

“认识论障碍”与儒家礼乐

龚建平

(西安交通大学人文社会科学学院, 陕西 西安 710049)

摘要:为研究儒家礼乐的认识论障碍,从认识论障碍的概念着手进行研究,认为从认识障碍与认识论障碍两个概念出发,可以较好理解儒家伦理特别是礼乐教化与修养的意义,了解礼乐对于克服人们之间限制性的重要意义。认识论障碍是因有认识障碍,不过前者强调认识中的个性因素导致人际之间对同一对象或概念解释上的差异,后者突出包括这些因素在内的那些影响人们把握真象的要素。为了克服与超越认识与认识论障碍,达到主体间的交往与沟通,力求在不同的解释和认知中找到可以沟通的根据或普遍性条件,所以它们都可以看作广义的克服认识论障碍的活动。人们如果不是在相互之间比谁更阴暗和残忍的话,那就需要以礼乐来安排和规范本能,然而礼乐都可能被其外在形式所遮蔽,还是没从根本上超越人类交往和认识的所有障碍,所以它们不能取代个体自觉的道德认识和道德修养。

关键词:认识论障碍;认识障碍;儒家;道家;礼乐

中图分类号:B222

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2018)01-0010-08

“Epistemological obstacles” and the Confucian ritual and music

Gong Jian-ping

(School of Humanities, Xi'an Jiaotong University, Xi'an 710049, Shaanxi, China)

Abstract: To study the epistemological obstacles of Confucian ritual and music, the study was conducted from the concept of epistemological obstacles. From the two concepts of cognitive obstacle and epistemological obstacle, it can better understand the significance of Confucian ethics, especially the education and cultivation of ritual and music, and understand the importance of ritual and music to overcome the restriction between people. Epistemological obstacles are due to cognitive obstacles. However, the former emphasizes that personality factors in cognition lead to differences in the interpretation of the same object or concept between people. The latter highlights the factors that affect

收稿日期:2017-07-20

作者简介:龚建平(1962-),男,四川宣汉人,教授,哲学博士,博士研究生导师。

people's grasp of the truth, including these factors. In order to overcome and transcend the obstacles of cognition and epistemology and achieve the interaction and communication between subjects, the basis or universal conditions for communication in different interpretations and perceptions are found. So they can all be regarded as generalized activities to overcome epistemological obstacles. If people are not darker and crueller than one another, it is necessary to arrange and regulate instincts by ritual and music. However, ritual and music may be obscured by their external forms, and they still do not fundamentally transcend all obstacles of human interaction and cognition, so they can not replace individual self-conscious moral cognition and moral cultivation.

Key words: epistemological obstacles; cognitive obstacle; Confucianism; Taoism; ritual and music

法国学者加斯东·巴什拉在《科学精神的形成》一书中将西方哲学认识论和科学精神的形成看成并非是“获得一种实验知识,而是要改变实验知识,要铲除已经在日常生活经验中积累起来的障碍”^[1],这个障碍,就是所谓的认识论障碍。从中西哲学的发展来看,他所谓“认识论障碍”的概括简洁明晰,却准确地反映了哲学追求必须超越的目标。

为什么会有认识论障碍呢?这是因人类的认识本身决定的。人们在阅读文献或作品时,对内容可能有很大不同乃至截然对立的理解。同样一座山,不同的人在其中发现了自己所希望发现的东西,而把其它都忽略了。究其根源,是因其概念除了有其指称外,还有其含义与解释。指称是一致的,而解释却不同^[2]。

比如“电话”这个词,对于用户、话务员、工程师以及研究电话电流微分方程的数学家来说是完全不同的。对于日常生活,人们或许并不一定要进一步追问其中的不同,但对于试图把握客观真理的科学或知识而言,就需要“努力从实际心理综合的角度把握科学的概念,即从演变和心理综合角度,为每个概念制定阶梯,指出一个概念是如何产生另一概念,如何与之相联系的”。如果我们放弃追求其中的联系,其实也就放弃了科学的立场。

加斯东·巴什拉这个提法显然有其深远的西方哲学根源。从古代希腊哲学“始基”的探源、柏拉图的理念概念,到根本怀疑感觉的可靠性乃至实在

的真实性的怀疑主义;从洛克的第一、第二性质的区别到休谟所谓规律和知识只是“心理联想”,并无客观事实与之相对应,因而导致不可知论。直到综合经验主义和唯理主义的康德提出可知的是现象,本体不可知的结论,都可以看成是对消除“认识论障碍”上的悲观论者。不过,这里述及的障碍主要还是认识上的障碍,认识上的障碍会导致认识论障碍。当然包括认识者自身要克服的主观性和客观限制性,也包括由此而产生的主体之间理解的障碍。

“认识论障碍”的存在导致同一概念可以在不同人那里有不同的意义,它不仅包括同一指称可以由不同概念表达,而且包括同一概念可有不同涵义(或同一概念可以在不同人那里有不同的意义)。因此,对于科学精神而言,消除“认识论障碍”是基本的、最重要的。在近代认识论的意义上,就是主观如何达到客观的问题,即所谓意识与物质的同一性问题。其实,在是否可能彻底消除认识论障碍的问题上,古往今来的哲学家有不同的看法。怀疑论者、休谟和康德的不可知论,固然是对消除认识论障碍表示悲观。而柏拉图超越洞穴的哲学家、培根破除“洞穴”“种族”“市场”“剧场”等4种假相的思想,乃至马克思主义的实践检验真实学说,是认识论障碍问题上的乐观主义者,他们认为真相是可知的。

如果深入追问导致“认识论障碍”的诸因素,并且不停留在近代认识论的层次和模式(主客对立的

设准),还要从中国古代和现代认识论的某些思想来看,那么,以今人眼光,自然包括习得性经验、认知模式、官能结构、乃至知行关系等都可能导致认识的差别从而产生认识论障碍。

一、古代儒道哲学中的“认识障碍”

不擅长认识论的中国古代哲学中,也存在“认识论障碍”。比如,《周易》的“通”字从反面说明了认识障碍的存在。乾卦《文言》云:“乾元者,始而亨者也。”亨即亨通。泰卦的中心为通,其彖辞云:“天地交而万物通也,上下交而其志同也。”泰卦,象征通泰、平安。乾为天,坤为地,天气下降,地气上升,天地阴阳交合,万物的生养之道畅通。泰为通,泰象征通泰,即安泰亨通。通泰之时,阴者衰而往,阳者盛而来,所以既吉祥又顺利。

乾卦《文言》又云:“六爻发挥,旁通情也。”程颐曰:“《易》之义,与天地之道相似。”其所谓相似,也就是相通。“其义周尽万物之理,其道足以济天下,故无过差。‘旁行而不流’,旁通远及而不流失正理。”^[2]所谓“旁行而不流”、“六爻发挥,旁通情也”,清王引之云:“旁行者,变动不居,周流六虚之谓也”,“旁亦溥也,广雅曰:挥,动也,言六爻发动,溥通乎万物之情也。”^[3]与“通”的主题思想相关的那些卦很多,咸卦表达了感通的意思。咸卦《彖》曰:咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。止而说,男下女。是以亨利贞,取女吉也。天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。“咸”为感应之意。《杂卦》说曰:“咸,速也;恒,久也。”男女之感应是快速而直接的,有如自然形成,但是必须配合,下一卦恒卦,以求其长久。

此外,《系辞》有所谓“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”,“推而行之谓之通”,但《周易》所谓“通”,多是从阴阳相感、天地自然交通,以及实践功夫角度去讲的,认识论意味虽有但不突出。

孔子有对认识论障碍的自觉。不过,孔子因注重人文道德,涉及价值问题,更直接地将认识与修养联系起来。《论语·子罕》记载:“子绝四:‘毋意,毋固,毋必,毋我。’”这4个方面,既可以看成是修养,也可以看成认识真相以及交流的条件。

所谓“毋意”,“毋”,禁止之辞,“意”即臆测、臆断。“毋意”,乃“毋测未至”^[4],即对尚未发生的事,不主观臆测或臆断或想当然,要有真凭实据,说话要有根据,也不要轻信人言。子曰:“始吾于人也,听其言而信其行;今吾于人也,听其言而观其行。”(《论语·公冶长》)又据《吕氏春秋·任数篇》载:孔子曰:“所信者,目也,而目犹不可信。所恃者,心也,而心犹不足恃。”^[5]因为,目与心都可能被蒙蔽。“毋必”,即不一定。即使不主观臆断,所见所信都有根据,但可能是或然的,不排除别的可能同时成立,不能以心理期待取代客观事实。孔子曰:“言必信,行必果,硁硁然小人哉!”一般情况下,可以说言应有信,行应有果,但是不是绝对的。这是经权之变。科学上,人们不能从一组假说推论出与实验相一致的结论,就认为这组假说一定就是正确的。特别是在人文社会的认识上,在人际交往中,听与观察都有限制性,从经验不能得出普遍的结论。陈寅恪、陈修斋都认为“哲学无定论”。“毋固”,固,执滞不化义,也有解为“故”,钱穆谓二义相通,仍做固执解^[6]。毋固,即不固执己见。能成一家之言,但并不意味着在任何条件下都绝对正确,因为“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”。不同的人对同样的生活事实感受会有不同,对同样的资料解读也往往有很大差异,但不一定和相反的观点势不两立。“毋我”,我,私己,为我私我慢之我。“毋我”,可谓“消解自我中心”,即通过自我认识而实现沟通,超越人自己的“人类学结构限制”^[7]。一般情况下,人是有一种自夸、自大,这是难免的。“毋我”就是要求不自夸、不自大。

相比之下,道家所认识到的障碍主要属于认识障碍,即认识主体的自身结构性限制所导致的认识

障碍。庄子曰:不仅“形骸有聋盲”不能正确认识事物,“夫知也有之”(《庄子·逍遥游》)。他还提出“心斋”的思想。他在《人间世》中说:“无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气。听止于耳,而心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”“符”即接合,句谓心停止与外界事物接触^[8]。而内在之心怎么可能和外物相接呢?

在庄子这里,“耳”象征感官,听到什么,必然取决于耳的结构和能力。耳朵不灵,或某些声音不符合耳朵结构,就听不到了。“听止于耳”就是说所听到的东西肯定是由耳朵的构造和结构、所处的位置和角度等所决定。只有“气”无内外,无主客,没有主体性,能“虚而待物”,与物泯然一体。

孟子和庄子的思维水平在同一个级别。孟子认为,因人们处于饥渴状态,往往“未得饮食之正也”,其实,不仅口腹有饥渴之害,“人心亦皆有害”(《孟子·尽心上》)。孟子还说:“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。”(《孟子·告子上》)这里所谓“害”也是对认识真相本身的认识障碍。

“心”乃思维器官。庄子也主张用思维来超越感官可能的限制,才会说“无听之以耳,而听之以心”,这同样可以得到孟子的佐证。孟子说:“心之官则思,思则得之,不思则不得矣。”然而,庄子作为儒家批评者,对作为思维器官的心的结构和能力同样持怀疑态度,故才说“勿听之以心,而听之以气。”“气”在这里不是一般地指物质性的“气”,而是“精气”。

“精气”是什么,我们只能从“心”的限制性来看。“听止于耳,心止于符”,也就是说,“心”所要达到的是内外的符合一致。近代哲学不是追求主客观相符合吗?可庄子为何还认为不够,还要超越“符”的阶段呢?因为,追求主客观的符合一致,至少是以假设主客相对立为前提的。此即必须设准一个主,一个客,然后才有二者符合一致的问题。事实上,人在某种意义上是主,而在另一面看又是

客,这种身份必然导致主客的符合一致是一种理想。

庄子思想的根源在《老子》。老子说:“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为。”“损”,即消除,去掉。“为学所以求知,故曰益。为道所以去妄,故曰损”^[9]。老子还说“致虚极,守静笃。”虽然老庄并非要达成科学认识,而是要通过修养与道为一,与天为徒,但是去除“认识论障碍”也是一个必要条件。而且,由于强调的不是知识论,而是修养论,所以,老庄的修养重心不是要在不同的解释和认知中找到可以沟通的根据或普遍性条件,比如概念化和逻辑推理,而是要去除物欲和认识偏见、成见,以认识大道,“道通为一”。庄子曰:“随其成心而师之,则孰能无师焉?”(《庄子·齐物论》)成心当然是限制认识真相的一大障碍。虽然其中也有一些导致认识论障碍的因素,但道家并不突出主体间的沟通与协调一致,因此,这个问题似是可暂且忽略的。

与庄子同时或稍晚的《管子·心术》说:“人皆欲知,而莫索之其所以知。其所知,彼也;其所以知,此也。”所谓彼、此,就是主、客。“有此然后知彼也。”^[10]《心术》接着说:“不修之此,焉能知彼?修之此,莫能虚矣。虚者,无藏也。故曰去知则奚率求矣,无藏则奚设矣。无求无设则无虑,无虑则反覆虚矣。”所谓虚,就是内心虚空无所保留,就能做到抛弃智慧,乃至什么也不追求;能做到空虚,就没有什么可谋划的了。不追求又不谋划就可做到无思虑,无思虑就回到虚的境界。又说:“虚其欲,神将入舍。扫除不洁,神乃(不)留处。……求之者,不及虚之者,夫正(圣)人无求之也,故能虚无。虚无无形谓之道,化育万物谓之德。”虚无无形与化育万物是其不同的两个方面。“气”或“精气”是修养才能达到的认识大道的条件。

从这里可以看到,中国古代道家的认识论是和修养论紧密联系的。他们最终追求的不是对外在的对象性存在的科学认识,而是把握“道”。这在一定意义上和“认识论障碍”的提出者初衷不同;但道

家在对道的认识中似乎不自觉地意识到主客的永恒对立，在认识论上是无法解决的。他们解决的方式是修养论。既然是修养，就不仅要超越感官或思维的限制，而且要不受欲望乃至人为活动的限制。如果说道家所认识到的障碍基本上属于因主体的结构性限制所导致的认识障碍，那么儒家的认识论障碍是包括这样的认识障碍及其所导致的主体交往上的障碍。认识障碍会产生认识论障碍。

我们知道，一切指令发出的中心，一切活动的司令官，就是心之主体，即自我。虽然在意识自觉的情况下和在大众场合，人们都自觉不自觉地将自我的夸大倾向或修饰一下，或掩盖起来，让人们觉得好象是和群众、和周围的人打成一片一样，以求和睦相处。但是，要知道这个自我的夸大倾向是根深蒂固的，一有机会它就会从幕后跑到幕前来。她跑出来的后果是什么，就是自大或者“自欺”^①。“自欺”发生的时候，通常是自己心目中的自己和实际存在的自己、群众心目中的自己，相去太远了。

然而，超越障碍认识真相并非易事，特别是在儒家专注的人文道德领域，必然涉及认识论障碍。因为，认识不只是求得与事实的符合一致，而且在具体条件下的“合外内之道”，达成主体间的交往和沟通，其中所要求的认识条件罕为特殊。虽然儒家伦理是价值论，但它并非只是停留在应然阶段。事实与价值处于复杂的交互作用之中，人际之间也有主体间性，价值与人格的显现会受到更多因素影响。这是孟武伯问子路、冉求、公西赤是否仁者，孔子虽均肯定他们各自在政事、外交方面的才能，却回答“不知其仁也”（《论语·公冶长》）的原因。更为重要的是，孔子所谓“知仁”不能等同于认识真相。对真相的认识是主观与对象的符合一致，而对是否“仁者”的认识则是没有普遍性的客观对象的；即使有一个对象，也无法对象性地认识。个体因诸多因素不能超越自身限制把握概念的意义，更会加大认识上的障碍。关键是，不仅判断“仁者”的主体需要特殊条件，而且所谓“仁”其实是没有一个客观

对象的。这其中的歧义和认识论障碍的产生，导致人与人之间不仅有观念上沟通的困难，而且有生存意义上的彼此难以逾越。“四毋”并非是针对科学认识而是相对道德认识而言的，消解自我中心就有生存意义上的自我超越。

因为道德认识要面对人的言与行，即使在自我认识中也会面临特殊的障碍，故荀子主张“虚壹而静”和“解蔽”。

荀子受到老庄和孔子思想的双重深刻影响。荀子云：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”壹者专一也^[1]。在他看来，心固然可能有成见，但可以做到空虚；心也可能有许多歧见，但也能做到专一；心会自己活动，但也能安静。“虚壹而静，谓之大清明。”荀子主张不要以“所藏”害所知，一般可理解为不要以旧知识（经验）、偏见、成见等妨碍新知识的接受；心灵保持虚静守一状态，而非纷乱繁杂的情形。其实，从更深一层看，也就是认为道德认识不能受到表象的干扰。所谓“解蔽”，是指要从限制主体的各种因素中超越出来。在他看来，无论古今、远近、博浅、欲恶都是遮蔽真相的“蔽”。“解蔽”即去掉蒙蔽认识的障碍。无论是认识真相还是道德认识，皆需“解蔽”。

古今、远近、博浅、欲恶等不外就是人们看事物的角度、方法和价值观等，在他看来都是蒙蔽人的。他还说，“凡万物莫不相为蔽”。以此而论，上下、左右、黑白、前后、多少、大小，都不免是一蔽。之所以如此，是因心所要认识的对象是“道”而非同一客观所指。道对不同的人显现其实是不同的。作为儒家，荀子没有否定儒家的基本价值观，而剔除了道家的相对主义价值观。可惜，荀子的认识，包括他说“凡以知，人之性也”这样光辉的思想，并没有得到后人从认识论方面的继承和发挥。

张载则从修养方面发展了德性之知。如张载所谓“见闻之知，乃物交所知，德性所知，不萌于见

① 《大学》谓“诚意”为“毋自欺”

闻”(《正蒙·大心》)。他说:“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外故有外之心不足以合天心。见闻之知,乃物交而知,非德性所知,德性所知,不萌于见闻”^[12]。显然,张载将天心、圣心看成是完全超越了见闻之知即超越了认识与认识论障碍的,根本在于它们不是基于见闻,而是通过体天下之物、尽性的修养活动所实现的。这就把超越认识障碍和超越认识论障碍,实现主体间的交往与沟通当成生命扩大的道德实践性活动。但张载从德性之知角度排除了认识与认识论障碍存在的可能,也取消了认知对道德的积极意义。

儒家认识论和道家的不同,主要在于道家认识的对象道是客观的,虽然道家也主张天人合一,但这种合一以消解主体性为特点,虚静、玄鉴是根本的认识方式。“气”可以消弭主客之间的障碍,达到“道通为一”。至于儒家,因认识的对象是价值对象,不可能摆脱主体自身去认识,而必然涉及主体的自我认识、他人的评价及其关系等,其遭遇的障碍自然不可同日而语。不过,这个障碍也并非无可奈何,亘古存在。在儒家的价值世界,仅仅虚静、玄鉴显然是不够的,因为不仅有主体性的积极建构,还有人际之间的相互建构,这样,认识障碍和认识论障碍,就是不可回避的一个重要问题。

二、“认识论障碍”视野下的礼乐

因为中国古代哲学的实践性,对认识障碍与认识论障碍的超越与突破都不是仅仅从认识论角度而言的,而且是从生命实践与宇宙论角度说的。如《易传》云:“往来不穷之谓通”“推而行之之谓通”,庄子“道通为一”均是如此。脱离实践讲对认识障碍和认识论障碍的超越,自然较为困难。

关于道德主体如何能够超越自身限制,客观地

认识自己,儒家有一些专门的论述,因篇幅所限,待另文专述,此处暂不展开。但毫无疑问,超越认识障碍相对于儒家而言,不外乎是所谓反躬自识、道德修养。对认识与认识论障碍的克服与超越不是停留在单纯认识论领域而应深入到生活实践。然而,因为这些活动都是为了克服与沟通超越认识与认识论障碍,达到主体间的交往与沟通,所以它们也都可以看作广义的克服认识论障碍的活动。

在儒家那里,除了和道家相同地主张修养之外,在主体间的交往中有没有一种企图超越认识论障碍而力求在不同的解释和认知中找到可以沟通的根据或普遍性条件呢?有没有一些将各种具体多样的处境和条件,通过形式化的、可共同接受的方式来处理,从而方便人们的交往,也有利于人们在不同的解释和认知中达成彼此的协调一致的方法呢?应该说有的。这就是所谓“礼乐”。

在一定意义上说,主体间的交往方式也就是一种认识方式。《礼记·仲尼燕居》记载:“孔子曰:‘古之君子,不必亲相与言也,以礼乐相示而已。’”为何君子间的交往只是以礼乐相示即可,不用言语呢?这是由于人的结构和礼乐的特点所决定的。《礼运》云:“何谓人情?喜怒哀惧爱恶欲,七者,弗学而能。何谓人义?父慈,子孝,兄良,弟弟,夫义,妇听,长惠,幼顺,君仁,臣忠,十者,谓之人义”^[13]。饮食男女是人人皆有的欲望,死亡贫苦是人人厌恶的大恶。人既具有七情,又具有仁义孝慈等人义,人义是能够合理安排这些欲与恶并理顺人际关系的基本规范。相反,如果这些驱动人们行为的动机,不能在入义的规范中获得必要而合理的安排,必导致争夺相杀。“人藏其心,不可测度也,美恶皆在其心不见其色也,欲一以穷之,舍礼何以哉?”礼可以将这些看起来纷繁复杂的本能社会化,使人的本质得到显现,甚至于“欲察物而不由礼,弗之得矣。”^[13]如果不从礼的框架认识事物,那么不可能得到正确的认识。因此,人类如果不是在相互之间比谁更阴暗和残忍的话,那么只能以礼来安排和规范

这些本能。“隆礼、由礼，谓之有方之士。不隆礼不由礼，谓之无方之民”^[14]。

这里，礼有特殊的作用：一是使本能合理化的形式，二是将礼乐视为人际交往与认识的方式与途径。从儒家道德实践来看，礼乐均是被重视的交往和认识方式。由此可以说，礼乐是儒家对主体间交往与认识障碍的超越。

在这种意义上，乐具有双重涵义：一是指音乐，如“比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐”；二是指快乐，如“君子乐得其道”，“行而乐之，乐也”。（《礼记·仲尼燕居》）后者往往是对音乐的文化与伦理政治功能的解释与发挥，所谓“乐者天地之和也”，“生民之道，乐为大焉”^[13]。

礼乐如此重要的作用在于其根本性质。礼乐既充分考虑到每个人的自然、社会属性，又体现每个人的生命价值与感受。“故做事不以礼，弗之敬矣；出言不以礼，弗之信矣。故曰：礼也者，物之致也。”没有礼，每个人的生命的特殊意义与价值无从体现；没有乐，则他们的生命无法在现实中安定落实。“礼也者，理也；乐也者，节也。君子无理不动，无节不作。不能《诗》，于礼繆；不能乐，于礼素；薄于德，于礼虚。子曰：‘制度在礼，文为在礼，行之，其在人乎！’”礼乐既是表达仁爱之情的方式，也是认识和感受人情的途径。所谓“正名”，是必须通过礼乐的方式来实现的。礼乐之所以有如此的重要地位，是由中国人特殊的思维方式和社会结构所决定的。

可见，我们从认识障碍与认识论障碍两个概念可以较好地理解儒家伦理特别是礼乐教化与修养的意义。礼乐的重要功能就在于克服认识与认识论障碍。礼乐之所以有如此重要的地位，是因为中国人特殊的思维方式和社会结构所决定的^[13]。

第一，传统的思维方式是形上与形下“不即不离”的思维方式。《易传》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”所谓不即，是指抽象的道与具体的器相区别，不能混淆；所谓不离，是二者又不能割

裂，不能将灵与肉、天堂和地狱绝对对立。中国人认为人通过自身的修为，能够实现道器合一，亦即身心统一，人我合一，天人合一。这一思想在熊十力那里以“体用不二”明确表达，二程兄弟亦有所谓“体用一源，显微无间”直说，甚至认为，天人本无二，不必言合。

第二，传统中国人的关系是以血缘为主轴的“嵌入式”关系。这种关系承认血缘关系的先天性质，由此进一步认为人和人是彼此交织联为一体的。虽然这种“嵌入式”的关系可以扩散，但最基本的是夫妇、父子、君臣、兄弟、朋友关系5种。可以说，传统的伦常道德就是以此为基础建立的。其理想是“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”（《中庸》）最高的目标是“天下为一家，中国为一人”能够使社会得以维持的是以礼为基本原则的“中”与“和”的观念，“中”与“和”则乐。另外是“慎独”的观念。所谓“慎独”，即是个人独处时，内心里仍“嵌入”有诸种人伦关系。心中始终有人，便为仁者。仁义礼知、忠孝恕悌等只是理顺人际关系、实现中和的规范。中和的观念是人与物、内与外、心与身、人与人、人与天之间保持平衡和谐的根本，而礼乐是将其贯穿在一起的中轴。因此，真实的世界不是认知者眼中的未知世界，而是依靠中和观念建构的人文世界。

这样的生活样态固然有其优长，避免了宗教神学对世俗生活的禁锢和破坏，传统中国士大夫都理性而不迷信；同时，是对待社会生活的现实的、求实的立场和态度。人心不是直接显现的，只有礼乐可以充当交往的中介。礼乐将事实世界和价值世界联为一体，并具有社会文化的生机力。这种生活样态也存在风险，即有可能导致理想下滑为凡俗甚至庸俗，为堕落留下可能。此外，专注人文道德有遗忘客观世界而最终导致忽略科学之嫌。而“嵌入式”的社会关系，既可能使上述优长得以发展和升华，亦可能使堕落得到遮蔽或转嫁。因为人自身结构的复杂性，不仅个人及行为具有变数，而且彼此

之间深度“嵌入”的关系更让行为与行为之间、人与人的关系之间充满变数。美好的情意很可能堕落为物欲,而人生穷困的窘境也可能转化升华为正能量。每个行为的意义往往可做多种解读,不仅对观察者如此,对行为者本身也如是。至于究竟会怎样演化,主要取决于礼教制度再生社会现实的能力。在天人互动、人我交织,乃至是非末辨、善恶难分之时,礼乐是能够对其加以辨别的原则。

然而,即使礼乐具有如此的超越交往与认识障碍的功能,也不是不受限制的。这些限制,除了我们今人一目了然的对等级的肯定,以及自然属性的差异与人为之间的差异并不同步之外,还有受到时代条件的限制。“礼,时为大”。这个时代特点,不仅是指不同的朝代有不同的礼制及其服色、器械、徽号等差别,更重要的是社会治乱的不同,礼仪充当的角色也是不相同的。从这个角度说,礼乐文化对主体的道德精神而言,只是形式化的东西,它对人的精神境界和社会的整体面貌有很大的依赖性。礼乐都有可能被其外在的形式所遮蔽。换言之,礼乐其实还是没有根本上超越人类交往和认识的障碍。礼乐可能会异化,不能取代个体自觉的道德认识和道德修养。这也是道家批评礼的根本原因。

三、结语

总之,我们从认识障碍与认识论障碍两个概念可以较好理解儒家伦理特别是礼乐教化与修养的

意义,了解礼乐对于克服人们之间限制性的重要意义。礼乐的重要功能就在于克服认识与认识论障碍实现人际之间的沟通。同时我们也应注意,当代社会结构的改变、转型导致礼仪制度功能作用的部分失效,社会的扁平化,价值观念的重新建构,致使去礼乐异化的新的礼乐文化建构还有一个漫长过程。这个过程中当然需要对传统的重新解释与新的生活事实的创造与发现。

参考文献:

- [1] 加斯东·巴什拉.科学精神的形成[M].钱培鑫,译.南京:江苏教育出版社,2006.
- [2] 程颢,程颐.二程集:下[M].北京:中华书局,1981.
- [3] 王引之.经义述闻[M].南京:凤凰出版社,2000.
- [4] 杨树达.论语集释:上[M].北京:中华书局,2013.
- [5] 吕不韦.吕氏春秋[M].北京:中华书局,2009.
- [6] 钱穆.论语新解[M].北京:三联书店,2005.
- [7] 杜维明,郭齐勇,郑文龙.杜维明文集:四[M].武汉:武汉出版社,2002.
- [8] 曹础基.庄子浅注[M].北京:中华书局,2007.
- [9] 魏源.老子本义[M].上海:华东师范大学出版社,1986.
- [10] 黎翔凤.管子校注:中[M].北京:中华书局,2002.
- [11] 王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [12] 张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [13] 杨天宇.礼记译注:下[M].上海:上海古籍出版社,2016.