

第五章 《禮記 樂記》樂義考察

《禮記 樂記》所反映的心性觀(區分人心內在之層級、主從關係，並主於內在對治之觀法)，及其深受《荀子 樂論》影響之處，這些，均於前章及導論中做過討論。不過，樂記、樂論二者在心性問題的看法上，還是存在著某種差異，而並非全然一致。這差異表現在：樂記不再像樂論那樣試圖維持音樂原本所在之高度。若音樂出自人心這點，為樂論、樂記所共同承認，那麼，如樂記所強調的，以喜、怒、哀、樂、敬、愛等情感、情緒反應作為音樂之所以產生背後的人心根據，且對這人心之根據即予表明：「六者非性也，感於物而後動。」²⁰⁹(亦即，不能單純對構成音樂產生的人心情感有所肯定)，則這明顯與樂論論樂之本及其來源主於「以道制欲」的層級，有很大的落差²¹⁰。似乎對樂記而言，復甦音樂原本的高度已再無意義，正視當前敗壞之音樂與人心這一事實，並謀求扭轉改正之道，才是樂記論樂的主要目的。這種建立在承擔全部錯誤、或視人心為全然敗壞作為前提所產生的論述，確是樂論所無，而為樂記更進一步所推極的。這一步推進何以發生？韓非的思想對此起到關鍵的影響作用。而這，正是我們在這章裡所欲討論的。今存《韓非子》，雖並無針對音樂的問題多做論述，然而出自韓非思想對於漢代政教文化層面的龐大影響，故不得不在本文論述樂記之前，先加討論，並從中指出其間發展過度之脈絡。除此之外，本文亦試圖再次回到《禮記 樂記》，比較漢代儒者與先秦儒家二者論樂之高度、以及這背後所反映的心境之差異。

第一節 《韓非子》對漢代思想的影響

作為由先秦跨越至漢代的中介，《韓非子》一書的意義及定位，不應單純反

²⁰⁹ 《禮記 樂記》。【漢】鄭元注、【唐】孔穎達等正義：《十三經注疏 禮記注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，中卷，頁1654。

²¹⁰ 《荀子 樂論》中「以道制欲」一段文，亦為《禮記 樂記》所採錄。然而樂記所言「以道制欲」，主要乃針對敗壞之音樂及其人心所做的改正，而並非如樂論那樣，主於說明音樂之本及其起源問題。二者存在些微之差異。

映在對中國政治體制的影響上，而更同時標誌出人類存在之道、及思維模式的轉換情形(如：以法為本、與以禮樂為本所構成的人類存在之道的差異)，而對漢代以後的政教文化產生深遠程度的影響。故觀韓非之言雖主要在論政，然其論政，實本於對人類文化之理想有一先決之看法態度，以力求付諸實行於政治而已。由政治、或韓非所予反省的政治亂源問題中，亦可同時見得韓非對待傳統文化之態度及處理方式，反之亦然。今觀 顯學 首段之言，即證知此一情形：

世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏兩千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎。無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。²¹¹

由此段文可知，受到韓非批判的，實則不止於儒、墨之流派而已。攻擊的對象更及於孔、墨本身；再藉由孔、墨追溯堯舜之道之迄今久遠而無可考徵(「殷、周七百餘歲，虞、夏兩千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎。」)，以圖推翻全部傳統。「顯學」一詞，固然主要是針對儒、墨兩家而發，然就本段文之脈絡文意而觀，則韓非企圖由「顯學」概括全部傳統之用心，亦甚明確。而其推翻傳統之理由根據，也很清楚，即以全部傳統學說在現實上(今)無可驗徵，故無法確立必然之信，盡可落於或然之疑。如扣緊本段文而言，即韓非所指出的「愚誣」問題。不過， 顯學 此段文所透顯的信息，不僅止於學術問題的反省而已。藉由對傳統學術的概括評論，韓非所要指出的，是人類價值世界顛倒錯亂這一根本之問題，此即由各家思想取捨相反不同，然皆

²¹¹ 《韓非子 顯學》。【清】王先慎撰：《韓非子集解》(台北：藝文印書館，2004年)，頁707-709。

自謂為真堯舜所造成的矛盾對立情形而來。「雜反」一詞即指此而言。更進一步而論，人類價值世界之所以顛倒錯置，對韓非而言，即因人之主觀性而生。此乃由「取捨相反不同」一語所反映出的各家學說皆順其主觀性情之偏好而逕自取捨、以自立其學說系統，縱使或能契於堯舜之道之一端，然終歸為偏而不全、以偏蓋全得證。此人心之主觀性，及由此主觀性而各循偏私、以成世間之毀譽，更致人類價值世界之混淆錯亂，正即一切人類政治之亂源（「自愚誣之學、雜反之辭爭，而人主俱聽之，故海內之士，言無定術，行無常議。」顯學²¹²、「今兼聽雜學、謬行、同異之辭，安得無亂乎？」顯學²¹³），而為韓非所深識、引為重視者。

本來，對於價值世界顛倒錯置這個問題的重視，同為先秦其他諸家所正視及反省，非獨韓非所有。然以形成價值世界錯亂之根源在由尊尚古人所造成的各人主觀偏好而論者，則以韓非為首出²¹⁴。韓非即秉此，而在相同的議題上與諸家傳統區隔，更由此建立其學說本質之特殊性。而韓非思想的特色，即在對於中國傳統以「繼承」為道的根本否定態度上，完全顯現。「以吏為師」²¹⁵，這對「師」的取代，實質所指，也即對一切以繼承為本之道理的全盤否定。一切驗徵的標準，法之定位，在「今」而非在「古」（試觀顯學後段多「古」、「今」之對比，而主於「今」。綜覽《韓非子》一書，同樣亦主於「今」而論述），如五蠹所指出的：每個時代皆有其各自之時代課題，述古無濟於世，必「稱俗而行」，故「然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。」²¹⁶、「故罰薄不為慈，誅嚴不為戾，稱俗而行也。故事因於世，而備適於事。」²¹⁷。而為因應不同時代現實之問題需要，因而必有不同的解決方案與訴求：「上古競於道德，中古逐於智謀，當

²¹² 《韓非子 顯學》。【清】王先慎撰：《韓非子集解》（台北：藝文印書館，2004年），頁710。

²¹³ 同註212。

²¹⁴ 以先秦主要的儒、道、墨、法四家而論。儒、墨兩家尊古之事實及例證，前章已做交代，故可無疑義（有關墨子思想的尚古情形，可見筆者「義」道意涵的承接及轉出——《墨子》思想研究一文）。至於道家老、莊，則多喜以寓言、自造故事的方式藉寓己意。雖非必實有其事，其說亦或非先聖本意，然藉先聖以自圓其說的立論方式，即證其心態上並非藐視傳統、顛覆傳統而自立絕對。

²¹⁵ 《韓非子 五蠹》：「故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師。」【清】王先慎撰：《韓非子集解》（台北：藝文印書館，2004年），頁701。

²¹⁶ 同註215。頁685、686。

²¹⁷ 同註215。頁689。

今爭於氣力。」五蠹²¹⁸，韓非即以「氣力」(力量性)作為解決當今時代問題之道。從現實之力量性言，政治，乃為改變人類存在模式最具立即成效者，故韓非言道，必主於論述政治實效之力。此韓非言道必主於政治，而言法、術、勢(三者皆力量性、而非德性詞彙)以形成其學說系統的根本原因。

對韓非而言，一切人類學術、文化、政治問題之癥結，即在於「繼承」：由述古而來的人各本其主觀私欲之偏頗立說，更本於私我之善惡、是非標準，以成世間之毀譽、價值之錯亂。蓋此即韓非所視人類一切禍亂之根源。對此，吾意韓非對人間毀譽之不得其正位、價值之顛倒錯置、乃至世俗人心之狡詐奸佞等現實之觀察，實至為深刻²¹⁹；然而韓非對於人間毀譽之所由生，及在表面毀譽背後所蘊含的人道意義反省，則未見洞悉。今針對毀譽問題重做反省，並對中國古代以「繼承」為道的這一傳統(即經學傳統)做一剖析，以深究韓非思想之問題。本文先從毀譽問題的討論開始。

一、毀譽世界

毀譽世界，若由最表面層次而觀，乃隸屬於俗情世間，反映出人心種種負面弊病。如世俗中人多好評議人、非議人即是。然俗情世界中不僅有毀之事實，更兼有譽之事實，人不僅止於好評議人，同時亦能稱善他人，這似又說明了：在俗情世界裡，毀譽的存在仍有其正面意義。不過，純就俗情世界中所存在的譽來看，似仍可說，譽之存在，仍舊可只為反映人心之好利情形。如人我之相互標榜。此時人之譽人，實為指望對象回譽我而已，由人群譽我更致自我突顯而已。此間所存者，唯利益之心之呈顯。如此，則毀譽世界之存在，仍全為負面低下的。

然以上所述，皆自最表面之事實而觀。若稍做深入思考，則不難發現，毀譽的存在，固儘可反映人心之好利、求自我之突顯。然而卻也無法否認，人之有毀譽，亦同時可以是本於好善惡惡之心性，以求成全諸好善惡惡之言行；更有欲求此好善惡惡之心性可隨處及於他人、通於他人，以使人人皆自勵其善，自改其過者。此毀譽世界的形成，故實有根源於人好善惡惡之心性使然之可能，所毀所譽，皆為求道之實現而努力。若然，則言毀譽世界，不可只謂隸屬於俗情世間，而更

²¹⁸ 同註 215。頁 690。

²¹⁹ 可見韓非之 八姦、姦劫弑臣、三守、和氏、孤憤、六反，均對此有詳細之論述。

有本於人內在心性之道所出之可能。復就好善惡惡之心性而言，則更顯人心性中恆有欲求善之價值永續存在、為世所法，而使惡無根、亦無由得彰之心願，由此亦可證得人就其本性而言，蓋皆為正面而向上。此毀譽世間若從人性而觀，實可得知其從出之根源，同時亦可對之全然肯定。然此，只為吾人將毀譽從人性而觀之第一步，非終極的。

從由人性的角度而觀毀譽之發生與背後意涵之第二步而論。則吾人可言，人有好善惡惡之本性，其初固可直接表現為譽人之善、毀人之惡等言之事。然好善惡惡之心性的提升，終究不應僅止於予人以是非褒貶而已。人心之欲求善道價值得彰，又必從人自己心志之努力始。人若不先求自己之真實，則所譽之善非必為真善，所毀之惡亦非必為真惡，而最終仍將落入此顛倒錯置之價值世界中流連忘返，更致助紂為虐而已，非人間善道之立。故好善惡惡之心性的提升，在譽人之善、毀人之惡向內收攝、翻轉而上，更有表現為自我人格德性之反省與努力之向度。並於自我德性之努力與升進歷程中，更於有形無形間，已為世俗人群確立了善惡是非之價值標準。於此，則價值世界復其正位、不為顛倒錯置。此為第二步。

至於第三步，即最後階段，則當求世間毀譽之超越。此因有毀譽之世間，無論善惡是非之判斷多麼公正客觀，然而人我之隔閡對立在此始終不得消解，世間永為破裂而非一體和諧者。故如韓非之論，縱使暫不論究其非處，然說到極致，確只在定世間是非毀譽之客觀標準：法，非超毀譽、善惡是非以成世間和諧之道。價值世界固理當復其正位，使之不為錯亂而得正世道人心。然立是非之標準，非所以行毀譽之事也。人不能無是非，更當求知真善惡是非，然人之有求知是非之心、與定他人之是非之心，二者非一事，亦非為必然關連者。人心若止於定毀譽，則不論善惡是非之評斷多麼公正，然毀譽狀態，多為人心表現在語言上時一種不知收斂節制之狀態，於己或易陷溺於自視絕對，於人則無恕。事實上，人好善惡惡之心性，在自好其善、自惡其惡而致力於為善去惡的成德歷程中，自能深刻察覺人道德心性之提升，本為一歷程性之階段過程。人既能本其努力以知今日所及之水平較過去為高，則亦更當推知未來之猶勝於今日。秉此，人則可去除為世俗定立價值典範之心，使心更居下內斂，為更高價值之體現而努力。誠然，人固當於自我德性之高尚時，能於世道人心價值之立有所承擔，然此擔當，更可直表現為不斷惕勵、增進己身之德性於人群之前，而使聞之者能興發己志以嚮往跟隨，

故非必表現為對人善惡是非之決斷。人更可以己心推人心之與我所同然處，以深覺人人皆本有向上之契機及可能，唯各人因其境遇之不同，而使聞道有先後而已。由此，始更得本於恕道對人，更求知人，亦更自興以先知覺後知，終使人群同臻道德美善之境之心願責任。此心之能「推」，即使自身心量不斷擴充，不侷限於自我絕對，逐至兼容外物之歷程。至若終於與萬物為一體而繹，則當下便超越此善惡、是非、毀譽之限制，而成一和諧一體之美善世間。非世間再無缺陷及錯誤，只不以現實之錯誤歸咎於人性而已。

在此，人或可問：如以上所言，雖好，然而畢竟只自己心境之事。人固可於他人無施毀譽，更能自勵德性之升進，然此終究無法免去世間仍有毀譽之事實，亦終不能免去價值世界仍為顛倒錯亂之事實。故以孔子之德，尚不能免除世間仍為無道之存在境況。韓非之道，即以此為據，而以德性為無用，更至對之致疑及否定，而必立強制之法以為氣力實效之論，此即全不信任他人能因自己之德性而有所感化、轉變。然而，道德之自信與勇氣，本不應先求對象之為善美而必為可信，我始信之；道德之自信，在對人對己善道之當下承擔及努力，如當人未能因我之德性而有所感發時，人更當自省自己之德是否純真而非不誠。故如韓非之道，不先求自己之信實，而僅務求對象之可信得備驗於我者，實於人群善道之責任全無承擔、更無所謂道德之自信與勇氣。後儒對韓非多不屑之論，即此之故。

二、繼承傳統

就繼承傳統的問題而論，可做兩方面的探討：一從繼承者之角度言，一從被繼承者之角度言。

首就繼承者的面向而論。人心對對象之繼承，若撇開單純現實地位的繼承來說(如家產事業的繼承)，而就人心對於道理的向往而觀。則可說，繼承之所以可能，實導因於人心深感對象為善美，更感此善美遠超越於我，從而興起追隨向往之志，欲此善美亦可同俱於己身，更可延續於後世，使之永存。本來，言超越，則似無繼承之可能，因二者根本不同「質」故。然而吾人在深感對象之善美為超越於我之際，更可同時識得此善美之道，實非在我所不能努力而致者(否則，人當下根本無從生起此繼承之心願，如宗教世界中神人之間的關係，人恆為被拯救

之對象，神恆無可取代。繼承之心在此，反而會是一種僭越與不敬。)。換言之，道的確立，乃基於人民全體，而非個人、個體性的；為人民日常生活之道(故不離人倫)、中庸之道(故微藐而平凡)，而非人不能循階而升者。故聖人雖與一般人在境界上為不同層次，然此不同並非本質上無可更易之差距，由此，言繼承始可能。這基於人民全體所形成之常理、常道，在中國，也即指「經」了。中國古代之學問傳統基於「經」學而形成的這項特徵，因而同時指出了：作為真正之道理，道之極致，更應本於人道之平凡而立、非立個體之超越而為人群所不能者；是人民全體的、而非個體的。此道無私覆，加之博大與寬厚，故既為平凡，又得為極致者。反之，像韓非那樣徹底對繼承傳統全盤否定之用心，始為標舉個體的、專制獨裁的。在韓非之後的秦政，以及往後中國政體的發展，皆因韓非之思想而全部扭曲，使得中國古代那種本於繼承、經學傳統所構成的政治理想，禮樂世界，再難以復存²²⁰。

次就被繼承者的角度而觀。此一被繼承者，如就 顯學 首段之言來看，也即指堯舜、或以堯舜之言行作為正道之準則。簡言之，這被繼承者實質所指，也即指「道」。自道言之，如繼承為可能，則道能容受一切人對之所做的各種詮釋，此正反映出道對自己絕對之自信、及對人(繼承者)心性之信任與肯定。蓋詮釋固不同、甚至相反，然實則皆表現為個人心志努力於經之道理時某一階段生命的完成與體現而已。在此處，只要人不停滯、固執在某一階段生命之所見及體會，便無問題。縱然，各人對道的認知體會，自因其時代、學術風氣、各人興趣偏好、能力高低、生活經歷體驗等諸多因素而有所不同。且又正因是本於心志對道的真誠向往及努力，故往往極易使人對自己所見之道理，有一定程度之自信，並據此評價一切不同於我者。這使到在作為常理常道的「經」之統一底下，似乎仍舊充斥著無數個體見解之分歧差異。但無論如何，在眾多分歧差異之前，更先是一切個體對於經(常道)的共同默許與承擔。換言之，在共同承認的「經」底下之一切個人努力，始終並非自命為絕對：非無視於對象，或必由顛覆一切對象、傳統而樹立自己之絕對性。在繼承者與被繼承者之間，故而皆對對象信任及肯定，並務於自身之踏實的。故嚴格來說，在經之統一底下的分歧性，仍是心志「主體」之

²²⁰ 這並非說對經學的重視在韓非以後即不復存在，因事實正好相反。漢代特重經學，經學博士即漢代所設立。只是，對「經」的重視，在漢代以後，從本質意義上已全然轉變。我們在後面會實際論述到這一問題。

呈顯，而並非「個體」的意思。我們刻意將主體與個體區別開來，是欲藉由主體、整體、個體三者的區別，從而說明、豁顯出先秦、漢代、魏晉三個主要朝代人文精神之差異情形。²²¹首先，主體並非個體，因為個體自我的強調，往往是基於對立「群體」、「整體」來說的。甚至，也只有在受到群體的箝制壓迫之餘，一種個體性之思維才易於激盪萌生。換言之，「個體」之強調，多從對立於負面之壓迫始有。主體心志則並非如此，乃純然對於善美之向往，全為正面性的，非從對立而生。由繼承而來的心志主體，因而並非個體之意，此因作為常道，乃基於人民全體而立，更無對人之壓迫或宰制。

當然，這並非說在先秦時期，就沒有作為思想箝制個人的情況發生。大凡人群結黨營私、積非成是而形成群眾對個人之毀譽評價，甚至壓迫與宰制，這幾乎是任何時代都無法避免的事實。但作為一種流弊，始終並非諸子原本意思。韓非之錯誤，正在其簡單的將儒墨本意與其延伸之流弊籠統地劃上等號，甚至就個人心志對於經之道理的體會深淺而論，韓非亦不加細究地將儒、墨，或其他諸子等同為一：一切再無高低之別，全為平齊的、個人主觀性的，皆個人主觀性情偏好之表現，而非主體心志之呈現。這是韓非對中國古代繼承之道、經學傳統的誤解及扭曲，在現實表面的「個人」背後，韓非不分由主體心志與主觀自我而來的德性差異。對道德的重新重視，在漢代思想中雖再度復甦，不過，漢儒對於道德問題的重視，其基礎實則已與先秦存在極大差異。「經」的地位，在漢代更強調的是它在群體社會中的功能作用，而非對於主體心志情感及人格向往的重視²²²。這種對於客觀、普遍價值規範的要求，其作用不僅止於對治人民(人民教化)，更同時是作為規範君主個體意志的一道潛在力量(政治諷喻)。這當然與韓非確立法術勢之繫於君主個體，而導致個體力量之膨脹突顯所造成的錯誤息息相關。然而，即便作為對錯誤之改正，但作為反動，都已經看到，漢代對道德的重新提倡及重視，其背後，是不存在對人心內在的信任及肯定。人心已然成為 待治者。而這，同時也正是 樂記 論樂的立論前提基礎。韓非對漢代以後的思想發展起到如此關鍵之影響作用，故不得不為本文在實際論述 樂記 之前，先行對韓非思

²²¹ 本文在此先處理先秦與漢代人文精神之差異問題。至於魏晉之人文精神及其問題，則留到下一章再做討論。

²²² 事實上，這個層面往往被誤解為個人主觀。

想之癥結做一扼要之論述。

第二節 樂記 所反映的漢代精神及其問題

韓非思想之癥結、及其對於漢代政教文化的影響既明，至此我們可回來討論樂記 思想、及其所反映的漢代精神之特質與問題。進而與先秦儒家論樂所及之高度與心境做一比較。

一、樂記 所反映的漢代精神

若韓非思想之錯誤，在其不分由主體心志與個人主觀而來的德性差異，以致對中國古代繼承之道及經學傳統有所扭曲、誤解。那麼，漢代對於道德問題的重新反省及重視，本是應藉由釐清、消解全部之扭曲、誤解，從而返回到先秦才是。但事實並非如此。從 樂記 對於音樂來源之本所做的論述，我們可以清楚看到：視普遍人心已然敗壞為一切立論之前提，並在這樣的前提基礎上謀求反轉改正之道，實即 樂記 論樂之首要任務。換言之，漢儒雖對道德問題重新喚醒及重視，然而對於道德的重視，在經歷韓非思想的洗禮之後，卻是以道德作為一客觀普遍之價值規準，凌駕在一切人之上，從而對一切個體進行規範制約的模式呈現。這顯然仍是在先決承認個人主觀為錯誤、或視人心已然敗壞的前提底下始有的改正工作²²³。因此，即便作為道德意識的復興，乃對於韓非思想的根本反動，然而卻又是在容受、同時吸收韓非思想的錯誤結果之餘，所產生的一種背負承擔、並圖扭轉改正之精神。因而漢代精神，簡言之，即一承擔負載之精神：承載一切由過去至今人文發展結果之精神。漢代「天人感應」之論，這種對於天地間、歷程中一切祥瑞災變皆予承擔背負的責任意識，也同樣反映出這一情形。

²²³ 整個轉變過程，可以如下簡表略釋之：

先秦儒家(道德)：主體心志

韓非(反道德)：主體心志 個人主觀

漢代(道德)：個人主觀 普遍客觀(超越性)

二、漢代精神之特質及其問題

上述漢代之精神，乃一負載承擔之精神。今欲更論此一負載承擔精神之特質與其問題。首先，言「承擔」，便不能單純表現為正面之順受，更多是對過去所累積之負面結果的全盤融攝與消化。若單純只是正面之順取，嚴格來說，是無所謂承擔可言的，因承擔總含負累意味，一切無論好的、壞的結果，全需背負在身上，始為承擔之全部意義。這種責任意識，一方面使到漢人在視人文發展之錯誤如同己出，而力求自惕道德之升進以圖扭轉此一錯誤，因而在無形中養成了極度厚重樸實的德性基礎；然而另一方面，這種敦篤德性基礎的前提，卻又正是以認定人文發展結果之為錯誤這一根基底下，始產生的。由這一正一反的矛盾與極端所構成之張力，也即架構出漢代精神之全幅特質。這同時也使得漢人在力圖扭轉韓非思想錯誤、而務求道德復興的同時，卻早已深受韓非思想所影響，從而夾雜了韓非思想中的「極端」特質：此即以一切道德的基礎，在視人文結果之發展為錯誤的先決認定心態上，而使得自身道德的努力，雖為博大厚實，卻又顯得自立絕對。而漢代思想的「形上超越」性質(如 中庸 義理所示)，亦是在這樣的氛圍底下孕生的。在先秦，或者，一種以道本於人民全體，而非從對立人類全體之錯誤中樹立道理，且主體心志對於道之追求及努力皆可循階而升、非人所不能努力而致的思想前提底下，超越性之思維尚不易產生。

以上述所言的漢代精神特質作為基礎，現讓我們回到音樂的問題重做反省。

中國古代所說的音樂，其義可通於人心之快樂，這從前章所論及的《詩》、《書》、《論語》、《孟子》、《荀子》中，均可找到具體證明。但音樂與人心快樂之間究竟有何關聯？存在何種道理？對此，唐君毅先生有一段扼要中肯的話，可為諮證：

中國音樂之「樂」與悅樂之「樂」，同形異音而義相通。凡人之情，莫不求樂，而所樂者不出於卑近。故他方聖哲，寄志高遠者，多苦行以成德。然苦行者，勉而行之者也。勉而行之，不若安而行之。安則樂。故《論語》首曰：「學而時習之，不亦悅乎；有朋自遠方來，不亦樂乎。」《孟子》曰：「禮義之悅我心」，又言君子有三樂。此樂此悅，其義亦未嘗不高遠，非

同凡人之樂，唯在卑近也。然行遠自邇，登高自卑之道，又正賴於順凡人之情之求樂，而導之以正，使其所樂之所在，即正德之所在。音樂者，人之所同樂者也。樂正而德正，人乃遷善而不自知，防邪於其未形。安之所在，即勉之所在，聖凡之郵，亦由是以通²²⁴。

在先秦儒家所說的樂，舉凡《尚書 堯典》論樂最終所達到的「神人以和」，或是《論語》中的「成於樂」，《孟子》中的「與民同樂」等，所論均人生最高境界，其義皆高遠。然而不論如何高遠，均就人直下最切近之處(如人倫)，且人生當下可學可為之平凡微小處，以確立其道理，更無對人心內在之限制及否定。故即便言人心之樂，最初可能只為耳目感官聲色之追求，此如《論語》論樂之「翕如」階段²²⁵、《孟子》中齊王所言「好貨」、「好色」之欲等²²⁶；然同時亦視人心之欲向，自能隨其所見更善之道理而有所提升，故不必主於對治、遏止人心之欲以為道。自人在性情上均傾向於快樂這點當下認取，順其向度而推導，使其樂之所向，即正德之所向，更為體道而樂，故人乃遷善如流而不自知。同時更因其從無悖離、違逆人自己之性情所向，故無不安。心安而自適，則能樂(快樂)。此乃先秦儒家樂教(不含《荀子》)之精神與意涵，亦中國人文樂教原本之意義。至漢代之論樂，如《樂記》所言，從承擔人文歷史一切之結果、乃至錯誤始。故即便從其形上超越這一特質而言，其境界亦可謂為高卓；然從心態上先決地視一切人心為負面敗壞、並更求對治與全盤承擔背負這點來說，其中雖自有一番誠篤踏實之工夫，然則恆不及先秦儒家樂教心境之寬大及無所對逆。而人之為樂，如《樂記》所論，又因不能本其性情所向而發，乃致更求對治人性情之欲向。故人之為樂，非安而行之。心如不安，實不得為樂(快樂)。由此即知漢儒在音樂的想法上與先秦儒家論樂之實質差異、及其心境之高下。更知先秦儒家在音樂的看法上，是更能貼近樂之本意的。

三、樂記 思想之超越性質

²²⁴ 唐君毅：《中華人文與當今世界(上)》(台北：台灣學生書局，1980年)，頁358。

²²⁵ 見《論語 八佾》：子語魯大師樂曰：「樂其可知也。始作，翕如也。從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏 論語注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁83。章句之解釋，則見本文第二章《論語》樂義考察第二節的部分。

²²⁶ 《孟子 梁惠王下》。【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏 孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁90。章句之解釋，則見本文第三章《孟子》樂義考察第一節的部分。

關於漢代人文精神與思想之超越性質，在《禮記 樂記》中是明顯可見的。我們可從 樂記 以下這段話試做反省：

人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。

227

樂記 將人區別為動、靜兩個層面：「人生而靜」，「感於物而動」。其中，性因其無跡象而為隱存不顯，故屬於靜之層面；而如心、情、欲等，因具有欲向性，即顯跡象而可見，故屬於動之一面。又，因隱存之性仍須藉由心情欲等欲向發動始有所表現，故言「性之欲」。單就這些表面區分來看，樂記 之看法並無不對，亦與先秦儒家之想法(如《論語》、《孟子》)沒有多大差異。比方在《孟子》，之所以特別重視及討論心的問題，即因本性之呈現，仍須藉由心之表現彰顯始可得見。不過有一點是先秦儒者完全不同於 樂記 想法的，即在儒家孔孟，並沒有把這屬於動之一面的心情欲等人心欲向，單純視為為外在事物所感(引發情緒及心理反應)而被動毫無自主性的，亦沒有把這些發動層面的心情欲等，視為人性欲望而否定²²⁸。這些我們在之前的章節中都已討論過。但究竟是甚麼原因，造成

樂記 思想中之超越性質？問題出在對人心欲向(人欲)的質疑與否定。此即不信任人順由性情欲向所致能有任何正面之可能，乃至於視這樣的人心欲向，為在人中固有之惡，而必求對治及超越。在《詩》、《書》、《論語》、《孟子》，因從未對人心之欲向有所懷疑與否定，且對人之肯定，亦為一體正面的(非內在之分裂對治)，故從無需要在人之外之上樹立任何超越性之道理及根據。樂記 雖然也沒有把道理根據置於人「性」之外，「好惡無節於內」的「內」，即指人中之本性而言；但很明顯，在 樂記 所講的本性，與在《孟子》所講的性，有一根本之

²²⁷ 《禮記 樂記》。【漢】鄭元注、【唐】孔穎達等正義：《十三經注疏 禮記注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，中卷，頁1666。

²²⁸ 如孔子所言：「我欲仁，斯仁至矣。」《論語 述而》【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏 論語注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁167。此人心之欲向，是既為主動、又為正道的。又如孟子所言之「本心」，亦是自主且向善的。

差異，即在孟子的性，實是伴連著現實活動的心而開顯的，性若是善，亦是由心善所證成而已；性沒有如《樂記》那樣，成為一種超越、對治人心欲向活動時之獨立實體樣貌而存在。不過，作為儒家式的形上思想，實有一特殊之處，此即一方面既視人欲為人中固有之惡，而求一對治、超越之道；然而另一方面，卻又不願將此超越之道單純置於人、人性之外，故而這樣的人性，已失去了原始儒家對於人性所具有之一種素樸、平凡之觀法，從而走向超越型態。

結語

藉由對《韓非子》思想癥結的提出及反省，本文釐清、並展示出《荀子《樂論》與《禮記《樂記》二者間在樂義以及心性觀點上的過渡情形。同時再次回到音樂問題的討論，指出了漢代在音樂及心性觀法上所具有的超越特質，與先秦儒家音樂思想的實質差異情形。至此，中國古代樂教之本意，以及其間樂義、心性發展過渡之脈絡，大致均獲得了說明。至於漢代思想內在之問題，並由此所導致的魏晉思想、人文精神對於漢代人文思想的反動情形，我們將在最末章結論中做一討論。