

■ 王 博·《民之父母》与《诗》学

■ 钱永生·墨子思想结构的多核心论

■ 张志强·圆测唯识思想研究——以《成唯识论疏》与《成唯识论》

参糅问题为中心

■ 杨维中·论善财童子『五十三参』的内涵及其对中国佛教的影响

■ 张学智·王夫之《庄子通》对庄子的改铸——以《人间世》为中心

哲學門

2

■ 第肆卷(2003) 第貳册 ■ 湖北教育出版社

■ 沙宗平·王岱舆『真一哲学』初探

■ 梅雷迪斯·威廉姆斯·『哲学研究』中的方法与元哲学

■ 蔡蓁·准则和可普遍化检验

■ 李俊·刹那与绵延——论熊十力与柏格森在时间理论上的基本对立

及其超越意义

■ 陈壁生·从比较哲学到中国哲学——以梁启超、胡适之为例

Beida
Journal
of
Philosophy



■ 第肆卷 (2003) 第貳册 ■ 湖北教育出版社

哲學門

2

Beida
Journal

Philosophy



10.83
458

67002

(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

哲学门.第4卷 第2册/赵毅华主编. —武汉:湖北教育出版社,2004

ISBN 7-5351-3807-1

I.哲… II.赵… III.哲学—文集 IV.B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 010542 号

出版:湖北教育出版社
发行:

武汉市青年路 277 号
邮编:430015 电话:83625580

经销:新华书店

印刷:华中理工大学印刷厂 (430074·武汉市洪山区珞瑜路 1037 号)

开本:787mm×1092mm 1/16

2 插页 14.25 印张

版次:2004 年 3 月第 1 版

2004 年 3 月第 1 次印刷

字数:275 千字

印数:1-2 000

ISBN 7-5351-3807-1/G·3115

定价:25.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

哲學門

第四卷(2003)第二册

目 录

论 文

- 001 王 博 / 《民之父母》与《诗》学
- 018 钱永生 / 墨子思想结构的多核心论
- 032 张志强 / 圆测唯识思想研究——以《成唯识论疏》与《成唯识论》参糅问题为中心
- 061 杨维中 / 论善财童子“五十三参”的内涵及其对中国佛教的影响
- 080 张学智 / 王夫之《庄子通》对庄子的改铸——以《人间世》为中心
- 091 沙宗平 / 王岱舆“真一哲学”初探
- 105 梅雷迪斯·威廉姆斯 / 《哲学研究》中的方法与元哲学
- 124 蔡 蓁 / 准则和可普遍化检验
- 133 李 俊 / 刹那与绵延——论熊十力与柏格森在时间理论上的基本对立及其超越意义
- 150 陈壁生 / 从比较哲学到中国哲学——以梁启超、胡适之为例

评 论

- 161 吴根友 / 二十世纪明清学术、思想研究的三种范式
- 177 尹树广 / 国家、资本和生活世界——过去 30 年的西方马克思主义国家批判理论
- 197 陈 波 / 过去 50 年最重要的西方哲学著作

书 评

- 208 梅洛-庞蒂:《行为的结构》
- 215 张志刚:《宗教哲学研究:当代观念、关键环节及其方法论批判》
- 219 唐正东:《斯密到马克思:经济哲学方法论的历史性诠释》
- 223 徐长福:《理论思维与工程思维:两种思维方式的僭越与划界》

《民之父母》与《诗》学

王 博

Min Zhi Fu Mu and Shijing Study

关键词:《民之父母》 《诗》学 礼乐之原 心

提要:《民之父母》是上海博物馆藏战国楚竹书的一种,与《礼记·孔子闲居》等传世文献可以对观。本文首先通过相关文本的比较研究,讨论了与《礼记》有关的文献问题,认为《礼记》中的大部分内容虽然有较早的材料来源,但是从文本的角度来说,应该完成于汉初。其次,指出并论述了《民之父母》与经学范畴里的《诗》学的关系,以及其作为《诗》学文献的特点。最后,由《民之父母》中礼乐之原的问题,结合早期儒家的文献,论述了在儒家思想中秩序和心的密切关联。

作者:王博,1967年生于内蒙赤峰,哲学博士,北京大学哲学系副教授。

近几十年来考古发现对于古代研究的意义,已经得到学术界充分的肯定和重视。因此,与考古发现有关的新材料的公布,总是会迅速地吸引学者的目光。最近几年,我们先是在郭店楚墓的竹简,然后是在上海博物馆藏战国楚竹书中,都可以体会到上述的情形。因为知识背景和观察角度的差异,学者的研究呈现出多样性的特点,这当然有助于揭示新材料中所蕴涵的丰富的价值。事实上,不同角度之间的了解和对话,对于学术研究来说,其益处是不言自明的。本文要处理的是《上海博物馆藏战国楚竹书》(二)中一篇被整理者题名为《民之父母》的文献。濮茅左先生已经指出它与《礼记·孔子闲居》、《孔子家语·论礼》可以对观。^①确实,这篇的文字基本上可以在上述的两种传世文献中发现,因此从内容上来说,并不像是同书中的《容成氏》等那般引人注目。但是,从研究的立场来看,《民之父母》的价值却不可低估。它所引出的关于古代文献方面的问题以及经学范围内的《诗》学的

^① 《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),上海古籍出版社2002年版,第151页。

问题,都值得学者足够的关心和注意。本文即就此方面的内容进行初步的讨论,最后归结到早期儒家中重要的心和秩序的关系问题。

一、《礼记》的文献问题

近些年在湖北发现的战国竹简中,多包含有与《礼记》有关的内容。如郭店和上博简中的《缁衣》,以及这里论及的《民之父母》,这使得围绕着《礼记》的文献方面的问题重新吸引了人们的注意。现代的历史学家大多以为《礼记》是汉初才出现的作品,我们很容易在各种各样的哲学史的安排中发现这种理解。^①但是,考古发现的新材料给人们重新估计《礼记》提供了新的刺激。一些学者认为《礼记》应该是先秦时期已经存在的文献。在竹简《缁衣》和《礼记·缁衣》的对照中,我曾认为尽管二者之间存在着很大的共同点,但是我们还是不能很轻易地把它看作是同一个文本。因此,也不能把郭店《缁衣》和《礼记·缁衣》简单地等同起来。换言之,郭店《缁衣》的发现并不能得出《礼记·缁衣》成于先秦的结论,当然也就更不能把整个的《礼记》上推到战国的时期。^②

《民之父母》的发现,以及它与《礼记·孔子闲居》的关联,为有关《礼记》的文献问题的讨论提供了新的素材。从文本的角度来考虑,《民之父母》只是《孔子闲居》的一部分,《孔子闲居》还多出了孔子与子夏论“三王之德”的内容。也就是说,如果从考察《孔子闲居》材料来源的角度立论的话,除了《民之父母》,应该还有另外的文献。《礼记》中的篇章,多是在旧有材料基础上整合而成的。譬如我们曾经提到过的《王制》、《乐记》等。^③从材料上来说,有些甚至大部分都是较早的,但是从文本上看,我们仍然要承认它是晚出的东西。同时,仅就《孔子闲居》中与《民之父母》可以对应的部分而言,也有若干可以注意的差别值得讨论。整理者濮先生已经指出其中若干的差别,譬如二者所述“五起”的次序不同,以及用字上的不同。这些不同之处都值得认真的分析,以发现造成此种情形的原因。就本文的讨论而言,值得注意的一些差别首先是修辞所带来的,譬如:

1. 子夏问于孔子(《民之父母》)

孔子闲居,子夏侍。子夏曰(《孔子闲居》)

2. 孔子答曰(《民之父母》)

① 诸如冯友兰著《中国哲学史新编》,以及任继愈主编《中国哲学发展史》,关于《礼记》的内容都被放在汉初来讨论。

② 参见王博:《简帛思想文献论集》,台湾古籍出版社2002年版,第9—34页。

③ 《史记·封禅书》记载:“(文帝)使博士诸生刺六经中做《王制》,谋议巡狩封禅事。”又《汉书·艺文志》:“武帝时,河间献王好古,与诸生共采《周官》及诸子云乐事者,以作《乐记》。”是《王制》与《乐记》皆由采辑旧书而来。

孔子曰(《孔子闲居》)

从思想内涵的角度来考虑,这些修辞上的区别是可以忽略不计的。但是,对于那些着眼于人物关系的读者而言,它们就变得重要的多。在一个特别重视人伦的学派中,人物关系的安排总是和某种秩序联系在一起的,儒家的信徒当然不会忘记这一点。孔子与其弟子之间的关系,就《论语》所见,基本上是比较轻松自由的。弟子们对于孔子自然是尊敬的,可是也没有到如“敬鬼神”般远之的程度。孔子有时候还会和弟子开一些玩笑,如到子游治下的武城,听到弦歌之声不绝的时候,就戏言说“杀鸡焉用牛刀”。弟子如宰我等等经常和孔子抬杠,也不会是一副唯唯诺诺的样子。^①这应该还是比较真实的孔子与弟子关系的反映。但是到了汉代,随着孔子地位的提高,其与弟子间的距离好像也越来越远。于是,像“子夏问于孔子”那般朴实的笔法就显得不够有力,取而代之是“孔子闲居,子夏侍。子夏曰”的字样,一个“侍”字,突显出子夏在孔子面前的类似于臣子的身份。原本那种比较平等的活泼的关系消失了,新出现的是强调等级和秩序的画面。

如果把包括《孔子闲居》在内的《礼记》和先秦儒家文献做一个比较的话,这个变化就会显得更加明显。除了《孔子闲居》外,《礼记》中还有一些地方也用“侍”字来表现弟子或时人和孔子之间的关系,例如:

仲尼燕居,子张子贡言游侍,纵言至于礼。(《仲尼燕居》)

宾牟贾侍坐于孔子,孔子与之言及乐。(《乐记》)

这种描写是绝不见于先秦儒家文献的。即便是重礼且推崇孔子如荀子者,在谈及孔子与弟子关系时,仍然一如《论语》以及《民之父母》中所表现的比较平等的态度。

有同样意义的是《民之父母》中的“孔子答曰”在《孔子闲居》中被置换成了“孔子曰”。如果说“答”字对应着前面的“问”字,因此在某种意义上体现着问答双方平等的关系的话,那么,“答”字的省略似乎也是在刻意表现着某些内容。就《论语》中所见,弟子和孔子之间的问答,多是“弟子问某”或者“弟子问曰”然后是“孔子曰”的形式,如《八佾》:

子夏问曰……子曰……

或者如《颜渊》:

颜渊问仁。子曰……

《论语》中记载孔子回答问题,有时候也使用“孔子对曰”的语气,但都是针对着国君或者执政者的。如《颜渊》:

齐景公问政于孔子,孔子对曰……

季康子问政于孔子曰……孔子对曰……

^① 关于子游与宰我事,可参见《论语·阳货》。

而没有针对弟子提问者。这一方面说明以《论语》为代表的早期儒家的记录或者编辑在形式上有比较严格的考虑,另一方面,也可以看出加“对”字者更能显示出与孔子对话者的重要身份。从这方面来考虑,《孔子闲居》对《民之父母》中“孔子答曰”的改变也许不只是去掉一个字那么简单。其意义仍然与上一例相同,是在突出孔子相对于弟子而言的特殊身份。

可以附带讨论的是《中庸》中“哀公问政”一段,孔子的回答是以“子曰”的方式来记载的。如果按照《论语》的叙述模式来衡量的话,就没有遵循一般体例所要求的“孔子对曰”的形式。《荀子·哀公》中记录了很多孔子和哀公的问答,哀公提问的时候,基本上都是采取“孔子对曰”的方式,与《论语》是一致的。《中庸》的这段话,也许可以看作是混杂了后人修改的成分,其背景和《孔子闲居》一样,都是汉代孔子地位的上升。

《民之父母》与《孔子闲居》的另一个重要区别是关于“五起”的顺序以及论述“五起”中的部分文字的使用。濮茅左先生说:

竹书与《礼记·孔子闲居》“五起”次序不同。竹书与《礼记·孔子闲居》的“五起”内容基本相同,但是所序有异(参见本篇附录)。竹书的出现,使我们看到了秦焚书之前孔子说五起的原序。其最明显的是最后一句,所序原则是由内(族内)至外(族外),范围由小至大,“内恕孔悲”、“纯德孔明”、“为民父母”、“施及四国”、“以畜万邦”相继,又近亲至外族至民父母,又四国至万邦,德业逐渐发扬,恩泽日益扩展,叙述有条不紊。但是,《礼记·孔子闲居》已失其次,有乱孔子原序的严密逻辑,不见循序渐进之意。^①

二者的次序不同是显然的。但是,如何理解这种不同,以及伴随着这种不同的部分文字的差异,应该是更重要的。《民之父母》所述五起的顺序固然如整理者所说,体现了由内到外,范围由小至大的原则,其中有严密的逻辑,与《大学》所论“修齐治平”的精神是类似的。但是,《孔子闲居》的次序是单纯的错乱或者“失其次”,还是也有自己的逻辑?如果有的话,这种逻辑是如何的?这些问题更值得认真的考虑。就《孔子闲居》而言,其述五起的次序是:

无声之乐,气志不违;无体之礼,威仪迟迟;无服之丧,内恕孔悲;
 无声之乐,气志既得;无体之礼,威仪翼翼;无服之丧,施及四国;
 无声之乐,气志既从;无体之礼,上下和同;无服之丧,以畜万邦;
 无声之乐,日闻四方;无体之礼,日就月将;无服之丧,纯德孔明;
 无声之乐,气志既起;无体之礼,施及四海;无服之丧,施于孙子;

其述“无声之乐”,从“气志不违”、“气志既得”、“气志既从”、“日闻四方”到“气志既起”,其中也有其内在的理路在。尤其是“起”字落在最后,似乎可以与“五

① 《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),上海古籍出版社2002年版,第152页。

起”之说相应。其述“无体之礼”，从“威仪迟迟”到“施及四海”，体现的正是自内而外的次序。其述“无服之丧”，次序是“内恕孔悲”“施及四国”“以畜万邦”“纯德孔明”和“施于孙子”。和《民之父母》比，不仅次序有异，而且文字上有变动，这主要是《孔子闲居》中的“施于孙子”在《民之父母》中作“为民父母”。这里，文字的变动与次序的变化是呼应的，所以更可以看出“故意”的痕迹。前三项仍然体现着由内而外的秩序，第四项“纯德孔明”，强调德的既大又明。第五项的“施于孙子”，如果与“为民父母”相比，其意义就由可以为“民主”，而变成对于“子孙以祭祀不辍”的强调。两相比较，其重点显然是不同的。前者关心的是如何可以成为“民主”，仍然是一个“进取”的问题。而后者就如秦始皇想要让他的帝国可以二世、三世以至于千秋万世传递下去一样，表现的是帝国建立之后想要永存的理想。这是一个如何“守成”的问题。进取与守成的不同，反映在很多战国和汉初的文献之中。从中我们正可以看出时代的不同在文献中留下的印记。

通过以上的比较和分析，我们可以了解尽管《民之父母》与《孔子闲居》在文字和内容上有很多共同之处，而且《民之父母》很可能是构造《孔子闲居》的一个材料来源，可是其间仍然存在着重要的差别。这些差别对于了解有关《礼记》的文献问题的复杂性而言是至关重要的。在很多地方，包括一些细节，《孔子闲居》对于可能作为材料来源的《民之父母》都进行了有意的改变，以适应时代和主题的变化。这些变化包括突出孔子相对于弟子而言的特殊地位，以及更强调权力的长期维系。从现在我们的了解来看，这些变化明显带有汉代的色彩。因此也更进一步加强了《礼记》中很多文献完成于汉代的说法。这些文献至少包括史书中已经明白提到的《王制》和《乐记》，以及我们讨论过的《缙衣》和《孔子闲居》。从中我们大概可以了解现存《礼记》中的文献编撰过程中的一些情形：

第一，这些文献可能大部分（如果不是全部的话）编撰于汉代初年，其材料的来源很多是较早的，甚至可以上推至战国时期。而且其来源也不一定是单一的，更多情况下具有杂糅的特点。就我们现在讨论的《孔子闲居》而言，《民之父母》是一个来源，孔子和子夏论“三王之德”的内容应该另有来源。今本《缙衣》中也包含有多于郭店《缙衣》的内容，譬如第一章等。本来就已有的记载来看，《史记·封禅书》中就提到“（文帝）使博士诸生刺六经中作《王制》，谋议巡狩封禅事。”《汉书·艺文志》说“武帝时，河间献王好古。与诸生共采《周官》及诸子云乐事者，以作《乐记》。”从这些记载已经可以推知《礼记》中作品构成的复杂。现在有了《缙衣》和《孔子闲居》的例子，情形就更加清楚。我们可以了解，《礼记》中很多的文献都有很早的材料来源，并不是汉初的人向壁虚构的。另一方面，我们也该了解在编撰这些文献的过程中，汉人根据当时的需要对这些材料进行的整合和改变。上引《史记·封禅书》中提到作《王制》和巡狩之事直接有关，就是一个很好的实例，说明这些文献的制作和现实需要之间的密切关联。因此，很多的材料在放置到这些汉初

构造的文献中时,就都打上了汉初的烙印。

第二,如果比较《礼记》中文献和作为其材料来源的文献的话,可以发现体现汉人特点的因素主要集中在两个方面。其一是突出的主题的差异,譬如今本《缙衣》中对于刑德问题的强调,很适合汉初对于秦暴政的反思。又如《孔子闲居》中对于权力“施于孙子”的突出,也适合大一统帝国建立后守成的需要。这些内容都有现实的意义。其二是修辞的变化反应出的人物关系的升降。这在我们讨论的孔子和弟子的情形中表现得最为明显。表现在《礼记》中的孔门师弟关系,已经不像《论语》中记载的那般活泼自然,而是深深地打上了秩序的烙印。这与汉代初年儒家为了获取朝廷意识形态的角色,因此极力抬高孔子的地位不无干系。

二、《诗》学

考古发现中与《诗经》学有关的文献,从数量上来看是比较多的。譬如安徽阜阳双古堆的《诗经》^①,湖南长沙马王堆的《五行》经说^②,郭店中发现的《五行》^③,以及上博简中的《孔子诗论》,这从一个方面印证了《诗经》在早期儒家思想中的重要地位。这种重要地位一方面可能直接地根据于春秋时期的贵族教育^④,另一方面也与儒家思想的特征有关。

作为《诗》学文献的特征,我们大概可以从两个方面去了解。其一是形式上的,即文献本身对《诗经》的称引和解释。这种称引当然不是偶然的或零碎的,诸如在某种讨论中偶而出现一个《诗》云或《诗》曰,显然不能满足作为《诗》学文献的形式上的理由。一般而言,在儒家推崇的诸多经典中,《诗》学文献并不涉及到《诗》以外的其他书籍,而且,其对《诗》的称引和解释应该与其主题有内在的关联。《中庸》《五行》《孔子诗论》等显然可以满足这些要求。其二是内容上的,即该文

① 发现于汉初的墓葬,同墓出土的还有《周易》等重要文献。关于阜阳《诗经》的情形,参见胡平生、韩自强:《阜阳汉简诗经研究》,上海古籍出版社1988年版。

② 《五行》以其仁义礼智圣五行之说为学界注目。其另一个特点是全篇称引和解释《诗经》,堪称《诗》学文献。参见《马王堆汉墓帛书》(壹),文物出版社1980年版。

③ 与马王堆帛书《五行》相比,郭店《五行》有经无说,其“经”的部分与帛书《五行》大同小异。在称引《诗经》的问题上,二者间有一个重要的差异。帛书多以“《诗》云”或“《诗》曰”的方式,竹简则直接写出诗句。这个现象似乎表明竹简作者对于《诗》非常熟悉。参见《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版。

④ 至少自春秋以来,《诗》就是贵族教育的一个重要内容。《国语·楚语上》记载申叔时论傅太子曰:“教之《春秋》,而为之耸善而抑恶焉,以戒劝其心;教之《世》,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动;教之《诗》,而为之导广显德,以耀明其志;教之礼,使知上下之则;教之乐,以疏其秽而镇其浮;教之令,使访物官;教之语,使明其德,而知先王之务用明德于民也;教之故志,使知废兴者而戒惧焉;教之训典,使知族类,行比义焉。”又《礼记·王制》:“先王顺《诗》《书》礼乐以造士,春秋教以礼乐,冬夏教以《诗》《书》。”

献讨论的主题与《诗》的解释之间有着内在的联系。这种联系可以分为一般的和具体的两种。就其一般的方面来说,由于“《诗》言志”的性质(后文详论),《诗》学文献的主题多与心的讨论(以及相关的性)有关。就其具体的方面来说,对具体诗句的称引总是伴随着朝此方向的某种解释。

以这个标准来衡量,《民之父母》也是一篇与《诗经》学有关的文献。在所谓的“六经”中,《民之父母》仅仅涉及到《诗》,这和《中庸》、《五行》等是类似的。^① 而其论题,也与心有密切的关联。事实上,《礼记正义》中记载陆德明引郑玄的话就说:

名《孔子闲居》者,善其倦而不衰,犹使一子侍,为之说《诗》。^②

这当然是就《孔子闲居》而言,但“说《诗》”的评论也同样适用于《民之父母》。以下我们就具体地进行讨论。

从形式上来看,该篇与《诗》的联系是显而易见的。最初的问题就由《诗》而起:

子夏问于孔子:《诗》曰“凯悌君子,民之父母”,敢问何如斯可谓民之父母矣?

所引的诗句“凯悌君子,民之父母”出自《大雅·酌》,这种提问的方式是很引人注目的。对于读者来说,印象最深的其实是作者以《诗》来说话,这也许是作者最想告诉读者的东西,以提示读者注意到这篇文献与《诗》的关系。孔子的回答中似乎也有这方面的考虑:

民之父母乎,必达于礼乐之原,以致五至,以行三无,以横于天下。四方有败,必先知之。其[可]谓民之父母矣。^③

礼乐之原,是这篇文献的一个重要问题,其与《诗》学的关联,后文有详细的讨论。“五至”和“三无”也是如此。值得注意的是,这里使用的“四方”一词,就具有明显的《诗》的特征。这个在其他文献中并不算常用的词,在《诗》中却出现了二十九次。

就《民之父母》而言,其内容大体由论“五至”和“三无”的两部分构成。所谓的“三无”,是指无声之乐、无体之礼和无服之丧。而对其具体的解说,就特别引《诗》以为证:

子夏曰:三无既得略而闻之矣,敢问何诗近之? 孔子曰:“夙夜基命宥

① 关于《中庸》作为儒家《诗》学文献的特征,请参见王博:《中庸与荀学、诗学》,《国学研究》第三卷,北京大学出版社1996年版。

② 《礼记正义》,十三经注疏整理本,北京大学出版社2000年版,第1626页。

③ 此所补“可”字,原释文补为“之”字。从提问的方式“敢问何如而可谓民之父母?”以及语境两方面来考虑,“可”字都较“之”字更为恰当。

密”，无声之乐也；“威仪逮逮，不可选也”，无体之礼也；“凡民有丧，匍匐救之”，无服之丧也。

一般的理解，乐当然表现于声音，礼当然要施及于身体，丧也总要有一定的服与之配合。而“三无”所论，显然是超越了具体的礼乐仪式，将问题引到了关于“礼乐之原”的思考。这里讨论的特色仍然是从《诗经》中寻找“三无”的依据，所以在提问中就特别的提出《诗》来，以表现出该文献特别重视《诗经》的特点。“夙夜基命有密”出《诗·周颂·昊天有成命》，关于其意义，《礼记正义》云：“夙，早也；夜，暮也；基，始也；命，信也；宥，宽也；密，静也。言文、武早暮始信顺天命，行宽弘仁静之化。”从字面的依据来说，诗中的“密”字有静的意思，当然可以引起无声的联想。因此和无声之乐可以联系起来。如果把范围再扩大一些，那么天命其实也属于无声之乐，如孔子所说“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”进一步地，还可以联系到《诗·大雅·文王》中“上天之载，无声无臭”的说法上去。而王者的“宽弘仁静之化”也属于此列，这颇有些类似于《中庸》已经引用到的《诗·大雅·皇矣》篇中的“予怀明德，不大声以色”。“威仪逮逮，不可选也”出《邶风·柏舟》，原诗说威仪并非通过升降揖让之礼等外在的东西来体现，所以用来说明“无体之礼”。“凡民有丧，匍匐救之”出《邶风·谷风》，“言凡人之家有死丧，邻里匍匐往救助之”，非必服也。所以用来说明“无服之丧”。

“三无”之说，由有以入无，即追求有形事物背后的无形者。表现在人上面，有形的事物就是和形体有关者，譬如礼对于颜色、容貌、辞令等方面的要求。无形者就是存在于有形事物背后作为其基础的东西，对于人而言，总是和内心相关。因此，三无之说实际上是把思考的目光由身体转到了内心，由外在转到了内在。如果用《民之父母》中的说法，也就是从礼乐转到了礼乐之原，即礼乐的根本。就《论语》中所见，如《八佾》所记的林放问礼之本，孔子回答说：“大哉问！礼，与其奢也，宁简；丧，与其易也，宁戚”，就表现着类似的精神。“奢”显然指的是对外在的仪式或者礼器的注重，这样反而容易忽视内心的真情实感，不如“简”更能将注意力放到最重要的“人心”上面来。就丧礼而言，与其多礼而慢易，还不如固守最内在的悲戚的情感。孔子这里理解的“礼之本”，也就是《民之父母》中说的“礼乐之原”，它们都和内心有关。这正是“三无”之说关心的问题所在，与前述《诗》学的主题是一致的。

对内心和礼乐之原的关注其实也是“五至”说的主题。所谓的“五至”，如《民之父母》所说，是指：

五至乎：勿（物）之所至者，志亦至焉；志之所至者，礼亦至焉；礼之所至者，乐亦至焉；乐之所至者，哀亦至焉。哀乐相生，君子以正，此之谓五至。

这段文字与《孔子闲居》中的相关记载比较，有很大的差异。我们把《孔子闲居》中的相关文字也引录如下：

志之所至,诗亦至焉;诗之所至,礼亦至焉;礼之所至,乐亦至焉;乐之所至,哀亦至焉。哀乐相生,是故正明目而视之,不可得而见也。倾耳而听之,不可得而闻也。志气塞乎四海,此之谓五至。

在最初的整理者濮茅左先生的释文中,由于受《孔子闲居》等的影响,所以径直地把竹简中的“勿(物)”字看作是“志”的讹误,同时把“志”读为“诗”。从释文的角度来看,这样的处理显得有些草率。而从思想史的角度来看,则是忽略了重要的思想论题。在发表于北京简帛网站的一篇文章中,季旭升先生对这个问题进行了讨论,并结合经学史对“五至”的问题进行了疏理。他的基本看法是,《民之父母》所述由物而志而礼而乐而哀的“五至”次序该是本来的情形,《孔子闲居》等的说法乃是出于后人的变动。^①这个意见是值得重视的。

关于“五至”的意义,后人的解释并不相同。但是看来它是提出了一个递进的次序,如果以《民之父母》为基础来讨论的话,它是从物开始的,然后依次是志、礼、乐和哀。作者提出这个顺序的用心何在?在我看来,仍然不能离开对于礼乐之原的思考。也就是说,礼乐究竟应该奠定在什么样的基础之上,还有,礼乐的终极用心何在?在这个顺序中,位居礼乐之前的是“物”和“志”,很显然,这应该是和礼乐之原有关之物。可是它们的具体关系如何呢?如果在《民之父母》中还不甚清楚的话,那么,郭店竹简中的《性自命出》就提供了比较系统的答案:

凡人虽有性,心无定志。待物而后动,待悦而后行,待习而后定。^②

“五至”中最先涉及到的两个因素物和志,在这里都有出现。志是属于心的,物则是身外的东西。可是心内的志只有在外物的刺激之下才可以动,也就是表现出来。没有物的话,就没有志。《性自命出》说:

“凡性为主,物取之也。……虽有性心,物弗取不出。”

“凡心有志也,无与不可。”

这两条资料说的都是志对于物的依赖,也可以说是物对于志的影响。有什么样的物,就有什么样的志。我们来看下面的话:

凡物无不异者也。刚之树也,刚取之也。柔之约,柔取之也。四海之内,其性一也。

四海之内,其性一也,但每个人的做法各各不同。其故何在呢?在于物取的不同。刚物取之,则表现为刚性。柔物取之,则表现为柔性。这是对于物如何影响人心的具体说明。那么什么是物呢?《性自命出》说:

凡见者之谓物。

① 季旭升:《民之父母“五至”解》,北京简帛网(www.bamboosilk.org)。

② 参见李零:《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第十七辑。以下所引《性自命出》文字皆出于此。

这里的“见”如果读作“现”，也许更合适。表现在人面前的就是物，这显示出物并不是和人无关的东西。物当然不限于自然事物，其实它主要也不是指自然事物，而是和人有关的事物，譬如人伦日用。

物与志的关系，在《诗》学以及与《诗》学有密切关系的文献中，是经常被提及的。典型的如《乐记》，就屡次说到：

“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……乐者，音之所由生也，其本在于人心之感于物也。”

“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。”

在这样的背景之下，我们看《民之父母》中所谓的“物之所至者，志亦至焉”，其实就是《性自命出》中说的“(志)待物而后动”。也就是和什么样的物接触，就有什么样的志。这里所述仍然是强调物对于志的影响。如果我们把这与孟子所说做一个比较的话，会看出其间明显的差异。对于孟子来说，由于对心的强调，因此物被安置在从属的地位。其云：

耳目之官不思，物交物则引之而已矣。心之官则思。思则得之，不思则不得。^①

不思的耳目之官很容易为外物所牵引。但是心则不同，心是有定志的，也就是有明确的方向。譬如所谓的四端。这种理解显然与《性自命出》有一定的距离，因此也和《民之父母》有异。在这个背景上来看《孔子闲居》对于《民之父母》的改造，似乎可以看出孟子影响的痕迹。

在《性自命出》中，对于志和物关系的强调，主要是为了引出教化的问题。《乐记》中也是同样的逻辑。因为所谓的教化，其本质就是以善物来培养善心。而最大的善物，在儒家看来，就是礼和乐。这也就是“五至”中的第三和第四个环节。所谓“志之所至者，礼亦至焉。礼之所至者，乐亦至焉。”如果沿着和“物之所至者，志亦至焉”同样的思路来理解的话，乃是强调志对于礼乐而言的基础地位。如果说，物是激发志的，那么志也就是兴起礼乐的因素。换言之，礼乐的存在，正是因着志的存在。这种说法可以从两个不同的方面来理解：一是礼乐的出现本是由于规范志的需要，也就是为志确立一个方向。二是志于礼乐，也就是人内心对于礼乐的追求。无论哪一种理解，这里要解决的问题都是：礼乐应该奠定在什么基础之上？也就是所谓礼乐之原的问题。

礼乐毫无疑问是儒家教化理论的核心内容之一。儒家对于教化的主张，如果和法家进行比较的话，一直是把民众的意愿考虑在其中的。其具体的表现就是把人情纳入到思考的范围中。同样是《性自命出》，在提出了物和志以后，就涉及了

^① 《孟子·告子上》。

道和情的問題。其云：

道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。知情[者能]出之，知义者能入之。

所谓的道，在《性自命出》中，很显然就是指礼乐而言，也就是人所应该遵循的秩序。这个秩序包含着两端，一端是情，一端是义。在这个意义上，道也就是在情和义的两端中取得的一种平衡。但是情和义对于道而言的意义显然是不同的。一个是始，一个是终，不能颠倒和错乱。知情者能出之，是说只有了解“情”才可以知道“道”之所从出。这样说的理由在于，道正是建立在情的基础之上。这也就是同篇中所说的“礼作于情”。《性自命出》是十分看重情的，在它看来，只要是发于情的东西，都是很可贵的：

凡人情为可悦也。苟以其情，虽过不恶。不以其情，虽难不贵。

人情是最真实的东西，因此也是秩序奠基的最牢固的基础。秩序如果不能建立在人情的基础之上，就好比是空中楼阁。人情的真实是因为它乃是生于性者，而不是后加的东西。以此为基础来了解《民之父母》中的说法，也许意义要显得得多。不过这里仍然有一个过渡，就是情和志之间的过渡。《性自命出》中讲的情，和《民之父母》中说的志，可以有连接的桥梁吗？

仅仅就《性自命出》而言，情和志之间的关联好像是很自然的。它们都和心有关，都是心在外物刺激之后的某种表现。所以在说到心无定志之后，很方便地就提到了情的问题。其实所谓志和情，在很多时候是可以通用的，也就是说，它们指称同样的内容。譬如春秋时期人们所谓的六志——喜怒哀乐好恶，也就是六情。《左传·昭公二十五年》记载：

民有好恶喜怒哀乐，生于六气。是故审则宜类，以制六志。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗。喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。生，好物也；死，恶物也。好物，乐也；恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性。

这是志和情通用的典型例子。因为所谓的好恶喜怒哀乐，正是一般所谓的人情，而在这里是被称为六志的。这个地方同样提到哀乐的问题，正好让我们讨论“五至”中的第五个因素：哀。

“乐之所至者，哀亦至焉。哀乐相生，君子以正”，这前一个乐字，当然是礼乐的乐。哀乐相生的乐，则是喜怒哀乐的乐。君子以正，如果和《左传·昭公二十五年》的文字比较的话，应该和“哀乐不失”的意思类似。这里显然是把礼乐之乐视为兴起哀的情感的基础。对此，孔颖达解释说：

乐之所至，哀亦至焉者，君既与民同其欢乐，若民有祸害，则能悲哀忧恤，至极于下，故云哀亦至焉。哀乐相生者，言哀生于乐，故上云乐之所至，哀亦至焉。凡物先生而后死，故先乐而后哀。哀极则生于乐，是亦乐生于哀，故云哀

乐相生。^①

从儒家政治学的角度来看,这种解释该是尽善尽美的。不过,如果仔细琢磨的话,也会发现很多问题。譬如孔颖达把“乐之所至,哀亦至焉”的乐读为哀乐的乐,就可以重新考虑。其实在《性自命出》中,曾经有如下的话:

凡至乐必悲,哭亦悲,皆至其情也。哀乐,其性相近也,是故其心不远。哭之动心也,浸杀,其央恋恋如也,戚然以终。乐之动心也,浚深郁陶,其央则流如也以悲,悠然以思。

乐的动人和哭的动人,是不同的,虽然它们都可以达到悲的效果。乐和礼不同,同样作为秩序的表现,礼更注重分别,而乐则注重和同。乐是以通过感人心的方式达到天下和平的效果,而感的终极表现则是哀。但是,此种哀由于体现了人与人之间的通而不隔,因此反而会产生乐的感觉。这正是哀乐相生的意义所在。

“乐之所至,哀亦至焉”的说法,其意义在于,在把礼乐秩序建立在志的基础之上后,又把它们还原到情感上去。从而突出礼乐和人情之间错综复杂的关联。如果我们把视野放得更开阔一些,当然会发现,礼与情的关系原本就是儒家思考的一个核心问题。礼一方面是因人之情的,另一方面,又是对于人情的节制。如《坊记》所说:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”

在梳理了“五至”说的意义之后,我们可以勾画其与《诗》学的关系了。在“五至”中,看来“志”是很重要的一个环节。物是用来取志的,礼、乐则是从志中生发出来者,同时又作为节制志的秩序,哀本身就是志的一部分。也许这可以作为我们理解“五至”说与《诗》学关系的一个线索。因为传统儒家对于诗的理解,一直有“诗言志”的观念。从目前的文献线索来看,我们较早可以在《尚书·尧典》中发现“诗言志,歌用言”的说法,其他如《左传》《庄子·天下篇》《荀子》《诗大序》等中也有类似的记载。^② 在新发现的郭店竹简《语丛一》中,也有“《诗》,所以会古今之志也者”的文字。这种对《诗》的理解很显然可以影响人们对于《诗》的解释,或者它原本就是人们对《诗》的解释的一种概括。而同时,在有关“志”的问题的讨论中,《诗》也自然地成为可以依据和发挥的素材。

三、秩序、价值与心

《民之父母》中关于“礼乐之原”的思考,涉及到的是自孔子以降的早期儒家的一个根本问题:如何重建礼乐秩序?从“三无”到“五至”,《民之父母》显然把思考的重心放在了内心上面。也就是说,从内心去发掘礼乐秩序的基础和依据。这和

① 《礼记正义》,十三经注疏整理本,北京大学出版社2000年版,第1627页。

② 《左传·襄公二十七年》:“诗以言志。”《庄子·天下篇》:“诗以道志。”《荀子·儒效篇》:“诗言是其志也。”《诗大序》:“诗者志之所之也。在心为志,发言为诗。”