

節節蹇蹇、永思喟如——

郭店〈性自命出〉亟治德的身心氣書寫*

范麗梅**

中央研究院中國文哲研究所

摘 要

在結合傳世文獻與郭店楚簡所鋪陳「聲味生氣、治氣養心」的思想背景中，本文從關乎身心氣的書寫觀點，來考釋〈性自命出〉中字詞對應多端的「治」字，以及此字所在「亟治之志」與「治其德也」兩個段落的「鬱陶」、「節節」、「蹇蹇」、「餒」、「喟如」等疑難字，同時也進一步解說其中的「居節」、「反善復始」、「出入」等語詞。在〈性自命出〉中，氣正連繫了與音聲、音樂、舞蹈共具充盈流動的特質，可經由目、口、耳、肢體等多重管道相續作用，入發充盈於身心內，形成一套身心氣互動的循環，以完成道德修養。其中未明顯強調身、心、氣的主從關係，但是所述修養不調的心躁動、氣暴衝、身弁疾；氣鬱積、身死亡，或是心不蹇、氣衰餒、身委迤，以及養治順暢的心蹇動、氣喟然、身節度，在治德的成效上皆預設了身心氣三者一體而備的展現。依此反映〈性自命出〉是郭店楚簡中關於身心氣書寫的重要篇章，在作為戰國公共論述「氣」的思想發展脈絡中，占有一席之地。

關鍵詞：郭店楚簡，上博楚簡，性自命出，身心之學，氣，樂教

* 本文初稿宣讀於北京清華大學國學研究院、臺灣清華大學人文社會研究中心主辦的「兩岸氣論與中國哲學」研討會（北京：2012 年 1 月 7-8 日），感謝與會學者不吝指教。另外，感謝學報匿名審查人寶貴的修改意見。

** 作者電子郵件信箱：lmpham@gate.sinica.edu.tw

一、前言

結合身心之學的全面探討，儒學思想中「氣」的研究越來越受到重視，其內涵挖掘已取得長足進展。¹ 尤其「身體／形」、「心／志／神」、「氣」三者一體的論述模式，業已取得共識。不僅認為身體是心與氣交錯感應的有機載體，而氣更是身體與心溝通感應的中介，甚至是人作為主體與社群萬物、天地宇宙之間通感的基礎。² 氣的概念在中國學術文化中，不專屬於某一領域、家派、時期，而是賦予整體文明生命的要素。³ 簡此，氣雖不全然是儒學追尋的最終目標，然而卻是過程中不可失落的有機成份。

史華茲 (Benjamin I. Schwartz, 1916-1999) 認為氣的概念普遍見於先秦諸子思想中，甚至是公共論述 (common discourse)。⁴ 先秦氣的研究，往往上溯《莊子》、《孟子》、《公孫尼子》、《管子》、《荀子》等多部著作。這些論述終戰國之始末，可以想見氣於此時所具有普遍話語的地位。近年來出土戰國文獻類楚簡，包括郭店、上博、清華簡等大宗，其傳抄時代與上述諸子之作相距不遠，因此所處的公共議題、所面對的主流話語，也應與上述著作相彷彿。

然而就目前郭店楚簡的研究而言，氣的討論似乎還處在有待開發的階段。⁵ 一

¹ 詳小野澤精一，〈原序〉，收入小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007），頁 1-7；楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993），〈導論〉，頁 3-59；鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 247-277；陳麗桂，〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，《哲學與文化》，33.8（臺北：2006），頁 5-17。

² 參石田秀實著，楊宇譯，《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版，1996）；Yuasa Yasuo, *The Body, Self-cultivation, and Ki-energy*, trans. Shigenori Nagatomo and Monte S. Hull (Albany: State University of New York Press, 1993)；楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2008）。

³ 參劉長林，〈說「氣」〉，收入楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 103。

⁴ 詳 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985), "The Emergence of a Common Discourse: Some Key Terms," pp. 173-185, esp. on pp. 174, 179.

⁵ 楊儒賓已宏觀指出郭店楚簡多篇反映子思學派的思想，還是「形—氣—神」一體湧現的「體現論」，並指出其中「用氣為性」的重要議題。詳楊儒賓，〈子思學派試探〉，收入武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000），頁 610-611、615-619。唯郭店各篇具體內容的分析，還有極大的不足，有待深入研究。

部份原因是其中直接提到「氣」的內容不多；⁶ 另一個更重要的原因恐怕是其中重要用語沒有確實釋讀，而導致氣的相關內容被忽略了。如同史華茲指出先秦文獻論及氣時，往往作為涵括秩序的一種連接的性質 (connective substance)，而非同質的性質 (homogeneous substance)，因此氣多半分述於不同的面向中。⁷ 郭店楚簡亦如此，幾乎沒有大篇幅直接討論「氣」的內容，然而在論及性情、身心、樂教、倫理、宇宙生成等各面向議題時，氣卻往往扮演了若干連接、預設的關鍵。因此倘若段落中某些字詞釋讀不夠準確，氣的內容就容易連帶被忽視。例如郭店〈性自命出〉簡 27、45 中有兩個疑難字「𠂔」、「𠂔」，⁸ 釋讀意見紛陳，未有共識。同時二字所在段落中亦有「賊𠂔」、「𠂔𠂔」、「東東」、「采」、「𠂔」等若干字詞未能充分釋讀或理解。其實這兩個疑難字應讀作「治」，訓為養治，是〈性自命出〉論述以音樂養治身心氣，完成道德修養的重要工夫用語。因為此兩字與所在段落其他字詞若能充分釋讀，將有助於挖掘更多實存於郭店楚簡未明言「氣」，然卻關乎氣的論述。

本文首先整理〈性自命出〉𠂔、𠂔二字在公佈後所引起的釋讀爭議，說明其字形與詞義對應多端的實況。其次結合出土與傳世文獻用例，從字詞對應、詞例使用兩方面證明二字應讀作「治」，訓為養治。其三，結合傳世文獻與郭店楚簡其他篇章中明確關涉身心氣的論述，說明貫穿郭店楚簡之間論氣的基調，以作為二字應讀作「治」在思想內涵上的背景依據。最後回到二字所在的段落，具體分析文意脈絡，並連帶考察其他未充分釋讀的疑難字。此部份將通過聲韻訓詁與義理推展的相輔相成，整體考量「治」與其他疑難字的釋讀。希冀通過諸字的有效確認與文意的疏通，挖掘〈性自命出〉中含有更多有關身心氣修養的論述。

二、「治」字與詞義的對應多端

〈性自命出〉簡 27：「𠂔其德也」與簡 45：「亟𠂔之志」之𠂔、𠂔二字，所從聲符皆有相同的𠂔，釋讀關係密切，應合而觀之。為便說明，先列字形如下：⁹

⁶ 郭店楚簡中明白提到「氣」的地方約有十處，寫作「𠂔」、「𠂔」、「𠂔」，皆從既聲。除了〈老子甲〉簡 35：「心使氣曰強」、〈太一生水〉簡 10：「上，氣也，而謂之天」二者，其餘詳下。參荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 6、13。

⁷ 詳 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp. 183-184.

⁸ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 63、64。

⁹ 上博〈性情論〉簡 16、37 對應作「𠂔」、「𠂔」，其字形分別為𠂔、𠂔。馬承源主編，《上海博

𠂔(簡 27) 𠂔(簡 45)

沈培指出簡 27 的字按照原來的寫法可以隸定為𠂔。¹⁰ 精確而言，二字應分別隸定作𠂔、𠂔。關於二者的字形分析與基本用法，近年來出土文獻大量問世，提供了許多可比對的材料，已廣泛受到學者注意，總結出相當程度的共識。朱德熙指出：「𠂔字金文屢見，由於台和司古音極近，這個字可能是在𠂔（司）字上加注聲符台，也可能是在台字上加注聲符司。」¹¹ 裘錫圭更蒐集甲、金文中從𠂔、台、𠂔（司）等部件的用字，確定其字形關係與用法，認為作為聲旁可以通用。¹² 郭沂整理郭店楚簡相關字形的九種寫法，並認為諸字約有始、治、怠、殆、辭五種讀法。¹³ 陳英杰也指出這系列字形是一個雙聲符字，考察郭店與上博楚簡中的相關字形，認為這些字形是始、治、詞（辭）、殆、司等字的混用，個別字形的寫法也呈現不一的情況，其目的在於發現楚簡的用字習慣與規範。¹⁴ 楊琪則整理傳抄與出土的相關字形，來追溯「治」字的淵源與演變。¹⁵ 施謝捷對字形搜羅最完備，除詳細說明各字形的可能關係與演變，還整理此系列字形作為聲符的十種寫法。¹⁶

根據上述學者的分析與整理，可知此系列字形基本由𠂔、𠂔兩個聲符組成，或分寫或合寫，或分用或合用，其字形不管在寫法、結構，或是在與詞義對應等方面，皆多所變化。〈性自命出〉𠂔、𠂔二字，即是相關系列字形中的一員，二者除具有相同聲符𠂔，前者還兼從𠂔為聲符，與𠂔共用筆劃而成一個雙聲符字。至於形

物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 86、107。

¹⁰ 沈培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，收入北京大學中國古文獻研究中心編，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第 4 輯（北京：北京大學出版社，2004），頁 64。

¹¹ 朱德熙，《朱德熙古文字論集》（北京：中華書局，1995），頁 118。

¹² 裘錫圭，《古文字論集》（北京：中華書局，1992），〈說「以」〉，頁 106-110；裘錫圭，〈說「𠂔」〉，收入李宗焜主編，《古文字與古代史》第 2 輯（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2009），頁 117-122。

¹³ 郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001），頁 121-123。

¹⁴ 陳英杰，〈楚簡割記五種〉，收入中國文字學會、河北大學漢字研究中心編，《漢字研究》第 1 輯（北京：學苑出版社，2005），頁 469-473。

¹⁵ 楊琪，〈說「治」〉（http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src_ID=999），2009 年 11 月 27 日下載。

¹⁶ 施謝捷，〈說「𠂔（𠂔𠂔𠂔）」及相關諸字（上）〉，收入復旦大學出土文獻與古文字研究中心編，《出土文獻與傳世典籍的詮釋——紀念譚樸森先生逝世兩週年國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 47-64。

符則從口或從心。¹⁷ 一如施謝捷指出的了解這一偏旁的各種不同寫法與用法之後，就有可能對過去缺釋或誤釋的字進行重新認識。¹⁸ 也就是說，可以逐一進入各個字形所在的不同文本脈絡或思想背景中去加以考釋，本文亦以此為基礎，說明〈性自命出〉苟、忝二字的釋讀。限於主題與篇幅，對於苟、忝以外的其他字形與詞例則無法一一說明。

緣於此系列字形使用上的多變，〈性自命出〉公佈以後，苟、忝的釋讀亦紛紜。尤其上博〈性情論〉的隨後問世，更增加了釋讀的歧見，總結約有以下幾種看法：

第一種釋讀是將諸字都讀作「始」，訓為開始，例如李零讀作「始其德」、「恒始之志」。¹⁹ 唯又另將後者改讀作「恒怡之志」，認為與上博本的「忻」含義相近。²⁰

第二種釋讀是將兩組字分讀為不同的字，訓義亦不同，例如劉釗讀作「始其德」、「恒殆之志」，前者訓為開始，後者訓作危殆，指憂患意識。²¹ 又如廖名春讀作「司其德」、「恒殆之志」，前者訓為主，後者訓作危險，即常危之志，亦指憂患意識。²² 又如陳偉讀作「司其德」、「亟怡之志」，前者訓為司掌董理，後者訓作敬愛和悅，認為和悅義與上博本作「忻」相近。²³

第三種釋讀是僅解讀其中一組，皆讀作「始」，但訓義不同，例如郭沂讀作「始其德」，訓為開始。²⁴ 李天虹亦讀作「始其德」，卻訓為滋息，解釋為欣賞雅樂能夠使人生發德行。²⁵ 劉昕嵐將第二組讀作「恒始之志」，訓為恆孳息、生養、生發而無間斷，即自強不息之意。²⁶ 趙建偉讀作「極始之志」，訓為終始之

¹⁷ 至於上博〈性情論〉詞、愆二字，其聲符主要從呂、冂，或可能從斤，形符則從糸、口、彳、心不等。

¹⁸ 施謝捷，〈說「苟（𠂔𠂔𠂔）」及相關諸字（上）〉，頁 59。

¹⁹ 李零，〈郭店楚簡校讀記〉（北京：北京大學出版社，2002），頁 106、107。

²⁰ 李零，〈上博楚簡三篇校讀記〉（臺北：萬卷樓圖書，2002），〈上博楚簡校讀記之三：〈性情〉〉，頁 82。

²¹ 劉釗，〈郭店楚簡校釋〉（福州：福建人民出版社，2003），頁 97、102。

²² 廖名春，〈新出楚簡試論〉（臺北：臺灣古籍出版社，2001），〈郭店簡〈性自命出〉篇校釋割記〉，頁 148、161。

²³ 陳偉，〈郭店簡書〈性自命出〉校釋〉，收入謝維揚、朱淵清主編，〈新出土文獻與古代文明研究〉（上海：上海大學出版社，2004），頁 197、201。

²⁴ 郭沂，〈郭店竹簡與先秦學術思想〉，頁 246。

²⁵ 李天虹，〈郭店竹簡〈性自命出〉研究〉（武漢：湖北教育出版社，2003），頁 160。

²⁶ 劉昕嵐，〈郭店楚簡〈性自命出〉篇箋釋〉，收入武漢大學中國文化研究院編，〈郭店楚簡國際學術研討會論文集〉，頁 346。

志。²⁷

第四種釋讀是僅解讀其中一組，但讀作不同，訓義也不同，例如濮茅左讀作「治其德」，惜未說明其義。²⁸ 又如沈培讀作「殆其德」，指大概正是因為的意思。²⁹ 又如劉信芳讀作「恒怡之志」，訓為常樂或常喜，指長久之愛好。³⁰ 徐在國、黃德寬亦讀作「恒怡之志」，認為與上博本訓作喜或樂的「忻」義近互換。³¹

上述釋讀得到的詞義有開始、滋息、治理、養治、危殆、怡悅，以及虛詞大概等七種可能，且以苟、忖二字同訓或各訓的情況皆有。各個意見其實都符合若干古文字考釋的基本條件。為了進一步確認不同意見的可信與否，有必要增加更多考釋的條件。事實上，字形對應詞義的背後，應該仍有某種程度上文意脈絡的一貫性，以及時代思想的整體性作為基礎的。因此字詞的考釋，有必要以此作為語言文字條件外，另一不可或缺的依據。

筆者認為在各家的釋讀中，濮茅左主張讀作「治」的意見，應最符合〈性自命出〉的文意脈絡與時代思想，可惜其說未展開論證。因此本文的目的，即在於補足文意脈絡的分析與時代思想的依據，以證成此意見最為可信。唯在補充之前，先就苟、忖二字，在楚簡中誠可讀作「治」，羅列一些字形以茲證明。

首先（苟），上博二〈容成氏〉簡 32：「（治）爵而行錄。」上博三〈仲弓〉簡 26：「愿因吾子而（治）。」³² 其讀作治的字皆與寫法相同。³³

其次（忖），上博四〈曹沫之陣〉簡 41：「可以有（治）邦。」³⁴ 其治字下從心與忖同，而上從雙聲符的苟，與忖從單個聲符已稍有不同。但事實上，以

²⁷ 趙建偉，〈郭店竹簡〈忠信之道〉、〈性自命出〉校釋〉，《中國哲學史》，2（北京：1999），頁 38。

²⁸ 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 245。

²⁹ 沈培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，頁 66、69。

³⁰ 劉信芳，《簡帛五行解詁》（臺北：藝文印書館，2000），〈簡帛〈五行〉認識論術語試解四則〉，頁 42。

³¹ 徐在國、黃德寬，〈《上海博物館藏戰國楚竹書（一）緇衣·性情論》釋文補正〉，《古籍整理研究學刊》，2（長春：2002），頁 5-6。

³² 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 124；馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 99。

³³ 至於上博〈性情論〉的（詞），郭店〈性自命出〉簡 58：「門內之（治）。」上博五〈姑成家父〉簡 4：「吾無能（治）也。」其讀作治的字皆與相同。參荆門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 65；馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 72。

³⁴ 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 132。

單個聲符巳加上口等其他形符亦有可讀作治字的例子，如同為郭店的〈緇衣〉簡 21：「大臣不𠂔（治）。」³⁵ 上部所從即是單聲符的巳，與忒相同。³⁶

除了以上所舉的例子，若單就郭店楚簡的用字情況來看，「治」字的寫法在〈性自命出〉以外的其他篇章中，亦有多個字形不同的例子，可依各字形部件的相近程度排列如下：

𠂔〈尊德義〉簡 5：「治其民。」

𠂔〈成之聞之〉簡 32：「君子治人倫。」

𠂔〈唐虞之道〉簡 26：「治天下。」

𠂔〈語叢三〉簡 28：「仁治者。」

𠂔〈語叢三〉簡 32：「治者化。」³⁷

雖然在個別篇章內部，「治」的寫法保有一定的規律性，但規律中又見若干變化，例如上舉〈語叢三〉的「治」即有兩種寫法。³⁸ 因此，若結合上引郭店〈緇

³⁵ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 18。

³⁶ 至於上博〈性情論〉的𠂔（𠂔），其字形略有漫漶。若整理者隸定無誤，其與上述三字所從亦較遠，所反映的情況，可能是聲符的更換，也可能是另一詞彙，在此尚無確切的證據，本文在此稍作保留。唯古文字中某些材料，或有助於此字的進一步確認，在此略做說明。𠂔從彳，在金文〈大司馬臣〉「司馬」之司，有司理、治理的意思，其字作𠂔，亦從彳（容庚編著，《金文編》（北京：中華書局，1998），頁 977）。另外從斤，在〈卅二年平安君鼎〉：「平安邦𠂔客。」「𠂔」字作「𠂔」，從「斤」，「𠂔」聲。朱德熙指出此字又見於古璽：「□母𠂔關。」（《璽彙》0175）二者皆應讀作司，亦為司理、治理之意（朱德熙，《朱德熙古文字論集》，頁 118）。因此從斤，應其來有自。作為形符既有源頭，也可考慮可能作為聲符，查考相關上古音：【斤】見文*kiən；見文₁*kuən／見文₁*kuuns。【巳】餘之*ɬiə；以之*luʔ（據「以」字音韻）。【治】定之*diə；澄之*liʔ／*lʔus／澄脂₂*liʔis。其聲紐是見紐或心紐與喻四之間的關係，韻部則是之、文對轉的關係，諸字根據鄭張尚芳所擬，可以比較看出其中連繫。因此斤在此也可能是聲符，無論如何，此字所從的部件彳、斤在古文字讀作「治」的字形中都可見到。上述擬音前者為郭錫良所作，分號後為鄭張尚芳的所擬，使用兩種擬音，主要為了可以相互參照，以更明確各字之間的關係。參郭錫良，《漢字古音手冊（增訂本）》（北京：商務印書館，2010）；鄭張尚芳，《上古音系》（上海：上海教育出版社，2003）。以下皆從此例。

³⁷ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 55、51、41、99。

³⁸ 另外，若整理與「治」相同，從巳或𠂔為聲符的「始」字，亦可見同篇中讀法相同而字形不同的例子，如同屬〈性自命出〉：𠂔（簡 3：道始於情）、𠂔（簡 3：始者近情）、𠂔（簡 15：其始出）、𠂔（簡 26：反善復始），可見其中聲符有筆劃多寡的不同，或是形符有從口或從言的不同。至於上博〈性情論〉：𠂔（簡 8：其始出）、𠂔（簡 16：反善復始），其聲符亦有分合的不同寫法。又如同屬郭店的〈老子甲〉：𠂔（簡 11：慎終如始）、𠂔（簡 17：作而弗始）、𠂔（簡 19：始制有名），其中聲符亦有筆劃多寡的差異，同時形符亦有從心或從言的不同。見馬承源主

衣〉、〈語叢三〉以及其他各篇的字形，加以比對，將同屬郭店的〈性自命出〉𠄎（𠄎）、𠄎（𠄎）二字讀作「治」，應不為過。

𠄎、𠄎二字既然在楚簡中皆有讀作「治」的可能，若將這個讀法放在簡文文句中，讀作「治其德」或「亟治之志」，在文獻中亦有詞例。首先如「治其德」，沈培在評述濮茅左的考釋時曾指出《周禮》、《文子》、《左傳·昭公二十三年》杜《注》等文獻中皆有「治德」或「治其德」之說，與常見的「治身」、「治心」之「治」相同，是「修養」之義。³⁹ 其說論據充份，本文於此不再舉例。

至於「亟治」，亟在郭店本作𠄎，此字向有亟、互兩讀。⁴⁰ 在此應讀作亟，意為急疾，《爾雅·釋詁》：「亟，疾也。」⁴¹《說文》：「亟，敏疾也。」⁴² 上博〈性情論〉作𠄎，亦可從心，《說文》：「恆，急性也。」⁴³「亟治」一詞見《史記·扁鵲倉公列傳》：「不亟治，病即入濡腎。」⁴⁴《黃帝內經·素問·生氣通天論》：「不亟正治，粗乃敗之。」《黃帝內經·素問·通評虛實論》：「春極治經絡，夏極治經俞，秋極治六腑。」⁴⁵ 似較晚出，然而較早的詞例或相應概念應已出現，只是使用在不同的句式而已，如《毛詩·大雅·靈臺》：「經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」⁴⁶「始」字在此應讀作「治」，或始本身也有治的意思，《說文通訓定聲》：「始，假借為治，實為理。……《論語》：『師摯之始，關雎之亂。』鄭《注》：『識關雎之聲而首理其亂。』此以治訓始，非以首訓始。」⁴⁷〈靈臺〉的「經始勿亟」，是動詞前置的句式，與前舉文獻的「亟治」或「亟正治」，句式雖然不同，但其中的「亟」可以作為「經始」或「治」的修飾副詞，用法卻是一致的，由此可知「亟治」一詞可能並

編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 78、86；荆門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 61、62、4。

³⁹ 沈培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，頁 65-66。

⁴⁰ 參袁錫圭，〈是「恆先」還是「極先」？〉，收入國立臺灣大學中國文學系編，《2007 中國簡帛學國際論壇論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2011），頁 1-15。

⁴¹ 郭璞注，邢昺疏，《爾雅注疏》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本），頁 21。

⁴² 段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988），頁 681。

⁴³ 同前引，頁 508。

⁴⁴ 司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，1993），頁 1153。

⁴⁵ 張志聰，《黃帝內經集注》（杭州：浙江古籍出版社，2002），頁 20、220。

⁴⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 2 冊，頁 579。

⁴⁷ 朱駿聲，《說文通訓定聲》（北京：中華書局，1998），頁 176。

不晚出。除此之外，「治」的治理或養治義與「乘」、「習」的意思相當，文獻中「亟」亦可作為「乘」的副詞，如《毛詩·豳風·七月》：「亟其乘屋。」《鄭箋》：「亟，急。乘，治也。」⁴⁸ 又可作為「習」的副詞，如《左傳·昭公五年》：「而屑屑焉習儀以亟。」⁴⁹ 亦可見相應概念的不晚。

以上說明了彣、忞的字形，列舉了可讀作「治」在字詞對應上的證據，以及提供了讀作「治其德」與「亟治之志」的文獻詞例。事實上，讀作「治」，訓為養治，此一釋讀直接關涉到身心氣的道德修養，不僅能配合〈性自命出〉相關段落以音樂養治身心氣的主旨，同時也符合〈性自命出〉所處的、以「氣」作為公共論述的戰國時代的思想背景。唯如上文已指出的，彣、忞的字詞關係複雜，不能僅就語言文字等條件確認其考釋，還應就其文意脈絡與時代思想作考量。因此，本文以下先結合郭店其他篇章以及上古的文獻來說明這一思想背景。

三、聲味生氣、治氣養心——郭店楚簡論氣的基調

〈性自命出〉乃郭店楚簡中的一篇，與其他若干篇章因一墓所出，內容間的關連性很強。其中關於身心氣的書寫，在郭店若干篇章之間亦形成一種論述的基調，〈語叢一〉簡 45-52 尤有總括性的陳述：

凡有血氣者，皆有喜有怒，有順有逆；其體有容有色，有聲有嗅有味，有氣有志。凡物無非己取之者，有本有化，有終有始。容、色，目司也。聲，耳司也。嗅，鼻司也。味，口司也。氣，容司也。志，心司。⁵⁰

這段話明顯的建構一個身心氣的論述模式。指出「血氣」有喜或怒，在「體（身體／主體）」內運行，有順或逆。而「體」有六官：目、耳、鼻、口、容、心，依其所取，或本或化，或終或始，而個別司理容、色、聲、嗅、味、氣、志七種感應。其中「容」指相對於顏面五官與心官的軀體四肢，也就是「身體」，司理整體的「氣」；至於「心」指相對於顏面、身體等外顯五官的內在感官，是一種「主體」

⁴⁸ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 285。

⁴⁹ 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 6 冊，頁 745。

⁵⁰ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 80-81。

的存在，司理整體的「志」。在此所述外顯的五官實即此模式中所謂的身，包含了顏面五官所展現的顏色，也包括肢體容官所呈顯的容貌。而這整體的顏色容貌，經由心、氣相互作用而與外在於個體的社群、萬物交流，表現出一種修養的樣態。總得而言，這個顏色容貌的身體是心氣作用的容器，經由這個身體，心志與氣相互發揮作用，配合著各種價值、規範而將血氣導引為道德志氣，完成修養的歷程。同時目、耳、鼻、口、容的外顯五官其實皆與氣的出入、順逆有直接的關連，所言其各有所「司」，字形作「𠂔」，聲符與上述「治」的系列字形所從𠂔、𠂔的疊加聲符相同，則在此言五官的「司」，應也與「治」的養治概念相當。換句話說，外顯五官不僅是引發、導引、更是養治氣的重要器官，是身體容器對外的重要管道、通道。

〈語叢一〉的「氣」雖有血氣與氣說法的不同，但二者指涉相當，是一種生命誕生即有的本能。《墨子·辭過》：「古之民未知為飲食時，素食而分處，故聖人作誨，男耕稼樹藝，以為民食。其為食也，足以增氣充虛，彊體適腹而已矣。」⁵¹則「氣」為統稱，能通過飲食而增生，充滿於身體之內。氣息或可藉由血液流動於體內，供應人活動的能量，使人彊適，因此又稱為「血氣」。⁵²血氣之所以能經由飲食而生，其實是人體與生具有的本能，合諸郭店〈六德〉簡 15：「非我血氣之親，畜我如其子弟」，⁵³可知就是生命誕生即血親而畜養的存在本能。「氣」的增生或流通雖是本能，但卻是儒家思想言及身心修養時，予以關注的焦點，例如《論語·季氏》依生命年歲之增長所提到血氣未定、血氣方剛、血氣既衰而需注意的君子三戒。

本能的血氣，經由身體吐納，是與外界聯繫之中介。人在與外界物慾、人事社群等種種應對中，血氣的順逆或喜怒，即組成多樣的性情表現。除了〈語叢一〉言及血氣的喜或怒，舉二以貶其餘之外，〈性自命出〉簡 2：「喜怒哀悲之氣，性

⁵¹ 孫詒讓，《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1995），頁 32。

⁵² 關於糧食穀物維護生命、提供血氣能量，且人能經此與外界進行能量的交換，這種氣與生命的聯繫，可參黑田源次，《氣の研究》（東京：東京美術，1977），頁 14-18；小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，第 2 章，〈齊魯之學中氣的概念——《孟子》和《管子》〉，特別是頁 31-32、56、62-63。唯血氣之外，還有經絡系統中的經脈，也是身體輸送氣的管道，與血氣管道的血脈相對，經脈與血脈關係複雜，可參山田慶兒著，廖育群、李建民編譯，《中國古代醫學的形成》（臺北：東大圖書，2003），〈傳統醫學的歷史與理論〉，頁 8-9。

⁵³ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 70。

也。及其見於外，則物取之也」⁵⁴ 亦指出人性具有本能，因應外物所取，而表現出喜怒哀悲之氣。在《逸周書·官人解》亦明確提到：

民有五氣，喜、怒、欲、懼、憂。喜氣內蓄，雖欲隱之，陽喜必見。怒氣內蓄，雖欲隱之，陽怒必見。欲氣、懼氣、憂悲之氣皆隱之，陽氣必見。五氣誠於中，發形於外，民情不可隱也。⁵⁵

指出人具有喜氣、怒氣、欲氣、懼氣、憂悲之氣，各種氣內蓄於身體內，而必外現於身體的顏色容貌上，無可隱瞞。所述五氣雖與〈語叢一〉的二氣或〈性自命出〉的四氣不全然相同，但以氣作為內外連繫的中介，卻是一致的。人正由於血氣本能，容易在為了符合群體規範的社會中發生對立、衝撞，或是在個體生命中發生矛盾、掙扎而有疾傷，因此無論是身體安養或是道德修治，都特別重視血氣之養治，《左傳·昭公元年》曾指出：

晉侯有疾，鄭伯使公孫僑如晉聘，且問疾。……若君身，則亦出入、飲食、哀樂之事也。……君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以脩令，夜以安身。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以露其體，茲心不爽，而昏亂百度，今無乃壹之，則生疾矣。⁵⁶

身之所繫在各種出入、飲食、哀樂之事上，圍繞著諸事，必須安身，才能免於生疾。而安身之要在節宣其氣，使其順暢而不羸。但安身、節氣之外，還必須壹心，使心無所喪失。如此身氣心兼備的修養，才能使人無疾。由此可知安身還必須合乎道德，必須回歸到心的修養。《左傳·昭公十年》即言：「凡有血氣，皆有爭心。故利不可強，思義為愈。」⁵⁷ 明白指出因應血氣爭心需以思義之道德修養來轉換。〈語叢一〉亦言此有本化與終始，配合〈性自命出〉，終始即是始情終義的歷程，而本化即是〈語叢一〉另簡 68 所言「察天道以化民氣」，⁵⁸ 配合天道而對民

⁵⁴ 同前引，頁 61。

⁵⁵ 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 831-833。

⁵⁶ 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，頁 705-707。

⁵⁷ 同前引，頁 783。

⁵⁸ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 82。

之血氣的轉化。換句話說，便是將喜怒哀悲等身體血氣，轉化為順暢合義的道德志氣，是一種由感官知覺通向道德精神的認知。

此外，〈語叢一〉所舉導引或養治氣的外顯五官當中，司理容色、聲、味的目、耳、口，又是相對重要的三個管道。通過目容色、耳聲、口味的導引養治，能使氣在身、心中順暢的運行，從而達到養身養心的目標。類似說法文獻多見，典型例子如《國語·周語下》：

夫耳目，心之樞機也，故必聽和而視正。聽和則聰，視正則明。聰則言聽，明則德昭。聽言昭德，則能思慮純固。……夫耳內和聲，而口出美言。……口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口為言，在目為明。⁵⁹

提到耳目為心之樞機，是促使心志因聽言昭德而思慮純固的管道。同時，又以耳納和聲與口出美言相比，指出口納味與耳納聲，其聲與味能夠引發氣的產生，並成為在口之言，在目之明。總得而言，目、耳、口三者在心、氣的作用上扮演了在內生發導引、在外展現表達的重要器官。尤其是口所入之味、耳所得之聲，足以生氣，是個體修養到外王治政等工夫開始作用的對象。《左傳·昭公二十年》記載晏子對齊侯說的一席話：「先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。」⁶⁰ 又《大戴禮記·曾子天圓》：「和五聲之樂以導民氣，合五味之調以察民情。」⁶¹ 皆言聲、味與氣的關係，由此鋪陳導氣、察情、平心、成政的治國理論。

聲、味生氣，並在身心修養中成為對治的重點，其實來自於目、耳、口三者功能相續循環的作用。《左傳·昭公九年》記屠蒯之言：「味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。」⁶² 《大戴禮記·四代》：「食為味，味為氣，氣為志，發志為言，發言定名，名以出信，信載義而行之，祿不可後也。」⁶³ 口之味得自飲食，進而在體內生發氣，氣行影響心志，由口發而為言語或音聲，又再聽入於耳，耳之聲又再次於體內生發氣，無限相續的作用下去。同理，氣行影響的心志，也可能經由面容表情或肢體行為發而為容色，由目所見而得，並於體內再生發氣，同樣

⁵⁹ 徐元誥，《國語集解》（北京：中華書局，2002），頁109-110。

⁶⁰ 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，頁859-861。

⁶¹ 王聘珍，《大戴禮記解詁》（臺北：漢京文化，1987），頁101。

⁶² 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，頁781。

⁶³ 王聘珍，《大戴禮記解詁》，頁171。

再相續作用。總得而言，無論是通過外顯的任何管道，氣在身心中，亦已形成了一套作用的循環，且此間涉及的飲食、言語、音聲、面容表情、肢體行為等等也都是身心氣修養關注的重要對象。

郭店楚簡中，除了〈語叢一〉總括身心氣的一段概述之外，還有〈唐虞之道〉簡 10-11 提及「禹治水，益治火，后稷治土，足民養」，則是從飲食之養而言氣，以致能「順乎脂膚血氣之情，養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷」，⁶⁴ 因順著血氣之情而安命養生、養正性命。可知郭店楚簡之間誠有一種關於身心氣論述的基調，因此若言〈性自命出〉中亦有相同的內容，應不過份。事實上楊儒賓先生已指出〈性自命出〉一開始即以「喜怒哀悲之氣」界定「性」。同時「情」與「氣」在身心的構造上是連續性的，「情」是可感受到的意識向度，「氣」則是難感受到的身心底層之向度。總得而言，就是從自然生命（血氣、情感）界定人性。⁶⁵ 而周鳳五先生也指出「喜怒哀悲之氣，性也」，是指喜怒哀悲皆根源於「性」而以「氣」的形態存在於人身之中。⁶⁶ 上述二說皆肯定了〈性自命出〉言氣的基本內涵，若合諸〈性自命出〉標舉音樂對身心修養的重要來看，音樂亦由肢體演奏而成，則其中亦包含「氣」的論述，應是合理的。

氣既包含在修身養心之中，文獻往往以「治」作為工夫用語，《國語·周語中》：「其血氣不治，若禽獸焉。」⁶⁷ 而治之具體意義在於養，《荀子·修身》治與養連言，提到修身不僅在養生血氣上用力，同時還著重養心之志意知慮，並以禮作為主要規範。其中細擬了食飲、衣服、居處、動靜、容貌、態度、進退、趨行等身體之安養，這些也都影響血氣之治，與志意知慮等心之養，最後總結出「治氣養心之術」。⁶⁸ 由此可知，養和治關係密切，《孟子·滕文公上》：「無君子莫治野人；無野人莫養君子。」⁶⁹ 亦是治、養對稱連言。

前文曾指出「治」在楚簡寫法多樣，形符不一定從水，聲符也有𠂔與冫的獨用或合用等情況。其實傳世文獻中，具有養治義、與「治」相關的用字，寫法亦多

⁶⁴ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 39。

⁶⁵ 楊儒賓，〈子思學派試探〉，頁 611、616。

⁶⁶ 周鳳五，〈郭店〈性自命出〉「怒欲盈而毋暴」說〉，收入謝維揚、朱清淵編，《新出土文獻與古代文明研究》，頁 189。

⁶⁷ 徐元誥，《國語集解》，頁 58。

⁶⁸ 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1997），頁 21-27。類似論述又見《韓詩外傳》，參屈守元，《韓詩外傳箋疏》（成都：巴蜀書社，1996），頁 25。

⁶⁹ 趙岐注，孫爽疏，《孟子注疏》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊，頁 91。

樣，這來自「治」所從聲符「台」，甚至「台」所從聲符「巳」本身即有此類涵義，因此以「台」為聲符的「始」、「怡」等，亦有養治之義，甚至與「治」用法相通。以下分別說明：

首先「巳」作為「苢」的聲符，即有胚胎初養的意思。在《詩經·周南·芣苢》，聞一多以為「桴苢，桴苢，即芣苢。或以為草，或以為穀，或以為木，傳聞異辭。然宜子之效，則仍與此《傳》『宜懷任（妊）』之說不異。……苢胚並『不』之孳乳字，苢胎並『以』之孳乳字，『苢苢』之音近『胚胎』。」⁷⁰ 即是清楚的例子。

其次「台」本身亦有養治之義，《楚辭·九辯》：「收恢台之孟夏兮，然欲僚而沈藏。」王《注》：「上無仁恩以養民也。夫天制四時，春生夏長，人君則之，以養萬物。」洪《補註》：「五臣云：『恢台，長養也。』……言收斂長養之氣，使陷止沈藏，但以秋氣殺物矣。」⁷¹《方言》：「台，養也。」郭《注》：「台猶頤也。」戴《疏證》：「台、頤古通用。」錢《箋疏》：「台之言頤也。……『胎』從『台』聲，『台』訓為養，故『胎』亦訓為養也。」⁷²

其三，以「台」為聲符的「始」也有生養滋息的意思，例如《禮記·檀弓下》：「節哀，順變也，君子念始之者也。」鄭《注》：「始，猶生也。念父母生己，不欲傷其性。」⁷³《釋名·釋言語》：「始，息也，言滋息也。」⁷⁴

其四，以「台」為聲符的「怡」，其怡樂的詞義恐怕也與飲食養氣一義有關，《楚辭·大招》：「曼澤怡面，血氣盛只。永宜厥身，保壽命只。」王《注》：「怡，懌貌也。」洪《補註》：「怡，一作台。《注》云：『台，澤貌也。』言魂來歸，己則心志說樂，肌膚曼緻，面貌怡懌，血氣充盛，身體強壯也。……言魂既還歸，則與己身相共俱生，長保壽命，終百年也。」⁷⁵又〈九章·哀郢〉：「心不怡之長久兮，憂與愁其相接。」王《注》：「怡，樂貌也。」⁷⁶由養育引申身體的氣血強壯，而具備怡澤快樂的意思。所謂的「怡」，不能僅僅視為一般怡樂的意思，而應與養一義結合來看，心不怡所含的義蘊，應包含心不養而不樂的意思，

⁷⁰ 聞一多，《聞一多全集》（臺北：里仁書局，2002），〈詩經通義〉，頁121。

⁷¹ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》（臺北：藝文印書館，1986），頁305-306。

⁷² 華學誠，《揚雄方言校釋匯證》（北京：中華書局，2006），頁19-20。

⁷³ 鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第5冊，頁167。

⁷⁴ 王先謙，《釋名疏證補》（北京：中華書局，2008），頁126。

⁷⁵ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁368。

⁷⁶ 同前引，頁225。

治氣與養心聯言，不養心即不治氣，致使氣之鬱結而有憂愁，因此後者才說「憂與愁其相接」。

以上約略整理與「治」之養治義相關的「呂」、「台」，或以「台」為聲符的諸字詞義，可見這系列的字應有身體之養飼到心性的養治等意涵，是由身體上生理血氣的滿足順暢，而至心性上道德實踐的完善。《論衡·非韓》：「治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。」⁷⁷ 所謂養力與養德，亦是生理與心理兼攝的治國之道。

綜上所述，可知郭店楚簡之間誠有一身心氣修養的論述基調，無論是主張將性情血氣導引成道德志氣，還是重視目耳口等身體作為心氣交通的管道，都與〈性自命出〉強調以音樂修養身心有密切的關係。基於以上認識，可知將〈性自命出〉的苟、忒二字，讀作與身心氣修養有關的「治」字，實是符合此一思想背景的論述的。以下再各別就二字所在的段落進行更多的考釋與闡析，以說明郭店楚簡中其實蘊含著不少配合著身心之學而關乎氣的內容。

四、〈性自命出〉節節蹇蹇與亟治之志

〈性自命出〉全篇先闡述「治其德也」，後說明「亟治之志」，兩句話所在的段落中除了「治」字具爭議外，尚有其餘若干字詞亦未經充分釋讀，因此本文以下的討論，將分別從疑難字詞的釋讀，以及文獻義理的通貫兩個部份進行說明。希冀通過文字聲韻訓詁的證據，以及義理推展的邏輯，相輔相成，深化兩個段落的理解。唯「亟治之志」所在段落直接涉及「鬱陶之氣」的身心氣書寫，為便討論，本文先從此段落進行說明，此段見於簡 42-45：

凡用心之躁者，思為甚。用智之疾者，患為甚。用情之至者，哀樂為甚。用身之弁者，悅為甚。用力之盡者，利為甚。目之好色，耳之樂聲，鬱陶之氣也，人不難為之死。有其為人之節節如也，不有夫蹇蹇之心則餒。有其為人之蹇蹇如也，不有夫亟治之志則慢。⁷⁸

⁷⁷ 黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），頁 438。

⁷⁸ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 64。上博〈性情論〉相應段落在簡 35-37，馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 105-107。

(一)疑難字詞的釋讀

1. 「鬱陶」，簡文作「臧滔」，⁷⁹ 周鳳五先生舉王念孫《廣雅疏證》認為應作「鬱積未暢」之意，⁸⁰ 學者也已指出「鬱陶」一詞文獻多見。⁸¹《爾雅·釋言》：「鬱，氣也。」郭《注》：「鬱，鬱然氣出。」⁸²《玄應音義》卷二「鬱烝」引《爾雅》李巡曰：「鬱，盛氣也。」⁸³《禮記·檀弓》：「人喜則斯陶。」鄭《注》：「陶，鬱陶也。」⁸⁴《爾雅·釋詁下》：「鬱陶、繇，喜也。」⁸⁵《楚辭·九歎·憂苦》：「志紆鬱其難釋。」王《注》：「鬱，愁也。」⁸⁶ 鬱陶來自體內心、氣的相互作用，促成氣的豐盛，充滿於體內，如〈檀弓〉言人喜悅之氣盈滿，或〈憂苦〉言人哀愁之氣難釋的樣子。但也可能氣盛而過剩，鬱積未暢於體內，造成負擔，如簡文言人不難為之死，一體多面。此外，《孟子·萬章上》：「鬱陶思君爾。」⁸⁷《楚辭·九辯》：「豈不鬱陶而思君兮？」⁸⁸ 可知「鬱陶」尤其與思之心動有關，〈性自命出〉簡 30-31：「樂之動心也，濬深鬱陶。」⁸⁹ 即表明鬱陶與動心的關係，《黃帝內經·靈樞·口問》更明確指出：

黃帝曰：「人之哀而泣涕出者，何氣使然？」岐伯曰：「心者，五臟六腑之主也；目者，宗脈之所聚也，上液之道也；口鼻者，氣之門戶也。故悲哀愁憂則心動，心動則五臟六腑皆搖，搖則宗脈感，宗脈感則液道開，液道開故泣涕出焉。」⁹⁰

⁷⁹ 〈性情論〉與此對應的字形漫漶，學者相繼說解，參李零，〈上博楚簡校讀記之三：〈性情〉〉，頁 82；徐在國、黃德寬，〈《上海博物館藏戰國楚竹書（一）緇衣·性情論》釋文補正〉，頁 5。

⁸⁰ 周鳳五，〈郭店楚簡識字剖記〉，收入張以仁先生七秩壽慶論文集委員會編，《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁 361-362。

⁸¹ 李零，〈郭店楚簡校讀記〉，頁 109；劉釗，〈讀郭店楚簡字詞剖記〉，收入武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，頁 78。

⁸² 郭璞注，邢昺疏，《爾雅注疏》，頁 43。

⁸³ 徐時義，《一切經音義三種校本合刊》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 43。

⁸⁴ 鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記正義》，頁 175。

⁸⁵ 郭璞注，邢昺疏，《爾雅注疏》，頁 27。

⁸⁶ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 495。

⁸⁷ 趙岐注，孫爽疏，《孟子注疏》，頁 162。

⁸⁸ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 309。

⁸⁹ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 63。

⁹⁰ 張志聰，《黃帝內經集注》，頁 222。

說明心乃五臟六腑身體之主，口、鼻是氣出入之管道。當身、心與外界接觸，產生悲哀愁憂等情緒反應時，將促使心動，心動引發氣動，將影響身體之五臟六腑皆「搖」，搖與上文所謂的「鬱陶」、「陶」或「繇」相通，諸字上古音如下：

【搖】餘宵*ɬiəu；以宵₂*lews／以宵₃*lew

【陶】餘幽*ɬiəu；以幽₁*luu／定幽₁*l'uu

【繇】餘宵*ɬiəu；以幽₂*luuww／*luuw／澄幽₂*l'uws

三者聲紐多在相近的餘紐（或以紐），而韻部則皆在可旁轉的宵、幽二部，因此皆音近可通。即指身體內充滿了鬱積之氣，此氣輕則感宗脈而開液道，使人泣涕，重則如〈性自命出〉所言人不難為之死。

2. 「節節」，簡文作「迎迎」，⁹¹ 陳偉舉《大戴禮記·四代》：「節節然。」王《解詁》引《釋名》：「節，有限節也。」之例為證，認為是指有節制的樣子。⁹² 在此乃指有所節制而表現出禮儀節度。

3. 「蹇蹇」，簡文作「束束」，陳偉讀作簡簡，解為平易之心。⁹³ 李零讀作謇謇，解為誠信。⁹⁴ 趙建偉讀作絕絕，解為專一守善之心。⁹⁵ 郭沂讀作謇謇，解為忠誠正直之心。⁹⁶ 此後學者大抵根據上述說法進行闡釋，然而皆未能扣緊上下文脈絡，無法置入相應的思想內涵中，恐怕皆有問題，本文在此結合「鬱陶」等相關脈絡重新考釋。上文曾指出「鬱陶」寫法多樣，包括「陶」、「繇」不等，事實上文獻還有「鬱鬱」，應指示相同意涵。《楚辭·九章》各篇中相關詞彙交互使用，應可合而觀之：

愁鬱鬱之無快兮，居戚戚而不可解；心鞿羈而不形兮，氣繚轉而自締。

（〈悲回風〉）

⁹¹ 〈性情論〉對應作「𠄎」，徐在國舉信陽楚簡等字形論證此字從人從𠄎，並說明「即」與「𠄎」古音極近可通，因此〈性情論〉此字亦可讀作「節」。徐在國，〈上博簡〈性情論〉補釋一則〉，收入謝維揚、朱淵清編，《新出土文獻與古代文明研究》，頁155-156。

⁹² 陳偉，〈郭店楚簡〈六德〉諸篇零釋〉，《武漢大學學報》，5（武漢：1999），頁31。

⁹³ 同前引。

⁹⁴ 李零，《郭店楚簡校讀記》，頁110。

⁹⁵ 趙建偉，〈郭店竹簡〈忠信之道〉、〈性自命出〉校釋〉，頁38。

⁹⁶ 郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》，〈〈求心〉（原〈性自命出〉下部）考釋〉，頁257-258。

慘鬱鬱而不通兮，蹇侘傺而含感。（〈哀郢〉）

心鬱鬱之憂思兮，獨永歎乎增傷；思蹇產之不釋兮，曼遭夜之方長。

（〈抽思〉）⁹⁷

明確開展一個心、氣交互作用的敘述，闡明來自於身、心遭際之愁慘，而促使心戰羈而氣繚轉，終將蓄積成一種「鬱鬱」的狀態。相對於此，〈性自命出〉論目好色耳樂聲的諸種刺激，也將進入身、心、氣的交互作用，促使「鬱陶」的產生，二者陳述角度不同，然指涉的情狀無二。更重要的是〈九章〉在鬱鬱不通的憂思之外，還論及伴隨而來的「蹇」、「蹇產」或「蹇蹇」，除上引各例，還見於：

心絀結而不解兮，思蹇產而不釋。王《注》：「蹇產，詰屈也。……思念詰屈，而不可解釋也。」（〈哀郢〉）

蹇蹇之煩冤兮，陷滯而不發。王《注》：「忠謀盤紆，氣盈胸也；含辭鬱結，不得揚也。」（〈思美人〉）⁹⁸

「蹇產」或「蹇蹇」詞義相當，正可為〈性自命出〉的「東東」提供釋讀的參考。三者上古音韻極近：

【東東】見元*kean 見元*kean；見元₂*kreen? 見元₂*kreen?

【蹇產】見元*kīan 山元*ʃean；見元₁*kran? 生元₂*sŋgreen?

【蹇蹇】見元*kīan 見元*kīan；見元₁*kran? 見元₁*kran?

三者聲紐多在舌根塞音的見紐，其中山紐似遠，然就鄭張尚芳所擬，其聲紐亦具舌根的成份，實與見紐相去不遠。韻部則皆在元部，音近可通。《義府·蹇蹇》：「蹇，難於行。」⁹⁹ 因此「蹇蹇」實指行進遇阻而停住，寓意王《注》所謂包含心、氣兩方面詰屈盤紆的狀態。從〈哀郢〉「蹇侘傺而含感」，可知「蹇蹇」遇阻而停，進而產生「感」。又上引〈悲回風〉「居戚戚而不可解」，戚戚與感相當，亦知「蹇蹇」的情狀應與「感」或「戚戚」有關，《孟子·梁惠王上》：「於我心

⁹⁷ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 262、226、228。

⁹⁸ 同前引，頁 223、267。與〈哀郢〉相同的文句又見〈悲回風〉。同前引，頁 243。

⁹⁹ 黃生撰，黃承吉合按，《字詁義府合按》（北京：中華書局，1984），頁 126。

有戚戚焉。」趙《注》：「戚戚然心有動也。」¹⁰⁰ 王念孫《廣雅疏證·釋詁》：「聲轉為倝，《爾雅》：『動，倝，作也。』是倝與動同義。《說文》：『坳，氣出於土也。』義亦與倝同。……戚與倝，亦聲近義同。」¹⁰¹ 據此，可以推知「戚戚」或「蹇蹇」應是類似對心動或氣動的描繪。簡言之，「戚戚」是直言心動的樣態，而「蹇蹇」則以心思的詰屈盤紆、遇阻不順來說明心的擾動，所謂「思蹇產」即是，這都與鬱陶關乎心動一致。¹⁰² 唯「蹇蹇」在《楚辭》中的地位，與〈性自命出〉不同，各因其文本脈絡而有不同的取捨，詳見下文。

4. 「𦔻」，簡文作「采」，〈性情論〉作「悉」，陳偉逕讀作忤，解為奸邪。¹⁰³ 趙建偉讀作彩，解為浮華。¹⁰⁴ 郭沂讀作怠，解為怠慢。¹⁰⁵ 郭說雖然可以與後文的「慢」取得一致，然楚簡讀作「怠」的字多從彳聲，因此將「采」遽讀作怠，恐不甚妥。趙說解作浮華采飾，此用法似多在禮的執行上，《漢書·嚴安傳》：「養失而泰，樂失而淫，禮失而采，教失而偽。」顏《注》：「如淳曰：『采，飾也。』師古曰：『采者，文過其實也。』」¹⁰⁶ 核諸簡文，此說當然也可以尋繹出符合理路的表達，但與前後文言身心修養的脈絡似不緊密配合，因此還是有重新考釋的必要。周鳳五先生曾指出〈性自命出〉的身心氣論述與《孟子》關係密切，¹⁰⁷ 誠然如此。《孟子·公孫丑上》有一則關於「不動心」的討論，與〈性自命出〉言「鬱陶」或「蹇蹇」亦涉及心動的思路一致，具有高度參考價值。這段話以不動心的主題展開，論述心志與氣的互動，在說明如何引導、轉化蹶趨之氣成為浩然之氣時提到：

¹⁰⁰ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，頁 22。

¹⁰¹ 王念孫，《廣雅疏證》（北京：中華書局，1983），頁 38。

¹⁰² 〈性自命出〉簡 66 又有「出言必有夫東東之信」，「東東」學者多讀作「謇謇」。《楚辭·離騷》：「余固知謇謇之為患兮，忍而不能舍也。」王《注》：「言已知忠言謇謇諫君之過，必為身患，然中心不能自止而不言也。」又〈九歎·愍命〉：「雖謇謇以申志兮，君乖差而屏之。」王《注》：「言已雖竭忠謇謇，以重達其志。」參王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 22、504。則「謇謇」指忠貞，但忠貞之義其實亦由心動而來，心動則所言發乎中心，此所以能申志諫過，顯出忠貞誠懇的樣子。

¹⁰³ 陳偉，〈郭店楚簡〈六德〉諸篇零釋〉，頁 31。

¹⁰⁴ 趙建偉，〈郭店竹簡〈忠信之道〉、〈性自命出〉校釋〉，頁 38。

¹⁰⁵ 郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》，〈〈求心〉（原〈性自命出〉下部）考釋〉，頁 257-258。

¹⁰⁶ 王先謙，《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 4461。

¹⁰⁷ 周鳳五，〈郭店〈性自命出〉「怒欲盈而毋暴」說〉，頁 186-187。

「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」趙《注》：「言能養道氣而行義理，常以充滿五臟。若其無此，則腹腸飢虛，若人之餒餓也。……自省所行仁義不備，干害浩氣則心腹飢餓矣。」朱《集注》：「餒，飢乏而氣不充體也。」¹⁰⁸

浩然之氣需以直養而無害，還需配義與道、集義所生，方能養成。若無義無道，行不慊心，將出現「餒」的狀況。¹⁰⁹ 所謂餒，是取飲食不足而飢餓的意象來寓意氣不足的狀態。〈性自命出〉「不有夫蹇蹇之心則采」則指出缺乏蹇蹇心動的話，將處在「采」的樣態，此仿佛《孟子》無心慊行則氣「餒」的狀況。因此，可推測〈性自命出〉之「采」與《孟子》之「餒」應有近似詞義的可能。「餒」字既取飢餓氣乏表達身無心力的狀態，且查考「餒」字表達此義的異文，如《禮記·祭統》：「凍餒之民。」《釋文》「餒」作「餒」。¹¹⁰ 或從「妥」之字，如上博〈仲弓〉簡 14：「早使不行，妥佗。」周鳳五先生讀為「委迤」。¹¹¹ 可知「餒」與「餒」、「委迤」詞義關係密切，僅在後者以聯綿詞的方式表達，上述「鬱陶」亦有單作「鬱」或「陶」的。「委迤」又作「委」、「委隨」，《說文》：「委，委隨也。」¹¹²《釋名·釋言語》：「弱，衄也，又言委也。」王先謙《疏證補》引蘇輿曰：「委隨、委惰並弱意。」¹¹³ 又作「委蛇」，《莊子·天運》：「形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。」¹¹⁴ 皆取形體空虛氣乏，表達無心力弱、怠惰隨順的樣子。史杰鵬先生指出此詞在《辭通》有幾十種寫法，可指山川、道路的委婉曲折，也可形容人的行止態度。¹¹⁵ 誠然，「委迤」一詞異文眾多，表達道路曲

¹⁰⁸ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，頁 54；朱熹，《四書集注》（臺北：藝文印書館，1980），卷 3，頁 7。

¹⁰⁹ 關於《孟子》「集義」而「非義襲而取之」與〈性自命出〉「喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也」、「凡性為主，物取之也」的密切關係，詳周鳳五，〈上博〈性情論〉「金石之有聲也，弗叩不鳴」解〉，收入單周堯、陸鏡光編，《語言文字學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁 9-11。

¹¹⁰ 陸德明撰，黃焯彙校，《經典釋文彙校》（北京：中華書局，2006），頁 434。

¹¹¹ 周鳳五，〈上博三〈仲弓〉篇重探〉（北京清華大學主辦，「多元視野中的中國歷史：第二屆中國史學國際會議」，北京：2004 年 8 月 22-24 日）。

¹¹² 段玉裁，《說文解字注》，頁 619。

¹¹³ 王先謙，《釋名疏證補》，頁 118。

¹¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁 504-505。

¹¹⁵ 參史杰鵬，〈上博竹簡（三）注釋補正〉，《考古與文物》，2005 年增刊（西安：2006），頁

折，還有其他異文，如《毛詩·小雅·四牡》：「周道倭遲。」《漢書·地理志》引作「郁夷」。¹¹⁶ 若整理上述異文，可知其上古音韻多相通，各字聲韻如下：

- 【餒】泥微 *nuəi；泥微₂ *nuulʔ
 【妥】透歌 *t'ua；透歌₃ *nhoolʔ
 【餒】影微 *iʷəi；泥微₂ *nuulʔ／影歌₃ *qrols
 【委】影微 *iʷəi；影歌₃ *qrol/*qrolʔ
 【倭】影微 *iʷəi；影歌₃ *qool/*qoolʔ/*qrol
 【郁】影之 *iʷə；影之 *qʷu
 【采】清之 *ts'ə；清之 *shuuʔ

就「采」字與諸字聲韻關係而言，聲紐清與透泥分屬舌尖的塞擦音與塞音，韻部則多在主要元音相同、韻尾相異，可對轉的之、微二部。諸字聲韻關係多錯綜，尤其據鄭張尚芳所擬，更見此情況。雖然如此，推測「采」字可作為其中用字，其聲韻實可取得合理的關連。¹¹⁷ 且「采」與「妥」作為聲符，亦有通用之例，如《史記·司馬相如列傳》「垂綏」，《集解》：「徐廣曰：『垂綏，一作朝采。』」《漢書·司馬相如傳》作「鼂采」、《文選·上林賦》作「晁采」。¹¹⁸ 總得而言，「采」應可讀作「餒」，寓意身體缺乏飲食之養，而造成血氣不充，呈現氣乏力弱，隨順苟安的樣子。在《孟子》，這是缺乏義道之配合、行有不慊於心，無有浩然之氣的結果；在〈性自命出〉則是缺乏蹇蹇心動以引氣發行，而徒有身體節節

178。

¹¹⁶ 參高亨、董治安，《古字通假會典》（濟南：齊魯書社，1989），頁 371。查考「餒」與從「妥」之字，可發現背後還有一連串同源衍生的相關詞義與異文，限於主題，將另文討論，在此不贅。

¹¹⁷ 連繫相關異文所顯示諸字之間複雜的聲韻關係，非本文主題，在此不贅。相關研究，如之微二韻的通假現象，參李存智，《上博楚簡通假字音韻研究》（臺北：萬卷樓圖書，2010），頁 131-132。其關係還牽涉到之、支、脂三部或脂、微二部的分合問題，相關現象整理可參黃綺，〈論古韻分部及支、脂、之是否應分為三〉，《河北學刊》，3（石家莊：1983），頁 144-162；謝榮娥，〈秦漢楚方言區文獻中的脂部與微部〉，《長江大學學報》，3（荊州：2007），頁 31-34。又如歌微之間的關係，參鄭張尚芳，《上古音系》，頁 164-165。此外還牽涉到魚之分合或支歌關係等問題，參黃綺，〈之、魚不分，魚讀入之〉，《河北學刊》，2（石家莊：1992），頁 34-40；虞萬里，《榆枋齋學術論集》（南京：江蘇古籍出版社，2001），〈從古方音看歌支的關係及其演變〉，頁 1-45。

¹¹⁸ 參高亨、董治安，《古字通假會典》，頁 427。

然隨順苟安的樣子，唯〈性自命出〉之「餒」配合其文意脈絡，還有更多關乎身心表現的內涵，詳見下文。

(二)文獻義理的通貫

〈性自命出〉這段話約可分為兩部份，首段從起始到「人不難為之死」。以「鬱陶之氣」為中心，說明此氣是在感官目的好色或耳的樂聲接觸外界後，心動引發本能血氣而產生的，它可能因盛而過剩的鬱積於體內，無法順暢流行，造成人不難為之死。與此情況類似的是起始所說放縱心、智、情、身、力過度至極的思、患、哀樂、悅、利，而累積產生的躁、疾、至、弁、盡等問題。所謂心智情身力五者，細分有別，實則可以概括為心、身二類。心、智、情是偏精神性的心理活動：心思方能感應外界；智患方能理解時勢；情哀樂才能感受性命；至於身、力則是偏物質性的身體行為：身悅是軀體得到安養而怡悅；力利是軀體活動能量的順利。整體而言，即指出心身若過度使用，會形成躁疾至弁盡等種種極端的表現，這亦是刺激血氣過盛而引發暴衝的結果（詳下文），與目好色、耳樂聲而引發鬱陶之氣的過盛不暢類似。不管是暴衝或是不暢，皆是氣盛而剩所導致的，一旦如此，身體不難為之死。身體形軀承載性命，本在於血氣的聚集與流行，並通過身、心與外界接觸感應，保持其存在。然而若放縱身、心不斷感應、過度使用，將導致氣的過盛，甚至過剩，而積重難返，使得性命所托之身終將無法持續而死亡，類似《老子·十二章》「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵令人心發狂」¹¹⁹的狀況。身體死亡則氣散，不再有躁疾至弁盡，也不再有鬱陶，相對的也不再有氣聚性命的展現。在此其實揭示了氣之於身、心，可能的過盛或過剩，是一種無之不能，多之亦不能的存在，當然也顯示了身、心、氣三者相互牽制的等同地位。

為了疏導躁疾至弁盡或對治鬱陶之氣，〈性自命出〉再舉第二段話：「有其為人之節節如也，不有夫蹇蹇之心則餒。有其為人之蹇蹇如也，不有夫亟治之志則慢。」這是一組向前遞進敘述的句子，有 A 沒 B 則甲，有 B 沒 C 則乙，因此 B 在此具關鍵地位，甲與乙的關係也應該是比較接近的，就是有 A 沒 B 如此，有 B 沒 C 也如此。以具體的詞彙帶入，即是有「節節如」沒「蹇蹇之心」則「餒」；有「蹇蹇之心」沒「亟治之志」則「慢」，因此「蹇蹇」具關鍵地位，而「餒」、「慢」的狀態比較接近。

¹¹⁹ 王弼等注，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），頁9。

簡 44 首先指出人必須做到「節節如」，即有所節制，這是承上文「鬱陶之氣也，人不難為之死」而來，節制的對象即是鬱陶之氣，甚或是更前面的躁疾至弁盡。注 56《左傳·昭公元年》「晉侯有疾」曾提到安身在於節宣其氣，強調「節」的重要，此段下文有更進一步的說明：

公曰：「女不可近乎？」對曰：「節之。先王之樂，所以節百事也，故有五節遲速本末以相及。中聲以降，五降之後，不容彈矣。於是有煩手淫聲，愒堙心耳，乃忘平和，君子弗聽也，物亦如之，至於煩，乃舍也已，無以生疾。君子之近琴瑟，以儀節也，非以愒心也。天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。」¹²⁰

指出對於欲望的節制，並具體以音樂為例。琴瑟是作為儀節或節百事等功能而設置，各音聲有其遲速本末，而不過度。君子需有弗聽的節制能力，至於煩淫時則舍已，才不會愒堙心耳，乃忘平和，以至於無法掌握六氣，而淫生六疾。所謂愒堙心耳，類似〈性自命出〉所言鬱陶之氣的心思躁動或耳之樂聲等等。換句話說，「節節」的用意在於節制身心對外界的各種感應，若能做到百事皆節，則不會產生躁疾至弁盡或鬱陶等問題，身體也就不會生疾死亡。因此簡 44 的「有其為人之節節如也」其實是為了對治鬱陶之氣的過盛或過剩，以疏導躁疾至弁盡而言的。當然所謂節制，亦將形成一整套儀節，一種型塑成合乎社群價值標準的禮儀，因此有其為人的節節如，最低限度就是身體至少要能合乎一般的禮儀節度或規範。

唯倘若僅止於節節如，雖能適度的安養形軀之身，在社群中維持某種程度的和諧，但卻無法取得身心氣由內至外的一致性，無法確實進入道德內化的歷程，這樣所維持的節節如亦無法持久，甚至還可能反過來影響身軀的安養（簡 23-27「治其德也」段落即有「其居節也久」，強調所處的節制能夠持續的作用，詳下文）。因此簡 45 又提出「不有夫蹇蹇之心則餒」。「蹇蹇之心」正是通過遇阻不順、詰屈盤紆而能確實進入內在的一種心動，在對治鬱陶之氣，或疏導躁疾至弁盡的歷程中，尤為必須。簡文固然對於放縱心之躁動或氣之鬱陶，有負面的批評，然而在呼籲節節如有所節制的同時，卻又擔心落入僅有身體感官的形式節制而已。因此具備節節如之後，仍然要求一種蹇蹇的心動，因為這樣才能引發氣動，進入確實內化的道德修養。這種從蹇蹇糾結的心裡狀態到激起心性修養發皇的論述，在儒學的道德

¹²⁰ 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，頁 708-709。

理論中並不陌生，如《周易·蹇卦·彖傳》：「蹇，難也。險在前也，見險而能止，知矣哉」與〈蹇卦·象傳〉：「蹇，君子以反身脩德」¹²¹ 所言皆是。《論語·述而》：「不憤不啟，不悱不發」、《周易·繫辭下》：「其有憂患乎」¹²² 等所用術語雖不同，然而義理卻一致。更重要的是「蹇蹇之心」與「治其德也」段落中提到的「永思而動心」亦是相互呼應的（詳下文）。若擴大而言，配合簡文全篇脈絡，則來自於教與習，心的定志等論述其實也關涉到這種蹇蹇的反思，唯此牽涉到更多議題，有待另文詳論。

「蹇蹇之心」既然是進入道德內化，以心動引發氣動的起點，因此若不有夫蹇蹇之心則「餒」，亦即墮入一種無心無氣，身體委迤的狀態。這種徒有外在節節如禮儀的形式規範，因為沒有發自內在的蹇蹇心動，其規範是不足以內化的，而身體表現也只能是隨順苟安、虛以委蛇了。相對於置身體於死的躁疾至弁盡或鬱陶之氣的過盛過剩，「餒」所表達身體的委迤，則是心氣不足的狀態。相同的一點是，如果躁疾至弁盡或鬱陶等盛氣，是以猛烈的方式造成氣不暢的話，那麼「餒」則是弱氣以衰慢的方式造成委迤、委惰，甚至因氣弱慢流，造成阻滯等痿蹙病痛。《楚辭·哀時命》：「心鬱鬱而無告兮，眾孰可與深謀？欲愁悴而委惰兮，老冉冉而逮之。」王《注》：「委惰，懈倦也。」¹²³ 又《呂氏春秋·季春紀·盡數》：「形氣亦然，形不動則精不流，精不流則氣鬱。鬱處頭則為腫為風，……處足則為痿為蹙。」¹²⁴ 指出長時間處在心鬱鬱或氣鬱之中，將陷於委惰或痿蹙等狀態。更精確而言，簡 45「不有夫蹇蹇之心則餒」強調的是沒有蹇蹇心動引發氣動，所導致氣的衰餒、身的委迤。而〈哀時命〉則著重說明心動鬱鬱後，卻無可宣告，無法暢宣其氣，長久的陷於愁悴之中，逐漸老冉冉而使氣亦衰餒而委惰。至於〈盡數〉則聚焦於形體的不動，而促使氣的鬱積，終將形成痿蹙等病痛。各家所言重點不同，然而所持身心氣一體互動的模式卻一致，其實都揭示了氣於身心運行中的一體多面，盛衰相循。

依據簡文句式，「餒」與下文「不有夫亟治之志則慢」的「慢」字地位相當，義項類似。簡文此句是在指出「蹇蹇之心」的關鍵地位後，再次提醒即便有了促發

¹²¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義，《周易正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第1冊，頁92。

¹²² 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第8冊，頁61；王弼、韓康伯注，孔穎達等正義，《周易正義》，頁173。

¹²³ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁428。

¹²⁴ 王利器，《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002），頁297、300。

氣行的「蹇蹇之心」，但不趕緊及時去養治的話，也會怠慢下來，無法藉由心動而導氣，因此「慢」指示的也是與心氣有關的狀態。《論語·泰伯》記載曾子病中與孟敬子的對話：

曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：動容貌斯遠暴慢矣；正顏色斯近信矣；出辭氣斯遠鄙倍矣。籩豆之事則有司存。」¹²⁵

人死，氣亦隨之消散不聚，曾子於此所貴皆與氣有關。容貌、顏色乃身體表現血氣或志氣的樣態，而辭氣則是以言語、音聲表達心之所思，三者皆是身心氣一體脈絡下的陳述。君子若能協調身心氣，則能近信、遠暴慢、遠鄙倍。顯然，暴慢與鄙倍是身心氣不協所可能導致的非道德狀態。所謂暴慢，暴是血氣太盛、流動過快而暴衝；慢則是血氣凝滯、流動太慢而怠惰。〈性自命出〉簡 64 在總結君子身心修養時提到：「怒欲盈而勿暴。」周鳳五先生對「暴」字有詳考，並論證此句乃《孟子》「養氣」說的濫觴，¹²⁶ 其說誠然。上引《孟子·公孫丑上》「不動心」的段落中，也主張「持其志，無暴其氣」，暴的概念其實與簡文躁疾至弁盡等狀態相近，皆是氣盛暴衝的結果。「暴」字既然出現在〈性自命出〉中，那麼「慢」也應在相同脈絡中獲得理解。具體而言，就是血氣充滿於身體之內，使身軀五體健而能動，其運作便是一個人的舉止行為，因此不管是氣盛而暴或氣衰而慢，對於文質彬彬的君子而言皆非中道，簡文即旨在把握蹇蹇心動所引發的氣動，加以及時的亟治，以免氣有所衰慢。

總得而言，〈性自命出〉這段話，前段說明躁疾至弁盡的勿使暴衝，與鬱陶之氣的避免不暢，而需節節如有節制的安養；後段則強調雖有節節如的身體行為，但沒有發自內心蹇蹇心動的話，其身亦無氣可行，遑論暴衝或不暢，就僅剩氣之餒，身之委迤而已；然而若已具備蹇蹇心動，但又不及時把握去亟治的話，這種心動後的氣動，亦將衰慢，或阻滯於身心中，實亦無異於無氣可行的委迤。簡文在此對於心的處理，與對氣的處理相當，表達了心之於身、氣運作中無之不能，多之亦不能的存在，再次揭示了身、心、氣三者相互牽制的等同地位。

事實上，郭店還有〈成之聞之〉，亦強調及時的「疾成」之功：「君子曰：雖

¹²⁵ 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，頁 70。

¹²⁶ 周鳳五，〈郭店〈性自命出〉「怒欲盈而毋暴」說〉，頁 186。

有其極而行之不疾，未有能深之者也。勉之遂也，強之功也；惰之淹也，怠之功也。是故凡物在疾之。《君奭》曰：「唯冒，丕單稱德！」蓋言疾也。」¹²⁷ 強調道德修養在及身而成，必須亟疾勉力為之，否則就會怠惰，與〈性自命出〉亟治之志論述一致。傳世文獻亦多相關記錄，如《荀子·大略》：「君子壹教，弟子壹學，亟成。」¹²⁸ 又同篇記載子貢倦於學而問息於孔子，包括息於事君、事親、妻子、朋友、耕，而孔子皆言「焉可息哉」，¹²⁹ 此所謂不可休息的意涵，正與亟治相當。又如《左傳·昭公九年》引〈靈臺〉：「冬，築郎囿。書，時也。季平子欲其速成也，叔孫昭子曰：『詩曰：「經始勿亟，庶民子來。」』焉用速成，其以勸民也？」¹³⁰ 解「亟經始」為「速成」，意皆相似。而《新書·君道》亦引此詩，提到文王「有志為臺」，百姓皆不愛其死、不憚其勞，使文王之志「弗趨而疾、弗期而成」，¹³¹ 所言疾成之志亦與簡文亟治之志相似。

五、〈性自命出〉永思喟如與治其德也

倘若「亟治之志」段落是以反面視角闡明暴衝或鬱陶等身心氣不調，若不節節、蹇蹇、亟治則無法進入實質修養的話，那麼「治其德也」段落就是從正面鋪陳通過樂教來動心、治氣、節身以治其德的方法。見簡 23-27：

凡聲，其出於情也信，然後其入發人之心也厚。聞笑聲，……聞歌謠，……聽琴瑟之聲，……觀賁武，……觀韶夏，……。永思而動心，喟如也。其居節也久，其反善復始也慎，其出入也順，治其德也。¹³²

¹²⁷ 「勉之遂也，強之功也，惰之淹也，怠之功也」一句根據鄧少平，《中國文字》，新 36（臺北：2011），頁 81-88；荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 50。

¹²⁸ 王先謙，《荀子集解》，頁 509。

¹²⁹ 同前引，頁 509-511。類似內容亦見《孔子家語·困誓》，參陳士軻輯，《孔子家語疏證》（上海：上海書店，1987），頁 146。

¹³⁰ 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，頁 781。

¹³¹ 閻振益、鍾夏，《新書校注》（北京：中華書局，2000），頁 288。

¹³² 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 62-63。上博〈性情論〉相應段落在簡 14-16，馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 84-86。

(一)疑難字詞的釋讀

此段落僅「喟如」一詞需加以說明。「喟」，簡文作「𦵏」，〈性情論〉作「𦵏」，釋讀歧見不多。劉釗最早讀作「喟」，解為喟然而歎。¹³³ 沈培更引《漢書·王貢兩龔鮑傳》：「喟然動眾心」，將此詞與動心一意連繫起來。¹³⁴ 二說誠然，惜未進一步深入說解。根據傳世與出土文獻，相關於簡文的「喟」有兩組重要的意涵：第一是作為歎氣言說的副詞，即學者指出的「喟然」，文獻屢見，如《孟子·盡心上》：「喟然嘆曰。」《戰國策·秦策一》：「蘇秦喟歎曰。」表達一種強調的語氣；《說文》：「喟，大息也。」¹³⁵ 就是對氣息呼吸的形容。第二是作為聲音聲樂的形容詞，如《楚辭·九歎·愍命》：「行唵累欷，聲喟喟兮。」¹³⁶ 這兩組意涵，還有異文作「慨」或「噤」，《荀子·宥坐》：「孔子慨然歎曰。」《孔子家語·始誅》「慨」作「喟」。〈商頌·那〉：「噤噤管聲。」《詩經考文》：「古本噤噤作喟喟。」¹³⁷ 《釋名·釋形體》：「鼻，噤也。出氣噤噤也。」《毛詩·小雅·小弁》：「鳴蜩噤噤。」《毛傳》：「噤噤，聲也。」〈小雅·采芣苢〉：「鸞聲噤噤。」《毛傳》：「噤噤，中節也。」¹³⁸ 諸字互為異文，古音亦近，如下：

【𦵏】匣物²*ȳiwət；云隊²*guds／*gluds¹³⁹

【𦵏】影微²*iwei；¹⁴⁰ 影微²*quul

【喟】溪物²*k'iwət；溪隊²*khruds／*khruds

【慨】溪物²*k'ət；溪隊¹*khuuds

【噤】曉質²*xiwət；曉祭²*qhweeds

¹³³ 劉釗，〈讀郭店楚簡字詞割記〉，頁 91。

¹³⁴ 沈培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，頁 60-62。

¹³⁵ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，頁 241；劉向集錄，《戰國策》（臺北：里仁書局，1990），頁 85；段玉裁，《說文解字注》，頁 56。

¹³⁶ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 505。

¹³⁷ 高亨、董治安，《古字通假會典》，頁 488、487。

¹³⁸ 王先謙，《釋名疏證補》，頁 65；毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 421、501。

¹³⁹ 皆據「胃」字擬音。

¹⁴⁰ 據「畏」字擬音。

聲紐都在喉部或舌根部位，而韻部則多在物部，或是與物對轉的微部，或是與物旁轉的質部，皆音近可通。由此可見「喟」可與「慨」、「噉」相通，兼用對言說、氣息、聲樂的形容，至於其在簡文脈絡中的地位，詳見下文。

(二)文獻義理的通貫

此段說明所有聲音出自於人之性情越信實，則聽入人耳，去啟發感動人心就越深厚，並列舉聞笑聲、聞歌謠、聽琴瑟之聲、觀賁武、觀韶夏等例子，由不經意的聞，到注意聆聽，到耳目皆觀，不同層次的聲或樂或舞對於人心之感發。¹⁴¹而「其居節也久，其反善復始也慎，其出入也順」則是細剖聲樂舞對人的修養所起的居節、反復、出入等系列作用。最後「治其德也」則是對全段的概括，沈培即指出第四句話是對前三句話所作的總括性說明。¹⁴²

唯在論述聲樂舞與系列作用之間，還有一句非常關鍵的話：「永思而動心，喟如也」，上文已指出「喟如」義涵豐富，兼及對言說、氣息、聲樂的形容。簡文事實上是在聲樂舞與系列作用之間，加入一個關於氣的中介論述。「永思而動心」，指心長久持續的思而產生動的狀態，《楚辭》屢屢述及：

悵悵罔以永思兮，心紆軫而增傷。王《注》：「悵罔長思，心屈纏痛。」

（〈哀時命〉）

居愁懃其誰告兮，獨永思而憂悲。王《注》：「無所告懃，長憂悲而已。」

（〈七諫·自悲〉）¹⁴³

描繪出永思之後，心有所動而憂悲增傷。這種心動的狀態，類似「蹇蹇之心」或「用心之躁者思為甚」，差別僅在程度不同。《楚辭》的永思憂悲是因不遇失志而引起增傷，與「用心之躁者思為甚」心思超支使用而躁動的程度接近，皆可能導致身不難為之死。「永思而動心」則與「蹇蹇之心」較接近，前者指通過聲樂薰陶、心思長永而觸發心動的開始；後者則指思緒遇阻糾結而引發心動的肇端，二者都是促發道德修養伊始之必須，且後者更能在前者的薰陶引導下轉化。此外上述兩種程

¹⁴¹ 裘錫圭已指出：「韶為舜之樂（《周禮春官·大司樂》稱『大』）。夏即大夏，為禹之樂。二者也是配舞的。」詳見荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁183，注26。

¹⁴² 沈培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，頁66。

¹⁴³ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁430、408。

度的心動，可由用心之「躁」與永思「動」心，其「躁」與「動」二詞的使用，看出彼此相承的關係，動是適度合宜的心思活動，而躁則是已甚的狀態，其最終導致氣的運行亦有喟然與暴躁之別。

承上而言，永思不僅帶來心動，更重要的能引發喟然，上文已指出喟然是對太息嘆氣的形容，因此永思動心帶來的更是氣的運行。人從太息嘆氣就能夠感受到氣所具有的充實盈滿、流動出入等特質。《楚辭·九章·悲回風》：「傷太息之愍憐兮，氣於邑而不可止。」¹⁴⁴ 是其寫照。至於永思動心如何引發喟然氣息，《黃帝內經·靈樞·口問》有很好的說明：

黃帝曰：「人之太息者，何氣使然？」岐伯曰：「憂思則心系急，心系急則氣道約，約則不利，故太息以伸出之，補手少陰心主，足少陽留之也。」¹⁴⁵

表明憂思心急，促使氣道約閉，而不得不太息以伸出氣。就〈性自命出〉的脈絡而言，無法適度太息以伸出的氣，可能使人不免墮入鬱陶之氣而不難為之死。但相反的，能夠順暢伸出的，便是一股充盈流動的喟然之氣。

前已指出氣行亦可能影響心志，可由口發而為言說或音聲，也可由肢體演奏為音樂、揮動成舞蹈，此可解釋喟然能夠兼而形容言說、聲樂等的用法，其實都與氣的順暢伸出有關，指向一種充盈流動的特質。就言說方面，《楚辭·離騷》：「依前聖以節中兮，喟憑心而歷茲；濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞。」¹⁴⁶ 即表明依據前聖而有所節中，喟然之氣充滿心中，進而能發為言說陳詞，便是氣足以伸出的一種順暢表現，此與前引〈哀時命〉：「心鬱鬱而無告」的鬱積正好相反。經由言說而能充份掌握氣的運行，在前引《孟子·公孫丑上》言不動心時亦曾涉及，所謂「我知言，我善養吾浩然之氣」即是名句。¹⁴⁷

至於在音聲、音樂、舞蹈方面，簡文前舉的笑聲、歌謠、琴瑟、賁武、韶夏等

¹⁴⁴ 同前引，頁 260。

¹⁴⁵ 張志聰，《黃帝內經集注》，頁 223。

¹⁴⁶ 王逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 40-41。

¹⁴⁷ 有關孟子「知言」與「養氣」、「踐形」等道德修養或身心之學的論述，參楊儒賓，《儒家身體觀》，〈知言、踐形與聖人〉，頁 173-210；李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入李明輝編，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁 115-158。

不同層次的聲樂舞，就是針對這方面而言的。換句話說，永思動心喟然種種的心氣運行，其實都來自於聲樂舞的刺激與影響，是簡文闡述樂教的重點。理解了喟然與氣，以及與聲樂舞的聯繫，也才能確知首句「凡聲，其出於情也信，然後其入發人之心也厚」的意思，「凡聲」在此是總括聲樂舞而言，因此永思動心喟然既然來自於聲樂舞，那麼也同樣應該是出於情信，厚發人心的，如此才能進入確實的修養歷程中。唯聲樂舞如何能信出於情，厚發人心，則在此預設了「聲出於情」、「聞聲知情」的基本立場。「聞聲知情」所以可能，是在儒學「氣」感通的論述中提出的。¹⁴⁸ 透過氣作為共同基礎，人心方能在聞聽觀各種笑聲、歌謠、琴瑟、賁武、韶夏等聲樂舞之後，去永思動心，產生喟然之氣，治氣養心而進入修養歷程。其中聲樂與氣關係的密切，不僅僅在於二者皆抽象不可目見，只能由耳或口鼻肌膚來察覺感受，同時還在於共有流動變換的同一質性。聲樂由耳聽入心，存留腦海成為記憶，與氣吸入身體，留存體內成為血氣，其流行變換之功能相同。《韓詩外傳》記述天子之出入，或左右五鐘皆應，有文有數，行步中規、折旋中矩。或撞蕤賓，以治容貌，而能有容貌得、顏色齊、肌膚安等玉色的呈顯，如此身體氣色等內涵的展現，其實是外配金聲而來，所謂「在內者皆玉色，在外者皆金聲」，凡此都是「音樂有和」、音樂與體氣取得「物類相感、同聲相應」的結果，¹⁴⁹〈性自命出〉樂教所據有的思想背景應與此相當。

聲樂舞既可引發心、氣的運行，如前所述，這是目口耳肢體等多重感官之間於心氣上相續循環的作用，同時也是身心氣之間互動的結果。對此，簡文又具體指明其細節：「其居節也久，其反善復始也慎，其出入也順」，居節、反復、出入三者，即是永思動心喟氣之後，趁著蹇蹇心動、喟然氣飽的當下去亟治的具體工夫。因此三句話的主語「其」並不僅僅指前面的聲樂舞，實際應包含經由聞聽觀等聲樂舞而永思動心後呈現喟然的氣。更準確的說，居節、反復、出入等動作，或動作產生的久、慎、順等效果，都應是針對全體而言的，既包括聲樂舞，也包括身、心，以及在內充盈流動的氣。

所謂「居節久」，可對照上文「節節如」，是指有節制，亦即身體能配合永思之動心與喟然之氣，居處於一種有節制的狀態，《逸周書·官人解》：「心氣順信

¹⁴⁸ 有關「聞聲知情」，楊儒賓透過孟子的「知言養氣」，從亦為音聲之「言語」的角度作了具體的說明，並強調此建立在氣的感通基礎上的論述，在詮釋理論發展上具有的重大意義。參楊儒賓，《儒家身體觀》，頁190-210。

¹⁴⁹ 屈守元，《韓詩外傳箋疏》，頁53。類似記載又見《尚書大傳》，參皮錫瑞，《尚書大傳疏證》（臺北：新文豐出版社，1984），頁178。

者，其聲順節。」¹⁵⁰ 順節與居節應是相似修養的結果。居節因心、氣內在的配合得以保持長久，避免陷於蹇蹇心動與喟然之氣的缺乏，而徒具節節然的身體委迤或不能持久的狀態。《論語·述而》：「子在齊，聞韶。三月不知肉味。曰：『不圖為樂之至於斯也。』」¹⁵¹ 所述音樂對於心性所起的涵養，超越身體感官好惡的限制達三月之久，其思想背景或可由簡文尋繹。

「反善復始慎」指一種復反的工夫，在儒學修養習見，尤其是關於音樂的教養，《論語·述而》：「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」¹⁵² 反善復始應從類似論述中導出。《禮記·祭義》有更完整的說明：

禮樂不可斯須去身，致樂以治心，……致禮以治躬，……故樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而不與爭也；望其容貌而眾不生慢易焉。……樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。故禮主其減，樂主其盈。禮減而進，以進為文；樂盈而反，以反為文。禮減而不進則銷；樂盈而不反則放，故禮有報而樂有反，禮得其報則樂，樂得其反則安。禮之報，樂之反，其義一也。¹⁵³

在禮、樂對照中闡述身心之治，其中強調樂所動之處在內，也就是樂能入發人心，並具有主其盈，盈而反，以反為文的作用。所謂「樂主其盈」，結合上文所述，「盈」應兼及與音樂性質相近、處於充盈飽滿狀態的「氣」而言。樂主盈，在於音樂能入發人心、永思動心，促使氣之喟然，亦如樂之飽滿。換句話說，就是以飽滿充盈的樂音去引發喟然的氣，物類相感，進而亟治。「樂盈而反」，則指音樂流動充耳而盈滿於身心時，必須能復反。這個復反的行進意向除了在身與心，同時也兼及氣而言。亦即音樂引發心動氣喟時，不僅音樂須復反，身、心、氣亦須隨之復反，否則將過度而進入心躁、氣鬱、身弁等類似暴或鬱的狀態。此種復反與居節呼應，真正達至才是欲盈而勿暴。同時復反有意向性，主張復反到原初的善，善始是最初和諧的把握。希望通過音樂不斷繞樑，反善復始，培養出完全內化和諧的道德行為，使人文化成得以實現。倘若樂盈不反則將「放」，亦即氣盈而暴，放失其

¹⁵⁰ 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》，頁 829。

¹⁵¹ 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，頁 61。

¹⁵² 同前引，頁 65。

¹⁵³ 類似段落又見《禮記·樂記》。鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記正義》，頁 820、699。

心。《禮記·樂記》亦指出：

先王恥其亂，故制雅頌之聲以道之。使其聲足樂而不流，使其文足論而不息，使其曲直繁瘠、廉肉節奏，足以感動人之善心而已矣，不使放心邪氣得接焉，是先王立樂之方也。¹⁵⁴

指明音樂的目的在感人之善心，不使放心，亦即必須能復反。〈性自命出〉簡 36 論及「凡學者肆其心為難，從其所為，近得之矣，不如以樂之速也。」¹⁵⁵ 周鳳五先生指出「肆心」是「從心」的另一種表述，¹⁵⁶ 其說誠然。更進一步言，「肆」與〈樂記〉的「放」意義相近，但二者修養層次不同，對照《孟子·告子上》：「學問之道無他，求其放心而已矣。」¹⁵⁷ 放心還處在心之放逸不反的階段，而肆心則進入一種能放又能反的更高境界，也就是從心不逾矩。其實這種不放心、能肆心、從心，以始、善為目標而能復反的修養要求，一直就是儒家強烈的主張，通過音樂教養則是採取了重要的手段，是〈樂記〉所言先王立樂之方，亦是〈性自命出〉不如以樂之速的道理所在。

至於「出入順」，依然是立足於心、氣作用的說明，《論語·為政》：

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」朱《集注》「耳順」：「聲入心通，無所違逆。」¹⁵⁸

從最初的志于學到最終的從心所欲，皆是在心、氣上作工夫，過程中的「耳順」，即指聲音（包括各種言說、音樂等）進入耳中而能不擾亂其心氣。所謂「順」，乃指不因所聽聞之聲音或言語而心動氣鬱，皆能順暢。《左傳·昭公二十年》記載晏子談到「聲亦如味」指出：「一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也；清濁、大小、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出

¹⁵⁴ 鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記正義》，頁 700。

¹⁵⁵ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 63。

¹⁵⁶ 周鳳五，〈郭店〈性自命出〉「怒欲盈而毋暴」說〉，頁 187。

¹⁵⁷ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，頁 202。

¹⁵⁸ 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，頁 16。

入、周疏，以相濟也。」¹⁵⁹ 然則氣與聲、律、音、歌等音樂，皆在相成之列，而相濟之列中亦有「出入」的工夫，與簡文一致。《荀子·樂論》：「正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。唱和有應，善惡相象，故君子慎其所去就也。……故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。」¹⁶⁰ 指出正面的音樂能感人而引發順氣，促成養治的可能。以上各例所言音樂引氣的出入順暢，正是簡文所謂「其出入也順」的意涵，表達音樂能入耳順暢，則其氣亦能出入順暢，避免鬱陶、衰餒或暴慢。

總得而言，「其居節也久，其反善復始也慎，其出入也順」作為具體工夫，旨在修養適度合宜、意向正確、行進順暢。程度合宜，包括避免心動到躁升而氣暴，但也不能毫無蹇蹇心動而氣餒。意向方面，必須反善復始，向一種設定原初善好的標準去發展，雖然各家標準不同，但行進必須復反的意向是確定的。至於具體的行進上，則要求身心氣的順暢有治，既要避免氣的鬱積不順，也要防止氣的衰慢不行。

具備了居節久、反復慎、出入順的效果之後，簡文便以「治其德也」來總括其養治德行的意旨。上引學者說法中，多將「治其德」視作動賓結構，唯沈培將「忸」視作虛詞「殆」，認為這段話講述的是賁武韶夏之音樂，並非講人修養其德，因此文句中的四個「其」字都應具體指稱音樂。而不應單獨將第四個「其」字解作人之德。其說值得商榷，因為在文句中，「其德也」與「殆其德也」差異甚小，這樣的解讀只增加文句語氣的不肯定，並未落實具體的意思。並且，文獻中前後出現的「其」字，也未必一定指示同一個對象，而應視全段的脈絡來推定。依簡文內容，其實將「治其德」視作動賓結構，並不成問題。若從「凡聲」開始分析這段話，一共有六個「其」，前二者「其出於情」、「其入發人之心」的主語，的確指音樂，更精確而言是指凡聲之「聲」。但後四個「其」是在「聞笑聲」、「聞歌謠」、「聽琴瑟」、「觀賁武」、「觀韶夏」等句子之後，這些句子其實已使四個「其」的內涵具有改換的可能，不一定非指音樂不可，因為聞、聽、觀等動詞雖省略主語，但能聞聽觀的主語無論如何不能是「聲」自己，而必須是「人」，因此在這些句子後的四個「其」，都因聞聽觀的主語是人而與前面的「其」有所不同。根據本文前面一系列的考釋，四個「其」都應指人，或更精確言，「其居節」、「其反善復始」、「其出入」的三個「其」應指人的整體身心氣，亦即聞聽觀等聲樂

¹⁵⁹ 杜預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，頁 859-861。

¹⁶⁰ 王先謙，《荀子集解》，頁 381-382。

舞，永思動心喟如後，人的身心氣通過聲樂入發後的狀態，而不局限於音樂而已。至於「治其德」，「治」可作為動詞，是對居節、反復、出入等系列工夫的總括，而治作用的對象當然還是配合這些工夫的人，就是養治人之德的意思。簡文言治其德，而不言治其氣或治其心，實是以德統合氣、心而言，指向人的身、氣、心三者的整體修養。

核諸〈性自命出〉相關段落，治還與養、習等概念相關，是確定心志重要的一環。簡文指出「待習而後定」，此習即是「養性者」與「有以習其性」的「習」。〈性自命出〉既以氣界定性，則對性作用的各種工夫用語，其作用對象也在氣，因此所養所習在性，亦在氣。唯段落中使用養、習等詞彙，與「治其德也」之治不同，但養、習、治三者涵義在此脈絡中應是相關的。《毛詩·鄭風·子矜》：「縱我不往，子寧不嗣音？」《毛傳》：「嗣，習也。古者教以詩樂，誦之歌之，絃之舞之。」《釋文》：「韓詩作詒。」¹⁶¹ 據《毛傳》與《釋文》釋作「習」的「嗣」或「詒」，其實就與簡文的苟、忒等諸字具有相同或相通的聲符用字，可讀作「治」，指習養之義。師者教以音樂，學者習以音樂，以音樂陶冶性情，培養德行，通過音樂將好的德行內化到心性中，這也符合〈性自命出〉簡 18「教，所以生德于中者也」的內涵，¹⁶² 此所以可定志之故。

綜上所述，可知簡文應讀作「治其德」，前述治德見於《周禮》、《文子》、《左傳》杜《注》等文獻。¹⁶³ 此外，還有類似概念如「養德」，《莊子·天地》：「是三者，非所以養德也，故辭。」¹⁶⁴《荀子·富國》：「為之宮室、臺榭，使足以避燥溼、養德、辨輕重而已，不求其外。」¹⁶⁵《淮南子·俶真》：「若然者，陶冶萬物，與造化者為人……猶無益於治天下也。靜漠恬澹，所以養性也；和愉虛無，所以養德也。」¹⁶⁶《漢書·董仲舒傳》：「臣聞聖王之治天下也，少則習之學，長則材諸位，爵祿以養其德。」¹⁶⁷ 又如「育德」，《周易·蠱卦》：「君子以振民育德。」王《注》：「君子以濟民養德也。」¹⁶⁸ 可知讀作「治」，

¹⁶¹ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 179。

¹⁶² 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，頁 62。

¹⁶³ 沈培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，頁 65-66。

¹⁶⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 420。

¹⁶⁵ 王先謙，《荀子集解》，頁 180。

¹⁶⁶ 何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁 150-152。

¹⁶⁷ 王先謙，《漢書補注》，頁 4036。

¹⁶⁸ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義，《周易正義》，頁 58。

訓為養育等義，應具備比較深厚的思想理路。

六、結語

本文考釋〈性自命出〉中字詞對應多端的「治」字，以及此字所在「亟治之志」與「治其德也」兩個段落的「鬱陶」、「節節」、「蹇蹇」、「餒」、「喟如」等疑難字，同時也進一步解說其中的「居節」、「反善復始」、「出入」等語詞。在結合傳世文獻與郭店楚簡所鋪陳「聲味生氣、治氣養心」的思想背景中，進一步說明兩個段落中有關身心氣的書寫。如果說氣是身、心溝通的中介，那麼在〈性自命出〉中，氣正連繫了與音聲、音樂、舞蹈共具充盈流動的特質，可經由目、口、耳、肢體等多重管道相續作用，入發充盈於身心內，形成一套身心氣互動的循環，以樂教導氣來溝通身心，完成道德修養。

具體而言，〈性自命出〉尚未明顯強調身、心、氣的主從關係，心、氣之於身皆是無之不能，多之亦不能的存在。人能心躁身弁而使氣過盛暴衝，或是好色樂聲使氣鬱積致死，也能不蹇蹇心動使氣衰餒到身的虛以委蛇，或不具亟治之志使氣衰慢到身的隨順委惰。相對的，氣亦有此作用。另外與此情況相反的，是心氣關係也能相輔相成，順暢的養治。能通過音聲、音樂、舞蹈確實出於情，並厚入發人心，永思動心，引氣喟然、不暴不鬱、不餒不慢，使之居節、反善、復始、出入等以身體具節節然的姿態展現亟治德的成效。

以上比較完整的理解〈性自命出〉關乎氣的其中兩段，希冀能與《孟子》、《荀子》、《管子》等戰國文獻做更詳細的比對與討論。小野澤精一初步指出《孟子》雖重視氣，但以志最為優先，偏重精神方面；與此相反，《管子》〈心術下〉、〈內業〉雖重視心，但以氣更為優先，偏重身體方面。澤田多喜男則以為《荀子》將血氣和身體相聯，而以氣乃比志意低一層次之物，唯與《孟子》不同的是性惡說的提出，使得相對於孟子性善而志意擴充的方法下，荀子更重視外在規範的制約。¹⁶⁹ 楊儒賓對於《孟子》「志至氣次」、「持其志無暴其氣」、「志壹動氣、氣壹動志」二者的矛盾或相容等問題也提出「持其志（志氣合一）無暴其氣

¹⁶⁹ 參小野澤精一，〈齊魯之學中氣的概念——《孟子》和《管子》〉與澤田多喜男，〈《荀子》和《呂氏春秋》中的氣〉，收入小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，頁41、76。

（體氣）」等解釋。¹⁷⁰ 凡此〈性自命出〉與諸子相關層面的比較，都有必要再作深入討論。

總得而言，氣的確作為一種公共論述，貫串於郭店楚簡身心道德修養的論述中。作為戰國書寫的文獻，郭店楚簡中言「氣」的部份實有思想史上的重要價值，應受到更多關注，予以準確的考釋與詳細的分析，以明其在屬於戰國公共論述、多彩多姿之「氣」發展脈絡中的一席之地。

¹⁷⁰ 參楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 154-161。

引用書目

一、傳統文獻

- 毛 亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1997。
- ，《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008。
- ，《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008。
- 王利器，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002。
- 王念孫，《廣雅疏證》，北京：中華書局，1983。
- 王 弼、韓康伯注，孔穎達等正義，《周易正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 王 弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999。
- 王 逸注，洪興祖補注，《楚辭補注》，臺北：藝文印書館，1986。
- 王聘珍，《大戴禮記解詁》，臺北：漢京文化，1987。
- 司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書，1993。
- 皮錫瑞，《尚書大傳疏證》，臺北：新文豐出版社，1984。
- 朱 熹，《四書集注》，臺北：藝文印書館，1980。
- 朱駿聲，《說文通訓定聲》，北京：中華書局，1998。
- 何 晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 何 寧，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。
- 杜 預注，孔穎達等正義，《左傳正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 6 冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 屈守元，《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996。
- 段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1995。
- 徐元誥，《國語集解》，北京：中華書局，2002。
- 徐時義，《一切經音義三種校本合刊》，上海：上海古籍出版社，2008。

- 張志聰，《黃帝內經集注》，杭州：浙江古籍出版社，2002。
- 郭慶藩輯，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。
- 郭 璞注，邢昺疏，《爾雅注疏》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第8冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 陸德明撰，黃焯彙校，《經典釋文彙校》，北京：中華書局，2006。
- 陳士軻輯，《孔子家語疏證》，上海：上海書店，1987。
- 華學誠，《揚雄方言校釋匯證》，北京：中華書局，2006。
- 黃 生撰，黃承吉合按，《字詁義府合按》，北京：中華書局，1984。
- 黃 暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1996。
- 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 趙 岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第8冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 劉 向集錄，《戰國策》，臺北：里仁書局，1990。
- 鄭 玄注，孔穎達等正義，《禮記正義》，收入阮元審定，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第5冊，臺北：藝文印書館，1955，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本。
- 閻振益、鍾夏，《新書校注》，北京：中華書局，2000。

二、近人論著

- * 小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007。
- 山田慶兒著，廖育群、李建民編譯，《中國古代醫學的形成》，臺北：東大圖書，2003。
- 史杰鵬，〈上博竹簡（三）注釋補正〉，《考古與文物》，2005 年增刊，西安：2006，頁 178-182。
- * 石田秀實著，楊宇譯，《氣・流動的身體》，臺北：武陵出版，1996。
- 朱德熙，《朱德熙古文字論集》，北京：中華書局，1995。
- 李天虹，《郭店竹簡〈性自命出〉研究》，武漢：湖北教育出版社，2003。
- 李存智，《上博楚簡通假字音韻研究》，臺北：萬卷樓圖書，2010。
- * 李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入李明輝編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995，頁 115-158。
- 李 零，《上博楚簡三篇校讀記》，臺北：萬卷樓圖書，2002。
- _____，《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002。
- * 沈 培，〈試說郭店楚簡〈性自命出〉關於賁、武、韶、夏之樂一段文字中的幾個字詞〉，收入北京大學中國古文獻研究中心編，《北京大學中國古文獻研究中

心集刊》第4輯，北京：北京大學出版社，2004，頁58-73。

周鳳五，〈郭店楚簡識字割記〉，收入張以仁先生七秩壽慶論文集委員會編，《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，1999，頁351-362。

* _____，〈郭店〈性自命出〉「怒欲盈而毋暴」說〉，收入謝維揚、朱淵清主編，《新出土文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版社，2004，頁185-190。。

_____，〈上博三〈仲弓〉篇重探〉，北京清華大學主辦，「多元視野中的中國歷史：第二屆中國史學國際會議」，北京：2004年8月22-24日。

* _____，〈上博〈性情論〉「金石之有聲也，弗叩不鳴」解〉，收入單周堯、陸鏡光編，《語言文字學研究》，北京：中國社會科學出版社，2005，頁8-11。

施謝捷，〈說「𠂔」(𠂔𠂔)〉及相關諸字(上)〉，收入復旦大學出土文獻與古文字研究中心編，《出土文獻與傳世典籍的詮釋——紀念譚樸森先生逝世兩週年國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2010，頁47-64。

容庚編著，《金文編》，北京：中華書局，1998。

徐在國，〈上博簡〈性情論〉補釋一則〉，收入謝維揚、朱淵清主編，《新出土文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版社，2004，頁155-156。

徐在國、黃德寬，〈《上海博物館藏戰國楚竹書（一）緇衣·性情論》釋文補正〉，《古籍整理研究學刊》，2，長春：2002，頁1-6。

荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001。

_____，〈上海博物館藏戰國楚竹書（二）〉，上海：上海古籍出版社，2002。

_____，〈上海博物館藏戰國楚竹書（三）〉，上海：上海古籍出版社，2003。

_____，〈上海博物館藏戰國楚竹書（四）〉，上海：上海古籍出版社，2004。

_____，〈上海博物館藏戰國楚竹書（五）〉，上海：上海古籍出版社，2006。

高亨、董治安，《古字通假會典》，濟南：齊魯書社，1989。

郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001。

郭錫良，《漢字古音手冊（增訂本）》，北京：商務印書館，2010。

陳英杰，〈楚簡割記五種〉，收入中國文字學會、河北大學漢字研究中心編，《漢字研究》第1輯，北京：學苑出版社，2005，頁469-476。

陳偉，〈郭店楚簡〈六德〉諸篇零釋〉，《武漢大學學報》，5，武漢：1999，頁29-33。

_____，〈郭店簡書〈性自命出〉校釋〉，收入謝維揚、朱淵清主編，《新出土文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版社，2004，頁191-202。

陳麗桂，〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，《哲學與文化》，33.8，臺北：2006，

頁 5-17。

黃 綺，〈論古韻分部及支、脂、之是否應分為三〉，《河北學刊》，3，石家莊：1983，頁 144-162。

——，〈之、魚不分，魚讀入之〉，《河北學刊》，2，石家莊：1992，頁 34-40。

楊 琪，〈說「治」〉，http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=999，2009 年 11 月 27 日下載。

楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，1993。

* 楊儒賓，〈子思學派試探〉，收入武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000，頁 606-624。

* ——，〈儒家身體觀〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2008。

虞萬里，《榆枋齋學術論集》，南京：江蘇古籍出版社，2001。

裘錫圭，《古文字論集》，北京：中華書局，1992。

* ——，〈說「𠂔」〉，收入李宗焜主編，《古文字與古代史》第 2 輯，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2009，頁 117-122。

——，〈是「恆先」還是「極先」？〉，收入國立臺灣大學中國文學系編，《2007 中國簡帛學國際論壇論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2011，頁 1-15。

廖名春，《新出楚簡試論》，臺北：臺灣古籍出版社，2001。

聞一多，《聞一多全集》，臺北：里仁書局，2002。

趙建偉，〈郭店竹簡〈忠信之道〉、〈性自命出〉校釋〉，《中國哲學史》，2，北京：1999，頁 34-39。

劉昕嵐，〈郭店楚簡〈性自命出〉篇箋釋〉，收入武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000，頁 330-354。

劉長林，〈說「氣」〉，收入楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，1993，頁 101-140。

劉信芳，《簡帛五行解詁》，臺北：藝文印書館，2000。

劉 釗，〈讀郭店楚簡字詞割記〉，收入武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000，頁 75-93。

——，〈郭店楚簡校釋〉，福州：福建人民出版社，2003。

鄧少平，〈郭店〈成之聞之〉23 號簡試釋〉，《中國文字》，新 36，臺北：2011，頁 81-88。

鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁 247-277。

鄭張尚芳，《上古音系》，上海：上海教育出版社，2003。

謝榮娥，〈秦漢楚方言區文獻中的脂部與微部〉，《長江大學學報》，3，荊州：2007，頁 31-34。

黑田源次，《氣の研究》，東京：東京美術，1977。

* Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

* Yuasa, Yasuo. *The Body, Self-cultivation, and Ki-energy*, trans. Shigenori Nagatomo & Monte Hull. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1993.

（說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography）

Selected Bibliography

- Ishida, Hidemi. *Qi: Liudong de Shenti (Qi-Energy: The Flowing Body)*, trans. Yu Yang. Taipei: Wuling Press, 1996.
- Li, Minghui. “Mengzi Zhiyan Yangqi Zhang de Yili Jiegou (The Philosophical Structure of the Passage on Knowing Words and Nourishing Qi-Energy in *Mengzi*),” in Minghui Li (ed.), *Mengzi Sixiang de Zhexue Tantaohui (Philosophical Explorations of the Thoughts of Mengzi)*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office, Academia Sinica, 1995, pp. 115-158.
- Onozawa, Seiichi, Fukunaga Mitsuji & Yamanoi Yü (eds.). *Qi de Sixiang: Zhongguo Ziran Guan yu Ren de Guannian de Fazhan (The Philosophy of Qi-Energy: The Development of Views of Nature and Humans in China)*, trans. Qing Li. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2007.
- Qiu, Xigui. “Shuo ‘Si’ (On the Character ‘司’),” in Zhongkun Li (ed.), *Guwenzi yu Gudaishi (Paleography and Ancient History)*, vol. 2. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 2009, pp. 117-122.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Shen, Pei. “Shishuo Guodian Chujian ‘Xing Zi Ming Chu’ Guanyu Lai, Wu, Shao, Xia zhi Yue Yiduan Wenzi Zhong de Jige Zici (On Several Words from the Passage on the Music of Lai, Wu, Shao and Xia in the Text “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate” from the Guodian Chu Bamboo Slips),” in The Center for Ancient Chinese Classics and Archives, Peking University (ed.), *Beijing Daxue Zhongguo Guwenxian Yanjiu Zhongxin Jikan (Journal of the Center for Ancient Chinese Classics and Archives, Peking University)*, vol. 4. Beijing: Beijing University Press, 2004, pp. 58-73.
- Yang, Rurbin. “Zisi Xuepai Shitan (Explorations on the Zisi School),” in Institute of Chinese Culture, Wuhan University (ed.), *Guodian Chujian Guoji Xueshu Yantaohui Lunwenji (Essays from the International Conference on the Guodian Chu Bamboo Slips)*. Wuhan: Hubei Renmin Chubanshe, 2000, pp. 606-624.

- _____. *Rujia Shenti Guan (Views on the Body in Confucian Thought)*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Preparatory Office, Academia Sinica, 2008.
- Yuasa, Yasuo. *The Body, Self-cultivation, and Ki-energy*, trans. Shigenori Nagatomo & Monte Hull. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Zhou, Fengwu. “Guodian ‘Xing Zi Ming Chu’ ‘Nu Yu Ying Er Wu Bao’ Shuo (On the Phrase “Anger is about to Fill up but do not Let it Explode” in the Text “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate” from the Guodian Bamboo Manuscripts),” in Weiyang Xie and Yuanqing Zhu (eds.), *Xin Chutu Wenxian yu Gudai Wenming Yanjiu (Studies on Newly Excavated Manuscripts and Ancient Civilization)*. Shanghai: Shanghai University Press, 2004, pp. 185-190.
- _____. “Shangbo ‘Xingqing Lun’ ‘Jingshi zhi You Sheng ye, fu Kou bu Ming’ jie (On the phrase “Metal and Sound do not Make Sound unless They are Struck” in the Text “Discourse on Human Nature and Inner Feelings” from the Shanghai Museum Manuscripts),” in Zhouyao Shan and Jingguang Lu (eds.), *Yuyan Wenzhi Xue Yanjiu (Studies in Linguistics and Grammatology)*. Beijing: China Social Sciences Press, 2005. pp. 8-11.

Body, Mind, Qi-Energy and Self-Cultivation in the Guodian Manuscript “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate”

Pham, Lee-moi

Institute of Chinese Literature and Philosophy
Academia Sinica

ABSTRACT

This study investigates the problematic character *zhi* 治 from the Chu bamboo slips entitled “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate.” It moreover analyzes various expressions from the paragraph featuring that character, including *yuyao* 鬱陶, *jiejie* 節節, *jianjian* 蹇蹇, *nei* 餒, *kuiru* 喟如, *jujie* 居節, *fanshan fushi* 反善復始, and *churu* 出入. By drawing on the received literary record, this study suggests that the basic import of “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate” is found in its discussions of the body, mind, and *qi*-energy. The text asserts that *qi*-energy shares with sound and music a flowing and fulfilling quality, which permits music to guide *qi*-energy in passing through the body and mind, ultimately enabling one to attain moral self-cultivation. This study shows that “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate” is an important text about *qi*-energy from the Guodian corpus. It moreover argues that this work deserves a place in the development of the intellectual discourse surrounding *qi*-energy during the Warring States period.

Key words: Guodian Chu Bamboo Slips, Shanghai Museum Chu Bamboo Slips, “Human Nature Arises from Heaven’s Mandate,” learning of the body and mind, *qi*-energy, musical education

(收稿日期：2011. 12. 7.；修正稿日期：2012. 3. 20.；通過刊登日期：2012. 11. 21.)