



试论儒家“礼乐互建”与交往理性*

龚建平

摘要:儒家礼乐的社会建构历史上其实并没有真的完全实现过。礼是对人们在某种处境中相对性的情感的规范与约束,如果缺乏约束,则社会秩序无从维持,文明难以为继。礼并非没有限制性,乐可视为对礼的补充。作为理性之实践规范的礼,最后是落在乐上的。礼乐关涉社会结构的合理性与整体的动态和谐,是社会稳定持续发展的基本制度构想。与交往理性理论比较,礼乐交往力图通过对差异之间的动态互补形成稳定与和谐。反思礼乐在社会建构中的经验和教训,以此避免不必要的曲折倒退,进而深入探讨依据礼乐互建推动社会发展是十分重要的。

关键词:儒家;礼;乐;礼乐互建;交往理性

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)03-0064-09

儒家礼乐的社会建构在历史上其实并没有真的完全实现过。礼作为将不同身份的人纳入同一平台并以不同方式发生交往关系的制度与规范,对于社会秩序的建构是十分重要的。过去人们对礼乐特别是礼的研究较多且很深入,但都限于从传统的社会结构中去理解,而要从现代性角度理解其社会意义,需要对其产生的条件及互建关系进行深入探究。基于此,本文试图纳入交往理性的视野做一尝试,以就教于方家。

一、礼、乐及其相互关系

道德理性的实质是具有实践品格的礼。“礼也者,理也。”^{[1]578}“礼也者,理之不可易者也。”^{[1]444}又曰“礼,履也”^[2]“礼从宜”^{[1]2}。宜,合宜、适宜也。可见,礼既是不可变的原則与规范,又是可

以临时断制因时制宜的。作为规范它取决于身份等事实,但因理性的要求,它又并非线性的单向规定。诸如“极高明而道中庸”^{[3]36}“素其位而行”“无人而不自得”^{[3]24}等都意味着面对复杂且多变的事实,还能“择善而固执之”^{[3]31}与“合外内之道”^{[3]34},强调仁与知的统一。韦伯也认为合理性在不同的事实上有不同表现。如对于苦行主义者,并非要求他们遵守各种清规戒律,而是期望他们排除欲望的放纵;也不是要求他们安贫,而是期望他们消除坐享其成的享乐与炫耀,目的在于要使“生活方式纪律化和条理化”^[4]。分析儒家作为打通“情”与“知”联系的“礼”,其功能即在规范行为和调节社会关系,维持正常的秩序。《中庸》谓“未发”为“中”,发而“皆中节”为“和”,朱子云:“发皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之和。”^{[3]18}情之正而无乖戾,乃指情感正当,发出适合具体处境,故为“和”。“和”不仅

收稿日期:2022-09-05

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国礼教思想史(多卷本)”(20&ZD030)子项目“近现代礼教思想史”。

作者简介:龚建平,男,西安交通大学人文学院教授、博士生导师(陕西西安 710049),主要从事中国哲学研究。

是个人情感之和顺,也是与周遭环境的谐和。它不单是个人的情感状态,而且是所有人彼此间情感的关系,但即使后者也不是“天下之大本”。

在这里,礼是对人们在某种处境中相对性的情感的规范与约束,如果缺乏约束,则社会秩序无从维持,文明难以为继。于此,可以理解孔子在爱徒颜回逝世后,拒绝了卖车为其买椁厚葬的建议,人或以为是尊崇礼制,如孔子是大夫不能徒步行走,或以为是体现在物质条件有限的情况下,“礼,与其奢也,宁俭”^{[5]35},以及“丧礼,与其哀不足而礼有余也,不若礼不足而哀有余也”^{[1]76}。虽然这些说法都有其理由,但最根本的缘由并非孔子作为大夫不能徒步,以及节俭的表面要求,而是对于孔子来说卖车厚葬是前所未有(儿子孔鲤死后也未有),其后也难以以为继的。礼是维持秩序得以正常运转的制度性规范,而非仅表达个人情感的途径。易言之,礼乃宇宙之间万物运行的法则,而非个人的随心所欲。只有随心所欲而不逾矩,才能使礼成为人生最高的艺术。

以家族为核心形成的族邦与城市居民为主形成的城邦,无论是在经济构成上还是在政治形态上都有诸多不同。不同的政治与经济条件决定了不同的文化与交往方式。礼乐文化是以人们相互依赖的族邦为基础的,其血缘愈近则关系愈紧密,“儒家的生命观把个人的生命当做是家族生命的一部分,亲子关系被建构成为‘骨肉之亲’,我们便很容易明白:儒家文化中的个人实在很难把他对家人(尤其是他对父母)的‘积极义务’想像成一种‘相对的社会契约’”^[6]。由此,具体内容各异而形式上相同的道德得以产生。不同的道德、制度和由此决定的合作方式不同,道德群体的面貌迥异。

礼并非没有限制性。“夫乐亡而礼从之,礼亡而政从之。”^{[7]20}“礼之所不及,而乐及焉。”^①可见,乐可视为对礼的补充。孔子曰:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”^{[5]90}儒家所乐,并非出于感性兴趣,而是超越感性偏好的“乐”,其所谓“乐”,不但是音乐,而且也是“道”,“君子

乐得其道”^{[1]441}。这样,在康德那里被视为超越人类理性之界线的尝试,即试图理解“纯粹理性”成为了“实践理性”,在儒家这里没有丝毫令人困惑的地方。作为理性之实践规范的礼,最后落实在“乐”上。

儒家并未单纯就乐而论乐,同时也试图将乐与伦理乃至社会生活相互联系起来。从这个角度,《礼记·乐记》利用乐的多义性,对音乐与伦理乃至社会生活的关系做了较充分的论述。儒者之乐因其生命价值本源的超个人性质必然与伦理相关。其云:“是故情见而义立,乐终而德尊……故曰:‘生民之道,乐为大焉。’”^{[1]442}一方面,培养人的道德情感是乐的一大伦理功能;另一方面,人们在这个世界中生存,其基本理由是要有身心上的愉悦快乐。无论君子小人,都需要有身心的安定和愉悦。仅将人视为工具,不考虑其身心上的基本要求,特别是其情感上的满足,而以单纯的奖惩来管理社会,必会埋下社会危机。因此,“知乐”是有很高门槛的。《乐记》云:“是故知声而不知音者,禽兽是也。知音而不知乐者,众庶是也。唯君子为能知乐。……知乐则几于礼矣。”^{[1]427}众庶和君子的区别就在德性修养的层次,只有真正懂得乐且能受教于乐的人,才能成为君子,乃至圣人。

可见,乐不限于作为技艺的音乐,而且包括与礼相配合的乐文化所达到的社会成员个体之“乐”以及整体之和谐。《中庸》曰“万物并育而不相害,道并行而不相悖”^{[3]38},是建立在“气意得而天下服,心意定而天下听”^[8]的基础上的。《乐记》比较集中论述了礼乐及其互建关系。

首先,从个体角度说,礼乐从不同方面作用于人。礼以律身,乐以治心。《乐记》曰:“乐由中出,礼自外作。”^{[1]430}又曰:“故乐也者,动于内者也。”^{[1]453}乐发动于内心的情感。相对而言,礼动于外在行为。如孔子云“非礼”——勿视听言动,但却未说非礼勿思。礼乐并到是所谓“内和而外顺”。“乐”先是要陶冶情操,培养道德心性,再磨炼人的意志,坚定人的道德信念,使之内化成道德习惯,才能培养出道德高尚的人格。“乐也者,圣人之所乐也,而可以善民心。”^{[1]437}通过

乐的陶冶,可使人们以理性节制情感,虽有精神的快乐但却不会产生言行上的混乱,相反则会产生困惑。这与其说是礼以节欲,乐以慰心,不如说礼乐从不同的方向作用于人的身心,能控制和调节人们的期待和希望。宽泛地看,这是一种人文主义和民本思想的体现。当然,乐不是脱离礼的,而是在礼的分寸所要求范围内的乐,不符合礼的乐,如八佾舞于庭,孔子感到:“是可忍也,孰不可忍也?”^{[5]34}

其次,礼乐是人情事理稳定不变的原则。《乐记》云:“礼乐侷天地之情。”^{[1]444}又谓:“乐也者,情之不可变者也。礼也者,理之不可易者也。……穷本知变,乐之情也。著诚去伪,礼之经也。”^{[1]444}礼乐是依据天地之情制定的。乐重点在人情中一定不移的情状,礼则侧重不可轻易改变的道理。礼乐的制定在于人不能无乐。无论是作为音乐还是快乐,都可得到理解。人生无快乐,可能导致意义匮乏,未来一片荒芜。人生无音乐,情感不能得到抒发和表达,生活失去应有节奏,如墨子主张那般“生不歌,死无服”^{[9]1072},也就不可能达到人格的最后完成。可见,人不能无乐,这是基于人之性情,又忧虑人心失去理性的调节,沉湎于感性欲念之中不能自拔,故强调以礼制欲。但礼不是随意的规定,“礼也者,理也”,理就是条理、道理。同样是爱,面对不同的人,理不同,其爱各异。《乐记》云:“故乐者,天地之命,中和之纪,人情之所不能免也。”^{[1]456}人不能无乐,而“惟乐不可以为伪”^{[1]442},故观乐可观政,“声音之道,与政通矣”^{[1]425},“乐者,通伦理者也”^{[1]427}。听音乐就可知这一方之人心世道,懂得乐也就知晓人情事理。

再次,礼主报,乐主施。《乐记》云:“乐也者,施也。礼也者,报也。乐,乐其所自生;礼,反其所自始。乐章德,礼报情,反始也。”^{[1]443}礼和祭祀活动相互关联,其重要功能之一就是“报本反始”^{[1]297}“不忘其初”^{[1]282}。从礼乐产生的历史根源进行探索,礼的主要功能乃“祀神祈福”,乐则是祭祀进行时娱神的乐舞。这种观点无疑将礼乐产生的历史根源视为其不言自明的理论前提,虽不失为有根据的说法,但若将一切的文

化、制度乃至科技的起源加以探问的话,似都可追溯到本源问题,对于现代人不仅很遥远,而且也不那么清晰。而对于儒家而言,礼乐同时有人性上的依据。因人不是孤立个体,而是彼此相关的真实生命,其生生之德的基本原理,在于人之于情感有施报关系。只有施而无报,乃一无循环的单向度的人工河,终将枯竭。只有报而无施,没有了源头活水,哪有清渠如许?《乐记》云:“知礼乐之情者能作,识礼乐之文者能述。”^{[1]431}《孔子闲居》记载,子曰:“夫民之父母乎!必达于礼乐之原。”^{[1]581}所谓礼乐之情与礼乐之原,均指礼乐得以成立的依据,其“知者”“识者”,便是懂得真实人性的制作礼乐的圣者或传播礼乐文化的贤者。所以“报本反始”之本与始就是礼乐的人性根据。这样,礼的原始义贯穿下来就具有人文化成的文化活动的内涵。

最后,礼减而进,乐盈而反。《乐记》云:“礼主其减,乐主其盈。礼减而进,以进为文;乐盈而反,以反为文。礼减而不进则销,乐盈而不反则放,故礼有报而乐有反。”^{[1]454}减,人谓减杀,谦卑退让,乃礼的精神;盈为充盈,乐使人满足充实,生命自然流畅。陈澧引刘氏云:“礼之仪动于外,必谦卑退让以自牧,故主于减杀;乐之德动于中,必和顺充积而后形,故主于盈盛。”^{[1]454}也可以说,礼在约束收敛,乐在充盈得意。礼是对情感、欲望的节制、收敛,乐则是生活的欢愉与快畅。礼以减杀退让为层次的升进,乐以内心充盈显露于外为文。如果礼的收敛约束没有实现人格的勉力前进,礼的功能也就消亡了;如果乐的丰满充盈没达到自觉与自制,所谓乐就不免于放纵。从个人角度说,礼以律身,约束欲望,规范行为。礼作为条理,是一切存在的事物之理;乐是精神的欢愉与快乐的表达,是一种成就与获得。礼作为对人的自然行为的限制,一定意义上是丧失一些东西,但从精神的满足而言,却又是人格完成所必须。但终究乐才能使人实现自我完成。故孔子不仅曰“立于礼,成于乐”,而且云:“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”^{[5]215}

总之,作为人生活样式的礼乐,是社会化、

理性化的方式。人有血气心知之性,本身的情感变化并不一定遵循不变的原则。感应外物而动,就有“心术”的差异,如对社会人事往往既有认知错觉,也有感受误差。如果不能反躬,外无规矩,而内心没有自我节制的自觉,就可能只是表现为本能欲望的冲动,这其实是人性丧失而“物化”的倾向。强调乐的意义也有双重性,以此化解礼的弊端,但也因乐的现实性与复杂性而难以兑现。

礼乐关系上的内和与外顺,人情与事理的可通约性,报本反始,自我节制与人格完成等,在一定意义上都是既相互区别又相互建构的。内心不服,外便难顺;没有事理做基础的人情和没有人情的事理,都不是人性之本然;没有理性节制,精神难以满足;不能报本反始,便难彰显德性之生生不息。它们反映了身与心、性与情、天与人的复杂关系。

二、礼乐互建与社会建构

就礼乐互建而论,除上述渗透于礼乐关系中的礼乐互建思想外,总体上可这样理解:如果说礼是将人与人之间区别开来,突出个人自身特质的社会关系原则,那么,乐则是将有差别的人又相互联结为一个统一整体,使社会具有整体性而能得到安顿的制度保证。礼用来区别尊卑贵贱等身份差异,乐可以合同人心,将有差别有等级的人联为一体,礼乐所蕴含的道理都蕴含着社会结构的需要和现实的人情事理。礼是将人区别开的原则,但社会中若只有礼,人们会有离散倾向,森严的等级会导致压抑、隔膜;乐是人的生命得到安顿,情绪得到勤勉的文化活动与最终目的,但社会中若仅有乐而无礼,社会将失去结构,难有整体行为。所谓“乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也”^{[1]429}。礼乐互建才能实现社会和谐平衡。礼义确立,人才有上下层级之别;乐合同,上下才能和谐共生。如果说礼的终极目的在于达到大同之乐的话,那么,乐最终也是伦理之乐。

所以,礼乐的制定,并非为满足人的口腹耳

目之欲,而是为了通过教化平息好恶之情回归人道之正。如果说礼将人们区别开来,可使其在不同社会层次和结构中发挥各自相应的作用,那么,乐则是能让人心灵有所归属,身心又在不同的层面上得到满足的文化形式。单纯的礼让人感到繁琐压抑,等级的僵硬会使人感到生分、疏离,配合以乐才能使受到限制的人,重新找到作为独立个体所有的自在与放松。

以礼治国,从系统论角度看,有利于社会结构的立体化与稳定性,是突出系统的整体结构和相应功能所需要的。司马谈认为儒家“博而寡要,劳而少功”^[10],但还是肯定了其以礼作为架构社会原则的做法。杜维明认为礼仪化就是人性化,他说:“一个人如不经过‘礼仪化’的过程而能成为一个真正的人,这是不可想象的。”^[11]年轻人进入社会以遵循既定的制度与规范作为必要的前提,以此而论,礼仪化也是一个社会化的过程。礼是人社会化的重要途径,而乐则使人们获得心灵上的安顿自释。《礼记》云:“乐由阳来者也,礼由阴作者也,阴阳和而万物得。”^{[1]290}礼乐关涉社会结构的合理性与整体的动态和谐,是社会稳定持续发展的基本制度构想。

礼乐互建即礼乐彼此相互建构对方,各自成为对方得以存在的条件。礼乐互建所建构的社会才有其超强稳定的结构。

第一,它是奠基于人文主义之上的,既远离虚幻的世界观,又不逃避现实。《乐记》云:“乐者天地之和也。礼者天地之序也。”^{[1]431}和谐,故万物的差别与对抗得以化解;上下有序故万物都相互区别。乐源于天,礼制于地。制度过烦会导致混乱,没有差别的乐则产生流荡而僭越。“明于天地,然后能兴礼乐也。”^{[1]431}可见,只有和谐才能百物不失,只有节制才能祭天祀地不失根本。在理想的和谐社会中,“朝无幸位,民无幸生”^[12],四海之内若一家。从政治角度是所谓“政均”,从个人角度则是“分钧”,“政均则民无怨”^[13]。均者,平也。概言之,礼乐互建分流了人们的价值追求,使社会呈现出稳定结构,这使儒家道统虽常中断,但礼乐所共同追求的社会和谐理想始终都在发生作用,所谓“乐至则无怨,礼至则不争”^{[1]430}。

第二,礼乐包含自然、社会、个人的各方面信息,使社会能将个人安排在相应的轨道上,支配和调控着人们的思想观念,乃至引导人们的期待。礼的作用方式是在行为上、德性上甚至在思想上为人树立一套行为典范与标杆,使个体在修身、齐家、治国、平天下的过程中有所参照。作为行为规范的礼,意在节制人的心志、明确尊卑关系、庄重人的仪态、节制人的好恶,使社会有序。其作用方式归结为一个“节”字,社会中的个体在方方面面都要注重个人言语的得体性和行为的规范性,正所谓“言顾行,行顾言”^{[3]24}。只有个体关注自己的言行是否符合社会的整体规范时才能使整个社会上下趋向和谐。“乐”教给人最大的启迪就是对处于特定生命境遇中的任何个体,他们都有对自己生命存在的快乐愉悦的追求,有对生命安乐和谐的向往,无论是他们来自身体上的“气意”还是来自精神上的“心意”都要有所安顿,有所勖勉,才能由衷地感受到生命的价值和意义,才能有做人的尊严。只要“有一人独索然向隅而泣,则一堂之人皆不乐矣”^[14]。相反,任何强加在人们身上的规矩、仪式、制度乃至枪棍,都是不可能长时期得逞的。因为,“群体中的各组成分子,潜伏着共同的情感,通过共同的情感,以发挥群体之爱,凝聚群体之力,这对群体生活的维持、推进是非常重要的。这种潜伏在各人生命里的共同情感,是要通过乐的作用来加以发抒和合的。这即是所谓的‘乐合同’”^{[15]290}。

但是,即使如此,礼乐所建构的和谐社会仍是有风险的。中国历史上有一个传播很广的说法:分久必合,合久必分,认为是天下大势不可更改的规律。但若从学理上看,它其实表明了传统社会人们还没有找到合之长久以及分之长久的密钥,历史只能在二者之间周期性地循环。在分裂动荡的时代主观性的所谓“絜矩之道”^{[3]10},虽不能说没有条件发挥作用,但显然受到时代的限制。比较而言,只有在礼乐时代,“絜矩之道”才能正常表现于实践。

“以己度人”是以假设人同此心为前提,如果己之所欲与人之所欲并非一回事,则这种逻辑

的道德实践就可能轻则不免勉强,重则导致侵犯,而且将侵犯当成天经地义而有恃无恐。这种推度的难处在于:第一,每个人都是从自己的身份出发来推度对方的,却没有对方的经历与精神处境,焉知己之所不欲一定为人所不欲?第二,它难免是有利于强势一方的,因为“絜矩之道”是对与自己处于不同境遇的人进行“推度”,即使没有“以小人之腹为君子之心”^[16]的极端,也难免向各方实力更强者倾斜。第三,在“絜矩之道”成为常规的推度方法被长期默认以后,其弊端就遮蔽了人与人之异,形成强凌弱、众暴寡的现象,这大体是其在很多时候并不受人关注的原因,故庄子因此认为“心与心识,知而不足以定天下”^{[9]552}。

事实上,在传统社会,最大的问题是乐象征的人文主义、民本思想不一定得到充分实现,实际情况是礼胜于乐;礼乐在一定社会条件下还可能异化,即礼成为并非用来表达合理利益诉求的仪式,而成为掩盖真实意图的形式。人们在看似合礼的仪式和礼物的交换中,可能夹杂着不可告人的动机。礼乐,或者说主要是礼,才是周期性循环的社会在相对稳定时期的规范和制度,但礼是柔性的或有弹性的规范。通常情况下,人们的应然期待是相对的,它受到不断变化的实然的制约,会随着实然的变化而变化,这恰恰与礼的弹性相合拍。人们不可能期待永远不可能实现的愿望。礼乐的交流某种程度因其形式的需要可能掩饰真实的现实,正如虚伪空洞的言辞同样不可能传递事实一样。随着传统社会结构的解体,以血缘亲族为主轴的社会演变为以个体小家庭为主的社会。但人们并未因此成为独立的个体,而是相应产生了所谓的“泛血缘”关系。在新的时代条件下,商品生活日益深入,人对物质的依赖性不是随着时代的进步减小了,反而是增加了。生存的需要导致人性的扭曲与可叹的变化,礼的异化也因此出现了新的形式。

首先,政治生活中关于礼乐的规定,意在加强等级观念,最后达到巩固统治的政治目的。但是,礼的等级规定中,以血缘为代表的自然因

素往往渗透到社会生活的各个方面,往往会抑制其中的理性因素,这是潜伏在礼乐制度文化中最深刻的危机。血缘关系、裙带关系的政治化往往是影响社会文明进步的因素。

其次,礼决定了乐的等级,但现实是变化的,总是存在不相适应的情况。礼乐之中,形式化是一方面,实际情况则是另一方面,二者并不是相一致的。不同的生活内容决定了具有差异性的生活层次和礼仪,故“公事不私议”^{[1]39}。只有礼可以将人们共同接受的东西呈现出来,“无辞不相接也,无礼不相见也”^{[1]600},人们总是在不同的层面与这个世界打交道。礼也是使人们从物质到精神诸方面均得到满足的规范与规则。而决定抽象的礼仪能够在社会上发生相应功能和作用的原因,却是多方面的。礼是将具有差异的人按一定原则组织起来进行社会生活的具有根源性的客观安排。这表现在对“私觐”的不同理解上。《论语·乡党》云:“私觐,愉愉如也。”^{[5]146}钱穆云:“觐,见也。行聘享公礼已毕,使臣于他日赍已物见其所使之国君。”^{[17]230}但《郊特牲》则云:“朝觐,大夫之私觐,非礼也。”^{[1]291}被孔子称为“是可忍也,孰不可忍也”的其实就是乐逾越了等级。现实中,因人事修为经常导致生活发生变化,礼乐与现实之间内在地存在着不和谐因素。礼是人实现社会化的途径,但又要求不能逾越其严格的界限。

最后,礼乐互建可以实现和谐社会建构,但在现实中,其实现路径是交错式的。既然人与人之间不完全是独立个体之间的关系,而是你中有我、我中有你的彼此“嵌入”式关系,人际认识与感受的差别就隐含着危机。所谓情之不可变、理之不可易的人情事理在有误差的认识和错觉的感受中,呈现给人们的东西并不具有普遍必然性。虽然“制度在礼,文为在礼。行之,其在人乎”^{[1]578},但任何族群都有可能以族群的最大利益为前提而对某些不利因素采取规避行为,选择于己有利的那些方面。因道德的形式化,礼成为道德判断与认识的基本方式,往往会导致真实的情形被隐匿起来。认识的障碍、感受的误差以及利益的权衡左右着各种博弈的方

向。由此,礼乐之“报本反始”的作用得不到实现,“乐胜则流,礼胜则离”^{[1]429}。庄子也谓:“礼乐遍行,则天下乱矣。”^{[9]548}遍,偏也。真德秀云:“礼乐之不可阙一,如阴阳之不可偏胜。礼胜则离,以其太严而不通乎人情,故离而难合;乐胜则流,以其太和而无所限节,则流荡忘返。”^②在极端情况下,是善恶交织的俱分进化。庄子云:“仁可为也,义可亏也,礼相伪也。”^{[9]731}中国历史上存在一种令人瞩目的现象,越是社会秩序混乱时,礼学越是比儒学中其他内容更能引起时代的关注,更易激起学者们的兴趣。如清代沈垚《落帆楼文集》卷八《与张渊甫书》认为:“六朝人礼学极精,唐以前士大夫重门阀,虽异于古之宗法,然尚与古不相远,史传中所载多礼家精粹之言。”^[18]

关于六朝礼学兴起的原因,宋代学者叶适有一段精辟的议论:“汉兴,而天下之人意其有在于《六经》,孔氏之所录者,于是《礼》《易》《诗》《书》分门为师,补续简编之断缺,寻绎章句之同异,因而为言者又数百家。当其时,大合诸侯于石渠、白虎之殿,九卿承制难问,天子称制临决,莫不自以为至矣,而道终不可明。”^[19]“莫不自以为至矣,而道终不可明”是礼学研究的常见现象。这恰恰应了“乐亡而礼从之,礼亡而政从之,政亡而国从之。国衰,臣惧君之逆政之行”^{[7]20}的老话。乐是根本,而礼是第二位的,但也并不是说礼可有可无。礼不仅标志着文明,也是人们可能认识事物的必要方式:“君子曰:‘无节于内者,观物弗之察矣。欲察物而不由礼,弗之得矣。’”^{[1]282}“君子欲观仁义之道,礼其本也。”^{[1]286}孔子不仅主张礼治,认为礼是社会政治秩序的象征,而且将礼看成人立身处世之本。修养的根本,就在生命里存在情与理的对立,“礼是要求能得情与理之中,因而克服这种对立所建立的生活形态”^{[15]291}。

三、礼乐交往与交往理性

交往理性理论将生活世界的要素分为文化、社会与个性结构诸方面^③,而依据本尼迪克

(Ruth Benedict)在《文化模式》中所说文化是“人格的无限扩展”^[20],则可以将生活要素锁定为文化与社会两个方面。在社会不断变革的情形下,现实的人格成为文化传承者及社会得以延续的主体。交往行为理论是以现代性为前提的,因此,就不得不以探讨社会行为或“互动”得以实现的理论为前提。以此,交往行为理论不可能以儒家借以为尺度的“己”,即修养中的自我作为原点,而是以近代以来获得世俗意义的自然个体为原点。当然,这一研究最终只能将互动行为得以实现的基础性原理视为理性或交往理性。因为理性将人的身份抽象掉了,在理性之中,“我”相对于“人”没有任何优先性。“人”“我”是对等的,“人”同于“我”,“我”也同于“人”,没有个性。在对等的无限互动行为中,将“人”视为低等或智力劣于“我”的预设很可能只表示了“我”的愚蠢。它将“以己度人”可能的主观性过滤掉了。

交往理性主张,主体之间的关系是通过他们分析彼此间相互矛盾的结果得以建立的。对话者彼此之间视对方为不相容,证明了他们各自的同一性以及关系的同一性。其中,“一个人(我)证实他自己相对于另一个人(你)而言是绝对非同一般的;但在同时,这二者都承认彼此是不可代替的个人,从而认识到了他们自身的同一性”。但他们能够对话的事实证明他们可被某种共同的东西(我们)联系在一起,“这种共同的东西也就是一个集体”^[21]。

与儒家基于“人同此心,心同此理”之上主张的“絜矩之道”不同,交往理性是以设定对话者作为相互排斥的对立面来看的,交往者虽未必如原子那样彼此完全不可融入,但的确是彼此独立的。作为对话者之间彼此共同的东西,按交往理性理论,只是构成对话的或愿意在一起对话的条件,或作为基础的共识。而在儒家这里,“絜矩之道”依赖于以血缘共同体为生存条件的人们相互依存的关系。

跨越个体之间障碍的交往行为有几种有效性条件:可理解性、真实性、真诚性及正当性或正确性^④。因为交往总是语言的交往,这就要求

交往语言相应地有其功能。所谓可理解性是指表达必须符合规范;真实性是指所表述的事实本身不能是虚构的,而是真实事实;真诚性是指所表达的内容乃表达者自己本意的陈述;正当性是指表达者基于合法的人际关系。交往行为的实现以理性、知识为基本前提,而非依赖家长或权威。可见,抽象理性和人格独立与平等是交往理性不可或缺的条件。

比较而言,礼乐交往与道德理性是以身份为特征的,以实际的行为作为交往本质。它强调交往的意识、规范与器物之间动态的转换,即礼尚往来;具有空间上的能动与时间上的变化;交往是在相对稳定的以家(族)为圆心并因其他多种因素而发生的有弹性的社会交往。这种交往可能因多种关系的交会或助力发生曲折变化,故主张代表平衡与理性的“中”“和”,并以“乐”作为最后的归属。孔子谓“立于礼,成于乐”^{[17]188},《乐记》亦云:“乐者,通伦理者也。”^{[1]427}“和故百物不失。”^{[1]430}“乐者天地之和也。”^{[1]431}“和顺积中而英华发外,惟乐不可以为伪。”^{[1]442}声音之道与真实的快乐是相通的,礼的效用最后还是体现在乐上。礼乐交往是通过差异之间的互补形成稳定与和谐,如《礼运》谓礼乐实现的是“大顺”:

大顺者,所以养生、送死、事鬼神之常也。故事大积焉而不苑,并行而不谬,细行而不失。深而通,茂而有间,连而不相及也,动而不相害也。此顺之至也。^{[1]265}

其中所描述的“深而通,茂而有间”,即是指人与人之间有物质与精神,身体与心灵乃至各方面差异的联系与界限;而“连而不相及也,动而不相害也”,则总体说明人与人之间的分际与相互关联等,其重心仍是修养。这与《中庸》“万物并育而不相害,道并行而不相悖”原则是一致的。而交往理性理论认为需要一定的冲突才能最终达成必要的稳定,“当各个互动参与者想根据各自成功期待从可选择范围中作出一个选择时,这些独立选择之间的不确定结合会产生出一种持久的冲突”^[22]。交往关系是社会冲突的产物,其中虽然也有诸如保护、开放、怜悯、谦逊等友

好相处的美德,但“这种友好并不排除冲突”^[23],甚至人类的解放还有赖于冲突。

在礼乐交往中道德与政治关系甚密,儒家认为人的自我完善是与天地万物相关联的,其中也包括对他人的“恕道”与“谦德”。传统的礼乐交往的重心,因时代特点与政治的影响,主要落实在礼的层级与由此构成的世俗社会的结构上,而乐则主要是大型典礼与祭祀活动中的乐,儒家所期盼的表达人心快乐的乐文化并没有真实与充分地实现。如此,作为“天地之和”的乐,多为儒者的心愿。那种“连而不相及也,动而不相害也”的理想主要体现在宗族内部成员的关系之中,宽泛地看,也部分地表现在后来形成的察举与科举制度的社会功能上。因为,礼制所形成的层级森严的社会体制和结构本身,虽为世俗社会的整体提供了有向心力的立体结构,但也存在着封闭与固化并逐步丧失社会活力的倾向,而科举制度某种程度增强了社会成员的流动性,实现了“连而不相及”的社会理想。

此外,礼教社会的形成原本即基于人的某些限制性,诸如“君子乐得其道,小人乐得其欲”,然而层级制度的安排使“君子”虽有机会乐欲但他们所乐在道而非欲,“小人”虽“乐欲”,但制度的现实导致他们满足自己欲望的条件非常有限。一定程度上,这可以说是“君子”“小人”的互补,以制约人的限制性,从而构成等级上的社会性立体结构。但在近代追求平等的视域下,“君子”不再拥有精神价值垄断的特权,“小人”所乐也并不等于低贱与卑下,而是正当的需求。因此,“君子”“小人”要变身转化为积极的建设性能量,需要借鉴平等条件下交往理性的积极因素。

实际上,在社会文明高度发展的今天,社会生产力的发展为人们的物质生活与精神生活的发展与丰富提供了客观条件。同时,任何民族都不可能孤立起来获得真正意义的发展,都不能不以自主性为前提条件对人类优秀文化进行学习与吸收。以此,传统社会并非“乐胜则流”,而是“礼胜则离”。过于强调身份差异的传统礼教社会必然借助于权势的力量实现统治,但在

文化发展的今天则有必要接受现代性的洗礼。这在儒家的话语体系中便是由重礼向礼乐平衡转变。人民群众的幸福生活是一切的根本,如此,在新的时代条件下方可实现礼与乐的良性互动。

当然,礼乐平衡与人格平等所带来的深层问题,需要解决的是如何由等级结构的社会转向更加关照人民意愿,及构建和谐社会可能产生的社会动力来源问题,包括现代社会如何重新获得凝聚力的问题。其实,这在社会发展的趋势下可以得到合理解决。物质生活条件的根本改善与人民群众的科学文化素质的普遍提高就是解决该问题的钥匙。独立性的增强与素质的提高不可能容许过于强调等级条件下的依附关系,这是一个明显的事实。同时,现代社会的生产方式已发生了很大改变,工商业文明与法治社会的建立都是以承认人的平等独立为前提的。在这种背景下,我们以更加理性的视野审视儒家的礼乐互建思想,便具有积极的意义。

总之,礼乐是建构传统社会超稳定结构的制度保证,礼乐互建是其中的关键。但是,礼乐为主体所建构的和谐也有值得反思的地方:第一,限制了言论作为沟通的普遍性手段的功能;第二,限制了人身自由,虽然儒家并无非礼勿思的思想,但是人们只能在身份所规定的等级层次上视听言动,自然也就受到相应约束;第三,传统社会总体上是礼胜于乐,实际上并没有真正实现礼乐的互建与并建。应该说,在礼乐文化的原初设计中,还是有个人表达意愿的渠道的,如“诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨”^{[5]268}。但是,在现实的传统社会中,这样的渠道后来常被堵塞。因此,反思礼乐在社会建构中的经验和教训,避免社会危机,进而深入探讨依据礼乐互建而推动社会发展是十分重要的。

注释

- ①语出苏洵《嘉祐集》卷六《乐论》,参见《四库全书》,上海古籍出版社1987年版,第1104册,第882页。②语出真德秀《西山文集》卷三十《问礼乐》,参见《四库全书》,上海古籍出版社1987年版,第1174册,第474页。③哈贝马斯《后形而上学思想》:“生活世界的要素,诸如文

化、社会以及个性结构等,构成了相互联系的复杂的意义语境。”参见哈贝马斯著,曹卫东、付德根译:《后形而上学思想》,译林出版社2001年版,第84页。④莱斯利·A·豪《哈贝马斯》:“这些功能的履行对应于三种有效性条件(真实性、真诚性及正当性或正确性)。功能得到成功的发挥说明了其有效性。交往能力就体现在能够成功地使符合语法的句子与各类有效性,与言说者和听者之间获得相互理解的预设目标相匹配。所以,可理解性本身的要求仅仅是表达必须符合规范(即使脱离现实),而交往却要求同时满足可理解性和其他三个有效性主张。”参见莱斯利·A·豪撰,陈志刚译,曹卫东校:《哈贝马斯》,中华书局2014年版,第31-32页。

参考文献

- [1]礼记[M].陈澧,注.金晓东,校点.上海:上海古籍出版社,2016.
- [2]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981:2.
- [3]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [4]韦伯.经济与社会:上[M].温克尔曼,整理.林荣远,译.北京:商务印书馆,1997:623.
- [5]杨伯峻.论语译注[M].典藏版.北京:中华书局,2015.
- [6]黄光国.儒家关系主义:文化反思与典范重建[M].台北:台湾大学出版中心,2005:211.
- [7]汤化.晏子春秋[M].北京:中华书局,2015.
- [8]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:943.
- [9]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.
- [10]司马迁.史记[M].长沙:岳麓书社,1988:941.
- [11]杜维明.杜维明文集[M].武汉:武汉出版社,2002:39.
- [12]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:211.
- [13]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983:140.
- [14]刘向.说苑校证[M].向宗鲁,校证.北京:中华书局,1987:97.
- [15]徐复观.中国思想史论集[M].北京:九州出版社,2014.
- [16]杨伯峻.春秋左传注[M].修订本.北京:中华书局,2016:1666.
- [17]钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012.
- [18]《续修四库全书》编委会.续修四库全书:第1525册[M].上海:上海古籍出版社,2002:463.
- [19]叶适.叶适集[M].刘公纯,王孝鱼,李哲夫,点校.北京:中华书局,2010:726.
- [20]本尼迪克.文化模式[M].何锡章,黄欢,译.梦觉,鲁奇,校.北京:华夏出版社,1987:序1.
- [21]哈贝马斯.哈贝马斯精粹[M].曹卫东,译.南京:南京大学出版社,2004:150.
- [22]哈贝马斯.在事实与规范之间:关于法律和民主法治国的商谈理论[M].修订译本.童世骏,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2014:81.
- [23]包亚明.现代性的地平线:哈贝马斯访谈录[M].李安东,段怀清,译.严锋,校.上海:上海人民出版社,1997:75.

Discussion on Confucian “Mutual Construction of Li and Yue” and Communication Rationality

Gong Jianping

Abstract: The social construction of Confucian Li and Yue has not been fully realized in history. Li is a relative regulation and restriction on people's emotions in a certain situation. Without restraint, the social order cannot be maintained and civilization is difficult to sustain. Li has restrictions, and Yue can be regarded as a supplement to Li. Li, as the rational practice, finally should be manifested by Yue. Li and Yue are related to the rationality of social structure and the overall dynamic harmony, and are the basic institutional concept for social stability and sustainable development. Compared with the communication rationality with Habermas, the communication of Li and Yue strives to form stability and harmony through dynamic complementarity between differences. It is very important to reflect on the experience and lessons of Li and Yue in the construction of a harmonious society, avoid unnecessary twists and turns, and realize social construction based on the mutual construction of Li and Yue under new historical conditions.

Key words: Confucianism; Li; Yue; mutual construction of Li and Yue; communication rationality

[责任编辑/随 斋]