

儒家憂心與作家隱喻：郭店跡象

方破 (西肯塔基大學哲學與宗教系)¹

一、導論

由中國早期士人創作而存留至今的文獻，內容豐富，總的來說給我們提供了一個連貫的修身大綱。修身大綱雖具有多面性和複雜性，但其關注的重點之一是修心。修心也涉及諸多方面，如情感、慾望等。在這篇文章裡，我主要對“憂”在修心過程中的功能進行研究。事實上，即使是把研究視野局限於儒家思想內，我認為“憂”並不是修身計畫的一部分。鑒於“憂”在中英文化語境中具有消極涵義，因此本文結論可能不會有太多新意。但是，在中國儒家思想最重要、也最富有代表性的孔子、孟子和朱子的思想中，又都對“憂”多有論及，而這又使得本文具有一定的研究價值和意義。

有學者可能會認為筆者將“憂”做為本論文的研究重點不具深度，然而，通常與之相關的詞匯諸如“憂懼”、“擔心”、“煩惱”等都有負面的含義。因此，我將使用更為接近“憂”之本意的中性詞“關心”一詞進行互換，儘管“憂”在本質上更為準確。²雖然如此，我要求讀者先停止對詞意（尤其在感情色彩上）的區分與判斷，而盡可能體會“憂”、“擔心”的褒義詞意，如父母憂慮/關心他們的孩子，或統治者焦慮如何全心全力的履行其職責。這就像“驕傲”一詞，“驕傲”給人的印象通常是貶義的，然而，在特定的語境中，人們卻習以為常的賦予它褒義色彩，如為孩子感到驕傲、為國家驕傲、為取得的成績驕傲。因此，我在論文一開始就對憂慮一詞採取謹慎的態度，儘量排除因常見詞義引起而偏見。在這篇文章中，我將使用“憂”的褒義義項。

我的主要目的是論證“關心”不是古代中國士人修心、成聖的途徑，而“靜”才是對症之良藥。³我認為，“憂”與“靜”是相互排斥的，前者有情緒激動之涵義，而後者則

¹ 筆者感謝王偉（陝西師範大學文學院）所給予的翻譯協助。

² 《說文解字》：憂，愁也（十篇下四十八）。《郭店竹簡》中“憂”，即“憂”。《說文解字》中說：“憂，和之行也。”（五篇下三十四）。這個定義似有誤，可能將“憂”與“優”合併；可參閱《毛詩》第304“長發”注。《漢語大詞典》對“憂”的解釋義項有：1. 憂愁，憂慮；2. 憂患，禍患；3. 畏懼；4. 疾病；5. 居喪；6. 謂軍隊為敵所敗；7. 同“優厚”。《古漢語字典》對其的解釋義項有：1. 憂愁；憂慮；2. 擔心；害怕；3. 憂患；困難；4. 辛勞；5. 喪事。Axel Schuessler, *A Dictionary of Early Zhou Chinese* (1987), 764: “Be anxious, to grieve, be sorry.” 在這篇文章中，我只採用《漢語大詞典》中的第1條義項和《古漢語字典》中的第1、2條義項。

³ 著名的新儒學家徐復觀認為傳統的中國文化建立於“憂患意識”的基礎上，他這樣解釋他的觀點：“憂

指內心的平靜，但在這篇文章裡我將對其作進一步強調。我的論點部分大部分來自讚揚清靜的文獻，儘有少部分文獻讚揚關心的事實。然而在此文中，我的目的是尋找能夠支持關心的最有力的證據，並對之進行客觀審評。本文所使用的文獻主要以先秦諸子文集為主，也旁及後世的相關論述。由於本話題極具寬泛性，而中國古代有大量的作家在他們的著述中以各種方式進行論述，對與之相關的觀點與文獻，我無法全部採納。尤其是道家典籍如《老子》、《莊子》、《管子·內業》，都對早期中國的修心這一論題頗多精微論述，但因我的研究方法主要是從儒家經典中查找出最有力的佐證來印證我的觀點，所以由于篇幅所限，只好暫置一旁。本文开篇先將“憂”視為一個有褒義色彩的字，特別關注其在1993年郭店出土竹簡中的含義，並在後文對其中的反例加以留意。

二、“關心”在郭店竹簡之《五行》《性自命出》中的褒義呈現

郭店出土的《五行》與《性自命出》兩則文獻，自面世之日，就引起當代學者的高度關注，此不贅述。《五行》以對同名內容的細緻排比和提倡著名的仁、義、禮、智、聖開篇，之後提出“君子亡中心之憂則亡中心之智，亡中心之智則亡中心[之悅]，無中心[之悅則不安，不安則不樂，不樂則亡德”。⁴德是五行的目的，雖然“德”與“樂”之間的聯繫會給現代讀者帶來巨大的閱讀興趣，但我們不該忽視此句開頭的觀點。“憂而生智”的觀點在中國古代早期的文本中並不流行，但這卻是《五行》得以產生的基礎。不幸的是，其必要性並未在這泛泛之論中被精確論述。⁵在強烈目的的驅使之下，知識也會被更有效率的迅速積累，在此背景下，由於自定或別人設定的目標未能達到而產生的“憂”，或許成為

患正是由這種責任感來的要以己力突破困難……在以信仰為中心的宗教氣氛之下，人感到由信仰而的救；把一切問題的責任交給於神，此時不會發生憂患意識……只有自己擔當起問題的責任時，才有憂患意識。”請參見徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1969），第20-21頁。“憂患意識”後來引起了許多學者的興趣，因而產生了為數眾多的作品。基於篇幅考量，筆者無法在本文介紹討論徐復觀的理論，簡而言之，徐復觀的理論是描述性的，而非規範性的分析。

⁴ 荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1997年，第149頁。最近又有學者對其研究加以綜述，並將原文譯為英文。我在寫作此文時，主要參考顧史考（Scott Cook）的《郭店竹簡》（*The Bamboo Texts of Guodian*），共兩卷（紐約：康奈爾大學東亞研究中心，2012年出版），在該書中，上述引文在第487頁。文中，顧氏將“憂”譯為“apprehension”。在其書中，他據長沙馬王堆出土材料所見之《五行》，對《郭店竹簡》中的缺失部分加以補充，見引文方括號內。作為單一文本，郭店竹簡和馬王堆漢墓的相關版本可參看魏啟鵬《簡帛文獻〈五行〉箋證》（中華書局2005年出版）。

⁵ “憂”在《五行》共有三處被提及，除上面引文外，還有兩處，即：“不仁不智，未見君子，憂心不能忡忡；既見君子，心不能悅”（在另處被重複引用）。在這裡，“憂”表面上是一個中性或貶義的詞。關於該句的其他釋義，可參看Mark Csikszentmihalyi（齊思敏），*Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*（Leiden: Brill, 2004），284-85。在該書，Mr. Csikszentmihalyi也將“憂”譯為“anxiety”。

知識積累的強勁動力。但是由於這一觀點在《五行》中缺少深入論述，所以本文也就無法對其進行詳細的論析。⁶

在《性自命出》中，“憂”一詞先後出現五次，其中關聯最緊密的是“凡憂患之事欲任，樂事欲後。身欲靜而毋譴。慮欲淵而毋偽……憂欲斂而毋昏，怒欲盈而毋暴”。⁷這裡的兩句並未像上引《五行》篇那樣，將“憂”置於修心的過程中，但後一句却暗示其必要性。⁸在這裡，“憂”像是一種應當引起關注並被節制的生命本體。這些章節簡潔而又清晰的表明，“憂”是我們心理活動中自然且美好的組成部分。這可以從我們已收集到的資料中得到更進一步的證明。

三、“關心”在傳世文獻中的褒義呈現

在中國古代傳世文獻中，也有一些史料對“關心”進行積極地肯定。如《論語》“子曰：‘不患人之不己知，患不知人也’”⁹、“子曰：‘君子謀道不謀食，……君子憂道不憂貧’”。¹⁰這兩句就表現出孔子對“關心”積極肯定。這兩句儘管意思簡單明瞭，但我忖度，“患”和“憂”並非恰如其份的誇飾。孔子究竟是想讓我們“憂心”上述兩種行為，還是這僅僅是一種修辭手法的使用？¹¹在試著回答這個問題之前，我覺得有必要再從其他典籍中尋求例證。

在中國古典文獻中，《孟子》大概是對“憂”的褒義義項使用最多的一本書。在該書的一些章節中，有許多關於早期聖王的記載（如三皇五帝）。如，在堯的時代，洪水滔天，

⁶ 在《五行》中，“慎”和“敬”是兩種情感態度；就表面來看，二者都是指向內心之“憂”，但其實二者更多表現為舉止合禮，而非內心自適。

⁷ 顧氏《郭店楚簡》（2012年，第748頁）。其他三次不甚清楚。另外三次有“憂”出現的句子分別是：1. “凡憂，思而後悲。凡樂，思而後忻”（顧氏，2012年，第723頁）；2-3. “慍斯憂，憂斯戚，戚斯歎，歎斯號，號斯踴。踴，慍之終也”（顧氏，2012年，726）。

⁸ 第一句的緊急性至少部分被兩個因素減少。首先，憂患之事表現為身外事務的擔當和責任，而非對其自身的憂慮。其次，憂患既意味著憂慮與焦慮，也意味著外在困難。前者詳見《禮記·大學》，後者詳見《孟子·告子下》，下文將有具體引文和詳釋。如果憂患被視為外在的困難，那麼就與本文所討論的修心沒有關係。

⁹ 《論語·學而》第十六條，又見同書“裡仁”篇第十四條、“憲問”篇第三十條。本文的研究重點是“憂”，但有時“患”與“憂”意思接近，此外具有相關詞義的還有“慌”、“恐”、“急”、“慮”、“懼”等詞。

¹⁰ 《論語·衛靈公》第三十二條。

¹¹ 鑒於現代學者在他們論著中對“憂慮”的頻繁使用，我的這個問題在當下仍然具有價值。例如，陳衛對上注之語意進行闡釋時，認為該句語意是“他所憂慮的正是他每天提醒自己要做的”（參看陳氏著《解讀〈論語〉中的憂患意識》，《吉林工程技術師範學院學報》2012年，第28.1卷，第3頁）。因為本文的目的是，探討在儒家的修心計劃中，憂患究竟是否是修身行動中的一部分，所以我對此格外關注。但研究目的不一樣的學者卻可以對此問題輕鬆言及。所以，針對此話題，很難與一些現代學者進行相關對話。

而“堯獨憂之”。¹²緊隨其後，孟子得出結論：“聖人之憂民如此，而暇耕乎？”因為孟子斷定我們都有可能成為像堯、舜那樣的聖人，¹³所以我們每一個人都應該有這類的關心。但是，當我們以各種途徑竭力成為象堯、舜一樣的聖人時，或許只有那些身居王位的人才應真正心憂天下？這一點，孟子在其他章節中也有提及，如：

君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之。舜、人也，我亦人也。舜為法於天下可傳於後世。我由未免為鄉人也。是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患，則亡矣。非仁無為也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。¹⁴

在這段饒有興味的文字遊戲中，孟子認為我們應該“憂”而非“患”。這貌似更像字面炫飾，而非心理論析。這似乎是說，我們唯一值得“憂”的是，還沒成為像舜一樣的聖人。通過以上引文可知，當洪水氾濫之際，舜憂其國。但讓人不解的是，孔子在《論語》中僅有一次用時下流行的詞彙——“無為”來刻畫舜的形象，“無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣”。¹⁵可一個人是否可以在同一時間段裡既“憂心”又“無為”呢？我認為這不可能。但孟子可能覺得二者可以並行不悖，或許“終身”並不意味一刻不停，或許孟子在這一點上與孔子有分歧。即便如此，但他們之間如果有人利用隱喻加以美飾的話，那麼孟子的可能性最大，因為舜以無為而治的方法在古代典籍中有大量記載。

另一種可能性是，孟子在此有斷章取義的嫌疑。“憂”也有“悲傷”的含義，在《禮記》中，孔子之孫子思曾言：“喪三年以為極，亡則弗之忘矣。故君子有終身之憂，而無一朝之患。故忌日不樂。”¹⁶在這裡，言辭雖然所差無幾，但上下文語境對“故君子有終身之憂”要求有不同的解讀。如果這條引文真的引自子思，子思早孟子約一百年，同為儒家學派的重要人物，孟子可能對該學派先行者的話語進行斷章取義式的徵引，以收雙關之效，如將兒子喪父之憂與君子矢志之憂相關聯、劃等號。

在另一章節，孟子以舜為首，講述了遠古的先王們是如何一步步登上權力寶座，以及上天如何對降大任者進行考驗、磨練，然後得出“然後生於憂患，而死於安樂也”¹⁷這一結論。在該句中，“憂患”是指外在的一系列考驗。在所有的例子中，先王們所經歷的苦難

¹² 《孟子·滕文公上》。

¹³ 《孟子·告子下》。

¹⁴ 《孟子·離婁下》。

¹⁵ 《論語·衛靈公》。

¹⁶ 《禮記·檀弓上》。

¹⁷ 《孟子·告子下》。

都是從卑到尊一類，所以孟子所指的“憂患”都是想當然的描述，而非哲學論斷。但是，這些例子還都不是最有力的，有關定義關心的最好例證將在下文呈現。

首先，孔子曰：“德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。”¹⁸該句話是證明孔子自己具有關心的最好證據。在這裡，我仍認為這樣的解釋具有誇張或隱喻的成分。就後句而言，這裡的關心更像是做壞事後產生的罪惡感，或終生相隨的心靈狀態？¹⁹或許這句話可以用“如果…，那麼…”的關聯詞重新加以組織，則會表現出“如果我做某事，那麼我就會為此憂心”。然而，至少有兩位《論語》注釋者採用表面的意思。孔安國說“夫子常以此四者為憂”。²⁰因為他使用“常”表示他視憂為一種終生的狀態，或許還是一個人應該不斷培養的品質。十餘個世紀以後，焦袁熹針對關心之好壞不同（一體兩面）創立了一種新的理論，他寫道：“‘樂以忘憂’，憂字與‘不堪其憂’、‘仁者不憂’、‘君子不憂不懼’之憂同，乃人心之私憂也。此憂字與‘君子有終身之憂’同，即‘君子存之’注所謂‘戰兢惕厲’。聖賢之所以為聖賢者，全在乎此。”²¹而不是使用孟子“憂而不患”的理論，焦袁熹通過假定兩種不同類型的“憂”和引用孟子、朱熹兩個權威人物的話語來對此問題進行強調。對於孟子“憂而不患”的理論，上文已有論述，而朱熹“戰兢惕厲”則是一個富有趣味的補充。事實上，朱熹並未對《論語》“是吾憂也”一節或《孟子》“終身之憂”一節進行任何解釋，而是對一種人類有之、動物卻無的名之為氣的物質多有討論。這就是君子固有的“形氣之正”。所以“憂心”並不是朱熹所主要關注的，而是被焦袁熹加以勉強引用，從而為他的“憂有好壞”之別的说法提供支撐。此前，我曾質疑孔子和孟子對“憂”的用法，而在下面部分我將做進一步解釋。這是我與焦袁熹在此問題上的不同之處，與朱熹或許也有不同。

馮耀明在 2010 年所發表的文章雖然與此論文並無太大的關聯，但其文中提及的論點之一支持了“憂有好壞”的理論。在論及焦袁熹所引用的《論語》“仁者不憂”的觀點時，

¹⁸ 《論語·述而》。

¹⁹ 本句“罪惡感”一詞，其實在中文詞彙中當用“羞”“恥”“辱”等，但其情感色彩過於濃鬱，故以“憂”代之。

²⁰ 何晏：《論語集解》，見程樹德《論語集解》，中華書局，1990 年出版，第 440 頁。但是，孔安國在《論語·雍也》中評論“仁者靜”一節中提到“無欲故靜”，見程氏《論語集解》第 409 頁。因此，我們假定孔安國也認為孔子是一個仁人，並假設他沒有自相矛盾的話，他一定認為，憂心與靜心可以並行不悖，或許是在不同時間段內。

²¹ 程樹德：《論語集解》，1990 年出版，第 440 頁。朱熹所言的“戰兢惕厲”見於《孟子·離婁下》的評點。

馮氏認為，有意的且有外因的“憂”可歸為不好的一類，如《論語》所提及的“仁者不憂”；而無意的且非外因影響“憂”則可歸為好的一類，如《論語》所言及的“是吾憂也”。²²他所提到的後者是一種無存心的性向，而非一種特殊的內心狀態。但是，孔子所關心的四種活動真的沒有外在的指向性嗎？他所倡導的修德、講學、徒義、改善，或許在理論上，即使是一個人深處荒蕪的小島也能完成。可是，在早期文獻中，德與義通常都是在人際交往中產生的，而善也是實踐性較強的能力。正如《論語》所提及的，這些行為不涉及外因如食物、金錢等，然而它們的確是在外在關係中進行的。馮耀明的主張在很大程度上與焦袁熹保持一致，一定範圍內與朱熹甚至孔安國的觀點也較接近。最後，在《禮記》中，孔子針對儒行發表了大篇幅的言論，在這些話語中，他談及理想的儒家行為應當是：“雖危起居，竟信其志，猶將不忘百姓之病也。其憂思有如此者。”²³

四、“關心”褒義義項論爭的總結

據我所知，這是圍繞“關心”作為儒家修身之一部分而展開的最具價值與意義的論爭。孔子主要關心德、學、義、善（《論語》），並說儒家應當伸其志而不忘百姓之苦（《禮記》）。孟子說，君子有終身之憂而不患（《孟子》）。孔安國說，孔子常常關心以上四種行為。焦袁熹和馮耀明認為孔子和孟子都注意到了關心的兩種性質——好的或不好的。朱熹認為戰兢惕厲對於一個善於養氣的君子來說，是必須的。現在，隨著郭店竹簡的出土，我們又可以對其加以補充，《五行》認為：對於君子而言，關心是智慧的先決條件；而《性自命出》則認為憂患高於安樂，可是這些憂患應當有所節制，而不應被混淆。《性自命出》裡的觀點明顯對“關心分好壞之別”的理論提供了進一步的支持。不管是私憂還是公憂（焦袁熹）、內憂還是外憂（馮耀明）或者斂而毋昏還是毋斂而昏（《性自命出》），它們都相輔相成、合為一體。對於以上諸點，可能除孔子而外，它們都明確指出，關心或者說擔憂只有長期熏修才能實現，而非偶然的爆發或瞬間的領悟。這是一個頗具談興的論題，但我對此卻持不同意見。

五、早期文本中“關心”的貶義呈現

在古代中國的早期典籍中，也存在著大量將關心（憂）視為煩惱之事的記載。焦袁熹將

²² 馮耀明, “Disposition or Imposition?—Remarks on Fingarette’s *Lunyu*,” *Journal of Chinese Philosophy* 37.2 (2010), 303-04.

²³ 《禮記·儒行》。

上述私人化的關心分為三個例子：1.孔子自稱他是一個“發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至”的人；²⁴2.孔子還說“知者不惑，仁者不憂，勇者不懼”；²⁵3.孔子又說“君子不憂不懼”。²⁶與這三類相匹配的，還有我已在上面提過三個例子：1.患不知人（《論語·學而》）；2.君子憂道（《論語·衛靈公》）；3.是吾憂（《論語·述而》）。對此持懷疑態度的闡釋學者認為，孔子的思想是自相矛盾的，因此此論題無意義。另一類持肯定態度的闡釋學者也像焦袁熹和馮耀明一樣，將關心假定為兩種類型。但是，我在下文將進一步引證並用以證明關心為壞的重要證據表明，這不過是孔子在這段話中的修辭方法而已。第一和第三個例子我們又可視為插曲，即：如果或者當一個人無以“知人”，也無法保有仁、義、禮、智、信等品德的話，那麼他應當關心或擔憂。相反，如果一個人已經持有這些德行，那就無需關心。

在其他地方，“關心”也是被排斥的。孔子還說：1.“人無遠慮，必有近憂”；²⁷2.文王為“無憂”之君；²⁸3.與孟子不同的是，孔子還認為君子當“有終身之樂，無一日之憂”。²⁹孟子也說：“苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。”³⁰關於舜因洪災而致憂，孟子也說“順於父母，可以忘憂”。³¹與父母保持良好關係以使內心之憂得以消失的說法，對焦袁熹之憂有公私之別的二元觀點（除非認為子女都是自私的，但如此理解，又與儒家孝悌思想相悖），或馮耀明之憂有內外之分的二元觀點（除非將人排除在客體之外），均未提供理論支持。

孟子的對頭荀子則對關心持類似的否定態度。與上面引述的《孟子·告子下》完全相反的是，荀子認為，“樂易者常壽長，憂險者常夭折”。³²他進一步寫道，“心憂恐，澤口銜芻豢而不知其味”，“君子進則能益上之譽而損下之憂”。³³在早期的文獻記載中，這樣的例子還有很多。在這裡，關心通常被視為一種避之唯恐不及的心理狀態。

²⁴ 《論語·述而》。

²⁵ 《論語·子罕》、《論語·憲問》。

²⁶ 《論語·顏淵》。

²⁷ 《論語·衛靈公》。孔子的這句話可能比在中國廣為流傳的“人無遠憂，必有近患”一語更為準確。

²⁸ 《禮記·中庸》。

²⁹ 《荀子·子道》。此語又見《說苑》、《孔子家語》。

³⁰ 《孟子·離婁上》。

³¹ 《孟子·萬章上》。

³² 《荀子·榮辱》。

³³ 《荀子·正名》、《荀子·大略》。

對於我所關注的修心，最有力的證據來自於《禮記》“大學”篇。在這裡，思想層面的“正心”被格外強調。在開篇之後，“格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下”等，被分別予以闡述。在“正心”部分，作者（一般認為其是孔子的弟子曾參）說，如果你心懷忿恨、恐懼、好樂、憂患，則“不得其正”。³⁴對於這段話，歷來有三種解釋。一、認為情感應當被杜絕；二、認為情感無法被杜絕，但人們可以採取一種超然的態度處之；三、情感應當被有意識的加以限制。³⁵

六、《唐虞之道》與《六德》中關心的貶義呈現

如果說關心是郭店所出之《五行》、《性自命出》的基本命題的話，那麼，我們應該如何對待這些出土文獻中的其他論據呢？《老子》一書基本也對關心這一命題取排斥立場，這已是人所共知的了。³⁶兩篇新文獻都提供了憂的貶義的案例。上引《孟子》一文的材料說，堯和舜都關心他們被洪水淹沒的國家，但《唐虞之道》在記述舜肩負治水重任之前的時光時說，“舜居於草茅之中而不憂，身為天子而不驕”。³⁷緊接著又說，在那時，舜不關心是因為他“知命”。這似乎暗示，關心最多只適合特殊的環境，比如對於統治者的國家處於悲慘困境這種情況。郭店文獻中“憂”最後一次出現在《六德》中，“是故先王之教民也，不使此民也憂其身”。³⁸這樣，如果我們可以將《唐虞之道》、《孟子》、《六德》中的觀點加以揉合，我們或可較為公允的論斷，憂對於普通民眾、還是未能稱王的聖人而言，都是不可取的。或許只有當聖王本身或其國家有難時，聖王才需心憂天下。當然，這與《五行》、《性自命出》作者的觀點是不一致的。

七、靜的理想範式

在早期的文獻中，除了支持或反對關心的內容外，也有一些對靜持積極、肯定立場的材料，而我認為它在本質上與關心是水火不容的。“靜”在郭店文獻中，除卻上引的《老子》

³⁴ 《禮記·大學》

³⁵ 朱熹在他的書中，表現出對第三種闡釋方法的肯定。在書中，他說：“蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。”

³⁶ 《老子》一書中的“絕學無憂”，這是我們迄今在存世文獻和出土文獻中能夠看到的老子對於“憂”的唯一論述。詳見顧氏《郭店楚簡》（2012年，第288頁）。

³⁷ 顧氏《郭店楚簡》（2012年，第561頁）。

³⁸ “憂”在《語叢·二》中共出現過三次。但由於缺乏上下文語境的判斷，所以我不知如何去理解他。這三次分別是：“慍生於性，憂生於慍，哀生於憂”、“慍生於憂”。參閱顧氏《郭店楚簡》（2012年，第853-854頁）。

³⁹和《性自命出》外，基本沒有出現過。《性自命出》說我們應當先憂後樂，也要內心靜逸而不苛責於人。如果假定《性自命出》的作者與筆者都持有關心與靜相互排斥這一觀點，或許我們不難得出有些時候我們需要靜，而有些時候我們又需要關心的結論。但是，在另外一些早期文獻中，靜又是完美的。這在《禮記·大學》中為人所習知的兩句話中表現得尤為明顯，“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得”。在這一章的其他地方，又說“人生而靜，天之性也；惑於物而動，性之欲也”。⁴⁰在《孟子》全書中，“靜”沒有出現過一次，或許我們不必為此而驚訝。但在《荀子》中，作為極為鮮明的詞彙，靜被多次使用，“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜……心，臥則夢。倫則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜……將思道者靜則察”。⁴¹通過《淮南子》的編輯，一種冷靜、規範的生活規則堅實的建立了起來。憂、樂、嗜、欲、好、憎被剔除出去，德、靜、虛、平、粹成為了目標。⁴²

八、分析

就關心一詞看似矛盾的多重用法，我們究竟該如何理性統一的認識呢？我認為有七種理解的可能性：

1. 自相矛盾：作者/文本前後是自相矛盾。
2. 史料矛盾：作者/文本間彼此矛盾。
3. 描述性的：在事實上，關心並不是褒義的，對於修心是無用的。它只是一種存在。因此以上段落都是描述性的，而非規範性的。
4. 同步性的：關心和靜的同步性既是可能的，也是令人期盼的一面二體，彼此並不矛盾。這暗含著關心之二元理論，（而在翻譯過程中，人們將“憂”之褒義義項譯為“關心”，而將其貶義義項譯為“焦慮”）。
5. 暫時性的：一個人時而關心（憂），時而靜。一種是在人的一生中，隨著狀態的變化，

³⁹ “靜”在《老子》中共出現過十次，並且全都是積極的含義。

⁴⁰ 《禮記·樂記》。

⁴¹ 《荀子·解蔽》。在這裡，荀子可能被分析成建議大眾人類，因此與本文的心修相關聯。在稍後的書，像“虛壹靜”一詞，頗具貴老氣息，對待一種理想清靜的國王，而他應當注意他的政權、感知力、獎罰權力，則將落實任務的權力分派給大臣，自身則採取一種無為方式（靜止行為）。參看《呂氏春秋·有度》和《韓非子·主道》。

⁴² 《淮南子·原道》。

人們的這種情緒狀態也將隨之而改變；另一種是關心就是瞄準清靜的一層階段。

6. 個體特殊性：僅僅只有極少數的人需要關心（憂）。

7. 隱喻：關心的諸多（甚至全部）義項被用以隱喻（誇張）。

當然上述的一些解釋，有的會適用於有的段落，別的會適用於別的段落。就我而言，第 2、5、6 條解釋是最直觀的，但是我更傾向於第 7 條義項的解釋，雖然第 6 條義項我多次提到。

鑒於以上分析，讓我們再次回頭檢視那些與我論點相左的材料。這些材料共有十二條，散見於七個人的文章。對於這些文本的自相矛盾可能性（第 1），我無意多言。因為作者和著作通常都有內在的邏輯關係。對孔子而言，語境矛盾（第 2）我們亦不加考慮，因為他是最早的諸子之一，當時尚未有清晰表達的、被哲人所啓發的哲學文本來讓他反對。我們對下面他的四句話加以考察：

1. 子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”

2. “德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。”

3. 子曰：“君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧。”

4. “儒……雖危起居，竟信其志，猶將不忘百姓之病也。其憂思有如此者”⁴³。

最後兩句是抱負性的所以是規範性的，而第一句由於缺乏上下文語境，所以大概也是如此。在第二句中，孔子談到了他自己的憂，所以或許是描述性的。但是我認為，孔子在歷史上被認為是一個偶像式人物，因此其也是規範性的（所以不是第 3）。⁴⁴我不認為這些話語是在教我們如何在關心的同時保持靜（第 4），或者保持個體的特殊性（第 6）。第一、二、四條可能是暫時的（第 5），因為它們被當做否定例子：如果你沒有做這些事情，那麼你應該關心。但是對於第一、二條，這看起來最多是不太確定的解讀。因為在古代典籍中，關心普遍被認為是不好的（如：樂以忘憂、仁者無憂、君子不憂、無一日之憂）而需

⁴³ 儘管我並非古文字學者，但我仍認為有必要指出，“憂”與“慎”的字形相近，如同“頁”與“真”一樣，“心”在早期的字體中是可以移動的。“憂思”不再出現在《禮記》，而“慎思”卻在《中庸》的修心格言出現，“博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之”。還有，“慎”與“靜”同見於《禮記·儒行》的“慎靜而尚寬”。

⁴⁴ 關於禮俗形式的儒學憂心分析，請參見Michael Ing, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism* (New York: Oxford University Press, 2012), chapter 8, “Productive Anxieties and the Awfulness of Failed Ritual.” 可是Ing的“有效的憂心”並非修心的目的，而是一般凡人百姓日常生活中所需要面對的。所以“有效的憂心”就像是中文諺語的“化挫折為動力”。

要規避，還有清靜普遍被認為是好的而需要保持，所以稍顯誇張的隱喻（第 7），是最簡單也最合理的解讀。

第二，孟子曾說：

1. “堯獨憂之……聖人之憂民如此，而暇耕乎？”
2. “君子有終身之憂，無一朝之患也。”
3. “生於憂患，而死於安樂也。”

孟子關於堯、舜的觀點可能有些誇張，並僅適用於聖王，且只有在災害出現時。僅適用於聖王，可從其文本本身找到佐證。他也沒有試圖用關心來要求除聖王以外的其他人。我認為這句話也是誇飾：一是因為和孔子同樣的原因；二是在其他段落裡，關心被認為是不好的；三是有材料表明，舜在當王之前並沒有過關心；四是據說文王也沒有關心。君子有終身之憂而無一朝之患，這看起來是一個讓人對表面矛盾產生興趣的修辭手法，而它借用自子思在有關“喪”的文本中首次使用的手法。最後的例子或許僅適用於聖王，而且，通過上下文的考量，這裡的“憂”當指外在的困苦。

第三，孔安國認為，孔子常關心以上的四件事，但以我的判斷，我僅僅覺得這僅是一種描述性的策略，或者當歸因於憂的二元理論，或者是錯誤的解讀。恕我無法苟同孔安國的看法。

第四，焦袁熹和馮耀明將其理論化為也“憂的二元理論”。雖然這在其他文獻中並未有記載，郭店竹簡中《性自命出》篇將憂又分為“斂”和“昏”兩種。焦袁熹說，孔子的憂不是一種“私憂”，但我找不到任何佐證。事實上，孔子所“憂”之德、學、義、善可能被描述成一種個可以造福社會的個人收穫。⁴⁵馮耀明認為，一個人可能因為外物而憂，有時我們也有不明外因的憂。對此我表示讚同，但是，在早期文獻中我沒有發現於此相關的證據，我也不理解為什麼後者是一種理想的狀態，除非有意外發生，如父母生病（這就是他文章的主題）或祖國洪水氾濫。郭店《性自命出》關於憂的二元理論是明晰的，但我認為這是描述性的，因為在後續內容中，也有兩種怒，但是我懷疑，這個文本所規範的是一種不斷的“怒慾盈而毋暴”的狀態。

⁴⁵ 我已在上邊說過，四件事中的三件事看起來都是外在導向型的，因此無法對馮耀明的分析讚同。這裡，它們看起來是“自私”的，同樣無法苟同焦袁熹的論述。我認為，我的分析是能夠自圓其說的，因為這些活動不僅利己，而且利人。

雖然朱熹是個理學家，且其所評點《孟子》的“戰兢惕厲”相較於《論語》、《孟子》等著作晚了一千多年，但筆者還是將“戰兢惕厲”歸入本文，因為其論點可用於支持本論文的第五點“暫時性”的分析。朱熹給我們提供了將關心和清靜看作是陰和陽一樣平衡的可能性。作為二元一體的概念，動靜一詞自《周易》以來一直流行於中國習語，但是我認為，它對於宋代理學家之哲學觀點的影響要遠大於它在先秦諸子百家思想中的地位。雖然如此，“關心”可能是強調“動”的一面。在朱熹與呂祖謙合編的《近思錄》一書中，“憂”既有消極也有積極的含義，⁴⁶“靜”雖然一直被視為好的、正面的，但它好像表現為喪失活力的，如同陽的對立面。關心並未被明確界定為“動”的一部分，儘管，這種可能是存在的。朱熹和呂祖謙引用周敦頤的“靜虛動直”的概念和程頤“敬”的概念來維持“靜”的相對平衡。⁴⁷張載《西銘》一文中也說：“富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝于成也”。⁴⁸雖然我認為朱熹本身可能是一位關心與清靜相互闡釋者，我也在上文提到褒義義項的關心中找不到具體證據，只是據此而認為這種對關心與清靜相互闡釋在宋代是一個不合時宜的做法。

九、結論

不過，鑒於最近新出土的《性自命出》和《五行》兩份文獻所提供的證據，我們或許可以重新審視這個問題。就像上述的傳世的文獻一樣，在它們的具體內容中，對關心一詞的使用表面看來存在矛盾，我也試圖對此進行解釋，《性自命出》和《五行》中也有一些段落使用關心的貶義義項。這在上文的注 5 與注 7 等都有體現。因為這些文獻的出處都是毋庸置疑的，所以這些使用以“靜之標準範式”出現的文本也應是可以確證。這兩篇文獻中有關關心的舉例比我們在上文所引用的例子都更有說服力。儘管《五行》說，君子需要“亡中心之憂而亡中心之智”，但其實這句話對於所有的人都適用。我不知道是否有比這句話更有力的支持規範性的而又持續的關心。可惜的是，這個概念並未有系統的闡述。因為看起來不是隱喻，所以我只能認為，它與其他文獻的記載在這部分是不一致的，雖然我不敢說這是《五行》失傳的具體原因。

⁴⁶ 例如，《近思錄·為學》中有“樂而不憂，純乎孝者也”，而在該書《致知》中又說：“聖人之憂患後世，可謂至矣”。參朱熹、呂祖謙著，于民雄翻譯：《近思錄全譯》，貴陽：貴州人民出版社，2000 年出版，第 95、147 頁。

⁴⁷ 《近思錄全譯》，第 172、198 頁。

⁴⁸ 《近思錄全譯》，第 96 頁。

《性自命出》就像宋代的理學家處理動靜關係一樣，把關心和快樂置於二元一體的地位。但在其第一部分中（“凡憂患之事欲任，樂事欲後”）可能被描述性的或暫時性的解讀。就是說，我們應該“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”，我們不要刻意尋“憂患”之事。第二部分（“身欲靜而毋譴，慮欲淵而毋偽……憂欲斂而毋昏，怒欲盈而毋暴”），雖然看起來支持憂的二元理論，但也大概是描述性的。因為這句話在整個上提及人的各類情感，並認為我們應該採取一種中庸的態度。在同一句話中，它也提及身、慮、行、貌、喜、樂、憂、怒、進、退，每一個都為中庸的實現提供建議。《性自命出》的作者不可能認為我們有永恆的“怒”，而明確的認為我們每個人在本質上應該是靜的，所以，我認為這句話是描述性的。靜是修身最終的目的，而憂（或關心）只是片刻的情緒體驗。