

告子性論定位之省思

——從〈性自命出〉與告子性論之比較談起

朱湘鈺

國立中央大學中國文學系

摘 要

1993 年，湖北郭店楚墓出土，這一批大量簡書的出土，在學術界帶來了極大的衝擊，首當其衝的便是先秦至兩漢這個兵荒馬亂的時期，歷來儒家思想史的研究在這一個時段可以說是混沌而模糊的，楚簡的出現，雖不能道盡其中的曲折變化，但這批戰國晚期出土的儒道佚籍，確實為先秦學術的研究帶來了新的契機，開拓新的視野。其中直接關涉儒家思想核心一心性論者，即〈性自命出〉一篇，藉由日前研究成果的勾勒，可以發現此篇思想與孟子當時屢屢駁斥、辯論的告子之說，有著若干相符的基調。本文藉由比較簡文與告子兩者論性之異同，期能藉此省思歷來對告子性論的定位。

關鍵字：人性論、先秦、告子、性自命出、郭店楚簡

壹、前 言

歷來探究孟子（西元前 372-289）之性善論，必然涉及他與告子（西元前 420-350）的論辯，透過彼此的攻訐爭論，雙方得以申明自己的人性觀，同時站在儒家性善論發展的立場而言，此論辯益顯孟子學說的特色與價值。

由於告子文獻之不全，或散佚，或未成書，不得而知，日前僅零星地散見於《孟子》（朱熹，1976 版本：157）與《墨子》（墨翟，1993 版本：102-103）書中，且以前者的文獻一記載告子言說的第一手資料一為佳。不過，長久以來，告子的性論一直處在一種尷尬的地位一襯托孟子性善論為目的，這種配角地位，誠如他在《孟子》一書中所扮演的角色一其性論主張不受重視，乃至飽受批判，且向

來不被考量納入儒家的系統中，這些看法隨著新出土的文獻而有了鬆動的間隙。

1993 年，湖北荊門郭店楚墓出土，經整理後，有字竹簡七百零三枚，另殘簡二十七枚，推其年代應屬戰國中期偏晚，內容包括〈老子〉、〈太一生水〉、〈五行〉、〈性自命出〉等十六篇道家及儒家著作，其中直接關涉儒家思想核心一心性論者，即〈性自命出〉一篇，專家學者針對此篇已作過不少的討論，綜合日前研究成果，我們可以大致得出有關〈性自命出〉論性為自然之性，迥異於孟子之說。而簡文中「生德於中」，根據周鳳五先生考證，正與《說文解字》之「外得於人，內得於己」之義相通（周鳳五，2002：138），這樣說來，德並非訴諸於本心，而是透過外

在的規範，使「德生於中」，這與告子之說，有著若干相符的基調（周鳳五，2002；陶磊，2002），¹而根據大多數的學者研究，〈性自命出〉屬於儒家之佚書，那麼主張「仁內義外」的告子，是否也有可能屬於儒家的一支呢？本文擬從三方面比較兩者論性之內涵，一是

對人性的定義；二是「仁內義外」的內涵；三則討論心物關係（即吾人存在問題，必須要論及此，方不使性論淪為空談，故以此為題探討），期能從比較雙方性論的內涵中，再次省思日前學界對告子學說的定位。²

貳、生之謂性

一、告子論性

（一）性無善無不善

告子論性多見於《孟子》（朱熹，1976 版本：157）一書中的記載：

告子曰：「性猶杞柳也，義猶桮棬也，以人性為仁義，猶以杞柳為桮棬。」

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，由水之就下也，人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

本文概要地揭示告子之人性觀，主「性無善無不善」之說，將人性比擬為杞柳、湍水，特重人性之自然性，一切的道德仁義必待後天之斧鑿，猶杞柳之於桮棬，至於不善之言行亦為後天所引發，非本然之性也。如牟宗

三先生（1985：2）所言：「告子以杞柳喻性，是把性看做材料，是中性義的性，並無所謂善惡，其或善或惡是後天造成的。」告子所謂性是「無善無惡」的中性義。針對此說，孟子以「性善論」反駁之，必須說明的是，孟子並非反對「生之謂性」的說法，他也承認「生而然者」之性，但孟子並不就此處說性，而是從道德心說吾人之性，³肯定內在於吾人的生命中超越的稟賦，作為人行善、向善的根據，此時天的超越義與善之內在義為一，吾人之性為一既超越又內在者，這便與告子言性之立場截然二分矣。

（二）性是靜態的

告子將性比喻為湍水，日人佐藤一齋（關儀一郎，1925：81）在註解「性猶湍水」這一段文說：

不曰猶水，而必曰猶湍水者，以認性為一個活物也。與生之謂性意同，杞柳湍水，生性食色，說雖如不同，而意則不異。其性，謂可使為不善之性，搏擊之水亦水，

- 1 不過這兩篇論文，皆非針對兩者之比較作直接的討論，前者主要是文字之考據釐定；後者要在於根據郭店楚簡的材料，證明《孟子》一書中所言之「告子」與《墨子》一書中所言之「告子」為同一人。
- 2 本文所論之告子，主要以《孟子》一書中所論者為主要材料，至於《孟子》與《墨子》二書中之告子是否為同一人，雖從清代孫詒讓開始便有爭議，但此非本文之重點，故不著文議之。
- 3 孟子曾說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」〈孟子 盡心下〉，《四書章句集注》，頁210。

不善之性亦性，然皆非其本體也。

1-2)

四海之內，其性一也。(簡9)

簡文以喜怒哀悲之氣為性，意指性並非天生即具仁義禮智，亦是從自然、生理的層次說性，且放之四海皆準—此性具有普遍性。從這個層次說性，則動物與人之性同而無異，故簡文說：

牛生而長，鴈生而伸，其性使然。(簡7)

以牛的體型碩大，鴈的脖子長而可伸的天生體型，來說明本性如此，這是萬物自然的本性，人也不例外(丁原植，2002)，⁶由此看來，「本性」並不涉及善不善的問題，而是中性的。簡文所言之性，同於告子，亦不從「善惡」的角度視之，不具價值判斷的指向。也因此簡文所言：

好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，性也。所善所不善，勢也。(簡4-5)

其中的「善」、「不善」與孟子「性善論」之「善惡」義涵有所不同，此處的「善」、「不善」是指在外物的影響之下，性所產生的本能反應—「好、惡」之情，「善」、「不善」並非價值判斷的名詞，而是「喜好」、「厭惡」的情緒反應，作動詞用(丁原植，2002：29；陳麗桂，2002a：144)，⁷性本身不具「善」、「不善」的價值義涵。至於「所善所不善」，

佐藤先生的研究甚精微，精細的辨別「水」與「湍水」之不同。告子以湍水比喻性，意即性雖是「材質義」，但為一活物，若受到外在事物的刺激時(即「勢」)，就會有種種不同的反應，猶如水受到外力搏擊時，有洶湧澎湃之種種變相。洶湧澎湃之水，雖亦是水，但已非水的本然狀態，猶如受到外在環境影響(在此偏指非善的一面)以致為不善，此亦非性之本然—因此告子謂性無關善惡。同時，若從告子所言(朱熹，1976版本：157)「決諸東方則東流，決諸西方則西流」，或(朱熹，1976版本：158)「生之謂性也，猶白之謂白。」看來，性本身並沒有善或惡的傾向，端看後天教化的影響，性本身並不具活動義，而是一靜態者，此與孟子(朱熹，1976版本：115-116)「由仁義行，非行仁義」，以及「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦」(朱熹，1976版本：192)此本性自發，主動地道德實踐，隨時不自覺地呈露之主動義、活動義，迥然不同。

二、〈性自命出〉之性論

(一) 性無善惡的價值判斷

〈性自命出〉簡文一開始即言「性」(周鳳五，2002：1)⁴(丁原植，2002：18-22)⁵：

凡人雖有性，……喜怒哀悲之氣，性也。(簡

4 周鳳五先生(2002：134)將簡文分為前後兩篇，前篇論述「天」「命」「性」「心」「情」及禮樂教化；後篇則著重探討「肆心」、「用心」等心的工夫與狀態，並以身心修養作結，這個說法普遍為學界所認同。故今採之。

5 釋文乃參照丁原植所整理者，之所以採丁氏之說，在於他廣納諸家之說，並參照上博簡〈性情論〉之文字，經詳細考證後而定讞，故今採其釋文。為讀者方便閱讀，將簡號附於引文之後。

6 不過廖名春先生(2000a：58)以為：「簡文認為性，人都是相同的，是一種類特徵，是區別於牛、雁而言的。」丁先生是從實然的存有而言，則人與禽獸之性是相同的，皆是先天所賦予者，廖先生也不反對這一點，不過他進一步從「性的內涵」而言，則人與禽獸的性便有所不同。

7 東方朔先生(2000：324)則以為〈性自命出〉一文中所論之性，可分為兩截，一是喜怒哀悲之氣為性；一以好惡言性，此為一內一外，一動一靜，兩相對壁、轉化。若依照丁、陳兩位先生的解釋，則東方朔先生的「兩截」，

指的是受到外在的情「勢」所影響，因而產生好惡善惡的反應。由此可見，楚簡論性同於告子，從自然的材質義言性，與孟子之性善論不同。簡文較告子尤有進者，在於進一步闡發由「性」發而為「情」的過程。

（二）以氣言性

依照簡文所言，喜怒哀悲之「氣」內在於「性」之中，郭梨華先生（2002：174）進一步解說：「氣」內在於性之中，是人出生就有的潛能質素，於是「情」與「性」在本體層次上便有了聯繫；⁸至於廖名春先生則以為這個「氣」是泛指人的精神力、生命力，具有此能力者，便是「性」，兩人的說法實可相通。綜而言之，「氣」是性所含藏的本能，此氣表現出來，便是喜怒哀樂之「情」，所以簡文說：「喜怒哀悲之氣，性也。」

簡文又說：

性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。（簡 2-4）

性是受之於天，就天而言，它是天之所賦；就人而言，性只是自然的生命存在。這裡的「天」與《中庸》所說的「天命之謂性，率性之謂道」的「天」，意義並不相同。⁹簡文

中的性是自然的本然，所以性之本源一天，沒有道德義的價值判斷，這裡說「性自命出，命自天降」，只是說性是天賦的，並不意謂「性就是善的」（陳來，1999：300-301）。也因此這裡所說的「道」是「始於情」，而非「生於性」。¹⁰

丁原植先生（2002：47）對「始於」與「生於」的解釋，十分精闢：

在中國古典哲學觀念中，「始」與「生」的作用是不同。「a 生於 b」，是說 a 直接由 b 產生，也就是在 a（應為 b）的內涵中，就具有產生 b（應作 a）的必然。而所謂「b 始於 a」，是說 b 以某種特定的要求而設定以 a 為根源。……是非確定性的設定。

透過丁先生的說明可知，道與情之間的關係並非本質上的關係，亦即禮非先天本具，是透過後天工夫為之。

（三）情與性的關係

所謂「道始於情」意指吾人須要受到禮樂教化，方能合於道。人道之所以需要的原因，在於吾人受到外在情勢的種種影響，性便產生出好惡之情，此情之妄發，則導致種種過患，因此必須對人情有所安置，故言「道始於情，情生於性」。不過，〈性自命出〉並

實可併為一截，因為有喜怒哀樂之氣藏於中，因「物取之」則顯出「善不善」之情，亦即是好惡之情，故可不必打成兩層言之。

8 至於陳昭瑛先生（2002：315-318）則以為：性即是氣，情、氣、性同源，而性恆處於情、氣激盪之中，所以性是動態的，非靜態的，是實體性觀念，也是功能性觀念。問題是：若性是動態的，簡文所謂「凡人雖有性，心弗取不出」要如何解釋呢？陳先生只說「性由靜而動，乃依靠心」，並沒有進一步說明。依筆者之淺見，不如依東方朔先生（2000：324）所言：人的好惡喜怒哀樂等特性乃稟自天地之氣，此氣藏於內者為「性」，發於外之動者為「情」的說法，較為妥貼。陳來先生（1999：296）也以《大戴禮記·文王官人》所言：「五氣誠於中，發形於外」之言，提出「作為性的喜怒哀悲之氣是『內』，而不是『見於外』，見於外者應屬情。」其說與東方朔先生同。

9 關於這個觀點，許多研究者皆有提出，此處不詳論之，可參考丁原植（2002：44-47）的文章有詳細的辨析。

10 「始於情」也只是說到的起點，最少要真實、自然，卻不意謂「始於情」便是「善」的，因此才要「終於義」，以恰當、合理為結果。

非一味地重道而輕情，相反地，作者非常著重「情」的地位，如丁原植先生（2002：48）所言：

此處「情」字，在〈性情說〉的觀念結構中，具有轉折的作用。它一方面說明「道」的始源，同時也指向「性」的本然。因此，「情」字有雙重的作用，就其「生於性」而言，它是人的本然實情，而此種「人」之本然的實情必須順導著「人」義的準則。

特別的是，簡文中所說的「道」是「人道」而非「天道」，亦非如理學家所說的「存天理，去人欲」（朱子著，黎靖德編，1986：2824），將情與理決然地斷成兩橛，而是著重在疏導人的本然實情，進而使之轉化為道德仁義，這轉化的過程是溫和而銜接的。易言之，所謂的道德價值並非排除天生本然之情，而是順導著本然之情，使情能合於禮表達而出，禮與情兩者並非彼此對立，這個觀點與清代的儒者，反倒有類似之處，故有學者專家以為清儒的思想反倒有繼承儒家早期思想的傾向。¹¹

三、小結

準上所論，〈性自命出〉與告子之言性，皆是從「生之謂性」的立場出發，言「性」無善惡之價值存在。不僅從楚簡得以證明「生之謂性」乃古人對「性」之理解，同一時期的《左傳》（杜預，1978 版本：22-25）中亦記載：

氣有五味，發為五色，章為五聲，……民有好惡喜怒哀樂，生於六氣，是故審則宜

類，以制六志……哀樂不失，乃能協於天地之性。

依照孔穎達的《疏》所言（杜預，1978 版本：25），「六志」為「六情」，顯見喜怒哀樂之「六情」是生於「六氣」，此情不失，即合於天地之性，可見「性」一字原非後來孟子以道德價值所本具者，而是與氣、情之天生本然者為其內涵。此外，從出土簡文的「性」字，多作「𡗗」、或「生」字，¹²兩者都不從「心」旁可以看出（徐復觀，1988：5-6）：

性字乃由生字孳乳而來，因之，性字較生字為後出……性之原義應指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所說之「本能」。……也可以瞭解春秋時代中的許多性字，以及告子、荀子對性的解釋，皆順此本義而來。

徐先生所言甚是，而傅斯年先生（1992：35）早在九〇年代，便獨排眾議地提出告子之言性，乃合於孔子之言：

告子之說，與孔子「性（生）相近也，習相遠也」之說合，孟子則離孔子說遠矣。

告子以「生謂之性」言性，方合於孔子「性相近，習相遠」之意，至於孟子以四端之心言性善，反而不切孔子之說。這個觀點在傳統儒家研究的基礎上，極具挑戰性。從宋明理學以來，所謂的道統說，一直都以「孔孟」為儒家思想的開創者，而孔子言仁，孟子言性善，正是儒家心性論的根本大綱，如陸象山（1965：259）所言：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，

11 姜廣輝先生（2002：9-11）從郭店楚簡的思想—「大同」說反映了其社會理想，「禪讓」說反映其政治思想，貴「情」說表達其人生哲學，儒學可視之為孔孟儒學的真正「道統」。如此一來，真正繼承「道統」的反倒是清代儒者，如黃宗羲、戴震、康有為等人。

12 郭店簡多寫作「𡗗」，上博簡多作「生」或「𡗗」。

蓋時不同也。」在儒家道統說中，光憑《論語》的內容雖無法建構出孔子的心性觀，卻可由後繼之孟子的「性善論」，歸結出孔子「應」是主張性善的觀點。儘管這個推論為西方學者所反對（彭國翔、張華譯，2002：41），但從宋明儒乃至今日新儒家學者（尤以熊十力、牟宗三先生為主）皆以孟子為孔子之後繼，鮮少以告子之說與孔子合為是。今簡文之出土，或可一窺早期儒家的原始風貌，並對儒家之道統論一由孔子到孟子一百

多年之間的空窗期，提供儒家心性論之雛形，另外對於向來為人所輕忽，或以非主流視之的告子之說，亦有重新評價與定位的影響，亦即生之謂性的主張方是時人性論之主流。

在目前的文獻中，並沒有辦法說明告子有關「情」的主張，但他所提出的「仁內義外」之說，卻與簡文之「情理諧和」，有著類似之處，兩者之異同處為何？將討論於下一節。

參、仁內義外

一、仁內

（一）告子之說

《孟子·告子上》（朱熹，1976 版本：158-159）：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」孟子曰：「何以為仁內義外也？」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。……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。」

朱子（1976 版本：159）的註解為：「告子以人之知覺運動者為性，故言人之甘食悅色者即其性。故仁愛之心生於內，而事物之宜由乎外，學者但當用力於仁，而不必求合於義也。」朱子將告子的「仁」解釋為仁愛之心，不過此仁愛之意並非孟子所言四端的義理脈絡，這必須放在朱子的哲學架構中來理解。朱子將惻隱、羞惡、是非、辭讓之心劃歸為

情，所以他以為告子所謂的「仁」是屬於知覺感情的層次，遑論道德價值，此「仁」是不待修養自然而有。至於「義」，是對於外在變動中的狀況作最適當的判斷，宜從物於外，不能僅從內之仁。朱子的說明甚切合告子之學，後學的註解中亦多宗之（傅斯年，1992：37；楊祖漢，1985：34）。¹³

由此可知，同樣主張「仁」乃天生內在於性中，告子與孟子的論辯，立場自是不同。告子以生謂性，其「仁」是就感性的感情說，以感情說仁，所以為人所本有，主張「仁內」。這麼說來，告子的「仁內」之說，實意指情內在於性，近於簡文「情生於性」的主張。至於「義」，告子將是是、非非、賢賢、賤不肖的判斷，歸於後天的學習，這種判斷是取決於外在的情境，與孟子將心之權衡取決於自己本心內在的自由意志所做的抉擇不同，所以說「義在外」。因此告子雖曰「仁」曰「義」，然其「仁義」的義涵實與孟子道德義之「仁義」有所差別。

（二）〈性自命出〉思想中「仁」的意涵

13 兩位先生皆將告子之「仁」解釋為「感性的感情」，屬於中性之情，非負面之意味。

在〈性自命出〉一文中，亦有「以愛釋仁」之說：

篤，仁之方也。仁，性之方也。性或生之。
忠，信之方也。信，情之方也。情出于性。
(簡 39-40)¹⁴

愛類七，唯性愛為近仁。智類五，唯義道為近忠。惡類參，唯惡不仁為近義。所為道者四，唯人道為可道也。(簡 40-42)

在第一段引文中，「方」字依劉昕嵐先生(2000:344)之說，可作「方法、常規」理解，那麼，此處之「仁」字應具道德義，但簡文又言「仁，性或生之」，此「或」字，丁原植先生(2002:231)解為：「使用“或”字的語式來作為二者（自然與人文）間的轉折」，以為「或」字具有轉圜的作用；廖名春先生(2000a:56)則以為「‘或’為不定詞，表示不肯定的意思。性不但生仁，也生其他，故曰：‘或’」，至於劉昕嵐先生(2000:344)解釋成「又」。三人的解釋儘管有異，皆將「仁」賦予道德義，但問題是，楚簡既然主張生之謂性，吾性內藏六氣，發為六情，這樣的性如何能生出道德意義之「仁」呢？在此，我們不妨從簡文所刊的「仁」字字形討論。依照楚簡中的「仁」字，作「(身+心)」¹⁵之形，廖名春先生(2001:158)提出此字為「仁」之古文，丁原植先生由此發明，提出仁為身與心的結合，由心的「內在操持」，加上身的「外在實踐」，內在與外在的協調與結合，為「仁」之表現，丁氏(2002:282)並引伸「“仁”的取擇是作為價值性人為要求的本源」。由此可以了知，丁氏雖將「仁」賦予「道

德意義」，但其踐德的過程中，還必須考量到身心的協調，亦即非一味地考量道德法則的要求，還必須在符合人情的前提下，如此方能保持一種平衡狀態，也因此丁先生明言「或」是表示由自然到人文的轉折，亦即此處的「仁」同時還含攝「身心協調」義。¹⁶

簡文中的「仁」字除了作為道德價值外，還兼顧人情之自然，這一點也可以從〈性自命出〉文中，對於「情」的重視，看出簡文對「仁」的定義異於性善論脈絡下所言。

簡文說：

道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。(簡 3-4)

禮作於情，或興之也。(簡 18-19)

未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。(簡 51-52)

人道的建構是「始於情」而「終於義」，「始」與「終」之間，是連貫而非斷絕的，因此「義」之完成，必須以「人情」作起始；同樣的，禮的人為規劃，是對情產生移易與轉化的作用，並非離其情而空有一個禮在，因此「情」、「義」或「情」、「禮」為一不雜不離的關係。人的純真本性即是美情，為政者若能依循「真情悅服」的準則，則能「未言而信」、「未教而民恆」，這都是因為順導人民本性的歸向。簡文所言之「性善」指的是「醇美的真情」，所以簡文中的「情」義，可以從「真實之情實」與「性之表露」兩個方面說。從前者而言，則說明「性之所謂善」者也，後者則說明「情是性之發」者(陳麗桂，2002b:145)。

14 丁原植(2002:227)在其釋文中，不慎漏掉「仁，性之方也」一句，今根據楚簡的原文文獻補上。

15 因電腦無此字，故以此表示「仁」古字。

16 當然這裡並非否定「仁」的道德義，在簡文中亦有：「聞道反上，上交者也；聞道反下，下交者也；聞道反己，修身者也。……修身近至仁。」(十六)，此處所言之「仁」，就涵具道德義。

「真實之情便是善」這個概念在簡文中也有明文：

凡人情為可悅也，苟以其情，雖過不惡；
不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之
為，斯人信之矣。（簡 50-51）

這是從消極的角度而言，若能順實情，就算發之太過，亦不為惡；反之，若非實情，就算有再高層次的言行表現，也不足以貴之。主要在於情出於性，而四海之內，性皆一也，就算有過失、差錯，若能發自內心之真，則對方也能感受到而接納包容。

可見簡文重視「真」更甚於道德價值的「仁」或「善」，若是「情實」、「情真」，就算是有過失，亦不足為大過；反之，若是偽善、偽情，就算表現出高度的修養，也不足觀也。簡文將「仁」與「善」都歸之於性、情之真，故可看出簡文所謂「仁」字的義涵，不宜僅解為「道德」義。

在〈性自命出〉一文中，雖沒有「仁內」之明文，但在同一批出土文獻—〈六德〉篇（劉祖信、龍永芳，2005：64）有這樣的文句：

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，丈，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。為宗族疾朋友，不為朋友疾宗族。人有六德，三親不斷。門內之治恩掩義，門外之治斬恩。

以喪服為例，闡述仁內義外的思想。喪服中，門內之治主恩而掩義，在《大戴禮記·本命》說：「恩，仁也」，此仁由內（性）出之，所以「門內之治恩掩義」，在父子夫的關係中，屬於門內之治，以情為重，不可以義滅親，所以說，可以「為父絕君，不可為君絕父」，這在《論語》（朱熹，1976 版本：91）中，亦曾記載：

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

葉公以「合於道德」為直，孔子以為視父如同路人而告發之，乃罔顧天倫、棄情悖理，不得言「直」。由此可見情與理之間，並非一味的以「理」為主導，若放在「門內之治」而言，則講「以情掩義」，故率性自然，不矯情，此即「仁」也。而義從外作，門外之治所重視的是尊尊貴貴長長的秩序，所以說門外之治不講人情，一切以理為依歸。¹⁷就此，我們可以說「仁」與「善」，就簡文的思想脈絡而言，強調的是「真情」、「實情」，其所含的道德意義相對的便有所減煞了。¹⁸準此，簡文所言之「仁」，是由性所生，與告子所言之「仁內」有著類似的理解。

二、義在外

（一）告子言「義」

告子雖明「仁在內」，其「仁」的概念，並沒有賦予道德意義，但這並不表示他不重視「義」，只是異於孟子，他將「善惡之辯」

17 郭店簡《語叢一》也有「仁內義外」的思想：「天生百物，人為貴。人之道也，或由中出，或由外入」「由中出者，仁、忠、信，由[外入者，禮、樂、刑]」、「仁生於人，義生於道，或生於內，或生於外」等等。

18 這裡也不能說完全沒有道德意義，只能說與孟子相較下，其價值判斷意味沒有那麼強。程一凡先生（2000：599）以為：「郭店作者們說『仁內』與『性或生仁』是有緊密的思考聯繫的，越把『仁』和人的精神本質拉近，越為『仁』的自然性加碼。」

歸於後天的修習及陶染，與天生之質無干係。告子把性與義的關係作一譬喻（朱熹，1976 版本：157）：

告子曰：「性猶杞柳也，義猶桮棬也，以人性為仁義，猶以杞柳為桮棬。」

孟子對告子的看法不僅是不以為然，甚而認為「率天下之人而禍仁義者，必子（告子）之言夫！」（朱熹，1976 版本：157），誠如諸多研究者所言（徐復觀，1988：187-197；許宗興，1989：206-242；蔡仁厚，1994：211-226）：告子將仁義訴諸於「社會化」的過程，使得「仁義」的價值對於人性而言，沒有必然的理據—人性何以必須被塑為「仁義」之性？就像杞柳不必然要被製成桮棬一樣，道德的價值根據無法來自內在，這是歷來學者批評告子之處。並以此作為與孔孟分野的證據，並不將告子視為儒家的一支。¹⁹

（二）〈性自命出〉所言之「義」

而楚簡〈性自命出〉一文中，非常重視「義」，並有將「義」提到眾德之首的意味：

道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能納之。（簡 3-4）

義也者，群善之蘊也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。（簡 13-14）

「義」是人道的準則，人道的終極必當歸趨於「義」，「義」既是人道之極，所以說是群善的表徵，也是判斷群善之所以為善的標準

（劉昕嵐，2000：334）。而這個「義」並非天生之性所有，而是透過「習」的作用使本性有所修整，使人的言行舉止合於人道規範（丁原植，2002：87）。簡文中，另有說明影響「性」的七種因素：

凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或融之，或養之，或長之。凡動性者，物也……厲性者，義也。（簡 9-11）

顯而易見的，「義」是磨勵人性的要素之一，這裡「義」字的義涵，與之前所言「始者近情，終者近義」、「義也者，群善之蘊也」之作為最高指標、表徵的「義」應是有些微的差別。前者是鍛鍊自然之性的因素之一，亦可說是工夫義，至於「終者近義」、「群善之蘊」的「義」則有境界義。雖從不同的層次說，但同樣都必須在「義為性之外」的命題下作討論。

三、小結

綜上所述，簡文近於告子，言「仁」乃含具感性之情，與道德價值之「義」並不同質。如前所言，告子是否重視「情」，囿於文獻的限制，無法得知，不過在他主張「仁內義外」的脈絡下，（朱子，1976 版本：59）註解：「學者當用力於仁，而不必合於義」，雖然批判成分居多，卻巧合地與簡文「重情」的傾向相侔，透過簡文的詮釋，則「仁內義外」的主張亦有其人文價值，這對《孟子》書中恆處於劣勢的告子，提供了另一個思考的側面。

19 即使有將告子作為孟子之弟子者，「告子為儒家」的說法仍不為其所顯揚。

肆、心物關係

一、從「不動心」言告子之心物關係

前面論及楚簡重情，與告子之「仁內義在」的主張非常相近，然畢竟有所不同，在此擬進一步說明。雖然同樣主張「義外」，但兩人對心物關係的互動，卻有著不同的看法，今擬討論之。就日前有關告子的文獻中，並沒有涉及心物關係的議題，不過就告子之「不動心」之功夫論，或許可以從中推論。不過這一條歷來歧義最多，最難解，由於如何合理的詮解這一條文獻非本文的主要論域，故今採李明輝先生與黃俊傑先生之研究成果來解讀《孟子》有關「不動心」此篇的字句。

《孟子·公孫丑上》（朱熹，1976 版本：6-38）：

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣！」曰：「是不難，告子先我不動心。」……曰：「敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？」
「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，無暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」

這段文主要是論孟子「知言養氣」的工夫，在此處，孟子將「心」與「氣」對舉：「夫志，

氣之帥也；氣，體之充也。」志是「心之所之」，所以論志即是論心，而氣則是泛指血氣（黃俊傑，1991：69-371），也就是所謂的生理生命力。在孟子的思想脈絡中，心是指「本心」，為人的道德主體，故其地位必定高於氣，所以說「志至焉，氣次焉」、「持其志，毋暴其氣」，如李明輝先生（1995：123）所言：「『心』與『氣』之關係相當於孟子所謂『大體』與『小體』之關係」。氣的強弱與消長由心來主導，所以孟子重視「不動心」的工夫，但其「不動心」的工夫與告子不同，孟子乃是循「主客交融」的途徑一持其志，復其本體，亦即「集義」工夫，透過集義而自然不動。告子雖然先於孟子達到不動心，但告子所達至的境界是「克制其心」的不動心，只顧硬把抓一個虛靜之心，全不管外面世界，與外在世界完全隔離，如陽明所言（陳榮捷，1998：107）：「硬把捉著此心，要他不動」，此則強制其心，令心不動，將物與心徹底的隔絕開來，使心不受到社會環境的干擾，這樣的不動心實無價值可言。孟子是從心源的不動處著手，而告子則在事相上著力，無怪乎（朱子，1976 版本：38）說：「如告子不能集義，而欲強制其心，則必不能免于正助之病。其餘所謂浩然者，蓋不唯不善養，而又反害之矣。」

進一步探討為什麼告子「不動心」的工夫必須採主客二分呢？徐復觀先生（徐復觀，1988：147）以為告子之所以採用「主客分離」的強制方式，與他的「義外」說有關，因為告子主張「仁內義外」，凡「是非、道德判斷」皆是後天所致，故將外在的「是非、得失」皆視為與己無關。孟子則不然，一切的是非價值，皆訴諸吾心，因「仁義內在」、「居仁由義」，

本心即是道德實踐的主體，故其不動心的工夫，要言之，即「持志」工夫。²⁰

二、〈性自命出〉心、性與物的關係

從前文的討論中，我們可以發現：〈性自命出〉的思想近於告子，既從「生之謂性」，也主張「仁內義外」，至於「不動心」的工夫，簡文中並沒有論及，但是其論心性與物的關係時，卻與告子「主客分離」的理路大相逕庭。

簡文中，性、情的關係一性涵攝未發之情，已發則為情。所謂「情生於性」，事實上並非「性」直接發出而為「情」，性是靜態的，由性發而為情，這之間還必須透過「心」。簡文說：

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待
悅而後行，待習而後定。（簡 1-2）

這裡明白的道出「性」雖是人人本具，四海皆一，但還是必須待心的活動與表現，才能顯露出來。心的活動若沒有受到後天的調節，本來是沒有定「志」的，這裡所說的「志」，應是「心之所之」（丁原植，2002：36；陳麗桂，2002a：145），亦即是「志決定了心驅動的向路」（陳麗桂，2002a：145），是心之主。那「志」的歸趨決定於何者？簡文說：「待物而後作」，待「物」的引發而後顯，這裡的「作」當「表現」解，即心受到外物的引發所作的回應。物的引發雖然是外在的，卻能使心有所感知，而後有所行動，久而久之，積習已成，便能使「志」有所定向（丁原植，2002：34）。物對心、志的重要性，可見於簡文另一段文獻：

凡心有志也，無舉不可。心之不可獨行，

猶口之不可獨言也。……四海之內，其性
一也，其用心各異，教使然也。（簡 6-7）

這裡的「舉」依廖名春先生（2000b：34）所言：「“與”，指“物”的“取”，指物與。」心要有所「之」，必須要靠外物之「與」一靠外物的影響，才能使心發出確定的指向。若沒有物的引發，則心是無法發生作用的，就好像只動口是不能表達言論的道理是一樣的。心是「物」與「性」之間的媒介，性透過心表現出情，沒有外物的影響，不僅是心無定志，性亦無法透顯，所以簡文又說：「凡人雖有性也，弗取不出。」（二）

天下之人，其性皆一，故言「性相近」，但因「心」對「物」的反應有所不同，所以有種種不同的情反映出來，有時合於中節，有時不合於中節，必須靠「教」（學）使之合於禮，這是簡文所強調者，也是以道德價值為首出的儒家所重視者。

另外要說明的是，在簡文的思想中，由「外在」的物，透過心之取，而引發出性之情的過程，是一個「習」的過程。不論是「惡習」或是「善習」，透過時間的累積，漸漸的就會使「自然之本然」的性改變，在簡文中有明文：

凡人雖有性，心無定志……待習而後定。
（簡 1-2）

習也者，有以習其性也。（簡 13-14）

關於教化積習的重要性，歷來的儒者多有所發揮，荀子說（王先謙，1988：436）：「性也者，吾所不能為也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。習俗移

20 《孟子·盡心上》：「王子墊問曰：『士何事？』孟子曰：『尚志。』『何謂尚志？』曰：『仁義而已矣。殺一無罪，非仁也。非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。』」。

志，安久移質。并一而不二，則通於神明，參於天地矣。」，王充（楊寶忠，1999：98）在《論衡·本性》中言：「習善而為善，習惡而為惡也。」皆說明積習的重要性。簡文所說的「習」亦作「積習」解（劉昕嵐，2000：330），性是自然天生者，不具價值義之善，可是透過後天的長養、教化，積久成習，則可化性，使性進於善。「習」是向來儒家所重的修養工夫之一，儒家強調後天教化的重要，欲透過後天的教化，使自然之性，能含具理，表現出來的情，除了是真情、實情之外，亦是合於中節之情。丁原植先生以為「物」乍論之下是外在的，但其與心、性實密不可分，故「物並非指涉與性無觀的客觀事物」，「物並非指獨立自存的實體」。²¹可見「物」是必須在「心性情」的架構中，才能見其全貌。

準上所論，簡文所言心與物的關係非常密切，沒有物的引發，則「心無定志」，心無法獨行以作用之，心要有確定的志向，都必須靠「物」來引導，我們甚至可以說：沒有物，心則無法成其為心了。沒有心的作用，則性即無法顯明，只是一靜態者，「教」也無由施，而不成其為「教」，²²所以楚簡中對於「物的引發」並不排斥，甚至認為缺之不可，當然並非物所引發的「情」皆是合於禮，還必須靠「教」引導，使心有「定志」，可見簡

文強調「人文化成」的重要，並不會影響「待物而後作」的必要性。這個論點顯然與告子「不動心」的工夫一與客體的關係判然二分，截然不同。²³

三、小結

心物關係的探討，除了具體的呈現告子與〈性自命出〉的作者的差異處，同時也呈現日前告子的研究成果中，有兩個有待商榷的說法。一是有關告子性論的定位；一是有關告子的性論與工夫論的關係。

就第一點而言，楚簡中強調「義」的道德歸趨，根據這一點，幾乎所有的研究者都以此作為簡文為「儒家」佚書的充分條件。²⁴準此，可以提問：同樣主張「仁內義外」的告子，是否算是儒家的一支？如前所述，告子主張的「義外」學說，並非否定「仁義道德」，只是認為道德價值是後天所學，非自然之性所具，要能歸趨於人道之義，必須透過後天的學習與教育。²⁵當然，透過分析簡文中「仁」字的義涵，以及心物關係命題的討論，簡文的確比告子更強調後天的學習，但這並不意味著告子不強調，只是沒有足夠的文獻足以證明罷了。那麼，徐先生將「仁內義外」的性論與「不動心」的工夫論作線性的連結，也可以透過楚簡的內容看出此連結的問題，亦即前者未必可以導出後

21 請詳參丁原植（2002：288-289）在〈附錄二 楚簡「性情說」哲學語詞釋析〉一文中，對「物」有深入的探討，今不贅述。

22 筆者以為「教」應該也算是「物」的一種。「物」的範圍並不侷限於具體的事物。

23 關於這個論點，在陶磊先生（2002：172-173）的論文中，並沒有清楚的說明，甚至認為簡文與告子的思想是相同的一由「得言」進而不動心，這個說法是值得商榷的。

24 雖不能保證是孔孟的傳人，但其重視人道的精神，當是孔門思想的主導觀念之一，故以此作為儒學思想的一系。相關論文可見：李天虹（2000b：4-5）；周鳳五（2002：135）；陳麗桂（2002a：143）。

25 透過出土文獻的思想義涵，不少專家甚至認為孔子與荀子皆重後天教育的思想一德非人先天具有，必須通過「教」才能生於心。這與歷來所謂「儒家的道統論」作了一顛覆與挑戰，使得孟子是否繼孔子正統，不再是「無庸置疑」的定論。可參考：廖名春（2001：133-140）；劉昕嵐〈郭店簡《性自命出》篇校釋割記〉，《新出楚簡試論》（2000:133-140）。

者。「告子是否為儒家？」這個提問的意義不在於日前是否給得出答案，更重要的是為早期儒家的圖像提供了另一個思考的側面——「義外」並不足以作為「非儒家」的判定，亦即早期儒家的思想並不能化約為「主張性善論者即是」來定案。²⁶

其次，〈性自命出〉雖主張「義外」，為了強調「學」的重要性，他將心物作一緊密

的結合，「物」對於心性的啟發是非常重要的，故「義外」說，並不減煞其「義」的價值，這樣的性論與心物關係結合，方顯出人之所以為人的價值所在。今告子既然主張「仁內義外」，卻又以「不動心」此固守心體的主張，作為修身工夫，那他所守的是什麼？頗值玩味，抑是其學說尚未圓熟之故？將有待來日新出之文獻來補足。

伍、結論

綜上所論，簡文與告子的心性論之異同處昭然若揭。從相同之處而言，兩者皆以「生之謂性」，從人性之生理層次談性，不具道德意義，在以道德為超越理據的前提下，大致說來，有著「仁內義外」的主張；不同的是簡文強調心物之間和諧交流，在「待物而作」與「不役於物」之間取得權衡，相較於告子主客斷然而分的「不動心」工夫，在理論的成熟度上尤有進者。

從出土的簡文內容，正可看出告子由本然實情的根源談性，實是其來有自，其學說未必如孟子乃至後代儒者所批評的醜惡，亦非意指其說為儒家思想之外之別宗，出土文獻正可回應及反駁歷來對告子學說的非難，甚至可以說為告子在儒家思想之發展史上佔有一席之地之論據，發出相當份量的聲鳴。²⁷如陳來先生（1999：304）所提出：

自然人性論，以生之自然者為性。這種看法其實是先秦思想的主流，也是先秦儒家的主流。孔子的性相近說明顯地不是指性善而言。王充說：「周人世碩，以為人性以善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長。如此則性各有陰陽，善惡在所養焉。」……告子則明確說：「性無善無不善也」。世子見於《五行》篇所引，……蓋即七十子之一也。……告子也應是一個儒者，告子「仁內義外」說即見於楚簡的《六德》篇。它們的人性論都比較接近。而孟子的性善論，在先秦儒學中反而是獨特而少有的。

孟子的性善論在先秦儒學中反而是少見的，而「生之謂性」的主張才是早期儒學的主流。²⁸而反過來說，若「生之謂性」一系為當時學

26 這個說明乍看之下，似乎是多餘的，因為新出土的文獻推翻了長久以來學術界對中國思想史的認識與詮釋，是無庸置疑的，且有許多學者也從事這方面的研究，提出比較與說明。本論文再次的提出，目的是為了提供另一個觀察面向，如是而已。

27 當然以目前有限的材料，要做出完全翻案的結論，我以為在謹慎的前提下，仍待商榷。

28 陳鼓應先生（2003）倒是提出了儒學應以自然人性論為主，他認為從孔子—告子—楚簡乃至於荀子，這是一脈相承的關係—以生論性，強調「學以化成」，並進一步提出孟子反而是所謂的「別子為宗」，只能算是儒家主流當中的支流。也因此他認為出土的文獻正可證明了告子在先秦思想史的舞台上才是真正的主角，應給予更大的肯定與重視。本觀點發表於師大「郭店楚簡所呈現的重要哲學問題」之演講講義中，關於陳先生的看法可視為一說，這並非完全不可能，但若真如此，這樣的命題下似乎難以避免的會遭遇到兩個難題：一是先秦若真以告子的人性論為主，為何今天所存之相關文獻如此少？且有關告子的資料，何以多內附於《孟子》一書中？

術界的主流，那麼孟子獨排眾議地提出「性善論」，可謂「一枝獨秀」者，這或許也是其說為宋明儒所稱頌而流傳不息的原因所在。

再是若欲証成告子之思想成立，那麼在如此少的資料之圍限下，又如何鋪陳所謂「告子思想」呢？是否真能架構出一完整哲學體系，這是在以「自然人性論」為儒家思想主流的前提下，所必須解決的問題。因此筆者寧可採用多數學者所言：將告子、世子等人所主張的自然之性，作為從孔子到孟子的過渡，亦即是性善說的醞釀，這樣的說法似乎是較為穩妥的。

參考文獻

- 丁原植（2002）。楚簡儒家性情說研究。台北市：萬卷樓。
- 王先謙（1988）。荀子集解。北京：中華書局。
- 黎靖德（主編）（1986）。朱子語類。北京：中華書局。
- 牟宗三（1985）。圓善論。台北市：台灣學生書局。
- 李天虹（2000a）。從〈性自命出〉談孔子與詩書禮樂。中國哲學史，4，41-43。
- 李天虹（2000b）。郭店竹簡〈性自命出〉研究。中國社會科學研究院博士後工作報告。北京：中國社會科學研究院。
- 李明輝（1995）。孟子思想的哲學探討。台北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 周鳳五（2002，7月）。郭店性自命出「怒欲盈而毋暴」說。載於上海大學舉辦之「新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會」論文集（pp. 134-148），上海市。
- 東方朔（2000）。性自命出篇的心性觀念初探。載於湖北大學舉辦之「郭店楚簡國際學術研討會」論文集（pp. 322-329），湖北省。
- 姜廣輝（2002，5月）。郭店楚簡與早期儒學。載於龐樸（主編），郭店楚簡與早期儒學（pp. 1-5）。台北市：台灣古籍。
- 徐復觀（1988）。中國人性論史·先秦篇。台北市：台灣商務。
- 許宗興（1989）。孟子的哲學。台北市：台灣商務。
- 郭梨華（2002）。性情論中「情」的哲學探索。載於上海大學舉辦之「新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會」論文集（pp. 172-181），上海市。
- 陳來（1999）。荊門竹簡之性自命出篇初探。中國哲學，20，293-314。
- 陳昭瑛（2002）。性情中人：試從楚文化論郭店楚簡·性情篇。載於上海大學舉辦之「新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會」論文集（pp. 314-321），上海市。
- 陳榮捷（1983）。王陽明傳習錄詳注集評。台北：台灣學生書局。
- 陳麗桂（2002a）。性情論說“道”。載於上博館藏戰國楚竹書研究（pp. 140-151）。上海：上海書店。
- 陳麗桂（2002b）。性情論說「性」、「情」。載於上海大學舉辦之「新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會」論文集（pp. 145-156），上海市。
- 陶磊（2002）。郭店儒簡與告子學說。載於龐樸（主編），郭店楚簡與早期儒學（pp. 169-177）。台北市：台灣古籍。
- 傅斯年（1992）。性命古訓辨證。台北市：中央研究院歷史語言研究所。
- 彭國翔、張華（譯）（2002）。H. Fingarete 著。孔子——即凡而聖。江蘇：江蘇人民。
- 程一凡（2000）。墨孟之間：性善說的醞釀。載於武漢大學舉辦之「郭店楚簡國際學術研討會」論文集（pp. 595-605），湖北：武漢市。
- 黃俊傑（1991）。孟學思想史論卷一。台北市：東大。
- 楊祖漢（1985）。孟子義理疏解（修訂三版）。台北市：鵝湖。
- 楊寶忠（1999）。論衡校箋。河北：河北教育。
- 廖名春。荊門郭店楚簡與先秦儒學。中國哲學，21，36-74。
- 廖名春。郭店楚簡〈性自命出〉篇校釋。清華簡帛研究，1，28-67。
- 廖名春（2001）。郭店簡〈性自命出〉篇校釋割記。載於新出楚簡試論（pp. 133-170）。台北市：台灣古

籍。

劉昕嵐（2000）。郭店楚簡性自命出篇箋釋。載於武漢大學舉辦之「郭店楚簡國際學術研討會」論文集（pp. 330-354），湖北，武漢市。

關儀一郎（主編）（1925）。日本名家四書注釋全書。日本：東洋。

龔建平（2000）。郭店楚簡中的儒家禮樂思想述略。載於武漢大學舉辦之「郭店楚簡國際學術研討會」論文集（pp. 149-154），湖北，武漢市。

誌謝

本文初稿曾宣讀於中央大學「第一屆國際青年儒學研討會」，承蒙與會者諸多教授不吝指正批評，謹申謝忱。

作者簡介

朱湘鈺，國立中央大學中國文學系，助理教授

Xiang-Yu Chu is an assistant professor of Department of Chinese Literature, National Central University.

Email: xiangyu@ncu.edu.tw

收稿日期：95.07.31

修正日期：96.06.01

接受日期：96.06.14

A Comparative Study of the Ideas of Human Nature in Gao-zih and in the “Sing zih ming chu”

Xiang-Yu Chu

Department of Chinese Literature, National Central University

Abstract

The large number of books from Guodians of the Chu dynasty found in Hu-pei in 1993 shocks scholars, especially those studying the feudal state in the Chin and Han periods. The previous knowledge of how Confucianism had been spread during this period was indefinite and incomplete. The discovery of the Chu dynasty texts led to a breakthrough in Confucian scholars' understanding of the period. Among these Chu texts, the “Sing zih ming chu” presents an idea of human nature close to the original Confucian idea. This researcher has concluded that the ideas found in this text are also similar to the ideas Gao-zih, a philosopher with whom Mencius debated. This paper will reconsider Gao-zih's ideas of Human Nature and redefine the role it played in Confucian development by comparing the ideas of human nature found in the “Sing zih ming chu” with Gao-zih's own conceptions.

Keywords: Confucian theory of human nature, Pre-Chin, Gao zih, “Sing zih ming chu”, Chu dynasty books, Guodians

