

【研究論著】 General Article

伊藤仁齋與徐復觀對《論語》樂論的詮釋
Ito Jinsai's and Xu Fuguan's Interpretations of the
Music Theory of the *Analects*

陳昭瑛

Chao-Ying CHEN*

關鍵詞：《論語》、伊藤仁齋、徐復觀、東亞儒學、儒家美學

Keywords: the *Analects*, Ito Jinsai, Xu Fuguan, East Asian Confucianism,
Confucian Aesthetics

* 臺灣大學中國文學系教授。

Professor of Chinese Literature, National Taiwan University.

摘要

伊藤仁齋是日本古學派的創始者。大半輩子對抗朱子學的仁齋，凸顯「仁」字以對抗朱子的「敬」和「理」。在《論語》中，「仁」與「樂」的關係幾乎是孔子樂論中最重要課題。仁齋反對以仁為理，主張仁是心也是行。人在仁心仁行的發用中懷有一種心情，即快樂。因此追求仁之至德非尋求回歸心性情欲之原初不動的狀態，而是在仁的心情中得到感性的情緒的滿足。這也是徐復觀思想的特色。仁齋和復觀都有反形上學的傾向，兩人對《論語》樂論的詮釋也有異曲同工之處；其次，仁齋與復觀相隔三百多年，但因哲學立場接近，在中國當代思想中將徐復觀歸類為新儒家已是定論，若放大歷史的視域，徐復觀還可歸屬於十七世紀以來東亞儒學中「反理學」或「後理學」的大傳統之中。對仁齋和復觀的關係做一些系譜學的聯想甚至建構不僅是可欲的，也是可能的。

Abstract

The article attempts to explore the amazing similarities between Ito Jinsai's and Xu Fuguan's interpretations of the music theory of the *Analects*. Xu Fuguan's interpretations of the relationship between *ren* 仁 (humanity) and *yue* 樂 (music) have deep affinities with Jinsai's interpretations. For them *ren* 仁 is not principal or substance but heart / mind and doings from this heart / mind. Human emotion in these doings is happiness. In their understanding of the *Analects*, music brings profound happiness to people and serves to cultivate human emotions. Both share the same anti-metaphysical inclination and call for a return to the original texts in the Confucian studies. This article hopes to clarify the genealogical linkage between Ito Jinsai and Xu Fuguan from the East Asian perspective.

壹、前言

伊藤仁齋（1627-1705）是日本古學派（又稱古義學派）的創始者。終身對抗朱子學的仁齋，凸顯「仁」字以對抗朱子的「敬」和「理」。在《論語》中，「仁」與「樂」的關係幾乎是孔子樂論中最重要課題。究竟仁齋對「仁」的詮釋是否影響他對《論語》中有關音樂的篇章的解釋，是本文探討的重點。其次，仁齋對情氣的重視也為學界所共認，仁齋的「情」、「氣」概念與他對「仁」、「樂」的詮釋亦息息相關，也是本文探討的問題。仁與樂的關係有兩方面，一是仁與樂（讀勒）的關係，一是仁與樂（讀越）的關係。仁齋反對以仁為理，主張仁是心也是行，仁非體，其發用是擴充存養的結果，他認為以仁為理為體是宋儒受佛教體用論影響的言論，違背孔門基本教義。人在仁心仁行的發用中懷有一種心情，即快樂。因此追求仁之至德非尋求回歸心性情欲之原初不動的狀態，而是在仁的心情中得到感性的情緒的滿足。反對復性復初，追求盡心盡情，不僅是仁齋學的特色，也是當代儒家徐復觀（1904-1982）思想的特色，這樣的思想特色很自然的為美學思想奠定基礎。仁齋對宋儒形上學的反對和徐復觀對當代新儒家的形上學的反省有異曲同工之處；其次，在仁與樂（讀越）的關係上，仁齋反對《禮記·樂記》中「人生而靜」之說，認為其本出於老莊，徐復觀則對《樂記》中所論音樂之社會政治功能很贊賞，認為是儒家美學傳統中的重要資源，對《樂記》中部分與孔子樂論不合的地方不若仁齋敏銳，但對韶樂與仁的關係，對「成於樂」的解釋，徐復觀則有精采的獨到之見。仁齋與徐復觀相隔三百多年，但因哲學立場接近，在對《論語》樂論的詮釋上不僅有若干聲氣相通之處，甚至有驚人的雷同之處，值得進行比較探析。在中國當代思想中將徐復觀歸類為新儒家已是定論，若放大歷史的視域，徐復觀還可歸屬於十七世紀以來東亞儒學中反理學或後理學的大傳統之中。對仁齋和徐復觀的關係做一些系譜學的聯想甚至建構不僅是可欲的，也是可能的。

貳、仁與樂（讀勒）

《論語》開宗明義即言學習之樂、同道之樂。在《論語》我們經常看到情感充沛，喜怒分明，悲傷時痛哭流涕，高興時手舞足蹈的孔子。若說孔子最大的悲傷是痛失顏回，那麼他最大的快樂是聞韶之樂。若說至痛在於與親友的生離死別，則至樂是在於與至高的存有或精神合一。也就是說以離為苦而以合為樂。痛失顏回和聞韶之樂正是如此。

樂（讀勒）在《論語》中多次出現，眾家詮釋皆以快樂、歡樂釋之，僅仁齋和徐復觀釋為「與道合一」。這樣的巧合應該不是偶然，兩人皆重視感性生命的儒者，對快樂、人生中的至樂乃有獨到的體會。針對《論語》這段話：

子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」（〈雍也〉）

包咸（6 BC-65 AD）《論語章句》注曰：「學問知之者不如好之者篤，好之者不如樂之者深。」這是以問學之深淺論「樂」。皇侃（488-545）《論語義疏》言：「調學有深淺也。知之，調知學問有益者也。好之，調欲好學之以為好者也。樂，調歡樂之也。」這也如包咸由深淺論「樂」，並明白以「歡樂」釋「樂」。朱注引尹氏曰：「知之者，知有此道也。好之者，好而未得也。樂之者，有所得而樂之也。」又引張敬夫曰：「譬之五穀，知者知其可食者也，好者食而嗜之者也，樂者嗜之而飽者也。」朱子在《語類》與學生的問答中析論較深。如謂：「好之者是知之已至，分明見得此理可愛可求，故心誠好之。樂之者是好之已至，而此理已得之於己。凡天地萬物之理皆具足於吾身，則樂莫大焉。」¹又引明道之言：「篤信好學，未如自得之樂。好之者，如游他人園圃；樂之者，則己物耳。」

1 《朱子語類》，卷32，「知之者不如好之者」章，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第15冊，頁1149。

也引伊川之言：「知之者，在彼，而我知之也；好之者，雖篤，而未能有之；至於樂之，則為己之所有。」²

朱子對《論語》中的「之」，多以「理」字釋之。釋「樂」為擁有之樂，已顯示宋儒高出於包咸、皇侃之古注。不僅釋樂為歡樂、快樂，還論因何而樂。

日本儒者對此章之解當以仁齋最深入。荻生徂徠（1666-1728）雖然反宋儒，但於此章僅注：「尹氏張敬夫盡矣。」³顯然對朱注感到無法再贊一詞。中井履軒（1732-1816）則釋為「飽食而心怡悅」，⁴也是運用張敬夫的譬喻，並無新意。皆川淇園（1735-1807）則謂：「樂者，心暢適乎其得會通也。」⁵也是以快樂釋之。

仁齋之論則頗見勝義：

2 前揭書，頁1149-1150。

3 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎（編）：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第7卷，頁120。

4 中井履軒：《論語逢原》，《日本名家四書註釋全書》，第6卷，頁117。

5 皆川淇園：《論語釋解》，《日本名家四書註釋全書》，第5卷，頁93-94。皆川淇園並謂：「好之者雖其心悅以承之，而未能暢適其中以至合一，故不如樂之者也。」以中亦有釋「樂之」為與道合一之意，然淇園晚仁齋百餘年，顯然是受到仁齋的影響。此外佐藤一齋（1772-1859）的《論語欄外書》引張敬夫之喻而略加修正，謂「當曰知者食而知其味者也，好者知而嗜之者也，樂者嗜而飽者也。」收於《日本名家四書註釋全書》，第3卷，頁38；龜井南溟（1743-1814）於《論語語由》雖謂張敬夫之喻明通，但仍質疑「知者好者，亦皆飽足」，並稱孔子弟子中孟僖子是知之者，子夏是好之者而顏子是樂之者，略有新意。（見《論語語由》，收於《日本名家四書註釋全書》，第4卷，頁102）；東條一堂（1778-1857）似繼承龜井南溟之說，亦質問：「樂者嗜之而飽者也，好者猶不飽乎？」（見氏著《論語知言》，收於《日本名家四書註釋全書》，第8卷，頁185）；照井全都（1818-1881）則完全擺脫朱注及朱注所引張敬夫譬喻，別出新解：「之者指孔子自所修先王之道禮樂也。」這是接受仁齋對「道」的詮釋，他並言：「知之者，知之而以之事君事父者也。好之則有所深求矣。樂之則或以節禮樂慰其心者也。」（見氏著《論語解》，收於《日本名家四書註釋全書》，第12卷，頁137）；山本惟孝之《論語補解》（南紀學習館藏版，天保10年，1839年）只是重複包注；森木久明耀的《論語疑辨》（京都：京都大學圖書館藏本）認為這章有自強不息之意。明治年間山本章夫的《論語補註》（平安讀書室藏，明治36年開版，1903年）釋「樂之」為「樂以忘憂」。竹添光鴻（1842-1917）的《論語會箋》（臺北：廣文書局，1961年）亦不離朱注，亦主其中有自強不息之意。

知之者，知此道之不可不由也。好之者，好之之至，天下之物，無以加之也。樂之者，心安於道，而無入而不自得也。知之者，義理明白，議論可聽。人皆尚之，然不如好之者之終身不衰，愈進愈熟也。好之者，雖人皆信之，然不如樂之者之與道為一，而無跡可尋之為至也。⁶

「無跡可尋」是指與道完完全全融為一體，沒有任何分離隔閡之跡象。仁齋之論在日本儒者的《論語》詮釋中是最深入的，比朱注「自得」或「己有」更進一步。沒有任何資料顯示徐復觀受到仁齋的影響，但徐復觀對此章的解釋與仁齋如出一轍，然更具有現代感。其言曰：

僅好道而加以追求，自己猶與道為二，有時會懈怠而與道相離。到了以道為樂，則道才在人身上生穩了根，此時人與道成為一體，而無一絲一毫的間隔。因為樂是通過感官而來的快感，通過感官以道為樂，則感官的生理作用，不僅不會與心志所追求的道，發生摩擦；並且感官的生理作用，它已完全與道相融，轉而成為支持道的力量。⁷

不僅道因人的感性力量而在人的生命中扎根，人的感性也因為與道合一而獲得美的提昇、藝術的轉化。音樂正可以使人的生命根源的衝動「好像一股泉水，能平靜安舒而有情致的流了出來。〔……〕這就是荀子上面所說的『樂行而志清』。」⁸「有情致的」即指出感性衝動所得到的藝術轉化。於是通過藝術，道與感性乃能相得益彰。

對仁齋和徐復觀而言「樂之」之「之」為「道」，樂之即與道合一。仁齋認為「仁」也是一種一體感、合一感。「仁」的感性層次確實與快樂的樂和音樂的樂有相通甚至吻合之處。快樂常出於與物無忤乃至無對，與

6 伊藤仁齋：《論語古義》，《日本名家四書註釋全書》，第3卷，頁86。

7 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年），頁12-13。

8 前揭書，頁22。

己亦適意安恬的狀態，音樂之樂不論從音樂創作的樂理，或所呈現的風格，亦是以一個「和」字最適宜加以概括。徐復觀言：「樂（讀越）的正常地本質，與仁的本質，本有自然相通之處。樂的正常地本質，可以用一個『和』字作總括。」⁹對「仁」的重視兩人完全一致。仁齋一再強調「仁」是聖門學問第一字。¹⁰徐復觀亦言：「『孔學』即是『仁學』。孔子乃至孔門所追求，所實踐的都是以一個仁字為中心。」¹¹並稱《論語》為一部「仁書」。¹²不過兩人對「仁」的界說略有不同。

孔子答樊遲問仁，曰：「仁者愛人」。不僅孟、荀亦有相同言論，先秦諸子中墨子、莊子、韓非子也都以愛釋仁，¹³可見這是古義。許慎《說文解字》云：「仁，親也，從人二。」即謂仁要從二人之間或人與人之間的關係立論。鄭玄於《禮記·中庸》注云：「仁讀如相人耦之人。」亦著重人與人的關係。以「生」訓仁始於趙岐注《孟子》「存其心」章：「天道好生，仁人亦好生。」韓愈言：「博愛之謂仁」，周濂溪《通書》云：「德愛曰仁。」程明道謂：「仁者渾然與物同體」，又說「仁者以天地萬物為一體」，王陽明及其後學言仁多承此說。¹⁴

朱子則以理言仁，謂仁為「心之德，愛之理」。此最為仁齋所反對。仁齋釋仁為一種一體感主要受明道和陽明的影響，但他所謂一體主要是指人與人之間因愛而達到的一體感，非謂人與天地萬物之一體感，因此是偏向社會人群間的一體感，不涉及形上學—宇宙論的意涵。於「子曰：如有王者，必世而後仁」，注云：「一夫不得其所，非仁也；一物不得其所，非仁也。上自朝廷，及於海隅之遠，歡欣愉悅，合為一體。〔……〕融如

9 徐復觀：《中國藝術精神》，頁15。

10 伊藤仁齋：《童子問》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年），卷之5，頁93、95、104。

11 徐復觀：〈釋《論語》的「仁」〉，《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁303。

12 前揭文，頁305。

13 如《墨子·經上》：「人，體愛也。」《莊子·天地》：「愛人利物之謂仁。」《韓非子·解老》：「仁者，中心欣然愛人也。」

14 上述一段參考唐君毅：〈孔子之仁道〉，《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞研究所，1973年），第1冊，頁71-73，以及徐復觀：〈釋《論語》的「仁」〉，頁306-308。

溢如莫不自涵濡於王澤之中。是仁之至，王道之成也。」¹⁵於「一日克己復禮，天下歸仁焉」，則謂：「蓋仁之為德，慈愛惻怛之心，內外遠近無所不至，在家則行於家，在邦則行於邦，在天下則行于天下雍裕和穆之國。浹乎肌膚，淪乎骨髓。」¹⁶若說朱子釋仁為愛之理，仁齋則是釋仁為愛的力量，仁非靜態之理，而是動態的，充滿力量，一種無遠弗屆的力量。他說：

慈愛之心，渾淪通徹，從內及外，無所不至，無所不達，而無一毫殘忍刻薄之心，正謂之仁。存於此，而不行於彼，非仁也；施於一人，而不及於十人，非仁也。存乎瞬息，通乎夢寐，心不離愛，愛全於心，打成一片，正是仁。¹⁷

慈愛之心，周遍浹洽，無所不底。而無一毫殘忍忤害之念者，謂之仁。¹⁸

這段引文中的「浹」、「淪」、「渾」、「洽」以及上段引文中的「溢」、「涵」、「濡」、「澤」等字都是使用「水」的隱喻，用來形容仁的力量如水之滲透、浸潤、渲染，與對象無法分隔。「打成一片」亦說明仁作為愛的力量，如何使愛者與被愛者融為一體。除了「水」的隱喻，仁齋亦以火喻仁。針對「回也其心三月不違仁」，他說：

心猶薪也，仁猶火也。薪得火而成其用，火因薪而見其德。然薪有能燃者，有濕而難燃者。而天下之薪，無有不燃者。此其性之雖有不同，而其皆可以為善則一也。¹⁹

15 伊藤仁齋：《論語古義》，頁194。

16 前揭書，頁173。

17 伊藤仁齋：《童子問》，頁97。

18 前揭書，頁106。

19 伊藤仁齋：《論語古義》，頁79-80。

注「我欲仁，斯仁至矣」亦言：

譬諸心猶薪也，仁猶火也。薪之用在乎火，而心之德在乎仁。積而不燒，則無以見薪之用，放而不求，則無以見心之德。²⁰

仁齋反對心為明鏡止水之喻，反對「心之於仁」，「猶明鏡之有光」。²¹亦即仁齋認為心非明鏡，專事於反映，而主張心是可燃之薪，待仁之火加以點燃，即可以光照他物，溫暖他物。明鏡應物之餘仍是明鏡，亦即回復原來狀態，亦即復其初；然薪燃盡之後必再添薪才能續燃。故心非物，而是能量。能量應盡其用，故曰盡心。仁齋即反對「以滅欲復初為至仁之工夫」，²²所謂「先儒以仁為具於性之理，而以滅欲復初為求仁之功」，²³便是批判宋儒復性復初的人性論主張，他認為這是受佛老的影響。以火喻仁，以薪喻心，以燃燒的意象取代映照的意象，一方面顯示仁齋運用隱喻思維極為準確精闢，也顯示仁齋認取的「仁」是一個不斷的燃燒、不停的發光發熱的歷程。「燃燒」之喻確實能充分而貼切說明仁齋之仁學為「盡心盡情」（愛是情）的人性論。

此外，仁齋亦曾以花喻仁，他說：「仁則花也，為仁之方則其灌溉培植之法也。〔……〕後儒專從《論語》字面，求仁之理，是以灌溉培植之法，想像花之形狀色芳也。故其於仁，或流於虛靜，或陷於把捉，蓋以此也。」²⁴此喻亦相當生動。仁齋反對「求仁之理」或「泛論仁之體」，²⁵認為不如「就仁者之行而論之」，或「舉仁者之心而告之」。²⁶

20 伊藤仁齋：《論語古義》，頁 111。

21 前揭書，頁 79。

22 前揭書，頁 111。

23 前揭書，頁 111。

24 前揭書，頁 174。

25 前揭書，頁 175。

26 前揭書，頁 175。

徐復觀並不否認仁體、仁理之說。他界定「仁的第一義是一個人面對自己而要求自己能真正成為一個人的自覺自反」，²⁷他認為「仁是一個人的自覺地精神狀態」。²⁸但他認為仁必須落實於工夫，²⁹他也認為宋儒於此有所不足，如明道之說是「現成的境界」，雖可包含於《論語》所說之「仁」，「不過《論語》上說仁，多從實際踐履上立論，亦即多從工夫上立論。程明道們的說法，〔……〕忽略了這一點」。³⁰他沒有像仁齋那樣批判宋儒不遺餘力，這和徐復觀治學自宋明理學開始有關，也和整個當代新儒家對宋明理學取親和的態度有關。但他和仁齋一樣看出了以仁為理為體，仁成了靜物，而在《論語》中，仁是一個不可間斷也永無止境的實踐歷程，人永遠在學習如何成為一個仁者，也許永遠不能成為一個真正的仁者，但可以永遠地處在一個逐漸成為仁者的歷程之中。在這個歷程之中，燃燒多少薪，就有多少火的光和熱，燃盡就再添薪重燃，不停的燃燒，不停的發光發熱，如此明亮而溫暖，人在一個修身成為仁者的歷程之中，怎麼會不快樂？快樂是艱苦修身的慰藉，也是與道合一的滿足。因此對仁齋和徐復觀而言，仁與樂即使不是同質的，也是同一頻率的。

參、仁與樂（讀越）

人的快樂往往來自與世界、與自我之間的和諧，而不是衝突或疏離，音樂之構成亦往往以「和」為原理。《禮記·儒行》云：「歌樂者仁之和也。」徐復觀釋為：「仁者必和，和中可以涵有仁的意味。」³¹一方面，可以說「和」是連結「仁」與「樂」（讀越）的關係；另一方面「仁」又是「樂」之根本。針對「子曰：人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（〈八佾〉）包咸注云：「言人而不仁，必不能行禮樂。」此為之後許多注釋所本。仁齋注云：「言仁者，德之本；禮樂者，德之推。人而不仁，

27 徐復觀：〈釋《論語》的「仁」〉，頁311。

28 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁91。

29 前揭書，頁93。

30 徐復觀：〈釋《論語》的「仁」〉，頁308。

31 徐復觀：《中國藝術精神》，頁17。

其本既無，雖欲行禮樂，豈為其用哉？」³²這是對音樂做道德判斷，合於古義，但徐復觀則進一步做了藝術判斷。他以「形式」和「內容」的概念理解「仁」在「樂」中的作用和地位，亦即視仁為樂的「內容」。仁通過樂所達到的教化效果是最高的，超過經由禮、詩所達到的效果。因為徐復觀認為道德實踐在人的心靈精神上所表現的最佳狀態是一種高尚的情緒，而不是情欲不發的無住無著的狀態。

針對《樂記》這段話：「致樂以治心，則易直子諒之心，油然而生。」徐復觀釋「致」為推擴樂的功用。而「易直子諒」「不應作道德的節目去解釋，而應作道德的情緒去體認。因為道德成為一種情緒，即成為生命力的自身要求。」³³對於「情」、「情緒」的重視使徐復觀對《論語·泰伯》之「成於樂」做出了歷來最精采的詮釋，他說：

「成」是圓融。在道德（仁）與生理欲望的圓融中，仁對於一個人而言，不是作為一個標準規範去追求它，而是情緒中的享受。這即是所謂快樂的樂。³⁴

在此，徐復觀釋「樂」（讀勒）為「情緒中的享受」，而這只有在以仁為內容的音樂中才能得到。朱注以「學者之初」、「學者之中」與「學者之終」釋「興於詩，立於禮，成於樂」，注意到為學之次第與時間的歷程，然認為「樂」對人可以「蕩滌其邪穢，消融其渣滓」，仍不免以情欲為惡。仁齋言此章為「明學問得力功效之次第」，³⁵可看出朱注的影響，但他不取「蕩滌邪穢」之說，他認為「立於禮」只是道之小成，「道不可以小成，浹洽融液，其心和樂，則道大成」。³⁶「浹洽融液」近於徐復觀說的「圓融」。道之大成體現於心之樂，亦如徐復觀所言：「情緒中的享

32 伊藤仁齋：《論語古義》，頁30。

33 徐復觀：《中國藝術精神》，頁28。

34 前揭書，頁28。

35 伊藤仁齋：《論語古義》，頁121。

36 前揭書，頁121。

受」。從感性層次來說，至道至德之完成並非無情無欲之狀態，而是產生了特殊的情欲，一種高尚的情緒或審美的感受。

因此仁齋反對《禮記·樂記》的音樂發生學，他說：「樂記曰，人生而靜，天之性也，感物而動，性之欲也。晦庵取之，〔……〕不知本出於老子之書，而與聖人之道，實天淵南北矣。〔……〕而先儒用復性復初等語，亦皆出於莊子。」³⁷他不只反對以「動靜」談人性，也反對「內外」之分，反對以內排外。他說：「聖賢初無內外之辨，其立內外之分，後儒之陋說也。」³⁸他指出飲食衣服雖為外物而不可棄之，說明棄厭外物終於遠日用而廢人倫。「若夫不辨禮義，而徒有惡外物之心，必為異端。外物二字本出莊子，非儒者所合用也。」³⁹對仁齋而言，禮樂非外物，而為心之所涵，其中樂因其特質，更與人心、人之情氣桴鼓相應。

在孔門關懷的詩、禮、樂當中，音樂與情氣之感通更甚於詩和禮，這可以說是古義，也是朱子與仁齋共認的。⁴⁰《論語》中的孔子總是自得其樂，他最極致的快樂經驗應是聞韶之樂，此樂太過強烈，因此引發儒者之間的辯論。辯論的重點在於一部分學者認為孔子快樂到忘味有損聖人形象，另一些學者則認為孔子的聖人氣象正可以從中看出。雙方論點南轅北轍、針鋒相對，堪稱儒家美學傳統中的重大辯論。

僅就音樂而言，仁齋的立場接近孟子，而遠於孔子。亦即仁齋認為「與民同樂」（孟子認為君王應與人民共享音樂之樂）比辨別音樂的古今（孔子重古樂，輕今樂）更重要。⁴¹但他對孔子陶醉於古樂的精神狀態體會甚深。聞韶一段的原文如下：

37 伊藤仁齋：《語孟字義》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）：《日本倫理彙編》，卷之5，頁35，《童子問》亦出此言，頁141-142。可見仁齋對〈樂記〉的人性論並不贊同。

38 伊藤仁齋：《童子問》，頁87。

39 前揭書，頁88。

40 朱子說：「音律只是氣，人亦只是氣，故相關。」見《朱子語類》，卷92，〈樂古今〉，收入《朱子全書》，第17冊，頁3093。

41 伊藤仁齋：《童子問》，頁113。

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖為樂之至於斯也！」

（《論語·述而》）

朱注云：「不知肉味，蓋心一於是而不及乎他也。曰不意舜之作樂至於如此之美，則有以極其情文之備，而不覺其歎息之深也。蓋非聖人不足以及此。」⁴²伊川則對此章之記載有所懷疑，甚至主張改動經文：「聖人不凝滯於物，安有聞韶雖美，直至三月不知肉味者乎？三月字誤，當作音字。」⁴³仁齋對伊川之言批評強烈，但其主要論點卻繼承朱子。仁齋言：「先儒會其義以為，人心之應物，各會其境，事過即平，不固滯住著，猶鏡之照物，應而無迹也。」⁴⁴這話只能是針對伊川。仁齋於此章之注釋幾乎照抄朱注，其論亦出自朱子，然更為生動。仁齋云：

觀夫子夢見周公，則聞韶而忘肉味，亦奚容疑。〔……〕盡美盡善，莫韶若也。夫子偶聞其音，而如親見虞帝之聖。〔……〕契之以心，而非徒聞之以耳也。〔……〕唯夫子願見聖人之心，不啻如饑之於食，故及聞其樂，心醉神怡，至三月之久，不自知其味。此所以為聖人也。夫方食肉，則食為主，而聞韶之心，餘念未化，不知其味。⁴⁵

這段話充滿豐富的美學內涵。仁齋強調孔子通過韶樂而親見舜帝，這在美學理論上，是一種「移情」（empathy，或譯「神入」）。《文心雕龍·神思》探討的是作家神思般的想像力，對於以詩教為先的詩學，讀者也需要想像力。仁齋認為孔子通過移情的作用，與舜見了面。從比較知性的角度來說，這話是指掌握了藝術風格背後的人格，所謂風格即人格。再者，仁齋認為音樂欣賞的最高境界已超越感官（所謂「非徒聞之以

42 朱熹：《論語集注》，卷4，〈述而第七〉，收入《朱子全書》，第6冊，頁123-124。

43 伊川之言引自朱熹：《論語精義》，卷4上，收入《朱子全書》，第7冊，頁258。從《語類》其他地方，可知伊川之言頗引發朱子門人的討論，如《朱子語類》，卷34，〈子在齊聞韶章〉，收入《朱子全書》，第15冊，頁1231-1233。

44 伊藤仁齋：《論語古義》，頁100。

45 前揭書，頁100-101。

耳」)，而訴諸心靈（所謂「契之以心」），「聞韶之心」明白指出孔子對韶樂是聞之以心，非聞之以耳。心才是藝術真正的感官。因此孔子與舜不是單純的見了面，而且是莫逆於心，心心相契。最後，仁齋提到的是偉大藝術品所造成的藝術效果，「餘念未化」是藝術品所造成的迴腸盪氣的效果，「餘念」即來自藝術品中可使聽者回味無窮的意味。極致的藝術效果足以使聽眾忘記自我，而與作品、作者合而為一，忘味直接是指心靈的感動遠遠強過感官知覺的感受，而最終造成感官知覺的忘卻或短暫喪失作用，事實上也就是忘我。（所謂「心醉神怡」）。於此，亦可看到藝術效果的檢驗標準在於聽眾、讀者的反應。仁齋之理解再次體現儒家美學的基本看法。但這樣的見解其實朱子早已提出，《集注》中朱子雖未深論，但在與門人的問答中頗有深論：

觀此處須見得夫子之心與舜之心分明為一，感之至深。

某謂正好看聖人忘肉味處，始見聖人之心如是之誠，韶樂如是之美。

須就舜之德、孔子之心處看。

正音所感如此。

所思之事大，而飲食不足以奪其心也。

舜之樂盡善盡美，而孔子聞之，深有所契于心者。

只是心自與那道理契合。⁴⁶

朱子解此章的重點在於孔子以心契合於舜之心，仁齋之解與朱子之解如出一轍。甚至當門人以〈大學〉「心不在焉」對「忘味」提出質疑時，朱子並不同意。仁齋於此章的〈論曰〉一段亦開頭即批評宋儒從〈大學〉「心不在焉」等語對不知肉味之質疑。雖說仁齋一向主張〈大學〉非孔門學問，但很難說此章對〈大學〉的批評未受朱子影響。仁齋的新意在於提出「醉」字，以「醉」來形容孔子聞韶忘我之樂真是再貼切不過了。所以仁齋之解是深受朱子影響而又更上一層樓，對藝術欣賞者之情感狀態的進

46 上述諸條引自《朱子語類》，卷34，〈子在齊聞韶章〉，收入《朱子全書》，第15冊，頁1231-1233。順序則未依原文。

一步渲染，自與仁齋的情論息息相關。今道友信視此段孔子的經驗為「超越式的沉醉」，⁴⁷應是受仁齋的影響，只是仁齋不會同意「超越式的」一詞。

徐復觀對孔子聞韶一章未加深論，他認為《史記·孔子世家》在「子在齊聞韶」之文加「學之」二字，是可信的，因孔子確實有習樂的經驗，如〈孔子世家〉謂：「孔子學鼓琴於師襄。」⁴⁸只是韶樂是大型舞樂，非如學鼓琴一般，加「學之」二字恐有可疑。荻生徂徠亦主張有「學之」二字，⁴⁹竹添光鴻亦主張加「學之」二字。⁵⁰中井履軒和仁齋一樣不主張加「學之」二字，直斥《史記》加字「非也」。⁵¹他的解釋和仁齋相近。仁齋謂：「聞韶之心，餘念未化。不知其味。」⁵²中井履軒亦言：「不知肉味者。餘感耳。」⁵³他還從社會心理的角度去體會夫子的心情：「夫子生禮樂崩壞之時，夏殷之禮，且不得徵，況前焉者乎？乃偶聞盡美盡善之韶，其感為何如哉？宜乎三月不知肉味也。」⁵⁴履軒認為三月不知肉味完全可以理解，他也和仁齋一樣認為〈大學〉和老釋的影響造成宋儒解此章的困難。他說：「先儒解此章。往往有嫌於著想之意，弗思也已。憎著想，起於老釋矣。〔……〕著想之中節，斯為聖為賢。〔……〕是日哭則不歌，非著想耶？見堯於羹牆，非著想耶？〔……〕即以著想為不美，則喪祭之禮皆廢矣。」⁵⁵履軒「餘感」、「著想」之說皆深合孔子之心，他晚仁齋百年，這些和仁齋非常接近的看法可以視為仁齋的影響。江戶詩人廣瀨淡窗（1782-1856）在《讀論語》中則只簡短注曰：「高山流水，唯鍾期知之。」⁵⁶短短數語道出孔子乃知音之人，孔子與舜的關係就如同伯牙和鍾子期一般。淡窗之注本身亦知音之言。相較之下，中國注家或受《史記》

47 今道友信：《東方的美學》，蔣寅等（譯）（北京：三聯書店，1991年），頁105-107。

48 徐復觀：《中國藝術精神》，頁5。

49 荻生徂徠：《論語徵》，頁140。

50 竹添光鴻：《論語會箋》，卷7，頁11。

51 中井履軒：《論語逢原》，頁133。

52 伊藤仁齋：《論語古義》，頁101。

53 中井履軒：《論語逢原》，頁133。

54 前掲書，頁133。

55 前掲書，頁133。

56 廣瀨淡窗：《讀論語》，收於《日本名家四書註釋全書》，第6卷，頁22。

「學之」衍文的影響，或受宋儒主靜思想的影響，對孔子聞韶的心情反不如日本儒者體會之深。即連徐復觀也沒有在這一章大力發揮他的主情的立場，殊為可惜。不過徐復觀認為韶樂之「盡善」在於「仁的精神」「融透到音樂之中，形成了與樂的形式完全融合統一的內容」。⁵⁷頗為準確，以「仁」解「盡善」，符合孔子樂論基本看法，「形式與內容的融合統一」也符合孔子對藝術美的體會。對此章的眾家注釋中，當以釋聖人之樂為以心契道，與道合一，為最佳的詮釋。

韶樂、武樂都是大型樂舞，是集體藝術的形態。歌則個人可以為之，和個人的情感可以更加貼近。孔子本人熱愛唱歌，孔門最有情趣的畫面也是停格在「詠而歸」的歌聲洋溢之中。在歌的方面，仁齋之注亦深受朱子影響，如「子於是日哭，則不歌」（《論語·述而》）一章，朱注云：「一日之內，餘哀未忘，自不能歌。」⁵⁸仁齋亦注云：「一日之內，餘哀未歇，自不能歌也。〔……〕其事雖過，而餘情不已。」⁵⁹用詞雷同。雖然最後又批：「非可以明鏡止水、湛然虛明之說求之也。」⁶⁰但朱子注此章並未有此說。仁齋有時對朱子批評過當，可以此章為例。朱子只用「餘哀」，仁齋更用「餘情」，兩人都使用「餘」字，都注意到「情」是可以回味的，並非事過即滅；其次，哭則不歌顯示儒家似乎缺乏「狂歌當哭」的傳統，過度強調中和的結果，導致儒家美學中所重視的風格表現不夠豐富，也不夠多樣化。所幸驚采絕豔的楚文化平衡了中和美學的不足。

上述仁齋「餘情」之說牽涉特定的人性論立場，非常值得注意。早於仁齋的王船山（夫之，1619-1692）已有「餘情」之說。他說：「道生於餘心，心生於餘力，力生於餘情。故於道而求有餘，不如其有餘情也。」⁶¹又言：「聖人盡心，而君子盡情。」⁶²王船山重氣，因而重情，重情氣者亦必重詩禮樂。唐君毅對船山「餘情」之解亦可以為孔子聞韶之解，唐君毅

57 徐復觀：《中國藝術精神》，頁15。

58 朱熹：《論語集注》，頁122。

59 伊藤仁齋：《論語古義》，頁98。

60 前揭書，頁98。

61 王夫之：《詩廣傳》（臺北：河洛出版社，1974年），〈周南傳〉，頁3。

62 前揭書，〈召南傳〉，頁8。

說：「船山貴餘情，餘情者，感於物而動，物去而吾之充沛之氣有餘，仍有所繫。〔……〕故餘情不生自外境，而生自內心。唯心不沾滯于所事，乃有餘情。謂餘情為陷溺于事物之情者，妄也。」⁶³顯然唐君毅也不會同意以孔子聞韶三月不知肉味為「凝滯」（伊川之見）。「餘情」、「餘念」、「餘感」之說不可能出自復性復初的人性論，必出於船山所謂盡心盡情的人性論。「餘情」之說不僅有人性論的意義，更有美學的意義，足以說明韶樂所達到的餘音繚繞、綿綿不絕的藝術效果。

肆、結語

仁齋在詮釋《論語》樂論時受到朱子的影響不能簡單視為仁齋的自相矛盾。朱子對藝術的體會爐火純青，非可以道學家的刻板印象視之。他的思想已成為儒家美學傳統的一部分，後世儒者想擺脫朱子另出新解，誠非易事。

當代儒家徐復觀曾說三代禮樂之治是儒家政治上「永恆的鄉愁」，⁶⁴這說法雖然悲觀，但卻清楚指出儒家美學中音樂與政治社會之間之永恆的連結。從仁心到仁政，到仁之禮樂乃是一脈相傳的。仁齋所重視者亦是音樂和社會政治的聯繫。孔子以「仁」綜論禮樂之精神內涵。禮樂雖形式有異，卻有一致的內容。「形式」在這一論述中居於次要地位，使儒家不斷面臨形式主義者的質疑。從形式主義的觀點來看，如果內容至上，形式從屬於內容，形式美似乎沒有獨立存在的價值。常被引述的文本就是孔子論韶樂與武樂的區別，孔子說韶樂「盡美盡善」，而武樂「盡美未盡善」。形式主義者總是質疑孔子重視「盡善」甚於「盡美」，是對「美」不夠重視，實則此說有大盲點。孔子何嘗論及「盡善未盡美」的音樂作品？可見對孔子而言，「盡美」是傑出音樂作品的首要條件、必要條件，而「盡善」是充分條件。甚至孔子寧論「盡美未盡善」的作品，而不論「盡善未

63 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1979年），下冊，頁638。

64 徐復觀：《中國藝術精神》，頁23。

盡美」的作品，可見孔子認為「盡善未盡美」者不足論，則孔子對「美」的重視豈因其道德關懷而稍減，更精確的來說，孔子提出的是美善合一的音樂觀。

凸顯「盡善」的價值和孔子樂教思想有關，由此亦不免引申出孔門重音樂的教化作用甚於藝術價值的批評，實則孔子認為音樂的教化作用正在於其藝術價值，越強烈的藝術感動力越能感化聽者。另一方面，孔子認為「古樂」比「今樂」更具有教育價值，也更具有藝術價值，孔子在這一點上是個古典主義者。雖然孔子主張有教無類，將古代貴族的文化遺產作為他施行平民教育的教材，但孟子在這一方面更為積極，孟子不關心音樂之古今，他關心的是君王是否與民同樂，亦即孟子反對音樂為少數貴族所獨享壟斷，主張音樂應為全民所共享，這是人民美學的觀點，接近西方馬克思主義的美學觀。在這一點上，仁齋近於孟子。徐復觀自然也取人民美學的觀點，但又不能忘懷孔子的古典主義，這使他在面對現代藝術時未能體察其中或包含人民性。仁齋與徐復觀之間自然有不可避免的差異，但兩人之間在義理上的血緣之親更饒富興味，值得深思。◆

引用書目

古代文獻

〔宋〕朱熹

- 2002a 《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年）
- 2002b 《論語集注》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年）
- 2002c 《論語精義》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年）

〔清〕王夫之

- 1974 《詩廣傳》（臺北：河洛出版社，1974年）

〔日〕山本惟孝

- 1839 《論語補解》（南紀學習館藏版，天保10年，1839年）

〔日〕山本章夫

- 1903 《論語補註》（平安讀書室藏，明治36年開版，1903年）

〔日〕中井履軒

- 1973 《論語逢原》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第6卷

〔日〕伊藤仁齋

- 1901-1903a 《童子問》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年），卷之5
- 1901-1903b 《語孟字義》，井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年），卷之5
- 1973 《論語古義》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第3卷

〔日〕竹添光鴻

- 1961 《論語會箋》（臺北：廣文書局印行，1961年）

- 〔日〕佐藤一齋
1973 《論語欄外書》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第3卷
- 〔日〕東條一堂
1973 《論語知言》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第8卷
- 〔日〕皆川淇園
1973 《論語釋解》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第5卷
- 〔日〕荻生徂徠
1973 《論語徵》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第7卷
- 〔日〕森木久明耀
《論語疑辨》（京都：京都大學圖書館藏本）
- 〔日〕照井全都
1973 《論語解》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第12卷
- 〔日〕廣瀨淡窗
1973 《讀論語》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第6卷
- 〔日〕龜井南溟
1973 《論語語由》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第4卷

近人文獻

- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）Zhu, Jieren, Zuozhi Yan and Yongxiang Liu (eds.)
2002 《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年）
Zhu zi quan shu (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House; Hefei: AnHui Educational Publishing, 2002)
- 唐君毅 Tang, Junyi [Tang, Jun-I]
1973 〈孔子之仁道〉，《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞研究所，1973年），第1冊
"Kongzi zhi ren dao," in *Zhongguo zhe xue yuan lun: Yuan dao pian*, vol. 1 (Hong Kong: The New Asia Institute of Advanced Chinese Studies, 1973)

- 1979 《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1979年），
下冊
Zhongguo zhe xue yuan lun: yuan jiao pian, vol. 2 (Hong Kong: The
New Asia Institute of Advanced Chinese Studies, 1979)
- 徐復觀 Xu Fuguan [Hsu, Fu-Kuan]
- 1966 《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年）
Zhongguo yi shu jing shen (Taipei: Student Book Co., Ltd., 1966)
- 1978 《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1978
年）
Zhongguo ren xing lun shi: xian qin pian (Taipei: The Commercial
Press, Ltd., 1978)
- 1980 〈釋《論語》的「仁」〉，《學術與政治之間》（臺北：臺灣
學生書局，1980年）
"Shi Lun yu de 'ren'," *Xue shu yu zheng zhi zhi jian* (Taipei: Student
Book Co., Ltd., 1980)
- 〔日〕井上哲次郎、蟹江義丸（編）Inoue, Tetsujirō and Yoshimaru Kanie (eds.)
1901-1903《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年）
Nihon rinri ihen (Tokyo: Ikuseikai, 1901-1903)
- 〔日〕關儀一郎（編）Seki, Giichirō (ed.)
1973《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）
Nihon meika shisho chūshaku zensho (Tokyo: Ōtori Shuppan, 1973)
- 〔日〕今道友信 Imamichi, Tomonobu
1991《東方的美學》，蔣寅等（譯）（北京：三聯書店，1991年）
Dong fang de mei xue, translated by Yin Jiang et.al. (Beijing: SDX
Joint Publishing Company, 1991)