

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

郭店楚簡所呈現的重要哲學問題

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-002-013-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立臺灣大學哲學系暨研究所

計畫主持人：陳鼓應

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 10 月 25 日

# 行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告

## 郭店楚簡所呈現的重要哲學問題

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC 91 - 2411 - H - 002 - 013

-

執行期間：91 年 8 月 1 日至 92 年 7 月 31 日

計畫主持人：陳鼓應

共同主持人：

計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：精簡報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

赴大陸地區出差或研習心得報告一份

出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：可立即公開

執行單位：台大哲學系

中 華 民 國 92 年 10 月 25

目

# 郭店楚簡所呈現的重要哲學問題

## ——關於儒道竹簡「改寫古代哲學史」的另類觀點

陳鼓應

### 摘要

郭店竹簡的出土引起了國際學界的關注，其中尤以竹簡是否改寫哲學史的論題成爲討論重點之一。然而多數學者不僅對於儒簡究竟如何改寫哲學史未提出充分的論據，亦未注意到道簡在哲學史上的突破與改寫。基於此，本文分別由道簡與儒簡所呈現的重要哲學思想，整體地對郭店竹簡究竟在哪些哲學論題中改寫了哲學史作出分析，並提出幾點看法：

第一、老子由宇宙規模把握人生的哲學思考，是古代哲學中的首次突破。對比之下，儒簡無任何一簡論及本體論及宇宙論層面的議題。這確認了儒家落在人倫教化上的視界及其主導性，也呼應了筆者以往區分儒道二家主要差異的論點。

第二、儒簡的人性論，乃告子「生之謂性」的自然人性觀，而仁義思想則呈顯出告子「仁內義外」之論。這除了說明告子的人性思想及仁義觀有重估的必要，也說明了孟子的性善論在先秦人性思想中乃屬於歧出旁枝的論調，而由孔子「性相近也，習相遠也」所提出的傾向於本能內涵的素樸人性論，經告子「生之謂性」之自然人性觀的繼承，下經莊子「性者，生之質」以及荀子「不事而自然」之自然本性論，方是先秦人性思想的主流思潮。

第三、除了自然人性觀，〈性自命出〉的人性論還突出尚情思想，提出了「道始於情」的重要命題，肯定了「情」在人文世界中的核心價值。儒學發展中過度宣揚道德絕對主義而漠視人類的情感要求，致使民族生命長期欠缺熱情與動力，因而中國文化極需注入衝創意志及酒神精神。〈性自命出〉中所透露的生命情調，正是古代思想中所佚失的無比寶貴之文化成素。

第四、從儒家徵引古籍時大量引用《詩》、《書》的情況來看，再一次反映了先秦儒家重《詩》、《書》而輕《易》的傳統。以此省察在先秦哲學史上，誤將《易》歸屬爲儒家之成習，以及對《易傳》哲學思想實源於道家的忽視，顯示出我們必須重新思考：《易傳》在主體思想及其發展脈絡上與道家哲學緊密聯繫，而與儒家思想則欠缺關聯，那麼它究竟是一獨立學派，還是屬於道家的別派？

關鍵字：郭店 告子 荀子 莊子 易

# 郭店楚簡所呈現的重要哲學問題

## ——關於儒道竹簡「改寫古代哲學史」的另類觀點

陳鼓應

### 前言

1993年冬，湖北荊門郭店一號楚墓出土八百餘枚竹簡。在1998年5月下旬對外公佈之前一個月，我便獲得北京文物出版社印行的巨冊《郭店楚墓竹簡》，並在同年6月下旬，參加在美國達慕斯大學舉辦的「世界首次郭店《老子》研討會」。會中不少學者注意到，儒道作品同置一墓葬所顯現出儒道思想會通的意義。同時我們也注意到道簡與眾多儒簡間的差異性：將《老子》、〈太一生水〉等道簡與儒簡加以對照，可**發現儒簡未脫倫理本位範疇，唯道簡涉及宇宙本體思想範圍**，這再次證明了由老子以道論、有無等問題所開啓的形上思維，正是中國哲學理論的源頭<sup>1</sup>。

1998年6月，《道家文化研究》刊行「郭店楚簡專號」，在這輯（十七輯）專號裡，我撰寫了兩篇相關論作，對於《老子》、〈太一生水〉與〈性自命出〉等簡書作出了討論<sup>2</sup>。只是當初對於儒簡的人性思想，在文章中並未予深入闡發。這幾年來學術界對出土文獻的研討，隨網站的建立而越發熱絡。其間我雖未再撰寫有關店竹簡的文章，但對簡文的關注則未間斷。從郭店竹簡公佈至今已屆五年，五年來中外學者所發表的相關論文，已不下數百十篇，專著亦不少。我們感謝考古學界以及文字學者們對楚簡文字的整理與解讀，使我們得以進一步分析竹簡的思想內涵。在一些議題的討論上，似乎也已到了需要階段性地對這批竹簡作

---

<sup>1</sup>此思維歷經漢代以氣化爲本位的宇宙生成論，再經魏晉王弼以無爲本的本體思想，透過佛道思想的承繼，而在宋明理學中建立以理爲本的本體論，如此構成了中國宇宙本體思想一脈相承的主線。

<sup>2</sup>此二文分別是〈由郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉、〈〈太一生水〉與〈性自命出〉發微〉。

整體思考的時候。

身為一名先秦哲學研究者，我對於學界盛傳郭店竹簡改寫了古代中國哲學史的議題特別關注。然而究竟如何改寫？哪些部分需要改寫？至今仍未見提出充分的論據加以論證。而學界關於竹簡改寫了古代哲學史的呼聲，又多是針〈五行〉、〈緇衣〉對三、二篇儒簡而發。然而哲學史畢竟和文化史有所不同，提出這樣說法的學者們，卻未能從與道簡的對比中看出儒簡缺乏思辨哲學及形上學內容，便倉促的斷言「改寫古代哲學史」。最可議的是，竟將十篇主題不一，年代各殊<sup>3</sup>的儒簡一律劃歸為「思孟學派」的作品，這一來便將孔子以後眾多門人的不同聲音給單一化了。當然，將郭店竹簡視為思孟學派的主張，並非毫無依據。從多數學者引證的〈五行〉篇來看，確實與子思、孟子之間存有聯繫處，然而〈五行〉篇非首見，早在二十年前於馬王堆帛書出土時已受到熱烈的討論。〈五行〉幫助我們了解荀子所說的「五行」原來是指仁、義、禮、智、聖，但這一議題並不足以構成改寫哲學史的必備條件。

實則在眾多儒簡中，我以為〈性自命出〉一篇在哲學思想上確有重大突破。如果要由儒簡來呈現哲學史改寫的問題，亦應透過此篇。而〈性自命出〉言「性」接近告子的自然人性論，與孟子的道德人性觀背離。

從〈性自命出〉所闡明人性議題中，突出這樣一條明晰的思想脈絡，那就是由孔子「性相近，習相遠」以降、歷經告子「生之謂性」、莊子「性者，生之質」

---

<sup>3</sup> 首先，「思孟學派」的稱謂就令人置疑，子思和孟子的生年相隔一百多年，《孟子》書中對子思隻字未提，彼此間思想上的聯繫，更找不出有什麼明確的線索。漢人說子思作《中庸》，但疑點太多，成書晚出之證亦不少。僅就楚簡〈魯穆公問子思〉八枚簡文來看，該簡文謂：「子思曰：『恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。』」，這和《中庸》曉喻「為下不倍（背）」以及君子依循「中庸」之道而行事的宗旨，極不相合。簡文又謂：「恆稱其君之惡者，遠爵祿者也。」，而《中庸》則曉喻君子要「尊其位，重其祿」。兩者對比，便不難看出楚簡所載子思言論，和《中庸》觀點如此懸殊，學者對於所謂「子思作《中庸》」的說詞，就不能不需要更多的論證來加以證實了。

其次，儒簡十篇（〈緇衣〉、〈魯穆公問子思〉、〈窮達以時〉、〈五行〉、〈唐虞之道〉、〈忠信之道〉、〈成之聞之〉、〈尊德義〉、〈性自命出〉、〈六德〉）撰作時代不同，主題亦不一。如〈唐虞之道〉出現「性命」複合詞，當晚於《孟子》。又如〈六德〉將孔孟高舉的「仁」降為「子德」，並明示「仁，內也；義，外也」，此與孟子仁、義皆由心生之說相左。而〈六德〉之晚出已有多人論證。筆者還以為〈五行〉純屬孟子學派的作品，但它的成書，當晚於《孟子》。《孟子》僅粗略地提到「仁、義、禮、智」四端，而〈五行〉則不僅提出五端，還為五端（五行）一一地進行界說並細緻地展開系統性的論說。

以及荀子「不事而自然」一系的自然人性觀點，方是古代哲學人性思想的主軸。而孟子落在社會規範之道德層面的「性」論，實屬歧出的思想旁支<sup>4</sup>。再就儒簡整體來看，其仁內義外的想亦接近告子，孟子的仁義觀並非主流。凡此皆說明，儒簡在哲學史上的改寫，顯然與思孟學派無關。

多數學者不僅對於儒簡究竟如何改寫哲學史的論點未有論據充分的闡釋，亦未注意到道簡在哲學史上的突破與改寫。基於此，我打算分別由道簡與儒簡所呈現的重要哲學思想，整體地對郭店竹簡究竟在哪些哲學論題中改寫了哲學史作出分析。

## 壹、道簡所呈現的重要哲學問題

郭店出土竹簡中，包含有三種《老子》摘抄本<sup>5</sup>以及〈太一生水〉古佚書等道家作品，另外還有一篇呈現儒道交融而又較接近老學一系的作品〈忠信之道〉<sup>6</sup>。由這些簡冊的年代歸屬，或是哲學意涵來看，皆足以構成改寫哲學史的要件。

首先，簡本《老子》的問世，一方面以實物證據推翻了《老子》成書晚出說；同時輔以老子道論在中國哲學理論建構上的開創及主導地位，重新確立了老子先於孔子的學術順序。其次，在哲學思想層面，對比簡本《老子》與通行本文字的

---

<sup>4</sup> 傳統擡高孟子人性論在先秦哲學中的地位，乃是受唐宋儒學道統思想的影響。從韓愈於〈原道〉一文，於儒家道統序列中置孟子於孔子之後，歷經宋明理學在儒家禮教文明的框架中，在心性論題上對孟子心學的討論，孟子的人性思想在先秦哲學中的確切地位，因此未受到正確的認識。

<sup>5</sup> 今本《禮記·緇衣》在字數上，較郭店竹簡〈緇衣〉與馬王堆帛書〈緇衣〉多出 403 字，相較於〈緇衣〉遭竄改的情況來看，《老子》簡本顯然幸運多了。而其所依據傳本，當不晚於老子在世百年。

<sup>6</sup> 老子與孔子皆重忠信之德，只是老子更在道、德的範疇中，視忠信為真淳本德之一環。〈忠信之道〉不訴諸於心性要求，而以純實本性之自然呈現為忠、信德行之核心意義，呼應了老子真純本德，而與孔孟建立在道德自覺上的倫理觀點有別。除了立基於真實之淳樸本性，〈忠信之道〉在言及忠、信內涵時亦言：「至忠如土，化物而不伐；至信如時，畢至而不結。」以天地化貸萬物而不居功言「忠」，以四時謙虛而信實的特性來意指「信」，這恰是老子法自然的倫理觀。另外「大忠不說，大信不期」在句式及意義上皆近於老子「大方無隅」、「大象無形」(41 章)之說，而「忠人」、「信人」等語亦見於道家作品《文子·微明》。

差異，既使得老子「有」、「無」之本體論意涵得到一致性的解釋；簡本無「絕仁棄義」之說亦反映出老子更寬廣的仁義觀。凡此，皆是道簡所反映出，足以改寫哲學史的重要哲學問題，以下逐次展開析論：

## （一）哲學理論的突破始於老子

子學時代是中國哲學的開創期，老聃之所以成為中國哲學的開創者，因著他處於一個「哲學突破」的開端，而提出了前所未有的哲學理論。具體地說有這幾個理由：第一、處於春秋末的老子和孔子是師友的關係，先秦史籍多所記載<sup>7</sup>。第二、《老》書先於《論語》<sup>8</sup>。第三、更為重要的是從哲學思想的角度而言，孔子是「述而不作」，他有所述作，乃是在於對周代禮制文化的承繼與創新；老子則將殷周以來的天命觀，轉化為形上道論，將宇宙人生納入整體的反省及把握。其建構的形上體系，是中國哲學理論的首次突破。

老子在哲學理論上的突破與創新，歸納而言，他的道論在這幾個方面為發前人所未發：第一、世界本原的問題，首先由老子提出（見《老子》第1章、25章）。第二、老子也是首次提到宇宙生成論問題（見第42章）。第三、老子首次提到宇宙變動的歷程（見40章、25章）。第四、老子首次提出道是萬物所由以生成者（見14章、15章等）。若是由中國哲學本身的範疇來看，在涉及宇宙最究竟者之本根論或道體論，以及關涉宇宙變動歷程的大化論等哲學核心範疇<sup>9</sup>，不但是由老子最早提出，其後歷代重要的哲學進路，也是依循著老子的理論展開。如老子所提出的本原論及生成論，成為漢代宇宙生成論及構成說的理論主

<sup>7</sup> 如《呂氏春秋·當染》載「孔子學於老聃」、又如儒家典籍《禮記·曾子問》中有四則記載了孔子問禮於老聃的史實；另外，《孔子家語》亦有孔子問道於老子的記載。

<sup>8</sup> 馮友蘭寫哲學史，把老子挪至孔、墨、孟之後。然而馮先生在《新編》中亦言：「《老子》書是一部正式的私人著述」、「《論語》中亦有老子的思想」；馮友蘭和張岱年先生都曾舉例《論語·憲問》「報怨以德」之語引自《老子·六十三章》。張岱年先生還說：《孫子》十三篇是春秋末年的著作，《老子》與《孫子》文體相近，既然《孫子》一書可以肯定為春秋末年的著作，則《老子》一書出現於春秋末年，也不是不可理解的了。參見〈老子哲學辨微〉，《中國哲學史論文集》第一輯山東人民出版社，一九七九年版。嚴靈峯也詳細考證了老子思想對孫子兵法的影響，參見嚴靈峰著，〈老子思想對於孫子兵法的影響〉，載《無求備齋學術論集》。

<sup>9</sup> 參見張岱年著，《中國哲學大綱》，1935年撰寫，1958年商務印書館出版



軸；老子的本根論成爲魏晉本體論理論建構的基石。其後，宋明理學的本論，則是建立在統合了老子宇宙論及本體論之整體形上體系中。因此，老子的哲學體系不僅是在古代哲學中居於創始及突破的地位，其理論更是投影在整個哲學史中。

然而綜觀當代幾部有影響力的中國哲學史，都是嚴重的誤置了學術順序，除了胡適確當地把老子列爲第一個哲學家之外。然而胡適《中國古代哲學史綱》一書在哲學界並未有重大的影響，亦未觸及哲學理論問題。其後馮友蘭雖意識到哲學理論問題<sup>10</sup>，但在處理學術順序時，則是基於文化史立場而非哲學史立場<sup>11</sup>。至《中國哲學史新編》出版，馮氏已注意到由哲學理論來排列哲學史家的學術順序，但其論點乃是直線式的科學史思維<sup>12</sup>。

馮氏在學術順序上的誤置，影響了大陸及港台的哲學史著作，幾乎一致的將老子置於孔子之後。如今簡本《老子》的出土，以實物證據推翻了老子晚出說，加上老子的哲學理論在哲學史上的理論主導，學術順序上孔子先於老子之說，顯然是必須改寫的了。

## （二）老子「有」、「無」的本體論意涵

整體來看，老子的「有」、「無」是共同指稱道體的一對本體論範疇。如第 1 章中，「無」與「有」乃「同出而異名」，各在描述道既超越又實存的一面。然而通行本 40 章中「天下萬物生于有，有生于無」句，卻讓歷來研究者在詮釋上頗

---

<sup>10</sup> 馮友蘭已注意到先秦時期乃「理論化之發端，亦即哲學化之開始」，見舊本《中國哲學史》第 36 頁，第一編第二章：〈泛論子學時代〉。

<sup>11</sup> 馮友蘭在舊本《中國哲學史》中一再言及孔子的地位乃繼承公文王之業：「孔子一生以能繼文王周公之業爲職志」；「孔子自子所加於自己之責任，爲繼文王周公之業。」、「孔子對於中國文化之貢獻，即在於開始試將原有的制度，加以理論化」凡此，對孔子的論述都從文化史角度而非哲學史觀點立場。

<sup>12</sup> 馮氏認爲老子書中的思想內容乃是「用高度抽象、概括的方式和極精煉的語言表達出來」，這是「哲學思想發展到一定高度時期的產物」，而春秋時期的思想還未發展到這樣的高度，以論證老子是戰國時期的作品。馮氏企圖以思想發展的高度來論證《老子》一書不可能成書於抽象思維尚未高度發展的春秋時代，犯了以直線進行之科學史觀來看待哲學史觀的謬誤。因爲哲學史的發展常是曲線式而非直線式發展。

覺困擾。「有生于無」之說，容易讓人將「有」、「無」關係往宇宙生成方向理解，由時間次序的發生序列，視「無」在「有」之先<sup>13</sup>。如此，便與第1章「有」、「無」共同指稱道體不一致。其後王弼注《老》，即順著「有生于無」之說，透過邏輯次序上，本末、母子等本體與現象的關係，來解釋「無」與「有」的先後序列。視「無」為形上道體，為萬物存在的依據；「有」則轉換為現象界萬有，依據於並呈顯著本體之「無」。如此，將「有」由本體層面略去，僅以「無」指稱道體。透過其注《老》的影響，成為後代解釋老子有、無思想的主線。

簡本《老子》出土後，老子「有」、「無」思想不一致之處總算得到解決。通行本40章「天下萬物生于有，有生于無」句，簡本寫為「天下之物生于有、生于無」。與簡本「生于有、生于無」文句加以對照，通行本「有生于無」之說衍出一「有」字。按簡本文句來看，「有」、「無」關係是對等的，是用以指稱道體之一體兩面的一對本體論範疇，而這便和通行本第1章論點一致。

由於通行本衍出一「有」字，無可避免予人「無」作為「有」之生成本原的印象。加上王弼以崇本貴無之說解《老》，凸出道體「無」的一面而略去「有」，並且未賦予「無」以積極的意涵，使「無」與「有」分屬為本體與現象之不同層級。王弼「無」與「有」在形上與形下的割裂，主導了魏晉的有無之辨，並成為宋明理學「無極而太極」論題的淵源。簡本老子的出土，澄清了老子「有」、「無」的本體論意涵，亦顯現出哲學史中誤讀的部分。而在與儒簡對比之下，亦可清楚發現唯有道簡涉及本體思想，儒簡則毫無本體論視野。

### （三）太一生水 尚水的宇宙論意義

道簡古佚書〈太一生水〉，在老子宇宙生成論的規模中，將等同於老子之「道」的「太一」，視為萬物發生之本原（「為萬物母」），以及萬物運行的規律（「為萬

---

<sup>13</sup> 馮友蘭早已注意到40章與第1章不一致處，而由邏輯的順序來解釋「有生于無」的有、無關係。參見馮氏著《中國哲學簡史》，（英文本1948年由美國麥克米倫公司出版，中文涂又光譯本由北京出版社於1985年印行。）

物經」)，並將老子「道生一」的「一」具象化爲水，突出水化生萬物的功能。除了老子的影響，〈太一生水〉的生成論亦受戰國道家學派宇宙論思想上的啓發。例如「天地」、「陰陽」、「四時」等並舉，已多見於《莊子》外雜篇。只不過在《莊子》，這些概念著重在展現宇宙運行的律則，而在〈太一生水〉，這些概念已組成爲完整的生成模式。

〈太一生水〉的出土透露出，在中國古代哲學的宇宙生成論中，除了尙氣說之外，另有一尙水的思想體系在。

如今，將《老子》與〈太一生水〉等道簡與儒簡加以對照，顯然，宇宙生成論以及本體論的哲學思想僅存在於道簡中，儒簡則毫無涉及。這就更清楚展現了道家思想在中國哲學理論建構中的主體地位。

#### （四）老子倫理思想的重新思考

##### 老子仁義觀的重估

在倫理思想層面，簡本《老子》仁義觀的澄清，使得老子的倫理思想必須重寫。

簡本《老子》的出土，最令人矚目者，莫過於通行本 19 章「絕仁棄義」之說，簡本寫爲「絕僞棄詐」。兩相對比，簡本文字顯然較符合孔、老所處的時代氣氛<sup>14</sup>。

簡本《老子》無「絕仁棄義」之說，至少反映了幾點哲學史上的意義：首先，當代學界據通行本「絕仁棄義」之說，認爲這是針對孔孟仁義觀而提出的反命題，以此做爲《老子》晚出的有力證據，如今由簡本證實老子實無「絕仁棄義」之說，而學界所謂反命題的論證便立時無據了；其次，在倫理思想層面，反映了儒道同源卻不同路向的倫理思考。由《老子》簡本無「絕仁棄義」之說，並配合其整體

---

<sup>14</sup> 《老子》通行本「絕仁棄義」、「絕聖棄智」等觀點，是戰國中後期學術觀點極端對立的反映。由春秋末至戰國初之史實來看，老、孔學說之間並未有強烈的對立。參見拙著，〈從郭店簡本看老子尙仁及守中思想〉，《道家文化研究》十七輯。

倫理關注來看，可發現老子不但不反對仁義，而且對於仁義有著更寬廣的觀點。

老子的哲學體系呈現出幾種思維模式：首先是「正言若反」的逆向思維；其次是由宇宙規模來把握人生；第三則是天道與人事雙向互通的整體思考。在這三種思維模式的交映下，老子如此呈展其仁義觀：一方面在人間社會層面提倡「與善仁」；同時又上達天地範圍，透過「正言若反」的逆向思維，以超越人心本位的寬廣視野，將「仁」提升為天地無心的造化力量。

老子由天地境界<sup>15</sup>俯瞰人生，以道的無限來化解人心拘執的有限對待，其仁義觀，亦於焉呈現。老子承繼西周以來的人文關懷，正視作為周朝禮制文化倫理核心的仁義及忠信諸德。然而道論思維所開展的天地視域，以及鬆脫人心羈執的理想要求，讓老子擺落人心本位而躍升至天地層級以言「仁」。通行本第 5 章言：「天地不仁，以萬物為芻狗」。所謂「天地不仁」雖是否定命題形式，實則是在內涵上由超越人心層面訴諸恩澤、德惠以及佔有之「仁」，以呈現天地化育力量中，「不有」、「不恃」、「不宰」的無心造化。在這天地視野的高度中，「天地不仁」表面上的否定形式，透過老子「正言若反」的逆向思維，已轉為正面的視「仁」為天地萬物活潑生趣的展現，寓涵在「道」一體無親，「緜緜若存」的生化力量中。

老子「仁」的這層意涵，莊子深有體會，並賦予更清楚的闡釋。其論「仁」亦不主人心之恩情德慧，而是以道「澤及萬世而不為仁」（〈大宗師〉）的無心造化，由萬物自然、自化的各適其所適中，展顯道的無形德澤。

道家仁義觀固然有與儒家相合之處，然亦有其特異之點。茲依據文本，試分三層面加以申說：

### 一、天地視域：「大仁不仁」之境

通行本第 5 章提出「天地不仁」的說法，指出聖人之心，效法天地之虛，達致廓然大公，不以己身之好惡喜怒為依準，而「以百姓心為心」。

---

<sup>15</sup> 此語出自馮友蘭先生所闡釋之人生四境界說，參見《三松堂全集》第四卷《新原人》，

老子首次提出「天地不仁」這一醒目命題，以爲「道常無爲」的寫狀。所謂「不仁」即意指不自恃爲仁，而「天地不仁」也意指不具人類之意志。天地雖不具人類意志以及道德意識，但卻具生生不息的造化之功。此造化之功展現在天地的無心普施上。聖人效之，以體天地造化之大仁。

## 二、天人之有分：天道「無親」而人道「善仁」

老子在提到「天地不仁」的同時，亦論及人間需「與善仁」(第8章)。老子以爲天地雖任自然而無心，但人卻具有仁心，並且應在人間發揮此仁心。

老子既說「天地不仁」又說「與善仁」，這兩種論點雖看似矛盾，實則不然。一方面，聖人效法天地之無心造化，以虛懷無爲之心態，在爲政上避免主觀干預以及強制性作爲；另一方面，老子也注意到人間社會需發揮仁心與善舉。故通行本第8章強調「與善仁」，79章亦提及「天道無親，常與善仁」。其後，莊子循老子理路，在天地視域中提出「大仁不仁」(《齊物論》)、「至仁無親」(《天運》)的觀點。但莊子對仁義有著更細膩的反省，將道家特殊的仁義觀更加明確提示出來。例如《庚桑楚》中有一段生動的比喻，提到當踩到市街上人的腳，就賠罪說自己放肆，若是兄長踩了弟弟就憐惜撫慰，若是父母至親踩了就無須謝過<sup>16</sup>，以此展現「至仁無親」的倫理情境。這亦即莊子《天地》篇中，「相愛而不知以爲仁」、「端正而不知以爲義」的觀點，表現出道家理想的仁義觀，乃是默而行之，行仁爲義達至忘境。

落實至社會層面，莊子和儒家一樣亦闡發仁心。莊子鞭辟入裡的一句話：「愛人利物之謂仁」(《天地》)，深刻的闡發了仁心的內涵。其後，朱熹在其心本論中，以「愛人利物」界定「仁」之說詞亦來自莊子。

## 三、逆向思維：「仁常而不周」

老子常由負面切入以彰顯正面意義，其意在由事物的隱微處切入，以體察深層結構的意義，莊子亦然。老子通行本「絕仁棄義」之說，可能受到莊子「攘棄

---

<sup>16</sup> 《莊子·天地》云：「蹠市人之足，則辭以放驚，兄則以嫗，大親則已矣」。

仁義」(《胠篋》)說的影響而臆改。而莊子「攘棄仁義」之說乃針對周文之弊而發，並非無的放矢。儒家繼承了周朝建立在血緣親情及宗族體制上的禮制文化，親親之仁體現在社會層面可以促進親情之相互關切與溫暖，但落入政治層面，則往往重私恩而輕公道，其流弊在春秋戰國之交已十分突顯。因而墨子當時即大聲疾呼「血肉之親，無故富貴」(《尚賢下》)，宗親世祿攬權而尸位素餐的現象已經十分普遍。在這樣的情景下，孟子苟且其事，猶曰「為政不難，不得罪於巨室」，千百年來，法治意識之無由伸張，和儒家鼓吹的親親政治有密切關係。而親親政治所滋養出的所謂父母官牧民心態，亦綿延不息地盤根在無數上位者的心坎深處。

若比較孟、莊對「仁」的不同界定，即可看出彼此思想的根本差異。孟子一再說「親親，仁也」(《告子下》、《盡心上》)；莊子則說「愛人利物之謂仁」。兩種觀點落實至政治層面，其立場及解讀皆十分不同。後者成爲人類普遍的道德原則，前者則易流於姻親政治之膠漆。此外，莊子還提出深具哲學意涵的話：「仁常而不周」(《齊物論》)，「仁」若侷限於宗親範圍即不能周遍，這一語道破了儒家「親親」仁政的偏私與狹隘。而莊子《盜蹠》篇的指陳，尤動人心弦，其言論雖偏激，卻指陳了這一普遍現象：歷代強勢者掠奪權柄之後，便以「聖知之法以守其盜賊之身」。歷代權位交替委實如此，誰掌握政權，誰就掌握發言權，所謂聖智禮法常淪爲強勢者的工具價值。因而莊子沉痛地指出「彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉」，莊子這聲音可謂響徹千古！

而這種富有深沉時代意義的話，正出現在郭店竹簡中<sup>17</sup>。

道家禮制文化之缺失，同時也彰顯了仁義觀的正面價值。從仁義正面價值的闡發而言。孔老有著相互發明之處。若將老子的仁義觀與孔子參較，我們可以體認到：儒道同源，共同繼承殷周以來的德治思想與人文精神。孔、老臨春秋禮壞樂崩之際，如何重構周制禮樂文明的新精神及新價值，出於二者的人文關懷，只

---

<sup>17</sup> 《語叢四》中亦言及：「竊鉤者誅，竊邦者爲諸侯，諸侯之門，義士之所存。」

是所走的路向不同罷了。孔子追溯至人內在的道德理性與情感，一方面以此奠立禮樂儀文的價值基礎，同時再透過禮樂的儀度來調和人性。孔子由倫理面向切入，深入人性自覺而向上體認形上永恆（「天」）；老子則不由此徑，一方面由天地視域透視形上之道，以此作為萬物總體存在的基礎與根源，並在價值上成為人間理想之依托。展現於人間，「道」成為價值的母體，透過「德」的中介，仁義、禮樂植根在人性的天真本德中。

對道家仁義觀加以重估的同時，老子禮樂觀亦值得重新思考。例如其「大音希聲」表現的道樂之境，即不同於儒家集中於政治層面的禮樂思維。道家禮樂觀的重估，這是另一個值得探討的課題。

## 貳、 儒簡所呈現的重要哲學問題

多數學者認為儒簡的出土改寫了哲學史，而其中一個被廣為接受的理由，是判定此批儒簡屬思孟學派的作品，其出土恰可填補哲學史上，由子思到孟軻之間思想發展上的空白。

這種論點能否成立，必須全面對比儒簡與子思、孟子的關係方能下結論。由人性論及仁義觀等倫理思想的核心論題來全面考察儒簡，我們發現，孟子建立在道德自覺基礎上的性善論並不見於儒簡。儒簡的人性論是與告子的自然人性觀一致，並且其尚教化重學習的要求又與荀子相呼應；而在仁義觀上，儒簡仁內義外之說亦屬告子一系，恰與孟子主張相反。這些考察的結果不但不支持將儒簡劃歸為思孟學派，反而說明告子仁內義外說與自然人性觀是儒簡的主流思想。

因此，我們發現到，儒簡確實改寫了哲學史，但不是在於重構出思孟學派之儒家譜系，而是在於如此改寫了古代哲學中人性論的系脈：孟子的性善論在古代人性思想中可能不是主要的論調，由孔子「性相近也，習相遠也」所提出的傾向於本能內涵的素樸人性論，經告子「生之謂性」之自然人性觀的繼承，下經莊子「性者，生之質」以及荀子「不事而自然」之自然本性論，方是先秦人性思想的

主流思潮。

另外，儒簡也反映了先秦儒家重詩書而輕易的傳統，這也說明哲學史將易歸屬為儒家亦不合於先秦學術事實。關於儒簡改寫哲學史的究竟狀況，以下析論：

## （一）儒簡中告子的人性思想為主流

### 一、自然人性論

儒簡雖談及仁、義、禮、智、聖等德目（〈五行〉），但追根究底，這些德目的養成是由外而作，非出乎其內，因為德性自覺並非儒簡所認定的人性內容。

儒簡將人性定位在本能材質一面，包括人天生的生理本能及心理內容。例如〈性自命出〉言：「牛生而長，雁生而伸，其性天之就也。」「性」指天生而然的生理特質；另外，〈性自命出〉言：「喜、怒、哀、悲之氣，性也」、「好惡，性也」，以及〈語叢二〉中言：「欲生於性，慮生於欲，倍生於慮，爭生於倍」指出性的內容，包含喜、怒、哀、悲、好、惡、欲等心理質素。

無論是生理本能或心理內容，這些都只是人性內容中的事實，儒簡並未在這點上賦予價值意涵。不過，一旦天生而就的生理及心理特質，在後天的處境中過度發展，便容易在社會層面衍生出惡的結果來，於是人性的內容便有了道德上善惡的評價。因此，儒簡的人性論立場是：就本能材質的人性內容來說，並無善惡可言，善惡是就人性表現在社會層面的結果來說。

儒簡的人性論點，顯然和告子一致，而與孟子判然有別。告子「生之謂性」的論點，即由自然本性來看待人性。正因為人性只是自然事實，因此人性善惡的價值表現便決定在後天的教化導向中。告子言：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」人性內容只是諸般心理或生理事實，而善或惡乃就社會層面之行爲結果而言。至於行爲最終表現為善或不善，則完全決定在後天的導向中。這和〈性自命出〉言：「所善所不善，勢也」，將人性在行爲層面表現為善或不善的結果，由後天的形勢環境



來決定的論點一致。

至於孟子的人性論點，則是著眼於人心中的道德自覺，肯定四端之心，並以此作為人性的主要內容。四端之心藉由存養擴充的功夫，便能驅使人作出良善的道德行為。因此可以說，孟子的人性觀是道德的，而不似儒簡的人性觀是自然的，這是兩者倫理想的根本差異處。

## 二、教學以化性

儒簡既然不認為善、惡等道德價值是人性的內容，而視為是人性在社會層面表現的結果，則符合社會規範之善行便勢必不能由人性要求中展現，而是須透過社會規範之外在教化來促成。依此，教育與學習便是儒簡倫理思想實踐層面的核心。

關於後天的教化與學習，〈成之聞之〉言：「聖人之性與中人之性，其生而未有非之節於而也，則猶是也。」眾人之「性」，先天無別，聖人與俗眾在道德品質上的優劣差異，決定於後天的教化。〈性自命出〉亦言：「凡人雖有性，心亡定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。」以及「四海之內其性一也，其用心各異，教使然也。」「心亡定志」、「用心各異」中的「心」，指的正是諸般心理內容，而非孟子所言的道德本心。心理現象因與外物接觸而起，若缺乏疏導與節制，混亂的心緒將不只帶來精神的擾動，更連帶使行為失序。因此，必須透過後天的教化與學習，方能使心緒寧定而行止合宜。

儒簡重視教化的思想，則和荀子相呼應。荀子看到人性中衍生惡的因素，又認定道德非人性事實，依此，荀子必然將去惡向善的可能依託在後天群體的教化與個人的學習中。在社會層面，荀子透過隆禮尊師來達致「化性起偽」的效果；在個人修為上，如〈勸學〉篇中，強調後天學習以成就道德行為。

分析儒簡的人性思想，我們發現孟子的性善之說非主流，告子「生之謂性」的自然人性論，方是儒簡人性思考的主軸。而建立在自然人性基礎上，尚教化重學習的倫理觀點，則和荀子相呼應。由宋明理學高揚孟子性善論以後，便視孟子

立基於道德自覺的人性觀點為先秦人性思想的主體。儒簡自然人性論的呈現則彰顯出，由孔子「性相近，習相遠」以降、歷經告子「生之謂性」、莊子「性者，生之質」以及荀子「不事而自然」一系的自然人性觀點，方是古代哲學人性思想的主軸。

## （二）告子「仁內義外」之論為主流思潮

儒簡中的仁義觀，亦非孟子的觀點，而是以告子「仁內義外」之說為主流。《孟子·告子》中記載有告子「仁內義外」之論：「告子曰『仁，內也，非外也；義，外也，非內也』」告子以為「仁」出於內心感受，故為內；「義」則獨立於人心而純然為外在社會規範，故為外。與孟子將「仁」、「義」成立的基礎扣緊人心而言「仁內義內」之說實有不同側重。

我們探究儒簡的倫理思想，其仁義觀同樣與孟子「仁內義內」之說不類，而與告子的仁義觀點相近，以下分兩點析論：

### 一、由不同的人倫場域區判「仁內」、「義外」

儒簡的「仁義」觀，首先表現在由不同的人倫場域來區判仁內、義外。所謂「孝，仁之冕也；禪，義之至也」（〈唐虞之道〉），「孝」是「仁」的至高表現，而孝道落實的層面，便是指向人倫場域中的家族；「禪」則是「義」之行爲的最高形式，而禪讓之道所落實的人倫場域，則是家族之外，建立在君臣關係的政治結構中。就家族與外在政治結構二人倫場域而言，儒簡是以家族為基準，視家族之中為「內」，連結家族所相對之倫理內涵「仁」來說便是「仁內」；家族以外，包括政治結構即屬「外」，連結政治結構所相對之倫理內涵「義」來說便是「義外」。〈六德〉中對仁義的區分：「仁，內也；義，外也」其意即基於此。告子的仁內義外之論，首先亦是建立在人倫場域之別上。告子曰：「吾弟則愛之……故

謂之內；長楚人之長……故謂之外也」（《孟子·告子上》）以愛吾弟而謂仁內，兄弟即屬家族之人倫場域，以楚人之長言義外，楚人之長則已指向家族之外的人倫場域了。

仁、義二者雖伴隨人倫場域之不同而有內外之分，但儒簡強調，理想狀況是內、外二人倫場域皆須兼顧。所謂「愛親忘賢，仁而未義也；尊賢遺親，義而未仁也……愛親尊賢，虞舜其人也」（〈同上〉）。既能親愛家族親人，又能兼及尊尚賢者，是聖人之行。儒簡這般由人倫場域的內外之別而言仁內義外，是對告子「仁內義外」說更為具體的闡述。

## 二、「仁」內據於真情實感，「義」外在為客觀規範

〈語叢一〉言：「由中出者，仁、忠、信；由外入者，智、義、聖。仁生於人，義生於道。或出於內，或生於外」「仁」是建立在內心的真情實感上，故儒簡言其「出於內」；「義」則是著眼於人倫社會的條理，具體呈現為尊卑秩序之外在規範，故儒簡言之為「生於外」。

仁以內心情感為依據，這樣的情感仍是就人性的本能事實而言，並非落在道德本心上。因此，德性的養成仍是著重依託在外在規範的教化上。〈性自命出〉中即云：「厲性者，義也」，必須透過「義」的砥礪，人性才可能衍生出道德。儒簡以人心情感之依據言仁內，而將義規定為外在於人心情感的客觀規範，正呼應了告子仁內義外的觀點。

告子的「仁內義外」觀，雖清楚區分仁、義為內、外，但就文獻資料來看，並未有體系性的論述，儒簡由人倫場域的內外之分，及與人心情感的關係來發揮「仁內義外」的論點，顯然是在告子思想的基礎上進一步的加以理論深化。

### （三）先秦儒家重《詩》、《書》而輕《易》的傳統

先秦諸子在傳統文化的基礎上，開創了豐富的哲學體系。就其繼承傳統文化

一面而言，諸子的思想源流可上溯至《詩》、《書》、《易》。然而諸子對於《易》（經的部分）的重視，實遠不及《詩》、《書》，而這現象又以先秦儒家最為明顯。就現行典籍來看，孟子屢言《詩》、《書》而未及《易》<sup>18</sup>，孔、荀亦喜言《詩》、《書》而輕《易》<sup>19</sup>。《易》實非先秦儒家重視的典籍。

郭店竹簡出土後，從儒簡徵引古籍的情況來看，再一次反映了先秦儒家重《詩》、《書》而輕《易》的傳統。如〈成之聞之〉引《書》三則而不見引《易》<sup>20</sup>；〈五行〉屢引《詩》而不及《易》<sup>21</sup>；〈性自命出〉則是隆《詩》而亦未見引《易》；〈緇衣〉引《詩》二十二則、引《書》十四則而未引《易》<sup>22</sup>。至於〈六德〉與〈語叢一〉雖論及《易》<sup>23</sup>，然也只是如同莊子「易以道陰陽」（〈天下〉）之客觀評論而已。

先秦儒家不重《易》，實是先秦諸子對於《易》之態度的一般反應。《易》本為卜筮之書，其卦爻辭的意義亦僅限於占筮語言層面。先秦諸子，包括儒家本身，引《易》多屬引經助說而已，不具論理成份。《易》的義理部分實至《易傳》始存在，然而《易傳》的義理思想，卻是道家思想的匯入，而不是儒家義理的呈現。

實則，《易傳》義理中道家思想的呈現，已是學界廣為注意的課題。馮友蘭早在舊本《中國哲學史》中，即已注意到《易傳》中的道家思想成素<sup>24</sup>。而在後代學者的哲學史論述中，亦有正視此一事實者。如任繼愈主編的《中國哲學發展史》，在論及《易傳》時即認為，《易傳》的天道觀是受了道家思想的影響。而在

<sup>18</sup> 《孟子》引《詩》43次，引《書》13次，而未見引《易》。

<sup>19</sup> 《論語》言及《詩》、《書》共達19次，引《易》則僅一次；《荀子》引《詩》達97次，引《書》27次，引《易》則不超過3次。

<sup>20</sup> 〈成之聞之〉所引《書》有〈君奭〉：「唯冒丕單稱德」、「襄我二人，毋有合在音」，〈康誥〉：「不還大戛，文王作罰，刑茲無赦」3則，未見引《易》。

<sup>21</sup> 〈五行〉引《詩》有〈召南•草蟲〉：「亦既見之，亦既觀之，我心則悅」、〈曹風•鳴鳩〉：「孰人君子，其儀一也」、〈邶風•燕燕〉：「瞻望弗及，泣涕如雨」、〈大雅•大明〉：「明明在下，赫赫在上」、〈大雅•文王〉：「王在上也，於昭於天」、〈商頌•長發〉：「不強不綌，不剛不柔」、〈大雅•大明〉：「上帝臨汝，吾貳爾心」7則，未引《易》。另外，上博簡〈民之父母〉引《詩》6則而未引《易》，〈孔子詩論〉亦未引《易》。

<sup>22</sup> 今本《禮記•緇衣》增添一段：「易曰：『不恆其德，或承之羞。恆其德，婦人吉，夫子兇。』」此段引易文字乃出自漢儒增添。

<sup>23</sup> 〈六德〉云：「觀諸易、春秋則亦在矣」；〈語叢一〉云：「易，所以會天道、人道也。」

<sup>24</sup> 例如馮氏在舊本《中國哲學史》中即已注意到：「易傳採老學道之觀念，又採陰陽之說，以之配於乾坤，使之為道或太極所生之二宇宙的原理」、「『物極必反』此易理亦老子所持之理也。」

論及辯證思維時，甚至明白說到：「《易傳》是老子思想的繼承和發展」。然而慧眼如任先生，亦不能擺脫將《易傳》歸屬為儒家的成習<sup>25</sup>。

而今儒簡的出土，再一次反映先秦儒家重《詩》、《書》而輕《易》的傳統，就算以後再出土儒家文獻，並論及卦爻辭，亦不足以否定此一事實。司馬遷所謂的孔們傳易譜系，實出於漢儒杜撰。在先秦哲學史上，視《易》專屬為儒家之成習，顯然是須加以改寫。

## 結語

在對竹簡作一全面考察後，我們在竹簡改寫哲學史這一議題上得出幾點結論：

第一、道家視野，天道人事雙向互通，老子由宇宙規模把握人生的哲學思考，是古代哲學中的首次突破。對比之下，儒簡無任何一簡論及本體論及宇宙論層面。這確認了儒家落在人倫教化上的視界及其主導性，也呼應了我以往區分儒道二家主要差異的論點。

第二、儒簡的人性論，乃告子「生之謂性」的自然人性觀，而仁義思想則呈顯出告子「仁內義外」之論。這除了說明告子的人性思想及仁義觀有重估的必要，也說明了孟子的性善論在古代人性思想中可能不是主要的論調，由孔子「性相近也，習相遠也」所提出的傾向於本能內涵的素樸人性論，經告子「生之謂性」之自然人性觀的繼承，下經莊子「性者，生之質」以及荀子「不事而自然」之自然本性論，方是先秦人性思想的主流思潮。

第三、除了自然人性觀，〈性自命出〉的人性論還突出尚情思想，提出了「道始於情」的重要命題，肯定了「情」在人文世界中的核心價值。〈性自命出〉這般以「美其情」、「至其情」之說來闡揚「樂情」概念，正和莊子任情之說相呼應。其深具美感情懷的人性論，可惜不為後儒所繼承。孟子言「情」只重人、

---

<sup>25</sup> 此章在多方論及《易傳》深受道家思想影響，以及認為《易傳》應獨立成派的同時，竟仍持《易傳》為儒家之一派的結論。以上所引任氏之言，請依序參見任繼愈主編，《中國哲學發展史》，頁六六六、六三七，以及至六六至六六七。

物的實情面，荀子則明言「人情甚不美」(《性惡》)，對「情」抱持負面態度，至董仲舒則比附陰陽，視「情」為陰，表現為貪，而主張「以性禁情」，這觀點一直延伸到宋明理學。儒學發展中過度宣揚道德絕對主義而漠視人類的情感要求，致使民族生命長期欠缺熱情與動力，因而中國文化極需注入衝創意志及酒神精神。《性自命出》中所透露的生命情調，正是古代思想中所佚失的無比寶貴之文化成素。

第四、從儒家徵引古籍時大量引用《詩》、《書》的情況來看，再一次反映了先秦儒家重《詩》、《書》而輕《易》的傳統。以此省察在先秦哲學史上，誤將《易》歸屬為儒家之成習，以及對《易傳》哲學思想實源於道家的忽視，顯示出我們必須重新思考：《易傳》在主體思想及其發展脈絡上與道家哲學緊密聯繫，而與儒家思想則欠缺關聯，那麼它究竟是一獨立學派，還是屬於道家的別派？

2003年4月初稿完成

\* 本文承蒙 91 年度國科會專題研究計劃補助，計劃編號 NSC91-2411-H-002-013

\* 本文已發表於《九州學林》創刊號，香港城市大學中國文化中心，復旦大學出版社，2003 年秋季，頁 180-201。