

## 曾子與郭店儒簡的身體哲學探究

郭梨華\*

### 摘 要

本文之作，一方面是源自於身體觀在今日哲學論述的被重視，因此欲窺戰國時儒學的「身體」觀；一方面是欲窺先秦哲學所關注的心、性、情之論述的哲學探究之根源；另一方面是郭店儒簡〈性自命出〉第 67 簡之「身以為主心」，或釋為「心為身主」，在詮釋上或以孟子大體小體之相對為立論，以今日之思維而言，易以「心」與「身」是相對立的兩個概念理解，忽略了「心」在「身」內，「心」與「身」是一體的互動思維。追溯中發現「身體」一詞的使用大抵在春秋晚期至戰國早期這一階段，若更往前追溯，事實上在西周文獻資料中，「身」就是一非常重要的基礎。孔子與曾子基本上是這一身體論述的奠基者，尤其是曾子扮演一重要角色，開啟了「身」之根源的探究。就郭店儒簡而言，我們也發現各篇關於身體的論述，基本上即是深化著「身」的向內與向外的探究。

關鍵詞：郭店儒簡、身、曾子

---

2005.4.12 投稿；2005.5.23 審查通過；2005.5.31 修訂稿收件。

\* 作者現職為東吳大學哲學系副教授。



## The Investigation on Body in the documents of Zengzi and the Confucian manuscripts in Guoden

Kuo li-hua

### Abstract

Three aspects are concerned in this essay. First of all, the discourse on body in the Confucian in the Warring States is stated. Secondly, the philosophical foundation of the discourse on mind(xin 心)、nature(xing 性)、and sentiment(qing 情) in pre-Chin Dynasty is explained. Finally, the meaning in the 67th bamboo in Xing Zi Ming Chu (性自命出) belonged to Guoden manuscripts is interpreted. The sentence, shen yi wei zhu xin (身以為主心), has been explained as the mind dominates the body. Such an argument bases on the concept that the da ti (大體，指心之思) predominates the xiao ti (小體，指耳目口鼻). The dualism about body and mind are accepted here. However, the viewpoint ignores that the mind is embraced in body. If we study the discourse before the Warring States, we can find the discourse on body refers to the discourse of mind-body. Furthermore, the discourse on body is the foundation of the sociology, ethics, and political science in the documents in Zhou Dynasty. In addition, Confucius and Zengzi are the advocates of the idea, especially Zengzi who expanded and went deeply into it. To study the Confucian manuscripts in Guoden, also, we can find the theme is involved in the discourse on body.

Keyword: the Confucian manuscripts in Guoden、body、Zengzi



## 一、春秋時期以前的身體思維

先秦儒家哲學中，有一獨特的思維，即認為「修身」、「慎獨」這件事情非常重要，但是以先秦儒家哲學史中的詮釋，我們發現「身」這一重要思維被隱藏於社會教化與政治哲學的探究中，也隱藏於心性探究的形而上思維中，雖然先秦儒學中非常強調「參天地之化育」、「天人合一」的重要性，學者們也都對於其如何可能，以及當時人究竟探究過些什麼問題，多少都有些論述，可惜只有極少的篇章是以「身」為核心所開展的哲學論述<sup>1</sup>。換言之，「身」並沒有真正作為現代化後之中國哲學探究的主題，直至 20 世紀的晚期，在西方當代哲學重視身體結構的思維中才又被喚醒。在當代學者的探究中，對於「身」這一概念，有時又僅以「身=軀體」的方式視之，將「身」與「心」作為人二分後的一對範疇，忽略了春秋晚期至戰國時期「身」的定義中，事實上是蘊涵著一重要的結構，這一結構既與「天一人」有所聯繫，也與「家一國」有關聯，既關係到倫理德行的形而上探究，也關係到禮樂教化、社會政治哲學的探究；除了此一結構外，就人之自體而言，「身」與「心」也不是截然二分的一對範疇<sup>2</sup>，而是「身」也指涉一含藏「心」的作用於其中，真正能與「心」作為一對範疇，作為軀體的表達，在戰國時期的哲學中更多的時候是以「形」表示，但有時也未截然劃分「身」與「形」<sup>3</sup>。

「身」這一概念的重要，在春秋以前的經書中已經出現<sup>4</sup>，認為「身」之修是為政之基，「身」顯然在西周時期已作為非常重要的範疇，由王之修身可使民正，同時「身」也是王受天命之載體。春秋時期，孔子對

<sup>1</sup> 在先秦儒學這領域，當代學者，大抵或以心性探究、或以體驗說明，或以禮樂教化說明其社會、政治哲學，雖然也都分別隱含了「身」的概念在其中，但是僅少數學者是以「身」為論述主題，如楊儒賓等。

<sup>2</sup> 《尚書·康王之誥》中「雖爾身在外，乃心罔不在王室。」視「身」與「心」可分離，但尚未作為一對哲學範疇論述。

<sup>3</sup> 對於「身」之為「形」、軀體之意義，楊儒賓在〈儒家身體觀的原型〉中，論及孟子對於身體的觀點時，雖也認同，但是也已注意到孟子對於身除了「形」的意義外，還重視「身體與意識的連續性，及本質上兩者的同一性。」並認為身體與意識的連結或說轉換的關鍵在於「氣」。(楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003 修訂 2 版，頁 49。)

<sup>4</sup> 請參閱陳郁夫「寒泉網站」十三經之電子檢索，可以知道《尚書》、《詩經》、《易經》有多處關於「身」的論述。



於「身」更加重視，認為「身正」是為政中非常重要的立基<sup>5</sup>，至於明白對於「身」的界定有所說明，則見於《禮記·哀公問》<sup>6</sup>，篇中記載了哀公問孔子關於「人道誰為大」，孔子在應答中，指出「政為大」，並對於「政」提出自己的一套架構，這一架構並不是單從社會制度層面論述，而是就「身一家一國」的思維結構，論述倫理價值的基礎，這一基礎最後總結於「敬身—愛人」。在這一論述中，孔子對於「身」提出了定義式的說明，即：「身也者，親之枝也」。就文獻意含與「身體」的出現而言，「身」確實是源自於父母；而這一定義式說明所體現的思維則是：「身」在「周文」社會體制結構中的承傳位置，換言之，「身」既是「家」中的存在載體，也是社會宗法禮制中的存在載體。從這一定義式的提出，我們可以看到孔子明確對於社會國家、禮制價值建構了一基礎點，它就像一阿基米德點一樣撐起了整個儒家哲學論述的大廈。但是對於這一基礎點的內涵、以及形上建構是什麼，子貢曾說「夫子之言性與天道，不可得而聞。」<sup>7</sup>若從戰國時期論述心、性、情探究的精緻度而言<sup>8</sup>，孔子確實僅是個開端，而且是關鍵性的開啟。另一方面，「身」之為基礎點的內涵不可得而知，還可以從孔子在《論語》中對於「身」的論述，是以「己」為論述得知。在《論語》中，孔子多處言「己」為個人之於社會行為、社會關係、社會體制的出發點，並且明示「君子求諸己」<sup>9</sup>，但對於「己」作為仁、恕、禮等德行的立基點，所呈現的思維或是一種與他人之關係行為中的說明，或者是一種回應禮制的自我要求；「己」成了論述成為「君子」的根源所在，所謂「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」<sup>10</sup>。「己」與「身」在孔子思想中並見，其含意很難說有明顯差別，但若以「己」與「身」在一般普遍的意指中，顯然「己」具有一種更為個體化的特質，無法作為一種普遍意指，以及

<sup>5</sup> 《論語·子路》：「子曰：『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』」

<sup>6</sup> 此篇並見於《大戴禮記·哀公問於孔子》。

<sup>7</sup> 見《論語·公冶長》。

<sup>8</sup> 《論語》中雖也有見心、性、情的語詞，但尚未有哲學結構論述中分析性的探究或說明，就其作為一哲學論述之基點而言，尚處於一模糊狀態。

<sup>9</sup> 《論語·衛靈公》：「子曰：君子求諸己，小人求諸人。」

<sup>10</sup> 《論語·憲問》：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！』」

概念分析的對象<sup>11</sup>。由「己」之討論，轉向「身」之論述，在孔子關乎「親」的論述上已經呈顯，這一轉折關鍵與孔子的晚年學生曾子或許是相關的，《論語》中記載曾子曰「仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」<sup>12</sup>，這一章所呈現的，基本上包含了曾子對於孔子主張「仁」之於「己」的重要與實踐難度的說明，另一方面也顯現了「己」作為實踐基礎的現實性與問題，即以「己」為基礎核心，則「己」作為個體性因素，是千差萬別的，更且「己」的時間性，侷限於個體自我，當價值與個體的存活極為相關時，價值的普遍性又如何被建立與確立？曾子之說，或許可說是對於孔子思想的再思索與更為精確化之探究的可能。

## 二、曾子的身體思維

### (一)「身」之思維的承繼與轉化

孔門弟子中關於「身」這一基礎點的重視，處處可見，但其中以曾子最能得其真傳，也明確指出「身」與「德行」與家、國、社會的關係，《禮記·祭義》：

曾子曰：身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？  
居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；  
朋友不信，非孝也；戰陳無勇，非孝也；五者不遂，災及於  
親，敢不敬乎？

曾子向來以孝行著稱於世，而其所強調之「孝」是基本上是承傳自孔子之教誨，《孝經》中開宗明義第 1 章就記載了孔子對曾子之間的回答，孔子認為「身體髮膚，不敢毀傷，孝之始也。」<sup>13</sup>曾子在此基本上

<sup>11</sup> 在會議中，林義正教授曾對於己、身、心的關係提出「己」包含「身」與「心」，雖則肯定林教授之意見，但此一思維將落入「身」與「心」作為概念分立的兩邊所帶來的危機。對於「身」與「心」作為概念分立的雙方，在理智思考中確實有其作用與必要性，但是也因為太強調分立，以致使得「心」在「身」內的思維被忽略。本文之作即為避免此一忽略所帶來的遺忘。鄙以為若是忽略了「心」在「身」內，是由「身」之思惟所帶來的深刻化之哲學提出，將無法說明「誠於中，形於外」的「色」的哲學作用。因此鄙見仍以「己」與「身」作區分，己與身可以是同一，但是他人之「身」無法為我人之「己」，也因此可凸顯出「身」較於「己」，具有論述的相對客觀性與普遍性。

<sup>12</sup> 見《論語·泰伯》。

<sup>13</sup> 此一「子曰」，一上下文意，應是孔子所言子，為曾子弟子輩的所追述記載。

是將孔子對於「孝」與「身」的重視<sup>14</sup>，加以發展，並以之為倫常及家國處世的價值根源。「身」在此最先是作為承傳的載體，但是作為一載體，並不只是軀體的意含，而是同時也包含著與父母的聯繫，這一種聯繫在曾子處很明確的轉換為身體處境，身體處境面對各種狀態所表現的行為、態度，則是攸關價值、德行。換言之，曾子所言的「身」，就其為一身體空間而言，是我們在生活中可能面臨各種職位、關係等角色的主體，這主體的主動量能是源自對於身體空間之源的「敬」，並以「敬身」作為「孝」的根基，這與孔子回答子游關於「孝」的問題所說的「不敬何以別乎」是相承繼的<sup>15</sup>。孔子雖然也有「身」與「孝」的結合，但並未將它與「仁」作一緊密連結的論述，從《論語》的記載中，明確將「孝弟」與「仁」的關係指出的是孔子的弟子有若<sup>16</sup>，或許我們可以推測這一關連的主題論述，在孔門弟子聽其師之教誨後，曾有過不同的想法，其中以有若之說最能說服其他門弟子對於孔子思想的理解，因而被記載於《論語》中。但是這一詮釋顯然曾子有不同的理解，就今日所保留的文獻資料而言，曾子雖然也重視「孝」與「仁」的結合，但更多的論述在於「孝」與「身」、「孝」與「忠」的密切關連及深入思考。基本上這一思維方向，主要涉及孔子之說究竟何者可終身行之，何者可一以貫之的問題，或許這也涉及孔子死後，誰才能真正傳承孔子哲學思想，誰才能作為孔門宗師的的爭論。從孔門弟子常問有關現實之作為，應如何遵行以符合德行之事，孔子幾乎是全面的涉及，但對於孔子之說，何者為唯一可奉行終身，在弟子中則曾有過疑問。據《論語》之記載，孔子曾分別與子貢<sup>17</sup>、曾參<sup>18</sup>言及「予一以貫之」<sup>19</sup>，可見其弟子對於「一

<sup>14</sup> 在《禮記·哀公問》中，孔子在「敬身一成身」中，提出君子貴天道與孝子成身的聯繫。從其中也可見「孝」與「身」與「天道」之聯繫。

<sup>15</sup> 參《論語·為政》：「子游問孝。子曰：『今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？』」。

<sup>16</sup> 《論語》：「有子曰：『其為人孝弟而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！』」

<sup>17</sup> 《論語·衛靈公》：「子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也。予一以貫之。』」

<sup>18</sup> 《論語·里仁》：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出。門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣！』」

<sup>19</sup> 關於孔子「一以貫之」的詮釋，學界有不同看法。關於此論述尚可參考黃俊傑〈德川時代日本儒者對孔子「吾道一以貫之」的詮釋〉一文。（台北：台大《文史哲》，



以貫之」之說，尚未完全領悟。在與曾參的對話中，孔子自認「吾道可一以貫之」，在場的除曾子外，其他門弟子並不理解孔子之「一」是指什麼。孔子之問曾參，顯然是對曾參有一定的肯定，而他對於子貢的評價就非如此<sup>20</sup>。曾子以「忠恕」回應「一」的問題，若就孔子回應子貢的終身之問，孔子所言為「恕」<sup>21</sup>，所涉為「己所不欲，勿施於人。」曾子顯然頗得其真傳，發展了這一思維，並且有別於孔子，提出了「忠」與「恕」的並立，於此也可見曾子對於孔子的思想，繼承中有所差異的發展。

關於曾子之「孝」與「身」的思維聯繫，基本上是將「孝」與「忠」、「忠」與「身」加以關聯，除了承繼孔子之「敬身」思想，曾子也強調對於「己身」的重視，嘗言「吾日三省吾身」<sup>22</sup>，表明了由「身」之處境所表現的行為是隨時在反思以趨於德之要求。

關於「忠」、「孝」與「身」的聯繫，《大戴禮記·曾子本孝》中，曾載「曾子曰：忠者，其孝之本與！」<sup>23</sup>「忠」在曾子的思想資料記載中，在承繼孔子的事君之「忠」<sup>24</sup>，以及「孝慈則忠」等論述之餘<sup>25</sup>，有一向身之內深化論述的差異。孔子對於「忠」的主張，據《論語》記載，「忠」基本上是與言語<sup>26</sup>及作為<sup>27</sup>之忠實相關，是將所聽聞與所職司

2003年第1期，總274期），頁61-70。對於「一」的問題，我傾向直接以孔子所言之「恕」理解，「恕」，孔子的說明即是「己所不欲，勿施於人」，其核心在於「己」之內在的省察，與視人如己。雖然整體表現出「仁」，但建構之基礎則在「己身」的面對與推擴，因此是否僅侷限於社會政治之道，全然無關乎宇宙、形上之道，則是有爭論的。

<sup>20</sup> 見註13。

<sup>21</sup> 《論語·衛靈公》：「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」

<sup>22</sup> 《論語·學而》：「曾子曰：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』」

<sup>23</sup> 王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1992年第3刷），頁79。

<sup>24</sup> 《論語·八佾》：「定公問：『君使臣，臣事君，如之何？』孔子對曰：『君使臣以禮，臣事君以忠。』」

<sup>25</sup> 《論語·為政》：「季康子問：『使民敬、忠以勸，如之何？』子曰：『臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸。』」

<sup>26</sup> 《論語·衛靈公》：「子張問行。子曰：『言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也；在與，則見其倚於衡也。夫然後行！』子張書諸紳。」

<sup>27</sup> 《論語·顏淵》：「子張問政。子曰：『居之無倦，行之以忠。』」



之事如實的呈現與對待，因此在回答子張關於令尹子文三仕三已之事時，認為令尹子文之無喜色、慍色，且必將舊令尹之政告訴新令尹，是「忠」<sup>28</sup>的表現；另外依據《大戴禮記》的記載，孔子是以「君之仁」為「臣忠」的前提要件，君立於仁，則大夫忠<sup>29</sup>。顯然在孔子的思想中，「忠」所表達的是攸關言行，對於「忠」並未有更為深入之攸關「心」的說明。曾子除了提出「忠」為「孝」的根本，也提出「君子立孝，其忠之用，禮之貴。」<sup>30</sup>「忠」，王聘珍引用《賈子·道術》：「子愛利親謂之孝，愛利出中謂之忠。」詮釋之。「忠」在漢代賈誼資料中所呈現的是與內心相關，是出自內心，同時又關乎內心之愛與利，雖然這是西漢早期的資料，但也表明了此一思維與戰國時期曾子資料的相繼承與聯繫。此處曾子之「忠」所涉，乃攸關乎「身」之內在；「禮」則攸關「身」之行為、儀式。另外，《大戴禮記》中〈曾子立孝〉：「致敬而不忠，則不入也」，以及〈曾子本孝〉中：「忠者，中此者也。」也都說明了在曾子思想中，「忠」所表達的是「己身」的內在，是攸關乎「中心」，也因此朱子註解《論語》時，即以「忠」為「盡己」，「恕」為「推己」<sup>31</sup>。

此處仍有一問題需說明，即關於「忠」與「孝」之間的關係，如何可能被確立？因為「忠」除了指向內心，「忠」在曾子思想中，依據《論

<sup>28</sup> 此事見載於《論語·公冶長》。

<sup>29</sup> 《大戴禮記·主言》「曾子曰：『敢問：何謂七教？』孔子曰：上敬老則下益孝，上順齒則下益悌，上樂施則下益諒，上親賢則下擇友，上好德則下不隱，上惡貪則下恥爭，上強果則下廉恥，民皆有別，則貞、則正，亦不勞矣，此謂七教。七教者，治民之本也，教定是正矣。上者，民之表也。表正，則何物不正？是故君先立於仁，則大夫忠，而士信、民敦、工璞、商慤、女憧、婦空空，七者教之志也。』問題的主軸是關於「教」，孔子在回答中認為「君」是「教之正」，君仁，則國家、社會就有序，一切職事之德也因此而呈現。「忠」等德目可說是立基於「仁」。

<sup>30</sup> 此文類似的論述也見於《上海博物館藏戰國楚竹書》第4冊〈內豐〉。就整理者李朝遠的說明中，可以知道此篇與《大戴禮記·曾子立孝》中有類似文字的論述，〈內豐〉作「君子立孝，愛是用，禮是貴」。依廖名春〈讀楚竹書《內豐》篇筭記一〉，認為愛與忠，應該是同義換讀。（見 [www.jianbo.org](http://www.jianbo.org)）其說可從，因為在同一篇章中，曾子又云：「君子之孝也，忠愛以敬，反是亂也。」以此或可見大戴中有關曾子為篇之章，其整理或許較晚，但為曾子思想可信度高。

<sup>31</sup> 朱子《論語集註》中對於「忠、恕」之詮釋，頗得孔、曾之本義，然在《朱子語類》中之說明，顯然落入其哲學體系架構中言，朱子以「忠者，一理也；恕便是條貫，萬殊皆自此出來。」（參閱《朱子語類》卷27。北京：中華書局，頁679-680。）則未得孔、曾「忠、恕」真義。



語》所顯示的資料，曾子「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」林安梧以此作為曾子思想有走向「公義」的道德，而非僅從有子之孝悌倫理的宰制中出發；並認為曾子這種強調「忠信」，是承繼孔子，開啟子思、孟子，在這一脈相傳中，其所謂的「『孝悌』之道是調適而上遂於仁義之道，上遂於人格性的道德連結，上遂於天地人我萬有一切的創造之源」<sup>32</sup>，即所謂「根源性的道德倫理」<sup>33</sup>。雖然這是關於儒家具具有根源性之道德倫理的哲學探究之說明，但若與「忠為孝之根本」結合，可以發現，無論是「忠」或者「孝」，皆同時關乎天地人之形而上思維，及社會制度與社會價值的結構，曾子將「孝」之宗法價值性，藉著其內涵為「忠」，推向了形而上思維的方向，這中間環節的建立，「己」與「身」之間的轉換是一可說明的關鍵。

「己」與「身」的關係，我們從有關的資料中，可以發現曾子仍然保留以「己」說明倫理價值與切身之相關的論述，但是以「身」作了形而上與社會倫理價值之普遍性論述的基點。《大戴禮記》中〈曾子本孝〉、〈曾子立孝〉有一相關論述<sup>34</sup>，即：

曾子曰：忠者，其孝之本與！……孝子惡言死焉，流言止焉，美言興焉，故惡言不出於口，煩言不及於己。（曾子本孝）  
樂正子春下堂而傷其足，傷瘳，數月不出，猶有憂色。門弟子問曰：「夫子傷足，瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？」  
樂正子春曰：「善如爾之問也。吾聞之曾子，曾子聞諸夫子曰：『天之所生，地之所養，人為大矣。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣；不虧其體，可謂全矣。』故君子頃步之不敢忘也。今予忘夫孝之道矣，予是以有憂色。」故君子一舉足不敢忘父母，一出言不敢忘父母。一舉足不敢忘父母，故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆也。一出言不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不及於己，然後不辱其身，不憂其親，則可謂孝矣。（曾子大孝）

<sup>32</sup> 林安梧，〈儒家道德哲學的兩個向度——以《論語》中「曾子」與「有子」為對比的開展〉，《哲學與文化》，第29卷，第2期，2002.2，頁1108-116。

<sup>33</sup> 同上註32。

<sup>34</sup> 引用《大戴禮記》資料，本標逗之依據為王聘珍撰，王文錦點校，《大戴禮記解詁》，（北京：中華書局，1983初版，1992第3刷）。



在第二段資料中，雖然由樂正子春說出「己」到「身」之轉換，但若對照於第一段曾子言的資料，可知樂正子春之言，是依據曾子而闡釋，更且若由曾子資料也可得知，曾子重視「身」之修養，但作為一反躬自省的主體，「己」顯然是不可被忽視的。

總結上述曾子對於「忠」的主張，我們可以發現曾子基本上是将孔子對於己身的重視，往內在的根源推進一步，建立了「身」作為家國社會之根基，不是來自宗法禮制的「名」而已，更是在於「身」內在的向外呈顯，「身」不僅為一身體空間，更是一身體處境，「身」臨界於「身」之內在與「身」所面對的生活中之關係結構。

## （二）身之內所形於身者的探究——「容色」與「心、意」之說明

在「身」所展現的身體關係脈絡中，曾子認為「容色」顯然就是一與「身」之內在及「身」之向外呈顯的重要關鍵之一。就「色」之為哲學意含的發展進程而言，在孔子思想的哲學結構中，已然為此安置了一環節，「色」是在「仁——禮」的結構中，作為身體因素的呈現而被提出。但是這一身體因素是源自血氣？或是己身對於社會關係之所欲？或是內心之善德、敬心的外顯？換言之，「容色」是否與「德」有必然的聯繫？這一問題在孔子的哲學思想中，並未被明確建構。孔子的「色」觀，基本上仍在周文化的四種「色」觀脈絡中<sup>35</sup>，根據《論語》的記載，孔子所言之「色」，大致可以「女色」與「容色」兩個方向理解，就女色而言，可以說儒者皆以為「德」重於「女色」，但重點在於「容色」是否與「德」相關，孔子未明確指出作為關連的內在根源是什麼，但由其論述中可以卻也引發弟子的不同詮釋，其中子夏著重「色」為「女色」、血氣心知之「色」的理解，因此「色」是一種成德之妨礙，是影響心志的；曾子則強調「色」作為「容色」，自然與血氣心知相關，但更重要的是它是「身」的呈現，而「身」又是作為秉承父母、天地的載體，因此「德」與「色」自然有其必然的聯繫<sup>36</sup>。

<sup>35</sup> 在表現周文特質的《尚書》、《詩經》中，關於「色」的用法，大致有四種，一是指「顏色」；其二為女色之色；其三為「巧言令色」之「色」，指容顏態度，是在某種欲求下的表現；其四為詩經之「載色載笑」之「色」，為溫潤之色，既為容顏儀態的表現，同時也表達出與「德」相關連。

<sup>36</sup> 關於色與德的關係，以及孔子、子夏、曾子的論點，可參拙著〈儒家簡帛佚籍中「德」與「色」的辨析〉一文，收錄於《湖南省博物館刊》第1期，〈湖南：《船山學刊》

曾子確立了「色」與「德」的聯繫，但尚未將「德」與心、性之善的聯繫作一完整或進一步的結構性說明。《大戴禮記·曾子立事》嘗云：「故目者，心之浮也；言者，行之指也；作於中，則播於外也。……君子之於不善，身勿為，能也；色勿為，不可能也。色也勿為，可能也；心思勿為，不可能也。」就這一段話，我們可以得知曾子對於「身」、「色」、「心」有一層次的差異理解，並歸納出：1.「心」是內在的根源所在，心之表現，由「色」可知；2.「色」與「身」相較於「心」，「色」更貼近「心」的直接表達；3.「身」之於「色」，更具有被外在所影響與規範；4.即使如此，曾子仍深信「作於中，播於外」的必然性，這與從資料中所理解的曾子思想，或從孟子評曾子「守約」之說都是相應和的，即《論語》中所呈現的曾子重視反躬自省於「身」，「色」雖有被外在規範化之可能，但是「心」是不可被規範化的，因此真正的源頭在於「心思」的「正」的確立。

關於這「心思」之「正」，或許我們可以從與曾子之極為相關的《禮記·大學》中以「身」為內外之轉折基礎點<sup>37</sup>，看出自孔子至曾子家派承傳中所發揮的角色與思維模式。就其思維模式而言，大致可關涉三個方向，一是向身之內的「心」、「意」的方向所進行的思考；一是身之外所涉的關係網絡，及其所形成的家、國、天下；還有一個是「身」與自然、社會互動時的認知所形成的知識與視野，此即關涉「格物致知」。

就其身之向內尋索而言，「身」的基礎在於「心」，「心」基本上是作為身之內的作用，「心」往往涉及的是「志」的問題，因此「心」具有行為方向之引導的功能，這一功能的確定，卻在於「意」的「毋自欺」。另外，〈大學〉中依據所詮解引用之〈康誥〉、〈太甲〉、〈帝典〉之言，顯然「明德」為我們所秉自於「天」之「命」者，但並未以「性」稱之

雜誌社編輯出版，2004年7月），頁107-113。摘錄見於《簡帛研究通訊》第4卷第2期，2004年8月。

<sup>37</sup> 關於〈大學〉之作者與年代，歷來學界爭論頗多，但皆與時代的思潮之反應關連。以今之儒家佚籍之出土，李學勤、梁濤皆對〈大學〉之作者有所說明，認為是與曾子相關的著作。筆者基本上是接受此一主張，但不堅持一定是曾子本人之寫作，而是與孔子、曾子家派相承的論述作品。相關論文請參閱：李學勤〈從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉〉，《孔子研究》1998年3期，梁濤〈〈大學〉早出新證〉（北京：《中國哲學史》，2000年3期，頁88-95）。



<sup>38</sup>。「心」之詮解也指向忿懣、恐懼、憂、樂的「心之情」；「心之情」顯然是被引發後所展現的「心」，引發者所關涉的顯然是在身之外，或可指向於「物」之屬；與「物」接觸中，我們在發出「心之情」時，就理論分析而言，當已有所「意」。

「意」是一種「心知」的表現，這種表現在〈大學〉中認為與本能、本然是相連繫的，並且指向於「善」，指向於「德」。這種「誠於中，形於外」的論述，基本上是曾子對於「身」之為「德」之基礎的設定。但也就在於「意」之詮解中，存在著哲學探究的可能，即：「意」之為真實面對而表現出來的，雖然也指向反躬自省，但就其發生而言，並不是一純然的本體存在，而是落入經驗發生中引發的「心知」，必然性的鍊條在此處是有一斷裂的缺口。換言之，「意」是「情—知」之思，「情—知」的引發又關涉「物之知」，「物正→知至」的序列是無法過渡到「意誠→心正」序列。

大體而論，〈大學〉既未如〈中庸〉「天命之謂性」的進一步發展，也未如《孟子》的「心」之四善端的本質性說明。換言之，就〈大學〉而言，明明德之說，或者「誠其意」之「毋自欺也。如惡惡臭，如好好色」之說，所展現的是源自對於身之「天生」的正面肯定之前提下的說明，因此可推衍出「誠意」，即可指向真實之善，即可導引出「德」，這也是儒家「慎獨」說的先驗條件；同時又佐以〈大學〉中「知」的被獲致之說明，可以知道：我們由「物」所得之「知」，將導向「近道」。

這基本上是一套近乎完美的理論建構，但是「誠意」與「格物致知」的匯合為一是存在著困難的。一方面，「誠意」所欲導向的是道德的彰顯，是天之善德的落實於身之內，這基本上已存在一內在矛盾，即：若「意」本身即是善的必然，何來「誠意」之必要？若非必然，「誠」就成為一重要關鍵，是導引向善德的功夫，但是善德之功夫卻是「慎其獨」，又反過來確立了「身」之自身即為「善」、為「德」，形成一循環說明；另一方面的困難在於：德性所培育獲致之知，是否與「物」之為客觀認識之知可以等同的問題，顯然在此是認為一致的，但經驗中，它卻是兩回事。這些問題，在後來的戰國儒學中，我們發現曾經有所討論

<sup>38</sup> 關於「明德」非「性」、「心」之說，梁濤在〈《大學》新解——兼論《大學》在思想史上的地位〉一文中也言及於此。（www.confucius2000.com，2002年）

與修正，尤其是對於基礎性根源與「善」「德」之必然性的確立，在〈中庸〉、郭店儒簡的〈性自命出〉、〈五行〉、《孟子》皆有更為深化的論述；對於後一問題，關鍵在於「思」與「教」是否分立？或者指向一回事？若以身體思維而言，即對於「身」在整體思維中的重要性，或是由內探尋追究「心」、「性」、「情」、「色」，或是向外追尋「禮」以及禮教之形成或規範，同時也兼涉關乎「心」與物之認知的探究，這一切或可以前人所指出之「人」、「人道」的問題說明，而今或許我們可以更確切地說這是先秦儒家哲學攸關「身」的哲學。

### 三、郭店儒簡的身體思維

郭店楚簡基本上是一批從荊門郭店村發掘的出土竹簡，以形制而言，其中就包含了可能是書、也可能是篇章，甚至有些資料顯示只是一種摘要，如〈語叢〉<sup>39</sup>。若以學術派別的大致分類而言，是以儒家及道家簡為主，其中有篇章如〈唐虞之道〉、〈忠信之道〉、〈太一生水〉或有不同見解，但整體而論，學界大體仍以〈唐虞之道〉、〈忠信之道〉為儒家類著作，〈太一生水〉為道家類著作，〈語叢〉作為一種格言式短句，很難一體而論學術家別，但具有重要參考作用。因此本文所論之郭店儒簡，大致是以〈五行〉、〈性自命出〉、〈緇衣〉、〈窮達以時〉、〈六德〉、〈成之聞之〉、〈尊德義〉、〈魯穆公問子思〉、〈忠信之道〉、〈唐虞之道〉為研究範圍。關於這些篇章，大部分很難論斷其確切著作時間與作者，因此也不涉及儒家分派的明確化，而是作為戰國早中期儒者思想記錄的探究資料<sup>40</sup>，所欲呈顯的是當時儒者共具的時代思維與關注論題，而對其差異性則依論題分篇章論述。關於出土文獻之身體思維或身心觀的研究，目前學界已有學者先發，作了不少的研究<sup>41</sup>，大體是以〈五行〉、〈性自命出〉、〈緇衣〉為論述核心，在此則是就郭店儒簡作一分類說明。首先是攸關「身」之內的哲學探究，如性、情、物、心的探究；其次是攸關

<sup>39</sup> 據郭店簡的整理者所言，〈語叢〉一、二、三、四皆是類似格言、箴語式的短句。若考察其中文句，有少部份見於《莊子》、《管子》、《論語》，更多的是關於仁義、君臣、禮樂、情性之言。

<sup>40</sup> 基本上是依據墓葬的考古年代所作的斷定，這也是目前學界接受的主張。

<sup>41</sup> 有關身體觀的說明，有黃俊傑、楊儒賓、池田知久、郭齊勇、潘小慧的專論，另外有些是關於心性論述中部份涉及。



「身」之道德與關係中的倫理價值之說明，如仁義、忠信的論述；最後是攸關於「身」與「德」之聯繫的轉化，即天道與人道之間如何可能協和為一，更確切地說，是涉及己身德性的如何昇拔與自處的探究，如形、色、思、遇、時等問題的論述。

### （一）攸關「身」之「內」的哲學探究

「身」之「內」的探究，先秦傳世文獻中最具代表性的應該是〈大學〉、〈中庸〉、〈樂記〉，這些篇章的著作年代都曾被推遲至秦漢時期，但以今日的文獻出土之儒家佚籍而言，我們發現有些資料與戰國楚簡可相參校，雖然無法全面肯定上述三篇章成書之早出，但也不能否定其中思維的早出<sup>42</sup>，比較明確的是上述三篇章中，所討論的心、性、情、物、禮樂、天道、人道等相關論述，作為戰國時期儒者所關心的論題，與郭店儒簡是相應的，而且至少是紀元前 300 年之前的儒者所關注的。關於心、性<sup>43</sup>、情、物的討論，主要集中在〈性自命出〉與〈五行〉，論述的主旨在於呈顯戰國早中期對於這些論題的關注與相近思維，而不再於將這些資料視為一完整系統，因此說明時往往是交錯進行，儘可能將資料中有過的說明羅列式地展開，發現其錯雜紛紜與精細，但也以其精細與繁複，而終至被消化、簡化以至於取而代之，即這些資料的內涵意旨，大致都可見於〈中庸〉、〈樂記〉、《孟子》。茲分述如下：

#### 1. 「命—性—情」

關於「性」與「命」的關係，在春秋之前或有混用之情形，《左傳·成公十三年》：「劉康公曰：民受天地之中以生，所謂命也。」此處之「命」，實即所謂「性」。蒙文通在〈儒家哲學思想之發展〉中提到《詩》、《書》

<sup>42</sup> 余嘉錫《古書通例》及鄭良樹《諸子著作年代考》都給我們一些啟發性的指引，即「有些子書恐怕是多次、多人、多時及多地集結而成。換句話說，有些子書恐怕不是一人之作，而是一個學派的集體作品，由學派中的第二代，第三代等不斷蒐集、不斷製做、不斷編輯，最後才集結成一部大書……。有了這樣的了解之後，我們對先秦諸子的研究，特別是對真偽的研究，就必需採取一種新的角度——以篇為單位，甚至以段為單位，……而不是過去那種以書為單位的方式了。」鄭良樹：《諸子著作年代考》，（北京：北京圖書館，2001年），頁276。

<sup>43</sup> 關於身體與心性之關連，楊儒賓在《儒家身體觀》中說到：「筆者認為儒家的心性論與身體論乃是一體的兩面。」（台北：中央研究院·中國文哲所籌備處，1996初版，2003修訂2版），頁1。



中多言命，罕言性，始之言命、性，猶後之言性、情<sup>44</sup>。孟子則是首先區別「性」與「命」的哲學用法與日常用法的差別。然而，確立「性」與「命」的聯繫關係，在傳世文獻為〈中庸〉，以出土楚簡言，則是〈性自命出〉<sup>45</sup>。〈中庸〉表述為「天命之謂性」，〈性自命出〉表述為「性自命出，命自天降」，這兩種表述方式雖然是不同的，但是都說明了「天一命一性」之間的存在關聯與序列是相同的，差異在於前者是以「天」為主的說明，隱含了人的角度；後者則直接就「人之性」的角度，說明其根源為「天」。問題的癥結在於「性」如何作為「人」的本有，而且是「人」稟之於「天」者？「性」究竟是意指什麼，或說其內涵是關乎什麼？就「性」之為「人」本有，孔子早已提出，但孔子對於天命，則是敬畏的，而且是「五十而知天命」，「天命」與「性」並未直接聯繫，其聯繫或許可由〈尊德義〉的「有知己而不知命者，無知命而不知己者」得知，當時人對於「己」與「命」之聯繫的思維，但仍無法過渡到「性」與「天」「命」的必然聯繫。從文獻資料中確實無法指出這一討論過程，但如果從「性」之本字為「生」，則似乎指引了一方向，即民之為天生，早在西周時期已有此一認識，《詩經·大雅·烝民》之「天生烝民」是也，告子也保留了此「性」之古義。如果「性」指「生」，那麼「性」之內涵，就不是孟子之仁義禮智之心端的詮釋，而是為我們可見、可意指的內容。就此而言，我們也發現〈中庸〉與〈性自命出〉皆就可見之「情」說人之「生」、人之「性」，而非如告子就人之「食」「色」說「性」；〈中庸〉與〈性自命出〉的差異在於：〈性自命出〉仍然區分了「性」與「情」，「性」為「情」之所出的根源，「性」是具有「喜怒哀悲」之「情氣」的性；〈中庸〉雖然也言及喜怒哀悲之情，並隱約以其「未發」

<sup>44</sup> 蒙文通：《中國哲學思想探源》（儒家哲學思想之發展），（台北：台灣古籍出版社，1997年），頁122。

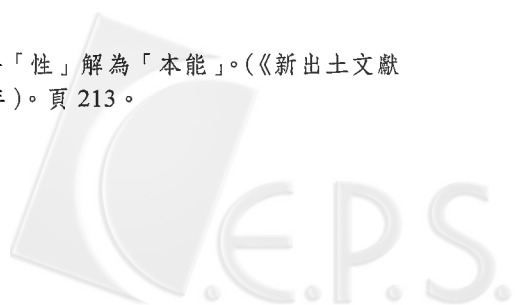
<sup>45</sup> 儒簡〈唐虞之道〉中也提到「性命」、「脂膚血氣之情」（簡11），但因其全文在於論政事，少觸及「身」之根源的探究，因此在此僅作註說明。〈唐虞之道〉此處的特質是看到了性命與血氣脂膚的聯繫，「順乎脂膚血氣之情，養乎性命之政，安命而弗夭。」（依李零《郭店楚簡校讀記》釋文。北京：北京大學出版，2002年，頁95）。這一種對於性命的身體質素之說明，很難說與〈性自命出〉不同，因為資料有限。〈唐虞之道〉對於「身」之質素的說明，確實突出了〈性自命出〉未曾提及的面向，但在戰國時期並非唯一，因為《樂記》也言及：「夫民有血氣心知之性。」這種身之質素的說明，或許只是反映了當時的共識。

作為「性」的質素，顯然保留了〈性自命出〉中對於「情」與「性」的關係，但是對於「情」不再作探究，強化了「命—性」之「性」，對於「性」作了較為清晰明確的哲學表達，捨棄對於「性」的各種經驗表達，顯然是更為深思、成熟之作。

〈性自命出〉中，「性」之內涵由「情氣」貞定後，「性」就有各種「情」之變化，但「性」作為與「情」區分時，顯示出可受環境、學習所變化之「性」，如「動性、逆性、實性、屬性、黜性、養性、長性」之說；這種將「性」大體區分為喜怒哀悲之氣的「情性」與趨向於「道」之「性」，這與〈樂記〉對於「性」的兩種說明相似而有不同，〈樂記〉：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」兩篇之相同處在於「性」是可受「物」影響，可被「物」所引發，相異則在於論述角度的差異，〈性自命出〉之「性」，是「情性」與「道性」的區分，〈樂記〉則是以「性靜」與「性動」分說「性」，若究實而言，兩篇論「性」之精神，也是相應和的。若就「道之性」的轉化在於「教」，所謂「教，所以生德於中者也。」（簡 18）可見〈性自命出〉對於道、情、性、教的說明，相當接近〈中庸〉：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的「性—道—教」之聯繫序列。蒙文通認為〈中庸〉之言「性」與「慎獨」，與〈樂記〉是相接近的<sup>46</sup>，那麼在此或許我們也可進一步推衍〈性自命出〉、〈中庸〉、〈樂記〉三者論「性」的序列聯繫是相近的，或有人以〈中庸〉之「性」乃「善」之說明，〈性自命出〉與〈樂記〉言「性」則「有善有惡」，實則若是〈中庸〉為純然性善之說，且性善是已然為現實存在者，就無所謂「慎獨」與「教」的必要，也無所謂「中節」的要求，因為「中節」是一種規範的若合符節，此一「合節」或是源自外在之規範，或是源自本身之規範，但若源於自律，仍然需要經驗中的引發或互動，才有「合節」之需要；是以即使在《孟子》也僅是端點地說「心」有「善端」，未嘗現實地說「性已善」。〈性自命出〉、〈樂記〉認為「性」之有好、惡，善、不善之本能內涵<sup>47</sup>，而此一本能的彰顯，顯然是藉由「物」的引發而呈顯，這一思維與〈大學〉有相一致處，只是〈大學〉未言「性」，但言「明德」。因此若要以孟、荀之性善、性惡說，

<sup>46</sup> 蒙文通：《中國哲學思想探源》，頁 124-125。

<sup>47</sup> 陳麗桂〈《性情論》說「性」、「情」〉一文中，將「性」解為「本能」。（《新出土文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版，2004年）。頁 213。



要求在孟子之前的儒者已有「善—惡」對立二分之「性」說，顯然是一較為沈重之事，這一種轉變，可能是受了〈性自命出〉、〈中庸〉的影響，因為〈中庸〉：「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。…誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」不但將「善」與「誠身」作了必然的聯繫，同時也將「善」作為目的性的完成。另外，也可以從〈語叢二〉中發現對於情氣之「性」所發之「怒」，說明當時人嘗試將「性」歸類為「善」與「惡」的可能，所謂「惡生於性，怒生於惡」（簡25）。

〈性自命出〉：「道始於情，情生於性，始者近情，終者近義。」（簡3）「情」的發生，雖然是由「性」而生，但「情之氣」則是「性」的質素，由「性」轉為「情」現於外，「物」是一重要因素，但「性」轉出為「情」是短暫的，偶然的，並非一直都在的存在狀況，因此「性」就分出了轉為「情」之「性」，以及一直都持存的「性」。前者是「情之性」，後者是「道之性」，是可以在環境中持存與培育趨向於道的「性」。「情」作為「性之情」，基本上因應著作為「性」之質素，也區分兩種，一為「性之情」的情，一為現於外的「情」，前者乃「道始於情」的「情」，後者為「物」取之後，發為喜、怒、哀、悲的「情」；前者之「情」是普遍的，指向於「人之情」，表述為價值德行，則是「忠」、「信」<sup>48</sup>，後者是偶然的，是一種情緒、心情。對於「情」的這種區分，陳麗桂也曾區分為「情真可悅」之情與「情緒易感」之情<sup>49</sup>。「情」與「性」的這種重合與區分，蒙文通雖未見楚簡，但在〈儒家哲學思想之發展〉一文中，已提出「古之所謂性，猶後世之言情。」<sup>50</sup>

## 2. 「心—物」

無論是「性」或「情」，在〈性自命出〉中面對「物」時，都關係到「心」的活動，「心」活動時可引發「情氣之性」表現「篤」、「仁」等感情與德行，也可引發「情」呈現為忠、信之德行或喜怒哀樂之情。「心」在〈性自命出〉中是無定向的，當與「物」相接觸，也同時與「性」相應和時，再經過「教」才有「定」的作用，因此「志」之作用，作為

<sup>48</sup> 郭梨華：〈《性情論》與《性自命出》中關於「情」的哲學探索〉，《新出土文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版，2004年。頁243-247。

<sup>49</sup> 陳麗桂〈《性情論》說「性」、「情」〉，頁215-218。

<sup>50</sup> 蒙文通：《中國哲學思想探源》，頁122。



「心」之所之，是在「情氣之性」與「物」的關連中，才被確定，並非單向由「物」所確定，也非單向由「情氣之性」所決定，因為當「情氣之性」未接觸「物」時，「心」無所知，無所見，無所發用，此即「凡心有志，無舉不可。心之不可獨行，由口之不可獨言。」（〈性自命出〉簡 6-7）這樣一種「心」的作用，是「情心」。「心」之為「情心」，不但在〈性自命出〉、〈五行〉中都可見，如「中心之憂」（〈五行〉簡 5）、「凡憂思而後悲，凡樂思而後忻。」（〈性自命出〉簡 31-32）「凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情者也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。哭之動心也，……。」（〈性自命出〉簡 29-30）但除了「情心」之外，「心」還有「思」的功能，此即「用心之躁者，思為甚。」（〈性自命出〉簡 42）「心」具有「思」的功能，在《詩經》中屢見其聯繫<sup>51</sup>，但言「心」之功能為「思」的正面表述，且作為哲學論述的重要作用，直至儒簡與《孟子》才出現。這兩種「心」的發用，在孟子言「心」之善端中，仍可見其跡，所謂惻隱之心、羞惡之心，是一種與情相關之心的作用，或可稱之為「情心」，辭讓（恭敬）之心、是非之心，則是心之思的作用，或可稱之為「思心」。

「心」的作用除了「情」與「思」之外，在〈五行〉中，還表現出一種所趨向的目的性，這一種目的性是趨向「德」之路，即：描述如何由「仁之思」、「智之思」、「聖之思」，經過轉化的過程達致於「仁」、「智」、「聖」。除了目的性之說明外，「心」還有一種「中」、「外」之分，旨在說明其社會價值所根源的「心」的活動是有別的。「中心」之說若依馬王堆帛書〈五行〉之〈說〉的部份之詮釋可知「外心」與「中心」同為一「心」，其差別在於「中心」是「心」之誠懇面對自身，或說返歸「心」之自身的面對，「外心」指「心」的開朗向外；其中與「中心」相關的是「聖、智、仁、義」，與「外心」相關的則是「禮」。另外，「心」也表現出一種相對於耳目口鼻的主宰性（〈五行〉），但就「身」與「心」的關係而論，則「身為主心」（〈性自命出〉簡 67），陳偉解釋為：「身是為了守心」，這種解釋基本上並不是將「身一心」作為一對概念所展開的對立，而是指出「心」在「身」之內，「身」的完整在於「心」的

<sup>51</sup> 在《詩經·國風》中屢見「思」與「心」兩個概念的連結使用，如〈邶風〉、〈檜風〉、〈鄭風〉、〈魏風〉……等，〈雅〉、〈頌〉亦有，但是並未直接表述「心」具有「思」的功能。換言之，這是常識性的使用，尚未要求對於「心」這一概念作一分析。

伴隨與「在」。此猶如〈大學〉所言：「修身在正心，身有所忿懣，則不得其不正；……心不在焉，視而不見……。」與孟子言「志」與「氣」的關係是一樣的，即「志壹則動氣；氣壹則動志也。」（《孟子·公孫丑上》）這些都體現了戰國儒者雖然強調「心」的作用、重要性及主導性，但並不表示「心」與「身」是作為對立的兩個概念，反倒是說明「心」在「身」內，「身」是「心」的外在呈顯，所謂「誠於中，形於外也。」這樣的一種身體觀，相應於孔子的「殺身成仁」（《論語·衛靈公》），孟子的「舍生取義」（《孟子·告子上》），才有所謂真正的既內在又超越的必然聯繫，也才讓人的有限生命企及於價值的永恆與持存有了基點。

「物」，除了〈大學〉言及「格物」外，〈樂記〉、〈性自命出〉也嘗言及「物」的作用，但是對於「物」都沒有分析，〈語叢一〉有些說明，很難說一定是儒家思想或道家思想，但顯示為時代思潮則是無疑的，如：「有物有名」（簡 2）、「有物有容」（〈語叢〉一簡 13）「凡物有蠢有卵，有終有始。」（簡 48-49）「物各止於其所」（簡 105）……諸如此類，我們發現對於「物」只有從名、形等經驗可觀察的部份加以說明，並未真正對「物」作一存在的形而上分析，或許這是先秦儒家對於「物」的說明的特色。

「物」若就「事」而言，是指向於人倫關係等事項，若就「存在之動物」而言，則顯然人高於「物」的存在，因此先秦儒家資料中，無論是在「格物」之說明中，抑或是關於「物」對於性、情、心的影響與活動中，最後仍匯歸於主體之心、性、情的說明與分析，並未開展出如同我們所見的西方哲學對於「物」的分析與探究。

## （二）攸關「身」之道德與關係中的倫理價值

這部份所要說明的是關於自身的道德，以及關係中的倫理價值。郭店儒簡中有相當多的簡，就在論述這些「道德」，以及倫理價值。我以為道德是就「身」之本體而論，倫理價值則是就「身」在倫常關係中所確立的價值為論。

### 1. 關於「身」之道德

郭店儒簡對於「身」，基本上仍承襲自孔子、曾子的「己身」觀，認為「德」是源自於返歸己身，即「反求諸己」，這在〈性自命出〉、〈成之間之〉、〈窮達以時〉、〈五行〉、〈尊德義〉皆可見，可謂這批儒簡的基



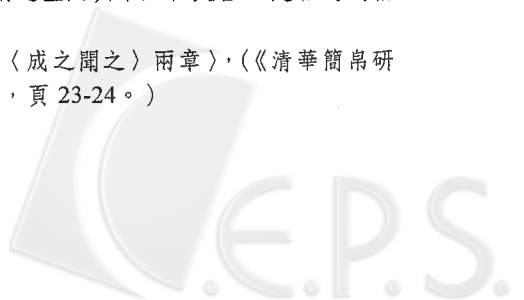
本共識。另外，對於「性」是人生之本有，稟之於命，承之於天的「性」，當時的共識是一樣的<sup>52</sup>，如〈性自命出〉認為「四海之內，其性一也」，〈成之聞之〉也提到「民皆有性」，但人性之內容則未必一定是一，如〈性自命出〉：「未教而民恆，其性善者也」，又如〈成之聞之〉：「聖人之性與中人之性」。這說明了人就生之本然雖有性，但在修養的結果上則是有別的<sup>53</sup>，這一種差別的所以然，在〈性之命出〉與〈成之聞之〉類近，〈性之命出〉認為「用心各異」，這一用心指向於「學」這件事，〈成之聞之〉則在結果上認為聖人最終修德之博厚，並非中人可及，所謂「民皆有性而聖人不可慕也」（〈成之聞之〉簡 28）<sup>54</sup>。由此建基於「身」的道德就變成是一件非常重要的事，換言之，是否有「天生之道德」？若有，這天生的道德又如何可能？關於這部份討論，我將置於（三）攸關「身」與「德」的聯繫的轉化中說明，此處僅涉及德目有哪些。

與「身」之道德相關的德目，其真正意指為：就「己身」之修養而論，而非從倫理關係中所建立的價值，其分辨在於前者所涉為己身的超拔與昇華，後者則涉職事與關係對待的價值。這種與「己身」之修養密切相關的道德之德目，就德目內容與德之修養的可能性而言，〈五行〉所言最為清楚明確，〈五行〉提出聖、智、仁、義、禮五德之行，這五種「德之行」又可分兩個層次，一是「聖—智—仁」的趨向天道之昇華，一是「仁—義—禮」的走向人與人的應對處事，其中「仁」是作為中介轉化的德目基礎。因此若嚴格而言，僅有「聖」、「智」與「仁」可算是關涉「己身」之超越的「德」，「義」與「禮」雖然在第一義不關涉「己身」，但是藉由「見而知之」之「智」的過程，及「仁」的中介，「義」、「禮」仍歸屬「五德之行」，而在這種意義上，「義」、「禮」成了與己身相關之德。這些德目與己身的相關是建立在一系列的自我轉化的過程，

<sup>52</sup> 關於這一點，丁四新已指出。同前揭書，頁 286-287。

<sup>53</sup> 〈成之聞之〉簡 26-27，其間文字釋讀上有所不同，但在義理上，則李零（《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版，2002 年，頁 123-124）、陳偉（《郭店楚簡別釋》，武漢：湖北教育，2003 年，頁 141-142）、郭沂（《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001 年，頁 218-220）、丁四新（《郭店楚簡竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000 年，頁 284-287）都認為是在論述聖人與中人在天性上是相近或相同的。

<sup>54</sup> 「慕」字原文為「莫」，見李學勤〈試說郭店簡〈成之聞之〉兩章〉，《清華簡帛研究》，北京：清華大學思想文化研究所，2000 年，頁 23-24。





即「思」與「形」的自我超越與轉化。其他篇章之儒簡，雖也建基於「返己」，但是對於德目之內容，並未多所闡述，或有闡述，但對於如何修養之建構性論述則闕。〈性自命出〉主旨在論「性」、「情」與「心」所展開的哲學根源與禮樂關係之探究，對於關於己身之德目內容僅論及「篤，仁之方也。仁，性之方也。性或生之。忠，信之方也。信，情之方也。情出於性。」（〈性自命出〉簡 39-40）「篤、仁」與「忠、信」這一類的「德」只能說根源於「性」、「情」，究竟是「天生而有」或者「在互動之關係中而有」，並不明朗，因為對於「仁」，也僅說「或生於性」，如何擁有那些德的過程，並未論述，若寬泛而言，當其言「禮樂」之「德」時，則指出「心」之「學」、「教」及「樂」之化的重要性。〈成之聞之〉與〈尊德義〉也都論及「返己」、「知己」的重要，但都立基於政治、社會中而論，其理論基礎則為〈大學〉、〈性自命出〉所指出的自孔子以降的儒者共識，即返己、修己，由修己之為修身進而論及「君—民」之關係結構，「修己」之為「修身」，〈性自命出〉曾說到：「聞道返己，修身者也」（簡 56），但對於「君之己」之德的內容，並未多加論述，以〈尊德義〉、〈緇衣〉、〈成之聞之〉而言，也僅共同論述君德之教化的重要，教化的目的是「德」。但此一「德」的內容顯然已在關係中。

## 2. 「身」在倫常關係中的價值

倫常關係中所確立的價值，是指「身」在倫常關係中所可能扮演的角色、職位，由此而衍生出關係中應該具有的價值。若以「身」所處之關係處境而論，所關涉的為分家、國、天下，這三者以當時的宗法政治氛圍而言，很難完全分隔彼此之間的聯繫。因此論述時則是以三者之環環相扣之處境論述。在儒簡中探究最多也最明確，當推〈六德〉。〈六德〉中提出有「六職」、「六位」，即三組關係對象之身份與職事，這三組關係對象分別為「夫—婦」、「父—子」、「君—臣」，以這六位與六種德行之配置，〈六德〉提出夫之德為「智」，婦之德為「信」，父之德為「聖」，子之德為「仁」，君之德為「義」，臣之德為「忠」，這六位→六職→六德的安置順序，林素英在〈六位與其職德的人倫關係轉折〉<sup>55</sup>一文中已論及此一順序與德行之配置的必然與必要性，至於在為政之國之體制中，何以需要這六種德行，在〈六德〉一文也已論及，〈六德〉認為「聖

<sup>55</sup> 林素英《從郭店簡探究其倫常觀念》，（台北：萬卷樓圖書公司，2003年），頁113-142。

智」、「仁義」、「忠信」各為一組相戚之德，相戚之德意味著彼此之間的相需與互為用的關係，「聖智」所能達致的效用則是「作禮樂，制刑法，…使民有向」（簡 2-3），「仁義」的效用在於使父子有親，大臣間相協和，並平息四鄰之扞格、爭端，即「親父子，和大臣，寢四鄰之牴牾」<sup>56</sup>（簡 3-4），「忠信」的效用在於無論是凝聚人民、任土地之利，或是讓人民富足，任何在生死中之用，都是以忠信為依歸，即「聚人民，任土地，足此民爾，生死之用，非忠信者莫之能也。」（簡 4-5）

除了六德與六職聯繫外，〈六德〉中也言及「仁」「義」在面對親屬關係上的差別，主張「仁內義外」，其判準在於宗法中關係的內外之分，內屬於本宗，外是面對非本宗的關係，就此而言，顯然與〈五行〉之仁義皆在於人之「中心」有別，這裡也凸顯了「身」之道德與「身」在關係倫常禮制價值相關連時，必然要面對的差異，這之間未必只能以衝突矛盾看待<sup>57</sup>，或可以「身」之多重身分角色看待。對於這種差異與多元角色，龐樸以三重道德方式架構<sup>58</sup>，確實提供我們多元面對的思考空間，他認為「必需補充的是，正如父子之間不能責善，社會道德不可移用於家庭一樣，社會人之間也不能責德或責聖，天地道德也不可移用於社會」<sup>59</sup>。

「仁義」之外，「忠信」在當時也是一受關注之論題，在〈魯穆公問子思〉中，我們可以發現子思對於臣事君之「忠」的內涵有所分辨，「忠」並不是「為其君之故殺其身」（簡 5），而是「恆稱其君之惡」（簡 1-2）。〈忠信之道〉一文中也特別對「忠信」之為德的內容加以申說，並將仁義與忠信連繫起來，「忠，人之實也。信，義之期也。」（簡 9）同樣地，其他儒簡如〈尊德義〉也言及教的德之內涵，包括仁、義、忠、信…等，其中忠信之內涵為「尊仁、親忠、敬莊、歸禮，行禮而無違，養心於慈良<sup>60</sup>」（簡 20-21）；〈緇衣〉則言及慈、愛、信、恭等教以德之內涵；〈唐虞之道〉提出教民之內容為尊、親、敬、孝、悌、仁、義等。

<sup>56</sup> 見上揭李零書。依其校文。頁 131。下文有關〈六德〉「忠信」之文的引用，亦依李零校改。頁 131。此後有關郭店簡之釋文，依李零校本。

<sup>57</sup> 孟子時，孟子與告子曾為此爭辯。見《孟子·告子上》。

<sup>58</sup> 龐樸：《竹帛五行篇校注研究》，（台北：萬卷樓，2000年），頁 105-119。

<sup>59</sup> 前揭書，頁 118。

<sup>60</sup> 慈良，原釋文作「子諒」，依裘先生之按語作「慈良」，見《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁 175 註 7。其他釋文文字則依李零《郭店楚簡校讀記》，頁 140。

總體而論，儒簡關於「身」在倫常關係中的價值，儘管有各種不同的主張，甚且論點與價值內涵有異，但是其根源皆肯定一前提，此一前提即〈成之聞之〉所言：「君子治人倫，以順天德」（簡 32-33）。

### （三）攸關「身」與「德」之聯繫的轉化

在（二）之 1 中曾提出一問題，即是否有天生的道德？若有如何可能？這一問題，這問題基本上是建立在「心—性」問題上，無論是「性相近」，抑或是「其性一也」，都面臨「性」與「天之命」的聯繫，「德」之「身」究竟是怎樣的一回事？另外，在身倫常關係中的價值之可能與必要，也立基於順天德、祀天常，因此無論是在己身之道德，抑或是倫常中之價值，都有必要在己身與天常、天德之間，確立一聯繫的線索與可能，才使得「教」、「學」有其必然與必需。

對於「身」與「德」之聯繫的哲學作用，基本上區分為己身與道德、倫常價值的聯繫，以及在現實處境中，整體環境與個人境遇之關係的面對態度。前者所在主要體現在〈五行〉中關於五德之與四行聯繫的轉化，後者之所指為〈窮達以時〉之時、遇的問題。茲分述如下：

#### 1. 關於「形」與「教」的哲學作用

儒簡中關於人道與天道之聯繫，或者說「己身」與「天德」之關連的必然性，基本上是建基於兩種哲學作用，一是「形」的作用，一是「教」的作用。這兩種作用，或是並行，或是分開論述。關於「形」的作用，基本上主要體現在〈五行〉中，關於「教」的作用，則體現在〈性自命出〉、〈成之聞之〉、〈尊德義〉中。

關於〈五行〉，其中最令人困惑者之一，在於它的「四行」與「五德之行」之間的關係的轉化如何可能，因為雖然從馬王堆帛書〈五行〉發表，以至郭店簡〈五行〉之出土，大致解決了〈五行〉之經文的時代，即在孟子之前或與孟子同時，不晚於孟子，但是五德之行究竟是否為心善說？若為心善說，則其言「形於內」的意義究竟是什麼？若不為心善說，則五德之行是否為外塑於內，那它似乎更近於荀子，更且很多學者也注意到它與《荀子·不苟》中「君子養心莫善於誠，……誠心守仁則形，形則神，神則能化矣……善之為道者，不誠，則不獨；不獨，則不形；不形，則雖作於心，見於色，出於言，則民猶若未從也。」的關係<sup>61</sup>。

<sup>61</sup> 我第一次意識到這一問題主要是與金安平及魏啟鵬教授交談的啟發。

〈五行〉與〈不苟〉中值得注意的關係在於它們都提出了「形」這一概念的重要，這一概念在孟子的「踐形」理論中也非常重要。在〈五行〉中「形」這一概念則關係到「四行」如何能是「五德之行」的關鍵。

「形」從文本的論述中可以知道，它是經由「思」的過程，進入「玉色」或「玉音」的階段，才完成「形於內」，換言之，「形於內」是指經由「心之思」達致身體的「安頓→轉化」為身體容貌或精神超拔。在〈五行〉中這種經由「思」的哲學作用，僅限於仁之思、智之思、聖之思三者；另外的「義」與「禮」之形於內，則不是經由「思」的過程，而是「見知之智」的作用，完成其「形於內」的過程。「思」與「見知之智」基本上都有「心」的作用參與其中。因此，「形」的最初發動者並非源自外在，而是有主體之心的作用，然後由「思」之功能而有相應於「仁—智—聖」的「清—長—輕」的「思」，直至後期階段，身體因素也參與其中，作為「身」的整體呈現於倫常關係與價值中；「智」也是源自「心」的作用，但是有身體感官因素的初期參與，此即「見知」之「知」。

「思」與「知」都指出了心與身體因素的共同參與，因此「形於內」就不能單純解釋為形鑄於內心，所謂「內」並不單指「心」，而是形之內，形之內則是身心兼具的「內」。由此衍申的身體觀則是身心一體觀，關於這一點郭齊勇在〈郭店楚簡身心關發微〉一文中就非常重視郭店儒簡中的身心合一觀，並認為藉由身心合一觀達到天人合一<sup>62</sup>。

由「形於內」的這一概念的釐清，可以比較清楚的了解到「五德之行」的形於內，並非純然是外塑的，「四行」作為一種社會價值，也不是由社會約定俗成的，而是源自於自西周以來的體現於《詩經·大雅·烝民》的思維，即「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」的思想，這一思想到孟子時則作為「性善」說自古以來之明訓的理據。「四行」基本上體現了社會所欲歸趨之價值理想，此一價值理想與「己身」之關係是：人在生活互動中，不斷藉由「反己」、「思」與「見知」中化育「己身」，因此「五德之行」所展現的就是「四行」有一「己身」的根源，這一根源的「和」表現為人道之善，當己身進入「聖之思」時，則己身與天德就有合一的可能，也因此而把握或體現了天道。

<sup>62</sup> 郭齊勇〈郭店楚簡身心觀發微〉，收錄於《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207。

「教」的哲學作用，〈性自命出〉提出「教，所以生德於中」，「教」之必需在於「性」有好惡、善不善的可能性，是本然的一種實況，這一實況說明「性」有各種可能的發展，它作為「生之就」時，可被引發出好惡與善不善的經驗實在，在這一經驗實在存在之前，「性」有一所稟，即承之於命、承之於天，歸屬於天之本有者，戰國儒者總以為所本有者是好的、善的，因此對於「性」的這種先驗所稟與經驗的不善，這之間的使然與轉化之因素，〈性自命出〉以為當是「用心各異」與「教」的作用。「性」在此是一基點，很難言其本然為善或不善，言其不善—不惡、或有善有惡，基本上是從經驗實在的方式賦予的說明，從當時儒者詮釋上的不同<sup>63</sup>，可窺知〈性自命出〉之說的潛藏性。「性」從〈性自命出〉文本中的各種說明的互相制約中，可以得知「性」既為「情氣之性」，又可由習、養、長的方式加以培育成「道之性」，這種「道之性」基本上是「好是懿德」的自然趨向，這也可以從「道始於情，情出於性」知道「性」是所謂「道」之於人的本源基點。由「情氣之性」到「道之性」的過程，可由「教」所完成。這與〈中庸〉：「率性之謂道，修道之謂教」是相一致的，即都肯定了「教」的必需與必然。同時也說明「教」的歸趨或本源在於依循人之由天稟受而來之「性」，而非在「人—天」之外，另立「教」之內容。

其他儒簡，基本上所論雖為君與民之關係，或者立論於倫常關係中的價值，基本上都肯定一前提，如〈成之聞之〉所云：「天降大常，以理人倫」、「君子治人倫，以順天德」、「君子慎六位，以祀天常」，這些都說明了倫常關係的價值基本上是可與天常、天德相輝映。因此如〈唐虞之道〉常言「教民」之事，〈尊德義〉也提出「教」與「學」的關係，並言「教非改道也，教之也；學非改倫也，學己也。」（簡 4-5）〈尊德義〉此言，基本上指出了郭店儒簡所反映的共識，即「返己」與「教」為人道趨向於天道的必需且必要之轉化作用。

## 2. 「遇」與「時」的問題<sup>64</sup>

對於客觀環境與主體特質之間，所謂「身」之「外」的互動中，必

<sup>63</sup> 見〈語叢二〉對於「性」的不同摘錄語。

<sup>64</sup> 關於〈窮達以時〉中「遇」與「時」的問題，學者早有諸多說明，如池田知久〈郭店楚簡窮達以時研究〉、梁濤〈竹簡《窮達以時》與早期儒家天人觀〉、林啟屏〈先秦儒學中的遇合問題—以「窮達以時」為討論起點〉。此處僅簡約說明「遇」與「時」與「己身」這一論題的關聯。



然遭遇「命」如何說明的問題，因為一切命定，人無所作用處，但人又自然有趨向於天道、天德之必需。「命」既是「天之命」，又是「己身」之生命期限，以及在此期限中的「己身」遭遇，如果「命」只是夭壽的說明，也只能是順隨於「天」，人是無所著力處的，但若是「天命」關係著「身之德」，「德」為「人」所追尋的目的性，那麼「天」與「人」存在著必然，這一種必然不只是「德」之趨向的必然，同時也關係到「身」之所處情境的必然。此時「身」是被決定了，但實際處境中，「身」有太多的未定之可能，此即〈窮達以時〉所提出的「天」與「人」之分，天命與身之處境存在著「遇」與「時」的問題。「遇」是就我們的角度說明「身」面對處境的情況，並不是必然，而是一種偶然。換言之，「遇」是說明我們是否與「時」接遇的狀態，這是我們所不能控制決定的，我們是否能「合」天時，是一種偶然。「時」則是客觀的、必然的，這並非就人主體而言，而是就「天」之運行自身而言其必然。

「時」作為必然，不一定為我們所「遇」；以偶然之「遇」強要求必然之「時」的應合，顯然是以「人」強要求「天」的應合，是一種不區分「天」與「人」所使然。「人」之能參與於「天」，唯有返歸人自身所承自於天的那份相關於「天德」的先驗存在，才有條件、以及可能性去體現「天」與「人」的應合。〈窮達以時〉作者在此即提出了「君子敦於返己」<sup>65</sup>（簡 15），說明了「己身」這件事才是重要的，因為在偶然與必然之間，人之可為者，是在於己身的返歸與面對，在於關係到「身」之處境，仍然是以「己身」立於天下之中，返顧己身修養之要求。己身的重要在於：體現了「身」所承自於天而有者，並具現在「己」。所承自於天而有者應是體現「性自命出，命自天降」的時代思維。

若就〈窮達以時〉而言，其中關於「時」，學者們皆同意是確立「天」與「人」之相分，但對於天人相分究起於何時，則有不同主張。或以為荀子、或以為是孟子，但若追溯源頭，則早在子產時已清楚說明「天道」與「人道」的差異。因此，或可說「天」與「人」之相分，並非孟子哲學或荀子哲學的新發現。就整篇竹簡而言，「遇」與「時」的提出，在哲學中的重要性與所要發揮的哲學作用，在於「察天人之分，知所行矣」這件「事」，即：其所「行」的目的在於「德行一也」的價值永恆性，及

<sup>65</sup> 依李零《郭店楚簡校讀記》釋文。





其立基點在於「己」。因此，或可說〈窮達以時〉不但體現了「教」與「形」之類的討論之時代思潮性，也間接說明了人性是善、或是惡的哲學討論思潮的必然。

#### 四、結論

關於郭店儒簡，我並不是認為這些簡都是出於一系統，或一作者，但是這些儒簡卻共同反應出論題之共識，論述之以主題為劃分，雖易讓人誤解為一體系之論述，但也因主題之區分，呈顯出各篇儒簡論述之差異，關注之面向的分別。整體而論，郭店儒簡各篇的討論有交互為用，也有差異之處，但都讓我們看到了戰國儒者曾經關注的核心基點「己身」。「己身」這一基點的指出，從上面的分析與說明，可以知道「己身」除了立基於「身—家—國—天下」的序列，同時也經由戰國儒者的哲學探究，指出了「身之內」的心、性、情的根源探究，另外，「己身」之處境中關係到倫常價值，也關係著個人生命中的生活，價值的項目與內容，容或有不同，但其歸趨是一致的，即在於「治人倫」趨向於「德」，面對現實，也有人提出「時」「遇」之問題的說明。

(本文之作，感謝國科會專題補助計畫：「子思子在戰國儒家哲學中的地位」(III-III)，補助編號為：NSC：93-2411-H-031-007。本文曾在 2005.3.25-26，「新出土文獻與先秦學術重構」國際會議中發表，今經審稿委員提供修正意見，一併感謝。)

#### 參考書目

##### 專著

- 《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998  
 《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000  
 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，東方出版社，2000  
 丁原植，《楚簡儒家性情說研究》，萬卷樓，2002  
 王聘珍，《大戴禮記解詁》，中華書局，1992  
 李零校讀，《郭店楚簡校讀記》，北京大學出版，2002



- 李學勤主編，十三經注疏《禮記正義》，北京大學出版社，1999
- 林素英，《從郭店簡探究其倫常觀念》，萬卷樓圖書公司，2003
- 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》（四），上海古籍，2004
- 郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海教育出版社，2001
- 陳偉，《郭店楚簡別釋》，湖北教育，2003
- 湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集》，湖南出版社，1994
- 程樹德撰，《論語集釋》，中華書局，1990
- 黃俊傑，《孟學思想史論》，東大圖書公司，1991
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003
- 楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論和身體觀》，巨流圖書公司，1993
- 賈慶超主編，《曾子校釋》，山東大學，1993
- 蒙文通，《中國哲學思想探源》，台灣古籍出版，1997
- 鄭良樹，《諸子著作年代考》，北京圖書館，2001
- 臨沂市政協文史和學習委員會、平邑縣政協文史委員會編，《宗聖曾子》，齊魯書社，2000
- 魏啟鵬，《簡帛五行箋釋》，萬卷樓，2000
- 龐樸，《竹帛五行篇校注研究》，萬卷樓，2000

#### 期刊論文

- 池田知久，〈郭店楚簡窮達以時研究〉（上），《古今論衡》第4期，2000年6月
- ，〈郭店楚簡窮達以時研究〉（下），《古今論衡》第5期，2001年1月
- 李學勤，〈從簡帛佚籍《五行》談到《大學》〉，《孔子研究》第3期，1998
- ，〈試說郭店簡《成之聞之》兩章〉，《清華簡帛研究》，北京，清華大學思想文化研究所，2000
- 林安梧，〈儒家道德哲學的兩個向度——以《論語》中「曾子」與「有子」為對比的開展〉，《哲學與文化》第29卷第2期，2002年2月
- 林啟屏，〈先秦儒學中的遇合問題——以「窮達以時」為討論起點〉，《鵝湖學誌》第31期，2003年12月
- 張立文，〈《窮達以時》的時與遇〉，《中國哲學——郭店楚簡研究》第20輯，2000



- 梁濤，〈〈大學〉早出新證〉，北京，《中國哲學史》第3期，2000
- ，〈《大學》新解——兼論《大學》在思想史上的地位〉  
（www.confucius2000.com，2002年）
- ，〈竹簡《窮達以時》與早期儒家天人觀〉，《哲學研究》第4期，  
2003
- 郭梨華，〈《性情論》與《性自命出》中關於「情」的哲學探索〉，《新出土文獻與古代文明研究》，上海，上海大學出版社，2004
- ，〈儒家簡帛佚籍中「德」與「色」的辨析〉一文，收錄於《湖南省博物館刊》第1期，湖南，《船山學刊》雜誌社編輯出版，2004年7月。摘錄見於《簡帛研究通訊》第4卷第2期，2004年8月
- 郭齊勇，〈郭店楚簡身心觀發微〉，收錄於《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢，湖北人民出版社，2000
- 陳麗桂，〈《性情論》說「性」、「情」〉，《新出土文獻與古代文明研究》，上海，上海大學出版社，2004

### 審查意見摘要

#### 第一位審查人：

所討論之議題具有研究價值，所提出之議論亦可供學界參考，值得極力推薦。唯文中不免因時間倉卒而有些小問題，希望能就建議事項考慮調整：

1. 頁24第二段：認為「仁內義外」之判準在於親屬之內外之分的說法是正確的，然而以下所言「內屬於直系血親，外是面對非直系血親的關係」則有問題。因為〈六德〉已明言「父、子、夫」為「內」，而以「君、臣、婦」為「外」，由於「夫」根本無關乎「血親」之問題，因此內外位之區分，顯然不以「直系血親」為判準之理據，而以「父系社會」的宗法制度為判準依據。在「父系社會」的大前提下，因而極為標榜「父、



子、夫」地位之崇高，其實又皆源於「家長權」在宗法制度下的崇高地位而來。

2. 頁 27-28 討論「『遇』與『時』的問題」雖然作者於註解已特別說明「此處僅簡約說明『遇』與『時』與『己身』這一論題的關聯」，不過就內容而言，實不免有「過於簡約」之虞，宜考慮再行補充說明其「關聯」性，尤其作者所提「必然性」與「偶然性」之問題，不但具有詳加討論之空間，而且「己身」對於「必然性」與「偶然性」之認定，及其因而採取如何面對、反應之態度，正是非常重要的「關聯」所在。

#### 第二位審查人：

本文乃探討先秦時期儒家的身體哲學，作者利用傳世典籍和新出土的文獻資料，予以深入且詳細地分析，將孔子以下至孟子之間的儒家身體觀，極有條理地呈現，補充了這一方面的研究成果，是一篇難得的佳作。以下僅就閱讀所見，提供一些不同意見，以供作者參考。

1. 第 20 頁：作者將心分成「情心」與「思心」兩種，認為孟子言心之善端，其中惻隱之心、羞惡之心是一種與情相關之心的作用，可稱為「情心」；辭讓（恭敬）之心、是非之心則是心之思的作用，可稱為「思心」。這種分別在儒簡中，或許如作者的分析，有其可能，但孟子言心之善端所包括的四種「心」，朱子的注解即統稱為「情也」，是否可以區分為二？
2. 第 21 頁：「對於『物』若就『事』而言，是指向於人倫關係等事項，若就存在之動物言，顯然儒者認為人高於萬物。」這一段的論述不夠明確，不知是指先秦儒家而言，抑指儒簡？若是後者，則上面的引文似乎沒有相關意思，若指前者，宜略作補充說明。