

【研究討論】 Research Note

從《五行篇》的角度探討《性自命出》的修行
An Inquiry into Self-Cultivation in "Xing Zi
Mingchu" from the Perspective of the "Five
Aspects of Conduct"

郝樂為

Kenneth W. HOLLOWAY*

* 美國佛羅里達州大西洋大學 (Florida Atlantic University) 歷史系助理教授。

《五行篇》中，修行是從本體之內開始，逐漸擴展與外在結合為大同。¹天是道德最重要的根源，所以人在修行時也要了解天道，將天道引用於本體之內而結合為一。²《性自命出》中也討論到個人修行，但文獻中卻只有一次提到「天」字，所以天在哲學系統的作用很薄弱。目前學界對於《性自命出》的分篇有幾種不同的觀點。³筆者認為郭店《性自命出》的六十七枚竹簡應當是屬於同一篇文獻，因為從宗教和哲學方面來看，這兩篇的觀點基本一致。本文選用季旭昇「隸定白文」內的四章（頁248-252）來討論《性自命出》的「性」和「情」。「性」和「情」一起出現於第一章和第八章。除了這兩章以外，「性」也在第二和第三章出現。

第一、二、三章和第八章有清楚的關聯，而且「性」跟「情」密集成組的出現在這幾章。「性」在前十四枚簡中出現頻繁，隨後在第三十九、四十枚簡又再度密集出現。除此之外，在第二十九枚和五十二枚簡中也出現過。「情」是比較零星出現於第三、十八、二十、二十三、二十八、二十九、三十八到四十二，和四十七到五十一枚簡。除此之外，「仁」和「義」對於了解此文也很重要，它們出現於二十八到四十二簡。整體而言，「性」、「情」、「仁」、「義」，共同出現於三十八到四十二簡中，其重要性也相對的提高。

再次，從結構上來看，《性自命出》篇中的「凡」字一般出現於每一章的開頭。「凡」字在文獻中重複了二十二次，十分頻繁。在三十八到四十二簡附近，「凡」字出現了兩次，第一個出現在三十六簡，第二個出現在四十二簡。因為「凡」字被用來當成章節的標記，筆者認為三十六簡可被當成合理的研究的開頭，然後繼續到四十二簡。除了這兩次以外，這個分組能包含每一個「性」字。

1 本文是2008年12月在國立臺灣大學人文社會高等研究院的演講，筆者很感謝與會學者的意見。另外特別感謝浙江工業大學龐飛教授的協助潤飾本文。

2 參看Kenneth W. Holloway, *Guodian: The Newly Discovered Seeds of Chinese Religious and Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

3 參看李天虹：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁6-13。郭店《性自命出》在上海博物館的名字是《性情論》，參看《郭店竹簡〈性自命出〉研究》，頁201-204。

《性自命出》第一簡中提到每個人都有「性」。「性」和「心」之不同在於，「心」是不定的。以下是兩種不同的解釋：第一，「性」在我們生活上的影響稍縱即逝；第二，「性」本身單獨的存在不足以影響「心」的正或惡。這是指我們的「性」不只是像孟子或荀子⁴所指的善或中性的實體，「性」是需要培養才能穩定「心」。「凡人唯（雖）又（有）眚（性），心亡奠（定⁵）志，耑（待）勿（物）而句（後）复（作），耑（待）兌（悅）而句（後）行，耑（待）習而句（後）奠（定）。」

「唯（雖）」出現在句首呈現了「性」和「心」是一組對比的概念。在本章中只描述「心」是無定的而沒有具體的形容「性」，但讀者會因為這個對比而明白「性」是不同於「心」的。乍看之下，此對比似乎接近第一種解釋，我們的「性」不是「心」的道德準則。「雖」強調了「性」雖然存在，但無法定「心」。在第二簡中，「待」的客體是不清楚的，「定」只能在練習下被顯現，但我們不確定這是指「性」的穩定或者是「心」的穩定，或者兩者皆是。

第二枚竹簡的內容是關於「性」而不是「心」。這增強了第一枚竹簡的下半部也是討論「性」的可能性。另外「性」是可變的，這可以用來解釋「性」與「心」可能是沒有關聯的，或者是「性」需要利用修行來維持穩定。「喜（喜）惹（怒）依（哀）悲之熨（氣），眚（性）也。」第二枚竹簡的上半部可被視為第一枚竹簡「耑（待）兌（悅）而句（後）行」的延伸。句中所用的「喜」和「悅」雖然字不同，但涵義是類似的。雖然「物，習」在第一簡與第二簡「喜，怒，哀，悲」的關係是比較模糊的，但是第一枚竹簡的「待悅而後行」似乎可以擴大地包含其他的感情，譬如「待喜，待怒，待哀，待悲」。但接觸了這些感情的結果是否是「行」或其他反應？這個尚不清楚。

4 荀子只幾次提到「化性」，〈性惡篇〉：「故聖人化性而起偽」以來，「凡所貴堯、禹、君子者，能化性。」〈儒效〉：「注錯習俗，所以化性也。」參看《性情論》，馬承源：《上海博物館藏戰國楚簡》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁220。除了荀子以外，諸子和十三經沒有探討改變「性」。

5 上海本有「正」。

在第一簡提到的「物」又在第四簡中被加以解釋「所好所亞（惡），勿（物）也」，我們可以推論文獻對「物」的論點是中立的。在十到十二簡中曾較清楚的提到「物」和「習」是「性」，這和第一簡所提類似。「凡𠄎（動）𠄎（性）^⑩者，勿（物）也■；逯（逢）⁶𠄎（性）者，兌（悅）也；交⁷𠄎（性）者，古（故）也；萬（厲）⁸𠄎（性）者，宜（義）也；出𠄎（性）者，執（勢）⁹也；☉兼（養）𠄎（性）^{①①}者，習也■。」在引文中「性」和「動」的關聯類似第一枚簡的「𠄎（待）勿（物）而句（後）复（作）」。兩處皆形容「性」是活動的，與「定」是相反的。因為「性」、「物」和活動的關聯，我們可以推論第一枚竹簡的「待物」是與「性」有關而不是跟「心」有關。

假如「作」、「行」和「動」被解釋成「亡定」，第一簡和第十到十二簡的「性」和「心」字的關係有類似。從其他文獻來探討這個關係可能使我們對之有初步的了解。譬如Michael Puett 在他的*The Ambivalence of Creation*一書中詳細的研究了「作」字在先秦到漢的文獻中是如何被使用的。「作」被譯為他書名的"creation"，然而在其他文獻中他發現正反兩方面的定義都曾被使用過，因此，他的結論是古代中國文獻對於創造事務的價值是矛盾的，所以書名是"ambivalent"。

「行」不僅出現在《五行篇》的篇名中，而且是文章裡的一個非常重要的字。「行」包含一般行動和道德行為。道德行為取決於各人的能力來形成「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」。「仁」與「悅」的相關性可見於《五行篇》十九章，它說「悅」來自於與人交往，「以其中心與人交，悅也。」從字面上看，這類似於《性自命出》第十到十二簡的「逯（逢）¹⁰𠄎（性）者，兌（悅）也；交¹¹𠄎（性）者，古（故）也。」然而如果沒有考慮到上下文，我們還是無法連貫此兩篇文獻的中心思想。

6 上海本有「逆」。

7 上海本有「憲（節）」。

8 上海本有「憲（厲）」。

9 上海本有「執（藝）」。

10 上海本有「逆」。

11 上海本有「憲（節）」。

與其從別的簡文來理解《性自命出》的十到十一簡，筆者認為不如從探討《性自命出》的上下文，也可以理解到比較清楚的關係。如上所述，在第一簡中由於「雖」的存在，「性」和「心」是相對的。從第一簡的下半段我們看到「性」有轉換成動力和穩定的潛在的可能性。要了解文獻的含義，重要的是要注意到「作」和「定」在文章中出現的順序。第一簡的「作」、「行」和「定」是「物」、「悅」、「習」的產物。「作」和「物」是完全中性的，基本上世界萬物都有能力去啟動這個過程。下一步就是開始產生正面的改變，在此「悅」的觀念出現了。單獨來看，這兩個過程的描述是初步的。當考慮到第三步「習而後定」時，前兩步才可以被認定，在下文中我將會加以解釋這個觀點。第十到十二簡追循第一簡的模式，以同樣的順序提到「物」、「悅」、「習」。

「凡鼓（動）管（性）¹²者，勿（物）也■；埴（逢）¹²管（性）者，兌（悅）也；交¹³管（性）者，古（故）也；萬（厲）¹⁴管（性）者，宜（義）也；出管（性）者，執（勢）¹⁵也；**㊦**養（養）管（性）¹¹者，習也■。」

「習」在《性自命出》中出現五次，而且是正面的屬性。「習」第一次出現在第一簡，此處正是我們要了解。在第十一、十二簡提到「**㊦**養（養）管（性）¹¹者，習也■」則與第十三、十四簡中「習」的討論相近，「習也¹¹者，又（有）以習丌（其）管（性）也■。」在簡文中清楚的指出，「性」是要被培養的。所以可以很邏輯的推論這個程序開始於交流互動，然後產生喜悅，終而穩定。簡文中尚未提到孟子的性善學說。荀子認為人性皆同而且偶爾能轉化。《荀子》中只有幾處提到「性」能轉化，但大部分提到要利用禮和樂此種人造的修行工具來培養人，「性」的自動轉化超過了一般人的能力，只有聖人才能達到。筆者尚未見到《荀子》中有利用「性」來穩定「心」的例子，《荀子》多半以人性之外的工具來培養道德。

12 上海本有「逆」。

13 上海本有「憲（節）」。

14 上海本有「慝（厲）」。

15 上海本有「執（藝）」。

基本上《孟子》和《荀子》兩書皆認為人性有著相同的根源，而在《性自命出》中，卻是截然不同的，因為它認為每一個人的「性」都是獨特的。第二簡中提到「性」和我們的情感有關係，所以每天一個人的「性」都會改變。《性自命出》相信，人性是可以轉換的而且可以培養出穩定的「心」，然而這個過程是相當多樣化的而不是同一的。由此看來，在郭店文獻中似乎較承認高層次的個人主義，這與於傳世本的文獻有很大的不同。

《性自命出》與《五行篇》相比，其個人主義的程度變得更加明顯。《五行篇》缺乏對「性」的建構，而直接討論身體和其相關的活動。道德直接形成在身體之內。身體經過修行會有改變，譬如玉音、玉色、金聲此類臉色和聲音的轉化。從自身身體的轉變我們也可以影響到別人，譬如「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。」而《性自命出》並沒有說明人和人之間的互相修行，所以修行的個人主義程度也類似無政府主義。

在《性自命出》中，「定」與「行」是相對的，「定」可作為人與人之間的一種細微規範。但此字不是區別好或壞，所以不能當完整的標準。更重要的是，文獻中有很強的普遍性，譬如第二簡的「性」是喜怒哀悲。

「性」是身體的一部分，它由「情」組成。但「性」乍看好像也是能幫助我們了解世界的一種工具。「眚（性）自命出，命自天降。衍（道）司（始）於青（情），青（情）生於眚（性）。司（始）者近青（情），終者近義。」這段話描述了兩個過程：第一是從「性」開始，第二是從「道」開始。「性」來自於「命」，「命」呢？很可能來自「天」，但無法確認。「性」產生以後，要等到第二個過程完成以後才能成熟。第二個過程包括兩個部分：「道始於情」是先，「情生於性」是後。按照文獻的順序，「道」包含在「情」裡面，然後「情」可以開始生長於「性」。引文上的前後不是價值上的高或低，而是描述宇宙的成分。引文中的「情」能連接人、「性」和宇宙，它包含著道德和宗教的範圍，但其他地方它也有感情的意思。第十八簡的「豐（禮）复（作）於青（情）」也強調道德

行為和連接的意義，因為「禮」本來是人和人，或人和神的尊敬來往。但在二十九簡中，「情」是感情，「凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。」「性」和「情」也有宇宙論上的聯繫，但天和人的關係非常薄弱。

《性自命出》主要是探討個人的修行，這可見於「司（始）者近青（情），終者近義。」所謂的「始」在第三簡是「情」、「道」和「性」一起出現的，但上下文沒有「終」。三十八簡到四十簡有三個平行句子，它最後四個字是「青（情）出於眚（性）」，這個例子和第三簡的「青（情）生於眚（性）」很相近。三十八簡的第一句是討論「義」的方法，和第三簡的「終者近義」相對。所以三十八簡到四十簡是從「終者」開始「始者」結束，上下文沒有提到「天」的聯繫或影響。實際上，這三個平行句子和《性自命出》的前半部分最重要的相同不是它所包含的文字，而是它們都沒有討論「天」的影響和作用。文獻中只有一個「天」字，所以「始者」是我們個人，「終者」也是個人，《性自命出》的邏輯和宇宙觀是始終如一的。

在《五行篇》中，「始者」和「終者」從個人到天的關係。第十章有「（君）子之為善也，有與始，有與終也。君子之為德也，**①③**（有與始，無與）終也。¹⁶金聲而玉振之，有德者也。■金聲，善也。玉音，聖也。善，人**①⑨**道也。德，天（道也）。唯有德者，然後能金聲而玉振之。」引文在描述兩種情況：第一，「有與始，有與終也」是善和天道；第二，「有與始，無與終」是德和天道。「有終」的意思是沒有聯繫到「天」而在人身上結束了，「無終」的地位高而「有終」的地位低。從《五行篇》的角度看《性自命出》，可以看出，在《性自命出》篇中，修行有「始者」和「終者」的時候，與「天」的聯繫就中斷了。

16 這個文字是按照馬王堆的版本，龐樸和池田知久都認為有「無與終」。李零本不同，他認為是「有與始，有與」。但郭店的竹簡斷了，所以他也要按照馬王堆的版本來做判斷。筆者採納了龐樸和池田知久的「有與始，無與終」的點。參見龐樸：《帛書〈五行篇〉研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁34；池田知久：《馬王堆漢墓帛書〈五行篇〉研究》（東京都：汲古書院，1993年），頁234-237；李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002年），頁79。

《性自命出》中的「性」的用法是一致的。它不同於孟子的「性」是用來連接個人、他人和天，譬如「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」¹⁷《性自命出》中的「性」和孟子的論點不同，它著重於個人人性的獨特及人性不斷的變化，我們的「性」是不斷變化的。它也不同於荀子所提倡的「偽」或「禮」。《性自命出》的個人主義和《五行篇》也有所類似，因為《五行篇》提出個人的身體是道德修行的重要處所。但《性自命出》並未提到《五行篇》所著重的身體是和平社會的重要成分而能連接到「天」。因為郭店文獻是在楚國快要被秦始皇打敗的時候被埋存的，所以文獻主張個人共同奮鬥求生存。（筆者很感謝與會學者的意見。另外特別感謝浙江工業大學龐飛教授的協助潤飾本文。）

17 《孟子·盡心上》。