

詩 — 禮 — 樂的「性與天道」論[▲]

楊儒賓^{*}

謝謝賴主任的介紹，我想他前面講的關於我的話，大部分都不可以成立，不過講說我對經學有很深的關懷，這倒是事實。我實在非常難以想像談儒學可以脫離掉經學，從很早開始我就認為不可能，到了今天，我依然認為不可能。當然經學該怎麼解釋是另一回事，但是拋棄經學，儒學可以如何興盛地發展，我認為沒有任何可能性。任何主張儒學或理學可以脫離掉經學，要不然反過來說，或主張經學可以脫離掉儒學的論點，我都覺得很怪異。自從二十世紀初學科分化以後，因為要配合現代學術的建制，所以舊有的學術不能不對號入座，學者不知不覺當中，常把經學跟所謂的哲學，或者把儒學與哲學結合在一起考量。事實上，號與座常對不上，所以常是以後者取消前者，所以「中國有沒有哲學」這類的偽議題就出現了，我覺得這是很大的災難。我們現在還處於這一個災難之中，怎樣子克服這個新的學科分類所帶來的分裂，還要繼續努力。

給了這個題目，很抱歉，一開始看，我也覺得有點怪。講禮學嘛！幹嘛我又把詩、禮、樂擺在一起，然後又將「性與天道」拉進來，好像有些「凸槌」，跟今天比較踏實一點的座談之定向不太一樣。我的文章本來是為了上個月在大陸舉行的一場馬一浮先生的研討會而寫的，後來沒去，剛好今天有這樣一個會，因主辦單位的雅意邀我獻醜，所以就把文章稍微改寫得完整些。既然是篇草稿，所以把它擺在最後一場，我也可以理解。我們填寫表格，最後一欄通常是「其他」，「其他」就是沒辦法分類，勉勉強強將一些雜七雜八的湊在一起，算對我有個交代。不過我也很滿意了，覺得這樣也不錯。

我這個題目是對先秦思想史的一個解釋，我想問：從孔子到孟子之間，當時的儒者對古代基本的文化價值，也就是以詩、禮、樂為代表的這些價值，到底給了怎樣的地位。這個問題其實不是現在才有的，實際上在宋明理學，從北宋張載、二程開始，一直到明末的王夫之，類似的問題一直都有人問。甚至於到當代馬一浮，基本上也一直在談禮、樂與六經，還有跟「性與天道」的關係。這個問題是內在於儒家的思想本身的永恆命題，法輪常轉，需要不斷地重演。但是以往受限於材料，在孔孟之間，我們缺少了一大塊版圖，論述

[▲] 本文是《中正漢學研究》總第 21 期所刊楊教授同名之作的現場精華版。

^{*} 清華大學中國文學系教授。

之鍊連結不起來。根本的癥結在於我們現在不知不覺當中把《禮記》這一本書當成是漢代的著作，而《禮記》的定位，根據某一些哲學家的說法，它屬於漢代所代表的「宇宙論中心」的思想，「宇宙論中心」的哲學常被認為正當性不足，早已是過時的理論。從勞思光先生的觀點來看，不要說《禮記》裡的那些篇章，包括《易經》、《中庸》本身都沒有多大的理論價值。歷史上的影響是一回事，理論價值就是不高，像這樣的一種說法其實相當流行。

時代不同，情況不太一樣了，因為從上個世紀七十年代開始，先有馬王堆，後有郭店、上博的簡帛文獻出土，這一大批文獻出土了以後，我們現在對整個戰國早期、中期的儒家之瞭解，應該已經遠遠超過前代學者的視野。我甚至認為局部地也有可能超過司馬遷的時代，至少有一部分的出土文獻司馬遷沒有看過。所以我們現在重新定位戰國儒家，成功的機會應該很大。大家一看這個題目，大概可以看得出我一個根本的構想，就是把後來的儒家，或者是本來的儒家很關心的人性論的問題跟文化價值的問題擺在一起，思考這當中到底有沒有關連。我提問的模式當然是一種理學的問法，北宋理學跟明末王夫之的理學裡，充斥著這類的問題意識，他們也在問這個問題。我們很幸運，剛好就在這個時代，地不愛寶，大吐文獻，我們重探戰國儒家思想變得很有可能，我這篇文章大致上是在這樣子的背景下寫的。

我這裡面所說的詩、禮、樂，大家都知道是取自《論語》：「興於詩，立於禮，成於樂」（〈秦伯〉篇），這段話既講詩、禮、樂的關係，事實上也是講人格成長的一個過程。聖人的人格也要成長，他不是一生下來就完整的。他講過：十五歲「志於學」，「志於學」應該就是「興於詩」；「三十而立」，過了大概三十歲就「立於禮」；至於「成於樂」，可能要一直到五十歲，因為孔子說自己到了五十歲以後才「知天命」。從孔子的自述，我們可以看到一個人的成長過程。所謂「性與天道」這個詞語也是從〈公冶長〉篇裡面取得的：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」一般講，《論語》裡出現的「文章」是廣義的用法，以禮樂為代表。但孔子這一段到底該怎麼解釋呢？夫子是不說的，後儒的解釋就很分歧了，有理學家的解釋，也有一堆反對理學家的別種解釋。反對者表示「性與天道」這個問題在孔子思想裡面根本就不存在，這種解釋文從字順，符合〈公冶長〉「夫子之文章」一節的語義構造，此說或許有可能成立；可是另外一種解釋說孔子可能有「性與天道」的思想，但是孔子不講，這也是一種解釋。這種解釋跟有沒有「晚年孔子」的假說有關，假如有晚年孔子，而這晚年的孔子被視為可能對「性與天道」有一些關懷，如所謂的孔子晚而喜《易》，就是傳達一個「秘教」的孔子形象。因是秘教，所以孔子不見得會說得出來，〈公冶長〉這段話有方向截然不同的兩種涵義。

像心性論、形上學與禮樂論的關係這種問題，也就是有沒有「晚年孔子」的議題，在

《論語》裡大概是找不到足夠證成的文獻的，它們無法關連在一起討論。但是最近新出土的材料帶來了解決問題的曙光，從新出土的材料，我們現在可以重新定位一些儒家的經典，不管是新出土的資料，或者是傳統的儒家經典，都可能可以重新再解釋。我認定它們的年代大概是介於孔孟之間，這批材料當然可能不是一位作者寫的，假如不是一位作者的話，你要把不同的文本構成有一個有系統的、有一致性的議題，這當然是要冒一點風險的。其實也不只冒一點風險，可能是很大的風險。但這些材料如果好好地經過篩選，我相信戰國中期儒家是有一種集體性的精神表現，雖然有些部分可能是透過詩表達，有的可能透過禮樂表達，但是這些不同領域的表達方式背後有一共同的方向。就是他們都從文化的展現，追溯到人性論的依據，或者追溯到超越的依據。人性論的依據，當然跟所謂性善、非性善或者是復性說這樣的關懷有關。所謂的超越的追求，當然就跟所謂的天道有關。超越的追求跟人性的追求，在中國傳統有很強的連續性，大概人性論論到最後總是會踏入道論、形上學的領域。所以當代學界才會有「心性—形而上學」這兩個詞語連結在一起的提法，才有這套的學問。

我們現在且看上博儒簡中所謂的〈孔子詩論〉到底所言何事？〈孔子詩論〉時常會出現「以為其本」的說法，怎麼理解這「本」字呢？「君子務本，本立而道生」，「本」這個詞語雖然在《論語》裡面就有，但是只要一論及「本」，或者是「初」字，總會招來疑問：什麼叫做「本」？什麼叫做「初」？這個質疑就很容易帶入根源性的形而上學，或者人性論的討論。因為論者會問：這一個基礎到底是現實的基礎呢？還是說我們人性都有一個超越的基礎，類似於孟子所說的「性善」，或者《中庸》所說的「天命之謂性」呢？只要你要追溯到「本」或者到「初」，問題就來了。因為「本」跟「初」本來是中性的語言，它怎麼指射呢？它可以指射行為的根本，也可以說是人存在的根本，也可以說成超越的依據，像這些解釋總是會出來的。在〈孔子詩論〉裡面，有些語言出現了「本」字，這些帶著「本」字的句子是否可追到人性論，還不太好講。但是可以看到這些「本」字基本上都有一點傾向於人性之情、人性向善的說法，除了這種「本」以外，為什麼還會有個跟人性論有關的「民性」問題呢？我們看到「反其本」跟「民性固然」這樣的詞語一直出現：「吾以〈葛覃〉得氏初之詩，民性固然，見其美，必欲反其本……吾以〈甘棠〉得宗廟之敬，民性固然，甚貴其人，必敬其位」人的生命自有善的傾向，所以見到美之事物，一定會逆返其本；一到宗廟會起一種敬心，這是民性，人自然而然就有這種傾向。所以從「民性固然」這個詞語，我們雖然不能一下就跳到說它是性善論，因為它到底還沒有提出這樣子的理論，但是可以看出這裡確實牽涉到人性論的理解。我們現在到底對子思瞭解到什麼程度，很難講，但是我認為至少有一種可能，就是從晚年孔子到孟子這個階段，以子思子為代表的戰國儒者已經踏入人性論的領域，不只是到孟子跟荀子才這樣講。

這些出土文獻講到「民性固然，其隱志必有以俞也。」怎麼理解呢？為什麼會牽涉到人性論的問題？我們看到它所描述的：你隱藏的意志，或者是「心之所之也」，「必有以俞也」。這個「俞」字我沒有去查，大概可以猜測是顯現出來、表達出來讓人家知道的意思，所以這裡有「由隱到顯」這樣的構成。最明顯的一句就是「詩，其猶平門也」，「平門」有各種解釋，但是大概可以確定是用門的隱喻。門的隱喻在先秦是很常見的，《易經》講「闔闢」，《老子》講「眾妙之門」，晚一點的《莊子》講「天門」，他們都用「門」當成「道」的象徵。人一定要透過這樣的「門」，才能把隱藏的意志表現出來。那麼，這裡的「門」是什麼呢？就是詩歌，人要透過「詩」這樣的管道，才能把內在的意念表現出來。因此，像「詩」這種來自於文化世界的概念，就跟人性論所謂的「固然性」結合在一起。一個來自於文化世界的概念，跟一個來自於心性論的概念，兩個之間形成了緊密的關係。這種思考方式跟後來宋明理學的思考方式其實已經非常接近，只是最後的依據在什麼地方，戰國儒家談得還不夠徹底而已。

出土文獻裡有一段有名的話：「詩無隱志，樂無隱情，文無隱言」。意思說：主體性的內涵一定要展現出來，這是很典型的儒家的文化哲學的語言。如果在道家，基本上會偏向復性，亦即回復到「原初」的零點。「為道日損，損之又損，以至於無為」，「無為」是一個人或一個文明最理想的狀態。反過來說，文明被看成是汙染的過程，禮樂在《老子》裡面不會有多大的意義。最好的社會是小國寡民，不要發展，因為禮樂苦民，這是道家的立場。可是你可以看到，戰國儒家很明顯地表示反對，真理不是這樣，人基本上帶有表現的性格，而且這種表現的性格不是生理刺激的表現性格，我們跟動物不一樣。人是要透過詩、樂、文展現人的內涵，也同時展現出精神的世界。所以詩、樂、文一方面是文化論的概念，一方面也是人性論的概念。

我想出土文獻給我們最大的幫助，大概就是所謂的〈民之父母〉這一篇的發現。〈民之父母〉這篇文章跟《禮記》裡的〈孔子閒居〉非常接近，兩者當是出自同一篇母本。這篇文章的評價很兩極，大概可以這麼說：討厭理學或者討厭形上學的人對這一篇就很不欣賞，喜歡窮溯其源的人對這一篇就很喜歡。王夫之認為這一篇跟《中庸》完全屬於同一個等級，馬一浮對這一篇的評價也是極高。反過來說，我很佩服的王夢鷗老師就很不喜歡這一篇，而且把它的年代弄得很晚，也就是把它放到漢代以後。他的評價和斷代有個理路，因為假如我們認為比較有形而上學內涵的那些文字只有在漢代後才會出現，它們是以宇宙論為中心的思想的話，我們自然而然就會把這一篇文章的斷代和價值往那邊放。無論如何定位，〈孔子閒居〉和考古學家釋名為〈民之父母〉的篇章，顯然系出同源，內容大有「玄」機。雖然〈民之父母〉與〈孔子閒居〉在文字上有點小出入，但是可以看出基本上是同一個文本。這個文本講到：「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」的理論。它特別強

調喪、無服之喪的地位，喪禮在禮當中具有特別的位置，胡適認為喪禮跟儒的起源有關。更具體地說，乃是跟儒家特別重視對孝的追思有關。假如我們有經歷過親密家人之喪的經驗，應該都知道，喪禮跟其他禮確實是不一樣，它牽動了我們存在底層的每一根神經；所以喪禮被提到這麼高是有道理的，禮、樂的展現模式不一樣，但是背後的思考方式是一樣的。就是「無聲之樂」、「無體之禮」，或者是「無聲之詩」大概可以這麼講，都要深入到最內在的原初形式。此文最有名的一段話是講「三無五至」：「志之所至，詩亦至焉。詩之所至，禮亦至焉。」意思就是像詩、禮、樂、哀，完全是內在之心的屬性，在經驗之先即有和諧相續的結構，它們等於是內心裡面孕育的一種旋律。不用說得太複雜，我們不妨說，五至就是詩、禮、樂，或者一切的文化都是逆轉的表現，它背後的依據都是要進入到那個不可言說的「無」的一種狀態，這是我的解釋。

〈民之父母〉這一篇文章蠻有意思的，它不只把詩、禮、樂追溯到「無」的狀態，而且在「無」的狀態裡面還有內容，因為如果只是至無，無就是無，可是它講「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」，「無」當中還有最根源性的禮、樂、詩，亦即在人性的構造中即有最原始的意義。最原始的意義還是要表現出來，所以從三無、五至以後還要五起，五起就是五種表現，第一步要怎樣、第二步要怎樣，基本上就是無限的擴大，擴大到最後，禮的境界，或者樂的境界，大體上就涵蓋了時間跟空間所能涵蓋的宇宙性。由始源之「無」到終極之「無」，〈孔子閒居〉想要傳達的大概就是這樣的歷程。這些詮釋其實也不是我首創的，是馬一浮提的，你可以用《華嚴經》裡面所提舉的語言做一個對照。佛教的觀點是「一切由此法界流，一切還歸此法界」；而儒家的觀點是「一切歸此法界後，一切還由此法界流」。依照儒家的表現性格，它不可能使文化價值變得只是所謂的世俗諦。按照佛教的判准或者道教的判准，詩、禮、樂只是世間法，儒家不可能會接受這種觀點，相反地，詩、禮、樂的本質會被看作最根源的人性的展現。換言之，詩、禮、樂本身就是屬於道的展現，道不可能離開詩、禮、樂的構成，所以才會有「五起」。「五起」講到最後就是「塞於四海」這樣一種境界。

我們談到禮樂不可能忘掉〈樂記〉，〈樂記〉當然也有一些考證上的問題，但是我相信一個比較合理的解釋，此篇文字應該有一部分跟公孫尼子或者甚至於跟子思有關。〈樂記〉表現出最典型的機體宇宙觀，宇宙本身就是一首大樂章，內在於宇宙本身就有價值意味的自性，而這種自性本身既有結構，又有和諧，和諧這一面就叫「樂」，結構的部分就叫做「禮」。所以世界的起源不是起於夢幻或偶然，或者一個沒有自性的渾沌，而是世界的起源就是一種節奏，一種整體。這種想法其實莊子也有，柏拉圖也有，但我覺得講得最好的還是〈樂記〉。〈樂記〉很明確地主張整個大自然本身的結構就是禮樂的結構，宇宙是大交響樂團。而這種結構跟人的心性，也跟儒家的文化價值，甚至於還跟政治是同構的，

禮樂將不同層面的秩序結合在一起。簡單的說，〈樂記〉要給儒家的禮樂論一個很根源的基礎。這裡有好幾篇出土佚文都有類似的講法。

最後一點要說的是：戰國儒簡是「有為」而然，「有為」是這批儒簡常用的特殊語彙。我認為戰國時期的那些儒家學者當時要面對的就是像來自於老子的那種強烈的挑戰。老子認為儒家的禮樂是沒有價值的，是一個需要被克服的異化的產物。《老子》思想非常深刻，與他同代的學者無人能與之比肩。當對手很強時，回應的一方也不能不強。所以當時會有〈樂記〉、〈孔子閒居〉這種論點出來，並不奇怪。這種現象就跟後來的宋明時期會有理學家的深刻論點出來，一模一樣。宋明理學的興起也是要回應佛教的挑戰，所以理學家才會去建構一套人性論、宇宙論，然後把文化的價值跟超越的價值連繫在一起，由此來改造文化。我認為它們基本上表現出的是同一種歷程，類似的一種歷程，當然理學的發展幅度跟禮學大大的不一樣。

最後的最後，我的結論：儒家當然是人文精神的，但戰國儒家進入人文精神的精神化的階段，他們接近於黑格爾(G.W.Hegel)，而甚於康德(Kant)；接近於王夫之，而甚於王陽明。我們不能只是從純粹心性論看戰國儒家的東西，因為很明顯的，戰國儒家既將文化建構在人性論上，但它也帶有終極的、最根源的本體論的價值。文化之根既在人性也在世界根源處，但它不可能沒有發展，不可能不透過歷史加以展現出來。整體的人類時空因此可以說是從文化展現出來的，反過來講，文化的展現不能只是展現人世間的價值，它背後有一個終極的關懷。我的想法大概是這樣子！謝謝各位。