

文学研究

时间化的礼乐教化活动及 中华美学精神的复兴

——论贺麟的美学思想

刘彦顺

【提要】贺麟在《近代唯心论简释》及《文化与人生》中，完全从自身亲熟的、生动的思想体验出发，自然而然地在中西哲学之间进行沟通、互释与新创造。其中最为突出的贡献就在于“儒化西学”，而其美学思想的集中体现就在对“礼乐教化”时间化的全新诠释上。这在中国近现代以来对我国古典美学理论传统的阐释中，都是极为卓著的新成就。贺麟在美学思想上的建树主要体现在两个方面。第一，他不认同五四时期或者新文化运动对儒家文化及其中诗教、乐教文化所持的极端、全盘否定的态度，认为应该采纳西方文化的积极因素，来丰富、拓展与建立新的儒教、诗教、乐教的文化。第二，贺麟在兼采中西哲学中时间性思想精粹的基础上，对礼乐教化活动进行了精彩地时间性分析，以上两个方面紧密地联系在一起，展现了贺麟对中华美学精神在新时代复兴的宏大而坚实的构建与胸怀。

【关键词】贺麟 时间性 礼乐教化 中华美学精神 复兴

【中图分类号】B83—0 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000—2952(2016)04—0076—10

自美学而言，时间性是其最为重要的、奠基性的问题之一，就其呈现的维度而论主要有两端。用一句话来陈述，即审美活动既是一种流畅的、前牵后挂的、视域性而非点状的、意向性的内时间意识过程，又体现为由审美价值或者意义推动的、兴发性的、涌现性或者绽出性的时间性特质。自美学史而言，在西方美学史乃至哲学史上，专题性地、系统性地、团队性地探究时间性问题始于现象学哲学，尤以胡塞尔的音乐旋律分析、海德格尔的艺术作品真理的时间性思想、英伽登的文学阅读活动现象

学等为杰出代表。在此之前的西方哲学史与美学史，皆因过于在纯粹主观、纯粹客观之间来回剧烈摇摆，滋生的是与发达的宗教文化、科学文化相对应的神学美学、认识论美学，而纯粹的神一如纯粹的科学真理，从不具有始—终、持存、绵延等等时间特性。

而中国传统美学，尤其是以儒家美学为主干的美学思想，却能在不过于追求绝对主观、绝对客观的整体文化中，始终保持审美活动自身原初的兴发性状态，既不极端地在审美文化中树立一个压抑与否定审美愉悦或者感官愉悦

的彼岸之神，也不在审美文化中片面地强求仅仅以审美对象作为反映外部世界的手段或者工具，从而追求一种相符性的、无时间性的纯粹客观真实。这样一种极为注重保全审美活动自身完整性的美学，不仅毫无偏见地对待来自艺术作品、日常用品、空间环境、人际交往等各种审美对象的愉悦感，而且儒家美学更把艺术视为社会治理、国家管控的有效手段，使来自家庭哲学、亲子之爱哲学之中最具涌现性的“礼”与诗、乐、文、曲等相结合，从而更加强化或者固化了其所具有的形式显现感。这意味着中国古典美学往往与中国古典伦理学合二为一，只是认同审美价值与伦理价值的分别，却不把这种分别视为一种教条并对世间万物进行割裂式的、美善截然对立的划分，并且始终尊重在某一个行为中同时出现的审美价值与伦理价值的完整性。而贺麟对中华美学精神的把握正是从礼乐教化活动的时间性入手的。下文详述之。

一、“仁”、“诚”与诗乐新教化

儒家诗教、乐教以及礼乐相生的教化思想是儒家文化内在的重要组成部分。但在近现代以来对儒家文化腰斩式的摧残中，上述这些对象曾遭致抛弃。与此相反，贺麟的文化态度既具有历史的合理延续性，同时又注重延续性上的广纳博采、境界的拓展与提升，以求与时俱进、生生不息。

就贺麟在西学中所选择的用以丰富、充实儒家思想的资源来看，主要包括哲学、宗教、艺术资源，分别对应儒家思想的理学、礼教与诗教。而儒家的理学在根本上是一种道德教育或者德性教育，它是礼教的核心内容；诗教与乐教基本上又是为礼教服务的。而贺麟之所以对儒学思想复兴尤其是礼乐教化传统的复兴如此情有独钟，原因正在于他对儒家思想整体状况的把握。他说：“儒学是合诗教、礼教、理学三者为一体的学养，也即艺术、宗教、哲学三者的谐合体。因此，新儒家思想的开展，大约将循艺术化、宗教化、哲学化的途径迈进。”^①

可以看出，贺麟认为，儒学根本就是一种“教”——即以“仁”为核心，以“礼”为行为，以“乐”、“诗”为呈现状态的一种道德教育。并且这种教育绝不是在学习冷静地研究道德或者伦理学，而是要在直观的行为——即“礼”或贺麟所言“宗教”中，以及在经过诗歌与音乐美化之后的行为状态中——贺麟所言“艺术”，尤其是在持存着的、涌现着的行为中，使“仁”——也就是贺麟所言“哲学”得以呈现。以上所述正是儒家思想复兴的三个途径——宗教化、艺术化、哲学化。而这三个路径只是侧重于陈述上的分别，根本上则是隶属于一个完整的道德行为之中。也就是说，这个道德行为既是以直观的行为来呈现道德理念，同时在本上又是愉悦的。这种愉悦一方面来自于“仁”自身的推动——因为对于儒家而言，亲子之爱是“仁”的最根本、最核心且发自内心深处或本能的源泉；另一方面，“乐”与“诗”更助长、强化了“礼”这一行为在呈现状态上的愉悦性、形式化。由此，贺麟得出的结论是，儒家思想既是一种哲学，又是一种宗教，也是一种艺术。因而，这些方面可以体现出儒家思想的真精神，也是据以借助西方资源丰富自身的合理通道。

在此，最为值得探究的是贺麟对于宗教及援引基督教以助儒教的看法。因为这一问题不仅牵涉到儒家思想与宗教的关系问题，而且还牵涉到礼乐教化能否合一、新礼乐教化能否复兴的问题。

世界上的宗教千差万别，但是绝大多数宗教都主张实行禁欲主义，不仅存在彼岸世界与此岸世界的对立，而且存在身体与灵魂的对立。就贺麟所说的儒家思想要借鉴的基督教而言，在对待审美活动、艺术欣赏活动的态度上也同样是持禁欲主义态度的，在宗教礼仪活动中存在的大量艺术因素或者艺术作品都是为对神的信仰活动服务的。

而儒家思想则与上述宗教大相径庭，其所

^① 贺麟：《文化与人生》，上海人民出版社2011年版，第16页。

重视的乃是人与人之间的伦理关系，尤其是源出于“亲子之爱”的血亲之“仁”。由此衍生出的伦理世界绝不可能是彼岸世界的，而是顺应人情、人欲且加以规范，并实现为“礼”的现实、现世行为。在这样一种思想与文化态度中，审美活动就不仅不是一个被禁欲的对象，而是一个受到积极肯定、用以标示悦乐生活态度的对象。同时审美活动也与道德教化活动——即“礼”的践履活动完美地融合在一起。那么，基督教在多大程度上对新儒家的建立能够有所助益？具体来看，贺麟主要是从“仁”、“诚”等方面来进行新阐释的。

首先，贺麟对“仁”的阐释，能够最为鲜明地体现礼乐教化传统新复兴的思路与内涵。“仁”是儒家思想的核心所在。正如上文所述，其源自于“亲子之爱”。因而，儒家正是在人类的这一最基本的、最根本的情感上因“势”利导。这一“势”就体现在——“亲子之爱”是源出本能、冲动强大且自然而然的。^①其在行为上的体现绝不可能是绝对主观或者绝对客观的，而只能是主客不分离或者主体与主体之间不分离的。自此而言，以“仁”为核心的“礼”自身就是善与美的。自“善”而言，这一行为体现了“仁”的理念与价值；自“美”而言，这一行为体现了“仁”的愉悦性状态。但是，不管对这一行为如何进行分析，都只是视角的分别而已，并不影响这一行为的完整性及其存在状态上的自明性与简捷性。

自“仁”与“诗教”的关系来看，贺麟说：

仁乃儒家思想的中心概念。固不仅是“相人偶为仁”的文字学名词，如从诗教或艺术方面看来，仁即温柔敦厚的诗教，仁亦诗三百篇之宗旨，所谓“思无邪”是也。“思无邪”或“无邪思”，即纯爱真情，乃诗教的泉源，亦即是仁。仁即天真纯朴之情，自然流露之情，一往情深、人我合一之情。矫揉虚伪之情，邪僻淫褻之思，均非诗之旨，亦非仁之德也……。纯爱真情，天真无邪之思，如受桎梏不得自由发抒，则诗教扫地，而艺术亦丧失其精髓。^②

“诗教”的“温柔敦厚”正是“仁”的体现，也是“礼”的具体状态——因为“礼”的根本就在于对情与欲的节制性满足。“纯爱真情”、“天真纯朴之情”、“自然流露之情”、“一往情深、人我合一之情”既是“仁”的根本宗旨，也是“诗三百”的基本意蕴。其与“矫揉虚伪之情，邪僻淫褻之思”是完全相反的。而健康、积极、和谐的“仁”是中和的、温柔敦厚的，“矫揉虚伪”是理性、德性对情的压抑太过，而“邪僻淫褻”则是情自身放纵太过。贺麟在对“温柔敦厚”作为“诗教”与“仁”的相通处的阐述中，还尤其突出了“仁”之情的“自由发抒”。如果受到桎梏，那么“仁”与“诗教”就受到了损害。

而“仁”作为宗教与哲学的层面，同样可以在新的挑战与机遇中得以滋养。他说：“从宗教观点来看，则仁即是救世济物、民胞物与的宗教热诚。《约翰福音》有‘上帝即是爱’之语，质言之，上帝即是仁。‘求仁’不仅是待人接物的道德修养，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁为‘天德’，耶教以至仁或无上的爱为上帝的本性。足见仁之富于宗教意义，是可以从宗教方面大加发挥的。从哲学看来，仁乃仁体。仁为天地之心，仁为天地生生不已之生机，仁为自然万物的本性。仁为万物一体、生意一般的有机关系和神契境界。简言之，哲学上可以说是有仁的宇宙观，仁的本体论。离仁而言本体，离仁而言宇宙，非陷于死气沉沉的机械论，即流于漆黑一团的虚无论。”^③在此，他没有从儒家或者儒教与基督教的相异之处出发，而是站在儒家礼乐教化思想如何复兴的角度，既保持了儒家思想的基调，又凸显了儒家思想之中的宗教情怀与基督教精神的内在相通之处。这使得礼乐教化传统以及新的礼乐教化复兴都保持了其基本的枢机及合理性，而没有陷入到

① 参见张祥龙：《孔子的现象学阐释九讲——礼乐人生与哲理》，华东师范大学出版社2008年版，第190~191页。

② 《文化与人生》，第16~17页。

③ 《文化与人生》，第17页。

一个陷阱之中——因为基督教神学美学在根本上是对审美活动持否定态度的。这都表明贺麟的思想是极为高明的。

其次，贺麟对“诚”的阐释，是上述对“仁”的论述的深化。因为“诚”所指的正是“仁”所能实现的、达到的境界，也是对儒学思想的提高与拓展。贺麟认为，儒家的“仁”道德意味较多，而“诚”则哲学意味较多。他说：“中庸所谓‘不诚无物’，孟子所谓‘万物皆备于我矣，反身而诚’，皆寓有极深的哲学意蕴。”^①而且，他还认为，“诚”在原本的呈显状态上是时间性的，而不是一个抽象的哲学理论或术语问题。他说：“诚不仅是说话不欺，复包含有真实无妄、行健不息之意。‘逝者如斯夫，不舍昼夜’，就是孔子借川流之不息以指出宇宙之行健不息的诚，也就是指出道体的流行。”^②因此，在这里的“诚”所指的正是“仁”在作为一种现实的行为之中——其实也就是“正在”实践着的“礼”中的体现状态，比如纯粹、至诚等等。这也就是说，“仁”自身的构成与原初的存在状态正是这种绵延着、涌现着的且纯粹至诚的时间性存在——这正是“道体”的“流”与“行”。

因而，“诚”与宗教信仰活动之中的至真至善相通，如贺麟所说：“诚亦是儒家思想中最富于宗教意味的字眼。诚即是宗教上的信仰。……至诚可以通神，至诚可以前知。诚不仅可以感动人，而且可以感动物，可以祀神，乃是贯通天人物的宗教精神。”^③而且，“诚”与“思无邪”或者“无邪思”的诗教也是完全相通的，他说：

就艺术方面言，思无邪或无邪思的诗教即是诚。诚亦即是诚挚纯真的感情。艺术天才无他长，即能保持其诚、发挥其诚而已。艺术家之忠于艺术而不外骛亦是诚。总之，诚亦是儒家诗教、礼教、理学中的基本概念，亦可从艺术、宗教、哲学三方面加以发挥之。今后儒家思想的新开展，大抵必向此方向努力，可以断言也。儒家思想循艺术化、宗教化、哲学化的方向开

展，则狭义的人伦道德方面的思想，均可扩充提高而深刻化。从艺术的陶养中去求具体美化的道德，所谓兴于诗，游于艺，成于乐是也。^④

通过诗教来纯化“仁”之“诚”，所指的正是孔子所言“兴于诗，游于艺，成于乐”。其中最为重要的就是“兴”。它不仅仅指的是作为修辞手法的“兴”。比如“一二一，一二一，我吃苹果你吃梨”之中的“一二一，一二一”与“我吃苹果你吃梨”之间并无意义上的实际联系。而两句相连，则可以使一个完整的、完善的并且兴发着的、涌现着的审美活动或者审美行为得以完成。以至于当我们熟记这两句童谣的时候，会产生如此强烈的兴发性或者涌现性的后果。比如当“一二一，一二一”被单独念诵的时候，我们甚至会强制性地在内心里把“我吃苹果你吃梨”默念出来。可以看出，“兴发”会对所表达的情感、思想造成直接的影响，会直接关系到情感、思想呈现的质量与强度。因而，诗教所引发的、兴发起的“情”就是一种如贺麟所言——“具体美化的道德”。那么，诗教中的“情”之“诚”，也就是“仁”，则体现为内时间意识的流畅性、纯粹性以及注意力的加强。

仅就“诚”而言，贺麟也同样希望通过艺术化、宗教化、哲学化来进行新礼乐教化的建立。他说：“从宗教的精诚信仰中去充实道德实践的勇气与力量，由知人进而知天，由希贤、希圣进而希天，亦即是由道德进而为宗教，由宗教以充实道德。在哲学的探讨中，以为道德行为奠定理论基础，即所谓由学问思辨而笃行，由格物致知而诚正、修齐是也。而且经过艺术化、宗教化、哲学化的新儒家思想不惟可以减少狭义道德意义的束缚，且反可以提高科学兴趣，而奠定新科学思想的精神基础。”^⑤可见，

① 《文化与人生》，第17页。

② 《文化与人生》，第17页。

③ 《文化与人生》，第17页。

④ 《文化与人生》，第17~18页。

⑤ 《文化与人生》，第18页。

“诚”的复兴不仅有助于礼乐教化的提升、儒家思想的新建设，而且有助于科学精神的培养。

二、不外于“心”的时间性

在贺麟对礼乐教化活动的解释中，其整体观点是把礼乐教化活动视为一个流畅进行、持存与绵延的时间性过程，并在阐释过程中始终保持礼乐教化活动自身的完整性。他不是从主体性的美、善相区分的观念出发，去对事物或者行为进行强制性地归类，而是从原生的、原发性的人类生活或者行为的整体性出发，既尊重美、善之间的基本区别，又充分关注到美、善因素共存于一个统整性的生活或者行为的可能。这就为礼乐教化活动之中“礼”与“乐”的交织融合觅得坚实的学理基础，又对这一活动作为内时间意识的特殊性进行了卓越分析。

这一从时间性视域对礼乐教化活动进行的解释既是对中国古典美学传统具体、深入地阐释，也是儒化西学的主要体现之一。其集中体现在贺麟《近代唯心论简释》一书中的“时空与超时空”一节，此外在论及柏格森哲学中的绵延学说等时也有所体现。

在《近代唯心论简释》第二章“时空与超时空”中，贺麟集中探究了时间与空间问题。就整体陈述来看，他还是把时空问题凝聚在一起进行统一讨论，尤其是把时空理解为自然科学意义上的或者数理意义上的时空。比如他说：“大概讲来，西洋人注重时空，东方人注重超时空。（罗素素喜东方的老庄，所谓能够感觉到时间的不重要为人智慧之门，亦颇有东方意味。）古代人注重超时空，近代精神则注重时空。宗教、艺术、哲学中注重超时空，科学、政治、经济、实业则注重时空。”^①这些话虽不无道理，比如科学、经济等就以最新的成果、成就为标准，是一种以新否定旧的标准。而艺术则是高峰并耸，不能以创作时间来决定作品的价值与水准。但是就总体而言这种讨论还是仅仅把时间理解为单一的向度。

从其局部来看，贺麟还是把时间问题置入具体情境之中做具体分析。其中最为主要的体

现就是从意义与价值出发，考察时间在不同价值与意义的寻求活动中的不同状态。比如他说：“把时空当作事物去研究是可以的，若硬断定说时空是实事实物，那就是未经过知识论批导研究的独断玄学。一如不管人是不是机器，科学为方便计，把人当作机器，把人的情感欲望都当作几何学上的点线面积一样去加以研究，也是可以的。但若硬断定人是机器，根本否认意志自由，那就是独断的玄学。”^②这就明显地表露出其业已跳脱出上述所谓的统整性时间观，也跳脱出形而上的武断论或者预设性的教条，从而做到从实事出发，对时间或者时间性存在的不同领域进行具体分析。上述文字包括了知识论维度、伦理学维度、心理学维度。而且很明显，时间在这些领域中的体现大相径庭。

贺麟曾从以下四个方面来表达关于时间的命题。其一，“时空是理”。他说：“理是一个很概括的名词，包含有共相、原则、法则、范型、标准、尺度以及其他许多意义。”^③其二，“时空是心中之理”。他说：“理即是心的本性，一如利是刃的本性，聪是耳的本性，明是目的本性。”^④其三，“时空是自然知识所以可能的心中之理或先天标准”。^⑤其四，“时空是自然行为所以可能的心中之理或先天标准”。^⑥在这里，贺麟明确地提出，时间并不只是在空间里才存在的、自然科学意义上的时间，任何行为都是有时间性的。而且这种时间性并不是以“年月日”等度量性的标准去把握的，而是就行为自身作为一种直观性、直觉的状态而言。他在这里特别指出了中国古典哲学在时间性维度上的贡献。他说：“时间与空间（特别时间）对于行为关系之重要，实不容任何哲学家忽视。且中国哲学家每提到时间空间问题时，又大都完全注重时

① 贺麟：《近代唯心论简释》，上海人民出版社2009年版，第9~10页。

② 《近代唯心论简释》，第12页。

③ 《近代唯心论简释》，第18~19页。

④ 《近代唯心论简释》，第20页。

⑤ 《近代唯心论简释》，第20页。

⑥ 《近代唯心论简释》，第20页。

空与行为的关系。”^①至此，贺麟明确地提出了“自然行为”中时间性状态的三个领域，他说：“此处所谓自然行为包括三层意思，一是指基于本能要求自然欲望而产生的行为，一是指出于理智的计算为实用的目的而产生的足以适应生存且有经济实用价值的行为，一是指艺术化或美化的自然行为。盖自然本含有本能的、实用的、美的三层意思也。”^②整体来看，贺麟构建的时间性思想所追求的是一种极为宏阔的天地。他说：“我的看法，以为‘物者理也’、‘性者理也’、‘心者理也’、‘天者理也’就是扩充哲学的领域，将物、性、心、天皆纳于哲学思考之内，使哲学正式成为理学的伟大见解。”^③他最为推崇的是陆象山的时空观，他说：

朱子对于心与理的关系的问题，尤甚费踌躇，而陆象山直揭出“心即理也”一语，贡献尤伟。……自陆象山揭出“心即理也”一语以后，哲学乃根本掉一方向。心既是理，理既是在内而非在外，则无论认识物理也好，性理也好，天理也好，皆须从认识本心之理着手。不从反省心着手，一切都是支离骛外。心既是理，则心外无理，心外无物。而宇宙万物，时空中的一切也成了此心之产业，而非心外之僦来物了。故象山有“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”之伟大见解，而为从认识吾心之本则以认识宇宙之本则的批导方法，奠一坚实基础，且代表世界哲学史上最显明坚决的主观的或理想的时空观。^④

这表明，贺麟的时间性思想一如其从价值与意义角度对时间性状态进行的划分一样，他主张应从“心”出发来理解时间。当然，“心”并不是绝对自立的、纯粹的意识活动，而是意向性的人类活动。正如他所说：“由‘心即理也’的思想发展为认时空为吾心之理，吾心掌握着时空中事事物物的枢纽的思想，乃是自然的趋势，宋儒思想的顶点。‘心者理也’、‘宇宙即是吾心，吾心即是宇宙’，真是陆象山千古不灭的心得。”^⑤而且，贺麟认为，康德的时间性

思想与陆象山是相通的。他说：“微妙地指出时间与空间为心中之理则，非心外之实物，由把握住时空因而掌握住排列在时空中的事事物物的权衡。盖现象界万事万物既不能逃出时空的范围，即不能逃出此心此理的宰制也。”^⑥

由此出发，贺麟认为最为原始的、原初的时间观念莫过于“此时”。而“此时”所指的正是——“并非特殊的固定的实物，而乃此心所建立，用以指谓任何当前之地、当下之时的普遍概念。外界自然中，固无一地可以单独称为此地者；在事物绵延的过程中，亦无有任何刹那可单独称为此时者。是以足证此时此地乃主体固有之准则，用以排列或确指任何当前之地、当下之时者。此时所指者可以是具体的特殊的绵延”。^⑦因此，与上述贺麟所言“艺术化或美化的自然行为”相联系，“时间”就不再是一种外于主观心理的“实体”或者“实物”，而是任何一种行为或者心理活动所具有的“扩张”、“绵延”等特性。

三、原发的礼乐教化活动之统整性

贺麟介绍了在道德价值与审美价值关系上的两种主要看法。关于第一种，他说：“一种观点在道德价值和美学价值之间划了一条轮廓分明的界限；另一种观点却寻求两者之间的同一性。一种观点认为，道德价值作为一个整体，总是同需要相联系的，而需要又通过我们的意志产生我们的行为；至于美学价值，是摆脱了实际生活中的欲求和期望的。这就是说，美学价值的对象就是没有任何欲望的爱的对象。个人、事物和关系，它们的价值并不依赖于它们做什么，而依赖于它们是什么以及意味着什么。道德价值和美学价值的另一个区别是，道德价

① 《近代唯心论简释》，第21页。

② 《近代唯心论简释》，第21页。

③ 《近代唯心论简释》，第23页。

④ 《近代唯心论简释》，第23页。

⑤ 《近代唯心论简释》，第23页。

⑥ 《近代唯心论简释》，第25页。

⑦ 《近代唯心论简释》，第25页。

值是以义务或命令(imperative)为基础的,这些义务或命令对生活中的重大问题是生死攸关的。而美学价值只是一个鉴赏的问题,仅仅涉及那些与利害无关的事物,与生活中的重大问题也毫不相干。换句话说,美学中不存在类似道德命令那样的审美命令。”^①

另一种观点则是认为两者之间存在着同一性。贺麟介绍了柏拉图、康德、亚历山大的观点,尤其对亚历山大思想进行了详细介绍。他说:“亚历山大说,‘道德和艺术一样,都是人类的创作。这种创作完全是经验的,其中不存在任何关于正确和错误的预先规定的标准。不过,正确的东西都是人们在经验中、在群居本能的指导下,所发现的能够满足人的感情的东西。’……道德是满足这种群居本能的艺术,它把感情当做它的材料,再努力加工使它们与人的社会本性相一致。”^②

如果从美学或者美学理论角度来审视上述两种看法,就会深入到一些中国近现代美学史与美学思想史的重要节点——即中西美学、美学思想之间交互换位、此消彼长的枢机:

第一,从第一种主张美、善分离,审美无关功利的思想来看,康德美学对中国近现代美学以及美学理论产生了至关重要的影响。其强调审美价值的独立性,强调美学自身的不可替代性。其积极价值就在于——对我国礼乐教化、美善相兼的美学传统是一个极为有效的、积极的补充与启蒙,因为这种美学传统往往会产生一种消极后果——把审美的价值完全消弭于“礼”或者“善”的视域之内,而没有自身的独立性。

但是,这一美学思想运用于美学领域也会产生消极的后果,那就是——在美、善之间设立一个鸿沟、只是对美与善进行价值划分,而后把这一划分标准作为一种先验的偏见或者成见、以此出发对事物与现象进行归类,而不是从事物、现象的原本面貌出发。因而,美学与德育就绝对分立,各行其是。最为难解的问题就是——再论及德育与美学之间的关系,就显得极为突兀、扞格,只能采取以美学的形式辅助或者影响德育的内容与效果。而这一惯常的

方式几乎已经固化为一种美学理论“语法”。另外一个极为消极的后果,就是我国古典礼乐教化传统的丧失殆尽。这不仅导致美学传统的中断,更会导致礼性文化传统、德性传统的腰斩,其恶劣影响会在历史的延续中愈演愈烈。

第二,从第二种主张来看,其在美学理论上的积极价值在于——不对美与善之间的界限进行绝对划分与规定,而是从原本的审美现象出发,保持其完整性。比如柏拉图就是看到了艺术品、诗歌对情欲的助长、激发作用,从而在教育活动中把艺术或者诗人驱逐出去。也就是说,某些行为本身同时包含了美与善的因素,因而就不能被使用在善与美之间过于高扬主体性的标准去进行强制性划分。就贺麟所引述的亚历山大的见解来看,他主张不对善与美进行预先规定的划分。这样,就保全了生活经验或者行为自身的完整性。

因此,如上所述,这种观点在美学活动或者美学理论中的体现也有积极或消极的可能性。就美学史与美学理论史的发展来看,其积极之处同样可以为主体性过强的美学理论进行必要的补充与启蒙。于是,贺麟的这一思想显得尤为摇曳多姿。当然,就整体而言,他更为倾向后者。他说:

虽然承认我们不要过分忽视了艺术和道德的区别,但我以为,最高的艺术和最高的道德性应当是同一的。当道德不再被仅仅作为调节人们行为的规则和戒律时,而且当道德不再是关于冲突或危机或杜威所说的“道德情境”的理智分析的解决的时候,换句话说,当道德也变为一种源于自发性和内在和谐的、直觉的或本能的行为的时候,那时道德必定会变成艺术。^③

上述这段话正为儒家的“礼乐教化”奠立

① 贺麟:《哲学与哲学史论文集》,商务印书馆1990年版,第67~68页。

② 《哲学与哲学史论文集》,第68页。

③ 《哲学与哲学史论文集》,第68页。

了最为坚实的学理根基，也传达出了孔子、孟子等持“性善论”者之所以重视诗教、乐教的真相——一旦道德行为成为一种“源于自发性和内在和谐的、直觉的或本能的的行为的时候”，道德活动与审美活动就是完全一体的，或者说善与美只是这一个行为中的两个因子而已。而且，贺麟还全面地认识到了美善相兼或者礼乐教化活动得以达成的两个必要条件——“当道德还未能超出它的命令的和强制的阶段的时候，当艺术还未具体化为道德律的时候，想得到两者的同一性是没有希望的”。^①

四、“礼乐”之“时为大”—— 美学活动的兴发性与流畅性

一方面，礼自身就是美的，就是呈现为乐（音乐）的或者诗的。而且，用西方关于真善美彻底区分、区别的思想就无法理解——美与善的重合并不是两种实体或者实物的重合，而是在一个行为、活动、举止或者意识之中出现了道德与审美两种价值而已。当然，“礼乐教化”的传统并不是没有缺陷的。其中最为主要的缺陷就在于“善”或者“礼”往往压倒性地超越了或者僭越了“美”。但是，从另外一方面来看，“礼”的教育需要“乐”，或者需要更好的“乐”。而“乐教”则同时也可以“礼”的教育。只不过，礼乐教化往往过于强调“礼”，而忽视了纯粹的“乐”的教育。这又是西方真善美相区分之思想可以弥补中国古典礼乐教化传统的地方。因此，贺麟的美学思想在此避免了中国近现代美学理论往往全盘接受康德美学思想而造成的弊端。

既然“礼乐教化”在贺麟的阐释中已然如此清晰分明，那么，对礼乐教化活动存在状态及构成方式的阐释与研究就是顺理成章的。就整体而言，贺麟是从两个方面来阐释礼乐教化活动之中的时间性或者时间特性的。其一，礼乐教化活动何以产生并持续地、兴发性地存在？这是从礼乐教化活动何以值得存在、何以可能存在的角度而言的。其二，礼乐教化活动自身作为一种时间性的存在，其内时间意识具有何

种特性？这是从礼乐教化活动得以触发、延续以至于结束的完美、完善程度而言的。因为这种完美与完善的程度决定了“乐”是否能够更好地、更强烈地让“礼”呈显出来。

就第一个方面而言，贺麟提出了“礼时为大”。他说：

“礼时为大”即包含有“礼空为大”之意。盖礼的行为不仅是符合理性的时间标准，且须符合理性的空间标准，不过以时间的标准为重为主罢了。礼而能不爽其时，自可不误其地。^②

“礼时为大”所说的正是“礼”作为一种价值与意义的必然性。同时，这种必然性又是一种情境化的存在，或者说是一种涌现性的、兴发性的存在。之所以如此，正是因为“礼”应“时”而生，而不是抽象的价值与意义，更不是矫揉造作与出于强力压迫而行之。在这里，贺麟所强调的是“礼”之所以值得存在的自然而然的自然状态。其时间性并不是指由实体或者实物的时间来为“礼”的践履进行衡量，而是“礼”的意义与价值出于自然、必然，且体现为现实行为的涌现性——其实也就是“礼”何以体现为“时”并涌现为“时”。

而且，“礼时为大”还体现为身体的运动或者身体运动之中的空间感。因而贺麟说：“动容周旋中规矩，本质上固有指行为之合理性矩度量，但实际上仍指合于适宜的空间标准而言。盖当执礼之时，进退周旋出入立坐，均有一定的空间的矩度，一如跳舞的步伐之有节奏，且须与音乐合拍。”^③那么，在“礼”的践履过程中，身体的运动、俯仰、回旋、进退等等，不仅可以给他人呈现出诸如秩序、整体、严整、儒雅、流畅等等美感形态，而且“礼”的践履者自身也会在身体运动的过程中体验到上述美感。“礼”的践履者之间更是一种互相配合、逗

① 《哲学与哲学史论文集》，第 68 页。

② 《近代唯心论简释》，第 34 页。

③ 《近代唯心论简释》，第 34 页。

引、触发、接引并使“礼”不断地涌现出来的、不可分离的关系。因此，尤其是在“乐”的配合之下，“礼教”就与“乐教”完全融化为一体或者一个行为。当然，这个行为有可能是在个体身体上所发生的，也有可能是一个群体行为。即便是一个群体行为，那也只是“一个”完整的行为或者活动。这就是贺麟对礼教、礼乐教化活动之中身体律动及其空间感在美感上的卓著描述。

就第二个方面而言，贺麟提出了“乐时为大”。他着重指出了“乐”或者音乐的时间性，其实也就是同时指出了“礼”的践履活动的时间性。其特性就在于作为内时间意识的流畅性。他说：

“礼时为大”诚道出礼之特质，但我们亦可以说“乐时为大”，盖礼乐常相须。时间为礼之主要成分，同时，时间的准则亦为任何音乐所不可缺。时间的准则，实为使音乐之为音乐、音乐之有节奏的唯一要素。但音乐上的时间乃是为理性、为审美的规范所决定的时间。有其自然处，但是美化的自然，有其权断处，但是以美为目的而权断。^①

在此，贺麟所说的音乐的时间性带有很大程度上的含混性。因为所有的艺术欣赏活动或者审美活动都是内时间意识的兴发、持续、绵延，而不论其对象是音乐、语言，还是雕塑、书法、绘画。他说：“就艺术中之音乐诗歌言，以时间准则为重。就艺术中之图画雕刻建筑言，则以空间的准则为重，故此种艺术有称为空间艺术的说法，即以其注重艺术品之空间部位排列之谐和与匀称。”^②由此可见一斑。当然，音乐与语言在其自身构成的特性上又是时间性的，比如乐音、音符的前后相续以及句子之中字词的前后相继就是如此。这是就音乐与语言作为一种媒介或者材料的性质而言的。尽管如此，贺麟还是深刻地指出了审美活动体现为内时间意识的诸多特性。当然，这主要针对的是音乐。其最为突出的特性就是——“美感”。也就是

说，只有音乐的旋律或者乐音是引人入胜的，或者更为具体地说，是能够持续地吸引欣赏者的注意力的，这样的音乐才会如贺麟所言——“以美为目的而权断”。^③也就是说，不管是纯粹的艺术音乐还是礼制音乐，都必须尊重审美活动或者艺术的根本特性、独特规律与自主性——那就是感官的享受、愉悦与陶醉。

由此出发，贺麟继而强调了“礼”与“乐”的结合或者完美融合。其所说的“礼”的内时间意识的“活泼酣畅性”就是由“乐”带来的。他说：

道德律与时间的准则合一而产生“礼”的行为，即是道德行为音乐化、艺术化之别一种说法。盖礼与乐、礼与艺术实根本不能分开。离乐而言礼，则礼失其活泼酣畅性，而成为束缚行为桎梏性情的枷锁。离礼而言乐，则乐失其庄严肃穆之神圣性，而成为淫荡人心的诱惑品。^④

很显然，与“活泼酣畅”相对立的正是“束缚”、“桎梏”——其实也就是内时间意识的“流畅”与“阻滞”、“磕绊”、“滞重”的对立，实质上，是美感与丑感的对立。在此，虽然贺麟并没有更具体地对审美活动、礼乐教化活动作为内时间意识的构成进行阐释，但他还是简洁地指出了其基本特性——纯粹的、无杂质的、涌现着的、流畅的等等。这既是音乐自身所应该达到的最高境界，也是“礼”所应该达成的最佳境地——通过与音乐的配合来达成。只有臻于如此境界，“礼”才能够真正化为“自然的道德”而不是“不自然的道德”或者“强制性的道德”。他说：

总之，我的意思认为礼基于为道德律所决定的时间空间的准则，而艺术则基于

① 《近代唯心论简释》，第35页。

② 《近代唯心论简释》，第35页。

③ 《近代唯心论简释》，第35页。

④ 《近代唯心论简释》，第35页。

为审美的规范所决定的时间与空间的标准。时空的准则与纯道德律合一而产生“礼”，时空的准则与审美的纯规范合一而产生艺术。礼即是艺术化的道德，而艺术化的道德，就是不矫揉造作而中矩度有谐和性的自然的本然的道德。也可以说是与时谐行随感而应的自然道德。^①

可见，美妙的、美好的音乐才会产生“时”——“时间”才会汨汨而出。当然，在这里的“时间”只是欣赏音乐的活动自身呈现为内时间意识而已；而上述贺麟所言“随感而应”之“感”的含义正在于描述音乐欣赏活动在构成上的最基本特性——审美主体始终指向所欣赏的对象——即意向性特质。这意味着，比如只有贝多芬的《第五交响曲》才会给人带来独一无二的愉悦感，就是因为其构成是独一无二

的。也就是说，审美活动尤其是艺术欣赏活动最为根本的特性就是——“形式显示”——特定的形式带来特定的、独一无二的美感。而“礼”就必须遵从“乐”的这一根本特质。如同贺麟所言，礼的“时空的准则与审美的纯规范合一”，才会产生出“艺术化的道德”——也就是愉悦的、时间性的且必定是形式显示的道德。因此，“时间性”正是贺麟美学思想、礼乐教化思想中最为精彩的内容之一，也是他对中华美学精神的精准把握及弘扬。

本文作者：文学博士，浙江师范大学人文学院教授、硕士生导师

责任编辑：左杨

^① 《近代唯心论简释》，第35页。

Temporalized Li and Yue Cultivation and the Revival of the Spirit of Chinese Aesthetics: A Study of He Lin's Aesthetic Thoughts

Liu Yanshun

Abstract: In his two books *A Brief Interpretation of Modern Idealism (Jindai Weixinlun Jianshi)* and *Culture and Life (Wenhua Yu Rensheng)*, He Lin naturally linked Chinese philosophy with Western philosophy and made innovative interpretations of them with ideas derived from both sides. One of his outstanding contributions is his efforts in “Confucianizing Western philosophy”. And his aesthetic thoughts are embodied in his brand new temporalized interpretations of *Li* and *Yue* cultivation, which is a remarkable achievement in researches into Chinese classic aesthetic thoughts in modern China. His achievements are mainly embodied in two aspects: Firstly, he did not accept the total negation of Confucian *Li* and *Yue* cultivation by the May 4th Movement or the New Culture Movement. Instead, he believed in the value of enriching and expanding Confucian *Li* and *Yue* cultivation with positive thoughts from the West. Secondly, combining temporal Chinese and Western thoughts, he conducted brilliant analyses of Chinese *Li* and *Yue* cultivation activities. These two aspects interrelate and show his broad mind and firm attitude to reviving the spirit of Chinese aesthetics.

Keywords: He Lin; temporality; *Li* and *Yue* Cultivation; the spirit of Chinese aesthetics; revival