

建置「禮樂」的完型 (Gestalt) 結構 ——禮樂文明的源流、原理與實踐

曾暉傑*

摘要

禮樂文明是中華文化的核心，甚至可以說「禮樂」文化是漢語哲學場域中集體無意識的符碼與象徵。然而過往對於儒學與禮樂文化的研究，多半強調「禮」的內涵與價值，而對於「樂」的論述少有著墨。其實，「禮樂」文化是由「禮」與「樂」兩個層次所組成，「禮樂」應該被視為一完型結構去理解，才能彰顯禮樂的意義與價值。此點可由孔子所謂「興於詩，立於禮，成於樂」的論述探得端倪。正因為「禮樂」不僅僅是一種外在制約的規範或道德準則，亦非單純具有強制性意義的道德根源，其更具有富於感染力與柔性力量「樂」的成分；如此才能達到「樂合同，禮別異」的互補效果，在完型結構中成為漢語哲學圈歷久不衰的道德能量場，形成一種集體無意識。

關鍵詞：禮樂、完型理論、興於詩、立於禮、成於樂

* 國立臺灣師範大學國文學系助理教授。
E-mail: twc926@ntnu.edu.tw

Construct the Gestalt Structure of “Rites-Music”: Culture of Ritual and Music’s Origin, Principle and Practicing

Wei-Chieh Tseng*

Abstract

Civilization of rites and music 禮樂文明 not only is the core of Chinese culture, but also the symbol of collective unconscious in Chinese philosophical field. However, in the past, the studies of Confucianism mostly emphasized the value of “ritual”, while ignored the meaning of “music.” In fact, the culture of “rites-music” is composed of two parts: “ritual” and “music,” but why we usually only discuss the “ritual” but not “music”? In order to demonstrate the meaning and value of “rites-music,” we should regarded “Rites-music” as a “Gestalt structure” to understand. This is why Confucius said, “Prosper with poems, stand with manners, accomplish with music.” Just because “rites-music” not only the moral norm to constraint men, but also the power and energy that could make the emotional contagion to the subject. In the conclusion, we should know “ritual” make the different and “music” make the same. “Rites-music” is the Gestalt conception, so we couldn’t divide the ritual and music as two parts, but need always make ritual and music together, and “rites-music” could show it meaning and value completely.

Keywords: Rites-Music 禮樂, Theory of Gestalt, Prosper with Poems 興於詩,
Stand with Manners 立於禮, accomplish with Music 成與樂

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.
E-mail: twc926@ntnu.edu.tw

建置「禮樂」的完型 (Gestalt) 結構 ——禮樂文明的源流、原理與實踐

曾暉傑

一、前言：「禮樂」定位再思考

禮樂文化是中國文明的核心與特色，亦是中華民族得以在歷史的興衰中綿延開展的重要關鍵，當然，更是當代中國不可或缺的生活內涵與文化底蘊。¹中國文化中得以陶冶人民情性、穩定家國秩序者，即是透過禮樂的教化功能來達成；此正如嚴復 (1854-1921) 所說：「歐洲之所謂教，中國之所謂禮」²，中國是透過禮教來行使西方文明中的宗教的意義，也就是蔡元培 (1868-1940) 所說中國文明是「以美育代宗教」之意涵。³

蔡尚思由此指出，禮教思想是為中國封建制度的核心，無論是法律、教育、政治、文學、藝術與哲學，都受到禮樂思想的影響，

¹ 黃玉順即指出：應該「回溯到儒學的孔孟之道——原典儒學，由此重建儒學的一種新的當代型態，以切入我們當下的現實生活。」參黃玉順，2011，《生活儒學講錄》（合肥：安徽人民出版社），頁3。

² 見〔法〕孟德斯鳩著，嚴復譯，2010，《法意》（臺北：臺灣商務印書館），頁78。

³ 蔡元培，1984，《蔡元培全集》（北京：中華書局），頁175。

甚至可以說這些都是禮樂思想的體現；而這樣的現象，在經歷了新文化運動與五四運動等反傳統文化的浪潮後，仍然沒有發生根本的變化。⁴ 由此可知，禮樂文化應該是中國文化的硬核，具有不可抹煞的普遍性意義。

但必須指出的是，「禮樂文明」之所以能夠「以美育代宗教」，便在於其中具有「禮」與「樂」的複合元素，而不僅是作為一種外在制約的「禮儀」(etiquette)。能夠如此理解，才不會如當代部分學者卻認為，禮樂文明是封建制度下的產物，因此對於傳統禮教多少帶有負面的批評與攻訐。⁵ 如果能夠視「禮樂」為一體，而不如過往研究一般，多重「禮」而輕「樂」，便能夠窺見禮樂文明的真義與價值。

如此便能理解到《左傳》中所記載：「禮經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也」(〈隱公十一年〉)⁶之意義。「禮」是王者用以制定養民之性的常道，透過一種儀式性的制度，使生民得以周旋在此透過禮教透顯出的真理與秩序；也正是此一「禮」作為奉養民性的常道，而能夠透過人文精神的參顯，而使人民百姓得以合於天地，促使家國社會長治久安。⁷ 而此「禮」要具有這樣的感染力與滲透

⁴ 參蔡尚思，1991，《中國禮教思想史》(九龍：香港中華書局)，頁 2。

⁵ 雖然當代學者多半不會如同魯迅以「吃人」的禮教如此強烈的語境來批判禮樂文明，但仍有不少西化的知識份子，總是或多或少，將社會中的迂腐、隱匿與鄉愿的負面思想與行為歸諸封建禮教。參魯迅，1991，《狂人日記》(臺北：林白出版社)，頁 7-20；蔡尚思，《中國禮教思想史》，頁 19；周天璋，1998，《蘇格拉底與孟子的虛擬對話——建構法治理想國》(臺北：天下遠見出版)，頁 55；鄧曉芒，2010，《儒家倫理新批判》(重慶：重慶大學出版社)，頁 3-11。

⁶ [唐]孔穎達疏，2013，《左傳注疏》(臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本)，頁 81。

⁷ 參林素琰，2001，《禮記人文美學探究》(臺北：文津出版社)，頁 50-51。

力，勢必要以「禮樂」的形式與精神去建構與發展，此絕非「禮」能單提為之的。

是以唯有釐清「禮樂文明」的內涵，才得以了解中國禮樂文明有其超越時空的普遍性意義——那不是一種「吃人」的禮教，亦非「殺人」的理序⁸，而是原初用以彰顯秩序意義，由孔子於軸心時代 (Axial Period) 特別挺立凸出⁹，以「養民」與「利民」為目標的人文精神表徵。(林素玟，2001: 51) 正如梁啟超所說：「我國文化發生於一平原，而生計托命於農業……政治所以常顧慮人民利益，蓋由於此。」¹⁰禮樂是儒家思想在政治上實踐「養民」與「利民」目標的必要體制與精神——過去如斯，現在如斯，未來亦如斯。

二、道德的原型：禮樂的完型能量場之結構

在瞭解禮樂文明對於中國甚至是世界秩序的關鍵性地位，以及其超越時空的普遍性意義之後，便應該思考「禮」在當代中國與全球化視野中的內涵與價值；至於如何重構「禮樂」的當代價值，則必須釐清其源流與原理，瞭解「禮樂文明」是一個完型的 (Gestalt) 概念，亦即具有格式塔式 (Gestalt mode) 的內涵——個人的思想與行為以及社會的行為模式，是透過接收客觀世界的多元訊息所形成的「心物場」(psychophysical field)；也就是身體與心靈、心靈與外

⁸ 清儒戴震即言：「酷吏以法殺人，後儒以理殺人。」(〈與某書〉) 見〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編，2010，《戴震全書》第六冊(合肥：黃山書社)，頁476。

⁹ Karl Jaspers; trans. by Michael Bullock, 1953, *The origin and goal of history*(London; New York: Yale University Press), pp. 1-21.

¹⁰ 〔清〕梁啟超，1980，《先秦政治思想史》(臺北：東大圖書公司)，頁52。

物之間形成的一個互動場域。¹¹

這個場域雖然由個別的訊息所組成，但是這些訊息與人的感知及行為卻是整體的，而不能夠從結構主義 (structuralism) 將之視為個別訊息的總和以及個人個別行為的加總，此即「禮樂」的「完型」特質，以及禮樂文明對人民與家國產生作用的原理與理則。(考夫卡，2002: 36-65) 由此必須強調的是：「禮樂」是一整全的概念，而非單純的「禮」與「樂」——二者合和才是真正具有普遍性意義的禮樂系統，將之分裂開來便失去了其究極的意義與價值。這就好比「人」是由四肢、軀體加頭顱所組成，但分別拆碎下來，便不成片段；現實中也不可能隨便拿了四肢、軀體與頭顱湊在一起就成了「人」。

是以孔子說「興於詩，立於禮，成於樂。」(〈泰伯〉)¹²儒家道德價值的開展，是由《詩》作為實踐的經典與始點，並藉此在現實社會與個人身體中建構「禮」¹³，最後透過「樂」的引導與制約使每個存有 (being) 與社會皆能成為實踐禮義的身體。¹⁴

¹¹ 參 [德] 庫爾特·考夫卡 (Kurt Koffka) 著，黎煒譯，2000，《格式塔心理學原理》(臺北：昭明出版社)，頁 9-27。

¹² [宋] 邢昺疏，2013，《論語注疏》(臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本)，頁 71。

¹³ 此處所謂的「身體」不僅僅是局限於當代身心二元論脈絡中所指涉「生理性」的軀體，而應該是身心合一，統攝形軀、意識、自然與社會的「身之主體」(body subject)，而這也是禮樂文明脈絡下，在當代應該被釐清與正名的一部分。參楊儒賓，2008，《儒家身體觀》(臺北：中央研究院文哲研究所)，頁 9。

¹⁴ 伍振勳就指出，人能夠透過禮樂的教化，使人原初充滿欲望與野性之「自然的身體」透過修養轉化為「禮義的身體」。參伍振勳，2001，〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》第 19 期，頁 317-344。

那麼為何是「興於詩，立於禮，成於樂」？要瞭解孔子這裡闡述禮樂制度的實踐歷程的內涵，則必須釐清「詩」、「禮」與「樂」的意義與關係。如果依照傳統習慣於講述「六經」的視野，那麼必然會感到怪異，為何孔子特別強調《詩經》、《禮經》與《樂經》？但假使能夠跳脫後人「想像中的經學」脈絡，不逕自以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》的思維去思考，就不會誤解孔子何以只獨厚《詩》、《禮》、《樂》三部經典了。¹⁵

正如錢穆 (1895-1990) 所說，即便到了戰國中晚期的荀子，也通常僅是講述「詩書禮樂」，可以說春秋戰國時期是所謂的「子學時代」，僅有「經典」(classic) 的思維，並無專講「經」(canon) 的「經學」概念；如果以「經學時代」的思維去解釋「子學時代」的論述，就會出現誤解。¹⁶

是以《荀子》書中所言之「詩書禮樂」，應如錢穆所解讀——並非「《詩》《書》《禮》《樂》」，而是「《詩》《書》禮樂」。(錢穆，2002: 19、22) 亦即「禮」、「樂」是儒學的核心價值，是透過《詩》《書》二部經典作為載體透顯出來的。這點可從《荀子·大略》所說：「仁、義、禮、樂，其致一也」¹⁷，理解到「禮」與「樂」與「仁」、「義」同樣作為道德價值的表述，而非作為經典

¹⁵ 關於先秦時代經典傳遞的現實以及漢代以後儒者如何透過想像與嫁接，梳理出一套經學系譜與道統，請參曾暉傑，2016，〈想像與嫁接——荀子傳經的建構與問題〉，《政大中文學報》第26期，頁183-217。

¹⁶ 參錢穆，2002，《經學大要》(臺北：蘭臺出版社)，頁20；周予同著，朱維錚編校，2012，《經學與經學史》(上海：上海人民出版社)，頁16；曾暉傑，〈想像與嫁接——荀子傳經的建構與問題〉，頁206-207。

¹⁷ [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，2013，《荀子集解》(北京：中華書局)，頁492。

(canon) 來理解。

由此便能夠正確理解孔子所謂「興於詩，立於禮，成於樂」的意義，也就能夠體現出「禮樂」作為儒學與中國文明的核心地位。而此處「詩」、「禮」、「樂」分屬三個階段與脈絡，看似是為三個不同的儒家元素，但事實上「詩」、「禮」、「樂」三者的結合是「完型」的呈顯——它們在客觀的事實上看似可以獨立存有與分析，但是唯有在三者合和後，才得以形成具有能量場(energy field)¹⁸、具有化導人性、支撐中華家國秩序之「超穩定結構」的理則。¹⁹

也就是說，古代的道德原型 (Archetypes)，即蘊含在詩歌這樣的經典當中，所以《詩》即是禮樂道德的載體。²⁰而古代的《詩》是具有旋律曲目的，亦即透過樂音的傳唱，能夠將《詩經》中的道德原型以道德能量場的形式產生影響與作用。由此可以瞭解到，「詩」、「禮」、「樂」實是三而一、一而三的；只是就理論程序而

¹⁸ 在當代社會中，「禮樂」的意義、價值及其影響力，應特別就「場」(field) 的概念做研究與發揮，那是庫爾特·考夫卡在完型心理學中所特別強調的觀念——將人與世界作為整體來觀照，並且分析其之間相互影響的動力與受力；亦即類似於磁力場與電力場的科學概念。這是禮樂文明現代化的一個值得發展的進路。參〔德〕庫爾特·考夫卡 (Kurt Koffka) 著，黎煒譯，《格式塔心理學原理》，頁 90-97。

¹⁹ 金觀濤，1992，《興盛與危機——論中國封建社會的超穩定結構》(香港：中文大學出版社)，頁 241-257。

²⁰ 心理學家榮格 (Karl G. Jung, 1875-1961) 指出，「原型」是為人類心靈普遍存有模式與力量，那是一種世界禮序在存 (being) 有內在的連結。而此一「原型」能夠透過「符碼」(symbol) 的形式存在於經典當中；此處「禮」作為道德的原型化作符碼蘊藏在《詩》中，再透過「樂」的吟誦與儀式，將能夠使人透過個體化過程 (Individuation Process)——亦即儒學中所說的「修養」，去契進與顯現道德原型的完滿。此即禮樂文明運作的原理與過程。參〔加〕莫瑞·史坦 (Murray Stein) 著，朱侃如譯，2017，《榮格心靈地圖》(新北：立緒文化)，頁 110-118。

論，在論述上之必要，是以必須分而論之以明晰之。²¹事實上在現實的理想發生狀態中，「詩禮樂」就是個「完型」能量場的展現。²²

三、道德的實踐：禮樂的完型心物場之建構

禮樂的完型能量場不是一種神秘主義 (Mysticism)，而是一種類似道德形上學的表述——更精確地說，是具有科學精神的原理與實踐；或是透過藝術與美學來節制情感的進路。²³這點可以透過古代禮樂制度的建構與思維來探得其深刻的意涵與實踐的可能。

古代「射禮」的制度與實踐，很可以作為理解禮樂文明如何透過「興於詩，立於禮，成於樂」的完型能量場來達到修養個人主體以及確立社會秩序的程式與原理。射箭原本只是原始社會中的一種求生技能，在原始民族生活逐漸穩定，由狩獵社會轉向農業社會後，射箭可能逐漸形成一種體育訓練活動甚至是娛樂，進而發展出像「投壺」這樣的活動。但在原始社會中的任何活動，都蘊含著原始思維 (primitive mentality)——亦即生命的智慧與道德的原型。²⁴而

²¹ 關於「理論程序」請參勞思光，2007，《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局），頁 260-264。

²² 錢穆即言：「《詩》、《書》者，古人書籍之兩大別也。不曰《詩》《書》，即曰『禮樂』。《詩》《書》言其體，『禮樂』言其用。《書》即『禮』也，《詩》即『樂』也。」可以見得「詩書禮樂」的一體性。不過孔子在春秋時期，就原始道德原型去闡述，故特別強調《詩》的關鍵地位；至於《書》作為道德的載體，到荀子處才被體系化與明確表述。但這都不能抹煞「禮樂」作為完型能量場的事實與意義。參錢穆，《經學大要》，頁 19、22。

²³ 參王菡，2002，《《禮記·樂記》之道德形上學》（臺北：文史哲出版社），頁 172-173。

²⁴ 路先·列維-布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939) 指出，原始思維在集體表象中顯

此一道德原型在軸心時代後，為先秦儒家所凸出與強調，將射箭轉化為道德教化的禮儀活動——「射禮」。²⁵

是以《禮記·射義》中記載：「射者，仁之道也。射求正諸己，己正然後發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣。」²⁶由此可以瞭解到，當「射」成為一種「禮儀」，就不再是單純的體力活動，而是藉由「射禮」的過程，體現「周禮的人文理念。」²⁷而「射禮」何以能夠形成完型能量場使道德原型得以顯現，觸發個人身體以及社會群體秩序呢？又如何體現「詩禮樂」的完型結構呢？

這點可以從〈射義〉中所言：「盡志於射，以習禮樂」；「事之盡禮樂，而可數為，以立德行者，莫若射。」（孔穎達，2013: 1015）也就是說，「射禮」其實就是「禮樂」的修養與實踐；在行射之禮的過程，也就是使個人主體中的道德「原型」進行整合²⁸，

現，而能夠使集體成員產生尊敬、恐懼、崇拜等情感；通常在此集體思維內，具有神聖 (sacred) 或邪氣 (mana) 的信仰與禁忌。中國文明中的「禮」可說是由中華民族的原始思維中所發展出具有神聖性的集體思維。參〔法〕路先·列維-布留爾著，丁由譯，2001，《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館），頁 13-14。

²⁵ 參王軍，2013，〈先秦「鄉射禮」中蘊含的傳統體育文化價值及其影響〉，《蘭台世界》2013 年第 5 期，頁 90。

²⁶ 〔唐〕孔穎達疏，2013，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本），頁 1020。

²⁷ 參楊興英，2013，〈禮樂教化視野下的周代射禮探究〉，《蘭台世界》2013 年 3 期，頁 92。

²⁸ 誠如分析心理學家榮格 (Carl G. Jung, 1875-1961) 所指出，每個主體都由自性 (Self)、阿尼瑪斯 (Animus)、阿尼瑪 (Anima) 與陰影 (Shadow) 四大原型所構築與影響，透過外在訊息與內在心理的互動，將能夠講整合此心理原型，而達到平衡的狀態。而每個個體的原型都深受集體無意識 (collective unconscious) 影響，而「禮樂」正是作為影響與引導中國文化中主體之重要「集體無意識」的精神與型式。關於原型與集體

進而使主體與主體之間產生合和的聯繫與互動，進而達到一個和諧的「心物場」。而此一「心物場」之所以能夠達成，即是由「興於詩，立於禮，成於樂」的步驟來實踐。

(一) 何以「興於詩」？經典中道德原型的召喚與引導

「射禮」的實踐起於「興於詩」，亦即從詩歌伊始，此即是〈射義〉中所說：「天子以〈騶虞〉為節；諸侯以〈狸首〉為節；卿大夫以〈采蘋〉為節；士以〈采芣〉為節。」（孔穎達，2013: 1014）這裡的〈騶虞〉、〈狸首〉、〈采蘋〉與〈采芣〉大抵都是古今《詩經》中的篇章，而這些篇章是配合著樂曲韻律可以進行演奏的；君子在進行「射禮」時，即透過此等樂音的引導，配合著節奏進行射儀。亦即《儀禮》中所言：「乃奏〈騶虞〉以射」，「奏〈騶虞〉，間若一」（〈鄉射禮〉）²⁹——整個過程中，必須聞聲而動，動而和樂；配合著節奏，發箭的節奏必須穩定而一致，不得脫離樂曲的引導。

那麼可以說，此《詩》中即蘊含著「禮」的氣度與規範——天子之禮、諸侯之禮、士大夫之禮，而此「禮」又透過「樂」來呈顯與引導，便呈顯出「詩禮樂」一體的完型能量場。可以說，此時《詩》即是「禮」、即是「樂」。但是此時「興於詩」的階段，僅是射禮實踐的第一階段，僅是跟著詩樂的引導，按章行事，尚未使詩樂中的「禮」之道德原型完全萌發。

無意識之概念請參〔瑞士〕卡爾·榮格著；莊仲黎譯，2017，《榮格論心理類型》（臺北：商周出版），頁468-474。

²⁹〔唐〕賈公彥疏，2013，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本），頁135。

然而，儘管「禮」在此一階段並未完全讓道德原型透顯出來，但不能否認《詩》樂的確是統攝在「禮」的範圍之中，其中亦透過詩樂推衍出天地運行的原則以及萬物生成的原理。³⁰此正如《周禮·春官·大司樂》中所述：

凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致裸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。³¹

天地理則、萬物理序，都以符碼的形式存續在作為經典的《詩》之中，此一潛藏的道德原型，則在吟誦與演奏時，轉化為樂音的能量去觸發個體的身心；人便也能夠在此之中透過樂音的召喚，透過修養朝向個體化的過程。

也就是說《詩》樂即是天地理序的一種形式，它以符碼的形式將能量蓄積在經典之中；而當此一經典被作為詩歌與樂音吟唱演奏出來後，道德原型便由符碼轉換為能量，足以去觸發存有者 (being) 的身心。可以說《詩》既是天地理序的一部分，亦是天地理序與道德主體之所以能夠鏈結的介質。

這樣透過《詩》樂的鏈結達成的「心物場」並不玄虛與神秘，如以湯淺泰雄 (Yuada Yasuo, 1925-2005) 所謂的心理生理學 (psychophysiology) 來說，即是透過「感覺—運動迴路 (sensory-motor circuit)」將外界與人體連結起來，從感覺器官的耳朵傳入詩

³⁰ 參吳文璋，1994，《荀子的音樂哲學》（臺北：文津出版社），頁 59。

³¹ [唐] 賈公彥疏，2013，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本），頁 341。

樂，經由個體的感覺神經傳遞到腦中樞加以判斷以後，便能夠致使四肢產生反應；此即透過詩樂的刺激，觸發道德主體中之原型，進而產生回應的狀態。³²在道德的層次而言，這樣的連結即可以稱為「心物場」。

但必須注意的是，從「《詩》樂—道德主體」之間所形成的感覺迴路，亦即所謂的「心物場」，並非一種不經思考的反射動作 (reflex action)，而是必須透過大腦中樞——亦即道德主體思考與判斷才得以形成的。但在「興於詩」的階段，道德主體未必能夠理解詩樂中的道德原型，亦即道德主體可能沒有能夠真正體會「詩—樂—禮—心」的完型結構，而僅僅意識到「《詩》樂—道德主體」鏈結的可能性。此即《荀子·解蔽》所謂「心不知道，則不可道，而可非道」(王先謙，2013: 466) 的狀態。

(二) 如何「立於禮」？禮教中道德關係的鏈結與實踐

是以必須追求更進一步的「立於禮」的階段。雖然「詩禮樂」作為完型結構是一體而不可分的，但每個階段有其主從；從「興於詩」到「立於禮」的轉換關鍵在於：由《詩》樂的被動引導、按章行事，轉化為以「禮」為主軸，在行射禮之時，能夠同時去理解與體會射禮中的道德原型與意涵，亦即前述「射求正諸己，己正然後發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣」的身心修養與道德體悟——此時「射」不再是純粹的軀體動作，而是身心合一的身體修養。

³² 參〔日〕湯淺泰雄著，盧瑞容譯，2009，〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北：巨流出版社)，頁 77-80。

在這個「立於禮」的階段，主體不在僅僅是學習如何配合著詩樂的節奏與節制去進行軀體的動作，而是能夠透過「射」的實踐——讓天子體會〈騶虞〉何以節天子？為何而節？讓諸侯體會〈狸首〉何以節諸侯？為何而節？讓士大夫體會〈采蘋〉何以節士大夫？為何而節？那麼「能量的樂音」在此便轉化為「道德的樂音」，每個主體都藉此能夠彰顯道德原型，體會到詩樂中的深刻意涵，知曉：

〈騶虞〉者，樂官備也，〈狸首〉者，樂會時也；〈采蘋〉者，樂循法也；〈采芣〉者，樂不失職也。天子以備官為節；諸侯以時會天子為節；卿大夫以循法為節；士以不失職為節。故明乎其節之志，以不失其事，則功成而德行立，德行立則無暴亂之禍矣。（《樂記》）（孔穎達，2013: 1014）

在這個階段，「射」之所以有意義、詩樂之所以存在，都是建基於「禮」的道德與內涵，亦即詩樂是為了道德原型的萌發與感通而存在，並成就其價值所在。故存有主體在「立於禮」的層次，便不再是跟著詩樂而動的被動個體，而是一個具有主動道德意識的主體；他能夠透過詩樂與射儀的配合，體會到詩樂及軀體動作中的道德原型，讓「詩」與「禮」中的道德能量進入主體當中，產生聯繫與共振。是以《荀子·儒效》說：「行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士、君子。」（王先謙，2013: 148）在「立於禮」的階段，人不僅僅是「行」禮義，還能夠「知」禮義——知禮之所以為禮的深刻內涵。

當每個主體能夠知禮義，知道自己存在的地位、職責與價值，

那麼便能夠挺立自我的主體性，由此也才能在社會群體中與他者和諧地互動與連繫；當此一人我之間與物我之間的「心物場」建立起來，主體間便能夠合和而避免衝突，也自然能夠達到〈射義〉中所說「德行立則無暴亂之禍」的成果——因為每個主體都能「明乎其節」、「不失其事」，自然能夠如孔子所說：「君子無所爭，必也射乎！」（〈八佾〉）（邢昺，2013: 26）

這樣和諧的「心物場」之所以能夠建構起來，關鍵即在於「禮樂」中蘊含著天地理序，其本身就是道德原型的象徵。如《白虎通義·禮樂》即言：

天子八佾，諸侯四佾，所以別尊卑。樂者陽也，故以陰數。法八風、六律、四時也。八風、六律者，天氣也，助天地成萬物者也，亦猶樂，所以順氣，變化萬民，成其性命也。³³

真正通悟「詩—樂—禮—心」完型能量場的主體，便能夠從詩樂中體知「禮」，並理解「禮」中的道德原型即是天地理則、萬物理序與生命主體融通的關鍵。此正如吳文璋所說，禮樂是和天地萬物、上下同流的，只要能夠藉此達到修養的極致，便能夠達致天人合德、物我合一的境界。（吳文璋，1994: 184）這也是為何孔門儒家會以禮樂來作為教化的工具，其關鍵正在於禮樂作為道德原型本身，是天地理序的根本；只要能夠明乎此，天地正位，則人事家國焉有不正者？

是以荀子會說：「君子以鐘鼓道志，以琴瑟樂心；動以干戚，

³³ [漢]班固撰，1983，《白虎通義》，見《欽定四庫全書·子部》第850冊（臺北：商務印書館），頁14。

飾以羽旄，從以磬管。故其清明象天，其廣大象地，其俯仰周旋有似於四時。」（〈樂論〉）（王先謙，2013: 451）亦即在「立於禮」的階段，道德主體應該能夠體會到，「詩樂」不僅僅是一種樂音，而是具有道德內涵的能量；唯有試著讓自己的身體與樂音能量共感，透顯出能量中的道德內涵，促使自己的身體能夠成為「禮樂的身體」。³⁴如此便能夠了解到：詩樂因「禮」而存有，存有 (being) 因「禮」而成就，秩序因「禮」而確立。

（三）為何「成於樂」？樂音中道德渲染的共感與境界

那麼，主體的修養與社會秩序的建構看似在「立於禮」的階段即已完成，達到了極致的階段，為何孔子還要接著強調「成於樂」的重要性？關於「樂」的關鍵性意義是學者在論述「禮樂文明」時最被忽略的一個部分，這或許與孟學體系中高度理性化與強調內在自覺的思維有關——在《孟子》那裡，幾乎是不談「樂」的內涵，而多半從「仁義」為立論。³⁵但是要在當代重建「禮樂文明」，應該強調「禮樂」的完型結構，不能單提「禮」而不言「樂」。

同樣地，以「射禮」來展示孔子「興於詩，立於禮，成於樂」三步驟的意涵：在「立於禮」之後，還有個更高層次的境界即是

³⁴ 關於「禮義的身體」如何形成，請參伍振勳，〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，頁 317-344。

³⁵ 孟學較不關注「樂」的特質未必是一種缺失或負面的指謫，而是每一個典範有其關注的核心與進路。今日儒學研究能夠後出轉精的關鍵即在於能夠統合儒學多元典範、跳脫具有排他性意義的道統框架，進而建構一套具有當代意義的禮樂文化。參曾暉傑，2015，〈從「自然的樂音」到「禮義的樂音」——荀子「樂論」及其與性惡論、修養論、治亂論系統的建構及其關係〉，《成大宗教與文化學報》第 22 期，頁 3；吳文璋，〈荀子的音樂哲學〉，頁 171。

「成於樂」，亦即主體修養與社會秩序的建構，達至於「樂」的層次才能說是臻於完善，禮樂文明也才算是真正建置完成。那麼什麼是「成於樂」呢？從字面的意思而言，可以說是在「樂」中成就禮樂文明；那是一個完美的理想境界，亦即〈射義〉中所謂：「循聲而發，發而不失正鵠者，其唯賢者乎！」（孔穎達，2013: 1020）

誠如前文所言，在「興於詩」的階段，人們亦步亦趨，跟著「詩樂」的節奏與引導，去調整自己的氣息以及射箭的頻率；但在這個階段主體還沒能體會「詩樂」與「射儀」之間的關係，尚未體悟「詩樂」中的道德原型，就僅僅是將「詩樂」作為波動的能量，因聲而動、隨樂擊發。

到了「立於禮」的階段，人們不在只是單純跟著「詩樂」的節奏去行為，而是以「禮」為核心，去體會每個儀節動作與音聲節奏的道德內涵，其核心在於抽繹出「詩樂」中的道德原型；並以感通「詩樂」，企圖讓自己的身心去與「詩樂」中的禮義共振；此時「詩樂」不再是單純作為音聲的波動能量，而已經轉化為道德能量，主體便依禮而動、因禮而射。

而最後的「成於樂」階段，人們達到〈射儀〉「循聲而發」的境界，亦即聽到樂音，即能自然而然地合於禮而射；這雖然與「興於詩」得層次看似並無二致，皆是因聲而動，但是在這裡已經是達到因聲而動而能「發而不失正鵠」，亦即百發百中的地步。這與「興於詩」時的因聲而動，還須勉力而為，在尋求正中鵠的刻意為之中尚不可得，此間境界可說是天差地遠的。也就是說，在「成於樂」的層次，雖然好像只是因聲而動、隨樂而射，但這裡的「樂」是充分飽滿，與「詩」、「禮」同時俱足的「禮之樂」。（曾曄傑，2015: 7-8）

或許可以說：「興於詩」的階段為「見山是山」的層次，聽樂音是樂音——詩樂就只是單純的音聲能量；「立於禮」的階段是「見山不是山」的層次，聽樂音不是樂音——樂音被轉化為不可見不可聞之道德能量；「成於樂」則是「見山又是山」的層次，聽樂音又是樂音——但這個樂音蘊含著道德的原型，是充分體現「詩—禮—樂」的完型結構能量場，才一聽「樂」，即是「禮」，已不須要透過意識去思考與轉換樂音能量，因為其身體本身即是「禮樂」的一部分。（伍振勳，2001: 317）

此一境界也就是《荀子·解蔽》所說：「至人也，何強？何忍？何危？」（王先謙，2013: 477）的境界。到了「身禮一體」的階段，身體已經形成了一種「默會之知」(tacit knowledge)³⁶此正如龔卓軍所說：「『身體之知』本來就不是透過論證來呈顯，而是在情境想像中發用出來的運作。」³⁷「禮樂的身體」已經與「禮樂」中的道德原型緊密結合形成一完美的「完型結構」、整全的「心物場」。

相較於「禮別異」而「樂合同」(《樂論》)(王先謙，2013: 452)，「禮」相較於「樂」多了一分強制性與規範性，是以《禮記·樂記》說「禮節民心，樂和民聲」(孔穎達，2013: 667)，禮以約束與節制人的欲望為進路，而樂則以與民合和的型態去幫助人進入禮樂的場域。也就是說，在主體感知「禮」的時候，多少帶點強制的力量，在修養的過程中可能產生較大的約束感；然而正所謂「樂者、樂也」(《樂記》)(孔穎達，2013: 682)，「樂」的本質是使

³⁶ Michael Ploanyi and Harry Prosch, *Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp.30-34.

³⁷ 龔卓軍，2006，《身體部署——梅洛龐蒂與現象學之後》(臺北：心靈工坊)，頁 40。

人悅樂的，在無形中產生一種沒有約束的約束、沒有節制的節制，自然較為容易推行與為人所接受，這也是為何「聖者之思也樂」（《解蔽》）（王先謙，2013: 477）的原因。

是以「成於樂」的階段，即是在樂音之樂中，實踐沒有約束的約束、沒有節制的節制，身體自然而然地能夠體知道德原型，而毫無違和感與被約束的不適性；因為此時道德主體能夠達到完全的個體化境界，自我與禮樂感通為一圓滿的完型結構、形成一整全的「心物場」。所以「禮樂文明」的建置，必至「成於樂」的階段方能完滿。

這也是為何孔子到武城，「聞弦歌之聲」時會「莞爾而笑」（《陽貨》）（邢昺，2013: 154），正因為那是禮樂文明的最高層次，是透過樂音教化人民而體現出禮樂文明「盡美矣，又盡善」（《八佾》）（邢昺，2013: 32）的高端境界。是以重構「禮樂文明」在當代的開展，也不能忽視「樂」的重要性，應該善用「聲樂之入人也深，其化人也速」（《樂論》）（王先謙，2013: 449）特質，用以善民心，達到移風易俗的效果。故「禮樂文明」必須完整實踐「興於詩，立於禮，成於樂」的次第，才能見其大美、臻於完善、行之久遠。

四、結論：重構禮樂文明的三重奏

在理解到「禮樂」作為完型能量場的原理及其功效與影響力後，便能夠更加清楚「禮樂文明」的源流、原理及運作方式，那麼在這樣的情況下，在當代重構「禮樂」才有其根基與價值。這樣的「禮樂」完型結構不僅僅在中國有其普遍性意義，更可以作為世界

多元文化和諧互動的基礎——只要把握住「禮樂」中「樂合同，禮別異」(〈樂論〉)(王先謙，2013: 452)的完型價值，那麼就能夠如波士頓儒家(Boston Confucian)的南樂山(Robert Cummings Neville, 1939-)所體認到：儒家的禮樂不僅僅是東方民族的意識型態，更是一種批判哲學，能夠提供西方文化正面的影響。³⁸

而要開展「禮樂文明」的當代價值與全球性意義，則應該依循孔子所提示——「興於詩，立於禮，成於樂」之次第。首先，必須「興於詩」，亦即必須先普及經典教育以及經典的生活化，讓現代人具有「古典力」³⁹——在蘊含有道德原型以及集體無意識(collective unconscious)符碼的經典文本中，去發現與發展自我；那是幫助個體自主修養與融入社會的重要介質與場域，亦是人民素養水準的基礎。

接著，應該「立於禮」，提供「禮樂」實踐的場域，讓當代社會以「禮樂」為基礎去開展法治社會，而不能一味以法律為核心，把人只當成一個「法律人」來評價與對待，那是當代社會造成人的「異化」(alienation)，失去了人之所以為人的價值⁴⁰；也是為何會有學者藉由法治觀念批判「親隱」的傳統了。⁴¹正如孔子所說：「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〉)(邢昺，2013: 16)沒有「禮樂」為根基的法治社

³⁸ 參〔美〕南樂山，2009，〈波士頓儒學具有諷刺性的幾個方面〉，收入哈佛燕京學社主編，《波士頓的儒家》(南京：江蘇教育出版社)，頁1。

³⁹ 參〔日〕齋藤孝著，莊雅琇譯，2013，《古典力》(臺北：天下雜誌出版社)，頁20。

⁴⁰ 參〔德〕阿克賽爾·霍耐特(Axel Honneth)著，胡繼華譯，2005，《為承認而鬥爭》(上海：上海人民出版社)，頁103-104。

⁴¹ 參曾暉傑，2017，〈「家庭」關係認同在當代法治社會的意義與價值——以「親隱的權利」為核心〉，《中國文化研究》2017年夏之卷，頁87-99。

會是失去人的核心價值之世界，這也是當代必須提倡「禮樂社會」的重要關鍵。

最後，須要「成於樂」以發展經典與音樂素養的建構，透過「樂」的親和性，去塑造與陶冶人民的情性品格，並且透過樂音去創建個體間的和諧，形成共存互助的禮樂場域，亦即應該要積極運用樂音的四個面向：心理性、社會性、智慧性與心靈性。⁴²因為樂音是一種行為科學，對於人與群體具有誘發與刺激的作用⁴³——可能是正向的也可能是負向的。適當的樂音會促使上下和睦、社會和諧、改善不良的風俗習慣；然而，音樂卻也可能觸發革命。智利總統阿葉德 (Salvador Allende, 1908-1973) 就曾說：「沒有歌曲，就不會有革命。」⁴⁴這也是為何「子謂韶，『盡美矣，又盡善也。』謂武，『盡美矣，未盡善也。』」(〈八佾〉)(邢昺，2013: 32) 正是體認到了樂音的感染力與影響力。

是以，在當代，依循「興於詩，立於禮，成於樂」三個次第，把握「禮樂」的完型結構，透過「禮樂」創建整全而完滿的「心物場」，那麼「禮樂文明」的價值將能夠被延續、「禮樂社會」的建置也將能夠促成世界的和諧發展與永續經營；而這其間的關鍵即在於，「禮樂文明」不能如以往的研究忽略單提「禮」而忽略了「樂」在「禮樂」結構中的重要性。

⁴² 參莊婕筠，2004，《音樂治療》(臺北：心理出版社)，頁93。

⁴³ B. M. Saperston, 1989, "Music-based Individualized relaxation Training: A stress-reducing approach for the behaviorally disturbed mentally retarded," *Music Therapy Perspectives*, 6, pp.26-33.

⁴⁴ 見張鐵志，2004，《聲音與憤怒——搖滾樂可能改變世界嗎？》(臺北：商周出版)，頁267。

參考文獻

- 〔漢〕班固撰，1983，《白虎通義》，見《欽定四庫全書·子部》第 850 冊，臺北：商務印書館。
- 〔唐〕孔穎達疏，2013，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本。
- 〔唐〕賈公彥疏，2013，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本。
- 〔唐〕賈公彥疏，2013，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本。
- 〔唐〕孔穎達疏，2013，《左傳注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本。
- 〔宋〕邢昺疏，2013，《論語注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本。
- 〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編，2010，《戴震全書》第六冊，合肥：黃山書社。
- 〔清〕梁啟超，1980，《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書公司。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，2013，《荀子集解》，北京：中華書局。
- 王茵，2002，《《禮記·樂記》之道德形上學》，臺北：文史哲出版社。
- 王軍，2013，〈先秦「鄉射禮」中蘊含的傳統體育文化價值及其影響〉，《蘭台世界》2013 年第 5 期，頁 90-91。
- 伍振勳，2001，〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」

到「禮義的身體」》，《中國文哲研究集刊》第 19 期，頁 317-344。

吳文璋，1994，《荀子的音樂哲學》，臺北：文津出版社。

周天璋，1998，《蘇格拉底與孟子的虛擬對話——建構法治理想國》，臺北：天下遠見出版。

周予同著，朱維錚編校，2012，《經學與經學史》，上海：上海人民出版社。

金觀濤，1992，《興盛與危機——論中國封建社會的超穩定結構》，香港：中文大學出版社。

林素玫，2001，《禮記人文美學探究》，臺北：文津出版社。

莊婕筠，2004，《音樂治療》，臺北：心理出版社。

張鐵志，2004，《聲音與憤怒——搖滾樂可能改變世界嗎？》，臺北：商周出版。

曾暉傑，2015，〈從「自然的樂音」到「禮義的樂音」——荀子「樂論」及其與性惡論、修養論、治亂論系統的建構及其關係〉，《成大宗教與文化學報》第 22 期，頁 1-20。

_____，2016，〈想像與嫁接——荀子傳經的建構與問題〉，《政大中文學報》第 26 期，頁 183-217。

_____，2017，〈「家庭」關係認同在當代法治社會的意義與價值——以「親隱的權利」為核心〉，《中國文化研究》2017 年夏之卷，頁 87-99。

黃玉順，2011，《生活儒學講錄》，合肥：安徽人民出版社。

勞思光，2007，《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局。

楊興英，2013，〈禮樂教化視野下的周代射禮探究〉，《蘭台世界》2013 年 3 期，頁 92-93。

- 楊儒賓，2008，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院文哲研究所。
- 蔡元培，1984，《蔡元培全集》，北京：中華書局。
- 蔡尚思，1991，《中國禮教思想史》，九龍：香港中華書局。
- 魯迅，1991，《狂人日記》，臺北：林白出版社。
- 鄧曉芒，2010，《儒家倫理新批判》，重慶：重慶大學出版社。
- 錢穆，2002，《經學大要》，臺北：蘭臺出版社。
- 龔卓軍，2006，《身體部署——梅洛龐蒂與現象學之後》，臺北：心靈工坊。
- 〔日〕湯淺泰雄著，盧瑞容譯，2009，〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流出版社，頁 63-99。
- 〔日〕齋藤孝著，莊雅琇譯，2013，《古典力》，臺北：天下雜誌出版社。
- 〔加〕莫瑞·史坦 (Murray Stein) 著，朱侃如譯，2017，《榮格心靈地圖》，新北：立緒文化。
- 〔法〕路先·列維—布留爾著，丁由譯，2001，《原始思維》，臺北：臺灣商務印書館。
- 〔法〕孟德斯鳩著，嚴復譯，2010，《法意》，臺北：臺灣商務印書館。
- 〔美〕南樂山，2009，〈波士頓儒學具有諷刺性的幾個方面〉，收入哈佛燕京學社主編，《波士頓的儒家》（南京：江蘇教育出版社），頁 1-13。
- 〔德〕阿克賽爾·霍耐特 (Axel Honneth) 著，胡繼華譯，2005，《為承認而鬥爭》，上海：上海人民出版社。

〔德〕庫爾特·考夫卡 (Kurt Koffka) 著，黎煒譯，2000，《格式塔心理學原理》，臺北：昭明出版社。

〔瑞士〕卡爾·榮格著；莊仲黎譯，2017，《榮格論心理類型》，臺北：商周出版。

Jaspers, Karl; trans. by Michael Bullock, 1953, *The origin and goal of history*. London; New York: Yale University Press.

Ploanyi, Michael and Harry Prosch, *Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp.30-34.

Saperston, B. M., 1989, "Music-based Individualized relaxation Training: A stress-reducing approach for the behaviorally disturbed mentally retarded," *Music Therapy Perspectives*, 6, pp.26-33.