

## 早期儒學的道德倫理哲學探析 ——以郭店儒簡為中心的討論

郭梨華

### 摘要

早期儒學究竟是德性倫理學？抑或是角色倫理學？這是目前以比較哲學方式處理儒家倫理學中引發的哲學議題之一。戰國早中期儒家的倫理思想，從根源上，尊崇天、天命；從思想探究上，確立人的基礎，而往心性之路；從社會政治層面上，除了確立王的崇高外，也確立了倫常乃立基於天，強調倫常的自然性與事實性的合一，亦即強調倫常的客觀性與價值的普遍性。在社會制度與家庭倫理關係中，因著宗法制度與德性的轉向，君臣、父子、夫婦，都有著不同的職德與位，因此也有著不同的德性要求與價值。這一儒家倫理學的發展，至今很難說是一人獨立完成，若從既有的文獻資料，尤其是郭店儒簡之資料的啟發與研究，可以發現戰國早中期的儒家倫理學可以看作三向度的開展，一是心性之路的德性倫理之建構；二是倫理之客觀普遍化的建構；三是倫理之角色職德的建構。三向度共同完成了孔子後學的倫理學建構，也闡述了倫理網中之「人」的真實存在。

關鍵詞：郭店儒簡、角色倫理學、德行倫理學

---

2011/03/27 投稿，2011/05/17 審查通過，2011/06/22 修訂稿收件。

\* 感謝兩位匿名審查者所提供建議，並依此作了文字上之訂正與補註。本文乃國科會專題計畫補助的研究成果，補助編號：NSC97-2410-H-031-049-MY2。

\* 郭梨華現職為東吳大學哲學系教授。

# **The Philosophical Research in Ethics and Morals of Early Confucianism: a Discussion Based on Guodian Bamboo Documents**

Kuo Li-hua

## Abstract

When comparing different methods of viewing the moral values of Confucianism, it is disputable whether early Confucianism —— Confucianism in the early and middle Warring State Period —— belongs to virtue ethics or role ethics. Early Confucianism reveres the Mandate of Heaven, centers around the disposition of human beings, and emphasizes on the nobility of rulers and the objectivity and generality of human relations. Within the patriarchy, rulers and the ruled, parents and children, husbands and wives, etc. have their respective social roles, duties and position. It is difficult to believe this way of thought is accomplished only by one person when studying the development of Confucianism shown on the Guodian bamboo slips. By enunciating the state, the content, and the practice of morality, scholars in the early and middle Warring State Period complete the construction of Confucianism and explicitly position man in the world of morality.

Keywords: Guodian bamboo slips, role ethics, virtue ethics

---

\* Professor, Department of Philosophy, Soochow University.

## 一、前言

關於先秦儒家哲學，一般皆認同其倫理哲學思想極豐富，或有以之為先秦儒家哲學的特質之一，或有視儒家哲學僅有倫理學而已。在倫理哲學的前提下，以及在比較哲學的前提下，目前方興未艾的論題可從安樂哲（Roger T. Ames）及羅斯文（Henry Rosemont, Jr.）最近發表在《國學學刊》2010年第一期的文章〈早期儒家是德性論的嗎？〉窺其貌，<sup>1</sup>在文中可知德行倫理學與角色倫理學正處於論爭早期儒學之歸屬的兩方，德行倫理學強調亞里斯多德的德性概念，角色倫理學則重視我們是過著多重角色，這些角色構成了我們是甚麼樣的人，並認為家庭情感是發展道德能力的入手處。本文無意加入雙方的論爭中，只是思考著戰國早中期的儒學發展是如此嗎？這讓我回想起在2000年龐樸所提出的三重道德之論述，這一論述之源起是因應著郭店簡中之〈五行〉、〈六德〉等篇章所提出的新問題。<sup>2</sup>在該文中，指出郭店儒簡之〈五行〉與〈六德〉陳列了儒學的三重道德，共同組成了完整的儒家道德學說，此三重道德即：「人之作為家庭成員所應有的人倫道德（六德），作為社會成員所應有的社會道德（四行），以及作為天之子所應有的天地道德（五行）。」<sup>3</sup>這一論述確實值得深思，並以之為基礎論述戰國早中期之儒家道德倫理哲學思想。

在此一基礎上耙梳郭店儒簡，可以發現〈成之聞之〉也是一重要有關倫理論述之佚籍，此一佚籍龐樸也早已注意到，並以之為從家庭倫理轉向社會道德、天地道德的關鍵所在。<sup>4</sup>此一論述的優點是不僅基於「道德」論述，即從仁、義、禮、智、聖、信、忠等德性為出發點，也強調了家庭倫理的重要性與基礎性，同時六德、四行、五行的涵蓋面向周全，涵括了家庭、社會、天地之道德。但如果我們換個方式思考，可以發現仍有可擴充與思考的補充點，因為這大致是侷限於〈六德〉、〈五行〉兩篇佚籍立論，

<sup>1</sup> 安樂哲 Roger T. Ames、羅斯文 Henry Rosemont, Jr. 合著，謝陽舉 Xie Yangju 譯：〈早期儒家是德性論的嗎？〉“Zaoji rujia shi dexinglun de ma”，《國學學刊》Guoxue xuekan，2010年第1期，頁94-104。

<sup>2</sup> 龐樸 Pang Pu：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》Zhubo Wuxing pian jiaozhu ji yanjiu（臺北 [Taipei]：萬卷樓圖書[Wanjuanlou tu shu]，2000年），頁105-119。

<sup>3</sup> 同上註，頁105。

<sup>4</sup> 龐樸 Pang Pu：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》Zhubo Wuxing pian jiaozhu ji yanjiu，頁108-109。

並以之展現早期儒家倫理道德哲學的架構，對於郭店儒簡中有關儒學之建構的方向、討論的議題則未多加論述。

先秦儒家自孔子確立以「仁」為禮樂之制的內在根源，並將仁與禮樂相輔成德的學說以來，關於「德」之於人的內在根源是什麼？德的實現如何可能？如何確保德的落實？德目包含哪些？如果天有德，那麼由制度所確保之德的內在基礎是什麼？制度有何保障或證明其為天所應許（即何以有其客觀必要性）？……這一連串的問題，從傳世文獻我們確實找不到類似的提問，但是從既有的資料論述，可以發現這一類問題或許從來沒有缺席過，而且是不斷的被孔子的後學所思考著、探究著。從郭店儒簡之〈成之聞之〉、〈五行〉、〈六德〉……等資料，可以發現他們是從不同的方向論述著「德」之內在根源、制度之德的建構……，也可以說是回應著這一類問題之探索，所給予的論述。這些方向或說向度，大致有三，一是根源於心性之德性倫理的建構；二是倫理與道德價值之客觀普遍化的建構；三是倫理之角色職德的建構。至於相關德性之定義與辨析，主要佚籍是〈忠信之道〉、〈魯穆公問子思〉，討論的是有關「忠」「信」之德。

## 二、根源於心性的德性倫理之建構

關於此一戰國時期道德倫理學的發展向度，其極致無疑是《孟子》中的心善、性善說，但從孔子以迄孟子，這哲學論辯與發展過程中，在郭店楚墓竹簡出土以前（1993年發掘，1998整理出版），雖有《中庸》、《大學》，以及《禮記》等資料，但因為這些資料是經漢代人整理過的，因此總是被質疑為漢代資料，無法視之為戰國時期早中期儒者的資料。郭店竹簡〈五行〉與〈性自命出〉出土後，卻彰顯了心性問題在戰國早中期曾備受關注，並以之為德性、德行的根源，茲略論述〈五行〉與〈性自命出〉中關於心性作為德性倫理之根源的探究。<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 關於這方面論述，還可參考郭梨華 Guo Lihua：《出土文獻與先秦儒道哲學》*Chutuwenxian yu xianqin rudao zhexue*（臺北[Taipei]：萬卷樓圖書 [Wanjuanlou tu shu]，2008年）中之第十、第十二章，以及郭梨華 Guo Lihua 著：〈出土文獻中儒、道「天—人」關係論的異同〉“Chutuwenxian zhong ru dao ‘tian—ren’ guanxi lun de yitong”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第36卷第12期（2009年12月），頁63-88。

### (一)〈五行〉中「心」與德性說的建構

〈五行〉中開宗明義即指出「五德之行」的重要，並認為五德之行是「天道」、是「德」，並分辨五德之行與四行的差別。從德性的觀點而言，四行與五德之行，皆指出「仁義禮智」的重要，第五德性則是攸關「聖」，四行之為善轉化為五「德之行」之「德」，則在於「形於內」。「內」，龐樸<sup>6</sup>與魏啟鵬皆認為指「內心」，魏啟鵬並進而引證孔穎達在《禮記·禮器》疏中言「內，猶心也。」<sup>7</sup>但若是僅指謂「心」，這是一較廣義且模糊的說明。梁濤曾對「形於內」與否之「德之行」與「行」，視為雙重道德規範，並以「前者為內在道德律，是主體自覺，後者是外在道德律，是客觀規範。」<sup>8</sup>這一說法的優點是強調了主體心之自覺，但對於外在道德律毋須心之作用，是一值得深思的關鍵所在。因為在〈五行〉中論述四行之和時，對仁、義、禮之論述，皆強調「中心」、「外心」，而言五德之行時，強調聖之思、智之思、仁之思，這兩者應該都屬於「心」的作用。「四行」之「心」是與他人對待的心之狀態，五德之行的「心」是由心之「思」的作用，進而入於人自身之身體容色儀態中的表現。因此，「形於內」是指經過「心之思」，內化而體現於身體容色儀態中之「德」，與僅只是以「中心」、「外心」而與他人相對待之「善」的行為——不形於內之善行——不同，但又有交集。

「形於內」強調「德」之於人的蘊化，欲具此「德」，在於心「思」而形鑄於身體容色儀態中，也即是身體容色儀態中之行，皆是此德之體現。「不形於內」並非壞事，它仍是「善」，是人道的體現，只是未臻至於「德」之容色儀態中，它不全然是外在道德律，也非僅止於客觀規範而已。若說其為外在道德律，強調的是他律作用，但不論以當時社會狀態，或是孔子對德性的說明，德性作為「道德的」，都沒有內在、外在之說。<sup>9</sup>其所以為「善」，

<sup>6</sup> 龐樸 Pang Pu：《竹帛五行篇校注及研究》*Zhubo Wuxing pian jiaozhu ji yanjiu*，頁 29 及頁 158。另早在其所著之《帛書五行篇研究》*Boshu Wuxing pian yanjiu*（濟南[Jinan]：齊魯書社[Qilu shushe]，1980 年），頁 96 中也已提及。

<sup>7</sup> 魏啟鵬 Wei Qipeng：《簡帛文獻〈五行〉箋證》*Jianbo wenxian Wuxing jianzheng*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2005 年），頁 4-5。

<sup>8</sup> 梁濤 Liang Tao：《郭店竹簡與思孟學派》*Guodian zhujian yu simeng xuepai*（北京[Beijing]：中國人民大學出版社[Zhongguo Renmin Daxue chubanshe]，2008 年），頁 187。

<sup>9</sup> 若將孔子之仁與禮，視為內在、外在道德規範，基本上忽略了「克己復禮為仁」之說。因為，「仁」就孔子而言，既是心之自覺的體現，也是博施濟眾符應於禮儀的行為表現。仁、

則是進於「德」的路途，所謂「善弗為亡近，德弗志不成。」(簡 7-8)<sup>10</sup>即是說明「善」在於「為」，「德」則更在於「志」之，闡明的是由人道企及於天道之路，人道之善在於實踐，但持續的時間卻是短暫的，如何能讓其一直呈現、不斷呈顯其德，則是需要更進一層的努力，也需要加以申說其進路如何可能，即如何企於「德」，也因此或許〈五行〉這一論述是在回應《論語·雍也》中「子曰：回也，其心三月不違仁；其餘，則日月至焉而已矣。」所產生的深層思考，以及闡明唯有企及於「聖」，德才通達至天道，才完成人道之極致。

「心」在〈五行〉作為德性之可能的根源，除了「形於內」的理解外，還可以從「中心之憂」、「心之思」、「與人交之心」等三個面向，得知「心」之於「成德」的不同作用與層次。

### 1. 中心之憂

「心」在郭店竹簡〈五行〉中與成德之關係，在於「心」經過一連串的作用後，產生與「德」的聯繫，這一聯繫也確立了「心」為「德」之根源，也是成德的關鍵所在。在竹簡〈五行〉中，首先提出「中心之憂」之於「德」的重要，簡 5-6：

君子亡中(中)心之惠(憂)則亡中(中)心之智，亡中(中)心之智則亡中(中)心□□，亡中(中)心□□□□安，不安則不樂(樂)則亡惠(德)。■

而馬王堆帛書〈五行〉173-175行，則是：

君子毋(无)中□□憂則无中心之知(智)，无中心之知(智)則无中心之說(悅)，无中心之說(悅)則不安，不安則不樂，不樂則无德。□□□无中心之憂則无中心之聖，无中心之聖則无中心之說(悅)，无中心之說(悅)則不安，不安則不樂，不樂則□德。

---

禮之互濟，互為質素與要求，說明仁與禮作為德行價值，彼此之間的相需與相濟，即仁若不符應於禮，此仁不成其為仁；禮若無仁為其質，此禮亦不成其為禮。仁禮互濟共同成其為「道德」。當兩者互斥，或不相關時，就無所謂仁、禮之德性與德行。

<sup>10</sup> 荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan 編：《郭店楚墓竹簡》Guodian chumu zhujian (北京 [Beijing]: 文物出版社[Wenwu chubanshe], 1998年), 頁 149。

從竹帛〈五行〉這一論述中，可以發現其基本立論是以「中心」向德、志於德為前提，其「憂」<sup>11</sup>在於如何可向德、志於德。「憂」，《爾雅·釋詁下》：「憂，思也。」邢昺疏：「憂者，愁思也。」這一「心」的作用，可描繪為結合情感之思，並且產生一急切、憂愁期待能尋得解答或回應的心思。〈五行〉作者在此提出其標的為「智德」與「聖德」，「憂」則是尋求「志之」的開端。有了目標，有了起始，才有中心之悅，由悅而有安，由安而能樂，由樂始有德。這是一連串說明「德」之於人的心理狀態，或說當人「志」於「德」時，人心之情感的變化，並以此為人生中所切要追尋者。因為人生皆知追求「樂」，而〈五行〉提出真正之「樂」在於「德之樂」。

## 2. 心之思

這是攸關五德之行中「仁」、「智」、「聖」之思。竹簡〈五行〉中簡 12-16 指出：

息（仁）之思也清，清則譚，譚則安，安則恂（溫），恂（溫）則兑■

（悅），兑（悅）則稟（戚），稟（戚）則新（親），新（親）則恣（愛），恣（愛）則玉色，玉色則型（形），型（形）則息（仁）。■

智之思也俛（長），俛（長）則得，得則不亡（忘），不亡（忘）則明，明則見馭（賢）人，見馭（賢）人則玉色，玉色則型（形），型（形）則智。■

聖之思也翬（輕），翬（輕）則型（形），型（形）則不亡（忘），不亡（忘）則聰，聰則聿（聞）君子道，聿（聞）君子道則玉音，玉音則型（形），型（形）則聖。■

這一段論述，基本上是屬於五德之行中仁、智、聖之德，如何可「形於內」的論述，是一如何成其為「德之行」的過程。從上述資料可知，仁、智、聖三者「形於內」的過程中，首先都須先過「思」的作用，此「思」乃「心之思」，說明「心」在此處是經過理智的思考，而非情感的作用而已，其所「思」則因著表達之德性不同，所思的方向也不同：首先，「仁」作為

<sup>11</sup> 龐樸 Pang Pu 首先注意到「憂」的重要性，並且認為「憂」不能歸結到「志」和「思」中去，毋寧看成是三者鼎立，這便是後世所謂的儒家憂患意識。《帛書五行篇研究》 *Boshu Wuxing pian yanjiu*，頁 104-105。

「惠愛」的表達，就怕情感勝於理智。因此，要求此思在於「清」、「察」。「清」是清晰、頭腦清楚，「察」則是對於人、物、事件所形成之狀態的審慎與深入了解。能察能清則可以避免因為惠愛所形就的婦人之仁。其次，就「智」而言，在於彰顯智力的作用，可以表現思想敏捷，也可以表現深思熟慮，〈五行〉所強調的則是「深思熟慮」，因而提出思之長與得，即是智之思重在深思熟慮，視野放的遠，而非僅顧眼前之便利快捷，如此之所得也就不是經驗之得而已，此思也就不僅只是經驗之知，而是理智之知。最後是關於聖之思，「聖」所彰顯的是一超越，此思所表達的則是一輕清揚越，不可捉摸的神秘，但就其為「所思」，則是以「形」的方式（或說以被認識者的方式）呈現，否則無法思之，以今日語言之，此思可謂「直觀」<sup>12</sup>之思。此種思與智之思不同，兩者雖然都屬於「思」之深刻，因此都有不忘之特質，其不同在於「智」的方向是「見賢人」，「聖」的方向是「聞君子道」。「見」非只是看見，而是立基於理智之知，知其為「賢」與「賢」的「所以然」；「聞」也非聽見，而是聆聽，所聆聽者就非理智思考可觸及，而是超越理智之思，同時具有遍在性的直觀之思。

在論述「聖之思」後，竹簡〈五行〉提出「慎獨」之說，簡 16-18：

婁（淑）人君子，其義（儀）罷（一）也。能為罷（一），狀（然）句（後）能為君子，總（慎）其蜀（獨）也。■「□□□□淇（泣）涕女（如）雨」。能遲沲（池）其翠（羽），狀（然）句（後）能至哀。君子總（慎）其□□。

這一論述旨在言「慎獨」的重要，梁濤結合帛書〈五行〉之「說」，指出「慎獨」即「內心的專注、專一，具體講，是指內心專注於仁義禮智聖五種『德之行』的狀態。」<sup>13</sup>「慎獨」<sup>14</sup>這一對於五德之行之「和」的宣說，強調了「五德之行」結於「一心」，此時「心」的作用，不再是「思」，而

<sup>12</sup> 梁濤 Liang Tao 對「聖」之知，曾謂其為「直覺之知」。參看其所著《郭店竹簡與思孟學派》*Guodian zhujian yu simeng xuepai*，頁 190。

<sup>13</sup> 梁濤 Liang Tao：《郭店竹簡與思孟學派》*Guodian zhujian yu simeng xuepai*，頁 293。

<sup>14</sup> 關於「慎獨」，廖名春 Liao Mingchun 也曾提出其新義，認為「慎」之本義為「心裡珍重」。〈「慎獨」本義新證〉“‘Shendu’ benyi xinzheng”，《學術月刊》*Xueshu yuekan*，2004 年第 8 期。陳來 Chen Lai 認為應把「為一」和「慎獨」聯系起來，「一」和「獨」是相通的概念，「一」指「心的專一」，「獨」指「心的獨自主宰」，「一」和「獨」都是為了使精神從外轉向內，專注於內心。〈「慎獨」與帛書〈五行〉思想〉“‘Shendu’ yu boshu Wuxing sixiang”，《中國哲學史》*Zhongguo zhhexueshi*，2008 年第 1 期。



是一超越五者之分別，五者共融於身體踐行與心靈的結合之「心」。此一「心」真正可謂「道德心」，與孔子所言之「從心所欲不踰矩」之「心」是相類的，是一卓越超拔之道德心靈，是一成其為「君子」之心靈。

### 3. 與人交之心

這是攸關四行中「仁」、「義」、「禮」之心。簡 32-37 對於四行中之仁、義、禮與心的關係，分別是：

顏色佻（容）伎（貌）惓（溫）叟（變）也。以其审（中）心與人交，兑（悅）也。■审（中）心兑（悅）垂舉於兄弟，稟（戚）也。稟（戚）而信之，新（親）。新（親）而篤（篤）之，恣（愛）也。恣（愛）父，其敬（攸）恣（愛）人，息（仁）也。

审（中）心設（辯）狀（然）而正行之，植（直）也。惠（直）而述（遂）之，遙也。遙而不畏彊（強）語（禦），果也。不以少（小）道凌大道，秉（簡）也。又（有）大臯（罪）而大鼓（誅）之，行也。貴貴，其止（等）墮（尊）馭（賢），義也。■

以其外心與人交，遠也。遠而猶之，敬也。敬而不鄙，嚴也。嚴而畏之，墮（尊）也。墮（尊）而不喬（驕），共（恭）也。共（恭）而專（博）交，豐（禮）也。■

上述資料可知，仁、義、禮三者作為一種「行」，仍與「心」的作用相關，「仁」之心，在於「以其中心與人交」，此一「中心」之所指，就帛書〈五行〉之「說」第 265-266 行，<sup>15</sup>是將中心與外心相對而言，外心是廓然者也，中心則是謨然者也。此一謨然者，學者說解不一，或謂「怯懦」，<sup>16</sup>或謂「好」，<sup>17</sup>或謂「憂」。<sup>18</sup>此一「中心」既與「外心」相對，「外」可訓為「遠」、「疏」之意；「外心」就其以「禮」而言，或當理解為與人保持距離之心，即人與人相處，總是在自以為親近中生狎近之心，忽略了他者之存

<sup>15</sup> 《馬王堆漢墓帛書〈壹〉》*Mawangdui hanmu boshu(One)* (北京[Beijing]: 文物出版社[Wenwu chubanshe], 1980 年), 頁 21。

<sup>16</sup> 同上註, 頁 27 註 56。

<sup>17</sup> 龐樸 Pang Pu: 《帛書五行篇研究》*Boshu Wuxing pian yanjiu*, 頁 68 註 4。

<sup>18</sup> 魏啟鵬 Wei Qipeng: 《德行校釋》*Dexing xiaoshi* (成都[Chengdu]: 巴蜀書社[Bashu shushe], 1991 年), 頁 46。

在的尊重，「外心與人交」，則是不以狎近之心與人交。「中心」或可理解為今日之「衷心」，所指當是「情感之真摯熱切之心」，此心是在經驗中之心。

「仁」，是以情感熱切真摯之心與人交；「義」是以情感之真摯但有所辨明而行；「禮」則是以不狎近之心與人交。三者之「心」的作用是與情感距離為說，並且強調與人之間的互動關係，「仁」重視的是心中之悅，以此擴及於兄弟，由家庭擴及於他人，是一由心悅而及於家、及於人的倫常行為；「義」重視的是心中之辨然，準此而直行之，是一不畏強禦，不以小道侵凌大道，有大罪則大誅之的行事作風，重視的是「尊賢」；「禮」則是不以狎近褻玩之心待人、與人來往，並以恭之態度廣泛地與人交。三者之關係，則是「仁，義禮之所由生。」（簡 31）闡明「仁」在倫常關係中是最基本的。智與仁的關係在邏輯思維上似乎有先後，但在事件狀態中則是並時而行的，或說「仁」中含有「智」在其中，簡 30 曾言：「見而智（知）之，智也；智（知）而安之，慧（仁）也。」

四行之和則在於「心」的主宰性，簡 31-32 及簡 45-46 兩次言及「和則同，同則善」，就簡 31-32 可知，這是就「四行之和」而言，四行之和在簡 31-32 的重心應落在「仁」，由仁始有義、禮之生，仁為核心，同時「仁」中自有「智」；就簡 45-46 則是強調「情感心」或說「經驗心」的主宰性，此「心」主宰著耳目鼻口手足六者。此一經驗心是尚未由「心」之「思一形」作用，昇華至道德心的狀態。

## （二）〈性自命出〉中「心」、「性」與德性說的建構

〈性自命出〉在簡 18 提出「彘（教），所以生慧（德）于宙（中）者也。」闡明了「教」之於「德」的重要性，且此「德」是生於「中」者。「中」，學者或理解為「內心」，<sup>19</sup>或理解為「性」，<sup>20</sup>或認為「在簡文作者的觀念裡，內心和性沒有絕對的分別。」<sup>21</sup>若就簡 9 所言「四海（海）之內其彘（性）弑（一）也。其甬（用）心各異，彘（教）使（使）狀（然）也。」那麼，

<sup>19</sup> 陳偉 Chen Wei：〈郭店簡書《人雖有性》校釋〉“Guodian jianshu Ren sui you xing jiaoshi”，《中國哲學史》Zhongguo zhexueshi 2000 年第 4 期，頁 9。丁原植 Ding Yuanzhi 亦作「心」解，見其所著，《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》Guodian chujian rujia yiji sizhong shixi（臺北[Taipei]：台灣古籍出版社[Taiwan guji chubanshe]，2000 年），頁 51。

<sup>20</sup> 郭沂 Guo Yi：《郭店竹簡與先秦學術思想》Guodian chujian yu xianqin xueshu sixiang（上海[Shanghai]：上海教育出版社[Shanghai jiaoyu chubanshe]，2001 年），頁 241。

<sup>21</sup> 李天虹 Li Tianhong：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》Guodian chujian Xingzimingchu yanjiu（武漢[Wuhan]：湖北教育出版社[Hubei jiaoyu chubanshe]，2003 年），頁 150。

所生之德，主要在「心」，使「心」有「定志」，<sup>22</sup>但不可避免的也與「性」相關聯，<sup>23</sup>因為「德」之所在為「性」，而後有「德性」。依此，「中」之所指乃「心性」也。

「心」、「性」之為「德」之所在，也可理解為心性乃成德之依據，但這並非說心性已善，或說心性就是善。就〈性自命出〉而言，心、性有一向善、趨善之能量，但心性也可能被改變不趨向於善，心性與道、教之間，存在著互動與互相規範、互相養成的狀態，這一互相規範、互相養成，其終極並非源自彼此的相互約定，或是彼此間的一方所決定的價值指向，而是立基於《詩經·小雅·烝民》之「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」的思想氛圍，即與「天」相關聯，更且從《尚書·皋陶謨》可知，「天」之所職司，乃指引人有關文明的建置，同時「天」本身即是一終極價值的存在者。<sup>24</sup>準此而言，「心、性」與道、教之互相養成，是依循於「天」之職司的終極指引，是「天工人其代之」下，道、教聯繫於成德之必需的闡明。

這一道、教聯繫於成德之必需的闡明，可以從心、性意義，道的意義，心性的定向與養成，三個方向闡明心性與德性的聯繫。

### 1. 心、性的意義

關於〈性自命出〉的「性」之意義，可以從五個方向思考之。首先就其與人的關係而言，性是遍在於人，同時也存在於動物中者，所謂「人雖有性」，<sup>25</sup>牛、雁亦有性也。<sup>26</sup>其次就其根源而言，性是由命出，命由天降；<sup>27</sup>性可遠溯其根源——「天」。再次就其種類、層次而言，性可分兩層次，一為情氣之性，一為心取之性。<sup>28</sup>第四就其特質而言，性非靜，而是在

<sup>22</sup> 郭梨華 Guo Lihua：《出土文獻與先秦儒道哲學》*Chutuwenxian yu xianqin ru dao zhexue*，頁 331。

<sup>23</sup> 郭梨華 Guo Lihua：〈出土文獻中儒、道「天——人」關係論的異同〉“*Chutuwenxian zhong ru dao ‘tian - ren’ guanxilun de yitong*”，頁 63-88。

<sup>24</sup> 《尚書·皋陶謨》：「無曠庶官，天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭和衷哉。天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。」〔清〕Quing 皮錫瑞 Pi Xirui：《今文尚書考證》*Jinwen Shangshu kaozheng*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1998 年），頁 100-102。

<sup>25</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡 1。《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，頁 179。

<sup>26</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡 7。同註 25，頁 179。

<sup>27</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡 2-3。同註 25，頁 179。

<sup>28</sup> 郭梨華 Guo Lihua：〈出土文獻中儒、道「天——人」關係論的異同〉“*Chutuwenxian zhong*

心取中與物互動，依心志之定，由習與道長養之，<sup>29</sup>是一不斷成長趨向於德之性。最後就其為善惡而言，性具有好惡、善不善之潛質，就好惡言，性有此潛質，此一潛質因著「物」而有所呈現，為人所知；同樣地，性也有善不善之潛質，因著「勢」而有所呈現。此與《禮記·樂記》之「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」相類似，闡明「性」是可被影響的，可變化的，也因此表現好惡、善不善。<sup>30</sup>這一生之為性說，確實是先周以迄孔子所承傳的古代人性論。<sup>31</sup>〈性自命出〉此一人性觀，基本上仍是可溯源於「天之命」的「性」，它與告子那種含藏「食色，性也」的「生之謂性」差別甚大，<sup>32</sup>或可謂此即《孟子》辨性、命之義的真諦。

關於〈性自命出〉中「心」的意義，大抵也可從幾方面之思考得知：就其與人的關係而言，是人皆有之者；就其主要功能而言，有兩個作用，其一在於「定志」，<sup>33</sup>此志在趨向於「道」，與「凡道，心術為主」之說密切相關；其二在於與情感相關之心的作用。<sup>34</sup>前者作為定志之心，涵括著與學習相關之教。或有學者認為此一心的作用近於荀子，而非孟子之道德本

ru dao 'tian - ren' guanxilun de yitong”，頁 72。

<sup>29</sup> 〈性自命出〉Xing zi ming chu 簡 10-12。《郭店楚墓竹簡》Guodian chumu zhujian，頁 179。

<sup>30</sup> 〈性自命出〉Xing zi ming chu 與《禮記·樂記》Liji·Yueji 之相類，在於皆將人性的豐富性與複雜性指出，皆含括著天而生之性與經驗活動中的人性。其不同在於：〈性自命出〉明確指出①就性之於物而言，物皆有性；②就人而言，其基本結構，為生而有者，這一「生而有者」含藏「情氣之性」、「心取之性」，將「心」與「情」的作用，與「性」的密切聯繫性與連動性予以指出；③就人之成德而言，性是可教化、長養的。總括而言，此一人性論從哲學史視域而言，遵循孔子之教，提出了「情」之於禮樂的重要性，同時也強化「心」在成德教育中的重要性。《禮記·樂記》是較為複雜之篇章，雖然也指出人性的不同層次作用，但是也對所區分之「生而靜」之「天之性」，以及「感而後動」之「性之欲」，予以價值分判，並且以此而提出「存天理、滅人欲」之說，認為性之動是欲望的開展。總歸而言，對於「性」之「動」，〈性自命出〉是正面看待其為「成德」之路；然而《禮記·樂記》則視為「滅天理而窮人欲者也」。〈樂記〉此說，或許是後世宋明理學所謂「性靜情動」、「心統性情」等說的來源。

<sup>31</sup> 梁濤 Liang Tao：《郭店竹簡與思孟學派》Guodian zhujian yu simeng xuepai，頁 135-142。

<sup>32</sup> 告子之「生之謂性」、「食色性也」，雖也言所生者即性，但重在欲望等的表述；孔子之類的生之謂性，乃就天所生而言之性，雖未明言含「德」，但也未就欲望等落實之，更且就《論語·陽貨》Lunyu·Yanghuo：「性相近，習相遠」而言，顯然此「性」之開展與「習」這件事息息相關，是著重在人性與學、習等事的聯繫。

<sup>33</sup> 〈性自命出〉Xing zi ming chu 簡 1，《郭店楚墓竹簡》Guodian chumu zhujian，頁 179。

<sup>34</sup> 郭梨華 Guo Lihua：〈出土文獻中儒、道「天——人」關係論的異同〉“Chutuwenxian zhong ru dao 'tian—ren' guan xi lun de yi tong”，頁 73。

心；<sup>35</sup>此說若就強調教與學的作用之心，確實較近於荀子，但是就其與「性」的聯繫而言，顯然與《孟子》之性心關係接近。因此，只能說此一「心」的作用，較孟、荀更具有思辨的意義與作用。

## 2. 道的意義

〈性自命出〉中關於「道」的說明，<sup>36</sup>就其內涵而言，是「始於情」，其終者近義。<sup>37</sup>道由情始，指出此道乃人道，不脫離「人之情」，其具體內涵則攸關禮樂；<sup>38</sup>又由於「情生於性」，<sup>39</sup>因此「道」不可免的與天、命之間，有一間接聯繫，甚至可說「道」體現著天、命之所降、所出，與《中庸》之「率性之謂道」的論述相近似。<sup>40</sup>

道與性之間的關係，存在著相互影響、相互規定的關係。若就「道」之源由——「情」的始生而言，「喜怒哀悲之氣，性也」，<sup>41</sup>喜怒哀悲乃「情」之表達，此情雖為一種情緒，但展現此情緒之表達，可謂「個性」的具體、個別性之表達，這些個別性的表達，當其為普遍、深刻時，其所反映的實質內涵即「人之情」、人之實情。因而就道之源由的始生，道之始於情，可謂「道」因「性」而有。但「道」非僅由情、性所規定而已，還兼及於「義」，終歸於「義」的「道」。這一終歸於義的道，簡40-41指出「唯宜（義）衍（道）為忻（近）忠。亞（惡）類（類）參，唯亞（惡）不悛（仁）為忻（近）宜（義）。」<sup>42</sup>「義」之意義在於「惡不仁」，仁又是「唯眚（性）惡（愛）為近悛（仁）」。<sup>43</sup>

<sup>35</sup> 梁濤 Liang Tao：《郭店竹簡與思孟學派》*Guodian zhujian yu simeng xuepai*，頁204-205。

<sup>36</sup> 這一部分，還可參考郭梨華 Guo Lihua：〈郭店戰國楚簡中所反映的「道」論〉“*Guodian zhanguo chujian zhong suo fanying de ‘dao’ lun*”，刊登於《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*，第37卷第10期（2010年10月），頁10-12。

<sup>37</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡3。《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，頁179。

<sup>38</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡18「禮作於情」，簡23「凡聲出於情也」。同上註，頁179-180。

<sup>39</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡3。同上註，頁179。

<sup>40</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 與《中庸》*Zhongyong* 中皆將「道」與「天一命」相連繫，此其相類處，至於〈性自命出〉與《中庸》是否屬一系？或非屬一系？學界有不同主張，其立論或從作者之推斷，或從思想中關於心、性、情、教等論斷之。其中結合宋明理學及強烈主張〈性自命出〉之道德實踐必以情為出發，因而論斷《中庸》與〈性自命出〉非屬一系者，如張麗珠 Zhang Lizhu：《中國哲學史三十講》*Zhongguo zhexueshi sanshi jiang*（臺北[Taipei]：里仁書局[Liren shuju]，2007年），第45-55頁。

<sup>41</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡2。《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，頁179。

<sup>42</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡40-41。同上註，頁180。

<sup>43</sup> 〈性自命出〉*Xing zi ming chu* 簡40。同上註，頁180。

若就「性」之成長養護而言，「道」是讓「性」可以成長養護的指標。性之始出雖與「天、命」之「降、出」相聯繫，但「性」並非已完備地等待發用，由「生」之謂「性」，指出了性之於人的形而上、本質性意義，但是此一本質性的意義，並非抽象之本質，而是在時間中不斷遭遇各種情境的本質，是一變化中的本質，此即簡 9-10 所言：「凡眚（性）或眚（動）之，或迕（逆）之，或交之，或厲（厲）之，或出之，或養（養）之，或長之。」<sup>44</sup>這說明著由生而有之性，可以有所改變、變化與長養，決定其長養者，則在於「道」，即簡 11-12 所謂「養（養）眚（性）者，習也；長眚（性）者，術（道）也。」

### 3. 心性的定向與養成：教<sup>45</sup>

〈性自命出〉中關於心之定向與性之養成，基本上與「道」是相聯繫的，其具體作為則是「教」的提出，簡 9 所謂「四溟（海）之內，其眚（性）式（一）也。其甬（用）心各異，彘（教）叟（使）狀（然）也。」此處之「教」與心性的關係，在於「性」之一，但「心」有異，這一「一」與「異」，藉著「教」而被彰顯。其所「一」在於由天、命之所降、所出；其所「異」在於心之用，即與心之定志、心之接物有關；藉著「教」，心、性、道在時間歷程中長養、變化，從普遍中彰顯個別差異。「教」的結果雖然有其個別差異，但是「教」的具體內容則是有一定之指向與內容，即《詩》、《書》、《禮》、《樂》為教之內容。簡 15-18：

時（詩）、箸（書）、豐（禮）樂，其司（始）出皆生於人。  
 時（詩），又（有）為為之也。箸（書），又（有）為言之也。  
 豐（禮）、樂，又（有）為彘（舉）之也。聖人比其類（類）  
 而命（論）會之，彘（觀）其先後<sup>46</sup>而逆順<sup>47</sup>之，體其宜（義）

<sup>44</sup> 〈性自命出〉Xing zi ming chu 簡 9-10。同上註，頁 179。其中「迕」字，據上博簡《性情論》簡 4 改定。「交」字，裘錫圭 Qiu Xigui 釋讀為「室」，轉引自李天虹 Li Tianhong《郭店竹簡性自命出研究》Guodian zhujian Xing zi ming chu yanjiu（武漢[Wuhan]：湖北教育出版社[Hubei jiaoyu chubanshe]，2003 年），頁 145。

<sup>45</sup> 關於「教」的重要性，在郭店簡〈尊德義〉Zun de yi 也有說明，並指出其侷限，但因此處是論述心性為德之本源所在，因此不討論〈尊德義〉。關於〈尊德義〉與「教」的說明，還可參考曹峰 Cao Feng：〈尊德義分章考釋〉“Zun deyi fen zhang kaoshi”，收錄於《中國文字》Zhongguo wenzi 新 34 期（2009 年 2 月），頁 60。

<sup>46</sup> 據裘錫圭 Qiu Xigui 改定。《郭店楚墓竹簡》Guodian chumu zhujian，頁 182〔注 9〕。

<sup>47</sup> 據李零改定。李零 Li Ling：《郭店楚簡校讀記》Guodian chujian jiaoduji（北京[Beijing]：

而節度<sup>48</sup>之，里（理）其青（情）而出內（入）之，狀（然）句（後）復以善（教）。善（教），所以生惠（德）于中（中）者也。

此處指出《詩》、《書》、《禮》、《樂》乃源自於人道，皆出於人，即此四者體現「道」之精神，《詩》與《書》、《禮》、《樂》皆是「有為」而為之、言之、舉之者，此一「有為」<sup>49</sup>是就「人道」而立說，是就其為可教導人而立說，是聖人經由比類、觀其先後、體其義、理其情的方式，予以整理並以之為教導之內容。

關於「教」的功能，除了上述之「生德於中」為其終極目標外，「教」的作用從文本脈絡中可知是對於「性」的習、養有其功能，對「心」之定志亦應有其用，因為性之習養、心之定志都與「道」相關，「道」作為一精神指標，其具體作為就是「教」，因「教」而使「道」之功發揮其作用與效能。

### 三、倫理與道德價值之客觀普遍化的建構

就先秦而言，社會政治之倫常關係，是與宗法之制密切連繫，並共構為社會政治、與文化體制。西周時期這一政治體制，基本上是由周公確立父死子繼為王位繼承所依循，不再以兄終弟及為王位之繼承法，周公的另一貢獻則是制禮作樂，禮樂之制也以宗法之制為其準據，建立以「德」為其價值之歸趨。換言之，禮樂之制乃「德」之政治、社會的具體內容，也是周文化的表徵。<sup>50</sup>

在這一社會政治倫常與宗法之制的連動中，除了推尊文王之德外，《尚書·皋陶謨》<sup>51</sup>基本上反映了周文化思想的主軸思維，即對於「天」的尊崇

北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2002年），頁106、108。

<sup>48</sup> 據裘錫圭 Qiu Xigui 改定。《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhu jian*，頁182〔注10〕。

<sup>49</sup> 此處「有為」，在語言文字上，不免可與《老子》之「無為」作一相對反之語詞，但其實質內涵之所指，與《老子》所反對之「有為」之出於人，雖相近但不同。

<sup>50</sup> 關於周之「德」的義涵與政治社會之連繫，還可參考林啟屏 Lin Chiping:《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong guodian dao zhengdian: Zhongguo gudai ruxue yishi zhi xincheng* (臺北[Taipei]: 臺大出版中心[Taiwan daxue chuban zhongxin]，2007年)，頁33-48。

<sup>51</sup> 屈萬里 Qu Wanli 認為〈皋陶謨〉“Gao yao mo 之作與〈堯典〉“Yaodian”同時或稍後，〈堯典〉之著作時代，則在孔子之後，孟子之前。屈萬里 Qu Wanli:《尚書釋義》*Shangshu shiyi* (臺北[Taipei]: 中國文化大學出版部[Zhongguo wenhua daxue chubanbu]，1995年)，第

與職司，或說天所具有之功能之描述，以人的角度而言，反映了人文、政治、社會等制度，都源自於「天」。茲摘引如下：

天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭和衷哉。天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。

這一段資料，記載著舜之大臣皋陶在舜之前，對禹論述為政之道，指出為政者要在「天工人其代之」，即為政者應勉力實現、完成「天」所賦予指引之事。天所賦予指引者在「天」敘「典」、「天」秩「禮」、「天」命「德」、「天」討「罪」，為政者即應遵循天之指引，相應地制訂五典、<sup>52</sup>五禮、五服、五刑。簡言之，即制訂政治社會所需、攸關社會教化與禮刑之制。是否在舜、禹之時，已有如此明確規範不可得知，但這一記載反映了這一思想有其源，就其經孔子整理後之史籍而言，至少反映了這是周人推尊的文化價值與歸趨，而這一思維基本上也影響了儒家思想<sup>53</sup>的溯源。在有關孔門弟子的資料彙編之《禮記·樂記》中，及郭店儒簡之〈成之聞之〉、〈忠信之道〉，都反映了倫常、道德等價值，以及禮樂之制，皆有其根源，這一根源反映

---

42、23 頁。雖則〈堯典〉“Yaodian”、〈皋陶謨〉“Gaoyao mo”皆非當時所做，但其主軸思想，可能為當時之流傳。譬如依據馮時 Feng Shi 對四仲中星與歷法研究，認為〈堯典〉星象觀測年代大約是公元前 2000 多年前，殷末周初可視為〈堯典〉成書年代的上限，而〈堯典〉的歷法體系則反映了夏代歷法的某些特點。《中國天文考古學》*Zhongguo tianwen kaoguxue*（北京[Beijing]：社會科學文獻出版社[Shehuikexue wenxian chubanshe]，2001 年），第 161、166 頁。又金景芳 Jin Jingfang 也曾在竺可禎 Zhu Kezhen 的研究上，認為應是堯時的人，留下了材料，後人寫入書中，並從〈皋陶謨〉“Gaoyao mo”篇首「曰若稽古」，認為此篇與〈堯典〉都是後世追記成篇，不是當時人所作，而材料是當時傳下來的，寫作成篇當是周室東遷之後，出自某個大學者之手。金景芳 Jin Jingfang、呂紹剛 Lu Shaogang：《尚書·虞夏書新解》*Shang shu · Yuxiashu xinjie*（瀋陽[Shenyang]：遼寧古籍出版社[Liaoning guji chubanshe]，1996 年），第 8-9 頁，以及第 187 頁。今從馮時與金景芳之說。

<sup>52</sup> 依據《左傳·文公》18 年，曾言及「……使布五教於四方，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，內平外成。」〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda：《正義》*Zhengyi*：「此五教可常行，又謂之五典。」見李學勤 Li Xueqin 主編：《春秋左傳正義》*Chunqiu zuozhuan zhengyi*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，1999 年），頁 579-580。又〔清〕Quing 孫星衍 Sun Xingyan：認為「五典，五常也。」見氏著：《尚書今古文注疏》*Shangshu jinguwen zhushu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2004 年 2 版），頁 85。

<sup>53</sup> 李振興 Li Zhenxing，《尚書學述》*Shangshu xueshu*（臺北[Taipei]：東大圖書公司[Dongda tushu gongsi]，1994 年），頁 438。文中指出「堯舜的修德治人，不僅形成了我國儒家思想，同時也成就了我國文化的重心。」



了這些價值，與人文之制的客觀性與普遍性。茲分就此三篇，論述倫常、道德價值之客觀普遍化的建構。

(一)《樂記》中關於禮樂之制的客觀普遍化之建構

《樂記》中關於禮樂之制的論述，大抵可從〈樂本〉、〈樂論〉、〈樂情〉、〈樂禮〉、〈樂施〉、〈樂言〉等章<sup>54</sup>中得知，茲分就禮樂的根源、聖王之作禮樂的目的論述禮樂之制的客觀普遍化之建構。

1.就禮樂之根源而言，一在天地自然，一在人情。就根源於天地自然，《禮記·樂記》中言及：

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

在這一資料中，可以發現禮、樂所展現的規範、精神，是本於天地，「樂」傳達「天地之和」，「禮」傳達「天地之序」。在「樂禮」段中曾對此予以解析，所謂「天地之和」，是以地氣之上升，天氣之下降，天地陰陽之相摩相蕩，而有百化之興；所謂「天地之序」，是指天地在自然中，是天地有別，天在上處尊，地在下處卑，社會政治中之君臣亦然，萬物也自有其性命，自有其不同。禮以別其異，樂以和其同，禮樂之作是法天地而來。至於樂之法天與禮之法地，孔穎達《正義》曾說：「樂者調暢陰陽，是天地之和也。禮明貴賤，是天地之序也。樂主於陽，是法天。禮主於陰，是法地。唯聖人識合天地者，則制作不誤。」<sup>55</sup>

就根源於人情而言，<sup>56</sup>〈樂本〉中言及「凡音之起，由人心生也」，<sup>57</sup>又言「情動於中，故形於聲，聲成文，謂之音。」<sup>58</sup>此處樂與人情之關係說，

<sup>54</sup> [唐] Tang 孔穎達 Kong Yingda:《正義》Zhengyi:「鄭目錄云(指鄭玄《三禮目錄》):『名曰《樂記》者，以其記樂之義，蓋十一篇合為一篇，謂有〈樂本〉、有〈樂論〉、有〈樂施〉、有〈樂言〉、有〈樂禮〉、有〈樂情〉、有〈樂化〉、有〈樂象〉、有〈儂牟賈〉、有〈師乙〉、有〈魏文侯〉。今雖合，此略有分也。』」[清] Qing 朱彬 Zhu Bin:《禮記訓纂》Liji xunzuan (北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju], 1998年), 頁558。

<sup>55</sup> [清] Qing 朱彬 Zhu Bin:《禮記訓纂》Liji xunzuan, 頁569。

<sup>56</sup> 除《禮記·樂記》Liji·Yueji外，郭店儒簡〈性自命出〉Xing zi ming chu也言及禮樂與人情之關係。

<sup>57</sup> [清] Qing 朱彬 Zhu Bin:《禮記訓纂》Liji xunzuan, 頁559。

<sup>58</sup> 同上註，頁560。

指出了樂之作與人之情的連動；至於《樂記》中關於禮與人之情的連繫，大抵皆屬於較為間接的論述，〈樂本〉中曾提及兩個方向的思考，一是「樂通倫理」<sup>59</sup>之說，另一是「先王之制禮樂，人為之節」<sup>60</sup>之說。就「樂通倫理」而言，其與「禮」之於人情的連繫，是因為「樂」在於通同於倫、通同於類時，是因「情」而有所通同，但「禮」又可理之、分別之，因此有禽獸、眾庶、君子之別，知樂則可知禮，所謂「知樂，則幾於禮矣。」<sup>61</sup>就「人為之節」而言，反證了「禮」與人情的連繫，制訂「禮」在於節人之欲與情，《禮記·檀弓》曾載孔子對弁人有其母死而孺子泣的評論，「哀則哀矣，而難為繼也。夫禮，為可傳也，為可繼也。故哭踊有節。」<sup>62</sup>孔子指出「禮」應該是可傳可繼的普遍存在，不應因個別人之情的感受，而有所不同。

2.就聖王作禮樂的目的而言，不外乎治理國家、天下，引導人民走向秩序化，最終是以此呼應於天地，闡明以禮樂治天下是呼應於天地、自然之理則。《樂記·樂施》中曾言禮樂之制的目的在於「樂者，所以象德也；禮者，所以綴淫也。」<sup>63</sup>樂之所以象德，在於「樂」乃象徵天地之和，而且是天子用以賞賜諸侯中有德者，並以此引導人民效其德；禮之所以綴淫，若以飲酒為例，飲酒在於歡樂，但若不予以節制，則會生亂，因此有飲酒禮以節度之。聖王之制禮樂，除了上述之社會性目的外，其政治目的則在於彰顯王者之功。因此朝代不同，也有不同之禮樂之制作，此即〈樂禮〉所言「王者功成作樂，定制禮。其功大者其樂備，其治辯者其禮具。」<sup>64</sup>而其終極目的在於「作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。」<sup>65</sup>這一論述旨在表明禮樂之制作，是一呼應於天地而作，同時當禮樂明備時，也彰顯了天地自然之有序。對於後者之表述，似乎論述了一不可思議、違背常識之說，因為「禮樂明備，天地官矣」，似乎說聖王所制之禮樂，當其完備時，天地也因此井然有序。但是這是否意味人可以影響天地之序呢？顯然不應作此理解，而是此說表達了人所制定之禮樂文明，一方面根據天地

<sup>59</sup> 同上註，頁 562。

<sup>60</sup> 同上註，頁 565。

<sup>61</sup> 同上註，頁 562。

<sup>62</sup> 同上註，頁 104。

<sup>63</sup> 同上註，頁 575。

<sup>64</sup> 〔清〕Quing 朱彬 *Zhu Bin*：《禮記訓纂》 *Liji xunzuan*，頁 569。

<sup>65</sup> 同上註，頁 571。

自然而制定，另一方面，人依此所制定之禮樂，若能夠彰顯而為民所遍知，此時也就彰顯了天地之序於民。

從上述禮樂之根源與目的性，其對於禮樂之制的客觀、普遍性之建構，或可以〈樂言〉之「先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行」<sup>66</sup>得到闡明，即其客觀與普遍，在於本「人」皆有之情性，同時也考察自然之度數，在人與自然之協和相應中，制定人所應遵循之制，此制度也就反映了人文與自然共構的和諧與普遍性。

## （二）〈成之聞之〉中關於倫常的客觀普遍化之建構與關係價值

〈成之聞之〉中關於倫常理則之論述，主要集中在簡 31-33，以及簡 37-40，茲摘引如下：

天降大常，以理人倫。制為君臣之義，著為父子之親，分為夫婦之辨。是故小人亂天常以逆大道，君子治人倫以順天德。……

唯君子道可近求而可遠道也。昔者君子有言曰「聖人天惠（德）」害（曷）？言總（慎）求之於己，而可以至川（順）天常（常）悛（矣）。……是古（故）君子總（慎）六立以已（祀）天常（常）。

就上述摘引之資料，簡 31-33 提出了倫常中君臣、夫婦、父子之關係，是人際倫常中非常重要的三種關係，<sup>67</sup>其中君臣關係在當時宗法之制中，是一政治關係，也包含家族關係，因為君臣也可能是父子關係；夫婦無疑是家庭的主要構成成員，父子則是家庭成員繁衍下所建構的主要關係。這三種關係基本上建構了宗族與政治社會關係，至於朋友與兄弟關係，則是在此基礎下的衍生關係。這也是〈成之聞之〉所認定的基本人倫關係，這一基礎人倫關係，不只是人倫關係中最根本的，同時它有一更根本的根源，

<sup>66</sup> 同上註，頁 577。

<sup>67</sup> 與此可能實代相差不遠而可相參證的資料是《易·序卦》Yi·Xugua：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。」《序卦》所言，是一由萬物之生成以至人倫關係之發生，乃至「禮」之生發的緣由與過程。從《序卦》之言，也可知大約在戰國乃至秦漢時代，對於社會倫常之基礎關係，其認知即為夫婦、父子、君臣關係，至於三者之排序，則因其立論觀點而有次序之別。

即「天」。以「天」為倫常之基，換個方式思考，即是認為這三種基本的人倫關係是具有普遍性、客觀性、恆常性及事實性的存在。如果能將此三種倫常關係處理好，即是順應大道，體現天德。這種體現天德方式，是非常具體、確切的。這三種倫常關係的應有之道，即是君臣間應有「義」，父子之間應有「親」，夫婦之間應有「辨」。義、親、辨，三者作為倫常之道，是一種價值的闡明，說明在這三種基礎關係下，所體現的價值內涵，強調的是「關係價值」，而非六位中六職德的「角色價值」。若從其時代以及其所隱含的背景知識瞭解之，應是承傳孔子以來的倫常價值。

就「親」而言，不只是說明父子之間存在著血緣關係，還包含著父慈子孝的價值，同時也包含著父子之間理念不合中，所產生的倫理價值之抉擇。<sup>68</sup>這一類的具體行為與抉擇，才構成了父子之「親」。

「義」作為合宜的行為，說明了在宗法血緣之關係與政治地位的差別中，上位者與下位者之間仍有一合乎君臣之禮的行為規範，亦即君臣之間縱使有一血緣關係，但在政治社會之體制中，仍有一合於事理之道義。關於君臣之義，《左傳》昭公 28 年關於魏獻子執政後，除了舉拔賢能，也分封了魏戊、趙朝、韓故、知徐子等庶子，以其不失職也。對此作為，其臣成鱗不僅公允論述魏戊，也稱頌讚美魏獻子，而孔子也對魏獻子之舉，許以義之德行，其中關於「義」，孔子曰：「近不失親，遠不失舉，可謂義矣。」<sup>69</sup>說明孔子對於「義」，若就為政而言，應該內舉不避親，外舉不避賢，對此《論語·里仁》中孔子也曾言「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」指出了「義」乃政務中的所崇尚的價值。

至於「辨」作為夫婦關係之價值，並非只是說明男女有別，而是關乎男女成為夫婦，所必然涉及的事務與價值之分判；其所關涉之事務與價值，從《禮記·哀公問》中哀公問於孔子有關「大禮」的對話中，孔子指出「非禮無以別男女父子兄弟之親、昏姻疏數之交也。」因此夫婦之辨，顯然與夫婦之「禮」有關。其禮之細則與規範則可從《禮記·郊特牲》及《禮記·內則》中窺知一二，在《禮記·內則》之「禮始於謹夫婦」這一段中，明白論述夫婦之別，及其相處之儀節規範，而在《禮記·郊特牲》中關於「天地合而後萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也」這一段中，旨在論述男女異姓

<sup>68</sup> 譬如父子之間的微諫，以及孔子認為親親互隱，「直」在其中的表現。

<sup>69</sup> 李學勤 Li Xueqin 主編：《春秋左傳正義》*Chunqiu Zuozhuan zhengyi*，頁 1493-1498。

結為夫婦之婚禮的儀式。兩者之論述說明了夫婦之辨的意義與行為規範之儀節。

總括上述〈成之聞之〉中關於三種基礎倫理關係的價值，可以發現其中都隱含著對於「禮」的規範與遵循，因此「大常」、「天常」雖具體指向三種倫常關係價值，同時也隱含了「禮」作為倫常關係價值的底基。易言之，親、義、辨在禮為基礎中呈顯其所以為關係價值。這與《禮記·樂記》中論述禮樂之為客觀價值之建構有相呼應處，但也有其不同，即不從政治社會體制論述建構倫理道德的客觀化，而是從具體的倫常關係中建構倫理道德的客觀化，並確立了三種基礎倫理之「關係價值」。

另外，三種基礎倫理關係的確立與〈六德〉中所確立的項目相同，說明了戰國時期的認知中，倫理關係立基於此而展開。<sup>70</sup>三種基礎倫理關係的價值，在〈成之聞之〉中重視的是關係中之價值，是關係中之雙方共同建構的價值，而非關係中單一對象所可完成或確立；「義、親、辨」三者作為關係價值除了闡明不同關係中的價值外，也指陳了三者在整體社會中不同層次的價值要求，從關係的建構，是先夫婦，次父子，再擴及於君臣，但是從整體社會關係中，價值的崇高與追求而言，則是「義」為上，這也呼應了〈成之聞之〉文本脈絡中所強調的「君子之於教」的重要。

### （三）〈忠信之道〉中關於忠、信的客觀普遍化之建構

〈忠信之道〉中的忠、信之為倫理價值，基本上雖與〈六德〉簡 4-5 之說有相應處，<sup>71</sup>即將忠、信視為從政者的倫理價值，<sup>72</sup>但實質上又有其明顯差異，即〈六德〉強調六位之職德，並將義、忠分別視為君、臣之職德，而〈忠信之道〉則是統括忠信為執政者之應有之德。另外，〈忠信之道〉的論述方式，一如《樂記》中對於禮樂之論述般，是將道德價值比擬於自然之狀或說物，是一種道德價值客觀普遍化的建構。

<sup>70</sup> 或許可以說這一基礎倫理的確立在孔子時已經莫立，因為《禮記·哀公問》*Liji · Aigongwen* 中，哀公曾經問為政於孔子，孔子則對曰：「夫婦別，父子親，君臣嚴。三者正，則庶物從之矣。」

<sup>71</sup> 〈六德〉簡 4-5 之簡文為「聚人民，任地，足此民尔生死之用，非忠信者莫之能也。」

<sup>72</sup> 關於忠、信為執政者之德行，李存山 *Li Cunshan* 在〈先秦儒家的政治倫理教科書——讀楚簡〈忠信之道〉及其他〉“*Xianqin rujia de zhengzhi lunli jiaokeshu: du chujian Zhongxin zhi dao ji qita*”一文中已指出此論點，並以之為當權者的最基本政治倫理原則。此文收錄於《中國文化研究》*Zhongguo wenhua yanjiu* 1998 年冬之卷（總第 22 期），頁 21。

從〈忠信之道〉論述忠、信之為執政者之德而言，其建構此德之為客觀普遍化的價值，基本上可分從兩個譬喻，以及忠信之為仁義之實，三個面向見其建構之功。

首先是第一個土、時之喻，〈忠信之道〉簡 2：

至忠如土，化物而不伐；至信如時，必至而不結。<sup>73</sup>

依據裘錫圭之解釋，此句意為「至忠」之德如同土之於萬物一般，化生萬物而不自伐其功；「至信」之德如同四時運行般，依其自身之規律運行而無需盟約。此乃闡明為政者之於民，應如「土」如「時」般地待民。於此可見〈忠信之道〉中所論述之忠、信，作為為政者之德，所強調的是這一德行本然之極至，應如同土地、與四時般，而非強調此德行之根源，也非強調其待民如何廣施博濟。「土」與「時」作為執政者自身之德行的體現，是闡明執政之功在於如土、時般之於萬物，是「不伐」、「不結」中「化物」、「必至」，即為政者毋須藉由言語誇耀與期約、盟約，而能讓人民在為政者之教化中有所生養，並信從、信任為政者之施政。

其次是天地之喻：此一譬喻在簡 4-5 中，描述如下：

大忠不說，<sup>74</sup>大信不期。不說而足養者，地也；不期【4】而可要者，<sup>75</sup>天也。順<sup>76</sup>天地也者，忠信之謂此。

將忠、信作為為政者之德比擬於天地，是將此一德行客觀普遍化為自然般，這種將德行與自然的類比或譬喻，基本上是建構德行的自然遍在性，讓為政者之德行，不再是某一聖王之德行而已，而是所有為政者的價值典範。因此有必要論證為政之德的普遍性與客觀事實性，即為政者必須具備

<sup>73</sup> 此句釋讀與語意，依裘錫圭 Qiu Xigui 之解，見《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，頁 163〔注 3〕及〔注 4〕。詳細文字解析則見周鳳五 Zhou Fengwu：〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉“*Guodian chujian Zhongxin zhi dao kaoshi*”，收錄《郭店簡與儒學研究》*Guodian jian yu ruxue yanjiu*，《中國哲學》*Zhongguo zhexue* 第 21 輯（瀋陽[Shenyang]：遼寧出版社[Liaoning chubanshe]，2000 年），頁 139-140。

<sup>74</sup> 此字原為「兌」，整理者釋讀為「奪」，裘錫圭 Qiu Xigui 認為應讀為「說」，見《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，頁 163〔注 7〕。劉樂賢 Liu Lexian 在〈郭店簡儒家文獻札記〉“*Guodian zhujian rujia wenxian zhaji*”中，從裘說並引證《說苑》、《韓詩外傳》中孔子以「多功不言」讚揚土，說明此字當讀為「說」。劉說收錄《古籍整理研究學刊》*Guji zheng li yanjiu xuekan*，2002 年第 5 期，頁 8。

<sup>75</sup> 此釋讀從裘錫圭 Qiu Xigui 之說。《郭店楚墓竹簡》*Guodian zhumu zhujian*，頁 163〔注 10〕。

<sup>76</sup> 此字釋讀從周鳳五 Zhou Fengwu 〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉“*Guodian chujian Zhongxin zhi dao kaoshi*”，頁 141。

忠信之德。所謂「忠」之德，在於不言，其不言但又必須如土地般之生養萬物，讓萬物足養；所謂「信」之德，在於不需盟約，而可如同有盟約般之應許的到來，此如同天體之運行軌跡，又如四時之循序而來般。這一天地之喻，可謂重在「足養」與「可要」之功。

上述這兩個譬喻既相連貫，又各自有其不同之效，其相連貫處在於「土一時」與「地一天」之喻的相匹配，「土」之於「地」，猶如「時」之於「天」，「土一時」是「地一天」的一種具體而微的表達，「地一天」則是「土一時」的一種普遍化說明。其各自不同之功效，除了遍在性的差異外，還在於第一個譬喻從「不伐」、「不結」中強化其「化物」、「必至」之效，是一藉由否定性建構其「化物」、「必至」之特殊性；而第二個譬喻則是進一步從「不說」（也可視為「不伐」）與「不期」（可視為不結）中強調其「足養」與「可要」，是強調忠信之實質內涵後，進一步闡明其功效。因此其後則強調忠信之道之於百工、群物可獲致人養皆足，百善皆立之效。

最後，〈忠信之道〉強調忠信與仁義之關係，即「忠」為「仁之實」；「信」為「義之基」，<sup>77</sup>除了闡明忠信為仁義之質外，也在文本脈絡中闡明為政者有忠信，則此德之於蠻貊之邦亦有其效，可使蠻貊之邦親附之，並因其言有其威信在，故「邇而可受」，<sup>78</sup>即經輾轉傳遞而仍有其實故受之。忠、信之為仁、義之質，就孔子弟子而言，是對仁、義重新界定其內涵，此一方面反映了戰國時期儒者對於德性之內涵的探求，<sup>79</sup>另一方面則是論述作者之觀點，將仁義與忠信相連繫，既說明忠信不違仁義之道，又強化忠信之為道德的基礎性。

〈忠信之道〉中，這種將忠信之意義即不偽、不欺之為「德」，導向於天地之道，又將忠信之德比擬於天地，或許也可思考其與《中庸》之將「誠」視為天之道與人之道之中介的可能影響，及兩者是否有連動、或互相影響之關係。<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 此句原作「期」，今從馮時 Feng Shi:〈戰國竹書〈忠信之道〉釋論〉“Zhanguo zhushu Zhongxin zhi dao shilun”，讀作「基」。此文收錄於荊門郭店楚簡研究中心 Jing men Guodian chujian yanjiu zhongxin 編：《古墓新知》Gumu xinzhishi（香港[Hong Kong]：香港國際炎黃文化出版社[Hong Kong guoji yanhuang wenhua chubanshe]，2003年），頁44。

<sup>78</sup> 此依周鳳五 Zhou Fengwu 之釋讀：〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉“Guodian chujian Zhongxin zhi dao kaoshi”，頁142-143。

<sup>79</sup> 〈性自命出〉Xing zi ming chu 也曾提出「仁，性之方也。……忠，信之方也，信，情之方也。」（簡39-40），《郭店楚墓竹簡》Guodian chumu zhujian，頁180。

<sup>80</sup> 此可能性主要是由馮時 Feng Shi 與李剛 Li Gang 之說之啟發而來。馮時之說旨在闡明「信」

#### 四、倫理之角色職德的建構

關於戰國時期道德倫理哲學的探究，第三個向度就是關於倫理之角色職德的建構，這一建構主要出現在郭店儒簡〈六德〉。關於〈六德〉，龐樸早已指出該篇所論述的六種社會的職守之德化，並認為所處理僅涉三對倫理關係的準則，他們要解決的是具體的倫理問題，而不是一般道德問題，是眼前的社會秩序，而不是久遠的終極關懷。<sup>81</sup>雖則如此，但也說明了這一具體倫理問題在戰國時期的重要性及必需性。這一論題之探求的殷切，或許與孔子關於「為政」的思想有關，在子路關於「為政，奚以為先」之問中（《論語·子路》），孔子所言即在於「正名」，正名之所涉，孔子認為關乎為政者之言與事，進而關乎文明制度之禮樂刑罰。正名之內容，則可從齊景公問政於孔子的對話中，知其內容即為「君君、臣臣、父父、子子」（《論語·顏淵》）。孔子這一正名內容，即後世所認為孔子倫理學之角色倫理的依據，雖然在孔子的言論中可以找到孔子認為為君者應有的作為，以及為父、為子的一些相關作為，但是並未見孔子對於這些應有之作為，賦予位德之論述。〈六德〉可說在戰國時期倫理道德探究中，明確對於身份、職位提出一價值德性，作為倫理關係中的雙方各自追求之德行與德性價值。

〈六德〉全篇就架構而言，幾乎關於如何建立「位—德」、六位之出現與重要性，以及六位關係面臨「事」之衝突時的抉擇原則等面向，皆有所說明與闡述，茲簡述如下：

##### （一）就六位之出現與重要性而言

〈六德〉如同〈成之聞之〉皆承襲孔子對於基礎倫理關係的主張，認為夫婦、父子、君臣為三基礎倫理關係，其論述雖然也不脫離教民的觀點，但主要仍是就倫理之生發所含藏的生物起源為其基調，即以夫婦、父子、君臣為序。這一序列所顯現的意義，或如李零所言，強調「親親」重於「尊尊」，<sup>82</sup>但開展來看，〈六德〉作者顯然強調三基礎倫理關係從生發角度，以

之不欺弗知，在於不欺鬼神，而有其「誠」。（《戰國竹書〈忠信之道〉釋論》“Zhanguo zhushu Zhongxin zhi dao shilun”，頁 44-46）李剛 Li Gang 在〈郭店楚簡〈忠信之道〉的思想傾向〉“Guodian chujian Zhongxin zhi dao de sixiang qingxiang”（《人文雜誌》Renwen zazhi 第 4 期，2000 年，頁 97）則明確指出忠信之於「誠」與《中庸》的可能關係。

<sup>81</sup> 龐樸 Pang Pu：〈本來樣子的三綱——漫說郭店楚簡之五〉“Benlai yangzi de sangang: manshuo Guodian chujian zhi wu”，《尋根》Xungen 第 5 期（1999 年），頁 9。

<sup>82</sup> 李零 Li Ling：《郭店楚簡校讀記》Guodian chujian jiaoduji，頁 138。



及為人之本，闡述呼應於人情事實的倫理抉擇觀，也呼應自孔子以來以至孔門弟子所強調的立身之本、修身在於「反己」的要求，而這些要求進一步顯現「親親」為基礎的修身倫理觀。

在簡 33-46<sup>83</sup>中主要是闡述六位之於國的重要性，以及教民之本在於「孝」。茲摘錄相關簡文如下：

男女【33】辨生言，父子親生言，君臣義生言。父聖，子仁，夫智，婦信，君義，【34】臣忠。聖生仁，智率信，義使忠。夫夫，婦婦，父父，子子，君君，臣臣，此六者各【35】行其職而讒詔<sup>84</sup>無<sup>85</sup>由作也。君子言信言爾，言煬言爾，設外【36】內皆得也。其反，夫不夫，婦不婦，父不父，子不子，君不君，【37】臣不臣，昏所由作也。……

男女不辨，父子不親。父子不親，君臣亡義。是故先王之【39】教民也，始於孝弟。

從簡 33-37 的資料中可以得知孔門弟子在遵循了孔子之君君臣臣之義，同時也對孔子所強調「名」與「言」之間的關係，即「名不正，言不順」予以闡揚，是以有「男女辨生言」，以及「父子親生言」、「君臣義生言」之說，其所以能「生言」，也就在於夫婦、父子、君臣各守其職，各安其位，各自盡自己應有之位德，即「名正」了。因此，其「言」也就在這位德的要求與權利中，發揮其效用與正當性，若是相反於此，即如孔子所言「名不正」，則「言」自無其正當性，此即昏亂之所由，讒詔之言也因此而生。〈六德〉作者在此所賦予六種身份地位的名正言順，可謂更緊密聯結與傳承孔子名正言順與倫常之位的關係，以及其對於國家治亂的重要性。

從簡 39-40 中，可以發現再次對三基礎倫常關係建立其連結與連環關係，即三基礎倫理關係是建構在一環環相扣之環中，在一連環關係中，〈六德〉作者提出「孝弟」為連環關係之基礎德行、德性，此猶如《論語》中記載有子所言之「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作

<sup>83</sup> 這一部份簡序的安排，主要是依據原整理者的版本，而這一編聯也是眾家學者討論各種編聯時，無異議的編聯次序。

<sup>84</sup> 此二字依李零 Li Ling 之釋。李零 Li Ling：《郭店楚簡校讀記》Guodian chuajian jiaoduji，頁 132。

<sup>85</sup> 此字依劉釗 Liu Zhao 之釋讀。《郭店楚簡校釋》Guodian chuajian jiaoshi（福州[Fuzhou]：福建人民出版社[Fujian renmin chubanshe]，2005 年），頁 118。

亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。」將「孝弟」視為教民中之首要，也將「孝弟」視為環環相扣之關係結構中的基礎倫理德行。

## (二)「位—德」之建構

〈六德〉中關於六位之德的建構，或可從簡 6 所言「君子如欲求人道……」處思考，雖然〈六德〉作者未明言六德、六位、六職與人道之連繫，但在簡 23-25<sup>86</sup>中則言及夫婦、父子、君臣六職之德的建立，與《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等六經的建立有關；<sup>87</sup>而《詩》、《書》、《禮》、《樂》在〈性自命出〉中被視為「其始出皆生於人」（簡 15-16），在《語叢一》中也提及《易》是會古今之天道與人道，《春秋》是會古今之事。因此，可謂六經乃人道之闡揚；據此也可說六位、六職、六德之建構，是人道闡揚之倫常基礎。換言之，〈六德〉中關於「位—德」之建構，其目的在建構攸關人道之倫常職德，建構人道之角色倫理。

此一角色倫理的建構，在〈六德〉中分別從「位」與「職」的關係、六德之於社會的重要，以及「位—職—德」的連繫予以建構。茲分述如下：

首先，就「位」與「職」的關係：〈六德〉指出基礎倫理關係中有六位，六位中則有六職，此乃因同一關係中不同「位」之人，其彼此的關係顯示各有職司，即有率人、從人者；有使人、事人者；有教者、有受者，這因「位」而有之「職」，彼此不能相扞格，否則即是昏亂之始。

其次，六德之於社會的重要：在人文化成之社會中，〈六德〉指出有六種德行之人，在社會制度文明中據有指標性，即聖智、仁義、忠信之人。至於其所以有指標性，乃因就禮樂刑罰而言，其制定具有教導黎民的作用，因此若非聖智之人，無以制定；若就國家之治理關係而言，欲親父子、和大臣，寢四鄰之抵牾，則非具有仁義者無法治理好；若就為政者之於人民而言，欲使人民能團結，且利用厚生於民，則非具有忠信之德者不可。

最後，關於「位—職—德」的連繫，從簡 13-23 中可以得知，以君臣為例簡說如後：君之位，其職在於能任諸子弟，對於有不同才藝者賦予不同之官與責，且使不同才藝者之俸祿因而也不同，而這些俸祿足以使他們支應生活所需，這即是為君之德，此德即在於「義」。臣之位，在於與君非

<sup>86</sup> 此一編次，也是眾多學者言編聯時無異議之編聯次序。

<sup>87</sup> 原簡文為「故夫夫，婦婦，父父，子子，君君，臣臣，六者各【23】行其職，而讒諂亡由作也。觀諸詩、書則亦在矣，觀諸【24】禮、樂則亦在矣，觀諸易、春秋則亦在矣。」李零 Li Ling：《郭店楚簡校讀記》Guodian chujian jiaoduji，頁 131。

血氣之親，而君待之如其子弟般，因此為臣者報之以勞其臟腑之力，在面對生死時也不吝惜自己之生命，願為之而死，此即是「忠」德，而此乃臣之事君之德。在這些「位－職－德」的闡述中，可以發現〈六德〉作者分別從六位之職司中闡明其德行、德性，這一「位－職－德」的連繫，其合理性乃在於「位」之所在，賦予一「職」之所司，由所司之職所當盡之責，再賦予一可相應之「德」。這一體系性的建構，不僅是六位、六職、六德，同時也是為政者之於人民，國家之內政、外交等相關措施的根本所在。此或可謂闡述《禮記·大學》中「修身－齊家－治國－平天下」的環鏈中的「齊家－治國」如何可能之道的基礎建構。

### (三)「六位」關係在面臨「事」之衝突時的抉擇原則

簡 26-33 中，基本上即在於論述六位之職，當面臨事之衝突時的抉擇原則，此一原則學者們已指出即是「親親」原則。此一原則的確立，在〈六德〉中是將「位」分為門內、門外兩個序列，屬於門內者為父、子、夫，屬於門外者為君、臣、婦，當以血親之直屬與否為序列區別之標準，也因此確立了六德之區分。門內與門外除了血親之別外，在處理事情的態度上也有區別，門內之治是以「仁」為主，因此是恩掩義，即是以「恩」為主，「義」為輔；門外之治的處世原則，則是義掩恩，即以「義」為主，「恩」次之。這一處世法則不僅道盡了孔門之教中對於「親」的態度，以及對於「義道」之追求，同時也闡明了此一處世法則之基於「人」而有之普遍性。簡文中更以「喪禮」為例，說明六位在面臨「喪之事」時的服喪之制，以及服喪之親親原則。此一服喪之親親原則，可從「為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟」中得知，即昆弟與婦雖在喪服上是同等級，都屬於較次於父、君者，但當昆弟與婦在服喪上相較時，則以昆弟為主，婦次之。

從上述的序列分判中，可以發現有其時代性因素，且序列的分判必須放置在關係對待中作為主次之分的準則。人的身份與關係是多元的，因此在這一錯綜複雜的關係序列中，〈六德〉也僅提出了事情衝突中的處理優先順序，而其德或因此而有內外之分，則非其論述德行之本旨，其「仁內義外」之說，也讓我們更清楚理解其後世告子之說的本旨所在與影響性，而終可得知告子與孟子之辯，不在同一序列與層次中。至於〈六德〉之仁內義外說，是否即與《孟子》之仁內義內說衝突，因而推衍出子思與孟子得差異則仍有待審慎辨析，因為〈六德〉是對倫常與禮制的說明中出現的內外之分，《孟子》則

是基於心性之德而論述，而且孔門後學在論述德行時，總是從不同面向，予以德行不同的規範與論述，很難以偏概全。換言之，告子與孟子之辯有其意義，而〈六德〉仁內義外之說，可見其影響及於告子之論，但〈六德〉之於心性德行卻未著墨，因此不可以此論列〈六德〉與《孟子》之別。

## 五、結論

總結前述所論，可以發現孔門後學在戰國早中期對於儒家倫理道德哲學的論述之多元，並非僅以心性之道德的建構，或者以正名思想中的角色倫理可以概括，這一時期從三個不同面向探究儒家道德倫理學，可以發現孔門弟子在此一時期的哲學探析之深刻，同時也由其探究，共同編織了一倫理之網，人是倫理網中之人。這一倫理網，最早是由龐樸提出三重道德說，即：天地道德、家庭倫理道德、社會倫理道德，並認為它們組成了完整的儒家道德學說體系。這一倫理網雖藉助龐樸三重道德之說，但內涵與建構則有所不同；稱之為倫理之網，旨在強調人在倫理中位置，這一倫理的視域擴及於天地自然、人文之制，家庭關係、政治社會關係中的人，以及倫理體現中屬人自身的德行落腳處。倫理中體現之德行方是「道德」，倫理之抉擇，其原則在處理攸關角色倫理之事務衝突時，則是基於當時社會體制的建構基礎，此一基礎與宗法之制密切相關，因此有門內與門外之說的區別；在攸關自身道德之反省與實踐中，則有「善」與「德」的區別；但在攸關倫理道德的普遍化建構中，我們也發現早期儒學是一單向性的建構，這其中的公共道德並未被提出，也因此沒有所謂公共道德之衝突與抉擇的探究，<sup>88</sup>反倒是在傳世文獻中之《論語·衛靈公》中曾記載孔子所言之「殺身以成仁」之說，以及《孟子》所強調之「舍生而取義」之抉擇價值。但無論如何，戰國早中期儒學的這一倫理網之建構，確實指出了「人」的真實存在，人不是平面的存在，也非自體單向地的存在，而是一倫理世界中的天地存在，是一立體存在之人。

【責任編校：黃璿璋】

---

<sup>88</sup> 關於公共道德之衝突，或可從《孟子·梁惠王上》之義利之辨，尋其跡。

## 主要參考文獻

### 專著

- 丁原植 Ding Yuanzhi：《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》*Guodian chujian rujia yiji sizhong shixi*，臺北 Taipei：臺灣古籍出版社 Taiwan guji chubanshe，2000 年。
- 皮錫瑞 Pi Xirui：《今文尚書考證》*Jinwen Shangshu kaozheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1998 年。
- 朱彬 Zhu Bin：《禮記訓纂》*Liji xunzuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1998 年。
- 李天虹 Li Tianhong：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》*Guodian chujian Xing zi ming chu yanjiu*，武漢 Wuhan：湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe，2003 年。
- 李振興 Li Zhenxing：《尚書學述》*Shangshu xueshu*，臺北 Taipei：東大圖書公司 Dongda tushu gongsi，1994 年。
- 李零 Li Ling：《郭店楚簡校讀記》*Guodian chujian jiaoduji*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2002 年。
- 李學勤 Li Xueqin 主編：《春秋左傳正義》*Chunqiu zuozhuan zhengyi*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，1999 年。
- 屈萬里 Qu Wanli：《尚書釋義》*Shangshu shi yi*，臺北 Taipei：中國文化大學出版部 Zhongguo wenhua daxue chubanshe，1995 年。
- 林啟屏 Lin Chiping：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong guodian dao zhengdian: Zhongguo gudai ruxue yishi zhi xincheng*，臺北 Taipei：臺大出版中心 Taiwan daxue chubanshe zhongxin，2007 年。
- 金景芳 Jin Jingfang、呂紹剛著 Lu Shaogang：《尚書·虞夏書新解》*Shangshu · Yuxiashu xin jie*，瀋陽 Shenyang：遼寧古籍出版社 Liaoning guji chubanshe，1996 年。
- 荊門市博物館編 Jingmenshi bowuguan：《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，1998 年。
- 孫星衍 Sun Xingyan：《尚書今古文注疏》*Shangshu jin gu wen zhushu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004 年 2 版。

郭沂 Guo Yi:《郭店竹簡與先秦學術思想》*Guodian zhujian yu Xianqin xueshu sixiang*，上海 Shanghai：上海教育出版社 Shanghai jiao yu chubanshe，2001 年。

郭梨華 Guo Lihua:《出土文獻與先秦儒道哲學》*Chutuwenxian yu Xianqin ru dao zhuxue*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tu shu，2008 年。

馬王堆漢墓帛書（壹）*Mawangdui Hanmu boshu(one)*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，1980 年。

張麗珠 Zhang Lizhu:《中國哲學史三十講》*Zhongguo zhexueshi sanshi jiang*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2007 年。

梁濤 Liang Tao:《郭店竹簡與思孟學派》*Guodian chujian yu si meng xuepai*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2008 年。

馮時 Feng Shi:《中國天文考古學》*Zhongguo tianwen kaoguxue*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 shehuikexue wenxian chubanshe，2001 年。

劉釗 Liu Zhao:《郭店楚簡校釋》*Guodian chujian jiaoshi*，福州 Fuzhou：福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe，2005 年。

魏啟鵬 Wei Qipeng:《德行校釋》*Dexing jiaoshi*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，1991 年。

魏啟鵬 Wei Qipeng:《簡帛文獻〈五行〉箋證》*Jianbo wenxian Wuxing jianzheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2005 年。

龐樸 Pang Pu:《帛書五行篇研究》*Boshu Wuxing pian yanjiu*，濟南 Jinan：齊魯書社 Qilu shushe，1980 年。

龐樸 Pang Pu:《竹帛〈五行〉篇校注及研究》*ZhuboWuxing pian jiaozhu ji yanjiu*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2000 年。

#### 期刊與專書論文

安樂哲 Roger T. Ames、羅斯文 Henry Rosemont, Jr. 合著，謝陽舉 Xie Yangju 譯：〈早期儒家是德性論的嗎？〉“Zaoji rujia shi dexinglun de ma”，《國學學刊》*Guoxue xuekan*2010 年第 1 期。

李存山 Li Cunshan:〈先秦儒家的政治倫理教科書——讀楚簡〈忠信之道〉及其他〉“Xianqin Rujia de zhengzhi lunli jiaokeshu: du chujian *Zhongxin*

*zhi dao ji qi ta*”，《中國文化研究》*Zhongguo wenhua yanjiu* 1998年冬之卷（總第22期）。

李剛 Li Gang：〈郭店楚簡〈忠信之道〉的思想傾向〉“*Guodian chujian Zhongxin zhi dao de sixiang qingxiang*”，《人文雜誌》*Renwen zazhi* 第4期，2000年。

周鳳五 Zhou Fengwu：〈郭店楚簡《忠信之道考釋》〉“*Guodian chujian Zhongxin zhidao kaoshi*”，收錄《郭店簡與儒學研究》*Guodian jian yu ruxue yanjiu*，《中國哲學》*Zhongguo zhexue* 第21輯，瀋陽 Shenyang：遼寧出版社 Liaoning chubanshe，2000年。

陳偉 Chen Wei：〈郭店簡書《人雖有性》校釋〉“*Guodian jian Ren sui you xing jiaoshi*”，《中國哲學史》*Zhongguo zhexueshi*，2000年第4期。

陳來 Chen Lai：〈「慎獨」與帛書〈五行〉思想〉“‘*Shendu’ yu boshu Wuxing si xiang*”，《中國哲學史》*Zhongguo zhexueshi*，2008年第1期。

曹峰 Cao Feng：〈尊德義分章考釋〉“*Zun deyi fen zhang kaoshi*”，收錄於《中國文字》*Zhongguo wenzi* 新34期，2009年2月。

郭梨華 Guo Lihua：〈出土文獻中儒、道「天——人」關係論的異同〉“*Chutuwenxian zhong ru dao ‘tian—ren’ guanxilun de yitong*”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*，第36卷第12期，2009年12月。

郭梨華 Guo Lihua：〈郭店戰國楚簡中所反映的「道」論〉“*Guodian zhan guo chujian zhong suo fan ying de ‘dao’ lun*”，刊登於《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*，第37卷第10期，2010年10月。

馮時 Feng Shi：〈戰國竹書〈忠信之道〉釋論〉“*Zhangguo zhushu Zhongxin zhi dao shilun*”，收錄於荆門郭店楚簡研究中心編 *Jing men Guodian chujian yanjiu zhong xin*：《古墓新知》*Gumu xinzh*，香港 Hong Kong：香港國際炎黃文化出版社 Hong Kong guoji yanhuang wenhua chubanshe，2003年。

廖名春 Liao Mingchun：〈「慎獨」本義新證〉“‘*Shendu’ benyi xinzheng*”，《學術月刊》*Xueshu yuekan*，2004年第8期。

劉樂賢 Liu Lexian：〈郭店簡儒家文獻札記〉“*Guodian chujian jiu ruxue wenxian zhaji*”，收錄《古籍整理研究學刊》*Guji zhengli yanjiu xuekan*，2002年第5期。

龐樸 Pang Pu :〈本來樣子的三綱——漫說郭店楚簡之五〉“Benlai yangzi de sangang: manshuo Guodian chujian zhiwu”, 《尋根》 *Xungen* 第 5 期, 1999 年。



## 審查意見書

### 第一位審查人

該文頗具深度，涉及面向廣闊，設立綱要亦能環環相扣，並且論證精闢；作者對於學界的研究狀況，掌握度亦高。綜論之，全文可讀性高，對於梳理早期儒學的道德倫理哲學，當能有所裨益；惟作者行文書寫略嫌不夠流暢，有時說理不夠條順，又間有別字，是為微疵。

### 第二位審查人

本文站在龐樸先生三重道德說的基礎上，論辯多篇郭店儒簡的道德建構狀況，文字表述明晰清順，詮釋辯證也大致適切明白。唯整體而言，總是詮釋多於辯證，並未跨出龐先生的說法太多；論述之焦點思維，也未離開龐先生的架構，很有為之補解的意味。因此，對於三重道德說彼此之間的繫聯與網絡關係，並未見進一步的論說，此在龐先生之作中，或一時未暇論證，在本文中亦未見有更進一步的處理。從所引証參採看來，大致是龐樸、裘錫圭、李零、陳偉、魏啟鵬等研究郭店學者必讀之基本資料，加上梁濤之見，與近年來其他研究者的對話甚少，殊為可惜。

