

鍾  
於  
參  
鮑  
元  
豐  
參  
空  
自  
元

# 楚地簡帛思想研究

「第四輯」

丁四新 夏世華 主編



湖北長江出版集團

崇文書局

全國優秀博士學位論文專項資金資助項目

“楚地出土簡帛文獻思想研究”，項目批准號：200101

教育部“新世紀優秀人才支持計劃”

# 楚地簡帛思想研究(四)

丁四新 夏世華 主編

湖北長江出版集團  
崇文書局

### 圖書在版編目(CIP)數據

楚地簡帛思想研究(四)/丁四新,夏世華主編. —武漢:崇文書局,2010.12  
ISBN 978-7-5403-1901-4

I. ①楚… II. ①丁… ②夏… III. ①簡(考古)—研究—湖北省  
②帛書—研究—湖北省 IV. ①K877.54 ②K877.94

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2010)第 224450 號

## 楚地簡帛思想研究(四)

---

出 版:崇文書局  
地 址:武漢市雄楚大街 268 號湖北出版文化城 B 座  
郵 編:430070  
發 行:崇文書局(027-87679712)  
經 銷:全國新華書店經銷  
印 刷:武漢中科興業印務有限公司(027-878630005)  
開 本:640mm×960mm 1/16  
字 數:300 千字  
印 張:17.5  
版 次:2010 年 12 月第 1 版  
印 次:2010 年 12 月第 1 次印刷  
書 號:ISBN 978-7-5403-1901-4  
定 價:38.00 元  
編輯郵箱:wangcy0110@sina.com

---

本書若有印裝質量問題,請與承印廠聯繫調換



# 目 录

從“帛書時代”到“楚簡時代”：在一次同仁聚會上的報告(代序)	丁四新	(1)
生、書、性之辨與先秦人性論研究之方法論的檢討 ——以阮元、傅斯年、徐復觀相關論述及郭店竹簡為中心	丁四新	(8)
郭店楚簡的天人關係及“命”的涵義	陳慧(董紅濤譯/王巧生校)	(52)
釋楚竹書《訟卦》	蕭漢明	(72)
楚竹書《周易·欽卦》校注	丁四新	(76)
帛書《衷》篇校釋十一則	劉 彬	(81)
楚竹書《周易》“斷辭類相異文句”分析與今古文本問題	陳仁仁	(99)
上海博物館藏楚竹書《容成氏》集釋	夏世華	(112)
上海博物館藏楚竹書《子羔》集釋	夏世華	(173)
上古中國的四方神崇拜和方位巫術	楊 華	(195)
上海博物館藏楚竹書《內豐》集釋	王巧生	(213)
上海博物館藏楚竹書《天子建州》集釋	汪奇超	(230)
從楚秦《日書》看冠禮的擇日問題	劉 煉	(241)
從銀雀山漢簡《迎四時》看先秦秦漢時期的迎氣禮制	薛夢瀟	(254)
近出六藝類典籍學派研究述評	李 銳	(265)
後記		(276)

## 從“帛書時代”到“楚簡時代”： 在一次同仁聚會上的報告(代序)

丁四新

按：2008年11月8日，三四十位七〇年前後的人文學者在京光明日報大樓4樓會議室做了一次聚會。筆者應組織者陳贊教授之邀，作了一個題為“近三十年簡帛研究及展望”的簡短報告。一個月後，又據錄音整理稿作了書面的補充。今刊於此者是也。

我簡單說一下吧，因為這個題目實在太大了，而且簡帛研究正處於日新月異的時候，可以說的東西也實在太多了。關於出土簡帛文獻的整體性回顧和綜合性整理，這一方面的撰述已不少，有好幾位學人出版了大書，例如李零、駢宇騫、李天虹、陳文豪和沈頌今等。他們把出土簡帛的基本內容做了初步的概述和分類整理，例如李氏的《簡帛古書與學術源流》一書從隋唐以前的經籍學傳統——其實也主要就是《七略》、《漢志》和《隋志》的傳統——的角度對簡帛古書做了初步的整理和分類，這是很有意義的。我這裏所做的回顧，乃片面之辭，主要是從思想研究，特別是從哲學思想研究的角度來說的。

從出土文獻的歷程及研究態勢來看，中國古典學的研究正處於“簡帛時代”之中。出土簡帛文獻對於中國思想和中國哲學界引起較大震動的，主要經歷了兩個時期。第一個時期為20世紀70年代，以馬王堆帛書和云夢秦簡的發現為重心，這包括了銀雀山、八角廊和雙古堆漢簡等。馬王堆帛書的發現，對於我們這些從事哲學思想或者跟思想研究關係比較密切的學科來說，實在太重要了。帛書發現後，中國大陸學界起先受意識形態和政治的干預很大，不多的幾篇所謂學術文章基本上也可以看作“批林批孔”、“儒法鬥爭”運動的一種反映。龐樸先生論證《五行》屬於思孟學派的著作，在當時可算是空谷絕響。當然，由於海外漢學界的相關研究是由學者自身主導的，所以在一段較長時期裏，海外的簡帛研究曾一度領先於

中國大陸。另外，當時的意識形態和政治形勢同時也左右了帛書的整理，儒家及數術文獻受到了很大的抑制和忽視，如對於中國學術如此重要的《易傳》類帛書的整理一再延誤，直到如今還沒有整理出一個權威的定本。

馬王堆帛書研究較為充分，比如《老子》、黃老帛書（或稱《黃帝四經》），不論是校注還是研究論文，成果十分豐富。可以說，它們的研究任務已大體完成。《縱橫家書》、醫書等也受到高度的重視。自 20 世紀 90 年代開始，帛書《周易》經傳受到學界、易學界的追捧。陳松長、廖名春的《易傳》類帛書整理本一經面世，立即引發了研究熱潮。為此，陳鼓應在《道家文化研究》第三輯上還做了特輯。目前，《易傳》類帛書整理本很多，僅廖名春整理的就有好幾個；最近，我們又見到張政烺的釋文手稿本影印出版了。關於《易傳》類帛書的校注，目前有一些成果，但不是很充分，也不盡令人滿意，還有深入研究的必要。還有一些馬王堆帛書文獻尚未公布，不過依目前簡帛學界的形勢來看，即使它們一旦公開了，也難以引發學者的追捧，因為新出楚簡的釋讀和研究風頭正健，學者們的關心傾注於此。總之，馬王堆帛書的研究高峰在 20 世紀 70 年代後期至 90 年代前半期。值得一提的是，當今在世學望深重的兩位學者——李學勤、裘錫圭教授都曾參與了帛書的整理工作。毫無疑問，郭店楚竹書的出版引發了新一輪的研究熱潮，學界由“帛書時代”走向了“楚簡時代”。

第二個時期自 20 世紀 90 年代開始，今天仍然處於它的發展時期。這一時期，簡帛研究與網絡緊密結合，“簡帛研究”、“簡帛”二網站應運而生，許多國際學術研究、基金機構（比如哈佛燕京學社）參與到楚簡的研究熱潮之中。所謂楚簡時代，以郭店楚簡、上博楚竹書和清華大學藏楚竹簡為代表，形成了中國大陸、港臺、日本和歐美大批精英學者互動配合，一些大師（例如饒宗頤、李學勤、龐樸、裘錫圭和杜維明先生）積極投身於其間的盛況空前的學術態勢。這裏面既有雄踞臺前、攘臂而扔之的强有力的項目組織者，也有甘當人梯、自隱為務的幕後推手（例如張光裕先生）。郭店、上博、清華楚竹書等以經、子類著作為主，與古典時期中國文化的精髓密切相關，這正是楚竹書的魅力所在。這些竹書，尤其對於我們這些從事思想研究和經學研究的人來說，實在太具有吸引力了。郭店簡，依目前情況來看，不管是文字還是文本的排列，經過許多學者的努力，已經解決得差不多了。目前尚不能釋讀的文字，有待新機遇的出現。在竹簡的編連上，《語叢一》和《語叢三》的問題較大；而且，對於此二編的思想理解，學者們還顯得非常不足。例如，《語叢一》：“凡物由無生。有天有命，有地有形，有物有容，有盡有厚。有地有形，而後有厚。有天有命，有物有名。有

物有容，有稱有名。有生有知，而後好惡生。有命有文有名，而後有倫。天生倫，人生化。有物有由有緣，而後教生。有仁有智，有義有禮，有聖有善，有美有善。數不盡也。皆有之。有生乎名。凡物由無生。”（引文從寬式，編連容或不當）從總體上來說，《語叢一》乃儒家的意思。這段文本發揮天命生物之說，對世界的來源、構成及人道的大體作了細緻的說明。這些都是典型的傳統天命說的內容，而為儒家所繼承和發揮。在天命生物的基礎之上，這段文本最為突出的地方乃是對諸有之有性作了反思肯定：萬物正因為有“有”而有，“有”是實存萬物的先決本性。而“有”與“無”是一對方生概念，“有”被反思出來，則“無”必同時在作者的思想中得以呈現。不過，反觀此段文本，竹簡僅云“凡物由無生”，而“有”、“無”之間的關係到底如何？並沒有得到直接而清晰的表述。弼本《老子》第四十章“天下萬物生於有，有生於無”（按：《老子》所謂“有無相生”、“有之以為利，無之以為用”，其“有”、“無”乃皆實指的，與此不同），郭店簡本作“天下萬物生於有，生於無”，則與《語叢一》此段文本所達到的思想程度似乎更為相應。不過，郭店簡“有”字下也很可能脫去重文符號，如此，則與通行本作“生於有，有生於無”無異。（今按：相關思想，亦見於上博簡《凡物有形》、《恆先》。）這裏，最有趣的問題是，由於“家”（學派意義上的）的概念後起，因此在本體宇宙論或宇宙生成論的脈絡上，這種有無之辯的思想成果到底是“道家的，”還是春秋末至戰國時期人們所共同關心和思考的結果？而儒家對於有無問題是否可能具有相應的思考呢？這是兩個大的問題，值得我們重新考慮。

郭店簡有何意義？許多沒有具體從事郭店簡研究而又十分關心此項研究工作的同仁，時常向筆者問及此一問題。這裏略加申說。郭店簡有何意義？這一問題需要放在春秋戰國時期的整個思想背景裏來看。就拿《性自命出》、《五行》、《六德》和《唐虞之道》四篇來說吧，它們不但都是典型的哲學論文，與《語》《孟》語錄體、對話體的言說方式有別，而且在思想上其價值、意義十分重要和突出。《性自命出》對於“性”的概念內涵及相關命題有一些基本性的陳述，例如“性自命出，命自天降”，“四海之內其性一也”，這是儒家性命之說的一些基本命題。孟子道性善，荀子道性惡，及告子道性無善無不善，都是以此為基礎的。從前，我們對於在荀子之前是否有性情論的問題一直處於模糊的認識之中，或者以後代或今天的“性情論”概念去規範先秦的有關思想內容。竹簡《性自命出》的發現證實了先秦確實存在“性情論”的概念，而戰國早中期“性情論”的內容亦賴此篇而可以推求矣。竹簡《五行》，在先秦是一篇很特殊的文獻，它如此專門、細

緻而系統地講論修養(形於內以成德)的問題,在先秦文獻中罕有能與其匹敵者,唯《孟子》有所謂“養氣”(《公孫丑上》)、“操存舍亡”(《告子上》)、“盡心知性知天”(《盡心上》)之說似乎可以與之相抗,然從總體上來看,《孟子》的論說尚比較零散,遠不及《五行》之專門、細緻和系統。另外,《五行》與《孟子》的修養論在目的上雖然都是為了成德,然而在方向上有一個根本的不同:《五行》主要講如何內生內化(形於內)的修養論問題,而《孟子》則反復云謂操存、擴充之說。由此,可以看出《五行》與《孟子》之間的分裂;不然,則孟子生前似曾私淑《五行》思想,而作出了創造性的轉化。孟子的操存、擴充之說與其性說是密切相關的,而竹簡《五行》則沒有涉及“性”概念的問題。《六德》篇的價值,在於系統而深入地論述了中國倫理學的基本架構和內容。彼所謂六位、六職、六德的倫理學系統,在此前我們所能見到的先秦文獻中,沒有比其更為系統和深刻的了。今天,我們講“角色倫理學”,講“職分倫理學”,其實按照中國古典的範疇來看,應當講“位分倫理學”,因為在中國人的思想世界中,“位”比“角色”或“職”更為基本、更為重要:在中國古人的思想世界中,倫理人作為是其所是,他必要首先確定自身在宇宙、社會和倫理世界中所居處之“位”。“位”居於諸種倫理關係之結構底層。“位勢”的力量,慎到、韓非子等的認識很透徹。總之,“位分倫理學”的提法更能傳達中國文化的精髓。此外,《唐虞之道》一篇亦值得大書特書。上博簡有《容成氏》、《子羔》二篇,與禪讓之說亦有關,但它們與《唐虞之道》的思想基點並不相同。所謂“禪而不傳”的唐虞之道,特別突出“禪”的觀念;而對於“能禪性”的問題,竹簡將其着重放在“愛親”與“尊賢”的統一上面。上博簡《容成氏》則“禪”、“讓”二觀念聯合起來說,不過“讓”的觀念顯然得到了反復的論述和大力的強調,“能讓性”成為了“能禪性”的先決因素,也即是說,如果沒有所謂的“讓”,也就沒有所謂的“禪”。“讓”的精神,在該篇中也被禮制化了。而以禮讓為國、為天下的觀念,正是孔子的思想,可參看《里仁》、《泰伯》、《先進》三篇傳世文獻。上博竹書《子羔》篇也講堯舜禪讓,可是它談禪讓的角度或理由又有顯著的不同。禹、契、稷三聖分別為夏、商、周三代之先祖,在《子羔》篇中,通過感生神話他們都被肯定為天之子,這即是說,他們的身份出自神性之天,作為最高神靈的上帝(或天)也即是他們可以依怙的堅實基礎。而大舜在《子羔》篇中卻被描述為一個凡人之子,他的父親名叫瞽瞍,父與子皆為凡人,大舜沒有絲毫的神性背景和來源!然而,一個沒有神性“血統”的凡人受禪為天子,而禹、契、稷三位神子卻成為他的臣子!這是一個強烈的對比,也是思想上的一個大轉化。對於受命的合理性問題,哪怕是在禪



讓制之中，曾引起了戰國思想家們多少複雜而深邃的思考！能否受命，在《子羔》篇看來其合理性的依據乃在於受命者的“德賢”品質和程度，而主要不在於其與神靈的“血統”關係。當前，對於《子羔》篇的思想研究透析不夠，論者又不能與其他二篇竹書比照權衡，故言論雖衆，然終究難以觸及大義，我感到非常可惜。德賢高於神種的受命觀念，對於理解中國的歷史命運及歷史時機的轉變來說，意義非常重大。有此觀念，則陳涉所謂“王侯將相寧有種乎”之嘆，而劉邦以無賴布衣的身份卻自以為能登及天子之位，都可以在這一歷史精神裏得到合理而切近的解釋。

今天，累積起來的簡帛書籍十分可觀，它們不但是近數十年古典時代思想研究的重要推動力，而且也在重新建構學者心目中的古代中國思想大廈。由此，不僅從學者的學問本性而言，也從古代思想結構的重新展現來看，出土簡帛的學術史、思想史意義無論如何是不能，也是無法低估的。

上海博物館藏戰國楚竹書很重要，它們到目前為止還沒有整理、出版完畢。出版一冊，學者們就研究一冊。不過，由於網絡的便捷，各種見解和劄記爭相上載，不可避免地導致了許多錯誤意見的流傳。後續研究者若無一定的鑒別能力，面對如此衆多的研究成果和心得，則難免望洋興嘆，或者以非為是。上博楚竹書第一冊包括《孔子詩論》、《緇衣》和《性情論》三篇，第二冊包括《民之父母》、《子羔》、《魯邦大旱》、《從政》、《昔者君老》和《容成氏》六篇，第三冊包括《周易》、《仲弓》、《恆先》和《彭祖》四篇，第四冊包括《內禮》、《相邦之道》和《曹沫之陳》等八篇，第五冊包括《君子為禮》、《弟子問》、《三德》和《鬼神之神》等九篇，第六冊包括《孔子見季桓子》、《慎子曰恭儉》、《天子建州》等十篇種。（今按：第七冊包括《武王踐阼》、《凡物流形》等五篇。）文字研究、竹簡編連及文本訓釋，學者們一直在跟蹤進行，成果日衆。當然，對於竹書做綜合性的研究，則有待於全部竹簡的整理出版完畢。所謂綜合研究，包括多重涵義，比如竹書的重新劃分，一些具有共同思想特性的篇目可以歸納在一起做研究等。與孔子或其弟子直接相關的竹書，與《詩》、《易》、《禮》相關的竹簡等可以放在一起合觀和考察。

關於子羔簡的問題，李零認為《孔子詩論》、《子羔》、《魯邦大旱》三篇其實原屬於一編，合稱為《子羔》。這個見解很可能是正確的。最簡單、直接而首要的理由，當然是三篇具有共同的竹簡形制和書寫特徵等。另外，《史記》卷十三《三代世家》：“張夫子問褚先生曰：《詩》言契、后稷皆無父而生，今案諸傳記咸言有父，父皆黃帝子也，得無與《詩》謬乎？”即張夫子所見傳記經籍關於契、稷的出身問題，可知先秦實分為兩個對立的傳統，其

一為《詩經》的感生神話說，其一為諸傳記的人子說。《孔子詩論》是對於《詩》的論說，《子羔》篇則通過感生神話與德賢、天子與人子的對立來談受命的根據問題，這一方面是對西周以來“以德受命”思想的一種繼續，另一方面此二篇同出於一編、一手，說明將《孔子詩論》、《子羔》和《魯邦大旱》三篇合稱為《子羔》簡，仍是恰當的。這是一個旁證。如果這三篇竹書合稱《子羔》的觀點可以成立的話，那麼我們對子羔氏之儒的看法將有根本的改觀和充實。《論語·先進》曰：“柴也愚。”這個評斷，是相對於其他弟子之敏捷而言的。其實，按照《史記·仲尼弟子列傳》的說法，子羔也是七十子之一，“受業身通”的“異能之士”。由於竹簡的發現，子羔氏之儒的思想得到了根本的展現。而《韓非子·顯學》所謂“儒分為八”的說法，雖然顧及到了歷史的層面，但主要是就戰國末期的儒家派別現實而概括言之的。今人的研究，不當僅僅懸系於“儒分為八”的說法而刻舟以求，這是可以肯定的。戰國早期至末期的儒家派別，很可能遠比我們想像的要複雜得多。而《漢書·藝文志》也祇是錄載了當時所存之書，不足以列數失傳毀損的大量先秦典籍。

經學的問題也很重要，比如《周易》，好幾個地方都出土了，馬王堆帛書、阜陽漢簡和上博藏楚竹書都有《周易》，而秦簡《歸藏》亦與之相關。這些本子的出土，為《周易》經文的校訂和理解提供了難得的機會。我們知道，孔壁古文的出土曾經為兩漢經學的今古文之爭提供了前提。在當時的知識觀中，經學典籍的出土乃驚天駭地的頭等大事，因為這可能顛覆學界權威（包括經典形態和人格形態二種）的地位，從而引發人們血雨腥風的權力鬥爭。當然，今天的中國現實已與傳統的“經學時代”了無關涉，出土文獻的意義自然不可能上升到攸關國家意識形態之更迭的重要程度。從出土的各本經文及其書寫結構來看，《周易》其實很早就已經穩定了，而這一點正是“經”之所以為“經”的基本元素之一。與之相對照的是，出土簡帛《老子》各本的變化比較明顯，這特別表現在結篇及其內部文本離合、多寡的變化上。《老子》稱經，始於漢初；在成經之後，它也變得很穩定了，——這是統一思想的有為活動所必定要追求的東西和達到的目的。《老子》出土文本較多，變化較大，這為我們今人理解古典文本的形成提供了一個鮮活的例子，也為今人更為深入的文本解釋學的研究提供了很好的實例。非常遺憾，阜陽漢簡《周易》的損毀！雙古堆《周易》在每一卦爻辭之後附上了卜辭，這對於理解古人卜筮並用的傳統很有幫助。如今，這些殘留碎片上的零星文字，對於今人相關學術的研究而言，意義其實了了。

關於未來我們從思想的角度、哲學的角度如何去處理簡帛文獻的問

題，筆者在這裏附帶講一下。第一，需要學術素質上的準備和提高，識字的修養，訓詁經驗的積累，嚴謹的文獻考證，這都是需要的，也是理解文本字面意思的必要條件和基礎。有些工作，可以他人的研究成果來代替，但是，我們如何知道他人的研究成果乃正是自己進一步研究的真實基礎呢？這是一個無法迴避的棘手問題。最近，清華又收購了一批和經史有關的楚竹簡，兩千多支，整理出來估計有一千七八百支。這些竹簡整理出版出來，估計需要很長的時間。而竹簡研究再延續十年、二十年風潮，估計沒有太大問題。第二，需要研究者自身做還原的功夫，因為在目前看來，首要的任務還是還原古典的思想面貌或結構。現在有一些簡帛思想研究的論文，受後起觀念、今人觀念的影響很深，在方法論上又往往古今視角不分，令人讀後深感懣然，而漸生厭棄之心。確實，具有很強的思想分析能力，這是大大的優點；腦子辨析不清，這是研究中最大的痼障。但是我們也知道，作為一個活生生的學者來說，其自身所認可的現代性觀念、閱讀的趣味及研究的主觀目的等都會或明或暗地左右我們當下的研究活動，因此在做簡帛文獻之思想分析的時候，我們也需要自我反省，自我設限，時時以警醒之心來對待每一項當下的具體研究工作。

時間到了，我就不再在此囉嗦了。謝謝諸位！

# 生、眚、性之辨與先秦人性論研究之方法論的檢討

——以阮元、傅斯年、徐復觀相關論述及郭店竹簡為中心

## 丁四新

先秦人性論，一直是學者們關心和研究的重要對象。阮元、傅斯年和徐復觀的相關論述——特別是三者和研究對象、主題及方法論主張上遞相嬗變、批判而顯得十分引人注目，都深深地影響了後人相關問題的研究，而三氏的相關大著亦被時人奉為圭臬。<sup>①</sup> 郭店竹簡的出版，<sup>②</sup>不但推動了此項研究工作的轉進和深入，同時也為我們重新檢討、評論前人的相關研究成果提供了難得的契機和可靠的基礎。職此之故，本文將以“性”概念為軸心，通過對先秦傳世文獻及出土材料（特別是郭店竹簡）中的“生”、“眚”、“性”三字在形體、用法、意義及其演變關係上的細緻梳理，以期一方面探討與確定先秦時期此一概念在語言形式、訓詁字義和思想內涵上的區別與聯繫，另一方面藉以着重檢討和批判阮、傅、徐三氏在先秦人性論研究之方法論及相關觀點上的是非得失，並進而對先秦哲學與思想研究中更為一般的方法論問題作必要的探討與說明。

### 一、阮元、傅斯年、徐復觀先秦人性論研究的方法論、相關論點概述及本文問題的提出

自戴震《孟子字義疏證》、《原善》二書問世以來，有關先秦人性論的研

<sup>①</sup> 阮元：《寧經室一集》卷十《性命古訓》，阮元撰；《寧經室集》，鄧經元點校，中華書局1993年。案：中華書局點校版底本據涵芬樓《四部叢刊》本，《四部叢刊》本即據清道光文選樓初刻本影印。傅斯年：《性命古訓辨證》，載雷頤編校：《中國現代學術經典·傅斯年卷》，河北教育出版社1996年，第3—174頁。下引文，祇稱《性命古訓辨證》，頁碼從雷編書。徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，載李維武編：《徐復觀文集》第三卷，湖北人民出版社2002年，第10—26頁。下引文，祇稱《中國人性論史·先秦篇》，頁碼從李編書。

<sup>②</sup> 荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社1998年。

究無論在方法還是在觀點上都發生了較大的變化。宋儒在方法論上的自覺，大概始於二程。如《二程遺書》卷十八《伊川先生語四》云：“古之學者一，今之學者三，異端不與焉：一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。”同卷又說：“今之學者有三弊：一溺於文章，二牽於訓詁，三惑於異端。苟無此三者，則將何歸？必趨於道矣。”程氏在這裏區分了當時在佛老之外的三種學問：文章之學講求文句的修辭表達，訓詁之學尋求古今詞義的通達，儒者之學則在於明理修身。<sup>①</sup> 宋儒的功夫論方法雖然非常發達、具體，然而其所謂“為學”乃主要指為己成德之學，與筆者在本文中所說對於古典文本作理解之研究方法根本不同，因此二種方法論的屬性當然相異。不過，從客觀對象化之“思”而不從“思存”的功夫論涵義來說，今人與宋儒同樣需要判明“人性”之內涵和善惡問題：宋儒是在“道體”的立場上判認“人性”之真及其善惡的，而今日的研究者則是站在客觀知識的視角上分清和概括在某個歷史時期由特定對象所形成的相關內容與觀點的。無論是阮元的《性命古訓》、傅斯年的《性命古訓辨證》，還是徐復觀的《中國人性論史·先秦篇》的研究，<sup>②</sup> 儘管後者常常批評前者未必做到了“歷史地”和“客觀地”研究，然而彼此在方法論原則上則無不以“歷史性”和“客觀性”為鵠的。這也即是說，不論是阮氏的“古訓”，傅氏的“語言的歷史還原”，還是徐復觀的“歸納”、“發展”的方法或觀念，在主觀意願上都沒有放棄這兩條根本原則，雖然他們在具體方法、觀念上或有差異，甚至是相互攻訐的。

儘管王安石着力主張和廣泛實踐的“訓詁解經”之法，在宋明儒的方法論系統中遭到了強烈的批判與排斥，<sup>③</sup> 然而隨着“宋明儒學”自身的不斷呈現和日趨完盡，漢宋學術所表現的內容及其方法則必然會受到後代學者的比較和評判，甚至形成一定程度的思想反動。戴震的《孟子字義疏證》一書是這場學術反思運動的一個突出成果，而阮元的《性命古訓》一

① 二程的弟子楊時也有相應的言論。《龜山集》卷十：“大抵今之說《詩》者，多以文害辭，非徒以文害辭也。又有甚者，分析字之偏旁，以取義理，如此，豈復有《詩》？”

② 徐氏在方法論上的主要觀點，見是書第一章《生與性——中國人性論史的一個方法上的問題》、第十四章《結論——精神文化在開創時期的諸特性》及《再版序》，第150—26、406—412、10—14頁。

③ 程門師弟對於“訓詁”一法的批判，主要是針對王安石來說的。王氏在當時有《字說》和《三經新義》等書行世，影響巨大，其學說與二程倡導的“道學”相對立。故王氏所用“訓詁”以求新義的方法，也一併受到以弘揚“義理之學”而自命的程門師弟的批判和撻伐。程門師弟對王氏及新學的批評，前人多有疏述，近作參看到成國：《荆公新學研究》第四章第二節，上海古籍出版社2006年，第173—182頁。

文——顧名思義——則在研究的對象上更為專門、集中，在方法論上的主張更為鮮明、直接。

### (一) 阮元的方法論、先秦人性論研究觀點及其與李翱的對立

阮氏寫作《性命古訓》(夾附《威儀說》)一文，批駁的主要對象是唐人李翱《復性書》的觀點。李氏主張“復性滅情”之說，自是借鑒了浮屠思想。對於“滅情”之說，朱子曾經斷言“此乃釋氏之說”，<sup>①</sup>阮元進而對“復性”之說着力作了攻擊和駁斥，認為“古人但言節性，不言復性”，又說“唐李習之復性之說，雜於二氏”。<sup>②</sup>則阮氏在批判李翱的同時將攻擊的對象也一併指向宋明儒。<sup>③</sup>不過，朱子對於“滅情”說的批評主要出自理據，阮氏對於“復性”說的呵斥則依據清儒古學主義的真理觀，咸以先漢(特別是《詩》、《書》、《論》、《孟》)之是非為是非。朱、阮二氏在觀念之根柢上是全然不同的。

在方法論上，李翱特別就《中庸》一篇批評了漢人為學之術，云：“遭秦滅書，《中庸》之不焚者一篇存焉，於是此道(孔子之道，誠道，盡性命之道——引者注)廢闕。其教授者，唯節行、文章、章句、威儀、擊劍之術相師焉。性命之源，則吾弗能知其所傳矣。”<sup>④</sup>在《復性書》中篇中，他更進一步指明了自己與前人在經典文獻理解方法上的根本區別，云前人注疏是以

① 《朱子語類》卷五九：“舜功問：‘才是能為此者，如今人曰才能？’曰：‘然。李翱復性則是，云滅情以復性，則非。情如何可滅？此乃釋氏之說，陷於其中不自知。不知當時曾把與韓退之看否？’”(黎靖德編：《朱子語類》第四冊，中華書局1994年，第1381頁)除此條外，楊儒賓還指出朱子的老師劉子翬也曾批評李氏“滅情”之說。(楊儒賓：《〈中庸〉、〈大學〉變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論》，臺北：《臺大歷史學報》第24期，1999年12月，腳注10；劉子翬：《屏山集》卷一，四庫全書本)阮元在《學經室一集》卷十云：“按：情發於性，故《說文》曰：‘性，人之陽氣，性善者也。情，人之陰氣，有欲者也。’許氏之說，古訓也。”據此，可知阮氏是反對李翱的“滅情”、“絕情”之說的。

② 《學經室一集》卷十《性命古訓》。

③ 《學經室續集》卷三《復性辨》：“然則禪家不立語言文字，儒家借‘良知’為宗旨，非以莊子此說為祖乎？”《學經室一集》卷九《孟子論仁論》：“實者，實事也。……實者，行之於實事，非通悟也。通悟則良知之說緣之而起。”據此，阮元批判的間接目標主要是指以“良知”為教的宋明儒。

④ 李翱：《復性書》上篇，載《李文公集》卷二，四庫全書文淵閣本。

“事解”，而自己是以“心通”。<sup>①</sup>所謂“事解”，就李氏看來，即是指節行、文章諸事，主要是從實事與踐行方面來說的。所謂“心通”，從上下文來看，此“心”首先表現為理解文本的“知識心”。《復性書》上篇記陸修評論李翱的文本解讀，曰：“子之言，尼父之心也。”這既說明了李氏的經典解讀不在於“事解”，同時也說明了其言筌的目的乃主要是為了傳達“孔子之心”。而所謂“尼父之心”，就筆者看來，首先是一種先於讀解而設定的客觀之心，繼而纔是讀得的和言筌中的“尼父之心”。這三種“尼父之心”，後者依次涵攝前者。李習之將“孔子之言”轉變為“尼父之心”來解讀，這本身是為他的“心通”說服務的，與孟子“以意逆志”之論相貫通，<sup>②</sup>而突出了理解主體的能動性；然而，同時也將“孔子之言”所依托之“事”有意澄汰或消解掉了，而這正是阮元所不能容忍的。李氏倡導“心通”之說，從另一個角度來說當然也是佛教在中國長期泛濫的必然結果。至北宋，二程不滿釋老之說，而推闡理學，強調應當理解（to interpret by principle）孔孟儒學。這種以“理解”代替“心通”的說法雖然將解釋活動中的客觀性強調出來，然而同樣不能與漢學“事解”的主張相協調。因此，這裏存在理學和樸學所表現出的兩種客觀性的懸隔與對立。而阮元依據“實學”的主張去猛烈抨擊“心通”的觀念，並兼而批評宋儒“理解”的方法，則是不可避免的。

阮元除了攻擊李翱以“寂然靜明、感照通復者”為“性”，開啓“陰釋而

① 《復性書》中篇：“問曰：昔之注解《中庸》者，與生之言皆不同，何也？曰：彼以事解也，我以心通者也。曰：彼亦通於心乎？曰：吾不知也。”案：楊儒賓較早注意到李翱“事解”、“心通”的方法。（楊儒賓：《〈中庸〉、〈大學〉變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論》，第36頁）近幾年，大陸學者也紛紛將其當作經學方法、思想方法、哲學方法來對待。相關文章可通過“百度”、“谷歌”搜索瞭解，然從總體上看，這些議論較為粗略。又，李氏所批評的以事解《中庸》的傳統當來自儒學注疏系統，而不是指道家、佛教徒的有關解釋。“心通”與“事解”是相對而言的，李氏既痛斥“事解”，則他對漢以來的傳統注疏應當比較熟諳，而其將相關傳本“掌握在手”，此亦當無疑議。當然，他的思想毫無疑問受到了佛教的激勵和影響，然其主旨在主觀上（同時一定程度也在客觀上）畢竟還是為了弘揚先秦儒學自身之“誠道”與“性命之說”。前者是手段，後者既是手段也是目的。《隋書·經籍志一》、《舊唐書·經籍志上》、《新唐書·藝文志一》記錄了大量《禮記》類漢唐之間的注疏著作，則《中庸》在其中得到注解這是很自然的事情。找到其中一些本子來閱讀，對於李翱而言這並非什麼困難之事。總之，李翱所用《中庸》讀本還是以儒學傳本的可能性較大。余英時說：“李翱所讀的《中庸》大概也來自佛教徒所傳的系統。”（余英時：《朱熹的歷史世界》上冊，三聯書店2004年，第86頁）此殆揣測之辭耳，恐難信據。順便指出，“心通”一語出自本土，非佛學傳人的結果。《太平經合校》卷十八至三四《闕題》：“中士為君，乃心通而多智。”（王明編：《太平經合校》，中華書局1960年，第25頁）《莊子·天道》郭象《注》：“我心常靜，則萬物之心通矣。”然將“心通”作為方法來指導經典文本的理解，大概始於李翱。

② 《孟子·萬章上》：“不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。”

陽儒”之風外，<sup>①</sup>在方法論上更直接地站在李氏的對立面。他將“心”與“事”相對立，認為在前者故“虛”，在後者故“實”。他說：“商周人言性命，多在事，在事故實而易於率循。晉唐人言性命，多在心，在心故虛而易於附會。習之此書是也。”<sup>②</sup>而當李習之引用《易》“寂然不動”、《中庸》“誠則明”等語作為自己觀點的證據時，阮元不但指出其觀點已先入於“老釋之域”，而且認為即使是在微言大義的《中庸》諸篇中，也“無言不由實事而起”，與老釋迥殊。<sup>③</sup>毫無疑問，阮元就是要站在“事解”的觀念與方法上以求“性命”之古訓，並批判“心通”的方法的。不過，阮氏解經的標準口號乃是“推明古訓，實事求是”。<sup>④</sup>“實事求是”一語典出《漢書》卷五三《河間獻王劉德傳》，顏師古《注》：“務得事實，每求真是也。”阮元所謂“實事求是”主要包括兩個方面：其一，推明古訓，這包括利用聲音、文字以尋求古訓及考證名物制度等方面的內容，並以“好古”的歷史趣味和尺度為求知取向，具體說來，就是以“先漢”的知識為標準，而排斥釋老和後儒義理之學；<sup>⑤</sup>其二，指“實踐”、“實行實事”，這特別表現在他對孔子“吾道一以貫之”的理解上面。他訓“貫”為“行”，為“事”，“一貫”即是“壹是皆身體力

① 阮元曰：“六朝人不諱言釋，不陰釋而陽儒。陰釋而陽儒，唐李翱為始。……李翱所言寂然靜明、感照通復者，此直指為孔孟之性，斷斷不然，不得已不辯也。象山、陽明更多染梁以後禪學矣。”見《學經室一集》卷十《性命古訓》。阮氏後來將復性之說溯源至《莊子·繕性》篇“文滅質，博溺心”的說法，《學經室續集》卷三《復性辨》：“彼（指《莊子》——引者注）所謂‘性’，即《馬蹄》‘天放’也，即所謂‘初’也。以天放為初而復之，此老莊之學也。唐李翱《復性》之書即本之於此，而反飾為孔顏之學，外孔顏而內老莊也。內莊已不可矣，況又由莊人禪乎？”

② 阮元：《學經室一集》卷十《性命古訓》。

③ 上引諸文，參看阮元《學經室一集》卷十《性命古訓》。

④ 《學經室集自序》：“余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。”“推明古訓，實事求是”，乃乾嘉時期的流行口號，錢大昕、汪中、洪吉亮、凌廷堪等皆有相近主張。

⑤ 《學經室一集》卷五《王伯申經義述聞序》：“古書之最重者莫逾經，經自漢晉以及唐宋固全賴古儒解注之力，然其間未發明而沿舊誤者尚多，皆由於聲音文字假借轉注未能通徹之故。……使非究心於聲音文字以通訓詁之本原者，恐終以燕說為大實，而囂其腐風也。”《學經室三集》卷五《惜陰日記序》：“《漢書》云：‘修學好古，實事求是。’後儒之自遁于虛而爭是非于不可究詰之境也，豈河間獻王竟逆料而知之乎？我朝儒者，束身脩行，好古敏求，不立門戶，不涉二氏，似有合于實事求是之教。”



行，見諸實行實事”，而不是講“通悟”、“頓悟”之道。<sup>①</sup>

在《性命古訓》一文中，阮元的主要目的是爲了探求先秦儒家經學性命之說的本義，<sup>②</sup>並藉此以駁斥李翱的“復性滅情”之說。<sup>③</sup>就“性”概念而言，阮氏主要有四個論點。其一，先秦儒家經學性命之訓“大指相同”，性、命二概念雖有“受於天”、“受於人”之別，然“哲愚”之本體通貫天人。其二，性字本从心从生，先有生字，後造性字，據此阮元斷定告子所云“生之謂性”一說“本不爲誤”。《性命古訓》說：“性字从心，即血氣心知也。有血氣，無心知，非性也。有心知，無血氣，非性也。血氣心知，皆天所命、人所受也。”又曰：“性字本从心从生，先有生字，後造性字。商周古人造此字時，即已諧聲，聲亦意也。然則告子‘生之謂性’一言，本不爲誤。”其三，孟子雖然認可“味色聲臭安佚”亦爲“性”的說法，然而又認爲人物之性有善惡之別，並由此批評了告子對“生之謂性”的誤解。<sup>④</sup>其四，《詩》、《書》、孔、孟祇言“節性”、“盡性”，且重在“禮義威儀”之限制與表現上面，由此阮元批評了李翱的“復性”之說。《性命古訓》云：“《孟子·盡心》亦謂口目耳鼻四肢爲性也，性中有味色聲臭安佚之欲，是以必當節之。古人但言節性，不言復性也。”又說：“人既有血氣心知之性，即有九德五典五禮七情十義，故聖人作禮樂以節之，修道以教之。因其動作，以禮義爲威儀，威儀所

① 參看《學經室一集》卷二《論語一貫說》：“此三貫字，其訓不應有異。元按：貫，行也，事也。三者皆當訓爲行事也。”卷九《孟子論仁論》“孟子曰仁之實事親是也”條：“實者，實事也。聖賢講學，不在空言，實而已矣。故孔子曰：‘吾道一以貫之。’貫者，行之於實事，非通悟也。通悟則良知之說緣之而起。故此‘實’字最顯最重，而歷代儒者忽之。”卷十一《石刻孝經論語記》：“所謂一貫者，貫者行也，事也，言豈是皆身體力行，見諸實行實事也。初非有獨傳之心、頓悟之道也。”又，參看卷二《論語解》、《大學格物說》等篇。關於阮元“實事求是”的含義，學者述之甚多，近作參看陳居淵：《焦循、阮元評傳》，南京大學出版社2006年，第488—500頁。

② 阮元的古學性命論，後來濃縮在《節性齋銘》一文中，曰：“周初《召誥》，肇言節性。周末孟子，互言性命。性善之說，乘彝可證。命哲命吉，初生即定。終命彌性，求至各正。邁勉其德，品節其行。復性說興，流爲主靜。由莊而釋，見性如鏡。考之姬孟，實相逕庭。若合古訓，尚曰居敬。”載《學經室續集》卷四。

③ 陳居淵的《阮元評傳》“節性禮治的性命論”一節，對阮元《性命古訓》等的思想做了一個概括。陳居淵：《焦循、阮元評傳》，第513—524頁。

④ 《學經室一集》卷十《性命古訓》：“性字本从心从生，先有生字，後造性字。商周古人造此字時，即已諧聲，聲亦意也。然則告子‘生之謂性’一言，本不爲誤。故孟子不驟闢之，而先以言問之曰：生之謂性也，猶白之謂白與？蓋‘生之謂性’一句爲古訓，而告子誤解古訓，竟無人物善惡之分，其意中竟欲以禽獸之生與人之生同論，與《孝經》‘人爲貴’之言大悖，是以孟子據其答應之‘然’字，而以羽豸至犬牛人之性不同闢之，蓋人性雖有智愚，然皆善者也。所謂有命焉，君子不謂性也。孟子非闢其‘生之謂性’之古說也。釋氏視人性太過，竟欲歸於寂靜；告子視人性不及，幾欲儕於蠢動，惟《詩》、《書》、孔、孟之言得其中。”