

## 論儒學之歷史意識

——以〈樂記〉思想為證

南華大學人文學院生死學系教授

謝君直

## 摘要

本文以《禮記·樂記》為探討依據，說明〈樂記〉思想對古樂的嚮往，指出音樂活動之樂理乃在文化歷史之傳承，傳達德性與人文精神。〈樂記〉的音樂思想之所以主張復興古典樂舞歌唱，乃因古樂德音可以啟示政教、文化、人性與宇宙論之生命意義，由此可見儒學的歷史關懷。在歷史意識中，毋論先聖王者之作樂，或是孔子習樂之對上古文化人物的契會，或是子夏解釋古樂德音的意境，或是德性音樂在人倫關係的和樂作用，或是道德正聲可以消解人性道德衝突，抑或音樂的調和作用是天地萬物和諧性的表述，音樂的實踐性亦有宇宙論以為價值論述，乃至人以德性內涵而歌唱底與歷史呼應，凡此皆是表明〈樂記〉樂理樂論的實踐觀離不開歷史，此乃為樹立生命之表現音樂活動是有價值性意義，亦見生命實踐與歷史息息相關，歷史是見道的載體，德性音樂的實踐即是使吾人參與歷史存有。

## 關鍵詞

音樂實踐性 道德性音樂 古樂 德音 德性 樂禮和樂

謝君直 論儒學之歷史意識——以〈樂記〉思想為證

## 一、前言

自「儒家」一詞為史遷著作所載，圍繞著儒家所形成之學術、學說與文獻，已使儒家作為哲學傳統而處於歷史發展中，觀《漢書·藝文志·諸子略》敘「儒家者流」言：

蓋出於司徒之官。助人君，順陰陽，明教化者也。游文於六藝之中，留意於仁義之際。祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。孔子曰：「如有所譽，其有所試」。唐、虞之隆，殷、周之盛，仲尼之業，已試之效者也。然惑者既失精微，而辟者又隨時抑揚，違離道本，苟以譁眾取寵，後進循之，是以五經乖析，儒學浸衰；此辟儒之患。<sup>1</sup>

引文敘述先秦儒學經西漢中葉獨尊儒術與經學化後，於漢代演化為主流學術的面貌<sup>2</sup>，其中除警示辟儒之迷惘道本

1 班固撰、顏師古注、王先謙補注《漢書補注》（臺北：新文豐出版公司，1988），p.864。

2 察《諸子略》析論其它九家多引孔子之言與易學，並總結十家九流乃「仁之與義，敬之與和，相反而皆相成」，「合其要歸，亦六經之支與流裔」，且結論「若能修六藝之術，而觀此九家之言，捨短取長，則可以通萬方之略矣」，則從儒學義理與六藝經術的背景觀之，不啻昭示儒家為學術史主脈。《漢書補注》，p.873。

與乖離經典外，肯定教育與政治、倫理與道德，乃至有宇宙陰陽觀並能傳承文化歷史，凡此皆顯示儒學發展縱稍離道統，亦不至因後人的思想弊病而失去其理論意義，甚且能在歷史變遷中保持思想活力與產生實踐動力，呈現儒學真理的開放性質而為後學持續探討。易言之，〈諸子略〉對儒家的歸納，傳達二面向思考，一是經典文本所承載之真理的傳承，二是實踐儒學之效用成敗問題。就第一面而言，倘若視儒學文獻的流傳是思想之理解與詮釋活動的結晶，則儒家哲學史的存在即是展示儒學的真理，是吾人掌握古典儒學發展面貌的依據，亦是在思想歷史的敞開與彰顯中來體認儒學。而且，誠如劉昌元先生在建立中國哲學的解釋學（Hermeneutics）原則所提出的判準——「豐富性原則」，即基於詮釋的開放性，傳統經典的意義不會只由一種解釋所窮盡，而是在有新的文化歷史背景下，解釋可以有豐富的理論價值<sup>3</sup>。是以儒學傳統在後學理解與詮釋的過程中，學者們的闡釋與思辨，恆為真理脈絡所貫穿，且又有歷史與文化的思想因素不斷加入，因而呈現多元的哲學圖像<sup>4</sup>，使得儒學思想日久彌新。

至於上述第二面向之儒學成效問題，由於儒學的真

3 〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南圖書公司，2001）。

4 儒學在歷史中的多元面貌，梁啟超《儒家哲學》（臺北：臺灣中華書局，1978）所述即是例證。書中講述〈二千五百年來哲學變遷概略〉，除一般所熟悉先秦儒家、宋明清儒與經學外，梁氏自出心裁地列舉陰陽家、司馬遷、張衡、王弼、何晏、鍾會、嵇康、阮籍、潘尼、顧榮、禪宗、華嚴宗、天台宗、柳宗元、歐陽修、王安石、司馬光、蘇軾等，或正或反，或直接或間接，略說他們皆與儒家交涉。

非僅是客觀事實之驗證，儒學的真理性不只在建構客觀世界的知識性<sup>5</sup>，而是要求學者在思辨價值真理的過程中，亦是能領會生命實踐之理路所在，並以之面對天地人我的存在。其中的問題意識即是，儒學面對世界的實踐性，他們在成就道德實踐的思考與論述上，向來不只是追求自我證成與滿足，而必還有面對家、國、天下以至天地萬物以為生命實踐的應有理想，如孔子面對出仕問題答以「孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。是亦為政，奚其為為政」（〈為政〉）<sup>6</sup>，孟子強調不得志亦須「修身現於世」（〈盡心上〉）<sup>7</sup>，荀子〈儒效〉盛論聖人、大儒、雅儒、君子之效皆不離人羣，《大學》之格致誠正必有修齊治平，乃至《中庸》主張成己成物亦且是參贊天地之化育，凡此皆可看出古典儒學的整體結構具有開放性，恆以

5 郝大維（David Hall）和安樂哲（Roger Ames）說：「對孔子來說，思維不是抽象的理性活動，而在本質上是一種操作、一種活動，它直接產生某種實際效果。孔子認為，思維遠不是把人從經驗世界中提升上來的一種手段，而是一種綜合化的過程、一種深刻的具體活動；思維力圖從存在的可能性和所提供的條件中實現最高的潛在價值。這樣，在孔子那裡，思維就不僅是對客觀事實加以認識和對價值進行評價，而是實踐或實現世界的意義」。蔣弋為、李志林譯《孔子哲學思想》（南京：江蘇人民出版社，2012），P.27。此乃當代西方學者從「學」與「思」說明孔子思想的特點，而此亦可呼應成德之學的實踐性義涵。

6 文獻本自何晏注、邢昺疏《論語注疏》，P.19。下引《十三經注疏》文獻皆據阮元重刻《十三經注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989），不再註出。

7 文獻本自趙岐注、孫奭疏《孟子注疏》，P.230。

成德之學來面對客觀世界並以為生命實踐的己任。唯此又涉及成德之學的客觀實踐於古典儒學所面對的世界樣態為何的問題，亦即實踐的全面開展而有進入客觀世界的活動，且此實踐活動隨著時間遞移，隨著世代起伏，如此思想歷程從普遍性與客觀性的相互對照而言，即是歷史人文。

儒學傳統自古即以人文思想理解歷史，《孟子·離婁下》述《春秋》之作云：「其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣」，章實齋對此解釋道：

夫事即後世考據家之所尚也，文即後世詞章家之所重也。然夫子所取不在彼而在此，則史家著述之道，豈可不求義意所歸乎。<sup>8</sup>

在儒家學者的意識中，歷史之所以做為道的載體，乃由於道德實踐的不斷參與所致，亦即歷史之所以有意義，實來自於學者能因著道德理念回顧史事，察見其中所蘊涵的真理，並使得當代的實踐者有所領悟<sup>9</sup>，以為持守價值觀而

邁向未來。方東美先生曾強調中國哲學自儒家思想伊始，

並舉《尚書·洪範》與《周易》為儒家來源，而說：「儒家最注重歷史變遷的發展與歷史的統一性、歷史的承續性」<sup>10</sup>，可見上古文獻之為儒家依據，且內化到儒學發展的歷史脈絡中，實因著哲學實踐的要求而來以歷史世界為生命的體證。而以史為證的儒家文獻除了如方先生舉孔子之前的古文，與一般寫作中國哲學史書籍舉《論語》《孟子》

《荀子》為證外，本文則從《禮記·樂記》探討。之以《樂記》文本為探討依據，乃由於孔子於《論語》中多次表達對周代禮樂復興的希望，以致於對古韶樂的嚮往<sup>11</sup>，則若就孔子的文化活動在音樂方面是訴諸上古音樂為標準下，以「禮」「樂」表現形式之視聽之別的對比，古禮的器物服

制之可見，對照音樂活動之非可見的傳達形式，後者對於說明文化歷史傳承，是否有值得思辨之處，亦即究問自孔子後，儒學的歷史意識是否有可能呈現於追求古樂的思想中，此為本文之問題意識<sup>12</sup>，請見下文探討。

8 《文史通義·卷五·申鄭》，葉瑛《文史通義校注》（臺北：漢京文化公司，1986），p.464。余英時〈一個人文主義的歷史觀〉即章氏之說指出，中國史學自始即重思想，且可與 Collingwood 歷史思想的說法相發明。《歷史與思想（新版）》（臺北：聯經出版公司，2014），p.249，註4。

9 《左傳·宣公二年》載：「趙盾攻（殺）靈公於桃園，宣子未出山而復。大史書曰：『趙盾弑其君』，以示於朝，宣子曰：『不然』。對曰：『子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰』。宣子曰：『嗚呼，「我之懷矣，自詒伊戚」。其我之謂矣』。孔子曰：『董狐，古之良史也。書法不隱。趙宣子，古之良大夫也，為法受惡。惜也，越竟乃免』」（杜預注、孔穎達正義《春秋左傳注疏》，p.365）。此乃《左傳》記載史官董狐秉筆直書之事，孔子日後的評論除了肯定春秋筆法外，孔子的歷史觀點亦在顯示道德判斷，客觀地評判趙宣子的或對或錯。

10 《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化公司，1983），p.46。方先生亦說：「（儒家）他的思想不但要從源溯流，也要從流溯源。所以對於歷史的一切演變，須向未來展望……：於是在展望之同時，又須回顧過去，憑過去豐富的閱歷、經驗、文化成就，當作出發點，透過現在，創造未來的局面」。p.49。

11 《衛靈公》載孔子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」。《八佾》載孔子評價《韶》樂：「盡美矣，又盡善也」。何晏注、邢昺疏《論語注疏》，pp.138-32。

12 審查委員建議說明此議題目前研究現況，然筆者查學界所慣常使用之資料庫系統，「國家圖書館期刊文獻資訊網」與「華藝線上圖書館」，及中國知網「中國期刊全文數據庫」、「中國博士學位論文全文數據庫」、「中國優秀碩士學位論文全文數據庫」，以「儒學」、「歷史」、「樂記」相關字詞作交叉檢索，皆無如筆者據《樂記》文獻以發掘該文本所蘊含之儒學歷史意識。是以倘若拙文有所獲見，願以此為學界提供研究方向。

## 二、音樂理論的實踐義涵

### (一) 訴諸先王與往古的論述

音樂活動之所以具有理論與實踐的意義，〈樂記〉作者多次以「先王」為名作論證<sup>13</sup>，其用意是為指涉上古制禮作樂的背景<sup>14</sup>，故可遠溯虞舜乃上自黃帝時的樂章：

昔者，舜作五弦之琴以歌南風，夔始制樂以賞諸侯。故天子之為樂也，以賞諸侯之有德者也。德盛而教尊，五穀時孰，然後賞之以樂。故其治民勞者，其舞行綴遠；其治民逸者，其舞行綴短。故觀其舞，知其德；聞其謚，知其行也。〈大章〉，章之也。〈咸池〉，備矣。〈韶〉，繼也。〈夏〉，大也。殷周之樂，盡矣。<sup>15</sup>

13 拙文曾在國立高雄師範大學主辦「2022 中華道儒與文化學術研討會」(2022/12/16)發表，蒙特約討論人國文學系主任杜明德先生以「中國哲學書電子化計劃」網站 (<https://ctext.org/zh>) 檢索系統作指示，《禮記》中「先王」共在十四篇出現四十八次，僅〈樂記〉就佔了十八次，多於其它十三篇甚多，確實值得注目。

14 制禮作樂的歷史背景依孔子自述「郁郁乎文哉，吾從周」(〈八佾〉)之有志復興周代禮樂文化，應是指涉周公制禮作樂，見〈明堂位〉云：「武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下。六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服」。(鄭玄注、孔穎達正義《禮記注疏》，P.576)。然若依〈賓牟賈〉藉孔子口吻解釋武樂的源由，則武王時已制禮作樂，唯其時實踐目的在偃武修文(文長，參見《禮記注疏》P.683)。比較二篇文章文之說，則制禮作樂乃至周公輔成王時而完備。

15 《禮記注疏》，P.677。

樂教傳說指出，之所以成立樂舞歌<sup>16</sup>，非是一般所以為抒發情緒或賞心悅目，而是基於德教的肯定，反應教化之功，亦即治理有道，人民被德風而豐年，為政者值得有樂以顯政績，此亦適足以使民眾有餘裕為樂<sup>17</sup>，固可說是「聲音之道與政通矣」。然此非僅是形式上之音樂反映政治，而是在確認音樂與政道的聯繫中，察見音樂聯繫著政道的正面性，乃呼應「治世之音安以樂，其政和」的觀點，和平盛世下的音樂活動是聽得到德政之道，感受政治中的價值觀，此即實踐音樂乃在體會樂理<sup>18</sup>，亦所以在歷史中以音樂觀道。是以〈樂記〉所述音樂作用，即有尚古情懷，嚮往盡善盡美的文化，唯此非單是復古保守之謂，以為專聽古典音樂者乃為了停滯在某一歷史階段，實則能夠真正緬懷古典音樂，是有著聆聽樂音者之領悟歷史為要素，《史記·孔子世家》記載一段事跡：

16 上古音樂活動乃樂音、聲歌、舞蹈合為一體，此即〈樂記〉所言「鐘、鼓、管、磬、羽、籥、干、戚，樂之器也。屈伸俯仰，綴、兆、舒、疾，樂之文」(《禮記注疏》P.669)，及「金石絲竹，樂之器也。詩，言其志也。歌，詠其聲也。舞，動其容也」(《禮記注疏》P.682)。舞蹈以禮貌言，孔子之「興於詩，立於禮，成於樂」(〈泰伯〉)，《論語注疏》P.71)，亦是可申論歌舞樂的整體性，具體指涉則是「樂則韶舞」。

17 〈子路〉載冉有與孔子的對話，面對治理做到既庶且富的追問，孔子答以「教之」。是以樂(禮)教乃經濟發展後之順理成當，而且是儒學政治實踐的理論目的。

18 孔子向魯國樂師論述道：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成」(〈八佾〉)，《論語注疏》P.31)，此非僅是一般演奏程序的理則，翕、純、皦、繹乃皆意味價值內涵。

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣」。孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也」。有間，曰：「已習其數，可以益矣」。孔子曰：「丘未得其志也」。有間，曰：「已習其志，可以益矣」。孔子曰：「丘未得其為人也」。有間，曰：「有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉」。曰：「丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也」。師襄子辟席再拜，曰：「師蓋云文王操也」。<sup>19</sup>

孔子之所以表現出契會古聖王的感受，乃有由外而內，再加以昇華至古人精神的進程。然而，音樂學習固有訓練與技巧，惟技術性的事務是外在工作，在一般操課實習下皆可達至。至於樂曲的內涵，則非習樂者有所涵養不可。是以孔子的體悟，一方面是其做為有德者之在音樂活動的追求，所固顯之儒者的時代願景——「郁郁乎文哉吾從周」，周文之盛乃以其承載豐富的人文精神而為有志之士所依歸，是以習樂的意義相合於習禮，皆是價值實踐的呈現，禮樂的文化意義穿越歷史而為德性實踐者所承接。另一方面，最終境界之所以呈現，固可謂習樂者之文化素養，然而若無作樂者將德操收攝於樂曲中，則從內在性聯繫古今之脈絡即無由成立，亦即此乃價值表現的相互性，古今內外是為一體，上古開創和平盛世的為政者的德治精神，為現代追求德政的實踐者所領納，亦即孔子為政以德的理想不僅是對治禮壞樂崩的時代問題，亦是為天下復興

道德人世以為生命應有之樣貌的實踐，此乃哲學家之生命實踐的內在體現，亦是人能弘道的客觀表現。因此，孔子樂教之領會文王德性精神的過程，應是以生命內在價值性的感悟而進至歷史世界為基礎程序纔是。肯定通貫古今的領悟的生命體證，亦見於〈樂記〉「魏文侯問於子夏」章載魏文侯的問題：「吾端冕而聽古樂，則唯恐臥；聽鄭衛之音，則不知倦。敢問古樂之如彼何也？新樂之如此何也」。子夏應對道：

今夫古樂，進旅退旅，和正以廣，弦匏笙簧，會守拊鼓，始奏以文，復亂以武，治亂以相，訊疾以雅。君子於是語，於是道古，修身及家，平均天下。此古樂之發也。今夫新樂，進俯退俯，姦聲以濫，溺而中止，及優侏儒，擾雜子女，不知父子。樂終不可以語，不可以道古。此新樂之發也。今君之所問者樂也，所好者音也。夫樂者，與音相近而不同。<sup>20</sup>

觀賞和聆聽古樂之所以覺得乏味與昏悶，非僅是因為古樂行伍看起來單調、聲調聽起來沈重，而是處於表演現場的人沒有意識到樂舞的悠久內涵，亦即真正參與到舞曲的人不僅可以是表演者，能夠聽到看到古樂舞的時代精神——秩序、規範、常軌、理則、莊重、典雅、淳和，及人文化成天下的境界，亦即樂舞的文化意義來到當前，為在場有心人士所領納，使生命實踐進入到樂曲歌舞的歷史背景，在現代場景中融會古典。是以子夏以「樂／音」之分辨別和正古樂與姦濫新樂（音）之緣由，解釋現今音舞乃為刺激感官而作，音聲旋律與舞蹈動作皆充滿著情感的氾濫，

<sup>19</sup> 瀧川龜太郎《史記會注考證》（臺北：漢京文化公司，1983）·P.754。

<sup>20</sup> 《禮記注疏》·P.686。

乃至陷入亂倫，以致觀看後毫無理論可言，無法談論樂理，亦即今日新興音舞之所以值得商榷的原因——無法帶領閱聽者深入古典文化的永恆意義，乃所以造成聽眾雖欣受新音引動身心而表現興奮樣貌，然於生命深處實則缺乏價值內涵的啟發。因而固可說新音古樂有受眾感動現象上的落差，以為區分音樂興趣之差異，實則就韻味雋永之能持續於生命歷程，乃至世代傳唱歌頌，即非是官能動感之能決定音樂的存在意義，而是須依著價值內在性纔能決定音樂續存於歷史中以為主要因素。故而上引文後子夏乃引〈大雅·皇矣〉以「德音」盛讚王季與文王為詞<sup>21</sup>，定義古樂乃是蘊涵著德性的音樂，今樂是害德之溺音。子夏之所以如此分判，乃因古樂所傳達之當時場景是氣候順當、人民富庶、生活無災的天下，此固是天道觀上的價值肯定，然其意猶在以天地道德推論有德的主政者能順此天安民富而制作倫理與使樂頌典雅，做文化天下的事業<sup>22</sup>，而從中所產生的音樂，必有德性價值可言。亦即古樂是聖王的文化創造，其使音樂涵具有人倫義理，承載著價值意義。於此一方面固見古樂德音值得流傳之處，一方面則是詩歌所述上古先周始祖非僅在歌功頌德，益是指涉過往歷史中之實證，因而可用以對比敗德溺音之在現代出現，此

21 《詩》云：「莫其德音，其德克明。克明克類，克長克君，王此大邦。克順克俾，俾於文王，其德靡悔。既受帝祉，施於孫子。」此之謂也。《禮記注疏》，P.691。

22 「夫古者，天地順而四時當，民有德而五穀昌，疾疢不作而無妖祥，此之謂大當。然後聖人作為父子君臣，以為紀綱，紀綱既正，天下大定。天下大定，然後正六律，和五聲，弦歌詩頌，此之謂德音。德音之謂樂」。《禮記注疏》，P.691。

即子夏舉現今鄭音、宋音、衛音、齊音為例，指出時下流行音樂之所以是消極事物，乃因它們作用於心理上會使人表現出種種耽溺狀態<sup>23</sup>，即使生命無法呈現內斂、精實、肅穆、謙和等高尚精神。是以子夏進而再引《詩》為證，從樂教的觀點論述古樂具有「敬」與「和」的價值性，因而當用於祭祀先王以示世世代代之應有人倫傳衍<sup>24</sup>。依子夏之論可發現，〈樂記〉論述音樂性自先王聯繫至後世，乃有鑑於歷史做為過往既存之事實，非是用作古今之分，而遂以所謂「現代」之說，割裂往古，並指謂傳統已矣，不須再表現古代音樂文化之想。倘如此，則魏文侯所欲之今樂之為「新」，往後必將作古，因為凡限於以某一時代言之新樂，在時間的不斷流逝中，必將無保持其新之性質之可能。是以子夏對樂音的古今之辨非僅是時間性的相對說法，非是將音樂流行專作古今相對之分，凡時下音樂即為今人所接受，古樂則僅為古人能接受，將音樂存在以古今之分斷為二概。吾人對音樂的契會應是將古今聯繫為整體觀之，並在道德性的人事物之音樂活動中，依他們以文

23 「鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖辟喬志；此四者皆淫於色而害於德」。《禮記注疏》，P.692。

24 「《詩》云：『肅雍和鳴，先祖是聽』。夫肅肅，敬也；雍雍，和也。夫敬以和，何事不行。為人君者謹其所好惡而已矣。君好之，則臣為之。上行之，則民從之。《詩》云：『誘民孔易』。此之謂也。然後，聖人作為鞀、鼓、柷、敔、壎、篪，此六者，德音之音也。然後鐘、磬、竽、瑟以和之，干、戚、旄、狄以舞之。此所以祭先王之廟也，所以獻、酬、醕、酢也，所以官序貴賤各得其宜也，所以後世有尊卑長幼之序也」（《禮記注疏》P.692）。註16所引詩句「既受帝祉，施於孫子」亦是強調傳承之意。

化音樂展示德性之歷史的完滿中，纔能體認得樂理內涵與道德意義。易言之，古樂不古，因其是以德性為真理而有流傳至今的價值；今樂不存，則是其所給予聽者的音樂感受只能侷限在某一時期的，無法代代相傳而為不同時代人所心領神會。而此即關乎吾人若能以價值意識聆聽歷史，則歷史所蘊含的文化當將向學者展示規範性的實踐，傳達恆常性倫理的維繫與持續，請見下小節探討。

## (二) 歷史中的文化與倫理

倘如識得先聖先王制禮作樂之以文化為脈絡，則〈樂記〉所言「先王之制禮樂，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正」<sup>25</sup>，即非一般政教之意謂。前引文後即〈樂記〉著名「天理」「人欲」之分之文獻，嚮為古今學者所稱道與論證<sup>26</sup>。而在該章建立起以理制欲觀念後，〈樂記〉作者接續論道「先王之制禮樂，人為之節」的要求，即具體在各種禮節應做到「節喪紀」、「和安樂」、「別男女」、「正交接」<sup>27</sup>等具秩序性與規範性

25 《禮記注疏》，P.665。

26 筆者於此曾據王船山的氣化觀點為論文，探討存理遏欲的音樂教化之所以能成立的形上依據，以及道德性音樂乃為轉化氣質傾向的工夫，其具體表現為「和樂」乃〈樂記〉天道體用觀的實證。進而探析〈樂記〉天道觀的另一意義，天道運行的宇宙和諧與樂理的協和人倫同作為價值理序，並可有政治實踐與倫理實踐之證成。該文結論認為，經由船山哲學的天道體用觀理解〈樂記〉德性音樂的涵義，其天道思想不啻天人合德的生命實踐。拙文〈《禮記·樂記》的天道思想與王船山的詮釋〉發表於《經學研究集刊》第二十一期（2017.05），請參閱。

27 「哀麻哭泣，所以節喪紀也。鐘鼓干戚，所以和安樂也；昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也」。《禮記注疏》，P.667。

的表現，此即回顧上古之有典章制度，非僅為了使在上位者具有威權的政治目的<sup>28</sup>，而是古先王之建立制度是為著文化傳播與導正人心，此即「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣」<sup>29</sup>。禮樂合論除了是古代文化活動的基本作法外，於思想而言，則是樂同禮之具規範作用，因而可謂在結合政刑下

言王道之理想政治。唯倘若以政刑為制度之有規範性的表徵，則現代政刑如同古代之有禮樂制度，亦能達到治理的效果，為何非得上溯往古先王找回制禮作樂？答案在於孔子早已判斷出：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」（〈為政〉）<sup>30</sup>，以政刑為主要制度之政治，其規範性功能的存在，相較於道德禮樂的治理，後者不僅有規範作用，亦可使人民以道德心願意遵行制度與規範的存在，此乃儒學道德政治的理想。因而〈樂記〉一再致意「先王之制禮樂」，即因當時代制度缺乏價值的可能性，故須從上古所創建的禮樂來重新賦予制度運作之有理則。而且，倘若使現代制度轉化成內涵文化價值，即可反映出現今治理模式非能新創文化，反而是須經由往古已經存在的禮樂文化，使價值的可能性在現代

28 比較〈樂記〉另一處載「先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮、樂、刑、政，其極一也，所以同民心而出治道也」（《禮記注疏》P.663）。若非意識到禮樂優先於政刑，則末語「治道」之說，即傾向禮樂是為政治目的而服務，如同專注「政」「刑」之施僅在政治實踐，而非因著禮樂為優先的實施下，使政治的統合與節欲可以合理運作，使政治應該服膺於道德。

29 《禮記注疏》，P.667。

30 《論語注疏》，P.16。

生活世界的運作中再生<sup>31</sup>。是以禮樂之教之所以可能，是因為上古提供如此價值性事物以留給後人，上古所代表的歷史文化的意義即期待先王制禮作樂，覺引來世得以延續文化意義。而表現傳承文化的歷史意義，上論魏文侯篇文肯定古樂德音「此所以祭先王之廟」，即指出祭禮中的音樂活動所呈現的觀感，得以呼應先祖的文化事業。〈樂記〉於另一處云：

是故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之則莫不和親。故樂者，審一以定和，比物以飾節；節奏合以成文。所以合和父子君臣，附親萬民也，是先王立樂之方也。<sup>32</sup>

演奏場合的地點與處境從宗廟祭祀到家庭關係，音樂活動之所以有必要性，乃由於該音樂是能導致「和」的價值活動，同時亦反映出祭祀所對先君先祖是吾人順理成當之存在至今的來源，故表演和樂以呼應上古先王之治所賦予的德政面貌，因為該有德政治曾創造出音樂活動可使人際各面向倫理和諧。而古今理想政治與生活情境之所以可以

31 董仲舒《春秋繁露·楚莊王》末節以《春秋》學論「奉天而法古」而主張受命之王應做「制禮」與「作樂」的改革，於後者「作樂」方面，亦是於教化施政中復返〈詔〉〈夏〉〈護〉〈武〉等古樂，因為這些古樂皆是安民護民之政績的表現，蘊含教化意義。由此可見，傳統儒者的音樂觀，縱使如董仲舒以天人相感言王者應受命改制，亦是本諸文化價值論音樂實踐得以據古意再現於當代的意義。《春秋繁露》文獻本自蘇興《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2015），pp.18-22。

32 《禮記注疏》，pp.700-701。

樂會合，除了是「樂文同則上下和矣」的極致發揮外，宗廟祭禮所啟示之面對自身存在的歷史，亦是聯繫先王立樂的思想線索。此乃人類的存在歷史莫不由先人所開創而流行下來，如果看重傳承之合情合宜合理，並期待能於當世再現理想生活與願景，則以先君為代表的先祖，其所創建的功業以過往言之固是政治歷史，然倘能以價值意識觀之，則歷史中的治績所顯即非一般政治事功，而是啟發吾人察覺其中文化精神纔是。是以和樂之作乃是回應文化淵源，亦即向歷史尋求倫理內涵之和的來源，益是於文化歷史中見道，憑藉音樂讓生命活動與道同在。而如此樂能載道於〈樂記〉之道觀念亦有二面，從天道言是宇宙論，從人道言是人性論，凡此請見下小節闡釋。

### （三）歷史中的天地序與人性治道

在宇宙論面向，上述「和樂」之說〈樂記〉另有從宇宙觀論證<sup>33</sup>，此固是天道思想之價值論述，然而〈樂記〉認為此價值觀亦為先王所領悟而於音樂活動有所創作，其文曰：

天地之道，寒暑不時則疾，風雨不節則饑。教者，民之寒暑也，教不時則傷世。事者，民之風雨也，事不節則無功。然則先王之為樂也，以法治也，善則行象德矣。夫豢豕為酒，非以為禍也，而獄訟益繁，則酒之流生禍也。是故先王因為酒禮，一獻之禮，賓主百拜，終日飲

33 「樂者，天地之和也。禮者，天地之序也。和，故百物皆化，序，故羣物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也」（《禮記注疏》p.669）。此乃傳達天地宇宙之理序與樂理相合，為音樂理論建立天道觀基礎。詳見《禮記·樂記》的天道思想與王船山的詮釋。

酒而不得醉焉，此先王所以備酒禍也。故酒食者所以合歡也，樂者所以象德也，禮者所以綴淫也。<sup>34</sup>

文獻再三致意「先王」以為論述主體，此中除了呼應〈樂記〉通篇多次強調歷史中之文化典範的存在意義外，亦是訴諸歷史中往聖的德政實踐以為說明音樂的調和價值，並於傳達宇宙論思維中，使樂論具有天道觀<sup>35</sup>。以天道觀論樂理，乃意謂自然規律與現象面的順遂與否不僅是人事治理的描述，亦是先王作樂法治的思想來源，即由風雨寒暑與天地四時的合理存在與運行，表述有德者的治理當在（禮）樂之教化民眾，此乃「樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉」<sup>36</sup>。樂以善心一方面是主政者治績有成而值得作樂表彰德政，另一方面是德性音樂可以教化人民，引導民眾避免無禮而發生逾越之情事。後者固是和樂的作用影響聆聽者的行為，讓受教者感受和順的價值事物而使生活事務減少悖德活動，以為轉化出正面風俗與倫理表現。而如此專就生命內涵之啟發亦可見樂的實踐活動的另一理論意義——

34 《禮記注疏》，P.678。

35 「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮。樂者敦和，率神而從天；禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣」（《禮記注疏》P.671）。此乃〈樂記〉天道觀論和樂德音之內涵天理可調節人欲，亦是與四時陰陽相融合的表徵。申論請見拙文〈心與心術——論〈樂記〉的樂教理論〉（《經學研究期刊》第二十期，2016.05）。

36 《禮記注疏》，P.678。

謝君直 論儒學之歷史意識——以〈樂記〉思想為證

——人性論。〈樂記〉人性論乃謂聲音對人的情感存在著消極與積極影響，即有見於人性在接受音樂事物時會出現正反二種實效，文獻分之為「正聲和樂」與「姦聲淫樂」的因素。此二者亦可以「氣」言之，以為表述生命活動的經驗現象固有「順氣」與「逆氣」雙重性，然在價值實踐的理想中，吾人非是僅存欲望之陷溺或情緒之勃發，而應是呈現為道德性存在，表現生命是可以各種文化事物來啟導行為活動向義理開展，有如琴瑟鐘磬與音律羽旄可以帶領出和平與安寧風貌<sup>37</sup>。此固是「萬物之理各以類相動」的類比論證，且可轉化為實踐理論，建立德政教化之秩序的客觀性。然基於歷史意識，宇宙存在之為合理性，可以為觀照人性治理，〈樂記〉論述亦以往古為證，並見〈樂記〉樂理之人性論面向，其文曰：

先王本之情性，稽之度數，制之禮義。合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，

37 上述人性論本諸二節文獻：「凡姦聲感人，而逆氣應之，逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人，而順氣應之，順氣成象，而和樂興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分。而萬物之理，各以類相動也。是故，君子反情以和其志，比類以成其行。姦聲、亂色不留聰明，淫樂、慝禮不接心術，惰慢、邪辟之氣不設於身體，使耳、目、鼻、口、心知、百體皆由順正以行其義」（《禮記注疏》，P.681）。「發以聲音，而文以琴瑟，動以干戚，飾以羽旄，從以蕭管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。是故清明象天，廣大象地，終始象四時，周還像風雨。五色成文而不亂，八風從律而不姦，百度得數而有常，小大相成，終始相生。倡和清濁，迭相為經。故樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧」（《禮記注疏》P.681-682）。申論請見〈心與心術〉。

柔氣不懾，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚。律小大之稱，比終始之序，以象事行。使親疏貴賤長幼男女之理，皆形見於樂，故曰：樂觀其深矣。<sup>38</sup>

此乃先王立樂之方的另一面向表述，是治政者面對「夫樂者，樂也，人情之所不能免」的存在境況，知曉生命固存在著感物而動的流弊，然若能施予禮義之道，即可化解天理與人欲的緊張對立<sup>39</sup>。因為，能行德政者必有文化施為，德者之治必有內涵價值的教化施政，則人欲偏離正道的問題即可以在做為化導的音樂之道的引領下獲得緩解，而此政教關鍵即在雅樂德音的啟示中，可使人性所蘊含之天理表現出生命應有的禮貌，亦即生命之作價值實踐的可能在天性本有的內涵中，經具價值義蘊的德性音樂的抒發，是可避免偏險不正悖亂之情事，且能做到回歸人倫正軌與發揮道德情事，故又可言「故樂者，天地之命，中和

之紀，人情之所不能免也」<sup>40</sup>。此乃上古聖王之睿見，查察人間之理的說明與實踐可以宇宙運行規律為證，凡日月星光、四時之氣、燠燠清冷、陰陽五行等之常順，皆是吾人生存於天地之間的合理觀想與生命實踐的覺發，因而可反應在人性論的省察，據以調伏暴亂之出現，或預防反價值之情事的起心動念，進而期待生命生活應該像「奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理……清明象天，廣大象地，終始象四時，周還像風雨」<sup>41</sup>，此於〈樂記〉之語脈中，即是將樂舞歌賦予規範性的實踐<sup>42</sup>，有如道德工夫之可以規範人生，道德實踐之可以感動出善心，乃至諸樣人倫的形貌，皆可在有秩序且方正的音樂調性中尋得。此非僅是先王立樂之方的啟示<sup>43</sup>，亦是訴諸歷史以求得明證之緣由——人性可以受教的可能性是過往即存在著的真理。此在前引「夫樂者，樂也，人情之所不能免」之蘊含人性論中，固有著針對行為之消極而言：

樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性

38 《禮記注疏》，P.679-680。

39 「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。於是有害逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。是故，強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也」(《禮記注疏》P.666)。引文上承「先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正」之清廟饗宴禮樂，下接「先王之制禮樂，人為之節」之哀樂冠婚禮樂，皆顯節制人性而導正人性的觀念，亦見〈樂記〉如此為人性下工夫之論，乃自古而有的真理。

40 《禮記注疏》，P.701。

41 《禮記注疏》，P.681。

42 〈樂記〉建立「先王立樂之方」觀念下，亦接著表述：「故聽其〈雅〉〈頌〉之聲，志意得廣焉。執其干戚，習其俯仰詘伸，容貌得莊焉。行其綴兆，要其節奏，行列是正焉，進退得齊焉」。《禮記注疏》，P.701。

43 「夫樂者，先王之所以飾喜也，軍旅鈇鉞者，先王所以飾怒也。故先王之喜怒，皆得其儕焉。喜則天下和之，怒則暴亂者畏之。先王之道，禮樂可謂盛矣」(《禮記注疏》P.701)。「是故先王有大事，必有禮以哀之。有大福，必有禮以樂之。哀樂之分，皆以禮終」。《禮記注疏》，P.678。

術之變，盡於此矣。故人不能無樂，樂不能無形，形而不為道，不能無亂。先王恥其亂，故制〈雅〉〈頌〉之聲以道之，使其聲足樂而不流，使其文足論而不息，使其曲直、繁瘠、廉肉、節奏足以感動人之善心而已矣。不使放心邪氣得接焉，是先王立樂之方也。<sup>44</sup>

此是肯定善心之有可實現性，遂能以心術一方面防止外物造作內心思亂之流弊<sup>45</sup>，一方面則施予文化性音樂以感動人心善性，以為建立樂教<sup>46</sup>。古聖先王之治理有鑑於聲音

44 《禮記注疏》，P.701。

45 外物引動之人性問題乃本於：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。是故志微、噍殺之音作，而民思憂；擘諧、慢易、繁文、簡節之音作，而民康樂；粗厲、猛起、奮末、廣賁之音作，而民剛毅；廉直、勁正、莊誠之音作，而民肅敬；寬裕、肉好、順成、和動之音作，而民慈愛。流辟、邪散、狄成、滌濫之音作，而民淫亂」。《禮記注疏》，P.679。

46 孔門樂教有弦歌學道之說，即音樂實踐活動乃見道方法，詳見〈陽貨〉「子之武城章」孔子與子游對話。《論語注疏》，P.154。僅此回應匿名審查人提問：「說明以德性音樂教化人民的具體做法為何 (know-how)」。一是以《論語》及《樂記》所提及之演奏古樂曲，如〈韶〉、〈大章〉、〈咸池〉、〈夏〉、〈武〉、〈風〉、〈雅〉、〈頌〉、〈商〉、〈齊〉等，此固是回到遠古場景之說，然亦是理論與實踐結合的可能性之所在。另一是歸納〈樂記〉所論德性音樂的特色：平和、寬緩、典雅、順正、敬謹、肅穆等，相對而言，即是所演奏的樂曲不應使人產生煩躁、奔放、澎湃、激動、慾望等破壞理序的感受，此理論上固是作樂者的工夫，然亦指引音樂實踐者朝前述正面意向編樂制舞，秉持德性樂理而嘗試做出技術性的表

動感之為人性實在 (reality)，感受正面事物當能有積極表現，感受不道之事則是消極表現，因而制之以能引導與穩定人心之內涵論理之音樂，讓人心情感活動得以顯現出來卻又不致放肆流蕩，亦即心之為實踐主體是在價值事物的呈現下為之有相互呼應，避免心隨非道事物而流入生命困境的出現。此乃可謂善善惡惡的相應性，知曉人性對外在事物的引動的正反作用，而為避免二元衝突的道德對立，故以德性音樂施予生命導正的方向，呈現正道之為情感活動之當行，而有生命實踐之正果可期待。如此思想不僅是先王之治示範價值作用於人心固有政教之必要性，益可謂是歷史藉先王之教垂示給後人可省察又應當遂行之德教真理。

人心與價值事物的聯繫，另可以歌唱者的內心表述來確認，並見〈樂記〉作者一再地傳達吾人是可以不斷向歷史尋著值得傳承之事，其文曰：

寬而靜、柔而正者，宜歌〈頌〉。廣大而靜、疏遠而信者，宜歌〈大雅〉。恭儉而好禮者，宜歌〈小雅〉。正直而靜、廉而謙者，宜歌〈風〉。肆直而慈愛者，宜歌〈商〉。溫良而能斷者，宜歌〈齊〉。夫

現。如〈樂記〉述宗廟瑟音「朱弦而疏越」，緩慢深沈，應是具體參考作法。

另外，匿名審查人亦就前述提問而追問：「論證何以如此真的能讓人民從『克己復禮』進至『為仁由己』的自覺德行」。此則傳統道德教育之事，即以義理事務教化民眾，具體如〈樂記〉言「致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威」，即可配合樂教，而可實現〈樂記〉所述：「致樂以治心，則易、直、慈、良之心油然而生矣」。

歌者，直己而陳德也。動己而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。故〈商〉者，五帝之遺聲也，商人識之，故謂之〈商〉。〈齊〉者，三代之遺聲也，齊人識之，故謂之〈齊〉。<sup>47</sup>明乎〈商〉之音者，臨事而屢斷；明乎〈齊〉之音者，見利而讓。臨事而屢斷，勇也。見利而讓，義也。有勇有義，非歌孰能保此？<sup>48</sup>

歌者的內涵可以對應歌曲固是人性表現之一部，然而文獻所述詩歌之性質，猶見人之心與既存之價值事物是有所相互呼應的可能性，亦即風雅頌歌詞曲風乃至〈商〉〈齊〉之音樂性，是可用來對含有內在價值性之人心作互動，心存德性是可以相應之音樂性事物做直抒胸臆的唱和，價值心靈應可與德性歌樂應和，以為展現出各種德行，以致於情境上昇華至宇宙，使天地萬物與有德歌者呼應，呈現道德音樂於價值實踐的普遍開展。如此樂論訴諸五帝三代之文化遺傳，於對照上述之治心樂教，除見文化政教之積極面外，亦見〈樂記〉作者回顧歷史是為了察見道理，上古遺聲是道德的傳承物，歌者之德固是修身涵養之反求諸己的盡其在我，然若無歷史存在永恆地示現真理以與德性實踐者相合，則下學而上達之知我者其天乎不亦空言之無稽。倘非如此，則人之生命實踐的毅然付出如應有值得與之相應的存在與存有，歷史即是吾人的實踐證明。即如歌唱表現恆來自內心的感動，然若無與之相和的樂曲與歌詩，則情感活動即無抒發的境地，因而古史輝煌

47 「寬而靜」至「謂之齊」據鄭注調校，詳參《禮記注疏》，P.701。

48 《禮記注疏》，P.701。

盛世的文化遺音，即經由歷史提供貫穿時空的世界，使有勇有義的德行生命識得義理之亙古長存。

### 三、述往乃為體證生命

上文論述指出〈樂記〉思想於歷史脈絡中肯定道德性音樂的存在意義，藉鑑古史中有德人事物以為傳達價值存有的綿延，且值得為政者與學者效法、續存及實踐，這是從歷史指出古樂德音感動人心自始皆然，藉歷史所流傳的文化存在<sup>49</sup>，引證德性樂音的真實性。此即〈樂記〉之述先王制禮作樂，範圍更廣及黃帝與陶唐，強調禮樂合和乃「明王以相沿」<sup>50</sup>，即使存在著五帝三王的殊時異世所造

49 《左傳·襄公二十九年》記載吳國公子季札聘於魯國而觀賞古樂云：「見舞〈大武〉者，曰：『美哉！周之盛也，其若此乎』。見舞〈韶濩〉者，曰：『聖人之弘也，而猶有慚德，聖人之難也』。見舞〈大夏〉者，曰：『美哉！勤而不德，非禹，其誰能脩之』。見舞〈韶箭〉者，曰：『德至矣哉！大矣，如天之無不情也，如地之無不載也。雖甚盛德，其蔑以加於此矣，觀止矣。若有他樂，吾不敢請已』」（《春秋左傳正義》PP.672-673）。魯國所保留的上乘古樂乃西周初天子所賜，然數百年後卻為春秋中原諸國視為蠻夷之邦的吳國公子道出精義，此乃見作傳者不僅傳達春秋後期華夏文化的廣被，亦隱喻文化感動人心的本質，不分古今與族羣。

50 「禮者，殊事合敬者也。樂者，異文合愛者也。禮樂之情同，故明王以相沿也。故事與時並，名與功偕」，文獻略數禮樂之儀節、服制與器物後又言：「知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。作者之謂聖，述者之謂明。明聖者，述作之謂也」（《禮記注疏》PP.667-668）。倘若強調度數政制與物質事物必與歷史相隨，此即不見過往多少文明的消逝，徒留遺跡與地下文物。然而若願意考察物質文明背後的文化精神，則古禮古樂的敬愛之情與人文內涵纔是值得思考與復興其意義之所在。

就之不同儀文，亦不妨礙禮樂的普遍傳承<sup>51</sup>。因為禮樂的歷史沿革不僅是儀文的應用與觀賞，而更應是人文精神的接續發展。沿樂襲禮之樂備禮具固意謂明王之治績的彰顯，然而行德政之建設禮樂非僅只著眼於儀式制度的建構或是政治階級秩序的要求，而是在以禮樂作生命實踐的過程中，興發天下共同持守於文化主體，使上下之間與人際人倫得以表現出有道的人生，此乃所以為達至禮樂精神。因而〈樂記〉固是基於禮的觀念以論述樂理精神，然其理念益經音樂特能感染情意的功用，指出如此特性原始自古，聖者德行據此創作德性作品，不惟文教功業，音樂作品能保存德性與使之流傳，猶在使價值存有與吾人歷史思維與生命活動融通。進而言之，〈樂記〉主旨乃在表述古樂德音的成立本質與作用，藉古樂今樂對照，明確指出，縱使今樂新聲引人入勝，唯在歷史文化觀下，世異事易與標新立異非即是價值，能使生命有序與倫理和諧的音樂纔得以貫通歷史，價值實在必在歷史中延續，此由於生命實踐是為著在歷史中共同承擔大道，〈孟子·盡心下〉云：

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之；若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有

51 「王者功成作樂，治定制禮，其功大者其樂備，其治辯者其禮具。千戚之舞，非備樂也；孰亨而祀，非達禮也。五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。樂極則憂，禮粗則偏矣。及夫敦樂而無憂，禮備而不偏者，其唯大聖乎」。《禮記注疏》，P.670。

餘歲，去聖人之世，若此其未遠也。近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。<sup>52</sup>

孟子歷述聖人賢臣間隔百代必現世，此乃以歷史進程表述任重道遠，蘊謂天命承擔與志士仁人之自負，顯見歷史對孟子而言，實是人文精神之不墜的永恆證明。且觀〈萬章上〉載孟子面對弟子質疑聖人之道，如舜之怨慕父母、不告而娶、孽弟封君、是否出現父親北朝事子情事，以及堯舜禹禪讓的政權轉移，商湯和伊尹、秦穆公和百里奚之君臣遇合合乎道義與否，乃至孔子周遊列國時之寄寓行止是否發生背義違禮情事，凡此圍繞戰國前之古代近代有德者事蹟所涉及的倫理與政治問題，孟子對歷史的信念保持其一貫價值觀，直指在歷史的連續性中，不僅悖理無義之事斷不可能發生在賢者聖德之行為處世當中，而且如此人事物之倫理道義的德性與德行，必隨著歷史的發展而傳世，堅定地傳達歷史實乃確保文化內涵與人文精神的一致性得以恆常永存。

人文精神的價值意義之所以是真理，乃因其與人類歷史同在。唯值得進一步說明的是，從歷史與禮樂傳統確認儒學及其禮樂思想的實踐觀念，此既不是目的論，亦非工具理性，更非道德相對主義的思維。因為，目的論的結局是效益至上，然而在儒學觀念之嚴正義利之辨下，儒學肯定禮樂文化乃至倫理實踐之有效，亦必不是以利益為理論目的，甚且在道德價值意義主導下，生命實踐是可以超越物欲影響與事功追求，是以樂教非是為了政治目的，而是生命實踐為終極關懷。再則，工具理性是不以道德為終

52 《孟子注疏》，P.264。

極關懷，反而是將理性作為處理事務的手段，理性為物欲與功利服務，此無疑與儒學之道德性優先與倫理意義為首的核心觀念，大相逕庭。是以音樂實踐不是政治工具，而是為了德性生命做實踐。至於相對主義，其學說主張經驗的有限性必然決定生命看待世界的視野，唯儒學固知經驗事物的存在，且歷史中有變動事物對人性產生影響，然倘若歷史的存在意義是存續真理，則歷史中的相對性事物應不礙文化與價值事物的留存，亦即「理」的客觀性——毋論心之理、道之理、天之理、禮之理或樂之理——當然保障吾人行事處世能有恆常的依據，以理通禮，樂能履理，則生活世界中的各種影響雖有，但在樂理必然存在的客觀性中，經驗的相對性終將無法限制道德實踐者對倫理的承擔與對文化的傳承。是以音樂性表現及其關連之藝術性固古今異地之差異性，然而樂舞歌所應承載的德性義理，則非是強調時空環境的變換不同所能決定。

又，面對歷史所帶來的古樂德音之在當代學人與聆聽者之不能體現的困境，則是涉及自我查察的工夫，意即是否因為實踐修養與心靈工夫的不夠充分，故而不能在歷史中感應價值意義與文化。此在〈樂記〉「人生而靜，天之性也」節之「反躬天理」觀點、「凡姦聲感人而逆氣應之」節之「反情和志」之說、「君子曰禮樂不可斯須去身」節之「致樂以治心」之論，乃至歌者生命內涵「直己陳德」之與典雅古樂和合，皆是做出思想指示，蘊謂音樂德性實踐必須有道德工夫配合<sup>53</sup>，具備道德涵養纔能領受

<sup>53</sup> 此工夫可以朱子〈樂記動靜說〉從反躬省察天理入手，另〈樂記〉「治心」工夫亦有與禮教配合，此亦〈樂記〉於樂教外的道德工夫。前述請詳參〈心與心術——論〈樂記〉的樂教理論〉。

古樂德音所蘊含之往來古今的價值存有。因而，吾人應當從「心」積極看待歷史的正面性，此不啻昭示道德生命必須勇於面對與承受歷史生滅流轉中的萬有，從中尋得歷史傳統所留存給人類的思想契機。中國古史所特有的音樂文化是先秦儒者所面對的歷史世界，亦是儒者訴諸價值論證與成德實踐的客觀對象，毋論是流傳的音樂故事或聞見知之的聖賢德行，以至音樂活動的理論性、思想性與實踐性，歷史發展中一切存在所承載的義理，皆是儒學音樂思想之歷史意識的明證。而由此亦可領悟，生命與價值實踐當有歷史意識纔是有意義的存在。

#### 四、結論：歷史啓示未來

本文之作乃有取於〈禮記·樂記〉的音樂思想，藉該文獻復興古典音樂的主張，以為說明古樂所啟示之政教、文化、人性與宇宙論之生命意義，並推論儒學的歷史關懷。在歷史意識中，毋論先聖王者之作樂，或是孔子習樂之對上古文化人物的體會，或是子夏解釋古樂德音的意境，或是德性音樂在人倫關係的和樂作用，或是道德正聲可以消解人性道德衝突，抑或音樂的調和作用是天地萬物和諧性的表述，音樂的實踐性亦有宇宙論以為價值論述，乃至人以德性內涵而歌唱底與歷史呼應，凡此皆是表明〈樂記〉樂理樂論的實踐觀離不開歷史，如若為樹立生命之為音樂活動而有價值性可言，則人必與歷史息息相關，絕無將生命實踐可割絕歷史之情事發生。

〈樂記〉思想所述音樂教化觀念認為音樂活動不應停留在主觀好惡之作用，〈樂記〉從轉化心靈與良善天下來肯定音樂的存在意義。此乃得知古典儒學所論之古樂德音非僅是緬懷過去的世界，抑或直接以悅耳與否來鄙視新興

音樂，而是道德心靈對於文化的感受，內在地體察音樂自身是否存在著價值義理，此適所以德音又稱之為正聲。〈樂記〉將音樂實踐基礎建立在價值意識的活動，意即以生命的道德根源為實踐音樂的依據，實是儒學心性論之樂觀念的合理闡述。而據心靈生命與人性情感以實現德音正聲的內外感通，一旦表現為文化存在，則亦是經由音樂活動將生命的道德性客觀化到生活世界中。而且，上文樂理天道宇宙觀的論述與詮釋，亦可謂合理的和樂皆是天道於人道的體用，則音樂文化生活所能呈現的生命理序，即非處於經驗現象中天理與人欲的本質對立模式，而是在天道理則必然聯繫生命存在下，凡存在無非是天理之氣化流行，則人類文明創造音樂文化的規模與格局，即本順氣以平和生命為當然。而之所以出現人欲，乃是宇宙氣化出現不和諧的現象——主觀私欲造作，故禮樂之對治人欲，即以〈樂記〉而言，乃和樂本於天道性理（天德）以感應人事，客觀保障存理遏欲之工夫，以使和諧理序得以運行於天下萬物之中，故而使禮樂文化的價值性不因人欲感物而變質。進而言之，禮樂儀文固是人造物，然秉持著天道之理乃由體顯用的進路，天德即人事，則禮樂文化終亦能不因私情物欲而異化流轉，且在實踐者感悟天理中顯露人文精神。<sup>54</sup>

<sup>54</sup> 天理以禮而可蘊含人文精神乃參考張亨先生據《左傳·昭公二十五年》子產言「夫禮，天之經，地之義」，而指出人能奉禮而哀樂不失，則「乃能協于天地之性」，並意謂此是「以『禮』作為根本聯繫的『天人合一』」。〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化公司，1997），P.258。筆者另有論樂理之天道體用觀，請見《禮記·樂記》的天道思想與王船山的詮釋。

謝君直 論儒學之歷史意識——以〈樂記〉思想為證

考慮自孔子省察仁與音樂的關係，亦即肯定人做為道德存在應與文化行為保持價值聯繫，藉著音樂文化不斷參與生活世界，則儒學及其實踐思想的意義即非僅能出現在古代社會，抑或僅限在歷史時空條件的設定下而固定為某個時代的事務，音樂文化與儒學思想的必然結合，乃昭示道德生命在歷史傳統中尋求真理所留存給人類思想契機。此所以歷史的主流是文化，而音樂的內涵可以是人文，二者和合，共譜人類文明世界的樂章。猶有進者，音樂文化的歷史性啟示吾人，歷史傳統與文化的相互關係內涵哲學意義，歷史訴求的應用實乃儒者對歷史作為真理的體證，歷史是所有文化生命的融貫歷程，音樂（亦涵著禮）是文化生命的具體落實。歷史中有文化，人類的生命活動纔有意義；（禮）樂與歷史共存，人類存在纔是文化生命；禮樂精神與歷史共存共榮，生命存在乃具有價值的實在性。職是，儒學思想在歷史傳統與禮樂文化中所開發出的脈絡，是儒者對古典文化的肯定，並不斷提撕生命實踐的要義——心靈工夫之必與具體歷史傳統中的禮樂文化形成價值聯繫，此即鋪展儒學思想的實踐性論述的康莊大道。儒學樂論乃為論證生命實踐並非蹈空之說，樂的哲學觀念不僅是規範義的基礎思考，亦是生命實踐義的價值探索，並證明成德之學實可客觀化為真理。

\* R H 3 3 5 5

