[首都师范大学艺术与美育研究院协办]

主持人语:

“礼乐”作为中国文化、中国美学的核心范畴,其重要性毋庸多说,所以一直以来都受到人们的重点关注和讨论。在今天,礼乐问题已然不独为思想史意义上的“历史存在”对象,而成为启示当下文明建构努力、体现中华文化精神传承愿景的现实话题。对于我们来说,包括“礼乐”在内,对于中国文化、中国美学重要范畴或思想命题的持续研究,显然不只限于从文献考证、前贤论述等出发,作出种种细微精致的学理考辨,而在于能够在“回到本来”的理论探寻中重新发现“历史存在”之于当下的“开启”价值。讨论礼乐问题是这样,其他问题的讨论大抵亦是如此。本期发表的两篇文章,各自从不同方面围绕“礼乐美学”展开集中讨论,其中所透露的,是对文化传统的尊重,更表达了一种立于当下的思考。(王德胜)

礼乐生活的恭敬、和谐秩序美感与存养时间制度

——王夫之礼乐美学论

刘彦顺

摘 要: 王夫之认为,礼乐制度所显现礼乐生活在个体心理上的体现首先是恭敬,即忠于自身所属礼乐制度等级或名分,付诸实际行动,以实现仁爱的具体名分化。然后,才会形成礼乐生活主体之间绝对同时性的“和”或和谐秩序美感。同时,由于乐或审美对象在空间构成上的固定性,礼乐生活这一和谐秩序美感往往成为统治阶级对臣民进行感官驯服的利器。关于持敬工夫、慎独与礼乐存养时间制度的关系,王夫之认为“乐”为“礼”的显现提供了逐审美时位而乐的固定时序构成,由此才会保持恭敬、和谐秩序感的长久与流畅,继而才能把礼乐静修的私人时间与礼乐践行的公共时间连贯起来。但王夫之礼乐静修的存养工夫思想更偏向于纯粹的内心意识活动,没能彻底落实于礼乐生活。

关键词: 王夫之;礼乐美学;恭敬;和谐秩序美感;时间制度
中图分类号:B83-09 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-9142(2024)06-0050-08

作为一位“坐集千古之智”的思想巨匠,王夫之的著述包含了丰富、深刻的礼乐美学思想。他在总结两千年儒家礼乐美学思想史的同时,根据自己的哲学立场和易代之际的社会文化境域,赋予礼乐美学

作者简介:刘彦顺,江苏师范大学文学院特聘教授、博士生导师,文学博士。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目“中国礼乐美学对传统制度文明的创构研究”(17ZDA015)的阶段性成果。

以新的精神特质,因此具有承前启后的关键意义。就清代礼乐美学史来看,在思想的系统性与深刻性上,能与王夫之相比肩的只有康有为了。

礼乐制度所显现礼乐生活在个体心理上的情感体验首先是敬或恭敬,然后才是礼乐生活共同体的和、和谐感或和谐秩序美感。敬是参与礼乐生活的双方对礼乐制度自身或对自己在礼乐制度所属等级、名分的恭敬,诸如君仁臣忠、兄友弟悌、父慈子孝等之中的仁与忠、友与悌、慈与孝,这些行为的主体对自己所应做的事或义务都持有敬的情感,各司其职,各尽其分。当然,君对臣的仁与臣对君的忠都是敬,只不过敬的具体内涵不同,是根据双方不同的名分来划分的,泾渭分明,不可逾越。由礼乐生活的双方各敬其分内之心,才能形成序或秩序,也就是形成等级或阶级的差等秩序。同时,这种秩序是以秩序美感显现出来的,尤其是经由乐的作用,这一秩序感会以审美时位强化的方式显现出来,这就是和或和谐秩序美感。审美时位是审美生活作为流畅时程,从期待-审美前摄到开端-审美原印象,再由开端到审美滞留,不停地向前涌现的最小单位,直至结束。其实,秩序感本身就是和或和谐秩序美感,这就是中国礼乐制度所显现礼乐生活在美感形态上的典型特征。

当然,在礼乐制度的五大体系之中,国家礼乐制度的核心是按照森严不可僭越的等级对美感-财富进行严重不公的分配,君主居于美感权力金字塔之巅,享尽至尊、至奢、至贵、至罕、至富、至美;君主之下的王族与官僚也按照礼乐制度所规定等级、名分,各分得相应生活方式与美感-财富;甚至君主及王族在死后还要享受同样等级的陵寝制度或陵寝美感-财富,这应该是人类历史上最丑恶的审美制度了。最为广大的庶民不在这一国家礼乐制度权力金字塔之内,且要为此礼乐制度提供美感-财富支持,主要途径就是赋税与徭役,尤以徭役为重。相比之下,个体、家庭、社会、天下层面的礼乐制度的阶级剥削就少或稀薄多了,甚至没有阶级性。因此,对礼乐制度的秩序美感需要进行整体、具体、辩证与历史的把握。

一、敬作为礼乐之本的审美时位化

敬,不仅仅是参与礼乐生活的双方对各自名分的尽心尽力,而且其根本与核心在于仁,这才是敬的具体内涵与根本性质。针对所谓"盗贼亦有礼乐"的说法,王夫之说:"程子推天理之本然,而云'盗贼亦有礼乐',此为老、庄家说礼乐是圣人添上底,故与指天理之在人者以破其'前识之华'一种妄说。若夫子则缘流俗以容之有序、声之能和者为礼乐,故曰'人而不仁,如礼乐何'。不仁者不能如之何,又岂盗贼之相总属、相听顺者之得与哉!"[①]这就为礼乐制度的核心——仁,确立了基本立场,从而把人与盗贼的行为彻底区分开来。王夫之的用意在于,给礼乐生活之中的仁、敬、和设定位置,确立各自的意义与属性,然后廓清它们之间的关系与关联。

王夫之此论源自对程子与朱熹关于礼乐生活中"义""序"与"敬"的不同看法。他说:"程子言'序',朱子言'敬',赵、饶二氏无所见而姑为之调停,云'二说相须,其义始备'。朱子若看得程子之言序也为允当,则何故易一敬字?若以序字之义为未备,更须添一敬字,亦当兼言敬以有序,不宜竟废言序也。唯朱子看得程子之言序者于此处不切,故断然以敬代之。释其仍存程说于圈外者,则取其'天下无一物无礼乐'一段而已。"[②]其实,王夫之所说的"敬"是敬业之敬,更是敬本分、守本分之敬。也就是说,他既不认同程子之说,也不认同对程朱看法的调停,而是认为——朱熹的看法是正确的,但还有补充、完善的空间。

王夫之从能与所的关系,辩证地阐发了敬与礼乐生活之事的关系。他说:"夫敬者一,而所敬者非一'所'也。以动之敬敬乎静,则逆亿其不必然者,而搅其心;以静之敬敬乎动,则孤守其无可用者而丧其几。故有所用刚,有所用柔,有所用温,有所用厉,皆敬也。敬无'所'而后无所不敬也。故曰'作所不可不敬之德',言不可不敬者,择之精而后执之固也。敬其可有当'所'乎?"[③]"敬者一"的含义就是,敬

① 王夫之:《船山遗书》第 4 卷,北京出版社 1999 年版,第 2555 页。
② 王夫之:《船山遗书》第 4 卷,北京出版社 1999 年版,第 2554-2555 页。
③ 王夫之:《船山遗书》第 1 卷,北京出版社 1999 年版,第 552 页。

是一种对自己所处礼乐制度等级名分与名分之事的敬重;而“所敬者非一所”的含义就是,人们要根据自己所处礼乐制度等级名分所要做的事,施以不同的敬的作为。王夫之又说:“身有无逸之‘能’,随时而利用;心有疾敬之‘能’,素位而敦仁。‘所’著于人伦物理之中。‘能’取诸耳目心思之用。‘所’不在内,故心如太虚,有感而皆应。‘能’不在外,故为仁由己,反己而必诚。”①具体来说,敬业、守本分之敬的含义是所敬之业、所守之本分的性质,而且还是极为完满的境界与性质,就像父慈子孝之中父亲之于慈能够恪尽职守,完满地做到了一个父亲应做的对儿子的慈爱,那就是作为一位父亲本分的慈爱之敬。当然,作为狭义的敬也是存在的,比如学生对老师的敬重、儿女对父母的敬重等。王夫之说:“‘敬’字有二义:有所施敬而敬之敬是工夫,若但言敬而无所施,乃是直指心德之体。故先儒言‘主敬’,言‘持敬’,工夫在‘主’、‘持’二字上。敬为德体,而非言畏言慎之比。《章句》云‘无不敬’,犹言无不仁,无不义。现成下一‘敬’字,又现成统下一‘止’字,故又曰‘安所止’,皆赞其已成之德。工夫只在‘缉熙’上。‘缉熙’者,即《章句》所谓‘常目在之’,《传》所谓‘日日新,又日新’也。”②作为德体的敬就是王夫之所论的重点。

总的来说,不仅要把握敬的一般性含义,更要把敬理解为——针对不同时宜而进行的礼乐生活之事。“资于事父以事君而敬同,同以敬,而非以敬父者敬君。以敬父者施之君则必伤于草野,而非所以敬君。非所以敬君,不可为敬。不可为敬,是不能资于事父而同敬矣。资于事父以事母而爱同,同以爱,而非以爱父者爱母。以爱父者施之母,则必嫌于疏略,而非所以爱母。非所以爱母,不可为爱。不可为爱,是不能资于事父而同爱矣。爱敬之同,同以质也。父与君、母之异,异以文也。文如其文而后质如其质也。故欲损其文者,必伤其质。犹以火销雪,白失而雪亦非雪矣。”③道理非常清楚,敬父与敬君之举虽然都是敬,但是其具体含义是不同的,意义也有根本差异。

敬是礼之本,而仁则是敬之本,基于仁的恭敬才是合理的,也才会导向为和。不能为敬而敬,更不能为和而和,仁才是根本。王夫之说:“惟仁斯有恻隐,恻隐则仁之有也。惟义斯有羞恶,羞恶则义之有也。惟礼斯有恭敬,恭敬则礼之有也。惟智斯有是非,是非则智之有也。若夫不仁不智,无礼无义,非恻隐、羞恶、恭敬、是非之有也。故斯心也,则惟有善而不更有不善;有其善而非若无,无其不善而非若有;求则得之,而但因固有;舍则失之,而遂疑其无。道心之下统情者且然,而其上统夫性者,从可知矣。”④王夫之把仁理解为统率各种情绪的根本,其实也就是为敬作为具体情绪找到了根本。他还认为,如果人们都能对礼乐制度之仁抱有恭敬之心,那自然就会成为德性楷模,“存之于体者曰正,制之于事者曰义,内以持己言,外以应物言。主敬则心不妄动而自无曲挠,行义则守正不迁而事各有制;天下皆敬而服之,德不孤而行之无疑矣,所以不习而无不利也”⑤。个体通过礼乐生活之事达到了敬业之敬,那就能够给自身带来众人的尊敬之敬。

一旦在完满的礼乐生活之事中做到了——使喜怒哀乐都合乎仁,敬也就作为人事得以显现,同时也就做到了天德之和,也就达到了时中境界。他说:“礼之为节,具足于喜怒哀乐之未发;而发皆中节,则情以率夫性者也。敬者人事也,和者天德也。由人事以达天德,则敬以为礼之本,而因以得和。和者德之情也,乐者情之用也。推德以起用,则和以为乐之所自生,而乐以起。此礼乐相因一致之理有然者,故程、范得并言乐而不悖。而有子则固曰:礼原中天下之节,有节则必有和,节者皆以和也;是以礼之用于天下者,使人由之而人皆安之,非其情之所不堪,亦非其力之所待勉,斯以为贵。故制礼者当知此意,勿过为严束以强天下,而言礼者不得视礼为严束天下之具而贱之。勿过为严束以强天下,先王之道所以无弊,而无小大之可或逾。不得视为严束天下之具而贱之,则以先王之道既尽其美,而小大皆不能逾。原非可云‘前识之华’,‘忠信之薄’也。”⑥通过恪尽礼乐名分、等级之职守所达到的敬,也就带来了礼乐生活共同体的和谐秩序美感。因此,和或和谐感就是一个自然而然的合乎天德或天意的结果。同时,所谓

① 王夫之:《船山遗书》第1卷,北京出版社1999年版,第552页。
② 王夫之:《船山遗书》第4卷,北京出版社1999年版,第2328页。
③ 王夫之:《船山遗书》第1卷,北京出版社1999年版,第566-567页。
④ 王夫之:《船山遗书》第1卷,北京出版社1999年版,第500页。
⑤ 王夫之:《船山遗书》第1卷,北京出版社1999年版,第19页。
⑥ 王夫之:《船山遗书》第4卷,北京出版社1999年版,第2422-2423页。

名分、等级之职守本身就是乐。对于国家礼乐制度来说,乐就是作为感官愉悦感被森严等级的礼制所剧烈不公平分配的对象。对于家庭礼乐制度来说,乐就是亲子之间、兄弟之间的慈孝、友悌之情在声容、身体动作上的显现。也就是说,乐作为广义的审美对象所包含的艺术、日用品、人的身体或声容等,会通过自身在形式上的结构,也就是构成它们的所有要素之间在空间位置上的固定关系,形成固定的审美时位次序,这就是乐为礼所提供的节。凡礼皆有乐。此处"节"的含义其实就是礼乐生活所显现时间意识域的时位构成时序。从语义上说,此"节"的含义就是竹节之节,即物体的分段、分节或多段之间的连接部分。礼乐生活的完满能力其实就是时中的能力,只是此时这种能力还是一种潜隐的状态,一旦礼乐生活的时中能力在实际的礼乐行为中得到了完满体现,其实也就意味着它因应着此礼乐生活之事的每一个时位,且这些时位是作为未知的可能性来存在的。礼乐生活是逐礼位或时位而正在进行着的,多个时位或礼位就是"节",时位或礼位的连续出现及其构成的流畅时体,就是"中节"。

二、敬、和与乐的时位构成关系

每一个礼乐制度的名数都是固定的,其实也就是乐在形式构成上有等级、差等的名分区分。仅就狭义的乐来说,孔子所听到的《韶乐》之内的所有乐音的空间位置关系都是固定的,而《韶乐》作为旋律感所显现流畅时程之内的所有审美时位都是固定的,但是审美时位的位置并不就是乐音所在的固定物理位置。因此,体现于礼乐生活之中的敬意也是固定审美时位化的。在一个正在进行着的礼乐生活之中,敬意得到了完满的持存与绵延。此外,当一个人独处之时,同样需要保持对礼乐名分的敬意——持敬工夫。因此,王夫之就考虑到了连续地持敬才能避免懈怠,"当其时,制其义,非圣人不能。然亦岂有他道哉?以义制利,以礼制欲,以敬制怠,则无不可遇之阴矣"①。他还说:"惟恐理不胜欲,义不胜利,敬不胜怠,发愤内省,志壹气动,而物自震其德威之道也,有则者,如其震动恪共之初几以行之,自不违于天则。"②内省就是儒家所常说的慎独,都是这个道理。

正是由于乐在敬、和之中所发挥的至关重要之作用,王夫之才极为重视耳目之教。没有对礼乐制度的敬爱之心,就不可能对国家进行彻底的治理,而且圣人治天下的第一要务就是让人们对礼乐制度有敬爱之心。他说:"古之圣人,思有以治天下,而其心殚矣。久而乃得之于法象焉。人之所可受吾治者,惟其敬爱而已矣。怵然不敢干之心生,则敬兴;欣然乐听其命之心生,则爱(生)〔兴〕。触目而天地之法象在焉,莫或不敬也,莫或不爱也。人成位乎中,而君子者野人之耳目也。人成位乎中,则可以效法天地而无惭;君子为野人之耳目,则利用其敬爱法象之心,以作其敬爱而受治。故衣裳之垂也,上下辨焉,物采昭焉,荣华盛焉。"③衣裳之垂而天下治,其中衣裳作为舜的礼制服装所象征的就是至高无上的君权与礼乐制度。人们看到这一君主所穿的服装,心中所激起的崇敬之情既是对礼乐制度与君主的崇敬,也是和乐、和顺之情,同时又是对自身所处礼乐制度名分的确立——也就是王夫之所说的敬。因此,王夫之极为重视对人们的感官施加影响,因为这是精神控制的至高境界。"人秉耳目,为视为听;人秉手足,为持为行;视听所著,胥有其理;持行所就,各成其事。是故敬其身者身以康,敬其事者身以宁,狂子不能仆役其父,傲弟不能奴虏其兄;弃粟于溷,则匹妇矍然,诅人于市,则稚子失色。天民敬德,德惟民极;俊民敬事,事惟民用;凡民敬政,政奠民生;罢民敬刑,刑戒民死。甘食之事已纤,而燕宾养老,笾豆生乎恪恭;悦色之情已渫,而奉养承先,苹藻传其仁孝;崇高富贵天所秩,日用饮食神所吊也。言以之顺,事以之成,利以之兴,害以之远,皆不待施敬而民所必敬者也。"④从耳目到手足,人们的身体感官无一不是礼乐制度所要驯服的目标。使用暴力手段,可以强行让臣子、庶民对自己的权威保持恭敬,但是既无法获得他们真正的尊敬,也无法让他们对自己所处的地位与应做之事持有敬重之心。况且,与其说得到的是恭敬,还不如说得到的是恐惧与怨恨。而赋予臣子与庶民以礼乐生活,礼可以别序,乐可以致和,恭敬之情就

① 王夫之:《船山遗书》第 1 卷,北京出版社 1999 年版,第 109 页。
② 王夫之:《船山遗书》第 1 卷,北京出版社 1999 年版,第 126 页。
③ 王夫之:《船山遗书》第 1 卷,北京出版社 1999 年版,第 362 页。
④ 王夫之:《船山遗书》第 1 卷,北京出版社 1999 年版,第 553-554 页。

可以在耳目、身体感官所得到的感官愉悦感之中，长久、稳定且发自内心地树立起来。

国家层面礼乐制度的首要任务就是驯服臣民的感官感觉，而感官感觉驯服就是让臣民乐于、安于、惯于乐所提供的审美时位及其时序。王夫之的敬、和、乐之论的重点也是在国家礼乐制度。礼乐制度所显现的礼乐生活不是为了刻意求和顺，而是在基于仁的前提下，才能把仁义视为悦乐之事，付诸敬或恭敬。王夫之说："要以《中庸》之所谓和，乃本然德体之天则，此之谓和，乃妙用推行之善道，固不可强合为一。况即《集注》所云从容不迫者，自非可有意以之为贵而用之。使功未至而机未熟，则有意贵和者，正堕'知和而和'之病。如其必自然得和而后可为贵，则于和之上，又加一自然，而岂不赘欤？矧自然从容不迫者，乃动容周旋中礼，盛德已至之圣符，非可与天下共率由之，更不必言'为贵'、'为美'，而抑以不节为虑。有子本以言王道，而不以言天德。徒为深入之言，则所在皆成龃龉，此不能强徇集注而废饶、许也。"①看来，礼乐制度所寻求的和不仅是和谐之和，参与礼乐生活之中的双方成为一个礼乐共同体，而且还是和顺之和，也就是说，人们都心甘情愿地认同自己在礼乐制度之中所属的名分，并时时恪守这一名分以付诸行为。尤为重要的是，"动容周旋中礼"之"中"就是一件正在进行着的礼乐生活的每一步都踏在了"节"——即礼乐时位之上。

因此，他不赞成把礼乐之和理解为"从容不迫"，而是要理解为"和顺"。和顺之和的含义之中包含了驯顺、驯服、甘愿、乐意，确实更加精准，传达出了礼对等级、差等秩序的规定。王夫之说："若夫不知礼之用而可贵者，唯以和故，乃贸贸然以礼为程限，而深其畏葸，以自役而役人，则必将见礼之不足贵，而与于无礼之甚者矣。知其用于天下之本旨，则礼未尝不可损益，以即乎人心；而知人心必于礼得和，而舍礼无和，则虽有可损益，而必不可过乎其节。此斟酌百王、节文自性者所必谨也。"②乐之所以能够致和，一方面因为礼本身就是根据美感-财富的不公分配而制定的等级差异，一方面更因为人们在参与礼乐生活的过程中，往往把等级化了的美感视为自己也可以享用的对象了，形成了固定且稳定的审美时位刺激反应，但是国家礼乐制度之乐的具体内容却是美感-财富的剧烈分配不公。

因此，当王夫之论及礼乐制度之中和、敬、乐的关系时，他的思想还是基于君主对臣民的感官驯服或感官愉悦感驯化。他说："礼之所以然者敬也，乐之所以然者和也。以序配和，乃就礼乐之已成而赞其德。礼行而序著，乐备而和昭。故曰'礼只是一个序，乐只是一个和'。行礼行乐时，大段道理如此。故凡天下之有序者，皆礼之属也；凡天下之和者，皆乐之属也。唯然，则序非礼之所以为礼，而配序之和亦非乐之所以为乐。朱子云'敬而将之'，'和而发之'。程子所云序与和，只说得将边、发边事。其所将、所发者，则固吾心之敬与和也。"③可见，礼就是敬，敬就是礼，而且敬的内涵就是君、臣、民对各自在礼乐制度等级、阶级的认同与持守。王夫之比程子、朱熹看得更深，敬是对礼的敬，更是对于自身所属礼序之敬，而礼本身又是对于乐的礼序或等级划分，乐又可以利用礼乐生活的施行对臣民施加和顺的心理控制。同时，不管和、敬、乐之间的关系或关联如何繁复，三者之间的构成又是自明性的简捷，因为它们都隶属于一件正在进行着的礼乐生活之事。三者只是礼乐生活这件事的不同面相而已，礼是乐的差等秩序，敬是差等秩序在心理上的和顺或和的落实，而乐又是和顺或和的承担者。

三、持敬工夫、慎独与礼乐存养时间制度

如何始终保持对自身所属礼乐秩序中名分与义务的恭敬，历来都是儒家孜孜以求的修养境界，也就是慎独或持敬工夫。王夫之的看法是，礼乐生活并不能覆盖人生的所有时间段，也不能覆盖日常生活的所有时空。这就涉及礼乐制度作为时间制度的存在状态。他说："夫不仁之人所以不得与于礼乐者，唯其无敬、和之心也。若天道之自然有此必相总属之序、必相听顺之和，则固流行而不息，人虽不仁，而亦不能违之。而凡人之将玉帛、鸣钟鼓者，正恃此以为礼乐也。程子此段，是门人杂记来底，想为有人疑礼乐非人心之固有，故为反其言而折之如此，乃非以正释此章之义。其说规模甚大，却空阔，令人无入手

① 王夫之：《船山遗书》第4卷，北京出版社1999年版，第2423页。
② 王夫之：《船山遗书》第4卷，北京出版社1999年版，第2423页。
③ 王夫之：《船山遗书》第4卷，北京出版社1999年版，第2555页。

处,以视圣人之言深切警省、动人于微者远矣。”[①]他不太赞成程朱理学对礼乐生活之事不怎么上心,尤其是把心性礼乐静修的存养工夫看得过高,最终不能回到礼乐生活的和、敬之心。道理很简单,也很雄辩,那就是礼乐制度之乐只能由感官直接感受,礼乐生活之事才能逐固定审美时位兴发出来,回忆、反省等心智感受不到乐。

人们的礼乐生活并不能贯穿日常生活的所有时间,剩余下来的就是属于个体独处或独居的时间,此时人们的身心就会受到挑战。“夫子曰:外境之足以夺心,非境能夺我也。心无所得,则性情一寄于外物之得丧,而不能不随之以流。故学者因其性之所近,而专以其事求于心,以自成其德之为亟亟也。今夫不仁者,既无以守此心之正,而抑昧于本心之明,则其生平所历之境,或约焉,即若身之无所容,虽或暂为恬静,而及久也,必忮求之交作,约为之困甚矣,不可处矣;或乐焉,即若不复知有其身,虽或暂为敛辑,而及其长也,必骄吝之著见,乐为之累甚矣,不可处也。夫人以身涉世,非其约也,即其乐也,而皆不可以久处长处,则无一而不足以丧其志行矣。虽然,于约、乐而制之乎?制之吾心,而无如天下之尝我也;制之一时,而无如多端之动我也。此君子所以不以约、乐制心,而必以心德制约、乐也。心德之成,则并不存一制约,乐之念,而自无不可久长处也。君子亦求其能为仁者而已矣。”[②]礼乐生活是社会化的,如果一个人独处,他就没有必要,也没有义务再去实施礼乐生活之事。要保持持久的、一贯的对礼乐名分或义务的恭敬之心,就必须面对闲下来之后可能会出现的各种负面心理,就像王夫之所言骄吝、困窘、忮求之心就会浮现出来,但是此时的实际礼乐生活之事并不存在。再说了,正如王夫之所言,即使在一个正在进行着的礼乐生活之中,或应该进行礼乐生活之时,人们同样会受到上述私心杂念的影响。上述各种挑战性的情境都会使礼无从约束自身,乐无从感发自己,尤其以个人独处时受到的挑战为甚。

心存恭敬之心,而不是出于被迫或强迫,才能自然而然地完成一个完满的礼乐生活。要保持恭敬之心的持久性,王夫之提出了自礼乐生活节文出发的谨慎之心。他说:“礼者因人心之敬,而节文具焉,乃备夫仪文物采之各得其宜,以达其敬。以其敬行其礼,唯无所不用其慎,而后礼非虚设也。在圣人之自然中礼,宜若无所容其慎,而实不然。圣人之至慎,即圣人至敬之所昭也。”[③]从表面上来看,恭敬似乎是一个一蹴而就的修养工夫,事实上,恭敬本身所显现的时间意识域却是节文化的,也就是人们被乐的固定形式——也就是构成乐的所有材质或要素之间在空间位置上的固定关系所吸引,继而兴发起了具有固定审美时位的时序构成的礼乐时间意识域。

简言之,恭敬之心在一个正在进行着的礼乐生活之中的呈现状态,一方面是正在进行时的审美时态,另一方面则是沿着固定审美时位而愉悦的流畅时程。王夫之在此尤为重视的是恭敬之心的固定审美时位化,而每一个审美时位都是慎、谨慎、慎戒、慎重之心在起作用。没有了慎戒之心,尤其是没有了对礼乐生活的每一个细微审美时位的慎重体察,也就没有了恭敬的长久绵延。王夫之说:“夫子初仕于鲁,有助祭大庙之事。其始入而省视也,于凡罍牲器皿之位置,登降奉持之仪节,皆就有司而问之。是岂圣人之不审,而必藉问以冀勿失哉?其必有道存焉矣。乃或人不知,退而诮之曰:孰谓邹人之子知礼乎?胡然而乡者之入大庙而每事问也?盖或人者见礼于文物,而不见礼于心,则以苟习其文为礼,而又以骄矜之气临之,故于圣人之慎也而疑焉。而不知挟一自是之心,以临乎幽明上下之际,其不敬莫大焉。”[④]孔子为什么要在鲁周公庙里这也问,那也问,被别人白眼,闲话嘲讽,也面不改色,完全不生气,坦然继续,我行我素呢?就是因为他要保持身处周公庙这一礼制建筑之内的恭敬之心,其实也就是让这一礼乐生活之事更流畅地兴发着,使得礼乐生活获得流畅时体,也就必须对这一礼制建筑之中的“罍牲器皿之位置,登降奉持之仪节”——其实也就是乐或审美对象形式之内的诸要素之间的空间位置关系,或对每一个空间位置上的要素,慎重询问,所谓“每事问”就是如此,直至完全把握,了然于胸。王夫之所说的孔子一开始进入鲁周公庙,就“省视”这一礼制建筑的每一个细节及其整体空间构成关系,“省”也就是“慎”,也就是恭敬。在对自己初仕为官所处名分、等级的恭敬之中,还包含着对制礼作乐及制作者

① 王夫之:《船山遗书》第 4 卷,北京出版社 1999 年版,第 2555 页。
② 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1616-1617 页。
③ 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1708 页。
④ 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1708 页。

周公的崇敬,这就是孔子之所以对礼乐生活的每一步或每一时位都慎重、慎戒的根本原因。

如果说一个纯粹的审美生活之事是逐审美时位而乐的,礼乐生活之事则是“慎”审美时位而美善之乐的。当然,慎也是逐步之逐,只是对于融审美、道德、法律、政治制度、国体于一身的国家礼乐制度来说,就要慎之又慎了,否则恭敬之心就不能流畅且长久地保持了,更何况这是孔子初入仕之后,第一次进入象征着最高礼乐制度等级的周公庙呢!王夫之说:“夫子闻之,固知其不足与辨,而恐其敬慎之心不传,则天下不复知有礼意,故自明其意曰:夫入大庙而必问者,非吾之蓄疑而待决也,非吾之过慎而不敏也,此初莅事者入庙之常礼也。居而学焉,出而行焉,其可以任所知而遵行乎?未也,审于物之宜而称其事之节,礼乃在焉。况乎大庙何地也?吾君之所敬事,先公之所式临,而臣子奔走以襄事,其敢恃一己之所知,而或于先王制礼之精意、当代用礼之时宜,直情径行,以矜雅博乎?谓我之不知礼,我不敢辞;谓问之为不知礼,则恐率天下而习为傲忽之行,是吾之深忧也,而恶容不辨哉!呜呼!以圣人之无不知,而慎犹如此,此其所以为礼,此其所以为圣人与!”[①]没有对乐的诸要素空间位置关系的“慎”,就没有对此贯注所形成的节文化或固定审美时位化的“敬”,礼也就不复存在了。王夫之在这段话中所用的一个字尤其关键,那就是“事”。孔子所敬的是礼乐生活之事,是自己所处礼乐制度等级或名分所应做的礼乐生活之事,而这件事必有先后、始终,也就是被不同的时位所构成的事。因此,就必须特别关切由乐或审美对象所提供的审美时位或节文。正是在这个意义上,王夫之才把敬、慎合称为敬慎。

在礼乐生活之外的持敬工夫也同样重要与艰巨,其重要性不言自明,而其艰巨性就在于人心已经失去了礼乐制度之乐的支撑。王夫之说:“仁者,其心本与理合也,而存之养之,又已极于密焉。于是心之方静,无非天理之凝也;心之方动,无非天理之发也。见吾心为居仁之宅,则见天下皆行仁之境,随所用而皆仁,无不安也。至于安仁,则其纯一无间之体为何如乎?即其未能安也,亦求为智者而已矣。智者,其本心灼见乎理也,而察之诚之,极于明焉。于是而知吾心之不可暂离于天理,舍天理而无可为心也;知天理之实有大益于吾心,有吾心而必依乎天理也。见吾仁可以胜天下之情,则天下无可加于吾仁之美,专其事于仁而利为之也。至于利仁,而其乐为不倦之情为何如乎?夫诚安之矣,诚利之矣,不见有仁外之身也,不知有仁外之情也,又何有于约、乐乎?何有于约之久,乐之长乎?”[②]要使心不暂离于天理,其实也就是时刻保持敬慎之心,那就要强化与提升独处之际的慎独工夫、持敬工夫或存养工夫。

在礼乐生活所存在的公共时间制度与礼乐生活不存在的私人时间制度之间,就需要造就一以贯之的持敬存养工夫,建立贯通机制,保持仁心的定力或稳定性。王夫之说:“君子之所以为君子者,仁而已矣。仁者,此心之存焉者也。顾其或存或去之几,必审之于早;而一存不复去之效,必待之于熟。审之早者,为取为舍之分也;待之熟者,为存为养之功也。取舍之分,因于欲恶之情,则求仁之大辨,于此有定力焉。”[③]他提出了敬慎存养的两个步骤,第一是尽早;第二是长期存养,以期成熟。就具体的存养手段来看,也就是使用回忆与反省。他说:“坚意以决之于始,而忽然有忘之之念,则欲恶不期而乘之。夫君子所以贞欲恶者,非但恃其有矫情之力也。唯于心实有此生与俱生而动静不离之真体,则性以统情,而即以治情;心以善物,而即以辨物。存之养之,而与相依;不存不养,而即与相违。违之则一动而即与欲恶为缘,而为欲恶用矣。故君子静有存焉,动有察也,瞬息不忘而一乎天理也,虽终食无违也。从容而养之,此心此理而已。即至于意所不谋而忽接之境,事无足轻重而可以忽略之处,犹是仁也,必不违也。安常而存之,此心此理而已。即至于无可避之患而重为身患之日,无可安之心而因其心以不宁之地,犹是仁也,必不违也。”[④]这就表明,礼乐生活是礼乐制度所显现的感官愉悦感,这是其基本特征。虽然礼乐生活作为道德生活的形态之一,自然也会有理性心智参与其中,举凡各种盘算、计划、权衡都是如此,但是这些理性心智最终要促成的还是人的感官感觉。在公共礼乐生活结束之后的私人时间里所进行持敬存养活动,其所使用的心智已经不是感官感觉,而是回忆与反省。就像王夫之所说的那样,既要回忆曾经发生的行为,也要回忆礼乐制度规范,并依据礼乐制度对礼乐生活行为进行反省,同时还要防止遗忘,

① 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1708-1709 页。
② 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1717 页。
③ 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1718 页。
④ 王夫之:《船山遗书》第 3 卷,北京出版社 1999 年版,第 1718-1719 页。

达到所谓“瞬间不忘”。

在王夫之的持敬、慎独、存养的论述中,他基本上不再使用敬、恭敬等概念,而是把敬代之以“仁”,尤其是以“仁念”的绵延不断或瞬间不忘作为礼乐静修的目标,“君子之必如是也,然后存之养之,密而无间,以熟其仁,则性焉安焉于天理之中,欲恶之几,必无妄动,取舍之辨,不得迟回,君子之所以为君子,乃于斯焉成矣。故学者勿轻言存养也;义利不分,则所存所养者为何物?亦勿轻言取舍也;此心无主,则持之虽坚,而乱之者且至。君子始终于仁之全功,其可忽诸!”①既要心胸所显现的时间意识被仁心所充盈,而且还要取得“全功”——也就是仁心在时程上的绵延不绝与纯粹,毫无卡顿与间隔。对于心中所呈现的每一念都要进行当下即席的回忆与反省,“盖其于仁也,必力求之,而后真知之。真知之,而后见吾心之必以此而安,而唯是之为笃好焉;真知之,而后见非此者之大不安于吾心,而深恶其害吾心焉。故吾欲见一果能好仁恶不仁者,以验其用力之几,而不违于仁也。乃于其事验其心,于其志气之间验其好恶之决,我未见好仁者焉。一念而慕,一念而又忘之矣,无有能专其志气以孜孜不舍,而于天理来复之几,乐求而不倦者。我未见恶不仁者焉。虽不与相狎,抑不与相拒矣,无有能严其志气以毅然自处,而于人欲纷至之际,鞲蹙而不宁者。”②看来,王夫之所说的敬慎礼乐美学同样运用了礼乐静修的持敬工夫,对每一恶念、傲念、骄念、吝念都严防死守,其实就是对仁心所显现流畅时体的维护,更是对处在此事之时程的每一个时位的关切与慎戒。或者说,每一恶念、邪念本身虽然也有时程,时程之内也有各种时位,但是相对于要造就一个绵延不绝且长久的仁心来说,它们就是一个个要克制、克服的时位了。王夫之认为,要形成长久无间断的恭敬德体,就必须对这些邪恶之念的每一个负面时位进行时刻慎戒。

四、结语

可见,由审美时位化的敬,到乐之于敬、和谐秩序美感的审美时位奠基,最终在私人时间之内施行礼乐静修确实不是一件容易的事。不过,王夫之对礼乐静修的强调有些过分了,因为他没有把礼乐静修这一持敬工夫的根本目的,放在礼乐生活上,也就是放在下一个即将发生的礼乐生活上。王夫之说:“唯其不真知仁之无以尚,不仁之不可使加身,故情自不为之切。而欲其真知也,则必专其心于仁求之,而笃志不舍,以求之于心。天理在若存若忘之介,非用力焉而不能审其几;人欲有忽至忽生之时,非用力焉而不能争其胜。用力者勉之于一日,而后相因以渐至于熟。有能决之于一日,振其怠,绝其非,密研之于睹闻不至之地,慎持之于几微独觉之中,其果有能然者乎?则意者忧其力之不足乎?而无足虑也。天理本吾心之固有,一存之而即有可据;人欲一外至之无端,一远之而即不能相妨。志之已定,气即随之;如其有用力者,我未见力不足也。”③一个人在私人时空之中的慎独与反思不管如何真切、深入、深思熟虑,都是在想事,而本身并不是礼乐生活之事。不过,王夫之所设想的礼乐静修的持敬存养工夫确实精深、精湛之极,所谓“慎持之于几微独觉之中”就是如此。他又说:“圣人之教,博之以文,亦至赜矣。约之以礼,亦至慎矣。小者必谨,大者必尽,常有其经,变有其权。列之为治教政刑,修之为礼乐文章,极之于幽明法象,察之于饮食男女,然而不拂人之情,而即以顺天之纪,存不睹不闻之德,即以备位天地,育万物之功,无他,求之于此心而已矣。顾人之求道也,以为天地万物之全体大用皆通会于一心,遂欲扩其心量,以包乎广远,则务大者必略乎小,察乎小者必忘乎大,执为常者必穷于变,遂于变者反碍其常。若是者,未可以即语以斯道之会归也。”④如果能实现如孔子所言,吾道一以贯之,君子无违礼于终食之间,且能把一日三省吾身的敬慎之果,运用于下一件礼乐生活之事,那不仅是礼乐生活的最高境界,也是对王夫之礼乐存养论的有效补充。

(责任编辑:若峦)

① 王夫之:《船山遗书》第3卷,北京出版社1999年版,第1719页。
② 王夫之:《船山遗书》第3卷,北京出版社1999年版,第1719页。
③ 王夫之:《船山遗书》第3卷,北京出版社1999年版,第1720页。
④ 王夫之:《船山遗书》第3卷,北京出版社1999年版,第1724页。