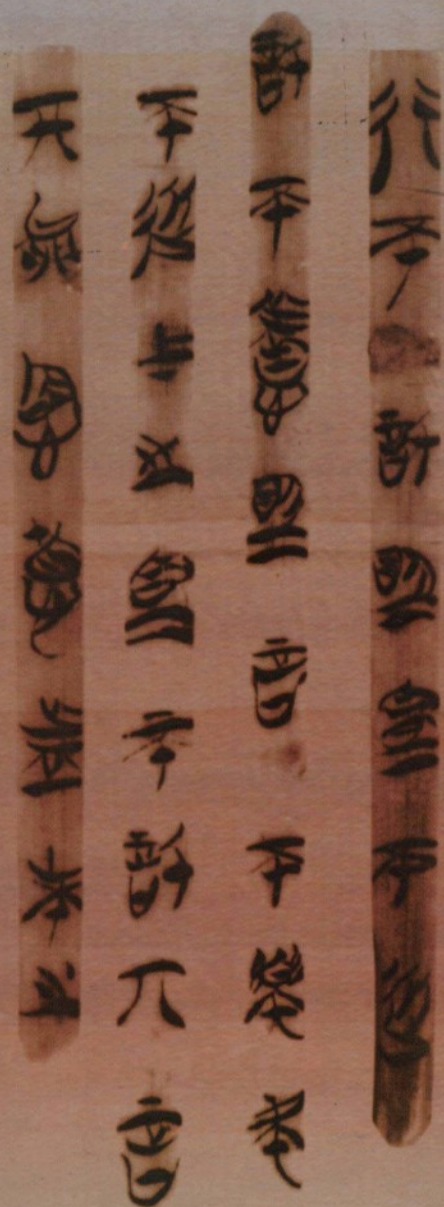


郭店儒簡論略

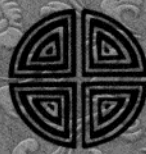
出土思想文物與文獻研究叢書（十三）

歐陽禎人／著



文獻研究叢書(十三)
出土思想文物與

郭店儒簡論略



歐陽禎人／著

台灣古籍出版有限公司

郭店儒簡論略 / 歐陽禎人作. -- 初版. 臺北市
：台灣古籍，2003[民 92]
面：公分. -- (出土思想文物與文獻研究
叢書；13)

ISBN 986-7743-18-0 (精裝)

1. 儒家 - 論文, 講詞等
2. 簡牘 - 論文, 講詞等

121.207

92002939

出土思想文物與文獻研究叢書 (十三)

郭店儒簡論略

作者 歐陽禎人

編輯 劉宗富

發行人 楊榮川

出版者 台灣古籍出版有限公司

行政院新聞局局版北市業字第 四〇八號

地址：台北市和平東路二段三三九號四樓

電話：〇二—二七〇五五〇六六

傳真：〇二—二七〇六六一〇〇

郵政劃撥：一八八一—三八九一

網址：www.wunan.com.tw

電子郵件：tcp@wunan.com.tw

顧問 財團法人資訊工業策進會科技法律中心

二〇〇三年四月 初版一刷

定價 新台幣 七五〇元整

著作權所有・請勿翻印

目 錄

壹、天人之際	1
一、郭店儒簡的宗教性思考	1
二、《太一生水》與先秦儒家性情論	13
三、從「反古復始」到「反善復始」	22
四、郭店儒簡的禮樂思想研究	31
五、寫在《窮達以時》與《魯穆公問子思》之間	38
貳、人學思想	51
一、論《性自命出》對儒家人學思想的轉進	51
二、從《魯穆公問子思》到《孟子》	61
三、在摩蕩中弘揚主體	72
四、「為己之學」與「反己之學」	86
參、美藝境界	95
一、郭店儒簡的美學思想片論	95
二、試論《性自命出》的美學思想	101
三、郭店儒簡對中國文學史研究的啟示	109
肆、倫常祀天	117
一、「禪而不傳」的理論追蹤	117
二、《緇衣》的政治倫理思想研究	127

三、從《六德》說開去	134
伍、殘簡拾穗	147
一、郭店簡《語叢》初論	147
二、《語叢》凸顯出來的儒家人格	154
三、從《語叢·一》第 72 簡看儒家人學的超前性格	162
陸、源遠流長	169
一、從《尚書》中走出來的哲學流派	169
二、《尚書》的性情觀	188
三、先秦儒家的君權合法性論證淺析	198
四、孔子法律思想的哲學思考	207
五、《為吏之道》的儒家思想發微	214
跋	223

壹、天人之際

一、郭店儒簡的宗教性思考

先秦儒家的人學，以自我的修身為基點，立足于現實的倫理關係，卻又具有通向天道的宏大背景，其通過人倫日用的道德踐履體現終極關懷、回應天命的理路，在世界各大文化體系中別具一格，包孕著深刻的人文價值。郭店楚簡中的儒家文獻行文古樸而幽遠，意蘊宏闊而精微，理智的思辨與直覺的體驗相裹挾，邏輯的解析與道德的超升相結合，哲學的睿智之思，籠罩在天命的杳遠之中，而天命的杳遠又最終被哲學的睿智所超越。其相輔相成的機制值得我們研究。

(一)

郭店儒簡《性自命出》中「性自命出，命自天降」的判斷，推出了一個由天而命，由命而性的框架。結合《性自命出》的簡文，我們可以把這個框架推演為三個層次：相對於「命」而言，「天」帶有根本性；相對於「性」而言，「命」帶有根本性；相對於「情」而言，「性」帶有根本性。《尊德義》又有「知己所以知人，知人所以知命，知命而後知道，知道而後知行。」（第9簡）由上而下的灌注內化為人的性情、心志，而人的性情心志在現實的摩蕩中，通過「命」的中介又上達於「天」。在《五行》中就是由仁而智，由智而聖，由聖而天的提升。這種形上與形下、外在與內在、客觀與主觀相表裏，層層遞進，灌注而下而又下學上達的循環螺旋結構，一方面有它不可質疑的神性作為依託，另一方面又有它鮮活的人性作為拓展。雙向撐開，滲透到了郭店儒家文獻的各個層面，使它的性命之學蘊含了巨大的理論張力。

《語叢·一》第2簡「有天有命，有物有名」和第4、5簡「有

命有度有名而後有倫」與《性自命出》的「天→命→性→情」路徑一樣，展示的是儒家人學的宇宙整體觀。亦即，世界上的萬事萬物，諸如君臣、父子、夫婦、兄弟，一切的一切都莫不最終歸於天命。有了天，才有命；有了命，才有物；有了物，才有名；有了名，才有了人倫天常、喜怒哀樂。天、命是整個世界的最終根據和動力。

在人類社會的早期，面對著變化無常的世界，人的能力是十分有限的，各種難以預料的禍福都會莫名其妙地降臨到人的頭上。在萬般無奈而又盲目的處境中，他不得不把他的命運交給冥冥之中的天命之神，於是他因此而在靈魂上得到了拯救。這就是宗教的起源，更是宗教的力量之源。著名宗教學家麥克斯·繆勒在轉述費希特的宗教觀時說：「宗教是一種知識。它給人以對自我的清澈洞察，解答了最高深的問題，因而向我們轉達一種完美的自我和諧，並給我們的思想灌輸了一種絕對的聖潔。」¹在郭店儒簡中，這種「完美的自我和諧」首先來自「我」與「天」的對話。換句話說，人，在這裏已經不是一個孤立的觀念，而是在天人關係中，在宇宙與人倫關係中彰顯其價值，是宇宙有機整體網路中的一個環節。用《成之聞之》的話說，就是「君子慎六位以祀天常。」（第40簡）

《六德》一文在敘述到六德、六位、六職時，有三種排列順序：一是夫婦、父子、君臣；（第8簡）二是君臣、夫婦、父子；（第14、15簡）三是父子、夫婦、君臣。（第34、35簡）本來，儒家是一個特別注重禮儀的先後順序的學派，為什麼在《六德》這樣重要的文獻中就忽略了這種儒家的基本規則呢？如果我們不是依據儒家哲學的世俗性，而是依據儒家哲學的宗教性，這種令人迷惑的現象就是容易得到解釋的了。原來，不論父子關係、夫婦關係，還是君臣關係，在儒家看來，都有一種天經地義的不可動搖性，都有它們天命的最終依託，都是天道倫常在人世間的具體表現。這三種關係，首先是各自獨立的子系統，都直接上承於天命。父子關係是就慎終追遠、報本反始來說的；夫婦關係是就天尊地卑、陰陽大化來說的；君臣關係是就君權神

¹麥克斯·繆勒：《宗教的起源與發展》，上海：上海人民出版社，1989年，第10頁。

授，上承天祚來說的。然而這三種關係之間，又是彼此牽制、互為激勵的，沒有夫婦，就沒有父子血脈的持續延伸；沒有父子，就沒有夫婦化合的依託；沒有君臣，父子夫婦就沒有賴以存有的賢明社會，以孝為本的倫理精神就得不到公正、有效的貫徹。但是，這三種關係，在整個宇宙中，又只是各種天人關係中的一部分，它們來自天常，是天的意志的一種表現。從《易經》、《易傳》以來，「天道」一直被先秦儒家先哲視為人類社會生活的最高典範。因此，人只有秉承天道的精神（「自強不息」），以一種真誠（同樣是宇宙的精神）的情懷（「凡人情為可悅也。」《性自命出》第 50 簡），把自己性情的赤誠，投放到各種關係的動態過程之中去，格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，在世俗的生活中體認天道、回歸天道，才能夠最終達到「所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上》）的境界。

至關重要的是，在郭店儒簡中，夫婦關係、父子關係與君臣關係是一種遞進式的逐層擴展。上承天命得到了父母賜予的血肉軀體之後，在先秦儒家看來，人的根本性的任務就是從事「為己之學」（「古之學者為己，今之學者為人。」《論語·憲問》），就是修身。修身的過程就是通過「親親之殺」達到「尊賢之等」（《中庸》）。對此，郭簡《唐虞之道》的論述尤其精闢。它開篇就說：「唐虞之道，禪而不傳。堯舜之王，利天下而弗利也。」（第 1 簡）雖然上承古代的傳統，先秦儒家歷史性地繼承了西周以來的血親宗法制思想，但是，儒家先哲並沒有被教條所窒息，而是突破了血親的藩籬，實行了從「親親」到「尊賢」，從仁到義，從小家到社會，從個人的自我到「天下為公」的飛躍。這種飛躍就是《成之聞之》的「慎求於己，而可以至順天常矣」（第 38 簡）。因此，在《唐虞之道》「堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之方，愛天下之民」（第 6、7 簡）的論述中，愛親是尊賢的起點和動力，尊賢是愛親的擴展和結果，而尊賢的目的就是為了「愛天下之民」。沒有愛民的精神，就不可能真正尊賢；不能真正尊賢，就不可能實現「禪而不傳」的理想，「不禪而能化民者，自生民未之有也。」（第 21 簡）由此可見，「禪而不傳」在

儒家倫理政治的邏輯中，就是「聖人天德」，以祀「天常」。（《成之聞之》第37、40簡）。

「孝，仁之冕也；禪，義之至也。」（《唐虞之道》第7、8簡）親親之「仁」的私我必須突破血親宗法的限制，進入到天下為公的「義」的領域，尊賢禪讓，從而達到「世無隱德」（《唐虞之道》第7簡）的境界。也就是說，個人的修養必須抱定「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）的宗旨，走出私我，以天下為己任，與你周圍的人，與你所處的整個社會共同發展，以求得整個社會的繁榮，全民道德水準的提升，才真正算得成功。所以「愛親忘賢，仁而未義；尊賢遺親，義而未仁」，（《唐虞之道》第7、8簡）既仁且義，相輔相成，才能「順乎肌膚血氣之情，養性命之正」（《唐虞之道》第11簡）。「血氣之情」只有通過現實倫理的踐履，達到自我與社會，自我與天道的和諧，才能夠「養性命之正」。這種從整體出發來思考問題的理路，固然與先秦儒家特殊的人文主義精神有密不可分的關係，但是，筆者以為，儒學的宗教性，陰陽大化，天道流行，天人合一的體認方式，則是這種理論樣態賴以存有的根本原因。

（二）

由天而命，由命而性，由性而情的框架，還給我們展示了儒家人學由宇宙論向主體性，由客觀天道的大化流行向主觀人道的道德修養、由外在的天命灌注向內在的下學上達的自我轉化。這種轉化的根本動力仍然來自於「天」。「天」在先秦儒家看來，從宗教的層面來說，是美大聖神的典範，是一種主宰人類命運、能夠賞善罰惡的人格神。與「天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰」（《尚書·甘誓》）、「死生有命，富貴在天」（《論語·顏淵》）的記載相一致，郭店儒簡的論述也比較全面：「遇不遇，天也。」（《窮達以時》第11簡）「天施諸其人，天也。」（《五行》第48簡）「君子治人倫以順天德。」（《成之聞之》第32、33簡）「有天有命，有物有名。」（《語叢·一》第2簡）這裏的「天」、「命」，先驗性的規定非常明確。

但是，天「施諸其人」的並不僅僅是被動的命運，而且也充分地包含了修身養性、自我提升的力量。郭簡《五行》「仁之思」、「智之思」、「聖之思」的「人道之善」，之所以能夠精明覺察，超凡脫俗，最後達到金聲而玉振，「舍體」而超升的「天道之德」的「一」，最根本的原因在於先秦儒家在天道與人道之間，天命與性情之間，宇宙與主體之間架起了一座彼此貫通的橋梁，並且堅實地構築起了使這座橋梁暢通無阻的基石：人的性情與天道的自然法則是相同的、相通的，人可以通過禮樂教化的道德踐履、性情心志的不斷磨礪，在日用世俗之間，居仁由義，反善復始，下學上達，以求得終極實在的實現。

郭店儒簡的人性論相對於其他儒家經典來說，最突出的地方在它的身心觀。郭店儒簡身心觀的肯綮，在於它與天命、天道的遙契。這種遙契的依據，實際上就是儒家的宗教性。如果把郭店儒簡的身心觀有意識地置放到宗教學的視域之下進行檢討，我們就會有新的發現，在揭示古人思想原貌的進程中我們也許又向前跨進了一步，更接近於歷史的真實了：

第一，《性自命出》曰：「凡人情為可悅也。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。」（第50、51簡）這裏的「情」是一個比現代漢語「情感」之「情」更為深刻、寬泛的概念。由於在筆者看來，郭店楚簡已經深刻地受到了《易經》的影響（《語叢·一》有：「《易》，所以會天道人道也。」），因此，這個「情」與《易經》的「孚」，《中庸》的「誠」有內在的相通之處，與《大學》的「正心」「誠意」具有同樣的品格，都是在追求上文麥克斯·繆勒所說的「絕對的聖潔」。在有志于君子道的儒家學者看來，真摯誠懇，是宇宙精神的本質，是至善至美、至大至神的榜樣。因此，要在心性上達到天人合一的境界，內聖也好，外王也罷，都必須首先正心誠意，正直無欺。《性自命出》寫得很清楚：「篤，仁之方也。仁，性之方也。性或生之。忠，信之方也。信，情之方也。情出於性。」（第39、40簡）人的性情是天的自我彰顯和自我實現的形式，我們只有真誠地在人倫關係中盡心、盡性，才能夠最終完成「天」賦予我們的使命。仔細思考，實際上這種認識的前提，

正是儒家人性論，特別是「性善論」的哲學基礎。郭簡的「德」（惠）字，作為心性學最高深的概念，從直從心，這表明在先秦時期，華夏民族已經有了真實無妄是宇宙的根本精神的共識；郭簡的「仁」（惠）字，作為儒家價值體系的最高範疇，從身從心，這表明儒家的理想就是依託天道，親躬踐履，言行一致，身心合一，與「德」字相通。不論是「德」還是「仁」都必須以真誠為基本的心理前提，才有可能上達天命與天道相融合。用《成之聞之》的話來說，就是「行不信則命不從」（第1簡）。所以，《性自命出》的「情」，為「實」，為「真」，為「誠」，具有濃厚的宗教性，這是儒家對「為己之學」提出的一個心態上的要求。亦即，不論是生活日用之間的道德踐履，還是修身反己的心性超越，儒家的有志之士都必須抱定一個「情」字，抱定真摯誠懇的主體心態。只有站在這樣的角度，我們才能夠真正領悟到《性自命出》中「道始於情」（第3簡）、「禮作於情」（第18簡）、「凡聲，其出於情也信，然後其入撥人之心也厚」（第23簡）、「信，情之方也。情出於性。」（第40簡）的哲學深意，在於「情」與「性」具有內在的一致性，「性」來自「天道」、「天命」，成為「天性」，那麼「情」的本質也在於「天情」（見《荀子·正名》）。先秦儒家強調的是主體的真摯誠篤，原初純樸，因為只有如此，人的「性」才能夠具有與天道融為一體的可能。這也就是儒家心性修煉何以能夠超越凡俗、上達天道的根本原因。據此，我們可以知道，《性自命出》已經把「情」推到了衡量一切真假善惡標準的高度，在先秦儒家心性學史上，是劃時代性的貢獻。

第二，《性自命出》一文，一開始就提出了「性自命出，命自天降」的命題，把「性」與「情」「氣」相結合，看成一種可以應時而動，感物而發，通過禮樂教化提升的原初本體（「反善復始」），但全文最後卻又歸結到了「君子身以為主心」之上，高度重視通過道德踐履，加強身與心的冥合，來體認天命，融合天道人道的精神。身心一致，本來是自孔子以來，儒家心性學最基本的特徵之一，是其天人合一思想的必然結果。「君子義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之。」（《論語·衛靈公》）「文質彬彬，然後君子。」（《論語·

雍也》)但是,《性自命出》從形而下的人性修養層面,立足於禮樂教化的現實,對性情與心志的關係問題,對外在教化與內在心術的關係問題,對心身雙修,內外互證的過程等等,都進行了前所未有的系統闡述,這在儒家心性學發展史上應該具有特殊的地位:

致容貌,所以度節也。君子美其情,貴其義,善其節,好其容,樂其道,悅其教,是以敬焉。(第20、21簡)

笑,禮之淺澤也;樂,禮之深澤也。凡聲,其出於情也信,然後其入撥人之心也厚。凡學者求其心為難,從其所為,近得之矣,不如以樂之速也。聞笑聲,則鮮如也斯喜。聞歌謠,則滔如也斯奮。聽琴瑟之聲,則悻如也斯歎。觀《賁》、《武》,則齊如也斯作。觀《韶》、《夏》,則勉如也斯儉。詠思而動心,蓊如也。其居節也久,其反善復始也慎,其出入也順,司其德也。鄭、衛之樂,則非其聲而縱之也。凡古樂寵心,益樂寵指,皆教其人者也。《賁》、《武》樂取;《韶》、《夏》樂情。(第22-36簡)

一方面以人的內在情感為根據,以音樂為手段,以歌頌和描寫先王功德的《賁》、《武》,《韶》、《夏》為教材,深入到心靈之中去,以情動人,陶冶人的情操、淨化人的靈魂,使之從音樂的最高深之處「返回人性本始的善」²(反善復始)。另一方面,又以禮教修正外形、體態,追求儀表的端莊、舉止的中節。《性自命出》的身心觀精華是,樂教與禮教交互雙修,以達成身與心的高度和諧,是以「君子執志必有夫光光之心,出言必有夫束束之信,賓客之禮必有夫齊齊之容,祭祀必有夫齊齊之敬,居喪必有夫戀戀之哀。」(第65-67簡)容色、情氣、身形、形神都融為一體。先秦儒家的禮樂論本來就具有宗教的背景:禮者,「履也,所以事神致福也。」(《說文·示部》)

²郭齊勇:〈郭店楚簡身心觀發微〉,見《郭店楚簡國際學術研討會論文集》(武漢大學中國傳統文化研究中心主編的《人文論叢》2000年特輯),武漢:湖北人民出版社,2000年,第200頁。

「禮也者，反本修古，不忘其初者也。」「禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成。」（《禮記·禮器》）禮者，「上事天，下事地，尊先祖而隆君師。」（《荀子·禮論》）樂者，「天下之大齊也，中和之紀也。」（《荀子·樂論》）這些都是從社會學的層面上來講的宗教性。與此不同的是，郭店儒簡的禮樂宗教性，強調的是主體性的內在超越，是身與心、主體與客體、內在與外在，一句話，就是人與天的完全冥合。

從這裏，我們已經依稀看到，在孔子與《中庸》之間，郭店楚簡起到了承前啟後的作用，《中庸》「喜怒哀樂之未發，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」的思想之出現有一個歷史的積澱過程。

第三，如果說《性自命出》的心性學主要是從形而下的修養層面來立論，那麼《五行》一文則主要是從形而上的道德內在性上追求其超脫凡俗的功夫。《五行》把心性的修養劃分為形而下的「四行」之「和」的「善」，以及形而上的「五行」之「和」的「德」。仁義禮智之和合，是行於外的人道，是與現實禮俗相聯繫的道德實踐；仁義禮智聖相和合，是行于內的天道，是上達于天命的道德超越。「四行」之「善」，「五行」之「德」通過「聖」上達於天。《五行》寫道：「君子之為善也，有與始，有與終也。君子之為德也，有與始，無與終也。」「有與始，有與終」就是指現實的踐履；「有與始，無與終」就是指道德的形而上超越。在「有與始，有與終」的階段，人的心性提升是與人的外在形體相融合的；而在「有與始，無與終」的階段，卻是指人的心性剝離了人的形體，脫離了現實的羈絆，上達於天人玄冥的神聖之境。這種被帛書《五行》「說」文稱之為「舍體」的心理過程，消解了五官四肢的「多」的限制，而進入了「獨其心」的「一」的狀態。這有似佛教的「覺悟」，是一種大解脫，大徹悟，大自由的境界，超越現實的視聽言動的牽累以及時間與空間的障礙，體認到了宇宙人生的真實本質——德。這實在是儒家心性學史上的創舉。

(三)

然而，先秦儒家哲學之所以稱之為哲學，就在於它蘊含著深厚的理智思辨，透徹的邏輯解析，而並不僅僅局限於宗教性的直覺的體驗和道德的超越。用杜維明先生的話來說，就是：「儒家既不是一種哲學又不是一種宗教，正因為儒家既是哲學又是宗教。」³ 因此，我們在詮釋先秦儒家哲學的時候，就既不能忽略儒家宗教性的體驗、超越功夫，也不能忽略儒家哲理化的思辨、解析精神，只有在哲學與宗教的交匯點上，才能真正抓住儒家體驗性的哲學與思辨性的宗教相結合，二者融為一體的實質。如果儒學僅僅是一種宗教的體驗，就不可能具有一種真理性的說服力量；如果儒學僅僅是一種哲學的思辨，就不可能真正樹立起道統的崇高以及志士們「捨生取義」的熱忱。中國文化之所以源遠流長、經久不息的根本原因，正是在於這種哲學的睿智與宗教的熱忱相互發明的機制。

拿郭店楚簡的性命之學來說，《性自命出》「性自命出，命自天降」的判斷，毫無疑問，其中的「天」、「命」都具有強烈的宗教氣息。人的性情、心志都直接受到了「天」、「命」的規定、引導和激發。但是，《性自命出》的思想主體，是提出了一套身心修煉的方法，以回應天命的給予。筆者以為，儒家心性論的本質，就在於對「天」「命」的超越。這種超越的理路是，人的「性」雖然是由「天」「命」由上而下灌注而成，但是，「性」具有可塑性。人作為一種具有主體人格的個體，可以通過心性的修養，道德的提升，來掌握自己的「性」、「命」。這種修養和提升有一個非常艱巨的過程，而這個過程本身就是一種宗教性的錘煉和追求：「好惡，性也。所好所惡，物也。善，不善，性也，所善所不善，勢也。凡性為主，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴，人之雖有性，弗取不出。凡心有志也，無與不可，心之不可獨行，猶口之不可獨言也。」（第4-7簡）「行之不

³ 杜維明：《一陽來復》，上海：上海人民出版社，1997年，第135頁。

過，知道者也。聞道反上，上交者也。聞道反下，下交者也。聞道反己，修身者也。上交近事君，下交得眾近從政，修身近至仁。」（第55-57簡）這裏的修身論是一種典型的實踐論。自我之「性」，只有在與外界之「物」的摩蕩之中才能夠顯現出來；「心志」的存有，必須搭掛在具體的事務之上，才有追求的目標。這是十分理性的哲學思路。但是，性情的顯現，心志的追求，都必須滿懷一腔對「道」的熱忱，上下左右遠近的一切，才有可能激發起我的主體「修身近至仁」的積極性。正是在這樣的前提之下，《性自命出》才提出了「凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或長之」（第9、10簡）多方位、多層面徹底滌蕩人性、磨礪人性的途徑。對心性的錘煉在於對自己道德情操的提高，而道德水準的高下最終決定了命運的好壞。這應該就是《大學》的「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。」和《中庸》的「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」儒家堅信通過這樣一條修身的途徑，從現實的道德踐履，下學上達，回歸最原初的自我，「反善復始」（《性自命出》第26簡），體認「天道」，就「可以贊天地之化育」，「與天地參矣」（《中庸》）。於是，宗教的赤誠信仰，最終演化成為一種現實的奮鬥過程，杳遠的天命也就化解為可以觸摸、可以感知、可以掌握的必然規律了。

郭店儒簡《窮達以時》一文，以「有天有人，天人有分」開頭，通過歷史人物的際遇故事，得出「遇不遇，天也」的結論，以歷代聖賢之節遇，來自我寬慰：「有其人，無其世，雖賢弗行矣。」但是，這篇文章的珍貴之處在於，面對人生命運的無奈，它的思想並沒有歸之於宿命論，以消極的態度來對待命運的不公，而是以「動非為達也，故窮而不怨；隱非為名也，故莫之知而不吝」的豁達胸懷來面對人生的歷程，不怨天，不尤人，最後的理性選擇是「惇於反己」，把上天的命運，外在的際遇，內化為心性的修養、德性的提煉之上。在這裏，我們不難感到，儒家「為己之學」的主體性動力，究其實質，並不是來自虛無飄渺的天命灌注，而是來自在哲理分析基礎上的、對真理的堅定信念。在這裏，我們找到了儒家哲學何以源遠流長，在中

國文化史上產生了巨大影響的根本原因。

在郭店儒簡中，有關「反己」之學的論述是很多的：

「故君子惇于反己。」（《窮達以時》第15簡）

「聞道反己，修身者也。」（《性自命出》第56簡）

「求之於己為恒。」（《成之聞之》第1簡）

「君子求諸己也深。」（《成之聞之》第10簡）

「反諸己而可以知人。」（《成之聞之》第19、20簡）

「慎求於己，而可以至順天常矣。」（《成之聞之》第38簡）

為什麼先秦儒家沒有像基督教那樣，將主體的擴充與提升寄託於外在的天命，而是轉化為內心的自我修煉呢？筆者以為，這關鍵在於「天」「命」的觀念轉化。「天」，天道也；「命」，性命也。按蒙培元先生的說法，性命，就是「指天道之命於人而人受之以為性者」，⁴ 天道流行，賦予人以天地之性。人性的內在修煉，通過「命」的中介把自己與天道統一起來，使天道的精神在自己的視聽言動中得以實現。這就把先驗性的「天命」轉化為主體性的「性情」。本質上講，這是中國先秦時期偉大的人文主義精神在儒家心性學上的體現。誠如徐復觀先生在論述到孔子在中國文化史上的地位時所指出的那樣，「由孔子開闢了內在地人格世界，以開啟人類無限融合及向上之機。」⁵ 這種「向上之機」，就是「惇於反己」，從本體的內心世界去挖掘原初之善，擴充自我，「至順天常」。這種「為己之學」，從人的內心入手提升自我的途徑，在《五行》之中就揭示出了具體的修煉內容：

仁之思也精，精則察，察則安，安則溫，溫則悅，悅則戚，戚則親，親則愛，愛則玉色，玉色則形，形則仁。智之思則長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智。

⁴ 蒙培元：《中國哲學主體思維》，北京：人民出版社，1997年，第147頁。

⁵ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺灣：臺灣商務印書館，1994年，第69頁。

聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。（第12-16簡）

這裏的仁之思，智之思，聖之思，各個範疇一環套一環，一氣呵成，各個環節之間，都具有深刻的內在理據，它們是修煉的內容，也是修煉的追求過程和目的。但是，《五行》哲理分析的內在深處卻始終具有一種無處不在的感悟、體認的質素：「德之行五，和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。」（第4、5簡）從哲學上講，這裏的四行之善，五行之德就是踐履的內容；從宗教學上講，它們就是性命的本體。德性的超越，關鍵在「和」字上。四行、五行之「和」，就是各種道德層面在修身的過程中彼此激發、牽制的機制，就是融會貫通的結果。它的思維方式是陰陽五行式的「綜合、中和、提升」。因為「和」，所以能「獨」（第16簡），所以能混而為「一」（第16簡），所以能「集大成」（第42簡），⁶最後「金聲而玉振之」（第19簡），達到「舍體」而出，與天道合而為一的境界。而這種與天道合而為一的境界，正是儒家「為己之學」「惇於反己」的理論目的，是人的主體性的高度弘揚。沒有宗教性的體悟，哲理性的分析是達不到這種認識境界的；而沒有哲理性的分析，更不可能具有我們所看到的宗教性超越。既有哲學的理性，又有宗教的執著。哲學的理性，加強了宗教信仰的熱忱；宗教的熱忱又烘托了哲學的理性力量。這正是儒家心性學的魅力之所在。

囿於時代與歷史的局限，先秦時期的儒學思想家們是不可能擺脫「天」「命」的糾纏的。任何一種具有歷史張力的思想體系，都必然性地與過去的文化傳統糾結著斬不斷的情思；但是，它又一定是超越了歷史的苑囿，而有其長足的開拓。郭店儒簡的價值正好就在於它們依山點石，借海揚波，從傳統的「天」、「命」觀念中脫穎而出，借宗教的氛圍，闡發哲理的思想；借哲理性思辨的力量，烘托宗教性的崇高，從而相輔相成，在雙方面都取得了很好的理論效果。

⁶ 池田知久先生說，這裏的「集大成」與「一」的內容基本相同。參見《郭店簡與儒學研究》（《中國哲學》第二十一輯），瀋陽：遼寧教育出版社，2000年，第99頁。