

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

郭店楚簡〈性自命出〉與孟荀心性觀念之比較研究(II-II) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 100-2410-H-343-017-
執行期間：100年08月01日至101年07月31日
執行單位：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：謝君直

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：陳奕臣
碩士班研究生-兼任助理人員：林玄山

公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢

中華民國 101 年 08 月 06 日

中文摘要：作為第二年期研究計畫，其研究目的在瞭解〈性自命出〉的心性情觀念後，進一步與孟子和荀子的思想相比較，探討孟子和荀子是否與簡文思想內容相出入。在〈性自命出〉與孟子思想對比部分，本研究採取建立詮釋架構的方法，經由學者們對簡文心性情觀念的哲學詮釋，發覺其中與孟子思想的哲學詮釋的相關性，因而在哲學詮釋架構的調整下，即可以如理地瞭解〈性自命出〉的心性情觀念，並肯認簡文與孟子思想的聯繫。在〈性自命出〉與荀子學說對比部分，本研究以簡文與荀子皆有之「心術觀」為對比參照點，探討二者心術觀念之異同，從而確定〈性自命出〉與荀學雖擁有共同的學術語詞，然在有關心性情的哲學內涵上，二者思想實存在著理論差異。職是，〈性自命出〉、孟子、荀子三者之間的心性情思想，乃是簡文與孟子相近，而與荀子保持距離。

中文關鍵詞：研究成果、郭店楚簡、儒學、性自命出、孟子、荀子、心性情、心術、天道觀

英文摘要：Study purpose of the second year project is to contrast Xing-Zi-Ming-Chu of Guo-dian Bamboo Strips with Mencius and Xun-Zi, discuss the similarities and differences of Xing-Zi-Ming-Chu, Mencius and Xun-Zi, about the thinking of heart(mind), nature and emotions. I adjust the interpretive framework, and to contrast Xing-Zi-Ming-Chu and Mencius, the thinking of two literatures have consistency to heart(mind), nature and emotions. As Regards the contrast between Xing-Zi-Ming-Chu and Xun-Zi, 'the art of the mind' of the manuscript is different from Xun-Zi. Therefore, Xing-Zi-Ming-Chu to the thinking of heart(mind), nature and emotions, it close to Mencius and has dissimilarity to Xun-Zi by philosophical contextual.

英文關鍵詞：Research achievement, Guo-dian, Bamboo Strips, Confucianism, Xing-Zi-Ming-Chu, Mencius, Xun-Zi, Heart(Mind), Nature, Emotions, The Art of the Mind, The Dao of heavens

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

郭店楚簡〈性自命出〉與孟荀心性觀念之比較研究(II-II)

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 100-2410-H-343-017

執行期間：2011 年 8 月 1 日至 2012 年 7 月 31 日

執行機構及系所：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：謝君直

共同主持人：

計畫參與人員：陳奕臣、林玄山

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

- 赴國外出差或研習心得報告
- 赴大陸地區出差或研習心得報告
- 出席國際學術會議心得報告
- 國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

中 華 民 國 101 年 8 月 6 日

目錄

一、前言.....	1
二、〈性自命出〉與孟子哲學心性情觀念之比較.....	2
(一) 研究方法.....	2
(二) 心性論的詮釋架構.....	3
(三) 天的形而上意涵與命的存在意義.....	7
三、〈性自命出〉與荀子哲學心性情觀念之比較.....	10
(一) 〈性自命出〉的心術觀.....	10
(二) 荀子的心術觀.....	14
(三) 〈性自命出〉與荀子心術觀之異同.....	17
1.本性的意義.....	17
2.情與心的自主性.....	19
3.成德的實踐之道.....	20
四、結論.....	21
參考文獻.....	22

摘要

作為第二年期研究計畫，其研究目的在瞭解〈性自命出〉的心性情觀念後，進一步與孟子和荀子的思想相比較，探討孟子和荀子是否與簡文思想內容相出入。在〈性自命出〉與孟子思想對比部分，本研究採取建立詮釋架構的方法，經由學者們對簡文心性情觀念的哲學詮釋，發覺其中與孟子思想的哲學詮釋的相關性，因而在哲學詮釋架構的調整下，即可以如理地瞭解〈性自命出〉的心性情觀念，並肯認簡文與孟子思想的聯繫。在〈性自命出〉與荀子學說對比部分，本研究以簡文與荀子皆有之「心術觀」為對比參照點，探討二者心術觀念之異同，從而確定〈性自命出〉與荀學雖擁有共同的學術語詞，然在有關心性情的哲學內涵上，二者思想實存在著理論差異。職是，〈性自命出〉、孟子、荀子三者之間的心性情思想，乃是簡文與孟子相近，而與荀子保持距離。

關鍵詞：研究成果、郭店楚簡、儒學、性自命出、孟子、荀子、心性情、心術、天道觀

Abstract

Study purpose of the second year project is to contrast *Xing-Zi-Ming-Chu* of Guo-dian Bamboo Strips with Mencius and Xun-Zi, discuss the similarities and differences of *Xing-Zi-Ming-Chu*, Mencius and Xun-Zi, about the thinking of heart(mind), nature and emotions. I adjust the interpretive framework, and to contrast *Xing-Zi-Ming-Chu* and Mencius, the thinking of two literatures have consistency to heart(mind), nature and emotions. As Regards the contrast between *Xing-Zi-Ming-Chu* and Xun-Zi, 'the art of the mind' of the manuscript is different from Xun-Zi. Therefore, *Xing-Zi-Ming-Chu* to the thinking of heart(mind), nature and emotions, it close to Mencius and has dissimilarity to Xun-Zi by philosophical contextual.

Keywords : Research achievement, Guo-dian, Bamboo Strips, Confucianism, Xing-Zi-Ming-Chu, Mencius, Xun-Zi, Heart(Mind), Nature, Emotions, The Art of the Mind, The Dao of heavens

一、前言

筆者曾經由文獻述評，將學者們對〈性自命出〉的研究歸納為「人道」(人文、人義)方面的哲學問題，並表示〈性自命出〉的思想不唯在「心」、「性」、「情」三者的理論結構，而且也涉及到如何實踐道德的問題¹。在前者，研究者多以〈性自命出〉所涉及性善不善的人性論問題來與孟子哲學性善論討論，依儒學作為實踐哲學而言，人性論問題亦必演繹成德之教的論述，此即有關道德理論的實踐性。觀察〈性自命出〉35簡與67簡末皆有分篇符號，顯示簡文具備論理上的劃分，其中文獻後半部多涉及禮樂政教問題，隱含〈性自命出〉對於本質問題以及成德功夫的體用論的考量，實乃儒家哲學以成德之學為核心的反映。因此，〈性自命出〉的哲學研究不僅可與孟子思想相互探討，戰國後期大儒荀子，其思想對人性進行深刻批判，並為之提出相關實踐理論，實亦是吾人研討〈性自命出〉思想時，必須一同加入的研究對象。是以筆者為〈性自命出〉的研究擬定了二年期的計畫。

根據本計畫第一年期的研究成果，第二年期的研究目的乃經由探討孟子的心性論與天道觀，而以之與〈性自命出〉思想作比較。此一研究目的的前提在於，考古證據顯示郭店楚簡的陪葬時代與《孟子》文本成書時間相近或重疊，而且研究者亦推論郭店楚簡中的儒家文獻與「思孟學派」有關，因此，在思想史與中國哲學的研究上，遂可將郭店儒簡與孟子思想相互發明。猶有進者，〈性自命出〉的研究者，亦多將其中所蘊含之心性論與天道觀，來與當代學者對孟子思想的哲學詮釋作相互討論。

本計畫於第二年期還有一個研究目的，即依「心」、「性」、「情」等觀念作為研究主題，〈性自命出〉的思想還可進一步與荀子哲學比較。從荀學思想的內容可知，荀子對「心」、「性」、「情」觀念的論述，不僅是人性論的探討，其思想亦經由「心」「知」觀念的闡釋，傳達道德實踐的重要性，而有成德之學的深意。如若以《荀子》文中所用詞語來概括前述理論，即是〈非相〉與〈解蔽〉所謂之「心術」。易言之，即就〈性自命出〉與荀子哲學皆有「心」、「性」、「情」的表述，以及二者將「心術」觀念綜合為成德之學的共同理論方向，此乃形成〈性自命出〉與《荀子》相互探討的理論空間；在以「心術」觀念為基礎下，〈性自命出〉之「心術」觀念所蘊含之儒學實踐工夫，可以對比荀子思想中心知(心術)思想之「虛一而靜」的觀照義，進而分析二者理論之間的異同。再者，簡文「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性」喻示道德價值的形上意涵，如此思想特色一方面保留了先秦儒學天道觀的申論空間，另一方面「性自命出」的觀念引領學者留意「形而上者之謂道」的問題，並思索道德意義與天命存在關係的命題。而此命題在先秦儒學的發展中，除了比較孟子「盡其心者知其性，知其性則知天矣」(《盡心上》)的理路外，荀子哲學中的天論，包括天職、天功、天官、天君、天養、天政與天人之分

¹ 《郭店楚簡儒家哲學研究·附錄一 《郭店楚墓竹簡》出版十週年之思想研究現況述評》(臺北：萬卷樓圖書公司，2008年)，p.238-243。

等觀念，皆對〈性自命出〉的研究具有對比意義。

職是，接續第一年期計畫，本計畫的研究目的即基於哲學史考察的必要性，將孟子與荀子哲學的心性情觀念與〈性自命出〉文獻思想作比較，試圖對先秦儒學之天道與人道關係之理論有所重新省察。而經由相當研究過程，遂有研究成果呈現。以下乃將本計畫研究成果報告分〈性自命出〉與孟子，〈性自命出〉與荀子二部分來論述，並有所結論。

二、〈性自命出〉與孟子哲學心性情觀念之比較

(一) 研究方法

〈性自命出〉云：「喜怒哀悲之氣，性也」(簡2)、「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性」(簡2-3)、「凡道，心術為主」(簡14)²，在理解上，研究者以孟子「盡其心者知其性，知其性則知天矣」(〈盡心上〉)³來概括前述命題，形成了簡文與孟子哲學相探討的聯繫，並且提出「道德形上學」的詮釋架構⁴。然而，也有反對以道德形上學詮釋〈性自命出〉的說法⁵，其否定天或天命與人性的關係，亦即心性與形上天之間不存在著關連；抑或認為〈性自命出〉所謂「性」乃自然人性，會產生道德情感⁶。另外，簡文「善不善，性也」的表述，也引發性善論的主流詮釋，亦出現外在客觀經驗可以誘導內在人性的解讀⁷。易言之，前述種種對〈性自命出〉的理解與詮釋，其實預設了人性之自然與主體的理路，而自然與主體之間的本質概念是建立在「實然／應然」二分的架構，以這些對立概念解讀文獻則將難以避免不一致的詮釋。

再者，上述人性論的問題，亦關乎當代中國哲學詮釋中的主體性觀念，更涉及心性與形上天關係該如何理解的問題。從既有中國哲學研究而言，心性之學與天道觀的哲學詮釋，乃以當代新儒家的論述最具代表性。牟宗三、徐復觀、張君勱與唐君毅四位先生在面對「西學東漸」的浪潮下，於1958年共同發表了一篇宣言：〈中國文化與世界〉⁸。諸位先生的理論目的乃重新思索中國文化的未來，他們在宣言內容中提出，由先秦孔孟跨越到宋明儒的心性之學是中國哲

² 荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998年)。下引郭店楚簡文獻以此為主，並參考李零《郭店楚簡校讀記(增訂本)》(北京：北京大學出版社，2002年)的考證。

³ 文獻本自朱熹《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1984年)。下引《大學》、《中庸》、《論語》與朱子注文皆據此，不再註出。

⁴ 梁濤〈《性自命出》與早期儒家心性論〉說：「竹簡提出『性自命出，命自天降』，認為性來自於天，是天的賦予，把性與天、命統一起來，正反映了這點。由於這一命題出現在很少談及『性與天道』的孔子之後……目前學術界對此存在兩種不同的理解，一種是道德形上學的，認為竹簡的天是形而上的超越者，是普遍至善的，由這種天所出的性必然是善的」。龐樸等著《古墓新知》(臺北：台灣古籍出版社，2002年)。梁文學郭齊勇〈郭店儒家簡與孟子心性論〉(《武漢大學學報》(哲社版)1999年5期)與呂紹綱〈性命說一由孔子到思孟〉(《孔子研究》，1999年第3期)為代表。

⁵ 上引梁氏文學李澤厚〈初讀郭店竹簡印象記要〉，收入《郭店簡與儒學研究》(《中國哲學》第21輯)(瀋陽：遼寧教育出版社，2000年)為代表。

⁶ 梁濤〈《性自命出》與早期儒家心性論〉

⁷ 蒙培元先生即以「理性情感」與「自然情感」來詮釋〈性自命出〉所謂「情」，並且解釋簡文「始者近情，終者近義」，指出外在客觀的「義」可以陶冶人的性情。〈《性自命出》的思想特徵及其與思孟學派的關係〉，《甘肅社會科學》2008年第2期，2008年3月。

⁸ 此文另有副標：「我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識」。收入《中華人文與當今世界》(下冊)，《唐君毅全集·卷四之二》(臺北：臺灣學生書局，1987年)。另見於《說中華民族之花果飄零》(臺北：三民書局，1989年)。

學研究的核心，中國文化生命的精髓即在此。〈中國文化與世界〉文中提出一命題：「中國文化以心性為一切價值之根源」，意即當人對道德生活有所自覺時，則宇宙人生的意義皆能圓滿呈現，人的生命遂安頓在此心性之中。並且，心性之學除了以「道德實踐主體」為核心觀念外，在傳統天道觀下，亦可詮釋為「道德的形上學」。而在當代先秦儒學思想研究中，從主體性哲學進行探討者，即以理解與詮釋《孟子》文本為依據，且以論證孟子心性論存在著形上學取向最為精彩。此即在孟子的思想中，面對天地萬物的存在，如何予一個合理的價值解釋，除了心性作為實踐主體之外，別無他途，亦即道德理性的運作保障了形上天的存在意義⁹。至此，吾人乃觀察到學者們對〈性自命出〉的哲學研究，其實已經受了當代儒學詮釋的影響，不可避免地提出一定詮釋架構來理解簡文思想。

然而，在當代儒家哲學詮釋中，接受道德主體概念者，並非皆採取道德形上學的詮釋理路。勞思光先生在肯定孔孟先秦儒學「以道德主體性為中心」¹⁰之下，乃「不認為心性論必歸於道德形上學」¹¹，勞先生指出，道德主體性的詮釋進路即是充分的論證，倘若將形上天視為實體的觀念，則其應與主體性觀念有所區隔¹²。

果如上述，則前輩先生的論證乃反映出某種理論張力，即同是以道德主體性為心性論的詮釋架構，一方的理論融攝形上學，另一方的論證則是排斥形上學，換言之，形上天的思維能否在主體性觀念中取得理論的有效性呢？此一問題乃涉及主體性的價值意涵及其範圍、形上天是否該保留於道德踐履中及其意義等這些議題。而對照上述〈性自命出〉的哲學詮釋問題，並對比當代孟子學的詮釋進路，除了心性論是研究者們的共同問題意識外，理解〈性自命出〉與《孟子》文獻之「天」觀念所使用的詮釋概念與架構，亦是二儒學文獻之多元哲學研究的交集處。因此，面對〈性自命出〉與《孟子》的理論關係的研究，筆者在研究方法上乃經由釐清孟子心性觀念作為實踐哲學的含意，反省〈性自命出〉心性論的哲學詮釋架構，並進而討論天之形上意涵的詮釋問題，以為〈性自命出〉的哲學研究有所簡別。

（二）心性論的詮釋架構

明末大儒劉宗周（蕺山）根據《孟子·告子上》「乃若其情」章的內容，提出「即心言性」的說法¹³，當代新儒家的前輩先生們，也就從「即心言性」所提供的詮釋進路，盛發孟子心性

⁹ 牟宗三《圓善論·第一、二章》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

¹⁰ 《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1984年），p.81。

¹¹ 同上註，p.403。

¹² 勞先生在詮釋孟子「盡心—知性—知天」的意涵時說：「此處之『天』字，不重在『限定義』，而有『本然理序』之義。『天』作為『本然理序』看，則即泛指萬事萬物之理。說『知其性，則知天矣』，意即肯定『性』為萬理之源而已」。又「形上學重視『有或無』，故必以『實體』觀念為根本；心性論重視『能或不能』，故以『主體』或『主宰性』為根本。明乎此，則先秦儒學之本旨方不致迷亂也」。同上註，p.196。

¹³ 《語類十四·學言下》，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審《劉宗周全集（第二冊）》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），p.549。劉蕺山的另一用語是「以心言性」（《語類九·原旨·原性》，出處全前，p.329。

論之意涵¹⁴。而在主體性觀念的詮釋下，心性作為道德實踐的主體，乃肯定了價值實踐的實現有動力因素；另一方面，參考牟宗三先生詮釋「心」的概念為「以感通為性，以潤物為用」¹⁵，則心性不僅是主體性概念，亦應是含有成己成人成物之道德自覺心，即道德本心的存在乃是關聯世界的「感通原則」¹⁶，此所以孟子倡言「仁心」必建立「仁政」的哲學意涵。因此，倘若肯認心性概念具有「內在道德性」的意涵，並且呼應孟子「明於庶物，察於人倫」的脈絡，則吾人心性的活動或道德實踐，定然是不斷朝向存在界來展現為價值意義的共同結構，亦即道德心的觀念乃應從其與世界是相互共榮共通的存在來理解。

道德心做為價值意識在實踐中具有優位性，人在活動實踐過程中也就應能不受經驗因素的干擾而彰顯善之真性，此亦超越「即生言性」的關鍵。然而，為何會有「人之為不善」的情況發生？關於這個問題，《孟子·告子上》提出二個答案：「弗思」與「不能盡其才」。孟子觀察到一個實情：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」，意即「不能盡其才」就是不能盡「性」¹⁷，其原因在於環境的影響使人「陷溺其心」，唯更根本的因素是「弗思」。於是孟子從大人小人與大體小體的分辨來論述：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣」¹⁸。質言之，思是大體本心的作用，有思才能實有你的心官，而隨耳目之欲則會亡失心官以致不思，亦即人性本善，其不善的表現乃肇因於人自陷其心而不思。

關於性善不善的問題，〈性自命出〉云：「好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，勢也」（簡 4-5）。筆者曾研究指出¹⁹，〈性自命出〉所言並非意謂性可善可不善，或說性存在著善惡衝突的矛盾，而是在「性自命出，命自天降」的脈絡下，簡文隱喻「性」是所有道德實踐的可能性，它使我們的為善得以可能，但在外勢及外物的影響下，人也會有不善的行為出現。故〈性自命出〉說：「人之雖有性，心弗取不出」（簡 6），又說：「凡道，心術為主……唯人道為可道也」（簡 14-15）、「君子執志必有夫廣廣之心」（簡 65）等。其言皆在揭示實踐人道的價值在於心術的操持，而依靠心志的導引能將性情的價值彰顯出來²⁰，所以簡文進而肯定「凡

¹⁴ 請參考唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》（唐君毅全集卷十二），p.95-104，1986年。《中國哲學原論（原性篇）》（唐君毅全集卷十三），p.38-46，1989年。牟宗三先生的說法則是「即心說性」與「即心見性」，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974年），p.59。

¹⁵ 《中國哲學的特質》p.36。

¹⁶ 「感通原則」的說明請參考袁保新〈盡心與立命—從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項嘗試〉，收入李明輝主編《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所籌備處，1995年）。現收入袁保新《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》（臺北：臺灣學生書局，2008年），p.55。

¹⁷ 《說文》：「才，草木之初也」，楊伯峻先生因而考證說：「草木之初曰才，人初生之性亦可曰才」。《孟子譯注》（臺北：華正書局，1990年），p.260。

¹⁸ 另外出現三個弗思的地方分別在《孟子·告子上》的第6、13、17章，此分章據楊伯峻《孟子譯注》。

¹⁹ 〈郭店楚簡〈性自命出〉的人道思想〉，《東吳哲學學報》第21期，2010年2月。

²⁰ 《說文·心部》：「志，意也。從心艹，艹亦聲」，《段注》：「原作從心之聲……詩序曰：詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩」。金祥恆先生在〈釋生一之止〉（《中國文字》第5、6冊）中說「艹」是「之」的甲骨文，後世

人情爲可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣」(簡 50-51)。此即來自「信，情之方也。情出於性」(簡 40)，真情蘊含信實，亦是人之本性的實際情況。換言之，〈性自命出〉意謂本性作爲道德實踐的根源，其活動面向則是「情」在生活世界的經驗表現，並且在經驗世界的實踐過程中，亦需掌握「心」的操持運作(心術)才能確立「情」的價值，此乃就心性情關係論善之存在而言。然而在即心言性(情)的模式中，〈性自命出〉對於「心—性(情)」的關係還有另一面向的界說：「凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定」(簡 1)，「喜怒哀悲之氣，性也。即其現於外，則物取之也」(簡 2)。心有定志雖然可以引導我們的性情以實踐道德價值，但是它也會在外物的影響下而有所承受或形塑，所以〈性自命出〉云：「凡學者求其心爲難……雖能其事，不能其心，不貴。求其心有僞也，弗得之矣……不過十舉²¹，其心必在焉，察其見者，情安失哉」。換言之，隨著外物的流轉，人心也會有「僞」的時候，以致失去自己應該有的道德價值，此之所以有不善的緣故。實踐價值的失落乃由於違背了真性情，亦即使心的活動不作主宰而有所造作(僞)，倘若避免習氣與外物的影響而無所僞，心之真情當使價值意義表現出來。

總之，孟子思想與〈性自命出〉的文脈雖皆肯認道德心的存在，但也留意到，在道德實踐過程中會有不善的行爲出現。之所以不善的因素非是心性不在場，而是吾人行爲踐履過程中，與世界或外物接觸的緣故所造成的影響。進而言之，在生命的整體結構當中，道德實踐的過程不能忽視經驗性的存在此一事實，這可證諸《孟子·公孫丑上》論「知言養氣」章，孟子在述及心志與氣的關係時認爲，氣雖然是「體之充」，但志是「氣之帥」，這顯示道德心(志)仍具有決定性的力量。然而孟子在〈告子上〉也承認，人在從事生命實踐的歷程時，心性作用會在「旦旦而伐之」、「梏之反覆」的減損活動中，相對反應出人會出現「違禽獸不遠」的情況。縱是如此，孟子還是體察到心性會以「平旦之氣」、「夜氣」的狀態留存而不被完全遮蔽。對比〈性自命出〉所述「性情」到「情氣」的脈絡，簡文雖然觀察到「凡性爲主，物取之也」(簡 5)，但是也注意到「人之雖有性，心弗取不出」(簡 6)的實踐性，意即道德心靈作爲價值意識，一方面承受外物的影響，另一方面也能在心術的操持下而對性情的價值實現有所決定。倘若肯定道德本心是心性論詮釋的核心觀念，則「心」概念作爲實踐道德價值的主要依據，在理論架構方面可以確定其優位性而爲道德行爲的主宰。另一方面，我們也留意到在「踐形」的實踐經驗中，吾心面對生存世界必遭遇各種形形色色的事物，而可能或多或少受它們影響。不過，「物交物，引之而已矣」僅是無法逃避的存在歷程，變成飲食男女或近於禽獸並非人的真實面貌，人身爲在世存有的特徵也並非僅止於用來解釋爲不善的可能。作爲道德存在，應從「君子所性，仁義

多以「往」「適」的意義來使用。所以從文字來說「志」是心之所向，從義理而言則「志」具備「指向」或「意向」。李零先生考據「廣廣」是遠大之義(《郭店楚簡校讀記(增訂本)》p.111。)，所以「廣廣」指君子具備寬大廣博的道德心靈，用以呈現人性的價值。

²¹ 丁原植先生參考上博簡〈性情論〉的文獻，將此句釋讀作「不過十舉」，爲「十舉不過」的倒裝句，其意謂以「心」爲主導，即能在屢次的舉事中，均不見任何的誤失。《楚簡儒家性情說研究》(臺北：萬卷樓圖書公司，2002年)，p.225。

禮智根於心。其生色也睟然見於面，盎於背，施於四體」(《孟子·盡心上》)的流露中，彰顯實踐價值的依據，勇於面對口目耳鼻之欲的影響。此所以人終不致於放失本心真性，亦是學問之道的意義。

根據上述說明，筆者擬對〈性自命出〉的心性論提出幾點詮解。首先，〈性自命出〉的論述指出心術的操持過程中存在著情氣，亦即肯認實踐者的全幅結構中有著經驗因素，並且在道德實踐中可能受情氣影響。然而「情生於性」，而心志又能導引性，所以縱使生命歷程存在著經驗性，道德價值仍含蘊展現的可能性，此即道德心做為道德實踐的真實動力，在「情」的興發過程中，引導實踐者不受外在物欲的影響，而表現出本性真情的價值。易言之，順著〈性自命出〉的脈絡，「情」的考量並不是一種攸關「性」之負面影響的因素，即將「情／性」關係視為道德理論的預設，主張通過樹立心體或性體（即主體）以對抗情或欲的衝擊。凡此涉及人情之消極面的探討固是儒學發展中的議題，但在〈性自命出〉的敘述中，因為強調「情生於性」的緣故，所以「情」根本上還是人之實存的本然展現，此即「凡人情為可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信之矣」。猶有進者，「性自命出，命自天降」，人因為「天」的賦與而通過「命」以「性」為實踐活動的根據，然而「性」的實際展現即為「情」，「性」「情」基本上是整體的觀念，在「喜怒哀悲之氣，性也」的脈絡下，以「情氣」說明人的存在實情，亦即就人的本然存在而言，以「性」來稱之；而就此實情表現出人之感動的真實反應，則以「情」來名之。順此，就「人」的意義來說，所謂「人道」則是針對「性命之情」或「性情」所指涉的人之實情反應，採取導引的方法（心術）而建立起人文價值，此一功夫的根據就是道德心的存在。

第二，心性論是儒家哲學探討價值實踐問題所提出的理論，其肯定人作為在世存有，主導我們實踐生活的皆只有一心，實存的道德心面對外物的擾動，若能順本心真性的價值理則而動，或是能「待悅而後行，待習而後定」，它就是道德心；若只是依靠外物的興作而行為，使情氣隨身軀而動，那就是「其心有偽」、「不有夫束束之心」、「不有夫恆始之志」，實踐活動就處於造作、無誠心，即無始終如一的心志，此在消極的狀態下，實踐者就是失去自我，隨順外界的誘惑而流動。故不善僅是現象、描述上的意義，其在心性論中並不具有實在義、本質義與根源義。

第三，雖然〈性自命出〉述及心的運作時，其說法蘊含多義性與多面向的作用，然而理解簡文心性意義的關鍵乃在於主宰我們行為的仍只是一心，心不可能同時從其小體又從其大體，或是同時是善又是不善。道德心之實存下之所以有善與不善的探討，其旨在表明心、性、情關係的一體，指出心面對道德抉擇時的情實，若能如〈性自命出〉所云，表現出「束束之心」與「恆始之志」，此即道德心呈現出吾人之性善；而若是「求其心有偽」，則是讓心因情氣的存在關連而受外物牽引，無法充盡人性的價值，因而有「放心」與為不善的可能。是以如果肯定道

德本心的實存性與存在因素，則「主體」作為決定性觀念將無理論意義，因為一旦理則上堅守主體概念的份際，則情氣的存在必不可能影響人性之中的主體的道德活動，此由於主體的宰制具有決定性作用，情氣的經驗因素將無動搖主體的可能。故如上文的分析，倘若將主體性觀念的絕對性還原到文獻中，則無法如理地呈現人的實際生存狀況，此乃由於「心—性（情）」一體，倘若以主體概念來詮釋蘊含道德本心與價值意識的文獻，則無異割離人與世界的關係，使價值實踐恆處於道德與自然的衝突中，不亦形成心性論的理論張力。

職是之故，以主體為理論基礎的道德哲學固然有一定的詮釋效力，但是在心、物二元的架構下，先驗道德我如何既超越又內在，又怎麼以道德主體統攝先驗與經驗，這其中是否會產生兩重主體性的混淆，以及主體背後所預設的概念背景能否一致有效地詮釋古典文獻等等問題，確實存在著理論困境。然而，如果我們能在詮釋理路上稍稍鬆開對主體性進路的堅持，以「道德心」之真實本性的存在因素作為詮釋架構，應是我們解讀文本的較好模式。易言之，面對實踐者做為在世存有的存在經驗，無論是道德理性抑或道德主體的本質性觀點，其先驗思維將難以呈現整體生命結構，並避免主客對立衝突的發生。尤其在上述〈性自命出〉和《孟子》思想的考察中，文獻所論述的心、性、情關係，皆反映出古代學者有見於生命的整體性與實踐價值的優先性，其一方面指引善的根源，另一方面則顯示不善的因素，以為吾人實踐理論之方針。其中，無論是孟子的學問之道，抑或〈性自命出〉的人道思想，古典儒學心性論皆共同地涉及價值實踐的另一重要理論因素—天與命，此即關乎如何以心性觀念面對天道之造化流行。

（三）天的形而上意涵與命的存在意義

研究者多因〈性自命出〉之「命自天降」一語而聯想到《中庸》的天道觀，唯筆者認為《中庸》的表達方式是在「天命之謂性」的前提下，開展出「率性之謂道，修道之謂教」的道德實踐觀，相較於「性自命出，命自天降」的表述，簡文乃以「命」作為「天」與「性」之間的聯繫（天→命→性），「命」是天人關係的媒介，所以從簡文的理路模式來看，瞭解「命」概念的意涵纔能呈顯由「天—命」到「性—命」的脈絡。意即〈性自命出〉之「命自天降」乃蘊謂經由「命」的顯發導回到根源之「天」，「天」之所指涉已非是政治或宗教方面的個別意涵，而是就萬物生化的根源自身來理解。而「命自天降」意指所有的「命」皆須回歸自「天」之做為存在之源來重新思考，是以簡文云「性自命出」，「命」作為實然存在觀之，其具體呈現即是「性」，由此乃涉及「人性」問題，並關乎人之所以為人的意涵，遂有心性論之開展²²。進而言之，〈性自命出〉之「天—命—性」的架構實乃傳達價值性之探源的思考，以「命」溯源，並指向原初本然之「天」，且又以「性」的意義必然與「命」隸屬關連，則簡文對於人性價值（人道與心性）的論述，即預先表示「命」的關鍵作用與「天」之做為終極根源。又天、命與性的關連的

²² 同註 19。

實踐是下貫於性（情）而關係到心的活動，此固然是心性與天道的論述，而且可對比《孟子·盡心上》所云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」。雖有學者認為「心」「性」作為主體與主體性，它們的活動與天做為自然理序無關²³，亦即作為形上實體的天，當與心性思想毫無根源上的聯繫，所謂盡心知性在命題上無法周延地知天²⁴。易言之，倘若以道德主體詮釋心性，則必無視於人的存在結構，而將真心本性自絕於實踐者的生活世界，是以天作為本然理序或形上根源也就只能與實踐心性毫無關係。然而，孔孟古典文獻中「天」作為一切事物的形上根源從未被古代思想家質疑過，孔子自道「天生德於予」(《述而》)與「天之未喪斯文」(《述而》)，孟子引述「天視自我民視，天聽自我民聽」(《萬章上》)與「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德」(《告子上》)，其中的道德意識並未排除天的存在，古典心性論乃蘊含著形而上意義的思維。是以心性與形上天聯繫的詮釋理路可從以下幾項要點來澄清。第一，回到「盡心—知性—知天」的命題，以「實踐的形上學」²⁵詮釋心性論，意即心性與天的關係是在實踐中體證而知的，實踐者唯有在道德活動的創造性中，才能彰顯天的形上意涵，天人之間也就有了價值聯繫。如此，一方面能肯定人道以心性為實踐依據，另一方面也能保留住天道的形上性格，即不以西方傳統形上學理路來分析天人關係，而是以價值哲學的實踐理路來體認天道的道德性。

第二，面對道德主體與實體概念能否共用於一理論系統的問題，亦即在理解文獻上將天實體化與將人主體化，則道德實踐者成就價值的領域，如何與天道造化流行的領域有共通相合的意義脈絡。參考袁保新先生的研究²⁶，筆者認為，除了如實地把握天的形而上內涵乃是從「實踐的形上學」理路所獲得外，還應將天概念去實體化，並理解天為存有論上決定一個事物是否存在的意義根據。易言之，孟學「盡心—知性—知天」的哲學架構，「與其理解為通過盡心知性吾人即可證知超越實體的客觀存在，毋寧理解為一個『意義』的問題，即在盡心知性中體認到天之所以為天的意義」²⁷。猶有進者，在西方傳統哲學中以「第一因」、「超越實體」來分析存有物的存在與構造之理論，在先秦哲學中從未形成過，而且先秦哲學的思維模式也很難以「實體」概念詮釋人與天地萬物之價值關係的理論。是以面對「盡心—知性—知天」所欲闡明的天人關係，應不僅止於宣稱「心性為一切價值之根源」，或是理解心性主體可以自根自足自滿於

²³ 勞思光先生認為「盡心」章蘊含著形上學理論的問題，即若以為「性」出於「天」，則「性」比「天」小；換言之，以「天」為一形上實體，則「性」只能為此實體之部分顯現；由「天」出者，不只是「性」。如此，則何以能說「知其性」則「知天」乎？「其」字自是指「人」講，「知其性」縱能反溯至對「天」之「知」，亦只是「天」或「天道」之部分，人不能由知人之性即全知「天」也。總之，如「性」出於「天」，則「知其性」不能充足地決定「知天」。同註 10，p.194-5。

²⁴ 勞先生表示，孟子言及「天」與「性」時，並非肯認一形上實體；「知其性」則「知天」之說，語義正與「天命之謂性」相反；「心」是主體，「性」是主體性，而「天」則為「自然理序」。「自然理序」意義甚泛，自亦可引出某種形上學觀念，但至少就孟子本人說，則孟子並未以「天」為「心」或「性」之形上根源也。同上註，p.197。

²⁵ 同註 24，p.130。牟先生亦從廣義的工夫論上說：「東方的形而上學都是實踐的形而上學」。《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），p.115。

²⁶ 「『天』作為說明萬物所以存在之理，其義理性格與其名之為『超越實體』，毋寧視為海德格哲學的『存有』」。《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，p.41。

²⁷ 〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，p.83。

一切，而應在存有意義之探詢的脈絡下，將天之所以為天理解為意義的根源，以表達出天人關係的相互隸屬，如此才不至於在「超越實體」與「道德主體」的概念差異中，將天人關係的理解與詮釋斷為兩橛。

第三，根據上述實踐的形上學與「天」存有化為意義的根源，心性的活動與天道的價值關係還涉及簡文所明言「性自命出，命自天降」之「命」概念，亦即天人關係的相互聯繫理應存在著「命」的因素。察乎〈性自命出〉在心、性、情與天道的通貫聯繫中，其以「命」在人身上呈現的事實而上達於「天」。就「天」而言，「命」的存在使得天可以將其意義賦與實踐者者；就「人」而言，「命」的存在讓人可以將自身存在的實踐意義回應至天。而根據拙文〈郭店楚簡〈性自命出〉的人道思想〉的分析，「命」之所以能做為天人之間的繫連關鍵，乃是由於性情的興發與心的操持主要依靠人的道德表現，但是道德心與性情的意義自身，從根源上而言則來自於「天道」，亦即人性的價值根源於天道的生成活動，如果沒有「命」的降生（性），則所有人之為人與天之為天的意義將要落空。換言之，倘若順著上文的探討，將「天」視為意義脈絡的存有過程，「天」固然做為人倫道德價值的根源，卻不是使「心性」呈顯善之內在性的賦予者，價值的證成與賦予乃是人的責任，人是在道德實踐中，通過對價值根源的反省而實現性善者。因而在實踐的過程中必然存在「命」這個環節，否則天人之間相互關連的結構將無法被正視。是以再次對比孟子「盡心—知性—知天」的結構，倘若能夠避免以西方傳統形上學「無限實體」、「第一因」來詮釋形上天的意涵，則在實踐的形上學之天道義之下，吾人應於實踐心性至體會天道意義的歷程中，確認「命」的存在與「立命」此一價值活動²⁸。進而言之，無論是孟子哲學或是〈性自命出〉，皆應從「即命以言天」的觀念來理解天人關係中形上天的意涵，意即天作為「意義的無盡藏」，人們領納它是與自己息息相關的歷史處境，而當人們在道德踐履中體會天道的無盡義蘊時，則天就轉化為時時召喚我們的命感，此即天乃是作為意義的終極根源，而為吾人之價值實踐所體悟。職是，對於孟子與〈性自命出〉的天道觀，其詮釋理路應從天之做為絕對實體轉化為天道造化之客觀實有，並且實踐者亦因命的存在意義而契合於上天，即在歷史遷變（生命歷程）中領悟如此豐盈的意義基礎。而興發如此充沛的命感，亦須經由吾人心性的覺醒與踐履上的充盡其極才能達至。

²⁸ 袁保新先生表示，關於「盡心」如何「知天」，傳統的理解只要順「萬物皆備於我」這一意義，逕自可以發展出「天人合一」的歸結。但是，如果從基本存有論的觀點來看，「仁，人心也；義，人路也」，「仁」作為無限的感通原則，若不能通過「由命見義」的途徑，進入生命具體的情境，仍然無法真正契接於穆不已、生物不測的「天道」。換言之，我們認為從倫理學的角度詮釋孟子，雖然擁有大量文獻的支持，但是孟子「盡心」之教若不能落實到「立命」的真實履踐之上，則孟子的心性論不僅有「蹈空」之嫌，而且顯然與孟子那種不惜與整個時代破裂的存在感受與歷史使命感不符。因此完備的展開孟子心性論的內涵，我們認為在「心、性、天」的架構中，必須再補進「命」一概念，如此才能保住人在歷史移動中為文化理想奮鬥的真實性與意義。《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，p.65。

三、〈性自命出〉與荀子哲學心性情觀念之比較

研究者探討〈性自命出〉的「心」「性」「情」觀念與荀子比較，主要有二種立場，一是持簡文的論述相近或相合於荀學²⁹，甚或直言簡文思想下開荀子³⁰；二是雖主「思孟學派」或孔孟學說，卻又指出簡文某些思想影響荀子³¹。本計畫即經由〈性自命出〉與荀學心術觀的對比，以為釐清二者思想之異同。

（一）〈性自命出〉的心術觀

〈性自命出〉云：「君子身以為主心」（簡 67），簡文以「心」作為道德人格生命的主宰³²，是人之所應為人的依歸。而且，「心」的活動必有自主之「志」³³，即「心術」的實踐性關乎「志」的運作，其中亦有一對應狀況——「待物而後作，待悅而後行，待習而後定」（簡 1）。根據文脈可知，「心」的存在非能純粹地自絕於外界，心志的活動實就存在物、感通、學習而有所興作、行為與實踐的定向；換言之，「心術」作為實踐性觀念，其內涵在於「心—志」結構，「君子執志必有夫廣廣之心」，「志」反映「心」的普遍活動方向，即持續的「恆始之志」來自簡樸的「束束之心」，為人之修身工夫亦纔有真正的實質意義。簡文反省道：「雖能其事，不能其心，不貴。求其心有偽也，弗得之矣。人之不能以偽也，可知也」（簡 37-38）。「心」的活動非是人為加工，而是做為實踐價值的根據，即人的行事意義是由彰顯價值心靈之真實存在而來。易言之，「心」的真實性表示「人」的存在意義，行為實踐的可貴價值即在於表現出「心（志）」之無造作，其決定性作用方是所以確立「定志」的情況。

〈性自命出〉的心術觀蘊謂「心—志」結構，並且簡文將此結構的運作名之曰「用心」。以實踐而言，「用心」即是「術」，簡文云：「用心之躁者，思為甚」（簡 42），又云：「凡思之用心為甚」（簡 32）。意即心志的活動當中存在著主動能思，且此「思」非指涉認知意義之思，而是面對「情」之出現所反映之哲思，簡文云：「凡憂思而後悲，凡樂思而後忻」（簡 31-32），又云：「用情之至者，哀樂為甚」（簡 42-43）。哀樂憂喜在表象上固是感情，然而一旦心思置入其中，則感情也非僅是事實，乃是客觀道德意義的賦予；易言之，在道德思辯中，「情」的問題非僅是一般的心理現象，而是攸關人之真實的反應與價值性的顯現，此即儒學對於人之存在意義的開發。〈子路〉：「子曰：上好信，則民莫敢不用情」。儒學成德之教的政治實踐本是道德實踐的

²⁹ 陳麗桂〈郭店儒簡〈性自命出〉所顯現的思想傾向〉，《中國學術年刊》第 20 期，1999 年 3 月。李承律〈郭店楚簡《性自命出》的性情說和「禮樂」——禮樂之根源問題在思想史上的展開〉，《中國文字》新 32 期，2006 年 12 月。

³⁰ 張茂澤〈〈性自命出〉篇心性論大不同於〈中庸〉說〉，《人文雜誌》，2000 年第 3 期。顏炳罡〈郭店楚簡《性自命出》與荀子的情性哲學〉，《中國哲學史》，2009 年第 1 期。

³¹ 馬育良〈先秦儒家對於「情」的理論探索〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版），第 25 卷第 1 期，2001 年 1 月。潘小慧〈上博簡與郭店簡《性自命出》篇中「情」的意義與價值〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》第 29 期，2002 年 7 月。李天虹〈郭店竹簡《性自命出》研究·第四章 《性自命出》的心性論〉 p.69-70。

³² 「咏思而動心，喟如也……其反善復始也慎……司其德也」（簡 26-27）。「心」主「德」之價值活動。

³³ 〈語叢一〉云：「凡有血氣者，皆有喜有怒……有色有聲，有嗅有味，有氣有志」（簡 45-48）。又云：「容色，目司也。聲，耳司也。嗅，鼻司也。味，口司也。氣，容司也。志，心司」（簡 50-52）。可知「志」為心的活動表現乃是當代共通的思想脈絡。

延伸，朱子注解前引《論語》文獻云：「情，誠實也」，是以民情並非治理主體之由上至下的客體，而是在為政者以道德為實踐對象下，直接反映在（政治）實踐上的教化成果，民情乃是人之作為道德存在應有的內容之掘發，是和實踐心（志）的參與相聯繫而有所豁顯，此所以〈性自命出〉云：「其過十舉，其心必在焉，察其見者，情安（焉）失哉」（簡 38）。質言之，在以心（志）為主導的事務當中，人的行事非僅是一般的動作，而是可以創造深刻且富有價值人情的人文世界，故簡文強調：「凡人情為可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信之矣」（簡 50-51）。是非對錯好壞並非以結果論，其判準乃在真情是否實存，倘如以人情為感通，則行為活動纔有道德意義，乃致付諸動作之前即有價值性，所以簡文云：「君子美其情，貴其義」（簡 20）。猶有進者，除了上引「用情之至者，哀樂為甚」，〈性自命出〉又云：「哀、樂，其性相近也，是故其心不遠」（簡 29）。簡文以感情起伏之兩端為人情之代表，且哀樂之情在性質上乃同源（「情生於性」（簡 3）），因而心術的運作（用心）纔有相近之聯繫，此即指出心術觀的另一理論結構——「性一情」，其要義有二。

其一，「喜怒哀悲之氣，性也。及其現於外，則物取之也」。情感是人性的內容，並含有「氣」的性質，依其外現的反應，即「情氣」之發乃由於外物的引動，則可知情感感應的經驗性來自於「氣」。是以「氣」的性質一方面說明人與外界存在著聯繫，另一方面則是指出「情性」在「氣」的活動下對「物」形成客觀反應，故須建立「心術」。參考《禮記·樂記》云：「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」。又云：「是故君子反情以和其志，比類以成其行，姦聲、亂色不留聰明，淫樂、慝禮不接心術，惰慢、邪辟之氣不設於身體，使耳、目、鼻、口、心知、百體皆由順正以行其義」。可知「氣」的感物活動常常影響生命，並表現出墜惰的情況，而有德者乃順心志的發展，使生命內外的性情流露發而中節，亦即唯有心術的操持才能導正人的氣，並使人行義。此乃相合於〈性自命出〉云：「道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能內（納）之」（簡 3-4）。易言之，心術的性情觀念乃觀察到情氣的反應是生命整體經驗的表現，一方面心（志）固可以決定與主導價值呈顯，不過另一方面，人作為一實際的存在，心還是會因為情氣的緣故而受外物影響。所以「氣」也就成為發生道德活動的相關中介，其主要作用在於形成與外界的「感通」，反應生命活動中的具體表現。而生命中若無此類感應，則遑論任何「心」的興作、行動與安定，此即簡文所云：「凡人雖有性，心亡定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定」。心志與性情結構在道德生命的過程中，實須面對氣的存在，亦即價值實踐乃是涉入經驗世界，倫理的實現離不開吾人的生活世界。雖然，若能以心（志）為價值自主，且運作於情氣之上，則可使義理開顯於心志至性情的價值意向，人文與人道乃可由此創建。

再值得注意的是，性情活動所面對的「物」，非是狹義的物質實體概念，其在心術觀念的理論中，乃是指涉人情（性）活動實然地所對之普遍事物，「物」是道德事務之實踐中必然思

及之對象，故〈性自命出〉云：「凡動性者，物也」（簡 10-11），人性非獨立自存，非主觀地自絕於所存之世界，必是有所對著實踐事物。因此簡文強調人性活動存在著「物取之」（簡 2、5）與「凡見者之謂物」（簡 12）的情形，此除了意謂「物」在實踐活動中的影響因素外，也意在指出「道者，群物之道」（簡 14），所謂「道」乃統合存在物之運作，其在實踐上，即是「凡道，心術為主……唯人道為可道也」。「心術」之「道」也就是「人道」，且在與「物」相對中，人道之「性」「情」「心」既非某一事物，亦非某一心理或生理現象，而是建立人道之價值主宰³⁴。相對而言，「人道」之「物」也非某一事物，其乃涉及道德事務的存在物。〈性自命出〉云：「好惡，性也；所好所惡，物也」（簡 4）。簡文並未表達實踐對象的道德性，而是用普遍的「物」來陳述行為對象。根據「喜怒哀悲之氣，性也。及其現於外，則物取之」，「物」對性情的動作乃有外現，故「物」具有經驗性。而且，「凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定」，「物」可以引動蘊含在「性」中的心志，進而有實踐的定向，所以客觀外在經驗之「物」的存在，即造成「性」對外在世界有所反應，使「性」的表現方向會產生相應性。換言之，上引「好惡，性也」意謂性向的發動，而「所好」「所惡」者是啟動「性」產生好惡現象之存在物，雖然「好」「惡」是因為外在事物的影響而發生，但是「性」自身能「好」「惡」則是本性。是以〈性自命出〉在「好惡，性也；所好所惡，物也」之後，進一步從道德價值意義云：「善不善，性也；所善所不善，勢也」。簡文所言「性」乃含價值的可能性，「性」的表現固由於「外勢」的影響，然而此影響並非能絕對作用於「性」上，因為〈性自命出〉的「心術」觀念亦從人性中，肯定自主自為之「心（志）」之決定性，簡文表述「主心」與「用心」者，即所以指出道德之動力，亦是「心」之「術」的實踐觀念。

「性—情」結構的第二要義在於簡文之「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性」（簡 2-3）。由「天」到「命」以至於「性」的過程關鍵在「命」，「命」在道德哲學思考中並非純粹的知識概念或客觀實然，而是道德實踐者面對客觀時空限制下所呈顯之實有，此一實有的意義在於回溯所有一切的客觀根源—「天」，「命自天降」即是指引吾人以「命」觀念思考存有意義的形而上命題。此一命題的證成在於「命」的承受者經由道德自覺將價值對象普遍化，並在「命」的體驗中強調人文精神（人德、人義、人道），意即「命」的實存是天人關係之間的聯繫，同時也將人性的存在溯源至「天」，而洞悉此一關係之關鍵即在明瞭「命」的顯名特質具有導向存在根源的意義。進而言之，〈性自命出〉之「命自天降」乃蘊謂經由「命」的背景導回到根源之「天」，「天」非是指涉人格神或意志天方面的個別意涵，而是就萬物生化的根源自身來體認，「命自天降」意指所有的「命」皆須回歸至「天」之做為存在之源來重新思考。再者，簡文云「性自命出」與「情生於性」，則「命」作為客觀存在觀之，其具體呈現即是「性」，其活動則

³⁴ 孟子指點吾人曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也」（〈告子上〉）。感官固然不思，卻存在著自主能思之心官，價值即由此心之能力與活動所決定。

是「情」，由此乃發展出「人道」理論之「道始於情」，此即關乎人之所以為人的意涵。因此，〈性自命出〉心術觀之性情思想所涉及的人性論，其並非僅是意謂「性」乃事實上的本能，如生理或心理的才性³⁵，而是在天人關係之思辨中，覺察到客觀的人性來自普遍的天之降命，是以實在之「性」乃含有超越意義之可能。筆者認為，古代儒者重新透過「命」面對「天」的存在時，意識到實踐者乃是以全幅的道德生命來回應根源之「天」，進而使天命的顯現具有道德價值的意義。孔子云：「天生德於予，桓魋其如予何」(〈述而〉)與「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何」(〈子罕〉)，毋乃非是主觀的感嘆，而應是將天(命)的存在意義賦與道德價值的最佳寫照。雖然「夫子之言性與天道不可得而聞」(〈公冶長〉)，但是孔子之後，根據〈性自命出〉所提供的思想脈絡，天道觀確實成為儒學的必然發展，此亦是簡文心術性情觀念所蘊含的哲學精神。

依據上述，「心術」觀念是針對「情」的問題而建立，「情」的存在來源於「性」，「性」是價值性的根源，「情」是價值性的反應，價值(實踐)由「心」決定。〈性自命出〉云：「凡性，或動之，或逆之，或節³⁶之，或厲之，或出之，或養之，或長之。凡動性者，物也；逆性者，悅也；節性者，故也；厲性者，義也；出性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也」(簡9-12)。「性」的存在非固定不動，其因「情」而與外界有所互動，價值實踐乃在「性(情)」之調節上有所展現，實踐主體即是「用心」。〈性自命出〉云：「四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也」(簡9)，又云：「牛生而長，雁生而伸，其性使然，人而學或使之也」(簡7-8)。普遍的人性施以心術之「教」即能創造價值，「教」亦是心術觀念的重要內容，而教育實踐的對應點有二處，一是人皆有接受「學」的可能性，二是心志的存在，如此纔有具體的「教」與「學」活動，其內容則為詩書禮樂。〈性自命出〉云：「詩、書、禮、樂，其始出皆生於人。詩，有為為之也；書，有為言之也；禮、樂，有為舉之也。聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文³⁷之，理其情而出入之³⁸，然後復以教。教，所以生德於中者也」(簡15-18)。詩書禮樂在儒家哲學中不僅是文本，經由教學與詮釋，詩書禮樂亦是人之意義的呈現，「教，所以

³⁵ 李天虹先生經由文字考證與文獻比較而指出，簡文的人性內涵是人的生理機能或客觀本能，即天生的資質或稟賦。《郭店竹簡〈性自命出〉研究》(武漢：湖北教育出版社，2003年)，p.60-62。質言之，李先生認為〈性自命出〉所謂「性」乃是「生性」。然而，徐復觀先生曾從研究方法提醒吾人，「性」字的本義(生)並不能決定「性」的觀念在文獻脈絡與思想史的意義。請參見《中國人性論史(先秦篇)》(臺北：臺灣商務印書館，1988年)之〈第一章 生與性——一個方法上的問題〉。換言之，「性」的文字意義與哲學意義當有所思辨。人性論問題在理論發生及其申論過程中，不同的文獻與哲學家，對於「性」的用意，其思想脈絡的發展適所以詮釋了人之價值所在。是以筆者認為，〈性自命出〉與荀子哲學在人性論方面的論述，皆非單面地著墨在「生性」的文字概念上。

³⁶ 原釋作「交」，裘錫圭〈談談上博簡和郭店簡的錯別字〉釋作從「心」「室」聲(「室」下加「心」字形)，傾向讀作「實」，後在〈由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到《孟子》的「天下之言性也」章〉，根據馬王堆《十大經·觀》的從「手」「室」聲的釋文，改讀為「節」。下一簡「節」字同此。前引二文皆收入《中國出土古文獻十講》(上海：復旦大學出版社，2004年)。筆者認為「節」乃意指規範性作用。

³⁷ 原釋作「度」，此據李零《郭店楚簡校讀記(增訂本)》改為「文」，下引簡文「節則文也」、「所以文節也」亦同，詳見p.112。

³⁸ 李天虹先生認為「聖人比其類而論會之」是指孔子整理詩書禮樂，《郭店竹簡〈性自命出〉研究》p.128-129。丁原植先生則認為「聖人比其類而論會之」等四句是分別針對詩、書、禮、樂的內容而言，《楚簡儒家性情說研究》p.102-104。

生德於中者」即意謂道德價值乃對人之內在來開發，並呈現為道德秩序，故〈性自命出〉云：「禮作於情或興之也，當事因方而制之，其先後之序則義道也，或序為之節則文也」(簡 15-18)。對照上引文「體其義而節文之」，簡文乃將秩序性事物稱之為「義」，且簡文描述人道為「始者近情，終者近義」，則詩書禮樂等教學內容所蘊含之道德秩序的意義即是由人情而立「義」³⁹，具體而言即是作為倫理規範的「禮」。職是，〈性自命出〉的心術觀除了論證「性」之有「情」的呈現而需以心志為主導外，還因為情氣的感通，使得心受外在物勢之影響並有所回應，所以性情之顯現取向一方面須「用心」，另一方面則施以教育學習作用以豁顯人文之「義」，故心術觀念的理論結構在實踐面向上亦當包含詩書禮樂等成德之教。

(二) 荀子哲學的心術觀

荀子論「心術」觀念起於解「蔽塞之禍」，〈解蔽〉云：「故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也」⁴⁰。又云：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也」。雖然因萬物的相異而使得產生障蔽的因素是多元的，然而內心若有準則，眾物之相蔽將不會發生，而有秩序的出現，此即「解蔽」有「道」。荀子在「兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也」之後學「道」為判斷標準，以「心知道」為「心術」的內涵。「心知道」的理論結構首先確認「心」的自主與主宰，「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」(〈解蔽〉)，「耳目鼻口形能各有接而不能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君」(〈天論〉)。相對於形軀與官能的被動，「心」是生命之主體，能夠自作主宰，而且可以主導生命活動，使之迎向道理之所在，故云：「心也者，道之工宰也」(〈正名〉)⁴¹，「心」的作用在於成就「道」，「心」做為主體，其目的在建立價值對象。故「心」對應於「道」纔能有價值實踐，倘非如此，則必出現「不道」之困境而產生道德失序的狀況。

然則「心」為何能夠向「道」，此即「心知道」的第二個理論結構——「知」。〈解蔽〉云：「人生而有知……心生而有知」，〈正名〉云：「心有徵知」，「心」本有「知」的活動。根據〈解蔽〉云：「凡以知人之性也」，「知」乃人的本性，唯「知性」非性惡之生性，而是「人之所以

³⁹ 〈樂記〉云「是故情見而義立」，道德義理的實在性在於確認人情的存在而賦予價值，故〈禮運〉云：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義」。「人情」必然伴隨著「人義」纔有意義。

⁴⁰ 王先謙《荀子集解》(臺北：華正書局，1988年)。下同此，不再註出。

⁴¹ 張亨先生考證「工宰」非主宰義，而是「官宰」，「心」非是「道」的主宰，而是代理人。〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺灣大學文史哲學報》，第20期，1971年6月。根據〈正名〉篇云：「辨說也者，心之象道也。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」，該章節主述君子之辨說乃為了闢邪說而彰顯正道，是以「心合於道」乃為成道而服務。

爲人」的分判，〈非相〉云：「人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也……夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨」。〈王制〉云：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最爲天下貴也」。禽獸雖也有「知」，但其知未能創建人道義理，反相較於人類之「知」，其「知」則是「有辨之知慮」⁴²。進而言之，人禽之別在於人「有辨」且「有義」，「人之所以爲人者」（人道）在能夠辨人倫與分義，並賦予倫理道德之義涵，此即是人的意義。故「知」之「分辨」並非僅止於客觀認識，如「目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養」（〈榮辱〉），而是重在經由「知」的運作以分判義理之所在且有所實踐⁴³。當代荀子思想的哲學詮釋，主要以牟宗三先生所論「以智識心」之「認識心」觀念⁴⁴，或柯雄文（Antonio S. Cua）先生所謂「道德知識論」（moral epistemology）⁴⁵爲主。然而，根據〈正名〉：「心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知」。荀學之「心知」固然有認知意味，唯其活動非僅只在客觀對象之知覺辨別，而是能夠經由「知」的分判作用，進而肯定價值之所在（可道），並表現爲思辯與行爲意願，目的則在人文與人道之建置。故心知乃以實踐爲目的，於「知」本身則是「實踐之智慧」。易言之，心做爲天官之徵知，表象上似有道德認知的活動，但其意義應在使「知」與道德對象相合，而能夠有「可道」的實踐，亦即以「道」爲終極關懷。

此乃涉及「心知道」觀念的第三個理論結構在「道」。〈儒效〉：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也」。〈彊國〉：「凡得人者，必與道也。道也者，何也？禮〔義辭〕讓忠信是也」。⁴⁶〈正名〉：「道者，古今之正權也；離道而內自擇，則不知禍福之所託」。根據〈天論〉「明於天人之分」的觀點，荀子哲學並無形而上天道觀之義蘊⁴⁷，荀學論「道」乃著墨於人道之價值，〈解蔽〉云：「以其可道之心取人，則合於道人而不合於不道之人矣」，人道即在使「心」的活動目的合於「道」，而且「材性知能，君子小人一也……若其所以求之之道則異矣」（〈榮辱〉），「心知」的客觀功能無關乎人格，凡是人類皆有之，唯關鍵在求道之差異，故荀子貞定聖人「兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道」（〈解蔽〉）。有德者之內心能夠衡量（分辨）道理之所在，此即「禮義之道」爲心之客觀判準（正權），心之自主能知應表現爲專注此禮義之

⁴² 陳大齊《荀子學說》（臺北：中華文化出版事業委員會，1954年），p.102。

⁴³ 荀子亦提醒吾人「以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也」（〈解蔽〉），「君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也」（〈儒效〉）。知的對象雖是無限，然所應該知的對象唯是道德倫理。

⁴⁴ 《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），p.224-225。牟先生認爲「以智識心」是表現思想主體（認知主體），使人成爲理智的存在。

⁴⁵ *Ethical argumentation: a study in Hsun Tzu's moral epistemology*, Honolulu: University of Hawaii, 1985。參見賴顯邦譯《倫理論辯：荀子道德認識論之研究》（臺北：黎明文化事業公司，1990年）之〈緒言〉。

⁴⁶ 梁啟雄《荀子簡釋》據宋代台州本《荀子》校補「義辭」二字。臺北：木鐸出版社，1988年，p.213。引文章節前文曾云：「人之所好者何也？曰：禮義辭讓忠信是也」，亦可參證。

⁴⁷ 蔡仁厚《孔孟荀哲學·荀子之部·第二章 荀子的天論》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。

道，否則必將有價值之失落與失序而偏離人道。

既然心本身具備可以知理（道）的功能⁴⁸，則「心知道」有保證否？意即禮義之道乃長存不二⁴⁹，而且人人皆有成德的根據⁵⁰，為何仍有「不可道之心」與「曲知之人」之不察識於道⁵¹。〈性惡〉云：「塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也」，或謂此乃理論與現實的問題，實則荀子乃基於「人之性善無辨合符驗」（〈性惡〉）的事實觀察，看到經驗實然中，並非所有人皆是善人。然而，未必然成為可道之善人並非不可解，關鍵在於人心之知道是否有所實踐得當。荀子強調「人無師無法，則其心正其口腹也」（〈榮辱〉），「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治」（〈性惡〉）。性情固是使人未必然成道的因素，而且造成暴亂悖理，唯聖人做為師法以及禮義必然客觀存在⁵²，則在聖人與禮義的導引下，不惟「心知」不迷失，且當能對應價值之所在。

「心知道」做為「心術」觀念的內涵，其中亦有工夫論，在〈解蔽〉篇文中，荀子肯定「心知道」須落實於「虛壹而靜」，「虛」、「壹」、「靜」分別是「心」所能實踐的三種工夫。所謂「虛」：「心未嘗不臧也，然而有所謂虛」，「人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛」。其要義在容受新事物。所謂「壹」：「心未嘗不兩也，然而有所謂一」，「心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹」。其要義在統一與整合認知內容。所謂「靜」：「心未嘗不動也，然而有所謂靜」，「心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜」。其要義在心知活動能不被任何事物干擾。猶有進者，荀子將「虛壹而靜謂之大清明」譬喻為清澈而無混濁的盤水⁵³，則「虛壹而靜」的實踐工夫乃歸結於「靜」，即人心不受外在擾動，內在不產生躁動，而能照明客觀之道，以致體證道德，此亦解蔽之狀態⁵⁴，荀子稱之為「道心」⁵⁵，即心依靠「道」而能清明。

在荀子的「心術」理論中，心術的終極目的乃在實踐「人道」——人文教化，此則經由〈勸學〉之論「學」的重要性，與〈修身〉所云「治氣養心之術」以踐履之。前者與《禮記·學記》同為傳統文化勉勵接受教育學習之典範，廣為流播；後者之內容乃包含實踐者生命內外之修

⁴⁸ 〈解蔽〉云：「凡以知人之性也，可以知物之理也。」

⁴⁹ 〈解蔽〉云：「天下無二道，聖人無兩心。」

⁵⁰ 〈性惡〉云：「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。」

⁵¹ 〈解蔽〉云：「夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。」

⁵² 〈性惡〉篇多次言及禮義（法度）乃生於聖人之偽，是則聖人與禮義乃共存並行。

⁵³ 〈解蔽〉云：「人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」

⁵⁴ 由此觀之，解蔽在解心之蔽，而非消除外物的存在。

⁵⁵ 〈解蔽〉云：「精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道而以贊稽物，壹於道則正，以贊稽物則察。以正志行察論，則萬物官矣。昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：『人心之危，道心之微』。危微之幾，惟明君子而後能知之。」

養，以及師友、禮樂、思辯等之建立，〈修身〉就此云：「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也」。同篇前章云「治氣養生」乃「凡用血氣志意知慮，由禮則通」，則「氣」意指形軀存在及其活動表現，「治氣」即以禮行修身之謂。又對照〈不苟〉云：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德」。「養心」即是真誠地守仁行義，進而實現道德價值，本篇文獻特以「不誠則不獨，不獨則不形」之「慎其獨」言之，「慎獨」即是操持「虛壹而靜」的「誠心」⁵⁶，故就「虛壹而靜，謂之大清明」之無雜染而觀，誠心行道之養心，乃意謂使心純然無雜地活動而有客觀義，否則，教化與倫理必無作用，是以荀子在上引文後又云：「不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物；聖人爲知矣，不誠則不能化萬民；父子爲親矣，不誠則疏；君上爲尊矣，不誠則卑」。⁵⁷由前述可知，荀子哲學作爲建立儒家成德之教的一份子，其「心術」觀念除了「虛壹而靜」的工夫外，亦有「治氣養心之術」的實踐理論。意即「心術」所作用之「心」，一方面是經由實現清靜的「治心之道」以「解蔽」，另一方面則是真誠地守仁行義以「養心」，經由德行化除生性嗜欲的負累，進而實現人道價值，此是荀學「心術」觀的重要落實面向，亦是荀學著墨習爲與教學之因由。

（三）〈性自命出〉與荀子心術觀之異同

1. 本性的意義

〈性自命出〉云：「性自命出，命自天降」，〈性惡〉云：「凡性者，天之就」，合而觀之，簡文與荀子思想皆具本性之客觀義，唯從此客觀性出發，二者所蘊含之本性義乃分別有所主張。〈性自命出〉所謂「命自天降」的觀念乃是探究「性」之價值性的前理解，其意謂透過「命」的聯繫，「性」的內涵回溯至造化流行之「天」，「天」之「命」即啓示吾人存在於普遍天道之中，故而「命自天降」即寓意「命」所出之「性」乃本然客觀，自「天」降「命」的過程所產生之「性」，其可在與「命」的連結中回溯至形而上的根源—「天」。申論而言，「命」非純是實然義，其亦是客觀而本然的存在，亦是溯源至「天」，而人作爲存在的一員，天人之間的關係是以「命」來相聯繫，故「性」在由天降命而來的情況下，乃蘊含「本性」之義。由此可知，「性自命出」的「性」義不預設人性本善的觀念，簡文並未先驗地將價值性賦予「性」之中。再者，〈性自命出〉提出「心術」觀念以爲價值實踐之工夫，具體而言即是成德之教與問學，

⁵⁶ 戴璉璋〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》第23期，2003年9月。戴先生亦由此論證《荀子·不苟篇》的「誠」與「慎其獨」不同於《中庸》。

⁵⁷ 或謂〈不苟〉篇文之「天德」與「慎獨」似近《中庸》之涵義。然〈不苟〉云：「天不言而人推其高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常以至其誠者也」，此所謂「誠」僅指客觀自然之真實而言，荀子所謂「慎獨」之「誠」乃是強調「心」之純粹顯現，以如天地自然之無外力可作用其上，其義與《中庸》云「戒慎恐懼」之「慎獨」完全不相涉。再者，荀學在〈天論〉中拒斥天道存有而存人道實踐之價值，而且〈不苟〉所謂「天德」非意在天人價值關係之聯繫，而是由慎獨之工夫彰顯客觀之道德，故養心之誠並非形上道德觀念之意謂。

故簡文云：「四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也」以及「牛生而長，雁生而伸，其性使然，人而學或使之也」。其觀點乃傳達人性論必將付諸「教」與「學」的實踐，且反映出能學之本性與受教之型塑，乃是儒學論實踐之共法。順此亦可澄清〈性自命出〉「以氣說性」的表述，並非如研究者所理解，其乃朝向以生說性或以自然說性的立場⁵⁸，因為毋論「生之謂性」或是「氣性自然」之帶有經驗性觀點的說法，皆忽視人性中固具有價值實踐的依據，而將實踐依據之證成帶入後天形成的觀念中。反之，倘若正視〈性自命出〉對「心」義的表述，瞭解簡文乃洞察到人之本性之中，存在著「心」的價值活動，即肯定吾人乃內蘊實踐的根源，且可據此施行「教」與「學」之工夫以掘發人性，則可對人性價值有所客觀肯認。

至於荀子論「性」，其云：「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」(〈正名〉)，再云：「性者，本始材朴也」(〈禮論〉)，又云：「凡性者，天之就也，不可學，不可事」(〈性惡〉)。〈性惡〉篇首章連用「生而有」以釋「性」，顯見其所謂「性」，乃指人生而具有之本能⁵⁹。生性本能從「人之命在天」(〈彊國〉〈天論〉)觀之，即天生之性能，此雖亦是性命，然而《荀子》文獻所述及之「命」，除了〈正名〉「節遇之謂命」之偶然義外，其他多以命令、生命與命名之意義為主⁶⁰，縱有客觀性之意味，亦非指引吾人上溯至天道。察荀子強調「天不言而人推其高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威；夫此順命，以慎其獨者也」(〈不苟〉)，又云：「自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者窮，怨天者無志」(〈榮辱〉)。人雖有天命，然「遇不遇者，時也；死生者，命也」(〈宥坐〉)，「命」的存在範圍乃人事實踐之外，非價值意義之所在，而且「孰與制天命而用之」(〈天論〉)，荀學肯認者乃在入道，天的地位僅是客觀自然，荀子論「(天)命」並未賦予價值聯繫，實則「義命分立」的思維架構⁶¹。

〈性自命出〉相較於荀子思想，前者之本性義蘊含天道觀，後者則無意於天道而專注於入道。再者，倘若視人之有「性」為客觀本有，據〈性惡〉強調「人之性惡，其善者偽也」的思想⁶²，以此對照簡文云：「善不善，性也」，以及「未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善

⁵⁸ 陳來先生認為〈性自命出〉所代表的早期儒家人性論是「以氣說性」，即以生說性與以自然說性的立場，故並非性善說的思想。〈郭店楚簡《性自命出》與儒學人性論〉，原名〈郭店楚簡與儒學的人性論〉，載於《儒林》第一輯，濟南：山東大學出版社，2005年。後更名並收入陳來《竹帛《五行》與簡帛研究》(北京：三聯書店，2009年)。

⁵⁹ 勞思光《新編中國哲學史(一)》(臺北：三民書局，1991年)，p.333。

⁶⁰ 如〈榮辱〉：「上則能順天子之命，下則能保百姓」；〈王制〉：「君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命」；〈正名〉：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名」。例多不殫舉。

⁶¹ 「義命分立」乃勞思光先生分判孔孟儒學以自覺主體面對客觀限制之詮釋詞語，其要義之一即是於價值領域排除形上學。參見《新編中國哲學史(一)》之〈第三章 孔孟與儒學〉之〈孔子對文化問題之態度〉與〈天、命、性之關係〉。「義命分立」之詮釋固是勞先生主心性論而有之推論，唯就與天命保持距離，並獨立入道人文人義為價值實踐領域而言，荀子哲學不無「義命分立」之意味。

⁶² 荀子哲學性惡說乃是就經驗現象上的結果來指證「惡」，「惡」本身非絕對必然者，非是與「善」為二元對立。倘若「惡」在人者乃絕無可移易，則遑論任何實踐理論的可能性。易言之，荀學之性惡論並非本質主義，其非是視「惡」為根源存有，而是察識到「生之所以然者謂之性」與「不事而自然謂之性」(〈正名〉)的中性意涵，倘如順生性與自然性而無節制即產生流弊，故強調「善者偽也」所蘊含的形塑建構，反向導出人為價值的作用，道德實踐的理論可能性即由此產生。

者也。未賞而民勸，含福者也」(簡 51-52)，則〈性自命出〉傾向本性之價值內涵的喻意亦非苟學所可以肯定。

2. 情與心的自主性

順著〈性自命出〉表述「喜怒哀悲之氣，性也」，學者們探討簡文所謂「心」的意涵主要有二方面，一是指出簡文之「心」乃是道德意識的知覺之心，「情」則是意識層面的表現⁶³，故其所謂「心」是心理心、經驗心，並無獨立自在的性質⁶⁴。二是強調〈性自命出〉所論在以「心志」導「情氣」，故「情」亦是道德情感⁶⁵。倘若回顧簡文云「凡人雖有性，心亡奠志」與「金石之有聲，弗扣不鳴，人之雖有性，心弗取不出」所傳達之思想，則其人性論乃肯定「性」中有「心」的存在，並確認心必有「志」之活動，再就「善不善，性也」而言，則心(志)相對於「性」即具主動性，且經由心志之自主纔有價值之實踐。雖然〈性自命出〉觀察到人的生命當中存在著「情氣」的因素，然在心志之價值主導下，人性之道德性當有實現之依據，則生命之情感表達亦非僅是心理意識之現象，亦應蘊含道德性，此即〈性自命出〉論人道之心術的用意，故簡文云：「君子執志必有夫廣廣之心」，亦云：「君子身以爲主心」，性、情、心皆是生命全幅的組成結構，惟「心」作爲自覺主宰之價值實踐者，及其心志、心思之作用展現，人即可冀望成爲道德典範。

至於荀子論「情」乃順生性定義人性而表示「情者，性之質也，欲者，情之應也」(〈正名〉)，證諸「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也……夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣」(〈性惡〉)，則荀學除了指陳「情」發生的客觀事實，亦凸顯其人性中的負面作用。然而〈性惡〉亦強調：「塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義法正之可知之理，可能之具，然則其可以爲禹明矣」。縱使存在著性情欲的影響因素，人的生命中卻另有更重要的實踐因素——「知」。據〈榮辱〉「凡人有所一同」章將官能嗜欲、感知分辨與行爲表現皆指陳爲「人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也」，則天生之性的內容乃多元多向，而且〈禮論〉云：「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知」，是以不惟「性」，乃至心有「知」固可謂天生。然而，「性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇謂之慮，心慮而能爲之動謂之偽，慮積焉，能習焉，而後成謂之偽」

⁶³ 陳來〈郭店楚簡《性自命出》與儒學人性論〉。

⁶⁴ 張茂澤〈《性自命出》篇心性論大不同於《中庸》說〉，《人文雜誌》，2000年第3期。

⁶⁵ 郭齊勇〈郭店楚簡《性自命出》的心術觀〉，《安徽大學學報》(哲社會科學版)，2000年第5期。此文本自〈郭店楚簡身心觀發微〉的上半部，收入武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。「道德情感」之說則見〈郭店儒家簡與孟子心性論〉，《武漢大學學報》(哲社會科學版)，1999年第5期。潘小慧〈上博簡與郭店簡《性自命出》篇中「情」的意義與價值〉與蒙培元〈《性自命出》的思想特徵及其與思孟學派的關係〉亦主「道德情感」的詮釋。

《正名》），即人為而觀之，性情非價值產生之所在，價值意義在於人能行「偽」，從內在而言，即由虛壹而靜之心之思慮所創造，故雖就天生觀之，「性（情）」與「心（知）」雖是同層，然在人文道德之發顯上實則異質。荀子強調「性不知禮義，故思慮而求知之也」（《性惡》），唯有心知活動纔能「化性起偽」，故《禮論》又肯定「有血氣之屬莫知於人」，意即人的全幅生命中不惟生理與心理內容，亦有心之知以實踐文化，而有人道意義。

相較於《性自命出》云：「用心之躁者，思為甚」（簡 42），其表意雖同於荀子之「情然而心為之擇謂之慮」（《正名》），並且依上節引《解蔽》文獻所論，荀學與簡文思想皆肯認心的自主性。然而荀子所謂「心」意涵工具義，「心也者，道之工宰也」（《正名》），則「心」概念的理論地位於《性自命出》與荀子哲學即有所分辨：《性自命出》與荀子皆肯定「心」為人的本性，唯在道德價值性之歸屬則有不同面向之論述，簡文思想保留心性之內在道德性的可能性，荀子思想則將道德性從心性排除，以心性之外的「道」為價值性所在，故強調「心知」活動之向道。意即荀子思想的道德意義是外在客觀對象，不在內心本有的提煉，而簡文則於「心」的主動能思性（志）隱喻自覺的價值判斷。是以二者對「心」之自主性的表述分別落在「心志」與「心知」的不同，前者涵蘊道德意識與意向，後者雖是認知義之天官，然而卻不具道德心靈之義。

3. 成德的實踐之道

簡文「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性」之本性義實乃指涉道德實踐之發端與進行，人道之建立在於從性情開啓，具體作為即是「人而學或使之也」（簡 8）、「用心各異，教使然也」（簡 9）、「有以習其性也」（簡 14），由此可知心術之成德實踐以邁向人道的要項有二，一是教育學習的實施，二是教學的內容在詩書禮樂之教。前者之所以能施行，乃因人是有心志的存在，亦應該由心志為踐履，簡文云：「凡學者求其心為難」（簡 36），「雖能其事，不能其心，不貴」（簡 37），故教學的重要性在啓發人心。如何啓發？除了詩書作為教材外，簡文亦云：「凡古樂龍心，益樂龍指，皆教其人者也」（簡 28），「樂之動心也，濬深鬱陶，其刺則流如也悲，悠然以思」（簡 30-31），儒學之樂教意在呈顯道德性，其乃本於人之真性情，相對而有的禮教亦是如此得當。簡文云：「凡聲，其出於情也信，然後其入撥人之心也厚」（簡 23）。又云：「禮作於情或興之也」（簡 15）。聲樂之德性在表達信實的情感，相較於「禮」作為道德規範亦是針對人情而起，是以詩書禮樂作為成德之教乃在提煉人之性情之道德內涵，反映在生命實踐上即是「修身」之謂，簡文云：「聞道反己，修身者也……修身近至仁」（簡 56-57），所謂修身即是自我的體現，此即道德生命之證成。是以《性自命出》之心術觀一方面在理論上論述人之心性情內涵的價值關係，另一方面即就實踐意義指出人性（心情）問題之思辨應朝向實踐者自身之修為落實⁶⁶，意即儒學人性論在實踐理論之意義上必至道德操持以為依歸，就踐履範圍之擴大而言，亦

⁶⁶ 簡 44-46 云：「有其為人之節節如也，不有夫束束之心則采。有其為人之束束如也，不有夫恆怡之志則縵。人之巧言利詞

有德政之意謂，故簡文既云「未言而信，有美情者也」（簡 51），又云：「未教而民恆，性善者也」（簡 51-52），此即教化基礎在價值性之豁顯。

既然「心術」的實踐觀乃因「性」論而有，而落實之處即是建立「教（學）」觀念與修身實踐，則對照上節引〈修身〉與〈不苟〉之文所云「治氣養心」之心術，荀學強調由師教禮與守仁行義，此亦是勸學成德之意旨，〈性自命出〉與荀子於實踐之道皆有理論共識，唯就道德生命之修身，荀子思想尤重「禮（義）」⁶⁷的實踐，其云：「禮者，所以正身也」（〈修身〉）。又云：「故禮及身而行修」（〈致仕〉）。〈儒效〉文中兩次致意「隆禮義而殺詩書」，即荀子認為「詩書故而不切」（〈勸學〉），其云：「學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳」（全前），又云：「不道禮憲，以詩書爲之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐澆壺也，不可以得之矣」（全前）。此雖非否定詩書文本的存在意義，然教化的意義於荀子思想惟實踐爲優先，反映在修身心術上即是「相形不如論心，論心不如擇術；形不勝心，心不勝術；術正而心順之，則形相雖惡而心術善，無害爲君子也。形相雖善而心術惡，無害爲小人也」（〈非相〉），以及「今人之化師法，積文學，道禮義者爲君子；縱性情，安恣孳，而違禮義者爲小人」（〈性惡〉），故人格的養成須實際施作「僞起而生禮義」（〈全前〉），其來自「聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度」（〈全前〉）。

相較〈性自命出〉於詩書禮樂之教主張聖人「教，所以生德於中者也」，則二者心術之教皆須聖人參與其中，然荀學猶在「師法之化，禮義之道」的申論下，凸顯聖人制禮作樂的客觀規範義，簡文則是肯定道德內涵的啓發。

四、 結論

根據上述研究，筆者認為〈性自命出〉所反映的儒學思想是近於孟學，而與荀學有著距離。首先，簡文「性自命出」的觀念含具客觀本性之意義，且表示「性」蘊含價值的可能性，此則相合於孟子對性善的肯定，而不類於荀子於孟子的性惡說。再者，簡文「命自天降」的觀念將本性聯繫至「天」，「天」爲價值根源的天道觀，相合於孟子之「盡心知性知天」，而不合於否定天道觀的荀子學說。第三，簡文雖說「情生於性」，並且「喜怒哀悲之氣，性也」，如此「情氣」之說乃指出人在實踐活動中有經驗影響的可能，其與荀子論「情」的方向接近，唯荀子更

者，不有夫詘詘之心則流」。修身乃由內至外，此亦流露後世儒學實踐理論之方法。

⁶⁷ 《論語·衛靈公》載「子曰：君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之」，勞思光先生分析道：「禮依於義而成立；『義』是『禮』之實質，『禮』是『義』之表現。於是，一切制度儀文，整個生活秩序，皆以『正當性』或『禮』爲其基礎。人所以要有生活秩序，所以大則有制度，小則有儀文，皆因人要求實現『正當』。」《新編中國哲學史（一）》p.121。是則《荀子》文中「禮義」合詞（見〈修身〉、〈不苟〉、〈榮辱〉、〈王霸〉、〈彊國〉、〈性惡〉等篇）乃有思想脈絡，唯就〈彊國〉云：「夫義者，所以限禁人之爲惡與姦者也」與「夫義者，內節於人而外節於萬物者也」，荀子之「禮」以「義」爲實質，故重客觀規範義。

強調「情」的負面作用，簡文則於此不顯。第四，簡文思想非視「情（氣）」的存在是吾人價值實踐上絕對的影響因素，因為「情（性）」中還有「心」，亦即簡文對「心」的表述，蘊含以「心」為實踐依據的觀念，此則相合於孟子的四端之心，以「心」為內在的道德實踐性。第五，荀子雖也論「心」，然而「心」非是「道」（價值）之所在或依據，「心」在荀子而言，乃是實踐「道」的憑藉，亦即「心」的實踐乃是工夫方法，而非是價值實踐的對象。此益顯「心」非荀子學說的理論核心，且與簡文強調「心（志）」與「性」的聯繫不合，因為荀子的性惡說乃將「心」視為相對於「性」的實踐工夫，此即「化性起偽」在「心知道」，故「性」與「心」不相聯繫。第六，〈性自命出〉、孟子與荀子皆有「成德之學」的觀念，唯既然成德的依據不同，前二者肯定心性的實踐義，荀子則否定「性」而舉「心」為實踐工夫，然其「心」亦非道德心本身，而是知識道德之智心，是則成德進路不同，〈性自命出〉與孟子的道德意義，亦需與荀子學說分別觀察。第七，「成德之學」必有具體實踐，即儒學傳統之詩書禮樂之教，或云「修身」。相較於〈性自命出〉與荀子，孟子雖未著墨詩書禮樂的學術作用，唯「學問之道」在「求放心」，則性善論者對「學」也就傾向內在道德性的啟發，而相對於性惡論者之「學」在「仁義法正」之客觀規範的建立。〈性自命出〉有關成德之教學的思想，即呼應孟子的哲學立場，以顯現心性情的價值內涵為主。荀子對成德與修身則注重客觀規範義，而與前者的理論目的不同。

參考文獻

一、古代典籍

1. 孔安國傳、孔穎達正義《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1989年（影印阮元重刻《十三經注疏》）。
2. 毛公傳、鄭玄箋、孔穎達正義《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1989年（影印阮元重刻《十三經注疏》）。
3. 王先謙《荀子集解》，臺北：世界書局，2000年。
4. 王聘珍《大戴禮記解詁》，臺北：文史哲出版社，1986年。
5. 朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
6. 朱熹撰、黎靖德編《朱子語類》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
7. 杜預注、孔穎達正義《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1989年（影印阮元重刻《十三經注疏》）。
8. 阮元《性命古訓》，臺北：世界出版社，1964年（影印《擎經室一集》，卷10）。
9. 孫希旦《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
10. 許慎撰、段玉裁注《說文解字注》，臺北：天工書局，1987年。
11. 黃百家纂輯、全祖望修訂《宋元學案》，臺北：廣文書局，1979年。
12. 黃宗羲《明儒學案》，臺北：河洛圖書，1974年。
13. 劉戡山《語類》，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審《劉宗周全集》（第二冊），臺北：中研院文哲所籌備處，1996年。

二、現代專書

1. 《中國哲學》編輯部、國際儒聯學術委員會合編《郭店簡與儒學研究》(《中國哲學》第 21 輯), 瀋陽: 遼寧教育出版社, 2000 年。
2. 丁四新主編《楚地出土簡帛文獻思想研究(一)》, 武漢: 湖北教育出版社, 2002 年。
3. 丁原植《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》, 臺北: 台灣古籍出版社, 2000 年。
4. 丁原植《楚簡儒家性情說研究》, 臺北: 萬卷樓圖書, 2002 年。
5. 池田知久《郭店楚簡儒教研究》, 東京: 汲古書院, 2003 年。
6. 牟宗三《中國哲學十九講》, 臺北: 臺灣學生書局, 1983 年。
7. 牟宗三《中國哲學的特質》, 臺北: 臺灣學生書局, 1974 年。
8. 牟宗三《名家與荀子》, 臺北: 臺灣學生書局, 1979 年。
9. 牟宗三《宋明儒學的問題與發展》, 臺北: 聯經出版公司, 2003 年。
10. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》, 臺北: 臺灣學生書局, 1990 年;
11. 牟宗三《智的直覺與中國哲學》, 臺北: 臺灣商務印書館, 1971 年。
12. 牟宗三《圓善論》, 臺北: 臺灣學生書局, 1985 年。
13. 牟宗三《道德的理想主義》, 臺北: 學生書局, 1992 年。
14. 李 零《郭店楚簡校讀記(增訂本)》, 北京: 北京大學出版社, 2002 年。
15. 李天虹《郭店竹簡《性自命出》研究》, 武漢: 湖北教育出版社, 2003 年。
16. 李滌生《荀子集釋》, 臺北: 臺灣學生書局, 1979 年。
17. 周群振《荀子思想研究》, 臺北: 文津出版社, 1987 年。
18. 林素英《從《郭店簡》探究其倫常觀念》, 臺北: 萬卷樓圖書, 2003 年。
19. 姜廣輝主編《郭店楚簡研究》(《中國哲學》第 20 輯), 瀋陽: 遼寧教育出版社, 1999 年。
20. 唐君毅《中國哲學原論(原性篇)》, 《唐君毅全集·卷十三》, 臺北: 臺灣學生書局, 1989 年。
21. 唐君毅《中國哲學原論(導論篇)》, 《唐君毅全集·卷十二》, 臺北: 臺灣學生書局, 1986 年。
22. 唐君毅《中華人文與當今世界》(下冊), 《唐君毅全集·卷四之二》, 臺北: 臺灣學生書局, 1987 年。
23. 徐復觀《中國人性論史(先秦篇)》, 臺北: 臺灣商務印書館, 1988 年。
24. 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》, 北京: 文物出版社, 1998 年。
25. 袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》, 臺北: 文津出版社, 1992 年。
26. 袁保新《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》, 臺北: 臺灣學生書局, 2008 年。
27. 涂宗流、劉祖信《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》, 臺北: 萬卷樓圖書, 2001 年。
28. 梁 濤《郭店竹簡與思孟學派》, 北京: 中國人民大學出版社, 2008 年。
29. 梁啓雄《荀子簡釋》, 臺北: 木鐸出版社, 1988 年。
30. 郭 沂《郭店竹簡與先秦學術思想》, 上海: 上海教育出版社, 2001 年。
31. 郭店楚簡(國際)研究中心編《古墓新知——紀念郭店楚簡出土十周年論文專輯》, 香港: 國際炎黃文化出版社, 2003 年。
32. 陳大齊《荀子學說》, 臺北: 中華文化出版事業委員會, 1954 年。
33. 陳鼓應主編《道家文化研究》第 17 輯(「郭店楚簡」專號), 北京: 三聯書店, 1999 年。
34. 勞思光《新編中國哲學史》, 臺北: 三民書局, 1984 年。
35. 黃君良《郭店儒簡思想研究》, 瀋陽: 遼寧大學出版社, 2011 年。
36. 楊伯峻《孟子譯注》, 臺北: 華正書局, 1990 年。
37. 廖名春編《清華簡帛研究》第 1 輯, 北京: 清華大學思想文化研究所, 2000 年 8 月。
38. 劉 釗《郭店楚簡校釋》, 福州: 福建人民出版社, 2003 年。

39. 劉祖信、龍永芳《郭店楚簡綜覽》，臺北：萬卷樓圖書公司，2005年。
40. 歐陽禎人《郭店儒簡論略》，臺北：台灣古籍出版公司，2003年。
41. 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
42. 謝君直《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系博士論文，2004年。
43. 謝君直《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年。
44. 龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版社，2002年。
45. 龐樸等著《郭店楚簡與早期儒學》，臺北：台灣古籍出版公司，2002年。

三、專書論文

1. 丁原植〈郭店儒簡〈性自命出〉的性情觀念〉，台灣大學哲學系主辦「先秦儒家思想學術研討會」論文集，2001年4月21日至22日。
2. 王博〈荆門郭店楚簡與先秦儒家經學〉，《中國傳統哲學新論——朱伯崑教授75壽辰紀念文集》，九洲出版社，1999年3月。
3. 池田知久〈郭店楚簡《性自命出》篇中的「道之四術」〉，長沙市文物考古研究所編《長沙三國吳簡暨百年來簡帛發現與研究國際學術研討會論文集》，北京：中華書局，2005年。⁶⁸
4. 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅合著〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，唐君毅《說中華民族之花果飄零》，臺北：三民書局，1989年。
5. 李銳〈郭店簡《性自命出》「實性」說〉，丁四新編《楚地簡帛思想研究（三）》，武漢：湖北教育出版社，2007年。
6. 李天虹〈〈性自命出〉的編聯及分篇〉，李學勤、謝桂華主編《簡帛研究二〇〇一》（上冊），廣西師範大學出版社，2001年9月。
7. 李存山〈從郭店楚簡看早期道儒關係〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999年。
8. 李景林〈從郭店簡看思孟學派的性與天道論〉，武漢大學中國文化學院編《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。
9. 李學勤〈天人之分〉，《中國傳統哲學新論——朱伯崑教授七十五壽辰紀念文集》，九洲出版社，1999年。
10. 李學勤〈荆門郭店楚簡中的《子思子》〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
11. 李學勤〈郭店楚簡與儒家經籍〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
12. 李澤厚〈初讀郭店竹簡印象記要〉，《郭店簡與儒學研究》（《中國哲學》第21輯），瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
13. 東方朔〈《性自命出》篇的心性觀念初探〉，收入武漢大學中國文化學院編《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。
14. 金春峰〈論郭店簡《六德》、《忠信之道》、《成之聞之》之思想特徵與成書時代〉，金春峰《《周易》經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，臺北：台灣古籍出版社，2003年。
15. 袁保新〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項嘗試〉，李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年。
16. 梁濤〈郭店楚簡與「君子慎獨」〉，廖名春編《清華簡帛研究》第1輯（北京：清華大學思想

⁶⁸ 該會議於2001年8月16-19日在湖南長沙舉行。又該文亦收入《池田知久簡帛研究論集》，北京：中華書局，2006年。

研究所)，2000年8月。

17. 陳來〈荆門竹簡之《性自命出》篇初探〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
18. 陳來〈郭店楚簡《性自命出》與儒學人性論〉，陳來《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：三聯書店，2009年。⁶⁹
19. 陳來〈儒家系譜之重建與史料困境之突破—郭店楚簡儒書與先秦儒學研究〉，武漢大學中國文化學院編《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。
20. 陳代波〈試論郭店楚簡對儒家「知命」學說的貢獻〉，山東大學易學與中國古代哲學研究中心主辦《易學與儒學國際學術研討會論文集（儒學卷）》，2005年8月15日。
21. 陳昭瑛〈性情中人：試從楚文化論《郭店楚簡·性情篇》〉，武漢大學中國文化學院編《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。
22. 陳麗桂〈從郭店儒簡看孔、孟間禮、義之因承與轉變〉，台灣大學中文系、武漢大學簡帛研究中心、芝加哥大學顧立雅中國古文字學合辦「2007中國簡帛學論壇」會議論文集，2007年11月10-11日。
23. 裘錫圭〈由郭店簡《性自命出》的「室性者故也」說到《孟子》的「天下之言性也」章〉，裘錫圭《中國出土古文獻十講》，上海：復旦大學出版社，2004年。
24. 裘錫圭〈談談上博簡和郭店簡的錯別字〉，裘錫圭《中國出土古文獻十講》，上海：復旦大學出版社，2004年。
25. 廖名春〈郭店楚簡《性自命出》篇校釋〉，《清華簡帛研究》第1輯，2000年8月。又收入同作者《新出楚簡試論》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年。
26. 歐陽禎人〈郭店儒簡的宗教性思考〉，歐陽禎人《郭店儒簡論略》，臺北：台灣古籍出版公司，2003年。
27. 龐樸〈天人三式——郭店楚簡所見天人關係試說〉，《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。
28. 龐樸〈孔孟之間—郭店楚簡中的儒家心性說〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。

四、期刊論文

1. 丁原明〈郭店儒簡「性」、「情」說探微〉，《齊魯學刊》，2002年第1期。
2. 王中江〈「身心合一」之「仁」與儒家德性倫理——郭店竹簡「(身心)」字及儒家仁愛的構成〉，《中國哲學史》，2006年第1期。
3. 向世陵〈郭店竹簡「性」「情」說〉，《孔子研究》，1999年第1期。
4. 朱湘鈺〈告子性論定位之省思—從《性自命出》與告子性論之比較談起〉，《師大學報：人文與社會學類》第52期，2007年10月。
5. 竹田健二〈郭店楚簡『性自命出』・上博楚簡『性情論』の性說〉，《國語教育論叢》第14号，2005年3月。
6. 竹田健二〈郭店楚簡『性自命出』と上海博物館藏『性情論』との關係〉，《日本中国学会報》第55集，2003年。⁷⁰
7. 艾春明〈《韓詩外傳》性情論與《性自命出》的淵源〉，《東北師大學報》（哲學社會科學版），2006年

⁶⁹ 原名〈郭店楚簡與儒學的人性論〉，載於《儒林》第一輯，濟南：山東大學出版社，2005年。

⁷⁰ 又收入淺野裕一編《古代思想史と郭店楚簡》，東京：汲古書院，2005年。

第4期(總第222期)。

8. 呂紹綱〈性命說——由孔子到思孟〉，《孔子研究》，1999年第3期。
9. 李銳〈郭店簡與《孟子》「天下之言性」章的「故」字〉，《北京師範大學學報》(社會科學版)，2009年第3期。
10. 李銳〈儒家詩樂思想初探〉，《中國哲學史》2002年第1期。
11. 李天虹〈〈性自命出〉與傳世先秦文獻「情」字解詁〉，《中國哲學史》2001年第3期，2001年8月25日。
12. 李天虹〈從〈性自命出〉談孔子與詩書禮樂〉，《中國哲學史》2000年第4期。
13. 李承律〈郭店楚簡《性自命出》的性情說和「禮樂」——禮樂之根源問題在思想史上的展開〉，《中國文字》新32期，2006年12月。
14. 李長春〈性與天道 可得與聞—從《性自命出》看先秦儒學『性與天道』思想的展開〉，《社會科學研究》2009年第3期，2009年5月。
15. 李英華〈荀子天人論的幾個問題—兼論郭店竹簡《窮達以時》〉，《海南大學學報》(人文社會科學版)，第19卷第2期，2001年6月。
16. 李學勤〈郭店簡與《禮記》〉，《中國哲學史》，1998年第4期。
17. 林素英〈從郭店儒簡檢視文王之人君典型〉，《文與哲》第7期，2005年12月。
18. 金祥恆〈釋生—止之〉(上、下)，《中國文字》第五、六冊，1961年9月、1962年1月。
19. 范麗梅〈論郭店竹書與《易傳》之天道思想〉，《中國文學研究》第15期，2001年6月。
20. 翁賀凱〈兩漢《禮記》源流新考——從郭店簡與禮記談起〉，《北京大學研究生學誌》，1999年第3期。
21. 袁保新〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》第22卷第11期，1995年11月。
22. 馬育良〈先秦儒家性情論及其相關理念的現代抉發〉，《皖西學院學報》，2002年第1期。
23. 馬育良〈先秦儒家對於「情」的理論探索〉，《安徽大學學報》(哲學社會科學版)，第25卷第1期，2001年1月。
24. 馬育良〈郭店簡書「信情」解讀〉，《孔子研究》，2005年第5期。
25. 張亨〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺灣大學文史哲學報》，第20期，1971年6月。
26. 張立文〈略論郭店楚簡的「仁義」思想〉，《孔子研究》，1999年第1期。
27. 張茂澤〈〈性自命出〉篇心性論大不同於〈中庸〉說〉，《人文雜誌》，2000年第3期。
28. 梁濤〈先秦儒家天人觀辨正——從郭店竹簡談起〉，《哲學與文化》第33卷第1期，2006年1月。
29. 梁濤〈郭店竹簡「仁」字與孔子仁學〉，《哲學研究》，2005年第5期。
30. 梁濤〈郭店楚簡與〈中庸〉公案〉，《臺大歷史學報》25期，2000年6月。
31. 郭梨華〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，《政大中文學報》第3期，2005年6月。
32. 郭梨華〈儒家佚籍、《孟子》及《管子》四篇心性學之系譜〉，《哲學與文化》第34卷第3期，2007年3月。
33. 郭齊勇〈出土簡帛與經學詮釋的範式問題〉，《福建論壇》(人文社會科學版)，2001年第5期。
34. 郭齊勇〈郭店楚簡《性自命出》的心術觀〉，《安徽大學學報》(哲社版)，2000年第5期。⁷¹
35. 郭齊勇〈郭店儒家簡的意義與價值〉，《湖北大學學報》，1999年第2期。
36. 郭齊勇〈郭店儒家簡與孟子心性論〉，《武漢大學學報》(哲社版)，1999年第5期。

⁷¹ 此文原出自〈郭店楚簡身心觀發微〉上半部，收入武漢大學中國文化學院編《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。

37. 陳 來〈郭店楚簡《性自命出》與上博藏簡《性情篇》〉，《孔子研究》，2002 年第 2 期（總第 70 期）。
38. 陳 偉〈郭店楚簡〈六德〉諸篇零釋〉，《武漢大學學報》（哲學社會科學版），1999 年第 5 期。
39. 陳 偉〈郭店簡書〈人雖有性〉校釋〉，《中國哲學史》，2000 年第 4 期。
40. 陳麗桂〈郭店儒簡〈性自命出〉所顯現的思想傾向〉，《中國學術年刊》第 20 期，1999 年 3 月。
41. 陳麗桂〈郭店儒簡的外王思想〉，《台灣大學文史哲學報》第 55 期，2001 年 11 月。
42. 曾春海〈朱熹人性論與楚簡儒家佚籍「性情說」之比較〉，《哲學與文化》第 34 卷第 10 期，2007 年 10 月。
43. 湯一介〈「道始於情」的哲學詮釋〉，《學術月刊》2001 年第 7 期。
44. 黃君良〈看郭店楚簡「性自命出」篇〉，《樹仁學報》第 2 期，2001 年 12 月。
45. 葉國良〈郭店儒家著作的學術譜系問題〉，《臺大中文學報》第 13 期，2000 年 12 月。
46. 廖名春〈郭店簡〈性自命出〉的編連和分合問題〉，《中國哲學史》，2000 年第 4 期。
47. 蒙培元〈《性自命出》的思想特徵及其與思孟學派的關係〉，《甘肅社會科學》2008 年第 2 期，2008 年 3 月。
48. 趙中偉〈性自命出，命自天降——上海戰國竹簡〈性情論〉與郭店竹簡〈性自命出〉之人性論剖析〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》第 29 期，2002 年 7 月。
49. 歐陽禎人〈試論《性自命出》的美學思想〉，《湖北師範學院學報》（哲學社會科學版），2001 年第 2 期。
50. 歐陽禎人〈論〈性自命出〉對儒家人學思想的轉進〉，《孔子研究》，2000 年第 3 期。
51. 潘小慧〈上博簡與郭店簡《性自命出》篇中「情」的意義與價值〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》第 29 期，2002 年 7 月。
52. 潘小慧〈荀子的「解蔽心」—荀學作為道德實踐論的人之哲學理論〉，《哲學與文化》第 25 卷第 6 期，1998 年 6 月。
53. 魯瑞菁〈《郭店竹簡·性自命出》的思想特色〉，《靜宜人文學報》第 14 期，2001 年 8 月。
54. 戴璉璋〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》第 23 期，2003 年 9 月。
55. 謝君直〈郭店儒簡〈性自命出〉的人道思想〉，《東吳哲學學報》第 21 期，2010 年 2 月。
56. 顏炳罡〈郭店楚簡《性自命出》與荀子的情性哲學〉，《中國哲學史》，2009 年第 1 期。
57. 龐 樸〈三重道德論〉，《歷史研究》，2000 年第 5 期。
58. 龐 樸〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》，1998 年第 5 期。

五、學術網站

1. 中國出土資料學會：<http://www.ricoh.co.jp/net-essena/ACADEMIA/SHUTSUDO/>
2. 孔子 2000：<http://www.confucius2000.com/>
3. 荆楚文化網：<http://chu.yangtzeu.edu.cn/>
4. 國學：<http://www.guoxue.com/>
5. 郭店楚簡資料庫：<http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>
6. 戰國楚簡研究會：<http://www.let.osaka-u.ac.jp/chutetsu/sokankenkyukai/>
7. 簡帛研究（國際簡帛研究中心）：<http://www.jianbo.org/>
8. 簡帛資料文哲研讀會：<http://web.ntnu.edu.tw/~696200165/jinbo/index02.htm>
9. 簡帛資料文哲研讀會：<http://web.ntnu.edu.tw/~697200069/>
10. 簡帛道家資料暨上博新出簡帛研讀會：<http://www2.scu.edu.tw/philos/p1/>
11. 簡帛網—武漢大學簡帛研究中心：<http://www.bsm.org.cn/>
12. 復旦大學出土文獻與古文字研究中心：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/>

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

- 達成目標
 未達成目標（請說明，以 100 字為限）
 實驗失敗
 因故實驗中斷
 其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

- 論文：已發表 未發表之文稿 撰寫中 無
專利：已獲得 申請中 無
技轉：已技轉 洽談中 無
其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）

藉由本計畫第二年度的執行，筆者加強自我在出土文獻領域的哲學研究能力，並進而與相關研究領域的學者建立學術研究上的互動，其成就除了期刊論文的發表外，筆者亦參與臺灣師範大學國文學系林素英與黃麗娟教授所共同主持之國科會人文學中心補助「出土簡帛人文學專家釋讀專著文哲讀書會」，並將部分研究成果以「〈性自命出〉與荀學心術觀」為題，於 2011 年 10 月 15 日，在國立臺灣師範大學勤七樓國際文化室發表研究報告，詳情請見 <http://web.ntnu.edu.tw/~696200165/jinbo/index02.htm> 與國科會人文學研究中心網站有關學術活動補助欄位。筆者亦將部分研究成果，以〈郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比〉為題，發表在臺灣大學哲學系主辦「儒道佛三家的哲學論辯國際學術研討會」（2011 年 11 月 12 日）。是以從筆者所發表之研究成果與學術活動之參與來看，本研究計畫的執行確實對國內學術界的簡帛研究現況與中國哲學領域有研究應用上的價值。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2012/07/24

國科會補助計畫	計畫名稱: 郭店楚簡〈性自命出〉與孟荀心性觀念之比較研究(II-II)
	計畫主持人: 謝君直
	計畫編號: 100-2410-H-343-017- 學門領域: 中國哲學史
無研發成果推廣資料	

100 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：謝君直		計畫編號：100-2410-H-343-017-					
計畫名稱：郭店楚簡〈性自命出〉與孟荀心性觀念之比較研究(II-II)							
成果項目			量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）
			實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比		
國內	論文著作	期刊論文	2	2	60%	篇	1. 郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比，《哲學與文化》第 39 卷第 4 期，2012 年 4 月。 2. 〈郭店儒簡〈性自命出〉的心性論與當代孟學詮釋之對比〉，《鵝湖月刊》第 36 卷第 9 期（總號第 429），2011 年 3 月。
		研究報告/技術報告	2	2	10%		1. 「〈性自命出〉與荀學心術觀」，國科會人文學中心補助「出土簡帛人文學專家釋讀專著文哲讀書會」，國立臺灣師範大學勤七樓國際文化室，2011 年 10 月 15 日。 2. 〈郭店簡〈性自命出〉與上博簡〈性情論〉異文比對及其相關哲學問題〉，教育部顧問室補助「教育部 98 年度人文社會學科學術強化創新計畫：經典研讀活動」計畫之「簡帛資料文哲研讀會」，國立臺灣師範大學勤六樓專題討論室，2010 年 5 月 8 日。
	研討會論文	2	2	10%	1. 〈郭店儒簡〈性		

							自命出〉與荀子心術觀之對比〉，臺灣大學哲學系主辦「儒道佛三家的哲學論辯國際學術研討會」，2011年11月12日。 2. 〈郭店儒簡〈性自命出〉的心性論與當代孟學詮釋之對比〉，台灣師範大學國文系與簡帛資料文哲研讀會合辦「2010簡帛資料文哲研讀會成果發表暨全國簡帛資料研討會」，2010年12月4日。
	專書	0	1	20%			規劃將二年期計畫的研究成果出版專書，含緒論與結論共六章，另加一附錄。目前寫作計畫已完成三章。
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	2	2	100%	人次	
		博士生	0	0	0%		
		博士後研究員	0	0	0%		
		專任助理	0	0	0%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%	章/本	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		

		專任助理	0	0	100%		
其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)		無					

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

藉由本計畫第二年度的執行，筆者加強自我在出土文獻領域的哲學研究能力，並進而與相關研究領域的學者建立學術研究上的互動，其成就除了期刊論文的發表外，筆者亦參與臺灣師範大學國文學系林素英與黃麗娟教授所共同主持之國科會人文學中心補助「出土簡帛人文學專家釋讀專著文哲讀書會」，並將部分研究成果以「〈性自命出〉與荀學心術觀」為題，於 2011 年 10 月 15 日，在國立臺灣師範大學勤七樓國際文化室發表研究報告，詳情請見 <http://web.ntnu.edu.tw/~696200165/jinbo/index02.htm> 與國科會人文學研究中心網站有關學術活動補助欄位。筆者亦將部分研究成果，以〈郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比〉為題，發表在臺灣大學哲學系主辦「儒道佛三家的哲學論辯國際學術研討會」（2011 年 11 月 12 日）。是以從筆者所發表之研究成果與學術活動之參與來看，本研究計畫的執行確實對國內學術界的簡帛研究現況與中國哲學領域有研究應用上的價值。