

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫  成果報告  
 期中進度報告

失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題（II）

計畫類別： 個別型計畫  整合型計畫

計畫編號：NSC 97-2410-H-004-132-MY2

執行期間：2008 年 8 月 1 日至 2010 年 12 月 31 日

執行機構及系所：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：林啟屏

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  完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

赴國外出差或研習心得報告

赴大陸地區出差或研習心得報告

出席國際學術會議心得報告

國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年  二年後可公開查詢

中 華 民 國 100 年 2 月 21 日

# 報告內容

## 一、 前言：

本計畫「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題(II)」主要之研究對象為「出土文獻」與「傳世文獻」中的儒家學說。由於近年來的出土文獻頗豐，因此，許多的研究成果乃在這樣樂觀的氛圍中，影響著古典研究的方向。「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題(II)」的計畫執行，便是在上述之背景下出現。當然，本計畫規劃為三年之期程。第一年已順利完成，此次所作之報告即是接續前次計畫所未完成的部分。是故，以「政治實踐」之「君」、「臣」、「民」為課題，撰寫相關學術論文；以「性情」為對象，分析戰國以來的儒家心性與性情之論。

## 二、 研究目的：

本計畫「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題(II)」之研究目的，在於呼應新出土文獻所帶來的影響——「重寫思想史」的期待。由於新出土文獻之內容，包含有許多傳世文獻未曾出現之篇章。是以，許多學者認為經由「出土文獻」與「傳世文獻」之比較研究，應當可以為古代思想史的研究帶來「新」的視野，從而對於目前的思想史研究產生「重寫」之可能。以本計畫來說，「政治實踐」與「情論」當然是研究先秦儒學不可迴避的大問題。而由於新的文獻材料在思想詮釋上，常常有別於傳世文獻所形成的解釋「典範」，所以本計畫對於這兩個課題進行分析研究，應當可以釐清先秦儒學思想的內涵。

## 三、 文獻探討

本計畫之文獻探討已詳如計畫申請書所述，並且已完成學術論文。因此，以下將檢附全文，論文中已可以見到相關文獻之分析討論，故不在此處重複說明。

## 四、 研究方法

本計畫之研究方法之說明誠如計畫申請書所云：「本計畫著眼於「新材料」對於傳統課題的新啟發。但是，本計畫並不是將焦點置於出土文獻的文字訓詁之研究，而是在將其放在「思想史」脈絡中，重建一段已然失落的先秦儒學發展史。」(原計畫申請書)是以，在此一「語文性」的脈絡下，本計畫之研究方法必須注意到「語意」的文獻梳理之重要性。但一如申請書中提及需置於理論的高度上來理解，所以，本計畫之具體成果便從「觀念」之角度切入，進行先秦儒家的學說探討。於是，「君」、「臣」、「民」成為儒家政治實踐立場的最佳討論觀念，「心性」與「性情」則成為儒家情論的最好分析入手。也由於建立在如此之理解上，本計畫所撰寫之學術論文，便不是傳統「訓詁」意義下的方法操作。相反地，本計畫之成果，更強調如何透過「觀念」在思想史脈絡中的重要性，說明儒家的理論之意義。

## 五、 結果與討論

本計畫之執行成果已撰寫兩篇學術論文，並已分別在國際性的學術會議中宣讀，而且也分別通過審查將刊登於國內外之學術期刊。其中，〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉一文於2010年7月宣讀於由德國慕尼黑大學漢學系，中央研究院中國文哲研究所共同主辦：「Workshop "Orthodoxy and Schools of Thought -Changes in the History of Confucian Canon Studies", Munich University, Institute of Sinology Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia」，並通過審查將刊登於THCI CORE期刊：《政大中文學報》第15期2011年6月。另外，〈心性與性情：先秦儒學思想中的「人」〉則於2010年10月宣讀於由中國人民大學國學院主辦：「馮其庸先生從教六十周年國際學術研討會 --出土文獻與社會思想史」，並通過審查預計將刊登於C S S C I期刊：《文史哲》。

上述兩篇論文所處理之課題，即為本計畫所要研究的兩個重要問題，〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉一文，如論文所云：「針對政治活動中的「權力」本質，進行分析。說明中國古典政治結構的基本特質，及其於「權力」的行使上的幾個問題，釐清儒者所處的時代氛圍。其次，我將檢討孔孟傳世文獻中的政治實踐觀點，並與出土文獻的內容，進行討論。說明儒家政治思想中，「君」、「臣」、「民」三者的關係，從而點出所謂「二重主體性」的衝突斷裂中，儒者的因應之道」。因此，全文針對古代儒家所希望的，或理想中的政治關係進行分析。並指出古代儒者的理想政治關係之建構，是以「道德」相期許，故儒家的政治主張充滿了理想性。

〈心性與性情：先秦儒學思想中的「人」〉一文則將關心的焦點，放在「人」這個對象上，並以「心性」與「性情」為雙軸的討論，進行先秦儒家的「人觀」研究。我認為先秦儒家並不是將「人」視為一種概念上的對象而已，若果如此，則討論「人」為何？將淪為一種抽象的概念遊戲而已。因此，對於先秦儒家而言，從人性論所看到的「人」將是具存於生活世界中的「真實」之人。此外，我認為先秦儒家有關「性情」的討論，可以為我們的討論帶來重要的影響，尤其是當我們要論述其由「自然人」到「自由人」時，更是重要！

底下將附上兩篇已完成之論文，供學界參考：

# 先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」\*

林啟屏

國立政治大學中文系特聘教授

## 一、前言

儒家學說構成中國文化的核心，其價值取向主導了許多人的行為規範與信念。尤其值得注意的，儒學所建構的價值取向既然滲透到「生活世界」的諸般面向，則與人們息息相關的「政治領域」，自亦有儒家的特殊信念之灌注。因此，探討先秦儒學思想的「政治」主張，即為研究中國文化之一重大課題。當然，政治的實踐是一充滿「權力」意味的現實事務。先秦儒者既不是一甘於權力旗幟之下的順臣，亦非昧於事理的保守主義者。是以，其學說中充滿著以「人民」或「天下」為出發點的理想性立場。此種立場經常衝撞了現實權力鍊中的支配者，惹來「迂闊」的嘲諷。王安石即有詩云：「沉魄浮魂不可招，遺編一讀想風標，何妨舉世嫌迂闊，故有斯人慰寂寥。」<sup>1</sup>不過，儒學或許在權力擁有者的眼光中，被目為「迂闊」，不通世情的學者。然而，正是此種與現實的「生活世界」，保持著某種若即若離的微妙關係，方可為人世間的現實，指引一條理想的方向。底下，從兩個部份進行探討。首先，本文將針對政治活動中的「權力」本質，進行分析。說明中國古典政治結構的基本特質，及其於「權力」的行使上的幾個問題，釐清儒者所處的時代氛圍。其次，我將檢討孔孟傳世文獻中的政治實踐觀點，並與出土文獻的內容，進行討論。說明儒家政治思想中，「君」、「臣」、「民」三者的關係，從而點出所謂「二重主體性」的衝突斷裂中，儒者的因應之道。

## 二、現實與理想之間

日本學者岡田武彥曾為文指出，研究中國哲學必須注意三個課題。一、現實主義。二、超越主義。三、理想主義。<sup>2</sup>並認為其中的「現實主義」之傾向，涉及「社會」、「民族」、「國家」關係中的對立面，故表現為「權力」之思考。而在學派的表現上，主要是以法家、縱橫家、兵家等為主。「超越主義」則透過「宗教性」的祈嚮，人們追求一種安樂的絕對界。道家人物如老、列、莊的思想偏於此處。至於在「理想主義」上，岡田武彥強調「道義性」的「道德人生觀」，表現為一種通貫「人」、「社會」、「宇

---

\*本文係國科會專題研究計畫：「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題（II）」NSC97-2410-H-004-132MY2 之部分成果。並已宣讀於 2010 年 7 月由慕尼黑大學漢學系、中央研究院中國文哲研究所共同主辦之：「Orthodoxy and Schools of Thought – Changes in the History of Confucian Canon Studies」Workshop。並承張素卿教授，以及兩位審查者提供修改意見，謹此致謝。

<sup>1</sup> 請見：王安石撰：《臨川先生文集·孟子》（香港：中華書局，1971 年），頁 355。

<sup>2</sup> 請參：岡田武彥：〈中國哲學的課題及其意義〉，收入：《日本學者論中國哲學史》（板橋：駱駝出版社，1987 年），頁 3-6。

宙萬物」的「一體觀」。儒家思想人物的學說，歸屬此類。<sup>3</sup>岡田武彥的說法，相當扼要地勾勒中國哲學研究的三大方向，並將古代的重要思考流派部勒歸屬。最後，並明白指出中國哲學的精髓，即以「人生哲學」為核心。所以，任何研究中國哲學的人，都應注意此一重點。<sup>4</sup>

誠如岡田武彥的觀點，中國哲學的重點並不在於自然哲學，因此，研究者必須意識到「人生」層次的課題，方能精準掌握中國哲學的特質。其實，以上所區分的三個方向，雖自有其問題性與學派發展之重心。可是，對於先秦儒家而言，此三大方向並非斷裂獨立而互不連屬。相反地，我們可以從許多先秦的儒家文獻中，發現儒者的「理想主義」之色彩，常是根源於他們對於「超越性」的某些主張。例如，儒者之所以相信「以德抗位」或「道尊於勢」，並願以之為生命之所向。除了彰顯人的主體力量之外，更由於儒者相信「世道」終究會在「天理」昭昭的公道之下實現，故二者實有著密切的關係。因此，在悲願的現實承擔之中，實有某種樂觀傾向。所以，學者對於歷代儒者竟能與專制或封建制度中的權力操作模式，共伴兩千餘年，感到不可思議。已故的哈佛大學教授班杰明·史華慈（Benjamin Schwartz）即提出他的困惑：史華慈認為傳統的中國政治思想，有一個貫串歷代的「深層結構」，即「政教合一」的主張。更進一步地說，史華慈觀察到在「政教合一」的理想化主張之中，「在上位的人君的個人品質雖然重要，可是那個客觀的結構似乎更重要」。<sup>5</sup>隨即，史華慈便質疑：「為什麼千百年來受苦於這個權力毫無限制的結構的儒生，不曾好好思考過要向這個舊結構挑戰，或試圖限制它的力量，或是提出另一種替代品？」<sup>6</sup>基本上，史華慈意識到在中國政治思想中，強調「客觀結構」的重要性，乃先秦諸家皆然。不過，若從先秦儒家的相關言論來看，此一論斷，實有討論之空間。例如，孟子對於「弑君」一事的理解，便與當時的封建理念有別，所以在〈梁惠王下〉便云：<sup>7</sup>

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

由此可知，先秦儒者對於「客觀結構」，如封建制度下的君臣分位，並不是只是呆板而僵化地持守。<sup>8</sup>然而，史華慈的說法雖有不夠的當之處，但其提問的問題卻是值得重視。因為，即使先秦儒者敢勇於面對不公不義的政權擁有者，但是他們卻「似乎」在處理「客觀結構」或所謂「政治制度」的架構問題時，難以大開大闢、大破大立。似乎面對「制度」之檢討，儒者便油然產生「失語症」，進而顯得缺

<sup>3</sup> 請參：岡田武彥：〈中國哲學的課題及其意義〉，《日本學者論中國哲學史》，頁 3-6。

<sup>4</sup> 其實，將「人生哲學」視為是中國哲學的重點，大抵在東西方的學者立場中是相近的。然而，受西方哲學影響者，對於中國的此種人生哲學之傾向，大都沒有太高的評價。不過，將中國哲學僅視為一種人生格言之表現，恐非合宜之作法。岡田武彥之說，請參氏著：〈中國哲學的課題及其意義〉，收入：《日本學者論中國哲學史》，頁 25。

<sup>5</sup> 請參：史華慈：〈中國政治思想的深層結構〉，收入：氏著，王中江編：《思想的跨度與張力——中國思想史論集》（鄭州：中州古籍出版社，2009 年），頁 133。

<sup>6</sup> 請參：史華慈：〈中國政治思想的深層結構〉，《思想的跨度與張力——中國思想史論集》，頁 133。

<sup>7</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003 年），〈孟子集注卷二 梁惠王章句下〉，頁 221。

<sup>8</sup> 有關先秦時期君臣分位之討論，我們可以從「語用」的角度抉發儒者對於「人」的定位。詳細討論，請參：拙著：〈建構與真實：從「語言」的角度論先秦儒家的人觀〉（未刊稿，國立台灣大學人文社會高等研究院「華人的觀與我觀之跨學科與跨文化整合型研究」之子計畫：「先秦儒家的人觀與我觀」第一年成果報告）。

乏解決問題的能力。

當然，分析此一問題的成因，我們或可有許多寬解的方式，如先秦儒者不可能脫離其「歷史處境」或「時代脈絡」，因此，不應以今人所見苛求之。此說自有其合理的地方。但依然無法迴避儒者在解決制度架構問題上的「失能」。或者，亦有學者指出傳統儒者的「政治思想」，本不在於「客觀結構」，所以，如果要嚴格來看，則其政治的實踐形態，也只能成就「聖君賢相」的格局。<sup>9</sup>此說亦能切中問題核心，但對於開展「客觀結構」的質疑，同樣無法避免。

於是，擺在我們眼前的事實是，一個勇於對抗「君權」，強調在「道德正當性」下，人們應勇於以「理想」而為之的儒者，在歷史上的「現實」上，卻難以伸張其「理想」。朱子的慨嘆不得不成為歷代儒者永恆的傷痛。其言：<sup>10</sup>

千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補過了時日，其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。

朱子的這段話，道出儒者面對歷史局勢的「實然」，雖懷抱理想主義之「應然」，可是「架漏牽補過了時日」才是儒者的真正遭遇。所以，「道」的「理想」根本是掩埋在「歷史」的現實之間。

事實上，朱子的這段深沉的表白，自然是有所感而發。我認為其中所寄寓的深意，或可從儒者在面對具體人間世與理論理想之間的實踐落差，來加以釐清。李明輝在處理當代學者質疑儒學實踐問題時，曾指出「實踐」(Praxis)一詞的意義，在康德哲學之中，可分作兩面觀：<sup>11</sup>

當康德將「實踐」與「理論」相對而言時，「實踐」係指理論之應用，亦即「應用於在經驗中出現的事例」……但是這種用法並未凸顯康德倫理學的特性；能凸顯其特性的是另一種用法。

接著，李明輝清楚地指出康德在論「實踐」時，相當強調有「依乎法則的自由」的「實踐命題」，不應與其他的「實踐命題」混同。<sup>12</sup>依此，任何表現人類自私傾向的「實踐」，均非康德所認可的「實踐」。此處，「依乎法則的自由」乃指「道德意義」之自由。<sup>13</sup>所以，李明輝即由此導入此一「依乎法則的自由」之實踐，不能有待於任何的「經驗要素」。是以，若從「歷史情境」與「社會條件」來理解

<sup>9</sup> 當然，「聖君賢相」的統治思想自有其歷史條件所使然。儒者是否必定要以「聖君賢相」為其政治實踐之依歸，實有許多討論的空間。但不管如何，「聖君賢相」的格局在過去的儒家主張中，的確發生了高度的作用。詳細討論，請參：李明輝：〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉，收入：氏著：《儒學與現代意識》(台北：文津出版社，1991年)，頁122-124。

<sup>10</sup> 請見：朱熹，〈答陳同甫〉，收入：《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002年)二十一冊，〈晦庵先生朱文公文集 卷三十六〉，頁1583。

<sup>11</sup> 請見：李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，頁27。

<sup>12</sup> 請見：李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，頁27-28。

<sup>13</sup> 請見：李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，頁28。

「依乎法則的自由」之「實踐命題」，將不是一種恰當的處理方式。<sup>14</sup>其後，李明輝更從康德「實踐」的兩個原則說明了「道德」與「政治」之間的關係。其言：<sup>15</sup>

康德在此所提到的「形式原則」係指外在自由底原則，亦即法權原則(Rechtsprinzip)。這項原則是個先天原則，因為它並不預設任何特定的對象作為其目的，而是僅以定言令式(道德法則)中所包含的形式要求——格律之可普遍化——為根據。在這種情況下，道德原則成為政治原則之基礎。反之，實質原則必須預設特定的目的，而既然任何目的之實現均有待於經驗條件，則實質原則必然包含經驗成素。在這種情況下所建立的政治原則並不以道德原則為根據，反而可能使政治原則成為道德原則之基礎(只要政治家認為有必要建立道德原則)。

職是之故，李明輝判定儒家的「實踐」觀念，應屬可以超越於「歷史情境」與「社會條件」之上的立場，所以「道德原則」應為「政治原則」之基礎，而不是「政治原則」為「道德原則」之基礎。<sup>16</sup>是以，從此一面向來看，儒家所寄寓的理想世界，若僅從「理論」是否可以應用於「經驗」的角度來判斷，對於儒者而言，未必是一件公平的事。因此，歷來以儒家政治思想未能於歷史的政治現實中實踐的批判，看似有力，但未必合宜。

然而，如果對於儒學政治實踐的批評，雖不夠的當，可是，這些情形卻又是現實中的「實然」現象。那麼，我們應如何來看待儒家的政治思想呢？我認為透過「君」、「臣」、「民」的三者關係之梳理，或可提供一個深入的視野。因為，此三者正好構成了政治活動中，「權力者」、「執行權力者」與「被統治者」的三個面向。底下便嘗試由儒學思想中的「君」與「臣」，以及「君」與「民」的相互關係，進行討論。

### 三、以道義相期許的「君」與「臣」

基本上，政治權力運作所形成的結構，必然是一種「階層」(hierarchy)式的架構，而構成此一結構活動的狀態，便是支配(domination)。是以，在支配的要求下，「君」、「臣」關係乃容易形成一種「上下尊卑」的模式。考之人類在古今中外的政治實踐歷史上，多不能脫離此一模式，先秦儒學自不能例外。然則，在「上下尊卑」既定的結構中，先秦儒者雖無能預視以「民主」為基的跨時代之主張，進而在制度的設計上，鬆動「統治者」之權力的強固性，但亦非全盤地接受此種只強調「支配」與「宰制」

<sup>14</sup> 此一問題的產生，主要是因為依乎「歷史情境」與「社會條件」的「實踐」，並不會以「道德」的原則作為其「實踐」的依據。太過強調「歷史情境」與「社會條件」，便無法意識到「依乎法則的自由」之普遍性。詳細討論，請參：李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，頁 28-33。

<sup>15</sup> 請見：李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，頁 28。

<sup>16</sup> 請見：李明輝：〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，頁 28。

的現實政治關係。尤其在「君」、「臣」關係的立場，更可充分顯現先秦儒者的政治主張。

其實，先秦儒家在政治實踐中的理想，以今日得見的傳世文獻與出土文獻來看，的確是一種「聖君賢相」的政治設計。對於先秦儒者來說，構成政治活動的現實，當然是一種「權力」分配的遊戲，他們並不會天真到無法意識此一現實的狀態。但是，處於當時的「歷史情境」與「社會條件」，「聖君賢相」的格局當已展現儒者對抗現實政治的批判精神了。因此，對於「權力」的高度警覺，儒者試圖建構「道德」的規範力量，採取一種普遍性的價值意識，限制因「權力」的浮濫所可能帶來的種種弊端。這並不是一件容易的事！而且，透過此種以「道德」為核心理念，權力擁有者的「君」與「權力」執行者的「臣」，必須以「價值意識」為其關係結合的基礎，否則便不是孔子所認可的關係之聯結。因此，這當中已然有著批判的理想性存焉！《論語·八佾》即云：<sup>17</sup>

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」。

《論語·先進》亦云：<sup>18</sup>

季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子為異之問，曾由與求之問。所謂大臣者：以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」

孔子在上述的兩條文獻中，清楚點出了「君」、「臣」之際以「道」相期許，故「君」應以「禮」待「臣」，則「臣」當以「忠」報「君」。而且退一步說，即使是「具臣」，只是聊備臣數者，對於從君之道，亦有堅持。而非事事皆順從於「君」之要求。事實上，孔子的這個想法亦為孟子所繼承，並且更進一步指出此種君臣關係的「相對性」，並非只著意於「上下尊卑」而已。在《孟子·離婁下》，孟子即云：<sup>19</sup>

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」王曰：「禮，為舊君有服。何如斯可為服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」

<sup>17</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈論語集注卷二 八佾第三〉，頁 66。

<sup>18</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈論語集注卷六 先進第十一〉，頁 128-129。

<sup>19</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈孟子集注卷八 離婁章句下〉，頁 290。



前此孔子所說的「君臣」之關係，可以由「禮」來繫之，因而獲得相對的「回報」。而孟子於此，則以更爲激越的態度——「寇讎」，來回應君的無禮。由此可知，先秦儒者在「君臣」的「上下尊卑」關係中，樹立了「相對」的可能空間。於是，明顯地與現實政治上的操作模式有了差異。而且，值得注意的是，此種「差異」的立場使得儒者在日後的政治實踐上，保留了對抗君權的理由。因此，即使在現實的政治上，儒者的許多政治理想並無法被君王全盤接納且落實，於是被以「迂闊」稱之。可是，正好從這個地方看到儒者所建構的「政治理想」之核心——「道德」的價值意識，卻意外地成爲現實政治永恆的批判力量。就這點而言，儒者的政治理想也已在「實踐」之中。換句話說，儒者以「道德」價值意識的普遍性爲根，而在行使「批判」的立場上，落實了其政治理想的實踐。

《孟子·萬章下》的一段話，相當能夠突顯儒者事君以道的作爲：<sup>20</sup>

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同，有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」

朱子注此曰：「君臣義合，不合則去」，<sup>21</sup>相當地精準。其實，同樣在〈萬章下〉孟子就對於「君」與不具官職的庶人的相處，引證繆公與子思之事而言「以位，則子，君也；我，臣也。何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？」。<sup>22</sup>是以，在孟子的理想之中，君臣關係若無「道」或「德」以爲之結合，則去之而遠，即其選擇。此種去就之間的考量，完全不在於「利害」。而且，是將「去就」的主控權拉回到「臣」的手中。因此，除了同姓之卿可以在「君位」的事上，進行廢立之外，異姓之卿的「臣」亦不需只淪爲政治架構下的順從者。雖然，在封建宗法的社會脈絡下，「臣」在「君」有過的情形下，或許可以採取「去」的方式，避免違背自己的道德良知以事無道之君。但「革命」的權柄，並沒有被孟子完全撇除。所以，〈梁惠王下〉的誅獨夫之說，才更顯示出儒者勇於對抗統治者的氣節。

另外，在出土文獻中的相關記載，亦可看出先秦儒者在此一立場上的共調。例如 1993 年出土的郭店楚簡，其中〈六德〉一篇的內容，相當值得注意與討論。〈六德〉的內容令人一眼看去，即注意到其以「夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣」這六種倫理份位之關係的觀點。因爲，此種論述與漢代以後所流行的「三綱」之說，頗爲相近，學者的論述亦多能注意到這點。金春峰便認爲簡文雖沒有以「綱」名之，但以「位」而言，並透過「率人」、「使人」的身份，對列於「事人」、「從人」的身份，因此，其中所含的「上下之分，是等級、尊卑關係的概念」。<sup>23</sup>故與「三綱」之義接近。又由於〈六德〉

<sup>20</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈孟子集注卷十 萬章章句下〉，頁 324。

<sup>21</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈孟子集注卷十 萬章章句下〉，頁 324。

<sup>22</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈孟子集注卷十 萬章章句下〉，頁 323。

<sup>23</sup> 請參：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〉，宣讀於 2001 年 4 月 21 日由台

對於「君」、「臣」之位的討論，看似有戰國養士之風的特色。是以，在「私養」的內涵下，〈六德〉的「君」、「臣」觀，已淪為「尊君卑臣」的法家立場了。<sup>24</sup>

金春峰在上述的判斷，大抵可以說明〈六德〉一篇在戰國的時代脈絡下，染上了法家的色彩。不過，此一判斷是否沒有不同的思考空間呢？丁四新就認為若從〈六德〉以「內外」之分，來區別「父、子、夫」/「君、臣、婦」，「仁、忠、位」/「聖、智、義」兩組德行的檢討，以及「君子慎六位以祀天常」來看，則〈六德〉與孟子心性論的立場，反而是更為接近的主張。<sup>25</sup>金與丁二說在出土文獻的內證中，皆可找到相應的證據，但卻有不同的學術判斷。不過，如果暫時不要在出土文獻之中必然為其找學術流派之歸屬。而以更大的範圍來看出土文獻所反映的訊息，則我們可以說，〈六德〉的「君」、「臣」關係的確彰顯了儒家「道德政治」的基本方向，與法家的「上下尊卑」存在著不同的面向。

誠如丁四新所指出的現象，〈六德〉的「內外」之分，就「位」與「德」的配應來說，其實乃在「本位」、「職能」、「德性」三者上面。因此，他說「德治乃德性向治道的外化，在外化的過程中必通人倫物理；反過來看，德性的修為、涵持正與人生倫理實踐密切相關」。<sup>26</sup>是以，「六位」、「六職」、「六德」必然以「德」為論述的軸心。所以，〈六德〉所建立的「君」、「臣」關係，不應只被視為「尊君卑臣」的架構之合理性關係。因為，當「君不君」時，則「君」、「臣」失「義」。如此一來，「位、職、德」將混亂。由此看來，〈六德〉作者所理解的「君」、「臣」關係，亦當以「德」為其判定標準。準此，則從出土文獻來看，亦突顯出先秦儒者在政治實踐中的標準軸——道德。

總上所論，在傳世文獻與出土文獻交相討論之後，我們當可發現，在先秦儒者所處的封建宗法時代，政治權力的分配雖以統治家族的「血緣關係」為其正當性基礎，因而發展出「擬血緣關係」來做為政治分配之原則。是以，此種政治活動的正當性，並非建立在普遍性的價值意識上。故「君」、「臣」關係的尊卑架構，純粹來自於偶然條件的組合。但是，當先秦儒者面對此一時代變化之局時，他們並沒有「不自覺」地陷入傳統政治結構的「規範」。相反地，他們反而經由「自覺意識」地發動，重新檢視從「血緣關係」到「擬血緣關係」的政治組合正當性，並希冀從其中找到具有普遍性意義的基礎。「德治」的立場，即由斯而來。因此，對於先秦儒者而言，「有位」只是一種因血緣而來的權力勢位，能否為「君」，必待其「德」之落實，則其「君」之「名」與「位」，乃得其實。是以，「有位」不必「有德」，「有德」則其「位」乃洽。同樣地，「臣」之與「君」相遇，亦是建立在淑世的公共性之理想上，有「道」有「義」之君，自當輔之。但若「君」非其有「德」而居之，且不以「道義」相合，那麼，除速速離去之外，「誅一夫紂矣」的「革命」權利，或許正是「人臣」在無可奈何之際的最後選擇吧！以此觀之，先秦儒學思想中的「君」、「臣」關係及其在人間世的落實，代表著知識份子面對如巨靈般的政治權力機器的一股批判之力。

---

灣大學哲學系主辦之「先秦儒家思想學術研討會」，第7篇頁5。

<sup>24</sup> 請參：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〉，第7篇頁6-7。

<sup>25</sup> 請參：丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京：東方出版社，2000年），〈第八章 郭店楚簡儒道思想通論（III）：治道與倫理〉，頁357-358。

<sup>26</sup> 請見：丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，〈第八章 郭店楚簡儒道思想通論（III）：治道與倫理〉，頁342。

#### 四、誰是主體？「君」、「民」關係的思考

在政治結構天秤的兩端是「統治者」與「被統治者」，換成古代用語即是「君」與「民」。<sup>27</sup>因此，理論上構成政治活動的主體，當為「君」或「民」。然而，在現實的操作層面上，兩端之間必有主，不管是以「君」或「民」為主體的思考，透過「主體」的確立，政治的活動動力，於焉展開。不過，依政治學的原理來說，「君」與「民」雖然同樣是政治活動中的兩個重要主體對象。但從實際的歷史以觀，則人類政治史的發展，大抵是以「君」為政治活動中的樞軸。也就是說，統治者才是政治活動的中心與重心。徐復觀即對此一現象有深入之觀察，其云：<sup>28</sup>

中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自人民；於是在事實上，君才是真正的政治主體。因此，中國聖賢，一追溯到政治的根本問題，便首先不能不把作為「權原」的人君加以合理的安頓；而中國過去所談的治道，歸根到底便是君道。

徐復觀的這個觀察，相當深刻。尤其置之於中國的政治發展史來看，更是如此！是以，分析中國的政治思想，的確須以「君」為衡酌之重心。然而有趣的地方，也就在這裡。因為，現實發展以「君」為主，但思想家們，尤其是先秦儒者，在論述「君」的同時，卻於背後預設一個「民」的主體性之間架，且以之為重要的對照點。因此，這種現實與理論之間的落差，突顯出古代中國思想家如何在「政治權力」的鐵籠之中，找尋一絲希望的理想作為。所以，徐復觀便接著說：<sup>29</sup>

但因為人君是政治最高權力之所在，於是他的好惡與才智，常挾其政治的最高權力表達出來，以構成其政治的主體性，這便會抑壓了天下的好惡與才智，即抑壓了天下的政治主體性。雖然在中國歷史中的天下(亦即人民)的政治主體性的自覺並不夠，可是天下乃是一種客觀的偉大存在，人君對於它的抑壓，只有增加上述的基本對立。

於是，在徐復觀如此的論述中，我們發現了統治者的主體性與天下(或人民)的主體性，實乃「敵體」。但遺憾的是，此種統治者與被統治者為敵體的想法，並沒有真正發展為今日的「民主」制度。詳細討論，將於下文分析，此處不再贅論。承前所述，此二重主體性的對立與矛盾，構成中國政治之發展。

<sup>27</sup> 先秦時代「民」與「人」有時會有互代之情形，不過，亦有學者指出到了周代時，「民」與「人」已經有了區分。例如，清人金鶚《求古錄·禮說》嘗云：「人民對言，無位曰『民』，有位曰『人』」，(濟南：山東友誼書社出版，1992)。但是，不管此二字是否互通，「民」屬被統治者之一方，殆為通義。因此，這並不影響本文論述之軸線的展開。相關資料承陳盈瑞同學之收集，在此致謝。

<sup>28</sup> 徐復觀：〈中國的治道〉，收入：氏著：《中國思想史論集續編》(台北：時報文化出版事業有限公司，1985年)，頁470。

<sup>29</sup> 徐復觀：〈中國的治道〉，《中國思想史論集續編》，頁471。

不過，亦由於思想家們的理論建構，使得「民本」的傾向貫串二千餘年的歷史，成為歷代帝王無法忽略的力量。因此，探討此種「人民」主體性的政治主張，實為研究先秦儒學的一大重點。畢竟儒者的理想並不在於「彼世」而在於「此世」，所以如何安頓「君」與「民」？即是，儒者如何建構「外王」世界的一個重要方向。《左傳·桓公六年》嘗記載一則史實，楚武王舉兵攻打隨國，隨國君臣共商應付之方，隨國的少師力主追擊楚君，但季梁卻有不同看法。其言：<sup>30</sup>

天方授楚，楚之羸，其誘我也。君何急焉？臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。今民餒而君逞欲，祝史矯舉以祭，臣不知其可也。

春秋所發生的這段史實，其實反映了一個現象，此即中國的政治活動中，知識份子常以「民」作為「君」是否有「道」的判斷依據，進而來評價其施政之得失。事實上，此即所謂的「民本思想」。有關此說，學者多有發明及注意。其中，

金耀基申述其中意義：<sup>31</sup>

天之立君既然為民，則君之居位，必須得到人民的同意，君與民之間實不啻存有一雙邊的契約，亦即各有其職務與責任。人君若能以天下為重，以天下之欲惡為欲惡，則算厥盡君職了，而人民因之亦必須納稅、守法、當兵，方克無愧民職。……君既有君之職，亦即有契約的義務，因此一旦其違反契約之履行，亦即不盡君職時，則人民就可以起來加以放逐、易位，所謂「君不君」，則民亦可不民了，這是儒家承認人民對暴君的合法的「叛亂權」，亦是正當的「革命權」。民本思想與革命思想實是儒家政治哲學的一刀之兩面，凡言民本思想者，必因時亦講革命哲學。

金耀基本段文字相當清楚地指出，古代儒者雖無法邁越其時代的視野，是以，無法構設一種以「民」為主體的形式制度。但是，卻透過自然權利中的「宣戰權」——「革命權」的保留，提供「民」可以掙脫傳統政治結構的「統治」與「被統治」關係，並重新調整。因此，「統治權利」的給予，必須相應於「人民」的某種程度地接納，「君」的正當性才更能獲得儒者的確認。《孟子·萬章上》一段論述「禪讓」的觀點，便清楚地顯現此種立場：<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 楊伯峻著：《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982年），〈桓公六年〉，頁111。

<sup>31</sup> 金耀基：《中國民本思想史》（台北：台灣商務印書館，1993年），〈第一章 導論〉，頁9。

<sup>32</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈孟子集注卷九 萬章章句上〉，頁307-308。其實，孟子在討論堯舜「禪讓」事蹟時，並不是只在進行一種客觀事實的描述。相反地，孟子的此種論述背後，常隱含一種批判意識於其中。是以，其聖王形象的建構實有著理想性的寄寓。另外，荀子對於聖王形象的理解，基本上同於孟子這種批判立場。詳細討論，請見：拙著：〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉，宣讀於2008年2月日本長崎大學主辦「第四屆環中國海國際漢學研討會」。荀子之分析，請參：拙著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（台北：台大出版中心，2007年），〈第六章 歧出的孤獨者：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」  
「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否，天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜；故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。太誓曰：『天視自我民視，聽自我民聽』，此之謂也。」

孟子於此主張「天子」之有「天下」，「諸侯」之有「國」必須通過「天」的考驗，但「天」的意志以「民」為代表，所以要「民」接受，方可有天下或有國。基本上，孟子雖從「行」與「事」兩端以窺「天」之意向。但重點其實在於「事」。因為「事」之能「治」，則「百姓安之」，此之謂「民」能接納。是故，孟子清楚地表達了「民本」的思想方向。

當然，孟子的「民本」立場，甚為明確。於是，孟子乃特別要求「君」必須以「民」為務，例如在《孟子·梁惠王上》要求國君應該將愛惜「牛」之心，「推恩」至百姓的身上，並引《詩》勉齊宣王「詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」。孟子如此地諄諄說之，正是希望統治者能以「民」之所欲，為其施政之重點。蕭公權對於孟子政治思想中的「仁政」之重點，便特別進一步地指出在「養民」與「教民」兩端。<sup>33</sup>是以，孟子認為一個被「天」所接受的統治者，當以「養民」、「教民」之「事」的順利推動，才能獲得統治的正當性。

以上從孟子的立場來看，當已突顯儒家「君」、「民」關係的立場。近年來所發現的許多出土文獻，常被學界視為是儒家文獻之作品，雖於作者的考訂上，多有爭議，但從這些材料其所論之內容而言，視為儒簡，當無疑義。而這些出土文獻對於「君」、「民」關係的討論，亦相當值得注意。在郭店簡〈尊

《荀子·正論》與儒學意識》，頁 233-243。

<sup>33</sup> 蕭公權指出孟子在「教民」與「養民」二端，實有詳略不同。其中有關「養民」的作法，孟子多所論述，但在「教民」一事，則附帶論述。事實上，有關「教民」的方式，或許孟子沒有詳細說明。但同時代前後的出土文獻，亦有許多討論。見本文的討論。請參：蕭公權《中國政治思想史》（台北：中國文化大學出版部，1982年），〈第一編 第三章 孟子與荀子〉，頁 88。

德義〉中，有些相關言論，頗能與孟子的觀點相互發明。如：<sup>34</sup>

尊德義，明乎民倫，可以為君。

在這枚簡文中，透露出為「君」者，必須包涵兩個條件，即尊「德義」，以及明「民倫」。前者點出「德治」思想的立場，後者則突出「民」的地位，當為施政者的考量重點。由此，我們可以發現「德治」的要求，是為君之基礎要件，而構成其充分條件，則是能重「民倫」，以「民」為本的立場。所以，〈尊德義〉又再次說明：<sup>35</sup>

聖人之治民，民之道也。

當然，治民的方式在於何種內容呢？〈尊德義〉明顯地以「教」民，為其論述之主軸。陳劍對於〈尊德義〉的簡序重排之後，更可見出此種意涵。〈尊德義〉云：<sup>36</sup>

凡動民必順民心，民心有恆，求其永。童義集，言此章也，行此文也，然後可逾也。因恆則固，察昵則無僻，不党則無怨，尚思則□□。夫生而有職事者也，非教所及也。教其政，不教其人，政弗行矣。故共(?)是物也而又深焉者，可學也，而不可矣(擬)也。可教也，而不可迪其民，而民不可止也。尊仁、親忠、敬莊、歸禮，行矣而無惟，養心於子諒，忠信日益而不自知也。

〈尊德義〉的說法中，明顯地看到「教」的重要性。而且，統治者管理人民的方式，恐怕不是只有「教」人民如何配合「政」令，更重要的是「品質」的要求，才是政事能否推動的關鍵。換句話說，〈尊德義〉的作者認為擁有良好道德品質的「人民」，能夠符合「尊仁、親忠、敬莊、歸禮」等要求，則「君」之治「民」方能順暢。因此，「教」民的要務便是在於培育良善的道德品質。所以才能「君民者，治民復禮，民除害智」。<sup>37</sup>然而，這些道德品質的教諭，從何做起呢？在上海博物館楚簡〈緇衣〉中，即指出應以「君」為起點。「君」能自正其身，人「民」必受教化。〈緇衣〉云：<sup>38</sup>

子曰：上好仁，則下之為仁也爭先，故長民者，章志以昭百姓，則民致行

<sup>34</sup> 請見：荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998年)，頁173。

<sup>35</sup> 請見：荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁173。

<sup>36</sup> 陳劍針對〈尊德義〉的簡序重新整理，其說可從。請見：陳劍：〈郭店簡《尊德義》和《成之聞之》的簡背數字與其簡序關係的考察〉，刊於：《簡帛》(武漢大學簡帛研究中心)，第二輯，2007年11月，頁217。

<sup>37</sup> 陳劍：〈郭店簡《尊德義》和《成之聞之》的簡背數字與其簡序關係的考察〉，《簡帛》，第二輯，頁217。

<sup>38</sup> 以下上博竹簡之文字，依李零校讀。請見：李零：《上博楚簡三篇校讀記》(台北：萬卷樓，2002年)，〈上博楚簡校讀記之二〉，頁52。

己以悅上。《詩》云：「有覺德行，四國順之」。

又云：<sup>39</sup>

子曰：下之事上也，不從其所命，而從其所行，上好【此物也，下必有甚焉者矣。故】上之好惡，不可不慎也，民之表也。《詩》云：「赫赫師尹，民具而瞻」。

又云：<sup>40</sup>

子曰：長民者教之以德，齊之以禮，則民有恥心。教之以政，齊之以刑，則民有免心。故慈以愛之，則民有親。信以結之，則民不倍。恭以蒞之，則民有遜心。《詩》云：「吾大夫恭且儉，靡人不斂。苗民非用霤，制以刑，惟作五瘡之刑曰法。」

從上引的三條文獻來看，「教民」的確是此時的思想家們最為關心的焦點。所以，從傳世文獻到出土文獻的記載中，「教民」均為統治者的首要之務。而且，值得注意的是，「教」民不在「政」，而在「德」。這點從〈尊德義〉到〈緇衣〉的立場，都是一致的。檢視這些主張，也都吻合今日傳世文獻中的孔孟荀言論。然而，當治民之務在於「教民以德」時，如此的「君」、「民」關係之主體，有時會產生意想不到的翻轉。因為，當統治者訴諸於道德的教化原則以治國時，對於人民的德性要求，常會反過頭來成為對於「君王」的同樣要求。是以，教民以德若不能君王己身有德，則此種教化政策的推動，反而是一種「欺民」的方式。這恐非先秦儒者所能接受。例如孟子在〈離婁上〉便有力且清楚地表達此種觀點：<sup>41</sup>

孟子曰：「人不足與適也，政不足間也，惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。」

孟子於此雖以大臣「格」君心之非為論旨，但其後所云之「君仁」、「君義」、「君正」，正是以「德」要求「君」為「民」之表率。由此來看，政治活動中的「教民」之方向，最終是要回到對於「君」的道德品質之要求。此種政治活動之兩端主體，透過「德」的聯繫，構成了先秦儒學在政治實踐上的鮮明立場——「德治」思想。

<sup>39</sup> 請見：李零：《上博楚簡三篇校讀記》，〈上博楚簡校讀記之二〉，頁 52-53。

<sup>40</sup> 請見：李零：《上博楚簡三篇校讀記》，〈上博楚簡校讀記之二〉，頁 55。

<sup>41</sup> 朱熹撰：《四書章句集注》，〈孟子集注卷七 離婁章句上〉，頁 285。

一如前文討論「君」、「臣」關係所述，「位」與「德」的關係，本屬異質的結合。前者屬於政治權力的領域，在封建宗法時代乃由「血緣關係」的偶然條件以取得；後者則歸於道德主體之範圍，由行動者依自由意志而為之。因此，真正的賢臣會要求一個有德之君。同樣地，君民關係的設計中，君當以「民」為念，是以呈現出「民本」的立場。但是，在「民本」的理想設計裡，儒者看似為「君」規劃了「治民」的良方，以「養」以「教」。可是，在如此的設計下，「民」雖被「教」之以德，但真正的重點卻又回頭指向「君」，以要求「有德之君」作為政治活動的目標。職是之故，我們說儒者的政治實踐最終只能形成一種「聖君賢相」的格局而已。

牟宗三對此種「聖君賢相」的格局，有頗為深入的分析。其將中國的德治思想之理性表現，視為是偏向於「理性的運用表現」(Functional Presentation)，而非「理性的架構表現」(Constructive Presentation, frame-presentation)，故：<sup>42</sup>

凡是運用表現都是「攝所歸能」，「攝物歸心」。這二者皆在免去對立：它或者把對象收進自己的主體裏面來，或者把自己投到對象裏面去，成為徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裏面若強分能所而說一個關係，便是「隸屬關係」(Sub-Ordination)。聖賢人格之「化」是如此；聖君賢相的政體，君相對人民的關係猶如父母對於子女，子女不是父母的敵體，亦是如此；而道心之觀照亦是如此。是以運用表現便以「隸屬關係」來歸定。而架構表現則相反。

牟宗三清楚點出「父母子女」的「血緣模式」運用到政治領域時，古代中國的聖君賢相無法使君相、人民成爲一種「對列之局」(Co-Ordination)，於是難以使人民自覺其與君王爲一「敵體」。<sup>43</sup>他認為現代合理的政治活動中，人民應對權力的來源加以限制，而這點的形成有賴於人民的自覺。所以他說：<sup>44</sup>

把寄託在個人身上的政權拖下來使之成爲全民族所共有即總持地有(而非個別地有)而以一制度固定之。此即將政權由寄託在具體的個人上轉而為寄託在抽象的制度上。這一步構造的底子是靠著人民有其政治上獨立的個性，而此獨立的個性之出現是靠著人民有其政治上的自覺，自覺其為一政治的存在。如此人民對於皇帝成一有獨立個性之對立體即敵體。只有在此敵體關係上才能把政體從個人身上拖下來，使之寄託在抽象的制度上，而為大家所總持地共有之。人民一有其政治上的獨立個性，則對待關係與對立之局成。此即政道之所由來。政道出現，民主政體出現。

<sup>42</sup> 牟宗三：《政道與治道》(台北，台灣學生書局，1991年)，〈第三章 理性之運用表現與架構表現〉，頁52。

<sup>43</sup> 牟宗三：《政道與治道》，〈第三章 理性之運用表現與架構表現〉，頁53。

<sup>44</sup> 牟宗三：《政道與治道》，〈第三章 理性之運用表現與架構表現〉，頁53。



上述的論證將儒家的德治思想作了極為深刻的分析與批判，並解釋了為何儒者之政治思想只能成就「聖君賢相」之格局。其實，從以上的討論，我們不難發現先秦儒家的德治思想雖然想要鬆動「君」的權力，從而突顯「民」在政治活動中的主體地位。是以從「教民以德」到「格君心之非」，或如孔子所謂的「為政以德」(〈為政〉)，皆思有以達成「以民為本」的理想。可是，當政治活動中的理性表現，訴諸於「父母子女」式的關係時，「德」並不成為成就「敵體」的推動力量。於是，理想中的「人民主體性」(或「天下主體性」)，便不可能在具體的政治實踐中，撼動「君王主體性」。徐復觀所論的「二重主體性」之矛盾，不得不為現實的歷史客觀現象。<sup>45</sup>

## 五、 結論

「內聖外王」向來被視為儒者的重要主張，以此我們了解了「價值意識」即是儒者建構「生活世界」的核心。因為，當生活世界在我們眼前展開的時候，它不必然要反應為一種價值的安排。可是，先秦儒者卻認為失去了以價值為核心的一切行動，那麼「人」將不會是「人」，而為「物」。所以，如何在「生活世界」的諸般面向裡安頓「價值意識」，便成為儒者學說的重心所在。其中，值得我們深思的課題即在於「政治領域」的生活，究與「價值意識」之間存在什麼關係？以今日的眼光來看，「政治」與「道德」各屬不同之領域，二者間不存在「等同」與「化約」的關係。但是，對於古代宗法社會中的儒者而言，現實生活中的「權力」與「勢」之擁有，並不由「天下」或「人民」所給予。雖然，理想狀態下應當由「天下」或「人民」所給予。可是，儒者也在「民本」的立場下，儘可能告誡君王應以「人民」之幸福為考量與施政之重點。然而，現實的生活世界中，政治的主體在君王的身上。能在政治活動中擁有發言權者，是君王。是以，突破傳統權力對人民意志的壓抑，便成為儒者不得不面對的問題。因此，儒者不管在「君」與「臣」，或「君」與「民」的關係考量裡，特別突出「價值意識」之「德」，作為其論述的重點，並不是要將「政治」領域的活動，「化約」為「道德」的價值意識。儒者其實希望在「價值意識」的「規範」力量下，馴服「權力」這頭巨獸。或許，從歷史的結果來看，「臣」對「君」的批判，常是罔然。或許，「民」對「君」的抗衡，只是一種「二重主體性」的矛盾。但是，正由於此種「知其不可為而為之」的精神，我們方可看到儒者挺立古典世界的意義與價值。

## 引用書目

### 一、傳統文獻與出土材料（以筆畫排列）

宋·王安石：《臨川先生文集》（香港：中華書局，1971年）

<sup>45</sup> 徐復觀所論之二重主體性的矛盾，正如其〈中國的治道〉一文所述。但對於此種「實踐」上的斷裂現象，李明輝亦隨牟宗三上述之說，而有深入之分析。詳細討論，請參：李明輝：〈儒學如何開出民主與科學〉，《儒學與現代意識》，頁10-12。

- 宋·朱 熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，2003 年)  
宋·朱 熹：《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002 年)  
清·金鶚：《求古錄·禮說》(濟南：山東友誼書社出版，1992)  
荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998 年)

## 二、近人論著 (以筆畫排列)

- 丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》(北京：東方出版社，2000 年)  
史華慈：《思想的跨度與張力——中國思想史論集》(鄭州：中州古籍出版社，2009 年)  
牟宗三：《政道與治道》(台北，台灣學生書局，1991 年)  
李明輝：《儒學與現代意識》(台北：文津出版社，1991 年)  
李 零：《上博楚簡三篇校讀記》(台北：萬卷樓，2002 年)  
金耀基：《中國民本思想史》(台北：台灣商務印書館，1993 年)  
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〉，宣讀於 2001 年 4 月 21 日由台灣大學哲學系主辦之「先秦儒家思想學術研討會」。  
林啓屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》(台北：台大出版中心，2007 年)  
林啓屏：〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉，宣讀於 2008 年 2 月日本長崎大學主辦「第四屆環中國海國際漢學研討會」  
林啓屏：〈建構與真實：從「語言」的角度論先秦儒家的人觀〉，(未刊稿，國立台灣大學人文社會高等研究院「華人的觀與我觀之跨學科與跨文化整合型研究」之子計畫：「先秦儒家的人觀與我觀」第一年成果報告)。  
岡田武彥：〈中國哲學的課題及其意義〉，《日本學者論中國哲學史》(板橋：駱駝出版社，1987 年)  
徐復觀：《中國思想史論集續編》(台北：時報文化出版事業有限公司，1985 年)  
陳 劍：〈郭店簡《尊德義》和《成之聞之》的簡背數字與其簡序關係的考察〉，《簡帛》(武漢大學簡帛研究中心)，第二輯，2007 年 11 月  
楊伯峻：《春秋左傳注》(台北：源流出版社，1982 年)  
蕭公權：《中國政治思想史》(台北：中國文化大學出版部，1982 年)

# 心性與性情：先秦儒學思想中的「人」\*

林啟屏

國立政治大學中文系特聘教授

## 一、前言

中國思想文化之特色，自來便以「人生」為其思考之重點。是以，許多中西之學者皆認為中國哲學亦以「人生哲學」為其思想表現之軸心。此一判斷，確可從中國哲學思想議題中得知。然而，亦有學者認為中國哲學思想的此種傾向，不可歸入人類的哲學史之發展系譜中，<sup>46</sup>充其量中國哲學或儒學只是表現為一種格言式的說法而已。此種觀點，以今日來看，實有其偏狹之處，不值一駁。但是，這種理解所關注的角度，卻是作為今日學者有必要進一步予以「學理化」的方向。也就是說，以「人生」為課題的中國哲學思想，若要脫離「不証自明」的格言式訓導，那麼我們就必須讓這些古代的學說，形成一種「可建構」、「可分析」的知識對象。事實上，以「人生」為思考焦點的中國思想，在先秦時期的相關學說主張上，表現為一種對於「人」的理解。因此，探討「人」的理解，便成為我們建構古代中國思想「知識性」的重要工作。緣此之故，本文乃從古代中國儒學思想對於「人」的理解入手，希望透過先秦儒者在「心性」、「性情」等課題的檢討與思考，彰顯古代中國思想中「人」觀的一個側面。

## 二、一個概念策略的展開

「人」作為一個被思考與自覺的課題，表徵著「人」與自然分化的開始。從中西的哲學史來看，「人」與「物」、「禽」之區別，是當時富於懷疑及批判的心靈，所必然意及的對象。不管是「二足無毛」或「人是理性的動物」，甚或是「人禽之辨」，在在標誌著古代哲人對於此一問題的努力。<sup>47</sup>事實上，也正是由於中西哲人不斷探討「人」自身的存在與價值等課題，方才造就「樞軸時代」(Axial Age)的「哲學突破」(Philosophical breakthrough)。<sup>48</sup>然而，當遠古逝去，哲人日萎，許多學說的真義，在傳

\* 本文係國科會專題研究計畫「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題(II)(2/2)」(NSC 97-2411-H-004-132-MY2)之研究成果。

<sup>46</sup> 有關中國有無哲學的問題，在二十世紀初，的確是一個經常被提及的問題。因為，當中西的往來逐漸頻繁之後，雙方的文化傳統智慧自會有交流之可能。然而，在羅素(Bertrand Russell)的《西方哲學史》面世之前，許多西方的研究者並不認為東方有所謂的哲學。牟宗三便認為以「心性」為論述特色的中國哲學，經常被拿來與「希臘傳統」的哲學型態相比，所以學者常依此判斷中國並無哲學。這種情形要到羅素的大作出來之後，才稍見舒緩。詳細討論，請見：牟宗三《中國哲學的特質》(台北：台灣學生書局，1984年)，〈第一講 引論：中國有沒有哲學〉，頁7-8。

<sup>47</sup> 人類上古文明的發展，第一個面臨的大問題，即是「人」何以存在於天地之間？順此以問，「人」與其他存有物的關係，當亦涉及。於是，「人」越自覺與「物」有異，則對「人」的定義，便成為重要的哲學工作。

<sup>48</sup> 雅斯培(Karl Jaspers)提出「軸心時代」(Axial Age)來解釋公元前八百年到公元前兩百年間的人類文明之發展。派深思(Talcott Parsons)則以「哲學突破」(Philosophical breakthrough)來形容這樣的文明特色。請參：雅斯培著，魏其雄、俞新天譯：《歷

述的過程中，不斷地被踵事增華之外，甚至更多的「過度詮釋」(over-interpretation)，也為「聖人之旨」擦上更多的彩妝。其間雖不無所得，而能拓深原初之意旨。但於此同時，彩妝的抹上，卻也使原初觀點的精神與意義產生改變。職是之故，嘗試「返回原典」便是今日古代研究的一項價值。不過，我也必須指出「返回原典」並不在於完全地「復原」，事實上，任何回歸式的研究，恐怕都無法「宣稱」已掌握到原初的客觀真實性。<sup>49</sup>以是，本文在此所謂的「返回原典」，也只是意指儘可能在遵守文獻的語文性脈絡之規律，「重構」一個可能的先秦儒者之「人觀」。<sup>50</sup>

誠如上述，「人」被自覺地思考時，代表著一種具有自我「認同」意味的覺醒。因此，當我們閱讀文獻上的「人」之概念，便需要進入此一概念的自覺架構中，而不是將「人」視為是一個圓滿自足的「字」。當然，此種「進入架構」的處理手法，並非是以「字典式」的定義方法為之。而是將「人」視為是一個系統架構下的「概念」。進一步地說，「人」雖是一現象，但卻是被建構的「對象」，是以，我們必須還原此一「建構」的內涵，「人」也才能被自覺地認識。

黃光國教授曾經從人類學的研究視野，分析研究「人」觀時，必須注意「結構」與「歷程」的面向。他說：<sup>51</sup>

人類學家通常是從「結構」和「歷程」兩種途徑來研究不同文化中的「為入之道」(accounts of personhood)，以及行動能力的本質(nature of agentive capacities)。所謂「結構」的研究途徑，是檢視某一社會中人們所認可的「社會類別」(social kinds)，將各種「為入之道」逐一列出，排成序列。由於要進入某種受重視之類別，通常必須經過社會的認定(social validation)；所謂「歷程」的研究途徑，是檢視各種不同社會類別的「社會生命週期」(social life cycles)，看個人在進入和離開某種社會類別時，被公開賦予或剝奪掉那些行動的能力。

黃光國所運用的人類學研究途徑，饒有興味。尤其從「為入之道」的被認可切入，很能突顯「人」作為一個社會學概念下的對象。基本上，此種作法下的「人」，的確可以分解成許多社會脈絡中的序列，並透過「認定」的確認，以及各種不同行動能力的安頓，從而使人安居於一系統網絡之中。這是一種進入社會脈絡中的研究取向。不過，古代的儒者所理解的「人」，雖有受到封建宗法下的社會脈絡之制約，如身分的認定，貴賤之別，故亦有如此處所論之方向。但，先秦儒者之所以能於古典時期成為形塑中國文化核心之力量，絕不在於他們如何與當代的社會價值，取得相濡以沫的妥協或認識。相反地，先秦儒者所理解的「人」，正有其突破時代侷限，返歸本質性的安頓，進而突出「普遍性」的價值之意

---

史的起源與目標》(北京：華夏出版社，1989年)，頁7-29。派深思著，章英華譯：《社會的演化》(台北：遠流圖書事業股份有限公司，1984年)，頁32。

<sup>49</sup> 事實上，由於近代「客觀主義」精神之影響，詮釋者常誤以為他們的詮釋任務，當可追求原初作者之真實意旨。但這種樂觀想法，恐有問題。詳細討論，請參：張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解〉，收入：黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年)，頁17-25。

<sup>50</sup> 「重構」並非是一種客觀地「復原」，因為任何詮釋並無法全然地宣稱已經掌握到原初的真實性。是以，每一次的重構必然會帶有詮釋者的今日理解視域。

<sup>51</sup> 請見：黃光國：「華人的入觀與我觀：跨學科與跨文化研究」的〈計畫書〉，本計劃已於2008年於台灣大學人文社會高等研究院推動。

味。因此，人類學的研究路徑雖有其意義與價值，但在突顯此一更具根本性的「人」之理解上，恐怕不免有時而窮了。那麼，如果我們要研究先秦儒學思想中的「人」觀，又不希望只在時空社會脈絡中打轉，我們可以從哪個視野著手呢？我認為從「自然人」到「自由人」的這一個視角，或許更值得思考。

事實上，「自然人」的基礎是建立在生物學的理解上。或許日後我們可以從政治學或法律的角度，為「自然人」的意義進行豐富化的工作，但其一起始的基點，不得不從「人」是一「自然」所生之物來看待。當然，值得我們注意的是，「天生萬物」本不應存在價值位階之高低，眾生平等，在自然生化之原前面，何嘗有貴賤？莊子在〈齊物論〉中說：<sup>52</sup>

道未始有封，言未始有常，為是而有畛也；有左、有右、有倫、有義、有分、有辯、有競、有爭，此之謂八德。

天地自然之道，本未有封界以為區隔。然而，人的智心以入，則各種價值分位之別，應運而生，從此「人」乃往而不返。《詩經·大雅·烝民》亦云：<sup>53</sup>

天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。

這首詩雖歌頌宣王時期之人物，但天之生眾民，予之各類事物以長養之。只不過，這些事物乃「有其物」便「有其則」，並構成長養眾民之資源。而且，應進一步思考的是，不只生活世界之事物有法則而已，「人」之為天之所生，亦有其法則需遵守之。是故，從「存有論」的角度來看，「人」與「物」是為「天」之所生，則在「存有」面前，人與物當是一種存有的平等狀態，或者藉用施友忠的話來說，即是一種「一度和諧」的狀態。<sup>54</sup>前引〈齊物論〉之論「道」，亦是如此。然而，值得注意的是，破壞這種原初和諧的力量，其實正來自於「人」自身的「自我覺醒」。

本來，人的覺醒應為一種進步的發展！但是當「人」以自為之判斷，「重新」看待此一芸芸世界時，世界的秩序便脫離了「天」的原初和諧狀態。「人」與「物」的「一體」之感，逐漸消逝，「人」作為安頓世界秩序的新力量，建構了美麗新世界，卻同時付出破壞「和諧」的代價。古代道家思想的問題感，便當是基於此種「新世界秩序」的不安之上。至於，先秦儒家看似正視此種新秩序的來臨，可是「制禮作樂」之後的樂觀，卻也在其後的「禮崩樂壞」焦慮之中，逼得先秦儒者不得不重新思考新世界的安頓。因此，我們可以說，先秦儒道兩家的學者，其實都意識到「人」之形象，在自我認同的建構後，已然鮮明地與「物」有別。但這個鮮明的形象，卻又在人所樹立的制度異化後，進一步束縛了「人」的自由。是以，儒道二家的學說即在此一時代中產生，而二家之差異之表現，便是他們對於「新

<sup>52</sup> 郭慶藩輯：《莊子集釋》（台北：華正書局，1980年），〈齊物論〉，頁83。

<sup>53</sup> 屈萬里：《詩經詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1983年），〈大雅 蕩之什 烝民〉，頁534。

<sup>54</sup> 請參：施友忠：《二度和諧及其他》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁63-113。

世界秩序」的態度與面對模式的不同所使然。

不過，在上述的自覺中之焦慮，我們卻看到了一個極有趣的情形。「人」與「天」的諧和關係，其實代表著人與自然的同一關係。因此，從根本上來說，此時的「人」是一「自然人」。而且，這時的「自然人」無所謂「自由」與否的問題，也無所謂「僵化」的問題。可是，當「人」開始有了獨立的自覺之後，其與天、地、及萬物間的分化，卻破壞了渾然整全的原始秩序。於是，構築了以「人」為中心的新世界之後，「人」越來越離開「人」本身。長此以往，「人」反而被「人」所建構的世界，如語言、階級、制度……等所框限。是以，現實上，「人」越來越不「自由」。但在意識上，「自由」的感受反而因為這樣的束縛，更形突顯出來。當然，古代中國人並沒有使用「自由」一詞以表示其心中的要求。可是，道家所意識到的「倒懸」，不正是失去「自由」的寫照。而儒家認為「禮」只有「儀文」而無真情，亦成爲一種「限制」人的工具。這些所指，在在都指向「自由」的失去。因此，如何使人恢復「自然人」的諧合狀態？就成爲他們最大的思想任務。然而，重返神聖「自然」狀態的想法，既經「人」之自覺歷程後，便已然成爲不可能的任務。此時，復歸原始「一度和諧」的精神，當只能從「自由」的恢復上著眼。職是之故，先秦的思想家面對「人」自身的理解，便不得不從「自然人」走向「自由人」了。

其中，值得本文做爲進一步分析的問題，便在於先秦儒者是如何能夠回返分化之前的和諧？而又能與分化之後的「人爲作爲」不致衝突？恐怕正是他們最大的課題了。一如前文的討論，「禮」的制作代表當時社會架構的設計，這是偉大的文明事業。是以，周公的「制禮作樂」便成爲日後傳誦的不朽功績，而構成此一制度的背後基礎，即是封建宗法的血緣關係之精神。「人」在此一經半自覺意識洗禮的文明事業裡，突出了「人」的精神價值。<sup>55</sup>但是，經過歷史的積澱，有意識地禮樂形式，卻是在「人」一次又一次地實踐下，精神的真諦早已遠颺，僅空留「儀文」的形式。於是，儒者既不能如道家者流，以拋棄具文，致虛守篤以復常，又無法獨力構設一套「新」的制度以安人。那麼儒者又有何種策略，以面對此一時代困局呢？我認爲先秦儒者透過「人性論」的深入檢討，直探「人」的大根大本，即是解決之道！事實上，這不僅僅只是先秦儒者的孤明獨見，即使是其他家派的學者，也都意識到這條解決的途徑。只不過，從後來的發展來論，先秦儒者所作的努力，以及其所發掘的深度，正是最深刻的一條道路。也是因其深刻，是以儒者在「價值意識」的主體面，建構了「人」的積極價值，從而形塑了日後中國文化的主流核心。因此，底下本文將從「心性」與「性情」的兩個方向，進一步分析先秦儒者思想中的「人」，是如何從「自然人」邁向「自由人」！

### 三、 失落「性情」下的「心性」

歷來研究先秦儒學的重點，幾乎都將視線集中在儒家的「心性論」上面，不管是從「字源學」的

<sup>55</sup> 徐復觀對於從西周以來的人文精神之躍動中，看到許多士大夫對於傳統制度的設計，開始注意到道德社會理性。他認爲這些是具有人文教養的表現，雖然已是彌足珍貴，但若從人性論的角度來看，並不算是真正的自覺。詳細論證，請參：徐復觀：《中國人性論史(先秦篇)》(台北：台灣商務印書館，1987年)，〈第三章 以禮爲中心的人文世紀之出現，及宗教之人文文化〉，頁60。

角度，對於「心性」的重要關鍵字詞，進行溯源式的探討，如傅斯年的《性命古訓辯證》；<sup>56</sup>或是從理論系統的層面，對於「心性」所觸及的「主體性」判準，進行中西哲學系統之對話，如牟宗三的「道德形上學」之分析。<sup>57</sup>這兩大處理「心性」課題的入手，幾乎在今日得見的研究成果中，可以窺見。但是，從過去的研究成果來看，「情」的討論向來不是檢討先秦儒家心性論思想的重點。究其原因有二，首先，或許與「心性論」的討論，多數是以「善」、「惡」的問題為討論軸心之作法有關。因為，「情」多半被歸入「惡」的欲望面向。而以中國古代學者的價值判斷來說，他們會將「惡」的討論，視為是「邪惡」之說。是故，學者對於此一課題的研究興趣，自然減損。其次，由於秦火事件所帶來的文獻闕漏及錯謬，<sup>58</sup>「情」的討論，看似較少出現在先秦儒者的論述中。以是，此一課題的討論發揮，亦因之闕如。於是乎，在上述的兩個可能之原因影響下，「情」若不是被刻意忽略，便是將其視為是「欲望」的同義詞，無法成為儒者正面建構人性理論之核心。即使有所分析，也都採行批判的立場。

此一情形的發展，在宋明儒學史上，更是容易看到。勞思光曾指出宋明儒學在「天道」理路肯定下的「人性論」，有其根本之疑難無法避免。他說：<sup>59</sup>

此問題是：世界中萬物之「生」實質上如何進行？有何條件？顯然，除植物外，一切生命之延續皆倚仗其他生命之破壞。倘根本不破壞任何生命，則亦無生命可以延續存在，此是一真正難題。只要此難題存在，則以「生」原則之道德實踐即有無從說起之苦。蓋若生命之保全及延續，倘同時皆涵有生命之破壞及毀滅，則在此標準下之「善」與「惡」常同時出現，道德實踐之每一步驟均將引出一負面之活動矣。

勞思光此說雖針對「天道」說之難題而發，但此一難題的出現，除了勞思光論述中所認為宋明儒混淆了「存有」與「價值」兩個畛域的觀點外，<sup>60</sup>更進一步地說，我認為其間即存在著「人性論」中的「情」(欲)應如何安頓的問題。因為，「人」作為一個生物學的對象，「情」亦為天生所屬。是以，若「情」被視為「惡」，則人因天而來的「情」，正是使「人」成為一個不合「理」的存有者。那麼，整個宋明儒者的論述便容易成為一套無法圓滿的學說。當然，此處勞思光所推衍的論述，主要是將「情」視為一種「欲望」，而且將其與「惡」進行聯結的討論。可是，這未必是一種大家皆有共識的看法。因為，「情」不必然只能依「欲望」來作解。尤其，當「情」尚應注意有「情感」與「真實」的意涵時，思想家可以討論的空間，又變大了許多。

<sup>56</sup> 傅斯年此種強調訓詁字義的作法，背後實有當時「客觀主義」的背景影響。當然，此一作法與乾嘉學術之精神，頗能相符。因此，對於日後的學術社群研究古典課題時，帶來相當重要之影響。詳細討論，請參：拙著：〈近六十年來台灣的儒學研究：趨向及其意義〉，頁 2-4。宣讀於 2009 年 10 月由台灣大學人文社會高等研究院、南京大學人文社會高級研究院，共同舉辦之：「近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望學術研討會」。

<sup>57</sup> 請參：拙著：〈近六十年來台灣的儒學研究：趨向及其意義〉，頁 9-12。

<sup>58</sup> 我曾撰文討論秦火事件帶來三種「斷層」，一為「文字斷層」，二為「信仰斷層」，三為「系譜斷層」。這些斷層促使先秦文獻之研究，產生許多糾結難理的問題。請參：拙著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》(台北：臺大出版中心，2007 年)，〈第九章 儒學的第一次挫折：以「秦火焚書」為討論中心〉，頁 342-360。

<sup>59</sup> 請見：勞思光：《新編中國哲學史(三上)》(台北：三民書局，2007 年)，〈第二章 宋明儒學總說〉，頁 80。

<sup>60</sup> 請見：勞思光：《新編中國哲學史(三上)》，〈第二章 宋明儒學總說〉，頁 67-68。

其實，關於「情」的討論，若往上溯，則荀子在〈正名〉篇的說法，或許較值得注意。〈正名〉說：<sup>61</sup>

散名之在人者：生之所以然者謂之性。性之合所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。

在此，我們看到荀子認為自然材樸之「性」的作用，反應，即是以「好惡喜怒哀樂」以出之，並稱之為「情」。於是，荀子乃將「情」與生理欲望聯結起來。〈性惡〉篇便指出：<sup>62</sup>

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。……夫好利而欲得者，此人之情性也。假之有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣。

荀子在此雖以「情性」名之，但所論之項目，殆皆為人的「生理欲望」，並且以為破壞人間秩序的由來，即由此而生。〈正名〉篇就更清楚地指出：<sup>63</sup>

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也；以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者、進則近盡，退則節求，天下莫之若也。

荀子對於「性」、「情」、「欲」做了清楚的界定，三者等於是「一體三面」。而且，在此明確地指出「節」的必要性。因此，將「情」與「欲」進行結合，當可從荀子的觀點中得知。不過，由於思想家所理解下的「性」，又各自有其善惡認定之差異。所以，即使都同時注意到「好惡喜怒哀樂」等反應，可以視為「情」，但是卻在論述角度上，產生不同，《中庸》即是一個鮮明的例子。可是，有趣的是，落在人間世的評價時，兩種立場，又有相通之處。

《中庸》認為「性」是「天」之所命，因此，對於「好惡喜怒哀樂」的反應，便與荀子的說法同中有異。《中庸》首章即云：<sup>64</sup>

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。……喜怒哀樂

<sup>61</sup> 北大哲學系注釋：《荀子新注》（台北：里仁書局，1983年），〈正名〉，頁437-438。

<sup>62</sup> 北大哲學系注釋：《荀子新注》，〈性惡〉，頁470。

<sup>63</sup> 北大哲學系注釋：《荀子新注》，〈正名〉，頁457-458。

<sup>64</sup> 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），〈中庸章句〉，頁17-18。



之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

朱子注此，清楚地點出「情」以爲之釋。他說：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。……此言性情之德，以明道不可離之意。」<sup>65</sup>朱子在這段文字中，認爲「已發」與「未發」即是「情」與「性」之別。此外，又云：「已發未發，只是說心有已發時，有未發時。」<sup>66</sup>朱子於「性」、「情」之外，又拈出「心」爲其論述之關目。因此，「心」、「性」、「情」的關係，就成爲朱子思想中的一大重點。此或許是其再三致意於張橫渠的「心統性情」主張之因。例如，他就曾稱讚橫渠的「心統性情」之後，主張「性是靜，情是動。心則兼動靜而言，或指體，或指用，隨人所看。方其靜時，動之理只在。」<sup>67</sup>所以，朱子顯然將其「性」、「情」對列，並以「心統性情」的問架，當作理解《中庸》之大血脈。<sup>68</sup>

基本上，朱子的理解與詮釋自有其理路。然而，此一詮釋模式，看似將「喜、怒、哀、樂」等情感的表現方式，歸入於「情」的範圍。是以，此一作法看似同於荀子前述的模式，實則有不同。因爲，荀子所論之「性」與「情」，不同於朱子詮釋《中庸》的「性」與「情」。尤其荀子所論之「性」乃依自然本性，遵守「生之謂性」的傳統性論而來。但《中庸》所說的「性」，不得不與「天理」聯結。是故，荀子所論之「性」與「情」，乃是人類在自然質料意義下的生理、情感之反應；可是，朱子所解卻應注意「性」歸「天理」，則「情」即是此「性」或此「天理」之發動，是以，朱子的這個解釋乃不得不從「合於理」與「不合於理」上著眼於「情」與「理」的互動。由此觀之，雖然兩者對於「性」與「情」的關係之理解，存在差異。可是，在最後的實踐之關鍵上，「情」不管是「欲望」之表現或「情感」之反應，都會在人間世的落實之中，造成「不合於理」的可能。或者，換句話說，「情」的表現與反應不能產生一種「善」（「合於理」）的「必然性」。以致人間生活世界會有了「惡」的可能。如此一來，勞思光在前引批判宋明儒「天道」、「人道」間的斷裂，似乎便坐實了「情」不僅是一個第二義的概念，甚至是一種阻礙與破壞「人合天道」的重要元兇。由是，形成了一種對於「人」的特定看法：「情」是阻礙成道之力量，一個有志聖學的成德者，必須在「節制」的工夫上用心，「情」可能蕩越進而造成流弊之病，方可免去。是以，荀子乃不斷地強調以「禮」節「情」，朱子也強調「心統性情」。但是這些態度其實都已將「情」視爲是負面的對象，缺少了更爲積極正視的態度。

此種立場，自是使得「禮」或「理」的價值，不斷地上揚。於是，「禮」在儒者的理解中，原來是「人」合理地生活於人間世的設計，沒想到卻反而成爲固執不通的代名詞。人在「禮」中，不是「方皇周挾」（〈禮論〉），也不是「曲得其次序」（〈禮論〉），「人」反而成爲一個「不自由」的「人」；更甚者，「以理殺人」更是成爲「限制」人的巨大力量，「人」的「真實性」不得不在「逐理而居」的過

<sup>65</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈中庸章句〉，頁 18。

<sup>66</sup> 黎靖德編：《朱子語類（第四冊）》（台北：華世出版社，1987 年），〈卷第六十二中庸第一章〉，頁 1509。

<sup>67</sup> 黎靖德編：《朱子語類（第四冊）》，〈卷第六十二中庸第一章〉，頁 1512。

<sup>68</sup> 有關朱子以「心性情」說，進行《中庸》之解釋，是否是一個合宜之說法？學者多持保留態度。請參：牟宗三：《心體與性體（第三冊）》（台北：正中書局，1986 年），〈第七章 心性情之形上學的（宇宙論的）解析〉，頁 475-479。另外，丁四新：〈論郭店楚簡「情」的內涵〉，刊於：《現代哲學》2003 年 4 月，也有相關討論。

程中，消磨殆盡。

當然，上述所談的不自由之「人」的情形，並非儒者原本的用意。不管是以「欲」為釋、以「情」為釋，或「心統性情」，這些主張其實都是在追求一種「價值生活」的模式。而且，就原先提倡者的角度來看，他們所建構的理想生活是以「價值意識」為基的世界。不過，由於對於「情」的積極價值，沒有更進一步的肯定。於是，這些主張反而「異化」為一種僵固人心的作為，這恐怕並非思想家們的初衷。因為，這時的「情」已不僅不被重視，甚至被認為是阻礙成道的最大原因。是以，「心性」失落了「性情」，「人」亦將淪為異化的人，即使此人之所作所為，看似合乎「禮」，同於道德，「人」依然會是被外在形式所束縛，而為不得「自由」之人。

然而，中國古代儒學所關注的「人生」課題，並非全然缺乏對於「情」的討論。雖然，誠如上述所論之情形，「情」未被充分地正視其積極性價值。但如果我們重回那個正由「哲學突破」而來的年代，人們能以「自覺」的信心來處理「人」的自我形象之建構。或許，我們應當可以從其中找到思想家如何從「自然」中學習到更深邃的智慧，而能彰顯出「自由」之可能。

#### 四、重建「心性情」的詮釋

先秦儒者對於「人性論」的思考，就今日可以看到傳世文獻來說，主要是集中於「生之謂性」，以及「性」是否有「善惡」的問題上，比較少針對「情」有太多的著墨。不過，這種看似乏情的討論，在〈性自命出〉與〈性情論〉的出現後，學界對於先秦儒學的人性論之發展，開始有了不一樣的思考。<sup>69</sup>這些研究提供了本文在進行重建先秦儒家的「人」觀面向，有極大的啟發。下文的討論，將隨文點出。以下，本文先從「生之謂性」的討論入手，再進入「善惡」問題的討論。

首先，中國古代對於「性」的理解，大抵是從人的「自然」生命的生長經驗來思索其意涵，所以從可見的甲金文文獻來看，「生」與「性」即是同源之字。梁濤綜整近代的研究意見，進一步指出「生之謂性」對於古代思想家而言，只是一個形式命題而已，每個人皆可對其「生」、「性」關係，賦予不同的模式，<sup>70</sup>接著，他認為：<sup>71</sup>

由即生言性或“生之謂性”便衍生出以下命題形式：一、“生之所以然者謂之性”或“生之自然之資謂之性”，指生命物之所以如此生長的根據、原因，或生而所具有的自然本質為性，這是對性的實質規定，唯有具有了此規定，以上命題才能成為一個有效命題，才能對不同事物做出區分與規定。二、“生之然之謂性”，或“性，生而然者也”（《論衡·本性》），指生而所具的生理欲望或生理現象為性，也就是前一種性的作用，表現為性，這是對性的形式規定。

<sup>69</sup> 詳細討論，請參：丁為祥：〈從《性自命出》看儒家性善論的形成理路〉，刊於：《孔子研究》2001年第3期，頁28-37。

<sup>70</sup> 詳細論證，請參：梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），〈第六章 思孟學派的完成：孟子學派研究(上)〉，頁320-323。

<sup>71</sup> 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，〈第六章 思孟學派的完成：孟子學派研究(上)〉，頁326。

這是一個相當細膩的區分。大抵而言，梁濤的說法指出了古代中國論「性」的傳統，並且為荀子在論「性」的概念層次之區隔，提出了清楚的說法。<sup>72</sup>不過，更值得我們提出討論的是，孟子對於論「性」問題的看法，誠如許多學者所指出的觀點，孟子論「性」恐非古來傳統的「性」觀。<sup>73</sup>是以，在〈盡心下〉孟子便說：<sup>74</sup>

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

孟子自覺地區分出傳統論性所偏向的自然生理血氣之本能，以及其個人所點出的「仁、義、禮、智、聖」等「價值判斷」之不同。此文獻中，除上述的差異外，又涉及「天道」與「人」的關係。由於「天人」的問題，並非本文討論之重點，故略過不論。但是，孟子指出「仁、義、禮、智、聖」卻是值得注意的事。因為，〈非十二子〉中荀子批評孟子「案往舊造說，謂之五行」，其所造之「五行」從出土文獻〈五行〉的發現以後，則孟子的「五行」當為「仁、義、禮、智、聖」已多為學界所接受。因此，孟子論「性」似乎脫出了「生之謂性」的傳統，轉從「價值主體意識」之顯豁的角度，襲取「性」之舊字，代之以「新」的「造說」。事實上，若從「生之謂性」的傳統來看，孟子的確與此有別。是以，後世學者討論到孟子的觀點時，多注意其所論的「道德主體」之提點，由是而發揮即「心」言「性」的意義。這其中自然也包括了「四端」或「四情」的問題。

其實，孟子的這個詮釋上的改變，所突顯的課題不僅是「道德主體」意識的理論化，<sup>75</sup>更重要的改變，我認為可以從「人」的形象來看。因為，此處正是突顯「人」已不在「自然生理血氣」之生物性基礎上打轉。而且，只有當「人」能自覺其「自然」之本質，雖與「物」同出於「天」。但是，「人」與「物」卻存在著某些細微的根本性差異，「人」才能真正地獨立於天地之間，此所以是「人之異於禽獸者幾希」。在這一點靈明的「幾希」之處，孟子指出「心」是其畫分「人禽」之別的重要關鍵。是以，孟子乃云：「君子所性，仁義禮智根於心。」（〈盡心上〉），也在〈告子章句上〉說：<sup>76</sup>

……口之於味也，有同耆焉，耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

<sup>72</sup> 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，〈第六章 思孟學派的完成：孟子學派研究(上)〉，頁 324-326。

<sup>73</sup> 戴君仁早就指出孟子論「性」不同於「傳統」，但不代表孟子不知道耳、目、口、鼻等生理血氣意義下的舊說。請參：戴君仁：《梅園論學續集》（台北：藝文印書館，1974年），〈孟荀異同〉、〈再論孟荀異同〉，頁 302-310。

<sup>74</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注卷十四〉，頁 369。

<sup>75</sup> 孟子對於孔子「仁」說所碰觸到的德性主體問題，進行了許多深刻之分析，而不再只具「方向感」而已。是以，其於儒門之地位，即是對於「儒學理論」體系有功之人物。請參：勞思光：《新編中國哲學史(一)》，〈第三章 孔孟與儒學(下)〉，頁 153。

<sup>76</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注卷十一〉，頁 330。

所以，「心」作為與生理感官之「口、耳、目」相對的「大體」而言，其突出的特質乃是與「天」同，與「理」合的普遍必然性。<sup>77</sup>因為，「生之謂性」的傳統對於顯豁「價值意識」之自覺，恐怕很難成任務。是以，只有在「即心言性」、「心即理」的理路下，一個能夠峻別「人禽」的觀點，才能展開。

不過，正如本文第二節所指出的問題，當「人」能自覺從其「自然人」的身份，發現其與其他存有物有了差別時，「人」固然可以岸然獨立於天地之間！但是，此種「自覺」本身是一種「自我同一性的認同」，其另外之作用，便是與其他存有物的「原始和諧」關係，產生破裂。此一破裂，除了使「人」的「自然人」身份開始轉變，也使「人」必須進入「人造」的世界。若從古代中國的歷史來看，「制禮作樂」的出現，某種程度便是標誌了此種「人造世界」的誕生。此一「禮文」精神的開展，便是一種「半自覺」的狀態。其實，當「人」脫離「自然」而獨立時，便已有了自覺意識。只不過，徐復觀認為外在制度的種種構設，在未經「道德價值意識」的薰染下，其自覺終有一間之隔。職是之故，孟子從挺立道德主體，喚醒價值意識的作法，便成爲一種完全的自覺狀態。

然而，有趣的是，孟子爲何要對「性」論，提出新的解釋？而同樣對追求「正理平治」、期待大道普降的荀子，卻是認爲從傳統「生之謂性」的路線，亦是一條向道的康莊之途呢？其實，如果我們將此一問題，改換成孟荀是如何面對「自然人」的身份，或許會有一些新的想法。

我曾撰文討論孟荀在心性論問題上的異同，基本上，我認爲兩者在「異中有同」、「同中有異」，因爲面對「價值世界」的証成上，二者並無差別：<sup>78</sup>

只不過孟子立定心之大根大本，直探價值之超越真實，在擴充之工夫中，昂首人間。荀子則立足世界，以統類之心通貫歷史與社會，在大無畏卻極具憂患意識中，開展「道」的現世性格。兩人雖或於「心性」之主張不同，然細繹其說，卻仍有可相補相輔之可能。孟子道心性，強調踐形工夫下的價值開顯；荀子則重在價值之客觀化上，故重視社會實踐下的道德行動。兩人均是一種「化成世界」的觀點，而且是以「價值世界」為「生活世界」的意義所在。因此，我們可以說這是兩人的最大公約數。在這最大公約數的基礎上，孟子內化伸展的學說取向，深化了儒學價值根源的理論深度；荀子則於外向實踐的主張裡，客觀化了價值實踐的具體可能。此一內一外，固於「心」的理解有別，但於化成世界之途則一。

在以上的說明中，我認爲即使「性論」觀點上，他們存在著差異，可是並沒有影響兩人在追求價值世界落實目標之不同。是以，兩人的最大公約數，正是他們可以被稱之爲「儒」的原因。其實，孟子雖然對於傳統性論進行了創造性轉化的工作，但是，他也沒有完全地排斥從「自然生理血氣」論「性」的傳統。關於這點，學者已能有更持平地討論，梁濤便曾指出：<sup>79</sup>

<sup>77</sup> 黃俊傑指出孟子「心」統帥「氣」之論証，只有承認「心的價值自覺具有普遍必然性」與「心對氣具有優先性」方可成立。請參：黃俊傑：《孟學思想史論(卷一)》(台北：東大圖書公司，1991年)，〈第二章 孟子思想中的生命觀〉，頁54-56。

<sup>78</sup> 請見：拙著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，〈第五章 儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，頁217。

<sup>79</sup> 請見：梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，〈第六章 思孟學派的完成：孟子學派研究(上)〉，頁335-336。

所以孟子並非一概地否定即生言性傳統，而毋寧說是超越、發展了即生言性傳統。孟子雖然即心言性，從心之生來理解人之性，但在孟子那裏，心與身並不是截然對立的，而是“大體”與“小體”的區別。孟子雖然也講“生”與“義”、自然生命與道德生命的衝突與對立，但那往往是在魚與熊掌不可兼得的兩難境地，是“殺生成仁”，“捨生取義”的特殊選擇，這並不意味著他不重視“生”與“利”。

此說清楚地說明了孟子雖強烈主張人性應從價值之自覺，以顯豁其主體性。但並沒有要「人」之作爲生物性基礎的自然生理血氣，一併捨去。也就是說，孟子既能於論證「人性」之價值意識的普遍必然性，亦能正視「自然人」身份的現實性。這一點相當地重要，只有在這一點的基礎上，孟子所談的道德主體才不會落入只存有而不活動，只是「理」卻失去了「生生」之可能的窘境。而且，只有肯定了這個立場，我們更可以清楚孟子所談之「惡」的問題，不必然要從「人」的本質性界定切入。因爲「惡」只是「善」之缺乏！是以，在「人性論」的建構中，孟子所論「善惡」不會是將其歸之於「人」的「自然人」身份。

當然，孟子肯定人的道德性面向，又沒有完全否定人的自然人身份。因此，在與齊宣王的論政之時，孟子對於其「好貨」、「好色」等時人認爲只有滿足個人私慾的傾向，卻能因勢利導。〈梁惠王下〉云：<sup>80</sup>

王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨。《詩》云：『乃積乃倉，乃裹餼糧，于橐于囊，思戢用光；弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啟行。』故居者有積倉，行者有裹囊也，然後可以爰方啟行。王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者太王好色，愛厥妃。《詩》云：『古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下；爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」

孟子針對齊宣王的自然生理血氣之欲望，作了「仁政」方向的引導，而且，並不是板起一張說教面孔。相反地，他以循循善誘的方式，使宣王的「自然人」狀態，得以符合孟子理想中價值世界的安頓。因此，孟子對於「生之謂性」的傳統，的確不是採取「捨離斷裂」的模式。所以，由此來看，情欲本身不可能是孟子「善惡」判斷的區分點。

當然，孟子論到「善惡」問題時，曾指出「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。」（〈告子上〉）。這段話點出「才」不應承擔「惡」的罪過。由於「才」當指「能」，表一爲善之可能。<sup>81</sup>因此，「人」本身有的「性」能如其「實」（情）地實踐，便是善。若果有不善，並非此

<sup>80</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注卷二〉，頁 218。

<sup>81</sup> 從張栻、胡炳文到牟宗三、唐君毅都主張以「能」釋「才」。並由此而能說「四端」之爲善。詳細論證，請參：信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，收入：李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁 108-110。

一天賦之「才」的過失。<sup>82</sup>此處的「情」，學者多不認為是指「情感」，而應指「實情」。<sup>83</sup>這個說法是對的！但是，孟子在此所點出的「實情」的內涵，其實正是一把打開人性僵固的重要鑰匙。雖然，孟子的文字之中，較少正面討論「情感」之問題，但我認為孟子思想的「隱默」之處，其實是有為此一「情感」與「實情」之間的聯結，留下位置。也正是在這個立場上，「人」才有「自由」之可能。由於，孟子對於「情」的討論不多，是以，本文將從出土文獻〈性自命出〉的相關說法中，董理此一問題。

郭店楚簡〈性自命出〉以及上博簡〈性情論〉的出現，對於中國古代儒學思想史的發展，具有重大的意義。雖然，學者為其學派之歸屬，爭論不休。或將其視為思孟學派之作，或認為是公孫尼子、子游一系，或以為與荀子有關。<sup>84</sup>不過，大家都注意到此篇出土文獻對於「情」的討論，或可填補先秦時期的儒學思想之發展軌跡。由於〈性自命出〉與〈性情論〉之文字大致相同，〈性自命出〉又較為完整。<sup>85</sup>因此，以下簡文的文字以〈性自命出〉為主。〈性自命出〉一開始即云：<sup>86</sup>

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情〔者能〕出之，知義者能入之。好惡，性也。所好所惡，物也。

在這段文字中，〈性自命出〉的「性」論立場，應該是較傾向以「自然生理血氣」為釋的傳統性觀。因為，當簡文清楚說明「喜怒哀悲之氣，性也」時，我們就不可能將其與孟子「性善論」的「性」，等量齊觀。是以，東方朔便藉《左傳·昭公二十五年》：「民有好惡喜怒哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志……哀樂不失，乃能協于天地之性」說明〈性自命出〉之「性」，雖可能有「走向性善」之方向，但不宜直接將孟子「性善」模式套上。<sup>87</sup>這個說法，頗能合理地說明孟子之前的「性」論立場。但是，值得我們注意的是，〈性自命出〉在論「性」之時，特別標出「情」的重要。尤其在「道始於情，情生於性」一語上，「情」字之梳理成為理解此一人性的關鍵。

其實，在〈性自命出〉中，「性」與「情」的關係極為密切，「性」須由「情」之表現，才能突顯其存在。因此，儒家所云之「禮樂」即由此出。<sup>88</sup>所以，此時的「情」不會是指「情欲」的「情」。這可以由簡文論及「詩書禮樂」時，特別說「聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節度

<sup>82</sup> 信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，《孟子思想的哲學探討》，頁 111。

<sup>83</sup> 信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，《孟子思想的哲學探討》，頁 101-104。

<sup>84</sup> 李承律對於這個問題有深入之分析。請參：李承律著，西山尚志、曹峰譯：〈郭店楚簡《性自命出》的性情說和「禮樂」一禮樂之根源問題在思想史上的展開〉，刊於：《中國文字》新 32 期，2006 年 12 月，頁 176-180。另外，陳麗桂：〈郭店楚簡《性自命出》所顯現的思想傾向〉，刊於《中國學術年刊》第二十期，1999 年三月。蒙培元：〈《性自命出》的思想特徵及其與思孟學派的關係〉，刊於《甘肅社會科學》2008 年第 2 期。顏炳罡：〈郭店楚簡《性自命出》與荀子的情性哲學〉，刊於：《中國哲學史》2009 年第 1 期。也都有討論到此一問題。

<sup>85</sup> 請參：陳來：〈郭店楚簡《性自命出》與上博藏簡《性情論》〉，刊於：《孔子研究》2002 年第 2 期，頁 4-6。

<sup>86</sup> 以下之釋文，依李零校讀為據。請參：李零：〈郭店楚簡校讀記〉，刊於：《道家文化研究》第十七期，1999 年 8 月，頁 504。

<sup>87</sup> 詳細討論，請參：東方朔：〈《性自命出》篇的心性觀念初探〉，收入：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：武漢大學中國文化研究院編，2000 年），頁 323-324。

<sup>88</sup> 東方朔：〈《性自命出》篇的心性觀念初探〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，頁 325。

之，理其情而出入之，然後復以教。教所以生德於中者也。禮作於情，或興之也。」<sup>89</sup>即可得知。另外，在下篇簡文又指出：<sup>90</sup>

凡人物為可悅也。苟以其情，雖過不惡。不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之為，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。

前引上簡論「詩書禮樂」必須作於「情」，此處又指出「情」才能使外在的形式作為，取得作用。於是，從這個地方，我們發現簡文的「情」其實涵蓋了「人情」與「真實感」的意義。事實上，作為一個具有豐富內涵的概念，「情」在論述的文脈中，意義自然會有轉移的可能。可是，如果從〈性自命出〉的角度來看，則「情」之作用，必然要以「真實性」的情感來作為其形式設計的根源。否則，徒具外在之儀式，其中卻無「真情」，那麼再難為的「德行」，恐怕都不是簡文作者所認可的狀態。關於這一點，相當地重要，而且將是我們要將「心性情」結合論述的關鍵。

依照簡文的敘述，「心」又是〈性自命出〉的一個重要概念。雖然，此處所論之「心」未必與孟子之「心」相同，皆能挺立道德主體。但是，當「凡性為主，物取之也。金石之有聲，〔弗扣不〕〔鳴。人之〕雖有性心，弗取不出」。<sup>91</sup>此處釋文，學者或主張應將「心」連屬下讀為「心弗取不出」，亦有學者認為此「心」當為「也」之誤。<sup>92</sup>但不管如何釋讀後，〈性自命出〉實點出了「心」的重要性。簡文下篇之末，有云：<sup>93</sup>

凡憂患之事欲任，樂事欲後。身欲靜而勿識，慮欲淵而毋偽，行欲勇而必至，貌欲莊而毋拔，〔心〕欲柔齊而泊，喜欲智而無末，樂欲懌而有意，憂欲儉而毋昏，怒欲盈而毋希，進欲遜而毋巧，退欲尋而毋輕，欲皆度而毋偽。

丁四新便認為此處的「欲」指的是一種「應該」的應然性規定，所以其「欲」之「想要」乃為「人心」之想要，並且是以具有節制與適度的趨向，為其特質。<sup>94</sup>於是，我們發現到〈性自命出〉注意到了「心」在價值行動中的關鍵位置。更進一步說，不管是「身體」的外顯行為，或情緒之表現，此「欲」代表「價值意識」之節制的力量。所以簡文最後乃以「君子身以為主心」。就這一點來看，〈性自命出〉與孟子對於「心」的理解，又有某些可相互對話的可能。

綜上所論，不難發現一個有趣的現象，〈性自命出〉在其人性論的表現上，有著複雜的立場，此一立場呈現出一種尚未完全理論類型化的狀態。因為，簡文中既於「性論」上，守著「自然生理血氣」

<sup>89</sup> 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，《道家文化研究》第十七期，頁 505。

<sup>90</sup> 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，《道家文化研究》第十七期，頁 507。

<sup>91</sup> 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，《道家文化研究》第十七期，頁 504。

<sup>92</sup> 請參：周鳳五：〈上博《性情論》「金石之有聲也，弗扣不鳴」解〉，刊於：單周堯，陸鏡光主編：《語言文字學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005年12月），頁 9-11。

<sup>93</sup> 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，頁 507。

<sup>94</sup> 丁四新：〈論郭店楚簡「情」的內涵〉，《現代哲學》，頁 66。

的傳統觀點，但又開始意識到「心」在價值行動上的重要性，以及「情」是使價值行動不會產生異化（「偽」）的因素。因此，在孟子與荀子道德學說中的重要理論取向，我們大致可以在〈性自命出〉中看到。無怪乎，學者會認為本篇文獻有著「統合」的傾向。<sup>95</sup>這自是值得我們注意。不過，最值得我們重視的其中一個部份，則是〈性自命出〉對於「情」的重視。雖然，有關此一點，學者的討論已多，但是，由於這與本文所論之「自然人」到「自由人」的「人」觀有密切關係，是以更應再加以分析。

誠如本文前述，先秦儒者所面對的「禮崩樂壞」情形，其實並不是只有「禮樂」崩壞的制度異化問題。因為，若只有此一問題，則思想家只消鼓吹返歸古典精神，當已盡其責任。可是，自孔孟以來，先秦儒者並不是只為返古而說古。相反地，儒者在理論的建構上，雖貌古而開新，雖託古卻蘊含批判之理想。<sup>96</sup>因此，儒者面對古典世界的傳統，其實是採取批判地繼承之態度。事實上，先秦儒者所面對的局面，並非只有「禮崩樂壞」的制度異化而已。儒者其實是處在「自然人」身份消退，「制度人」身份又異化的雙重變化之中。前者是「人」因自覺而與「萬物」分化，後者則是由於「人造」制度的異化，帶來僵固箝制人心的發展。先秦儒者面對上述之變化，當有警覺。

於是乎，我們看到〈性自命出〉的作者強調在傳統的自然人之身份下，以「情」的真實性，涵保「性」的合理；而孟子則在翻轉自然人的身份形象中，彰顯「心」的道德能動性，進而突出了「人」在價值意識上的尊嚴。從而使「人」既不愧於天地之「自然人」身份，又能悠遊於「制度」的人造之業中。而且，孟子雖然沒有特別論述「情」的重要性，但我們卻可讀出他一方面不以斷裂的模式，處理人的情感生理欲望，一方面又強調「乃若其情，則可以為善矣」（《孟子·告子》），認為在順著天性的「真實」狀態下，「善」才能彰顯出來。因此，從如此的架構裡，我們可以窺見先秦儒者正透過「心」、「性」、「情」的新理解，為人的「自然人」的身份，進行了一場思想上的改造。而其關鍵，便是以價值意識之道德理性，形構「人」的新身份。

最後，我要指出先秦儒者努力建構的新的「人」之身份，即是以「道德性」鋪構其中。而且，這個看似可用「道德人」來說明的形象，更是一種「自由人」的理想。基本上，「自由」的概念多用於法律與政治上。可是，在政治與法律中的「自由」，常會因條件之差異，而有相對之改變。因此，一個屬於更為根本性質的「自由」，究竟要靠什麼為保障，就成為值得深思的課題。過去，我曾撰文指出孟子在論及「知言養氣」的語言問題時，透過「道德性」的要求，將「人」的個體自我與群體聯繫起來。其中，個體之自由意志若在「不自覺地」躍入群體之中時，看似與社會正義公平等價值取得聯繫。於是，表面而言，「人」在社會公益目標的引導下，所行所為似乎合於「道德性」之要求，可是學者卻認為這種不自覺地結合，仍然只是表現為脆弱的自然生命型態而已。<sup>97</sup>也就是說，此種不經「心」的自覺引導的道德行動，隨時有異化的可能性。因此，道德行動有時反而只為限制自然生命的血氣之流行，

<sup>95</sup> 請參：陳麗桂：〈郭店儒簡〈性自命出〉所顯現的思想傾向〉，頁 148-150。

<sup>96</sup> 我曾撰文討論先秦儒家的歷史觀，是以「批判」現實政治為其論述主軸。請參：拙著：〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉，宣讀於 2008 年 2 月日本長崎大學主辦「第四屆環中國海國際漢學研討會」。

<sup>97</sup> 我的意見受牟宗三之影響。相關討論，請參：拙著：〈建構與真實：從「語言」的角度論先秦儒家的人觀〉，宣讀於 2010 年 9 月台灣大學人文社會高等研究院主辦「華人的觀與我觀之跨學科及跨文化整合型研究學術研討會」，頁 12-14。



卻沒有真實性的自覺意識來加以保障。此時，道德行動反倒成爲一種箝制人心的力量。是以，只有「心」的價值意識處在自覺的狀態下，「情」的真實性處於躍動不已的流行下，「性」的天理昭昭才能朗現。若能達此境界，人乃由「自然人」一轉而爲「自由人」矣！先秦儒者的「人」觀，於此方可顯矣。馬一浮曾於其《復性書院講錄》中，對《論語》一書有極佳之評論，適合說明上述所論「心」、「性」、「情」交融之景況，茲節錄於此。其云：<sup>98</sup>

人心若無私念，直是活潑潑地，撥著便轉，觸著便行，所謂感而遂通。纔聞彼，即曉此，何等俊快，此便是興。若一有私係，便隔十重障，聽人言語，木木然不能曉了，只是心地昧略，絕不會興起。雖聖人亦無如之何！須是如迷忽覺，如夢忽醒，如仆者之起，如病者之蘇，方是興也。興便有仁的意思。是天理發動處，其機不容己，詩教從此流出，即仁心從此顯現。

信哉斯言！

## 國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

---

<sup>98</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》（台北：廣文書局，1979年），〈卷二 論語大義——詩教〉，頁36。

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

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

本計畫已依原來之計畫目標執行相關進度，並順利完成論文之書寫。此外，因計畫所產生之學術論文，除於國際學術研討會中宣讀，也經審查通過將刊載於

THCI CORE 期刊：《政大中文學報》第 15 期 2011 年 6 月；C S S C I 期刊：《文史哲》。

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表  未發表之文稿  撰寫中  無

專利： 已獲得  申請中  無

技轉： 已技轉  洽談中  無

其他：（以 100 字為限）

經審查通過將刊載於

1、THCI CORE 期刊：〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉《政大中文學報》第 15 期 2011 年 6 月

2、C S S C I 期刊：〈心性與性情：先秦儒學思想中的「人」〉《文史哲》預計刊於 2011 年（已通過審查）。

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

本計畫所執行之成果主要與我個人長期的先秦儒學研究有關，尤其在本計畫的兩個研究面向，是將焦點鎖定在儒家思想中的「人」，更是關係密切。是以，從政治實踐上的「君」「臣」「民」的角色建構，到以「心性」與「性情」之視野下的「人」之形象，我們都可以看到先秦儒家對於「人」的屬性、本質、功能，都有了進一步的理解。就此而言，本計畫的執行可以為先秦儒學的研究帶來新的研究取向。當然，執行計畫之過程中，本計畫所運用的傳世文獻與出土文獻，及其所呈現出的研究所得，不僅在具體的思想觀點上有所論證，也在方法的使用上，帶來新的嘗試。凡此種種，當可影響此一領域之研究方式。

# 補助專題研究計畫項下出席國際學術會議心得報告

日期：2011 年 2 月 21 日

計畫編號	NSC 97-2410-H-004-132-MY2		
計畫名稱	失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題(II)		
出國人員姓名	林啟屏	服務機構及職稱	政大中文系
會議時間	2010 年 7 月 24 日至 2010 年 7 月 25 日 2010 年 10 月 日至 2010 年 10 月 日	會議地點	1、德國慕尼黑大學漢學系 2、中國人民大學國學院
會議名稱	(中文)正統與流派——歷代儒家經典之轉變國際學術研討會 (英文) Workshop "Orthodoxy and Schools of Thought -Changes in the History of Confucian Canon Studies", Munich University, Institute of Sinology Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia (中文) 馮其庸先生從教六十周年國際學術研討會——出土文獻與社會思想史 (英文)		
發表論文題目	(中文)〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉 (中文)〈心性與性情：先秦儒學思想中的「人」〉		

## 一、參加會議經過：

本計畫之執行共計出國兩次，並發表論文兩篇：於 2010 年 7 月 24 至 25 日赴德國慕尼黑大學漢學系發表〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉，此會議由中央研究院中國文哲研究所與德國慕尼黑大學漢學系共同主辦。

於 2010 年 10 月赴中國人民大學國學院發表〈心性與性情：先秦儒學思想中的「人」〉，此會議由中國人民大學國學院所主辦。

## 二、與會心得：

就此兩次赴國外發表學術論文之心得來說，可以分為如下兩個層面加以說明：

首先，從西方學者如德國慕尼黑大學漢學系、海德堡大學漢學系、倫敦大學亞非學院、法蘭西學院的教授們，其論文之問題意識，令人印象相當深刻。這種作學問的方式有別於我們對

於文獻材料的處理，因此，雖然有時會覺得「觀點先行」的預設，似乎存在字裡行間。不過，對於已經「習」於經典脈絡的東方學者，卻是一次難得的交流經驗。至於，在北京中國人民大學的會議，則讓人體會到「古典」研究的優勢，的確必須建立在「文獻」的熟悉上。尤其此次會議雖包含「出土文獻」與「社會史」兩個領域，但大家對話的基礎都文獻為起點。是以，篤實的學風才更是值得注意的作法。

另外，在這兩次的出國會議中，也可以看出我國學者的用心，不管是與歐洲學者的討論，或是和大陸同行的交流，都可以見到我方學者既能運用當代知識理論的能力，也能一以堅實的文獻為發言依據。因此，都能使參與會議的海內外學者，印象深刻。其中，值得一提的是，德國慕尼黑大學漢學系的那場會議，雖然討論的是有關中國文化之課題，因此，外籍學者多以英文發表與討論。此種運用外語論辯的機會，對於中文世界的學者而言，亦是難得機會。而我方的學者也盡量利用此次會議，提出研究心得，從而獲得多位國外同行的注目。職是之故，這兩次的出國會議是相當成功的學術交流。

### 三、考察參觀活動(無是項活動者略)

德國慕尼黑大學漢學系會議結束後，我方學者同赴海德堡大學與漢學系進行交流座談。席間由林慶彰教授介紹我方學者，並依各人專長領域說明近來之研究概況，本人主講近六十年來的台灣儒學之研究情形。海德堡大學方面則由梅嘉樂主任主持，並帶領我方學者參觀漢學系之圖書館。這也是一個令人驚豔的經驗，因為該館不僅擁有許多現代中文書籍，其所擁有的古籍，亦足供學者在此安心作研究。

### 四、建議

從這兩次的會議來看，可以看出西方學者治學重問題意識，大陸學者研究能據文獻發言，這兩點都是作學問的重要方向，值得我們加以學習。此外，由於本計畫之重點在於：如何運用新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關問題?因此，對於新出土文獻的掌握，便成為本人的重要工作。又西方相關學者如也以先秦古代思想為方向，亦注意到此一新出土文獻之重要性。再者，近來由於儒學研究亦在大陸復甦。是以，台灣學者如何能在此一新的學術競爭場域，取得研究突破，亦應為我方所須努力以赴之工作。職是之故，建議我方應於大學之課程中，加入相關之學術訓練，並選擇優秀青年學者分赴大陸歐美等學術機構研究，或可使我方學者能因而產生更大的學術影響力。

### 五、攜回資料名稱及內容

兩次會議所攜資料為開會之論文集。