

郭齊勇著

臺灣學生書局印行

儒學與儒學史新論

中國哲學叢刊



郭齊勇著

儒學與儒學史新論

蕭蓬父題



臺灣學書局印行

儒學與儒學史新論

郭齊勇著。－初版。－臺北市：臺灣學生，
2002[民91]

面：公分

ISBN 957-15-1148-X(精裝)

ISBN 957-15-1149-8(平裝)

1. 儒家－中國

121.2

91017054

儒學與儒學史新論 (全一冊)

著 作 者：郭 齊 勇
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局
發 行 人：孫 善 治
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號：00024668

電 話：(02)23634156

傳 真：(02)23636334

E-mail: student.book@msa.hinet.net

http://studentbook.web66.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：宏 輝 彩 色 印 刷 公 司

中和市永和路三六三巷四二號

電 話：(02)22268853

精裝新臺幣四七〇元

定價：平裝新臺幣四〇〇元

西 元 二 〇 〇 二 年 十 月 初 版

12143

有著作權・侵害必究

ISBN 957-15-1148-X(精裝)

ISBN 957-15-1149-8(平裝)

自序

1999年3月，廣西師範大學出版社「跨世紀學人文存」出版了我的第一部「自選集」。那部文集收錄了我1988年至1997年間發表的二十餘篇論文。那些論文主要涉及中國現代哲學，特別是現代新儒學的研究，涉及傳統文化與傳統哲學的現代詮釋之心態與方法問題。

1997年以來，我除了繼續從事現當代新儒學的研究之外，繼續關注中國哲學特徵的討論，關注中國文化與中國哲學之現代價值的闡釋，同時我也努力把研究重心前移，即努力追溯、研習先秦、宋明儒學的一些問題。

一個契機是郭店楚簡的出土，我對郭店楚簡的心性論思想很感興趣，作了初步的研究。本書第一部分的五篇文章，是這一方面的嘗試。我有志在今後幾年，對出土簡帛中的哲學思想予以更多的關注。

本書第二部分的七篇文章，探討的是中華人文精神，包括孔孟的境界論和朱子、王船山的性情論，對於儒家核心價值，乃至對於中國哲學的特質，作了一些研究。

本書第三部分的六篇文章，討論當代哲學與思想，例如馮友蘭哲學的方法論，熊、唐分歧，當代新儒家對儒學宗教性問題的反省，五四與殷海光晚年思想等。這一部分最後一篇文章對大陸學者的當

代新儒家研究作了評論。

本書第四部分彙集了一些序言、短評和隨感。開頭一篇是為《杜維明文集》作的編序，最後三篇則是為我的三位博士生的博士論文作的序。

本書是我的第二部「自選集」。它反映了我最近幾年的思考和研究，特奉獻給學林。錯漏之處，懇望學界同仁予以批評、指正。是為序。

郭齊勇 二〇〇一年九月八日

儒學與儒學史新論

目 錄

自 序	I
-----	---

一、楚地簡帛研究

郭店儒家簡與孟子心性論	3
郭店楚簡〈性自命出〉的心術觀	17
郭店楚簡〈五行〉的身心觀與道德論	31
再論「五行」與「聖智」	47
出土簡帛與經學詮釋的範式問題	65

二、中華人文重探

儒家人文精神與全球化	93
東亞儒學核心價值觀及其現代意義	109
中國哲學史上的非實體思想	133
孔孟儒學的人格境界論	155

朱熹與王夫之的性情論之比較-----	169
朱熹與王夫之在氣稟說與性習論上的分歧-----	187
馬祖禪的哲學意蘊-----	197

三、當代學術發微

形式抽象的哲學與人生意境的哲學

——論馮友蘭哲學及其方法論的內在張力-----	211
論熊十力與唐君毅在劉戡山「意」與 「誠意」觀上的討論與分歧-----	229
當代新儒家對儒學宗教性問題的反思-----	247
殷海光晚年的思想轉向及其文化意蘊-----	283
「五四」的反省與超越——以現代性與傳統為中心的思考-----	311
近20年中國大陸學人有關當代新儒學研究之述評-----	331

四、序跋評論彙集

讓儒學的活水流向世界——《杜維明文集》編序-----	357
游神淡泊 冲和閑靜——讀錢穆《湖上閑思錄》-----	375
守先待後：世紀之交的文化遐想-----	381
理念·特色·經典導讀-----	389
《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》序-----	395
《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》序-----	401
《郭店楚墓竹簡思想研究》序-----	407

一、楚地簡帛研究

郭店儒家簡與孟子心性論

郭店楚簡大大豐富了先秦心性論的資料，因此格外引起學術界的重視。但目前有一種說法，似乎郭店楚簡是主情的，而《孟子》是排情的，孟子至當代新儒家的「天命」的道德形上學的闡釋，需要重新考慮等等。^❶本文不同意這一看法，而將郭店楚簡心性論看作是孟子心性論的前史，力圖疏導其間的內在聯繫。

一、楚簡之人性天命說

郭店儒家簡諸篇並不屬於一家一派，將其全部或大部視作《子思子》^❷，似難以令人信服。筆者不是把它作為某一學派的資料，而是把它視作孔子、七十子及其後學的部分言論與論文的彙編、集合，亦即某一時段（孔子與孟子之間）的思想史料來處理的。《孟子·告子上》記載的告子「生之謂性」、「仁內義外」的主張，孟子弟子公都子總結的彼時流行的人性論的諸種看法，例如告子之「性無善無

❶ 李澤厚：〈初讀郭店竹簡印象記要〉，《世紀新夢》，合肥：安徽文藝出版社，1998年10月版，第201—210頁。

❷ 姜廣輝：〈郭店楚簡與《子思子》〉，北京：《哲學研究》，1998年第7期。

不善」論，可能是世碩的「性可以爲善，可以爲不善」論，無名氏之「有性善，有性不善」論，在楚簡中都得到充分反映。前述第二種看法所以說可能是（或接近於）世碩的，根據是王充的《論衡·本性》。王充說世碩主張「性有善有惡」，至於人趨向善或惡，取決於所養，即後天的環境、教育的影響。據王充說，宓子賤、漆雕開、公孫尼子等都主張性有善有惡。世碩「所養」之說，在楚簡與《孟子》中都有反映。

楚簡中除了強調後天人爲教育的內容外，還有很多關於以血氣、愛欲、好惡等來描述人性的說法，認爲喜、怒、哀、悲、樂、慮、欲、智等皆源於性。以上均得到各位論者的充分注意，故不贅引。但是，楚簡中是不是完全找不到「性善論」的根芽、資源呢？楚簡中是不是完全沒有涉及「性與天道」的問題呢？人們現在很看重〈性自命出〉以情氣釋性的內容，這無疑是重要的。但該篇在以「喜怒哀悲之氣」和「好惡」來界定「性」的同時，申言此性是天命的，是內在的，實際預涵了此能好人的、能惡人的「好惡」之「情」即是「仁」與「義」的可能，「仁」、「義」是內在稟賦的內容。如此詮釋，會不會犯「詮釋過度」的毛病呢？不會。請看〈性自命出〉是怎麼說的：「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。善、〔不善〕，□也，所善所不善，勢也。凡性爲主，物取之也。」^③

③ 本文所引郭店楚簡內容，據荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年5月第1版。引文中，方括號內為補字，圓括號內為前字的正讀，據裘錫圭先生按語。以下不再另注。有個別字句和標點略有改動。

這裏所脫的三字，裘錫圭先生補了「不善」二字，剩下一字，疑是「性」。

這裏的確有「性有善有不善」的意思，至於經驗事實上、人的行為表達上究竟是善還是不善，依賴於客觀外在力量的誘導、制約等。但這裏並沒有完全排拒「情氣」好惡中的「善端」。這就為後世的性善論埋下了伏筆。以上整句的意思是說，人性的稟賦來自天之所降的命。此與生俱來的好好惡惡的情感偏向，就是人之所以為人的特質。好惡是內在本能，也就是內蘊的喜怒哀樂之氣。人的情緒情感的表達，是由對象化的事物引起的，是表現在外的。質樸的好惡之心所引發、所牽動、所作用的對象雖然是外在的客觀的物事、現象、力量、動勢等等，但內在的主宰或主導，還是天命所降之人性。人性脫離不了情氣，且附著於情氣之上，但性與情氣仍有區別。請注意，情氣不僅僅指自然情欲，也指道德情感。爾後孟子著力發揮的，正是天賦的道德情感，並由此上昇為道德理性。

〈性自命出〉強調通過觀看〈大夏〉、〈韶〉、〈大武〉之舞樂，聽聞古樂之聲，陶冶情操，修養自己，庶幾可以「反善復始」！從反善復始、原始反終的立場回過頭去看前引該篇的「始者近情，終者近義，知情者能出之，知義者能入之」，則不難體會此處兩「情」字即是「仁」這種情，此處的「始終出入」，其實即是指的仁與義的對舉。本始的、最貼近人之稟賦的、能表達、推廣出來的性情是什麼呢？恰恰是愛親之仁！達成的、實現出來的、能使之進入的是什麼呢？恰恰是「惡不仁」之義。以下緊接著說的「好惡，性也」，在一定的意義和範圍之內，是說的能好人，能惡人，「好仁而惡不仁」。天所賦予的初始之善，人之自然的切近之情是親愛親人！該

篇接著說：「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。愛類七，唯性愛爲近仁。智類五，唯義道爲近忠。惡類三，唯惡不仁爲近義。所爲道者四，唯人道爲可道也。」這裏很明顯地把「好惡」之性點醒了出來。

在眾多的愛中，篤誠的愛、真情真性是仁愛。當下的、發自內心的愛近乎仁，此即「好好」；當下的、厭惡不仁的情感或行爲近乎義，此即「惡惡」。仁義忠信是人道之最重要的內涵，蓋出之於天賦的性情。〈語叢三〉：「愛親則其方愛人。」「喪，仁也。義，宜也。愛，仁也。義處之也，禮行之也。」「喪」爲仁之端，此也是以情來說性，說仁，猶如孟子以「惻隱」說仁之端。可見，在先秦自然人性論之中，「情」的內涵之一，指的是仁愛之情。這也是人性之一，而不在人性之外。

讓我們再來看一看〈五行〉：「不悅不戚，不戚不親，不親不愛，不愛不仁。」「顏色容貌溫，變也。以其中心與人交，悅也。中心悅〔焉，遷〕于兄弟，戚也。戚而信之，親〔也〕。親而篤之，愛也。愛父，其敬（攸）愛人，仁也。」「攸」在這裏是「進」或「繼」的意思。這也是性情學說。如果說郭店儒簡是所謂「主情」，那麼此處人心之「悅、戚、親、愛、仁」正是其所主之「情」。它是從哪裏來的呢？按〈五行〉終始德聖之說，人道來自天道，人善來自天德：「〔君〕子之爲善也，有與始，有與終也。君子之爲德也，〔有與始，無與〕終也。金聲而玉振之，有德者也。金聲、善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天〔道也〕。〔唯〕有德者，然後能金聲而玉振之。」按，「德」、「善」之論是〈五行〉的中心和主線，是抽象的、高層次的。相應地，其下一層次是「聖」、「智」

之論。^④《孟子·萬章下》的「金聲玉振」的「智聖」之論，即來源於此。孟子仁義禮智四端之說，與〈五行〉有直接聯繫。

就「德」、「善」這一層說：〈五行〉開篇即分別指出「仁、義、禮、智、聖」，「形於內謂之德之行」，「不形於內謂之行」。「形於內謂之德之行」，屬於「德，天道也」，是神性意義的天德流行，形之於、貫注於人心的內容，也即是人的稟賦。「不形於內謂之行」，屬於「善，人道也」，是人的道德行為。楚簡〈五行〉又說：「德之行五，和謂之德；四行和謂之善。善，人道也；德，天道也。」這也是分成兩層說的。仁、義、禮、智、聖，是人心得之於天道的，或者說是天賦於人的、內化於人心之中的，可形可感，可以實現的。這五種德行內在地和諧化了，就是天道之德。其表現在外的仁、義、禮、智之行為，相互和合，就是人道之善。這裏有天與人之分，分而後合。

就「聖」、「智」這一層說：「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。知而行之，義也。行之而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，禮也。聖、智，禮樂之所由生也，五〔行之所和〕也。」「聰明聖智」之說見於《中庸》。聖智之論源出於子思，當不會有大誤。楚簡〈六德〉也以「聖、智、仁、義、忠、信」為核心。就一般情況而言，聽德為聰，視德為明。由「聰」出發，聞而知君子之道為「聖」；由「明」出發，見而知賢人之德為「智」。按馬王堆帛書〈五行〉：「道者

④ 詳見邢文：〈《孟子·萬章》與楚簡〈五行〉〉，《中國哲學》第20輯，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年1月第1版。

聖之藏於耳者也。聞而知之，聖也。聞之而〔遂〕知其天之道也，是聖矣。聖人知天之道。」^⑤「聖、智」是相對於前述之「德、善」來說的。通過聞之於聖人來接近天道。帛書〈五行〉略為修改竹簡，曰：「〔君子〕無中心之憂則無中心之聖，無中心之聖則無中心之悅，無中心之悅則不安，不安則不樂，不樂則〔無〕德。」^⑥可見君子內心之中憂樂好惡、道德情感（它可以化為道德實踐的力量），是源於聞而知之之「聖」，源於天道、天德的。〈五行〉德、善、聖、智之說，完全是道德形上學的內容，自然成為孟子的思想來源。其中：天道——德——聖——五行之和，是先驗的道德哲學層面；人道——善——智——四行之和，是經驗的倫理學層面。

就世俗倫理層面而言，郭店楚簡〈六德〉、〈成之聞之〉諸篇，仍不忘天、天德和聖的依託，以尋找其最終的根據。如〈六德〉把父德稱為「聖」，子德稱為「仁」，「父聖，子仁，夫智，婦信，君義，臣忠。聖生仁，智率信，義使忠。」血緣倫理有其天命根據。〈成之聞之〉：「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。」此處以上天的普遍法則作為君臣、父子、夫婦三倫，即社會秩序的依據與背景。該篇亦認為，君子之道可近求之於己身而遠證之於天德：「唯君子道可近求而可遠措也。昔者君子有言曰：『聖人天德』曷？言慎求之於己，而可以至順天常矣。」聖人天德不遠乎吾人，近從修己中理會，遠則符合於天常。這就是天上秩序與人

⑤ 《馬王堆漢墓帛書》（壹），北京：文物出版社，1980年版，第21頁。

⑥ 同註⑤，第17頁。

間秩序的關係。

〈語叢一〉在「凡物由無生」之後，不斷重複「有天有命，有物有名」。又曰：「有生有智，而後好惡生。」「有天有命，有地有形，有物有容，有家有名。」「有物有容，有□有厚，有美有善。」「有仁有智，有義有禮，有聖有善。」這一系列的散文詩完全可以與《老子》媲美。而我所關注的是道德的天命論的內容。

總之，楚簡有較豐富的人性天命說的內容，是孔子「性與天道」的發展。仁義禮智，來自人與生俱來的好惡之情（好仁與惡不仁）。人性的遺傳，與神秘的天道有關。天人之間，情為樞紐。此種性情，稟賦自天。天道天德是人道人性的終極根據。「性自命出，命自天降」，「始者近情，終者近義」，「反善復始」，「喪為仁端」，仁義禮智聖「形於內謂之德之行」，「德之行五，和謂之德」，「德，天道也」，「善，人道也」，「天降大常，以理人倫」，「有天有命，有仁有智，有義有禮，有聖有善」，等等命題，毋寧是由《詩》、《書》、孔子走向孟子道德形上學的橋梁。

二、楚簡與《孟子》的思想聯繫與區別

上節其實已經說了二者的主要聯繫與區別，本節再說三點。首先，「情氣為善」。如上文所說，楚簡主張情氣有為善的趨勢，如前引〈五行〉由顏色容貌溫，談到中心悅，進而戚、親、愛、仁的一段，又如〈語叢二〉：「愛生於性，親生於愛」等，即是從情出發，以情氣之善言性。〈性自命出〉視真情為真性、性善：「凡人

情爲可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。」不言而信，不教而恒，指民眾生來就有的淳樸的美情、善性。孟子從來不排斥情、才、氣性。《孟子·告子上》：「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。」正如劉述先所指出的，孟子認爲照著人的特殊情狀去做，自可以爲善。他肯定天生資質，情、才、氣性的爲善，主張「可欲之謂善」。至於人在現實上的不善良，不能歸罪於他的稟賦、資質。孟子主張善在情才之中，生命之中。^⑦《孟子·盡心下》：「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。」這裏講的是實然之性，孟子承認之，但指出實然之性能否實現，自己作不了主，依賴於命運，因此君子不認爲這是天性的必然，不去強求。相反，在另一層面上，仁、義、禮、智、聖之於父子、君臣、賓主、賢者、天道來說，在現實性上雖仍屬於命運，但在應然層面卻是具有普遍性的天性之必然，君子不認爲「仁之於父子，義之於君臣」等等是屬於命運的，而應努力順從天性，求得實現。孟子強調了人性之當然，區別了人之所以異於禽獸的性徵，對包括楚簡在內的孟子之前的人性論論說，是一次巨大的飛躍。

其次，「即心言性」、「存心養性」。這是楚簡諸篇與《孟子》的又一條可以聯繫的紐帶。楚簡文字構造十分奇特，心字旁很多，

^⑦ 參見劉述先：〈孟子心性論的再反思〉，《當代中國哲學論：問題篇》，美國八方文化企業公司，1996年12月版。