

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

郭店楚簡的人道思想

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC94-2411-H-343-006-

執行期間：94年08月01日至95年07月31日

執行單位：南華大學哲學研究所

計畫主持人：謝君直

報告類型：精簡報告

處理方式：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 95 年 10 月 13 日

## 郭店楚簡的人道思想

謝君直

### 前言

《周易·賁·彖》：「觀乎天文以察乎時變，觀乎人文以化成天下」，「文化」呈現為古代哲學特質，不過此乃周文脈絡下而言，徐復觀先生謂周人：「在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文化在器物方面的成就，提昇而為觀念方面的展開，以啓發中國道德地人文精神的建立」<sup>1</sup>。易言之，藉由周人的反省，中國思想的哲學性表現為倫理與道德的價值。唯「人道」思想的問題意識亦起自天人關係的考察中，從「人」的立場反省及探討自身的存在地位，非單單關注於文化或倫理道德之思考，前引《賁·彖》之「天文」意識可為證。故涉及人的哲學問題應有廣闊之視野，人道不只是人文，除了「文不足」的問題，人在天下與天地之間如何自處，對人的思辨探討固有更深刻的意義，此乃筆者曩昔「天道思想」所做之研究。<sup>2</sup>

然而從哲學史來看，人文纔為思想之大宗，它在中國哲學的代表性乃孔子所開創。孔子作為恢復周文的擁護者，面對隱者提出「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉」，夫子鏗鏘有力地回應：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也」（《論語·微子》），這不只反應人的存在事實，而且曉喻儒者的人道問題意識的範圍在天下。唯此天下在《論語》的論述中乃與人的意義相關連，也就是由道德自覺與倫理德行所展現出來。然孔子與弟子及其後學的言行亦關乎人之外的對象，如天、命乃至政治規畫與歷史意義等，故儒學的人道其實包含多面向的價值觀，觀察孔門之後，或是哲學史上各時期的儒學面貌，無不反應儒家人道哲學的傳承與創新。

道家哲學對人不預取人倫價值，而是思考周文的傳統有沒有延續的意義，「夫禮者，忠信之薄而亂之首也」（《三十八章》），「六親不和有孝慈」（《十八章》），莊子後學更直指周文的弊病：「中國之人，明乎禮義而陋乎知人心」（《田子方》），牟宗三先生則指出道家的洞見是：「看到周文是虛文、是

<sup>1</sup> 《中國人性論史》p.15-6。台北：臺灣商務印書館，1988年。

<sup>2</sup> 《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2004年。

外在的……是對我們生命的束縛桎梏」<sup>3</sup>，可見道家對人的塑造是超越人文的，是「見素抱樸」(《十九章》)與「使人復結繩而用之」(《八十章》)。不過，生命如此的提昇並非捨棄「人」，而是拋棄「文」，行為者自身是存在的真實，因而「人」在道家哲學下有了新的精神，他們是至人、神人、聖人，乃至真人，所以道家哲學雖立基於對天道的思辨，但是其哲學性依然透過行為者而有所展現，生命世界的意義乃是最終目的，這其中當有人道哲學。

筆者認為郭店楚簡的人道思想正是在先秦時期儒、道二家（或謂孔、老之學）的多面影響下，而有不同面向的發展，然此不啻學術背景不同的反應，亦有古典文獻的特殊性，故對「郭店楚簡人道思想」研究計畫的結案報告，在形式上依《郭店楚墓竹簡》<sup>4</sup>一書的編排，並就傳世文獻與文本的完整性以為分類，視郭店楚簡的文獻包含十三種十八篇，除最後一種《語叢》為格言記錄，當作參考資料，其餘筆者以下依次論述，並預示未來研究成果的寫作方向。

## 一、《老子》

竹簡《老子》根據竹簡形制分為三組（本）或三篇<sup>5</sup>，字數雖只達今本的五分之二，但內容包括形而上的思辨、人生價值的論述以及政治、社會問題，仍反映出當代對老子哲學的探討範圍。學者的研究篇幅大多集中在文獻學與小學的討論，可見簡本與今本在文字、文句上的差異<sup>6</sup>，似乎未造成對老子哲學的重新審視，較多地則是在哲學史上對老子其人其書重新定位。以下整理數位學者的研究成果以為代表。

◎彭浩〈郭店一號墓的年代與簡本《老子》的結構〉：<sup>7</sup>

1. 通過簡本甲、丙組對六十四章文字的不同處理，及以簡本（主要以分章標誌）對照通行本六十四、四十六、五十二、五等章的分章，可知甲、乙、丙三組各出自不同傳本。
2. 帛書本所作的整理：①增加語助詞和承接上文的重複句；②調整分章、合併獨立的章，形成現今八十一章的架構；③重新安排各章次序，並確

<sup>3</sup> 《中國哲學十九講》p.64。台北：學生書局，1983年。

<sup>4</sup> 北京：文物出版社，1998年。

<sup>5</sup> 李零先生將甲組重新排列為上下二篇。詳見《郭店楚簡校讀記》p.3。北京：北京大學出版社，2002年。

<sup>6</sup> 例如王弼本〈十九章〉「絕聖棄智」與「絕仁棄義」，竹簡本作「絕智棄辯」與「絕偽去詐（作）」(甲本)；王弼本〈十八章〉「大道廢，有仁義」與「六親不和，有孝慈」，竹簡本作「大道廢，安有仁義」與「六親不和，安有孝慈」(丙本)；王弼本〈十六章〉「致虛極，守靜篤」，竹簡本作「致虛，恆也；守靜，篤也」(甲本)；王弼本〈四十章〉「天下萬物生於有，有生於無」，竹簡本作「天下之物生於有，生於無」(甲本)。

<sup>7</sup> 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。

立〈德〉篇在前、〈道〉篇在後。

◎陳鼓應〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉：<sup>8</sup>

1. 竹簡《老子》出土推翻了《老子》成書晚出說。
2. 楚簡《老子》的字體、內容，反映了楚地流行著不同的《老子》傳本。
3. 根據余嘉錫《古書通例》，郭店《老子》為節抄本。
4. 竹簡本內容與帛書本、通行本基本相同，故《老子》書是經過戰國初期到戰國中期的長時期由後人編纂而成的說法，是錯誤的。
5. 由簡本與通行本 18、19 章不同的文句，再與 38 章比較，反映老子崇尚仁、慈，反對失去實質內涵而流於形式化的禮。
6. 甲篇「致虛，恆也；守中，篤也」凸顯道家與老子尚中或守中的思想，「中」乃心境狀態和諧、平靜之意。
7. 「法令滋彰」，簡、帛本作「法物滋彰」，並無明顯反對法治，乃老學到黃老學，由道生法、援法入道的通道。
8. 簡本「天下之物生於有、生於無」較合乎老子原義，可以對應第 1 章對道體的指稱，反應有、無是道體的一體兩面。

◎王博〈關於郭店楚墓竹簡《老子》的結構與性質——兼論其與通行本《老子》的關係〉：<sup>9</sup>

1. 比較甲本與丙本皆具有六十四章下半段的文字來看，丙本與王弼本是非常接近的。
2. 竹簡《老子》並不是全本，各本是依據不同傳本與主題所編排的摘抄本。甲本主題，道論、治國、用兵與修身；乙本主題，修道（修身），包括修道的方法、態度、目的與境界。丙本主題，治國、用兵。
3. 從竹簡本與通行本編聯順序作比對，則可知通行本所依據的是另一個傳本，因為古人沒必要打亂已有的整齊編章順序。

◎郭沂〈郭店竹簡與道家及其文獻〉：<sup>10</sup>

1. 竹簡《老子》是出自春秋末與孔子同時的老聃；帛書本與各種今本是出自戰國中期與秦獻公同時的太史儋。
2. 太史儋的著本將老聃的著本加以合併改造。
3. 通過文獻的比較，帛書本的系統比王弼本更接近於簡本《老子》。
4. 簡本《老子》不是當時老子的全部，而與今本是同一部書的不同傳本。
5. 傳授老聃書（簡本《老子》）的是關尹。
6. 將簡本《老子》依內容主題分為四篇，而非根據竹簡形制分為三組<sup>11</sup>

<sup>8</sup> 同上註。

<sup>9</sup> 同上註。

<sup>10</sup> 《郭店竹簡與先秦學術思想·第二卷·第四篇》，上海：上海教育出版社，2001 年。

◎丁四新〈簡本《老子》考及其與帛書本、通行本的比較〉：<sup>12</sup>

1. 郭店《老子》甲、乙、丙三組各抄自不同的傳本，而甲組的用字較原始，丙組的用字較現代，與帛書本接近。
2. 根據甲、乙、丙三組的語言文字之使用狀況，此三個文本是因抄寫時間上的差異而抄成三組，而非依主題不同寫成三組。
3. 在戰國中期應有一本比郭店《老子》還完整的《老子》，但可能是一個叢書的狀態。
4. 從簡本到帛書甲本是將《老子》整理成篇（上下兩篇）成書；從帛書乙本經西漢再到王弼本，是立於成篇成書的基礎上，進行細緻的章句與語詞調整。

◎劉笑敢〈從竹簡本與帛書本看《老子》的演變——兼論古文獻流傳中的聚焦與趨同現象〉：<sup>13</sup>

1. 古文獻在流傳中語言形式的趨同現象：作品的語言出現「同化」的趨勢，其語言形式的主要傾向得到重複、突出和加強。比如《老子》在演變中，四字距的比例在增加，名章之間相同文句在增加，造成某種重複。其特點是超越了個別版本的差異，並形成集體的選擇與再創作。
2. 古文獻在流傳中思想觀念的聚焦現象：從形式看，思想的聚焦也是一種語詞趨同的特殊表現，不過思想的聚焦現象特指重要的哲學概念或術語的同化趨勢。例如「無為」概念的使用從古本到今本有逐漸增加的趨勢，「無為而無不為」的強調也是這方面的表現。
3. 古文獻的趨同、同化或聚焦現象不是為了改變文獻的根本立場和風格。今本「絕聖棄智」、「絕仁棄義」等帶有否定儒家思想或傳統道德概念的傾向，則是思想聚焦過度反失真的特殊情況。

值得一提的是，陳鼓應先生認為竹簡《老子》所反映的仁慈思想，為我們重建老子倫理學提供了文獻依據，然而若依劉笑敢先生所謂的思想聚焦，則老子對倫理思想的反思似乎被流傳者有意識地忽略，乃至成為否定道德價值的表述。筆者認為這種研究現象意味著我們對老子思想所蘊含的價值觀應有所重新審視，換言之，竹簡《老子》能從文獻學的意義轉向哲學意義，而且也是人道思想的著力點。尤有進者，竹簡《老子》文獻學的意義亦反映老子思想之多元性，丁原植先生說：「從現存古文獻

---

<sup>11</sup> 郭沂先生的分篇乃參考李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》。另外在〈楚簡《老子》與老子公案〉郭先生則說最後一篇是附錄，該文收入姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。

<sup>12</sup> 《郭店楚墓竹簡思想研究·第一章》，北京：東方出版社，2000年。

<sup>13</sup> 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。

來看，中國哲學的思辨觀念始於《老子》一書。整個古典哲學思辨的結構，也是由《老子》提出的問題形式所規定。因此，《老子》文本的原始型態應對此類思辨觀念形成的探索，具有指標性的關鍵意義……此種思辨方式的淵源，實與天文傳承之事相關。天象的觀察與立法的測定，為史官重要職事之一，此亦與老子傳為史官之事相合」<sup>14</sup>。丁先生藉由楚簡《老子》「象」、「天道」、「天地」、「國」（域）等觀念的研究，顯示老子哲學發生的一種可能性，這種可能性雖是起自古代的天文觀念，但在涉及人對世界的理解活動下，其有關人在天地間之意義的探索，亦揭示了新的人道思想的研究方向。

## 二、〈太一生水〉

〈太一生水〉的內容乃說明宇宙演化次序，現有的哲學研究多以「宇宙論」架構進行詮釋。筆者昔日之反省指出，當我們將宇宙本原、宇宙本體、形上實體、終極創造者等概念還原到文本，所看到的是文本的過度詮釋，此乃研究者所運用之詮釋架構所造成，非關〈太一生水〉本文之脈絡。所以當我們以「不生之生」的詮釋理路重新理解〈太一生水〉的生成過程，則其中所涉及人的存在地位的問題，乃以人的存在體驗領悟「太一」為一實現原理，其所建構出的更是充滿價值理序的世界<sup>15</sup>。由此觀之，〈太一生水〉的天道思想必然關乎人文問題，故能進一步以人道思想的問題意識擴大研究視野，並對「太一」概念進行深究，探討它與人類文明活動的關係，以下整理學者的研究成果表明思索方向。

李零〈讀郭店楚簡太一生水〉<sup>16</sup>認為「太一」有三種含義，一是作為哲學上的終極概念，它是道的別名，也叫「大」、「一」、「太極」。二是作為天文學上的星官，它是天極所在，斗、歲（太歲）遊行的中心。三是作為祭祀崇拜的對象，它是天神中的至尊。再從「圖學」看《太一生水》，有三個視覺材料可以比較，一是戰國「兵避太歲」戈，由大一神和三龍組成。二是西漢馬王堆《避兵圖》（或作〈太一出行〉圖），組成同前圖，但多四個武弟子。三是東漢曹氏朱符，一星在下、三星在上，點現連接如「Y」，有「大、天一」三字。李先生認為這些圖就是古書所說「一星在後、三星在前」的「太一鋒」，它們是由「太一一星」合「天一三星」組成，三星即古書所說天一、地一、太一，天一是青龍，地一是黃龍，太一是天一、地一的合題，與「太一一星」不同。而《太一生水》所說「太一藏於水」的太一，其地位與「太一鋒」的第二個太一相當<sup>17</sup>。李先

<sup>14</sup> 〈楚簡《老子》思辨觀念的天文探源〉，出處同上註。

<sup>15</sup> 《郭店楚簡的天道思想·第七章》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2004年。

<sup>16</sup> 同註5。

<sup>17</sup> 李零〈三一考〉中認為，水、天一、地一組成另一種「三一」觀念。《哲學與文化》第二十六卷第四期，1999年四月。

生在結論中並認為《太一生水》的內容屬宇宙論，與數術之學關係最大，同陰陽家特別是道家最密切。另外，張思齊〈太一生水與道教玄武神格〉<sup>18</sup>文中指出道教玄武神來自太一神信仰，而玄武神尚黑、主北與屬水，正與太一作爲北方星宿之神有關。

從上述可知，「太一」與人道問題相關者，首要表現在宗教崇拜上，雖然這樣的探討過程帶有後設意味，而且祂作爲一個宗教對象而爲我們所熟知，尤其是成爲道教活動中的神祇，乃是漢代之後的事，但是隨著《太一生水》的出土，確實提供我們一條往前溯源的線索，確認古人對「太一」觀念的瞭解不只是天文學的對象，祂在信仰面向的發展，至少在戰國後期已經成熟。所以從天道思想研究「太一」，固然有其歷史淵源，但是從人道思想研究「太一」，乃進一步反映太一觀念對人類的意義，呈現古文獻中所蘊含哲學的另一層面。再者，裘錫圭〈〈太一生水〉「名字」章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題〉<sup>19</sup>文中提出將第九簡改置於第十四簡前，並以「天道貴弱」爲題視爲一章。如此凸顯天道思想的重要性，而且在簡文「以道從事者」的觀念下，聖人之效法天道亦爲人道表現，《老子·七十七章》：「天之道，損有餘而補不足；人道則不然，損不足以奉有餘」，明顯反映〈太一生水〉與老子天道思想的差異，二文獻順天道而人道的規畫當也有不同。研究〈太一生水〉者多因其與竹簡《老子》丙組形制相同而相提並論，或視爲竹簡《老子》丙組一部份<sup>20</sup>，或以爲在傳注《老子》<sup>21</sup>，所以對〈太一生水〉人道思想的探討亦可對其中相關問題有所釐清。

### 三、〈緇衣〉與〈魯穆公問子思〉

郭店楚簡〈緇衣〉思想研究的現況分爲二方面，一是通過章句訓詁的方式，導出其中的義理，例如劉信芳〈郭店簡《緇衣》解詁〉<sup>22</sup>，除了考證簡本〈緇衣〉各章，亦針對最後一章〈二十三章〉本文中「恆」的意涵，分析簡本〈緇衣〉一至四章討論好惡之理；五至九章討論上下之理；十至十三章討論教刑之理；十四至十九章討論言行之理；二十至二十二章討論交友之理，進而提出第二十三章綜括全文，以「恆」作爲討論的終結。該文並且認爲好惡、上下、教刑、言行、朋友等關係，都以恆爲基本要求。換言之，「恆」觀念是最後一章的核心，乃顯現〈緇衣〉的基本思想。

第一種面向的研究實亦包括文獻學的方法，通過簡本與今本《禮記·

<sup>18</sup> 同註 13。

<sup>19</sup> 《古文字研究》第 22 輯，2000 年 7 月。

<sup>20</sup> 可參考上引裘錫圭先生論文。

<sup>21</sup> 參考陳偉〈〈太一生水〉校讀並論與〈老子〉的關係〉，《古文字研究》第 22 輯，2000 年 7 月。

<sup>22</sup> 同註 13。

緇衣》在個別字詞上的不同，比較二者思想差異，例如彭浩〈郭店楚簡〈緇衣〉的分章及相關問題〉<sup>23</sup>舉出簡本第一章與今本第二章的不同，認為後者「緇衣」就賢者說，前者「緇衣」就朝服說。彭先生的研究又舉出簡本第十一章與今本第十四章的不同，認為簡本用「邦家」優於今本用「百姓」，因為該章所論為君臣關係，它涉及國家的安危。

另一研究現況是從學術史的角度，探討簡本〈緇衣〉與今本《禮記·緇衣》的關係，並涉及作者是否為子思子的問題，後一問題尤其為研究〈緇衣〉者所注意。例如李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》認為「《緇衣》是記孔子之言，子思子和公孫尼子都是傳述者」，換言之，《子思子》與《公孫尼子》可能都有〈緇衣〉這一篇，子思子和公孫尼子同時傳述〈緇衣〉，孔子才是作者。如此一來，〈緇衣〉就不能視為孔門弟子的詮釋，而是孔子之學直接的展示，這也就涉及以子思學派判斷郭店楚簡儒家哲學的問題。<sup>24</sup>

又如邢文〈楚簡《緇衣》與先秦禮學〉<sup>25</sup>在探討了〈坊記〉〈中庸〉〈表記〉〈緇衣〉首章文體形式之後，認為〈緇衣〉諸篇記錄的是孔子之學，由此可知先秦《禮》學與孔子的關係。

上海博物館藏戰國楚竹書有〈緇衣〉一篇<sup>26</sup>，可見《禮記·緇衣》這篇文獻在當時之被知識份子重視。鄭玄云：「名曰緇衣者，善其好賢者厚也」<sup>27</sup>，觀察該文獻內容包括君臣之道、君臣之德、君臣關係、君民關係、交友之道、言行關係等，其實是廣義的為政之道，欲對其作思想研究，不僅視之為政治觀念，而且也注意到〈緇衣〉乃是一篇「禮」的記。如此研究不只是參考古代的注疏，更應回到孔子儒學的本懷來探討，由此亦見原始儒家人文之道。唯考慮出土文獻的特色，筆者這方面的研究工作乃從郭店本與今本〈緇衣〉異文詮釋著手，藉由此研究方法展示郭店本〈緇衣〉所蘊含的人道思想。另外，〈魯穆公問子思〉內容乃簡短地記載子思述為臣之道，其義理與〈緇衣〉部份內容相合，故筆者一併討論。

#### 四、〈窮達以時〉

針對郭店楚墓儒簡所記述的天人關係，龐樸先生曾以「天人三式」進行歸類，其中，〈窮達以時〉被分類為天人有分、天人為二思想之代表，換言之，該文獻內容在傳達命運之天是一種客觀且獨立於個人之外的實

<sup>23</sup> 《簡帛研究》第3輯，廣西教育出版社，1998年12月。

<sup>24</sup> 這方面可參考李學勤〈荊門郭店楚簡中的《子思子》〉，姜廣輝〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉。二文皆收入姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯）。

<sup>25</sup> 同註13。

<sup>26</sup> 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年。

<sup>27</sup> 孔穎達《禮記正義》疏語引鄭玄《目錄》。《禮記注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

體<sup>28</sup>。然而，同樣的文本亦有殊異之理解，如張立文先生認為「窮達以時」的「時」若理解為「遇不遇，時也」（《荀子·宥坐》），並配合原文所云「遇不遇，天也」，則「遇不遇」作為「天時」與商周「君權天授說」合而觀之，窮困和顯達取決於「天時」即天人相合的思想，然就忠臣遇暴君之感嘆，亦為一種對主體人格的尊重，表示了天人相分的蘊涵<sup>29</sup>。由於研究〈窮達以時〉者皆能指出儒家天人關係中的道德性，可知論點的差異不在人的觀念，而是對天的解讀。李零先生認為郭店楚簡的天道觀有一特點：「它（儒家）對『天道』的關心，與其說是『天道』本身（即宇宙論或天人感應一類問題），倒不如說是『天道』對『人事』的影響，特別是它對人性教化的作用」<sup>30</sup>。換言之，對天之型態的分判蘊含了人之道德行為的價值歸屬，而且這些觀念也決定了〈窮達以時〉的詮釋進路。接受「天人二分」者，咸以「命運之天」（天命）為觀察點，或謂命運之天是一種社會力，與人的存在互為條件<sup>31</sup>；或謂理解到命運天的力量之必然性或偶然性，才使人的主體性得以張揚<sup>32</sup>；或謂命運之天與人不是對等的存在，面對這個不可知的力量，人只能在行為上修德以待天時<sup>33</sup>。前舉諸多詮釋皆循著「分位」、「職分」來解讀「天人之分」，而且在一定程度上傳達出古代儒家天人思想。雖然，筆者反省其中仍有些問題待討論，例如，面對命運之天的必然或偶然，人的等待有何意義？或如，面對道德實踐的要求，命運之天的主宰性與支配性有何意義？更深入地追問，「天」「人」有區分是否一定意味著彼此不相涉，甚至成為相對立的觀念？

對於上述問題，傳統文獻的思想脈絡提供我們解決的契機，此由於郭店楚簡墓葬與孟子活動時間有重疊，故《孟子》文獻多被引述來與〈窮達以時〉評比，〈盡心上〉云：「……士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下」<sup>34</sup>。對比上引研究者對命運之天與道德之人的關係的論述，孟子不失義的觀念不啻表達有志之士對道德價值的堅持，亦顯窮達的遭遇作為生命的歷程，其在道德活動中當有深刻的意義。進而言之，命運之天與人之道義的關係乃先秦儒學的課題之一，將「天人關係」分析為「義命關係」即為〈窮達以時〉

<sup>28</sup> 〈天人三式——郭店楚簡所見天人關係試說〉，出處同註 13。其他二類是：天人合一，見於〈五行〉、〈成之聞之〉。天人非一非二、亦一亦二，見於〈性自命出〉。

<sup>29</sup> 〈《窮達以時》的時與遇〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第 20 輯）。

<sup>30</sup> 同註 5，p.91。

<sup>31</sup> 涂宗流、劉祖信《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》p.27。臺北：萬卷樓圖書，2001 年。

<sup>32</sup> 梁濤〈先秦儒家天人觀辨證——從郭店竹簡談起〉，發表於「簡帛研究」網站（<http://www.jianbo.org/>），2002 年 9 月 24 日。

<sup>33</sup> 朱心怡《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究·第四章·第二節 知命與反己》，臺北：文津出版社，2004 年。

<sup>34</sup> 原文引自朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2000 年。下引《論語》亦由此出，不重註。

所蘊含之人道問題。

## 五、〈五行〉

1973 年出土之帛書〈五行〉經、說（傳）及 1993 出土之楚簡〈五行〉經文，目前除了考據方面的研究外，主要呈現出二面向的研究成果。一是在思想史上，根據《荀子·非十二子》對「思孟五行」的批評，意謂〈五行〉經說解決了一個思想史的公案<sup>35</sup>，或者據史傳子思的相關著作，使〈五行〉相關討論延伸到〈中庸〉與〈大學〉<sup>36</sup>；另外，筆者視楚簡〈五行〉到帛書〈五行〉經說的形成是一發展過程<sup>37</sup>，故簡帛〈五行〉文獻的異同比較亦作思想史的研究看待<sup>38</sup>。簡帛〈五行〉所引發探討的第二個研究面向則是與道德哲學相關的問題，可歸納為五個主要論題：

1. 形上學、天道觀、天人合一或合德。研究者或認為〈五行〉之德是一形上形下的融合<sup>39</sup>，或論述〈五行〉的主題旨在強調道德的內在性與形上性<sup>40</sup>，或指出〈五行〉透過形於內的德之行使天人可以溝通<sup>41</sup>。綜觀論述焦點在「德之行」之天道思想與人道之善的關係，筆者歸納其問題意識是天人關係的模式該如何詮釋。<sup>42</sup>
2. 倫理道德思想。研究者或主張〈五行〉思想具備雙重道德律<sup>43</sup>，

<sup>35</sup> 此可參考龐樸〈竹帛《五行》篇與思孟「五行」說〉，收入《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年。

<sup>36</sup> 此可參考丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章 簡帛《五行》經說研究》。李學勤〈從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉〉，《孔子研究》，1998 年第 3 期。

<sup>37</sup> 或謂筆者在版本上預設了竹簡本在帛書本之前，然解說應在原典之後乃合理地預設，且本論文主要乃進行二冊文本的比較研究，因而簡本與帛書在版本上也可當作共時的文本，故有文獻差異可論，亦可作思想史研究。

<sup>38</sup> 此可參考陳麗桂〈從郭店竹簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情況〉，《哲學與文化》300 期，1999 年 5 月。龐樸〈竹帛《五行》篇比較〉，收入《竹帛〈五行〉篇校注及研究》。龐樸〈《五行》補注〉，發表於簡帛研究網站，2001 年 7 月 7 日。徐少華〈楚簡與帛書〈五行〉篇章結構及其相關問題〉，《中國哲學史》2001 年第 3 期。周鋒利〈簡帛〈五行〉經說的詮釋特色初探〉，發表於簡帛研究網站，2003 年 11 月 16 日。林志鵬〈簡帛「五行」篇文本差異析論〉，《中國文學研究》第 15 期，2001 年 6 月。邢文〈楚簡〈五行〉試論〉，《文物》，1998 年第 10 期。梁濤〈簡帛《五行》經文比較〉，收入龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版社，2002 年。李存山〈從簡本《五行》到帛書《五行》〉，收入同註 13。丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章·第一節 簡帛《五行》文本比較》。

<sup>39</sup> 黃熹〈儒學形而上系統的最初建構——〈五行〉所展示的儒學形而上體系〉，《中國哲學史》2001 年第 3 期。

<sup>40</sup> 郭齊勇〈郭店楚簡《五行》的心術觀〉，收入龐樸等著《古墓新知》。

<sup>41</sup> 詹群慧〈試論楚簡《五行》篇的「德之行」〉，《管子學刊》，2003 年第 1 期。

<sup>42</sup> 此可參考林素英《從郭店簡《探究其倫常觀念·第四章 以「五行之和」凸顯天道之德性》，臺北：萬卷樓圖書，2003 年。郭梨華〈「德之行」與「行」的哲學意義〉，中國文化大學史學系「第一屆簡帛國際學術討論會」宣讀論文，1999 年 12 月。郭齊勇〈再論「五行」與「聖智」〉，《中國哲學史》2001 年第 3 期。

<sup>43</sup> 梁濤〈荀子對思孟「五行」說的批判〉，《中國文化研究》，2001 年夏之卷。梁濤〈簡帛《五

或認為五種德之行的和是屬於「三重道德」裏的天地道德或宇宙道德<sup>44</sup>。凡此皆探討〈五行〉所蘊含之道德哲學型態為何，筆者認為該論題實涉及詮釋架構應否再精確。

3. 「金聲而玉振之」相關問題。研究者或指出金聲玉音之和為音聲相應，或是論述「和」的效力在於保持不同質素之間的平衡<sup>45</sup>。主要探討範圍在樂音如何與德行聯繫，甚至與傳統「五行」有何關連<sup>46</sup>，筆者認為重點在「金聲而玉振之」的譬喻的實質意義為何？
4. 「慎獨」觀念。由於《荀子·不苟》、《禮記·禮器、大學、中庸》皆有「慎其獨」一詞，故四篇文獻引為與〈五行〉「君子慎其獨」相互比較<sup>47</sup>，或與孟、荀思想比較<sup>48</sup>，或認為慎獨之修養工夫在慎德<sup>49</sup>，更甚者，以為慎獨攸關群體與個體意識<sup>50</sup>，筆者認為還可追問這四個慎獨概念在思想史的確義為何？
5. 心性論與身心觀，此由於〈五行〉標舉「形於內」與「不形於內」、「中心」與「外心」在道德行為中的差異，另一方面帛書〈五行說〉對「慎獨」以「體」解釋之，故引發研究者從心性論探索先秦之身心關係問題<sup>51</sup>，或認為慎獨之心在排除身體的影響<sup>52</sup>，或以為外心、中心作為心的不同發用皆是形於內<sup>53</sup>。該論題實涉及當代哲學的問題意識，即思考儒學中的身心問題是否與「身／體」相關？

關於第 1 個論題——「天人關係」的哲學詮釋，筆者已在拙文《郭店楚簡的天道思想·第四章 竹簡〈五行〉的天道思想》進行研究，亦對第 3

---

行》新探——兼論《五行》在思想史的地位》，收入龐樸等著《古墓新知》。張衛紅〈試論《五行》的成德進路〉，《石河子大學學報》（哲學社會科學版），第 3 卷第 4 期，2003 年 12 月。

<sup>44</sup> 〈三重道德論〉，收入《竹帛《五行》篇校注及研究》。

<sup>45</sup> 郭梨華〈竹簡《五行》的「五行」研究〉，收入同註 13。

<sup>46</sup> 此可參考郭梨華〈簡帛〈五行〉的禮樂考述〉，《哲學與文化》26 卷第 5 期。劉信芳〈「金聲玉振之」及相關問題〉，收入《簡帛五行解詁》，臺北：藝文印書館，2000 年。邢文〈《孟子·萬章》與楚簡《五行》〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第 20 輯）。

<sup>47</sup> 此可參考梁濤〈郭店楚簡與「君子慎獨」〉，收入廖名春編《清華簡帛研究》第 1 輯，北京：清華大學思想研究所，2000 年 8 月。錢遜〈是誰誤解了「慎獨」〉，收入全前。

<sup>48</sup> 潘小慧〈《五行篇》的人學初探——以「心—身」關係的考察為核心展開〉，《哲學與文化》300 期，1999 年 5 月。

<sup>49</sup> 朱心怡《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究·第四章 君子之道·第三節 具五行與慎獨》。

<sup>50</sup> 劉信芳〈簡帛《五行》慎獨及其相關問題〉，收入《簡帛五行解詁》。

<sup>51</sup> 此可參考郭齊勇〈郭店楚簡《五行》的儒家身心觀與道德論〉，東吳大學主辦「中國哲學與全球倫理學術研討會」會議論文，2000/05/20 - 2000/05/21。黃俊傑〈孟子後學對身心關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心〉、〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵——孟子後學身心觀中的一個關鍵問題〉，皆收入《孟學思想史論（卷一）》，台北：東大圖書，1991 年。

<sup>52</sup> 同註 48。

<sup>53</sup> 同註 49。

個論題—「金聲而玉振之」的命題—依「天道思想」的問題意識進行探討。筆者認為簡文義理乃強調道德價值雖由人道賦予，然此一價值之普遍性的根源不在人文活動，而是上溯至形而上的天道，並藉由樂音的和諧性表達天人合德的完滿互動，呈現人道與天道在價值意涵上的整體性。對於其他問題，正可藉由〈五行〉本文所道出之「人道」一詞及其相關內容進行紬繹，展示其人道思想的哲學意義。

## 六、〈唐虞之道〉

該文獻內容乃以堯舜為政治典範而藉以闡述禪讓之道，學者們的研究多從思想史方面比較禪讓思想的特殊性<sup>54</sup>，筆者僅舉例為證。

王博〈關於《唐虞之道》的幾個問題〉<sup>55</sup>提到禪讓觀念在戰國主要見於《孟子·萬章上》、《墨子·尚賢》，然而它們理論所本之材料主要來自《尚書·堯典》。換言之，孟子、墨子所論是有歷史依據的。另外〈唐虞之道〉與《管子·戒篇》有相似內容，〈戒篇〉內容駁雜，應該是它襲用了〈唐虞之道〉的內容。再者，《荀子·正論》批評禪讓，〈正論〉認為「諸侯有老，天子無老」，諸侯可以生時傳位，天子則不能。〈正論〉中提到施行禪讓的原因有「老衰而擅」、「老者不堪其勞而休」等說法與〈唐虞之道〉一致。更特別的是，《禮記·王制》提到「七十致政」，同書〈曲禮上〉、〈內則〉提到「七十致事」，三者與〈唐虞之道〉「七十而致政」一樣，然而前三者是就大夫說，後者是就天子說。

李景林〈關於郭店簡《唐虞之道》的學派歸屬問題〉<sup>56</sup>認為該禪讓說所根據的是先秦儒家的絜矩之道，或是修身為本的德治原則，包括「親親」與「尊賢」、孝與忠、血緣倫理與社會倫理等內與外的統一。而且由《中庸》言尊賢、親親、德治，以及《孟子·萬章上》言唐虞夏商周之繼承之義，其實質亦親親與尊賢的統一，所以〈唐虞之道〉是思孟一系的作品。姜廣輝〈郭店楚簡與《子思子》〉<sup>57</sup>更進一步認為〈唐虞之道〉出自《子思子》，理由是荀子批評思孟一派言必稱堯舜以及主張法先王。

比較特殊的是，李學勤〈先秦儒家著作的重大發現〉<sup>58</sup>認為，由於〈唐虞之道〉過分強調禪讓，因而懷疑該文獻與蘇代、屠毛壽之流遊說燕王噲禪位其相子之（公元前三一六年）一事有關，故或許應該將〈唐虞之道〉劃歸縱橫家。但是梁韋弦〈與郭店簡《唐虞之道》學派歸屬相關的

<sup>54</sup> 就作為史料而言，〈唐虞之道〉還可與〈容成氏〉（收入《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》）、《竹書紀年》比較。

<sup>55</sup> 《中國哲學史》1999年2期。

<sup>56</sup> 《社會科學戰線》，2000年第3期。

<sup>57</sup> 姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯）。

<sup>58</sup> 同上註。

幾個問題》<sup>59</sup>卻有不同意見，該文首先認為《尚書·堯典》記堯舜禪讓，《禮記·禮運》說大同之世，都是古代存在禪讓制的事實的反映，而且儒墨對於尊賢與禪讓問題的態度並非有所區別，也不是持相反立場，故不能說禪讓是起於儒家或墨家。但是〈唐虞之道〉的內容又與儒家思想的特徵接近，所以該文獻也不是縱橫家之言，而是戰國時期的儒家後學所為。

綜合上述，〈唐虞之道〉的主流研究仍是具思想史意義的，間或有對該文獻的思想內容作探討，但屬少數<sup>60</sup>，所以對於〈唐虞之道〉的思想意義仍待開發。筆者以為，〈唐虞之道〉的人道思想可從「王道」觀念的脈絡進行考察，《漢書·藝文志》：「諸子十家……皆出於王道既微，諸侯力政，時君世主好惡殊方。是以九家之術蜂出並作，各引一端，崇其所尚，以此馳說，取合諸侯」，王道乃是人道在政治方面的具體化，其中所論述的對象甚多，譬如老子的聖人之治、孟子的王霸之辨、韓非子的法術勢等，我們甚至可說王道是先秦諸子的共同問題意識之一。而在〈唐虞之道〉的王道問題就是禪讓如何可能，這是該文獻人道思想的特殊性，同時反映儒家學術發展的多元性。

## 七、〈忠信之道〉

李存山〈讀楚簡《忠信之道》及其他〉<sup>61</sup>認為〈忠信之道〉的內容乃教導、要求當權者做到「忠信」，而且忠、信也是作為執政者或當權者的最基本的政治倫理原則。如此政治思想，周鳳五〈郭店楚簡《忠信之道》考釋〉<sup>62</sup>文中主張該文獻內容是對《論語·衛靈公》所載孔子「言忠信，行篤敬，隨蠻貊之邦行矣」一語的闡述，在〈郭店竹簡的形式特徵及其分類意義〉<sup>63</sup>中，周先生更進一步認為〈忠信之道〉是前引該章的註解。筆者認為，忠信的意義當作儒家政治思想的特質，其哲學性不僅在「信」的觀念，而是「忠」觀念的加入。因為信可以是普遍而客觀的意思，如《老子·八章》「言善信」、〈二十一章〉「其精甚真，其中有信」，強調客觀性的建立，然而當孔子提出「主忠信」一語（〈學而〉〈子罕〉〈顏淵〉），則是以「忠」的內涵建構信的意義，所以〈忠信之道〉不唯是政治思想的意義，更應探討其中的儒學特徵，〈學而〉：「曾子曰：『吾日三省吾身，為人謀不忠乎？與朋友交而不信乎』」，〈顏淵〉：「居之無倦，行之以忠」（回答子張問政），〈子路〉：「居處恭，執事敬，與人忠」（回答樊遲問仁），〈八佾〉：「君使臣以禮，臣事君以忠」，〈先進〉：「所謂大臣者，以道事君，不可

<sup>59</sup> 《文史哲》2004年第5期。

<sup>60</sup> 此可參考全衛敏〈郭店楚墓竹簡《唐虞之道》篇研究述評〉，《管子學刊》2003年第1期。

<sup>61</sup> 同註57。

<sup>62</sup> 《中國文字》新24期，1998年12月。

<sup>63</sup> 同註13。

則止」。從《論語》文獻來看，「忠」的對象不侷限在君，其活動也不侷限在君臣關係之間，縱使關注在君臣關係，「忠」所表現者也不是階級關係的鞏固，而是「道」的問題。〈里仁〉記載「曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣』」，朱子注云：「盡己之謂忠」<sup>64</sup>，顯然儒學「忠」的觀念是面對自我的問題，亦即理學所謂主體，然究其在先秦儒學的特質，則是「心」的問題，這在「忠」字中也不言而喻。唯〈忠信之道〉謂「節天地也者，忠信之謂此」，隱含忠信之外在客觀義，不顯儒學以仁義內在樹立忠信之觀念，此是〈忠信之道〉人道思想的著力點。

## 八、〈成之聞之〉

由於郭沂先生將〈成之聞之〉原簡 1 排在簡 30 後面，簡文敘述成爲「……是以君子貴成之。聞之曰：古之用民者……」<sup>65</sup>，因而〈成之聞之〉的人道思想可從二方面分述，一是政治實踐，主要論如何教化人民，例如「君子之求諸己」，將「言」視爲「窮源反本者之貴」，「欲人之愛己也，則必先愛人」，「君子之蒞民，身服善以先之，敬慎以導之」。〈成之聞之〉人道思想的另一方面的論述是道德實踐，內容可再細分爲道德根據與道德對象。關於第二部份的研究，由於「君子貴成之」即「誠之」，李學勤〈郭店簡「君子貴誠之」試解〉<sup>66</sup>特別與《中庸》「是故君子誠之爲貴」的相關論述比較，郭沂先生也認爲〈成之聞之〉的思想承《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，而且下開孟子「自反」「反求諸己」「求其放心」之學<sup>67</sup>。換言之，實踐者的內在道德性是〈成之聞之〉人道思想的探討重點之一。然而，在道德對象的研究上則呈現某種張力，李學勤〈試說郭店簡〈成之聞之〉兩章〉<sup>68</sup>改聖人之性章（簡 26 後半至 28 簡）「聖人之性與中人之性，其生而來有非之，節於而也」爲「生而來有別之，即於儒也」，李先生並認爲此章是在闡釋《論語·庸也》「中人以上，可以語上也」及〈陽貨〉「性相近」「上智與下愚」等語。但是金春峰〈論郭店簡《六德》、《忠信之道》、《成之聞之》之思想特徵與成書時代〉<sup>69</sup>認爲該章論性，近似於董仲舒所謂「聖人之性不可以名性……名性者，中民之性」（《春秋繁露·實性第三十六》）的觀點，金先生並指出〈成之聞之〉聖人之性與中人之性的兩分法，以及「民皆有性而聖人不可慕也」的觀點，皆與孔子「性相近也習相遠也」的觀點不同，更與孟子「人皆

<sup>64</sup> 《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2000 年。

<sup>65</sup> 《郭店竹簡與先秦學術思想·第一卷·肆 《大常》（原題《成之聞之》）考釋》，上海：上海教育出版社，2001 年。

<sup>66</sup> 《中國歷史文物》2002 年第 1 期。

<sup>67</sup> 同註 65。

<sup>68</sup> 收入廖名春主編《清華簡帛研究》第 1 輯，2000 年 8 月。

<sup>69</sup> 收入在《《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。

可以為堯舜」的觀點背道而馳。易言之，〈成之聞之〉的人道思想還涉及道德實踐者以何種人性觀念面對其他存有者，筆者認為這當可結合〈成之聞之〉政治實踐的論述，從德性化政治的儒學特徵來處理該人道思想問題。

## 九、〈尊德義〉

〈尊德義〉所述乃儒家典型思想，內容多涉及君子治民之論文，可以「人道」為代表，例如「莫不有道焉，人道為近。是以君子，人道之取先」，則是歸納「民之道」、「水之道」、「馬之道」以及「地之道」而來。再如「察諸出，所以知己，知己所以知人，知人所以知命，知命而後知道，知道而後知行」，則是蘊含人與命的關係。另外，在治民方面，〈尊德義〉「上好是物也，下必有甚焉者」，《禮記·緇衣》作「上好是物，下必有甚者矣」，簡本〈緇衣〉作「上好此物也，下必有焉者矣」，亦見《論語》風行草偃之效之觀念為學儒者之共識<sup>70</sup>。綜合觀之，政治乃〈尊德義〉的問題意識，既有研究成果有二方面可供參考。陳明〈民本政治的新論證—對《尊德義》的一種解讀〉<sup>71</sup>將該簡文的論證分為三個理論架構，一是「道」與「德」：通過比較儒道二家與原始圖騰思想的關係，認為〈尊德義〉的「民倫」觀念表現出不以君主意志為主的客觀性，且其內容又有本之於天的神聖性，因而有民本思想在其中。二是「德」與「恆」：〈尊德義〉的德是德治主義，恆帶有天道意涵，是聖王理想。三是「教」與「政」：教是於人倫上盡心，政是於制度上盡力，〈尊德義〉則是二者皆肯定。至於〈尊德義〉政治思想的另一方面研究，則集中在「民可使導之，而不可使知之。民可導也，而不可強也」的解讀上，其中問題涉及古代人民在無知識教育背景下，為政者該以何種帶領模式進行政教<sup>72</sup>。職是之故，〈尊德義〉的人道思想乃以儒家政治哲學為內容，進一步關連到在上位者以何種統治觀念面對被統治者。

## 十、〈性自命出〉

〈性自命出〉的人道思想在「凡道，心術為主」，既有的研究成果亦表現在「心」、「性」、「情」的探討上，例如：

---

<sup>70</sup> 《論語·顏淵》：「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如』？孔子對曰：『子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。』」

<sup>71</sup> 同註 13。

<sup>72</sup> 參見龐樸〈「使由使知」解〉，《文史知識》1999年9期。蓋莉〈關於「民可使由之不可使知之」的釋讀〉，《孔子研究》，2000年第3期。錢遜〈「使由使知」和「可道不可強」〉，《清華簡帛研究》第1輯，2000年8月。彭忠德〈完整理解郭店楚簡「尊德義」後，再說「民可使由之」章〉，《孔孟月刊》39卷第9期（總號465），2001年5月。

陳來〈荆門竹簡之《性自命出》篇初探〉<sup>73</sup>文中認為〈性自命出〉反映出幾個論點：1.好惡爲性，可與〈樂記〉「好惡無節於內，物誘於外」，以及《荀子》以好惡論情的思想作比較；2.喜怒之氣爲性，可與《大戴禮記》「民有五性（氣），喜怒欲懼憂」作比較；3.簡文「情生於性」一語的內容，在〈語叢二〉有更進一步的表達；4.簡文「四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也」繼承了孔子「性相近也，習相遠也」的思想，簡文沒有人性善或者人性惡的意識，與〈樂記〉「人有血氣心知之性，無喜怒哀樂之常」相近；5.簡文具有「物誘性動」的思想，比〈樂記〉的「心動」多講了「性動」；6.簡文含有「習以養性」的思想，可與《大戴禮記·保傳》所引孔子之語比較，亦見其與孟子「存心養性」思想的不同；7.「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性」以及「修身近至仁」可與《中庸》比較；8.以德治民，顯示楚地儒家政治思想。陳來先生並推演上述論點，得出二點結論，一是〈性自命出〉不是性善論，而是近於自然人性論，以自然屬性論性。二是〈性自命出〉在派別上與子游、公孫尼子、子思有關。

張茂澤〈〈性自命出〉篇心性論大不同於〈中庸〉說〉<sup>74</sup>文中認為〈中庸〉所說的「心」是至誠本心，而〈性自命出〉的「心」則是心理心、經驗心。而且〈性自命出〉所云之「心」無獨立自在的性質，所以簡文強調後天學習、教養的重要性，因此人的性善或性偽由此而出。再者，〈中庸〉以先天的「德」解釋人性，而〈性自命出〉的性則是從「氣」來解。所以對〈中庸〉來說，後天的教育學習及制度賞罰只是輔助道德修養，重要的是透過道德修養發揮出先天的德性。張文最後總結〈性自命出〉下開荀子，而荀子在心、性論上較具體而系統。

郭齊勇〈郭店楚簡《性自命出》的心術觀〉<sup>75</sup>認為〈性自命出〉的主題在「心術」，其目的在建立人的主體性，包括 1.以心志導情氣；2.以禮樂之教養性培氣；3.內外交修，心身互正。另外在〈郭店儒家簡與孟子心性論〉<sup>76</sup>中，郭先生又進一步指出，〈性自命出〉雖以「喜怒哀悲之氣」和「好惡」來界定氣，但是情氣並沒有排除好惡中的善端，所以情不僅僅指自然情欲，也指道德情感，這正是孟子所要發揮的。

東方朔〈《性自命出》篇的心性觀念初探〉<sup>77</sup>首先指出「性」字原初並無善的意思，此「性」可釋爲人之欲望，欲即當節而不流於縱，當教而不使出位。以此觀察《論語》，孔子言性實乃兼才而論，故有上智下愚之說。再者，「情」字有「情感」、「情態」、「情實」三義。「心」之覺感有

<sup>73</sup> 同註 57。

<sup>74</sup> 《人文雜誌》，2000 年第 3 期。

<sup>75</sup> 《安徽大學學報》（哲社版）2000 年第 5 期。此文原出自〈郭店楚簡身心觀發微〉上半部，收入同註 13。

<sup>76</sup> 《武漢大學學報》（哲社版），1999 年第 5 期。

<sup>77</sup> 同註 13。

二種形式：「心知」和「情心」。「性」為「情」之源，而「心」為「情」所由生之「官」，而〈性自命出〉是即情言性。東方先生的主張是，言性不言情即心性論斷流為枯槁，言情不言性即情不復為情而流為荒蕩。如何保持心、性、情三者的平衡乃是各種心性論的課題，也是構成對實存的人之不同瞭解的原因。〈性自命出〉即像是一部有關人之實存的道德心理學。而且〈性自命出〉是實存社會學的，它的心性論概念所表達的是人的實存面向，是人的具體生活世界的面向，而非本體論的面向。

馬育良〈先秦儒家對於「情」的理論探索〉<sup>78</sup>所論可分為以下幾點：1. 〈性自命出〉的性、情只是未發已發之別，並無性情善惡異質的問題；2. 文中認同龐樸先生唯情主義的說法，以為真情流露是儒家的重要精神，此即率性，故「率性之謂道」應從〈性自命出〉的角度來解釋；3. 「性自命出，命自天降」和「凡人雖有性，心弗取不出」蘊含將人的道德資質納入人心，只是孟子更加突出了「心」在道德實踐中的溝通和開發功能；4. 《荀子》主張「心」可以瞭解真裡的想法是受到〈性自命出〉中心論的影響，而〈性自命出〉的主張則是強調心要有定志須從「教」入手。

上述研究成果指明〈性自命出〉的人道思想不唯在「心」、「性」、「情」三者的理論結構，而且也涉及到工夫實踐的問題，研究者多與《荀子》思想比較即是反應簡文此一思想特色。〈性自命出〉35 簡與 67 簡末皆有分篇符號，文獻後半部多涉及禮樂政教問題，亦隱含〈性自命出〉對於本質問題以及成就問題的體用論的考量，筆者認為〈性自命出〉的人道思想還須就儒學的體用觀有所探討。

## 十一、〈六德〉

〈六德〉由於以數為紀的特色，使得它的內容可與相關傳世文獻比較，徐少華〈郭店楚簡《六德》篇思想源流探析〉<sup>79</sup>引古代著作作排比：

《論語·陽貨》「六言」：仁、知、信、直、勇、剛

《周禮·地官·大司徒》「六德」：仁、知、聖、義、和、忠

《新書·六術》「六行」：仁、智、信、義、禮、樂

敦煌《孝經注》殘片「六德」：仁、智、信、義、禮、忠

郭店楚簡《六德》：仁、智、信、義、聖、忠

徐文中認為〈六德〉是《論語》的進一步發展，並可與簡帛《五行》比較，而且〈六德〉與《孟子》成書接近，亦與二戴《禮記》關係密切，例如簡文「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」，《大戴禮記·本命》作「門內之治恩掩義，門外之治義斷恩」。徐先生認為〈六德〉亦開漢儒「三綱六紀」、「三從四德」之先河，但不含有天人感應與陰陽五行的思想。

<sup>78</sup> 《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，第 25 卷第 1 期，2001 年 1 月。

<sup>79</sup> 同註 13。

筆者認為〈六德〉所傳達的是儒學在戰國時期的特殊發展，尤以〈六德〉「仁內義外」之說不同於孟子，可見孔子之後的儒家思想有所轉折。例如〈六德〉以父、子、夫為內，以君、臣、婦為外，則可看出周禮原先君臣所具備的父子關係已不再為中心。

再者，對於上文所列顯現「以術為紀」的表述特色，顏世鉉〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉<sup>80</sup>認為〈六德〉與「五行」術數思想有關，而且與子思學派的「五行」說為同一體系，是二者的結合。筆者認為這固然反映了〈六德〉的特殊性，但亦應關注其中的儒學本懷，龐樸〈三重道德論〉<sup>81</sup>即從完整的儒家道德學說體系分析，指出〈六德〉所論乃是屬於人倫道德這一層，是最初一級的普遍道德，是人類的基礎組織。然而，抱持批判態度者亦有之，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〉認為「位」有上下之分的意思，是等級、尊卑關係的概念，〈六德〉又主張「六位」分為率人與被率、使人與事人二類，可見與漢人三綱說一脈相承。而且〈六德〉的思想若就整體內容而言，則有融合儒法的特點，包括突出「慶賞」是君的權柄；對於臣的忠，則是建立於國君待我以義的原則上，斬斷了和血脈的聯繫，這方面從〈六德〉的「蓄臣」觀念也可見一斑。因為該觀念在思孟學派的著作中沒有，而在馬王堆帛書〈經法〉、《戰國策·魏策》以及《韓非子·飾邪》中可找到，故〈六德〉的君臣觀念只能是戰國黃老或法家思想。

因此，筆者認為〈六德〉的人道思想研究當從其中所謂君臣關係著眼，金春峰先生在上引論文中指出，孔子乃至思孟學派的倫理道德思想是以宗族恩情為核心，然到了戰國時期，此一儒學特徵完全從道德與政治中退位，雖有忠、孝、信、義仁之名，但是內容已改變。換言之，如此思想改變可視為一條線索，提供我們探討〈六德〉對人倫分位的建構，並藉由〈六德〉文獻對人道架構的設立，觀察戰國儒學另一種發展面向。

## 結語

回顧上文所表示之研究方向，足見郭店楚簡的哲學探討仍有充分的研究空間，這不僅肇因於既有的研究成果多以考證及文獻學為主流，即使觀察佔相對少數的哲學研究，仍以思想史的討論為大宗，如此似乎只顯現出土文獻單面向的意義，對於當代已發展百年的中國哲學，郭店楚簡這批古典文獻，仍未被當作可以展望中國哲學的未來的資糧。職是之故，筆者所做的研究，不只是在形式上考慮研究材料的新穎，以為有別於傳世文獻即可有研究新意，而是考量到出土文獻在記載方式上的特殊性，顯現出研究古代哲學的特殊進路，並可作為反省當代中國哲學詮釋架構

<sup>80</sup> 《歷史語言研究所集刊》第72本第2分，2001年6月。

<sup>81</sup> 《歷史研究》，2000年第5期。

的對象。然而這樣的研究取向，所顯示的不僅是不同學術領域的集體工作，對個別哲學研究者而言，則是迢迢無盡的道路。