”,认为乐的作用在于构建同一性的秩序,而礼的作用在于构建差异性的秩序。其中,“乐”所代表的同一性秩序,主要是生命情感的合同。正如德国哲学家埃利亚斯指出的“在情感思维中,某种事实上不相一致的东西,只要被倾注了相同的情感,它就容易表现得自己是能够统一起来的,并且是具有同一性的。”<sup>[13][12]</sup>礼所代表的差异性秩序,主要是交往关系的差序,如荀子关于“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也”(《荀子·富国》)的定义以及《礼记·礼运》篇中的“礼有序”的说法等均体现了这一点。关于礼乐的同一性与差异性,《礼记·乐记》中总结为“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也。礼义立,则贵贱等矣。乐文同,则上下和矣。”

另一方面,儒家也说“乐也者,动于内者也。礼也者,动于外者也。故礼主其减,乐主其盈”(《礼记·乐记》),认为“乐”与“礼”在作用上有“盈”与“减”之别。儒家认为,乐的功能主要在于涵泳德性,德性对人而言当然是越丰盈越好,故“乐主其盈”;而礼的功能主要在于克制情欲,情欲对人而言当然是越干瘪越好,故“礼主其减”。梁漱溟指出“所谓‘礼主其减,乐主其盈’,大概礼是起于肃静收敛人的暴慢浮动种种不好脾气,而乐则主于启发诱导人的美善心理。”<sup>[14][15]</sup>礼的作用在于“止邪”,约束我们少做邪恶的事情,故重礼的容易看到人不好的一面;乐的作用在于“扬善”,激励我们多做善良的事情,传乐的自容易看人好的一面。美国学者克里斯托弗·博姆曾指出“大致来说,为了创造美好生活,我们可以从以下两个途径努力:一个途径是通过严厉地惩罚邪恶,另一个途径则是通过积极地宣扬美德。”<sup>[15][19]</sup>孔子亦说“道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》)其中,“道之以德”就是积极地宣扬美德,而“齐之以礼”亦含有通过礼来规范行为进而惩罚邪恶的意蕴。儒家既重主减的“礼”,亦重主盈的“乐”,正是在惩罚邪恶与宣扬美德之张力中成就生命的高度并创造美好生活。儒家之所以主张礼乐在作用上有盈减之别,主要是因为礼乐作用之对象不同:乐治心,礼治身。如《礼记·乐记》中说“致乐以治心,则易、直、子、谅之心,油然而生矣。易、直、子、谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。天则不言而信,神则不怒而威;致乐以治心者也。致礼以治躬则庄敬,庄敬则严威。”荀子也说“乐行而志清,礼修而行成。”(《荀子·乐论》)荀子所说的“志清”正是《乐记》所说的“易、直、子、谅之心油然而生”而有的乐、安、久、天及神的心灵境界之变化;其所说的“行成”正是《乐记》所说的“治躬”而有外在容貌行为之表现上的庄敬严威。在儒家,身心饱满的生命圆成之实现有赖于礼乐并治。

其次,礼与乐在精神气质上表现出重大差异。在大文化观上,儒具有“天文”与“人文”之分殊:“天文”是自然界大化流行的表现形式而为人所观察者,人文是人创业垂统的表现形成而成的能动创造者。“天文”精神即自然。刘勰说“文之为德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形;此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才。为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。旁及万品,动植皆文:龙凤以藻绘呈瑞,虎豹以炳蔚凝姿;云霞雕色,有踰画工之妙;草木贲华,无待锦匠之奇。夫岂外饰,盖自然耳。”(《文心雕龙·原道第一》)“乐”是人心之天文,故乐的精神即出自天性的自然精神。人文精神之“文”,即人为创作意义上的文化。在中国哲学中,往往用“伪”概念来指称人为创作的文化,如荀子“化性起伪”命题中的“伪”就是这种文化意义。所谓“礼”,儒家认为综而言之是“制度在礼,文为在礼”,可见“礼”作为文为制度正是“伪”意义上的文化。王国维指出“然礼自外束缚人者也,故人之所视为苦痛,而非自然的也,故名之曰‘伪’,伪者人为之义也。圣人,伪之成功者

也。”<sup>[16]80</sup>所以,“礼”代表了一种非自然的文化精神。在说到“成人”问题时,孔子有“文之以礼乐”(《论语·宪问》)的要求。儒家的成人之“文”,既包括了“无心而成化”的乐文化,亦包括了“有心而成化”的礼文化。所谓“无心”“有心”之别正是“自然”与“文化”之异。

尚自然的“乐”与尚文化的“礼”具有不同的气质。《礼记·乐记》中说“乐由中出,礼自外作。乐由中出故静,礼自外作故文。”乐既是治心的工夫,亦是心灵的表现形式;礼既是治身的工夫,亦是身体的表现形式。故礼文化体现出重“人文”的尚动的精神气质,而乐文化体现出重“天文”的尚静的精神气质。礼乐文化的不同气质反映了儒家生命精神的独特意蕴。儒家追求生命之美,有“君子黄中通理,正位居体,美在其中而畅于四支,发于事业,美之至也”(《周易·坤·文言》)的观点。生命之美孕育于山水之乐中,故当曾点说“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”(《论语·先进》)之志时,孔子有“吾与点也”之叹。生命之美表现为艺术。钱穆说“艺术精神则重在‘欣赏’,把整个的我,即把我之生命及心灵,投入外面自然界,而与之融为一体。于是在自然中发觉有我,又在自然中把我融释了、混化了,而不见有我,而那外物也同成为一‘灵’。这是艺术的境界。”<sup>[17]43</sup>艺术作为一种将我的生命与心灵投入到自然界而与自然界融为一体的生命实践方式,具有典型的崇尚自然之特征,以自然为精神。儒家更追求生命之善,《大学》说大学之道要“止于至善”,孟子说“君子莫大乎与人为善”(《孟子·公孙丑上》),荀子则主张“积善成德”(《荀子·劝学》)。生命之善表现于外在的德行之中。朱熹说“盖容貌辞气,乃德之符。其外如此,则其中之所存者可知。”<sup>[8]224</sup>一个人有道德的言行举止即德行,正是其生命德性的表现符号。孔子说非礼勿视听言动,反言之,视听言动诸行为无非是礼。“礼”是“善之实于中而形于外者”<sup>[8]9</sup>,故克己复礼方能成善。概言之,天文崇美,人以乐成美;人文尚善,人以礼养善。在生命精神上,儒家主张既美且善,美善相乐而构成了礼乐文化的精神气质。

最后,礼与乐在精神本原上存在着相通之处。中华早期文化发展到殷周之际,沿着礼乐文化的文明之流浩荡前行,时有波澜壮阔。以周公制礼作乐为标志,礼乐文化传统有了其明确的开端,但其精神气质的确立则成于孔子。牟宗三说“夏商周三代历史之演进,可视为现实文质之累积。累积至周,则灿然明备,遂成周文。周文一成,以其植根于人性及其合理性,遂得为现实的传统标准。周文演变至孔子,以届反省之时。反省即是一种自觉的解析,所谓引史记而加王心焉是也。加王心者,即由亲亲尊尊之现实的周文进而予以形上之原理。……周公之制礼是随军事之扩张,政治之运用,而创发形下之形式。此种创造是广度之外被,是现实之组织。而孔子之创造,则是就现实之组织而为深度之上升。此不是周公之‘据事制范’,而是‘摄事归心’。”<sup>[18]93</sup>牟宗三称周公“据事制范”而以孔子为“摄事归心”,表明为礼乐文化进行价值奠基、疏通其精神本原的正是孔子。孔子以“仁”为礼乐之本原。他说“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)仁与礼乐构成了一种“本原之精神”与“客观之文制”的体用关系,以仁为体,礼乐并用。故就本原之精神言,礼乐可说是一体的。

合礼乐一体的仁之精神,在规范性上兼具“自然”义与“文化”义:就作为天命之性而言,“仁”具有自然的特征;就作为爱之践履而言,“仁”具有文化的特征。包弼德曾指出“‘天’与‘上古’,或者说‘天与人’,即天地化生万物的自然领域以及人类创建社会制度的历史领域,代表了规范的价值观(normative values)的两个最重要来源。斯文能代表一种综合两者的文明观念,这种文明奠基于古人的典范与‘自然秩序’所昭示的文(patterns)之上。”<sup>[19]2</sup>在这里,包弼德指出,天地化生万物的自然领域蕴含着自然秩序,这自然秩序所昭示的文,正是天文,是“乐”之秩序精神的来源。人类创建社会制度的历史领域则形成古人的典范,这古人的典范所昭示的文,正是人文,是“礼”之精神的来源。综合古人典范与自然秩序的文,则是斯文。斯文就是礼乐文化。礼乐文化奠基于综合了自然秩序与文化秩序的仁的精神。儒家以为“礼乐皆得,谓之有德”(《礼记·乐记》),故斯文精神正是合礼乐的仁的精神。儒家看到了这样的问题:一方面,再好的自然本性也必须与文化习俗相契合;另一方面,文化的事业必须接续自然的本性而被继续的开拓进取,即“绘事后素”。孟子说君子要“创业垂统”之“统”正是“斯文”。每一个人都希望能够“与于斯文”。要以这种斯文化成天下,儒家认为必须“礼乐不可以斯须去身”(《礼记·乐记》)。

礼乐相须为用,意味着儒家看到了自然与文化之间存在着张力,因而注重在自然与文化间求取一种圆融中道的关系。因为不存在“纯粹的自然”或“纯粹的文化”。自然的精神并非是纯粹的自然界所给定的,而文化的精神也并非是脱离自然界的无中生有的创造产物。人们的知识、思想和观念正是在自然与文化之间的循环往复的过程中而形成的,是自然与文化之张力的混合体。这表明,既重视自然本性亦

强调人文化成的儒家,其理论的焦点既不在自然本性上,亦不在人文化成上,而是在自然本性与人文化成之相互关系上。这种在自然与文化之间求取中道的斯文精神之目的,是为了塑造一种圆融自然与文化之精神的理想生命。中国哲学是关注生命的学问,儒学更是如此。牟宗三指出“中国哲学,从它那个通孔所发展出来的主要课题是生命,就是我们所说的生命的学问。它是生命为它的对象,主要的用心在于如何来调节我们的生命,来运转我们的生命、安顿我们的生命。”<sup>[5]12</sup>礼乐文化所代表的生命精神,通过孔子所说的“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子”(《论语·雍也》)的君子人格这一道德生命形态而透显出来,所以儒家主张“君子明于礼乐,举而错之而已”(《礼记·仲尼燕居》)。因此,礼乐精神就是一种在自然与文化之张力间求取生命之圆满的精神。儒学也正因为是在自觉的实现这样一种生命精神而成为中华传统文化的核心和主流。

### 三、礼乐精神的当代重光

我们对文化传统的求索与传习,目的不仅仅在于期待发现一些我们本来就知道的观念,相反,我们憧憬的是那些能给我们以启迪的、让我们找到新的精神方向或人生道路的想法或洞见。在谈到如何理解孔子时,芬格莱特指出他的主要目标,“就是要去发现孔子思想的卓异之处,学习并体会他所能给予我的教诲和启迪,而不是为了寻求那种有点儿学究式的快乐,也就是说,不是为了在一个古代的异域思想者身上,期待某些已经为我们所十分熟悉的看法”<sup>[20]2</sup>。芬格莱特对孔子的期望不仅仅是他自己的独特体验,对我们理解“活的传统”依然有效。尽管作为礼乐文化传统的直接继承者,我们还是希望在每一次反思和体验礼乐文化及其精神气质的时候,总能发现一些为我们所忽略的,却正关涉我们时代之状况与问题的那些思想智慧。卡尔·雅斯贝斯曾说过“历史成果必须在意识上被传递下来,它可能会丢失。一切根植在人性领域中并突然绽开的创造之花,一切在人身上留下烙印、并因成为文化传统而改变了人类外观的东西,都如此密切地与这种传统结合在一起,以至于没有传统,历史就会完全消失,因为传统在生物学上是不能遗传的:我们会带着赤条条的原始躯体而退回去。”<sup>[21]37</sup>正如雅斯贝斯所说的,文化传统必须通过每一代人的意识而被传递下来。这种通过一代一代的生命实践而进行的文化传统之传递,犹如薪火相传而代代不息,由此民族文化获得了她自己的生命意识,而文化传统就是这样生命意识的集中体现。

文化传统表现出因革损益的不断重建式发展的轨迹。轴心时代的孔子曾对周文礼乐传统进行了“微言大义”的重建。徐复观指出“在现实环境中所作的改良性的主张,这是孔子的‘大义’。不考虑现实环境,而直就道理的本身立说,这是孔子的‘微言’。”<sup>[22]56</sup>重建礼乐的“微言大义”就是礼乐精神之当代重光的首要任务。正如徐复观所指出的,礼乐文化的当代重光,既要疏通文理,更要经世致用。因此,礼乐重光的目的,不是为了一般意义上的人,而是为了我们这个时代,为了这个国家的每一个人。那么,这个时代是一个怎样的时代?这个时代的每一个人面临着怎样的问题需要得到解决?

这是一个现代性的全球扩张的时代,这是一个追求“秩序神话”的现代性时代。按照齐格蒙特·鲍曼的说法,“在现代性为自己设定的并且使得现代性成为现代性的诸多不可能完成的任务中,建立秩序的任务(更确切地同时也是极为重要地说是,作为一项任务的秩序的任务)——作为不可能之最,作为必然之最,确切地说,作为其他一切任务的 prototype(将其他所有的任务仅仅当做自身的隐喻)——凸现出来。”<sup>[23]7</sup>鲍曼还引用了斯蒂芬·L·柯林斯(Stephen L. Collins)的观点,来解释具有现代性特征的秩序意识是这样一种意识,即“秩序已渐渐地不再被理解成是自然的,而是人为的、由人所创造的而且显然是政治的和社会的……人们必须设计出秩序以限制一切普存之物(即流变物)……秩序成为权力之物,权力成为意志、力量和算计之物……对社会观念的再构想具有根本意义的是这样一种信念,即国家和秩序一样也是人的创造物”<sup>[23]9</sup>。所以,谁提供了现代社会道德秩序的最高保证?恰恰是人自己。涂尔干说“道德纪律不是为了上帝的利益而制定的,而是为了人的利益而制定的。”<sup>[24]9</sup>既然道德纪律是为了人的利益而制定的,所以应该是“人自己为自己立法”,即人自己按照自己的“真性情”去为自己提供道德秩序的最高保证,“在某种意义上,也是在事实上相对的意义,道德秩序在这个世界中构成了一种自主的秩序。”<sup>[24]10</sup>人是需要秩序的自主的,问题是现代性的“秩序”往往会变成一种自由的外在之制度牢笼,而没有形成内在的心性之认同。在现代性批判的理路中,学者们并不否定秩序,而是批评说,现代

性塑造了现代社会的道德秩序,但不是按照人的真性情或真实存在去塑造现代社会的道德秩序。

为什么会这样?最主要的原因可能是在现代性的扩张中,我们主要把人看做是这个自然的流变世界中的一种纯粹动物性的自然之物,所以需要创造出秩序来进行约束。现代性哲学的基本特征之一是将物我主客关系的解决视为最主要的哲学问题。现代性的西学东渐,在哲学上带给中国人的最大冲击就是将中国哲学的目光从如何实现自身生命的完善投向如何认识和征服物质世界上。近代中国比较中西文化之异同而形成的较为成熟的文化模式主要是“中体西用”论,代表人物有张之洞。张之洞“中学为内学,西学为外学,中学治身心,西学应世事”<sup>[25][16]</sup>的中西学术二分模式,已经预示了在中西文化碰撞冲突的交流之初,知识分子就已经意识到中西哲学在主要问题意识上存在巨大分歧:中国的学术问题主要在身心之治上,而西方的学术问题主要在世事之征服上。随着西学压倒中学,如何认识和征服物质世界的问题意识逐渐成为中国人的主要致思方向。20世纪20年代中国思想文化领域发生的那场“科玄论战”就是明证。现代性的全球扩张使得工具理性的资本逻辑取代价值理性的生命逻辑而成为现代文化的主要思维模式。现代性的危机之一表现为生命意识的衰落。这种生命意识的衰落表现为人不再被视为是被宇宙选定怀有特殊使命的“得其秀而最灵”(周敦颐《太极图说》),而是一种生产工具或物质财富。所以,当中国知识分子的问题意识从身心性命问题转为主客物我问题时,儒学便被自觉地消解了,因为儒学的根本问题意识被消解了。但儒学从来不以认识和确立主客物我关系作为自己的主导问题意识,而是一种以体验和端正身心性命为主导问题意识的“生命的学问”。生命的学问以认识自己为思想探究的最高目标。卡西尔指出,“认识自我乃是哲学探究的最高目标——这看来是众所公认的。在各种不同哲学流派之间的一切争论中,这个目标始终未被改变和动摇过:它已被证明是阿基米德点,是一切思潮的牢固而不可动摇的中心。”<sup>[26]</sup>在这一点上,东西方哲学概莫能外。

在认识自我的问题上,现代性提供了一种认识自我的原则:将人还原为客观存在之物,进而通过科学研究的方式从物理、生理、心理等各个层面不同视角进行研究。这种自我认识依赖于工具理性的方法,人也逐渐在理性化、物化或工具化的过程中越来越丧失他的“诗和远方”。礼乐文化的当代重光,则将提供一种有别于西方式的认识自我的思想典范。这种思想范式的关注焦点不是作为物质性存在的生命,而是作为精神性存在的生命。这一思想典范可以为生命困境的破解提供更有价值的思想秘钥。在谈到人类处境时,丹尼尔·贝尔指出:“鉴于自然和社会条件的限制,人类不可能在某种普遍模式中找到一个恰当身份,但他却必然生活在个性和共性的张力中。在日常生活中实现的任何意义系统必须考虑以上人类处境。”<sup>[27][17]</sup>儒家主张“道在伦常日用中”,正是贝尔所谓的在日常生活中实现的一种意义系统。按照贝尔的思路,儒学也必然思考这样一种人类处境:人如何在个性与共性的必然张力中生活得更好。儒学作为一种着眼于解决生命与社会问题的思想学说,必然要有对现代生命及其社会未来发展图景的某种理想类型的规划。如果没有这样一种规划,儒学将失去它的方向。作为这样一种意义系统的表现形式的礼乐文化,其“乐合同,礼别异”思想正体现了对“生活在个性和共性的张力中”的人类处境的充分自觉和道路规划。

我们曾经按照礼乐文化所实现的自我认识来安排人生的道德秩序,但现代人却失去了用礼乐精神来规范道德人生的自觉意识。为什么我们会遗忘了这样一种追求人之崇高与伟大的礼乐精神呢?礼乐精神的没落,根由在于我们试图将文化传统从我们的心灵之宫中移出去的文化观念。这种文化观念人为地制造了传统与现代在观念上的断裂。当我们将为生命养成秩序的礼乐文化从根本上否定之后,相应的重建一种能够被普遍认同的生命秩序的事业却始终未能得到有效的奠基,所以导致现代人生失去了安身立命的真精神。正如学者们所意识到的,“精神的焦虑”“信仰的缺失”“形上的迷失”“人生的危机”“意义的失落”,以及“人与自我的疏离”等问题已经成为现代人普遍的生命困境。最能抚慰生命并引导精神从现代性困境中超拔出来的,必然是我们自己的文化传统所传递的生命精神。在现时代,礼乐文化及其精神依然具有值得重光的价值和意义。礼乐文化的创造性转化与创新性发展,主要是能让道德生命存养生成一种文质彬彬的生命秩序之礼乐精神的当代重光。北宋茶陵郁禅师有悟道佛偈曰:“我有明珠一颗,久被尘劳封锁。今朝尘尽光生,照破山河万朵。”<sup>[28][1233]</sup>这首佛偈很契合礼乐文化的现代困境及其当代发展。作为“活的传统”的礼乐文化,可以说是中华民族文化生命中的“明珠”。近现代以来,这颗明珠曾深深地陷入尘劳封锁、明珠蒙尘之境遇。在走向崛起的新时代,全球性的人类梦想正在从本民族的优秀文化中汲取丰厚的思想资源和有益的价值洞见。当现代人在精神困顿与道德冲突的

现实处境中试图重新发现生命之意义与生活之价值的时候,礼乐文化及其精神亦获得了重光之契机,必将照破生命之困境。

参考文献:

- [1]吕思勉《先秦学术概论》,长沙:岳麓书社2010年版。  
[2](美)E·希尔斯《论传统》,傅铿、吕乐译,上海:上海人民出版社1991年版。  
[3]陈来《古代宗法与伦理:儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店2009年版。  
[4]蔡仁厚《中国哲学史》(上册),台北:台湾学生书局2009年版。  
[5]牟宗三《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社2004年版。  
[6]汤一介《儒学与经典诠释》,载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2010年第4期。  
[7]韩星《先秦儒法源流述论》,北京:中国社会科学出版社2004年版。  
[8]朱熹《四书集注》,南京:凤凰出版社2005年版。  
[9]杜维明《儒学第三期发展的前景问题:大陆讲学、答疑和讨论》,北京:生活·读书·新知三联书店2013年版。  
[10]熊十力《读经示要》,长沙:岳麓书社2013年版。  
[11]牟宗三《道德的理想主义》,长春:吉林出版集团有限责任公司2010年版。  
[12]余英时《士与中国文化》,上海:上海人民出版社1987年版。  
[13](德)诺伯特·埃利亚斯《个体的社会》,翟三江、陆兴华译,南京:译林出版社2008年版。  
[14]梁漱溟《东西文化及其哲学》,北京:商务印书馆2006年版。  
[15](美)克里斯托弗·博姆《道德的起源——美德、利他、羞耻的演化》,贾拥民、傅瑞蓉译,杭州:浙江大学出版社2015年版。  
[16]彭华选编《王国维儒学论集》,成都:四川大学出版社2010年版。  
[17]钱穆《文化学大义》,北京:九州出版社2011年版。  
[18]牟宗三《历史哲学》,长春:吉林出版集团有限责任公司2010年版。  
[19](美)包弼德《斯文:唐宋思想的转型》,刘宁译,南京:江苏人民出版社2001年版。  
[20](美)赫伯特·芬格莱特《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社2002年版。  
[21](德)卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社1989年版。  
[22]徐复观《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店2001年版。  
[23](英)齐格蒙特·鲍曼《现代性与矛盾性》,邵迎生译,北京:商务印书馆2003年版。  
[24](法)爱弥尔·涂尔干《道德教育》,陈光金、沈杰、朱谐汉译,渠东校,上海:上海人民出版社2006年版。  
[25]张之洞《劝学篇》,李忠兴评注,郑州:中州古籍出版社1998年版。  
[26](德)恩斯特·卡西尔《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社1985年版。  
[27](美)丹尼尔·贝尔《资本主义文化矛盾》,严蓓雯译,北京:人民出版社2010年版。  
[28]普济《五灯会元》下册,北京:中华书局1984年版。

## On Confucian Ritual and Music Culture and its Contemporary Reconstruction

SUI Si-xi, *Northeast Normal University*

**Abstract:** Confucianism has always consciously sought for the possibility of renewing and opening its mind by the means of reflecting traditions. In the reflection on the tension between nature and culture, Confucian philosophy inherits and develops the tradition of rites and music of Zhou Dynasty. As the ideological subject of ritual and music culture, we can judge the ideological characteristics and spiritual temperament of ritual and music culture from Confucianism. The ideological characteristics of the culture of rites and music lie in its reflection on the issues of Heaven and Human, human nature and culture, body and mind. The spirit of rites and music is the spirit of seeking the perfection of life in the tension between nature and culture. In the new era, the global human dream is drawing rich ideological nourishment and useful value insights from the excellent culture of our nation. When modern people try to rediscover the meaning of life and the value of life in the realistic situation of spiritual distress and moral conflict, the culture of rites and music and its spirit also get the chance of relight, which will surely solve the problem of life.

**Key words:** confucian; ritual and music culture; the spirit of rites and music; contemporary reconstruction

责任编辑 吴兰丽