

郭店儒簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則 及其規範

謝君直*

摘要

郭店儒簡〈六德〉的德性觀念有關倫理實踐的敘述乃涉及家庭到社會與國家等領域的關係，簡文即以「仁內義外」的服喪觀念為實踐原則，表述實踐者在家國社會之間如何施行喪禮規範，從中展現道德意義。根據簡文所述，本文從二方面來探討，一是論證〈六德〉所謂「仁內義外」非告子的仁內義外之說，二是經由描述喪禮的規範，表示仁內義外作為實踐喪禮的原則，其中更蘊含人倫與禮制的相互融攝，以及內在道德性的可能，如此觀念亦可經由比較孔孟荀三者對「三年之喪」的論述來瞭解。是故本文的結論認為〈六德〉的「仁內義外」除了指涉服喪的規範，更蘊含血緣親情優於社會關係的道德實踐。

關鍵字：郭店楚簡、六德、仁內義外、服喪、三年之喪、實踐原則、
道德規範

【收稿】2009/09/19；【接受刊登】2009/12/21

*南華大學哲學系副教授



郭店儒簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則 及其規範

謝君直

壹、前言

筆者〈郭店楚簡〈六德〉的德性與倫理涵義〉¹的研究指出，〈六德〉提出聖、智、仁、義、忠、信以爲「六德」，其德性觀念有二層含意，一是意謂人倫之道德性與倫理之基礎，而且家國組織是這些德性的實現場所，所以義、忠、聖、仁、智、信開顯於君、臣、父、子、夫、婦等領域中。「六德」的第二層意義在於德性有實現性，並且實踐者在古代社會中有政治活動之要求，是以道德實踐從家庭活動延伸到政治活動時，不同的國政事務即涉及到不同德性，因而簡文將君臣、父子、夫婦等六位，以及使人、事人、率人、從人、教者、受者等六職，皆視爲實現六德的對象。因此，〈六德〉的德性觀念乃是順著宗法社會的血緣親情所推演的理論，而夫婦與君臣的德性皆與父子倫理有關連，關乎此，〈六德〉以「仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立（位）父、子、夫也，外立（位）君、臣、婦也」（簡 26-簡 27）²爲基

¹ 《人文研究期刊》第 5 期，2008 年 12 月。

² 以下〈六德〉釋文參考荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年）與涂宗流、劉祖信《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001 年），以及李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002 年）、丁原植《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》（臺北：台灣古籍出版社，2000 年）、顏世鉉《郭店楚簡〈六德〉箋釋》（《歷史語言研究所集刊》第 72 本第 2 分，2001 年 6 月）、陳偉《郭店竹書別釋》（武漢：湖北教



礎觀念來敘述。筆者認為簡文所述除了反映戰國時期儒家學者思考人倫問題的多元面向外，還涉及人倫關係向外發展並產生倫理衝突的問題，而〈六德〉即以人生不得不面對的喪禮為討論對象。然而郭店楚簡的研究者對於〈六德〉「仁內義外」的理解卻出現令人不安的詮釋，如劉丰〈從郭店楚簡看先秦儒家的「仁內義外」說〉³認為孔子已有「仁內義外」的思想傾向，惟該文以「禮」指謂「義」，並論證所謂子思的文獻（《禮記·表記·緇衣》、楚簡〈五行〉），以及〈六德〉，皆有仁內禮（義）外的思想，只是子思思想亦為外在的禮（義）尋找內在的心理根據，如《中庸》、〈五行〉所云，而且至孟子才將仁與禮（義）完全內在於人心。筆者認為劉文最大的遺憾是沒有回到文脈中探討「仁內義外」之說的真正意涵，意即劉文完全未探討告子與〈六德〉之「仁內義外」在文獻脈絡中的語意，而只順著郭店楚簡出土的機緣來發揮「仁內義外」的觀念，致使該文的詮釋出現值得商榷之處，如禮與義的關係是否只能從外在性而言？又孔子所謂義是否無內在意涵？⁴且如該文所述，具有內在性質的仁與具有外在性質的禮（義）之間存在著張力與對立關係，孟子思想乃將仁與禮（義）皆內化為本心，則我們不得不懷疑，在本質上相對立的仁內與禮（義）外皆收攝於本心，如此詮釋是否造成實踐理論上的矛盾？是故本文即辨析郭店儒簡「仁內義外」觀念的含意，通過〈六德〉與孟告之辯中「仁內義外」的比

育出版社，2003年）。筆者逕自引用，有特殊意義者則提出說明。

³ 《湖南大學學報》（社會科學版）第15卷第2期，2001年6月。

⁴ 此二問題根據勞思光先生的研究，其指出「仁」作為「公心」是「義」之基礎，而「義」是「仁」的表現，又根據《論語·顏淵》「顏淵問仁」章，勞先生認為「『義』與『禮』在理論上雖屬層次不同之觀念，但就實踐說，則能不隨私欲而歸於禮時，人即是循理而行，亦即是依一『求正當』之意志方向而活動。如此實踐，即返顯仁心」。故「禮」以「義」為其實質，並且在實踐程序中，禮義同時表現出來。《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1984年（增訂版）），p.120-121。



較，一方面說明「仁內義外」作為服喪原則的意義，另一方也說明喪禮規範的儒學意涵，並反省相關哲學問題。

貳、仁內義外之辨析

〈六德〉簡 26 云：「仁，內也。義，外也」，龐樸先生認為「此處之仁內義外，為孟子以前的一般認識，謂仁乃內心的情感意義，義為外在的行為規範；亦有可能借自告子，以喻『六位』有內外親疏之別」。⁵然而簡文在「仁內義外」之後云「內立父、子、夫也，外立君、臣、婦也」，表示內外之分乃分位中的區分⁶，再者簡文提出「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」（簡 30-31）作為服喪的原則，故其論述表現出以下結構：

內：仁-（父子夫）-門內

外：義-（君臣婦）-門外

由此可見〈六德〉「仁內義外」的觀念有其脈絡，是否與《孟子·告子上》告子所謂的「仁內義外」相關連，其中值得深入探討。基於尊重文獻原典的方法，倘若將簡文與告子理論比較，應能釐清兩種「仁內義外」思想的份際。

⁵ 《竹帛〈五行〉篇校注及研究·附錄 《六德》篇簡注》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年），p.187。

⁶ 廖名春先生認為簡文中的「立」當讀為「位」，並認為簡文是從內、外兩個不同的角度區分「六位」。參考〈郭店楚簡〈六德〉篇校釋〉，收入廖名春編《清華簡帛研究》第 1 輯，2000 年 8 月。



〈告子上〉記載：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也」。

孟子曰：「何以謂仁內義外也」。

曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也」。

曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎」。

曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也」。

曰：「者秦人之炙，無以異於者吾炙。夫物則亦有然者也，然則者炙亦有外與」。⁷

告子秉持「生之謂性」(〈告子上〉)的觀點，固然主張「食色性也」⁸，「仁內義外」即順此推出，意即告子將仁愛視為因親情而有的倫理表現，敬長則是親人之外亦有尊敬長者的德行，換言之，內外之別在於有無親屬關係，道德乃是客觀關係屬性的差別，所以關係之內的為

⁷ 原文引自《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1990年)。下文引《學》《庸》《論》《孟》文獻與朱子注語，皆出自此，不再註明。行文、注文引《論》《孟》亦只標篇名。

⁸ 唐君毅先生說：「生之謂性之涵義中，同時包涵生之為一有所向之一歷程之義。此有所向之一歷程，及其現在之存在，向於其繼起之存在，而欲引生此繼起之存在之一歷程。故生之謂性之涵義中，包括求生之義。求生，即求相續之存在，求相續之生命之存在。而此求相續生之性之滿足，則待於人之攝取他物，以養其生，並進而傳其生命於子孫，以子孫之生命之存在，為其自身繼起之存在。由是而此人之生之性中，即包涵食色之性」。《中國哲學原論：原性篇》(《唐君毅全集·卷十三》)(臺北：臺灣學生書局，1989年)，p.35-36。



「仁」，關係之外的為「義」。若從告子主張「生性」來看，其觀念認為道德非來自本性，而是因著關係不同纔有的行為。然而孟子與告子辯論的關鍵則在於是否以「性」為價值根源的問題，意即是否存在著內在道德性的問題，故孟子分析關係上的年長與感官視覺中的顏色，會因客觀對象的不同而變換，並以此指出告子行使價值判斷上的盲點，亦即馬年長於我，我是否也應敬長牠。換言之，告子的論證主要以關係對象（長者、吾弟）為行為的依據，故而涉及價值實踐時，難免引起混淆。尤有進者，在回應仁內義外的說法時，孟子特別從感受經驗（嗜）與感覺對象（炙）的聯繫，質問感官活動之所以產生的緣由，藉以喻示道德活動來自內在根源（本性），並非依靠外在關係與對象來決定與塑造⁹。此顯示孟告之辯兩者理論層次的不同，告子因為強調生性的緣故，而將德性排除在人性之外，只就關係對象的不同來論仁與義的行為；孟子則不認同道德性僅在關係事實上，因而隱喻內在道德性才是倫理關係與仁義德行的決定者，故孟告二者對於仁義價值觀念也就迥然有別。上引〈告子上〉文獻之後又記載一段對話：

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也」。

曰：「行吾敬，故謂之內也」。

「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄」。

「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人」。

「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也」。公都子不能答，以告孟子。

孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，

⁹ 〈告子上〉記載公都子詢問「性善」問題，孟子即強調仁義禮智四端之心「非由外鑠我也」。



則誰敬？」彼將曰『敬弟』。子曰：『惡在其敬叔父也』。彼將曰：『在位故也』。子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人』。

季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也」。

公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也」。

孟季子以為義的表現（敬）皆就外在關係產生，故主張義外，其態度與告子一致，皆強調道德根據的外在性。孟子特將外在性的問題提升至客觀禮制，指出若只看外在對象，人因禮制規範而行尊敬的表現，有時會不依著血緣關係而轉換，此說明外在客觀規範乃一形式，行禮者會順著禮儀環境而有相應的表現。然行為者有其內在「本心」，此纔是價值判斷與行為的依據¹⁰，上引孟子「然則耆叟亦有外與」與公都子「然則飲食亦在外也」的反問即是反映這個觀點。飲食對象固然有經驗性，但之所以這麼做當存在著人的心靈因素，此心靈若擴充為具道德性，則見人倫規範之意義¹¹。因而道德價值的根源與依據究

¹⁰ 「本心」概念出自〈告子上〉。孟子以魚與熊掌譬喻捨生取義，並論證「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」之「心」的存在是「人皆有之」，而且指出若在「不辨禮義」下接受各種利祿誘惑（萬鍾、宮室、妻妾、德惠），即「失其本心」。是以孟子所謂「本心」乃行使道德判斷與實踐道德行為的客觀根據與發端。又此所謂「本」非先驗意義之本體觀念，而乃指人的道德活動當有一內在的（immanent）根源，亦即從論證方法而言，孟子的本心說可理解為邏輯定義上的表述，將「心」視為人的普遍「本質」，其乃人之所以為人的意義。至於孟子之所以描述心有「喪失」與「放心」的情況，則是為了說明人為何會有為不善的可能，即心因為主客觀因素（耳目小體與外在勢力）影響而陷溺與迷惘，故在經驗現象中纔看似亡佚。實則「本心」就理論而言恆常存在，「賢者能勿喪爾」，或嚮為時有、今為時無，關鍵則在於自覺意識（心思）及擴充、涵養的工夫是否操持得當，倘若道德修養工夫不夠，未能發揮心的良知良能，也就「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者」（〈告子上〉）。

¹¹ 牟宗三先生評論上引孟季子與公都子的對話時說：「即便是倫常，亦本諸人類的道德心靈而如此規定親親之殺，而每一人亦即由此同一心靈而發尊敬之



竟是仁內義外抑或仁義內在，也就有了答案。

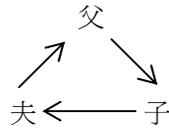
上述分析表明孟告之辯有其哲學脈絡，尤其凸顯孟子仁義內在的觀念。如此回到〈六德〉的文脈，則能對比出兩種仁內義外的意涵。

仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立父、子、夫也，外立君、臣、婦也。疏斬布、經、杖，為父也，為君亦然。疏衰齊、牡麻經，為昆弟也，為妻亦然。袒免，為宗族也，為朋友亦然。為父絕君，不為君絕父。為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟。為宗族殺朋友，不為朋友殺宗族。人有六德，三親不斷。門內之治恩掩義，門外之治義斬恩。仁類勗而速，義類止而絕。仁勗而更，義強而東。馯之為言也，猶馯馯也，少而奈多也。逸其志，求養親之志，害亡不以也。是以更也。(簡 26-33)

就「內」的觀念而言，簡文以「仁」為線索，從父、子、夫的職位聯繫到門內，而「外」的意義則是以「義」為線索，從君、臣、婦的職位聯繫到門外，故理解仁與義之內外區分的關鍵就在父子夫與君臣婦雙方職位的不同。首先，身份上父子夫可以是同一人，即就個體而言乃先意識到自己是父子關係中的人子，再從父子互動中成熟到可以成為丈夫，丈夫因下一代的產生而具備父親的身份，並依其職能又發展出父子關係，故個人在人倫關係中的發展歷程乃存在於「子—夫—父」這條時間線上，個人會經歷這三個身份，同時也須要仁、智、聖三種德性來發揮職能。首先，為人子乃人倫的開始與基礎，故「仁」之德性最重要。再者，依關係的出現而言，父—子—夫的歷程形成發展上的循環：

義」。《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，p.18。





圖示父親孕育兒子，兒子成長為丈夫，丈夫又化為父親再孕育下一代，如此人倫延續下去。然而丈夫是為了成為父親而準備，父—子—夫的循環其實只存在一個結構：「父—子（夫）」。因此，進一步就個體與個體之間的關係而言，父子關係雖是由男女婚合產生並由父親主導，但是當人子意識到親子關係的存在，情理上應然地回報給父親，父與子的聯繫成為人倫活動的核心。換言之，父—子—夫的發展模式乃保持著父子關係的聯繫恆處於同一家庭（宗族）中，其中「夫」的職能則是為了延續人倫中的父子關係而有的中介，亦即使血緣不中斷。此說明簡文所謂「門內」乃宗族中的關係範圍，意即以血緣親情為主的活動場域。

至於「外」的意義，君、臣、婦乃不同職位的對象，其皆為越過家庭範疇而有的人倫關係。雖然君與臣在傳統宗法社會中有血緣關係，不過根據拙文〈郭店楚簡〈六德〉的德性與倫理涵義〉的分析，儒學乃從職事與出仕的目的思考君臣關係，就人倫活動的生命歷程而言，此關係非首要的，維繫此關係也不具必要性，君臣關係乃因著時代背景與實踐儒學（成德）而被討論其存在意義，故君臣之間被視為一種外在關係來看待¹²。再者，「婦」乃因著男女婚合而出現，由此也

¹² 郭店楚簡〈語叢〉（一）云：「友、君臣，無親也」（簡 80-81），又云：「君臣、朋友，其擇者也」（簡 87）。〈語叢〉（三）云：「父無惡。君猶父也，其弗惡也，猶三軍之旌也，正也。所以異於父者，君臣不相戴也，則可已；不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也。友，君臣之道也」（簡 1-6）。可見簡文的學術背景已顯示出君臣之間非只停留在階級關係，而更能思辨其中的價值意義。釋文引自荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，並參考李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》。



才有宗族延續，但在強調父子關係為主軸的倫理觀念下，「婦」在人倫活動的職位被歸為外。因此，簡文所謂「門外」乃指宗族之外的關係，他們是與父子親情沒有直接聯繫的社會關係。雖然君、臣、婦在職能的運作上各應有其德性內涵，但〈六德〉所謂門內、門外乃分屬不同領域，其中的人倫活動也就應有不同根據，簡文為此提出「義」，意指「面對社會關係時所依據的客觀法則或準據」¹³。然而，實踐此一準則的行為主體之所以能夠如此表現的因由何在？包括「仁」，其與「義」是否只是人倫活動中的形式法則？關於這個問題，筆者認為答案在上引簡文「仁類 而速」以下數句（簡 31-33）¹⁴。文獻云「義強而束」¹⁵，並以「志」表述「仁」的意向，其意謂人倫行為者能以「仁」實踐其心志與以「義」做出簡別。尤有進者，顏世鉉先生引述〈五行〉「強，義之方」，並將簡文「義強而束」中的「強」與前者皆讀為「剛」，而且通過考證解釋簡文之意：「義的德行表現在強調以剛斷的態度來裁斷事理，而使裁斷能做到公正客觀」¹⁶。筆者認為，若裁斷的客觀公正來自「是非之心」，則操持「義」以面對人倫活動纔有實質意義。易言之，雖然簡文於此並非討論仁義內在，但若呼應「六德」的德性意涵，面對門內之仁的實踐與門外之義的判斷，簡文此段論述理應預設內在道德性的觀念，此方能顯示門內之仁與門外之義有積極的倫理意義，而非僅是消極地符應道德規範。

¹³ 丁原植《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》（臺北：台灣古籍出版社，2000年），p.236。

¹⁴ 這段文獻的釋字問題參考陳劍〈郭店簡《六德》用為「柔」之字考釋〉，《中國文字學報》第二輯（北京：商務印書館，2008年12月）。

¹⁵ 李零先生將「束」字釋作「簡」，並引〈五行〉簡 40、41「簡，義之方也」、「強，義之方」為參照。《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，p.133。

¹⁶ 參見〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉。



另外值得一提的是，陳麗桂先生特別指出，〈六德〉將「婦」別於門外，亦即簡文將六位分父、子、夫為「內」位，君、臣、婦屬「外」位，這是父系社會堅持血緣為先的必然結果，其云：

門內、門外的「門」，指的是族門、血親之門。這裡的「仁」指的是「情感」，「義」指的是理性的是非裁斷。父、子、夫被規定為族內、血親之門內的人倫關係；君、臣、婦在血親之門外，亦即社會族群中的人倫關係。血親之間的親疏關係以仁（愛、情感）為基礎，親情重於一切，沒有選擇性；社會族群中的人我關係則以義（理性、是非的裁斷）為判準，不合道理，隨時可以終止彼此間的關係與情分。¹⁷

丁原植先生說「以『夫』為內，也顯示出當時強調『父權』的倫理要求」¹⁸。筆者認為，無論父系社會還是父權，包括君臣關係的出現，皆是古代宗法和農業社會的客觀事實，若試圖以此為基礎來建立任何倫理論述，固然異化內在德性的觀念，亦即難以說明人倫關係的應然性，而只顯示實然倫理¹⁹，是以在門內門外的區分之後，〈六德〉纔進而以服喪的規範來表述血緣關係為本的倫理意涵，其前提就是「仁，內也。義，外也。禮樂，共也」此一觀念。從簡文所涉及的喪

¹⁷ 〈郭店儒簡的外王思想〉，《台大文史哲學報》第 55 期，2001 年 11 月。

¹⁸ 《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》，p.235。

¹⁹ 林素英先生指出周代社會乃父系社會時期，其封建、宗法等繼承制度以男系及男性親屬為本宗，並說「當時的喪服制度中，配合宗族組織的內、外位而嚴格區分內、外親，是一道非常重要且不可逾越的根本分際」，而且以喪服條例來看，妻女屬外親。參見〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉，《中國學術年刊》第 23 期，2002 年 6 月。由此可見，古代宗法社會中的父系傳統乃客觀事實，其中固然有人倫制度，但卻非價值根源之所在。



禮而言，「禮樂」可以指儀文，但儒學肯定禮儀應有價值內涵，子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉」（〈八佾〉），又曰：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（〈全前〉），禮樂的存在意義在於證明人倫活動的價值，若無價值內涵，一切人倫活動中的禮制皆是空洞的形式。丁原植先生解釋「禮樂共也」說：「『禮樂』，指發乎內心，本乎真情，而適宜於社會秩序的制度與要求，所以通行於『內』『外』」²⁰，此不亦指出禮樂與仁義的價值性關係。職是，「仁內」的觀念主要在維繫父子關係，「義外」的觀念在於面對社會關係，人雖然不可能同時處於門內外，但門外的事務有可能帶進到門內，門內的關係有可能影響到門外的行事，唯以血緣親情為優先的觀念下，所以才需要有仁內義外之分辨。

雖然〈六德〉「仁內義外」之說在文脈上乃就實踐喪禮而言，與孟告對內在道德性的辯論，兩者於理論對象上明顯不同，但釐清這兩種不同理論層次的仁內義外之說，一方面對比先秦儒家哲學對人倫與倫理的多元思考，另一方面則是凸顯〈六德〉以仁內義外作為實踐喪禮的原則，並顯示其處理關係與關係之間的問題的涵義，亦即當人倫基礎的父子關係受到衝擊時，道德實踐者該當如何處置？孔子回應「父為子隱，子為父隱」²¹，孟子云舜應對其父親「竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」²²，〈六德〉則以敘述喪禮的問題提出說

²⁰ 丁先生並引《禮記·文王世子·祭義》有關禮樂觀念的論述為證。參見《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》，p.236。

²¹ 〈子路〉記載：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」

²² 〈盡心上〉記載：「桃應問曰：『舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如何。』孟子曰：『執之而已矣。』『然則舜不禁與。』曰：『夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。』『然則舜如之何。』曰：『舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。』」



明。

參、喪禮規範的哲學意涵

〈六德〉文獻所述喪服規格與《儀禮·喪服》相合²³，並且簡文「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」（簡 29-30）亦幾同於《禮記·喪服四制》（後者「斬」作「斷」）²⁴。然而對於「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」所涉及「為父絕君，不為君絕父」（簡 29）的作法，學者們的研究則有議論。劉樂賢先生認為「為父絕君」以下數句都與喪服的禮制有關²⁵。彭林與魏啓鵬二位先生則分別對「為父絕君」之「絕」字有所考證，並以此對喪服的施行提出不同說法²⁶。陳偉先生認為在字形上前二者之說都可接受，而在釋字上認同釋「繼」之說，但也提出自己的解釋²⁷。李存山先生亦加入討論，對「為父絕君」之

²³ 參見郭店楚簡整理者對〈六德〉的注釋〔十七〕〔十八〕〔十九〕，《郭店楚墓竹簡》，p.189。

²⁴ 李學勤〈郭店楚簡《六德》的文獻學意義〉，武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000年）。

²⁵ 〈郭店楚簡《六德》初探〉，出處同上。劉先生認為「絕」、「殺」乃喪服用詞，減殺之意。

²⁶ 彭林〈再論郭店簡《六德》「為父絕君」及相關問題〉（《中國哲學史》2001年第2期）。彭先生認為「為父絕君」乃喪禮中的「絕服」，當父喪與君喪同時發生時，應服父喪而絕君之喪服，強調親親大於尊尊。

魏啓鵬〈釋《六德》「為父絕君」——兼答彭林先生〉（《中國哲學史》2001年第2期）。魏先生將「為父絕君」釋為「為父繼君」，「繼」訓為「次」。「為父繼君」乃當父、君喪並見時，應使為君亞次於為父，不能使為父亞次於為君，並因而反對「絕服」的說法。

²⁷ 《郭店竹書別釋》，p.125-6。陳先生指出「為父繼君」乃針對「疏斬布經杖，為父也，為君亦然」而說，意謂「『疏斬布經杖』是為父而設，用於君乃是比附而致」。



制提出背景考察²⁸。另外林素英先生從喪服制度的考察著手，根據禮制的文化意義來研究，說明喪禮主要以親親為首，然亦有兼顧君臣之尊尊大義的權衡，而且在以血緣親屬為主的觀念下，亦可由此理解簡文「為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟。為宗族殺朋友，不為朋友殺宗族」的措施²⁹，林先生結論說：

〈六德〉服喪記錄前文「仁，內也；義，外也。」之記載，即明顯指出服制之設計乃是以仁為經為本，以義為緯為權的作法，此正合乎〈禮運〉「仁者，義之本也。」、〈中庸〉「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。」之說法，同時也與〈語叢〉「仁生於人，義生於道。或生於內，或生於外。」的記載互相呼應。這種以仁為本、以義為輔的服制設計，正是本於「仁，人心也；義，人路也。」的根本特性而發揮，正可以說明儒家學說以「仁」為核心的一貫主張。³⁰

上引彭林、魏啓鵬二文皆認同喪禮之父喪重於君喪（基於親親大於尊尊），李存山先生雖認同前者，卻認為這在先秦並非通則，而是〈六德〉作者的特殊立場。反觀林素英先生的研究，從考察喪禮的文化意義指出其蘊含儒家學說，顯示服喪作為實踐禮制應有其思想基礎，此

²⁸ 〈「為父絕君」並非古代喪服之通則〉（收入《經學今詮第四編》（《中國哲學》第二十五輯），2004年8月）。另見〈再說「為父絕君」〉（《江蘇社會科學》2005年第5期）。李先生指出「為父絕君」之喪服通則，與傳世文獻和古代禮家對喪服的詮釋有異，後者多君喪重於父喪，表示「尊尊」重於「親親」，〈六德〉之說則是強調父子關係高於君臣關係。

²⁹ 〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉，《中國學術年刊》第23期，2002年6月。又參見《從〈郭店簡〉探究其倫常觀念·第二章〈郭店簡〉服喪措施的文化意義》（臺北：萬卷樓圖書公司，2003年）。

³⁰ 《從〈郭店簡〉探究其倫常觀念》，p.61。



說更具論證效力。進而言之，〈六德〉以仁內義外作為道德實踐者的內在原則，其在實踐規範上纔有「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」的設置，亦即簡文以喪禮說明仁內義外之如何實踐。筆者認為其中有必要釐清的就在於「義」的觀念，亦即社會關係中的君臣之義。林素英先生指出「喪服制度中，特別將為君之服比照為父之服斬，一方面希望臣民百姓能以事父之心以尊崇君主；另一方面，則隨時提醒為人君者必須以養民、愛民、教民、化民為不可推託之天賦責任」³¹。前者可謂宗法封建社會之政治倫理，後者則是儒家德政觀念的目的，故《禮記·喪服四制》以「資於事父以事君」解釋「門外之治義斷恩」，並云此乃「以義制者」³²。換言之，仁內義外作為「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」的實踐原則，乃因著關係領域的不同而分判行仁恩與行義的屬性，此表示順著人倫而有的禮制，在現實社會中由於人際網絡的複雜而有執行上的困難，所以需要仁內義外的原則以為道德實踐的理據，其「仁」與「義」乃相對而言，一是表示血緣親情，一是象徵血親之外的人倫關係。惟筆者強調仁內義外的道德實踐原則應涉及喪禮是否存在著儒學道德性問題，方顯其理論之充分，意即〈六德〉以仁內義外作為「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」的原則，除了為我們提供古代禮制儀式的佐證外³³，亦當對於實踐（喪）「禮」顯示

³¹ 《從〈郭店簡〉探究其倫常觀念》，p.55。

³² 原文參照孫希旦《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），下同此，不再註出。

³³ 王夢鷗先生的考證顯示，《儀禮》與《禮記》喪服制度並不完全一致，亦即先秦古禮與漢代對周禮、士禮的整理與記錄有異同。參見《禮記校證》中〈曾子問校證前記〉、〈喪服小記大傳校證前記〉、〈喪大記校證前記〉、〈問喪服問閒傳校證前記〉、〈喪服四制校證前記〉等五篇，臺北：藝文印書館，1976年。筆者認為，〈六德〉的記載不只反映文獻不足徵的問題，更是顯示喪禮制度及其流傳的複雜。出土文獻對照傳世喪禮制度的複雜性，亦可參考邢義田〈秦或西漢初和姦案中所見的親屬倫理關係〉，副標題「江陵張家山 247 號墓《奏



積極的哲學意涵，此可經由對照孔孟荀三者關於服「三年之喪」的詮釋來獲得更深入的理解。

〈陽貨〉記載：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣」。

子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」

曰：「安」。

「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之」。

宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎」。

宰我與孔子的對話可以指謂〈六德〉所述子德之表現孝與為人子回報親子關係的觀念³⁴，意即對話中孔子一再指點宰我，三年之喪期不只表面上的期限規範，亦非禮樂形式，而是為人子對父母的情感應該合理地反映在喪期上，且此情感非一般的感受，如飲食、逸樂般，而是具備倫理道德的人情，即孔子所謂的「仁」，具體表現則是「安」。

讞書》簡 180-196 考論」，收入柳立言主編，《傳統中國法律的理念與實踐》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008年）。出土文獻亦影響到近年文獻學對《禮記》的考證，參考王鏞《《禮記》成書考》（北京：中華書局，2007年）。然本文非討論喪禮制度之作，前述舉例乃顯示禮制問題仍有甚多探討空間，唯筆者所關注乃對服喪的倫理活動提出哲學詮釋。

³⁴ 簡文云：「子也者，會埠長材以事上，謂之義，上共下之義，以奉社稷，謂之孝，故人則為人也，謂之仁。仁者，子德也」。詳見拙文〈郭店楚簡〈六德〉的德性與倫理涵義〉的分析。



進而言之，孔子以安不安詰問宰我，並批評宰我回答「安」乃「不仁」的表現，此乃隱喻安的表現在於「仁心」³⁵，亦即面對與自己關係最親近的人倫的逝去，為人子的表現除了顯示其情感外，還應當經由相應的禮儀規範顯示其倫理意涵，由此證明喪禮非僅是形式，而仍須有仁心以為禮的內涵，禮的存在亦纔有積極意義。三年之喪的討論不僅是制度面的問題，而且更關乎能否體現人情之應然，是以宰我的觀念並不足以彰顯親子之間的倫理關係，因為期年之喪的作法未能充分反映出普遍而客觀的三年之愛。因此，孔子雖然回答宰我「女安則為之」，卻非肯定宰我的觀念與行為，故給予「不仁」的評語，其意謂道德實踐本在應然，行為與否的關鍵乃在內心之仁，若只見外在規範的制度化，而不反省規範是否應當存在著價值內涵，或如宰我為了避免禮壞樂崩而認為服父母之喪「期可已矣」，即當政者為了政治可以縮短喪期規定，則喪期亦只是行為框架或教條，甚至是為政功能上的考量而已。質言之，道德實踐者若非體會人倫親情之價值意義，則禮儀規範之客觀性徒具形式，亦不過符應之罷了，故孔子最後重述「今女安，則為之」，實是指點親情的意義不應為了政治功能而改制。而且在孔子哲學觀念中，「人而不仁，如禮何」(〈八佾〉)以及「喪，與其易也，寧戚」(〈同前〉)，禮儀的存在與實行當以內在的仁心為根本，則喪禮的哲學詮釋亦應涉及內心之道德性(仁)與外在規範相呼應的觀念。孔子最終責備宰我對其父母恩情不足，此中亦隱含宰我對內在道德性(仁心)未有瞭解。

³⁵ 〈八佾〉云：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何」。行禮的關鍵不僅在於「心」上否，而且亦是此心是否有「仁」的意涵。又對於宰我回答「安」，朱子注云：「夫子欲宰我反求諸心，自得其所以不忍者」。雖然朱子哲學體系所論之「心」未必是內涵仁理之心，然而「安」所涉及自我內心的反應則是朱子的詮釋所可參考者。



三年之喪的問題進一步可比較孟子在〈滕文公上〉中的答案：

滕定公薨。世子謂然友曰：「昔者孟子嘗與我言於宋，於心終不忘。今也不幸至於大故，吾欲使子問於孟子，然後行事」。然友之鄒問於孟子。

孟子曰：「不亦善乎！親喪固所自盡也。曾子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣』。諸侯之禮，吾未之學也；雖然，吾嘗聞之矣。三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達於庶人，三代共之」。然友反命，定為三年之喪。

父兄百官皆不欲，曰：「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也，至於子之身而反之，不可。且志曰：『喪祭從先祖』。曰：『吾有所受之也』」。

謂然友曰：「吾他日未嘗學，好馳馬試劍。今也父兄百官不我足也，恐其不能盡於大事，子為我問孟子」。然友復之鄒問孟子。孟子曰：「然。不可以他求者也。孔子曰：『君薨，聽於冢宰。歆粥，面深墨。即位而哭，百官有司，莫敢不哀，先之也』。上有好者，下必有甚焉者矣。『君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風必偃』。是在世子」。然友反命。

世子曰：「然。是誠在我」。五月居廬，未有命戒。百官族人可謂曰知。及至葬，四方來觀之，顏色之戚，哭泣之哀，弔者大悅。

對話中孟子不正面回答喪禮之制的傳統面貌確實為何，而只訴諸服喪者真實地面對自己，即孟子以「不可以他求者」啓發滕文公「是誠在我」，遂有喪禮中哀戚之心的表現。又孟子引喻孔子「風行草偃」



的觀念以明滕文公作為世子的職責，此雖是從在上位者的為政角度而言，但其論述乃強調為政者自我實踐的重要性，並蘊含成德之教的觀念，故終顯德政的效果。換言之，禮制作為規範可能在實踐的歷程中隨時間而有所模糊，但儒學以禮樂作為道德實踐的堅持乃以內在道德性為核心，並由此證明價值規範應有普遍基礎。故而服喪的倫理行為不惟如何表現禮制的問題，而且也是為何人可以實踐禮的問題。

然而人為何服喪的問題，在荀子的詮釋則是理解為服喪是什麼的問題，〈禮論〉中論及三年之喪云：

三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾羣，別親疏貴賤之節，而不可益損也。故曰：無適不易之術也。創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以為至痛極也。齊衰苴杖、居廬食粥、席薪、枕塊，所以為至痛飾也。三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉！凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失其群匹，越月踰時，則必反鉛過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁焦之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。將由夫愚陋淫邪之人與，則彼朝死而夕忘之；然而縱之，則是曾鳥獸之不若也，彼安能相與群居而無亂乎！將由夫脩飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙，然而遂之，則是無窮也。故先王聖人，安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。

然則何以分之？曰：至親以期斷。是何也？曰：天地則已易矣，



四時則已徧矣，其在宇中者莫不更始矣，故先王案以此象之也。然則三年何也？曰：加隆焉，案使倍之，故再期也。由九月以下何也？曰：案使不及也。故三年以為隆，總小功以為殺，期九月以為間。上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也，夫是之謂至隆。是百王之所同也，古今之所一也。³⁶

「稱情而立文」之說雖蘊含內在性，然荀子所謂「情」乃關乎其人性論，〈正名〉云：「生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」，尤其「性者，天之就也。情者，性之質也」（全前），更顯示荀子的情概念實乃附屬於其「性惡」理論下，即情在荀子的觀念中如「性」般，皆是接受治理的對象，並不具備道德性。又〈禮論〉在論述三年之喪的觀念之前，還以一定篇幅說明喪禮及其器物的意義，其中云「喪禮者，以生者飾死者也」、「送死，飾哀也」及「送死，飾終也」，根據荀子在該段論述結語「禮義之法式」，則喪禮固然作為道德規範，但荀子亦於該段論述中強調「性者，本始材朴也。偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美」，則荀子的喪禮觀念所著重者乃外在客觀規範義，而不顯內在價值性。故上引文所說「有血氣之屬莫知於人」的服喪表現僅是「人偽」，即喪禮之道德行為乃「立中制節，一使足以成文理」之文飾，荀子的說法並不蘊含服喪者有其內在道德性。對荀子而言，人固然有道德智慧（心知道）、行為與能力，然此文之

³⁶ 文獻參考王先謙《荀子集解》（臺北：華正書局，1988年）。又此段內容重見於《禮記·三年問》，唯〈三年問〉篇末有「孔子曰：『子生三年，然後免於父母之懷；夫三年之喪，天下之達喪也。』」。可見該篇作者認為此文獻乃在詮釋孔子論三年之喪。



道存在之證明乃立基於禮制之執行，而不涉及任何內在的德性。此外，荀子解釋喪期之「三年」乃著墨在人情之「制節」與期數的概念，比較孔子以親子關係解釋三年的內涵，與孟子避開三年之數的來源而隱喻服喪者之哀心，以彰顯喪期三年的正當性，則孔孟與荀子對三年之喪的觀念亦顯分別。

死亡作為生命現象之一，在倫理思考中則關乎人倫的存在狀態，故儒學以喪禮面對至親的逝去，非徒文飾，而是「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（〈為政〉）中孔子答孟懿子樊遲問孝，「事死如事生，事亡如事存，孝之至也」（〈中庸〉），意謂喪禮乃表達親子關係的延續與長存，亦本諸人情³⁷，此喪禮固然以父母之喪為基礎。回顧〈六德〉所涉喪禮形式，從「為父絕君」到「不為朋友殺宗族」，歸結為「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」，上述研究者皆對親親大於尊尊以為原則無異議，惟根據《儀禮》、《禮記》乃至古代禮學家對服喪原則的解釋，當代學者們的研究亦顯喪禮的施行形式有其複雜性。然「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉」，禮作為形式必須具有價值內涵才有積極意義，尤其上述研究〈六德〉喪禮的學者所舉《禮記》文獻皆以孔門對話為主，表示儒家學者試圖對實踐禮制提出相應詮釋，孔子曰：「喪，與其易也，寧戚」（〈八佾〉），孔子亦告誡「臨喪不哀」（全前）之消極，孔門弟子子張亦云「喪思哀」（〈子張〉）中有關「士」的內涵，子游云「喪致乎哀而止」（〈子張〉），此顯示孔子所開創之儒學不惟以哀戚之心為服喪之人倫實踐基礎，亦由哀心之內在

³⁷ 《禮記·三年問》：「三年之喪何也？曰：稱情而立文，又曰：「三年者，稱情而立文，所以為至痛極也」。又〈喪服四制〉首云「禮之大體」之一為「順人情」，又云「喪有四制」之恩、理、節、權乃「取之人情也」。〈喪服四制〉雖有文獻考證上的問題（參考《禮記校證·卷二十》），但「人情」作為思想基礎則是儒學的共同義理。



道德性指出倫理原則普遍化的觀點。勞思光先生以「三年之喪」詮釋孔子人倫觀念說：

每一個人自出生起，即接受社會中各種直接間接之助力；其中以父母之撫養為最基本；故人自有生時起，即已受社會之恩惠，因此，人必須對社會有一酬恩之態度；此一態度在孔子時，即通過人倫觀念表示。人既有對社會酬恩之責任，故仁亦可說是終身有一種對他人之普遍責任。此責任落在具體關係中，乃有具體內容，此即通往「理分」觀念。³⁸

勞思光先生將「理分」視為「義」觀念之延伸，亦即「價值在於具體理分之完成」³⁹。換言之，道德實踐的完成仍須就具體的現實行為而言，此亦顯示價值判準之合理。從理分觀察〈六德〉所述服喪之原則與規範，具體言之，君臣關係是在政治活動中產生，它在人生中不是絕對的⁴⁰，尤有進者，儒學主張政治關係須依附道德價值才有意義，國君雖待我有義，然我亦以禮義回應之，彼此皆在君臣關係中完成各自的理分。因此，面對喪禮的實踐，由於不可能「同時」服二種

³⁸ 《新編中國哲學史》(一)，p.145。「三年之喪」的哲學詮釋另可參考李明輝〈《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理學問題〉，收入鍾彩鈞主編《傳承與創新——中研院文哲所十周年紀念論文集》，臺北：中研院文哲所籌備處，1999年。該文探討西方道德理論以為詮釋儒學的問題，顯示當代儒學詮釋的哲學架構之多元。

³⁹ 勞先生亦以〈子路〉直躬者與攘羊者的問題為解釋。參見《新編中國哲學史》(一)，p.127-30。

⁴⁰ 以孔子為代表，《論語》、《史記·孔子世家》對其生涯背景的敘述，處處透露「不仕無義」的氣氛，有名的例子即子路問孔子：「衛君待子而為政，子將奚先」，孔子答曰：「必也正名乎」(〈子路〉)。又傳說孔子曾事於宦官，孟子為孔子闢謠云：「孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』」(〈萬章下〉)，凡此顯示儒學認為從政活動必以正義為前提。



喪⁴¹，門內門外的抉擇即顯出「仁內義外」原則之實踐，具體判準則是簡文「為父絕君，不為君絕父」，其乃君臣之義與父子之仁相衝突之後所做的判斷，此判斷更蘊含親親大於尊尊之原則。故若從理分的觀念詮釋「為父絕君，不為君絕父」，則君喪可以不服，父喪不可不服，其是以血緣親情為內位、為主要人倫而有的價值判斷，所以簡文強調「人有六德，三親不斷」（簡 30）。然而，從仁內義外的實現面觀之，為父絕君雖可成立，不過為了表現君臣之義，採取為父繼君，則是政治意義下的選擇，其乃禮制下的行為，惟未必表現出以親親為核心價值的道德觀念。進而言之，〈六德〉所述「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩」雖相合於禮制的意義，但就形式的內涵而言，則與孔子主張「父為子隱，子為父隱」的觀念、孔子對「三年之喪」的詮釋有思想脈絡上的相出入。亦即若以人倫關係優先於法律關係為理分，則此理分面對服父喪與服君喪該如何選擇？再者，上引宰我與孔子的對話中，宰我所說禮壞樂崩的狀況，其中蘊含執行禮樂政教的問題，則宰我對三年之喪的質疑，不亦顯示義外與仁內的張力？雖然，「門內之治恩掩義」合於儒學核心觀念，「門外之治義斬恩」則摻雜政治意義的因素而於倫理有用但略掩親情，意即〈六德〉所謂「仁內」「義外」其實乃二種不同層次的實踐原則，是以在規範上即有不同面向的表現。然而，《禮記·大傳》亦謂「立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。其不可得變革者則有矣，親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也」。不變者乃是倫理，可變者則是形制的設定。喪禮雖有一定制度，但絕非人絕對服從或固守外在規範，而是從人為何能有禮以及如何有禮來

⁴¹ 林素英先生精細分析《禮記·曾子問》併遭父喪與君喪時的權衡作法，並從「兼服」的角度說「『服術』的六大原則終究以『親親』為首，卻又必須設法兼顧『尊尊大義』的道理」。《從〈郭店簡〉探究其倫常觀念》，p.37-45。



思考喪禮的存在意義。誠如林素英先生所說，「『為父絕君，不為君絕父。』的服喪記錄，正凸顯整體喪服制度本於人情而制禮的事實，不過在人情之外，尚且還必須懂得權衡輕重緩急以兼顧『尊尊大義』，方足以彰顯人性以仁內而義外的文化特質」⁴²。換言之，後世學儒者的禮家隨著人際關係的複雜化，提出喪禮的闡釋，此雖隨著歷史文化的發展而發生，然此文化亦應避免違背親親大於尊尊的最高原則，方顯人文化成天下的基本意義。⁴³

肆、結語

郭店楚簡〈成之聞之〉簡 40 云：「故君子慎六位以祀天常」，而且〈六德〉竹簡形制又與〈成之聞之〉相同，故文獻考證上，研究者試圖將兩篇文獻結合⁴⁴並將其思想相關連⁴⁵，龐樸先生根據〈成之聞之〉「天將大常，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」（簡 31-33）相關論述，指出六位、六職與六德的倫理是天道的直接延伸和顯現，可以提高道德的層次與境界⁴⁶。關於郭店楚簡的天道觀，筆者過往的研

⁴² 〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉。

⁴³ 本文審查意見建議，如果孔孟是一系統，荀子與《禮記》是一系統，而告子又是一系統，則〈六德〉仁內義外的喪禮觀能否說明其與誰較為接近。根據本文的討論，從禮制而言，簡文所述近於《禮記》，然就實踐禮背後所預設的內在道德性而言，則簡文的德性觀念實呼應孔孟的理論。倘若以儒學的發展過程來看，〈六德〉的儒學理論近於孟子，但在實踐規範上則有荀學色彩。

⁴⁴ 陳偉《郭店竹書別釋·第九章《大常》《德義》《賞刑》三篇的編連問題》。文中將〈六德〉與部分〈成之聞之〉竹簡重新編序為《大常》。

⁴⁵ 李零先生認為〈六德〉文義所述實以「六位」為主，此似與〈成之聞之〉相承，並建議〈六德〉改題名為「六位」。《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，p.130。

⁴⁶ 〈三重道德論〉，《歷史研究》，2000 年第 5 期。又收入《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年）。



究曾針對郭店儒簡〈五行〉、〈成之聞之〉及〈性自命出〉等文獻申論之，並指出簡文的天道思想乃基於天人關係的問題意識而形成，亦即人道、人倫、人文、人心、人性纔是先秦儒家哲學的首要課題⁴⁷。是以反觀〈六德〉云：「君子如欲求人道……大者以治⁴⁸人民，少者以修其身，為道者必由……苟不由其道，雖堯求之弗得也」，又云「君子不變如道」，可知簡文對人道的堅持表現在治民與修身的踐履，若對比古典文獻，〈微子〉記載孔子使子路回應隱者曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫」，又孟子曰：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也」（〈離婁下〉），又曰：「仁也者，人也。合而言之，道也」（〈盡心下〉），則顯示孔孟儒學對於人之道德性的論述涵蘊著在世活動的考量，無論是君臣之義或是聖王之明察人倫，皆是仁者之人道，此由於孔子確認「人能弘道，非道弘人」（〈衛靈公〉），人才是道的主體。此主體的內容在〈六德〉的論述中以六德為核心，六德亦可實踐在人倫之分位而有其職能。進而言之，德性的意義作為道德實踐原則，其在人倫的職位上還做為價值判準以面對具體倫理問題，此即簡文所述服喪表現，更是六德、六位、六職之有實踐意義的說明。故〈六德〉云：「凡君子所以立身大法三，其釋之也六，其衍十又二。三者通，言行皆通。三者不通，非言行也。三者皆通，

⁴⁷ 《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系研究所博士論文，2004年。

⁴⁸ 「大者以治」原簡殘缺，此四字根據陳偉〈關於郭店楚簡《六德》諸篇編連的調整〉（收入龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版公司，2002年）補入，顏世鉉〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉另提出可補釋為「大者以安」，其根據是《論語·憲問》：「子路問君子。子曰：『修己以敬』。曰：『如斯而已乎』。曰：『修己以安人』。曰：『如斯而已乎』。曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸』」。二位先生的補文指出儒學對政治的關懷，亦顯六德與六位、六職的關係。



然後是也。三者，君子所生與之立，死與之敝也」（簡 44-46）。「六」非只是數字意義，其乃「三一六一十二」倫理序列的中介，意即倫理的基礎架構是「男-女（夫婦）」、「父-子」、「君-臣」等三種人倫，而三種人倫的原則是聖、智、仁、義、忠、信等六德，又六德的具體實踐依個別名位與職能則有父、子、夫、君、臣、婦等六位和六職。職是之故，「六德」的德性觀念實乃理論與實踐兼容，理論方面表達人倫關係的儒學闡釋，實踐方面則從具體服喪的例則裏，指出人對服喪的價值標準：血緣親情優於社會關係，此亦是〈六德〉「仁內義外」的儒學涵義。換言之，儒家哲學強調喪禮應視死如生，且應以人的內涵來執行死亡禮儀，《禮記·郊特牲》云：「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也」，是故禮的實踐若無道德原則，也就只是消極的形式工作，而若將禮的道德原則以內在德性為基礎，則禮之作為規範才有積極價值，不徒是外在形式，此亦孔孟儒學之哲學性所在。最後，回應前言所述之問題，筆者認為，若（喪）禮本身之具規範義，實乃人依道德心實踐之而有，亦即仁或義皆內心本然之朗現，而禮之作為外在規範義也以本心為基礎，則〈六德〉「仁內義外」之說並無須從本質屬性之內外分別來詮釋。因為本文除了釐清簡文「仁內義外」觀念與告子之說在理論層次與對象上有別外，也指出唯有以內在道德性為血緣親情的實踐原則，纔能客觀地表現義外之規範，所以內外之分並非屬性上的區別，而是道德心在實踐領域上的分別。如此詮釋既不會產生理論扞格的質疑，更見郭店楚簡〈六德〉作為儒家古典文獻的研究意義。



參考文獻

一、典籍

- 丁原植《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》，臺北：台灣古籍出版社，2000年。
- 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。
- 王夢鷗《禮記校證》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 王鏞《《禮記》成書考》，北京：中華書局，2007年。
- 朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1990年。
- 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 林素英《從《郭店簡》探究其倫常觀念》，臺北：萬卷樓圖書公司，2003年。
- 唐君毅《中國哲學原論：原性篇》（《唐君毅全集·卷十三》），臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 孫希旦《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 涂宗流、劉祖信《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001年。
- 陳偉《郭店竹書別釋》，武漢：湖北教育出版社，2003年。
- 勞思光《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，1984年（增訂版）。
- 謝君直《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系博士論文，2004年。
- 龐樸《竹帛《五行》篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000年。



年。

二、期刊與單篇論文

李存山〈「爲父絕君」並非古代喪服之通則〉，《經學今詮第四編》（《中國哲學》第二十五輯），2004年8月。

李存山〈再說「爲父絕君」〉，《江蘇社會科學》2005年第5期。

李明輝〈《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理學問題〉，鍾彩鈞主編《傳承與創新——中研院文哲所十周年紀念論文集》，臺北：中研院文哲所籌備處，1999年。

李學勤〈郭店楚簡《六德》的文獻學意義〉，武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年。

邢義田〈秦或西漢初和姦案中所見的親屬倫理關係——江陵張家山247號墓《奏讞書》簡180-196考論〉，柳立言主編《傳統中國法律的理念與實踐》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008年。

林素英〈郭店簡「爲父絕君」在服制中的文化意義〉，《中國學術年刊》第23期，2002年6月。

陳偉〈關於郭店楚簡《六德》諸篇編連的調整〉，龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版公司，2002年。

陳劍〈郭店簡《六德》用爲「柔」之字考釋〉，《中國文字學報》第二輯，北京：商務印書館，2008年12月。

陳麗桂〈郭店儒簡的外王思想〉，《台大文史哲學報》第55期，2001年11月。

彭林〈再論郭店簡《六德》「爲父絕君」及相關問題〉，《中國哲學史》



2001 年第 2 期。

廖名春〈郭店楚簡〈六德〉篇校釋〉，廖名春編《清華簡帛研究》第 1 輯，2000 年 8 月。

劉丰〈從郭店楚簡看先秦儒家的「仁內義外」說〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第 15 卷第 2 期，2001 年 6 月。

劉樂賢〈郭店楚簡《六德》初探〉，武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000 年。

謝君直〈郭店楚簡〈六德〉的德性與倫理涵義〉，《人文研究期刊》第 5 期，2008 年 12 月。

顏世鉉〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉，《歷史語言研究所集刊》第 72 本第 2 分，2001 年 6 月。

魏啓鵬〈釋《六德》「為父絕君」——兼答彭林先生〉，《中國哲學史》2001 年第 2 期。

龐樸〈三重道德論〉，《歷史研究》2000 年第 5 期。



On “Internal Benevolence and External Righteousness” of Guodian bamboo Six virtue

*Chun-Chih Hsieh**

Abstract

The virtues of Guodian bamboo Six virtue about moral practice is concerning with realms that from family to society and country. According to the practical principle of mourning of “internal benevolence and external righteousness”, Guodian bamboo Six virtue states how to practice funeral rite between home, society and country, and express the moral meaning. Therefore, my thesis explores two aspects. First, demonstrating the “internal benevolence and external righteousness” of Guodian bamboo Six virtue is not the Gao-Zi’s conception. Second, bamboo text illustrates the “internal benevolence and external righteousness” as principle of practice funeral, and comprises mutual relationship of ethics and rite, my study point out that context imply the possibility of immanent morality. My notions could be comprehended by compare with the “Mourning for Three Years” of Confucius, Mencius and Xun-Zi. Conclusion of thesis is that moral norms of the “internal benevolence and external righteousness” explain Family relation more important than social relation.

Keyword : Guodian Bamboo, Six Virtues, Internal Benevolence and External Righteousness, Funeral Rite, Mourning for Three Years, Practical Principle, Moral Norms

* Nan-Hua University, Department of Philosophy, Associate Professor

