

试说“五至”、“三无”和“五起”

刘 贻 群

(五邑大学 政法系, 广东 江门 529020)

[作者简介] 刘贻群(1975-), 女, 广东阳春人, 五邑大学政法系讲师, 哲学博士, 主要从事儒家哲学研究。

[摘 要] 上博藏简《民之父母》篇着重探讨了“五至”、“三无”和“五起”三事。此三者分别对应于“志”、“气”和“气志”三大范畴, 同时也对应着礼乐之实、礼乐之原和礼乐之用三个方面。“五至”强调了“志”的主导作用, 谈的是礼乐之实; “三无”则主张“气”是“志”的外化, 讲的是礼乐之原; “五起”是对前两者的进一步发挥, 主要突出礼乐之用。其对应的“气志”则是“志”和“气”的统一, 正如礼乐之用是由礼乐之实和礼乐之原所造就的一样。

[关键词] 五至; 三无; 五起; 气志; 礼乐

[中图分类号] B22 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2007)04-0610-05

《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》之《民之父母》篇, 着重探讨了“五至”、“三无”和“五起”三大状态和境界, 是一篇富含哲理的重要文献。该篇主要内容又见于传世本《礼记·孔子闲居》、《孔子家语·礼论》和方以智的《一贯问答》等, 然各本不尽相同。本文虽意不在校勘考辨, 但鉴于文字差异会对思想产生歧义, 故行文中亦稍事辨别诸本同异, 以利于思想内涵的准确显现。

《民之父母》是以子夏与孔子问对的形式展开的。其第一问是子夏引《诗》“凯弟君子, 民之父母”句发问, 孔子作答: 子夏问于孔子: “《诗》曰: ‘凯弟君子, 民之父母’, 敢问何如而可谓民之父母?” 孔子答曰: “民之父母乎, 必达于礼乐之汜, 以致‘五至’以行‘三无’, 以横于天下。四方有败, 必先知之, 其之谓民之父母矣”^[1] (第154-158页)。这一问答与传世本所载大致相同, 其差异除个别用字外, 主要在开头一句“子夏问于孔子”上。这句话, 《礼记·孔子闲居》作“孔子闲居, 子夏侍。子夏曰”^[2] (第1274页), 《孔子家语·礼论》为“子夏侍坐于孔子, 曰”^[3] (第73页)。我们可以看出, 这小小的差异只是修辞上的区别, 对思想内涵虽无什么影响, 但却反映了孔子与弟子之间关系的变化。原本平等的问答关系, 由一“侍”字而变得地位悬殊, “突显出子夏在孔子面前的类似于臣子的身份”^[4] (第3页), 这表明汉代有意识地拔高了孔子的地位。后来, 明清之际的方以智, 在他的《一贯问答》中也引述了这段讨论, 却完全取消了原来活泼泼的对话场景, 直接从孔子回答何为“五至”开始, 这说明方以智关注的重心不在“民之父母”, 也不关心孔子的地位, 注重的只是概念本身。

本篇的主旨是“何如而可谓民之父母”, 即怎么做才能称得上“民之父母”? 这个题目, 孔子在许多地方说过许多次, 归纳起来, 约有三种答案或曰三种高低不同的境界。一是行政上的勤政爱民。《论语》所载“子路问政。子曰: ‘先之劳之。’ 请益。曰: ‘无倦’”^[5] (《子路》) 者, 便是一例。第二种答案或曰更高一点的境界是道德上的修身率民, 即“为政以德, 譬如北辰, 居其所而众星拱之”^[5] (《为政》) 及“政者, 正也。子帅以正, 孰敢不正?”^[5] (《颜渊》) 之类, 这就是儒家常说的“絜矩之道”。第三种答案或孔子的最高理想, 是精神上的追本穷源, 即《民之父母》篇所提出的欲为民父母, “必达于礼乐之汜, 以致‘五至’以行‘三

无’”^[1]（第156页），这是为民父母之道的最高境界。《论语》中说“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足”^[5]（《子路》），便是礼乐治国的名言；而“割鸡牛刀”^[5]（《阳货》）的戏言，更反显出孔子在这方面的坚定信念。在接下来的论述中，我们将会看到，这第三境界是如何通过礼乐来追求和实现的。

一、“五至”与志——礼乐之实

“五至”是为民父母者所追求所营造的一种人文环境。它以民之父母“必达于礼乐之汜”为前提条件，以他们的立志为启动手段。子夏对此显然不甚理解，于是有了第二个问答：子夏曰：“敢问何谓‘五至’？”孔子曰：“‘五至’乎，志之所至者，诗亦至焉；诗之所至者，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’”^[1]（第158-161页）。此段文字与传世本差异较大，而传世各本之间倒无甚区别，皆作：子夏曰：“民之父母，既得而闻之矣，敢问何谓五至？”孔子曰：“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。志气塞乎天地。此之谓五至”^[2]（第1275页）。可以看出，竹本与传世本的差别主要有二：其一，“五至”的内容到底是什么？其二，最后一段话“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。志气塞乎天地”是对“五至”的概括，还是对“三无”的描述？

关于“五至”的内容，传世本一目了然：志→诗→礼→乐→哀。而时贤对竹本“五至”的认定，则众说纷纭。^①比较众说长短，我倾向于认为，就思想层面言，“志→诗→礼→乐→哀”似更为顺理成章，令人信服。所谓“志”，是指人的意志、志向，即心之所之。心不之道，将欲何之？是故孔子曰：“志于道”^[5]（《述而》），这个道，在此即是为民父母之道，是为“志之所至”。

但是，“志”本身是不可闻见的，它常通过“诗”来显现。《尚书·尧典》曰：“诗言志”^[6]（第131页），因此说志之所至，“诗亦至焉”，诗是志的首要表现者。生活中，除去诗可言志外，礼乐同样也能表达心之所之，也是表达心志的手段。孔子有曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉”^[5]（《阳货》）？便是意在强调礼乐与心志的表里关系，强调玉帛、钟鼓之类的器物，只是心之所之的载体。所以说随着“志之所至”，便有“礼亦至焉”、“乐亦至焉”的场面。乐者，乐也。乐极则生悲，哀乐相生，于是志之所至，“哀亦至焉”。就这样，诗、礼、乐、哀都是心之所之的外在表现，都随志之所至而至。只是必须特别注意的是，“五至”之间，并不是一种“递进式的因果关系”^[7]（第62页），而应是“一对四的统领关系，非字面上所示的逐一串联关系”。因为志在这里处于统领地位，与诗、礼、乐、哀四者不在一个层面上；而这四者的地位均等，都是志的表现，都是随志之所至而至焉，都是有形有体的心志。

这里的“五至”，虽然谈到了志、诗、礼、乐、哀五个东西，其实孔子要强调的是礼乐之实，而所谓的“礼乐之实”，则是“志之所至”的“志”。由上可知，诗、礼、乐、哀四者都是“志”的外在表现，而儒家所说的“乐”应该是诗、歌、舞三者的总汇，哀更是与乐相伴相生，不即不离的，所以说四者其实只是礼乐两者而已。礼乐的本质是什么呢？简而言之是“礼以道（导）其志”，以及“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也”。^[2]（《乐记》）这就表明，礼乐之本在于人的心志如何与物交感，其关键则是心之所之的“志”。

若问“志”为何有如此魅力？须知道，这是孔子“一以贯之”的思想，他在《论语》中谈“志”共有17次之多，一再强调“志”的重要性，提出“苟志于仁矣，无恶也”，“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也”^[5]（《里仁》）。朱熹对此解释说：“盖为仁在己，欲之则是，而志之所至，气必至焉。故仁虽难能，而至之亦易也”^[8]（《论语集注》）。可见，仁与不仁关键在于有无此“志”，正所谓“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”^[5]（《述而》）；换言之，即“志之所至者，仁亦至焉”。所以孔子在谈“五至”时，强调“志”的统帅作用也就不足为奇了。方以智说：“孔子志字，即是贯字，即是塞字”^[9]（第303页）。所谓“贯”字，即“吾道一以贯之”^[5]（《里仁》）中的“贯”。而“塞”字则涉及到上文所提到的第二个差别，我们留待下文讨论。

二、“三无”与气——礼乐之原

竹本在谈到“三无”时说:子夏曰:“‘五至’既闻之矣,敢问何谓‘三无’?孔子曰:“‘三无乎,无声之乐,无体之礼,无服之丧。君子以此横于天下,系耳而听之,不可得而闻也;明目而见之,不可得而见也,而得气塞于四海矣,此之谓‘三无’”^[1](第 161-164 页)。传本对应之处行文稍简,曰:子夏曰:“五至既得而闻之矣,敢问何谓三无?孔子曰:“无声之乐,无体之礼,无服之丧,此之谓三无”^[2](第 1276 页)。相比较而言,显然竹本接近原貌,传本的差异当因错简而成;而主要问题,又凝结在“而得气塞于四海矣”之“得气”上。^②我们只要先弄清“三无”的含义,其他问题也就不解而解了。

所谓“三无”,指的是“无声之乐,无体之礼,无服之丧”;此三者,皆行之在心,外无形状,故称“无”。不过此“無”非彼“无”,它不是“没有”,而是“大有”、“真有”的“礼乐之原”。清人孙希旦说得好:“无声之乐,谓心之和而无待于声也。无体之礼,谓心之敬而无待于事也。无服之丧,谓心之至诚惻怛而无待于服也。三者存乎心,由是而之焉则为志,发焉则为《诗》,行之则为礼、为乐、为哀,而无所不至。盖五至者礼乐之实,而三无者礼乐之原也”^[2](第 1276 页)。这就是说,“五至”所讨论的是“礼乐之实”,即心之所之、志之所至的问题,或者说,是礼乐的本质问题,已如前说。而“三无”所讨论的,则是“礼乐之原”,即礼乐的来源问题。我们知道,乐皆有其声,礼皆有其体,丧皆有其服;这是就礼乐之存在而言。若察其源而究其始,则应看到,乐之源本来无声,也无待于声,有“心之和”便足;礼之源亦本来无体,也无待于体,有“心之敬”便是;丧之源乃本来无服,也无待于服,心存“至诚惻怛”,便是丧之起源。

孙希旦的这一认识,大概本于传说中的孔子论述。据说孔子曾说过:“无体之礼,敬也;无服之丧,忧也;无声之乐,欢也。不言而信,不动而威,不施而仁,志也。钟鼓之声,怒而击之则武,忧而击之则悲,喜而击之则乐,其志变,其声亦变,其志诚,通乎金石,而况人乎”^[10](《修文》)、^[3](《六本》)!这一段话里,有对“三无”的解释,也有变了形的“五至”的提法。其三无所涉及的“敬也”“忧也”“欢也”,正如孙希旦所分析的那样,不是别的,乃是“心之”敬、忧、欢,是心所保持的某种状态,或者叫心态。心的状态不同于“心之所之”,它不是“志”,而是“志”之所自,照孙希旦的说法,叫做“三者存乎心,由是而之焉则为志”。换句话说,它是先于志而存于心且充于体的“气”。如果心存敬态,则礼气充体,“由是而之焉则为志”,发而行之则礼至;心存忧态,则丧气充体,“由是而之焉则为志”,发而行之则丧至;心存欢态,则乐气充体,“由是而之焉则为志”,发而行之则乐至;如此等等。

后来孟子说的作为“体之充也”的气,和作为“气之帅也”的志,应该便是从这些地方演化出来的。

三、“五起”与气志——礼乐之用

在阐明“五至”、“三无”后,不待子夏发问,孔子接着就谈起了“五起”,说道:“何为其然!犹有五起焉。”子夏曰:“可得而闻欤?孔子曰:“无声之乐,气志不违;无体之礼,威仪逮逮;无服之丧,内恕巽悲。无声之乐,塞于四方;无体之礼,日逮月相;无服之丧,纯德同明。无声之乐,施及孙子;无体之礼,塞于四海;无服之丧,为民父母;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”^[1](第 169-175 页)。这段话与传世本略有出入,其中《孔子家语·礼论》缺了中间两句,思想无法连贯;倒是《礼记·孔子闲居》中的文字思想性最强,本文以下的讨论将以此为基础,现抄录如下: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,以酬万邦。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”^[2](第 1276-1277 页)。我们把这一席对话简化一下,便是:犹有五起焉。……孔子曰:无声之乐,气志不违;……无声之乐,气志既得……无声之乐,气志

既从……无声之乐，日闻四方……无声之乐，气志既起。“起”者，发也，兴也。孔子曾夸奖子夏为“起予者”，说“起予者商也，始可与言《诗》已矣”^[5]（《八佾》）。那是指子夏不满足于被动接受教诲，而能主动提出问题，引起孔子的思考的意思。这里在谈完了礼乐之实的五至、礼乐之原的三无以后，提出了个“五起”的话题，说除了五至、三无以外，礼乐还有五个“起”的功用，它能引起、激起、兴起种种个人的与社会的反应。可以看出，这个“五起”所讨论的，实际上就是礼乐的功用或礼乐之用的问题。

文章表明，“五起”首先“起”在“气志”上，礼乐的作用使得“气志不违”、“气志既得”、“气志既从”、“气志既起”，从而能够塞于四方、四海。此中奥秘，孙希旦在《礼记集解》中也有很好的说明。他说：“气志不违者，言其发之中节而无所乖戾也。既无乖戾，则合于理矣，故曰‘既得’，得，谓得于理也。既得于理，则顺于民矣，故曰‘既从’，从，顺也。既顺于民，则著闻于四方矣，既著闻乎四方，则民之气志皆起而应之矣。威仪迟迟，行礼以和，而从容不迫也。和而有节，则又见其翼翼而严正矣。礼达而分定，则上下和睦而齐同矣。上下既一于礼，则日有所就，月有所将，而行之不倦矣。人皆行礼不倦，则道德一，风俗同，而施及四海矣。内恕孔悲者，以己度人而实致其惻怛、慈爱之意也。既有爱人之心，则必有及物之恩，而施及于四国矣。既有及物之恩，则民有被恩之实，而可以养畜万邦矣。恩足以畜万邦，则其德纯一而显明矣。德既甚显明，则不惟及于当时，而又施及孙子，使后世亦蒙其泽矣。盖礼乐之原于一心，而横乎天下者如此”^[2]（第1277页）。这一大段对五起进行了串讲的高论，大体上是符合简文原意的，那意思无非是说，礼乐有着治国平天下的作用，而这正是儒家的传统礼乐观。

礼乐是儒家藉以进行教化的重要手段，虽然作为六经之一的《乐经》已失传，但流传下来的儒家经典仍有不少关于“乐”的记载，最典型的莫过于《礼记·乐记》和《荀子·乐论》，两者一致强调礼乐的教化功能。譬如说：“大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也”^[2]（《乐记》）。此所谓“大乐必易，大礼必简”，实为本篇“无声之乐，无体之礼”的另一说法，尽管表述不一，然殊途同归，讲的都是礼乐有治天下之功用。礼乐治天下如何得以实现？这得归功于乐的“移风易俗”之功，荀子说：“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗易。故先王导之以礼乐而民和睦”^[11]（《乐论》）；又，“故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐”^[11]（《乐论》）。孔子也说过：“移风易俗，莫善于乐”^[8]（《孝经·广要道章》），所以他在这里通过“气志”谈“五起”以突出强调礼乐之用就不足为奇了。《礼记·乐记》和《荀子·乐论》无疑进一步发挥了孔子礼乐治国的思想，从而形成了儒家传统的礼乐观。

值得注意的是，“气志”这个范畴，显然是从五至的“志”和三无的“气”合成而来，正如礼乐之用是由礼乐之实和礼乐之原所造就成的一样。此中饱含着深邃的哲理，有待我们慢慢探寻与采掘。

注 释：

① 整理者濮茅左先生在释文中，疑“勿”为“志”之误写，同时又说“勿”读作“物”似亦通，还把“志亦至”之“志”读为“诗”。此说受到众多研究者的质疑，李天虹先生指出，“勿”与“志”字形差别较大，误写的可能性应该是很小的。同时根据郭店楚简《性自命出》所体现出物、志关系密切，认为“勿”应该读为“物”，“志”则读作本字。季旭升先生则从经学史的角度，论证了传本作“志”和“诗”是讹误，致误之由当是时代风气所造成的自然改变，从而肯定竹本为“物”和“志”的正确性。王博先生对此表示赞同，认为“物”和“志”是“五至”中最先涉及的两个因素，志是属于心的，物则是身外的东西。没有物的话，就没有志；有什么样的物，就有什么样的志。这样一来，“五至”的内容变为：物→志→礼→乐→哀，“诗”被排除在外了。然而，文献中常常是“志”与“诗”相联的，所以李天虹先生提出了一个大胆假设，怀疑竹书此段书写有讹误：“志亦至焉；志之所至者”下本有重文符，被抄写者讹脱，第一个“志”读为本字，重文的“志”通假为“诗”（七号简“诗”字亦假“志”为之）。如此，这段文字可通读作：“物之所至者，志亦至焉；志之所至者，诗亦至焉；诗之所至者，礼亦至焉；礼之所至，乐亦至焉；乐之所至，哀亦至焉”。语意倒是非常通顺，但通常的所谓“五至”就变成了“六至”，即：物→志→诗→礼→乐→哀。高华平先生也持类似观点，并对此作出了解释。然而，何以竹书和传本“五至”说法不同，却都只有五个支点，即物、志、礼、乐、哀或志、诗、礼、乐、哀，却是很难回答的问题。

② 有研究者认为简本有误，应作“德气”、“得[德]既”；或谓传本有误，应从简本作“得气”；或认为传本是对的，简本或为

手误所致,抑或因:得”与“志”声韵均合,传本通假而成。相比而言,我同意后者,因其符合思想的连贯性,本文是建立在此基础上讨论的。

[参 考 文 献]

- [1] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书:二[G]. 上海:上海古籍出版社, 2002.
- [2] 孙希旦,撰. 礼记集解[G]. 北京:中华书局, 1998.
- [3] 王肃注. 孔子家语[G]. 上海:上海古籍出版社, 1995.
- [4] 王 博. 民之父母与诗学[C]. 哲学门第四卷. 北京:北京大学出版社, 2004.
- [5] 杨伯峻. 论语译注[G]. 北京:中华书局, 1996.
- [6] 十三经注疏[G]. 北京:中华书局, 1996.
- [7] 方旭东. 二重证据法研究思想史之一例——上博简《民之父母》篇论析[J]. 学术月刊, 2004, (1).
- [8] 朱 熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 2001.
- [9] 方以智. 注释[C]. 庞 朴, 注释. 一贯问答. 儒林第二辑. 济南:山东大学出版, 2006.
- [10] 刘 向. 说苑[G]. 上海:上海古籍出版社, 1995.
- [11] 王先谦. 荀子集解[G]. 北京:中华书局, 1988.

(责任编辑 严 真)

Try to Talk about *Wuzhi*, *Sanwu* and *Wuqi*

LIU Yiqun

(Department of Politics and Law, Wuyi University, Jiangmen 529020, Guangdong, China)

Biography: LIU Yiqun (1975-), female, Doctor, Lecturer, Department of Politics and Law, Wuyi University, majoring in the Confucian philosophy.

Abstract: *Minzhifumu* mainly discusses three realms of *Wuzhi*, *Sanwu* and *Wuqi*, which, in my view, is correspondence with three categories *Zhi*, *Qi* and *Qi-Zhi*, and three aspects of *Liyuezhishi*, *Liyuezhiyuan* and *Liyuezhियong*. *Wuzhi* pinpoints the dominant function of *Zhi*, discussing the *Liyuezhishi*. *Sanwu* claims *Qi* is the explicit representation of *Zhi*, indicating the *Liyuezhiyuan*. *Wuqi* is further exertion of *Wuzhi* and *Sanwu*, mainly giving prominence to *Liyuezhियong*. *Qi-Zhi*, corresponding with *Wuqi*, is the unity of *Zhi* and *Qi*, just as *Liyuezhियong* is formed by *Liyuezhishi* and *Liyuezhiyuan*.

Key words: *Wuzhi*; *Sanwu*; *Wuqi*; *Qi-zhi*; *Liyue*