

出土文獻與中國思想研究的相關課題

林啟屏

政治大學中文系教授

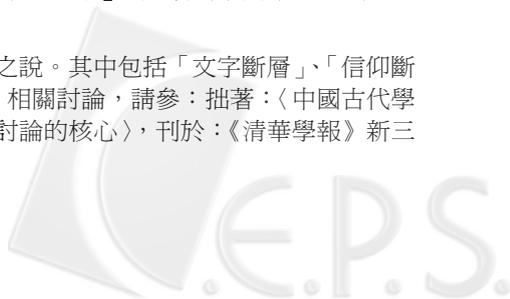
內容摘要：基本上，考古成績對於古代歷史現象的釐清，具有重要的作用。古代思想亦為人類歷史發展過程中的一種現象，是以，運用考古發掘的成績，必然會對其產生相當程度的影響。本文乃針對今日「出土文獻」研究，對於古代思想研究的啟發，從目前已為學界所運用的幾個方向，「儒學思想發展的定位問題」、「身體觀」、「名言之學」來討論其影響與意義。當然，我也必須說明，本文所要討論的幾個課題，並不是以繁複的辯證來進行。本文乃是宏觀式地提出三個方向，希望能為出土文獻與古代中國思想研究之議題，提供個人的一些想法。

關鍵詞：儒家·出土文獻·詮釋

壹、前言

二十世紀以來的人類文明發展，凸顯出一個重要的特色，此即「整合性」的研究，逐漸成為許多學科發展的新趨勢。中國古代思想的研究，亦不能免於此一潮流的推動。其中，值得投以關注的變化，當在於「考古學」成績對於中國思想研究所帶來的重大影響。基本上，考古成績對於古代歷史現象的釐清，具有重要的作用。古代思想亦為人類歷史發展過程中的一種現象，是以，考古成績的發皇，必然會對其產生相當程度的影響。而對於中國古代思想進行研究詮釋時，本就已存有許多待解的問題。然則，又由於公元前的「秦火焚書」事件，更是為此一領域的深入研究，形成另一道迷障。¹因此，當二十世紀以來的「出土文獻」，隨著考古學成績的擴大

¹ 我曾就「秦火焚書」所造成的影響，提出三個斷層之說。其中包括「文字斷層」、「信仰斷層」、「系譜斷層」。此三斷層使古代研究產生困難。相關討論，請參：拙著：〈中國古代學術史上的關鍵事件及其意義——以「秦火焚書」為討論的核心〉，刊於：《清華學報》新三十六卷第一期，2006年6月，頁125-126。



而成爲當代學術研究的重要課題時，古代中國思想研究的許多問題，也就在今日有了新的詮釋之可能。然而，事實是否如此？「出土文獻」的出現，是否意味著古代思想的問題，必然能夠獲得一個滿意的答案。其實，以今日的研究成果來看，要達到如此樂觀的結果，恐怕仍有一大段的距離。當然，這並不是認爲「出土文獻」沒有什麼幫助。事實上，由於許多「出土文獻」的研究，的確也爲古代的思想研究帶來新的趣味。是以，本文乃針對今日「出土文獻」研究，對於古代思想研究的啓發，從目前已爲學界所運用的幾個方向，來討論其影響與意義。當然，我也必須說明，本文所要討論的幾個課題，包括我與其他學界先進已有許多詳細的研究，故本文不再運用繁複的辯證來進行。本文將宏觀式地提出三個方向，希望能爲出土文獻與古代中國思想研究之議題，提供個人的一些想法。

貳、儒學思想發展的定位問題

自孔子之後，儒家思想的發展成爲中國文化最重要的精神方向，歷代知識份子無不以紹述先聖之元意，爲其終生之職志。但是，在聖人逝去時，弟子即已對孔子的教誨產生理解上的差異。如《論語·子張》篇所記，子夏與子張二人便對孔子的「交友」觀點，存在歧異之理解。²其後，《韓非子》的「儒分爲八」之說，更是清楚點出儒門分化的歷史事實。至於清儒對宋儒所發出的義理批判，更是彰顯了此一課題在儒門內部的重要性。其中，值得我們注意的是，「性與天道」的問題，孔子究竟是談與不談？孟荀對於孔子義理的繼承，孰爲歧出？以上的問題，在過去的研究中，學者大抵沒有異議。也就是說，大家都安於孔子的確罕言「性與天道」，是以其思想中的「超越性」課題，絕非重點。若有發展，也應將其時間推至《中庸》或孟子。此外，孟子爲正宗，荀子爲歧出的儒門判教，自韓愈之後，亦成爲儒門定說。³不過，有趣的是，孟子與荀子孰爲正宗的課題，並非與前述之「性與天道」問題無涉。相反地，二者之間也許存在著一條可以連接起來的思想鎖鍊。

我們知道荀子對於孟子的最嚴厲批評，是在其〈非十二子〉中對於「思孟五行」的不滿言論。在〈非十二子〉中荀子認爲思孟案往舊造說的「五行」，乃是一種「僻

² 這種理解差異的產生，除了個人詮釋趨向的不同外，或也與入門先後之所聞不同有關。請參：勞思光：《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1997，頁155-156。

³ 韓愈在〈讀荀〉一文的「大醇小疵」之說，使荀子的下滑趨勢明顯化。請參：馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》〈第一卷〉，台北：華正書局，1986，頁21。

違無類」、「幽隱無說」、「閉約無解」的說法。姑不論今日的出土文獻所提供的解答線索，若僅以孟子的相關言論而論，我們並不易理解為何一個談論「仁義禮智」的孟子，會如此不為荀子所接受。然而，若以一宏觀的視野來看，也許在出土文獻研究蔚為風潮之前，我們仍可推測出荀子對於孟子的批評，或與孟子言論事涉「性與天道」有關。畢竟，誠如徐復觀所指出的事實，荀子是一位強調「經驗」的學者。⁴「經驗性格」是荀子討論事情、決定方向時的最重要依據。〈性惡〉便指出：⁵

故善言古者必有節於今；善言天者必有徵於人。凡論者，貴其有辨合、有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！

從這段文字，我們可以知道荀子批評孟子的「性善」說時，已經點出孟子之說缺乏有效的經驗論證。準此，則荀子對於孟子動輒「盡心知性知天」的「性與天道」之主張，大概也不會有太高的評價。所以，若將荀子在〈非十二子〉中的言論，置回其文本整體脈絡時，並不難解釋為何他對孟子如此地不滿。荀子的確對於超乎「經驗式」的觀點，不甚友善。如此一來，荀子的態度也決定了日後儒者對於他在儒門判教中的地位之判斷。因為。多數的觀點認為孟子繼承了孔子道德主體的學說方向，並往天道的角度拓展，從而形構了儒家可能的「道德形上學」。⁶

以上所論的說法，大抵已成爲今日研究儒學的前理解。然而，這些觀點中是否仍然有些環節，必須要再重新加以思量，其合法性才能提升。尤其是在荀子批評孟子往「天道」傾斜的「人性」論，並非是孔子之學的正宗發展時，我們更應檢討傳統據以論斷的某些論點，是不是可以再找到一些更堅強的論證，或是必須加以揚棄。這些問題在「出土文獻」逐漸受到重視的今日，應當有了重新詮釋的契機。筆者認為諸如〈五行〉、〈魯邦大旱〉、〈民之父母〉、〈要〉等篇的研究，或可提供一個新方向的理解。

首先，就「性與天道」之說是否爲孔子思想發展之軸線而言：我們可以說，孔子之後，儒學的確存在著許多可能的發展方向。其中孔子晚年思想的傾向，實爲日

⁴ 徐復觀：《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，1987，頁 223-225。

⁵ 北大哲學系注釋：《荀子新注》〈性惡〉，台北：里仁書局，1983，頁 473。

⁶ 舉其著者，牟宗三即爲代表。《圓善論》一書對此問題，有極爲精警的分析。請參：牟氏著：《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985。

後之儒學方向起了定調的作用。⁷基本上，我認為孔子的晚年思想，應該是對於「超越性」的課題，有了一番新的體會。因為從帛書〈要〉篇的內容中，我們的確看到了孔子晚年與《易》的關係，其實是相當密切的。如其文內所載，便有子貢對孔子「晚年喜《易》」的情形，呈現出頗不以為然的態度。當然，亦有學者質疑〈要〉篇乃漢人之作，而漢人喜將孔子與《易》拉上關係，故此文獻，實不能遽斷孔子的晚年學術走向。其實，〈要〉篇之中，最有趣的課題，除了「孔子喜《易》」一事，值得注意外，我認為其中所出現的「子貢」形象，亦應為我們重視。因為，在竹簡〈魯邦大旱〉中，子貢亦對孔子言「祭」的相關說法，不甚贊同。⁸這兩篇文獻一為漢人所作，一為戰國文獻，但俱有某種一致性。所以，〈要〉篇雖為漢代之作，並不影響其可能的解釋效力。而若將〈要〉與〈魯邦大旱〉比觀，我們便可以看出：子貢所批評的孔子觀點，都跟「天」有某種關係。更進一步來說，我曾撰寫過的兩篇文章中，便指出孔子喜《易》與論「祭」的態度，實與其「五十」前後的生涯轉折有關。因此，晚年以後的孔子對於「超越性」的課題，表現出濃厚的興趣，並非不可理解。所以，儒學的「天道」思考方向，或許不必等到《中庸》與孟子的時代，才開始發展。當然，我這樣的說法並不是要否定《中庸》與孟子對於「性與天道」的拓展之功。因為拓展是一回事，孔子晚年有此一發展的可能，又是一回事。二者並不存在排除互斥的衝突問題。是以，若孔子晚年的學術走向，可以補上「超越性」的這個區塊時，傳統將「性與天道」僅歸之於《中庸》與孟子的說法，也許可調整為《中庸》與孟子在「天道」上的著墨，是注意到孔子思想在「超越性」的傾向後，所作的一種新發展。

其次，有關孟荀孰為儒學正宗的討論，如前所述，荀子被視為歧出是一件相當明顯的事。不過，如此的觀點卻帶有一種強烈的孟學式思考的特色，容易引發另一種爭議。⁹雖然，前文的說明對於孟學與晚年孔子思想的關係，作了較為密切聯繫的判斷。可是，這是否就意味著孟學式的傾向必然是儒學的正宗；而荀子不僅非為主

⁷ 我曾就孔子思想的發展，以其平生遭遇相對，認為孔子晚年思想有「超越性」思考的傾向。而日後儒者釋孔，或同於此方向，或反對有此方向，於是造成儒學分化之爭。詳細討論，請參：拙著：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，刊於：《先秦兩漢學報》第1期，2004年3月，頁39-76。

⁸ 相關討論，請參：季旭昇：〈上博二小議（三）：魯邦大旱、發命不夜〉，刊於：《簡帛研究網站》http://www.jianbo.org/wssf/2003/jixusheng_03.htm。

⁹ 歷來有關孟荀的地位爭論，有時容易被化約為一種「對抗式」的觀點。於是，站在孟子立場者，荀子必為歧出，就成爲一項不證自明的態度。這其實不是一種適宜的作法。所以，近來有許多學者重新檢討荀子學的地位時，已儘量避免此種二分對抗的態度。

流，甚且在歧出的判教立場下，又必須承擔法家先聲的責難。其實，這種觀點對荀子而言，並不太公平。可是，自唐宋之後的儒學史卻逐漸形成如此的理解模式，其中自有其思想史的意義可以探尋。但是，本文要指出的是，荀子在先秦時期的思想主張，事實上並沒有悖離孔門義理。我曾討論荀子是「立足世界，以統類之心通貫歷史與社會，在大無畏卻極具憂患意識中，開展『道』的現世性格。」¹⁰所以說，荀子關心的焦點乃在具體生活世界的客觀化上，而且此一世界在合乎「聖王倫制」的要求下，乃是一個滲透在道德意識涵養下的人間王國。因此，在秦漢的儒學分化過程裡，其所起的作用，絕對有著積極的作用。例如，在上博簡〈民之父母〉中，「五至三無」的討論，自文獻公佈後，學者每從孟子學角度，將其中的「物、志、禮、樂、哀」等同於《禮記·孔子閒居》的「志、詩、禮、樂、哀」。¹¹不過，如果我們從《禮記·樂記》的角度，並從荀子的「氣志」觀點切入，亦可找到一個合理的詮釋空間。¹²是以，若以「五至三無」所反映的詮釋理路來看：我們可以說〈民之父母〉的版本，背後的流傳方向，或許在荀子的思想中有合轍之處；至於，在〈孔子閒居〉的文本流傳過程中，或許孟學思想的影響，才是最重要的部分。由此可知，在秦漢的儒學發展史上，孟荀的分流同傳，雖是事實，但在「孰為正宗」的判斷上，則應當不是儒者們關心課題。職是之故，所謂孟荀孰為正宗的議題討論，當屬於後世儒學思想史發展中所產生的新問題（尤其是唐宋之後）。今日，若要釐清秦漢儒學與先秦孔門義理的思想關係，實不宜以後代的學術命題來叩問之。

最後，綜結以上所論，儒學思想發展過程中的定位問題，過去以來，常常影響先秦到漢之間的儒學研究議題。當然，從積極面來看，「儒學本質」的討論，也在這樣的氣氛下，有了許多深刻的思考，尤其在「性與天道」的部份。然而，從消極的層次而言，則「荀子的地位」、「孔子是否有思考「超越性」議題」的發展，卻無法有更令人滿意的答案。可是，在出土文獻出現後，上述的課題卻有了稍為清晰的可能。儒家的思想發展、思想定位與思想本質的討論，在今日的相關資料佐證下，我們可以擺開某些糾結難理的謎團，直探問題的核心。這毋寧是今日學者的幸運。不過，我也必須再一次指出，在如此樂觀的氛圍下，上述的討論是否必然能解答所有的問題，我仍然有所疑慮。也就是說，出土文獻所能起的作用，是否已經達到轉移

¹⁰ 請參：拙著：〈孟荀「心性論」與儒學意識〉，刊於：山東大學《文史哲》2006年第5期（總296期），頁41。

¹¹ 相關討論，請參：拙著：〈「民之父母」における〈五至〉について〉，刊於：日本大阪大學《中國研究集刊》騰號（第36號），2004年12月，頁98-106。

¹² 請參：拙著：〈「民之父母」における〈五至〉について〉，頁103-105。

「典範」的時刻，不無疑問。我們所有的研究，不能在見獵心喜的心情下，率爾而為。否則，「過度詮釋」的危機，亦將有可能到來。

參、身體觀

「身體觀」的研究在近幾年來，成爲一項重要課題。尤其在杜維明教授提出「體知」與楊儒賓教授《儒家身體觀》一書問世之後，¹³更是引起學者的高度關注。事實上，此一課題的研究雖於近二十餘年才成爲一個重要領域，但其實早在「氣」的研究爲學圈所注目時，便已隱然觸及此一面向。然而，由於所關心的概念「焦點」，既然有別，則其論述的深度與廣度，自不可同日而語。因此，在「身體觀」研究日益受到重視的情形下，其所顯豁出的思想史意義，就相當值得我們注意。

誠如上述，杜維明與楊儒賓提倡「身體觀」方面的研究，爲中國古代思想的研究開發出一項新課題，學者們並且由此而深入思考了「肉身成道」、「道成肉身」中的「肉身」之意義。此一視野的打開，令我們注意到古代思想，特別是儒家的學說中，「身體」絕非是一種「拋棄式」的工具而已。如果說「成道」是目的之所在，則「肉身」與「道」的關係，實即是一種「相即」的關係。也就是說，「肉身」是引領我們入道的中介，但此一「中介」本身就是目的之所在。所以，我們不能視此一「身體」的存在，僅具「工具」之價值與意義。相反地，在「具體性」的思維方式之下，「身體」才是我們建構「主體意識」的最重要根據。¹⁴甚且，我們可以更進一步地說，傳統儒者喜言「致道工夫」，亦可納入此中。其中「工夫」雖可分許多層次，但俱離不開此一「身體」。所以，探掘其中意旨，實是極爲重要的一件事。

而近年來的出土文獻之研究，便對此一領域的深入，起了重大影響。例如，楊儒賓在其相關論著中，便大量地運用了〈五行〉篇的內容論證其所關注到的「思孟」學派的身體觀之發展。楊儒賓特別指出「思孟五行」之「五行」，不宜驟解爲「金木水火土」，而應從分期的角度，來看「五行」轉成「仁義禮智聖」的意義。¹⁵於此，楊儒賓點出「道德意識」內在化的「流行」之後，人的「身體」亦因之而產生變化。並且，當變化的程度，隨著由「善」而「德」時，「人的心靈可超越個體之外，通往

¹³ 請參：杜維明：〈身體與體知〉，刊於：《當代》第三十五期，1989年3月，頁46-51。楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

¹⁴ 杜維明：〈身體與體知〉，頁50。

¹⁵ 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁287。



更廣闊的層次」。¹⁶楊儒賓善用了出土文獻的內容，為傳統儒學打開另一條路徑。而且，其論述並非天外另闢新境，相反地，其論述的架接處，即是建立於「氣」學的傳統論述中。所以，出土文獻中的「五行」之分析，的確可以為我們思考古代儒學研究時，提供嶄新理解的可能。

郭梨華教授也注意到此一課題與出土文獻的密切性。他在〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉一文中，便清楚地指出：先秦儒家關注「己身」的角度，包括「內」、「外」的兩個向度。所以，除「身——家——國——天下」的系列之外，「身之內」的心、性、情亦為核心的論述之一。¹⁷基本上，郭梨華所思考的取向與楊儒賓的論點一致，均注意到「內外一如」的學說傾向，正是儒家「身體觀」的重要特色。只是，值得我們注意的是，郭梨華的論文突顯了「出土文獻」在這個課題上的重要性。例如：郭文運用了〈性自命出〉的觀點，比配〈五行〉之說，論證了「己身」之「德」的意涵。從〈六德〉中的「六職」、「六位」為出發點，具體說明了「身」在倫常關係中的價值地位。進一步則由〈五行〉與〈窮達以時〉的對列，考察了「身」、「德」的轉化關係。¹⁸凡此種種，均說明「出土文獻」對於「身體觀」的研究，的確有補足戰國文獻不足的效用。

然則，「出土文獻」對於「身體觀」的研究，是否僅是一種對於現存研究方向的材料補充而已？我想，或許我們在思考這批材料時，可以加入「思想史定位」的作法。因為戰國儒學的發展誠如前一節所述，正是處於「聖人日遠」的分化過程中。¹⁹許多日後所出現的理論，其發展的脈絡環節，均有重新檢討的必要。而孔孟之後的儒學爭議，正好在「身體」的「內」、「外」發展立場上，有了重要的歧見。往「內」，則如楊儒賓所言：「思孟後學」的深化道德意識，走進了另一個看似「冥契式」的幽隱面向。「聖人」之「明」與「察」，有著「宇宙人」的神秘色彩。而荀子「禮義身體」的社會化發展，則為「身體」的「外向」之意義，作了一個「客觀化」實例的開顯。²⁰但是，為何孟荀的理論走向會有如此的不同？有沒有更進一步的「思想史」環節的補充，可以使孟荀的「理論方向」之選擇，得以更為明朗？我想其關鍵點應該就在這些新「出土文獻」的研究工作中，或可找尋出一點蛛絲馬迹。尤其是，在於「身體觀」的分析。因此，我們可以清楚地看到「出土文獻」與「戰國儒學」的

¹⁶ 同上註，頁 287。

¹⁷ 郭梨華：〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，刊於：《政大中文學報》第三期，2005 年 6 月，頁 29。

¹⁸ 郭梨華：〈曾子與郭店儒簡的身體哲學探究〉，頁 23-28。

¹⁹ 請參：拙著：〈重構與詮釋：一個儒學研究方向的反省〉，「國科會中文學門 90-94 研究成果發表會」，2006 年 11 月 25 日，頁 2-6。

²⁰ 詳細討論，請參：楊儒賓：《儒家身體觀》，頁 54-80。

密切關係，足以讓我們樂觀地認為——或許中國哲學史的書寫，的確可以因此有了重新思考的可能。²¹

肆、名言之學

中國古代思想的發展，誠如雅斯培(Karl Jaspers)所言是在一「樞軸時代」(Axial age)的特色中前進。²²於是從渾然整全的原始思維釋放出來的思想動能，那是極為驚人而巨大。因此，人們開始嘗試為所見、所聞、所思，建立起「主體」式的記錄，「名」的運用乃成為這一切的基礎。是以，先秦諸子對於「名」的態度，乃成為諸子們「哲學突破」(Philosophical breakthrough)的重要關鍵。²³

胡適在其《中國哲學史》一書，便曾指出，先秦各學派自有其「名學」。²⁴其意所論雖然稍嫌寬泛，但胡適卻道出了一個值得深思的問題，此即先秦各家在進行問題思考時，是否有觸碰「思考表達」的工具——「語言」的正當性。而勞思光則於其《新編中國哲學史》中，更是清楚地區分出兩種「名學」的態度。他認為「名」在先秦思想的討論中，宜分為兩支，一屬辯者，一屬儒學。²⁵其中，儒學所著眼的課題乃在於「名」與「分」的相對，故重點是聚焦於「確定道德秩序及政治秩序之標準，固與形上學及邏輯無關」。²⁶而韓非子所論之「名實」，便歸此立場的主張。另外一家的「名」學觀點，則從「知識」的立場出發，故而有涉於「認知」課題的檢討，「名家」之說即此角度的學術家派。²⁷勞思光進而指出，此種由「認知」立場出發的觀點，有否定感覺經驗的傾向，而表現為強調「純粹思考」的趣味。而有趣的是，他也指出此種強調知識取向、邏輯思考的早期思想易與形上問題相混。也就是說，有別於儒法思想之名學立場，大抵會關注更多的邏輯與形上課題。道家的某

²¹ 杜維明：〈郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位〉，刊於：《中國哲學·第二十輯》，瀋陽：遼寧出版社，2000，頁3。

²² 請參：雅斯培著(Karl Jaspers)，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989，頁7-29。

²³ 「哲學突破」(Philosophical breakthrough)主訴人類理性認識存有世界的方式，與雅斯培「樞軸時代」同調。相關討論，請參：派深思著(T. Parsons)，章英華譯：《社會的演化》，台北：遠流圖書事業股份有限公司，1991，頁89-122。

²⁴ 勞思光對於胡適的說法，相當不以為然。詳細討論，請參：勞思光：《新編中國哲學史(一)》，頁390-393。

²⁵ 勞思光：《新編中國哲學史(一)》，頁377。

²⁶ 同上註。

²⁷ 同上註，頁378。



些觀點，便顯露了此種特色。²⁸

其實，勞思光在以上的論述中，頗能精準地掌握到先秦「名學」立場的分野。其中，論及「名家」與「道家」對於「名」的主張，有涉於「形上學」觀點之處，最值得注意。因為，先秦諸子雖然在理論的建構上，各自有別。但在現實的關懷上，卻又有著高度的共通性。或許，其中「名家」的立場，多在「純粹思考」上著眼。然而，「道家」對於「價值世界」的關注，並無少缺。當然，其立場與儒者仍然有別，不可混同。可是，道家人物的論述裡所透露的批判意味，則顯示他們並沒有完全脫離此一現實世界，進而安居在「概念世界」的打算。也就是說，道家觀點下的「名」學，或有涉於邏輯及形上學的討論，但他們仍然將「名」置於人間世界以論，而非「純粹思考」式的立說。²⁹此說相當重要。而且，在「出土文獻」的相關篇章裡，便有可供證輔的文獻。

上海博物館所藏竹簡中，有一篇名為〈恆先〉的文獻，學界通常將其學術旨趣之歸趨，視為是「道家」或是「道法家」一派的著作。³⁰其中，有一段文字觸及名言問題的討論，相當值得注意。其文云：³¹

又（有）出於或，生（性）出於又（有），音（意）出於生（性），言出於音（意），名出於言，事出於名。或非或，無胃（謂）或；又（有）非又（有），無胃（謂）又（有）；生（性）非生（性），無胃（謂）生（性）；音非音，無胃（謂）音；言非言，無胃（謂）言；名非名，無胃（謂）名；事非事，無胃（謂）事。

這是一段事涉名言與人間世界的討論，顯示了道家（或道法家）人物在安頓人間世的觀點。基本上，林義正認為〈恆先〉雖可能是系出《老子》的路線，但從思想理路來看，卻近乎《列子》。³²其所論方向，殆為「宇宙」起源，此說自有其論據。但對本文之討論有比較高的意義處，則在於上引文字之處。郭齊勇曾說〈恆先〉上段引文的內容，表現出古代思想的一些傾向，其云：³³

²⁸ 同上註，頁 395-396。

²⁹ 同上註，頁 378-379。

³⁰ 請參：郭齊勇：《〈恆先〉——道法家形名思想的佚篇》，刊於：丁四新主編：《楚地簡帛思想研究（二）》，武漢：湖北教育出版社，2005，頁 52。

³¹ 〈恆先〉釋文依季旭昇考釋，請見：季旭昇主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》讀本》，台北：萬卷樓，2005，頁 225。

³² 林義正：〈論〈恆先〉的宇宙思維：基於內觀功夫的另一個詮釋〉，發表於 2005 年 12 月國立政治大學主辦：「出土簡帛文獻與古代學術國際研討會」，頁 81。

³³ 郭齊勇：《〈恆先〉——道法家形名思想的佚篇》，頁 59。

這當是先秦思想家名實關係討論的發展，一方面強調名相、名言、概念的自身同一性（某非某，無謂某），另一方面引申到社會人事管理上，含有循名責實、各當其位、各守其份的意蘊。這也是孔子以降正名思想之本旨。

所以，郭齊勇認為本文突顯日後法家「審合形名」的思想特色。另外，郭梨華則注意到此段文字應當是著眼於「自然」與「人文」的聯繫。是以，在層層推遞之中，「或」→「有」→「生」→「音」→「言」→「名」→「事」的序列，即在說明人文與自然之間，自有其始源。³⁴他說：³⁵

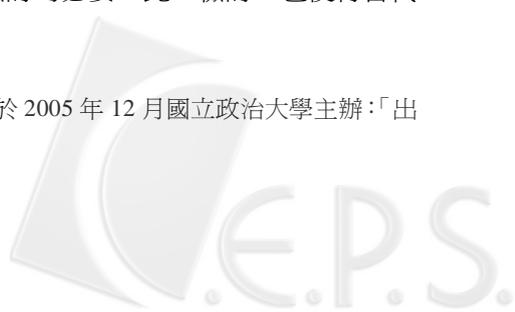
因此，若結合此語言脈絡，或許可理解為：由此而出者，若不能回應於所源出者，則不能稱之為與所源出者之間有根源上之連繫。換言之，這說明人文之與自然的聯繫，在於人文中的事、名、言時時的回應於所源出者，層層返歸，最終回應於恆先之無有，才是真正的人文之事、名、言。

比對上述的說法，我們可以看到郭齊勇的說法，使〈恆先〉的屬性反而近乎勞思光所說的儒家立場。郭梨華則避免牽合於法家形名之術的方向，主就「始源」的問題之討論，使其「道家」色彩得以被鮮明地彰顯。其實，〈恆先〉在此所觸及的「名言」問題，是否必然可以用後世分家的觀點來歸類？是有可以討論的空間。但不管主張那一種說法，卻都意識到「人文」與「自然」之間，存在著一條不可斷裂的臍帶關係。這個有趣的現象，使我們意識到在面對「名言」問題時，是否宜於以漢之後的分家派作法，來臻別「出土文獻」的屬性，便有審慎思考與調整的空間。而且，值得再深思的課題是，如果類似〈恆先〉之類的作品，在論及「名言」立場上，並非僅在「形上」處著眼的話。那麼，其與「儒家」的「名言」立場，又當如何臻別？就又成爲一個可以思索的方向。

「名言」是人們脫離原始思維時，所必然要碰觸到的課題。因爲，當人們不再以純粹感性的方式存活於此世界，那麼我們要如何「發現」世界與「說明」一切？並且要如何忠實地「記錄」我們的一切理解與感受？便成爲人們可以進入「哲學突破」的關鍵。人，透過「名言」使得「主體意識」在與世界的相磨相蕩下挺立，這是古代哲人的重要功課。而由於「出土文獻」對於此一問題的召喚，使我們運用漢人觀點論先秦學術合法性的方式，就有進一步檢討的必要。此一檢討，也使得古代中國思想的研究，有了新的詮釋之可能。

³⁴ 郭梨華：〈〈恆先〉及先秦道家哲學論題探究〉，發表於2005年12月國立政治大學主辦：「出土簡帛文獻與古代學術國際研討會」，頁103。

³⁵ 同上註。



伍、小結

以上本文簡單地從「儒學思想發展的定位問題」、「身體觀」、「名言之學」三個方向，來敘明「出土文獻」與中國思想研究的相關課題。其實，目前已知的「出土文獻」對於古代思想的研究之啓發，何止上述三端。但限於篇幅，本文不可能全面地論述。不過，我想指出的一點是，「秦火焚書」之後，人們對於古典中國的研究，常常僅能局限於已知的「傳世文獻」上。但是，這是不足的。尤其是關於「秦火焚書」所造成的「歷史斷層」，使得在「傳世文獻」的運用上，都易於「真偽」的爭議中，費擲了不少學者的心力，以致許多思想內涵的議題討論不能開展。可是，「出土文獻」的出現，或許可以某種程度地克服上述的困擾。（當然，不可能全面地解決）使我們的研究能夠往前更進一步。是以，在今日的「整合性」研究合作下，中國思想的研究也許正會因於「新材料」的緣故，帶來另一次「哥白尼式迴轉」的詮釋契機吧！

初稿收件：2007年01月04日

二稿收件：2007年01月09日

審查通過：2007年01月17日

責任編輯：吳明峰

作者簡介：

林啟屏：

台灣大學文學博士

政治大學中文系教授

通訊處：116 台北市文山區指南路 2 段 64 號 政治大學中文系

E-Mail：nccuchi@nccu.edu.tw



Discussions on Archaeological Excavations and Chinese Thought Related Questions

Lin Chi-Ping

Professor, Dept. of Chinese Literature, National Chengchi University

Abstract : Archaeological excavations allow us to study ancient history in depth, and develop insights about the thought and culture of the societies of the ancient world. Archaeological studies and especially the excavation and analysis of ancient texts provide us with knowledge about life and thought in ancient China, and may be extremely helpful when considering the meaning and influence of various aspects of thought in ancient China. Archeological documents provide us with a more complex understanding of thought in ancient China. These documents may be analyzed from three perspectives: 1) the problem of orientation in the history and development of Confucian Thought 2) the concept of the body and 3) the study of ancient Chinese dictums. An attempt here is made to analyze archeological documents on the thought of ancient China using these three perspectives from a macroscopic level, with the hope of yielding fruitful insights on thought and society in ancient China.

Key Terms : Confucian • Archeological documents • interpretation

