论先秦思想中“听”与“德”的关系

伍 龙

摘 要: “聽”为“听”的繁体字,从字形上彰显着听与德的关系:以耳聆听,且有所“得”,即为听。在这一过程中,个体得以塑造自身的德性,这具体展现为因“听得”而修“听德”。“听”作为一种实践行为,涉及践行的前提、过程和结果。在听发生之前,听者应首先具备与听之内容相匹配的德性,方可聆听相应内容。在听展开的过程中,克制自身“好听”的自然性,对听的内容予以筛选,能培养听者的品德。听的结果指向“圣”的培塑,内蕴着“听”与“圣”的关系,“闻而知之”的圣者具备至高的“听德”。这一“听德”不仅关涉“德性”而且涉及“德行”,其展开在个体通由“听”落实“德”的行为中,听者如金声玉振般始终如一地践行听之德性,在聆听“乐”的过程中被润化,促使自身行为符合和彰显礼的规定,并在归正“听”之本性的过程中,实现有节制的听。“德”所内涵的“德性”与“德行”的双重意义,都可以促使听者更好地成己与成物。

关键词: 听;德;先秦
中图分类号:B22 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-9142(2025)01-0102-11

今天我们多注重言说,而不善于聆听,但事实上,忽视“听”会影响我们更好地“说”。换言之,仔细聆听是我们更好言说的前提。与之相应,我们注重视觉的观察,而忽视聆听的获取,以“目”为依托的视觉压制着以“耳”为媒介的听觉,这不但让我们关注眼前和当下,也使我们变得急躁和匆忙。重新审视“听”的作用,在“听”的基础上更好地言说,并实现“视听并举”,以听觉制衡视觉可能存在的不足,将帮助我们更好地成己与成物。立足先秦的思想资源,考察和呈现“听”与“德”的关联,展现“听”理论意蕴的同时,也帮助我们更好地在认知其价值的基础上正确地践行“听”。

一、听与德

听在古代文献中,有“听”与“聽”两种写法。从字意上看,这是两个不同的字,后者相比于前者更接

作者简介:伍龙,上海师范大学哲学与法政学院副教授,哲学博士。
基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(19ZDA033)的阶段性成果;国家社会科学基金后期资助项目“先秦听觉思想研究”(22FZXB020)的阶段性成果。

近我们这里所说的听。[①] “聽”的字形构成已展现出听与德的关联。

《说文解字》中说:“聽,聆也。从耳悳,壬声。”[②]段玉裁进一步注释:“凡目所及者云视,如视朝、视事是也。凡目不能徧而耳所及者云聽。……耳有所得也。”[③]聽是耳之所得,即听者通由耳所获得的内容。“聽”所内蕴的“听得”之意,可做多方面理解:首先,立足于“听得”,既是指能听到,又是指能听进。前者(能听到)涉及听的发生过程,即个体能通由健全的耳,听纳外在之声,这呈现为一种生理机能,是个体得以运用理性去判断分别、思考理解、消化吸收声所承载的意义的前提;后者(能听进)将进一步涉及听与德的关系。

“听得”意为“能听进”,具体指听者能耐下性子,接纳和吸收听的内容。换言之,个体能真正将外在听的内容迎入自我的认知过程,并转化为实际的行动。在这个意义上,“听得”表现为一种“听德”,即从“听有所得”到“由听塑德”。这里的“塑德”之“德”包含德性与德行两个方面。一方面,塑德要求听者在听的过程中耐下性子去听,对于听的内容在判别的基础上,予以正确的取舍,进而在提高听的能力的同时,修养自身的品德,这主要与个体习德有关;另一方面,听者在逐步实现“听得”的同时,自己也成为了实际的践行者,即通由听的实践,听之“德性”落实于听者具体的德行,即耐下性子去听的行为。事实上,唯有在听的践行中,个体才能不断修习、完善自身的“听德”[④]。

众所周知,人们常用“听德”来形容人在听上所具备的品质。要想具备“听德”,首先要能“听得”。在这种“德”的培养与塑造的过程中,耳是重要的身体媒介。个体能静下心来听取自然的声音,能耐住性子听进他者的建议等。通由这样的听,从个体角度来说,能借助聆听自然之声,而心静、神宁,进而聆听自己的心声,也能通过听取他人的意见和建议,反省自我之得失,从而不断完善自身。在这一过程中,个体不断克制自我之于听之内容,或厌烦、或抵抗的情绪,吸收听取其中合理、有益的部分,更好地践行听的行为。这种由“克制”而不断归正的过程,即在助力“听德”的塑造与达成。它不仅促成了德性的修养,而且展现为良好的德行。可见,听得和听德统一于听,在践行听的过程中彼此交织、融合。

概而言之,听得是听德塑造的前提,同时,听德与听得本身又交织在听的行为中。就听本身而言,其所涉及的两个方面(听德与听得)的意义亦密不可分。“德者,内也;得者,外也。”[⑤]一个是外在之获得,一个是内在之修习。听的发生机制——能听到,是能听进的前提。如果听无从发生,那么,便谈不上对听的内容正确、恰当地听取、消化,亦无从谈及在听的过程中,完成“听德”的塑造。同时,两者又相伴而生:当主体吸纳外在之声进入个体的认知领域时,就是一个“听得进去”的过程。因为若无法听进去,那么,此声将不会通由耳迎来。由此,“听得”构成了“听德”的前提:能听得进去,是由听塑德的前提。与之相应,“听德”的修习,又为“听得”的实现提供内在的保障:当个体通过修习培养了良好的听之德性时,才能促使听者耐下性子,听得进去,实践听之德行。

如果说上面的“听得”是将听与得作为一个整体来看待,那么将“听”与“得”分开来分析便不难看到,“耳有所得也”[⑥]之“得”还可呈现为听的结果,即在听之后要有所收获,有所得。立足于听与德的关系来说,这个“得”即表现为通由听,个体能在德性上有所修习、提高,在德行上有所践履、完善。正是通过践行听,主体能不断借助听,在德上有所提升。“听”提供的这种契机,既内蕴于听自身,这一点从“听”的繁体字“聽”以及“聽,聆也,从耳悳”[⑦]便不难看出,又是听的意义、价值的体现。事实上,也唯有在与德的互动过程中,听才能不断地趋向正确、合理,并最终完成。

---

① 伍龙:《“听”的哲学意蕴 ——以与“聽”“声”“人”的关系为中心》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 5 期。

② 许慎:《说文解字》,中华书局 1963 年版,第 250 页。

③ 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 592 页。

④ 这里的“听德”包括德性和德行两个方面,既是不断提升听之德性,也是不断完善听之德行。

⑤ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,中华书局 2013 年版,第 130 页。

⑥ 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 592 页。

⑦ 许慎:《说文解字》,中华书局 1963 年版,第 250 页。

由上可知,“听德”因“德”本身所包含的两个不同而重要的面向——德性和德行,得以展现出至少两组具体关联:由听习德性和以听践德行。

二、由听习德性

由听而修习德性主要体现在三个方面。首先,在听发生之前,听的内容已内在地要求听者应具备一定的德性与之匹配,否则便没有资格听。其次,在听的过程中,个体既对“好听”的自然性予以规约,实现有所克制的“听”,又能耐心听取各方面的意见,通过学习和准备,在正确“听礼”和“听乐”的过程中不断完善自身德性。最后,这一完善指向理想人格的培塑与形成,涉及“听”的结果,彰显着“听”与“圣”的关联:正是通由“听”个体得以趋近“闻而知之”的圣者。

1. 吾君德薄,不足以听

在听发生之前,“由听塑德”便已通过听者的德性得以展现。简而言之,听者应具备与听的内容相匹配的德性,才有资格展开听的行为。

《韩非子》中曾记载过一则晋平公和师旷的故事。一日,师旷奉命,为晋平公演奏乐曲,在被问及“清商”是否是最动听的音乐时,师旷答曰:“不如清徵。”平公于是要求其演奏“清徵”,但师旷以“古之听清徵者,皆有德义之君也,今吾君德薄,不足以听”,拒绝了平公的要求。但平公却以“寡人之所好者,音也”为理由,逼迫师旷演奏。奏毕,晋平公大为喜悦,随后又问是否有比这更为动听的乐,师旷对之:“不如清角。”但当平公继续要求演奏时,师旷依然以“今主君德薄,不足听之,听之,将恐有败”为由,予以拒绝。可平公一意孤行,以“寡人老矣”逼其演奏,最后导致“晋国大旱,赤地三年。平公之身遂癃病”的后果。[①] 这则故事穿插了一些带有神话色彩的情节,从一个侧面体现出“乐”的庄重与神圣。

从这个故事的核心意义出发,可以看到,在当时有一种看法,即乐作为听的内容,需要听者具备与之相配的德性。师旷一再认为晋平公“德薄”,自身的德性修为不够深厚,故而不配享听这样的乐。换言之,只有当听者提升了自身德性,以此为前提,才有资格听相应的内容。可见,德性的提升与品性的具备在这里成为了听得以践行的前提:若无此德(主要指德性),则不能听。《韩非子》将这种在听实践之前,注重德性的培养和提升的要求,称之为“听治”。这是要求主体对听的行为进行一番自我审视:唯有先提升了自身德性,才能更好地实践听,并发挥它的效果。否则,“不务听治而好五音,则穷身之事也”[②]。

听者若不在德性上下功夫,一味地顺从自身好听的本性,其结果是不堪设想的。晋平公正是一味地以自身喜好、年事已高为由,放纵自己在听上的自然性,才最终导致了国家和自己的双重灾难。一方面,这里所展现的意义具体表现为,克制、克服自身好听的本性,由此提升自己的德性,这被当作听践行的前提条件,需在听发生之前完成;另一方面,德之厚薄与听之内容相匹配,展现出礼的维度:“德薄”而硬要听与之不相配的乐,本就不符合礼仪规范,是一种违礼的行为。从这一角度出发,自觉地在听乐前积极提升和完善自身德性,可以被视为是主体对礼的尊重和遵循,这从一个侧面激励听者不断提升自身德性。因为唯有如此,才能配享更高规格的乐。如此看来,听的行为又进一步为德性的修习与提高提供了动力。

在听发生之前,由听培塑自身德性,除了上面所涉及的“听乐”的资格以外,还表现在君主需在德性修为上有所提高,具备厚德,才能让百姓听从其命令。“夫民必得其所欲,然后听上,听上然后政可善为也。故曰:德不可不兴也。”[③]如果民众能服从君上的命令,则政治治理可以向善的方向趋近;而想达到“听上”的效果,君主自身必须积极“兴德”,所谓“德不可不兴”。这里的“兴德”既可理解为君主需修己之德,也可理解为在国家范围内,倡导德性提高的必要和重要,让大家都自觉修德,提升自身的道德修

① 具体可参见王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,中华书局 2013 年版,第 67-70 页。
② 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,中华书局 2013 年版,第 70 页。
③ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》(上),中华书局 2004 年版,第 195 页。

养。跳出君主和百姓的关系,从一般意义上说,一个人唯有自身具备高尚的品性、品德,其言辞才具有说服力,才能被他者自觉听从、信服。“四封之内所以听从者信与德也。”[①]否则,表里不一,言行脱节,最终将会失去威信。从这个角度出发,德之修习乃是听之实现的前提:在听践行之前,言说者就需具备与之相当的德性,以此来保障自身言辞的威信。

2. 听乐、听礼与听德

从践行听的过程来看晋平公好听乐音的例证,便会发现,人在“听”的具体实践中,总有“好听”的本性,这是人在听上自然性的面向。“若夫目好色,耳好声……是皆生于人之情性者也。”[②]这里的“好听”指向听的内容,只是作为人为之声的“音”又可分别为人为制造的声和人的言语声,故而人好听的本性也内在地分别为两个方面的意思:就前者而言,人为制造的声主要展现为乐,当然这里的“乐”是广义的乐,即包括正面的乐和负面的乐,前者是狭义上的“礼乐”之乐,后者则可以理解为不符合“礼乐”规范的音乐,如“郑声”[③]或“淫乐”等。对于这两者(正面的乐和负面的乐),“好听”表现出不同的特点。

狭义的乐作为听的内容是合规的,这决定了“听乐”行为的正当性。从人之本性来理解这一层面的“好听”,便会发现这种自然趋向源自“乐”本身的特点。“乐”体现着声和音的和谐之美,是将“五声八音”依据礼的规定,有效地协调组合起来,形成具有特定意义的音乐。“乐,五声八音总名。”[④]追求和喜爱美好的事物,源自人的本性。在这一点上,“好听”此乐是人在听上所表现出的自然性。但是,在某些特殊情况下,“听”之内容的合规并不能决定“听乐”行为的合理。

鲁哀公问孔子曰:“绅、委、章甫,有益于仁乎?”孔子蹴然曰:“君号然也!资衰、苴杖者不听乐,非耳不能闻也,服使然也。”[⑤]虽然在通常情况下,礼乐之乐不但可以听,而且应积极去听,但在这里对乐,主体采取了不听的态度,其原因并非“耳不能闻”,而是“服使然也”。这是说,不是乐本身不能用耳去听,而是因为听者正处于身着丧服的特殊情况下,故而不听。“素服居外,不听乐”[⑥],身着“素服”的君主不“听乐”。除了当听者正处于丧期时,不能听乐以外,个体在进行祭祀活动时,一样不能听乐。“及其将齐也,防其邪物,讫其嗜欲,耳不听乐。故记曰‘齐者不乐’。”[⑦]之所以“不乐”,是因为“及时将祭,君子乃齐”[⑧]。君主在举行祭祀之前,要进行斋戒,在这一期间,需“停止嗜欲,耳不听音乐”[⑨]。因为处于祭祀、斋戒的情境,主体不能听乐。可见,“听乐”在这里被看成是“嗜欲”的表现,需加以克制。正是因为前者,即听者处于特殊的情境之中,才导致了后面的结果:“听乐”被视为一种欲望,应加以克制。

除自身处于丧期、祭祀等情形外,个体若遇到他者居丧或前往吊唁,一样不能“听乐”。“子于是日哭,则不歌。”[⑩]之所以“日哭”,是因为夫子处于“有丧者之侧”[⑪]。一旦“歌”,便会有“音”或“乐”让他者听闻,同时“歌”所产生的声音亦属于一种广义的乐,所以,这里的“不歌”虽不能等同于“听乐”,但与“听乐”有着密切关联。“吊于人,是日不乐。”[⑫]若去别人家吊唁,则这一天都不能演奏、听乐。可见,凡与“丧”发生关联时,个体皆不能“听乐”,无论是自己处于丧期、祭祀,还是遇到、参加别人的丧礼。

这里值得追问的是,为何在上述情况下,个体不听乐?应指明的是,这里的“不听乐”是指不能听乐,即虽然耳的听觉功能正常,且听的内容合规,但个体应自觉不予听闻。由此一来,上述问题即转化

① 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,中华书局 2013 年版,第 408 页。
② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤整理:《荀子集解》,中华书局 2012 年版,第 423 页。
③ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 164 页。
④ 许慎:《说文解字》,中华书局 1963 年版,第 124 页。
⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤整理:《荀子集解》,中华书局 2012 年版,第 526 页。
⑥ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 253 页。
⑦ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 634 页。
⑧ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 634 页。
⑨ 杨天宇:《礼记译注》(下),上海古籍出版社 2004 年版,第 634 页。
⑩ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 95 页。
⑪ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 95 页。
⑫ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 107 页。

为,在一些特定的情形下,为何不能听乐?首先,从情感上看,“听乐”和“丧”相冲突。如前所述,乐是对各种音、声的协调,展现出一种和谐之美,聆听它能让人获得一种愉悦感。同时,“乐”不仅可以理解为音乐之乐,还具有快乐之乐的意思,两者统一于“乐”,并非彼此隔绝。“夫乐者,乐也,人情之所必不免也。”①由乐(yuè)到乐(lè),“听乐”给人带来的快乐是人情不能免除的情感。可是即便如此,当人处于丧期,或遇到丧期时,也会自然而然地远离“乐”所带来的快乐之情,因其自然涌现的情感应是难过、哀伤,上面说的“日哭”②之“哭”即是这种情感的表达。“邻有丧,舂不相;里有殡,不巷歌。适墓不歌,哭日不歌。”③凡是遇到邻里、同乡的丧事或去往墓地,都“不歌”。这里我们也可以更好地理解“不歌”的原因:“歌”在这里表达着一种愉悦、快乐的情感,其与“丧”格格不入。这也体现着不歌和不听乐的相通之处,因为“乐”兼具了音乐和快乐两层含义,所以“不乐”既是不听乐,也是不快乐。对于“听乐”行为的自觉拒斥,既是听者内在的情感使然,也是个体运用理性自觉遵循“礼”并归整自我情感的结果。

具而言之,从制度规定来看,“听乐”在这里与礼的规定相冲突。当个体处于丧期或遇到丧事,亦或需要斋戒以便祭祀,都不应“听乐”,所谓“吊于人,是日不乐”④和“齐者不乐”⑤。由此看来,如果主体处于上述特定的具体情境,依然想“听乐”,则这一行为便是违礼而为。实质上这一不听乐的行为,可视为听者对礼的一种尊重。这里也可以更为鲜明地看到礼与乐的关联:“听乐”的行为一样需要遵从礼的规定,唯有尊重了礼,才能更好地实现乐的价值和功能。

事实上,“不听乐”不仅是一种对礼的尊重,而且表达了对逝者的敬意。在“丧”这样严肃而庄重的仪式中,“乐”所展现的快乐之情,于情于理都不合时宜。唯有停止“听乐”这种近似娱乐的行为⑥,才能使自身肃穆、庄严,从而促生个体在情感上对逝者的尊敬。可见,“不听乐”已不再仅仅是一种不能听乐的行为,而且展现出听者的某种自觉,即个体自觉地对乐予以拒斥而不听。在这一“自觉”的达成中,“不听乐”的行为,既承载了个体情感的共识:当处在与丧有关的情境中,情感上自然无法快乐、愉悦;又内蕴着群体文化的认同,即认可、尊重与遵循礼的规定,并由此自觉规约情感的表达。这体现着“听乐”行为内具的“情理兼备”的特质。此外,在对逝者表达尊重之情的同时,也培养了自己对于丧礼的敬畏心和对身处丧期之人的同情心。在这两方面的共同作用下,个体得以通过不听乐的自觉践履,在行为过程中不断修习和提高自身的“听之德性”。

当我们对“乐”进行广义的理解,将其界定为一般的音乐时,“郑声”“淫乐”亦属于音乐的范围。不听这样的“乐”同样可以帮助我们修习“听德”。从自然性出发,人容易对放纵情感、不合礼仪的音乐有所偏爱,进而在听的行为上不予克制,导致严重的后果。“郑声”便是这样的音乐。

> 放郑声,远佞人。郑声淫,佞人殆。⑦

“放”在这里乃是“禁绝之”⑧的意思,朱熹曾引述张载的话说:“礼乐,治之法也。……一日不谨,则法坏矣。……法立而能守,则德可久,业可大。郑声佞人,能使人丧其所守,故放远之。”⑨可见,若沉迷于这样的音乐,会让人“丧其所守”,放纵无度,从而危及国家。“郑声”之“淫”会“乱雅乐”⑩,致使雅乐

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤整理:《荀子集解》,中华书局 2012 年版,第 368 页。
② 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 95 页。
③ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 26 页。
④ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 107 页。
⑤ 王文锦:《礼记译解》,中华书局 2016 年版,第 634 页。
⑥ “听乐”本身并非完全是一种娱乐行为,但当个体处在与“丧”有关的情境中,还要“听乐”时,则这一行为即与“嗜欲”有关,展现出娱乐、消遣的一面。
⑦ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 164 页。
⑧ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 164 页。
⑨ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 164 页。
⑩ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 180 页。

成为一种违背礼的声。对其予以自觉的不听,表现出对礼的认可与遵从,与前面所论及的在特定情境下“不听乐”的行为相通。但也应看到,前面听的内容是合规的,是因个体所处的情境,故不听乐,而这里的“郑声”是一种淫乐,其属于广义的音乐,作为听的内容,本身不合礼仪。基于听的标准,不予听之。① 上述“不听”的行为均表现出听者对礼的尊重和敬意,在不断遵从和靠近礼的过程中,个体克服了“听”之层面的自然性,完成德性的修习和提高,并不断向理想人格迈进。与之相应,在对“好听”之情予以克制的过程中,“郑声”被排除在听的内容之外,这是通由“听”对礼的一种自觉遵守。听者由此逐步将“听”上的自然性向社会性归正,这同样展现个体对“听之德性”的修习。

从更为一般的意义上看,礼是一种规范人行为的制度性条文,在遵循它的过程中,个体需要对自身不符合礼的行为予以修正,这同样体现出主体在修德性。诚如上面所说“一日不谨,则法坏矣”②,“一日”不仅是指一天,更可广义地理解为每时每刻,如同“无终食之间违仁”③一样。由此出发,个体每时每刻都要谨慎小心,稍有不慎,则会被自然的欲望占了上风,从而沉溺于“郑声”这样的淫乐而无法自拔,导致“法坏”的后果。这种“谨”的精神,体现出个体对自身行为的自觉约束,并以礼、法等为标准,积极规范相应行为,这是“由听修德性”的内在要求,凸显出理性对于礼乐的坚守和情感的归正。

3. 听言与听德

言作为听的内容,是人为之声的另一重要面向。对于一些言,人也可能在具体践行听的过程中有好听的倾向。在对其进行判别后,克服这一倾向性,通过有选择的听,个体得以修习“听之德性”。

从自然性出发,人总是更乐于听到赞美的言辞、赞同的意见,而对于批评、反对的言论,有一种天然的抵触。个体这种好听的自然性在这里具体表现为,对与之相同的、肯定的言论在听上有所偏爱。但人不能总顺着这一自然性来听,因为这些顺耳之言,往往出于各种不正当的目的。既不能正确指导行,也不能在转化为行之后起到正面的效果。与之相对,“忠言”却时常能“利于行”,因为内容的合理,决定了行为的有效。但我们又常说“忠言逆耳”,这说明有时中肯、正确的言辞并不会都那么顺耳,相反,它往往因为过于直接地指出不足而引起对方的反感,与人在听上的自然性相冲突。在这样的情况下,人需要克服自己好听的自然性,对听到的内容用“礼”“道”等标准予以甄别和判断,进行选择性地听④,从而将正确的言,通由耳吸纳进来,更好地通由“听”达成正确的“行”。

荀子曾提出过“兼听”和“衡听”的方法。此两者都能体现出,听者对言之层面好听的自然性予以克服的努力,展现出个体通由“听”修习德性的过程。具体来说,作为君主或者宰相,他们在“兼听”的过程中,要听赞成的、相同的声音,也要听反对的、不同的声音,要勇于接受对自己的指正。听到奉承的话,要保持清醒,听到批评的话,要克制抵触。这并非易事,需要内心对大道的体认,对天下大义的坚持。这样的“听”为个体的修身,培养“听德”⑤提供了契机,与“成人之道”相联系。人耳好听美妙的音乐、顺耳的言辞,要克服这样的自然性,做到正确的判定,体现着听者修德性的维度。而人在践行“衡听”时,具体展现的以“礼”“道”为标准、运用理性对听的内容进行判别和选取的行为过程,既帮助听者提高了对礼和道的体认,也是听者对自我德性的修习,是培养“听德”的重要内容之一。进言之,听者不仅在听纳“逆耳之忠言”,而且在警惕“顺耳之谗言”的过程中,克服自身“听”上的自然性,完成“听德”的培塑。具言之,听者对奉承、赞赏的话,虽有天然的喜好,但在听的过程中,并非全然听取,而是对这类言辞有所警觉,依据听的标准予以判断,加以取舍。⑥ 可见,与“听德”相联系的听,更多地展现为一种理性的听。

无论“好听”所涉及的听的内容具体是哪一种,都关乎对人的某些自然性的克制与克服。在这一过

① 具体可参见伍龙:《论荀子哲学中的“听”》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》2015 年第 1 期。
② 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 164 页。
③ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 70 页。
④ 这里的“选择性”是指既要筛选出符合听的标准的内容,又要对各方面的意见兼听、衡听。
⑤ 作为“听德”,一方面要听得进去,另一方面要对听的内容予以合乎标准的判断与选取。
⑥ 具体可参见伍龙:《论荀子哲学中的“听”》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》2015 年第 1 期。

程中,听者达成的是有节制的听。这样的“听”既在“听德”修习的过程中不断达成,又是“听德”持续修习的结果。同时,它也是个体对“听”有所觉悟的结果。首先,当个体在不断克服“好听”的本性时,自身就在实现有节制的听。前者表现出德性的不断提升,后者则展现为具备德性的具体德行。这一点在后文“以听践德行”中还将进一步详述。这里需指明的是,这种“节制”是听者自觉自愿的选择与践行,这一自觉性体现出德性的觉醒、提升与完善。听者之所以能自觉节制,乃是因为他认可并服从“礼”“道”等听的标准,同时对天理、大道有所体认、了解和贯彻。这一德性的提升,也提升了个体的认知水平和能力,在听的过程中不断约束和完善自己的行为,实现有节制的听。在进一步展开的过程中,听者更为自觉地认知了听可能导致的两方面的结果:正面的效果,使个体认识到听的必要性和重要性;负面的后果,使个体认识到放纵无度的听的严重性和消极性,从而促使其实现并贯彻有节制的听。不难看到,这一听的具体展开并最终实现,源自听者对听与德关系的自觉,根植于个体对德性提升的自我要求:正是德性提升了,才会自觉践行有节制的听,而有所节制的行为又是内在德性的外在展现。

概而言之,从听的发生过程来看,无论是好听淫乐,还是偏听谄媚之辞,都会让听者因沉溺于好听的自然性,而导致严重的后果。自觉克服这一自然本性,成就了一种有节制的听。由自然性向社会性的不断归正,以及有所节制展现出的自觉自愿的品性,都是修习“听之德性”的体现与成效。两者相互交织:在行为展开的过程中,“听之德性”得以不断修习和呈现;“听之德性”的提升和完善,又为行为效果的达成提供了内在保障。此外,德性的提升同时也成为听得以实际践履的前提,德之厚薄与听之内容的匹配要求,亦激励着听者不断修习和提升自身的“听德”。

4. 闻听与成圣

“听”的结果指向“圣”的培塑,这内蕴着“听”与“德”的关系。概而言之,“圣”的繁体字“聖”便彰显着自身与“听”的关联,提示圣者应具备至上的“听德”;孔子在人生自述中提到“六十而耳顺”,将“耳顺”作为迈入“从心所欲不逾矩”的圣人之境的最后考验和关卡,也体现出“听”在“圣”之至德达成过程中所具有的重要意义;孟子认为“闻而知之”的人乃为圣者,其具备至高的“听德”,同样展现出“听”与“德”的密切联系。

虽然在现代汉语中“圣”与“聖”是同一个字,但在古代汉语中,它们是有所区分的两个字,各有其独立的意思。相比于“圣”来说,“聖”字更接近我们今天所说的“圣”。① “聖”在字形上便体现出与听的密切关联。圣“从耳”,这从“聖”字由甲骨文到篆文,再到后来通行的繁体字形,皆可看到。耳所听者,声也,故而“声”与“圣”常在古代文本中相假借,这一点有力地说明了圣与声的密切关联。有些学者甚至认为:“声、听、圣三字同源,其始本为一字,后世分化其形音义乃有别,然典籍中此三字亦互相通用。”②从字形的构造上看,耳乃是“聖”的重要组成部分;从字本身的读音上看,“聲”又与“聖”相近,甚至因此而互相假借,同时,“聲”字中也有“耳”的组成部分,无论从字形,还是从日常的经验生活,都与听关系紧密。这体现出圣在与声、耳产生关系的同时,亦与听不可分割。

作为理想人格状态的“圣”在“听”上应具备重要品质,即通由耳纳入声,达至完善的听之境地。个体在具体践行听的过程中,通由“听”成就自身的“听德”,并最终达成理想人格,获得通达智慧,从而成圣。这既是“听”具体践行中的内在指向,也是“听”在助力人格培养上的重要结果。

这一点在“耳顺”之说中一样得到了体现。如段玉裁指出的那样,“圣从耳者,谓其耳顺”③。所谓“耳顺”可以借助“五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不踰矩”④之“耳顺”来理解。七十所达至的境界乃是圣人之境界:一切随心所欲,但一切都不逾越规矩,都符合礼、道等规范和要求。达至这一

① 具体可参见伍龙:《“听”的哲学意蕴——以与“聽”“声”“人”的关系为中心》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 5 期。

② 徐中舒主编:《甲骨文字典》,四川辞书出版社 2014 年版,第 1287 页。

③ 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 592 页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 54 页。

境界的最后关卡,乃是“六十而耳顺”。此处之“耳顺”可理解为通由耳之顺,趋于心之顺。因为唯有“心顺”,才能做到“从心所欲不逾矩”,一切“从心”乃是一切“顺心”。同时,也唯有心顺,才能做到“耳顺”:由“耳”能将外在的声迎入认知过程,能听得进去,顺畅无碍。无论如何,“耳顺”都是达至圣之境界的必经阶段,它是个体在成圣的过程中,最后经历的一段旅程,也是所应锤炼、锻造的一种能力与品质。

这种“顺”还可理解为一种通顺。用一个“通”字,是与“聖”本身所具有的“通”的品质相联系,由此以“聖”之“通”来理解“耳”之“顺”。它一方面是由“顺”达到“通”的状态。这种“通”不仅是“通顺”,而且是“通达”。任何外在的听之对象,都能通由“耳”进入“心”,被人体会、认知,通达无碍,这一过程自然是一种“通”。这种“通”的实现是因为听者已经通过“听”,锻造出一种品德。“这涉及个体由‘听’修德的环节。在这个意义上,个体才能不断经由‘听’达到对一切外来之声均能‘耳顺’的状态,最终由‘听’成就高尚品德,向理想人格迈进。”①不难看到,“听”在“圣”之至德达成的过程中发挥着重要作用。

孟子曾有“闻而知之”的说法,同样展现出“听”与“圣”,以及“听”与“德”的关联。“若汤,则闻而知之。”②相比于大禹和皋陶,商汤能做到“闻而知之”,这是相比于“见而知之”更高的能力与境界。这里的“圣”并不限于个体的理想人格状态,而且关联着政治层面的圣王。进言之,“听德”培塑的结果不仅关联着个体成就理想人格,而且涉及统治者的能力与品行的培养。在这个意义上,具备至上的“听德”成为“圣王”的内在要求。“通由‘听闻’,以及口耳相传,上古圣王之道,得以在‘闻’中到来。而这样的‘闻’不是被动听取,而是在听的基础上,加入了理性的判断和分别,才得以被听者接受,消化,并付诸实践的。”③可见,这里的“闻”不仅限于听闻,而且内蕴了“行”的维度。事实上,真正的“听德”不只涉及“听之德性”,而且关涉“听之德行”。圣王所具有的“听德”也不仅是在“德性”层面展开的“闻而知之”的“听”,更是在具体实践中将这一“德性”贯彻和体现在具体的“德行”上。

三、以听践德行

“德”不仅涉及德性之意,而且内涵德行之维,“听德”不仅关涉德性,而且关联德行。故而,“听”与“德”的关系自然涉及“由听修德性”和“以听践德行”两个方面。

1. 金声玉振,智圣之事

如前所论,孟子曾提出“闻而知之”④的观点,并将其与“圣”联系,彰显出“圣”之德与听之间的关联。除此之外,孟子还曾以“金声玉振”来譬喻“圣”,这同样彰显出圣德与听声之间的联系。

孟子将伯夷、伊尹和柳下惠与孔子进行比较,认为前三者均不如孔子,孔子乃是“圣之时者也”,是“集大成”。孟子进一步指出:“集大成也者,金声而玉振之也。金声也者,始条理也;玉振之也者,终条理也。始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。”⑤

孟子之所以认为孔子作为圣,是集大成者,乃是因为孔子能顺时而动,应时而为,随时随地做到“时中”,在任何时间、任何情境之中都能做到“从容中道”⑥。而这种“时中”,孟子进一步用声响来形容和描述,即“金声玉振”。何谓“金声玉振”?一般理解是,孔子的圣德譬如乐,以镈钟发声,以特磬收束,有始有终。敲镈钟是节奏条理的开始,用特磬收束是节奏条理的终结。条理之始在于智,条理之终在于圣。⑦《文心雕龙·原道》中也说:“至夫子继圣,独秀前哲,镕钧‘六经’,必金声而玉振。”⑧这里至少有

① 伍龙:《论〈论语〉中“听”的哲学意蕴》,《哲学动态》2021 年第 12 期。
② 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 376 页。
③ 伍龙:《从“有同听焉”到“闻而知之”——论孟子哲学中的“听”》,《中国哲学史》2023 年第 6 期。
④ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 376 页。
⑤ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 315 页。
⑥ 具体可参见伍龙:《时间与道:论孔子的时间观》,《人文杂志》2024 年第 4 期。
⑦ 参见杨伯峻:《孟子译注》,中华书局 2005 年版,第 234 页。
⑧ 王运熙、周锋:《文心雕龙译注》,上海古籍出版社 2012 年版,第 3 页。

两点值得留意。首先是“从始至终”,作为一个圣者,做事有始有终,既然有始条理者,便会有终条理者,绝不轻易半途而废。“振扬玉音,终始如一也。……金以始此条理,玉以终此条理。”①这体现出圣者自始至终的贯彻。从“听”与“德”的角度来思考,便是圣者能将由听而成的“圣德”贯彻始终,并转化为始终如一的德行,这与金声玉振终始如一相类似。“二者之间,脉络通贯,无所不备,则合众小成而为一大成,犹孔子之知无不尽而德无不全也。”②其次便是“集众音”的这种表述,虽然是众音,但各种音符却能和谐共在,不仅让音韵响亮,而且让这些音符能和谐共在,形成美妙的音乐。进而通由听乐,得以在乐中被化育,在乐中自然而然地完成“由听塑德”,并将这一德性落实和彰显在具体的德行之中。

除了“金声玉振”的表述外,还有一点也值得注意,即“事”这一概念的使用。“以人之所‘为’、人之所‘作’以及‘勤’(‘劳’)为‘事’的内涵,表明的是‘事’以人的现实活动为具体内容。”③可见,一切“事”之做与成,都和人的具体行为、活动密切相关,故而从“听声”与“圣德”的关系来思考“始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也”这一表述,便是提示我们,这一音乐所关联的圣之德不仅是圣之德性,更是圣之德行,是具体展现的智慧之事和圣者之行。如上所述,音乐对于个体的化育影响,都要具体落实到人的实际德行上。从前面提到的“从始至终”到这里所说的“智”“圣”之事,都说明由“听”而成的德性与实际展开的德行,即这里所说的“智之事”与“圣之事”,本密不可分。唯有在“事”中从始至终地贯彻“听德”,将听之德性转化为听之德行,才能更好地实现“听”之于个体成人的作用与价值。

2. 乐教与德行

由上所论,不难发现,听声、听乐与个体身心之教化存在关联,它具体展现在通由听乐,熏习个体德性并进一步落实于具体德行的过程中。

首先,传统意义上的“乐”本身就具有“雅”“正”等特质,“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所”④,“恶郑声之乱雅乐也”⑤。在“乐”中内蕴着礼仪规范,内在要求其与礼仪相配,孔子对季氏“八佾舞于庭”之事“是可忍也,孰不可忍也”⑥便彰显了这一点。从这一界定出发,聆听这样的乐能帮助个体认知与践行礼,如此一来,不但能让个体因为听乐而形成良好的德性,而且能使个体在听乐的过程中不断归正和规范自身行为,从而践行符合礼的德行。所以“先王以作乐崇德”⑦,圣明的君王通过作乐来推崇高贵的品质,这说明他们已经意识到了乐之于德的培塑所具有的重要作用。

其次,“移风易俗,莫善于乐”⑧。想更好地实现风俗的转换,润物细无声地教化百姓,乐是一种重要甚至最佳的手段。乐何以能具有这种化育的功能并非本文论述的重点,且已有很多的研究成果,故不赘述。这里主要强调的是听此乐于天下的安定、社会的和谐等发挥着重要作用。可见,听乐的意义从个体成德出发,进一步拓展到社会与天下的范围,不仅促进个体成人,而且促使社会的风俗得以改变而变得纯正与澄明。这在更广的视域中彰显着“听”与“德”的关联。

最后,在听与乐教的关系中,还涉及我们平常说的“耳濡目染”。这里的“耳濡”表现为,听者在乐所形成的音域与氛围中,自然而然地被影响和润化,这一自然而化的过程不仅帮助个体成人,而且匡正社会风俗。在这个意义上,我们也可以将这种“耳濡”的化育称之为“濡化”⑨。显然,这样的“濡化”涉及“听”与“德”的关系,不仅涉及“修德性”,而且涉及“践德行”;不仅与个体成人有关,而且展现其之于天下、家国的作用和价值。

---

① 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》(下),中华书局 2015 年版,第 723-724 页。
② 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 315 页。
③ 杨国荣:《人与世界:以事观之》,生活·读书·新知三联书店 2021 年版,第 4 页。
④ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 113 页。
⑤ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 180 页。
⑥ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版,第 61 页。
⑦ 黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海古籍出版社 2018 年版,第 239 页。
⑧ 胡平生:《孝经译注》,中华书局 1996 年版,第 28 页。
⑨ 具体可参见付长珍:《教化传统的失落与回归——教与化的内在张力》,《探索与争鸣》2015 年第 8 期。

此外,有一种观点认为先秦道家独重“观”,儒家则重“听”,这或与道家出自史官而掌天象观测,儒者出自司徒之官而重乐教有关。① 这种说法是否恰当暂且不论,但它从一个侧面试图说明和解释儒家何以看重乐教,注重听觉。事实上,这种乐教需通过“听”才能完成其教化的功能,并进一步落实其于个体和家国的作用。因为“乐教”首先涉及的便是音乐的演奏和聆听,如果缺失了基本的“听”的环节,那么“乐”将无法被“耳”迎入个体的感知和体认的过程中来,那么“乐”之于个体或者家国的教化、匡正等作用也就无法发挥和实际落实。② 进一步思考,便不难发现,这种“乐”的作用与“礼”关联:不仅促使个体成为一个知书达理、遵从礼仪的人,而且让整个社会都能遵循礼仪规范,从而和谐运行。以“听”为媒介,“乐”所具有的使个体成德(成就德性和完善德行)以及社会化育的功能,从另一个侧面展现着“听”与“德”的关联。

3. 有节制的听

前文曾论及“有节制的听”,从实质层面看,这种“听”展现为一种具备“听德”的德行。如前论述,在众多情况下,对于一些声音,包括狭义和广义的乐,以及人言,个体都不能纵由自己“好听”的本性而听。在达成正确听的过程中,个体不断归正自己的自然性,完善自身的社会性。这具体表现在,居丧或吊丧不乐,对于淫乐自觉自愿地不听,遵从一定的原则对所听的言辞进行筛选,从而有选择地听等行为上。这都是源自听者对礼的遵循,由此展现为一种“德行”。可见,个体内在对礼的觉悟和认可所形成的“听”之德性,是外在“听”之德行得以展开的前提和保障。

此外,在情感上产生悲伤,表示同情,也是一种遵礼而行的德行。这既是人之常情,也表现为理性的自觉,后者具体展现为,认识到自己在某些具体情境中,不应快乐而应哀伤。从这一角度出发,个体所流露的情感,已不再仅仅出于自然的本性,而是一种自觉的行为。具而言之,当遇到邻里、同乡的丧礼时,“不歌”的行为既是出于自身的哀伤之情:歌不起来;又是出自对于歌唱在此处不合时宜的自觉,从而表现为理性控制下的“不能歌”。这种“不歌”的外在德行源自自制的内在德性。可见,德行的形成与贯彻,以内在德性的提升为支撑。伴随着德性的不断提升,个体的德行也趋于自觉和完善。越是深入地体认礼这一行为标准,或对情感上的流露与给予的必要性、重要性有深切理解,越是能促使个体更好地按照礼的规定来践行听的行为。在听的过程中,使自身情感匹配所处情境。除了听者身处特殊情境而实现有节制的听,展现出“听”之层面的德行以外,在听与言的互动中,听者能克服自身自然性,对很多不同的意见和建议,包括批评、反对的内容,都能予以听取,也是一种听之德行的表现。这也是一种“有节制的听”。一方面,个体在克制自己喜好听肯定的、赞赏的言辞方面,与有节制的品质相通;另一方面,有节制的听,乃是指对听的内容,依据“礼”“道”等标准予以筛选,从而保障听的行为的合理性和合规性。

如果说上面所呈现的是,在某些情况下,德性是德行的前提和保障,那么,德性一样需要依托于德行不断得到提升和完善。具而言之,从德性的形成来说,它并非凭空产生,而是需要在不断践行的过程中,才能逐步锤炼和形成,并趋于完善。从德性的效用来看,其自身所具备的作用,也唯有转化为实际的行为,才能发挥。换言之,任何一种德性都不是凭空的品性,只有在实践过程中才能得以彰显和体现,并最终实现其之于行动的作用。立足于“听德”,两者的关联就表现得更加明显:一个人尊重礼,并遵从礼的规定来践行听,需要具体展现为遵礼而听的行为。换言之,如果仅仅停留于口头,用言辞来表达自己之于礼的遵循,则这一德性并不具有说服力,甚至会被质疑其是否具有这一德性。但是,当个体将某一道

① 这种对于儒家和道家官职功能的界定来自于《汉书·艺文志·诸子略》:“儒家者流,盖出于司徒之官”“道家者流,盖出于史官”(《汉书》卷30《艺文志》,中华书局1962年版,第1728、1732页)。而相关的学术看法可具体参见一些论文,如闫爱民:《秦汉缘何独尊官学》,《人民论坛》2019年第15期;贡华南:《中国早期思想史中的感官与认知》,《中国社会科学》2016年第3期;《从见、闻到味:中国思想史演变的感觉逻辑》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2018年第6期。

② 具体可参见伍龙:《听:在礼、乐之间——以先秦为中心的考察》,《东方哲学》(第十辑),2017年下半年刊,第142-160页。

德准则或德性落实于具体的行为，并展现为实际德行时，德性便不言自明地体现在这些实际行为中。所以，孔子的听之德性是最终体现在“不歌”[①]这一具体德行上的。

此外，德性的形成与完善需依托于德行，在“听德”中具体表现为，一开始一个人不能对听上的自然性有理性的认知，并自觉地将其向社会性归正，唯有在听实际展开的过程中，对“好听”的自然性不断予以节制，包括违礼听乐，或对某些言辞一味地偏听偏信所可能导致的后果有所了解、认知，并最终反思和明确后，才能逐步提升和完善自身的德性。应说明的是，这里的“行”并非狭义上的德行，即已经具备德性的行为，而是属于广义的德行，即不断趋向有德之行的行为过程。当个体在不断通由听提升自身德性的时候，听行为本身也因这种德性的作用，而趋于正确与合理，使这一行为呈现为一种狭义上的德行，即具备德性的听之行为。[②]

四、余论

今天我们一直处于忙碌奔波的生存状态中，急于倾诉，难以倾听，也无法聆听自我心声，静心安心。对“听”与“德”关系的研究，可以帮助我们反思这一现状。个体若能以“听”修听之德性，践听之德行，便能使我们在迎来自然之声的同时，得以聆听内在心声，从而在人与自然的和谐共在中丰富自我，在反思中完善自我，并进一步促使个体正确倾听，进而与他者和谐共在。这在促使个体更好在世、不断实现“成己”的同时，也能更好地“成物”（成就他者和成就他物）。由此，我们得以在精神层面，更为切实和自觉地明确自我存在的原因、意义和价值，使心有所依，不再迷茫。在这一过程中，听者始终在自觉地运用心、思的能力，进行修习、修身的功夫。也正因如此，这一行为本身便成为一种具备道德能力的德行：听者实现在嘈杂的外在环境中，调节心性，合理吸纳声响、言论的行为；听者自觉完成通由聆听自然之声和内在心声，完善个体之心的过程。这里我们看到了一种良性互动：在践德行的过程中，德性得以不断提升和完善，这又进一步促使德行更好地展开。可见，在听的具体践行中，听者在德性和德行两个层面都得以更好地“成人”。

（责任编辑：若峦）

① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版，第 95 页。

② 需说明的是这里的“有节制”并非完全是一种对自然性的克服和限制，从而展现出某种理性压制下的痛苦。事实上，听者在限制自己“好听”的自然性，不断将其向社会性归正，明确了取舍的标准，自觉地践行正确的听，能由此获得成就感与满足感，从而感到愉悦。此外，虽然沉溺于享乐，放纵自己“好听”的自然性是不对，但并非所有源自自然性的“好听”行为都要予以否定。在合情合理的情况下，个体的自然性也应得到尊重和满足。上面一再强调的“有节制的听”，并非要用理性主义的崇仰来压倒人所有的自然性，从而转向某种禁欲主义，而是期望更合理地兼顾和实现个体的自然性和社会性两个面向。从这个角度出发，这里所说的“有节制”，一方面是要求运用理性，克服、归正自然性中的不足和不正确；另一方面，肯定和满足人合理的自然性，也是其题中之义。