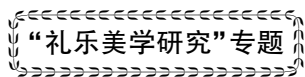


Doi:10.20063/j.cnki.CN37-1452/C.2025.05.001



## 主持人语

礼乐制度是中国封建社会的重要制度,同时也是个人修身、家庭维系、朋友交往、天下共治的根本制度。儒家礼乐美学可分为践行派与静修派两大谱系,前者同时注重践行礼乐制度与慎独的内省工夫,以周孔之道为代表;后者则仅仅专注于纯粹意识层面的慎独内省工夫,尤以陆王心学的礼乐美学为甚。《丘濬的礼乐美学思想》《论张英〈恒产琐言〉的礼乐美学思想》所论两者属于践行派谱系,而且丘濬、张英分别在明清两代担任朝廷重臣,极为强调践行礼乐制度之事。丘濬的《大学衍义补》堪称儒家礼乐美学的百科全书。他主张官僚阶层之间在生活方式分配上的数量、质量差异,应根据贵贱、尊卑、长幼、亲疏来划分;他还认为每个人都必须依据自己在礼乐制度体系之中的名分,选择与履行适合自己身份的礼。张英吸收了孟子的恒产、恒心论,在养、教问题上注重先后之序;他还主张把节俭落实于恒产,教谕子孙不要奢靡过度,知民生之艰。《时态稀薄、事性虚弱与半截工夫——就聂豹论儒家静修派礼乐美学》选取阳明后学的代表人物之一聂豹,指出陆王心学静修派礼乐美学沉迷于静坐、读书、内省、冥思等慎独静修工夫,却没有把礼乐静修的目的放在礼乐生活之事上,其事性虚弱、时态稀薄,把未发的当成已发的,而且认为应该薄情寡欲,甚至克去己欲。这三篇文章揭示了儒家礼乐美学的谱系差异。(刘彦顺 江苏师范大学特聘教授)

# 时态稀薄、事性虚弱与半截工夫

## ——就聂豹论儒家静修派礼乐美学

刘 彦 顺

江苏师范大学 文学院,江苏 徐州 236100

**摘 要:**中国古代有着发达的事哲学与事美学。就儒家事哲学与事美学而言,仁、礼、时三者缺一不可;礼乐生活之事的时态仅限于做事的正在进行时,原发时机性突出,事性坚实。聂豹礼乐美学承袭阳明心学过于倾向礼乐静修或心性慎独的窠臼,无视礼乐生活之事才是礼乐静修的根本目的,偏信未发之时的礼乐静修功夫,将礼乐生活之事视为既成的已发或完成态,忽视礼乐生活之事的正发或未济态。因此,时机化的礼乐生活之事被偏向无时间性之理的心性礼乐静修所取代。究其根源,聂豹认为礼乐静修的目的是薄情寡欲与克去己欲,这与周孔之道倡导的通过礼乐节制性地满足人欲、人情的思想截然不同。儒家静修派礼乐美学的事性虚弱,礼乐静修只是半截工夫,与践行派礼乐美学判然有别,尤以陆王心学的礼乐美学更为典型。

**关键词:**聂豹;静修派;礼乐美学;礼乐静修;事性;时态

**中图分类号:**B248.99 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2025)05-0001-09

### 引言:中国古典事哲学与礼乐美学两大谱系中的事性

哲学的基本问题不过就是解释与促成一件好事。一件好事,不仅要好,还要当行则行,当止则止,不早不晚;这两个条件——“好”与“时”,即性

质完满与恰逢其时,缺一不可。这是好事的两个基本事性。前者是此事人生意义的性质极其完满,后者则是此事发生时间的适时起止。从语言表达来看,前者是名词加上形容词的组合(性质+完满),后者是名词加上形容词与动词的组合(时间+适时起止),其中的名词就是事端,形容词就

收稿日期:2025-06-25

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国礼乐美学对传统制度文明的创构研究”(17ZDA015)

作者简介:刘彦顺(1968—),男,安徽砀山人,文学博士,江苏师范大学特聘教授。

是事性。儒家把这件好事赞许为“时中”“中”或“时”。荀子把合乎仁义之节的事称为“中事”(《荀子·儒效篇》),认为做事的标准是“中”,此“中”即“时中”之“时”义。儒家常常把“义”释义为“宜”,“宜”字本身就含有“时”的含义,即某件事的宜始、宜终,还包括始终之间的绵延及其中的细微时位——儒家礼乐美学所说的礼乐生活的节文。中国古典事哲学的主干是禀有雄健入世精神的儒家礼乐哲学或礼乐美学。儒家事哲学有三个核心,即仁、礼、时。具体来说,仁爱是做事的根本原则,礼乐制度是做事的行为结构,时中是做事的时间标准,三者缺一不可,共同促成基于差等仁爱的礼乐制度所显现时中化的礼乐生活之事。儒家礼乐美学是典型的事美学,也是典型的关于礼乐生活之事的事美学。研究儒家哲学,如果不能同时把握仁、礼、时,就是不懂事,就会一事无成。在我国当代的儒家研究中,能够同时把握仁、礼、时的,金景芳先生、张祥龙先生居功至伟;能够把握仁与礼的,有庞朴先生、李泽厚先生等;绝大部分学者只能围绕仁爱原则进行学术研究,尤以研究宋明理学的学者为主,尤其集中体现在对阳明心学与阳明后学的研究上——这无疑是知识储备严重缺失的表现,因为仁爱原则一旦离开了做事的礼乐结构与时间标准,就会沦为清谈或空议,想事而不做事,把想事——比如心性意识之内的反省、慎独工夫当作最终的根本目的,最终就会陷仁爱于不义。本文对作为阳明后学的代表人物之一、明代思想家聂豹的分析与评判,就是从仁、礼、时在事上的统一出发的。

中国文化是事文化。在汉语中,无论古今,无论政府、学人与百姓,都习惯性地用“事”来指称人类的实践活动或行为,用“懂事”称许把握与实践礼义的人。中国事哲学的源头应该是《尚书·洪范》。其中,箕子对武王所说的“洪范九畴”,第二个就是——“五事:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣”<sup>[1]303</sup>。五事其实是一件事或做事的五个事端、事性。中国文化也是行的文化。事是行出来的。在汉语中,人所做的事往往使用“行”来表达,而事作为一个时间延续体则使用“动”来表达。“行”表达做一件事的整体,“动”表达一件事正在进行时的时态与是否流畅的时体。在行与知之间,主流儒家更重视知以成行,行以显知。正因为

儒家文化是中国文化的主干,“事”“行”“行事”的文化在质与量上都以儒家文化为主。儒家行事的准则是仁,把握行事的具体时宜是义,最终把仁义付诸时机化之事的则是礼,也就是受礼乐制度约束的礼乐生活之事。判断一件礼乐生活之事是否符合仁义,汉语哲学就会以“时”“宜”或“时宜”等词汇作为标准。凡事皆有时,无时则无事。举凡为何做事之时宜、做事能力之时机、正在做事之时态与时体、事主与对象在构成上的同时性等,既是事性,也是时性或时间性。

传统中国人要做的事主要是儒家的礼乐生活之事,即遵循礼乐制度来做的事,而不是道家、释家之事,这就是儒家文化作为中国传统文化主干的集中体现。这些事都来自人伦常识而不是玄思冥想,即夫妇、父子、兄弟、朋友、君臣这五伦,前三个是家庭关系,朋友是社会关系,君臣是国家的公务关系。自汉代白虎观会议之后,儒家所做的事增加了四个,即师生、诸父、诸舅、宗族,这就是三纲六纪。从美学角度来看,美学的研究对象是感官愉悦感,即由身体的耳目鼻舌身这五个审美感官所感受到的愉悦感,审美对象主要有六个——即人、日用品、空间环境、艺术作品、饮食、香气。礼乐制度的本质是“礼别异,乐合同”。具体来说,就是由“礼”确立人际关系的差等秩序,等级森严,不可逾越,而差等、等级差异划分的依据就是对“乐”或美感财富的量化分配,其最终目的就是获得人际之间的和谐秩序美感。礼乐制度之“乐”不仅包括狭义的音乐、乐舞,而且包括以上六大审美对象在内的所有能给人感官愉悦感的对象或美感财富。可见,礼乐制度是以人与人之间有差等的和谐秩序美感为目的与标准,对所有审美对象或美感财富实施量化分配,举凡食物制度、食器制度、乐舞制度、用诗制度、车舆制度、佩香制度、服色制度、仪容制度、建筑制度、祭祀制度、宫室制度、用鼎制度、俸禄制度、用玉制度、礼仪制度,都是如此。简言之,“礼”因其根本目的是“和”或和谐秩序美感以及对所有美感财富——“乐”的差等分配,而成为地地道道的美学研究对象。礼乐美学是中华美学精神的组成部分之一,完全不同于西方以艺术作品为主要审美对象、以视觉与听觉为主要审美感官的美学精神。西方美学只是到现代才由个别美学家提及视觉、听觉之外的审美感官,但并未被广泛接受,且基本没有把人、饮食、香视为审美对象。与其说礼乐美学是用

了西方思想史上的美学名称,还不如说礼乐美学才是健全意义上的真正的美学形态之一。

以周孔之道为代表的儒家礼乐美学的践行派谱系,不仅致力于践行礼乐生活之事,还注重礼乐静修或心性慎独工夫,以时中的礼乐生活之事显现仁义,事外无仁,礼外无事,事性十足。戴震说:“人伦日用,固道之实事,行之而得,无非仁也,无非义也;行之而失,犹谓之道,不可也。”<sup>[2]42</sup>其中的“义”就是“仁”作为时宜或人生意义的时机化实现。他又说:“曰性,曰道,指其实体实事之名;曰仁,曰礼,曰义,称其纯粹中正之名。”<sup>[2]42</sup>他揭示的是儒家哲学语法、礼乐美学语法,也就是由孔子创立的儒家正名主义哲学。离开了仁、礼、义之名,儒家之事也就烟消云散了。他还说:“中节之为达道,纯粹中正,推之天下而准也;君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交,五者为达道,但举实事而已。”<sup>[2]199</sup>一言以蔽之,礼乐生活不仅是一件事,而且还是一件极其完满的、正在流畅进行着的、符合礼乐制度的感官愉悦之事。“中”是时中,“正”是性质完满,合此两者即“及时”之“时”。梁启超曾说:“原来中国哲学的起源和欧洲有点不同,欧洲哲学,以求知为出发点;中国哲学,以利行为出发点……中国文化起自大平原,向极现实极平常的方面发展,一切思想都以现实的人生为根核,所谓‘本诸身征诸庶民’者便是。”<sup>[3]214</sup>仁、义、智、勇——这些看似抽象的概念或命题,都在现实的礼乐生活中得以显现,而且这也是其实践的唯一途径。

以程朱理学、陆王心学为代表的儒家礼乐美学的静修派谱系,虽重视内倾化的礼乐静修次第与工夫,却忽视了实实在在在的礼乐生活行为,以为想到就是做到、想到就能做到、想得好最重要。他们长于回忆、反思、反省、静坐,事性虚弱,尤以陆王心学为甚。《大学》曾说:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。”<sup>[4]1592</sup>此论虽然没有离开礼乐生活之事而言心性,但过多强调了知、定、静、安等这样一些偏向想事的心理因素,而没有把它们落实在正在进行着的礼乐生活之事或做事上。《大学》又说:“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善。人之视

己,如见其肺肝然,则何益矣。此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。”<sup>[4]1592-1593</sup>诚其意并不是单纯地想事,因为想得再好,也不一定会付诸一件完满的礼乐生活之事。《中庸》也曾说:“喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。”<sup>[4]1422</sup>把喜怒哀乐的“未发”状态称为“中”,这一观点容易引起争议。践行派的礼乐美学认为这种思想存在偏差,可能会导致过分倾向于静坐和玄想;相反,静修派的礼乐美学则对此表示认同,把《中庸》的中和论作为自己最重要的理论来源与支柱。因此,对于礼乐生活中的未发、已发、正发的不同态度,是区分礼乐美学践行派与静修派的主要标准之一。

聂豹(1487—1563)是阳明心学的传人,也是陆王心学静修派礼乐美学的代表人物,其观点比以程朱理学为代表的兼顾践行的礼乐静修美学更为极端。窥一斑而知全豹,由此可显露心学礼乐美学在时态、时机、时宜等事性上的一般特征。

### 一、已发、未发、正发——礼乐生活之事的时态问题

尽管陆王心学与程朱理学在对礼乐美学的认知上存在差异,但他们在礼乐生活的内倾化方面大体相同。宋代的理学家们热衷于研究礼乐制度和礼乐生活之中的道理,而明代的心学家们似乎彻底失去了对礼乐美学核心议题的兴趣,转而将兴致放在私人时间与私人空间内的礼乐静修生活上。心性儒学虽未对礼乐美学的核心议题进行专门探讨,但他们仍无法摆脱礼乐美学的整体框架和视野,因为心性静态修炼的原则与标准依然是儒家思想的核心——仁义以及礼乐制度。他们只是将礼乐静修本身视为终极目标,而未能将其与礼乐生活的真实目的,即正在进行的礼乐活动相结合。聂豹认为宋代理学过于靠近与依傍禅学,而且不能理解经由心性的礼乐静修就可以提升德性修养这一理念。他说:“今之学者,不讯其端,而日有事于宋人之助长,急于逃禅而安于义袭,矜持于念虑,揣摩于事变,依傍道理,倚靠书册,谓是为格致之实学,而凡用心于内,根究性体以先立乎大者,率哗然目之为禅。象山之被诬,久矣,岂惟白沙之学为然哉?”<sup>[5]54</sup>由此可知,聂豹主张的不是宋儒的义袭之举,而是孟子、王阳明的集义之行。又云:“是故持格刚方如伊川,守礼敬密如横



渠,学者若其入而难之,或然矣。乃无欲主静之教,大公顺应之学,皆原人心本体之易简,日可见之行也。日可见之行而文生焉,是谓天下之至文。”<sup>[5]113</sup>这就脱离或去除了“乐”,把“礼”视为纯粹私人的道德反思。显然,聂豹把心性的慎独修炼或礼乐静修这一手段视为目的了。

正在想一件事,与正在做一件之前所想的事,不是一回事。当然,确实存在这样的可能性,那就是这两者完全一致或符合,所想的都在所做的事中完满地实现了。但是,第一,做事才是想事的根本目的;第二,这种可能性实在是太小,几乎可以忽略;第三,想事不仅要在正在做的一件事中得到验证,更会在其中得到提高。想事与做事可以同步进行,而且想事就是做事的一部分。对于礼乐生活这件事来说,其时态只能是正在进行时。一件正在进行的礼乐生活之事的事前所进行的心性修炼或慎独工夫,其时态也是正在进行时,但时态一致并不意味着两者性质相同。儒家礼乐美学的践行派强调公共礼乐生活与私人礼乐生活在时间上的无缝接续,而静修派则强调私人时间的慎独工夫,以反省、静坐、读书等促成心性存养。私人礼乐制度属于隐性层面的礼乐生活,与礼乐制度在公共礼乐生活之中的显性存在形成对照与接续。换言之,私人礼乐制度不仅根植于人们的内心,存在于记忆层面的礼义、条款或典章,而且需要人们依据对礼义、礼文的回忆,反思那些已经发生的公共礼乐生活事件,并对即将来临的礼乐生活事件产生积极影响,从而提升和完善礼乐生活。当然,判断私人礼乐生活或私人礼乐制度作为慎独工夫的境界如何,要以即将发生的礼乐生活这件事为准。聂豹认为,只要人们致力于按照礼乐制度进行慎独存养的持敬修炼,提升反思、反省或内省的思想境界,就可以靠近乃至完全获得仁义本体的工夫。他说:

立本之学,迩来何似?《传习录》中自有的确公案可查,不可以其论统体、景象、效验、感应、变化处俱作工夫看,未有不着在枝节而脱却本原者。夫以知觉为良知,是以已发为未发,以推行为致知,是以助长为养苗。王霸、集裘之分,舍此不复有毫厘之辩也。夫动,已发者也,发斯妄矣。发而未发,动而无动也,其斯以为定乎?……阳明先生亦云:“圣人到位天地、育万物,亦只从喜怒哀乐未发之

中养出来。”养之一字,是多少体验,多少涵蓄,多少积累,多少宁耐。<sup>[5]239-240</sup>

礼乐生活的统体、景象、效验、感应、变化,只有在礼乐生活之事中才能得到显现,而不能仅仅停滞于心性或纯粹意识层面的回忆、反思或内省中。人们可以通过致良知的心性修养工夫去想礼乐生活之事,但是想礼乐生活并不是行礼乐生活之事。这就是理论与实践、想与做、知与行、未发与已发的根本区别。聂豹认为,如果一件已发的礼乐生活之事没有做好,就是因为人们在未发之时没有做好致良知的心性修炼准备。礼乐生活未发之时的心性才是善良本体,只要具有了这一善良本体,就自然而然地促成了一件礼乐生活之事。所谓“已发”的内涵,最简单、直白的理解就是“已经发生”;往深处说,聂豹认为,只要礼乐静修的致良知工夫做到位,礼乐生活之事就会顺理成章、水到渠成。这不仅是纸上谈兵,而且更为严重的是掩盖了礼乐生活之事的时态——正在进行时。同时,聂豹还把“已发”理解为“发生过了”“已经过去了”,其实“已发”的真正内涵是——未发之时的心性修炼,遇到了礼乐时宜之机而发,而且这一“发”是正在进行着的,是沿着对礼乐制度之中“乐”的固定空间位置的贯注而触发的礼乐时位或审美时位,逐固定时位而正在“发”着的。中国人做事的仪式感的具体内涵就是如此。因此,除了礼乐生活的正在进行时的时态之外,还存在着礼乐生活作为时间持续体的时体或流畅时体维度。礼乐生活的时态与时体是礼乐生活在显现状态上同时具有两种属性。对于礼乐生活这件事来说,没有正在进行时的时态,也就没有前牵后挂的流畅时体;没有前牵后挂的流畅时体,正在进行时也就失去了自己的时态。

换言之,聂豹把致良知——这一想事的内时间意识过程,视为做一件礼乐生活之事的时间意识了,这显然是逻辑上的错误或误认,也可以说,聂豹把理论与实践、想与做之间的关系完全颠倒过来了,也搞乱了其间正常的逻辑关系。未发是指礼乐生活之事尚未发生,在未发之时进行心性修炼——致良知。如何致良知?通过回忆仁义、礼乐制度、所做之事,依据仁义反思礼乐制度,依据礼乐制度反思礼乐生活之事,依据礼乐生活之事反省其他事,此时喜怒哀乐未发,但善心、善良的本体存在,且可以对此进行种种修炼,提升道德心体境界,这就是工夫。但致良知工夫必须落实

到下一件正在进行着的礼乐生活之事中,才能得以验证,而且更为重要的是,致良知工夫则要在了一件又一件完全不同的礼乐生活之事中才能得以实现。工夫在事上,礼乐生活之事上所磨炼出的致良知,才是真工夫。

任何一件礼乐生活之事都需要事前筹划与心性修养工夫作为准备。儒家礼乐美学的践行派主张践行与心性静修的结合,而静修派则只强调私人的礼乐存养。孔子《论语·颜渊》云:“君子不忧不惧。”<sup>[6]158</sup>又:“内省不疚,夫何忧何惧?”<sup>[6]159</sup>礼乐制度本来就是为了协调人际关系而生的道德规范。因此,人们自然会把礼乐制度定位为一种社会时间制度,会更强调礼乐制度作为时间制度的公共性。人们在人际之间的交流、接触中,付诸礼乐行为。同时,道德生活本身就是由感官感觉与回忆、反思等理性能力共同参与的,所有道德生活的外显都是感性的,而理性能力也会不同程度地参与到道德行为的盘算、筹划中。与礼乐生活的公共时间制度相比,慎独是私人闲处或独处时的私人礼乐生活。忧惧这两种情感之所以没有在孔子身上发生,就是因为内省或反省时间问心无愧,所言所行都恰到好处地施行了礼乐制度,这也就是孔子所说的“内省不疚”。聂豹也注意到了礼乐生活之事的已发状态所显现的仁爱本体,但他更在意的是人们为何与何以做出如此礼乐生活之事?“窃谓良知本寂,感于物而后有知,知其发也,不可遂以知发为良知,而忘其发之所自也。心主乎内,应于外而后有外,外其影也,不可以其外应者为心,而遂求心于外也。故学问之道,自其主乎内之寂然者求之,使之寂而常定也,则感无不通,外无不该,动无不制,而天下之能事毕矣。”<sup>[5]240-241</sup>良知与知识虽然都是“识”“知”,其实也就是说它们都是意识,但是两者在人生意义上根本不同,完全不可等同视之。洒扫进退之事确实体现了良知,但是良知只能在良行、好事之中显现出来。因此,在这里很容易出现鸡生蛋还是蛋生鸡的悖谬之问。如果掉进这个思维陷阱,其实就已经脱离了道德生活,也就是脱离了伦理学或美学的疆域,僭入纯粹意识领域,甚至认为是纯粹意识领域之内的所谓良知才促成了好事、良行。

如果只是停留在以礼乐制度作为标准而进行的慎独工夫上,就完全看不出其工夫的高低与虚实。对于从礼乐静修到实现为礼乐生活之事的不得不发或一触即发的敏捷、敏感,曾国藩说:“一、

敬。整齐严肃,无时不惧。无事时,心在腔子里;应事时,专一不杂。清明在躬,如日之升。二、静坐。每日不拘何时,静坐四刻,体验来复之仁心。正位凝命,如鼎之镇”<sup>[7]377</sup>。一句“无时不惧”显露了礼乐美学的礼乐不可斯须去身这一时时刻刻的信条。无礼乐生活之事时,礼乐制度之心就在腔子里;应礼乐生活之事时,仁义或礼义在礼乐生活之事中的存在状态就是专一不杂的。聂豹说:

是非愚之见也,先师之见也。师云:“良知是未发之中,寂然大公的本体,便能感而遂通,便能物来顺应。”又云:“祛除思虑,令此心光光地,便是未发之中,便是寂然不动,便是廓然大公。自然发而中节,自如感而遂通,自然物来顺应。”又云:“有未发之中,便有发而中节之和。常人无发而中节之和,须是知他未发之中未能全得。”又云:“一是树之本,一贯是树之萌芽。体用同源,体立而用自生。”此岂录中长语哉?亦非先师创为之也,子思子之意也。大本达道,敦化川流,远近风自,显见隐微,溥博时出之类,《中庸》言之屡矣。其标本、原委、工夫、体用、景象、效驰之不可混,居然可见。<sup>[5]241</sup>

由此看来,聂豹与王阳明所着力的致良知确实是未发之中,但是此时所达到的“中”尚不完善,或者说它还只是一种想事、筹划事的状态,离真正做这件事,尤其是离一件正在进行着的礼乐生活之事还相距遥远。聂豹说:“有所便属睹闻,属睹闻便失本体,故曰不得其正。失其本体,便是心不在,故曰心要在腔子里。腔子是未发之中,此是真实不诳语。大抵常情应事,只有三病。未至而迎,既往而留,当应而有所偏重,均之谓有所。故于齐家修身处,又指出‘之其所’三字。”<sup>[5]353</sup>“腔子”里的心不管有多好、多良,只要它还没有在礼乐生活之事实上显现出来,都不能被称为“好”“良”。“好心”“良心”“良知”虽然被称为心、知,但对于儒家礼乐美学来说,它们都只能通过做一件礼乐生活之事才能显现出来。

## 二、礼乐生活之事的时机性丧失

每一件礼乐生活之事都是不一样的,但礼乐制度相对稳定,仁作为礼义尤其如此。其中的机杼就是礼乐生活的时机化或绝对时机化,这是其

事性之一。如果需要,洒扫进退作为礼乐生活之事就要反复地做,这就是礼乐生活的时宜。论及时宜的次数,就是所谓“机不可失,失不再来”或“机不可失,时不再来”意义上的时机。不仅每一件礼乐生活之事都不一样,礼乐制度及其礼义也只能通过时机化的、原发性的礼乐生活之事来显现自身,这是它们唯一的显现方式。但聂豹与王阳明一样,所追求的只是礼义或仁爱作为本体的无时间性或不变化。他说:“窃谓良知本寂,感于物而后有知,知其发也,不可遂以知发为良知,而忘其发之所自也。心主乎内,应于外而后有外,外其影也,不可以其外应者为心,而遂求心于外也。故学问之道,自其主乎内之寂然者求之,使之寂而常定也,则感无不通,外无不该,动无不制,而天下之能事毕矣。”<sup>[5]240-241</sup>“良知本寂”之“寂”的含义就是不动、不变,也就是无时间性。聂豹认为,虽然感于物而后有知——人们总能意识到在自己身上所发生的事,但意识或知并不是良知本身;人们只是意识到了良知的本体,且意识会随着对不同物的感应而变化,良知本身却不会变化。可以看出,聂豹所说的不会变化的永恒良知与宋代理学所说的“理”是完全一样的。只是聂豹像王阳明一样,几乎不再论及礼乐、礼乐制度、礼乐生活,而宋代理学倒是常常论及“礼即理”。

“一件”“一次”“一个”是对礼乐生活作为事在数量上的时机化表达,也是礼乐生活史叙述的基本单位。洒扫进退都只是一件事,但是这件事本身却要因应不同时宜而反复地做,而且这种反复并不是真正的反复,更不是科学生活、认知生活维度上的反复,比如我们一旦熟练掌握了“ $1+1=2$ ”,就根本用不着再去时习之了。但是洒扫进退作为四件事或两件事,在人的有生之年却会不时地要求我们去做。这就是礼乐生活的一次性、原发性,也是礼乐生活的绝对时机化。孔子说:“祭如在,祭神如神在。子曰:‘吾不与祭,如不祭。’”<sup>[6]35</sup>当且仅当孔子正在从事礼乐活动之时,礼乐制度才存在,礼乐制度之中的仁义也才存在。聂豹所说的良知之心却是没有任何时机性的,“心也者,天之命也。畏天之命,于时保之,圣学之要也。顾其说有不同,其归一而已矣。盖心无不正也,自忿懣、恐惧、好乐、忧患之有所而倚于一也,于是有正心之说。心无不存也,自出入无时,莫知其乡,于是有存心之说。自昏昧放逸而身无所检也,于是有求放之说。求而不已,斯存;存而不已,勿忘勿助,和

顺从容,居安而资深焉,养心之说也……忿懣、恐惧、好乐、忧患,岂恶哉?欲斯恶矣……宜做身主,不起而生灭之无恒也”<sup>[5]254-255</sup>。这段文字的核心关键词就是心所体现出的“一”特性。其内涵有二:第一,心是无时间性的,而且也是所有礼乐生活之事的根源与本体。由心或良知可以滋生出不同形态的礼乐生活,诸如上述“忿懣”“恐惧”“好乐”“忧患”都是如此,但是心或良知不变。第二,心或良知是无欲的,或者说心性礼乐修炼与致良知的目的就是禁欲、去欲。这两个内涵是一体的,聂豹认为心或良知是绝对主观之物,而且是去除欲望的绝对主观之物。就聂豹所尊崇的儒家思想家来说,是孟子与周敦颐;就聂豹礼乐美学与两人的关系来看,更接近周敦颐的“一者,无欲也”之说。

在儒家的仁义与礼乐生活之事之间存在着本体与具体的张力,以至于宋明理学把仁义解释为没有时机化的理、心或良知。清代孙奇逢曾评价《颜渊问仁章》说:“此章全重礼字。礼者,大中至正万物,各得其理之谓,提出一个把柄,立定一个主宰,不于无声无形中问本体,而于有条有理、众著而成象者见本原也。”<sup>[8]319-320</sup>可见,与其突兀地发问仁的本体是什么,还不如在一件正在进行着的道德生活之事的为情境之中,对这件事自身所显现出的仁的状况进行发问。聂豹说:

颜子不迁怒,不贰过。其心三月不违仁。其余,则日月至焉而已矣。“不迁怒者,不为怒所迁,常止也;不贰过者,不为过所贰,常一也。常止常一,久而不变,三月不违也,故曰‘拳拳服膺而弗失之’也。浑是未发气象,和风庆云,至今可想。‘日月至焉’者,屡失而屡复也,故曰‘频复之厉’。阳明先生云:‘不迁不贰,须是知他有未发之中始能。’”<sup>[5]569</sup>

颜渊的“不贰过”与“其心三月不违仁”本来是由一件又一件的礼乐生活之事构成的,这就是颜渊礼乐生活之事的持久性,但聂豹却把这一切理解成了良知之心的“未发之中”。《论语·子罕》载,颜渊喟然叹曰:“仰之弥高,钻之弥坚。瞻之在前,忽焉在后。夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能。既竭吾才,如有所立卓尔,虽欲从之,末由也已。”<sup>[6]116</sup>在这里孔子所说的“约礼”是指以礼乐行为或礼乐生活之事来统摄



博学之文,但聂豹却把孔子对颜渊的博文约礼理解成了纯粹意识层面的心性修炼,完全忽视时变化的礼乐生活之事,只是寻求不变化的良知或心。

礼乐生活之事的时机化主要有两个维度,其一是作为社会固定时间制度体系之中的礼乐制度及其所显现的礼乐生活,它们由固定的礼乐时间制度所决定,且随不同朝代的礼乐制度而变动。其二是随礼乐时宜而变动不居的时机化,把每一件礼乐生活之事都做得恰如其分、恰到好处,不仅礼乐生活所显现的仁爱性质至为完善——“正”,而且随礼乐时宜而起,随礼乐时宜而止,起止之间流畅无碍——“中”。再进一步,一个人如果能经常做到上述“正”与“中”的礼乐时中之道,就是君子。由此再提高一步,一个人如果能以礼乐制度教化众人,以礼乐榜样吸引、启示、引领众人,那就是圣人。聂豹说:“颜子学问不落闻见多学的窠臼,其初便从本体上老实钻求,而不知本体即物理也。夫子恐其堕于意见之渺茫,故诱之以博约之学,如非礼勿视听言动之类。盖心值事而无不在,故凡本体散殊,粲然有迹,曰文;万理同出一原,故凡本体纯密,秩然有理,曰礼;随时随处,无往而不学,而要只求复其本体,曰约。”<sup>[5]568</sup>于无声无形中追问仁的本体,那就一定是在回忆中对事后的礼乐生活进行重构,甚至礼乐生活之事根本没有在自己身上发生过,只是根据他人著述或口中的礼乐制度、礼乐生活陈述这样一种间接之物,对其进行缥缈混沌的虚假想象;即使是在礼乐生活这件事刚刚结束之后,就对此进行回忆,此时的礼乐生活也已经彻底失去了质朴的原发性与生动性,且已经成为所回忆的对象,礼乐生活就已经不再具有原发性的绝对同时性的构成方式——人们在礼乐生活之中的感官感觉的施与和接受或人们在礼乐生活之中的互相激发、互相给予。人们根本不可能完成一个双重意向性的动作,也就是回忆一个动作,且在回忆之中的这个动作还指向原来的对象,因为这个被回忆的动作本身已经成为对象了。

### 三、薄情寡欲的礼乐静修与事性稀薄

本质上,礼乐制度是对感官愉悦感顺应性的节制满足。以宋明理学为代表的静修派礼乐美学只是主张消除欲望,反对顺应性的节制满足。聂豹说:“夫学虽静也,静非对动而言者。‘无欲故静’四字,乃濂溪所自著。无欲然后能寂然不动,

寂然不动,天地之心也,只此便是喜怒哀乐未发时气象。然岂初学之士可一蹴能至哉?其功必始于静坐。静坐久,然后气定,气定而后见天地之心,见天地之心而后可以语学。即平日一之好恶而观之,则原委自见,故学以主静焉,至矣……默坐澄心,体验天理,延平殆庶几乎?然此与前养心之论,却是一致,透得此关过,便有回进处。”<sup>[5]255-256</sup>没有了感官欲望,心或良知就成了绝对的纯粹内在意识。这一内在意识是绝对主观或绝对客观维度的存在,就像科学活动中的知识与宗教活动中的神祇,彻底褪去了时间性或所有时间属性。这是聂豹从宋儒周敦颐继承而来的礼乐美学观念。

按照聂豹所说的心性修炼次序,养心就是去欲,致良知就是消除欲望,复礼就是完全克去己欲,因此就不再需要践行礼乐制度并显现为感性的礼乐生活,礼乐生活的绝对同时性构成方式也就被拆解而只剩下了回忆与反思礼乐制度或仁爱礼义,心性修炼的活动就变成了纯粹私人时间、私人空间之内的静坐;静坐越久,道德气象越浩然,然后就能更完满地体验到天地之心了。礼乐静修当然是必要的道德修炼手段,可以充分发挥个体在人格力量上的主动性,但聂豹所遵循的周敦颐、王阳明这一路径,显然是走火入魔了。就感官欲望的满足而言,礼乐制度是顺应性的,也就是顺应与肯定人们身体、肉身耳目鼻舌身上的好恶,趋利避害,趋好避恶。就节制而言,身体、肉身的感官感觉的顺应性满足不是放纵,所有放纵的满足都是不健康、不合理的,而且是没有未来的,也是不具有世代时间意识的。从身体、肉身诸感官之好所发展出的喜、乐,从身体、肉身诸感官之恶所发展出的怒、哀,都要遵循这一法则,即反对过与不及。

在礼乐制度的五大维度——个体修身、家庭、社会、国家、天下之中,个体以礼乐制度修身的要务,首先就是要求自身正视身体、肉身的感官需要,尤其是要正视人们对感官愉悦感的所需、所欲,并把感官愉悦感置于礼乐制度规约的范围之内。所谓礼乐制度对情欲既顺应又节制的满足这两个维度,都是在一个礼乐生活之事中得以显现的,不可能离开身体感官及其欲望。但是聂豹所说的心或良知则与感官欲望无涉,而且还应该禁绝欲望,“《大学》之功在诚意。诚者,天之道也,如好好色,如恶恶臭,不犯纤毫人力,动以天耳。动以天而斯谓之诚。诚意之要,致知焉尽之也。

知者,心之体,虚灵不昧,即明德也。致者,充满其虚灵之本体,江汉濯之,秋阳暴之,可以合德天地,并明日月,而斯谓之致。致知即致中也。寂然不动,先天而天弗违者也。格物者,致知之功用,物各付物,感而遂通天下之故,何思何虑,后天而奉天时也,如好好色而恶恶臭之类是也”<sup>[5]256</sup>。也就是说,他认为儒家既要以大公无私的心体或良知为根本,也要以此作为礼乐慎独存养或持敬修炼的唯一目标。这完全不符合儒家礼乐美学的恕道。没有饮食、男女内在天赋的欲望与冲动,礼乐制度就失去了赖以存在的意义,礼乐生活也就失去了赖以涌流的能量和动力;如果没有对饮食、男女的节制性满足,尤其是没有在礼乐制度这一体系之内的差等秩序性满足,礼乐制度也就土崩瓦解,礼乐生活也就失去了发展的方向。

人道,即传统伦理中的五伦或五常,涵盖了夫妇、父子、兄弟、朋友、君臣这五种基本人际关系。这五种人伦关系构成了礼乐制度的核心内容。在这些关系中,男女之间的爱——夫妇之爱,以及父母与子女之间的爱——亲子之爱,是起始和核心。或者说,家美感是礼乐制度的创始与核心。对于聂豹来说,心性修炼完全是薄情寡欲的。他说:“仁者,人之生理也。具此生理而后万事万物之节,皆本于此,故曰礼。礼者,体也。克去己私,以复其本体。本体复,则三千三百,仁值事而无不在也,故曰‘天下归仁’。非礼勿视听言动,博而约也。视听言动,莫非吾心本体自然之用,便是中节之和,便是天下归仁。少有一毫意必,便是非礼。是惟颜子之至明至健,而后能请事斯语,即佛学之顿教、顿悟也。复礼、集义好并看。发而中节曰礼,物各得宜曰义。礼、义若在外也。义而外曰袭,礼而外曰声音笑貌,克己复礼,精义入神,方是成性存存,礼义之门。复集之旨微矣哉!”<sup>[5]570</sup>非礼勿听,但不是所有听到的都是非礼的。虽然理性盘算参与礼乐生活,或者说人们的感官感觉与理性盘算共同或协调参与礼乐生活,但是礼乐生活所显现与被接受的外观或形式都只能作用于感官的感觉。所谓五种感官之养不仅是指它们在愉悦感上的满足,而且还包括更为丰富与悠远的修养、呵护、养育的含义。因此,礼乐制度对感官愉悦感的满足就是基于顺应感官天性的节制性满足。

当然,聂豹也常常提及仁、仁爱、亲亲、仁民、爱物,但是它们的内涵是虚空的,几乎看不到任何

感官愉悦感,看不到五伦关系在礼乐生活之中的身体交互施报的愉悦感,也看不出其中的善良之感。他说:“教谓学要识得仁体。退思之,仁者以天地万物为一体,仁主于爱,所谓‘亲亲而仁民,仁民而爱物’是也。识得此体,随处推广,皆此仁爱之流通,便是求仁。故《西铭》一篇及阳明先生《大学或问》发明此意甚备。不知所谓须要识得者,只如此便是识乎?抑别有求亡之功也?”<sup>[5]372</sup>仁是在一件正在进行着的礼乐生活之事中显现出来的,且只能如此,尤其是仁在礼乐生活主体上的切身感受就是设身处地推己及人,比如父母对子女的慈爱就是自然而然主动施与的,而不是迫于一个无时间性的绝对律令——理,不得不违心地、不情不愿地这样做。

薄情寡欲不仅无视礼乐制度最初、最根本的起源,也会销蚀礼乐制度的基本内容;而片面地强调礼乐生活的个体静修或慎独,就只能采取无知无欲的“至虚极,守静笃”修道工夫。聂豹说:“自世之学者不求濬其万物一体之原,使之肫肫渊渊,生意流通,乃悬空杜撰拢侗笼罩之说,谓是为学问大头脑,究其至,与墨子兼爱、乡原媚世,又隔几重公案?盖墨子之摩顶放踵,乡原之忠信廉洁,实有此行,特诛其一念之微,不从天德发见,而孔孟辟之,至比于盗贼禽兽,可畏哉!……孔门相传求仁之诀窍,不图实功,空谈统体,弊也久矣。”<sup>[5]373</sup>满足身体感官的所欲之情是人之大本,也就是儒家仁爱的具体内容。如果不能满足人们与生俱来的情、欲,甚至戕害人们的所欲之情,就是不仁。要使仁得以呈现,要实现仁的种种境界,就必须先行其“事”;也可以说,只有礼乐生活之“事”才能体现仁。在公共礼乐制度制约的公共礼乐生活结束之后,人们便回到了私人独居的空间与时间;当然,公、私两种时间与空间往往是交叉、交错地存在着的。在不与他人交往、接触的情况下,人们往往很容易放松对自己的约束,礼乐制度亦然。为了预防在独处、独居之时精神与思想出现的邪恶倾向,也更为了反思、反省此前的所作所为,人们就需要对自身精神修养进行各种修补、完善、提升,而且人们更要把反省、反思的成果运用于下一件即将发生的事上。如果人们只是反思此前的行为,却不付诸行动,那就是玄虚的空想了。礼乐制度对于独居、独处之时的个人修养极其重视,而且内省、反省的工夫还落实于礼乐慎独之说。显然,聂豹薄情寡欲的致良知之说不仅无法把礼乐静修



与礼乐生活这两种时间制度衔接起来,而且还会脱离礼乐生活的整体感性特质而片面强调回忆与反思、反省的能力。

综上,聂豹礼乐美学的事性是虚弱的,甚至是虚无的。就参与礼乐生活这件事的心智来说,由记忆储存曾经发生的事,由回忆对记忆之物进行提取,由反省或反思对所回忆之物进行道德判断,最后再把反思、反省的工夫运用于下一个正在进行的礼乐生活之事中。基于自身行为是否符合礼乐制度,尤其是否符合礼乐制度之核心——仁,而进行的记忆、回忆、反省所达到的忠实度、完整度、深刻度就是所谓戒慎恐惧的慎独工夫。显然,聂豹与王阳明一样,他们的致良知工具才走了一半路程,甚至连一半路程都不到,最多就是到了礼乐生活的门口或路口,这就是心性儒学在礼乐生活、礼乐美学上的半截工夫。

### 参考文献:

- [1] 尚书正义[M].孔安国,传.孔颖达,等正义.北京:北京大学出版社,1999.
- [2] 戴震.戴震全书(修订本):第6册[M].合肥:黄山书社,2010.
- [3] 梁启超.梁启超全集:第十二集[M].汤志钧,汤仁泽,编.北京:中国人民大学出版社,2018.
- [4] 礼记正义(下册)[M].郑玄,注.孔颖达,等正义.北京:北京大学出版社,1999.
- [5] 聂豹.聂豹集[M].吴可为,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [6] 何晏,等注.邢昺,疏.论语注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [7] 曾国藩.曾国藩全集(修订版):第14卷[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [8] 张显清.孙奇逢集(上)[M].郑州:中州古籍出版社,2003.

## Tense Thinness, Affair-nature Weakness, and Halfway Efforts: On Nie Bao's View of the Ritual-music Aesthetics of Confucian Quietist School

LIU Yanshun

School of Literature, Jiangsu Normal University, Xuzhou 236100, China

**Abstract:** Ancient China has developed a sophisticated philosophy and aesthetics of affairs. Within the Confucian framework of the philosophy and aesthetics of affairs, benevolence, rites, and timeliness form a tripartite foundation, each being indispensable. The tense of ritual-music life is confined solely to progressive one characterized by a pronounced primordial timeliness and a robust affair-nature. Nie Bao's ritual-music aesthetics inherits an excessive inclination toward ritual-music quietism or introspective mental cultivation from the Wang Yangming School of Mind. This approach overlooks ritual-music life itself constituting the fundamental purpose of such practice. By over-emphasizing pre-activation spiritual cultivation and treating ritual-music life as already accomplished or completed states, his approach neglects its dynamic unfolding and perpetually incomplete nature. Consequently, the temporally situated matters of ritual-music life becomes displaced by a mental quietism oriented toward timeless principles. At its core, Nie Bao regards the purpose of ritual-music quietism as weakening emotions and restraining selfish desires, a position fundamentally at odds with the Zhou-Confucian doctrine, which emphasizes the moderate satisfaction of human desires and emotions through ritual and music. Overall, the Confucian quietist school exhibits weak affair-nature in its ritual-music aesthetics and its approach constitutes no more than a halfway effort. This approach stands in clear contrast to that of the practice-oriented school, particularly as exemplified in the ritual-music aesthetics of the Lu-Wang School of Mind.

**Key words:** Nie Bao; quietist school; ritual-music aesthetics; ritual-music quietism; affair-nature; tense

(责任编辑 雪 箫)