

唐君毅《禮記》詮釋的特色 及其價值意義

陳章錫*

摘要

唐君毅先生有關《禮記》一書的詮釋，其進路是首先掌握《禮記》重「情」的特色，以繼承孔孟的性情之教。其次，定出《禮記》一書的思想核心是〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉等四篇文章，再擴及全書其他篇章的研究。理由是〈禮記〉成書于西漢初年，收錄儒家學派數百年來的重要思想，包括禮樂的一般理論及各種制度，內容極為豐富，卻也頗為繁雜，故在四十九篇中宜先掌握少數的關鍵篇章，上述四篇即其上選。

唐君毅的重要觀點是提出〈中庸〉論人性，〈禮運〉談人情，二文須相配合才可呈現完整的儒家性情之教，其次是以〈禮運〉及〈樂記〉二文為文化哲學與形上學之和合，具有弘闊的規模。因此，〈禮運〉反而是討論的核心。又因〈大學〉、〈中庸〉早已獨立成書，為歷來學者討論的焦點，並有豐碩的研究成果。是故本文的研究範圍，將著重在探討唐君毅對〈禮運〉、〈樂記〉二文的重要見解，並且對《禮記》重情的特色

* 南華大學文學系副教授

及作者的思想背景先予以分析，而在文末指出，唐君毅《禮記》詮釋在現今社會的價值意義。

關鍵詞：唐君毅、禮記、禮運、樂記、性情之教

The characteristics and significance of Tang Jiun-I's interpretation on "Li Ji"

Chang-His Chen

Abstract

"Li Ji" is always thought to be a great canon of Confucianism. It was finished editing in the early West Han Dynasty. In Tang Jiun-I's viewpoint, the four articles—"Da-Shiue", 'Jung-Iung', 'Li-Iun', 'Iue-Ji'—were the ones including the core concepts of Confucianism from the 49 articles of "Li Ji".

The author would mainly explore Tang Jiun-I's interpretations on these four articles, especially on 'Li-Iun' and 'Iue-Ji'. In the interpretation on "Li Ji", Tang Jiun-I regarded "the emphasis on affection" as a core characteristic of this Confucius' important book.

In one dimension, 'Jung-Iung' was the article discoursing on human nature; 'Li-Iun' was the article discussing about human affection. The thoughts in these two articles were mutual complementary to show the educational aims of Confucianism—the development and praxis of disposition and affection in human nature. In the other dimension, 'Li-Iun' and 'Iue-Ji' were the articles discussing the cultural philosophy and metaphysics.

They created a broader and deeper theorizing horizon for Confucianism.

In conclusion, the author would point out the significances of Tang Jiun-I's interpretation on "Li Ji" in the new era.

Keywords: Tang Jiun-I(唐君毅), "Li Ji"(禮記), 'Li Iun'(禮運), 'Lue Ji'(樂記), affection education

唐君毅《禮記》詮釋的特色 及其價值意義

陳章錫

一、前言

當代學者對於《禮記》思想的研究，大多著重在探討其中〈大學〉、〈中庸〉二文，至於其他篇章則較少觸及，唯唐君毅先生不受此範限，能以廣闊的心量，尋繹其思理，抉發其價值，對於其書思想做較為全盤周詳的詮釋¹，尤其是點出《禮記》一書重情的特色，及〈禮運〉、〈樂記〉二文之內涵能使性情德業一體完成的價值所在，值得加以探索推介。

原本《禮記》是十三經之一，共計四十九篇，承載先秦至漢初的儒學重要思想，價值頗高²，其書能呈顯儒家學者在歷經數百年動盪之後，重建民族文化生機的能力，書中內蘊儒家「微言大義」之心傳，於《三禮》之中最為重要。因為《三禮》之中，《周禮》、《儀禮》二書為周代建立以來所逐步形成的禮樂制度儀節，僅屬「禮之文」，而《禮記》一書則意在闡揚「禮之義」，藉以表顯禮文背後之精神內涵。³

¹ 相關論述具載於唐君毅，《中國哲學原論－原道篇卷二》，頁 54－132，台北：學生，1978。及《中國哲學原論－原性篇》，頁 79－89。

² 《禮記》的時代和內容，可參看：任繼愈編，《中國哲學發展史－秦漢》，頁 161－163，北京：人民出版社，1985。

³ 此係傳統觀點，例如清儒王船山曰：「《周禮》六官、《儀禮》五禮，秩然穆

其次，《禮記》本書之中，內容繁富，包括「禮樂的一般理論」及「禮樂制度」二大類，前者屬思想方面約佔十多篇⁴，須先加以了解掌握。不同於昔儒偏重〈大學〉、〈中庸〉二文，唐君毅則是以〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四篇為基礎，擴及思想部分之十多篇，最後論及全書有關制度的部分。雖然唐君毅對〈大學〉、〈中庸〉也有頗多深刻見解，因篇幅所限，且二文向來即為學者注目焦點，故本文之論述將偏重探討唐先生說明〈禮運〉及〈樂記〉的部分，以其較能顯出唐先生見解之獨特性。此外，唐先生又認為其書之內容尤能突顯儒家思想能在不同時代中，面臨不同思想挑戰及政治背景，獨能因應變革，與時俱新。即使在今日，其書之內涵意義仍頗值得吾人參考借鑑。

二、唐君毅拈出《禮記》的「尚情」特色及重視〈禮運〉、〈樂記〉二文之價值

(一) 《禮記》尚情之特色係繼承孔孟性情之教而可充盡完成其義理

唐君毅先生秉承理學家張載、王船山重氣的傳統，尤能肯

然，使人由之而不知。夫子欲與天下明之而發揮於不容已，精意所宣，七十子之徒與知之，施及七國、西漢之初，僅有傳者，斯戴氏之《記》所為興也。」參見《禮記章句·序》，收錄於《船山全書》第四冊，頁9，長沙：嶽麓書社，1991。

⁴ 同註2，頁161-244。

定「情」之地位，及「即器見道」的思路。因此就全書而言，他首先掌握《禮記》「尚情」的特色，係直承孔孟性情之教，並指出後代對「情」未能加以正視，甚至輕情、賤情，直到船山才能肯定情之地位價值。唐君毅說：

儒家之言禮樂，自孔子起，已不以玉帛鐘鼓為禮樂，而以仁為禮樂之本。孟子更自人之不忍其親之委之溝壑，以言葬禮之原；又以人之樂而不可已，以言樂之原。孟子之以人心之性情為禮樂之本，即所以答墨子一派以禮樂為無用之疑。後之荀子，雖別心於性情，亦承此意而言禮樂之原於人情者。……荀子貴禮樂之文而次性情，乃至言情性為惡。莊子，乃有無情、忘情、去情之言。後之漢儒尊性而賤情，乃有性善情惡之說。魏晉時代之何宴，亦有聖人無情之論。……佛學傳入，其用情識與妄情之名，亦恒涵劣義。李翱復性書，亦以情為不善之原，故亦有性其情之言。宋明諸儒，雖罕直以情為不善之原，然善之原，亦在心與性理而不在情。此皆遙承莊荀輕情之論而來。直至明末王船山，乃大發性情並尊之義。⁵

禮樂之思想與制度照理說應該內蘊孔孟性情之教，然而在歷史文化的發展中卻非如此，唐先生在文中歷數「情」在思想上因隸屬被治之對象，自莊荀以降，迄於船山之前，總是未被

⁵ 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》，頁79、80，台北：學生，1978。

正面肯定而常涵劣義，無怪乎《禮記》一書之價值未被充分闡揚。唐君毅認為應正面肯定《禮記》思想為真正能繼承孔孟性情之教，且進一步加以發揮者，他說：

先秦儒學之傳中，孔孟之教原是性情之教，《中庸》《易傳》諸書，承孟學之傳，皆兼尊人之情性，如《中庸》言喜怒哀樂之發而中節謂之和，明是即情以見性德之語。．．．《中庸》原在《禮記》中，《禮記》中其他之文，亦與《中庸》《易傳》之時代相先後。今就此《禮記》一書，除其述制度者不論，其言義理之文，亦對性情皆無貶辭，其善言情並甚於言性。其言人情為禮樂之原，則旨多通孟子，而大有進於荀子者在。⁶

從先秦儒學孔門師弟相傳之發展中，肯定《禮記》作者年代及思想，為承繼孔孟荀而真能在義理上加以總結完成者，能兼尊性情，且能即情以見性德。唐君毅又舉〈問喪〉、〈樂記〉、〈禮運〉諸文為例說明人情為禮樂之原，不再贅敘。

唐君毅由是認為《禮記》的最重要篇章除了〈大學〉、〈中庸〉之外，還應該加上〈禮運〉和〈樂記〉二文，如此之論述才能充分闡揚儒家義理之完整內涵。他說：

至于在《禮記》中，吾人之所以特標出〈大學〉、〈

⁶ 唐君毅，《中國哲學原論－原道篇二》，頁80、81，台北：學生，1978。

中庸>、<禮運>、<樂記>等而論之者，則亦以此諸文皆為綜貫的發揮儒家思想，以涵攝他家思想于其下，或間接答他家對儒學之疑難，而成者。⁷

唐君毅在《禮記》中最重視其中四篇，再以此為基礎旁及他文之詮釋，至於作者則歸諸儒家學派在秦漢之際的總體表現即可，不必過於詳究。因為此四篇之所以重要，係由於能回應墨、道、法家等論敵之問難，及綜貫地發揮儒家思想，特能表現儒家性情之教，及重視良知、事業的一體完成。

(二) <中庸>及<禮運>配合以圓成性情之教

唐先生認為<中庸>言人性，<禮運>標人情，二文可以對照合論，呈現性情之教。他說：

今<禮運>言禮之精神，如本于天以降其命，即正如承<中庸>之言聖以大德受命，進以言此聖人之將其所受之天命，再表現為禮，以降此命于禮文之中也。<禮運>之言『大順』，歸于『天不愛道，地不愛寶』，鳥獸與人之相和，正即<中庸>之『盡其性、盡物性，與天地參，而萬物並育』，『道並行而不悖』之境也。唯<中庸>于此只抽象的略言之者，而<禮運>則更分之為種種對天

⁷ 同上註，頁 64。

地、山川、鬼神、五祀、祖廟之禮，與一般君臣父子之倫中之仁義禮樂等，而具體的詳言之。又〈中庸〉言人性，而〈禮運〉則標人情。然固可總名之一『合天命與天地、鬼神萬物，人心之性情及人德與人文，以言人道』之思想也。⁸

文中要點有三，首先，天所降于聖人之命，即是禮所運於歷史中之精神。呈現於具體器物儀節的是禮之文，至其背後的推動者則是禮之義，若再探本言之，即是人之本心良知。其次，就圓熟境界言之，〈禮運〉篇末所說的「大順」實即篇首所言「大同」，也即是〈中庸〉之聖王位育所達之最高理境也。再次，〈禮運〉具體詳論各宗教祭祀之禮，以及政治社會中倫常、人情的委曲表現。較之〈中庸〉的抽象略言，的確有助於具體實踐。總之，從二文之綜合表述吾人可了解自然與人文，道德與事業，理想與實際的全幅道德實踐。

(三) 〈禮運〉及〈樂記〉能即事顯理，實現〈中庸〉的形上原理

因此，唐君毅即一方面肯定〈中庸〉在道德形上學的地位，另一方面又將〈禮運〉、〈樂記〉二文的地位價值提高到可與〈中庸〉並列的份位，〈中庸〉以誠道縱通天人以論道，

⁸ 同註 6，頁 103。

極於盡己性、物性、以參贊天地之化育，而為悠久不息之道，可順通古今歷史之道，其學術地位至為崇高。唐先生說：

儒家思想發展至〈中庸〉，即不只為一人生之道德、倫理、政治與人性之哲學，亦為一形上學與宗教哲學、歷史哲學。此即通過聖人之至德中之至道，而見得天地萬物之所以生之天道，以至尊天崇道，而讚嘆此道之悠久不息之形上學、宗教哲學、與歷史哲學。⁹

文中總結〈中庸〉之價值內涵，已從人間世界伸展向宗教及歷史之意識，在縱、橫二面皆已達到儒學之最高理境，然而禮樂之道的詳盡鋪陳，實有待於〈禮運〉及〈樂記〉二文之論述。唐先生說：

《禮記》之〈禮運〉，則為專論能表現人之德，與養人之德之『禮』之運行於天地鬼神山川與萬物中、及古今歷史之世界之著。〈樂記〉則為論禮樂之道之兼為人生倫理政治之和序之道，亦為天地萬物鬼神之和序之道之著。此二文可稱為文化哲學與形上學之和合、其規模亦甚弘闊。¹⁰

從文中可以看出「禮」是兼通道德良知與人文事業二端的，

⁹ 同註 6，頁 92。

¹⁰ 同註 6，頁 92。

人心之德（實即禮意）藉由禮文之持載，才能實際呈顯於歷史人文與宗教政治之中，而「樂」的內容則為使禮文之運作過程和序之道，此二篇文字中，一方面有禮樂制度的具體陳述，另一方面也有禮樂合德之形上原理的建立，故可說是文化哲學與形上學之和合，其實更是民族歷史文化之總體表現，而有弘闊之規模。

綜合本節所述，已明白顯示，唐君毅詮釋《禮記》其實是以〈禮運〉一文為核心，配合〈中庸〉則二者可呈現一套圓滿的性情之教，若配合〈樂記〉則二者可構成一套完整的禮樂教化之道。¹¹

三、唐君毅推重《禮記》作者能善繼孔孟禮樂之道及回應挑戰的能力

（一）《禮記》作者善於回應墨、道、法諸家對禮樂之疑難

據前一節，唐先生重視〈禮運〉及〈樂記〉二文所述，指出「禮」是人心之德之藉以自運行於歷史與世界之中者，而「禮樂之道」是人生、倫理、政治之和序之道，二文乃文化哲學與形上學之和合，並重視此二文在歷史政治上之實際影響力。故唐先生又將〈禮運〉、〈樂記〉二文與〈中庸〉作比較，以說明其價值，他說：

¹¹ 其實若配合〈禮器〉一文，二者則可表現儒家義理中「即器見道」、「即事顯理」的精神，此宜另文處理。

然文章之組織，則不如〈中庸〉之嚴整，立義亦不如〈中庸〉之言通貫天人內外者之賅備。然其以禮樂之人文為本，以通自然之宇宙、人倫、政治、與歷史之世界，則足以答墨道諸家以儒家之禮樂之義，只限于人間一時之用之疑難；亦足以伸禮樂之教化之價值于政治，以答法家言文學之士與禮樂無用于為政之疑難。由此二文與《禮記》他文之言禮樂之義，而漢以後之學者中，更無敢言全廢禮樂者。故其影響至為廣遠。不同於中庸之書，只為少數智者之所知，直至宋明儒，乃得大弘其義者。¹²

因禮樂有其形上原理的建立，通向宇宙全體，有其普遍性、永恆性，故不僅限於人間一時之用，可回應墨、道二家之疑難；又因禮樂能伸展教化作用於政治上，故能回應法家認為禮樂無用之疑難。如是，此二文在歷史文化中，即因實際作用於政治上而有重要影響力，只是較缺乏後代學者對其作學理上的探討而已，這與〈中庸〉一書只為少數智者所知卻擁有大量研究的情形，恰好相反。而唐先生更進一步肯定〈中庸〉思想的高卓，因為〈中庸〉之誠道思想進一步通貫「人之性」與「天之命」，可以統括〈大學〉內聖外王、本末終始之道，因其不只橫通內外，還可縱通天人，將其思理推極於天地之道、鬼神之道。¹³不過就今日而言，〈禮運〉全文之思想內涵在學界仍缺乏較為通盤的研究，乃不爭之事實。唐君毅又推斷《禮記》之作者說：

¹² 同註 6，頁 92、93。

¹³ 同上註，詳見頁 74、75。

原《禮記》一書，成于七十子後學。其諸篇所言，固多孔孟之所未言。……諸篇自是孔門之書。唯諸篇之義，其畢竟有多少出于孔子，多少出于孔門弟子之何人；或七十子後學之何人，皆不可考，而亦不須細考。蓋儒家之學，本重承先啟後。觀《禮記》之文，就其根本義而觀，說其皆孔子所傳，原未嘗不可。而孔子之言，弟子承之，其更有發揮者，一一皆歸于孔子之所言，亦未嘗不可。¹⁴

文中把握儒學思想重在承先啟後的特性，認為《禮記》中思想義理之大體乃孔子與七十子之所傳，文字則多由後學所記述，吾人可推斷其內容來源大致有三：一可上溯孔孟及孔門弟子，二則明本於荀子，或者抄襲，或者修正補充；三為兼取道墨諸家所常用名詞，並旁通於其義以為論。例如大同、大道、天理、止等用語及思想即出自墨、道二家。

（二）《禮記》作者之年代應在晚周或秦漢之際

唐先生又說：

今謂此諸文，為晚周或秦漢之際之學者所述作，實亦更可證此儒學之發展，即在天下大亂之世、秦政之暴虐之下，亦未嘗中斷。並見為儒學者，雖在時代之遽變之中，

¹⁴ 同註 6，頁 64。

仍有其不疑不惑，以自信自任者在。然後吾人對秦亡之後，儒學之何以立即更得再興，乃可本一思想史之線索，加以說明。¹⁵

站在論世知人的立場，從思想史角度析論儒學之能善應挑戰，而且歷久彌新的緣故，係由於儒家作者對學術思想的薪傳不輟，以及任重道遠的使命感所致。故依此學術背景之推斷，唐先生乃將〈大學〉的著作年代與《莊子天下篇》關連起來予以判定，應在晚周或周秦之際，唐先生認為當時學術趨向融合，聖王之道為一，〈大學〉「明明德于天下」與〈天下篇〉「內聖外王之道」意旨相通，只是後者未能再開展言之。¹⁶這與當今出土的《郭店楚簡》相印證，其年代之判定大致相近。¹⁷綜上所述，唐君毅認為作為《禮記》思想核心的四篇文字成於秦漢之前的戰國時期。他說：

乃成書於漢初，亦當是七十子之門人後學，歷當世之遽變，而仍嚮往在上繼孔孟荀所傳之文化與思想，以守先待後者之所為。則其思想史上之地位，仍當屬於晚周或周

¹⁵ 同註 6，頁 66。

¹⁶ 其詳參見唐君毅，《中國哲學原論——原道篇二》之第二十章〈莊子天下篇之內聖外王之道與大學之明明德于天下之道〉，頁 54—73。

¹⁷ 例如：彭林〈郭店楚簡與禮記的年代〉一文，即根據最新出土楚墓中考古資料，推定《禮記》中的〈緇衣〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈樂記〉等篇至遲應為戰國中期作品。而〈孔子閑居〉、〈明堂位〉、〈文王世子〉、〈內則〉、〈曲禮〉、〈王制〉、〈少儀〉諸篇也應是先秦作品。詳見《郭店簡與儒學研究》，中國哲學第二十一輯，頁 41—59，遼寧教育出版社，2000 年。

秦之際也。¹⁸

因此，就作者而言，唐先生乃推崇《禮記》作者係孔門弟子及其後學，不在乎個人哲學造詣及地位，而重在承創歷史文化，抱持守先待後的心態，發揮儒門教義，而歸宗於孔子之思想。又善能回應其他學派對儒學的疑難，並融攝他家思想於儒學之下，故唐先生在行文中即處處交待儒學與不同思想學派之間相互激盪融合之處。

四、唐君毅對〈禮運〉內容的詮釋

(一) 將小康之地位提高到與大同並列

一般觀念皆稱揚大同，貶抑小康。唐先生卻採取王船山的觀點而加以發揮¹⁹，認為大同、小康均為孔孟思想所涵，而且唯有「小康」才是禮義得以真實呈現的世界。理由如唐先生所言：

在大同章只客觀的描述一大道之行後之一大同之世之內容，如人與人之倫理關係、社會關係、政治關係、經濟關係之如何如何，以合為一理想，尚未及于人之如何達此理想之歷程，或人之行為之道路。如孤提此章而論，即明不同于孔孟言道，必重人之當下可行之道路，與如何達

¹⁸ 同註 6，頁 55。

¹⁹ 其詳參見註 3，《禮記章句》，頁 535—540。

一理想之歷程者。²⁰

意即大同之世只在描述一大道之行後之理想內容，就客觀而言無法直下實現，還必須說出達此理想之當下可行之道，才符合孔孟之道。因此唐先生強調說能直下實現者是由小康以至大同，而此志在大同只為人之行于小康之根據。再者，禹湯文武周公謹禮之政皆是小康，卻常被孔子稱道；復次，大同章以下之文字全部是論禮義之道，必須通過人對人之禮儀，然後人與才能各得其所，可見絕無貶抑小康之意。唐先生說：

禮運全文之旨，乃在說此大同之治，今唯存于吾人之志願之中，吾人若徒有此志，則尚未落實于此當前之『天下為家』之世界。必本此志，而更立禮義于此天下為家之世界，以次第實現此志，以小之康表現此志之大；然後此志之大，方得落實，乃不致虛大而不切。

儒家言登高必自卑，行遠必自邇，正是重在使志在高遠者，其行皆自卑近而開始，亦在此卑近之行中，表現其高遠之志。則于大同之世不言禮義，而于小康之治中必言禮義，亦非即輕抑此禮義之意，而可正是言人之志在超禮義之大同之治者，其志之必須通過禮義而表現也。²¹

文中凸顯儒家不願託諸空言而要見諸行事的抱負，又以超

²⁰ 同註 6，頁 95。

²¹ 同註 6，頁 97。

禮義來定位大同之治，用意在於表明墨、道二家雖能言大同之世之超禮義的境界，卻不能如儒者復重視此小康之治來加以實現，故大同、大道之名雖初出於墨、道二家，其境界卻能為儒者之志所涵，且進一步使超禮義之境界表現在禮義之中。唐先生原書析之頗詳，於此不再贅述。

（二）葬祭之禮與人之飲食俱始

在〈禮運〉文中又記載孔子由夏殷之世更觀于上古之世，認為喪祭禮儀乃與人之飲食俱始，唐先生評說：

人自知飲食之時，即同時有其致敬鬼神之心，故于親者之死，升屋而號，以生人之食饗死者，再使其北首望天，而藏身于地，因其知氣上于天、體魄降于地也。此言葬祭之禮，與原始之人之飲食俱始，即謂人自始非只求其個人之飲食，而于其飲食之際，即有鬼神之在念者。人死而葬之，使其知氣天望、體魄地藏，則死者之鬼神，不離天地，而天地亦皆在葬死者之生者之念中。²²

判定其內容為述說葬祭之禮與原始之人之飲食俱始，蓋由於〈禮運〉的作者認為飲食使人之生命安定，人始有一感激及期望延續之情懷，此即落實而為葬祭鬼神之儀式，以表顯其致

²² 同註 6，頁 99。

敬鬼神之心。此因歷史文化之起源多定在用火於飲食之際，故也可合理地推斷說是仁心之發端，亦即禮意之所在。在此之前的孔子孟子荀子言禮之起源，皆未推至此境。於此唐先生又說：

非如孟子之言委其親于溝壑之後，他日過之，見狐狸食之，然後有葬之事；亦非如荀子之只自敬鬼神之大饗之尚太羹玄酒，方見此禮中有貴本之義。此是就人之敬鬼神之禮，原與人之飲食俱始，以見此禮之『本』與人類之歷史俱始，亦與人以飲食自求生存于天地之事俱始者也。²³

區別〈禮運〉所言禮之起源，已較孔孟荀所言更進一步之後，唐先生乃據此推論禮係與人類之歷史、人之自求生存于天地之事俱始，人之歷史皆禮之所運，於是禮因持載人心之德，且縱貫的運行於歷史之中，吾人於此對〈禮運〉篇名之涵義，即可望文生義，有較為深入的了解。

（三）安頓情感，以禮統政

〈禮運〉後文說治政必須以禮為根據，才是為為政者安身立命之道，唐先生認為：

天地、祖廟、山川、五祀，皆為降命于人，以使人自

²³ 同註 6 頁 100。

為其制度、興作、仁義、祭社等事。故此命亦即人面對天地、祖廟時之所以自命，亦可說此命之地位乃在人與天地等之間，不可只作客觀外在想。²⁴

宗教祭祀在國政上為一重點，此為通連天地萬物為一體之心靈體認，了解人為天所降命，在精神上須有所依歸，為政者必須根據天地之道、鬼神之事，以自正正人。其次必須有「天下為一家，中國為一人，非意之也。」之通盤考量體認，此因「大同」不可只為一意中之理想，而須以小康之治次第實現大同之志，其具體作為即在用禮義來治理人情。於此唐先生說：

必心『知其情，辟于其義，明于其利，達于其患』，然後能為之。再下則言喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲為人情，『父慈、子孝、兄良、弟恭、夫義婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠』為人義，又言飲食男女為人之大欲，而得之為利，死亡貧苦為人之大患，有之為害。唯知此人之情、義、利、患者，乃能治天下國家之政。²⁵

以上所述為當政者為人民安排生活軌道，有關治理人情之具體內容，在於情感、倫理、欲望之全體皆得到安排。〈禮運〉又說其根據在於人是天地之心，陰陽之交、鬼神之會、具五行之秀氣。相對的，「聖人作則」也必須符合天地鬼神之道，

²⁴ 同註 6，頁 101。

²⁵ 同註 6，頁 101。

修明祭祀之禮，以成就「人之肥」、「家之肥」、「國之肥」、「天下之肥」之「大順」。上述所言即是「修禮以達義，體信以達順」的實質成就，而為〈禮運〉一文之結論。

（四）禮之行爲之本質

唐先生乃綜合上文說，禮是對天地社稷鬼神之宗教道德精神之表現，以及對生命始終之尊敬之精神，與倫常道德之表現。申言之，儒家之禮既依於內在仁心而有，且因表現於儀節行爲動作，乃不只是內在的道德與心情，且須是一半之行爲，不過此一外在儀行動作，卻也不能實際改變人與物，以達一功利目標之用。故唐先生即據此批評道墨法三家之理論缺失，係流於功利之考量。他說：

依道家之重人之內在之德，與依墨法二家之重達功利目標之行爲者去看，則或為智者過之，而忘禮之重要性，或為愚者不及，而不能知此禮之重要性。

禮之行爲，即處于人之內在之心與德、及外在之事功之交界，而兼通于此內外之二者，亦足以為貫通此內外二者之媒者。自此禮為貫通內外者之媒上看，則內以此而得表現于外，而外亦可還養其內。……此禮儀之行爲，對直接成就事功之行爲言，吾名之為一半之行爲，亦即可為事功之行爲之本原，而潛具一『引致事功之可能』之行爲。

禮是內在心德與外在事行之間的媒介，而且可使二者交養互成。故唐先生據此以評道家為智者過之，墨法二家為愚者不及，以其各有所偏，不能了解禮是成就事功之行爲本源，無論是一切正式典禮（如冠婚喪祭射鄉朝聘），以及日常生活中人對人之禮，皆是如此。他又說：

觀一切人對人之禮，即皆有間接引致、開啟人之實際行為，以成事之用，而亦為成事之所不可少者。一切為禮之事，亦皆可只是一對人對己之實際的行為，先作一準備，表示一態度。²⁷

此應有對人之真情先存于心，自可表現於正容色上，以開啓引致其後身體手足之動作，故禮之精神重在人之行為之本原與開始。

五、唐君毅對〈樂記〉內容之詮釋

（一）樂與禮之關係，及其原始地位

樂如同禮，亦為有實際功用之行為之本原與開始，同原于

²⁶ 同註 6，頁 114、115。

²⁷ 同註 6，頁 116。

人之心志，而二者有別。唐先生說：

然禮以身體容色之表現為主，而連於行，而樂以音聲之表現為主，而連于言。²⁸

雖從言、行二端分析樂與禮之關係，而皆歸於原始心志，唐先生認為其中言又有雙向性，在此處不重客觀知識之指物命人之實用義，而重在言者主觀的自表情志，情動于身，而有生理之變化，或直接引起身體之動作，此須以「禮」加以規範；或只引起一體氣之轉動，顯為聲之高下，依比例而成樂音，樂音相繼，配上節奏相和，即成「樂」，藉以表達喜怒哀樂之情，而亦有善不善之別。唐先生乃申言之說：

人可以合禮之態度行為，以培養人之善情，使人成其善德；則人亦可以音樂養人之善情，以使人成其善德也。由此樂歌之聲，直接出于人之體氣之轉動，又可一方連于人之身體行為，而聲又為表情志之言之始，故歌樂所關連之體氣，乃兼連于人之言與行；而其與吾人之生命之關係，即更有切于禮者。此即儒家之重禮，而或更重歌樂也。

²⁹

由上述分析可知「樂」最切近于吾人之生命，故中國自古

²⁸ 同註 6，頁 118。

²⁹ 同註 6，頁 119。

即以樂官掌道德教育，及儒者以禮樂為教，乃使樂之地位高於其他之藝術。

(二) 知音為人禽之辨，知樂為聖凡之辨

唐先生將〈樂記〉開篇所言，音起於人心感物之動，禽獸知聲、眾庶知音、而唯君子為能知樂，審樂以知政……等一段文字視為該篇之大綱，並評說：

此中《樂記》與荀子所言者之不同，在其中三次指出人心為樂之所由起，此明較荀子之只自人情言樂之所由起者，為賅備。以心可包情性，而通于所知所感之物，而情則不必包括心性與所知所感之物也。《樂記》首將音與人心及所感之物並論。其言禽獸知聲不知音，則以人與禽獸之辨在知音。此與孟子言人禽之辨在四端，荀子言人禽之辨在禮義，亦不同。至其言聖人與眾庶之辨，在知樂，則聖人之道中，必包涵知樂之義可見。³⁰

人心感物之動，形成音樂，音樂還以陶養心之德，並潤澤所及之禮儀禮物。所以〈樂記〉較孔孟荀之論音樂進步，將善心與禮儀二者藉由音樂融入政治社會生活之中。一方面是心性觀直承孔孟，另一方面是如前所述，禮既介於內外之交界，樂

³⁰ 同註 6，頁 122。

亦如之。故〈樂記〉首先將音與心、物相提並論。

(三)樂節好惡以反人道之正，及以禮樂統刑政

唐先生於〈樂記〉：「先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。」之文評說：

孟子、荀子、恒以人之無以別于禽獸為慮。莊子乃特以人之心知外馳，以致化同于物為慮，而恒教人自將其心知，自外物撤出，而返于內，亦不以好惡內傷其身。此一段語之類莊子，亦不必諱。亦儒家之教人自節好惡時，所原可說之語。……〈樂記〉今本此以言樂非所以極人欲，而正所以節人欲，以返人道之正。即所以答墨家非樂，以樂為王公大人極聲色之欲者之疑難。³¹

音樂之作用在於陶冶情意，疏導情緒，配合禮義以助人完成道德實踐。唐君毅在文中藉莊子之意會通于儒家，並駁斥墨子之非。蓋晚周之際各派學說互相激盪，〈樂記〉之文雖類似莊子之言，但並不違背儒學之旨，此中也蘊涵儒道互補的觀念。孔孟皆教人返求道德本心，荀子則以虛靜之心知禮義之統，實較接近莊子所言靈臺之心。莊子教人「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。」³²誠可避免心知被成見欲望所限所誘而向外

³¹ 同註 6，頁 123。

³² 《莊子·大宗師》。

奔馳，而會通于儒家。

唐先生又於〈樂記〉所言：「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，四達而不悖，則王道備矣。」評說：

此則以禮樂統刑政，亦不必廢刑政之旨。此即以儒家義攝法家義。其歸于『大樂必易，大禮必簡，樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而天下治者，禮樂之謂也。……』則是謂大樂大禮，非必如道家所謂繁文縟節，實至為簡易，而能使人自然『不爭不怨、暴民不作、兵革不試、五刑不用』以幾于道家所慕之無為之治者。此即所以答道家對禮樂之難也。³³

文中側重說明《樂記》已融攝法家之義，及以禮樂之最高理境為易簡之道，回應道家之疑難。雖然在《論語》中，孔子已將政、刑與德、禮之治道對列作比較，以及稱讚舜帝無為而治之意旨。³⁴不過孔子之意應是堅持禮治反對法治的，即在孟子也是以「善政」與「善教」對比，並區別王、霸之分。³⁵是故〈樂記〉統合禮樂與刑政，看似不符合孔孟原義，其實於此須照應晚周之際，政治及思想趨於融合之客觀情勢予以了解。吾人正可回顧第三節所述，唐先生善於從思想史的角度，將儒家與各家相互激盪、問難時的一種融合的趨勢表顯出來。

³³ 同註 6，頁 123。

³⁴ 參見《論語·為政》及《論語·衛靈公》。

³⁵ 參見《孟子·盡心上》及《孟子·公孫丑上》。

六、結論:唐君毅《禮記》詮釋的價值意義

唐君毅先生能把握《禮記》重情的特色，返歸孔孟性情之教的傳統；此係因他能看出歷史文化發展中，因對治情感所導致性、情分離的弊端，自莊荀以迄宋明儒皆未能例外，直到船山才又大暢性情並尊之義。唐先生進而肯定〈禮運〉及〈樂記〉二文的價值，以確實地貫通形上形下，內聖外王，性情德業，使其充盡完成，這其實可以彌補往昔只注重〈大學〉及〈中庸〉二文之不足，並以此四文作為《禮記》的核心篇章，此可謂獨具慧眼。尤其是點出〈中庸〉論性、〈禮運〉論情，二文相合以呈顯孔孟性情之教，最具啓發性。而以〈禮運〉及〈樂記〉二文為文化哲學和形上學之和合，最能顯現他廣闊的心量。

唐先生指出《禮記》尚情之特色，頗值得我們重視，因為儒家經典中很少有對情感、情意、情欲作詳盡探討者，孟子曾因勢利導齊宣王好色好貨之心理，勉其保民而王。但總不如〈禮運〉中對人情、人義、人利、人患所作的完整說明，文中也提到人心有欲、惡兩大端，飲食男女及死亡貧苦為一般人所趨向和逃避者，不但為政者必須正視人情，且在實際生活中適當加以安排、疏通、導正。此即所謂「禮義以為器，人情以為田」，吾人今日必須重返孔孟性情之教，培養同理心，陶冶情意，安頓情感，排解情緒，以避免偏枯失衡的人生。

唐君毅認為《禮記》的作者群為七十子及其後人，處於晚周以迄西漢初，能夠守先待後，發揚孔孟性情之教，並融攝道墨法等家思想，不但能因應時代及政治社會的變革，同時又能

堅持儒家思想的特質，這一點頗值得吾人參考取法。目前全球化的趨勢，造成多元文化交流與溝通，已為學者共識。尤其在當前面臨西方強勢文化的衝擊下，其實仍應堅持建立自我文化的主體性，並對各種文化採尊重認識包容的態度，方可避免文化相對論的質疑。因此，唐先生觀察到《禮記》作者對不同思想的融攝，啓示吾人對不同文化應秉持尊重的態度。

唐君毅於分析〈禮運〉一文之後，也發揮己意，他認為禮之行爲之本質，係處於內在心得與外在事功之交界，可以視為「一半之行爲」。雖只是對人對己之實際的行爲，先作一準備，表示一態度，卻因表示一尊重，而有間接引致事功之可能，故吾人亦可推知另一半應是內在仁心的呈顯。例如作握手、鞠躬、側身禮讓等動作時，無論是待人之顏色與面容、身體之移位轉向、手足之屈伸，皆須有真實不偽的情意存之於心。由於須以尊敬對方的人格為基本前提，因此人間的一切禮儀禮貌皆有其鄭重意義，看似無用，卻有最大最久的效用。而由於唐先生突顯《禮記》對禮儀禮貌之媒介功能的重視，將促使吾人體認客觀禮儀在現今社會生活中的必要性

唐君毅認為〈樂記〉之重要觀念是以「知音」為人、禽之辨；「知樂」為聖、凡之辨。並以禮樂統刑政；禮樂相輔為用。強調音樂在中國自始就是最重要的藝術表現形式，而有異於西方世界。因為音樂直接與人的生命相通，表現在生活中可以與他人同樂，陶養心德，使人遷善而不自知，防邪於無形，其功效深宏。禮樂合德，動於中而發為和，能使音樂之份位返歸道德實踐，也提醒吾人重視禮樂的藝術化人生，在今日科技掛帥

的社會生活中，其實仍不應忽視音樂的卓越功能。

總之，唐君毅詮釋《禮記》之學的價值，在於上探孔孟性情之教，要求德業之一體完成。故既能肯定道德良知之心性主體，復能重視道德實踐之人文化成。宋明新儒家以及當代新儒家對於道德形上學的建構，可謂不遺餘力，已獲致相當豐碩的成果。至於如何落實下貫於現代生活當中，仍是相當值得重視的課題，因此唐先生的禮學詮釋可謂深具現代意義。