

從「禮樂」的分合與特性論〈性自命出〉 「道」四術或三術的迷思 ——兼論相關學者的研究方法*

林素英**

〔摘要〕

〈性自命出〉提到「道者，群物之道。凡道，心術爲主。道四術，唯人道爲可道也。其三術者，道之而已。」由於郭店楚墓竹簡之整理者並無解說，因而學者對於「道」之「四術」或「三術」各有解讀。自從濮茅左解讀〈性情論〉，將「道」之「四術」或「三術」的關鍵點放在「禮」與「樂」的安頓上，接著又有學者分別就「禮」與「樂」的或分或合進行多方解讀，雖然各有所見，但也各有所限。另外又有學者跳脫於「禮」與「樂」之外，嘗試從其他之觀點以討論「道」的「四術」或「三術」問題，不但眾說紛紜，而且各有所限。不過，「禮」與「樂」之問題，實與「道」之內涵密切相關，故而本文先客觀呈現學者們的說法，並提出其侷限所在，再從「禮樂」的分合以及形上特性，以討論〈性自命出〉中有關「道」之「四術」或「三術」的問題，嘗試解決其糾葛。

關鍵詞：性自命出、道、四術、三術、禮樂、研究方法

*本文為 NSC 99-2410-H-003-087-MY2 部分研究成果，其雛型於 2011 年 11 月 26-27 日「出土文獻與研究方法國際學術研討會」提出，修改補充後，於 2012 年 6 月 28-30 日在香港中文大學哲學系主辦之「出土文獻研究方法」工作坊宣讀，今再經兩位審查者提供修改意見，在此一併致謝。

**國立臺灣師範大學國文學系教授

一、前言

由於郭店楚墓竹簡整理小組以客觀呈現原簡為主，在釋文之外，僅以「裘按」之方式對相關考訂作扼要之說明，因而〈性自命出〉所載「凡道，心述（術，以下都以此通用字表示）為主。道四術，唯人道為可道也。其三術者，道之而已。」以及「所為道者四，唯人道為可道也。」¹各界都同意「人道」是全篇中最為重要的部分，²然而其內涵究竟如何，彼此所見卻不盡相同。尤其有關「道」、「人道」、「道四術」與「其三術者」之指謂為何，「《禮》、《樂》」或「禮樂」之分合或內涵與〈性自命出〉全篇之關係都極為密切，在整理者無說之情況下，於是繼起之研究者乃從各自之角度提出多種異說，以解讀簡文內容。不過各種說法是否周延恰當，似乎仍有再行商榷之必要與空間。

回顧學者正式對上述問題發表看法，可以 2001 年 11 月《上博一》之問世為分隔點。因為〈性情論〉之出現，已為〈性自命出〉取得極其重要之對照組，經過兩篇簡文之相互對比，將可促進相關研究邁向另一重要階段，同時還因為負責〈性情論〉整理研究之濮茅左所作的說明與疏釋，因而將上述有關〈性自命出〉「道」之問題討論，轉向與《禮記》〈王制〉「樂正崇四術」之記載一併討論，遂將討論之重點帶至另一新焦點。然而諸如此類之說法都存在一些問題，有待一併加以討論。

為解決上述之存在問題，本文在前言之後，於正文部分區分為兩部分：第一部分，依據〈性情論〉出現之時間點，將學者之研究區分為前後兩階段，客觀呈現學者對於有關「道」之討論情形，並就其內容與研究方法之潛在問題進行討論，因而發現其根本關鍵乃在禮與樂之分合問題。第二部分，則從「禮樂」之分合特性，以解決〈性自命出〉之「道」究竟是「四術」或「三術」之問題。此部分之討論，再細分為三小節進行討論：首先，從「六經」與「六藝」並列以論「禮樂」

¹ 荊門博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉（北京：文物出版社，1998 年），頁 179-180。下以全文若有引用〈性自命出〉釋文，而無須多加解釋者，皆見於頁 179-181，不另加註。

² 有關「人道」思想之探析，其詳參見林素英：〈「人道」思想探析——以郭店儒簡與《禮記》之〈王制〉〈哀公問〉為討論中心〉，2011 年 10 月 28-30 日由中國人民大學國學院主辦，香港中文大學、臺灣大學中文系共同協辦，於中國人民大學舉行的「機遇與挑戰：思想史視野下的出土文獻研究」研討會會議論文。

之「分」；其次，從「禮樂相須爲用」之立場以論「禮樂」之「合」；最後，則從「禮樂」之形上特性以論〈性自命出〉「道」之內涵。文末，再作簡單結論，說明「禮樂」之分合與「道」之關係。

二、學者對於「道」相關問題的討論及研究法運用之反思

由於〈性情論〉之公佈是區分〈性自命出〉中有關「道」問題討論之重要分水嶺，以下即分別就此兩階段而論述之，藉此以觀察各學者之不同意見，並從其相關研究之脈絡以討論其研究法存在之困難：

（一）〈性情論〉未公佈前

〈性情論〉未公佈前，已有李零、趙建偉、劉昕嵐以及陳來四人，對〈性自命出〉中有關「道」問題公開表達意見。以下分別論述之，並對其使用方法提出反思：

1. 李零之說法

李零是《郭店楚墓竹簡》1998年5月出版後，最早從事「校讀記」之工作者。李零之〈郭店楚簡校讀記〉，自述初稿寫於1998年8月28日，修訂於1998年10月30日，刊出則已在1999年8月。該校讀記中，將〈性自命出〉全篇分爲二十一章，上述有關「道」之段落即爲第八章。不過該章之校讀記錄中，僅有「道之而已」之「道」，疑亦讀「導」之簡單一句，且將與此問題極爲密切，簡文原本緊接於「凡道」一小段之下的「詩書禮樂」部分另立一章。³

2. 趙建偉之說法

趙建偉於1999年第2期《中國哲學史》，刊出一篇〈郭店竹簡《忠信之道》、《性自命出》校釋〉。該篇採取分條校釋之方式，在第八條「凡道，心術爲主」之條目下，指出「《管子》、《文子》、《莊子》、《禮記·樂記》、《荀子》等都有『心術』一詞，指用心之道或曰用心的具體方法。『術』是『道』的形下

³ 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究——郭店楚簡專號》第17輯（北京：新華書店，1999年），頁455-542，其中，〈性自命出〉之校讀，在頁504-511。

概念，是道的具體落實和應用（《賈子·道術》也說「道者所以接物也，其末者謂之術」）。下文『道四術』即是說『道』具體落實為四種，這就是《黃帝四經》、《易傳》等所謂的天、地、人、鬼神四道。」又對第九條「道四述，唯人道為可道也。其三術者，道之而已。」提出「『可道』之『道』猶《老子》『道可道』之『道』，謂表述、研討。『三術』指天、地、鬼神三道。『道之而已』的『道』用為『導』，謂遵循；此三道難以言說，但遵循而已。」⁴之說法。

3. 劉昕嵐之說法

劉昕嵐於 1999 年 10 月「郭店楚簡國際學術研討會」上公開發表〈郭店楚簡《性自命出》篇箋釋〉，對〈性自命出〉全篇作較詳細之釋義，會後論文集則在 2000 年 5 月出版。劉氏在注釋「凡道，心術為主」的「心術」時，首先引《禮記·樂記》「應感起物而動，然後心術形焉。」而鄭玄注：「術，所由也」為例，說明此之「心術」，蓋心志、心知之所由焉。注釋「道四術」之「術」，則引《說文·行部》：「術，邑中道也。」徐鍇《說文係傳·通論》：「邑中道而術，大道之派也。」說明「術」為大道之分派、分支，因此道之四術，即指「道」之分支有四。至於「四術」所指，則可依據〈尊德義〉之內容，釋為治民之道（人道）、行水治水之道、御馬之道、藝地務農之道，因為上古中國社會，以政治、水利、交通、農業為主要問題，應是很合理的。注釋「唯人道為可道也」之「可道也」，則以此「道」音「導」，其義有二：一為訓教之意，二為治理之意。注釋「其三術者，道之而已」之「道」，則不同意李零疑讀為「導」之說法，而認為其義應仍同「群物之道」之「道」字，作名詞用。劉氏並於此一小段之注釋後，加入《荀子·解蔽》「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜」之一大段資料，說明荀子思想中「心」與「道」的關係，主要還是從「人道」立論。劉氏還續引〈解蔽〉「心不可以不知道；心不知道，則不可道而可非道。……心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道」以及〈正名〉「心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻」等資料為之佐證。⁵

⁴ 趙建偉：〈郭店竹簡《忠信之道》、《性自命出》校釋〉，《中國哲學史》1999 年第 2 期，頁 34-39。

⁵ 其詳參見劉昕嵐：〈郭店楚簡《性自命出》篇箋釋〉，收入武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000 年），頁 335-336。

4. 陳來之說法

陳來在〈郭店竹簡儒家記說續探〉中，針對〈尊德義〉「禹以人道治其民，桀以人道亂其民。桀不易禹民而後亂之，湯不易桀民而後治之。聖人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。造父之御馬，馬之道也。后稷之藝地，地之道也。莫不有道焉，人道爲近。是以君子人道取先」一段進行說解時，認爲「作（做）任何事情都有其『道』，君子是以『人道』爲最要緊和切近的。」且指出「這個思想似可概括爲『道四術，人道爲近』。」同時說明其所以將該段概括爲「道四術，人道爲近」，乃參照〈性自命出〉「道四術，唯人道爲可道也。其三術者，道之而已」以及「所爲道者四，唯人道爲可道也」之記載。然而「〈性自命出〉『道四術』何所指，並無交待；而本篇（〈尊德義〉）所說，正是四種道，這解釋了何謂『道四術』。其中水之道、馬之道、地之道，應即是所謂『其三術者，道之而已』。而〈性自命出〉所謂『唯人道爲可道』，也就是本篇所說『人道爲近，是以君子人道取先』。所以，本篇的此段是對〈性自命出〉中的論述的鋪墊，沒有此段，我們就無法知道『道四術』的所指。」⁶

5. 對上述四位學者說法之反思

概括上述四位學者對於〈性自命出〉中有關「道」問題之討論，彼此雖然互有異同與詳略，然而由於上述文章公開宣讀或正式出刊之時間相隔不甚遠，作者若無直接指明同意或反對某人之說法，旁人實在極難推測其彼此之間是否具有因承轉化之關係。例如：從劉昕嵐明白表示不同意李零以「道之而已」之「道」爲「導」，當然可以確定劉氏看過李氏之說法。相對於此，李零僅僅簡略地以「道之而已」之「道」爲「導」，而未曾說明理由，因此趙建偉雖也有相同之說法，卻因爲兩篇文章出刊之時間極爲接近，以致難以斷定誰爲這種想法之創始者，當然也不能因爲趙氏所說較詳，即認定趙說因襲李說而繼續發展，然後再推進一步說明「導」之意思爲「遵循」。因爲以「道」爲「導」之說法，乃古來已有的陳義，所以也無法排除兩人乃各自思索，而產生「英雄所見略同」之現象。至於劉昕嵐與陳來對於「道四術」與「其三術者」，不但有相同的看法（雖然說明有詳略），而且同樣都從對照〈尊德義〉之內容而來，不過因爲兩篇文章刊登之時間

⁶ 陳來：〈郭店竹簡儒家記說續探〉，收入《中國哲學》第21輯《郭店簡與儒學研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁73-74。

也極接近，因而也無法斷定此兩人是否有因承關係。

固然無法確知四位學者對於上述有關「道」之看法的前後因承轉化關係，不過由上所述，可知在〈性情論〉公佈之前，學者已注意到「凡道」之「道」、「心術」、「道四術」、「其三術者」、「道之而已」之「道」等等與全篇重要內涵相關之問題，而嘗試提出一己所見。無論同不同意「道之而已」之「道」為「導」，或者以「導」為遵循之義，都屬於就全篇文章上下文之文義脈絡而有的推論。至於劉氏與陳氏對「道四術」與「其三術者」之解讀，由於〈性自命出〉全篇之中的確缺乏足夠之線索以說明各自之內容為何，因而只能向外求索，於是轉從與〈性自命出〉關係最為接近的資料下手，以為推理之依據。如此推理所循之路徑，實合乎一般研究應遵循之通則。既遵循研究通則，劉、陳二人遂於郭店竹簡中，選擇從同屬儒家簡，且其性質又與〈性自命出〉相近之〈尊德義〉中尋找線索，於是發現該篇當中有排列相當整齊的「四種道」，而且巧的是該「四種道」又都合於治民應以「人道」為主、為近之說法，因此劉、陳二人乃都以〈尊德義〉的「四種道」以解釋〈性自命出〉「道」的「四術」與「其三術者」之問題。

至於趙建偉，並未說明其何以不先從郭店竹簡的內容中尋找解釋依據，而是直接跳脫於郭店竹簡的內容之外，逕行選擇與郭店竹簡所代表之時代相當接近，同屬於戰國時期的《黃帝四經》、《易傳》之中尋求解答。由於趙氏認為「道四術」即是「道」具體落實為四種，而《黃帝四經》、《易傳》正好有天、地、人、鬼神四道之說法，於是趙氏即以天、地、人、鬼神四道為「道」之四術。檢驗趙氏研究所依據之法則，雖亦屬於有效推論之一種方法，不過在層次上，實稍遠於劉、陳二人使用的採取同批簡文以為推論之依據。

倘若經由兩種或近或遠的資料進行客觀檢證，而可以獲得相同之結論，通常該結論之信度與效度都比較高；然而不巧的，卻是依據上述兩種雖然不同，然又同屬有效的研究法進行推論，其結果並不相同，則其中顯然存在較複雜的問題，必須對不同的推論細節重新檢證。如此一來，此不同的結論，即可能為一正一誤，但也可能兩者都不成立，因而都需要再作更進一步的精密觀察與討論。首先，先行反省劉、陳二人對於「道四術」之說法：

雖然在〈尊德義〉「聖人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。造父之御馬，馬之道也。后稷之藝地，地之道也」⁷中，的確出現相並列的民之道、水之

⁷ 荊門博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈尊德義〉，頁173。

道、馬之道以及后稷藝地之道，總計四種以「道」為稱的不同「道」，然而在「凡見者之謂物」⁸的基本前提下，究其實，此四種「道」都只是「物」之道的一種。倘若要再進行區分，亦只能歸屬為「人」與「非人」之兩類：其一，乃代表「人」的「民之道」；其二，不論為治水、御馬以及藝地，其實都同樣屬於雜然紛呈的「群物」之一。故而此處簡文乃舉治水、御馬以及藝地之例，以說明各種不同的「物」都各有其所歸屬的「物之道」，此即〈性自命出〉所言「道者，群物之道」⁹的意思，並不在論說「道」有四個「分支」。

換言之，〈尊德義〉雖出現形式極為整齊的四種並列之「道」，仍須再行檢驗其內涵是否果真為各自獨立，且互不相攝之小類；然後更應思考綜合此四種並存之「道」，其屬性是否果能完全窮盡更上一層級之大類的概念及內容。倘若不能同時滿足上述兩種條件，即使形式如何整齊，從邏輯而言，在統與類之歸屬上都只能是不周延的無效分類法。故而〈尊德義〉此處所言，民之道、水之道、馬之道、地之道，雖然形式整齊，然而其內涵卻多有屬性相同者，可見其並非要進行「類」與「屬」的邏輯分類，其義也不在於對位居上層的「道」進行窮盡之分類，而是舉當時人所熟知的歷史事例，諸如禹之治水、造父御馬、后稷藝地等具體存在而無所爭之實例，以說明「群物」都各有其「道」之事實。不過透過緊接此一小段之上下記載，則可整合全段之內容，而得知其論述重點在於「人道」。因為該小段乃上承「教非改道也，教之也。學非改倫也，學己也。禹以人道治其民，桀以人道亂其民。桀不易禹民而後亂之，湯不易桀民而後治之。」而來，且又下啓「莫不有道焉，人道為近。是以君子，人道之取先」¹⁰之所載，故知此整段之論述重點，明顯在於「人道」。然而「人道」之名雖同，其實指則不盡相同。由於禹雖有其認可之「人道」，然而桀與湯亦都各有其認可之「人道」，但因為禹、桀、湯對於「人道」內容之認知與實踐進路不同，遂造成「治」或「亂」之天壤之別。因而在此大段落之開始，簡文即已指出「教非改道也，教之也。學非改倫也，學己也。」之重要總提，說明為政者務在「教」民而使知「人道」之正，人民則應努力「學」之以盡「民倫」之要，此即是「聖人」為政之要務。簡言之，為政者應率行合理之「人道」以教化萬民，且使人民能各盡其倫。為求具體展現

⁸ 同前註，〈性自命出〉，頁 179。

⁹ 同前註。

¹⁰ 同前註，〈尊德義〉，頁 173。

合理之「人道」如何，故而簡文之作者舉禹之治水、造父御馬、后稷藝地，都必須隨順各「物」之「性」的實例，而襯托合理之「人道」亦應隨順人之「性」而行。又因為「性自命出，命自天將。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。」¹¹因而又必然從隨順人之「性」，而走向「尊德義」之要求，也使得〈性自命出〉與〈尊德義〉之內容具有極密切之相關。由於〈尊德義〉通篇之要義，都落在開宗明義的「尊德義，明乎民倫，可以為君」的主旨下，因而通篇所言，乃一以「人道」為主，而水道、馬道、地道則都為比況之辭。由於簡文之義本不在於論說「道」之具體「分化」為四種支脈，因而不宜因形式與數量之相同，遂簡單化約此「四種道」為「道四術」，並將治水之道、御馬之道、藝地之道視為「其三術者」。

其次，再來檢證趙建偉對於「道四術」之說法：

由於趙建偉並未在〈郭店竹簡《忠信之道》、《性自命出》校釋〉一文中說明取證資料之原典所在，只能自行搜索相關書籍。經查，所言《易傳》部分，或者應為〈謙·象〉所載之「謙，亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」¹²雖然《易傳》的確在同一則記載中同時出現「四種道」，然而該傳文之義，乃旨在說明君子之道該如何。〈象辭〉透過天地自然之道均有「虧盈而益謙」之現象，說明鬼神與人之道亦有「惡盈而好謙」之類似現象，於是得到君子應以「謙」為尚、為終，方可永享其「亨」通之結論。由此可知上述〈謙·象〉所言之「道」，乃屬於偏稱，有所專指的「君子之道」，並非全稱之「道」。此外，此處貌似並列的天、地、鬼神、人的「四種道」，其實借為比況之用，而尤為要者，乃是天與地、鬼神與人為兩組相並列，且具有同類反應的兩對照組，都是用來支持與形成最後結論的理由，而不在於表示「道」之「具體落實為四種」分支之關係。至於《黃帝四經》之部分，則該書雖然多有言及天地之道與人事之理者，亦間有言及神明或鬼神者，然而並未見將四者並列一處之記載。若勉強言之，則或許為〈十大經〉之「古之賢者，道是之行。知此道，地且天，鬼且人。以居軍□，以居國其國昌。古之賢者，道是之行。」¹³不過此處所言，應

¹¹ 同前註，〈性自命出〉，頁 179。

¹² 《易》〈謙·象〉，見於〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏（附〔清〕阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985 年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印），頁 47。

¹³ 河洛圖書出版社編：《黃帝四經》〈十大經〉，收入《帛書老子》（臺北：河洛圖書出版社，

指賢者治國應「遵循」地、天以及鬼、人兩組陰陽對立又相合之「道」而行。其所謂「道是之行」的「道」，為動詞，表「遵循」之義；「知此道」的「道」，為名詞，分別代表兩組陰陽對立，卻又彼此相合之「道」。該說之中，地與天雖然代表自然之道，但又可藉代表陽之「天」以統陰之「地」；鬼與人雖然代表人事之道，但又可藉代表陽之「人」以統陰之「鬼」。故而此處雖然可滿足「道」最後分為四種「道」之形式要件，然而並非指「道」之直接落實為「四種」的關係。揆其要旨，此處所言之「道」，其旨相當明確，乃指具體的「治道」，而非凌駕於各具體之道的最高「道」體。故知《黃帝四經》此處所言，乃在於說明為政者應該同時兼顧自然與人事兩部分，因而較嚴謹的說法，應指為政之道應注意兩組兩層次的重要問題，因而是兩組層次有別的「一分為二」之概念，並非「一」直接下分為「四」之概念。

由此可見無論是劉、陳之說，或者趙氏之說，其共同面臨之關鍵問題，都在於以「偏稱」特指之「道」為「全稱」之「道」，此乃是從事邏輯推理時經常會疏忽，而理應絕對避免之處。然後又因為為文者藉由排比、對仗之美，以增強文章論述之強度，且因為「以三為多」為生活中的慣用現象，以致在舉例說明時，即可舉三例之多，以表示「餘不列舉」之義，因此在以三事例輔助說明受釋之主體時，又會造成「四」之數字「巧合」的現象，倘若不十分小心，即可能形成簡單化約式之推論，也是從事邏輯推理時經常容易使人誤入歧途之處。

（二）〈性情論〉公佈後

〈性情論〉未公佈前，因為〈性自命出〉能提供的資料不多，且學者又多以條目校釋之方式為之，在「文獻不足徵」之侷限下，對於篇中與「道」相關簡文之討論始終是零零星星的。逮及〈性情論〉公佈後，因為產生極重要之對照資料，所以討論逐漸增加，牽涉的範圍與深度也日漸擴大。由於〈性情論〉之內容幾乎與〈性自命出〉重同，因此學者對於〈性情論〉之討論，亦可視為對〈性自命出〉之相關研究。¹⁴故而在〈性情論〉公佈後，對於〈性自命出〉原來有關「道」之相

1975年），頁222。

¹⁴ 其詳參見上海博物館編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》〈性情論〉（上海：上海古籍出版社，2001年），頁230-232。由於〈性自命出〉與〈性情論〉之內容大體相同，濮茅左整理〈性情論〉之最重要參考依據即是〈性自命出〉，且〈性情論〉中與本文最直接相關的「人道」文句之缺漏，即根據〈性自命出〉而補字，因而濮氏對於〈性情論〉之

關問題之討論，按照論文出刊之順序，較重要的，依次可以濮茅左、陳麗桂、李零、陳偉以及李天虹五人為代表，分別論述如下：

1. 濮茅左之說法

濮茅左於整理〈性情論〉後，正式將有關「道四術」之問題與《禮記》〈王制〉之「樂正崇四術」相提並論，遂將先前趙建偉、劉昕嵐之討論內容，轉入與〈王制〉所崇「四術」之對應上，且直接明指「其三術者」為《詩》、《書》、《禮》，而《樂》則獨立於「三術」之外。

濮氏於〈性情論〉篇題後之「說明」，對全文有關「道」之問題提出重要之概說。由於此一部分之說法與其對於第八簡具體簡文之疏釋有所出入，故將其重要處錄之於下：

本文所說的「道」是指人道，所以這個道始於情。「道始於情，情生於性。」（第二簡）與《郭店楚墓竹簡·語叢二》「情生於性，禮生於情」句相類，「道始於情」對應「禮生於情」，可見簡文所言的「道」也就是「禮」，「禮者，人道之極也」（《荀子·禮論》）。天道遠，人道邇，人道，人之所為也。正因如此，本文提出了「道四述（術）也，唯人道為可道也」（第八簡）的說法。「四術」即《詩》、《書》、《禮》、《樂》四種經術總稱。術是道路之名，《詩》、《書》、《禮》、《樂》是先王的道路，《詩》言志，《書》言事，《禮》言行，《樂》言和。《禮記·王制》指出：「樂正所崇四術，立四教，順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士」，「順此四術，而致以成是士也」。人道是以禮為主體的，可以通過「四術」來引導。¹⁵

濮氏上述之重點說明，顯然將〈性情論〉所論之「道」，完全等同於「人道」，且明白指出「人道是以禮為主體的」；然而在第八簡之疏釋中，卻稍有歧出之說。濮氏在疏釋「道四述（術）也，唯人道為可道也」之時，仍維持篇題下原來「說明」之說法，認為「人道是以禮為主體的」，且還舉出《禮記·王制》之鄭注、孔疏以

說明與疏釋，基本上可視為對〈性自命出〉之相關研究。

¹⁵ 同前註，頁 217。

爲補充證據，並且另引〈文王世子〉的相同之說，都有增加論證強度之作用。此外，還另引《郭店楚墓竹簡》之〈五行〉、〈尊德義〉、〈語叢一〉，《荀子·非相》，《禮記·喪服》等篇中有關言「人道」之材料，再次肯定「人道是以禮爲主體的」，可以通過《詩》、《書》、《禮》、《樂》這「四術」來引導。不過，在疏釋「其三述（術）者，道之而已」時，卻又直截了當地說：

所謂「三述」當指《詩》、《書》、《禮》；而《樂》，孔子曰「成於《樂》」，《禮記·王制》「樂正崇四術，立四教」，孫希旦集解：「而四述之教，惟《樂》爲尤深，其聲容舞蹈，審音識微，非專其業者不能精，而亦非一人所能盡，故使樂官之長率其屬以掌學政，而專司教樂之事焉」，特別強調《樂》的重要和特殊，與其他三述不同，需有專門的訓練。道，讀作「導」。

16

由於濮氏先找出傳世文獻以及郭店簡文中，多篇有關「人道」以及《詩》、《書》、《禮》、《樂》之「四術」的記載，因而確定「禮」爲「人道」之主體。但在解讀「三述（術）」時，原本屬於「人道」主體的「禮」，卻又不知爲何只能列入「其三述（術）者」之一，而將《樂》視爲最特別者，並獨立於「三術」之外。濮氏前後的轉換極快，除卻引孫希旦之說法外，並無其他補充說明，何以位居「人道」主體的「禮」被併入「其三述（術）者」，前後顯然有所扞格，不免啓人疑竇。

2. 陳麗桂之說法

濮氏之說法，直接引發陳麗桂撰寫〈《性情論》說「道」〉之專文進行討論，針對濮說之前後扞格以及啓人疑竇之處，作極爲詳盡之論辯。陳文在羅列〈性情論〉（含按照〈性自命出〉所作之補字）所有含有「道」之簡文後，分別從：一、道即「德」；二、「道」即「禮」，以「義」爲制；三、「四術」與「三術」等三部分進行論辯，然後得出最後的結語。陳氏認爲「禮」之特質，乃內以對治其情、性、心、志，外以交人、治衆，《荀子》之〈禮論〉因此說「禮者，人道之極也，功名之總也」，而〈性情論〉之以「禮」爲「道」，正是承繼此觀點。「禮」講求節度分寸，在四經之術中，尤應爲終極之術；其餘《詩》、《書》、《樂》

¹⁶ 同前註，〈性情論〉，頁 231。

三經之術，正以佐導其事。

陳文最重要而精彩之處，在於針對「四術」與「三術」之討論，其論點有二：一、主要從儒家與道家關懷之重點為立論基礎，認為〈性情論〉（〈性自命出〉）「道也者，群物之道」之中的「群物之道」，其所指的「道」應等同於「理」，「群物之道」就是「群物之理」。同時又引〈尊德義〉中的民之道、水之道、馬之道、地之道，認為可移以詮解所謂「群物之道」。但是儒家不同於道家，儒家關切之焦點在「人」而不在天地萬物。相對於「人」之道，才是儒家所要深入探索關切的。「人道」又須從「心」著手對治，即「凡道，心術為主」之義。至於對治之方，則在於培育情、志，陶冶心、性，而「禮」正是這種培育情、志，陶冶心、性之方的總稱，也就是簡文「唯人道為可道」之義，也是濮說「人道是以禮為主體的」意思。因此認為若將〈性情論〉所著重的「道」（亦即所謂可道的「人道」）之主體解釋為「禮」，則〈王制〉之「樂正崇四術」，既可符合〈性情論〉「道始於情」、「禮生於情」之說法，也與傳統儒學之教相合。二、駁正濮說引孔子「成於樂」、〈王制〉「樂正崇四術，立四教」、孫希旦「四述之教，惟《樂》為尤深」之說。全文先從章句之法，以言濮說前後之扞格。次以孔子所言「興、立、成」乃指詩、禮、樂各教內容、質性之難易、深淺而言，而無輕重主從之意味，因此認為「禮」才是最重要的，《詩》、《書》、《樂》才是「其三述（術）者」。三從簡文將《禮》、《樂》合而論述為「有為舉之」，顯見〈性情論〉作者原本視《禮》、《樂》為一體。然而從禮、樂二者在〈性情論〉之篇幅與思想的比重來看，「禮」皆比「樂」來得重，因此濮說以「樂」為終極之教，而以《詩》、《書》、《禮》為「導之」之「術」的說法，確有問題。¹⁷

3. 李零之說法

李零將其原有的〈郭店楚簡校讀記〉加以增訂，並提出自己對與「道」相關問題之看法，且也已經注意到「禮」與「樂」具有複雜而微妙的關係。

李零之說，直接以簡文之「凡道，心術為主。」為「道四術」中的第一術，認為是心理感化的方法，屬於「人道」；其他三術，即「詩」、「書」、「禮樂」，

¹⁷ 其詳參見陳麗桂：《〈性情論〉說「道」》，收入上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上海館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店出版社，2002年），頁140-151。

它們都是從心術派生，並受心術指導。至於簡文對於「詩」、「書」、「禮樂」之「有爲爲之」、「有爲言之」、「有爲舉之」的「有爲」，即「有爲也者之謂故」的「有爲」，是指有爲而設，即按照一定的目的來設計，「故」就是「詩書禮樂」。簡文強調人性的教化是靠「道術」（心術、詩、書、禮樂），特別是其中的「心術」，但又把對「心術」之討論放在下篇。簡文之第八章主要是講「禮」，第九至十二章則講「樂」（此爲李零之分章），根本沒談「詩」、「書」。李零認爲作者如此安排，乃是「禮樂」，特別是「樂」，最能打動人心，和「情」的關係最直接。簡 3.4「道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知〔情者能〕出之，知義者能入之」，即從「情」入手，以求取後面的「性」，然後又把「義」融入「性」，使「性」規範於「義」。至於簡文之下半篇，則專論「心術」，一是強調知情僞（即由情取心，由心見性），二是強調身主心（即以儀容舉止見其心性）。¹⁸

4. 陳偉之說法

陳偉一反濮茅左、陳麗桂以及李零三人或重或輕都以「禮」與「樂」之問題爲討論之核心，毅然跳出「禮」與「樂」之糾葛，而從不同之角度以思考此一令人爭議的「道」之「四術」或「三術」問題。

陳偉根據《說文》「術，邑中道也」以及《廣雅·釋宮》「術，道也」之說法，認爲「心術」即「心道」，「心術爲主」，與前文「凡性爲主」相近。對於「道四術」之問題，則以「四術」即「四道」，並提出疏釋：

在通常的天、地、人之外的一道，當是前述「群物之道」。先秦時往往將天、地、物、人四者並列，如《禮記·禮器》云：「是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。」《荀子·天論》云：「在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。」簡書自開篇至此反覆談性與物、主體與客體的關係，又明確提到「群物之道」，這裡所謂道之四術，似不致將其排除在外。可導，可以引導、疏導、

¹⁸ 其詳參見李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002年），頁118-119。

教導。「心術」與「人道」相涉（前者似應是後者的主要部分），「為主」與「可道」對應。¹⁹

陳偉從先秦典籍中找出「天、地、物、人四者並列」之文例，可謂重要之旁證，可惜在主體疏釋上，又僅有「開篇至此反覆談性與物、主體與客體的關係，又明確提到『群物之道』，這裡所謂道之四術，似不致將其排除在外」之簡單說明，而並未作充分之說明，故而仍有待深入查考其說是否妥當。

5. 李天虹之說法

李天虹在對〈性自命出〉進行集釋時，於「道四術」之詞下，僅簡單列有劉昕嵐、陳來、趙健偉、陳偉四人之說法，而不載濮茅左、陳麗桂與李零之說法，而在「按語」中明言對「四術」之所指存疑，且認為《禮記》〈王制〉雖有「四術」之語，然而其內涵則與簡文不同。²⁰李氏之說雖短，卻明白剔除三位學者之說法，其說是否允當，同樣需要詳加分辨。

6. 對上述五位學者說法之反思

總括上述五位學者對於「道」之四術或三術的不同說法，讓人有莫衷一是之感。雖然最後的李天虹沒有具體指實之意見，然而卻可能導致前三位學者的兩種重要說法破局，因此都需要一一詳加討論。其中，濮茅左與陳麗桂之說法，應視為認同將「道四術」與〈王制〉「樂正崇四術」相提並論的同類之說，其別則在兩人說法周不周延以及論述詳略之差異。李天虹雖然未提出確切之實說，然而其質疑，則直接指向濮茅左與陳麗桂持論之基本前提不可靠。倘若其質疑成立，則可以剪斷濮氏所聯繫的詮釋管道，因而李氏之說其實可視為濮、陳之說的反論，可合併於一處作討論。至於李零與陳偉，則又明顯是各自申述己說，因此應該另行討論。不過雖說李零之說乃自別於濮茅左與陳麗桂之說，然而彼此之間又同有聚焦於禮樂之主從或分合等糾葛之問題。換言之，禮樂的分合特性隱然可謂直接或間接關係「道」之四術或三術的說法，因此下文另有專節針對此問題詳加討論。

¹⁹ 陳偉：《郭店竹書別釋》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁185。

²⁰ 其詳參見李天虹：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》（武漢：湖北人民出版社，2003年），頁148。

雖然李天虹之反論，僅有「《禮記·王制》有『四術』之語，但內涵與簡文不同」之一句斷語，並未再作詳細說明，但不失為重要論斷，不可等閒視之。蓋樂正乃隸屬於執掌邦禮的春官系統底下，負責執掌太學教育之大司樂部門下的核心官員，其專職乃以《詩》、《書》、《禮》、《樂》四「經術」之內容教化太學生。由於太學教育之目的在於培養優秀的為政人才，因而的確是以「人道」之養成為重要指標，也是先王為政最亟需推行的要道，其設計本來就與「道」之整體概念無關，因而無法直接對比借用。由於樂正歸屬於春官執掌邦禮的系統，故而在於此四「經術」之中，也的確應以「禮」為主體而非以「樂」（詳見下節專論），方可使「人道」有具體落實之著力點。然而此重要的四「經術」卻只是「人道」，只為「道」之一隅，而不能逕自以為全稱之「道」。

追溯將此「人道」等同於「道」，以「特稱」為「全稱」的混同現象，實自濮茅左在〈性情論〉篇題後的「說明」開始，但是該說明顯違反「類」之歸屬的邏輯概念。或許因為此一混同說明顯然不合邏輯，以致李天虹認為說明二者之內涵不同即已足夠，而不必詳作說明。

陳麗桂因有鑑於濮說對於以「人道」等同於「道」之說的不周延，因而嘗試從儒、道關懷重點之差異現象以補濮說之不足。然而儘管儒、道關切之焦點不同確是實情，簡文也明確有「唯人道為可道也」之斷語，然而此處簡文是否與儒、道之別有關，實際上仍需大費周章，且未必能有效證明。即使能證明此為「儒家」之論點，也不能因「人道」極為重要，而將簡文明確所言「道四術」之前提，直接跨越「唯人道為可道也」而向後飛渡，而與其下正好有《詩》、《書》、《禮》、《樂》之「四經術」相聯繫，使其可以「巧妙地」將「人道」等同於「道」。更巧的是，陳氏也相當細心地看到簡文在此「四術」之後，還有緊接其後的「《詩》，有為為之也。《書》，有為言之也。禮樂，有為舉之也。」排比整齊，而極可能為「三術」之部分，且已警覺地主動說明簡文作者原本視《禮》、《樂》為一體之現象。由於「四」與「三」的數字與內容之雙重巧合，因此一時之間，將《詩》、《書》、《禮》、《樂》視為「道四術」，而將《詩》、《書》、《樂》視為「其三術者」的說法，似乎已是再好不過的選擇。然而陳氏如此「跨渡式」之補充說明，卻始終沒有解釋《禮》、《樂》何以既能分又能合之問題，甚且倘若《禮》、《樂》既已為一體，又如何再將「一體」切而為二，而成為「『禮』為道」，而《詩》、《書》、《樂》為「其三術者」？這都需要詳加解說的。

相對於濮茅左與陳麗桂的說法存在不圓滿之處，李零可謂返回簡文之文本，

而將《詩》、《書》與禮樂合為「其三術者」，而將「四術」所缺之一術，以簡文在「道四術」稍前之「凡道，心術為主」之「心術」補足。李零此一「改良式」之說法，認為「心術」為「道四術」之第一術，其他三術則為《詩》、《書》與「禮樂」，且「三術」乃從「心術」派生，並接受「心術」指導。²¹李氏此說之優點在於能尊重簡文「凡道，心術為主」之說，且特別注重「人心」之動與「人性」之互動關係，因而連帶特別注重「情」與「禮樂」，而特別是「樂」最能直接打動人心，故而其說實能與「道始於情，情生於性。始者近情，終者近義」緊密連結。揆度李氏之說，乃緊扣「凡道，心術為主。」之說法，又因「道四術」中，「唯人道為可道也」，所以再直接順推為「心術」屬於「人道」。待此一最重要之「人道」確立為「心術」後，再依簡文以下詩、書、禮樂三分而並列言之之方式，合法地將其視為「其三術者」。又因為「禮樂」特別重要，所以簡文之第八至十二章緊接著論說「禮樂」之問題，而將最重要之歸屬「人道」的「心術」問題置於下半篇討論。乍看之下，李氏如此回歸文本之「改良法」，似乎最能照顧文本，且又能自圓其說，同時還是遵從「同篇內證」之最上乘研究法則而來；然而事實是否果真如此，則仍然有待仔細思量。

因為李氏如此說法，不免有些「取巧」，因為相當有趣的是李氏在其所謂第九、十兩章言「樂」之部分，對於《賚》、《武》、《韶》、《夏》之樂曲都有明確之篇章標示符號，然而在「詩書禮樂」與「詩、書、禮樂」，關係學者討論「四術」或「其三術者」最激烈之處，卻以四兩撥千斤之方式，省略可能滋擾麻煩的標點問題。更妙的是，李氏也已注意到第八至十二章中，簡文「根本沒談『詩』、『書』」。然而他顯然已經忘記該為「詩，有為為之也。書，有為言之也。」提出一些「合理」之說明，而非簡單地將有關「詩書」之說視同「衍文」而不予置評。因為客觀來說，簡文既不將「詩書」刪除，且還與最重要之「禮樂」並列言之，則不應將其視為無用支蔓的冗詞。尤為重要的，則是其對「詩書」之說法，又與傳統以來對於重要經典《詩》、《書》之內涵認定有關，則該處簡文不但不該被視為「衍文」而廢棄之，而且還應該連同以下之「禮樂」，都該深入探討其實質內涵如何。

簡單來說，李說除卻必須為上述有關「詩書」之問題提出更合理之解說以外，還必須正面回應以下兩大問題：其一，對於簡文合起來說「詩書禮樂，其始出皆

²¹ 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，頁119。

生於人」以及排比整齊地分開來說的「詩，有爲爲之也。書，有爲言之也。禮樂，有爲舉之也」之極重要說法，不但應該重新加以詳細標點，且還應合理地加以解說，而不應簡單「滑過」。其二，「道四術」雖然不排除可以有「主從」之別，然而同屬四術之一，「心術」與其他三術之間的内容落差極大，是否爲最妥當之說法，似乎仍可考慮。尤其重要的是，對於「凡道，心術爲主」之解讀，是否僅有「『心術』爲『道四術』之『第一術』」的唯一解讀法？「心術」是否應解爲「心理感化的方法」？〈性自命出〉下半篇之內容，是否可視爲專論「心理感化的方法」？諸如此類之問題，都是相當重要之實質問題，都不應簡單帶過。對於「凡道，心術爲主」之解讀，是否也有可能爲分段「總提」之說法？其意在於說明「心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也」²²之相互關係。倘若不言「道」則已，若欲言之，則首先必須注意「用心之道」。若不能以「虛壹而靜」之心進行思慮，²³則將陷入「心不知道，則不可道而可非道。……心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道」²⁴之狀態。「心術」是否可如荀子所言，是對於「虛壹而靜」之「大清明心」的掌握方法？

此外，〈性自命出〉通篇所討論者，乃心性與外在之物的交感、互動、反應等相對待之關係，一旦心不在焉或昏亂不定，則視而不見、聽而不聞，無法發揮一念靈明之知覺以體察物之「動」，也無法與物產生各種「交感」現象，則進一步的逆、交、厲、紕、養、長等不同反應亦無從發生，當然，也無法回歸於最後始源的「道」。證諸〈樂記〉，即有「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲」、「樂者，音之所由生也；其本在人心之感於物也」、「凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。聲成文，謂之音」等記載，說明心若不能保持清明之狀態，則無法發揮其知覺作用，以致聽而不聞，無法與外物發生「交感」作用，而無法有進一步的反應。又因爲「人生而靜，天之

²² 《荀子》〈正名〉，見於〔清〕王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988年），頁687。

²³ 同前註，〈解蔽〉，頁651-652：虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏（楊倞注：「裏」當為「理」）矣。恢恢廣廣，孰知其極？罕罕廣廣，孰知其德？涓涓紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極。夫是之謂大人。

²⁴ 同前註，頁647-649。

性也；感於物而動，性之欲也。」可見人之性為靜，必待其有所動，發而為情，始凸顯其性之本然，至於性之能發動而為情，亦端賴心之有感於物，故而心能否發揮其應有之感知作用，即為根本關鍵。故而〈樂記〉又言「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」此之所謂「術」，鄭玄以為「所由也」。²⁵由此可見此之所謂「心術」，若將其視為與「道」並存的「心與外在所有事物交感之管道」者，或許來得更為切近事理。基於「心」與「道」此一特殊關係，可見「心」是人能否知「道」，能否上達於「天」所降命之「道」的關鍵所在，因而簡文才會說「凡道，心術為主」。換言之，「心」能否與外界順利交感互通，乃是決定天命之「道」能否被感知與實踐的前提，因而「心術」之地位不但應居於與「道」並立之地位，而且還應該高於其下較具體的「術」為「邑中道」之概念。²⁶至於〈性自命出〉下半篇之內容，是否可視為針對人之心、性、情、志的教化之道進行專論，才更接近事實？

總結以上濮茅左、陳麗桂以及李零三位學者之說的共同癥結點，都圍繞在「禮」與「樂」之糾葛上。它不但涉及「人道」之內涵問題，也關係「道」之實質問題。雖然從研究進路上，此三人存在使用出土文獻與傳世文獻互證之「二重證據法」與「同篇內證」等研究法之不同，然而都同屬極佳之研究法，不過卻也同樣面臨一些無法解答之難題。因此，倘若不從「禮」與「樂」之實質內涵上加以深究，實在無法解開其糾結之處。

至於陳偉所提出之說法，乃跳開〈性自命出〉之文本，而從其他時代相近、性質相關之文獻中尋找證據。雖然其研究所得，可謂找到極重要之「文例」以為旁證，然而由於該記載都未明白與「道」相連結，因而若不能有效說明先秦典籍中並列之「天、地、人、物」與「道」之密合且窮盡之關係，則其所言亦只能稱為旁證而已。巧的是，「天、地、人、物」與「道」之關係，其實亦可以從「禮」與「樂」之實質內涵上獲得解套。以下即嘗試從「禮樂」之分合特性以解讀〈性自命出〉有關「道」的問題：

²⁵ 各段文句分別見於《禮記》〈樂記〉，頁 662、662、663、666、679。

²⁶ 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》第 4 卷〈二篇下〉（臺北：蘭臺書局，1972 年），頁 78：術，邑中道也。

三、從「禮樂」之分合特性以解讀〈性自命出〉的「道」

無論在傳統文獻與郭店儒簡之資料中，有關「禮」與「樂」的部分雖然常有分別出現之狀況，但也存在二者連用之現象，到底二者之間為並列式之分項獨立存在？抑或為合義式之整合性結構？其實兼而有之。茲分別論述於下：

(一) 從「六經」與「六藝」並列以論「禮樂」之「分」

傳統文獻中，最早提及「六經」並列者，當推《莊子》〈天運〉「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣」²⁷之記載，並於〈天下〉有「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分」²⁸之載，以概括「六經」之功能。固然過去學界均以該資料出自外、雜篇，而對其內容採取保留之態度，然而在郭店簡文之不同篇章中也同樣出現「六經」之內容後，廖名春已對該問題作詳細之辯證，說明大約在戰國中期以前已有「六經」並列之現象。²⁹至於《禮記》〈經解〉，不但清楚並列「六經」之教的功能，記錄施行「六經」之教可能導致的缺失，且還言及深於「六經」之教而無其失者。³⁰其他重要文獻，例如《荀子》〈儒效〉、《春秋繁露》〈玉杯〉、《史記》〈太史公自序〉等，³¹皆有相關記載。凡此所載，

²⁷ 《莊子》〈天運〉，見於〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業有限公司，1991年），頁531。

²⁸ 同前註，〈天下〉，頁1067。

²⁹ 其詳參見廖名春：〈論六經並稱的時代及疑古說的方法論問題〉，《孔子研究》2000年第1期，頁47-58、65。

³⁰ 其詳參見《禮記》〈經解〉，見於〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記正義》，收入《十三經注疏（附〔清〕阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年），頁845。

³¹ 其中，《荀子》〈儒效〉，頁282：「聖人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。故《詩》、《書》、《禮》、《樂》之道歸是矣。《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也。」《春秋繁露》〈玉杯〉，見於〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁35-36：「君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡六藝以贍養之。《詩》、《書》序其志，《禮》、《樂》純其美，《易》、《春秋》明其知。六學皆大，而各有所長。《詩》道志，故長於質。《禮》制節，故長於文。《樂》詠德，故長於風。《書》著功，故長於事。《易》本天地，故長於數。《春秋》正是非，故長於治人。」《史記》〈太史公自序〉，見於〔日〕

都將《禮》與《樂》視為各自獨立之典籍，彼此有特定之內容，不必多作說明。

至於以「六藝」而言，傳統文獻中，最早明載「六藝」者，當在《周禮》〈大司徒〉之職掌，其文云：

以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、婣、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。……以五禮防萬民之偽而教之中。以六樂防萬民之情而教之和。³²

在大司徒掌理邦教之職掌中，明顯可見其以關乎個人內在德性修養之「六德」，行諸於外而影響他人的「六行」，以及攸關處理各項事務的技藝能力之「六藝」，共同組成教化萬民之「鄉三物」內容。其中尤以「五禮」與「六樂」最為核心，³³且以達到人之情性臻於中和為目標。然而「六藝」之內容，在此並無進一步解說，只能參照〈保氏〉所載教養國子以「六藝」與「六儀」之內容以推知：

乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。乃教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。³⁴

由於「禮」與「樂」分別列於「六藝」的前兩項，而與射、馭、書、數共同組成「六藝」，可見每一藝都有其獨立的內容。至於「五禮」之內容，即是〈大宗伯〉所掌之吉、凶、軍、賓、嘉五類禮儀制度，而「六樂」則指〈大司樂〉所掌以教導國子者，包含黃帝、虞、舜、夏、商、周六個時代的〈雲門〉、〈大卷〉，〈大

瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977年），頁1370：「《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。」「六經」之排列順序雖稍有不同，不過對於「六經」之性質與功能，各有重要之概括。

³² 《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（附〔清〕阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印），頁160-161。

³³ 其詳參見林素英：〈《周禮》的禮教思想——以大司徒為討論主軸〉，國立臺灣師範大學國文學系《國文學報》第36期（2004年12月），頁1-42。

³⁴ 《周禮》〈地官·保氏〉，頁212。

咸〉，〈大韶〉，〈大夏〉，〈大濩〉，〈大武〉等樂舞。由此可見「五禮」與「六樂」不但都各有其專屬之技藝內容，且還與所有的禮儀制度密切相關，故而能位居「六藝」的前兩項，所以將「禮」與「樂」分別並列也是恰當的。

至於〈性自命出〉之所載，的確在簡文第十四至三十五簡（李零自行分章之第八至十二章）之間，分別論述屬於「人道」思想重要內涵之「六藝」中的「禮」與「樂」之內容。簡文第五十至五十九簡前半（李零之第十六章），則從禮樂之本質在於人情寫起，說明「道始於情，情生於性。始者近情，終者近義」之根本要義，且將生於性的情，透過禮的節制作用，而使人發諸於外之行為皆能近於義。故而簡文從第五十九簡後半至篇末（李零之第十七至二十章），乃攸關外在表現應以禮節度之「儀」，且明顯對於關係士庶生活的祭祀之容、賓客之容以及喪紀之容，都有相當扼要的禮儀講求。

（二）從「禮樂相須為用」之立場以論「禮樂」之「合」

固然在「六經」與「六藝」並列之部分，無論為典籍或技藝，「禮」與「樂」都可以獨立存在；不過這些獨立存在，其實主要因為理論知識之資料講求客觀呈現，既然所屬領域不同，當然會以「分」之方式在文獻中出現，且成為樂正所崇的「四術」中之主體內容。然而「禮」與「樂」在實際操作上，往往在禮儀的進行中相須為用，因而彼此又是合而為一的。例如大宗伯在執行吉、凶、軍、賓、嘉五類禮儀制度時，除卻因為吉凶不相干之原因，導致喪禮不用樂以外（然而亦有輓歌），所有禮儀制度之進行，都與不同之「樂」合併呈現。尤其在吉（祭）禮之進行時，更明顯地與大司樂、樂正等所職掌之工作互相配合，³⁵且因為祭祀對象不同，而應使用各種不同之音樂。此現象〈大司樂〉所載最清楚，錄之如下：

以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂，以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。乃分樂而序之，以祭，以享，以祀。乃奏黃鐘，歌大呂，舞〈雲門〉，以祀天神。乃奏大蕤，歌應鐘，舞〈咸池〉，以祭地示。乃奏姑洗，歌南呂，舞〈大韶〉，以祀四望。乃奏蕤賓，歌函鐘，舞〈大夏〉，以祭山川。乃奏夷則，歌小呂，舞〈大濩〉，

³⁵ 其詳參見林素英：〈「人道」思想探析——以郭店儒簡與《禮記》之〈王制〉〈哀公問〉為討論中心〉，有關「〈王制〉崇四術以盡人道」之討論。

以享先妣。乃奏無射，歌夾鐘，舞〈大武〉，以享先祖。凡六樂者，文之以五聲，播之以八音。

凡樂，圜鐘為宮，黃鐘為角，大蕤為徵，姑洗為羽，雷鼓雷鞀，孤竹之管，雲和之琴瑟，〈雲門〉之舞；冬日至，於地上之圜丘奏之，若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣。凡樂，函鐘為宮，大蕤為角，姑洗為徵，南呂為羽，靈鼓靈鞀，孫竹之管，空桑之琴瑟，〈咸池〉之舞；夏日至，於澤中之方丘奏之，若樂八變，則地示皆出，可得而禮矣。凡樂，黃鐘為宮，大呂為角，大蕤為徵，應鐘為羽，路鼓路鞀，陰竹之管，龍門之琴瑟，〈九德〉之歌，〈九韶〉之舞；於宗廟之中奏之，若樂九變，則人鬼可得而禮矣！³⁶

周代在天神、地祇、人鬼三系並列的祭祀系統中，祭禮的舉行不但配合不同的祭祀對象而選擇不同的樂奏旋律，也搭配不同的樂舞與歌詩一併進行。例如〈周頌〉之詩即多為宗廟祭禮而作之歌詩，而樂舞之內容則多為有關周初歷史的〈大雅〉史詩。此外，另有祭祀山川百神而作之歌詩，例如〈載芟〉、〈良耜〉、〈絲衣〉一組詩，即與籍田禮有關，而為春祈秋報之樂舞用詩。至於〈楚茨〉，不但應是以〈絲衣〉為本而作的更具體、充實之生動描寫，李山還認為它是對〈載芟〉「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮」的具體描述，³⁷對於理解祭禮進行之全貌極有幫助。

雖然《詩》之樂譜業已失傳，然而以〈大司樂〉對於祭禮用樂的記載，配合〈楚茨〉之相關記載，對於祭禮用樂的情形亦可窺其輪廓。透過詩中「祝祭于祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是饗。……工祝致告，徂賚孝孫。……禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。……樂具入奏，以綏後祿。」³⁸對於祭禮之具體描述，至少可見以下現象：從「鐘鼓既戒」，可知典禮中使用樂器之盛大；再從「工祝致告」之配以樂工，以及明載「鼓鐘送尸」，則可推知不論請神、送神、進獻祝詞、頒賜嘏辭，都應有樂奏或歌詩

³⁶ 《周禮》〈春官·大司樂〉，頁 338-342。

³⁷ 其詳參見李山：《詩經析讀》（海口：南海出版公司，2003年3月），頁 308-311、451-453，有關〈載芟〉、〈良耜〉、〈楚茨〉之析讀。

³⁸ 《詩》〈小雅·楚茨〉，見於〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，收入《十三經注疏（附〔清〕阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印），頁 458-459。

相伴；然後，待祭祀之禮成而撤饌，則從「樂具入奏」，將相關之樂具由廟而移於寢，轉而為同姓族人闔族共食之樂奏配備。由此可見整場祭禮在專屬音樂的協奏下，不但可以傳達敬天禮地、尊祖敬宗、和諧神人之心意，還可以進而達到敦睦親族感情之作用。

從古聖先王將大司樂安置在執掌邦禮的春官系統的規劃下，已可說明從禮儀之實際操作層面言，「禮」與「樂」原本是相須為用，合為一體，其隸屬於「人道」是毫無疑問的。不過，「禮」與「樂」在禮儀的操作層面之外，又另有其超越禮儀的層面，而達到跨入「禮樂之原」的「道」之形上層次。

（三）從「禮樂」之形上特性以論〈性自命出〉「道」之內涵

「禮」與「樂」在實際操作上具有相須為用的特性。然而此乃重在禮儀呈現之形式要件而言，為政者倘若不能尋其本，理解「禮樂之原」的「道」之形上層次，則易流於孔子所云「禮云禮云！玉帛云乎哉？樂云樂云！鐘鼓云乎哉？」³⁹徒有其表之現象。故而重要的是能深入理解「禮」與「樂」之性質，知道二者雖有陰陽對立相反之一面，然而卻也彼此相輔相成，以成「中和」之大用層面。此從〈郊特牲〉之「樂由陽來者也，禮由陰作者也，陰陽和而萬物得」，⁴⁰已可說明禮樂必須兼備，始能陰陽和合而萬物皆有所得。此一現象尤以〈樂記〉中之相關記載最為明顯而豐富，舉其大者而言，則有如下所云：

樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣。大樂，與天地同和；大禮，與天地同節。和，故百物不失；節，故祀天祭地。明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內，合敬同愛矣。禮者，殊事合敬者也；樂者，異文合愛者也。禮樂之情同，故明王以相沿也。故事與時並，名與功偕。

³⁹ 《論語》〈陽貨〉，見於〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏（附〔清〕阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印），頁156。

⁴⁰ 《禮記》〈郊特牲〉，頁484。

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。

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。樂者敦和，率神而從天，禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。⁴¹

上述四段論述中，首先論述樂與禮同樣源自天地自然之本質，其差異所在，則樂主和同，而禮重別異，並順此而衍生相親與相敬之兩種不同行爲之趨向。禮與樂二者若有所偏，則各有不敬與不和之流弊，因而最理想之狀態，即是禮樂兼備並重。禮樂之此種特質，乃源自於天地之間本有一團和氣，且以愛成就萬物之特性；但相對於此，同時也有因物制節以區分天地萬物之特性，因而必須嚴明天地間此兩種相反對立，卻又相輔相成之差異存在，方可在二者之間拿捏得當，而彰顯天地生生不息的大美。然而欲彰顯如此天地之大美者，又唯有聖人方能體會天地大化流行之道理，理解兼含消長、啓閉、生殺兩種不同而實然之狀態者，即是天地兼含仁義二氣之自然發用，因而制禮作樂即是回應天地自然之安排。由於禮樂本於天地自然所兼含的仁義二氣，於是〈樂記〉更論述能深入禮樂之本者，將可上達於天地神明之情，其文云：

樂也者，施也；禮也者，報也。樂，樂其所自生；而禮，反其所自始。樂章德，禮報情反始也。

樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。故禮主其減，樂主其盈。禮減而進，以進為文；樂盈而反，以反為文。禮減而不進則銷，樂盈而不反則放；故禮有報而樂有反。禮得其報則樂，樂得其反則安；禮之報，樂之反，其義一也。

禮樂負天地之情，達神明之德，降興上下之神，而凝是精粗之體，領父子君臣之節。是故大人舉禮樂，則天地將為昭焉。天地訢合，陰陽相得，照

⁴¹ 上述四段資料同前註，〈樂記〉，頁 667、668、669、671。

姬覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觝生，螽蟲昭蘇，羽者姬伏，毛者孕鬻，胎生者不殞，而卵生者不殞，則樂之道歸焉耳。⁴²

由於「禮樂」之道最注重具體實踐，然而在實踐之同時，又必須深入其本源於天地自然理序之最終原理，因而也是人情施報之道的最終依循準則。所謂「樂」之施，亦即《易》〈繫辭下〉「天地之大德曰生」⁴³之義。能窮究此「生生之德」，方可謂之窮本知變，以「盈」為本，藉收廣生、益生之效；然而又忌諱盈而不知反其本，因而必須警戒其流於放蕩之失，庶幾可得「樂」之情實。至於「禮」，則本於品物流形各有其別之特色，因而講求以「減」為本，分辨群物之異以各盡其理，彰顯天道之誠而去其人為造作之偽，回報天地萬物各有其自然之理。此即〈中庸〉所謂「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」⁴⁴能至於此，則能盡於「禮」以回報、尊重群物之殊性，且又能反於「樂」之統同、盈施天道之大情，而達到天地所合、陰陽相得，萬物煦煦然化育並生之狀態，真正成就〈中庸〉所謂「致中和，天地位焉，萬物育焉」，⁴⁵而全天下共得安樂之大義。

經由上述之資料，可以顯示為政者若能深入理解禮樂之本質，即能由自盡其性，推而能盡天地萬物之性，而可以隨順天地萬物之性，使能各遂其生。因而孔子在回答子夏問何謂「民之父母」時，即以「夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣」⁴⁶回應之。故知理想的為政者，乃是能達於禮樂之原的「民之父母」。然而要達於禮樂之原的先決條件，又在於應深明天地大化流行與萬物孕育化生之終極道理，然後始能踐行合理之「人道」。若能推究禮樂之原，而切實踐履「人道」者，即是能推本其至誠之心，以知其性，再外推而盡人之性、盡物之性，以至於天地之性，而不使違拗天地萬物之性者，則為聖者、王者之知「道」者，此即相類於《莊子》〈天下〉所說「聖有所生，王有所成，皆原於一」之道理，而此所原之一，

⁴² 上述三段資料同前註，頁 684、684、699。

⁴³ 《易》〈繫辭傳下〉，頁 166。

⁴⁴ 《禮記》〈中庸〉，頁 895。

⁴⁵ 同前註，頁 879。

⁴⁶ 同前註，〈孔子閒居〉，頁 860。

也正是〈齊物論〉「道通爲一」的「道」。⁴⁷至於此能盡行「人道」之聖者、王者，也可與《老子》第二十五章「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉」⁴⁸之「王」合併以觀。換言之，綜合上述資料即可知爲政固然重在推行「人道」，然而要使「人道」能順利推行，則應在順應眾所周知的地道、天道之外，尤須注意順應群物之道。此一重視群物之道的資料，其實在〈大司樂〉記錄祭祀天神、地祇、人鬼各有不同之音樂時，亦已有相應之記載。其文云：

凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。⁴⁹

蓋祭禮之舉行，其旨乃在於自盡其敬，以期和諧人與天地萬物之關係。由於內求自盡其心，遂透過最能深入人心、感動萬物之音樂的演奏，而使祭祀者虔誠之心意與天地萬物之神產生共鳴，達到請神降臨接受祭享之初衷。祭祀雖然不以祈福爲主要目標，然而由於能秉持敬重天地萬物之誠心，則所行皆能順達天地萬物之理，故而相應之福報亦隨之而來。故而〈中庸〉即載有天地萬物之道云：

天地之道，可壹言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣大，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一拳石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。⁵⁰

基於天地極廣大悠久之特性，因而可以覆蓋、承載以及裁成萬物，是故生於天地

⁴⁷ 分別見於《莊子》〈天下〉，頁 1065；〈齊物論〉，頁 70。

⁴⁸ 樓宇烈校釋：《老子 周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983 年），頁 64。

⁴⁹ 《周禮》〈大司樂〉，頁 341。

⁵⁰ 《禮記》〈中庸〉，頁 896-897。頁 904，阮元《校勘記》載「及其廣大」之「大」，以惠棟校宋本以及宋監本、古本、足利本等等，「大」均作「厚」，而閩監毛本，則將「厚」誤作「大」。

間之人，乃可以仰賴天地所蘊藏之貨財寶物而順利成長；相對地，人亦當遵行天地無不持載、無不覆幬之特性，順應四時變化之原理，使萬物並育而不相害，以回報天地萬物之德。因此聖人爲政之道，即在於秉持天地至誠無息之大道，把握天氣下降、地氣上騰、草木萌發、動物繁殖之時機，善相丘陵阪險、原隰土地之各有所宜，以爲五穀雜糧等不同作物之耕種繁殖，不妨礙鳥獸蟲魚之繁衍，且能多行教化以引導人民之心性與行爲，使毋變天之道，毋絕地之理，毋妨群物之生，毋亂人之紀，⁵¹則天地大生、廣生之德乃得以順利執行。

同時，透過考古發現的原始社會之祭壇，已可說明在相當於夏之時期，天、地、人形成重要三角關係的雛型業已建立。⁵²倘若再回顧上古時期曾經長期使用物候曆之現象，則可以想見古人對於群物之觀察是非常清楚而細微的。基於此對於外界環境由來已久之認知，因而有識者視天、地、人、物爲群物之一種，各有其所屬之存在原理，亦各有其所屬之「道」，而成爲最終始源之「道」的一項分支。此最終始源之「道」，即是全稱之「道」，即《老子》第二十五章所言「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母」⁵³之「道」。由於此最終始源之「道」，乃周行而不殆，又可以爲天下母者，故而可以創生萬物，此即四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之現象。⁵⁴此章之所謂「一」，乃指「道」從其原本一團「混沌」之狀態，凝其形而落實到「有物」之「一」的變化，既已「有物」，則可再分而爲二，且繼而衍生爲三之多，以至於造生萬物之變化。凡此由混沌之「道」所衍化之任何一、二、三，乃至於萬物，都分於始源之「道」而來，因而各可得爲此「道」之「一偏」與分支，且各分支之間又可以互通爲一，上通於全稱之「道」。

此一現象又可如《莊子》〈齊物論〉所言「道通爲一」之「道」，即是混沌而整全的始源之「道」。然而此整全之「道」，爲凸顯其自然周而復始、循環往復，以造生萬物之特性，又會有〈在宥〉所言「一而不可不易者」的分化而變異

⁵¹ 其詳參同前註，〈月令〉，頁 288-289。

⁵² 其詳參見馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），第二章第一、三、四節。馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2007 年），第三章第二節以及第七章第二節。林素英：〈《周禮》祭祀系統在思想史上的意義〉，山東師範大學齊魯文化研究中心，《齊魯文化研究》總第 8 輯（2009 年 12 月），頁 105-121。

⁵³ 《老子 周易王弼注校釋》，頁 64。

⁵⁴ 同前註，頁 117。

之現象。至於此分化而變異之現象，乃造就另一新的「物」，再增添「群物」之一種，故而於「物」而言，即屬於生成之現象，不過相對於始源之「道」而言，則因為分於「道」，遂相對有所毀，此即〈齊物論〉所言「其分也，成也；其成也，毀也」之相對現象。若回顧〈性自命出〉所言「道者，群物之道」，實可謂對此道與其所肇生萬物之關係，所作言簡意賅之概括。當然就真正之至「道」而言，本無成毀之問題，而是始終能通而為一的；不過其先決條件，卻必須是能有通達於「道」之知「道」者。對照〈齊物論〉所言「凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸；庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。」⁵⁵即是善體至道者之言。

然而在所有群物之中，天地由於具有無所不覆蓋以及無所不承載之特殊地位，因而成為「群物」生存之本源，於是可獨立於群物之外；人則因為具有特殊的主體能動性，而有別於其他「群物」，於是人也可從群物獨立而出，因此簡文即云「天生百物，人為貴」，⁵⁶〈禮運〉也說人位居天地之德與天地之心，故為天地之間最貴者之道理。⁵⁷倘若對照《老子》二十五章「人法地，地法天，天法道，道法自然」之說法，也清楚可見老子已經特別注重「人」之地位，不但將其獨立而出，而且抬高到可與天地並稱，且可以體悟、效法天地之道，再上達於自然之道的崇高地位。因此原本同樣歸屬於「群物」之一的天、地、人，因為彼此各具有特殊之屬性，而分別從「群物」之中獨立出來，故而可與「群物」並稱，以致天、地、人與群物之道，即可合稱為「道四術」，各自體現混沌整全之至道的一部分，遂成為至道之一分支或一隅，彰顯至道之不同面向。在此「四術」之中，由於「天道遠，人道邇」，⁵⁸天道者，實為尊而弗可及者；只有「人道」才可以透過先知覺後知或不知者的教化途徑，而給予後知或不知者適當之引導，故而是「唯人道為可道也」。其他，如地道雖相對於天道為近與親，然而因地有九洲，幅員廣闊，且各有其自然狀態，亦絕非人力所可主導而改變；至於其他天生群物，也

⁵⁵ 《莊子》〈齊物論〉，頁 70。

⁵⁶ 荊門博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈語叢一〉，頁 194。

⁵⁷ 《禮記》〈禮運〉，頁 432：「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」頁 434：「人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也。」

⁵⁸ 《左傳》〈昭公十八年〉，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（附〔清〕阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印），頁 841。

是各有其則，在物性各有不同之情況下，也非人力所可主導而使其改變者。由於總括此道之「三術」，皆無法由人力主導而使其改變者，因而聖王只能透過徹底理解人道之運行軌道，設定各項制度與政策，配合各項實施步驟，促使臣民百姓在不知不覺中可以遵循天道、地道以及群物之道而行，因此簡文即明言「唯人道為可道也」，而不須多作申述。

四、結論

本文乃綜合各家對於〈性自命出〉有關「道」之說法，就其研究方法與其內容之侷限問題一一加以討論。經過以上論述，認為若就研究方法而言，各家皆能遵循一般研究之法則，雖然所說有異，卻也不失各有所據。然而若從實質內容而言，則除卻陳偉、李天虹之說法外，其餘各說都多少存在一些無法解決之問題。陳偉從文獻中找出天、地、人、物並列之文例，可謂已提出「道四術」之重要旁證，可惜缺乏實質論證，因而也只能是一說而已，終究是信者自信，疑者自疑。本文則從禮樂之本質，將有關「道」之問題，作有系統的實質論述，以為陳說做補證。至於李天虹之說法，則以〈性自命出〉之「道四術」與〈王制〉「樂正崇四術」之內涵不同，遂於集釋之中並不採納濮茅左、陳麗桂以及李零之說法，亦難辭有厚薄不等之不公現象。因為儘管濮氏等三人之說都各有困難之處，然而卻也對更接近「道四術」之內涵做出一些貢獻：濮氏能發現〈王制〉之重要參照資料，且將重點放在「禮」與「樂」而加以解說，則陳氏補充「禮」之重要性，李氏看出「心」的重要性，都對於深入解讀「人道」之內涵具有貢獻。

當然濮氏等三人共同的缺失，則僅知「禮」與「樂」對於推行「人道」的價值，而不知其所以能成為「人道」思想的核心，乃在於「禮」與「樂」具有上通天道，下達地道，且周遍於人道與群物之道的形上特性，且又根本注重具體實踐的特質。倘若能再從較具體的「人道」層面更向前推進一步，則「道四術」與「其三術者」之問題，將可以更清楚分辨之。

總而言之，上述各家對於〈性自命出〉之「道」的相關問題進行研究，皆能依循一般之研究法則，先從尋找同篇內證資料下手，其次，則旁及其他時代相近、性質接近之傳世文獻或出土資料以為參考。從研究方法上而言，都是合法而有效的；然而卻得出不同的結論，可見在遵循一般之研究法則外，恐怕還有最重要的實質問題必須加以深究。換言之，凡所研究，都必須深入各種資料之實質內容加

以分析，以免僅因為形式、數量之接近或相同，逕自產生簡單之類比對應，而不問實際操作時之困難。尤其傳統中國之文化向來以禮樂為核心，當面臨禮樂問題之糾葛時，若不能從深入禮樂之形下與形上等不同層次以作完整之探討，實難以窺其全豹，而得其整體觀的。

引用文獻

- 上海博物館編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1988年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 李山：《詩經析讀》，海口：南海出版公司，2003年。
- 李天虹：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》，武漢：湖北人民出版社，2003年。
- 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，陳鼓應主編：《道家文化研究——郭店楚簡專號》第17輯，北京：新華書店，1999年。
- _____：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 杜預注，孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 河洛圖書出版社編：《黃帝四經》，《帛書老子》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。
- 林素英：〈《周禮》的禮教思想——以大司徒為討論主軸〉，國立臺灣師範大學國文學系《國文學報》第36期，2004年12月，頁1-42。
- _____：〈《周禮》祭祀系統在思想史上的意義〉，山東師範大學齊魯文化研究中心：《齊魯文化研究》總第8輯，2009年12月，頁105-121。
- _____：〈「人道」思想探析——以郭店竹簡與《禮記》之〈王制〉〈哀公問〉為討論中心〉，2011年10月28-30日由中國人民大學國學院主辦，香港中文大學、臺灣大學中文系共同協辦，於中國人民大學舉行的「機遇與挑戰：思想史視野下的出土文獻研究」研討會會議論文。
- 荊門博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 陳來：〈郭店竹簡儒家記說續探〉，《中國哲學》第21輯《郭店簡與儒學研究》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
- 陳偉：《郭店竹書別釋》，武漢：湖北教育出版社，2003年。

- 陳麗桂：〈《性情論》說「道」〉，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：上海書店出版社，2002年。
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：蘭臺書局，1972年。
- 郭慶藩集釋：《莊子集釋》，臺北：貫雅文化事業有限公司，1991年。
- 馮時：《中國古代的天文與人文》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- _____：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 廖名春：〈論六經並稱的時代及疑古說的方法論問題〉，《孔子研究》2000年第1期，頁47-58、65。
- 趙建偉：〈郭店竹簡《忠信之道》、《性自命出》校釋〉，《中國哲學史》1999年第2期，頁34-39。
- 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- _____，賈公彥疏：《周禮注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學版影印。
- 樓宇烈校釋：《老子 周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983年。
- 劉昕嵐：〈郭店楚簡《性自命出》篇箋釋〉，武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年。
- 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1977年。

An Analysis and Synthesis of “Rite” and “Music” in “Xingzimingchu” (性自命出): An Exploration of the Confusion Surrounding the Four-Way or Three-Way interpretation of Tao

Lin, Su-ying*

[Abstract]

“Xingzimingchu” states: “Tao is the principle of everything in the world. To comprehend the true meanings of Tao, a disciplined mind is a prerequisite. Among the four aspects of Tao, only humanity is stable and therefore expressible; the other three aspects are contiguous and always changing.” Because the regulators of Guo dian Chu bamboo slips do not provide a satisfactory explanation of the above point, scholars are often confused about the connotation and extension of Tao’s four ways or three ways. Since Pu Mao-Zuo organized “Xingqinglun”(性情論) and explained that the key to solving the above confusion is to define the meaning of “rite” and “music”, and scholars can then resolve these difficult questions by analysis from different dimensions. Although some studies offer valuable insights, there are still important limits to be overcome. The relationship between “rite”, “music” and “Tao” is fundamental to comprehension of the “Tao”. Therefore this article focuses on the analysis and synthesis of “rite” and “music” to tease out the source of the confusion as whether Tao in “Xingzimingchu” consists of four ways or three ways. The study will also discuss and compare the research methods employed by scholars in the field.

Keywords: “Xingzimingchu”, Tao, four ways, three ways, rite, music, research method

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

