

詩—禮—樂的「性與天道」論^{*}

凡物由無生……察天道以化民氣（〈語叢一〉）；

天型成，人與物斯理（〈語叢三〉）

楊儒賓^{**}

摘 要

本文透過上世紀末出土文獻，重新探討孔孟之間的儒家文化理論。本文將詩—禮—樂三者連結一起，視為同一種文化精神的不同面向的表現。孔孟之間的戰國儒家一方面強調詩—禮—樂的人性根源，一方面強調詩—禮—樂的本質內在於大自然本身，詩—禮—樂有「性與天道」的向度，這個向度恰好是孔子不說的。

戰國早期儒者所以著重詩—禮—樂的「性與天道」向度，乃是為因應墨家等諸子對儒家文化的抨擊，更重要的是要回應老子這種思辨型哲人的挑戰。戰國儒家相信人有表現的性格，這種性格和大自然的本性（天道）有種玄秘的同質性，它需要表現出詩—禮—樂這樣的文化。所以文化既不是墨家所批判的那種多餘，也不是老子所批判的那種異化。戰國早期儒家對儒家思想的定位介於孔孟之間，在時間及知識型態上都是如此。

關鍵詞：民性、道始於情、宇宙的禮樂性、孔孟之間、孔子閒居

^{*} 本文初稿為浙江大學主辦「紀念馬一浮誕辰 130 周年暨國學研討會」的會議論文，並曾在中正大學中文系主辦「禮學工作坊」上宣讀過。現經大幅修改，可視為定稿。

^{**} 臺灣清華大學中國文學系教授。

一、前言：出土文獻的曙光

本論文標題所說的「詩—禮—樂」取自《論語》記載的孔子話語：「興於詩，立於禮，成於樂」（〈泰伯〉篇）；「性與天道」取自同書〈公冶長〉篇中孔子高弟子貢的感嘆語：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」這兩段話都是《論語》中的名句。前句既論及了詩—禮—樂的內涵，也論及了人格成長的過程，詩、禮、樂成了生命成長的隱喻。後者則表示孔子對後世儒家雅言善道的天道性命說很少觸及，所以連親密的學生都很少聽到。學生聽到的只是「文章」，《論語》中的「文章」之主要內容即是禮樂。¹子貢這段話該如何解釋，爭議的空間其實蠻大的，最重要的爭議在於：孔子不講，是他沒這種意識呢？還是他有這種意識，只是不想講？但我們大概都知道：後世反理學的儒者往往依子貢這段話，證明原始儒家的精神在詩書禮樂，不在天道性命。

孔子罕言「性與天道」，似乎更少聽到他將「性與天道」與詩—禮—樂關連在一起討論。然而，晚近新出土的材料卻傳達了另外的消息。先是上世紀 70 年代，長沙馬王堆出土〈五行〉帛書；繼而在上世紀末期及本世紀初期，湖北郭店與上海博物館分別公布了兩批年代相近的戰國楚簡。由於這三批簡帛的篇章許多是逸失已久，而內容又多和戰國儒家有關，因此，隨著內容逐步公布，學者對這三批材料的反應也格外熱烈。我們現在對戰國儒家的瞭解已大不同於往昔，在部分內容的理解上面，我們甚至有可能超越司馬遷、劉向所見者。在新出土的上博儒簡中，有一批名為〈孔子詩論〉的著作，這批著作是我們目前所知討論孔子與《詩經》關係的文獻中，數量最大、內容最密集的一批材料，裡面的記載絕大半部分是第一次面世，它提供了我們戰國時期儒者如何理解孔子的《詩經》觀，同時，也提供了我們理解「詩」與儒家基本價值——包含人性論的關係之線索。

談到出土文獻與人性論關係最密切的文章，首選自然不會是〈孔子詩論〉，而是〈性自命出〉，〈性自命出〉此文加上〈語叢〉諸類的文章，它們合購成一組既不同於荀子，也有別於孟子的儒家人性論之論述。事實上，這批介於孔孟之間的儒家文獻所顯現的人性論很有機會在孟、荀之外，另立一幟，代表一種另類的儒家人性論之思考。

郭店與上博楚簡給我們的幫助不但在於它們提供了新的史料，填補了歷史的空缺。同樣重要的，乃是它們使我們必須面對一些被今人誤判為後世杜撰的文本，重新省思它們撰寫的年代，以及其理論價值，因為它們書寫的年代代表一種獨特的時代意義。在這些被

¹ 「文章」指文之彰顯於外者也。何晏以「六籍」釋「文章」，其解固可。但「文章」的範圍遠不止於文字所記載者，朱子注云：「威、儀、文辭皆是也。」

重估的著作中，《禮記》的〈孔子閒居〉篇章提供的消息很值得重視。〈孔子閒居〉此篇被收入《禮記》書中已兩千年，此文以往雖然不能說得到多大的重視，但至少總是被視為儒典的篇章，地位隆崇。但民國以來，此篇章的價值即被捲進疑古的風潮中，其命運和《禮記》整部書的命運一樣，年代越考越晚，價值越考越低。現在由於一篇名為〈民之父母〉的篇章出土，我們才發現〈孔子閒居〉原來有本有源，它是戰國儒家一篇重要的文化哲學的文獻，「性與天道」恰好是這篇文章的主軸。

〈孔子閒居〉收於《禮記》書中，《禮記》的定本因為成於戴聖之手，雖然一般也都知道先秦著作都曾經過漢人重編過，編者不等於作者，但由於《禮記》的內容較雜，來源不一，因此，雖然其中有些篇章早就被前人指出是出於先秦的儒家學者之著作，但近世以來，相當長的一段時間，《禮記》常被視為秦漢儒者的著作。晚近隨著一些與《禮記》相關的著作，如〈民之父母〉、〈緇衣〉等戰國文獻的出土，我們越來越有理由將《禮記》的主體視為孔門弟子或再傳弟子所著，至少筆者底下要探討的〈樂記〉篇章，我們有理由相信應當有一部分材料代表的是戰國早期儒者的觀點——原始的作者有可能即是公孫尼子。

20 世紀末葉公布的新出土材料，除了〈孔子詩論〉這篇數量最密集的《詩》學著作及〈民之父母〉這篇重要的文化哲學論著外，郭店出土儒簡中頗有引《詩》以證文章題旨之言，其中最明顯者當是〈五行〉，〈五行〉的性質是一篇獨立的工夫論兼心性論之文章，此文很可能與子思學派有關。此文在論及心性問題後，即常引《詩》之言以作印證。〈五行〉引詩的構造和〈中庸〉的結構有些類似，這樣的論述有可能是種類型，《詩》在這樣的結構中被視為是種「聖言量」的經典之言。「子曰」、「詩云」並稱，它們構成了後人對儒家言說的印象。現在看來，這樣的印象是有本的，戰國儒家就是這種論述的創造者，而子思學派有可能是其中的大宗。

筆者指出〈孔子詩論〉、〈性自命出〉、〈仲尼閒居〉、〈五行〉、〈樂記〉等，只是突顯出數篇與本文主旨最相關的出土文獻，材料遠不僅於此，其他相關的訊息多見於郭店與上博這兩批竹簡當中。上博與郭店這兩批儒簡的作者何人，很難一一考訂，但它們介於孔孟之間，²此事殆為事實。學界頗有人相信這批材料有很大的比例出自《子思子》，筆者也同意這種觀察。即使其中有些篇章甚或相當多的篇章有可能是出自儒家八派中的其他學派，至少這些不同學派之間仍分享了一些「共法」，彼此的論點不但可相安無事，甚至可相互

² 學界同仁大體都相信郭店與上博這兩批儒簡的年代當介於孔孟之間，代表性的說法參見龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》《中國哲學·第 20 輯》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 1 月），頁 22-35。李學勤：〈孔孟之間與老莊之間〉，《中國思想史研究通訊》，第 6 輯（2005），頁 10-13。

支持。至於與《禮記》相關連的各篇，筆者更沒有理由不採信傳統的說法，認為其中有些篇章出自《子思子》或《公孫尼子》。即使作者不可考者，筆者相信其中的一些論點仍可反映戰國時期的禮樂觀。

郭店、上博及《禮記》這幾批材料顯示：孔子過世後，其弟子或再傳弟子或面對其他學派的挑戰，或因內在理路的要求，他們蓄意地將以詩一禮一樂為核心的儒家文化理念置於「性與天道」論的基礎上。其中的部分文字更顯示他們將這些文字的「作者」歸諸於孔子，縱使在文獻學的證據上，這種「子曰」的論述不能等同於孔子的論點。戰國秦漢時期的文獻假孔子之口說出者何其多，我們很難相信歷史上的孔子真的說過那麼多的話。就像一部《大藏經》，不知有多少「如是我聞」的釋迦言論，我們很難相信釋迦真的宣揚過如是多的法。然而，我們有理由相信：這些文獻的作者很真誠地在述孔子之意，繼孔子之志，他們開出了一種觀看文化的新理境，這種詩一禮一樂的「性與天道」論需要重視。

上世紀下半葉出土的先秦文獻加上《禮記》的內容，這批材料的數量相當可觀，即使同屬儒簡，筆者當然知道它們的內容彼此間也不可能完全一致，「作者」也很難是一個人。但這批材料對禮樂與性一天道這兩組概念同感興趣，這樣的傾向是很清楚的。本文無意涉入各篇章的考證與解析，筆者認為從宏觀的儒家思想史的角度入手，這批戰國文書的共性是可以勾勒出來的，它們想結合文化的價值和人性論、道論的論述。這種文化論結合人性論與道論的知識型態，既與孔子的知識型態不同，和其後的孟子、荀子之所重也不一樣，它們代表一種知識的類型。戰國早期的天道性命之說在此際發揮了「神聖的帷幕」之功能，文化成了宇宙整體秩序中有機的一環，文化與天道性命相貫通。

二、民性與「本」的追求

先從相對之下較樸實的〈孔子詩論〉談起。〈孔子詩論〉一文共用竹簡二十九支，所論《詩經》之詩約六十篇，全文共千字左右，缺字難說，但據說可能只差兩百多字。〈孔子詩論〉的定名曾有爭議，出土日，頗有一說，認為「孔子」當為「卜子夏」，這些竹簡應當稱作〈子夏詩說〉，現在學界一般接受〈孔子詩論〉的名稱。³然而，〈子夏詩說〉之名雖已失勢，這個名稱還是可以給我們一些啟示。誠如以往的經學知識告訴我們的，孔子除了撰寫《春秋》以外，他可能沒寫過其他的著作，但他平日的「雅言」有可能因學生的

³ 有關此篇的「作者」及此文與〈子羔〉、〈魯邦大旱〉兩篇的關係，參見李零：〈參加新出簡帛國際學術研討會的幾點訊息〉，此文收入李零：《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002），頁143-156。

傳遞，「書諸紳」，而被傳播下來。學生在傳播的過程中，難免會發生引申、分歧、誤解、深化的現象，「從口說到書寫」的歷程無可避免地會出現「講者」原義的問題。〈孔子詩論〉的年代在戰國早期，它確實的寫成年代以及作者已無從考訂。由於子夏在傳播經學方面貢獻很大，因此，本篇佚文會被冠上子夏之名，有條理路可循。我們現在如將此篇視為孔子弟子或再傳、三傳弟子所寫，應當不會太離譜。

〈孔子詩論〉的孔子言論從何得知，其來源從何而至，其具體脈絡看來已很難追蹤。但如說向壁虛造，恐是說不通的，因為我們由其書寫風格、論述內容、同時出土的文獻之性質，再加上其他相關的文獻看來，〈孔子詩論〉的文字顯然有所本；但如說直接承接，將之視為孔子本人的言論，也未免說得太快，因為《論語》的「性與天道不可得而聞」之說限制了我們往此著眼的方向。顯然，關係只能不即不離，我們只宜將〈孔子詩論〉視為《論語》孔子論詩諸章節內容的發展。

如果〈孔子詩論〉既與孔子有關，但又不能視為歷史上的孔子之言論，那麼，最合理的解釋就是這些話語是由孔子的論點引申出來的，引申出的論點自然被視為是符合孔子的旨義。我們這種解釋比較可以解釋文獻學上的難題，子思的著作引述不少孔子的論點，他當年面對論者的質疑，事實上也採取了類似的論述。⁴我們試比較《論語》與〈孔子詩論〉的釋《詩》模式，發現兩者雖然都同樣強調詩與人格的關係，但不管就創作或就欣賞而言，亦即不管採作者論或讀者論，《論語》和〈孔子詩論〉都不會將「詩」當作純粹美學的事，詩總是被視為和人的性格緊密相關。

《詩經》傳說由商、周兩朝的詩歌以及周代各國的民間詩歌組成，⁵其內容等於是歷時性與共時性的精神內涵之總和，所以它一向被視為「義之府」，⁶亦即真理的倉庫。可想見的，作為栽培「君子」人才重要教材的《詩經》是和「博文」的目的分不開的，因為《詩經》不但提供「事父」、「事君」的內容，它甚至連最基礎的博物知識，如鳥獸草木之名類的知識也可找得到。〈孔子詩論〉中有不少是和「事父、事君」的倫理學知識有關的內容。

除了這些與倫理學相關的內容外，我們不能不注意到〈孔子詩論〉中有些章句和「民性」有關，更確切的說法當是：這些倫理學的內容是置放於「民性」論的基礎上的。「民

⁴ 《孔叢子·公儀》記載魯穆公質疑子思道：「子之書所記夫子之言，或者以謂子之辭。」子思回答道：「臣所記臣祖之言，或親聞之者，有聞之於人者，雖非其正辭，然猶不失其意焉。」參見孔鮒：《孔叢子》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷3，頁50。

⁵ 《詩經·商頌》是宋人追溯商代先祖之詩，而非商人之詩，此說當已成定案。但傳統上認為〈商頌〉與商人關係很深，而且《詩經》與商人之子的孔子關係很深，所以如說《詩經》中有商代文化的因素，亦可成說。

⁶ 「義之府」出自《左傳·僖二十七年》：「說禮樂而敦詩書，詩書，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。」參見左丘明：《春秋左傳注疏》（臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書，1983），卷15，頁17。春秋時期的君子之知識來源主要源於《詩》、《書》，此義大概可以成立。

性」是郭店楚簡出現的語詞，春秋時期的文獻少見。「民性」指的是人的本質的問題，「民性」一詞的流行顯示對人性的討論已達到相當普及的程度。「民性」的提出很值得留意，因為只要論及性，我們很容易聯想到其孿生兄弟：天道。在中國主流的思潮中，人性追溯至極難免會踏進天道的形上學領域。孔子罕言性，〈孔子詩論〉卻喜歡說「民性」。我們這樣說，當然不是意指〈孔子詩論〉的孔子和《論語》的孔子真是不相干，事實上，恰好相反，〈孔子詩論〉是踏在《論語》奠下根基的「詩言志」傳統上，再繼續深化所致。

眾所共知，「詩」常和「志」連結在一起，從《尚書•堯典》開始，「詩言志」即成了中國詩論的主流。但在春秋時期「君子」的言行中，詩主要是和他們的政治空間連結在一起的，和主體的關係不深，兩者成為緊密的關連似乎不能不有待於《論語》。孔子論詩特別強調讀者聞風興起的面向，事實上，孔子論詩的主軸即在「興」字及其家族語彙（如「起」字）。《論語》很重視「詩」，而且很快地就介入了詩與主體的關係，但在主體的依據處（性）的前面，孔子劃上了休止符，不再前進。〈孔子詩論〉很快地即突破了《論語》的禁區，它深入到人性論的範圍。我們不會忘掉子貢是如何慨歎孔子的「性與天道」之論不可得而聞，子貢的話語有很大的解釋空間，但就問者的觀點考量，我們有理由認定他的慨歎預設了慨歎內容的前提。如果他的意識中沒有「性與天道」，他連問都無法問，只是他的疑情要如何定位，我們不得而知而已。〈孔子詩論〉將「詩」推向更深與更高的層次，這樣的理論發展不能說與子貢的話語必然會有衝突。因為從語言行為學的角度觀察，我們不能確定子貢的話語是認知的？感嘆的？或是祈求的？

以人格為中心，我們看到《論語》裡的孔子將詩與君子的修養與義務緊密接合在一起，其論點反映了一種廣闊平坦的散文之態度。詩一方面連結了主體的興起，一方面映照了世界性格的政教風土。至於主體的依據或世界風土的依據為何，孔子基本上是存而不論的。孔子的迴避應當是特意選擇的，與孔子頗有關連的子產、老子都討論過天道或道的問題，人性的語彙在《詩》、《書》中也已出現，孔子不可能不知道這些論述。孔子是否真不關心性與天道？他是否始終一致地對心性論、形上學問題緘默不言？不同的文本提供了不同的答案，他在《論語》書中的緘默構成了經學史上最神秘的事件之一。但不管孔子心中到底將「性與天道」置放在何等的位置，孔子顯然更關心在文化世界中的個人該如何倫理地過活。

孔子對主體依據的「性」字三緘其口，相對之下，〈孔子詩論〉雖然也關心人該如何在文化世界中倫理地過活，但此篇重要佚文卻對主體的依據感到興趣。我們讀這批新出土的材料時，很容易注意到在後世心性論論述中一再出現的「原初的」或「本體論的」語彙，主要的語彙是「本」字，在本篇佚文中已屢現蹤跡。且看底下論「本」的論點。

(一)、〈清廟〉，王德也，至矣！敬宗廟之禮，以為其本；「秉文之德」，以為其業；肅雍[顯相].....行此者其有不王乎？

(二)、孔子曰：吾以〈葛覃〉得氏初之詩，民性固然，見其美，必欲反其本，夫葛之見歌也，則以絺綌之故也。后稷之見貴也，則以文、武之德也。吾以〈甘棠〉得宗廟之敬，民性固然，甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為。吾以〈木瓜〉得幣帛之不可去也。民性固然，其隱志必有以俞也。其言有所載而後內（入），或前之而後交，人不可角干也。吾以〈杕杜〉得雀（爵）[之不可無也，民性固然，]⁷

「本」是個隱喻，藉著樹木的成長軌跡言其始終，「本」指樹根，幹葉的生成皆由「本」而發。「本」這個字成為重要的概念源於《論語》，此書〈學而〉篇即言：「孝弟也者，其為仁之本歟！」其意指「孝弟」這樣的行為是實踐仁道的起點或依據。「為仁之本」與「仁之本」究竟是什麼關係，此為經學史的老議題，但至少程朱認為兩者的情況是不一樣的，「仁」之本質問題會帶進玄祕的仁體的問題，「為仁之本」則指實踐的秩序。⁸孔子之後的孔門後學也喜歡使用這個語彙，《大學》即言「物有本末」，但《大學》和《論語》一樣，其「本」並沒有踏進深層的心性論議題。

然而，〈孔子詩論〉卻假孔子之名，往前踏進了一步，它將「根源」的意識和「民性固然」這樣的語彙合在一起。根源意識的「本」之內涵隨每首詩題旨的差異而跟著不同，但所指大抵是普遍且符合人的本質之德行的依據。如〈甘棠〉顯示了對宗廟之敬，此敬的基礎在於人對所尊敬之人都會「敬其位」或「好其所為」。在理學的用語中，狀詞加上「然」字常用以形容「理」的屬性，如「所以然」、「所當然」、「能然」、「必然」、「自然」等即是朱子常用的語彙，相對之下，「固然」一詞較少見到。〈孔子詩論〉卻頻頻出現這個詞語，很值得留意，此時所用的「固然」明確地帶有道德之善的涵義，亦即「民性」都有崇德、敬禮、好善、惡惡的傾向。「民性」的語言一出現，本質的意識就被帶出來了。如果「固然」作為先驗的用法，「民性固然」即意味著性善論。如只是泛論，則「民性固然」意指人的本性都有向善的傾向。〈孔子詩論〉或郭店、上博楚簡顯然都沒有孟、荀那般強烈而決絕的人性論，但確實都提及了人性論的問題，也都有人性向善論的意識。它有可能可以

⁷ 參考馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001）。〈孔子詩論〉的竹簡排序各家頗有異同，引文的排序與上海博物館初公布者不同。

⁸ 程頤說：「為仁以孝弟為本，論性則以仁為孝弟之本。」朱子《論語或問》曰：「孝弟是仁之一事，謂之行仁之本，則可；謂是仁之本，則不可。」參見趙順孫編：《四書纂疏》（臺北：新興書局，1972），卷1，頁9-10。朱子的話當然仍是承自程頤之語。

往孟子的性善論發展，但也未必會和荀子的論點衝突。大體而言，〈孔子詩論〉主張：人固有的本性是向善的，「詩」是固有的「民性」之寫照。

但「固然」是「固然」，「固然」不是現實存在的實然，「固然」也要有發展的歷程。〈孔子詩論〉表現出的人性論即是種由隱而顯的人性論，是種「感而出之」的人性論。此文論及風、雅、頌的性格時說道：「詩，其猶平門與？賤民而冤之，其用心也將何如？曰〈邦風〉是也。民之有戚患也，上下之不和者，其用心也將何如。」⁹韓愈說：「凡物不得其平則鳴」；¹⁰司馬遷說：「詩三百篇，大抵聖賢發憤之所為作」。¹¹司馬遷與韓愈的論點與〈孔子詩論〉相通，只是〈孔子詩論〉不只認為詩和「憂愁之言」相接，詩也可歌詠成功、喜樂，因為喜怒哀樂皆是人性的因素，皆須表現出來。但表現須有管道，如果用亞里斯多德的四因說之語言，即需要有形式因。〈孔子詩論〉的作者說：此形式因即是「詩」，情感需要藉由「詩」的架構才可呈顯出來。詩是「平門」，「平門」一詞在此首次出現在文獻上，「平」字的釋義頗有爭議，但不管其字為何，它總是用了「門」的比喻。孔子說：「誰能出不由戶者，何莫由斯道也。」（《論語·雍也》）；《易經》說：「闔戶之謂坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」¹²；老子說：「眾妙之門」、「玄牝之門」；後來的莊子也用了「天門」一詞。先秦思想家常用門戶隱喻「道」，〈孔子詩論〉也使用了這個隱喻，但喻旨變成了「詩」。換言之，「詩」是「道」的具體化。

門戶接連戶內與戶外，它意味著「由內而外」的過程，「內」通常是隱密難見的，「外」則已在陽光下，所以是可見的。門戶雖是文明的產物，也是人類勞動的產物，但在中國文明初期的階段，它的性質不只是功能性的建物，而且還帶有超越文明的聖顯之意。「門戶」的隱喻和種子、樹苗的隱喻反而有類似之處，都指向了由隱而顯的生物學之發展概念，而不是材料加工而成的工程學的概念。透過「平門」的閥域，〈孔子詩論〉對詩的理解即著重它彰揚隱藏的志意這個因素，也指出了學者經由詩之門，他踏進了另一個「聖」的存在的次元。¹³

不但詩如此，〈孔子詩論〉還將詩和樂、文連在一起討論，認為三者都有朗現內在

⁹ 參考馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。

¹⁰ 韓愈：〈送孟東野序〉《昌黎先生文集》（上海：上海古籍出版社，續修四庫全書，1995），卷 19，頁 11。

¹¹ 司馬遷：〈太史公自序〉《史記》（北京：中華書局，1997），卷 130，頁 834。

¹² 韓伯康注：《周易·繫辭上》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷 7，頁 9。

¹³ 裘錫圭先生即認為「平門」之「平」可假借為「聖」，「平門」即「聖門」。參見裘錫圭，〈談談上博簡和郭店簡中的錯別字〉，收入謝維揚、朱淵清編：《新出文獻與古代文明研究》（上海：上海大學出版社，2004），頁 77-80。亦見於裘錫圭：《裘錫圭學術文集·簡牘帛書卷》（上海：復旦大學出版社，2012），頁 372-377。

志的功能，它的說法是：「詩無隱志，樂無隱情，文無隱言。」¹⁴引文所說的「文」實指「禮」而言，在下一節中，我們還會看到詩—禮—樂並列的情形。「隱」字諸家隸定不同，但其義差別不大。「隱志」、「隱情」、「隱言」三者之間的界線也不是那麼清楚，因為詩的本質固然在不「隱志」，但儒門論詩，重視修辭立其誠，言詞與真情並重，所以真正的詩也不能「隱言」或「隱情」。
 〈孔子詩論〉此處是負面表列地說，如果正面地說，其實就是詩在抒發隱藏的情感，所謂「其隱志必有以喻也」，「喻」字可讀作「輸」字，其義近於「抒」字。¹⁵隱志可輸，此句令我們聯想到屈原的「抒情」說，往上，我們還可追溯到「詩言志」的傳統。¹⁶同一段時間出土的〈語叢一〉也說：「《詩》，所以會古今之恃也者」，¹⁷恃，志也。「志」，是帶著感性動能的意識，「志」字本來即從「之」字，其意指「心之所之也」。然而，只要是心的活動，何者不是心之所之？〈孔子詩論〉與戰國早期儒簡此批材料可貴處在於特別規定了「心之所之」的內容在「情」。情是詩的本質。

考「情」之一字在《左傳》、《國語》已頻頻出現，但毫無例外的，所有這些「情」字多作實字解，亦即所謂情實之意。我們看《論語》中的「情」字亦復如此。然而，《左傳•昭公廿五年》有段文字值得留意：「民有好惡喜怒哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。」¹⁸《左傳》顯然把「好惡喜怒哀樂」這六種常見的情感視為「六志」，「志」與「情」的內涵因時而異，一般認為「志」有較多認知或公共性質的內容，情則偏於私人性的情念。然而，兩者作為「心」的分殊性展開，語義重疊時也不少。而「六志」或「六情」的依據則為「六氣」，「氣」是體質的概念，也是自然的概念。換言之，主體是和身體及自然連結一起的。筆者所以在此提出此問題，乃因在戰國晚期，我們第一次看到最明確給「情」下定義者當是《荀子•正名》篇，荀子在此處文章中提到：「性之好惡喜怒哀樂，謂之情」。兩相比較，荀子的「情」與《左傳》的「六氣」、「六志」內容全同，「志」與「情」之內涵原本就有重疊之處，「志」、「情」的依據又可歸結到「氣」。

在郭店、上博楚簡公布前，我們知道非常明確的「情」作「情感」解，而且情感的內容還可具體地寫出的文獻，首推《荀子》、《禮記》、《楚辭》三書。《荀子•正名》言：「性之好惡喜怒哀樂，謂之情」；《禮記•禮運第九》：「何謂人情：喜怒哀懼愛惡欲七者」；還有《楚辭•九章》：「發憤以抒情兮」，這三處的「情」字都作情感解。不但如此，這三處的「情」

¹⁴ 主要的解釋有七種，饒宗頤、李零、王志平等釋為「吝」字；李銳釋為「恣」字；馬承源釋為「离」字；邱德修、濮茅左釋為「泯」字。參見邱德修：〈《上海簡•詩論》“隱”若“隱”字考〉，收入謝維揚、朱淵清編：《新出文獻與古代文明研究》，頁 97-109。

¹⁵ 參見李零：《上博楚簡三篇校讀記》，頁 23。

¹⁶ 參見拙作：〈屈原為什麼抒情〉，《臺大中學報》，第 40 期（2013），頁 101-144。

¹⁷ 參見荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 194、頁 200。

¹⁸ 參見左丘明：《春秋左傳注疏》，卷 51，同註 6，頁 20。

也都和詩樂的表現連結在一起，亦即人之所以需要有詩、樂的生活，乃緣於人是情感之人，情是人的本質，而情必感物而動。

郭店、上博的楚簡公布以後，我們發現《禮記·樂記》與〈詩大序〉的論點遠有所承。詩的本質離不開情的興發，不管就作者的創造論或就讀者的欣賞論之觀點考慮皆是如此。儒家的情論或性情論在戰國早期即已發展到相當的高度，典型的形一氣一神（志、情、心等皆屬之）之身體觀在此時期已經形成。上博與郭店楚簡頗有些關於「情」的段落，與本文最相關者有如下兩條：

1.道始於情，情生於性。

2.樂，禮之深澤也。凡聲，其出於情也信，然後其內拔人之心也厚。

上引兩句話皆出之於〈性自命出〉此著名佚文，〈性自命出〉同時見於郭店與上博楚簡，雖然文字有出入，但是兩者為同一底本的不同摹寫，這是確定的。這兩句的「情」作「情實」與作「情感」解，似乎都可講得通。如作「情實」解，則此「情」是狀態字，郭店楚簡所以使用此義，乃是要強調「誠於中，形於外」之義，所以楚簡又說：「信，情之方也。」郭店與上博楚簡與子思關係非常密切，筆者同意出土文獻此領域的許多方家之言，認為其間的重要篇章不無可能是《子思子》的殘篇。子思子繼承孔子的政治論傳統，特別強調道德情感的感化作用，亦即人君如有實質的道德，他自然可以感化百姓，使之聞風興起，所謂「化在令前，不令而行。」如放在詩歌創作上來講，一樣有道理，「誠於中」乃可「形於外」。只是此處的真實當是詩之真實，而不是社會的、歷史的真實，茲不贅述。

然而，「情實」之「情」是狀態字，它對「詩」的本質問題有某種程度的透照力道，但也有局限。如語其實，則「情」字指向各種情緒，如喜怒哀樂好惡，此解自然更符合「詩」的心性論之依據。當然，「情感」與「情實」兩說並不衝突。觀郭店楚簡所列情、物、氣諸語，就語式而言，我們很容易聯想到感物吟志：「人稟七情、應物斯感，感物吟志，莫非自然」。¹⁹劉勰的解說顯然承自「詩言志」的傳統，「詩言志」一語出自《尚書·堯典》。《尚書·堯典》的年代是否真的如當代經學家所說的要遲至春秋，恐怕有討論的空間。即使年代真的是那個時期才寫定，我們也有理由認定：「詩言志」和「詩緣情」的內涵是相互涵化的，在戰國初期，一種「人稟七情，應物斯感」的情性主體說已經樹立。

由「情是詩的本質」此義出發，〈孔子詩論〉更由此踏進了人性論的領域。因為人性的具體內涵即在詩歌中表現出的情，人性的具體規定不是在虛靜狀態的虛靈心，也不是超越而涵攝萬有的大清明心，人性就在不斷生成、表現的情當中。²⁰反過來說，只要情就有

¹⁹ 參見劉勰，〈明詩〉《文心雕龍》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷2，頁1。

²⁰ 〈性自命出〉所以強調「知情者能出之」，「之」當指「情」而言，意即「情」的本質在於表現。「情者能」三字中的「情」字缺一半，「者能」兩字原缺，據裘錫達先生之說補正。參見《郭店楚墓竹簡》，

表現的性格，詩就是要使表現的性格可以藉著語言的載體表現出來。詩因此是人性內涵的成素，因為沒有了詩，主體無從表現，人性也就不再完整。

三、三無與五起

詩要追溯到「固然」的民性，禮樂也要追溯到民性的「固然」，詩—禮—樂的本質座落於性情與道的交接處。事實上，我們上面引用的〈性自命出〉一文，其文的架構主要就是由性情與禮樂兩部分組合而成。

〈性自命出〉的問題姑且不論，底下，我們注意到上博公布的楚簡中，有一篇名為「民之父母」，此文明顯的與《禮記》的〈孔子閒居〉是同一種文體的異寫本。《禮記·孔子閒居》記載孔子與子夏對談，子夏問孔子道：怎麼才可為「民之父母」？孔子向他說道：要先瞭解「禮樂之原」，「禮樂之原」的「原」字就像〈孔子詩論〉的「本」字，其意皆是要追溯至極之意。此處所謂的「原」指的是達到「五至三無」的境地，有這種涵養的人才可以為民父母。所謂「三無」，指的是「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」。儒家一向禮樂並稱，此處特地將「喪」帶進來，乃因在禮制當中，喪禮常被視為人性更根源的展現，「惟送死，可以當大事」（《孟子·離婁下》）。自胡適的〈說儒〉以後，我們都知道：儒家的起源和執行喪禮的「儒」有非常緊密的關連。嚴格而論，喪禮也是禮的一種，吉、凶、軍、賓、嘉中的一禮而已，所以「三無」其實是指「無體之禮」、「無聲之樂」兩種。

「禮」、「樂」一向並稱，然而，孔子也有「興於詩，立於禮，成於樂」之說，詩、禮、樂三者也可並論，詩—禮—樂三者當中，禮代表秩序，樂代表和諧，詩則是秩序與和諧在語文上的表現。詩的基礎是語言，語言是人類才有的稟賦，詩則是人的精神之精華的表現。中國一向是禮樂的國度，也一向是詩的國度，孔子將詩—禮—樂當作人格成長的隱喻，這種「三合一」既符合文化的傳統，也符合人性的動態結構。落實到〈孔子閒居〉一文，我們看「三無五起」的展現其實都是透過「詩」的形式呈現出來的，無一例外。因此，就本文的目的而言，我們有理由以詩—禮—樂的架構取代「樂—禮—喪」的架構。

我們以「詩—禮—樂」取代「樂—禮—喪」的架構，這樣的結構在〈孔子閒居〉一文中也可找到佐證，而且證據極明確。因為當子夏問起何謂「五至」的時候，孔子回答道：「志之所至，詩亦至焉。詩之所至，禮亦至焉。禮之所至，樂亦至焉。樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。」五至是由志—詩—禮—樂—哀所構成。然而，出土楚簡〈民之父母〉論

「五至」時，其五至是物—志—禮—樂—哀，而不是志—詩—禮—樂—哀。兩者之間的差別顯示〈孔子閒居〉的書寫者對「詩」特別鍾情，而且放在「五至」的初期發展階段立論。

²¹「哀」放在最後一格，此說給「無服之喪」留了位置。至於前「四至」所說，可以確定是《論語》「興於詩，立於禮，成於樂」的引申，其實，原文早就說過「孔子曰」了。〈仲尼閒居〉一文的書寫者將此文的「著作權」歸於孔子，詩—禮—樂的框架則由人格成長論的論述轉為內在意識發展的論述。

著作權在不同的時代有不同的內涵，在儒家傳統或許多宗教傳統中，教主或立教者往往享有特別的待遇，〈孔子閒居〉作者很明顯的「接著」《論語》裡的孔子繼續發揮儒家的詩教大義，他將「作者」歸於孔子，這是儒家經學傳統下常見的書寫方式。瞭解此一定位，對我們瞭解戰國儒家的詩論與人性論，干涉甚大。儒家論孝，首重「善繼人之志，善述人之事」，〈孔子閒居〉如果與子思學派相關的話，此篇的意圖遂還有孝思的微衷。

「禮」、「樂」本來是文化的概念，「文化」一詞顧名思義，有文有化，它屬於人類文明的範圍。「禮」必有儀文，樂必有聲文，〈樂記〉說：「樂統同，禮辨異」，²²「禮」代表區別，「樂」代表合一，「禮」、「樂」是「文」的世界的範疇。然而，〈孔子閒居〉卻將「禮」、「樂」收到「無」的層次。戰國以後，「有」、「無」已是形上學最高層級的概念。眾所共知，老子首先將「有」、「無」兩者收到「道」的系統下定位，有無共樞紐，同出而異名。〈孔子閒居〉的「無體之禮」、「無聲之樂」雖言「無體」、「無聲」，其義為「無」，卻不相等。因為「無體」、「無聲」既然可成為「禮」、「樂」的狀詞，狀詞也可說是述詞，是對「禮」、「樂」的規定，所以「無體」、「無聲」之義其實還是「有」，表示有一種沒有形式因的禮與樂。准此，「無體之禮」、「無聲之樂」可以說即是「有」、「無」議題的文化哲學之改寫。在形式上，〈孔子閒居〉有承繼《老子》之處；實質上，則是抽樑換柱。此義下文還會再論。

〈孔子閒居〉所說的「五至」的「至」字很值得參究，我們將「禮樂之源」、「三無」、「五至」聯合起來看，發現此篇追究禮樂的依據之問題。「至」字是和禮樂的根源與「三無」聯在一起考量的，也是在志—詩—哀的構造中定位的。這裡所說的「至」字當然可以作「到達」解，但到達何處？從何處到達？筆者認為：我們有理由認定〈孔子閒居〉一文的「至」字是雙迴向的，它可向前，也可向後。筆者傾向於將此處的「至」字解為逆返地

²¹ 〈孔子閒居〉與〈民之父母〉兩者最大的差別當在「五至」的物、詩、志的關係，一說認為兩者的差異乃緣於〈仲尼閒居〉的誤釋，參見季旭昇編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本（臺北：萬卷樓圖書公司，2003），頁7。筆者認為兩種文本各有理據，一是「感物吟志」說；一是要給「詩」超越的地位。兩篇文字上的差異並非誤釋，而是有意的改寫，言各有當。

²² 參見鄭玄：《禮記》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷11，頁14。以下《禮記》引文，均以此本為準，隨文附注篇章名。

到達，是由顯而隱地到達。換言之，〈孔子閒居〉一文的主軸可以解釋為它將文化的根源建立在「志」的依據上，亦即從「志」開始追溯，它可達到「詩」的層次。「在心為志，發言為詩」，詩確實具有一種表現的性格。志與詩是隱與顯的關係，是潛存與表現的關係，「詩言志」的傳統是表現說的模式。但中國頑強的逆覺之工夫論傳統提供了我們另一種的思考方向，我們如瞭解一種心性論的詩之本體論之解釋模式，文化意義的詩有可能即轉化為復性論意義的詩，表現的詩轉為逆覺的詩，亦即不再從詩在人間的展開著眼，而轉從詩的人性論之依據界定詩。筆者認為〈孔子閒居〉的「五至說」之立場正是如此，而且不只論詩如是，論禮、論樂亦莫不如是。〈性自命出〉有謂：「反善復始」，所說即是此義。

在「五至」的構造中，我們看到志—詩—禮—樂—哀恍若是相遞而起的文化階段，這種類似頂針格的表現形式在先秦儒家文獻不時可見。²³然而，這五種概念的順序何以如是安排？何以禮的盡處即是樂的興起？樂的盡處即是哀的興起？不管就經典的依據，或就心性經驗的觀點考量，這樣的順序都相當勉強，可以解釋，但解釋的效率都不強。筆者毋寧認為：這裡的「五至」其實不是歷時性的構造，而是共時性的構造。亦即在「志」的結構底下，我們同時看到詩、禮、樂、哀的依據，這是尚未明文化的黝暗區域，也就是帶著和諧的、秩序的、澹漠而混合的超越之感情的狀態。這是在心的底層還沒攤展開來的「無」之層次，用後世的語言可稱作「無心」。但這樣的「無心」之「無」卻不是斷滅空之無，²⁴而是盈滿了意義的可能性。〈孔子閒居〉認為此中孕育了無言之詩、無聲之樂、無體之禮、無服之喪。

郭店與上博楚簡的情性主體可以用來解釋「三無」「五至」之說，它在儒家思想的重大意義乃是確立了儒家重視的文化概念（詩禮樂）在人性論上有本體論的意義。志是主體的展現，如論其本質，自可代表主體。主體的根源是「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」，我們還可加上「無言之詩」此句。但雖說是「無聲」、「無體」、「無服」、「無言」，這些概念既然與「禮」、「樂」、「喪」、「詩」結合在一起，它們就不可能是純粹概念的「無」，它當是「無」與代表文化概念的「詩、禮、樂、喪」之統一，亦即玄秘的有無之統一。「無心」使得文化的表現得以存在，〈孔子閒居〉一文同時肯定了文化理念的主體根源，也肯定了主體的根源即帶有文化秩序之構造，我們在此看到了一種很典型的儒家式的無之文化

²³ 如孟子說：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。」參見孟軻：《孟子·離婁下》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷8，頁5；《大學》說：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」皆是。參見《禮記·大學》，同註23，卷19，頁7-8。

²⁴ 「斷滅空」假借佛教用法，藉以指涉一種 nihilism 般的滅絕內涵，佛教對這種斷滅空自然也是瞋目以對的。

哲學。這種融合根源性的無之文化哲學雖有可能受到老子的影響，卻可視為對老子的「無」之哲學的超越。²⁵

〈孔子閒居〉論詩、禮、樂的功能如只論「三無」、「五至」，理論的路程只走到一半，因為在文章的後半部，我們還看到「三無私」與「五起」之說。「五起」是「五至」的對蹠概念，「五至」如果是論「禮樂之源」的話，「五起」則是論「詩、禮、樂」的展現。後世的佛教說：一切由此法界流，一切還歸此法界；從儒家的觀點看：一切歸此法界後，一切還是要由此法界流。「五至」是一切還歸此法界，「五起」是一切由此法界流。「五起」是依「禮、樂、哀」三者並行的架構，依它們在意識中展現的位置，一一鋪陳。如「無聲之樂」的「五起」乃是氣志不違—氣志既得—氣志既從—日聞四方—氣志既起。「五起」每個階段的用語不甚嚴謹，但籠統說來，我們還是可以看到意識發展的五個階段：從在其自體（不違）、覺醒（既得）、流動（既從）、擴散（日聞四方）到完成（既起）。筆者所以將「既起」視為終點站，乃因它被安排在第五階段，而且排在「日聞四方」這種很高的層次的後面。我們如對照第五階段的「無體之禮」乃是「施及四海」，「無服之喪」乃是「施于孫子」，即可知三者的構造是平行的。「禮」的境界一旦擴散到「四海」，「喪禮」的意義一旦延長到「孫子」，這豈不表示：它的功能已擴散到空間與時間的盡處，這種表達方式應當就是「禮」、「喪」的極致了。同樣的，「無聲之樂」的「既起」既然是放在最後一個階段，它顯然想向我們表達目的地已達到的意思，「既」字表示完成。「氣志既起」、「施及四海」、「施于孫子」三者皆是果地境界，皆是聖人本懷。

作為聖人本懷境界的「五起」之終點站也就是「三無私」的層次，古代的聖王據說是要「奉三無私以勞天下」。「三無私」是假借大自然的論述：上天無所不覆，大地無所不載，日月無所不照，以證聖王心性也是無邊無際。我們看此時的引詩：「帝命不違，至于湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祇。帝命式于九圍。」²⁶也可見出箇中意趣。此逸詩所言，可以說即是五起的五個階段的再版。觀第一句「帝命不違」與「無聲之樂」的「氣志不違」，以及最後一句「帝命式于九圍」和「無體之禮」最後階段的「施及四海」，即可見出其架構的一致性。「三無私」是馮友蘭所說的「天地境界」；是唐君毅所說的「天德流行」的境界；是牟宗三所說的「無諍法」的境界。

「三無五至」與「五起三無私」可視為始源的論述與終點的論述，但就像神話與東方圓教常顯現的模式一樣，起點就是終點，終點也是起點，始卒若環的 *uroboros* 是道之運行軌道，至少在某一個階段時的意義上是如此。在始源階段的「五至」的世界中，耳目感官

²⁵ 老子的「無」自然不可視為「無世界」之義涵，莊子說老子的關懷乃是「虛空以不毀萬物為實」，其解甚諦。但老子畢竟是「逆」的思想，主體與文明的開展在其思想體系中沒有地位。

²⁶ 毛亨：《毛詩·玄鳥》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷20，頁14。

失去了作用，聽不見，看不到，此際只是「志氣盈乎天地」。很明顯地，這是種意識尚未分化的整全之境界，感官的作用內斂於神祕之點，化為氣之流動狀態。至於終點階段的「五起」的境界則是風雨霜露、庶物露生，「無非教也」。大自天地，微至霜露，全部透露出道的訊息，這是身—心—世界一如的境界。〈孔子閒居〉敘述這兩個境界時，前者用了「志氣」，後者用了「神氣」的詞彙，這兩個詞語帶有很濃的儒家形上學的內涵。「志」是意識的語彙，「神」可以是意識的，但也可以指向一種與道或天等超越界相關連狀態的語彙，這兩種詞彙加上「氣」此概念，用以表示主客渾合的玄妙境界。

「志氣」、「神氣」云者，在〈孔子閒居〉一文中只被表出，沒被證成，但我們如果將此語言放在同一段時間、也很可能是同一個地點（亦即同樣是楚地）出土的〈五行〉來看，可以找到它們的定位。〈五行〉的研究文章已多，此文很可能是子思學派學者的作品，至少和子思學派的思想是相容的。〈五行〉處理的主要問題是道德意識與形體的關係，該篇作者強調在一般的日常德行之外，如果道德意識內在化了，亦即「形于內」，那麼內在的身體會道德化，道德也會內在的形體化，這種道德化的形體即是種道德之氣的流行。如果是仁德內在化，其體現出的意識即是仁氣；義、禮、智諸德亦是如此，君子體現義、禮、智之德時，其人格中即流動著義氣、禮氣、智氣。道德等第中最高者為「聖」，〈五行〉作者也設定了一種統合四德之氣而又不局限於箇中之一的道德之氣，名為「聖氣」。在「聖氣」的階段，它彷彿躍出了「個體」的範圍，所謂「與體始，不與體終」。事實上，也就是躍進了超越的境界。

轉化意識以趨超越之境，這是東方哲學主流的論述，意識結合了先驗層與經驗層的樞紐。儒家的體驗形上學在此基礎上，更有一種規定，它們心氣聯講，心的流動帶著氣的流動，心的轉化即會導致意識層與氣化層的貫通，因而有「心氣」一詞。筆者論孟子學的傳承中，已指出「心氣」的家族語彙，如浩然之氣、精氣、純氣、意氣，其所指之境皆屬同層。²⁷〈孔子閒居〉所顯現的「志氣」、「神氣」亦同，不同的是：〈孔子閒居〉敘述的是一套文化哲學，是心性論與禮、樂、論的結合，詩、禮、樂被設想在人的意識結構，也在自然的結構當中。人的主體的實踐因此也伴隨潛存的詩、禮、樂向度之流行。

如果我們對《禮記》其他篇章不陌生的話，應該可以看出〈孔子閒居〉與《中庸》的結構頗為相近，它們都表達了意識與文化的關係，亦即表達了禮樂、人性與道的關係之議

²⁷ 參見拙作：《儒家身體觀·導論》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁1-26。馬王堆出土〈五行〉之後，楚地後來也出土了另一本〈五行〉，學者大體同意：前者是「說」，是對後者的文本之闡釋。〈五行〉與〈五行說〉的關係類似「經」與「經說」，作為「經」的〈五行〉篇沒有言及「氣」的議題，拙作出書年代較早，無法見到「經」的形式之〈五行〉，但就蘊義（implication）而論，「志氣一體同流」的論點早已有之。

題，也都有全體大用的思維模式。²⁸〈孔子閒居〉將詩、禮、樂提升到這樣的高度，這個消息不容忽視。很遺憾地，這個消息雖然這麼明確，但因儒者對「無」的忌諱，這個消息卻長期地受到忽略。在 20 世紀學者當中，馬一浮先生可謂慧眼獨識，洞見幽微，他的觀察很值得我們持續地追蹤。

四、天地，禮樂也

在〈孔子閒居〉一文中，我們看到戰國早期儒者將詩禮樂設定在人性的展現上，志、詩、禮、樂窮溯其源，即進入人存在的深淵。而由此「無」之深淵起興，意識最終可達無聲之樂、無體之禮充塞於天地的境界。始終無端，存在寄託於意識，意識咬住了存在。〈孔子閒居〉的論述從主體面立論，但既然存在處即有無聲之樂、無體之禮，我們如反過來說，也就是從世界的根基，而不是從意識下工夫立論，是否也足以成說呢？

我們的問題是有文化脈絡的，因為中國的心學傳統中，意識與存在的關係確實極緊密。在後世工夫論的系統中，我們不時可以看到工夫所至之境往往也被視為存在的根據，大乘佛教所說的工夫體極之境，通常也就是作為世界本質的空境；道家（尤其老子）所說的客觀性意義之道，其性格和無的精神體驗也有本質性的關連；理學所說的工夫極致之處，也就是世界實相的天理流行之境。理學家由於對世界的真實性格有極強的承諾，傳統的語言稱作「誠明」，因此，對客觀面的道體之肯定更為強烈。

在戰國早期儒家學者的著作中，我們也看到了工夫論終點與本體論基點融通為一的論述，《禮記》中頗有這類型的篇章，只是其重點或偏意識端，或偏存在端，偏重不同。如果〈仲尼閒居〉是偏意識端的論述的話，〈樂記〉、〈禮運〉諸篇則可視為偏存在端的篇章，〈樂記〉尤其值得注意。〈樂記〉的組成與作者有各種不同的說法，傳統上的說法認為此篇文章出自公孫尼子，公孫尼子的年代恰好與本文討論者接近。〈樂記〉是篇重要的文章，它的作者或成書的年代當然是可以討論的，但原始材料其實就是那些，這個議題已消耗太多學界同仁的精力，其核心論點相對之下反而受到忽視，這樣的研究頗有買櫝還珠的趨勢。退一步想，即使我們不從全文立論，而僅以殘存下來而被輯佚而成的《公孫尼子》為本，²⁹重構〈樂記〉的原始旨義，我們仍可看出〈樂記〉的主軸之一在於探討工夫與世界存有

²⁸ 王夫之注〈孔子閒居〉已提出此觀察，參見王夫之：《禮記章句》（臺北：廣文書局，1977）。馬一浮的發揮當然更值得重視。

²⁹ 輯本分別見馬國翰：《玉函山房輯佚書》（東京：中文出版社，1979）；黃奭：《黃氏逸書叢書》（臺北：藝文印書館，1971）。

根基的關係。我們如將〈樂記〉與《禮記》一些可以被視為戰國早期文本的篇章合併而觀，形上學定位的態勢應當更清楚。再退而求其次，即使這些篇章的「作者」之年代不能早於《孟子》，我們如將他們擺在與〈仲尼閒居〉同樣的論述主軸上，視之為對〈仲尼閒居〉這類蘊含的禮樂形上學之篇章的闡釋，亦即晚出的材料可以對早期文本的論述有所回應，這樣的定位應當還是說得過去的。

〈樂記〉的章節反映了和郭店、上博儒簡同一時代，而且是同一類思維的訊息，最明顯的例證之一是有關「禮樂內外」的問題。道德的根源在主體之內或主體之外，這是儒學史的老問題，它在不同的歷史階段，以不同的理論面貌出現，其理論精粗各有不同。在戰國中晚期，孟子的「仁義內在」及告子的「仁內義外」，是場有名的辯論。由郭店、上博的儒簡所示，我們知道戰國早期儒家相當流行仁內義外之說，很可能包含子思在內的早期儒家學派傾向此種論點。換言之，孟子的「仁義內在」之說就像他的性善論一樣，都是革命性的新說，舊說是「仁內義外」。孟子有關「性善」與「仁義內在」說的辯論對手如告子，很可能都是儒者，而且和子思可能有較密切的關係。因此，他們的辯論當視為是儒學內部有關學派定位的討論，其作用與後世的朱、陸之辯或王龍溪／江右學派的辯論一樣。

我們所以提「仁內義外」的問題，乃因〈樂記〉也有類似的理論，〈樂記〉有「樂由中出，禮自外作」之說，在戰國早期的道德語彙中，禮樂這些文化語彙是和仁義這類德行語彙混合用的，〈樂記〉的問題意識因此可說和《子思子》等一樣，也和《孟子》的思考方式有相似之處，只是兩者有不同的定位。「禮自外作」和「義外」之說實相互詮釋。就知識類型（episteme）而論，我們有理由將〈樂記〉置於孟子之前，視之為一種追求實在論基礎的知識主張。在出土的戰國楚簡中，我們常看到禮、義、理被置於主體外部，樂、仁、情則被置於主體內部，完整的道德由主體內、外兩種類型的道德組合而成，〈樂記〉即屬於此種知識的類型，此義下文再論。

仁義與禮樂之內外問題影響深遠，須再稍作澄清。我們如依孟子的仁義內在之說，道德意識和文化意識皆由主體呈現而出，兩者事實上難以區別。但在「仁內義外」或「樂內禮外」的架構內，道德意識和文化意識各有來源，所以說「樂由中出故靜，禮自外作故文」，³⁰「靜」是主體回歸自性，它趨近於在其自體的狀態；「文」是文化的類型，此句意指外在的「禮」具有秩序性的圖式之意義。這種道德與文化分隸的模式在後世的思想風土中不易見到，因在常心系統當家作主的年代，或者在孟子性善說業已成為主流論述的年代，〈樂記〉這些說法遂顯得怪異。³¹然而，放在「仁內義外」的框架下理解，卻有種理路可言。

³⁰ 《禮記·樂記》，同註 23，卷 11，頁 8。

³¹ 王夫之對〈樂記〉算是同情的，他的氣化全體論的格局與〈樂記〉也有近似之處，但王夫之的《禮記章句》對〈樂記〉這些「外在論」的論點即頗多批判。

筆者認為即使像〈五行〉那麼接近孟子學論點的著作，它解釋道德的起源時，也是分內外的，內即是道德情感之仁，外則是道德依據的義與禮。³²由「仁」與「義」、「禮」之分立，我們有理由相信：〈五行〉的論點有近乎孟子之處，但其學派歸屬當另覓源頭。學界多認為乃《子思子》著作，筆者頗贊成其說。³³

筆者論〈樂記〉所以將考據的問題帶了進來，並非外騖旁涉，而是「禮外」、「義外」之說意味著一種實在論的立場，禮這樣的道德是由主體以外的來源提供的，至於這樣的來源為何？我們可以合理的推論：它可能來自於社會的價值體系，而社會的價值體系往往被前人認為是聖王所創造；它的來源也可能追溯到自然提供的模型，自然提供的模型之大者當是天之運行，天之運行的陰陽消長、四時代序，這些節奏成了人間之禮的原型。社會源頭與自然源頭當然也不衝突，但相形之下，自然源頭又更根本，因為聖王之創造不能沒有「本」，從實在論的立場看，此本即是天界之原型。

筆者上述所說的論點正是〈樂記〉的立場，我們看〈樂記〉一書，其實在論的立場極為明顯，我們看第十九章所說：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮」。³⁴禮樂被視為是內在於自然裡面的因素，只要有「差別性的秩序、內斂的生命」之義者即是「禮」；反之，只要有「流動性的和諧、擴張的生命」之義者即是「樂」。〈樂記〉中一再言及的「樂者為同，禮者為異」、「大樂與天地同和，大禮與天地同節」、「著不息者天也（樂），著不動者地也（禮）」，³⁵所說皆是此義。禮樂遍於天地之間，這些語言在同時代的儒門經典，比如《易經》中也可看到，³⁶一時思潮由此可見。

筆者特別著重〈樂記〉的禮樂實在論之說，此說和前文所說的「樂內禮外」之論偏重不同，至於是否衝突？其關鍵要看我們是否將「樂內禮外」當作本質性的定義，或是當作一種工夫論的語言？如果「樂內禮外」是本質性的定義，那麼，此說和〈樂記〉主軸的禮樂實在論即有矛盾。然而，「樂內禮外」如果是工夫論語言，它用以表示學者實踐的下手處，那麼，兩說即不衝突。因大自然本身即有秩序（禮）的理念，禮可說內在於文明本身，³⁷農業文明形成的階段，四時與四方位的格局形塑了民初的生活秩序。而「樂」代表一種

³² 「樂內禮外」之說在秦漢後還可見到些遺跡，如《禮稽命徵》有言：「禮以修外，樂以制內」引自范曄，《後漢書·張純傳》（北京：中華書局，1965），冊5，卷35，頁1199。

³³ 馬王堆出土的〈五行〉乃經、說合編，郭店本的〈五行〉則只列出「經」的部分，學界多認為其形式的差異反映了成書年代的先後。

³⁴ 《禮記·樂記》，卷11，同註23，頁9-10。

³⁵ 《禮記·樂記》，卷11，同註23，頁8、頁10。

³⁶ 如「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形。」這段話即同時見於〈樂記〉與〈繫辭〉，惟文字小有差異。

³⁷ 「文明」的「文」即意味著形式、構造，「明」意味著「彰顯」、「呈現」，這個詞語即是「煥乎其有文

流動性的精神，它內在於人身內部，這種身體機體論的感受並不特別，是常人都容易感受到的身體動力。然而，內、外界限的互隔本來就難，就感受而言，內在的和諧秩序感與外在的和諧秩序感原本是同一感受事件的兩面。歸根究底，世界本身即有可理解的結構（禮）也盈滿了「和」的流動性，這個論述是〈樂記〉的主軸，〈樂記〉終究是禮樂實在論的主場。

宇宙被看作一齣戲或一首樂曲的構造，我們在柏拉圖或莊子的著作中也可看到，或許這種音樂的想像是內在於人身一種很深的奧秘。〈樂記〉之特別者，在於它將此種來自生命內在的節奏感融合了禮樂的詮釋架構，整體的宇宙運作遂變成了制禮作樂的劇場。我們看到上自四時的運行，中自天壤間萬物的作息，下自人群運作的別同合異；「顯」自政治社會之構造，「隱」自鬼神幽明之分際，無一不是禮樂的流行。周公等聖王之制禮作樂，因此可視為對這齣宇宙性的制禮作樂之仿效，宇宙的禮樂結構因此也可視為是人間禮樂的模本。

〈樂記〉的宇宙不僅是以禮樂建構美感的形上學，我們還看到「達神明之德，降興上下之神」這種神秘的功能；我們除了在此篇看出其形上學與人的性情之關連外，也看到了它可以「動已而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。」卡希勒（E. Cassirer）論語言（其實指神話語言）的魔力時，說道：「歌唱能夠把月亮由天上拉下來」。³⁸何止月亮會被拉下來，〈樂記〉說：連鬼神都會被拉下來，³⁹連宇宙都會被推動。語言、音樂在文明初期都是充滿魔咒力道的，它帶有力動的性質。〈樂記〉的立場當是一種文化形上學的立場，但由於儒家傳統的詩—禮—樂與宗教祭祀的關係一直很深；詩—禮—樂的性質窮究至底，又難免深入到非社會性的氛圍，因此，它的論述一說過頭，巫術時代的氛圍很容易又被召喚回來。詩—禮—樂的巫教效應在戰國秦漢時期的著作中不時可見，這些資料可視為上古文化殘留下來的活化石。

〈樂記〉的性質常被視為駁雜，⁴⁰駁雜云者，乃是從淨化後的觀點立論。如就樂之現

章」。

³⁸ 卡西勒（E. Cassirer 1874-1945）著、劉述先譯：《論人》（臺中：東海大學，1959），頁 127。

³⁹ 中國戰國秦漢時期一些樂論文字蘊含了濃厚的神秘性，譯為外文時，當給時人相當深刻的印象，達爾文（C. Darwin, 1809-1882）即說道：「中國史籍裡有這樣一句話：『音樂有力量使天神降到地上。』」此語見達爾文著、潘光旦等譯：《人類的由來》（北京：商務印書館，1983），頁 865。譯者認為達爾文之說可能出自《周禮》：「若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣」。譯者之說有可能可以成立，但類似的論點普見於《禮記》、《呂氏春秋》等書。此份資料已見之於蕭兵：《孔子詩論的文化推譯》（武漢：湖北人民出版社，2006），頁 26。

⁴⁰ 今本《樂記》由 11 篇組成，其中〈樂本〉、〈樂象〉、〈樂言〉泛論「集」事，可歸為一類；〈樂化〉、〈樂施〉兩篇論感化之事，可歸為一類；〈樂論〉、〈樂情〉、〈樂禮〉論「樂」與「禮」或鬼神關係，可歸為第三類；〈賓牟賈〉、〈師乙〉、〈魏文侯〉三者涉及對話，可歸為第四類，這四類的內涵不相同，但被併合在〈樂記〉一文中。就形式而言，易招致駁雜之論。上述的分類參見蔡仲德：《〈樂記〉〈聲無

象學考察，〈樂記〉的內容毋寧更接近「樂」之全貌。然而，從經學帶有的規範意義著眼，此篇名論應當還是要被置放在周公—孔子脈絡下的文化論述中考察。當禮樂被視為世界的真實構造時，人世間的禮樂概念如要被轉化與自然的本質同構，人間的禮樂之經驗性內涵必須要減化，減之又減，減到剩下基源的形式因，如此，它才有機會翻出經驗知識的限制，而和自然的流行同構。所以在〈樂記〉一書中，我們看到一種「易簡」的論述流竄於字裡行間，所謂「大樂必易，大禮必簡」。⁴¹事實上，如果要結合人間的文化理念與自然的論述，通常難免需要這種去經驗化的易簡論述，《易經》本身亦屬此例。⁴²

禮樂一旦易簡化，易簡到被視為宇宙性的形式因、動力因與目的因，它被視為推動了萬物的運作，我們很容易由此形上學的實在論翻過去尋得最終因，如《禮記·禮運》篇所說的：「禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時」。⁴³在《禮記》一書中，「道」彷彿是位沒有位格形態的周公，它將禮樂置於宇宙的每一分子的結構中。「道」如果以終極者、第一因的形態出現，此宇宙性的制禮作樂者即是「太一」此位階的形上者；「道」如果是以泛道論的方式遍現於一切存在，此宇宙性的制禮作樂者即遍於天壤的事事物物間。宇宙即禮樂，既無制、也無作。宇宙性的禮樂是一場穿透時空的無聲之樂、無體之禮、無目之劇、無形之舞、無音之詩的饗宴，是一切文化展現在未分化的整體上之展現。

五、老、墨之後的回應

〈孔子閒居〉、〈樂記〉諸篇章的論述繞著「無」、「一」的議題展開，從老子後，我們對「無」、「一」這類概念的瞭解不可能不考慮到它作為道的基本屬性：超越而不可言說。「三無」、「五至」、「太一」諸說事實上即是文化的形上依據，攝末歸本；「五起」則是由「無」而起禮樂的創造，它因而可視為返本開新。「三無、五至、五起」可說是內外迴向的關係，我們由文化的展現追溯其依據，這是「逆」的工夫；我們由本源觀其創造性，這是「順」的工夫。所謂「順則生天生地，逆則成仙成佛。」〈孔子閒居〉與〈樂記〉兩文同時兼具心性形上或順逆兩面，但偏重不同。如果我們對魏晉以後的思想發展不陌生的話，不難看出「三無五起」及「禮本太一」之說帶有明顯的體用論論述的姿態。

哀樂論〉注釋與研究》（杭州：中國美術學院出版社，1997），頁4。

⁴¹ 參見《禮記·樂記》，卷11，同註23，頁8。〈樂記〉雖然也說「禮主其減，樂主其盈」，此處的「盈」固然指的是意義之豐盈，然而，「樂」的本質仍是要「反」，「以反為文」。《禮記·樂記》，卷11，同註24，頁20。論到禮、樂之根源性，兩者同樣指向一種大簡大易的宇宙性情懷。

⁴² 《周易》特別強調「易簡而天下之理得矣！」參見《周易·繫辭上》，卷7，同註13，頁1。

⁴³ 《禮記·禮運》，卷7，同註23，頁8-9。

說到「無」、「體用」，我們很容易聯想到道家，《禮記》中的〈孔子閒居〉、〈樂記〉這兩篇文章確實也常被認為是道家化的儒家學者所作，它不被當成純粹的儒林典籍看待。早在南宋時期，陸象山已對〈樂記〉的論點提過尖銳的批判。⁴⁴王夢鷗先生一代通人，精熟儒學義理與文獻，他對〈孔子閒居〉此篇的玄秘氣息更深不以為然，他甚至對此篇的斷代都比別人晚。⁴⁵王夢鷗先生的斷代事實上也就是價值理念的斷定，晚出不僅代表「真偽」，也代表價值之高低。

〈民之父母〉、〈性自命出〉諸佚文出土後，我們現在對戰國儒家的文化理論和以往的理解有很大的不同。但所謂的「以往」的年代可能也沒有想像的那麼「往」，主要還是清末民初，尤其是《古史辨》以後的年代。或許我們該反過來說：我們現在對先秦儒家文化理論的理解反而和近代以前所理解者較為接近，圖像也更清楚了。一旦我們轉個方向，看到詩禮樂與「三無」的結合，我們合理地推測說：與其認為這批戰國早期儒典受到道家的影響，因此難免陽儒陰道；不如說：它是對老子思想的回應，所以分享了「無」的語彙。一旦思考的角度轉移了，思想史的圖像也會跟著改變。我們現在所瞭解的「道家」，此詞語並非先秦的固有語彙，而是秦漢以後史家歸納出來的結果。但我們可以確定：在〈民之父母〉、〈性自命出〉這些篇章寫出來之前，有一些後世歸納為道家的人物已活動於戰國的舞臺，其中對儒家的文化價值持批判態度，⁴⁶而又具有理論深度者，首推老子。

《老子》的架構是以為學為道兩者的對蹠，劃分出兩種不同的世界。先秦文獻中的「道」是虛字，它可以和任何學派結盟。但老子的道明顯地具有形上學的內涵，而此形上內涵卻只能經由「日損」的意識遮撥歷程才能呈現。與「為道」相對之下，「為學」卻是要「日益」的，而且所「益」的知識不管是禮樂或是語言，基本上都是負面的，都與道相反，所以學者真正該從事的工作乃是減低「為學」工夫，強化往內逆返的求道過程。老子對禮樂文化的批判是很著名的，所謂：「禮者，忠信之薄而亂之首」（〈三十八章〉）；樸木被剖裂後才有「器」，所以「大制不割」（〈二十八章〉）。文化世界本身沒有內在的意義，詩、書、禮、樂都是人性異化的結果。救贖之道只有通過逆返的過程，逆返意識分化的行程，也逆返文明複雜化的行程，「浩浩狂瀾翻到底，更無涓滴可朝宗」，如此，才可以再和

⁴⁴ 陸象山批判〈樂記〉的「天理」說：「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣，此其原蓋出於老氏。〈樂記〉曰：『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，而後好惡形焉。不能反躬，天理滅矣。』天理人欲之言，蓋出於此。〈樂記〉之言亦根於老氏，且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？」陸九淵：《象山集》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979），卷34，頁1-2。

⁴⁵ 參見王夢鷗：《禮記今註今釋》（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁816。王夢鷗的觀點當然不是特殊的個案，吾道不孤，武內義雄、黃以周等人早就提出過類似的批判。

⁴⁶ 老子所批判的「儒家」指的是以周禮為代表的儒家源頭期文化，而不是孔子以後的學統。

道覲面相見。

戰國儒家的禮樂觀除了要接受老子這類非人文精神的思想家之批判外，我們當然知道他們也承受了來自同樣是繼承三代傳統的墨家之攻擊。墨家同樣尊重堯舜，同樣接受《詩》、《書》，同樣從魯國這樣的精神母國中茁壯起來，儒、墨可以說是同一文化精神家園的子民。但在接受共同文化象徵的過程中，儒家很遺憾地發現：墨家和三代傳統的大本大宗太早分手，也太早分家了，它蓄意地將禮樂過濾掉了。墨家的反禮樂誠然有現實上的考量，春秋戰國時期貴族階層的奢侈是很有名的。但從儒家的觀點看，墨家在反的過程中，他們竟然連禮樂的本質也反掉了，倒洗澡水，總不能連澡盆中的嬰兒也一齊倒掉！我們在墨家的著作中，看不到他們對禮樂精神的肯定。我們只知道《墨子》一書中有〈非樂〉、〈節葬〉這樣的篇章。我們把這些篇章和〈仲尼閒居〉的「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」作一對照，很難想像：在儒墨並稱為顯學的年代，孔門後學撰寫此一篇章時，竟沒有想到要回應墨家的主張！這種可能性是不存在的。

墨家與儒家並稱顯學，墨子被莊子稱作「天下之好」，人格崇高，是「才士」型的人物。但其學於主體及道體所見皆淺，易於回應。戰國早期這批儒家著作不會沒有回應墨家的用意，但只有和老子這樣的博大真人對照，其意義才能顯現出來。明顯地，戰國這批儒典的作者對人性論與詩、禮、樂論都有相當深度的瞭解，而且，他們很明顯地看到兩者之間有緊密的關連。孔子本人對詩、禮、樂的理解極深刻，卻不太言及「性」與「天道」。戰國早期儒家反而蓄意將「詩」、「禮」、「樂」與「性—天道」結合在一起，筆者認為是時代使然，因為以子思學派為代表的這些戰國早期儒者面臨的思想挑戰大不相同。我們不要忘了：「老子」或「老子們」在當時也是顯學，對士人的吸引力絕大，他們宣稱：詩、禮、樂這些文化乃是人為者，人為即偽，即不自然，它們和自然的依據之人性或道是對反的。人類製造了詩禮樂的文化，其結果恰好反過來壓迫人類本身，造成了人性的異化，也違反了自然本來的秩序。戰國早期儒者要回應的是老子這般能深入天人性命之奧的思想家，他們面對的對手之強，前所未見。

戰國早期儒家首要的回應即是文化與自然的關係，老子將人為視為自然之對反。他提倡的「無為」是面顏色明顯的旗幟，「無為」一方面可視為形上的「無」之人間版，一方面，此旗幟顯現出強烈的反文明的色彩。針對「無為」之說，戰國儒者卻在人為與自然之間看到一種連續性，「有為」這個詞語在此時期的儒典中一再出現：「詩，有為之言也；樂，有為之言也。」詩、禮、樂雖然都是有為，但此種有為是出於興的人性論之不得不然。「有為」是種道德意志的衝動，此衝動不抒發，其心志即不暢快。詩、禮、樂因此是道在人世間不能不展現的面向，反過來說，詩、禮、樂的依據也可追溯到無聲、無臭的道之流行當中。換言之，戰國早期儒者也可接受一種儒家版的「無為」。「無為」與「有為」並不

構成矛盾，反而是當被視為同一種展現過程的不同面向。

世界的基礎是空無一物的渾沌？還是有潛存的秩序藏焉？戰國早期儒家明白地宣稱：世界的依據即有秩序，秩序本身為禮，秩序之和為樂，大自然的流行本身即是禮樂。道不管如何無聲、無臭，道的第一義不會是「無」，而是「有」，對「有」的省思是儒家形上學的起點。根源性的有可視為「理」，「理」的內涵即是「禮樂」，人世間的禮樂有大自然的「禮樂」作為原型。禮樂的原型事實上也是詩的原型，因為語言被認為建立在聲氣的基礎上，氣以定志，志以定言，語言器官建立在氣化的分節上面，分節帶來意義。因此，在人與大自然的流通處只要有結構，亦即主體依據的內在身體之血氣流動只要有節奏，即意味著大自然本身有「無聲之詩」存焉。

如果詩、禮、樂都可以追溯到「無」的層次，那麼，這樣的理論到底對文化概念的禮、樂有何意義呢？禮、樂是奠基於文化風土上的文化概念，它的有效性當是群體所接受的文化傳統。禮樂是一個社群在生活世界中的共識，一種不言自喻的社會價值之範式，周公制禮作樂何有於三無呢？關於這個質疑，我們或許不能不回顧儒家傳統另一個極古老的智慧，儒家固然強調建基於生活世界的共識，但生活世界與自然風土是分不開的，即使非生活世界的「三無」境界沒有提供可供效法的認知模式，但自然界本身的「和諧秩序」之感應仍然提供了身體一種不可明說的訊息，這個不可明說的訊息顯示人與人、人與世界共享一種具體的繫連。這種繫連提供了行動者一種深層的秩序感之感受，這種感受雖然沒辦法直接提供一種認知的模子，但它卻有可能隱微而深刻地改變了行動者主體的情動性之質地。如果秩序是最根源的定位的話，三無這種無法形成認識對象的秩序感正好提供了這種根源性的定位功能，此之謂無用之大用。

可能不只是「無用之大用」，「無用之大用」的說法稍微消極些！禮樂的形上學誠然沒辦法直接提供一種實踐的模式，但作為一種社會重要的機制，它確實又可提供「心理的真實」。戰國時期是封建制度解體的時期，傳統的說法是「禮壞樂崩」，但這種崩解的程度不宜過度誇大到「禮樂」的指涉都已落空，完全失掉現實的作用。事實上，對天體秩序或知識的追求是戰國學者最強烈的心理動機之一。而賦予禮樂功利以外的象徵意義一直是孔子以下的儒者之共同追求。從禮樂的象徵意義著眼，我們有理由認定戰國早期儒家將天體秩序、人群秩序和心理秩序連結一起討論，在這些不同的秩序之間看到禮樂的連接臍帶，這種連結並非緣於範疇的誤用。禮樂的心性形上學化當視為一種追求意義的衝動，而且是意義衝動的最高階段。對意義的追求，尤其對於「以禮樂此形式定位世界」的意義之追求，乃是戰國早期儒者對儒家傳統獨特的貢獻。

六、孔、孟之間的實相

戰國早期儒家的文化論注重文化與人性及天道的關係，而且，他們往往將這種論述追溯至孔子。然而，子貢分明已說過：孔子的「性與天道」無法聽見。是否戰國早期這批資料的作者托古改制呢？還是真有青年孔子與晚年孔子之說？我們不會忘了：「晚年孔子」在經學史上一直是有這種講法的，他與《易經》的關係，司馬遷所謂「晚而喜易」之說，顯然是有所本的。《易經》一般認為是言性與天道的大宗，郭店、上博這兩批儒簡論及天道性命之篇章也不算少，然則，戰國早期儒家是否別有傳授？他們真的和「晚年孔子」有關嗎？

有關「晚年孔子」的議題顯然還不是到可以論定的時候，這個經學的老議題仍然充滿了極大的想像空間。出土文獻越多，事實上只是使這個議題更模糊化，也可說詮釋的衝突更尖銳化。然而，即使在《論語》的文本內，是否有位老年孔子？或者是否有位公共教學形象外的孔子？筆者認為這樣的線索未必是沒有的。

孔子一生可以說都是為復活周文精神而奮鬥，環繞著孔子，「文」是他生命中核心的關懷。文是種展現，是種文化，亦即它是人的創造之產物。然而，文僅於此乎？當孔子感嘆道：「予欲無言」，學生疑惑地問道：他們將「何述焉」。孔子答道：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」這段話是孔子的感嘆語，孔子說：大自然有何言說？大自然只是如大自然般地運行，四時、萬物自己述說自己，這樣的自我展示即已足夠。我們雖然沒有足夠的文本證據足以確立此段話的年代，但筆者相信有可能是孔子晚年所發。

此段話不管是否為晚年孔子所發，但我們看到此段話顯示一種很東方式的表達方式，這是一種萬物自行朗現的方式，在莊子的「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說」的論述或邵雍的觀物哲學中，我們都可看到一種前詮釋的意義彰顯方式，這種物之哲學強調「物」本身即具有意義的內涵，它可自行表露，物決定了自己的存在，這是一種純淨的「現量」精神。如果我們願意擴大觀察的視角的話，海德格晚期的著作也充滿了這種以物觀物、物自生自化自顯的玄味。

在語言哲學大興以後的年代，我們重新看孔、莊的無言自顯哲學，難免覺得格格不入。然而，意義的詮釋離不開言說，這是一回事；狹義的言說是否可窮盡物的意義之完整內涵，這又是另一回事。回到孔、莊的脈絡來看，我相信他們的論點顯示：他們看到的自然本身就蘊含了完整的秩序，自然不是被定性定量的物質體系，自然的秩序不是外加的，而是內在於自然本身。自然秩序的差序格局即是「禮」，自然本身的流動合一面向即是「樂」，自然的節奏與人的生命韻律之合拍即是「詩」，人文秩序與自然秩序因此是同質性的展現。

回到儒家思想史的位置，我們大可將戰國早期儒簡的著作年代定位在孔子之後，孟、荀之前。我們如將這批材料放在孔、孟、荀的脈絡中來看，不難看出它的格局兼有孟、荀

思想的因素，而又有超乎孟、荀之上的理論特色。如要論徹底，孟子對心性論的理解自然更徹底，荀子對詩、禮、樂的討論也更具體系。但我們不能不感慨：孟子在禮樂論上的成就遠不如心性論，反過來說，荀子在心性論上的理解也不見得能與其禮樂論相稱。戰國早期儒簡雖然成體系不如孟、荀，對後世的影響也遠不如這兩家，卻也有後兩者缺少的優點。我們看到這批儒簡綰結了禮樂論、心性論與道論，儒家的文化理念透過了主體的覺醒，朗現了潛存於世界的秩序。文化價值不僅是人類社會之事，它也是自然史的一部分。

戰國早期儒家將詩—禮—樂與天道性命說結合一起討論，我們看到其理論建構的艱難。因為詩、禮、樂在儒家的價值體系中，不能不建立在個體的、情性的、表現性格的基礎上；但在天人交接處，或性命與天道的繫連點上，戰國早期儒家又看到了這些來自生命深層的創造其實有更深的源頭。因此，論詩—禮—樂之源遂不能不由文化而進入造化，但融入造化後又不能不反過來曲成文化，〈孔子閒居〉、〈樂記〉選擇的發言位置很值得省思。

戰國早期這批儒簡對人性有很強的信任，但沒有提到性善論，他們的禮樂形上學代表一種獨特的型態。在後世真常心當道的年代，不管是三教中的任一家，他們都將形上境界的證成寄託在一種無限心的基礎上。然而，郭店、上博楚簡及《禮記》這些儒典不這樣看問題，他們的形上體證並不寄託在無限心的如來藏心、道性、良知這類深層意識的概念上。這些儒簡的命題是否有合法性呢？筆者認為有的。在儒家無限心當令的年代，無限心（如良知）被視為「開價值之源」。因此，任何的道德意識或文化意識都必須築基於此無限心之上。然而，我們當確認一項普遍的宗教現象，此即不具無限心縱貫系統的學派可以同時支持一種有限心或不完整的無限心，但同時也可支持一種形上理境。西方傳統的Plotinus、Bruno、Meister Eckhart、Spinoza等姑且不論，回到我們的傳統，筆者相信唯識宗與朱子的學說皆可由此點契入。一種高舉「仁內義外」、「樂內禮外」旗幟的學派，它如何從此「殘缺」的基磐上，建構完整的形上世界？此事牽涉到工夫論的證成境界與理論建構的問題，答案不管怎麼設，其前提應該是我們不能再繼續堅持只有無限心才有優入聖域的機會。

鬆開了無限心的魔箍，面臨不斷出土的戰國儒簡，我們對原始儒家的歷史發展有機會重新理解。如果我們把這樣的理解放在宋代以後的儒家發展史來看，戰國儒簡提供的意義更清楚了。因為從一個宏觀的視角看，戰國早期儒者和宋代理學家面臨的處境非常相似，他們都繼承了豐富的禮樂傳統，但他們都面臨了一個深入心性論與形上學的學派之挑戰，戰國前期儒者面臨的是老子的挑戰，宋儒面對的是強勢的佛教。佛老對儒家的詩、書、禮、樂都不會給予太高的評價，對儒家的心性論的評價也低。老子之於游、夏、子思，就像佛教之於周、張、二程，這些「異端」是儒者論學不可迴避的他者。這些「他者」立足點高，眼界寬，論述能力強悍，是極可敬畏的理論對手。生於其後的儒者面對他們發出來

的議題時，只能通過，不能繞過。

戰國早期儒者和宋儒的回應很近似，他們都沒有退縮到安全而僵硬的政教倫理傳統的軀殼內，相反地，他們都給文化與道德意識更深也更高的基礎，也就是他們都結合了文化哲學、心性論與形上學。程伊川為其兄程明道寫行狀時，有名言道：「知盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂」，此名言可謂儒家價值體系的不刊之論。道德意識如缺乏詩、書、禮、樂的表現，這樣的道德意識是空洞的；詩、書、禮、樂如果缺乏了主體的體現，這樣的詩、書、禮、樂是浮泛的。本文探討的戰國儒典雖然年代在前，它們回應的理論另有其學，但與程伊川的思考方式卻分外地接近。我們如將他們視為「同代」人，亦無不可，〈仲尼閒居〉、〈樂記〉諸文可說是在為程伊川這段話作註腳。

戰國早期儒者與宋代理學家建構心性論與文化論的關係，都有極深的洞見，因為他們賦予文化一個意義的基礎，也賦予主體一個表現的性格。秦漢之後，心性—文化一本論千年來已被遺忘了，理學家復活此種論述，可視為對戰國儒家文化理論的引申發揮，枯木重生。然而，我們如果以心性論與文化論當作千年來儒家學者關心的兩個軸心，我們不難發現：就理論成就而言，這兩條軸心的成就是不平衡的。環繞著心性論，理學家在工夫論、形上學方面皆有相當重要的理論建樹，這些理論可以說屬於理性的知識，對我們現代人仍有重要的參考價值。相對而言，理學家在文化論上的建樹縱然也可觀，但歷史性的知識不少，理性的知識層面遠不如心性論軸心創發得那麼多。相對之下，戰國早期儒家學者在禮樂形上學上的建樹更突顯。戰國早期儒家和宋代理學家的論述各有強弱項，兩者的知識不見得其中一個是批判的，另一個是非批判的，筆者不認為其中任一個會帶有合法性的危機。⁴⁷

回到本文的起點，我們不妨重複回答道：戰國早期這批文獻的年代介於孔孟之間，孔孟之間的學問是晚近人文科學的熱門議題。它雖然不像《孟子》、《荀子》那般的易於聚焦，但它將文化論置於人性論—道論的基盤上之特色卻是清楚的。就這點而言，戰國儒簡的精神近於黑格爾（G. W. Hegel）甚於康德（Kant）；近於王夫之甚於王陽明。它們兼顧了儒學的兩翼：心性與文化，這兩翼的輕重出入在爾後儒學義理的發展史中，還不時地會顯現出來。即使對我們當代而言，戰國早期儒簡的論點仍不過時，還可繼續深化。

⁴⁷ 「宇宙論中心」是晚近中國哲學史家常冠於戰國早期儒家與北宋儒家思想的一頂高帽，本文顯然不同意這種理論。筆者認為這種理論一方面窄化了儒家工夫論和超越界繫連的管道，一方面也要付出犧牲美學、詩論、文論等等的代價。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔春秋〕左丘明：《春秋左傳注疏》，臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書，1983年。
- 〔泰〕孔鮒：《孔叢子》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979年。
- 〔西漢〕毛亨：《毛詩》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979年。
- 〔東漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1997年。
- 〔東漢〕鄭玄：《禮記》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979年。
- 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 〔南朝梁〕劉勰：《文心雕龍》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979年。
- 〔唐〕韓愈：《昌黎先生文集》，上海：上海古籍出版社，續修四庫全書，1995年。
- 〔南宋〕陸九淵：《象山集》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979年。
- 〔清〕黃奭：《黃氏逸書叢書》，臺北：藝文印書館，1971年。

二、近人論著

- 王夢鷗：《禮記今註今釋》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 卡西勒（E.Cassirer）著、劉述先譯：《論人》，臺中：東海大學，1959年。
- 李零：《上博楚簡三篇校讀記》，臺北：萬卷樓圖書公司，2002年。
- 李學勤：〈孔孟之間與老莊之間〉，《中國思想史研究通訊》，第6輯，2005年。
- 季旭昇編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本，臺北：萬卷樓圖書公司，2003年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 馬國翰：《玉函山房輯佚書》，東京：中文出版社，1979年。
- 趙順孫編：《四書纂疏》，臺北：新興書局，1972年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- ：〈屈原為什麼抒情〉，《臺大中文學報》，第40期，2013年。
- 裘錫圭：《裘錫圭學術文集》，上海：復旦大學出版社，2012年。
- 蔡仲德：《〈樂記〉〈聲無哀樂論〉注釋與研究》，杭州：中國美術學院出版社，1997年。
- 謝維揚、朱淵清編：《新出文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版社，2004年。
- 韓伯康注：《周易》，臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊初編縮本，1979年。
- 龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》《中國哲學·第20輯》，

瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年。

蕭兵：《孔子詩論的文化推譯》，武漢：湖北人民出版社，2006 年。

The “Nature and Way of Heaven (Xing and Tiandao) ” Dimension of Poetry-Etiquette-Music

Yang Rur-bin^{*}

Abstract

This paper re-discusses the Confucian culture theory in the period between Confucius and Mencius by using the newly excavated documents. This article tries to make a connection among poetry, etiquette, and music, and treat them as three different dimensions of one same culture spirit. The Confucians in the period between Confucius and Mencius emphasized that poetry-etiquette-music has its root in human nature on the one hand, and stressed it has the root in Nature on the other hand. They pointed out Poetry-etiquette-music has the dimension of “Nature and Way of Heaven (Xing and Tiandao) ” which we can not find in the teachings of Confucius.

The reason that Confucians in the early Warring States Period put emphasis on the “Xing and Tiandao” dimension of poetry-etiquette-music is that they needed to respond to the attacks from Mohist and other schools, especially the challenges from speculative philosophers like Lao-tzu. Those Confucians believed that the human expressive nature has a mystic homogeneity with the nature of cosmos (Tian-dao) , and the culture like poetry-etiquette-music is its natural expression. Therefore, culture is neither a superfluous thing nor an alienation as Mohists and Lao-tze criticized. Both in the knowledge spectrum and in the chronological sense, the historical position of Confucians in the early Warring States Period is between Confucius and Mencius.

^{*} Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University, Taiwan.

Keywords: the nature of people, Tao begins from emotion, the etiquette-music nature of cosmos, between Confucius and Mencius, Kongzi Xianju (Confucius at Home at Leisure)