

Title	上博簡〈民之父母〉思想探微：兼論其與〈孔子閒居〉的關係
Author(s)	林, 素英
Citation	中国研究集刊. 2004, 36, p. 34-56
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/61181">https://doi.org/10.18910/61181</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 上博簡〈民之父母〉思想探微 —兼論其與〈孔子閒居〉的關係—\*

林 素 英

## 論 文 提 要

上博簡的〈民之父母〉旨在討論為政之道，其內容絕大多數重出於今本《禮記》〈孔子閒居〉之中，且僅有少數文字差異，其差別較大者，乃〈孔子閒居〉另有一段表述三王以「三無私」勞天下的參天地之德。由此可見〈民之父母〉與〈孔子閒居〉的關係相當密切。

目前學界對於〈民之父母〉之討論，在字形釋義以外的義理解釋，多半集中在「五至」、「三無」的探討，而未作全篇內容之義理解釋，因而本文旨在運用前人之研究，進而探討〈民之父母〉全篇的深刻涵義，從「禮樂之原」為本，以至於行「五至」、「三無」，然後更延續至「五起」與「三無私」，以成完整之義理系統，並兼論其與〈孔子閒居〉的關係。全文按照下列要項進行：一，前言說明為文之動機、目的與作法。二，確立〈民之父母〉之主旨。三，「民之父母」必須達於禮樂之源。四，以「五至」積極詮釋為政之形上原理。五，以「三無」遮詮表達為政之最高形上原理。六，以「五起」提昇「三無」之形上境界。七，以三王之「三無私」落實為政者應取法之德。八，結論則概括說明簡文與傳本所欲展現的為政之道的一貫道理。

關鍵詞：上博簡、民之父母、思想探微、孔子閒居、五至、三無、五起、三無私

## 一、 前 言

上海博物館所出的戰國楚竹書〈民之父母〉共 14 支簡，將近 400 個字。自從公佈之後，即陸續有多篇文章分別討論該篇特殊文字之結構與疑義，其中間或有討論其核心思想「五至」以及「三無」者，不過，尚未對通篇文章作全面性之梳理與

貫串者，因此本文擬站在前人之既有研究上，詳加探討「民之父母」的深刻涵義，希望能梳理出此篇所謂為政之道的理想藍圖。

雖然〈民之父母〉的文字與傳世文獻稍有出入，不過內容大體見於《禮記》〈孔子閒居〉以及《孔子家語》〈論禮〉之中。由於〈民之父母〉多重出於《禮記》〈孔子閒居〉之中，二者之差異，主要在於〈孔子閒居〉另有一段表述三王以「三無私」勞天下的參天地之德，而此問題又正好與「民之父母」所討論的議題相當接近，且有補足前說討論為政之道的深刻義理之處，因此本文將合併討論〈民之父母〉與〈孔子閒居〉此兩篇文章的關係。至於《孔子家語》〈論禮〉，則由於全篇包含今本〈仲尼燕居〉以及〈孔子閒居〉兩篇之內容，因此比〈民之父母〉的內容繁雜許多，且〈論禮〉該文與〈民之父母〉最重要的關聯，已於〈孔子閒居〉中討論，所以本文主要不再討論〈民之父母〉與《孔子家語》〈論禮〉之關係，僅稍提及有關「五起」之重疊處（由於日後另有全面性的討論，因而此處並不論及與《孔子家語》〈論禮〉之關係）。

由於〈民之父母〉的內容環繞在孔子答覆子夏何謂「民之父母」之問題上，因此本文首先確立〈民之父母〉的主旨應在於論述為政之道。其次，則根據孔子之答問，提出為民父母的根本關鍵在於其能否達於禮樂之原。然而由於禮樂之原過於抽象，因此，孔子再透過「五至」與「三無」分別詳加闡述為政之形上原理。繼此之後，孔子再進一步從「五起」申述「三無」的形上境界。不過，為民父母者雖然必須懂得為政之道的形上原理與形上境界，但是討論為政倘若僅停留在形而上的層次，而缺乏落實之道，則終歸要淪為虛懸之幻象而不切實際，幸好〈孔子閒居〉的末段正好提出三王「三無私」的施政模範，成為政治形上原理的落實表率。於是，根據此前後銜接之因緣，進而論述〈民之父母〉與〈孔子閒居〉的關係。以下即依循此順序一一分述之：

## 二、〈民之父母〉的主旨

〈民之父母〉的第一簡，首先即由子夏引述《詩》之所謂「幾（凱）弟君子，民之父母」請教孔子何謂「民之父母」以揭開序幕。然後，孔子即環繞此一問題而

進行「五至」、「三無」、「五起」等一連串理想的為政之道之答覆。因此，由第一簡已清楚可知〈民之父母〉通篇所討論者，乃專門集中焦點在為政者如何成為名副其實的「民之父母」而已。

檢閱今本《十三經注疏》，可以發現提到「民之父母」的最重要也是最原始的根據，當屬《毛詩》〈小雅·南山有臺〉的「樂只君子，民之父母<sup>(1)</sup>」與〈大雅·洞酌〉的「豈弟君子，民之父母<sup>(2)</sup>」兩處。其中「樂只君子，民之父母」所表述的，則應為《詩》序所謂之「樂得賢也。得賢，則能為邦家立太平之基矣。」，因而在該詩之中還不斷地指出如此「邦家之基」、「邦家之光」的和樂賢能君子是「德音不已」、「德音是茂」、「保艾爾後」的。至於「豈弟君子，民之父母」所表述的，亦應為《詩》序所謂之「言皇天親有德，饗有道也。」，說明有德之君子以樂易之道教化人民，因而可以為民之父母。由此可知《詩》所謂「民之父母」，均用以指謂為政者乃有德之仁君，懂得勤政愛民，因而百姓視之宛如父母。

其餘，在《十三經注疏》中提到「民之父母」的，還有《禮記》與《孝經》，其中〈表記〉與〈孔子閒居〉兩處引《詩》之「凱弟君子，民之父母」，而〈大學〉則引「樂只君子，民之父母」之記載。尤其在〈表記〉之中，更載有「『凱』以強教之，『弟』以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬，使民有父之尊，有母之親，如此而后可以為民父母矣。非至德，其孰能如此乎！<sup>(3)</sup>」，皆可謂之對於「民之父母」的詳細詮釋。至於〈大學〉，則進而從為政應講求絜矩之道的立場，再推而廣之，說明為政者施政之時應該採取「民之所好好之，民之所惡惡之<sup>(4)</sup>」的方式推動之，倘能如此，方可順乎民心所需，而謂之「民之父母」。另外，《孝經》的〈廣至德〉則引《詩》之「愷悌君子，民之父母」，且進而述說「非至德，其孰能順民如此其大者乎！<sup>(5)</sup>」，同樣強調為政者應以至德之教以順化民心。

倘若再追溯《詩》中「豈弟君子」之義涵，則從「豈弟君子，莫不令儀」以及「豈弟君子，無信讒言<sup>(6)</sup>」，可知「豈弟君子」所表彰的，乃是為政者應有可供瞻望的威儀，且不可聽信左右之讒言。再從〈旱麓〉所載「豈弟君子，能夠干祿豈弟、福祿攸降、遐不作人、神所勞矣、求福不回之記載<sup>(7)</sup>」，則知此處詩文乃藉由說明文王之能修后稷、公劉之功業，且能發揚光大之，而以德教明察著於上下，以期勉為政者應起而效法之。另外，更從〈卷阿〉所載「豈弟君子」應為四方之則、四方之

綱的記載<sup>9)</sup>，則在期勉為政者應為賢能之吉士，使足以成為四方所取法之綱紀所在。

因此，綜合傳世文獻中「豈弟君子」以及「豈弟君子，民之父母」之義涵，明顯可知其旨皆在說明為政者必須具備賢能之德，懂得順應民心之所好以建立功業，且能以和樂平易之方式推動各項教民、化民之道，所以能贏得百姓之愛戴，使百姓視之宛若自己之父母。倘若析而言之，則知要成為「民之父母」，為政者在施政之時，不但要深明禮樂之形上原理，而且還必須將形而上的政治原理化為實際的作為，以成就煌煌之功業；此二者實須兼而有之，倘若缺其一，即不足以為「民之父母」<sup>10)</sup>。如此涵義，透過《韓詩外傳》所載對於君子而為民父母者必須履行之準則，即可以得到更充分的說明，該說如下：

君子者，貌恭而行肆，身儉而施博，故不肖者不能逮也。殖盡於己，而區略於人，故可盡身而事也。篤愛而不奪，厚施而不伐；見人有善，欣然樂之；見人不善，惕然掩之；有其過而兼包之；授衣以最，授食以多；法下易由，事寡易為；是以中立而為人父母也。築城而居之，別田而養之，立學以教之，使人知親尊。親、尊，故父服斬纋三年，為君亦服斬纋三年，為民父母之謂也<sup>11)</sup>。

經由《韓詩外傳》對於從政君子應履行之施政要領來看，可知為政者不可僅僅徒有善心與善意，而務必將此善德之心化為實際之施政，使從修己善人之躬行實踐中為民之表率，從確立經界住所、勤務農時耕耘以養民之求，更為之興立學校以明人倫之親，推而廣之，則知尊尊之大義，且由於感人君之德而知君父同尊之義，故能比類人君如父母，而為君有三年之喪。基於《毛詩》中「君子」之原義以及《韓詩外傳》所載推而闡之，故知上博簡中〈民之父母〉雖然篇幅簡短，然而該篇亦當說明為政者實須明瞭施政之形上要道，且能付諸德政之實踐施行，方可以完備「民之父母」之要件，而彰顯「民之父母」的特質。

### 三、 民之父母須先達於禮樂之原

〈民之父母〉的章旨既明，則順從文中所載，當知孔子意在認為此為政者的唯一要件，即在於其必須達於禮樂之原。至於緊接「必達於禮樂之原」之後，雖然還

有「以致『五至』以行『三無』，以橫于天下。四方有敗，必先知之，亓□謂民之父母矣。」之記載，然而此所謂「以致『五至』以行『三無』」的「至德」原理，其實只為補充說明「達於禮樂之原」的為政者在施政上的形上義理，並附帶指出為政者若能遂行此道，即可具有「四方有敗，必先知之」洞察機先的先知之明，而〈中庸〉所謂「至誠之道可以前知，國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。……禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。<sup>(11)</sup>」的「至誠如神」之境界即是如此。為政者甚且由於能預知衰敗之機，即可針對其可能發生的流弊而補救之。孔子所言至此，已言簡意賅地說明「民之父母」者應具備的抽象之德性以及具體的做為；雖然文中尚未十分具體地言及施政策略，不過已隱然可知孔子主張為政者必須具備內在之德，同時還要求其德性應該外顯於各項施政表現。這種能通貫內在之「德」與外在之「行」的「德之行」者，即是行為的主體能深明於「禮樂之原」，同時還能實際踐履其行者，斷非徒然具有禮樂之形式而不明其義的虛有其表者。

子夏於接受孔子解說為民父母者應該具備「以致『五至』以行『三無』」之德，且具有「四方有敗，必先知之」之能以後，再提出「於此而已乎？」之問，於是孔子再翻起一層，繼「三無」的形上層次之後，更進而提出「五起」之說，補充說明遂行「三無」之施政原理以後，尚可達到另一層更高的形上境界。

綜合以上所說，要成為「民之父母」的根本關鍵端在於其能否達於「禮樂之原」。為政者苟能達於「禮樂之原」，則能深知禮樂重在「舉而履之」之義，而致力於貫徹實行之；亦即瞭然於禮樂之真諦者，必能上求其為政之形上原理，以期其施政結果能達於至高無上之境界，而化為實際做為時，卻能復返於極簡約之基層狀態而卑以行之，所謂「登高必自卑，行遠必自邇<sup>(12)</sup>」正是最貼近之說明。因此，〈民之父母〉在以「五至」與「三無」正反闡述為政者之德後，更藉由子夏之再次請教，更翻出「三無」之「五起」境界，使原本已達高檔之形上層次，至此更轉昇一層，而有塞于四海、施及四國之浩浩聲勢。然而簡文卻在述說「五起」之後戛然而止，毫無收束之痕跡；就全文文氣之暢達以及語意之完整而言，14 簡後之墨鉤彷彿一筆鉤去高懸空中的紙鸞細線，雖然其凌空而上大大引人讚嘆、仰望，但是其表象意態對世人而言，終有鸞飛不知何處的未圓足之遺憾。於是檢索〈孔子閒居〉之末段，正好可以其文義補足簡文之缺憾，於是孔子再提出三王「三無私」之德，將高高在

上的政治形上境界，落實到政治的主體在人的具體特性，且從三王的無私之德躍昇至另一層的理想政治情境。雖然「三王之德」該段文字也尚未具體指出施政的實踐步驟，然而歷史之遺跡斑斑可考，既已指出具體之「三王」，則按圖索驥，不難從今本《毛詩》、《尚書》以及各種史書之中得出其行徑之卑邇切近之處，而使所謂「民之父母」之涵義更為圓滿而完足。

#### 四、以「五至」積極詮釋為政之形上原理

為求解釋何謂「禮樂之原」，簡文記載孔子曰：「『五至』乎，勿之所至者，志亦至焉；志之所至者，禮亦至焉<sup>(13)</sup>；禮之所至者，樂亦至焉；樂之所至者，哀亦至焉。哀樂相生，君子以正，此之謂『五至』。」亦即孔子以「勿至---志至---禮至---樂至---哀至」前後連鎖的「五至」順序，說明達於「禮樂之原」的為政者一連串所可能達到的境界。因此，若能詳加闡述此「五至」之間的連鎖關係，即可積極說明為政之形上原理。以下即嘗試言之：

首先，「民之父母」者必須先達到「勿之所至者，志亦至焉」的境界。其所謂「五至」之始的「勿」，濮茅左之原考釋雖然以為「勿」讀作「物」亦通，然而在該說法之下，並不再作任何說明。至於季旭昇則認為「勿」就是「物」，應該指「萬物」。鄙意以為倘若「『物』之所至」的說法可以成立，即可將其還原到〈民之父母〉之為政主旨，落實到為政者應該瞭然於萬事萬物於現實世界之情形；甚且由於本篇旨在討論為政者必須履行的責任義務，則此「物」之所指，或應相當於代表儒家最重要的政治哲學〈大學〉之中「格物」中的「物」之地位。尤其從〈大學〉「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，先脩其身；欲脩其身者，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。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。<sup>(14)</sup>」的記載，即顯而易見地使人理解倘若欲求明明德於天下，則勢必往下追溯至「格物」的最基層處，且必待「物」之已格，而後可以再依次向上提昇至最高的「天下平」之層次。而此之所謂「物」，除卻可用以指謂一般的萬物之外，鄭《注》以為「猶事也」，亦即此處所謂「事」，當可包

括格物、致知、誠意、正心、脩身、齊家、治國、平天下等一系列之事在內；換句話說，此處之「物」，當如簡文所載「凡見者之謂物<sup>(15)</sup>」，以寬義解之，指攝廣大。

由於「凡見者」包含甚廣，而簡文又有「凡人雖有性，心亡奠（上博簡作「正」）志，待物而後作」之載，說明個人心志之奠定，實有賴於個人對於其所見之物的認知，因此才又說「凡性為主，物取之也」、「凡動性者，物也」，然後再進而指出「道也者，群物之道也<sup>(16)</sup>」，簡要地說明道不離物，離物無道的事實。由此可知對於此可以動性之群物，實有必要再仔細推求其性之極至，以便使世人能瞭然於「物之所至者」，而後始可進而達到「志」之奠定。亦即為政者在認知人情物性之實以後，方可以建立其志在仁民愛物的施政目標，且懂得妥善安排確切的施政方針。至此，為政者即可由於已達到「物至」的第一「至」之境界，緊接其後，再相應衍生「志至」的第二「至」。〈緇衣〉所謂「言有物而行有格也，此（傳世本作「是」，以下括號內之字皆為簡文與傳世文本二者之異文。）以生而不可奪志，死則不可奪名。故君子多聞，齊（質）而守之；多志，齊（質）而親之；精知，格（略）而行之。□□□（《詩》云：『淑』）人君子，其儀一也。《君陳》云：『出入自爾師虞，庶言同。』（傳世本《詩》、《書》兩處引文順序相反）<sup>(17)</sup>」，也已清楚表達世人必須先行物格而後志立的一貫道理，為政者亦能因其心志瞭然確立，於是形諸於外而可具有一定的威儀，且能時刻精思以求能格而力行之。《孟子》所載「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。<sup>(18)</sup>」，正好說明其施政之始，在於能明於庶物之情實而識人倫之理序，因而能領悟人具有仁義之善端，且能志在擴充仁義之德，使之成長茁壯。所以當其施於為政，皆能由於深明「物之所至者」，擴而充之，達到「志亦至焉」的境界，此則與〈民之父母〉所載亦相合不悖。

其次，「民之父母」者在確立志在仁民愛物、為百姓謀幸福之理想與抱負之後，最妥當的施政策略乃是實施合乎「禮」的理想政治制度，因為《禮記》記載「禮者，理也。」、「禮者，天地之序也。<sup>(19)</sup>」，而《左傳》也載有「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」、「禮，國之幹也；敬，禮之與也。不敬，則禮不行；禮不行，則上下昏。」、「禮，政之與也；政，身之守也。怠禮失政，失政不立，是以亂也。<sup>(20)</sup>」，可見「禮」不但本於天地之理序，更是國家施政之輿架與骨幹，倘若怠忽禮之節度，則各種政策制度即無法順利運行而卒成亂國。所謂「制度在禮，文為在禮」，



舉凡郊社、嘗禘、饋奠、鄉射、食饗等等諸禮，皆所以使「官得其體，政事得其施」，因此說「禮之所興，眾之所治也。禮之所廢，眾之所亂也。」<sup>(21)</sup>由此可知為政者既然志在成為民之父母，則專心致力於禮之施行亦為勢在必行之事。

再其次，「民之父母」者既然致力於禮之施行，而由於禮樂相須以行且相輔成之特性<sup>(22)</sup>，所以會產生「禮之所至者，樂亦至焉」的連鎖反應。從「禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成。是故先王之制禮也以節事，脩樂以道志。故觀其禮樂，而治亂可知也。」<sup>(23)</sup>之記載，已知施行禮樂對於國家治亂之重要。再從〈樂記〉「禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮、樂、刑、政，其極一也；所以同民心而出治道也。」、「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之。禮、樂、刑、政，四達而不悖，則王道備矣。」、「唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂；知樂則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。德者，得也。……是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。」的記載，更清楚可知禮與樂皆所以為成就一國之治道與人道之醇正而設，二者缺一不可。然而正因為國家既定政策之推行實有助於凸顯「禮」之精神，且可以產生實際的作用，因而「禮」與「樂」相較，自有較明確的步驟可依循，所以儘管「禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也；著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰：『禮樂云』。」<sup>(24)</sup>在在顯示禮樂之最高形上層次是合而為一、相得益彰，且無法單獨存在的，不過，為民父母者在施政的順序上，還是必須先達到「禮之所至者」之層級，而後方可以有「樂亦至焉」的境界。

繼此之後，當「民之父母」者能推極至樂之原理於施政上，則由於「樂」之至極可以通於人情之深處，所以能達到「情深而文明，氣盛而化神，和順積中而英華發外」表裡如一之效果，因而有「唯樂不可以為偽」<sup>(25)</sup>，以「樂」為至真純正之說。因此《周禮》記載大司徒有「以樂禮教和則民不乖」之職責，而大宗伯有「以天產作陰德，以中禮防之；以地產作陽德，以和樂防之。以禮樂合天地之化，百物之產，以事鬼神，以諧萬民，以致百物。」之職<sup>(26)</sup>，皆在說明禮與樂可以合天地之化而深入人心以致萬民之和。唯其「樂」能至於人心之情真意深處，且無絲毫虛偽造作

之境地，則哀樂雖然看似判若兩途，然而二者之源皆本於人情真誠無偽之內心深處，於是即可以其一念之真誠而相互過渡、彼此相生，此即簡文「□□（《郭店簡》作「至樂」，此段引文以下仿此，表二者之異文。）必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。哭之動心也，浸焯（殺），其拔（央）累累（戀戀）如也，戚然以終。樂之動心也，濬深鬱陶，其拔（央）則流如也以悲，攸然以息（思）。<sup>(27)</sup>」明確說明哀與樂之情，其性相近，其心不遠，因而哀樂可以相生。而《郭店簡》〈性命命出〉中另有一段「喜斯陶，陶思奮，奮思詠，詠斯猶，猶斯作。作，喜之終也。慍斯憂，憂斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯慟。慟，慍之終也。<sup>(28)</sup>」之記載，更進而說明喜怒哀樂等自然之情彼此之間的連鎖相生關係，於是〈民之父母〉在「樂之所至者，哀亦至焉」之後，緊接著說「哀樂相生」，並說明若能深明「哀樂相生」之原理，則君子可以得其情性之正，進而可以至於中和之境。

為政者若能積極「以致『五至』」，則能由於洞悉萬物之理與民情之好惡，於是能確立其志在履行為民父母應盡的生民、養民、教民、化民之神聖責任，且從安排整套的禮樂之教化，使禮樂之道理深入人心，使萬民從潛移默化中實踐合乎禮樂之行爲，由於為政君子本乎仁德之心而行禮樂之政，所以能與民同哀樂。

## 五、以「三無」遮詮表達為政之最高形上原理

「民之父母」者除卻必須積極「以致『五至』」之外，尚須「以行『三無』」，以便消極迴避徒有外在形式而不見內在意義的儀式活動，亦即透過「無聲之樂、無體之禮、無服之喪」的講求，而回歸於為政重求「禮樂之原」的主旨，且要能與民同哀樂的根本道理。其中之道理，當如孔子所言：「至禮不讓，而天下治；至賞不費，而天下之士說；至樂無聲，而天下之民和。明主篤行『三至』，故天下之君可得而知也，天下之士可得而臣也，天下之民可得而用也。<sup>(29)</sup>」之境界。其中所謂「三至」，即此處所謂「三無」之實質內容，為政君子必須回歸政治之根本原理，應當把握「禮樂之原」，而非徒然要求外在之表象形式。由於此「三無」乃超乎外在之形式，因而〈民之父母〉即記載孔子明言其為「傾耳而聽之，不可得而聞也；明目

而視之，不可得而視也」之狀態；然而正因為其注重「禮樂之原」，講求為政之「本」，因而其施於為政，在在皆可切於萬民之所須，故而對於百姓之恩德可以充塞於四海。至於此「三無」之特質為何，從孔子的另一段述說，即可以確知其本質涵義：

無體之禮，敬也；無服之喪，憂也；無聲之樂，歡也。不言而信，不動而威，不施而仁，志也。鐘鼓之聲，怒而擊之則武，憂而擊之則悲，喜而擊之則樂。其志變，其聲亦變，其志誠通乎金石，而況人乎<sup>(30)</sup>！

從上述引文可知「三無」之本乃在於人之心志，所謂「敬」、「憂」與「歡」三者，皆心志之所之，遂能成為行為之主宰，因而當其本之於心，則其形諸於外，即使並無特定之揖讓進退之禮、一定服制之喪服、鐘鼓齊鳴之樂音，亦可顯露其形貌謙恭、其容顏端莊之特質，具有不言而信、不動而威之威儀，凡所做為皆可發為與民同憂戚、與百姓共歡樂的通體之仁。

若將「三無」之說再配合子夏「何詩是邇？」之問，則其旨意更見明確。藉由〈周頌·昊天有成命〉的「成王不敢康，夙夜基命宥密」，說明成王能繼承文、武二王文昭武烈之功勳德業，不敢自求康安逸樂，始終夙夜辛勤以經營天命，其對待百姓則寬和仁厚，而處理政事更是審慎周密，因此雖然不標榜作為音樂以娛樂人民，終能因其竭盡心力以安定天下，卒使百姓可以享有安和樂利之生活，可謂「無聲之樂」的最佳寫照。其次，藉由〈邶風·柏舟〉的「威儀棣棣，不可選也。<sup>(31)</sup>」說明為政者倘若威儀盛美、態度爛雅，則由於內在所充塞之德性，自然外顯為動作有文、言語有章的昭昭文采，於是當其君臨臣下，即有可象之德行，且隱然有可樂之聲氣<sup>(32)</sup>，因此縱然不再透過既定的禮儀形式，亦能散發其本然所具有的合乎禮之特質，所以可為「無體之禮」的說明。再來，則引〈邶風·谷風〉的「凡民有喪，匍匐救之」，說明為政者具有憂民疾難、熱情救助之仁愛胸懷，即使彼此本無親戚關係，亦能急人之難、匍匐相助，因而可謂「無服之喪」，而受到百姓之愛戴，視之為父母。為政君子若能深入「三無」之義涵，則即使不另製作悠揚之樂音，不特別訂定成套之揖讓禮儀，與百姓也無任何疏遠之親情與服喪之制，卻能親體百姓之憂樂之情，所以能善導萬民順行情性之正。正由於人君有可敬之威儀，又能真切體恤百姓憂傷之情，因而可謂名實相合的「民之父母」。

綜合此段對於「三無」之闡述，可見為政君子倘若能善體且切實行使「三無」

的形上施政原理，即可妥切回歸「禮樂之原」以得為政之根本要旨，因而能具有「四方有敗，必先知之」的「知幾」之能力，而善為萬民之父母。

## 六、從「五起」之差別論〈民之父母〉與〈孔子閒居〉之關係

孔子雖然分由「五至」與「三無」兩種途徑說明君子為政的形上原理，然而子夏尚且有「言盡於此而已乎？」之疑，於是孔子再借「五起」之說，再行闡說實施「三無」尚有「五起」之意義，以增強「三無」在施政上的價值。由於〈民之父母〉中的「五起」與〈孔子閒居〉中所載的順序差異極大，且用字亦有不同，謹分別對照於下，再作相關之說明：

### （一）無聲之樂的「五起」

〈民之父母〉：氣志不違—塞于四方—施及孫子—氣志既得—氣志既從

〈孔子閒居〉：氣志不違—氣志既得—氣志既從—日聞四方—氣志既起

### （二）無體之禮的「五起」

〈民之父母〉：威儀遲遲—日逮月相—塞于四海—威儀翼翼—上下和同

〈孔子閒居〉：威儀遲遲—威儀翼翼—上下和同—日就月將—施及四海

### （三）無服之喪的「五起」

〈民之父母〉：內怨孔悲—純得同明—為民父母—施及四國—以畜萬邦

〈孔子閒居〉：內怨孔悲—施及四國—以畜萬邦—純德孔明—施于孫子

從簡文與傳本所載，孔子均採取環環相疊之形式，分由五種「三無」所能達到的政治功能或政治境界，以補充說明「三無」所能達到的狀態<sup>(33)</sup>，從上述三組「三無」的「五起」對照中，可以發現簡文與傳本在這「五起」中，其內容大體上仍然相當一致，其最大的差異處，僅在於二者的排序不同。二者對照後，「五起」呈現一項明顯而一致的事實，亦即若以〈民之父母〉的「五起」順序為準，則〈孔子閒居〉已明顯調整其每組的排序為一、四、五、二、三的序列，且在「五起」中的每一「起」均無例外。此兩套排序法蘊藏何種差異性道理，確實值得詳加探究。另外，在用字方面，〈孔子閒居〉每組的前三起與〈民之父母〉並無差別，其第四起則與〈民之父母〉的第二起稍有不同，然而文義並無大別。至於〈孔子閒居〉每組的第五起，

則與〈民之父母〉所載差異較大；其中「無體之禮」的第五起，改「塞于四海」為「施及四海」，文義尚同；「無服之喪」的第五起，則改「為民父母」為「施于孫子」，雖然用語不同，不過檢視二者之涵義，卻可經過輾轉釋義而相通，亦即君子凡是能善盡「為民父母」之職者，則其所施於實際政事者，必能事事為後代子孫設想，因而其政績自能有益於治下所屬子民，所以其德澤自然也能「施于孫子」，故此二者雖然所用語詞不同，然其涵義不但有關，而且還可連貫；然而「無聲之樂」的第五起，則改「施及孫子」為「氣志既起」，不但在此五組中差別最大，而且其涵義也不相同，確實有必要再作深思之處。

其次，有關明顯的排序差異問題，謹先借用孔穎達對於〈孔子閒居〉「五起」的內容疏釋，然後再及於其他問題。孔《疏》云：

「無聲之樂，氣志不違」者，此以下五節，從輕以至於重，初言不違，民但不違君之志氣；二云「志氣既得」，言君之志氣得於下；三云「既從」，民所從也；四云「日聞四方」，及於遠也；五云「既起」，是既發起也。是從微至著。「威儀遲遲」者，初時但舒遲而已；二則「威儀翼翼」而恭敬；三則「上下和同」，無不從也；四則「日就月將」，漸興進也；五則「施及四海」，所及遠也。「內恕孔悲」者，初則親族之內悲哀，其處近也；二則「施及四國」，所被遠也；三則「以畜萬邦」，皆為孝也；四則「純德孔明」，益甚也；五則「施于孫子」，垂後世也<sup>(34)</sup>。

從孔氏之疏釋，當可發現上述文義梳理，除卻在「無聲之樂」的第五起「氣志既起」的疏釋「是既發起也」粗看之下難明其義之所指外，其餘各節，按照孔氏所疏，亦可前後連貫，且依循從輕而重、從微至著、由近而遠的順序，依次發展，合乎一般人使用層疊語句應有的邏輯習慣。一般人使用層疊語句尚且必須注意此邏輯原則，至於孔子針對子夏「說義未盡」之疑，尤其會在接下來的詳加闡述中注意此原則，且力求使其以下所論皆能盡情盡理。雖然有可能因為子夏所問之問題出於突然，然而所問之內容又事關重大，以致孔子於答問之時由於要求周延完善，一時之間，容或會有前後排序未盡妥貼之處，此亦屬人之常情，尤其要從連續翻疊五次，且每次所言又要層次轉進以闡發其中所蘊藏之層層深刻涵義，事實上更為困難。因此學生在事後進行書寫紀錄時，將其略作適當之調整亦非不可能之事，甚且由於個人統整

習慣與功力不同，以致出現不同的版本，即為相當自然之事。因此，比對〈民之父母〉與〈孔子閒居〉有關「五起」之記載，由於〈民之父母〉此處涉及「五起」之竹簡為連續的，因此鄙意認為此兩篇記載即使為同時期之紀錄，也可能來自不同人之紀錄，倘若果真來自不同的兩抄錄者，則出現兩種不同的版本即不足為怪。甚至，此差異也有可能不是同時的兩段記載，倘若果為不同時的紀錄，則〈孔子閒居〉的時代應屬比較後面，已經將原來「五起」的排序重作調整，使「五起」的前後連貫更為順暢。

如果〈孔子閒居〉為後起，且其調整原有〈民之父母〉之序列可以成立，則必須解決其於「無服之喪」該組之下何以要更改「民之父母」為「施于孫子」的問題，更要說明其何以要將「無聲之樂」中的「施及孫子」改為「氣志既起」的最大差異。

在嘗試解釋上述兩大問題前，首先必須回顧一下〈民之父母〉對於「五起」的排序情形。〈民之父母〉的「五起」結構，採取前三起為從輕而重、從微至著的階段連鎖發展情形，合乎使用層疊句的邏輯習慣，例如：「無聲之樂」的「氣志不違—塞于四方—施及孫子」，已經說明人君若能行「三無」，則人民不違君子之氣志，進而君子之氣志還能推及於遠，且至於四方，然後則因政通人和之緣故，而使安樂之社會狀態可以澤及于孫子。至於「氣志既得—氣志既從」，則補充說明行使「無聲之樂」的人君之心志狀態，從第四起的「既得」到第五起的「既從」，說明君子之既得其志，然後人民從之之狀態。「無體之禮」的「威儀遲遲—日逐月相—塞于四海」，則描述君子的威儀從舒緩從容，以致依禮行政，乃至漸次興進，終能以禮極于四海。至於「威儀翼翼—上下和同」則描述循禮之人君具有受人恭敬之威儀，且可親近于子民以使上下和同。「無服之喪」的「內怨孔悲—純得同明—為民父母」，則由人君的胸懷悲憫之情，發而與民同德同明，於是可以「為民父母」，於此即點出「為民父母」已經成型。至於「施及四國—以畜萬邦」，則補充說明「為民父母」之人君，可以行使其「不忍人之政」，且擴而之於四方，進而至於萬邦，說明仁政之漸次遠播。由此可見〈民之父母〉之「五起」乃分由前三起與後二起的雙系發展機制而形成另一詮釋系統，雖然有別於一般的語言邏輯習慣，不過，亦可以自成一說。

梳理出〈民之父母〉中「五起」之系統後，再回到前面所待解決的兩大問題，

將可發現「三無」之首在於「無聲之樂」，而此「無聲之樂」之所以能推而及遠，端在於「氣志」之充量運用，及其至，則可以達於「沛然莫之能禦」之狀態。如此一來，此處之第五起部分，則應該是「氣志」達於極其壯盛之極至狀態。然而〈民之父母〉中「氣志既得一氣志既從」的心志狀態，實無法彰顯此層層迭起、氣志愈來愈盛之高昂極至狀態。因此〈孔子閒居〉另作「氣志既起」，以「起」特別彰顯氣志的更壯盛、更超昇之狀態。於是再將「無聲之樂」第三起的「施及孫子」移至「無服之喪」的第三起，輾轉取代同質性的「爲民父母」。甚且還將「爲民父母」推進一層，而達到「施及孫子」的另一層次，再依據調動原則，卒成〈孔子閒居〉的第五起，而以「施及孫子」展現政治的高功能狀態，使〈孔子閒居〉的「五起」成爲五者前後連貫、意義層層轉進的連鎖系列。

另外，此「五起」之所以稱爲「起」，恐怕應與位居「三無」的「無聲之樂」之第五起爲「氣志既『起』」有關。雖然「起」字尚不能完全合稱地統攝「三無」的各種「五起」之類型，不過卻極能彰顯「氣志」蓬勃興起且歷久不衰的極盛狀態，因而可說是未盡理想，然而卻可接受之情況。同時，證驗〈五行〉「金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天〔道也〕。唯有德者，然後能金聲而玉振之。」<sup>(55)</sup>所載，可見戰國當時對於「聲音」的反應已極爲重視，認爲聲音可以通於善與聖之德（〈樂記〉中尙有更多的相關記載）。〈五行〉之說正好可以證明人君何以在行使「三無」之時首重「無聲之樂」的道理，由於也講求「無聲之樂」的實踐，則位居其中最重要領導地位的「氣志」，就應該被詳加描述，且應呈現其不斷充塞、不斷盛大而趨於極盛狀態之層次發展現象。由於聲氣相通，因此，〈孔子閒居〉對於「無聲之樂」的「五起」中有四次描述「氣志」的現象不但絕對不嫌多，且以「氣志既起」展現「氣志」方興未艾的極盛狀態就顯得極爲恰當。倘若此說可成立，則〈孔子閒居〉的形成不但可能與戰國以後興起的氣化思想有關，且其所屬時代也應該離《郭店簡》〈五行〉篇的形成時期不遠。

於此，我們又當懷疑〈民之父母〉既然在殘簡之下列有五組「三無」所達到的狀態，則於殘簡之中，自然也必須對此層層迭起的現象作出一統括之稱，倘若不以五「起」爲稱，則該處亦必須另有一合適之稱呼。既然「三無」之中，「氣志」佔有關鍵性的統領地位，則是否在戰國典籍中尙有更合適之描述「氣志」之高昂極盛

狀態之詞？倘若尚未有更合適的用詞，且此之所謂「起」字還勉強可以承擔此重任，則〈孔子閒居〉縱然有可能稍稍後於〈民之父母〉，但是也絕對不會相差多遠；甚至，還更有可能幾乎是同時存在的兩種版本。

孔子以「五起」進一層展現人君行使「三無」所可能達到的政治狀態，無論是〈民之父母〉抑或是〈孔子閒居〉，都可以各依其各自的理論發展程序而呈現一套「五起」的發展進程，而達到理論上的極理想政治狀態。然而這種極理想的政治狀態倘若就此結束，則終如虛懸之太虛幻象或者是海市蜃樓的美麗幻影，畢竟華而不實，因此必須還有下文以返回現實世界的可踐履部分。

### 七、「民之父母」以三王之「三無私」落實為政者應取法之德

孔子繼「五起」以展現政治理想之後，再回應子夏對於三王之德如何參於天地的疑問，以三王的「三無私」落實為政君子應該取法之對象與德性。

首先，孔子以「天無私覆，地無私載，日月無私照」的三種「無私」之德為主政人君應該持守的公正精神，並認為應藉此以撫慰天下。然而德性必須依附於行為主體之上方可以成其作用，因而此處記載「三王」之德，以為「三代之王也，必先令聞」，認為三代明王當其尚未登上明王寶座之時，均已擁有美名聞於天下。於是〈孔子閒居〉首先引用〈魯頌·長發〉「湯降不遲，聖敬日齊。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式于九圍。」以描述湯之德。說明湯在繼承天命之前已先有恭敬天命之令聞傳於天下，於是上帝才任命湯治理九州。雖然緊接於此並未記載湯的實際政績，不過，按圖索驥，湯治理商朝的情形實斑斑可考。另外，從《論語》記載子夏以「湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣！」之說法，為樊遲詮釋孔子所謂「舉直錯諸枉」的道理<sup>69</sup>，正好可為為政務求公正無私作一補充說明，說明湯處理政事的無偏無陂、無黨無偏。此處巧的是《論語》所記載的也是子夏之說，是否子夏竟是回憶孔子先前對於湯之德所言，於是轉而對樊遲如此說，此則不得而知。

其次，〈孔子閒居〉則引〈大雅·嵩高〉「嵩高惟嶽，峻極于天。惟嶽降神，生甫及申。為申及甫，惟周之翰。四國于蕃，四方于宣。」說明文、武即將實現其德業，上天必先為之降生賢佐之人才，使其成為捍衛周朝之骨幹。至於文、武之政績，



雖然也不見於此，不過，西伯昌以常積善德之名大聞於當世，武王伐紂以解民之倒懸則明載於典籍，此皆無違多說。尤其再與〈中庸〉孔子回答哀公問政相對照，從孔子提出「文、武之政，布在方策。其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。」之說法，又說「為政在人。取人以身，脩身以道，脩道以仁。」，然後再歸結到「親親之殺，尊賢之等，禮所生也。<sup>(37)</sup>」之原則，已將文、武治國之道總結至最根本的「治國以禮」之關鍵所在。由此可見文、武之治是孔子極其嚮往之理想政治典型。

再其次，〈孔子閒居〉又引〈大雅·江漢〉「明明天子，令聞不已。」以為三代之德。此〈江漢〉一詩，〈詩·序〉以為是「尹吉甫美宣王。能興衰撥亂，命召公平淮夷。<sup>(38)</sup>」之作，說明宣王之所以能在厲王之後行中興大業，乃是遠紹周代眾多賢王之美德，因而卒能成就中興大業。另外，再引同詩而稍改其文，以「弛（今本《毛詩》作「矢」）其文德，協（今本《毛詩》作「洽」）此四國。」記載大王古公覃父之德，<sup>(39)</sup>亦即再往前標榜文、武聖王之前已有古公覃父美盛之德，卒使文、武為政得以成就無私之美德。

然而〈孔子閒居〉此段記載確實存有問題必須說明，因為孔子習稱之「三代」均用以指稱「夏、商、周」三代，若無特別情況，這種慣用法多半可以沿用，且鄭玄亦於此段開頭「三王」處作注云：「禹、湯、文王也。」，然而觀察此段記載，其中並無稱美夏禹之事蹟，也未見記載禹之先世或禹承帝位之前有何令聞傳於天下，實有可疑之處。雖然孔穎達已窺見此中有疑，於是在「三代之王」、「三代之德」下，屈為之解，謂之：

案上子夏問「三王之德參於天地」，孔子答以「三王之德奉三無私」，此文云「三代之王也，必先令聞。」所以前文唯云湯與文、武，不稱夏者，以夏承禹後，為天下治水，過門不入，無私事明；但殷周以戰爭而取天下，恐其有私，故特舉湯與文、武也<sup>(40)</sup>。

孔穎達雖然發現問題，然而為保住《疏》不破《注》之原則，於是屈為之解的痕跡十分明顯。因為若以「殷周以戰爭而取天下」為理由，而恐禹之「有私」可以成立，則不僅湯之事不能列於其中，甚且連文、武之事亦不能列入，因為周代之末不但戰禍連連，而且其天下亦亡於戰亂之中，由此可見孔氏疏解之非。

然而〈孔子閒居〉此段的確有問題，實不能不嘗試為之解決。鄙意以為此處未

見有關夏禹之記載，當有兩種可能，一種為斷簡殘編造成之闕失，因此鄭玄乃特別為之作注，藉此以提醒後世讀者必須特別注意，另一種可能則是孔子原有說明，然而其後卻為聞道未通、識道未明的後學所刪。倘若為斷簡殘編之闕失，則事屬無奈，實也無可置評。然而若為後學所刪，則只要對照孔子所謂「巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與！」、「禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」對禹的極端稱美<sup>(41)</sup>，就可以明確知道孔子絕對不會如孔氏所言，因為「恐其有私」，於是鄙棄之而不以禹為稱，而鄙之所疑並非無理。

綜觀上述所言，並對照孔子周遊列國以尋求實現其理想政治之實際作為，當知孔子在為子夏陳述行使「三無」所可能達到「五起」的極高度狀態後，再從歷史中提出典型的三代理想政治人物禹、湯與文武之德，不但極其可能，更是極其合理之事，因為政治要求落實，所懷抱的政治理想是必須被實地踐行，方能成就以政治為萬民謀幸福之終極理想的。所以，孔子倘若此處不欲系統且周延地呈現其為政之理想便罷，只要針對子夏「何謂『民之父母』」之問，逕答以「必達於禮樂之原，以致『五至』，以行『三無』」，即可以「橫于天下」，且擁有「四方有敗，必先知之」的能力，而成為極佳的「民之父母」，如此，就已經是非常切體的回答。然而由於子夏的資質優異，考慮詳盡，於是再作深一層的發問，因而孔子即必須再為子夏提出更周延而妥善的說明，於是孔子又翻出「五起」之說，而將「三無」再提昇至更高狀態，然而〈民之父母〉卻不再有下文，而使這崇高的理想政治型態成為空中樓閣。幸好，從〈孔子閒居〉之中，我們看到孔子以三王的「三無私」之德作為收束，不但明白指出三代的最佳政治典型，成為為政者應該取法之具體對象（此從〈禮運〉所載：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉！」<sup>(42)</sup>又可以得到孔子極度嚮往「三代」之治的極好證明。），且以「三無私」之本在於「德」的最關鍵之處，回到其一貫主張「為政以德」的根本原理，而形成周延而有系統的「為政之道」。

## 八、 結論

綜合以上論述，我們當可發現倘若整合簡文之〈民之父母〉與傳本〈孔子閒居〉所載，即可以梳理出孔子所極力主張的「為政以德」之整套理想禮樂政治之典型，且明顯須以三王為實際範例。亦即為政之君子必須上達於禮樂政治之本原，掌握「為政以德」之最終關鍵，力行「五至」與「三無」，即可以成為「民之父母」。倘若再追問此努力踐行「以致五至以行三無」者何以能成為「民之父母」？則透過更高一層的「五起」與「三無私」的詳加闡述，而孔子所謂「為政以德」之政治理想早已昭然若揭。因此，鄙意以為倘若就文章之義理而言，顯然〈孔子閒居〉所呈現的是比較理想且完整的「為政之道」之論述。

當然，龐樸先生在〈試說“五至三無”〉一文中提到一個相當重要的問題值得高度注意。龐氏指出：「三無」所要說明的，同「五至」所要表達的，完全是一回事，只不過「五至」是用肯定的語句來說，「三無」是用否定的語句表達。「五 X 三 X」或「三 X 五 X」的說法，在漢語中，本是一個句式，一種套話，上起三皇五帝，下至三反五反，不知已經套用過多少次了。為能納入這個套子，假借它的虎威，削足適履者有之，摳苗助長者有之，以至於連三皇五帝是哪三皇、三王五霸有哪五霸，一直就都沒能定案。因此龐氏懷疑此所謂「五至三無」是否就正好是這五個、那三個，正好此八者便把禮樂之原說盡，把志之所在論足，就是相當值得考慮的。<sup>(43)</sup>

龐氏之疑是相當有智慧的，因為中國字「數」的運用的確非常奧妙，有虛寫也有實寫的不同，至於或虛或實，即須特別注意。正如「五至三無」是否的確是「志至—詩至—禮至—樂至—哀至」的傳本以及簡文釋本所載，經過詳加比較，鄙意選擇「物至—志至—禮至—樂至—哀至」的說法，因為如此一來不但可以與〈大學〉「物格而后知至，知至而后意誠」相呼應，同時由於「意誠」之一貫作用，於是為政者「志」在明明德、親民、止於至善的治國平天下之大道可以因而確立，甚且由於施政之道，不外乎「禮」、「樂」相須以行的和合原理，於是「禮至」、「樂至」之相續，至於最後之「哀至」，雖然未必一定要以「哀」表示，不過，此處之「X至」，卻必須是回歸至一極真摯、極懇切之至深之情，以形成從具象之「物」而循

環至極深的抽象之「情」的完整循環，且「哀」字乃更傳神地點出哀樂相生且又一本於「情」的特質。因此，鄙意以為視「物至—志至—禮至—樂至—哀至」為指實，當亦無妨。至於「三無」是否一定為「無聲之樂、無體之禮、無服之喪」，則根據「聲音之道與政通矣！」、「樂者，通倫理者也。」、「大樂，與天地同和；大禮，與天地同節。」、「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。」等等記載，<sup>49</sup>而提出為政者應行「無聲之樂、無體之禮」的呼籲，亦是有跡可循的；至於以「無服之喪」為「三無」之一，鄙意以為當本於世人最重喪禮之情（以《儀禮》中所佔份量即可證明），以為人間之哀，其哀莫過於服喪之情。試想人世間有服之喪固然令人哀痛，然而為政君子卻必須懷抱縱使對於無服之親仍須匍匐救之，以發揮大哀哀萬民之悲憫之情。因為為政者若能如此，始能率行不忍人之政。值是之故，以「無服之喪」為為政君子應該力行的「三無」之一，亦有其適宜之處。

因此，「五至三無」若從為政之道的義理而言，視其為指實，亦不違多讓；不過，「五起三無私」是否可以以此類推，則尚須商榷。鄙意以為「五起」的嚴密性與必然性，似乎略遜一籌。蓋「五起三無私」之說，其作用亦與「五至三無」相近，只是更翻起一層以達到增強的作用，使所謂達到「禮樂之原」者提昇至更高的境界。另外，再透過「三王之德」的指實，而將高高上懸之「虛」，重新返回人世之「實」，從虛實相對之中，凸顯「為政以德」乃實踐「禮樂之原」的根本原理。

另外，從對比〈民之父母〉與〈孔子閒居〉的過程，當可發現簡文的用語較為簡潔，因此有可能寫於〈孔子閒居〉稍前，且由於簡文出現，的確可以對照出傳本「是故『正』明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也」之處有錯簡，而且「正」即因為錯簡誤移，導致傳本於此處有不可解之處。還有，從二者相對照，亦可發現傳本在孔子回答「三無」時，在引《詩》所載「夙夜其命宥密」之前，漏失一句「成王不敢康」，而有引《詩》與其後二「無」不相稱之處。

可見簡文與傳本資料可謂各有所長，倘若能不過分迷信簡文必然為真，而抱持傳本定然有誤的偏差心態，始終能以客觀的態度而全面地比較兩部分資料，藉此以尋求造成二者差異之原因，然後試擬當時比較可能的狀況，方能發揮運用出土資料的最高價值。

## 參考文獻

- 《韓詩外傳》 漢·韓嬰 《四部叢刊正編》 臺北：商務印書館 1979
- 《毛詩正義》 漢·毛亨傳 鄭玄箋 唐·孔穎達等正義 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《周禮注疏》 漢·鄭玄注 唐·賈公彥等正義 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《禮記正義》 漢·鄭玄注 唐·孔穎達等正義 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《春秋左傳正義》 晉·杜預注 唐·孔穎達等正義 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《孟子注疏》 漢·趙岐注 宋·孫奭疏 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《論語注疏》 魏·何晏注 宋·孫奭疏 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《孝經注疏》 唐·玄宗御注 宋·邢昺疏 《十三經注疏》  
臺北：藝文印書館 1985
- 《大戴禮記解詁》 清·王聘珍 北京·中華書局 1983
- 《郭店楚墓竹簡》 荆門市博物館編 北京·文物出版社 1998
- 《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》 上海·上海古籍出版社 2001
- 《郭店楚簡校讀記（增訂本）》 北京·北京大學出版社 2002
- 《上海博物館藏戰國楚竹書（二）讀本》 臺北：萬卷樓圖書公司 2003
- 《說苑》 漢·劉向 《百子全書》 長沙：岳麓書社 1993
- 《孔子家語》 魏·王肅注 《百子全書》 長沙：岳麓書社 1993
- 〈喜讀“五至三無”——初讀《上博藏簡（二）》〉 龐樸  
簡帛網站 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org) 2003.01
- 〈試說“五至三無”〉 龐樸 簡帛網站 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org) 2003.01
- 〈由上博簡〈民之父母〉的句法形式與義理結構論《禮記·孔子閒居》與《孔子家語·論禮》之優劣〉 陳麗桂 2003.04 郭梨華主持簡帛讀書會

## 注

\*本文為國科會 NSC 92-2411-H-003-061 專題研究計畫「古代禮樂文化新探—以“三禮”以及“郭店簡”、“上博簡”為討論中心」之部分研究成果，承兩位不知名之審查者提供高見，在此謹申謝忱！

- (1) 《毛詩》〈小雅·南山有臺〉，見於漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 347。
- (2) 《毛詩》〈大雅·洞酌〉，頁 622。
- (3) 《禮記》〈表記〉，見於漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 914。
- (4) 《禮記》〈大學〉，頁 987。
- (5) 《孝經》〈廣至德〉，見於唐·玄宗御注，宋·邢昺疏：《孝經注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 47。
- (6) 分別見於《毛詩》〈小雅·湛露〉，頁 351；〈小雅·青蠅〉，頁 489。
- (7) 其詳參見《毛詩》〈大雅·旱麓〉，頁 558--560。
- (8) 其詳參見《毛詩》〈大雅·卷阿〉，頁 626--630。
- (9) 其詳參見龐樸：〈喜讀“五至三無”——初讀《上博藏簡（二）》〉、〈試說“五至三無”〉（簡帛網站 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org) 2003.01）均以為鄭玄以絜矩之道來解「五至」，與孔子所說的「必達於禮樂之原」，整整低了一個層次。
- (10) 漢·韓嬰：《韓詩外傳》卷 6，收入《四部叢刊正編》（臺北：商務印書館，1979），頁 75。
- (11) 《禮記》〈中庸〉，頁 895。
- (12) 其詳參見《禮記》〈中庸〉，頁 884。
- (13) 此處隸定，採用季旭昇之說。其詳參見氏作：〈《上博二》小議（二）：《民之父母》「五至」解〉（簡帛研究網站/[www.bamboosilk.org/2003.03.19](http://www.bamboosilk.org/2003.03.19)）；《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本〈民之父母譯釋〉（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003），頁 7--9。陳麗桂：〈由上博簡〈民之父母〉的句法形式與義理結構論《禮記·孔子閒居》與《孔子家語·論禮》之誤（後改「誤」作「優劣」）〉（2003.04.13 於郭梨華主持之簡帛讀書會發表），文中指出「物至---志至---禮至---樂至---哀至」之「五至」較優。
- (14) 《禮記》〈大學〉，頁 983。
- (15) 荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈性命命出〉（北京：文物出版社，1998），頁 179；馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 228。
- (16) 其詳參同上註，《郭簡》，頁 179；《上博簡（一）》，頁 220、224、227、229。
- (17) 《上博簡（一）》〈緇衣〉，頁 194--195；《禮記》〈緇衣〉，頁 933。
- (18) 《孟子》〈離婁下〉，見於漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 145。

- (19) 分別見於《禮記》〈仲尼燕居〉，頁 854；〈樂記〉，頁 669。
- (20) 分別見於晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），〈昭公二十五年〉，頁 888；〈僖公十一年〉，頁 222；〈襄公二十一年〉，頁 593。
- (21) 其詳參見《禮記》〈仲尼燕居〉，頁 853--856。
- (22) 心、性、情、志、禮、樂的內在聯繫問題相當複雜，以後另有專文討論。此處對於禮與樂的關聯僅作約略的說明。
- (23) 《禮記》〈禮器〉，頁 471。
- (24) 四則記載分別見於《禮記》〈樂記〉，頁 663、667、665 以及 672。
- (25) 其詳參見《禮記》〈樂記〉，頁 682。
- (26) 分別見於《周禮》〈地官·大司徒〉，見於漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 151；〈春官·大宗伯〉，頁 282。
- (27) 《上博簡（一）》〈性情論〉，頁 247--249；《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 180。
- (28) 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 180。另外，《禮記》〈檀弓下〉，頁 175，載有子游曰：「人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯愔，愔斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。」與簡文之記載相近，皆說明人由於喜怒哀樂的自然之情而發為外在各種行為表現的情形。
- (29) 《大戴禮記》〈主言〉，見於清·王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），頁 7。《孔子家語》〈王言解〉所載，大意相同，僅文字稍有小別而已。
- (30) 漢·劉向：《說苑》〈修文〉，收入《百子全書（一）》（長沙：岳麓書社，1993），頁 691；魏·王肅注：《孔子家語》〈六本〉，收入《百子全書（一）》，頁 33，文字稍有出入，文義則相同。
- (31) 簡文雖然隸定為「威儀遲遲」，然而《禮記》〈孔子閒居〉以及《孔子家語》〈論禮〉皆作「威儀逮逮」，而既為引《詩》，則此應語出於《邶風·柏舟》之「威儀棣棣，不可選也。」其詳參見《上博簡（二）》〈民之父母〉，頁 167；季旭昇：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）讀本》，頁 16--18 之說明。
- (32) 其詳參見《左傳》〈襄公三十一年〉，頁 690。
- (33) 陳麗桂：〈由上博簡〈民之父母〉的句法形式與義理結構論《禮記·孔子閒居》與《孔子家語·論禮》之誤〉，頁 7，認為這五節對「三亡」的頌揚，實可視為承前「三亡」之補釋與頌揚，並指出《孔子閒居》與《論禮》有否可能因為環頌五次，而命之為「五起」，是值得思考的。亦即「五起」之稱是否真是原簡缺殘，還是後起擅加的，是值得懷疑的。陳氏觀察細膩，的確「五起」是否要稱為「起」，應有可以再作思索之處。因為「起」之指謂的確未能非常合稱地說明以下五節記載，亦即陳氏懷疑簡文是否應循傳本而補為「五起」，的確值得懷疑。不過，若要連帶懷疑其是否真是原簡缺殘，而為後起擅加的，或許需要另外的說明。因為《上博簡》此處的確有殘簡，是否傳本所據之竹簡也在此處同樣無巧不成書地有所殘缺，則如此湊巧之事固然並非萬萬不可能，不過要如此湊巧，或許更值得懷疑。
- (34) 《禮記》〈孔子閒居〉，頁 861，孔穎達《疏》。

- (35) 《郭店楚簡》〈五行〉，頁 150。〔 〕內之字，依照李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002），頁 79。
- (36) 其詳參見《論語》〈顏淵〉，見於魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 110。
- (37) 其詳參見《禮記》〈中庸〉，頁 887。
- (38) 《毛詩》〈大雅·江漢·序〉，頁 684。
- (39) 有關古公亶父之德，其詳參見《毛詩》〈大雅·公劉〉，頁 616--622。
- (40) 《禮記》〈孔子閒居〉，頁 863，孔穎達《疏》。
- (41) 分別見於《論語》〈泰伯〉，頁 72、73--74。
- (42) 《禮記》〈禮運〉，頁 412。
- (43) 其詳參見龐樸：〈試說“五至三無”〉（簡帛研究網站/[www.bamboosilk.org/2003.01.15](http://www.bamboosilk.org/2003.01.15)）
- (44) 分別見於《禮記》〈樂記〉，頁 663、665、668、669。