

《禮記·樂記》「理」範疇探源及內涵

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」的體一相——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。

關鍵字：《禮記·樂記》 理 探源 內涵

*王禕，1978 年生，女，天津人，復旦大學博士後流動站，先秦兩漢文學、文獻、哲學史。上海，200433
聯繫方式：13226053946，13560042730，wwangyyi@126.com；jnuxueshu@126.com

通訊位址：上海楊浦區國福路 50 弄（復旦大學國福路教師公寓）3 號樓 615 室。 200433

About the source of *Liji·yueji*'s 「Li」 ideology and it's meanings and characters

Wang yi

abstract

Liji·Yueji's 「Li」 ideology has high significance. On the one hand, *yueji* used the word 「ethics」 the first time, On the other hand, It used the concept of 「natural justice」 second place, furthermore, It added to the concept of 「natural justice or natural justice」. In all of Li ideology's meaning of 「pre-Qin」 dynasty. *Yueji* absorbed some branch meanings, they are 「everything internal properties and rules」, 「the consciousness of destiny and life」, and 「ethics」 etc. From academic school perspective, *Yueji* thought integrate Confucianism, Taoism, and Mohism etc, though mainly Confucianism. *Yueji*' thought has three-level structure that is using Li ideology as body, using etiquette and music as images, and using 「transforming social traditions」 as function. *Yueji*'s Li ideology also established close contact with other ideology of pre-Qin dynasty. This help to reappear thought system of pre-Qin dynasty.

Keywords: *Liji·Yueji* 「Li」 ideology source of meanings and characters

「理」的觀念在國人意識中發源甚早，頗被重視。尤其是宋明時期，一切思想均可與理的觀念發生關聯單看「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。

一、《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

例：

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。

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，故滅其天生清靜之性，而窮極人所貪嗜欲也。」⁷是說當人之

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》

⁷ 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，第664頁。

知收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。」⁸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

例：

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。

又：

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。

又：

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。

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」體現于《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。聖人盡隨于萬物之規矩，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

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年版，第11頁。

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）

例：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也。知音而不知樂者，眾庶是也。

又：

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。」

又：

故德輝動於內，而民莫不承聽。理髮諸外，而民莫不承順。

又：

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。

在我國思想史上，《樂記》最早提出了「倫理」一詞。什麼是「倫理」？鄭注：「倫，猶類也。理，分也。」⁹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》¹⁰沒有提

⁹ 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，第667頁。

¹⁰ 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于夫子之語也。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·敘錄》引，該書《論語音義》又稱：「鄭玄雲：仲弓、子游、子夏等撰」，增加了子遊）；《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》為孔門弟子編撰卻是非常

及「理」字。在孔子所經手的「六藝」儒學教材中，《春秋》未見。《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」、「稹理而堅...疏理而柔」等）《書經》僅一見。「變理陰陽」。《詩經》四見，均為「治田」之義，如「我疆我理」¹¹、「止基廼理」¹²等。《書》、《詩》中的「理」字，少具哲學意義。看來，似乎孔子並不重視「理」的觀念。可提及的只有《易傳》中的六見：

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：仰以觀于天文，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：和順于道德而理於義，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¹³，其他五處「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。」¹⁴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」，規則、規律性。¹⁵《樂記》雖未提出「性命之理」，但卻較清楚地闡釋了「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。」¹⁶《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

一致的。兩漢學者去孔子未遠，其說應該有相當的根據。

¹¹ 《詩經·小雅·信南山》

¹² 《詩經·大雅·公劉》

¹³ 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」指的是修美于內而通達於外。如同《禮記·樂記》之「理法諸外」，鄭玄注：「理，容貌之進止也。」見陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》，商務印書館，2005 年版，第 48 頁。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。

¹⁴ 朱熹撰、廖名春點校：《周易本義》，北京：中華書局，2009 年版，第 226 頁。

¹⁵ 陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》，商務印書館，2005 年版，第 704 頁。

¹⁶ 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，第 669 頁。

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，但《易傳》之「理」距「倫理」還是比較遠。「倫理」一詞的萌芽主要生髮于孔門的主要後學著作中。2001 年上海博物館首批公佈的上博楚簡中《性情》篇「理」字一見¹⁷，郭店竹簡中的儒家文獻所用「理」字，去重後，餘四見。¹⁸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，理其情而出入然後復以教。（《性自命出·上》簡 17）——情理

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」¹⁹外，其餘皆關注人類社會秩序的諧調。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，卻未細化出「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

¹⁷ 李零：《上博楚簡三篇校讀記》，北京：中國人民出版社，2007 年版，第 56 頁。

¹⁸ 李零：《郭店楚簡校讀記》（增訂本），北京：中國人民出版社，2002 年版。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，余計五見。

¹⁹ 李零先生《上博楚簡三篇校讀記》（增訂本）《語叢三》（補注）云：「我們懷疑這裏的『物之理』，即《語叢一》1：6 章講的『物之文』。」版本見中國人民出版社，2002 年版，第 153 頁。案，此說甚確。

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·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」²⁰(《孟子·盡心下》)。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》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「仁人以其取舍是非之理相告」、「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；在族長鄉里之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閭門之內，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²¹、《國語》四見等等。²²統計這些文獻用例，可以

²⁰ 趙岐注：「為眾口所訕。理，賴也。」焦循正義：「不理於口，猶雲不利於人口也。」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。」

²¹ 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。見北京：中國人民大學出版社，1991年版，第23頁。

²² 此處資料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。

得出至《樂記》成書之前「理」的涵義約有七種：

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

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》的雜糅了儒、道、墨等多學派的思想，而又以儒家思想為主，形成了系統的「天一人一萬物」三個層面的「理」觀念。

二、理為體，禮樂為象，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。²³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。²⁴春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、無味之和等一個個具體的事物的討論，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

²³ 夏靜：《禮樂文化與中國文論早期形態研究》，北京：中華書局，2007年版，24頁。

²⁴ 夏靜：《禮樂文化與中國文論早期形態研究》，北京：中華書局，2007年版，237頁。夏靜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據。所以，本文認為這個劃分是科學的，

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。禮樂的設制是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。

又：

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，且置兩隻椅子，才不正便是無序，無序便乖，乖便不和。」又問：「如此，則禮樂卻只是一事？」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，于穆不已，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。』」²⁵

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。²⁶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》篇曾雲：「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。」即禮樂是天理的表現

²⁵ 程頤，程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981年版，第225-226頁。

²⁶ 徐洪興：《二程論「仁」和「禮樂」》，刊《雲南大學學報》，第22頁。

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」生髮而至考察萬物的「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）

又：

然後發以聲音，而文以琴瑟，動以幹戚，飾以羽旄，從以蕭管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。（《樂象》篇）

又：

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》）

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」，禮樂是其「相」，而禮樂之「觀其深」、「移風易俗」之功是其「用」，形成了「體—相—用」三層結構。這三層結構之間，通過「以類相動」的思維加以溝通。形成了天地、人、萬物（禮樂）之理相通契合的連貫系統。

三、《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」需要同其他諸範疇發生關係，共同形成自身的哲學範疇的系統。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》之理與德密切相聯

《樂記》最先使用「倫理」一詞。「樂者，通倫理者也。」倫，意為輩、份、分、等、理等涵義。「倫理」，就是處理人際關係的原則，區分等級、類輩。《樂化》篇又雲：「故德輝動

於內，而民莫不承聽。理髮諸外，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，進而就生髮了「天理」、「人欲」的對立觀點。

（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，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，理還能夠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，理卻不便於直接表現，總要借助於某種形式，或禮樂、或書文、或刑政等等。禮尚文而並不忘本，比如《樂記·樂本》篇提出的「遺音遺味」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》篇雲「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²⁷曾將「理」與三個不同的哲學範疇分別對應：「理—氣」、「理—欲」、「理—勢」。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「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」卻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

²⁷見張立文先生《中國哲學範疇範疇發展史》一書中的《中國哲學範疇系統表》，北京：中國人民大學出版社，1988年版。

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：「自然謂之性；貪欲謂之情；是情、性之別也。」²⁸王夫之：「欲，謂情也。」²⁹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覆發生時，天理泯滅而人欲濫行。人欲濫行便會產生悖逆詐偽、淫佚作亂、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。故人欲需依照天理有所適度節制。天理與人欲既對立又統一。《樂記》「天理人欲」觀對兩宋的「天理人欲之辯」有直接的影響。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審美主體，還講了欲盛於道的後果。君子能以道控制欲，則能得歡樂而不昏亂。小人以淫邪之欲而忘仁義之道，則意志迷惑而不得歡樂。這一觀點與《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。韓非子說「萬物各異理而道盡稽萬物之理。」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。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類型的道。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、萬物之客觀

²⁸ 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，第664頁。

²⁹ 王夫之：《禮記章句》，《船山全書·第四冊》，長沙：嶽麓書社，1996年版，第950-951頁。

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。這個涵義與韓非子不同，卻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。

作為中國上古哲學典籍之一，《樂記》的「理」字是比較有特色的。它發展了「天理」的觀念，指出了「天理人欲」的對立。為後世「理一欲」、「理一氣」、「理一勢」三個對應範疇的出現邁出了重要的一步。「倫理」是《樂記》的創造，這個創造又是順理成章的。因為「理一欲」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³⁰，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。

³⁰ 本部分參考了張立文：《中國哲學範疇叢書——理》，北京：中國人民大學出版社，1991 年版，第 17 頁。

參考書目

- 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，北京：中國社會科學出版社，2005 年版。
- 朱熹撰、廖名春點校：《周易本義》，北京：中華書局，2009 年版。
- 陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》，商務印書館，2005 年版。
- 李零：《上博楚簡三篇校讀記》，北京：中國人民出版社，2007 年版。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》（增訂本），北京：中國人民出版社，2002 年版。
- 張立文：《中國哲學範疇精粹叢書——理》北京：中國人民大學出版社，1991 年版。
- 夏靜：《禮樂文化與中國文論早期形態研究》，北京：中華書局，2007 年版。
- 徐洪興：《二程論「仁」和「禮樂」》，刊《雲南大學學報》

