

《禮記·樂記》中的「理」範疇根源與內涵

王禕*

摘 要

《禮記·樂記》中的「理」範疇頗具討論意義。一方面在理範疇的發展史上，它首先提出了「倫理」一詞。另一方面，它繼莊子之後，較早地使用了「天理」的概念，並增之為「天理人欲」。在先秦所有理字的涵義中，〈樂記〉繼承了其中「萬事萬物內在屬性和運行規律」、「天命人性之理」、「倫理」幾個義項。從學派來看，它雜糅了儒家、道家、墨家等多家思想，而又以儒家思想為主。形成了以理為「體」，以禮樂為「相」，以移風易俗之施為「用」的「體—相—用」三層融通契合結構。〈樂記〉之理亦與其他哲學範疇產生密切聯繫，再現了先秦理範疇的思想脈絡。

關鍵詞：《禮記·樂記》、理、探源、內涵

* 王禕，復旦大學博士後研究。

投稿：99年4月11日；修訂：99年9月1日；接受刊登：99年10月7日。

On the Origin and Meaning of the Category of “*Li*” in the *Liji Yueji*

Yi Wang *

Abstract

The category of “*li*” as it appears in the *Yueji* (Record of Music) chapter of the *Liji* (Book of Rites) is of considerable significance. On the one hand, the *Liji Yueji* contains the first instance of the word ‘*lunli*’ in the history of the category of “*li*.” On the other hand, following *Zhuangzi*, it contains an early use of the concept of “*tianli*” (principle of nature) and broadens this to “*tianli renyu*” (principle of nature and human desires). From all meanings of the character ‘*li*’ in the pre-Qin period, the *Yueji* inherited its aspects of “internal property and operational pattern of all things and events,” “consciousness of destiny and life,” and “ethics” (*lunli*). From a school perspective, the *Yueji* blends the thought of the Confucian, Daoist and Mohist schools, yet with Confucianism as its main framework. It moreover builds a three-level tacit structure with *li* as body (*ti*), etiquette and music as performance (*xiang*), and the practice of social traditions and customs as function (*yong*). Moreover, the *Yueji* also generates close connections between “*li*” and other philosophical categories, thereby revealing the intellectual context of the category of “*li*” in the pre-Qin period.

Keywords: *Liji Yueji*, category of “*li*”, origin, meaning and significance

* Postdoctoral research, Fudan University.

《禮記·樂記》中的「理」範疇根源與內涵

王禕

「理學」是中國古代哲學的重要學派，在中國哲學發展史上占有重要地位。但「理學」思潮及學派的形成並非一蹴，它孕育於先秦，崛起於兩漢，豐富於魏晉，經唐而宋，蔚為大觀。研究「理學」形成發展的軌迹，對我們認識中國古代哲學學派的聚散離合有重要的啓示價值。單看「理」的使用，在先秦經籍中已經毫不鮮見。在中國哲學發展的初期，《禮記·樂記》中的「理」值得格外重視，一方面它繼《莊子》之後，較早地提出了「天理」一詞，並增之為「天理人欲」。經過〈樂記〉的闡述，從此「理」和「欲」成為一對對立的範疇。另一方面，〈樂記〉首先使用了「倫理」一詞，從而將孔孟以來的儒家道德倫理思想上升至自覺的哲學高度。目前學界大多認為〈樂記〉的「人化物也者，滅天理而窮人欲」對宋明理學家的「窮天理滅人欲」觀影響深遠。學人對〈樂記〉與後世哲學思想的聯繫方面的討論比較多。相比之下，〈樂記〉中的「理」觀念在當時並未引起足夠的注意，在當今有關此方面的探討也較為薄弱。本文擬考察〈樂記〉之「理」範疇的形成、對周秦兩漢「理」觀念的繼承脈絡、它自身的特點內涵等。由於《禮記·樂記》成書年代向有爭議。雖然目前學界尚無定論，但〈樂記〉最晚出現在漢代鄭玄注《禮記》之前，却是毫無疑問的。所以，在探討的「理」範疇的內涵及其思想來源時，我們搜尋的文獻範圍為：「《左傳》、《國語》、《戰

國策》等史傳散文。」、「孔、孟、荀、老、莊、韓、墨等諸子散文。」
「《易》、《詩》、《書》、《周禮》、《春秋》等先秦經籍。」以及
「上博簡、郭店簡等新近出土的秦漢文獻。」。

壹、〈樂記〉“理”範疇繼承脈絡

今本《禮記·樂記》「理」字用例，共八見，可較為清晰地分為「天理」、「萬物之理」、「人事之理」三個層面。

一、天理

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。（〈樂本篇〉）

何為「天理」？首次提出「天理」一詞的《莊子·養生主》已經將其作為一個抽象概念使用，指的是天地萬物客觀固有的規律。比如：「依乎天理」¹、「循天之理」²、「順之以天理」³、「從天之理」⁴、「未明天地之理」⁵、「同類相從，同聲相應，固天之理也」⁶等等。〈樂記〉之「天理」與《莊子》之「天理」不盡相同。鄭玄注〈樂記〉：「理，猶性也。」孔穎達疏：「人既物化，逐而遷之，恣其情欲，故滅其天生

¹ 《莊子·養生主》。結合上下文語境，此處的「天理」是指牛固有的組織結構條理，可以引申至萬物的本身屬性或運行規律。

² 《莊子·刻意》

³ 《莊子·天運》

⁴ 《莊子·盜跖》

⁵ 《莊子·秋水》

⁶ 《莊子·漁夫》

清靜之性，而窮極人所貪嗜欲也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：664）是說當人之知受到外物的誘惑多且不加節制時，天性就將迷失。如此看來，在內涵上，《莊子》之「天理」是客觀的，不變的。而〈樂記〉之「天理」是主觀的，可改變的。唐君毅先生說：「樂記之言天理，似承莊子而再變為另一義者。」（2005：11）亦是指出兩者的異同。在形式上，〈樂記〉之「天理」與「人欲」連用。從此，「理」與「欲」成為中國哲學史上一對互立的範疇。

二、萬物之理

凡奸聲感人，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。（〈樂象篇〉）

夫歌者，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。（〈樂化篇〉）

然後發以聲音，而文以琴瑟，動以幹戚，飾以羽旄，從以簫管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。（〈樂象篇〉）

此三例中的「萬物之理」指的是天地萬物的變化、往來、出入、成毀、盈虛、盛衰、存亡、生死之內在規律。周秦兩漢時期，萬物之理的內涵最早大致有兩個分支。一個分支以莊子為代表，一個分支以韓非子為代表。莊子之萬物之理，涵蓋在「天理」之中，是天地萬物之理。這種「天理」是客觀存在的、固有的、不以人的意志為改變的內在規律。

韓非子之「萬物之理」體現於〈解老篇〉：「道者萬物之所然也；理者成物之文也。物有理，不可以相薄。故理之為物之制，萬物各有理，

而道盡稽萬物之理。」又，「凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長。有短長則有大小、有方圓。有方圓，則有堅脆。有堅脆，則有輕重，有黑白。短、長、大小、方圓、堅脆、輕重、黑白謂之理。理定而物易割也。故欲成方圓，而隨於規矩，則萬物之功形矣。而萬物莫不有規矩。聖人盡隨於萬物之規矩，則事無不事，功無不攻。」韓非子的「萬物之理」指的是事物之大小、方圓、堅脆、輕重、黑白等個性屬性。如果說莊子之「天（地萬物）之理」是著眼於客觀事物的相同處說，那麼韓非子之「萬物之理」則是著眼於客觀事物的不同處說。〈樂記〉的萬物之理，以禮樂“彰”之，沒有外在表現形式，不是大小、方圓、輕重、黑白等可感知之屬性。又均與德氣正聲相應，受禮樂的感化，亦是從萬物之相同處說。因此，〈樂記〉之「萬物之理」相當於《莊子》的「天理」，與韓非子的「方圓長短粗靡堅脆之理」不同。韓非子之「萬物之理」、「成物之文」人之智力感覺可察，某種程度上相當於近代科學的「物理」。他思想體系中的「道」，盡稽萬物之理的道，萬物之所然的道，才相當於〈樂記〉的「天理」。

三、人事之理（倫理，理——禮）

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知音而不知音者，禽獸是也。知音而不知樂者，眾庶是也。（〈樂本篇〉）

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。”（〈樂言篇〉）

故德輝動於內，而民莫不承聽。理髮諸外，而民莫不承順。（〈樂化篇〉）

樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異。禮樂之說，管乎人情矣。（〈樂情篇〉）

在我國思想史上，〈樂記〉最早提出了「倫理」的概念。這時候的「倫理」是兩個詞，與現代意義上的「倫理」不同。如何理解〈樂記〉中的「倫理」？鄭注：「倫，猶類也。理，分也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：667）倫理就是用來促進不同輩分、等級、年齡、身份、角色等互敬合愛的思想道德規範。倫理道德思想孔子時就開始提倡，不過，孔門弟子記載孔子言行的《論語》沒有提及「理」字，僅有「禮」字。⁷在孔子所經手的儒學教材中，《春秋》未見。《書經》僅一見「變理陰陽」。《詩經》四見，均為「治田」之義，如「我疆我理」⁸、「止基廼理」⁹、「於疆於理」¹⁰、「乃疆乃理」¹¹、毛傳：「疆，畫經界也；理，分地理也。」《書》、《詩》中的「理」字，少具哲學意義。¹²看

⁷ 學界關於《論語》的結集有一定爭議，本文認為《論語》確為孔子記載孔子言行的先秦典籍。劉向謂《論語》：「皆孔子弟子記諸善言也。」（何晏《論語序》引）劉歆說：「《論語》者，孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論撰，故謂之《論語》。」（《漢子·藝文志》）；匡衡說：「《論語》、《孝經》，聖人言行之要，宜究其意。」（《漢書·匡衡傳》）；王充說：「夫《論語》者，弟子共紀孔子言行。」（《論衡·正說篇》）；鄭玄說：「仲弓、子夏等所撰定。」（陸德明《經典釋文·叙錄》引，該書《論語音義》又稱：「鄭玄云：仲弓、子游、子夏等撰」，增加了子游；《論語崇爵識》說：「子夏六十四人共撰仲尼微言，以事素王」；趙岐說：「七十子之疇，會集夫子所言，以為《論語》。」（《孟子題辭》）各家的具體說法雖然不同，但認為《論語》為孔門弟子編撰却是非常一致的。兩漢學者去孔子未遠，其說應該有相當的根據。

⁸ 《詩經·小雅·六北山之什·信南山》

⁹ 《詩經·大雅·二生民之什·公劉》

¹⁰ 《詩經·大雅·三蕩之什·江漢》

¹¹ 《詩經·大雅·文王之什·綿》

¹² 易、詩、書、禮、樂、春秋「六經」之中，此處未討論《禮》和《樂》。原因在於：一、《樂》經亡佚。二、《儀禮》、《周禮》晚出非孔子所經手。《禮記》作者不一、時代不明、《樂記》又身處其中，故不宜作為考察思想來源的文本。三、《儀禮》無見。《周禮》六見。（絕大多數為「物理」之義。如「軸有三理」、「三色不失理」、「稊理而堅……疏理而柔」等）少有哲學意義。故此處不再討論《禮》和《樂》的情況。

來，似乎孔子並不重視「理」的觀念。可提及的只有《易傳》中的六見：¹³

例 1，君子黃中通理，正位居體。（《易傳·文言》）

例 2，易簡，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。（《易傳·系辭上》）

例 3，仰以觀於天文，俯以察於地理。（《易傳·系辭上》）

例 4，理財正辭，禁民為非曰義。（《易傳·系辭下》）

例 5，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（《易傳·說卦》）

例 6，昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。（《易傳·說卦》）

此六例中，除例 1 為「文理」，例 4 為「治理、調理」之義外，¹⁴其它五處「理」大多指萬事萬物內在的、隱含的客觀規律，均有哲學意義。《易傳》言理主要有三個提法：「天下之理」、「天文地理」、「性命之理」。「天下之理」，前文說過，指一切自然現象和社會現象的客觀規律。「天文地理」，朱熹《本義》云：「天文，有晝夜上下，地理，則有南北高深。」（2009：226）而「性命之理」，陳鼓應、趙建偉先生云：「『性』，先天之本性。『命』，發展之命運。人類及天地的飛潛動植皆有其性有其命，因此『性命』在這裏統指宇宙萬物。『理』，規

¹³ 本文認為《樂記》對《易傳》有所繼承，在時間先後上，依據張岱年先生“《論〈易大傳〉的著作年代與哲學思想》一文論證《系辭》必出現在《樂記》之前”的研究成果。大多數學者認為此觀點明確了然，顯而易見，意見基本達成了共識。

¹⁴ 陳鼓應、趙建偉先生云：「『黃中通理』之『理』指的是美在其中而見於外的文理。『黃中通理』指的是修美於內而通達於外。如同《禮記·樂記》之『理髮諸外』，鄭玄注：『理，容貌之進止也。』」見陳鼓應、趙建偉（2005：48）。不過，《易傳》中的「治理、調理」義，不類《詩經》和《左傳》，已經有較為明顯的抽象意義。「理正正辭」意為調理財物，規範言論。

則、規律性。」(2005:704)〈樂記〉雖未提出「性命之理」，但却較清楚地闡釋了「性命」一詞：「方以類聚，物以群分，則性命不同矣。」(〈樂禮篇〉)孔穎達《正義》云：「性，生也。各有嗜好，謂之為性也。命者，長短夭壽也。行殖之物，即稟大小之殊，故性命夭壽不同。萬物各有群類區分性命之別，故聖人因此制禮，類族緣物，各隨性命也。」(鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：669)〈樂記〉認為，禮屬人事之理，萬物各有性命，人事之禮的製作需順隨著萬物的性命之理，與《易傳》的“順性命之理”是完全一致的。看來，從「理」的角度說，〈樂記〉對《易傳》的繼承是較為全面的，「天下之理」、「天文地理」和「性命之理」的觀點均有吸收。

儘管〈樂記〉表現出對《易傳》較多的繼承，不過，《易傳》之「理」並沒有透露出明確的「倫理」含義。「倫理」概念主要萌芽於《易傳》之前的孔門後學著作中。2001年上海博物館首批公布的上博楚簡中《性情》篇「理」字一見，(李零，2007:56)郭店竹簡中的儒家文獻所用「理」字，去重後，餘四見。(李零，2002)¹⁵由於上博簡《性情》篇中的「理」用例與郭店竹簡《性自命出》中的相同，下面僅舉郭店竹簡的「理」字：

例 1，天登大常，以理人倫。制為君臣之義，作為父子之親，分為夫婦之辨。(《成之聞之》簡 31-33)——倫理

例 2，聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文之，理其情而出入之，然後複以教。(《性自命出·上》簡 17)——情理

¹⁵ 在第 91、106、122、141、148、150、152、153、155、156、159、164 頁分別使用「理」字，去除重複和作者的闡釋用字，餘計四見。

例 3，凡動民必順民心，民心有恆，求其永。重義集理，言此章也。（《尊德義》第 39 簡）——德義之理。

例 4，天形成人，與物斯理。（與）物以日，物有理，而地能含之生之者，在早。物不備，不成仁。（《語叢三》簡 17）——物之理、物之文。

在郭店竹簡「理」字四見中，除例 4《語叢三》中的「理」字，為「物之理、物之文」外，其餘皆關注人類社會秩序的諧調。¹⁶比如，《成之聞之》中的「理」與「人倫」相連，「理」應是「倫理」合成名詞出現之前的動詞用法。同樣的用法還有《性自命出》中的「理其情」也是「情理」合成名詞出現之前的動詞用法。「理其情」之「理」與前面的「體其義」之「體」、「觀其先後」之「觀」，應是相同句子結構的對言，動詞詞性明確。《尊德義》全章講述為政須不離德義，「重義集理，言此章也。」章末明主旨，故此「理」應為全章的「德義之理」。無論是倫理、情理，還是德義之理都標誌著是孔門後學對人事之理的格外關注，並且強調遵從這些社會的倫理道德規範乃是「天之常」，即人理與天理相諧調。反觀〈樂記〉，在人事之理這個層次，它提煉出了「倫理」的概念，却未細化出「情理」、「德義之理」（德理）的概念。古人的思維發展需有一個過程，在秦漢哲學的初創期，概念不完善、不細緻並不奇怪。

七十子後學之《禮記》雖「理」字屢現，不過其成書作者和年代複雜，不宜在此作為考察〈樂記〉之前「理」觀念發展的依據。倒是《孟子》的四處言「理」大半具有哲學意義。「理義之悅我心」（《孟子·

¹⁶ 「我們懷疑這裏的‘物之理’，即《語叢一》1:6 章講的‘物之文’。」見（李零，2002: 153）中國人民出版社，2002 年版，第 153 頁。案，此說甚確。

告子上》)、「始條理者智之事，終條理者聖之事」(《孟子·萬章下》)、「稽大不理於眾口」(《孟子·盡心下》)。¹⁷孟子提倡仁義禮智、天命人性，不僅奠定了儒家理範疇的基本特徵，而且與〈樂記〉「天性之理」關係甚為密切。而後，儒家的荀子多言理。如：「百事異理」(《荀子·大略》)、「可以知，物之理也。」(《荀子·解蔽》)此理指的是萬事萬物的特質和規律，這些規律可以被人們認識。荀子重言理並重言禮。「禮義以為文，倫類以為理」(《荀子·臣道》)《荀子》文內禮、倫、理在同一句中出現的現象距離〈樂記〉的「倫理」觀點和「禮者，理也」觀點十分近似。禮和理是怎麼溝通起來的，中間有兩個條件，一是人事的範圍，二是德的橋介。倫理道德當然是人類社會的特有產物。但倫理道德的存在需要借助適合的表現形式，禮儀、樂舞、服飾、名物典制、語言動作等等。禮便是適宜的表現形式之一。禮的形制雖各自不一，但其「辨異」、「序」、「節」的理義不變，故云：「禮也者，理之不可易者也。」此外，荀子言理尚有同墨子《墨辨》中的純邏輯之理。如「持之有故，言之成理。」、「辭以故生，以理長，以類行。」(《大取篇》)此理是人的判斷推理，從人的理智推導活動上講，與〈樂記〉「倫理」從人的意志道德行為上講不同。

但是墨子中有一類「理」近於「義」，如「仁人以其取捨是非之理相告」、「處官得其理」等等。此義與郭店竹簡《尊德義》的「德義之理」、《成之聞之》的「以理人倫」、〈樂記〉的「倫理」有關聯。義是從人的意志道德行為上而言，〈樂記〉謂「樂者通倫理也」，「倫理」在記文之內具體指的就是「君臣上下同聽之，則莫不和敬；在族長鄉里

¹⁷ 趙岐注：「為眾口所訕。理，賴也。」焦循正義：「不理於口，猶云不利於人口也。」楊伯峻譯注：「『理』字亦可訓『順』，則『不理於口』猶言『不順於人口』。」故「不理」為不順、不利。

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。……合和父子君臣，附親萬民也。」《成之聞之》的「理人倫」文內也是指「制為君臣之義，作為父子之親，分為夫婦之辨。」（《成之聞之》簡 31-33）皆是以尊尊親親的理義來引導人們的思想行為。而且，墨子之「是非之理」、《成之聞之》之「人倫之理」、《尊德義》至「德義之理」和《樂記》之「倫理」均為當然之義。這一點可視為儒、墨思想的交點之一。以上看來，《樂記》的「人事之理」涵義是融合了儒家和墨家思想的結果，特別是對孔門後學，郭店簡諸子「以理人倫」內涵，孟子「道德」內涵、荀子「禮義為文理」內涵和墨子「理義」內涵的吸取。

除前文提到的《莊子》、《韓非子》、《墨子》、孔孟荀及其後學代表作之外，周秦春秋戰國時期，言理的典籍大致還有：《左傳》五見、¹⁸《國語》四見等等。¹⁹統計這些文獻用例，可以得出至《樂記》成書之前“理”的涵義約有七種：

- 第一、治玉、治田，後引申出「治理」義。
- 第二、官職名稱。「行理」、「小行人」。
- 第三、事物自身的外形、特徵、屬性。「文理」。
- 第四、萬事萬物內在運行規律。「萬物之理」、「性命之理」。
- 第五、人類社會維護秩序的規範道德。倫理、情理、德義之理等。
- 第六、等同於「禮」。
- 第七、純知之思想之邏輯推導。「推理」。

¹⁸ 根據張立文先生《中國哲學範疇精粹叢書——理》中的統計，《左傳》中的五處「理」為「官職」和「治理」義。《國語》中的「理」字均為職官名稱，少具哲學意義。見張立文（1991：23）。

¹⁹ 此處數據依據哈佛燕京學社引得編纂處、北京大學圖書館索引編纂研究部、劉殿爵先生《先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》、香港中文大學中國文化研究所《先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》以及洪業先生「引得系列」等的統計結果。

在七種涵義中，義項一，指人的行為活動。義項二「行理」、「小行人」為事物名稱，不具哲學意義。屬於哲學討論範圍的是事物自身的外形、特徵、屬性；事物的內在運行規律；道德倫理；以及邏輯推理五個義項。〈樂記〉繼承了其中的三個，具體說來，是從《莊子》中繼承了客觀存在的、不以人們意志為轉移的萬事萬物內在屬性和運行規律之義；從孟子那裏繼承了「天命人性」之義；從荀子、孔門其他後學、墨子那裏繼承了人們的當然的意志行為活動「倫理」之義；特別是對《易傳》的「天文地理」、「天下之理」和「性命之理」進行了全方位的繼承。由此看來，〈樂記〉雜糅了儒、道、墨等多學派的思想，而又以儒家思想為主，形成了系統的「天—人—萬物」三個層面的「理」觀念。

貳、理為體，禮樂為相，施為用

〈樂記〉「理」範疇不僅形成了較為清晰完善的天理、萬物之理、人事之理三個層面，它還看到了三者之間的息息相通。在〈樂記〉看來，「天地—萬物—人」是異質同構的共通體。此理能適用於彼理，三者之間可以“類推”。〈樂記〉還提出，天、人、萬物之間不僅“通”更應“和”。只有「和」才能促進各方面的共同發展，最終取得全方位的發展提升。當然，天—人—萬物的區分並不是〈樂記〉的創造。「和」意識也在很早的時候就潛含在初人的思維中。一般認為，「三才」思想在史前至五帝已經萌芽初露，在《易傳》中正式拈出，《易經》的六十四卦蘊含了豐富的天人思想。（夏靜，2007：24）而「和」的範疇在夏商周時期產生，它初始於人的自然官能性感受。（夏靜，2007：237）²⁰春

²⁰ 夏靜女士的結論是建立在考古材料、傳世文獻和中西最新研究成果的基礎上的，並且她的劃分恰好代表「和」、「同」、「合」三個核心範疇出現的階段，這就有了哲學範疇的產生發展依

秋禮崩樂壞到漢代禮樂復興時，「中和」由意識形成思想。〈樂記〉的可貴之處在於，將「三才」論與「和」意識融入到表示事物內在本質規律的抽象範疇。不再拘泥於上古五音之和、五色之和、五味之和等一個個具體事物的討論，而是上升至天地、萬物、人，至高至廣的形而上層面。在「理」範疇的發展史上，〈樂記〉發展了天理、人理、萬物之理「既通且和」的意識，無疑是將「理」範疇的發展歷程提升到了新的哲學高度。由〈樂記〉看來，禮樂二物與天、人、萬物之理融合類通。禮樂的設制原則是對天地運行規律的模擬。如「樂由天作、禮由地制。」「明於天地，然後能興禮樂也。」「樂者，天地之和也。禮者，天地之序也。」、「大樂與天地同和，大禮與天地同節。」等。天地秩序易動而不亂，靠的是「和」與「序」。一和一序，把握適度，就成為天地運行、萬物消息、人類組織井然的根本規律。所以，序與和是天地、是禮樂、也是萬物的共通之處。宋代程頤注意到了「大樂與天地同和，大禮與天地同節」的重要性，他深有感觸地說：

人往往見禮壞樂崩，便謂亡，然不知禮樂未嘗亡也。如國家一日存時，尚有一日之禮樂，蓋由有上下尊卑之分也。除是禮樂亡盡，然後國家始亡。雖盜賊至為不道者，然亦有禮樂。蓋必有總屬，必相聽順，乃能為盜，不然則叛亂無統，不能一日相聚而為盜也。禮樂無處無之，學者要須識得。

“先儒解者，多引‘安上治民莫善於禮，移風易俗莫善於樂’。此固是禮樂之大用也，然推本而言，禮只是一個序，樂只是一個和。只此兩字，含蓄多少義理。”又問：「禮莫是天地之序，樂莫是天地之和？」曰：「固是。天下無一物無禮樂，且置兩隻椅

據。所以，本文認為這個劃分是科學的。

子，才不正便是無序，無序便乖，乖便不和。」又問：「如此，則禮樂却只是一事？」曰：「不然。如天地陰陽，其勢高下甚相背，然必相聚而為用也。有陰便有陽，有陽便有陰。有一便有二，才有一二，便有一二之間，便是三，已往更無窮。」老子亦曰：「三生萬物」。此是生生之謂易，理自然如此。維天之命，於穆不已，自是理自相續不已，非是人為之。如使可為，雖使百萬般安排，也須有息時。只為無為，故不息。」《中庸》言：「不見而彰，不動而變，無為而成，天地之道可一言而盡也。」（1981：225-226）

和與序無處不在。即使是擺放椅子的日常小事也不例外，即使是盜賊這樣不合社會秩序的組織，也需按照「和」與「序」的規則來組建，否則連群體存在的可能性都沒有。（徐洪興，2006：22）但「序」與「和」抽象隱匿，非物質可感。《中庸》說它們是「不見而彰」、「不動而變」、「無為而成」，甚確。「序」與「和」想要發揮作用終須借助直觀可感的外在載體來表現。禮樂既然是地制天作，就應具有與天地一樣的內質，自然就成為了「序」與「和」的代表載體。換句話說，禮樂是表像，禮樂的背後是「序」與「和」的內在規律。

由於禮樂為「表」，序和為「裏」的思想認識，禮樂很自然地揮發了一種「觀深」的功能。〈樂言篇〉曾云：「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。』」（〈樂言篇〉）即禮樂是天理的表現形式，透過禮樂便可察一切事物「序」與「和」的實施效果。「序」與「和」相互節制，又相須為用。在對立統一中促進發展。如何由天地之「序」、「和」生發而至考察萬物的「序」、「和」

呢？理論基礎之一，在於前面說過的「序」與「和」無時而無處不在，天地存，萬物亦存。理論基礎之二，在於萬物之理「以類相動」的觀念。〈樂記〉認為萬物之間相互聯動，一個事物產生變化，相應的一系列都會產生變化。如其云：

凡奸聲感人，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。（〈樂象篇〉）

然後發以聲音，而文以琴瑟，動以幹戚，飾以羽旄，從以簫管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。（〈樂象篇〉）

夫歌者，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。（〈師乙篇〉）

奸聲淫樂與逆氣為伍，正聲和樂與順氣相類。聲變—氣動—象應—著理。（鄭玄注，著，成也。）導致事物倡和有應、回邪曲直、各歸其分的原因，在於其中的萬物之理各“以類相動”。也就是說，外在現象的類聚，根源於內在規律的同否。這個內在規律就是「序」與「和」的易動。禮樂之製作與天地之理緊密相關。天地、萬物之理又能以類相動，禮樂也就具備了彰顯天、人、萬物一切之理的條件。

通過前面的論述，我們可以得出，若以「序」與「和」為「體」（體，本質），禮樂是其「相」（相，外在形式），而禮樂之「觀其深」、「移風易俗」之功是其「用」（用，施用、功用），形成了「體—相—用」三層結構。²¹這三層結構之間，通過「以類相動」的思維加以溝通，建立起天地、人、萬物（禮樂）之理相通契合的連貫系統。

²¹ 「體相用」之說是後儒借佛書以說儒典的一種做法。如：「〔體相用〕……真如為體，真如體內智慧慈悲等無量之功德為相，此體相不固定，應於緣而活動為用。」（說見丁福保：《佛學

參、〈樂記〉之理與禮、德、欲、道

〈樂記〉之理範疇並非孤立的行使著表達「記」者思想的任務。與諸子典籍一樣，〈樂記〉之「理」需要同其它諸範疇發生關係，共同形成自身的哲學範疇系統。然後借助這個系統，為先秦哲學範疇的發展貢獻出自己的奠基作用。

一、〈樂記〉之理與德相為表裏

〈樂記〉最先提出「倫理」概念。「樂者，通倫理者也。」依照鄭玄「倫，猶類也。理，分也。」的注釋，（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：667）我們可以理解〈樂記〉的「倫理」為處理人際關係的原則，區分等級、類輩。〈樂化篇〉又云：「故德輝動於內，而民莫不承聽。理發諸外，而民莫不承順。」是說「理」與「德」一個施內，一個施外。「德」培養內心的自覺，「理」靠外在的調治。「德」是主觀能動，「理」是客觀促動。「德」是內因，是根本。「理」是外因，是外在形式。只有內外兼施，人民才既聽且順。「理」與「德」相互聯繫，缺一不可。儘管給「理」字賦予「道德」的內涵，始於儒家的孟子。但是「倫理」概念的提出，則表明〈樂記〉將儒家「倫理道德」觀念上升至更加自覺的高度。經過〈樂記〉的闡釋，倫理道德與理在人類社會這個層面就取得了交集。「倫理」的具體表現形式就是「禮樂」。以禮樂來彰顯天理、節制私欲，進而就生發了「天理」、「人欲」的對立觀點。

大辭典》) 本文覺得以「體—相—用三元結構」來分析「禮樂」的運行及內在規律也是比較合理的。

二、〈樂記〉之理與禮互通

禮與理的銜接，荀子時已明確意識到了這一點，如「禮之理誠深矣。」（《荀子·禮論》）到底是禮轉化成了理，還是理轉化成了禮？〈樂記〉的觀點是二者互通。理指天地自然或客觀事物的規律，是宏觀方面。既包括主觀，也包括客觀。禮指等級制度、禮儀節文和道德人倫觀念，是人類社會的產物。當理的涵義適用於主觀的社會的人時，理便轉化成了禮。而且，理還能為禮的推行提供理論依據。譬如「樂由天作」、「禮由地制」等。禮樂節文既是效法天地規律而成，自然便在人們內心樹立了權威感。理成為禮推行過程中的催化劑。反過來說，禮也有理不具備的特點，即禮可以充當外部載體，理却不便於直接表現，總要借助於某種形式，或禮樂、或書文、或刑政等等。禮尚文但並不忘本，比如《樂記·樂本》篇提出的「遺音遺味」價值觀，就告訴人們禮樂這個外在表現固然重要，其背後隱含的內在涵義則更不容忽略。這時，禮對理的認識和感知又起了強化作用。故而，〈樂情篇〉云：「禮也者，理之不可易者也。」揭示了禮和理在一定條件下相互轉化、相互促進的道理。從更深一層次看，禮與理的相互轉化也是主客體相連、天人合一的具體體現。

三、〈樂記〉之理與欲對立且統一

張立文先生在《中國哲學範疇系統表》中曾將「理」與三個不同的哲學範疇分別對應：「理—氣」、「理—欲」、「理—勢」。²²前文提到「天理」一詞始見於《莊子》，〈樂記〉增之為「天理人欲」。這個結論表明〈樂記〉首次注意到了「理」和「欲」的對立。如果說

²² 見張立文先生《中國哲學範疇範疇發展史》中的《中國哲學範疇系統表》。（張立文：1988）

「理與禮的互通」是天地萬物規律與人類社會相協調的方面，「天理與人欲的對立」却不能簡單的看作理與人的對立。〈樂記〉「理—欲互變」規律值得我們思考的是，人應如何實現自身與天地萬物的協調契合。

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。（〈樂本篇〉）

在闡述理和欲這兩個範疇時，〈樂記〉先設立了一個前提「人生而靜」，接著借助了「性」、「知」、「物」這幾個概念來幫助解釋。孔疏云：「自然謂之性；貪欲謂之情；是情、性之別也。」（鄭玄、孔穎達，《禮記正義》：664）王夫之：「欲，謂情也。」（1996：950-51）意思是說人的自然天性是靜的，但人們對外物有知，感於外物之後，好惡等情緒產生，性便不再靜。當人之知受到外物誘惑而不節制的情況持續反復發生時，天理泯滅而人欲濫行。人欲濫行便會產生悖逆詐偽、淫泆作亂、強者脅弱，眾者暴寡、知者詐愚、勇者苦怯、疾病不養、老幼孤獨不得其所等悖亂之事。所以，人欲需依照天理有所適度節制。天理與人欲既對立又統一。後來，〈樂記〉「天理人欲」觀對兩宋的「天理人欲之辯」產生了直接影響。二程、張載、朱熹、陸九淵等，諸家雖然思想各異，但都論及「理」，強調對心的修養，對欲的節制。

四、〈樂記〉之理與道交合

上面談到了〈樂記〉中理與欲的對立統一。道與欲的對立在〈樂記〉中表現的也頗為直接。比如〈樂象篇〉云：「君子樂得其道，小人樂得

其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。」這句話中的道、欲不僅區分了君子和小人兩類不同的道德主體，還講了「欲盛於道」的後果。君子能以道制欲，則能得歡樂而不昏亂。小人因淫邪之欲而忘仁義之道，則意志迷惑而不得歡樂。此觀點與〈樂本篇〉的「不可滅天理窮人欲」有相似的思維方式。「欲」既不可違背「理」，又不可違背「道」。「道」和「理」在〈樂記〉中都有指客觀規律的涵義。如「道」有：「治道、聲音之道、大亂之道、生民之道、樂之道、周道、天地之道、人道、君子之道、禮樂之道、先王之道、王道。」「理」有：「天理、倫理、親疏貴賤長幼男女之理、萬物之理。」其中，天地之道與天理相同。人道、君子之道、王道與倫理、親疏貴賤長幼男女之理部分重合。而治道、聲音之道、大亂之道、生民之道、樂之道、周道、禮樂之道則可歸為是萬物之理。韓非子謂：「萬物各異理而道盡稽萬物之理。」²³ 復謂：「夫道者，宏大而無形，德者核理而普至、至於群生，斟酌用之。」²⁴ 講的是「道」是萬物發生發展的根源，同時又是自然界根本的總規律，而「理」是用來區別事物性質的特殊規律。如今看來，〈樂記〉的道理觀似與韓非子不同。韓非子的道側重共性，理側重個性，個性包含共性。譬如萬事萬物的特殊規律，共同體現了自然界根本的總規律。可是，〈樂記〉的道和理表現出的是重重交疊的關係，理甚至比道更加寬泛。比如「道」細分出了治道、聲音之道、大亂之道、生民之道、樂之道、周道、禮樂之道等等。而「理」則一語「萬物之理」概之。「理」在〈樂記〉中基本是天地之理、人理、萬物之理三個大類，而「道」在〈樂記〉中則多達十二種不同的類型。如果我們仍然遵守「道和理均指客觀規律」的理論基礎，〈樂記〉中的十二種道均可在天地、人、萬物

²³ 《韓非子·解老》

²⁴ 《韓非子·揚權》

之客觀規律三個範疇中找到自己的歸屬。這樣，〈樂記〉之“道”和“理”就產生交集了。雖然這個涵義與韓非子不同，却也不是沒有繼承理路可尋。譬如荀子就有「道即理，理即道」的說法。如「道也者，治之經理也。」（《正名》）「孝子之道，禮義之文理。」（《性惡》）等等。

結論

作為中國上古哲學典籍之一的〈樂記〉，其八處“理”字內涵是比較有特色的。它發展了「天理」的觀念，指出了「天理人欲」的對立。為後世「理——欲」、「理——氣」、「理——勢」三個對峙範疇的出現邁出了重要的一步。「倫理」是〈樂記〉的又一創造，這創造又是順理成章的。因為「理——欲」的討論必須建立在人的基礎之上，而「倫理」也是講人的言行規範。〈樂記〉之所以體現出濃厚的「樂教」思想，正是發揚天理、節制人欲、推行人倫道德的使然。在整合諸子的思想，著重吸收了儒家的思想之後，〈樂記〉之「理」範疇進一步與禮、德、欲、道等概念發生聯繫，再現出先秦哲學範疇之網。秦漢以後，理轉移至於陰陽、五常、勢、名理等相聯繫。魏晉南北朝隋唐時，理與有無、形神、名言、佛性、真空等相聯繫。宋元明清時，理與太極、氣、心、人欲、天命之性、氣質之性相聯繫，²⁵反映了中國古代哲學在不同的歷史時期，哲學思想、精神、關注點的變化和特點。這些變化和特點又都與先秦哲學之「理」孳乳相聯。因此，以〈樂記〉理範疇為著眼點，探討先秦理範疇的交叉發展脈絡，是有重要意義的。

²⁵ 本部分參考了張立文：《中國哲學範疇叢書——理》。（1991：17）

參考文獻

- 王夫之(1996)。《禮記章句》，《船山全書·第四冊》。長沙：岳麓書社。
- 朱熹撰、廖名春(2009)(點校)。《周易本義》。北京：中華書局。
- 李零(2002)。《郭店楚簡校讀記》(增訂本)。北京：中國人民出版社。
- (2007)。《上博楚簡三篇校讀記》。北京：中國人民出版社。
- 唐君毅(2005)。《中國哲學原論·導論篇》。北京：中國社會科學出版社。
- 徐洪興(2006)。〈二程論“仁”和“禮樂”〉，《云南大學學報》。2006
年第4期。
- 夏靜(2007)。《禮樂文化與中國文論早期形態研究》。北京：中華書局。
- 張立文(1988)。《中國哲學範疇範疇發展史》。北京：中國人民大學出版社。
- (1991)。《中國哲學範疇精粹叢書——理》。北京：中國人民大學出版社。
- 張岱年(1987)。〈論〈易大傳〉的著作年代與哲學思想〉，《周易研究論
文集第1輯》(黃壽祺、張善文編)。北京：北京師範大學出版社。
- 黃壽祺、張善文(1987)。《周易研究論文集第1輯》。北京：北京師範大
學出版社。
- 陳鼓應、趙建偉(2005)。《周易今注今譯》。商務印書館。
- 程顥，程頤(1981)。《二程集》。北京：中華書局。
- 鄭玄(漢)(注)、孔穎達(唐)(疏)。《禮記正義》。上海：上海古籍
出版社。