

“工夫的乐论”如何可能 ——论徐复观对中国古代乐论的心性学诠释

张晚林, 陈国雄

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 张晚林(1968-), 男, 湖北大冶人, 武汉大学哲学学院博士后研究人员, 湖南科技大学副教授, 主要从事中国哲学与美学研究; 陈国雄(1977-), 男, 湖南新化人, 武汉大学哲学学院博士生, 主要从事中国美学研究。

[摘要] “工夫的乐论”是徐复观从儒家心性论的立场对中国古代音乐的一种理论建构。这种理论的功能价值是开启人格修养; 其道德形上实体即内在价值根源为人之“性”; 而其最高的存在形式为“无声之乐”, 即一种道德与艺术合一的人格存在。

[关键词] 徐复观; 工夫; 儒学; 乐论

[中图分类号] B26 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2007)05-0588-06

一、引言

在现代新儒家徐复观的眼里, 中国文化乃是“心的文化”, 就是说, 中国文化都有其笃实心性论的价值根源。而这个价值根源, 不是为了解说现象、理解存在而作的系统设定, 而是在人格修养工夫中落实和呈现的。故中国文化, 穷极到根源的地方, 必然与人格修养相关联。这在徐复观那里, 是理解中国文化的大线索。音乐, 作为文化系统中的重要支脉, 自然不能逸出这一大线索之外。徐复观对中国传统音乐理论的诠释, 从总体上看正是体现了这一思想, 就是要把音乐问题与人格修养问题关联起来, 这里把它叫做“工夫的乐论”。本文即通过徐复观对中国传统音乐理论三个方面的诠释, 以说明这种“工夫的乐论”是如何建构的, 进而解明它具有怎样的深刻内涵。

二、“工夫的乐论”的功能价值

《周礼·春官宗伯》里有:“大司乐:掌成均之法,以治建国之学政,而合国之子弟焉。”可见,我国在西周以前,实际上是以“乐”为教育的中心。“乐”何以能成为教育的中心呢?徐复观认为,这是因为音乐本有感人的力量。但应该说,这时的音乐的感人力量,多表现在以其效果和节奏对人的行为的调节上面,尚未进入到人的心志,以开发人的潜德的地步。所以,此时音乐的陶冶功效,其表现多是外在的、规范性的,这在人类淳朴未开的时代,容易收到效果。但徐复观认为:“在知性活动已经大大地加强,社会生活已经相当复杂化了以后,便不易为一般人所把握,也使一般人在现实行为上是无法遵行的。春秋

时代,在人文教养上,礼取代了乐的传统地位,不是没有道理。”^[1](第5页)在徐复观看来,“礼”是宗教文化的产物,是人的自我认知能力的提高。故“礼”在中国文化中的出现,徐复观曾给予高度的评价。但他另一方面又认为,“礼”主要“表现在外面的知识、行为,都是在客观世界的相互关系中所比定出来的,还不能算意识地开辟了一种内在地人格世界”^[2](第61页)。徐复观的这一观点对我们理解孔子重新确立“乐教”的价值和意义是非常重要的。依徐复观的看法,“礼”表现为外在的行为规范,这当然具有一定程度的强制性与冷酷性,有类于法,但其强制性与冷酷性又远不及法之森严,故“礼”的功效的发生依然需要一个能承担此一套规范性的德性生命。但孔子的时代,贵族的生命堕落,并不能有此承担,故作为时代维系的礼乐终于崩坏,也是必然的了。从此,“礼”成为虚文,成为纯粹的形式主义。孔子讲“仁”,便是使“礼”生命化,即孔子并不是否定“礼”,而是使“礼”向内转化,从而开启一个内在的人格世界。所以孔子说:“郁郁乎文哉,吾从周”,^[3]《八佾》)这表示对“礼”的肯定。但他又说:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”^[3]《阳货》)这表示孔子认为“礼”或“乐”均不能仅拘泥于外在的形式,须要有一个真生命加以承接。故孔子又说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^[3]《八佾》)因此,当“林放问礼之本”时,孔子大加赞赏,以为是“大哉问”^[3]《八佾》)。这表明林放已体会到了孔子的意思,林放之所以作如是之问,依朱子的理解,乃是“见世之为礼者专事繁文,而疑其本之不在是也”^[3]《八佾》)。孔子的这一转换,可以说道出了儒家的本质意义,儒家立教,是直接内在于生命开辟价值之源,挺立道德主体。光外在的名物度数并不能代表儒家思想,因为这些东西都是变的,没有一定的,自然不能成为立教之本,故孔子说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世可知也。”^[3]《为政》)能成为儒家立教之本的,便是人人所可具有的德性生命,这个地方具有普遍的可行性,因此说:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”^[4]《大学》)徐复观在评价孔子的这一内在转换时说:

知能上的成就,可以给客观世界以秩序的建立。但若仅止于此,则生命除了向外的知性活动外,依然只是一团血肉,一团幽暗地欲望。以这样的生命主体面对着知能在客观世界中的成就,常常会感到自己并把握不住,甚至相矛盾冲突。由孔子所开辟的内在地人格世界,是从血肉、欲望中沉浸下去,发现生命的根源,本是无限深、无限广的一片道德理性,这在孔子,即是仁;由此而将客观世界乃至在客观世界中的各种成就,涵融于此一仁的内在世界之中,而赋予以意味、价值;此时人不要不对客观世界的主宰性、自由性,而自有其主宰与自由性。这种主观与客观的融和,同时即是客观世界的融和。这才是人类所追求的大目的。^[2](第62页)。

这里需要进一步指出的是:孔子内在的人格世界,不仅挺立了道德主体,而且开辟了最根源、最高大的艺术精神。因为在内在的人格世界中,消解了外在的强制性与冷酷性,只是人性的自然发用,这便是徐复观所说的“自由性”,而人在这种自由中自然有“美”的欢欣。依美国哲学家乔治·麦克林的话说,就是“在不够完善时的探寻和在达到完善时的一种欢欣”^[5](第99页),也就是孔子所说的“其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”^[3]《述而》)的意思,即在进德修业的过程中,因人性的自然发露而觉得自在,一种艺术性的存在。这个意思若借用海德格尔的话说则是存在者之存在的敞开,在这种敞开之中便有艺术性,“艺术就在存在者中间打开了一方敞开之地,在此敞开之地的敞开性中,一切存在遂有迥然不同之仪态”^[6](第293页)。

上文说过,在人类文化教育史上,“乐”先于“礼”而出现,但随着人类自我认知的发展,“礼”取代了“乐”,这在人类文化史上是一种进步,徐复观曾给予高度的评价。孔子出来重新确立“乐”在人类文化教育史上的地位,是不是一种历史的倒退呢?这当然不是,其中一个最关键的区分是,在孔子的“乐教”中,有对音乐的最高的艺术精神的体悟与自觉,而远古的“乐教”中则没有。尽管孔子所确立的“乐教”是对远古“乐教”的继承,但更重要的是——徐复观认为——“来自于他对音乐的艺术精神的发现”,“孔子可能是中国历史中第一位最明显而又最伟大的艺术精神的发现者”^[1](第3页)。孔子的确是一个对音乐用功颇多而又体会最深的人。“吾自卫反鲁,然后乐正,雅、颂各得其所”^[3]《子罕》),这不但表明孔子用功之勤,亦表明其造诣之深。“子在齐闻韶,三日不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也!’”^[3]《述而》),这说明孔

子的体会之深。不过,在徐复观看来,最能体现孔子对音乐体会之深的是《史记·孔子世家》中“孔子学鼓琴师襄子,十日不进”一段话。此一段话,表明孔子对音乐的体会,逐渐从外在的经验层面而进入到内在的精神层面,徐复观认为:“这正可以看出一个伟大艺术家的艺术活动的过程。”在徐复观看来,这个过程是这样的:首先,“‘曲’与‘数’,是技术上的问题”;其次,“‘志’是形成一个乐章的精神”;最后,“‘人’是呈现某一精神的人格主体”。“孔子对音乐的学习,是要由技术以深入于技术后面的精神,更进而要把握此精神具有者的具体人格”。而孔子之所以能把握乐章后面的人格,乃是“孔子自己人格向音乐中沉浸、融合”的结果^[1](第4页)。徐复观对孔子能“得其为人”的解释,可以从两个方面来理解:第一,孔子在欣赏音乐以前,已具有了高尚的人格,具有了“得其为人”的基础;第二,在音乐的陶冶中,随人格的进一步提升,便自然能“得其为人”了。总之,人格的不断精进与提升,是孔门“乐教”的始点,亦是孔门“乐教”的终点。此即是说,音乐始终处在人格修养的工夫中,一方面,它既是开启修养工夫的动力;另一方面,修养工夫是它施教的目标。这是“工夫的乐论”的外在表现与价值功能。

三、“工夫的乐论”的道德形而上学

通过徐复观上面的疏释可知,孔门“乐教”就是要在音乐之中完成人格修养。在孔子那里,人格修养的完成就是人处于“仁”的精神状态。徐复观认为,在孔门的“乐教”实践中,已深刻地体悟到了“乐”的艺术精神境界与“仁”的道德精神境界是统一的,故“乐”可以助成“仁”,或者说“仁”中有“乐”,“乐”中有“仁”,甚至“乐”就是“仁”,“仁”就是“乐”。这样,在徐复观那里,“仁”成了“工夫的乐论”的形上实体。这如何可能呢?徐复观是通过“乐”的正常的本质与“仁”的本质是相通的(即“和”),来加以解决的。

从第一个方面,即“仁”的方面看。徐复观释“仁”,极其重视“仁”的融合性。他认为,孔子的“一日克己复礼,天下归仁焉”^[3](《颜渊》),便全盘地道出了“仁”的融合性,即“和”的特性:“天下归仁,即天下皆被涵融于自己仁德之内,即是浑然与物同体,即是仁自身的全体呈露。”^[2](第85页)“仁”之所以有融合性,是因为仁心感通无隔,觉润无方。而仁心的感通无隔,觉润无方本身便是“乐”的境界,故程颢在说“仁者,浑然与物同体”以后,便接着说:“孟子言‘万物皆备于我’,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?”^[7](《河南程氏遗书·二先生语上》)“仁”的融合性的完成便是“天下归仁”,“与物无对”,这是最高的道德境界,同时又是最高的艺术境界,这是道德与艺术的会归,所以黄梨洲在论王东崖时引陈白沙的话说:“故言学不至于乐,不可谓之乐”^[8](《泰州学案(一)·处士王东崖先生轶》)。徐复观正是由“仁”的融合性而体会到了这其中的艺术精神,所以他认为,当曾点以“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”^[3](《先进》)述其志时,“孔子之所以深致喟然之叹,也正是感动于这种艺术境界。此种艺术境界,与道德境界,可以相融和。”^[1](第11页)徐复观由此而接上了宋明儒的精神,所以他极其欣赏朱子对“曾点之学”所作的精切解释。不过,宋明儒多只就这种“仁”的精神境界本身说其艺术性,而徐复观却希望以这种“仁”的精神境界的艺术性作为标准,来规范世间一切的艺术,其用心可谓高远之至。而他之所以有这种高远用心,乃来自于他对孔门“乐教”中的“乐”的认知与体会。

从第二个方面,即“乐”的方面看。古代典籍中,凡说到“乐”的地方,多以“和”为其特性和功用,但“和”对于音乐而言——正如徐复观所说——乃是它成为艺术的基本条件。因此,仅就音乐的“和”,便说它与“仁”的“和”可以相统一,这是不够的,因为西洋音乐也讲“和”,不然它就不能成其为音乐,但很难说西洋音乐与“仁”亦可相统一。从音乐的和声之中,我们可以感受到美和愉悦,但这和“仁”的境界中的美和愉悦是不一样的,前者是纯艺术的,后者则是道德的,二者不能简单地划上等号。但孔门“乐教”中,是严格要求音乐之“美”应与“善”是相统一的,不然,则如徐复观所言:“则由乐所得的快乐,不一定与孔子所要达到的人格世界,有什么必然的关系。甚至于这种快乐,对于孔子所要求的人格世界而言,完全是负面的。”因为“顺着快乐的情绪,发展得太过,以至流连忘返,偶合鼓荡人走上淫乱之路”^[1](第9页)。

所以,在孔门的“乐教”中,一定要对音乐作“中”与“和”的规定,以接上“仁”的精神。但孔门对音乐所作的“中”与“和”的规定,不只是一种外在的要求,即“中”不只是旋律或节奏的不高不低,“和”亦不只是和声之美,若仅以此为限,很多音乐都能达到这个标准,并且这也不一定接上“仁”的精神。所以,当魏文侯问孔门弟子子夏时说:“吾端冕而听古乐,则唯恐卧,听郑、卫之音,则不知倦。敢问古乐之如彼,何也?新乐之如此,何也?”子夏的回答是:“今君之所问者乐也,所好者音也。夫乐者,与音相近而不同”^[9]《乐记》)。子夏区分了“乐”与“音”的不同,可见,孔门所说的“乐”的“和”,并不是外在的和声之美。再者,《乐记》中所说的:“是故乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;在族长乡里之中,长幼同听之,则莫不和顺;在闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲。”^[9]《乐记》)这种功效,也不是一般的和声之美所能达到的。因此,孔门“乐教”中所说的“中”与“和”,不只是一种外在的形式要求,更是一种内在的价值揭示。《中庸》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。致中和,天地位焉,万物育焉。”^[4]《中庸》)孔门“乐教”中的“中”与“和”,正是从这个意义上说的,即“中”或“和”正是人之“性”,而音乐正是从这个“性”而发的。同时,“仁”亦是人之性,只有这样,我们才能理解徐复观所说的“乐”与“仁”的统一,因为艺术和道德是同一个根源而发的。若仅对孔门“乐教”中的“和”而外在地、形式地理解,则合于“和”的音乐似乎也有某种道德的意味,但这大都是启示、观照,甚至是比附的结果,而没有内在的根源的价值保证,这可以说是一种经验主义的路,同徐复观所说的由工夫所开启“心的文化”的路是背驰的。

综上所述,徐复观通过对“仁”与“乐”的“和”的特性的疏释,试图解释“仁”与“乐”之间的价值关联。可以说,徐复观正是通过对孔门“乐教”中“乐”的内在根源价值的揭示,从而确立了“工夫的乐论”的道德形而上学。

四、“工夫的乐论”的最高存在形式

徐复观在《中国艺术精神》中特别重视“无声之乐”。在他那里,“无声之乐”既揭示了“乐”的价值根源,也是“乐”的最高存在形式。上文说过,“美”与“善”的统一,不能只是外在的形式性的比附与观照,而是内在的、根源的统一,这是徐复观探索孔门“乐教”中“乐”的价值根源的基本思路。他说:

由孔子所传承,发展的“为人生而艺术”的音乐,决不曾否定作为艺术本性的美,而是要求美与善的统一;并且在其最高境界中,得到自然地统一;而在此自然地统一中,仁与乐是相得益彰的。但这并不是仅由艺术的本身,即可以达到^[1](第17页)。

即是说,孔门“乐教”中的音乐是要有助于人格的培养与完成,但这并不是一般意义的音乐可以做到的,孔门“乐教”中的音乐有明确的价值规定,而此时的“乐”也不是一般意义上的快乐,“乃是精神‘上下与天地同流’的大自由、大解放的乐”。因此,徐复观认为,若不把孔门“乐教”中的音乐的价值根源追问清楚,“易使人只停顿在‘世俗之乐’上面去了解”,由此“则由孔子所把握到的艺术精神不显”^[1](第18页)。

为了便于理解徐复观所追问的问题,我们先来看我国古代音乐中的“雅乐”(古乐)与“俗乐”之分。关于它们的不同,阮籍在他的《乐论》中作了明确的区分。阮籍认为:“夫乐者,天地之体,万物之性也”。雅乐就是“合其体,得其性,则和”;俗乐就是“离其体,失其性,则乖”。雅乐与万物之性的关系,可以从四个方面说:第一,雅乐的价值根源是万物之性,因能得其性,故“和”,这个“和”是价值意义的;第二,顺着这个价值意义的“和”以定黄钟吕律,这时音乐亦可得其“和”,这个“和”是美学意义上的,但因这个“和”是根源于价值意义的那个“和”,故它可以说是美与善的统一;第三,顺着这个美与善的统一的“和”的音乐的发用,其效果必然是“男女不易其所,君臣不犯其位”;最后,达到“天地合其德,则万物合其生。刑赏不用,而民自安矣”的“无为而治”。而俗乐因不是发自人的本性,而是发自人的情欲爱好,这种音乐虽然也很有美感(“怀永日之娱,抱长夜之忻。相聚而合之,群而习之,靡靡无已”即是此意),但这种美感只能起到肆情纵欲的作用,而不能使人得其性情之正。

通过对阮籍《乐论》的分析,可以说,孔门“乐教”中的音乐的价值根源已相当清楚了,这便是人的“性”。故《乐记》中说:“德者,性之端也;乐者,德之华也。”^[9]《乐记》那么,这种由人之“性”而发的音乐在形式上有什么特性呢?因为“性”毕竟是不可见之物,人们于此若不能有切实的把握,则会误以为凡是顺着深处之情向外发的,皆是儒家所说的“乐由中出”,皆是基于人之“性”的雅乐,这当然不是孔门言“乐”的本义。徐复观通过对“乐由中出故静,礼由外作故文。大乐必易,大礼必简”^[9]《乐记》的分析指出:

“乐由中出’,即是‘乐由性出’。性‘自本自根’的自然而感,与‘感于物’而‘动’不同;其感的性格依然是静的。乐系由性的自然而感的处所流出,才可以说是静;于是此时由乐所表现的,只是‘性之德’。性德是静,故乐也是静。”^[1](第18页)

徐复观进一步指出,所谓“大乐必简必易”,其简易之至,便是“无声之乐”。“无声之乐,即是乐得以成立的在根据之地的本性的‘静’的完成。”^[1](第18页)依徐复观的看法,“无声之乐”不仅道出了孔门“乐教”中“乐”的价值根源,也是这种“乐”的最高存在形式。徐复观何以得出这样的结论,我们须对“无声之乐”作进一步的考察。“无声之乐”,是孔子在答子夏之问时提出的,依孔子的看法,要达于礼乐之“原”,必要“致五至”、“行三无”。所谓“三无”就是“无声之乐、无体之礼、无服之丧。”^[9]《孔子闲居》可见,孔子的确是把“无声之乐”作为“乐”的价值根源。但“无声之乐”仍然是一个难以把握的东西,故子夏进一步问:“敢问何诗近之?”孔子曰:“夙夜基命宥密”^[9]《孔子闲居》。这是《诗·周颂·昊天有成命》里的句子,是赞文王为继承天与祖的成命不懈地进德修业。徐复观认为,这句话也就是“无终食之间违仁”^[3]《里仁》之意。“无终食之间违仁”,是以“仁”为价值的依归;则“夙夜基命宥密”,即“无声之乐”,当然也是以“仁”为价值的依归;而“无声之乐”又是“乐”的价值根源,则“无声之乐”即是“仁”本身。这也就是说,在孔门“为人生而艺术”的“乐教”中,不唯音乐的价值根源是“无声之乐”,且音乐的最高存在形式亦是“无声之乐”,因为它等同于“仁”的境界。徐复观是这样解释的:

“人的精神,是无限地存在。由乐器而来之声,虽由其性格上之‘和’而可以通向此无限的境界;但凡属于‘有’的性质的东西,其自身毕竟是有的一种限制;所以在究竟义上言,和由声而见,此声对此无限境界而言,依然是一拘限。无声之乐,是在仁的最高境界中,突破了一般艺术性的有限性,而将生命沉浸于美与仁得到统一的无限艺术境界之中。这可以说是在对于被限定的艺术形式的否定中,肯定了最高而完整的艺术精神。”^[1](第19页)

徐复观认为,只有在这种无限制的最高艺术精神之中,生理与道德才能得到彻底的谐和统一与充实。故孔子说:“无声之乐,气志不违。……无声之乐,气志既得。……无声之乐,气志既从。”^[9]《孔子闲居》此即是说,作为生理作用的“气”和作为道德作用的“志”,两两相得而益彰。徐复观以为,这种精神境界本身,便是完全艺术化了。从人生的角度看,这是最美、最有价值的人生;从艺术的角度看,这是最高、最伟大的艺术。人生固然以此为指归,艺术更应以此为指归。人生艺术化,此即是“无声之乐”,这是“工夫的乐论”之最高存在方式。至此,“工夫的乐论”之建构完成。

五、结 语

徐复观对孔门“乐教”的心性学诠释,从而建构出“工夫的乐论”,其深刻内涵即在:培养人格的完善,以开发人性的整全,最后达到一种“乐”的人生境界。这种境界是在人性的全盘呈露、人格的修养完成后的最终达到点,若用孔子自己的话说便是:“从心所欲,不逾矩”^[3]《为政》;若用朱子的话说便是:“天理流行,随处充满,无稍欠缺。故其动静之际,从容如此”、“胸次悠然,直与天地万物,上下同流,各得其所之妙,隐然自见于言外”^[4]《论语·先进》。可以说,这是在人性全盘呈露,人格修养完成以后的物我大自由、大解脱、大融合。这种人生,最初是起于音乐,但最后是消解音乐,即这种人生决不是音乐之美所能尽其蕴的。用二程的话说,起于音乐,乃是“自然见有着力处”,消解音乐,乃是“自然见无所用力”^[7]《河

南程氏遗书·二先生语一》)。所以孔门“乐教”的最高层次乃是无声之乐,实乃是圣贤气象的如如呈现与展露,这是极高的境界,是“道德与艺术在穷极之地的统一”。

[参 考 文 献]

- [1] 徐复观. 中国艺术精神 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2001.
- [2] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇 [M]. 上海: 三联书店, 2001.
- [3] 程树德. 论语集释 [G]. 北京: 中华书局, 1990.
- [4] 朱 熹. 四书集注 [M]. 长沙: 岳麓书社, 1985.
- [5] [美] 乔 治·麦克林. 传统与超越 [M]. 干春松, 杨风岗译. 北京: 华夏出版社, 2000.
- [6] 孙周兴. 海德格尔选集 [M]. 北京: 三联书店, 1996.
- [7] 程 颢. 程颐. 二程集 [M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [8] 黄宗羲. 明儒学案 [M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [9] 孙希旦. 礼记集解 [M]. 北京: 中华书局, 1989.

(责任编辑 严 真)

How Music Theory of Gongfu Being Possible

ZHANG Wanlin, CHEN Guoxiong

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072 Hubei, China)

Biographies: ZHANG Wanlin (1968-), male, Postdoctoral research fellow, School of Philosophy, Wuhan University, Associate professor, Hunan University of Science and Technology, majoring in philosophy and aesthetics of China; CHEN Guoxiong (1977-), male, Doctoral candidate, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in Chinese aesthetics.

Abstract: The Music theory of Gongfu is a kind of theory construction to the ancient music of China in the View of Confucianism by XU Fuguan. The function of this theory is for the personality cultivation, and its metaphysics of moral, namely source of value is human beings' Xing. Its highest existence is the music without voice, which is a kind of personality existence that moral and art mix together.

Key words: XU Fuguan; Gongfu; Confucianism; music theory