

《莊子·天運篇》「黃帝咸池論樂」 哲學義蘊新探——以鍾泰《莊子發微》 為核心的詮釋

李德材*

摘 要

禮《莊子·天運篇》「黃帝咸池論樂」段落是《莊子》論述音樂美學與道論的重要文獻，它論述北門成聽聞黃帝於咸池奏樂而聞道的歷程，主要區分成三個環節：「始聞之懼」，「復聞之怠」，「卒聞之而惑」。本文本於鍾泰《莊子發微》注解並比較諸家注釋，進一步將之貫穿於《莊子》文本而進行的哲學詮釋，主要提出：(一) 本段落並非只是北門成聞樂(道)之主體心理反應，它也表述《莊子》對於天道運化歷程的觀點。(二) 「始聞之懼」並非如傳統注疏所謂因一開始不懂天樂所導致的恐懼感，而是指人初聞天樂(道)所產生的某種「震撼」與「人天撕裂」之成道自覺。(三) 「復聞之怠」非只是再聞其聲，稍懂音樂意旨，所以恐懼之心退息；而是聞道者向著天道「跳躍」與「建基」的歷程與環節。(四) 「卒聞之而惑」，並不止於主體與客體的區分消失後的體悟道體境界，而是更具有天道之「運化」本身與聖人「化施」個別萬物的

* 朝陽科技大學通識教育中心副教授。

E-mail: dtlee@cyut.edu.tw

雙重意義。企盼本文能為當代《莊子》詮釋提供一新的詮釋視野。

關鍵詞：莊子、音樂、道論、鍾泰

A New Probe into the Philosophical Meaning of “Huang Di Xianchi's Theory of Music” in “Zhuangzi·Tianyun Pian”--An Interpretation of Zhongtai's “Zhuangzi Fawei”

Te-Tsai Lee*

Abstract

The section of “Zhuangzi's Tianyun Pian” (天運篇) “Huang Di Xianchi's Theory of Music” (黃帝咸池論樂) is an important document in the discussion of music aesthetics and Taoism in Zhuangzi. It discusses the process of listening to the music of Huang Di at the Xianchi, which is mainly divided into three moments. : “The shock of the first listening” (始聞之懼), “The Dai (rise-up, 奮豫) of the re-examination” (復聞之急), “The last heard of the transportations of Dao.” (卒聞之惑). This article is based on Zhongtai's annotations of “Zhuangzi Fawei” (莊子發微), and compares the notes of others, then interprets it through the philosophical interpretation of the texts of “Zhuangzi” further. It mainly proposing: (1) This paragraph is not only Beimen Chengwen's (北門成) psychological reactions about Music (Tao), it also expresses the views of Zhuangzi on the process of Tiandao's (天道) transportations. (2) “The shock of the first listening”, is not like the traditional annotations of fear caused by the inability to understand music or Tao at the beginning, instead, it refers to the

* Associate Professor, General Education Center, Chaoyang University of Science and Technology.

E-mail: dtlee@cyut.edu.tw

sensation of some kind of “shock” and “tearing” produced by Tao. (3) “The rise-up of the re-examination” is not just to hear the sound again, so the heart of fear retreats; it is the course and moments of the “jumping” and “building foundation” of the Taoist. (4) “The last heard of the operation of Dao.” is not limited to the realization of the Taoist realm after the disappearances of the distinction between the subject and the object, but the dual meanings of the “transportations” of Dao itself ,and also the sage’s “transformations” of the individual things. We hope that this article can provide a new perspective of the interpretations of the contemporary “Zhuangzi”.

Keywords: Zhuangzi, music, Taoism, Zhongtai

《莊子·天運篇》「黃帝咸池論樂」哲學 義蘊新探——以鍾泰《莊子發微》為核 心的詮釋

李德材

一、前言

《莊子·天運篇》「黃帝咸池論樂」段落是表述《莊子》音樂與道論的重要文獻。歷來《莊子》注疏固然相當豐富，其中當然涉及〈天運篇〉「黃帝咸池論樂」一段；一些有關《莊子》的專書，有些當然也會論及本段落。然而，前者大抵以文字訓詁為事，少能著墨於本段與《莊子》義理體系之關係；後者則主要從其「(禮)樂」主題思想加以探究——以本段為主題的現代學術專篇論文更是少之又少。

再者，由於該段落基本上是以「寓言」象徵的模式呈現，其義涵豐富而飄忽不定，以致學者們的詮釋也莫衷一是。更重要地，若將這段文字聯繫、貫穿到《莊子》相關文本，則對本段落詮釋的不同，將影響到我們對《莊子》整體精神的理解方向。

另一方面，幾乎所有學者們在對「黃帝咸池論樂」一段不同詮

釋背後，卻隱然有著某種「共識」存在；亦即，本章不只是單純的「音樂美學」議題，而是《莊子》藉由音樂演奏與聽聞的歷程，來表述人們「聞道」、「體道」的歷程——「聞樂」的過程就相當於「聞道」的過程¹。既然是「借樂以明道」，則問題的關鍵就在於：（一）如何具體深入地理解本章所涉及的「聞樂」（聞道）歷程。（二）對於本章的理解如何與《莊子》其他篇章維持詮釋的整體統一性。（三）對本章與《莊子》整體精神的詮釋如何更具延展性與開拓性。

我們認為相較於諸多《莊子》注疏與詮釋，鍾泰(1888-1979)《莊子發微》²一書對於本段文字乃至於全書體系，無論是文字訓詁或義理解讀，皆鞭辟入裡，其鈎隱抉微之微言精義更是言人所未曾言。因此，本文將以鍾泰的注疏為核心，對照於其他諸家的解讀，指出其利弊得失，並指出鍾泰注疏之勝義所在。其次，我們將以此勝義為核心，聯繫貫穿到《莊子》「道論」之整體架構，闡發其隱而未發的哲學義蘊。

二、「黃帝咸池論樂」篇章基本注疏

為討論方便及明晰，茲先引述「黃帝咸池論樂」全文並將之標註為五個段落如下：

¹ 例如，劉鳳芭就說本段「借樂以明道，極精微，極絢爛，千古論樂者，無此妙文。究竟『樂』亦只是個影子，其意全不在音樂也」可謂代表性說法。見方勇整理，王先謙《莊子集解》（上海：上海世紀出版集團，2009年），頁141。

² 鍾泰《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008年3月重印本）。為行文方便，本文以下引用《莊子》原典以及鍾泰注文皆據該版次，除非另有必要，否則將直標該書頁碼而不另加註。

- (一) 北門成問於黃帝曰：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得。
- (二) 帝曰：「汝殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以大清。夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生。一盛一衰，文武倫經。一清一濁，陰陽調和，流光其聲。蟄蟲始作，吾驚之以雷霆。其卒無尾，其始無首。一死一生，一僨一起，所常无窮，而一不可待。汝故懼也。
- (三) 吾又奏之以陰陽之和，燭之以日月之明。其聲能短能長，能柔能剛，變化齊一，不主故常。在谷滿谷，在阮滿阮。塗卻守神，以物為量。其聲揮綽，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀。吾止之於有窮，流之於无止。子欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也。儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。
- (四) 吾又奏之以无怠之聲，調之以自然之命。故若混逐叢生，林樂而无形，布揮而不曳，幽昏而无聲。動於无方，居於窈冥，或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮。行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備。此之謂天樂，无言而心說。故有焱氏為之頌曰：『聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。』汝欲聽之

而旣接焉，而故惑也。

(五) 樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。

(一) 「黃帝」、「北門成」、「咸池」釋名及其象徵意義

歷來注疏者雖然也肯定本章為《莊子》「藉樂以言道」，但對於章中人物與樂名乃至地名之「象徵意義」則少有深入詮解。例如，成玄英《莊子疏》則曰：北門成「姓北門，名成，黃帝臣也……咸池，樂名。張，施也。咸，和也」；陸德明《經典釋文》也只說「北門成，人姓名也」³——這些說法廣為歷來注者採用。然而，鐘泰注曰：

「北門成」與「黃帝」，蓋皆託名。「黃帝」者，中央之帝渾沌者是。「北門成」，則艮象也。艮於卦位居東北，故曰「北」。艮為門闕，故曰「門」。成言乎艮，故曰「成」也。「成」者，萬物之所成始也。(並見《易·說卦傳》)。成始成終，周流不息，是之為運。此明天道聖道之運，故取象於艮也。「張」，設也。「咸池」，黃帝樂名，取「咸池」為言者，「咸」感也，「池」者澤也。《咸卦》下《艮》而上《兌》，二氣相感以相與。(並見《易·咸卦傳》，兌為澤也)。樂之感人，有似於是。又樂莫備於咸池(《禮記·樂記》曰：「咸池備矣」，則咸又有備義。故言樂獨取「咸池」也。「洞庭之野」，取其空洞而廣大，非必果在今之洞庭也)(鐘泰注本，頁 315-316)。

³ 見(清)郭慶藩《莊子集釋》(台北：漢京文化事業公司，1983)，頁 502。

相較於諸家註解，鐘泰這裡有關黃帝、北門成、咸池之注解，確有其不凡的卓識。事實上，本章屬「寓言」體，既為有所寄寓，則從章中人物、樂名等以挖掘其象徵意義，自有其詮釋之合法性與可性度。

首先，將黃帝視為〈應帝王篇〉中央之帝「渾沌」，正表徵所述者乃《莊子》渾沌之「道」，而非一般意義上之「音樂美學」。一般來說，無論黃帝或混沌大抵皆涉及某種神話意義，而在《莊子》中，渾沌神話之象徵所指涉的主要還是在於天地未分化前之「道」或一、中、冥、同等概念相關⁴。至於北門成之取諸《易經》艮卦之萬物成始成終（《說卦傳》：「成言乎艮」），與艮卦之意象相符應。《艮》曰：「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。無咎」。朱熹《周易本義》注：

蓋「艮其背」而「不獲其身」者，止而止也。「行其庭」而「不見其人」者，行而止也。動靜各止其所，而皆主夫靜焉，所以得「無咎」也⁵。

止者靜，行者動，作為艮卦象徵之北門成，其止行動靜，正源於與作為天運象徵意義下之「咸池之樂」相互感應現象之描述——止而止也，行而止也，而動靜各得其所。至於咸卦，「咸，感也」，朱熹《周易集說》引張子（載）曰：

⁴ 有關神話與《莊子》相關論述，可參見賴錫三《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008年），第六章〈道家神話哲學之系統詮釋——意識的起源發展與回歸圓融〉。

⁵ 引文見（清）李光地《周易折中》（北京：九州出版社，2002），頁289。

萬物本一，故一能合異，以其能合異，故謂之「感」。若非有異，則無合。天地乾坤，陰陽也，二端故有感，本一故能合⁶。

萬物本「一」即上述黃帝所象徵之天地未分前之「渾沌」，則由黃帝作「咸池之樂」所象徵的當是從渾沌之一到天地或陰陽二分以及其後的「運化之道」。咸卦〈象傳〉曰：「柔上而剛下，二氣感應以相與……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，則天地萬物之情可見矣」⁷。「二氣相感」即陰陽或天地之相互感應，由此而「化生」萬物；「聖人感人心」則涉及另一層次上之「人與天地萬物」間之相互感應。

(二) 天樂環節之展開與聞道歷程：始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑

就人（北門成）來說，其自述聞（感應）樂（道）之歷程為：「吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得」。對北門成聞樂之「懼」「怠」「惑」，成玄英注為：

不悟至樂，懼然驚悚；再聞其聲，稍悟音旨，故懼心退息；最後聞之，知至樂與二儀合德，視之不見，聽之不聞，故心無分別，有同暗惑者也……第三聞之，體悟玄理，故蕩蕩而無偏，默默而無知，茫然坐忘，物我俱喪，乃不自得⁸。

⁶ 李光地《周易折中》，同上註，頁 391。

⁷ 李光地《周易折中》，同上註，頁 392。

⁸ 引文見郭慶藩《莊子集釋》，同註 3，頁 502。

鍾泰則注曰：

始聞之懼，懼者震象。《震卦》言「震來覩覩」也……子思作《中庸》，所以首言「戒慎恐懼」也。「復聞之怠」者，「怠」者豫象，《雜卦》言「謙輕而豫怠」是也。「豫」者，雷出地奮，先王所以作樂崇德也（見《豫卦大象傳》）。故此「怠」非怠惰之謂，乃奮豫之至，力無所著，形為此象……「卒聞之而惑」者，「惑」非迷惑之謂。蕩蕩而無所倚，默默而無可名，此於《易》象，則非一卦之所主，所謂變動不居，周流上下，不可為典要，而唯變所適者。故下文言「動於無方，居於窈冥」……不自得者，艮之不獲其身（見《易·艮卦象傳》），而《齊物論》所言「今者吾喪我也」（頁316-317）。

首先，就聞樂歷程而言，成疏強調其「首聞」之懼、「復聞」之怠、「第三」聞之之惑等——著墨於「主體意義」上不同的聞道體驗。鍾泰則將「懼、怠、惑」理解為整體樂章本身之「起始」、「突起」與「成終」等三發展環節，以及北門成聞樂（入道）之三個感應模式——此三個感應模式與道體運化之三個環節緊密相關。

就內容意義而言，成疏「懼」為懼然驚悚，純然是因為不懂而導致之恐懼；鍾泰則將此「懼」關聯到〈震卦·象〉曰：「震來虩虩，恐致福也」⁹，以及《中庸》之「戒慎恐懼」（鍾泰注，頁316）。則此「懼」乃樂章起始，以及人感應天運歷程而產生之先戒慎恐懼而後有福之肇示，具有修德或成道意義。

⁹ 〈震卦·象〉曰：「震，亨。震來虩虩，恐致福也。笑言啞啞，後有則也。震驚百里，驚遠而懼邇也」。

就「怠」而言，成疏注為稍悟音旨而懼心「退息」，正如同宣穎之解為「怠者息心」¹⁰；同樣此怠只是復聞之主體反應而無關乎樂章本身。鍾泰注則從《易·豫卦》著力。所謂「怠」者豫象，出自《雜卦》「謙輕而豫怠」；下文「女委蛇，故怠」，鍾泰注委蛇為「舒緩寬閒」¹¹。比較特別的是，鍾泰特別強調了「雷出地奮」之豫象及其「先王所以作樂崇德」之義蘊。因為，女委蛇乃接著「子欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也……形充空虛，乃至委蛇」一段文字而言，則於此委蛇或怠之前，當有北門成向著天運之道「慮之」、「望之」、「逐之」（而不得）之「雷出地奮」般的「奮躍」歷程。此奮躍之所為乃所謂「先王所以作樂崇德，以殷薦於祖考」；然鬼神祖考或天運幽虛窈冥，故雷出地奮之餘，終究力無所著（形充空虛）。鍾泰對「怠」之這一解讀正包含天運與北門成感應之兩個面向：動（陽）與靜（陰）——雷出地奮之動（奮進）與力無所著之靜（舒緩寬閒），這也正符應上述北門成作為艮卦象徵之「動靜各得其所」之要義所在。

就「惑」而言，宣穎解為「惑者忘己」或「意識俱亡」，成疏則解為「心無分別，有同暗（闇）惑」或「物我俱忘」，這兩種解讀注釋依然偏向於就主體意識層面之銷亡立論¹²。相較之下，鍾泰之解讀則偏向從易象所顯示的天運「不可為典要，而唯變所適」，以及北門成與此天運之變化相互感應下所顯示的艮卦意義：艮之不獲其身（不自得）。因此，鍾泰將「惑」聯繫於天運或樂章之「蕩

¹⁰ 參見錢穆《莊子纂箋》（台北：東大出版社，2006），頁 116。

¹¹ 對此有些注者將「怠」解為「怡」（因古怠亦作怡，皆從心從台），與豫卦本有「和悅」之義相應；則鍾泰也傾向「怠」有「怡」之義。

¹² 宣穎之注見錢穆《莊子纂箋》，同註 10，頁 118。

蕩而無所倚」、「動於無方」——其用其動不知所源卻又不竭；「居於窈冥」——其體其藏幽深而無窮，蕩蕩而無所倚正顯示此天運動靜一如的「轉化」，其源源不竭而不可居執。如此，也才可就聞樂者來強調其「不自得」——無可定執而唯變所適之感應模式。

三、《莊子》「黃帝咸池論樂」之哲學義蘊新詮

（一）始聞之「懼」

如上所述，黃帝象徵天地——天可指作為整體之天（道）而言，地則為分殊萬物（含人）之總稱——渾然未分前之「渾沌」。所謂「物得以生，謂之德」〈天地篇〉（頁 260），天運之開端首先顯示為天道之化生萬物，即天地之「交感」；而於交感中，萬物之所領受於天（道）者謂之「德」——「德」是就萬物本身之「特殊性」而言¹³。又「道者，德之欽也；生者德之光也，性者生之質也……」〈庚桑楚篇〉（頁 542），萬物之「生」源於天道化生而賦予萬物之「（天）德」；萬物之「生」（存在），各有其殊異之「德」所顯示的「光（輝）」（生者德之光）；其「生」（存在）亦各有其殊異的「質性」（性者生之質也）。最後，「道者，德之欽」，此具有殊異性之「德」其所「欽」（欽慕、景仰）者，則是復歸於渾沌整體之（天）道本身。

再者，所謂始聞之「懼」是從人自身聽聞的角度而說的；意即，人於天地渾然未分之整體渾沌中，首次感應到某種上述之「戒

¹³ 相關論述參見蕭逸民〈論《莊子》的「德」字意涵——個別殊異性〉（台灣高雄：《高雄師大學報》，國立高雄師範大學，2005）第 18 期，頁 160-161。

慎恐懼」或「禍福（意識）」。「懼」，是指人「參與」於天道運化之開端，具有天德——此天德乃人之所以能「入道」之質性——的人，首度對於天道的感應，感應到自身存在之「獨特性」（德、性），並因而產生的驚懼感。鍾泰注曰：

雷霆即震也（《說卦》云：震為雷）。震者艮之反，於卦位則震繼艮而首出。艮之成始，成始乎震也。故言樂如此，入道亦始乎此……大樂之奏，其始也以鐘鼓，此以雷霆為喻者，蓋鐘鼓之音也。「所常無窮」，所以為常在也，而實無窮。「一不可待」所以為一也而實不可待，直是無下手處，是以懼也（頁 316）。

成始乎震（動也），動不曰動而曰震，乃震不僅有動而驚懼之義，且有雷的震奮之象¹⁴，故以《震卦》解說雷霆始出之動、懼與震奮以隱括入道之始。所謂「吾驚之以雷霆」，雷動者震；此震乃從黃帝所象徵的混沌之徹底隱蔽中所發出之第一個震動，震則生「裂縫」——天人從其天地未分之源初渾沌中「撕裂」。鐘鼓之鳴震，表示一個樂音環節成於其中，但還沒完全展開之最初時刻，因為樂音環節整體尚未徹底開始。

觀段落（二）帝曰：「汝殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以大清」，「奏之以人…行之以禮義」是樂音環節所指涉或象徵的人文歷史意義世界，「徵之以天」言此人文世界當符應於天運之環節。所謂的「其卒無尾，其始無首…」，正象徵天運（樂）之「始」，因處於人文意義世界尚未全然敞開的環節，其

¹⁴ 「震卦一陽生於二陰之下，陽動上進有震動之象，故為震。震即動」。見金景方，呂紹綱《周易全解》（上海：古籍出版社，2005），頁 467。

中人與天道之間只處於驚震所導致的裂縫，並從而顯露某種海德格(M. Heidegger)所謂的原初的「澄明空間」——當然，在這天人之際原初澄明空間中，只有無首無尾之幾(兆)顯露。「一死一生，一償一起」，象徵其隱蔽中之意義世界(幾)顯示雖無首無尾，其湧現卻又前後相繼而從未止息。「所常無窮，而一不可待」者，正如〈天道篇〉所謂的「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備」(頁 302)，天運之「幾」無盡而萬物「備」——此鐘鼓樂音作為一「整體」(咸池之樂「備」矣)——萬物之「意義整體」(道)於此時刻尚無法被人徹底領略(無下手處)，才會「吾始聞之懼」。

如此，從人聞樂的角度說，北門成處於原初天人交感「之際」，原本渾沌未分的日常世界，因雷霆驚震而有了裂縫；正如同人慕道、向道之始，此裂縫之令人驚懼原因之一，是因為慕道者已然將擺脫原初混沌的日常熟悉世界¹⁵，以企向人文自覺的意義世界。另一方面人因驚懼或憂患意識，也感受到復歸天道整體運化之「必要性」(道者，德之欽)。觀〈天運篇〉開頭所謂的「天有六極五常，帝王順之則治，逆之則兇」(頁 308)，「順之」表達的正是人對天運召喚而做出回應之某種必要性；反之，「逆之」則兇。

另一方面，《咸卦·彖傳》曰：「柔上而剛下，二氣感應以相與……」，咸卦由艮下兌上二卦組成，柔上指《兌》卦上六之陰爻而言，剛下指《艮》九三而言，剛爻而居下位，則《咸》所象徵之天運實亦有「隱蔽」之特質。觀文本所謂的「『蟄』蟲始作，吾驚之以雷霆」、「動於无方，居於窈冥」——天道運化亦從其隱蔽處以

¹⁵ 所謂「人之生也，氣之聚也」〈大宗師〉(頁 485)，此「氣」則顯示天所化生之人與天地萬物混沌不分而渾然為一體的「原初實相」，亦顯示為俗情世間中人與萬物之某種「原初和諧」。

發其端¹⁶。那天運開端既顯露卻又隨即隱蔽，只顯示為「無首無尾」之「幾」(兆)，人如何能夠徹底體認？其實，驚之以雷霆只是天運之開端；對天運之進一步體認，更有待於「建之以大清」以及「復聞之怠」之樂音環節之顯示。

(二) 復聞之怠與建之以大清

在文本段落(二)開頭，黃帝回應北門成之問說：「汝殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天……」，是黃帝對其奏樂歷程之描述，所涉及的就是「人天」這一重要課題。本段從「夫至樂者」至「調理四時，太和萬物」共三十五字，自蘇東坡認為是由郭象注語被誤植入文本，其後多有從之而刪節之者¹⁷。鍾泰則詳明地論證此三十五字所描述的主體乃是「人」：必得奏樂者「先」能有奏樂之「德」，才能因德而及樂——所謂「文(樂)如其人(德)」；相較之下，本段其他文字以及段落(三)乃從音樂本身說的。

文本段落(三)「吾又奏之以陰陽之和……日月星辰行其紀」，表述進入樂音的旋律環節，亦象徵天運於其隱蔽中之敞開。「又奏之以陰陽之和」象徵的是乾坤洞開後天地間陰陽六氣之變化，故又謂「應之以自然」；「燭之以日月之明」則象徵在天理在隱蔽中原初敞開的光輝，故又謂「順之以天理」。「變化齊一」，意指此世界雖變化不居卻又齊一，其中自有其條理；「不主故常」，即不故不常，言其發展之日新月異而深不可測。「塗(塞)卻(隙)守神」則言此樂音或人文世界感人之深，足以令人「黜(耳目之)聰明而內守

¹⁶ 更有進者，北門成所象徵的《艮》卦是「動靜各止其所，而皆主夫靜焉」，其主導情調便是某種「抑止」之精神。

¹⁷ 見王叔岷《莊學管窺》(北京：中華書局，2007)，頁 511。

如此」。「以物為量」則言此世界之廣闊遂令聞者憑其造詣之深淺而各有所得，所謂的「夫道……廣廣乎，其無所不容也；淵淵乎，其不可測也」（〈天道篇〉，頁 302），即此等特質之描述。「其聲揮綽，其名高明」，聲音之揮散綽緩呼應（應之以）自然運化的廣闊悠長；「其名高明」，「名」之具有內容意義，則又呼應或象徵人文歷史性的意義世界之高深與澄明——凡此種種皆與天運之道相呼應。相較於天運開端雷霆驚震中渾沌初開「無首無尾」之現象，本段則描述天運進一步敞開所顯露的澄明空間——是故鬼神守其幽，「日月星辰行其紀」。

就「樂（道）」之顯現而言，段落（二）所謂的「吾奏之以人、行之以禮義」，就對應於從「人」而言而常被刪節的「先應之以人事、行之以五德」。就人而言，人事、五德等人文歷史意義之所以可能顯示，則源於人「順應」天理自然其所敞開的時空場域——這種順應就如同晚期海德格所謂的「向存有真理所開啟的裂縫之某種跳躍」¹⁸——然後能調理四時，太和萬物。人之「順之以天理、應之以自然」則又對應於樂道之「徵（成）之以天、建之以大清」——人之向天理自然敞開時空領域跳躍之所以可能圓滿實踐（成），又「建基」於作為大清之天。如此，道之圓滿實踐，必有待於人之向天理自然所敞開的人文意義世界（人事、五德、禮義等）之某種「跳躍」，道之「成」（徵）則更有待「建基」以大清之「天」——所謂「天無為以之清，地無為以之寧」（〈至樂篇〉）（頁

¹⁸ 相關論述見海德格著，孫周興譯《哲學論稿（從本有而來）》（北京：商務印書館，2012）。海氏於書中將存有之間顯與人對於「存有」之領悟區分為「諧鳴、跳躍、建基、傳送、將來者與最後之神」等六個「環節」（moments）。此六環節環環相扣而不可分離，「跳躍」乃其環節之一。

395)。「天得一以清，地得一以寧」(老子)，表述了天道之本質性運作乃顯現為「無為」、「一」，即「大清」¹⁹。

如同晚期海德格常言 Dasein (此有) 與 Ereignis (居有) 之相互隸屬；對《莊子》來說，這種人向著無為的天道而「奮豫」(怠) 與「建基」，關鍵議題則在於人道之「有為」與天道「無為」的相互對峙又相互隸屬。以〈天運篇〉文本而言，開頭一段「天其運乎？地其處乎？……孰居無事而披拂是？敢問何故？」，表面上是問天運之主宰者議題，然則文本話鋒一轉而至「巫咸招曰：來，吾語女！天有六常五極……」，對此主宰者議題避而不答，實即「暗示」此天之非人格神意義之主宰者，而只顯示為天之「自然(而然)」本身。就存有論意義而言，此天之自然義，實也顯示天與萬物(含人)間之某種「自然無為(無主宰性)」的關係。但是，就工夫實踐意義而言，天道「無為」與人道「有為」卻相區別甚至形成某種對峙關係。《莊子》以「無為而尊」表示天道之於「有為而累(勞累)」的人道之優先性及其「主臣關係」，並強調二者之差異性²⁰。例如〈天道篇〉所謂：

¹⁹ 對「行之以禮義」，成疏則解為「雖復行於禮義之跡，而忘自然之本者。此是第一奏也」見郭慶藩《莊子集釋》，頁 503。這裡重要的是，成疏把禮義理解為忘「本」之「跡」，則顯然與下文所謂「建」之以「大清」等義蘊不相應——「建之以大清」所涉及的當然是樂之「本體(天)的建基」問題；但「行之以禮義」不必然是所謂「忘自然之本者」之「跡」。反之，如本文所述，成道者須從天人原初裂縫中，更向人事、五德、禮義等人文意義世界進行某種「跳躍」，而此跳躍本身也是邁向天道本體「建基」之必要環節，非只是「忘本之跡」。鍾泰注引《老子》「天得一以清，地得一以寧」，並比之於〈齊物論〉之天籟以釋之，誠為有見；蓋言「天籟」不必然要視「人籟」只為忘本之跡。

²⁰ 所謂：「物者莫足為也，而不可不為。不明於天者，不純於德……天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也」(〈在宥篇〉頁 238)。從文脈來說，〈在宥篇〉強調的是從「人

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。上無為也，下亦無為也，是下與上同德。下與上同德則不臣。下有為也，上亦有為也，是上與下同道。上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用。此不易之道也（〈天道篇〉，頁 287-288）。

無為者，天道、自然、天德，或說作為「道之整體」（備萬物）而「無形無跡」，故能用天下，為上；有為者，人道、人為，或形德（一形之德）——作為「有形可感」的萬物之某一功能²¹，故為天下（萬物整體）用之而不足，為下。若混淆了此一天人或無為有為之分際，則有所謂「下與上同德」之不臣——失臣之「德」；或「上與下同道」之不主——失「道」之主。

就此而論，咸池論樂中之「奮躍」當可被理解為從世俗有為、有形可感或侷限於一己功能的人道，向無為、無形無跡或虛空的天運之跳躍——段落（三）所謂「目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫」之慮之、望之、逐之（而不得）等行動。然則，此奮躍行動本身若仍侷限於「人為」之道，則即使是「聰明叡知，給數以敏，其性過人，而又乃以人受（代）天」〈天地篇，頁 254〉等人為工夫之極致，終究是「承人而無天」而不足以配天——失臣之德²²。反之，在工夫實踐上真正的奮躍行動之圓成，則有待於存有論意義上之建之以大清，亦即，要能「配天」或與天運之道相互隸

為」的角度觀看「天道」的差異性。

²¹ 所謂「形德仁義，神之末也，非至人孰能定之？」〈天道篇〉，頁 302。

²² 見〈天地篇〉，頁 P254；又「天之合與人之合」議題，見〈天道篇〉，頁 294。

屬；就在人與天道相互隸屬的時刻，人才獲得其本質性的「自我轉化」——所謂的「形充空虛」，形體為（天道之）無主體性的虛空所充滿²³；才能「乃至委蛇」——人轉化了其自我之執持性而與舒緩寬閒之天運同一化（配天）。

因此黃帝曰「女委蛇，故怠」，此「怠」包含了工夫意義上對人為之道的內在轉化及其與天運間之相互隸屬關係。一方面怠表述了奮豫或跳躍之義；另一方面，黃帝亦曰「吾又次之以怠，怠故遁」。依鍾泰注，此「遁」源於《易經》所謂「遁世無悶」，惟無悶者能遁，無悶者正是工夫上人為之道經由向天道之轉化（建基）後，與天運處於同一存有論境界中之「舒緩寬閒」²⁴。

（三）卒聞之惑、惑故愚

文本段落（四）：「吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命……行流散徙，不主常聲」，參照鍾泰注，無怠之聲指「合樂」——相較於復聞之怠其「奮豫」樂相而言。自然之「命」則指天命（運）之流行，此乃由下文混逐叢生（混然相逐，叢然並生）之喻而證之。林樂則承上叢生而言林林總總之「眾」樂，無形則合眾音為「一音」——作為整體，而不能為之形狀，故謂之無形。不曳（引）者「前音繼後音，繹如之中而繳如不亂，若未嘗引續然者」，故能幽（深）且昏（淡），蓋以心耳之所取不在於有形之聲而似無聲也。「動於無方」則指樂之「用」，無處不在似又不知所源何方，「居於窈冥」則指樂之「體」（本體、存有、整體）之窈冥。

²³ 〈天地篇〉所謂：「夫道，淵乎其居也，濇乎其清也」，頁 250。

²⁴ 〈知北游篇〉「嘗相與無為乎！淡而靜乎！」

「或謂之死，或謂之生」，猶言動靜，不主常聲則言其變化而不可測。若然，則本段所述，乃「整體之道」其運化或「給出」之方式，以及人聞此道整體的感應模式。

所謂的「惑」係就這兩層意義而言：（一）黃帝之言「卒之於惑，惑故愚，愚故道」之「惑」，是就天道運化本身而言。（二）北門成之言「卒聞之而惑」之「惑」是就人本身對天道運化之感應模式而言；或者說，是經由奮豫（跳躍）與建之以大清（建基）這兩環節而來之體道（惑故道）境界而說的。更具體地說，這也是《莊子》所謂的「化」——天道與人（物）間之關係議題。觀《莊子》文本，所謂的「化」正具有指涉天道運化而生萬物，以及人感應天運之道並因為順應天運而來「化」萬物的境界，例如：

若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？
方將不化，惡知已化哉？〈大宗師〉（頁 158）

化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以忘年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。〈齊物論〉（頁 60）

〈大宗師〉引文之化顯然指的是天運之「化生」萬物而言。〈齊物論〉引文則將天運（化）與聲（喻萬物）相對而言。一方面因為天道之「化」非聲（萬物）不顯，故謂「化聲之相待」；另一方面則因聲（萬物）變化不居，而天道之「化」本身實無所謂居與不居，則其又不隨聲而逝，故謂「若其不相待」。下文「和之以天倪……」之言則指人之順應天運之化而言，故能振於天運之無竟（無窮之境），而寓諸無竟。若然，則此天道運化之無窮無盡，不正如前述天運之「惑」的源源不竭、蕩蕩而無所倚？另一方面，例

如：

審乎無假，而不與物遷；命物之化，而守其宗也〈德充符〉（頁 107）

因案人之所感，以求容與其心……將執而不化，外合而內不訛。其庸詎可乎？〈人間世〉（頁 76）

……造適不及笑，獻笑不及排，安排而去，化乃入於寥天一。

〈大宗師〉（頁 158）

仲尼曰：「古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多」
〈知北游〉（頁 510）

「命物之化」顯然指（審乎無假）之體道者所具有的某種「能力」，故能「命」（主宰）物之「化」——例如所謂「蕩蕩乎，忽然出，而萬物從之乎！此謂王德之人」〈天地篇〉（頁 251）；「執而不化」之「化」則指人之某種「自我轉化」工夫或能力；「安排而去」指人之因順天運之排（化），人能「化」則能入於寥天之一（天道）。古之人「外化而內不化」，外化指隨「物」而遷，「內不化」則指人之寓居於道而有之「內在靈明」，故能隨物變遷而內不化，今之人則反是。「與物化者，一不化者也」則指此寓居於道之內在靈明雖與物遷而「外化」（隨變所適），其本身卻得以超然於變遷之外獨守其靈明之一而「不化」，故亦無所謂化與不化²⁵。

如此，「咸池論樂」所謂的卒聞之「惑」，即指建基於這種唯變所適之「不自得」（無基礎性之深淵）之境，唯處於不自得之

²⁵ 見鍾泰《莊子發微》，頁 109。

「惑」境，惑故愚之「愚」顯然指大智若愚之體道境界²⁶—愚故道。而道「可載而與之俱也」，則肯定人有此聞道、體道、行道之能力。所謂「天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也」〈天地篇〉（頁 244），「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃」〈應帝王〉（頁 172），以人之「治」比擬於天地之「化」，至少肯定了（聖）人具有「化貸（施）」萬物的能力。

如此，我們可以說，《莊子》所謂的天運之「化」（或惑），顯然是發生在（聖）人與天地萬物「之間」，作為某種動態的「中介」運動，它不純然只是人「內在自我轉化」的能力。亦即，隱蔽的天道之能澄明顯露，乃源於（聖）人與天道「之間」——即人聞道（始聞之懼、復聞之怠及卒聞之惑）的感應或創造歷程。秉此處於人天循環反覆的「化」（之間）的維度，人與天道固然相互隸屬，但「人」（尤其是聖人）亦具有創造或內在轉化能力：

調而應之，德也；偶而應之，道也。帝之所興，王之所起也。
〈知北游〉（頁 492）。

首先，如上述，人與萬物原初皆領受於天運之化生，故具有個體殊異性之「德」（原初意義上）而能彼此相互感應。其次，所謂「調而應之，德也」指的是（聖）人與天地之「道」——萬物作為存有者整體而「給出」之「給予性」相「調校」，並和諧地相互感應或創造，則人即具有另一種（工夫）意義之「德」。再者，所謂「偶而應之，道也」，當此有「德」（工夫意義）之人「偶（通）而應之」——秉持其「德」，進而通達於每一天地萬物，並與之相互

²⁶ 參見劉孝敢《莊子哲學及其演變》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁 337。

感應或創造，則顯示為聖人化貸萬物之「道」。同理，所謂「故通於天地者，德也；行於萬物者，道也」〈天地篇〉(P244)，這裡，天地即指萬物作為存有者整體而言，聖人通達於此整體並與之相互感應則為「德」(工夫意義)；「萬物」指每一殊異性之存有者，聖人施行此感應之「德」於每一萬物，則為聖人之「道」(化貸萬物)。

這裡，值得再注意的是，對《莊子》來說，在存有論意義上，所謂的「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天」〈天地篇〉(頁 244)，作為萬物「意義整體性」之「給予性」的天道，因著諸「存有體」(技、事、義、德、道、天)所負載的意義整全程度之不同而顯現為不同層級之差異，因而有著層層之「兼」(統合)的關係。這個統合關係之層級差異(意義負載整全程度之不同)，又因為人「實踐(聞道)工夫」進層深淺及連帶開放(創造)性程度之不同層級而有所差異。這個層級之差異則具體顯現在上述「始聞、復聞、卒聞」等三個「歷程環節」意義，以及其所象徵的三個工夫層級深淺(懼、怠、惑)之表述。如此，當臻於「卒之於惑」時，人的聞道工夫也進入深層層級，連帶地其感應或創造能力也趨於整體之開放性——蕩蕩而無所倚。

四、結論

So Jeong Park 〈論聲音：重構《莊子》的音樂觀〉是極少數以「黃帝咸池論樂」為主題，且系統地擴及《莊子》思想體系的現代專篇論文²⁷。文中對於上述聞道(樂)三環節(始聞之「懼」，復聞

²⁷ Cf. So Jeong Park *On Sound: Reconstructing a Zhuangzian Perspective*, *Humanities* 2016, 5, 3; doi:10.3390/h5010003 www.mdpi.com/journal/humanities

之「怠」，卒聞之「惑」），Park 便分別將之與下列諸篇章的主題概念相比擬：如〈齊物論〉之人賴、地籟與天籟；〈養生主〉庖丁解牛之三階段：1. 所見無非全牛，2. 三年之後未嘗見全牛。3. 官知止而神欲行，依乎天理……；〈人間世〉聽之以耳、聽之以心與聽之以氣，乃至〈大宗師〉之「坐忘」等階段。要之，如同本文上述聞樂三個工夫層級深淺，Park 也肯定聞道三階段是可以貫穿道《莊子》其他諸篇章的。

再者，關於此三聞道層級的概念內容，例如，Park 認為始聞之懼當然不是因危險或苦難而有之恐懼，而是一種因為音樂的發展進程對反自身先前的「預期」，也就是對於音樂不斷更新它的演奏模式而「恐懼」——此不斷變化更新涉及音樂美學感受議題。至於「怠」，Park 認為它當然不是對於音樂旋律不斷重複而導致的倦怠，而是音樂喚醒人某種「順應」(compliance)，亦即，它「當下」(now) 清空了被先前預先填滿的音樂感受，而能順應或伴隨音樂的不斷變化，以致能出除先前對於變化的恐懼。順著這一思路，「惑」當然不是無能於鑑賞音樂而導致的迷惑，而是某種「與道同在」(being united with Dao) 而難以描述的精神狀態。以上諸詮釋雖然有所推進且更加圓融，但基本上不離傳統如一般注者所因循的《成疏》「不悟至樂，懼然驚悚；再聞其聲，稍悟音旨，故懼心退息；……第三聞之，體悟玄理……物我俱喪，乃不自得不悟至樂」等詮釋內容。

然而以上我們本於鍾泰的注解並進一步詮釋，對於始聞之「懼」，乃源於人對於天運之震驚，導致天人間的裂縫與澄明空間，從而促成初步人文自覺；因此具有戒慎恐懼的修德成道意義，故能有致福之笑言啞啞。對照於 Park 本於成疏「恐懼」及對反先前

預期之音樂美學詮釋；本文一開始便將「成道」的視域帶入文本，應該是更合宜而深入的詮釋。

對於復聞之「怠」，Park 之於恐懼當下，「清空」與「順應」（音樂）變化等說法，對照於鍾泰本於《易經》的「奮豫」注疏，及本文「跳躍」與「建之以太清」等概念的引入，讓《莊子》的工夫論開啟新的視域：超越人道「有為」之對峙與侷限，進而與「無為」天道相互隸屬（天人澄明空間進一層開啟）——這個跳躍與建基概念便構成《莊子》工夫層級論之重要關鍵。誠如（宋）呂惠卿所注：

行之以禮義，建之以太清，則行之雖禮義，以太清而建也，則樂著太始是也，太清則以其聲言之。由乎人為以見天理，由乎禮義，以知太清。則四時迭起，萬物循生，莫非樂也²⁸。

這裡，所謂「『由乎』人為以見天理，『由乎』禮義，以知太清」，可見「人為」與「禮義」雖然仍待建基於太清始能圓滿，但並非只是忘本之跡，而是見天理與知太清之必要環節或進程。

最後，對於卒之於「惑」、「愚」，相較於 Park 之某種「與道同在」而難以描述的精神狀態的詮釋；本文認為它們具有天道之「化」與聖人「化」施萬物之雙重意義，由此「化」之「中介」作用與循環反覆，聖人得以感應天道整體，進而普遍化施於個殊萬物等說法，應更能具體有力地詮釋《莊子》整體精神。

要之，本文本於鍾泰《莊子發微》「黃帝咸池論樂」精湛的注解，進一步貫穿於《莊子》文本而進行的哲學詮釋，當能為當代《莊子》詮釋提供一新的詮釋視野。

²⁸ 見（宋）呂惠卿撰，湯君集校《莊子義集校》（北京：中華書局，2009），頁 284。