

《礼记·乐记》之“心”与《孟子》之“心”

王玮

(复旦大学哲学学院, 上海, 200433)

摘要: 今本《礼记·乐记》言心计三十处。共有内在心智、常情、心术品性、百姓的情感意愿所向四种内涵。《乐记》言心构建了“心-物”互动的“应感论”, 注重人内在主观能动性的双向调整作用。与之时代相近的孟子同样也认识到这一点。但二者在依心立言的其它方面却呈现出不同。其一, 二者对于“欲”的态度不相同。其二, 二者对于“诚和伪”的认识不同。其三, 二者对于“觉”的理解不同。其四, 二者对于“礼仪教化”的看法也不相同。唐君毅先生称孟子之心为“性情心或德性心”, 文中则概括《乐记》之心为“应感心或省察心”。思想之分异, 正根源于人心所见之分异。比察《乐记》与孟子之心异, 以略见二者思想之异。

关键词: 《礼记·乐记》; 孟子; 心; 唐君毅; 中国哲学

中图分类号: B22

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2010)06-0029-05

中国古典哲学最根本的两个范畴莫过于“理”和“心”。笔者曾撰文探讨过《礼记·乐记》的“理”范畴渊源及内涵,^[1]现继而省察一下《礼记·乐记》的“心”范畴。“心”之重要, 早在先秦时期学者们就有深刻的认识。省心、守心、观心、问心、释心、养心、清心、静心……无不说明先贤们对“心”的感察与修习。在《礼记·乐记》之前或同期, 言心的思想家不少。例如孔子的“其心三月不违仁”; 孟子的“怵惕惻隐之心”; 荀子的“养心莫善于诚”; 墨子的“慧者心辩而不繁悦”; 庄子的“心清…心无所知”; 《礼记·大学》的“欲修其身者, 先正其心。欲正其心者, 先诚其意”; 《中庸》的“诚则明矣, 明则诚矣”。在《乐记》之后, 心之思想更为显达缜密。朱子、阳明、伊川等人皆依心性而立言, 使心之修养功夫愈密愈精。

在浩瀚丰富的“心”范畴发展历程中, 唐君毅先生特别提出了孟、墨、庄、荀四家言心的关楨股肱作用。他说: “论先秦诸子之思想之流别, 正宜以孟、墨、庄、荀四家之思想为骨干。……而吾探四家思想分异之关键, 亦正在其对人心之所见之异。”^[2]他还将孟、墨、庄、荀四家心分别概括为: 孟子之性情心或德性心、墨子之知识心、庄子之灵台心或虚灵明觉心、荀子之统类心。^[3]笔者认为, 唐先生对心灵本体的研究, 注

重时时返本, 能追溯学术源头, 使心灵性情的境界得到最充分的扩充, 于整个中国思想之成长也大有裨益。故本文下面的论述, 将依照唐君毅先生对孟、墨、庄、荀四家心挈领作用的研究成果, 展开对《礼记·乐记》“心”范畴的比察剖析。

一、《乐记》“心”范畴概说

今本《礼记·乐记》言“心”, 共计三十处。与之相近的另外两个范畴, “性”七处, “情”十八处。相比之下, 《乐记》无论阐发“乐论”, 还是发挥“乐教”均格外注意到阐释“心”的举足轻重作用。下面容笔者先将《乐记》有关“心”的记述罗列如下, 然后展开分析。

凡音之起, 由人心生也。人心之动, 物使之然也。感于物而动, 故形于声。声相应, 故生变, 变成方, 谓之音。比音而乐之, 及干戚、羽旄, 谓之乐。(《乐本》)

乐者, 音之所由生也, 其本在人心之感于物也。是故其哀心感者, 其声噍以杀。其乐心感者, 其声哢以缓。其喜心感者, 其声发以散。其怒心感者, 其声粗以厉。其敬心感者, 其声直以廉。其爱心感者, 其

收稿日期: 2010-07-02; 修回日期: 2010-10-22

基金项目: 2010年国家社会科学基金项目“《礼记·乐记》研究论稿”(批准号10CZX025)阶段性成果之一

作者简介: 王玮(1978-), 女, 天津人, 复旦大学博士后流动站研究员, 北京师范大学-香港浸会大学助理教授, 主要研究方向: 先秦两汉文学、文献、哲学史。

声和以柔。六者非性也,感于物而后动。是故先王慎所以感之者。故礼以道其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸。礼、乐、刑、政,其极一也,所以同民心而出治道也。(《乐本》)

凡音者,生人心者也。情动于中,故形于声。声成文,谓之音。(《乐本》)

凡音者,生于人心者也。乐者,通伦理者也。是故知声而不知音者,禽兽是也。知音而不知乐者,众庶是也。唯君子为能知乐。(《乐本》)

人化物也者,灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心,有淫佚作乱之事。(《乐本》)

礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之,礼、乐、刑、政,四达而不悖,则王道备矣。(《乐本》)

乐也者,圣人之所乐也,而可以善民心。其感人深,其移风易俗,故先王著其教焉。(《乐施》)

夫民有血气心知之性,而无哀乐喜怒之常,应感起物而动,然后心术形焉。(《乐言》)

是故君子反情以和其志,比类以成其行。奸声乱色,不留聪明;淫乐慝礼,不接心术;惰慢邪辟之气,不设于身体。使耳、目、鼻、口、心知、百体,皆由顺正,以行其义。(《乐象》)

德者,性之端也。乐者,德之华也。金石丝竹,乐之器也。诗,言其志也。歌,咏其声也。舞,动其容也。三者本于心,然后乐器从之。是故情深而文明,气盛而化神,和顺积中,而英华发外,唯乐不可以为伪。(《乐象》)

乐者,心之动也。声者,乐之象也。文采节奏,声之饰也。君子动其本,乐其象,然后治其饰。(《乐象》)

君子曰:礼乐不可斯须去身。致乐以治心,则易、直、子、谅之心油然而生矣。易、直、子、谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。天则不言而信,神则不怒而威。致乐以治心者也。(《乐化》篇)

致礼以治躬,则庄敬,庄敬则严威。心中斯须不和不乐,而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬,而易慢之心入之矣。(《乐化》)

先王耻其乱,故制《雅》、《颂》之声以道之,使其声足乐而不流,使其文足论而不息,使其曲直、繁瘠、廉肉、节奏,足以感动人之善心而已矣。不使放心邪气得接焉。是先王立乐之方也。(《乐化》)

归纳上述文献,我们总结《乐记》之“心”有这样

四种涵义:第一,内在心智,而非仅仅是官质的心。如“血气心知之性”。第二,常情。如“哀、乐、喜、怒、敬、爱六心”。第三,心术,品性。如“悖逆诈伪之心”、“易、直、子、谅之心”。第四,百姓的思想感情、意愿所向。如“民心”。在这四种涵义中,以“心术、品性”之义,讨论的最多。《乐记》提及的有善心、放心、鄙诈之心、易慢之心、(易、直、子、谅)之心、(悖、逆、诈、伪)之心等等。这么多不同品性表明《乐记》细致地区别了“心”的类型。如此多不同类型的“心”的出现,是因为受到了不同的“事”、“物”的感应。所谓“致乐以治心,则易、直、子、谅之心油然而生矣。”讲的就是这个道理。从而,《乐记》提出了“物”会对“心”产生积极或消极影响的观点。其次,阐释较多的是“内在心智”这个涵义。有“音由心生”、“乐为心动”、“诗、歌、舞三者本于心”。这个涵义的发生过程与前一个过程恰恰相反,强调的是“心”的根本作用。不同的心,发诸于外的表现形式不同。具体到艺术而言,音、乐、诗、歌、舞等表达方式,皆由内心情感的强弱不同而相互区别。如此一来,《乐记》所试图建立的“心——物——心”的双向互动观点就显而易见了。古典文论中,又称此观点为“应感说”。这种观点认为,文学创作的本源或起点既非外在之物,也非内在的心灵,而是生发于心与物的相互作用,即主体和客体的相互沟通。一般认为,最早正式提出“应感说”的是《礼记·乐记》。这个心物互动的观念也是《乐记》全篇赖以指证立言的理论基础。

二、《乐记》心观与孟子心观

既然“应感说”是《乐记》指证立言的基础,我们便依此称《乐记》之心为“应感心”或“省察心”。诚然,应感之心并非《乐记》最早提出,也并非《乐记》所仅有。应感作用的发生,一般认为包括正反两个过程:一个是人心受外物的感应,于是好恶、喜怒、善恶之心产生;另一个是人的心具有主观能动作用,不仅被动感知,还可以主观掌控自己,甚至可以调节影响外物。第一个过程,孟子已经认识到。在他的论说中,“不忍其亲之尸为兽虫啖食而葬之”的孝心,“不忍见牛觫觫,以羊以易之”的恻隐之心,“深山野人闻善行善言而不御”的好善之心,……。其中一个必不可缺的环节皆是有外在的情景事物映射在了人心上,人心才相应地产生了是非、恻隐、羞恶、辞让、恭敬等性善之情。因而,可以说孟子性善论立论方式之一是从心被外物感应角度推导出的。

外物在心上产生直接感官印象之后，心生发出不同的性情。这是否是人的原始生理反应呢？对于这个问题，《乐记》和孟子的看法不尽一致。《乐记》首章《乐本》篇即言“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。”它认为，人之本性是宁静的，“感物而动”是欲望使然。动和静是一组对立。接下来，性和欲在《乐记》的视域下也被置于了对立面。顺势而下，《乐记》直道推出了“灭天理而穷人欲者”的思想。从这个意义上讲，“天理人欲”对立范畴的出现与“性静欲动”的应感说有莫大的联系。而孟子依据“应感论”推论出了与《乐记》迥异的思想。孟子的“性善论”认为人之内心原本善良，此是人的自然生理本能。他说：“仁，人心也。义，人路也。”只需注重存养扩充善端即可。而《乐记》，人之性静，时时有被万物诱惑的欲望，需时时注意节制约束，以维护中正宁和的心性。简而言之，孟子与《乐记》，前者认为，人性本善；后者认为性静欲动。一个要“存养扩充”，另一个要“节制约束”。这一点可看作《乐记》与《孟子》在“应感论”这个共性之后，第一个分道扬镳之处。

对待“心”的态度，孟子是“思”。《告子上》曰：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”又曰：“仁义礼智，非外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”朱熹注：“心则能思，而以思为职。凡事物之来，心得其职，则得其理，而物不能蔽。失其职，则不得其理，而物来蔽之。”^[4]这里的“思”，实为“保持，操存，不失去”之义。即养心存性，以成就人固有的仁义礼智之善。《乐记》对待“心”的态度是“省察”。如其论君子修身之道曰：“君子反情以和其志，比类以成其行。奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术；惰慢邪辟之气，不设于身体。使耳、目、鼻、口、心知、百体，皆由顺正，以行其义。”（《乐象》篇）它认为君子对自己的省察应该细致入微，要时刻警惕自己的心术接纳淫慝的事物，警惕心知不能顺正道义，无法实现远大的志向。这一正面“操存”，一反面“省察”的修心态度之异，直接导致《孟子》和《乐记》对待“欲”的态度也不相同。孟子虽将操性存心与耳目食色之欲视为二事，但并不将二者对立，甚至认为仁义礼智之心须生发于耳目口腹之欲之后。譬如他在《齐桓晋文之事》中表达的“黎民不饥不寒”之愿望，应该是顺承于人们饥思食，寒思衣的欲望之上。又如他的“内无怨女，外无旷夫”之心声，应该是顺承于人间男女情感之上。因此，在孟子眼中，“心”、“欲”恰如一条直路上先后的两个驿站，他们循序而进，方向相同。心欲之事，人皆有之，无人例外。孟子进一步以此论政“与民同之，于王何有”。他将心比心，存心养心，可谓是正面直接的高明见解。

而《乐记》将“理”与“欲”基本对立起来。“心”和“理”的关系是“性本静—感物动—知被诱—欲望生—人化物——不反躬——天理灭”。张守节正义云：其心虽静，感于外情，因物而动，是性之贪欲也。^[5]所以，不能“灭天理而穷人欲”。（《乐本篇》）《乐记》想表达的是对人欲的克治。如何克治，方法是“反躬”，孔疏：“躬，犹己也。恣己情欲，不能自反禁止。”^[6]这里面包含两个过程，先是“省察”，然后“自我约束调控”。大致相当于现在自察、自律、自改三个环节之和。面对“欲望”，《乐记》主张“省控人欲”与孟子主张“操存人欲”截然相反，这一点是孟子与《乐记》围绕“心”而立言的第二个思想分歧点。

与“省察人欲”和“操存人欲”紧密联系的，还有《乐记》与孟子对待“诚与伪”的异同。孟子继承了儒家一贯传统，提倡“诚”。如“诚者，天之道也。思诚者，人之道也”。（《离娄上》）关于“天之道”，孟子认为仁、义、礼、智四端之心，皆“天之所以与我”。人们被外物感应，注意识取、充达此四端之心，即由人道存养了天道。朱熹注曰：“诚者，理之在我者皆实而无伪，天道之本然也。思诚者，欲此理之在我者皆实而无伪，人道之当然也。”^[7]在孟子眼中，“诚”是性善身正的表现之一，“思诚”则是到达性善身正的途径。他的“诚”相当于“展现原初”的意思，属正面直言，因而不与“伪”相对立。在秦汉时期，“伪”多有人为、虚假的意思。虽然，孟子也言“不诚”，如“悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。……不诚未有能动者。”（《离娄上》）朱熹注曰：“诚，实也。反身不诚，反求诸身而其所以为善之心有不实也。不明乎善，不能即事以穷理，无以真知善治所在也。”^[8]这样看来，孟子的“不诚”，是指未能展现本心，未能以诚动人，实相当于“未诚”，没有“人为、虚假”的意思。再看看《乐记》，其云：“乐不可以伪。”（《乐象》篇）又云：“著诚去伪，礼之经也。”（《乐情》篇）《乐记》强调礼、乐二物都必须去伪，且明显将“诚”和“伪”看作一组对立的概念。就乐事而言，“乐者，心之动也。”乐是内心真实性情的流露，不可掩盖也不能掩盖。就礼事而言，孔疏云：“诚，谓诚信也。伪，谓虚诈也。经，常也。言显著诚信，退去诈伪，是礼之常也。”是说褪去虚诈，彰显诚信是礼教中最平常、最基本的事。要想做到“褪去虚诈、彰显诚信”，其中隐含着一个必不可少的前提，那就是我们前面说的“省察”。只有省察出心之伪，才能去伪，进而显真。这和孟子直线充达存养本心而不自省，又有不同。简言之，孟子言“诚”，不与“伪”对立，无省察过程，“不诚”只是“未诚”。故而，“诚”在孟子之教内，不必二者取一，是一

个绝对。《乐记》言“诚”，省察不可或缺，只有去“伪”，才能著“诚”，诚与伪二者必取一，是一个相对。

孟子与《乐记》亦都谈及了“觉”，这其实也是由“省察人欲”和“操存人欲”引申而出的问题。“觉”，说到根本之处，还是讨论心如何对待外物的感应。孟子言“觉”，如“使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也；予将此道觉此民也。”（《万章下》）^[9]此“觉”更多的是明白透彻地领悟之义。或曰“以其昭昭，使人昭昭”（《万章下》），相当于“明觉”。《乐记》虽未直接言觉，间接涉及的不少。绝大部分表现在对君子言行的阐述方面。如：

例，是故其声哀而不庄，乐而不安，慢易以犯节，流湏以忘本。广则容奸，狭则思欲。感条畅之气，而灭平和之德。是以君子贱之也。（《乐言》篇）

又，是故君子反情以和其志，比类以成其行。奸声乱色，不留聪明；淫乐慝礼，不接心术；惰慢邪辟之气，不设于身体。使耳、目、鼻、口、心知、百体，皆由顺正，以行其义。（《乐象》篇）

又，君子乐得其道，小人乐得其欲。（《乐象》篇）

又，是故君子反情以和其志，广乐以成其教。乐行而民乡方，可以观德矣。德者，性之端也。乐者，德之华也。（《乐象》篇）

又，君子动其本，乐其象，然后治其饰。（《乐象》篇）

又，是故情见而义立，乐终而德尊，君子以好善，小人以听过。（《乐象》篇）

又，君子于是语，于是道古，修身及家，平均天下，此古乐之发也。（《魏文侯》篇）

又，君子曰：礼乐不可斯须去身。致乐以治心，则易、直、子、谅之心油然而生矣。（《乐化》篇）

上述种种君子应有的修养，有的是说价值取向，如“君子贱之”、“君子乐道”、“君子好善”。有的是说行为准则，如“反情以和志”、“须臾不离礼乐”。有的是说做法步骤，如“动本——乐象——治饰”、“语、道古、修身、及家、平均天下。”这些思想行为的养成，皆离不开“觉”。这个“觉”，是“自觉”之觉。孟子之“明觉”，重在心对事物的真实呈现。《乐记》的“自觉”重在对心的人为改变。孟子见到“孺子入井”，呈现恻隐之心。所见之事与所现之心内外相合。明觉之然后存养之即可。《乐记》之心，易受外物影响，故而需自觉省察之，时时反躬之。孟子认为“自觉”是失心，即人为去除了心原有的诚善。《乐记》认为“明觉”是放心，即任由心之自如放纵，不加节制。但值得注意的是，避免“失心”、“放心”的方法二者却都认为要“反”，也就是要相信并发挥心的主观能动作用。孟子说“反身而

诚，乐莫大焉。”（《尽心上》）朱子云：“诚，实也。”^[10]

《乐记》说：“君子反情以和其志，比类以成其行。”孔疏：“反情，反去淫弱之情理。”^[11]（《乐象》篇）这两句中的“反”，便道出了二者对心的主观能动作用的共识。“心”不仅仅可以被动地感知，孟子认为“心”还可以主动地呈现、主动地充达。《乐记》认为心还可以主动地省察，主动地避免、主动地的修养。当面对耳目口腹之欲，二者都是“心反诸身，而主乎此身。”或由此扩充出恻隐之心、羞恶之心、辞让之心等。或由此加以自省，而反人道之正。在经过了“明觉”与“自觉”的分歧之后，孟子与《乐记》在“心的主观能动性”这一点上又交汇了。先秦思想的发展演变之微妙，真是令人惊叹。

《乐记》与《孟子》皆十分崇尚礼仪教化。孟子将“礼”视为四端之一。他又说：“无礼义，则上下乱。”（《尽心下》）强调礼义辨上下、定民志的重要作用。至于《乐记》，更是全篇都围绕“礼教乐教”而立言。不过，他们尚礼的路数并不相同。孟子主张人举止有礼，原因在于他认为人的本性深处中有向往礼仪的文明之心。所谓“心在悦中，悦在心中，心在好中，好在心中。”^[12]这仍然是性善论的典型指证方式之一。而《乐记》，由“人欲需节制约束”的观点继续而下，引出了礼义的广泛作用。“礼者为异，…异则相敬”；“礼者天地之序”；“大礼与天地同节”；“礼也者，动于外者也。乐极和，礼极顺。内和而外顺，则民瞻其颜色而弗与争也。”希望借助仪程礼教在人们行为修养过程发挥规束内化作用。《孟子》与《乐记》，一个是“礼心合一”，一个是“以礼治心”。一个从内心悦礼，即“体”处说，一个从礼节人欲，即“用”处说。这可看作是，二者建立在“应感心”基础之上的又一共识和又一分歧点。

通过前面的对比分析，可以看出《乐记》和孟子言心均看到“相信并发挥心的主观能动性”的重要性，心具有双向协调作用。但在此基础上，二者的心观却呈现相互若干分歧。其中最为核心的分歧在于修炼心的功夫不同：《乐记》注重“省察”，孟子注重“存养”。与此“心观之差异”相关涉的，又有如下若干认识不同：首先，二者对于“欲”的态度不相同。《乐记》主张“省控欲望，寡欲清心”。孟子主张“顺欲存心，成就仁德”。其次，二者对于“诚和伪”的认识不同。《乐记》认为“诚是相对的，诚与伪二者对立，应该去伪著诚”。孟子认为“诚是绝对的，诚与伪并不对立，‘不诚’其实是‘未诚’。”再次，二者对于“觉”的理解不同。《乐记》提倡“自觉”，“自觉”重在对心的人为改变，《乐记》提倡“明觉”，“明觉”重在对心的真实呈现。最后，二者对于“礼仪教化”的看法也不相同。《乐记》着眼于“礼之用”，

试图“以礼治心，以礼节欲”。孟子着眼于“礼之体”，向往“人心悦礼，礼心合一”。《乐记》与孟子言心之分异如上。唐君毅先生称孟子之心是性情心或德性心。以此称呼为准，《乐记》可称为是“应感心”或“省察心”。“思想之分异，正是对人心所见之分异。”^[13]由此看来，是也。本文细细对比，谨求起到见微知著的作用。希冀由《乐记》与孟子心观之同异，而略显二者思想之同异以及二者思想发展轨迹的分合。

参考文献：

- [1] 王祎. <礼记·乐记>“理”范畴内涵及探源. 韩国成均馆大学《儒教文化研究·国际版》第十四辑.
- [2] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京：中国社会科学出版社, 2005: 47.
- [3] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京：中国社会科学出版社, 2005: 47-88.
- [4] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局, 2010: 335.
- [5] 司马迁. 《史记·乐书第二》注引张守节正义[M]. 北京：中华书局, : 1186.
- [6] 郑玄注, 孔颖达疏. 礼记正义[M]. 上海：上海古籍出版社, 1990: 664.
- [7] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局, 2010: 282.
- [8] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局, 2010: 282 页.
- [9] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局, 2010: 314.
- [10] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局, 2010: 350.
- [11] 郑玄注, 孔颖达疏. 礼记正义[M]. 上海：上海古籍出版社, 1990: 679.
- [12] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京：中国社会科学出版社, 2005: 51.
- [13] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京：中国社会科学出版社, 2005: 47.

About the category of “nature of mind” in *Liji·yueji* ——By comparing with *Meng Zi* opinions vary on this point

WANG Yi

(Postdoctoral research station of Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: “Nature of mind” appeared for 30 times, in the current version *Liji·yueji*, including four meanings respectively for mind, emotion and feeling, normal character, popular feeling and willingness. *Yueji* established induction theory that nature of mind interact with foreign objects each other, concerned the two-way corrective action of people’s internal subjective interpretation. *Meng Zi* who was born in that period also recognized this point. But the two works showed some difference in thought about nature of mind. The first difference was the attitude for “desire”. The second difference was the reorganization of “honesty and hypocrisy”. The third was the understanding about “feel”. The forth difference was the views of education in etiquettes and music. Based on the above analysis, Mr. Tang Junyi named *Meng Zi*’s “nature of mind” as temperament heart” and “moral heart”, correspondingly, the author of this paper call *Yueji*’s “nature of min” as “induction heart” and “emanation heart”. Theoretically, the disagreement of ideological system respectively for in the difference opinions on “nature of mind”. So this article aims to show the disagreement ideological system between *Yue Ji* and *Meng Zi*, by contrasting and exploring their thinking of “nature of mind”.

Key Words: *Liji·Yueji*; *Meng Zi*; the category of “nature of mind”; Tang Junyi; Chiense philosophy

[编辑：胡兴华]