BIBLID 0254-4466(2012)30:1 pp. 1-25
漢學研究第 30 卷第 1 期（民國 101 年 3 月）

先秦儒學的聖、智之德
——從孔子到子思學派**

陳　麗　桂*

摘　要

道家棄絕聖智，儒家推崇聖智，在《論語》中，仁、聖、智恆與政教、事功結合，至郭店出土楚簡〈六德〉中，仍保留這樣的特質與義涵，卻同時轉向家庭與政治倫理之規範，成為三親、五倫的內涵要求。至子思學派起，強調「德」由「心」啓，由「中」發「思」、「中心之憂」、「心」體自覺，仁、智、聖遂可以抽離事功而為精微之存在，凸顯其獨立之價值，循向內聖一路，至孟子而建立起儒家形上學體系。郭店與馬王堆簡帛〈五行〉經文和馬王堆帛書〈德聖〉所顯現之成德過程，及〈中庸〉由「誠」、「明」以通「天」之聖、智論述，清楚顯示了這種蛻變的情況。

從〈六德〉與〈五行〉、〈德聖〉中聖、智兩德的義涵偏倚，已略可看出此後孟、荀兩脈儒學發展的源頭歧異。

關鍵詞：聖、智、五行、六德、中庸、子思

2011 年 6 月 10 日收稿，2012 年 1 月 16 日修訂完成，2012 年 2 月 16 通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學國文學系教授。

** 本文爲「國學前沿問題研究暨馮其庸先生從教六十周年學術研討會——出土文獻與社會思想史學術研討會」會中宣讀之論文增修版（原約 11000 字，今增修約 17000 字），中國人民大學國學院主辦，2010 年 10 月 16 日。

一、前　言

「聖」與「智」，在先秦，曾是道家所非斥，甚至「棄」「絕」的，卻是儒家所推崇的德目。帛本與今本《老子》都說：「絕聖棄智，民利百倍。」[1]「以智治國，國之賊。」[2]「智慧出，有大僞；聖人不死，大盜不止。」[3]儘管因郭店簡本《老子》相應之文句，所呈現的是「絕智去辯」，而不是「絕聖棄智」，今本《老子》中亦至少三十次提及「聖人」，以之爲理想之治者，看起來《老子》似乎並不非「聖」；但，至少《老子》是絕智而守愚的。所以絕「智」，因爲它違反自然，不夠素樸。郭店《老子》也說：「人多智，而奇物滋起。」（甲本第 31 簡）[4]不論任何一種本子的《老子》，儘管其「智」的義涵和儒家的「智」義有所不同，基本上都明載著反「智」的理論。因爲就崇自然、主無爲的《老子》而言，「智」是後天的人「文」，非先天的自然，當然不贊同。《莊子》〈應帝王〉的殘鑿混沌，也是一個入骨的譏諷。[5]《老子》以「聖人」爲理想治者，或許也是一種從衆從俗的權稱，不然不會以「聖人不死」、「大盜不止」驚聳對論。要之，「聖」與「智」在早期道家至少是不推崇的。儒家則不同，在儒家，「智」是一種知所區辨的清明思慮或德操，它總是和「仁」並稱，或和仁、勇並稱「三達德」，或和仁、義、禮、信，或和仁、義、禮、聖相結合，稱爲「五行」或「五德」，是絕對正面價值的難能之德。這不論從傳世儒典《論語》、《孟子》、《荀子》、《禮記》或近年楚墓出土戰國儒家文獻看來，都是如此。然因時間與篇幅所限，本文只論及孔子與子思學派，孟、荀的「聖」、「智」之論，留待他日另撰專文討論。

---

1 參見周．老聃撰，晉．王弼注，《老子道德經》（臺北：世界書局，1969），第 19 章，頁 23。本文此下《老子》之引文，悉依此版本，不一一註明。

2 《老子道德經》，第 65 章，頁 94。

3 《老子道德經》，第 18 章，頁 23。

4 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），《老子甲本》，頁 113。本文此下有關《郭店楚墓竹簡》的《老子甲本》、〈六德〉與〈五行〉之相關引文，悉依此版本，不一一註明。

5 參見周．莊周撰，郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：漢京文化公司，1983），卷 3 下〈應帝王〉，頁 309。

二、《論語》中的仁、知、聖——外王的才智與功德

就傳世儒典《論語》的情況看來，「仁」、「智」的連結是相當緊密的，「仁」、「聖」也有並列共崇的例證；卻不見對「智」的凸出推闡，或聖、智的緊密連結。「智」的推闡與凸出，及其與「聖」的緊密連結，要到後儒的撰作中，尤其是強調向內反思的子思學派思想理論中。

(一)「知」與仁——明識的能力與智慧

不論就「仁」爲孔子學說的核心或諸德之總稱而言，「仁」在先秦傳世儒典中，出現頻率都遠較其餘各德高出許多，這是就整體而言的。若實際細察各德之間的結合情況也是如此。「仁」與「義」、與「禮」，或「禮」與「義」常連結並論，其與「智」亦如此，《論語》中論「知」必及「仁」，「仁」、「知」並論的例子，至少有七起，在〈雍也〉與〈顏淵〉中，樊遲先後兩問「仁」與「知」。〈雍也〉中先問「知」，再問「仁」；〈顏淵〉中先問「仁」，再問「知」。問的時間不同，或許問時的情境也不同，孔子的回答因此也不同，卻都偏向外王義涵，偏指政治事件。在〈雍也〉中，孔子以「務民之義，敬鬼神而遠之」爲「知」，「先難而後獲」爲「仁」。「務民之義，敬鬼神而遠之」是知所當爲，理性清明；「先難後獲」是宅心敦厚，勉事不爭功。〈顏淵〉中孔子以「愛人」爲「仁」，「知人」爲「知」，又補充「知人」爲「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲卻仍然不解，子夏舉舜用皋陶，湯用伊尹爲例以釋之。包咸注「愛人」爲「泛愛濟衆」，注「知人」爲「識人賢才而舉之」，[6]〈陽貨〉載陽虎逼孔子出仕，以「懷其寶而迷其邦」責孔子「不仁」，以「好從事而亟失時」責孔子「不知」。[7]可見，在陽虎思維中，判斷準確，不坐失良機是「知」。在〈衛靈公〉中，「仁」與「智」不但並列，且是相持

6 參見魏．何晏等注，宋．邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，影清嘉慶二十年重刊宋本《論語注疏》附校勘記，1989），卷 12〈顏淵〉，頁 110-2。本文此下有關包咸注之引文，悉依此版本，不一一註明。

7 參見宋．朱熹，《四書集注》（臺北：學海出版社，1991），下論，卷 9〈陽貨〉，頁 118。本文此下《論語》、《中庸》之相關引文，悉依此版本之《論語集注》、《中庸章句》，不一一註明。

之德：

> 子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之；智及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬；知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。」[8]

這裏的「知」，應是指治官的才智，「仁」指治政之德，「仁」以持「知」；「知」之用，須以「仁」持守，而歸結於「莊」敬合「禮」。從上列各例看來，《論語》中各則「仁」、「知」之說，議題背景大致都是圍繞著政治而發論的。

〈雍也〉說：

> 知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。[9]

包注「樂水」曰：「樂運其才智以治世，如水流而不知已。」注「動」曰：「日進故動」，[10] 則非特就「治世」釋「智」，並以「智」爲日起有功；更顯然以「知」爲靈動不絕的才思。〈里仁〉說：「仁者安仁，知者利仁。」[11]「安仁」是自然體「仁」，「利仁」是知「仁」之美而行之。

不論〈雍也〉理性清明、知所區辨的「知」，〈顏淵〉「知人（賢）」的「知」，〈陽貨〉判斷準確、不失良機的「知」，還是〈衛靈公〉能治官任事之才智，〈里仁〉識得「仁」美的「知」，〈雍也〉源出不窮的才思之「知」，指的都是一種能識物、辨人、妥善治事的優越才能與智慧。〈子罕〉說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」[12] 孔穎達正義釋「知」曰：「明於事，故不惑。」[13] 都清楚說明了「知」是一種清明之才能，其後「知」雖與「仁」、「勇」合稱「三達德」，實則所指仍是一種辨識、理解之才能與智慧。這種才能與智慧，是需要透過後天不斷學習、培養才能穩固、完善。〈陽貨〉因此說：「好知不好學，其蔽也蕩……。」[14] 這個「學」，義涵相當廣，與其後

8 《論語集注》，下論，卷 8〈衛靈公〉，頁 111。
9 《論語集注》，上論，卷 3〈雍也〉，頁 38。
10 《論語注疏》，卷 6〈雍也〉，頁 54-2。
11 《論語集注》，上論，卷 2〈里仁〉，頁 20。
12 《論語集注》，上論，卷 2〈子罕〉，頁 20。
13 《論語注疏》，卷 9〈子罕〉，頁 81-2。
14 《論語集注》，下論，卷 9〈陽貨〉，頁 121。

《孟子》深思入心的「求放心」之「學」義涵顯然不同。

(二)「聖」與仁——圓滿整全的人格、事功

作爲儒家最高道德典範的「聖人」，在儒家經典《論語》中鮮少直接被論及；在道家經典《老子》中，反以理想統治者的義涵被推崇了三十餘次，這是很有趣的。《老子》中的「聖人」是清靜無爲的統治典範，《論語》中的「聖」或「聖人」是內聖外王並臻完美的典型，在孔子心目中，它是至高無上，圓滿整全的人格與事功標竿。〈雍也〉載：

> 子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫人者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」[15]

這是《論語》唯一一次較爲清楚論述「聖」的內涵。「聖」高於「仁」，是一種外王至極，功業廣大，德澤普施的大「仁」盛境，是道德、事功整全圓滿的呈現。相較之下，「仁」自在許多，規模格局可大可小，但能由己及人，人己同此一理之心，便是「仁」。作爲像「聖」這樣道德事功整全圓滿的盛境，事實上只能作爲一種理想性的存在，很難是現實中的事實。因其爲理想性的存在，故可以成爲現實中永遠的奮鬥目標，適合作爲士君子一生努力的志業。故孔子說，即使儒家所標榜的招牌人物——堯、舜亦尚有努力的空間。

對於這樣整全圓滿的條件，孔子不敢自居，〈述而〉引孔子之言，說：「若聖與仁，則吾豈敢？」弟子即使高才如子貢也仍然很難理解，故太宰與子貢皆曾以「聖」推許孔子，〈子罕〉說：

> 太宰問于子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」[16]

這裏顯示幾個觀點：(一)「聖」非才幹問題：君子所務，不在才幹。(二) 才幹是環境的陶鑄與培成；太宰顯然將「德」與「能」相混，徒見孔子之能而忽其德，或無以察其「德」；子貢了解老師較深入，故既知其「德」，又見其

15 《論語集注》，上論，卷 3〈雍也〉，頁 40。

16 《論語集注》，上論，卷 5〈子罕〉，頁 56。

「能」。

總之，從《論語》看來，「聖」與「知」儘管所論不多，卻都與「仁」緊連並論。因爲儒家崇「德」，「德」須由人心中去尋求依據，「仁」从二人，講的就是人心的互動與交流問題，「仁」因此是諸「德」之總，諸「德」因多合「仁」而論。「知」偏指一種清明辨識的能力與智慧，這種能力與智慧之培成和增強需要「學」，透過「學」，可以使其準確而有效。在《論語》裏，「知」尚未成爲一種主體自覺之「德」。「聖」卻是一種內聖外王並臻，全備圓滿的道德盛境，是德境，也是功業，更是一種理想性的標竿，故舉以爲士君子一生道德志業的終的。「聖」與「知」質性原本相去甚遠；然而，在近年郭店出土的戰國儒簡文獻〈六德〉與〈五行〉中，「知」卻與「聖」、「仁」齊竝，被凸顯推闡了起來。

三、〈六德〉的仁、智、聖——人倫的規範與要求

在郭店楚簡文獻〈六德〉中，「聖」、「智」與仁、義、忠、信結合，一起被規定成爲政治與家庭倫理內容，所謂三親、六位的條件要求。〈六德〉說：

> 何謂「六德」？聖、智也，仁、義也，忠、信也。聖與智戚矣，仁與義戚矣，忠與信戚矣。作禮樂、制刑法，教此民爾，使之有向也，非聖、智者莫之能也。親父子、和大臣，歸四鄰之淵澼，非仁、義者莫之能也。聚人民、任土地，[17] 足此民爾生死之用，非忠、信者莫之能也。[18]

〈六德〉作者將聖智、仁義、忠信兩兩配分成三組，並且就「外王」的方向上去界定它們的功能說：制定禮樂、刑法，使人民的行爲有了指引的方向與目標，要靠聖、智；敦睦家庭、政治與社會上的人倫關係，要靠仁、義；妥善處理各類民生問題，要靠忠、信。在這裏，聖、智和仁、義、忠、信一樣，都是指外王方面的才智和能力。這樣的「聖」、「智」義涵大致仍是承襲《論語》中的「聖」、「智」而來。

---

17 此處本作「任地=」，裘錫圭以爲「=」非重文號，是表示此字當讀爲「土地」二字的意思，此文當讀爲「任土地」，說見《郭店楚墓竹簡》，〈六德〉，頁 189。

18 《郭店楚墓竹簡》，〈六德〉，頁 187。

然而，〈六德〉接著說：

> 生民〔斯必有夫婦、父子、君臣，此〕[19]六位也。有率人者，有從人者；有使人者，有事人者；有教者，有孝者，此六職也。既有夫六位也，以任此六職也；六職既分，以表六德。[20]

作者提出了家庭與政治上的三組人倫關係——夫婦、父子、君臣，稱之爲「六位」；並分別規定其職：夫率、婦從、君使、臣事、父教、子孝；又說：這六位中的各成員，在執行「六職」時，當依循「六德」，呈顯「六德」。這聖、智、仁、義、忠、信「六德」於是從前述制作禮樂、刑法，親睦各類人倫關係和有效處理民生問題的政治智慧與才能，成爲家庭和政治倫理。由於此下第 6、7、11、12、13 支簡的殘損，使我們不能確定這「六德」從上述存留《論語》原旨的政治德能到同時成爲倫理規範的義涵之間，是否有較清楚的依據或道理說明；但，自 13 簡末起，〈六德〉便開始全面界定六位、六職與六德的緊密關係，它說：

> 父兄任者，子弟大材藝者大官，小材藝者小官，因而施祿焉，使之足以生，足以死，謂之君，以義使人多；義者，君德也。非我血氣之親，畜我如其子弟，故曰：苟濟夫人之善施，勞其股肱[21]之力弗敢憚也，危其死弗敢愛也，謂之〔臣〕，[22]以忠事人多；忠者，臣德也。知可爲者，知不可爲者；知行者，知不行者，謂之夫，以智率人多；智也者，夫德也。能與之齊，終身弗改之矣。是故，夫死有主，終身不變，謂之婦，以信從人多

19 「生民」與「六位」之間本殘，裘錫圭據下文有「生民斯必有夫婦、父子、君臣」之語，疑此句本作「生民斯必有夫婦、父子、君臣，此六位也」，今據以補入，其說同見註 4。

20 《郭店楚墓竹簡》，〈六德〉，頁 187。

21 「勞其」以下兩字本作「」，各家釋讀不一，茲依趙平安釋作「股肱」，義較勝。其說本由趙平安 2000 年初在「清華簡帛研讀班」提出，其後廖名春在其〈郭店楚簡〈六德〉篇校釋〉中首引趙平安說，收入廖名春編，《清華簡帛研究》第 1 輯（北京：清華大學思想文化研究所，2000），頁 73-74；陳偉並於〈郭店簡〈六德〉校讀〉，加以論證，收入中華古文字研究會、吉林大學古文字研究室編，《古文字研究》第 24 輯（北京：中華書局，2002），頁 395-399；趙平安本人則於 2007 年 1 月 23 日在簡帛網站首發之〈關於的形義來源〉一文中正式重新提出。參見簡帛網站，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=509（最後點閱時間 2011.5.26）。

22 「臣」字本無，裘錫圭以爲：依上下文例，此句「謂下」，本應有「臣」字，其說同見註 4，頁 199。

> 也；信也者，婦德也。既生畜之，或從而教誨之，謂之聖；聖也者，父德也。子也者，會享長材以事上，謂之義，上共下之義以供社稷，謂之孝；仁者，子德也。故夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣六者各行其職而訕謗亡由作也。……父聖、子仁、夫智、婦信、君義、臣忠。聖生仁，智率信，義使忠。[23]

在封建宗法架構下，君當適當給予臣合理的祿位，以使令臣，故君職「使」，君德「義」。臣與君非親，卻受其祿位，當竭忠盡死以事之、報之，故臣職「事」，其德「忠」。孟子說：「是非之心，智之端也。」[24] 夫必須較妻子更具備區辨是非的能力與智慧，以爲妻子行爲的表率，故夫職「率」，其德「智」。妻須與夫具備同等才能，卻須終身不渝地從夫；夫死，另有所從（子）。照這樣的說法，妻子須與丈夫才能相等，情操上卻以順從與堅貞不渝爲信條，故妻職「從」，其德「信」。父生、教其子，於家庭中地位最爲尊崇，故其職「教」，其德「聖」。對於子職與子德，由於簡文幾個關鍵性字詞說法之紛紜難辨，故其理難明，唯知其職爲「孝」，其德配「仁」。「聖」與「智」成爲家庭倫理中最高權位者「夫」與「父」的德操。這個「智」仍保有〈顏淵〉與〈衛靈公〉中明識能力的義涵，卻明顯標幟著夫妻互動關係中，丈夫的優越性與主導性。這個「聖」所蘊涵的，不僅是生、教問題，同時也是家庭倫理與親子關係中，無可挑釁、置疑的最高權威。換言之，身爲夫或父，必須具備甚或圓滿這樣的條件，才稱其「職」，這是〈六德〉對家庭倫理的規定與要求。

這種義涵與層次下的「聖」、「智」，是在周代封建宗法以血親爲主的架構下之規定與分配，不是自我主動的期許與悅求。是順著外王事功義涵，同時轉向人倫秩序的條件要求，尚無涉於道德的自覺與培成。據此以觀，〈六德〉的寫定，或許早於子思學派的〈五行〉，故保留許多德目義涵仍未十分確定的初樸狀態，而更接近《論語》。郭齊勇說：「〈五行〉論述以天道觀爲背景的個體道德及其深層的道德形而上問題；〈六德〉只是五行向社會倫理層面的推行的理論紀錄。」[25] 從〈六德〉與〈五行〉中，我們可以清楚看到，儒學中

23 《郭店楚墓竹簡》，〈六德〉，頁 187-188。

24 《孟子集注》，上論，卷 2〈公孫丑上〉，頁 47。

25 郭齊勇，〈再論「五行」與「聖智」〉，《中國哲學史》20.1(2001.3): 20-26，注 11。

的仁、智、聖三德分別在外王齊家治國與內聖兩個方向推衍、發展的狀況。

要之，在〈六德〉中，聖、智、仁、義既是外王治政之才能，也是人倫的道德規範；既保留有早期儒學中義涵寬泛未確定的特質，卻又明顯朝向外王一路齊家、治國的人倫教化方面界定。聖、智、仁之朝向內聖方面深入，須賴子思、孟子起，儒家的道德形上學建立之後。被推爲子思學派撰作的〈五行〉與〈德聖〉理論中，便相當程度地呈現出這種狀況。

四、簡帛〈五行〉與〈德聖〉的仁、智、聖
——內聖工夫的講求與儒家形上學的建構

「聖」與「智」的深入內化，促成儒家形上學的建立，從現存可查的典籍文獻看來，是從子思學派開始的。在近年出土被推爲子思學派遺作的戰國儒簡文獻〈五行〉與馬王堆帛書〈德聖〉中，「智」被深入地內化，同樣與「聖」、「仁」齊竝，被凸顯推闡了起來。

(一) 子思學派的著作與文獻

有關子思學派的思想與著作，《史記》〈孔子世家〉和《孔叢子》〈居衛〉都說子思作〈中庸〉，《漢書》〈藝文志〉有《子思子》二十三篇，一般認爲《禮記》中的〈表記〉、〈中庸〉、〈緇衣〉、〈坊記〉四篇都是《子思子》的遺存；但《孔叢子》〈居衛〉所云《中庸》原爲四十九篇，篇數高過《漢書》〈藝文志〉的二十三篇，或以爲〈中庸〉即《子思子》之首篇，故取以爲名。除〈中庸〉外，1973 年長沙馬王堆三號漢墓出土，附抄在帛書篆體《老子》之後，「經」、「說」並存的〈五行〉與〈德聖〉，和 1993 年郭店楚墓出土，只有經文的竹簡〈五行〉與其餘十幾種儒簡文獻，一般推定內中多思孟學派的作品，其中如〈性自命出〉、〈窮達以時〉、〈成之聞之〉、〈唐虞之道〉(〈求己〉)、〈魯穆公問子思〉、〈六德〉等，尤其被認爲與子思學派有密切關係，梁濤與姜廣輝甚至認爲是子思本人的作品，[26] 尤其是〈五行〉「經」文部分。

26 詳參梁濤，《郭店楚簡與思孟學派》(北京：中國人民大學出版社，2008)，頁 217。姜廣輝，〈郭店楚簡與早期儒學〉，《義理與考據——思想史中的價值關懷與實證方法》(北京：中華書局，2010)，頁 13。

其實，子思與孟子之間思想上原本存在著一定的差異，[27]〈五行〉「經」文與「說」文之間，觀點也明顯不同，品質尤其懸殊甚大。[28] 有關其寫作年代究竟在孟子之前或之後，雖存在著不同的說法；然就思想內容看來，「說」文部分有著諸多孟學後人的痕跡，是孟子之後的作品，應無虞慮；「經」文部分則應是孟子之前子思學派的作品。[29]

而《禮記》中被推定爲子思學派的四篇作品，除〈中庸〉外，其餘〈表記〉、〈緇衣〉、〈坊記〉三篇都不涉及聖、智之討論；被推定內多孟思學派作品的郭店儒簡文獻，除〈六德〉和〈五行〉經文外，其餘如〈性自命出〉、〈窮達以時〉、〈成之聞之〉、〈唐虞之道〉(〈求己〉)、〈魯穆公問子思〉等都不涉及聖、智議題，本文以下所論子思學派思想，因即以郭店楚簡〈五行〉「經」文、馬王堆帛書〈德聖〉，暨〈中庸〉中的聖、智論述爲依據，暫不涉及有著孟學後人思維的〈五行〉「說」文。

不論竹簡〈五行〉究竟爲子思本人或子思學派的作品，在《論語》中與仁、聖重要性相差甚大，且偏向才智義的「知」，在〈五行〉中卻被深深地內化，大大地推闡了起來，不但與「聖」並列論述，且與「仁」一起凸出於「五行」中，深入「心」、「思」。在論述「五行」「心」、「思」化的過程中，「智」且是首先被論及的。

(二) 內外、天人與德善

〈五行〉是迄今所見儒家文獻中對成德過程論述最爲深入細膩的篇章。它上承孔子以外王爲終極價值，禮樂刑政並重的道德觀，下啓孟子心性內聖

27 王博，〈孟子與〈五行〉〉，丁原植主編，《簡帛思想文獻論集》(臺北：臺灣古籍出版公司，2001)，頁 132-135。

28 有關此點，個人已在〈《從郭店儒簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情況〉中與〈再論簡帛〈五行〉經、說文之歧異〉中討論過，茲不贅述。二文分別收於《哲學與文化》26.5(1999.5): 430-441 與《簡帛》第 6 輯(上海：上海古籍出版社，2011)，頁 379-386。

29 說見魏啓鵬，《馬王堆漢墓帛書〈五行〉校釋》(成都：巴蜀書社，1991)，〈序一〉，頁 5；李學勤先說是思、孟一派著作，後又說「經」文爲子思之說，前說見李學勤，〈帛書〈五行〉與《尚書・洪範》〉，《學術月刊》1986.11: 37-40；後說見李學勤，〈從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉〉，《孔子研究》1998.3: 47-51。

可以抽離外王而單獨講求的道德論，明晰地建立起儒學的道德形上論。過去在《論語》中，孔子論「德」，恆不離政教與事功，說「修己以安人，修己以安百姓。」（〈憲問〉）「修己」與「安人」，內聖和外王是一體通貫的，初無「內」、「外」之分，亦無「德」與「行」之區隔，修己、進德、內聖是過程和先決條件，治人、安人、外王才是終極目的。對積極入世的孔子來說，合內聖與外王、修己與安人才是一個完整的歷程。修己、內聖是爲安人、外王儲備充足的條件，是外王的前階修爲；內聖價值的高下，有時候甚至是要以外王功業廣遠的程度來界定的，此〈雍也〉之所以盛讚「博施於民而能濟衆」的「聖」境。《論語》中所論及的「德」，不論仁、義、孝、弟、禮、忠、信……，基本上大致是「德」、「行」合一，並無自「行」中對「德」作單獨的抽離或提煉。

到了子思學派則不同，〈五行〉開宗明義便清楚界分了「德之行」與「行」、「天道」與「人道」、「德」與「善」之不同，並且凸顯了「仁」、「智」、「聖」的重要。〈五行〉「經」文說：

> 「仁」形於內謂之「德之行」，不形於內謂之「行」；
> 「智」形於內謂之「德之行」，不形於內謂之「行」；
> 「義」形於內謂之「德之行」，不形於內謂之「行」；
> 「禮」形於內謂之「德之行」，不形於內謂之「行」；
> 「聖」形於內謂之「德之行」，不形於內謂之「行」；
> 德之行，五和謂之「德」，四行合謂之「善」，善，人道也；德，天道也。[30]

「形」是成形之意，「形於內」指深入其心。〈五行〉作者一開始便標舉仁、義、禮、智、聖五「行」爲儒家一切德目的代表，並且界定了「德」之高規格：

1.「德」須深入其心才叫「德」，不能深入其心的各種良好行爲，只是一般人倫社會層面的善行，不足稱「德」。
2.「德」與「善」不是單一的道德修爲，而是多種道德整全合一的表現；換言之，〈五行〉此下儘管個別深入地解析仁、義、禮、智、聖各行之質性與

30 參見中國國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》（北京：文物出版社，1980），〈五行〉，頁 17。本文此下所引馬王堆漢墓帛書〈德聖〉與〈五行〉之文，悉依此版本，不一一註明。

層層精進之培養過程；但其終境，不論成德或成善，彼此之間需要有機結合。

3.「德」是天道、人道整體圓滿的呈現，必須仁、義、禮、智、聖五者完足齊備，才成「德」；即使是「善」，也須仁、義、禮、智四行具足。

在與帛書〈五行〉同時出土，且同置一匣的帛書〈德聖〉中，對此有明顯的相應論述；〈德聖〉說：

> 四行成，善心起；五行形，聖氣作；五行形，德心起，和謂之德。其愛謂之一，其愛謂之天，有之者謂之君子，五者一也。[31]

〈德聖〉內容既短少又殘缺，我們看不到其所謂「四行」是否和〈五行〉一樣，指仁、義、禮、智；但第五行是「聖」，應該是不會錯的。而如此呼應密切的「四行」、「五行」論述，令我們有理由相信，那「四行」應是仁、義、禮、智。〈德聖〉也和〈五行〉一樣，強調「五」行「一」體，稱做「一」，叫做「天（道）」。能臻「聖」、入「德」、合「天」者，叫做「君子」。〈德聖〉又說：

> 道者、德者、一者、天者、君子者，其閉塞謂之德，其行謂之道。[32]

「閉塞」，指在內未外顯，「行」指外顯。不同於〈五行〉，〈德聖〉作者區分了「道」與「德」，認爲上述這些道、德、一、天、君子等等，總的說來，本質是一體的，只有「閉塞」與「行」，發與未發，呈顯、不呈顯的問題。在內未顯是「德」，「德」表現於外，便是「道」。這顯與未顯、發與未發的區隔與強調，令人聯想到另一篇相傳爲子思寫定的重要文獻──〈中庸〉，〈中庸〉說「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」。子思學派似乎很注意，也很強調深入於心、內在未發的東西之存在價值與功能；換言之，就是「德」內駐於心性的問題。

〈五行〉「經」文在述完「五行」之目，區辨了「德之行」與「行」，「德」與「善」、「天道」與「人道」後，開始反覆細述「五行」之成德過程，尤其是「仁」、「智」、「聖」。它依次：

---

31 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，〈德聖〉，頁 19。

32 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，〈德聖〉，頁 39。

1. 論「智」、「聖」
2. 論「仁」、「智」、「聖」
3. 論「仁」、「智」
4. 論「仁」、「聖」
5. 論「仁」、「智」、「聖」
（中間插論「一」與「愼獨」、「天道」與「人道」、「善」與「德」）
6. 論「仁」、「義」、「禮」
7. 論「聖」、「智」
8. 論「聖」、「義」、「智」、「仁」、「禮」
9. 論「聖」、「智」
10. 論「仁」、「義」、「禮」。

在整篇「經」文反覆十次述德的內容中，「仁」被提論了八次，「聖」、「智」亦各有七次，「義」、「禮」卻都只有三次。作爲孔子思想核心與諸德之總的「仁」，在《論語》中出現的頻率與論述幾乎遍在各篇章，據初步估計，至少在四十則以上；或合孝、弟，或合禮、樂，或合義、合智、合聖、合勇而論，是諸德之總，也是儒典中的遍在之德。其顯現在簡帛〈五行〉經文中的，如上所列十例，也是這樣的情況。一如《論語》，「仁」自始至終都是〈五行〉中唯一通貫論述之德。除了「仁」之外，「聖」、「智」也各得到七次的論述，「智」且是開論的第一德。「聖」與「仁」固然是〈五行〉的主體論述，但對「智」作如此高頻率的推闡，是很特別而大異於《論語》的。

（三）中心憂思以啓「仁」、「智」、「聖」

原本在《論語》中，孔子以「克己復禮」爲「仁」，「克己」是修「仁」的工夫，「禮」是「仁」的準則與依歸，行「仁」以符合社會規範，實踐社會倫理爲標的；「聖」、「智」的內容也都與社會政治行爲或活動緊密相連。到了〈五行〉，「仁」、「智」、「聖」都轉向內聖工夫的深入講求，要求一種發自內心深處不自覺的主動意願與悅求。〈五行〉先說「智」與「聖」：

> 君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無中心之悅，無中心之悅則不安，不安則不樂，不樂則無德。[33]

33 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 149。

> 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。[34]

在《論語》中，孔子從未細述「德」本身如何培成的問題，它卻是〈五行〉的主體論述。〈五行〉點出「德」之培成源自內心深處之「憂」。這個「憂」，指的是一種自覺有所不安的思慮，一種思欲有以的憤悱之情。這種憤悱之情，初始或許只是一縷不能自我滿足的焦慮，這種焦慮必須讓它逐漸深化成爲主動的悅求與眞心的企盼，才能穩定下來；能穩定下來，焦慮便轉爲享受與歡樂。從此不再焦躁，不再企盼，而駐成精神、心靈的滋潤。不穩定的焦慮能駐成心靈的滋潤與享受，「德」才有必然與保證，才能培成。「仁」如此，「智」如此，「聖」亦然。換言之，「德」起於有「心」欲爲，沒有由衷欲爲之「心」——所謂的主動自覺，「德」無由培成。這樣的「仁」，沒有一絲勉強自制，不需任何鞭策，全然不由自主地想如此；這樣的「智」，也不是一般感性、理性之智，而是一種內在自然之體得與通悟。即使是內外條件全備圓滿的「聖」，也被強調要由「中心」開啓，「安」、「樂」以培成。如此正面強調「中心」、「憂」、「思」爲成「德」的基礎條件，是〈五行〉也是子思學派對先秦儒學的最大發揚。前此，在孔子的理論中，道德與行動是內外一體，自然而不假細辨的。自〈五行〉一系子思學派開始，「內」與「外」，「德之行」與「行」，「德」與「善」，「天道」與「人道」開始被清楚而細緻地區隔，「德」超越於「行」之上的內質被澄澈地提煉了出來，成爲儒學心性一系的核心成分。

〈五行〉接著解析「智」、「聖」、「仁」各德之「思」的質性，它以「智」啓論說：

> 智弗思不得，思不清不察，思不長不得，思不輕則不形，不形則不安，不

34 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，〈五行〉，頁 17。此節有關「聖」的「中心之憂」之論述，只見於帛本〈五行〉，郭店簡本〈五行〉原無，只有「智」的「中心之憂」之論述，涂宗流、劉祖信因以爲乃後人所加。然由其下簡本經文仍謂「仁之思也……，聖之思也……」，卻沒有「義之思也……」與「禮之思也……」，因仍願相信簡本經文，即或原本無述「仁」、「聖」的中心之憂，其實仍是認定「仁」、「聖」和「智」一樣，深入而內在，當由內心深入開啓。涂、劉之說見《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001），頁 380。

> 安則不樂，不樂則弗德。
> 不仁，思不能清；不智，思不能長。不仁不智，未見君子，憂心不能慇慇，既見君子，心不能悅。……
> 不仁，思不能清；不聖，思不能輕。不仁不聖，未見君子，憂心不能忡忡，既見君子，心不能降。[35]

〈五行〉說，所謂「形於內」的「智」、「聖」、「仁」是必須透過「思」去體得的，而三者之「思」質性又各不相同。「仁」因爲發乎本心之自然關愛，不雜任何現實功利條件，故曰「清」，「清」是純粹不雜之意。「長」是「增長」、「增進」之意，「智」是一種直觀的辨識能力，是「五行」之始。「智」之「思」能增長辨識能力，故曰「長」。辨識能力能增長，進德才能有所得；有所得，才能長駐於心，故曰「智之思也長，長則得，得則不忘。」反之，若不智，思慮便不能增長；思慮不能增長，進德便無所得，故曰「不智，思不能長」、「思不長不得」。

「聖」是一種超凡的聽覺，故曰「輕」。在〈五行〉作者看來，發乎憂、思的「仁」，不需「克己」以符合社會規範，也無有奮勉或自我鞭策，純然出乎本心之自動與自覺。發乎憂、思之「智」，也不僅止於感知辨識，而是一種即見即知、當下體得的通悟。發乎憂、思之「聖」，則是一種超越的冥契能力，故曰「輕」。不管那一種質性的「思」，「智」或「聖」或「仁」，由發思到成德，都須經過前述悅、安、樂的歷程，才能穩定以入。

〈五行〉論述「仁」、「智」、「聖」三德的培成歷程說：

> 仁之思也清，清則察，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。
> 智之思也長，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。
> 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。[36]

它以「見」、「明」（視覺）釋「智」，以「聞」、「聰」（聽覺）釋「聖」，在〈五行〉全文中，聲、聽、聖三義寫法相同，是一字三用。魏啓鵬說，

35 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 149。
36 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 149。

〈五行〉的「聖」是一種超凡的聽覺，「智」是一種直觀的視覺，[37] 指的都是「聖」、「智」深入德化的狀態。「仁」、「知」、「聖」各自因其不同質性之「思」的孕育、發展、演變，終於培成不同之「德」。「仁」思發乎自然，不雜任何條件與色彩，故其「思」清純，溫和可悅，其顯現於容態上，則如玉之溫潤。「知」思進長，能即見即知，當下了然通悟，面對賢人，能瞬知立辨，不由自主地自然欽仰，希慕依從。「聖」思超越，聽聞如玉聲般清亮聰通，故能妙體天道，直契天德，這些叫做「形於內」。〈五行〉「經」文反覆迴論這種發自內在心性憂思的仁、智、聖不同於一般社會倫理品操：

> 未嘗聞君子道謂之不聰，未嘗見賢人謂之不明；聞君子道而不知其君子道也，謂之不聖；見賢人而不知其有德也，謂之不智。見而知之，智也；聞而知之，聖也。明明，智也；赫赫，聖也。「明明在下，赫赫在上」，此之謂也。聞君子道，聰也；聞而知之，聖也，聖人知天道。[38]

依〈五行〉之意，「智」的發用，是一種特殊的直捷視覺，對於賢、善有特殊的敏感度，能即見立知，當下反應，故曰「明明」；「聖」的發用，是一種特殊的靈妙聽覺，能直體天道、上契天德，故曰「赫赫」。

在馬王堆篆體帛書〈德聖〉中，也有與此相應的論述，〈德聖〉說：

> 聖，天知也，知是道曰知（智），知天道曰聖。聖者，聲也，聖者知（智），聖之（智），知天，其事仕翟，其謂之聖者，取諸聲也。知天者有聲，知其不化，知（智）也。仕而弗知，德矣。仕而知之，殺也。[39]

「聖」是一種「天知」，一種超凡的聽覺，是直契天道、上契天德之「智」，有別於立見能知的識賢、知善之「智」。〈德聖〉清楚地說出了聖、聽、聲三義之合一，故曰：「聖者，聲也，……其謂之聖者，取諸聲也。知天者有聲……」[40] 這種「聲」，其實是發諸心靈深處，一種心靈之聲。其聲發自心，其聽也由心，是心之妙悟，也是一種發自深心的靈智，當然包含了即知即見的「智」，故曰「聖者智」。

---

37 參見魏啓鵬，〈帛書〈五行〉研究札記〉，《簡帛〈五行〉箋釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000），頁 146。

38 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 150。

39 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，〈德聖〉，頁 39。

40 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，〈德聖〉，頁 39。

自〈五行〉以「明」釋「智」，以「聰」釋「聖」後，聰、明與聖、智便常被連結並稱，《荀子》說「聰明聖智，守之以愚」、[41]「聰明聖智，不以窮人」，[42] 便是顯例。

較之《論語》中孔子所言，〈五行〉之「智」由辨物、爲官、治事之能與用賢之義，轉爲知賢、欽賢之「思」，強調的是見知之當下，與欽慕、仿效之一體通達。「聖」由內聖外王全備的德能，轉爲聽通天道（心契天德），範圍似乎縮小了，品質卻提煉得更細緻精微而深入，故曰「輕」。「聖」、「智」，尤其是「智」，從此可以抽離政治事功，成爲自具價值之「德」。

事實上，在《論語》〈顏淵〉中，孔子答樊遲之問，曾以「知」爲「知人」，根據孔子和子夏的補充說明，「知人」即是「知賢」。〈五行〉所說的「智」之發用，也顯現在「知賢」上，這和孔子對樊遲所說「知」的義涵，基本上是相承相應的。只是在〈顏淵〉中，孔子和子夏對「知人」的詮釋都從政治事功上述說；所謂「知」，指的不只能辨識，更要能「舉」用。〈五行〉「經」文的作者，基本上也保存此一旨意，他說：

> 𠂤膚膚達諸君子道，謂之賢。君子知而舉之，謂之尊賢；知而事之，尊賢者也。（前，王公之尊賢者也；）[43] 後，士之尊賢者也。[44]

依〈五行〉「經」文這樣的說法，孔子、子夏所說「知人」之「知」，指的便是「王公尊賢」之「知」；而〈五行〉通篇的成德工夫，所要陶教的，顯然是「士之尊賢」的「知」，故重在許多細部工夫之培成；但亦不忘孔子之教，故亦及王公之尊賢。

（四）「義」、「禮」並不由中發「思」

比較特殊的是，〈五行〉經文論中心之「憂」只及「聖」、「智」，論「思」亦僅及「仁」、「智」、「聖」；「義」、「禮」皆不在其中，這是否意味著，在〈五行〉經文作者的思維中，「義」、「禮」在外不由內？郭店儒簡中另一篇

41 周．荀卿撰，清．王先謙集解，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1973），卷 20〈宥坐〉，頁 218。此下有關《荀子》各篇引文悉依此版本，不一一註明。

42 《荀子集解》，卷 3〈非十二子〉，頁 237。

43 此句簡本原無，據帛本增補於此。

44 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 151。

〈六德〉就說：「仁，內也；義，外也；禮樂，共也。」也以「義」爲「外」；所謂「共」，指的應是內外合一，因爲禮、樂自孔子之後，就不再只是鐘鼓、玉帛的宗教功能與活動節目，而是被要求有著內心眞誠哀思與由衷喜樂之情的軟體內容，故曰內外合一，曰共。

〈五行〉經文也說：

> 中心辯然而正行之，直也；直而遂之，迣也；迣而不畏強禦，果也。……貴貴，其等尊賢，義也。
>
> 以其外心與人交，遠也；遠而莊之，敬也；敬而不懈，嚴也；嚴而畏之，尊也；尊而不驕，恭也；恭而博交，禮也。[45]

「義」始於「中心辯然」，禮始於「外心」交人；這個「中心辯然」的「中心」，和仁、智、聖的「中心之憂」的「中心」，深度層次不大相同；前者強調「憂」之深層，後者顯然泛指「內心」。換言之，在〈五行〉作者心目中，「義」要能崇賢、尊賢；「禮」重在保持適度距離之尊重與交往，其區辨、尊重與交往，當然需要由衷眞誠，卻並不特別強調深心那一點不由自主的焦慮與自覺。要之，「仁」、「智」、「聖」較之「義」、「禮」更爲由「內」，這很清楚是〈五行〉經文作者的思維。

(五)「五行」始於「智」，圓成於「聖」

從上文論述可知，〈五行〉「經」文除「仁」之外，特重「聖」、「智」，通篇過半論「聖」、「智」，其論憂思啓德或臻聖成德都一再由「智」開論，而隨之以「聖」，「聖」、「智」並闡。因爲「智」是「五行」之始，「聖」是「五行」之終，成德之事應該有始有終，故特重「聖」、「智」。推其所以以「智」爲進德之始，或因基於儒家示範教育的習學特質，標舉典範是施教的第一步，識賢因此是進「德」的開端，有極高的敏銳度，能見賢立知，便是「智」，「經」文故首論「智」，說：

> 見而知之，智也；知而安之，仁也；安而行之，義也；行而敬之，禮也。[46]

45 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 150。

46 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 150。

這裏安排了「聖」以外「四行」的順序，以「智」爲起點。能見賢立知，在進德的工程中，便有一個明確的目標作爲依據，心中能清楚明白所要學的是什麼，學起來較能穩定而主動，謂之「仁」；實踐起來較能合度恰當，便是「義」；實踐時能審愼不苟，便是「禮」；因此，可以說「仁」、「義」、「禮」三行在修持的過程中，其實是以識賢、希賢的「智」爲起步的，所以說「明明在下」。

而當四「行」具足，五「行」圓滿之時，其德境謂之「聖」。在「聖」的情境中，聽聞超凡地清明，一聽而妙悟天通，了然無礙，那不只是一種聽覺，更是一種一步到位的通徹瞭然，這時人道、天道、人倫、天德一體通貫，無罣無礙，該知該解，能知能解的，當下通徹。像這樣徹天徹人，一體通貫之德，推究其根源，其實是以此區區一「心」之「憂」、「思」去開展出來的。以小通大，就其成效而言，規模格局相當驚人，這便是成德的大效與終境，故曰「赫赫在上」。

由區區一「心」上去下工夫，其德之效果威力能達到如此的深度與高度，這是子思學派對孔子以來的儒學最大的深化、創造與貢獻。它使平凡之人，修此一「心」，成聖成賢完全操之在我，成爲絕對之可能，非關權位，也無需名器。進德能達到這樣的深度與高度，前四行的功能效果其實已盡涵入其中了，故曰「集大成」。五行既皆圓滿涵融，整個進德工程才算圓滿結束，其歷程就像一首完美樂章的全程演奏一樣，故曰金聲玉振。

然而，誠如孔子所說，這仍然只是一個理想的標竿，無有實際的終止。因爲天道、天德無邊無際，無限廣遠；「聖」德所要通徹的，當然也無窮無際。進德是一生的志業，成「聖」當然也就是永遠的進程。不過，這個進程，站在教育的立場上，還是該爲它標個起點與終點；〈五行〉「經」文說：

> 君子之爲善也，有與始也，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，唯有德者然後能金聲而玉振之也。[47]

從前，孔子以「聖」爲功、德雙面永難企及的最高理想。〈五行〉「經」文作者基本上承續此旨，除了以「聖」之「德」爲「無與終」的志業之外，並教

47 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 150。

誥人，盡其在我，行一程是一程，能做多少算多少，〈五行〉故曰：「君子集大成。能進之，爲君子；不能進，各止於其里。」[48] 像這樣對五德品質及其培成過程，深入而精微的獨立探討，無論如何是藉重外王、講求統類的荀子所不以爲然的，故荀子當然要批評其「幽隱」、「僻約」了。

五、〈中庸〉的仁、聖、知——誠、明通天

在先秦儒家傳世文獻中，義理性較強，而又與子思學派思想性質較相關者爲〈中庸〉。儘管有關〈中庸〉的作者，說法存在著諸多歧異，其內容也被指出有時代甚晚的部分；但，其由一「心」之「誠」所開展出的「聖知」，德境高大廣遠，上承孔子，卻又明顯存在著〈五行〉一系由「中」憂思的精微氣質。

〈中庸〉說：

> 好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇，知斯三者，則知所以修身。[49]

〈中庸〉和〈陽貨〉一樣，主張「知」須由「學」中培養。「修身」依照儒家的慣說，指的就是進德；進德以「知」、「仁」、「勇」爲基礎，這和〈五行〉「知」、「仁」、「義」的德序，有著相合之處。〈中庸〉言及「誠」之發用時說：

> 誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。[50]

〈中庸〉的「誠」，一如〈五行〉的「中心之憂」，都是一「心」之自覺，卻可以「成己」、「成物」，內聖、外王一體通達。其發自一「心」眞實無妄之「誠」論，正是〈五行〉憂思成德之意，〈中庸〉說：

> 唯天下至聖爲能聰明睿智，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥溥如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，

48 《郭店楚墓竹簡》，〈五行〉，頁 151。
49 《四書集注》，《中庸章句》，頁 16。
50 《四書集注》，《中庸章句》，頁 22。

> 行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。[51]
>
> 唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵，浩浩其天！苟不聰明聖知達天德者，其孰能知之？[52]

「聰明睿知」是「聖」，「廣裕溫柔」是「仁」，「發強剛毅」是「義」，「齊莊中正」是「禮」，「文理密察」是「智」，這兩例講的大抵是一回事，指的都是經由一「心」——「誠」之培養至極與發用，可以臻至諸德齊備，天道、人道一體通貫，無親無疏，德澤廣被的「大成」聖境。既實現了孔子「博施」、「濟衆」的理想，也應合〈五行〉金聲玉振的圓滿終境。〈中庸〉的「誠」說正是結合孔子的事功理想與子思學派精微自覺心性說之展現。

六、結　論

從孔子到孟、荀之間，儒學的發展是多元、多面向的；《韓非子》〈顯學〉說，它們至少分爲八派，這八派中，著重人倫教化與講求心性修養工夫，是明顯的兩大面向，終而衍成孟、荀兩路的分殊。其衍化過程中的理論軌跡，在《禮記》的部分篇章，或可以找到一些印證，在近年出土〈六德〉、〈五行〉、〈德聖〉等文獻的內容中，也清楚呈現了這樣的狀況。

孔子論德，恆不離政教與事功，合內外爲一體，統而稱論，初無「內」與「外」，「德」與「行」之分；恆言下學上達，修己治人；其論「聖」、「智」亦如此。即使在戰國後儒所撰作的郭店楚墓出土儒簡文獻〈六德〉中，「智」、「聖」仍然保留著這類《論語》中外王目的的政治義涵，卻指向齊家、治國的倫理規範與要求。內聖的道德修養價值似尚未被從外王的前置作業中解放出來，獨立出來，仍然和外王的目的合而爲一，「明明德」仍只是「親民」的前階或半程，與「親民」結合爲一體。

自子思學派起，強調「德」由「心」啓、由「中」發「思」、「中心之

51 《四書集注》，《中庸章句》，頁 27-28。

52 《四書集注》，《中庸章句》，頁 28-29。

憂」、心體自覺，「德」遂可以抽離事功，而爲精微之存在，凸顯其獨立之價值，「內聖」工夫從此成爲可以單獨講求的事件，這是子思學派對儒學最大之創造與貢獻，亦其後儒家心性一派思想理論衍生之源起。黃熹說：「〈五行〉的一個重要貢獻，就是使《論語》、〈中庸〉等儒學經典中隱含的儒學形而上系統明晰化，……在儒學和儒學形而上系統的建構中起了承上啓下的重要作用。」[53] 簡帛〈五行〉經文以一「心」之「思」爲培成五德之端，開啓孟子以心性四「端」論成「德」之始。其知人、知天、見賢、聞道、金聲玉振、成善成德、明明赫赫之「智」、「聖」境界，應是其後《孟子》至大至剛、浩然盛境之所本。

〈中庸〉「淵淵」、「浩浩」，立經立本，成己成物，贊化天地，達通天德之功效，亦因一心「至誠」之發用與推廣。其由小致大，因精微而博厚，細細深深訴說根始，轟轟烈烈成其廣大之思維與理論特色，應是子思學派的特質。唯〈中庸〉不只重「自誠而明」，由「內」向「外」的自覺工夫，亦重自「明」而「誠」，由「外」向「內」的培養途程，「好學」亦爲成聖成德的要項，猶存孔子遺教。其以「成物」爲「智」，務要「經綸天下」，得中國、萬民之尊親，譽爲「配天」之德，則事功之廣遠仍是它終極的關懷。就此而論，〈中庸〉雖有子思之教，精微而高明，其實仍不出孔子之叮囑。

引用書目

一、傳統文獻

周・老聃撰，晉・王弼注，《老子道德經》，臺北：世界書局，1969。

周・莊周撰，郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北：漢京文化公司，1983。

周・荀卿撰，清・王先謙集解，《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1973。

魏・何晏等注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》本第 8 冊，臺北：藝文印書館，影清嘉慶二十年重刊宋本《論語注疏》附校勘記，1989。

宋・朱熹，《四書集注》，臺北：學海出版社，1991。

二、近人論著

53 黃熹，〈儒學形而上系統之最初建構〉，《中國哲學史》2001.3: 44。

中國國家文物局古文獻研究室編　1980 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，北京：文物出版社。

王博著　2001 〈孟子與〈五行〉〉，丁原植主編，《簡帛思想文獻論集》，臺北：臺灣古籍出版公司，頁 132-137。

李學勤　1986 〈帛書〈五行〉與《尚書・洪範》〉，《學術月刊》1986.11: 37-40。

李學勤　1998 〈從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉〉，《孔子研究》1998.3: 47-51。

姜廣輝　2010 《義理與考據——思想史中的價值關懷與實證方法》，北京：中華書局。

涂宗流、劉祖信　2001 《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，臺北：萬卷樓圖書公司。

荊門市博物館編　1998 《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社。

梁　濤　2008 《郭店楚簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社。

郭齊勇　2001 〈再論「五行」與「聖智」〉，《中國哲學史》20.1(2001.3): 20-26。

陳　偉　2002 〈郭店簡〈六德〉校讀〉，收入中華古文字研究會、吉林大學古文字研究室編，《古文字研究》第 24 輯，北京：中華書局，頁 395-399。

陳麗桂　1999 〈《從郭店儒簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情況〉，《哲學與文化》26.5(1999.5): 430-441。

陳麗桂　2011 〈再論簡帛〈五行〉經、說文之歧異〉，《簡帛》第 6 輯，上海：上海古籍出版社，頁 379-386。

黃　熹　2001 〈儒學形而上系統之最初建構〉，《中國哲學史》2001.3: 35-44。

趙平安　2011 〈關於的形義來源〉，簡帛網，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=509（最後點閱時間：2011.5.26）

廖名春　2000 〈郭店楚簡〈六德〉篇校釋〉，《清華簡帛研究》第 1 輯，北京：清華大學思想文化研究所，頁 73-74。

魏啓鵬　1991 《馬王堆漢墓帛書〈五行〉校釋》，成都：巴蜀書社。

魏啓鵬　2000 《簡帛〈五行〉箋釋》，臺北：萬卷樓圖書公司。

An Examination of Pre-Qin Confucian Virtues: From Confucius to Zisi

Chen Li-kuei*

Abstract

Daoists refused to regard holiness (聖 *sheng*) and wisdom (智 *zhi*) as virtues; Confucians, however, held them in high esteem. In *The Confucian Analects* 論語, benevolence (仁 *ren*), holiness and wisdom are always inseparable from politics, culture, and practical matters. These Confucian virtues still retained these distinctive qualities and connotations by the bamboo-slip text *The Six Virtues* (六德 *Liude*), excavated at Guodian 郭店, was written. However, at the same time the text shows that these virtues had also begun to be applied to the spheres of family and political ethics, forming implied requirements for the three kinships and five ethical relationships.

Following the rise of Zisi's 子思 school, the new emphases were on virtue (德 *de*) unlocked by the mind (心 *xin*), the thinking (思 *si*) springing from within (中 *zhong*), the worries of the mind (中心之憂 *zhongxin zhi you*), and the self-awareness of the mind. Thus benevolence, wisdom and holiness, detached from practical matters, now came to possess a profound existence their own right, highlighting their independent value. These Confucian virtues thus developed towards an 'inner holiness,' which eventually resulted in the establishment of a Confucian metaphysical system by the time of Mencius. The process of

* Chen Li-kuei is a professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan Normal University.

establishing virtue as described in *The Five Elements* (五行 *Wuxing*), a text excavated both at Guodian and Mawangdui 馬王堆, and *The Holiness of Virtue* (德聖 *Desheng*), a text written on silk and unearthed at Mawangdui, and the discourse in *The Golden Mean* (中庸 *Zhongyong*) on holiness and wisdom, in which Heaven (天 *tian*) can be understood by means of sincerity (誠 *cheng*) and clarity (明 *ming*), all clearly reveal such a transformation.

By examining the different implied interpretations of the virtues of holiness and wisdom in the *Six Virtues, Five Elements* and *Holiness of Virtues*, we can roughly discern the different sources from which sprung the two Confucian schools of Mencius and Xunzi 荀子.

Keywords: holiness, wisdom, *The Five Elements, The Six Virtues, The Golden Mean*, Zisi 子思