

# 新出土文獻與古代文明研究

謝維揚 朱淵清 主編

上海大学出版社

· 上海 ·

圖書在版編目(CIP)數據

新出土文獻與古代文明研究 / 謝維揚, 朱淵清主  
編. 上海: 上海大學出版社, 2004. 4

ISBN 7-81058-693-9

I. 新... II. ①謝... ②朱... III. ①出土文物—  
古書契—中國—國際學術會議—文集 ②文化史—中國—  
古代—國際學術會議—文集 IV. ①K877.04-53 ②  
K220.3-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2004)第 026912 號

新出土文獻與古代文明研究

謝維揚 朱淵清 主編

上海大學出版社出版發行

(上海市上大路 99 號 郵政編碼 200436)

(E-mail: sdcbs@citiz.net 發行熱綫 66136010)

出版人: 姚鐵軍

\*

上海華業裝璜印刷廠印刷 各地新華書店經銷

開本 889×1194 1/16 印張 25.75 字數 720 000

2004 年 4 月第 1 版 2004 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 7-81058-693-9/K·001

定價: 38.00 元

# 目 錄

序 .....	謝維揚	1
龐樸先生致“新出土文獻與古代文明研究”會議賀信 .....		1
李學勤先生在“新出土文獻與古代文明研究”會議閉幕式上的演講 .....		1
《詩論》說《宛丘》等七篇釋義 .....	李學勤	1
楚竹書《孔子詩論》“類序”辨析 .....	呂紹綱、蔡先金	4
楚簡《孔子詩論》雜識 .....	魏啓鵬	10
論“平德”與“平門”——讀《詩論》札記之二 .....	馮 時	16
讀《戰國楚竹書·詩論》札記 .....	呂文鬱	18
上海博物館藏楚簡《詩論》第三、四兩枚簡釋讀 .....	范毓周	22
上海博物館藏楚簡《詩論》的歷史認識問題 .....	戴晉新	27
由上博簡《詩說》的體例論其定名與作者 .....	江林昌	33
《詩論》與《毛詩序》的比較研究 .....	王廷洽	39
說“既曰‘天也’，猶有怨言”評的是《鄘風·柏舟》 .....	楊澤生	47
《禮記·孔子閑居》與《孔子家語》 .....	楊朝明	51
試析上博楚簡《孔子詩論》中有關“木苾”的幾支簡 .....	曹 峰	56
上博《孔子詩論》札記 .....	邴尚白	63
《孔子詩論》與《清廟》——《清廟》考之一 .....	朱淵清	71
談談上博簡和郭店簡中的錯別字 .....	裘錫圭	77
讀《戰國楚竹書(一)》隨記三則 .....	彭裕商	81
郭店、上博《緇衣》簡之比較——兼論戰國文字的國別問題 .....	林素清	83
《上博簡·詩論》“□”若“口”字考 .....	邱德修	97
釋兢 .....	何琳儀	110
楚簡文字中的“兔”及相關諸字 .....	曹錦炎	112
讀上博楚簡小識 .....	劉彬徽	116
出土文獻與先秦貨幣研究——以新出楚簡為例 .....	黃錫全	120
楚簡《詩論》試解五題 .....	劉信芳	125
《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·孔子詩論》三詁 .....	董蓮池	129
上博簡《緇衣》篇“□”字解 .....	沈 培	132
據楚簡文字說“離騷” .....	陳 劍	137
由簡牘字形的隸定分析形聲字通假的背景——以“常”、“嘗”為中心 .....	虞萬里	140
楚簡“流”、“讒”字補釋 .....	顏世鉉	150
上博簡《性情論》補釋一則 .....	徐在國	155
試析楚簡文字中的“疑”與“舜”字 .....	魏宜輝	157
試由上博簡《緇衣》從“□”之字尋其文本來源 .....	陳 立	162

釋“挾” .....	吳安安	165
戰國多聲字研究 .....	黃麗娟	174
郭店《性自命出》“怒欲盈而毋暴”說 .....	周鳳五	185
郭店簡書《性自命出》校釋 .....	陳偉	191
郭店楚簡《緇衣》篇的思想史意義 .....	淺野裕一(刁小龍譯)	203
《性情論》說“性”、“情” .....	陳麗桂	212
楚簡儒家佚籍的性情說 .....	丁原植	220
《性情論》與《性自命出》中關於“情”的哲學探索 .....	郭黎華	243
從楚國竹簡論戰國“民道”思想 .....	顧史考	248
讀郭店簡儒家文獻札記 .....	劉樂賢	259
郭店楚簡研究三則 .....	徐寶貴	263
郭店楚簡《窮達以時》再考 .....	李銳	268
《語叢》雜識 .....	梁立勇	279
古書成書情況與古史史料學問題 .....	謝維揚	283
試論《緇衣》錯簡證據及其在《禮記》本《緇衣》編纂過程中的原因和後果 .....	夏含夷	287
《詩論》留白簡與古書的抄寫格式 .....	彭浩	297
簡帛標題初探 .....	張顯成	299
簡論先秦兩漢書手抄寫後之校勘大概 .....	黃人二	308
古書章次問題淺說——古書成書問題系列研究之一 .....	寧鎮疆	312
簡帛研究與簡帛學 .....	陳文豪	318
《五行》補注 .....	龐樸	326
甲骨文字考釋兩則 .....	蔡哲茂	330
《甲骨文合集補編》相重著錄號校勘 .....	王蘊智、齊航福	336
吐魯番文書 .....	朱雷	341
《九店楚簡》相宅篇殘簡補釋 .....	李守奎	347
張家山 M247 漢簡《蓋廬》篇釋文訂補 .....	許學仁	352
讀帛書《要》篇的管見 .....	朱冠華	358
帛書《衷》篇疑難字考 .....	廖名春	376
馬王堆漢墓簡帛文字考釋 .....	劉釗	381
楚帛書從“之”從“止”之字考釋 .....	楊澤生	388
出土文獻與《漢書·藝文志》“一書兩載”現象——兼議“諸子皆出於王官”說 .....	于凱	391
由《漢書·藝文志》推測古本《文子》之面貌 .....	李若暉	397
“行錢”辨 .....	王剛	401

# 序

## 謝維揚

隨着上世紀末至本世紀初郭店楚簡、上海博物館藏楚竹書等新出土戰國竹簡資料的接連公布，新出土文獻研究已經成爲中國古代問題研究中最引人注目的領域和令其向更高水準推進的前沿。圍繞這些無論在數量上和內容上均極爲難得的珍貴資料，學術界投入的研究熱情是空前的。在諸如古文字、古文獻、古史、書史、古代思想、古代學術史等關於中國古代研究的衆多方向上都出現了前所未有的研究盛況。而這些研究的意義也是重大和深遠的。有人因而贊嘆二十一世紀之學術將是簡帛的世紀，斯言庶矣！

我們欣喜地看到，短短幾年，對新出土文獻的研究已成大局面。在國內，自郭店楚簡尤其是上海博物館藏戰國楚竹書公布以後，除上博外，清華大學、北京大學、安徽大學、武漢大學、中山大學、上海大學、香港中文大學、香港大學、臺灣大學、臺灣師大、臺灣輔仁大學等已成爲簡帛研究的中心，在海外則有日本東京大學、美國芝加哥大學遙相呼應。在對新出土文獻研究的熱潮中迅速壯大起來的“簡帛研究”網站和一些專業學會（如臺灣的楚文化研究協會等）的活躍表現則從另一側面反映了這方面研究的勃勃生機。所有這些，應該是非常令人鼓舞的。

上海博物館藏戰國楚竹書是新出土文獻中最新公布的一宗珍貴資料，而它在內容上似乎也表現出超出以往各宗資料的特出的重要性。因此學術界針對這宗資料付出的研究熱情尤其高漲。2002年3月，由清華大學思想文化研究所和臺灣輔仁大學主辦的“新出楚簡與儒學思想”學術研討會在清華大學舉行，中外學者八十餘人參加，是上海簡公布後第一個將上海簡研究列入議程的大型學術會議。同年7月，由上海大學和臺灣楚文化研究協會主辦、上海博物館協辦的“新出土文獻與古代文明研究”國際學術研討會在上海大學和上海博物館召開，中外學者七十餘人與會，更集中地開展了對上海簡問題的深入討論，有更多研究上海簡的論文發表。這兩次會議應該說對於新出土文獻研究的進一步開展都有很好的推動作用，其成果都具有重要價值。本書收入的就是清華會議的部分論文和上海會議的全部論文，以饗同好。

新出土文獻研究的上述進展，其意義是多方面的。但有一點是尤其需要看到的，那就是：古代早期文獻文本的不斷發現對於治古史而言，除提供給我們大批新數據而外，最深遠的意義也許莫過於對古史研究的史料學基本概念的問題，促使人們根據對新資料的研究從更多方面作一些反思，以獲得某些新的認識，而這正是新世紀古史研究要有突破性進展的關鍵問題之一。通過對真正古代文獻文本實物的研究來檢討以往的古史史料學概念，進而建立新的科學和完整的古史史料學基本概念，這是古史界多年的夙願，而在今天的條件下似乎已經可以期望有一些真正的突破性的進展了，這無疑是很令人興奮的。

現在看來，建立合理的古史史料學概念的核心問題不是別的，而是對古書成書情況的再認識。對這一點，在以往的條件下，不少研究應該說還沒有做到十分清楚，有些則可以說完全不清楚。自上世紀二三十年代“古史辨”學派對古書問題發表批判性意見以來，其關於古書成書情況的認識并未受到嚴重的質疑，但這恰恰是其方法上最致命的缺陷。八十年代，李學勤先生首先提出了要對古書做“二次反思”的意見。李零先生根據對新出土文獻文本的研究，提出了對於“古書的體例的研究”的問題，對古書成書情況問題的含義及意義等作了深入的論述。他批評“中國傳統的辨僞學”“主要是根據一

種簡單的推理”，“在邏輯上似乎很嚴密，但它根據的却是漢魏以後的著作體例，放之先秦，則大謬不然”。此後，李學勤先生提出新出土文獻研究正“逐漸轉變了”人們“對古書形成過程的認識”，從而把古書成書問題與史料學問題有機地聯繫在一起。李先生指出要“以動態的、歷史的眼光去看古書，便不會動輒指之為偽”，並特別提到了對新出土文獻的了解和研究“從方法上揭示了過去辨偽工作的局限性”。所有這些，我認為都是在指出對於新出土文獻的研究將如何從一些根本性的問題上改變和改善古史研究的基礎的問題，是十分重要的。

古書成書情況的研究當然是十分複雜的課題。從迄今對於新出土文獻研究的成果來看，在中國古史史料學基本概念建立中主要要回答的三個主要問題上，我們都必須有一些反思和新的思考。首先是古書真偽的問題。這個問題，以今天對新掌握的古書資料的了解來看，其實質應該是以對先秦古書成書情況的了解來判斷傳世文獻的可靠性程度的問題。這也可以說是“傳統的”古史史料學下力最多失誤亦多的問題，對古史研究方法的影響也最大，必須依靠對新資料的研究作出清理。八十年代以來的一些研究的重要貢獻就是將對於古書成書情況的檢討作為重要的方法納入到古書真偽問題的討論中來。

檢討以往對古書真偽問題所做工作的得失，有兩個問題我們今天似乎可以有更確定的認識。一是拿古書體例範疇內的特徵作為證偽的依據是十分危險的。這是因為，先秦古書體例範疇內的真實情況遠比研究者想象的要複雜和富於變動。還有就是與證偽標準有關的問題，即對於一部古書的判別，是應由證偽方舉證還是應由證真方舉證呢？近年來對新出土文獻的研究說明，就中國早期文獻的實際而言，堅持證真方舉證立場的效果是不好的。

在同現代古史史料學概念的建設有關的另兩個主要方面，即關於古書內容來源判別的問題和對早期文獻文本之間關係的整理的問題上，隨着對新出土文獻研究的深入展開，對這兩方面工作的意義和含義，我們也應有更深的認識。

從史料學的觀點來看，一項古代資料的價值最終取決於其來源如何。具有真實事實來源的資料就是具有史料價值的資料。因此，關於古書內容來源的判別應該是更具有史料學意義的基礎工作（而古書辨偽嚴格講來只是關於史料載體的一項工作）。尤其是對於中國早期歷史的研究而言，在史料的問題上，對於資料來源問題的探究有時比確定某部古書的真偽似乎更重要。近年來對出土文獻所反映的古書成書情況的研究，在幫助我們形成探究古書內容來源的合理規則和有效方法方面是有重要啟發的。相信隨着研究的深入，人們對傳說時期資料來源問題與古書成書情況之間複雜關係的認識一定會有新的提升，對於傳說時期歷史的可信性的認識也會有很大改觀。

由此也可以看到，在特定內容或事實素材的來源的判定方面，早期文獻文本之間，包括古書文本與作為廣義的早期文獻的早期實用文字資料之間關係的整理是很重要的依據。在完成這方面複雜研究的所有主要任務之前，來對古代傳說時期資料的可信性和古書內容來源問題下結論是有風險的。有理由相信，隨着對古書成書情況研究的進一步深入和擴展，對於古書內容來源和早期文獻文本關係的認識一定會不斷豐富與進步，而這將使我們真正逼近建立更為科學的古史史料學理論的目標。

本書的編輯得到清華大學思想文化研究所的大力支持。尤其是廖名春教授為清華會議論文的選編付出了辛勤的勞動。文集編選過程中，諸多學界前輩和活躍在簡帛研究最前沿的學者如馬承源、李學勤、裘錫圭、龐樸、周鳳五等先生均傾心支持和給予指導。在此一并表示由衷的敬意和感謝！本書具體編輯工作由朱淵清副教授負責。上海大學領導和上海大學出版社對本書出版給予了寶貴的支持和大力協助，在此也表示誠摯的感謝。

# 龐樸先生致“新出土文獻與古代文明研究”會議 賀信

維揚、淵清教授道席：

承蒙邀約列席貴中心與臺灣楚文化研究會主辦之“新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會”，不勝榮幸。本擬遵命前往，聆聽教言；不意邇來偶感暑熱，體力日衰，醫囑閉門靜臥，小心調理。坐失良機，一何不幸！特此請假，并致歉意。

近年地下新出文獻，內容豐富，意義深遠，於經學、史學、文字學、史料學等衆多學科，無不帶來強烈震撼，提出許多嶄新課題。貴中心高瞻遠矚，抓住時機，今春編輯出版之《上博館藏戰國楚竹書研究》一書，對於促進上博藏簡研究，已是功蓋群倫；現在更有國際會議之舉，其影響所至，必將大大動人視聽，中國古代文明之聲譽，亦將隨之而飆升。思念及此，快何如之！遙祝

大會勝利成功！

弟龐 樸拜啓

二〇〇二年七月二十四日

# 李學勤先生在“新出土文獻與古代文明研究”會議閉幕式上的演講

最近這些年來，簡牘帛書在各地大量發現，對各種簡帛的研究，日臻興盛。簡帛學毫無疑問將成為對新世紀學術貢獻最大的學科之一。最近的新出土文獻研究我想可以從下面四個方面進行總結，用四個“看”概括：

- 一、由古文字學看出土文獻。
- 二、由戰國文字研究看歷史上的古文字學。
- 三、由出土文獻看傳世文獻。
- 四、由出土文獻、傳世文獻看中國古代文明。

目前研究新出土文獻，最多的論文還是考釋文字。這說明了出土文獻的研究工作最基礎的還是考釋文字。考釋工作是工作重心，必不可缺，不認識字是很危險的，目前考釋文字已經取得了許多成果。但同時，這也反映了新出土文獻實在太多了，當前對出土文獻的研究主要還處於考釋文字階段。不能正確考釋文字，建立的推論恐怕很危險，很成問題。這也使我們認識到必須進一步作文字考釋，認識到戰國文字研究有必要進一步深入發展。很高興現在有不少帶有綜合性、系統性的著作出現，如最近吉林大學湯餘惠教授的《戰國文字編》的出版，此前何琳儀教授的《戰國文字聲系》也出版了。聽說李守奎先生的《楚文字編》也即將出版，這一系列工作為進一步研究文字提供了方便。現在依我看，還有一個工作必須做，這就是過去說的《詁林》的工作。我們還缺乏《戰國文字詁林》或更集中的《楚文字詁林》的工作，因為現在的論文太多了，我不相信有人能全部看過，再加上網絡世界的出現，更需要集中和整理。這方面的工作十分有必要，可以更快地推進古文字研究。

由最近的簡帛文獻研究，我們忽然從戰國文字又發現了歷史上的“古文”之學。這裡說的“古文”之學是指西漢以來，發現孔壁古文之後，大家對“古文”作的一系列的研究，這一系列研究也有很多非常重要的成果。我發現很多先生的研究中引述了《說文》中的古文、奇字，有的還引述到了正始石經的古文，有的還有一些傳世隸寫的古文包括比如說《切韻》中的一些材料。更多受到注意的也是現在普遍受到尊敬（這與清代、民國時期完全不同）的是《汗簡》和《古文四聲韻》，《汗簡》和《古文四聲韻》實際上是五代到北宋之間對前世的“古文”之學的一個最後總結。可到了北宋之後，由於青銅器金文研究地位的上升，大家的目光都注意到商周古文字了，對於《汗簡》和《古文四聲韻》這樣的“古文”之學就不那麼重視了，甚至加以貶低了。現在我們忽然覺得其重要性了。老實說大家想想，我們今天來看戰國甚至漢初的簡牘帛書，實際上我們做的工作就是過去漢代孔安國、西晉束皙、荀勳的工作！他們的工作就是我們的工作。我們今天才體會到，他們是何等的偉大！何等的努力！他們作出了多大的成績！我們何以懂得隸定古文字，我們說“隸定”這個詞，就是從傳說孔安國寫的《尚書序》中來的，不然我們怎麼知道“隸古定”呢？我們對古文字不認識的字就畫一個“□”，這種做法就是西晉學者整理《穆天子傳》時採用的方法。如果沒有歷史上的這些前輩，我們怎麼做這些事情呢？我們什麼都不會！古代的“古文”之學的重要性由此可知。我舉一例，最近我在想一個字，《穆天子傳》中有“春山之風”，這是什麼東西，怎麼會有個地名叫這個名字？我忽然想到，“風”這個字應該就是“陰”，“春山之陰”，“陰”古文字有時不寫“阜”字旁，上邊一個“今”字，底下與“蟲”完全一樣。這個“風”字應該就是“陰”。西晉的學

者認不了這個字,就把它準確地摹寫下來。所以,我覺得我們應該全面地研究歷史上有關“古文”之學的文獻,研究前輩學者整理孔壁中經、汲冢竹書等等古文材料的有關經驗,特別是注意《說文》中的古文、奇字和正始石經的很多字。臺灣師大的邱德修教授對正始石經做了很多工作,正始石經的很多字可以說與楚簡上的字完全一樣。這些材料的重要性還有待進一步認識。

很多學者通過出土文獻來看傳世文獻,這一點特別重要。謝維揚教授就特別提到重新考察古書的形成過程。古書到底怎樣?我們的前輩沒有看到過戰國到西漢時期的古書的樣子,但相反還是有很多學者在沒有看到古書的情況下得到了正確的結論。特別要指出的是余嘉錫的《古書通例》,這是一部值得三復其讀的好書。你可以看看余嘉錫先生在沒有看到古書的情況下是怎樣得出今天我們在真正的古書原本上看到的情形。所以這方面我們還有很多工作要做。通過我們重新考慮和研究古書的形成過程,我們可以重新認識很多古書中的問題。特別是我個人認為不能夠用簡單的“真偽”兩字來評價古書。古書有些是和它原貌不同,有些成書較晚,那麼這些是不是就是偽?真正是寫來騙我們的,比如我在臺灣看到過的《福爾摩沙》,根本沒來過亞洲而寫的臺灣的游記,這一類現代的大騙子在我們祖先中好像不多,這是我們的榮幸。所以,如何看待這些問題就會對中國古代的歷史文化有些新的看法認識。

最後,也是最重要的一點,就是利用新出土文獻資料,我們的目的更在於研究古代文明。我想這一點不僅僅是對中華民族的先人作的重要貢獻,也是對整個人類作的貢獻。因為我們的古代文明自古以來就是人類文明的一個重要組成部分。中國人就是多,這是一個包袱,但在歷史上也起了很大的作用。那麼中國古代文明究竟有什麼特點?這不僅僅是優點,也有缺點,這些方面都要通過研究,繼承優點,克服缺點。科學的研究態度是將傳世文獻和出土文獻結合起來,將傳世文獻和出土文獻結合起來我們對古代文明的認識就會大為不同。我很高興地看到,有許多學者已注意到這個問題,特別是有些學者已經開始結合傳世文獻和出土文獻,來研究中國古代文明最核心的部分。我想中國古代文明最核心的、最燦爛的是它的學術,特別是哲學部分。如果我們古代沒有高度發達的哲學思想,我們的文化又何以立足天地之間?!而對於這樣核心的哲學思想,我們如何去研究,我們很高興我們發現了這麼多的新材料,現在上海博物館藏楚竹書的大量內容正在陸續公布,這裏有很多內容對我們談的問題會大有幫助,我想我們正是前途無限!我們可以看到整個最新出土文獻研究的幾種發展趨勢,聚焦一點就是中國古代文明的研究。

(朱淵清記錄,二〇〇二年七月三十日)

# 《詩論》說《宛丘》等七篇釋義

李學勤

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》所收《詩論》<sup>①</sup>，已引起學者的廣泛重視。我在材料公布後，曾在上博各先生工作基礎上試作重新編排，寫了初步的分章釋文<sup>②</sup>。

《詩論》簡有兩章，各論詩七篇。其一是我所分第一章，論《國風》開端《周南》、《召南》、《邶風》中七篇，每篇拈取一字要旨，我已有小文分析<sup>③</sup>。另一是第六章，論《國風》三篇、《大雅》一篇和《頌》三篇，這里略加討論。

這一章的文字始於第二十一簡下半，然後是第二十二簡、第六簡，大約在第六簡簡尾終了，釋文(盡可能用通行字體)如下：

孔子曰：《宛丘》吾善之，《猗嗟》吾喜之，《鵲鳩》吾信之，《文王》吾美之，《清【廟】吾敬之，《烈文》吾悅之，《昊天有成命》吾頌之。《宛丘》曰：“洵有情”，“而亡望”，吾善之。《猗嗟》曰：“四矢弁(反)”，“以御亂”，吾喜之。《鵲鳩》曰：“其義一氏(兮)，心如結也”，吾信之。“文王在上，於昭於天”，吾美之。【《清廟】曰：“肅雍顯相，濟濟】多士，秉文之德”，吾敬之。《烈文》曰：“乍亡競維人”，“不顯維德”，“於乎前王不忘”，吾悅之。“昊天有成命，二后受之”，貴且□矣，【吾(原缺)】頌【之】。

首先關於簡的編聯，應再說幾句。第六簡接在第二十二簡後面，有雙重理由。一方面這樣能將缺字準數補全，我在以前已說明過了<sup>④</sup>。同時，那兩支簡的保存形態是近似的，簡首都在繫繩的缺口上方一小段處折斷，都留有皺縮的殘部。第二十二簡簡尾齊缺口斷下，尾上保留有字，第六簡沒有斷，尾部全皺縮了。兩支簡排在一起，是很自然的。至於第六簡放在這裏，也強烈暗示第七、二、三、四、五、一等簡當在《詩論》全篇最後，在此就不多說了。

章文句法整齊，所論詩七篇反復出現兩次，與《詩論》第一章論詩七篇反復三次近似。不過第一章所說是詩的全篇，如“《關雎》之改”，是講《關雎》一詩的要旨在“改”，這里則只論詩的幾句。大家知道，《左傳》、《國語》中賦詩引詩，也有只及幾句的情形，而且有時會脫離全詩，就句論句，做出引申。《詩論》這章有時也是如此，重點在所引詩句。

下面將簡文兩次循環，分按詩篇排列。一些文字學問題，眾所周知的不再贅述。

## (一)《宛丘》吾善之

《宛丘》曰：“洵有情”，“而亡望”，吾善之。

“宛”字原作“□”，係“遠”字之省，音近通假，我在別的文章中已作論說<sup>⑤</sup>。

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社，2001年版。

② 李學勤：《詩論簡的編聯與復原》附錄《詩論分章釋義》，《中國哲學史》2002年第1期。

③ 李學勤：《詩論說關雎等七篇釋義》，《齊魯學刊》，待刊。

④ 同注①。

⑤ 李學勤：《詩論與詩》，《中國哲學》，待刊。

“洵”字原從“言”從“㠯”，即古文“旬”，該字見於西周金文師詢簋、詢簋<sup>①</sup>，過去因《說文》“詢”字在新附，多寫作“旬”，現在可知“詢”字確早存在。

《宛丘》屬《陳風》，《詩序》以為“刺幽公也，淫荒昏亂，游蕩無度焉”。“洵有情兮，而無望兮”兩句，《毛傳》釋“洵”為“信”，鄭玄則云：“此君信有淫荒之情，其威儀無可觀望而則效。”這顯然同簡文之意不合。按“情”字《淮南子·繆稱》注釋為“誠”；“無望”疑讀為“無妄”，即無詐偽虛妄，所以孔子說“吾善之”。

## (二)《猗嗟》，吾喜之

《猗嗟》曰：“四矢弁(反)”，“以御亂”，吾喜之。

“猗”，簡文作“於”。按兩字均歸影母，韻分在歌部和魚部。查“猗”字通“焉”，從“於”的“闕”字也通“焉”；“闕”又通“遏”，與“猗”同屬“可”聲的“何”也通“曷”<sup>②</sup>，足證“猗”、“於”可以通假。“弁”假為“反”，《韓詩》作“變”，也是假借。

《猗嗟》在《齊風》，《詩序》以為刺魯莊公，也與簡意不合，看來《詩論》僅取兩句的涵義。《毛傳》解“四矢”為“乘矢”。鄭玄云：“反，復也。……每射四矢，皆得其故處，此之謂復。射必四矢者，象其能御四方之亂也。”孔子說“吾喜之”，即以此故。

詩原作“四矢反兮，以御亂兮”，簡文省去句末虛詞，與上《宛丘》例同。

## (三)《鳴鳩》，吾信之

《鳴鳩》曰：“其儀一氏，心如結也”，吾信之。

《毛詩·曹風·鳴鳩》：“鳴鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮，心如結兮。”馬王堆帛書《五行》引前四句，“兮”均作“氏”。郭店簡《五行》引第三、四句，“兮”作“也”。《詩論》引第五、六句，“兮”一作“氏”，一作“也”。

“兮”與“氏”，有學者認為音義都不同<sup>③</sup>，這可能是堅持“兮”在歌部的緣故。實際“兮”字很早就歸支部，與支部韻字相通的例子很多<sup>④</sup>，從“兮”的“盼”字也在支部<sup>⑤</sup>。其與章母支部的“氏”通假，可以理解。

何琳儀教授認為“氏”應讀“只”，“只”字同樣是章母支部字。

“其儀一兮，心如結兮”，傳云：“言執義一則用心固。”《詩論》“儀”字直作“義”，更合於傳意。能執義如一，用心堅固不變，所以孔子說“吾信之”。

## (四)《文王》，吾美之

“文王在上，於昭於天”，吾美之。

詩句包括篇題《文王》，故不再重出。下面《昊天有成命》，例同。

“美”字原作“𠄎”。按《周禮》“美”字作“嫩”，與此可以參照。前人已指出《周禮》“經文多存古

① 吳鎮烽：《陝西金文匯編》上，第336頁，三秦出版社，1989年版。

② 高亨：《古字通假會典》，第176、615、616、667頁，齊魯書社，1989年版。

③ 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（日文），汲古書院，1993年版，第212～213頁。

④ 同注①，第451頁。

⑤ 陳復華、何九盈：《古韻通曉》，第180頁，中國社會科學出版社，1987年版。

字”<sup>①</sup>，現在看來大都確有根據，這是其中一例。

《文王》屬於《大雅》，句頌文王之德，因而孔子以為美。

## （五）《清廟》，吾敬之

《清廟》曰：“肅雍顯相，濟濟多士，秉文之德”，吾敬之。

《清廟》及下面《烈文》、《昊天有成命》都在《周頌》。《清廟》是祭祀文王之詩，奉祀之人能“秉文之德”，故孔子敬之。

《詩序》：“《清廟》，祀文王也。周公既成洛邑，朝諸侯，率以祀文王焉。”此說如合於史實，更可說明孔子表示敬意的緣故。

## （六）《烈文》，吾悅之

《烈文》曰：“亡競維人”，“不顯維德”，“於乎前王不忘”，吾悅之。

《烈文》原文是“無競維人<sup>②</sup>，四方其訓之，不顯繼德，百辟其刑之，於乎前王不忘”。《詩論》以為成王即政，諸侯助祭之詩，故《毛傳》以“前王”指武王。《詩論》所引省去“四方”、“百辟”兩句，突出了孔子所悅在於詩中所詠之德。

## （七）《昊天有成命》，吾頌之

“昊天有成命，二后受之”，貴且顯矣，吾頌之。

《詩序》以此為郊祀天地之詩。詩稱：“昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥密。”可知“二后”是指文王、武王。孔子的頌，是文武受天命，撫有四方，所以說“貴且顯矣”。這裏在引詩後加一句話，與前文有異，顯示出文理曲折有致。

“吾頌之”的“頌”字原缺，暫從廖名春博士說，依“貴且顯矣”下有“訟（頌）”字試補<sup>③</sup>，但這樣要假定後者“頌”字上原脫一“吾”字。

孔子為什麼選取這七篇詩合論，是值得探討的問題。我認為，貫穿於這一章的主旨是德性。依《詩論》所解，《宛丘》講君子誠而無妄，《猗嗟》說君子御亂之能，《鶉鳴》詠君子義一心固，都涉及德性。《文王》、《清廟》、《烈文》講聖王文武之德，《昊天有成命》頌文武受命，說的仍然是德性。看來七篇不是隨意湊合的，其間實有論說德性的深意。

二〇〇二年三月十九日

（作者單位：清華大學思想文化研究所）

① 孫詒讓：《周禮正義》“略例十二凡”。

② “無競”之義，參看於省吾《雙劍謄群經新證》，第189頁，上海書店出版社，1999年版。

③ 廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋》，《中國哲學史》2002年第1期。

# 楚竹書《孔子詩論》“類序”辨析

呂紹綱 蔡先金

今傳本《毛詩》類序爲：《國風》、《小雅》、《大雅》、《頌》，從未有人置疑，但自從上博簡《孔子詩論》面世以來，有關《詩》類序問題引發爭議。這個問題很重要，並不簡單地只是一個詩集的“編序”問題，它關係到《詩》學系統中的一系列重要方面。澄清《詩》類序問題有利於對楚竹書《孔子詩論》的解讀，本文試從歷史文獻學角度，結合楚竹書《孔子詩論》的簡文，對該問題予以探討。

## （一）《詩》類序問題之提出

自有關上博館藏戰國楚竹書消息見諸報端，記者們就透露出《詩》之類序問題，一時震驚學術界。<sup>①</sup>如《上海新發現 孔子詩論 戰國竹簡》報道：“在排列順序上《詩經》是風、雅、頌，而《竹書孔子詩論》中却是訟、夏、風，倒了個頭。究何原因，值得史學家研究考證。”<sup>②</sup>2000年8月在北京達園賓館召開的“新出簡帛國際學術研討會”上，馬承源先生介紹《孔子詩論》簡文，提出了《詩》之類序問題，其成熟看法反映在其主編的《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》一書中，於簡文考釋《說明》言：“其中《詩》各編的排列是前所未見的新的重要資料……《詩論》二十九支簡就可能存在着不同於《毛詩》的《國風》、《小雅》、《大雅》、《頌》的編排次序，本文採用了序中所提供的新排列。”<sup>③</sup>時人亦有認定此種《詩》之類序者，如“留白簡文，告訴了我們非常重要的事實，四類詩的當時序列爲：《頌》、《大雅》、《小雅》、《邦風》，這與傳統的……說法有異”<sup>④</sup>。持此論者認爲，今本所傳承的類序并非是孔子所整理的《詩》之類序，我們今天所看到的《詩》的面貌并非孔子真傳。

但也有人存有異議，仍舊維護今傳“毛詩”之類序，否定《孔子詩論》表明有另一種《詩》之類序存在。諸如李學勤、李零、廖名春、范毓周、姜廣輝等先生先后表示了不同於馬承源先生的看法，他們覺得《孔子詩論》引用的古本《詩》是不是包含某種與今本不同的類序也值得商榷<sup>⑤</sup>。廖名春從竹簡形制分析入手，認爲“孔子與弟子問對，是從《邦風》到《小雅》，再到《大雅》，再到《頌》，與今本《詩經》之序全同。”<sup>⑥</sup>范毓周認爲：“《說明》却忽略了原書第四、五兩簡在論述《風》、《雅》、《頌》各部分的總體特點時，仍然是按照今本《毛詩》的《國風》、《小雅》、《大雅》和《頌》的編排次序。而且根據我們對《詩論》內在文章邏輯關係的理解，是很難得出《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》一書《詩論》部分的《釋文》前所作的《說明》所提出的看法的。”<sup>⑦</sup>李學勤在《國際簡帛研究通訊》第二卷第二期上也發表了大體合乎傳統的

① 參見記者張立行《戰國竹簡露真容》（1999年1月5日《文匯報》第一版）；記者鄭重《“上博”看楚簡》（1999年1月14日《文匯報》）；《戰國竹簡國之重寶 中國古史一大驚奇》（1999年7月2日《參考消息》）；記者施宜園《上海戰國竹簡解密》（2000年8月16日《文匯報》第一版）。

② 2000年8月20日，《光明日報》和《中國青年報》發表新華社上海8月20日電訊。

③ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001年版。

④ 濮茅左：《孔子詩論 簡序解析》，朱淵清、廖名春主編《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社，2002年3月版，另見簡帛研究網站：[www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org)。

⑤ 李零：《上博楚簡校讀記（之一）——子羔 篇“孔子論詩部分”》，見 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org)。

⑥ 王葆玟：《今古文經學新論》，中國社會科學出版社，1997年第1版。

⑦ 范毓周：《關於上海博物館所藏楚簡 詩論 文獻學的幾個問題》，見 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org)。

風、雅、頌順序的重排簡序，姜廣輝還為李氏之編排的合理性進行必要的解釋<sup>①</sup>。

討論仍在繼續，研究的方法主要採用“內證”，即集中在於討論竹簡文本的形制、編連方法、文意揣測，而產生爭訟的癥結在於對第 2、3 留白簡的編連與解讀，其簡文為：

寺也，文王受命矣。《頌》，平德也，多言後。其樂安而遲，其歌伸而引，其思深而遠，至矣。《大雅》，盛德也，多言<sup>02</sup>[……《小雅》][德]也，多言難而怨湛者也，衰也，小也。《邦風》，其納物也，博觀人俗焉，大斂材焉，其言文，其生善。孔子曰：唯能夫<sup>03</sup><sup>②</sup>。

馬承源《說明》着意指出：“第二簡辭文先概論《訟》，再論《大夏》，前後次序非常明確，論《少夏》的簡僅存末句，最后是概論《邦風》，這些情況說明詩各編的名稱，在孔子論詩之前已經存在了。”<sup>③</sup>但是，第 4、5 留白簡簡文又存在另一種類序，其簡文為：

曰：“詩其猶廣聞歟？善民而裕之，其用心也，將何如？”曰：“《邦風》是也。”“民之有戚患也，上下之不和者，其用心也，將何如？”<sup>04</sup>[曰：“《小雅》是也。”……將何如？”曰：“《大雅》是也。”“侑成功者何如？”曰：“《頌》是也。《清廟》，王德也，至矣。敬宗廟之禮，以為其本。“秉文之德”，以為其業。“肅雍<sup>05</sup>[顯相]，以為其]……<sup>④</sup>

廖名春把這種現象解釋為“順數”與“倒數”的問題，並以《周易》之《象傳》、《說卦》為例說明古代文獻中存在同一文獻中記事“順數”與“倒數”并存現象。《說卦》第三章“順數”為：“天地定位，山澤通氣，水火相射，雷風相薄。”第四章則逆推為：“雷以動之，風以散之；雨以潤之，日以炫之；艮以止之，兌以說之；乾以君之，坤以藏之。”并言：“《風》、《雅》、《頌》既可順數，也可倒數，不能一看到簡文有倒數《頌》、《雅》、《風》就說《風》、《雅》、《頌》之序錯了。”<sup>⑤</sup>

雙方釋讀各執一辭，孰是孰非，折中為難，因為雙方僅採用“內證”之方式，而忽略“外證”。我們要將“內證”與“外證”相結合，研究出土之資料也結合傳統文獻，真正走出疑古時代的陰影。倘若忽視已存的文獻，只闕限於出土資料，結果只能是研究缺乏更為寬廣的視野，治絲而愈棼。

## （二）歷史上《詩》版本形態“類序”之討論

《詩》的結集是一個動態過程。自詩產生時起，就有詩之記錄，記錄多了就有了詩集，有了詩集，就有了版本之說。《詩》之版本在歷史上可分為四種主要存在形態：一為“康王”版本形態；二為“前孔子”版本形態；三為“孔子”版本形態；四為“漢代”版本形態，“毛傳”版本為其代表。四種版本形態在詩“類序”上表現出一種什麼樣的關係呢？

### 1. “康王”版本形態《詩》類序

今本《竹書紀年》記載：“（康王）三年，定樂歌。”從周代禮制發展狀況來看，這一記載是可信的。“詩”為當時“樂歌”的主要內容與形式之一。康王時代，官方政府第一次為“詩”結集，顯然乃周公“制禮作樂”之餘緒。結集之目的也就是為了“定樂歌”。在樂歌之中，《頌》當然尤其重要，如果需要對“詩”結集，西周官府肯定首先考慮結集《頌》。這是合乎情理的，因為“國之大事，在祀與戎”。故穆王

① 姜廣輝：《古詩序留白簡的意含暨改換簡文排序思路》，見 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org)。

② “伸”、“引”、“湛”三字採用廖名春釋讀。02、03 為簡順號。

③ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001 年版。

④ 依照廖名春釋文，參見廖名春《上海博物館藏詩論簡校釋》，《中國哲學史》2002 年第 1 期。

⑤ 濮茅左：《孔子詩論簡序解析》，朱淵清、廖名春主編《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社，2002 年 3 月版，另見 [www.bamboosilk.org](http://www.bamboosilk.org)。

之世祭公謀父進諫穆王引詩云“《頌》曰”。其次應“定《雅》”，這是當時最大之政治需要<sup>①</sup>。至於“風”，爲“邦風”，故無須王作欽“定”，再者《風》詩幾爲康王之後所作。《頌》和《雅》爲“正聲”，而相對的非“正聲”只有《風》，所以，康王時代第一次官方結集的《詩》僅含有《頌》和《雅》兩個部類。當然，在此之前由於現實需要可能會存在《雅》、《頌》單獨成集的本子。故古人多連言《雅》、《頌》，而非《風》、《雅》、《頌》。從《左傳》、《國語》的記載看，春秋早期以前的賦詩與引詩，皆未超出《雅》、《頌》範圍，只是從公元前642年齊桓公女姜氏引述《鄭風·將仲子》開始，《風》方成爲人們賦詩的對象，可知時人對《雅》、《頌》的認同與重視。總之，康王三年“定樂歌”的活動中出現的樂歌文本成爲後世《詩》文本進一步編輯與擴充的基礎；或者說，《詩經》之祖本可追溯到康王三年的樂歌文本。

## 2. “前孔子”版本形態《詩》類序

所謂“前孔子”版本形態就是指孔子未對《詩》作整理之前《詩》之存在的版本狀況。明確記載《詩》已結集的文獻有：《史記·秦本紀》載秦穆公問由余曰：“中國以《詩》、《書》、《禮》、《樂》法度爲政，然尚時亂。今戎夷無此，何以爲治，不亦難乎？”秦穆公在位時間是公元前659年至前620年。《管子·山權數》引管子曰：“《詩》者所以記物也。”管子卒於公元前645年。《左傳》僖公二十七年載晉國大臣趙衰曰：“說《禮》、《樂》而敦《詩》、《書》。《詩》、《書》義之府也，《禮》、《樂》德之則也。”可證在公元前633年之前，《詩》已被公認爲“義之府也”。《國語·楚語上》載楚國賢大夫申叔時對楚莊王曰：“教之《詩》，而爲之導廣顯德，以耀明其志。”楚莊王在位時間爲公元前613年至前591年。《莊子》記載孔子問禮於老聃，老聃認爲六經盡爲“先王之陳迹”<sup>②</sup>。這些足以證明在孔子誕生百年之前，早已有《詩》的定本<sup>③</sup>。孔子未整理《詩》之前，《詩》總集中的分類肯定已經完備，現存文獻亦可證明。《左傳》明確以《風》、《雅》、《頌》爲序的兩見：隱公三年載：“《風》有《采芣》、《采蘋》，《雅》有《行葦》、《泂酌》，昭忠信也。”其順序爲《風》、《雅》；襄公二十九年載吳公子季札至魯觀樂，魯使樂工爲之歌的總體部類順序爲《風》、《小雅》、《大雅》、《頌》。隱公三年，即公元前720年，孔子未出世；襄公二十九年，即公元前544年，孔子七歲，斷無刪《詩》之力，可見在孔子之前，《詩》就存在版本。

西周時期，《風》之地位肯定不及《雅》、《頌》。《風》入《詩》集可能晚於《雅》、《頌》。《風》詩產生的時間較晚<sup>④</sup>，大多采自東遷以後，《風》爲後進，故一方面喜新者鍾愛，一方面守舊者厭棄。《白虎通·禮樂》云：“樂尚雅，雅者古正也，所以遠鄭聲也。”《風》是各地新聲，其與《雅》、《頌》的區別，是顯然的。若仍按時間由近及遠、按政治由邊緣及中心作詩類排列，那就是風、雅、頌。文獻已證明此時《詩》類序即如此。《風》、《雅》、《頌》來源方式亦不同。《風》詩主要來源於采詩。《雅》、《頌》可能主要來源於陳詩與獻詩。由此看來，《詩》之文本的形成經過了一個很長的過程。西周康王時代《詩》文本可能《頌》、《雅》分立，倘《頌》結集在先，後出《雅》竹簡連接於《頌》卷軸外接口上，則形成竹簡讀序爲《雅頌》之結集，若《風》最後出，其簡再連接於《雅頌》卷軸外接口上，最后形成讀序爲《風》、《雅》、《頌》的《詩經》結集。

## 3. “孔子”版本形態《詩》類序

孔子與《詩》之間建立關係主要有兩條：一是講《詩》；二是刪《詩》。歷史上最具有歧義的發生在後者，即孔子是否“刪詩”。孔子“刪詩”說始於司馬遷，後世擁護與反對者甚多。崔述極力否認孔子刪詩

<sup>①</sup> 馬銀琴在《西周早期的儀式樂歌與周康王時代詩文本的第一次結集》一文中說：“康王時代，無論從重農息民的統治思想來看還是就具體禮制、樂制的轉變而言，都表現出了一種由周公、成王時代向昭王、穆王時代過渡的特點；‘三年定樂歌’的活動，則是在禮制、樂制上承接上代的直接舉措。因此，從周代禮制的發展狀況來看，今本《竹書紀年》關於康王三年定樂歌的記載是可信的。”（中國詩經學會編：《詩經研究叢刊（第二輯）》，學苑出版社，2002年版。）

<sup>②</sup> 《莊子·天運》云：“夫六經，先王之陳迹也。”

<sup>③</sup> 張啓成：《對孔子詩論報導的再思考》，中國詩經學會編：《詩經研究叢刊（第一輯）》，學苑出版社2001年版。

<sup>④</sup> 確可考證的幾首《風》詩年代實爲較晚，如：《載馳》，《左傳》閔公二年：“冬十二月狄人伐衛……衛師敗績，遂滅亡。……許穆夫人賦《載馳》。”時在公元前660年。《黃鳥》，《左傳》文公六年：“秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎爲殉，皆秦之良也。國人哀之，賦《黃鳥》。”時在公元前621年。

說,其言:“孔子刪詩,孰言之?孔子未嘗自言之也,《史記》言之耳。孔子曰‘鄭聲淫’,是鄭多淫詩也。孔子曰‘誦詩三百’,是詩止有三百,孔子未嘗刪也。學者不信孔子所自言,而信他人之言。甚矣,其可怪也。”<sup>①</sup>後來學界基本已形成一個結論,即孔子未嘗“刪詩”,但是整理過《詩》。今上博簡《孔子詩論》一公布,學界就再次掀起了對孔子“刪詩”之討論。

現存有孔子及其弟子、再傳弟子談到《詩》類序文獻,如《論語·子罕》云:“吾自衛反魯,然後樂正,《雅》、《頌》各得其所。”孔門七十二弟子公孫尼子所撰《樂記》云:“先王耻其亂,故制《雅》、《頌》之聲以道之……”“故聽其《雅》、《頌》之聲,志意得廣焉。”《荀子·儒效》云:“故《風》之所以為不逐者,取是以節之也;《小雅》之所以為《小雅》者,取是而文之也;《大雅》之所以為《大雅》者,取是而光之也;《頌》之所以為至者,取是而通之也。”由此可知孔子所傳的《詩經》文本類序應為風、雅、頌。

孔子之前,也有人對《詩》進行過整理,如《國語》云:“正考父校商之名頌十二篇於周大師,以《那》為首。”鄭司農云:“自考父至孔子又亡其七篇。”正考父“校”《商頌》,而非《史記》所說的“作”。孔子對《詩》之整理是合乎情理的,其方式應如漢劉向校書,盡力維護所校書之原貌而非自作主張另起新意。<sup>②</sup>倘若如此,則《詩經》類序就不會改變,一如傳統之舊。

從傳統文獻角度,基本可以推知“孔子”版本形態《詩》類序為風、雅、頌,但這只是“外證”,我們還需作楚竹簡《詩論》類序之“內證”。《孔子詩論·綜論》中竹簡類序排列在各簡之間編連秩序問題上存在着分歧,這樣就會影響對《詩》整體排序的看法。但是,在同一簡上,詩篇之排序就不可能存在分歧意見,因為這是簡之原貌。下面對具有不同類詩在同一簡上的簡進行分析:

第十八簡:①《木瓜》(衛風);②《杕杜》(小雅)。其順序為:風、小雅。

第二十一簡:①《無將大車》(小雅);②《湛露》(小雅);③《宛丘》(陳風);④《猗嗟》(齊風);⑤《鳴鳩》(曹風);⑥《文王》(大雅);⑦《清廟》(頌)。其順序為:小雅、風、大雅、頌。

第二十二簡:①《宛丘》(陳風);②《猗嗟》(齊風);③《鳴鳩》(曹風);④《文王》(大雅)。其順序為:風、大雅。

第二十三簡:①《鹿鳴》(小雅);②《兔置》(周南)。其順序為:小雅、風。

第二十五簡:①《蕩蕩》(大雅);②《有兔》(逸詩);③《大田》(小雅);④《小明》(小雅)。其順序為:大雅、小雅。

第二十六簡:①《邶·柏舟》(邶風);②《谷風》(邶風或小雅);④《蓼莪》(小雅);⑤《隰有萇楚》(檜風)。其順序為:風、小雅、風。

第二十七簡:①《殷其雷》(召南);②《蟋蟀》(唐風);③《仲氏》(逸詩);④《北風》(邶風);⑤《子立》(逸詩)。

第二十八簡:①《牆有茨》(鄘風);②《清蠅》(小雅)。其順序為:風、小雅。

第二十九簡:①《卷耳》(周南);②《褰裳》(鄭風);③《角幡》(逸詩);④《河水》(可能《沔水》,小雅)。其順序為:風、小雅。

我們歸納各簡排序。依照風、小雅順序有:第十八簡、第二十八簡、第二十九簡;依照風、大雅順序為第二十二簡;依照風、小雅、風順序為第二十六簡;依照小雅、風、大雅、頌順序為第二十一簡。依照風、雅排序有六簡,其中第二十六簡顯然是孔子在授詩時先講風後講雅,再反過來講風;第二十一簡授詩之主序仍是風、雅、頌。而依照雅、風順序的僅為一例:第二十三簡。由此可見,孔子授詩之主要順序是按照風、雅之類序的,而惟獨出現一例“頌”詩却放在最後。由《綜論》部分各竹簡可知,在孔子授

<sup>①</sup> 《讀風偶識·鄭風》。《論語·衛靈公》云:“放鄭聲,遠佞人,鄭聲淫,佞人殆。”《陽貨》云:“惡鄭聲之亂雅樂也。”擁護“刪詩”說,如呂思勉:“大師採《詩》而為樂,則只有大師採之之意;孔子刪《詩》而為經,則只有孔子取之之意耳。”(《經子解題》,華東師範大學出版社,1995年版,第23頁。)

<sup>②</sup> 劉向“所校讎中《管子》三百八十九篇,大中大夫卜圭書二十七篇,臣富參書四十一篇,射擊校尉立書十一篇,太史書九十六篇,凡中外書五百六十四篇。以校,除重複四百八十四篇,定著八十六篇(《管子書錄》),是十去其八”;“所校讎中《孫卿書》,凡三百二十二篇,以相校,除重複二百九十篇,定著三十二篇(《孫卿書錄》)。是十去其九”。依此推之,孔子整理詩十去其九,也是講得通的,只是去其重複而已,并非以己意大肆刪節。

詩的類序意識中還是存有風、雅、頌這一主導順序的。

《孔子詩論》第 2、3 簡所論詩類序恰與傳統《詩經》類序相反又該作何解釋呢？實際上，竹簡《詩論》同時出現了相反的兩種類序敘述，我們又為什麼偏要執其一端呢？在傳統文獻《樂記》中亦有“倒序”情況，歷來沒有人覺得不正常，該篇記載師乙論樂，“師乙曰：‘乙，賤工也，何足以問所宜？請誦其所聞，而吾子自執焉。……寬而靜、柔而正者，宜歌《頌》。廣大而靜、疏達而信者，宜歌《大雅》。恭儉而好禮者，宜歌《小雅》。正直而靜、廉而謙者，宜歌《風》’”。師乙所論類序為《頌》、《大雅》、《小雅》、《風》，與《孔子詩論》第 2、3 簡所論類序相同，而且恰巧同樣是論述《詩經》的樂理，而非《詩經》的詩義。何以至此？這也許是由那時人們的樂理觀念所致，但《詩》版本的編排順序和人們論詩樂的順序并不一定需要保持一致，同時也不可能強求人們在論及詩樂時一定要按照傳統《詩經》版本之順序而無自由之餘地，倘若如此，那也未免太為苛刻與牽強了。明代的宗祠演劇也有以“頌類”、“大雅類”、“小雅類”、“風類”為上演順序的<sup>①</sup>。這也同樣可以說明人們在使用《詩經》類序上是自由的。

#### 4. “漢代”版本形態《詩》類序

漢代《詩經》版本形態有魯、齊、韓、毛四家。毛詩流傳至今，其類序為《風》、《小雅》、《大雅》、《頌》。《齊詩》以《國風》為《詩》類序之始<sup>②</sup>。《魯詩》有“四始”說，《關雎》為國風始，《鹿鳴》為小雅始，《文王》為大雅始，《清廟》為頌始。可見，《魯詩》類序亦為《風》、《小雅》、《大雅》、《頌》。鄭玄初學《韓詩》，後就《毛傳》作《箋》，間用韓義，仍未改《毛詩》之類序。王先謙在《漢書·藝文志補注》談到魯、齊、韓三家詩時，“此三家全經，并以序各冠其篇首，故皆二十八卷。十五《國風》十三卷，《小雅》七十四篇為七卷，《大雅》三十一篇為三卷，《周頌》三十一篇為三卷，魯、商《頌》各為一卷，共二十八也”。可知魯、齊、韓三家詩類序與毛詩同。

上博簡《孔子詩論》存有逸詩多篇，正如《論語》一樣有逸詩存在。朱彝尊《經義考》云：“由是觀之，詩之逸也，非孔子刪之可信已。然則詩何以逸也？曰：一則秦火之後，竹帛無存，而日誦者偶遺忘也；一則作者章句長短不齊，而後之為章句之學者必比而齊之，於句之從出者去之故也；一則樂師矇矓止記其音節而忘其辭，竇公之於樂，惟記《周官·大司樂》一篇，而其餘不知。”既然《孔子詩論》及《論語》中皆有逸詩存在，戰國其他文獻中亦引有逸詩<sup>③</sup>，我們就可以斷定《毛詩》同孔子所傳的《詩經》版本有出入，但我們不能由此完全否定《毛詩》繼承孔子所傳《詩經》版本的可能性，也許《毛詩》就是孔子所整理的《詩經》的精神與形式的遺留版本形態之一，其類序一脈相承，僅是缺逸詩篇而已。

### （三）討論《孔子詩論》“類序”的結論

《詩經》的分類由來已久，大抵分為《風》、《小雅》、《大雅》、《頌》四類，不可隨意更改，其排列類序亦歷來如此，孔子未曾作類序方面的變動。至於出土文獻《孔子詩論》中偶爾出現的顛倒《詩》類序的論述亦屬正常，并不能說明孔子曾編有與傳統《詩》類序相反的版本，也不能否定《毛詩》版本具有一定的歷史延續性，更不能由此說明《孔子詩論》中出現類序顛倒具有更為不可測知的寓意。

《詩經》結集經歷了一個過程。《詩》“類序”的形成也具有一定的歷史性，是在《詩》版本編輯過程中自然形成的，孔子在整理《詩經》的過程中并不存在一個“編序”的前提性編輯原則，諸如按時間順序、按意識形態或觀念要求、按詩之藝術性等等，所謂孔子“刪詩”只是對詩篇做些必要的一般性古籍

<sup>①</sup> 田仲一成的《明清戲曲》中關於明代宗祠戲劇的二系五類有如下論述。風俗教化系列：(1) 頌類；(2) 大雅類；(3) 小雅類；(4) 風類。（參見（日本）石川三佐男：《戰國中期諸王國古籍整備及上博竹簡詩論》，中國詩經學會編：《詩經研究叢刊（第二輯）》，學苑出版社，2000 年版，第 290 頁。）

<sup>②</sup> 治《齊詩》的匡衡云：“史家之道修，則天下之理得，故《詩》始《國風》，禮本冠婚。始乎《國風》，原情性而明人倫也；本乎冠婚，正基兆而防未然也。”

<sup>③</sup> 據董治安《戰國文獻論詩引詩綜錄》，《論語》引《詩》八次，其中逸詩一篇，為孔子所論；逸句一，為子夏所引。《荀子》引《詩》八十六次，其中逸詩七篇。《墨子》引《詩》十二次，其中逸詩三篇。《晏子春秋》引《詩》二十次，其中逸詩一篇。《管子》引《詩》三次，逸詩一篇。《呂氏春秋》引《詩》二十次，逸詩四篇。

整理而已，正如孔子所言“述而不作”、“鬱鬱乎文哉，吾從周”，不可能作很大的“類序”變動，但這并不影響孔子對《詩》之評價與傳授。

《詩》版本的發展存在着一定的繼承性。《詩》在傳承過程中歷經百折，由散亂的自由狀態到結集的規範狀態，再到散亂，再到結集，由不完善到完善，再由完善到不完善，由少到多，再由多到少，但其版本的主體精神與“類序”沒有變動。

對於出土文獻，我們應該持有一個正確的態度，既不能視而不見，也不能聽風就是雨；對於傳統文獻，我們也應該有一個清醒的認識，既不能泥古不化，也不能懷疑一切。我們在作歷史“翻案”時，一定要取慎重態度，“二重之證據”兼顧，不可偏廢。顧炎武云：“今人以爲聖人作書，必有驚世絕俗之見，此是以私心待聖人。世人讀書如介甫，才入貢院，而一院之事皆欲紛更。”<sup>①</sup>而今我們對楚竹書《孔子詩論》解讀時，一樣應持慎重態度，不可輕下結論。

（作者單位：吉林大學古籍所）

---

<sup>①</sup> 《日知錄·魯頌商頌》。

# 楚簡《孔子詩論》雜識

魏啓鵬

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》公布之後,其首篇《孔子詩論》為湮沒已久的古佚書,以其獨特珍貴的價值,激起海峽兩岸學者極大的興趣,紛紛撰文,高見卓識,雄談橫議,網上令人有山陰道上之感。西夷之民,不揣孤陋,亦試呈鄙見雜識,以表對先聖孔子的崇敬,並請海內方家指正。

## “詩亡□志”平議

《詩論》第一簡：“孔子曰：‘詩亡□志，樂亡□情，文亡□【言】□。’”關於“□”字釋讀，主要有兩種不同意見。一讀為“吝”，以饒宗頤、范毓周先生之說為代表；一讀為“隱”，以李學勤、裘錫圭先生之說為代表。

饒先生論曰：“隱是完全隱藏而不顯露，吝是有所吝惜而保留。吝有所借，故又訓為嗇。《老子》說：‘治人事天莫若嗇。’‘亡吝’則無所惜，盡情盡意而為之，比‘隱’更進一層。‘詩亡吝志’者，謂詩在明人之志；‘樂亡吝情’者，謂樂在盡人之情；‘文亡吝言’者，謂為文言之要盡意，無所吝惜。‘吝情’二字已見於陶潛之文，綽有根據。”選堂先生之說極富啟發性。

裘先生則指出：“結合簡文意義和‘□’的讀音來考慮，‘□’‘□’似可釋讀為‘隱’。”“第一簡的‘亡’應讀為‘無’。詩言志，樂表情，文達意。但詩文之志意不見得一目了然，樂之情也不是人人都能聽出來的。孔子之意當謂，如能細心體察，詩之志、樂之情、文之意都是可知的。所以說：‘詩無隱志，樂無隱情，文無隱意。’‘隱’有不可知之意。孔子說詩，也就是要明詩之志。”

裘先生特別注意到“第二十簡的‘其□(隱)志必有以喻也’句，馬釋已指出屬於對《衛風·木瓜》解釋”，而肯定了陳劍《釋孔子詩論的幾條簡文》之解讀，即“《木瓜》作者通過禮物的投報，將‘藏願’表達出來，就是使其‘隱志’得‘喻’。這跟‘詩無隱志’並不矛盾”。

如果我們沒有失於誤解或歪曲的話，裘先生的意見立足於以“隱”訓為藏匿之“藏”。如此，則“□”讀為“吝”或讀為“隱”，在語義上是可以接近，可以相通的。

“吝”亦訓為“嗇”。《逸周書·寤傲》載周公曰：“不驕不吝，時乃無敵。”朱右曾注：“吝，嗇。”《論語·泰伯》：“子曰：‘如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。’”朱子集注：“吝，鄙嗇也。”案：“嗇”字本有收藏、斂藏之義。《說文》：“嗇，愛澇也。從來從□。來者，□而藏之。故田夫謂之嗇夫。”(引者案：來，麥也。□，藏也。□之或體為“廩”。)《毛詩·魏風·伐檀》傳：“種之曰稼，斂之曰穡。(嗇亦作穡)”《書·洪範》正義：“然則穡是惜也，言聚蓄之可惜也。”可見收藏乃“嗇”之本義，愛澇、愛惜、吝皆引伸之義。《方言》卷十二：“蘊、嗇，積也。”“吝嗇”或“嗇吝”同義連文，亦有收藏、積藏之義。《周易·說卦》：“乾以君之，坤以藏之。”又謂：“坤為地，為母，……為吝嗇。”《周易·頤卦》虞注：“坤為吝嗇。”《太玄·攤》：“圓則机梳，方則嗇吝。”今賢鄭萬耕教授校釋：“方，指地，天圓地方。嗇吝，指聚斂收藏。《易·說卦》：‘坤以藏之。’”由此可知，以“□”讀為“吝”，則“□(吝)志”亦可解釋為“藏志”，與“隱志”義甚近，“□(吝)情”猶言“藏情”，亦與“隱情”義甚近。

走筆所及，也對“□”讀為“隱”試作一點補證。“□”、“□”皆屬□字聲系，有文字學家早已指出“□”與“𠄎”皆為古“鄰”字。“□”與“吝”同屬來紐，其為雙聲，其韻真、文旁轉，故得通假，數見於馬王

堆帛書《周易》。而“□(鄰)”與“隱”雖真文相通，韻部甚近，但“隱”屬影紐，與來紐之“鄰”距離不小。考慮到來母字在簡帛中多與見母字相通假，諸如“勒”/“棘”、“鑑”/“藍”、“漏”/“句”……其例甚多，周祖謨先生曾為此構擬了 kI-複輔音聲母。同為來母的莽字聲系似不能排除上述現象。莽字聲系有與蘭字聲系相通者，例如躡與躡、麟與蘭、麟與羈等，而“蘭”字異文表明其有讀為喉音者，（見《莊子·山木》：“蘭且從而問之。”《經典釋文》卷二十七：“蘭，一本作蘭。”蘭為來母字，而蘭為見母字。又，《史記·白起王翦列傳》：“四十六年，秦攻韓緤氏，蘭，拔之。”《正義》：“檢諸地記，潁川無蘭。《括地志》云：‘洛州嵩縣本夏之綸國也，在緤氏東南六十里。’《地理志》云：‘綸氏屬潁川郡。’按：既攻緤氏、蘭，二邑合相近，恐綸蘭聲相似，字隨音而轉作‘蘭’。”引者案：蘭與綸音近相通，而“綸”亦有來母、見母兩讀。）由此推測，莽字聲系中亦當有可讀為喉音者。（本文從上古聲母喉、牙二音未分之說，見、溪、群、疑、曉、匣、影皆為喉音。）如果“隱”可與“鄰”其聲通轉，當以莽聲字由舌音來母嬗變為喉音作橋樑。也許下列聯縣詞尚留下了有關線索和痕跡：

隱麟（見《文選·司馬相如上林賦》：“隱麟鬱渥。”郭璞注：“堆壘不平貌。”《文選·張衡西京賦》：“隱麟鬱律。”呂延濟注：“皆險曲貌。”）

隱嶙（見《文選·潘岳西征賦》：“裁峻嶙以隱嶙。”李善注：“隱嶙，絕起貌。”絕起，謂突兀拔地而起。）

嶙嶙（見南朝梁劉孝標《東陽金華山棲志》：“嶙嶙嶙嶙，上虧日月。”嶙嶙，亦高聳突兀之貌。）

古漢語中有一部分雙聲疊韻聯縣詞，是由同義的疊音詞部分音變產生的。“隱麟”、“隱嶙”、“嶙嶙”，大抵是由“嶙嶙”或“嶙嶙(圪圪)”演變而來。“嶙嶙”，山石突兀貌。“嶙嶙”，讀為“圪圪”。二字影疑旁紐，文、物對轉，故得通借。《廣雅·釋詁》：“圪圪，高也。”前賢曾有“來與喉牙九紐無不相通”之說，筆者以為由“嶙嶙”一詞的語流音變，其第一音節讀為喉音影紐的“隱”，而成“隱麟”（同“隱嶙”、“嶙嶙”），可能性是較大的。這或許可為莽聲字與隱聲字音近相通提供一個佐證。

《孔子詩論》第一簡思想內涵的探討，不能不依靠傳世儒家經典和先秦故書，也不能不參考漢唐以來經學家的著述。小文試作箋疏，以索古義。

● “詩亡隱志”案：“志”謂心意，志向，亦包含著個人的道德追求和價值取向。（參看《孟子·萬章上》趙岐注：“志，詩人志所欲之事。”）《堯典》已有“詩言志，歌永言”的記載。在心為志，發言為詩。《禮記·孔子閒居》：“孔子曰：‘志之所至，《詩》亦至焉；《詩》之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉。’”<sup>①</sup>從對《詩》的總體評價來理解，“詩亡隱志”是孔子“《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。”（包咸曰：“思無邪，歸於正也。”）的闡釋和發揮，意指《詩》三百篇，全都是坦白真誠正直的傾訴，沒有必要遮掩和隱匿心中願望和追求。<sup>②</sup>從《詩》之用的角度來理解，春秋時有賦詩言志之風，諸侯國之間在宴會上還往往有誦《詩》“觀志”之舉，如《左傳》昭公十六年韓宣子請鄭國六卿各賦一詩，“以觀鄭志”，襄公二十七年鄭伯享趙孟於垂隴，趙孟請子產等七人賦詩，“亦以觀七子之志”。孔子教育學生，重視其志向培養，亦曾讓弟子“各言其志”。關於“隱”，除了有隱匿、隱居、避世而隱的意義之外，孔子語匯中還有一項特指的含義。子曰：“侍於君子有三愆。言未及之而言，謂之躁；言及之不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。”（見《論語·季氏》。荀子在《勸學》篇中發揮其旨，謂“故禮恭而後可與言道之方，辭順而後可與言道之理，色從而後可與言道之致。故未可與言而言謂之傲，可與言而不言謂之隱，不觀氣色而言謂之瞽。故君子不傲，不隱，不瞽，謹慎其身”。）孔子教導門人學《詩》，強調其有利於“邇之事父，遠之事君”，有助於授之以政或使於四方時的應對，“侍於君子”亦在此列。所以，如果就用《詩》而言，“詩亡隱志”，也可能指大人君子要求賦詩言志時，應該坦然而無隱瞞地表達自己心意和志向。

● “樂亡隱情”案：《樂記》云：“凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲，聲成文，謂之音。”儒家認為“聲音之道，與政通矣”，故治樂以治心，感化兆民，移風易俗，以禮樂治人情。參看《樂記·樂情》篇：“樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異。禮樂之說，管乎人情矣。窮本知變，樂之情也。著誠去僞，禮之經也。禮樂侑天地之情，達神明之德，降興上下之神。”大樂者，德音也。既能“依象天地之情，同和同節，而與天地同其用”（清人孫希旦說），至誠棄僞，何得有不能示人的隱匿之情？參看《呂氏春秋·音初》：“凡音者，產乎人心者也。感於心則蕩乎音，音成於外而化乎內，是故聞其聲而知其風，察其風而知其志，觀其志而知其德。盛衰、賢不肖、君子小人皆形於樂，不可

隱匿，故曰樂之爲觀也深矣。”言治樂可以辨別盛衰、賢不肖，君子小人皆其形自見，不可隱匿，亦可作爲“樂無隱情”的一個注腳，不過照此理解，則“情”似應爲情實之“情”。

●“文亡隱【言】”案：有專家釋“文”爲“禮之文”和“樂之文”，其說有據。鄙見擬又立一解，“文”殆指《毛詩大序》六義中之“興”。《孟子·萬章上》：“故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。”趙岐注：“文，詩之文章，所引以興事也。”《論語·陽貨》：“《詩》可以興。”孔安國注：“興，引譬連類。”《周禮·春官·大司樂》：“以樂語教國子興、道、諷、誦、言、語。”（孫詒讓曰：謂言語應答，比於詩樂，所以通意旨，遠鄙倍也。）鄭玄注：“興者，以善物喻善事。”《周禮·春官·大師》：“教六詩：曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌，以六德爲之本。”鄭司農注：“興者，託事於物。”鄭玄注：“興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。”可見賦《詩》、說《詩》、引《詩》皆離不開對“興”的熟悉和運用，否則就會文不達意，以辭害志，不能達到“以意逆志”和“賦詩斷章，余取所求”（《左傳·襄公二十八年》）那種得心應手、妙語連珠、應對自如的境界。如帛書《五行說》引《鳴鳩》，首先點明何者爲“興”或“興言”，其引《鳴鳩》如此，稱“尸（鳴）咎（鳩）二子耳，曰七也，與興言也”；其說《燕燕》亦如此，謂“嬰嬰與興也，言其相送海也。方其化，不在其羽矣。能‘杭池（池）其羽’，然苟（後）能至哀，言至也。”於是借助“興言”之思，以喻相類，直接展開了心性修養的議論。用詩之“興”爲《五行》引譬連類的卮言作了有力的襯托。可見，孔子講“文亡隱【言】”，殆爲告誡弟子應對言談引《詩》的時候，引譬取喻應當暢達明確，沒有遮隱含糊之言。

## 簡帛《五行》與孔子《詩》學

帛書本和郭店簡本《五行》經文皆引《詩》以論說仁、義、禮、智、聖，計有國風《草蟲》、《鳴鳩》、《燕燕》三篇，大雅《大明》、《文王》二篇，商頌《長發》一篇，凡八條。帛書《五行說》在此六篇外，又增《關雎》一篇，凡十條。經、說合計，引《詩》則十八見。蓋《五行》篇乃傳子思子之學，其引《詩》而述崇德辨惑之大義，文風與《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》如出一脈。鄭玄《三禮目錄》謂孔子之孫子思伋作《中庸》，“以昭明聖主之德”，認爲子思之學能傳述祖訓。而以傳世文獻合參，可以看出，《五行》之引《詩》，亦傳述孔子論《詩》之學。如引《詩·召南·草蟲》——

不仁，思不能睛（精）；不知（智），思不能長。不仁不知（智）。未見君子，憂心不能□□□□□□□□能說（悅）。《詩》曰：“未見君子，憂心忡忡（懣）忡忡（懣）。亦既見之，亦既覯（覯）之，我【心則】說（悅）。”此【之謂也】。不仁，【思】不能睛（精）；不聖，思不能輕。不仁不聖。未見君子，憂心□□□□。既見君子，心不□□。（帛書本。闕文參看郭店楚簡本第九至十二簡補出。）

案：劉向《說苑·君道》引魯詩說，“孔子曰：‘惡惡道不能甚，則其好善道亦不能甚。好善道不能甚，則百姓之親之也亦不能甚。《詩》云：‘未見君子，憂心忡忡。亦既見止，亦既覯止，我心則悅。’《詩》之好善道之甚也如此！’”

《五行》篇引此章，亦強調了對善道永不休止的渴望和追求，如孔子所言，“若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。”“不仁不聖”，仁聖之道是善道的最高境界，故《禮記·表記》稱“仁者天下之表也”，《大戴禮記·誥志》亦謂“百姓盡於仁而遂安之，此古之明制之治天下也。仁者爲聖，貴次，力次，美次，射御次，古之治天下者必聖人”。

又如引《詩·商頌·長發》——

簡，義之方也。匪，仁之方也。剛，義之方毆（也）。柔，仁之方也。《詩》曰：“不勳不救，不剛不柔。”此之胃（謂）也。（帛書本。郭楚簡本見第四十一簡。）

案：此條《毛詩》作“不競不綈，不剛不柔”。《左傳·昭公二十年》載孔子曰：“‘不競不綈，不剛不柔。布政優優，百祿是道。’和之至也。”帛書《說》解云：“勳者強也，綈者急也，非強之也，非急之也，非剛之也，

非柔之【也】，言無所稱焉也。‘此之(胃)謂者’，言仁義之和也。”可見《五行》篇引《商頌·長發》亦上承孔子引《詩》之旨，著意於“和”，更以仁義之和為和之至，發揮了孔子的思想。

上海博物館藏楚簡《孔子詩論》凡二十九簡的整理公布，更為《五行》篇直承孔子詩學提供了新證。茲列述如後。

◎ 孔子論《詩》曰：“《鵲鳩》吾信之。”“《鵲鳩》曰：‘其義(儀)一氏(兮)，心女(如)結也。’吾信之。”(《孔子詩論》第二十一、二十二簡)

※ 《五行》篇：“‘尸(鵲)咎(鳩)在桑，其子七氏(兮)。叔(淑)人君子，其宜(儀)一氏(兮)。”能為一，然後能為君子，君子慎其獨【也】。”(帛書本。郭店楚簡本見第十六簡。)

案：信，謂相信，重視。《廣韻·震韻》：“信，重也。”孔子以“吾信之”表明他相當重視《鵲鳩》所言之志。《五行》引《鵲鳩》，蓋承孔子之教，明白“尸(鵲)咎(鳩)二子耳，曰七也，與興言也”，於是借助“興言”之思，以喻相類，就“一”和“心”展開了修身養心的聯想，加以倫理學——哲學的發揮。帛書《五行說》云：“言其所以行之義之一心也。能為一，然苟(後)能為君子。能為一者，言能以多【為一】。以多為一也者，言能以夫【五】為一也。君子慎其蜀(獨)。慎其蜀(獨)也者，言舍夫五而慎其心之胃(謂)【獨】，【獨】然苟(後)一。一也者，【以】夫五【夫】為【一】心也，然苟(後)德之一也，乃德已。德猶天也，天乃德已。”此處“慎”宜讀為順。又，《荀子·勸學》篇中亦引此詩，謂“故君子結於一也”。荀子《詩》學承自子夏一脈，尚得孔子遺意。劉向《說苑·反質》亦引此詩，又引《傳》曰：“尸鳩之所以養七子者，一心也。君子之所以理萬物者，一儀也。以一儀理萬物，天心也。五者不離，合而為一，謂之天心。在我能自深結其意於一。故一心可以事百君，百心不可事一君。是故誠不遠也。夫誠者，一也。一者，質也。君子雖有外文，必不離內質矣。”漢三家詩，劉向為魯詩派，前人有“魯學為孔門正傳”之說，故所引“《傳》曰”明顯地保留着《五行》和子思子遺說的痕迹。

◎ 孔子論《詩》曰：“《綠衣》之思，《□□》之情，害(曷)？曰：童(重)而皆叟(賢)於元(其)初者也。”(引者案：童讀為重，《周易·旅卦》：“得童僕貞。”帛書本《周易》童作重。叟讀為賢，《戰國策·秦策》：“賢於兄弟。”注：“賢，猶厚也。”)又曰：“《□□》之情，以元(其)蜀(獨)也。”(《孔子詩論》第十簡、第十六簡)

※ 《五行》篇：“‘【嬰】嬰於蜚(飛)，杭池其羽。之子於歸，袁(遠)送於野。瞻望弗及，汲(泣)涕涕如雨。’能杭池其羽然【後能】至哀。君子慎其獨也。”(帛書本。郭店楚簡本見第十七、第十八簡。)

案：所引見《詩·邶風》，毛詩題名《燕燕》，楚簡《孔子詩論》作《□□》，帛書本似作《嬰嬰》。《綠衣》、《燕燕》原詩本為傾訴夫婦、情侶之間死離生別的至哀至痛之情。(此從高亨先生之說，見《詩經今注》。)孔子從哲理化的高度斷其章而取其義，強調為禮者必須敬心致誠，反本修己，不忘其初，厚其德行。孔子高度肯定“《□□》之情，以其蜀(獨)也”，“蜀(獨)”者，一也，心也。子思子講養心致誠，君子慎其獨，實承自孔子。帛書《五行說》深得斯旨，謂“嬰嬰與興也，言其相送海也。(引者案：《荀子·王制》注：“海，謂荒晦絕遠之地。”《釋名》：“海，晦也。其色黑而晦。”)方其化，不在其羽矣。能‘杭池(池)其羽’，(案：杭池，《毛詩》作差池，宜從郭店楚簡本作□沱。“□(屈)沱(鬢)”，毛羽短落殆盡也。)然苟(後)能至哀，言至也。杭池者言不在唯(衰)經，不在唯(衰)經，然苟(後)能【至】哀。夫喪，正經修領而哀殺矣。言至，內者之不在外也。是之胃(謂)蜀(獨)。蜀(獨)也者，舍□(體)也。”這裏“內”指心、內心，與外、外心對文見義，也就是德之行形於內結於一的“獨”，孔子所云“以其蜀(獨)也”。此處“君子慎其獨”之“慎”，又可釋為“誠”。參看《禮記·禮器》：“禮之以少為貴者，以其內心者也。(鄭玄注：內心，用心於內，其德在內。)德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者。如此，則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。(鄭玄注：少其牲物，致誠慤。)”《爾雅·釋詁》：“慎，誠也。”鄭玄《禮器》注，亦釋慎獨為誠獨。羅焱先生《諸子學述》早已注意到這一點。由此可知，《五行》之《□□》詩說，始於內修貴“獨”，終於至誠崇德，所述“慎獨”古義，實為子思子之學精要。

◎ 孔子論《詩》曰：“‘【帝謂文王，予】衷（懷）□（明）惠（德）’害（曷）？城（誠）胃（謂）之也。‘又（有）命自天，命此文王’，城（誠）命之也，信矣。”“‘文王在上，於邵（昭）於天。’吾美之。”（《孔子詩論》第七簡、第二十二簡）

※《五行》篇：“【聖智，禮樂之所由生也，五行之所和也。和】則樂，樂則有德。有德則國家興，與（譽）了。【文王之見也如此。】詩曰：‘文【王在上，於昭】於天。’【此之謂也】。”（帛書本。闕文據郭店楚簡本第二十八、二十九、三十號簡補出。）

案：儒家“祖述堯舜，憲章文武”，尤其對周文王，孔子充滿了崇拜之情，在《詩》論中再三稱譽，讚美文王秉受天命，具備超凡入聖的盛德。《五行》從孔子《詩》教，稱引《大雅》中《文王》、《大明》二篇，讚美文王是集仁、義、禮、智、聖五行之所和於一身的天生聖人，他卓越的德行得到舉國上下的讚譽。《五行說》指出：“‘文王在尚（上），於昭【於】天’，此之胃（謂）也，言大惠（德）備成矣。”這不但傳述和發揮了孔子《詩》論對文王的崇高評價，而且與《中庸》引“《詩》曰：‘嘉樂君子，憲憲令德。宜民宜人，受祿於天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命。子曰：‘無憂者，其唯文王乎！’”，有着相同的思想軌迹，可以互證。

◎ 孔子論《詩》曰：“□（關）疋（睢）乞（以）色俞（喻）於豐（禮）。”（《孔子詩論》第十簡。）“其四章則俞（喻）矣。以琴瑟之悅擬好色之願，以鐘鼓之樂□□□□好，反內於禮。”（《孔子詩論》第十四簡、第十二簡。此據李學勤先生編聯分章本。）

※《五行說》：“榆（喻）則知之【矣】，知之則進耳。榆（喻）之也，自所小好榆（喻）虜（乎）所大好。‘芟（窈）芴（窕）【淑女，寤】昧（寐）求之’，思色也。‘求之弗得，唔（寤）昧（寐）思伏’，言其急也。‘繇（悠）才（哉）繇（悠）才（哉），倦轉（轉）反廁（側）’，言其甚□□。□如此其甚也，交諸父母之廁（側），為諸？則有死弗為之矣。交諸兄弟之廁（側），亦弗為也。交【諸】邦人之廁（側），亦為也。【畏弗】父兄，其殺畏人，禮也。□（由）色榆（喻）於禮，進耳。”

## 14

案：色，男女之相欲也。經籍中或特指女色。《孟子·告子上》：“食、色，性也。”男女之相悅，夫婦之恩愛，在《國風》中佔有大量的篇幅。《荀子·大略》曾指出“《國風》之好色也。《傳》曰：‘盈其欲而不愆其止。其誠可比於金石，其聲可內於宗廟。’”其《儒效》篇進一步指出，詩書禮樂皆歸本於聖人之道，“故《風》之所以為不逐者，取是以節之也。（楊倞注：《風》，《國風》。逐，流蕩也。《詩序》曰：‘變風發乎情，止乎禮義。發乎情，人之性也；止乎禮義，先王之澤也。’）《史記·屈原列傳》亦稱“《國風》好色而不淫，《小雅》怨誹而不亂。”據班固言，司馬遷所引乃出自淮南王劉安《離騷傳》。（見《文心雕龍·辨騷》、《楚辭補注》卷一。）可是荀子和劉安皆未述其論之所本，加之古籍的亡佚和殘缺，二十多年前校釋帛書《五行說》以“□（由）色榆（喻）於禮”說《關雎》，終覺如霧裏看花，未能明瞭。今楚簡《孔子詩論》既出，纔弄清楚《五行說》引《關雎》原來是直承孔子《詩》論，與第十、十一、十二、十四簡論《□（關）疋（睢）》相合，“乞（以）色俞（喻）於禮”原來是孔夫子的觀點！

此喻乃“自所小好榆（喻）虜（乎）所大好”（句中兩“好”字皆讀去聲），作為“小好”的色與作為“大好”的禮義皆為人情之所好，以“琴瑟之悅”、“鐘鼓之樂”表達的“好色之願”，亦能“反內（納）於禮”，二者原來是有相通之處的。這就使我們對傳世儒家經典的某些名句，可以有新的領會。《論語》載孔子曾一再慨嘆“吾未見好德如好色者也”，《大學》亦稱“所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙”，如《史記集解》引李充的解釋：“使好德如好色，則棄邪而反正矣。”孔子以“好德”與“好色”並舉，似未貶斥“好色”，這裏已顯現出將“好德”、“好色”等“大好”、“小好”都納入人性範疇的意向，為子思學派提出人的耳目鼻口手足皆為心之役，耳目之性好聲色，而惟有心之性好仁義，“心貴也。有天下之美聲色，自此不義，則不聽弗視”，故應修身慎獨的觀點，提供了思想準備。

孔子《詩》學是儒家思想不可分割的重要組成部分。僅以《五行》篇與《孔子詩論》互證，就可以看出孔子將《詩》興、觀、群、怨的功能熟練地加以運用，尤長於發揮由此及彼、以小喻大的聯想能力，“可以令人能引譬連類”，“感發志意”，《五行》篇列舉的“目而知之”、“喻而知之”、“譬而知之”的認知途徑，充分表明孔子《詩》學對中國傳統哲學思維方式和話語的深刻影響。孔子強調“《□□》之情，以元（其）

蜀(獨)也” ,開啓了曾子、子思一派的“慎獨”之學 ,正如何晏《論語集解》引包咸曰 :“興 ,起也。言修身當先學《詩》。”孔子《詩》學爲中國的心性之學留下了不可磨滅的印記。上海博物館所藏楚竹書爲學術界提供了寶貴的新資料 ,將吸引着學人長久地琢磨、探索。

二〇〇二年一月 ,時值大寒 ,草於蜀都

二〇〇二年七月六日修改增訂

(作者單位 : 四川師範大學文學院)

# 論“平德”與“平門”

## ——讀《詩論》札記之二

馮 時

《詩論》簡7、2、3、4、5 依次編連<sup>①</sup>，其中簡2與簡3之間當脫一簡。准此，可將相關內容釋寫如下：

孔子曰：此命也夫！文王唯欲也，得乎此命也？7待也，文王受命矣。《頌》，平德也，多言後。其樂安而遲，其歌申而繹，其思深而遠，至矣！《大雅》，盛德也，多言2[……]。《小雅》，□德也，多言難而怨懟者也，衰矣，小矣！《邦風》其納物也，溥觀人欲焉，大斂財焉。其言文，其聲善。

孔子曰：唯能夫，3曰《詩》，其猶平門。與賤民而豫之，其用心也將何女？曰《邦風》是也。民之有戚患也，上下之不和者，其用心也將何如？4[曰《小雅》是也。……曰《大雅》]是也。有成功者何如？曰《頌》是也。| 5

首段以德論《詩》，平德最善，盛德次之，《小雅》小德而德衰，惜簡文脫，《邦風》但言納物而無德，故最次。是論《詩》依始《頌》，而《大雅》，而《小雅》，而《邦風》，這是以德為標準論《詩》的次序。

次段繼前文以德論《詩》之後，更述《詩》四始之義旨，故依《邦風》、《小雅》、《大雅》、《頌》的次序議論，這也應是《詩》本來的編定次序。道德需經教化慎修而成，而四始之中僅《邦風》重利而乏德，故《邦風》為《詩》教之始，二《南》為王化之基，況《詩》教的目的又在於明德，故此以《邦風》為始，《頌》為終，以明《詩》教行而德之漸成也。

《詩論》以《頌》為平德，為四始之最，故“平德”者，德洽也。《詩·召南·何彼禱矣》：“平王之孫。”毛《傳》：“平，正也。”《詩·商頌·那》：“既和且平。”毛《傳》：“平，正也。”《禮記·樂記》：“土敝則草木不長，水煩則魚鱉不大，氣衰則生物不遂，世亂則禮匿而樂淫。是故其聲哀而不莊，樂而不安，慢易以犯節，流湎以忘本，廣則容奸，狹則思欲，感條暢之氣，而滅平和之德。是以君子賤之也。”朱彬《訓纂》引陳晉之解“平和之德”云：“同異相濟為和，高下一致為平。《易》曰：‘聖人感人心而天下和平。’”又引王念孫云：“條暢，讀為滌蕩。滌蕩之氣，謂逆氣也。上文‘其聲哀而不莊’云云，謂奸聲也。滌蕩之氣與平和之德正相反。”是此“平德”即近平和之德，實即正德，宣德之音則與奸聲相對，則為正聲，亦即德音<sup>②</sup>。故“平德”是謂道德和諧洽宜，中正和柔，不偏不倚，這符合儒家的中庸標準，也是道德的最高境界。《論語·雍也》：“子曰：‘中庸之為德也，其至矣乎！’”主張折中調和，恰如其分為完備。孔子強調“過猶不及”（《論語·先進》），也是推崇平正洽宜的重要。《禮記·樂記》：“寬而靜，柔而中正者，宜歌《頌》。”孫希旦《集解》：“寬宏而安靜，和柔而中正者，《頌》之德也，故德如此者宜歌《頌》。”即以《頌》有和柔中正之德，恰合《詩論》之“平德”。鄭玄《毛詩·周頌譜》：“《周頌》者，周室成功致太平德洽之詩。”也以《頌》有中正潤洽之德。《左傳·襄公二十九年》：“為之歌《頌》（季札）曰：‘至矣哉！直而不倨，曲

<sup>①</sup> 簡2、3、4、5的編連見馬承源：《孔子詩論釋文考釋》，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001年版。簡2接於簡7之後，學者也有相同的意見。參見李學勤：《上海博物館藏竹書《詩論》分章釋文》，《國際簡帛研究通訊》第2卷第2期，2002年；李零：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）釋文校訂》，《中國哲學》第二十四輯，遼寧教育出版社，2002年版；廖名春：《上海簡《詩論》簡的形制和編連》，《孔子研究》2002年第2期；姜廣輝：《古《詩論》章次》，俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論校箋》，俱見簡帛研究網站2002年1月17日。

<sup>②</sup> 拙作：《論《詩》德與《詩》樂——讀《詩論》札記之三》（待刊）。

而不屈，邇而不逼，遠而不携，遷而不淫，復而不厭，哀而不愁，樂而不荒，用而不匱，廣而不宣，施而不費，取而不貪，處而不底，行而不流。八風平，節有度，守有序，盛德之所同也。’”皆中正合宜，恰如其分之辭。然季札以“盛德”評之，與《詩論》似有不同。杜預《集解》：“《頌》有殷、魯，故曰盛德之所同。”孔穎達《正義》：“杜以爲歌《頌》言其亦歌商、魯，故以盛德之所同謂商、魯與周其德俱盛也。劉炫以爲《魯頌》只美僖公之德，本非德洽之歌。”知劉炫也以《頌》乃德洽之詩。實季札謂《頌》“盛德之所同也”，其本義則在於說明《頌》詩之德有如盛德，既言同於盛德，其本不以“盛德”評之可明。觀季札論《頌》之文，皆平正潤洽之意，猶《詩論》所評。孔子於魯哀公十一年自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所，此距季札論樂已六十餘年，故《詩論》用字更爲考究準確。《毛詩大序》：“《頌》者，美盛德之形容。”去孔意已遠。

“唯能夫，曰《詩》”，句讀如此，故“曰《詩》”當連續<sup>①</sup>，是對“唯能夫”的說明。此“曰《詩》”與後文“曰《邦風》是也”、“曰《小雅》是也”、“曰《大雅》是也”、“曰《頌》是也”并列排比，結構嚴整。

“能”者，及也，包容也。《論語·子張》：“吾友張也，爲難能也。”何晏《集解》引包咸曰：“言子張容儀之難及。”《釋名·釋言語》：“能，該也，無物不兼該也。”是其意。故孔子以《詩》爲“能”，是言其內容包羅萬象，無所不及。

“其猶平門”句乃是對上文所言《詩》之所以能統該萬物的譬喻。“猶”者，若也。《孟子·梁惠王上》：“以若所爲求若所欲，猶緣木而求魚也。”《史記·高祖本紀》：“秦，形勢之國，地勢便利，其以下兵於諸侯，譬猶居高屋之上建瓴水也。”皆譬喻之謂。

《詩》猶“平門”，故“平”者當訓爲正，“平門”意即正門。《詩》猶正門，典出《論語》。《論語·陽貨》云：

子曰：“小子何莫學夫《詩》？《詩》，可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。”

子謂伯魯曰：“女爲《周南》、《召南》矣乎？人而不爲《周南》、《召南》，其猶正牆面而立也與？”

孔子以《詩》爲“能”，其意即指《陽貨》所謂《詩》可興，可觀，可群，可怨，可事父事君，可識名物。《毛詩大序》：“故正得失，動天地，感鬼神，莫近於《詩》。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。”也此之謂，言《詩》無所不及。而“其猶平門”之喻正應《陽貨》所謂若不爲《詩》則“其猶正牆面而立”之論，二者遣詞正同，故“平門”意即正對其門，猶“正牆”意即正對其牆也。朱熹《集傳》解“正牆面而立”云：“言即其至近之地，而一物無所見，一步不可行。”而《詩論》“平門”意即正門，與《陽貨》之“正牆”用意適相反，則謂《詩》之包及萬事，猶如正對其門而立，故於人情世故無不見及也。《詩》既如此包見萬物，故啓後文論四始之意。

（作者單位：中國社會科學院考古研究所）

<sup>①</sup> 周鳳五先生也有相同的意見，見《孔子詩論 新釋文及注解》，《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社，2002年版。

呂文鬱

馬承源先生主編的《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》的出版是學術界的一件大事。馬承源等諸位先生為整理、編輯、考釋這批珍貴的地下史料付出了艱辛的勞動,取得了可喜的成果,也為學術界繼續深入研究這批珍貴史料提供了極大方便。但由於這批竹簡缺損嚴重,有些內容又無傳世文獻可資參照,這為整理、考釋工作造成很大困難。因而該書的釋文考釋部分還存在一些值得深入探討的問題。本文僅就該書《詩論》部分談幾點淺見,以就正於馬承源先生和海內方家。

## (一) 第二簡：訟𡗗惠也

馬承源先生釋為：“訟坪(平)惠(德)也。”此句當釋為：“《訟(頌)》,塋(坊)惠(德)也。”本簡之𡗗字與第四簡“訟門”之“𡗗”為同一字,但上部省筆。楚簡中的坪字字形雖與塋字相近,但本簡及第四簡中的塋字上部與坪字上部的差別是顯而易見的。更何況釋為“坪(平)惠(德)”無論如何也是講不通的。塋字見於《集韻》、《類編》等書。《集韻·四十二宕》、《類編》卷十三下皆云：“塋,地畔也。”本簡中的塋借為坊。《禮記·坊記》篇記載孔子說過的這樣一段話：

君子之道,辟則坊與?坊民之所不足者也。大為之坊,民猶逾之。故君子禮以坊德,刑以坊淫,命以坊欲。

禮即禮教,刑即刑法,命即政令。孔子認為:禮、刑、命三者各有自己的功用,必須把這三者很好地結合起來,才能有效地維護正常的社會秩序。但孔子首先強調的是禮教,以禮教為主,而以刑法和政令為輔,這是孔子政治思想中非常重要的一面。清儒孫希旦說:

民之所不足者,德也。民不足於德,則入於邪辟,故先王設為制度以坊之。大為坊之,民猶逾之,所以深明坊之不可廢也。禮以教之於未然,故曰“坊德”。坊其悖於德也。刑以治之於已犯,故曰“坊淫”,坊其入於淫也……命以禁之於將發,故曰“坊欲”,坊其動於欲也。<sup>①</sup>

孫希旦對“坊德”、“坊淫”、“坊欲”的含義作了恰當的闡述,對我們正確理解這段話不無幫助。孔穎達對《坊記》篇的這段話作了如下解說:

君子之道,坊民之過,譬如坊之礙水,故云辟則坊與?但言坊字,或土旁為之,或阜旁為之,古字通用也……聖人在上,大設其坊坊之,而人猶尚逾越犯躐,況不坊乎?故君子禮以坊德者,由民逾德,故人君設禮以坊民德之失也。<sup>②</sup>

① 孫希旦:《禮記集解·坊記第三十》,《清人十三經注疏》本,中華書局1989年版。

② 《十三經注疏·禮記正義》卷五十一。

孔穎達釋坊爲堤坊，認爲坊、防二字可以通用，是非常正確的。《左傳·哀公十五年》載吳國使者芋尹蓋之言：“以禮防民，猶或逾之。”《禮記·坊記》中的“坊民”亦即《左傳》中之“防民”，可證坊、防二字相通，孔穎達之說不誤。本簡中之“坊德”也就是《坊記》篇孔子所說的“坊德”，其含義就是以禮防民。《坊記》篇還說：“禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。”這句話可以看作“禮以坊德”的確切注解。

《詩經》中的三《頌》全爲廟堂樂歌，是周王室和魯宋兩國公室在祭祀時爲祖先神靈所唱的頌歌。《詩大序》云：“《頌》者，美盛德之形容，以成其功，告於神明者也。”《詩論》的第五簡說：“有成功者何如？曰《訟》是也。《清廟》，王德也，至矣！敬宗廟之禮，以爲其本，秉文之德，以爲其業，肅雍……”這正是對《頌》詩特點的概括和評價。“國之大事，在祀與戎。”<sup>①</sup>祭祀在當時是頭等大事，最重視禮儀。而這種重大的禮儀正是對民衆進行教化的最好形式。故《詩論》的作者說：“《訟》，坊德也。”

## （二）第四簡：詩丌猷壘門，與□民而彘之

這兩句馬承源先生釋爲：“詩丌（其）猷坪（平）門，與□（賤）民而□之。”馬先生認爲平門是吳國城門名，在簡文中可能是泛指城門。而把彘字釋爲□，認爲從谷從兔，而不曉其字義。筆者認爲這兩句應當釋爲：“《詩》其猶壘（坊）門，與賤民而□（豫）之。”壘借爲坊。坊爲街道里巷之通稱，坊門即里巷之柵門。《舊唐書·五行志》：“今暫逢霖雨，即閉坊門。”陸游詩：“霜寒裂屋瓦，月白射坊門。”坊門是普通百姓即所謂“賤民”出入之門。《詩·鄭風·將仲子》云：“將仲子兮，無逾我里！”“無逾我里”這句詩是里巷中的女子告誡追求她的仲子不要翻越我的里巷坊門來找我。大概爲安全起見，坊門在夜間都是關閉的，若要進出只能翻越。本簡中的這兩句話內在聯繫非常密切。前一句說“《詩》其猶壘（坊）門”，后一句緊接着便說“與賤民而豫之”。不了解上句話中“坊門”的含義，下句話中的“賤民”便不可解。把《詩》比作坊門，是說《詩》並不是什麼高深莫測的神秘之物，也并非和者蓋寡的《陽春白雪》之類，而是普通百姓都能理解，都可以唱頌的詩篇。因爲《詩經》中的很多詩，特別是來自各國的《國風》，本來就是普通百姓的口頭創作。《詩集注》的作者朱熹就曾說過：

凡詩之所謂風者，多出於里巷歌謠之作。所謂男女相與咏歌，各言其情者也。<sup>②</sup>

朱熹的論述可謂深得《風》詩之真諦，也與《上海楚竹書·詩論》的觀點完全相合。因爲《詩論》的作者明確指出，他比作“坊門”之詩乃“邦風是也”，“邦風”即《國風》。正因爲這些“邦風”都出自百姓之口，是“男女相與咏歌，各言其情者也”，所以《詩論》的作者才做出“與賤民而豫之”的判斷。《爾雅·釋詁》云：“豫，樂也。”《周易·豫》鄭玄注云：“喜豫說樂之貌也。”《尚書·金縢》：“王有疾，弗豫。”孔傳：“武王有疾，不悅豫。”可見豫在這裏爲歡樂、愉悅之義。同時豫字又和與字相通，可解作參與。《說文·象部》段注云：“豫，亦借爲與字。”《後漢書·蔡倫傳》：“及和帝即位，轉中常侍，豫參帷幄。”《後漢書·張儉傳》：“闔門懸車，不豫政事。”“與賤民而豫之”是說普通百姓與《詩》關係密切，他們不僅參與《詩》的創作、咏歌，而且在咏歌這些詩時會感到歡快、愉悅，從中得到教益。這表明《詩論》的作者已經意識到《詩》有寓教於樂的作用。

## （三）第十六簡：菑菑得氏初之詩

馬承源先生認爲□菑是《詩經》中的篇名，無疑是對的。但認爲□菑兩字均不可識。并說：“由於篇名和今本未能對照確認，所以‘得氏初之詩’不易解釋。”

① 《左傳·成公十三年》。

② 朱熹：《詩集傳序》。

口字在本簡中出現兩次，在第十七簡中出現一次，兩簡中的口雖字形稍異，但可確定為同一字，對此馬承源先生也有相同的看法。此字從草，曷聲，實為葛字。曷字在馬王堆漢墓帛書《周易》中先後出現兩次。第一次出現在《損》卦中，原文是：“利有攸往，口之用二巧，可用芳。”通行本《周易·損》卦卦辭作：“利有攸往，曷之用二簋，可用享。”對比兩種不同版本的《損》卦卦辭可知，帛書中之口即通行本之曷，帛書中的巧借為簋，芳借為享。第二次出現在《大有》卦中，原文是：“初九，無交口，非咎根，則無咎。”通行本《周易·大有》對應的爻辭是：“初九，無交害，匪咎艱，則無咎。”兩相對比可知，帛書本之曷借為害，通行本之艱則借為根。曷、害兩字上古音同，皆屬匣母、月部。《尚書·湯誓》：“時日曷喪？予及汝皆亡！”《孟子·梁惠王上》引作“時日害喪？予及女偕亡！”《尚書·大誥》：“予曷敢不終朕畝？”《漢書·翟方進傳》引作“予害敢不終予畝？”帛書《周易》中的兩個曷字的字形與《詩論》中的口字下部相同，可見把此字釋為葛是有根據的。

本簡之末尾說：“夫口之見歌也，則……”因末端殘損而辭意未盡。據其語氣推斷，很可能是就葛的特性或葛在《詩》中多次出現而發表評論。因為葛字在《詩》的正文中共出現十六次，僅詩題中有葛字的就有五篇，即《葛覃》、《葛藟》、《採葛》、《葛屨》、《葛生》。這五篇詩全部出自於《國風》。因為葛是一種藤本植物，其皮中含有豐富的纖維，可用以織布、編鞋等。這種植物在尚不知棉花為何物的周代，與普通民衆的日常生活關係極為密切，故在《詩》中頻繁出現。而且採葛、加工葛，用以織布、縫衣、製鞋等等主要都是廣大婦女之事，故《詩》中涉及葛的詩篇絕大多數都與婦女有關。

本簡中的口𠄎二字，口即葛字，已如上述，應無疑義。𠄎的右半部為“早”字之倒寫，左半部字形則未詳。作為詩的篇名，應即《周南》中的《葛覃》。這首詩描寫了一位在外學習女工的年輕女子由於成天忙碌，非常想念家中的父母，因而向管教她的“師氏”告假，準備回家省親的情景。《葛覃》第三章寫道：

言告師氏，  
言告言歸。  
薄汙我私，  
薄澣我衣。  
害澣害否？  
歸寧父母。

師氏一職見於《周禮》。《周禮·地官司徒·師氏》之職云：“以三德教國子：一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡。教三行：一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。”從這篇詩反映的情況看，當時的貴族女子出嫁之前也要接受師氏的正規教育，以便使她們成為孝敬公婆、操持家務、相夫教子之懿範。本簡中的“得氏”即指得到師氏之教育。“吾以《葛覃》得氏初之詩”，意思是：我認為《葛覃》是剛剛接受師氏教育不久的青年女子所作的詩。“民省古然”當讀為“民情故然”，意指思念父母乃是人之常情。“見丁光必谷反一本”應釋為：“見其微必欲返於本。”“微”指瑣細事物。“本”字上面之字實為“於”字，因筆劃漫漶，馬承源先生誤釋為“一”，細辨其放大照片，“於”字之直鉤則隱約可見。“本”指父母。司馬遷說：

夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人窮則返本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾病慘怛，未嘗不呼父母也。<sup>①</sup>

本簡中“見其微必欲返於本”一句是說：哪怕遇到一些細微瑣事都必定引起對父母的思念之情。細繹本簡後半部所論述之內容，與《葛覃》一詩若合符契，這進一步證明：本簡中的口𠄎即《周南》中的《葛覃》，這是毋庸置疑的。

<sup>①</sup> 《史記·屈原賈生列傳》。

這裏順便指出，第十七簡中的最後五字“菜□之萑婦”，應釋為：“《採葛》之愛婦。”馬承源先生在該簡考釋中說：“菜□，詩篇名。”無疑是對的。但接着又說：“今本《毛詩》未載。”這就錯了。《採葛》一詩見載於《國風》中的《王風》。造成這種錯誤的主要原因是馬先生未識出兩簡中的葛字。採、菜二字在典籍中常通用。如《周禮·天官·序官》：“夏採下土四人。”《經典釋文·周禮音義》云：“採或作菜。”《周禮·春官·大胥》：“春入學舍採合舞。”《呂氏春秋·仲春紀》高誘注引作“舍菜合舞”。《隸釋》卷十七《富春丞張君碑》：“乃登山菜石，刊照厥勳。”洪适釋云：“菜即採字。”採邑或採地之採，文獻中常作菜。如《百官表注記》云：

為諸侯始受封之各有菜地，百里之諸侯以四十里為菜地，七十里之諸侯以二十里為菜地，五十里諸侯以十五里為菜地。其後子孫雖有黜地，而菜地世世不黜。<sup>①</sup>

可見，文獻中菜可作採，採亦可作菜，本簡中的《菜葛》就是《詩·王風》中的《採葛》。簡文云：“《採葛》之愛婦”，明確指出這篇詩是寫男女愛情之詩。驗之《採葛》，詩中說：

彼採葛兮，一日不見，如三月兮！  
 彼採蕭兮，一日不見，如三秋兮！  
 彼採艾兮，一日不見，如三歲兮！

這首短詩所描寫的正是一位青年男子對那位在田野中勞作的姑娘熱烈、深摯的愛戀之情。這完全符合本簡中“愛婦”的論斷。

#### (四) 第二十八簡：□又齊

馬承源考釋云：“□又齊，《詩》篇名，今本無。”案：□又齊，即《鄘風》中之《牆有茨》。□字《說文》所無，當是墉字之異體。《集韻》：“墉，壅也。或作障、□。”這裏借為牆。又字借為有。齊與茨上古音同，皆屬從母，脂部，故兩字可通。

《牆有茨》是一篇揭露和諷刺統治者荒淫無耻生活的詩篇。據《左傳·閔公二年》記載，衛宣公夫人宣姜是齊僖公之女。衛宣公死後，齊僖公使宣公之庶子昭伯（即公子頑）烝於宣公夫人宣姜，生三男二女，即齊子、戴公、文公、宋桓夫人、許穆夫人。衛人為這種宮中醜惡感到羞耻，於是寫詩予以諷刺。《毛詩序》說：“《牆有茨》，衛人刺君上也。公子頑通乎君國人耻之，而不可道也。”《毛詩序》所說是符合這篇詩的實際的。詩中寫道：

牆有茨，不可埽也。中□之言，不可道也。所可道也，言之醜也。  
 牆有茨，不可襄也。中□之言，不可詳也。所可詳也，言之長也。  
 牆有茨，不可束也。中□之言，不可讀也。所可讀也，言之辱也。

本簡說：“《□又齊》，□□而不知言。”馬承源釋□□為“慎密”或“緘密”，可從。“慎密而不知言”意為這篇詩言辭雖緘密，但太直白，不够隱諱，故稱“不知言”。

（作者單位：吉林大學古籍所）

① 轉引自《太平御覽·封建部》。

# 上海博物館藏楚簡《詩論》第三、四兩枚簡釋讀

范毓周

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》一書出版後,引起國內外學術界的普遍重視,尤其是其中《詩論》部分,成爲大家討論的熱點。我在此前已就其中第一、二兩枚簡的釋讀問題作了探討<sup>①</sup>,現再就其三、四兩簡中的釋讀問題提出淺見。

上海博物館藏楚簡《詩論》第三枚簡也是一枚留白簡,其第一道編繩以上和第三道編繩以下爲留白,在這兩道編繩間共存 39 字。對於這段文字,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》所作釋文爲:

也。多言難而□(悁)退(懟)者也,衰矣少矣。邦風丌(其)納勿(物)也,專(溥)□(觀)人谷(俗)安(焉),大□(斂)材安(焉)。丌(其)言□(文),丌(其)聖(聲)善。卜子曰:佳(唯)夫。<sup>②</sup>

這段釋文中仍有需要討論的地方。

原書考釋謂:“‘多言’是論斷的首句格式。……這第三次‘多言’必是指《少夏》。”與第二簡簡文對照應當說是可信的。因在釋文中可在留白處仿第二簡的句式補入“[《少(小)夏(雅)》□德也,]”。

對於“多言”之後的原釋“難而□(悁)退(懟)”,原書考釋謂:

難而□退 讀爲“難而悁懟”。“□”從□從心。或省作“□”,從□從心,見第十八簡。□、□同爲一字。以冎爲聲符。有學者釋爲“怨”。據此字形或可讀爲“悁”,悁、怨一聲之轉,也可讀爲“愆”。《廣韻》有此字,曰“枉也。”《集韻》:“讎也,恚也。本作怨,或作愆。”“退”字在此不必用本義。讀爲“懟”,懟、退同部,一聲之轉。《說文》:“懟,怨也。從心對聲。”《孟子》“以懟父母”,趙岐注:“以怨懟父母。”“懟”系指《小雅》中《四牡》、《常棣》、《采芣》、《林杜》、《沔水》、《節南山》、《正月》、《十月之交》等等許多篇皆爲歎憂之詩。”

這段文字對“□”、“退”兩字的闡釋雖詳,但未免迂曲、不得要領。

實際上,依據字形,釋“□”爲“□”,並謂“以冎爲聲符”,“或可讀爲‘悁’”,均是正確的。此字不必以聲轉釋爲“怨”或“愆”。案“悁”之義爲忿,爲憂,《說文解字》心部有:

悁,忿也。從心冎聲;一曰憂也。

其義正合乎《小雅》中多有憂忿之語。郭店楚簡《緇衣》第十簡中有“少(小)民亦佳(唯)日悁”亦其證。

“悁”與“怨”、“愆”皆影母元部字,先秦出土文獻中有“悁”而無“怨”、“愆”,三者字義亦相承襲,故“悁”或爲“怨”之本字,而“愆”或爲“怨”之或體。

至於原書考釋所謂“‘退’字在此不必用本義。讀爲‘懟’,懟、退同部,一聲之轉”則更乖離簡文之旨。“退”本有衰減之義,《左傳·昭公三年》:“火中寒暑乃退。”《呂氏春秋·仲夏紀》:“退嗜欲,定心

<sup>①</sup> 參見拙著:《關於文匯報公布上海博物館所藏詩論第一枚簡的釋文問題》,《簡帛研究》網站(2000/12/10);《上海博物館藏楚簡詩論第2簡的釋讀問題》,《簡帛研究》網站(2000/12/10),又《東南文化》2002年7期。

<sup>②</sup> 馬承源主編:《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》,上海古籍出版社,2001年版。以下均同此,不贅引。

氣。”皆有衰退、減小之義，與下文所言《小雅》的特點為“衰矣少矣”正相照應。故不必另用音轉為“懟”為解。

“衰矣少矣”原書考釋謂：

指《少夏》，可能是就《小雅》中許多反映社會衰敗、為政者少德的作品而言。後文在《少夏》編的《十月》、《雨亡政》、《節南山》等篇評述云：“皆言上之衰也，王公恥之。”“衰矣少矣”即指此類詩作。又備用的殘簡中也有—簡是有關《詩》的。其文云：“者。《少夏》亦蕙之少者也。……”所謂“蕙之少者”，可以作為“衰矣少矣”的進一步解釋。

案“衰”訓減退，如《楚辭·涉江》：“年既老而不衰。”《戰國策·趙策四》：“日飲食得無衰乎？”皆為減退之義。“少”在此宜訓“小”，亦即《小雅》之“小”。上引“《少夏》亦蕙之少者也”之“少”亦應訓“小”。此言《小雅》乃與《大雅》相對而言，謂其已為衰落之詩，為德之小者之詩，似非如原書考釋所謂“就《小雅》中許多反映社會衰敗、為政者少德的作品而言”。第八簡所言“皆言上之衰也，王公恥之”。乃就《十月》、《雨亡政》、《節南山》等具體篇章而言，與此通論《小雅》當有不盡相同處。

對於“專□人谷”原書釋文釋“谷”為“俗”，而謂：

“谷”讀為“俗”。此句讀為“普觀人俗”。《禮記·王制》：“天子五年一巡守……，至於岱宗，柴而望祀山川，觀諸侯。問百年者，就見之，命大師陳詩，以觀民風。”這是陳詩觀民風。《孔叢子·巡守》：“古者天子‘命史采民詩謠，以觀其風’。”又《漢書·藝文志》：“古者采詩之官，王者所以觀民俗，知得失，自考正也。”這是采詩觀風俗。普觀人俗就是普觀民風。

案原書考釋將“谷”讀為“俗”，看似有據，但實際上是值得討論的。“谷”在楚簡中多通假為“欲”。楚簡《緇衣》中即有其例。例如，郭店楚簡《緇衣》中有：

古(故)君民者章好以視民□(欲)①

上海博物館藏楚簡《緇衣》第四簡同文處“欲”作谷。又信陽長台關楚簡有：

丌(其)谷能又棄也

何琳儀釋“谷”為“欲”，皆其例。

因此，所謂“專□人谷”應讀為“溥觀人欲”，其意與上引楚簡《緇衣》“故君民者章好以視民欲”的“以視民欲”大體相同。

此外，簡中“大□材”的“□”原書考釋謂“疑讀為斂”，其實該字就是“斂”字，上海博物館藏楚簡《緇衣》第十四簡中有：

吾大夫恭且斂

其“斂”亦作“□”，是知“□”即是“斂”。

簡中又有：

丌(其)聖善

① 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。以下均同此，不贅引。

原書考釋謂“‘聖’借爲聲”無釋。實際上楚簡多有以“聖”假爲“聲”之例。例如，郭店楚簡《緇衣》第四十簡背有：

人句(苟)又(有)言,必□(聞)丌(其)聖(聲)

即其例。

綜上所述，上海博物館所藏楚簡《詩論》第三枚簡的正確釋讀應爲：

……[《少(小)夏(雅)》]□德也,也。多言難而□(悃)退者也,衰矣少矣。邦風丌(其)納勿(物)也,專(溥)□(觀)人谷(欲)安(焉),大斂材安(焉)。丌(其)言□(文),丌(其)聖(聲)善。孔子曰：佳(唯)夫……

上海博物館藏楚簡《詩論》第四枚簡也是一枚留白簡，其第一道編繩以上和第三道編繩以下爲留白，這兩道編繩間共存 43 字，其中有一合文字。《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》對第四枚簡所作釋文爲：

曰：詩丌(其)猷坪(平)門，與□(賤)民而□之，丌(其)甬(用)心也。將(將)可(何)女(如)？曰：邦風氏(是)也。民之又□(罷)□(倦)也，卡二(上下)之不和者，丌(其)甬(用)心也□(將)可(何)女(如)？

如對照簡文原文，不難發現原書就此釋文所作考釋尚有數處需作商榷。茲將我的幾點陋見簡述如下，供大家參考。

對於簡文中“詩丌(其)猷坪(平)門”的“坪門”，原書考釋謂：

讀爲“平門”。春秋吳國城門名，吳王闔閭始築城，四面八門，北面稱爲平門、齊門。又《三輔黃圖·都城十二門》：“長安城南出第三門曰西安門，北對未央宮，一曰便門，即平門也。”平門在簡文中可能是泛指城門。“詩其猶平門？”其義或爲詩義理如城門之寬達。

這裏所述的春秋吳國城門與漢代長安城門名“平門”似乎與簡文所言均了無相涉。案“平”應與第二簡之“訟平德也”之“平”意義相近，非指任何具體城門。在此簡中意爲“平和”，《國語·周語中》有單穆公以樂喻政的一段論述：

夫政象樂，樂從和，和從平。聲以和樂，律以平聲。……物得其常曰樂極，極之所集曰聲，聲應相保曰和，細大不逾曰平。

這裏的“平門”之“平”即“細大不逾”之“平”。“平門”即“細大不逾”的平和之門。意爲人人可以進入之門，是一種比喻。

“與□民而□之”中的“與”，原書無釋，此“與”當即《唐風·葛生》一章中“予美亡此，誰與獨處”和《小雅·谷風》一章中“將恐將懼，維予與汝”等句的“與”，意爲“與……在一起”。

“□民”，原書考釋謂“讀爲‘賤民’”。實際上戰國楚簡文字“□”即“賤”字。郭店楚簡《老子》甲種第二十九簡有：“不可得而貴，亦可不可得而□。”其“□”與“貴”相對而言，爲“賤”無疑。又郭店楚簡《緇衣》第十七簡有“子曰：大人不親其所賢，而信其所賤”。字作“□”，上海博物館所藏楚簡《緇衣》同文字正作從貝從□之“𠄎”，即“賤”。信陽長台關楚簡中有“易夫□人”，即“易夫賤人”<sup>①</sup>。“賤民”即“賤人”，亦《禮記·曲禮上》“雖賤人、大夫、士必自御之”之“賤人”，也就是春秋時所謂“庶人”，或稱“小人”。儒家自孔子主張“有教無類”，“庶人”可以“學而優則仕”，已打破原來宗法界域，故“賤民”亦可與

<sup>①</sup> 河南文物研究所：《信陽楚墓》，文物出版社，1986 年版。

君子同學《詩》、《書》。

“□”原書考釋謂：

“□”從谷從兔，《說文》所無，其他字書中也不見。

實際上，“□”並非從谷從兔，乃從谷從象省，為楚簡文字中常見之“豫”字。例如郭店楚簡《六德》第三十三簡中有“𠄎”字，與此字結構全同，《郭店楚墓竹簡》未釋，該字從谷從象甚明。其所從之“𠄎”即郭店楚簡《老子》乙種第十二簡、丙種第四簡作“𠄎”的“象”字。“豫”原從“予”從“象”，戰國文字中“豫”每作“𠄎”，如包山楚簡第一百七十一簡中“豫”即作“𠄎”<sup>①</sup>。其所從之“予”作“𠄎”，與“谷”形近相訛。故此字應釋為“豫”。案“豫”有“樂”義，意為娛樂、遊樂。《小雅·白駒》第三章有：“爾公爾侯，逸豫無期。”鄭《箋》云：“爾公爾侯邪，何為逸樂無期以反也？”是知“豫”乃“樂”也。故此簡所謂“詩刀猷坪門，與□民而𠄎之”應釋為“詩刀（其）猷坪（平）門，與□（賤）民而𠄎（豫）之。”其義蓋為：《詩》像一座“細大不逾”的平和之門，可以同賤民一起共娛樂。這與《小雅·角弓》六章中所表達的“君子有猷猷，小人與屬”頗有異曲同工之妙。《詩論》作者的這種把《詩》看作是可以和賤民同樂的思想是否導源於此，抑未可知。

該簡“邦風是也”下又有“民之有𠄎也”。原書釋文作“民之又其中‘𠄎’”二字，作“民之又□（罷）□（惓）也”，考釋謂：

民之又□□讀為“民之又罷惓”。□字以□為聲符，《□鐘》“□伐厥都”，“□”讀作“撲”。《漢書·嚴助傳》：“留而守之，歷歲經年，則士卒罷□，食糧乏絕。”“撲”、“罷”雙聲假借，簡文謂人民罷惓，上下不和，則其用心又將如何？案“民之”下一字依先秦文獻文例應為動詞，故原書釋“又”不妥，應釋“有”。

“𠄎”字，原書謂以□為聲符，可從。但云“□”讀作“撲”，以為“撲”、“罷”雙聲假借，則未妥。有的學者從李家浩說釋“戚”，但細審之，亦未必妥當。案“戚”在楚簡文字中與此字所從有別。如郭店楚簡《尊德義》第七簡有“戚”字作“𠄎”，《語叢一》第三十四簡中也有“戚”字作“𠄎”，皆從“戈”。而此字作“𠄎”，則從“□”，與之迥不同。又郭店楚簡中亦有此字，如《性自命出》第三十四簡中作“𠄎”，《郭店楚墓竹簡》釋之為“□”。郭店楚簡《性自命出》第三十四簡用此字為表示憂患字。其簡文曰：

……惓斯憂，憂斯□，□斯𠄎，……。

“憂”為憂愁。“𠄎”有恐懼之義。《商頌·長發》第五章有：

不𠄎不竦，百祿是總。

毛《傳》謂：“𠄎，恐，竦，懼也。”“憂”、“𠄎”均與“□”義相關，故“□”在此或假為“痛”。《周南·卷耳》第四章有：

我馬瘠矣，我僕痛矣。

毛《傳》：“痛亦病也。”文獻多用為疲敝而病之義。

“𠄎”原書釋為“□”，並以為“惓”，亦誤。“𠄎”字實即“患”字。上海博物館所藏楚簡《性情論》第三十一簡有：

<sup>①</sup> 湖北省荆沙鐵路考古隊：《包山楚簡》，文物出版社，1991年版。

凡憂<sub>訟</sub>之事欲任，樂事欲後。

簡中“<sub>訟</sub>”字，郭店楚簡《性自命出》第六十二簡同文處字作從“串”從“心”之“患”字，可知此字以釋“患”為妥。故此簡中“民之又<sub>訟</sub>也”應為“民之有痛患也”，蓋謂民衆之有疲敝病患也。此與下文“上下之不和”正相呼應。

原書在釋文考釋最後又講：

此簡文提出有關《邦風》的兩個啓發式問題，對第一個問題作了“邦風是也”的答問。第二問題的答辭已殘失無存。

這無疑也是對簡文的誤讀。只要對照以下第五枚簡簡文，即可知其所誤。第五枚簡的簡文的開頭一節為：

……是也。有成功者何如？曰《訟》是也。

正與此簡文意相接。前言《邦風》，後言《頌》，並均以“……何如？曰……是也”的句式為設問和相答，則中間一定有關於《小雅》和《大雅》的內容。且此簡所言“民之有痛患也”，“上下之不和”正是《小雅》諸詩所表述的哀怨之情。故此簡的“民之有痛患也，上下之不和者，其用心將何如？”其下留白應補入“曰《小雅》是也。”同樣，循此文例，第五枚簡的開始留白處，也應是闡述《大雅》特點的詞句，也應補入“……何如？曰《大雅》”方為完善。原書所謂“有關《邦風》的兩個啓發式問題”顯然是一種誤釋。

綜合以上所論，我們可知，上海博物館所藏楚簡《詩論》第四枚簡的正確釋文應為：

曰：詩其猶平門，與賤民而豫之，其用心也可何如？曰：邦風是也。民之有痛患也，上下之不和者，其用心也將如何？[曰《小雅》是也。]……

以上所論，只是在校讀和討論上海博物館所藏楚簡《詩論》中對該簡簡文的一些思考。其中所論，容有不當，尚祈海內外方家有以教之。

二〇〇二年五月二十八日寫定於南京龍江寓所  
(作者單位：南京大學歷史系)

# 上海博物館藏楚簡《詩論》的歷史認識問題

戴晉新

## (一)

上海博物館藏楚簡《詩論》的發現、整理、展出與出版已經引起學術界熱烈的討論，這些討論包括文字的隸定、字句的釋讀、簡文的編聯、內容的分類，以及孔子與儒家詩學流傳的種種問題，真是百家爭鳴，精論叢出。由於《詩論》簡文本身的殘損與整批上博簡未整理出版者尚多<sup>①</sup>，目前的討論可謂方興未艾，有些問題一時尚難定論，還有待進一步的研究。一篇文獻若要當作史料看，它的真偽、時地、作者、版本、內容及歷史意義等都需要交代，在已有的討論中筆者發現，有關《詩論》的歷史背景，學者的認知與解釋頗有出入，本文擬就這一部分做些澄清，以期有助於對《詩論》歷史意義的理解。

## (二)

上海博物館藏簡係購自文物市場，而非科學考古發掘所得，缺乏出土證明。據上海博物館的研究，《詩論》同批竹簡是戰國楚簡，為楚國遷郢都以前貴族墓中的隨葬物<sup>②</sup>，簡文載體真偽與出現時地似乎都不成問題。《詩論》是戰國楚地一篇論詩的抄本殘件，既是抄本，源自何時？當然還可以討論一下。姜廣輝先生說：“抄寫者與簡文作者之間已經有了一定的歷史間隔。假如此竹書的抄寫年代與郭店一號墓墓葬時間接近，大約在公元前300年左右，而竹書作者在春秋、戰國之交，那時間已經有一、二百年了。”<sup>③</sup>廖名春先生認為：“‘楚國遷郢’，事在公元前278年，既是此‘前’，其年代與郭店楚簡實質是一樣的。但竹簡的年代並不等於著作的年代，著作的年代要早於竹簡的年代。一篇著作，只有當它產生廣泛的影響之後，才會被廣為傳抄；只有當它為人所重之後，才會用於墓葬。從著作到墓葬，應是一段不短的時間。因此，竹簡在‘楚國遷郢以前’，著作至少也得在戰國中期。這當是其下限。”<sup>④</sup>姜、廖兩位先生的意見其實並無扞格，都假定《詩論》抄本跟祖本有一段時間，只是姜推得早些，廖推得晚些。當然這背後隱含了祖本作者是誰的假設。至少在目前來說，楚簡《詩論》祖本的上限不能早於孔子及門弟子亦不致晚於戰國中葉的說法是合理的。由於資料本身的限制，似乎也沒有辦法做更詳細的推斷。

## (三)

古籍抄本的抄者是誰並不重要，重要的是書中各部分內容源自何人，所謂“源自”，包括自述、忠實轉述、不完整的轉述、摻雜己意的轉述、依託、竄入等狀況，文獻各部分原始狀態的作者姑且稱為“原始

<sup>①</sup> 據陳變君《序》云：“這些戰國楚竹書共有簡數一千二百餘支，計達三萬五千餘字”，見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海古籍出版社，2001版）。

<sup>②</sup> 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海古籍出版社，2001版）。

<sup>③</sup> 姜廣輝：《古詩序 留白簡的意含暨改換簡文排序思路》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/19\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/19))。

<sup>④</sup> 廖名春：《上博詩論簡的作者和作年》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/17\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/17))。

作者”，以利分辨；例如忠實轉述，其內容的原始作者還是被轉述者；摻雜己意的轉述，己意部分的原始作者即為轉述者，而非被轉述者。關於《詩論》內容的原始作者，本來因簡文中的合文字體是孔子、卜子，還是子上有過文字隸定上的爭論<sup>①</sup>；馬承源先生的考證已解決了這個問題，當以孔子說為是<sup>②</sup>。以下就以孔子說為討論前提。

竹書《詩論》中的合文即便釋讀為孔子，《詩論》內容的原始作者是否就是孔子？學者們對這個問題有幾種不同的認知傾向：第一類是認為《詩論》內容的原始作者就是孔子。馬承源先生將整理結果定名為《孔子詩論》，並在《篇後記》中數言“孔子授詩”<sup>③</sup>，可為此論的代表；朱淵清先生說：“就對《甘棠》一詩之解說，我們可以確信，《孔子詩論》是孔門弟子所記孔子《詩》說，……出土和傳承文獻相互印證，真確地反映了孔子的《詩》說思想”<sup>④</sup>，提出了他的論證；其他討論《詩論》的文章凡不加區別逕言孔子如何如何者皆屬此類。這類見解是以尊重孔子在儒家詩學傳統中的地位為基礎，以為孔子之後儒家的詩學詩論皆祖述孔子，不可能再有其他來源，雖然他們也知道孔子之前的貴族早有詩教，“引詩言事和賦詩明志的風氣，在春秋時代各國諸侯公卿大夫中已相當流行”、“既然賦詩觀志，則詩篇的特有涵義應是諸侯公卿們所稔知，也不是孔子後來所能發明，這在貴族社會中可能是禮儀常識方面的問題”<sup>⑤</sup>；還是認為文獻中記述孔子論詩的言語，必然是孔子的真傳，而不太考慮孔子所繼承的先秦詩學傳統與典籍抄本流傳過程中可能發生的種種情況。第二類是認為《詩論》部分內容的原始作者是孔子，部分不是。廖名春先生說：“《詩論》29簡，到底是否全部為孔子之語？如果不全是孔子之語，那麼，哪些是孔子之語，哪些又不是孔子之語？是亟需分辨清楚的……筆者認為上海博物館藏29支《詩論》簡，不能全歸諸孔子名下，既有孔子之說，也有孔子弟子之說”<sup>⑥</sup>；姜廣輝先生也說：“通讀古《詩序》，可以感到文中始終有兩個人的語氣，一是授詩者，即孔子，一是序詩者，不知為何人”<sup>⑦</sup>；可為代表。這類見解基本上認為《詩論》是儒家後學關於孔子論詩的一個抄本，原本近於《論語》的問答語錄體，其中不可能全是孔子的話，也摻雜了孔門後學的話。至於孔門後學是誰？有子夏、子羔、子上與不知是何人等推測，只是進行這類討論時論者未必皆有“是孔子語”、“非孔子語”的分辨，使“傳述者”與“《詩論》內容區隔”變成兩個相干或不相干的問題。第三類是認為《詩論》內容的原始作者尚難斷定。李零先生主張未出版的《子羔》、《魯邦大旱》與《詩論》當合為一篇，並說：“我們討論的這部分簡文，從形式上看，它是由孔子論詩的若干言論雜抄而成。它們和文章的前一部分、後一部分都不一樣，不是對話體，而是語錄彙編。其中除個別地方是由編寫者議論，而把孔子的話插附其中（如留白簡的第二章），其他都是採取孔子自述的形式。這類言論雖然是孔子後學的追記，但在形式上是被看作孔子的思想，不能用晚期的‘作者’概念（《隋志》以來才有的‘作者’概念）去理解；我們既不能敲定它的哪些部分是真正的孔子言論，或它在多大程度上是真實的；也不能判明記錄或編寫這些內容的孔門弟子，他們對老師的思想做了什麼樣的修改補充和解釋發揮，以及這些人究竟是誰。甚至我們也不能說，它既然是以‘子羔’題篇，那麼這些內容就一定出自子羔”<sup>⑧</sup>，可為代表。曹峰先生說：“此字（按：指孔子合文）即便可以解釋作‘孔子’或‘卜子’，此文也未必是‘孔子’或‘卜子’本人所作。在帛書《周易》中有大量的‘子曰’、‘孔子曰’，然而許多思想內容及一些用詞則要到戰國中期以後才可能出現，因此還有必要考慮‘孔子’或‘卜子’被托名的可能”<sup>⑨</sup>，姜廣輝先生說：“此篇體例是在文中稱引孔子之語，而這是當時儒者的習尚，例如，《緇衣》滿篇引孔子之言，學者並不視之為孔子的著述，而公認為是子思的著述。我們不能見有‘孔子曰’便認為是孔子的作品，因為這必須考慮到戰國時‘儒分為八’，皆自謂真孔子，而不知

① 馬承源、濮茅左、李零主孔子說，裘錫圭、李學勤主卜子說，黃錫全主子上說。

② 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海古籍出版社，2001版）。

③ 同注②。

④ 朱淵清：《甘棠與孔門詩教》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/11\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/11))。

⑤ 同注②。

⑥ 廖名春：《上博詩論簡的作者和作年》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/17\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/17))。

⑦ 姜廣輝：《古詩序留白簡的意含暨改換簡文排序思路》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/19\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/19))。

⑧ 李零：《上博楚簡校讀記（之一）——子羔篇孔子詩論部分》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/04\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/04))。

⑨ 曹峰：《試析已公布的二支上海戰國楚簡》，注11，[http://www.bamboosilk.org/\(00/12/17\)](http://www.bamboosilk.org/(00/12/17))。

孰為真孔子的情況”<sup>①</sup>，也都注意到同樣的問題。這一派重視抄本流傳過程中可能發生的種種情況，對《詩論》作者的問題持比較保留的態度。

以上三派，第一派認為後學記述孔子的話就是孔子本人的話，第二派認為其中有些是孔子的話有些是孔門弟子的話，第三派認為即使所記為“孔子曰”亦不能確定是否孔子真傳。現在對第三派補充一點意見。戰國有托古改制之風是人所共知的，托古的範圍不止托聖王事，也托聖人言，例如荀子就批評子思、孟子“按往舊造說，……案飾其詞而祇敬之曰：此真先君子之言也”<sup>②</sup>。覆按《孟子》，考之史實，荀子倒也不完全是無的放矢。孟子言周制與古史都有不少不可盡信之處<sup>③</sup>；孟子喜言孔子曰，《孟子》引孔子之言凡二十九次，見於《論語》者僅八次，他引述孔子關於《春秋》的兩句話“知我者其為《春秋》乎？罪我者其為《春秋》乎？”<sup>④</sup>、“其義則丘竊取之矣”<sup>⑤</sup>，不見於《論語》，也未見於《孟子》同時及之前各書，便頗受人懷疑。事實上先秦典籍中駁雜不純者所在多有，因此乃有辨之不絕的辨偽之學。《詩論》為戰國楚簡，它的載體固非偽書，它的內容是何人真傳恐待商榷，學者在見獵心喜之餘，對古籍抄本流傳過程中可能發生的問題仍不宜掉以輕心。

#### (四)

關於《詩論》版本的問題，目前能討論的，一是它的原貌，一是它的源流。

關於它的原貌，有幾種推測：第一，認為《詩論》中的“留白簡”係原始情狀，它是綜論，近於序言性質。如馬承源先生說：“在這類簡辭中不見評論詩的具體內容，只是概論《訟》、《大夏》、《少夏》和《邦風》。……屬於詩序言性質。”<sup>⑥</sup>第二，認為《詩論》中的“留白簡”係原始情狀，它在當初抄寫時所依據的已是殘本，留白是抄寫者忠實的闕文。如姜廣輝先生說：“留白簡的真正意含，並不是所謂‘詩序’，而是意味：‘此類是殘簡！’就是說，竹書抄寫者所用的底本已經有殘簡，他大概知道竹簡殘缺的大致字數，因此在抄寫時預留了空白，一是向讀者提醒這部分是殘簡，二是希望有朝一日找到完本，將缺字補齊。”<sup>⑦</sup>第三，認為《詩論》中的“留白簡”不是原始情狀，是寫上後又削去的。如周鳳五先生說：“所謂‘留白’，可能先寫後削，是削除文字所造成的，不是這批竹簡的原貌，更非先秦楚國簡牘形制的常態。”<sup>⑧</sup>第四，認為《詩論》中的“留白簡”不是原始情狀，是不名原因的殘損。如李學勤先生認為留白簡本來也是滿寫簡，後來因某種自然和人為的原因一部分簡文的字跡脫掉了<sup>⑨</sup>。第五，《詩論》篇內容集中，原為一篇。如馬承源先生說：“本篇與《子羔》篇及《魯邦大旱》篇的字型、簡之長度、兩端形狀，都是一致的，一個可以選擇的整理方案是列為同一卷。……《詩論》則純粹是評論《詩》，三者區別很是清楚。……因此有兩種可能性：同一卷內有三篇或三篇以上的內容；也可能用形制相同的簡，為同一人所書，屬於不同卷別。”<sup>⑩</sup>第六，《詩論》原為語錄體散簡，它的編排可能與尚未整理出版的《子羔》、《魯邦大旱》等篇有關。如李零先生說：“現在題名為《孔子詩論》的簡文，其實是《子羔》篇的一部分。”<sup>⑪</sup>

關於它的源流，也有幾種推測：第一，《詩論》係孔門後學所傳的孔子詩教，基本上可視為孔子語，具體傳者不詳。馬承源先生在《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》中有關《詩論》通篇的論述可為此論的代表。第二，《詩論》係孔門後學所傳的孔子詩教，其中有孔子語，亦有非孔子語，具體傳者不詳。如姜廣輝先生說：“通讀古《詩序》，可以感到文中始終有兩個人的語氣，一是授詩者，即孔子，一是序詩者，

① 姜廣輝：《孔子詩論 宜稱“古詩序”》，[http://www.bamboosilk.org/\(01/12/18\)](http://www.bamboosilk.org/(01/12/18))。

② 《荀子·非十二子》。

③ 參拙作：《論孟子述史的不可盡信》，《輔仁歷史學報》，第一期，臺灣輔仁大學歷史系，1989。

④ 《孟子·滕文公下》。

⑤ 《孟子·離婁下》。

⑥ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海古籍出版社，2001版)。

⑦ 姜廣輝：《古詩序 留白簡的意含暨改換簡文排序思路》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/19\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/19))。

⑧ 周鳳五：《論上博 孔子詩論 竹簡留白問題》，<http://www.bamboosilk.org/>。

⑨ 李文未見，轉引自范毓周，《關於上海博物館所藏楚簡 詩論 的留白問題》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/02/09\)](http://www.bamboosilk.org/(02/02/09))。

⑩ 同注⑤。

⑪ 李零：《上博楚簡校讀記(之一)——子羔篇 孔子詩論部分》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/04\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/04))。

不知爲何人。”<sup>①</sup>第三，《詩論》係子夏所傳，如范毓周先生說：“從《論語》看，孔子雖然已開儒家《詩》教之先河，但其所論不過是在與弟子的對答中即興講一些‘興、觀、群、怨’，‘思無邪’，‘溫柔敦厚’和經世濟用、觸類旁通之類的語錄，尚未形成通篇的論述。《詩論》雖然在論述主旨上顯然承襲了孔子的《詩》教的基本精神，但較之孔子的零星論述要成熟和系統得多。考慮到前述《毛詩》的《大序》主旨很可能是脫胎於《詩論》，雖然漢代以來學者圍繞《詩序》的年代與作者聚訟紛紜，但多數學者認爲《大序》淵源於子夏的《詩》說則是合理的。因此，我認爲在目前沒有更可靠的否定材料情況下，把《詩論》看作是子夏的《詩》說應當說是一種合乎事實的推斷。”<sup>②</sup>第四，《詩論》係子羔所傳，如廖名春先生的推斷：“筆者認爲上海博物館藏 29 支《詩論》簡，不能全歸諸孔子名下，既有孔子之說，也有孔子弟子之說；孔子這位解《詩》的弟子，很可能是子羔；傳孔子和子羔《詩》論的，是孔子弟子子羔以外的再傳弟子；從子羔解《詩》的情況看，先秦儒家傳《詩》，孔子以下，是多元而並非單線，其中也有子羔一系。”<sup>③</sup>第五，《詩論》係子上所傳，如黃錫全《“孔子”乎？“卜子”乎？“子上”乎？》<sup>④</sup>一文的主張。第六，《詩論》未必是孔門傳本，只是當時說詩衆本中之一本而已。如黃人二先生說：“竹簡本之論詩引詩，有其斷章取義、以成一家之言之一面，故竹簡本寔亦先秦兩漢說詩者之一本耳！”<sup>⑤</sup>

## (五)

在資料不足與文本隸定、釋讀、編聯還在討論的階段，要充分解釋《詩論》的歷史意義與價值，可說爲時稍早，還存在着一定程度的困難。不過《詩論》的內容確是論《詩》，與今本詩經篇目與毛詩詩序可以對勘，姑不論論者是何人何派，從先秦詩教與詩論的傳統作歷史的觀察還是有助於我們了解《詩論》的歷史意義與價值。

### 1. 春秋時代貴族引詩賦詩之風

先秦諸侯公卿大夫引詩賦詩的例證甚多，《左傳》中不乏現成的資料，有人統計“春秋二百四十二年間，《左傳》中共記賦詩六十九次，其中在魯襄公和昭公六十三年間就達五十五次；記引詩凡一百七十七次，在襄、昭二公時期亦高達八十八次，可見其時詩風之盛”<sup>⑥</sup>，所謂“既然賦詩觀志，則詩篇的特有涵義應是諸侯公卿們所稔知，也不是孔子後來所能發明，這在貴族社會中可能是禮儀常識方面的問題”實爲當時的情況。孔子說：“不學詩，無以言。”<sup>⑦</sup>又說：“誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以爲！”<sup>⑧</sup>這證之於《左·襄二十七年》的七子賦詩與《左·昭十六年》的六卿賦詩，是完全可以理解的。《左·襄十四年》載戎子駒支“賦《青蠅》而退”，若非《左傳》作者採用了設身代言的筆法，就意謂着連戎狄君長亦能賦詩。楚武王說：“我蠻夷也。”<sup>⑨</sup>楚國的貴族也能賦詩，如：《左·宣十二年》孫叔引《小雅·六月》：“元戎十乘，以先啓行。”楚子引《周頌·時邁》：“載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆於時夏，允王保之。”《周頌·武》：“耆定爾功”，《周頌·賚》：“鋪時繹思，我徂維求定”，《周頌·桓》：“綏萬邦，屢豐年”。《左·昭七年》芋尹無宇引《小雅·北山》：“普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣”。《國語·楚語上》申叔時論太子教育：“教之詩，而爲之導廣顯德，以耀明其志”。《國語·楚語上》伍舉對楚靈王章華之臺引《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。王在靈囿，牝鹿攸伏”。《國語·楚語上》白公諫楚靈王引《小雅·節南山》：“弗

① 姜廣輝：《孔子詩論 宜稱“古詩序”》，[http://www.bamboosilk.org/\(01/12/18\)](http://www.bamboosilk.org/(01/12/18))。

② 范毓周：《關於上海博物館所藏楚簡《詩論》文獻學的幾個問題》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/02/21\)](http://www.bamboosilk.org/(02/02/21))。

③ 廖名春：《上博《詩論》簡的作者和作年》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/01/17\)](http://www.bamboosilk.org/(02/01/17))。

④ [http://www.bamboosilk.org/\(01/02/26\)](http://www.bamboosilk.org/(01/02/26))。

⑤ 黃人二：《從上海博物館藏孔子詩論簡之詩經篇名論其性質》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/02/11\)](http://www.bamboosilk.org/(02/02/11))。

⑥ 俞志慧：《竹書《孔子詩論》芻議》，[http://www.bamboosilk.org/\(02/03/02\)](http://www.bamboosilk.org/(02/03/02))。

⑦ 《論語·季氏》。

⑧ 《論語·子路》。

⑨ 《史記·楚世家》。

躬弗親，庶民弗信”。

總之，孔子之前就有詩教，貴族能熟練地引詩賦詩明志酬答是很普遍的事情，貴族們的詩教當然包含了詩義與詩論，否則無由藉詩明志，因此孔子的詩教有些並非他的發明，而是承襲傳統。

## 2. 戰國時代貴族引詩賦詩之風丕變

戰國時代貴族引詩賦詩的風氣似乎起了很大的變化，顧炎武曾經指出：“春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。”<sup>①</sup>著名的例子如秦、趙澠池之會，趙王鼓瑟，秦王擊缶，藺相如等人無一賦詩，這種場面在春秋時代是無法想象的。顧頡剛說：“我們讀完一部《戰國策》，看不到有一次的賦詩，可見這種老法子已經完全廢止。”<sup>②</sup>實際《戰國策》中仍有賦詩的情形，只是所賦之詩多非舊時的詩三百篇，例如范雎說秦昭襄王時曾賦詩曰：“木實繁者披其枝，披其枝者傷其心，大其都者危其國，尊其臣者卑其主”<sup>③</sup>，趙武靈王也曾引詩：“服難以勇，治亂以知，事之計也。立傳以行，教少以學，義之經也”<sup>④</sup>，不論七言四言，顯然與《詩》大不相類。詩與樂本來是配合的，到孔子時還是如此，所以他說：“吾自衛返魯，然後樂正，雅、頌各得其所。”<sup>⑤</sup>戰國時代的齊宣王對人說自己好樂，孟子知道後有一天就問齊宣王是不是這樣？齊宣王嚇得變色說：“寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳！”<sup>⑥</sup>世俗之樂大概指吹竽、鼓瑟、擊筑、彈琴之類<sup>⑦</sup>，無法使雅、頌各得其所。由貴族的活動與表現看來，戰國時代貴族們的詩教確實與春秋時代有很大的不同。

## 3. 孔門的詩教與詩論

孔子身當春秋晚期，習染當時的詩教，《論語》記錄孔子引詩論詩與勸人學詩不下二十餘處，他對詩的重視是很清楚的。因為孔子對詩教的重視，傳統上有孔子授詩、刪詩與子夏傳詩之說，他在儒家詩教中的地位是毋庸置疑的。孔門後學尊崇孔子，凡孔子所授皆視為孔子的特識，《詩》經孔子整理、傳授，詩義的解說自然也歸諸孔子，不太考慮先秦詩教中原有的共識部分，所以有子夏傳詩，毛詩詩序為孔子遺意的說法。這種態度影響深遠，在最近有關《詩論》的討論中，仍然出現這類思維傾向，馬承源先生統計《左傳》人物言詩賦詩的時間分佈，得出襄、昭時期大致可以反映出時人引詩賦詩的盛況，定、哀時期突然衰減的觀察結果，然後進一步解釋“孔子授詩，是出於對詩的正確理解的必要，可能當時社會對詩的認識和詩的運用，已有相當的偏差，所以在《詩論》中常強調主觀的見解，……應是為了解正士大夫中認識的偏頗”<sup>⑧</sup>，即為一例。這有點像有些人明知孔子之前“在齊太史簡，在晉董狐筆”，孔子當時及其身後亂臣賊子史不絕書，還是沒有絲毫懷疑地相信孟子的話“孔子成春秋，亂臣賊子懼”。立場不同，對同一歷史現象有不同的解讀是常有的事，有人就認為：“《孔子詩論》雖已從用詩之學變成了釋詩之學，但其時全社會的崇詩氣氛尚濃，人們的詩歌知覺依然敏銳。春秋二百四十二年間，《左傳》中共記賦詩六十九次，其中在魯襄公和昭公六十三年間就達五十五次；記引詩凡一百七十七次，在襄、昭二公時期亦高達八十八次，可見其時詩風之盛，這是孔子所及見的，甚至也是孔子那些年長弟子所及見的。士大夫們是如此，以詩為“達政”、“專對”之器的孔門弟子們想來不會比前者遜色多少。面對這樣的學生，當然不需要進行章句訓詁，如兩漢經學家所做的那樣，只需要誘導他們展開由此及彼的聯想和想象，所謂比、興是也。比、興的目標指向，則由於上述培養君子人格的既定高標，明顯地表現為激發才智、陶冶性情、培養高尚的道德情操，如孔子從《關雎》中讀出：“以色喻於禮”，如

① 顧炎武：《日知錄》（清·黃汝成集釋本，長沙·岳麓書社，1994版）卷十三《周末風俗》。

② 顧頡剛：《詩經在春秋戰國間的地位》，《古史辨》（臺灣·坊刊本）第三冊下編。

③ 《戰國策·秦策三》。

④ 《戰國策·趙策二》。

⑤ 《論語·子罕》。

⑥ 《孟子·梁惠王下》。

⑦ 《戰國策·齊策上》，蘇秦說齊宣王語；又《韓非子·內儲說上》：“齊宣王使人吹竽必三百人。”

⑧ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海古籍出版社，2001版）。

子夏聞“素以爲絢兮”而知“禮後”<sup>①</sup>。從《論語》中可以了解孔子的詩教包括承襲傳統詩教的部分,如“興於詩,立於禮,成於樂”<sup>②</sup>;“詩、書執禮,皆雅言也”<sup>③</sup>;“不學詩,無以言”<sup>④</sup>;“誦詩三百,授之以政,不達;使於四方,不能專對;雖多,亦奚以爲!”這些都與貴族們的用詩相合;也包括一些可能是他個人的發揮,如:“詩可以興,可以觀,可以群,可以怨;邇之事父,遠之事君;多識於鳥獸草木之名。”<sup>⑤</sup>以及稱讚“賜也始可與言詩已矣”<sup>⑥</sup>、“起予者商也,始可與言詩已矣”時對比、興的運用。

#### 4. 戰國儒家的詩學地位

戰國貴族的傳統詩教沒落了,正好可以凸顯孔門詩教的重要性,不過,孔子之後的戰國諸子也有言詩的,詩教是不是儒家的專利,值得觀察。黃人二先生列舉諸子言詩的情形,謂:“以上舉例所顯示之現象:①《詩》教爲諸子百家之教,若儒、墨、道、法、雜、縱橫等家,皆有所取。②‘引詩’與《篇名》基本上呈穩定狀態,其有‘文字’上之異同,主要乃師說家法不同與個人因素所致。③‘逸詩’相對於所稱引之詩言,量屬極少數,主要仍是師生授受之際,欲成一家之學,推援經傳雜記以發展學說之故。”<sup>⑦</sup>大意是說諸子言詩,有詩教亦有詩論,而且也都偶有文字出入與徵引逸詩的情況,因此導出竹書《詩論》不過是先秦說詩者之一本耳的看法。其實就傳世的先秦文獻而論,引詩賦詩論詩還是以儒家的經典最多,如《論語》、《孟子》、《荀子》,以及《左傳》、《國語》作者的記述與運用;《墨子》等書雖也言詩,但比例較低,而且《墨子》明言儒者:“誦詩三百,弦詩三百,歌詩三百,舞詩三百”;“孔子博於詩、書”<sup>⑧</sup>。孔子而後,儒家在先秦詩學中的特殊地位應是不容置疑的。

### (六)

戰國楚簡發現日多,其中不乏先秦典籍抄本,這除了證明當時抄本流傳的部分情形,同時也意味着還有更多的抄本亡佚或未被發現。依此理解,《詩論》殘簡的獨特性不應被過分強調,它是楚地流傳論詩的竹書抄本之一,雖然戰國時代楚地的詩學情況還不清楚,但是從春秋時代楚國貴族引詩賦詩與申叔時的“詩論”來看,楚地重視詩教的傳統恐與華夏無異,竹書《詩論》的出現爲這一歷史現象提供了一項證據。其次,先秦詩教的大傳統本來是王官之學,普遍反映在春秋時代貴族階層的身上,戰國時代則呈現明顯的改變,孔門詩教在這樣的歷史背景中逐漸由承先啓後的小傳統變成主要的傳統,即使儒家以外的學派亦曾言詩,竹書《詩論》內容還是很難脫離儒家詩學的傳統。再次,儒家詩學向有子夏、孟子、荀子等傳授系統,漢代又分毛、齊、魯、韓四家,竹書《詩論》內容與毛詩小序不類,它在儒家詩學中的位置如何?是原有的哪一系統?抑或別有一系?這是非常有意義的問題,目前雖有各種推測,但尚難定論。再次,竹書《詩論》雖云“孔子曰”,但始作此本的人是誰?是否真爲孔子之言?依古籍版本常識亦不能簡單論定。最後,簡帛愈出愈多,竹書《詩論》以先秦詩學殘本的面貌出現,對於寄望以新出簡牘重建古代歷史與學術風貌者而言,當然是莫大的鼓舞。

(作者單位:臺灣輔仁大學史學系)

① 俞志慧:《竹書 孔子詩論 芻議》,http://www.bamboosilk.org/(02/03/02)。

② 《論語·泰伯》。

③ 《論語·述而》。

④ 《論語·季氏》。

⑤ 《論語·陽貨》。

⑥ 《論語·學而》。

⑦ 黃人二:《從上海博物館藏孔子詩論簡之詩經篇名論其性質》,http://www.bamboosilk.org/(02/02/11)。

⑧ 《墨子·公孟》。

# 由上博簡《詩說》的體例論其定名與作者

江林昌

上博簡《詩說》公布後，除其編聯之外，有關這篇文章的作者及其定名，也成了大家討論的熱點。馬承源先生認為，這篇文章的作者是孔子，簡中六次出現的一個同樣的合文“𠄎”，即應釋為“孔子”。而“孔子曰”之後的內容又是關於《詩》的評論。因此，馬先生認為這是孔子對《詩》的評述與傳授，因此，定其篇名為《孔子詩論》，濮茅左先生從之<sup>①</sup>。李學勤師和筆者本人則力主本篇的作者為子夏<sup>②</sup>。廖名春先生則認為本篇的作者為子羔<sup>③</sup>。至於篇名，裘錫圭先生、學友朱淵清先生均認為應該稱《詩說》<sup>④</sup>，筆者也主張此說；另有姜廣輝先生則稱其為“古《詩序》”<sup>⑤</sup>等。

如何確定這篇文章的作者及其篇名，直接涉及到對這篇文章的主題性質的認識，意義重大，因而不可不辨。有關這方面的討論，可以從多個角度展開。本文受李學勤師的教誨啟發，擬就《詩說》的體例分析入手，以推定其作者與定名。

## （一）“孔子曰”實為弟子引述師說之語

在這篇文章裏，有六處出現了“孔子曰”，現按《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》所列次序，將其摘錄於下：

- 孔子曰：“詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。”（第 1 簡）
- 孔子曰：“唯能夫……”（第 3 簡）
- 孔子曰：“此命也夫。文王雖裕也，得乎，此命也。”（第 7 簡）
- 孔子曰：“吾以《葛覃》得氏初之詩，民性固然……”（第 16 簡）
- 孔子曰：“《宛丘》吾善之，《猗嗟》吾喜之……”（第 21 簡）
- 孔子曰：“《蟋蟀》知難，《仲氏》君子……”（第 27 簡）

由此可知，“孔子曰”之後的引文是孔子原話。但是整篇《詩說》中“孔子曰”只出現六次，就總體上看，這是《詩說》作者借孔子的話作為重要依據來支撐自己的《詩》學觀點。如第 3 簡：

……邦風，其內（納）物也，溥（博）觀人谷（俗）焉，大僉（斂）材焉，其言文，其聲善。孔子曰：“惟能夫……。”

① 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社 2001 年版。濮茅左：《孔子詩論 簡序解析》，朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社 2002 年版。

② 李學勤：《詩論的體裁和作者》，江林昌：《上博簡《詩論》的作者及其與今傳本《毛詩序》的關係》，均見朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》。

③ 廖名春：《上博《詩論》簡的作者和作年》，《齊魯學刊》2002 年第 3 期。

④ 裘錫圭先生說見 2002 年 3 月 31 日至 4 月 2 日在清華大學舉辦的“新出楚簡與儒學思想國際學術研討會”上的口頭發言。朱淵清說見其《從孔子論《甘棠》看孔門《詩傳》文第 51 小注，該文收入其主編《上海博物館藏戰國楚竹書研究》。

⑤ 姜廣輝：《關於古《詩序》的編連、釋讀與定位》，《中國哲學》第 24 輯，遼寧教育出版社 2000 年版。

這裏，“孔子曰”之前是作者的原話，連同其前的第 2 簡，是作者關於《詩》“訟”“大夏”“小夏”“邦風”的論述；而“孔子曰”之後則是孔子的話，連同後面的第 4、第 5 簡，是引述孔子關於《詩》“邦風”“小夏”“大夏”“訟”的原話，來證明自己觀點的正確性。其完整的文字關係如下：

《詩》□□□□□□□□寺也，文王受命矣。訟，平德也，多言後，其樂安而遲，其歌紳而易（遯），其思深而遠，至矣。大夏，盛德也，多言□□□□□□□□□□□□□□□□矣。小夏，少德也，多言難而□（怨）退（對）者也，衰也，少矣。邦風，其內（納）物也，溥（博）觀人谷（俗）焉，大僉（斂）材焉，其言文，其聲善。

作者論《詩》及“訟”“大夏”“小夏”“邦風”

孔子曰：“惟能夫……曰：《詩》。其猶平門，與賤民而□（□）之，其用心也將何如？曰：《邦風》是也；民之有戚患也，上下之不和者，其用心也，將何如？曰：《小夏》是也；……其用心也將何如？曰：《大夏》是也；有成功者何如？曰：《訟》是也。”

引孔子論《詩》及“邦風”“小夏”“大夏”“訟”以支持作者自己的《詩》學觀點。

以上作者所論的次序由《詩》而“訟”“大夏”“小夏”“邦風”，引孔子語所論次序則由《詩》而“邦風”“小夏”“大夏”“訟”。剛好倒過來，這樣就形成了一個由 A、B、C、D 到 D、C、B、A 的回文結構，相當嚴密完整。這裏，作者的《詩》學觀點是主論，所引用的孔子語則為從論。

類似的體例，在孔門後學的其他論著中，時有所見。如《禮記·中庸》：

……君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也。”

學者們大多相信，《中庸》的作者是子思。這段文字裏，“仲尼曰”之前是子思對“中庸”的理解評述，“仲尼曰”之後，則是引用孔子的話作為其依據。這樣的體例，《中庸》一文中多見。如：

在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。子曰：“射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。”

又如：

今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。子曰：“吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之，吾從周。”

以上兩例，“子曰”前均是子思的話，“子曰”後均是子思引孔子的話來證明自己論點的正確性，表明自己的說法有依據。《中庸》一篇，還有自己評《詩》或引孔子評《詩》者：

《詩》云：“相在爾室，尚不愧於屋漏。”故君子不動而敬，不言而信。《詩》曰：“奏假無言，時靡有爭。”是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。《詩》曰：“不顯惟德！百辟其刑之。”是故君子篤恭而天下平。《詩》云：“予懷明德，不大聲以色。”子曰：“聲色之於以化民，未也。”

這裏，前面部分都是子思對《詩》的評論，最後一句則引孔子對《詩》的評語，以代替自己的觀點。這種靈活運用自己評《詩》或引孔子語以評《詩》的形式，在竹簡《詩說》裏也正有體現。如簡 21、22：

□□□□□□□□□□□□貴也。《將大車》之囂也，則以爲不可如何也。《湛露》之益也，其猶□與？  
孔子曰：“《宛丘》吾善之，《猗嗟》吾熏之，《鳴鳩》吾信之，《文王》吾美之，《清廟》□□之。”

《宛丘》曰：“詢有情”“而無望”，吾善之。《猗嗟》曰：“四矢弁（反），以御亂”，吾熏之；《鳴鳩》曰：“其儀一”，是“心如結也”，吾信之。《文王》“在上”“於昭於天”，吾美之。《清廟》……

這裏，第1節與第2節是平行結構，都是對《詩》的評論。只不過第1節是作者自己直接評《詩》，所評的《詩》有《將大車》《湛露》諸篇。第2節是借孔子語以評《詩》，所評者有《宛丘》《猗嗟》《鳴鳩》《文王》《清廟》諸篇。第3節則是作者對第2節孔子《詩》評的進一步闡發。第2節孔子說：“《宛丘》，吾善之”，第3節作者摘取《宛丘》詩中“詢有情”“而無望”兩句，說明“吾善之”的原因。第2節孔子說：“《猗嗟》，吾熏之”，第3節作者便引《猗嗟》“四矢弁（反），以御亂”來闡明孔子“熏之”的原因。第2節孔子說：“《鳴鳩》，吾信之”，第3節作者解釋說，之所以“吾信之”是因為《鳴鳩》詩中有“其儀一”之句，表達的是“心如結也”之意，等等。因此，2、3兩節之間是遞進的關係。總起來看，1、2、3三節評《詩》的主體是《詩說》作者，而不是孔子。

以上是見於子思《中庸》的例子，我們再看《孟子》書中的例子，《告子下》曰：

《凱風》親之過小者也；《小弁》親之過大者也。親之過大而不怨，是愈疏也。親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。孔子曰：“舜其至孝矣，五十而慕。”

這裏，“孔子曰”之前是孟子的話。孟子通過對《凱風》《小弁》兩詩的評論，闡發其對“孝”的觀點。而“孔子曰”以後，則是引用孔子對“孝”的觀點來印證支持自己的觀點。這樣的格式又正好可以與《詩說》第7簡比較：

“帝謂文王，予懷爾明德。”曷？誠謂之也。“有命自天，命此文王”，誠命之也，信矣。孔子曰：“此命也夫！文王雖欲也，得乎，此命也。”

這裏，“懷爾明德”句見《大雅·皇矣》篇，“命此文王”句見《大雅·大明》篇。“誠謂之也”“誠命之也，信矣”兩句是《詩說》作者對此兩詩的評價，其主題是作者對“文王受命”的肯定。“孔子曰”之後則是作者引孔子關於“文王受命”的評價來支持自己的觀點。其評述體例與《孟子·告子下》完全一致。

《中庸》的作者是子思，《告子下》的作者是孟子。據《史記》等書記載，子思是孔子的嫡孫，曾受業於孔子門人曾子，而孟子又“受業於子思之門人”，可見子思和孟子都是孔子的後傳弟子。子思《中庸》、孟子《告子下》中引用“孔子曰”“夫子曰”“子曰”，顯然是對孔子學說的繼承闡發，同時又是借孔子的言論為自己的觀點服務，是所謂借“重言”以自堅。《莊子·寓言篇》說：“重言十七，所以已言也，是為耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。”饒宗頤先生解釋說：“‘重言’是為人所尊重之言，是先老輩（耆艾）所說的話，為一般人所尊重而具有‘經緯本末’作用的格言。雖然它的年代在前，如果沒有經緯本末的意義，如果不能期待來者去發揚，那麼便不足以為‘先’。照這樣看來，‘重言’是足為後世師法，永遠為人所尊重的名言。”<sup>①</sup>《中庸》《孟子》中引孔子言論，自然具有“重言”的意義。朱熹《中庸章句》說，《中庸》中“仲尼曰”“夫子曰”“子曰”是子思“雜引孔子之言以明之”。與此相一致，竹簡《詩說》引孔子言論也是借“重言”以自明。由這一體例可以肯定，《詩說》的作者不是孔子，而應該是孔子的門徒或再傳。

<sup>①</sup> 饒宗頤：《從新資料追溯先代耆老的“重言”》，《中原文物》1999年第4期。

## (二) “曷”字句乃是對引用語的闡發

竹簡《詩說》六次出現“孔子曰”，直接表明是引述孔子之語。此外，還有一些地方引述孔子語，却没有明說。但仔細分析，還是有標志性規律可循。如簡 10：

“《關雎》之改，《樛木》之時，《漢廣》之知，《鵲巢》之歸，《甘棠》之保（報），《綠衣》之思，《燕燕》之情。”曷？  
曰：童而皆賢於其初者也。《關雎》以色俞於禮，……

這裏，“曷”字之前是引用之語，“曷”字之後則是對引用語的進一步闡發。這種文例在先秦文獻中常見，與上博簡時間、地點均較相近的郭店楚墓戰國簡裏也有，李學勤師曾舉出《成之聞之》中的例子：

《君奭》曰：“惟冒丕單稱德。”曷？言疾也。

《君奭》曰：“襄我二人，汝有合才（在）言。”曷？道不悅之詞也。

《大禹》曰：“余（舍）才（茲）宅天心。”曷？此言也，言余（舍）之此而宅於天心也。

《康誥》曰：“不率大戛”，“文王作罰，刑茲亡赦。”曷？此言也，言不敦大常者，文王之刑莫厚焉。

李學勤師總結說：“所有這些都不難看出，‘曷’字前面都是前人所說，或係《詩》《書》，或為成語，無一例外。因此，《詩論》的‘《關雎》之改’云云，也只能為前人所說，不是作者的話。假設這些話來自孔子，後面的論述就不能屬於孔子。”<sup>①</sup>

我們認為，李學勤師的這個分析是完全正確的。簡 10“曷”字之前，“《關雎》之改”云云，以一個字評一首詩，共評了《關雎》《樛木》《漢廣》《鵲巢》《甘棠》《綠衣》《燕燕》等七篇詩。“曷”字之後的簡 14、12、13、15、11、16 上，則圍繞這七句《詩》評，反復兩次，依次對這七句《詩》評作了闡發。這“曷”之後的闡發語，顯然是《詩說》作者本人所作，而“曷”字之前的“《關雎》之改”等七句《詩》評的作者，最可能是孔子。因為同篇《詩說》的簡 21、簡 22 有與此相同的體例，而引文前正表明為“孔子曰”。試比較如下：

	簡 21、簡 22	簡 10、14、12、13、15、11、16 上
引孔子語	孔子曰：“《宛丘》吾善之，《猗嗟》吾熏之，《鳴鳩》吾信之，《文王》吾美之，《清廟》□□之。”	“《關雎》之改，《樛木》之時，《漢廣》之知，《鵲巢》之歸，《甘棠》之保（報），《綠衣》之思，《燕燕》之情。”曷？曰：童而皆賢於其初者也。
作者闡發語	《宛丘》曰：“詢有情”“而無望”，吾善之。《猗嗟》曰：“四矢弁（反），以御亂”，吾熏之。《鳴鳩》曰：“其儀一”，是“心如結也”，吾信之。《文王》“在上”“於昭於天”，吾美之。《清廟》……	《關雎》以色俞於禮，□□□□兩矣，其四章則喻矣。以琴瑟之悅擬好色之願，以鐘鼓之樂，□□□□好，反內於禮，不亦能改乎？《樛木》福斯在君子，不□□□《漢廣》□□□□可得，不攻不可能，不亦知恒乎？《鵲巢》出以百兩，不亦有（離）乎？《甘棠》□□□□□及其人，敬愛其樹，其保（報）厚矣。甘棠之愛，以召公□□□□□□《綠衣》□□□□□。《燕燕》□□□□□情愛也。《關雎》之改，則其思臚（益）矣。《樛木》之時，則以其祿也。《漢廣》之知，則知不可得也。《鵲巢》之歸，則□（離）者□□□也。《甘棠》之保，則□□□□□□□□□□召公也。《綠衣》之憂，思古人也，《燕燕》之情，以其獨也。

<sup>①</sup> 李學勤：《詩論的體裁與作者》，見朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》。

兩相比較可知,在“引孔子語”部分,簡 21、22 以“孔子曰”直接表明開頭所引為孔子語,而省去了“曷”字句,而在簡 10、14、12 則以“曷”字句暗示前面是引語,對照簡 21、22 的“孔子曰”,并考察這兩批文字的“作者闡發語”部分的相同體例,我們有充分的理由相信,“曷”字句前面的引語肯定是“孔子曰”,“曷”字之後則是本文作者對孔子《詩》評的闡發。

通過上面對《詩說》體例的分析,我們可以得出如下初步結論。即整篇《詩說》,雖有許多孔子評《詩》的語句,但這篇文字的作者却不是孔子,而應該是孔子的門徒後學。文中“孔子曰”之後的引語,或“曷”字句之前的引語,是孔子門徒對孔子《詩》學的引用。其目的是對孔子《詩》學觀點的闡發,或以孔子《詩》學來支持自己的《詩》學觀點。總之,這是一篇孔子門徒所作的繼承孔子《詩》學,并加以發揮提高和系統化、理論化的《詩》學評論。

### (三)《孔子詩論》宜更名為《詩說》

上述的討論表明,本篇文字的作者并非孔子,而是孔子門徒對孔子《詩》學的闡發和總結提高。因此,馬承源等先生將其定名為《孔子詩論》,看來不甚妥當。許多學者省去“孔子”兩字,徑稱之為《詩論》。這樣雖解決了作者矛盾問題,但於文章體制仍有不合。因為先秦的“論”大抵有兩種含義。一為原始評論。《說文·言部》:“論,議也,從言侖聲。”《莊子》有《齊物論》,《荀子》有《天論》《正論》《禮論》《樂論》等等。“論”的另一含義為編輯、匯總之義,如《論語》。《漢書·藝文志》:“《論語》者,孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記,夫子既卒,門人相與輯而論纂,故謂之《論語》。”可見“論語”就是編輯匯纂孔子之語,“論”即編纂,“語”為孔子言語,“論語”乃動賓結構。又《史記·酷吏列傳》:“與張湯論定諸律令”,《集解》引徐廣曰:“論,一作編。”《漢書·河間獻王傳》:“獻王所得書,皆古文先秦舊書,……七十子之徒所論。”《後漢書·李固傳》:“弟子趙承等,悲嘆不已,乃共論固言迹,以為《德行》一篇。”凡此“論”字,亦均作編纂整理解。上博所藏這篇竹簡關於《詩》的評說,既非原始之論(原始之論當為孔子,而本篇只是對孔子《詩論》的再闡發),亦非匯總各家之說或孔子《詩》說(僅引用了孔子的若干《詩》評作為自己《詩》學觀點的依據)。由此可見,以《詩論》來命名這批竹簡,亦有不妥。

2002年3月31日至4月2日,在清華大學召開的“新出楚簡與儒家思想國際學術研討會”上,裘錫圭先生作了口頭發言,認為該篇《詩》評宜定名為《詩說》。學友朱淵清提交大會的論文《從孔子論甘棠看孔門詩傳》的第51個腳注裏,也提出了相同的觀點。我們認為此說可從,并在此試補作論證。

先秦各派學術,有先師原始之論,稱為“經”,有弟子後學對師論的記載與闡發,稱為“傳”“記”“說”“解”等等。“經”與“傳”“記”“說”“解”之間形成了各學派內部的學術承傳系統。如《易傳》是為了解釋《易經》,《左氏傳》《穀梁傳》《公羊傳》是為了解釋《春秋經》,大戴《禮記》、小戴《禮記》是為了解釋《禮儀》。至於“說”,也是為了解釋原始經義,使經義得以闡發彰明。《說文解字·言部》:“說,所以明也。”《墨子》書中有《經上》《經下》,又有解釋“經”義的《經說上》《經說下》。《韓非子》的《內儲說》《外儲說》則包括“經”和“說”兩部分。梁啟雄《韓子淺解》指出,其“經”部分首先概括地指出所要說的事理,然後用“其說在某事、某事”的簡單詞句,列舉歷史故事為證,而“說”部分則把“經”文中列舉的歷史故事,一一詳細地加以敘說,有時還用“一曰”的形式作補充敘說,以保存不同的異說。在先秦兩漢,“說”體文獻頗多,《漢書·藝文志》載,《禮經》有《明堂陰陽說》,《論語》有《齊說》《魯夏侯說》《魯安昌侯說》等等。

竹簡這篇文章,其作者不是孔子,而是孔子的門徒。其內容是孔子門徒對孔子《詩》學的闡發,同時又綜合了作者自己對《詩》的觀點,充分表達了作者對《詩》以及“訟”“大夏”“小夏”“邦風”乃至有關具體《詩》篇的認識。因此,我們稱這篇文章為《詩說》,比較符合周秦古書的定名規律。

#### (四)《詩說》的作者很有可能是子夏

《詩說》的作者是孔子門徒，那麼這位門徒究竟是誰呢？學術界又提出了種種不同的說法。我們的意見是，這位孔子門徒最有可能是子夏。對此，我們曾在《上博簡《詩論》的作者及其與今傳本《毛詩序》的關係》一文中有所討論<sup>①</sup>。在該文中，我們列舉《論語》與《禮記》裏的材料，茲再舉《韓詩外傳》的材料作補充說明。

在孔子弟子中，卜商子夏是習《詩》傳經的最優秀弟子。據《後漢書·徐防傳》：“《詩》《書》《禮》《樂》，定自孔子；發明章句，始於子夏。”考之於《論語》、《禮記》、《韓詩外傳》等先秦兩漢儒書，其說不謬。

在《韓詩外傳》裏，有許多子夏論《詩》的資料。相傳孔子在整理《詩經》時，其編排“風”“雅”“頌”諸詩，有所謂“四始”原則，即《史記·孔子世家》所說：“古者《詩》三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席。故曰：《關雎》之亂以為‘風’始，《鹿鳴》為‘小雅’始，《文王》為‘大雅’始，《清廟》為‘頌’始。”《毛詩序》及其他舊注所說大致相同。我們曾在《試析上博簡《詩說》的編聯與結構》一文中分析指出，上博簡《詩說》論“訟”“大夏”“小夏”“邦風”，也基本按照“四始”原則，如前文引簡 10、14、12、13、15、11、16 上，論“邦風”諸詩即從《關雎》開始。而《韓詩外傳》卷第五第 1 章則記載了子夏與孔子論《國風》何以要以《關雎》始的原因：

子夏問曰：“《關雎》何以為《國風》始也？”孔子曰：“《關雎》至矣乎！夫《關雎》之人，仰則天，俯則地，幽幽冥冥，德之所藏，紛紛沸沸，道之所行，如神龍變化，斐斐文章。大哉！《關雎》之道也，萬物之所繫，群生之所懸命也，河洛出《書圖》，麟鳳翔乎郊。不由《關雎》之道，則《關雎》之事，將奚由至矣哉！夫六經之策，皆歸論汲汲，蓋取之乎《關雎》。《關雎》之事大矣哉！馮馮翊翊，自東自西，自南自北，無思不服。子其勉強之，思服之。天地之間，生民之屬，王道之原，不外此矣。”子夏喟然嘆曰：“大哉《關雎》，乃天地之基也。《詩》曰：‘鐘鼓樂之。’”

孔子對“《國風》以《關雎》始”這一問題作了長篇論述，而子夏則一言以蔽之：“大哉《關雎》，乃天地之基也。”由此可見，子夏對孔子《詩》學確實是有相當深刻的領悟的。因此，子夏在竹簡《詩說》裏論“邦風”諸篇，以《關雎》始，也是理所當然的事。在《韓詩外傳》卷三第 15 章、卷五第 28 章、卷六第 20 章中，還記載了許多關於子夏論《詩》引《詩》的資料，進一步證明了子夏與《詩》學的關係。

就上述情況看，卜商子夏對《詩》確實有獨到的見解，對孔子《詩》學有專門的記錄和闡發，應是情理之中事。因此，漢魏以來的學者，大多相信子夏曾作有《詩序》。《漢書·藝文志》：“有毛公之學，自謂子夏所傳。”所謂“毛公之學”，指的是毛詩序，而追溯到子夏。《後漢書·徐防傳》所說的子夏曾對孔子所定的《詩》《書》而加以“發明章句”，亦當指作序而言。三國吳郡人陸璣（字元恪）的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》則說得更明白：“孔子刪《詩》，授卜商。商為之序。”魏晉時人王肅在《孔子家語·七十二弟子》下注曰：“子夏所序意，今之《毛詩序》是也。”唐陸德明《經典釋文序錄》謂：“孔子最先刪錄（《詩》），……以授子夏，子夏遂作《序》焉。”吳承仕疏：“鄭答張逸曰：‘《序》，子夏所為，親受聖言’（《棠棣疏》引《鄭志》）。魏晉以來，承用鄭說，皆謂子夏作《序》。”宋洪邁《容齋隨筆》：“孔子弟子，惟子夏於諸經獨有書。……於《詩》則有《序》。”我們認為竹簡《詩說》的作者為卜商子夏的推論，當為不誣。這正好與洪邁所說子夏“於《詩》則有《序》”相吻合。竹簡《詩論》可能就是漢魏以來學者們所艷稱的子夏《詩序》。

（作者單位：煙臺大學學術研究所）

<sup>①</sup> 江林昌：《上博簡《詩論》的作者及其與今傳本《毛詩序》的關係》，見朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》。

# 《詩論》與《毛詩序》的比較研究

王廷洽

上博簡孔子《詩論》公布後，學者自然而然地會把它同傳世的《毛詩序》進行比較。有的在行文時隨手比照對應，也有的在全面對比研究的基礎上寫成了高度概括的專文。比較的結果：兩者有同有異，而同者居多<sup>①</sup>。這一結論是不可移易的。而筆者對於比較演繹的過程更感興趣，因為這種細化的比較過程對於《詩經》的研究，進一步理解孔子《詩論》，或者是有所裨益的。

## (一)

孔子在同弟子論《詩》時多次講到“始可言《詩》”<sup>②</sup>，在孔子的觀念中，《詩》必定有精微之處。唯有在對《詩》理解到這一層次，才可以同他討論《詩》的問題。《韓詩外傳》卷二：

子夏讀《詩》已畢。夫子問曰：“爾亦可言於《詩》矣。”子夏對曰：“《詩》之於事也，昭昭乎若日月之光明，燎燎乎如星辰之錯行。上有堯舜之道，下有三王之義。弟子不敢忘，雖居蓬戶之中，彈琴以咏先王之風，有人亦樂之，無人亦樂之，亦可發憤忘食矣。《詩》曰：‘衡門之下，可以栖遲。沁之洋洋，可以療饑。’”夫子造然變容，曰：“嘻！吾子始可以言《詩》已矣。然子以見其表，未見其裏。”顏淵曰：“其表已見，其裏又何有哉！”孔子曰：“窺其門，不入其中，安知其奧藏之所在乎？然藏又非難也，丘嘗悉心盡志，已入其中，前有高岸，後有深谷，泠泠然如此。既立而已矣。不能見其裏，蓋謂精微者也。”

孔子研究《詩》至於精微處，有“已入其中，前有高岸，後有深谷”的泠泠然之感。然而，在這段記錄中他終究沒有道出他悉心讀《詩》所獲得的精旨深意。上博楚竹書孔子《詩論》當可見其一斑。

《詩論》的第一至第四簡、第五簡的前半部分都是孔子總論《詩》的內容。

其論《詩》曰：“詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。”<sup>③</sup>又曰：“《詩》，其猶旁門與？”

其論《頌》曰：“《頌》，旁德也，多言後，其樂安而遲，其歌申而尋，其思深而遠。”又曰：“‘有成功者如何？’曰：‘《頌》是也。’”

其論《大雅》曰：“至矣！《大雅》，盛德也。”

其論《小雅》“（《小雅》少德）。多言難而怨悱者也，衰矣，小矣”；“民之有戚患也，上下之不和者，其用心將何如？（《小雅》是已）”<sup>④</sup>。

<sup>①</sup> 詳王小盾、馬銀琴：《從《詩論》與《詩序》的關係看《詩論》的性質與功能》，《文藝研究》2002年第2期。《詩論》與《詩序》之同則已有專文，故本文的重點在“異”。

<sup>②</sup> 《論語·學而》：子貢曰：“貧而無詭，富而無驕，何如？”子曰：“可也。未若貧而樂，富而好禮者。”子貢曰：“《詩》云‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之謂與？”子曰：“賜也，始可與言《詩》已矣。告諸往而知來者。”《論語·八佾》：子夏問：“‘巧笑倩兮，美目盼兮’，素以爲絢兮，何謂也？”子曰：“繪事後素。”曰：“禮後乎？”子曰：“起予者商也！始可與言《詩》已矣。”《韓詩外傳》卷三：“子夏問《詩》，學一而知二。孔子曰：‘起予者商也！始可與言《詩》已矣。孔子賢乎英杰而聖德備，弟子被光景而德彰。《詩》曰‘日就月將。’”

<sup>③</sup> 馬承源先生主持了這批竹書的整理和考釋工作，是一件功德無量的大業。本文所引文句均採用周鳳五先生《孔子詩論 新釋文及注釋》（朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店2002年版），因爲周先生的釋文採通行文字，又把通假字直接讀破，在閱讀《詩論》時容易理解，在輸入電腦時也比較方便。

<sup>④</sup> 馬承源、濮茅左《詩序》第二、三、四簡的考釋，把兩處文字確定爲孔子之論《小雅》，并補“小雅少德”、“小雅是已”。詳《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社2001年版；以及《上博館藏戰國楚竹書研究》。

其論《國風》曰：“《邦風》其納物也溥，觀人俗焉，大斂財焉；其言文，其聲善”；“殘民而怨之，其用心也將何如？”曰：“《邦風》是已。”

以上這些資料可以認為僅是孔子對《詩》總體看法的一部分，因為竹書孔子《詩論》是一個殘本<sup>①</sup>。雖然如此，但以上內容仍然比各種典籍保存的孔子論《詩》的內容要豐富。孔子對於《詩》的總體看法，在《論語》、《孔子家語》、《禮記》、《韓詩外傳》等典籍中有所反映。《論語·為政》：“《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。”《論語·子路》：“子曰：誦《詩》三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以為。”《論語·季氏》：“不學《詩》，無以言。”《論語·陽貨》：“子曰：小子何莫學乎《詩》？《詩》，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。”《禮記·孔子閒居》提出“五至說”，謂“志之所至，《詩》亦至焉；《詩》之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉”。《詩》同禮、樂有直接的關係。我們把孔子對於《詩》的總體看法集結在一起，同《毛詩大序》作比較，就會發現以下的異同。

(1) 論《詩》的次序不同。從第二簡“《頌》，旁德也，多言後，其樂安而遲，其歌申而尋，其思深而遠。至矣！《大雅》，盛德也”看，孔子論《詩》的次序為《頌》、《大雅》、《小雅》、《邦風》。而《毛詩大序》的次序則為《國風》、《雅》、《頌》。

(2) 《詩論》尚未形成論文的形式、規模，而且未有主綫。而《毛詩大序》則為一篇主旨、主綫索十分明確的古典論文。其主旨為論述《詩》的“諷喻”之義：“風，風也，教也，風以動之，教以化之”；“上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風”；“是以一國之事繫一人之本，謂之風，言天下之事，形四方之風，謂之雅”。風還有“王者之風”、“諸侯之風”。《毛詩大序》全文論風，包含諷刺、諷諫、教化、風情形式、風範等義。以《關雎》為始終，寫作技巧精湛。

(3) 孔子未有“四始”、“六義”及“變風變雅”的理論。孔子《詩論》，以及《論語》、《孔子家語》、《禮記》、《韓詩外傳》等記錄孔子引《詩》，均未言及“四始”、“六義”和“變風變雅”等。而《毛詩大序》討論了這些詩學的理論問題<sup>②</sup>。

(4) 論音樂的功能不同。《詩論》論音樂，唯“樂亡隱情”；“其樂安而遲，其歌申而遠”；“其言文，其聲善”、“《鹿鳴》以樂始而會”四則。《毛詩大序》則云：“情發於聲，聲成文謂之音。治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於《詩》。”這套音樂理論見於《禮記·樂記》。結合《論語》保存的孔子有關《詩》的樂論：“興於《詩》，立於禮，成於樂”；“吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所”<sup>③</sup>。孔子把樂的功用等同於《詩》、禮，在《禮記》中也有較多的論述。他還說：“樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成”；“放鄭聲，遠佞人，鄭聲淫，佞人殆。”<sup>④</sup>大序的作者把音樂的功能拔得很高，比較激進。

(5) 論詩、志、情、言大體相同。《毛詩大序》“詩言志，歌詠言”一節為改《尚書·舜典》而成，而《詩論》却說“詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言”。不過孔子也曾說過類似的話，《左傳·襄公二十五年》：“仲尼曰：‘《志》有之，言以足志，文以足言。不言，誰知其志？言之無文，行而不遠。’”《孔子家語·正論》也作了記錄。

(6) 論《頌》詩的功用相同。《毛詩大序》說：“《頌》者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。”這大概就是《詩論》所說的“有成功者如何？”曰：“《頌》是也。”這是兩者相同之處。

(7) 論《周南》、《召南》諸詩的功用不同。《毛詩大序》說“然則《關雎》、《麟趾》之化，王者之風，故繫之周公。‘南’，言化自北而南也。《鵲巢》、《騶虞》之德，諸侯之風也。先王之所以教，故繫之召公。《周南》、《召南》，正始之道，王化之基。”為《詩論》所無。不過，孔子說過：“人而不為《周南》、《召南》，其猶正牆面而立也與。”<sup>⑤</sup>從字面上理解，就是面對牆壁而立，不見他物。更深一層的意思是：不見他物，

① 殘本可能有這批竹簡已殘，及其抄寫對象亦殘兩重意思。

② 變風變雅的詩歌理論見於鄭玄《詩譜序》，但該序未言及“四始”、“六義”。

③ 《論語·泰伯》；《子罕》。

④ 《論語·八佾》；《衛靈公》。

⑤ 《論語·陽貨》。

也就不見女子 ;見了女色 ,心有所求 ,但終究“不學《詩》,無以言”。孔子論《周南》、《召南》,未嘗把它們拔到“正始之道,王化之基”的高度。

(8) 論《詩》的社會政治功能,《詩論》在於倫理,《大序》在於王道王政。《毛詩大序》說《詩》有巨大的社會政治功能,帝王用《詩》來“經夫婦,成孝敬,厚人倫,美教化,移風俗”,說得白一些,就是《毛詩大序》激進、偏“左”。《詩論》雖然提及一些《詩》的社會政治功能,但主要着眼於“德”、“禮”等倫理方面,同政治的聯結不如《毛詩大序》緊密。

在以上八個方面的比較中,有兩處相同,六處相異。其中未見於孔子所論者,當然不能遽斷為非孔子思想。據現有的資料而言,孔子論《詩》往往平允、篤實。《詩序》的作者問題早已是一個“紛如聚訟”的難題<sup>①</sup>,當然不可能在這篇小文中加以解說。然而在做了以上的比較,我們發現兩者的差異竟是如此之大,對於認識《詩序》的作者、成文的時代,當有所裨益。

## (二)

《詩論》論《頌》詩有《清廟》、《烈文》、《昊天有成命》三首。其論《清廟》曰:“王德也,至矣!敬宗廟之禮,以為其本;秉文之德,以為其彙。‘肅雝(顯相,濟濟)多士,秉文之德。’吾敬之。”其論《烈文》:“《烈文》曰:‘亡競維人’,‘丕顯維德’,‘於乎!前王不忘。’吾悅之。‘昊天有成命,二后受之。’貴且顯矣!”《周頌》由《清廟之什》、《臣工之什》、《閔予小子之什》三組組詩構成,每組含十首小詩。孔子所論,乃《清廟之什》中的《清廟》、《烈文》和《昊天有成命》三首。孔子非常崇敬祭祀周文王的宗廟和《清廟》歌詞,他喜歡《烈文》的歌詞,從《昊天有成命》中看到了顯貴。他認為《清廟》這首大詩能夠“敬宗廟之禮,以為其本”;能夠“秉文之德,以為其彙”,彙為樹被斬斷後從根部生出茂盛的幼苗。反映了至高至美的王德。

《毛詩》序《清廟》曰:“祀文王也。周公既成雒邑,朝諸侯,率以祀文王焉。”其序《烈文》曰:“成王即政,諸侯助祭也。”其序《昊天有成命》曰:“郊祀天地也。”並沒有對它有任何總體的論說。

毛序同《詩論》相比,《詩論》在於闡明詩歌的主旨,而毛序在於闡明詩歌寫作的時代和成因。兩者雖然不同,但並無明顯的牴牾。

## (三)

《詩論》論《大雅》唯《皇矣》、《大明》和《文王》三篇。其論《皇矣》曰:“‘懷爾明德’曷?誠謂之也。”其論《大明》曰:“‘有命自天,命此文王。’誠命之也。信矣!孔子曰:‘此命也乎!文王雖欲已,得乎此,命也。’”其論《文王》曰:“《文王》,吾美之”;“《文王》曰:‘文王在上,於昭於天。’吾美之。”孔子僅論此三篇,恐怕是因為這三篇的主旨是一致的,都講到天命。《皇矣》共八章,每章十二句。孔子引的“懷爾明德”在第七章:

帝謂文王:予懷明德,不大聲以色,不長夏以革,不識不知,順帝之則。

帝謂文王:詢爾仇方,同爾兄弟,以爾鉤援,與爾臨衝,以伐崇墉。

歌詞中兩言“帝謂文王”,又第一章“皇矣上帝,臨下有赫”,“上帝耆之,憎其式廓”;第二章“帝遷明德,串夷載路,天立厥配,受命既固”;第三章“帝省其山”;第四章“帝度其心”,“既受帝祉”;第五章“帝謂文王”。這些都是文王受天命之標徵,所以孔子會說“誠謂之也”,意指上帝確實告訴過文王。孔子是相信天命的。

《毛詩》序《文王》曰:“文王受命作周也。”其序《大明》曰:“文王有明德,故天復命武王也。”《皇矣》

<sup>①</sup> 《四庫全書總目提要》卷15。

序謂：“美周也。天監代殷，莫若周；周<sup>①</sup>世世修德，莫若文王。”此《文王》和《大明》序的內容全同於《詩論》，證明《毛詩》序之作是有所傳承的。而《皇矣》序不同於孔子《詩論》。雖然周文王是西周各王中修德最廣者，但《皇矣》所贊，皆文王受命於天之詞。故其所論主旨也不甚合於詩文。不知何所據。

#### (四)

《詩論》論及《小雅》共十六篇。其《裳裳者華》有篇名，而殘缺論說文字，不論。《雨無正》和《節南山》主旨同，《小弁》和《巧言》同論。茲逐一作比如下：

(1)《詩論》曰：“《十月》，善辟言。”《十月》即今本《毛詩》中《節南山之什》的第三篇《十月之交》，其序曰：“大夫刺幽王也。”馬承源、濮茅左釋曰：“善諱言”即《秦誓》之“善論言”，毛亨傳云：“惟察便巧善為辨佞之言，使君子迴心易辭。”孔子認為《十月》詩中內容反映了西周官場中慣有的論言，這種現象王公們以為恥辱。周鳳五釋諱為辟。筆者謂辟即譬，孔子說《十月》的作者善於把地震、雷電、河流沸騰等自然現象譬作王朝之即將崩潰。序云“大夫刺幽王”，此大夫實非一般人，詩中稱“皇父”，乃為太子或諸公子對於天子的稱呼。鄭玄以為厲王，毛氏以為幽王，然而那些災異實發生在幽王時<sup>②</sup>，“刺幽王”為是。《十月之交》的作者很有可能是太子宜咎。

(2)《詩論》曰：“《雨無正》、《節南山》皆言上之衰也，王公耻之。”小序曰：“《節南山》，家父刺幽王也”；“《雨無正》，大夫刺幽王也。雨自上下者也，衆多如雨，而非所以為政也。”兩者同。

(3)《詩論》曰：“《小旻》多疑矣！言不中志者也。”小序曰：“大夫刺幽王也。”孔子之論比較具體，又切中《小旻》詩旨。

(4)《詩論》曰：“《小宛》，其言不惡，少有危焉。”小序：“大夫刺幽王也。”

(5)《詩論》曰：“《小弁》、《巧言》，則言讒人之害也。”小序：“《小弁》刺幽王也。太子之傳作焉”；“《巧言》刺幽王也。大夫傷於讒，故作是詩也。”小序的作者為小雅部分作序，多言“刺幽王”，太空泛。

(6)《詩論》曰：“《伐木》、《××》，責咎於己也。”毛序：“燕朋友、故舊也。自天子至於庶人，未有不須友以成者。親親以睦，友賢不棄，不遺故舊，則民德歸厚矣。”又曰：“《伐木》廢，則朋友缺矣。”《伐木》共三章，每章十二句：

伐木丁丁，鳥鳴嚶嚶。出自幽谷，遷于喬木。嚶其鳴矣，求其友聲。相彼鳥矣，猶求友聲，矧伊人矣，不求友生。神之聽之，終和且平。

伐木許許，釃酒有藇。既有肥羜，以速諸父。寧適不來，微我弗顧。於粲洒掃，陳饋八簋。既有肥牡，以速諸舅。寧適不來，微我有咎。

伐木于阪，釃酒有衍。籩豆有踐，兄弟無遠。民之失德，乾餱以愆。有酒湑我，無酒酤我。坎坎鼓我，蹲蹲舞我。迨我暇矣，飲此湑矣。

孔子說《伐木》，“責咎於己”，即第二章的“寧適不來，微我有咎”；第三章的“迨我暇矣，飲此湑矣”。孔子何嘗不知《伐木》的主旨為求友、待友之道。原來一起伐木的朋友却“出於幽谷，遷于喬木”，已經把仍在伐木的老朋友忘却了。這位伐木者作了充分的準備，仍在那裏等待遠走高飛的老朋友，可是左等右等，還是不見踪影。純樸厚道的伐木者却自責自己有什麼過失，無心食肥羊，飲釃酒。孔子的理解要比《詩序》更深，大概就是孔子所說的“精微處”。另外，《伐木》序恐怕不是毛亨的作品。《文選·游西池》“悟彼蟋蟀唱，信此勞者歌”李善注：“《韓詩》曰：‘《伐木》廢，朋友之道缺。勞者歌其事。詩人伐木，自苦其事，故以為文。’”故知此段文字非毛亨所作，而被闢入《毛詩》序。

(7)《詩論》曰：“《天保》，其得祿蔑疆矣！贊寡德故也。”小序：“下報上也。君能下下以成其政，臣能歸美以報其上焉。”又曰：“《天保》廢，則福祿缺矣。”《天保》共六章，每章六句：

① 劉宋崔靈恩：《毛詩集注》謂此“周”當作“也”，似不妥。

② 詳高亨：《詩經今注》，上海古籍出版社 1980 年版。

天保定爾，亦孔之固。俾爾單厚，何福不除。俾爾多益，以莫不庶。  
天保定爾，俾爾戡穀。罄無不宜，受天百祿。降爾遐福，維日不足。  
天保定爾，以莫不興。如山如阜，如岡如陵。如川之方至，以莫不增。  
吉蠲為饗，是用孝享。禴祠烝嘗，于公先王。君曰卜爾，萬壽無疆。  
神之吊矣，詒爾多福。民之質矣，日用飲食。群黎百姓，徧為爾德。  
如月之恒，如日之升。如南山之壽，不騫不崩。如松柏之茂，無不爾或承。

詩的前三章就是孔子所說的“其得祿蔑疆”，蔑即無；後三章則為稱贊這種少有的德。詩序之意同於孔子。

(8)《詩論》曰：“《祈父》之責，亦有以也。”小序：“刺宣王也。”今讀《祈父》，為詩人譴責祈父之所作也。祈父，《尚書·酒誥》作圻父，主管保衛邊境的軍官。他對一個衛士作了處罰，使衛士流離失所，譴責祈父“不聰”，偏聽偏信。全詩並無刺宣王的内容。孔子看到《祈父》中的譴責，並認為那是有理由的。

(9)《詩論》曰：“《黃鳥》，則困而欲反其故也，多耻者其方之乎？”小序：“刺宣王也。”今讀《黃鳥》，言詩人到了另一個邦國，遭受到更嚴重的剝削和壓迫，“此邦之人，不我肯穀”；“此邦之人，不可與明”；“此邦之人，不可與處”。於是想到“言旋言歸，復我邦族”；“言旋言歸，復我諸兄”；“言旋言歸，復我諸父”。正如孔子所說“困而欲反其故”。小序未得詩旨。

(10)《詩論》曰：“《菁菁者莪》，則以人益也。”小序：“樂育人材也。君子能長育人材，則天下喜樂之矣。”又“《菁菁者莪》廢，則無禮儀矣。”筆者按：詩中以“既見君子”復沓，能使人“樂且有儀”、“我心則喜”，君子“錫我百朋”，見到君子，“我心則休”。全詩未嘗見君子長育人材的意思，孔子重教育，理解《菁菁者莪》的主旨為君子有益於人，不言長育人材。但毛亨訓“菁菁者莪，在彼中阿”曰：“君子能長育人材，如阿之長莪，菁菁然。”長育人材或者就是“以人益”，則與孔子之論無異。

(11)《詩論》曰：“《將大車》之囂也，則以為不可如何也。”《將大車》即今本《無將大車》，小序：“大夫悔將小人也。”小序失之。

(12)《詩論》曰：“《湛露》之益也，其猶馳乎？”小序：“天子燕諸侯也。”又曰：“《湛露》廢，則萬國離矣。”《湛露》共四章，每章四句：

湛湛露斯，匪陽不晞。厭厭夜飲，不醉無歸。  
湛湛露斯，在彼豐草。厭厭夜飲，在宗載考。  
湛湛露斯，在彼杞棘。顯允君子，莫不令德。  
其桐其椅，其實離離。豈弟君子，莫不令儀。

孔子論《湛露》，語言過分簡略，大意是：很盛的露水雖有益於豐草，難道人們就因此不再在草地上奔走，牛馬不再在草地上奔馳了嗎？隱指君子雖然有高貴的品德，難道不會遭到摧殘嗎？然而毛序看到的是宴飲，天子用宴飲的方式籠絡諸侯，如果廢棄了宴享，萬國就會離心離德。《詩序》同《詩論》存在很大的差異。

(13)《詩論》曰：“《鹿鳴》以樂始而會，以道交見善而效，終乎不厭人。”毛序：“燕群臣嘉賓也。既飲食之，又實幣帛，筐篚以將其厚意。然後忠臣嘉賓得盡其心矣。”又“《鹿鳴》廢，則和樂缺矣。”兩者同。

《小雅》由《鹿鳴之什》、《南有嘉魚之什》、《鴻雁之什》、《節南山之什》、《谷風之什》、《甫田之什》、《魚藻之什》七組組詩構成<sup>①</sup>。所謂“什”，指有十首詩歌，唯《魚藻之什》有十四首。現存《小雅》七十四首。在《南有嘉魚之什》的第七首《六月》小序後有一篇長序：

<sup>①</sup> 原本還有《南陔》、《白華》、《華黍》、《由庚》、《崇丘》、《由儀》六首笙歌。約亡佚於戰國，或亡於秦燬。

《鹿鳴》廢，則和樂缺矣。《四牡》廢，則君臣缺矣。《皇皇者華》廢，則忠信缺矣。《常棣》廢，則兄弟缺矣。《伐木》廢，則朋友缺矣。《天保》廢，則福祿缺矣。《采芣》廢，則征伐缺矣。《出車》廢，則功力缺矣。《杖杜》廢，則師衆缺矣。《魚麗》廢，則法度缺矣。《南陔》廢，則孝友缺矣。《白華》廢，則廉耻缺矣。《華黍》廢，則蓄積缺矣。《由庚》廢，則陰陽失其道理矣。《南有嘉魚》廢，則賢者不安，下不得其所矣。《崇丘》廢，則萬物不遂矣。《南山有臺》廢，則爲國之基隊矣。《由儀》廢，則萬物失其道理矣。《蓼蕭》廢，則恩澤乖矣。《湛露》廢，則萬國離矣。《彤弓》廢，則諸夏衰矣。《菁菁者莪》廢，則無禮儀矣。《小雅》盡廢，則四夷交侵，中國微矣。

這篇長序，以往的學者多視爲毛序，如上文所引李善注謝混《遊西池》詩，則知其原爲《韓詩》文<sup>①</sup>。既然這二十二首詩具有如此巨大的社會政治功能，筆者在讀孔子《詩論》時就十分注意孔聖人所論。孔子論及其中的《鹿鳴》、《伐木》、《天保》、《湛露》、《菁菁者莪》五首，沒有一處提及如這篇長序所說的内容。如果這些詩真的具有如此巨大的功能，孔聖人爲什麼隻字不提？不僅如此，《論語》、《孔子家語》、《禮記》等典籍所記孔子論《詩》、引《詩》之處，亦一概未提及這些内容。這是一個謎。若說是西漢韓嬰所作，時六首笙詩已亡，故傳統以爲子夏所作，韓嬰所傳。再從長序的内容看，同大序一樣，與社會政治緊密結合，及至“《小雅》盡廢，則四夷交侵，中國微矣”，其激進的程度近乎危言聳聽。作爲語言藝術的詩歌、文學的一種樣式，真的具有如此巨大的功能嗎？而孔子論《小雅》“多言難而怨悱者也，衰矣，小矣”，大概就是“《小雅》怨悱而不亂”<sup>②</sup>。孔子看到詩歌有一定的社會功能，《小雅》的很多内容是講患難的，有“怨悱”之情，也反映了社會的衰落。“民之有戚患也，上下之不和者，其用心將何如？（《小雅》是已）。”民衆有困苦，統治者同民衆不和，則以《小雅》的用心去改善政治情况。當然，我們應該把《韓詩》的這篇長序視爲對孔子詩學理論的發展。

另外，“變風變雅”的詩學觀以爲《六月》及其以前的十七首詩爲“正經”，《六月》以下的《小雅》詩爲“變雅”。鄭玄《詩譜序》曰：“（成王以前之詩）風有《周南》、《召南》，雅有《鹿鳴》、《文王》之屬。及成王、周公致太平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。本之由此《風》、《雅》而來，故皆錄之，謂之《詩》之正經。後王稍更陵遲，懿王始受譖亨，齊哀公夷身失禮之後，《邶》不尊賢。自是而下，厲也幽也，政教尤衰，周室大壞，《十月之交》、《民勞》、《板》、《蕩》勃爾俱作，衆國紛然刺怨。五霸之末，上無天子，下無方伯，善者誰賞？惡者誰罰？紀綱絕矣。故孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變風變雅。”則《國風》以《周南》、《召南》爲“正經”，《邶風》及其以下作品爲變風。社會歷史之“變”，有時是漸變的，有時却是突變的。自懿王至幽王的時代，有突變的事件，如：國人暴動，厲王出逃而死；申公聯戎攻幽王，平王東遷。這些突變的發生，却由漸變的累積而起。鄭玄所謂“變風變雅”的理論爲孔子提出者，或者另有所本。

在將《詩論》孔子論《小雅》十六首詩同《毛詩》小序的比較過程中，筆者的重點在於《鹿鳴》、《伐木》、《天保》、《湛露》、《菁菁者莪》五首。通過比較，差可定《六月》小序後的長序爲《韓詩》之詩說。推而廣之，傳統認爲《毛詩》小序的作品，尚有可能是《韓詩》、齊、魯詩說之屬入者。

## （五）

《詩論》記錄了孔子所論《國風》二十首。茲擇其要者作比如下。

（1）《關雎》。《詩論》曰：“《關雎》之嬰”；“《關雎》以色喻於禮”；“《關雎》之嬰，則其思益矣。……好，反納於禮，不亦能嬰乎”；“其四章則愈矣！以琴瑟之悅，擬好色之願；以鐘鼓之樂，……”

小序曰：“后妃之德也。風之始也。所以風天下而正夫婦也。故用之鄉人焉，用之邦國焉”；“是以

<sup>①</sup> 李善注東晉《補亡詩》，并謂《南陔》、《白華》、《華黍》、《由庚》、《崇丘》、《由儀》六首笙歌爲子夏序；又注謝靈運《九日從宋公戲馬臺集送孔令詩》“和樂隆所缺”謂：“《毛詩序》：‘《鹿鳴》廢，則和樂缺矣。’”《韓詩》中的這篇長序可能出自子夏，或另有所本。如果說是子夏所序，爲什麼毛亨作傳時竟然不著一字！及李善又有“毛詩序”云云，則所見《毛詩》已爲屬入這些内容的本子。

<sup>②</sup> 王逸：《楚辭章句》序。

《關雎》樂得淑女以配君子。憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷害之心焉。是《關雎》之義也。”

孔子尚有多處論及《關雎》。①“師摯之始，《關雎》之亂，洋洋乎盈耳哉！”②這是講《關雎》的音樂。②“唯君子能好其正，小人毒其正。故君子之朋友有向，其惡有方。是故邇者不惑，而遠者不疑也。《詩》云：‘君子好仇。’”③仇即逌。這是孔子論怎樣對待競爭對手問題。此處引《詩》，運用“賦《詩》斷章，余取所求焉”④的方法。③子夏問曰：“《關雎》何以爲《國風》之始也？”孔子曰：“《關雎》，至矣乎！夫《關雎》之人，仰則天，俯則地。幽幽冥冥，德之所藏；紛紛沸沸，道之所行。雖神龍變化，斐斐文章。大哉！《關雎》之道也。萬物之所繫，群生之所懸命也。河洛出書圖，麟鳳翔於郊，不由《關雎》之道，則《關雎》之事將奚由至矣哉！夫六經之策，皆歸論汲汲，蓋取之乎《關雎》。《關雎》之事大矣哉！馮馮翊翊，自東自西，自南自北，無思不服。子其勉強之，思服之。天地之間，生民之屬，王道之原，不外此矣。”子夏喟然嘆曰：“大哉！《關雎》。乃天地之基也。《詩》曰‘鐘鼓樂之’。”④這是一段有很大誇張成分的文字。從《詩論》看，孔子肯定了男女之間的情愛是人之本性，男子追求淑女是正當的，“其思益矣”就是“思無邪”。孔子更從第四、五章中看到琴瑟鐘鼓，男子求偶，當以禮儀行之；《關雎》以色喻於禮，禮樂即爲王道之原。僅此而已。《韓詩外傳》所記子夏、孔子的問答，或者正是《關雎》小序的作者之所本。

(2)《樛木》。《詩論》曰：“《樛木》之時”；“《樛木》之時，則以其祿也”；“《樛木》，福斯在君子。”小序曰：“后妃逮下也。言能逮下而無嫉妒之心焉。”《樛木》三章，每章四句：“南有樛木，葛藟累之。樂只君子，福履綏之。”其餘二章即爲此四句的復沓。孔子所論甚合詩意。小序屬臆測。

(3)《漢廣》。《詩論》曰：“《漢廣》之智”；“《漢廣》之智，則知不可得也。”小序曰：“德廣所及也。文王之道被於南國，美化行乎江漢之域。無思犯禮，求而不可得也。”兩者同。小序多出“文王之道被於南國”云云。

(4)《鵲巢》。《詩論》曰：“《鵲巢》之歸”；“《鵲巢》之歸，則儂者……”；“《鵲巢》，出以百兩，不亦有儂乎？”小序曰：“夫人之德也。國君積行累功以致爵位，夫人起家，而居有之德如鳴鳩，乃可以配焉。”這是一首歌咏諸侯之間嫁娶的詩。孔子所論極是。小序屬附會。

(5)《甘棠》。《詩論》曰：“《甘棠》之報”；“……及其人，敬愛其樹，其報厚矣！《甘棠》之愛，以召公……”；“吾以《甘棠》得宗廟之敬，民性固然，甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所爲；惡其人者亦然”。小序曰：“美召伯也。召伯之教，明於南國。”我友朱淵清博士著有《從孔子論甘棠看孔門詩傳》⑤，所論《甘棠》詩最爲詳盡、精到，筆者不復有言矣。

(6)《綠衣》。《詩論》曰：“《綠衣》之思”；“《綠衣》之憂，思古人也”。小序曰：“衛莊姜傷己也。妾上僭，夫人失位而作是詩也。”《綠衣》之旨，實思古人也。未知小序何據？

(7)《燕燕》。《詩論》曰：“《燕燕》之情，曷？曰：‘重而皆賢於其初者也。’”又“……情，愛也”；又“《燕燕》之情，以其獨也”。小序：“衛莊姜送歸妾也。”《燕燕》寫離別之情，有離別，故獨也。

(8)《葛覃》。《詩論》：“孔子曰：‘吾以《葛覃》得是初之詩，民性固然。見其美，必欲反其本。夫葛之見歌也，則……’”小序：“后妃之本也。后妃在父母家，則志在於功之事。躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母。化天下以婦道也。”孔子所論同小序迥異。

(9)《木瓜》。《詩論》：“因《木瓜》之報，以喻其怨者也”；“《木瓜》，有藏願而未得達也。”又此詩的第三章《毛傳》：“孔子曰：‘吾於《木瓜》見苞苴之禮行。’”《毛傳》很少引孔子語，此處所錄，甚爲寶貴。苞苴指饋贈禮物。《木瓜》曰：“投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以爲好也。投我以木桃，報之以瓊瑤，匪報也，永以爲好也。投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以爲好也。”孔子從男女互贈禮物中看

① 《論語·泰伯》。

② 《禮記·緇衣》。郭店楚簡本《緇衣》“正”作“匹”，是。

③ 《左傳·襄公二十八年》。

④ 《韓詩外傳》卷五。

⑤ 見《上海館藏戰國楚竹書研究》。

到更深一層意思：“喻怨”和“藏願而未得達”。猶今言：別以為你回敬了禮物，就算有了還報。可我送你禮物，並非圖還報，而是希望得到永遠的情義。孔子的理解是正確的。小序：“美齊桓公也。衛國有狄人之敗，出處于漕。齊桓公救而封之，遺之車馬器服焉。衛人思之，欲厚報之而作是詩也。”小序純屬附會。

(10)《有杕之杜》。《詩論》：“《杕杜》，則情喜其至也”；“吾以《杕杜》得醕”；“如此何？斯醕之矣。離其所愛，必曰：‘吾奚舍之？’實贈是已。”《杕杜》系《唐風》之《有杕之杜》。“彼君子兮，嘒肯適我。中心好之，曷飲食之？”是全詩的主題。故孔子曰“情喜其至也”。然後，在過了一段歡樂的時間後，君子要離開了，必定都會說“我怎麼捨得呢？”於是來乾一杯。醕音叫，將滿爵酒一飲而盡，喝時使嘴、酒、爵發出啾啾之聲，此之謂醕<sup>①</sup>。小序曰：“刺晉武公也。武公寡特，兼其宗族而不求賢以自輔焉。”小序純屬附會。

(11)《宛丘》。《詩論》：“孔子曰：‘《宛丘》，吾善之。’”又“《宛丘》曰：‘洵有情，而無望。’吾善之。”小序曰：“刺幽公也。淫荒昏亂，游蕩無度焉。”孔子善《宛丘》，而小序同孔子之說相差甚遠。

(12)《猗嗟》。《詩論》：“《猗嗟》，吾喜之”；“《猗嗟》曰：‘四矢反，以禦亂。’吾喜之”。小序曰：“刺魯莊公也，齊人傷魯莊公有威儀、技藝。然而不能以禮防閑其母，失子之道。人以爲齊侯之子焉。”《猗嗟》爲贊頌一位武士，他長得英俊，雙目清揚，射箭時雄姿勃發，又遵循射禮，更具“四矢反，以禦亂”的精神，所以孔子會喜歡它。小序同此詩的主題相差甚遠。

(13)《鳴鳩》。《詩論》：“《鳴鳩》，吾信之”；“《鳴鳩》曰：‘其儀一兮，心如結也。’吾信之”。小序曰：“刺不壹也，在位無君子，用心之不壹也。”兩者相同。

孔子論及的詩尚有《東方未明》、《將仲子》、《揚之水》、《採芣》、《蕩蕩》、《有兔》、《大田》、《小明》、《邶風·柏舟》、《蓼莪》、《隰有萇楚》、《蟋蟀》等。通過《詩論》同《毛詩序》的比較，孔子論《詩》都切合實際。而《詩序》多激進、臆測、穿鑿、附會之說。筆者希望《詩經》的愛好者、《詩》學專家重新研讀《毛詩序》。

(作者單位：上海師大博物館)

<sup>①</sup> 筆者於2001年12月下旬公差至河南安陽，同蕭繼業市長飲酒。蕭市長喝酒時發出啾啾聲，并勸我們一行，說：“干吧！我已把酒喝得醕醕的。”他以這種“醕”來表示情誼。

# 說“既曰‘天也’，猶有怨言”評的是《鄘風·柏舟》

楊澤生

《孔子詩論》19 號簡長 21.6 厘米，上下斷殘，現存 21 字，其文曰：

溺志，既曰“天也”，猶有怨言。《木瓜》有藏願，未得達也。交①

“溺”字原文略殘，整理者僅摹錄字形而未作隸定，此暫從李零、何琳儀先生釋②；或疑為“淇”字③，恐非是。“天也”二字很多學者在寫帶標點的釋文時也不加引號，這是不正確的；李學勤、廖名春先生在相關文章中都加引號④，甚是。“有”字原文寫作“又”。“怨”字原文從“宀”從“冎”從“心”；此字又見於 18 號簡，整理者一並釋作“捐”，意為“弃也”⑤；李零先生等許多學者改釋為“怨”⑥。由於此字在簡文中常用作“怨”，在此簡釋“怨”也比較符合文義，所以我們認為釋“怨”是對的。“瓜”字原文從“艸”作“菰”，“藏”字從“宀”從“臧”，“願”字從“元”從“心”。

對於上引 19 號簡文，整理者解釋說：“首句辭殘，文義未全，是與《木菰》篇成組合評述若干篇詩中的另一篇評。”⑦李零先生似乎不同意這個意見，他說：

“既曰天也，猶有怨言”，“言”下有句讀，原書點句號，這裏點逗號。……《木瓜》見今《衛風》，但今《木瓜》無怨天之辭，其他各篇也沒有這類話，有之，唯《鄘風·柏舟》，作“母也天只，不諒人只”，疑文有誤，或孔子對《木瓜》別有解釋，和今天的理解不同。另外，我也考慮過，“既曰天也，猶有怨言”，是不是論它前面的另一篇詩，“怨言”下面確實應點句號，但下文簡 18“《木瓜》之報，以喻其怨者也”，仍然是說《木瓜》有發泄怨言的含義，看來點句號也不合適。這裏，只能把問題提出，俟高明教之⑧。

我們認為，18 號簡從“宀”從“冎”從“心”的所謂“怨”字究竟如何讀可能還需要進一步研究，廖名春先生將它讀作“娟”就是一個嘗試⑨。李零先生雖然提到有“怨天之辭”的《鄘風·柏舟》，但是仍然將“既曰天也，猶有怨言”和《木菰》聯繫在一起，並將簡文“言”下的句讀“一”點作逗號，這是沒有道理的。整理者雖然沒有看出所評的是哪一篇詩，但指出所評的是《木菰》篇之外的“另一篇”卻很正確。所說“另一篇”顯然應該包含“天也”兩字，並且詩的主題與“怨言”有關，因此，現在要解決的問題是，簡文

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》圖版和釋文考釋，上海古籍出版社，2001 年版。

② 李零：《上博楚簡校讀記（之一）——子羔篇“孔子詩論”部分》，簡帛研究網站；何琳儀：《滬簡詩論選釋》，簡帛研究網站。兩位先生皆引《禮記·樂記》“鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志”中的“溺志”為釋，則非是。如果所釋“溺”可靠，我們懷疑應讀“怒”，意為憂傷、惆悵（參錢繹撰《方言箋疏》，中華書局，1991 年版），“怒志”與古文獻中的“慍志”、“喜志”結構相同而意義相反。

③ 俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論校箋（下）》，簡帛研究網站。

④ 李學勤：《上海博物館藏楚竹書詩論分章釋文》，簡帛研究網站，原載《國際簡帛研究通訊》第二卷第二期，2002 年 1 月。廖名春：《上博詩論簡的形制和編連》，簡帛研究網站；《上博詩論簡的作者和作年》，簡帛研究網站。

⑤ 同注①。

⑥ 參注②；周鳳五：《孔子詩論新釋文及注解》，簡帛研究網站；姜廣輝：《古詩序章次》、《古詩序復原方案》，簡帛研究網站；俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論校箋（下）》，簡帛研究網站。

⑦ 同注①，148 頁。

⑧ 李零：《上博楚簡校讀記（之一）——子羔篇“孔子詩論”部分》，簡帛研究網站。

⑨ 廖名春：《上博詩論簡的形制和編連》，簡帛研究網站。

“天也”出自哪一篇詩，或者說“既曰‘天也’，猶有怨言”所評的是哪一篇詩。

俞志慧先生“從‘既曰天也’四字推斷，此語必與《詩經》中有‘天’之詩句相關”，又因“此上下皆論《國風》”，故先“將《詩經·國風》中這些句子摘錄”出來：

- ① 天實爲之，謂之何哉？（《邶風·北門》）
- ② 母也天只，不諒人只！（《鄘風·柏舟》）
- ③ 胡然而天也，胡然而帝也？（《鄘風·君子偕老》）
- ④ 悠悠蒼天，此何人哉！（《王風·黍離》）
- ⑤ 悠悠蒼天，曷其有所？（《唐風·鶉羽》）
- ⑥ 彼蒼者天，殲我良人。（《秦風·黃鳥》）

進而指出，“上述六例在詩中皆可謂有怨言，唯第三例僅以天、帝作比，可以排除，據上簡（引者按，即18號簡）《木瓜》置於《唐風》前，可以推斷此處當不會討論《鶉羽》和更遠的《黃鳥》；又，本簡殘存部分下半評論《木瓜》，《木瓜》在《衛風》，則《衛風》之後的《黍離》亦可排除。《柏舟》一詩中‘母也天只，不諒人只’確是怨言，但‘天’字系由‘母’字帶出，不具實際意義。准此，此句當討論《北門》。觀《北門》之詩，滿紙怨尤：‘出自北門，憂心殷殷。終窶且貧，莫知我艱’；‘王事適我，政事一埤益我’；‘室人交遍謫我’，毛《序》：‘刺士不得志也。言衛之忠臣不得其志爾。’鄭《箋》：‘不得其志者，君不知己志而遇困苦。’不得其志，因而怨天尤人，適與殘存簡文相合。”<sup>①</sup>

俞先生將第三、四、五、六例排除在外是很有道理的，但認為《鄘風·柏舟》一詩中“母也天只，不諒人只”中的“天”字是由“母”字帶出“不具實際意義”，而將它排除在外則很牽強。再說，俞先生認為表現“不得其志，因而怨天尤人”的《邶風·北門》一詩，原文如下：

出自北門，憂心殷殷。終窶且貧，莫知我艱。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！  
王事適我，政事一埤益我。我入自外，室人交遍謫我。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！  
王事敦我，政事一埤遺我。我入自外，室人交遍推我。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！

關於此詩的主題，目前有“刺仕不得志說”、“君子安貧知命說”、“破產貴族吁嘆說”、“小官吏發牢騷說”等多種說法<sup>②</sup>。客觀而言，詩中的確包含有牢騷和感嘆的內容，但只要仔細品味詩中三章都相同的末句：“已焉哉！天實爲之，謂之何哉！”我們不難判斷，詩人對於現實是無奈接受和認命的，因為這是天命所爲。因此，《北門》一詩實在沒有多少怨天尤人的味道，更不用說“猶有怨言”了。相反，《鄘風·柏舟》的主題卻是永遠的抱怨，簡直就是怨氣沖天。爲了便於討論，我們將此詩引述於下：

泛彼柏舟，在彼中河。髮彼兩髦，實維我儀。之死矢靡它。母也天只，不諒人只！  
泛彼柏舟，在彼河側。髮彼兩髦，實維我特。之死矢靡慝。母也天只，不諒人只！

關於此詩的主題，目前有“共姜自誓說”、“寡婦守節說”、“贊美節婦說”、“愛情忠貞說”和“女守獨身說”、“貞婦被遺說”和“言孝道”說等多種說法<sup>③</sup>，其中尤其以“愛情忠貞說”比較流行。實際上“髮彼兩髦，實維我儀。之死矢靡它”和“髮彼兩髦，實維我特。之死矢靡慝”都是說自己優秀的德行，要正確把握這首詩的主題還得看詩中兩章的末句：“母也天只，不諒人只！”毛《傳》：“諒，信也。母也天也，尚不

<sup>①</sup> 俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論 校箋（下）》，簡帛研究網站。

<sup>②</sup> 參看張樹波：《國風集說》上冊，河北人民出版社，1993年版。蘇東天先生說“這是一位邦國破產的貴族操勞於政事，受謫於室人的訴苦詩”，又說此詩“感慨和悲嘆殷之滅亡和邶之艱難沒落”。（參其著《詩經辨義》，浙江古籍出版社，1992年版），乃是綜合“破產貴族吁嘆說”、“小官吏發牢騷說”兩說的意見。

<sup>③</sup> 《國風集說》上冊和《詩經辨義》。

信我。‘天’謂父也。”馬瑞辰《通釋》：“《詩》變父言天，先母後父者，錯綜其文，以天與人為韻也。”<sup>①</sup>自己德行那么好，但是卻得不到信任，真是哭爹叫媽也無法排解心中怨氣，這和簡文“既曰‘天也’，猶有怨言”完全切合。所以，從詩的主題來分析，所評的詩應該是《鄘風·柏舟》而不是《邶風·北門》。

從引文“天也”來說，今本這兩首詩都沒有出現完整的“天也”二字，但是我們認為，今本《鄘風·柏舟》的“母也天只”很可能就是“母也天也”之誤。

我們曾根據郭店簡中“也”和“只”相混的現象，運用唐鈺明先生等熟用的“變換”方法<sup>②</sup>，寫作《郭店簡裏的“也”字和先秦文獻中的語氣詞“只”》一文<sup>③</sup>，認為今本《詩經》中的“只”，包括《周南·樛木》和《小雅·南山有臺》、《小雅·采芣》“樂只君子”，《邶風·燕燕》“仲氏任只”，《邶風·北風》“既亟只且”，《鄘風·柏舟》“母也天只，不諒人只”，《王風·君子陽陽》“其樂只且”中的“只”，以及《楚辭·大招》中的“只”，都很可能是“也”字的訛誤。

郭店簡中的語氣詞“也”一共出現 596 次，其字形大體可以分為兩大類，一類寫作“也”，“口”形下部為一長豎筆或斜、彎筆，共出現 358 次；而第二類寫作“只”，“口”形下部在長斜筆或彎筆的右上方還有一短斜筆，共出現 238 次<sup>④</sup>。可見“也”和“只”相混的嚴重。

從句式來看，《周南·樛木》和《小雅·南山有臺》、《小雅·采芣》中的“樂只君子”，與《商頌·長發》中的“允也天子”、上博所藏竹書《緇衣》18 號簡《小雅》說“允也君子”相同<sup>⑤</sup>。《邶風·燕燕》中的“仲氏任只”，“任”字大體有兩種解釋：一種解作“大”、“寬大”、“善良”、“誠篤”等，在句中用作謂詞；一種解作姓氏，“仲氏”和“任”為同位結構<sup>⑥</sup>。如果採取第一種看法，那麼“仲氏任只”是“主＋謂＋助”結構，與《鄭風·將仲子》中的“仲可懷也”、《小雅·何人斯》中的“我心易也”等相同；如果採取第二種看法，那麼與“仲氏任只”就是“名詞結構或名詞＋助詞”的結構，這種結構在先秦文獻中極其常見，如《衛風·氓》中的“女也不爽”、“士也罔極”，《衛風·伯兮》中的“伯也執殳”，《論語·公冶長》中的“女與回也孰愈”、“賜也何敢望回”等等<sup>⑦</sup>。《邶風·北風》“既亟只且”和《王風·君子陽陽》“其樂只且”中的“亟只且”、“樂只且”與《鄭風·褰裳》“狂童之狂也且”中的“狂也且”相同。《鄘風·柏舟》中的“母也天只”，上引毛《傳》作“母也天也”，而“母也天也”與《邶風·日月》中的“父兮母兮”和《邶風·旄丘》、《鄘風·蘄兮》、《鄭風·丰》中的“叔兮伯兮”相類，“不諒人只”與《鄘風·蠨蛸》中的“不知命也”，《邶風·柏舟》中的“不可轉也”、“不可卷也”、“不可選也”，和《鄘風·牆有茨》中的“不可掃也”、“不可道也”、“不可襄也”、“不可詳也”等相同。

由於“只”和“也”字形相近而有許多混用之例，再加上它們用法和文例相同，所以我們懷疑《詩經》中的“只”字是“也”字之訛。眾所周知，今本《詩經》有不少訛字。《孔子詩論》6 號簡“乍(作)競唯人”是《周頌·烈文》中的句子，而今本作“無競維人”，整理者指出“今本‘無’為傳抄之訛”<sup>⑧</sup>，就是典型例子。王顯先生曾作《詩·閟宮“三壽作朋”解》一文，證明傳本《詩·閟宮》“三壽作朋”的“作”是“亡(無)”之訛誤，也就是說，“三壽作朋”是“三壽無朋”之誤<sup>⑨</sup>，這是《詩經》在傳抄過程中“乍(作)”和“亡(無)”互訛的例子。而最為有名的文章莫過於于省吾先生的《詩經中“止”字的辨釋》，該文指出《詩經》中的許多“止”字實際上本應作“之”<sup>⑩</sup>。這篇名文作出的結論，不僅有文義和古文字學的依據，而且還有異

① 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》上册，中華書局，1989 年版。

② 參看唐鈺明：《定量和變換——古文字資料詞匯語法研究的重要方法》，中山大學博士生畢業論文，1988 年 10 月。

③ 未刊。

④ 參張光裕、袁國華編：《郭店楚簡研究·文字編》，藝文印書館，1999 年版。李家浩先生在《楚墓竹簡中的“昆”字及從“昆”之字》中，曾舉例說明古文字裏的“龜”或寫作“𪔐”，並指出“這種情況跟郭店楚墓竹簡把‘也’或寫作‘只’、‘史’或寫作‘弁’同類”。《中國文字》新廿五期，1999 年版。

⑤ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》圖版和釋文考釋，上海古籍出版社出版 2001 年版，62 頁圖版，今本《小雅·車攻》作“允矣君子”。

⑥ 《國風集說》上册。

⑦ 參楊樹達：《詞詮》，上海古籍出版社，1986 年版。

⑧ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》圖版和釋文考釋，上海古籍出版社出版，2001 年版。

⑨ 王顯：《詩·閟宮“三壽作朋”解》，中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室編：《古漢語研究論文集》，北京出版社，1982 年版。

⑩ 于省吾：《詩經中“止”字的辨釋》，《澤螺居詩經新證》，中華書局，1982 年版。

文的證據，如“歌以訊之”或作“歌以誅止”、“歌以訊止”，“高山仰止，景行行止”或作“高山仰之，景行行之”<sup>①</sup>，這就大大增加了其結論的說服力。過去我們懷疑《詩經》中的“只”字爲“也”字之訛而不敢把這個意見發表出來，就是苦於缺乏有力的異文證據。而現在大家看到《孔子詩論》19 號簡“既曰‘天也’，猶有怨言”的文字，正好可與我們原有的想法相互印證。

總之，無論從詩的主題來分析還是從詩句的文字來分析，《孔子詩論》19 號簡“既曰‘天也’，猶有怨言”所評的詩應該就是《鄘風·柏舟》。

二〇〇二年一月於中山大學  
(作者單位：中山大學中文系)

---

<sup>①</sup> 于省吾：《詩經中“止”字的辨釋》，《澤螺居詩經新證》，中華書局，1982 年版，184 頁。《鬼谷子·符言》“高山仰之可極，深淵度之可測”也可爲“高山仰止”本應作“高山仰之”佐證。

楊朝明

上海博物館購藏的竹書中有《孔子閑居》一篇，頗為引人注目。《孔子閑居》篇已見於《禮記》，《孔子家語》中也有此文。由於古籍成書過程的複雜性，人們對《家語》和《禮記》的認識頗多分歧，也多有不當的認識。從透露出的一些情況看，上博竹書的《孔子閑居》篇與傳世的《禮記》和《家語》的有關內容是一致的，這對於我們正確認識該篇，正確認識《禮記》、《家語》等文獻，進而對孔子與儒學研究都具有重要價值。這裏試就傳世《孔子閑居》篇談一點個人的初步看法，以期對認識上博竹書中的該篇有所助益。

## （一）關於《孔子閑居》的篇題

上海博物館竹書中的《孔子閑居》有兩支簡已經可以看到，廖名春先生曾對其標點整理<sup>①</sup>，其文字為：

子夏問於孔子：“《詩》曰：‘豈弟君子，民之父母’，敢問何如斯可謂民之父母？”孔子答曰：“民之父母乎必達於禮樂之原，以致‘五至’，以行‘三無’，以橫於天下，四方有敗，必先知之，其

今本《禮記》中，《孔子閑居》的這段話為：

孔子閑居，子夏侍。子夏曰：“敢問《詩》云‘豈弟君子，民之父母’，何如斯可謂民之父母矣？”孔子曰：“夫民之父母乎必達於禮樂之原，以致‘五至’，以行‘三無’，以橫於天下，四方有敗，必先知之，此之謂民之父母矣。”

兩相比較，不難看出一些問題。首先，上博竹書第1簡前有殘損，從簡的長度推測，它很可能是該篇的首簡；第二，今本中有“孔子閑居，子夏侍”，《孔子閑居》的篇題自然出於此句。上博竹書的該篇如果不是像廖名春先生所說是後面“擬出了尾題”，一定是整理者據今本《禮記》而定名。

但是，筆者認為，從該篇的源流上說，如果上博楚簡中沒有出現“孔子閑居”四字，用“孔子閑居”作為篇名就不十分妥當。

在將簡文與今本比較後，廖名春先生認為“今本當為故書原貌”，他還認為：“《禮記·孔子閑居》之類的論作，原本都出於孔子弟子的筆記，是後來經過加工，才將筆記改成了單篇論文”。其實，《孔子閑居》所依據的“孔子弟子的筆記”，就保存在我們今天所看到的《孔子家語》之中，今本《禮記》各篇也是後人再加工的產物。

《禮記》中除了《孔子閑居》，前面還有《仲尼燕居》一篇，《仲尼燕居》記孔子與弟子子張、子貢、言游談論禮，《孔子閑居》記孔子與弟子子夏論《詩》。這兩篇都見於《家語》的《論禮》篇和《問玉》篇中。

<sup>①</sup> 廖名春：《上海博物館藏 孔子閑居 緇衣 楚簡管窺》，載《中國思想史論集》，廣西師大出版社，2000年版；又見於廖名春編：《清華簡帛研究》（第二輯），清華大學思想文化研究所，2002年版。

《禮記》之《孔子閑居》和《仲尼燕居》的主體部分在《家語》的《論禮》篇一篇之中。《論禮》篇最前面的數句話是：

孔子閑居，子張、子貢、言游侍。論及於禮，孔子曰……

而後面部分的開頭數句則是：

子夏侍坐於孔子，曰：“敢問《詩》云……

很顯然，在《家語》的《論禮》篇中，孔子與子張、子貢、言游論禮是在所謂“孔子閑居”之時，而孔子與子夏論《詩》，也應該承上而在“孔子閑居”時。如果《家語》就是《孔子閑居》的最早來源，而且《禮記》改編所依據的《家語》面貌與今本大體一致，應該是《禮記》的編者將《家語》的《論禮》等分編為兩篇，一為《仲尼燕居》，一為《孔子閑居》，於是才有了“燕居”、“閑居”的分別。這種不同，其用意應該純粹是為了一篇名的區別。

但是，後儒却對“燕居”、“閑居”分別理解。例如，鄭《目錄》就分別解釋兩篇篇名云：

名曰“《仲尼燕居》”者，善其不倦，燕居猶使三子侍之，言及於禮。著其字，言事可法。退朝而處曰燕居。

名曰“《孔子閑居》”者，善其倦而不褻，猶使一弟子侍，為之說《詩》。著其氏，言可法也。退燕避人曰閑居。

從《家語·論禮》看，孔子與弟子之間不論是論禮還是論《詩》，都不是在什麼“退朝而處”的“燕居”之時。古書篇章名稱或取大意擬成，或撮文端數字，《家語》以“論禮”名篇，屬於前者；《禮記》分別在兩篇篇首冠以“仲尼燕居”和“孔子閑居”而作篇名，屬於後者。如果《家語·論禮》是《孔子閑居》的最早來源，則《禮記》編者依據《家語》，前面冠以“孔子閑居”而作篇名沒有什麼不妥。上博楚竹書的時代大約屬於戰國中期偏後，時在《禮記》編成之前，那就不一定受《禮記》的束縛，也就是說，如果上博楚簡中的該篇沒有“孔子閑居”字樣，就不必以此四字作為篇名。

今本《孔子家語》的不少篇章都透露出初編的痕迹，它不像《禮記》那樣經過了一定的認真整編。《家語》有時將明顯屬於兩個主題的內容放置在一篇中，例如《執轡》篇，就把閔子騫向孔子問政、子夏與孔子討論《易》的內容放在一起，而在《大戴禮記》中，《執轡》的這兩部分就分別被安置在《盛德》和《易本命》兩篇之中。不論“盛德”還是“易本命”，都是取文章大意而成。《禮記》據《家語·論禮》進行改編與《大戴禮記》據《家語·執轡》改編，性質完全相同。

我們認為，上博楚簡該篇的名稱可以與《家語》“論禮”相應而定為“問詩”或“子夏問詩”。筆者無意像時興的那樣為新出文獻命名，因為即使竹簡中沒有“孔子閑居”四字，為竹簡這樣定名也不是什麼大錯，在內容上它畢竟與《禮記》的《孔子閑居》一致。如果該篇已經整理並且出版，也不一定再改為他名而增加混亂。但如果《孔子家語》真實可信，如果《孔子家語》真像孔安國《後序》所說“皆當時公卿士大夫及七十二弟子之所咨訪交相對問言語”，就應在為上博楚簡的該篇命名時充分考慮到它與《家語》的聯繫。如果上博楚簡該篇沒有“孔子閑居”四字，最好不依比它後出的《禮記》而這樣定名。

## （二）《禮記》與《家語》的先後關係

我們說上博楚簡的該篇早於《禮記·孔子閑居》，《禮記》的《孔子閑居》是根據《家語》改編而成，意味着上博楚簡該篇和《禮記》的《孔子閑居》都本於《家語》。

《禮記》編成在西漢時期，上博楚簡的該篇早於《禮記》自無問題。將現今知道的兩支竹簡與《禮記》的《孔子閑居》在使用虛詞方面進行對照，似乎也透露了楚簡較早的信息。如楚簡“何如斯可謂民

之父母”，《孔子閑居》後綴有“矣”字，楚簡的“民之父母乎必達於禮樂之原”，《孔子閑居》前面有發語詞“夫”字。語氣詞的使用，西漢時期應當高於戰國之時。用語言比較法為古文獻斷代，這是不少學者用過的方法。上博楚簡該篇公布後進行通篇統計比較，恐怕更能說明問題。

這種語言分析方法同樣可以用於《禮記·孔子閑居》與《家語》相應部分的比較，由此而看出它們的先後關係。我們揀出其中的一些句子便可一目了然：

《孔子家語·論禮》	《禮記·孔子閑居》
何如斯可謂民之父母	何如斯可謂民之父母矣
此之謂民之父母	此之謂民之父母矣
不可得而見	不可得而見也
不可得而聞	不可得而聞也
言盡於此而已	言盡於此而已乎
何謂其然	何為其然也

今本《禮記》的《孔子閑居》中，主體部分與《家語·論禮》篇的後半部分一致。這部分記子夏向孔子問《詩》，孔子由此而談到“五至”、“三無”、“五起”、“三無私”等問題。而在談論“三無私”的一節中，《禮記·孔子閑居》中又加入了《家語·問玉》篇中的“天有四時”一段。

與《孔子閑居》相同，在《禮記·仲尼燕居》中，主體部分就是《家語·論禮》前面的內容，後面又有《家語·問玉》篇中的子張與孔子問答的一節，這一節，《家語·問玉》原作“子張問聖人之所以教”，而《禮記·仲尼燕居》改作“子張問政”。

這就是說，《禮記》中的《仲尼燕居》和《孔子閑居》都本於《孔子家語》的《論禮》篇，又都有《孔子家語·問玉》篇的一些內容。

至於《禮記·孔子閑居》是否來源於《家語》，我們可以通過研究《孔子閑居》的結構，將《孔子閑居》與《家語》進行比較。例如，《孔子家語·論禮》曰：“志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。詩禮相成，哀樂相生。”這裡講“志”、“詩”、“禮”、“樂”、“哀”所謂“五至”，是講“志”對於“詩”、“禮”、“樂”、“哀”四者的重要性，講它們之間的互動關係，後面的“詩禮相成，哀樂相生”是對前面的概括。但是，《禮記·孔子閑居》在改編這一節後，却少了“詩禮相成”四字，使論說顯得很不完整，透露了《禮記》與《家語》的先後關係。

又如，《孔子家語·論禮》曰：“是以正明目而視之，不可得而見；傾耳而聽，不可得而聞。志氣塞於天地，行之充於四海。”這句話與前面的論說是相互聯繫的。孔子這裏談的是政治問題，在孔子看來，統治者要成為“民之父母”，要“橫於天下”，必須有“志氣”，也就是所謂的“恩義之氣”，還要將此“恩義之氣”付諸行動。在這裏，“志氣”與“行”二者之中，“行”是落腳點。但《禮記·孔子閑居》改編後缺少了“行之充於四海”，同樣使句子很不完整。

但是，《孔子家語》也沒有《禮記》中的一些句子，初看好像為《禮記》編者所加，其實未必如此。例如：《家語·論禮》云：

無聲之樂，氣志不違；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內恕孔悲。  
無聲之樂，所願必從；無體之禮，上下和同；無服之喪，施及萬邦。

《禮記·孔子閑居》却是：

無聲之樂，氣志不違；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內恕孔悲。  
無聲之樂，氣志既得；無體之禮，威儀翼翼；無服之喪，施及四國。  
無聲之樂，氣志既從；無體之禮，上下和同；無服之喪，以畜萬邦。  
無聲之樂，日聞四方；無體之禮，日久月將；無服之喪，純德孔明。  
無聲之樂，氣志既起；無體之禮，施及四海；無服之喪，施於子孫。

二者對比，除了首行相同外，其餘都不同。細細比較，反而似乎是《家語》約《禮記》文句而成。此外，將《孔子閑居》最後部分“天有四時”以下的一節，與《家語》的《問玉》對比，它們雖然大旨相同，句子的差異却很明顯。

我們認為，《禮記》與《家語》的相通或相同，證明《禮記》本於《家語》；二者又明顯存在語句、語詞的差別，這應該是《家語》的成書與流傳造成的。

### （三）《孔子閑居》與《家語》的傳流

《孔子家語》的傳流過程是複雜的，由於長期以來疑古思潮的影響，對《孔子家語》的正確認識受到了極大限制。人們以“嚴謹”的態度審查古代史料，於是，在不少學者的心目中，研究孔子的可信資料幾乎只剩下《論語》一書。更有甚者，有人對《論語》或者其中的個別篇章是否可信也提出疑問。這樣，在研究孔子方面，人們習慣了“正實而切事”的“善言法語”，其他大量資料都被打入了可疑的行列中。《孔子閑居》當然也不能幸免，今便有人說該篇“說禮而近於‘玄’，頗為後人所詬病”<sup>①</sup>。

《孔子家語》一書可以說命運多舛，人們視之為偽書，斷王肅為《家語》的偽撰者。清人孫志祖作《家語疏證》，證明《家語》與其他材料相同相近，意在說明《家語》之偽，有人加以盛贊，認為“是猶盜者之獲得真贓”。後來，王國維仿效此法，作了《今本竹書紀年疏證》，以證《今本紀年》為後人偽作。王國維的做法不僅證明不了《今本竹書紀年》不真，反而能夠說明此書淵源有自，恰恰反襯出該書的重要性來<sup>②</sup>。同樣，孫志祖的“疏證”也不能證明《家語》係“雜陳”各書而成，僅憑這些作為“真贓”來定王肅偽作，實在有失公正。

《孔子家語》的“冤假錯案”很早就有學者覺察，現在已經極少有人再相信王肅偽撰的說法。然而，對於《家語》，人們的認識仍然很不一致，因為《家語》中的確存在不少問題，有待做出進一步研究。

筆者認為，宋代大儒朱熹對《論語》等孔子言論有較多的研究，因而他對《孔子家語》等書的理解也更為符合歷史實際。《朱子語錄》記有朱熹的話，他認為《家語》“非王肅所作”，但其書“多疵”；又說《家語》“是當時書”，但“雜記得不純”。

在我們看來，朱熹所說《家語》的“多疵”或者“不純”，正反映了該書具有初編時的面貌。有關該書的編成及其流傳，孔安國的《孔子家語後序》、孔安國的孫子孔衍關於《家語》的奏言<sup>③</sup>，以及王肅的《孔子家語序》有明確的記述，其中的幾個環節頗值得引起我們注意：

第一，《家語》是孔子弟子筆記的匯編，《論語》僅僅是孔子語錄的選編。《後序》曰：“《孔子家語》者，皆當時公卿士大夫及七十二弟子之所咨訪交相對問言語也。既而弟子各記其所問焉，與《論語》、《孝經》并時，弟子取其正實而切事者，別出為《論語》，其餘則都集錄之，名之曰《孔子家語》。”關於《論語》和《家語》的關係，朱熹《與呂伯恭書》反映了他的看法：“遺書愚意所刪去者亦須抄出，逐段略注刪去之意，方不草草。若只暗地刪却，久遠易惑人。記《論語》者，只為如此，留下《家語》至今作病痛也。”相比之下，《論語》有“語錄”性質，而《家語》則與“文集”相近。

第二，《家語》經過了弟子們的加工，各篇文辭或有參差，但都不離孔子“本旨”。《後序》曰：“凡所論辯較歸，實自夫子本旨也。屬文下辭往往頗有浮說，煩而不要者，亦有七十二子各共叙首尾，加之潤色，其材或有優劣，故使之然也。”

第三，孔安國之前，《家語》經過了多次輾轉流傳，其間定有篇卷的分合，個別文字的變動也在所難免。在這個過程中，可能出現了許多的《家語》本子。讓我們逐一觀察孔安國撰成《家語》以前的各個階段：

（1）戰國之世，孟子、荀卿守習儒學，《家語》可能傳本不一。《後序》曰：“孔子既沒而微言絕，七十

① 王夢鷗：《禮記今注今譯》，天津古籍出版社，1987年版。

② 楊朝明：《今本竹書紀年不為偽書說》，《齊魯學刊》1997年第6期；沈約與《今本竹書紀年》，《史學史研究》1999年第4期。

③ 孔安國的《孔子家語後序》、孔衍關於《家語》的奏言均見引於元朝馬端臨《文獻通考·經籍考·經部》。

二弟子終而大義乖，六國之世，儒道分散，游說之士各以巧意而為枝詞，唯孟軻、荀卿守其所習。”

(2) 荀卿入秦，以“孔子之語及諸國事、七十二弟子之言，凡百餘篇”獻秦昭王，《家語》由此傳入秦國；由於《家語》與諸子同列，故後來始皇焚書時得以幸免。

(3) 漢初劉邦滅秦後，“悉斂得之，皆載於二尺竹簡，多有古文字”，後為呂后取而藏之。呂后被誅亡以後，《孔子家語》散入民間，遂出現了《家語》的多種本子。《後序》曰：“好事者或各以其意增損其言，故使同是一事，而輒異辭。”

(4) 景帝末年募求天下書，得呂氏所傳《家語》，“而與諸國事及七十子之辭妄相雜錯”，“與《曲禮》衆篇亂簡合而藏之秘府”。顯然，這部《家語》已經與最初的編訂有一定差異。

(5) 孔安國仕於京師時，“因諸公卿大夫，私以人事募求其副，悉得之，乃以事類相次，撰集為四十四篇”。可見，今本《家語》乃孔安國通過私人關係抄錄的“副本”，而且他進行了分類編次。這也就是孔衍奏言中所說的孔安國“撰次”《孔子家語》。

第四，孔衍曾經上奏朝廷，希望將《家語》“記錄別見”，其原因是“不滿於戴聖《禮記》對《家語》的改編。按照孔衍的說法，‘戴聖皆近世小儒，以《曲禮》不足，而乃取《孔子家語》雜亂者，及子思、孟軻、荀卿之書以裨益之，總名曰《禮記》。今見其已在《禮記》者，則便除《家語》之本篇，是為滅其原而存其末也。’”

第五，我們今天看到的《孔子家語》，是由王肅作注的本子，此《家語》由孔子的二十二世孫孔猛獻出，乃其家藏“先人之書”。王肅認為：“斯皆聖人實事之論，而恐其將絕，故特為解，以貽好事之君子。”

上述《家語》的形成與傳流是複雜的。今本《家語》先後經過了“七十二子各共叙首尾，加之潤色”、“好事者或各以其意增損其言”等過程，因而，《家語》中便出現了“頗有浮說，煩而不要”的情況；《家語》的輾轉流傳，自有文字的更改，其中既有改“古文”為“今文”的過程，也有收拾亂簡、重新整合的過程，除了孔安國所撰次的本子，還有“散在人間”以及公卿大夫所持的本子，所以又出現了“同是一事，而輒異辭”的情況。如此說來，漢朝必定有許多互有不同的《家語》傳本。

西漢初年，《家語》雖然在劉邦、呂后以後散於民間，但景帝末年畢竟募得該書，由“掌書”“藏之秘府”，故《漢書·藝文志》著錄有《家語》二十七卷，稱為“周孔丘門人撰”，唐代顏師古利用《家語》注《漢書》者有二十條，其注《藝文志》所著錄的《家語》曰：“非今所有《家語》。”案，《家語》一書，《隋志》著錄二十一卷，《唐志》著錄則為十卷。有學者認為顏師古所謂“非今所有”是指《漢志》著錄二十七卷本，非王肅注本，筆者也認為極有可能。漢宣帝時的博士嚴彭祖所作的《嚴氏春秋》引錄了《孔子家語》的《觀周》篇，但此文不同於今本《家語》，說明《家語》的確有不同的本子。

這樣，我們可以把話題回到《孔子閑居》上來了。按照孔衍奏議，戴聖編訂《禮記》時利用了《孔子家語》的材料，孔衍所發現的情況是：“有的已經在《禮記》中的篇章，就棄除《家語》之本篇。這的確如孔衍所言‘是為滅其原而存其末也’。”

不過，《禮記》雖本於《家語》，但由《孔子閑居》篇看，它却未必本於今本《家語》。將《禮記》與今本《家語》比較，可以說優劣互見。就《孔子閑居》篇而言，戴聖編訂《禮記》利用的《家語》的材料，屬於“《孔子家語》雜亂者”，編訂之後，他合并了散亂却頗有浮詞。《孔子閑居》見於今本《家語》的《論禮》和《問玉》兩篇，看其內在的聯繫，兩者可能原本就在一起。《家語》雖有散亂，却没有像戴聖編訂《禮記》那樣的新編過程，在某種意義上更接近《家語》原貌，由此可以與《禮記》互校。上博竹簡該篇公布後，相信更加有利於兩者的對比研究，因此，上博竹簡該篇會更具有文獻學的意義。

（作者單位：曲阜師大孔子學院）

# 試析上博楚簡《孔子詩論》中有關“木苽”的幾支簡

曹 峰

在《孔子詩論》中與“木苽”相關的是以下這樣幾支簡。

第二十號簡 □(幣)帛之不可送(去)也一,民省(性)古(固)狀(然),丌(其)□志必又(有)乞(以)俞也一。丌(其)言又(有)所載而句(后)內(納),或前之而句(后)交,人不可□也。

第十九號簡 □志,既曰天也,猷又(有)□(怨)言。木苽(瓜)又(有)□(藏)□(願)而未訶(得)達也一。交……

第十八號簡 ……因木苽(瓜)之保(報)以俞(喻)丌(其)□(怨)者也。

馬承源先生在《上海博物館藏戰國楚竹簡(一)》(上海古籍出版社,2001年11月,以下簡稱“上博本”)中指出,第二十號簡到“人不可□也”前全為“木苽”之辭<sup>①</sup>。在拙文《對孔子詩論第八號簡以後簡序的再調整——從語言特色的□度入手》中,筆者指出,第二十號簡“□(幣)帛之不可送(去)也”的前面可以補“〔吾以木苽(瓜)訶(得)〕”。另外,簡序應該按第二十→第十九→第十八號簡的順序來排列,第二十→第十九→第十八號簡的前面是第十六→第二十四號簡,這批簡以“民省(性)古(固)狀(然)”為中心話題,構成一個獨立的整體,筆者將其列為滿寫簡中的第二章<sup>②</sup>。

關於“木苽”簡,馬承源先生主要從“禮贈”的□度去注釋,之後又有很多學者對文意作過疏理闡發。其中,周鳳五先生<sup>③</sup>、俞志慧先生<sup>④</sup>、廖名春先生<sup>⑤</sup>、王志平先生<sup>⑥</sup>等學者也傾向於從人際“禮尚往來”的□度去解釋,其中以廖名春先生的解說最為詳盡。筆者對這些學者的觀點基本表示贊同,不僅從“木苽”簡自身內容來看,就是從以下文獻記載來看,通過“禮尚往來”的□度去把握文意也是最為恰當的。廖名春先生在論文中比較集中地引用了以下這些與“禮贈”相關的文獻。

《周禮·太宰》中有“幣帛之式”,鄭注曰“所以贈勞賓客者”。

《禮記·表記》中有“無禮不相見也”,鄭注曰“禮,謂贄也”。

《儀禮·士相見禮》中有“士相見之禮,贄,冬用雉,夏用脬”。

《左傳·莊公二十四年》中有“男贄,大者玉帛,小者禽鳥,以章物也。女贄,不過榛、栗、棗、脩,以告虔也”。

<sup>①</sup> 參見“上博本”第149頁。濮茅左：《孔子詩論簡序解析》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)一文對於第二十號簡當屬“木苽(瓜)”作了更為詳盡的論述。但他說第十六號簡後殘缺整簡，那支殘簡的最後部分、二十四號簡的開頭部分也都是講“木苽(瓜)”的，筆者無法贊同，因為第十六號簡和二十四號簡可以天衣無縫地接起來，講的是“□(葛)壽(覃)”篇。參見拙文《對孔子詩論第八號簡以後簡序的再調整——從語言特色的□度入手》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店，2002年版)。

<sup>②</sup> 參見注①。

<sup>③</sup> 周鳳五：《孔子詩論新釋文及注解》(《簡帛研究》網站，2002年1月16日首發，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

<sup>④</sup> 俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論校箋(下)》(《簡帛研究》網站，2002年1月17日首發)。

<sup>⑤</sup> 廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

<sup>⑥</sup> 王志平：《詩論箋疏》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

他還引用了毛傳及《孔叢子·記義》篇中所見孔子對“木瓜”篇的評價。

“孔子曰，吾於木瓜，見苞苴之禮行。”(毛傳)

“孔子讀詩，及小雅，喟然而嘆曰，吾於《周南》、《召南》，見周道之所以盛也。……於《木瓜》，見苞苴之禮行也。”(《孔叢子·記義》篇)<sup>①</sup>

廖名春先生將“□(幣)帛”理解為相見時的“贄”，理解為類似“苞苴”之類的信物。將“丌(其)言”理解為“通好之言”，將“又(有)所載”理解為“信物的財禮”，這是與“木苴”文意相符的較為合理的解釋。上述各位學者的工作為“木苴”簡的正確解釋打下了重要基礎。

然而，有關“木苴”簡的問題仍然很多，首先，至今沒有一篇文章對三支“木苴”簡加以串讀，因而對《孔子詩論》所見“木苴”缺乏一個綜合而完整的了解。其次，“木苴”簡中的一些關鍵詞如“人不可□”、“□(藏)□(願)”、“未訶(得)達”、“□志”等，至今沒有令人滿意的解釋。第三，為什麼要將“木苴”與“怨”放在一起講，是否能從中看出作者的用意？這也有待作出回答。

筆者發現，如果將《禮記·表記》及《儀禮·士相見禮》的某些記載與《孔子詩論》“木苴”部分對照着讀，會得到茅塞頓開般的啓示。

首先看《禮記·表記》的記載。

子曰，無辭不相接也、無禮不相見也。欲民之毋相褻也。《易》曰，初筮告，再三瀆，瀆則不告。

鄭注曰“辭，所以通情也。禮，謂贄也”。清人孫希旦在《禮記集解》中說“愚謂辭，賓主相接之辭。……禮，謂執贄以相見也。相接必以辭，相見必以禮者，恐其輕於相見而至於褻也。蓋罕見則尊嚴，尊嚴則相敬，交之所以全也。數見則狎習，狎習則相褻，交之所以離也。引《易·蒙卦》之辭，言人再三相見，則至於不相告語也”。也就是說，相見是一件非常鄭重的事情，既有規定的相見之言辭，又有規定的相見之禮物。如果不鄭重其事，就會產生褻瀆。

這段話，上述學者也部分地引用過，但未全引。如果全部引用，並細加斟酌的話，會發現它與“丌(其)言又(有)所載而句(后)內(納)，或前之而句(后)交，人不可□也”雖非完全相同，但對應性是很強的，“丌(其)言又(有)所載而句(后)內(納)”，可能說的是主賓相交時，賓客載辭於幣帛等禮物之上，而後為主人接受，這是言辭和禮物相同時的場合。關於“或前之而句(后)交”，廖名春先生是這樣解釋的，“‘前之’指‘交’前以財禮為贄。此是說表示通好之意前要先以財禮為贄人家才會接受。”<sup>②</sup>但很有可能正好相反，《禮記·坊記》中有這樣一段話，“子云，禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也。先財而後禮，則民利。無辭而行情，則民爭。故君子於有饋者，弗能見則不視其饋。”如果把“或前之而句(后)交”理解為“禮之先幣帛”，那就是另外一種解釋了。即先行相見之禮，然後遞上禮物。或按“無辭而行情，則民爭”去理解，即先有言辭以相通，然後用幣帛致其情。所以先遞上禮物而後開始交往，正是《禮記·坊記》所反對的。雖然簡文與《禮記·坊記》這段話的論述重點各有不同，但在先禮節、先言辭還是先禮物上這個重要的問題上，應該不會完全對立。由於簡文中未直接談到“禮”，所以這裏的“前之”，有可能不是“禮節之先幣帛”，而是“言辭之先幣帛”吧。總之，以上對簡文的分析正可與“無辭不相接也，無禮不相見也”相對應。

“人不可□也”與“毋相褻”可以對應起來。說的是人對此相見之禮或者說相互之間不可有所褻瀆。“□”字，上博本作“□”，未釋。李零先生讀為“捍”，“不可捍”意為“不可抗拒”。范毓周先生從之<sup>③</sup>。周鳳

<sup>①</sup> 筆者以為，郭店楚簡《語叢三》第五十五號簡所見“簠(賓)客之用□(幣)也，非正”可能也與“禮贈”有關。但這句話顯然沒有結束，李零《郭店楚簡校讀記(增訂本)》(北京大學出版社2002年版)將其與第六十號簡“內□(李零直接讀為‘貨’)也、豐(禮)必兼(李零直接讀為‘及’)”相接，筆者認為兩簡放在一起十分合理，但它們只是意義上相聯，語氣上兩簡似無法直接相接。

<sup>②</sup> 參見廖名春《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

<sup>③</sup> 參見李零《上博楚簡三篇校讀記》之第一部分“上博楚簡校讀記(之一)——《子羔》篇‘孔子詩論’部分”(丁原植主編：《出土文獻譯注研叢書14》，萬卷樓圖書有限公司2002年3月，又見《簡帛研究》網站，2002年1月4日首發)。范毓周：《上海博物館藏楚簡詩論的釋文、簡序與分章》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

五先生讀為“干”，引《公羊傳·定公四年》“以干闔廬”之注“不待禮見曰干”為解<sup>①</sup>。廖名春先生從之<sup>②</sup>。這種解釋雖與禮有關，但《公羊傳·定公四年》“以干闔廬”中“干”的字意是“強見”，帶有“犯”的意思，那樣的話，只能將“人不可□”解為“人不可犯”，與此處文意不合。何琳儀先生將字隸作“盱”，斷句為“交(佼)人不可盱也”，將“交(佼)人”視作《詩經》月出篇之“佼人”，“交(佼)人不可盱也”，意為“不可以盯着美人看”<sup>③</sup>。張桂光先生認為此字从“□”从“主”，隸作“□”，讀為“觸”<sup>④</sup>。魏宜輝先生認為該字从“□”从“牛”，隸為“□”，讀為“屬”，並將“人不可屬”解為“人們無法把握詩所言之志”<sup>⑤</sup>。王志平先生也疑該字為从“□”从“牛”，但他讀為“解”<sup>⑥</sup>。從字形上講，筆者贊同魏宜輝先生的意見，認為該字从“□”从“牛”，當隸作“□”。“□”即“觸”字，在此可能讀為“瀆”的假借，“觸”“瀆”二字均在屋部，可以相通，“人不可瀆也”意為“人不可褻瀆也”。《禮記·表記》有“欲民之毋相褻也”，也有“欲民之毋相瀆也”。可見“褻瀆”二字可以互換，意義相同。用“人不可褻瀆也”解“人不可□也”，是與前文相應的最貼切的解釋。

接下來看《儀禮·士相見禮》的記載。

士相見之禮，贄，冬用雉，夏用脰，左頭奉之，曰，某也願見，無由達。某子以命命某見。

接下來《士相見禮》詳細地描述了賓主之間在言辭和禮物上你來我往、互敬互讓的情景。原文太長，不一一具引。前文已經明確地指出《孔子詩論》作者通過“木𦉳(瓜)”這首詩表達的是賓主相見時之禮節，那麼，“木𦉳又(有)□(藏)□(願)而未訶(得)達也”也一定與這種相見之禮有關。通過《儀禮》的“士相見之禮”，我們可以發現，二者在用字上有非常接近之處。“□(藏)□(願)”的“願”其實是“某也願見”的“願”，指的是早就想與某人相見的“宿願”。關於“無由達”，鄭注曰“言久無因緣以自達也”，賈公彥曰“謂久無紹介中間之人，達彼此之意。雖願見，無由得與主人通達也”。“未訶(得)達”應該也是這樣一種意思吧<sup>⑦</sup>。

第十九號簡“木𦉳(瓜)又(有)□(藏)□(願)而未訶(得)達也”後面的部分“交……”因簡文殘損，內容不得而知。但如果“木𦉳又(有)□(藏)□(願)而未訶(得)達也”果然可以與《士相見禮》相對應的話，那麼它後面描述的應該也是賓主之間的你來我往、互敬互讓的場景，並對此加以贊賞吧。

《詩經·木瓜》是這樣一首詩。

投我以木瓜，報之以瓊瑤。匪報也，永以為好也。

投我以木桃，報之以瓊瑤。匪報也，永以為好也。

投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以為好也。

毛序曰：“木瓜，美齊桓公也。衛國有狄人之敗，出處於漕。齊桓公救而封之，遺之車馬器服焉。衛人思之，欲厚報之，而作是詩也。”

① 周鳳五：《孔子詩論 新釋文及注解》（《簡帛研究》網站，2002年1月16日首發，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版）。

② 廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》（上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版）。

③ 何琳儀：《滄簡詩論選釋》（《簡帛研究》網站，2002年1月17日首發，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版）。

④ 張桂光：《戰國楚竹簡·孔子詩論 文字考釋》（上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版）。

⑤ 魏宜輝：《讀上海簡文字劄記》（上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版）。

⑥ 王志平：《詩論 箋疏》（上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海博物館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版）。

⑦ 王志平：《詩論 箋疏》（同上注）也釋“達”為“通達”，但他完全是用《士昏禮》解第二十號簡，所以硬將“載”讀為“納采”的“采”，將“前”讀為“親”，釋“前之”為男女對女方的“親迎”之禮。

“宣子遂如齊納幣。見子雅。子雅召子旗，使見宣子。宣子曰：‘非保家之主也，不臣。見子尾。子尾見彊，宣子謂之如子旗。大夫多笑之，唯晏子信之，曰：‘夫子，君子也。君子有信，其有以知之矣。自齊聘於衛，衛侯享之。北宮文子賦《淇澳》，宣子賦《木瓜》。’”杜預注曰：“《淇澳》，《詩·衛風》。美武公也。言宣子有武公之德。”“《木瓜》，亦《衛風》。義取於欲厚報以爲好。”

賈誼《新書·禮》篇中也有“木瓜”之引。

禮者，所以節義而沒不還。故饗飲之禮，先爵於卑賤而後貴者始羞，穀膳下浹而樂人始奏，觴不下徧，君不嘗羞，穀不下浹，上不舉樂。故禮者，所以恤下也。由余曰：乾肉不腐，則左右親，苞苴時有，筐篚時至，則羣臣附，官無蔚藏，膾陳時發，則戴其上。詩曰：‘投我以木瓜，報之以瓊琚，匪報也，永以爲好也。’上少投之，則下以軀償矣。弗敢謂報，願長以爲好。古之蓄其下者，其施報如此。

從以上用例看，歷來對此詩的解釋和引用，大都圍繞“厚報”展開，即取其“薄施厚報”之義，所以幾乎所有解釋《孔子詩論》的人，都認爲“木菝”簡文闡發的只是“以厚報輕”。但“因木菝(瓜)之保(報)以俞(喻)兀(其)□(怨)者也”，即“木菝(瓜)”怎麼會和“□(怨)”聯繫起來，很多學者對此無法解釋，就把“□”讀作別的假借字<sup>①</sup>。

也有學者將此字釋作“怨”，如李零先生說“《木瓜》有發泄怨言的含義”<sup>②</sup>。周鳳五先生釋該字爲“怨”，並作如下說明。

簡文蓋謂以厚報輕，寄其愛慕之意，而求之不得，心中不能無怨也。所謂“直告之不明，故假物之然否以彰之”是也<sup>③</sup>。

陳劍先生也釋該字爲“怨”，並作以下說明。

《木瓜》原文說“投我以木瓜，報之以瓊琚”，對方投我以薄，我報之以厚，孔子從中看出的是“我”希望對方待己以厚，是爲“未得達”的“藏願”。己待對方厚，而對方待己薄，因此心中有“怨”。借着回報對方的機會，用以厚報薄的方式將“怨”表達給對方知道，是爲“因木瓜之報，以喻其怨”<sup>④</sup>。

以上各位學者的解釋雖然各有不同，但有一點是相同的，即都認爲“怨”是出自“木菝(瓜)”。其實，“兀(其)□(怨)者”可以有兩種解釋，一是如上述學者所說，借“木菝(瓜)之保(報)”以表露其“□(怨)”。但“兀(其)□(怨)者”也可以釋爲別人的“□(怨)”，即由“既曰天也，猷又(有)□(怨)言”所代表的那種人的“□(怨)”。“因木菝(瓜)之保(報)以俞(喻)兀(其)□(怨)者也”說的是通過“木菝(瓜)之保(報)”將一種“以厚報輕”的美德傳達給“猷又(有)□(怨)言”的人。筆者認爲，後一種可能性更大。因爲，如果上述對“兀(其)言又(有)所載而句(后)內，或前之而句(后)交，人不可□也”，及“木菝(瓜)又(有)□(藏)□(願)而未詞(得)達也”的解釋不誤，那麼，從木瓜中就怎麼也導不出“怨怒”來，相反能導出的應是重視“禮尚往來”的精神，更進一步推測，是在交往之際，彼此以厚報薄、相敬相讓的美

<sup>①</sup> 例如，“上博本”(第148頁)讀爲“捐”，訓爲“棄”，意爲“‘投以木瓜’之投”。王志平：《詩論箋疏》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)從之。龐樸(《上博館零箋》，《簡帛研究》網站，2002年1月1日首發，又見上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)讀爲“捐”，訓爲“捐”，意爲“潔身自好也”。“木瓜薄投厚報，捐介者之情也。”廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)讀爲“娟”，訓爲“好”，意爲“借‘木瓜’之‘報’以明‘永以爲好’之願”。李學勤(《上博博物館楚竹書詩論分章釋文》，《國際簡帛研究通訊》第二卷第二期，2002年1月。《簡帛研究》網站，2002年1月16日首發)讀爲“娟”，不知是否讀爲“怨”。

<sup>②</sup> 李零：《上博楚簡三篇校讀記》之第一部分“上博楚簡校讀記(之一)——《子羔》篇‘孔子詩論’部分”(丁原植主編：《出土文獻譯注研叢書14》，萬卷樓圖書有限公司，2002年3月，又見《簡帛研究》網站，2002年1月4日首發)。

<sup>③</sup> 周鳳五：《孔子詩論新釋文及注解》(《簡帛研究》網站，2002年1月16日首發，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

<sup>④</sup> 陳劍本人尚未發表包括這段解釋的文章。裘錫圭在《關於孔子詩論》(《經學今詮三編》，《中國哲學》第二十四輯，遼寧教育出版社，2002年版)一文中作了引用，對陳劍的意見裘錫圭也表示贊同。

德，這裏毫無“怨怒”可言，文獻所見“木瓜”的解釋與引用也無一例與“怨”相關。既然“木菘(瓜)”無怨，怨就只能來自於與“木菘(瓜)”相反的、形成對照的一面。

這裏有必要對“既曰天也，猷又(有)□(怨)言”再作解釋。相當多的學者以為這裏引的是某一句詩，因此紛紛從《詩經》中尋找可以對應的句子。如俞志慧先生認為與《北門》有關<sup>①</sup>，楊澤生先生、李銳先生認為與《柏舟》有關<sup>②</sup>，廖名春先生和李學勤先生以為與《君子偕老》有關<sup>③</sup>。

但筆者在《對孔子詩論第八號簡以後簡序的再調整——從語言特色的□度入手》一文中指出，從滿寫簡第二章的結構上看，這裏主要圍繞《□(葛)尋(覃)》、《甘棠》、《木菘(瓜)》、《折(杖)杜》四首詩展開，恐無它詩插足餘地。其次筆者以為龐樸先生對這二句話的解釋非常精當，即“既然說過這是天命，就不該發牢騷了”<sup>④</sup>。因此“既曰天也，猷又(有)□(怨)言”指的是這樣一種愛發牢騷，容易“怨天尤人”的人。而這種態度正與《木菘(瓜)》體現的態度相反，是作者所不贊賞的，所以要“因木菘(瓜)之保(報)以俞(喻)兀(其)□(怨)者也”<sup>⑤</sup>。

筆者認為，《孔子詩論》作者論詩，並不就詩論詩，而是常常有所引申。例如留白簡中，通過大雅的詩篇《清□(廟)》、《刺(烈)□(文)》、《昊天又(有)城(成)□(命)》與頌的詩篇《皇矣》、《大明》談“王之德”、“王之命”<sup>⑥</sup>。滿寫簡中，通過《□(關)疋(睢)》談“乞(以)色俞(喻)於豐”<sup>⑦</sup>，通過《□(葛)尋(覃)》談“氏(祗)初反本”<sup>⑧</sup>，通過《甘棠》談“宗□(廟)之敬”<sup>⑨</sup>。那麼，《孔子詩論》作者通過“木菘(瓜)”簡文是否也有所引申呢，這是很有可能的。如果僅僅講一句“通過木菘(瓜)可以把怨怒發泄出來”，是不是太簡單了點？筆者認為，這裏一定有所引申，且很有可能引申的是“以德報怨”。在殘存的“木菘(瓜)”簡文裏雖然沒有看到“以德報怨”的描述，但“因木菘(瓜)之保(報)以俞(喻)兀(其)□(怨)者也”的表述方式，將“木菘(瓜)之保(報)”即“以厚報輕”的美德展示(或者說曉諭，即把“俞”讀為“諭”的假借)給“兀(其)□(怨)者”的句意，都與“以德報怨”不相矛盾。

另外，《禮記·表記》中的一些記載也給予我們重要啓示。

子言之，仁者，天下之表也。義者，天下之制也。報者，天下之利也。

子曰，以德報德，則民有所勸。以怨報怨，則民有所懲。《詩》曰，無言不讎，無德不報。太甲曰，民非後無能胥以寧，後非民無以辟四方。

子曰，以德報怨，則寬身之仁也。以怨報德，則刑戮之民也。<sup>⑩</sup>

① 俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論校箋》(下)(《簡帛研究》網站，2002年1月17日首發)。又見《孔子詩論五題》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

② 楊澤生：《“既曰天也”，猷有怨言”評的是 鄘風·柏舟》(《簡帛研究》網站，2002年2月7日首發，又見清華大學思想文化研究所、輔仁大學文學院聯合主辦“新出楚簡與儒學思想國際學術研討會”論文，北京清華大學，2002年3月31日—4月2日)。李銳：《孔子詩論簡序調整芻議》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

③ 廖名春：《上海博物館詩論簡校釋劄記》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。李學勤：《詩論與詩》(《經學今詮三編》)(《中國哲學》第二十四輯)，遼寧教育出版社，2002年版)。

④ 龐樸：《上海簡零箋》(《簡帛研究》網站，2002年1月1日首發，又見上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

⑤ 《禮記·坊記》“子云，禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也。先財而後禮，則民利。無辭而行情，則民爭。故君子於有饋者，弗能見則不視其饋”也引用的是相見之禮，但將以禮為重和以利為重兩種態度相比較。本文則有可能是通過相見之禮，將“以厚報輕”的美德與“怨天尤人”的態度相對照。

⑥ 參見拙文《試論孔子詩論的留白簡、分章等問題》(日本中國出土資料學會編《中國出土資料研究》第六號，2002年7月)。

⑦ 參見拙文《試析上海楚簡孔子詩論中有關“□疋”的幾條竹簡》(《簡帛研究》網站，2001年12月26日首發，又見日本郭店楚簡研究會編《楚地出土資料與中國古代文化》，汲古書院，2002年版)。

⑧ 筆者贊同陳劍將“氏”讀為“祗”的見解，參見《孔子詩論補釋一則》(《經學今詮三編》)(《中國哲學》第二十四輯，遼寧教育出版社，2002年版)。

⑨ 關於《孔子詩論》中所見“甘棠”簡文，朱淵清：《甘棠與孔門詩教》(《簡帛研究》網站，2002年1月11日首發，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上海館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)有詳細論述。

⑩ 《論語·憲問》中有“或曰，以德報怨，何如。子曰，何以報德。以直報怨，以德報德。”從中可見，“以德報怨”當是一種古已有之的說法。但孔子認為應該“以直報怨，以德報德”與《禮記·表記》所見“子曰，以德報怨，則寬身之仁也。以怨報德，則刑戮之民也”那種對“以德報怨”直接加以肯定的態度是有區別的。《老子》第六十三章“為無為，事無事。味無味。大小多少。報怨以德。圖難於其易。為大於其細。天下大事。必作於易。天下大事。必作於細。是以聖人終不為大。故能成其大。夫輕諾必寡信。多易必多難。是以聖人猶難之。故終無難矣”中也有“報怨以德”的說法，但這儒家的“仁”無關，而是與其一貫的反向思維一致的。

上引《禮記·表記》篇中這三段話，是緊接着前引“子曰，無辭不相接也、無禮不相見也。欲民之母相褻也。《易》曰，初筮告，再三瀆，瀆則不告”說的。它的第一段雖然講到“仁”和“義”，但後面的話題顯然是從“報”引申開來的。對於“報”，鄭注曰“報，謂禮也。禮尚往來”。可見這裏的“報”意承上文“無辭不相接也，無禮不相見也”的相見之禮。後代的學者已經不明白為什麼鄭注要說“報，謂禮也。禮尚往來”，所以幾乎沒有有人在“報”為何與“禮尚往來”相關這方面作文章。

但在鄭玄看來這裏的“以德報德”、“以怨報怨”與“禮尚往來”的“報”是相關的，進而從“以德報德”、“以怨報怨”引申出“以德報怨”也是自然的。即這是一組思想性上相關聯的話題。

雖然這是推測，但這種推測或許是可以成立的。即，在《孔子詩論》中，“木菰(瓜)”主要用於表達對相見之禮的重視，對相見之禮中體現出的以厚報輕、相互敬重之美德的重視。這種精神從另一個口度來闡發，就是“以德報德”。與“以德報德”相反的却是“猷又(有)口(怨)言”的“以怨報怨”或“以怨報德”之態度。作者將這兩種精神對照起來，進而闡發出“以德報怨”。也就是說《孔子詩論》與《禮記·表記》篇在“報”的理解上可能有着相同的思路。

這種將“禮尚往來”的“報”與“以德報怨”的“報”關聯起來的思想在鄭玄那裏仍然得到繼承。但到了後代，就漸漸無人知曉了。當然《禮記·表記》篇在闡述“以德報德”、“以怨報怨”及“以德報怨”時話題完全集中於君民之間的政治關係，這與《孔子詩論》的總體氣氛有別。但即便不談政治關係，僅從“禮尚往來”的語意中導出“以德報怨”，也是可能的吧。

最後有必要談一下“兀(其)口志必又(有)乞(以)俞也”。馬承源先生讀“口志”為“離志”，讀“俞”為“逾”，解該句為“大意為若廢去禮贈的習俗，這使人們離志的事情太過分了”<sup>①</sup>。龐樸先生讀“口志”為“隱志”，讀“俞”為“喻”，解該句為“謂民以幣帛喻其隱志也”<sup>②</sup>。李零先生讀“口志”為“吝志”，“吝志”意為“藏而未發之志”。讀“俞”為“輸”，認為“輸”有傾瀉之義，類似於“抒”<sup>③</sup>。李學勤先生讀“口志”為“隱志”。讀“俞”為“抒”，意未釋<sup>④</sup>。范毓周先生讀“口志”為“吝志”，讀“俞”為“愉”，意未釋<sup>⑤</sup>。廖名春先生讀“口志”為“愠志”，讀“俞”為“諭”，解該句為“雙方有不明之心就一定要以言語告之”<sup>⑥</sup>。王志平先生讀“口志”為“吝志”，讀“俞”為“偷”，意為“苟且”<sup>⑦</sup>。裘錫圭先生讀“口志”為“隱志”，讀“俞”為“喻”，將“隱志”與“口(藏)口(願)”對應起來，說“《木瓜》作者通過禮物的投報，將‘藏願’表達出來，就是使其‘隱志’得‘喻’”<sup>⑧</sup>。

這些解釋都存在這樣一些問題。首先沒有把這一句放到第二十、十九、十八三支“木菰(瓜)”簡的整體環境中去考慮問題，所以其解釋缺乏與“木菰(瓜)”其他簡文的對照性。其次，“口”字到底應該如何解釋，仍然是個難題。這個字涉及到第一號簡“口(詩)亡口志，樂亡口情，口(文)亡口口(言？意？)”中所見“口”的解釋，學界眾說紛紜，至今沒有定說。筆者也暫時不知該從何方。

筆者認為，如果將“兀(其)口志必又(有)乞(以)俞也”放到由第二十、十九、十八三支“木菰(瓜)”簡組成的大環境中，權且不管“口”字如何解釋，首先要注意的是這樣兩點。其一，“兀(其)口志必又(有)乞(以)俞也”中的“俞”應該與第十八號簡“因木菰(瓜)之保(報)以俞(喻)兀(其)口(怨)者也”中

① 參見“上博本”。

② 龐樸：《上博簡零箋》，《簡帛研究》網站，2002年1月1日首發，又見上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版。

③ 李零：《上博楚簡三篇校讀記》之第一部分“上博楚簡校讀記(之一)——《子羔》篇‘孔子詩論’部分”(丁原植主編：《出土文獻譯注研叢書14》，萬卷樓圖書有限公司，2002年3月，又見《簡帛研究》網站，2002年1月4日首發)。

④ 李學勤：《上海博物館楚竹書 詩論 分章釋文》(《國際簡帛研究通訊》第二卷第二期，2002年1月。《簡帛研究》網站，2002年1月16日首發)。

⑤ 范毓周：《上海博物館藏楚簡 詩論 的釋文、簡序與分章》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

⑥ 廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋割記》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

⑦ 王志平：《詩論 箋疏》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)。

⑧ 裘錫圭：《關於 孔子詩論》(《經學今註三編》，《中國哲學》第二十四輯，遼寧教育出版社，2002年版)。

的“俞”對應起來，兩者的意思是相同的。其二，不應該將“□志”與“□(藏)□(願)”對應，而是應該與第十九號簡“□志 既曰天也 猷又(有)□(怨)言”中的“□志”對應起來。

前文已經指出，“又(有)□(藏)□(願)”只是一種想與某人見面的“宿願”，或者說是類似現代語中“久仰大名”之類的套話，與“□志”應該沒有太大關係。其次，“□志”不是與“木菘(瓜)”一方相對應的“志”，而是與“木菘(瓜)”相反一方相對應的“志”，即與“既曰天也 猷又(有)□(怨)言”相對應的與“□志”相類似的“志”。“□”字雖有很多解釋<sup>①</sup>，畢竟是個殘缺字，對各家之說不敢輕信盲從。但它如果與“既曰天也 猷又(有)□(怨)言”對應，則不會是一種積極的、值得贊頌的“志”。同樣，與“□志”相關的“□志”也不會是一種積極的、值得贊頌的“志”。《荀子·榮辱》篇中有“自知者不怨人，知命者不怨天，怨人者窮，怨天者無志”。他認為“怨天者無志”，本篇所見的“□志”、“□志”是否可以看作是與“無志”相類似的狀態呢。“兀(其)□志必又(有)乞(以)俞也”，即這種不值得贊頌的“志”必有好的東西用來展示給它(或對之加以曉諭)，那應該就是“木菘(瓜)”所體現的精神與美德吧。

如果上述假設成立的話，那麼，這第三種“民眚(性)”不像第一種(第十六號簡“見兀(其)□(美)，必谷(欲)反兀(其)本)、第二種(第二十四號簡“甚貴兀(其)人，必敬兀(其)立(位)。敏(悅)兀(其)人，必好兀(其)所爲，亞(惡)兀(其)人者亦狀(然)”)那樣，是值得贊賞的“民眚(性)”，而是一種類似“怨天尤人”的需要加以引導和修正的“民眚(性)”。

最後還有一個推測。從第十六號簡“□(吾)乞(以)□(葛)尋(覃)訶(得)氏初之□(詩)，民眚(性)古(固)狀(然)一”，及第二十四號簡“□(吾)乞(以)甘棠訶(得)宗□(廟)之敬一，民眚(性)古(固)狀(然)”，擁有共同的造句結構看，第一種“民眚(性)”與第二種“民眚(性)”是相近的、值得贊賞的“民眚(性)”。第二十號簡“〔吾以木菘(瓜)訶(得)〕□(幣)帛之不可迭(去)也一，民眚(性)古(固)狀(然)，兀(其)□志必又(有)乞(以)俞也一”的造句方式，與前二者既有相同，又有不同，會不會是因為講的是不值得贊賞的“民眚(性)”，所以語氣有所轉換。接下來的“折(杖)杜”簡文如果與“木菘(瓜)”合爲一組，與“□(葛)尋(覃)”、“甘棠”形成對應的話，那麼其簡文應補作“□(吾)乞(以)折(杖)杜訶(得)雀……〔之不可……也，民眚(性)古(固)狀(然)，兀(其)……必又(有)乞(以)……也〕”。就是說，“折(杖)杜”簡、文關涉的可能也是不值得贊賞的需要引導的“民眚(性)”。當然這純屬推測。

二〇〇二年五月十七日初稿

二〇〇二年七月十七日定稿

(作者單位：東京大學人文部)

<sup>①</sup> 關於“□志”，俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論 校箋(下)》(《簡帛研究》網站，2002年1月17日首發)說“此字疑爲‘淇’字，在‘志’字之前，或爲‘其’之借。”李零：《上博楚簡三篇校讀記之第一部分“上博楚簡校讀記(之一)——《子羔》篇‘孔子詩論’部分”(丁原植主編：《出土文獻譯注研析叢書14》，萬卷樓圖書有限公司，2002年3月，又見《簡帛研究》網站，2002年1月4日首發)、何琳儀：《滬簡詩論選釋》(《簡帛研究》網站，2002年1月17日首發，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)、范毓周：《上海博物館藏楚簡 詩論 的釋文、簡序與分章》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)、廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》(上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹簡研究》，上海書店出版社，2002年版)讀爲“溺”。

# 上博《孔子詩論》札記

邴尚白

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》<sup>①</sup>出版後,學者們紛紛埋首研究,使得許多疑難都已陸續解決。不過,在一些問題的細部處理上,似乎還略嫌粗糙;有些值得商榷的意見或尚有爭議的問題,也還未獲得足夠的討論。凡此總總,都需要研究者投入更多的努力。

本文擬就《孔子詩論》部分,提出幾則不成熟的看法,訂短小言,還望讀者不吝批評指正。為方便行文、避免造字,古文字隸定一般採寬式,必要時補充說明其所從偏旁,通假字則直接讀破。

## 秉文之德,以爲其業

簡五云:“《清廟》,王德也,至矣!敬宗廟之禮,以爲其本,秉文之德,以爲其業。”“業”字從二“業”,原書缺釋。

馮勝君先生指出:與此寫法相近的“業”,見於《說文》古文、《汗簡》、《古文四聲韻》及金文。他認爲“業”應讀爲“業”,並說:

簡文……以“本”、“業”相對而言,是以樹木爲譬,“本”是指樹幹,“業”指樹木的枝條。簡文這段話是說,就《清廟》一詩而言,“敬宗廟之禮”纔是根本所在,而“秉文之德(繼承文王之德)”只不過是從“敬宗廟之禮”這一中心思想中派生出來的相對次等的意義<sup>②</sup>。

按:這樣的詮釋,似乎有些偏差。因爲“業”並非泛指樹木的枝條,而是砍去後又重生的枝芽,由此引申指事物始生。《清廟》爲祀文王之詩,“敬宗廟之禮”和“秉文之德”都是周王室鞏固、發展的根基,後者並沒有“相對次等的意義”,詩中所謂“不顯不承”,即顯揚並承順文王之德<sup>③</sup>。“敬宗廟之禮”也就是“顯”文王之德,而“秉文之德”則是“承”文王之德,簡文與詩句十分相應。周鳳五師就說:“‘業’即萌芽之意,與上文‘以爲其本’之‘本’正相呼應。”<sup>④</sup>這應當是較貼近簡文及詩義的解釋。

《爾雅·釋詁上》:“業……緒也。”<sup>⑤</sup>《史記·太史公自序》:“項梁業之,子羽接之。”<sup>⑥</sup>由於“業”字本身就有開始、端緒之義,因此在簡文中未必要改讀爲“業”。

## 無競維人

簡六云:“《烈文》曰:‘無競維人’、‘不顯維德’、‘於乎!前王不忘’,吾悅之。”“無”,簡文原作“乍”。

<sup>①</sup> 馬承源主編:《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海古籍出版社,2001年版)。本文所引上博簡編號,均依據此書。

<sup>②</sup> 馮勝君:《讀上博簡《孔子詩論》札記》,“簡帛研究”網站論文(www.bamboosilk.org)。

<sup>③</sup> 這裡是取毛《傳》的說法,鄭《箋》則視爲反詰語,文義大致還是一樣的。(漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義:《毛詩正義》(臺灣藝文印書館,1993年版,影印清嘉慶二十一年阮元重刊宋版十三經注疏本),卷一九之一。本文所引十三經注疏均依據此版本。

<sup>④</sup> 周鳳五師:《孔子詩論新釋文及注解》,“簡帛研究”網站論文。

<sup>⑤</sup> (晉)郭璞注、(宋)邢昺疏:《爾雅注疏》,卷一。

<sup>⑥</sup> (漢)司馬遷撰、(南朝宋)裴駟集解、(唐)司馬貞索隱、張守節正義:《史記》(中華書局,1997年版),卷一三〇。本文所引二十四史均依據此版本。

整理者說：

簡文“乍”與“亡”字形相近，古“亡”、“無”通用，今本“無”為傳抄之訛。鄭玄箋、孔穎達疏解“無競”為“無疆”，於簡文義不合<sup>①</sup>。

按：“今本‘無’為傳抄之訛”的說法絕不可從。《烈文》云：“無競維人，四方其訓之。不顯維德，百辟其刑之。”《傳》：“競，彊，訓，道也。”《箋》：

無疆乎維得賢人也。得賢人則國家彊矣，故天下諸侯順其所為也。不勤明其德乎？勤明之也。故卿大夫法其所為也<sup>②</sup>。

“無競維人”、“不顯維德”二句，至少可以有兩種訓解方式，其文義大致不變。鄭玄在這裡，似乎是將前一句直接依字面解釋，而把後一句則視為反詰語。從上下文句對應的□度來看，兩句用不同的訓詁方式，可能並非最理想的處理，但也正透露了這類句式幾種訓解的可能性。

類似的對應句式，在《詩經》中還有一些。如：《大雅·文王》：“有周不顯，帝命不時。”《傳》：“有周，周也。不顯，顯也。顯，光也。不時，時也。時，是也。”《箋》：“周之德不光明乎？光明矣。天命之不是乎？又是矣。”<sup>③</sup>鄭玄在這兒，就將兩句都當成反詰語了。另外，“無競維人”亦見於《大雅·抑》，又《周頌·執競》：“執競武王，無競維烈。”《武》：“於皇武王，無競維烈。”<sup>④</sup>還有《左傳》、《呂氏春秋》及漢人徵引這些詩篇<sup>⑤</sup>，也都可以參看，這裡就不一一引用討論了。總之，“無競”一語，不論是直接依字面解釋或視為反詰語，都沒有什麼難解之處。否則，難道前面所列這許多的“無”字，也都是“乍”字的傳抄之訛嗎？

整理者在簡文與今本字句或篇名有所不同時，往往認為今本有誤，其中許多都很有問題，後文還會提到。

本文初稿寫成後，又看到姚小鷗先生的《孔子詩論 第六簡釋文考釋的若干問題》，該文已先指出“‘無競’為傳抄之訛的說法是站不住腳的”<sup>⑥</sup>。本文論證的切入點與之有所不同，或可作為其說的補充。

## 《祈父》之責

簡九云：“《祈父》之責，亦有以也。”整理者說：“評詩意為‘責’，與《祈父》責‘王之爪牙’三章四句內容相合。”<sup>⑦</sup>李零先生則說：

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。

② （漢）毛亨傳、鄭玄箋、（唐）孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一九之一。鄭《箋》此句或可讀為“無疆乎？維得賢人也”，則就與後句同為反詰語了。

③ （漢）毛亨傳、鄭玄箋、（唐）孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一六之一。毛《傳》云：“不顯，顯也……不時，時也”，不一定是反詰的意思，像《經傳釋詞》就認為毛《傳》這裡是將“不”字當作無義的語詞（附帶一提，《經傳釋詞》“不，詞也”條所收例證過廣，其中很多都值得商榷）。另外，“不”或可讀為“丕”亦通。參看：（清）王引之：《經傳釋詞》（臺灣藝文印書館，1986年版，百部叢書集成影印守山閣叢書本），卷一〇。

④ （漢）毛亨傳、鄭玄箋、（唐）孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一八之一，卷一九之二，卷一九之三。

⑤ 參看：（晉）杜預集解、（唐）孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，卷二三，卷四一，卷六〇。（秦）呂不韋著、（漢）高誘注：《呂氏春秋》（上海古籍出版社，1995年版，影印清光緒元年浙江書局刻畢沅校二十二子本），卷二二；（清）王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》（中華書局，1987年版），卷二三。

⑥ 參看：姚小鷗：《孔子詩論 第六簡釋文考釋的若干問題》，收入：上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》（上海書店出版社，2002年版）。不過，他根據宗周鐘上的“亡”、“乍”二字寫法，認為“兩字的字形判然有別，絕對不容混淆。《詩論》的整理者本是金文專家，卻忽略了這條寶貴的材料，是殊為可惜的”，則是沒有道理的論述和批評，因為原簡確寫為“乍”字。

⑦ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。

“責”……從文義看，似應讀為“刺”。《祈父》見今《小雅·鴻雁之什》，據《詩序》，是刺宣王之司馬不得其人。<sup>①</sup>

劉樂賢先生也說：

責，似應讀為刺。《毛詩序》稱“《祈父》，刺宣王也”，簡文讀作“祈父之刺”是合適的。<sup>②</sup>

按：《祈父》首章云：“祈父！予王之爪牙。胡轉予于恤？靡所止居。”<sup>③</sup>“予王之爪牙”一句，舊有二說，鄭《箋》云：

此勇力之士責司馬之辭也。我乃王之爪牙，爪牙之士當為王閑守之衛，女何移我於憂，使我無所止居乎？<sup>④</sup>

以“王之爪牙”為勇力之士的自稱之辭。陳奐《詩毛氏傳疏》則云：

我王之爪牙，斥（按：原書作《說文·广部》訓“卻屋也”之“斥”本字）祈父也……《玉篇·牙部》引《祈父》“維王之爪牙”，此三家《詩》“予”作“維”。維，為也。與《毛》字異義同。<sup>⑤</sup>

即“予”與“王”字連文，以稱我王，而“爪牙”指祈父。陳氏雖引《玉篇·牙部》“予”作“維”為證，但那只能說《韓詩》有異文<sup>⑥</sup>，而不能推論其“與《毛》字異義同”。因為三家《詩》與《毛詩》的異文，往往在意義上也有不同。或以為“惟尊官大將方稱‘爪牙’之職，武士卑官，不得以之自命”<sup>⑦</sup>，也恐怕未必。如《荀子·王制》：“材技股肱、健勇爪牙之士。”《富國》：“彼愛其爪牙，畏其仇敵。”<sup>⑧</sup>就是以“爪牙”喻勇士、武士。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》亦云：

爪士猶言虎士。《周官》虎賁氏屬有虎士八百人，即此……虎賁為宿衛之臣，故以移於戰爭為怨耳。<sup>⑨</sup>

從詩的本文來看，二說皆可通。但鄭玄的說法，道出抒發憂怨者“當為王閑守之衛”的身份，則其所怨的理由就相當地清楚明白，似較陳奐之說為長。《易林·謙之歸妹》云：“爪牙之士，怨毒祈父，轉憂为己，傷不及母。”<sup>⑩</sup>《易林》屬《齊》說<sup>⑪</sup>，以“爪牙”為衛士自稱，與鄭《箋》同。

簡文“《祈父》之責”的“責”，似不需改讀為“刺”。馬承源先生指出：《孔子詩論》與《毛詩小序》的差異之一，在於前者罕言“美”、“刺”<sup>⑫</sup>。引《毛詩序》為證改讀為“刺”，可能並不合於簡文原意。鄭《箋》“此勇力之士責司馬之辭也”，可為簡文此句的注腳。

① 李零：《上博楚簡校讀記（之一）——子羔篇“孔子詩論”部分》，“簡帛研究”網站論文。

② 劉樂賢：《讀上博簡札記》，“簡帛研究”網站論文。

③ 《漢》毛亨傳、鄭玄箋、《唐》孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一一之一。

④ 同註<sup>③</sup>。

⑤ 《清》陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺灣學生書局，1970年版，影印鴻章書局石印本），卷一八。

⑥ 陳氏《詩毛氏傳疏》泛稱為“三家《詩》”，並不準確，像《易林》（屬《齊》說）對此句的讀法，就與鄭《箋》同，說見後。

⑦ 《清》王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》，卷一六。此外，陳奐、王先謙又都引《左傳·襄公十六年》穆叔賦“圻父”事之杜《注》以證其說。其實，杜預的說法並不能證明這個問題，也不一定切合穆叔賦詩之意。《左傳會箋》有說，此不細論。參看：（周）左丘明著、（晉）杜預集解、（日）竹添光鴻會箋：《左傳會箋》（臺灣鳳凰出版社，1978年版），卷一六。

⑧ 《清》王先謙：《荀子集解》（臺灣華正書局，1993年版），卷五，卷六。

⑨ 《清》馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》（臺灣藝文印書館，1964年版，影印清光緒十四年廣雅書局刊本），卷一九。

⑩ 《漢》焦延壽：《焦氏易林》（臺灣商務印書館，1965年版，四部叢刊初編縮印北京圖書館藏元本烏程蔣氏藏影元鈔本），卷四。

⑪ 參看：《清》陳壽祺撰、陳喬樞述：《三家詩遺說攷》（上海古籍出版社，1995年版，續修四庫全書影印華東師範大學圖書館藏清刻左海續集本），齊詩遺說攷自叙。

⑫ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。

## 以人益也

簡九云：“菁菁者莪，則以人益也。”整理者未作解說。

《小序》云：“菁菁者莪，樂育材也。君子能長育人材，則天下喜樂之矣。”<sup>①</sup>三家《詩》無異義<sup>②</sup>。《菁菁者莪》為育材名篇，全詩用學子的口吻，稱頌君子能長育人材，並抒發“既見君子”的喜悅之情。簡文的論旨，可能也是這個意思。

《論語·憲問》有一段記載，可與簡文相參看：

闕黨童子將命。或問之曰：“益者與？”子曰：“吾見其居於位也，見其與先生並行也。非求益者也，欲速成者也。”<sup>③</sup>

孔子這裡所講的“求益”，即在學識上追求進益，簡文“益”字似與此同義。“以人益也”，有兩種較可能的解釋：一是“以”作介詞“因為”講，全句是說因人（君子）而有所進益；二是“以”訓為“使”，則全句就是說使人有所進益。《孔子詩論》中對各詩篇的評論，長短、形式不一，與這一則較相近的有：“《黃鳥》則困而欲反其故也”（簡九）、“《杕杜》，則情喜其至也”（簡十八），都是由誦詩者的口度立論。因此，本文對此則之解釋取前說。

## 《裳裳者華》

簡九有篇名“裳裳者芋”，應即今本《小雅·裳裳者華》。整理者說：

毛亨傳：“裳裳，猶堂堂也。”“堂堂”是盛張之辭。《說文》云：“芋，大葉實根駭人，故謂之芋也……。”段玉裁注云：“凡芋聲字，多訓大……”，而“華”無駭人之理，則“芋”或為詩句之本義字。<sup>④</sup>

按：“‘芋’或為詩句之本義字”的說法不可從。《裳裳者華》次章云：“芸其黃矣”，三章云：“或黃或白”<sup>⑤</sup>，都不會是對芋頭的描寫。

細察圖版，“芋”字上半所從，與楚簡中艸頭一般的寫法似有區別。不過，同簡“莪”字艸頭寫法，即與此字相同。這再次提醒我們：楚簡文字構形有一定程度的隨意性，分析字形時應較全面、辯證地看，未必要過分拘執於點劃上的差異。

對照今本篇名並從形、音、義三方面考量，整理者的隸定應是正確的。“芋”在簡文中當讀為“華”，二字上古音同為魚部舌根擦音，且皆屬“于”字聲系，自然可以相通。

本文初稿寫成後，又看到胡平生先生的《讀上博藏戰國楚竹書詩論劄記》，該文已先指出“‘芋’當為‘華’之假借字，并非詩句之本義字”<sup>⑥</sup>。本文對詩句、字形的討論，或可作為其說的補充。

## 《樛木》之時

簡十列舉《關雎》等七詩，而各以一字論評，其中有“《樛木》之時”的說法。整理者說：“《樛木》詩意

①（漢）毛亨傳、鄭玄箋、（唐）孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一〇之一。

②（清）王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》，卷一五。

③（魏）何晏等集解、（宋）邢昺疏：《論語注疏》，卷一四。

④ 同註③。

⑤ 同註④，卷一四之二。

⑥ 胡平生：《讀上博藏戰國楚竹書詩論劄記》，收入：上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》。

三言‘樂只君子’，則簡文‘時’或當讀為‘持’。”<sup>①</sup>語焉不詳。李零先生說：“‘時’，應指遇其時，運氣好。”<sup>②</sup>俞志慧先生則說：

四家與詩歌文本皆看不出“時”之義，觀下簡“《樛木》之時，則以其祿(祿)也”和簡十二“《樛木》，福斯才(在)君子”，則此“時”指君子得福祿之及時也，為何及時，莫非是如葛藟得逢樛木故能夤緣而上？<sup>③</sup>

按：從《樛木》本文，似乎看不出“遇其時”或“及時”之意。且所謂“如葛藟得逢樛木故能夤緣而上”，則“及時”者好像反而成了葛藟，而非譬喻君子的樛木。

《小序》云：“《樛木》，后妃逮下也。言能逮下，而無嫉妬之心焉。”<sup>④</sup>《樛木》未必與后妃有關，但“逮下”之說，則大致合於詩中之比興。樛木下曲而寬厚不拒地承受葛藟的纏繞，猶如寬厚及下的君子，也能安於福祿之中。簡文“《樛木》之時”的“時”，似應訓為“承”，為承受(葛藟、福履)之意，王引之《經義述聞》云：

《堯典》曰：“百揆時敘”，《康誥》曰：“越厥邦厥民惟時敘”，又曰：“乃女畫孫，曰時敘”，《顧命》曰：“爾尚明時朕言”……引之謹案：時敘者，承敘也；承敘者，承順也。《大戴禮記·少閒篇》曰：“時天之氣，用地之財”，謂承天之氣也。承、時一聲之轉，《楚策》“仰承甘露而飲之”，《新序·雜事篇》承作時，是時與承同義……時敘或曰承敘。《洛誥》曰：“王伉殷乃承敘”……《楚語》曰：“倚相將奔走承序，於是不給”是也。<sup>⑤</sup>

《詩·周頌·□》：“時周之命，於繹斯。”<sup>⑥</sup>馬瑞辰《通釋》云：“周受天命，而諸侯受封於廟者，又將受命於周。‘時周之命’即承周之命也。”<sup>⑦</sup>皆為“時”可訓作“承”的例證。

簡十一云：“《樛木》之時，則以其祿也。”“以”似應訓為“有”，簡十二云：“《樛木》，福斯在君子”，也是對“《樛木》之時”的補充說明。

67

## 《杕杜》，則情喜其至也

簡十八云：“《杕杜》，則情喜其至也。”“杕”原作“折”，整理者說：

折杜，篇名。今本詩篇名中未見，但有《杕杜》。《杕杜》一在《國風·唐風》，一在《小雅·鹿鳴之什》，前者言“人無兄弟”，後者言“征夫遑止”、“征夫歸止”和“征夫邇止”。孔子云：“折杜則情喜其至也”，那末，詩篇可能屬於《小雅》中的《杕杜》。

至於“折”與“杕”的關係，整理者以為“杕”是“折”之形誤，並說：“‘折杜’遞演為‘杕杜’……今本有可能是傳抄之誤。”<sup>⑧</sup>

按：“今本有可能是傳抄之誤”的說法並不可信。因為無論是《唐風·杕杜》的“其葉湑湑”、“其葉菁菁”，或《小雅·杕杜》的“有睆其實”、“其葉萋萋”<sup>⑨</sup>，都不像在描寫斷折的杜梨樹。何琳儀先生說：“‘折’乃‘杕’之音變，二字均屬舌音月部，故可相通”<sup>⑩</sup>，應該是正確的意見。‘折’、‘杕’二字，上古音分屬月部禪母及月部定母，可以相通。阜陽漢簡《詩經》簡三四“不我□□，毋帶(按：下從心。見於《說

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》。

② 李零：《上博楚簡校讀記(之一)——子羔篇“孔子詩論”部分》。

③ 俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論校箋(上)》，“簡帛研究”網站論文。

④ (漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一之二。

⑤ (清)王引之：《經義述聞》(臺灣世界書局，1963年版，影印清道光七年京師壽藤書局重刊本)，卷三。

⑥ (漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷一九之四。

⑦ (清)馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，卷三〇。

⑧ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》。

⑨ (漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷六之二，卷九之四。

⑩ 何琳儀：《滬簡詩論選釋》，“簡帛研究”網站論文。

文·心部)我□<sup>①</sup>,今本《谷風》作“不我屑以,毋逝我梁”<sup>②</sup>,與“折”同爲月部禪母的“逝”字,在漢簡裡就寫作月部定母的“帶”(下從心)字。又《禮記·檀弓上》:“吉事欲其折折爾。”鄭《注》:“安舒貌。《詩》云:‘好人提提’。”《釋文》:“折,大兮反。”阮元《校勘記》引《七經孟子考文》云:“古本‘折折’作‘提提’。”<sup>③</sup>也是“折”與定母字相通的例子。

簡文《杕杜》指的是今本何篇,學者們有些不同的意見。李零先生說:

《唐風·杕杜》和《小雅·杕杜》皆述愁怨之辭,似與下簡“《杕杜》則情,喜其至也”不諧。我懷疑,簡文《杕杜》是指《有杕之杜》。《有杕之杜》說“彼君子兮,噬肯適我。中心好之,曷飲食之”,庶幾近之。<sup>④</sup>

俞志慧先生也說:

在《唐風》之什有《有杕之杜》,此詩與二首《杕杜》皆以“有杕之杜”起興,或者在孔子之時皆以“杕杜”稱之。詩中二次出現“中心好之,曷飲食之”之句,鄭《箋》:“言中心誠好之,何但飲食之,當盡禮極歡以待之。”此正“情喜,其至也”可爲落實處。<sup>⑤</sup>

按:兩位先生的看法,似乎合於簡文,但《有杕之杜》也可稱爲《杕杜》的假設,則還需要更多的證據。《小雅·杕杜》末章云:“卜筮偕止,會言近止。征夫邇止。”<sup>⑥</sup>卜筮皆謂征夫已近,征夫已經近了吧。企盼之情因征夫將至而由憂轉喜,未嘗不能說是“情喜其至”。所以,簡文所指詩篇,本文暫從整理者之說。

## 既曰天也,猶有怨言

簡十九云:“□志,既曰天也,猶有怨言。”<sup>⑦</sup>整理者說:“首句辭殘,文義未全。”<sup>⑧</sup>俞志慧先生說:

此語必與《詩經》中有“天”之詩句相關,又,此上下皆論《國風》,茲將《詩經·國風》中這些句子摘錄如下……上述六例在詩中皆可謂有怨言,唯第三例(按:《君子偕老》)僅以天、帝作比,可以排除;據上簡《木瓜》置於《唐風》前,可以推斷此處當不會討論《鴉羽》和更遠的《黃鳥》;又,本簡殘存部分下半評論《木瓜》,《木瓜》在《衛風》,則《衛風》之後的《黍離》亦可排除。《柏舟》一詩中“母也天只,不諒人只”確是怨言,但“天”字係由“母”字帶出,不具實際意義。准此,此句當討論《北門》。觀《北門》之詩,滿紙怨尤……不得其志,因而怨天尤人,適與殘存簡文相合。<sup>⑨</sup>

楊澤生先生則說:

俞先生將第三、四、五、六例排除在外是很有道理的,但認爲《鄘風·柏舟》一詩中“母也天只,不諒人只”中的“天”字是由“母”字帶出而“不具實際意義”,而將它排除在外則很牽強……(按:《北門》)詩中包含有牢騷和感歎的內容,但只要仔細品味詩中三章都相同的末句……我們不難判斷,詩人對於現實是無奈接受和認命的,因爲這是天命所爲。因此,《北門》一詩實在沒有多少怨天尤人的味道;相反,《鄘風·柏舟》的主題卻是永遠的抱怨……要正確把握這首詩的主題還得看詩中兩章的末句:“母也天只,不諒人只!”……這和簡

① 胡平生、韓自強編著:《阜陽漢簡詩經研究》(上海古籍出版社,1988年版)。

② 同註②,卷二之二。

③ (漢)鄭玄注、(唐)孔穎達等正義:《禮記正義》,卷八。“折折”、“提提”都應讀爲“媿媿”。

④ 李零:《上博楚簡校讀記(之一)——子羔篇“孔子詩論”部分》。

⑤ 俞志慧:《戰國楚竹書·孔子詩論校箋(下)》,“簡帛研究”網站論文。

⑥ (漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義:《毛詩正義》,卷九之四。

⑦ 首字左旁從“弓”,右下從“水”,右上部分略殘,李零、何琳儀先生釋爲“溺”,俞志慧先生則疑爲“淇”。細察圖版,似乎還需要再斟酌。參看:李零:《上博楚簡校讀記(之一)——子羔篇“孔子詩論”部分》,同註②,《滬簡詩論選釋》,同註⑧,《戰國楚竹書·孔子詩論校箋(下)》。

⑧ 同註①。

⑨ 俞志慧:《戰國楚竹書·孔子詩論校箋(下)》。

文“既曰‘天也’，猶有怨言”完全切合。<sup>①</sup>

按：此句所論詩篇，確實很可能是《北門》，但我們所持的理由卻與俞先生不完全相同。俞先生以簡文上下的關係（其實能確定的只有下文為《木瓜》），將《雅》、《頌》和一些《國風》的篇章排除在外，是否一定可靠，暫且不論，更重要的是：其實“既曰天也”並不能如兩位先生解釋為怨天的意思。簡文云：“既曰天也，猶有怨言”，句式與《禮記·檀弓上》“曾子曰：‘既曰明器矣，而又實之’”<sup>②</sup>相近，可參看。“天”在這裡應該是指不能掌控的天命，意思是說：既然說是天了（將自身遭遇歸之於無可奈何的天命），卻還是有怨言。《北門》云：

出自北門，憂心殷殷。終窶且貧，莫知我艱。已焉哉！天實為之，謂之何哉！王事適我，政事一埤益我。我入自外，室人交徧謫我。已焉哉！天實為之，謂之何哉！王事敦我，政事一埤遺我。我入自外，室人交徧摧我。已焉哉！天實為之，謂之何哉！<sup>③</sup>

《詩經》中與簡文相合的，似僅有此篇。

《小序》云：“《北門》，刺仕不得志也。言衛之忠臣不得其志爾。”<sup>④</sup>《潛夫論·讚學》云：

君子憂道不憂貧。箕子陳六極，《國風》歌《北門》，故所謂不憂貧也。豈好貧而弗之憂邪？蓋志有所專，昭其重也。<sup>⑤</sup>

二說都提到“志”，可能與本簡“□志”有關。

本文初稿寫成後，又看到廖名春先生的《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》，他懷疑此句所論為《君子偕老》，以為“‘既曰‘天也’”是驚嘆其容貌之美，‘猶有怨言’是刺其有失事君子之道”<sup>⑥</sup>。

按：《君子偕老》云：“胡然而天也！胡然而帝也！”<sup>⑦</sup>驚嘆宣姜服飾之盛、容貌之美，亦諷刺與其德不相稱。簡文云：“猶有怨言”，是埋怨而非諷刺，故本文不取其說。

69

## 卷(下從心)而不知人

簡二十九云：“卷(下從心)而不知人。”上端殘斷。整理者說：

卷(按：下從心)而，篇名。今本《詩·檜(按：應為“國”)風·周南》有《卷耳》，字音相通。“不智人”，蓋云“我”之僕，其在馬勞累疲極之時，尚且不智于人，而有“吁矣”之嘆。<sup>⑧</sup>

李零先生說：“是傷所懷之人不可見，故曰‘《卷耳》不知人’。”<sup>⑨</sup>俞志慧先生則說：

《卷耳》不知人，于詩歌文本難識，然以下文獻對理解簡文會有所幫助：“君子謂楚於是乎能官人，官人，

<sup>①</sup> 楊澤生：《“既曰‘天也’，猶有怨言”評的是《鄘風·柏舟》》，《簡帛研究》網站論文。楊先生又說：“‘天也’二字很多學者在寫帶標點的釋文時也不加引號，這是不正確的”，並認為“今本《鄘風·柏舟》的‘母也天只’很可能就是‘母也天也’之誤”，都是由錯誤理解所推出的不正確意見，說見後。

<sup>②</sup> (漢)鄭玄注、(唐)孔穎達等正義：《禮記正義》，卷八。

<sup>③</sup> (漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷二之三。

<sup>④</sup> 同註<sup>③</sup>。

<sup>⑤</sup> (漢)王符：《潛夫論》(上海古籍出版社，1995年版，影印述古堂影宋寫本)，卷一。

<sup>⑥</sup> 參看：廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》，收入：上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》。

<sup>⑦</sup> (漢)毛亨傳、鄭玄箋、(唐)孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷三之一。

<sup>⑧</sup> 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》。

<sup>⑨</sup> 李零：《上博楚簡校讀記(之一)——子羔篇“孔子詩論”部分》。

國之急也，能官人則民無覿。《詩》云：‘嗟我懷人，置彼周行。’能官人也。王及公、侯、伯、子、男、甸、采、衛、大夫，各居其列，所謂周行也。”“《詩》云：‘采采卷耳，不盈頃筐。嗟我懷人，置彼周行。’以言慕遠世也。”一云楚能官人，一云“慕遠世也”，官人須以知人為前提，而遠世之能官人能用賢，於當世之主正以不能知人、用人相刺也。准此，則從孔子少年時代迄漢初，知說詩用詩者皆取“嗟我懷人，置彼周行”二句為《卷耳》之關鍵句。<sup>①</sup>

按：諸家之說雖有不同，但都認為此句是對《卷耳》的論評。不過，學者們之所以不斷修正、補充整理者的說法，主要原因應在於：我們實在不易看出《卷耳》一詩與“不知人”的關聯。而對句子是否完整猶不確定的斷簡，加以通假、詮釋，輾轉曲折地與今本篇名牽合，結論自然也就難以令人信服。

另外，學者們作上述推論的原因之一，可能是基於對本簡其他文句的理解。如整理者將後面的簡文讀為：“《涉溱》其絕。《聿（左從人）而》士。《□豔（按：這是借用周鳳五師的釋讀。原書隸定為左從巾，右從采，從白）》婦。《河水》智”<sup>②</sup>，對於以上幾句，研究者雖然還有許多不同的意見<sup>③</sup>，但大多認為是對好幾篇詩的簡短論述，而這樣就和所謂“《卷耳》不知人”句式相似。其實，這幾句簡文中，能確定為篇名的，應只有《涉溱》和《河水》，其他篇名的認定，則都相當可疑<sup>④</sup>。

周鳳五師的釋文，並不在此句中加篇名號<sup>⑤</sup>，是謹慎而恰當的處理。而李學勤先生將二十八、二十九兩簡連讀為：“《牆有茨》慎密而不知言。《青蠅》知患而不知人。”<sup>⑥</sup>雖不一定可靠，卻讓我們更注意到“卷（下從心）而不知人”與簡二十八末句的相似之處，而它原本很可能就是屬於這類句子的一部分。

整理出土文獻，盡可能地恢復其原貌、通讀其文句，是研究者的共同目標。然而，我們在提出任何推論、假設時，卻應抱持著矜慎、闕疑的態度。也唯有如此，纔較可以避免為求詳審，卻轉失穿鑿的弊病。

二〇〇二年五月

（作者單位：臺灣中研院史語所）

① 俞志慧：《戰國楚竹書·孔子詩論 校箋（下）》。

② 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。

③ 參看：同註②，《上博楚簡校讀記（之一）——子羔篇“孔子詩論”部分》；何琳儀：《滬簡詩論選釋》；馮勝君：《讀上博簡 孔子詩論 札記》。

④ 關於這幾句的釋讀，可參看：周鳳五師：《孔子詩論 新釋文及注解》。

⑤ 參看：同註⑥。

⑥ 李學勤：《上海博物館藏楚竹書 詩論 分章釋文》，《國際簡帛研究通訊》第二卷第二期。

# 《孔子詩論》與《清廟》

## ——《清廟》考之一<sup>①</sup>

朱淵清

上博館藏《孔子詩論》第 5、第 6 簡較集中記錄了孔子對《清廟》的論說。第 5 簡：“《清廟》王德也，至矣。敬宗廟之禮，以爲其本，秉文之德，以爲其彙。肅雍……。”第 6 簡：“……多士，秉文之德，吾敬之。”

第 5、6 兩簡是“留白”簡。筆者曾有幸目驗原簡，根據觀察，留白簡的上下兩端經過刀削，切口平齊，切削還較深。結合第 1 簡和 6 支留白簡的內容，因此也猜測留白處本當有文字，係人爲事後削去。

認定兩簡接續編聯而不作兩簡書寫後經過片削處理的考慮，那麼第 5 簡末“肅雍”和第 6 簡頭“多士”連讀，文意上解釋不通。

也有可能兩支簡原本并不上下銜接。李學勤先生就將第 5、6 簡分開考慮<sup>②</sup>。在第 6 簡前補 10 字“清廟曰肅雍顯相濟濟”。另一段中將第 5 簡“肅雍”後補出“顯相”，并下接第 1 簡。以第 5 簡後接第 1 簡基礎在於認定“《清廟》，王德也”和“行此者其有不王乎”文意上相貫連。

筆者以爲原簡排序不錯。第 5 簡“肅雍”和第 6 簡“多士，秉文之德”都是《詩·周頌·清廟》的引語。根據《清廟》，第 5 簡“肅雍”後補“顯相”，第 6 簡“多士”前補“濟濟”基本可以肯定。“肅雍[顯相]”後應該是一句評論的話，從詩本意和《詩論》簡上文看，最可能是關於敬宗廟之禮的內容。

清人王心敬曰：“如《序》果授自孔門，則指定爲成王朝祭洛廟之詩亦無不可；倘出於漢初毛公之撰擬，則指定爲祭洛文廟之說亦覺執泥。”<sup>③</sup>單以《序》、《傳》、《箋》加之經說史傳的零星摘引檢核《詩》之文本固難有定話，而今《孔子詩論》既出，一些詩的本旨背景的探討或可深入甚而突破。孔子論《清廟》語是目前所見討論《清廟》本旨的最早史料，而且確切出自孔子之口，對我們推考《清廟》的歷史背景及其內容細節價值極大。

“肅雍[顯相]”、“[濟濟]多士，秉文之德”是《清廟》中的詩句。《清廟》是洛邑既成，用以祀文王的歌樂。《小序》：“《清廟》，祀文王也。周公既成洛邑，朝諸侯，率以祀文王焉。”蔡邕《獨斷》上：“《清廟》一章八句。洛邑既成，諸侯朝見，宗祀文王之所歌也。”

《詩·周頌·清廟》：“於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德。對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。”

“於穆清廟，肅雍顯相。”

《毛傳》：“於，嘆辭也。穆，美。肅，敬。雍，和。相，助也。”《正義》曰：“於乎、於戲，皆古之嗚呼之字，故爲嘆辭。‘穆，美’，《釋詁》文。《書傳》云：‘穆者敬之。’言穆爲敬之美也。《樂記》引《詩》云：‘肅雍和鳴。’夫肅肅，敬也；雍雍，和也。夫敬與和，何事而不行，是肅爲敬，雍爲和也。《釋詁》云：‘相，助，勸也。’俱訓爲勸，是相得爲助。”宋朱熹《詩集傳》卷 19：“於，嘆辭。穆，深遠也，清，清靜也，肅，敬也。邕，和。顯，相，助也。謂助祭之公卿諸侯也。”

顯相指助祭之公卿諸侯。宋呂祖謙《呂氏家塾讀詩記》卷 28 曰：“《士虞禮》祝辭曰：‘哀子某，哀顯

<sup>①</sup> 筆者《清廟考》共有三個部分，本文是其中第一部分。第二部分考訂《清廟》儀式歌演的歷史背景，第三部分考訂《清廟》的樂章和歌演形式。

<sup>②</sup> 李學勤《詩論的體裁和作者》，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社 2002 年版。

<sup>③</sup> 清王心敬《豐川詩說》卷 19，《四庫全書存目》本。

相，夙興夜處不寧。’然則自主人之外餘皆顯相也。成王祭主也，周公及助祭之諸侯皆顯相也。”成王祭文王，成王是祭主，周公率公卿諸侯參加祭祀，是謂助祭。《國語·周語上》：“夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭、月祀、時享、歲貢、終王，先王之訓也。”《清廟》祭祀文廟舉行於洛邑既成之時，其時據《尚書大傳》所記<sup>①</sup>：“天下諸侯之悉來，進受命於周，而退見文武之尸者，千七百七十三諸侯，皆莫不擊折玉音，金聲玉色，然後周公與升歌而弦文武，諸侯在廟中者儼然淵其志，和其情，愀然若復見文武之身。”《孝經·聖治章》：“昔者周公郊祀后稷，以配天。宗祀文王於明堂，以配上帝。是以四海之內，各以其職來祭。”宋楊簡《慈湖詩傳》卷 18：“凡助祭之人皆可以言顯相，不止於諸侯也。”

可見，這裏是寫周公、成王祭文王祖廟，禮儀肅敬雍和，諸侯都來助祭。鄭玄《箋》曰：“於乎美哉，周公之祭清廟也。其禮儀敬且和，又諸侯有光明著見之德者來助祭。”宋戴溪《續呂氏家塾讀詩記》卷 3《讀周頌》：“於穆清廟，嘆美是廟之祭也，肅雍顯相，稱贊助祭之臣也。”

“濟濟多士，秉文之德。”

《毛傳》：“執文德之人也。”《鄭箋》：“濟濟之衆士，皆執行文王之德。文王精神已在天矣，猶配順其素如生存。”《正義》曰：“經云‘秉文之德’，謂多士執文王之德，故傳申其意，言此多士皆是執文德之人也。”“濟濟之衆士，謂朝廷之臣也。執行文王之德，謂被文王之化，執而行之，不使失墜也。”朱熹《詩集傳》卷 19：“濟濟，衆也。多士，與祭執事之人也。”呂祖謙《呂氏家塾讀詩記》卷 28 曰：“濟濟多士，廣言助祭之人，凡執事者皆在也，秉文之德，顯相多士，凡助祭者莫不秉文之德也。”

“於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德”，前賢通釋意多接近。宋嚴粲《詩緝》卷 23 曰：“嗚呼，美哉此祀文王清靜之廟也。有肅肅其敬，雍雍其和者，顯相之人也，稱助祀之人曰顯相者，謂其有顯著之德，美稱之也。此濟濟然衆士皆秉持文王之德，不忘於心也。”宋輔廣《童子問》卷 8：“其顯相諸侯之德則既敬且和焉，其執事之多士則又無不執行文王之德。”宋范處義《詩補傳》卷 26：“肅，敬也；雍，和也，言諸侯之助祭有和敬之德容，以顯相其祀事也。文王肅肅在宮、雍雍在廟，則詩人嘗以肅雍形容文王之德矣，今助祭之諸侯皆能肅雍，是知體文王之德者，而濟濟多士凡執事廟中者亦曰能秉文之德，孰知其然哉。”明姚舜牧《重訂詩經疑問》卷 11：“肅雍雖分訓敬訓和，實是一物。”“顯相即相維辟公之相，有顯明之德者也，周公亦在其中。濟濟多士則諸侯以下助祭者，此皆秉文之德，則諸侯可知而天子不必言矣。究竟此文德不出肅雍二字。”清馬其昶《詩毛氏學》卷 26：“雍雍在宮，肅肅在廟，文王之德也。文王不可見矣，其肅雍之神猶能光顯著見於助祭之人。”

“對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。”

《鄭箋》云：“對，配。越，於也。”朱熹《詩集傳》卷 19：“越，於也。”宋曹粹中《放齋詩說》卷 4<sup>②</sup>：“對，答也；越，揚也。對答而發揚之也。”明姚舜牧《重訂詩經疑問》卷 11：“對越，越字是越發之越，言對答而越發之也。文王在天之靈洋洋乎如在其上，是為對越。”明郝敬《毛詩原解》卷 32：“對，接也；越，發揚在上之意。”清王引之《經義述聞》卷 7《對越在天》：“家大人曰，對越在天與駿奔走在廟相對為文，對越，猶對揚，言對揚文武在天之神也。……《爾雅》曰：‘越，揚也。’（《聘義》‘叩之其聲清越以長’，《晉語》‘必播於外而越於民’，鄭、韋注并曰：‘越，揚也。’《夬·彖傳》‘揚於王庭’，鄭注曰：‘揚，越也。’）揚越一聲之轉，對揚之為對越，猶發揚之為發越，清揚之為清越矣。”對越應該就是金文常見的對揚，頌揚之義。

“奔走”也係金文常見。于省吾《雙劍詒詩經新證》卷 4：“《孟鼎》‘言奔走畏天畏’，《井侯簋》‘克奔走上下’，《效卣》‘不敢不萬年奔走揚公休’。”

《毛傳》：“駿，長也。”《鄭箋》：“駿，大也。”朱熹《詩集傳》卷 19：“越，於也；駿，大而疾也。”宋楊簡《慈湖詩傳》卷 18：“駿，敏也。”清戴震《毛鄭詩考正》卷 4：“駿尤敏也。”清馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》卷 28 曰：“《爾雅·釋詁》：‘駿，速也。’速與疾義同。《正義》引《禮記·大傳》‘駿奔走’注：‘駿，疾也。疾奔走言勸事。’駿、疾以聲近為義，廟中奔走以疾為敬，其說較《傳》、《箋》為善。”“駿奔走”亦常見，或當作“逡奔

① 清陳壽祺輯校《尚書大傳》卷二，《叢書集成》本。本文使用《尚書大傳》未注明出處者皆為陳輯校本。

② 清張壽鏞輯宋曹粹中《放齋詩說》卷四，《續修四庫全書》本。

走”。《偽古文尚書·武成》：“丁未，祀於周廟，邦甸、侯、衛，駿奔走，執豆籩。”《禮記·大傳》：“祈於社，設奠於牧室，遂率天下諸侯，執豆籩，遂奔走。”宗廟事，疾走表示禮敬。宋謝枋得《詩經注疏》卷下曰：“不敢懈怠，不敢舒遲是也。”

《楚辭·招魂》章句：“不顯，顯也。”《毛傳》：“顯於天矣，見承於人矣，不見厭於人矣。”《禮記·大傳》引作“無斃於人斯”，鄭注：“斃，厭也。”朱熹《詩集傳》卷19：“承，尊奉也，斯，語辭。”宋戴溪《續呂氏家塾讀詩記》卷3《讀周頌》：“不顯不承，無射於人斯，言永永無極也。”元劉玉汝《詩續緒》卷17：“無斃於人斯，不止在廟，而廣及民人矣。”

不顯，當釋為丕顯。戴震《毛鄭詩考正》卷4：“古字丕通作不。”王引之《經義述聞》卷7《不顯不承》：“不顯不承即丕顯丕承，允哉斯言。”<sup>①</sup>

《毛詩正義》曰：“於乎美哉，周公之祭清廟也。其祭之禮儀，既內敬於心，且外和於色。又諸侯有明著之德來助祭也。其祭之時，又有濟濟然美容儀之衆士亦來助祭。於此衆士等，皆能執持文王之德，無所失墜。文王精神已在於天，此衆士之行，皆能配於在天。言其行同文王，與之相合也。此明著諸侯與威儀衆士長奔走而來，在文王之廟，後世常然，供承不絕，則文王之德，豈不顯於天？豈不承於人？所以得然者，以文王之德，爲人所樂，無見厭倦於人。斯由人樂之不厭，故皆奔走承之。”朱熹《詩集傳》卷19：“此周公既成洛邑而朝諸侯，因率之士以祀文王之樂歌。言於穆哉此清靜之廟，其助祭之公侯，皆敬且和，而其執事之人又無不執行文王之德，既對越其在天之神，而又駿奔走其在廟之主。如此，則是文王之德豈不顯乎，豈不承乎。信乎其無有厭斃於人也。”大體上，孔穎達、朱熹的通釋都把握了詩旨。

參加祭祀的顯相多士都能“秉文之德”，《清廟》的詩旨也正在於“秉文之德”。《漢書·劉向傳·條灾异封事》：“文王既沒，周公思慕，歌咏文王之德。”《文選》卷51王褒《四子講德論》曰：“昔周公咏文王之德而作《清廟》。”“秉文之德”，秉持文王之德，文指文王，漢唐箋疏在這一點上並無異議。事實上周開國後，確實十分重視文王之德。《尚書·康誥》：“乃丕顯考文王克明德慎罰。”《尚書·無逸》：“我道惟寧王德延。”

清代則有學者明確提出“秉文之德”的“文”并非文王，文德只是泛言。戴震《毛鄭詩考正》卷4：“詩中言文王，不單舉文字。倘祀武王成王，必不可云‘秉武之德’、‘秉成之德’也。凡經傳以文贊美其人者不一，皆經緯明備、威儀敬慎之稱，能執是德，夫然後可以對於在天之靈，而駿奔走以執廟中之事矣。”段玉裁《毛詩詁訓傳定本》卷26：“秉文之德，執文德之人也。”馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》卷28：“昭三十二年《左傳》‘昔成王合諸侯城成周，以爲東都，崇文德焉’，《周語》‘昭顯文德’，又《詩》‘文定厥祥’《傳》‘言大妣之有文德也’；‘告於文人’《傳》‘文人，文德之人也’，皆泛言文德。此《傳》謂多士皆執持文德，亦泛言有文德，與《箋》言‘皆執行文王之德’異議。”

這種異議或起因於歷史上對歌樂《清廟》是單祀文王還是文、武并祀曾經有過的討論。

唐人杜牧首先指出《清廟》是并祀文王、武王。《樊川文集》卷12《上周相公書》：“周公居攝，祀文、武於清廟，作此詩以歌舞文、武之德。”《清廟》“不顯不承”，《孟子·滕文公下》：“《書》曰：‘丕顯哉文王謨！丕承哉武王烈！佑啓我後人，咸以正無缺。’”宋人據此指出“不顯不承”和文王、武王的關係。宋劉克《詩說》卷12：“‘於穆’二辭似形容清廟之容與成王祭禮之敬，‘顯’如《書》之‘丕顯哉文王謨’；‘承’如《書》之‘丕承哉武王烈’，兼言武王也。”《清廟》是洛邑既成，成王、周公祀文王之歌樂，可與《洛誥》對讀。明人進一步據《洛誥》文證明歌樂《清廟》時文王、武王并祀。明朱謀塹《詩故》卷10：“《清廟》祀文王也。成王營洛而作《清廟》以祀文武，此其始奏之樂也。《洛誥》稱王在新邑蒸祭歲文王騂牛一，武王騂牛一。而《君牙》之書曰：‘丕顯哉文王謨，丕承哉武王烈。’此言‘不顯不承’，其義一也。知文武并崇，不獨祀文矣。”明沈守正《詩經通說》卷11也從朱說。清戴震《毛鄭詩考正》卷4：“詩中‘丕顯’頌文王，‘丕承’頌武王甚明，蓋同一丕顯爾，以後承前則謂之丕承。”

《清廟》如前賢所論，確是在文王廟祭祀文王所歌，其時還併祭武王。但這並不與“秉文之德”即是

<sup>①</sup> 然王引之以爲丕顯丕承俱是盛大之意則理據不足。

秉持文王之德相反對。宋劉克《詩說》卷 12：“秉文之德專言文王也，《清廟》之祀文、武並列，獨言秉文之德者，尊無二上也。”清方苞《朱子詩義補正》卷 8：“故原始要終而言之，惟文王清明在躬，緝熙無間，以垂此典刑，故自文王既歿，肇禋以後，君臣上下兢兢守之，訖用有成，以集大業，皆由文王之德，允發其祥，正與《清廟》之詩‘不顯不承’相應。”陳奐《詩毛氏傳疏》卷 7：“文武可以合祭於明堂，豈文武不可以合祭於清廟乎？”

實際上，秉持文王之德正是《清廟》詩本身所強調的，但正如《清廟》之在後世多種儀式中歌演，文德在後世也漸成爲對美好之德的泛稱。

《孔子詩論》：“秉文之德，以爲其蘖”。

“蘖”，本從二“業”作“𣎵”，馬承源先生讀爲“業”<sup>①</sup>。周鳳五先生曰：“《尚書·盤庚上》：‘若顛木之有由蘖’《釋文》引馬融說：‘顛木而肄生曰蘖’。然則‘蘖’即萌芽之意，與上文‘以爲其本’之‘本’正相呼應。”<sup>②</sup>筆者以爲當從周先生讀。

蘖和本對應，本是草木之根，蘖是草木砍伐後長出的新芽。《詩·商頌·長發》：“苞有三蘖，莫遂莫達。”《國語·魯語上》：“山不槎蘖，澤不伐夭。”韋昭注：“以株生曰蘖。”《文選》卷 3 張衡《東京賦》：“堅冰作於履霜，尋木起於蘖載。”《孔子詩論》：“敬宗廟之禮，以爲其本，秉文之德，以爲其蘖。”“本”與“蘖”正相對應。《尚書·盤庚上》將舊都比作“顛木”，將新都比作“由蘖”；周替商而興，《孔子詩論》將秉持文王之德比作“蘖”，正與《尚書·盤庚上》“蘖”的用法完全一致。

驗諸《清廟》本文：“於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德。對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。”“秉文之德”是主旨所在，清楊名時、夏宗瀾《詩義記講》卷 4：“秉文之德，總頂上二句說來，言此肅雍之助祭者，與濟濟之執事者，皆能秉文王之德。”助祭諸侯濟濟多士不顯不承“秉文之德”，則文王之德“無射於人斯”，《毛詩正義》：“文王之德，爲人所樂，無見厭倦於人”，文王之德無見厭於人而得傳承無終。孔子曰“秉文之德，以爲其蘖”，蘖是萌芽起始之意，也正和文王之德的無厭無終相應。

從二“業”之字𣎵，金文中就有。《晉公𣎵》：“召𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵晉邦。”《晉公𣎵》是一件十分著名的青銅器，郭沫若以爲是晉襄公器，唐蘭、楊樹達以爲是晉定公器，白川靜并推定爲晉定公三十六年(BC475)；李學勤先生則考訂爲晉平公器，作器年代確定爲平公二十一年(BC537)<sup>③</sup>。器銘追述了先世功業，着重於始封祖唐公以及晉平公“烈考”即其父晉悼公的事跡。“晉公曰：我皇祖唐公𣎵受大命，左右武王，𣎵百蠻，廣司四方，至於大庭，莫不事𣎵。𣎵命唐公，𣎵宅京師，𣎵𣎵邦。”這是追述唐公業績，唐公幼年隨武王克商，成王桐葉封晉，始開國。《晉公𣎵》隨後述及其“烈考”的功績，“我烈考𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵疆，武𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵號號在𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵，召𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵晉邦。”晉平公之父晉悼公是晉國史上有作爲的國君，晉厲公被殺後即位，“逐不臣者七人，修舊功，施德惠，收文公入時功臣後。”<sup>④</sup>《晉公𣎵》的“疆武”、“號號在”都和晉悼公的功績相副，晉悼公的功績終使晉國復霸。《左傳·成公十八年》：“舉不失職，官不易方，爵不逾德，師不陵正，旅不偪師，民無謗言，所以復霸也。”《晉公𣎵》“召𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵晉邦”，𣎵當讀爲蘖，蘖的本義是草木砍伐後長出的新芽，“召蘖𣎵𣎵𣎵𣎵晉邦”，恰是晉悼公復霸的歷史功績的記述。

《晉公𣎵》隨後還有晉平公自述，“公曰：余維今小子，敢帥型先王，秉德𣎵𣎵，智變萬邦。”順便提及，“秉德”在這裏的使用和《清廟》“秉文之德”是完全一致的，追述祖先功績而後曰“秉德”也證明“秉文之德”的“文”確實應是祖先的名號：文公。

蘖之本義是草木砍伐後長出的新芽，孔子所謂“秉文之德，以爲其蘖”，其深意更在於不但是成王秉承文王之德，而且周公制禮作樂，也正是肇始於文王。《尚書·顧命》：“昔君文王、武王宣重光，奠麗陳教。”清魏源《詩古微》卷 15《周頌答問》在論及《清廟》即其次章(即《維天之命》)時指出：“周公制作，

① 《上海博物館藏楚竹書(一)》，上海古籍出版社 2001 年版。

② 周鳳五：《孔子詩論 新釋文及注解》，上海古籍出版社 2002 年版。

③ 李學勤《晉公𣎵的幾個問題》，《出土文獻研究》，文物出版社 1985 年版。

④ 《史記·晉世家》。

人知其因於二代 ,而不知其因於文王 ,如薪樵以告天兆 ,后稷爲太祖 ,靈臺、辟雍以行明堂之政。《康誥》言用刑 ,《立政》言官制。韓起見周禮於魯則《易》象在焉 ,季札觀周樂則南籥舞焉。孔子曰 :‘文王既沒 ,文不在茲乎。’故知文王制作已定 ,特未頒諸天下 ,周公乃收聚文王之德 ,順惠文王之意耳。”

《孔子詩論》 :“《清廟》王德也 ,至矣。敬宗廟之禮 ,以爲其本 ,秉文之德 ,以爲其彙。”孔子評價《清廟》的“王德”實際上并不是文王之德。孔子稱贊的這個“王德” ,包括“敬宗廟之禮 ,以爲其本” ;“秉文之德 ,以爲其彙”這樣相互聯繫的兩層 ,“秉文之德”僅是“王德”內在具體的起始 ,而制度性的宗廟之禮才是“王德”的根本。

孔子稱頌《清廟》至於“至矣”的“王德”確切是指什麼 ?

孔子稱《清廟》是“王德” ,這個“王德”應該是成王之德 ,更確切說是周公制禮作樂之德。周公制禮作樂 ,也就是孔子說的“敬宗廟之禮”。

周公在攝政六年時制禮作樂。《通鑑外紀》卷 3 引《尚書大傳》 :“周公攝政 :一年救亂 ,二年克殷 ,三年踐奄 ,四年建侯衛 ,五年營成周 ,六年制禮作樂 ,七年致政成王。”《尚書大傳》卷 2 :“周公將作禮樂 ,優游之三年 ,不能作。君子耻其言而不見從 ,耻其行而不見隨。將大作 ,恐天下莫我知也 ,將小作 ,恐不能揚父祖功德澤。然後營洛 ,以觀天下之心 ,於是四方諸侯 ,率其群黨 ,各攻位於其庭。周公曰 ,示之力役 ,且猶至 ,况導之以禮樂乎。然後敢作禮樂 ,《書》曰 :‘作新大邑於東國洛 ,四方民大和會。’此之謂也。”

周公主持制作了包括《清廟》在內的禮樂。《清廟》在洛邑既成祭祀文王的儀式中歌演。《禮記·樂記》 :“《清廟》之瑟 ,朱弦而疏越 ,壹倡而三嘆 ,有遺音者矣。……是故先王之制禮樂也。”《尚書大傳》卷 1 :“《清廟》升歌者 ,歌先人之功烈德澤也。”“故周公升歌文王之功烈德澤 ,苟(《詩正義》作“尊”)在廟中 ,嘗見文王者 ,愀然如復見文王。”《尚書大傳》卷 2 :“傳曰 ,當其效功也 ,於卜洛邑 ,營成周 ,改正逆 ,立宗廟 ,序祭禮 ,易犧牲 ,制禮樂 ,一統天下 ,合和四海而致諸侯。皆莫不依紳端冕 ,以奉祭禮者。”

歷史上曾經有學者懷疑《清廟》是周公觀看祭祀儀式之後而述作。宋魏了翁《毛詩要義》卷 19 上 :“《清廟》乃既祭後周公述其事而作。”實際上這是不可能的。首先 ,祭祀文王演奏歌樂 ,《清廟》就是其內容 ,若《清廟》係觀看祭祀儀式之後而述作 ,那麼洛邑既成宗廟祭祀文王時歌演的又是什麼 ?其次 ,洛邑既成 ,宗廟祭祀文王的時間是在周公攝政七年 ,其後周公即致政成王。據《尚書大傳》 ,周公攝政六年完成了制禮作樂 ,包括祭祀文王儀式及儀式所演《清廟》歌樂應該就在這時準備完成。另外 ,《獨斷》稱《清廟》是“祀文王之所歌” ,前人已經指出這種說法最可能直接來自參加祀儀歌演的樂工。明朱朝瑛《讀詩略記》卷 6 :“《序》曰‘祀文王也。’諸侯來朝 ,率之以祀故作此詩而歌之於廟。何玄子以爲明堂宗祀所歌亦非無據之說。蔡氏《獨斷》 ,他序皆無所載 ,獨載《周頌》之序。而《周頌》之序又不著其詩之所自作 ,第述其歌之所用 ,如此《序》曰‘祀文王’ ,而《獨斷》曰‘祀文王之所歌’ ,則此爲歌詩者之例 ,蓋樂工之所傳而非作詩者之序明矣。夫歌者之所施與作者之所指不可得而同也。”“而《周頌》之《序》乃與《獨斷》所載無異者 ,大抵《周頌》之《序》與樂工之所傳者相亂而後人遂竄易之。”明張次仲《待軒詩記》卷 8 :“《詩序》曰‘祀文王’而《獨斷》曰‘祀文王之所歌’ ,則此爲歌詩者之例 ,蓋樂工之所傳而非作詩者之序明矣。”

《洛誥》記錄了洛邑的建成和祭祀文王的儀式 ,可以與《清廟》對讀。《尚書大傳》卷 2 :“孔子曰 :‘吾於《洛誥》 ,見周公之德 ,光明於上下 ,勤施四方 ,旁作穆穆 ,至於海表 ,莫敢不來服。莫敢不來享。以勤文王之鮮光 ,以揚武王之大訓 ,而天下大治。’”《孔叢子·論書》 :“子夏問《書》大義。子曰 :‘吾……於《洛誥》 ,見周公之德焉。’”宋范處義《詩補傳》卷 26 :“謂周公制作禮樂 ,既爲郊祀 ,又爲明堂 ,皆周公之制作耳。成王雖即政 ,周公仍爲相 ,則禮行於成王而制定於周公何疑之有。”清陳奐《詩毛氏傳疏》卷 7 :“孔子曰 :‘吾於《洛誥》也 ,見周公之德。’蓋周公制作禮樂 ,祖有功而宗有德 ,祖宗文武 ,皆有配天之祭 ,故於升歌 ,共歌《清廟》之詩。”

周公在洛邑既成祭祀文王之後即致政成王 ,但周公制禮作樂 ,對周王朝具有制度建設的根本意義。《左傳·僖公三十一年》 :“冬 ,狄圍衛 ,衛遷於帝丘 ,卜曰三百年。衛成公夢康叔曰 :‘相奪予享。’公命祀相。寧武子不可 ,曰 :‘鬼神非其族類 ,不歆其祀。祀、鄩何事 ?相之不享於此久矣 ,非衛之罪

也，不可以間成王、周公之命祀，請改祀命。”《左傳·文公十八年》：“魯太史克曰：先君周公制周禮曰：‘則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。’作《誓命》曰：‘毀則爲賊，掩賊爲藏。竊賄爲盜，盜器爲奸。主藏之名，賴奸之用，爲大凶德，有常無赦。在九刑不忘。’”《左傳·桓公二年》：“夏，四月，取郟大鼎於宋。戊申，納於太廟，非禮也。臧哀伯諫曰：‘君人者，將昭德塞違，以臨照百官，猶懼或失之，故昭令德以示子孫。是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也。衮、冕、黻、珽，帶、裳、幅、舄，衡、紕、紕、紕，昭其度也。藻、率、鞞、鞞，鞶、厲、游、纓，昭其數也。火、龍、黼、黻，昭其文也。五色比象，昭其物也。錫、鸞、和、鈴，昭其聲也。三辰旗旗，昭其明也。夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官。百官於是乎戒懼而不敢易紀律。今滅德立違，而真其賂器於太廟，以明示百官。百官象之，其又何誅焉？國家之敗由官邪也，官之失德，寵賂章也。郟鼎在廟，章孰甚焉？武王克商，遷九鼎於雒邑，義士猶或非之，而況將昭違亂之賂器於太廟，其若之何？’公不聽。周内史聞之曰：‘臧孫達其有後於魯乎！君違，不忘諫之以德。’”《周頌》也被視爲是盛德的表現。《左傳·襄公二十九年》吳札請觀周樂，爲之歌《頌》，吳札曰：“至矣哉！……五聲和，八風平，節有度，守有序，盛德之所同也。”

周公制禮作樂也，正因此在歷史上就被視作周之王德。《左傳·昭公二年》：“二年，春，晉侯使韓宣子來聘，且告爲政，而來見，禮也。觀《書》於大史氏，見《易象》與魯《春秋》，曰：‘周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。’公享之，季武子賦《縣》之卒章，韓子賦《角弓》。”《禮記·樂記》：“《清廟》之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三嘆，有遺音者矣。大饗之禮，尚玄酒而俎腥魚，大羹不和，有遺味者矣。是故先王之制禮樂也。”

所以，《孔子詩論》評價《清廟》“王德也，至矣”，確實是對周公制禮作樂的贊美。由此亦可證明《清廟》確是祭祀文王儀式所演之歌樂。附帶指出，李學勤先生以《孔子詩論》第1簡接第5簡可能有誤，周公制禮作樂是歷史的事實，孔子明確以《清廟》是“王德”，似乎并無再衍生出“行此者其有不王乎”之說的必要。

孔子曰：“敬宗廟之禮，以爲其本，秉文之德，以爲其彙。”制禮作樂，這是制度根本，秉持文王之德，則是萌蘖起始。這是孔子對《清廟》意義的深刻理解。經過如上之分析，我們確信，孔子贊美《清廟》，并不僅僅是贊美《清廟》這個文本，而更是贊美歷史上制作和儀式初演《清廟》歌樂所體現的偉大的制度創造的價值和意義。

（作者單位：上海大學古代文明研究中心）

# 談談上博簡和郭店簡中的錯別字

裘錫圭

本文所說的上博簡，指上海博物館 1994 年從香港購回的被盜掘戰國楚簡中已發表的那三篇竹書，見上海古籍出版社 2001 年出版的馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（以下簡稱“《上博》”）；郭店簡指 1993 年荊門市郭店戰國楚墓出土的竹書，著錄於文物出版社 1998 年出版的《郭店楚墓竹簡》（以下簡稱“《郭簡》”）。從這兩批竹書看，當時抄書的人不時寫錯別字，有時把字寫得不成字，有時把字寫成另一個形近的字。郭店簡中有兩篇也見於上博簡，即《緇衣》和《性自命出》（《上博》稱《性情論》），彼此可以互校。本文所談的郭店簡的錯別字僅限於這兩篇。而且所舉的上博簡和郭店簡的錯別字，都是舉例性質的，較全面的情況可參閱後面要引到的“李文”。我們先談《緇衣》的錯別字，然後談《性自命出》的錯別字，最後還要討論一下上博簡《孔子詩論》中的一個怪字。引用簡文時，釋文一般用寬式，不需討論之字，如按原文寫出文義不易理解，就直接以其通用字寫出。加在所引簡號前的“上”字是上博簡的省稱，“郭”字是郭店簡的省稱。

## （一）緇衣

我們先據上博簡校郭店簡的錯別字。

郭 6“謹惡以<sub>𠄎</sub>民淫（淫）”，上 4 作“謹惡以□民淫”，今本作“慎惡以御民之淫”。上博簡之“□”當讀為“御”，詳廖名春《新出楚簡試論》278 頁（臺灣古籍出版有限公司，2001）。《郭簡》把“以”下一字隸定為“□”，裘按“疑此字應釋‘滌’”。劉樂賢《讀上博簡札記》（發表於簡帛研究網站，以下簡稱“劉文”），認為“郭店簡與御、淫二字相應的字，都是錯寫”。其說可從。在郭店簡所據之本中，與今本“御”字相應之字亦應作“□”。郭店簡此字上端之“亡”為“虍”之誤摹，中間的“木”和下部橫置的“水”為“魚”之誤摹。

郭 10“晉冬旨<sub>𠄎</sub>”，上 6 作“晉冬耆<sub>𠄎</sub>（寒）”，今本作“資冬祁寒”。《郭簡》釋“旨”下一字為“滄”，訓為“寒”。此字上部雖然很像“倉”的古文，但寫法較怪，而且缺少應有的在下的長橫，此字下部橫置的“水”也缺少左上方的一筆，頗為可疑。如果跟上博簡的“寒”字對照一下，就可以斷定此字乃是那種寫法的“寒”字的誤摹。李零《郭店楚簡校讀記》已將此字釋為“寒”（《道家文化研究》第十七輯 482 頁，三聯書店，1999），但無說。

郭 41“私惠不<sub>𠄎</sub>德”，上 21 作“私惠不衷（懷）德”，今本作“私惠不歸德”，鄭玄注：“‘歸’或為‘懷’。”《郭簡》將“不”下一字隸定為從“衷”從“土”。陳偉《郭店楚簡別釋》指出此字當是“壞”之訛體，讀為“懷”（《江漢考古》1998 年 4 期 68 頁）。上博簡為其說提供了確證。

下面據郭店簡校上博簡的錯別字。

上 5“君好則民□之”，郭 8—9 作“君好則民□（欲）之”，今本作“君好之民必欲之”。上博簡“□”字乃“谷”字之訛，“谷”可讀為“欲”。“□”字見《說文》，即“沿”、“鉛”等字聲旁。

上 7“百姓以仁<sub>𠄎</sub>”，郭 12 作“百姓以仁道”，今本作“百姓以仁遂焉”。《上博》將“仁”下一字的左旁隸定為“娥”。劉文認為“此字以頁為聲符，此頁乃是古首字，即憂之聲符（參看《說文通訓定聲》），故可讀為道”。李零《上博楚簡校讀記（之二）：緇衣》（發表於簡帛研究網站，以下簡稱“李文”），認為此字

“左半如何隸定還值得研究,右半從首,應讀‘道’,今本作‘遂’,即由‘道’字的含義演變”。今按,此字左旁實不成字,也應是誤摹之形,或許就是“道”字所從的“辵”旁的誤摹。

上 17“於□義之”,郭 34 及今本皆作“於緝熙敬之”。如果把上 17 的“義”字跟郭 34 的“敬”字對照一下,就可以發現二者的字形很相似,前者應是對寫法跟後者相類的“敬”字的誤摹。“義”上一字,《上博》釋“幾”,但其下部與“幾”字寫法不合,疑亦誤摹之字,或許竟是誤摹與“緝熙”相當之兩字為一字,待考。“義”下的“之”寫得像斜置的“止”字,也未嘗不可以看作誤摹。

上 19“……集大命于氏身”,郭 37 作“其集大命于昏身”,今本作“其集大命于厥躬”。“昏”與“厥”通。《上博》讀“氏身”為“是身”。李文也如此,並說:“‘是’原作‘氏’,郭店本作‘昏’,今本作‘厥’;‘氏’與‘昏’字形相近,可能是‘昏’的誤寫,但於義可通。”從竹書多錯別字的情況來看,似以將此“氏”字看作“昏”的誤字為妥。上博簡《孔子詩論》16:“孔子曰:吾以《葛覃》得氏初之詩。”“氏初”疑亦“昏初”之誤。

上 24“我既厥”,“我”下一字郭 46 作,今本作“臚”。《上博》和《郭簡》都把我們按原形摹出的字釋為“臚”。這從文義看是對的,但從字形看則有問題。劉釗《讀上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(發表於簡帛研究網站),指出上舉上 24 之字是古文“昆”字(參看張光裕主編《郭店楚簡研究·第一卷文字編》233 頁“昆”字,臺灣藝文印書館,1999。以下簡稱此書為“《張編》”),甚確;但認為此字以音近通“臚”,恐非。此字與上舉郭 46 之字形近,後者其實是“黽”字(參看滕壬生《楚系簡帛文字編》950—951 頁所收從“黽”諸字,湖北教育出版社,1995。以下簡稱此書為“《滕編》”)。它們二者都應該看作“臚”的形近誤字。

## (二) 性自命出

先據上博簡校郭店簡的錯別字。

郭 9“其用心各異”的“異”,原來寫得不成字。郭 17“觀其先後而逆順之”的“先後”,原來錯寫成“之□”。《郭簡》皆已指出(分別見 182 頁的注五和注九)。上 4 和上 9 的相應之字確為“異”和“先後”,證實了《郭簡》的意見。

郭 9—11“凡性……或之……性者古(故)也……”上引按原形摹出之字,《郭簡》釋為“交”。上 4、上 5 的相應之字作,《上博》釋為“□”,讀為“交”。上博簡此字“心”旁之上所從之字,顯然不是“交”,《上博》對此字的釋讀受了《郭簡》的誤導。其實上舉郭店簡之字本非“交”字。此字上部確與楚簡“交”字上部同形(楚簡“交”字見《滕編》784 頁、《張編》48 頁、《上博》的《孔子詩論》20、23),但其下部形近於“又”,則與“交”字截然不同。上博簡與此字相當之字,實應分析為從“心”“室”聲。楚簡“室”字或作、等形(《滕編》603 頁 4 行、7 行),與其上部相近。同屬上博簡《性情論》的 25 號簡的“至”字作,35 號簡“至”字略同。上舉見於上 4、上 5 之字的“室”旁所從之“至”,就是這種“至”字減省下面的橫畫而成的。所以要加以減省,當是由於下面還要加“心”旁。根據上博簡的“□”字,可以斷定郭店簡的相應之字就是“室”字的誤摹。《性情論》18 號簡的“至”字作,如果“室”字所從之“至”作此形而又沒有加最下面的小短畫,就有可能被誤摹成那種樣子。

在上引簡文中,“室”和“□”似應讀為“實”。“室”和“實”上古音都屬質部,聲母也很相近。《說文》:“室,實也。”以“實”為“室”的聲訓字。此二字應該可以相通。古以心實為美德,可參閱《說文》“□,實也”段注。“□”在古書中多作“塞”,如《詩·邶風·燕燕》“秉心塞淵”。“室”和“□”的關係跟“塞”和“□”的關係相類。“實心者古也”之“古”,各家都讀為“故”。《左傳·定公十年》:“齊魯之故,吾子何不聞焉。”杜注:“故,舊典。”《公羊傳·昭公三十一年》:“公扈子者,邾婁之父兄也,習乎邾婁之故。”何注:“故,事也。”據文義,此“故”實指故事。《禮記·曲禮下》:“君子行禮,不求變俗。祭祀之禮、居喪之服、哭泣之位,皆如其國之故,謹修其法而審行之。”《正義》:“皆如其國之故者,謂故俗也。”簡文之“故”,義當與上引諸“故”字相類。《性自命出》篇下文說:“有為也者之謂故。”(郭 13)又說:“詩,有為為之也。書,有為言之也。禮樂,有為舉之也。”(郭 16)這說明《性自命出》的作者是把“故”跟“詩書禮

樂”聯繫在一起的。《荀子·勸學》：“詩書故而不切。”也反映出詩書和故的關係。

一說“室”(口)不必讀為“實”,其義應近於“室”(室“室”皆從“至”聲,應為同源詞)。也可以說這個“室”是名詞用作動詞,“室性”的意思近於為性築室,也就是給性一個框架。規定這個框架的根據就是故。

郭 22—23:“笑,口之淺澤也。樂,口之深澤也。”《郭簡》讀“口”為“禮”,文義難通。上 13 相應之字為“口”(喜)。李零《上博楚簡校讀記(之三):性情》(發表於簡帛研究網站,以下簡稱“李文”),指出“郭簡本從心從豐,字之誤也”。郭店簡是把“口”字所從的“亼”誤寫成了與之形近的“豐”字簡體。

郭 47:“有其為人之快如也,弗<sub>彳</sub>不可。”《郭簡》釋“弗”下一字為“牧”。上 38 相應之字為“口”。劉信芳《關於上博藏楚簡的幾點討論意見》(發表於簡帛研究網站)釋其字為“養”,並說:“‘養’字原簡字形從支羊聲,整理者隸作‘牧’,與字形不合。其字郭店簡《性自命出》<sup>47</sup>作‘牧’。就其文義分析,應以作‘獮’(從支羊聲)為正,郭店簡‘牧’字與‘養’義近……”劉文釋“口”為“養”,甚確(劉文舉出了郭店簡“養”作“口”的三個例子,《說文》“養”字古文亦作“口”);但以“牧”、“養”義近溝通郭店簡與上博簡,恐不一定妥當。郭店簡被釋為“牧”的那個字,字形跟一般“牧”字有明顯區別,疑即“口”之誤摹。

郭 60“凡於口毋悞(畏)”,上 30 作“凡於道口(路)毋思”(《上博》釋“悞”,從李文校正)”。李文說:“簡 30‘路’,郭店本從辵從夂,據此可知是‘路’字之誤……‘畏’,郭店本作‘思’(引者按:此句“畏”、“思”二字應互易,當是打印之誤),字形相近,必有一誤,‘畏’當是‘思’字之誤。”從文義看,其說可從。“悞”字的“心”旁原來寫在下方,字形與“思”相近。

下面據郭店簡校上博簡的錯別字。

上 6“口於己者之謂悅”,郭 12 作“口(快)於己者之謂悅”。《上博》讀“口”為“囿”,文義不可通。或以此字為“慧”之省文,讀為“快”(李文及白於藍《上海博物館藏戰國楚竹書(一)釋注商榷》,後者亦發表於簡帛研究網站),似亦難信。“右”、“夫”皆從“又”,其另一組成部分形亦相近,疑“口”即“口”之誤字。

上 19“凡憂思口後悲”,郭 31 作“凡憂思而後悲”。前者將“而”誤寫作形近的“口”,各家皆將此字逕釋為“而”。

### (三)《孔子詩論》中的一個怪字

《孔子詩論》中有一個怪字,見於下舉兩處:

……頌  德也。……大雅 盛德也。…… (2 號簡)

……曰:詩其猶  門與(歟)? 菱(察?)民而口之,其用心也將何如?曰:邦風是已。民之有威患也,上下之不和者,其用心也將何如?……是已。有成功者何如?曰:頌是已。(4—5 號簡,已據簡帛研究網站上的文章對《上博》釋文有所校正)

《上博》釋此字為“坪”,讀為“平”。發表於簡帛網站上的有關文章多釋此字為“塋”,讀為“旁”。還有個別學者釋為“口”,讀為“口”或“滂”(楊澤生《上海博物館所藏楚簡文字說叢》)。把這個字釋讀為“平”,從字形和文義兩方面看都不合適。釋讀為“旁”、“口”或“滂”,從字形上看要比釋讀為“平”好,但從文義上看仍覺不夠妥當。

我懷疑這個字是“聖”字的誤摹。《孔子詩論》3 號簡的“聖”字作  ,如果“口”旁的左豎畫寫得跟“耳”旁的右豎畫貼近,“壬”旁上端斜筆又寫得偏左偏下,就有可能被沒有認出此字的抄書者誤摹成那種樣子。上舉第二例在上方加了短橫。楚簡“聖”字在“耳”旁上方加短橫之例屢見(見《滕編》849 頁,上博簡《性情論》<sup>36</sup>的“聖”字也在上方加了短橫)。

把上舉 2 號簡文釋為“頌,聖德也”,跟同簡下文“大雅,盛德也”顯然十分相配。《大戴禮記·盛德》:“聖王之盛德,人民不疾……蠻夷懷服。”“聖德”就是“聖王之盛德”。桓譚《新論·琴道》:“昔虞舜

聖德玄遠，遂升天子。”（據嚴可均輯本，《全上古三代秦漢三國六朝文》一·552頁，中華書局，1958）舜是聖王，故稱其德為“聖德”。王充《論衡》也說“聖德”，如“五帝三王皆有聖德之優者”（《道虛》）、“舜以聖德入大麓之野”（《亂龍》）。《周頌》主要歌頌文王、武王之德，文、武是聖王，所以說“頌，聖德也”。

4 號簡“詩其猶聖門歟”的“聖門”，疑當讀為“聲門”。“聖”讀為“聲”之例楚簡屢見，不煩舉證。楊雄《法言·問神》：“故言，心聲也；書，心畫也。”詩當然更是心聲。從《孔子詩論》看，孔子說詩，就是要明其所言之志（參看拙文《關於孔子詩論》，《國際簡帛研究通訊》2卷3期2頁），也就是要明詩人之用心。可以說作為心聲的詩，是通往詩人心靈的一道門。所以簡文說：“詩其猶聲門歟？”《老子》“閉其門”（見52、56章），以“門”比喻人獲得知識的門路，與此“門”字用法有相似之處。

一說“聖門”當讀為“聲聞”。《孟子·離婁下》：“故聲聞過情，君子恥之。”“詩其猶聲聞歟”，意謂詩跟詩人心志的關係，類似人的名聲傳聞跟人的關係。這句話究竟應該如何解釋，還可以進一步研究。

我們在釋讀楚竹書的時候，應該把竹書中有錯別字這一點牢記心頭。如果遇到錯別字而不能辨明，就會無法理解或誤解文義。當然，在處理這類問題時必須謹慎，不要把不是錯別字的字誤認為錯別字。本文不敢說一定沒有以不誤為誤之處，歡迎批評。我不用電腦，寫此文時，電腦上的資料蒙沈培、陳劍、張富海諸君提供，謹志謝忱。

（作者單位：北京大學中文系）

# 讀《戰國楚竹書(一)》隨記三則

彭裕商

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》的出版,公布了一批難得的簡書材料,是對學術研究的一大貢獻,尤其是書中的《孔子詩論》,更是前所未見的先秦遺籍,最為珍貴。筆者近日閱讀了這批材料,現就該篇提幾條意見,供學人參考。

## (一)

《詩論》第4簡云：“民之有□倦也，上下之不和者，其用心也將何如。”□字《戰國楚竹書·釋文考釋》(以下簡稱《考釋》)釋作□，認為即□鐘“□伐厥都”之□，讀作撲，又謂“撲”、“罷”雙聲假借，□倦讀為罷倦，即疲倦。按：□鐘之□字與此□字寫法不同，不是一字。□字見於郭店楚簡《性自命出》篇，該篇“喜斯陶”一段，有“□斯嘆”一句，與《禮記·檀弓下》相對照，可知□即戚字。彭林先生已指出<sup>①</sup>，此字經典作感，字形“當從心，戚省聲”。其說甚是。殷墟甲骨文有戚字，作形，本為“干戈戚揚”之戚，為上下有齒之兵器，戰國文字省作，如郭店簡《語叢一》第34簡即有此字。□字因下方有心旁，故省略了戚字的下齒，為憂感之感專字。倦字以字形而論，所釋無誤。但倦字只有忠謹、懇切(也作拳拳)、危急<sup>②</sup>、疲倦等意思，與憂感之意不類。竊意此字當為“憲”字，也作愴(《玉篇》)，其字形上部與郭店楚簡《窮達以時》管夷吾之管寫法相同，《汗簡》卷下完字作，構形類同。管從官聲，完聲與官聲之字古時互通，其例甚多，如管字也寫作筧，《詩·周頌·執競》：“罄筧將將”，《釋文》：“筧，本亦作管。”《韓詩外傳》“以筧為席”，《說苑·辯物》筧作管；《淮南子·齊俗訓》：“求之乎浣準。”同書《泰族訓》浣作管，等等，詳《古字通假會典》<sup>③</sup>。《說文·心部》：“憲，憂也。”《廣韻》：“憲憲，憂無告也。《詩·傳》云：‘憲憲，無所依。’”今本《詩·大雅·板》作管(靡聖管管)，毛傳云：“管管，無所依繫。”無所依繫也就是憂勞不得安定之貌。此字又與患相通，同書《性情論》有此字，云：“凡憂憲之事欲任。”“憂憲”郭店楚簡《性自命出》作“憂患”，此外，完聲之字也通患，如《老子》：“貴大患若身。”馬王堆帛書《老子》甲本患作椀，《說文·肉部》脗字云：“讀若患。”則本篇“戚憲”猶言“戚患”，為憂患之意。

“民之有□憲也，上下之不和者。”此應為孔子論《小雅》之言。《小雅》成於周道衰微之時，其篇章多有憂感之意，故孔子有如此評論。

## (二)

《詩論》第10簡云：“關雎之改……燕燕之情，害曰：童(動)而皆賢於其初者也。”“害曰”一句，《考釋》無解。按：從行文來看，此無疑是孔子對前所論各詩的概括，害應讀為蓋，為語詞，無實義。此字及相同用法又見郭店楚簡《成之聞之》：

<sup>①</sup> 彭林：《郭店楚簡·性自命出補釋》，《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，1999年版。

<sup>②</sup> 《淮南子·人間訓》：“是猶病者已倦，而索良醫也。”

<sup>③</sup> 高亨：《古字通假會典》，齊魯書社，1989年版。

《君爽》曰：唯冒丕單稱德，害言疾也。

裘錫圭先生釋云：“此句句法與《公羊傳》屢見之‘其言惠公仲子何’一類句子相類。‘曷’‘何’義近，也可能簡文‘害’即應讀為‘何’。”《郭店楚墓竹簡》釋文及李零先生《郭店楚簡校讀記》等均依裘先生之說，標點此句為：

《君爽》曰：“唯冒丕單稱德”何？言疾也。

以《公羊傳》的體例解釋該篇固無不可，但筆者覺得，《公羊傳》乃漢人解經之作，故設為問答方式。郭店楚簡乃先秦遺籍，年代早於《公羊傳》，不是專為解經而作的，其體例當與同時的其他傳世文獻一致。以傳世的東周文獻而論，其體例往往是在稱引典籍後，即對典籍所言作一概括的解釋，如：

《易·文言》：易曰：“履霜，堅冰至。”蓋言順也。

易曰：“括囊，無咎無譽。”蓋言謹也。

《禮記·禮器》：孔子曰：“禮不可不省也，禮不同，不豐不殺，此之謂也。”蓋言稱也。

《禮記·中庸》：“維天之道，於穆不已。”蓋曰天之所以為天也。

“於乎不顯，文王之德之純。”蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。

《成之聞之》全篇，除上舉《君爽》而外，在稱引其他古籍之後，也有一概括的解釋，與上舉文獻相同。

《□命》曰：“允師濟德。”此言也，言信於衆之可以濟德也。

《君爽》曰：“襄我二人，毋有合才音。”害道不悅之詞也。

“槁木三年，不必為旗。”害言寅之也。

《大禹》曰：“余在宅天心。”害此言也，言余之此而宅於天心也。

昔者君子有言曰：“聖人天德。”害言慎求之於己，而可以至順天常矣。

《康誥》曰：“不遺大戛，文王作罰，刑茲無赦。”害此言也，言不□大常者，文王之刑莫厚焉。

兩相對照，筆者認為郭店簡的“害”字應讀為蓋，害、蓋古音極近，《爾雅·釋言》：“蓋，割，裂也。”《校勘記》云：“《釋文》：‘蓋，古害反。舍人本作害。’按：《書·呂刑》‘鰥寡無蓋’，蓋即害字之借，言堯時鰥寡無害也。《釋名》：‘害，割也。’……割與蓋亦音相近，《書·君爽》：‘割申勸寧王之德。’鄭注《緇衣》云‘割之言蓋’是也。”

蓋字無實義，故郭店簡《□命》文句後此字省去。

總之，將害字讀為蓋，與先秦典籍的文例相合，文句也更為通順。今再證以上海簡《孔子詩論》，害字上有一墨釘，此字不能上屬至為明白，則害應讀為蓋應無可疑。

### (三)

《詩論》第28簡有“□有齊，慎密而不智(知)言”一句，《考釋》云：“□有齊，《詩》篇名，今本無。”按，此篇即今本《詩·鄘風·牆有茨》。□即牆字，郭店楚簡《語叢四》：“言而苟，□(牆)有耳。”牆字寫法與此相同。齊與茨古音相同，均脂部從母字，古常通用。如《詩》“牆有茨”，《說文》艸部引作“牆有齊”。《小雅·楚茨》，鄭注《禮記·玉藻》作“楚齊”，等等，其例甚多，詳《古字通假會典》。

孔子論該詩云：“慎密而不知言。”《牆有茨》云：“中□之言，不可道也。”“中□之言，不可詳也。”“中□之言，不可讀也。”此乃慎密而不使其言為外所知，與孔子所論相合。

(作者單位：四川大學歷史系)

# 郭店、上博《緇衣》簡之比較

## ——兼論戰國文字的國別問題

林素清

### (一) 形制

郭店《緇衣》簡共四十七枚，竹簡兩端均修削成梯形，簡長三二·五釐米。編線間距為十二·五——十三釐米，首尾俱全，保存相當完整。整理小組對照了今本《禮記·緇衣》後，加上《緇衣》篇題。整理小組說：

本篇簡文的內容與《禮記·緇衣》篇大體相合，兩者應是同一篇書的不同傳本。簡本無今本的第一及第十六兩章，第一章為今本之第二章，“緇衣”一詞即在此章中。今本第一章想是在《緇衣》定名後添加上去的。簡本與今本的章序有很大不同，文字也有不少出入，簡本應較今本所據之本原始。從各章在意義上的聯繫看，簡本章序多較今本合理。今據《禮記·緇衣》擬加篇題。<sup>①</sup>

上博《緇衣》簡則比較殘損，僅存二十四枚，其中八枚完簡。完簡上下兩端亦修整成梯形，簡長五四·三釐米，寬約〇·七釐米，編線三道。其餘十六枚簡的上端、下端或中間都有不同程度的斷缺。至於三道編線的間距，由上而下分別為：九釐米、十八·一釐米、十八·一釐米、九釐米<sup>②</sup>。兩種竹簡本之簡長短有別，但簡上下端皆修整為梯形，這是很值得留意的。周鳳五先生整理郭店竹簡之十六種先秦儒、道典籍曾提出：“簡端形狀也是區分經傳的主要依據，梯形者為經，平齊者為傳”，以及“梯形簡端是郭店竹簡‘子思學派’經典的主要形式特徵”，這個說法如今在上博《緇衣》簡似乎又得到佐證<sup>③</sup>。

兩竹簡本原皆無篇題，皆取第一簡中文字以為篇名，郭店簡作《茲衣》，上博簡作《嚙衣》，皆二十三章，郭店簡以“■”為章號，上博簡以“■”為章號。今傳世本作《緇衣》，有二十五章。至於內容、章序、引《詩》與《書》之先後次序，兩種簡本基本相同，而與傳世本《禮記·緇衣》篇有較大差別。除了分章差異外，兩簡本無今本之第一章、第十六章及第十八章<sup>④</sup>，在章序、文字上亦有不少出入。先以郭店本《緇衣》簡為底本，利用兩種簡本《緇衣》和傳世本互為比勘，將各本內容分別排列於下，並作簡要比較和說明：

### (二) 簡文內容

#### 1. 郭店簡第一章、上博簡第一章(今傳世本第二章)

夫子曰：“好□(美)女(如)好茲(緇)衣，亞(惡)亞(惡)女(如)亞(惡)巷白(伯)，則民臧(咸)□(服)而型(刑)不屯(試)。《詩》1員(云)：‘□(儀)型文王，萬邦作孚。’”■

① 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

② 參考馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社，2001年版。

③ 周鳳五《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000年版。

④ 若以今本(二十五章)為準，先不論其文字增減和異同，只以“章”為單位，對照兩種簡本和今本的章序的不同：缺/1、2/1、3/12、4/8、5/7、6/6、7/14+15、8/16、9/9、10/3、11/2、12/4、13/13、14/11、15/10、16/缺、17/5、18/缺、19/18、20/21、21/22、22/20、23/19、24/17、25/23。



《詩》員(云)：‘□(淑)人君子，其義(儀)不弋(忒)。”《尹□(誥)》員(云)：‘佳(惟)尹(伊)□(伊)及湯，咸又(有)一惠(德)。”■

子曰：‘爲上可□(望)而□(知)也，爲下可□(類)而□(志)也，則君不□(疑)兀(其)臣，臣不或(惑)於君。□(詩)員(云)：‘2' □(淑)人君子，兀(其)義(儀)不弋(忒)。”《尹□(誥)》員(云)：‘佳(惟)尹(伊)□(伊)及康(湯)，咸又(有)一惠(德)。”’

“爲下可□(類)而□(志)也”，“類而等”，上博簡作“□而□”，今本作“述而志”。西漢賈誼《新書·等齊》云“爲下可類而志也”<sup>①</sup>，故疑“等”讀爲“志”，而上博簡讀爲“志”，以“之”標音。

“《寺(詩)》員(云)：□(淑)人君子，其義(儀)不弋(忒)”、“《尹□(誥)》員(云)：佳(惟)尹(伊)□(伊)及湯，咸又(有)一惠(德)”，後面一句《古文尚書》中作“惟尹躬暨湯，咸有一德”，今本作“《尹吉》曰：惟尹躬及湯，咸有壹德”。今本“吉”字爲“誥”字之誤，此東漢鄭玄已提及，鄭注云：“吉當爲告，告，古文誥字之誤也。”<sup>②</sup>上博簡與郭店簡皆先引《詩》後引《書》，與今本先《書》後《詩》者異。上博簡“康”，在他本皆作“湯”，兩字古皆陽部字，亦音近可通。“湯”，卜辭作“唐”，或疑上博“康”字爲“唐”之誤字<sup>③</sup>。其實金文亦見作唐之例，如：宋公靖簠銘“有殷天乙唐孫宋公靖……”<sup>④</sup>。天乙唐即太乙湯。又郭店簡《唐虞之道》簡1作“湯吳之道”。

#### 4. 郭店簡第四章、上博簡第四章(今傳世本第十二章)

子曰：‘上人□(疑)百眚(姓)□(惑)，下難5智(知)則君偃(長)□(勞)。古(故)君民者，章好以視民□(欲)謹(謹)亞(惡)以□民涇(淫)，則民不□(惑)。臣事君6，言其所不能，不□(詞)其所能，則君不□(勞)。”《大□(雅)》員(云)：‘上帝板板，下民卒担(疸)。”《少(小)□(雅)》員(云)：‘非其7止之共唯王□(功)。”■

子曰：‘上人□(疑)則百眚(姓)惑，下難□(知)則君長□□□□□□□□□3谷(欲)，□(謹)亞(惡)以□(御)民涇，則民不惑。臣事君，言兀(其)所不能，不□(辭)兀(其)所能，則君不□(勞)。”《大□(雅)》員(云)：‘上帝板板，□□□□□□□□□4佳(惟)王之功。”’

上博簡“君長”下斷缺，據郭店簡可補“勞”，古君民者章好以視民”。

“章好以視民□(欲)謹(謹)亞(惡)以涇民涇(淫)”，郭簡本“欲”字從“心”，今本作“俗”，上博本作“□”。兩簡本“謹”字，一從“心”，一從“支”旁，應讀如《詩·豳風·七月》：“穹室熏鼠，塞向墜戶”之“墜”字，毛傳：“墜，塗也”，章好墜惡爲揚善抑惡之意，今本改“墜”爲“慎”字，文意反而不明。

“涇”字，上博本作“□”，與今本“御”音近可通。裘錫圭曾釋爲“涇”，後又以爲“□”之誤寫<sup>⑤</sup>。陳偉則釋爲“涇”讀爲困<sup>⑥</sup>。

#### 5. 郭店簡第五章、上博簡第五章(今傳世本第十七章)

子曰：‘民以君爲心，君以民爲體，心好則體安之，君好則民□(欲)8之。古(故)心以體法，君以民芒(亡)。《寺(詩)》員(云)：‘佳(誰)秉□(國)成，不自爲貞，卒□(勞)百眚(姓)。”《君□(牙)》員(云)：‘日處(暑)雨，少(小)9民佳(惟)日□(怨)；晉冬□(耆)滄，少(小)民亦佳(惟)日□(怨)。”■

子曰：‘民以君爲心，君以民爲體(體)，□□□□□□君拱(好)則民□(欲)之。古(故)心以體(體)靡，君以亡。《□(詩)》員(云)：‘佳(誰)秉或(國)□□□□5正，卒□(勞)百眚(姓)。”《君□(牙)》員(云)：‘日□(暑)雨，少(小)民佳(惟)日命(怨)；晉□耆(祁)寒，少(小)民亦佳(惟)日令(怨)。”’

① 閻振□、鍾夏《新書校注》，中華書局，2000年版。

② 《十三經注疏》附校勘記第5冊《禮記》，臺灣藝文印書館，1989年1月版。

③ 虞萬里《上博簡、郭店簡 緇衣 與傳本合校拾遺》，《上博館藏戰國楚竹書研究》。

④ 河南固始縣侯古堆一號墓出，《殷周金文集成》，四五八九、四五九十。

⑤ 裘錫圭《談談上博簡和郭店簡中的錯別字》，《新出楚簡與儒學國際學術研討會論文集》，北京清華大學，2002年3月31日—4月2日。

⑥ 陳偉《上博、郭店二本 緇衣 對讀》，《上博館藏戰國楚竹書研究》。

“君好則民谷之”，“谷”字，上博簡作“□”可讀為“欲”，意君王有所好，百姓就以欲隨之，喻君心民體之主從關係。黃錫全釋“□”，認為為“瘡”字所從，假讀為“欲”<sup>①</sup>。疑“□”為“谷”之省或形訛。

“古(故)心以體法”，“法”，今本作“□”。裘錫圭讀為“廢”。上博簡作“廌”，則為“□”字之省寫，因為《說文》“灋”字從廌、從水、從去，並引今文省作“法”，及古文作“金”。而《緇衣》簡十四“法”字作□，與《說文》古文近，因此，讀為法亦有理據。今本作“子曰：民以君為心，君以民為體，心莊則體舒，心肅則容敬。”郭店整理者認為後兩句“可能是後來參入正文的”。比較今本與簡本，凡文句意義不明顯處，今本往往增添文字以補文義，故整理者之疑，可信。亡滅之“亡”郭店簡皆作芒，又見《語叢四》<sup>3</sup>“不足以出亡”。

#### 6. 郭店簡第六章、上博簡第六章(今傳世本第六章)

子曰：“上好□(仁)則下之為□(仁)也爭先。古(故)偃(長)民者，章志以□(□)百管(姓)，則民至(致)行果(己)以斂(悅)上。<sup>11</sup>《詩(詩)》員(云)：‘又(有)𠄎(梏)惠(德)行，四方□(順)之。’”■

子曰：“上拱(好)□(仁)，則下之為□(仁)也靜(爭)先。古(故)長民者，章志以邵(昭)百管(姓)，則民至(致)行嫻(己)以兌(悅)上。《□(詩)》員(云)：‘又(有)𠄎惠(德)行，四或(國)川(順)之。’”

“有𠄎德行”，今本作“有梏德行”，《孝經》、毛《詩》作“有覺德行”。

#### 7. 郭店簡第七章、上博簡第七章(今傳世本第五章)

子曰：“□(禹)立三年，百管(姓)以□(仁)道，削(豈)必<sup>12</sup>盡□(仁)。《詩(詩)》員(云)：‘成王之孚，下土之弋(式)。<sup>13</sup>《呂(刑)》員(云)：‘一人又(有)慶，□(萬)民購(賴)<sup>13</sup>之。’”■

子曰：“□(禹)立三年，百管(姓)以□(仁)□(遂)□□□□□□□□□□<sup>7</sup>下土之式。《呂(刑)》員(云)：‘一人又(有)□(慶)，□(民)□之。’”

“百管(姓)以□(仁)道”，“仁”，從心、身聲。相對郭店簡“道”字處，上博簡作“□”，今本作“遂”。上博簡“□”從左偏旁讀，古韻亦在微部。李零、劉樂賢讀此字為“道”，從右偏旁“首”得聲<sup>②</sup>。黃錫全《讀上博楚簡札記》認為從左偏旁得聲，讀“犢”，假為“遂”<sup>③</sup>。

“邵(呂)型(刑)”，根據清馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》云，作“呂刑”者是古文本，作“甫刑”者為今文本。從《禮記·表記》、《禮記·緇衣》、《孝經·天子章》、《尚書大傳》、《史記·周本紀》作“甫刑”，而郭店簡引《尚書·呂刑》三處，皆作“邵型”，呂作邵、刑作型皆楚文字寫法，上博簡、《墨子·尚賢中》、《書序》作“呂刑”看，其說或有道理。

“萬民購之”，相對郭店簡“購”字，上博簡作“□”，今本作“賴”。“購”字從萬貝聲，“□”字從言大聲，與“賴”字古韻皆在祭部，故音近可通。

#### 8. 郭店簡第八章、上博簡第八章(今傳世本第四章)

子曰：“下之事上也，不從其所以命(今本作令)，而從其所行。上好此勿(物)也<sup>14</sup>，下必又(有)甚安(焉)者矣。古(故)上之好亞(惡)，不可不誓(慎)也。民之秉(秉)也。《詩(詩)》<sup>15</sup>員(云)：‘□□師尹，民具爾□(瞻)。<sup>15</sup>’”■

子曰：“下之事上也，不從丁(其)所以命，而從丁(其)所行。上拱(好)□□□□□□□□□□<sup>8</sup>上之拱(好)亞(惡)，不可不□(慎)也，民之□(秉)也。《□(詩)》員(云)：‘□□市(師)尹，民具爾(爾)□(瞻)。<sup>15</sup>’”

① 黃錫全《讀上博楚簡札記》，見簡帛研究網。

② 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》，收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。劉樂賢《讀上博楚簡劄記》，《上博館藏戰國楚竹書研究》。

③ 黃錫全《讀上博楚簡札記》，見簡帛研究網。

“不從其所以命，而從其所行”，第二字陳偉先生讀為“比”<sup>①</sup>，李零認為此字從言從雙虫，與“融”字同，作“從”者，乃冬東通假<sup>②</sup>。

這兩句《詩》，郭店整理者認為見於今本第五章，而在相對於今本第四章中無任何引文，與體例不合，因此今本引此《詩》之部分應移至今本第四章處，這也是竹簡本優於今本之證。

柬字，今本作“表”，李零說從艸、票聲，讀為標。

### 9. 郭店簡第九章、上博簡第九章(今傳世本第九章)

子曰：“偃(長)民者衣備(服)不改  頌(容)又(有)□(常)，則民惠(德)<sup>16</sup> 弋(一)。《寺(詩)》員(云)：‘其頌(容)不改，出言又(有)□(章)，利(黎)民所信。’”■

子曰：“長民者衣備(服)不改  容又(有)□(常)，則□□□□□□□□□□□□□□□□9 所信。”■

“則民德一”，今本此句前有“以齊其民”四字。

“《寺(詩)》員(云)：其頌(容)不改，出言又(有)□(章)，利(黎)民所信”，郭店簡末句為逸《詩》，今本作“《詩》云：‘彼都人士，狐裘黃黃，其容不改，出言有章。行歸于周，萬民所望。’”郭簡“□”字，整理者“疑為字之未寫全者”，待考。

### 10. 郭店簡第十章、上博簡第十章(今傳世本第十五章)

子曰：“大人不新(親)其所馭(賢)，而<sup>17</sup> 信其所妾(賤)，□(教)此以□(失)，民此以□(煩)。《寺(詩)》員(云)：‘皮(彼)求我則，女(如)不我得，執我<sup>18</sup> □(仇)□(仇)，亦不我力。’《君□(陳)》員(云)：‘未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖。’”■

子曰：“大人不□(親)□(其)所馭(賢)，而信□(其)所妾(賤)，□(教)此以□(失)，民此以□(煩)。《□(詩)》員(云)：‘皮(彼)求我則，女(如)不我(得)，執我□□，亦不我力。’《君□(陳)》員(云)：‘未見<sup>10</sup> □(聖)，女(如)□(其)弗克見，我既見，我弗貴(迪)□(聖)。’”

“《君陳》云：未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖”，上博簡作“《君陳》云：未見聖，如其＝弗克見，我既見，我弗貴(迪)聖”，今本《緇衣》云“《君陳》曰：未見聖，若己弗克見，既見聖，亦不克由聖”，《古文尚書·君陳》云“凡人未見聖，若不克見，既見聖，亦不克由聖”，各本文字有小異。

“□＝”蓋書寫時有脫漏，後補上，故字體特小，且下方有“＝”符，“□＝”是否應讀為“其其”，或另有其他作用，待考。迪字郭店簡作，上博簡作，原整理者隸定為“貴”<sup>③</sup>，疑當作迪(由)之異體<sup>④</sup>。

### 11. 郭店簡第十一章、上博簡第十一章(今傳世本第十四章)

子<sup>19</sup>曰：“大臣之不新(親)也，則忠敬不足，而□(富)貴已□(過)也。邦□(家)之不□(寧)<sup>20</sup>也，則大臣不□(治)，而執(褻)臣□(託)也。此以大臣不可不敬，民之□(絕)也。古(故)<sup>21</sup>君不與少(小)□(謀)大，則大臣不□(怨)。《□(祭)公之□(顧)命》員(云)：‘毋以少(小)□(謀)敗大<sup>22</sup> □(作)，毋以卑(嬖)御息(塞)妝(莊)句(后)，毋以卑(嬖)士息(塞)大夫、卿事(士)。’”■

子曰：“大臣之不(親)也，則忠敬不足，而□(富)貴巴【已】□(過)也。邦家之不□(寧)也，□□□□□□□□□□□□□□□□11 不可不敬也，民之□(絕)也。古(故)君不與少(小)□(謀)大，則大臣不令。《□(祭)公之□(顧)命》員(云)：‘毋以少(小)□(謀)敗大□(作)，毋以辟(嬖)御□妝(莊)后，毋以辟(嬖)士□大夫、向(卿)使(士)。’”■

① 陳偉《上博、郭店二本緇衣對讀》，收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

② 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》，收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

③ 參考馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社，2001年版。

④ 參林素清《利用出土戰國楚竹書資料檢討 尚書 異文及相關問題》，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，臺灣學生書局，2002年版。

“邦□(家)之不□(寧)也”，今本與上博簡、郭店簡此語相對者為“百姓不寧”，從上下文義看，今本之“百姓不寧”句疑似應移至“大臣不治”上一句位置較佳。而“富貴已過”之“已”字，上博簡作𠄎(似月字)，疑形訛。

“□(祭)公之□(顧)命”，清孫希旦《禮記集解》已指出今本之“葉公”應作《逸周書·祭公解》之“祭公”<sup>①</sup>。李學勤認為此字從甘、彗聲，應是彗之異構，“慧”、“祭”音近通假<sup>②</sup>。李零則懷疑此字從手持雙矢，為“射”之異構，故能讀為“葉”<sup>③</sup>。而從簡文看來並無“手”形，李說恐誤。

## 12. 郭店簡第十二章、上博簡第十二章(今傳世本第三章)

子曰：“偃(長)民者□(教)之 23 以惠(德)，齊之以豐(禮)，則民又(有)權(歡)心，□(教)之以正(政)，齊之以型(刑)，則民又(有)𠄎心。24 古(故)桁(慈)以壘(愛)之，則民又(有)新(親)，信以結之，則民不怀(倍)，共(恭)以位(莅)之，則民 25 又(有)慈(遜)心。《詩》員(云)：‘□(吾)大夫共(恭)□(且)□(儉)，□(靡)人不斂。’《呂型(刑)》員(云)：‘非甬(用)錚，折(制)以型(刑)26 佳(惟)乍(作)五瘡(虐)之型(刑)曰法。’”■

子曰：“12 長民者□(教)之以惠(德)，齊之以豐(禮)，則民又(有)□心，□(教)之以正(政)，齊之以型(刑)，則民又(有)免心。古(故)慈以壘(愛)之，則民又(有)□(親)，信以結之，則民不怀(倍)，龍(恭)以立(蒞)之，則民又(有)慈(遜)心。《□(詩)》員(云)：13‘□(吾)大夫彝(恭)□(且)□(儉)，□(靡)人不斂。’《呂型(刑)》員(云)：‘□(苗)民非甬(用)靈(命)，折(制)以型(刑)，佳(惟)□(作)五□之型(刑)曰□(法)。’”

“則民又(有)𠄎心”相對於郭店簡“勸心”、“𠄎心”、“慈心”，今本作“格心”、“遜心”、“孫心”，上簡作“□心”、“免心”、“□心”。“𠄎心”，陳偉先生讀為“欺心”<sup>④</sup>，李零校讀郭店簡時讀為“免心”。<sup>⑤</sup> 上博簡之“□心”<sup>⑥</sup>、“□心”待考。

“非甬(用)錚，折(制)以型(刑)，佳(惟)乍(作)五瘡(虐)之型(刑)曰法”，“錚”，李零認為與“臻”音義相通，是完美之義<sup>⑦</sup>，顏世鉉作“至”解讀，引《詩》“不弔昊天”毛《傳》鄭《箋》，證“至”有“善”義，與“命”、“靈”同義<sup>⑧</sup>。第一句上博簡作“□(苗)民非甬(用)靈(命)”，今本作“苗民匪用命”，《尚書·呂刑》作“苗民弗用靈”。“苗”、“□”皆明母宵部，“令(命)”、“靈”、“靈”皆為來母耕部，故音近可通假。“折”、“制”古音皆為精母祭部，亦可通<sup>⑨</sup>。

今本章末多出“是以民有惡德，而遂絕其世也”句。依兩簡本、今本引《詩》、《書》為結尾例，疑今本不應有此句。

上博簡“法”字作𠄎，與《說文》古文、《汗簡》及《古文四聲韻》所引《樊先生碑》等形相近，皆古文字系統，因此前文第五章“心以體法”之今本作“心以體全”，全字是否可理解為法字古文，值得再斟酌<sup>⑩</sup>。

## 13. 郭店簡第十三章、上博簡第十三章(今傳世本第十三章)

子曰：“正(政)之不行，教之不成也，則型(刑)罰不 27 足恥，而雀(爵)不足權(勸)也。古(故)上不可以執(褻)型(刑)而□(輕)雀(爵)。《康□(誥)》員(云)：‘敬 28 明乃罰。’《呂型(刑)》員(云)：‘□(播)型(刑)之

① 清·孫希旦《禮記集解》，中華書局，1989年版。

② 李學勤《釋郭店簡祭公之顧命》，《文物》1998年第7期。

③ 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》，收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

④ 陳偉《郭店楚簡別釋》，《江漢考古》1998年第四期。

⑤ 李零《郭店楚簡校讀記》，參陳鼓應主編《道家文化研究》第十七輯，三聯書局，1999年版。

⑥ 李零認為此字從口從立，讀為“恥”，見其《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》。

⑦ 同注⑤。

⑧ 顏世鉉《郭店楚簡淺釋》，參《張以仁先生七秩壽慶論文集》上册，臺灣學生書局，1999年版。另有至，讀為旨，或政令等說，見劉信芳《郭店簡 緇衣 解詁》，收入《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，及周桂鈿《郭店楚簡 緇衣 校讀札記》，《中國哲學》二十輯等。參考林素清《利用出土戰國楚竹書資料檢討 尚書 異文及相關問題》，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，臺灣學生書局，2002年版。另外可參考饒宗頤《由刑德二柄談“錚”字——經典異文探討一例》，發表於“第一屆中國語言文字國際學術研討會”，2002年3月，香港大學。

⑨ 參林素清《利用出土戰國楚竹書資料檢討 尚書 異文及相關問題》，《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》，臺灣學生書局，2002年版。

⑩ 同上注。

迪。’”■

子曰：“正(政)之不行，教之不□也，□□□□□□□□□□14也。古(故)上不可以□型(刑)而□(輕)□(爵)。”《康□(誥)》員(云)：“敬明乃罰。”《呂型(刑)》員(云)：“□(播)型(刑)之由(迪)。”■

“教之不成也”以下，上博簡缺，今本作“爵祿不足勸也，刑罰不足恥也”。

“□(播)型(刑)之迪”，上博簡作“□(播)型(刑)之由(迪)”，今本作“播刑之不迪”，鄭玄注云“不，衍字耳”<sup>①</sup>，今考查《尚書》各本，如足利本、天正本、八行本、唐石經、書古文訓等亦無“不”字，並證之兩簡本，鄭注確可信。

#### 14. 郭店簡第十四章、上博簡第十四章(今傳世本第七、八章)

子曰：“王言女(如)絲，其出女(如)緡；王言女(如)索，其出女(如)□(□)。古(故)大人不昌(倡)流。《詩(詩)》員(云)：“誓(慎)爾出話，敬爾悞(威)義(儀)。”■

子曰：“王言如(如)絲，丌(其)出女(如)緡；王言女(如)索，丌(其)□□□□□□□□□□□□□□□□15敬爾(爾)威義。”■

“王言女(如)絲，其出女(如)緡；王言女(如)索，其出女(如)□(□)”，相對於今本作“綸”之字，劉信芳讀“緡”<sup>②</sup>，裘錫圭作“緡”，即“緡”。兩簡本文字相同，今本作“王言如絲，其出如綸；王言如綸，其出如綸”。

“古(故)大人不昌(倡)”，上博簡缺，今本作“故大人不倡游言”，郭店簡脫一“言”字。從郭店簡看，今本此章疑應分為兩章，今本此章後一章之引《詩》應在此句下。

#### 15. 郭店簡第十五章、上博簡第十五章(今傳世本第七章)

子曰：“可言<sup>30</sup>不可行，君子弗言；可行不可言，君子弗行。則民言不□行，不□<sup>31</sup>言。《詩(詩)》員(云)：“□(叔)誓(慎)爾止，不侃于義(儀)。”■

子曰：“可言不可行，君子弗言；可行不可言，君子弗行。則民言不□行，行不□言。《詩(詩)》員(云)：“□(叔)□(慎)爾(爾)止，不侃□□□□□□□□□□□□□□□□”<sup>16</sup>

□，裘錫圭讀為“危”。對照今本及上博簡，則郭店簡引之倒數三字“行”字下，疑脫一重文符。當讀為“則民不危行，行不危言”。

#### 16. 郭店簡第十六章、上博簡第十六章(今傳世本第八章)

子曰：“君子道人以言，而□以行。古(故)言<sup>32</sup>則□(慮)其所終，行則□(稽)其所幣(蔽)，則民誓(慎)於言，而懂(謹)於行。《詩(詩)》員(云)：“穆穆<sup>33</sup>文王，於悝(緝)□(熙)敬止。”■

古(故)言則慮丌(其)所冬(終)，行則旨(稽)丌(其)所蔽(蔽)，則民□(慎)於言，而董(謹)於行。《詩(詩)》員(云)：“穆穆文王，於幾義之。”■

“於悝(緝)熙敬止”，上博簡作“於幾義之”，今本作“於緝熙敬止”。“悝”字，原注引裘錫圭按語認為不當從“人”，《說文》有“□”字，疑是此字訛變而成<sup>③</sup>。上博簡“義”字疑為“敬”字誤寫。之、止，音近可通。

#### 17. 郭店簡第十七章、上博簡第十七章(今傳世本第二十四章)

子曰：“言從行之，則行不可匿。古(故)君子□(顧)言而<sup>34</sup>行，以成其信，則民不能大其□(美)而少

① 《十三經注疏》附校勘記第5冊《禮記》，臺灣藝文印書館，1989年1月版。

② 劉信芳《郭店楚簡經衣解詁》，參《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000年版。

③ 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

(小)其亞(惡)。《大□(雅)》云：‘白珪之石，尚可 35 磨也。此言之玷(玷)，不可爲也。’《少(小)□(雅)》員(云)：‘□(允)也君子，□也大成。’《君爽》36 員(云)：‘昔才(在)上帝，□(割)紳觀文王惠(德)，其集大命于卑(厥)身。’■

子曰：‘言□行之，則行不可匿。古(故)君子□(寡)言而行，以□(其)信，則民不 17 能大其□(美)而少(小)其亞(惡)。《大□(雅)》云：‘白珪之玷，尚可□(磨)也。此言之玷(玷)，不可爲。’《少(小)□(雅)》員(云)：‘躬(允)也君子，□(則)也大成。’《君爽》員(云)：‘□□□□□□□□□□18 集大命于氏(是)身。’■

郭店簡“言從行之，則行不可匿”，上博簡作“言□行之，則行不可匿”，今本作“言從而行之，則言不可飾也”，上博簡“□”字，整理者讀“率”，陳偉讀“道”①。

“□(顧)”，裘錫圭按語云：“此字今本作‘寡’，但鄭注認爲‘寡當爲顧，聲之誤也’。簡文此字從‘見’(亦可通從‘視’，偏旁中二字一般不別)，當釋爲‘顧’，可證鄭注之確。”上博簡此字作“□”，整理者讀爲“寡”，從此章上下文意看，疑讀爲“顧”較佳。

“此言之玷(玷)”，兩簡本同，而今本作“斯言之玷”。“白珪之石”之“石”，今本作“玷”。

“《君爽》員(云)：昔才(在)上帝，□(割)紳觀文王惠(德)，其集大命于卑(厥)身”，上博簡此段引《君爽》之文字有殘缺，僅餘“集大命于氏身”，“氏”，整理者讀“是”。《緇衣》作：“《君爽》曰：在昔上帝，周田觀文王之德，其集大命于厥躬。”《尚書·君爽》作：“(公曰：君爽!)在昔上帝(或以“在昔，上帝……”爲句讀)，割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。”屈萬里《尚書集釋》云：“割申勸寧王之德，《禮記·緇衣》引作‘周田觀文王之德’。據《緇衣》鄭注，知作‘割申勸寧王之德’者，乃古文也。金履祥《尚書注》云：‘割申勸，……或作周田觀。周字似害，必害字也。’于氏《尚書新證》云：‘格伯簋周作(𠄎)，師害簋害作(𠄎)，形似易渾。’《堯典》：‘洪水方割。’鄭詩譜疏引作害。按：周乃害字之誤，金于二氏所論甚諦。割、害古通。《緇衣》鄭注云：‘割之言蓋也。’田，當爲申之誤。申，《爾雅·釋詁》：‘重也。’勸，當依《緇衣》作觀。寧，當依《緇衣》作文。”②

## 18. 郭店簡第十八章、上博簡第十八章(今傳世本第十八章)

子曰：‘君子言又(有)勿(物)，行又(有)37 □(格)，此以生不可斃(奪)志，死不可斃(奪)名。古(故)君子多□(聞)齊而默(守)之；多志，齊而 38 新(親)之；精智(知)，□(格)而行之。《寺(詩)》員(云)：‘□(叔)人君子，其義(儀)式(一)也。’《君□(陳)》員(云)：‘出內(入)自爾(師)于(虞)39 庶言同。’■

子曰：‘君子言又(有)勿(物)，行又(有)□(格)，此以生不可斃(奪)志，死不可斃(奪)名。古(故)君子多□(聞)齊而守之；多□(志)，齊而□(親)之；精(精)□(知)，□(格)而行之。19 □□□人君子，(其)義(儀)一也。《君□(陳)》員(云)：‘出內(入)自爾(爾)師(師)□(虞)，庶言同。’■

“此以生不可斃(奪)志”，兩簡本“此”字，今本作“是”。“行有□”，第三字郭店整理者說從“丰”得聲，讀爲“格”，上博簡整理者讀爲“介”。

“齊而默(守)之；多志，齊而新(親)之”，兩簡本二“齊”字，今本皆作“質”，“齊”爲從母，“質”之兩讀音乃精母或照母，古韻皆爲脂部，音近可通。

“《君□(陳)》員(云)：‘出內(入)自爾(爾)師(師)于(虞)，庶言同’”，今本略同，但《古文尚書·君陳》作“出入自爾師虞，庶言同則繹”。

## 19. 郭店簡第十九章、上博簡第十九章(今傳世本第二十三章)

子曰：‘句(苟)又(有)車，必見其□(第)。句(苟)又(有)衣，必見其幣(敝)。人句(苟)又(有)言，必□(聞)其聖(聲)；句(苟)又(有)行，必見其成。40、40 背《寺(詩)》員(云)：‘備(服)之亡(無)憚。’■

子曰：‘句(苟)又(有)車，□(必)見(其)□。句(苟)又(有)衣，□(必)□□□□□□□□□□

① 陳偉《上博、郭店二本緇衣對讀》，《上博館藏戰國楚竹書研究》。

② 屈萬里《尚書集釋》。臺灣聯經出版事業公司，1983年版。

□□20 □(必)見兀(其)成。《□(詩)》員(云)：‘備(服)之亡(無)□(數)。”■

“句(苟)又(有)言,必□(聞)其聖(聲)”此七字寫在第四十號簡簡背,疑原脫為校者所補寫。郭店簡整理者云：“其‘句’字位置與簡正面的‘人’字和‘句又行……’的‘句’字之間的位置相當。”<sup>①</sup>“亡(無)懌”,上博簡作“亡(無)□”,今本作“無射”,《詩·周南·葛覃》作“無斃”。

## 20. 郭店簡第二十章、上博簡第二十章(今傳世本第二十二章)

子曰：“△(私)惠不□(懷)惠(德),君子不自□(留)女【安】(焉)。《詩(詩)》員(云)：‘人之好我,△□我周行。’”■

子曰：“△(私)惠不衰(懷)惠(德),君子不自□(留)安(焉)。《□(詩)》員(云)：‘人之拱我,□我周行。’”■

今本作“私惠不歸德”,一本“歸”作“懷”,上博本作衰(懷),因此李零以為郭店本的寫法是誤寫<sup>②</sup>。“旨我周行”,今本作“示我周行”,旨、示,音近可通。

## 21. 郭店簡第二十一章、上博簡第二十一章(今傳世本第二十章)

子曰：“唯君子能好其駢(匹),少(小)人割(豈)能好其駢(匹)。古(故)君子之友也<sup>42</sup>又(有)向(鄉),其亞(惡)又(有)方。此以□(邇)者不□(惑),而遠者不□(疑)。《詩(詩)》員(云)：‘君子好□(逖)。”■

子曰：“佳(惟)君子能拱(好)兀(其)匹,少(小)人斃(豈)能拱(好)兀(其)匹。<sup>21</sup>古(故)君子之□也又(有)□,兀(其)惡又(有)方。此以迓(邇)者不惑,而遠者不□(疑)。《□(詩)》員(云)：‘君子拱(好)□(逖)。”■

“駢(匹)”,上博簡作“仄”之形,同郭店簡《唐虞之道》之此字字形,讀為“匹”<sup>③</sup>。今本作“正”。郭店整理者引鄭玄云“正當為匹,字之誤也,匹謂知識朋友”。李零認為“匹”原從宀從匕,應即“庀”字,簡文蓋假“庀”字為“匹”。又,向作𠂔,疑抄寫之誤<sup>④</sup>。此字讀為“匹”,是楚系簡牘特殊字形。“駢”、“匹”古同為之部字,音近可通。

“□(邇)”,“執”字省“土”之變體,裘錫圭以此是“邇”字之異體,“執”、“爾”,古音近可通。上博簡從“尔”聲。

“古(故)君子之友也又(有)向(鄉),其亞(惡)又(有)方”,上博簡作“古(故)君子之□也又(有)□,兀(其)惡又(有)方”,上博簡“□”字,郭店簡作“向”,今本作“鄉”。

“君子好□(逖)”,第四字上博簡作“□”,從卜、從土、來聲。案,所謂從土之橫書,其實為墨節記號,右旁“戈”,應為“支”形,從戈、從支往往可通,“來”、“求”音近可通。

## 22. 郭店簡第二十二章、上博簡第二十二章(今傳世本第二十一章)

子曰：<sup>43</sup>“□(輕)□(絕)貧(賤),而厚□(絕)□(富)貴,則好□(仁)不斃(堅),而亞(惡)亞(惡)不□(著)也。人唯(雖)曰不利,□(吾)弗信<sup>44</sup>之矣。《詩(詩)》員(云)：‘□(朋)友貞(攸)□(攝),□(攝)以悞(威)義(儀)。”■

子曰：“□(輕)□(絕)貧(賤),而征(厚)□(絕)□(富)貴,則拱(好)□(仁)不<sup>22</sup>斃(堅),而亞(惡)亞(惡)不□(著)也。人佳(惟)曰不利,□(吾)弗信之矣。《□(詩)》員(云)：‘□□貞(攸)□(攝),□(攝)以悞(威)義(儀)。”■

① 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》,文物出版社,1998年版。

② 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》,收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

③ 周鳳五《郭店楚墓竹簡唐虞之道新釋》,《歷史語言研究所集刊》第70本第3分,1999年9月。

④ 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》,收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

以上今本作“輕絕貧賤，而重絕富貴，則好賢不堅，而惡惡不著也”。“厚”字，劉信芳認為此字是“重”字<sup>①</sup>。李零認為此字從石從主，簡文多用為“冢”字，此可證明郭店本的這個字其實也是“冢”字，在簡文中應讀為“重”<sup>②</sup>。

### 23. 上博簡第二十三章(今傳世本第二十五章)

子曰：“宋人又(有)言曰：‘人而亡□(恆)，不可為 45 卜筮(筮)也。’其古之遺言□(與)？臆□(筮)猷(猶)弗智(知)而皇(況)於人□(乎)。《寺(詩)》員(云)：‘我臆既厭 46 不我告猷。’”■ 二十又三 47

子曰：“宋人又(有)言曰：‘人而無□(恆)，□□□□□□□□23 員(云)：‘我臆既猷(厭)，不我告猷。’”■  
□□24

“宋人又(有)言曰”，兩簡本作“宋人”處，今本作“南人”。

“《寺(詩)》員(云)：我臆既厭，不我告猷”，今本於引《詩》後尚引《書》、《易》，作：“《兌命》曰：‘爵無及惡德，民立而正事。’純而祭，是為不敬。事煩則亂，事神則難。’《易》曰：‘不恆其德，或承之羞。’恆其德貞(今本《易經》作“貞”)，婦人吉，夫子凶。’”疑今本之引《兌命》當移至今本第十八章之下。

最後一個“■”符號為分章符號，亦為全篇結束符號，上博簡亦是。郭店簡“二十又三”表示全篇共有二十三章，或為校勘者所為。

關於上博簡第二十四簡簡末，李零云：“案，我查筆記，墨釘後接近殘斷處似有二字殘跡。”<sup>③</sup>若確有殘跡，則上博簡此處亦有校勘者總結本篇章數之記錄。

## (三) 字體之比較

文字的字體討論，可分為“形體結構”和“書法體勢”兩方面。形體結構指獨體字的取象與合體字構成部件，偏向於文字學範疇，書法體勢則指技巧所形成的書法風格，和傳統區分篆書、隸書、楷書、行書、草書等書體分類<sup>④</sup>。本節討論郭店《緇衣》簡和上博《緇衣》簡的字體異同，也將循此兩方面展開討論。

在進入議題前，首先檢視一下目前所能見到的戰國楚地簡帛文字概況：從二十世紀四十年代湖南長沙發現了楚帛書以來，長沙市郊區又陸續出土了五里牌、仰天湖、楊家灣等多批簡牘，之後更有湖南長沙、常德、慈利，湖北江陵、隨縣、荊門和河南信陽、新蔡等地，以及上海博物館陸續收藏的幾批簡牘資料，合計至少有二十餘批戰國楚地出土簡牘資料，簡數和總字數都十分可觀。就內容上，大體可分為四大類。① 遣策。② 卜筮祭禱記錄。③ 公文檔案。④ 文獻典籍。前兩種最能代表當時楚人日常書寫體，也最能表現當地(楚)文字特點。其書體以篆隸夾雜之“古隸”或較草率之“草隸”為主。第三類公文檔案，也是日常應用書體，有較接近前兩類的書體，也有字體齊整、字距較大，屬於比較正式的官方文書(如包山簡 2—6)，當然其中有書手個人風格的莊重與草率，也有因應書寫對象不同的差異(如包山 1、15、33 反等簡文則是篆意濃而字體較長的標題簡)。這些或隸或篆或草的書體，基本上也是屬於楚文字範疇的。至於第四類文獻典籍類的書體則顯得十分複雜。各種簡本字體的差異，究竟和書手、典籍傳抄有無關聯，其是否和地域有關，都是值得探討的問題。

五十年來發現的文獻典籍(或稱竹書)並不多，信陽長臺關簡，或以為是《墨子》佚文，但過於殘碎，研究不易。慈利楚簡據聞亦殘損太甚，整理困難，至今仍未發表。

目前所能利用的竹書，以郭店楚簡十六種，十八篇古籍最為大宗。此外，上海博物館雖藏有多達近百種之古籍竹書，但仍在整理中，俟其完全發表後，必能將先秦典籍文獻和書體研究帶入另一高峰。

① 劉信芳《郭店楚簡緇衣解詁》，參《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000年。

② 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》，收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

③ 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》，收入《上博館藏戰國楚竹書研究》。

④ 參考周鳳五《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000年。

因此,本文討論竹書字體問題的倚靠,最重要的資料就是郭店楚墓竹書。

關於郭店竹書字體,周鳳五作了仔細研究,共分為四類:

第一類見於甲、乙、丙三組《老子》與《太一生水》、《五行》、《緇衣》、《魯穆公問子思》、《窮達以時》、《語叢四》等九篇。這一類為數最多,在歷年出土的楚簡之中最為常見。《老子》一書為楚人所作,《太一生水》是以楚國《老子》思想為基礎所改造的道家宇宙論,楚國學者傳鈔這兩種典籍,毫無疑問當然採用楚國通行的字體。……郭店竹簡這一類字體近似《包山楚簡》,但比較規範,後者與郭店竹簡的年代相當。

第二類字體見於《性自命出》、《成之聞之》、《尊德義》、《六德》。這四篇的字形結構與第一類基本相同,但書法體勢具有“豐中首尾銳”的特徵。……

第三類字體見於《語叢一》、《語叢二》、《語叢三》,這三篇結體較長,筆畫較均勻,應當可以歸入“篆書”之列。類似的字體又見於《包山楚簡》的《集筭》、《集筭言》、《受期》等文書標題,這些標題也是結體較長,筆畫均勻,具有篆書的特徵。……

第四類字體主要見於《唐虞之道》與《忠信之道》。這類字體與第二類比較接近,但筆畫更形肥厚,“豐中首尾銳”的特徵更為顯著,其中“仁”、“而”、“皇”、“情”、“皆”、“用”、“甚”、“者”、“治”等字保存齊國文字的結構,與楚國簡帛文字迥然有別。估計其底本出自齊國儒家學者之手,傳入楚國為時尚暫,未經輾轉抄寫“馴化”,因而保留較多齊國文字的本來面貌。……

總結的說,郭店楚簡的字體可以分為四類,第一類常見於楚國簡帛,字形結構是楚國文字的本色,書法體勢則帶有“科斗文”的特徵,可以說是楚國簡帛的標準字體;第二類出自齊、魯儒家經典抄本,但已經被楚國所“馴化”,帶有“鳥蟲書”筆勢所形成的“豐中首尾銳”的特徵,為兩漢以下《魏三體石經》、《汗簡》、《古文四聲韻》所載“古文”之所本;第三類用筆類似小篆,與服虔所見的“古文篆書”比較接近,應當就是戰國時代齊魯儒家經典文字的原始面貌;第四類與齊國文字的特徵最為吻合,是楚國學者新近自齊國傳抄、引進的儒家典籍,保留較多齊國文字的形體結構與書法風格<sup>①</sup>。

因此,郭店《緇衣》簡的書體風格是比較接近楚國通行字體,其用筆特徵是:“下筆較快,起筆處以頓捺與挑擻造成‘釘頭’,收筆不藏鋒,形成銳利的‘鼠尾’,整體的筆畫特徵是‘頭麤尾細’。”至於上博《緇衣》簡的書體風格,看來也符合第一類字體,只是起筆頓捺少,筆畫粗細較勻,略具篆體風格。

至於透過郭店《緇衣》與上博《緇衣》簡文的“形體結構”之比較,則有相當大的差異,可歸納為以下幾種現象:

(1) 郭店《緇衣》簡文含較明顯之楚文字特徵,而上博簡則不然。例如:

① 至	 郭 11	 上 7 <sup>②</sup>
② 亞(惡)	 郭 01	 上 01
	 郭 02	 上 01
③ 而	 郭 01	 上 01
④ 不	 郭 01、03	 上 01、02
⑤ 可	 郭 03、04、38	 上 02、19
⑥ 下	 郭 03、05	 上 02、03
⑦ 其	 郭 04、07	 上 02、03、04
⑧ 百	 郭 09	 上 06
⑨ 章	 郭 11	 上 06

<sup>①</sup> 周鳳五《郭店竹簡的形式特徵及分類意義》,參《郭店楚簡國際學術研討會論文集》,湖北人民出版社,2000年版。另外,李零《郭店楚簡校讀記》附錄“郭店楚簡的字體和形制”,將郭店簡分為五種字體,但沒有說明理由和字體風格。其第一、第二種字體屬於周文第一類字體。見《道家文化研究》第十七輯。三聯書店,1999年版。

<sup>②</sup> 至字作,加義畫於橫筆下為楚文字特有,見於楚帛書有: (至)、 (室)、仰天湖 18  (銜)。作 則見於齊魯或秦文字。

⑩ 所	𠄎郭 18	𠄎上 10
⑪ 正	𠄎郭 24	𠄎上 13
⑫ 帝	𠄎郭 07	𠄎上 04 <sup>①</sup>
⑬ 上	𠄎郭 11	𠄎上 07
⑭ 域	𠄎郭 09	𠄎上 05
⑮ 安	𠄎郭 08 <sup>②</sup>	
⑯ 亡	𠄎郭 09	𠄎上 05 <sup>③</sup>
⑰ 新	𠄎郭 17	𠄎上 10 <sup>④</sup>
⑱ 滄	𠄎郭 09	(寒)𠄎上 06

“晉冬耆寒”郭店《緇衣》作“晉冬旨滄”<sup>⑤</sup>。

(2) 比較兩本《緇衣》簡，上博簡相對比較接近非楚系文字舉例：

除了“至”字外，又如：

⑲ 者	𠄎郭 11	𠄎上 06、13 𠄎上 09
⑳ 四	𠄎郭 12	𠄎上 07

此外，“不”字作𠄎(上 10、11)、“而”字作𠄎(上 10)、“弗”字作𠄎、𠄎(上 11)、“也”字作𠄎、𠄎(上 11)，也都屬於非楚系文字。以郭店竹書為例，上述幾種寫法只見於《忠信之道》、《唐虞之道》和《語叢一》、《語叢二》、《語叢三》各篇。

透過上述對郭店《緇衣》和上博《緇衣》兩簡本所作的“書法體勢”與“形體結構”的比較後，可以得出一個這樣的結論：就是郭店《緇衣》較具備戰國楚系文字特徵，相反地，上博《緇衣》是比較“非楚”色彩的。但是，上博《緇衣》也見楚系色彩字，如土作𠄎(上 11)等，這些現象都表示著文本曾經歷不同地域之傳鈔，故或多或少有“多地”文字雜存的痕跡。

## (四) 抄本之優劣

### 1. 異體字

郭店《緇衣》和上博《緇衣》有一個共同特徵，就是異體字不少，尤其是郭店簡異體字特別多。例如：“則”字，郭店《緇衣》則字有三種寫法，上博簡也有兩種寫法如：

𠄎 𠄎郭 16、31	𠄎上 01
𠄎郭 01	𠄎上 02
𠄎 𠄎郭 02、06	𠄎上 03

① 添加短橫羨畫於長橫畫之上或下，楚文字最常見。如：𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎等形，皆見於楚帛書和其他楚文字資料。

② 楚文字常於文字上方添加“人”，如中作𠄎、𠄎作𠄎、目作𠄎等，皆見於楚簡文字。

③ 敗亡、出亡之作𠄎形，僅見於楚文字，如《語叢四》。

④ 新從木作𠄎為楚文字特有寫法，然而上博本作𠄎，為三晉齊系文字寫法。

⑤ 楚地多用“倉氣”、“滄然”表“寒”意。如楚帛書“熱氣倉氣”、天星觀簡“滄然”、郭店《老子》乙“臬勝滄”等。參考周鳳五《子庫帛書“熱氣倉氣”說》，《中國文字》新廿三期，1997年12月。

“其”字,郭店《緇衣》共有四種寫法:

𠄎郭 14

𠄎元郭 04、07

𠄎郭 35、37

𠄎郭 35

𠄎上 08

𠄎上 02

𠄎上 17

“親”字,上博《緇衣》有三種寫法:

𠄎上 10

𠄎上 11

𠄎上 13

“亞”字,上博《緇衣》有三種寫法:

亞上 09

亞上 22

亞上 01

異體字多,代表文本的規範性不足,表示抄本並不理想。除了異體字問題外,兩種簡本也分別存在着不少錯訛字,或是寫壞的字,這也說明了抄本並不精,相較之下,上博《緇衣》更不理想。

95

## 2. 錯訛字

郭店《緇衣》和上博《緇衣》簡文都存在不少錯訛字形,例如:

(1) 郭店《緇衣》錯訛字舉例<sup>①</sup>:

貴 𠄎郭 20

安 𠄎郭 41

懷 𠄎郭 41

□ 𠄎郭 06

(2) 上博《緇衣》錯訛字舉例:

𠄎 𠄎上 01

智 𠄎上 03

谷 𠄎上 05

則 𠄎上 07 𠄎上 10

未 𠄎上 10

已 𠄎上 11

<sup>①</sup> 關於楚簡錯訛字問題,另有專文討論,在此不一一作說明。詳《楚簡錯訛字舉例》,待刊。

夏	𠄎上 18	
名	𠄎上 19	
內	𠄎上 20	
好	𠄎上 21	
	𠄎上 22	(郭 43 作𠄎)

### 3. 脱文

《緇衣》篇,由於有《禮記·緇衣》的比對,可以發現郭店簡和上博簡可能存在的一些脱文,舉例如下:

上 05:“心以體廡,君以(民)亡”,脱“民”字。

上 18:“尚可磨(也)”,脱“也”字。

上 18:“砧不可爲(也)”,脱“也”字。

郭 08:“佳王(之)功”,脱“之”字。

郭 21:“不可不敬(也)”,脱“也”字。

郭 27:“(苗民)非用至”,脱“苗民”兩字。

郭 30:“古大人不倡流(言)”,脱“言”字。

綜合上述異體字、錯訛字和脱文等現象看來,這兩種簡本均非精本。上博《緇衣》似乎又更差。

## (五) 小結

通過以上對郭店《緇衣》和上博《緇衣》簡的分析和比較,可以得到這樣結論:

第一,郭店《緇衣》和上博《緇衣》簡,雖有長短之別,但兩者所用簡是經過仔細修整的梯形簡端簡,與一般常見的簡端齊者不同。這種現象說明了戰國時代竹簡的形式特徵和分類意義是值得重視的。換句話說,《緇衣》應該是當時重要的“經”,故享有特別的待遇,與“傳”或其他竹書或公文書是有區別的。

第二,相較於楚地遺策或占卜、祭禱、公文書等純楚地文書,兩種《緇衣》竹書似乎顯得比較多元,也就是兩種簡本都是兼雜楚文字和非楚文字特色。若兩種互相比較,則郭店《緇衣》簡無論用字、遣詞和字體特徵,都是楚系特徵更強的。這種現象也許可用來說明其來源“非楚地”,因此,在輾轉流傳和抄寫過程中,容易多體並存,即“馴化”過程中有不徹底或不統一的現象。

第三,多量的異體字和錯訛字存在,除了反映鈔寫者的水平外,不同地域(文化)的轉移因素,也是必須考慮的。

第四,面對楚簡資料,我們可能必須作些區分,① 遺策、公文書類簡,必然蘊涵較多的楚文化色彩。② 源自楚地的竹書,如:《老子》、《太一生水》,其楚文字特徵也比較明顯。③ 外地傳入的竹書,如《忠信之道》、《唐虞之道》、《語叢一、二、三》、《緇衣》等,其齊魯文字特色自然較重,而其楚齊(魯)並存,或接近三晉文字的現象存在,都是可以理解的。

如果這樣的假設可以成立,那麼在探討楚簡竹書內容和代表學派時,透過“文字”所傳遞的訊息,實在必須更加重視才行。換句話說,關於戰國文字的國別問題,依然是當前極重要的課題。

(作者單位:臺灣中央研究院歷史語言研究所)

邱德修

## (一) 前言

甲骨文有“𠄎”字<sup>①</sup>，何琳儀教授釋作“鄰”的初文<sup>②</sup>，其說甚確，唯釋字形作“从二丁（城之初文），會二城相鄰之意”<sup>③</sup>，則是有待商榷。去年歲杳，上海博物館馬承源館長公布了《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》<sup>④</sup>，其中於《孔子詩論》第一簡有“孔子曰：詩亡𠄎志，樂亡𠄎情，𠄎亡𠄎言”句<sup>⑤</sup>，同時出現了三個“𠄎”字，曾作考釋，得《上博簡（一）“詩亡𠄎志”考》一文<sup>⑥</sup>。同書第二十簡亦有“民膏（性）古（固）然，丌（其）𠄎志必又（有）以俞（踰）也”句<sup>⑦</sup>，句中又有“𠄎”字。同一簡冊，一作“𠄎”，一作“𠄎”，說者紛紜，莫衷一是；且夫拙作《“詩亡𠄎志”考》一文所論尚有未愜我心者，於是不揣固陋，艸成斯文。唯生性驚劣，學殖荒疏，其中不周之處，固知難免，諸希國內鴻儒，海外碩彥，不吝教之，則幸甚幸甚！

## (二) 前修對“𠄎”字系的說解

《中山王𠄎鼎銘》有“母（毋）𠄎而囂，𠄎（鄰）邦難𠄎（親）”句，張政烺云：

𠄎，从文，𠄎聲。𠄎，古文“鄰”，見漢代碑刻及《汗簡》等書。

《老子·德經》第八十章“鄰國相望”，馬王堆帛書乙本“鄰”作“𠄎”。<sup>⑧</sup>

張教授明確地指出《鼎銘》的“𠄎”字的形構為“从文，𠄎聲”；至若“𠄎”字之義，就是古文“鄰”，且舉出漢代碑刻及《汗簡》為證。其說椎輪之始，不無發軔之功。

張守中釋“𠄎”字為“古文鄰”<sup>⑨</sup>，無說。容庚教授將《中山鼎銘》的“𠄎”字隸定作“𠄎”，並曾替“𠄎”字作考釋，他說：

𠄎，《說文》所無，讀為“鄰”。《老子·德經》：“鄰國相望”；《道經》：“猶今若畏四鄰”；馬王堆漢墓帛書《老子》乙本均作“𠄎”。《中山王鼎》：“𠄎邦難𠄎”。<sup>⑩</sup>

① 《甲骨文合集》冊二，第二六〇七片有“𠄎”字，其辭曰：“貞：婦好有𠄎于𠄎妣𠄎”，《殷墟甲骨刻辭彙編總集》上册七九頁對“𠄎”字未釋，又《合集》冊五，第一三七一三反有“𠄎”，其辭曰：“𠄎古𠄎𠄎”，《總集》上册，三一八頁對“𠄎”字亦未釋。

② 《戰國古文字典》下冊。

③ 同注②。

④ 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社二〇〇一年版，以下省稱作“《上博簡（一）》”。

⑤ 《上博簡（一）》，一三頁，圖版一；《釋文考釋》，一二五—一二六頁。

⑥ 《上博簡（一）“詩亡𠄎志”考》，刊於《上博館藏戰國楚竹書研究》（以下省稱作“上博簡研究”）。

⑦ 《上博簡（一）》，三二頁，圖二〇，《釋文考釋》，一四九頁。

⑧ 《中山王𠄎壺及鼎銘考釋》，刊於《古文字研究》第一輯。

⑨ 《中山王𠄎器文字編》。

⑩ 四版《金文編》卷九。

容教授將“口”字釋讀作“鄰”，與二張之說同；又舉《老子》乙本“鄰”字作“口”為證，證據確鑿，足以信從。

王輝教授則認為“口”為“鄰”字的異構，他說：

帛書《屯卦六三》：“君子幾，不如舍，往口。”按：即“鄰”字，此處借用為“吝”。河北平山縣出土的中山王口大鼎銘文：“口邦難親”，“口”即“鄰”字；……張守中《中山王口器文字編》定“口”為“鄰”字古文，甚是；高明《古文字類編》定的“吝”字，非是。……按漢隸“鄰”字作“𠂔”，《孫根碑》：“至於東𠂔大虐口仁”，《衡立碑》：“彭祖為𠂔”。《文選》班孟堅《幽通賦》：“東鄰虐而殲仁”。“鄰”字，《漢書·敘傳》作“𠂔”，師古曰：“𠂔，古鄰字也。”“𠂔”當即“𠂔”之訛變。“口”是在“𠂔”下又加注“文”聲的形聲字，“鄰”、“文”古韻真、文旁轉，古音即近。《周易》通行本中的“吝”字，帛書多作“閨”，如《蒙》之六四、《泰》之上六、《登》之九三都是，作“口”者唯此一例。<sup>①</sup>

此為釋“𠂔”為“鄰”字之說也。後來，黃錫全注釋《汗簡》“𠂔”字時云：

𠂔鄰 九、雲、武、豐、內諸本“鄰”作“𠂔”，薛本同。《夏韻·真韻》又錄《古老子》“鄰”作“𠂔”，𠂔即𠂔隸變。《漢孫根碑》“至於東𠂔大虐口仁”，班固《幽通賦》云：“東𠂔大虐而殲仁”，《注》：“𠂔，古鄰字”。《說文古籀補補》錄古𠂔，吉林大學文物陳列室收藏有戰國𠂔字印。《中山王鼎》“𠂔”字所從之𠂔，張政烺先生認為即古文“鄰”。甲骨文之𠂔(《乙》5822)以及《中山王鼎》“𠂔”字所從之𠂔，何儀琳認為象兩城比鄰之形。“𠂔”即“𠂔”譌變。<sup>②</sup>

依黃氏之說，古文“鄰”字，係自甲骨文的“𠂔”形，變化作“𠂔”形，又譌變成《汗簡》作“𠂔”形。其演變之跡，表列如下，以清眉目，俾供參考：

𠂔 → 𠂔 → 𠂔

至於其形構，採用何儀琳教授說，謂“象兩城比鄰之形”。此說可以商榷，容後再論。陳漢平博士對“𠂔”與“口”字的形構論之甚詳，他說：

(《金文編》正編一四九〇號𠂔字，容庚隸定作“口”，(中略，詳前引)容庚對此字隸定未確，說解亦未盡善。

按《汗簡》“鄰”字古文作𠂔、𠂔；《古文四聲韻》“鄰”字古文作𠂔、𠂔；而《說文》：“𠂔，姦衰也。韓非曰：蒼頡作字，自營為𠂔。……”是文字之自營者為“𠂔”，並𠂔者為“鄰”，𠂔、𠂔二形為會意字，當係“鄰”字初文。此體見于碑刻者或隸作𠂔，如《孫根碑》：“至於東𠂔大虐口仁”；《衡立碑》：“宜享難老，彭祖為𠂔”；“鄰”字皆書作𠂔。

《周禮·遂人》：“五家為鄰，五鄰為里”；《鄭注》：“鄰、里、鄴、鄙、縣、遂，猶郊內、比閭、族黨、州鄉也。”“比”字或即“鄰”字古文作“𠂔”之隸定錯誤。又《漢書·敘傳》：“亦𠂔惠而助信”；劉德《註》：“𠂔，近也。”此“𠂔”字亦為古文“鄰”字。漢語有“比鄰”一詞，並匕為“比”，並𠂔為“𠂔”。

古代“𠂔”聲文字與“文”聲文字或可通假，如《易·蒙》：“以往遯”，虞本“遯”字作“吝”。又如《汗簡》“吝”字作𠂔，故知金文𠂔字係𠂔、𠂔字增添“文”字作聲符，此為“𠂔”字之後起形聲字。而“鄰”字從邑，隣聲，似亦為後起之異體形聲字。後世“鄰”字通行，而“𠂔”、“口”字漸廢，鮮為今人所識。“隣”字從櫛，亦被視為“鄰”字異體。

容庚當“𠂔”字處理不當之處有二：一為此字形傍從𠂔，而不從𠂔，當隸定作“口”。容庚隸定作“口”未確。二為容庚收此字于文部，置于“文”字之後，按《說文》體例，此字當入邑部，故《金文編》當于邑部增立“鄰”字字頭，收入此字。

① 《馬王堆帛書六十四卦校讀劄記》，刊於《古文字研究》第十四輯。

② 《汗簡注釋》。

據前文可知“蒼頡作字，自營爲厶”，而並“厶”爲“隣”、“鄰”。《說文》：“五家爲鄰”；《周禮·遂人》：“五家爲鄰”；《韓詩外傳》：“八家爲鄰”。《禮記·雜記》《正義》引《尚書大傳》：“古者八家爲鄰”，又古代多見“四鄰”一詞，如《書·皋陶謨》：“欽四鄰”；《老子·道經》：“猶今若畏四鄰”。“四鄰”一詞在現代漢語仍有保留，且廣泛使用。前文已說明：自營爲厶，並厶爲𠂔(鄰)，三厶爲𠂔，𠂔字即可讀爲埜、參，又可讀爲參、參，若以埜爲紐，以參爲聲，埜、參二字切音仍讀爲“鄰”，又“四鄰”一詞古今通行，故從四厶之“𠂔”字亦當釋爲“鄰”，此爲“𠂔”字之繁複異體。

《漢書·揚雄傳上》：“武義動于南鄰”；《揚雄傳下》：“殊鄰絕黨之域”，兩《注》皆云：“鄰，邑也。”<sup>①</sup>

陳氏根據《說文》所載“自營爲厶”爲基礎，進而推論出：並“厶”爲“𠂔”(鄰)的結論，藉此以駁斥容庚教授之說爲非。完全忽略了“𠂔”字字源爲何的問題，可謂就以“今”範“古”，不宜效法。何琳儀教授曾對“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”三字作考釋，他說：

𠂔

〇〇《古幣》三〇三刀

𠂔

〇〇《補補》六、一〇陶

𠂔，甲骨文作𠂔(《類纂》二一八三)，從二丁(“城”之初文)，會二城相鄰之意，“鄰”之初文。《詩·小雅·正月》：“洽比其鄰”，《傳》：“鄰，近也。”

戰國文字承襲甲骨文，方筆變弧筆，與《汗簡》下二、八十三“鄰”作“〇〇”吻合。《集韻》：“鄰，古作𠂔。”

古陶𠂔，疑讀“鄰”。《說文》：“𠂔，五家爲鄰。從邑，參聲。”

𠂔

𠂔(《中山王鼎》：“𠂔邦難𠂔”) 𠂔(《望山》二、四一：“赤金桶𠂔至”。)

𠂔，從𠂔，“文”爲疊加音符。𠂔(鄰)，來紐真部；文，明紐𠂔部；來，明爲複輔音，真、𠂔旁轉。漢帛書《老子》“鄰”作“𠂔”(乙二〇五上)，“鄰”之異文，“𠂔”之繁文。

《中山王鼎》“𠂔邦”，讀“鄰邦”。《韓非子·說林》上：“智伯必驕而輕敵，鄰邦必懼而相親。”

𠂔

𠂔《𠂔陽壺》：“𠂔易。”

𠂔，從阜，𠂔聲。

《𠂔陽壺》：“𠂔易”地名。<sup>②</sup>

依據以上所引諸家之說，可知有關“𠂔”字的說法，分爲兩派，其一爲自《中山王鼎銘》“𠂔”字出發，而上溯至甲骨爲“𠂔”，下達至《𠂔陽壺銘》作“𠂔”形，試表列如下，以清眉目，俾供參考：

𠂔→𠂔→𠂔

以上三種形體雖有繁簡不同，大家都把它釋作“鄰”字的古文，說法卻頗爲一致。另一則是以陳漢平氏爲代表，他依《說文》“自營爲厶”出發，而提出“並厶爲𠂔(鄰)”的看法。唯許君所刊者並非初文，而據非初文之形，而去解釋字的本義及其形構，自然不無疑問。此其一。陳氏進而變本加厲地主張，所有古文字的“鄰”字，均需改易形體，不可寫作“𠂔”若“𠂔”，而應該寫作“𠂔”若“𠂔”，才是正確的寫法。此其二。是說也，多多少少影響到何琳儀教授，在他的大著《戰國古文字典》遂隸“𠂔”字作“𠂔”形。此其三。但是仔細思維一下，寫作“𠂔”形的“鄰”字，是從“𠂔”譌變而來，其譌變的過程是這樣子的：

𠂔→〇〇→}}}

既然“𠂔”形係先出，而“}}}"形爲後有，豈可以後出之形來範圍先有之形，並謂作“𠂔”者爲非，而作“𠂔”者爲是邪？據此可知，陳氏之說雖是甚辨，然其說法卻不足信據。

① 《金文編訂補》。

② 《戰國古文字典》下冊。

何琳儀教授據甲文“𠄎”的形構，考釋作“從二丁（“城”的初文），會二城相鄰之意；‘鄰’之初文”<sup>①</sup>云云，其說可以商兌，容下文再論。

### （三）今儒對《上博簡》“𠄎”若“𠄎”字之考證

上海博物館收藏戰國竹簡，自從去年歲杳公布《上海博物館藏戰國竹書（一）》以來，相關論著，有如雨後春筍，不擇地而出，有的上網刊布已見，有的發表論文，有的將論文集結成冊<sup>②</sup>，真是琳瑯滿目，應有盡有。茲即目力所及，將諸家對《上博簡·孔子詩論》“𠄎”與“𠄎”字之考釋條列如下，俾供參考：

#### 1. 釋“𠄎”作“離”者

釋“𠄎”為“離”字者，首推馬承源館長，遠在二〇〇〇年八月十六日上海《文匯報》首版頭條刊登了該報記者施宣圓的專文報導，標題為《上海戰國竹簡解密》和兩支楚簡的局部照片，其中第一枚楚簡的一段文字為：

孔子曰：𠄎亡𠄎志樂亡𠄎情亡𠄎言

上海博物館館長，著名的青銅器、古文字學專家馬承源先生讀為“孔子曰：詩亡（毋）𠄎（離）志，樂亡（毋）𠄎（離）情，文亡（毋）𠄎（離）言”。並且解釋說：

這句話意思是說：賦詩必須有自己的意向，作樂必須有自己的道德感情，寫文章必須直言。<sup>③</sup>

又在十七日《文匯報》一版施宣圓的追蹤報導《釋文解字話國寶》一文中，馬館長對此字又作了進一步的說解：

依據《古韻書》，亡，讀為毋或無，亡、無、毋古音通用。𠄎，是楚國方言字，進一步考證，𠄎字以“𠄎”為聲符，《中山王𠄎鼎》讀“𠄎”為“鄰”。老子《道德經》和漢帛書《老子》乙本的“鄰”都寫作“𠄎”。𠄎字從心，古音近“鄰”聲。在此用音義相近的字，當讀作“離”。……孔子的“詩毋離志”——賦詩必須有自己的意向，比他在《詩譜序》中“詩言志”的提〔說〕法更有文學語言的意趣。<sup>④</sup>

此為考釋“𠄎”字開始，馬館長椎輪之功，功不可沒。後來，他在《孔子詩論·釋文考釋》時，改釋“亡”為“不”，其他部分大體上與報刊所報導的說法前後頗為一致，他說：

𠄎 從𠄎從心，從“𠄎”為聲符。《說文》無此字，即“𠄎”字亦無。《中山王𠄎鼎》“𠄎邦難𠄎”，讀為“鄰邦難親”，由此知“𠄎”字音讀當若“鄰”字。但“𠄎”之與“鄰”，字形相去甚遠，乃音的通借。《老子·德經》“鄰國相望”、《道經》“若畏四鄰”之“鄰”字，《馬王堆漢墓帛書·老子乙本》均作“𠄎”，字之音讀由此可以確認。……

但“𠄎”字從阜從心，或從𠄎從心，必定不是“𠄎”字的本義，否則沒有必要加上“阜”或“心”等字的偏旁。此字既以“𠄎”為聲符，是當以聲轉字視之，拙辭義應可讀為《離騷》之“離”，離、𠄎、鄰都為雙聲，韻部為同類旁對轉。“離志”一辭見於《史記·燕召公世家》：“因搆難數月，死者數萬，衆人恟恐，百姓離志。”又《說苑·政理》：“孔子曰：夫荆之地廣而都狹，民有離志焉。”《莊子·馬蹄》：“其德不離”、“性情不離”；“志”與“性情”都可以與“離”構成辭語，性情是心態的體現，所以《離騷》云：“何離心之可同兮，吾將遠逝以自疏”；《淮南

① 《戰國古文字典》下冊。

② 朱淵清主編《上博館藏戰國楚竹書研究》一書收有有關《上博簡》論文凡四十四篇，約三十六萬字。

③ 轉引自廖名春教授《新出楚簡試論》。

④ 同注③。

子·本經訓》：“是故上下離心，氣乃上蒸”；又《椒真訓》：“始昧昧咻咻，皆欲離其童蒙之心”。“志”、“性情”、“心”（包括騷）等狀態的稱述皆可謂“離”或“不離”。“詩亡□志，樂亡□情，□亡□言”，可以讀為詩不離志，樂不離情，文不離言。<sup>①</sup>

馬館長此說一出，從者甚眾，像濮茅左即據其說，釋《孔子詩論》第一簡為：

孔子曰：“詩亡離志，樂亡離情，文亡離言……。”<sup>②</sup>

但是馬館長的說法，在《文匯報》刊出後，廖名春教授即已表示意見說：

馬先生的考釋羣路藍縷，功不可沒。但有一些關鍵字的釋讀（修案：指“□”字），還頗值得商榷。這涉及對上海博物館所購戰國竹簡《詩論》的整體認識和評價。<sup>③</sup>

由此看來，馬說有贊同者，亦有反對者在焉。

## 2. 釋“□”為“隱”者

李學勤教授釋“□”為“隱”字<sup>④</sup>，在二〇〇〇年九月十六日下午召開的清華大學簡帛講讀班第十一次研討會上，李教授認為“□”當讀為“隱”，第二天，他即寫成《詩論簡“隱”字說》一文：主張“□”以“□”為聲，“□”即“吝”，“吝”是來母文部的字，其字從“文”聲，“文”是明母文部字。而明母文部的字，有時會轉到喉音，如“昏”聲、“□”聲，又都見於曉母文部。因此，從“文”的“吝”聲，與影母的文部的“離”、“縈”相通，不足為異。李教授又從郭店簡《窮達以時》找到例證，認為“故莫之知而不□”句即本於《論語·學而》的“人不知而不愠”，“愠”和“隱”一樣，同是影母文部字。“□”可通為“愠”，“□”必然就是“隱”了。“隱”當訓義“匿”、“藏”<sup>⑤</sup>。直到二〇〇二年春天，李教授依然主張這種看法，他說：

這篇《詩論》是有嚴密組織和中心主旨的論文。大家知道：《詩》固然有的出自民間，有的成於廟堂，在當時已居六經之列。孔門論《詩》，必有着思想的含意。《書·堯典》已云：“詩言志，歌永（詠）言，聲依永（詠），律和聲。”儒家《詩》學由此引申，故《詩序》稱：“詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故永（詠）歌之；永（詠）歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。”這對照《詩論》所載：

孔子曰：詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱意。

觀點全然一貫。《詩論》這一篇論文，正是從這個角度論《詩》並涉及性、情、德、命之說，可與同出《性情論》（郭店簡《性自命出》）等相聯繫。<sup>⑥</sup>

此外，他在《詩論分章釋文》亦云：

### 第十二章

孔子曰：詩亡□（隱）志，樂亡□（隱）情，文亡□（隱）意。……

其十二章，原簡二十三支。<sup>⑦</sup>

① 《上博簡（一）》。

② 《孔子詩論簡序解析》，刊於《上博簡研究》。

③ 《上海簡詩論篇管窺》，刊於《新出楚簡試論》。除了廖說之外，饒宗頤教授也有反對意見，詳下文所引。

④ 在李教授之前，二〇〇〇年八月廿四日在《簡帛研究網·簡帛論壇》刊出竹木所寫《上海楚簡的“詩亡離志”諦商兌》，已認為“□”字宜定為“隱”字，但沒有加以論證。（《新出楚簡試論》）

⑤ 見《新出楚簡試論》廖教授所敘述。

⑥ 《詩論的體裁和作者》，刊於《上博簡研究》。

⑦ 同注⑥。

從李教授對《詩論》第一簡“□”字的釋文看來，可以清楚看出他釋“□”為“隱”字之主張，是前後一致的。

採用李教授說法的，以俞志慧為代表，他說：

在《郭店楚墓竹簡》中，“吝”字見於《老子》甲第九簡“畏四鄰”，《窮達以時》十二簡“莫之智而不吝”，《尊德義》十五簡“民少以吝”及三十四簡“正則民不吝”，《性自命出》第四十八簡二見，《六德》第三簡“歸四鄰”，其左邊皆無“β”旁，其右邊皆無“心”字底，惟《性自命出》第五十九簡“凡悅人勿吝也”之“吝”有“心”字底，然左邊仍沒有“β”旁。以“β”與“心”合作部首者，以釋作“隱”字為當，此字以“文”得聲，“隱”在上古韻部中即屬文部。

馬王堆帛書《春秋事語》已釋出部分有七個“隱”字，其中《魯桓公少章》有四個“隱”字尚清晰可辨，前二“隱”皆作“心”字底，第二、三、四個“隱”字之在邊有與“文”極相似的符號。本組簡文第二十簡有形體相似的字，左邊有“β”，右邊無“心”字作底，馬先生（以下簡稱“馬校”）隸定為“其鄰志必有以俞也”，其中與“俞（喻）”相對為言，隸定為“鄰”或“吝”皆不可解，讀如“隱”則與“喻”之顯白義正相反對，第八簡有“言不中志者也”之語，可與本簡之“隱志”互釋。有無“心”字底，大概全視書寫者的意願，如郭店簡《語叢二》“望生於敬，恥生於望”二句，同一簡上前一個“望”無“心”字底，後一個卻有了“心”字底；又如“情”字，郭店簡中多數沒有“卜”或“心”作偏旁，偶爾也有。

與“隱志”相反的命題為“足志”，《左傳·襄公二十五年》孔子引述古《志》之語云：“言以足志，文以足言。”“詩無隱志”、“隱志必有以喻”，可以看成是孔子對古《志》之語的繼承與發揚。<sup>①</sup>

此外，將“□”字釋作“隱”字的，還有龐樸、周鳳五和裘錫圭三位教授，龐氏說：

請注意：《論語》、《荀子》的兩層結構（不言—隱），在楚簡衍為三層（不言—蛄—隱）了。這是《性自命出》等篇以分析心性見長（所謂“心術為主”）的特徵。……由此也可推定：“蛄”字應保留心形，“□”字決不能釋為“離”字，“隱”字在此須作為心態來理解，是大體上可以肯定的。以“□”為“隱”來讀《詩論》第一簡之“詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言”，亦勝出“離”、“吝”多多。……以“□”為“隱”之文字學論證，愧莫能任，恭候方家補正。<sup>②</sup>

臺灣大學周鳳五教授採李教授之說，釋“□”為“隱”字，他說：

簡一“詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言”：“隱”，簡文左從阜，右從心、吝聲，原釋“吝”，讀為“離”。

按，當依李學勤、龐樸之說，讀為“隱”。“亡”無有也，與禁止之“毋”不同。簡文謂人心之真實情志皆反映於詩歌、音樂、言語之中，無法隱匿或矯飾，即“詩言志”是也。<sup>③</sup>

此外，裘教授在二〇〇二年一月十四日中國社科院歷史所舉行的研討會上，也說“□”為“隱”<sup>④</sup>。以上李、俞、龐、周、裘家均主張釋“□”為“隱”字者也。

### 3. 釋“□”為“吝”者

饒宗頤教授釋“□”為“吝”字，並謂字是“吝”字的繁寫。他說：

關於“詩亡□志，樂亡□情，文亡□言”三句，好像是三句偈。“□”當是“吝”字的繁寫。《玉篇》引《論語》有“改過不吝”；陶潛《五柳先生傳》：“曾不吝情去留”。亦使用“吝情”二字，語雖後出，亦可參證。

《性命》第三十九簡，“蛄（偽）斯□矣，□斯慮矣。”郭店本作“□”。《老子》：“若畏四鄰。”帛書乙本作

① 《孔子詩論 五題》，刊於《上博簡研究》。

② 《上博簡零箋》，刊於《上博簡研究》。

③ 《孔子詩論 新釋文及注解》，刊於《上博簡研究》。

④ 見廖名春教授《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》，刊於《上博簡研究》。

“口”。《說文》：“𠄎，恨惜也”，引《易》“以往遯(出京氏《易》)”。 “鄰”、“遯”互通。此處讀“偽斯吝矣，吝斯慮矣”亦通，不必改讀為“文”。故“詩不吝志，樂不吝情，文不吝言”都是文從字順，何須改讀為“離”邪？①

可見饒教授主張不必改讀作“隱”字，逕自即可釋作“吝”字；又說：

得悉裘先生讀“口”為“隱”，是從假借異文尋證，自可講得通。……但是按照字形，十分明白是“口”字。馬王堆本《繫辭傳》云：

遠近相取而薰(悔)闇(吝)生。

凡易之請(情)，近而不相得則凶。或害之，則薰(悔)且口(吝)矣。

同一篇中可以隨意異寫，一作“闇”而一作“吝”。“吝”字原作“口”，後增心旁及阜旁作“𠄎”與“𠄎”都是累增形旁之字。“隱”是完全隱藏而不顯露，“吝”是有所吝惜而保留。吝有所惜，故又訓為“嗇”。《老子》說：“治人事天莫若嗇”。“亡吝”則無所惜，盡情盡意而為之，比“隱”更進一層。“詩亡吝志”者，謂詩在明人之志；“樂亡隱(修案：“隱”當作“吝”)情”者，謂樂在盡人之情，“文亡吝言”者，謂為文言之要盡意，無所吝惜。“吝情”二字已見於陶潛之文，綽有根據。

《繫辭》云：

子曰：聖人之位(立)馬(象)以盡意，設卦以盡情偽，系辭焉以盡其言。

這三句與“詩亡吝志”、“樂亡吝情”、“文亡吝言”句法一致，只是主語不同而已。“亡吝志”即盡意之謂也，“亡吝情”即盡情之謂也，“亡吝言”即盡其言之謂也。以《易》證《詩》，十分明白曉暢。原簡末字只存上半筆畫，馬氏釋為“言”，甚妥，與《繫辭》正吻合。“系辭焉”即“文”之意，如是似無庸改釋為“意”字，我認為應該照馬本讀為“文亡吝言”。

在上引數語之前，孔子又說：“書不盡言，言不盡意。”與此相反而意義更深一層，所以有形上、形下之別。“盡言”則有形以狀之，“不盡言”則可以無形無狀。故好的文章，不在言之務盡，而要言之而不盡意。……現在楚簡又出現《詩序》的“詩亡吝志，樂亡吝情，文亡吝言”的新句子，新穎優異的文字，可與《繫辭傳》相媲美，故我說它是三句偈。

如果讀為“隱”，淺顯明了，從文字本身來講，不免有點“隔”，而不是直截了當。愚見不必改讀，自然神理具足。②

接受這種看法的人則有李零、廖名春與范毓周等人。首先，看看李零說法。他在北大考古中心網站上發表的《參加新出簡帛國際學術研討會的幾點感想》一文中認為：

饒宗頤先生讀為“吝”是對的，“鄰”和“離”讀音相差太遠，讀為“離”是不合適的。③

在他的近作《上博楚簡校讀記(之一)——子羔篇“孔子詩論”部分》④一文中，重申了這個觀點，並強調簡文作者“意在強調《詩》的宣泄作用”的功能。

再看廖名春教授的說法，他說：

筆者認為：“口”讀為“離”或讀為“隱”，雖然皆言之成理，但還有作別的考慮。

應該指出：出土材料中的“口”字或從“口”之字，沒有讀為“離”或“隱”的先例。……

楚簡《詩論》的“口”字從“阜”從“口”從心，實為從“口”從心。“口”為“𠄎”(鄰)字疊加義符“阜”。而“鄰”也有寫作“隣”的。如韓勅造孔廟禮器碑側“淳於隣”，石刻《鄘閭頌》“香風有鄰”，《管子·五行》“五穀鄰熟”，《呂氏春秋·上農》“四鄰來處”；《廣韻·真韻》：“鄰，俗作隣。”所以，“口”為“𠄎”(鄰)之繁文，也可讀為“吝”。

而“吝”有加心旁為“恪”者，《方言》卷十：“荆汝江湖之郊，凡貪而不施謂之亂，或謂之嗇，或謂之恪。恪，

① 《竹書《詩序》小箋》，刊於《上博簡研究》。

② 同注①。

③ 《孔子詩論五題》注三所說，刊於《上博簡研究》。

④ 同注③。

恨也。”此字與《說文》“吝，恨惜也”之訓合，顯為“吝”者繁文。故《廣韻·震韻》曰：“吝，鄙吝，本亦作吝。”所以，“口”加心為“吝”，與“吝”加以為“吝”同。“口”當讀作“吝”，在楚簡《詩論》書手的心中，“口”也就是“吝”。

“吝”從本義“恨惜”引申有吝嗇義，有貪義。……由是，來看《詩論》簡“詩亡(毋)口志，樂亡(毋)口情，文亡(毋)口言”就清楚了：“口”當讀為“吝”，訓為“貪”。“口志”就是貪吝之志，“口情”就是貪吝之情，“口言”就是貪吝之言。

“詩”與《論語》其他簡聯繫起來看，似乎當專指《詩經》。如此，“詩亡口志”，就是說《詩經》沒有貪吝之志，“樂”當指配《詩》之樂，“樂亡口情”，是說配《詩》之樂沒有貪吝之情。“文”當指《詩經》之文辭，“文亡口言”，是說《詩經》之文辭沒有貪吝之言。

但這裡“詩”與“樂”、“文”並稱，泛指的可能性更大。如此，“詩亡口志，樂亡口情，文亡口言”，就是說詩不能有貪吝之志，樂不能有貪吝之情，文不能有貪吝之言。是對君子“詩”、“樂”、“文”的道德要求。<sup>①</sup>

最後，范毓周、魏宜輝直接釋“口”為“吝”字，無說。<sup>②</sup>

#### 4. 釋“口”為“陵”者

何琳儀教授釋“口”為“陵”字，並作“陵越”義解，他說：

“口”原篆作“𠂔”，其下從心，疑是疊加“無義偏旁”。“口”所以從“口”，在戰國秦漢文字中習見，多讀“鄰”。然則“口”可直接釋“隣”，即“鄰”之異文（《集韻》）。

“鄰”與“陵”雙聲，典籍往往可以通假。另外，傳世《鄰陽壺》之“鄰陽”應讀“陵陽”，地名，見《楚辭·九歌·哀郢》、《漢書·地理志》等。凡此可證，簡文“口”，應讀“陵”。

《禮記·學記》“不陵節而施之謂孫”；《疏》：“陵，猶越也。”字亦作“凌”，《呂氏春秋·論威》“雖有江河之險，則凌之”；《注》：“凌，越也。”至於二十號簡“其口志必有以俞(逾)”；其中“口(陵)”訓“越”與“俞(逾)”訓“越”恰可互證。

另外，《書·泰誓》：“予盍敢有越厥志。”其中“越志”似乎可以作為對簡文“陵志”的注解。

總之，“口”有馳騁超越之意，在簡文中為使動用法。其大意謂：

詩歌不可使心志陵越，音樂不可使感情陵越，文章不可使言辭陵越。

凡此種種，都合乎儒家“過猶不及”的中庸之道，“游於藝”則應體現所謂“溫柔敦厚”之旨也。<sup>③</sup>

此說為何教授獨家說法，並無依傍者出現。唯釋“口”若“口”為陵為越，與簡文文義不符。

#### 5. 釋“口”為“恣”者

李銳釋“口”為“恣”字<sup>④</sup>，後來他在《孔子詩論 簡序調整芻議》一文時亦同。他說：

孔子曰：詩無恣志，樂無恣情，文無恣言……一<sup>⑤</sup>

李氏所以釋“口”為“恣”字，曾作考釋。他說：

簡一：口

按：馬承源先生認為當讀“離”，竹木、李學勤先生則讀“隱”，饒宗頤、范毓周二先生釋為“吝”，為李零先生所認同，濮茅左先生以為當讀“混”，廖名春師作文論證當釋“吝”而訓為“貪”。正如許多先生已經指出的，“口”字當從“口”得聲，“阜”與“心”皆為贅加意符。此處“口”疑讀為“恣”。

<sup>①</sup> 《上海簡 詩論 管窺》，刊於《新出楚簡試論》。

<sup>②</sup> 《上海博物館楚簡 詩論 的釋文、簡序與分章》，刊於《上博簡研究》。魏說，見《讀上博簡文字劄記》，刊於《上博簡研究》。

<sup>③</sup> 《滬簡 詩論 選釋》，收入陳立編《上博簡網頁論文集》稿本，後來收入《上博簡研究》。

<sup>④</sup> 《讀上博簡劄記》，2000年12月，未刊稿。

<sup>⑤</sup> 《孔子詩論 簡序調整芻議》，刊於《上博簡研究》。

朱駿聲指出：“恣”假借“爲”、“賢”、“爲”、“愠”。《書·立政》“其在受德恣。”又重言形況字，《法言·問神》“傳千里之恣恣者”，《注》：“恣恣，心所不了。”蓋以“愠”爲訓。《說文》：“愠，不豫也。”故“恣”有不了之意，此與李先生“隱”略同。

“詩無恣志”是說《詩》中没有不明了的志向。《書·堯典》：“詩言志”；《詩》序：“詩者，志之所之也，在心爲志，發言爲詩。”《詩論》簡二十：“其□<sup>①</sup>志必有以喻也”；“俞”當讀爲“曉諭”之“諭”，正與此相應。郭店楚簡《語叢一》簡三十八、三十九：“《詩》所以會古今之志也者”；《禮記·樂記》云：“《詩》，言其志也”；《莊子·天下》：“《詩》以道志”；《荀子·儒效》：“《詩》言是，其志也”；《漢書·藝文志》：“古者諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感，當揖讓之時，必稱《詩》以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉，故孔子曰：‘不學詩，無以言’也。”皆可爲佐證。<sup>②</sup>

此說爲李氏一家之言，並無依傍言出現。

## 6. 釋“□”若“□”爲“憐”者

張桂光釋“□”爲“憐”字，他說：

字凡三見，均出第一簡。原釋文隸作“□”，可從。……因此，讀“□”與“□”爲“離”，實在欠妥。考“□”字所從之“□”，戰國文字屢見，諸家釋“鄰”，向無異議，蓋以兩口（表城邑）相鄰表意，以“文”標聲，“□”即其疊加形符之繁文，“□”則爲“從心，□聲”的形聲字，自當以釋“憐”爲宜。“憐”有吝義，引申可指隱留，“亡憐”即有盡情、無保留之意，第一簡的文意可作：“詩當無保留的述志，樂當無保留的抒情，文當無保留的記言”解，而第二十簡則是借“□”爲“憐”，簡文當讀作“其憐志必有以喻也”，解作“其述志有保留時，一定是隱含某種喻意的”。<sup>③</sup>

此說爲張氏獨門之見，迄今並無依傍者出現。

## 7. 釋“□”爲“泯”者

釋“□”爲“泯”者，首推濮茅左，廖名春教授云：

另外濮茅左告知，他曾有過讀爲“泯”的意見。<sup>④</sup>

作者注明斯文是在二〇〇〇年十二月二四日寫作的，由此可知，早在此日以前濮氏已釋“□”爲“泯”字了。

廖名春教授原本釋“□”作“吝”<sup>⑤</sup>，後改從濮氏之說，釋爲“泯”字，他說：

詩無□志，樂無□情，文無□言。

……目前，從李學勤讀“隱”的人則越來越多。按：記得二〇〇〇年十二月筆者訪問上海博物館，濮茅左曾說過有讀爲“泯”的想法，原未深思。最近反思諸說，自我檢討，覺得讀“隱”從文義來說雖最佳，但從讀音來說，“□”從文聲，“文”是明母文部字，而“隱”爲影母文部字，總覺不妥。而讀“泯”不但文義無礙，通假例證也頗多，值得重視。

“□”字從文得聲，而從“文”之字與從“民”之字多通用。《爾雅·釋詁》：“泯，盡也。”《說文新附·水部》：“泯，滅也。”《詩·大雅·桑柔》：“靡國不泯”；《毛傳》：“泯，滅也。”鄭珍《說文新附考》：“泯即古泯字。”《路史》卷八：“中聲失則律無當，律無當則樂不比，樂不比則情文泯，情文既泯而旋宮之制，迎氣之律其能獨正乎？”

① 修正案：原簡該字無“心底”只作“□”，朱氏作“□”，恐是筆誤。

② 李氏於2002年正式發表《讀上博楚簡劄記》，刊於《上博簡研究》。

③ 《戰國楚竹書·孔子詩論文字考釋》，刊於《上博簡研究》。

④ 《上海簡詩論篇管窺》，刊於《新出楚簡試論》，作者自注該文係2000年12月24日所作，那末，濮氏之說早在2000年年底以前已是提出來了。

⑤ 見本節《釋“□”爲“吝”者》條及《上海簡詩論管窺》，刊於《新出楚簡試論》。

曹植有《愍志賦》行世。

“詩無泯志”即“詩言志”之否定之否定。<sup>①</sup>

我在寫《上博簡（一）“詩亡□志”考》一文時，無緣拜讀濮、廖二氏之大作，拙作是從《簡文三“□”字即“鄰”字考》、《讀“□（鄰）”為“泯”說》、《“亡”字不可釋作“不”義說》三方面著手立論，最後我的結論是：

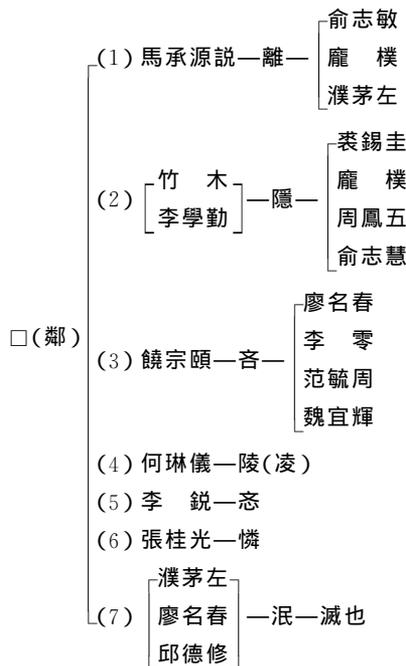
據借字：□（鄰）；

求本字：泯；

明本義：滅也。

於是試將“詩亡□志，樂亡□情，文亡□言”釋讀作“《詩經》如果散亡了，就會泯滅了人志”；“樂聲如果散亡了，就會泯滅人情”；“文詞如果散亡了，就會泯滅文獻了”<sup>②</sup>。

綜合以上七種說解，表列如下，以清眉目，俾供參考：



#### （四）“𠄎”字為兩城相鄰說商榷

甲文已有“𠄎”字<sup>③</sup>，最先釋此字之形構為何琳儀教授，他說：

𠄎，甲骨文作𠄎（《類纂》二一八三），從二丁（“城”之初文），會二城相鄰之意，“鄰”之初文。《詩·小雅·正月》：“洽比其鄰”，《傳》：“鄰，近也。”<sup>④</sup>

何教授釋“𠄎”為“鄰”字的初文，是屬創見，唯釋其形構為“二城相鄰”，則有待商榷。

何教授釋“𠄎”為會意字，主從二丁（“城”之初文），會二城相鄰之意。唯即古音言，“城”字與“鄰”

① 《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》，刊於《上博簡研究》。

② 《上博簡（一）“詩亡□志”考》，刊於《上博簡研究》。

③ 《甲骨文合集》冊二，第二六〇七片有“𠄎”字，其辭曰：“貞：婦好有𠄎于𠄎妣□”，《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》上册七九頁對“𠄎”字未釋，又《合集》冊五，第一三七一三反有“𠄎”，其辭曰：“𠄎古𠄎”，《總集》上册，三一八頁對“𠄎”字亦未釋。

④ 《戰國古文字典》下冊。

字，一在禪紐耕部(zien)，一在來紐真部(lien)<sup>①</sup>。即聲紐而言，據王力《紐表》“來”、“禪”二紐相去甚遠<sup>②</sup>；即韻部來說，據王力《韻表》“耕”、“真”二部分布在甲、乙二類，亦沒有關係<sup>③</sup>。設若“鄰”是“二城相鄰”，必有語源上的關係。既然我們已是證明“鄰”與“城”沒有聲韻之關係，則是字原本不從二丁（“城”的初文），是可確定的。此其一。即語義而言，古人訓詁從來沒有訓“鄰”為“城義”者，例如：

- 《書·益稷》：“臣哉鄰哉”；《傳》云：“鄰，近也”。
- 《詩·正月》：“洽比其鄰”；《傳》：“鄰，近也”。
- 《廣雅·釋詁》三：“鄰，近也”。

此外，像《漢書·董仲舒傳》集注、《後漢書·卓茂傳》注、《荀子·哀公》注、《管子·水地》注、《文選·東京賦》薛注均同。

- 《管子·五行》：“五穀鄰熟”；《注》：“鄰，緊也”。
- 《論語·里仁》：“必有鄰”；《皇疏》：“鄰，報也”。
- 《淮南·精神》：“與德為鄰”；《注》：“陵，比也”。
- 《周禮·遂人》：“五家為鄰”。

此外，《禮記·問喪》：“鄰里為之糜粥以飲食之”；《鄭注》：“五家為鄰”。《論語·雍也》：“以與爾鄰里鄉黨乎”句《集解》引《鄭注》亦同。

- 《釋名·釋州國》：“五家為伍，又謂之鄰，鄰，連也，相接連也。”

凡此種種古訓詁皆沒有發現“鄰”與“城”有任何關係之義者在焉。此其二。

基二此理，何教授釋“𠄎”為“從二丁（“城”的初文）會二城相鄰之意”說為不可信。

考夏商時代一般平民所居住者為半穴居之形，已是大家所公認的事實；造字者即其生活之現況將之造成文字，則有取其剖面作“口”若“𠄎”形，像“出”、“各”、“去”字所從者是也<sup>④</sup>；亦有從俯瞰之形而作者，即此“𠄎”（鄰）字是也。古者一穴一室，一室一家；而斯文也，象兩穴相並形，即兩家相鄰，遂為“鄰居”之“鄰”的初文。與其像何教授所謂“合二城相鄰之意”的會意之字，不如說從兩個半穴居的“穴”比鄰而居，表示“鄰居”之“鄰”的意思更為貼切。

至於何以從“𠄎”而變成爲了“口”字形呢？則是“𠄎”（“鄰”的初文）的形構容易與“宮”字的初文相混同所致，考“宮”字初文甲骨文作：𠄎（《乙》一九八〇）若𠄎（《乙》三三四四反）、𠄎（《陳》一六〇）等形<sup>⑤</sup>，唯“宮”之初文懼與“呂不韋”之“呂”字混同，遂加宀形作𠄎（《甲》五七三）若𠄎（《前》六、二三、五）若𠄎（《前》四、一五、三）若𠄎（《前》四、一五、二）等形<sup>⑥</sup>是也。“宮”之初文亦是從二半穴居之“穴”作比鄰而居形，爲了與“鄰”之初文有別，遂增“宀”形符以作區隔；至若“鄰”的初文爲了與“宮”字與“呂”字區隔，遂增“文”爲聲符而成爲“口”字，是字也就成爲“𠄎”與“文”皆聲的“二聲字”<sup>⑦</sup>了。

但是“口”字可以借作“可憐”之“憐”，“憐憫”之“憫”等用途，爲了與借義區隔，遂增阜旁作“𠄎”，“𠄎”即成爲“鄰”的本字，此爲本義造本字之例，唯作借義“可憐”之“憐”，“憐憫”之“憫”，則用“口”字來表示。不過，“口”（鄰）爲常用字，爲了與本字本義有所區隔，於是爲借義造本字，增“心”爲形符而造就

① 《漢字古音手冊》266頁“城”字條，238頁“鄰”字條。

② 王力《同源字典》。

③ 王力《同源字典》。

④ 詳拙作《說吉》及《甲骨文套字研究》（二）。

⑤ 校訂本《甲骨文編》，卷七。

⑥ 校訂本《甲骨文編》，卷七。

⑦ 二聲字：凡合體之字，其部件都具有表聲的功能，記錄語言之作用者爲“二聲字”，如“𠄎”、“孳”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”等等，其例繁多，不勝枚舉。

了“𠂔”字。如此原本各有本字、本義，楚河漢界，涇渭分明矣。但是，用字者竟拿“𠂔”（“憐憫”之本字）表示“鄰居”的“鄰”，成爲本有其字的假借；造字者又替借義造本字，以“𠂔”爲聲符，增形符“阜”旁，而造成爲“𠂔”字。這就是《上博簡·孔子詩論》一簡作“𠂔”字，二十簡作“𠂔”字的由來。

爲了清楚起見，表列如下，俾供參考：

𠂔(二穴居之穴比鄰而居，以會“鄰”意，“鄰”的初文)——爲與“宮”之初文區隔，增“文聲”——>𠂔(二聲字，“𠂔”與“文”皆聲成爲二聲字，“鄰”的本字)——假借——

┌ 可憐之憐——爲本義造本字增“阜”旁——>𠂔(上博簡二十簡)

└ 憐憫之憫——爲借義造本字增“心”旁——>𠂔——借“𠂔”爲“鄰”字，本有其字假借——>𠂔(鄰)——爲借義造本字增“阜”旁——>𠂔(=鄰=隣，上博簡一簡)

## (五) 結語

本論文討論的主題有三：一是對“𠂔”字形構作解釋；一是《上博簡》(一)所見“𠂔”、“𠂔”二字之考證及其在簡文中之正讀；一是“𠂔”字之初文形構之原始，茲綜合各家之說，試作結論如下：

一曰“𠂔”爲“鄰”字的初文；

二曰“𠂔”爲從兩個古人半穴居之穴比鄰而居，以會“鄰居”之“鄰”義；

三曰《上博簡·孔子詩論》第一簡有三個“鄰”字可以隸作“𠂔”形，第二十簡有一個“鄰”字可隸定作“𠂔”形；

四曰“𠂔”若“𠂔”字都是“鄰”的本字；

五曰說解“𠂔”若“𠂔”字者多家，約略而言有七種不同說法：

(一) 離說，以馬承源爲代表；

(二) 隱說，以李學勤爲代表；

(三) 吝說，以饒宗頤爲代表；

(四) 陵說，以何琳儀爲代表；

(五) 恣說，以李銳爲代表；

(六) 憐說，以張桂光爲代表；

(七) 泯說，以濮茅左、廖名春、邱德修爲代表。

六曰即《上博簡·詩論》內容而言，釋“𠂔”若“𠂔”字爲“泯”，訓爲“滅也”義，最合乎《孔子詩論》之意旨；

七曰“𠂔”與“𠂔”字形構發展之來由爲：

𠂔——>𠂔——>𠂔——>𠂔(上博簡詩論一簡)

└——>𠂔(上博簡詩論二十簡)

總之，研究古文字必須追本溯源，明本原始，然後順流而下，知其流變，我們考釋“𠂔”與“𠂔”即是秉持這種理念而寫成的。至於是邪？非邪？其然邪？其不然邪？則有待專家之檢驗，歷史的汰煉了。

歲次壬午 端午詩人節前夕初稿

(作者單位：臺灣師大中文系)

## □引用書目(論文附)□

- △ 甲骨文合集 第二册、第五册 郭沫若主編 胡厚宣總編輯 中華書局 一九七九年版
- △ 殷墟甲骨刻辭摹釋總集 二册 姚孝遂主編 中華書局 一九八八年二月第一版
- △ 戰國古文字典——戰國文字聲系 上下二册 何琳儀編著 中華書局 一九九八年版
- △ 上海博物館藏戰國楚竹書(一) 馬承源主編 上海古籍出版社 二〇〇一年版 省稱作“《上博簡(一)》”
- △ 上博簡孔子詩論釋文考釋 馬承源著 收入《上博簡(一)》 一一七一—一六八頁
- △ 《上博簡(一)》“詩亡志”考 邱德修著 刊於《上博簡研究》 二九二—三〇六頁
- △ 中山王□壺及鼎銘考釋 張政烺著 刊於《古文字研究》第一輯 二〇八一—二三二頁 中華書局 一九七九年版
- △ 中山王□器文字編 張守中編著 中華書局 一九八一年版
- △ 四版《金文編》 容庚編著 中華書局 一九八五年版
- △ 馬王堆帛書六十四卦校讀劄記 王輝著 刊於《古文字研究》第十四輯 二八一—二九四頁 中華書局 一九八六年版
- △ 汗簡注釋 宋·郭忠恕編著 黃錫全注釋 武漢大學出版社 一九九〇年版
- △ 金文編訂補 容庚編著 陳漢平訂補 中國社會科學出版社 一九九三年版
- △ 上博館藏戰國楚竹書研究 朱淵清主編 上海書店出版社 二〇〇二年版 省稱“《上博簡研究》”
- △ 新出楚簡試論 廖名春著 臺灣古籍出版公司 二〇〇一年版
- △ 《孔子詩論》簡序解析 濮茅左著 收入《上博簡研究》九—五〇頁
- △ 上博簡《詩論》篇管窺 廖名春著 收入《新出楚簡試論》三〇—一三〇九頁
- △ 《詩論》的體裁和作者 李學勤著 收入《上博簡研究》五一—六一頁
- △ 上海楚簡的“詩亡離志”說商兌 竹木著 《簡帛研究網·簡帛論壇》 二〇〇〇年八月廿四日
- △ 《孔子詩論》五題 俞志慧著 《上博簡研究》三〇七—三二六頁
- △ 上博簡零箋 龐樸著 《上博簡研究》二三三—二四二頁
- △ 《孔子詩論》新釋文及注解 周鳳五著 《上博簡研究》一五二—一七二頁
- △ 上海博物館藏詩論簡校釋劄記 廖名春著 《上博簡研究》二六〇—二七六頁
- △ 竹書《詩序》小箋 饒宗頤著 《上博簡研究》二二八—二三二頁
- △ 上博館藏楚簡《詩論》的釋文簡序與分章 范毓周著 《上博簡研究》一七三—一八六頁
- △ 上博簡網頁論文集 四册 陳立編輯 稿本 二〇〇二年五月
- △ 滬簡詩論選釋 何琳儀著 《上博簡研究》二四三—二五九頁
- △ 讀上博簡劄記 李銳著 二〇〇〇年十二月為未刊稿,於二〇〇二年正式發表,刊於《上博簡研究》三九七—四〇二頁
- △ 《孔子詩論》簡序調整芻議 李銳著 《上博簡研究》一九二—一九八頁
- △ 讀上博簡文字劄記 魏宜輝著 《上博簡研究》三八八—三九六頁
- △ 《戰國楚竹書·孔子詩論》文字考釋 張桂光著 《上博簡研究》三三五—三四一頁
- △ 漢字古音手冊 郭錫良著 北京大學出版社 一九八六年版
- △ 校訂本《甲骨文編》 孫海波著 中華書局 一九六五年版
- △ 同源字典 王力著 商務印書館 一九八〇年版
- △ 說吉 邱德修著 五南圖書出版公司 一九八七年版
- △ 甲骨文套字研究(二) 邱德修著 國立臺灣師大《國文學報》第三十一期 一九一—五二頁 二〇〇二年六月

何琳儀

郭店簡《語叢》2.3 和 1.93 兩條簡文如下：

A 生於敬，耻生於 B。  
仁義爲之 C。

其中原篆分別作：

A 

B 

C 

《釋文注釋》隸定 A 爲“口”，釋“望”，隸定 B 爲從“心”從“口”，亦釋“望”<sup>①</sup>。或釋 A 爲“枉”，讀“狂”<sup>②</sup>。《釋文注釋》隸定 C 爲“口”，闕釋。或釋 C 爲“枉”，訓“邪曲”<sup>③</sup>。或釋 C 爲“梘”，通“臬”，訓“法度”<sup>④</sup>。

上揭三字都有一共同的偏旁，已有學者放在一起討論，無疑是十分正確的。然而其隸定則有可商。下面列舉諸家所涉及相關郭店楚簡文字如次：

口  郭店《語叢》1.1

往  郭店《語叢》4.2

毀  郭店《語叢》1.108

兒  郭店《語叢》4.27

其中“口”所從“亡”旁，“往”所從“之”旁，“毀”所從“臼”旁，“兒”所從“臼”旁，與上揭三篆同屬一批竹簡資料。細審各自形體判然有別，其間并無切合之點。三篆形體詭異，在現有古文字資料中，恐怕很難找到可以比照者，大概只能在傳鈔古文中尋覓。

檢《古文四聲韻》下平二十八引《古老子》“兢”作：

① 荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998 年版。  
 ② 黃德寬、徐在國《郭店楚簡文字考釋》，《吉林大學古籍整理研究所建所十五周年紀念文集》，1998 年版。  
 ③ 同注②。  
 ④ 劉釗《讀郭店楚簡字詞札記》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，2000 年版。

此字與上揭 A 字比較，僅增一弧筆而已。其實這一弧筆也是可以解釋的。  
自西周以來，“兢”作下列各形：

	鬲比盥
	七年相邦呂不韋戟
	小篆

以上“兢”字上方為三橫筆或三斜筆，而郭店簡 A、B 這一部位為二曲筆，無疑應屬簡化。至於 A、B 與 C 之間的遞變關係，應屬“收縮筆劃”現象<sup>①</sup>。“兢”是周秦文字，“𡗗”是六國文字。儘管兩者間的演變關係尚缺少中間環節，然而據《古文四聲韻》隸定郭店簡“𡗗”為“兢”應該是有根據的。

郭店簡 A 之“兢”當訓“恐懼”。《詩·大雅·雲漢》“兢兢業業”，傳“兢兢，恐也。”《爾雅·釋訓》“兢兢，戒也。”凡此皆由《說文》“兢，敬也”所引申。其中以“敬”訓“兢”，恰好與郭店簡“兢生於敬”可以互證。先秦以後，這類詞彙甚多，諸如“兢栗”、“兢悚”、“兢恪”、“兢戒”、“兢畏”、“兢悸”、“兢業”、“兢懼”、“兢慚”等等，均可由“兢”之義訓而推求。簡文“兢生於敬”，可參讀《說苑·反質》“吾聞君子服美則益恭，小人服美則益倨。我以自備恐，有小人之心也。”

郭店簡 B 從“心”，從“兢”，應是“兢”之繁文。同文求異，所謂“避複”者也。《論語·學而》“恭近於禮，遠耻辱也。”可以為郭店簡“耻生於敬”作注（“恭”與“敬”對文見義）。

《語叢》2.3 簡文“兢生於敬，耻生於兢”，大意謂“兢戒由恭敬而生，羞耻由兢戒而生。”

郭店簡 C 從“木”，從“兢”，字書所無，疑是“𡗗”之異文。檢《老子》七十六章“木強則共”，馬王堆漢墓帛書甲本“共”作“恆”，乙本作“兢”。乙本注“兢，甲本作恆，疑讀為𡗗，兢是假借字。”<sup>②</sup>是其佐證。《說文》“𡗗，兢也。從木，恆聲。亘，古文𡗗。”

郭店簡 C 應讀“恆”。《說文》：“恆，常也。”

《語叢》1.93 簡文“仁義為之𡗗（恆）”，大意謂“以仁義為典常”。這應是漢代“五常”之濫觴，參讀《漢書·董仲舒傳》“夫仁誼（義）禮智信，五常之道。”《白虎通·性情》“五常者何？謂仁義禮智信也。”

（作者單位：安徽大學中文系）

① 何琳儀《戰國文字通論》，中華書局，1989 年版。

② 國家文物局古文獻研究室《馬王堆漢墓帛書（壹）》，文物出版社，1980 年版。

# 楚簡文字中的“兔”及相關諸字

曹錦炎

上海博物館藏楚竹書《孔子詩論》簡中，編號第 23、25 兩簡分別有《詩經》篇名“兔蘆”和“又(有)兔”。馬承源先生指出，前者為今本《周南·兔置》，後者即是今本《王風·兔爰》，簡文乃是取該詩首句“有兔爰爰”首二字為題<sup>①</sup>。因為有今本可以對照，馬先生所說無疑是正確的。

上博簡中的兔字構形作，楚文字這種寫法的“兔”字，最早見於安徽壽縣出土的“鄂君啓節”中的車節，寫作，舊多釋為“象”，只有先師于思泊先生釋為“兔”，認為車節地名“兔禾”即“菟和”<sup>②</sup>。可惜于先生的意見未能得到普遍贊同，特別是包山楚簡<sup>③</sup>出土後，因為認出了楚文字“豫”字構形即兔字的看法幾乎遭到了全盤否定。

其實，于先生的釋讀並沒有錯。在戰國文字中，“兔”字構形一般寫作：

 秦子矛(逸字所從)<sup>④</sup>  
 《古璽匯編》1455  
 《古璽匯編》3273

但也有作下列構形的，如：

 《古璽匯編》1616、2626(逸字所從)  
 霽嗣壺(逸字所從)

特別是最後一例，除了下部還未訛變成 (肉)，其與楚文字的兔字構形已經非常接近。

楚文字的兔字寫法實有所本。1980 年於陝西長安斗門出土的多友鼎<sup>⑤</sup>，銘文中借為“肆”字的“逸”字寫作，右旁兔字下部增從肉。而傳出洛陽金村古墓的越器者瘡鐘，逸字寫作，右旁兔字下部已訛成肉。這種寫法的逸字，也見於三體石經古文，寫作，其所從兔字構形，正與楚文字同，可以證明。我曾對戰國文字的兔字構形及其演變作過詳細討論<sup>⑥</sup>，此處不再贅述。

上引三體石經古文的逸字，其右旁作，過去以為從“兔”、從“水”，其實不確。郭店楚簡《六德》篇中<sup>⑦</sup>，此字寫作，可見石經的即楚簡之訛誤，其構形是易左右結構為上下結構。同時也可證明

① 考釋見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社 2001 年版。

② 于省吾：《“鄂君啓節”考釋》，《考古》1963 年 8 期。

③ 湖北省荆沙鐵路考古隊：《包山楚簡》，文物出版社 1991 年版。

④ 以下所引金文資料，除特別注明外，均見容庚《金文編》，中華書局 1985 年版。

⑤ 李學勤：《論多友鼎的時代及意義》，《人文雜誌》1981 年 6 期。

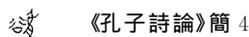
⑥ 曹錦炎：《釋兔》，《古文字研究》第二十輯，中華書局 2000 年版。

⑦ 荆門博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1998 年版。

郭店楚簡的𠄎旁“兔”，同於上博簡。已有不少學者指出，郭店楚簡的𠄎字應即包山楚簡的𠄎字異構，這是正確的。在包山楚簡中，此字有多種寫法：



左旁有簡有繁，右旁構形作𠄎，其寫法完全同於三體石經和者痛鐘的“兔”字偏旁，鄂君啓節的“兔”字構形也與其完全一致。在上博簡中，也有此字，寫作



郭店簡此字構形實來源於上博簡，左旁下部改用填實筆劃，而上博簡的寫法即包山簡之省形。通過比較，我們注意到“兔”字構形有兩種寫法，一作𠄎，一作𠄎，區別在於表示“兔”首的最後一筆，一作上翹，一作下垂回鉤。這種區別，乃是書寫者因書寫習慣不同所致。

在《孔子詩論》中，馬承源先生將𠄎字隸定作𠄎，左旁從“谷”。按楚簡文字中，作為“谷”（或“谷”旁）字均寫作谷，下部之“口”不作封閉形。結合包山楚簡此字的各種構形來看，其左旁應該釋作“予”，上部加“フ”或“八”均為繁化，谷即𠄎之省寫，而其本形實作𠄎，加フ或八為繁飾。𠄎即“予”字，吳器配兒鉤鐘銘“先人是𠄎”，予旁作𠄎可證。而郭店簡、上博簡的寫法則是簡省所致。認清了這個字的偏旁所從，我們可以將這個字正確隸定作“𠄎”。

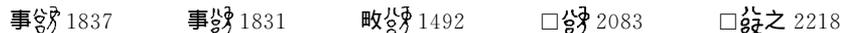
在包山簡中，“𠄎”是作為人名出現的，《包山》考釋中已將此字直接釋為“豫”，沒有解說。郭店簡和上博簡的“𠄎”字，有上下文義可尋：

𠄎其志，求養新（親）之志，害亡不以（已）也。（《六德》）

曰：詩，其猶塋（旁）門。與𠄎民而𠄎之，其甬（用）心也將何如？（《孔子詩論》）

將上述“𠄎”字讀為“豫”，確實文從義明。因此，我們有理由相信，楚簡文字的“𠄎”字其實即“豫”字，只是在楚簡文字中，“豫”字寫成從兔、予，並不從“象”。

在其他戰國文字中，豫字也有寫成從“兔”的，如《古璽匯編》所載下揭各形：



結合中山王蠶嗣壺、秦子矛的逸字來看，雖然構形有變化，但均從“兔”字是可以認定的。我們過去還不認識這種寫法的“豫”字，直至包山楚簡的公布，才得以確認。可見，豫字寫成“𠄎”字在戰國文字中是確實存在的。

寫成從“象”的豫字，曾見於安徽壽縣蔡侯紳墓出土的編鐘上，寫作𠄎。但至今只一例，反而不多見。很有可能，秦統一文字後，才將從兔的𠄎字一律改成從象的“豫”，固定了下來。

應該指出，楚簡文字中從象的“爲”字，其“象”旁下部作省略，與“兔”字構形區別較為明顯，但也有楚簡文字中的“象”字構形，與“兔”字構形較為相似。郭店楚簡《老子》乙篇“大音祇聖，天𠄎亡基”；《老子》丙篇“執大𠄎，天下往”，今本分別作“大音希聲，大象無形”、“執大象，無下往”。有今本對應，我們不能說𠄎是“兔”非“象”。象寫作𠄎，粗看確實與“兔”作𠄎構形似無別，但仔細分析，象首構形的最後一

筆往右下延伸較長，與楚簡文字中的“爲”字所從的象首寫法一致。而楚簡文字的“兔”字構形中兔首的最後一筆往往上翹，有明顯區別。在上博簡、郭店簡中均如是作，包山簡的“口”字所從兔旁，這一筆雖然略往下彎，但并不延伸下垂。仔細看還是有區別的。這種在構形筆劃上微小變化之區別，往往是區分兩字的關鍵所在。如楚簡文字中“視”與“見”、“弁”與“史”等的構形區別，便是極好的例子<sup>①</sup>。

附帶指出，傳抄古文的“舒”字，其構形有作：

 王存义《切韻》  
 《汗簡》出楊大夫碑  《古文四聲韻》楊大夫集  
 《古文四聲韻》樊先生碑

形體已有訛變，但仍可以看出，第一例作口；第四例從豫，疊加了“心”旁；第二、三例從豫從呂，“呂”是“予”訛變，贅增。均是借口或豫爲之。從其構形中，仍可以看出從兔、從象的兩種不同寫法。特別是表示“象”首部延伸下垂的一筆，尤其明顯，可以參看。在這裏，“豫”是作爲假借字讀爲“舒”字的。

在楚簡中，還有一個寫作從三個兔字的口字，其構形作，見上博簡《性情論》簡 26。在相同內容的郭店簡《性自命出》中，口則省寫作。在上博簡《孔子詩論》中，口又省寫作，下面的兩個兔字省寫了兔首。

《說文》兔部有口字，云：“疾也，從三兔，闕。”所缺當是其讀音（大徐音“芳遇切”）。從《孔子詩論》簡看，其論述《小雅》篇名的《小口》即爲《小宛》。我們知道，“宛”字與從“兔”的“冤”字古音相同，例可通假，如《楚辭·九章》：“情冤見之日明兮”、“心冤結而內傷”，《考異》均謂：“冤一作宛。”又《楚辭·七諫》：“心悵憚而煩冤兮”，《考異》：“冤，《釋文》作宛”是其證。《楚辭》正是楚地文獻，所記當然是楚音。這樣看來，“口”字的讀音當同“冤”。至於《說文》認爲“冤”字是會意字，看來似乎有討論的餘地。

上博簡《性情論》（即郭店簡《性自命出》）中，其原文作：

門內之口(治)谷(欲)其口也；門外之口(治)谷(欲)其折也。

口，《郭店》隸定作口，無釋；《上博》考釋隸定作口，讀爲“逸”，解爲“去”義。濮茅左先生在考釋中已經指出，類似內容也見於郭店楚簡《六德》：

門內之口(治)紉弇宜(義)，門外之口(治)宜(義)斬紉。

《六德》的這段話，《大戴禮記·本命》、《孔子家語·本命解》作：“門內之治恩掩義，門外之治義斷恩。”《禮記·喪服四制》作“門內之治恩揜義，門外之治義斷恩”<sup>②</sup>。從文義相互比較推斷，“口”字在《性情論》中當讀爲弇(揜)或掩，弇與揜、掩古音相同，通假的例子甚多，可參看《古字通假會典》第 249—250 頁<sup>③</sup>。在這裏，口字其讀音也當如弇或掩。弇，大徐有二音，一古南切，又一儉切，此處音當如後讀。掩，大徐音衣檢切。兩字均與“冤”的古音很接近。

在楚簡中，還有一個從革從口的字，寫作：

二鼎(頂)口(甲) 牘 1、簡 270  
 一乘韋車牛之革口 簡 273、牘 1  
 一乘正車牛之革口 簡 271

① 有關例子請參見郭店楚簡及包山楚簡。

② 李零：《郭店楚簡校讀記》“六德”篇也曾提及，《道家文化研究》第十七輯，三聯書店 1999 年。

③ 高亨：《古字通假會典》，齊魯書社 1989 年版。

《包山》考釋隸作或,在注[635]中指出,“,讀作象,簡文有牛,象牛爲牛之別稱。象,即象鼻,以牛皮所作的甲”。按《包山》隸定有誤,字從革從,其偏旁不從三(二)“象”。分析其構形,當是從革、聲。上面討論中已指出,字的讀音當如兔或奔、掩,頗疑“”字讀爲“犀”,“牛”即“犀牛”,“甲”即“犀甲”。簡文謂“二頂犀甲”,即指二頂用犀牛皮做的甲。古有以犀牛皮作甲者,如《國語·越語》有“水犀之甲”,可證。因推測的成分較多,有待進一步驗證,這裏提出來供大家參考。

(作者單位:浙江省考古研究所)

劉彬徽

上海博物館藏竹簡《緇衣》第十五簡中有一個字形作,整理者隸定爲“□”,讀爲“爵”<sup>①</sup>。此字在對應的郭店楚簡《緇衣》篇中,字形爲“雀”,雀、爵二字音近相通,《說文》:“雀……讀與爵同”。讀爲爵是對的。但對此字如何隸定則值得討論。對此字的隸定已有文論述,例如:“此字構形比較特別,外形作‘斗’;‘斗’口之中書一‘少’字。整理者隸定爲‘□’,不確,應作‘’……大概是‘爵’字的異體”<sup>②</sup>。又如“字應分析爲從斗、少聲,隸定爲‘□’,讀爲‘爵’”<sup>③</sup>。

那麼,此字是否果真爲斗、少二形構成,可隸定爲“□”?筆者初亦以爲然,但在反復琢磨之後,覺得還有進一步討論的必要。此字形可分解爲兩個字元:“少”和“”。問題在於“”是否如上面列舉的隸定的“斗”?筆者現提出一種不同的看法:“”是“佳”字的簡化。“佳”之右邊部件由“□”形簡化、濃縮成“”形。類似的例子可舉出“豐”字,其簡化形體爲□、□<sup>④</sup>。這豐字中間的兩個“豐”均簡化成兩直短畫,三橫筆被省掉了。在上博簡《緇衣》篇中也有類似的字形被簡化,例如“”字,應分析爲從石、從主二形<sup>⑤</sup>。其“主”形被省簡成“”形,和此“佳”字的省簡如出一轍。“豐”、“主”、“佳”三種形體的這種簡化或濃縮,乃戰國古文字形體演變的常見現象<sup>⑥</sup>。這樣看來,將“”形隸定爲“佳”、將“”隸定爲“雀”,應是一種有別於前舉隸定爲“□”的一個新的考釋意見,而讀爲爵則是共同的想法。

這種形體的雀字,又見於楚銅量銘文,字形作,無疑也可徑直隸定爲雀字。類似的形體還見於包山、信陽、望山楚簡,均爲器物名稱。包山楚簡中的這個字字形作。這個字如何隸定?讀爲何字?在上博楚簡公布前,李家浩先生認爲“應當是一個從‘毛’從‘瓚’字象形初文得聲的字,在此假借爲‘瓚’”<sup>⑦</sup>。近有論者則認爲“應分析爲從毛、從□,可隸定爲‘□’……,讀爲‘勺’”<sup>⑧</sup>。而據我上面所作的分析,則此字當隸定爲從毛、從雀,仍讀爲爵。

那麼,這種器物名稱到底應怎麼定?在已有的釋“瓚”、“勺”、“爵”三種說法中,哪一種可靠?在此不妨再作討論,以進一步證成我隸定爲雀讀爲爵之說。

主張讀爲瓚的,其器形所指如圖一,主張讀爲勺的其器形所指如圖二。先說瓚,《周禮·考工記》:“裸圭尺有二寸,有瓚”,鄭玄曰:“瓚如盤,其柄用圭,有流前注”。清戴震《考工記圖》依照此注畫出個有流的器形,見圖三<sup>⑨</sup>。而主張讀瓚或勺的所指器物則無流。這就是說,文獻所載之瓚和論者所指的器物名實不符(一有流,一無流)。要麼是文獻記載錯了,要麼是論者所指的器物不應定名爲瓚,二者

① 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》,上海古籍出版社2001年版。

② 陳偉《上博、郭店二本〈緇衣〉對讀》,載上海大學古代文明研究中心等《上博館藏戰國楚竹書研究》,上海書店出版社2002年版。

③ 馮勝君《讀上博簡〈緇衣〉札記二則》,出處同②。

④ 見《金文編》332頁,高明《古文字類編》327頁。

⑤ 李零《上海楚簡校讀記(之二)〈緇衣〉》,出處同②。

⑥ 何琳儀《戰國文字通論》,中華書局1989年版。

⑦ 周世榮《楚□客銅量銘文試釋》,《江漢考古》1987年第2期。

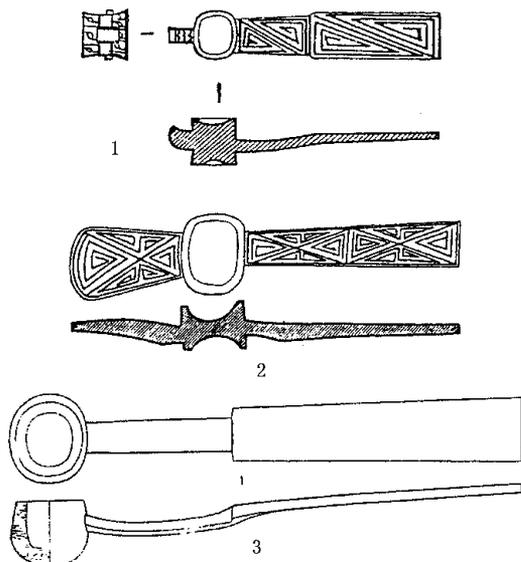
⑧ 湖北省荆沙鐵路考古隊《包山楚墓》、《包山楚簡》第226號簡,文物出版社1989年版。

⑨ 李家浩《包山二六六號簡所記木器研究》,《國學研究》第二卷,北京大學出版社。

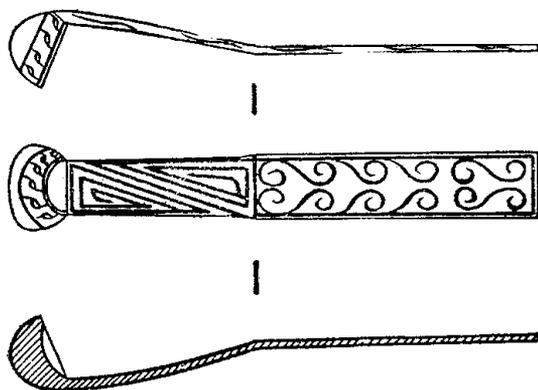
⑩ 同注③。

⑪ 圖三採自清代戴震著《考工記圖》,商務印書館1955年版。

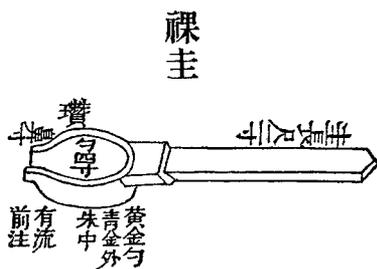
必居其一。究應如何判斷？且看下文。



圖一（見 116 頁注⑨）1. 採自《包山》149 頁。2. 採自《信陽》41 頁。3. 採自《當陽趙家湖楚墓》156 頁）

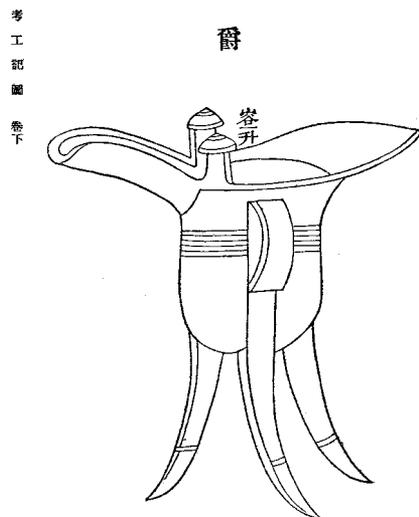


圖二（見 116 頁注③）



以圭爲柄曰圭瓚以璋爲柄曰璋瓚其勺并同故不別爲圖

圖三（採自〔清〕戴震《考工記圖》）



圖四（採自〔清〕戴震《考工記圖》）

依我的看法，論者所指爲瓚的器物，正好是我讀爲爵的器物。誠然，爵這種器物自宋代以來至今，均被認定爲下有三足的飲酒器，《考工記圖》中也是這麼畫的（圖四）<sup>①</sup>。但這種器物未見有自名。自名爲爵的器物在二十多年前出土於陝西。出土兩件，形制、紋飾、大小相同，器身橢圓下有圈足，柄部扁平，靠近器身則下折呈弧形接於器腹，器表飾夔龍紋、雲紋、蟬紋。通柄長 19.1 厘米、口徑 9.1 厘米（圖五）。其銘文爲兩件連讀，首句爲“伯公父作金爵……”（圖六）；器的年代爲兩周晚期<sup>②</sup>。按“名從主人”的原則，此器器名就叫“爵”。其器形與傳說的下有三足的爵（圖四）全然不同。下有三足的爵流行於商至西周早期，此後絕迹，是否意味着在西周晚期已由這種有柄的圈足爵代替了有三足的爵？或者是前人把下有三足的爵定錯了名稱呢？這也是二者應居其一，疑莫難定，且質之高明。

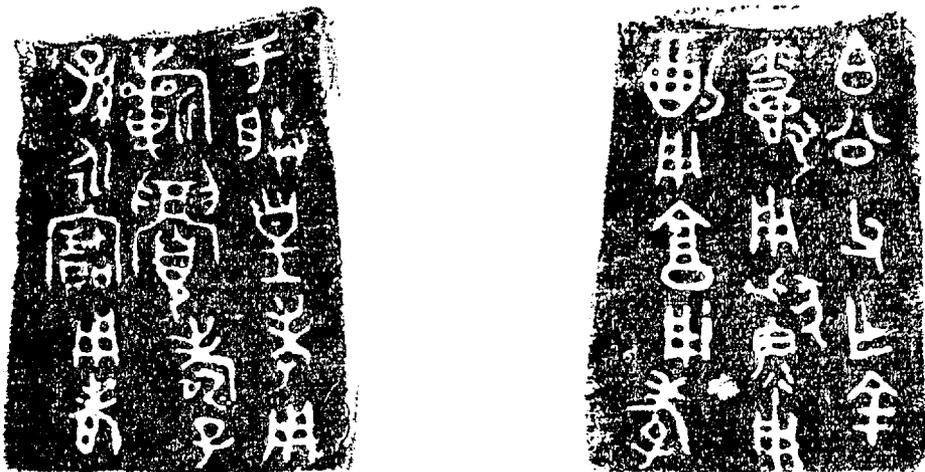
這種有柄的圈足爵在楚地有傳流，在湖北當陽的一座春秋中晚期之際的楚墓內出土了兩件，但不

① 圖四採自清代戴震著《考工記圖》，商務印書館 1955 年版。

② 陝西周原考古隊《陝西扶風縣雲臺、莊白二號西周銅器窖藏》，《文物》1978 年 11 期。補記：此文寫成後，見到若干年前林滙先生文章（油印）中認爲此字不當釋爲爵。對此字之釋可進一步討論，特附記於此。



圖五 (採自《文物》1978年第11期圖版叁,1)



圖六 (採自《文物》1978年第11期9頁圖一三、一四)

是青銅器,而是漆木器;而形狀則與上述陝西周爵相同,大小亦相近(圖七)<sup>①</sup>。降至戰國時期,戰國早期曾侯乙墓內有這種器物(圖八),戰國中期的包山(圖九)、信陽、望山楚墓內出土的此類漆木器,腹部極淺,非實用器,當是由西周、春秋時期和戰國早期的爵發展而來的變異了的形態,但器口作橢圓形、柄作長扁平形,并微下弧,則為其共有的特征。由此可見,從西周到春秋戰國時期這種有演變關係的具有若干共同特徵的器物,均應定名為爵。它有西周時期的器物自名為證,又有戰國楚竹簡中從毛、從雀的自名為證。因之,此字不當讀為“瓚”或“勺”。至於此字為何從“毛”,論者“懷疑是累加的聲符”(同116頁<sup>③</sup>),我則疑為雀之繁文,毛乃累加的形符。雀字,何琳儀先生云:“從隹、從少,會小鳥之意,少亦聲”<sup>②</sup>。鳥有羽毛,具象形之意,包山楚墓此器“前端飾鳥嘴形裝飾”<sup>③</sup>(見圖九),則器物形體也有象形之構件,亦可為之作佐證。

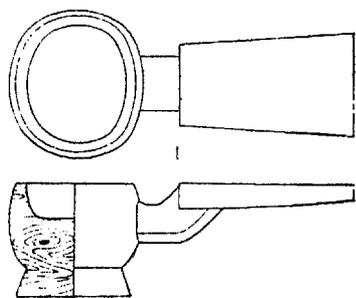
以上所論雖僅一字之識,但因牽涉到不同時代器物名實的考證,需有古文字學、文獻學、考古學等多學科的融通考察,故所論即或尚難定論,仍值得學界予以重視和進一步研究。

(作者單位:湖南省博物館)

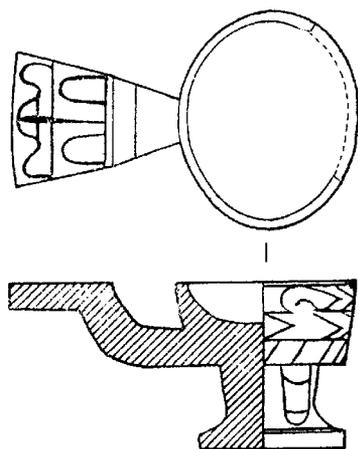
① 湖北省宜昌地區博物館等《當陽趙家湖楚墓》155頁,圖見156頁圖一一三,6,文物出版社1992年版。

② 何琳儀《戰國古文字典》,中華書局1998年版。

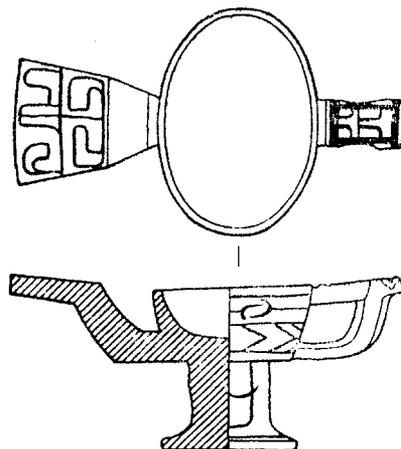
③ 湖北省荆沙鐵路考古隊《包山楚墓》、《包山楚簡》第226號簡,文物出版社1989年版。



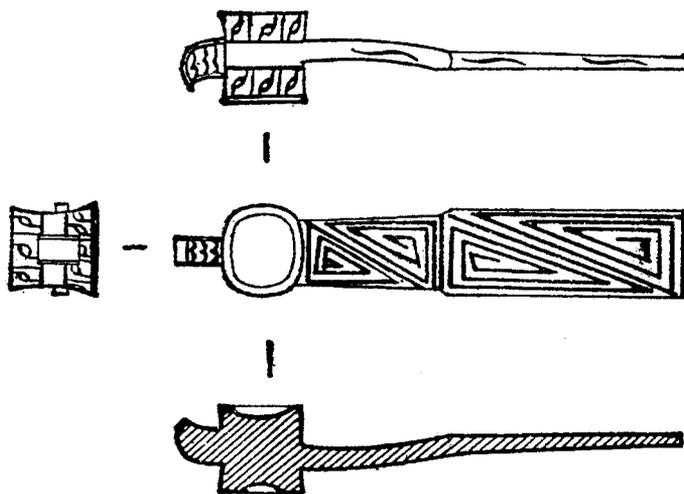
圖七 (採自《當陽趙家湖楚墓》156 頁圖一一三, 6)



圖八.1 (採自《曾侯乙墓》370 頁圖二二九, 4)



圖八.2 (採自《曾侯乙墓》370 頁圖二二九, 5)



圖九 (採自《包山楚墓》149 頁圖九一, 4)

# 出土文獻與先秦貨幣研究

## ——以新出楚簡爲例

黃錫全

近百年來，各地發現了大批有文字記載的文物，其中包括保存於地上者如敦煌藏經洞所藏經書，發現於地下者如包山楚簡、郭店楚簡、上博藏楚簡等，具有非常重要的價值。根據這些記載和文字所反映的內容，不僅可以與流傳至今的歷史文獻相互比較研究，分辨其中的奧秘，而且可補文獻之不足，解決長期懸而未決的疑難問題，彌足珍貴。這些方面，有關科研單位、大專院校和文博部門做了大量的工作，成果累累。

先秦貨幣，由於距今時間久遠，流傳至今的可供研究的材料不多，很多疑難問題未能得到圓滿的解決。要弄清有關問題，除了需要不斷發現新的貨幣實物外，還需依賴新出土的文獻或文字材料。下面列舉以新出楚簡材料來解決或進一步探討楚國貨幣研究中的難題數例，以見一斑。

### （一）楚銅錢牌“視金”問題

楚國的銅錢牌，呈長方形版狀，面、背四周邊緣均有郭，兩面飾有勾連形卷雲紋，或有雲雷紋襯底，正面中央有兩道凸脊同心圓圈，圈好不透，兩道圓圈之間有四字鑄銘，旋讀。這種錢牌，清道光年間山東劉燕庭首次在陝西發現，有所謂“良金一朱”、“良金四朱”兩種，王獻唐《中國古代貨幣通考》有專門記述<sup>①</sup>。由於傳世的實物太少，出土地點不詳，對其上的文字看法不一，因此，有關其年代、國別及性質等問題便難以深究，或列入“奇品”，或列入“無考品”，或提出種種推測。

20世紀80年代以來，在湖北大冶、陽新、蘄春等地，連續發現了這種銅錢牌，並且新發現有“二朱”品種，爲探索有關問題提供了新的材料。但是，錢牌上的文字如何釋讀，却成爲解決這一問題的關鍵。

銅錢牌上的前面兩個字，過去多釋讀爲“良金”，也有釋爲“白金”、“良金”的<sup>②</sup>。第一字作，與古文字的白、良明顯不同，與良字也不相同，而與古文字中的“見”和從見之字的偏旁類同，故我們曾經主張釋讀爲“見金”，但是，對其文義的解釋總覺不安<sup>③</sup>。

湖北荊門郭店楚墓出土的楚簡，對探索這一問題提供了新的材料，也可以說，銅錢牌的銘文釋讀及含義由郭店楚簡的公布而獲得最終解決。

郭店楚簡多爲能與今本對照的古書，其中多次出現和字。前形爲“視”字（偏旁除外），後形爲“見”字，區別比較明顯。如《老子》丙中的五號簡文“淡可（呵）其無味也，之不足，聖之不足聞，而不可既也。”今本《老子》三十五章作：“淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。”視作，見作。按之其他楚簡，如包山楚簡的“日”也應該釋讀爲“視日”。“視日”見於典籍，而“見日”則不可解。由此，我們認爲楚銅錢牌的第一字也應釋讀爲“視”，義爲“比”、“同”。“視金一朱”、“視金二朱”、“視金四朱”，意即銅錢牌分別可比照或視同黃金一銖、二銖和四銖。如此，則文義豁然貫通<sup>④</sup>。

① 齊魯書社，1979年版。

② 見王獻唐《中國古代貨幣通考》，齊魯書社，1979年版。

③ 黃錫全《楚幣新探》，《中國錢幣》1994年2期。

④ 黃錫全《古幣札記二則》之二，《楚銅錢牌“見金”應讀“視金”》，《安徽錢幣》1998年3期；《中國錢幣》1999年2期。

“視金”意為可比照黃金這種句式用法與句義，也見於典籍。如《孟子·萬章下》：“天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。……天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子、男。”趙岐注：“視，比也。”意即天子之卿、大夫、元士受的封地比同侯、伯、子、男。中山王墓兆域圖銘文：“王后堂方二百尺，其□(葬)厖(視)□后。”“□后堂方二百尺。”<sup>①</sup>銅錢牌“視金”，如同上舉“視侯”、“視伯”、“視□后”一樣，意為視同或比照金。這裏的“金”不大可能是指銅。楚一銖之重才0.65克左右，三種銅錢牌重在34~137.5克之間，相互之間不成比例。“視金一朱”銅錢牌重35~39.9克，其本身價值與一銖黃金大致相當。因此，這裏的“金”只能是黃金。

由此可見，如果沒有郭店楚簡的發現，要徹底解決楚銅錢牌的有關問題無疑是相當困難的。

## (二) “橈比當□”大布問題

楚國的銅布幣有大小兩種。大布重量一般多在28—35克左右，小布一般重8.5克左右。另有一種兩個小布連在一起的“連布”，重量一般在17克左右。一個大布的幣值或重量，相當於兩個連布或四個小布。大、小兩種布幣，銘文不是很多，但問題卻不少，難度較大。

大、小布的第二字作𠄎，過去多釋為布或比<sup>②</sup>。目前學術界主要有兩種意見：一種是釋為比，讀為幣<sup>③</sup>；一種是釋為𠄎，讀為錢<sup>④</sup>。根據古文字演變規律和目前的材料，這個字以釋比讀幣為長。

大布面文第三字與小布背文第一字作𠄎，過去多釋為“當”是正確的。此字從立從尚省聲。古從土之字每從立作<sup>⑤</sup>，將此字釋為堂讀作當，應無大問題。

大布面文第四字、小布背文第二字從十從斤，多讀如鉞，認為與“三晉”布幣之“鉞”類同。過去也有讀為“十斤”的。或以為從土省，隸定作圻<sup>⑥</sup>，可備一說。

大布第一字是個老大難問題，過去有多種釋讀，比較集中者，主要是釋殊、旆、扶、橈、□等幾種意見<sup>⑦</sup>。我們曾經認為，此字所從的木，與古文字中的𣎵、𣎵等形並不類同，與夫形也不相同，因此，前三種意見的可能性不大。有學者認為與秦漢文字中的“無”形類同，主張釋為□，即樵，“樵比”為“模幣”，義為“法錢”。古文字中的“堯”或秦漢文字的“堯”，過去僅見有從二土或三土者，儘管釋橈訓大文義可通，但總覺不安，故我們曾傾向釋“□”。

郭店楚簡《窮達以時》簡3“堯舜”之堯有從一土作者，與楚大布第一字所從類同，為將大幣第一字釋為“橈”一說增添了一些新證據。“橈比(幣)堂(當)斤(鉞)”，即“大幣當鉞”，意即這種高大之布一枚當一鉞。

目前存在的問題是，此字為什麼將“𣎵”一律放在左面，右形“木”構形較大？所以，釋“橈”一說雖有新的證據，是否就是定論，目前還不好確定。不過，新出土的材料無疑為解決這一問題增添了新的證據。也有可能就是應該將其釋讀為“橈”，只是目前還缺一些環節，大家一時還難以接受而已。這一問題，還期待於未來新材料的進一步證實。

## (三) 楚國黃金稱量貨幣單位“半鎰”問題

包山楚簡貸金簡，是當地官員為當地借貸黃金以購買種子的記錄。其中記有楚國黃金稱量貨幣

① 可參考張守中《中山王厖器文字編》，中華書局，1981年版。

② 參見丁福保《古錢大辭典》引各家說。

③ 李家浩《戰國貨幣文字中的“嫩”與“比”》，《中國語文》1980年5期。

④ 朱活《古錢新探》203頁，齊魯書社，1984年版。

⑤ 見羅福頤主編《古璽文編》土部等字，文物出版社，1981年版。

⑥ 何琳儀《古幣文編 校釋》，安徽《文物研究》第六輯，1990年版。

⑦ 丁福保《古錢大辭典》。李家浩《戰國貨幣文字中的“嫩”與“比”》，《中國語文》1980年5期。湯餘惠《略論戰國文字形體研究中的幾個問題》，《古文字研究》第十五輯。何琳儀《釋無》，《江漢考古》1992年2期。

單位益、兩<sup>①</sup>。

另外，又見有在益、兩之間出現的新的計量單位：

簡 116：慣陵攻尹乘、尹纏，為慣陵貸越異之金三益益。

簡 146：豕玫苛□利之金一益益。

簡 116 的“”字比較清楚，從、從，而簡 146 的“”字左上多出兩劃，但可以肯定這兩個字是一個字，或者是一個字的異寫。《包山楚簡》釋文將前一形隸作別，將第二形存原篆，在注[118]中認為，二字“似是同一字的兩種寫法”。但究竟是一個什麼字，釋文未作進一步的研究。

有學者認為此字從肉，從刀，應釋“□(剥)”，并引《集韻》剥，亦作□為證；剥訓“削”，意為“減少”，“一益□益”即一鎰有餘而不足二鎰。<sup>②</sup> 根據字形字義，此釋有一定道理，但總覺不能落實。“剥鎰”究竟是多少，無從得知。因此，這一問題還需要進一步研究<sup>③</sup>。

我們主張此字有可能是“間”字，取意於一半，“間鎰”就是“半鎰”。<sup>④</sup> 最近，李學勤先生將此字釋為“辨”字，讀為“半”<sup>⑤</sup>。

不論將此字釋讀為何字，其義為“半”則是可以肯定的。如：

一益益，即一鎰半鎰

三益益，即三鎰半鎰

八益益一朱，即八鎰半鎰一銖

1954 年長沙出土一套 10 枚的完整砝碼，其中第 9 枚上刻“益”二字，過去誤釋為“鈞益”，解釋為平均分割黃金的量值。“鈞益”應釋讀為“半益”。此枚按重量的倍數遞增為“8 兩”，實測 124.4 克，正好是“半斤”。其重量的一倍就是最大的一枚，實測重 251.3 克，又正好是一斤。楚國實行的是鎰、兩制，鎰相當於斤。

楚簡黃金稱量貨幣單位材料的發現，為解決過去的一些疑難問題及進一步研究楚國的黃金稱量貨幣和衡制的有關問題提供了難得的證據，無疑是非常重要的。

#### (四) 楚金幣“郢稱”及“鹽金”問題

楚金幣上多鈐有“郢稱”、“陳稱”、“慄稱”、“□稱”等印記。“稱”前一字為國都名或地名。“稱”字作“再”，過去多釋“爰”，林已奈夫釋“再”，有漢代泥金版“郢再”和“郢稱”為證，但懷疑者甚多。包山楚簡 244 簡“衣裳各三稱”之“再”字的寫法與楚金幣的“再”字寫法類同，證明過去將金幣的這個字釋為“再”即“稱”是正確的。<sup>⑥</sup> “郢再”、“陳再”等，就是鑄造於郢都、陳都或者郢地、陳地的楚國黃金稱量貨幣。

鈐有“鹽”字的金幣見於安徽壽縣所出，有 4 塊，分別鈐有 16、18、19、21 印。印為圓形，為金版，比較完整，分別重 266.05、264.55、250.15 克。上海博物館藏有一殘塊，重 114 克，上鈐有 7 印<sup>⑦</sup>。

關於“鹽”字，學術界意見不一，但以釋“盧金”者居多。盧為地名，或以為在今湖北襄陽附近，即春秋時盧國<sup>⑧</sup>。根據近期楚簡的發現，證明“鹵”形每每與“西”形相混同，如下列包山楚簡中的“鹽(□)”

① 湖北省荆沙鐵路考古隊《包山楚簡》，文物出版社，1991 年版。

② 何琳儀《包山竹簡選釋》，《江漢考古》1993 年 4 期。

③ 剥，幫母屋部；半，幫母元部，二字雙聲。剥似可讀半，但證據不足。楚簡有半字（如包山、郭店楚簡畔字），作。信陽楚簡的這個字明明從夕，從竹，即簡字，故目前暫且將其釋為間，義為中、半。

④ 黃錫全《試說楚國黃金貨幣稱量單位“半鎰”》，《江漢考古》2000 年 1 期，收入黃錫全《先秦貨幣研究》，中華書局，2001 年版。

⑤ 見《中國錢幣論文集》第四集，中國金融出版社，2002 年版。

⑥ 湖北省荆沙鐵路考古隊《包山楚簡》，文物出版社，1991 年版。林已奈夫《戰國時代の重量單位》，《史林》51 卷 2 號，1968 年。安志敏支持林氏之說，見《金版與金餅》，《考古學報》1973 年 2 期。羅運環《楚金幣“再”字考》，《江漢考古》1995 年 3 期。

⑦ 汪慶正主編《中國歷代貨幣大系·先秦貨幣》4270 號，上海人民出版社，1984 年版。

⑧ 殷濂非《盧金與龜幣》，《古文字研究》第八輯。

字便是一例<sup>①</sup>：

𧇧 𧇨 𧇩 𧇪 𧇫 𧇬  
189 194 283 212 226 147(𧇬)

因此,金幣的𧇬就當是從鹵從皿的𧇬。𧇬字見於《五音集韻》,同鹽。包山楚簡的“煮𧇬於瘴”即“煮鹽於海”。<sup>②</sup> 所以,可將金幣釋讀為“𧇬(鹽)金”,其地可能就是“鹽城”<sup>③</sup>,即漢之“鹽漬縣”,在今江蘇鹽城縣西北,因其地靠海,為產海鹽之地而名。戰國稱“鹽”,漢改稱“鹽漬”,雖增一字,其義未改,晉又改稱“鹽城”,可能是重新啓用戰國之名。根據包山楚簡,楚至遲於戰國中期已經“煮鹽於海”,產海鹽之“鹽”地自然成為經濟發達的地區,在此鑄行金幣,實屬可能。這與戰國中期後,楚的政治、經濟中心東移的實際情況是相符的。

由此可見,楚金版銘文“郢稱”等的“再”字,如果没有包山楚簡 244 號簡“衣裳各三稱”之“再”字字形的證據,釋稱一說還難以被大家接受。“鹽金”的“鹽”,如果没有包山楚簡“煮鹽於海”的“鹽”字證據,也難以正確釋讀。

### (五) 楚銅幣“□朱”問題

還有的問題,雖見於楚簡,但還一時解決不了。如楚國銅貝上的“□”字就是典型的一例。

此字過去分歧意見較大。如初尚齡釋“□”,桂馥以為“昏墊水”,高煥文以為“有土之本”,方若以為“洛一朱”,鄭家相以為“汝六朱”等,近或有釋“五朱”和“資”者<sup>④</sup>。從字形分析,這個字形當為兩個字,即“□朱”,已為江蘇無錫前洲所出王子申豆盤底銘所證實<sup>⑤</sup>。這一幣名的關鍵是“□”字難以突破。此字從倒止從土,曾見於金文、石鼓文(偏旁)和《古文四聲韻》等。新出楚簡出現了這個字或者偏旁,但多為地名、器名等,一時還難以深究。<sup>⑥</sup>

𧇭 包山簡 157 𧇮 包山簡 163 𧇯 包山簡牘、郭店簡、天星觀簡

我們曾經懷疑□與聖有可能是一字的異體,因從又與從女(倒止)形義相近,均表示以又(手)和止(足)致力於地之形,即《說文》“汝潁之間謂致力於地曰聖”之聖,讀若“窟”。又,《古文四聲韻》經或作□,輕或作□,又懷疑“聖朱”,似可讀“輕朱”,指輕小的銅貝名。<sup>⑦</sup> 可是,心中一直忐忑不安。

這是一個有待解決的難題,還有賴諸位專家、學者,也期待將來新出楚簡或相關材料中有比較明確的記述。

以上諸例說明,有些懸而未決的疑難問題,如果没有新材料的發現,是很難得到解決或作進一步研究的。這些僅僅是以楚國貨幣為例,出土文獻涉及的其他方面還很多,學者們從不同角度都作了很好的研究,相信今後取得的成績會更大更多。

附注:以上的有關問題,我在《先秦貨幣研究》和《先秦貨幣通論》中已有論述。本文撮其要點之目

① 湖北省荆沙鐵路考古隊《包山楚墓》,文物出版社,1991年版。  
② 林沅《讀包山楚簡札記七則》,《江漢考古》1992年4期。  
③ 何琳儀《古幣叢考》257頁注十四“鹽疑今江蘇鹽城”。  
④ 朱活《蠡鼻新解》,《中國考古學會第二次年會論文集》,文物出版社,1982年版。  
⑤ 李零、劉雨《楚□陵君三器》,《文物》1980年8期。  
⑥ 《包山楚簡》,文物出版社,1991年版。《郭店楚墓竹簡》,文物出版社,1998年版。滕壬生編著《楚系簡帛文字編》,湖北教育出版社,1995年版。  
⑦ 黃錫全《楚幣新探》,《中國錢幣》1994年2期。

的 ,在於說明出土文獻和文字對於解決先秦貨幣中的疑難問題的重要性。因時間倉猝 ,未對其中的問題作進一步的分析研究 ,敬希讀者見諒。

二〇〇二年六月六日

(作者單位：中國人民銀行錢幣博物館)

# 楚簡《詩論》試解五題

劉信芳

## (一)《黃鳥》之“困”與“天”

《詩論》簡9：“《黃鳥》則困，天谷(欲)反忝(其)古也，多恥者忝(其)病之乎？”

馬承源先生認為：黃鳥，“《小雅·黃鳥》詩句云：‘此邦之人，不可與明’、‘不可與處’，‘言旋言歸，復我諸兄’、‘諸父’。似與本篇有關。”<sup>①</sup>

李零先生云：“《黃鳴》，原書指出，即今《秦風·黃鳥》。此詩批評秦穆公以三良從葬，屢言‘彼蒼者天，殲我良人’，恥其故而傷其情，故曰‘則困天欲，恥其故也，多恥者其病之乎’。‘鳴’，寫法同下簡《鹿鳴》之‘鳴’，應是‘鳥’字的誤寫。”<sup>②</sup>

李學勤先生云：“‘《黃鳥》則困而欲反其故也’，這顯然是指《小雅·黃鳥》所言：

黃鳥黃鳥，無集於穀，無啄我粟。此邦之人，不我肯穀。言旋言歸，復我邦族。

與《秦風·黃鳥》述三良殉死之事無關。”<sup>③</sup>

關於簡文“病”字，姚小鷗先生認為：

簡文從心方聲之字，范毓周釋為“防”，恐與文意有隔。李學勤釋為“病”，是較好的釋文，“然而可能不若本文釋‘恹’更為恰當”。《小雅·鳩弁》二章：“未見君子，憂心恹恹”。《毛傳》：“恹恹，憂盛滿也。”《爾雅》：“恹恹，奔奔，憂也。”《說文·心部》：“恹，憂也。從心，丙聲。”

《易·系辭下》：“《易》曰：‘困於石，據於蒺藜，入於其宮，不見其妻，凶。’子曰：‘非所困而困焉，名必辱；非所居而居焉，身必危。’”《易·系辭下》又說：“子曰：‘小人不恥不仁，不畏不義。’”由此可知，在孔子的思想中，“多恥”與“無恥”，是君子與小人的重要分界線。《黃鳥》篇主人公之致困，即屬於“非所困而困”之類。故“多恥者”即真正的君子必當為之“恹”即為之憂。<sup>④</sup>

按：簡文從心方聲之字，訓為“憂”是也。讀“病”讀“恹”均可資參考。若釋為“病”，楚簡“病”字多見，無一例作是形者。若釋為“恹”，論者未能舉出經典“恹”單字句例。是簡文該字有不可替代之處。包山簡146有“恹”字，用作人名，無助於討論。若依古文字從心之字或從疒作，如古璽“憂”字例，則讀“病”為義長。

《黃鳥》，整理者屬之《小雅》，自是一家之言。《詩論》列舉《詩》篇名之例，同名者或舉邦名以別之，簡26“北白舟”是也；或兼指同題數作，簡17“湯之水”、簡26“谷風”是也（別有說）；或由文例、句義自顯，此《黃鳥》是也。然世異語隔，綸朽簡殘，歧說自不可避免。即以《黃鳥》為例，若屬之《小雅》，勢必以簡文“天”為“而”字之誤，設若原簡“天”字不誤，則其解若何？

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001年版。

② 李零：《上博楚簡校讀記》（之一），hppt：www.bamboosilk.org，2002年1月4日；又，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）釋文校訂》，《中國哲學》第二十四輯，其釋文為：“《黃鳥》則困天欲，恥其故也，多恥者其病之乎？”

③ 李學勤：《詩論與詩》，《中國哲學》第二十四輯。

④ 姚小鷗：《孔子詩論 第九簡黃鳥句的釋文與考釋》，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》，清華大學，2002年3月。以上引姚氏說，乃筆者綜合其義述之。

嘗試論之，將有關文句讀爲：“《黃鳥》則困，天欲反其古也。多恥者其病之乎！”屬之《秦風》，亦是文從字順。所謂“困”者，三良從葬，“臨其穴，惴惴其慄”是也。“天”者，“彼蒼者天”是也。“反其古”者，復“古之王者”之制也。“多恥者其病之乎”，國人哀之，爲之賦《黃鳥》是也。《左傳》文公六年：“秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎爲殉，皆秦之良也，國人哀之，爲之賦《黃鳥》。君子曰：秦穆之不爲盟主也宜哉，死而棄民。先王遺世，猶詒之法。而況奪之善人乎！《詩》曰：人之云亡，邦國殄瘁。無善人之謂。若之何奪之？古之王者，知命之不長，是以並建聖哲，樹之風聲。分之采物，著之話言，爲之律度，陳之藝極，引之表儀，予之法制，告之訓典，教之防利，委之常秩，道之以禮，則使毋失其土宜，衆隸賴之，而後即命。聖王同之。今縱無法以遺後嗣，而又收其良以死，難以在上矣。君子是以知秦穆之不復東征也。”良臣爲殉，其事慘烈，國人呼天，是惟天能反古王法制也。非獨國人哀之，“君子”亦爲之陳辭，豈非多恥者乎！

## （二）《清廟》之“本”與“業”

《詩論》簡 5：“《清廟》，王惠也，至矣！敬宗廟之豐，以爲示本；秉文之惠，以爲示業。”

關於“業”字，李零先生釋爲“質”（上博楚簡校讀記）。學者或釋爲“業”，讀爲“繫”<sup>①</sup>。

按“業”字原簡從二業，釋爲“業”是也。《左傳》襄公十八年：“鄭子孔欲去諸大夫，將叛晉，而起楚師以去之。使告子庚，子庚弗許。楚子聞之，使楊豚尹宜告子庚曰：國人謂不穀主社稷，而不出師，死不從禮。不穀即位，於今五年，師徒不出，人其以不穀爲自逸，而忘先君之業矣。”杜預注：“不能承先君之業，死將不能先君之禮。”則楚康王所述之禮，非宗廟之禮而何！宗廟之禮是後王之本矣。所謂承先君之業，猶周人“秉文之德，以爲其業”也。《易·繫辭上》：“舉而錯之天下之民，謂之事業。”《荀子·儒效》：“因天下之和，遂文武之業。”此謂周公遂文武之業也。

## （三）《杕杜》“得爵”

《詩論》簡 20：“吾以《折杜》得雀□”。

論者謂“折杜”讀爲“杕杜”，是也。“杕杜”作爲篇名，馬承源、李學勤先生屬之《小雅》，李零、周鳳五先生屬之《唐風·有杕之杜》<sup>②</sup>，廖名春先生屬之《唐風·杕杜》<sup>③</sup>。“雀”字周鳳五先生讀爲“爵”，廖名春先生讀爲“誚”。

簡末“雀”字後殘存半字，或釋爲“見”（李零），或釋爲“罌”（李學勤）。茲闕疑。整理者謂“折杜”即《小雅》之《杕杜》，可備一說。然“折杜”何以“得雀”？整理者未作說明。

“雀”讀爲“爵”，是也。首先從詩歌內容本身看，《杕杜》一詩寫杕杜結滿了果實，征夫將歸，“檀車幘幘，四牡瘡瘡，征夫不遠”。孔疏解“四牡”云：“甲士三人所乘之車而備四馬，故曰四牡，非庶人尋常得乘四馬也。”按《衛風·碩人》“四牡有驕”，“四牡”謂大夫車。《續漢書·輿服志》劉昭注：“《儀禮·王度記》曰：‘天子駕六馬，諸侯駕四，大夫三，士二，庶人一。’《周禮》四馬爲乘。《毛詩》天子至大夫同駕四，士駕二。”《詩論》既謂之“得爵”，則應理解爲征夫建功得爵，以大夫之禮駕四牡而歸，離家已“不遠”。其妻聞訊，賦詩以表達喜悅之情。此所以《詩論》評該詩爲：“折杜，則情熹其至也。”

其次從辭例看，包山簡 204“雀立”即“爵位”，郭店簡《魯穆公》“泉雀”即“祿爵”，則簡文“得雀”即“得爵”，於文於理都是通暢的。

《詩·小雅·采薇序》：“歌采薇以遣之，出車以勞還，杕杜以勤歸也。”《小雅·杕杜序》：“杕杜，勞還役也。”《小雅·六月序》：“杕杜廢則師衆缺矣。”後世多將《小雅·杕杜》理解爲慶祝凱旋之詩，唐杜

① 馮勝君：《讀上博簡 孔子詩論 札記》，《古籍整理研究學刊》2002 年 2 期。

② 周鳳五：《孔子詩論 新釋文及註解》，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社，2002 年版。

③ 廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋》，《中國哲學史》2002 年 1 期。

甫《收京》：“賞應歌杖杜，歸及薦櫻桃。”其用典合於《詩序》，亦與孔子評《折杜》契合無間。

簡文“杖杜”是否指同題數作？應該說，這種可能性是存在的。簡文有殘，姑付闕如。

#### (四)《小宛》之“危”

《詩論》簡 8：“《小宛》示言不亞(惡)，少有□(危)焉。”

按：諸家釋篇名“小宛”是。“小”後一字原簡字形清晰，然究竟應如何分析，則尚有待也。

“少有”後一字，將其聲符分析為從“年”、從“禾”都是有可能的。學者或讀為“佞”<sup>①</sup>。或讀為“仁”（李學勤先生釋文，廖名春先生從其說），楚簡“仁”字屢見，無一例作是形者。或讀為“過”<sup>②</sup>，楚簡“過”字有三形，其一從心化聲，其二從辵化聲，其三則為郭店簡《語叢三》“善日過我”之標準“過”字。從“禾”而讀為“過”者則未見。或釋為“悻”<sup>③</sup>，“悻”字見於《性情論》<sup>15</sup>，其字從心季聲，至於省作從“禾”者，則目前尚未見。從楚簡用字成例分析，將該字讀仁、讀過、釋悻皆不可靠。周鳳五先生云：“‘危’，簡文從心，禾聲，原缺釋，蓋誤以為從‘年’聲而不得其解也。《禮記·緇衣》：‘則民言不危行，行不危言矣。’郭店《緇衣》簡三一‘危’字從阜，從心，禾聲，與此可以互證。‘其言不惡，少有危焉’，蓋美詩人處衰亂之世而能戒慎恐懼，《小宛》末章云：‘惴惴小心，如臨於谷；戰戰兢兢，如履薄冰’是也。”（《孔子詩論》新釋文及註解）按周氏釋“危”是也。我曾經解郭店簡《緇衣》“危”字從“委”省聲<sup>④</sup>。本簡該字上從“禾”，“禾”的豎筆之下部加點而似“年”字。同簡“不”字、第 6 簡“佳”字、第 5 簡“宗”字、第 10 簡“木”字、第 13 簡“兩”字中間下垂之筆均加點作裝飾，可資比較。郭店簡《緇衣》<sup>31</sup>：“民言不□行，[行]不□言。”“□”字今本《緇衣》作“危”，鄭玄注：“危猶高也，言不高于行，行不高于言，言行相應也。”《詩論》“□”應是“□”字之異構，亦應讀為“危”，“少有危安”，謂《小宛》之詩稍有高也，亦即略有不切實際之嫌。《小宛》云：“人之齊聖，飲酒溫克。”孔子心目中，聖人惟堯舜文武而已，“飲酒溫克”之人恐不能“齊聖”，此所謂“少有危焉”歟？

最近讀到張靜先生《郭店楚簡研究》（安徽大學博士學位論文，2002 年，第 174 頁），論及郭店簡《緇衣》<sup>31</sup>“□”字，引中山器大鼎銘文“氏(是)以寡人□(委)質(任)之邦而去之遊”，認為“□”从“禾”聲，讀“委”。禾，匣紐歌部；委，影紐微部；危，疑紐微部，聲為喉牙通轉，韻部相近，三字讀音相近。此可證“□”字从“禾”聲。其說可信，較拙說解“□”从“委”省聲更直截了當。此可作為簡文“□”字釋讀之參考。

#### (五)《將大車》之“囂”

《詩論》簡 21：“《賦(將)大車》之囂也，則以為不可女(如)可(何)也。”

整理者注：“今本《詩·小雅·谷風之什》篇名作《無將大車》，詩云：‘無將大車，祇自塵兮’，‘無將大車，維塵冥冥’，‘無將大車，維塵離兮’，衍‘無’字。孔子對此詩意評之為‘囂’。”<sup>⑤</sup>

然《將大車》何以為“囂”？此不可不深究者。

按今本《詩·小雅》篇名“無將大車”之“無”並非衍字<sup>⑥</sup>。《小雅·無將大車序》：“大夫悔將小人也。”傳、箋承序說。《疏》云：“言君子之人無得自將此大車，若將此大車，適自塵蔽於己。”是以“無”為副詞，相當於“莫”。朱熹《集傳》：“此亦行役勞苦而憂思之作。言將大車則塵污之，思百憂則病及之

① 李零：《上博楚簡校讀記》。許全勝：《宛與智——上博 孔子詩論 簡二題》，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》，清華大學，2002 年 3 月。

② 楊澤生：《上海博物館所藏楚簡文字說叢》，http://www.bamboosilk.org，2002 年 2 月 7 日。

③ 朱淵清：《釋“悻”》，http://www.bamboosilk.org，2002 年 2 月 15 日。

④ 劉信芳：《郭店簡 緇衣 解詁》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年版。

⑤ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001 年版。

⑥ 許全勝《孔子詩論 零拾》，《上海博物館藏戰國楚竹書研究》：“賦大車”對應今本《小雅·無將大車》，馬氏以為今本詩中“無”字為衍文，實誤。“無”為虛字，正合省略之通例。

矣。”其釋“將大車”而不及於“無”，知朱熹以“無”爲語詞。今據《詩論》，知《集傳》所解優於舊說。《大雅·文王》“無念爾祖”，毛傳：“無念，念也。”是亦以“無”爲句首語氣詞。《禮記·祭義》：“曾子聞諸夫子曰：天之所生，地之所養，無人爲大。”《說苑·雜言》：“天生萬物，唯人爲貴。”是“無”猶“唯”也。“無將大車”、“無思百憂”之“無”，蓋將大車“車父”（居延漢簡將車者稱“車父”）之呼聲也。所以呼之者，無可奈何也，此《詩論》所謂“不可如何也”。

既明“無將大車”之“無”爲呼聲，則可知《詩論》“將大車之囂也”，“囂”謂將車車父之“囂”也。《說文》：“囂，聲也。氣出頭上。”《詩·小雅·車攻》“之子于苗，選徒囂囂”，毛傳：“囂囂，聲也。”將車者時有呼聲，記其呼叫之狀，則謂之“囂”也；擬其聲之狀（包括發聲所蘊含的情感），則爲“無”也。今駕馬者有“烏”（wu）、“於”（yu）之聲，“無”之類也。

（作者單位：安徽大學歷史系）

# 《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·孔子詩論》三詁

董蓮池

## (一)“異寡德”詁

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·孔子詩論》第9簡有句云：“《天保》其得祿蔑疆矣。異寡德古也。”其中“異寡德”甚費解。《考釋》將這句話句讀為“饑寡，德古也。”讀“異”為“饑”，據《毛傳》“酒食也”、《說文》“具食也”、《玉篇》“飲食也”等訓釋而將其比同，釋“饑寡，德古也”之義為“孝享的酒食不多，但守德如舊。”<sup>①</sup>這種解釋並不為學界所首肯。彭林先生將“異”隸作“並”<sup>②</sup>。周鳳五先生則讀“異”為贊，認為“‘贊’，助也”；“贊寡德”“為臣下能助成寡君之德也，故君臣上下‘得祿無疆’。小序所謂‘君能下下以成其政，臣能歸美以報其上’是也”<sup>③</sup>。李零先生讀為“選”而無說<sup>④</sup>。廖名春先生從李零先生讀“選”之說，認為選有“善”義，又釋“寡德”為君德。云：“此是說《天保》‘得祿蔑疆’，是以君德為善的緣故。《小序》：‘《天保》，下報上也。君能下下，以成其政，臣能歸美矣，報其上焉。’‘歸美’即‘善’，即‘選’。”<sup>⑤</sup>這些解釋雖然頗可給人以啟發，但無疑它們又都不是確詁。所以關於其含義究竟是什麼仍有進一步探討的必要。下面談談我們的意見。

我們認為“異”在這裏的釋法應當本字本讀。“異”之初文見甲骨文，寫作，像二人跪在地上俯伏恭順之狀。羅振玉釋其形義云：“《易·雜卦傳》：‘異，伏也。’又為順、為讓，故从二人跪而相從之狀。”<sup>⑥</sup>其說甚是。則伏、順、讓、恭即其本義。這已得到學術界的公認。後來由初形變作—————。故“異”在句中即伏、順義。“寡德”謂至高之德，寡之至高義見於先秦典籍，如《尚書·顧命》：“張皇六師，無壞我高祖寡命。”孫星衍疏：“高祖謂文王。寡命，如《康誥》‘乃寡兄勳’，謂寡有之命。”曾運乾《尚書正讀》云：“高祖寡命即高祖大命也。”這裏作為名詞指的是具有至高之德的人。“德”是周人的發明，在上的統治者被視為至德之人。如此，則“異寡德”的含義指的是伏順於在上的統治者。“古”讀為故，指緣故。整句話是在說明“得祿蔑疆”的原因，兩句合在一起，意思是說《天保》這首詩是言其獲得福祿無邊，究其這樣的原因是作為臣子的能伏順於其君。這其實是論者在通過評說《天保》來宣揚“勿犯上”的思想。

## (二)“氏初之詩”詁

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·孔子詩論》第16簡有句云：“孔曰：吾以《葛覃》得氏初之詩，民晝古然，見其口必谷反其本。”其中“氏初”二字頗為費解。尋檢目前發表的有關研究《詩論》的論著，所

① 見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)釋文考釋·孔子詩論》，上海古籍出版社2001年版。

② 轉見廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》。載《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店2002年版。

③ 說見周鳳五：《孔子詩論 新釋文及注解》注11。載《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店2002年版。又載簡帛研究網www.bamboosilk.org。

④ 見李零：《上海楚簡校讀記(之一)：子羔篇“孔子詩論”部分》。載簡帛研究網。

⑤ 見廖名春：《上海博物館藏詩論簡校釋劄記》。載《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店2002年版。

⑥ 轉見于省吾主編：《甲骨文字詁林》，中華書局1996年版。

見多照錄不釋。偶有不照錄者，寫作“是初”或“視初”，但於其含義均不加解釋，或疑“氏”為“𠄎”字之誤，亦未說明理由。或以為氏、遂音近，而懷疑“氏初之詩”當讀為“遂初之詩”，但“遂初之詩”究係何義，也未說明<sup>①</sup>。由於這兩個字含義不明，致令整句話的確切含義搞不清楚，我們認為這個被釋作“氏”的形體實際上應是“𠄎”字。此形體在簡中作𠄎，表面上看，只能是氏字。但若仔細將其與“𠄎”字形體加以比較就會發現如下事實：

𠄎字西周金文寫作𠄎(孟鼎)、𠄎(大保簋)、𠄎(井侯簋)，和上舉簡文𠄎形體迥異。但其別只在𠄎字的上部作“𠄎”，而氏字則作“𠄎”。到了春秋，所見𠄎字或寫作𠄎(邾公華鐘)、𠄎(陳后因口敦)，戰國寫作𠄎(中山王圓壺)、𠄎(羌鐘)，“𠄎”與“氏”的區別已變得不甚明顯，以上所舉雖然不是楚文字，但从目前掌握的材料分析，這種形近到幾乎混同的現象在楚地也同樣存在。如屬於楚文字的曾侯乙墓竹簡上面的氏字一寫作𠄎，另一寫作𠄎，前一寫法大體保持了“氏”字的形體特點，後一寫法就類似於“𠄎”。以上博簡本身而論，氏字上舉作𠄎，而在第二十一簡中則寫作𠄎，“𠄎”也開始訛為“𠄎”形。而“𠄎”字，在上博簡《緇衣》中竟然寫作𠄎，和氏字的形體已經幾乎沒有了什麼區別，致令整理者將其誤釋作了氏字，這說明“氏”、“𠄎”二字的訛混或訛近當時在楚文字裏也並不是稀見的現象。准此，我們認為所謂“氏初之詩”的“氏”字其實應是“𠄎”字，“氏初之詩”應釋作“𠄎初之詩”。

釋為“𠄎初之詩”後怎么解釋它呢？我們認為是指《詩·大雅·生民》。《生民》第一句云：“厥初生民，時維姜嫄”，這個“厥初”即是“𠄎初”。稱《生民》為“𠄎初”者，這應是取篇首二字以代其篇的做法。考《詩論》引《詩》，取篇首二字以名其篇者習見，如：今傳《詩·齊風·猗嗟》開篇第一句言：“猗嗟昌兮，頤而長兮”，第二十一簡論此篇時云：“孔曰：‘《宛丘》吾善之，《於差》吾喜之。’”《於差》即是取篇首“猗嗟”以稱之。又如今傳《詩·邶風·北風》開篇第一句言：“北風其涼，雨雪其雱。”第27簡論此詩云：“《中氏》君子，《北風》不絕人之怨。”《北風》也是取篇首“北風”以稱之。例不備舉。如此則“吾以《葛覃》得氏初之詩”應釋讀為“吾以《葛覃》得《𠄎初》之詩”。

那麼論者說“吾以《葛覃》得《𠄎初》之詩”是什麼意思呢？我們認為原來這是說《葛覃》這篇詩在思想內容上達到了《𠄎初》亦即《生民》(以下稱《生民》)一詩的水準。《生民》是一篇敘述周人始祖后稷事迹的詩，詩中神話他的出生，歌頌他在農業生產方面對周族的貢獻以及祭祀求年的事。今傳《詩小序》認為該詩的主旨就是“尊祖”，“后稷生於姜嫄，文武之功起於后稷，故推以配天焉”。其說可信。儒家倫理觀認為祖宗乃人之所從來，人有祖宗猶樹之有根本，本枝百世，生生不已。因此要尊祖不忘祖。《禮記·祭義》：“君子反古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事以報其親，不敢弗盡也。”《禮記·郊特牲》亦云：“萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭，大報本而反始也。”說的都是這種情況。《生民》既然是一首尊祖報本的詩，那麼論者說他根據對《葛覃》一詩內容的分析，得到了《生民》一類的詩，這就是說《葛覃》也是一首尊祖不忘本的詩。《葛覃》為今傳本《毛詩》的第二篇，詩云：“葛之覃兮，施於中谷，維葉萋萋。黃鳥於飛，集於灌木，其鳴喈喈。葛之覃兮，施於中谷，維葉莫莫。是刈是濩，為絺為綌，服之無斃。言告師氏，言告言歸。薄汙我私，薄澣我衣。害澣害否？歸寧父母。”《毛傳》解釋詩中的上“言告言歸”的“歸”字說：“婦人謂嫁曰歸。”解“歸寧”之“歸”云：“父母在，有時歸寧耳。”那麼《葛覃》一詩的內容則是言出嫁後的女子欲回去探望父母的事，此種行為無疑即是“不忘其所由生也”，表達的自然是一種報本的情懷。正因為如此，論者才說“吾以《葛覃》得《𠄎初》之詩”。這種評論反映出儒家論詩曾堅持了一種反祖歸宗的倫理標準。此句既明，則“民胥(性)古(固)然，見其□(美)必谷(欲)反其本”的含義也就很容易理解了，它們實際是論者析得《葛覃》的思想含義後的一種發自內心的感歎，意思是說《葛覃》的作者作詩反映不忘其所由生、大報本而反始的情懷，這是出於人的本性(所謂“人性固然”)，有了幸福安康的家境(所謂“見其□”)，想起這一切所從來，一定是首先想到生育他們的父祖(所謂“必谷反其本”)。

<sup>①</sup> 以上所述及的時賢關於氏字的釋讀意見請參閱上海書店2002年3月出版的《上海館藏戰國楚竹書研究》一書以及簡帛研究網 www.bamboosilk.org 所載之文。

### (三)“口人”詁

《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·孔子詩論》第8簡有句云：“《小弁》、《巧言》，則言口人之害也。”其中“口”字原篆作，左旁从言，右旁从二虫，從隸古定的角度看，隸為口自無問題。不過這樣隸定之後，在字書上是找不到對應字的，因此，這個字便有了庸、讒、誣、口等釋法。其中以釋讒最受青睞。不過仔細想一想，釋讒雖然義甚通暢，但於形卻絕不相合。我們認為這個字就形體看，其實本為口字。這要先從流字談起。流字《說文》正篆作，或體作，許慎釋其本義是“水行也”，分析其構形是“从林、卸，卸，突忽也。”劉釗先生認為流字从的所謂“突忽也”的“卸”，即見於甲骨文（毓）的簡體①。極是。作倒子形，乃子自母體中生體外的樣子，頭下頭旁之點是水液的表示。流的本義或與生子有關。其最早所見流的形體見於春秋石鼓文，即从林从倒子，作，為《說文》正篆所本。戰國所見作（中山王圓壺），倒子兩肩處各加了飾筆變成了，倒子頭下的表示水液的三點訛成了類似“虫”字形的。又寫作（《古璽彙編》0212），倒子頭和身分離成爲，身子部分和表示水液的部分訛成，更類“虫”形。又寫作，訛變了的倒子又被省去了頭形，如果不注意這些中間環節，是極易被誤認為从二“虫”的。字右旁作，無疑也是的省形，故字應以其實際所从隸作口。口字不見《說文》。《呂氏春秋》有此字，其《知接》云：“無由接而言見口。”高誘注：“口，讀若誣妄之誣。”誣，《說文》訓為“加也”，段玉裁注：“加與誣皆兼毀譽，言之毀譽不以時皆曰誣也。”引申而有誣讒譏諂之義，亦即專捏造不實之言在人前詆毀他人，與“讒”義相近。《說文》：“讒，佞也。”《莊子·漁父》：“好言人之惡謂之讒。”《左傳·昭公二十七年》：“夫無極，楚之讒人也。”《詩論》中不稱“讒人”而稱“誣人”，大概是當時這種人既稱“讒人”又稱“誣人”，使用其中哪一種稱呼全憑每個人的用語習慣，它們在意義上並沒有差別。

不過由於“後”與“育”語言上和文字形體上均同源，所以作為後字的“毓”同時也是育字，則“口”的構形也可能是从言卸（育）聲，育、與古均餘母，一為覺部，一為侯部，侯、覺二部旁對轉，古音相近，“口”也可能是諛的初文或異體。《說文》：“諛，諂也。”諂謂諂媚，即用甜言蜜語奉承人。由這一訓釋看，諛是一個不好的字眼。在先秦，諛也是如此，如《晏子春秋·問下十九》：“持諛巧以正祿，比姦邪以厚養。”諛巧謂諛諛巧偽。則諛巧在含義上也應《小弁》、特別是《巧言》之旨，因此所謂口人也可能既不是讒人，也不是誣人，而是諛人。

順便說一下，長沙出土的戰國楚帛書有字，望山楚簡亦有字，包山楚簡也有字，均用作祝融之“融”。以往認為其字構形是从口从二“虫”，隸定為口，讀為融。從其左旁所从看，的確从口，但將右旁視為从二“虫”則非，實則仍是从帶着水液但訛省掉頭形的倒“子”，亦應據其實際所从隸作口。如上所論，這種頭部帶水液的倒子乃是“毓”的簡省形體，故其構形實際是从毓（后），當是从其得義，口（壙）聲。口（壙）與融上古均餘母，一為東部，一為冬部，二字同聲，韻部旁轉，聲音極近。祝融據《世本》等書所記乃楚人之先祖，屬於古我先“后”的一類，而毓（后）字從商代甲骨文時起即用以表示先后（“后”指君）之“后”、君后之“后”，故祝融之“融”便从了“毓（后）”之省簡的“卸”而作口。

（作者單位：東北師大古籍所）

① 劉釗說承李守奎電話見告，說載劉釗《讀郭店楚簡字詞劄記》。文載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》，湖北人民出版社2000年版。

# 上博簡《緇衣》篇“𠄎”字解

沈 培

上博簡《緇衣》篇第 13 號簡有“𠄎”字，用在下面的話裏，原釋文作：

龍(恭)𠄎(以)立(泣)之，則民又(有)𠄎=(𠄎心)。<sup>①</sup>

整理者解釋說：

“𠄎”字下有合文符，為“𠄎心”兩字。中山國《匱壺》銘文“佳𠄎(朕)先王”，“𠄎”字所從之關與之相同。郭店簡作“慈心”。今本作“孫心”。“𠄎心”或可讀為“遜心”。

按，“𠄎心”原寫作：



上引所謂“合文”當然也可能讀為“關心”，但比較同一條簡上“不怀(倍)”的寫法，恐怕還是釋為“𠄎心”比較好。它們下面都有“=”符，可以叫做“部分重文號”<sup>②</sup>。“𠄎”字所從的“關”，也有人隸定成“𠄎”。此字在《說文》中已經訛變為“𠄎”，因此，有人直接把它寫成“𠄎”。我們下文一般也這麼寫。“𠄎”字在《說文》中只出現在偏旁，論者多以為《說文》在傳抄過程中脫漏了單獨的“𠄎”字，顯然是正確的。古文字材料中，“𠄎”也常作偏旁用，最常見的是作“朕”字的偏旁。它還可以單獨使用，朱德熙先生對此字的字形演變和用法作過討論，可以參看<sup>③</sup>。上博簡“𠄎心”的“𠄎”顯然也是以“關(𠄎)”為聲旁的。簡文“𠄎心”相當於今本《禮記·緇衣》的“孫心”。鄭玄注：“孫，順也。”按照《說文》，“遜”義為“遁”，用來表示“順”顯然是借字，其本字當是“慈”，郭店簡所用正是本字。但後代“‘遜’專行而‘慈’廢矣”<sup>④</sup>，因此，整理者把“𠄎心”讀為“遜心”是可以的。只是整理者不明為什麼“𠄎”可以讀為“遜”，因此不敢肯定。

其實，根據現有的材料，已經可以肯定“𠄎心”當讀為“遜心”或“慈心”。通過“𠄎心”的釋讀，也可以印證其他楚簡資料中的從“𠄎”之字的釋讀。這主要指郭店楚簡中“尊德義”的“尊”、信陽楚簡中的“𠄎”字以及望山楚簡中的“尊”字。下面略作說明。

先看郭店楚簡中的“尊德義”的“尊”的寫法。此字原釋文隸定為“𠄎”。裘錫圭先生按語說：“從文義看，似是‘尊’之異體。”<sup>⑤</sup>由於沒有對字形加以分析解說，有人就不採釋“尊”之說而另立新說。如何

① 《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社，2001年版。整理者將第一字直接釋為“龍”字，不很準確。此字實乃從龍省從兄，有人認為它是雙聲字(參看陳漢平《金文編訂補》，中國社會科學出版社，1993年版；陳偉武：《雙聲符字綜論》，吉林大學古文字研究室編《中國古文字研究》第一輯，吉林大學出版社，1999年版)。上博簡《緇衣》第2號簡的所謂“𠄎”字其實就是從龍從兄之字。

② 參看裘錫圭先生：《古文字論集》，中華書局，1992年版。

③ 《朱德熙古文字論集》，中華書局，1995年版。西周金文中也有單獨使用的“𠄎”字，見《金文編》，中華書局，1985年版。其用法現在還有爭論，暫且不論。

④ 參看段玉裁：《說文解字注》“慈”字，上海古籍出版社，1981年版。

⑤ 荊州市博物館《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

琳儀先生《郭店竹簡選釋》就認為“此字從‘夂’得聲，疑讀‘勝’”，“故《尊德義》似應稱《勝德義》”<sup>①</sup>。

支持釋“尊”之說的學者則陸續找到了一些證據。陳偉先生《郭店簡書 尊德義 校釋》說：“此字從酉從關（‘朕’字所從。《說文》從‘夂’）。尊、朕二字為文、侵通轉，讀音相近，或可通假。”另外，陳文還從古書有“尊德”的說法，“德”、“義”常連用等現象，證明“尊德義”的讀法是正確的<sup>②</sup>。

給“尊德義”的“尊”字的釋讀提供切實證據的是劉國勝先生。劉先生在《信陽長臺關楚簡 遣策 編聯二題》中釋讀了幾條信陽楚簡，其中有下面一段文字<sup>③</sup>：

一少環，徑二寸；一□□堯，長六寸，泊組之繡；一青□□之璧，徑四寸間寸，2-10 博一寸少寸，厚錢寸。2-15

其中讀為“寸”的字，劉先生將其原形隸定為“□”，就是我們這裏所寫的“夂”。它在上引信陽楚簡中讀為“寸”顯然是很合適的。劉先生指出“□”即“夂”是“朕”字所從聲旁，並且解釋其讀為“寸”的原因：“其音當與‘朕’相近。朕，屬侵部端紐（或謂蒸部定紐）；寸，屬文部清紐，文、侵通轉，端、清鄰紐，二字古音應相去不遠。”此外，他還說明了郭店楚簡中“尊德義”的“尊”以及望山楚簡中“尊”的釋讀：

值得注意的是，郭店楚簡《尊德義》20 號簡亦有“尊”字，形作#（□/酉），從酉從□，□旁在上，酉旁在下。同形字還見於長臺關《遣策》2-011 號簡，記作：“一□甗”。又望山楚簡《遣策》45 號簡記有“一□甗”，第二字亦從酉從□，惟□旁在右，酉旁在左。上兩文“一”下一字都應該就是《說文》謂之“酒器”的“尊”字。兩“尊”下一字皆係漆木器名，核於出土實物，就是一種案面上制作（或漆繪）有兩個方框供承置兩方壺的木案。《禮記·玉藻》云：“凡尊，必上玄酒。唯君面尊，唯饗野人皆酒。大夫側尊，用楸。士側尊，用禁。”出土木案的禮用性質當與楸、禁同類，其名飾以“尊”可謂名副其實。從戰國楚文字幾見將“尊”寫作從酉從□，且二偏旁配置不唯一式的情況看，從酉從□的“尊”肯定不是從酉從升之“尊”的訛變，其字構造似當如戰國秦文字“尊”，可視為形聲字，從□得聲。如是，則□與寸兩字音近可以落實。因此，我們將簡文“□”讀為“寸”，尺寸之“寸”。

通過陳偉、劉國勝兩人的論證，可以知道，在楚文字資料中，從“夂”之字確實可以讀為“尊”或“寸”。既然如此，上博簡《緇衣》篇中從“夂”得聲的“□”讀為“遜”或“遜”應當是沒有問題的。

有意思的是，《說文》中的一條材料也可以印證以上各字的釋讀是正確的。

《說文》：“倅，送也。從人夂聲。呂不韋曰：有侏氏以伊尹倅女。古文以為訓字。”

過去的《說文》學家對“古文以為訓字”的說法大都不得其解。例如段玉裁在給《說文解字》作注時，前後就有兩種說法。《說文解字讀》說：

古文以為訓字者，此如正 古文以為蛸字、中古文以為艸字、巧古文以為虧字、适（引者按：此字當是“媯”之誤刻）古文以為澤字、□古文以為醜字一例。其義其音皆本不同，而古文假借用之。<sup>④</sup>

在《說文解字注》中，段玉裁改變了說法，提出了“字誤”說：

“訓”與“倅”音部既相距甚遠，字形又不相似如疋足、中艸、巧虧之比，今按“訓”當作“揚”，由“揚”訛“詠”，由“詠”復訛“訓”，始則聲誤，終則字誤耳。《檀弓》“杜蕢洗而揚觶”，注云：“舉爵於君也。《禮》‘揚’作‘騰’。揚，舉也。騰，送也。揚近得之。”據此知《禮經》作“騰”，《記》作“揚”。“騰”為古文“揚”字。《燕禮》“騰觶於賓”，注云：“讀或為揚。”蓋禮家舊讀“騰”為“揚”，許亦用禮家舊讀說也。若今文《禮》“騰”作“騰”，“騰”正與“揚”義協<sup>⑤</sup>。

① 《文物研究》總第 12 輯，黃山書社，1999 年版。又載《簡帛研究二〇〇一》，廣西師範大學出版社，2001 年版。

② 《中國哲學史》2001 年第 3 期。

③ 《江漢考古》2001 年第 3 期。

④ 見該書第 341 頁，北京師範大學出版社，1995 年版。

⑤ 見段玉裁：《說文解字注》。

提出“字誤”說的還有其他學者。如洪頤煊《讀書叢錄》認為：

“訓”與“送”義不相近，“訓”當是“引”字之訛。《周禮·春官·瞽矇》鄭注“無目眈謂之瞽”。《釋文》：“眈本作誌。”眈、誌同聲，“訓”“引”又因字形相近而訛<sup>①</sup>。

其實，按照《說文》體例，“古文以爲”之類的說法，是有通假之例的。如《說文》說“旅”是“古文以爲魯衛之魯”，段注說：“此言古文段借也。《周本紀》：‘周公受禾東土，魯天子之命。’即《書序》‘旅天子之命’。旅者，陳也。”又如“馭，堅也。從又臣聲。讀若鏗鏘之鏗。古文以爲賢字。”<sup>②</sup>郭店楚簡《語叢三》第52號簡正用“馭”爲“賢”。“傑”之“古文以爲訓字”應當就屬於這種情況，根本不是誤字。

從“奔”得聲的“僑”可以用爲“訓”，可以跟上博簡的“𠄎”讀爲“遜”互相印證。古書從“川”之字多與從“孫”之字相通。《尚書·舜典》：“五品不遜。”《史記·五帝本紀》作“五品不馴”。《殷本紀》作“五品不訓”。《禮記·學記》：“不陵節而施之謂孫”。《說苑·建本》作“學不陵節而施之曰馴”<sup>③</sup>。由此可證，上博簡《緇衣》的“𠄎”讀爲“遜”沒有問題。反之，也可證明《說文》“古文以爲訓字”的說法是可信的。

總之，以上幾種材料告訴我們：從“奔”聲之字確實可以讀爲尊、寸、訓。這些字聲母相差不遠。從“奔”之字大都在端系，但《說文》“送”字籀文從“傑”，“送”是心母字。尊、寸分別是精母、清母。“訓”是曉母，似與尊、寸相差較大。但從“川”得聲之字如“巡、馴、紉”皆是精系字。“川”本身是昌母。精系字以照三系字爲聲，是很常見的現象<sup>④</sup>。

問題是從“奔”聲的字在韻部上跟屬於文部字的尊、寸、訓差別較大。由於大家對“奔”的字形構造不是十分清楚，還不知道“奔”的本義<sup>⑤</sup>，因此要想知道“奔”的古音屬於何部，只能通過從“奔”得聲的字來推求。從“奔”得聲之字的古音分部主要有三：其一屬侵部，如朕字，其二屬蒸部，如勝、騰、滕、騰、滕等字。“騰”屬之部，是蒸部的陰聲。其三屬東部，如送、𠄎。陳偉、劉國勝兩位先生對從“奔”聲之字讀爲“尊”、“寸”的現象，或言“或可通假”，或言“二字古音應相去不遠”，理由都不十分充足。清代學者沒有見到過楚簡材料，段玉裁等人斷然肯定“奔”與“訓”讀音相差很遠，意即否定它們可以相通假。可見，不把其中的語音現象說明清楚，這種通假是可疑的。下面我們試作一點說明。

大家知道，古音侵、蒸、冬三部字關係密切。在楚方言中，東、冬不分已是比較普遍的現象<sup>⑥</sup>。因此從“奔”聲之字分屬侵、蒸、東三部并不奇怪。古音學家認爲蒸、冬二部原來也當如侵部收-m尾<sup>⑦</sup>。如此，楚簡中的“𠄎”、“𠄎”字所從的“奔”字，無論是歸入侵部，還是蒸部或東(冬)部，都存在着仍然保存收-m尾的可能性。按照《廣韻》、《唐韻》等韻書，“朕”字還是收-m尾。<sup>⑧</sup>這似乎增加了楚簡從“奔”之字是侵部字的可能性。如果它們確實收-m尾，能不能跟收-n尾的文部字相通呢？陸志韋先生《古音說略》認爲：“《詩經》實在沒有-m叶-n的例子。更可注意的，查遍先秦韻文，-m絕對不叶-n。”“上古音并不像有-m>-n。-m不變則已，要變就變-n。”<sup>⑨</sup>因此，弄清在戰國時代楚國方言中從“奔”得聲之字到底仍然收-m呢還是收-n尾，是判定從“奔”之聲能否通文部字的重要前提。

上文注中提到的王靜如、陸志韋先生的文章都主張，從整體上講，本來收-m尾的蒸、冬、東部字，

① 轉引自《說文解字詁林》，中華書局，1988年版。

② 見《說文解字注》。

③ 參看高亨纂著、董治安整理：《古字通假會典》第138頁【訓與遜】條、139頁【馴與孫】條，齊魯書社1989年版。

④ 參看陳初生：《上古見系聲母發展中一些值得注意的線索》，《古漢語研究》1989年第1期；龍宇純：《上古音芻議》，《中研院史語所集刊》第69本第2分，1998年。

⑤ 有人認爲此字就是“送”字的初文，可參考。見張世超等編著：《金文形義通解》，中文出版社，1996年版。

⑥ 參看曾憲通先生在《從“𠄎”符之音讀再論古韻部東冬的分合》，《第三屆國際中國古文字學研討會論文集》，香港中文大學，1997年版。

⑦ 王靜如：《跋高本漢的 上古中國音當中幾個問題 并論冬蒸兩部》，《中研院史語所集刊》第1本第3分，1930年；陸志韋：《古音說略》“-m、-n、-ŋ的通轉”一節，收入《陸志韋語言學著作集(一)》，中華書局，1985年版。

⑧ 其實，有些學者就認爲“朕”古音當在蒸部，參看段玉裁：《說文解字注》；王念孫：《讀書雜誌》卷九《淮南內篇第五·時則》中“撲曲”條，中華書局，1991年版。

⑨ 見注⑦引陸書第186~187頁。

後來都逐漸變成了-ŋ尾,但各方言變化的緩疾是不同的。如果只從《詩經》用韻來看,蒸、冬兩部字收-m尾的現象,主要保存在西北方言裏。由此可以推論,一般來說,東部地區蒸、冬兩部字變成-ŋ尾,其時間應當不會太晚。我們認為,從一些楚文字資料看,雖然我們不能肯定在戰國時代的楚方言中是否所有的蒸部、東(冬)部字都變成了-ŋ尾,但基本上可以肯定至少有一些從“夨”得聲的字應當已經收-ŋ尾了。馬王堆帛書《老子》乙種本凡勝敗字皆作“朕”<sup>①</sup>。從《老子》的用韻來看,蒸部字已經不與侵部字合韻,而與之部字合韻,其中就有“朕(勝)”與“應”押韻,而“應”與“之”押韻的例子。這似乎都能反映當時“朕”收-ŋ尾<sup>②</sup>。

了解了從“夨”之字在戰國時代已經收-ŋ尾,就比較容易解釋從“夨”之字為什麼通文部字了。這其實就是-n尾和-ŋ尾相混的現象。現代方言中不乏其例,古書中對楚方言中這種現象也早有反映。例如《楚辭·遠遊》有“蒸文”合韻<sup>③</sup>。又如《禮記·檀弓下》“工尹商陽與陳棄疾追吳師”鄭玄注:“陳或作陵,楚人聲。”按照一般的理解,鄭注的意思是:“陳”字楚人讀作“陵”<sup>④</sup>。

-n尾和-ŋ尾相混的現象,應當並不限於楚方言。古書中還有一些蒸部字通文部字的例子,並不一定是楚方言的材料。如《古字通假會典》<sup>⑤</sup>有下面兩組例子。

【乘與隱】《書·盤庚下》:“尚皆隱哉。”《漢石經》隱作乘。(第39頁)

【勝與遯】《淮南子·精神》:“則玕志勝而行不僻矣。”高注:“勝或作遯。”(第41頁)

按照羅常培、周祖謨兩位先生的意見,《淮南子》的分韻所代表的方音是陳楚江淮一帶的音<sup>⑥</sup>。因此,上面第二例“勝或作遯”,可能是包含楚方言在內的幾種方言的語音反映。

在楚方言中,真部和文部往往不分。例如從“夨”之字,一般歸真部,但楚簡文字中“鄰”作“尅”,“𠄎”“文”皆聲<sup>⑦</sup>。

蒸部字與真部字相通的例子更多。前面提到楚人讀“陳”為“陵”,就是一例。林義光先生《文源·古音略說》談到“蒸臻旁轉”,所舉的例子有《說文》“溼”又作“漉”,“漉”又作“溱”。更多的例子還可參看《古字通假會典》第32頁【繩與慎】、【兢與矜】、第38頁【凌與鄰】、【凌與鱗】、第39頁【乘與甸】、【乘與鄰】、【乘與陣】、第41頁【滕與甸】、【勝與申】、【勝與陳】等等。

就像蒸部與文部相通不一定限於楚方言,蒸部和真部的相通也不一定限於楚方言。例如《古字通假會典》第37頁有下面一例:

【仍與仁】《論語·先進》:“仍舊貫。”《釋文》:“魯讀仍為仁。”

可見,蒸、真相通也存在於魯方言。再如《說文》:“仍,因也。”《類篇》人部、《集韻》平聲一引《說文》後指出這是“關中語”。由此可見,-ŋ、-n相混是不同時期、不同方言都有的現象。其實,-ŋ、-n相混也不限於蒸部與文部、蒸部與真部,楚、齊方言中還有耕部和真部相通的現象,這當然也是-ŋ、-n相混<sup>⑧</sup>。

上文講到,從“夨”之字有屬冬部的,其實冬東兩部字跟文部字或真部字相通的例子也有。其一,“宗”與“尊”。《左傳·成公五年》:“晉侯以傳召伯宗。”《穀梁傳》伯宗作伯尊。《莊子·胠篋》:“尊盧氏。”《通鑑外紀》引《六韜·大明》作“宗盧氏”。《太玄·進·次五》《測》曰:“進以權制於宗也。”司馬光

① 參看王輝:《古文字通假釋例》,藝文印書館,1993年版。

② 參看陳廣忠:《帛書·老子的用韻問題》,《復旦學報》1985年6期;喻遂生:《老子用韻研究》,《西南師範大學學報(哲社版)》1995年第1期;又載人大複印資料《語言文字學》1995年11期。

③ 王力:《楚辭韻讀》,見《王力文集》第六卷,第539頁,山東教育出版社,1986年版。

④ 參看丁啓陣:《秦漢方言》,東方出版社,1991年版;虞萬里:《三禮漢讀、異音及其古音系統》,《語言研究》1997年第2期。“陳”與“陵”的聲母似相差較遠,其實其發音部位很近,可以相通,現代方言還有這種情況,參看陳蒲清《益陽方言的邊音聲母》,《方言》1981年第3期。又,“陳”和“陵”二字聲母的關係,可證明楚簡中“流”字為什麼從“𠄎”得聲。李零先生認為“𠄎”就是蟲字,楚簡“流”字乃從蟲得聲。此說當可信。“陵”和“流”都是來母字,“陳”和“蟲”都是定母字。李文:《古文字雜識(二則)》,載《第三屆國際中國古文字學研討會論文集》,香港中文大學,1997年版。

⑤ 高亨纂著、董治安整理,齊魯書社,1989年版。

⑥ 羅常培、周祖謨:《漢魏晉南北朝韻部演變研究》(第一分冊),科學出版社,1958年版。

⑦ 參看裘錫圭先生:《關於孔子詩論》,《國際簡帛研究通訊》Vol 2 No. 3, 2002年1月。

⑧ 參看董同龢:《與高本漢先生商榷“自由押韻”說兼論上古楚方音特色》,《中研院史語所集刊》第7本第4分冊,1938年;羅常培、周祖謨:《漢魏晉南北朝韻部演變研究》(第一分冊),科學出版社,1958年版。齊國方言“耕部”通“真部”的情況,參看汪啓明《先秦兩漢齊語研究》,巴蜀書社,1998年版。

集注：“範本宗作尊。”這裏反映的是冬部字跟文部字的關係。其二，“封”與“盼”。《禮記·王制》：“名山大澤不以盼。”《白虎通·京師》引盼作封。其三，“蒙”與“門”。《孟子·離婁下》：“逢蒙。”《荀子·王霸》、《呂氏春秋·聽言》作“蠡門”。《漢書·古今人表》作“逢門子”。其四“蒙”與“岷”。《韓非子·難四》：“桀索嶠山之女。”《楚辭·天問》：“桀伐蒙山何所得。”嶠山即蒙山。按嶠即岷字。《楚辭·天問》：“桀伐蒙山。”《竹書紀年》蒙山作岷山。——以上三例中，前二例反映的是東部字跟文部字的關係，後一例反映的是東部字和真部字的關係。<sup>①</sup>

總之，戰國時代楚國方言中從“夨”之字，包括“朕”在內，很可能都收-n尾了。因此，它可以跟收-n尾的文部字相通。我們前面指出過，戰國時代或其前後，-n尾和-n尾相混的現象並不單獨存在於楚方言。但是，可以注意的是，楚方言中從“夨”之字可以讀為文部字，這似乎是別的方言中沒有看到的。在兩周金文中，從“夨”之字常常讀為“媵”。在戰國時代的非楚系文字資料中，據上引朱德熙先生文，料半小量的“夨”和秦公簋從手從夨之字都讀為“媵”。<sup>②</sup>“媵”、“媵”皆非文部字。由此可見，同是從“夨”之字，在不同的方言，其用法有別。

需要注意的是，我們說從“夨”之字在戰國時代可能已經收-n尾，並不是說當時所有的蒸部和冬部字都已收-n尾了。僅就楚方言而言，其蒸冬兩部跟侵部的關係仍然很密切，尤其是冬部及其陰聲幽部跟侵部的關係更加密切。上博簡中讀為“讒”的字，就是從言從蟲聲，反映了東(冬)部與侵部的關係。<sup>③</sup>《孔子詩論》中“葛覃”的“覃”也是從尋從由，我們認為應是雙聲字，反映了幽侵對轉的現象。裘錫圭先生在最近的一篇文章裏舉出了更多的楚簡材料中所反映的幽侵和宵談對轉的例子。<sup>④</sup>陸志章先生根據《楚辭》用韻推斷當時的東冬部仍是收-m尾，而“蒸部字自叶，不通侵，也不通中，可以從今音作收-n。”<sup>⑤</sup>這些現象似乎皆可反映在楚方言中，蒸部字變成收-n尾，要比冬部字變成收-n尾要早。

最後，我們要強調，目前各位學者對已公布的楚簡資料已經進行了各方面的研究，取得了很好的成績，但是從古音學角度來進行研究還顯得不夠，這應當引起大家的注意。

二〇〇二年三月

(作者單位：北京大學中文系)

① 此處三例分別摘自《古字通假會典》第24頁、28頁、29頁(後二例)。

② 前者雖然不能肯定國別，丘光明編著《中國歷代度量衡考》(科學出版社，1992年版)第182頁說：“此器甚小，制作精緻規整，應是一種小型的標準量器，國別不確。”但此器非楚器，大概還是可以肯定的。

③ 參看蔡哲茂：《上海簡孔子詩論“讒”字解》，“簡帛研究”網站，2002年3月。蔡先生文中舉“崇鼎”又作“讒鼎”，可以幫助說明從言從蟲聲之字讀為“讒”。同類的例子還可補充一例：“崇鼎”在《呂氏春秋·審己》、《新序·節士》作“岑鼎”。“岑”也是侵部字。“讒”有人歸談部，此據陳復華、何九盈：《古韻通曉》歸侵部，見該書第383頁，中國社會科學出版社，1987年版。

④ 參看裘錫圭先生：《從殷墟卜辭的“王占曰”說到上古漢語的宵談對轉》，《中國語文》2002年第1期。

⑤ 陸志章：《楚辭韻釋》“六、中蒸東的收聲”一節，收入《陸志章語言學著作集》(二)，中華書局，1999年版。不過，陸先生認為“東既然訂為收-m的，蒸好像也應當從古《詩》之例，作收-m”。這恐怕就未必了。

# 據楚簡文字說“離騷”

陳 劍

屈賦《離騷》篇題兩字的含義，是一個長期聚訟、迄今仍未徹底解決的問題。如果沒有新的材料，繼續討論這個問題恐怕很難得出令人信服的結論。最近我從戰國楚簡的有關文字得到啓發，對這個問題形成了一個新的認識。本文就擬以正面立論為主談談我們的看法，對已有諸多成說不作詳細徵引和評論。

現存最早對“離騷”的解釋，見於西漢司馬遷《史記·屈原賈生列傳》：

屈平疾王聽之不聰也，讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁幽思而作《離騷》。離騷者，猶離憂也。……信而見疑，忠而被謗，能無怨乎？屈平之作《離騷》，蓋自怨生也。

從上下文看，太史公大概是將“離”字理解為“遭受”一類意思的。至於“騷”字，從“離騷者，猶離憂也”的“猶”字看，他還不一定就是直接認為有“憂”的意義的。到後來班固《離騷贊序》（《楚辭》王逸注本收錄），就把這兩層意思明確地肯定下來了：

屈原以忠信見疑，憂愁幽思而作《離騷》。離，猶遭也。騷，憂也。明己遭憂作辭也。

單從訓詁的角度講，他們對“離”字的理解挑不出什麼毛病。相同用法的“離”字《楚辭》裏多見。就拿王逸認為係屈原作品的來說，有“離尤”（《離騷》“進不入以離尤兮”、《九章·惜誦》“恐重患而離尤”）、“離憂”（《九歌·山鬼》“思公子兮徒離憂”）、“離蟹”（《天問》“啓代益作后，卒然離蟹”）、“離謗”（《九章·惜誦》“紛逢尤以離謗兮”、《九章·惜往日》“被離謗而見尤”，此句“被”、“離”同義連用）、“離愍（或愍）”（《九章·懷沙》“離愍而長鞠”、“離愍而不遷兮”、《九章·思美人》“獨歷年而離愍兮”）等。這種用法的“離”古書或做“罹”，“遭”乃其常訓。

王逸《離騷經章句·序》亦云“騷，愁也”。但訓“騷”為“憂”或“愁”實於古無徵。從詞義演變的角度講，騷動之“騷”基本意義為“動”，也很難引申出“憂”、“愁”一類意思。前人或引《國語·楚語上》“則邇者騷離而遠者距違”韋昭注“騷，愁也”為說，錢鍾書先生駁之云：“‘騷離’與‘距違’對文，則‘騷’如《詩·大雅·常武》‘繹騷’之‘騷’，謂擾動耳……韋昭解‘騷’為‘愁’，不甚貼切《國語》之文，蓋意中有馬遷、王逸輩以《楚辭》‘騷’為‘憂’、‘愁’之舊解，遂沿承之。韋解本采《楚辭》註……”<sup>①</sup>這是很正確的。除去《國語·楚語上》此例，在較早的古書中就找不到“騷”訓為“憂”或“愁”的例子了。

我們認為，問題正出在這個“騷”字上。它其實是個被漢代人認錯了的字。

下面先從戰國楚簡裏一個寫作上从“又”下从“虫”的字說起。出土於上個世紀六十年代的湖北江陵望山一號墓楚簡中，第9簡記錄由貞人“登遣”在墓主生前為其疾病占卜，貞問之辭末尾一句為：

尚毋為大𧈧。

<sup>①</sup> 見《管錐編》第二冊。中華書局，1986年版。

朱德熙、裘錫圭、李家浩三位先生所作的《釋文與考釋》將未一字釋為“口”，注釋說：“此字簡文作‘口’，漢隸‘口’字亦多从‘又’。疑‘口’當讀為‘怪’，憂也。”並解釋簡文大意為墓主有病，不能進食，“希望不至於成爲大問題吧”<sup>①</sup>。就簡文文意而言，這個理解是可信的。

限於注釋體例，朱先生等對“口”釋為“口”的理由沒有詳細舉例闡述。裘錫圭先生另有一篇《殷墟甲骨文字考釋(七篇)》<sup>②</sup>，其中之三《釋蚤》對此論述較詳。有關部分篇幅不長，具引如下(引文中括注爲原文所有)：

漢代人多把“蚤”字寫作上从“又”下从“虫”。顧藹吉《隸辨》收了兩個“口”字(見樊安碑、逢盛碑)，都是這樣寫的，顧氏按語認爲這是“省口爲又”。但是在時代可以早到秦漢之際的馬王堆帛書裏，“口”字屢見，都寫作从“又”或从“父”，沒有一例是寫作从“口”的(《秦漢魏晉篆隸字形表》954—955頁。《漢印文字徵》13·8下所收的“𠄎”字也應釋“蚤”)。馬王堆帛書《戰國縱橫家書》中的“蚤”字作 (同上 955頁)……

據此他進而將殷墟甲骨文中舊釋爲“挖”的字(見《甲骨文編》468頁)也改釋爲“蚤”，解釋其造字本意及演變情況說：

“蚤”字本來大概是从“又”从“虫”的一個會意字，可能就是“搔”的初文，字形象徵用手搔抓身上有蟲或爲蟲所咬之處<sup>③</sup>。从“父”的是它的訛體<sup>④</sup>。从“口”的“蚤”字當是改會意爲形聲的後起字。不過此字已見《說文》出現的時代也不會很晚。

1998年5月文物出版社出版的《郭店楚墓竹簡》裏，有一篇整理者定名爲《尊德義》的。其中第28、29簡也出現了“口”字：

惠之流，速口口 (口)而口命。

注釋(175頁)引裘錫圭先生的按語云：“此句讀爲‘惠(德)之流，速口(乎)口(置)口(郵)而口(傳)命’。《孟子·公孫丑上》：‘孔子曰：德之流行，速於置郵而傳命。’……‘口’从‘之’聲；‘口’从‘又’聲，故兩字可讀爲‘置郵’。”由於有傳世古書中基本相同的文句爲證，裘按的意見顯然是正確的，研究者對此也均無異議。這樣看來，這例以“又”爲聲符的“口”字，跟殷墟甲骨文一直到秦漢文字裏从“又”从“虫”會意的“口(蚤)”字，顯然是不同的。

再回過頭去看前引望山楚簡的“口”字，它無疑也應該改釋爲以“又”爲聲符的“口”，讀爲“尤”。同類用法的“尤”古書常見，舊注多訓爲“過”。占卜而說“尚毋爲大尤”，跟卜筮之書《周易》裏也數見“無尤”相合。“爲大尤”的說法見於《左傳·襄公二十二年》：“敝邑欲從執事，而懼爲大尤。”“又”、“尤”古音相近。《尊德義》中以“口”爲郵驛之“郵”，“郵”字在古書裏也常用爲“過郵”之意，在這個意義上它跟“尤”表示的是同一個詞，兩字通用的例子極多，請參看高亨、董治安《古字通假會典》第372頁“尤與郵”條。

通過以上討論我們可以得到這樣的認識：在戰國楚文字裏，“口”是一個以“又”爲聲符、可表示“郵”或“尤”的字<sup>⑤</sup>；而在秦漢人筆下，“口”卻是後來的“蚤”字。將這一點跟戰國楚辭作品的流傳情況

① 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編《望山楚簡》，第21頁圖版、69頁釋文、90頁注[二一]，中華書局，1995年版。

② 見《湖北大學學報(哲學社會科學版)》1990年第1期。

③ 按照《說文》的解釋和古文字的一般情況，似乎虫(虺)蛇之“虫(虺)”跟“蟲”讀音、意義完全不同，或有人會據此懷疑將甲骨文“口”所从之“虫”解釋爲小蟲之“蟲”的正確性。按殷墟甲骨文有字(《甲骨文編》)，聞一多釋爲齧齒之“齧”，研究者多信從其說。此字以小蟲蛀齒會意，可見“虫”確實很早就可以用來表示小蟲之“蟲”。聞說見《古典新義·釋齧》，《聞一多全集》第二冊，三聯書店，1982年版。

④ 在時代比馬王堆帛書略早一些的睡虎地秦墓竹簡裏，“蚤”字也都是寫作从“虫”从“父”的。見《睡虎地秦墓竹簡》圖版七五：八二、九九；一三九正、一三〇：一三五等。文物出版社，1990年版。

⑤ 楚文字裏這類“口”字結構的分析有兩種可能：第一，它就是一個从“虫”、“又”聲的字，跟“口(口)”字本無關係，二者只是偶然形成的同形字。關於同形字問題，參看裘錫圭《文字學概要》，商務印書館，1988年版。另一種可能是，因爲“口(口)”字中包含有“又”這個偏旁，所以就可以也念作“又”。戰國文字中這類現象也有不少例子，參看李家浩《從戰國“忠信”印談古文字中的異讀現象》，《北京大學學報(哲學社會科學版)》1987年第2期。

結合起來考慮，問題的答案就已經呼之欲出了。

據學者們研究，屈原、宋玉等人的楚辭作品在當時就已經在楚地流傳。這時它們應當就是用跟我們現在所看到的戰國楚簡文字差不多的楚文字記錄的。後因秦國滅楚，這些戰國楚辭作品一度中斷流傳。直到西漢初年，才又通過各種途徑經歷一番蒐集發掘重見於世<sup>①</sup>。漢初人整理戰國楚辭作品，一定經歷了一道將戰國楚文字轉寫為當時通行的隸書的手續。可以想見，在這個過程中，假如《離騷》的“騷”字原本是寫作“𠂔”的，漢人就很容易根據自己的用字習慣而將其誤認為“蚤”了。至於“蚤”又變作“騷”，當係因“離蚤”無義，因而或在轉寫時就已逕改，或在其後傳鈔過程中作了改動。

如果“離騷”的“騷”在屈原和戰國楚人的筆下本寫作“𠂔”，“離𠂔”二字就很好理解了。前面說到，望山楚簡的“𠂔”字用為“尤”，“離𠂔”之“𠂔”用法與之相同。“離尤”即“遭到責怪”一類意思，前文已經舉出見於《九章·惜誦》之例。而且就在《離騷》篇中，也正有“進不入以離尤兮”一句。不過或許有人要問：同是《離騷》一篇裏的“尤”，為什麼在正文裏不誤，偏偏在篇題裏被誤認為“蚤(騷)”呢？這確實是一個難以準確回答的問題。最有可能的情形是，當時據以整理的底本，正文裏的“尤”字本來就寫作“尤”或者以“尤”作聲符的字，跟篇題寫作“𠂔”不同。一方面，在戰國楚文字裏已經使用以“尤”為聲符的字<sup>②</sup>；另一方面，從郭店楚墓竹簡看，當時人鈔寫書籍，同一個詞往往可以用不同的字來表示。就是在同一個書手筆下，有時甚至就在同一書手所鈔寫的同一支簡上，同一個詞也可以寫作不同的字。所以這種設想也不是沒有根據的。

總結以上的論述，我們認為所謂“離騷”本即“離𠂔(尤)”，並無任何難解之處。漢代人在整理、轉寫時，“𠂔”字被誤認為了“蚤(騷)”。從司馬遷的理解還算基本合於原意來看，大概最初雖然字認錯了，但《離騷》全篇的命題之意，漢初人還是基本瞭解的。但因“騷”字終究無法講得落實，遂引出後代種種爭論。至於後來“騷”又成爲一種文體的名稱，或又衍生出“詩騷”、“風騷”、“騷人”等常用詞，已經成爲傳統文化的有機組成部分，就不是本文所要討論的內容了。

本文倉促成稿，一定存在不少問題，懇請諸位師友多加批評指正。

二〇〇二年三月十八日草畢  
(作者單位：北京大學中文系)

① 參看金開誠、董洪利、高路明《屈原集校注·前言》，中華書局，1996年版。

② 參看何琳儀《戰國古文字典》上册第14頁。中華書局，1998年版。

# 由簡牘字形的隸定分析形聲字通假的背景

## ——以“常”、“嘗”爲中心

虞萬里

上博《詩論》第九簡簡末有：

□ = 者芋，則……

五字。下殘斷。上博釋文云：“‘□’下有重文符，爲‘□□’二字。‘□□者芋’即今本《詩·小雅·甫田之什·裳裳者華》原篇名。裳、□通假。”<sup>①</sup>將此判釋爲《小雅·裳裳者華》篇名，確鑿無疑。

《廣雅·釋訓》：“常常，盛也。”王念孫疏證：“《說文》常或作‘裳’。《小雅·裳裳者華》傳云：‘裳裳猶堂堂也。’”<sup>②</sup>張慎儀云：“董氏云：古本作‘常常’。明豐坊《詩傳》《詩說》作‘常常’。”<sup>③</sup>豐坊本固可指爲據《廣雅》改，然陶宗儀《說郛》卷一載申培《詩說》、梅鼎祚《皇霸文紀》卷七引《詩傳》均作“常常”<sup>④</sup>，且《廣雅》既作“常常”，則或如董氏所云有古本作“常常”者。王先謙以爲魯、韓詩作“常”，蓋以《廣雅》所引係魯、韓詩爲說<sup>⑤</sup>。常、裳於《說文》爲一字異體，文獻中又多有互替之例，《詩經》篇名“裳裳者華”或有三家詩及三家以外之詩家古本作“常常者華”，不必拘於魯、韓詩。據此，竹簡此字如作“常常”，則適與字形、文獻相合，今隸定爲“□”，其字不見於《說文》，雖古文字多有不見於《說文》者，亦足以引起注意。因□字之隸定牽涉到很多銘文、竹簡中相同、相近字形，故有必要作詳細剖析討論。

### （一）“常”字字形分析

#### 1. “常”字的金文字形

“常”字在銘文中爲數不少，首先將此字隸定爲“□”的是郭沫若。

郭沫若於《楚王禽□鼎》中考釋云：“□即秋祭之嘗的本字。”<sup>⑥</sup>又在《壽縣所出楚器之年代》中云：“□從示尚聲，當即祭名蒸嘗字之專字。《爾雅·釋天》秋祭曰嘗，冬祭曰蒸。嘗乃假借字。”<sup>⑦</sup>以𠄎爲□，釋爲“嘗”，其釋義固與銘文合，而字形之隸定仍有不同說法。胡光燁《壽縣所出楚王鼎考釋》釋爲“常”，讀作“嘗”<sup>⑧</sup>。劉節《壽縣所出楚器考釋》云：“常字鼎銘作𠄎，其非從示可知。古文從𠄎之字每作𠄎（《汗簡》卷中之一），而𠄎字從巾，故𠄎字所從之‘尪’蓋巾字之別構也。由是推證他器之常字從爪者，

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001年版。

② 王念孫：《廣雅疏證》卷六上，上海古籍出版社，1988年版。

③ 張慎儀：《詩經異文補釋》卷十一。

④ 宛委山堂本《說郛》卷一，上海古籍出版社，1988年影印本。《皇霸文紀》卷七，文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館影印，1987年版，1396冊。

⑤ 王先謙：《詩三家義集疏》卷十九，中華書局，1987年版。

⑥ 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，上海書店，1999年影印本，下冊。

⑦ 郭沫若：《金文叢考》，人民出版社，1954年版。

⑧ 胡光燁：《壽縣所出楚王鼎考釋·楚王禽□鼎》，《國風半月刊》第四卷三期，轉引自崔恒昇：《安徽出土金文訂補》，黃山書社，1998年版。

非示字，乃巾字也。常即蒸嘗。”<sup>①</sup>劉氏將此字下部“尪”視作從尪，以《說文》所釋從巾，遂以為乃“巾”之別構。其實此形體與尪字無涉。釋常雖是而途徑迂曲，故後之學者未予採納。張日昇云：“按，字從尪，尪從示，《說文》所無。劉節釋常字從巾，非從示，郭沫若謂□乃蒸嘗之專字，郭說近是。劉氏所據尪乃從示之變異，釋常非是。”<sup>②</sup>李孝定云：“□字，郭氏讀為經傳蒸嘗之嘗，極確。劉氏釋常，謂下乃從‘巾’，說非。唐氏讀為‘盛’，未安。”<sup>③</sup>

以上諸家均從個別器物出發對此字予以隸定，不免有一葉泰山之憾，現將金文中有關字形作一全面考察。金文中的□，據張亞初《殷周金文集成引得》羅列二十餘例<sup>④</sup>。其實此數係張氏將嘗、□兩字合併之結果。檢核拓片，細審字形，並以時間與地域將其框定，事實如下：

西周時多作“嘗”，下從“旨”，如《姬鼎》“用烝用嘗”，《六年琯生簋》“用作朕刺祖召公嘗簋”，《效卣》《效尊》“王觀于嘗公東宮”等。“用嘗”顯係秋嘗之義，“嘗簋”亦可以解作嘗祭召公之簋，“觀于嘗”蓋係地名。東周始有□字形出現，但有其地域之限制。齊國《十四年陳侯午敦》《十年陳侯午敦》《陳侯因□敦》作“以烝以嘗”，《蔡侯尊》《蔡侯盤》作“祇盟嘗啻”，嘗祭之義均作“嘗”<sup>⑤</sup>。唯有楚國之器，如：《楚王禽肯鈿鼎》《楚王禽肯鼎》《楚王禽□鼎》《楚王禽肯簋》《楚王禽肯盤》之“以共歲□”，字形多作“𦉰”。然亦有幾例可商討者，《楚王禽□鼎》蓋銘之“□”，示字上劃中間高兩面低，作“𦉰”；器銘之“□”，示字中豎上穿象“木”，作“𦉰”。《楚王禽肯盤》“□”下三豎較粗，似係圓寫美術體。江蘇無錫出土的《鄂陵君王子申豆》(二)銘文“攸立歲常”，字作“𦉰”，下部之巾甚明，且有一劃，與後來楚系文字中的“巾”字寫法一致。《鄂陵君王子申豆》(一)之“攸立歲常”，字形作“𦉰”，尚可辨是“常”字，唯不像《王子申豆》(二)下有短劃。《鄂陵君王子申鏡》之“攸立歲常”，字形作“𦉰”，與《王子申豆》(一)近，而與楚系簡牘文字之字形亦已接近。所不同者：鏡文巾字豎與橫折勾兩筆相連，簡牘字形兩筆多不連(詳下文)。

同為秋嘗之祭的“烝嘗”“嘗啻”“歲嘗”，齊國《陳侯》組器、蔡侯組器均作“嘗”，似用本字；《鄂陵君》組器作“常”，用一後世常見的同聲符借字，唯獨《楚王》組器字形被隸定為“□”，為一不徑見的古文字。其中尚可致疑者，雖隸定為“□”，實際卻無“示”上之一劃，且亦有不像“示”或像“木”的字形結構。

## 2. 簡帛、陶文中的“常”字

常，《說文》云從巾尚聲。而春秋末戰國以還之竹簡中有些字形在“巾”字下加一短劃，如：

		
信陽二·一三	信陽二·一五	包山二〇三

巾下加短劃，楚系文字常見。如：包山、信陽簡之“帶”，信陽簡之“幫”，信陽、仰天湖簡之“布”，信陽簡之“帛”等。若上溯《鄂陵君王子申豆》(二)之字形，也可算作楚系文字的一個特點。另有一批字形作“□”，如：

					
郭《緇》一六	郭《成》三一	郭《老甲》三四	望山一號(嘗祭)	九店五六·二〇	包山二二二

尚下從示而少一劃。由於楚系文字“示”字上部多有作一劃者，如“祭”“禱”“祖”等字，<sup>⑥</sup>且其義又多用作蒸嘗之祭祀，故學界信從郭說而不疑。然普查“常”字各種寫法，尚有以下數種，一種下部從“巾”，

① 劉節：《古史考存》，人民出版社，1958年版。

② 周法高主編：《金文詁林》，香港中文大學出版社，1974年版，第一冊。

③ 李孝定：《金文詁林讀後記》，中央研究院歷史語言研究所專刊之八十。

④ 張亞初：《殷周金文集成引得》，中華書局，2001年版。

⑤ 安徽省文物管理委員會、安徽省博物館：《壽縣蔡侯墓出土遺物》，科學出版社，1956年版，圖版三柒。

⑥ 僅據《楚系簡帛文字編》統計，“祭”字十五例，作一劃者三例；“禱”字九十二例，作一劃者十二例；“祖”字五例，作一劃者三例。

如：



四字均出《曾侯乙墓》<sup>①</sup>。裘錫圭、李家浩《曾侯乙墓竹簡釋文與考釋》隸定為常。並作考釋云：“‘常’字所從‘巾’旁原文作‘市’。一二二號、一三七號、一三八號等簡‘幃’字所從‘巾’亦寫作‘市’，與此同。”<sup>②</sup>市為韍之古字。《說文·市部》：“市，韍也。上古衣蔽前而已，市以象之。天子朱市，諸侯赤市，大夫蔥衡。從巾，象連帶之形。”市乃上古天子、諸侯及有命服者常用之物，唯以顏色別之，故兩周金文多見以市賜，且多作“芾”。市字從巾，殆與巾同物，用途亦近，故銘文偶亦有省作“巾”者，如：《元年師兑簋》“賜女乃祖巾、五黃、赤舄”，《留壺蓋》“賜女秬鬯一卣、玄袞衣、赤巾、幽黃、赤舄、攸勒、鑾旗”。祖巾即祖市，赤巾即赤市。由於銘文已市、巾互用，故簡牘中出現市、巾偏旁互替。常字及裘、李兩先生所揭櫫的幃字而外，如曾侯墓之“布”，望山、信陽簡之“□”<sup>③</sup>，皆從“市”旁，郭店簡之“幣”，也有從“市”旁者。若上溯銘文，《毛公鼎》《晉公恭》之“帥”亦從“市”。常字從“巾”又從“市”，可知巾、市亦是一對可以互換的義符，是銘文、簡牘文字中不容抹煞之史實。緣此觀之，有些看似像市，其實亦是“市”字之變體，如：



天星觀遣策等字形，下部巾字雖分成兩筆，但尚相連。證諸其他字形，馬王堆《相馬經》、《老子》乙前簡一四〇之“飾”，左下從“市”；《五十二病方》簡二四七、武威《士相見》簡十三以及《夏承碑》之“席”，下部亦從“市”，實皆“市”字。婁機《漢隸字源·入勿》芾字下部之市作市，上面不出頭<sup>④</sup>。此不僅可知從巾、從市意義之相同，更可明瞭從“市”快寫作從“巾”，亦為簡牘、碑刻中不容抹煞之史實。陶彙三·四二五之字形，下部兩筆雖連，但已接近於撇捺。一旦分開，即成上所列從示缺上劃之“□”。然若中劃上穿，即成：



以上四字見高明、葛英會編《古陶文字徵》<sup>⑤</sup>。因為他們將此字認作“棠”，故將其依次釋為孟棠甸里□（三·四二四）、孟棠甸里賞（三·四二五）、孟棠甸里人□（三·四二六）、孟棠甸里可（三·四二九）、孟棠陶里□（三·四三〇）。其所以隸定為“棠”，或以其形似“棠”，且亦前有所承<sup>⑥</sup>。然何琳儀《戰國古文字典》釋“孟棠甸里賞”之“棠”為“常”，讀作“嘗”，以為即齊地名“孟嘗”<sup>⑦</sup>。茲將四二五之不出頭之“市”與其他出頭近似“市”之字相比較，仍以歸入“常”字一系之別體為妥。簡牘、陶文中個別“常”字還有不同程度之簡化，其中有省形旁者，如：

① 湖北省博物館：《曾侯乙墓》，文物出版社，1989年版，簡53見圖版一八七，簡69見圖版一九三。

② 見《曾侯乙墓》上册第493至494頁，考釋文字見第510頁。

③ 此字右邊之“首”，高明：《古文字類編》隸定為“面”，以其《說文》雖無，而《玉篇》有此字。中華書局，1980年版。

④ 宋婁機：《漢隸字源》，文淵閣四庫全書本，臺灣商務印書館影印本，卷六。

⑤ 高明、葛英會編：《古陶文字徵》，中華書局，1991年版。

⑥ 袁仲一所編：《秦代陶文》中401、403有兩“棠”字，刻劃較細。細審之，下部從“禾”。且與“孟棠”字形有距離。袁氏將403隸定為“棠”，而將401歸入附錄。三秦出版社，1987年，圖版見213頁，字頭分別見451頁、471頁。徐谷甫、王延林：《古陶字彙》均歸入“棠”字下。上海書店，1994年版。

⑦ 何琳儀：《戰國古文字典》，中華書局，1998年版上册。

原文為“卉木亡尚”，“亡尚”即“無常”。上溯銘文，《陳公子甗》之“常”亦省“巾”字。當然此種情況亦可認作用“尚”通“常”，因文獻中有常儀作“尚儀”等實例。另一種是省去部分構件，如：

尚 帛  
陶彙三·一二七六      陶彙三·一二七八

此兩字形，雖說可認為從巾而省去以上部分，但若聯繫常字各種形體及其上劃較平直一點考慮，似看作從“市(巾)”更妥。

以上所列除陶文外，均為楚系文字。如大致以其墓葬年代排列，則依次是戰國早期的曾侯乙墓<sup>①</sup>、信陽楚墓<sup>②</sup>、戰國中期的江陵楚墓<sup>③</sup>、望山楚墓<sup>④</sup>、戰國中期偏晚的郭店墓<sup>⑤</sup>、戰國中晚期至晚期早段的江陵九店墓<sup>⑥</sup>，以及戰國中晚期的包山墓<sup>⑦</sup>。由《曾侯乙墓》規整的“常”字從“市”，知戰國早期就有將“市”替換“巾”之字形流傳。與其先後或同時的楚惠王銘文中的從“示”字形，很可能係由銅器刻劃不便或鑄器刻字者苟簡趨省等因素所造成。從“市”稍簡而為“巾”，進而為“示”，轉而為“木”，行迹脈絡尚可按覆。茲依其時代先後、形體繁簡，並考慮書寫者苟簡趨省之心理，稍作排列如下：

	戰國早期	戰國中期	戰國晚期
常	尚		尚
	信陽二·一三		包山二〇三
常	常	常	常
曾六九	天星觀遺策	望山一號	郭《老甲》三四
			包山二一四、二二二

如此排列，僅是有助於認識其演兌之迹。在實際書寫過程中，必然更加紛繁複雜。比如，包山楚簡三個“常”字，年代雖晚，却體現出三種字形。而一旦到了漢代的馬王堆、銀雀山、居延竹簡中，“常”字基本都從“巾”，已不再出現其他各種字形。

### 3. 巾、市、示、木偏旁演兌混淆之旁證

《汗簡》中之一“市部”收禹、殺、綌、幡四字。

禹從市構形不明，審其字下部確似從巾<sup>⑧</sup>，黃錫全謂當由《禹鼎》《秦公簋》等“禹”之字形隸變而來<sup>⑨</sup>。綌字左下也從巾（出《義雲章》），幡字左邊亦從巾（出《天臺碑》）。“殺”字甲骨文字形作“𠂔”，金文作“𠂔”，《說文》古文作“𠂔”，三體下部之形相近。金文用為“蔡”字，三體石經亦以為“蔡”之古文。《說文》“殺”字左下之市後已演變成“木”，其第三體古文𠂔與甲、金文字體近，第一體古文作“𠂔”，其中間下部構件猶可看出與甲、金文下部像“巾”之形、“蔡”字下部之“示”、楷體“殺”字左下之“木”三者之關係。

① 參《曾侯乙墓》上册，文物出版社，1989年版。

② 河南省文物研究所、社科院考古所編：《信陽楚墓》，文物出版社，1986年版。

③ 陳振裕：《望山一號墓年代與墓主》，《中國考古學第一次年會論文》，文物出版社，1979年版。

④ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編《望山楚簡》，中華書局，1995年版。

⑤ 《荊門郭店一號楚墓》，《文物》1997年第7期。

⑥ 《江陵九店東周墓》，科學出版社，1995年版。

⑦ 湖北荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》，文物出版社，1991年版。

⑧ 《汗簡》下之二肉部同。中華書局，1983年影印本。《古文四聲韻》卷三禹古文收入《古尚書》《雲台碑》《古孝經》四形體下亦從巾。中華書局，1983年版。

⑨ 黃錫全：《汗簡注釋》，武漢大學出版社，1990年版。

楚系文字中“殺”字形體特多，其左下之形大約可分成五類：

像金文、《說文》古文下部之形而小變：𦘒磚三七〇·一、𦘒磚三七〇·三

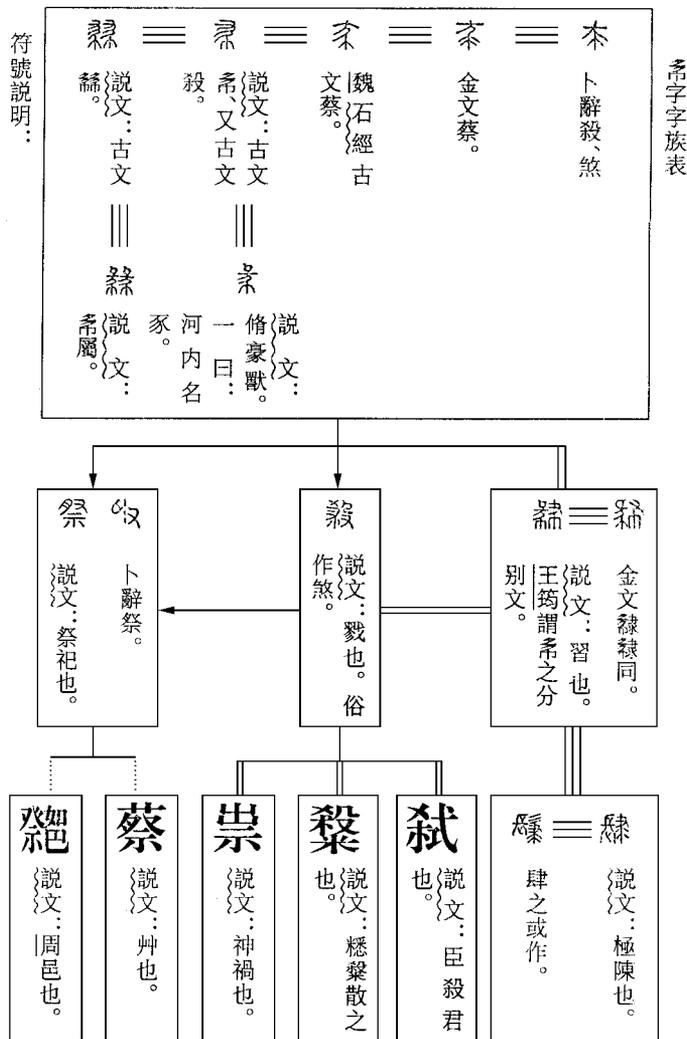
像市字之形：𦘒包二·一三七、𦘒包二·一三五

像示之形：𦘒包二·一三六、𦘒包二·一三六

像巾(市)字加短劃之形：𦘒包二·一二〇 𦘒包二·一二一 𦘒望·卜

像木字之形：𦘒包二·九五、𦘒帛丙·三

市、示、木，上部之一劃或二劃，僅是從視覺上形似著眼，正是這種視覺上的形似，乃是引起後來傳抄走樣、變形的直接原因。沈兼士曾作《𦘒殺祭古語同原考》，將三字之關係已表述清楚，茲逐錄其文末表格以助思考<sup>①</sup>。



由此可看出甲、金文及《說文》古文字形演兌為巾、示、市、木、个等字形之痕迹。

師，金文有省作“市”者，《楚王禽鼎》作“市”，郭沫若云：“市即市字，師之省文，《叔夷鐘》師字作市，省之則為市矣。”<sup>②</sup>楊樹達早年亦將此字釋為師字之省，曾舉《師苾簋》之“不市”、《工師甗》之“市”為證，見郭說與己暗合，復舉《蔡大師鼎》之師字作“市”為證，以為“此字之釋益無疑矣”<sup>③</sup>。按，市(𦘒)下部

<sup>①</sup> 沈兼士：《𦘒殺祭古語同原考》，《沈兼士學術論文集》，中華書局，1986年版。另，沈培曾撰《從郭店楚簡“肆”“隸”“殺”說到甲骨文的“𦘒”》，似應談到這個字形問題，因該文僅發表前一部分，題為《說郭店楚簡中的“肆”》，故未能知其有關此字字形的意見。文見《語言》第二卷，首都師範大學語言研究中心編，首都師範大學出版社，2001年版。

<sup>②</sup> 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，下冊，上海書店，1999年版。

<sup>③</sup> 楊樹達：《積微居金文說》卷五，中華書局，1997年版。

像巾字，《楚王畬口鼎》下部多一劃，且巾字變成“个”形，此乃楚系文字“巾”的常見字形，與常字下部之“巾”作“个”形或增加一劃者相同。《鄂君啓舟節》《鄂君啓車節》“師”字下部像作“个”形。撇捺稍分則像“示”，此皆巾字之變形，而為“常”下從“示”作一佐證。

“殺”與“師”等字偏旁的俗寫、訛變過程，可以看出巾、示、木、个諸字形互相糾葛、似是而非，似非而是的紛亂事實，有助於認識“常”之各種字形間的聯繫，並可進而證明從“示”之“𦉳”是“常”的異體字，而絕非如郭說是蒸嘗之“嘗”的本字。

## (二) 文獻中“尚”聲字族通假的字形與聲韻詮釋

典籍異文，紛繁複雜。粗略而言，文字由形音義組成，其任何一方面都有產生異文之可能。同義換字，可以歸之於用字措辭不同，茲略不論。同音異字，古人早已關注並予揭示。陸德明《經典釋文敘錄》引漢鄭玄云：

其始書之也，倉卒無其字，或以音類比方假借為之，趣於近之而已。受之者非一邦之人，人用其鄉，同言異字，同字異言，於茲遂生矣。<sup>①</sup>

鄭氏所言僅是同音通假的一個主要方面。至於因字形之異同而產生的異文，古今多將之歸入形訛之例。但同音通假之中是否還有因字形之訛變而產生的異文，文字、訓詁、音韻學家多未置一辭。

戰國秦漢之際，因簡牘笨重，攜帶、安放不便，乃至一般翻閱，亦容易散落（所謂韋編三絕）、磨損而致使辭句錯舛、文字漫渙，從而引起誤讀、誤寫以至誤傳。兩漢經師、學者、官吏由於時代邇近、學有師承或熟諳文牘，於音近異文都能心知其義。他們或認為這是“以音類比方假借為之”的“同言異字，同字異言”，或者得其義而忽略其形，不再追究其所以然。然傳寫文字者並非都是經師、文士或者能“諷誦九千字”的官吏，還有許多四方弟子、鄉村小吏、笞筆兒童，由他們去認識、傳抄本來就已“異聲”的語言和“異形”的文字，勢必產生可以預料的和意想不到的錯訛。倘若這種錯訛發生在形聲字的形符而非聲符中間，延及後世，訓詁學家對某一組同聲符異形符的形聲字互相借用，因其有聲韻上之關係，往往目為同音通假，但這絕不是戰國秦漢間文字的實際應用狀況。漢字的發展，從社會歷史視角看，有民族、地理、方言等在支配、制約、推動；從語言、文字內部結構分析，有字形、聲韻及本義、引申義等在支配、制約、推動——而兩者又時時交互作用。因此，考證出土文字，分析文獻異文，必須充分考慮這些因素。“常”字之有從“巾”從“市”等不同字形，並且又有增筆、簡筆以及快寫、草寫，於是生出許多不同變體。此種變體為深入探討戰國、秦漢出土與傳世文獻中大量與“尚”聲相關字形與互替異文因形訛而引起的淆亂與混用提供了絕佳的例證。下面將從“尚”得聲的形聲字就聲韻、意義、形體三方面各舉例說明。

### 1. 常(𦉳)——嘗

𦉳字《說文》未收，僅見於銘文與簡牘。它是當今古文字學者根據“常”的異體字即“𦉳”的一簡再簡的字形“𦉳”所隸定的，而不是戰國秦漢時實際存在的獨立文字。具體字形的排列與論證已見前。這個隸定的字形之所以被學界接受並承用數十年，主要是它的字形結構多為從“示（少一劃）”、“尚”聲，表示的意義恰好是用於祭祀的蒸嘗之“嘗”。音義的偶爾吻合，加之楚系文字中與祭祀有關的“示”旁有省作一劃者，遂使“常”之異體“𦉳”替代了祭祀嘗穀的本字而成為嘗祭的專字。但用作祭祀的蒸嘗之“嘗”的客觀歷史是：銘文中首先用的是“嘗”。作為四時之祭，《公羊傳·桓公八年》有云：“烝者何？冬祭也。春日祠，夏日禘，秋日嘗，冬日烝。”何休注：“薦尚黍肫。嘗者，先辭也。秋穀成者非一，黍先熟，可得薦，故曰嘗。”陳立義疏云：

《爾雅·釋天》云：“秋祭曰嘗。”《周禮·大宗伯》云：“以秋嘗享先王。”《繁露·深察名號》《四祭》篇并云：

<sup>①</sup> 陸德明：《經典釋文敘錄》，上海古籍出版社，1985年影印宋刻本。

“秋曰嘗。”……《爾雅》郭注云：“嘗新穀。”《詩》疏引孫炎云：“嘗，嘗新穀。”《禮》疏引《白口通》云：“嘗者，嘗新穀。熟而嘗之。”《繁露·祭義》云：“先成故曰嘗，嘗言甘也。”此何“先辭”所本也。《一切經音義》引《廣雅》云：“嘗，暫也。”《禮·檀弓》注云：“嘗猶試也。”事未全行，先暫試之，故曰嘗。亦如飲食未能大歡，先口嘗之，亦曰嘗也。《禮記·少儀》云：“未嘗不食新。”鄭注：“嘗謂薦新物於寢廟。”若《月令》“凡食新者皆曰嘗”，蓋散文通也。是以《說文·旨部》：“嘗，口味之也。”亦謂先以口試之。《廣雅·釋詁》亦云：“嘗，試也。”皆有先義。惟《月令》以雜嘗黍，非食新，故鄭注云：“此嘗雖也。而云嘗黍不以牲，主穀也。”云黍先熟者，《管子·輕重篇》以夏日至始數四十六日，夏盡而秋始，而黍熟，天子祀於太祖，其盛以黍。黍者，谷之美者也。黍之下種在稷梁之後，其收也在稷梁之先，故黍之播種也在小滿、芒種，《夏小正》“五月種黍”。其收也在立秋、白露，《月令》孟秋之月，“農乃登穀（引者按，當是“黍”），天子嘗新，先薦寢廟”，所薦黍也①。

陳氏羅列經傳文獻中有關資料，將“嘗”之字義及所以用於秋祭祭名之關聯意義均剖析明白。嘗，《說文》在“旨”部。旨字從甘，本義為“美”，故從“旨”、“尚”聲之“嘗”本義為“口味之”。甘甜之味為美，故有“嘗甘”“嘗新”之辭。七月新穀熟，人得嘗而食之。然在畏天敬祖心理支配下，不敢先嘗，必欲讓先王烈祖先嘗之，以祈鴻福太平，故薦之於宗廟。是知嘗祭之嘗乃由嘗甘之本義引申而來。《爾雅·釋詁》：“祠、烝、嘗、禴，祭也。”而《釋天》所載卻與《公羊傳》同。郝懿行義疏引先儒之說解釋其為夏殷之祭名不同②，但對嘗祭之“嘗”本為嘗新穀之義卻無異辭。且秦漢之際，經師口授，弟子別記，文字頗多異同，倘若“口”為嘗祭本字，這在一個崇尚祭祀的社會中絕對不會了無痕迹。即使不在經文中留存，也會在經師所見的別本中留下痕迹。相反，文獻中有許多嘗新本義之字而用“常”相代。如：《列子·周穆王》“嘗甘以為苦”，殷敬順釋文：“嘗，字又作常”。是別本確有作“常甘以為苦”者。

口固有作嘗祭之嘗用者，如望山一號墓竹簡一四〇：“口祭口。”但亦未必都是，望山一號墓竹簡一三：“口之日，月饋東擗公。口巫甲戌祭口。”③《管子·小稱》：“臣願君之遠易牙、豎刁、堂巫、公子開方。”《史記·齊太公世家》司馬貞索隱作“棠巫”④，《呂氏春秋·知接》作“願君之遠易牙、豎刀、常之巫、衛公子啟方”。據下文桓公云“常之巫審於死生，能去苛病”之語，是亦巫醫之流，演而為巫者之專名。故望山簡之“口巫”疑即“常巫”，為巫師之稱，而非祭巫之事⑤，由《小稱》《知接》之“堂巫”與“常之巫”，可知望山簡之“口祭”“口巫”似應隸定為“常祭”“常巫”為宜。

作為本義之“嘗”與“常”多通用，作為引申義之“嘗”與“常”的關係更為密切。

《詩·魯頌·閟宮》“魯邦是嘗”，張慎儀云：“唐石經、小字本、相臺本嘗作常，閩本、明監本、毛本同。按，阮文達云：嘗字誤也。”⑥于省吾云：“按，常、尚古通。《陳侯因口敦》‘永為典尚’，即永為典常……《抑》‘肆皇天弗尚’，王引之引《爾雅》訓尚為右。《殷武》‘曰商是常’，俞樾訓為惟商是助，是也。然則魯邦是尚者，魯邦是右也。”⑦詩句既用尚之“右”義，參考經籍用字，自以常字為是。然嘗、常雖皆從尚得聲，而嘗從旨，其形體與常之各種形體均有差異，顯與字形無涉，今本所以作“嘗”，必因兩字同屬禪紐陽部，遂相通假。《禮記·少儀》“馬不常秣”，《釋文》：“常，如字，恒也。本亦作嘗。”義既為恒，則常為正字而作嘗為假字。《史記·李將軍列傳》“嘗自射之”、《吳王濞列傳》“嘗患見疑無以自白”，《漢書·李廣傳》《吳王濞傳》嘗皆作“常”。是班固用正字而司馬遷用假字。

《公羊傳·僖公十七年》“桓嘗有繼絕存亡之功”，《漢書·陳湯傳》顏注引作“常”。《荀子·天論》“是無世而不常有之”，王先謙集解：“《群書治要》常作‘嘗’，是也。”⑧按，《韓詩外傳》卷二亦引作“嘗”。此謂曾經、不曾，故作“嘗”是而“常”為假字。《韓非子·難三》“孟常芒卯率強韓魏，猶無奈寡人何也”，《戰國策·秦策》《說苑·敬慎》作“孟嘗”。孟嘗君固當作“嘗”。《史記·外戚世家》“又常與其姊采桑

① 陳立：《公羊義疏》卷十四，《皇清經解續編》卷一二〇二，上海書店影印本，1988年版，第五冊。

② 郝懿行：《爾雅義疏》中之四，上海古籍出版社，1983年版。

③ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》，中華書局，1995年版。

④ 司馬貞以為《史記》所云“雍巫”即《管子》之棠巫。見《史記》，中華書局標點本。

⑤ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》，中華書局，1995年版。

⑥ 張慎儀：《詩經異文補釋》卷十六，菱園叢書本。

⑦ 于省吾：《澤螺居詩經新證》卷下，中華書局，1982年版。

⑧ 王先謙：《荀子集解》卷十一，中華書局，1988年版。

墮》,《留侯世家》“項伯常殺人從良匿”,《屈原賈生列傳》“而常學事焉”,《魏其武安侯列傳》“魏其常受遺詔”,《平津侯主父列傳》“秦時常發三十萬衆築河北”,《漢書·外戚傳》《張良傳》《賈誼傳》《竇嬰田蚡灌夫傳》《主父偃傳》常皆作“嘗”。是班固用本字而司馬遷用假字。

以上不管用正字抑用假字,皆因兩字聲韻相同故代用之。

## 2. 常(𠂔)——裳

《說文·巾部》：“常，下裙也。從巾，尚聲。裳，常或從衣。”<sup>①</sup>諸家多從許說，唯朱駿聲《通訓定聲》云：“常、裳二字經傳截然分用，並不通借。疑常訓旗，裳訓下裙，宜各出為正篆也。或曰旗虛懸搖曳如裙，故為裙之轉注。”按，朱氏疑常訓旗之說亦自有理。徐灝箋謂“八尺曰尋，倍尋曰常。常丈有六尺，蓋即太常之旗制，而用為度數之名。”<sup>②</sup>甚得字義引申之理。至於常、裳二字，出土簡牘、經傳文獻多混用不分。《睡虎地秦簡日書乙種》簡二三一：“利以袷衣常、說孟詐。”又簡二四二：“壬辰生，必善醫，衣常……”<sup>③</sup>信陽楚簡二·一三“屯有常”<sup>④</sup>諸常字即裳。《易·坤·六五》“黃裳，元吉”，漢馬王堆漢墓帛書本《川卦》作“□常”。張家山漢墓竹簡《二年律令·賜律》簡二八三“賜衣襦、棺及官衣常”，簡二八四“賜衣、棺及官常”，簡二八五“常一，用纒二丈”，三“常”字亦是“裳”之義<sup>⑤</sup>。《九店楚簡》五六號墓出土竹簡二〇下“利以折卒□”<sup>⑥</sup>，句式文字與《睡虎地》簡二三一同，其義亦為“衣裳”。此見之於出土簡牘者。《論衡·恢國篇》“越常獻雉”、“越常重譯白雉一、黑雉二”，《講瑞篇》“越常獻白雉”，《宣漢篇》“周家越常獻白雉”，均作“常”，然其《儒增篇》作“越裳獻白雉”。《呂氏春秋·去尤》“為甲裳以帛”，《初學記》卷二十二、《太平御覽》卷八一九引作“常”。陳奇猷校釋引楊樹達說據《說文》及《左傳》、《漢書·刑法志》、《史記·蘇秦列傳》索隱等謂甲裳即甲常<sup>⑦</sup>。此見之於傳世文獻者。今姑不追究常、裳兩字之本義究為何物，僅就春秋、戰國以還所流行之字形而論，因衣裳必以布帛為之，常又為下裙，故兩字已多混用。常既從巾，與從衣本可通用。猶幫字從巾，亦從衣作裊；𠂔字從巾，亦從衣作禕；𠂔字從巾，亦從衣作𠂔——理正相同。

## 3. 常(𠂔)——棠(唐)

《詩·小雅·常棣》：“常棣之華。”常字之作棠作唐，已成為經學史上一樁文字公案。現將有關異文擇要羅列：魯詩作“棠”，《漢書·杜業傳》引作“棠”，蔡邕《姜伯淮碑》：“有棠棣之華，萼韡之度。”邕習魯詩，則《杜業傳》亦用魯詩。《文選·謝瞻於安城答靈運詩》《謝莊宋孝武宣貴妃誄》李善注引《毛詩》作“棠棣之華”，《初學記》卷十七友悌“事對”、《藝文類聚》卷二十一友悌引《毛詩》作“棠棣之華”，論者以蔡邕習魯詩，遂謂魯詩作“棠”，然若李善注及《初學記》《藝文類聚》文字乃唐人原貌，則李善、徐堅、歐陽詢等人所見《毛詩》亦作“棠”。

《召南·何彼禮矣》：“何彼禮矣，唐棣之華。”毛傳：“唐棣，移也。”而《太平御覽》卷一五二、卷七七二引此詩作“棠棣之華”。

《論語》：“唐棣之華，偏其反而，豈不爾思？室是遠而。”何晏集解：“唐棣，移也。”孔安國云：“唐棣，棣也。”孔、何異說。《春秋繁露·竹林篇》引《論語》此四句作“棠棣之華”，《文選·廣絕交論》李注引同。

以上三詩之異文涉及常、棠、唐三字，而常棣、唐棣又為兩種植物。陸文郁《詩草木今釋》云：

唐棣，又名：鬱李……棣、糖棣、鬱、雀李、奧李、車下李……棠棣……赤棣……薔薇科。

① 《玉篇·巾部》：“常，下裙也。今作裳。”小徐《說文繫傳》作“俗常從衣”。

② 丁福保編《說文解字詁林》，中華書局，1988年影印本，第八冊。

③ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年版。

④ 河南省文物研究所：《信陽楚墓》，文物出版社，1986年版，圖版一二三。劉雨隸定為“常”，括注“裳”。同書第129頁。

⑤ 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡》，文物出版社，2001年版，圖版第30頁。

⑥ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《九店楚簡》，中華書局，2000年版。

⑦ 陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，學林出版社，1984年版。劉文淇：《春秋左氏傳舊註疏證》，科學出版社，1959年版。

其字形於經傳文獻中所以混同糾葛,除古人於此兩種植物性質不明外,乃因據誤本《爾雅》擅改所致。今本《爾雅·釋木》:“唐棣,柈;常棣,棣。”王引之《經義述聞》卷二十八正之云:

引之謹案:《召南》“何彼禮矣”傳:“唐棣,柈也。”正義引舍人注曰:“唐棣一名柈。”《小雅·常棣》傳:“常棣,棣也。”正義引舍人曰:“常棣一名棣。”并與郭本合。然《常棣》釋文云:“常棣,棣。本或作常棣,柈。”《秦風·晨風》傳:“棣,唐棣也。”《論語·子罕篇》注:“唐棣,棣也。”(今本作“唐棣,柈也”,此後人據郭本《爾雅》改之。皇侃疏云“唐棣,棣樹也”,《釋文》不出“柈”字之音,則舊本作“唐棣,棣也”可知。)則與郭本殊。蓋所見《爾雅》舊本作“常棣,柈,唐棣,棣也。”今案,《小雅》“常棣之華”,《藝文類聚·木部下》引三家詩作“夫柈之華”(唐時《韓詩》尚在,所引蓋《韓詩》也。)則名柈者乃常棣而非唐棣甚明。……以三家詩及毛傳、陸疏、本草考之,似作“常棣,柈,唐棣,棣”為長。蓋因常、唐聲相近,遂致相亂耳。②

《詩·魯頌·閟宮》“居常與許”,鄭箋:“常或作嘗。”張慎儀曰:“箋謂常即戰國孟嘗之嘗,在薛旁。字通堂、棠、唐。”③按,常之或作“嘗”,證見前。《國語·齊語》之“棠潛”,《管子·小匡篇》作“常潛”。郭沫若集校云:“古本‘常潛’作‘堂潛’。劉本、朱本、趙本以下各本均作‘常潛’,同宋本。……戴望云:‘《齊語》常作棠’。(沫若案:明刻《國語》作堂,宋刻作棠。)”④《左傳·隱公二年》:“秋八月庚辰,公及戎盟于唐。”杜注:“高平方與縣北有武唐亭。”《春秋·隱公五年》:“春,公矢魚於棠。”杜注:“今高平方與縣北有武唐亭,魯侯觀魚台。”杜注固已將唐、棠視為一地。阮元校勘記云:“《史記》正義引杜注唐作棠,魚作漁。《釋例》亦云唐即棠,本宋地。”⑤

《淮南子·墜形訓》:“雒棠、武人在西北陬。”《晉書·四夷傳·肅慎氏》引同,雒棠,注家多以為此乃《山海經·海外西經》“肅慎之國有樹曰雄棠”之“雄棠”;又《墜形訓》“沙棠、琅玕在其東”,注家多以為即《山海經·海內西經》之“服常樹”⑥。結合上面所提及的堂巫、棠巫和常巫,猶可知戰國秦漢之間,常、棠、堂因字形相近而混淆,其例不在少數。

常,禪紐陽部;唐,定紐陽部。韻同而聲近。但據筆者對戰國竹簡中“常”字形體的分析,此種“遂致相亂”的直接原因,恐怕還有“棠”這一字形在中間起橋梁作用。上面已展示出:常字有從“市”作“𠄎”,省而作“𠄎”,小變作“𠄎”等各種字形,其下部中劃上穿即成“𠄎”,此形體已與“棠”字無別。馬王堆漢墓帛書《合陰陽》一〇三“上常山”之常作“𠄎”,下部巾字亦作撇豎⑦。此在漢代已屬偶爾一見,而古人書寫“巾”字之筆法正由此可窺一斑。六國時文字異形,篆隸交替,漢承秦弊,廢挾書之律,於是古書復出。傳抄者於各國字形非有異體字典可依憑,於是識此字原為“常”之異體者,抄作常;不識者以為此字像“棠”,遂以“棠”相傳。此間固可有毛詩、魯詩以及齊詩、韓詩異文之別,亦可有同為一家之學,而用字各異者。唐代李善、徐堅、歐陽詢所引毛詩,若非後人抄訛,即係一家之別本。檢視其他文獻如《禮記》鄭注所記別本,足見此非孤例。

棠字亦定紐陽部,與唐同音。常、棠因字形相近而淆亂,棠、唐因聲韻相同而通用,遂使文獻中呈現出常、棠、唐互用之複雜情況。

\* \* \*

以上羅列三種異文而論之,雖義各有側重,所涉字形則聯屬而未能斷取,然此正足以說明古人用

① 陸文郁:《詩草木今釋》,天津人民出版社,1957年版。

② 王引之:《經義述聞》卷二十八,江蘇古籍出版社,1985年版。此一問題古人早有論辯。筆記則宋祁《宋景文筆記考古》、王應麟《困學紀聞》卷七《論語》、劉獻廷《廣陽雜記》卷五等均有考訂,專著則陳奐《詩毛詩傳疏》、胡承珙《毛詩後箋》、王先謙《詩三家義集疏》、程樹德《論語集釋》等皆有辯說,文繁不錄。

③ 張慎儀:《詩經異文補釋》卷十六,藝園叢書本。

④ 郭沫若:《管子集校》,《郭沫若全集·歷史編》第5冊,人民出版社,1984年版。

⑤ 阮元《十三經註疏》,中華書局影印本。

⑥ 參張雙棣:《淮南子校釋》,北京大學出版社,1997年版。

⑦ 見陳松長等編:《馬王堆簡帛文字編》,文物出版社,2001年版。

字情況之複雜與糾葛。

“常”本是一個極常用之字，由於使用頻率過高，在苟簡趨省心理支配下，不免快寫、草寫，產生各種異體，在倉促記錄之時，又不免取音同音近之字代替，產生各種通假。本文排比所有出土文獻中的“常”字字形，類別而形分之，又結合大量傳世文獻中與“常”有關的語詞、文句，從形音義三方面作綜合研討，揭示出：常字在楚系文字中有從“市”作“𠄎”，省筆作“𠄎”，再簡作“𠄎”的種種異體，其間脈絡甚為清晰。自郭沫若以來將“𠄎”隸定為□，釋為烝嘗本字，雖為學界接受，但證諸文獻，實屬子虛烏有，甚不足取。常之與嘗通假混用，係於兩字之聲韻相同；常之與裳通假混用，基於兩字所從之巾與衣同為布帛之物，古人多有以義符相近相通而互代之例；常之與棠通假混用，則是因為常字的異體“𠄎”下部像“木”，與棠字形似。至於常與“堂”“唐”等字混用，很可能是以“棠”為橋梁而輾轉通假的。當然，在地域廣袤、時間久遠的前提下，在“言語異聲，文字異形”的特定歷史中，由文化層次不同的人來同時使用同一種文字，其情形之紛亂遠比我們想象的要複雜。本文所提示的同聲符形聲字通假混用有基於字形訛變的規律，雖只是紛繁複雜的漢字應用發展史中極其隱微而細小的客觀事實，但對當今研究戰國秦漢文獻中的異文與通假有著不可忽視的作用。

二〇〇二年七月二十二日草於榆枋齋  
(作者單位：上海社會科學院歷史研究所)

# 楚簡“流”、“讒”字補釋

顏世鉉

## (一) “流”

郭店楚簡《性自命出》“流”字作𣵀(簡三一)、𣵁(簡四六),上博楚簡《性情論》則作𣵂(簡一九)、𣵃(簡三八)<sup>①</sup>。已有多位學者對於楚簡“流”字字形的演變做了分析說明<sup>②</sup>,大部分學者認為“流”字右旁從的“卸”是從甲骨文“毓”字右旁所從“倒子”之形演變而來。如李天虹說:

流字所從卸,甲骨文從倒子和三點,以示嬰兒出生之形。楚簡所從的“𣵂”、“𣵃”均是其省變之形,如下圖:  
𣵀(《甲骨文字詁林》479頁“毓”從)→𣵁(《金文編》989頁“毓”從)→𣵂(戰國中山王蠹壺“流”從)→𣵃(楚簡“流”從)→𣵄(楚簡“流”從)

有關“流”和“毓”字的關係,何琳儀曾從聲韻角度加以論證,他說:

卸,見毓字所從。甲骨文作𣵀(前二·二五·三),象婦人生產倒子之形。商代金文作𣵁(毓且丁卣),倒子形上下五點為羊水。西周金文作𣵂(班簋),省二點。毓從女(或母,演變為每)。從卸,會婦人生育之意。卸亦聲(毓、卸均屬幽部)。或以卸為毓之省。《說文》:“𣵀,養子使作善也。從口,肉聲。《虞書》曰,教育子。(余六切)𣵁,育或從每。”(十四下十三)“𣵂,不順忽出也。從到子。《易》曰,突如其來如。不孝子突出,不容於內也。(他骨切)𣵃,或從到古文子。即《易》突字。”(十四下十三)許慎釋口或卸,牽強附會。卸音突(他骨切)乃音變。卸與毓(育)一字之分化,喻紐四等,古讀定紐,突,透紐。定、透均屬舌音。卸又音變為“力求切”(《集韻》),來紐,仍屬舌音,且與流從卸聲尤為切合。<sup>③</sup>

何琳儀指出“卸”字的來源有二:一是作為“毓”的意符兼聲符,另一是作為“毓”的省體。

曾憲通討論到楚簡“流”字字形的演變時,引用了何琳儀的說法,並認為“卸”當是“毓”之省體,他說:

其形從毓字分化而來,其音則從肉聲(古育字同)音變為突(他骨切),再音變為“力求切”,成為流、疏、

① 荆門市博物館,《郭店楚墓竹簡》,文物出版社,1998年版。馬承源主編,《上海博物館藏戰國楚竹書》,上海古籍出版社,2001年版。按,本文以下引此二書資料,除有必要,不再加注。

② 孔仲溫,《郭店楚簡字詞補釋》,《第十屆中國文字學全國學術研討會論文集》,1999年4月,台中逢甲大學;此文後改題作《郭店楚簡字詞再補釋》,收入《孔仲溫教授論學集》,台灣學生書局,2002年版。劉釗,《郭店楚簡字詞札記》,《郭店楚簡國際學術研討會論文集》,湖北人民出版社,2000年版。李天虹,《上海簡書文字三題》,《上博藏戰國楚竹書研究》,上海書店,2002年版。曾憲通,《“子”字族群的研究》,第一屆中國語言文字國際學術研討會論文,香港大學,2000年3月。蔡哲茂,《上海簡孔子詩論“讒”字解》,此文初稿刊於“簡帛研究”網站論文,2000年3月;蔡先生後又將此文改寫增補,於2002年5月20日在中央研究院歷史語言研究所文字學組午餐討論會上提出作討論,本文所據乃此討論會之文稿。

③ 何琳儀,《戰國古文字典》,中華書局,1998年版。按,引兩則《說文》,所標之卷數頁碼“十四下十三”,當改為“十四下二十七”、“十四下二十八”。

按學者認為“流”所從的“卸”來自於“毓”字的看法是有待商榷的。以下試加說明之。

首先，分析“流”字所從的“卸”之形。《說文》：“𣶒，水行也。從林卸。卸，突忽也。流，篆文從水。”“𣶒，浮行水上也。從水子。古文或以浮爲沒字。”“游，旌旗之流也。從口浮聲。𣶒，古文游。”有關古文“游”，段注字說：“口者，浮省聲也。”朱駿聲《通訓定聲》說：“按此字從浮聲，……口，非古文子字。《𣶒》即水也。”

龍宇純解釋“流”、“浮”二字所從“𣶒”之形說：

都是善游水者上伸兩手挺併兩足的形象。他們所以一正一倒者，是由於所要表示的意思不同而不同的。蓋浮字所要表示的在人，所以人首向上，象人溯水而上以表示人之浮；流字所要表示的在水，所以人首朝下，象人從水而下以表示水之流。孟子說：“從流而下而忘反謂之流。”這一個流字的古義，不啻爲流字結構的注解。人游於水中前進時，頭髮應該是緊貼著頭向後披拂的，流字𣶒下的𣶒應該不是髮形，而也是水的樣子，說即是川字也無不可。所以𣶒字實在是人正面從水而下的樣子，左右與前方都是水。小篆省作流，文字偏旁逕省作卸，也都是人從水而下的樣子。②

對於“浮”和“流”的構形，張舜徽《說文解字約注》則說：

許以水行訓流，猶以浮行水上訓浮耳。浮從水從子，與流從水從卸同意。人行水時，或順而下，或逆而上。故或從子，或從卸。浮、流古韻同部，疑本一字。惟由方音不同，其讀乃有齒舌之分耳。人行水上爲流，引申爲凡流動之稱。今則引申義行而本義廢矣。③

所謂“人行水時，或順而下，或逆而上。故或從子，或從卸”也是以人於水中游水的方向來區分從“子”、從“卸”的不同④。

對於“流”、“浮”兩字的解釋，當以龍宇純之說較爲言之成理。“流”字所從的“𣶒”，象人上伸兩手從流而下之形；“浮”或“游”字所從的“𣶒”，象人上伸兩手溯水而上之形，兩者之形原與“子”字無關。

其次，比較“毓”、“流”所從“卸”之差異。“毓”字象產子形，從“子”而倒置之，下爲羊水；“𣶒”字象人從流而下之形，“𣶒”表頭前方的水流；古文字中，兩者構形相近，但所表之意不同；至小篆，則兩者之形同化爲一⑤。

所以古文字“流”所從的“卸”和“毓”所從的“卸”，兩者字形雖然相近或相同，但並非同一個來源。就如同楚簡的“流”作𣶒，𣶒作𣶒，右邊所從之形相同。然前者之形源於“𣶒”，象人游水順流而下之行；後者從“蟲”聲，讀爲“讓”，兩者完全是不同的兩個來源。這都是因形近而混同所致。

## (二) “讓”

《孔子詩論》簡八：“《小弁》、《巧言》，則言口人之害也。”“口”，作𣶒之形。已有多位學者對此做過討論。蔡哲茂說，此字從“蟲”得聲，可讀爲“讓”⑥。沈培也同意這個看法，並指出這反映古音東(冬)部

① 曾憲通，《“子”字族群的研究》。

② 龍宇純，《說文古文“子”字考》，《大陸雜誌》第21卷第1、2期合刊，1960年7月。

③ 張舜徽，《說文解字約注》，中州書畫社，1983年版。

④ 其云：“或順而下，或逆而上。故或從子，或從卸。”未知是否以“從子”指順而下，“從卸”指逆而上，若然，則與龍宇純說異。

⑤ 參龍宇純，《說文古文“子”字考》，以及《中國文字學》(定本)(台灣自印本，1996)。

⑥ 蔡哲茂，《上海簡孔子詩論“讓”字解》。此前，本人和蔡哲茂先生討論“讓”字的釋讀時，也有相近的看法，此意見後寫入《上博楚竹書散論(一)》，“簡帛研究”網站論文，2000年4月14日。

和侵部的關係<sup>①</sup>。“讓”字，學者或歸談部，或歸侵部<sup>②</sup>。本則主要討論侵、談兩部字和冬、東兩部字相通的這種現象在古音學上的解釋，從而證明“口”（從“蟲”聲）讀為“讓”是正確的。

顧炎武《唐韻正》卷七討論到“侵韻在古可入東者”。這也就是侵、談可和冬、東相通的現象。他以“韻文韻腳押韻”和通“假字異文”來說明。以下略舉其例以明之。

有關“韻文韻腳押韻”之例者，

《詩·豳風·七月》：“二之日鑿冰冲冲，三之日納于凌陰。”“冲”、“陰”為冬、侵通押。

《楚辭·天問》：“比干何逆，而抑沈之？雷開阿順，而賜封之。”“沈”、“封”為侵、東通押。

《楚辭·九歎》：“吸精粹而吐氣濁兮，橫邪世而不取容。行叩誠而不阿兮，遂見排而逢讓。”“容”、“讓”為東、談通押。

有關“通假字異文”者，

後漢避殤帝諱，改“隆慮”曰“林慮”，《荀子》書亦作“臨慮”。“隆”為冬部，“林”、“臨”為侵部。

《易·豫·九四》：“朋盍簪”，荀爽本作“宗”。“簪”為侵部，“宗”為冬部。

《尚書·洛誥》：“毋若火始燄燄”，《漢書·梅福傳》引作“庸庸”。“燄”為談部，“庸”為東部。

《詩·邶風·谷風》：“我躬不閱”，《禮記·表記》引作“我今不閱”。“躬”為冬部，“今”為侵部。

《春秋·文公二年》：“公孫敖會宋公、陳侯、鄭伯、晉士穀於垂隴。”《公羊》、《穀梁》作“垂斂”。“隴”為東部，“斂”為談部。

《左傳·文公十八年》：“納閭職之妻”，《史記·齊世家》作“庸職”。“閭”為談部，“庸”為東部。

《禮記·明堂位》：“魯有崇鼎”，《呂氏春秋》以為“岑鼎”。“崇”為冬部，“岑”為侵部。

《風俗通義·空侯》：“空侯”者，孝武帝時樂人侯調所作，本名“坎侯”。“空”為東部，“坎”為談部。

陸志韋討論過古收聲-m 通-ŋ 的現象。他說，周朝的談部、侵部、中(冬)部收-m，東部收-ŋ；但最古的時候，東部字收過-m，周朝的初年正是東部字-m > -ŋ 的時候<sup>③</sup>。

王力說，到西漢初，冬、侵仍有同用的，可見冬部字到公元前一世紀仍收-m 尾；之後，因異化作用，就變成收-ŋ 尾。他說：

-m 尾合口呼的變為-ŋ，是由於異化作用。-m 尾是容許有合口呼的（例如越南語的 buôm，“帆”），但是，由於韻頭 u 和韻尾-m 都需要脣的作用（o 和 iw 同樣要圓脣），所以-m 尾容易變為-ŋ 尾（-n 尾）。這樣，冬和侵就分家了。<sup>④</sup>

對於冬部字從收-m 變為收-ŋ 的現象，周祖謨則說：

“侵”部是收-m 的，“冬”部上古最早也可能是收-m 的，因為“冬”“侵”有相押的關係。可是至少在東周時代已有廣大地區讀為收-ng 的了。推想最早冬部字的韻母原來有合口性質的成分，合口成分與-m 拼在一起而發生異化作用，所以-m 就變為-ng。不過，在某些地區的方言裏還有讀-m 的遺留，因而出現“冬”“侵”通押的現象。<sup>⑤</sup>

李新魁從避諱改字的例子討論到有關談部字和東部字相通語音現象，說在西漢某些方言中仍保

① 沈培，《上博簡 緇衣 篇“口”字解》，廖名春編，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》，2002年3月。

② 陳復華、何九盈，《古韻通曉》，中國社會科學出版社，1987年版。

③ 陸志韋，《陸志韋語言學著作集（一）》，中華書局，1985年版；《陸志韋語言學著作集（二）》，中華書局，1999年版。

④ 王力，《漢語史稿》，中華書局，1996年版。

⑤ 周祖謨，《漢字上古音東冬分部的問題》，《周祖謨學術論著自選集》，北京師範學院出版社，1993年版。也可參羅常培、周祖謨《漢魏晉南北朝韻部演變研究》第一分冊，科學出版社，1958年版。

存有東部字收-m尾的情形。他說：

漢代司馬遷的父親名叫司馬談，遷作《史記》時為避父諱把《趙世家》中張孟談改為張孟同；在《佞幸列傳》中改趙談為趙同。可知當時談同同音。案談字上古音屬談部，《廣韻》屬談韻，徒甘切；同字上古音屬東部，《廣韻》屬東韻，徒紅切。談字收[-m]尾，同字收[-ŋ]尾，可知當時在司馬遷的方言（陝西方言）中東部字尚有念為閉口[-m]韻尾的。查後代念[-ŋ]尾的字許多在上古時是為[-m]的。……我們可以由此證明西漢時陝西地方的方言尚東、侵不分。因此，陸志韋先生說“最古的時候，東部字收過[-m]”這話是對的。我們還可以補充說：東部收[-m]，直至西漢時還在某些方言如陝西方言中保存著。<sup>①</sup>

“同”字在司馬遷所用的語言中仍應是收-m尾和“談”字同音；所以司馬遷避父司馬談之諱，以同音字“同”字來代替“談”<sup>②</sup>。

總之，上古音侵、談收-m尾；東部字最早收-m尾。西周初年開始，東部收-m尾漸漸變成收-ŋ尾，冬部字則收-m尾，東周開始，漸漸變成收-ŋ尾，這是因為-m尾受圓唇元音的異化作用而變成-ŋ。然而到兩漢，在有些地區，仍保存著有東、冬兩部字收-m尾的情形，所以從兩漢以前文獻上仍可看到東、冬和侵、談相通的例子<sup>③</sup>。

除以上所引學者文中所引的例證外，以下再從高亨、董治安的《古字通假會典》中舉出一些侵、談和冬、東相通的例證。

【紅與含】《文選·七命》：“駕紅陽之飛燕。”李注：“或曰《駿馬圖》有含陽驃，疑含即紅，聲之誤也。”

【容與褻】《儀禮·士昏禮》：“婦車亦如之、有褻。”鄭注：“褻，《周禮》謂之容。”按《春官·巾車》云：“皆有容蓋。”

【戎與荏】《詩·大雅·生民》：“藝之荏菽。”《周禮·天官·大宰》賈疏引“荏”作“戎”。

【聰與欽】《尚書·堯典》：“欽明文思安安。”《後漢書·陳寵傳》李注引《尚書緯·考靈耀》“欽明”作“聰明”。<sup>④</sup>

本文另外再舉出三則侵、談和冬、東相通的例證。

《說文》說“同”字“從口從口”，然甲骨、金文、戰國文字則作從“凡”從“口”之形<sup>⑤</sup>。學者認為，“同”字乃從“凡”得聲<sup>⑥</sup>。“同”為東部字，“凡”為侵部字，可見諧聲時代兩字都是收-m尾。

《尚書·禹貢》：“九江孔殷”，《史記·夏本紀》作“九江甚中”。《爾雅·釋言》：“孔，甚也。”朱駿聲《說文通訓定聲》：“孔，讀為甚，與堪、戩同。孔、戩，一聲之轉。”故“孔”、“甚”為聲近相通，也應是反映東、侵兩部相通的關係。

《漢書·霍去病傳》：“票騎將軍去病率師躬將所獲羣允之士。”服虔曰：“堯時曰熏鬻，周曰獫狁，秦曰匈奴。”“熏鬻”、“獫狁”、“匈奴”皆為聲之轉<sup>⑦</sup>。“獫”為談部，“匈”為東部。

所以，從諸多的文獻例證可以證明，兩漢以前，侵、談和冬、東相通的現象是存在的，而且也是合乎古音演變的規律的。有了這個認識，也就可以解決在釋讀上有所爭議的問題，如上海簡《孔子詩論》簡

① 李新魁，《歷代避諱在古音研究上的利用》，《李新魁音韻學論集》，汕頭大學出版社，1997年版。

② 虞萬里並不同意此種看法，他說：“諱禮既有‘聞名心懼’之說，司馬遷遇談字自無不諱之理。其書父之名，可稱‘太史公’以避之，違名與親同之人，頗難下筆稱呼，因諱禮又云：‘君子不奪人名，不奪人親之所名，重其所以來也。’書則自犯家諱，不書則奪人親之所名，於進退維谷之際，乃不得已用‘同’代之。所謂‘同’即與親名相同。原其意，本非音同而相代。‘其理易明，其法可師’，後世遂以避家諱之法式。”《避諱與古音研究》，《榆枋齊學術論集》，江蘇古籍出版社，2001年版。按，所謂“不奪人親之所名”的說法，在《史記》中亦有不能成立之處，《史記·高祖功臣表》：“新陽侯呂譚。”梁玉繩《志疑》：“〔譚〕《漢表》作談，雖古字通用，史公蓋亦避其父諱改書，與‘同’字兼用耳。”本文認為“談”、“同”是同音避諱的說法應較為可信。

③ 潘悟雲也討論過東、冬和侵、談相通的情形，並舉了一些例證，參《漢語歷史音韻學》，上海教育出版社，2000年版。有關“唇音韻尾的異化”的現象，也可參〔美國〕包擬古著，潘悟雲、馮蒸譯，《原始漢語與漢藏語》，中華書局，1995年版。

④ 高亨、董治安，《古字通假會典》，齊魯書社，1997年版。

⑤ 何琳儀，《戰國古文字典》。

⑥ 高鴻鈞，《中國字例》，台灣三民書局，1976年版。何九盈，《中國字例音韻釋疑》，《音韻叢稿》，商務印書館，2002年版。

⑦ 參王國維，《觀堂集林》卷十三，“鬼方昆夷獫狁考”。廖海廷，《轉語》，廣西人民出版社，1991年版。

八“讒”字的釋讀。

另外，郭店簡《老子》丙簡七：“銛□”，帛書甲本作“銛襲”，乙本作“銛□”，帛書整理者認為皆通作通行本的“恬淡”，郭店楚簡整理者也贊同此種看法<sup>①</sup>。史杰鵬也持相同的看法，他在文中也談到一些來東部字和談部字相通的例證，如《左傳·文公十年》“閻職”，《史記·齊世家》作“庸職”；又如司馬遷《報任安書》中提到文帝時寵臣“趙談”時，為避父諱，改稱“趙同”；信陽楚簡二二七簡有“談匕”，《儀禮·有司徹》作“桃匕”之“桃”，鄭注說讀如或“□”、或“春”等。<sup>②</sup>

今從上古音的演變規律以及文獻的例證，可知郭店楚簡《老子》“銛□”、馬王堆帛書“銛□”和今本“恬淡”是音近通假的關係。史杰鵬的意見是可信的。

二〇〇二年七月九日完稿

（作者單位：台灣中央研究院歷史語言研究所）

<sup>①</sup> 參《郭店楚墓竹簡》，彭浩，《郭店楚簡 老子 校讀》，湖北人民出版社，2000年版。

<sup>②</sup> 史杰鵬，《儀禮 今古文差異釋例》，《古籍整理研究學刊》1999年第3期，頁2、6。楚簡“談匕”釋讀為“桃匕”，此乃轉引朱德熙的看法，參信陽楚簡考釋（五篇），《朱德熙古文字論集》，中華書局，1995年版。

# 上博簡《性情論》補釋一則

徐在國

馬承源先生主編的《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·性情論》第三七簡有如下一字：

A 𣎵

原書隸作“□”<sup>①</sup>。我們曾懷疑此字右旁與《郭店楚墓竹簡·成之聞之》第九簡中的“□”字形近，應隸作“□”<sup>②</sup>。李天虹先生亦有同釋<sup>③</sup>。李零先生說：“□，原書釋文很正確，參看簡 22 民字的寫法。此字郭店本從辵，聲旁寫法較怪，學者多以為是‘即’字，現在看來很可能是民字(筆畫有點走形)。”<sup>④</sup>

按：此字右旁不是“民”，也不是“□”，而是“𣎵”字。戰國文字中“𣎵”字(或“𣎵”旁)作：

晉：B<sub>1</sub> 𣎵<sup>⑤</sup>《中國歷代貨幣大系》1·4055

B<sub>2</sub> 𣎵<sup>⑥</sup>《古璽匯編》0324

齊：C<sub>1</sub> 𣎵<sup>⑦</sup>《古陶文匯編》3·625

C<sub>2</sub> 𣎵<sup>⑧</sup>《古璽匯編》0157

楚：D<sub>1</sub> 𣎵天星觀楚簡

D<sub>2</sub> 𣎵同上“𣎵”所從

D<sub>3</sub> 𣎵信陽 2·02“𣎵”所從

D<sub>4</sub> 𣎵包山 253“𣎵”所從

D<sub>5</sub> 𣎵隨縣簡 64“𣎵”所從<sup>⑧</sup>

秦：E<sub>1</sub> 𣎵上郡守戈“漆”所從

E<sub>2</sub> 𣎵雲夢秦簡“盂”所從<sup>⑨</sup>

上引諸形當源於“𣎵”(曾伯□𣎵“□”所從，《金文編》1250 頁)形，從“木”(或“禾”)及象徵刻在漆樹上的出漆口子或漆汁的短劃構成<sup>⑩</sup>。出漆口子有的刻在漆樹的兩側，有的刻在一側，有的刻在樹幹中間，短劃有四道、三道、二道或一道，但短劃的傾斜方向不同。將 A 與 B—E 比較，不難發現 A 字右旁與 D<sub>1</sub>、D<sub>3</sub> 形體相近，應是“𣎵”。A 字應隸作“□”。此字不見於後世字書，依“六書”分析，當是從“人”“𣎵”聲的形聲字，疑為“膝”字異體。

《郭店楚墓竹簡·性自命出》第四四簡與“□”相對的字作：

F 𣎵

① 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社 2001 年。

② 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》2002 年 2 期。

③ 李天虹：《性情論 文字雜考(四則)》，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》，2002 年清華大學。

④ 李零：《上博楚簡校讀記(之三)：性情論》。該文由程燕同學提供，見於簡帛網。

⑤ 裘錫圭：《戰國貨幣考(十二篇)》，《北京大學學報》1978 年 2 期，又《古文字論集》，中華書局 1992 年。

⑥ 何琳儀：《古璽雜釋續》，《古文字研究》十九輯，中華書局 1992 年。

⑦ 同注⑤。

⑧ D<sub>1</sub>—D<sub>5</sub> 見滕壬生《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社 1995 年。

⑨ 陳振裕、劉信芳：《睡虎地秦簡文字編》，湖北人民出版社 1993 年。

⑩ 同注⑤。

原書隸作“□”<sup>①</sup>，是正確的。此字應分析為從“辵”“即”聲。古音“漆”屬清紐質部，“即”屬精紐質部，二字聲紐均屬精系，韻部相同，例可通假。典籍中次、即相通。《書·康誥》：“義刑義殺勿庸以次。”《荀子·宥坐》、《孔子家語·始誅》并引“次”作“即”。漆、姒相通。《周禮·春官·巾車》：“然罽髮飾。”鄭注：“故書髮爲姒，杜子春云：‘姒讀爲漆垠之漆（姒，漆車也，從車次聲）。’”<sup>②</sup>可爲“即”“漆”通假之旁證。因此“□”、“□”二字的關係當屬通假。

《郭店楚墓竹簡·性自命出》第四四簡簡文爲：“又（有）其爲人之□□女（如）也，不又（有）夫束束之心則採。”關於“□□”，李零先生說：“節節，原從辵從即，應即《大戴禮·四代》之‘節節然’。”<sup>③</sup>劉昕嵐先生在李說的基礎上進一步做出解釋，他說：“‘節節如’，即適度有節之義。王聘珍《大戴禮記解詁》注‘節節然’曰‘《釋名》云節，有限節也。’《墨子·辭過》：‘風雨節而五穀孰，衣服節而肌膚和。’《禮記·文王世子》：‘其有不安節，則內豎以告文王。’俞樾《平議》‘節之言適也……其有不安節者，其有不安適也。’”<sup>④</sup>二說可從。

上博簡《性情論》三七簡“又（有）其爲人之□□女（如）也”之“□□”亦應讀爲“節節”。

二〇〇二年七月六日改定  
（作者單位：安徽大學中文系）

① 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1998 年。

② 高亨：《古字通假會典》，齊魯書社 1989 年。

③ 李零：《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究》十七輯，三聯書店 1999 年。

④ 劉昕嵐：《郭店楚簡·性自命出·篇箋釋》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社 2000 年。

# 試析楚簡文字中的“疑”與“舜”字

魏宜輝

《說文·子部》：“疑，惑也。從子□彳，矢聲。”又《說文·匕部》：“𠂔，未定也。從匕，勺聲。勺，古文矢字。”而從較早的古文字字形來看，《說文》對“疑”字字形的分析是錯誤的。



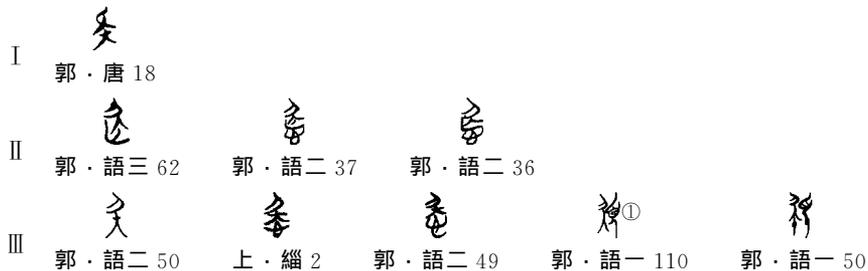
對於甲骨文中的 A、B 字形，羅振玉先生謂：“許書無此字，殆即疑字，象人仰首旁顧形，疑之象也。”<sup>①</sup>對於 D 形，郭沫若先生謂：“𠂔當是古疑字，象人持杖出行而仰望天色。”<sup>②</sup>

關於古文字中“疑”字的考證以于省吾先生的考證最為精到詳盡。于省吾先生舉出了古文字中“疑”字的各種字形，指出：“□乃疑字的初文。……《說文》：‘𠂔，未定也。從匕，勺聲。勺，古文矢字。’段注：‘匕、矢皆在十五部(脂)，非聲。疑、止皆在一部(之)，止，可為疑聲。匕部有𠂔字，未定也，當作從子𠂔省，止省，以子疑會意也。’王筠《說文句讀》：‘似當依《玉篇》篆作𠂔。’按段、王之說均出於猜測，實則，𠂔字乃由前引甲、乙兩條中的𠂔或𠂔形所演化。因為其右旁所從的𠂔或𠂔均象杖形，它和西周早期金文考字之作𠂔或𠂔，其下部所從的杖形完全相同。考與老初本無別，後來分化為二字。西周後期金文的考字，其所從的𠂔已訛變作𠂔形，因而形成考字；其所從的𠂔已訛變作匕形，因而形成老字。至於西周後期金文的老字，爰季良父壺作𠂔，兮仲鐘皇考之考作𠂔。可見考、老二字仍然有時互用。至於老字所從之匕，恰好與《說文》𠂔字右旁作匕形相符(《說文》𠂔字從匕作𠂔，乃本於小篆，金文中子化盤的化字右從匕)，但追溯其本源，則均為杖形的變體。至於《說文》𠂔字左旁從勺，乃由古文𠂔形所訛變。”<sup>③</sup>

姚孝遂先生在《甲骨文字詁林》“□、𠂔、疑”字條下按語指出：“𠂔疑同字，《說文》歧而為二，形體亦稍訛變，故不得其解。實則‘勺’即‘𠂔’形之訛。……本象疑顧之形，《說文》𠂔從匕乃從丨之訛。𠂔乃加彳為形符，為形聲字，篆文訛為從𠂔，不得謂從子聲。金文亦不得謂從牛聲。均當為從𠂔聲。”<sup>④</sup>

前人的研究對於我們進一步認識楚簡文字中的“疑”字具有重要的意義。通過與以上字形的比較，我們發現楚簡文字中的“疑”字的寫法發生了較大的變化。根據寫法的不同，我們將“疑”字(包括從𠂔的字)分為三類：

① 羅振玉：《殷墟書契考釋》(增訂本)(中)，1927年版。  
 ② 郭沫若：《卜辭通纂》，《郭沫若全集》(考古編·2)，科學出版社，1983年版。  
 ③ 于省吾：《釋“□”和“亞□”》，《社會科學戰綫》1983年第1期。  
 ④ 于省吾主編：《甲骨文字詁林》，“□、𠂔、疑”字條，中華書局，1996年版。



I類“疑”字基本上直接承襲了甲骨文、金文的寫法，特殊之處在於其上部右顧的頭部“𠂔”與下部身體“𠂔”部分筆畫重合，屬於借筆。甲骨文、金文中身體作“大”形，而到了戰國文字多在身體中部飾加一短橫作“𠂔”形，類似於“矢”字（楚簡文字中的“矢”字多作“𠂔”呈倒矢形，與此寫法不同）。“疑”字的這種寫法基本上還保留了其表意性。而在II、III類“疑”字中，連接人頭部與身體的一豎畫被省去，表示人頭部的“𠂔”訛變成“𠂔”形，表示身體的“大”形省變成“人”、“入”、“大”。III類字中“𠂔”字所從的“𠂔”也應是身體的變形，楚簡文字中的“异”字有作“𠂔”（郭·語二 52）形，也有作“𠂔”（郭·語三 3）、“𠂔”（郭·語三 53）形，作為人身體部分的寫法也是由“人”變作“𠂔”形。經過這種變化，楚簡中的“疑”字不再是一個作疑顧狀的人形，不僅形體已訛，而且身首分離，我們就很難從字形上分析出其本義了。

有些學者的看法與我不同，認為上列寫法是“矣”及從“矣”之字的變體。《郭店楚墓竹簡》釋文一律將這些字隸定作“矣”或從“矣”<sup>②</sup>。《郭店楚簡文字編》也將這些字分別歸在“矣”“𠂔”“𠂔”“𠂔”字條下<sup>③</sup>。上博簡《緇衣》篇釋文將“𠂔”隸定作“𠂔”從心的“𠂔”字，則是正確的<sup>④</sup>。“矣”和“疑”是兩個不同的字，兩字（包括它們所從之字）之所以在簡文中互作，是因為音近通假的緣故。疑，古音在疑紐之部；矣，在匣紐之部<sup>⑤</sup>。郭店簡中的“疑”，有寫作從矣從心的“𠂔”（郭·緇 43）；而位於句末的語助“矣”字也有寫作“𠂔”（郭·語二 50），這些都是通假的用法。

如果將上列諸字歸於“矣”，II類字形中所從的“𠂔”就難以解釋了。比較“疑”字的早期寫法，不難發現II類字下部所從的“𠂔”應當就是甲骨文“疑”字中人所持的杖形的變體。上引于省吾先生關於“疑”字的考釋，已指出小篆“𠂔”所從的“𠂔”，與“老”字所從之匕一樣，追溯其本源，則均為杖形的變體<sup>⑥</sup>。



秦權、量銘文“疑”字所從的“𠂔”，也應是杖形的變體，而大駝權銘文中“疑”所從的杖又進一步訛變成“𠂔”。



① 郭店簡《語叢一》簡 110 中的“𠂔”字，裘錫圭先生按語以為是“𠂔”之訛字，讀為“色”。參見荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，中華書局，1998 年。劉信芳先生在討論《語叢一》簡 50 中的“𠂔”字時，認為字從色，矣聲，讀為“色”，矣是附加聲符。參見劉信芳：《郭店簡 語叢 文字試解（七則）》，李學勤、謝桂華主編：《簡帛研究二〇〇一》，廣西師範大學出版社，2001 年。劉文認為作為附加聲符的“矣”，其實是“疑”，字當隸定作“𠂔”。“疑”、“色”音近，由此，《語叢一》簡 110 中的“𠂔”字亦可讀作“色”。《說文》“色”字古文即從疑從頁。

② 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，中華書局，1998 年版。

③ 張守中、張小滄、郝建文撰集：《郭店楚簡文字編》，文物出版社，2000 年版。

④ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001 年版。

⑤ 郭錫良：《漢字古音手冊》，北京大學出版社，1986 年版。

⑥ 于省吾：《釋“𠂔”和“亞𠂔”》，《社會科學戰綫》1983 年第 1 期。

漢印及小篆“疑”字所從的“止”當由此演變來的。

傳抄古文中的“疑”字亦保留了杖形，但後人已不明其義，任意變形、錯位。《汗簡》引《王庶子碑》“疑”字作“𠄎”，作為杖形的“止”錯位跑到人頭上去了。《汗簡》引張楫集古文“疑”字作“𠄎”，不僅杖形上移，而且人的頭部和杖均訛變作手形。《說文》“色”字古文作“𠄎”，從疑從頁，“頁”下的“止”當是杖形的變體。這種寫法與楚簡中的“疑”字（郭·語一 110）十分相近，我懷疑《說文》古文的“色”字即來源楚系文字。



較之秦系文字，II類字形缺少了偏旁“子”，而其他部分則幾乎相同，只是秦系文字“疑”所從的“止”較小，位於“勺”的右側，楚系文字所從的“止”較大，位於“勺”的下部。II類字所從的“止”即杖形的變體，可以判定它們是“疑”字而非“矣”字。金文中的“疑”字，杖形多被省略，而I、III類字形無疑應是不帶杖的“疑”字。

通過對楚簡文字中“疑”字的討論，不難發現戰國文字中的“疑”字除了作為人體部分的部件發生訛變，而且人所持的杖，形體變化得也很厲害。在楚簡文字中，杖形的變化主要有兩類，因字而异。一類如“疑”、“長”，所從杖作“𠄎”形：



楚系文字中的“長”字所從杖形基本上沿襲了早期寫法“𠄎”，而“疑”字所從的杖形則彎曲變形，呈“𠄎”形。

另一類如“老”、“畏”，所從杖形訛變作“止”：



這種變化與秦系文字中的“止”訛變作“止”屬於同一種情況。

這種變化表明人們已不了解該字的形體意義了。雖然這些杖形訛變得很厲害，但為我們研究字的形體變化，探求其本義，還是具有關鍵的作用。

楚簡文字中的“疑”字，對於我們討論另外一個與之相關的字有很大的幫助。這個字就是楚簡文字中的“舜”字。



《說文·舜部》：“舜，艸也。楚謂之薑，秦謂之薑，蔓地連華。象形。從舛，舛亦聲。”對照上舉楚簡中的“舜”字，不難看出《說文》小篆已訛變過甚，其解釋自然也是望文生義。

對於“舜”字,季旭升先生有專文論證,他認為“舜”字是由“允”字分化出來的<sup>①</sup>。他認為楚簡中作“𠄎”形的“舜”字是從允從土,“允”字加“攴”形則作“𠄎”,“舜”可能是從“允”演變來的。而作“𠄎”形的“舜”字,季先生認為是從“𠄎”形演變來的。他列舉了郭店楚簡中“𠄎”字作“𠄎”,又作“𠄎”、“𠄎”;“矣”字作“矣”,又作“矣”、“矣”、“矣”的例子,認為其上部由“𠄎”形變成“𠄎”形,與“舜”字上部字形的變化,具有平行的關係。

我在前面對“疑”字的討論中澄清了一個問題,即:在楚簡中,“矣”和“疑”是兩個不同的字,原先被認為是“矣”字(包括從矣的字)的一些字“矣”“矣”“矣”“矣”“矣”,實際上應是“疑”字(包括從“疑”的字)。因此,我認為季先生從字形上把“𠄎”與“𠄎”視為一字是不妥的。另外,我也不同意季先生將“𠄎”字分析為從“允”,從字形上看“𠄎”字更有可能是從“矣”,而“𠄎”字則可能是從“疑”。“疑”字本為人作疑顧之形,上部為人的頭部,下部為人的身體,而到了楚簡文字,頭部訛變成“𠄎”,身體或作“𠄎”形,或省變作“人”、“人”、“大”形。我認為“𠄎”字所從的“矣”只是在身體的兩側增加了兩飾點而已,與作為身體的“大”形并無本質區別,這種情況在古文字中亦有例可循,例如:



所以,我認為“𠄎”字所從的“矣”還是“疑”字的變體。同樣,“𠄎”所從的“矣”也應是“矣”字衍加飾點後形成的變體。這樣看來,“矣”和“矣”字也應是兩個不同的字,應隸定作“𠄎”和“𠄎”。這兩個字在楚簡中都被用作“舜”字,我認為是假借的緣故。“疑”和“矣”與“舜”字古音很近,疑為疑紐之韻,矣為匣紐之韻,舜為書紐文韻<sup>②</sup>。疑、匣紐為喉音,書紐為舌音,舌喉音關係密切;之韻和文韻屬陰陽對轉。我懷疑“舜”字很可能是在“疑”字基礎上產生的一個分化字。



而從較晚的字形來看,我們不難發現“舜”字幾乎都是由古文字中這類添加飾點的“疑”字演變來的。馬王堆帛書以及漢印中的“舜”字,很明顯都是在秦系“疑”字的基礎上演變來的(由上面的分析可知,秦系與楚系“疑”字的區別在於:秦系“疑”字身首連接在一起,而楚系“疑”字則身首分離)。“疑”字所從的人體已發生變形,頭部放大,身體縮減,其下又增加了聲符“舛”,除了在人體兩側增加飾點外,又在頭中間增加兩飾點。“疑”字所從的身體部分進一步複雜化,頭中間也增加了兩飾點。



① 季旭升:《讀郭店、上博簡五題:舜、河澗、紳而易、壙有茨、宛丘》,《中國文字》新廿七期,臺灣藝文印書館,2001年版。  
② 郭錫良:《漢字古音手冊》,北京大學出版社,1986年版。

而小篆“舜”字正是在這類寫法的基礎上繼續訛變形成的。甲骨文中的“舜”字作“𠂔”形，象人體着火有光形，後增“止”作“𠂔”形，到了小篆訛變作“舜”。與此相類的訛變現象在古文字中還有“黑”字：



無疑，小篆“舜”字所從的“炎”也是由表身體的“𠂔”增添飾點後訛變而來的。這樣一來原先表示頭部和身體的筆畫就完全錯亂了。

傳抄古文中所保留的“舜”字則與楚簡文字“𠂔”十分相近。通過字形比較可以看出，“𠂔”、“𠂔”（《汗簡》引《尚書》）、“𠂔”（《古文四聲韻》引《尚書》）實際上就是在楚簡文字“𠂔”的基礎上繼續訛變形成的，其所從的“𠂔”、“𠂔”形就是“𠂔”形的變體，也就是人體的頭部；其所從的“炎”形，如上所論，應是身體的變形。黃錫全先生認為，“𠂔”為“瞬”或“賁”字之訛，“瞬”“賁”音義近，<sup>①</sup>但從字形上比較，二者還是有差距的。



以上的分析表明“舜”字較晚的寫法基本上都是在戰國秦系、楚系文字中的“疑”字的基礎上添加飾點後訛變而成的，因此，“舜”應該是一個由“疑”字產生的分化字。

後記：本文是2002年7月底在上海召開的“新出土文獻與古代文明”國際學術研討會上提交的論文，後見到《古文字研究》第24輯載中山大學陳斯鵬先生的《郭店楚簡解讀四則》一文，陳先生關於郭店簡“疑”字的看法與本文一致，可知此說當不誤。

（作者單位：南京大學歷史系）

<sup>①</sup> 黃錫全：《汗簡注釋》，武漢大學出版社，1990年版。

# 試由上博簡《緇衣》從“𠃉”之字尋其文本來源

陳 立

自從郭店楚墓《緇衣》簡發表以來，上海博物館於 2001 年亦將所藏的《緇衣》簡公佈，為現今所見第二批的《緇衣》資料。兩批資料儘管出土於不同地域，綜觀二者的文字雖有差異，基本上仍為楚系文字，竹簡形制雖略有不同，仍為楚簡的規格，視為楚系竹書應無疑義。大體而言，郭店楚墓《緇衣》的文字，為楚系文字系統，上海博物館所藏之《緇衣》則有部分字形異於過往所見的楚系文字。周鳳五先生曾經指出，新近公佈的《緇衣》中有部分從偏旁“𠃉”的文字，與歷來所見楚系之字相異，是值得注意的問題<sup>①</sup>。筆者在周先生的啟發下，希望透過文字的相較，瞭解上海博物館所藏《緇衣》的可能來源。

## （一）上博簡《緇衣》從“𠃉”之字的來源

上海博物館所藏《緇衣》與郭店楚簡《緇衣》的內容，大致可以對應，在相近同的資料裏，有幾個從偏旁“𠃉”之字，形體異於過往所見的楚系文字，如：

162

𠃉：𠃉 《上博·緇衣 14》；𠃉：𠃉 《郭店·緇衣 26》  
𠃉：𠃉 《上博·緇衣 14》；𠃉：𠃉 《郭店·緇衣 26》  
慮：𠃉 《上博·緇衣 17》；慮：𠃉 《郭店·緇衣 33》  
𠃉：𠃉 《上博·緇衣 23》；𠃉：𠃉 《郭店·緇衣 44》

從字形觀察，前者所示字例，上半部的形體與現今楚簡帛從偏旁“𠃉”之字大不相同。今考從“𠃉”之字於楚簡帛中多寫作“𠃉”、“𠃉”、“𠃉”，偶作“𠃉”<sup>②</sup>，惟於上海博物館藏之《緇衣》簡出現特例。又考楚簡帛文字中以“𠃉”作為偏旁或部件者，如：

既：𠃉 《包山 236》  
𠃉：𠃉 《郭店·老子甲本 35》  
𠃉：𠃉 《郭店·老子乙本 8》  
𠃉：𠃉 《郭店·尊德義 23》

其形體實與上海博物館藏之《緇衣》從偏旁“𠃉”之字不同。又考從偏旁“𠃉”之字於晉系文字作：

盧：𠃉 《盧氏·斜肩空首布》  
膚：𠃉 《膚□·平襠方足平首布》

<sup>①</sup> 此意見為周鳳五先生於 2002 年 1 月 8 日在臺灣大學之“出土文物與楚辭”中提出。

<sup>②</sup> 關於“𠃉”的寫法，參看滕壬生：《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社，1995 年版。張光裕、袁國華：《郭店楚簡研究》第一卷（文字編），臺灣藝文印書館，1999 年版。

𠄎：𠄎《𠄎𠄎·平襠方足平首布》

𠄎：𠄎《𠄎𠄎·平襠方足平首布》

膚：𠄎《膚𠄎·尖足平首布》<sup>①</sup>

“𠄎”的形體正與上海博物館《緇衣》相同。據此可知，楚簡所見之字形的來源，應為戰國晉系文字的系統。更明確地說，“𠄎”的形體與晉系的貨幣文字最為相近。

## (二) 上博簡《緇衣》的來源與真偽

關於《緇衣》的作者，歷來多記載為公孫尼子。<sup>②</sup> 從上述文字形體的觀察，上海博物館藏之《緇衣》中基本上出現楚系與晉系的文字。此現象又透露出兩個思考的方向：

(1) 該批竹簡混有偽作之物，作偽者不識楚簡帛從“𠄎”之字的寫法，誤將其他系統的文字混入其中，造成特例發生。

上海博物館收藏的《緇衣》簡，係從香港商賈手中收購，其中是否參雜偽品不可得知，今將形體異於楚簡帛所見之從偏旁“𠄎”之字的郭店本、上海博物館本、今本《緇衣》內容，羅列於下表：

表一

今本	《甫刑》曰：苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法。
郭店本	《寺》員：𠄎夫 = 共𠄎𠄎，𠄎人不斂。《呂型》員：非甬甬，折以型，佳𠄎五瘡之型曰法。(26—27)
上海博物館本	《寺》員：𠄎夫 = 葬虐𠄎，𠄎人不斂。《呂型》員：𠄎民非甬甬，折以型，佳𠄎五𠄎之型曰𠄎。(13—14)

表二

今本	子曰：君子道人以言，而禁人以行。故言必慮其所終，而行必稽其所蔽，則民謹於言而慎於行。
郭店本	子曰：君子道人以言，而𠄎以行。古言則𠄎元所冬，行則𠄎元所幣；則民誓於言而謹於行。(32—33)
上海博物館本	𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎𠄎。古言則慮𠄎所冬，行則旨𠄎所蔽；則民𠄎於言而𠄎於行。(16—17)

表三

今本	子曰：輕絕貧賤，而重絕富貴，則好賢不堅，而惡惡不著也。人雖曰不利，吾不信也。
郭店本	子曰：𠄎𠄎貧賤，而厚𠄎𠄎貴，則好𠄎不堅，而亞 = 不𠄎也。人唯曰不利，𠄎弗信之矣。(43—44)
上海博物館本	子曰：𠄎𠄎貧賤，而征𠄎𠄎貴，則拱𠄎不𠄎，而惡-不𠄎也。人佳曰不利，𠄎弗信之矣(22—23)

① 《中國錢幣大辭典》編纂委員會：《中國錢幣大辭典·先秦編》，中華書局，1995年版。

② (唐)陸德明：《經典釋文》，臺灣鼎文書局，1972年版；(漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏：《禮記(十三經注疏本)》，臺灣藝文印書館，1993年版；(漢)班固撰、(唐)顏師古注、(清)王先謙補注：《漢書補注》，臺灣藝文印書館，1996年版。

從古今《緇衣》三段內容的比對,其間的差異不大。從文字形體而言,雖有從偏旁“虍”字的形體差異,於此卻無法直指作偽。所以,從內容以及文字的形體差異,討論該批竹簡必為作偽,實難有明確的證據。

(2) 該簡的原始抄本可能非楚地所有,係自他處傳入楚地,幾經文字的傳抄、馴化後<sup>①</sup>,才出現今日的面貌。

周鳳五先生在《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》中,曾經指出郭店楚簡某些竹書上的文字非屬楚文字系統,尚保有齊、魯、三晉、中山等國的字體特徵<sup>②</sup>。事實上,上海博物館藏《緇衣》簡中,從偏旁“虍”之字的形體觀察,亦可分為兩類字形,一類屬晉系文字,其字形如“一、上博簡《緇衣》從‘虍’之字的來源”所列;一類為楚系文字,如:

□: 《上博·緇衣 9》

□: 《上博·緇衣 14》

以簡(14)為例,同一枚竹簡裏,所從偏旁相同的字,卻書寫成不同的形體。這種現象的產生,有兩種可能性,一、書手是這批竹簡的持有人,他抱持尊重儒家典籍之心理,未對簡中少數之字予以更動;二、書手僅是抄寫者,他僅根據原來的本子抄錄,不作任何的變動。無論是何種因素,從文字顯現的線索,這批資料的來源,可能係由晉地傳入。以晉系文字抄寫的竹書,在楚地流傳多時,幾經傳抄之下,逐漸改以楚系文字,所以才會在竹書中殘存少數的晉系文字。

透過以上的討論,上海博物館藏《緇衣》簡的原始抄本可能係由晉地傳入,其後經過幾番的傳抄,以及文字的馴化後,才出現今日所見的竹簡風貌,儘管竹簡上的文字形體已為楚系文字,但是透過部分形體特異的字形觀察、比對,仍可找出其來源可能為晉地。

#### 參考書目:

##### 1. 書籍

##### (1) 傳統文獻

(漢)班固撰、(唐)顏師古注、(清)王先謙補注,1996,《漢書補注》,臺灣藝文印書館。

(唐)陸德明,1972,《經典釋文》,臺灣鼎文書局。

(漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏,1993,《禮記(十三經注疏本)》,臺灣藝文印書館。

##### (2) 現代著作

《中國錢幣大辭典》編纂委員會,1995,《中國錢幣大辭典·先秦編》,中華書局。

荊門市博物館,1998,《郭店楚墓竹簡》,文物出版社。

馬承源,2001,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》,上海古籍出版社。

張光裕、袁國華,1999,《郭店楚簡研究》第一卷(文字編),臺灣藝文印書館。

滕壬生,1995,《楚系簡帛文字編》,湖北教育出版社。

##### 2. 期刊論文

周鳳五,2000,《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》,《郭店楚簡國際學術研討會論文集》,湖北人民出版社。

(作者單位:臺灣大學中文系)

<sup>①</sup> 關於“馴化”一詞,係採用周鳳五之說法。周鳳五:《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》,《郭店楚簡國際學術研討會論文集》,湖北人民出版社,2000年版。

<sup>②</sup> 同註<sup>①</sup>。

# 釋“挾”

吳安安

## (一) 前言

“挾”字於典籍使用的次數並不頻繁，於經文中僅見於《禮記》，為取羹中菜的食具；至於《說文解字》中，東漢許慎解釋“挾”字本義為書函，清段玉裁釋其引申義為箸，即類似今日使用的筷子。然而就出土文物觀察，甲骨文與金文中並未出現此字，且此二類器物於墓葬發掘中皆極其少見。諸多現象，造成查考上的困難。

本文由“挾”字本身的形、音、義，於經注中的應用，以及學者的說解，並與出土文物相互參照，以期深入了解其義涵。

## (二) “挾”的字義

“挾”字在甲骨文與金文中都未出現，目前可以見到最早的字體為小篆，因此欲探討其字形、字音、字義，須從《說文解字》談起。

### 1. 書函之義

“挾”字的形、音、義，據東漢許慎《說文解字》：

挾 檢柙也。從木，夾聲。

字形結構從木，表示其材質可能多為木製；由夾得聲，可知是形聲字，採左形右聲的組成方式。字義方面，採義訓方式，說明本義為檢柙，據清代段玉裁《說文解字注》：

檢柙皆函物之備。然則挾亦謂函物之器也。<sup>①</sup>

“挾”與“檢”、“柙”都具備“函物”的意思，且“挾”兼指函物之器。“函物”意指裝盛物品。“檢”和“柙”二字，按《說文解字》：

檢 書署也。

段《注》：

書署，謂表署書函也。《後漢·祭祀志》曰：“尚書令奉玉牒檢，皇帝□二分璽親封之訖。太常命人發壇

<sup>①</sup> 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》卷十一。

上石,尚書令藏玉牒已,復石覆訖。尚書令以五寸印封石檢。”按上云玉牒檢者,玉牒之玉函也,所謂玉檢也。下云石檢者,上文云石覆訖是也。檢以盛之,又加以璽印。《周禮注》曰:“璽節、印章,如今斗檢封矣。”《廣韻》云:“書檢者,印窠封題也。”則通謂印封爲檢矣。《公孫瓚傳》曰:“袁紹矯刻金玉口爲印璽,每有所下,輒卓囊施檢。”章懷曰:“檢,今俗謂之排。”排如今言標簽耳。①

“檢”初指函物之器,有木、玉、石等各類材質,然以木質爲通例。後凡是將文書置放於函匣中,並在外表加上戳記、封印的動作,亦稱作“檢”。書信或是詔令公文,爲求保密,就要加上封緘,這時上面須用蓋板,即“檢”。板上書寫收件人名銜、地址等,叫“署”。再把兩塊木板用麻繩或菅、蒲、藺等草索捆扎,在繩結處加塊黏土,摠上印章,叫“封”。這塊有印記的黏土就是“封泥”。有時蓋板的背部上刻札繩槽口,再在繩上加封泥、用印,即漢人所謂的“斗檢封”。② 至於“柙”:

柙,檻也。所口藏虎兇也。

段《注》:

《論語》:“口兇出於柙。”馬曰:“柙,檻也。”引申爲凡檢柙之稱。如上文云柙指是也。③

引用《論語·季氏》文句,說解柙的本義。“柙”原本是指用來關老虎、野牛之類猛獸的柵欄。古文柙作象牛角形④。王筠《說文句讀》:

古文柙從口,《繫傳》:“口,匣之象也,中其物也。”《廣韻》無此古文,《玉篇》同,其口部有口。⑤

“柙”的古文即具現其圈圍野獸之義,後來引申成放置書函之器。另段玉裁於《說文解字注》釋“匣”字時,言:

《廣韻》曰:箱,匣也。古亦借柙爲之。⑥

“匣”與“柙”字音相同,因而借用之,藉以表明此物多爲木製。從“甲”得聲之字,多有閉藏之義。柙爲檻,以藏口兇;匣,匱也;闔,開閉門也。《莊子·刻意篇》:“夫有干、越之劍者,柙而藏之。”蓋以柙代匣或沟,用來裝盛寶劍。又如長沙仰天湖出土楚簡,第十二號簡:“皆藏於一箒之中”;“箒”當是“柙”字⑦。《說文》中採義訓方式的字,除字義相關外,通常釋字與被釋字亦有聲韻關係,確實以“甲”、“夾”爲聲符的字,於古代屬同韻部,如段玉裁《六書音均表》皆列於第八部⑧。

由上述可知,“挾”與“檢”相同,既是裝盛書信的函匣名,也是表署書函的動作。“挾”取其相夾之義,王國維《簡牘檢署攷》認爲,檢與牘大小相同者,亦謂之挾,又謂之檢柙,如古封禪玉牒上,檢與牒之長短廣狹即均同⑨。

## 2. 引申義

“挾”的引申義是箸,即類似今日使用的筷子。段玉裁《說文解字注》:

- ① 漢·許慎撰,清·段玉裁注:《說文解字注》卷十一。
- ② 陰法魯、許樹安主編:《中國古代文化史》(一)。
- ③ 漢·許慎撰,清·段玉裁注:《說文解字注》卷十一。
- ④ 清·朱駿聲:《說文通訓定聲》謙部第四。
- ⑤ 清·王筠:《說文句讀》卷十一。
- ⑥ 漢·許慎撰,清·段玉裁注:《說文解字注》卷二十四。
- ⑦ 許學仁:《先秦楚文字研究》。
- ⑧ 漢·許慎撰,清·段玉裁注:《說文解字注》卷三十一。
- ⑨ 王國維:《王觀堂先生全集》(六)。

《曲禮》：“羹之有菜者用挾。”謂箸爲挾，此引申之義也。<sup>①</sup>

“挾”由本義檢柙，引申爲取食之器，可據聲符“夾”進行了解，許慎《說文解字》：

夾，持也。從大夾二人。

段《注》：

持者，握也。握者，搯也。搯者，捉也。捉物必以兩手，故凡持曰夾。<sup>②</sup>

“夾”有從兩面箝制、攻擊的意思。形聲字聲符多兼義，凡以“夾”爲聲符的字，多有類似的字義。如：

莢，艸實，從艸、夾聲。<sup>③</sup>

頰，面旁也，從頁、夾聲。<sup>④</sup>

挾，俾持也，從手、夾聲。<sup>⑤</sup>

鉞，可口持冶器鑄鎔者也，從金、夾聲。<sup>⑥</sup>

“莢”是豆類的果實，有外皮包覆住種子；“頰”是面部兩旁顴骨以下的部分；“挾”是挾帶物品；“鉞”是鉗子，爲夾起鍛燒物的器具<sup>⑦</sup>。因而“挾”由夾護書信，引申爲夾取食物的工具。

### (三) “挾”的功能

“挾”，可用來指稱兩種不同功能的器物：一是書函，一是食器。書函是盛放文書的器具，作爲食器名稱時，挾是屬於取物器的一種，與箸的形制、功能類近。

#### 1. 書函的功能

檢柙的功能，一是保密，避免文件內容被他人得知；一是保護文書，以免毀損。

(1) 使用的目的：

在紙未發明之前，古人用獸骨、竹片、木片作爲書寫工具。檢相當於信的封套，將檢與牘捆在一起的繩子，要通過檢面的繩槽和當中的印齒，印齒內填泥，泥上蓋印，這樣信萬一被開啓過，便有痕跡可查。如果信件是用多支簡札書寫的，則盛在囊中，捆綁囊口的繩子也纏入檢齒內固封<sup>⑧</sup>。在書信外另外用木片夾住，其目的除了保護信件內容，或避免信函損壞外，據五代徐鉉《說文解字繫傳》所言：

謂書封函之上，恐摩滅文字，更以一版於上柙護之。<sup>⑨</sup>

① 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》卷十一。

② 同上註，卷十九。

③ 同上註，卷二。

④ 同上註，卷十六。

⑤ 同上註，卷二十三。

⑥ 同上註，卷二十七。

⑦ “鉞”除作持冶器鑄鎔者外，亦有挾持及劍二義。如《史記·孟嘗君列傳》馮諼客孟嘗君一段中，孟嘗君向傅舍長詢問馮諼，傅舍長回答：“馮先生甚貧，猶有一劍耳，又蒯緌。彈其劍而歌曰：長鉞歸來乎，食無魚。”鉞即指劍。漢·司馬遷撰，日·瀧川資言考證：《史記會注考證》卷七十五。

⑧ 孫機：《漢代物質文化資料圖說》。

⑨ 清·丁福保：《說文解字解詁》(五)。

亦在使信上的字跡，不致於因摩擦而模糊。

## (2) 形制：

完整的檢或書囊，周秦之制尚不可考，至於漢以降者，其形制大略可知。斯坦因於于闐得書牘二種，其一檢與牘同大小，另一長方形者，則檢略短於牘<sup>①</sup>。雲夢睡虎地四號、龍崗六號秦墓與居延漢墓，都有出現寫於木板的信牘。長沙馬王堆一號漢墓出土竹筩，施檢緘封加蓋“軟侯家丞”等印，其制當與之類似<sup>②</sup>。古樂府《飲馬長城窟行》：

客從遠方來，遺我雙鯉魚。呼兒烹鯉魚，中有尺素書。<sup>③</sup>

聞一多《樂府詩箋》：“雙鯉魚，藏書之函也。其物以兩木板爲之，一底一蓋，刻線三道，鑿方孔一，線所以通繩，孔所以受封泥。此或刻爲魚形，一孔以當魚目，一底一蓋，分之則爲二魚，故曰雙鯉魚也。函一名挾，《說文》曰：‘挾，檢柙也。’王國維謂一書用兩檢夾之，是也。”<sup>④</sup>是檢亦有做成魚形者。信函仿鯉魚之形而製，或如聞一多所言，是爲愛情之故，希望所愛之人見函匣外形的特殊，增加拆閱的意願；另說指大概是與鯉爲魚類之主，且能飛越江湖的傳說相關。山川阻隔形成人們通訊的最大障礙，於是有了“魚雁往返”之說，將書信的傳送任務，賦予鯉魚或寄於鴻雁，充當信差以完成託付<sup>⑤</sup>。

## 2. 取食器的功能

取食器指進食時協助自鼎、俎、敦等器皿中，取出食物的器具，在先秦時有匕、箸等器。挾與箸雖說類近，都是夾食用的器具，形狀也頗爲近似，可是彼此間於材質、使用時機等方面，或仍有區別。

### (1) 使用的時機：

“挾”字於先秦典籍中，使用的次數極少，僅見於《禮記·曲禮》上：

羹之有菜者用挾，其無菜者不用挾。

食用羹湯時，有菜的羹需要使用挾，沒有菜的羹就不需要。可知“挾”是一種飲食器具，用來取羹中菜。東漢鄭玄《注》：

挾猶箸也。今人或謂箸爲挾提。

挾與箸功能相近，東漢時有人將箸稱作“挾提”，二者不論在使用方式或者名稱上，都有關連性。唐孔穎達《疏》：

有菜者，謂鋼羹是也，以其有菜交橫非挾不可，無菜者謂大羹滫也，直獸之而已。其有肉調者，犬羹、兔羹之屬，或當用匕也。<sup>⑥</sup>

羹在先秦時，大致可分爲三類，一是煮肉汁，無肉塊、無菜，也不加調味料者，如大羹滫；一是有肉塊及調味料者，如犬羹、兔羹等；一是除肉塊、調味料之外，還有菜者，如鋼羹。又據《周禮·天官·亨人》：

① 王國維：《王觀堂先生全集》(六)。

② 孫機：《漢代物質文化資料圖說》。

③ 梁·昭明太子撰，唐·李善注：《文選》卷二十七。

④ 聞一多：《樂府詩箋》，《聞一多全集》(五)。

⑤ 吳瓊玟：《唐詩魚類意象研究》。

⑥ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》卷二。

鄭《注》：

大羹，肉滷。鄭司農云：“大羹，不致五味也。鉶羹，加鹽、菜矣。”<sup>①</sup>

鉶羹，指除肉類之外，另加菜同煮，並加鹽調味的膳食，與今日的湯接近。羹中的肉類，是以匕取出，但若有菜的時候，如：芼、藿、苦、薇、葵之類的菜比較細，纏繞在一起，用匕不方便，必須用挾才較容易把菜夾出。因此挾是食鉶羹時，用以夾羹菜的器具。

(2) 挾與箸的比較：

就材質而言，挾屬木部，可能多為木製，然挾亦作“筴”<sup>②</sup>，故也有竹製者，箸屬竹部，可能多為竹製。就夾取的食物而言，《禮記·曲禮》上：

飯黍毋以箸。<sup>③</sup>

箸是飯匙<sup>④</sup>，用來取飯的食具，與用來取菜的挾不同。《曲禮》經文強調的是，不能將箸用作送飯入口的工具。此因上古人們進食多用手抓，不似後代有供個人使用的筴、匙等餐具，如就《儀禮》十七篇觀察，席間皆用手取食。又如《禮記·曲禮》上：

毋搏飯，毋放飯。<sup>⑤</sup>

吃飯時不可把飯揉搓成一團，已抓起的飯不能放回。可見當時是用手將飯送入口中。至於先秦時的箸，其使用方式亦與現今不同，不能用來取飯就口。

“挾”字於先秦乃至於兩漢的使用幾率頗低，可能由於通常都用箸取食，因此並不刻意於使用上作界分，於是多用“箸”字，而少用“挾”。“箸”字最遲於戰國中期即已出現。文獻材料方面，作取食器之義者，如《荀子·解蔽》：

從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。<sup>⑥</sup>

運用箸細長的外形，譬喻遠方高山上的樹木。《韓非子·喻老》：

昔者紂為象箸而箕子怖。以為象箸必不加於土，必將犀玉之杯。象箸玉杯必不羹菽藿，則必旄象豹胎。旄象豹胎必不衣短褐而食於茅屋之下，則錦衣九重，廣室高臺。吾畏其卒，故怖其始。居五年，紂為肉圃，設炮烙，登糟邱，臨酒池，紂遂以亡。故箕子見象箸以知天下之禍，故曰：“見小曰明。”<sup>⑦</sup>

箕子眼見紂王使用象牙筷子，就預料商紂將因奢靡而亡國。階級地位較高者，其器用材質也較貴重，故尊貴如紂王者，可能使用象牙、犀角製品。引文中箸用於鉶，則不限於取飯，因為飯一般是置於敦、

① 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》卷四。

② 《禮記·曲禮》上：“羹之有菜者用挾，其無菜者不用挾。”孔穎達《疏》：“《字林》作筴，云箸也。”《集韻》：“筴，箸也，一曰小箕。”然“筴”本為“策”之別字，另古文“筴”皆作“筴”，故“筴”有箸義，實屬後起。漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》卷二。宋·丁度：《集韻》(二)卷九。

③ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》卷二。

④ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》卷九。

⑤ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》卷二。

⑥ 唐·楊倞注：《荀子》卷十五。

⑦ 周·韓非撰：《韓非子》卷七。

簋、簠之中，如此則用途與挾無異，也可用來取銅羹中的菜。而出土文物方面，如詛楚文、包山簡、望山簡、武梁祠畫象題字<sup>①</sup>、尹宙碑<sup>②</sup>、魏中尚方箸爪鑪<sup>③</sup>等刻石、簡帛或器物上，“箸”字多作“著作”、“著錄”之義，五代徐鉉《說文新修字義》：

“著”本作“箸”，後人從艸。<sup>④</sup>

清人翟雲升認為：

《說文》注云飯敝也。借爲注箸之箸。今以《類篇》別出“著”字，故以諸碑從艸者當之，實則隸法艸竹不分，未必果爲從艸者也。<sup>⑤</sup>

又：

經典皆作“著”，而專以“箸”爲飯敝，它書“著”字猶或從竹。<sup>⑥</sup>

說明“箸”本義爲取食器，假借爲“著作”之義，後爲區隔二義，於是又造“著”字。

“箸”字從者，“者”象集燎薪於箕儲藏之意，故有“衆”義，爲“諸”之初文<sup>⑦</sup>；“箸”或因此而具“多食”之意。“挾”字從夾，由“夾”得聲的字，無論於字書或出土文物上，皆少於從“者”得聲的字。“夾”爲入聲字，上古屬見母（舌面後音）、葉部（韻尾：p）；“者”爲去聲字，上古屬知母（舌面前音）、魚部（韻尾：-k），二者主要元音皆屬[a]類<sup>⑧</sup>，韻母相近。段玉裁即主張，箸與挾實一物之二名<sup>⑨</sup>。

隨著飲食文明及衛生觀念的進步，人們由直接用手取食，逐漸轉爲開始使用進食器具。黃河中下游新石器時代中期的裴李崗、磁山文化，先民使用骨匕<sup>⑩</sup>。殷墟發現獸類肋骨和肢骨製成的骨匕，婦好墓中有銅匕<sup>⑪</sup>。時代越後，器具的數量越趨繁多，在漢代據《史記·留侯世家》：

食其未行，張良從外來謁。漢王方食，曰：“子房前！客有爲我計撓楚權者。”具以酈生語告，曰：“於子房何如？”良曰：“誰爲陛下畫此計者？陛下事去矣。”漢王曰：“何哉？”張良對曰：“臣請藉前箸爲大王籌之。”<sup>⑫</sup>

漢高祖用餐時，席前放置筷子，應是專供其一人使用。既是“前箸”，則箸應該不是拿在劉邦手中，不然張良無法取來爲他籌算。<sup>⑬</sup>《史記·絳侯周勃世家》：

頃之，景帝居禁中，召絳侯賜食。獨置大載，無切肉，又不置箸。絳侯心不平，顧謂尚席取箸。<sup>⑭</sup>

景帝賜食絳侯周亞夫，卻禮數不周，肉不切塊，席前不置箸，致令進食不便，絳侯有不被尊重的感覺，而深感不悅。可知大約到了漢代，使用箸的幾率大增，但僅是由食器中取出食物置於手中，並非直接送

① 武梁祠畫象題字：“箸號來方”。清·翟雲升：《隸篇》第五。

② 尹宙碑作於東漢靈帝熹平四年，其文曰：“二子箸詩列於風雅。”清·顧藹吉：《隸辨》卷四，卷七。

③ 容庚：《金文續編》卷五。

④ 清·顧藹吉：《隸辨》卷四。

⑤ 清·翟雲升：《隸篇》第一。

⑥ 同前註，第五。

⑦ 周法高：《金文詁林補》（二）。

⑧ 董同龢：《漢語音韻學》。

⑨ 段玉裁：《說文解字注》：“箸，《曲禮》謂之挾。”漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》卷九。

⑩ 佟柱臣：《中國新石器研究》。

⑪ 中國社會科學院考古研究所：《殷墟的發現與研究》。

⑫ 漢·司馬遷撰，日·瀧川資言考證：《史記會注考證》卷五十五。

⑬ 許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》。

⑭ 漢·司馬遷撰，日·瀧川資言考證：《史記會注考證》卷五十七。

物入口<sup>①</sup>。至於山東嘉祥武梁祠的邢渠哺父圖<sup>②</sup>，畫象磚上繪製邢渠舉箸挾食餵食父親，或許是基於衛生的理由，因此用箸送食，而不用手。

地下出土的材料，發現的箸數量不多，且多無詳細報告。晚商時期的安陽侯家莊一〇〇五號墓，有三雙銅箸<sup>③</sup>。貴池發現春秋晚期至戰國初期的銅箸，呈細長方形，殘長二十點三厘米<sup>④</sup>。臨沂金雀山一戰國末至西漢初的墓葬，漆盤之旁發現一把漆箸<sup>⑤</sup>。雲夢西漢墓葬出土竹筒和竹筷，長二十四厘米<sup>⑥</sup>。長沙馬王堆一號漢墓殉葬品，在北邊箱出土的漆案上，其中有一雙竹製的箸，長十七厘米，箸身扁平、較軟，不能實用，應是明器<sup>⑦</sup>。遺冊上沒有記錄此物，但漆案上同時置放漆製盤、卮、杯等食具，故亦應是食器之一。藉上述文物，可輔證箸的使用很早，而西漢初期，至少貴族階級已有供個人使用的箸。

#### (四) 結語

“挾”字由本義“書函”，引申而有“箸”義。此字出現得較晚，應用得亦不廣泛，可能一方面於“書函”的意義，多用“檢”、“柶”等字表示；另一方面於食具的意義，則多用“箸”。

就飲食文明的發展而言，遠古初民原為生食，懂得使用火之後，方有熟食。人們將獵得的獸肉，直接置於火中、放在燒熱的石板上烤熟，或用水煮熟，因為怕燙到手，於是就地取材折樹枝或竹枝撥動、挾取。上古進食多習慣用手取食，商周甲骨文、金文，及其他地下發掘材料中，取食器僅“匕”較多見；至於先秦時，“匕”之外但多用“箸”，故“挾”字的使用幾率仍舊極低。

就此字的出現時間而言，《荀子》、《韓非子》，及詛楚文、包山、望山、郭店等刻石、簡文或器物上有“箸”字；《儀禮》十七篇，各儀節中沒有使用“挾”或“箸”；《禮記》中二字皆有，《說文解字》亦如此，鄭玄提到東漢有“挾提”之名，河南安陽、安徽貴池、山東臨沂、湖北雲夢、湖南長沙等地，商代至西漢墓葬中，出土銅、漆、竹箸，但皆未自名器名。現象的發生，應早於文字的創造及應用。據前文所述，可知箸的使用是源自於初民飲食習慣，戰國中期時有“箸”字；至於“挾”字，可能到西漢才出現，而且是少數人使用的字詞，《禮記·曲禮》之所以採用，並與“箸”有夾菜與盛飯之別，或許是為區別禮儀程序而採取的詳說，與當時實際狀況不完全相同。

出土器物中，自名挾、箸，或與之器型類近的器物並不多見，可能是因木、竹製品，保存不易所致。

#### (五) 參考書目舉要

(本文主要參考書籍、書目的編排方式，先按著者所處年代，再依出版時間，安程序列；遇作者相同時，則列於一處。)

##### 1. 書籍類

周·韓非撰：《韓非子》，臺灣中華書局（聚珍仿宋四部備要子部），（吳氏影宋乾道本），1965年

漢·司馬遷撰，日·瀧川資言考證：《史記會注考證》，臺灣天工書局（日本原刊本），1989年

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺灣天工書局（經韻樓藏版），1992年

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺灣藝文印書館（清·阮元審定、盧宣旬校：《十三經注疏》），（嘉慶二十一年江西南昌學堂重刊宋本），1997年

① 《禮記·曲禮》上：“共飯不澤手”，孔《疏》：“古之禮，飯不用箸，但用手。”漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》卷二。

② 浙江攝影出版社：《中國漢畫圖典》。

③ 梁思永：《梁思永考古論文集》。

④ 安徽省博物館：《安徽貴池發現東周青銅器》，《文物》1980年第8期。

⑤ 臨沂市博物館：《山東臨沂金雀山九座漢代墓葬》，《文物》1989年第1期。

⑥ 湖北省博物館：《雲夢大墳頭一號漢墓》，《文物資料叢刊》6。

⑦ 湖南省博物館、中國社會科學院考古研究所：《長沙馬王堆一號漢墓》。

漢·鄭玄注,唐·賈公彥疏:《儀禮注疏》,臺灣藝文印書館,(清·阮元審定、盧宣旬校:《十三經注疏》),(嘉慶二十一年江西南昌學堂重刊宋本),1997年

漢·鄭玄注,唐·孔穎達等正義:《禮記正義》,臺灣藝文印書館,(清·阮元審定、盧宣旬校:《十三經注疏》),(嘉慶二十一年江西南昌學堂重刊宋本),1997年

晉·郭璞注,宋·邢昺疏:《爾雅注疏》,臺灣藝文印書館,(清·阮元審定、盧宣旬校:《十三經注疏》),(嘉慶二十一年江西南昌學堂重刊宋本),1997年

梁·昭明太子撰,唐·李善注:《文選》,臺灣藝文印書館,(宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版),1991年

唐·楊倞注:《荀子》,臺灣中華書局,(嘉善謝氏本),1965年

宋·丁度等:《集韻》,臺灣中華書局,(聚珍仿宋版),1980年

清·朱駿聲:《說文通訓定聲》,臺灣藝文印書館,(本衙藏版),1975年

清·丁福保:《說文解字解詁》,臺灣鼎文書局,(醫學書局影印本),1977年

清·顧藹吉:《隸辨》,臺灣世界書局,1977年

清·王筠:《說文句讀》,上海古籍出版社,(清同治四年王氏刻本影印),1983年

梁思永:《梁思永考古論文集》,科學出版社,1959年

勞榘:《居延漢簡·考釋之部》,臺灣中央研究院歷史語言研究所,1960年

王國維:《王觀堂先生全集》,臺灣文華出版公司,1968年

容庚:《金文編》(正續編),臺灣大通書局,1971年

湖南省博物館、中國社會科學院考古研究所編輯:《長沙馬王堆一號漢墓》,文物出版社,1973年

宏業書局編輯部:《隸書大字典》,臺灣宏業書局,1975年

周法高:《金文詁林補》,臺灣中央研究院歷史語言研究所,1982年

郭立誠:《中國民俗史話》,臺灣漢光文化事業公司,1985年

王力:《古代漢語》,臺灣藍燈文化事業股份有限公司,1989年

韓養民、張來斌:《秦漢風俗》,臺灣博遠出版有限公司,1989年

孫機:《漢代物質文化資料圖說》,文物出版社,1991年

董同龢:《漢語音韻學》,臺灣文史哲出版社,1991年

陰法魯、許樹安主編:《中國古代文化史》,北京大學出版社,1992年

中國社會科學院考古研究所:《殷墟的發現與研究》,科學出版社,1994年

孫黨伯、袁壽正主編:《聞一多全集》,湖北人民出版社,1994年

萬建中:《飲食與中國文化》,江西高校出版社,1994年

趙捷、譚風:《溯源集》,臺灣萬卷樓圖書有限公司,1995年

劉云主編,王仁湘、木芹副主編:《中國箬文化大觀》,科學出版社,1996年

錢玄:《三禮通論》,南京師範大學出版社,1996年

浙江攝影出版社:《中國漢畫圖典》,浙江攝影出版社,1997年

劉信芳、梁柱:《雲夢龍崗秦簡》,科學出版社,1997年

佟柱臣:《中國新石器研究》,巴蜀書社,1998年

許進雄:《中國古代社會——文字與人類學的透視》(修訂本),臺灣商務印書館,1998年

錢玄、錢興奇:《三禮辭典》,江蘇古籍出版社,1998年

## 2. 論文類

### (1) 學位論文

許學仁:《先秦楚文字研究》,臺灣師範大學碩士論文,1979年6月

許舒絜:《說文解字文字分期研究》,臺灣師範大學碩士論文,2000年6月

吳瓊玟:《唐詩魚類意象研究》,臺灣師範大學碩士論文,2000年6月

### (2) 期刊論文

安徽省博物館：《安徽貴池發現東周青銅器》，《文物》八（總二九一期），1980年8月

湖北省博物館：《雲夢大墳頭一號漢墓》，《文物資料叢刊》六，1981年5月

臨沂市博物館：《山東臨沂金雀山九座漢代墓葬》，《文物》一（總三九二期），1989年1月

李長有：《中國周代飲食文化》，《中國飲食文化基金會會訊》第六卷第一期，2000年2月

附圖：山東嘉祥武梁祠邢渠哺父圖



（作者單位：臺灣師範大學國文研究所）

黃麗娟

## (一) 研究動機

“文字演變的共同規律是由表意文字向表音文字過渡”<sup>①</sup>，當具象抽象的表意符號已然無法記錄日益繁複的詞義區分與語音分化現象時，“聲化”的確是多數文字共同的趨勢。然而當其他文化區域的文字開始走向拼音化、標音化趨勢之時，中文卻因為“假借”方法的出現而形成“形音義並存”的獨特文字形態。“有一件事物，訴諸語言，音義俱在，或因古文初作而文不備，或是因為抽象的概念，事不能指，形無法圖，意無從會，或顧慮文字繁衍太多，不便駕馭，於是利用同音或音近的關係，將這個無形、有音、有義的語言移花接木式地嫁接在另外一個有形、同音、有義的字體上，以寄人籬下的方式，使它有形字可供人書寫使用。”<sup>②</sup>邱德修師曾在書寫之時無形可用的窘境是“假借”此種借音代字方式產生的原因。如果當時“被借字”早已存在並且有形有音有義，而“假借字”有音有義卻無形體可用，則此時的借音代字之法即屬“本無其字的假借”，亦即段玉裁所謂“假借之始，始於本無其字”；如果“被借字”與“假借字”並存於同一時空，則此時的借音代字之法便是“本有其字的假借”，亦即段玉裁所謂“及其後也，既有其字，而多為假借”<sup>③</sup>。許威漢則稱本無其字的借字之法為“文字假借”，謂本有其字的借字之法為“古音通假”<sup>④</sup>。“借音代字”方法的開發使得中國文字得以保留“以形表音”的特色，遂以此為橋樑在語言和文字繁衍的路途上繼續啓迪了“形聲相益”的形聲字的出現。由象形而指事而會意而假借而形聲而轉注，中文自假借以後所開發出的造字、用字之法多是為了“形音義三位一體”的文字結構功能服務。便是為了要和語音與語義在形體上作出密切的結合，於是“疊加義符”、“疊加音符”很自然地在文字演化的過程中成了較為便利的記音與表意模式。而且自甲文而金文而簡帛，經歷殷周卜辭與商周金文的長期使用，大部分的文字到了戰國時期皆已堆疊了許多的引申義與假借義，為了還原本義、確定借義、區別辭例，各域文字均有在初文的原始形體上堆疊標義偏旁或標音偏旁的習慣。標音部件的多層疊加不僅成為多聲字產生的溫床，義符聲符的繁多也造成了文字釋讀上的阻礙。加以各系取義的異源，南北語言的異音，政治文化的異法都有可能導致下列所述的混亂情形：

(1) 同一形體而各系使用文例不一，如：齊璽“聞司馬”（璽彙〇〇二八）讀作“門司馬”，為齊國職官名。而晉璽“聲聞左右”（璽彙一四三），“聞”字訓作“聽聞”，則與後世典籍“聞”字訓例相符<sup>⑤</sup>。

① 陳煒湛、唐鈺明：《古文字學綱要·第三章 古文字的結構及其演變》，中山大學出版社 1990 年版。

② 邱德修師：《文字學新探·第六章 由無聲之文到有聲之字的津梁——假借》，臺灣合記圖書出版社 1995 年版。

③ 段玉裁云：“大抵假借之始，始於本無其字；及其後也，既有其字矣，而多為假借。”許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。

④ 許威漢云：“本無其字，依聲託事，是一般所謂‘文字假借’；不用本字而用跟本字音同音近的借字替代，是通常所謂‘古音通假’。它們主要的區別就在於：前者‘本無其字’，後者‘本有其字’。”《漢語學》，廣東教育出版社 1995 年版。

⑤ 戰國之世亦有“聞”字見於齊、晉二系：齊璽“聞”字作“聞”（璽彙〇〇二八），從耳、門聲。所從部件與《說文》小篆“聞”（聞）字相符，然而璽文“聞司馬”讀作“門司馬”，為齊國職官名。齊系此種以“聞”聲借作“門”字的用法，顯然與後世典籍“聞”字用法不同。而晉璽“聲聞左右”（璽彙一四三），“聞”字訓作“聽聞”，則又與後世典籍“聞”字訓例相符。回溯“聞”字歷史：“聽聞”義之本字乃是“從人、從耳”之“會意”字“聦”，在戰國之世晉系中山王鼎銘演變成“從耳、昏聲”的“形聲”字“聦”。而當時“聞”、“聞”二字並存然訓詁用例尚未固定：齊系“聞”字借作“門”字，不訓“聽聞”；晉系則“聞”、“聞”二字皆有訓作“聽聞”義之用例；楚系則“聽聞”義惟見用“聞”，不見用“聞”者。“聞”字專訓“聽聞”而“聞”字廢用，當是漢世之事，不在戰國。戰國璽文“聞司馬”讀作“門司馬”，說見裘錫圭《古文字論集·司馬聞 聞司馬考》，中華書局 1992 年版。

(2) 同一意義而各系區別偏旁不同,如:齊系以“𠩺”字爲“明熙”義:“也也𠩺𠩺”(齊侯敦);楚系以“𠩺”字爲“明熙”義:“壚壚𠩺𠩺”(王孫𠩺鐘)①。

(3) 同一讀音而各系標音偏旁互異,如:晉系銘文以“𠩺”(霽壺)爲“慈”;楚系簡文以“𠩺”(郭店一·三·三)爲“慈”②。

文字形體繁簡不一,初文與分化字並行,異體與通假辭例紛繁當是先秦文字難讀之因。若無審慎推勘,則易產生誤假借爲引申、誤聲符爲形符、誤飾筆爲義符、誤省體爲正體等等釋讀上的譌誤。例如:初期金文“𠩺”字作𠩺(𠩺侯父戊簋)、𠩺(𠩺侯父乙簋),是“己”國之名③,“其”形部件當是標音偏旁;其後金文“𠩺”字則漸有在“其”聲之上再疊加“丌”字作爲另一聲符的現象,如:𠩺(𠩺侯鼎)、𠩺(𠩺伯匜),此時“𠩺”字所疊加之“其”、“丌”應可視作“增繁標音偏旁”④。時至戰國簡文,楚系“𠩺”字則有省去“其”聲,直接在“己”字的基礎上疊加“丌”字作爲聲符的字例出現,包山楚簡、郭店楚簡等例均是。惟包山楚簡“𠩺”字均作“𠩺”,上方的己形部件與下方的丌形部件共用一橫畫,與郭店楚簡《緇衣》“則民至行𠩺以𠩺上”(郭店三·一一)句中“𠩺”字作“𠩺”者不同。上海楚簡《𠩺衣》句作“民至行𠩺以𠩺上”(上海二·七)“𠩺”字作“𠩺”,下方口形部件只是飾件,與聲無關。是則若無仔細回溯其字演化的歷史,則不易分別形符、聲符、飾件之間的區別。

欲作出正確的文字釋讀,審慎辨別文字的形符聲符何屬與形符聲符的多寡增刪皆屬必需。作爲“漢語古文字的晚期書寫型式”⑤,戰國文字在時間方面承襲著殷周甲文及商周金文的縱向演進,在空間方面適應著七國“律令異澆,衣冠異制,言語異聲,文字異形”⑥的橫向差異,是保存漢語古文字孳乳

① 春秋時期楚系金文有字“從走、倅聲”作𠩺(王孫鐘)、𠩺(王孫𠩺鐘)、𠩺(洗兒鐘),《說文》無收。若依據“走形旁通用例”,當可將郭店“從走、倅聲”之“𠩺(𠩺)”字視作“從走、倅聲”的“𠩺”字異體。而“𠩺”字銘文辭例皆重言而作:(1)王孫𠩺鐘:“壚壚𠩺𠩺,邁年無𠩺”。(2)王孫鐘:“謹諱𠩺𠩺,萬年無𠩺,崇萬子孫,永保鼓之”,于省吾釋“𠩺”爲“熙”(于省吾《雙劍謄吉金文選》卷1,臺灣藝文印書館,1934年影印本)。(3)洗兒鐘:“皇皇𠩺𠩺,壽無𠩺”,方濬益釋“𠩺”爲“熙”(方濬益《綴遺齋彝器款識考釋》卷2,1935年涵芬樓影印本)。又齊系金文有字“從倅、從己”作𠩺(齊侯敦)、𠩺(惠王子銅鐘),其字在銘文辭例中除用作人名外,亦重言而作,與上述楚系“𠩺”字文例相同:(1)齊侯敦:“也也𠩺𠩺”,郭沫若亦讀“𠩺𠩺”爲“熙熙”。(郭沫若云:“彝銘中屢見‘也也熙熙’之連語,熙熙和樂貌,習見。”)《兩周金文辭大系》,臺灣大通書局,1971年3月初版。)綜合上引諸例及諸家所論,可以得出結論如下:(1)楚系“𠩺”、“𠩺”與齊系之“𠩺”交例用法一致,即後世典籍訓作“和樂”義之“熙”。(2)“倅”聲爲“𠩺”、“𠩺”、“𠩺”、“熙”四字共具之部件。比較可能的狀況是,當時的語言中已經先行存在了釋作“光明”義的“熙熙”之音,然而尚未有專用之字,而其音又與“倅”聲近似,是以楚系在文字上以“從走、倅聲”之“𠩺”字標明其音,而齊系則以“從倅聲,又疊加己聲”的“皆聲”“𠩺”字標明其音。戰國洗兒鐘銘“𠩺(𠩺)”字“從走從倅𠩺”,更是兼收楚、齊二系部件而作。又戰國晉系金文有“從火、𠩺聲”之字作“𠩺”(王三年鄭令戈),銘文辭例用作人名,所從部件與《說文》小篆“熙(𠩺)”字相符,當是其字前身。是則上述楚系“𠩺”、“𠩺”字,齊系“𠩺”字,都只是爲了標音而造的形聲字,非是光明義的本字。郭店楚簡《緇衣》文句引《詩》作“穆穆文王於𠩺敬𠩺”(郭店三·三四),而今本《禮記·緇衣》文句作“《大雅》曰:‘穆穆文王於緇熙敬止’”,鄭注云:“緇熙,皆明也”(《十三經注疏·禮記》,臺灣藝文印書館1989年版)。郭店“𠩺”字當如上所論,與典籍“熙”字同爲標光明之義的標音字。

② 𠩺字無見於甲文、金文、《說文》,戰國字例迄今亦惟見於郭店楚簡,字例共二:一在《老子丙篇》,一在《緇衣》。郭店《老子丙篇》文句作“六新不和,安又孝𠩺”,《郭店楚墓竹簡》裘錫圭釋文以爲“𠩺,從茲從子,讀作慈”(荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》,文物出版社,1998年版);郭店《緇衣》文句作“古𠩺以𠩺之,則民又‘新’”,《郭店楚墓竹簡》裘錫圭釋文亦釋“𠩺,讀作慈”;將郭店二“𠩺”字皆通假作“慈”。而𠩺字(從𠩺聲)“子之切”,慈字“疾之切”,子屬精紐,疾屬從紐,而精從旁紐,𠩺、慈二字聲則旁紐,韻則疊韻,聲韻關係密切,通假之說當可成立。惟郭店楚簡另有字作“𠩺”者,字例共三,皆在《老子甲篇》。文句分作“民多利器,而邦𠩺昏”、“人多智天奇勿𠩺”、“法勿𠩺章”,而《郭店楚墓竹簡》、《郭店楚簡研究》二書皆云通假作“滋”。而郭店“𠩺”字與中山王𠩺鼎從心𠩺聲之“𠩺”字形體相符,銘文作“𠩺孝艾惠”,“𠩺孝”何琳儀讀作“慈孝”(何琳儀《戰國古文字典》,中華書局,1998年版)。以戰國時期六國用“𠩺”,秦系用“茲”之例研判,則郭店楚簡“𠩺”字、晉系中山器“𠩺”字與小篆“慈”字所從部件並無二致,而楚簡讀作“滋”,晉銘讀作“慈”。又戰國銘文另有“從才、𠩺聲”之“𠩺”字見於霽壺,文例作“𠩺𠩺”,裘錫圭讀作“慈愛”(朱德熙、裘錫圭《平山中山王墓銅器銘文的初步研究》,《文物》1979年第1期);而長沙出土的帛書《老子》則以“𠩺”爲“慈”。“(王弼本)‘絕仁棄義,民復孝慈’;‘慈’字甲本、乙本並作‘茲(𠩺)’。”高明《帛書老子校注》,中華書局,1998年版。)是則綜合上述戰國至西漢中期銘文、簡文、帛文中讀作“慈”字之例,可得結論如下:(1)晉系銘文:以“𠩺”(中山王𠩺鼎)爲“慈”。(2)晉系銘文:以“𠩺”(霽壺)爲“慈”。(3)楚系簡文:以“𠩺”(郭店一·三·三)爲“慈”。以“𠩺”(郭店一·一·三一)爲“滋”。(4)馬王堆帛文:以“𠩺”(馬王堆帛書乙·二三三)爲“慈”。上述四則在出土文獻中歸納出來的實際用例顯示了小篆中的“慈愛”字在西漢之前已有固定的“讀音”,然而尚未有固定的“形體”。此即“從心、𠩺聲”之“𠩺”字在晉銘讀作“慈”,在楚簡卻讀作“滋”之因。此亦即“從𠩺聲”之“𠩺”、“𠩺”、“𠩺”三字皆可讀作“慈”之因。而戰國時期的“𠩺”字在進入到小篆後形體作“慈”,秦系“以茲爲𠩺”的用字之習當是介於從“𠩺”到“慈”的過渡橋樑。

③ 王婦匜:“王婦𠩺孟姜作旅匜”。可知“𠩺”即姜姓之國。1969年11月山東煙臺市上芥村同出二鼎,其國名一銘曰“己”,一銘曰“𠩺”,“己”、“𠩺”同國,乃有明證。張世超、孫凌安、金國泰、馬如森合編:《金文形義通解》,臺灣中文出版社1996年版。

④ 按“𠩺”字所組成的部件皆是聲符,當屬“雙重標音”。

⑤ 何琳儀:《戰國文字通論》,中華書局1989年版。

⑥ 許慎撰,段玉裁注:《說文解字注》,臺灣黎明文化事業股份有限公司1991年版。

分化資料相當豐富的階段。楚國身為“戰國時期最大的國家”<sup>①</sup>，其文字所保存的孳乳分化資料對於觀察縱向抑或橫向的文字變化現象實皆具有關鍵性的地位。1993年10月在湖北荊門近郊出土的郭店楚簡《緇衣》是迄今所見出土文獻中時代最早的《禮記》手抄篇章<sup>②</sup>；1994年春天在香港古玩市場見世的楚簡竟也巧合地出現與郭店楚簡相同的《嚙衣》篇章<sup>③</sup>。郭店簡的斷代約在戰國中期，上海簡則約為戰國中晚期<sup>④</sup>。結合上述兩批竹簡所用文字與其他傳世、出土文獻相互觀照，對於檢閱戰國時期初文與後起孳乳字之間的分化淵源當有莫大助益。本文即就文字“聲化”的線索出發，以戰國時期的楚系簡帛作為研究材料，結合卜辭與金文作為輔證，嘗試觀測在文字演化的過程中多聲字的產生模式。

## （二）多聲字的定義

標音文字的出現，當是為與語言作出密切的結合。為“形音義三位一體”的特色服務，當是漢字造字、用字方法陸續開發的目的。當一個文字從表面形體已然無法窺見其字音、義之時，疊加標義偏旁與標音偏旁便自然成為記錄文字音義較為便利快捷的手法。當文字為了記錄語音的變化而疊加標音偏旁時，便有可能造成文字“形聲化”的現象。如果記錄語音橫向縱向變遷的動作不只發生一次，而前次疊加的聲符在陸續記錄語音變遷的過程中又未曾受到刪減，就有可能產生文字“多聲化”的結果。

值得注意的是此種在文字演化的過程中疊加音符的現象有可能發生在象形、指事文字上，亦有可能發生在會意、形聲文字上，如：

### 1. “裘”

甲文“裘”字作（京一九七二）、（後下八·八），從衣再於衣形部件外側疊加象毛羽狀筆畫，當屬合體象形。與金文釋“裘”之字作（次貞）、（次尊）者，除“又”形部件外皆相符。而裘字“巨鳩切”，又字“于救切”，鳩、救同隸上古幽韻，裘、又二字疊韻。是以金文從從又之（次貞）字當為合體象形之疊加“又”形聲符之後的形聲字<sup>⑤</sup>。另金文有字從衣從作（五祀衛鼎）、（衛盃）者，當是從省形之後再疊加形部件之後的後起形聲字。“”形部件與“又”形部件的作用相同，當為字聲符。甲文字本已讀作“裘”聲，至金文而又疊加“又”、“”等部件作為聲符，則此處“又”、“”形部件當視作文字在繁化的過程常見將聲符疊加在象形字上的“增繁標音偏旁”。

### 2. “□”

甲文有字作（乙七四九）者，孫詒讓謂是“率”字<sup>⑥</sup>。而“率”字徐中舒《說文》訓作“素屬”之“董”本字<sup>⑦</sup>，即段注謂為“索屬”者。又“董”字《爾雅》作“堦”，《毛詩》作“□”，《集韻》訓“索”。是則字書以“董”、“堦”、“□”三字同義，皆是“素屬”、“索屬”之類。今觀：

（1）“素”字金文作（師克盃），從曠從糸從，“□”象收絲之器<sup>⑧</sup>，從曠從糸則會以手搓繩之形也。

① 何琳儀：《戰國文字通論》，中華書局1989年版。

② 張光裕主編、袁國華合編：《郭店楚簡研究·第一卷文字編》，臺灣藝文印書館1999年版。

③ 馬承源云：“由於這些竹簡是劫餘截歸之物，出土的時、地已無法知道，當時傳聞約來自湖北。以後郭店楚墓竹簡出版，其中《緇衣》篇和《性自命出》篇在這批竹簡中竟有重篇。據《郭店楚墓竹簡》報告，郭店楚墓為一九九三年冬發掘，流散竹簡為一九九四年春初現，則兩者時間相隔不遠。”馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社2001年版。

④ 陳立云：“在鈔寫成書的時代上，應視為戰國早期之作，即孔子再傳弟子的鈔本，或是上課時耳聞手鈔的筆記，而從竹簡上的文字觀察，應可將之定在戰國中晚期之交。”陳立《孔子詩論的作者與時代》，《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海書店2002年版。

⑤ 楊樹達云：“按此字（裘）甲文作，為純象形字。次貞作，象形加聲旁又也。”《積微居金文說》，中華書局1997年版。

⑥ 孫詒讓：《契文舉例》，齊魯書社1993年版。

⑦ 徐中舒：《甲骨文字典》，四川辭書出版社1998年版。

⑧ 楊樹達：《積微居小學述林》，臺灣大通書局1971年版。

(2) “口”字金文作 (輔師口鼎),除了缺少象收絲器形的“口”形部件之外,其餘皆與“素()”字同。

(3) “索”字金文作 (索角),從厂從系從曠,字象在屋下以手搓繩之形。

綜觀上述金文“素()”、“口()”、“索()”之形,除了處所(從厂與否)、持器(從口與否)之異外,從曠搓繩之形則為一致。是故《金文形義通解》以“素”、“口”、“索”為一字。又觀《汗簡》“素”字作“𦉰”<sup>①</sup>與金文“素()”字相較,則已然省減“口”、“曠”兩個部件,而近似《說文》小篆“素()”字之形。是則《金文形義通解》所言當是,金文“素()”、“口()”字乃是一字異體,前者為繁,後者為簡,字象以手持器搓繩之形,當以“繩索”為其本義。甲文“率()”字即“搓繩”之事初形,兩側之點當是漂繩之時所落之麻絮,“率”即“繩索”可由從率“董”、“垵”、“口”三字典籍皆訓“素屬”、“索屬”得證。《說文》訓率為“捕鳥畢”,顯非字之本義。而“率”字在卜辭文例中已借作“帥”字與祭名之用,是以金文“搓繩”之形則由疊加“曠”形部件之“素()”、“口()”二字取代。郭店楚簡《緇衣》(郭店三·二九)“𦉰”字從系從曠從,從系從曠仍象以手搓繩,“夂”則繩端之絮也。字與金文“口”字之形相符,當釋形“口”字,為“素”之繁體。而“董”、“垵”二字在會意字“率”初文形體之上所疊加的“素”、“索”部件,當視作“增繁標音偏旁”<sup>②</sup>。

### 3. “口”

口字甲文有簡體“從又從東”作 (撫一〇七)、 (京津二八一八)者,有繁體“從又從東”、再疊加“田”形部件作 (英國二四一五反)者。而東田二字古音端紐雙聲。簡體字所從“東”形部件當是其字聲符,而繁體字的“田”形部件則是為了確定其字讀音而疊加上去的“增繁標音偏旁”。何琳儀謂字以從又從東(東之初文),會以手約束之意<sup>③</sup>。而其字西周金文作 (牆盤),原本甲文的“𠂇”形義符增繁至從,而象雙手持治絲器治絲之形,聲符則沿襲甲文繁體“東”、“田”皆聲。裘錫圭云金文“口”出現時代較為早,應為其字初文<sup>④</sup>。然甲文只見有從“東”聲之,與從“東”、“田”皆聲之,未見有從“田”聲之體。故疑金文“口”字當是介於甲文與金文之間的過渡橋樑。其演化之跡當如下述→疊加“田”形增繁標音偏旁作→疊加“爪”、“么”、“口”形增繁義符,並省減“東”形聲符作“口”→恢復甲文“東”、“田”皆聲的寫法作。時至戰國,金文字在齊、楚、秦三系又各自出現變體:

(1) 齊系:孫詒讓謂陳侯因口字與一字,從系東聲,借作“統”字<sup>⑤</sup>。當是省減了金文的“爪”、“口”、“𠂇”形義符與“田”形聲符而成。

(2) 楚系:曾侯乙鐘錄有“口”、“口”二體。前者從系,東、田皆聲,當是省減了金文的“爪”、“口”、“𠂇”形義符,並將東田皆聲雙倍繁化;後者從又,東田皆聲,當是省減了金文的“爪”、“口”、“么”形義符,並將東田皆聲雙倍繁化而成。蔡侯口鼎“口”字則是省減了金文的“口”形義符與“田”形聲符,並將“東”形聲符省減下方部分再四倍繁化。裘錫圭、李家浩即認為上述“口”、“口”、“口”三字與金文為一字。曾侯乙鐘“口”、“口”借作“申”國國名之用;蔡侯口鼎“口”字典籍作“紳”。郭店楚簡《緇衣》字作 (郭店三·三七),從系,東、田皆聲。與金文字相較,當是省減了金文的“爪”、“口”、“𠂇”形義符而成。上海楚簡《孔子詩論》有字從系申聲作 (上海一·二),與後世典籍隸定作“紳”之字所從部件相符。文句作“刀訶紳而口”,馬承源釋文讀作“其歌壘而簾”,言“紳()”字以韻部相轉通假作“壘”<sup>⑥</sup>。

① 《汗簡》卷下之一,《四部叢刊續編經部》,上海涵芬樓據馮己蒼手鈔本影印。

② 綉字、紉字、緝字韻隸上古沒部,素字韻隸上古魚韻,索字韻隸上古鐸韻,而魚鐸對轉。“紳”字是連接“綉、紉”與“素、口、索”兩個系統的橋樑。

③ 何琳儀:《戰國古文字典》,中華書局1998年版。

④ 裘錫圭《史牆盤銘解釋》,《文物》,1978年第3期。

⑤ 孫詒讓:《古籀餘論》卷3,1968年,香港崇基書店影印本。

⑥ 馬承源主編:《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》,上海古籍出版社2001年版。

(3) 秦系：石鼓吳人字作“𠄎”，與金文“𠄎”字所從部件一致。強運開云字借作“𠄎”字，當讀作“𠄎”<sup>①</sup>。

若就“𠄎”字的演化過程而言，可得結論如下：之於“𠄎”字甲文繁體“𠄎”而言，田形部件當是在其形聲字簡體“𠄎”之上疊加的“增繁標音偏旁”；金文“𠄎”字則又是在甲文繁體“𠄎”之上疊加“爪”、“幺”、“𠄎”等“增繁標義偏旁”而成。

《說文》：“竊，盜自中出曰竊。從穴米。尙、廿皆聲也。”段玉裁謂“皆聲”為“一字有以二字形聲者”<sup>②</sup>。段玉裁所云，殆以“一個形聲字只能有一個聲符”為“形聲字之正常型態”，是以一個形聲字擁有兩個或兩個以上的形符不稱“皆形”，而擁有兩個聲符便稱“皆聲”。何琳儀則云“雙重標音，指組成一個字的兩個偏旁都是音符。所以昔人又稱‘雙重標音’為‘皆聲’。‘皆聲’兩個音符可能有一個音符兼有形符的功能，另一個音符則純粹起表音作用”<sup>③</sup>。何琳儀所言“兼有形符功能的音符”，當是這個“皆聲字”的原始型態，亦即此“皆聲字”的“初文”。也就是說，當一個初文已經無法單從形體判讀語音時，則在此初文上疊加一個標音符號，而這個疊加的音符讀音當與初文在當時、當地讀音相同，是以初文與其疊加的音符都可視作其字“聲符”。

然而段玉裁與何琳儀的定義並不能涵括所有多聲字形成的模式。我們可以認同文字在演化的過程中會自然地形成某些可以日後經由觀察比較而歸納出來的規律，卻不能武斷地認定每一個文字的演化皆是在歸納出的規律之中，而無有突發的例外。“形聲”固然是一種造字的手法，卻並非每一個形聲字在產成的過程中都是經由一形一聲的固定規格所造。為了保留本義、確定借義、分化引申義，初文可以當作聲符，再疊加形符而成為形聲字，這可能便是“一形一聲”的“正常形態之形聲字”了；初文也可以當作形符，再疊加聲符成為形聲字，這個初文便是何琳儀“兼有形符功能的音符”了。然則即便已經是形聲字，也可能因為失去與語音的聯絡而多次疊加音符而出現擁有兩個或兩個以上聲符的現象。此時此刻，這個文字有形符亦有聲符，應當不能被排除於“形聲字”的討論範疇之外；而它的多重聲符特徵，也使得它應當被納入“多聲字”的討論範疇之內。所以，如果我們將“擁有聲符之字”皆視作“形聲字”的話，便可以得出以下的結論：形聲字並不完全等於多聲字，因為形聲字可能只有一個聲符；多聲字卻一定是形聲字，因為它必定含有一個以上的聲符。

漢字經由“假借”而衍伸出的聲化趨勢，是多聲字得以誕生的基礎。聲符的標示讓文字當時當地的讀音得以在形體上確定，也可能因此霑溉了形符標示方法的出現。而形符的區別使得文字的分化意義得以在形體上確定，形聲相益便是“形聲”。只可惜聲符疊加的習慣並沒有在“形聲”出現後消失，於是，象形字、指事字、會意字可以疊加聲符成為多聲字，形聲字亦可以再疊加聲符成為多聲字，而文字的釋讀與分類則愈形困雜。

### (三) 多聲字產生模式之推測

綜上所述，可以歸納出多聲字產生的原因多半與文字在演化過程中失卻了和當時當地語音的聯繫有關。當一個初文的形體在經歷繁化、簡化、異化等演化程序之後已經無法讓使用者經由文字形體判讀其字語音時，疊加聲符以與當時當地語言結合的情況便會自然出現。若一個文字已然經歷過疊加聲符的過程，卻又遇到橫向上地域的差異與縱向上時間的隔闕，再次讓其字的使用者無法從其字的聲符正確地與當時當地的語言作出緊密的結合時，則多層次地疊加聲符的情況亦會自然產生。綜合形體演化與語言變遷的線索，大致可將多聲字產生的模式敘述如下：

#### 1. 象形文字已失造字初形，無法經由形體判讀其音，因此疊加增繁標音偏旁

(1) 甲文虎字作“𧇧”(粹九八七)象虎頭虎身足尾之形。與鹿字甲文作“𧇧”(粹九五〇)者分用秩

① 強運開：《石鼓釋文》，台灣藝文印書館 1976 年版。

② 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，台灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。

③ 何琳儀：《戰國文字通論》，中華書局 1989 年版。

然。其後虎、鹿二字筆畫皆有減省，形體遂有譌混。金文毛甲盤“彪”字作，所從“虎”形偏旁虎足部分與兩“口”字作者鹿足部分筆畫已有近似，是為其證。《古文四聲韻》錄有“虎”字異體作①，從虎從勿。《說文》“虎”字古文則已從鹿從勿作，勿字古音隸屬沒部，與虎字古韻魚部為旁對轉。“”字當是在所從“虎”形偏旁與“鹿”形譌混之後無法由字面判讀其音，於是疊加“勿”聲作為標音偏旁而作之多聲字。其字所從“虎”、“勿”當皆字聲符。

(2) 曾字甲文作 (前六·五四·一)、 (京四八九五)、 (前六·五七·六)，從從，象蒸食炊器；象氣體上逸之形，乃炊食之具“甑之初文”②。卜辭文例已有借作國名之用者，如：“卜茲貞王于曾”(《簠游六八》)。丁山謂此處“曾”字讀作“漕”，即《詩經》所謂“漕與洧”之地，即中甗銘文“在之地，即金文曾伯蓬貞所指之曾國③。曾字金文有不從口作 (中甗)者，與甲文形體相符；有從口作 (易鼎)、 (弔姬貞)者，亦有從日作 (曾伯鬯貞)者，亦見在“”形部件上方加一短橫為飾作 (曾侯乙鐘)、 (中山王壺)者。而銘文辭例雖見借作段注所謂語詞之用者，如：“邦身死，曾亡鼠夫之”(中山王壺)④，然語詞之用例顯然在借作國名氏名之用例後，可知《說文》所釋“敕之舒也”非是字之本義。郭店楚簡《緇衣》(郭店三·一六)曾字作，從曾省、正聲，《郭店楚簡研究》一書隸定作“”⑤。字當即“曾”字異體，晉璽有“”字作 (璽彙○八〇五)，即是省減了曾字下方的口形部件而成。郭店“”字亦當如此，先行省減了字體下方的“日”形部件，再行疊加“正”形部件以為聲符之用(正屬耕韻，曾屬蒸韻，而耕蒸旁轉)，此處所疊加之“正”形部件當是戰國文字常見之“增繁標音偏旁”⑥。

## 2. 初文在不同的地域使用，為與當地語音結合而疊加增繁標音偏旁

(1) 會意字“多”在齊地因為語音的遷革而疊加增繁標音偏旁“果”而形成多聲字“夥”⑦。“夥”字所從“果”、“多”二部件古韻同隸歌部，當皆其字聲符。

(2) 指事字“大”在齊地因為語音的遷革而疊加增繁標音偏旁成多聲字“姪”⑧。“姪”字所從“大”、“介”二部件古韻同隸月部，當皆其字聲符。

## 3. 初文在經歷縱向上時間的變遷之後，為與當時語音密合而疊加增繁標音偏旁而成

(1) 甲文 (鐵一六二·一)字唐蘭謂象鳥羽之形，乃“羽”之初文⑨。金文羽字作 (亞魚鼎)，形體已見變遷。上白壺羽字作，已難由字形判讀初文初音。曾侯乙鐘羽字作，從羽從于而作。“”字所從“羽”、“于”二部件古韻同隸魚部，當皆其字聲符。

(2) 字無見於甲文、金文、《說文》，戰國字例迄今則惟見於楚系竹簡。包山楚簡字作 (包山二·九五)，從戈從害，簡文文句作“邵無之州人”，何琳儀讀“邵無”作“邵不害”，楚系習見人名⑩。而害隸上古月韻，戈隸上古歌韻，而歌月對轉，害、戈二字上古韻近。故疑楚系“”字乃是皆聲字，所從“害”、“戈”二部件皆為其字聲符，所增“戈”形部件乃文字繁化過程中常見之“增繁標音偏旁”。包山楚簡以“”字標“害”字之音，而此“”、“害”同從害聲，即是“以同聲符之字相互通借”之用。

① 夏竦：《古文四聲韻》，臺灣學海出版社 1978 年版。

② 徐中舒：《甲骨文字典》，四川辭書出版社 1998 年版。

③ 丁山：《甲骨文所見氏族及其制度》，中華書局 1999 年版。

④ 陳初生編纂，曾憲通審校《金文常用字典》，陝西人民教育出版社 1985 年版。

⑤ 張光裕主編，袁國華合編《郭店楚簡研究·第一卷文字編》，臺灣藝文印書館 1999 年版。

⑥ 何琳儀云：“(增繁標音偏旁中的)會意標音，是在會意字的基礎上增加一個音符。所增音符與會意字音同或音近。”《戰國文字通論》，中華書局 1989 年版。

⑦ 段玉裁云：“《方言》曰：多，大物盛多。齊、宋之郊，楚、魏之際曰夥。”許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。

⑧ 段玉裁云：“《方言》曰：姪，大也。東齊海岱之間曰姪。”許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。

⑨ 唐蘭：《殷虛文字記》，北京大學講義石印本 1934 年版。

⑩ 何琳儀：《戰國古文字典》，中華書局 1998 年版。

(3) 上海簡《孔子詩論》第二十三簡有字從鹿、泉聲作“𠂔”，而鹿、泉二部件上古韻部皆在屋韻，當皆“𠂔”字聲符。文句作“𠂔𠂔”，今本詩經讀作“鹿鳴”，“𠂔”字聲音、意義一與“鹿”字無異，可能是在“鹿”字經歷時間上的變遷之後，為與當時語音密合而疊加標音偏旁“泉”形部件所形成的多聲字。

#### 4. 初文在詞義分化之後，為確定分化辭例而疊加增繁標音偏旁而成

(1) 句字甲文作 (前八·四·八)，金文作 (鬲比盞)、 (句它盤)、 (永孟)，從𠂔從口。而𠂔隸上古幽韻，句、口二字同隸上古侯韻，而侯幽旁轉；𠂔、句二字見紐雙聲，口、句二字侯部疊韻，𠂔形部件、口形部件均為句字聲符，“句”字當是“皆聲”之例。然疑“句”字本只從𠂔若而作，字當如李孝定所言以“帶鉤”乃為其字本義<sup>①</sup>。其後才在詞義引申分化的過程中為區別分化辭例而疊加聲近之“口”形部件為“增繁標音偏旁”，以致出現“句”字“皆聲”的情形。銘文辭例中即有句字訓作“帶鉤”本義者：“內公乍鑄從鐘之句”(內公鐘鉤)。

(2) 𠂔字從子從元，無見於甲文、金文、《說文》，戰國字例見於楚系：<sup>①</sup>“𠂔”(包山二·八八)、 (望山一·二二)、 (郭店三·二四)。<sup>②</sup>“𠂔”： (望山一·一四)。<sup>③</sup>“𠂔”： (包山二·二五九)。包山楚簡“𠂔”字之例共四，皆作人名。<sup>④</sup>望山楚簡例二：其一文句作“𠂔心𠂔以𠂔善𠂔”(望山一·六〇)；其二文句作“既心𠂔以𠂔善𠂔”(望山一·六〇)；兩者文例用法大致相同，而何琳儀以為“𠂔”當是“孩”字異文，讀作“駭”<sup>⑤</sup>。望山楚簡“𠂔”字之例亦二：其一文句作“𠂔心不內飭”(望山一·六)；其二文句作“𠂔心𠂔不能飭”(望山一·一四)。兩者文例用法亦大抵相同，而朱德熙、裘錫圭、李家浩以為“𠂔”當是“孩”字異文，讀作“駭”<sup>⑥</sup>。包山楚簡“𠂔”字例只有一，文句作“一魚𠂔之縷，一𠂔𠂔，二緹萎，皆縵純”(包山二·二五九)，而白于藍以為“𠂔”當釋作“綦”，為履之紵，即繫鞋之帶<sup>⑦</sup>。綜合上述三說，其理論基礎皆在：<sup>①</sup>戰國文字除秦系之外，各系皆好以“元”為“其”<sup>⑧</sup>。<sup>②</sup>戰國文字好以“元”聲與其他音近之聲符互代<sup>⑨</sup>。<sup>③</sup>“其(元)”、“亥”二字音近，傳世典籍多見通假<sup>⑩</sup>。在上述先秦兩漢“以元代其”、“以元代亥”的“音符互作”之習上，將楚系“𠂔(𠂔)”字疑為“孩”字異文，並通作“駭”字，確為可行。“孩”、“𠂔”、“駭”、“咳”原本即可相互通作，加以“元”、“亥”二字又可音近置換，則視楚系“從子、元聲”之“𠂔(𠂔)”字為“從子、亥聲”之“孩”字異文當為可行。郭店楚簡《緇衣》(郭店三·二四)文句作“𠂔之以正，齊之以𠂔，則民又𠂔心”，郭店“𠂔”字當是“孩”字異文，通假作“駭”。而“𠂔”字所從元、子二部件與“駭”字所從亥形部件上古韻部皆隸之部。簡文“則民又𠂔心”可釋作“則民有駭心”，言若為政者教之以政，齊之以刑，則民有駭怕而思遠遜之心。之於“孩”字異文“𠂔”字而言，“孩”、“𠂔”皆當是“子”字在詞義引申分化之後為確定分化辭例而疊加標音偏旁所形成之區別字。子、亥同為孩字聲符，子、元同為𠂔字聲符。

#### 5. 文字在異化過程中先行省減部分部件，為與當時當地語音結合，再行疊加增繁標音偏旁

(1) 金文“𠂔”字原本從害從夫，𠂔衍籒“𠂔”字從夫從古，唐蘭謂是“𠂔”字異體<sup>⑪</sup>。“𠂔”字當是

<sup>①</sup> 李孝定云：“句曲字原只作若象形，從口乃後增，又借為句讀字，遂若從口為義耳。”《金文詁林讀後記》，臺灣中央研究院歷史語言研究所 1982 年版。

<sup>②</sup> 滕壬生：《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社 1995 年版。

<sup>③</sup> 何琳儀：《戰國古文字典》，中華書局 1998 年版。

<sup>④</sup> 朱德熙、裘錫圭、李家浩《望山一、二號墓竹簡釋文與考釋》，《江陵望山沙冢楚墓》，文物出版社 1996 年版。

<sup>⑤</sup> 白于藍《釋𠂔、𠂔》，《古文字研究》第二十二輯，中華書局 2000 年版。

<sup>⑥</sup> 例如：(1) 齊系陶文以“蒿”(陶彙三·二七四)為“綦”。(2) 燕系銘文以“元”(九年將軍戈)為“其”。(3) 晉系銘文以“𠂔”(口令鼎)為“期”。(4) 包山楚簡以“𠂔”(包山二·一六四)為“綦”。

<sup>⑦</sup> 例如：(1) 晉系陶文以“械”(陶彙六·二〇)為“姬”。(2) 包山楚簡以“𠂔”(包山二·一六四)為“機”。(3) 楚系銘文以“𠂔”(配兒鉤𠂔)為“忌”。

<sup>⑧</sup> 例如：(1) 《漢書·孟喜傳》：“蜀人趙賓以為箕子明夷。箕子者萬物之亥茲也。”(2) 《易·明夷》：“箕子”，《釋文》引劉向本作“亥茲”。(3) 《孟子·萬章下》：“亥唐”，《抱朴子·逸民》作“期唐”。(4) 《淮南子·時則》：“爨其燧火”，高誘注“其”讀“亥”。

<sup>⑨</sup> 王弼注本《老子·德經四十九章》：“聖人皆孩之”，敦煌己、遂州二本“孩”字作“𠂔”，謂“聖人皆𠂔之”，傅奕本作“聖人皆咳之”；嚴遵作“聖人皆駭之”，元鄧錡《道德真經三解》作“聖人皆孩也”。高明：《帛書老子校注》，中華書局 1998 年版。

<sup>⑩</sup> 唐蘭云：“孫詒讓謂𠂔即𠂔之省變，說至警闢。”故宮博物院編《唐蘭先生金文論集·周王𠂔鐘考》，紫禁城出版社 1995 年版。

“口”字在省減“害”形形符之後再行疊加與“夫”形聲符同屬古韻魚部之“古”形聲符而成的多聲字。之於“口”字而言，所從“夫”、“古”二部件皆當其字聲符。

(2) 金文“釐”字從里從口而作，而里、口上古聲同來母、韻同之部，當皆“釐”字聲符。《金文形義通解》錄有“釐”字異體作“𠄎”、“𠄎”二體<sup>①</sup>，“𠄎”、“𠄎”二字所從子、來二部件古韻亦同隸上古之韻，與“釐”同是聲符互作之後的皆聲異體字。

#### 6. 語言上已有語音語例，文字未造形體，於是拼合相近語音之字為用

(1) 口字無見於甲文、金文、《說文》，及其他簡帛幣璽文字。戰國字例迄今亦惟見於郭店楚簡《緇衣》。郭店楚簡《緇衣》口字作“𠄎”(郭店三·三二)，從互從正，而上下兩個部件之間有共用橫筆的現象。文句作“子曰：君子道人以言，而口以行”，而今本《禮記·緇衣》文句作“子曰：君子道人以言而禁人以行”，鄭注云：“禁猶謹也，道音導”；孔疏曰：“道人以言者，在上君子誘道，在下以善言使有信也。而禁人以行者，禁猶謹也，言禁約謹慎人以行，使行顧言也”<sup>②</sup>。郭店“口”字當是“禁”字之假。而口字所從“互”形部件與“禁”字聲同見紐，韻則同隸侵韻。郭店楚簡《緇衣》口字有可能是戰國楚系文字為了標明“禁”字之音而造出的“皆聲字”。而“禁”字無見於甲文、金文、簡文，《古文四聲韻》所錄“禁”字作“𠄎”，從日壬聲，云字錄自古《孝經》<sup>③</sup>。與《說文》所錄“禁”字小篆字形從示林聲作“禁”者形體相差甚遠，然而“壬”、“林”兩個聲符同隸上古侵韻。比較可能的情况是：在戰國時期，語言中已經先行存在了“禁止”之音，然而尚未有專用字形，此即《古文四聲韻》所錄古《孝經》“𠄎”字以“壬”聲、郭店楚簡《緇衣》“𠄎”字以“互”、“正”二聲標“禁”字之聲的原因。

(2) 郭店楚簡《性自命出》“口”(郭店一一·三三)字從言從金從心而作。文句作“口遊悶也”，《郭店楚簡研究》釋文讀作“吟遊哀也”<sup>④</sup>。今觀金文未見“吟”字，中山王口鼎有從今從口之“含”，銘文“含舍方壯”朱德熙、裘錫圭讀作“今余方壯”<sup>⑤</sup>。《說文》列從口今聲之字為“含”，段注曰：“禮樂志吟青黃以吟為含”<sup>⑥</sup>，足證“吟”字未用於漢。《說文》、《汗簡》、《古文四聲韻》所錄“吟”字并從口金聲作“唵”<sup>⑦</sup>。綜上所列郭店楚簡“口”字與“唵”當是後世典籍“吟”字在戰國時期的初文；《汗簡》、《古文四聲韻》所錄“唵”字同以“金”聲標注當時語音中已經存在的“吟”字之音，郭店楚簡《性自命出》“口”字則以“金”、“心”(金心古韻同隸侵部)共同標注當時語音中已經存在的“吟”字之音。之於“口”字，“金”、“心”當皆其字聲符。

(3) 郭店楚簡《緇衣》有字從共從工從心作“口”，文句作“非其止之共唯王口”，而今本《禮記·緇衣》文句作“匪其止共，惟王之邛”<sup>⑧</sup>，“口”字當為“邛”字之假。然金文無有“邛”字，惟見“邛”字。邛君壺銘：“邛君婦蘇乍其壺”，郭沫若言“邛國”即《春秋》之“江國”<sup>⑨</sup>。而《說文》云“邛”字“𠄎，邛成。濟陰縣。從邑，工聲”，段注曰“《漢志》本作邛，《水經注》版本譌作邛”<sup>⑩</sup>。可知朱彬《禮記訓纂》所說“邛，勞也。言臣不止於恭敬其職，惟使王之勞”的“邛”字說解乃是後起之義，並非其字本義。而郭店楚簡《緇衣》“非其止之共唯王口”之“口”，顯然書寫於“邛”字未有“勞”訓之前。比較可能的情况是當時語言中已有“邛”字音義，而未有固定形體，於是郭店《緇衣》的抄寫者選擇拼合相近語音之形體為用，以“心”

① 張世超、孫凌安、金國泰、馬如森合編：《金文形義通解》，臺灣中文出版社 1996 年版。

② 《十三經注疏·5 禮記》，臺灣藝文印書館 1989 年版。

③ 夏竦：《古文四聲韻》，臺灣學海出版社 1978 年版。

④ 張光裕主編、袁國華合編：《郭店楚簡研究》，臺灣藝文印書館 1999 年版。

⑤ 朱德熙、裘錫圭：《平山中山王墓銘文的初步研究》，《文物》1979 年第 1 期。

⑥ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。

⑦ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。郭忠恕：《汗簡》，《四部叢刊續編經部》，上海涵芬樓借常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏馮己蒼手鈔本影印。夏竦《古文四聲韻》，臺灣學海出版社 1978 年版。

⑧ “匪其止共，惟王之邛。”孫希旦：《禮記集解》，中華書局 1998 年版。按“邛”字《十三經注疏·5 禮記》作“邛”。“匪其止共，惟王之邛”《十三經注疏·5 禮記》，臺灣藝文印書館 1989 年版。

⑨ 郭沫若云：“邛當脊江黃之江。《春秋·僖二年》：‘齊侯、宋公、江人、黃人盟于黃。’杜預云：‘江國在汝南安陽縣。其故地在今河南省息縣西南。’”《兩周金文辭大系考釋》，臺灣大通書局 1971 年版。

⑩ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺灣黎明文化事業股份有限公司 1991 年版。

爲形符，以“共”、“工”二部件爲聲符，組成“𠄎”字。“共”、“工”、“𠄎”三字古韻皆隸上古東韻，“共”、“工”皆爲“𠄎”字聲符。

(4) 上海楚簡《性情論》有字從來從里作“𠄎”(上海三·一七)，文句作“𠄎、武樂取，邵、夏樂情”，濮茅左釋文讀作“𠄎、武樂取，韶、夏樂情”，以第十七簡的“𠄎、武”二字即第十五簡的“𠄎武”(上海三·一五)，“𠄎”、“𠄎”異文，當是後世典籍中“護”的異名<sup>①</sup>。比較可能的狀況是，當時語言中已然存在有“護”(古韻隸屬歌部)的讀音，而文字上未造形體，於是借由古韻同隸之部的“來”、“里”、“止”拼合其音(古韻歌之旁轉)。之於“𠄎”、“𠄎”，來、里、止皆當其字聲符。

7. 上古複聲母字在聲母分化的過程中爲了記錄語音的變化，因而疊加標音偏旁

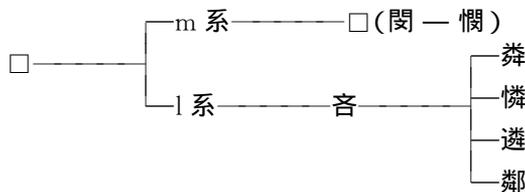
尋常易見的複聲母分化例有：

(1) “kl-”複聲母分化爲“k”聲母與“l”聲母：“路”、“格”二字皆從“各”爲聲符，而“格”爲“k”聲，“路”爲“l”聲。

(2) “pl-”複聲母分化爲“p”聲母與“l”聲母：“剥”、“祿”二字皆從“泉”爲聲符，而“剥”爲“p”聲，“祿”爲“l”聲。

(3) “ml-”複聲母分化爲“m”聲母與“l”聲母：“來”、“麥”二字皆從“來”爲聲符，而“麥”爲“m”聲，“來”爲“l”聲。

上海簡《孔子詩論》第一簡有文作：“孔子曰：𠄎亡𠄎志，樂亡𠄎情，𠄎亡𠄎言”。其中“𠄎”字從阜從心𠄎聲。邱德修師言“𠄎”字即是“鄰”字，而聲符“𠄎”即是“ml-”複聲母<sup>②</sup>：



從甲文“𠄎”(鄰)字<sup>③</sup>到金文“𠄎”(鄰)字之間，所疊加的“文”形聲符即是“ml-”複聲母分化期間所增加的標音符號。“𠄎”及其孳乳之“𠄎”、“𠄎”皆是多聲字。

8. 語言文字辭例皆已見世，而爲了某些不明原因如臨文忘字、或博文炫才，於是假借相近語音之字爲用

上海簡《嚳衣》“𠄎”(上海二·四)字從𠄎從魚而作。文句作“𠄎惡呂𠄎民淫”，而今本《禮記·嚳衣》文句作“慎惡以御民之淫”<sup>④</sup>，上海簡“𠄎”字以“𠄎”、“魚”兩個古韻同隸魚部的聲符標古韻在鐸部(魚鐸二部古韻旁轉)的“御”字之音。“𠄎”字使用文例亦見於金文：萊縛銘文“𠄎保兄弟”、中山王𠄎壺銘文“𠄎與𠄎君並立于𠄎”，“𠄎”字讀作“吾”(𠄎、吾古韻同隸魚部)，第一人稱代名詞<sup>⑤</sup>。金文簡文書寫之時，非無“吾”、“御”二字可用，而又假借語音相同、相近之“𠄎”字爲用。

#### (四) 結論

多聲字繁雜地出現在先秦時期，與政治上東周王權的旁落和列國勢力的增長有著無可分割的關

<sup>①</sup> 濮茅左云：“也有可能《𠄎》、《𠄎》是《護》的異名，歷史所傳是四代四帝四樂；‘𠄎’有改變治理之意，如《後漢書·梁統傳》所言：‘施行日久，豈一朝所釐。’護，爲救世之意，商湯易禪讓，伐桀救世，取得天下，二者所表達的意思一致。”馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社 2001 年版。

<sup>②</sup> 邱德修師：《上海簡(一)“𠄎亡𠄎志”考》，《上海館藏戰國楚竹書研究》，上海書店 2002 年版。

<sup>③</sup> 何琳儀：《戰國古文字典》，中華書局 1998 年版。

<sup>④</sup> 《十三經注疏·5 禮記》，臺灣藝文印書館 1989 年版。

<sup>⑤</sup> 容庚：《金文編》，中華書局 1998 年版。

係。當周王統御實力不再，強勢諸侯境內的自我文化認同便會逐漸提高，原本同一形體、同一意義的文字各自被各系文化勢力標上不同的方音標籤，多聲字因此繁衍增多。多聲字原本愈經時代繁衍理應愈多，一則秦代經由中央集權進行“書同文”政策，與秦音互扞的六國多聲古文因為政治舞臺的消殞而失去依存的空間；二則秦國文字又多承西周體系，變異無多；於是秦朝之後多聲字反而並不多見。

偌大一部《說文》，只列有“竊”、“𠂔”兩個皆聲字。許慎云“𠂔”乃“從韭，次、𠂔皆聲”，段注則謂：“米部竊字同也”<sup>①</sup>。綜揆《說文》多聲字殊少之因，殆因許慎以為正例形聲字之組成當由一形一聲，故多將文字複疊聲符併歸形符討論。如：“巍”字所從“鬼”、“委”二部件與“巍”字同隸上古微韻，“鬼”、“委”當皆“巍”字聲符，釋字當云“從山，鬼、委皆聲”，而許慎謂“巍，從嵬委聲”<sup>②</sup>，以“嵬”為形符，委為聲符。今日幸有多批出土文獻見世，可供與傳世文獻詳細比對，重新提供觀測古人造字用字之則的新方法、新方向。亦可使吾人重新檢討反思傳世字書說解的正確性，以及“盡信書”所能導致的釋字迷失。

## 參考書目

### 1. 專書

(漢)許慎撰(清)段玉裁注,1991,《說文解字注》,臺灣黎明文化事業股份有限公司。

(宋)夏竦,1978,《古文四聲韻》,臺灣學海出版社。

(宋)郭忠恕,《汗簡》,涵芬樓。

(清)阮元刻本,1989,《十三經注疏》,臺灣藝文印書館。

上海大學古代文明研究中心,2002,《上海博物館藏戰國楚竹書研究》,上海書店。

何琳儀,1998,《戰國古文字典》,中華書局。

何琳儀,1989,《戰國文字通論》,中華書局。

周法高、張日昇、林潔明等合編,1974,《金文詁林》,香港中文大學。

周法高編著,1982,《金文詁林補》,香港中文大學。

容庚,1998,《金文編》,中華書局。

高亨,1997,《古字通假會典》,齊魯書社。

袁仲一、劉鈺,1993,《秦文字類編》,陝西人民教育出版社。

袁仲一、劉鈺,1999,《秦文字通假集釋》,陝西人民教育出版社。

徐中舒,1998,《甲骨文字典》,四川辭書出版社。

荊門市博物館編,1998,《郭店楚墓竹簡》,文物出版社。

張光裕主編,袁國華合編,1992,《包山楚簡文字編》,臺灣藝文印書館。

張光裕主編,袁國華合編,1999,《郭店楚簡研究》,臺灣藝文印書館。

張世超、孫凌安、金國泰、馬如森合編,1996,《金文形義通解》,臺灣中文出版社。

陳維雄,1999,《古音研究》,臺灣五南圖書出版有限公司。

陳夢家,1968,《金文論文選》,香港崇基書店。

曾憲通,1993,《長沙楚帛書文字編》,中華書局。

滕壬生,1995,《楚系簡帛文字編》,湖北教育出版社。

邱德修師,1995,《文字學新探》,臺灣合記圖書出版社。

唐蘭,1981,《古文字學導論》,齊魯書社。

唐蘭,1934,《殷虛文字記》,北京大學講義石印本。

高明,1998,《帛書老子校注》,中華書局。

強運開,1976,《石鼓釋文》,臺灣藝文印書館。

馬承源主編,2001,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》,上海古籍出版社。

① 許慎撰,段玉裁注:《說文解字注》,臺灣黎明文化事業股份有限公司1991年版。

② 同注①。

楊樹達,1997,《積微居金文說》,中華書局。

裘錫圭,1992,《古文字研究》,中華書局。

## 2. 期刊論文

白于藍,2000.7,《釋□、□》,《古文字研究》第二十二輯,中華書局。

朱德熙、裘錫圭,1979.1,《平山中山王墓銘文的初步研究》,《文物》,文物出版社。

朱德熙、裘錫圭、李家浩,1996,《望山一、二號墓竹簡釋文與考釋》,《江陵望山沙冢楚墓》,文物出版社。

周桂鈿,2000.1,《郭店楚簡緇衣校讀》,《郭店楚簡研究》,遼寧教育出版社。

(作者單位：臺灣師範大學國文研究所)

# 郭店《性自命出》“怒欲盈而毋暴”說

周鳳五

郭店竹簡《性自命出》是近年出土的先秦儒家心性論的重要文獻，分爲前後兩篇，前篇論述“天”、“命”、“性”、“心”、“情”、“氣”、“物”、“道”以及《詩》、《書》、禮、樂與教學的關係；後篇著重探討“肆心”、“用心”與心之“情”與“僞”，最後總結身心修養的功夫，對於君子的行爲、思想、容貌有如下的描述：

凡憂患之事欲任，樂事欲後，身欲靜而毋遣，慮欲淵而毋僞，行欲勇而必至，貌欲莊而毋拔，欲柔齊而泊；喜欲知而亡末，樂欲憚而有意，憂欲斂而毋悶，怒欲盈而毋暴，進欲遜而毋巧，退欲忍而毋輕，欲諧文而毋僞。<sup>①</sup>

簡文若干字形不易辨識<sup>②</sup>，已有專家學者先後撰文解答了一些問題，有助於正確理解簡文<sup>③</sup>。這裡擬對“怒欲盈而毋暴”的“暴”字及相關的文句提出不成熟的淺見。爲方便閱讀與印刷，釋文採寬式，竹簡古文一般都改爲通行字。個人學殖荒落，思慮不周，敬請批評指教。

## (一)

簡文“怒欲盈而毋暴”，整理者正確辨識“怒”、“盈”二字，但“暴”字摹寫字形而無說。李零釋“希”<sup>④</sup>，劉昕嵐從之，並引《玉篇·巾部》：“希，散也”爲證，解此句爲：“在憤怒時怒氣要充盈而不耗散。”<sup>⑤</sup>

此字釋“希”頗有疑問。李零最初以爲其上端的四道交叉斜線與“郤”字左旁的上半相同，引劉釗《金文考釋零拾》爲證<sup>⑥</sup>。但劉釗所考各字與此字明顯有別，不宜附會。在最近出版的《上博楚簡三篇

185

① 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，簡六二至簡六五，文物出版社，1998年版。爲方便閱讀與印刷，釋文採寬式，參酌整理者與本篇所釋，將竹簡古文改寫爲通行字。下引《性自命出》簡文同此，不再出注。

② 整理者摹寫“暴”、“忍”二字古文，隸定“遣”、“僞”、“壯”、“拔”、“文”等字，均缺釋。

③ 如考釋“文”字者，有李天虹《釋楚簡文字“口”》，《華學》第四輯，北京，紫禁城出版社，2000年版；李學勤：《試解郭店簡讀“文”之字》，《孔子·儒學研究文叢（一）》，2001年6月；李家浩則據《古文四聲韻》確認此字爲“閱”之古文，《北大中國古文獻研究中心“郭店楚簡研究”項目新動態》，《簡帛研究網》。考釋“遣”字者，有劉樂賢《讀上博簡札記》，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店，2002年版；周鳳五：《上博性情論小箋》，北京清華大學主辦新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文，2002年3月；又，陳偉於2000年8月在北京大學賽克勒考古與藝術博物館參觀上海博物館展出《性情論》竹簡圖版時，已釋讀“謹”字，參考廖名春：《新出楚簡試論》第十三章《上海性自命出篇探原》注十，臺灣古籍出版有限公司，2001年版。至於此字所從聲符“遣”、“召”、“欠”，參考裘錫圭、李家浩：《曾侯乙墓鐘、磬銘文釋文與考釋》，湖北省博物館：《曾侯乙墓》上冊，文物出版社，1989年版；周鳳五：《楚簡文字瑣記（三則）》，臺灣中國文化大學主辦第一屆簡帛學術研討會會議論文，1999年12月。考釋“忍”字者，有李零：《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究》第十七輯；周鳳五：《孔子詩論新釋文及注解》，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店，2002年版；又《上博性情論小箋》，北京清華大學主辦新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文，2002年3月。

④ 李零：《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究》第十七輯，三聯書店，1999年版。

⑤ 劉昕嵐：《郭店楚簡性自命出篇箋釋》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000年版。按，“希”字義訓雖不乏罕僻者，如《老子·十四章》：“視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希”，然其書證具在，可以覆按。唯所謂“散也”之說，文獻未見應用的實例，且本條引文爲各本《玉篇》所無，當存疑。

⑥ 李零：《郭店楚簡校讀記》。劉釗：《金文考釋零拾》，《第三屆國際中國古文字學研討會論文集》，香港問學社有限公司，1997年版。

校讀記》書中，李零仍以此字為“希”，但改說字形為：“此字下半與《老子》乙組簡三的‘員’字相像。”<sup>①</sup>按，郭店《老子》“員”字大別有二，其一，如《老子》甲組簡二四“天道員員”<sup>②</sup>，下從“鼎”，其下半筆畫類似篆體“火”字，上作圓形，象圓鼎之口，這是比較規範的寫法；其二，如乙組簡三“為道日員”、“員之或員”<sup>③</sup>，上端亦作圓形，下端不從鼎而似小篆“矢”字，與“異”字下半相同，乃“鼎”、“異”形近淆亂。<sup>④</sup>李零所謂“希”字，其下半筆畫左右分開，類似篆體“卅”字之形，與上述兩種“員”字完全不同，不得混為一談。

細察簡文，此字可以分為上下兩半，其下半與《曾侯乙墓》竹簡第四簡：“紡襍，紫裡”的“襍”字右半所從相同<sup>⑤</sup>，其上端作圓形，似“日”字；其下從“丰”、從“卅”，即“奉”字，《包山楚簡》簡七三、簡一四零“奉”字可以參照<sup>⑥</sup>；簡文從“日”、從“奉”，乃“暴曬”字之初形。至其上半作四道斜線，兩兩交錯，右上側相交的筆畫不出頭，疑“虍”形之訛。合而觀之，蓋從“虍”，從“暴”，乃“暴”字的異構。考察古文字材料，傳世文獻“暴”字，在先秦實有從“虎”、從“日”兩系，前者從“虎”、從“戈”，會“徒搏猛虎”意，《周禮》古文作“𧇧”<sup>⑦</sup>，《論語·述而》“暴虎馮河”是其例<sup>⑧</sup>，引申為“暴虐”；後者從“日”、從“奉”，會“暴曬”意，《孟子·滕文公上》“江漢以濯之，秋陽以暴之”是其例<sup>⑨</sup>，引申為“暴露”；二字不僅形構殊異，字義也判然有別，是兩個完全不相干的同音詞。商代甲骨文已有“暴虎”的古文“𧇧”，西周金文與服飾有關的“襍”<sup>⑩</sup>，義取“暴露”，聲符從“𧇧”<sup>⑪</sup>。後來出現“暴曬”的專字，於是二字並行，《詛楚文》“內之則暴虐不辜”，字從“虎”從“戒”作，為從“戈”之訛<sup>⑫</sup>；“暴”《曾侯乙墓》竹簡“紡襍，紫裡”則從“日”從“奉”。最後“暴虎”字為“暴曬”字所取代，兩個同音詞的寫法合而為一，又於“暴曬”字下加“米”<sup>⑬</sup>，成為經典相承通用的正體，於是“暴虎”的專字“𧇧”，除《周禮》等古籍偶見一鱗半爪之外，幾乎完全湮沒不彰了。

## (二)

本文一開始就指出，《性自命出》篇末“凡憂患之事欲任”一段，總結身心修養的功夫，描述成德君子的行為、思想與容貌，是先秦儒家心性論的重要文獻。其中“怒欲盈而毋暴”六字尤其重要，乃《孟子》“養氣”說的濫觴，這裡進一步加以說明。

《性自命出》篇首說：

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。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，知義者能入之。好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，執也。<sup>⑭</sup>

① 李零：《上博楚簡三篇校讀記》，臺灣萬卷樓圖書公司，2002年版。按，員，古音匣紐文部；希，曉紐微部，若字形分析無誤，則“員”與“希”對轉可通。

② 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

③ 同注②。

④ 楚國簡帛文字常見形近淆亂的現象，“員”字的“員頭異身”正是一個明顯的例證。類似的現象又見於“羸”字，《包山楚簡》簡十八、簡八六官名“羸路公”，簡四一、簡四八人名“番羸”，其字上半從“員”省，下半從“能”省。員，古音匣紐文部；羸，匣紐耕部，可以通假。至於下半“能”字省形，則屬“羸”字的訛變。參考李運富：《楚國簡帛文字構形系統研究》，岳麓書社，1997年版；何琳儀：《戰國古文字典》下冊，中華書局，1998年版；周鳳五：《楚簡文字瑣記（三則）》，臺灣中國文化大學主辦第一屆簡帛學術研討會論文，1999年12月，待刊。

⑤ 裘錫圭、李家浩：《曾侯乙墓竹簡釋文與考釋》，湖北省博物館《曾侯乙墓》上冊，文物出版社，1989年版。

⑥ 湖北省荆沙鐵路考古隊：《包山楚簡》圖版三二、圖版六三，文物出版社，1991年版。

⑦ 《周禮·夏官》：“司𧇧”鄭《注》作“司暴”，《十三經注疏》冊三，《周禮注疏》，臺灣藝文印書館，1997年版。

⑧ 《十三經注疏》冊八，《論語注疏》。

⑨ 《十三經注疏》冊八，《孟子注疏》。

⑩ 《說文解字》：“襍，黼領也。從衣，暴聲。《詩》曰：‘素衣朱襍。’”段玉裁：《說文解字注》，臺灣漢京文化事業有限公司，1983年版。

⑪ 裘錫圭：《說“玄衣朱襍衿”——兼釋甲骨文“𧇧”字》，《古文字論集》，中華書局，1992年版。

⑫ 郭沫若：《詛楚文考釋》，《郭沫若全集·考古編九》，科學出版社，1982年版。

⑬ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·為吏之道》簡八一：“嚴剛毋暴”，字從“日”、從“奉”、從“米”，文物出版社，1990年版；《說文解字》“暴曬”字從“日出卅米”，“暴虎”字從“日出卅之”，段玉裁：《說文解字注》，臺灣漢京文化事業有限公司，1983年版。

⑭ 部分釋文與整理者不同，缺文參照上博楚簡《性情論》或據上下文義擬補。

簡文開宗明義說：人受命於天而有性，因接觸外物而受到引發，因喜悅而有所行爲，因不斷重複而行爲固定<sup>①</sup>。“待物而後作”既指性的彰顯，也指心的發端，“待悅而後行”與“待習而後定”既是心的作用，也是性的完成；簡文“待物而後作”三句所指兼括性、心，不可偏執一端，這是先秦儒家早期的心性論。後來的發展多偏重說“心”，如《孟子》<sup>②</sup>。簡文接著指出：喜、怒、哀、悲皆根源於“性”，同樣以“氣”的形態存在於人身之中，一旦受到外物的引發，如實地回應外物，這就是“情”；情，實也，乃上古漢語的通話。“情”既是“性”對於外物的如實回應，又是“性”之好惡的具體彰顯，所以簡文說：“好惡，性也；所好所惡，物也。”性無形質，不可捉摸；心則是能動的、具體的器官，其作用涵括形、神，溝通形、神，能夠判斷、回應外物的引發，所以《荀子·解蔽》說：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。”<sup>③</sup>《荀子·天論》說得更清楚：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情；耳目鼻口形能各有接，而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。<sup>④</sup>

根源於“性”的喜、怒、哀、悲之“氣”，在如實地回應外物之前，必須先通過“心”的引導，亦即由“志”來決定其方向。《孟子·公孫丑上》說：“夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。”趙岐《章句》：“志，心所念慮也；氣，所以充滿形體爲喜怒也。志帥氣而行之，度其可否也。”<sup>⑤</sup>可以移作簡文的注腳。

心之所以能引導喜、怒、哀、悲之氣，使之如實地回應外物，關鍵在心能“思”，所以簡文說：“凡憂，思而後悲；凡樂，思而後忻，凡思之用心爲甚。”又說：“凡用心之躁者，思爲甚。”借用《孟子·告子上》的話，就是：“心之官則思。”<sup>⑥</sup>心由於能思，能判斷是非善惡，所以是道德意識的根源。應當指出，簡文所謂“性”，是“可善可惡”的，類似告子所說的“性猶湍水”<sup>⑦</sup>，乃先秦儒家早期的說法。簡文由“凡人雖有性”發端，指出人性是“可善”的；接著又以“心無定志”指出如果缺乏心的正確指引，人性是“可惡”的，這裡強調了心的重要。換言之，人雖然“性自命出，命自天降”，但成聖、成德卻非人生必然的歸趨，而必有待於良師益友的因材施教，使之“悅而後行”，並經由不斷的道德實踐，使之“習而後定”；心中有了固定的道德意識的引導，最終才能達到身、心和諧，氣、志合一的境界，也就是《論語·學而》記孔子自述成德歷程的“七十而從心所欲，不踰矩”<sup>⑧</sup>。全篇始於“性”，而有關修養的論述卻完全以“心”爲主體，其原因在此。

簡文說明成聖、成德的門徑，指出：“凡學者肆其心爲難，從其所爲，近得之矣，不如以樂之速也。”<sup>⑨</sup>所謂“肆心”，其實即“從心”的另一種表述。而正是在簡文的基礎上，孟子對於道德意識的根源與道德實踐有了進一步的體認與發展，前者爲“擴充四端”之說<sup>⑩</sup>，後者即“知言養氣”的功夫。值得注意的是，所謂“肆其心”的“肆”，乃先秦儒家的術語，見於郭店竹簡《五行》：

中心辯然而正行之，直也。直而遂之，肆也。<sup>⑪</sup>

馬王堆帛書《五行解》說此句云：

① 《論語·陽貨》載孔子說：“性相近也，習相遠也。”與簡文大旨相同而表述有異。《論語注疏》。

② 楊儒賓：《儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及荀子的禮義身體觀爲核心》，李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》，台灣中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年版。與簡文相同的論述，《禮記·樂記》就直接說“人心之動，物使之然”了。《禮記注疏》。

③ 王先謙：《荀子集解》，臺灣藝文印書館，1973年版。

④ 同注④。

⑤ 《孟子注疏》。

⑥ 同注⑥。

⑦ 同注⑦。

⑧ 《論語注疏》。

⑨ 《郭店楚墓竹簡》，簡三六。

⑩ 由《性自命出》“未教而民亟，性善者也”一語，可以推知簡文不以“性善”爲普遍的人性，與孟子的“性善”說不盡相同。

⑪ 《郭店楚墓竹簡》，簡二一。“肆”字釋讀，參沈培：《說郭店楚簡中的“肆”》，《語言》第二卷。

不直不肆：直也者，直其中心也，義氣也；直而後能肆。肆也者，終之者也；弗受於衆人，受之孟賁，未肆也。<sup>①</sup>

從《性自命出》的“肆其心”、《五行》的“中心辯然而正行之”，到馬王堆帛書《五行解》的“直其中心也，義氣也”，其間最明顯的轉變，就是論述的主體由原來的心，轉而兼包心與氣，而此二者正是孟子修養論的重點<sup>②</sup>。簡文既然主張喜、怒、哀、悲皆根源於“性”且以“氣”的形態存在於人身之中，則身、心的修養當然必須由“氣”入手，因而“內省”的功夫就成爲重要的手段了。簡文關於這方面的論述是：“喜欲知而亡末，樂欲繹而有志，憂欲斂而毋悶，怒欲盈而毋暴。”以下分別略作解釋。

首先解釋“喜欲知而亡末”。簡文所謂“知”，即知曉；《左傳·僖公二八年》：“晉侯聞之，而後喜可知也。”杜《注》：“喜見於顏色”是也<sup>③</sup>。“亡末”即“無末”，與“有末”爲反義詞<sup>④</sup>。簡文有“凡交毋央，必使有末”一語，指交友不可半途而廢，必須有始有終。簡文的意思是：心中的喜悅要表現出來，但不可縱情至極。這可以分爲兩方面來說，其一，《論語·述而》描述孔子日常生活的情態是：“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”《集解》引馬融《注》：“申申、夭夭，和舒之貌。”<sup>⑤</sup>君子心中喜悅，面露微笑，即簡文所謂“笑，喜之淺澤”<sup>⑥</sup>，其表情和舒，一望可知。其二，喜悅如果縱情至極，就會由喜而樂，樂極生悲，這是因爲“哀、樂，其性相近，是故其心不遠”的緣故，而且“凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也”。簡文所謂“至其情”，就是縱情至極而不能“致中和”<sup>⑦</sup>，這當然是君子應當避免的。

其次解釋“樂欲繹而有志”。繹，簡文作“罍”，整理者無說，或讀爲“懌”，但《禮記·射義》：“射之爲言者，繹也。繹者，各繹己之志也。”<sup>⑧</sup>其用語與簡文相關，可以參照。按，《說文解字》：“繹，抽絲也。”<sup>⑨</sup>《釋名》：“紬，抽也，抽引絲端出細緒也。”<sup>⑩</sup>《禮記·射義》孔《疏》也解“各繹己之志”爲“君臣、父子各舒陳己之志意”。所謂“抽絲”、“抽引絲端出細緒”，都指循序整理，也就是有條理地加以推展；至於“舒陳”，則是發抒、表現之意。簡文可以理解爲：心中的快樂要合理地表現出來，但應把握心志，不可放逸。按，心志放逸即簡文的“心無定志”，放逸之心就是《孟子·告子上》“求其放心”的“放心”<sup>⑪</sup>，《禮記·樂記》：“不使放心邪氣得接焉，是先王立樂之方也。”孔《疏》：“放心，謂放恣之心。”<sup>⑫</sup>是也。

再次解釋“憂欲斂而毋悶”。憂，煩惱、憂傷。悶，簡文原作“愾”，從心，從昏，劉信芳讀爲“悶”，可從<sup>⑬</sup>。悶，滯也，煩也。《禮記·問喪》：“惻怛之心，痛極之意，悲哀志滯氣盛。”<sup>⑭</sup>簡文可以理解爲：心中的煩憂，要克制、收斂，不可鬱積而志滯氣盛。這是因爲哀傷、煩悶之氣若長期鬱積，對於身、心都將產生不良的影響。煩惱、憂傷之至者莫過於父母之喪，故先秦儒家有關居喪之禮的論述，最足以說明簡文的主旨。如《禮記·檀弓下》：“喪禮，哀戚之至也。”一節孔《疏》：

言人有禍災，雖或悲哀，未是哀之至極。惟居父母喪禮，是哀戚之至極也。既爲至極，若無節文，恐其傷

① 龐樸：《帛書五行篇研究》，齊魯書社，一九八零年版。《五行解》抄寫在《五行》正文之後，學者多稱之爲《說》。按，此篇擇取《五行》重要或疑難的文句加以解釋，就其解說經文而言，不妨稱爲《五行說》，但其體例同於《韓非子·解老》，若精確的分類，應當以《五行解》爲是。

② 楊儒賓：《儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及荀子的禮義身體觀爲核心》。

③ 《十三經注疏》冊六，《左傳注疏》。

④ 亡，無也，與禁止之詞的“毋”不同，但這裡只是修辭、語法的不同，文意沒有太大出入，串解時仍作“不可”。

⑤ 《論語注疏》。

⑥ 簡文原作“笑，禮之淺澤”。據上博《性情論》改，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。

⑦ 《禮記·中庸》語，《禮記注疏》。

⑧ 《禮記注疏》，下引孔《疏》同。

⑨ 段玉裁：《說文解字注》。

⑩ 劉熙：《釋名》，台灣育民出版社，1970年版。

⑪ 《孟子注疏》。

⑫ 《禮記注疏》。

⑬ 劉信芳：《郭店竹簡文字考釋拾遺》，《江漢考古》2000年第一期。

⑭ 同注⑬。

性，故辟踊有節，裁節其哀也。<sup>①</sup>

又如《禮記·檀弓上》：“弁人有其母死而孺子泣者，孔子曰：哀則哀矣，而難為繼也。夫禮，為可傳也，為可繼也，故哭踊有節。”孔《疏》：

《雜記》：“曾申問於曾子曰：‘哭父母有常聲乎？’曰：‘中路嬰兒失其母，何常聲之有？’”則與此違者。云曾子所言，是始死之時，悲哀志憑，未可為節，此之所言，在襲斂之後，可以制禮，故哭踊有節也。<sup>②</sup>

先秦儒家制定喪禮的標準是“先王之制禮也，過之者，俯而就之；不至焉者，跂而及之”<sup>③</sup>。兩相對照，有助於正確理解簡文。

最後解釋“怒欲盈而毋暴”。盈，滿也。簡文說：“喜怒哀悲之氣，性也。”這是指喜、怒、哀、悲皆根源於“性”而以“氣”的形態存在於人身之中。然則理論上所有的“氣”似皆不妨盈滿於身，何以簡文僅舉怒氣盈滿為說而不及其他？這是因為先秦儒家以“怒”為“勇”的來源，如《孟子·梁惠王下》載孟子與齊宣王論大勇：

《詩》云：“王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對於天下。”此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。《書》曰：“天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝寵之，四方有罪無罪惟我在，天下曷敢有越厥志？”一人衡行於天下，武王耻之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。<sup>④</sup>

孟子引經據典說得很清楚，盈滿的“怒”氣可以轉化為“勇”氣，進而成為君子進德修業的動力。

附帶一說，根據先秦儒家的理論，勇的另外一個來源是“耻”。如上引《孟子》說“一人衡行於天下，武王耻之”，武王“一怒而安天下之民”，成就“武王之勇”，而“擴充四端”的“羞惡之心，義之端也”<sup>⑤</sup>則是另外一種表述方式。這點《禮記·中庸》說得最清楚：

子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以脩身，知所以脩身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。

孔《疏》：

以其知自羞恥，勤行善事，不避危難，故近乎勇也。<sup>⑥</sup>

怒氣既然可以轉化為“勇”氣，成為進德修業的動力，君子當然要使其“盈滿”了。

至於怒氣為何要“盈而毋暴”？這裡參照先秦相關文獻來說明。《孟子·公孫丑上》：“故曰持其志，毋暴其氣。”趙岐《章句》：

暴，亂也。言志所嚮，氣隨之，當正持其志，無亂其氣，妄以喜怒加人也。<sup>⑦</sup>

按，《章句》“妄以喜怒加人”一語頗有“增字解經”之嫌。上文已經將“暴”字區分為二系，其一從“虎”、

① 《禮記注疏》。

② 同注①。

③ 《禮記·檀弓上》引子思之言，《禮記注疏》。

④ 《孟子注疏》。

⑤ 《孟子·公孫丑上》，《孟子注疏》。

⑥ 同注①。

⑦ 《孟子注疏》。

從“戈”，本義為“徒搏猛虎”，引申為“暴虐”；其二從“日”，從“奉”，本義為“暴曬”，引申為“暴露”。《孟子》此處當取後者為說，指君子要把握心志，不可將“喜怒哀悲之氣”表露於外。簡文“怒欲盈而毋暴”亦然，謂怒氣若盈滿於心，不可顯示於外。這是因為若縱情任性而不節制怒氣，將無法轉化怒氣，使之成為進德修業的動力。上文“喜欲知而亡末”所言與此相反，《易·損卦》：“懲忿窒慾”<sup>①</sup>則與此句論旨相同，都可以參看。

### (三)

以上簡要說明了郭店竹簡《性自命出》有關身心修養的功夫。簡文由心性論出發，重點在於《詩》、《書》、禮、樂：

《詩》、《書》、禮、樂，其始出也皆生於人。《詩》，有為為之也。《書》，有為言之也。禮、樂，有為舉之也。聖人比其類而命會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文之，理其情而出入之，然後復以教。教，所以生德于中者也。

簡文指出：孔子對於《詩》，著重“比類命會”；對於《書》，著重“先後逆順”；對於禮，著重“體義”以“節文”；對於樂，著重“理情”以“出入”<sup>②</sup>；孔子手訂《詩》、《書》，整理禮、樂，其目的在通過經典所蘊含的道德意識與禮儀、音樂所建構的“威儀”來推動道德實踐，以培養成學、成德的君子。簡文“生德于中”的說法與《說文解字》以“德”為“外得於人，內得於己”之說相通<sup>③</sup>；其“天”、“命”、“性”、“心”、“情”、“道”的說法具體反映了先秦儒家早期的面貌。其後《孟》、《荀》異派同源，都可以上溯於此，而《孟子》書中屢屢引述、駁斥的告子之說，卻與簡文所論基本相符。類似的現象在簡文並不鮮見<sup>④</sup>，值得繼續深入探究。

二零零二年七月二十八日至三十日  
(作者單位：臺灣大學中文系)

① 《十三經注疏》冊一，《周易注疏》。

② 李天虹：《從性自命出談孔子與詩、書、禮、樂》，《中國哲學史》2000年第四期。

③ 段《注》：“內得於己，謂身心所自得也；外得於人，謂惠澤使人得之也。”段玉裁：《說文解字注》。

④ 如《語叢一》說：“天生百物，人為貴。人之道也，或由中出，或由外入。或生於內，或生於外。由中出者，仁、忠、信；由外入者，聖、智、義。”（簡十八、簡十九、簡二十、簡二三、簡二一，末句參照文意及《六德》補。）主張“仁內義外”之說，就是明顯的例證。

陳 偉

## (一)

在郭店簡原釋文所分諸篇中,原《性自命出》諸簡在篇章分合與簡序安排方面的爭議最大。在 35 號簡與 67 號簡上,分別寫有一半和三分之二的篇幅,接着是通常起分篇作用的勾狀標記,然後是空白。就一般情形而言,這意味着這些簡文應當分析為兩篇。按廖名春先生在 2000 年發表一篇論文的梳理,主張分作兩篇的學者有李學勤先生、周鳳五先生、林素清先生、梁立勇先生和陳偉;李零先生看作上、下兩篇;李天虹博士則認為“這兩種可能性都無法排除”<sup>①</sup>。郭沂先生在稍後出版的著作中,也明確主張應分為兩篇<sup>②</sup>。

2000 年 8 月,在北京大學召開的“新出簡帛國際學術研討會”上,展出了包括《性情論》在內的幾篇簡書。2001 年底,這幾篇簡書以《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》的名義正式出版<sup>③</sup>。上博藏簡所謂《性情論》與郭店簡《性自命出》內容大致相同,其結構和表述,為後者分合、編連的檢驗提供了一個比較客觀的參照物,但問題並未因此完全解決。李零先生利用上博本證實所持郭店本分為上下篇之說,寫道:“此本則是以墨釘為隔,分成六章,最後標以篇號,章與章連寫接抄,篇題也是據文義補加,題為《性情》。可見郭店本的上下篇,並不是各自獨立的兩篇。”<sup>④</sup>郭沂先生則認為,問題還有推敲的餘地。新近在清華大學召開的“新出楚簡與儒學思想國際學術研討會”上,他提交的論文從勾狀標記、內容、用語,尤其是上博簡墨釘或有分篇作用等方面,說明郭店、上博文本均應為獨立的兩篇<sup>⑤</sup>。

對比上博、郭店兩種文本,其在結構上最突出的差異,就是前者位於最後的文句,即 40 號簡上所寫的“【斯】有過,信矣”,在郭店簡中位於 49 號簡的下端,隨後是一個類似分篇的勾狀標記,但寫得比較小。在北大會議上看到展出的上博《性情論》之後,廖名春先生回過頭來審視這一情形,認為也是分篇的標記,只是由於空間限制寫得較小。這樣,《性自命出》就應分為上中下 3 篇<sup>⑥</sup>。

廖先生的這一看法很有意義。我們可以順着這一思路再作些分析。

從大的結構着眼,比照上博本,郭店本可以分作三個大的編連組,即 1 至 36 號簡(最後 3 簡的順序應為 36、34、35 號)、37 至 49 號簡以及 50 至 67 號簡<sup>⑦</sup>。在郭店本方面,這三組文字及所用竹簡均自成起訖,彼此間不發生形式上的牽連。同時,在 35 號簡、67 號簡上,都有明顯的簡書區隔的標志;在 49 號簡上的情形,也可作類似的理解。而在上博本一方,相當於郭店本 1 至 36 號簡的內容是其第一部分,相當於郭店本 50 至 67 號簡的是其第二部分,相當於郭店本 36 至 49 號簡的是其第三部分。在第一、第二部分之後,即 21 號簡與 31 號簡上都有分隔文句的墨釘;而在最後一枚即 40 號簡上,則有

① 《郭店簡 性自命出 的編連與分合問題》,《中國哲學史》2000 年第 4 期;後收入《新出楚簡試論》,臺灣古籍出版有限公司 2001 年版。

② 《郭店竹簡與先秦學術思想》,上海教育出版社 2001 年版。

③ 馬承源主編,上海古籍出版社 2001 年版。

④ 《上博楚簡校讀記(之三):性情》,“簡帛研究網”2002 年 1 月。

⑤ 《性情論、性自命出 對校偶得》,2002 年 3 月。

⑥ 見前揭廖文。

⑦ 關於 36 號簡的位置,說詳下文。

通常表示收篇的勾狀標記。彼此大致對應。

在具體文句上，郭店、上博兩本在兩方面存在明顯的差異。一是前者的一些語句不見於後者，即 36、34、35 號簡所書內容以及 67 號簡上所書“君子身以為主心”一句。二是兩者有一段文字位置不同。即郭店本寫在 59 至 61 號簡上那一段話位於“門內之治欲其宛也，門外之治欲其制也”之後，“身欲靜而毋譴，慮欲淵而毋偽……居喪必有夫憑憑之哀”一段之前；而在上博本中，“門內之治欲其宛也，門外之治欲其制也”一句之後，即是“身欲靜而毋譴，慮欲淵而毋偽……居喪必有夫憑憑之哀”一段，最後才是相當於郭店本 59 至 61 號簡上的那段話，即“凡悅人勿吝【也】，身必從之；言及則明，舉之而毋偽。凡交毋刺，必使有末。凡於道路毋畏，毋獨言。獨處則習【父】兄之所樂。句毋害，少枉，內之可也。已則勿復言也。凡憂患之事谷任，樂事谷後。”值得注意的是，雖然在兩個本子中這一大段話的位置不同，但這一出入只是發生在前面所說的三分法中的一個部分之內（對上博本來說，為第二部分），而不涉及到其他部分。至於前述郭店本多出的語句，也剛好位於兩處勾狀標記之前，即兩個部分的結尾處（對上博本說，為第一、第二部分），而不是在其開頭或中間。

對造成這些情形的原因，可以有多種推測。而就書諸簡冊的文本而言，最容易發生的，大概是簡冊的失序以至竹簡的缺佚。在這種場合，原本同為一編的竹簡，出現錯亂、失序的可能性最大；原本位於一編之首或之末的竹簡，丟失的可能性最大。從這一推測出發，簡書的三部分很可能原本或者曾經分作三編。相應地，這三部分簡書分作三篇的可能性也就要更大一些。

同樣應該正視的是，在上博本中，這三部分簡書是抄於一編的。在同為上博簡的《孔子詩論》第 1 簡中，出現的一處墨釘，通常認為是分篇標記。郭沂先生據此認為在上博本《性情論》21 號簡上的墨釘，也當是分篇標記<sup>①</sup>。這種可能性固然無法排除，但就一般情形而言，上博本的文本形態，確實加強了上、下兩篇或者上、中、下三篇之說的證據。

綜上所述，我們今天稱作《性自命出》或者《性情論》的文本，在戰國時大約既有分編單行的，也有合於一編的。其所以如此，最基本的原因，當是在其三部分之間，存有內在的聯繫。或許竟是同一位作者為了論述一個或者關聯緊密的幾個主題而撰寫的“系列論文”。在這種場合，說它是分作幾個單篇或者是同篇的幾個部分，似乎均無不可。何況，相對於將其看作一個聯繫緊密之整篇的立場，這兩種看法是比較接近的。

上博本作出的提示，還有一點也很重要。那就是在將郭店本分為三部分之後，其後兩個部分的順序應該調換。即在整體排列上，先是 1 至 36 號簡，其次是 50 至 67 號簡，最後才是 37 至 49 號簡。

在各部分內部，對照上博本，郭店本原釋文所作的編連處理，大多可以憑信。只是 36 號簡的位置比較可疑。這枚簡寫道：“凡學者隸其心為難，縱其所為近得之矣，不如以樂之速也。”按原釋文，此簡接在 37 號簡之前，與以下文字連讀：“雖能其事，不能其心，不貴。求其心有為也，弗得之矣，人之不能以為也。”很難看得出這兩條簡文之間有什麼必然的聯繫。從談樂看，36 號簡應歸入第一部分比較合理。上博本 31 至 32 號簡寫道：“凡教者求其心有為也。弗得之矣，人之不能以為也。”粗略地看，上博本這句話似乎與郭店本 36、37 號簡上的文字相當。但稍加分析，可見郭店本 36 號簡談的是學者觸及其心，上博本這句話則是談教者追求對學者之心產生作用，郭店本 36 號簡講樂可以迅速地觸及其心，上博本這句話則沒有相應內容。因而，與上博本這句話對應的，只是郭店本的 37 號簡。如果 36 號簡屬於第一部分，最有可能的位置便是 33 與 34 號簡之間。一則文意相協<sup>②</sup>；二則其與隨後兩簡（34、35 號）一併不見於上博本，比較好理解<sup>③</sup>。

以下依調整後的順序，分三部分抄寫釋文并附以考釋。

<sup>①</sup> 見前揭郭文。

<sup>②</sup> 在上博簡資料公布之前，周鳳五、林素清先生已有此設想。見《郭店竹簡編序復原研究》，《古文字與古文獻》試刊號，[臺灣]楚文化研究會 1999 年 10 月。

<sup>③</sup> 我們曾經設想 36 號簡應移於 23 號簡之後，並將 28 號簡改置於 36 號簡之後（《郭店簡書·人雖有性》校釋），《中國哲學史》2000 年第 4 期。現在的調整，希望盡量貼近上博本。

## (二)

人雖有性，心亡莫志，待物而後作，待悅而後行，待習而後<sup>1</sup>莫<sup>[-]</sup>。喜怒哀悲之氣，性也<sup>[-]</sup>。及其見於外，則物取之也<sup>[三]</sup>。性自命出，命<sup>2</sup>自天降<sup>[四]</sup>。道始於情，情生於性<sup>[五]</sup>。始者近情，終者近義<sup>[六]</sup>。知【情者能】<sup>3</sup>出之，知義者能內之<sup>[七]</sup>。好惡，性也；所好所惡，物也<sup>[八]</sup>。善不【善，性也】<sup>4</sup>；所善所不善，勢也<sup>[九]</sup>。凡性爲主，物取之也<sup>[+]</sup>。金石之有聲【也，弗鈎】<sup>5</sup>【不鳴；人】雖有性心，弗取不出<sup>[+-]</sup>。凡心有志也，亡與不【莫<sup>[+二]</sup>。性之不可】<sup>6</sup>獨行，猶口之不可獨言也<sup>[+三]</sup>。

[校釋]

[一] 性，秉性，天性。《孟子·告子上》：“生之謂性。”《荀子·正名》：“生之所以然者謂之性。……不事而自然謂之性。”心，古人心目中的思維器官。《孟子·告子上》：“心之官則思。”志，意願，思慮。“志”是由“心”形成的，所以《語叢一》52號簡說：“志，心司”；《毛詩序》說：“詩者，志之所之也。在心爲志，發言爲詩。”亡，無，莫，定，裘錫圭先生按語已經指出。物，外部事物或外界環境。作，形成，興起。

[二] 氣，精神，情感。《孟子·公孫丑上》：“夫志，氣之帥也。氣，體之充也。”趙岐注：“志，心所念慮也。氣，所以充滿形體爲喜怒也。”

[三] 見，現露，呈現。取，導出，引發。

[四] 命，生命。

[五] 情，情感。

[六] 始者，指上面說的性；終者，指道。

[七] “情者能”三字，據上博本補。出之、內之，均就性而言。出，指導出、發散。下文有“出性”之說。內，收藏、節斂<sup>①</sup>。

[八] 所好所惡，喜歡的東西和討厭的東西。

[九] “善，性也”，據上博本補。所善所不善，認爲好的東西和認爲不好的東西。勢，形勢，情勢。下文說“物之勢者謂之勢”，說明勢是由客觀事物構成的某種態勢。

[十] 主，指先行存在的、原生性、主體性的東西，與外界之“物”相對應。《老子》六十九章說：“用兵者言：‘吾不敢爲主，而爲客。’”河上公注：“主，先也。不敢先舉兵。”《素問·陰陽類論》說：“此六脉者，乍陰乍陽，交屬相併，繆通五藏，合於陰陽，先至爲主，後至爲客。”可見“主”有領先之意。《易·繫辭上》云：“言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。”《說苑·談叢》引作“榮辱之本也”。這表明“主”亦可作“本”解，指事物的根基、主體。

[十一] 5號簡下端與6號簡上端各殘三字，原釋文在“金石之有聲”後着逗號，據上博本，其下尚有“也”，然後是“弗鈎不鳴”四字。最後一缺字，當是“人”<sup>②</sup>。“雖有性心”的“心”或以爲屬下讀<sup>③</sup>，或以爲衍文<sup>④</sup>，或以爲“也”字之訛<sup>⑤</sup>。簡書開頭講“凡人雖有性，心亡莫志”，可見心、性義近。簡文或以“心性”連讀，或在中間頓開，讀作“心、性”。“鈎”有引、取之義。《小爾雅·廣詁》：“鈎，取也。”《後漢書·黨錮傳·范滂》“後牢修誣言鈎黨”李賢注：“鈎，引也。”在這個意義上，“鈎”與下文“弗取不出”的“取”正相對應。作爲另一種可能，“鈎”也許讀爲“敏”。《說文》：“敏，擊也。從支，句聲，讀若扣。”<sup>⑥</sup>

[十二] 與，相伴、隨從之物。6號簡下端約殘去五字。前文說“心無莫志”、“待習而後莫”，故“亡與不”後一字，疑是“莫”。“亡與不莫”，是說心志離開相關事物的作用便不能奠定。

[十三] 6號簡末尾四字李零先生復原爲“人之不可”。與後句對比，“之不可”三字應無問題。其前一

① 出、內之釋參看劉昕嵐：《郭店楚簡 性自命出 篇箋釋》（《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年5月）。但劉文以爲“之”指“情”，又據裘錫圭按語讀“內”爲“入”，均未之從。

② 龐樸、趙建偉先生曾補以“凡人”（《孔孟之間》，《中國社會科學》1998年第5期）；郭店竹簡 忠信之道、性自命出 校釋，《中國哲學史》，1999年第2期）；李零先生曾補以“人之”（《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究》第17輯，三聯書店1999年版）。依上博本“金石之有聲”後有一“也”字，故此處只剩有一個字的位置。

③ 見前揭龐樸文。

④ 見前揭趙建偉文。

⑤ 周鳳五：《上博 性情論“金石之有聲也，弗叩不鳴”解》2002年稿本；又見前揭郭沂文。

⑥ 濮茅左先生說：“鈎，讀爲‘扣’，鈎、扣上古同入侯部韻。簡文‘弗鈎（扣）不鳴’句與《墨子·非儒下》‘君子若鐘，擊之則鳴，弗事不鳴’相近。”（上海博物館藏戰國楚竹書（一））

字疑是“性”或“志”。前文說“待悅而後行”，係指“性”或“志”而言，可證①。

牛生而張，雁生而伸，其性【也】<sup>[-]</sup>。人生<sup>7</sup>而學，有使之也<sup>[-]</sup>。凡物亡不其也者，剛之桓也，剛取之也；柔之<sup>8</sup>約【也】，柔取之也<sup>[-]</sup>。四海之內，其性一也；其用心各異，教使然也<sup>[-]</sup>。

#### [校釋]

[一] 張(字本作“偃”)指牛體態的長大舒展。《詩·魯頌·駟》“駟駟牡馬，在坰之野”，毛傳云：“駟駟，良馬腹干肥張也”；孔疏云：“肥張者，充而張大，故其色駟駟然。”雁，從李家浩先生釋②。伸，伸展，與“張”義近。“其”下一字僅存頂端，整理者釋為“性”，可從。其下約殘去三字。“性”下一字疑為“也”。《孟子·告子上》說：“食色，性也。”同書《盡心下》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。”簡書“牛生而長，雁生而伸，其性也”句式與之略同。

[二] 7號簡最後二字，疑為“人生”。如然，適與“牛生而長，雁生而伸”句式相同；其後一曰“性”，一曰“有使之者”，用動物的天然屬性將人因環境所致的後天習得鮮明地反襯出來。《國語·晉語四》記胥臣云：“胡為文，益其質。故人生而學，非學不入。”人生而學，似是春秋戰國時習語。

[三] 其，原釋為“異”，恐當釋為“其”。簡書中似應讀為“期”，為預知、料想之義。“凡物亡不其也者”之後，原釋文作句號，李零先生改作逗號，是。古書中“也者”常常引起說明性文字，如《孟子·萬章下》說：“集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也。玉振之也者，終條理也。”簡書後文也說：“有為也者之謂故。”桓，讀為“祝”。楚簡中“豆”或從“豆”之字往往讀為“屬”。如包山簡中的“媯”③、郭店簡本《老子甲》2號簡“豆”。屬、祝音近可通④。祝有斷絕的意思，如《列子·湯問》“南國之人祝發而裸”；《穀梁傳》哀公十三年“吳、夷狄之國也，祝發文身”。取，當與前文“物取之也”、“弗取不出”之“取”同義，指引發、導出、起作用。約，與“桓(祝)”相對，應是彎曲之意。《招魂》“土伯九約”，王逸注：“約，屈也。”《荀子·勸學》說“強自取柱(通祝)，柔自取束”；《淮南子·汜論訓》說“太剛則折，太柔則卷”；《說苑·至公》說“柔而不撓，剛而不折”，可助於理解簡文。“剛之桓也”以下大致是說：折斷剛強的東西，是利用剛的特性；卷曲柔軟的物體，是利用柔的特性⑤。《語叢三》46號簡亦有“強之桓也，強取之也”之說。

[四] 四海，相當於“天下”，大約為各諸侯國領域之和。《左傳》僖公四年齊師伐楚，楚王派使者對齊人說：“君處北海，寡人處南海，唯是風馬牛不相及也，不虞君之涉吾地也，何故？”四海之內，指天下之人。《論語·顏淵》云：“四海之內，皆兄弟也。”《孟子·告子下》云：“夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來告之以善。”均屬同類表述。《荀子·勸學》云：“干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。”立意與簡文類似。

凡性<sup>9</sup>或動之，或逆之，或室之，或厲之，或出之，或蒙之，或長之<sup>[-]</sup>。凡動性<sup>10</sup>者，物也；逆性者，悅也；室性者，故也；厲性者，義也；出性者，勢也；蒙性<sup>11</sup>者，習也；長性者，道也<sup>[-]</sup>。凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物<sup>12</sup>之勢者之謂勢；有為也者之謂故，義也者，群善之蘊也；習也<sup>13</sup>者，有以習其性也，道者，群物之道【也】<sup>[-]</sup>。

#### [校釋]

[一] 逆，從黃德寬、徐在國、李零、劉釗諸氏釋⑥。室，原釋為“交”，裘錫圭先生釋為“室”，讀為“實”⑦。今從之。動、逆、室等字的訓釋，詳下文。

[二] 動，觸動，感應。“動性”句與前文“待物而後作”相關。逆，通迎，為迎逢、迎合之意⑧。“逆性”句與前文“待悅而後行”相關。室，讀為“實”，充實義。故，故意，有意為之。《說文》：“故，使為之也。”所以下

① 廖名春先生疑其字為“心”，參看余瑾：《清華大學“簡帛講讀班”第三次研討會綜述》。

② 《讀·郭店楚墓竹簡·瑣議》，《中國哲學》第20輯，遼寧教育出版社1999年版。

③ 參看拙著《包山楚簡初探》，武漢大學出版社1996年版。

④ 參看朱駿聲：《說文通訓定聲》“祝”字條，鄧安生：《通假字典》，頁719“祝”字條，花山文藝出版社1998年版。

⑤ 前揭趙建偉文已指出桓訓斷，但對“約”及文句的理解與拙文有別。

⑥ 見黃德寬、徐在國：《郭店楚簡文字續考》，《江漢考古》1999年第2期；李零前揭文，劉釗：《讀郭店楚簡字詞札記》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年版。

⑦ 裘先生結合上博本字形，指出此字釋為“室”，讀為“實”（《談談上博簡和郭店簡中的錯別字》，“新出楚簡與儒學思想國際學術研討會”論文，清華大學2000年3月）。

⑧ 前揭黃德寬、徐在國文已指出此點。黃、徐之文繼而引述《韓詩外傳》卷九語，以為與簡文相符。《韓詩外傳》卷九云：“棄老取少，謂之瞽；貴而忘賤，謂之亂；見色而說，謂之逆。吾豈以逆亂瞽之道哉。”所用之逆指逆亂，恐與簡文有別。

文說“有爲也者之謂故”<sup>①</sup>。厲，字本作“萬”，砥礪、激勵義。養，原釋文讀爲“養”。也可能讀爲“永”，爲長久之意。前文說“待習而後奠”，“永”與“奠”意義相關，“養”則無涉。長，似應讀爲“張”，展開、張揚之義。

[三] 爲，爲了，出於某種目的。群善，各種善行。古書中有“衆善”的說法，如《呂氏春秋·應同》云“故堯爲善而衆善至”，同書《開春》云“王者厚其德積衆善”，應與“群善”略同。筵，標志。此字郭店本寫得近似於“茲”，由上博本可知原釋“筵”可從。群物，猶庶物、百物、萬物。《尊德義》6至8號簡說：“聖人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。造父之御馬，馬之道也。后稷之藝地，地之道也。莫不有道焉，人道爲近。”即講萬事萬物皆有道。在前後三句中，所論七種狀況順序彼此相同，唯此句談“勢”由一、二句的第五位變爲第三位（相應地，談“故”由第三位降爲第四位，談“義”由第四位降爲第五位），上博本亦然。或爲轉抄所致。

凡道，心術爲主<sup>[-]</sup>。道四術，唯 14 人道爲可導也<sup>[-]</sup>；其三術者，道之而已<sup>[三]</sup>。詩、書、禮、樂，其始出皆生 15 於人<sup>[四]</sup>。詩，有爲爲之也<sup>[五]</sup>。書，有爲言之也。禮、樂，有爲舉之也<sup>[六]</sup>。聖人比其 16 類而綸會之，觀其先後而逆順之，體其義而節文之，理 17 其情而出入之，然後復以教<sup>[七]</sup>。教，所以生德於中者也<sup>[八]</sup>。

### [校釋]

[一] 《說文》：“術，邑中道也。”《廣雅·釋宮》：“術，道也。”下文云：“道四術，唯人道爲可道也。”可見術即是道。簡書以“術”代“道”，大概是爲了避免行文單調。如然，心術即心道。心術爲主，與前文“凡性爲主”相近。

[二] 四術，四道。在通常所說的天、地、人之外的一道，當是前述“群物之道”。先秦時往往將天、地、物、人四者併列，如《禮記·禮器》云：“是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。”《荀子·天論》云：“在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。”簡書自開篇至此反復談性與物、主體與客體的關係，又明確提到“群物之道”，這裏所謂道之四術，似不致將其排除在外。可導，可以引導、疏導、教導。“心術”與“人道”相涉（前者似是後者的主要部分），“爲主”與“可道”對應。

[三] 三術，天、地、群物之道。道之，由之，從之。

[四] “人”與下文“聖人”相對，泛指詩書禮樂的原初創作者。

[五] 前一“爲”字指爲了，後一“爲”字指制作。“有爲”即出於某種目的。下文同。《禮記·檀弓上》云：“然則夫子有爲言之也”，與此“有爲”用法相同。

[六] 舉，興起，設立。

[七] 比，比較，考校。類，類別。論，原釋文讀爲“論”。《禮記·中庸》“唯天下至誠，爲能經綸天下之大經”，朱熹集注云：“經、綸，皆治絲之事。經者，理其緒而分之；綸者，比其類而合之也。”又《朱子語類》卷七十五“易十一”第十章云：“如‘經綸’底字，綸是兩條絲相合，各有條理。”視此，論當讀爲“綸”，綸會大約即綜合、統合之意（會亦訓合）。先後，裘錫圭先生指出原文抄寫有誤，這在上博本中得到證實。逆順，與“先後”相對<sup>②</sup>。體，體察、體驗。義，意義。節文，制定禮儀。“節文”之“文”，從李天虹博士說<sup>③</sup>。理，梳理。出入，增刪。

[八] 中，內心。

禮作於情，18 有興之也，當事因方而制之<sup>[-]</sup>。其先後之叙則儀道也；又叙爲 19 之節則文也；至容貌，所以文節也<sup>[-]</sup>。君子美其情，【貴其儀】<sup>20</sup> 善其節，好其容，樂其道，悅其教，是以敬焉<sup>[三]</sup>。拜，所以【爲敬也】<sup>21</sup> 其譽文也<sup>[四]</sup>。幣帛，所以爲信與征也，其詒儀道也<sup>[五]</sup>。

### [校釋]

[一] 作，產生。禮起於情，是比較流行的說法。如郭店簡《語叢一》31、97 號簡云：“禮因人之情而爲之節文者也。”<sup>④</sup>。《禮記·坊記》云：“禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。”當，針對。因，根據。方，

① 參看前揭趙建偉文。

② 逆順的釋讀，參看拙文《郭店楚簡 六德 諸篇零釋》，《武漢大學學報》1999 年第 5 期，劉釗前揭文。

③ 《釋楚簡文字“文”》，《華學》第 4 輯，紫禁城出版社 2000 年版。

④ 《語叢一》這二簡應連讀，參看拙文《語叢一、三中有關“禮”的幾條簡文》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社 2000 年版。

事類。

[二] 二“叙”字，原皆作“余”，疑當讀爲“叙”，前一處指次序，後一處指陳述。儀，原作“宜”，疑讀爲“儀”，指禮的儀節、儀式。儀道，儀的方式。《左傳》昭公五年：“公如晉，自郊勞至於贈賄，無失禮。晉侯謂女叔齊曰：‘魯侯不亦善於禮乎？’對曰：‘魯侯焉知禮！’公曰：‘何爲？自郊勞至於贈賄，禮無違者，何故不知？’對曰：‘是儀也，不可謂禮。……’”又昭公二十五年：“子大叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋之禮焉。對曰：‘是儀也，非禮也。’”儀指“自郊勞至於贈賄”與“揖讓、周旋”一類禮節中的程式，與簡文“先後之序”相當。節，準節，節制。《禮記·檀弓下》：“辟踊，哀之至也。有算，爲之節文也。”孔疏云：“孝子喪親，哀慕至極。男踊女辟，是哀痛之至極也。若不裁限，恐傷其性，故辟踊有算，爲準節文章。準節之數，其事不一。每一踊三跳，三踊九跳爲一節。士三踊，大夫五，諸侯七，天子九也。”衛湜《禮記集說》引方慤說：“有算則有節，有節則文，無節則質，故謂之節文。”<sup>①</sup>可見“節”具體是指禮儀中具體的節拍、數量上的規定。文，文飾。

[三] 貴其義，據上博本補。

[四] 21 號簡底端殘約三字。對比下一句，似應作“爲□也”。古人之拜，是爲了表示敬意。如《大戴禮記·朝事》云：“及將幣，拜迎於大門外而廟受，北面拜既，所以致敬也。”《禮記·鄉飲酒義》云：“拜至，拜洗，拜受，拜送，拜既，所以致敬也。”因疑“爲”後一字爲“敬”。譽，從張光裕先生釋<sup>②</sup>。

[五] 幣帛，作爲禮品的絲織品。《禮記·坊記》：“禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也。”征，證明，驗證。“其”後一字，在簡書中除讀爲“詞”外，還有“治”、“始”等用法。在此疑當讀爲“詒”，亦作“貽”，指饋贈。

笑，禮之淺澤也；22 樂，禮之深澤也<sup>[-1]</sup>。凡聲，其出於情也信，然後其入於人之心也响<sup>[-2]</sup>。23 聞笑聲，則鮮如也斯喜<sup>[3]</sup>。聞歌謠，則慍如也斯奮<sup>[4]</sup>。聽琴瑟之聲，24 則悸如也斯嘆<sup>[5]</sup>。觀《賚》、《武》，則齊如也斯作<sup>[6]</sup>。觀《韶》、《夏》，則勉如也。25 斯僉<sup>[7]</sup>。永思而動心，喟如也<sup>[8]</sup>。其居次也久，其反善復始也。26 慎，其出內也順，司其德也<sup>[9]</sup>。鄭衛之樂，則非其聲而從之也<sup>[+]</sup>。27 凡古樂龍心，嗾樂龍指，皆教其人者也<sup>[+1]</sup>。《賚》、《武》樂趣，《韶》、《夏》樂情<sup>[+2]</sup>。28 凡至樂必悲，哭亦悲，皆致其情也<sup>[+3]</sup>。哀、樂，其性相近也，是故其心。29 不遠<sup>[+4]</sup>。哭之動心也侵殺；其刺，漣漣如也；戚然以終<sup>[+5]</sup>。樂之動心也。30 浚深鬱陶；其刺，則流如也以悲；悠然以思<sup>[+6]</sup>。凡憂，思而後悲；31 凡樂，思而後忻<sup>[+7]</sup>。凡思之用，心爲甚。嘆，思之方也<sup>[+8]</sup>。其聲變則【其心變】。32 其心變則其聲亦然<sup>[+9]</sup>。吟游哀也，噪游樂也；啾游聲[也]，戲游心也<sup>[-+]</sup>。33 凡學者隸其心爲難，縱其所爲近得之矣，不如以樂之速也<sup>[-1]</sup>。36 喜斯慍，慍斯奮，奮斯咏，咏斯猶，猶斯舞<sup>[-2]</sup>。舞，喜之終也。愠斯憂，憂斯戚，戚34 斯嘆，嘆斯亡(從米)，亡(從米)斯踊<sup>[-3]</sup>。踊，愠之終也<sup>[-4]</sup>。35

[校釋]

[一] 二“禮”字，上博本皆作“喜”。李零、裘錫圭先生認爲郭店本的“禮”爲“喜”字之誤<sup>③</sup>。澤，水澤。這裏用作比喻義。簡文大致是說：笑含有少許的禮(或喜)，樂含有深厚的禮(或喜)。參看下文“聞笑聲”數句。

[二] 袪(字本作“拔”)，《廣雅·釋詁下》：“除也。”《國語·周語上》云：“民之所急在大事，先王知大事之必以衆濟也，是故袪除其心，以和惠民。……袪除其心，精也……。今晉侯……以惡實心，棄其精也。”“袪除其心”是指去掉心中的不純成分。簡文“入於人之心”似與之同。响(字本作“敏”)，《說文》：“日出温也。”段注：“响與火部照義略同。”《玉篇·日部》：“响，暖也。”簡文大約是說用樂來陶冶情操，去除惡念，受者會感到温和而不生硬。

[三] 鮮，鮮明。鮮如，猶“粲然”，笑容生動的樣子<sup>④</sup>。

[四] 歌謠，民歌民謠。《初學記》卷十五《樂部上》“歌”引《爾雅》說：“聲比於琴瑟曰歌，徒歌曰謠。”其下又引古注云：“謂無絲竹之類，獨歌之。”《詩·魏風·園有桃》“我歌且謠”，毛傳：“曲合樂曰歌，徒歌曰謠。”孔疏云：“此文歌謠相對，謠既徒歌，則歌不徒矣。故云曲合樂曰歌，樂即琴瑟。《行葦》傳曰：‘歌者合於琴瑟也。’歌謠對文如此，散則歌爲總名。《論語》云‘子與人歌’，《檀弓》稱孔子歌曰‘泰山其頽乎’之類，未必合樂也。”依此，歌謠大多無音樂伴奏，一些合樂的歌也只使用琴瑟一類弦樂。《淮南子·本經訓》：“道德

① 四庫全書本。

② 《郭店楚簡研究·文字編》，藝文印書館1999年版。

③ 李零：《上博楚簡校讀記(之三)：性情》；裘錫圭：《談談上博簡和郭店簡中的錯別字》。

④ 參看李零：《郭店楚簡校讀記》。

定於天下而民純樸，則目不營於色，耳不淫於聲，坐俾而歌謠，被髮而浮游，雖有毛嬙西施之色，不知說也；《掉羽》、《武》、《象》，不知樂也，淫泆無別，不得生焉。由此觀之，禮樂不用也。”可見在古人看來，與《大武》等雅樂相比<sup>①</sup>，歌謠並不能算作“樂”。慆（原作“滔”），《說文》：“說也。”《尚書大傳·泰誓》：“師乃鼓噪，師乃慆，前歌後舞。”鄭玄注：“慆，喜也。衆大喜，前歌後舞也。”<sup>②</sup>奮，振作。

[五] 悸，從李零先生讀<sup>③</sup>。《說文》：“悸，心動也。”《禮記·樂記》云：“絲聲哀，哀以立廉，廉以立志。”

[六] 《賚》、《武》，周代歌舞《大武》中的兩個樂章，相應歌辭見《詩·周頌》<sup>④</sup>。《左傳》宣公十二年引楚莊王說：武王克商，“又作《武》，其卒章曰：‘耆定爾功。’其三曰：‘鋪時繹思，我徂唯求定。’其六曰：‘綏萬邦，屢豐年。’”所說《武》應指《大武》。對照《詩·周頌》，“耆定爾功”在《武》篇，所謂“其三”在《賚》篇，“其六”在《桓》篇。依此，《大武》各樂章中，《賚》在《武》之前<sup>⑤</sup>。近人多以為《武》在《賚》之前<sup>⑥</sup>。簡書本句及稍後一句（“《賚》、《武》樂趣”）一再以《賚》、《武》為序，同時也是兩度提到的《韶》、《夏》則是按樂章的時代早晚為序，顯示這種排列具有內在根據。由此可以證知《左傳》所記，或者說對於《左傳》這段記載的通行理解應可憑信。齊如，莊重恭敬的樣子。《論語·鄉黨》：“雖疏食菜羹，必祭，必齊如也。”何晏集解引孔安國曰：“齊，嚴敬貌。”作，振作。

[七] 《韶》相傳是舜的樂舞，又稱《大韶》；《夏》相傳是禹的樂舞，又稱《大夏》。勉，勉強，努力。衾，裘，裘錫圭先生按語云：“疑‘衾’當讀為‘儉’。”李零先生讀為“斂”，認為：“此句與‘則齊如也斯作’相對，彼作‘作’，此作‘斂’，含義正好相反。”<sup>⑦</sup>按《方言》十二：“衾，怛，劇也。”簡文或當如字讀，為過甚、劇烈之意，適與“勉”字相應。自“聞笑聲”以下五句，似有遞進關係，即由原初的歡笑，到簡單的民歌、民謠，再到在先秦八音中地位不大重要的琴瑟之聲，最後到雅樂中的經典之作《賚》、《武》、《韶》、《夏》。前文說：“笑，禮（或喜）之淺澤也。樂，禮（或喜）之深澤也。”此數句似與之呼應。

[八] 永（字本作“羨”）思，長思。《尚書·大誥》云“肆予冲人永思艱”；《荀子·正名》引逸詩云：“長夜漫兮，永思騫兮”，可比照。動心，亦習見於古書。《孟子·告子下》“所以動心忍性”，趙岐注：“所以動驚其心，堅忍其性”。喟，嘆息。“喟如”猶古書中習見的“喟然”<sup>⑧</sup>。

[九] 居，次，皆停止、駐留之意<sup>⑨</sup>。“居次也久”是指樂的教化作用持久。反、復，皆反躬自求之意。始，本，這裏指求之於己。慎，訓誠，見《爾雅·釋詁》。郭店簡《成之聞之》篇 39、19、20 號簡云：“是以復之可不慎乎？故君子所復之不多，所求之不遠，就反諸己而可以知人。”又 10、11 號簡云：“是故君子之求諸己也深。不求諸其本而攻諸其末，弗得矣。是君子之於言也，非從末流者之貴，窮源反本者之貴。”可參證。前文說“知情者能出之，知義者能內之”，此處“出內”所指應相同。司，司掌，董理。

[十] 鄭衛之音，春秋、戰國時新興的音樂，即下文所說“嗾樂”。《禮記·樂記》記魏文侯說：“吾端冕而聽古樂，則唯恐卧，聽鄭衛之音，則不知倦。”《後漢書·文苑傳》注引《列女傳》曰：“齊桓公好淫樂，衛姬不聽鄭衛之音。”

[十一] 古樂，古代留下的傳統音樂。《禮記·樂記》記魏文侯云“吾端冕而聽古樂則唯恐卧”，鄭玄注：“古樂，先王之正樂也。”《莊子·天下》列舉“古之禮樂”云：“黃帝有《咸池》，堯有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，湯有《大濩》，文王有辟雍之樂，武王、周公作《武》。”由此可知簡書提到的《賚》、《武》、《韶》、《夏》皆在“古樂”之列。龍，李零先生讀為“動”<sup>⑩</sup>。益，通溢、佚、佚，淫蕩義。益樂，猶淫樂<sup>⑪</sup>。指，手指。大概因其位於肢體的終端，古人有時用以與心對舉。如《孟子·告子上》記孟子曰：“今有無名之指，屈而不信，非疾痛苦事也。如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡。此之謂不知類也。”《淮南子·泰族訓》也有類似表述。簡文中與“心”相對，表示作用面的膚淺。

[十二] 趣（字本作“取”），志趣，情態。

① 《武》應指《大武》，參看張雙棣：《淮南子校釋》，頁 145 注一三，北京大學出版社 1997 年版。

② 孫之驥輯，四庫全書本。

③ 《郭店楚簡校讀記》。

④ 參看裘錫圭先生按語。

⑤ 參看杜預：《春秋左傳集解》，劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，楊伯峻：《春秋左傳注》，中華書局 1990 年版。

⑥ 王國維：《周大武樂章考》，《觀堂集林》卷二，中華書局 1959 年版；高亨：《周代大武樂考釋》，《文史述林》，中華書局 1980 年版。參看楊華：《先秦禮樂文化》，湖北教育出版社 1997 年版。

⑦ 《郭店楚簡校讀記》。

⑧ 參看前揭劉劍文。

⑨ 參看前揭劉昕嵐文。

⑩ 《郭店楚簡校讀記》。

⑪ 參看前揭趙建偉文。

[十三] 至極。致,表達。

[十四] 心,心態,感受。

[十五] “浸”、“殺”字本皆從“水”,義不詳。刺,原疑釋“央(從 卩)”。劉釗先生改釋為“刺”,讀為“烈”<sup>①</sup>。上博本 30 號簡上的對應之字與《孔子詩論》6 號簡“刺(烈)文”之“刺”的寫法類似,證實其說可信。漣漣,從何琳儀先生釋<sup>②</sup>,泪流不止的樣子。《易·屯》:“乘馬班如,泣血漣如。”《詩·衛風·氓》:“不見復關,泣涕漣漣。”《楚辭·九嘆·憂苦》:“涕流交集兮,泣下漣漣。”戚,憂愁、悲傷。

[十六] 《爾雅·釋言》:“浚,幽,深也。”浚深,似是形容思想、情感的深沉。鬱(字本從或從月)陶(字本作滔),從周鳳五、李零、劉釗先生讀,為鬱積未暢之意<sup>③</sup>。流,形容思緒放蕩而無所依憑。《國語·晉語一》云:“流志而行”;《晉語七》云:“有直質而無流心”;《楚辭·遠遊》云:“意荒忽而流蕩兮,心愁淒而增悲”,可參看。悠,從周鳳五、李零、劉釗先生讀,指悠傷。

[十七] 忻,通欣,喜悅。凡憂、凡樂的斷讀,從劉昕嵐說<sup>④</sup>。

[十八] 《爾雅·釋詁三》:“方,類也。”簡文是說嘆屬於思維的範疇。

[十九] 變,原作“弁”,從裘錫圭先生讀。“其心變”三字從裘錫圭先生補。上博本此處作“其聖弁,則其心從之矣”,郭店本僅缺三字。《說苑·修文》引孔子云:“鐘鼓之聲怒而擊之則武,憂而擊之則悲,喜而擊之則樂。其志變,其聲亦變。”立意與簡文近似。

[二十] 隸,及,觸及,達到。

[二一] 唵,趙建偉、李零、劉釗先生均讀為“吟”,訓為嘆息、呻吟。也可能讀為“噤”,靜默不語的意思。噪,字本作“臬”,趙建偉、李零、劉釗先生均讀為“噪”,歡呼、喧嚷義<sup>⑤</sup>。“啾”,從趙建偉、李零、劉釗先生讀,指歌吟。戲,從劉釗先生讀。《禮記·孔子閑居》:“閨門之內,戲而不嘆。”鄭玄注:“戲,謂孺子言笑也。”簡文似用此義。游,劉釗先生讀為“由”。

[二二] 慍,《禮記·檀弓下》作“陶”,彭林先生以為作“慍”,是<sup>⑥</sup>。《淮南子·本經訓》云:“凡人之性,心和欲得則樂,樂斯動,動斯蹈,蹈斯蕩,蕩斯歌,歌斯舞,歌舞節則禽獸跳矣。”“蹈”似為“慍”之誤。如然,《本經訓》此字同於簡書而異於《檀弓下》。《檀弓下》“咏斯猶”,鄭玄注:“猶當為搖,聲之誤也。搖謂身動搖也。秦人‘猶’、‘搖’聲相近。”《本經訓》相應處作“蕩”,蕩訓搖動,正與鄭玄之說相合<sup>⑦</sup>。

[二三] 亡(從米),龐樸先生以為從“亡”得聲,讀為“撫”,引述《禮記·檀弓下》“嘆斯辟”鄭玄注“拊心”作解<sup>⑧</sup>。此字也可能從“米”得聲。辟,米二字上古音聲母為幫、明旁紐,韻部為錫脂通轉,或可通假<sup>⑨</sup>。在這種情形下,此字也許可以逕讀為“辟”。

[二四] 《禮記·檀弓下》記子游云:“人喜則斯陶,陶斯咏,咏斯猶,猶斯舞,舞斯愠,愠斯戚,戚斯嘆,嘆斯辟,辟斯踊矣。”簡書自“喜斯慍”以下,學者已說明與子游言相關,並指出《檀弓下》所記子游言“舞斯愠”為改竄所致<sup>⑩</sup>。《淮南子·本經訓》云:“凡人之性,心和欲得則樂,樂斯動,動斯蹈,蹈斯蕩,蕩斯歌,歌斯舞,歌舞節則禽獸跳矣。人之性,心有憂喪則悲,悲則哀,哀斯憤,憤斯怒,怒斯動,動則手足不靜。”這與簡文及改訂之後《禮記·檀弓下》所記的子游之言也大致相當。

### (三)

凡人情為可悅也<sup>[一]</sup>。苟以其情,雖過不惡;不以其情,雖難不責<sup>[二]</sup>。50 苟有其情,雖未之為,斯人信之矣。未言而信,有美情者也。未教51 而民亟,性善者也<sup>[三]</sup>。未賞而民勸,含福者也<sup>[四]</sup>。未刑

① 見前揭劉釗文。

② 《郭店竹簡選釋》,《簡帛研究》2001,廣西教育出版社 2001 年版。

③ 周鳳五:《郭店楚簡識字札記》;李零:《郭店楚簡校讀記》;劉釗前揭文。

④ 見前揭劉昕嵐文。

⑤ 見前揭趙建偉、劉釗文及李零:《郭店楚簡校讀記》。

⑥ 《郭店楚簡·性自命出補釋》,《中國哲學》第 20 輯,遼寧教育出版社 1999 年版。

⑦ 本句及隨後文句釋讀,參看龐樸:《初讀郭店楚簡》,《歷史研究》1998 年第 4 期;彭林:《郭店楚簡性自命出補釋》,《中國哲學》第 20 輯,遼寧教育出版社 1999 年版。

⑧ 《撫心日辟》,《中國哲學》第 20 輯,遼寧教育出版社 1999 年版。

⑨ 參看唐作藩:《上古音手冊》頁 7、85。從“米”得聲的“救”與“弭”有通假之例,“弭”又與“辟”通假(高亨:《古字通假會典》,齊魯書社 1989 年版),是這一推測的佐證。

⑩ 見前揭彭林文。

而民畏，有[52]心威者也<sup>[五]</sup>。賤而民貴之，有德者也。貧而民聚焉，有道者也。[53]獨處而樂，有內禮者也<sup>[六]</sup>。惡之而不可非者，達於義者也。非之[54]而不可惡者，篤於仁者也。行之不過，知道者也。聞道反上，上交者也<sup>[七]</sup>。[55]聞道反下，下交者也<sup>[八]</sup>。聞道反己，修身者也。上交近事君；下交得[56]衆，近從政；修身，近至仁。同方而交，以道者也<sup>[九]</sup>。不同方而【交，以故者也】<sup>[十]</sup>。[57]同兌而交，以德者也<sup>[十一]</sup>。不同兌而交，以猷者也<sup>[十二]</sup>。門內之治，欲其[58]宛也<sup>[十三]</sup>。門外之治，欲其折也<sup>[十四]</sup>。

[校釋]

[一] 情，真情，誠實。

[二] 惡，憎惡。貴，敬重。

[三] 亟，字本作亘，劉昕嵐讀為“恒”，說民恒指民有恒善之心<sup>①</sup>。楚系文字中“亘”往往用作“亟”，此處疑亦然。亟，敏疾。也有可能進一步讀為“極”，為中正之義。

[四] 《呂氏春秋·上德》亦有“不賞而民勸”之語，高誘注：“勸善也。”即勉力為善。含，懷。福，幸福。《左傳》昭公十五年記周景王云：“夫有勳而不廢，有績而載，奉之以土田，撫之以彝器，旌之以車服，明之以文章，子孫不忘，所謂福也。”《韓非子·解老》說：“全壽富貴之謂福。”“含福”與下文“心威”為對文，指為上者有權施行賞罰。《書·洪範》云：“唯辟作福，唯辟作威”，可參看。

[五] 威，字本作“畏”，當讀為“威”。心威，指內在的威儀。

[六] 禮，從黃德寬、徐在國先生釋<sup>②</sup>。下句講“義”，可佐證這一釋讀。內禮，內在之禮。《韓詩外傳》卷一說“則獨居而樂，德充而形”，可參看。又《荀子·儒效》說：“故君子無爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威，窮處而樂，獨居而樂，豈至尊、至富、至重、至嚴之情舉積此哉。”可與以上數句對讀。

[七] 反，反省，反思。上，地位高於己者。交，交往，交結。

[八] 下，地位低於己者。

[九] 方，道理，志向。《禮記·儒行》：“儒有合志同方，營道同術”，鄭玄注：“同方、同術，等志行也。”

[十] 缺文，據上博本補。故，故意，出於某種目的。

[十一] 兌，原釋文讀為悅。恐當讀為“隧”<sup>③</sup>，指路徑。與“方”為對文。

[十二] 猷，謀慮，與“故”為對文。

[十三] 宛，從二兔<sup>④</sup>。上博簡《孔子詩論》8號簡中有一字，上從一兔，下從二肉，研究者指出當讀為“小宛”之“宛”字<sup>⑤</sup>。本篇此字似為彼字異構，亦當讀為“宛”，簡書中為委曲順從之義，與下文“折”相對<sup>⑥</sup>。

[十四] 折，原釋文讀為“制”，“折”即有折斷、判斷義，不必轉讀為“制”<sup>⑦</sup>。

凡說人勿吝也，身必從之，言及則[59]明，與之而毋僞<sup>[一]</sup>。凡交毋刺，必使有末<sup>[二]</sup>。凡於路毋畏，毋獨言<sup>[三]</sup>。獨[60]處則習父兄之所樂。苟毋大害，小枉內之可也，已則勿復言也<sup>[四]</sup>。[61]凡憂患之事欲任，樂事欲後<sup>[五]</sup>。身欲靜而毋譴，慮欲淵而毋僞，[62]行欲勇而必至，貌欲莊而毋拔：欲柔齊而泊<sup>[六]</sup>。喜欲知而亡末，[63]樂欲懌而有志，憂欲僉而毋愠，怒欲盈而毋○，進欲遜而毋巧，[64]退欲尋而毋輕：欲皆文而毋僞<sup>[七]</sup>。君子執志必有夫往往之心，出言必有[65]夫簡簡之信，賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫齊齊之敬，[66]居喪必有夫漣漣之哀：君子身以為主心<sup>[八]</sup>。[67]

① 《郭店楚簡·性自命出》篇箋釋，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年版。

② 《郭店楚簡文字考釋》，《吉林大學古籍整理研究所建所十五周年紀念文集》，吉林大學出版社1998年版。

③ 《老子》第五十二章“塞其兌”，孫詒讓云：“‘兌’當讀為‘隧’，二字古通用。”見《札迻》，中華書局1989年版。參看劉信芳：《荊門楚墓竹簡老子解詁》，臺灣藝文印書館1999年版。

④ 楚簡中“兔”字見上海博物館購藏楚簡《孔子詩論》23、25號簡（《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁35、37）。

⑤ 李零：《上海楚簡校讀記（之一）——子羔篇“孔子詩論”部分》，《簡帛研究網》2002年1月；李學勤：《詩論與詩》，《清華簡帛研究》第2輯，清華大學思想文化研究所2002年3月；李守奎：《楚簡·孔子詩論中的詩經篇名文字考》，《上海館藏戰國楚竹書研究》，上海書店2002年版。

⑥ 季旭升先生亦認為本篇此字讀為“宛”或“婉”，但說是從“胃”得聲（《由上博詩論“小宛”談楚簡中幾個特殊從“胃”的字（摘要）》，《簡帛研究網》2002年2月）與上揭幾位學者的理據不同。

⑦ 參看顏世鉉：《郭店楚簡淺釋》，《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺灣學生書局1999年版。

## [校釋]

[一] 說,字本作“兑”,看隨後提到“言及”,此處似當讀為“說”。吝,吝惜,放不下。身必從之,疑指交談時,形容、體態須依就對方。明,詳明。與,原釋文讀為“舉”,似當如字讀,義為親附、順從,與對方站在同一立場。“與之而毋僞”原屬上讀,似以斷開為宜。

[二] 刺,從劉釗先生釋<sup>①</sup>。這裏疑當讀為“裂”,分裂義。末,終。簡文大概是說交往不要破裂,應有始有終。

[三] 路,從口從辵,原未釋。我們曾據郭店本《緇衣》38號簡讀為“格”、39號簡讀為“略”的字,推測應當讀為“客”或“路”<sup>②</sup>。上博本此處作“道路”,可證確應讀為“路”。簡文大致是說在路途中不要有恐懼心理,不要自言自語。

[四] 小枉,小的問題。內,接納。簡文大致是說如果没有原則性問題,只是小錯誤,可以接納,事後不再提起。上博本“苟毋”後脫“大”字,語意因而顯得隱晦。

[五] 任,擔當。

[六] 謹,原釋文隸定為從言從欠之字。通過與郭店簡《語叢四》21號、包山簡 139號背面的“遣”字對照,我們曾推斷此字應是從口從欠,應釋為“遣”,簡書中似應讀為“謹”。毋謹,即不致獲罪。淵,深邃。莊(字本作“壯”),莊重,嚴肅。拔,疾速。“欲柔齊而泊”,句式與以上幾句不同,而與後文“欲皆文而無僞”近似,疑是以上幾句的小結。語義待考。

[七] 知,顯現。《呂氏春秋·自知》:“文侯不說,知於顏色。”高誘注:“知,猶見也。”《管子·心術下》:“金心在中不可匿,外見於形容,可知於顏色。”房玄齡注:“其見於外,或在形容,或在顏色。”《左傳》僖公二十八年:“(子玉)及連谷而死,晉侯聞之而後喜可知也。”顧炎武《左傳杜解補正》云:“古人多以見為知。”末,減輕,抹除。愴,神志不清。遜(字本作孫),謙恭。巧(字本作考),與下文“輕”為對文,指輕佻。尋,從李零先生釋<sup>③</sup>。尋有探求、揣度義,簡書中似用此訓,指退却時的慎重。“文”從李天虹釋<sup>④</sup>,指有文采、符合禮儀的規範。最後一句是對以上數句的小結,意思是都要具有文采而不虛僞。

[八] 執志,守持心志。往往,向往的樣子,古書中寫作“皇皇”。《禮記·少儀》:“祭祀之美,齊齊皇皇。”鄭玄注:“齊齊皇皇,讀為‘歸往之往’。”孔疏引皇侃云:“謂心所繫往。”出言,說話。簡簡(字本作“東東”),盛大的樣子。齊齊,恭敬嚴肅的樣子。漣漣,從何琳儀先生釋<sup>⑤</sup>,泪流不止的樣子。身,身體,這裏引申為上述各種表情形容。為,為了。主,守。《廣雅·釋詁三》:“主,守也。”最後一句話大體是說君子的肢體容貌圍繞“心”來運行。

## (四)

雖能其事,不能其心,不貴。求其心有為也,弗得之矣,人之不能以為也, [37]可知也<sup>[-]</sup>。【不】過十舉,其心必在焉<sup>[二]</sup>。就其見者,情安失哉<sup>[三]</sup>? 敏,義之方也; [38]義,敬之方也; 敬,物之即也<sup>[四]</sup>。篤,仁之方也; 仁,性之方也<sup>[五]</sup>。性又生之: 忠,信 [39]之方也; 信,情之方也。情出於性。愛類七,唯性愛為近仁<sup>[六]</sup>。智類五,唯 [40]義道為近忠<sup>[七]</sup>。惡類三,唯惡不仁為近義<sup>[八]</sup>。所為道者四,唯人道為 [41]可導也<sup>[九]</sup>。

## [校釋]

[一] 有為、以為之“為”,均是為了之義。

[二] 不,據上博本補。

[三] 就,裘錫圭先生釋為讀“察”之字。此字也可能是“戚”字異構,在此讀為“就”,憑借義。

[四] 敏,原未釋,研究者有多種猜測。從字形上看,白於藍、梁立勇先生之說似較可信。白於藍先生

① 見前揭劉釗文。

② 《郭店楚簡·六德·諸篇零釋》,《武漢大學學報》1999年第5期。

③ 《郭店楚簡校讀記》。

④ 《釋楚簡文字“文”》,《華學》第4輯,紫禁城出版社2000年版。

⑤ 見前揭何文。

指出此字右旁與《性自命出》諸簡中所見的“女”字無太大差異，當隸作“女(從言)”，釋為“怒”<sup>①</sup>。梁立勇先生則說此形與 9 號簡的“海”字所從相同，可釋為“誨”<sup>②</sup>。嚴格地講，此字右旁與“女”或“母(每字所從)”并不完全相同，但與之近似，較有可能是“女”或“母”的誤書。不過，在簡書中，無論讀為“怒”或者“誨”，與“義”都不大相合。似當釋為“誨”，讀為“敏”。敏有敏捷、審慎、莊敬等義，似皆與“義”相關。方，品類。物，事物。節，法度，法則。

[五] 篤，忠實厚道。

[六] 類，種類。愛類七，是說愛分七種。古人喜作類似表述。如《禮記·表記》說：“仁有三……仁者安仁，知者利仁，畏罪者強仁。”《韓詩外傳》卷一說：“仁道有四，謙為下。有聖仁者，有智仁者，有德仁者，有謙仁者。”性愛，即基於天性之愛，當為“愛類”之一，其餘六類尚難具知。

[七] 智，或當讀為“知”。義道，當為“智(知)類”之一，似指知義。《左傳》僖公二十七年有“知義”、“知信”、“知禮”之說，可參看。

[八] 惡，憎惡。惡不仁，為“惡類”之一。《論語·里仁》說：“惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。”可參看。

[九] 14、15 號簡說：“凡道，心術為主。道四術，唯人道為可導也；其三術者，導之而已。”可參看。

凡用心之躁者，思為甚。用智之疾者，患為甚。用情之<sup>[42]</sup>至者，哀樂為甚。用身之弁者，悅為甚<sup>[一]</sup>。用力之盡者，利為甚。目之好<sup>[43]</sup>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，<sup>[44]</sup>不有夫簡簡之心則<sup>[三]</sup>。有其為人之簡簡如也，不有夫亟怡之志則慢<sup>[四]</sup>。人之巧<sup>[45]</sup>言利辭者，不有夫款款之心則流<sup>[五]</sup>。人之悅然可與和安者，不有夫奮<sup>[46]</sup>作之情則柔<sup>[六]</sup>。有其為人之快如也，弗牧不可<sup>[七]</sup>。有其為人之泉(從+)如也，<sup>[47]</sup>弗補不足。凡人偽為可惡也。僞斯遜矣，遜斯慮矣，慮斯莫與之<sup>[48]</sup>結矣<sup>[九]</sup>。慎，仁之方也，然而其過不惡。速，謀之方也，有過則咎<sup>[十]</sup>。人不慎斯有過，信矣。<sup>[49]</sup>

[校釋]

[一] 躁，急切。甚，大，極。簡文似是說在用心急切的情形中，思維是最為突出的。以下幾句類推。

[二] 弁，原注釋云：“疑當讀為‘變’。”似不確。《禮記·玉藻》：“弁行，剡剡起履。”鄭注云：“弁，急也。”卞亦有此義。《左傳》定公三年：“莊公卞急而好潔”，杜注云：“卞，躁急也。”“弁”當如字讀，與“用心之躁”的“躁”、“用智之疾”的“疾”意義相近。

[三] 節，字本作即(從讠)。《大戴禮記·四代》云：“群然，戚然，頤然，畢然，踏然，柱然，抽然，首然，僉然，湛然，淵淵然，淑淑然，齊齊然，節節然，穆穆然，皇皇然。”王聘珍解詁引《釋名》云：“節，有限節也。”“節節然”即有節制的樣子。簡文“節節如”似亦即此意。簡，字本作柬。《尚書·皋陶謨》云“直而溫，簡而廉”，《禮記·中庸》云“簡而文，溫而理”，“簡”均指質樸、平易。“簡簡”之意應與之略同。(字本作採<sup>③</sup>)，《說文》：“好也。”簡文大概是說注意節制的人，如果沒有平易之心，就會走向奸邪。

[四] 亟，字本作“亘”，當讀為亟<sup>④</sup>。《方言》卷一：“亟、憐、慙、□，愛也。東齊海岱之間曰亟，自關而西秦晉之間凡相敬愛謂之亟。”怡，和悅。上博本作“忻”，辭義相近。慢(字本作縵)，傲慢。

[五] 巧言利辭，擅長言辭。見於《韓非子·詭使》、《吳越春秋·夫差內傳》及《越絕書·內傳陳成恒》。款款，字本作詘詘。款，《說文》作“□”。朱駿聲《說文通訓定聲》云：“此字古音讀如窟，從欠崇聲。”與“詘”音近可通。款，《廣雅·釋詁一》：“誠也。”古書中往往疊用。《楚辭·卜居》云：“吾寧悃悃款款樸以忠乎”，王逸章句於“悃悃款款”說：“志純一也。”又於全句說：“竭誠信也。”《文選》卷四一司馬遷《報任少卿書》云：“誠欲效其款款之愚”，李善注：“款款，忠實之貌。”流，虛浮不實。這句話大致是說善於言辭者，如果沒有忠實之心，就會浮而不實。

① 《郭店楚墓竹簡考釋(四篇)》，《簡帛研究》2001，廣西教育出版社 2001 年版。

② 《郭店楚簡·性自命出》篇研究，清華大學碩士學位論文，2000 年版。

③ 上博本正作“纂”。原釋為“悉”，誤。

④ 上博本作“遽”，可證。

[六] 悅(字本作扌)為人簡易,亦寫作“悅”或“脫”。《呂氏春秋·土容》:“乾乾乎取舍不悅,而心甚素樸。”高誘注:“取舍不悅,常敬慎也。”陳奇猷按云:“‘悅’張本作‘悅’,是也。今作‘悅’者,以音同通假耳。《淮南子·本經訓》注:‘悅,簡易也。’‘簡易’猶今語‘馬虎’‘不精細’。高誘釋‘取舍不悅’為‘常敬慎’,亦事不馬虎之意,是高亦讀悅為悅也。”<sup>①</sup>《淮南子·本經訓》:“其言略而循理,其行悅而順情。”高誘注:“略,約要也。悅,簡易也。”《國語·晉語七》云“其冠也,和安而好敬”,為溫順安分之意。簡文似指和睦相處,與《國語》所云不盡同。奮作(字本從犬從乍),振奮,振作。柔(字本從矛從心),柔弱。

[七] “快”難以讀解,似有三種可能:(1)如字讀,指愉快或者放肆;(2)讀為“缺”,不滿義;(3)讀為“慧”,指聰明或者狡黠<sup>②</sup>。牧,訓養。《易·謙》:“‘謙謙君子’,卑以自牧也。”王注:“牧,養也。”孔疏:“解‘謙謙君子’之義,恒以謙卑自養其德也。”上博本對應之字即作“養(從羊從支)”。

[八] 泉(從卅),其釋讀似有兩種可能:(1)釋為“原”,謹慎老實義,後世寫作“願”。(2)釋為“淵”,深沉義。補,字原從本從父。古書“補”與“不足”往往連言,如《老子》七十七章“天之道損有余而補不足”,《國語·越語上》“去民之所惡,補民之不足”。因疑讀為“補”。

[九] 遴,字從卍從文,李零先生釋為“吝”<sup>③</sup>,在此似當讀為“遴”<sup>④</sup>。遴有審慎、不輕易之義。《法言·問明》:“鷦明遴集,食其絜者矣。”汪榮寶云:“宋(咸)吳(祕)并云:‘遴,行難也。’義本《說文》。彼段注云:‘引伸為遴選,選人必重難也。’然則遴集者,審擇所止,不輕集也。”<sup>⑤</sup>慮,思慮,謀劃。結,交結。簡文大致是說虛偽的人取舍審慎,取舍審慎就會多所謀慮,多所謀慮就無人與之交結。

[十] 速,迅速,與前文“慎”相對。謀(字本作誨),謀,計策。

(作者單位:武漢大學歷史系)

<sup>①</sup> 《呂氏春秋校釋》,學林出版社1984年版。

<sup>②</sup> 上博本此字作“慧”,參看劉信芳:《關於上博藏楚簡的幾點討論意見》,《簡帛研究網》2002年2月。

<sup>③</sup> 《郭店楚簡校讀記》。

<sup>④</sup> 吝、遴通假之例,看高亨:《古字通假會典》,齊魯書社1989年版。

<sup>⑤</sup> 《法言義疏》,中華書局1987年版。

# 郭店楚簡《緇衣》篇的思想史意義

淺野裕一（刁小龍譯）

## （一）

1993年湖北省荆門市郭店一號楚墓出土了800餘枚竹簡，其中有字簡730枚。出土的竹簡經荆州市博物館、荆門市博物館研究人員的釋讀，整理為《郭店楚墓竹簡》一書，於1998年5月由文物出版社出版發行<sup>①</sup>。書中收錄了竹簡的圖版、釋文，並將竹簡分類整理為如下十六種文獻：

1. 老子甲、乙、丙
2. 太一生水
3. 緇衣
4. 魯穆公問子思
5. 窮達以時
6. 五行
7. 唐虞之道
8. 忠信之道
9. 成之聞之
10. 尊德義
11. 性自命出
12. 六德
13. 語叢一
14. 語叢二
15. 語叢三
16. 語叢四

其中1、2係道家著作，3—12係儒家著作，13—16係蒐集其他書中類似格言性質的精粹集。本文就其中儒家文獻《緇衣》篇的書寫年代及其在先秦儒家思想發展中的意義，略作若干考察。

郭店楚簡中的《緇衣》篇同傳世《禮記》中的《緇衣》篇有較大的差異<sup>②</sup>。《禮記·緇衣》篇以“子言之曰，為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣”開篇，而郭店楚簡《緇衣》篇中並無此文；《禮記·緇衣》篇中有“子曰，小人溺于水，君子溺于口，大人溺于民”至“尹吉曰，惟尹躬天，見于西邑夏，自周有終，相亦惟終”一節，而郭店楚簡中的《緇衣》篇亦無此節。除此，兩篇在章次上也多有出入，差距甚多。

儘管如此，一般仍認為兩者基本屬於同一文獻。1994年上海博物館從香港古董市場購入的上海博物館藏戰國楚簡（以下略稱上海簡）中，也有《緇衣》一篇，與郭店楚簡的《緇衣》篇極其相似。同《禮記·緇衣》篇相較，也有著與郭店楚簡《緇衣》篇同樣的差異<sup>③</sup>。故此，有人以為郭店楚簡和上海簡的《緇衣》篇是比《禮記·緇衣》篇更古老的傳本形式。此且不論，但不可否認的是，相較三者之共同部分，應當承認三者屬於同一文獻。為確認起見，試將《禮記·緇衣》篇第二章和郭店楚簡《緇衣》篇的第一章、上海簡《緇衣》篇的第一章作如下比較：

子曰：好賢如緇衣，惡惡如巷伯，則爵不瀆而民作愿，刑不試而民咸服。大雅曰，儀刑文王，萬國作孚。（《禮記·緇衣》篇）

夫子曰：好□女好茲衣，亞亞女亞□白，則民□□而基不屯。寺員，□基文王，萬邦乍孚。（郭店楚簡《緇衣》篇）

□子曰：拱□女拱嚙衣，亞亞女亞巷白，則民□□而型不屯。□員，□型文王，萬邦□孚。（上海簡《緇

<sup>①</sup> 發掘調查結果見湖北省荆門市博物館《荆門郭店一號楚墓》（《文物》1997年第7期）一文。文中認為其營造年代為“公元前四世紀中期至前三世紀初”，又崔仁義在《荆門楚墓出土的竹簡——老子初探》（《荆門社會科學》1997年第5期）一文中，比較包山楚墓（前316年下葬）出土的陪葬品，認為郭店楚墓的年代應在前300年。

<sup>②</sup> 以下所引郭店楚簡釋文參考荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》（文物出版社1998年版）所集裘錫圭釋文，文中異體字盡可能改為通行字體。擇善而從，並斷以己意，依文省注。

<sup>③</sup> 筆者因科學研究費之故，與福田哲之（鳥根大學副教授）、渡邊英幸、福田一也、久保由布子（東北大學研究生）幾位，於本年8月20日訪問了上海博物館，並同前館長馬承源及濮茅左、陳佩芬、姚俊諸位進行了交談，獲取了關於上海簡的諸多信息。承博物館美意，又得以見到了《緇衣》、《孔子詩論》、《性情論》三篇竹簡的實物。

三者在具體細微處有相當的文字差異,然而應當視作同一文獻內部的差異,進而可認為三者基本仍屬於同一文獻<sup>①</sup>。郭店一號楚墓的下葬年代約為公元前300年,而上海簡的書寫年代也在前300年左右,那麼《緇衣》篇的成書年代也當在前300年左右,即戰國前期(前403年—前343年)至春秋時代(前770—前403年)的末期。下文就此對於思想史研究的意義進行論述。

## (二)

武內義雄在《易與中庸研究》中引《隋書·音樂志》中所引沈約之言“諸儒簡略漢初典章,摭拾遺簡之禮事及相關者,篇次編帙。《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》皆取自子思子”,馬總《意林》中《子思子》下十一條中有《禮記》之《表記》篇、《緇衣》篇等諸多證據,認為《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》四篇,為《漢書》藝文志、諸子略中儒家所著《子思二十三篇》中之一部分<sup>②</sup>。

一般以為,武內說是可信的。西漢確實存在《子思二十三篇》一書,並為《漢書·藝文志》所載,此書直至北宋仍有傳本,至南宋方才亡逸;《子思子》中含有《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》四篇,並以《中庸》為首篇。

下面的問題是這四篇同《禮記》的關係。《禮記》一書,《漢書》藝文志六藝略著錄書名為《記百三十一篇》,班固自注:七十子之後學者所記。又《隋書》經籍志載《記百三十一篇》為河間獻王收集而成:“河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記百三十一篇獻之。時亦無傳者。至劉向考校經籍,檢得一百三十一篇,向因弟而叙之。”

最早為《禮記》作注釋的鄭玄在《六藝論》中說:“今禮行于世者,戴德、戴聖之學也。戴德傳記八十五篇,則大戴禮記是也,戴聖傳記四十九篇,則此禮記是也。”(《禮記正義》序所引)。那麼,鄭玄所記之《大戴禮記》、《禮記》同《漢書》藝文志《記百三十一篇》之間關係又是如何?

如果將戴德的記八十五篇和戴聖的禮四十九篇加起來,即百三十四篇。比藝文志《記百三十一篇》多三篇。但今本《禮記》,即戴聖所傳小戴禮記中,《曲禮》、《檀弓》、《雜記》各分上下篇,合其他諸篇,共四十九篇。若除去因分上下篇所增三篇,則小戴禮記為四十六篇。又《通典》卷四十一,杜佑在《禮典序》中載,戴聖禮記四十七篇,其中含叙略一篇。所以小戴禮記應為四十六篇。這四十六篇合戴德八十五篇,正合藝文志的“百三十一篇”。因此《漢書》藝文志一總諸篇所記《百三十一篇》同鄭玄《六藝論》所述完全一致。

考慮到《禮記》的編輯之際不可能混入除《記百三十一篇》之外的其他書籍,那麼,沈約所言“《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》皆取自子思子”就讓人生疑了。然而《中庸》等四篇又確實出自《子思子》,無法質疑。我們暫且不論沈約所言成立與否,假定認為,這四篇為《記百三十一篇》和《子思二十三篇》兼而有之。

那麼,《記百三十一篇》同《子思子》關係如何?據《隋書》經籍志,“記百三十一篇為河間獻王收集而成”,但我們已無從考證,究竟最初是由一本書還是由幾本書,即收集之前已有一定形制編集而成,或是完全是以篇為單位收集,繼而經獻王之手編集成書的。然而從書名,一個缺乏具體性的“記”來判斷,這本書是在明確的意圖指導下著成的可能性是很小的。

相比之下,《子思二十三篇》則明示為子思的著作,書名也較《記百三十一篇》更為具體,極有可能是在明確意圖的指導下成書的著作或編集作品。然而,《子思二十三篇》是編集成書于漢代,還是戰國

<sup>①</sup> 池田知久在《根據出土資料推進中國古代研究》(池田知久監修《郭店楚簡研究》[三]大東文化大學郭店楚簡研究班編2001年)中認為,“儘管郭店楚墓竹簡出土了《緇衣》篇,但還不能認為在當時,與《禮記》中《緇衣》篇相當的文字已經成篇,甚至以為西漢後期戴聖所編纂的所謂四十九篇本《禮記》的原型已經完成。”“甚至”以下姑且不論,否認郭店楚簡的《緇衣》篇同《禮記》的《緇衣》篇為同一文本,這是常識無法理解和認同的。

<sup>②</sup> 武內義雄《易與中庸研究》(岩波書店,1943年版)第二章。

時已經是這樣的體裁形式，仍是疑問。若是前者，《中庸》等四篇的作者很有可能是子思或出於子思學派之手，然而無從考證。

對比《子思二十三篇》、《記百三十一篇》原本就是所出蕪雜，性質多樣的文獻匯總而成的編集作品。這樣與《子思二十三篇》重複兼有《中庸》等四篇，也就不足為奇了。

姑且不論《記百三十一篇》與《子思二十三篇》均有《中庸》等四篇，既然四篇屬《子思二十三篇》，其中必有相同之處。武內義雄在《中國思想史》中列舉數條《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇之共同特徵，認為三篇為戰國至秦初標榜子思的儒家學者所著。例如：王霸對言——孟子的影響；屢屢言及賞罰——法家影響；稱引《詩》、《書》，甚至孟子也不曾提及的《易》<sup>①</sup>。實際上，除此之外，三篇用“子云”、“子言之”等為伊始的文句排列結構，也顯示了其中極大的相同之處。

兩相對勘，《中庸》篇與此三篇則稍有異趣：有些文句不冠以“子曰”；也並不直接稱引《易》等等。然而，與此三篇共同之處也不在少處：仍有相當數量的文句以“子曰”造始；又如“君子不賞而民勸，不怒而民畏于鈇鉞”仍是涉及賞罰；“至誠之道可以前知”、“見乎蒼龜，動乎四體”仍是言及占筮。

聯想四篇同出於《子思子》，所以，即便四篇不是子思學派的著作，出於同一學派之手的可能性也應是很大的。

下面，探討一下四篇中頻出的“子曰”、“子云”、“子言之”究竟出自何人之口。先從《中庸》篇入手：

- (1) 仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。
- (2) 子曰：回之為人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。
- (3) 君子之道四，丘未能一焉。
- (4) 哀公問政。子曰：文武之政，布在方策。
- (5) 子曰：吾說夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周。

(1) 中“仲尼曰”，明示為孔子之言。需要注意的是，這是《中庸》篇中第一處用“某曰”形式出現的引言。(2) 是對顏回的評語。相關的發言人，除了孔子之外，不可能有他人。(3) “丘未能一也”，明指說話人為孔子。(4) 採用答哀公問的形式，表示“子曰”之後為孔子發言的內容。(5) 的發言內容與《論語·八佾》篇“夏禮吾能言之，其不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也”和“鬱鬱乎文哉，吾從周”，如出一轍，無疑“子曰”以下即是孔子之言。因此，推及其他“子曰”也應該是孔子言語。

再列舉《緇衣》篇中例：

- (6) 子曰：夫民教之以德，齊之以禮，則民有格心。教之以政，齊之以刑，則民有遷心。

儘管細微有別，但對比《論語》的《為政》篇“子曰：道之以政，齊之以刑，則民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格”，“子曰”以下也應該為孔子所言。

武內義雄在《易與中庸研究》中斷定，《中庸》本書所歷引的“子曰”是開頭處“仲尼曰”的省略形式，無疑其後所出“子曰”均係孔子之言。關於《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇中所出的“子曰”，武內介紹了兩種觀點：“子曰”均係孔子之言，“子言之”係子思之言——邵晉涵、黃以周說；“子曰”、“子言之”均係子思之言——皮錫瑞、簡朝亮說。武內說以簡說為是。

然而其結論尚有疑義。針對《禮記》中《坊記》、《中庸》、《表記》、《緇衣》的順序，武內說引沈約“《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》皆取自子思子”，以《中庸》為首篇；又“《中庸》之書四十九篇”（《孔叢子》居衛篇）、“《中庸》四十七篇”（李翱《復性書》）均以《中庸》代稱《子思子》之例，認為《中庸》篇即是《子思子》首篇。而武內說以為《中庸》篇的“子曰”均係孔子之言也是立足同樣的思考角度。

如果首篇《中庸》的“子曰”全是孔子之言，那麼其餘三篇所見“子曰”、“子言之”也當為孔子之言。

<sup>①</sup> 武內義雄《中國思想史》（岩波書店，1953年版）第十章。

然而三篇中所見“子曰”、“子言之”既沒有確鑿材料證明出自誰人之口，當然也就無從證明出自“子思”之口。所以前面所述的兩種觀點得以並存。其中只有6)是唯一可以明確說話主體的。既然那是孔子之言，那麼其餘也當全部出自孔子之口<sup>①</sup>。

既然體裁取孔子語錄的形式，又為何冠名以《子思二十三篇》或《子思子》？郭店楚簡中《魯穆公問子思》篇，採用魯穆公與子思直接問答的形式，然而此四篇卻全無子思和魯穆公之名，所以無從證實是子思之言。如此推斷，《子思子》可能就是子思所傳孔子的語錄。

惟在首篇《中庸》中，尚有文句不取“子曰”的形式：“仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，譬如天地之無不持載，無不覆幬。譬如四時之錯行，如日月之代明”，明確表示係出自孔子之外的他人手筆。這樣的表達方式或許正表明這是子思所做，而非孔子之作。開頭和末尾的幾篇與其他部分異樣的文字，他處尚有可見。

### (三)

承上所述，《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》四篇可認為係同一學派的系列篇章。那麼此前又是如何考慮四篇的成篇年代的呢？

就《中庸》篇而言，武內義雄在《易與中庸研究》及《中國思想史》中，總括全篇，分為前半“中庸本書”和後半“中庸說”，認為前者為子思本人或相近門人著作，後者則是秦朝子思學派的著作<sup>②</sup>。

與此迥異，赤塚忠在《中庸解說》中，否定前後二分說，主張是相關體系的作品，認為荀子時已出現原型，至秦始皇時方成篇定形<sup>③</sup>。津田左右吉則在《道家思想及其發展》中，指出其頗受道家影響，著述形式亦酷似漢代著作，提出當是在漢武帝以降成篇<sup>④</sup>。

武內說不僅對《中庸》，更將四篇合而觀之，進行考察。推定其他三篇為《中庸》篇的思想展開：“中庸本書”係子思手筆或門人編纂，《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇為戰國末、秦初子思學派的著作，“中庸說”則是秦統一後子思學派所記述的解說。就此論當否，考察如下：

武內說認為《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇是戰國末年、秦初子思學派的作品最有力論據在於三篇共同援引《易》。例如：

(1) 子曰，無辭不相接也，無禮不相見也。欲民之母相襲也。易曰，初筮告。再三瀆。瀆則不告。（《表記》篇）

(2) 子曰，事君大言入，則望大利。小言入，則望小利。故君子不以小言受大祿。不以大言受小祿。易曰，不家食吉。（《表記》篇）

(3) 子曰，事君軍旅不辟難，朝廷不辭賤。處其位而不履其事則亂也。故君使其臣，得志則慎慮而從之，否則孰慮而從之。終事而退，臣之厚也。易曰，不事王侯，高尚其事。（《表記》篇）

(4) 子云，敬則用祭器。故君子不以菲廢禮，不以美沒禮。故食禮，主人不親饋，則客不祭。故君子苟無禮，雖美不食焉。易曰，東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，寔受其福。《詩》云，既醉以酒，既飽以德。以此示民，民猶爭利而忘義。（《坊記》篇）

(5) 子云，禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也。先財而後禮則民利，無辭而行情則民爭。故君子於有饋者，弗能見，則不視其饋。一月，不耕獲，不菑畲，凶。以此坊民，民猶貴祿而賤行。（《坊記》篇）

(6) 子曰，南人有言曰，人而無恒，不可以為卜筮。古之遺言與。龜筮又不能知也，而況人乎。詩云，我

① 前面所引郭店楚簡《緇衣》篇開端冠以“夫子曰”，而上海簡《緇衣》篇同樣如此，想來亦是佐證。

② 馮友蘭《中國哲學史》（商務印書館，1934年版）第一篇第十四章、重澤俊郎《原始儒家思想與經學》（岩波書店，1947年版）第一部、金谷治《秦漢思想史研究》（日本學術振興會，1960年版，平樂寺書店，1918年版）第四章、島森哲男《中庸篇的構成與其思想》（《集刊東洋學》第32號）等，與此持相同觀點。

③ 赤塚忠《中庸解說》（《新釋漢文大系大學·中庸》明治書院，1967年版所收）。

④ 津田左右吉《道家思想及其發展》（岩波書店，1939年版）第五篇，及《漢儒述作之形式——解剖禮記諸篇》（《津田左右吉全集》第十八卷所收）另外板野長八《中庸篇的成書》（《廣島大學文學部紀要》第22卷2號，後收錄《儒教成立史之研究》，岩波書店，1995年版），立論方式各異，但均以為《中庸》篇成書於西漢武帝時期。

龜既厭，不我告猶。兌命曰，爵無及惡德，民立而正。世純而祭祀，是為不敬，事煩則亂，事神則難。易曰，不恒其德，或承之羞。恒其德貞，婦人吉，父子凶。（《緇衣》篇）

其中(1)所引為《易》蒙卦卦辭(彖傳)“初筮告，再三瀆，瀆則不告”；(2)為大畜卦卦辭“不家食吉”；(3)為盅卦上九爻辭“不事王侯，高尚其事”；(4)為既濟卦九五爻辭“東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，受其福”；(5)為無妄卦六二爻辭“不耕獲，不菑畲，則利有攸往”<sup>①</sup>；(6)為恒卦九三爻辭“不恒其德，或承之羞”及六五爻辭“恒其德，貞，婦人吉，父子凶。”

武內說認為孔子直至孟荀，《易》均不為儒家視作經典著作，直至呂不韋時才得以廁身其中；既然不見於孟荀，則很可能是孟荀以外的學派引發所致。

換言之，武內說認為是在荀子以降之戰國末年至秦初，《易》才被奉為儒家經典。同時，《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇的成篇年代也在戰國末年至秦初。三篇共同稱引《易》，則說明戰國末年至秦初時，《易》已經廁身於儒家經典，並為子思學派所稱引。

然而隨著郭店楚簡的發現，以上觀點就不能成立了。郭店楚簡的六德篇中有以下記述：

故夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣，六者各形其職，而訕誇亡由作也，觀諸詩書則在矣，觀諸易春秋亦在矣。親此多也，鏡此多也，美此多也。導宗止。

《六德》篇所言“內位父、子、夫也，外位君、臣、婦也”，規定了夫婦、君臣、父子六位，又將此六位與聖、智、仁、義、忠、信六德、和率、從、使、事、教、受六職相互匹配，說明三者間關係。前面所引述部分則進一步將六位、六德、六職的理想關係同《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》相對應。《六德》篇中所述《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》的書名同先秦儒家奉為經典的“六經”內容是完全一致的。

而且其中所列舉的排列順序也同《莊子·天運》篇“丘之《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣”和《天下》篇“《詩》以導志，《書》以導事，《禮》以導行，《樂》以導和，《易》以導陰陽，《春秋》以導名分”的六經順序全然相同。

無疑，《六德》成文時，儒家已經將以上六種典籍奉為經典，儘管我們無法判斷最初是否用六經來總稱這些典籍，但這些典籍當時已被儒家作為特殊典籍已是毋庸置疑了。

郭店楚簡《語叢一》中也有記述“六德”的文句：

易所以會天道人道也。詩所以會古今之志也者。春秋所以會古今之事也。禮，交之行述也。樂，或生或教者也。

《語叢一》對《易》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》分別簡略地說明了功用。推想其中也一定有對《書》的解釋，可惜竹簡殘缺，不能見到具體記述。而且其中的“禮、樂”究竟是特定的典籍，還是一般性的儀禮和音樂，不得而知，想來後者的可能性較大。

《語叢一》並沒有如《六德》那樣明確顯示存在“六經”的概念，但這些記述至少反映出在《語叢一》編纂時，儒家已經把《易》、《詩》、《春秋》奉為經典了。

《六德》和《語叢一》的成書年代究竟為何時？依上所述，郭店一號楚墓的下葬年代約為前300年左右，而陪葬品中還有兩根君主賜予年長者的鳩杖。據此，墓主或已年過七十。而《六德》、《語叢一》均為墓主生前所有，假定墓主五十歲左右得到這些抄寫本，那麼抄寫本的書寫年代當在前320年左右。

而這些不過是幾經抄寫的眾多寫本中的一本，並非原著，那麼原著的成書年代應當遠較郭店寫本為早。考慮到一般情況，原著成後到幾經抄寫的寫本流傳需要相當的時間，至少一二十年。假定《六德》和《語叢一》的書寫年代為前320年，那麼，原書成書應前推二十年，即前340年左右<sup>②</sup>。

《六德》和《語叢一》是在儒家已經將《易》視作經典前提下的記述。即兩篇成文之前，《易》已廁身儒家經典之列。那麼這個年代也應當遠早於前340年左右。

① 今本《周易》作“則利有攸往”，《坊記》篇引時作“凶”。馬王堆漢墓出土的帛書《周易》作“利(有攸)往”。

② 關於《語叢》的成書年代，參閱拙稿《春秋的成書年代——平勢說的再商榷》（《中國研究集刊》第29號2001年）。

通過郭店楚簡的發現，可以否定上述武內的說法——《易》在戰國末至秦初被列入儒家經典。同樣，《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇的成篇時間當在戰國末、秦初的結論，也因郭店楚簡和上海簡中《緇衣》的出現不攻自破。

在上海博物館的中國歷代書法館，陳列有上海簡中五種文獻竹簡的放大照片，每張二枚，共計十枚竹簡。這些文獻相當於《周易》、今本《禮記·緇衣》篇和《孔子閒居》篇、《大戴禮記》的《武王踐祚》篇以及新見的《季桓子》。

其中《周易》簡所展示的兩根分別是豫卦和大畜卦的部分內容。各簡從簡頭開始依次記述了卦畫、卦名、卦辭和爻辭，與今本《周易》驚人一致。儘管還有細微的文字差異，但可以認為僅是同一文本間內部差異<sup>①</sup>。

上海簡的書寫年代約在戰國晚期（前四世紀中葉—前 221 年），更具體來說約在前 300 年左右。以上說明，尚在戰國前期（前 403 年—前 343 年），《周易》的卦畫、卦名、卦辭、爻辭已經以一定的形態傳承下來了。又聯想到散見於《國語》和《左傳》中用《周易》占筮的記事，恐怕《周易》的由來較戰國前期更為古老，可以上溯至春秋時代（前 770 年—前 403 年）甚至西周末年<sup>②</sup>。

與前面所述《六德》、《語叢一》的記述相結合，《周易》成為儒家經典很可能是在春秋末年至戰國前期。1973 年在湖南長沙市馬王堆出土了大量帛書，其中也有《周易》。對照今本《周易》，除卦序有所出入之外，基本上也是同一文本<sup>③</sup>。

值得注意的是，帛書《周易》附有《二三子問》、《繫辭》、《易贊》、《要》、《繆和》、《昭力》等傳。例如《二三子問》篇，關於坤卦上六爻辭，“易曰，龍戰於野，其血玄黃。孔子曰，此言大人廣德而施教於民也。夫文之交，采物畢存者，其惟龍乎？德義廣大，法物備具者[其惟]聖人乎？龍戰於野者，言大人廣德而下[接]民也。其血玄黃者，見文也。聖人出法教以導民，亦猶龍之文也。可謂[其血]玄黃矣。”<sup>④</sup>

附記孔子解說《周易》經文的傳記，說明從戰國開始，易傳的著述促進了孔子及儒家同《易》之間的緊密聯繫。出土帛書《周易》的馬王堆三號漢墓營造於前 168 年，即漢文帝前元 12 年。那麼，帛書的書寫年代也當在漢帝國建立之後不久。所以帛書《周易》所附之傳，戰國時期應已成書。這也可以成為《周易》作為儒家經典的時間是在戰國末年至秦初的一個佐證。

對此，值得一提的是，郭店楚簡和上海簡的《緇衣》篇沒有引用《易》的部分。武內說認為《易》同儒家相結合的時代應在荀子以降，戰國末年至秦初，所以稱引《易》的《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇的成篇當然也在戰國末年至秦初。設想如果同竹簡本《緇衣》篇一樣，《表記》、《坊記》最初文本中並沒有稱引《易》的部分，只是後來才加進去的，這又意味著什麼？

如前所述，儒家把《易》奉為經典是在春秋末年至戰國前期開始的，並且《易》的文本同今本基本一致。三篇的作者如果想在其中援引《易》的話，當然是一定可以的。所以，三篇最初的文本是否援引《易》就不能作為直接判定三篇的成篇年代的證據<sup>⑤</sup>。

即使竹簡本《緇衣》篇沒有引用《易》的部分，也不能因此斷定：這是文本的最初形態還是戰國時期唯一形態。因為儘管郭店竹簡和上海簡本是這樣的，並不能否認：與傳世本同樣的其他文本當時也在流佈。既然無法否定這種可能性，那麼有無稱引《易》，就不能成為判定的關鍵所在。

① 拙稿《關於戰國楚簡《周易》》有詳細論述，請參閱。

② 平勢隆郎《左傳的史料批判性研究》（東京大學東洋文化研究所，汲古書院，1988 年版）認為《周易》的體系構成當在戰國後期之後。近藤浩之也在《從出土資料看《周易》的形成》（漢城 98 國際周易學術會議論文集《21 世紀與周易》，1998 年版）認為戰國中期以前尚無卦名存在。相反，廖名春在《上海博物館藏楚簡《周易》管窺》（《新出楚簡試論》臺灣古籍出版公司，2001 年版）中，認為由於上海簡《周易》的發現，以上觀點已不能成立。又近藤浩之在《包山楚簡卜筮祭禱記錄與郭店楚簡中的《易》》（武漢大學中國文化研究院編《人文論叢 特集 郭店楚簡國際學術研討會論文集》湖北人民出版社，2000 年版）認為《周易》的卦辭和爻辭的定型是在戰國中期末以降。然而，隨著上海簡《周易》的發現，確信這不能成立的。另外曹峰在《關於上海博物館展示的竹簡》（《郭店楚簡的思想史研究》第二卷，東京大學郭店楚簡研究彙編，1999 年版）中，援引近藤說，認為“在郭店楚簡編成年代，《易》的地位已經同詩、書、禮、樂、春秋並駕齊驅。但這裏的《易》未見得就如上海簡裏的《易》一樣，卦辭、爻辭都已齊備。”其論究竟從何而出，未有明確證據，意旨不明。

③ 請參閱張立文《周易帛書今注今譯》（臺灣學生書局，1992 年版）。

④ 以下所引帛書《易傳》出自廖名春《帛書《易傳》初探》（臺灣文史哲出版社，1999 年版），擇善而從，斷以己意。

⑤ 近藤浩之《包山楚簡卜筮祭禱記錄與郭店楚簡中的《易》》一文，針對郭店楚簡中《緇衣》篇沒有稱引《易》，認為戰國中期末以前卦辭、爻辭尚未定型。

郭店楚簡和上海簡都出土了《緇衣》篇，所以我們也應認為《表記》、《坊記》二篇成篇於春秋末年至戰國前期。理由是《緇衣》篇和《表記》、《坊記》三者之間並不存在足以判定有年代差距的差異，而且三篇屬於同一學派的系列著作。

所剩的《中庸》篇又當如何考慮？武內說從內容上的差異，認為前半以“中庸”為主題，後半以“誠”為主題，分解為“中庸本書”和“中庸說”。然而同一篇內部有主題轉換的情形，在《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇中亦有所見，以此便認為前者是子思及其門人的著作，而後者則為相距甚遠的秦始皇時代的著作，是完全没有必要的<sup>①</sup>。

武內說將《中庸》等四篇分為“中庸本書”（戰國前期）——《表記》、《坊記》、《緇衣》（戰國末秦初）——“中庸說”（秦始皇統一後）的圖式，其中的第二個環節已隨著郭店竹簡和上海簡《緇衣》篇的發現，不復成立，繼而二分《中庸》，並置於《表記》、《坊記》、《緇衣》前後的排列也就不能成立了。而當認識到《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》四篇為春秋末期至戰國前期同一學派的系列著作<sup>②</sup>時，對此前古代中國思想史研究的再思考就迫在眉睫了。

#### （四）

此前的古代中國思想史研究，一般以為《易》是在戰國末年至秦漢之際甚至漢之後才廁身於儒家經典之列<sup>③</sup>。

據此，武內說認為從戰國末年至秦朝，儒家，尤其是子思學派，受到道家的影響，著述了《易傳》的《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》、《文言傳》等，將占筮的《易》改造成了儒家經典。通過以上工作，在形成《易傳》的形而上思考同時，將此前儒家並非十分發達的形而上的宇宙論納入到儒家思想中。換言之，此前的儒家僅將視野限定在人類社會內部的道德思想，而戰國末至秦時，受《易》經典化及道家思想的影響，形成了一個以誠為貫通宇宙、立足形而上的宇宙論之上的人類道德思想<sup>④</sup>。

既然明確了儒家在春秋末至戰國前期已經將《易》奉為經典，並從戰國時代開始儒家即完成了《易傳》的著作，並且《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》四篇的成篇年代也在春秋末年至戰國前期，那麼當然有必要對儒家的形而上思考的發端時間重新思考。

郭店楚簡《性自命出》篇中有著與《中庸》篇的思想極為近似的表述：

（1）凡人雖有性，心亡莫志。待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。喜怒哀樂之氣，性也。及其見於外，則物取之也，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。好惡性也，所好所惡，物也，善不[善義也]，所善所不善勢也。

（2）凡物亡不異也者，剛之樹也，剛取之也，柔之約，柔取之也。四海之內其性一也。其用心各異，教使然也。

（3）詩、書、禮、樂其始皆生於人。詩有為為之也，書有為言之也，禮樂有為□之也。聖人比其類而論會之，觀其先後而逆順之，體其義而節度之，理其情而出入之，然後復以教。

（1）是《性自命出》篇的開頭部分。“性自命出，命由天降，道始於情，情生於性”展現了“天一命一

<sup>①</sup> 武內說認為《表記》、《坊記》、《緇衣》三篇屢屢言及賞罰是受到了法家的影響，以此作為三篇是韓非子之後戰國至秦初成篇的論據之一。然而，在郭店楚簡中也有“未賞而民勸，含福者也，未刑而民畏，有心畏者也”（《性自命出》），“刑賞與刑，禍福之基也，或前之者矣”（《尊德義》）涉及賞罰的文句。卻不能視為戰國末至秦初作品的證據。而武內說將《中庸》篇中的“今天下，車同軌，書同文，行同倫”同始皇帝統一文字相聯繫，作為“中庸說”是始皇帝統一之後的著作的證據。但“書同文”既然是出自孔子言論，理解成周宣王時太史籀統一文字應更為妥當。另《中庸》篇的著作意圖，請參閱拙著《孔子神話》（岩波書店，1997年版）第三章。

<sup>②</sup> 上海簡中有今本《禮記》的《緇衣》篇、《孔子閒居》篇，《大戴禮記》的《武王踐祚》篇、《曾子立孝》篇。今本《禮記》和《大戴禮記》均以《漢書·藝文志》所載《記百三十一篇》為共同源水。既然其中有四篇從出土的戰國墓中發現，那麼就很有可能《記百三十一篇》全部為先秦著作。

<sup>③</sup> 參閱平岡武夫《經書的成立》（全國書房，1940年版，創文社，1983年再刊）武內義雄《中國思想史》，津田左右吉《左傳的思想史研究》（東洋文庫，1935年版）第八章等。

<sup>④</sup> 《中國思想史》。又金谷治《秦漢思想史的研究》持同樣見解，有詳說。

性一情一道”的發生順序，酷似《中庸》篇開頭的“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”。

在天所賦予人的本性之中，稟賦有喜、怒、哀、樂之氣，因特定的外物所誘發以喜、怒、哀、樂的感情展現於外。這樣的性情論同《中庸》的開端部分“喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和”也是非常近似的。

(2) 認為萬物之所以呈現出各自迥異的形態，是由於外界存在的剛柔誘發、作用于個體內部的剛柔之性。同時萬物之性在種類內部雖然相同，卻因外物施加不同教導而使其心各異。

最後，(3) 中，聖人分析了詩、書、禮、樂的內容，比較了各自的特徵，設計了依難易度前進的階梯；揭示出其中所蘊含的深意，規定了踐行時的節度，恰如其分地駕馭其中飽含的情感，然後以一種天下萬物無所不包的形式開始教化。這種聖人教化形態同《中庸》篇中“唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以參天地之化育，可以參天地之化育，則可以與天地參矣”完全相通。

《性自命出》篇的前半部分，作為天命所賦予人之稟性，時而內蘊又時而外現，兼有內外特徵之情和誘發情的外在教化手段作了區分，並闡明了三者間的關係<sup>①</sup>。《性自命出》篇對先天的性和後天的教化的關係進行了原理性的考察。既然《性自命出》篇的成書年代是在春秋末年至戰國前期，那麼儒家類似《中庸》篇的形而上思考的初始年代，自然應該相應提前。

接下來，是對帛書《周易》附載《易傳》的內容的探究：

(1) 天尊地卑，鍵川定矣。庫高已陳，貴賤立矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生[矣]。[在天成象]，在地成形，變化見矣。(《繫辭》)

(2) 天尊地卑，乾坤定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。

(3) 犯回天地之化而不過，曲成萬物而不遺，達諸晝夜之道而知。古神無方，易無體。一陰一陽之胃道。係之者善也。成之者生也。(《繫辭》)

(4) 範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神無方，而易無體。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。

(5) 夫子老而好易，居則在席，行則在囊。子貢曰，夫子它日教此曰，德行亡者，神靈之趨，知謀遠者，卜筮之繫。賜以此為然矣。以此言取之，賜縉行之為也。夫子何以老而好之乎。(《要》)

(6) 故易有天道焉，而不可以日月星辰盡稱也，故為之以陰陽。又地道焉，不可以水火金木土盡稱也，故律之以柔剛。又人道焉，不可以父子君臣夫婦先後盡稱也，故為之以上下。有四時之變焉，不可以萬物盡稱也，故為之以八卦。(《要》)

(7) 易曰，康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。孔子曰，此言聖王之安世者也。(中略)聖人之蒞政也，必尊天而敬衆，理順五行，天地無菑，民口不傷。甘露時雨聚降，剽風苦雨不至，民也相以壽。(《二三子問》)

(8) 卦曰，履霜，堅冰至。孔子曰，此言天時緝戒葆常也。(中略)德與天道始，必順五行。其孫貴而宗不滅。(《二三子問》)

以上，(1) 是帛書《周易》繫辭的開頭部分，(2) 是今本《周易》繫辭的開頭部分；(3) 是帛書《周易》繫辭的一節，(4) 是對應的今本《周易》中的部分。兩相校勘，一目了然：二者為同一文獻。不僅如此，帛書《周易》的繫辭與今本繫辭基本完全一致<sup>②</sup>。

帛書《周易》的發現推翻了武內說認為《繫辭傳》和《文言傳》出自秦代子思學派之手的論斷。前168年營造的馬王堆漢墓出土的帛書《周易》，其書寫年代約在高祖、惠帝時。又由於該文本不可能是原著，那麼原著成書年代又應當從高祖、惠帝前移數十年甚至百餘年<sup>③</sup>。所以帛書《易傳》的成書年代

<sup>①</sup> 上海簡中有同郭店楚簡《性自命出》內容相當的文獻，上海博物館定名為《性情論》。

<sup>②</sup> 為便於比較和對照，(a)、(c)仍依帛書文字，(e)、(f)、(g)、(h)因理解便，改作通行字體。

<sup>③</sup> 關於馬王堆漢墓出土帛書《五行》篇，此前多數人認為是受《荀子》的影響，成篇於漢初或秦時。但郭店楚簡《五行篇》的出土，成書年代一舉上溯百年有餘。關於帛書《五行篇》的成書年代參閱拙著《黃老道的成立和展開》(創文社，1992年版)。

大約在戰國中期(前 342 年—前 282 年)或戰國後期(前 281 年—前 222 年)。一直以來作為一部展示《易》的形而上思考的精華著作,《繫辭傳》在思想史上備受矚目,評價甚高。如此,儒家從戰國時便開始了《易傳》的形而上學思考。

(5) 是帛書《易傳·要》篇的一節。從中得知孔子晚年好易,不暇釋卷。子貢詰問夫子一直教導人要重修養遠卜筮,自己也身體力行,何以現在一反常態?

《論語》中有“夫子言性與天道,不可得而聞也”(《公冶長》章)、“務於民義,敬鬼神而遠之,為知矣”(《雍也》章)、“子不語怪力亂神”(《述而》章)等記述了孔子否定神秘主義的言行。而《易傳》的作者卻賦予孔子聖人的資格,努力捏造出孔子精通《易》並著作《易傳》的證據<sup>①</sup>。又考慮到這與《論語》中的記述有矛盾,所以就將“子曰,加我數年,五十以學易,可以無大過矣”(《述而》章)視為奇貨,偽造出(e)的一節話語,試圖借孔子之口釋明,其中並無矛盾存在<sup>②</sup>。

後續的(6)、(7)、(8)記述了孔子將陰陽概念導入由日月星辰組成的天道,將剛柔概念導入由水火金木土組成的地道,又用“理順五行,天地無菑”、“德與天道始,必順五行”,說明天人相應的思想。從中我們看到,從戰國時開始,一部分儒家已開始將孔子偽裝成神秘主義的天人相應論者,並不斷地嘗試探索人類道德同形而上的宇宙論相結合的思考<sup>③</sup>。

其時,這樣的探索僅憑儒家完全獨立的實踐,是難以想象的。正如此前一般認為的,其中也存在著道家等其他學派的影響。因為許多學者認為道家思想的發生時期需要重新考慮,所以受道家思想影響的易傳的著作時間,一般認為是在戰國末至秦初。而戰國竹簡的發現,致使道家思想產生的年代也极有可能大大提前。

郭店楚簡中出現了三個《老子》的抄本,因此可以確信,《老子》一書的成書時代應在戰國初甚至春秋末年。進而郭店楚簡中《太一生水》篇的發現,證實了尚有不為人知的道家思想的存在<sup>④</sup>。郭店楚簡的《語叢》中還散見有道家思想的文句,“凡物由無生”、“察天道以化民氣”、“無物不物,皆至焉,而亡非己取之者”(《語叢一》)、“華,自晏也,賊,退人也”、“名,婁也。由則玄生”(《語叢二》)、“天型成,人與物斯理”(《語叢三》)等等。

因此,我們必須認識到儘管來歷各異,後來總稱為道家的思想從春秋末年至戰國初葉已經存在,且其中一部分可能先於孔子思想。儒家很有可能在戰國中期、後期接受了道家思想並著作了《易傳》<sup>⑤</sup>。

戰國楚簡的相繼發現,使《周易》以卦畫、卦名、卦辭、爻辭等為基本結構的確立年代,道家思想的發生年代,儒家將《易》作為經典的年代,儒家著作《易傳》的年代,以及《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》四篇的著作年代都得以大幅前移<sup>⑥</sup>。可以說我們迎來了一個打破陳說的束縛,重新反思方法論,並重構古代中國思想史的嶄新階段。

(作者單位:東京大學人文部)

① 請參閱拙著《孔子神話》第五章。

② 《述而》章中孔子所言另有本作:“加我數年,五十以學,亦可以無大過矣”。有人以此為善。從帛書《要》篇的記述判斷,文本的優劣姑且毋論,儒家內部確實有人根據“五十學易,可以無大過矣”的文本,認為孔子晚年學易。“孔子晚而喜易,序彖繫象說卦文言”(《史記》孔子世家)的記述,就是這樣的觀點的延伸。

③ 以前多以為儒家引入天人感應的思想的是西漢的董仲舒,現在以為當做根本的修正。

④ 參閱拙稿《郭店楚簡·太一生水》和《老子的道》(《中國研究集刊》第 26 號,2000 年)。

⑤ 王弼本《老子》第十九章“絕聖棄智,民利百倍,絕仁棄義,民復孝慈,絕巧棄利,盜賊無有”一句,過去認為這是在批評儒家。但郭店楚簡《老子》(甲本)中對應句子作“絕智棄辯,民利百倍,絕巧棄利,盜賊無有,絕偽棄慮,民復孝子”,並沒有對儒家批評的成分。《莊子·外雜》篇中,雖然也有針對類似《性自命出》篇中的性命論的激烈批評,然而也不排除此前儒家與道家關係是十分緊密的可能性。

⑥ 《坊記》篇中有“春秋不稱楚越之王喪”、“魯春秋既猶去夫人之姓曰吳,其死曰孟子卒”等孔子援引《春秋》的句子。如果《坊記》篇的成書年代提到在春秋末年至戰國前期,那麼《春秋》的成書年代當然也一並要上溯了。

# 《性情論》說“性”、“情”

陳麗桂

## (一) 緒論

郭店出土儒簡《性自命出》與上海博物館所購藏的《性情論》內容大致相重，李學勤說它應分為兩篇，上篇（郭店 1—36 簡）論樂，下篇論性情<sup>①</sup>。丁原植就其以“凡”論述的表現形式，說它像《緇衣》一樣，“由鬆散之單章拼合而成，在結構上有較大的調整餘地。”<sup>②</sup>李零以為，“性”才是全篇的核心論題，全篇圍繞著“性”，上究“天”、“命”，下窮“心”、“情”，旁涉“物”、“悅”、“勢”、“故”、“教”、“習”、“道”、“義”等<sup>③</sup>。周鳳五、林素清也以為應分兩篇，前一篇著重論“性”，後一篇著重論“情”。前一篇尤其“理路清晰”、“主旨明顯”<sup>④</sup>。廖名春則懷疑其可分為上（1—35 簡）、中（36—49 簡）、下（50—67 簡）三篇。各家之說，除李學勤的上篇論“樂”，下篇論“性”、“情”，與簡文實際內容有較大出入外，其餘大致各有著眼角度，亦各成其理。然而，錢遜以為，《性情論》與《性自命出》儘管內容小有出入，卻都是“圍繞著心性問題”，前半與後半應同屬於一篇文章，“離開了前半部分的基本思想，後半部分即不好理解，捨棄了後半部分，前半部分的思想便失去了豐富的內容。”<sup>⑤</sup>李天虹則舉証以明郭店六十七支簡文在用語上頗多相同之處，思想內涵也一致，“不離儒家心性學說的範疇”。然而，仍不敢斷然突破李學勤的“兩篇”之說，而歸結於“六十七支簡原本屬於兩篇儒書，亦或屬於同一篇儒書的上下篇”，兩種可能都無法排除，卻也承認：若單從內容考量，同屬一篇可能性似乎大一些。<sup>⑥</sup>事實上，誠如廖名春所言，兩種內容相當一致的簡文，能一而再地同地（上博簡的來源相傳距郭店簡出土地不遠）出現，要說它們不同屬一篇，是很困難的<sup>⑦</sup>。儘管如此，廖名春依然作出可能分三篇的懷疑。

各家對於篇章分合問題，儘管有不同意見，對於兩簡內容前後的呼應性和關聯性，卻大致有相當的共識。本文即以此為基礎，討論其中所涉及的“性”與“情”、“心”的義涵和關聯。茲先說“性”。

## (二) 性

就兩簡文字內容看來，誠如周鳳五、林素清所說，前半主論“性”，簡文論“性”的文字，大致集中在前半，亦即郭店 35、36 簡，上博 20 簡以前，尤其是前四分之一部分（亦即郭店第 18 簡，上博第 10 簡以前）。根據那些表述，可以看出，簡文所說的“性”，基本上是靜態的、內藏的、普遍的、自然的，這和它所表述的“心”、“情”的質性，明顯不同。它說：

① 參見《郭店簡與樂記》，收入《中國哲學的詮釋和發展—張岱年先生 90 壽慶紀念文集》，北京大學出版社，1999 年版。

② 參見《楚簡儒家佚籍的性情說》，臺灣萬卷樓出版公司，2002 年 3 月。

③ 參見《郭店竹簡校讀記》，收入《道家文化研究》17 輯，三聯書店，1999 年版。

④ 參見《郭店竹簡編序復原研究》，收入《古文字與古文獻》試刊號。

⑤ 參見《性自命出 前半部札記》，《清華簡帛研究》第一輯，2000 年 8 月。

⑥ 參見《郭店竹簡 性自命出 研究》，中國社會科學院博士後工作報告，2000 年 8 月。

⑦ 參見《性自命出 的編連與分合問題》，清華簡帛研究第二輯，北京清華大學中國思想文化研究所，2002 年 3 月。

可見,“性”是普遍的,人人皆有的。就其存在之本性言,每個人的性,差異不大。簡文又說:

性自命出,命自天降。

“性”是與生俱來,自然生成的。至於“性”的內涵,簡文說:

好惡,性也;所好所惡,物也。善不善,性也;所善所不善,勢也。

所謂“善不善”,趙建偉說:“善”是肯定,“不善”是否定②。因此,所謂“善不善”事實上和“好惡”一樣,是兩個相對的動詞一正一反並列。後文雖然有“未教而民恒,性善者也”,似乎指“性”有善、不善之分,“善”、“不善”形容“性”;然此處就上下文例句法相對看來,“善”、“不善”仍宜比同“好惡”,作“動詞”為妥。

所謂“物”與“勢”,根據下文的說法:“凡見者之謂物”,“物之勢者之謂勢”。“物”,泛指一切可見的具體存在,它是“性”所“好惡”的對象。“好惡”是一種本能反應,人對於這些可見的具體存在,會本能地產生好惡,這是“性”。“勢”,是指外在的各種條件和狀況。人面對這些條件與狀況,也會本能地加以肯定或否定,這些本能也是“性”;“好惡”與“善不善”其實是相類的。要之,所謂“性”,指人對天地間一切存在事物或條件狀況所產生的一種感知、迎拒的自然本能。這些本能是天生的,人人皆有的,因此說:“四海之內,其性一也。”所謂“一”,固然可詮解為“性相近”;事實上,也同時指其為人人所普具、共具之本能。

《性情論》又說:

喜怒哀悲【樂】之氣③,性也;及其見於外,則物取之也。

這個“氣”,廖名春說,非謂物質性之“氣”,而應泛指人之精神力、生命力④。換言之,那是一種能力。喜、怒、哀、樂是“情”,具有這種能力是“性”。人人天生具此能力,具此“性”,故能發此“情”,《性情論》因此說,“情出於性”。

至此我們可以說,所謂“性”,指的是人與生俱來的生理特質或反應本能。“目之好色,耳之樂聲”、“牛生而長,雁生而伸”(上博簡無此句,郭店在第7簡)就是“性”。這種本能,就其存在言,當然是內藏的、靜態的。就其顯發言,則有賴外在各種事物、條件的牽引觸動,尤其是“物”的牽動。沒有牽引觸動的外力,它是靜藏不顯的;上文因此說:“及其見於外,則物取之也。”《簡文》說:

凡性為主,物取之也。金石之有聲,弗扣不鳴……

除了一再複述“性”待“物”引而顯發外,所謂“主”,是與“客”相對而言的,周鳳五說,先秦兵學論攻守之道,以“主”為防守者,“客”為進攻者⑤。換言之,待守一方是“主”,來襲一方是“客”,主靜而客動。以此喻“性”,則“性”靜而“物”牽取之,是“性”靜而“物”動,故“性”為“主”,而“物”為“客”。它以金石為喻,

① “四海之”三字上博簡無,據郭店簡《性自命出》補。

② 參見《郭店竹簡 忠信之道、性自命出 校釋》,收入《中國哲學史》,1999年2期。

③ 此句“樂”本作“悲”,廖名春以為“悲”為“樂”字之誤。喜、怒為反義,哀、悲亦當同。文獻中多“喜怒哀樂”連言,鮮見“喜怒哀悲”連言。其說見《郭店楚簡 性自命出》篇校釋,收入《清華簡帛研究》第一輯(清華大學思想文化研究所,2000年8月)。桂按:觀下文,“凡至樂必悲,哭亦悲,……哀樂其性相近也”、“凡憂思而後悲,凡樂思而後忻”亦皆哀、樂對論,因從廖說。

④ 同③。

⑤ 其說見《上博 性情論 “金石之有聲也,弗扣不鳴”解》,今從校改。

加以說明，道理更加清楚。金石有能發聲的本質，這種本質如人之“性”，是一種靜態的存在能力，要它呈顯，一定得靠外力的扣擊。

扣“性”使顯發，最尋常而大宗的，當然是“物”，卻不僅止於“物”。諸多外在的因素與條件，都可以扣引“性”、導致“性”作不同程度與狀況的顯發，展現出“性”寬廣的可塑性與多面風姿，這在簡文中有很豐富詳盡的論述。它說：

凡人雖有性，心無正志<sup>①</sup>，待物而後作，待悅而後行，待習而後莫。

人“性”對外在的一切雖然具有感知迎拒的本能，但其能否產生感知活動，其感知迎拒的強度與方向，完全取決於外力而充滿變數。比如四海之性雖“一”，會引動此一“性”之“物”，卻有無限種形態與可能，《性情論》說：“凡物無不異也，剛之樹也，剛取之也；柔之約也，柔取之也。”這就不完全是人人相近的“性”所能持定，故曰“心無正志”。所謂“悅”與“習”，下文續有較詳細的註解與發揮，《簡文》說：

凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出〔之，或養<sup>②</sup>〕之，或長之。凡動性者，物也；逆性者，悅也；交性者，故也；厲性者，義也；出性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之勢者之謂勢，有為也者之謂故。義也者，群善之蘊也。習也者，有以習其性也，道也〔者，群物之道，凡道，心術〕<sup>③</sup>為主，道四術也，唯人道為可道也。……

有關“逆”字的意涵，說法很多。或讀為“格”（阻止），或訓為“因”（順），廖名春訓為“迎合”。其中以黃德寬、徐在國引《韓詩外傳》卷九“見色而悅謂之逆”的說法，較能順接其下“道性者，悅也”的論述，因從之<sup>④</sup>。“交”，陳寧訓為“更”，趙建偉解作“改變”，劉昕嵐疑其義同“教”，廖名春從之，故陳寧、李天虹謂指詩、書、禮、樂<sup>⑤</sup>，今並從其說。

簡文透過對各種引發“性”的事物條件、因素或情況的論述與鋪寫，把全篇的“性”論帶到了高峰。它先鋪說靜態的“性”所可能受到牽動、引發或改變的各種可能狀況：動、逆、交、厲、出、養、長；再接著補充說明造成這些牽動、引發或改變事件的根由：物、悅、故、義、勢、習、道；最後一一補充詮釋這些根由的義界與內涵。

根據它的說法：“性”可能因物而發，可能因色而悅，既可經由《詩》、《書》、《禮》、《樂》之教去加以培育，也可透過“義”去加以砥礪；會因外在條件狀況而呈顯，也會因長期積習而養成，更會因“道”而增進。而在所有引發“性”呈顯的因素中，作者似乎特別強調“義”與“道”。“性”雖然是靜態的，其表現雖然充滿無限可能的變數；比如會因“物”而動，因“色”而悅，因“勢”而出，皆具正反雙面可能；但，透過長期不斷的學習與積染，《詩》、《書》、《禮》、《樂》之“教”的陶育，“義”的鍛鍊，和道的提昇，這種易受牽引之“性”，可以日有增進，漸趨穩定成熟。簡文因此不但對義、道、《詩》、《書》、《禮》、《樂》之教有較詳細深入的論述，甚至以之為次主題，作了相當篇幅的討論與鋪衍。它以“義”為群善之表徵，闡發詩、書、禮、樂四教的特性、價值與功能，以及聖人如何推行這四教的精神與法則，並且大大論述了“道”（人道）的內涵與價值<sup>⑥</sup>，而回歸於儒學道德教化的本旨。這一部分，個人將另撰專文討論，此處暫略。

① 郭店《性自命出》“正志”作“莫志”，裘錫圭說：莫，定也。李零說：正，讀作“定”。是“正”、“莫”皆通“定”，其下“待習而後莫”同。

② 此數字上博簡本無，據郭店簡《性自命出》補。

③ 此九字上博簡《性情論》本無，茲依郭店簡《性自命出》補。

④ 同 214 頁注③。

⑤ 同 214 頁注③。

⑥ 有關《性情論》的道、教、義的內涵，筆者已在《性情論 說道》一文中討論過（刊於《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海大學古代文明研究中心暨清華大學思想文化研究所編 2002 年 3 月出版），此不贅述。

### (三) 心與志

相對於“性”之為靜態存在本能，“心”與“情”則為動態的作用表現。簡文雖以“性”與“情”為核心主題，事實上，在討論“性”與“情”的功能作用時，也相當精彩深入地分析了心的活動與表現。因為不論是“性”的接受引發，或“情”的流露呈顯，基本上都牽涉到“心”的作用，都是“心”在作用。簡文不但說：“凡人雖有性，心無正志，待物而後作……”又說：

凡人雖有性，心弗取不出。

凡心有志也，亡與不□□□□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。

第一則與第二則引文前半上博簡原無，悉見於郭店簡。中間雖有缺漏，然從上下文看來，可以得出，其旨意在強調：①“性”的本能雖待物引而後顯發，然其顯發與否的關鍵在“心”、在“志”。此猶口雖具能言之“性”，其言有賴“物”之引發與“勢”之需要，然其終究出言與否，則在“心”與“志”之驅使。②“性”不含“心”、“志”，“心”、“志”的作用是要在面對物、勢、故、教等外來條件時，才能明白顯出。③就天生本能而言，人人基本已具，比如“目之好色，耳之好聲”，原來大致相同，然就其產生之“心”的作用而言，卻五花八門，各不相同，這完全是因本能的“性”所面對、遭遇的外來條件、狀況，如物、教等等不同的緣故。其中尤以“教”(學)的因素最是簡文所要強調的，故《性自命出》8、9兩簡(《性情論》第4簡)一再地說“學(教)或使之”，“教(學)使然也。”

而“心”與“志”二者，似乎是有別的，故曰：“心無正志”、“凡心有志”。其間的差別，似乎在“心”有作用，能活動；“志”卻決定了“心”驅動的向路，“志”比“心”更確定而細入。不過，就全部簡文看來，重點顯然不在探討“心”與“志”之間的問題。對於這個較為堅確篤定的“心”之“志”，不論作者，或說是抄集者，都沒有太大興趣，興趣在豐富多姿的“心”與“情”上。

215

### (四) 心與情

簡文說“情”不像說“性”，對其義涵有直接而正面的界定。它總是結合著性、心、樂、教以論，藉由心、性，尤其是“心”去展現。簡文說：

喜怒哀樂之氣，性也；及其見於外，則物取之也。

喜怒哀樂之“性”受物引發而起作用，顯現於外，便是喜怒哀樂之“情”。因此所謂“情”，基本上是指人的本“性”因外物而起的最自然真實的顯現，這是情感、情緒一路的“情”義。“情”既是本性最自然真實的顯現，當然未必就是最理想恰當的狀態，因為“性”原本就不見得是最理想的存在；但，它至少自然不造作，真實不虛假。這是簡文“情”的第二義——情實、情真。這兩路的“情”義，在簡文中同樣有相當比重的論證與發揮，第一義的“情”，內涵尤其豐富、深入而細膩，容置後論，茲先說第二義——情實、情真一義之“情”。

#### 1. 情真可悅

簡文說：

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。未言而信，有美情者也。

“情”儘管未必理想而恰當，但它自然而真實。自然真實就具有一定的可信度，就會得到肯定。即使不完美，也能被接受。因為，“情出於性”，“情生於性”，由乎“情”就合乎“性”。而四海之內，人性相近，透過“情”、“性”，不須任何言語、動作，心靈很自然地合“一”，因此很容易彼此接納。即使有差失，對方也容易因產生感同身受的了解而釋然。換言之，過錯、差失是可以被包容寬諒的，關鍵只在其是否真“情”由“性”。簡文甚至認為，由一個人所犯的過失中去逆向追索、體察，可以極其精確地掌握其“情”，它說：

其過十舉，其心必在焉；察其見者，情安失哉？

反之，不由乎“情”，也就同時遠離了“性”，失去了與他人“一”致的基礎，即使有再高層次、再難能的言行表現，也入不了人心。簡文因此說：

忠，信之方也；信，情之方也；情出於性。

“方”，劉昕嵐解為“道理、準則”<sup>①</sup>。“忠”、“信”之所以成為被接納、肯定的美德，因為它表現了人性的自然與真實。基於這樣的觀點，簡文明白反對“偽”，它說：

凡人偽為可惡也。偽斯吝矣，吝斯慮矣，慮斯莫與之結矣。

“吝”，劉昕嵐解為“鄙吝貪戀”<sup>②</sup>，意謂褊心氣狹，維護自我，胸襟不開闊。“慮”，謀也，謂含懷心機。這些都背離了天生自然的“性”之質，也就切斷了與人合“一”的管道，當然也就“結”不了人心。

## 2. 情緒易感

其實，簡文中說得較為豐富、深入而細膩的，是對“情”第一義——情感、情緒的鋪衍，它們且總是結合著“心”與“樂”來論述。情、心、樂合一，曲折婉轉，把全篇的“情”論帶到了最精彩的高峰，也把先秦儒學心性理論的精華展現無遺。唯對喜、怒、哀、樂四情的論述內容，上博簡只存“哀”、“樂”部分，缺“喜”、“愠(怒)”。郭店簡四情皆備，唯簡次有誤，“哀”、“樂”在 29—30 簡，“喜”、“愠(怒)”在 34—35 簡。李學勤以為，34—35 簡當移至 28 簡之後，29 簡以前。如此，則往前承接 28 簡末“韶夏樂情”之後論“情”，往後順接“哀”、“樂”之論述，形成喜、愠(怒)、哀、樂四情連述之狀況。再下接 31—33 簡，述說“情”(憂、樂)與“心”、“聲”之關係；後總說“情”可悅，“偽”可惡，亦即論說第二義的“情”，如此文承理順，次序井然，確為的論。今從其說，先述“喜”、“愠(怒)”。

從郭店簡文看來，“情”論是上承“樂”論而來，和“樂”論結合在一起的。它從聽樂的感受與反應中去分析“情”、“心”，第 23 簡先說：

凡聲，其出於情也信，然後其入拔人之心也厚。

“拔”，整理小組讀作“撥”，撩動。樂音所以動人心，必定是因為它抒發真情，真情可悅、可感，故樂音深動人心。簡文 24—28 簡接著鋪衍樂論，而歸結於“《韶》、《夏》樂情”，然後帶出“情”的論題。它說：

凡學者，求其心為難，……不如以樂之速也。

教學的功能是要使無定志的“心”、“性”能趨於穩定、理想，音樂無疑是最快速有效的。簡文因此論說

① 此句“樂”本作“悲”，廖名春以為“悲”為“樂”字之誤。喜、怒為反義，哀、悲亦當同。同 214 頁注③。

② 同 214 頁注③。

各種聲音、各種樂音和“情”、“心”的關係，與對“情”、“心”的陶教。它說：

聞笑聲，則鮮如也斯喜；聞歌謠，則滔如也斯奮；聽琴瑟之聲，則悻如也斯嘆；觀《賚》、《武》，則齊如也斯作；觀《韶》、《夏》，則勉如也斯儉；……鄭衛之樂，則非其聲而縱之也。凡古樂寵心，益樂寵旨，皆教其人者也。《賚》、《武》樂取，《韶》、《夏》樂情。

外來的聲音，不論是笑聲、樂聲，還是琴聲，對人的心情都會產生作用。不同的聲音，對心情會有不同的牽動與引發。不同的音樂或歌舞，各有不同的源生背景，因此也含具不同的質性與特色，比如《賚》、《武》之樂舞端肅，使人振奮起敬；《韶》、《夏》之樂舞優雅柔和，使人心靈謙卑收斂。鄭、衛之樂則放佚冶蕩而不登大雅。除了放佚的鄭、衛之樂外，不論《賚》、《武》，還是《韶》、《夏》，古樂，還是益樂，都有益於“情”、“心”，都可以入“教”。明白了各種音樂與聲音的性質，了解了它們和心靈之間的互動，然後才能深入論“情”。

### (1) 喜、愠外發：

簡文承上節“聞笑聲”、聽樂聲、歌聲、琴瑟之聲的心理反應之後，接著深入分析“情”、“心”後續的連鎖作用，它說：

喜斯悒，悒斯奮，奮斯詠，詠斯猷(搖)①，猷(搖)斯懿(舞)②，(舞)喜之終也。愠斯憂，憂斯戚，戚斯嘆，嘆斯口(撫)③，口(撫)斯踴，踴，愠之終也。

“喜”，愉悅、開心。“悒”，李零解為“快樂”，廖名春釋為“喜之大者”。“撫”，廖名春以為通“拊”，拊心，謂“椎胸”。“愠”，不悅，不開心。它說，人的內心由愉悅而漸漸快樂起來，而昂揚振奮，情緒不斷加溫昇高，竟不自禁地詠歌，甚至輕快地晃動身子，終而隨著樂舞手舞足蹈起來。手舞足蹈是喜悅之情的最高表現。反之，人內心不悅則煩憂，煩憂則愁悶，隨著煩憂愁悶的加劇難當，竟不自禁地嘆息，甚而捶胸、頓足起來，頓足是不悅情緒的最高表現。喜之至，手舞足蹈；愠之至，捶胸頓足。

這樣的“喜”、“愠”之情固適用於一般狀況，此處主要指的卻是聽“聲”(不論是笑聲、琴聲，還是樂聲)觀“舞”之後的情緒反應。由內心一點愉悅或不愉悅的感受，逐漸升高擴大，而佔滿心房，而傳遍全身、口、手、足，由內而外，不自覺地，有了明顯的動作，或出言發聲，或揮動手脚、捶胸頓足。照這樣的表述，“喜”、“愠”之情明顯較為激烈而外發。

相較於“喜”、“怒”之情的激放外發，“哀”、“樂”之情，則舒緩、低迴而斂入。

### (2) 哀、樂內入：

簡文說：

凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。哭之動心也，浸焯，其口戀戀如也，戚然以終。樂之動心也，澹深鬱陶，其口則流如也以悲，悠然以思。

上文“至樂”、“哀樂”、“哭之動心，……樂之動心……”三個“樂”字，都是指歡樂的情緒。這節文字上博、郭店兩簡都有，內容論述“哀”、“樂”之情由源生、轉折到終了的过程。“浸焯”，郭店簡作“浸口”，通“浸殺”，逐漸衰減之意。焯，極也；作“浸焯”，則為漸至其極之意。口，李零、周鳳五都讀為“央”，然李零訓為“盡”，周鳳五訓為“中”、“半”，說義雖有不同，皆可通。唯若訓“盡”，則“哀”、“樂”之轉化過程便只能作兩階段解，若從周說作“中”、“半”，則轉折過程前後可分三階段。衡諸上文，論述“喜、愠”之情轉折，分悒、奮、永、搖、舞、憂、嘆、癖、踴等多階段，仍以從周說較為相近。“戀戀”，心有所思而哀情低

① 此字廖名春依《禮記·檀弓下》鄭注，釋為“搖”，其說同見同 214 頁注③。

② 此字從彭林釋為“舞”，此句“樂”本作“悲”，廖名春以為“悲”為“樂”字之誤。喜、怒為反義，哀、悲亦當同。同 214 頁注③。

③ 此字從龐樸釋為“撫”，此句“樂”本作“悲”，廖名春以為“悲”為“樂”字之誤。喜、怒為反義，哀、悲亦當同。同 214 頁注③。

迴。“澹”與“深”皆深入之意。“鬱陶”，此處指歡樂之情積聚漲滿。“流如”，各家說法不一。或以為“變化貌”(劉昕嵐)；或以為即“慄如”，傷悲貌(廖名春)<sup>①</sup>。個人以為，似可讀為本字，指因滿溢而自然流洩。“悠然”，憂思的樣子。“思”，劉昕嵐以為憂、悲之意<sup>②</sup>。本節細膩地描述了“哀”、“樂”之情的源生與轉化。

它說，人哀傷到了極點會哭泣，哭泣和歡樂同樣是情緒的高度表現，是情緒昇至極致的自然流露。最終，它們都會陷入一種悲愁憂戚的情境中。因此，就本質來說，它們是很類近的。當人的心靈陷入於一種至樂或至哀的情境之中時，其所承受到的激盪程度其實是差不多的。簡文接著細細分析“哀”、“樂”之情牽動人心的狀況。

它先說“哀”情：當“哀”情達到一定程度時，使人哭泣。隨著哭泣的過程，人心中的哀愁之緒會逐漸達到最高點，及至其半，則愁緒低迴，終而憂傷滿懷。反之，人當內心漲滿歡樂之情時，初則歡情飽積，無限暢快；及至其半，無以為繼，於是漸次鬆放洩流，竟轉為虛空、悲愴，一如雍門子之為孟嘗君歌哭，所謂興盡哀來，樂極悲生，終餘無限憂戚、悵惘。

簡文不但說至“樂”與“哀”泣“皆至其情也”，說“用情之至者，哀樂為甚”，以“哀”、“樂”為“情”的最高表現，又將“哀”、“樂”之情歸結於悲戚、憂思，很有以悲戚、憂思為“情”之至高至正的意味，之前說“喜”、“愠”並無如此推崇情況。這是否因為“喜”、“愠”之極，外發於體；“哀”、“樂”之極，則內轉入心，較之“喜”、“愠”，更為深刻入裡，也更切合“情”、“性”本真之故？

### (3) 情、心發聲，聲動情、心：

論完喜、愠、哀、樂後，簡文接著述說“聲”與“情”、“心”之間的關係，它說：

凡憂思而後悲，凡樂思而後忻。凡思之用，心為甚。嘆，思之方也。其聲變，則其心變；其心變，則其聲亦然。吟，遊哀也；噪，遊樂也；愁，遊聲也；嘔，遊心也。

這段簡文四個“思”字都應是“情”、“心”深入之意，而不能如前作“憂”、“悲”解；否則，“樂思而後忻”就解不通了。“方”，此指表現形態。“遊”，劉釗以為通“由”。吟，李零釋為“淺嘆”。噪，喧呼。嘔，歌唱。這段簡文的內容依整理小組之見，上可以分為兩組：

- 第一組：凡憂思而後悲（下接）吟遊哀也  
凡樂思而後忻（下接）噪遊樂也  
第二組：其聲變，則心從之矣（下接）愁遊聲也  
其心變，則其聲亦然（下接）嘔遊心也

這樣的分法，基本上是合理的。照這樣的分法，第一組講的是“情”與“聲”的關係，第二組講的是“心”與“聲”的關係。這裡的“心”與“情”是緊密相合的。簡文承上文“哀”、“樂”，續說“情”之動“心”。它說：凡“憂愁”深入則興悲，“喜樂”深入則歡欣，情緒一深入，“心”的感知特別強烈，感嘆，正是情緒深入的表現。就“哀”、“樂”之情而言：淺嘆，是因內情哀愁；喧呼，則是因為內情歡暢。要之，所發出的聲音，不論深嘆、淺嘆、喧呼，都是內在真情的自然流露。這是第一組簡文的旨意。這一組的“吟”、“噪”，是由“情”而出的自發之“聲”。

第二組簡文承第一組，續說“聲”與“心”的關係，也涉及“情”。它說，聲音會牽動心情，聲音改變了，心情也會跟著改變。這裡的“聲”，是指的外來的聲音，比如樂音、琴瑟之音，或來自他人的聲音。然而，其下“其心變，則其聲亦然”的“聲”，卻可以包括內、外之“聲”。解作“心情不同，所發出的詠歎、謳歌之聲也不同”，固然可以；解作“心情不同，樂音聽聞起來，感覺也不同”一樣可以。依其下“嘔遊心”的例證看來，此處之“聲”宜與第一組一致，為由衷自發之“聲”才合理。如此一來，便與“其聲變，則

① 各家之說同見此句“樂”本作“悲”，廖名春以為“悲”為“樂”字之誤。喜、怒為反義，哀、悲亦當同。同 214 頁注③。

② 此句“樂”本作“悲”，廖名春以為“悲”為“樂”字之誤。喜、怒為反義，哀、悲亦當同。同 214 頁注③。

心從之”的外來之“聲”相抵觸，造成了第二組上下兩個“聲”字義界不一致的尷尬現象。

從全篇簡文的內容看來，其所出現的“聲”，不論是笑聲、琴瑟之聲、金石之聲、歌謠之聲，還是樂聲，指的都是外來之“聲”，是“聽”、“聞”所得。如果是由內而外自發之聲，則簡文多直接敘述其為“吟”、“嘔”、“詠”、“噪”，這樣的區分，在全篇簡文中原本是很清楚的。然而，本段簡文主論“聲”與“情”、“心”的關係，卻出現了自發之聲與聞自外來之聲混用相淆的情形。勉作調人，則作者的意思只在強調“聲”與“情”、“心”是互為影響的而已，對於“聲”之為內？為外？根本不在意。

## （五）結論

與郭店儒簡《性自命出》相重的上博簡《性情論》，以性、情、心為核心課題，論證它們和禮、樂、教之間的關係。其內容展現了儒家心性理論的精華。其所謂“性”，指人與生俱來的各種生理特質與本能反應。它是一種靜態、內藏、普遍而自然的存在能力。其呈顯與作用，有賴外力的引發、牽動。它可引、可悅、可砥礪、可培成，也可增長。

相較於“性”之為靜態能力，“心”與“情”則為動態的作用表現。兩篇簡文都未曾對“情”直接下過義界，它們說“情”，是結合著樂論，從聽樂的反應中去體現“情”。其“情”至少有兩義：一為真實無偽，一指敏銳易感的情緒。就前一義言，簡文強調了“情”之真實及其價值力量。真實之“情”，直出人人皆具之“性”，最便於與人溝通合一。就後一義言，簡文藉由聽樂，細膩而深入地描述了喜、怒、哀、樂四情之興生、轉折及其表現作用。唯上博簡只存述“哀、樂”部分，缺論“喜、怒”部分，郭店簡則四情皆論。由中可知其說“喜、愠(怒)”與“哀、樂”明顯不同：“喜”、“愠”之情的表現，強烈而外發，會由內心而外顯於四體；“哀”、“樂”之情的表現，則低迴而內入，由淺入深，同歸悲戚，將“情”的作用發揮到極致。簡文以“悲戚”為“情”之極致，儒家重喪禮，此或一因。

簡文論“情”，也論“心”、“聲”，蓋“情”、“心”本合一，“情”之表現，離不了“心”之作用。“情”、“心”有感而發“聲”，“聲”亦動“情”、“心”。唯其論“聲”，則自發之詠歎、謳歌，與外入之樂聲、琴聲相混不分。

（作者單位：臺灣師範大學中文系）

# 楚簡儒家佚籍的性情說

丁原植

二十世紀的九十年代,在湖北荊州地區先後出土了大量戰國竹簡思想文獻,經整理後分別出版了《郭店楚墓竹書》<sup>①</sup>與《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》<sup>②</sup>。二書中各有一篇資料,內容幾乎完全相同,但分別命名為《性自命出》與《性情論》。這兩篇文字的來源,可能均抄寫於較早年代儒家所流傳的思想文獻,其中對“性”、“情”、“心”、“道”等哲學觀念,有著結構性的論述。鑑於已有不同的篇名,我們暫時就其思想內容統稱“性情說”。以下嘗試從其資料的編排與哲學觀念的意含,提出初步的解析。敬請方家指正。

## (一) 楚簡性情說資料問題試探

《郭店楚墓竹簡》(以下簡稱郭店簡)的釋文發表較先,我們先從此書中《性自命出》篇的簡文編排來分析。

《郭店楚墓竹簡》釋文於《性自命出》篇稱:“本組簡存六七枚。竹簡兩端修削成梯形,簡長三二·五釐米。編線兩道,編線間距為一七·五釐米。原無篇題,今據簡文擬加。”郭店簡的整理者將簡文分成兩個主要部分,第一部分又分成四個編連組<sup>③</sup>,第二部分也分成四個編連組。它們的情況是:

第一部分:簡 1 至簡 35

第一編連組:簡 1 至簡 7

第二編連組:簡 8 至簡 18

第三編連組:簡 19 至簡 28

第四編連組:簡 29 至簡 35

第二部分:簡 36 至簡 67

第一編連組:簡 36

第二編連組:簡 37 至簡 49

第三編連組:簡 50 至簡 61

第四編連組:簡 62 至簡 67

由於竹簡出土時已散亂,整理者的編連,是從各方面的考慮來進行的。此篇之所以被分為前後兩篇,主要是因為在簡 35 與簡 67 兩簡的簡末,均出現有可能是表示篇尾的鉤形符號“□”。

關於第一部分的說明:

第一編連組與第二編連組之間,也就是簡 7 與簡 8 之間,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(以下

① 《郭店楚墓竹簡》,文物出版社,1998 年版。

② 《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》,上海古籍出版社,2002 年版。

③ 為說明方便,我們將原書簡文字句相連貫的部分,稱為一個完整的編連組。

簡稱“上博簡”)缺,郭店簡《校讀記》<sup>①</sup>補“使然人”三字,這樣簡7的末三句與簡8的首句讀作“牛生而俵,口生而口,其眚(使然,人)而學或口之也”。照這樣的補字,第一編連組與第二編連組可以銜接。

第二編連組與第三編連組之間,也就是簡18末句“豐□□青”與簡19首句“或之也”之間,上博簡簡10與簡11是連寫的,讀作“豐(簡10)□□青,或興之也■”,二者應當可以銜接。

第三編連組與第四編連組之間,也就是簡28末句“侶□樂情”與簡29首句“凡至樂必悲”,上博簡簡17與簡18是連寫的,讀作“侶□樂情。凡(簡17)□□必悲”,二者應當可以銜接。

比照著上博簡竹簡的釋文<sup>②</sup>,郭店簡簡文的第一部分,是完全可以拼合的,並與前者第一個橫粗條墨節之前的文字相對應,成爲完整的一種思想資料。上博簡全篇只有一個鉤形符號,並在最後一支簡末尾,因此,上博簡的原先抄寫時的編排,並不是把此部分文字當作是一篇。

關於第二個部分的說明:

第一個編連組僅簡36一章,讀作“凡學者隸其心爲難,從其所爲,口得之壹,不女以樂之速也”。第二編連組簡37前段文字讀作“唯能其事,不能其心,不貴。求其心又爲也,弗得之壹”。上博簡簡31末句與32前段讀作“凡棧者求兀(簡31)心又僞也,弗得之矣。人之不能口蛄也,可智也■”。上博簡雖似有脫漏,但可證明郭店簡的簡36與簡37是相連的,第一編連組與第二編連組應當可以銜接。

第二編連組與第三編連組之間,也就是簡49末句“信壹”與簡50首句“凡人青爲可兌也”之間,上博簡最後一支簡簡40讀作“信矣L”,並有鉤形符號表示篇尾,而“凡人青爲可兌也”則寫於簡21中段。上博簡簡文似將郭店簡第二編連組與第三編連組視爲相對獨立的。但由於郭店簡第二編連組的最後一支簡簡文寫滿,實際上是可與第三編連組銜接的。

第三編連組與第四編連組之間,也就是簡61“已則勿復言也”與簡62“凡慕患之事谷□”,上博簡簡31是連寫的,讀作“已,則勿口言也。凡慕患之事谷□凡慕口之事谷任”,二者應當可以銜接。

因此,照郭店簡釋文的編排,第二部分也可完全拼合,由於最後一支簡的簡尾也有鉤形符號表示篇尾,此一部分似也是完整的一篇資料。

以上說明的是竹簡的編連。但這些文字的內容非常豐富而複雜,其中是否也涉及分章的問題?其原始文本的編排形態,是否曾按某種方式來排定?竹簡上書寫的一些符號是否顯示出種特定標點、斷句、分篇的考慮?郭店簡與上博簡的編排是否有所差異?這些問題值得我們進一步思索。

我們發現郭店簡與上博簡的編排是不太相同的,特別是郭店簡簡文第二部分的排列。

上博簡中除了最後一支簡的鉤形符號外,另外還有方塊符號與粗橫的符號,前者上博簡注釋者稱之爲“墨釘”,後者爲“墨節”<sup>③</sup>。上博簡《性情論》全部簡文有六個墨節,分列於:第一,簡21中段“遊(口)心也”句下;第二,簡24與簡25之間,“斯人信之矣”句下<sup>④</sup>。第三,簡31中後段“樂事欲(谷)復(口)”句下;第四,簡35前段“道爲可導(道)也”句下;第五,簡39前段,“弗口不足”句下;第六,同簡中段“慮斯莫與之結”句下。因此,上博簡按此符號可分爲七個部分:

第一部分包含簡1至簡21中段,約697字;

第二部分包含簡21後段至簡24後補殘簡二、三,約144字;

第三部分包含簡25至31中段,約267字;

第四部分包含簡31後段至簡35前段,約123字;

① 李零:《上博楚簡三篇校讀記》,臺灣萬卷樓出版有限公司,2002年版。以下簡稱“上博簡《校讀記》”。此書附錄有“郭店楚簡校讀記:《性自命出》”一篇,以下簡稱“郭店簡《校讀記》”。

② 上博簡竹簡較郭店簡爲長,完整的簡長均超過五十釐米以上,其滿簡書寫的文字約有三十六字,而其中第一簡及第四十簡、第四十一簡每簡寫有約四十六字,均較郭店簡滿簡所寫的二十三、四字爲多。因此,上博簡的句序可作爲郭店簡簡文編排的參照。

③ 見《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》。

④ 上博簡《校讀記》於原釋文簡24下據原書附錄殘簡二與殘簡三,補“[也]。不知己者不怨人,苟有其情,雖未之爲,斯人信之矣。口未言(而信也)。聞道反上,上交者也。補C(聞道反下,下交)者也。聞道反己,修身”並云:“簡24,下有脫簡,今補入補C。‘不知己者不怨人,苟有其情,雖未之’(‘知’原作‘智’;‘己’原從己從口;‘怨’原作‘悃’;‘苟’原作‘句’),即附一的殘簡二和殘簡三(殘簡二爲其左半,殘簡三爲其右半),原書只釋‘智’、‘者’和第二個‘不’字,於所釋‘不’字下空六字。這兩枚殘簡,我見過原簡,編號爲B69/2和C殘14-14,其‘雖未之’三字已看不清楚,但其他字均可辨認,共十四字。”其中在“斯人信之矣”句下有鉤形符號。

第五部分包含簡 35 後段至簡 39 前段,約 153 字;

第六部分包含簡 39 中段,約 21 字;

第七部分包含簡 39 後段與簡 41,約 28 字。

上博簡第一部分與郭店簡的第一篇相當,字數佔全篇一半,內容與思想結構均極為完整。第二部分論述“人情”在各種行為中的表現,與其在禮制中的關係。第三部分論述“交”的問題,說明不同形態的“交”各有其德行的本源,與一些類似箴言的輯略,說明人行為舉止所必須遵循的法則。第四部分說明求心不能有偽,並論說“義”、“仁”、“情”、“性”的關係,提出唯有人道為可道。第五部分說明“用心”、“用智”、“用情”、“用深”、“用力”等極致表現時的本源,並談及一些行為的校正法則。第六部分僅一句“凡人蚘為可亞也。蚘斯口壺,口斯慮壺,慮斯莫與之結壺”。第七部分說明謹慎的重要。

若將上博簡“墨節”視為分章的符號,則其用意相當特別,不但所分章次的內容多寡差異極大,而且也不見其思想中表現出完整的結構。我們很難猜測當時為何如此分章,或許只是對於抄寫資料來源的一種區分。

我們說過,楚簡討論“性情說”的這兩批資料,就其所述的思想內容,應與早期儒家學派的傳承有關。早期儒家自孔子之後,“儒分為八”,“有子張之儒,有子思之儒,有顏氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孫氏之儒,有樂正氏之儒。”<sup>①</sup>這些學派當各自有其思想文獻流傳,楚簡抄寫的兩篇文章,當原屬這種資料的傳本。楚簡兩篇資料包含各種內容,其原先的文本應非單一完整的作品,可能是儒家早期人物一些思想摘要的抄錄。

就現有傳世文獻,我們發現在儒家傳承中,對其資料的記載方式或許是採取以下幾種方式:

記錄孔子或及門弟子之言

記錄孔子與及門弟子,或再傳弟子間的對談

不稱引孔子與及門弟子的言說摘錄

具有結構性論說的資料

系統性解經與釋經的傳、記、序、說

前二者當屬早期的原始資料,第三、四種情形可能為三傳或四傳弟子的撰述與記錄,最後一種資料可能來自於孔子、及門弟子或再傳弟子對於“經”的研究,先由口授,後寫於文字。自孔子中年講學起,至漢初經學重新被重視,經歷三百餘年。這在學派的發展上,是一個極長的時期,應當留下相當數量此類的資料。但楚簡“性情說”的資料,卻使用“凡”字起首的句式,這是一種特殊的記錄方式。李零先生上博簡《校讀記》云<sup>②</sup>:

在古書中有最括總計之義(如用於數位統計,表示“總共”),因此常被誤認為是表示“一般地說”,但在古書中,“凡”字還有發凡起例,表示通則、條例和章法的含義,經常用於“凡在什麼情況下則如何如何”這樣的條件結果句裡。例如《左傳》有所謂“五十凡”,杜預《春秋序》說“其發凡以言例,皆經國之常制,周公之垂法,史書之舊章,仲尼從而修之,以成一經之通體”,就是歸納史事,以成通則,體現“微言大義”、“春秋筆法”和禮數規定的東西(《周禮》、《儀禮》、《禮記》也多用“凡”字)。這種“凡例”既可用于法律文書或儀典、政典類的古書,也可用於專講技術守則的實用書籍(章學誠《校讎通義》稱為“法度名數之書”)。……《孫子兵法》十三篇,它的各篇幾乎都是以“凡用兵之法”開頭,《司馬法》、《六韜》、《吳子》、《尉繚子》,還有《墨子》城守各篇,出土銀雀山漢簡《孫臏兵法》等書,它們講軍法、軍令和戰術規則,也都經常是以“凡”字發語。中國古代的數術、方技之書,書中多載處方、配方,它們也多以“凡”字起方。這些“凡例”,特點是條分縷析,自成片斷,隨時所作,即可筆之於割,便於排列組合,重新彙編。這對瞭解古書的體例非常重要。在現存古書中,帶“凡”字句型的篇章並不少見,但像此篇完全按“凡”字整齊排列則相當罕見。它也像《緇衣》篇一樣,是由鬆散的單

① 《韓非子·顯學》。

② 李零:《上博楚簡三篇校讀記》,臺灣萬卷樓出版公司,2002年版。

章拼合而成 因此在結構上有較大的調整餘地。郭店本和上博本的不同 正好反映了它們在結構上的不同。

郭店簡簡文,以“凡”字起首的段落,共有二十一例<sup>①</sup>。李零先生所提到這種“凡例”的特點,認為是“條分縷析,自成片斷,隨時所作”是符合於楚簡“性情說”資料的編寫情況,同時也顯示出這種編排,原先已經對原始資料加以歸納、分類、整理,而形成一種精要論說的匯集文本,並稍具統一的形態。他又稱“即可筆之於劄,便於排列組合,重新彙編”,郭店簡本與上博簡本章序的不同,可能就是出於重新排列的組合。

見於郭店簡與上博簡的“凡例”,其章次的安排為:

郭 店 簡	上 博 簡
1. 凡人雖又管	1. 凡人唯又生
2. 凡管為□,勿取之也	2. 凡管為□,勿取之也
3. 凡心又志也,亡与不□□	
4. 凡勿亡不異也者	
5. 凡管或□之	5. 凡管,或□之
6. 凡□管者,勿也	6. 凡□管者,勿也
7. 凡見者之謂勿	7. 凡見者之謂勿
8. 凡□,心述為□	8. 凡道,心述]為□
9. 凡聖其出於情也信	9. [凡]聖,丌出於情也信
10. 凡古樂龍心,益樂龍指	10. 凡古樂龍心
11. 凡至樂必悲	11. 凡[至樂]必悲
12. 凡簡思而句悲 凡樂思而句忻 凡思之甬心為甚	12. 凡簡思而句悲 [凡]樂思而句荒 凡思之甬心為甚
13. 凡學者隶其心為難(A)	13. 凡人青為可兑也(D)
14. 凡甬心之臬者,思為甚(B)	14. 凡身谷膏而毋□
15. 凡人蚘為可亞也(C)	15. 凡悅人毋□[也](E)
16. 凡人青為可兑也(D)	16. 凡交毋□,必□又未(F)
17. 凡兑人勿□也(E)	17. 凡於道□毋恨,毋□言(G)
18. 凡交毋□,必□又未(F)	18. 凡蠶□之事谷任(H)
19. 凡於□毋恨,毋蜀言(G)	19. 凡棧者求丌心又為也(A)
20. 凡蠶患之事谷□(H)	20. 凡甬心之趨者,思為甚(B)
	21. 凡人蚘=可亞也(C)

上博簡僅存“凡”字十八例,上述第 3、第 4、第 8 與第 9 段前均為缺字,可據郭店簡補,並多割裂出“凡身谷膏而毋□”段。這種“凡例”可能是當時編輯此篇資料者的一種安排體例,精要記述關於“人道”的殊別事項。這二十或二十一組以“凡”起首的段落,內容各有詳略,均集中論述一種特殊的哲學論題,我們試根據它們個別主題的內容,整理如下:

〔《上》1《郭》1〕<sup>②</sup>: 這一段說明整個“人道”體系的思辨觀念結構,其中包含“性”、“情”與“心”的主體因素,“物”的外在影響,“人道”的設定始源,與人文價值的兩極結構。提出以“性”、“物”作為人之存在處境的相對因素,並以“心”作為“物”對“性”影響下主體中的操持。說明“性”為人之為人之一的

<sup>①</sup> (其中簡 19 至簡 20 作“凡蠶思而句悲,□(簡 19)樂思而句荒”,後一“凡”字似衍,而簡 50“人青為可兑也”句,上博簡句前有“凡”字,郭店簡恐脫。)

<sup>②</sup> 《上》指上博簡,《郭》指郭店簡。

本然質素，是來自“天”之自然的顯明，而作為人之本質的“性”展現出人存實況是“情”。然後再提出所謂人文之規劃的“人道”是施加於“情”之上。這樣，一切人文價值的取擇，“好惡”、“善不善”均顯現在“性”與“物”間關係的處置上。

〔《上》2《郭》2〕：這一段標誌出“性”、“物”與“心”的關係，分兩層說明：第一層有四句，強調“性”為人存在的本源，但“物”對它產生著影響，並舉以“金石之有聲，弗扣不鳴”之例為證。從此例證中，也可看出，簡文認為“性”與“物”間的關係是必然的，金石作為樂器，在其本質上就具有發出聲響的性能，但只有當它們受到敲擊的演奏，才能實際產生樂聲。同樣，哲學探討的問題，應當回歸到“性”與“物”的交互關係上來思考。第二層有兩句，云：“人之雖有性，心弗取不出”<sup>①</sup>。說明由“物”引發“性”的取向，而在“心”中形成了主導的作用。

〔《郭》3〕：這一段說明“心”與“志”的關係。“心”都具有指向的可能，也就是“志”，但無特意的舉動，“志”就不能發生。“心”本身是不能單獨發生作用，就像只靠著口動並不能表達論說一樣。人之所以有學，是來自加於“心”之上另種因素的結果。

〔《郭》4〕：這一段說明“用心”來自於人文的教化。因為萬物的個別的本性都是本然而普遍的，人之會有不同的“用心”，是出於教化的外在原因。

〔《上》5《郭》5〕：這一段說明“性”所受到的影響方式。簡文列出“或是興動，或是迎受，或是應合，或是砥礪，或是收斂，或是教養，或是撫育”七種。

〔《上》6《郭》6〕：這一段說明在上述方式下，這些影響因素的實質，相應的有：“物”、“悅”、“故”、“義”、“勢”、“習”、“道”七種。

〔《上》7《郭》7〕：這一段對上述七種因素加以界定：“物”是顯現於人的外在因素，“悅”是通達於己者的情狀，“勢”是外在事物所處的位列，“故”是有所施為的制度設施，“義”是整合各種向善傾向的表徵，“習”是約束人之本性的調節，“道”是統攝因“物”而有一切事物的運作準則。

〔《上》8《郭》8〕：這一段的資料較為複雜，首先提出“(人)道”是以“心術”為主，認為人道是簡文所未明指“四道”中唯一可以作為遵行的道術。其次，說明構成人道規劃之“詩書禮樂”四者的始源性的考慮。再次，提出“禮作於情”的重要哲學命題，並說明以“義”作為人道價值的指向意義。然後，舉出君子以“敬”遵循著禮樂的教化。最後，說及賓主之間的“拜禮”與聘問致送璧帛時遵循禮制所表現的意義，又比較禮樂教化使人產生喜悅之情不同，以能使人欣然發笑為淺，以使人有德而樂為深。這一段資料的內容雖具有相關的推衍性，但涉及的事項較多。

〔《上》9《郭》9〕：這一段是就“聲”說明“情”的表現。聆聽不同的樂聲與觀賞不同的樂舞，會引導出不同的反應。而音樂的正聲是以“德”為主導。

〔《上》10《郭》10〕：這一段說明“古樂”與“益樂”雖然隱含的旨意不同，但均能激勵教化民心，舜、禹時的古樂表達著樸實實情的興發，能協合於人的本心，武王時的益樂表達積極進取的鴻志，能契合於人的志意。

〔《上》11《郭》11〕：這一段說明“情”的極致表現，不論是“至樂”與“哭”均導向於悲痛。並詳盡解析“哭之動心”與“樂之動心”的發展過程均終於“悲憫”的憂思。

〔《上》12《郭》12〕：這一段說明“憂”、“樂”均以“思”作為“用心”反省的操持，而以“懣”(敬畏慎懼之心)作為“思”所呈現的本質。並提到“聲”的變化與心中之“情”的感發是相應的。此段郭店簡多出“喜斯慍”等句，分別說明由“喜”、“慍”之情抒發的變化程序。

〔《上》13《郭》16〕：這一段資料也非常複雜，重點在強調“情”是人與人之間精神溝通的最大聯繫力量。首先說明人真實的情愫對行為所產生的正面效應。其次，說明真實之情是使人民信服與認同的內在溝通。再次，提到人間交往的各種形式，而這些交往的準則是確立在“親情”與“事理”的內外別異上。

<sup>①</sup> 郭店簡“雖”字前原釋文空二字，上博簡缺此兩句。郭店簡《校讀記》補“人之”二字，但此處也可以補“凡人”二字。就簡文前後體例，或許仍當保持“凡例”的句式。

〔《上》14〕：這一段是對“禮樂”規範之實踐性的說明。就人各種主要行為表現所涉及的多向因素，如“身”、“慮”、“行”、“貌”、“心”、“喜”、“樂”、“憂”、“怒”、“進”、“退”、“言”、“居”等，來論述人之操持的正當形態。同時，也舉出以君子的行為舉止來作為遵循禮樂的典範。

〔《上》15《郭》17〕：這一段僅兩句，說明“兌人”之道。謂勸說別人，不要猶疑不定，但也必須能身先行之，所說的要明確，不能有任何虛偽之處。此段與以下三段均說明特定行為舉止的實踐，文句的形式，具有箴言或告誡的性質。

〔《上》16《郭》18〕：這一段僅兩句，說明“論交之道”，謂：與人交往，不能剛烈，一定要指望好的結局。

〔《上》17《郭》19〕：這一段說明“間居之道”，謂：在群眾之中，不要顧自思慮，切莫專斷強言。在家中時，要因順父兄之樂事。即便有少數的冤屈，若不會造成重大的影響，則當承受包容，事情過後，就不需提及。

〔《上》18《郭》20〕：這一段僅兩句，說明“處憂患之道”與“與燕樂之道”，謂：凡是遇到國家憂患時，需要積極去承擔，而碰到燕樂之事時，則要自制而不去爭先。

〔《上》19《郭》14〕：這一段資料較為複雜，綜論“學”與“情”之間“用心”之操持的問題。其中特別提出“義”、“敬”、“仁”、“忠”、“信”等人文價值性觀念復歸於“性”的指向。並從“愛”、“智”、“惡”、“道”多種不同形態的要求中，確立“性愛”、“義道”、“惡不仁”、“人道”四者的取擇。

〔《上》20《郭》15〕：這一段可視為“心術”運作的說明，舉出不同操持極致時的表現，並詳列人之性格與行為舉止的校正準則。如：耳目感官之喜好聲色，是來自於鬱積之氣的發作，人若是放縱於聲色，就很難不為之而死。若有人舉止嚴格檢束，但無質樸信實之心，就必會矯情偽飾。若有人人個性質樸信實，但無啓發的心志，就終必散漫無所得。若有人善於言辭便給，但無樸素篤實之心，就必會淪於虛浮。人若是僅滿足於與人相處和悅，而不具有奮力追求大道的熱忱，就必然為人所狎而受辱。人若是放肆縱意，而不加以節制約束，就不可有所行為；人若是淵默深沈，而不加以開啓激發，就不足以功業有成。

〔《上》21《郭》16〕：這一段說明兩件事情，前一部份是針對“偽情”，意為：人之作偽是可恥的，作偽矯情的人，必吝於改過自新，如此則產生為非作亂之思謀。因而，無人能信服於他而與之交結。後一部分談到謹慎之道，意為：謹慎而行，是溝通與包容的方式，如此，雖有過也不會被人們羞辱；急斷而行，這是處事權宜的方式，但一有過失，就受到別人的責難。人不謹慎就會造成真正的過失，事實就是如此。此部分文字之前，上博簡有粗橫條的符號，似當作獨立的一章。

從以上各段內容的分析來看，所謂“凡例”的表達並不整齊，有較為複雜並涉及多種事物者，有簡略箴言精語輯錄者，有嚴謹觀念辨析者，有組合不同事項在同一段落者。因此，簡文以“凡例”來編輯，並非完全嚴格遵守思想內容的結構性分類。

既然“凡例”是一種暫定，但也有某種固定形態的資料匯集，就這些資料從思想內容上加以分類或新編，或是賦予某種特定的篇題，也合於後世文獻整理的慣例。楚簡釋文公佈後，就有學者提出不同分類的看法。如李學勤先生認為：

被稱為《性自命出》的六十七支簡，恐怕原來不是一篇，而是兩篇。從簡號一到三六為一篇，中心在於論樂，從簡號三七到六七乃另一篇，中心在論情。兩者思想相關，可能共屬一書，然而各為起訖，不是同一篇文章<sup>①</sup>。

基於這種考慮，李先生建議將《性自命出》的前半部為獨立的一篇，稱之為“樂說”，而後半部則稱之為“性情”。郭店簡文本確實記有兩個可能為分篇的鉤形符號，可將資料分為兩個部分，而分別稱之為“樂論”與“性情”，則是李先生對這些資料內容的特殊看法，認為前一部分集中在論“樂”，後一部分

<sup>①</sup> 李學勤：《郭店簡與《樂記》》，載《中國哲學的詮釋和發展——張岱年先生 90 壽慶紀念文集》。

專注在“性情”的論述。李先生的說法是著眼在哲學思想探索的方向，有其特殊闡釋的意義。另有學者認為前一部分仍可稱之為《性自命出》，而後一部分則著重在論情，在篇名上可有不同的稱呼。也有學者將《性自命出》與《六德》等篇文句重新加以編排。郭店簡、上博簡《校讀記》則完全以“凡例”排定，認為全篇當以“性”題篇，但順從一般學者對篇名考慮的傾向，郭店簡資料仍稱《性自命出》，並分上、下兩篇，而對上博簡的資料，則不分篇而稱之為“性情”。

我們認為，任何從思想探析角度分析簡文資料，都是一種創造性解說。實際上，不論郭店簡或上博簡，相當程度上均保留“凡例”安排的痕跡。可見，這兩種抄寫或編輯的原始文本，都是以這種形式流傳的。但因為郭店簡與上博簡的文本又確實具有部分的差異，而這些差異除了前者文本有多於後者的增添文字外，它們章序安排不同，尤其上博簡以六個分章符號做區隔，更顯示二者具有不同用意的分類與編排。因此，這兩種文本抄寫的原資料，也就不能完全限制在“凡例”的形式上。我們或可設想，這些資料最原始的來源，應在“凡例”的編排之前。“凡例”本身就是一種有序的安排，可朝向定本形式發展。它或許是對前人哲學思想的語錄、精語、箴言等一種普遍性的綜合論述，並呈現觀念解析的思想結構。楚簡“性情說”的前幾個“凡例”就具有此類的形式。也可能只是就這些零星的摘錄，為配合“性情說”的思想，保留原樣加以收集附記。前文所列“凡例”的第十五至第十八，就是這樣的情況。也有可能是就原始思想資料加以申述或闡發，如第八、第十三、第十九等“凡例”的段落。楚簡“性情說”資料似具有以下幾種可為設想的情況存在：

第一，郭店簡與上博簡兩種文本，具有較大的相近性，其抄寫原始文本應早已流傳。而二者間的差異，也說明它們各自出於不同考慮的安排。一般認為此批竹簡的入土年代早於紀元前 278 年白起拔郢時，因此，這種原始抄寫所據的文本，似乎在紀元前第四世紀即已廣為流傳。

第二，郭店簡與上博簡兩種文本，都保留“凡例”的情況，而以“凡例”記錄文字資料的形式，說明這些資料原先業已經過編輯整理，因此，楚簡“性情說”資料中所表達的原始思想，應更早於這種文本形式安排之前。

第三，郭店簡與上博簡簡文，均記載對於“詩、書、禮、樂”之所以作為禮樂規劃的哲學考慮。就“六經”成為儒家傳承研習經典的發展過程來看，這種對“詩、書、禮、樂”的說明，似乎是儒家早期哲學探討的重要課題。

第四，楚簡“性情論”思想，特別著重“性”、“情”、“心”的分辨，與“人道”或“禮制”形成的始源，這些問題，在儒家哲學為重建人倫價值的導源與立基的探索中，具有極為關鍵的地位。

因此，我們認為楚簡“性情說”雖然包含複雜的資料內容或不同的表達形式，但其原始思想似仍可溯源至儒家早期思想的傳承上。這些資料應視為儒家早期思想史料之後世編定的抄本。同時這兩種抄本也具有一個中心的論題，它是“性情”與“人道”的辨析與關涉。“性”是人所具有的本然，而“情”是“性”所展現的實情；“人道”非來自於人之自然的本性，而是對“情”的處置，在這種處置中呈現著人義的價值。本著這種設想的考慮，我們也可按照上博簡的二十一個凡例，提出一種章次的分類<sup>①</sup>：

第一章，包括“凡例”一

第二章，包括“凡例”二至四

第三章，包括“凡例”五至七

第四章，包括“凡例”八

第五章，包括“凡例”九至十二

第六章，包括“凡例”十三

第七章，包括“凡例”十四至十八

第八章，包括“凡例”十九

第九章，包括“凡例”二十

第十章，包括“凡例”二十一

<sup>①</sup> 分章全文見附錄。

第一章,此章的內容表達出“性情說”思想的完整觀念結構。它涉及“性”、“心”、“志”、“物”、“氣”、“命”、“天”、“情”、“道”、“義”、“好惡”、“善不善”等儒家重要哲學觀念的分辨。同時,也呈現出這些觀念在其哲學思想中的結構性關連。此章思想的內容,似乎是儒家早期傳承中有關“性情說”論述的理論綱領。

第二章,說明在“性”、“物”關連中,“用心”與“教化”之人文價值取擇的設定性質。它對上章綱領中“心”的作用,做進一步闡發。

第三章,說明影響“性”的各種方式與所涉及的因素。它是第一章“性”、“物”關係的進一步說明。

第四章,說明“(人)道”與“心術”的關連,與編輯“(人)道”教化之“詩、書、禮、樂”的哲學考慮,並提出“禮作於情”的“人道”始源。此章內容是第一章綱領中“情”與“道”關連的進一步闡釋,因此也推衍性地論及君子之德與人在禮制中的表現。

第五章,集中說明“樂”與“情”的關係,它原先資料來源可能與“樂論”類的資料性質相同。其中包含“聲”對“情”的影響,觀賞《賁》、《武》、《韶》、《夏》時不同的感受與不同的教化作用,喜樂之情抒發的程序演變與其在心中產生的變化等。

第六章,說明真實之“情”的效用,由此而深及內心精神世界所發揮的感召力量。並藉此種精神世界的返顧,確立“義”、“仁”與“道”三哲學觀念的始源作用。同時,本此對始源精神世界的領會,推衍出“論交之道”。

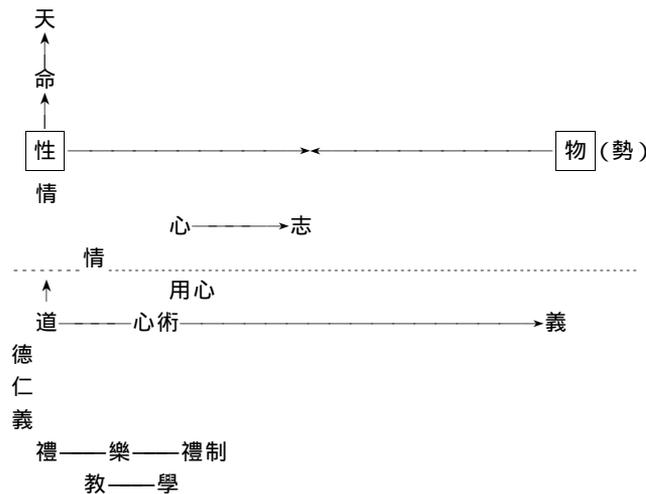
第七章,包含五個具有箴言性質的“凡例”段落,此章資料可視為“性情說”引述的例證,強調遵循“人道”展現的典範。

第八章,說明“人道”規劃中,以“心”為操持的重要作用。並回應第一章的觀念結構,從“用心”的角度,提出三向的導源程序,以“義”、“敬”作為處置人倫事務的基礎,以“仁”作為“人道”價值的肇端,以“忠信”作為“情”展現的實質,並同歸於“性”的本源。

第九章,仍以“用心”為主軸,說明內在精神世界的始源力量,並提出各種舉止校正的準則。

第十章,說明“情”之反向為“僞”,“僞”則不能存身於人世之交往之中,而“情”之展現需本乎“慎”,“慎”為“仁”的主導。

我們分成以上十章,是基於對簡文“凡例”的尊重,同時也就其思想內容的類別,作為區分的準據。這十章中,似乎存在著一個完整思辨的觀念結構,我們或可將其圖示如下:



就以上圖示的觀念結構,我們或可將簡文文字的重要部分,加以重新的歸類:

- (1) “天一命一性”的關連：  
“性自命出,命自天降。”
- (2) “性一物”的關連：

“凡性爲室，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴。”

“好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，勢也。”

“凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或黜之，或養之，或長之。”

(3) “性—物”與“情”的關連：

“喜怒哀悲之氣，性也。及其現於外，則物取之也。”

(4) “性—物”與“心—志”的關連：

“凡人唯有性，心無正志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。”

(5) “性—物”與“道”的關連：

“凡動性者，物也；逆性者，悅也；交性者，故也；厲性者，義也；黜性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。”

“凡現者之謂物，快於己者之謂悅，物之勢者之謂勢，有爲也者之謂故。義也者，群善之蘊也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。”

(6) “性—心”的關連：

“凡人雖有性，心弗取不出。”

(7) “心—志—教”的關連：

“凡心有志也，無舉不可。心之不可獨行，猶口之不可獨言也。牛生而長，厲生而伸，其性使然，人而學或使之也。”

“凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。四海之內，其性一也。其用心各異，戕使然也。”

(8) “心—學”的關連：

“凡學者求其心爲難，從其所爲，近得之矣，不如以樂之速也。雖能其事，不能其心，不貴。求其心有僞也，弗得之矣。人之不能以僞也，可知也。不過十舉，其心必在焉。察其見者，情焉失哉。”

(9) “心術—道”的關連：

“凡道，心術爲主。道四術，唯人道爲可道也。其三術者，導之而已。”

(10) “心—情”的關連：

“凡用心之躁者，思爲甚。用智之疾者，患爲甚。用情之至者，哀樂爲甚。用身之便者，悅爲甚。用力之盡者，利爲甚。目之好色，耳之樂聲，鬱陶之氣也，人不難爲之死。有其爲人之節節如也，不有夫東東之心則采。有其爲人之東東如也，不有夫恒怡之志則縵。有其爲人之快如也，弗牧不可。有其爲人之慕如也，弗輔不足。”

(11) “情—禮”的關連：

“禮作於情，或興之也。當事因方而制之，其先後之序則義道也，或序爲之節，則文也，致容貌所以文節也。”

“君子美其情，貴其義，善其節，好其容，樂其道，悅其戕，是以敬焉。”

“拜，所以爲服也，其諛文也。幣帛，所以爲信與徵也，其貽義道也。笑，喜之薄澤也。樂，喜之深澤也。”

(12) “情—樂”的關連：

“凡聲其出於情也信，然後其入撥人之心也夠。聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則陶如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悻如也斯懋。觀《賚》、《武》，則齊如也斯作；觀《韶》、《夏》，則勉如也斯斂。”

“永思而動心，喟如也。其蹲節也久，其反善復始也慎，其出納也順，主其德也。鄭衛之樂，則非其聲而縱之也。”

“凡古樂動心，益樂動指，皆教其人者也。《賚》、《武》樂取，《韶》、《夏》樂情。”

(13) “情—哀—樂”的關連：

“凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。哭之動心也，浸殺，其刺戀戀如也，戚然以終。樂之動心也，濬深鬱陶，其刺則憖如也以悲，悠然以思。”

“凡憂思而後悲，凡樂思而後忻。凡思之用心爲甚。懋，思之方也其聲變，則其心變。其心變，則其聲亦然。吟，遊哀也；謔，遊樂也；啾，遊聲也；謳，遊心也。喜斯慍，慍斯奮，奮斯咏，咏斯猶，猶斯舞，舞，喜之終也。愠斯憂，憂斯感，感斯懋，懋斯辟，辟斯躄。躄，愠之終也。”

(14) “情—信”的關連：

“凡人情爲可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣。”

“未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。未賞而勸，含富者也。未刑而民畏，有心畏者也。賤而民貴之，有德者也。貧而民聚焉，有道者也。獨處而樂，有內動者也。”

(15) “情—僞”的關連：

“凡人蚘爲可惡也。蚘斯吝矣，吝斯慮矣，慮斯莫與之結矣。慎，仁之方也，然而其過不惡。速，謀之方也，有過則咎。人不慎斯有過，信矣。”

(16) “禮制—教”的關連：

“詩書禮樂，其始出皆生於人。詩，有爲爲之也。書，有爲言之也。禮樂，有爲舉之也。聖人比其類而命會之，觀其先後而逆順之，體其宜而節文之，理其情而出納之，然後復以楫。楫，所以生德於中者也。”

(17) “道—情—義”的關連：

“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。”

(18) “道—仁—義”的關連：

“惡之而不可非者，達於義者也。非之而不可惡者，篤於仁者也。行之不過，知道者也。”

□，義之方也。義，敬之方也。敬，物之節也。篤，仁之方也。仁，性或生之。忠信者，情之方也。情出於性。愛類七，唯性愛爲近仁。智類五，唯義道爲近忠。惡類參，唯惡不仁爲近義。所爲道者四，唯人道爲可道也。

(19) “道—交”的關連：

“聞道反上，上交者也。聞道反下，下交者也。聞道反己，修身者也。上交近事君，下交得衆近從政，修身近至仁。同方而交，以道者也。不同方而交，以故者也。同悅而交，以德者也。不同悅而交，以猷者也。門內之治，欲其逸也。門外之治，欲其制也。”

(20) “教—禮”的關連：

“凡身欲靜而勿癩，慮欲淵而毋蚘，行欲勇而必至，貌欲壯而毋伐，心欲柔齊而泊。喜欲智而無末，樂欲憚而有志，憂欲斂而毋昏，怒欲盈而毋希，進欲遜而毋巧，退欲尋而毋輕，欲皆度而毋蚘。”

“君子執志必有夫廣廣之心，出言必有夫東東之信。賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫濟濟之敬，居喪必有夫戀戀之哀。”

“凡悅人勿吝也，身必從之，言及則明舉之而毋蚘。”

“凡交毋烈，必使有末。”

“凡於道路毋思，毋獨言。獨處，則習父兄之所樂。苟無大害，少枉納之可也。已則勿復言也。”

“凡憂患之事欲任，樂事欲後。”

從簡文思辨觀念的結構整體來看，其哲學思想應分爲兩層，我們在上述圖示中用“虛線點”做區分。

第一層是此線以上的觀念，包含“性”、“命”、“天”、“心”、“志”與“物”，這些觀念都具有自然而本然的性質，也就是說明它們爲人存身所具的本質。這些觀念之間的結構，則是人存身所本有的情狀。“性”爲人之爲人的質素，“情”是“性”的自然展現實況，“物”爲顯現於人的外在因素，“心”是不可思索“人義”的操持因素，“志”是“心”表現於其內在指向的因素。

第二層是“人道”的禮樂規劃，它是人文所建構的領域，也可稱之爲“人之意義”的世界，與此相對，第一層可稱之爲“人之自然”的世界。在禮樂規劃中，形成“道”、“德”、“仁”、“義”、“禮”等觀念，並建立禮樂的教化制度與措施。人的行爲必須在“人道”準則之下受到規範，並以此體現儒家人文建構中“人義”的價值。

在兩層之間，出現“人道”始源的辨析。這是楚簡“性情說”重要的哲學論述。楚簡以兩個命題作爲思索的中心，一是“道始於情”，一是“禮作於情”。“道”或“禮”是加於“情”之上的設定或規範。因此，“情”雖然是“性”的展現，但它却成爲人文建構的根基而有著人義價值的轉向。“性”與“情”，“情”與“道”，這是楚簡“性情說”的關鍵問題。

“楚簡性情說”是我們使用一個較爲寬泛的名稱，來指稱郭店簡與上博簡中“性自命出”與“性情

論”。我們將之視為是圍繞著“人道”始源問題所編組成的一篇思想資料。這只是為著我們探討儒家哲學而提出的一種設定，也是我們從事朝此方向來思索的指引。思想的原初表達是一回事，文字資料的編排與記載是一回事，而作為哲學思索的資料並加以闡發又是另一回事。不同理解的方向，必然形成對資料不同的看法與取捨。但若是哲學的資料，其思想的內容，甚至文字的意含，也應當是哲學性的。可是作為“哲學”的探索，不也深深沾染上了時代的性質與思索的特定模式？或許，對古典哲學研究的研究是一種對話，一種心靈之中哲學事情與哲學問題的溝通與對談。如此，資料之為探索所依憑的“資料”，也就真正發揮了它為思索溝通之“資料”的資料性。

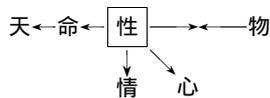
## （二）楚簡“性情說”哲學語詞釋析

對楚簡“性情說”資料作深入的思考，我們可發現其中有著極為嚴謹之哲學觀念結構的考慮與安排。這在流傳至今儒家早期傳世的資料中，確實不為多見。簡文資料這種觀念的結構，多見於論述人文之“道”始源問題的章節，如“凡例”第一、第二、第三、第四與第十。而整個資料的抄寫與編排來，也極為重視這種哲學結構關鍵事情的分辨與解說。這些使用的觀念語詞，有五個具有特殊的哲學意義與作用，分別為“性”、“情”、“物”、“心”與“道”。

### 1. 性

“性”字，郭店簡多寫作“眚”，上博簡多作“生”或“眚”，二者都不從“心”旁。這個差異，也許在文字學上可以用通假的關係來說明，認為均讀作“性”，甚至也可認為這個不同的寫法並不需從其他方面的意義來考慮。但我們若是從“性”觀念在中國哲學思想發展的歷史來看，不論它是否形成了從心旁的“性”字，“生”與“心”觀念的結合却是極為重大的問題。它顯示出哲學觀念的探討，不但發展出“性論”的論題，而且“生”已經納入“心”的哲學意含規範之中，而成為“性”的特殊人文價值觀念。但簡文“性情說”的思想與此不同，它不但清楚分辨“性(生)”與“心”個別所展現的哲學作用，同時也強調“(人)道”與“性”間所呈現人文建構與自然本性的區隔。因此，從哲學思索的方向來面對此種關鍵的問題，簡文的“性”，不但應當讀作“生”，而且也需從“生”來領會。雖然，為了資料流通與一般引述的關係，它可以寫作“性”。

楚簡“性情說”中“性”字使用約 25 次，均表達著哲學觀念的意含。在“性情說”思想中，“性”觀念不但居於整個結構的核心地位，同時也以“性”界限著整個論說的範圍。若是就“性”在此觀念結構的使用情形來分析，它實際上具有四個方向的關連性質：



這四個關連的作用是：①“性—命—天”是一種返源的關連；②“性—物”是人之存身處境的關連；③“性—情”是“性”所展現情況的關連；④“性—心—志”是人所具有本質性操持的關連。“性”觀念在此四種關連中，呈現出不同的意義與作用。我們分成六組來說明：

#### (1) “性”為萬物的本質：

凡人雖有性，心無正志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。

牛生而長，鴈生而伸，其性使然，人而學或使之也。

四海之內，其性一也。其用心各異，戡使然也。

“凡人均有性”、“四海之內，其性一也”，說明“人”的本性是相同的。這個“性”字，實際上是指人作

爲人之一物的本質或本性，具有人之爲人的質素或性向。簡文舉“牛生而長，鴈生而伸”的例子，說明萬物均具有各自的本性，人爲萬物之一，其本性依然是如此。人的這種本性是在一切人文的規劃之前，但受到“學”與“教”的施與，就會產生不同“用心”的取擇，而形成非原始狀態的改變，此種改變並非“性”的本然。

(2) “性”爲人的本然質素：

喜怒哀悲之氣，性也。

哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。

“性”是就人之爲人的存在來說，它包括人本性的質素與本然的情狀。人之存在的實情是其本然質素展現的實況，若強調這種實情的展現，簡文特別使用“情”的觀念。相對於“情”的展現，反過來特別標顯人之根基的問題，簡文則相對於展現的事態，以“性”來指稱人的本然質素。“喜怒哀悲”是人情感的表現，相對於這種表現，就其“氣”(質素)來說，它是“性”。“哀樂”也是情感的展露，但這種展露的始源與內含，均來自於人的本性。“性”與“情”指人存在的實際情況，只是前者強調這種情況的自然本質，而後者則著重於這種狀況的展現實情。

(3) “性”來源於自然的顯發：

性自命出，命自天降。

“性”是人之爲人之一物的本然，就其爲“物”來說，它來自於萬物自然的顯發。此種顯發在原始宗教中有其宗教性意含，並將之訴諸至上神祇的屬性。簡文以“命”、“天”這種字詞來表達“命”(名)、“天”(自然)的觀念，就仍隱含著對宗教至上神性的承襲。而在古典哲學時代，此種原始宗教性“命”、“天”的意含，被思辨觀念性“名”、“自然”的意含所取代。對宗教神祇的頌揚與敬畏心態，轉換成對自然顯發本身的沈思與領會，並建立起超越之精神世界的嚮往與追尋。如此，“天”的意義與作用，就從宗教意含的使用，轉變成指稱一切存在事物始源之思辨觀念的“自然”。但在“自然”一詞所具有之“非人爲”、“無限定”、“非界定”、“本然而它然”等等意含中，仍深具有如同宗教之天般神聖、莊嚴、肅穆的內涵。簡文“性”的此種意義，表現爲來自“自然之顯發”的本質。“性”是由“命”而出，“命”也成爲“名”，指萬物的“顯發”與自然的“顯明”，它由“天”所降生，是由自然之本然所發生。

(4) “性”指人文建構的始源：

道始於情，情生於性。

仁，性或生之。忠信者，情之方也。情出於性。

在人道導源程序上，“性”具有人文建構始源的意義與作用。“性”在人文建構之前，並顯示它作爲自然之本然的情狀。這種始源的作用並非直接與人文世界相銜接，其中關涉著“自然”與“人文”兩個層向的辨析。第一段引文是透過“情”的作用，以作爲二者的中介，第二段引文則是使用“或”字的語式來作爲二者間的轉折。

簡文“道”的意含，是指“人道”，也就是人文建構的方向與準則，簡文的“仁”，是指人道的內含，是人之呈現爲“人”的意義與內容。“情”字是指涉“性”的本然展現，因此，它本質上仍是屬於“性”。而“情”之所以爲“性”的展現，並非只依循“性”的本然質素。因爲，“性”的存在是在“性”、“物”的關連中，它必然也涉及在此關連中所產生的人爲處置。而“道”就是這種標顯人文價值規劃的處置，“情”與“道”有其內在的聯繫。只是對“情”來說，“道”，或人文價值之“道”，或禮樂之“道”，或以“仁”爲主軸的儒家之“道”，均只是一種取擇的方向。簡文再以“忠信”的觀念，說明在“情”之中，一種真實的內在主體性質。“信”是真實的內含，而“忠”表示建立在內心的主體性。這樣，“性”的自然本性就可因之而轉

換為“性論”價值體系的根基，成為“性善論”或“性惡論”的理論依據。但簡文“性”觀念卻表現著這種發展之前的原始意含。假如以“性”論說，是儒家思想發展的一種需求，那麼簡文對“性”觀念的這種使用，應是早期所提出哲學上的重要辨析。它一方面標誌出“性”的自然本源，一方面也提醒在人文建構中導源回顧的必然。簡文此處引文中“性”的意義，就具有這兩種作用。

(5) 與“物”關連影響中的“性”：

好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，勢也。

喜怒哀悲之氣，性也。及其現於外，則物取之也。

凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或黜之，或養之，或長之。

凡動性者，物也；逆性者，悅也；交性者，故也；厲性者，義也；黜性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。

習也者，有以習其性也。

人不是一個邏輯性的設定之物，作為人本質之“性”，是與“物”相關連著的，這是人存身的實際處境。因此，簡文提到“性”在其與“物”關係中所表現的意含。這種意含涉及人文價值性的取擇，“好、惡”與“善、不善”。“性”與“物”在個別的層面，並不涉及這些人文的價值，雖然它們二者的獨立存在只是一種觀念辨析中的設想。“好、惡”，“善、不善”，是與“所好、所惡”，“所善、所不善”相互關連而提出的價值判定。在“性—物”的關連中，前二者是屬於“性”的因素，後二者則涉及“物”（“勢”<sup>①</sup>）的對象。換言之，“好、惡”，“善、不善”是在“性—物”關連中，由“性”之端所提出的，而“所好、所惡”，“所善、所不善”是在此關連中，對“物”之端所加予的。“性”與“物”之為彼此相互關連的兩端，指向人文規劃之外的自然。就“性”之為人存身的現實層面來說，它必然受到“物”的影響，“或動之”、“或逆之”、“或交之”、“或厲之”、“或黜之”、“或養之”、“或長之”。“性”受到“物”的影響，產生“迎受之悅（通達的欣悅）”，“應合之故（人文的順應）”，“砥礪之義（義理的價值）”，“約制之勢（名分的準則）”，“教養之習（自我的調節）”，而人道則統御著“性”的一切展現。“好惡”、“善不善”由之而形成。

(6) “性”指涉始源的本然性：

未教而民恒，性善者也。

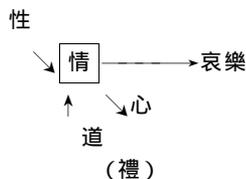
愛類七，唯性愛為近仁。

這是簡文“性”字的特殊使用，它是作為形容詞來修飾其後的事物。“性善”指“‘始源’之善”，“性愛”指“‘始源’之愛”。我們從上引兩段文字前後整個表達的文字，更能看出這種“形容”的使用情形。簡文云：“未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。未賞而勸，含福者也。未刑而民畏，有心畏者也。”“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。”“美情”、“含福”、“心畏”均是以“美”、“含”、“心”來形容“情”、“福”、“畏”，因此，“性善”之“性”字也應當如此來使用。“義道”、“惡不仁”、“人道”，也是以“義”、“惡”、“人”來修飾“道”與“不仁”，在此種語式中，作為表達的實體字是後者而非前者。因此，“性善”與“性愛”，是指就“性”之本然而發生的“善”或“愛”，而不是以“性善”與“性愛”的複合詞表達某種特定實質性的事物，如“善之性”或“愛之性”。簡文所稱“美情之‘美’”、“性善之‘性’”、“含福之‘含’”、“心畏之‘心’”，均共同指向人內在真實的本源，如同“性愛之‘性’”，“義道之‘義’”，“惡不仁之‘惡’”，“人道之‘人’”，也均指涉人文教化設定的指向。“性”字的使用，表現對事物之始源本然的回顧。

<sup>①</sup> 簡文的“物”、“勢”均指外在的因素，但二者呈現不同層面的意含。“物”、“勢”二字均見於《老子》第五十一，其文云：“道生之，德畜之，物形之，勢成之。”“勢”字，馬王堆帛書《老子》甲、乙本均作“器”。“器”表現個別物的殊異性，因此“勢”字似指個別殊異的處位。相對於“勢”，“物”指形物構成的一般形式。簡文此處，以“物”作為外在對象之整體，而以“勢”作為外在個別的處勢的位列。因此，“物”可引發“性”的指向，而“勢”則具體確立此種指向而產生價值的判斷。

## 2. “情”

在楚簡“性情說”思想中，“情”是一個具有轉折作用的哲學觀念，居於結構中的關鍵地位。“情”字一般的意含，可指“情感”、“情緒”、“情欲”、“心情”、“情愫”、“本性”、“常情”、“實情”……等。其實這些都只是圍繞著一個中心事態而推衍的意含。這個中心的事態是一種顯示，一種實情的顯發，一種按其實然而呈現的情狀，一種充實而保持其本然的運作。簡文之“性”是指人的本然與作為始源的質素，而“情”就是按此本然之質素以顯示的實情。其中包含著“顯發”、“實然”與“展現”、“充實”等意含。它是一種發生，一種發生性的呈現，顯示著其存在的本然，並展延而續存。這種“情”的意義與作用，在“性情說”的思辨探討中，呈現出如下的一些關連：



“情”意含的哲學指向可分為兩類，在思辨觀念的結構中，“情”指人本質之“性”的展現，同時也是“人道”與“禮制”的肇端。在人存身的行為中，它是人情感的本源，同時也指內心的真實。除了這四種哲學指向的意含外，“情”字的一般意含也使用在哲學問題的解說上。因此，我們就楚簡“性情說”“情”字出現十九次的情形，分以下六組來說明：

### (1) “情”指事實的真實情況：

不過十舉，其心必在焉。察其見者，情焉失哉。

這是本於“情”字的一般意義來使用，它指事實的真實情況。上引簡文意謂：能在眾多行為表現中不犯過錯，這就顯示出“用心”的嚴謹，因此，就人的表現來審查，事實的真實情況又怎能有所誤判？“情”就是指“事實的真實情況”。這種“情”字的一般意含，就其為事態的真實內容而言，卻是哲學思索的重要關注事項。

### (2) “情”指事物的真實內容：

詩書禮樂……聖人比其類而會之，觀其先後而逆順之，體其宜而節文之，理其情而出納之。

上引文中，“情”是指某一事情的真實內容。簡文意為聖人編整“詩書禮樂”時，按《風》、《雅》、《頌》性質來排比整理《詩》的資料，並編次以會通。審察《書》資料的先後次序，編定其發展與演變。體會“禮”的真義，而施以節略量度。導理“樂”的實情而加以調節順次。其中“情”字的意含，是指在“樂”中所表現之人真實感受的內容。這種真實的感受，是“情”的基本意含之一。它產生於人存身內在的精神世界之中。

### (3) “情”指人情感的根源：

凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。  
用情之至者，哀樂為甚。

以上兩段引文中，“情”是指人情感抒發中極限性的真實感觸，它是一切情緒表現中撼動人心的究極根源。簡文認為在“哀”、“樂”之極致時，以生存之“樂”面臨死亡之“哀”，在此邊際的遭遇下，人情感的根源內含即充實激盪其中。這是人存的極限，也是對人存身的一種終極性的返顧。簡文以“情”來指稱這種情狀。同時，作為人感觸之“情”的最終展露，也必呈現為“哀”、“樂”的表現，以“樂”完滿存在之歡愉，以“哀”嘆息死亡之無奈。這種展現的程序，其發生的根源就在“情”之為人存在真實的內涵上。

(4) “情”指人存在的真情：

君子美其情。

凡聲其出於情也信，然後其入撥人之心也夠。

《賚》、《武》樂取，《韶》、《夏》樂情。

“情”指人之存在所蘊涵的真實質素，也是在其存身處世中所保持之質樸真實的本性。簡文認為“情”是生於“性”，是“性”之作為人之為人的顯現。在“性”與“情”的這種關連中，以“性”為人始源所具的本質，以“情”為人展現的本然。但這種人之本然的真實情狀，若成為人行為的根基，並以之作為始源的反省對象，則“情”就指涉人之存在主體中純樸而真實的質素。簡文稱君子是以此人性的真情為美，任何樂聲的根源若能本源乎此，則必感人深入，而《韶》、《夏》的古樂，就充分表現出這種質樸而真實的情愫。

(5) “情”指內在心靈的真實：

凡人情為可兌(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。

未言而信，有美情者也。

上引簡文中的“情”字，是指人與人之間內在心靈溝通的真實中介，也就是“可兌(悅)”之實質。簡文“兌”字是指在交互溝通而通達的意義下所產生“悅”的作用。這是人群互信的根源，也是儒家禮樂制度的精神基礎。簡文舉以事例來說明，若以真情行事，即便有了過失，也不會受到別人的嫌惡而得到包容。若是非出於真情，即便能克服艱難而得到成功，也並不顯得珍貴。若是能體現出真情，就是尚未實際行動，別人也會心悅而信服。這種“真情”，也就是以“情”所指涉存在於人心中的真實溝通的中介作用。

(6) “情”指“性”展現的實情：

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。

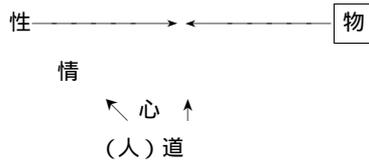
禮作於情，或興之也。

忠信者，情之方也。情出於性。

這是指人之本然質素展現的真實情狀。簡文“情”的這種意含，是以“性”作為人的本質，而以“情”指涉人存在的自然情狀。人具有所以為人的本“性”，同時也呈現人之為人的實“情”。人性的展現是人的自然情態，但人之為“人”，也就不僅是一物之人。人必然面對著“人義”的問題，也就是人之為“人”的意義與價值的問題。上引三段資料是楚簡“性情說”重要辨析的論題，它包含三個方向：①“道始於情”，說明人道的始源在“情”，而非自然之“性”；②“禮作於情，或興之也”，說明禮制的規劃是加於“情”之上的，而非來自於人的本然；③“忠信者，情之方也”，說明作為道德內涵的“忠信”是“情”展現的準則，“忠”指有所建立於內在者，“信”為內在的真實內涵，由“情”推導出“忠信”的表現，即為仁德的厚實。

### 3. “物”

楚簡“性情說”中“物”的意義，並非指獨立自存的實體。“物”是人存身所面對外在境域的事物，而也就是在這種“面對”中，它呈現為思辨哲學結構中一項重要的組成因素。“物”對“性”產生本質的影響，並由之引導出“心”對“情”的運作。這樣，在以“心”為操持準據的人道規劃中，“物”也成為“人道”處置所考慮的因素。從“性情說”整個思辨的結構來思索，“物”觀念具有如下的指向作用：



“物”是“性”、“物”關係的一端，在它的影響下，“性”所展現之“情”與“心”之自為的操持能交互運作，而成為“人道”規劃的整個範域。因此，“物”與“性”，同為自然顯發的實情，但“物”之影響“性”，卻形成人需透過同樣為人之本性潛在之“心”的因素，尋求“人義”探索的可能。這也說明，“物”對“性”的影響與“物”對萬物之物的影響是不同的。因為，在“物”對“性”的影響中，人產生屬人方式的回應態度。我們可從簡文中“物”字的實際使用狀況，來彰顯上面圖示的關連。在簡文資料中，“物”字出現 10 次，它包含以下幾種含意：

#### (1) “物”的定義性使用：

凡現者之謂物。  
凡動性者，物也。

簡文以“見者”來定義“物”，“見”讀為“現”，指顯現。“顯現”必定關連著“被顯現者”。這個被顯現的對象是人之“性”。在第一段引文中，簡文同時說明：“快於己者之謂悅，物之勢者之謂勢，有為也者之謂故”，所謂“見(現)者”、“快於己者”、“物之勢者”、“有為者”，都是指對人之“性”的影響。因此，“凡見者之為物”的定義，是將“物”界定為顯現於人之物。“物”並不是指獨立自存的存在者，而是指對人之本性發生影響，並在此影響中被論及的外在因素。簡文更以“動性者”來指稱“物”的作用。“動性”之“動”，清楚表明“物”是在“動”之作用中，外在於“性”的其他因素。

#### (2) “物”之為萬物個別的本性：

凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。

簡文以“性”作為人之為人的本質，這裡“人”的意義是指人之為萬物之一物。就任何一物之為此物來說，它具有萬物的本然實情，也就是萬物各有其本性，並以其為此物之類別而各有其展現的性質。簡文稱這種情形為“凡物無不異也”。其中“物”的意含即指萬物之為“物”。簡文舉出例證說：堅硬的東西之所以容易折斷，是因為它有強硬的本性。柔軟的東西之所以容易捲曲，是因為它有柔軟的本性。如此來推衍，四海之內的人類，雖然殊異有別，但從其為“人”的本質來看，他們的本性都是相同的。因為，人與任何之物一樣，均具有其為萬物的各自本性。簡文的此項說明，是將“性—物”的關連視為萬物並列的自然實情。也就是將人之“性—物”關係導在根源的訴求上，轉換為“物—物”的關係。

#### (3) “物”影響之所及：

喜怒哀悲之氣，性也。及其現於外，則物取之也。  
好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，勢也。

凡性爲主，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴。

“物”對“性”產生影響，楚簡“性情說”中提出三種說明。1. 它使“性”有著不同情緒的反應。“喜怒哀悲”是人四種基本情緒，這些情緒的質素是屬於人的本性，但使它們抒發而展現的，卻是“物”所加予的影響。2. 它使人有著不同價值的取擇。人“性”本身並不涉及人文的價值，但在“性”與“物”的交接中，必然形成人文間際特殊的關係，對此關係的處置則形成不同價值要求的取捨。“好惡”、“善不善”於是在“物”對“性”的影響下以不同的方式被提出而形成制約的規範。3. 它使“性”所隱含的指向得以發展出來。簡文稱“性爲主”，也就是“性”爲哲學問題的始源，但“性”之爲人之“性”，又必爲“物”所“取”。這就說明，人之“性”中就隱含著被“物”所引發的性狀。簡文舉“金石”來解說。“金石”之爲樂器就含藏著有待被敲擊而發出樂聲的潛能。若不具此種潛能，它也就不能成爲“金石”。因此，人之“性”雖然有其自然的本質，但在本質中卻同時具有爲“物”所“取”的指向。人之所以能對人性加以規劃，就因爲這種指向是一種必然的展現。

(4) “物”之處置的說明：

道者，群物之道。

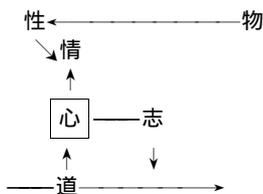
敬，物之節也。

“物”與“性”相關連形成人存身境域的基本形式，因此，在此關連中所形成的人道規劃，就不只是對“性”所展現之“情”的約制，同時也是對“物”所表現之事物的處置。簡文以“道”，即“人道”作爲“群物”的處置方式。“群”指會合而加以統攝，“群物”就是將一切受“物”因素影響的事物匯歸在人道的統御之中。簡文要求以“敬慎肅穆”的態度，來面對“物”的處置。

## 236

### 4. 心

簡文“性情說”中“心”的作用，是對“情”施予約制的內在操持，它是人主動性的功能。“心”與“情”均爲人之爲人展現的實質因素；人之有“情”是因爲“情”爲“性”的展現實情，而人之有“心”，是因爲人之爲“人”，而不是其他之物。若從這種人的本來來說，“性”指人的自然本質，“情”指人的始源展現，而“心”則指人的自我操持。因此，“心”對“情”的約制，實際上也是對“性”展現方式的一種規範。“心”的作用是對人道規範的操持，它也就成爲人存身的主體因素，“心”變成人義探索的實體。又因爲它對“情”的約制是來自於人文的價值規劃，因此，它也是“人道”運作的推動者。對於這些關連的結構，可圖示如下：



“心”有雙向的作用，它一方面接受“道”的指向以約制“情”，一方面推動“志”，以指向於人道的規劃。在簡文資料中，“心”字使用 25 次，而在它不同的關連中，出現以下五種使用的情形：

(1) 以“心”表示相應於“性”的一種主導性操持：

人之雖有性，心弗取不出。

哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。

“性”是人之爲人本然的質素，因此，也具有人之爲“人”的指向。前者是就人之爲人之物而言，後者是就人之爲人之義來說。人之所以爲人，而不是其他，就隱含著他必然展現爲“人”之意義與價值。而“心”是作爲這種引發之屬人的主導因素。中國古典哲學對人義的界定，原即承襲周文中以“心”爲“德”之本的傳統<sup>①</sup>。“心”是人義建構的根基，若不運用這種主導性的操持，則“性”只能呈現作爲人之爲人的本然質素，而失去人之爲“人”的本然指向。人不能呈現爲“人”，即無從展現人文世界，這與人類文明的發展是不相合的。人文的歷史，就是以“心”爲基礎所完成的人義展現過程。簡文稱“心弗取不出”，是以簡要的觀念形式，說明著人文世界建構的根源。上述引文第二段，則是從存身境遇的反思，顯示“心”的主導作用。“哀”、“樂”是人情的展現，而從其所處境遇的極致來說，它們本質上都反顧著相同的本性，也就是人之存在與死亡的際限。這種反顧，也就是“心”對於人之存在事物的思索。

(2) 以“心”表示人內在之接受與回應的主導因素：

凡聲其出於情也信，然後其入撥人之心也厚。  
 咏思而動心，剝女也。  
 凡古樂動心，益樂動指。  
 哭之動心也……樂之動心也……  
 嘔，由心也。  
 未刑而民畏，有心畏者也。  
 雖能其事，不能其心，不貴。求其心有僞也，弗得之矣。  
 ……不過十舉，其心必在焉。

上引資料均表現出人之內在有一種接受激發並產生回應的主體，並由這個主體產生人在心靈中孕育與溝通的作用。簡文是以“心”來指涉這個主體。前五個引文，都涉及無形之聲音對“心”產生的影響，後二則引文提到人民在心靈中的溝通。因此，“心”的這種作用具有非形象之內在、深邃、默會、感通等的精神性質。由“心”開啓一層精神的真實世界，它屬於人內在建立的超越領域，並由之而形成人的哲學思索。

(3) 以“心”表示處置人存問題的主導因素：

思之用心爲甚。  
 用心之躁者，思爲甚。  
 凡學者求其心爲難。  
 其用心各異，教使然也。

哲學的思索是人之用心的極致表現，而用心達到激越的狀態，也表現在所思之事不得其解的時候。因此，學道者的艱難，就在用心的斟酌上。人之有不同的用心，產生於教化的導引。簡文這些資料中，“心”都是就“用心”來說。人的“用心”是發揮“心”的功能，這個功能是就“心”爲人義探索的根基所展現。因此，“心”字的作用是表示對於人之存在問題思索的主導因素。

(4) 以“心”表示主體運作的指向：

心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。  
 凡心有志，無學不可。

<sup>①</sup> 對“人”的定義，中國哲學與西方哲學具有本質的差異。亞里斯多德將人定義爲：zoon logon echon，人是歸屬於logos的生物，此種定義近代則詮釋爲人是“rational animal”(理性的動物)。而周文禮制典範的“文王之德”，“德”字從“心”，以與殷商時代甲骨文之不從“心”之“德”字相區別，同時“文”字的原字形有寫有“心”之部分者。由周人開始，“心”被視爲人之爲“人”的本質。《老子》爲周文導源，不但提出作爲“德”之始源的自然之道，同時也強調“虛心”、“弱志”，這也證明是爲了消除重“人”價值的思想要求。

君子執志必有夫廣廣之心。

有其爲人之節節如也，不有夫東東之心則采。有其爲人之東東如也，不有夫恒始之志則縵。

“心”既然是一種操持，它必然有所指向。“心”的指向，中國古典哲學稱之爲“志”，“志”是心之所“之”。“心”與“志”在本質上是不可分的，但“志”卻有“定志”與“無定志”的區別。所謂“定志”，是“心”的特定指向。它需要等待外物的引發才能興作，等待心中通悅才能有所行動，等待內外的調節才能安定，“定志”需要教化的引導。同時，“志”來自於“心”，它受到“用心”之取擇的影響，因此，君子“執志”必需要有寬博的心靈，以作爲指向復歸的始源。“心”與“志”交互作用著，若是人持志嚴謹，舉止檢束，但無質樸信實之心，則必矯情僞飾。若是心性質樸信實，而無啓發的心志，則終必散漫而無所得。這些資料均說明，“心”具有人之主體運作的指向因素。

(5) 以“心”表示“人義”建構的主體：

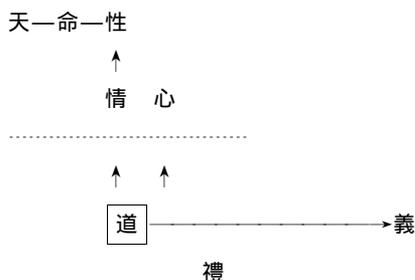
君子身以爲主心。

凡道，心術爲主。

簡文稱，君子的存身是以“心”爲主，而人道的規劃就是“心”運作的一種方式。相對於“性”、“情”而言，“心”是介於“性”與“情”間的一種操持因素。不論“性”的興作，“情”的展示，內在感受的回應，“人道”的運作，或“人義”的建構，均本於“心”的操持。因此，“心”是簡文觀念哲學結構中屬於主體層向的核心。以“心”所關連的思辨觀念，也成爲“性”之爲自然本質與“道”之爲人文價值二者間轉折的關鍵。簡文特別強調“用心”與“求心”，這也顯示出這個關鍵的思索，就是人所面對存在之事的根本問題。

## 5. 道

“道”是楚簡“性情說”人文規劃的基礎觀念，其中“道”字的意含多是指稱“人道”。“人道”有別於自然之道，簡文是以“情”作爲二者間的區隔。“道始於情，情生於性”，“性自命出，命自天降”，這是與“人道”相匹應的自然始源。而“道”既然表達人文建構的取擇方式，也就是人之所爲的價值指向與規劃的建構程序。簡文對於“價值”的性質，是以“義”的觀念來說明，而其建構的程序則是“禮”所指涉的內涵。“道”的這種關連，可由如下的圖示來思索：



“道”的人文建構程序是“禮”，而其價值表現爲“義”。“道”是施與人性本然之上的規劃，因此，楚簡“性情說”清楚分辨“人道”的建構與自然之運作的兩個層次。人文價值的世界與自然本性的世界是相勾連的，但並非合一的。以下就“性情說”中“道”字具體使用的狀況，來解析其所包含的意義與作用。全篇資料，“道”字出現約 22 次，可分爲以下五組使用的情形：

(1) “道”指一般的道路：

郭店簡上引文作“凡於□毋悞”，上博簡作“凡於道□毋悞”，“□”當爲“道□”之誤，“道□”即“道路”。“道”與“路”連言，“道”是在一般的意含下使用，原指道路。道路延伸天下各地，因此，它也引申爲鄉里之地，或田野之衆人。《左傳·定公四年》云：“衛侯使祝佗私於萇弘曰：‘聞諸道路，不知信否？’”“道路”就指民間。簡文所稱的道路，是本於此種意含使用。意謂：在人群之中，不要顧自思慮，也切莫專斷強言。

(2) “道”之爲“人文規劃”的設定：

道始於情。

楚簡“性情說”清楚分辨“道”的設定性質，這是儒家早期思想的重要哲學工作。作爲一種中國古典時代原創的哲學探討，儒家所強調的禮樂教化必根基於其哲學探索的發生始源上。只因爲儒家學派後續的發展，多著重在人文價值的辯護，並凸顯孟學與荀學義理的解析，此種根源問題的解說，變得隱晦而不爲人所重視。同時後世學者將對自然本性反顧的探索，全歸於道家一派，以與儒家相對立。這並非真正哲學事物處置中，問題發生與探索的實際狀況。楚簡“性情說”並非導源於道家，亦非受楚地影響的儒家思想。這種解說的方向，實際上已落入漢人分家分派的理論限制。從這批資料中，我們發現早期儒家對始源問題的重要的辨析與解說。“道”，也就是“人道”，是肇始於對“情”的處置，而非順應“性”的本然。因此，它在對哲學問題解析的要求方向上，與《中庸》“天命之謂性，率性之謂道”的論述，是迥然不同的。

(3) “道”之人文設定的基礎：

凡道，心術爲主。道四術，唯人道爲可道也。

智類五，唯義道爲近忠。惡類參，唯惡不仁爲近義。所爲道者四，唯人道爲可道也。

上引文中，有“人道”、“義道”、“道四術”、“心術”等提法。《說文·行部》：“術，邑中道也。”“術”只都邑中的道路，或街道，這也許是“術”原始的意含，從哲學觀念的解析上，可以引申解作“方式”、“方法”。“道術”指“道”的指向或呈現的方式。在“道”各種不同的方式中，簡文以“人道”爲“可道”，認爲是可取法而遵循者。“人道”就是以“人”爲基準之“道”的指向。“人”是人之爲人的意義，它的意含是指“人義”。“人義”是人之爲“人”的價值，所以，“人道”也可稱之爲“義道”。從人之爲人的本然之“性”，到“人道”之爲人之爲“人”的“義道”，對這個轉折的說明，就是簡文以“道”作爲人文設定基礎的使用意含。

(4) “道”之爲人文規劃的準則：

長性者，道也。

道者，群物之道。

行之不過，知道者也。

聞道反上，上交者也。聞道反下，下交者也。聞道反己，修身者也。上交近事君，下交得衆近從政，修身近至仁。同方而交，以道者也。

貧而民聚焉，有道者也。

“道”說明“人道”的指向，在此種指向的作用中，它也就成爲人文規劃的準則。能使“性”得到撫育

<sup>①</sup> 上博簡《校讀記》認爲“畏”當讀爲“思”字之誤。

者，是“道”的功用，並且也是透過“道”，不但對“性”有撫育之功<sup>①</sup>，同時也統攝一切因“物”而有的事物。行為舉止之所以能無過失，是因為知曉“人道”的準則，“聞道”而能反思，可作用人群交往的依據，處身貧窮而人民能夠歸從信服，也是因為體現出“人道”的意義。這些資料中，均將“道”字作為儒家人文價值規劃的準據來使用。

(5) “道”之為人文建構程序的價值：

禮作於情，或興之也。當事因方而制之，其先後之序則義道也。  
君子美其情，貴其義，善其節，好其容，樂其道，悅其棧，是以敬焉。  
拜，所以為服也，其諛文也。幣帛，所以為信與徵也，其貽義道也。

儒家人文建構的程序是禮樂制度的實施，表達這種程序的哲學觀念是“禮”。中國古典哲學以“禮”作為禮樂人文的觀念性基礎，似乎是隨著以思辨作為哲學探索形態而肇始的，《老子》第三十八章云：“失道而後德，失德而後仁，失人而後義，失義而後禮”，這種結構就是以思辨性的觀念指涉人文建構中“自然(道)”、“始源(德)”、“根基(仁)”、“價值(義)”與“規範(禮)”五個發生與推展的程序。簡文提出“禮”作於“情”，這是以“情”涵蓋著《老子》之“義”、“仁”與“德”三個過程。“禮作於情”，而非生於“性”，而但“情”是生於“性”的，因此“情”與“禮”之間就存在著“或興之”的關係。“或”字說明一種規劃的使然，而“興之”之動力來自於價值的取捨，簡文稱之為“義道”。君子的哲學涵養在於“美其情”、“貴其義”，掌握“人道”始源之發生，同時保持“人道”價值之規劃。因此，一切禮制所展現的制度，在其根基上，都是這種義道價值的表現。

\*

## 附錄：楚簡“性情說”分章整理

(郭店簡與上博簡相互參照補字)

1

凡人雖有性，心無正志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。  
喜怒哀悲之氣，性也。及其現於外，則物取之也。  
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。  
好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，勢也。

2

凡性為室，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴。  
凡人雖有性，心弗取不出。  
凡心有志也，無舉不可。心之不可獨行，猶口之不可獨言也。牛生而長，鴈生而伸，其性使然，人而學或使之也。  
凡物無不異也者。剛之樹也，剛取之也。柔之約，柔取之也。四海之內，其性一也。其用心各異，棧使然也。

3

凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或黜之，或養之，或長之。

<sup>①</sup> “長性者，道也”，並不是以“長性者”定義“道”，而是說明“道”的功用。這與《中庸》以“率性之謂道”的定義是不同的。

凡動性者，物也；逆性者，悅也；交性者，故也；厲性者，義也；黜性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。

凡現者之謂物，快於己者之謂悅，物之勢者之謂勢，有為也者之謂故。義也者，群善之蘊也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。

4

凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也。其三術者，導之而已。

詩書禮樂，其始出皆生於人。詩，有為為之也。書，有為言之也。禮樂，有為舉之也。聖人比其類而會之，觀其先後而逆順之，體其宜而節文之，理其情而出納之，然後復以棧。棧，所以生德於中者也。

禮作於情，或興之也。當事因方而制之，其先後之序則義道也，或序為之節，則文也，致容貌所以文節也。

君子美其情，貴其義，善其節，好其容，樂其道，悅其棧，是以敬焉。

拜，所以為服也，其諛文也。幣帛，所以為信與徵也，其貽義道也。笑，喜之薄澤也。樂，喜之深澤也。

5

凡聲其出於情也信，然後其入撥人之心也夠。聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則陶如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯慙。觀《賚》、《武》，則齊如也斯作；觀《韶》、《夏》，則勉如也斯斂。永思而動心，喟如也。其踴節也久，其反善復始也慎，其出納也順，主其德也。鄭衛之樂，則非其聲而縱之也。

凡古樂動心，益樂動指，皆教其人者也。《賚》、《武》樂取，《韶》、《夏》樂情。

凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。哭之動心也，浸殺，其刺戀戀如也，戚然以終。樂之動心也，澹深鬱陶，其刺則憫如也以悲，悠然以思。

凡憂思而後悲，凡樂思而後忻。凡思之用心為甚。慙，思之方也。其聲變，則其心變。其心變，則其聲亦然。吟，遊哀也；諫，遊樂也；啾，遊聲也；謳，遊心也。喜斯慍，慍斯奮，奮斯咏，咏斯猶，猶斯舞，舞，喜之終也。愠斯憂，憂斯感，感斯慙，慙斯辟，辟斯踴。踴，愠之終也。

6

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。未言而信，有美情者也。未教而民恒，性善者也。未賞而勸，含福者也。未刑而民畏，有心畏者也。賤而民貴之，有德者也。貧而民聚焉，有道者也。獨處而樂，有內動者也。

惡之而不可非者，達於義者也。非之而不可惡者，篤於仁者也。行之不過，知道者也。

聞道反上，上交者也。聞道反下，下交者也。聞道反己，修身者也。上交近事君，下交得眾近從政，修身近至仁。同方而交，以道者也。不同方而交，以故者也。同悅而交，以德者也。不同悅而交，以猷者也。門內之治，欲其逸也。門外之治，欲其制也。

7

凡身欲靜而勿癩，慮欲淵而毋蜚，行欲勇而必至，貌欲壯而毋伐，心欲柔齊而泊。喜欲智而無末，樂欲懌而有意，憂欲斂而毋昏，怒欲盈而毋希，進欲遜而毋巧，退欲尋而毋輕，欲皆度而毋蜚。

君子執志必有夫廣廣之心，出言必有夫柬柬之信。賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祝之禮必有夫濟濟之敬，居喪必有夫戀戀之哀。

凡悅人勿吝也，身必從之，言及則明舉之而毋蜚。

凡交毋烈，必使有末。

凡於道路毋思，毋獨言。獨處，則習父兄之所樂。苟無大害，少枉納之可也。已則勿復言也。

凡憂患之事欲任，樂事欲後。

8

凡學者求其心爲難，從其所爲，近得之矣，不如以樂之速也。雖能其事，不能其心，不貴。求其心有僞也，弗得之矣。人之不能以僞也，可知也。不過十舉，其心必在焉。察其見者，情焉失哉。

□ 義之方也。義，敬之方也。敬，物之節也。篤，仁之方也。仁，性或生之。忠信者，情之方也。情出於性。

愛類七，唯性愛爲近仁。智類五，唯義道爲近忠。惡類參，唯惡不仁爲近義。所爲道者四，唯人道爲可道也。

9

凡用心之躁者，思爲甚。用智之疾者，患爲甚。用情之至者，哀樂爲甚。用身之便者，悅爲甚。用力之盡者，利爲甚。

目之好色，耳之樂聲，鬱陶之氣也，人不難爲之死。

有其爲人之節節如也，不有夫東東之心則采。有其爲人之東東如也，不有夫恒怡之志則縵。有其爲人之快如也，弗牧不可。有其爲人之慕如也，弗輔不足。

10

凡人蚘爲可惡也。蚘斯吝矣，吝斯慮矣，慮斯莫與之結矣。

慎，仁之方也，然而其過不惡。速，謀之方也，有過則咎。人不慎斯有過，信矣。

# 《性情論》與《性自命出》中關於“情”的哲學探索

郭黎華

## 提 要

“情”在今日的理解中，強調的是人的情緒、情感，而在傳世文獻中則大都僅將“情”作為“情實”，作為一種與人本質性相關的質素，或人之內心的真實——“誠”，<sup>①</sup>事實上是遮蔽了“情”在人與人之間所形構之社會關係所展現的一種生命情狀之顯示，此種“情”更多的是呈現一種作為社會價值、甚至是社會關係、規範得以制定、構建的事態本源，這一種本源，不純然屬於人個體的質素，更重要的是在於“關係”中所引動的質素，它是因著“關係”而得以制定規範與價值的本源，若缺乏了“情”這種生命性的內容顯示，規範與制定只是一種條文約束，德行並不顯示“人文”的意義，也失去了德行的生命力。此即《禮記·樂記》所言：“情見而義立。”本文關於“情”的探究，旨在說出“情”在先秦時期，曾具有的人文性本源特質。

## 本 文

1993年荊門郭店簡曾有一篇關於性情論述的篇章，整理小組命名為《性自命出》，此篇與1994年由上海博物館搜購簡中的一篇關於性情論述的篇章應屬同一篇，但命名為《性情論》，這兩篇雖有些異文<sup>②</sup>，但不礙其歸屬同一篇而重出。因此關於《性情論》的年代，大抵是以《性自命出》較為明確之年代下限為依據，至於二者之間孰先孰後、或為同時則無法論斷。就其為重出文獻而言，則郭店墓葬年代下限，大約在紀元前300年即已寫定，而且就目前兩篇文獻的相類情況而言，研究者大致是以不同流傳本的方式對勘，因此在論述《性情論》中之“情”時，則不可避免地必然與《性自命出》一篇相互參照。

《性情論》一如《性自命出》般，提出“性自命出，命自天降”，因此也不可免地將之與《中庸》“天命之謂性”聯繫起來討論，也因為這樣，學界展開關於其學派屬性的論述，或說與子思學派相關，論據除了上述的論題外，還在於“情”的相關論述<sup>③</sup>，但也正因為是“情”的問題，陳鼓應先生提出與道家的關係，進而推測其創作時間應在莊子本人和後學之間，其論性近於告子，不屬於思孟學派<sup>④</sup>。且先不論其學派歸屬，在論題上關於“情”的重視，龐樸先生也早已言及，並認為這種強調“情”，而又與“有德”、“有道”的聯繫，是一種唯情主義，進而論斷這種真情流露就是率性<sup>⑤</sup>。“情”這一論題的熱絡論辯，顯見其重要性，那麼“情”這一哲學論題到底在《性情論》中，作為唯情主義的表達，其真實的意含是什麼？“真情流露”的真實意義是否即是“率性”，若是，“情”與“性”之間，究竟是如何過渡的？“情”只是關乎個人的情感與情緒的表達而已嗎？或者“情”在作為個體主體情感質素的潛在之餘，也是一種個體間互為

<sup>①</sup> 關於先秦傳世文獻中對於“情”的解釋，李天虹曾就傳世文獻中出現“情”的文獻加以摘引分類，可參。見《中國哲學史》2001年第3期《性自命出與傳世先秦文獻“情”字解詁》。

<sup>②</sup> 兩篇有關性情論述的楚簡，除了少數文字的書寫差異與錯誤、闕文外，主要還表現在論述次序的不同，但這些並不妨礙兩篇楚簡之相類，其差異或是流傳的不同，或是整理者理解詮釋的不同所造成。

<sup>③</sup> 見劉樂賢《性自命出與淮南子·繆稱論情》（《中國哲學史》2000年第4期）及《性自命出的學派性質》見於簡帛網站。

<sup>④</sup> 見陳鼓應《太一生水與性自命出發微》（《道家文化研究》第17輯）。

<sup>⑤</sup> 見龐樸《孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說》（《中國哲學》第20輯）。

主體際所顯示之“關係事態”？與《性情論》密切相關的《中庸》，何以不曾出現“情”這一哲學用語？這一連串的疑問，使得“情”的哲學探究有其必要性。

《中庸》與《性情論》雖然在“性、命”與“天”的聯繫上有相類的論述，但是二者之間確實存在著不同，這不同主要表現在楚簡更強調心、性、情、道、物、勢的定義與錯綜複雜的關係，是一種從哲學的辨析方式，想要重新理解“人文”這件事情，而《中庸》卻是一種精確的確定“人文”，並且展開一種規劃與運作的哲學論述，更確切地說，在論題上，《中庸》更多地是論述“中和”與“誠”，並沒有“情”這一哲學用語出現，雖則在朱熹的《四書集注》中，出現引游氏以“性情”說解“中和”並發展自己的哲學，這是否是因為《性情論》中關於“情”的論述的複雜與繁複所引致的困擾的消解作用？抑或是“情”的意含已被“中和”、“誠”明確地區分？楚簡“道始於情，情生於性”是否已被精煉地純化為“率性之謂道”？事實的顯示是：在漢代至宋之間，“情”的哲學探究並未被視為一重要的哲學本源看待，更多地是展現為美學性的論述，或在倫理思想中解為“情欲”，宋明理學的“性靜情動”即是這一思維的表徵，在這一哲學論題中，一方面顯示了“性”比“情”更值得重視，更具有探究人之本源的意含，但另一方面也顯示了“情”作為哲學探究之事態本源，自先秦哲學探究之後，被遺忘了。

當代對於先秦傳世文獻研究中，關於“情”問題的關注，很少涉及，也鮮少認為這是哲學探究人文本源時的那個本源之一，審視哲學歷史，我們發現大抵在先秦時期對於“情”的論述是相當多的，或是將“情”作為一種經驗性的情感發生，強調了人文禮制對於“情”的約制，《禮記·禮運》中記載了孔子對於“禮”的主張時，說到：“夫禮，先王以承天之道，以治人之情。”這種強調人文禮制對於“情”的約制，因而也興起了“情”的自由性與活潑性，“情”成為美學、藝術的論題，甚而開展出“情—理”作為一對美學範疇的論述<sup>①</sup>。另一種是將“情”作為“禮”之所以作的本源，《禮記·喪服四制》：“凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。訾之者，是不知禮之所由生也。”甚至將“人情”與“人道”相比類，所謂“喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩有理，有節有權，取之人情也。恩者仁也，理者義也，節者禮也，權者知也。仁義禮智，人道具矣<sup>②</sup>”。這一種對於“情”的思考方式，與前者顯然是有別的，它不單是作為一種經驗性情感的表達，更是人文禮制所以制立的本源，這一種開展人文禮制本源的思考，基本上是一種對於人之關係結構所形成之事態的本源思考，這一種人之關係結構事態，不但體現在人與人之間的互動所形成的關係事態，同時也體現在人與萬物之間所呈現的關係事態，這一關係事態以哲學的用語表達，即是“情”。對於“情”的這種既是個體經驗性的情感，又是關係的本源，作為哲學思考的對象是複雜的，它既呈現了非個體主體性情感的一面，即讓“德行”得以呈顯為人文價值的質素揭示出來，同時也說出它是個體的經驗性情感所共同具有的先天質素，換言之，“情”既是個人主體的情感，同時也是主體際所開展之倫常、德行的本源。

《性情論》中所涉獵的與“情”有關問題，包含“性”、“心”、“物”、“道”、“教”等，這些在戰國時也都是學術思想關注的論題。其中“心”、“性”、“情”三者更是被當作與人的本源相關，但是在人文的制度中，卻只有“情”是“禮樂”興作的直接本源<sup>③</sup>，是讓“道”得以發生、呈現的本源，換言之，“道”不是純然的天體運行之道，也不是《老子》那種強調回歸於“物”之“自然”之“道”，而是建基於“情”的“道”，但是“情又生於性”，“性”則是“性自命出，命自天降”，於此可以發現楚簡揭示了“道”間接基於“性”之稟“天”之餘，直接指向人關係中“情”的實質內涵，“道”因此確立了屬於儒家式的“道”——“人之道”。這樣的一種“情”，其哲學意含是什麼，則有待進一步分析、詮釋，茲將“情”在《性情論》中的表述摘錄如下：

- (1) 喜怒哀樂之氣，性也。及其見於外，則物取之也。
- (2) 性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者盡義。知情者能出之，知義者能納之。
- (3) 聖人比其類而命會之，觀其先後而逆順之，體其宜而節文之，理其情而出納之，然後復以教。教，所

<sup>①</sup> “情”作為一古代美學範疇，可參考《中國古代美學範疇》一書。

<sup>②</sup> 《禮記·喪服四制》。

<sup>③</sup> 所謂“禮作於情”、“道始於情”、“凡聲出於情也信”，說明了人文規範與“情”的聯繫。

以生德於中也。

- (4) 禮作於情，或興之也。當事因方而制之，其先後之序則義道也，或序爲之節，則文也。致容貌所以文節也。
- (5) 君子美其情，貴其義，善其節，好其容，樂其道，悅其教，是以敬焉。拜，所以爲服也，其諛文也。幣帛，所以爲信與徵也，其貽義道也。笑，喜之薄澤也。樂，喜之深澤也。
- (6) 【凡】<sup>①</sup>聲其出於情也信，然後其內撥人之心也厚。聞笑聲，則鮮如也斯喜。聞歌謠，則【陶如也斯奮。】聽琴瑟之聲，則悸如也斯慙。觀《賚》、《武》，則齊如也斯作；觀【《韶》、《夏》】，則勉如也斯斂。】咏思而動心，喟如也。其蹲節也久，其反善復始也慎，其出入也順，主其德也。鄭衛之樂，則非其聲而從之也。
- (7) 凡古樂龍心，益樂龍【指，皆教其】人者也。《賚》、《武》樂取，《韶》、《夏》樂情。凡【至樂】必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。
- (8) 【其過十舉，其心必在焉。察其見者，情焉失哉。察】，義之方也。義，敬之方也。敬，物之節也。篤，仁之方也。仁，性之方也。仁，性或生之。【忠，信之方也。信，情之方也。】情出於性。
- (9) 用情之至者，哀樂爲甚。
- (10) 人之悅然可與和安者，不有夫奮作之情則侮。
- (11) 凡人情爲可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣。未言而信，有美其情者也。未教而民恒，性善者也。

在上述所列關於“情”的論述中，我們可以發現“情”的意含至少包含三個層次：第一，就“用”而言，指個人經驗性的情感，它可以是表層的情緒，也可以是深層的存在感，例如句 7 及 9 中以哀、樂說“情”。

第二，就其爲“氣”而言，它是潛在於“人”之中，與“性”相聯繫，或說就是“性”，就此一層次而言，或說這是“以情釋性”<sup>②</sup>，但爲避免“情”、“性”的混淆理解，還是有必要區分“情”、“性”的不同，而且《性情論》中也說“情生於性”、“情出於性”，因此，句 1 “喜怒哀樂之氣，性也”，或許理解爲“情”作爲一種質素——“氣”，它是內在於個體中，是出生就有的潛能質素，而不只是一種被引動而表現的情感、情緒而已，換言之，對於情感、情緒的發生，《性情論》作者認爲它是蘊藏在“性”之中，作爲一種質素存在，它是主體的結構質素之一，這種論述在《荀子·正名》中曾明確被闡述爲：“性者，天之就也。情者，性之質也。”如此，“情”與“性”在本體層次上有了聯繫，《中庸》之“率性”、“中和”說也才能落實，並加以開展的必要。

第三，“情”是“德行”表達的內涵，同時也是人文禮制的事態本源，這主要是從句 4、6、7 及 8 的論述中得到說明。在這一部份，《性情論》作者論述“禮”、“樂”的興起的本源在於“情”，“情”作爲這樣一種本源，事實上是與心性相關聯地說，在關於“古樂龍心”的論述中，“古樂”是與“心”聯繫起來的，關於古樂之意含，或說就是指《韶》、《夏》之樂，而《韶》、《夏》之樂是“樂情”，因此“情”與“心”在關於“樂”的論述上被聯繫起來，同時也與“性”有所聯繫，這種聯繫清楚地表述在“凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠”。“情”的發用，雖有別，但就其爲“情”而言，都是“情”的存在表達，“情”因此顯示出一種因人之存在而有的情感，在這一層次上，其爲“性”之質素是相鄰近的，與“心”的志意也是相通、相協和的，無所悖離。“情”與“心”、“性”的關係，說明了“情”在人之本源結構中所居有的位置，也指出了“情”在這三層次中既同一、連貫又複雜的內涵，“情”顯然是一種事態的揭示，這種事態既是存在性情感的表達，同時也呈現出人得與“天”聯繫之本源——“性”，以及人之價值定向之本源——“心”，但這並不是說“情”統攝“心”與“性”，而是“情”作爲“禮樂”人文之制的本源，不是單純的指稱情感，而是一種“事態”，這種事態之“情”，就其爲人文之制本源的哲學考慮而言，毋寧說承襲

① 【】中之文字，上博簡《性情論》闕，據郭店簡《性自命出》校補。下文類此者，同爲校補。

② 龐樸，同前引書。

著《尚書·康誥》中對於“民情”<sup>①</sup>的思想，“民情”之“情”就其為“情實”而言，是人民顯現出“情實”，其所蘊涵以及表達的，顯然是相當複雜的事態，它反映一種價值的走向，人民對為政者的情感、情緒，以及人性的基本需求。這種“情”顯然就不是個體的，而是個體與個體之間的關係事態，同時也是群體的“情”，這樣的“情”與“心”、“性”是相關聯的，或者說蘊涵了“心”、“性”的作用於其中。“禮作於情”，“情”即是一種關係事態之“人情”，而非個體的經驗性情感，“禮”因之興作於此“情”，也才揭示“禮”之為人文之制的正當性。“禮樂”本之於“情”的主張，與《禮記·樂記》：“禮樂之說，管乎人情矣”相呼應。

“情”作為德行的實質內涵，在《性情論》的論述中，主要是藉著兩個方向說明：① 就德目而言，“情”是忠、信的實質內涵，也是忠、信的本源，換言之，忠、信是“情”的表達中最具徵象的展現，此即“忠者，信之方也；信者，情之方也，情出於性”。② 就德行而言，上博簡《性情論》與郭店簡《性自命出》中都有“君子執志必有夫廣廣之心，出言必有夫束束【之信】。賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫齊齊之敬，居喪必有夫戀戀之哀”。但是在簡序的安排上有不同，而且郭店本多出了“君子身以為主心”句。這一多出的句子，若省略並不妨礙這一段的理解，但多出的句子卻也更清楚地說明“身”、“心”的同時作用之重要，“心”在這種情況中，若聯繫“凡道，心術為主”而理解，或許更能清楚說明“心”之於“道”的實情。“心術”，在《性情論》中並沒有更多的說明，但在《禮記·樂記》中卻有一段解說，即：“夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。”“心術”實際上所呈現的是以“心”為定向，在與“物”的應感中，確立了“性”、“情”之為質素的經驗性發用。

“情”的這三種層次，基本上都歸為“情”這回事，若反向思考，可以說“情”同時作為哲學本源思考中兩個面向的本源，一個是作為“人”構成的質素之一，潛在的為“人”的本源，在這一面向上，“情”生於“性”，“性自命出，命自天降”，因此，“情”作為“性”的質素，指出了“情”之為美、善的可能。另一個面向是將這種美、善可能的實際發用，展現“情”的複雜事態，就這一部分而言，它仍然保存了個體本性之“情”的個體性，同時在“心”與“性”的發用中，出現一種遍在的特質，一種集體共識，它不是絕對普遍的，其間的差別在於路徑的不同使然，後者是消除個體性而言先天性，若是如此，則一切將是美、善的“性”、“情”與“禮樂”，無所謂“鄭衛之聲，則非其聲而縱之也”之說；前者強調的是個體中的共通性、集體性，以及先天遍在的個體性，因此在論述“人情為可悅”這一段，提到“苟有其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴”，指出“人情”的重要性，同時也揭示了“情”之為“過”的可能，但是在未言、未教中，“情”也有“美”，“性”也有“善”的可能。

“情”、“性”之實現為美、善與否，基本上與“義”、“教”相關，因為“情”與“性”在《性情論》中，作為一種本源，不是定著不動的，而是不斷在運動當中呈顯的，這可以從“凡性，或動之，或逆之，或交之，……養性者習也，長性者道也”中發現“性”的各種樣式，“性”是可以被養、長的，在用心中被“教”。“情”雖然不能被養、長，但是它是“道”之始，“道”不可須臾離“情”，但是“情”則“當事因方而制之，其先後之序則義道也”；“義”基本上就是一種價值的確立，所謂“義者，群善之蘊也”，“義”並沒有隔絕“情”，只是將“情”作一種價值選擇的定位，因此“始於情”之“道”，在同時回歸“義”中，確立“人道”為可道，也確立教化及教化之內容為：《詩》、《書》、《禮》、《樂》的哲學性思考，換言之，《詩》、《書》、《禮》、《樂》作為教化之內容，旨在完成人文之制，而其哲學探究則在於心、性、情、物、教的關係結構與相互引發、定向中。

上述對於《性情論》中“情”的探究，可以發現此篇作者一如孔子以後的先秦儒者，探究禮樂的本源，也強調“禮”的表達，需基於“情”的內容，與“義”的確立，身之儀容、節度與心之敬謹、情實是相表裏的，其與孔子最大的不同，在於孔子將禮樂本源歸之於“仁”，但孔子對於“仁”與“性”的關係是什麼並未言及，若依廖名春先生之《校釋》，“□”為“仁”的本字，“□”所表達的是身心的協和，則《性情論》的作者並未悖離孔子之路，但是更精確地探究心、性、情、教的問題，認為這才是“禮樂”作為人文之制，以及

① 《尚書·康誥》：“王曰：‘嗚呼！封。汝念哉！今民將在祗遜乃文考，紹聞衣德言，往敷求于殷先哲王，用保乂民。汝丕遠惟商者成人，宅心知訓。別求聞由古先哲王，用康保民，弘于天若。德裕乃身，不廢在王命。’王曰：‘嗚呼！小子封。惇彜乃身，敬哉！天畏棗忱，民情大可見。小人難保，往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。我聞曰：‘怨不在大，亦不在小；惠不惠，懋不懋。’已，汝惟小子，乃服惟弘王，應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。’”

“德”之展現的哲學本源探究。這種探究與孟、荀也有所不同，癥結在於①《性情論》作者是把心、性、情視為關係結構互動中的本源，就其為本源，是整體的關係結構，而非某一單一質素，另外在性、情、心的論述中，並未強調其為或善、或惡之倫理價值，而是從形上角度思考；②另外一個特點是對於“情”的說明與重視，藉著“情”這一哲學用語與論題的出現，回應中國哲學中既關注群體，又強調個體的本源探究方式，也真正重視到“倫理”之德目，是根源於“事態中之情”；“人情”所回應的不是個體，也不是形式結構中的“關係”，而是“情”之於人之本然，以及人與人之間的“事態之情感”，這一種集體共識之“情”，才是真正的與“性”相聯繫之“道”。

（作者單位：臺灣東吳大學哲學系）

## 顧史考

### (一) 前言

西漢文獻《鹽鐵論》,記載著“賢良、文學”與“丞相、御史”有關治國之道的辯論,從其表面上的形式來看,亦可稱為“純儒”與“雜儒”之辯,或者“王霸之爭”<sup>②</sup>。於此,所謂“純儒”者多處用到如“理民之道”、“子民之道”、“牧民之道”、“治民之道”等字眼,分別用來主張“節用尚本”而指責未法古的“當時之權”,勸告為民上者要“除其所疾,適其所安”,且都以“禮義廢而刑罰任”為莫大遺憾<sup>③</sup>。其中皆以君上為萬民之模範,如《力耕》篇文學所言:“夫上好珍怪,則淫服下流,貴遠方之物,則貨財外充。是以王者不珍無用以節其民,不愛奇貨以富其國。故理民之道,在於節用尚本,分土井田而已。”然則其所謂“民之道”,實為一種中庸而不奢侈、師古而法先王、寬刑罰而尚禮教、君子德風而小人必偃的典型儒家式之“仁政”。

到了西漢,此種論說也許早已成為書生所悉知的陳腔濫調,並不足為奇。然而“其所由來者遠矣”,此種“民之道”的思路,並非一時所形成的。於稍早之文獻中,亦可處處見到相關的論調,如《管子·牧民》所云:“政之所興(行),在順民心;政之所廢,在逆民心”;《荀子·議兵》所言:“由其道則行,不由其道則廢”;《呂氏春秋·貴當》所云:“名號大顯,不可彊求,必繇其道”;多少都是從相同的觀點出發的。在我們看來,要“順民心”、“由其道”,也許便是理所當然,然而在古代社會裡,此種觀念畢竟乃是逐漸形成的。

於此形成過程中,最近出土的戰國中期楚國竹簡中的儒家著作——如郭店楚墓竹簡<sup>④</sup>及上海博物館藏楚國竹書<sup>⑤</sup>所涵者——實堪稱為占有最為關鍵的一環之地。本文將分析這批竹書裡所論的“民道”思想,以及討論戰國時期傳世文獻中與此相關的章節,乃試圖將其中的義理脈絡予以釐清,就其歷史淵源及其發展過程加以進一步的探討。

### (二) 楚國竹書中的民道思想

《郭店楚簡》諸篇儒書中,多處出現“民之道”、“由其道”、“人道”等說法,而其內涵都是指著一種根源於民性、民倫而造極於禮樂、德義的治民之道,且與刑罰等強制性的治法則嚴加以對比<sup>⑥</sup>。其中《尊

① 本篇原發表於清華大學思想文化研究所與輔仁大學文學院聯合主辦的《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會》(2002年3月31日—4月2日於北京清華大學),收於該會論文集(廖名春編)。特謝廖名春先生允以在此重印。

② 王利器校注,《鹽鐵論校注》(定本)(中華書局,1992年版)。

③ 分別見《力耕》第二、《復古》第六、《未通》第十五、《刑德》第五十五;王利器,《鹽鐵論校注》,頁29、79、192、566。

④ 荆門市博物館編,《郭店楚墓竹簡》(文物出版社,1998年版)。以下簡稱為《郭店楚簡》。下面釋文以此為底本,以下所引頁數均指該書釋文部分;為方便起見,盡量採用通行文字(下同)。

⑤ 馬承源主編,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海古籍出版社2001年版)。以下簡稱《上博楚簡》。

⑥ 此節內容,部分已見於拙著,《從禮教與刑罰之辯看先秦諸子的詮釋傳統》,《文史哲學報》第53期(2000年11月);及《郭店楚簡儒家逸書與其對台灣儒學思想傳統的意義》,《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》(台南:國立成功大學中國文學系,1999年)。相關內容,亦可參看錢遜,《“使由使知”和“可道不可強”》,收入廖名春編,《清華簡帛研究》(北京:清華大學思想文化研究所,2000年8月)。

德義》篇講得最明白：

聖人之治民，民之道也。禹之行水，水之道也。戚(造)父之御馬，馬也之道也。后稷之藝地，地之道也。莫不有道安(焉)，人道爲近。是以君子，人道之取先。<sup>①</sup>

所謂“民之道”，則在於“尊德義，明乎民倫”，由此則“可以爲君”矣<sup>②</sup>；而傳達君上之德業的主要管道乃是禮、樂：

爲故率民向方者，唯德可。德之流，速乎置郵而傳命。其載也亡厚安(焉)。交矣而弗智(知)也，亡德者，且莫大乎禮樂。<sup>③</sup>

因而政治之要務在於“教導”，而教導之道則以禮樂爲尚：

是以爲政者教道(導)之取先。教以禮，則民果以勤。教以樂，則民口德清壯……先之以德，則民進善安(焉)。<sup>④</sup>

與此“教導”相反的爲一切強迫性的治法：“民可道(導)也，而不可強。”<sup>⑤</sup>因此，刑罰等強迫性或威脅性的政治方術，必須先奠定於禮樂教導的基礎之上，要不然則行不通：

賞與刑，禍福之基也，或前之者矣。爵位，所以信其然也。征侵，所以攻口(也)。刑(罰)，所以口舉也。殺戮，所以叙(除)害也。不由其道，不行。<sup>⑥</sup>

亦即所謂“教其政，不教其人，政弗行矣”。<sup>⑦</sup>禮樂之與刑罰的不同，在於前者是順著人民性命之自然感情及其本有之倫理關係而加以疏導，如大禹治水是順著江河之自然流動一樣，因而“教非改其道，教之也；學非改倫也，學己也”。<sup>⑧</sup>刑罰等則是逆著人性之自然趨向，強迫人民違背其情慾而接受抑制，然而以逆流的“水壩”來控制不可不發洩之情感，勢必將崩潰。因此，“凡動民必順民心”。<sup>⑨</sup>

《成之聞之》篇亦言欲治民則必“以其道”：

上不以其道，民之從之也難。是以民可敬道(導)也，而不可弇也；可御也，而不可牽也。故君子不貴庶物，而貴與民有同也。<sup>⑩</sup>

此則以“導”、“御”言“民道”，而以“弇”、“牽”喻強制。《成之聞之》所強調的，則是君上要“成之”於己方能爲人民之模範：“君子之求者(諸)己也深”<sup>⑪</sup>，“察反者(諸)己而可以智(知)人”<sup>⑫</sup>，“是以君子貴成之。

① 《郭店楚簡》，頁 173，《尊德義》簡 6—8。

② 《郭店楚簡》，頁 173，《尊德義》簡 1。

③ 《郭店楚簡》，頁 174，《尊德義》簡 26—27；此釋文採用裘錫圭按語。

④ 《郭店楚簡》，《尊德義》簡 12—16。“勤”字依李零，《郭店楚簡校讀記》(收入陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十七輯，三聯書店，1999 年版)。“壯”字則從陳偉，《關於郭店楚簡 六德 諸篇編連的調整》(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》，湖北人民出版社，2000 年版)。

⑤ 《郭店楚簡》，《尊德義》簡 22。

⑥ 《郭店楚簡》，《尊德義》簡 2—3。“基”、“害”二字依裘錫圭之說，“征侵”二字依李零，《郭店楚簡校讀記》，頁 521。

⑦ 《郭店楚簡》，《尊德義》簡 18—19。

⑧ 《郭店楚簡》，《尊德義》簡 4—5。

⑨ 《郭店楚簡》，《尊德義》簡 39。

⑩ 《郭店楚簡》，《成之聞之》簡 15—17。“牽”字依裘錫圭按語。

⑪ 《郭店楚簡》，《成之聞之》簡 10。

⑫ 《郭店楚簡》，《成之聞之》簡 19—20。

聞之曰：古之用民者，求之於己爲互(恆)。”<sup>①</sup>此種以身作則的道理，則又是以刑罰相對的：

君子之於教也，其道(導)民也不浸，則其淳也弗深矣。是故亡乎其身而薦(存)<sub>(7)</sub>乎其治，唯(雖)厚其命，民弗從之矣。是故畏備(服)刑罰之屢行也，由上之弗身也。昔者君子有言曰：“戰與刑人，君(子)之述(墜)德也。”<sup>②</sup>

若君上能够“以其道”，刑罰便可以措而不用。然而此種治民之道，同時又是本於人民天然之倫理關係：

天降大常，以理人倫。制爲君臣之義，著爲父子之新(親)，分爲夫婦之辨。是故小人亂天常以逆大道，君子治人倫以川(順)天德。<sup>③</sup>

是故“君子慎六立(位)以(已)祀天常”<sup>④</sup>。

《六德》篇則是更加強調這種“六位”倫理關係及其所屬之“六德”爲治理人民者所必順著而走之途徑：

君子如欲求人道，〔而……不〕由其道，雖堯求之弗得也。生民〔斯必有夫婦、父子、君臣；此〕六位也。有率人者，有從人者；有使人者，有事人〔者；有口〕者，有口者；此六職也。既有夫六位也，以任此〔六職〕也，六職既分，以別六德。六德者，〔其爲道也<sub>(7)</sub>，大者以教〕人民，小者以修其身，爲道者必由此。何謂六德？聖、智也，仁、義也，忠、信也。……<sup>⑤</sup>

“由其道”所指即是順著人倫之自然所不可不走之道。“六德”是從“六位”關係而生的，而凡是用來教導人民或維持社稷的，不管是禮樂抑是刑法，不得不以此“六德”爲本。

這幾篇論治民之道，皆以人君自身及人民之倫理關係爲要，認爲人君若能體現此種基本的德行於己身，且著之乎其禮樂，人民便將自然而然地簞食壺漿以迎之，而治國將要易如反掌。且各篇或多或少皆以刑罰視作德育之失、禮教之反。這一點，於《緇衣》篇最爲突出；其首章便云：

〔夫〕子曰：“好美如好緇衣，惡惡如惡巷伯，則民咸服<sub>(7)</sub>而型(刑)不試<sub>(7)</sub>。”詩云：“儀型文王，萬邦作孚<sub>(7)</sub>。”<sup>⑥</sup>

即是說君上若能如文王一樣，將所好所惡彰顯出來而作爲萬民之模範，則人民均將效力服從而刑罰使用不著了。其實《緇衣》與《尊德義》、《成之聞之》都引用相同(或接近)的一句話來表示這一點：

① 《郭店楚簡》,《成之聞之》簡 30、1。此二簡的排列依周鳳五,《郭店楚簡 成之聞之 竹簡編序復原研究》;郭沂,《郭店楚簡 成之聞之 篇疏証》(《郭店楚簡研究》,《中國哲學》第二十輯,遼寧教育出版社,1999年版)。(原題爲《郭店楚簡 天降大常(成之聞之)篇疏証》,載於《孔子研究》1998年第三期)。

② 《郭店楚簡》,《成之聞之》簡 4—6。“浸”、“淳”、“薦”(存)、墜等字採裘錫圭按語。“治”字從言字旁,《郭店楚簡》隸定爲“詞”;此字可讀爲“詞”,亦可讀爲“治”,如《成之聞之》簡 32:“君子治人倫以順天德”,亦爲此字。本句“治”、“詞”皆可通,姑從前者。廖名春《郭店楚簡 成之聞之 篇校釋》亦讀爲“治”;收入廖名春編,《清華簡帛研究》。

③ 《郭店楚簡》,《成之聞之》簡 31—33。此隸定爲“降”之字,李學勤釋爲“徵”字省體,見其《試說郭店楚簡 成之聞之 兩章》(收入《清華簡帛研究》)。

④ 《郭店楚簡》,《成之聞之》簡 40。李學勤《試說郭店楚簡 成之聞之 兩章》釋“已”爲“似”。

⑤ 《郭店楚簡》,《六德》簡 6、7—10、47、1—2。此段的排列依拙作《郭店楚簡儒家逸書的排列調整芻議》,收入《中國典籍與文化論叢》第六輯(《中國典籍與文化》編輯部編,中華書局,2001年版),彼文將此段視作《六德》的開端。本段於“而不”的“不”字,與簡 8 上半本來所缺的十字,均是依裘錫圭所補;“別六德”之“別”字依李學勤先生說。

⑥ 《上博楚簡》,《緇衣》簡 1;《郭店楚簡》,頁 129,簡 1—2。此於《禮記·緇衣》屬第二章,文與楚簡兩本有所出入;見孫希旦,《禮記集解》(沈嘯寰、王星賢點校,中華書局,1989年版)。此隸定爲“服”之字,郭店、上海兩本字皆從“力”,均不可釋,但其義該與傳本“服”字相近(李零《校讀記》頁 485 解成“盡力”的意思)。“試”字郭店本作“屯”,蓋是與“試”字之聲符“弋”形近而誤;上海本則在“屯”右又加“刀”字旁。李零讀爲“頓”,而將此“型”字讀爲“儀型”的“型”,今不從。

子曰：“下之事上也，不從其所以命，而從其所行。上好此物也，下必有甚安(焉)者矣。”<sup>①</sup>

治民之道在於章好章惡，即是以德育、禮教來使人民甘心馴服，而所有強迫性的政道，皆是南轅北轍的方法，因而《緇衣》又借用孔子之口來說明：

子曰：“長民者，教之以德，齊之以禮，則民有勸(心)，教之以正(政)，齊之以型(刑)，則民有免心。”故慈以愛之，則民有親；信以結之，則民不佞(倍)；寵(恭)以立(蒞)之，則民有遜(心)……《呂刑》云：“苗民非甬(令)，制以(型)刑，惟作五虐之(型)刑曰法。”<sup>②</sup>

接著的下一章又云：

子曰：“正(政)之不行，教之不成也，則型(刑)罰不足恥，而爵不足懼(勸)也。”故上不可以執(褻)刑而輕爵。《康誥》云：“敬明乃罰。”《呂刑》云：“播型(刑)之迪。”<sup>③</sup>

二者均言“長民”之道在於德教而不在於刑罰、賞慶等。後一章與《六德》之云“賞與刑……或前之者”一樣，言所有“刑”、“爵”只有服從於教導的輔佐作用，若是不以德教為基礎，則是根本便沒有勸阻之力量的。前一章則更加強調德教(德、禮)與刑罰(政、刑)之相對性，將此二種治道視作相反概念，認為後者的效果之於治民和群之道乃是適得其反。《禮記》中的傳本《緇衣》篇比起楚簡兩本則益加強調刑罰之違於治民之正道，而於全篇之前特加一句：“子言之曰：為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣。”<sup>④</sup>

至於《性自命出》篇，其言“道四述(術)，唯人道為可道(導)也”，以“詩、書、禮、樂”等四術視為“人道”之具體管道。此乃因為“詩、書、禮、樂，其始出也皆生於人”，亦即“道始於情，情生於性”之義。<sup>⑤</sup>詩、書等本來即為人民性情之自然表現所造出來的，後來聖人將此種種創作加以“比類”、“論會”等，“然後復以教”，反過來而用以教導人民。<sup>⑥</sup>“教，所以生德於中者也”：其既本於人，因而乃特別適合於教導人民、治理人民，如音樂之效果那樣：“凡聲，其出於情也信，然後其入拔人之心也厚。”<sup>⑦</sup>《性自命出》雖未提及刑罰，並非如其他諸篇將刑罰舉出來為德教、禮樂之對比，然而將此德教視作“人道”之正，而特別予之以天命、人性之理論基礎，則可以說是與他篇一致，且從更深一層來討論此德教究竟之所以為“人道”之必然。《五行》篇言“天道”、“人道”亦是如此。<sup>⑧</sup>

郭店楚簡及上博楚簡儒家竹書，雖是同一墓或是同一時期同一地帶所出，但並不一定是一人一時所寫，而都是從不同角度來討論孔門儒者所關懷的一些基本政治問題。然而各篇重點儘管有所不同，而其中有些思路乃是相當一致的，且比起一般傳世儒家文獻則是格外突出的，似乎可以反映公元前第四世紀儒學中的一種思潮。這種思潮，也許是跟當時儒家某一個學派(如思孟學派)的關係比較密切，但更肯定的則可以說是這批儒書是代表某些儒者針對其當時的政治事實所給予的學術反應，或者是應對當時孔門以外其他諸子所提出的難題而制定出來的因應答案。筆者於他處講過，據《左傳》等文獻，孔子及其同時的一些偏向傳統的政治人物，對於當時法律之彰顯化的傾向極力反對，認為其於先

251

① 《郭店楚簡》，《緇衣》簡 14—15(第八章)；《上博楚簡》，簡 8(第八章；最後十字缺損)；於《禮記》屬第四章；見孫希旦，《禮記集解》。《尊德義》亦有此句(“所”後無“以”字)；《成之聞之》亦有相近之語：“上苟身備(服)之，則民必有甚安(焉)者。”見《郭店楚簡》，《尊》簡 36、37；《成》簡 7。

② 《上博楚簡》，《緇衣》簡 12—14(第十二章)；《郭店楚簡》，簡 23—27(第十二章)；於《禮記》屬第三章，文有所不同，見孫希旦，《禮記集解》。今本《尚書》，《呂刑》彼句作“苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法”，郭店本《呂刑》作《甫刑》。釋為“勸”之字從郭店本(作“懼”)，上海本此字從口從立，不可釋；“遜”字亦從郭店本。

③ 《郭店楚簡》，《緇衣》簡 27—29；《上博楚簡》，簡 14—15(“不成也”後十一字缺損)；孫希旦，《禮記集解》(文稍有不同)。於傳本、竹簡本均為第十三章。傳本“迪”前衍“不”字，《尚書》及竹簡本均無。

④ 孫希旦，《禮記集解》。

⑤ 《上博楚簡》，《性自命出》簡 8—9、2；《郭店楚簡》，簡 14—16、3。

⑥ 《上博楚簡》，《性自命出》簡 9—10；《郭店楚簡》，簡 16—18。

⑦ 《上博楚簡》，《性自命出》簡 14；《郭店楚簡》，簡 23。

⑧ 《郭店楚簡》，《五行》簡 4—5。

王的德治教化帶來極大的威脅，如昭二十九年（公元前 513 年）晉國“鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉”時孔子所言：“……貴賤不愆，所謂度也……今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？……”<sup>①</sup>其實孔子所反對的，並不是法律或者刑罰本身，而是將此法律明顯化，讓人民可以直接去檢查刑鼎所著，如此便將使上級人物不能按己意來判決案例，以便失去其大部分權威，因而對傳統的禮治大大不利。後來經過戰國時期魏文侯（公元前 446—前 397 在位）的政治改革，及稍後在秦國的商鞅（公元前 390—前 338）變法等，對傳統禮制的威脅乃愈來愈大，因而禮治與法治的辯論就開始有著絕對化的趨勢，而當時儒者將禮教樂教等以德育身教為主的治民之道，與刑罰賞賈等強制性的政民之術，視作兩種絕對相反的範疇。於此乃利用“人道”或“民道”這個概念來說明前者乃是本於人性民情之自然，而後者則是逆著人性之自然流向而走的一種日趨失敗的歪門邪道，或至少是只能服從於前者的一種末流之術而已，絕不能當作治民之要務所在。

### （三）試論戰國時代民道思想的演變

這種辯論，於戰國時期諸子百家的各類文獻當中，亦可處處見到，且其用詞有不少是與楚簡儒書相同的，可以從其中看到孔孟之間儒者此種論說所留下之影響及其後來之發展的一些蛛絲馬跡。

先從《管子》說起。《管子》此書非常龐雜，絕非一時一人所撰。其中部分篇也許與管仲本人的思想有間接關係，或者可能為戰國中後期齊國稷下學者所作，並無法確知。有的篇章如《形勢》等，文字較古樸，蓋為戰國早期所作；有的如《形勢解》，則文字簡明，且或為解說體，似乎為西漢時代的作品；因此並不能同等看待。《管子》首篇《牧民》，本來亦有為之作注的《牧民解》，後者今已失傳，但有可能已部分混入《牧民》篇本身，因此《牧民》的寫作年代特別難定。大概一部分較早，或者甚至與管仲的思想接近，但其中亦不免也有後起的成分。

《管子·牧民》篇講“御民”、“道民”、“順民心”，頗可與郭店楚簡儒家竹書互相輝映。管仲之為人，既以協助桓公之霸業而維護周朝之禮制為己任，其思想自然該有守舊與創新兩面。《牧民》篇雖該是後人所寫，但其作者的思路也許跟管仲的思想還是比較接近的。此篇與儒家思想亦頗有相同之處，但亦可說是兼諸家所長，而其對於刑罰的表態則有兩種。據《牧民》篇，牧民之要在於“務四時”、“守倉廩”、“務五穀”、“養桑麻”、“育六畜”等農事，使民“衣食足”而“國多財”，乃能“知禮節”而安居樂業<sup>②</sup>。務農之外，君上亦必須以身作則，為萬民之模範，方能使人民的倫理關係穩定：“上服度則六親固”；而如《緇衣》等儒書一樣，“御民”、“道民”、“召民”之要，亦在於君上之“所貴”、“所先”、“所好惡”：“御民之嚮，在上之所貴；道民之門，在上之所先；召民之路，在上之所好惡。”<sup>③</sup>足以維持國家的“四維”，乃“禮、義、廉、恥”也，而“四維張則君令行”<sup>④</sup>。此外，“順民之經”亦在於“明鬼神、祇山川、敬宗廟、恭祖舊”；且要“授有德”而“使各為其所長也”。<sup>⑤</sup>因而總的來說，“政之所興，在順民心；政之所廢，在逆民心”，即是“佚樂之”、“富貴之”、“存安之”、“生育之”<sup>⑥</sup>。然而君上如此“順民心”，反而恰為所以使人民順著君上的要求，因為能如此則人民乃願意“為之憂勞”、“為之貧賤”、“為之危墜”、“為之滅絕”，因而最後乃冠以一種老子式的政治常理：“故知予之為取者，政之寶也。”<sup>⑦</sup>要如此“順民心”，自然要“省刑罰”：

故刑罰不足以畏其意，殺戮不足以服其心。故刑罰繁而意不恐，則令不行矣；殺戮衆而心不服，則上位危矣。<sup>⑧</sup>

① 楊伯峻，《春秋左傳注》（1981年版，修訂本，中華書局，1990年版）。參看拙著，《從禮教與刑罰之辯看先秦諸子的詮釋傳統》。

② 《管子·牧民》“國頌”章；（清）戴望，《管子校正》，《諸子集成》本。

③ 《管子·牧民》“六親五法”章；《管子校正》。

④ 《管子·牧民》“四維”、“國頌”兩章；《管子校正》。

⑤ 《管子·牧民》“國頌”、“十一經”兩章；《管子校正》。

⑥ 《管子·牧民》“四順”章；《管子校正》。

⑦ 同上注。

⑧ 同上注。

不過要使國家穩定，同時必須“明必死之路”，即“嚴刑罰也”，“開必得之門”，即“信慶賞也”<sup>①</sup>。那麼刑罰既不能“繁”多，卻又不可不“嚴”明，因而刑罰的威力還是不可缺少的，只不過要簡略而嚴明，使民易曉之而知道利害所在，方能順民心而使國家富強。

《管子》此篇的作者，已承認治理人民之道，是絕不能強加以莫名的刑罪，因為是非標準必須按照人民性情之常理，乃能“順民心”也。然而所以使刑罰不繁多紊亂者，恰是要通過教育，而其刑罰威嚴、法律明略，亦恰是所以使“刑省罰寡”之要務所在。《八觀》篇講得更明白：

故形勢不得為非，則姦邪之人慙。禁罰威嚴，則簡慢之人整齊。憲令著明，則蠻夷之人不敢犯。賞慶信必，則有功者勸。教訓習俗者衆，則君民化變而不自知也。是故明君在上位，刑省罰寡，非可刑而不刑，非可罪而不罪也。明君者，閉其門，塞其塗，弇其跡，使民毋由接於淫非之地。是以民之道正行善也若性然。故罪罰寡而民以治矣。<sup>②</sup>

此種“武以止武”的說法，似乎可以當作“民可導而不可強”的答案。《牧民》篇雖以身教為尚，《八觀》篇亦注重“教訓”、“化變”，但二者亦均強調要“禁罰威嚴”、“憲令著明”等，並“非可刑而不刑”。然則刑罰之“不煩”，不僅在於“為上易事”，而更在於刑罰之威嚴本身。如此一來便是給刑罰之用爭取了一點餘地回來了。然而其對刑罰的態度與郭店楚簡《書》儘管有如此之不同，而其論點還是有相同之處。那即是說，此威嚴可以使人民之“道正行善也若性然”，如此而後乃能“罪罰寡而民以治矣”，然則此也便是另一種“民之道”的說法。《管子》其他篇如《小匡》引管仲之言“愛民之道”云“省刑罰，薄賦斂”，言“使民之道”亦云“加刑無苛，以濟百姓，行之無私”<sup>③</sup>；《君臣下》言“存國定民之道也”云“貴賤有義，倫等不踰”，言“禮正民之道”云“厚民生”等<sup>④</sup>，亦不違於《八觀》的立場。

《管子》之《八觀》等篇，具備著一種較為完整的思想體系，採取著較為發達的論述體式，顯然已是比《緇衣》等郭店儒書要晚一些，且似乎亦受過後者所反映之思想的影響。然則這些論文也許即是齊國稷下學者對刑罰與人道此一老問題的一種新反應與發展，也未可知。

戰國後期的大儒荀況也長期住過稷下，時常有機會與許多孔門以外的學者辯論，而為了衛護儒家以往在思想界的尊位寶座，而一方面批評諸子之短，但同時又吸收百家之長以為己有。荀子親眼見過秦國在商鞅變法之後的情形，已確知威法嚴刑之可以使國富強，因而如《八觀》等篇的說法一樣，他已部分肯定刑罰之用，認為“刑當罪”則“為善者勸，為不善者沮；刑罰綦省，而威行如流，政令致明，而化易如神”。<sup>⑤</sup>然而以孔子後代的衣鉢傳人自居的荀子，當然只會將刑罰視作禮教之佐，因而以“隆禮”視作王者之業，而以“重法”則貶為霸者之術：“故賞不用而民勸，罰不用而威行，夫是之謂道德之威。”<sup>⑥</sup>因此荀子還是接承前儒“民之道”的說法，以德育禮教為尚而以刑罰為次。《荀子·議兵》篇載荀子答李斯之言曰：

“禮者、治辨之極也，強固之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由所以隕社稷也。故堅甲利兵不足以為勝，高城深池不足以為固，嚴令繁刑不足以為威。由其道則行，不由其道則廢。……下之和上也如影響，有不由令者，然後後之以刑。故刑一人而天下服，罪人不郵其上，知罪之在己也。是故刑罰省而威流，無它故焉，由其道故也。古者帝堯之治天下也，蓋殺一人，刑二人，而天下治。傳曰：‘威厲而不試，刑錯而不用。’此之謂也。”<sup>⑦</sup>

① 《管子·牧民》“十一經”章；《管子校正》。

② 《管子·八觀》；《管子校正》。

③ 《管子·小匡》；《管子校正》。

④ 《管子·君臣下》；《管子校正》。

⑤ 《荀子·君子》；汪先謙，《荀子集解》（沈嘯寰、王星賢點校，中華書局，1988年版）。亦見拙著，《從禮教與刑罰之辯看先秦諸子的詮釋傳統》。

⑥ 《荀子·彊國》；汪先謙，《荀子集解》。荀子貶抑刑罰之用，一方面也是針對其大敵墨家的學說，如《墨子·尚同上》所云：“是故子墨子言曰：‘古者聖王為五刑，請以治其民。譬若絲縷之有紀，罔罟之有綱，所連收天下之百姓不尚同其上者也。’”（〔清〕孫詒讓，《墨子閒詁》〔孫詒讓點校，中華書局，2001年版。〕）墨家對刑罰的表態，亦見拙著，《從禮教與刑罰之辯看先秦諸子的詮釋傳統》。

⑦ 《荀子·議兵》；汪先謙，《荀子集解》。

此隱約已傳承前儒的“民之道”、“由其道”之說，而同樣以禮教與刑罰作對比，且以前者當作後者之所以可省略的必然條件。禮教行則“下之和上也如影響”，與郭店儒書之“德之流，速乎置郵而傳命”、“上好此物也，下必有甚焉者”等如出一轍。然則此篇之“由其道則行，不由其道則廢”，蓋亦與郭店儒書的“不由其道，不行”、“上不以其道，民之從之也難”相去未遠<sup>①</sup>。

約與荀子末年同時，秦國相國呂不韋與其門客便企圖綜合百家所長，以便為秦國之統一天下作藍圖，名之曰《呂氏春秋》。《呂氏春秋》以黃老為經，以儒家作緯，而以諸子百家的各種學說充實其中。呂不韋雖為秦國之大臣，然而其作風與後來之李斯則完全不一樣，因而其門客所著之《呂氏春秋》，所推崇的是一種寬容愛民的政治，而對於刑罰則採取一種儒家式的說法，以德為本而以刑為末。《呂氏春秋·功名》曰：

由其道，功名之不可得逃，猶表之與影，若呼之與響……善為君者，蠻夷反舌殊俗異習皆服之，德厚也。水泉深則魚鱉歸之……人主賢則豪桀歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。彊令之笑不樂，彊令之哭不悲。彊令之為道也，可以成小，而不可以成大。……桀、紂以去之之道致之也，罰雖重，刑雖嚴，何益？……<sup>②</sup>

所謂“彊令”之道，即是“罰重”、“刑嚴”，乃“可以成小而不可以成大”者也。蓋可以輔佐正道，然而無“由”此“其道”則無以成，因而專任刑罰而不務“德厚”，無非是“以去之之道致之也”。此“由其道”與“彊令”等相對，與郭店儒書“由其道”的說法一致。《貴當》篇亦有類似之言：

名號大顯，不可彊求，必繇其道。治物者不於物於人，治人者不於事於君，治君者不於君於天下，治天子者不於天子於欲，治欲者不於欲於性。性者萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。窺赤肉而烏鵲聚，狸處堂而衆鼠散，衰經陳而民知喪，竽瑟陳而民知樂，湯、武修其行而天下從，桀、紂慢其行而天下畔，豈待其言哉？君子審在己者而已矣。<sup>③</sup>

人主治國成名之道，歸根究底在於治性、審己。審己治性則可以治人，此乃是“繇其道”，亦是以禮樂來節制人民哀樂之情，是湯、武所修者，而桀、紂所走的則是“彊求”之道而已。此篇又顯然是受到儒家禮教的影響，而與郭店儒書在用詞上也互相輝映。《用民》篇言用民之要亦在“得其道”，而此道又是與“威”相對：

凡用民，太上以義，其次以賞罰。其義則不足死，賞罰則不足去就，若是而能用其民者，古今無有。民無常用也，無常不用也，唯得其道為可。

……不得造父之道，而徒得其威，無益於御。人主之不肖者，有似於此。不得其道，而徒多其威。威愈多，民愈不用。亡國之主，多以多威使其民矣。故威不可無有，而不足專恃。譬之若鹽之於味，凡鹽之用，有所託也，不適則敗託而不可食。威亦然，必有所託，然後可行。惡乎託？託於愛利。愛利之心論，威乃可行。<sup>④</sup>

威力並不是沒有用，然而必託於“愛利”，必以“義”用民，才算是“得其道”。其實此篇單言“義”、言“愛利”，該也是受到墨家的部分影響，然而其基本關懷與思路則更接近於儒家者流；此種儒墨相雜的言論於《呂氏春秋》處處可見，並不足以為奇。然而最有趣的是此篇以“造父之道”喻人主之道，以造父之“威”喻亡主之威，則更與郭店儒書相映。

① 參看拙著，《從禮教與刑罰之辯看先秦諸子的詮釋傳統》。

② 《呂氏春秋·仲春紀·功名》；〔清〕畢沅，《呂氏春秋新校正》，《諸子集成》本。

③ 《呂氏春秋·不苟論·貴當》；《呂氏春秋新校正》。

④ 《呂氏春秋·離俗覽·用民》；《呂氏春秋新校正》。

說到此，我們不妨先回首再看《尊德義》篇所言：即是以“禹之行水”、“造父之御馬”及“后稷之藝地”喻“聖人之治民”，而以“水之道”、“馬之道”及“地之道”喻“民之道”也。大禹、后稷等古代文化英雄於儒家著作中時常見到，而這些人的成績與作風則是引以為後世賢主之所可效法以治國的典型模範。比如《孟子·滕文公上》第四章云“堯之時”則曾“舉舜而敷治焉”，於是“舜使益掌火”、“禹疏九河”而“后稷教民稼穡”，以便使人民“有道”而遠離“禽獸”之行。最後又云“使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”，則是以治水、稼穡與人倫教育相提並論。《孟子》多處言及大禹治水，如《告子下》載孟子言“禹之治水，水之道也”而謂“洪水”為“仁人之所惡也”。然而更似《尊德義》之用法者則有東漢末年人徐幹之著作《中論》所云：“故大禹善治水，而君子善導人。導人必因其性，治水必因其勢，是以功無敗而言無口也”（《貴言》篇）。后稷亦偶而被引以為喻，如《呂氏春秋·首時》以后稷之“待春”喻聖人之“遇時”：“故聖人之所貴唯時也。水凍方固，后稷不種，后稷之種必待春，故人雖智而不遇時無功。”<sup>①</sup>

然而最堪尋味的乃是造父御馬之喻。先秦儒者常以“御民”二字為詞，如郭店楚簡《成之聞之》所云，民“可御也而不可牽也”。“御”與“牽”之不同，可以《禮記·學記》為例：“君子之教喻也，道而弗牽”，以“導”與“牽”相對，恰與《成之聞之》民“可敬導”（可御）而“不可彘”（不可牽）的說法相符。<sup>②</sup>又如《韓非子》所言：“……故所遇術者，如造父之遇驚馬，牽馬推車則不能進，代御執轡持策則馬咸驚矣。”<sup>③</sup>雖此造父之御馬的涵義不同，所喻為“術”而不為“德”，而其以“御”（“執轡持策”）為優於“牽”則一也。然而造父御馬既已成為治民之道的善喻，則此造父之道術究竟何在便成為爭論點。

上面所引《呂氏春秋·用民》是以造父御馬之術喻賢主用民之道。《適威》篇亦有御馬之喻：有一位東野稷者，似乎善於御馬，表演時“進退中繩，左右旋中規”，甚至“造父之御，無以過焉”。然而因為對其馬的要求過分，而最後乃“敗其馬”：

故亂國之使其民，不論人之性，不反人之情，煩為教而過不識，數為令而非不從，巨為危而罪不敢，重為任而罰不勝。民進則欲其賞，退則畏其罪。……故禮煩則不莊，業煩則無功，令苛則不聽，禁多則不行。桀、紂之禁，不可勝數，故民<sub>(困)</sub>（困）而身為戮，極也，不能用威適。<sup>④</sup>

東野稷之所以終不如造父者，乃因為他不論馬之性情，不管其是否禁得起如此嚴厲煩瑣的苛求，因而勢必將敗之。教導人民亦未嘗不如此。雖然“禮”、“教”亦已進入不可“煩”者之列，但是其言明主必須順民心，即“論人之性”、“反人之情”，則與郭店儒書的精神相同。《管子·形勢解》解《形勢》篇所云“造父之術，非馭也”時亦言：

造父，善馭馬者也，善視其馬，節其飲食，度量馬力，審其足走，故能取遠道而馬不罷。明主猶造父也，善治其民，度量其力，審其技能，故立功而民不困傷，故術者，造父之所以取遠道也，主之所以立功名也。“馭”者，操轡也，故曰：“造父之術非馭也。”<sup>⑤</sup>

亦講善治民則不可不量力、審能。然而《呂氏春秋·適威》以“敗馬”喻“敗民”，主要是講苛政嚴刑等事，而《呂氏春秋》其他篇章亦以教導與威嚴相對，如《義賞》篇言“……忠信親愛之道彰，久彰而愈長，民之安之若性，此之謂教成。教成則雖有厚賞嚴威弗能禁。”<sup>⑥</sup>

然則《呂氏春秋》之《用民》等篇以為造父之術在於威嚴之外，而治民之道則在於順著其性情來加以導御，而不是以嚴刑苛政來牽著其鼻子而走。然而約與呂不韋同時的韓非子則不然。韓非竭力謹

① 《呂氏春秋·孝行覽·首時》；《呂氏春秋新校正》。

② 《禮記·學記》；孫希旦，《禮記集解》。關於“御”與“牽”之義，亦見錢遜，《“使由使知”和“可道不可強”》。

③ 《韓非子·外儲說右下·經四》；〔清〕王先慎，《韓非子集解》（鍾哲點校，中華書局，1998年版）。

④ 《呂氏春秋·離俗覽·適威》；《呂氏春秋新校正》。

⑤ 《管子·形勢解》；戴望，《管子校正》。“民之安之若性”正可與上引《八觀》篇之“民之道正行善也若性然”參照。

⑥ 《呂氏春秋·孝行覽·義賞》；《呂氏春秋新校正》。

責儒家此種“順民心”之說，如《韓非子·顯學》篇所言：

今不知治者必曰：“得民之心。”欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也……嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。今上……修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴……此四者所以治安也，而民不知悅也。……夫民智之不足用亦明矣。<sup>①</sup>

然韓非既以其治民之道為非，便又以其御馬之術相諉，如《姦劫弑臣》所言：

世之學術者說人主，不曰“乘威嚴之勢以困姦邪之臣”，而皆曰“仁義惠愛而已矣”。……夫嚴刑者，民之所畏也，重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起。吾以是明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。無捶策之威，銜轡之備，雖造父不能以服馬。無規矩之法，繩墨之端，雖王爾不能以成方圓。無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治。今世主皆輕釋重罰、嚴誅，行愛惠，而欲霸王之功，亦不可幾也。<sup>②</sup>

《呂氏春秋》於造父之御馬言“徒得其威，無益於御”來解釋桀、紂之所以亂其民，《韓非子》則以“無捶策之威……不能以服馬”來說明堯、舜之所不可不用以治民，戰國末年剛好同時有此兩種相反而又相成的說法。其實兩者俱已隱約承認“威嚴”與“德教”、“捶策”與“御導”皆是治民之道所必有的成分，但至於孰為本、孰為末則成為其主要的爭論點所在。呂氏門客等雜儒與韓非等法家者流相與辯論治道，遙遙傳承前儒以“御馬”論“人道”之喻，而所強調則不同，各歸其類也。

源於此種辯論，《大戴禮記·盛德》篇就“刑罰之源”作了一個較為詳細的說明，以“善御馬者”與“善御民者”仔細地加以解說，以便將“德法”之終勝於“刑法”給予強而有力的論據：

故曰：刑罰之所從生有源，不務塞其源而務刑殺之，是為民設陷以賊之也。刑罰之源，生於嗜慾好惡不節。故明堂，天法也；禮度，德法也；所以御民之嗜慾好惡，以慎天法，以成德法也。刑法者，所以威不行德法者也。……

德法者，御民之銜也；史者，轡也；刑者，策也；天子御者，內史、太史左右手也。古者以法為銜勒，以官為轡，以刑為策，以人為手，故御天下數百年而不解墮。善御馬者，正銜勒，齊轡策，均馬力，和馬心，故口無聲，手不搖，策不用，而馬為行也。善御民者：正其德法，飭其官，而均民力，和民心，敬聽言不出於口，刑不用而民治，是以民德美之。

……不能御民者，棄其德法。譬猶御馬，棄銜勒，而專以策御馬，馬必傷，車必敗；無德法而專以刑法御民，民心走，國必亡。亡德法，民心無所法循，迷惑失道，上必以為亂無道；苟以為亂無道，刑罰必不克，成其無道，上下俱無道。……故曰：德法者，御民之本也。<sup>③</sup>

蓋《盛德》篇年代較晚，可能為西漢時代的作品，而也許是以漢人的觀點用“御馬”之喻而進一步論述儒家以往對刑罰的立場。《盛德》以刑罰當作“為民設陷以賊之”，是遙承孟子“及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也”之說（《梁惠王上》）；而以“德法”為“御民”之本，則又是申述了前儒之說，而斥責韓非式的“刑法”為末流。

最後來看西漢的綜合大作《淮南子》中所反映的民道思想。劉樂賢已指出《性自命出》與《繆稱》篇的深切關係<sup>④</sup>，今則引《泰族》篇來看其與郭店等楚簡其他儒書的關聯。《淮南子》與《呂氏春秋》一樣，以道、儒兩家相雜，而尤以黃老為主，因而其言治民之道，不言“治”而言“因”也。比如《詮言》篇所云：

① 《韓非子·顯學》；汪先慎，《韓非子集解》。

② 《韓非子·姦劫弑臣》；汪先慎，《韓非子集解》。

③ 《大戴禮記·盛德》；〔清〕王聘珍，《大戴禮記解詁》（王文錦點校，中華書局，1983年版）。此文部分亦見於《孔子家語·五刑解》，彼文於禮教與刑罰之辯亦頗有參考之資，今因篇幅所限而不贅述。

④ 劉樂賢，《性自命出與淮南子·繆稱論“情”》，收入廖名春編，《清華簡帛研究》。

“三代之所道者，因也。故禹決江河，因水也；后稷播種樹穀，因地也；湯、武平暴亂，因時也。”<sup>①</sup>《泰族》亦言“因”循之道，但與儒家之“治”道、“由其道”的說法基本相同：

聖人之治天下，非易民性也，拊循其所有而滌蕩之，故因則大，化則細矣。禹鑿龍門，闢伊闕，決江瀆河，東注之海，因水之流也。后稷墾草發菑，糞土樹穀，使五種各得其宜，因地之勢也。湯、武革車三百乘，甲卒三千人，討暴亂，制夏、商，因民之欲也。故能因，則無敵於天下矣。夫物有以自然，而後人事有治也。……民有好色之性，故有大婚之禮；有飲食之性，故有大饗之誼；有喜樂之性，故有鐘鼓箏絃之音；有悲哀之性，故有衰經哭踊之節。故先王之制法也，因民之所好，而為之節文者也。因其好色而制婚姻之禮，故男女有別；因其喜音而正雅、頌之聲，故風俗不流；因其寧家室、樂妻子，教之以順，故父子有親；因其喜朋友而教之以悌，故長幼有序。然後修朝聘以明貴賤，饗飲習射以明長幼，時搜振旅以習用兵也，入學庠序以修人倫。此皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道。……人之性有仁義之資，非聖人為之法度而教導之，則不可使鄉方。故先王之教也，因其所喜以勸善，因其所惡以禁姦，故刑罰不用而威行如流，政令約省而化燿如神。故因其性，則天下聽從，拂其性，則法縣而不用。<sup>②</sup>

此言“聖人之治天下，非易民性也”，亦與郭店楚簡《尊德義》篇之“教非改其道，教之也”義近。以大禹、后稷等古代文化英雄喻治民之道，則又與《尊德義》相同。以禮、樂來“因”循人民之喜、怒、哀、樂、好、惡等情而“為之節文”者，與《禮記·坊記》所謂“禮者，因人之情而為之節文”<sup>③</sup>完全相符，且與楚簡《性自命出》之“道始於情，情生於性”之說相同。《性自命出》強調要通過聖人之“比類”、“論會”、“節度”等“教”以便“生德於中”，而《泰族》篇則言“此皆人之所有於性，而聖人之所匠成也”，言“人之性有仁義之資，非聖人為之法度而教導之，則不可使鄉方”，亦是申述《性自命出》之論。誠能如此因循人民之好惡以施教，則“刑罰不用而威行如流”，與郭店等楚簡儒書的“民道”思想並無二致，兩者之論點與詞語如出一轍。<sup>④</sup>然則《淮南子·泰族》篇與郭店儒書的關係確實非同小可。

總而言之，郭店儒書論“人道”、“民道”等思想，所反映的蓋為戰國初中期儒者對當時已開始形成的法治社會與法治思想的初步反應，即是其為了維護傳統的禮治社會所切磋出來的心得與胚芽性的結論。那即是以禮樂與倫理之教導追溯到人民性情之必然，以人主之德育、身教為尚，而將德教與刑罰等強制性的政治道述視作相逆而行的規道，如此便將問題絕對化了。然而當時亦有如墨翟、商鞅、慎到等人也推崇刑罰、威嚴之用，而商鞅之變法能使秦國富強，則於稷下等學者的言論當中，此“德教”與“威嚴”的不同便成為熱門話題。戰國後期大儒荀子為了採用諸子“威嚴”的觀念而同時又衛護儒者以往的立場，便將此“威”字重新加以定義，分為“道德之威”、“暴察之威”及“狂妄之威”三種，而只以前者方可尊為“王者之道”。<sup>⑤</sup>後來經過韓非之竭力非議德教之說，而又有如《呂氏春秋》及西漢《淮南子》等綜合性著作，重新申述而肯定儒家“人道”思想的立場。如此一往一來，反覆無常，層出不窮，而“人道”與“政道”、“禮教”與“刑罰”及“德法”與“威法”的辯論乃逐漸形成，最後乃發展為一種成熟的形態。因而到了西漢昭帝時，應詔而講述“民間所疾苦”的賢良便可言道：

“古者，篤教以導民，明辟以正刑。刑之於治，猶策之於御也。良工不能無策而御，有策而勿用。聖人假法以成教，教成而刑不施。故威厲而不殺，刑設而不犯。今廢其紀綱而不能張，壞其禮義而不能防。民陷於網，從而獵之以刑，是猶開其闌牢，發以毒矢也，不盡不止。”<sup>⑥</sup>

而文學又可言：

① 《淮南子·詮言》；劉文典，《淮南鴻烈集解》（馮逸、喬華點校；中華書局，1989年版）。

② 《淮南子·泰族》；劉文典，《淮南鴻烈集解》；此段部分亦見於《文子·自然》篇。

③ 《禮記·坊記》；孫希旦，《禮記集解》。

④ 《禮記·樂記》亦以刑罰之措而不用為音樂的效果所致：“暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五刑不用，百姓無患，天子不怒，如此則樂達矣。”孫希旦，《禮記集解》。

⑤ 《荀子·彊國》；王先謙，《荀子集解》。

⑥ 《鹽鐵論·後刑》；王利器校注，《鹽鐵論校注》。

“道逕衆，人不知所由；法令衆，民不知所辟。故王者之制法，昭乎如日月，故民不迷；曠乎若大路，故民不惑。幽隱遠方，折乎知之；室女童婦，咸知所避。是以法令不犯，而獄犴不用也。昔秦法繁於秋荼，而網密於凝脂。然而上下相遁，姦僞萌生，有司治之，若救爛撲焦，而不能禁；非網疏而罪漏，禮義廢而刑罰任也。……故治民之道，務篤其教而已。”<sup>①</sup>

郭店楚簡儒家竹書所載前儒之言論，早已為這些賢良、文學等學者鋪設了實足牢固的奠基，而“治民之道”經過了長期的琢磨與改造，到此乃已築成一種輝煌秀麗的建築，成為後來中國傳統儒家治道思想的主流論調。

（作者單位：美國郡禮大學東方語言與文化系）

<sup>①</sup> 《鹽鐵論·刑德》；汪利器校注，《鹽鐵論校注》。《刑德》篇亦有以“御馬”喻治民者：“轡銜者，御之具也，得良工而調。法勢者，治之具也，得賢人而化。執轡非其人，則馬奔馳。執軸非其人，則船覆傷。昔吳使宰嚭持軸而破其船，秦使趙高執轡而覆其車。今廢仁義之術，而任刑名之徒，則復吳、秦之事也。”

劉樂賢

## (一)《唐虞之道》第一八號簡

年不弋 君民而不喬(驕) 卒王天下而不矣。<sup>①</sup>

簡中的“矣”字，寫法與郭店簡其他“矣”或從“矣”之字略有差別，學者或將其視為疑、肄等字的原始聲符，在簡文中直接讀作“疑”<sup>②</sup>。此說也有道理。按，矣與疑的右部(古文字中可單獨成字)寫法較為接近，二者在郭店簡中存在相混的可能。好在二者讀音相近(矣是之部匣紐，疑是之部疑紐)，故無論採用哪種釋法都不影響對簡文的通讀。現在的問題是，該字在簡文中到底是什麼意思？

根據我們對簡文的理解，讀“疑”之說似乎有些問題。按照這種讀法，“卒王天下而不矣(疑)”似乎是說，“君民”<sup>③</sup>者最終統治天下是無疑的。我們體會，簡文的意思好像不是這樣的。這段文字寫在第一八號簡的開頭，其前面的文字已不可考<sup>④</sup>，這給我們理解上述簡文造成一定障礙。好在它後面的文字十分完整，茲將第一八至一九號的相關文字抄錄如下：

年不弋 君民而不喬(驕) 卒王天下而不矣。方才(在)下立(位) 不以匹<sup>⑤</sup>夫為輕 及其又(有)天下也，不以天下為重。

仔細體會，這一整段文字是說古代聖王能以平常之心看待治理天下之事。其大意，與第一五至一六號簡講舜的文字基本一致：

夫古者舜居於草茅之中而不憂 升為天子而不喬(驕)。

從這一角度理解，上論簡文的“卒王天下而不矣”，仍應是講古代聖王在“王天下”後的心態。或許，這裏的“矣”讀“喜”更為合適一些。從古音看，矣是之部匣紐，喜是之部曉紐，二者讀音接近，可以通假。在郭店簡中，“喜”或從“喜”得聲的字常可讀為“矣”<sup>⑥</sup>，說明矣、喜二字確實具有通假關係。從文例看，前句說“君民而不驕”，後句說“卒王天下而不喜”，文義正相銜接，兩句都是說明後文“不以天下

<sup>①</sup> 本文所引郭店簡材料皆以《郭店楚墓竹簡》(文物出版社,1998年版)為據。釋文對無法用電腦打出的字直接按通假字寫出,不作嚴格隸定,特此說明。

<sup>②</sup> 趙平安,《隸變研究》,廣西教育出版社,1999年版。

<sup>③</sup> 按,這裏的“君”作動詞,“君民”是治民的意思。《尊德義》第二三號簡有“君民者”,是指治理民眾之人。簡文的“君民”與“王天下”似是兩步,即先作治民之君,然後成為天下共主。

<sup>④</sup> 整理者將這段文字與第一七號簡連讀為“今之弋於德者,未年不弋,君民而不喬(驕),卒王天下而不矣(疑)”。周鳳五指出,這兩簡并不相連(《郭店楚墓竹簡·唐虞之道·新釋》,《臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十本第三分冊,1999年),其說可從。

<sup>⑤</sup> 此字整理者釋為“仄”,李零改釋為“匹”(《郭店楚簡校讀記》,《道家文化研究》第十七輯,三聯書店1999年版)。新出上博簡證明,李釋正解。

<sup>⑥</sup> “亼(喜)”讀“矣”,見《性自命出》、《六德》;“歡”讀“矣”,見《唐虞之道》。

爲重”的。

## (二)《魯穆公問子思》第四簡

成孫弋曰：“噫，善才(哉)言乎。”

簡中讀爲“噫”的字，原從心從矣，整理者認爲應讀作“噫”。按，此字從矣得聲，在郭店簡中多次出現，常讀爲“矣”或“疑”，其例甚多，不煩列舉。從古音看，矣是之部匣紐，噫是之部影紐，二字讀音相近，故該字確可讀爲“噫”。從文例看，字在簡中讀“噫”意思通暢。可見，整理者的釋讀是有充足根據的，因而目前已得到大家公認。

不過，如果考慮上文所說郭店簡中“矣”、“喜”二字的通假習慣，則將此字讀爲從“喜”得聲的“嘻”，似更爲合適一些。大家知道，“嘻”在古書中也常用作嘆詞，其含義與“噫”大體一致。例如，《莊子·讓王》：“二人相視而笑曰：‘嘻，異哉，此非吾所謂道也。’”可見，讀“嘻”從文例上講也很合適。

需要指出的是，噫、嘻二字古音接近，作嘆詞使用時意義也基本一致，所以，讀“噫”或讀“嘻”其實並無多大差異。

## (三)《忠信之道》第二號簡

至忠女(如)土，化物而不發。

“裘按”讀“化物而不發”爲“化物而不伐”，并說“此句蓋謂土地化生萬物而不自伐其功，故爲忠之至”。劉釗引《荀子·堯問》的記載與簡文對讀，證明“裘按”可信<sup>①</sup>。按，類似的說法還見於其他文獻，文字略有差異，茲引述如下：

子貢問於孔子曰：“賜爲人下而未知也。”孔子曰：“爲人下者乎？其猶土也。深扣之而得甘泉焉，樹之而五穀蕃焉，草木植焉，禽獸育焉，生則立焉，死則入焉，多其功而不息。爲人下者，其猶土也。”（《荀子·堯問》）

子貢問於孔子曰：“賜既爲人下矣，而未知爲人下之道，敢問之。”子曰：“爲人下者，其猶土乎。汨之深則出泉，樹其壤則百穀滋焉，草木植焉，禽獸育焉，生則出焉，死則入焉，多其功而不意，弘<sup>②</sup>其志而無不容。爲人下者以此也。”（《孔子家語·困誓》）

子貢問孔子曰：“賜爲人下，而未知所以爲人下之道也。”孔子曰：“爲人下者，其猶土乎。種之則五穀生焉，掘之則甘泉出焉，草木植焉，禽獸育焉，生人立焉，死人入焉，多其功而不言。爲人下者，其猶土乎。”（《說苑·臣術》）

孔子閑居，子貢侍坐，請問爲人下之道奈何。孔子曰：“善哉！爾之問也。爲人下者其猶土乎。”子貢未達。孔子曰：“夫土者掘之得甘泉焉，樹之得五穀焉，草木植焉，鳥獸魚鼈遂焉，生則立焉，死則入焉，多功不言，賞世不絕。故曰能爲下者其惟土乎。”（《韓詩外傳》卷七）

清人王引之認爲，《荀子》、《孔子家語》的“息”和“意”都是“惠(德)”的訛寫<sup>③</sup>，可從。傳世文獻的多功不德或多功不言，確與簡文的“化物而不伐”意思相近。從此例看，《忠信之道》與孔子的關係是值得注意的<sup>④</sup>。

① 劉釗，《讀郭店楚簡字詞札記》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年版。

② 弘，原作從弓從幾，爲便於排印，據王肅注直接錄爲“弘”。

③ 王念孫，《讀書雜誌》第748頁引王引之說，江蘇古籍出版社2000年版。

④ 同篇第五號簡“口惠而實弗從”等句，也見於《禮記·表記》所引“子曰”中。

#### (四)《忠信之道》第四號簡

大忠不兌,大信不期。

簡中“兌”字不易解,整理者讀爲“奪”,“裘按”讀爲“說”,似以讀“說”較長。上文已經提到,簡文以“化物而不伐”贊揚士,傳世文獻則以多功而不言、不德贊揚士。此處讀“大忠不說”,與上文對士的贊語正好呼應。“說”與“言”,詞義和用法尤爲接近。

《禮記·學記》:“君子曰‘大德不官,大道不器,大信不約,大時不齊。’”其“大信不約”,與簡文的“大信不期”意思相同。“期”與“約”,詞義相同。

#### (五)《語叢一》第六五、六六號簡

上下皆得其所之胃(謂)信。信非至齊也。

按,古人以爲四時最能體現“信”。《忠信之道》第二號簡說:“至信如時,必至而不結。”《大戴禮記·主言》:“其於信也,如四時春秋冬夏。”而四時春夏秋冬不是同時而至的,如上引《禮記·學記》說“大時不齊”。簡文“信非至齊也”,大概是說“信”如同“時”一樣不齊。

#### (六)《六德》第一九號簡

能與之齊,終身弗改之矣。

能,應按陳偉說讀爲“一”<sup>①</sup>。按,楚簡“一”的通假字寫作上羽下能,在絕大多數情況下,它與“能”區分清楚。但是,也有個別混用的例子。《成之聞之》第一八號簡:“貴而一讓,則民谷(欲),其貴之上也。”其“一”字作上羽下能,從字形上看讀“一”不成問題,但文義不好理解。“裘按”提出“一”應讀爲“能”,“貴而能讓”文從字順,可信。同樣,陳偉據《禮記·郊特牲》作“壹與之齊,終身弗改”,讀“能與之齊”爲“一與之齊”,也是可信的。

值得注意的是,關於《禮記·郊特牲》“壹與之齊”中“齊”字的解釋,一直存有爭議。鄭玄注《禮記》時說:“齊,謂共牢而食,同尊卑也。齊或作醮。”顯然,鄭玄將“齊”訓爲齊同,同時他又提到了作“醮”的或說。清代學者多採用或說,如王引之認爲,古音脂、幽二部相通,“齊”應讀爲“醮”,并說:“《列女傳·賢明傳》:宋鮑女宗曰:婦人一醮不改,夫死不嫁。《貞順傳》:蔡人之妻曰:適人之道,壹與之醮,終身不改。息君夫人曰:終不以身更貳醮。義皆本此。是古本正作醮。”<sup>②</sup>陳立則明確提出,《白虎通》引《郊特牲》作“一與之齊”是後人據鄭注妄改而致,他說:“《御覽》引《郊特牲》,齊作醮。按《列女傳》兩引皆作醮,又鄭彼注雲齊一作醮。是古本多作醮,班氏所據之本必同,後人誤依鄭本改此處作齊耳。”<sup>③</sup>

今從《六德》“一與之齊”的簡文看,今本《禮記》作“一與之齊”是有來歷的。鄭玄作注解“齊”,可謂有見。清代學者僅據後世類書和《列女傳》等材料,就斷定“古本正作醮”、“古本多作醮”,恐怕不一定可靠。至於陳立說《白虎通》引作“醮”是後人據鄭注誤改,則明顯與事實不符。《六德》簡文的出土,證明在先秦時期早已流行“一與之齊”的說法。班固引作“一與之齊”,恰恰說明東漢時期作“一與之齊”者并不鮮見。

《說文解字》:“妻,婦與己齊者也。”《白虎通·嫁娶》:“妻妾者,何謂也?妻者,齊也,與夫齊體。自

① 陳偉,《郭店楚簡別釋》,《江漢考古》1998年4期。

② 王引之,《經義述聞》,江蘇古籍出版社2000年版。

③ 陳立,《白虎通疏證》,中華書局1994年版。

天子下至庶人，其義一也。”據此，“一與之齊”之“齊”作本字解可通，鄭注訓為同尊卑即齊等，是有道理的。當然，清人王引之等讀“齊”為“醮”，也是一種值得考慮的意見。

（作者單位：中國社會科學院歷史研究所）

# 郭店楚簡研究三則

徐寶貴

## (一)

郭店楚簡《語叢一》第 37—44 號簡有如下文字：

《易》,所以會天道、人道也 ;《詩》,所以會古含(今)之恃也者 ;《春秋》,所以會古含(今)之事也 ;《禮》,交之行述也 ;《樂》,或生或教者也 ;.....者也。①

受李學勤先生《郭店楚簡 六德 的文獻學意義》的啟發,發現這段文字跟賈誼《新書·道德說》中的一段文字十分相似：

《書》者,此之著者也 ;《詩》者,此之志者也 ;《易》者,此之占者也 ;《春秋》者,此之紀者也 ;《禮》者,此之體者也 ;《樂》者,此之樂者也。②

郭店楚簡末之殘文：“.....者也”裘錫圭先生說：“此條可能是關於《書》的殘簡。”③通過把《語叢》跟賈誼《新書·道德說》這段文字相比勘,可證裘先生之說是非常正確的。按《語叢》這段文字的體例,此條當是“《書》,所以.....者也”之殘文。簡文“《詩》,所以會古今之恃也者”,《道德說》作：“《詩》者,此之志者也”,又證明了裘先生釋“恃”讀為“志”④,也是非常正確的。其實此字從心,寺聲,跟從心,之聲之“志”就是一字之異。《侯馬盟書·宗盟類》195 :1 之“敢有志”,156 :4 作“敢有恃”,可證。古文字形聲字的聲旁或以獨體字為之,或以合體字為之,在當時是沒有差別的。

賈誼《新書·道德說》這段文字能跟《語叢》相合,這不是偶然的。這證明了賈誼在當時看到了跟《語叢》這段內容相似的有關材料,故在《道德說》中有所援引和闡發。我們看到上引郭店楚簡這段關於六《經》的文字,還不能完全理解其含意,但當我們讀完賈誼所闡發的六《經》跟“德”的關係及其對“德”的作用,也就理解了這段文字的含意。為了減省讀者檢索的麻煩,把賈誼所闡發的有關內容引之於下：

《書》者,著德之理於竹帛而陳之令人觀焉,以著所從事,故曰：“《書》者,此之著者也。”《詩》者,志德之理而明其旨,令人緣之以自成也,故曰：“《詩》者,此之志者也。”《易》者,察人之精德之理與弗循而占其吉凶,故曰：“《易》者,此之占者也。”《春秋》者,守往事之合德之理之與不合而紀其成敗,以為來事師法,故曰：“《春秋》者,此之紀者也。”《禮》者,體德禮而為之節文,成人事,故曰：“《禮》者,此之體者也。”《樂》者,《書》、《詩》、《易》、《春秋》、《禮》五者之道備,則合於德矣。合則驩然大樂矣。故曰：“《樂》者,此之樂者也。”

① 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1999 年版。

② 程榮：《漢魏叢書》，吉林大學出版社，1992 年影印明萬曆新安程氏刊本。《二十二子》，上海古籍出版社，1988 年版。

③ 同注①。

④ 同注①。

賈誼《道德說》對現有傳世文獻已亡佚的有關先秦文獻的引用及闡發，說明在漢代這些先秦文獻還沒有佚失，而且還對漢代以及後來許多學者的學說產生了一定的影響。

關於六經之次序，從郭店楚簡和傳世文獻來看主要有以下排列法：

### 1. 《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》

郭店楚簡《六德》：“藿（觀）者（諸）《□（詩）》、《箒（書）》則亦才（在）壹（矣），藿（觀）者（諸）《豐（禮）》、《樂》則亦才（在）壹（矣），藿（觀）者（諸）《易》、《春秋》則亦才（在）壹（矣）。”

《莊子·天運》：“孔子謂老聃曰：‘丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經。’”

《莊子·天下》：“《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。”

《荀子·儒效》：“《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也。”（缺《易》）

董仲舒《春秋繁露·玉杯》：“《詩》、《書》序其志，《禮》、《樂》純其美，《易》、《春秋》明其知。”

以上所舉均以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》序六經。

### 2. 《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》

《淮南子·泰族訓》：“六藝異科而皆同道，溫惠柔良者，《詩》之風也；淳龐敦厚者，《書》之教也；清明條達者，《易》之義也；恭儉尊讓者，《禮》之為也；寬裕簡易者，《樂》之化也；刺幾辯義者，《春秋》之靡也。”

此以《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》序六經。

### 3. 《書》、《詩》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》

此為賈誼《新書·道德說》之六經次序。

### 4. 《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》

此為班固《漢書·藝文志》之六經次序。

以上傳世文獻為六經排列之次序，只有莊子的《天運》、《天下》及董仲舒的《春秋繁露·玉杯》跟郭店楚簡《六德》相吻合。可以說，此種排列次序是比較原始的。

根據郭店楚簡《六德》、莊子《天運》、《天下》及董仲舒《春秋繁露·玉杯》排列的《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經次序來衡量《郭店楚墓竹簡·語叢一》中的六經次序，《郭店楚簡·語叢一》似應調整為：“《詩》，所以會古今之志也者；《書》……者也；《禮》，交之行述也；《樂》，或生或教者也；《易》，所以會天道、人道也；《春秋》，所以會古今之事也。”

## （二）

包山楚簡第 142 簡：

扶至州□。

第 144 簡：

小人逃至州□。

文中的“□”及“□”乃一字之異，為郭店楚簡未發表之前所不識之字。《郭店楚墓竹簡·緇衣》：

夫子曰：“好□(美)女(如)好《茲(緇)衣》亞(惡)亞(惡)女(如)亞(惡)《□白(伯)》。”

“惡惡如惡《□伯》”，傳世文獻《禮記·緇衣》作“惡惡如《巷伯》”。證明了郭店楚簡的“□”字相當於傳世文獻的“巷”字，因此也證明了包山楚簡的“□”、“□”同樣應釋讀為“巷”。

郭店、包山楚簡的“□”、“□”所從之“□”見於西周金文及東周秦人之印。

金文□伯簋：

王若曰：“□白(伯)朕不(丕)顯且(祖)玟(文)珣(武)□(膺)受大(天)命。乃且(祖)克□(弼)先王，異(翼)自它(他)邦，又□於大命。……”

郭沫若《兩周金文辭大系考釋》在釋文中把“又□於大命”之“□”釋為“席”，但在考釋中未作任何解釋。日本高田宗周《古籀篇》說：“按：‘□’，《說文》無之。蓋疑‘□’之省文，‘□’省當為‘巾’。又此‘□’字當讀為‘滿’。滿，充也，當也。《廣雅》：‘□，當也。正滿’字義與此文可互證矣。”<sup>①</sup>于省吾《雙劍謔吉金文選》說：“《說文》：‘□，相當也。讀若宀，母官切。’即‘□’字之訛。朱駿聲謂：‘不從羊角之𠂔，疑從廿’，是矣。言‘有當於大命’也。”<sup>②</sup>吳闓生說：“‘□’與‘董’同，即‘勤’字。《說文》‘董’古文𠂔，此又省 8 耳。”<sup>③</sup>楊樹達《積微居金文說》說：“于省吾謂‘□’為《說文》𠂔部之‘□’字，是也。《說文》‘□’訓‘相當’；‘有□於大命’，謂‘有當於天命’也。”<sup>④</sup>

按：以上諸說，無一可取。“巷”字從“共”得聲，此“□”字在楚簡的“巷”字中無疑是作聲符用的，由此可以推知，“□”與“共”音同或音近。這還可以從以下文字得到進一步的證明：

金文榮有司再鬲：

榮有司再作□鬲，用作朕羸女□母。

龍母尊：

作龍母□。

頌鼎：

用作朕皇考葬叔、皇母葬始(姒)賁尊鼎。

三器的“□”、“龍”、“葬”音、義與用法均相同，可以說“□”與“葬”很可能是一字之異，因此二字從“□”從“曠”音義無別。

最能證明此字讀音的是東周秦人“永巷丞印”<sup>⑤</sup>。此印之“巷”字作𠂔形，跟包山楚簡的“巷”字作“□”者相比，增一“曠”旁。可能是因為當時的“□”字不易為人們所辨識，而為其加注了“曠”聲。此可證“□”、“曠”在“巷”字中均起標音作用，它們的音是相同的。“巷”在睡虎地秦簡中作“巷”，從邑省，共聲。

郭店楚簡及東周秦人“永巷丞印”、睡虎地秦簡“巷”字的出現，非常有力地證明了“□”和“曠”、

① 周法高：《金文詁林》，香港中文大學，1975年版，第9冊。

② 于省吾：《雙劍謔吉金文選》，廣陵古籍刻印社，1994年據北平大學印刷局本影印，卷上之三。

③ 同注①。

④ 楊樹達：《積微居金文說》，中華書局，1997年版。

⑤ 王輝：《秦文字集證》，藝文印書館，1999年版。《考古與文物》1997年第1期。

“共”爲音同字，以三者爲偏旁的字也多音同義通：“𠄎”、“𠄎”爲同字；“𠄎”、“𠄎”、“共”可以通用爲“恭”，例如：

秦公簋：

嚴𠄎(恭)寅天命。

叔夷鐘：

女(汝)敬共(恭)𠄎(予)命。

蔡侯尊：

虔共(恭)大(天)命。

𠄎伯簋的“又𠄎於大命”跟上舉秦公簋、叔夷鐘、蔡侯尊等銘文相近，可證“𠄎”跟“𠄎”、“共”意義相同，也應讀爲“恭”。因此，𠄎伯簋此句可釋讀爲“有恭於大(天)命”。𠄎伯簋是西周中期的銅器，秦公簋是春秋中晚期之際秦國的銅器，叔夷鐘是春秋時期齊國的銅器，蔡侯尊是春秋晚期蔡國的銅器。由於時代及地域的差異，所以，所用的文字也出現了差異。

### (三)

郭店楚簡《緇衣》第 26 簡：

寺(詩)員(云)：“𠄎(吾)大夫共𠄎𠄎，林人不斂。”

裘錫圭先生按語說：“第一句疑當讀爲‘吾大夫恭且儉’。”<sup>①</sup>此說是非常正確的。

孔仲溫對“林人不斂”的考釋是：“考‘林’字，《說文》：‘林，蔀之總名也。林之爲言微也，微纖爲功，象形。’段注引《春秋說題辭》作‘麻之爲言微也’，而認爲‘林麻古蓋同字’。總之，林屬麻類，可以績治爲麻纒。又《說文》云：‘麻，臬也，從林從广，林人所治也，在屋下。’由此可知績治麻纒的職官，即是‘林人’。又考《孟子·滕文公下》：‘彼身織履，妻辟纒以易之。’漢趙岐注云‘緝績其麻曰辟，練其麻曰纒。’朱駿聲《說文通訓定聲》認爲‘辟’是‘林’的假借。因此‘林人’是績治麻纒的職官，又借作‘辟人’。今簡文‘林人不斂’，承上文‘吾大夫恭且儉’，應可解釋作：吾國大夫都能恭敬而且儉樸，則國家富盛，如負責績治麻纒的官吏，就可以不必向百姓們徵收麻纒的賦斂了。”<sup>②</sup>

按：孔先生之說，我不敢苟從。我認爲段玉裁所說：“林、麻古蓋同字”，很可能是正確的。我還認爲此“林”字是“麻”字之省文。在古文字中省去該合體字的一個偏旁，而以剩下的另一個偏旁來代替該合體字的例子是很多的，下面舉幾例，以求證實：

對：𠄎(𠄎簋)

𠄎(毫鼎)

安：𠄎(安父簋)

𠄎(者𠄎鐘)

𠄎(郭店簡《老子甲》25)

𠄎(同前 19)

敢：𠄎(侯馬盟書 92.5)

𠄎(同前 198.19)

① 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998 年版。

② 孔仲溫：《郭店楚簡緇衣字詞補釋》，《古文字研究》第 22 輯，中華書局，2000 年版。

“磨”字本從“麻”聲。《詩·大雅·抑》：“白珪之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可爲也。”郭店楚簡《緇衣》篇引作：“白珪之石，尚可□也。此言之玷，不可爲也。”郭店簡“磨”字作“□”，所從之聲旁“麻”省作“林”。《六德》“戊林實”，裘錫圭先生按語釋讀爲“牡麻經”，至確。此“麻”字亦以“林”字爲之。此二例更能證明“林人不斂”之“林”是“麻”字之省文，在此句當中應讀爲“靡”。古文獻“麻”、“靡”二字通用之例甚多，如：《呂氏春秋·任數》：“西服壽靡”，高注：“靡亦作麻。”《山海經·大荒西經》“壽靡”亦作“壽麻”。中山王□器玉飾銘文：“吉之玉，靡不畏”、“吉少(小)玉，靡不畏”<sup>①</sup>(或釋“畏”爲“卑”<sup>②</sup>)之“靡”亦作“麻”，均其佐證。

“靡人不斂”跟《詩·大雅·雲漢》“靡人不周”爲同一句式。《詩經》這個句式在很大程度上保證了此字在考釋上的可靠性。《詩·小雅·采芣》：“靡室靡家”，《鄭箋》：“靡，無也。”《大雅·抑》：“人亦有言，靡哲不愚”，《淮南子·人間訓》引作“無哲不愚”，《集疏》：“《魯》，靡作無。”郭店楚簡“靡人不斂”之“靡”與上舉《詩經》之“靡”同義，亦當訓爲“無”。

“斂”字在此句中不能訓作“徵收”。此字當是“欽”之假借字。“斂”爲來紐談部字，“欽”爲溪紐侵部字。來、溪二紐可通，如：“泣”字從立聲，“泣”爲溪紐字，“立”爲來紐字。此爲來、溪二紐相通之證明之一。從韻部來論，侵、談二部字可以相通，此類例子甚多，此處略舉數例。如：《爾雅·釋言》：“陪，闇也。”郭璞注：“陪，陪然，冥貌。”釋文：“陪，《字林》或作晦。”《集韻》：“晦，《詳文》：‘不明也。’或作陪、暗。”“陪”、“暗”爲侵部字，“晦”爲談部字。《戰國策·趙策二》：“豈掩於衆人之言”，《史記·蘇秦列傳》“掩”作“闇”。“掩”爲談部字，“闇”爲侵部字。《史記·司馬相如列傳》：“岑巖參差”，《漢書·司馬相如傳》及《文選·子虛賦》“巖”字均作“峯”。“巖”爲談部字，“峯”爲侵部字。最后再舉一證明“斂”可假借爲“欽”的最有力的佐證，《後漢書·周燮傳》：“燮生而欽頤折頰，醜狀駭人”，李注：“欽，或作顛。”此例可以證明從“斂”聲之字，可以假借爲“欽”。

“欽”有“敬”義。《書·盤庚上》：“不匿厥指，王用丕欽”，蔡沈《集傳》：“而能不隱匿其指意，故王用大敬之。”《書·堯典》：“欽明文思安安”，孔《傳》：“欽，敬也。”《漢書·揚雄傳上》：“因江潭而□記兮，欽弔楚之湘累”，顏師古注：“欽，敬也。”

根據前邊的考證，郭店楚簡《緇衣》篇的“林人不斂”，當釋讀爲“靡人不欽”。“吾大夫恭且儉，靡人不欽”，前句寫“吾大夫”之爲人，後句寫人們對他的態度。二句譯成白話文是：吾大夫恭謹又儉約，無人不敬佩。

(作者單位：四平師院中文系)

① 徐寶貴《戰國文字考釋六則》，北京師範大學漢字研究所、遼寧人民出版社《漢字與文化國際學術研討會論文集》1998年版。

② 劉釗《戰國中山墓出土古文字資料考釋》，《中國古文字研究》第1輯，吉林大學出版社1999年版。

# 郭店楚簡《窮達以時》再考

李 銳

郭店楚墓竹簡《窮達以時》一篇，與傳世文獻頗多能對應者，學者們都認為簡文與孔子在陳絕糧之事有關。整理者指出：“其內容與《荀子·宥坐》、《孔子家語·在厄》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》所載孔子困於陳蔡之間時答子路的一段話類似，與後二書所載尤為相近。”<sup>①</sup>

此前向宗魯先生於《說苑校證·雜言》中曾指出，“《論語·衛靈公篇》、《史記·孔子世家》皆略記孔子絕糧事；而《莊子·山木篇》、《讓王篇》、《荀子·宥坐篇》、《呂氏·慎人篇》、《韓詩外傳》卷七、《風俗通·窮通篇》、《家語·在厄篇》、《困誓篇》及本書所載兩節尤詳。文雖錯互，皆可取證。至《墨子·非儒篇》載子路烹豚沽酒事，乃污蔑之言。《呂氏·任數篇》載顏子拾塵事，《家語·在厄篇》用之，似亦未可信，今不取。”<sup>②</sup>

廖名春先生指出，“不能說簡文出於《荀子》，因為《荀子·宥坐》明言上述言論是孔子語。《韓詩外傳》卷七有與《荀子·宥坐》相通的記載，也說是‘孔子曰’。因此，《窮達以時》當出於孔子。不稱‘孔子曰’當與體裁、來源有關……簡文《窮達以時》當是《荀子·宥坐》、《韓詩外傳》卷七記載的源頭。”<sup>③</sup>

李學勤先生認為“《窮達以時》原來開頭也應該有孔子困於陳、蔡的記事，以及對話的引端，只是由於簡的缺失而脫去了”。《窮達以時》的現存文字，可以分為前後兩個段落。前面的那個段落，現在只剩下這樣幾句：

……有天有人，天人有分，察天人之分，而知所行矣。

……後面的一段，中心思想是賢者能否顯達，取決於是否有適當的時機。李先生進一步根據“《窮達以時》後面一段的思想”，將有關各種文獻按照“載籍的出現先後”，排列為：

《窮達以時》→《莊子·讓王》→《荀子·宥坐》→《呂氏春秋·慎人》→《韓詩外傳》卷七→《說苑·雜言》  
→《風俗通義·窮通》→《孔子家語·在厄》

並指出《莊子·讓王篇》的“天與人一”實際是《窮達以時》“天人有分”的反命題；荀子講“天人之分”比較《窮達以時》說的“天人之分”大為發展，而且理論化了。而且相信《窮達以時》至少是對孔子思想的引申演繹；荀子《天論》思想可能源於傳《易》的子弓。<sup>④</sup>

關於郭店楚簡的年代，李先生指出：“郭店一號墓的年代，與孟子活動的後期相當，墓中書籍都為孟子所能見。《孟子》七篇是孟子晚年撰作的，故而郭店竹簡典籍均早於《孟子》的成書。”<sup>⑤</sup>

徐在國先生考訂“咎繇”二字，指出咎繇係傳說之誤<sup>⑥</sup>。劉樂賢先生仔細分析了《窮達以時》與《呂

① 《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

② 向宗魯：《說苑校證》，中華書局，1987年版。

③ 廖名春：《郭店楚簡儒家著作考》，《孔子研究》，1998年第3期。

④ 李學勤：《天人之分》，鄭萬耕主編：《中國傳統哲學新論》，九州圖書出版社，1999年版，下引李先生說同。

⑤ 李學勤：《先秦儒家著作的重大發現》，《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），遼寧教育出版社，1999年版。

⑥ 徐在國：《釋“咎繇”》，《古籍整理研究學刊》，1999年第3期。

氏春秋·慎人》,指出二篇在“天”、“人”的含義和用法,有關百里奚的記載上一致。并根據《孟子》中有關百里奚的記載,指出《說苑》、《韓詩外傳》等書的“自賣”說不可信<sup>①</sup>。白於藍先生則根據《窮達以時》所記“孫叔三謝期思少司馬”,指出《莊子·田子方》、《荀子·堯問》、《呂氏春秋·知分》等所記孫叔敖“三相三去”是子文之誤。<sup>②</sup>李步嘉先生則由郭店簡考訂呂望之事,發現“《戰國策》‘廢屠’與《韓詩外傳》‘屠牛’等說其來有自,歷代注家疑雲可除。”<sup>③</sup>

關於《窮達以時》篇中的思想觀念,龐樸先生認為《窮達以時》的“天人之分”,“決非荀子那個‘天人之分’”,“因為這個天,不是荀子那個‘不為堯存,不為桀亡’的自然之天,而是如文中所說的那樣,是或有或無的‘世’,不可強求的‘遇’,窮達以之的‘時’”<sup>④</sup>。梁濤先生指出:“天人之分是早期儒家的一個基本主張。竹簡的天人之分影響到孟子,而與荀子有所不同。荀子的天人之分內涵較複雜,以往學術界的理解有簡單化的嫌疑。孟子、荀子其實都講天人之分,也講天人合一,只是在具體層面上有所不同而已。”<sup>⑤</sup>李英華先生則認為:“郭店竹簡《窮達以時》關於‘察天人之分’的觀點,當是荀子提出‘明於天人之分’的思想淵源之一。但‘察天人之分’與‘明於天人之分’的思想內涵不盡相同。”<sup>⑥</sup>

對於《窮達以時》篇的年代,張立文先生認為:“‘窮達’兩字是作為複合詞出現的。《孟子·盡心上》:‘窮不失義,達不離道’,窮達是對偶詞……《後漢書》已為複合詞。由此可見,《天人》篇(即是《窮達以時》——引者)可能作於孟子晚年,或孟子稍後,而非孟子之前的作品。”<sup>⑦</sup>

日本池田知久先生根據《窮達以時》所述事與《荀子·宥坐》接近,《窮達以時》中“天人又(有)分”與《荀子·天論》的提法相近,認為《窮達以時》作成於“荀子學派之手,但其思想又從典型的‘天人之分’變化而出,可推測是稍後形成的文章”<sup>⑧</sup>。

池田先生的《郭店楚簡 窮達以時 研究》,分兩期發表在《古今論衡》雜誌上,論述更詳<sup>⑨</sup>。斷定有“天人之分”思想的《荀子·天論篇》,是荀子游學稷下時,與莊子學派接觸後,雖受到其“天人”關係很深影響,卻欲推翻他們的否定“人”,轉為肯定“人”時的作品。《窮達以時》是《荀子·天論篇》問世不久後,在其影響下大體上忠實地繼承“天人之分”的思想,然後由荀子後學寫定之文獻。《窮達以時》也有修改《荀子·天論篇》“天人之分”思想的地方,更接近《呂氏春秋·慎人篇》、《荀子·宥坐篇》,因此其成書年代當在《荀子·天論篇》的成書年代至《呂氏春秋》編撰年代(前239—前235)之間。再分析荀子的活動年代,同意內山俊彥關於荀子於公元前265年前後,以五十歲之齡游學稷下的說法,不同意錢穆的觀點。并通過分析,認為荀子在楚國時的弟子韓非子、李斯,繼承了《荀子·性惡篇》的思想,這決定了比《性惡篇》早的《天論篇》成書年代的下限。由此推定,《窮達以時》成書在《荀子·天論篇》之後,而在《性惡篇》之前,當作於荀子移至楚國蘭陵的公元前255年之前。最後,對郭店一號楚墓下葬於公元前300年前後的說法表示懷疑。

王志平先生也專門論證了此篇“可能是荀子學派的作品”<sup>⑩</sup>。王先生首先據《史記·孔子世家》考證孔子厄於陳蔡的年代(魯哀公六年)。而崔述已指出《韓詩外傳》、《說苑》“文尤繁碎,決係秦、漢文字”,“其謬最顯而易見者”,記孔子言有子胥、句踐後事,“孔子何由預知之而預告之乎”。王先生據《窮達以時》之出土,否定崔述“文尤繁碎,決係秦、漢文字”之說,但認為不能判定《窮達以時》確為孔子所

① 劉樂賢:《窮達以時與呂氏春秋·慎人》,《華學》第四輯,紫禁城出版社,2000年版。

② 白於藍:《孫叔敖“三相三去”考》,《中國史研究》2001年第2期。

③ 李步嘉:《楚簡記“呂望”事考釋》,武漢大學中文系、長江文藝出版社編:《長江學術》第1輯。

④ 龐樸:《孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說》,《郭店楚簡研究》(《中國哲學》第20輯),遼寧教育出版社,1999年版。

⑤ 梁濤:《天人之分與天人合一——從郭店竹簡談起》,待刊稿。可參梁濤:《窮達以時“天人之分”探源》,《窮達以時“天人之分”與孟子》,簡帛研究網2001年11月25日、12月7日。

⑥ 李英華:《荀子天人論的幾個問題——兼論郭店竹簡 窮達以時》,《海南大學學報(人文社會科學版)》,2001年第2期。

⑦ 張立文:《論郭店楚墓竹簡的篇題和天人有分思想》,《傳統文化與現代化》,1998年第6期;又略同於《窮達以時 的時與遇》,《郭店楚簡研究》(《中國哲學》第20輯),遼寧教育出版社,1999年版。

⑧ 池田知久:《尚處形成階段的 老子 最古文本——兼論其與通行本 老子 的關係》,《道家文化研究》第17輯,三聯書店,1999年版。

⑨ 池田知久:《郭店楚簡 窮達以時 研究》(上)、(下),《古今論衡》,2000年第4、5期。

⑩ 王志平:《郭店楚簡 窮達以時 叢考》,清華大學簡帛研討班論文,2001年8月長沙“三國吳簡與簡牘研究一百年國際學術研討會”論文。

說；而根據《窮達以時》所列舉的舜等賢人和戰國時期的尚賢傳統接近，其背景當在戰國時期；孔子厄於陳蔡的最早記載見於《荀子·宥坐》，此為荀子及其後學所作，《韓詩外傳》多本《荀子》；荀子境遇與孔子相似；《窮達以時》與荀子的思想也比較吻合；有些關於孔子的記載，疑為荀子之徒偽造。而《莊子·讓王》屬雜篇，或為莊子後學採荀子學說。由此，王先生認為“《窮達以時》可能是荀子學派的作品。”

據錢穆先生的考證，孟子卒於公元前305年，荀子卒於公元前245年<sup>①</sup>，因此池田知久先生、王志平先生的結論，與考古工作者根據墓葬形制和出土器物包括竹簡字體筆法等因素進行分析所得出的墓葬年代——公元前4世紀中期至前3世紀初——相去甚遠；而張立文先生的結論雖然與之相差不大，但如果考慮到竹簡有一個抄寫、流傳到楚地的過程，恐怕也與考古工作者的結論不符。雖然曾有學者對於考古工作者的楚墓序列提出了質疑<sup>②</sup>，但是，這種懷疑本身存在許多問題，難以成立<sup>③</sup>。而此處張立文先生、池田知久先生和王志平先生的說法，純從文獻出發，關係到郭店簡諸篇的斷代問題，值得討論。

下面筆者提出一些個人淺見，不當之處，以就教於大方之家。

筆者曾據李零、王志平等先生的成果，對《窮達以時》做過校釋<sup>④</sup>，今將校定後之文字，按照通行簡體字寫下，作為參考之用。并根據文意，將之分為若干節：

(1) 有天有人，天人有分。辨天人之分，而知所行矣。

(2) 有其人，無其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何懂之有哉。

(3) 舜耕於歷山，陶捕於河浦，立而為天子，遇堯也；皋陶(傳說)衣皁褐，冒紵蒙巾，釋板築而佐天子，遇武丁也。呂望為臧棘津，守監門汲地，行年七十而屠牛於朝歌，興而為天子師，遇周文也。管夷吾佞束縛，釋械桎而為諸侯相，遇齊桓也。百里轉鬻五羊，為伯牧牛，釋鞭柎而為朝卿，遇秦穆。孫叔三謝期思小司馬，出而為令尹，遇楚莊也。

(4) ……【比干】初醢醢，後名揚，非其德加。子胥前多功，後戮死，非其智衰也。驥馱張山，騏塞於驛棘，非無體狀也。窮四海，致千里，遇造父也。

(5) 遇不遇，天也。動非為達也，故窮而不【濫；隱非】為名也，故莫之知而不吝。

(6) 芷【蘭生於草叢，非以衆人】諱而不芳；璣瑜包山石，不為【無人辨而掩光；君子修道立德，不為窮困而敗節。生死，命也；】善否，己也。

(7) 窮達以時，德行一也。譽毀在旁，聽之忒侮。緇白不埋，窮達以時，幽明不稱，故君子敦於反己。

## (一)

如何看待與《窮達以時》相關諸文本之間的關係，是我們正確推定《窮達以時》年代的關鍵所在。黃人二先生指出：《窮達以時》簡文相當於《論語·衛靈公》“在陳絕糧，從者病，莫能興。子路愠見曰：‘君子亦有窮乎？’子曰：‘君子固窮，小人窮斯濫矣。’”之“傳”<sup>⑤</sup>。雖然《窮達以時》第5節中有“動非為達也，故窮而不【濫；隱非】為名也，故莫之知而不吝”，可以與之相應，但王志平先生認為“《窮達以時》中的話也不見於《論語》，如果真是孔子所言，《論語》不載這些話似乎有些不合情理”，不大贊成黃人二先

<sup>①</sup> 錢穆：《先秦諸子繫年》，商務印書館，2001年版；據內山俊彥《荀子——古代思想家の肖像》，荀子約卒於公元前233年，轉摘自池田知久：《尚處形成階段的 老子 最古文本》，《道家文化研究》第十七輯。

<sup>②</sup> 王葆玟：《試論郭店楚簡各篇的撰作時代及其背景——兼論郭店及包山楚墓的時代問題》，《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），遼寧教育出版社，1999年版；《試論郭店楚簡的抄寫時間與莊子的撰作時代——兼論郭店與包山楚墓的時代問題》，《哲學研究》，1999年第4期。

<sup>③</sup> 參劉彬徽：《關於郭店楚簡年代及相關問題的討論》，《簡帛研究2001》，廣西師範大學出版社，2001年版。

<sup>④</sup> 參筆者：《窮達以時 校釋》，待刊。

<sup>⑤</sup> 黃人二：《郭店楚簡 窮達以時 考釋》，《古文字與古文獻》試刊號，1999年版。——轉摘自王志平《郭店楚簡 窮達以時 叢考》，清華大學簡帛研討班論文。

生之說。

但是 ,我們注意到《論語·子罕》記有 :

子曰 :“歲寒 ,然後知松柏之後彫也。”

此語不知孔子何時所云 ,但是在後來的記載中 ,被放在了厄於陳蔡之時。《莊子·讓王》作 :

子路曰 :“如此者 ,可謂窮矣 !”

孔子曰 :“是何言也 !君子通於道之謂通 ,窮於道之謂窮。今丘抱仁義之道以遭亂世之患 ,其何窮之爲 !故內省而不窮於道 ,臨難而不失其德 ,天寒既至 ,霜雪既降 ,吾是以知松柏之茂也。陳蔡之隘 ,於丘其幸乎 !”

前面加上了一句“內省而不窮於道 ,臨難而不失其德”。《呂氏春秋·慎人》作 :

子貢曰 :“如此者可謂窮矣。”

孔子曰 :“是何言也 ?君子達於道之謂達 ,窮於道之謂窮。今丘也拘仁義之道 ,以遭亂世之患 ,其所也 ,何窮之謂 ?故內省而不疚於道 ,臨難而不失其德。大寒既至 ,霜雪既降 ,吾是以知松柏之茂也。昔桓公得之莒 ,文公得之曹 ,越王得之會稽。陳、蔡之厄 ,於丘其幸乎 !”

加上了“內省而不疚於道 ,臨難而不失其德” ,《風俗通義·窮通》略同。此外 ,《淮南子·俶真》引有“夫大寒至 ,霜雪降 ,然後知松柏之茂也。據難履危 ,利害陳於前 ,然後知聖人之不失道也” ,意思似與上相關。

加有下劃綫的文句 ,與《論語》很接近 ,應當是本於孔子。王志平先生所說“《窮達以時》中的話也不見於《論語》 ,如果真是孔子所言 ,《論語》不載這些話似乎有些不合情理” ,值得商榷。我們至少可以斷定 ,《莊子·讓王》、《呂氏春秋·慎人》、《風俗通義·窮通》有本於孔子之語。而《呂氏春秋·慎人》較《莊子·讓王》多出“昔桓公得之莒 ,文公得之曹 ,越王得之會稽”一段 ,約近於《說苑·雜言》第一則 ,說明《呂氏春秋·慎人》這一文本很可能形成於《莊子·讓王》之後。

值得注意的是 ,在《呂氏春秋·慎人》篇所記的孔子困於陳、蔡的故事之前 ,記有舜、百里奚的故事 ,似乎說明舜等遇時的故事 ,與孔子厄於陳、蔡的故事相關 ,但是還沒有與“孔子”論“大寒既至 ,霜雪既降 ,吾是以知松柏之茂也” ,以及句踐生霸心的話結合起來。在後來的篇章中 ,這兩個文本也確實沒有結合起來 ,但它們之間的聯繫值得注意。

王先生另外找到了兩則與《窮達以時》相關的文本 ,一是馬王堆漢墓帛書《繆和》提及“越王句踐困於會稽” ,一是“《窮達以時》等都談到‘[芑蘭生於深林 ,不爲無人]嗅而不芳’云云 ,以‘芑蘭’爲喻” ,可與《琴操·猗蘭操》對應 ,《琴操·猗蘭操》提及“‘自傷不逢時’ ,與《窮達以時》的口吻是一致的。”

對於前者 ,王先生指出 :“《說苑·雜言》把伍子胥見殺與越王句踐霸心生於會稽等分爲兩章是有道理的。因爲二者有不同的來源。”不過王先生雖認爲《繆和》篇中的“先生”是指孔子 ,但認爲“這些是後世儒生假托的孔子之言 ,既不能認爲此確爲孔子所說 ,又不能認爲這決非孔子之言 ,而應認爲這些是先秦儒生所認可的孔子之言。”對於後者 ,王先生雖傾向於認爲它與《窮達以時》相關(曾考證伍子胥之死爲魯哀公十一年 ,而《琴操·猗蘭操》當孔子自衛反魯之時 ,“即以哀公十一年而論 ,似亦及見伍子胥戮死”) ,但没有進一步論述。

王先生的發現 ,可以說爲《窮達以時》諸文本的形成 ,又找到了兩條重要綫索。《琴操·猗蘭操》與《窮達以時》第 6 節緊密相關 ,而帛書《繆和》與《說苑·雜言》第一則引《易》中語以及論句踐生霸心對應 ,但没有提到孔子厄於陳、蔡之事 ,不但說明《繆和》所記早於《說苑·雜言》第一則 ,更爲我們體會孔子厄於陳、蔡的故事是如何敷演而出 ,提供了路標——一個本來是儒門易學者用來解《易》的故事 ,由“子曰” ,成爲了《說苑·雜言》第一則所記厄於陳、蔡時的“孔子曰” ;而經過與《莊子·讓王》所記故事合併 ,就成了《呂氏春秋·慎人》中孔子厄於陳、蔡時的反復申述。

實際上,文獻所記孔子論窮達時世之事,不止於此。《說苑·敬慎》、《孔子家語·賢君》中有一則材料,記錄孔子之語與《窮達以時》的文本相關。《說苑·敬慎》作:

孔子論詩,至於《正月》之六章,惕然曰:“不達時之君子,豈不殆哉。從上依世則廢道,違上離俗則危身;世不與善,己獨由之,則曰非妖則孽也。是以桀殺關龍逢,紂殺王子比干。故賢者不遇時,常恐不終焉。《詩》曰:‘謂天蓋高,不敢不屆,謂地蓋厚,不敢不踐。’此之謂也。”

《孔子家語·賢君》作:

孔子讀《詩》於《正月》六章,惕焉如懼,曰:“彼不達之君子,豈不殆哉。從上依世則道廢,違上離俗則身危,時不與善,己獨由之,則曰非妖即妄也。故賢也既不遇天,恐不終其命焉,桀殺龍逢,紂殺比干,皆類是也。《詩》曰:‘謂天蓋高,不敢不屆,謂地蓋厚,不敢不踐。’此言上下畏罪,無所自容也。”

開篇孔子讀《詩》、論《詩》的形式,與《說苑·敬慎》篇“孔子讀《易》,至於《損》、《益》”的形式很接近,後者還見於《淮南子·人間》、《孔子家語·六本》,尤其是見於帛書《要》篇;此外,馬王堆帛書《衷》記有孔子之語:“君子窮不忘達,安不忘亡”以及“口文而溥,齊明而達矣”<sup>①</sup>,也論及“窮達”;而上海博物館藏楚簡《詩論》,每與傳世孔子論《詩》之語可以對應<sup>②</sup>。綜合這些因素來看,這兩則材料所記,應該是可靠的孔子論《詩》之語,我們不當因為它們的編訂比較晚而懷疑其可靠性。文中所說“從上依世則廢道,違上離俗則危身;世不與善,己獨由之,則曰非妖則孽也”和“上下畏罪,無所自容”的思想,沒有《窮達以時》的“遇不遇,天也。動非為達也”以及“譽毀在旁,聽之忒侮”的豁達,但存道之憂心,比《窮達以時》所強調的“君子敦於反己”要強烈。當然,二者所論的對象不同。

容易發現,《說苑·敬慎》與《孔子家語·賢君》,都只提到了桀殺關龍逢,紂殺王子比干。此二事例僅見於《荀子·宥坐》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》第二則、《孔子家語·在厄》,其他《窮達以時》的相關文本未同時提及此二人。值得注意的是,《荀子·宥坐》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》第二則、《孔子家語·在厄》都加上了伍子胥,而且《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》第二則、《孔子家語·在厄》還加上了伯夷、叔齊。對比前述《論語·子罕》和帛書《繆和》敷演成文的情況,《說苑·敬慎》與《孔子家語·賢君》所載之事,也應該是後世所述孔子困於陳、蔡感嘆窮達故事的濫觴之一。雖然孔子論《詩》時有可能見到伍子胥之死,但伍子胥的意義要到越滅吳才能體現出來,而厄於陳、蔡時的孔子,絕不可能知曉伍子胥、句踐等人之事。因此,有關伍子胥、句踐之事,應該只是因為事迹接近,在後來的敘述中,作為“桀殺龍逢,紂殺比干”和“齊桓、晉文”故事的附益,而被添加到孔子厄於陳、蔡時的話語之中。而且,《越絕書·請糴內傳》記伍子胥自己說:“昔者桀殺關龍逢,紂殺王子比干”,《越絕書·外傳紀策考》則記伍子胥應對范蠡的話中有“吾前獲功,後遇戮,非吾智衰,先遇闔廬,後遇夫差也”,與《窮達以時》第4節接近,略同於《韓詩外傳》,其後還記有子貢的評語。當然,《越絕書》來源複雜,當前還不能據此以為這些話真是伍子胥所說,但是至少能够表明,伍子胥之被害,在後人的眼中,就與“桀殺龍逢,紂殺比干”事例一致。因此,流傳中的孔子厄於陳、蔡的故事,在“孔子”所述的“桀殺龍逢,紂殺比干”這一句後,下意識地加上“伍子胥”,毫不足怪。

基於以上與《窮達以時》篇相關的文本,我們可以討論一下池田知久與王志平先生對於《窮達以時》的分析。

## (二)

池田知久先生在分析了與《窮達以時》相關的五篇文獻——《荀子·宥坐》、《韓詩外傳》卷七、《說

① 參廖名春:《帛書 衷 釋文》,《帛書 易傳 初探》,臺灣文史哲出版社,1998年版。

② 參筆者:《詩論 疏證》,《詩論 簡禮學思想研究》,清華大學碩士學位論文,2002年6月。

苑·雜言》、《孔子家語·在厄》、《呂氏春秋·慎人》之後，認為它們“基本上是屬於同一學派，即儒家，大致在同一時代成書，且基本上具有相同的思想內容，因此很難斷定《窮達以時》的作成年代與其他文獻時間相距很遠”。

這一說法值得商榷。首先，池田先生討論與《窮達以時》的“相關文獻”時，主要只討論了文物本《說明》指出的四篇，並補充了《呂氏春秋·慎人》。可是，《說苑·雜言》篇實際上有兩則材料與《窮達以時》相關，王志平先生已指出《荀子·宥坐》記越王句踐生霸心事，《韓詩外傳》卷七記伍子胥戮死，《說苑·雜言》二者並提，但分屬兩章，《孔子家語·在厄》則合二者為一章，而馬王堆帛書《繆和》有類似文字記句踐事，二者當有不同來源，《說苑·雜言》分之為二章是。池田先生或許是認為《說苑·雜言》第一則與《窮達以時》沒有類似論點，但是如果深入到幾篇文獻的共同點時，《說苑·雜言》第一則，我們不能置之不理。池田先生也拋開了我們上面所論的與《窮達以時》相關的其他文本。即便就思想而言，我們也不能拋開《說苑·敬慎》、《孔子家語·賢君》中的材料。當然，這兩則材料並不引人注目。

其次，池田先生認為這六篇文獻大致在同一時代成書之說，對於我們所關注的時間分析而言，跨度太大太模糊。池田先生沒有明確提出《說苑》、《孔子家語》的年代，但是“按成書年代的順序”，將《說苑·雜言》、《孔子家語·在厄》排在了《荀子·宥坐》和《韓詩外傳》之後。可是，《說苑·雜言》有兩則接近而并不相同的材料難以解釋；《荀子·宥坐》至《孔子家語·在厄》之間的時間距離，池田先生也諱莫如深。許多學者早就指出先秦文獻有輾轉相因的現象，池田先生却認為它們各有撰人，思想接近。可是我們卻沒有看到有關撰人的消息，而且這幾篇內容接近，似乎應該後作者是所謂的“抄襲”，可是據劉樂賢先生的研究來推，又有人會“抄錯”。

至於池田先生所分析的《荀子·天論》之“天人之分”的概念與《窮達以時》的基本思想之間的關係，認為“《窮達以時》的‘天人之分’和《荀子》的‘天人之分’基本上是相同的，且《荀子》的‘天人之分’先成，在其影響下《窮達以時》的‘天人之分’後成”<sup>①</sup>，恐不足為據。

首先，胡適先生早就指出，依據“思想系統”或“思想綫索”的思想分析法，是“很有危險性的”，“是一把雙面鋒的劍可以兩邊割的”，“不能避免主觀的成見”<sup>②</sup>。而且思想的發展，并不遵循庸俗的進化論原則，思想上的邏輯先後，并不必定遵循歷史時間的先後。

其次，池田先生沒有提出直接有力的材料，以證明《荀子·天論》的“天人之分”思想早於《窮達以時》。而是繞了很大的一個圈子，說《荀子·天論》和《窮達以時》的“天人”概念受到了道家尤其是莊子學派比較強的影響，然後認為《窮達以時》對待屬於“天”之性質的“時”，更接近於後代的《荀子·宥坐》等，同於莊子學派的“望時而待之”<sup>③</sup>。可是，此處池田先生沒有解釋為什麼《窮達以時》、《荀子·宥坐》的思想同於莊子學派，已經為《荀子·天論》所貶抑，而“時間在後來”的、成於荀子後學的《窮達以時》、《荀子·宥坐》卻沒有遵從荀子的思想，實在奇怪。

再次，池田先生對於《窮達以時》、《荀子·天論》中“天人相分”概念的分析，未必確切，有待進一步討論。

池田先生認為《荀子·天論》“可能是荀子游學於齊國稷下的時代，與莊子學派接觸中，在該地成書之文章”<sup>④</sup>。其真正的證據，是“《荀子·性惡篇》對莊子學派實際上的反對和批評，與《天論篇》比較，無疑地是加強了”<sup>⑤</sup>。姑不論其是非，池田先生的分析，有幾個問題需要解釋：第一，據《史記·孟荀卿列傳》：

春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列數萬言而卒。

① 池田知久：《郭店楚簡 窮達以時 研究(下)》，《古今論衡》，2000年第5期。

② 胡適：《胡適文存》四集，黃山書社，1996年版。

③ 池田知久：《郭店楚簡 窮達以時 研究(下)》，《古今論衡》，2000年第5期。

④ 同上。

⑤ 同上。

荀子自著書是在晚年。第二,荀子晚年在楚,更可能是在楚地才了解了莊子學派的思想。第三,池田先生引用了《莊子》外、雜篇的內容,以證明《荀子·天論》篇繼承了莊子學派的“天”、“人”概念,但沒有證明這些“莊子學派”的作品時代在“荀子游學於齊國稷下的時代”之前;相反,在行文中,池田先生認為《莊子》中有不少篇章如《讓王》、《馬蹄》等在《荀子》之後<sup>①</sup>。池田先生努力斷定、“提前”《天論》篇的年代,實際上的目的,是爲了安排《呂氏春秋·慎人》的編寫年代<sup>②</sup>,保證後者不與荀子的年代相沖突,而又將其納入所謂受老莊思想影響的荀子或其流派的著作之中。但是,這一荀子學派是如何到達秦,也是池田先生所回避的問題。

總之,戰國時期的諸子百家思想,紛繁複雜,近年來一再出土的文獻,已爲我們重新認識中國古代思想,打開了一扇門。池田先生精心構築的一個單綫的思想鏈條,將傳統的儒者荀子渲染上老莊思想的底色,恐不足以反映當時的思想動態,其觀點本身也有許多值得商榷之處(恕本文不一一說明)。其根本的目的,是證明《郭店楚簡》中《六德》、《語叢一》的“六經”併稱晚出,以與他一貫的觀點——《周易》與孔子、先秦儒家無關——協調<sup>③</sup>。但實際上池田先生對《窮達以時》時代的分析,不足以動搖郭店一號楚墓的下葬年代。

### (三)

王志平先生注重文本的來源分析,這一思路是可取的。但是他並沒有注意到《說苑·敬慎》、《孔子家語·賢君》中的材料;而且,王先生雖然也指出了《呂氏春秋·慎人》中的材料,但是並沒有注意陳、蔡章前面的舜、百里奚的故事;更沒有仔細分析他找出來的兩則相關文本,以推敲“附益”的含義。因此,王先生雖然發現在時間上,伍子胥之死和句踐生霸心等事,與孔子厄於陳、蔡不合,故認為《窮達以時》不是孔子所說,但認定“《窮達以時》渾然一體,沒有後人附加的痕迹,而且出土文獻與傳世文獻基本一致,看不出時代差別,這也排除了後人附益的可能”,因而得出《窮達以時》只可能是後人——荀子門徒——假托偽造的結論,則恐有不妥當之處。

王先生所說“《窮達以時》渾然一體”,值得商榷。首先,《窮達以時》一篇本來存在缺簡,趙平安先生認為缺簡處記有比干事<sup>④</sup>,池田知久先生則認為可能“存在着敘述‘虞丘’遇‘楚莊’、子胥遇‘闔閭、夫差’的句子”<sup>⑤</sup>;其次,徐在國先生指出咎繇是傳說之誤,魏宜輝、周言據皋陶(咎繇)誤爲傳說之事,指出有缺文<sup>⑥</sup>;最後,李學勤先生還認為第1簡前有缺文。而很明顯,第13簡和第14簡之間,語意銜接不上,有脫簡。

所說“沒有後人附加的痕迹”,恐怕只是王先生自己的感覺,我們並不知道這是針對哪一個文本而言。所說“出土文獻與傳世文獻基本一致,看不出時代差別”,與他自己所作的文本分析恐怕已經自相矛盾。而認為荀子之徒偽造之說,王先生也多是就思想接近而言,證據並不堅強有力。最讓人迷惑的是,王先生已經證明孔子厄於陳、蔡之時,不可能知道伍子胥之死乃至句踐生霸心之事,而荀子之徒在造作故事時,却會犯下這種低級錯誤,反不如所謂晚出的《莊子·讓王》,實在大可奇怪。這一疑難,也是池田先生需要回答的,尤其是《莊子·讓王》與《呂氏春秋·慎人》更爲接近,但《莊子·讓王》中沒有

① 池田知久：《郭店楚簡 窮達以時 研究(上)》，《古今論衡》，2000年第4期；《郭店楚簡 窮達以時 研究(下)》，《古今論衡》，2000年第5期。

② 池田先生認為《呂氏春秋》是戰國時代末期(239BC)開始編纂，最遲是在編纂者呂不韋自殺的那年(235BC)成書的；而荀子居住在楚國蘭陵的期間，爲公元前255年前後～前238年後之大略十八年間。參池田知久：《郭店楚簡 窮達以時 研究(上)》，《古今論衡》，2000年第4期；《郭店楚簡 窮達以時 研究(下)》，《古今論衡》，2000年第5期。

③ 參廖名春：《論六經并稱的時代兼及疑古說的方法論問題》，《孔子研究》，2000年第1期。

④ 趙平安：《窮達以時 第九號簡考論——兼及先秦兩漢文獻中比干故事的衍變》，《古籍整理研究學刊》，2002年第2期。

⑤ 池田知久：《郭店楚簡 窮達以時 研究(上)》，《古今論衡》，2000年第4期。

⑥ 魏宜輝、周言：“簡文至少部分缺失了關於皋陶遇舜、傳說遇武丁的記載(伊尹遇湯的記載也有可能被脫漏)。《論語·顏淵篇》：

子夏曰：‘富哉言乎！舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。’

由此可以肯定簡3和簡4之間有脫文，脫漏的部分應爲：皋陶遇舜、傳說遇武丁，或伊尹遇湯。”見《古文字研究》，第22輯。

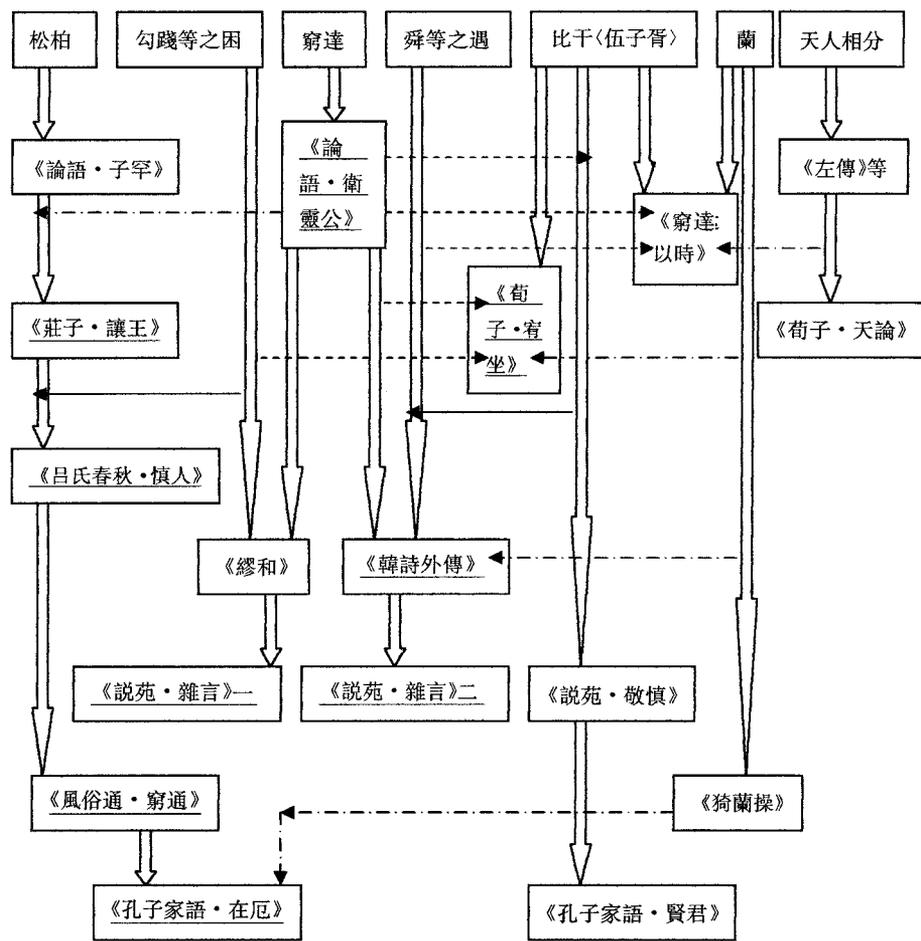
## (四)

綜合以上的分析,我們認為,孔子厄於陳蔡之時,當不無感嘆,但是《論語》所記過略;孔子也曾多次論及“窮達”。流傳到今天的關於孔子厄於陳蔡的故事,有多種來源,包括一些附益。但它的流傳,在時空中并不是單綫的。如果我們仔細梳理一下文獻所記與《窮達以時》有關的諸文本,就容易看出諸文本之間,不盡相同。今主要根據陳蔡時事、論窮達、“歲寒,然後知松柏之後彫也”、“句踐霸心生於會稽”、舜遇堯、比干(伍子胥)等之事、幽蘭‘天人相分’等幾個文本因素,大致按成書年代的先後順序,列表如下(其中《呂氏春秋·慎人》篇,僅記孔子厄於陳、蔡的那一章):

	陳蔡時事	窮達	松柏	句踐等	舜等	比干(伍子胥)	蘭	天人相分
《論語·子罕》			✓					
《論語·衛靈公》	✓	✓						
《左傳》等								✓
《窮達以時》	?	✓			✓	✓	✓	✓
《莊子·讓王》	✓	✓	✓					
《荀子·天論》								✓
《荀子·宥坐》	✓	✓		✓		✓	✓	
《呂氏春秋·慎人》	✓	✓	✓	✓				
《繆和》		✓		✓				
《韓詩外傳》	✓	✓			✓	✓	✓	
《說苑·敬慎》		✓				✓		
《說苑·雜言》一	✓	✓		✓				
《說苑·雜言》二	✓	✓			✓	✓	✓	
《風俗通·窮通》	✓	✓	✓	✓				
《琴操·猗蘭操》		✓					✓	
《孔子家語·賢君》		✓				✓		
《孔子家語·在厄》	✓	✓		✓		✓	✓	

試將上表畫出文本脈絡圖,則文本之間的組合、變化就更清楚了(為避免圖形過於複雜,有下劃綫者,表示所記為陳、蔡時事)。

容易發現,《風俗通·窮通》近於《呂氏春秋·慎人》,《說苑·雜言》二近於《韓詩外傳》,其他則是由於文本之間的不同組合,就形成了不同的篇章。時間在後來的篇章,有的只包含有一兩個相關文本,這說明它們出現的時間雖然晚,但來源很早。因此,《窮達以時》雖然與《荀子·宥坐》、《呂氏春



秋·慎人》、《韓詩外傳》卷七和《說苑·雜言》第二則等文獻相關，但來源不同。如果從《窮達以時》本身還包含的一些不見於傳世文獻的內容來考慮，《窮達以時》很難說與這幾篇相關文本有完全因襲的關係，得不出《窮達以時》時間上在《荀子·宥坐》之後的結論。我們應當以流傳時的拼接、附益而不是以專門的著述來看待它們。《荀子·宥坐》、《呂氏春秋·慎人》等篇，顯然是對所聞故事的記錄，容有不合史實之處，決非荀子之徒專門的著述。

至於“天人相分”的思想，實際上與“天人合一”是相反相成的命題，其來源並不晚。《左傳》昭公十八年子產所說的“天道遠，人道邇”，已發其端；《中庸》記孔子說：“思知人，不可以不知天”；《管子·小匡》也有：“功足以得天與失天，其人事一也”<sup>①</sup>；《尊德義》簡 8—10 有：“察諸拙所以知己，知己所以知人，知人所以知命，知命而後知道，知道而後知行。由禮知樂，由樂知哀。有知己而不知命者，無知命而不知己者；有知禮而不知樂者，無知樂而不知禮者。”

以上所論，都與《窮達以時》中“天人相分”的命題相關。但《窮達以時》所着重強調的，並不是“天人相分”的觀點，而是在知道哪些是“天”、“世”，人力所難能改變的東西之後，應該如何對待的問題。並認為在此種情況下，人不應該消極沉淪，應該“敦於反己”，提出了“反己”的命題。因此，“天人相分”的思想應該先於《窮達以時》。《語叢一》簡 26—30 有：“知己而後知人，知人而後知禮，知禮而後知行。其知博，然後知命。知天所為，知人所為，然後知道，知道然後知命”，實際上已說明“天人有分”；《文子·微明》也有：“知天之所為，知人之所行，即有以經於世矣。知天而不知人，即無以與俗交；知人而不知天，即無以與道游”（《淮南子·人間》略同）。

<sup>①</sup> 《管子·小匡》篇與《國語·齊語》有關，據胡家聰先生的研究，二者并非抄襲的關係。見胡家聰：《管子新探》，中國社會科學出版社，1995 年版。李學勤先生則認為《管子·小匡》晚於《國語·齊語》，見李學勤：《齊語與小匡》，《古文獻叢論》，上海遠東出版社，1996 年版。

由上文所引來看，“反己”的目的其實就是博通天人。這種“通”，是基於“天人相分”基礎之上的“天人合一”，是順天應人。不過儒、道對於天人的態度、追求，即使字面相同，實質却可能並不完全一樣。

凡此均可說明，荀子“天人相分”的思想並非橫空出世，也不必一定要在稷下繼承莊子學派的思想，而是有着其他較早的來源。自然，就目前所見，《荀子·天論》這一篇闡述得最為詳細。但是將“天人相分”的思想歸於荀子，則屬於默證，其他人完全可以早於荀子提出“天人相分”的思想。所以，將《窮達以時》“天人相分”的思想放在《荀子·天論》篇之後的做法，是大可商榷的。

因此，文本、思想的分析，都不能為我們提供《窮達以時》篇可靠、具體的時間標準。所以，我們只能根據墓葬的年代來斷定《窮達以時》篇的下限年代。至於其上限，還有待探討；而其思想、文本來源，則相當早。

## (五)

張立文先生從漢語史的角度來考察《窮達以時》的時代，可謂獨辟蹊徑。但僅憑作為複合詞，“窮達”始見於《後漢書》這一個詞例，恐怕不能定案。雖然筆者也曾經懷疑“反己”一詞可能出現較晚，可能始見於《呂氏春秋·誣徒》。但現在看來，我們所見的傳世文獻，只能作為語詞出現的時間下限。張先生顯然也認識到了這一點，但是將“窮達”一詞的年代定到《孟子》之後，恐怕仍有不妥。

實際上，《文子·上義》篇、《莊子·德充符》篇、《墨子·非儒下》篇、《呂氏春秋·慎人》篇等均提及“窮達”，《鶡冠子·兵政》篇中記載有：

鶡冠子曰：“天不能使人，人不能使天，因物之然，而窮達存焉……”

不僅出現了複合詞“窮達”，而且與“天人”之論相關聯，值得注意。此外，汪繼培所輯《尸子》中，多有與郭店簡可對應者，尤其是與《唐虞之道》篇<sup>①</sup>。其中《尸子·勸學》載：

屈侯附曰：“賢者易知也，觀其富之所分，達之所進，窮之所不取。”然則窮與達其於成賢無擇也。是故愛惡、親疏、廢興、窮達皆可以成義，有其器也。

屈侯附之語，汪繼培疑為《韓詩外傳》卷三、《史記·魏世家》、《說苑·臣術》中李克之誤，“‘附’即翟黃所進者，《魏世家》作‘鮒’，《說苑》作‘附’。”<sup>②</sup>篇中也出現了複合詞“窮達”。

《尸子》一書，長期以來被認為是偽書<sup>③</sup>，但前人辨偽，多不明學派著作的古書體例，見年代上有矛盾之處，便認為《尸子》是偽書，是多事之辨。不過，《尸子》一書後來散佚，《隋書·經籍志》著錄《尸子》二十卷，記“其九篇亡，魏黃初中續”。對此，魏啓鵬先生認為是採綴而不是“續書補作”<sup>④</sup>。可注意的是，上引“屈侯附”語，較《韓詩外傳》卷三、《史記·魏世家》、《說苑·臣術》等所載李克語，更為簡潔，恐非偽作者所敢用；今存《尸子·勸學》篇中“昆吾之金”一語，已為郭璞（276—324）《山海經注》引用<sup>⑤</sup>。郭璞的年代，離魏黃初年間（220—226）並不遠，魏黃初中所續的《尸子》，應該只是藏於秘府，而郭璞所見的《尸子》，當是沒有續補的通行之《尸子》。《史記集解·孟子荀卿列傳》引劉向《別錄》，以尸子為“秦相衛鞅客也。衛鞅商君謀事畫計，立法理民，未嘗不與交規之也”<sup>⑥</sup>，商鞅有師事之意。所以班固《漢書·藝文志》以尸子為商鞅師，其《古今人表》列商鞅於孟子後，而錢穆先生推測商鞅（前390—前

① 參筆者：《唐虞之道、忠信之道與文言的年代》，待刊稿。

② 《二十二子》，上海古籍出版社1986年影印本。

③ 參張心澂：《偽書通考》，上海書店出版社1998年影印商務印書館1939年版。

④ 魏啓鵬：《尸子與子思之學》，《人文論叢》特輯，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000年版。

⑤ 參袁珂：《山海經校注》，巴蜀書社，1993年版。

⑥ 《史記》，中華書局，1959年版。

338)與孟子(前 390—前 305)生年相先後<sup>①</sup>,則尸子當略長於孟子。又《別錄》說尸子“自爲造此二十篇書”<sup>②</sup>,但今存《尸子》中明顯有尸子後學續作的地方,因此,《尸子·勸學》篇不一定全是尸子本人所作,但應該是可靠的先秦典籍。

如此多的古書中出現了“窮達”一詞,那麼《窮達以時》中使用“窮達”一詞毫不奇怪。即便《文子·上義》篇、《尸子·勸學》篇、《莊子·德充符》等篇的作成年代可能晚於《孟子》,但一個詞語的流行時間,應該比較長,完全有可能在《文子·上義》篇、《尸子·勸學》篇、《莊子·德充符》等篇的作成年代之之前,“窮達”一詞就已經被廣泛使用。因此,僅憑“窮達”一個詞,便認定《窮達以時》在《孟子》之後,這種說法恐怕難以有足夠充分的理由。如果我們認定《尸子·勸學》爲尸子本人所作的話,那麼使用了“窮達”一詞的《窮達以時》的年代,可以推到《孟子》之前。

另外,《尸子·處道》有:“仲尼曰:‘得之身者,得之民;失之身者,失之民。不出戶而知天下,不下其堂而治四方,知反之於己者也。’”《呂氏春秋·先己》、《說苑·政理》、《孔子家語·賢君》略同,叢刊本《孔子家語》作“知反己之謂也”。“反己”一詞,除見於《呂氏春秋·誣徒》外,《文子·道原》有:“人生而靜,天之性也;感物而動,性之害也;物至而應,智之動也;智與物接,而好憎生焉;好憎成形,而智怵於外,不能反己,而天理滅矣”,“唯聖人能遺物反己”;《文子·符言》記:“凡此四者,不求於外,不假於人,反己而得矣”;《文子·下德》:“故人性欲平,嗜欲害之,唯有道者能遺物反己”;《文子·上義》:“法非從天下也,非從地出也,發乎人間,反己自正”。《淮南子》略同。《莊子·徐無鬼》有:“反己而不窮,循古而不摩,大人之誠。”《文子》一書,在當前還沒有足夠的證據以之爲僞書<sup>③</sup>;《徐無鬼》屬《莊子》雜篇,由阜陽漢簡來看,年代不可能很晚<sup>④</sup>。上引《文子·道原》第一部分,與《禮記·樂記》接近,“反己”,《禮記·樂記》作“反躬”,鄭玄注:“躬,猶己也。”《樂記》的年代并不如某些學者所認爲的那樣,晚至漢代<sup>⑤</sup>。因此,“反己”一詞很可能在孔子之後就已經出現,是“反之於己”的縮略語。

所以,從漢語史的角度來考察《窮達以時》篇,只能說它的用詞年代,與考古工作者所作的推定,基本上不存在矛盾。

總之,我們認爲,當前由思想、文本、漢語史等角度來討論《窮達以時》篇寫作年代的文章中,本身有某些值得商榷之處,更與考古工作者對墓葬序列、出土文物的分析所得結論不合。經過分析,我們認爲考古工作者的時代下限推定是合理的。至於郭店楚簡諸篇的年代,我們認爲李學勤先生所說的“墓中書籍都爲孟子所能見”,是合乎事實的。

二〇〇一年六月初稿

二〇〇二年六月次稿

二〇〇三年二月寫定

(作者單位:清華大學思想文化研究所)

① 錢穆:《先秦諸子係年》,商務印書館,2001年版。

② 《史記》,中華書局,1959年版。

③ 參李厚誠:《文子問題後案》,“簡帛研究網”。

④ 參韓自強、韓朝:《阜陽出土的莊子·雜篇漢簡》,《道家文化研究》第18輯。

⑤ 參筆者:《儒家詩樂思想初探》,《中國哲學史》,2002年第1期。

梁立勇

## (一)

《語叢一》簡 33：

豐生於牂，樂生於毫。

“牂”，李零先生<sup>①</sup>讀為“莊”，陳偉先生同<sup>②</sup>。按：當讀為“詳”，謂詳盡；“毫”，陳偉先生讀為“薄”，釋為輕薄。按：讀“薄”可從，《禮記·郊特牲》：“薄社北墉。”《釋文》：“薄本又作毫。”但其意思當是省、少之意，“薄”與“詳”對文。簡文“樂生於毫”意思難于理解，樂是儒家用以淑世的手段，如何產生於“薄”？筆者以為，簡文中“生”字很可能是“主”字之誤，“主”在古文字中寫作和

傳世文獻《禮記·樂記》有和簡文語句類似者：

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。

我們看到《樂記》文本作：禮主其減，樂主其盈。《樂記》的“盈”即是簡文的“詳”字之意，“減”則相當於簡文的“毫”，簡文的“生”當是“主”字寫誤。

## (二)

《語叢一》簡 34—35：

豐樂□則戠，樂豐□則齊。

，陳偉先生讀為“繁”。按：讀“繁”可從。□，整理者釋“靈”，李零先生同，陳偉先生讀為“零”，並引段注“引申為零星，為凋零。”按：陳說是。《詩·鄭風·野有蔓草》：“零露漙兮”，《正義》：“靈作零”。戠，整理者讀為“齊”，李零先生讀為“戚”，陳偉先生讀為“蹙”謂“侷促不安之意”。按：該字右從戈，左部乃是“□”，《說文》：“□，或從倒古文子。”即：象婦人生孩子之形，簡文此字左上的由而譌變，中

<sup>①</sup> 李零：《郭店楚墓竹簡校讀記》，《道家文化研究》，第 17 輯，三聯書店，1999 年版。本文以下凡是引李零先生的觀點，注同此條，不再另加。

<sup>②</sup> 陳偉：《語叢一、三中幾條關於“禮”的簡文》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社，2000 年版。本文以下凡是引陳偉先生的觀點，注同此條，不再另加。

部省小孩的頭。故該字可隸爲“口”，讀爲“流”。

𠄎，黃德寬、徐在國先生釋爲“每”<sup>①</sup>，陳偉先生認爲：該字是“‘繁’的另一種寫法”。按：從文義知 34 簡的第 2 字和最後一字是同一字，後者是前者的省寫，釋“繁”可從。包山簡有“繁”(二·九零)字作 𠄎，郭店簡此字唯省一糸旁。

𠄎，從言從𠄎，裘錫圭先生云：“或疑此字本應作‘萬’(即《說文》‘𠄎’字，讀爲‘萬’)。”<sup>②</sup>黃德寬、徐在國先生認爲從言從萬，沒有最後隸定。<sup>③</sup>陳偉先生認爲當釋爲“萬”：“‘萬’與‘曼’通，簡文此字可讀爲‘謾’或‘慢’，指輕慢，大致與‘蹙’相對。”李零先生爲云該字“左從言，右半與《唐虞之道》簡 27 作‘萬’字的字相同，待考。”按：該字從言從𠄎。《說文》“麗”字作 𠄎，《汗簡》“麗”字作：口。簡文此字疑是古“麗”字。形體演變軌跡由口→口→𠄎。包山簡中有 𠄎(包二·一六四)隸定爲“纏”。<sup>④</sup>《唐虞之道》簡 27 有 𠄎 字，釋爲“萬”，從上下文看該字釋讀無誤，筆者以爲這是因爲“萬”和“麗”古文形近而混用。如《汗簡》有 𠄎、𠄎 字，釋爲“麗”，鄭珍的《汗簡箋正》以爲是“薑”字。《唐虞之道》的“萬”字很可能是假“麗”爲“萬”。因此，簡文此字可隸爲“口”讀爲“離”。“麗”、“離”二字古可通用，《儀禮·鄉飲酒禮》：“乃歌魚麗”，《釋文》：“麗，本或作離”；《易·兌》：“麗澤”，《釋文》：“鄭作離”；《詩·漸漸之石》：“月離于畢”，《淮南·原道訓》：“月麗于畢”。

“麗”字類似的寫法還見於郭店楚簡《六德》第 30 簡：

爲宗族口朋友，不爲朋友口宗族。

“口”字也應該隸定爲“麗”字，讀爲“離”。如此則簡文意思和上文“爲父絕君，不爲君絕父，爲昆弟絕妻，不爲妻絕昆弟”相順承。

《語叢一》簡 34—35 的這一段文字和《禮記·樂記》中的一段文字可相參看：

樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離。

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。

《荀子·樂論》在談及樂時也說：“樂中平則民和而不流。”可見在先秦“流”多指樂過繁多和樂而產生的不良後果。因此，這裡把簡文的 𠄎 字釋爲“流”文從義順。

這裡有一個需要注意的地方：簡 33—35 中的“禮”和“樂”字的位置與傳世文獻《樂記》中的正相反。

簡文 33：豐生於牂，樂生於毫。

《樂記》：故禮主其減，樂主其盈。

鄭注：

禮主於減，人所倦也。樂主其盈，人所歡也。

孔疏解釋該句云：

“行禮在於困匱，主宰減損，謂人不能行也。樂主其盈者，作樂人所歡樂，言樂主於盈滿，人皆欲得聞也。”

① 黃德寬、徐在國：《郭店楚簡文字考釋》，《吉林大學古籍整理研究所建所十五週年紀念文集》，吉林大學出版社，1998 年版。

② 裘注：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998 年版。

③ 同注①。

④ 滕王生：《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社，1995 年版。

簡文 34—35：豐繁樂□則流，樂繁豐□則離。

《樂記》：樂勝則流，禮勝則離。

鄭注：

流謂合行而不敬也。離謂析居不和也。

孔疏：

此明雖有同異而又有相須也。勝猶過也。若樂過而同而無禮則流慢無復尊卑之敬，若禮過殊隔而無和樂則親屬離析無復骨肉之愛，唯須禮樂兼有，所以為美。故《論語》云：“禮之用，和為貴”是也。

從《樂記》的上下文和鄭注孔疏來看，《禮記·樂記》的文本為長。這可能是抄書的人錯抄。類似的錯誤還見於《語叢三》的第 8 簡：“父孝子愛，非有為也。”“父孝子愛”語甚為不辭，父子兩字明顯顛倒。

這樣看來，33 簡和 34、35 兩簡很可能原來並非是聯綴在一起的，33 簡的下一簡另有其文。

### (三)

《語叢一》簡 103：

豐禮不同，不~~殺~~，不~~殺~~。

~~殺~~，整理者釋為“害”，按：該字當隸定為“□”，包山簡、望山簡、《侯馬盟書》有~~殺~~字，釋為“奉”。《說文·収部》：“奉，承也，從手，從収，丰聲。”簡文此字當讀為“豐”。

~~殺~~，整理者隸定為“□”，讀為妨。按：該字乃“殺”字古文。《汗簡·市部》引《尚書》“殺”作~~殺~~，同書力部有~~殺~~，釋為“殺”。簡文此字蓋因形近而致譌。

《禮記·禮運》：孔子曰：“禮，不可不省也。”禮不同，不豐、不殺，此之謂也。

正可以證明是字當作“殺”。

《禮記·禮器》：“君子之於禮也，有直而行也，有曲而殺也，有經而等也，有順而討也，有摭而播也，有推而進也，有放而文也，有放而不致也，有順而摭也。”

殺謂減省，《周禮·地官·廩人》：“若食不能人二釜，則令邦移民就穀，詔王殺邦用。”鄭玄注：“殺，猶減也。”《公羊傳·僖公二十二年》：“《春秋》辭繁而不殺者，正也。”何休注：“殺，省也。”

### (四)

《語叢三》簡 11—12

與不好教(學)者遊，~~損~~。處而亡~~習~~也，~~損~~。

~~習~~，該字左邊與《語叢一》第 34 簡的第 6 字近似，右邊一個從“戈”一個從“支”，唯省一~~口~~。古文字從“戈”與從“支”往往混用不別，如：“寇”字作又作“□”，“敵”字作“敵”(包二·七零)又作“□”(包二·一

零二) ;又如“敗”字又作“𠂔”(信一·零二九)<sup>①</sup>。因此,據《語叢一》的𠂔字,此字亦應隸定爲“𠂔”,古文“卸”有從“每”者,作“毓”,此字疑省“卸”,當讀爲“敏”。《禮記·中庸》:“人道敏政,地道敏樹。”鄭注:“敏,謂勉也。”簡文此句是講,從游於不好學者,於自己有損害,與其相處(因受其影響)而不能努力學習,對自己有所損害。古書多以“敏”言學:

《論語·學而》:“敏於事而慎於言。”

《論語·述而》:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”

《呂氏春秋·孟夏紀》:“就學敏疾。”

(此文擬作爲筆者博士論文之一部分。)

(作者單位:香港大學中文系)

<sup>①</sup> 滕壬生:《楚系簡帛文字編》,湖北教育出版社,1995年版。

謝維揚

近年來中國古代早期文獻文本的不斷發現對於治古史而言，除提供給我們大批新資料而外，最深遠的意義也許莫過於對古史研究的史料學基本概念的問題，促使人們根據對新資料的研究從更多方面作一些反思，以獲得某些新的認識。自近代以來，古史史料學的概念沿科學性的方向不斷改造，意義之巨大自無可懷疑。但也應承認，整個過程其實仍然是在長成之中；在研究的實踐中關涉方法的爭議幾無日無之，而在學者中對古史史料學原則的基本認識有時也相距何止丈尺之間。尤其是近年來，儘管在我們看來討論這一問題的條件已大為改觀，但由於對新出土早期文獻文本之意義的認識不同，學者間對古史史料學原則的認定在有些對比中仍然存在明顯的差異。不久前問世的《劍橋中國上古史》(The Cambridge History of Ancient China)<sup>①</sup>也許就是一個最近的例子。作為西方漢學界的一部代表性力作，其對於古史史料學問題照例是有敏感意識的(這從它對資料問題的大量論述中可以看出)，而它引人注目的一點是在撰寫結構上採用了並不多見的將地下出土資料與文獻資料作“二元”處理的辦法。這給人的印象是：① 在複雜的古史史料學問題面前，它希望避免在每一處關乎古史史料學原則的問題上簡單表態；② 與此同時，它又試圖通過這種“二元”的辦法宣示它的依據地下出土之文物講古史乃古史史料學之正宗的觀念，而文獻的地位則相應變成了“依賴性的”(dependent)。因此其雖沒有正面地將傳世文獻一棍子打死，但依其寫法，文獻作為獨立的古史史料的地位則曖昧了許多，甚至基本上沒有了獨立性，據文獻來講古史先成底氣不足之事(也正因為這樣，儘管文獻中關於夏朝歷史的資料是眾所周知的，但該書卻堅持不寫“夏朝”這一章)。這種古史史料觀也許並不是目前衆多學者所能認同的。僅此一例便可看出，在某種意義上，學術界對於古史史料學基本概念認識的分歧並沒有根本解決；要真正確立起一種公認的古史史料學的基本理論，學術界面臨的任務還是十分艱巨的。對近年來新出土早期文獻文本的研究應該注意對這方面問題的總結和討論，因為這將是打破史料學難題僵局的真正可能有好的結果的途徑；同時也只有將史料學問題的討論包括在其中，對所有新出土資料研究的意義才是確定的，整個古史研究也才會因此而進一步增強其科學性的基礎。

通過對新出土文獻的研究來檢討古史史料學的基本概念，核心問題是對古書成書情況的再認識。這個問題的意義可以說只是在地下出土早期文獻文本大量發現后才被充分認識到的。在上世紀七十年代以前，對於古書成書情況的追究儘管本來應該是討論古史史料學問題的前提，但實際上並沒有被足夠重視。這首先是因為當時還沒有條件作這方面深入的考察，尤其是沒有可能對各種假說加以驗證。同時實際上由於沒有實物的參照和對比，許多討論者甚至並沒有特別意識到追究不同歷史時期書籍成書情況異同的重要性。因此自上世紀二三十年代“古史辨”學派對古書問題發表批判性意見以來，其關於古書成書情況的認識並未受到嚴重的質疑，而這恰恰是判斷“古史辨”批判性工作最終是否成立的關鍵之一。這種情況至遲自八十年代開始有重要轉變。1982年李學勤先生就提出了要對古書做“二次反思”的意見<sup>②</sup>。1988年李零先生寫出《出土發現與古書年代的再認識》一文，進一步展開了在新出土簡帛書籍研究的基礎上對於古書問題的深入研究，明確提出了對於“古書的體例的研究”的

① M. Loewe & E. L. Shaughnessy ed. Cambridge History of Ancient China, Cambridge University Press, 1999.

② 李學勤：《重新估價中國古代文明》，《人文雜誌》增刊，1982年版。

問題，並詳細地通過對余嘉錫《古書通例》一書內容的介紹與補充首次總結了根據對新出土文獻文本的了解所得出的關於古書成書情況的新認識。李文在這個題目下明確批評了“中國傳統的辨偽學”，認為其“主要是根據一種簡單的推理”，“在邏輯上似乎很嚴密，但它根據的卻是漢魏以後的著作體例，放之先秦，則大謬不然”<sup>①</sup>。這實際上已經涉及了古史史料學的問題。九十年代，李學勤先生在《新出簡帛與學術史》一文中提到新出土文獻研究“逐漸轉變了”人們“對古書形成過程的認識”，同時還談到了以往有些著作“對古書的成書採取一種靜止不變的觀點”的問題，將古書成書問題與史料學問題聯繫起來<sup>②</sup>。2000年，李學勤先生再次以“新發現簡帛佚籍對學術史的影響”為題談到古書問題，明確提出“對古書形成過程的了解”的問題，指出“認識古書總是有其形成演變的過程，是很重要的”，“以動態的、歷史的眼光去看古書，便不會動輒指之為偽”，而且特別提到了對新出土文獻的了解和研究“從方法上揭示了過去辨偽工作的局限性”<sup>③</sup>。所有這些論述的要點是：① 對於古書成書的真實情況需要研究；② 對於古書成書情況的研究需以對新出土古代文獻文本的研究為基礎；③ 對於古書成書情況的誤解是“傳統的”古史史料學所存在問題的關鍵。應該說，這些意見的提出以及它們所代表的八十年代以來學術界對於新出土文獻所作的工作對於深入思考古史研究方法上的問題有很重要的意義，是尋求建立現代古史史料學理論的重要起點。換言之，在此之前的古史史料學理論因為沒有包括這些認識及相應的實踐，整體上還是在“傳統的”古史史料學理論範疇內，必須經過重要的改進，使之轉化為現代古史史料學理論，才能對現代古史研究起到應有的完全積極的作用。而整理出古書成書情況的真實細節，正是這種改進的第一步。

從史料學的立場來看，古書成書情況的研究主要要回答三方面的問題。首先當然是古書真偽的問題。確切地說，就是以對先秦古書成書情況的了解來判斷傳世文獻的可靠性程度的問題。這也可以說是“傳統的”古史史料學下力最多的問題，但它們的問題和失誤亦多，對古史研究方法的影響也最大，必須依靠對新資料的研究作出清理。在這方面，八十年代以來的一些研究的重要貢獻就是將對於古書成書情況的檢討作為重要的方法納入到古書真偽問題的討論中來。這是“傳統的”史料學所大不及的，而且在某種意義上也是其最致命的弱點。因為總體上，“傳統的”史料學包括其辨偽的工作，對於古書成書情況是循“以今比古”的思路草率處理的，但問題就在於，古書成書情況自先秦至漢魏以後有很大變化，二者已基本不可同日而語，用較晚近的書籍成書規律來判斷先秦古書的問題不免會有重大失誤。當然這個情況也只是在大量獲得早期文獻文本之後才為今天的研究者所了解的。因此在考察古書真偽的問題上，現代史料學理論的基調是明確的，那就是必須走出“傳統的”古書辨偽方法的簡單公式，而把新出土文獻資料所揭示的古書成書過程中的諸多早期特徵考慮在其中。

因此，在清理“傳統的”辨偽理論方面，由於有出土文獻文本實物作為依據，復原（至少是部分地復原）古書成書過程的細節成為現代史料學的有力手段，也是其形成新的更合理理論的主要突破口。在這方面應該說已經有了重要的、奠基性的成果。李零先生在上引論文中以“出土簡帛書籍與古書體例”為題對新出土文獻實物所表現的古書成書過程中重要細節的歸納和闡述，就很值得重視。該文在整理余嘉錫《古書通例》成果的基礎上，依據出土簡帛書籍資料總結了先秦古書體例的八個特點，對於認定“傳統的”古史史料學理論在判斷古書真偽問題上的致命弱點或失誤已經能說明問題。

由此我們想到兩個問題。首先是在現代史料學工作中，如果要對中國早期文獻證偽的話，可靠的標準是什麼？從傳統辨偽學整體上的不成功中，我們可以知道，拿古書體例範疇內的特徵作為證偽的依據是十分危險的。傳統辨偽學（包括其最晚近的階段）前後已歷經數百年的努力，將大批先秦古書網羅為對象，凡在證偽方向上的所有可能的說辭應該都已提出（可以說已使人看到了這種“辨偽”努力的極限），卻並沒有能給出判定古書真偽的真正有理的標準（按李零的說法，就是“傳統辨偽學所定判別真偽的標準大多不能成立”<sup>④</sup>），原因何在呢？實際上正是因為傳統辨偽學所討論的恰恰幾乎都是古

① 李零：《出土發現與古書年代的再認識》，《李零自選集》，廣西師範大學出版社，1998年版。

② 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，臺灣·時報出版公司，1994年版。

③ 李學勤：《新發現簡帛佚籍對學術史的影響》，《道家文化研究》第十八輯，三聯書店，2000年版。

④ 同注①。

書體例範疇內的問題(這一點可參看李零先生上引文)。傳統辨偽學整體上的不成功表明,對先秦古書而言,其體例範疇內的真實情況遠比研究者想象的要複雜和富於變動,因為這些畢竟是在古書自身作為一個範疇正在形成過程中出現的情況。不僅傳統辨偽學者不可能完整掌握其規律,就是現代學者在了解部分出土文本情況之後,恐怕也不能說已窮盡其所有的可能性。因此對於先秦古書體例範疇內問題的討論,必須有足夠的開放性。在涉及古書體例的問題上,恐怕還是應如余嘉錫所說:“若意雖以為未安,而事卻不可盡考,則姑云未詳,以待論定”<sup>①</sup>。這也就是說,因為我們對於古書涉及體例問題的了解遠未窮盡(“事不可盡考”),已知規律的判定力是不確定的,甚至可以說是可疑的。那麼,如果要找一個判定的有效標準,它應該是什麼和在哪裏呢?對此,我不成熟的意見是,對先秦古書證偽的最終標準應該來自書外,即應該找到正面反映作偽行為的足夠證據或證明。這應該不屬苛求,因為自書內立標準之風險已如上述,自書外求之是很自然的。而要研究作偽行為的發生,則問題將進入所謂知識社會學或知識動力學關注的領域內。比如李零說:“既然古代並沒有如同後世一樣的明確著作權,……加之書籍傳播的不易,則他們(先秦人)不僅應比後世更少作偽之動機,而且應比後世更少作偽之可能。”<sup>②</sup>所謂作偽的動機等等,就是遠比古書體例範疇內的問題範圍更廣的話題。但對說明古書作偽事實而言,這些是應當得到研究的。

從以上論述中實際上還可以想到與證偽標準有關的另一個有趣的問題,那就是對於一部古書的判別,是應由證偽方舉證還是應由證真方舉證呢?上引余嘉錫的話實際上就涉及到這個問題,而他在上文中還談得更明確,說:“語曰:‘明其為賊,敵乃可滅。’欲辨紀載之偽,……必獲真贓,乃能詰盜。”<sup>③</sup>顯然,在余氏看來,證偽方有舉證之責。本文上面提到的對先秦古書證偽的最終標準應該來自書外,即應該找到正面反映作偽行為的足夠證據或證明的意見,實際上說的也是證偽方舉證責任的問題。相反的立場之最簡明的例子就是在“古史辨”早年工作中多見的所謂“默證法”,就是說,除非你舉出證真的證據,此書便非真。這當然強調的是證真方舉證的責任。就結果而言,證偽方舉證保護的是事實上的真古書,證真方舉證防止的則是將偽古書當作真古書。因此在“法理”上這兩種立場似乎均無可厚非。然而在實踐上,持證真方舉證立場的傳統辨偽學常年努力的結果是“古籍辨偽的工作越‘熱忱’,我們就越‘無書可讀’了”<sup>④</sup>;而近年來對新出土文獻研究的“一個直接的結果是證明不少長期被斥為偽書的古籍實際是真的,或者一部分是真的”<sup>⑤</sup>。這說明就中國早期文獻的實際而言,堅持證真方舉證立場的效果是不好的。在古史研究實踐中,證真方舉證立場的影響也值得反思。前文提到《劍橋中國上古史》不列“夏朝”一章,其實《史記·夏本紀》中對夏世系的記載在質量上同《商本紀》沒有根本不同;倒退一百五十年,依《劍橋史》的立場,“商朝”一章也應該不會寫,因為那時不會有殷墟甲骨的“證真”,然而現在沒有人懷疑商史是真實的。因此在《夏本紀》的問題上,《劍橋》目前堅持的證真舉證立場實際上反映了其拒絕對中國早期文獻的全面和總體的表現與特徵作完整的思考。其實,依最平實的邏輯推斷,依證真舉證立場排斥《夏本紀》很可能會是武斷的。這個事實有很深刻的含義,那就是對於中國早期文獻文本的生成的基本理由應有恰如其分的認識,這一點還是需要我們大力研究的。

另一個問題是根據傳統辨偽學整體不成功的事實,應該考慮未來古史史料學的任務會有什麼變化。事實上,傳統辨偽學的成果並不理想這一點已經表明,對中國早期文獻這一大宗資料而言,其作為史料的價值在總體上與古書辨偽工作並沒有重要的、全面的聯繫。因此在未來古史史料學理論中,可以設想,相對“傳統的”史料學,對古書辨偽的問題應該不會再佔據中心和重要位置,辨偽的重要性會大大減弱,史料學思考的重心將會放到對於現代古史研究的要求更具針對性的問題上(比如對古書內容來源的整理和對古書採用事實素材的原則的分析等)。如果說“傳統的”史料學理論是以“辨偽”為主要特徵,那麼未來古史史料學將越過這個階段,而進入更深層次問題的處理。這個估計對現代古

① 余嘉錫《古書通例》,上海古籍出版社編《說文獻學》,2001年版。

② 李零《出土發現與古書年代的再認識》,《李零自選集》,廣西師範大學出版社,1998年版。

③ 同注①。

④ 鄭良樹《諸子著作年代考》,北京圖書館出版社,2001年版。

⑤ 李學勤《新發現簡帛佚籍對學術史的影響》,《道家文化研究》第十八輯,三聯書店,2000年版。

史史料學的建設有重要意義。因為就現代古史研究的要求而言，屬於史料學範疇的許多問題本來應該得到深入研究(比如上面提到的兩個問題)。但在“傳統的”史料學理論的定勢下，長期以來這些問題不是被掩蓋了、削弱了，就是被混淆或扭曲了。這對古史研究本身的進展是有牽制的。對於傳統史料學理論得失的反思無疑應該幫助我們改善這種局面。

由此我們正好可以談到古書成書情況研究的另外兩個同現代古史史料學概念的建設有關的主要方面，那就是關於古書內容來源判別的問題和對早期文獻文本之間關係整理的問題。

從史料學的觀點來看，一項古代資料的價值最終取決於其來源如何。具有真實事實來源的資料就是具有史料價值的資料。因此，關於古書內容來源的判別應該是更具有史料學意義的基礎工作(而古書辨偽嚴格講來只是關於史料載體的一項工作)。尤其是對於中國早期歷史的研究而言，在史料的問題上，對於資料來源問題的探究有時比確定某部古書的真偽似乎更重要。近年來對出土文獻所反映的古書成書情況的研究，在幫助我們形成探究古書內容來源的合理規則和有效方法方面是有重要啓發的。首先比如，對於中國傳說時期歷史的大量資料，在“古史辨”早年方法上是將其解說成“層累地形成的”歷史，實際上就是判為系統造偽的產物。但在掌握真實的早期文獻文本實物的今天，通過對先秦古書成書情況的深入研究，應該可以證明這完全是不可能的，是對中國早期文獻文本生成機理的非常主觀的想象。因此對傳說時期事實素材出現的原理，應該從更廣泛的角度去分析。比如現在我們知道許多傳說時期人名在先秦實用文字資料中出現，如包山楚簡所記的老僮、祝融，和早年已知的東周銅器上的黃帝等。雖然實用文字資料不是“古書”，但這些資料對分析古書內容的來源無疑是有價值的。由此也可以看到，在特定內容或事實素材來源的判定方面，早期文獻文本之間，包括古書文本與作為廣義的早期文獻的早期實用文字資料之間關係的整理是很重要的依據。隨著對古書成書情況研究的進一步深入和擴展，對於古書內容來源和早期文獻文本關係的認識一定會不斷豐富與進步，而這將使我們真正逼近建立更為科學的古史史料學理論的目標。

二〇〇二年七月

(作者單位：上海大學古代文明研究中心)

# 試論《緇衣》錯簡證據

## 及其在《禮記》本《緇衣》編纂過程中的原因和後果

夏含夷

本文英文稿原來是在 2000 年 10 月普林斯頓大學召開的“文與禮學術研討會”上宣讀的。中文草稿於 2001 年 8 月做完了。當時，唯一的參考資料是郭店楚簡的《緇衣》。此後，於 2001 年 12 月《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》一書出版，又得到《緇衣》的戰國簡本。上博《緇衣》與郭店《緇衣》大同小異，對本文有關《禮記》本《緇衣》的分析沒有多少影響。因此，現在來修改本文，提到戰國簡本《緇衣》，除非特別情況之下，仍按照草稿引用郭店《緇衣》。

郭店楚簡和上海博物館所藏楚竹書皆有《緇衣》篇，兩篇互相相似，可以視作一篇的兩個本子，毫無疑問。兩篇簡文又和《禮記·緇衣》篇內容基本上相同，就是《禮記》本《緇衣》與郭店本和上博本各章的次序完全不一樣。兩篇簡文出土以後，學術界對《緇衣》的重要研究工作是針對簡文的釋讀，以《禮記》本《緇衣》當作固定的參考資料。《郭店楚墓竹簡》和《上海博物館藏戰國楚竹書》對兩篇簡文已經作過很好的釋文，也已有許多學者對個別的文字作過深入的考釋。現在簡文基本上可以讀通。然而，有了簡文的啟發以後，現在對《禮記》本《緇衣》可以提出一些新的問題，特別是關於各章次序是怎樣編纂出來的。本文打算通過對簡文本(因為兩篇簡文基本上相似，而郭店本完整，所以以郭店本來作代表)和《禮記》本的比較來探討《禮記》本的編者所作的一些編輯工作，並推測復原他所利用的底本之一部分。

郭店本《緇衣》出土發表以後，已有學者據之指出《禮記》本裏這章或那章的出入大概是由於錯簡而來的。譬如，郭店本第十四、十五、十六三章在《禮記》本裏變成兩章(即《禮記》本第七和八章)，周桂鈿先生以為是因為有錯簡<sup>①</sup>。同樣，邢文先生不但論證《禮記》本第一章(郭店本所缺乏的一章)原來應屬於《表記》篇，後來誤編入《緇衣》，並且以為《禮記》本第五章(相當於郭店本第七章)多一句“詩云：赫赫尹，民具爾瞻”也係錯簡<sup>②</sup>。然而，沒有人對《禮記》本《緇衣》的錯簡問題作過系統的分析。現在對這個問題試作一個解釋，然後也牽涉到《禮記》本《緇衣》的整個編纂過程，便於說明其與簡文本某些出入。

如邢文已經指出，《禮記》本《緇衣》頭一章置於此很可能是由於錯簡關係。這一章讀作：

子言之曰：為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣。

有至少五個原因可以說明這一章原來不屬於《緇衣》。第一，這一章既不見於郭店本，又不見於上博本《緇衣》。第二，“子言之曰”這一套語與《緇衣》所有其他章文的“子曰”者不一樣(郭店本第一章即謂“夫子曰”)，可是在與《緇衣》有姊妹關係的《表記》篇裏出現多到八處。第三，《緇衣》所有其他的章文是由“子曰”的引語和“詩云”(或“書”的某一章)的引語組成的，可是這一章僅僅見夫子的引語，沒有加上其他經典的引語，很像不完整。第四，《緇衣》這個篇題是從次章“子曰：好賢如《緇衣》”的“緇衣”得來的。戰國時代作篇題的常用方法是採取頭一句話最顯著的兩個字。在郭店本《緇衣》裏“夫子曰：好

<sup>①</sup> 周桂鈿“郭店楚簡《緇衣》校讀札記”，《中國哲學》第 20 輯，第 212 頁。

<sup>②</sup> 邢文：“楚簡《緇衣》與先秦禮學”，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》(湖北人民出版社，2000 年)，第 158 頁。

美如好緇衣”這一章正好是全篇頭一章，與篇題的關係似乎可以證明這一章應該是全篇的開頭，因而《禮記》本頭一章應該是誤置的。最後，“子言之曰：為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣”一共只有十九個字，很可能是一條竹簡上所寫的文字。這一個原因我們下面還會提供其他類似的例證。

我們下面還要從哲學角度談談《禮記》編者為何會將這一章誤置到篇首，也會討論這誤置的章對《禮記》本整個的次序還有什麼影響，但是現在可以根據這一誤置的章來對《禮記》本《緇衣》的編纂過程作出下面四個推論：第一，郭店本和上博本比《禮記》本更接近《緇衣》的原來原貌，《禮記》本的出入大概是由後人編輯錯了而來的。第二，當《禮記》本《緇衣》經過最後編定之時，無論是郭店本還是上博本都不在世（兩本顯然已埋在地下）。（於此應該順便說明一點：我所謂的《禮記》本的編者不一定是《禮記》的編者。《緇衣》被編入《禮記》之前，很可能已經經過最後編纂。另外也應該指明，為了闡述的方便，於此我僅僅設想有一個底本一個定本的編纂過程，實際的過程很可能比這個複雜，很可能經過兩個以上的抄寫變動。）第三，《禮記》編者所利用的底本像戰國秦漢大多數的典籍一樣是寫在竹簡上的。第四，《禮記》本的編者所利用的底本不像郭店本和上博本那樣從頭到尾從一條簡到另一條簡是連接寫的，反而每一章都在一條簡上頭重新開始。因為每一章都始於新簡上，底本的編綫假如折斷，簡條分散，編者就沒有語言方面上下文的聯繫將之再連接起來，只能根據他自己對每一章的內容的了解來安排次序。

這四個推論當中，頭三個大概都不會引起多少爭論。反而，第四點儘管在戰國秦漢簡牘中並不無前例（比方說，據上海博物館書法展覽室所展覽的該館所藏戰國時代楚竹書《周易》的兩條簡文，可知《周易》的每一卦都始於新的竹簡上頭，因為竹簡已經分散，所以無法用之來探討大家都關心的六十四卦次序這一問題。）可是關於《禮記》本《緇衣》似乎缺乏具體證據。我當然承認這僅僅是一個假設，但是從下面還要舉出的幾個例子看，好像並不是憑空的。

《禮記》本《緇衣》還有一章情況與頭一章很相似。第十八章謂：<sup>①</sup>

子曰：下之事上也，身不正，言不信，則義不壹，行無類也。子曰：言有物而行有格也，是以生則不可奪志，死則不可奪名。故君子多聞質而守之，多志質而親之，精知略而行之。《君陳》曰：“出入自爾師虞庶言同。”《詩》云：“叔人君子，其儀一也。”

這一章裏第一個“子曰”的引語像第一章一樣也不見於郭店本《緇衣》，也沒有《詩》或《書》的引語，恐怕也是錯簡衍文。這一假設如果不誤，有兩點應該注意：第一，“子曰：下之事上也，身不正，言不信，則義不壹，行無類也”這一句話是由二十一個字寫成的，也很可能是一條竹簡上所寫的文字。其實，《漢書·藝文志》說孔壁發現的《尚書》、《論語》、《孝經》和《禮記》的竹簡，每一簡都載有二十二個或是二十五個字。我們如果設想《禮記》本《緇衣》編者所利用的底本每簡有二十一、二十二、二十三個字，大概不會太錯。第二，這個衍文也置在一章的開頭。如果這一章確實始作“子曰：言有物而行有格也”（在郭店本也是第18章就始作“子曰：君子言有物，行有格”），而其前面若能誤置完整的一條簡文，似乎說明“子曰：言有物而行有格也”的“子曰”也是在一條竹簡的上頭寫的。這好像可以支持上面第四個大推論的可靠性，就是在《禮記》本的編者所利用的底本裏，每一章都始於新的一條簡的上頭。

《禮記》本《緇衣》的衍文不都是一章或者置在一章的開頭的文字，也有章後頭或是裏頭的衍文。現在來看無論是簡文本還是《禮記》本最後一章。郭店本作：

子曰：宋人有言曰：人而亡恒，不可為卜筮也，其古之遺言與？龜筮猷弗智而況於人乎。《詩》云：“我龜既厭，不我告猷。”

<sup>①</sup> 《禮記》本《緇衣》的章數頗難確定。唐陸德明作注謂：“‘子言之曰’此篇二十四章，唯此一‘子言’，後皆‘子曰’”，說一共有二十四章，那麼應該有二十三章作“子曰”。然而，《禮記鄭注》和《禮記正義》兩本在“子言之曰”一章以後皆載有二十四個“子曰”，似乎暗示一共有二十五章。上面所引用的“子曰：下之事上也，身不正，言不信，則義不壹，行無類也”在鄭玄注裏僅作“類謂比式”，與其他章文的注不大一樣，我懷疑這一章是衍文。

《禮記》本却多加兩個經典的引語在章的後面：

子曰：南人有言曰：人而無恒，不可以爲卜筮也，古之遺言與？龜筮猶不能知而況於人乎。《詩》云：“我龜既厭，不我告猷。”《兌命》曰：“爵無及惡德，民立而正，事純而祭祀，是爲不敬。事煩則亂，事神則難。”《易》曰：“不恒其德，或承之羞。恒其德，婦人吉，夫子凶。”

《禮記》本裏“子曰”和“詩云”的引語雖然與郭店本幾乎一模一樣，可是後面的《兌命》和《易》的引語却不見於簡文本。《易》的這個引語與“子曰”的引語不但在內容上有直接關係，並且在《論語》裏也被連接作爲一章，很容易想象後來的編者會把它編入這一章。然而，《兌命》的引語似乎和“子曰”的引語根本沒有關係，很像是衍文。我們應該注意這兩個引語在章裏的位置：“《兌命》曰”的“兌”是這一章裏第四十五個字，其前面四十四個字（在郭店本有四十三個字）正好等於上面所設想每簡二十一或二十二個字的兩條竹簡上所寫的文字。“兌命曰……”若是在另一條竹簡上頭寫的，那麼《禮記》本編者就很容易能接之在前面兩條竹簡的後頭，似乎可以說明衍文的位置。可是，於此要強調說，這種分析與前面所提出的第四個大前提完全一致，也就是說每一章都始於新的竹簡的上頭。於此，“子曰南人有言曰……”只能是寫在一條簡的上頭，如下一個插圖所示：

邢文已經指出《禮記》本第五章裏似乎也含有錯簡，可是僅僅說“也係錯簡”，並沒有作出任何分析。《禮記》本第五章和第四章在內容上是直接連接的，可是在郭店本裏相當於第七章和第八章，也就是說在兩個本子裏兩章的先後次序是顛倒的。爲了作深入分析，先把兩本的兩章比較一下，而便於對比，每一章的引語就分行寫：

郭店本第七章：

子曰：禹立三年，百姓以仁道，豈必盡仁。  
詩云：成王之孚，下土之式。  
呂刑云：一人又慶，萬民賴之。

郭店本第八章：

子曰：下之事上也，不從其所以命，而從其所行。上好此物也，下必又甚焉者矣。  
故上之好惡，不可不慎也，民之標也。  
詩云：赫赫師尹，民具爾瞻。

《禮記》本第四章：

子曰：下之事上也，不從其所令，從其所行。上好是物，下必有甚者矣。  
故上之所好惡，不可不慎也，是民之表也。

《禮記》本第五章：

子曰：禹立三年，百姓以仁遂焉，豈必盡仁。  
詩云：赫赫師尹，民具爾瞻。  
甫刑曰：一人有慶，兆民賴之。  
大雅曰：成王之孚，下土之式。

子曰南人有言曰人而無恒不可以爲卜筮古之遺言與

龜筮猶不能知也而況於人乎詩云我龜既厭不我告猶

兌命曰爵無及惡德……

連沒有郭店本、上博本的證據，我們大概也會看出《禮記》本第五章的“《詩》云：赫赫師尹，民具爾瞻”一引語不應該屬於這一章，而原來應該屬於現在缺乏“《詩》云”引語的第四章。在《緇衣》裏，“子曰”的引語和“《詩》云”的引語往往有密切的關係，可是《禮記》本第五章裏的“子曰：禹立三年，百姓以仁遂焉，豈必盡仁”與“《詩》云：赫赫師尹，民具爾瞻”沒有顯著的聯繫，反而《禮記》本第四章的“子曰：下之事上也，不從其所令，從其所行。……是民之表也”却與民具瞻師尹的關係非常清楚。在郭店本裏這一引語置於相當於《禮記》本第四章的第八章，這個道理一目了然，似乎不用再說。然而，假如再探討這一引語在《禮記》本怎麼會誤置如此，就會再發現上面所推測的大前提的很好證據。《禮記》本第四章的“子曰”引語含有四十二個字，正好是兩條有二十一個字的簡文（所相當的郭店本第八章的“子曰”引語有四十四個字，即兩條有二十二個字的簡文），與上面推測的《禮記》本的底本裏每簡載有二十一或二十二個字完全符合。如下一個插圖所示，“子曰”這個引語如果寫滿了兩條竹簡，其後的“詩云赫赫師尹民具爾瞻”就會寫在第三條簡的上頭。

更有趣的，《禮記》本的底本如果真是把每一章寫到一條新的竹簡上（而這一錯簡的分析似乎又證明這一推測不誤），那麼“詩云：赫赫師尹，民具爾瞻”下面就會是空白的，也就是說這十個字是單獨的一條竹簡的文字。《禮記》本的底本的編綫如果折斷，竹簡分散，後來的編者很容易地把這一條簡誤置到直接連接的第五章裏。

這一章的錯簡問題好像很簡單，僅僅是由於一個編者的誤解（於此還要指出，這一誤解不一定是《禮記》本的編者的誤解；他所採用的底本可能已經讀作如此，也就是說這一簡的誤置可能是在《緇衣》的編纂過程當中另一步出現的）。然而，再檢查《禮記》本第五章的全文，我們就會發現《緇衣》的編輯過程并不這樣簡單。現在有郭店本《緇衣》作證據，可得而知原本《緇衣》裏的引語之間有很嚴格的規律：在一章裏，凡有兩個或兩個以上的經典引語，先引《詩》後引《書》；若有兩個《詩》語，先引《大雅》後引《小雅》或《國風》。《禮記》本第五章的三個引語完全違背這個規律，先引的“赫赫師尹，民具爾瞻”是《小雅·節南山》的文字，後來就引用《甫刑》（即《書·呂刑》）和《大雅》（即《大雅·下武》）的文字，不但再表明“赫赫師尹，民具爾瞻”一句是誤置的，並且下面《呂刑》和《大雅》的引語也是顛倒的（如郭店本第七章所示）。這種誤置的或顛倒的引語恐怕不是由錯簡而來的。

這一章開頭的“子曰”引語謂“禹立三年，百姓以仁遂焉，豈必盡仁”，連包括“子曰”兩個字一共只有十六個字，似乎不足以寫滿整條竹簡，《禮記》本的底本裏諒其必再接上一個引語，原本幾乎可以肯定像郭店本一樣是《大雅》的“成王之孚，下土之式”。然而，在編纂過程中，《禮記》本編者（或其前某一編者或抄寫者）把《呂刑》引語置到《大雅》引語的前頭，原因大概是因為《呂刑》的“一人有慶，兆民賴之”與“禹立三年，百姓以仁遂焉”的關係比《大雅》的“成王之孚，下土之式”的關係更為顯著。這種更訂很可能是故意的。

《禮記》本的編者錯誤地將《小雅·節南山》的“赫赫師尹，民具爾瞻”編入這一章裏以後，很可能自己重新配置了三個引語。這個當然又是一種推測，可是再看一個例子我們就會發現《禮記》本的編者再次錯置了一條竹簡的文字以後就確實地重新配置上下文。

周桂鈿先生已經指出郭店本第十四、十五、十六三章相當於《禮記》本第七、八兩章，以為這種改變應該是由於錯簡發生的，然而他也一點沒有提出具體證據。現在來比較一下兩個本子的文字，改變的過程恐怕比前舉的幾個例子更為複雜，但是對說明《禮記》本《緇衣》整個的編纂過程也許更有意義，值得詳細地論證。再次將所有的個別引語分行寫，便於作比較。

郭店本第十四章：

子曰下之事上也不從其所令從其所行上好是物下

必有甚者矣故上之所好惡不可不慎也是民之表也

詩云赫赫師尹民具爾瞻

子曰：王言如絲，其出如紆。王言如索，其出如嚼。故大人不倡流。  
詩云：慎爾出話，敬爾威儀。

#### 郭店本第十五章：

子曰：可言不可行，君子弗言；可行不可言，君子弗行，則民言不危行，不危言。  
詩曰：叔慎爾止，不侃於義。

#### 郭店本第十六章：

子曰：君子道人以言，而恒以行。故言則慮其所終，行則稽其所弊，則民慎於言而謹於行。  
詩云：穆穆文王，於緝（熙）敬止。

#### 《禮記》本第七章：

子曰：王言如絲，其出如綸。王言如綸，其出如紆。故大人不倡流言。可言也不可行，君子弗言也；可行不可言，君子弗行也，則民言不危行而行不危言矣。  
詩云：淑慎爾止，不愆於儀。

#### 《禮記》本第八章：

子曰：君道人以言，而禁人以行。故言必慮其所終，而行必稽其所蔽，則民謹於言而慎於行。  
詩云：慎爾出話，敬爾威儀。  
大雅曰：穆穆文王，於緝熙敬止。

291

很清楚，《禮記》本第七章把郭店本第十四、十五兩章連接起來，只是郭店本第十四章“《詩》云”引語漏列。《禮記》本的編纂過程很可能像前面其他的例子一樣。郭店本第十四章的“子曰”引語含有二十四個字，在《禮記》本的底本裏也可能是一條竹簡上的文字。如果真是這樣，那麼其“《詩》云”的引語就會寫在另一條竹簡的上頭，而因為這一章原來只載有這一經典引語，所以這條竹簡下面就會留空白了。如此，在《禮記》本的底本裏這一段可能是寫在兩條竹簡上，如下：

因為這三章都集中地論到說話的重要性，所以如果有一條簡僅僅載有“詩云慎爾出話，敬爾威儀”，容易被理解為另一章的引語，就會引起錯簡的問題。再詳細地檢查相接的郭店本第十五章還可以看出類似的情況。這一章和前一章的內容特別相近（即小心說話），連其經典引語也是從《詩經》裏同一首詩（即《大雅·抑》）引來的。在郭店本裏這一章非常簡潔（其實，至少漏了一個重文號），一共有三十九個字（包括“子曰”和“《詩》云”兩段；《禮記》本比較繁衍，多出了幾個虛詞，一共有四十六個字。在《禮記》本的底本裏這一章的字數很可能在這兩個數字之間。無論如何，底本的這一章大概寫滿兩條竹簡。前一條上頭的“子曰”兩個字假如被折斷或者抄漏，就容易把這一章和前一章的“子曰”引語連接起來視作完整的章文。

《禮記》本裏相當於郭店本第十六章的文字一共有四十四個字，應該也正好是兩條竹簡上的文字。如上面已經指出，郭店本第十四章的“《詩》云”引語誤置到這一章裏，最簡單的位置就是把文字接在兩條簡

子曰王言如絲其出如綸王言如綸其出如紆故大人不倡流

詩云慎爾出話敬爾威儀

的後頭。可是,看《禮記》本第八章,反而把它置在章中間。這個位置似乎只能是由於一個編者故意地更訂而來的,原因可能是爲了使兩條引語更合適地配合“子曰”引語的內在邏輯。這個“子曰”引語有很嚴格的對連形式:“君子道人以言,而禁人以行。故言必慮其所終,而行必稽其所敝,則民謹於言,而慎於行。”很清楚,這個引語有兩個論題,即“言”與“行”。因此,《禮記》本的編者把載有“詩云:慎爾出話,敬爾威儀”的竹簡設置在這一章裏以後,他諒必以爲兩個《詩經》的引語中應該有一個說明“言”這一論題,另一個說明“行”那一論題。這樣,“慎爾出話,敬爾威儀”當然是說明“言”,“穆穆文王,於緝熙敬止”儘管不如此直接關係着“行”的論題,可是文王確實可以作爲行動的模型。將講“言”的引語前置,將講“行”的引語後置以配合“子曰”引語的內在邏輯。這樣的編纂更訂在下一圖表就可以看清楚:<sup>①</sup>

子曰:君子道人以言

而禁人以行

故言必慮其所終

而行必稽其所敝

則民謹於言

而慎於行

詩云:慎爾出話,敬爾威儀。

大雅曰:穆穆文王,於緝熙敬止。

上面已經提出六個例子來證實《禮記》本《緇衣》的底本的樣子以及《禮記》本在編纂過程當中爲什麼會出現如此多錯簡的問題。下面再舉最後一個例子,希望能更清楚地表示《禮記》本《緇衣》的這個編纂過程。這個例子也顯示錯簡和編者的故意更訂文字的兩種改變。像前兩個例子一樣,說明錯簡問題比較簡單,說明編者對文字的更改却需要條分縷析。

郭店本第五章相當於《禮記》本第十七章。再將兩個本子的文字引用,便於作對比:

郭店本第五章:

子曰:民以君爲心,君以民爲體。心好則體安之,君好則民欲之。故心以體法(廢),君以民芒(亡)。

詩云:佳秉國成,不自爲貞,卒勞百姓。

君牙云:日俗雨,少民佳曰怨。晉冬旨(耆)滄,少民亦佳曰怨。

《禮記》本第十七章:

子曰:民以君爲心,君以民爲體。心莊則體舒,心肅則容敬。心好之身必安之,君好之民必欲之。心以體全,亦以體傷,君以民存,亦以民亡。

詩云:昔吾有先正,其言明且清,國家以寧,都邑以成,庶民以生。誰秉國成,不自爲正,卒勞百姓。

<sup>①</sup> 德國學者瓦格納(Rudolf G Wagner)曾經指出戰國時代的文獻往往利用這種對連形成。關於《緇衣》篇,他對郭店中第四章(相當於《禮記》中第十二章)作過類似的圖表:

子曰:

上人疑則百姓惑

下難智則君偃勞。

故

君民者章好以視民欲

懂惡以御民之淫,則民不惑

臣事君,言其所不能,不辭其所能,則君不勞。

大雅云:上帝板板,下民卒瘁

小雅云:非其止共,惟王之邛。

如瓦格納指出,此章《大雅》的引語說明百姓或下民的“惑”,《小雅》的引語却說明國君的“勞”。



積極意思 ,又含有消極意思 ,似乎和前面兩句話比較一致。我覺得可能是郭店本少了兩個片語 ,或者有兩個本子并行的傳下。無論如何 ,《禮記》本的底本在這一句話上與《禮記》本很可能一樣或是相近。

如果這些分析不誤 ,那麼在《禮記》本所利用的底本裏 ,這一章的“子曰”引語大概含有四十個字左右 ,即“子曰 :民以君爲心 ,君以民爲體。心好則體安之 ,君好則民欲之。心以體全 ,亦以體傷 ;君以民存 ,亦以民亡。”再加上“詩云”兩個字(根據上面對“《詩》云”引語錯簡的分析 ,有完整的一條竹簡上的文字接在“《詩》云”和真正《詩經》引語之間 ,只能是因為“詩云”兩個字是在一條竹簡最下面而寫的) 。如此 ,這一章的開頭就以兩條竹簡 ,各以二十一個字 ,大概讀作如右圖 :

這個分析如果不誤 ,我們就可以得出三個結論。第一 ,《禮記》本的底本是由二十一或二十二個字寫在竹簡上 ,而且每一章都始在一條新簡的上頭。第二 ,在《禮記》本的整理過程中 ,因為底本的竹簡已經分散 ,編者會偶爾把原不屬於這一章的竹簡插進 ,作出所謂錯簡問題。第三 ,在底本曖昧情況之下 ,編者也會故意地改寫原文 ,以使其讀法清楚。我承認這三個結論都是推測性的 ,可是關於第一個和第二個結論我們上面已經對五六章都作過詳細的分析 ,也舉出許多證據來證實其爲然 ,恐怕不會有太多的疑問。關於第三個結論 ,我有自信熟悉中國古代編纂和抄寫習慣的學者大概也不會覺得有什麼不合理。

論證了這三個結論以後 ,我們現在可以歸到上面所舉出的頭一個例子 ,即《禮記》本第一章 :“子言之曰 :爲上易事也 ,爲下易知也 ,則刑不煩矣” ,來說明它怎麼會誤置到這樣重要的位置。爲了證明這一點 ,我們還需要對《禮記》本和郭店本的《緇衣》再作一次對比。這一對比是關於《禮記》本的下一章 ,亦即郭店本第一章。

郭店本第一章 :

夫子曰 :好美如好緇衣 ,惡惡如惡巷伯 ,則民咸□而型不屯。

詩云 :儀型文王 ,萬邦作孚。

《禮記》本第二章 :

子曰 :好賢如緇衣 ,惡惡如巷伯 ,則爵不瀆而民作願 ,刑不試而民咸服。

大雅曰 :儀刑文王 ,萬國作孚。

這兩個本子間有不少出入 ,諸如郭店本的“夫子曰”和《禮記》本的“子曰”、第一句有無“好”“惡”重寫、郭店本的“《詩》云”和《禮記》本的“《大雅》曰”等等。這些異文可能有某些意義 ,可是現在打算討論的異文却是大家都以爲是一個沒有多大意義的異文 ,即郭店本的“型不屯”和《禮記》本的“刑不試”。如衆所周知 ,無論是在戰國秦漢的古文字資料還是在古書裏 ,“型”和“刑”往往互相借用 ,“型”可以代作刑罰的“刑” ,“刑”也可以代作模型的“型” ,讀法只能根據上下文來定。《禮記》本的讀法於此很清楚 :“刑不試”的意思只能是“刑罰不利用” ,“刑”就讀作本字。然而 ,郭店本的“型不屯”雖然在文字隸定方面沒有多少分歧 ,可是在讀法上不一定如此簡單。《郭店楚墓竹簡》把“屯”釋作“蠢” ,意思是“動” ,這樣“型”也只是“刑”的假借字 ,三個字的意思也是“刑罰不動作” ,也就是說不利用刑罰。這個讀法顯然是爲了將郭店本和《禮記》本調合起來。“屯”和“蠢”雖然音近可以通用 ,可是從上下文來看這樣讀還是相當勉強。在下面“《詩》云”引語“儀型文王 ,萬邦作孚”裏 ,不但“型”字必要讀作模型的型毫無疑問(《禮記》本雖然引作“儀刑文王 ,萬國作孚” ,可是於此“刑”也得讀作模型的型) ,與刑罰毫無關係。《緇衣》裏的“子曰”引語和“詩云”引語經常配得非常恰當 ,如上面所引郭店本第八章的“子曰 :下之事上也 ,不從其所以命 ,而從其所行。上好此物也 ,下必又甚焉者矣。故上之好惡 ,不可不慎也 ,民之表也”

子曰民以君爲心君以民爲體心好身必安之君好民

必欲之心以體全亦以體傷君以民存亦以民亡詩云

和同章“詩云：號號師尹，民具爾瞻”就是一個例子。在這邊，如果“子曰”的引語作“刑罰不利用”和同章的“詩云”引語作“文王是適當的模型”，好像沒有任何的關係。並且，正如剛才引的郭店本第八章所示，《緇衣》裏的一個大論題是時君應該作為人民的模型，其他的例子很多，諸如郭店本第一章的下一章（相當於《禮記》本第十一章）的“有國者章好章惡，以示民厚，則民情不弋”。郭店本第四章（相當於《禮記》本第十二章）的“君民者章好以示民欲，懂惡以御民淫，則民不惑”，郭店本第六章（相當於《禮記》本第六章）的“長民者章志以昭百姓”等等，於此不繁舉。全篇的大題如果是時君要給老百姓作為一個模型，那麼在通常是最重要的第一章裏出現的“型”字，有沒有可能應該讀作本字，即“模型”的型？

“屯”是一系列字的母字，諸如“沌”、“鈍”、“頓”，皆有相關的意義，如“混沌”、“愚鈍”或“頓敗”，意思都相當消極。如果說模型不“鈍”或者不“頓”，就是沒有鈍鋒了還是沒有頓敗了，似乎與這一章裏的《詩經》引語和全篇的大題都非常恰當。唯一的原因不這樣破讀恐怕是因為受了《禮記》本的讀法的影響，可是我們已經知道《禮記》本的讀法往往不可靠。其實，在這邊我們也應該設問《禮記》本的讀法是不是由於其編者的誤解？

檢查郭店本屯字的寫法大概就會理解《禮記》本的讀法是怎麼來的。郭店本屯字寫作“𠄎”（上博本寫作“𠄎”，似可以直接隸定為口）。篆文弋字，即式字或試字的母字，乃寫作“𠄎”，與“𠄎”字形非常相近。如果《禮記》本的底本寫得稍微不清楚，就很容易看錯。特別是一個已經誤解“型”為刑罰的“刑”的編者會不知不覺想起一個與刑罰可以相連的字。那麼，“刑不試”不但與“型不𠄎”字形相近，而且也與孔子思想完全一致，《禮記》編者這樣讀不很奇怪。

《禮記》本的編者對這一章裏“型不𠄎”這一句話有了這樣理解以後，他當然會以為《緇衣》篇開頭一段的大論題是關於刑罰的。因此，他就會把大概原來屬於《表記》篇的“子言之曰：為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣”一條竹簡的文字誤置到此章的前頭，開始將《緇衣》篇的內在次序倒亂。這一錯誤的影響不但在《禮記》本第一章可以視出，並且在第三章（即“好賢如緇衣”的下一章）也可以看出。這一章謂：

《禮記》本第三章：

子曰：夫民教之以德，齊之以禮，則民有格心。教之以政，齊之以刑，則民有遯心。故君民者，子以愛之，則民親之；信以結之，則民不信；恭以莅之，則民有孫心。《甫刑》曰：苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法。是以民有惡德而遂絕其世也。

這一章不但含有孔子有名的“齊之以刑，則民有遯心”的引語（亦見於《論語》），並且《書·呂刑》的引語也強調刑罰的起源。雖然如此，在郭店本裏這一章是全篇第十二章，可以知道對《緇衣》的原來作者或編者，刑罰的作用只能算是次要的論題。郭店本第二章（即“好美如好緇衣”的下一章）却再次強調國君應該給老百姓表現一個好的模型：

郭店本第二章：

子曰：又國者章好章惡，以視民厚則民情不弋。《詩》云：情共爾位，好氏貞植。

這一章又可以說明郭店本第一章裏的“型不𠄎”應該讀作“型不頓”，意思是“模型不頓敗”。

上面已經證實了《禮記》本的編者在整理《緇衣》篇的時候，所用的底本的編綫大概已經折斷，竹簡都散亂。他像現在考古學家和古文字學家整理出土的竹簡一樣，只能根據他自己對上下文的理解來安排竹簡的次序。現在知道郭店本和上博本的次序與《禮記》本的次序大不一樣，不同的次序只能反映不同的理解。

## 結 論

沒有必要對《禮記》本《緇衣》的每一章都作這樣詳細的分析以說明它的編纂過程。相信上面所舉

的幾個例子已經充分地證實了這篇文章開頭所提出的四個大推測，即郭店本《緇衣》比《禮記》本更接近《緇衣》的原來面貌，《禮記》本的編者在做整理工作時候沒有郭店本來參考，他所利用的底本也是寫在竹簡上的，可是不像郭店本那樣一章一章連續寫，在底本裏每一章都寫在新的竹簡的上頭。根據這四個推測，我們已經得知在《禮記》本的編纂過程當中，《緇衣》經過了不少重要的改變。這些改變包括次序不一樣、錯簡、把其他篇文的文字插進本文、文字隸定和改寫。我自己覺得在大體上來說《禮記》本《緇衣》遠不如郭店本理想。無論如何，我們有理由說在某一程度上《禮記》本《緇衣》和郭店本《緇衣》不是同一篇經典。

從戰國時代文獻的整理情況來說，恐怕像《緇衣》的這些改變並不是例外的。有了這種啓發，我們是不是對所有的先秦古文獻應該採取一種懷疑的態度？這個懷疑態度並不應該像二十世紀初期的“疑古”作風那樣。最近三十年以來的衆多考古發現已經證明了當時的偽書概念往往是過分的。雖然如此，今天流行的“信古”觀恐怕也有點過分。我們今天所看的先秦文獻不一定就是先秦時代的文獻；它們都經過了後人的整理寫定。假如儒家經典的《緇衣》篇在整理編纂過程中都曾經過了如此重要的改變，何況其他的文獻！

二〇〇二年十月十九日

（作者單位：美國芝加哥大學東方語言與文化系）

# 《詩論》留白簡與古書的抄寫格式

彭 浩

《上海博物館藏楚竹書(一)》的《孔子詩論》(以下稱《詩論》)有幾枚簡的上、下兩端各留有約 8 厘米的空白(稱“留白簡”),整理者把它們編為該篇的第 2 至第 7 簡。該篇其他的簡均滿寫,上、下不空白。然而,這兩種抄寫格式不同的竹簡却歸入一篇中,為此引起了熱烈的討論。對於留白產生的原因,學者有多種解釋,歸納起來主要有:①原抄有文字,後因人為或自然的緣故而脫落;②原寫有文字,後人為削去;③原本無文字,是人為將竹簡修削;④原為殘本,竹簡上、下端缺字,抄寫者沿襲。

如果仔細觀察一下書中這幾枚簡的照片,可以發現留白處都明顯呈露出縱向的竹纖維,而有字迹的部分則竹纖維不十分明顯。由此可判斷,竹簡上下端的留白部分是經人工修削後產生的,因而比有字部分要薄許多。在《詩論》全簡彩色圖版上可以清楚地看到留白部分與寫字部分的上述區別,廖名春先生的目驗與整理者都有相同的結論。在以往出土的竹簡中曾經發現過若干枚簡在外力長時間作用下相互粘結而不易分開,剝離時便產生一枚簡的很薄的表層粘附於另一枚簡上而失去字迹,另一枚簡則因兩部分字迹重疊而不易辨識的現象。最近發表的《張家山漢墓竹簡(二四七號墓)》《二年律令》第 130—131 號簡的“令、丞、令史或偏(徧)先自得之,相除”便是此類例證。但它們的粘連是沒有規律的、不整齊的,不可能出現若干枚簡均在相同的部位產生空白。因此,可以排除《詩論》留白簡是自然力的作用致使竹簡空白。眾所周知,用竹子修制成竹簡需要刮去竹子的竹膜及其下的一薄層嫩纖維,同時又不顯露出其下的粗纖維,以利書寫並提高墨迹附着的牢度。如果比較一下《詩論》第 2—7 簡留白部分與滿寫部分就可以看出這點。我們所見先秦、西漢時期竹簡的修制均是如此,並無例外。如果《詩論》留白部分原來沒有字,只可能與滿寫部分保持相同的形態,並無必要將竹簡上、下端作故意削薄的處理。如這部分不用來寫字,自然更無特別處理的必要。在古代墓葬中,尤其是在東周墓葬中有隨葬器物部件的現象,如車馬器便是其例,但無將器物故意破壞後再行入葬之事。故也可排除留白簡是入葬時人為刪削的。

從現有的各種竹簡的資料可以得出的判斷是,如抄寫有誤或需要刪除某些文字時,會用削刀刮去已有文字而留下空白,但它們的分布是無規律的、局部的現象。如江陵張家山 247 號漢墓竹簡《二年律令》中有一條律文:“有罪當耐,其法(廢)不名耐者,庶人以上耐為司寇,司寇耐為隸臣妾,隸臣妾及收人有耐罪……。”張家山 336 號墓竹簡中的同一律條中,在“有耐罪”之前空出三個字的地位,即《二年律令》中的“及收人”三字。張家山 M336 的歷譜是漢文帝前元七年(公元前 173 年),簡文中刪去的“及收人”三字當是文帝二年“盡除收律、相坐之法”(參見《漢書·刑法志》)的具體反映。該律抄寫在文帝前元二年之前,此後因改律而刮削“及收人”三字。抄寫過程中發現脫字,則補於其下或竹簡背面,如郭店楚墓竹簡《語叢四》“視庶而內”句末的短劃是補字記號,所補之字見簡背“內之或內之,至之或至之”。在抄寫過程中偶見留白現象,多是一段、一章的結束,如張家山 247 號漢墓竹簡《引書》的第一、三、五、六簡均如此。

先秦、西漢時期的古書有分欄抄寫的格式,即同一竹簡分作上下若干欄,文字各自從右至左抄寫,先讀上欄,後依次讀以下各欄。此類簡文如郭店楚墓竹簡《語叢三》第 65—72 簡、睡虎地秦墓竹簡《編年記》,皆分上下兩欄。《為吏之道》則分作五欄,從上面第一欄開始從右至左閱讀,然後依次轉入二、三、四、五欄。睡虎地秦墓竹簡的整理者指出:“仔細觀察,在每欄各行文字上端多可看到用鋒刃劃出

的橫綫，說明當時是先把竹簡編好，然後分欄抄寫。”《日書》則有分作二欄、三欄、四欄、五欄、捌欄的抄寫格式。這種分欄是抄寫之前劃分好的，故同一欄的長度是相同的，一般不會出現明顯的參差。《詩論》留白簡的上、下端刮去部分整齊劃一，與上述分欄書寫格式十分相似。如所據原本係殘本，抄寫時只需留空上、下欄，而不必用刀刮削。據此，我推斷，《詩論》留白簡原是分三欄書寫的，後因某種緣故將上、下欄刮去，只留存中欄。其閱讀次序是上欄→中欄→下欄，各欄均由右向左。這種抄寫方式不同於《詩論》的滿寫簡，應是另一個篇章，不應歸入《詩論》之中。

因為上博藏楚簡尚未完全發表，我們還不能對留白簡與其他簡的關係作出更進一步的分析，只能從抄寫格式上的不同來強調一點，即它們是獨立的一篇或一章，不能與其他篇、章相混。

（作者單位：湖北省荊州博物館）

張顯成

所謂“標題”，就是正文文字的題目，包括全書的標題和篇章的標題，後者又稱“篇題”、“章題”。我國古籍的標題始於何時，是怎樣演變發展的，過去在簡帛文獻未問世以前，是不具備研究條件的，因為人們見的上古文獻，絕大部分是傳世文獻，這些流傳兩千來年的文獻，很難說還保留了多少原貌。現在，我國最早的書籍——簡牘帛書的出土，特別是 20 世紀 70 年代以來的大量出土，為我們研究這一問題提供了空前良好的條件，使我們可以藉之進行一些探究。本文即擬以近幾十年新出土的簡帛文獻為主要研究材料，對簡帛中的標題進行初步的研究，希望能對中國古籍制度史的研究有所裨益。

下面，我們先縱向描寫楚簡、秦簡、兩漢簡帛中的標題狀況，然後再予以總結歸納。<sup>①</sup>

## （一）楚簡中所見標題

### 1. 包山楚簡

楚簡中有標題者不多，比較清楚的是 1987 年在湖北荊門出土的包山楚簡中的標題。

包山楚簡的文書簡共 119 枚，其中 1—102 號簡有標題，後 17 枚（即 103—119）無標題。前 119 枚共有四個標題，即四種文獻，它們是：《集筭》、《集筭言》、《受期》、《疋獄》。<sup>②</sup> 這四個文獻的標題書寫的位置如下：

《集筭》。共 13 枚簡（1—13），標題“集筭”二字獨立書於首簡上端，正文從第二枚簡開始書寫，即標題獨立書於正文文字前的一枚簡上。

《集筭言》。共 5 枚簡（14—18），標題“集筭言”三字獨立書於首簡（14 簡）上端，正文從第二枚簡（15 簡）開始書寫，即標題也獨立書於正文文字前的一枚簡上。

《受期》。《受期》共 61 枚簡（簡 19—79），標題“受期”二字獨立書於簡 33 的反面。簡 33 正面為一段相對獨立完整的文字：

八月辛巳之日，羸陽之馭司敗黃異受期，癸巳之日不五皮以廷，阡門有敗。

也就是說，標題書於正文中一段獨立完整的文字的簡背。

《疋獄》。共 23 枚簡（簡 80—102），標題“疋獄”二字獨立書於簡 84 的反面。簡 84 正面也為一段相對獨立完整的文字：

□□之月己丑之日，庸人之州人陳德訟聖夫人之人宗□、宗未，胄（謂）殺其兄、臣。正義□識之，秀具為亭。

<sup>①</sup> 為便於排印，以下個別的生僻字改為通行體，個別生僻的通假字也徑改為本字。

<sup>②</sup> 對這四種文獻內容的劃分，還有不同意見，茲取整理小組說。

這是一宗完整的案件記錄，標題即書於這段文字的背面。

## 2. 上海博物館藏楚簡

1994年從香港獲得的上海博物館藏戰國楚竹書，文獻共達“近百種”<sup>①</sup>，在這批楚簡中，“共發現二十餘名時人書寫的篇題”<sup>②</sup>。這些篇題及相關的內容，至今未公佈，詳情還不得而知。馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》是已公佈的該批簡的第一批材料，內中有一種叫《孔子詩論》（題目是整理者擬加的），整理者在該篇前的《說明》中涉及到了這批楚簡有關篇題的一點內容：在這批楚簡中有一種文獻叫《子羔》；“我們發現在《子羔》篇第三簡的背面有卷題為《子羔》。其後可按順序排列的尚存七支簡，從內容來看，《子羔》篇純屬子羔問孔子‘三王者之乍（作）’。殘存的最後一簡在孔子回答了三王者之作問題後，子羔又提出了其他問題，但孔子作答的內容已殘失，而殘失數量未可估計。”<sup>③</sup>也就是說，上海博物館藏楚竹書《子羔》是有標題的，該文獻的標題書於開篇第三簡背面。

## （二）秦簡中所見標題

### 1. 睡虎地秦簡

出土的秦簡相對戰國簡來說要豐富一些，內中有關標題的材料也要多一些，其中最為典型的是睡虎地秦墓竹簡。

睡虎地秦墓竹簡共10種，其中有書名的計四種，即《語書》、《效律》、《封診式》和《日書》乙種；有章名的有5種，即《秦律十八種》、《秦律雜抄》、《封診式》、《日書》甲種和乙種。下面先說書名的情況，然後再說章名的情況。

《語書》。共15枚簡，標題“語書”二字獨立書於簡15（最末一簡）的正面上方，即另簡書於全文結束後。

《效律》。共60枚簡，標題“效”字獨立書於簡1背面上方，即書於全文正文開始前。

《封診式》。共98枚簡，標題“封診式”三字獨立書於簡98（最末一簡）的背面，即書於全文結束後。

《日書》乙種。睡虎地秦簡共出土兩個《日書》本子，整理者分別以“甲種”和“乙種”稱之。乙種共260枚簡，標題“日書”二字獨立書於簡260（最末一簡）的正面，即另簡書於全文結束後。

以上是睡虎地秦簡書名的情況，下面是章名的情況。睡虎地秦簡中的章名很豐富，有章名者為《秦律十八種》、《秦律雜抄》和《封診式》三種。現列舉如下：

《秦律十八種》（題目是整理者擬加的），是對十八秦律的摘錄，共201枚簡。每摘錄一段律文，便在所摘錄下來的律文後空數字（2—10字）的距離，然後寫上所摘律名作為該章名稱。摘錄的同一種律文的不同內容後，所書的章名則自然相同，如開篇摘自《田律》的文字共6段，分別為簡1—3、4—7、8—9、10、11、12，便在這6段文字後均標注標題（章名）“田律”二字。其他的章名出現的情況如下：

簡13—20摘自《廐苑律》，共摘文字三段。第一段末（簡14正文末）書章名“廐苑律”三字；後兩段分別於段末（簡15和20正文末）省書“廐苑”二字，即省“律”字。

簡21—63摘自《倉律》，共摘文字二十六段。在簡47和48這兩段正文末分別書章名“倉律”二字；而在其他二十四段末，即簡27、28、30、32、33、34、36、37、39、40、42、43、44、45、46、52、53、54、56、58、59、60、62、63等正文末，則分別省書為“倉”，省“律”字。

簡64—96摘自《金布律》，共摘文字十五段。在簡70—71、72—75、76三段正文末，分別書章名“金布律”三字；而在其他十二段正文末，即簡65、66、67、68、69、79、81、85、88、89、93、96正文

① 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）·陳變君序》，上海古籍出版社，2001年版。

② 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）·凡例》，上海古籍出版社，2001年版。

③ 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）·孔子詩論》，上海古籍出版社，2001年版。

末,省書爲“金布”二字。

簡 97 一段文字摘自《關市》律,章名“關市”二字書於正文末。

簡 98—103 摘自《工律》,共摘文字五段。在簡 98、99、100、101 四段正文末書章名“工律”二字,而在 102—103 一段正文末則省書爲“工”。

簡 104—107 爲一段,章名殘失而不明。

簡 108—110 摘自《工人程》律,共摘文字三段。分別於簡 108、109、110 三段正文末書章名“工人程”三字。

簡 111—114 摘自《均工》律,共摘文字三段。第一段(簡 111—112)正文末書章名“均工”二字;第二段(簡 113)省書爲“均”;第三段(簡 114)正文殘,但正文末的章名“均工”二字仍存。

簡 115—124 摘自《徭律》,祇摘此一段,段末書章名“徭律”二字。

簡 125—152 摘自《司空》律,共摘文字十三段。在以下十二段正文末,即簡 125、127、129、130、132、142、143、144、146、149、150、152 正文末,書章名“司空”;而在 133—140 正文末則省書爲“司”。

簡 153—156 摘自《軍爵律》,共摘文字二段。在第一段正文末(簡 154 末)書章名“軍爵律”三字;而在第二段正文末(簡 156)則省書爲“軍爵”。

簡 157—161 摘自《置吏律》,共摘文字三段。分別於三段正文末,即簡 158、160、161 正文末書章名“置吏律”三字。

簡 163—178 摘自《效》律,共摘文字八段。分別於每段末,即簡 163、166、167、170、173、176、177、178 正文末,書章名“效”字。

簡 179—182 摘自《傳食律》,共摘文字三段,一簡一段。分別於每段末書章名“傳食律”三字。

簡 183—185 摘自《行書》律,共摘文字二段。分別於兩段末,即 183、185 正文末書章名“行書”二字。

簡 186—198 摘自《內史雜》律,共摘文字十一段。分別於以下十段正文末,即簡 186、187、188、189、190、191、192、193、194、198 正文末,書章名“內史雜”三字;而於 195—196 一段正文末則省書爲“內”。

簡 199—200 摘自《尉雜》律,共摘文字二段,一簡一段。分別於每段正文末書章名“尉雜”二字。

簡 201 摘自《屬邦》律,祇摘文字一段,段末書章名“屬邦”二字。

《秦律雜抄》(題目是整理者擬加的),同《秦律十八種》一樣,也是從秦律中摘錄的一部分律文。所摘的各段律文,有的有章名(即標明原爲何律),有的無章名(即未標明原爲何律)。章名多緊接正文末書寫(不像《秦律十八種》正文末與章名之間留有空位),且多在章名前打上圓點“●”;各章之間不提行而連寫。下面將所見章名列出:

除吏律(簡 4)	游士律(簡 5)	除弟子律(簡 7)
中勞律(簡 16)	臧(藏)律(簡 16)	公車司馬獵律(簡 26—27)
牛羊課(簡 31)	傳律(簡 33)	敦(屯)表律(簡 36)

《封診式》是既有書名也有章名者。如上所述,書名書於全書末簡背面;而章名則書於每章首。全書共二十五章,每章均提行寫,每章先於簡首書章名,然後多空 1—2 字距離寫正文。如第一章(簡 1):

治獄 治獄,能以書從迹其言,毋治(笞)諒(掠)而得人請(情)爲上;治(笞)諒(掠)爲下;有恐爲敗。

章首“治獄”二字爲章名,以下空一字書正文。

《封診式》其餘二十四個章名如下:

訊獄(簡 2)	有鞫(簡 6)	封守(簡 8)
覆(簡 13)	盜自告(簡 15)	□捕(簡 17)
□□(簡 19)	盜馬(簡 21)	争牛(簡 23)

群盜(簡 25)	奪首(簡 31)	□□(簡 34)
告臣(簡 37)	黥妾(簡 42)	遷子(簡 46)
告子(簡 50)	癘(簡 52)	賊死(簡 55)
經死(簡 63)	穴盜(簡 73)	出子(簡 84)
毒言(簡 91)	奸(簡 95)	亡自出(簡 96)

《日書》中的章名標題也很多，其標題書寫位置有多種。

下面先看《日書》甲種中的標題。甲種章題書寫位置有三種：

第一種是書於每章開始，每章文字提行寫，為獨立的段落，章名書於簡首。這種章名標題如下：

除(簡 1 正壹)	秦除(簡 14 正壹)	稷辰(簡 26 正壹)
衣(簡 26 正貳)	玄戈(簡 47 正壹)	歲(簡 64 正壹)
星(簡 68 正壹)	病(簡 68 正貳)	啻(簡 69 正壹)
室忌(簡 102 正壹)	土忌(簡 104 正壹)	作事(簡 110 正壹)
毀弃(簡 111 正壹)	行(簡 127 正)	歸行(簡 131 正)
到室(簡 134 正)	生子(簡 140 正壹)	取妻(簡 155 正)
作女子(簡 155 正)	吏(簡 157 正壹)	夢(簡 14 背壹)
詰(簡 24 背壹)	門(簡 143 背)	反枳(支)(簡 153 背)

馬祿(簡正壹)

第二種是章名書於該章文字的第二簡首端。見於“衣”章，該章正文始於簡 118 背，標題書於簡 119 背首。

第三種是章名第一字書於該章第一簡首端正文文字上方，第二字書於第二簡首端正文文字上方。此種情況有兩章：

“盜者”章。該章正文始於簡 69 背，章題第一字“盜”書於簡 69 背首正文文字上方，第二字“者”書於下一枚簡即簡 70 背首正文文字上方。

“土忌”章。該章正文始於簡 129 背，章題第一字“土”書於簡 129 背首正文文字上方，第二字“忌”書於下一枚簡即簡 130 背首正文文字上方。

接下來先看《日書》乙種中的標題。乙種章題書寫位置有四種：

第一種是書於該章首簡正文文字上方，這種章名如：

木日(簡 66)	馬日(簡 68)	牛日(簡 70)
羊日(簡 72)	猪日(簡 73)	犬日(簡 74)
鷄日(簡 76 壹)	人日(簡 108)	室忌(簡 110)
蓋屋(簡 111)	蓋忌(簡 113)	除室(簡 115)
初冠(簡 130)	行日(簡 138)	行者(簡 140)
入官(簡 141)	行忌(簡 142)	行祠(簡 144)
行行祠(簡 146)	病(簡 188 壹)	家(嫁)子□(簡 197)

第二種是章名書於該章第二簡正文文字上方，第一簡正文文字開始前大都有一表示分章的橫綫。例如簡 253—259 的“盜”章，章名書於簡 254 首正文文字上方，簡 253 首正文文字前有一表示分章的橫綫。這種章名又如：

除(簡 27 壹)	秦(簡 48 壹)
夢(簡 190 壹)	生(簡 139)

第三種是章名書於該章第三簡正文文字上方，第一簡正文文字開始前有一表示分章的橫綫。這種章名見於簡 181—187 的“有疾”章，章名書於簡 183 正文文字上方，正文文字始於簡 181，此簡首有一表示分章的橫綫。

第四種是章名書於該章正文文字上方，正文文字為單行書寫，章名為雙行書寫。此種情況兩見：

“男子日”章(簡 109)。章名“男子日”三字自右往左寫作兩行，“男子”二字為一行，位於右，“日”為

一行,位於左。章名以下的正文文字為單行書寫。

“寄人室”章(簡 131)。章名“寄人室”三字自右往左寫作兩行,“寄人”二字為一行,位於右,“室”為一行,位於左。章名以下的正文文字為單行書寫。

## 2. 周家臺秦簡

周家臺 30 號秦墓竹簡中的《日書》和《病方及其它》(此二種書名均為整理者擬加),也有不少篇章標題。

《日書》的標題大都書於簡首正文文字之上,例如以下標題:

箕(簡 199)	斗(簡 201)	牽牛(簡 203)
婺女(簡 205)	胃(簡 219)	畢(簡 223)
翼(簡 239)	軫(簡 241)	產子占(簡 151 貳)

《病方及其它》的標題書於簡首,與正文文字同高,標題前常有一表示分章的圓點“●”,例如以下標題:

去黑子方(簡 315)	治痲病(簡 324)	已齶方(簡 326)
馬心(簡 345)	先農(簡 347)	已鼠方(簡 372)

## (三) 漢簡帛中所見標題

發掘所見漢代簡帛甚為豐富,其數量遠遠超過楚簡和秦簡,故內中所見標題也甚多。下面擇其大宗者簡述之。

### 1. 武威漢簡

武威漢簡有三個《儀禮》寫本(書名是整理者根據內容擬定的),共九篇,一篇寫於竹簡,八篇寫於木簡。其中甲本七篇,乙本和丙本各一篇。這九篇均書有標題,其標題書寫形式有三種:

第一種是在開篇第一枚簡背面獨立書寫篇題,在第二簡背面獨立書寫篇次“第×”。這種形式有:

第三(簡 1 背)士相見之禮(簡 2 背),  
第八(簡 1 背)服傳(簡 2 背),  
第十(簡 1 背)特性(簡 2 背),  
第十一(簡 1 背)少牢(簡 2 背),  
第十二(簡 1 背)有司(簡 2 背),  
第十三(簡 1 背)泰射(簡 2 背)——以上為《儀禮》甲本。  
第十八(簡 1 背)服傳(簡 2 背)——此篇為《儀禮》乙本。

第二種是在開篇第一枚簡背面獨立連續書寫篇題和篇次“第×”。這種形式有:

燕禮第十三(簡 1 背)——此篇為《儀禮》甲本。

第三種是在開篇第一枚簡正面簡首寫篇題,不書篇次,然後不留空緊接着寫正文。此種形式見於《儀禮》丙本的那一篇:

喪服(簡 1 正面)。

### 2. 銀雀山漢簡

已知的銀雀山漢簡材料中的標題情況如下:

《孫子兵法》一書有一枚專記篇題的木牘,雖已殘成六塊,但經過拼合,還可以看出木牘上所記似為 13 篇篇名,文字齊全者為“九地”、“用間”、“執(勢)”等。正文可見的篇題獨立書於篇首第一枚簡背面,它們是如下篇題:

作戰(簡 9 背)	形(簡 28 背)	執(勢)(簡 47 背)
-----------	-----------	--------------

實虛(簡 53 背)                      火攻(簡 135 背)                      吳問(簡 154 背)

黃帝伐赤帝(簡 172 背)              地形二(簡 178 背)

《孫臏兵法》一書的篇題書寫位置有三種形式：

一是同於《孫子兵法》，也是獨立書於篇首第一枚簡背面，它們是如下篇題：

擒龐涓(簡 234 背)                      威王問(簡 258 背)                      陳忌問壘(簡 292 背)

篡(選)卒(簡 322 背)                      月戰(簡 230 背)                      執(勢)備(簡 349 背)

行篡(選)(簡 372 背)                      殺士(簡 378 背)                      官一(簡 403 背)

二是書於篇末，與正文文字之間空數字，它們是如下篇題：

地葆(簡 238)                              五教法(簡 440)

三是在篇首簡背和篇末均同時署上標題，它們是以下兩篇：

八陣(分別書於簡 236 背、簡 342)    延氣(分別書於簡 389 背、簡 396)

《尉繚子》一書可見的篇題祇有兩個，均書於篇末，並在章名前打上圓點“●”(為小圓點)，它們是如下篇題：

治□(簡 479)                              兵勸(簡 506)

《六韜》一書可見的標題書於篇末，並在章名前打上圓點“●”(為小圓點)，它們是如下篇題：

尚正(簡 662)                              守土(簡 669)                              三疑(簡 709)

葆啓(簡)

《守法守令等十三篇》一書有一枚篇題木牘，上書十三個篇題名，全牘文字為：“守法，要言，庫法，王兵，市法，守令，李法，委法，田法，兵令，上扁(篇)，下扁(篇)，凡十三。”該書各篇中所見篇題獨立書於開篇首簡上端，它們是如下篇題：

守法(簡 767)                              庫法(簡 831)                              王兵(簡 851)

李法(簡 891)                              委積(簡 922)                              兵令(簡 958)

上述篇題“委積”與篇題木牘上所記不合。

### 3. 馬王堆漢墓帛書

馬王堆漢墓帛書中的標題較豐富，書名和篇名均有。所見標題如下：

《經法》，既有書名也有篇名。書名“經法”二字書於全書末，書末先書名然後書書名和尾數：“……《名理》。《經法》，凡五千。”

全書各篇連寫不提行，篇名書於各篇之末，然後打一墨釘“■”抄下一篇。這些篇題是：

道法(行 9 上)                              國次(行 14 下)                              君正(行 22 下)

大分(行 35 下)                              四度(行 46 下)                              論(行 57 下)

亡論(行 65 下)                              論約(行 70 上)                              名理(行 77 下)

《經》既有書名也有篇名。書名“經”書於全書末，書末先書名然後書書名和尾數：“……《十大》。《經》，凡四千五十六。”

全書各篇連寫不提行，篇名書於各篇之末，然後打一墨釘“■”抄下一篇。這些篇題是：

立【命】(行 80 上)                              觀(行 90 上)                              五正(行 95 上)

果童(行 99 上)                              正亂(行 106 下)                              姓爭(行 112 上)

雌雄節(行 116 下)                              兵容(行 119 下)                              成法(行 124 上一下)

三禁(行 126 下)                              本伐(行 129 下)                              行守(行 137 上)

順道(行 141 上)                              十大(行 142 上)

《稱》祇有書名無篇章名，書名并尾數書於文末：“……《稱》，千六百。”

《道原》祇有書名無篇章名，書名并尾數書於文末：“……《道原》，四百六十四。”

《老子乙本》兩篇的篇題并尾數分別書於篇末：“……《德》，三千卅一。”“……《道》，二千四百廿六。”

《足臂十一脉灸經》,有兩個篇題,即“足”和“臂”。這兩個標題的位置都書於篇首,並高於正文文字一字的距離。各篇中分別提行並在行首打上黑圓點“●”而獨立成段書寫各條經脉;“●”後的文字即是該條經脉名,如10—12行:“●足陽明脉:循胛中……諸病此物者,皆久(灸)陽明脉。”行首的“足陽明脉”類文字,實際上也可視作標題,當然已是下一個層次的小標題了。馬王堆醫書的《陰陽十一脉灸經甲本》和《陰陽十一脉灸經乙本》也都有這類“下一個層次的小標題”。

《五十二病方》的篇題很豐富,每一篇章獨立成段,篇章名稱於段首(行首)正文文字上兩字處開始書寫。該書開篇有一“目錄”,所書即全書的篇章名(即篇題名),現將該“目錄”引如下以示其篇章標題:

● 諸傷	傷瘕	嬰兒索瘕	嬰兒病間
嬰兒癩	狂犬齧人	犬筮人	巢者
夕下	毒【烏豕】	資	【蛭食】
【蚘】	【尤者】	【顛疾】	【白處】
大帶	冥	口蠶者	口者
□	人病馬不間	人病【口】不間	人病羊不間
人病蛇不間	諸食病	諸口病	謁病
弱口倫者	【膏】弱	【種】囊	腸軻
脉者	牡痔	牝痔	胸養
睢病	【口】口	【口爛者】	【肱腋】
【肱傷】	【加】	【蛇齧】	【癰】
【盃】	【蟲蝕】	【乾騷】	久【疔】
蠱	魅	去人馬尤	治醕

● 凡五十二

“凡五十二”,是對目錄所標標題(章題)數的總結。

《養生方》的標題也很豐富,也是每一篇章獨立成段,篇章名稱高於段首(行首)正文文字約兩字處開始書寫。該書末有一“目錄”,所書即全書的篇章名(即篇題名),現也將該“目錄”引如下以示其篇章標題:

老不起	為醴	【不】起	加
筭	雖醪勺	治	麥卵
灑男	勺(灼)	益甘	戲
去毛	病最種	【便近內】	☐巾
烝身益力	除中益氣	用少	治力
【黑髮】	【為醴】	【益力】	【益壽】
醪利中	治	折角	走
【疾行】	口口	【口語】	【食引】

《雜療方》也祇有篇章名,每一章獨立成段,章首打小黑圓點“●”,然後書章名。此書同《五十二病方》、《養生方》同屬方劑書,所述實為一個個方劑。《五十二病方》和《養生方》同一標題(標題名稱多指治某一類病這一意義)下,抄寫不同的方劑;但此書在治同一病的不同方劑前均冠以相同的標題,例如:

內加(行8)                  內加(行9)                  內加(行11)                  內加(行12)

以上四個方劑同為“內加”方,但四個方劑前均冠以章名“內加”。該書其他標題均如此。

《天下至道談》為竹簡,共67枚簡,正文共有20段文字,即20章,但無章名,但該書有書名,書名書於第二章(簡15—16)與第三章(簡18—24)之間,即“天下至道談”幾字獨立書於簡17上方。

#### 4. 張家山漢簡

張家山<sup>247</sup>號漢墓出土文獻共達8種,均為竹簡,它們是:《歷譜》、《二年律令》、《奏讞書》、《脉書》、《筭(算)數書》、《蓋廬》、《引書》、遺策。《歷譜》和遺策無標題,其他6種均有標題。其情況分別如下:

《二年律令》。書名獨立書於開篇第一枚簡的簡背。全書共有28條律(令),每條為一章而獨立成段,各章章名(即律名)均書於章末,並獨立書於一枚簡上,如第一章為“賊律”,共54枚簡,“賊律”二字就書於該章末第54枚簡上端。

《奏讞書》。書名獨立書於全書最末一枚簡的簡背。無章名。

《脉書》。書名獨立書於開篇第一枚簡的簡背。無章名。

《蓋廬》。書名獨立書於全書最末一枚簡的簡背。無章名。

《引書》。書名獨立書於開篇第一枚簡的簡背。無明顯的章名。

《筭(算)數書》。全書共分69章,書名獨立書於第一章(1—6簡)末簡的背面,即第6枚簡的背面。全書每章都有章名,共69個。每章獨立成段,章名均書於該章開頭並高於正文文字,如第一章為“相乘”,章名“相乘”二字書於第一簡正面正文文字前。

#### 5. 尹灣漢簡

尹灣漢墓簡牘的標題情況如下:

《集簿》,木牘一方,正、反兩面書寫。標題“集簿”二字大字書於正面正文文字上方正中。

《武庫永始四年兵車器集簿》,木牘一方,雙面書寫,正面分六欄書寫,反面分五欄書寫。標題“武庫永始四年兵車器集簿”為正面第一欄首行。

《君兄衣物疏》,木牘一方,雙面書寫,正面分四欄書寫,反面分三欄書寫。標題“君兄衣物疏”為正面第一欄首行。

《君兄繒方緹中物疏》、《君兄節司小物疏》二種,分別書於一方木牘的正、反兩面。前者分三行書寫,標題“君兄衣物疏”為第一欄首行,後者分四行書寫,標題“君兄節司小物疏”為第一欄首行。

《刑德行時》,竹簡共13枚。標題“刑德行時”書於首簡簡端,並在標題前打上黑圓點“●”,然後書寫正文。

《行道吉凶》,竹簡共24枚。標題“行道吉凶”獨立書於首簡上端。

《神烏傳(賦)》,竹簡共20枚。標題書於正文末,並獨立佔一枚簡,書於該簡上端。正文用草書,標題用隸書。

#### 6. 其他

以上是戰國秦漢簡帛中標題比較集中呈現的材料,下面再列舉兩例散見材料中的標題情況,以說明其他散見材料中也還有一些有關標題的材料:

居延新簡《勞邊使者過界中費》冊,共木簡九枚,標題“勞邊使者過界中費”書於首簡上方。

漢代懸泉置遺址的牆壁題記《使者和中所督察詔書四時月令五十條》(雖然此屬牆壁題記,但其文獻性質與簡帛相同,故此舉之),標題書於正文末,且大字兩行書寫。

### (四) 小結

通過以上對戰國秦漢簡帛中的標題的情況列舉,大致可總結出以下幾點:

(1) 標題書於全書或篇章末尾,即傳統所說的“篇題在後”,若是簡牘,則書於最末的那枚簡上。如上舉馬王堆漢墓帛書《經》,其最後一篇是《十大》,該書末尾標曰:“《十大》。《經》。凡四千五十六。”“《十大》”是篇名。“《經》”是全書名稱。

(2) 標題書於全書開頭處或篇章開頭處,若是簡牘,則書於第一、二簡上(常於簡背面,以便

於辨識)。

(3) 標題書於正文中間者。上舉包山楚簡《受期》、《疋獄》和馬王堆漢墓帛書《天下至道談》等即然,但這類情況較上述“1”、“2”兩種明顯少。

(4) 標題同時書於篇首和篇末。上舉銀雀山漢簡《孫臏兵法》的《八陳(陣)》、《延氣》二篇標題即然,但這類情況也較上述“1”、“2”兩種明顯少。

由上述可知,張家山<sup>247</sup>號漢墓竹簡中的標題是較豐富和典型的,不妨以此為例再來分析一下:該墓共出土文獻八種,六種有標題。這六種文獻書名在前者為三種(《二年律令》、《脉書》、《引書》),書名在後者為兩種(《奏讞書》、《蓋廬》),書名在正文中間者為一種(《筭(算)數書》)。其中有章名者兩種,即《二年律令》和《筭(算)數書》,這兩種的章名一在後(《二年律令》)、一在前(《筭(算)數書》)。

以上分析說明,簡帛時代標題的書寫位置,處於比較隨意而不固定的階段,可前也可後,甚至可位於中,還有在前後都書上標題者,糾正了上古文獻“篇題在後”定式的傳統觀點。後世文獻的標題,正是從簡帛時代發展而來的。在其發展過程中,標題在前者和在後者得以發展,標題在正文中間者和正文前後都署上標題者,這兩種形式逐漸被淘汰。

以上文字,匆匆草就,失誤必多,敬請指正。

(作者單位:四川師範大學文學院)

# 簡論先秦兩漢書手抄寫後之校勘大概

黃人二

周秦之校勘，典籍所載，始於正考父。<sup>①</sup>然正考父<sup>②</sup>以前之人，未必無從事者，故非謂校勘之始必於正考父也。文見《國語·魯語下》閔馬父云：“昔正考父校商之名《頌》十二篇於周太師，以《那》為首。”<sup>③</sup>又《毛詩序》：“微子至于戴公，其間禮樂廢壞。有正考甫者，得《商頌》十二篇於周之大師，以《那》為首。”<sup>④</sup>鄭司農云：“自考父至孔子，又亡其七篇，故餘五耳。”則知《毛詩序》略本《國語·魯語下》之說。然今《詩·商頌》雖仍以《那》為首，但僅存五首，曰《那》、《烈祖》、《玄鳥》、《長發》、《殷武》。

清·俞樾《孫詒讓札迺序》云：“余嘗謂校讎之法，出於孔氏。子貢讀《晉史》，知‘三豕’為‘己亥’之誤，即其一事也。昭十二年《公羊傳》：‘伯于陽者何？公子陽生也。子曰：‘我乃知之矣。’’何劭公謂：‘知“公”誤為“伯”，“子”誤為“于”，“陽”在“生”刊滅闕。’是則讀書必逐字校對，亦孔氏之家法也。”<sup>⑤</sup>校勘之學，出自孔門，由正考父、孔子、子夏師生間傳授學問狀況觀之，所言殆不虛矣。

而兩漢之校勘，典籍所載，始見劉向、劉歆父子為之，見《漢書》卷三十《藝文志》，亦非謂兩漢之校勘必以其為起始之點也。其云：

至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。詔光祿大夫劉向校經傳、諸子、詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總羣書而奏其《七略》，故有輯略、有六藝略、有諸子略、有詩賦略、有兵書略、有術數略、有方技略，今刪其要，以備篇籍。<sup>⑥</sup>

從此段記載看，則知“校”（校訂文字）為一事，“錄”（淵源流別）為另一事。以“校訂文字”為本，則有助於研討學術上之“淵源流別”。而劉向所得之十餘篇《敘錄》<sup>⑦</sup>，並《漢書》卷三十《藝文志》所記，可

① 蔣伯潛《校讎目錄學纂要》，台灣正中書局，1982年版。胡樸安、胡道靜《校讎學》，台灣商務印書館，1990年版。王叔岷《校讎學》，台灣聯國風出版社，1972年版。管錫華《校勘學》，安徽教育出版社，1991年版。

② 《後漢書·曹褒傳》李注引韓詩薛君章句云：“正考甫，孔子之先也，作《商頌》十二篇。”（南朝宋·范曄《後漢書》，參見《新校本後漢書并附編十三種》，台灣鼎文書局本。）知“正考父”為“孔子”之先人。《詩·商頌·那序》孔穎達正義引《世本》云：“宋澠公生弗甫何。弗甫何生宋父。宋父生正考甫。正考甫生孔父嘉，為宋司馬，華督殺之而絕其世。其子木金父降為士，木金父生祁父。祁父生防叔，為華氏所偏，奔魯為防大夫，故曰防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇，叔梁紇生仲尼。”（《十三經注疏》附校勘記第2冊《詩經》，台灣藝文印書館，1989年版。）知“正考父”為“孔子”之七世祖。

③ 周·左丘明《國語》，台灣漢京文化事業有限公司，1983年版。

④ 《十三經注疏》附校勘記第2冊《詩經》，台灣藝文印書館，1989年版。

⑤ 清·孫詒讓《札迺》之《俞序》第一頁，中華書局，1989年版。

⑥ 清·王先謙《漢書補注》，台灣新文豐出版公司，1988年版。

⑦ 有《孫卿》、《管子》、《晏子》、《鄧析》、《戰國策》、《說苑》、《子華子》、《列子》、《關尹子》、《老子》（殘）、《韓非子》（殘）等篇《敘錄》或《書錄》，見《全漢文》卷三十七。清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

概見其時校勘之內容大要，約略有六，一記書篇之重出①、錯置②；二記章節之重出③、錯置④；三記竹簡之脫缺⑤；四記章句之次序、錯置⑥；五記字之脫⑦、誤⑧；六記異文⑨。

以上皆就傳世文獻而論。而出土文獻之中，亦可鉤稽先秦兩漢時人校勘實例之原貌，因諸文本今人可得而目寓，故尤感親切。為方便計，比次鋪排羅列於下，以利說明：

(1) 郭店簡《老子》甲第八簡：“其事好一。”<sup>⑩</sup>

(2) 郭店簡《老子》乙第六簡：“是謂寵辱一驚。”<sup>⑪</sup>

(3) 郭店簡《窮達以時》第七簡：“遇秦穆■。”<sup>⑫</sup>

(4) 郭店簡《語叢四》第二十七簡正面“內”字處右下方有“一”符號，而於竹簡相對等處之第二十七簡背面云：“內之或內之，至之或至之。”<sup>⑬</sup>

(5) 郭店簡《五行》第三十六簡之“口”字，與竹簡相等同位置之背面有一疑從角、從刀之“解”字<sup>⑭</sup>。

(6) 上博簡《贈衣》第十一簡第二字與第三字之間有“丌＝”，其字形較小，明顯為校讀者所加<sup>⑮</sup>。

(7) 上博簡《贈衣》第十三簡第三十一字“慈”與第三十二字“愛”之間有一小字云“以”字者<sup>⑯</sup>。

(8) 上博簡《性情》第一簡、第四十簡、第四十一簡。整理者濮茅左云：“滿簡書寫，一般每簡約三十六字，第一簡及第四十簡、第四十一簡則每簡約有四十六字之多，在同篇中，行款字數上下如此大是少見的，顯然是兩次抄寫而成。從行款現象分析，估計本篇書寫完後，又作了兩項工作，一是核對原文，二是廢棄原漏抄不全的第一簡及第四十、四十一簡，並且重新作了補抄。由於補抄文字的插入，使原行款、字數發生明顯變化，因此，這三簡的書體、行款、字數彼此相合，而與第二簡至第三十六簡不同。”<sup>⑰</sup>案，此說可從。

(9) 河北定州《論語》第六一一簡：“●子曰：不知命，無以為君子；不知禮，無以●立〔也；不知〕言，無以知〔人也〕。”<sup>⑱</sup>這些竹簡文字以兩圓點間隔，雙行小字書於此枚簡之下部，在今本為同一章之文字。

(10) 湖北江陵張家山 336 號墓出土漢簡亦有校勘痕跡<sup>⑲</sup>。

(11) 甘肅武威漢代《儀禮》簡的小黑點符號在兩字之間佔有一字位置者，為原簡本有，則不佔字位

① 西漢·劉向《孫卿書錄》云：“所校讎中《孫卿》書，凡三百二十二篇，以相除，除複重二百九十篇，定著三十二篇。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

② 西漢·劉向《戰國策書錄》云：“所校中《戰國策》書，中書餘卷，錯亂相糅。又有國別者八篇，少不足，臣向因國別者略以時次之。分別不以序者以相補。除複重，得三十三篇。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

③ 西漢·劉向《晏子敘錄》云：“凡中外書三十篇，為八百三十八章，除複重二十二篇，六百三十八章，定著八篇，二百一十五章。外書無有三十六章，中書無有七十一章。中外皆有以相定。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

④ 西漢·劉向《列子書錄》云：“內外書凡二十篇，以校，除複重十二篇，定著八篇。中書多，外書少，章亂布在諸篇中。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

⑤ 《漢書》卷三十《藝文志》云：“劉向以中古文校歐陽、大小夏侯三家經文，《酒誥》脫簡一，《召誥》脫簡二。”參見清·王先謙《漢書補注》，台灣新文豐出版公司，1988年版。

⑥ 西漢·劉向《說苑敘錄》云：“護左都水使者光祿大臣向言：所校中書《說苑》事，……其事類衆多，章句相溷，或上下謬亂，難分別次序，除去與《新序》複重者，其餘者淺薄不中義理，別集以為百家後，令以類相從，一一條別篇目，更以造新事十萬言以上，凡二百篇七百八十四章，號曰《新苑》，皆可觀，臣向昧死。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

⑦ 《漢書》卷三十《藝文志》云：“劉向以中古文《易經》校施、孟、梁丘經，或脫去無咎悔亡，唯費氏經與古文同。”又同卷云：“（以中古文校歐陽、大小夏侯三家《尚書》經文）率簡二十五字者，脫亦二十五字；簡二十二字者，脫亦二十二字；文字異者七百有餘，脫字數十。”參見清·王先謙《漢書補注》，台灣新文豐出版公司，1988年版。

⑧ 西漢·劉向《戰國策書錄》云：“本字多誤脫為半字，以趙為肖，以齊為立，如此字者多。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

⑨ 西漢·劉向《晏子敘錄》云：“又有複重，文辭頗異，不敢遺失，復列以為一篇。”參見清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》第一冊，中華書局，1958年版。

⑩ 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

⑪ 同注⑩。

⑫ 同注⑩。

⑬ 同注⑩。

⑭ 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。1999年10月中旬，湖北武漢大學所召開之郭店楚簡國際學術研討會後至荆門市博物館參觀時所目寓，整理者於《郭店楚墓竹簡》中無載。

⑮ 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001年版。

⑯ 同注⑮。

⑰ 同注⑮。

⑱ 河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組《定州漢墓竹簡論語》，文物出版社，1997年版。

⑲ 承彭浩舉以見告，若已廢棄而顯得不合時宜之法律，若“肉刑”、“別刑”已廢，則校勘者括去“肉”、“別”字。

之此種簡牘符號者，疑即後來誦習校勘者所加。<sup>①</sup>

(12) 郭店簡《緇衣》第四十簡簡背：“苟有言，必聞其聲。”<sup>②</sup>“苟”字剛好落在正面簡“人”字下之位置，表示於此接續而讀。故整體通讀之，即為“人苟有言，必聞其聲。苟有行，必見其成”。簡背之文，顯然是校勘者所為。

(13) 郭店簡第四十七枚簡：“■ 二十又三。”<sup>③</sup>此最末計數“章節”之“二十又三”，疑為校勘者施諸於上者。

(14) 上博簡第二十四枚簡：“■ □□。”<sup>④</sup>李零云：“案，我查筆記，墨釘後接近殘斷處似有二字殘迹。”<sup>⑤</sup>則上博簡此處亦有校勘者總結本篇章數之記錄。

以上諸例，皆於竹簡在抄手寫定之後，另有一校勘之人，於竹簡應補字處、應說明字處、兩本合為一本處施以簡牘符號，以表示之。既為校書、誦習、後加者所為，則先秦兩漢之時已有此種校勘制度，殆為無疑矣！

第(1)、(2)、(3)、(6)、(7)例為“字之脫”；第(4)、(8)、(12)例為“句之脫”；第(11)例為“符號之脫”；第(5)例為“記異文(注讀音)”或“字誤之訂正”；第(13)、(14)例為“章節”之統計；第(9)例則為校勘後兩本合為一本之合本子注法，為西漢·劉向為《敘錄》或《書錄》時所未得之結論。是以知第(9)例為諸例中最為重大者，與古書體例、注釋體式中之“義疏學”之產生至為關鎖，值得說明。

南朝梁·昭明太子《文選》卷六之左太沖《魏都賦》李善注引云：“《風俗通》曰：案，劉向《別錄》：‘讎校：一人讀書，校其上下，得繆誤，為校；一人持本，一人讀書，若怨家相對。’”<sup>⑥</sup>案，一人讀書，一人讎校之觀念，至為簡單，運用至河北定州《論語》，其用則無窮。

今河北定州《論語》必以某一家之本為底本，其要讎校之時，必取另一家之本子為讎校之參考本子。何以見得？河北定州漢墓是西漢中山懷王劉脩之墓，據《漢書》卷五十三《景十三王傳》記載，劉脩死於西漢宣帝五鳳三年(公元前55年)<sup>⑦</sup>，故這批竹簡應是在此以前之物。河北定州《論語》第六一一簡云“●子曰：不知命，無以為君子；不知禮，無以●立〔也；不知〕言，無以知〔人也〕”，這一大段文字，為今本《論語》之《堯曰》篇三章中之最後一章，另兩章為“堯曰咨爾舜”章、“子張問于孔子”章。《古論》有“(孔)子曰”章，從《魯論》之《張侯論》無此章，《齊論》不知有無此章否，《魯論》則無此章。<sup>⑧</sup>有無互校，乃能得上云這些文字之雙行小字，書於此枚竹簡之下部。則校勘之兩本必為不同版本之兩本，此兩本亦必為一有、一無此章之兩本。若同一版本之兩本對校，必不為此作。

又河北定州《論語》第六一二簡云“凡二章”，則知竹簡本《論語》本無“(孔)子曰”章，即本來並無雙行小寫之一大段文字。這段文字既不為竹簡本原有之文字，則這些文字必來源於非竹簡本所據之版本中之文字。西漢宣帝五鳳三年其時或以前，約祇可能流行《古論》、《魯論》、《齊論》三本，《漢書》卷三十《藝文志》：“《論語》《古》二十一篇。《齊》二十二篇。《魯》二十篇，《傳》十九篇。”注解釋“《古》二十一篇”云：“出孔子壁中，兩《子張》。如淳曰，分《堯曰》篇後子張問‘何如可以從政’已下為篇，名曰《從政》。”<sup>⑨</sup>今視簡文，無若《古論》“子張問于孔子”章單獨析出成篇者，故先排除竹簡本《論語》為《古論》版本之可能。

若此，則簡本《論語》中結合成“合本子注”之兩文本，可能是以《魯論》為底本，而以《齊論》為讎校之本，或以《齊論》為底本，而以《魯論》為讎校之本。據鄭氏注本與《經典釋文》同以《魯論》無“孔子曰”

① 《漢簡》(即《武威漢簡》)，台北坊間本。亦可參陳夢家《漢簡綴述》，中華書局，1980年版。

② 荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年版。

③ 同上。

④ 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，上海古籍出版社，2001年版。

⑤ 李零《上博楚簡校讀記(之二)：緇衣》，見朱淵清、廖名春主編《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海書店出版社，2002年版。

⑥ 南朝梁·昭明太子《文選》，台灣藝文印書館，1989年版。

⑦ 河北省文物研究所《河北定縣40號漢墓發掘簡報》，《文物》1981年第8期。

⑧ 《經典釋文》於“孔子曰”章下云：“《魯》讀無此章，今從《古》。”唐·陸德明《經典釋文》卷第二十四《論語音義》，見黃坤堯、鄧仕樑《新校索引經典釋文》上册，台灣學海出版社，1988年版。又參程樹德《論語集釋》，中華書局，1990年版。

⑨ 清·王先謙《漢書補注》，台灣新文豐出版公司，1988年版。

章看<sup>①</sup>，非但可知河北定州《論語》之版本定為《魯論》版本外<sup>②</sup>，尚可知《齊論》版本之《堯曰》篇有“孔子曰”之章矣！

先秦時古書本單篇分行，經、傳不同體裁之著作必不結合在一文本之中。故經、傳不同體裁結合成一文本時，“合本子注”之古書體式，乃於校勘過程中產生矣！今先秦之例尚未之見，僅概見其時版本校勘之粗淺狀況，必有待於後之考古資料之出土，若有見，則可推翻此說。而河北定州《論語》本則為現今可目寓“合本子注”之最早實物，至為可貴。而昔賢之中國古籍受釋典之影響，乃有“義疏”文體產生之論斷，今亦可據以改正，則無疑也。“合本子注”既為吾國固有之法，則後此所產生之裴松之《三國志注》、劉孝標《世說新語注》、酈道元《水經注》、楊銜之《洛陽伽藍記》、皇侃《論語義疏》引論釋以解公冶長章、司馬光《資治通鑑》、李燾《續資治通鑑長編》、徐夢莘《三朝北盟會編》、李心傳《建炎以來繫年要錄》等著作<sup>③</sup>，蔚為大觀，亦理所當然。鄙於上博簡《性情》之簡文有三十六字與四十六字之別，掩卷玄思，吟誦再三，每多體會，祈教正於世之成學君子。

（作者單位：武漢大學歷史系）

<sup>①</sup> 清·劉寶楠《論語正義》，中華書局，1990年版。其云：“《釋文》云：‘《魯論》無此章，今從《古》。’此亦出鄭注。”

<sup>②</sup> 劉來成《定州漢墓竹簡論語介紹》，參《定州漢墓竹簡論語》，文物出版社，1997年版。王素《河北定州出土西漢簡本論語性質新探》，參李學勤、謝桂華主編《簡帛研究》第三輯，廣西教育出版社，1998年版。近覽新近幾期《文史》，亦有以文論竹簡本《論語》為《魯論》者。皆可從。

<sup>③</sup> 陳寅恪先生《楊樹達論語疏證序》、《陳述遠史補注序》，參《金明館叢稿二編》，台灣里仁書局，1982年版。

寧鎮疆

古書的章次，指的是古書章與章之間的次序安排。隨著出土材料的不斷湧現，我們發現許多古書（如《緇衣》、《五行》等）在流傳過程中其章與章之間的次序迭經變化。對它的追索，往往可以窺見古書成書於結構方面所走過的歷程，再現古書演進的曲折軌迹，茲將與古書章次有關的幾個問題略述于此，尚祈方家正之。

### （一）古書章次的意義

上面提到，古書的章次（當然指有“章”的古書）是指古書章與章之間的先後次序安排。由於“章有體以成篇，篇則章句之大者”<sup>①</sup>，這樣，“章”與“篇”的區別有時是相對的。特別是古書最初每多篇章單行，然後才彙編、整理成書，這就導致古書的章次與篇次很多時候遵循相同或相近的體例及規律。正基於此，所以筆者認為，在很多時候古書篇次與章次的體例是可以“相互發明”的：有時候純粹是篇次的體例特徵，實際上也可以用來佐證、說明章次的體例。

古書的章次安排可以表現為兩個方面。第一是指章與章之間的順序組織不是任意的，章與章之間順序及位置的不同，常常反映了編纂者特定的設想和組織理念。我們現在經常把這種有條理、反映特定組織設想和理念的章次，稱為“有機”的章次。史稱孔子曾“論次詩書”<sup>②</sup>，就是指對《詩》、《書》的篇章進行編排，以體現一定的思想。《論語》云：“子曰：‘吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所’”，也是指對《詩經》篇章的順序進行調整，以凸顯特定的思想。對於《儀禮》各篇的次序，古今有數種不同的安排<sup>③</sup>。但學者多推崇戴德本的次序，原因就在於它符合所謂“夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於射鄉”的“禮之大體”<sup>④</sup>。這裏的“大體”，應該就是戴德編纂《儀禮》篇次所要體現的思想。另外，《漢書·藝文志》也說漢初張良、韓信曾“序次兵法”，有學者謂：“序次者，次第其篇章之先後，使之有序也”<sup>⑤</sup>，這裏的“有序”，也是指符合一定組織理念的次序。綜上可見，對於某些古書來說，對章次是有著特定而嚴格的要求的，一定的章序往往對應一定篇章的組織理念和設想。章次的被打亂和被突破，也意味著相關編輯思想的改變。

再來看一下第二方面。從上面所舉的例子來看，上述具有特定含義的章次一般都有一個變化的過程：原先是一種章次形態，後來經由編輯者的整理，才形成井然有序（只是相對的）、體現特定思想和

① 《論衡·正說》。

② 《史記·儒林列傳》。

③ 今本《儀禮》篇次本之鄭玄，而鄭本次序實承自劉向《別錄》本。另據鄭玄《三禮目錄》，大小戴所傳《儀禮》篇次又有不同。1957年甘肅武威漢墓所出《儀禮》（九篇），又使我們看到了另一種次序。詳情可參高明《據武威漢簡談鄭注《儀禮》今古文》，《傳統文化與現代化》1996年第1期。

④ 《禮記·昏義》。

⑤ 余嘉錫《古書通例》。

意義的章次。這意味著原書的章次本來是缺乏組織的(至少在整理者看來是這樣)<sup>①</sup>、不是十分有序的。也就是說,對於古書的章次,雖然有的先後相次、條理分明,但有的章與章之間的次序並無什麼嚴格的要求,兩章之間的次序有時是可此可彼的。學者曾對《論語》的篇章之間的關係評論說:“這些篇章的排列不一定有什麼道理,就是前後兩章間,也不一定有什麼關連”<sup>②</sup>,就是說的這種情況。李零曾詳細比較簡本《孫子兵法》與今本篇次上的差別,發現它們篇次上的不同,實源自“各自傳授整理者對原書內容的不同理解”,但“有些差異是無所謂”的<sup>③</sup>,也說明古書篇章之間的次序有時並無一定之規。這時當然章與章之間的順序還存在,但這種順序卻沒有什麼特別的意義。特別是古書每多篇章別行之體例,篇章之間往往也分合無定<sup>④</sup>,這就導致其篇章之間的次序也是多變的。不同整理者出於自己的理解所編定的篇章順序也每每不同。這表明篇章之間順序上的可此可彼,不僅導致其順序上的多變,也給不同整理者以不同的重編理由,而這又在事實上增加了其順序上的多變性。

不過,儘管這些章與章之間的順序沒有什麼特殊意義、可此可彼,但在古書累世的流傳中,經常存在一種章次被陳陳相因地繼承下來的現象(這在《老子》章次中,就是非常普遍的)。這樣,一種習慣或曰傳統上的章與章之間的位置安排,就被相沿成習。這種章次形態因為積久成習、“長期一貫”,往往具有無可置疑的“合法性”。雖然從理論上講章與章之間的順序可此可彼,但在事實上或實踐中,這種相沿成習的章次形態,並不容易改變。並因此積澱成一種事實上的“有序”形態——“習慣”或曰“傳統”意義上的章次。下文還會提到,這種“習慣”或曰“傳統”意義上的章次形態,較之那種有明顯組織意識,但卻見仁見智的章次形態有更加強勁的穩定性。與此問題相關,筆者還想談一下個人對當前出土文獻簡冊繫聯的看法。出土文獻由於朽壞或特殊的抄寫形態,導致有些簡冊的次序安排未能遽定<sup>⑤</sup>。於是,如何安排簡冊之間的次序以恢復文獻章句組織的原貌,就成爲一個重大課題。這其中有兩個問題尤其值得注意。首先,在簡冊繫聯的過程中,我們經常發現許多章句之間並沒有邏輯上的必然聯繫,有些簡冊之間的次序是可此可彼的。這時決定簡冊之間次序的就往往是“習慣”或“傳統”上的位置安排,而今人形形色色、見仁見智的主觀推測則未必管用。其次,從文獻結構的“歷時性”或“時代性”的角度講,“合理”或“理想”的結構模式也未必是“現實”、“歷史”的模式。儘管從我們今人的邏輯上看,某些簡冊的次序“應該”或“只能”是這樣的,但由於文獻結構的“歷時性”和多變性,真實存在的結構形態也每每溢出“理想”的模式之外。所以,在簡冊繫聯以恢復文獻原貌的過程中,儘管主觀的邏輯推測不可或缺,但同樣不應忽視“習慣”或“傳統”上的因素。而且,對於主觀推測的局限性也是要有清醒認識的。

如果說那種經過精心策劃與組織,從而賦予章與章之間的次序以特定含義的章次可稱“有機”的話,那麼那些章句之間在次序上可此可彼、彼此間的次序也並無特定含義的章次就是鬆散、“無機”的。不過,如上所述,對章次的組織受整理者的主觀影響很大。不僅“有機”、“無機”的標準見仁見智,就是“有機”本身也有多樣性。這其中要充分考慮整理者的主觀動機以及古書的流傳統系。另外,就整篇文獻的章次結構來說,“有機”和“無機”的問題也有複雜性。可能整篇文獻的結構都是“有機”的或“無機”的,而一篇文獻中,其章次部分“有機”、部分“無機”也是存在的。最後,就形成方式上講,在前述整理者“論次”、“序次”的工作中,文獻章次形態實際上走的是從“無機”到“有機”的演變過程。但這並不排除這樣一種可能,即有的文獻在草創之初章次結構就是非常“有機”的,並不待後來的“整理”而“有機”。倒是在以後的流傳過程中,這些本來章次結構非常有機的古書,其結構上的“有序性”反而每況

① 不過,整理者重組之前的章序格局,可能也並非“雜亂無章”,這當中有個不同讀者認識差異的問題。另外,即便原來的章序比較有序,但整理者還是有可能對它進行重組,因為原來的次序可能並不是整理者想要的,或者說不能反映重組者的組織理念。這方面一個突出的例子就是《周易》卦序帛書本與今本的不同:二者其實都比較“有序”,但卻不影響它們二者的存在,而且帛書本卦序還是對今本卦序重組的結果。詳見李學勤《周易經傳溯源》,長春出版社,1992年版。

② 楊伯峻《論語譯注》,中華書局1980年版(導言)。《論語》一書,有的部分的確章序上沒什麼講究,但有的章序之間的關係還是相當密切、經過精心安排的。

③ 李零《孫子篇題木牘初論》,《孫子古本研究》。

④ 清人陳士珂對《孔子家語》的評論“彼此互見,損益成文”,正是這種情形的寫照。見《孔子家語疏證序》,上海書店影印,1987年版。

⑤ 以郭店楚簡爲例,許多篇涉及簡冊編聯的問題。如《成之聞之》、《尊德義》、《性自命出》等。

愈下(如《緇衣》)。以上情況表明,古書的章次結構既具有非常明顯的主觀色彩,也具有相當的複雜性,還會在傳流中發生變化。對此我們應該有充分的估計,且不可盲目地妄下結論。另外,還需說明的是,我們經常用“有序”、“無序”來描述古書的章次形態,似乎“有序”即對應我們這裏的“有機”,而“無序”則對應“無機”。嚴格說來,這並不準確。因為,雖然說是“無序”,但章與章之間的次序實際上是存在的。也就是說,“無序”並非無“序”,“無序”其實“無”的是一種特定內涵的“序”。同樣,“有序”不僅指有“序”,更重要的是它有一種特定內涵的“序”。正是基於“有序”、“無序”與“有機”、“無機”含義上的這種細微差別,所以本文才用了後一組。

## (二)“有機”章次的兩形式——“次序”與“同類集結”

本文既題名“古書的章次問題”,其實主要還是要探討古書在章次安排上如何組織、如何才能成為有條理,即“有機”的章次形態。在筆者看來,作為“有機”的章次形態,其“有機性”其實主要體現在兩個方面,即“次序”與“同類集結”。下面將分別進行討論。

### 1. “次序”

所謂“次序”意識,其核心內容就是體現在“序”字上,即章的先後順序是有特殊要求的,誰先誰後有嚴格的講究,彼此之間的先後次序代表著一種特殊的“意義”或組織理念。清人劉寶楠就曾對《論語》“前後章相發明之體例”給以關注。在他看來,《論語》有些章的先後次序不是隨便安排的,其中有內在的邏輯性。如他舉《八佾》前兩章講魯國三氏的僭禮之行,第三章講“人而不仁,如禮何?”,而此“人”顯指魯國三氏,由此可見章次相次之理。又如《述而》十七章講“五十以學易”,十八章接著就說“子所雅言”,在劉氏看來也不是偶然的<sup>①</sup>。漢代趙岐為《孟子》作章句,專門作《孟子篇敘》一篇,“言《孟子》七篇所以相次敘之意也”<sup>②</sup>。其雖然就“篇次”而言,但前文講過,在對篇、章次序的組織上,“篇次”與“章次”其實有很大的共通性,因此可以互為證明。

雖然上述篇章之間的次序關係及其被賦予的“意義”,多出自整理者的主觀設想,但這其中也存在一些帶有“普遍性”的東西。即為常理或一般的邏輯所認同的次序關係。比如上面提到《儀禮》的篇次古今有多種不同的安排,但差異之中也有共同之處。比如《別錄》本、戴德本、戴聖本前三篇的順序依次都是《士冠》、《士昏》、《士相見》,之所以如此一致,就是因為它符合一般認同的邏輯順序:從成人到成婚再到社交<sup>③</sup>。再如包括武威本在內的四個本子都是先《燕禮》後《大射禮》<sup>④</sup>,恐怕也是因為二者性質上比較接近,而且“燕饗”之後才行“大射”的緣故<sup>⑤</sup>。這種遵循常理或一般邏輯順序的篇章次序,在相當的程度上,是不可逆的。因為違反或改變了它,就會被認為是有悖常理並因此顯得“非法”。這樣一來,這種章次就擁有超強的穩定性,不僅歷久而不變,即便是簡冊朽壞導致章次錯亂,後來的整理者仍然會依據上述的“常理”或“邏輯”將它們恢復。例如《五行》篇簡本與帛書本章次頗有不同,其間不難發現由簡冊朽壞導致的章次錯亂<sup>⑥</sup>。但我們看它們之間也存在相當多章次相同的部分,而這顯然是根據文理邏輯恢復的結果。

### 2. “同類集結”

所謂“同類集結”,是指讓章義相同或相近,以及有相近語詞或表達方式的章章次相連,也就是劉向整理書籍篇章次序時所用的“以類相從”的原則。把章義相同或相近的章放到一起,就在一篇文獻

① 劉寶楠《論語正義》,中華書局1990年版。

② 當然,趙氏的解釋也未必盡合原義。

③ 王文錦有此說,見《經書淺談》(楊伯峻主編),中華書局1984年版。

④ 武威本“大射”作“泰射”,“大”與“泰”通,為漢代所習見。

⑤ 關於燕饗禮與大射禮的次序,《鄂侯御方鼎》明確記載“王休宴,乃射”(《三代吉金文存》4·32,中華書局1983年影印本),燕饗明在大射之前。

⑥ 詳見徐少華《楚簡與帛書五行篇章結構及相關問題》,《中國哲學史》2001年第3期。

的章句佈局上就出現了一些“意義簇”——“意義”相同或相近的章的“集合”。這種“同類集結”原則下的章次組織，“序”的觀念並不突出——誰先誰後並不是最重要的，它強調的是要把“意義”相同或相近的章歸併到一起。雖然在順序上似乎不是那麼講究，但由於強調某些章要歸併到一起，所以仍然體現出強烈的組織意識，因此也是“有機”的。不過，儘管“集合”內部對順序的要求不是那麼嚴格，但在一篇文獻中，一旦確定了某些章的組合關係，就必然會對其他章的次序安排產生連鎖反應。因此這種“集合”對章次還是有制約，儘管這是間接的。

章次組織上的“同類集結”原則是相當普遍的。前面說過，“次序”的原則組織起來對邏輯的要求比較嚴格，因此行之不廣，而“集合”的原則由於對“次序”並沒有什麼嚴格的講究，運用的範圍要廣得多，也更具有“可操作性”。還是以《論語》為例。《論語》中許多章放到一起，絕對不是偶然的，它們有相當的“傾向性”，這突出表現在它們往往是按照“意義”組成的集合，亦即上文提到的“意義簇”。如《憲問》第十六、十七章都是講“管仲之仁”，它們被放到一起顯然不是巧合。像《季氏》第四章講“益者三友，損者三友”，五章講“益者三樂，損者三樂”，它們放到一起顯然也是有意識的策劃。同篇第六章講“君子有三愆”，七章云“君子有三戒”、“君子有三畏”，它們放到一起也不是巧合。再如《泰伯》十八、十九、二十、二十一章都是讚美堯、舜、禹之類先聖賢君，它們的結集也非偶然。此類例子還有很多，不勝枚舉。以出土文獻與傳世文獻相對照，我們會對古人運用“意義簇”組織章次的情況有更深切的體會。前面我們提到今本《禮記·緇衣》篇是簡冊錯亂之後的重組，而簡本實為“原創”。但我們看今本的重組也很有“規律性”，這個“規律”就是“同類集結”。如簡本第十、十一章都是講如何對待“賢臣”、“小人”的問題，在今本中這兩章分別對應十五、十四章<sup>①</sup>，雖然章次有所顛倒，但它們畢竟是相連的，表明在整理者看來這兩章的“意義”是相同或至少是相近的。再如簡本六、七、八章都是講在上之“君”要做好“民”的表率，這樣上行下效，才能達到“治”的目的。在今本中這三章分別對應六、五、四章：次序正好相反，但卻同樣被放到了一起。它們“次序”的不盡一致和“組合”的完全一致，再次印證了我們上面對“同類集結”原則的認定：“次序”的意識並不凸顯，只把“意義”相同或相近的作“同類集結”。另外，從對阜陽雙古堆漢墓所出一號木牘的章題與傳世文獻的比較研究中，我們也能發現這種“同類集結”的原則。像一號章題之 19“子路行辭中尼敢問新交取親”對應《說苑·雜言》之 33 章，而章題之 44“子路行辭中尼中尼曰曾（贈）女以車”對應《說苑·雜言》之 34 章<sup>②</sup>。從“19”和“44”可以看出，當初這兩章並不是相連的，但到了《說苑·雜言》中卻將它們歸併到了一起，顯然是注意到它們都有“子路行辭中尼”這樣的句式。更有意思的是，這兩章在《孔子家語》中被合併成了一章，不過先後順序與《說苑》正相反。其實，無論是像《說苑》那樣的相連的兩章，還是如《孔子家語》般合併成一章，都是一種“同類集合”，只不過“一章”的情況顯得更緊湊罷了。其次序的相反，同樣昭示“集合”的原則：“次序”可“萬變”，但“不離其宗”的是“同類”、“集合”。

“同類集結”原則最典型、集中的體現，是一些古書篇名的命名。隨著出土材料的不斷湧現，許多學者都已認識到，古書篇名最初有很多僅是撮取一篇的頭幾個字，如《論語》的《學而》、《為政》等<sup>③</sup>，到後來才出現取一個可以概括該篇文獻主題思想的篇名，如《墨子》中的《尚賢》以下十篇以及《孫子兵法》中的篇名等。其中後一種一開始主要體現為圍繞一篇的中心題旨佈局謀篇、組織章句，因此“章句結構頗具條理”<sup>④</sup>，但後來就出現在一個主題或篇名下拉雜、拼湊相關章句的情況。如《大戴禮記·勸學篇》，其中許多章並見於《荀子》、《韓詩外傳》、《說苑》、《呂氏春秋》等書。它的章句之間的次序並無什麼嚴格的要求，這些章之所以被搜羅到一起，因為它們都是講“為學”的。這種篇實質上就是以“勸學”、“為學”為主題的大的“意義集合”。其他如《說苑》、《新序》等書篇的形成也多類此。對這種篇的“同類集結”性質，劉向其實已經作了夫子自道：“……令以類相從，一一條別篇目，更以造新書十萬言

<sup>①</sup> 今本《緇衣》章數傳世本有 23、24、25 等多種劃分（詳見彭浩《郭店楚簡 緇衣 的分章及相關問題》，《簡帛研究》第 3 輯），此採取的是 25 章的劃分方法。

<sup>②</sup> 胡平生《阜陽雙古堆漢簡與 孔子家語》，《國學研究》第七卷，北京大學出版社 2000 年版。

<sup>③</sup> 阜陽雙古堆木牘的章題也屬這種情況，雖然其為“章”題。

<sup>④</sup> 李零《關於銀雀山簡本 孫子 研究的商榷》，《孫子 古本研究》。

以上……”<sup>①</sup>。其中的“以類相從”，正是我們所謂的“同類集結”，都是形成“意義集合”或“意義簇”時，必須要做的工作。

以上區分了作為“有機”章次形態的兩種表現形式：“次序”與“同類集結”。實際上，此二者之間也不是截然分離、格格不入的。有時候我們會感到，某種“有機”的章次形態既符合一種邏輯上的先後“次序”，也可算作“同類集結”。也就是說，這兩種原則也是可以共存的。另外，雖然我們說“集合”之內對章次的要求不是那麼嚴格，但並不代表其中的章次可以任意改變。應該看到，儘管從理論上說各章的次序可此可彼，但如前面第一部分所述，在累世的傳沿中，各章之間“習慣”或“傳統”上的次序安排一直被繼承下來，從而就形成了一種固定的、“非邏輯”的順序。雖然這種順序沒有什麼理論或邏輯上的意義，但由於積久成習，它也具有極強的穩定性和不可逆性。這種由“習慣”積累而成的章次組織可以說介於“有機”與“無機”之間：從穩定性上講它接近“有機”，而要說到各章之間邏輯上的關係，它又是“無機”的。另外，這種由“習慣”積累而成的章次還有一個重要作用，即“還原”功能。因為它們多積累了“習慣”上的章次安排，即在傳承上維持了“一如既往”的形態。借助這種“習慣”或“傳統”上的順序安排，我們會相對容易地恢復文獻特別是其章次上的原貌。

### （三）章次的流變問題

從上個世紀七十年代以來，隨著地下材料的不斷湧現，我們發現傳世文獻與出土古書在篇章的順序上多有不合<sup>②</sup>。這表明，與分章一樣，古書的篇章順序也不是一成不變的。這其中有不同整理者的個人理解以及錯簡、簡冊紊亂等原因。透過古書篇章順序的演變，可以窺見古書演進與形成的大致脈絡。另外，古書篇章順序的“有機”與“無機”還往往牽涉到古書“早”、“晚”的時代判斷，從而與古書的斷代密切相關。比如，同樣認為簡本《老子》（特別是甲組）的章次較今本為“合理”或“有機”，但學者們的意見卻截然不同：王博以簡本章次較今本為“晚出”<sup>③</sup>，而彭浩等人卻認為簡本的章次要更早<sup>④</sup>。這表明它絕不是一個容易輕鬆回答的問題。下面想就古書篇章順序演進中的兩個常見的問題，談一點看法。

#### 1. 無機——有機

這種演變模式比較適用於那些最初是零碎的“自然章句”<sup>⑤</sup>，後來才整齊章句、成篇成書的古書。一般來講，當零散的章句經過整理之後，章句順序都要比原先更有次序和條理，總會由“無序”到“有序”，從“雜亂”到“有機”。但也要看到，在章次的“有機性”上，也並非隨著時間的推移或整理次數的增加而直線式上升。這有三方面的原因。首先，在面對零散的“自然章句”時，不同的整理者對章句順序會有不同的理解和安排。這種由一點向外作多線、發散式的演變模式，由於不同整理者之間的主觀差異，導致初次整理之後的文本在“有機性”上參差不齊：有的整理只可稱“初步”，但有的卻已非常嚴謹。這種經初步整理的文本在“有機性”上的差異，意味著後來者所面臨的起點也是不一樣的，差異的每況愈下是可以預見的。其次，即便是同一方向、路線上的整理，即便原有的本子已非常“有機”，整理者仍然可以根據自己的理解對篇章順序作出微調，甚至是動大手術。這種情況是可以理解的，也是不可避免的。對“有機”章次的微調，甚至是動大手術，意味著“有機性”存在著停滯甚至是中斷的可能，因此

① 劉向《說苑·敘錄》。

② 其中犖犖大者如阜陽漢簡《詩經》、銀雀山簡本《孫子兵法》、馬王堆帛書《老子》、《周易》、郭店簡本《緇衣》等，它們的篇章順序與傳世本均有差異。此外，同為出土文獻，帛書《五行》的章序與更早的簡本之間也存在不同。還有，五十年代出土的《儀禮》，其篇序也與傳世本不盡相同。

③ 王博《關於郭店楚墓竹簡《老子》的結構與性質》，《道家文化研究》第十七輯。

④ 彭浩《談郭店《老子》分章及章次》，《中國文物報》1998年10月28日，第三版；以及《郭店一號墓的年代與簡本《老子》的結構》，《道家文化研究》第十七輯。

⑤ “自然章句”一說為李零先生所首倡，詳見李零《孫子古本研究》，北京大學出版社1995年版。個人認為它對那些早期尚是“材料”，並未成“書”的文獻章句形態的揭露是形象而準確的。

就不能繼續原先“質”與“量”的積累，故雖是經多次整理的本子，其章次上的“有機性”有時也“一蟹不如一蟹”。最後，古書在流傳過程中，其結構特別是篇章順序方面的傳承，還存在“斷裂”的現象：由於簡冊錯亂，文本結構經長期積累的“有機性”便會在頃刻之間蕩然無存。這樣，後人在對這些錯亂的簡冊重新整理時，其篇章順序上的“有機性”便無異於“從頭再來”。所以，我們常常看到某些晚出傳本篇章順序上的“有機性”，反而比不上其早期的傳本（如《緇衣》）。其中傳承的“斷裂”無疑是重要的原因。可見，必須在對古書的流傳系統、整理者的理解以及傳承等方面的因素作綜合考慮的情況下，我們才能對其篇章順序上的演變作相對合理的判斷。

## 2. 有機——無機

談到這種演變模式，筆者要提到當前學術界於古書結構演進方面的一個認識誤區。這種看法認為，如果原先結構就非常“有機”，則後來沒有必要打亂它。所以“無序”的應該更早，而“有機”的應該較晚。應該講，一般情況下這條原則確實很堅強：如果先有一個井然、有條理的章次，誰也不會用一個雜亂無章的本子來取代它。但要注意，這僅是“一般情況”，即它是建立在對古書總是作“常態”、“直線”流傳的認識上的，事實卻要複雜得多。在一定的條件下，先“有機”後“無序”的演變也是存在的。從理論上說，上述看法存在著這樣一個前提認定，即古書的結構演進總是遵循由“無序”到“有機”的模式。這就忽略了另外一種可能，那就是有的古書最初並不是零散的“自然章句”，其最初的成書，結構上就是井然有序的。這樣，在以後的流傳過程中，無論是後人的重組或整理，還是由於簡冊錯亂導致的傳承的“斷裂”，都意味著“失序”或“有機”的不再。在這種情況下，“有機”——“無序”的演變就是必然的。另外，即使有的古書由“無序”的“自然章句”，經整理成爲章次比較“有機”的本子，但如前所述，這種本子的“有機性”並非隨著時間的遞進繼續著“質”與“量”的積累。由於傳承“斷裂”等方面的原因，這種“有機”的本子可能重歸“無序”。

章次結構上“無序”與“有機”的雙向互動關係表明，將“無序”簡單地對應“早出”，將“有機”對應“晚出”，實在是失之簡單化了。另外，在“無序”和“有機”之間作孰早孰晚的判斷，實際上預設了這樣一個前提：即二者之間都是單線條式的演進，但事實並不如此簡單。很可能二者都有各自的來源，並非出自同一系統，這時要作出早晚的判斷就相當複雜。如楚帛書十二月神旁的文字，規定了各月的禁忌，學者公認它與後來的《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》有關。不過，儘管楚帛書內容比較單一，也沒有複雜的五行系統，因此更爲原始<sup>①</sup>，但李學勤先生仍然謹慎地指出：這並不意味著《月令》諸書是由楚帛書發展而來的<sup>②</sup>。即便二者屬同一系統、單線條式的演進，由於二者之間年代相隔久遠，有相當多的中間環節並不爲我們所知曉，在這種“斷裂”狀態下要作出判斷也非易事。

上面所論，是古書章次結構演進的比較典型的兩種模式。當然，古書章次的演進也並非在“無序”與“有機”之間作出此入彼或非此即彼的二元轉換。事實上的表現可能會有許多種形式。比如上面提到“有機”的問題有著強烈主觀色彩的，在不同整理者那裏對“有機”會有不同的理解或要求。於是，同樣是“有機”的，但前後“有機”的具體形式也有不同。也就是說，“有機——有機”的演變模式也是存在的。但後來的重組者之所以將原有的章次組織成別一種形式的“有機”，也許在他看來原先的章次是“無序”的，或至少不是特別“有序”、“有機”。所以從某種意義上說，上述演變仍然是“無序”與“有機”之間的轉換。限於篇幅，其中的詳細情形不再一一介紹了。

（作者單位：上海大學古代文明研究中心）

① 李零《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，中華書局 1985 年版。

② 李學勤《東周與秦代文明》，文物出版社 1984 年版。

陳文豪

## (一) 前言

簡牘和縑帛是紙未成爲書寫素材前最主要的書寫用具，使用的時間大約在春秋至晉代，其後遂逐漸被紙取代。在近代簡牘出土前，也曾發現簡牘，唯僅見諸文獻記載，並無實物留存。今人目睹簡牘實物，爲19世紀末迄今陸續出土者，故近代簡牘出土已逾百年<sup>①</sup>，總數量在20萬枚以上<sup>②</sup>。

縑帛做爲書寫素材的時代約略和簡牘相當，但因價昂或保存不易，故出土的數量不若簡牘。帛書的出土最早爲20世紀30年代在湖南省長沙市子彈庫出土的楚帛書<sup>③</sup>，最著名的爲1973年於湖南省長沙市馬王堆3號墓出土的前漢早期帛書44件<sup>④</sup>，其餘的爲一些帛畫或帛書殘件。<sup>⑤</sup>

由於簡牘和縑帛做爲書寫素材的時代約略相當，出土的簡帛文獻的時代相近，在馬王堆帛書出土後，有學者主張將簡牘研究與之結合，稱之爲簡帛研究<sup>⑥</sup>，或簡帛學。

伴隨簡牘的出土，簡帛研究已逾百年，如以帛書出土論也有80餘年，經歷這麼長時期的研究探索，簡帛學是否足以稱爲“學”？在學術界存在兩極化看法，有主張應將簡帛研究正名爲“簡帛學”，有認爲簡帛研究尚未形成理論，不足稱之爲“學”。認爲簡帛研究不足以稱之爲“學”者，多數未從事簡帛研究，甚或存有鄙視新材料、新文獻心態者，故否定百餘年來簡帛學研究的成果。筆者認爲簡帛研究所涉及的範圍、學科很廣，已經足夠發展成爲一門專門的學問。本文即就此問題，談談個人的看法。

## (二) 簡帛學的內涵

簡帛學係指從事簡帛研究時涉及的方法及相關學科，範圍很廣，因篇幅所限，於此僅就簡帛版本學、簡帛命名、簡帛目錄學、簡帛保護及簡帛辨僞等項進行探討。

318

① 初師賓：《簡牘學百年的思考》（《簡牘學研究》，第3期〔2002年4月〕）云：“1901年2月至3月間，英國的斯坦因（Aurel Stein）和瑞典的斯文赫定（Sven Hedin）在新疆進行所謂“探險”、“考古”，分別於尼雅、樓蘭古遺址掘獲魏晉時期木簡，揭開簡牘考古的序幕。”

② 胡平生：《長沙走馬樓簡牘概述》，《中國上古秦漢學會通訊》，第3期（1997年6月），頁22，云：“說走馬樓簡牘數量可能超過國內歷年出土簡牘的總和，含義是大約有十萬片左右。”另據胡氏文後所附“本世紀以來出土簡牘一覽表”的說明，指出“上表中歷年出土全部簡牘總和約爲七萬九千二百片，加上已出土但未公布的簡牘，總數約在九萬片左右”，事實上尚有胡氏表中未列入的出土簡牘，故二十世紀出土簡牘數量約二十萬枚左右。在21世紀開始之際，簡牘又大量出土，此爲今年（2002年）6月3日在湖南省湘西自治州龍山縣里耶鎮出土的二萬餘秦簡（柴煥波、張春龍、龍京沙：《龍山里耶出土大批秦代簡牘》，《中國文物報》，第1037期（2002年8月9日），第1版；張春龍、龍京沙：《21世紀重大考古發現：湘西里耶秦簡復活秦國歷史》，《中國國家地理》，2002年第9期〔總第503期〕；繁體中文國際版，2002年11號〔總第18期〕。

③ 楚帛書出土時間有各種說法，此從李零說法。見李氏著：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，中華書局，1985年版。

④ 馬王堆漢墓出土帛書的種類說法分歧，有26件、28件、30餘件等說，係因帛書出土時尚未進行全面整理，造成估計不確。最新的統計較詳細，認爲有6大類44種，見張顯成：《述評文章要注重內容的科學性》，《中國史研究動態》，2002年第6期（總第282期）。

⑤ 拙作：《二十世紀出土秦漢簡帛概述》，《簡牘學研究》，第3輯（2002年4月）。

⑥ 最早稱簡牘研究爲簡牘學者爲《簡牘學報》於1974年6月出版第1期，其後有《國際簡牘學會會刊》於1993年出版第1號；《簡牘學研究》於1997年出版第1輯；《中華簡牘學會通報》於2002年6月出版第1號，相關組織有“簡牘學會”，成立於1974年；“國際簡牘學會”成立於1991年8月，“中華簡牘學會”成立於2000年。以簡帛爲名者，爲《簡帛研究》於1993年出版第1輯。

## 1. 簡帛版本學

版本學為中國傳統學問之一。簡帛學的研究和版本學亦有緊密的關係，簡帛出土後，除進行整理、保護外，首要的工作為內容的釋讀。簡帛釋文受釋讀者的個人條件，及印刷出版過程等客觀因素的影響，因此，每一部簡帛文獻的整理及釋文並不能令人十分滿意，所以簡帛文獻就會有不同版本出現。以民國 19 年出土的居延漢簡而言，迄 2001 年最少有 14 種版本。<sup>①</sup>居延漢簡主要的版本內容，在《居延漢簡之版本與編號》一文中已有介紹，於此不擬詳談。現另以睡虎地秦簡《日書》及銀雀山漢簡《孫子兵法》、《孫臏兵法》為例說明之。

1975 年 12 月，考古工作人員在湖北省雲夢縣睡虎地發掘 12 座戰國末期至秦代的墓葬，其中 11 號墓出土 1155 枚秦代竹簡及殘片 88 枚。睡虎地秦簡出土後，由於特殊政治環境的需要，釋文整理的工作很快展開，於《文物》1976 年第 6 期開始刊布釋文，以後各種釋文版本紛現，至少有十種以上，由於比對範圍廣，於此難以盡言，故就其《日書》部分進行討論。

睡虎地秦簡的內容有：《編年記》、《語書》、《秦律十八種》、《效律》、《秦律雜抄》、《法律答問》、《封診式》、《為吏之道》、《日書》甲種、《日書》乙種。《日書》為數術類文獻，被視為“封建迷信產物”，故最初的睡虎地秦簡釋文，並未將之刊布，至 1981 年文物出版社出版的發掘報告《雲夢睡虎地秦墓》（下稱發掘報告）一書，始將釋文公布，其後《中華五千年文物集刊·簡牘篇三》<sup>②</sup>，據之進行標點及註解；1990 年文物出版社出版精裝本《睡虎地秦墓竹簡》（下稱精裝本），完整刊布睡虎地秦簡釋文，《日書》亦收入其中，故《日書》至少有三種版本。這三種版本中，《中華五千年文物集刊·簡牘篇三》因環境的隔閡，或知而未見，所以談及《日書》版本時，一般大陸研究者引用較少或是加以忽視<sup>③</sup>，故這一版本於此不列入討論。那麼其他兩種版本之間的差異為何？

劉樂賢研究後指出，從整體而言，釋文、注釋、照片三者齊備的精裝本顯然要優於發掘報告。但是，這並不意味精裝本可以完全取代發掘報告。對發掘報告和精裝本的釋文進行核對後，發現精裝本雖然改正了發掘報告釋文的一些錯誤，但它又出現了不少排印錯誤，影響了釋文的準確性。為進一步深入比較發掘報告和精裝本《日書》的優劣，劉氏舉出一些例證，今據其所舉改列之於後：

(1) 精裝本訂正發掘報告釋文明顯錯誤者：

① 《日書》甲種四五背參：“人過於丘虛，女鼠抱子逐人，張傘以鄉(嚮)之”的“傘”字，發掘報告誤釋為“冊”，精裝本加以改正。

② 《日書》甲種一五七背：“今日良日……”，發掘報告誤釋為“今日良，白……”，精裝本已改正。

③ 《日書》乙種一九一貳“辰不可以哭、穿肆，且有二喪，不可以卜筭為屋”的辰字，發掘報告誤釋為“庚”，精裝本已改。

(2) 精裝本釋出發掘報告未釋之字：

① 《日書》甲種一五八背“律律弗御自行”的“御”字。

② 《日書》乙種一五八“高王譴適(謫)”的“適”字。

“御”與“適”均為發掘報告未釋出，而在精裝本新釋出者。

(3) 發掘報告釋文正確而精裝本錯寫者：

① 《日書》甲種一三二正“毋以癸、甲西南行，月之門也”，“月”字在發掘報告釋文中不誤，而在精裝

<sup>①</sup> 馬先醒師在《居延漢簡之版本與編號》（《勞貞一先生七秩榮慶論文集》）一文中指出，在研習居延漢簡時所見版本有，勞榘、余遜：《曬藍本漢簡釋文》、勞榘：《居延漢簡考釋·釋文之部》、勞榘：《居延漢簡考釋》、勞榘：《居延漢簡·圖版之部》、中科院考古所：《居延漢簡甲編》、勞榘：《居延漢簡·考釋之部》、赤井清美：《居延漢簡》等七種；知而未見者有，勞榘：《居延漢簡·考證之部》、馬衡：《居延漢簡稿本》、賀昌群：《居延漢簡釋文稿本》、中科院考古所：《居延漢簡乙編》、《居延漢簡甲、乙編釋文》，合計有 12 種版本。除此外，尚謝桂華、李均明、朱國焯合校：《居延漢簡釋文合校》、中國簡牘集成編輯委員會：《中國簡牘集成》之居延漢簡本。

<sup>②</sup> 吳昌廉主編，臺北：中華五千年文物集刊編輯委員會，1986 年 6 月初版，本冊內容除《日書》甲、乙種外，還有《封診式》及《為吏之道》。

<sup>③</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（岳麓書社，2000 年版），云：“臺灣於 90 年代初出版《中華五千年文物集刊·簡牘篇三》刊載了《日書》釋文，是完全照錄《雲夢睡虎地秦墓》的《日書》釋文，對個別簡文加以修訂。”忽視編者在注釋及標點上亦有其貢獻。

本卻被誤寫爲“日”。

②《日書》甲種四四正“載(繫)久不已”，“已”字在發掘報告釋文中不誤，而在精裝本卻被誤寫爲“巳”。

③《日書》乙種四〇貳“祀五祀日，丙丁竈，戊己內中土，乙戶，壬癸，庚辛□”，“戊己”在發掘報告釋文中不誤，而在精裝本卻被誤寫爲“戊巳”。

④《日書》乙種八一貳“金勝木”，發掘報告釋文不誤，而在精裝本卻被誤寫爲“金勝水”。

(4) 精裝本中的漏增衍字：

①《日書》甲種九一貳背“直此字月者不出”一則，在精裝本釋中未見。

②《日書》甲種一三四正號簡中，精裝本漏“九月辰”三日。

③《日書》乙種六八號簡，在精裝本中多出“丁壬辰”三字<sup>①</sup>。

漢簡本《孫子兵法》及《孫臏兵法》，係1972年4月間在山東臨沂銀雀山一號漢墓出土。

《孫子兵法》釋文首先於《文物》1974年第12期刊布，其後分別見諸1975年文物出版社出版的《銀雀山漢墓竹簡(壹)》線裝大字本、1976年的簡注本、1985年文物出版社出版的《銀雀山漢墓竹簡(壹)》精裝本中。線裝本的釋文有《程兵》篇殘簡一枚，在簡注本及精裝本中均被刪除<sup>②</sup>。

《孫臏兵法》的釋文首見於《文物》1975年第1期，1975年2月由文物出版社單獨發行簡注本，又收入1975年文物出版社出版的《銀雀山漢墓竹簡(壹)》線裝大字本及1985年文物出版社出版的《銀雀山漢墓竹簡(壹)》精裝本中。線裝大字本分上下兩篇，上編包括《擒龐涓》、《見威王》、《威王問》、《陳忌問壘》、《篡卒》、《月戰》、《八陣》、《地葆》、《勢備》、《兵情》、《行篡》、《殺士》、《延氣》、《官一》、《強兵》，下編有：《十陣》、《十問》、《略甲》、《客主人分》、《善者》、《五名五共》、《兵失》、《將義》、《將德》、《將敗》、《將失》、《雄牝城》、《五度九奪》、《積疏》、《奇正》。1985年出版的精本，只保留上編，並補入《五教法》一篇，將下編全部剔除<sup>③</sup>。所以在從事漢簡本《孫子兵法》及《孫臏兵法》，勢必將所有的版本閱讀比較。

由前述可知簡帛版本，在簡帛研究上占有重要地位，因對據以研究的簡帛文獻，如未能掌握相關版本，在研究上可能不夠周延，甚至出現事倍功半或誤解之處<sup>④</sup>。

## 2. 簡帛命名

簡帛命名問題，一是指在某地出土簡帛的命名，一是指出土簡帛佚籍的命名。簡帛佚籍的命名，如能發現篇題，即依篇題，如無篇題，一般即以首簡第一句命名，或據文義命名，現已無多大爭議。在此要討論的爲前者，因在目前似仍無一共同遵循的規律。

1930年中瑞西北科學考察團貝格曼等在漢代居延地區(今額爾濟納河流域一帶)出土的簡牘，學術界通稱之爲“居延漢簡”。1972~1976年間甘肅考古工作人員，組成居延考古隊，再度至居延地區進行調查，1973~1974年夏秋對破城子等三處遺址從事試掘，發現二萬多枚簡牘，起初名稱紛紜，後爲和1930年出土者區別，而稱之爲“居延新簡”<sup>⑤</sup>。

事實上“居延漢簡”及“居延新簡”之名，均有可商之處。馬先醒師即指出，“居延漢簡”之命名，存在空間、時間及文物性質三方面的差異，就空間而言，1930年出土簡牘地點，分屬漢張掖郡肩水都尉、

① 以上參見劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》(臺灣文津出版社，1994年版)。

② 陳偉武：《簡帛兵學文獻探論》(中山大學出版社，1999年版)。

③ 同前註。

④ 《日書》研讀班：《日書：秦國社會的一面鏡子》(原載《文博》1986年第5期；收入《秦文化論叢》第1集(1993年5月))，引“故丘鬼恒畏人，畏人所爲……”，認爲人固然怕鬼，但鬼也怕人。按：此文發表於1986年，所用《日書》爲發掘報告本，同時又斷章取義，故誤解了簡文“畏”字本意，精裝本本句在句讀上與發掘報告本不同，全句爲“故丘鬼恒畏人，畏人所爲，爲芻矢以驚(弋)之，則不畏人矣”，並註云：“畏人，恐嚇人。”其意爲，鬼時常恐嚇人，並到人住所去恐嚇人，如果用芻草做的箭去射它，就不會再恐嚇人了。引用不同版本，對簡文產生不同理解，會得出不同結論，在此例中明白顯示出。

⑤ 薛英群、何雙全、李永良：《居延新簡》，蘭州大學出版社，1988年版；甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、文化部古文獻室(中國文物研究所)、中國社會科學院歷史研究所合編：《居延新簡——甲渠候官與第四隊》，文物出版社，1990年版；甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、文化部古文獻室(中國文物研究所)、中國社會科學院歷史研究所合編：《居延新簡——甲渠候官》，中華書局，1994年版。

居延都尉所轄,就時間而言,所出簡牘不限於漢簡,尚有部分新莽簡;以文物性質而言,竹簡之外,多木牘,單簡之外,更“兩行”。綜之,“居延漢簡”四字,可謂“一無是處”。“居延新簡”雖然是相對於1930年出土的居延漢簡而言,但“漢”、“新”能否對得起來?問題很大!即使對得起來,必經闡釋方顯真義的名稱,恐非嘉名,縱係嘉名,也只為居延考古隊解決了一半問題。故主張名貝格曼所獲漢簡為“張掖漢新簡牘(Ⅰ)”,名所獲者為居延考古隊所獲者為“張掖漢新簡牘(Ⅱ)”,今後額濟納河流域續有所獲時,則依次命名為“張掖漢新簡牘(Ⅲ)”<sup>①</sup>。

“居延漢簡”、“居延新簡”命名,容有可商之處,似已約定俗成,在理解與認識上,並不會造成混淆。但其他出土簡牘的命名,目前仍未能有一致化與規範化。以1975年12月在湖北省雲夢縣睡虎地出土的“睡虎地秦簡”而言,就有許多不同稱法。

“睡虎地秦簡”的整理小組稱“雲夢秦墓竹簡整理小組”,首度公布釋文,將釋文稱之為《雲夢秦簡釋文》。<sup>②</sup>因此,之後的稱法,有“秦簡”<sup>③</sup>、“雲夢秦簡”<sup>④</sup>、“睡虎地秦墓竹簡”<sup>⑤</sup>、“雲夢竹簡”<sup>⑥</sup>、“雲夢睡虎地秦簡”<sup>⑦</sup>等稱呼。按:秦簡的出土,除睡虎地秦簡外,目前所知尚有:青川木牘、放馬灘秦簡、岳山秦牘、龍崗秦簡、楊家山秦簡、王家臺秦簡、周家臺秦簡<sup>⑧</sup>、里耶秦簡,以“秦簡”稱睡虎地秦簡,顯有不妥。稱“雲夢秦簡”因1998年底在雲夢龍崗六號墓也出土秦代竹簡150餘枚<sup>⑨</sup>,故亦不恰當。睡虎地秦簡的稱呼,馬先醒師主張:

“睡虎地”區域小於雲夢,較精確,用以示該批簡牘之出土地,“秦”以示其時代,“簡”以示其質材形制,如此已足。<sup>⑩</sup>

吳福助教授亦認為:“隨著考古事業的蓬勃發展,將來同一縣內的不同地區,隨時都有可能出土同時代或同一性質的簡牘。為避免混淆,盡量以確實出土地命名顯較過去普遍以縣為命名的方式理想。……採‘睡虎地秦簡’較適宜。”<sup>⑪</sup>可惜這些呼籲,似未獲廣大回響,在簡帛命名及稱呼上,仍未統一。以今年6月出土的里耶秦簡而言,有“龍山里耶秦簡”<sup>⑫</sup>、“湘西里耶秦簡”<sup>⑬</sup>、“酉水流域出土秦簡”<sup>⑭</sup>等稱呼。但為避免命名與稱呼上的分歧,應有統一的規範,竊以為以出土地的最小地名來命名或許是較理想的。

### 3. 簡帛目錄學

目錄學也是中國傳統學問之一,向來為學者所重視,故清代學者金榜云:“為學不可不通目錄學。”蓋熟悉目錄學,可避免走冤枉路,收事半功倍之效。故各學門或學科均有不少學者投注心力編輯各種論著目錄。與簡帛同屬新史料的敦煌學早已有完整的論著目錄出版<sup>⑮</sup>,而簡帛論著目錄大部分發表在

① 馬先醒師:《“居延漢簡”命名之合理化與精確化》,《簡牘學報》,第14期(1992年3月)。

② 雲夢秦墓竹簡整理小組:《雲夢秦簡釋文(一)》,《文物》,1976年第6期(總241期)。

③ 張世超:《秦簡中的“同居”與有關法律》,《東北師大學報》,1989年第3期(總第119期)。

④ 中華書局編輯部:《雲夢秦簡研究》,中華書局,1981年版。

⑤ 睡虎地秦墓竹簡整理小組:《簡牘學》(線裝本),文物出版社,1977年版。

⑥ 日知、張政娘主編:《雲夢竹簡(一)·秦記·南郡守滕文書·語書》(中英對照本),吉林文史出版社,1990年版。

⑦ 李學勤:《雲夢睡虎地秦簡概述》,《簡帛佚籍與學術史》(臺灣時報文化出版企業有限公司,1994年版)。

⑧ 拙作:《二十世紀出土秦漢簡帛概述》,《簡牘學研究》,第3輯(2002年4月)。

⑨ 劉信芳、梁柱:《雲夢龍崗秦簡綜述》,《江漢考古》,1990年第3期(總第36期)。

⑩ 馬先醒師:《就簡牘學觀點略論睡虎地秦簡(上)》,《簡牘學報》,第10期(1981年7月)。

⑪ 吳福助:《新版 睡虎地秦簡 擬議》,原載《東海中文學報》,第8期(1987年7月)。後收入《睡虎地秦簡論考》(臺灣文津出版社,1994年版)。

⑫ 柴煥波、張春龍、龍京沙:《龍山里耶出土大批秦代簡牘》,《中國文物報》,第1037期(2002年8月9日)第1版。

⑬ 張春龍、龍京沙:《21世紀重大考古發現:湘西里耶秦簡復活秦國歷史》,《中國國家地理》,2002年第9期(總第503);繁體中文國際版,2002年11號(總第18期)。

⑭ 饒宗頤:《酉水流域出土秦簡地理的一些看法》,於2002年7月18日刊載於“簡帛研究網站”(http://www.bamboosilk.org)。

⑮ 鄭阿財、朱鳳玉主編:《敦煌學研究論著目錄(1908—1997)》,臺灣漢學研究中心,2000年版。

期刊或論文集上。例如：曹延尊、徐元邦：《簡牘資料論著目錄》<sup>①</sup>、《雲夢秦簡資料、論著目錄》<sup>②</sup>、吳福助：《睡虎地秦簡文獻類目》<sup>③</sup>、李麗梅：《馬王堆漢墓研究論著簡目 1972 年—1992 年》<sup>④</sup>、陳松長：《馬王堆帛書研究論著目錄》<sup>⑤</sup>、許學仁：《尹灣漢簡研究文獻要目》<sup>⑥</sup>、《長沙子彈庫戰國楚帛書研究文獻要目》<sup>⑦</sup>等。見於各種專著附錄的有：林劍鳴：《基本資料目錄》<sup>⑧</sup>、鄭有國：《中國出土簡牘論著目錄》<sup>⑨</sup>、高敏：《簡牘研究文獻目錄》<sup>⑩</sup>、劉信芳：《楚帛書序錄》<sup>⑪</sup>、門田明：《中國簡牘研究文獻目錄》<sup>⑫</sup>等。此外一些相關的目錄索引，也有簡帛研究目錄專欄，例如：馬先醒師：《漢史文獻類目》<sup>⑬</sup>、張傳璽等編：《戰國秦漢史論文索引(1900—1980)》<sup>⑭</sup>、《戰國秦漢史論著索引續編—論文(1981—1990)專著(1900—1990)》<sup>⑮</sup>、田靜：《秦史研究論著目錄》<sup>⑯</sup>等。

觀察這些已刊布各種簡帛學相關目錄，我們可以發現幾個特點：

(1) 在目錄刊布後甚少續補，即使續補也未能一直持續不輟。<sup>⑰</sup>

(2) 以單一簡帛研究論著目錄為主，並非簡帛學綜合性目錄；林劍鳴、鄭有國及高敏所編目錄，是簡牘學綜合目錄，但未包含帛書，且資料已太舊。

(3) 由係以單一簡帛研究論著目錄為主，在分類上無法達到完備的要求，勢必有所遺漏。

(4) 對國外簡帛研究論著或有收錄，但並非全豹，無法全面體現國外同行研究成果。

(5) 這些目錄都不是單行本，在查考上很不方便。

為總結百年來簡帛學研究的成果，應該有一本詳盡的“簡帛文獻目錄”。這本目錄收錄的研究論著，除應將各種簡帛研究相關論著目錄收入外，還應收錄簡帛學研究的理論性論著。竊以為一部較理想的“簡帛文獻目錄”應至少有兩大部分七大類：甲、通論：為理論及研究史篇，收錄有關簡帛學理論、研究史等論著；乙、專論：① 戰國簡篇：收集長沙五里牌楚簡、仰天湖楚簡、楊家灣楚簡、信陽楚簡、曾侯乙墓簡、望山楚簡、江陵九店楚簡、包山楚簡、郭店楚簡、上海博物館藏楚簡等研究成果；② 秦簡篇：收集睡虎地秦簡、青川木牘、放馬灘秦簡、岳山秦牘、龍崗秦簡、楊家山秦簡、王家臺秦簡、周家臺秦簡、里耶秦簡等研究論著目錄；③ 漢簡篇：收集居延漢簡、敦煌漢簡、武威漢簡、懸泉漢簡、銀雀山漢簡、定州漢簡、張家山漢簡、阜陽漢簡、尹灣漢簡等研究論著目錄；④ 魏晉簡及其他篇：收集走馬樓簡、樓蘭簡牘及吐蕃、西夏等非漢文簡牘研究論著；⑤ 帛書篇：收集楚帛書及帛畫、馬王堆帛書及帛畫、其他出土帛書、帛畫研究論著目錄；⑥ 外文篇：為收他山攻石之錯，外國學者研究簡帛論著和中文論著分開編輯，全部收錄在此部分，然後再依日文、韓文、英文及其他文字分別按類編輯，目錄後則附上索引，方便讀者查閱。

① 《考古學集刊》，第 2 期(1982 年)。

② 《雲夢秦簡研究》。

③ 《中華文化學報》，創刊號(1994 年 6 月)。

④ 《馬王堆漢墓研究文集》(湖南出版社，1994 年版)。

⑤ 《湖南省博物館文集》，第 4 輯(1998 年 4 月)。

⑥ 《經學研究論叢》，第 8 輯(2000 年 9 月)。

⑦ 同前註。

⑧ 《簡牘概述》(陝西人民出版社，1984 年版)。

⑨ 《中國簡牘學概論》(華東師範大學出版社，1989 年版)。

⑩ 《簡牘研究入門》(廣西人民出版社，1989 年版)。

⑪ 《子彈庫楚墓出土文獻研究》(臺灣藝文印書館，2002 年版)。

⑫ 大庭脩編：《漢簡の基礎的研究》，京都：思文閣出版社，1999 年版。

⑬ 臺灣簡牘社，1976 年版。

⑭ 北京大學出版社，1983 年版。

⑮ 北京大學出版社，1992 年版。

⑯ 陝西人民教育出版社，1999 年版。

⑰ 吳福助教授《睡虎地秦簡文獻類目》，係在“有關雲夢秦簡的資料和著述目錄”續補(《中國文化月刊》，第 124 期[2000 年 2 月])的基礎上編成，但此後即未再增補。

#### 4. 簡帛保護

簡帛保護問題，在簡帛學研究中只見單篇論文發表<sup>①</sup>，尚未在簡帛學的專著中論及，事實上簡帛保護在簡帛研究上也是一個重要課題。目前看到有關簡帛保護的論文以談簡牘保護者居多，至於簡書如何保護則尚未見及。

簡帛因長期埋藏於地下，質材腐朽，出土後因環境的變化，容易斷裂破碎，故簡帛的保護不是轉入室內才進行，應是從發掘就已開始。初師寶先生在《簡牘研究與考古學方法之運用》<sup>②</sup>一文談及，野外發掘獲取簡牘是第一步，簡牘清理出土，必須明確地點、方位（或單元）、層次、原狀、共存關係等，缺少這些記錄在簡牘的連綴、斷代和復原上將造成困難。簡牘考古的第二步驟，轉入室內整理，包括：清理、建檔、編綴、釋校。清理包括將野外臨時注明地點、層位、號碼的簡包拆開檢查，然後，按地點、方位（單位）、層次，依次編號，將每枚簡牘的詳情逐項造冊，建立檔案草稿；簡牘編號、建檔後，應著力綴合，特別是編冊排次，盡量使散亂斷失者歸位，恢復其原貌；室內簡牘整理的最後步驟，是反復校釋。簡牘經發掘、整理，進入最後的研究（專題或綜合的）、結論階段，寫出報告，結束簡牘考古程序，提供大家研究。

初先生的論文對簡牘的整理及保護，特別是在編聯、綴合上提出了寶貴具體的意見，值得參考。但由於工作的局限，所談是以前參與邊塞烽燧挖掘出土簡牘的經驗而談。對墓葬出土簡牘的保護並未置一詞，墓葬出土簡牘的保護最重要的是簡牘的脫水，趙桂芳認為墓葬出土簡牘的保護，可分為三階<sup>③</sup>：

(1) 出土簡、牘的現場保護：在簡、牘位置分組、編號、繪圖、照相後，首先要保持簡、牘的濕度，及避免墨汁字跡脫落，再進行清洗，最後放進庫房等待脫水。

(2) 出土飽水竹、木簡牘的脫水保護：使用的方法有醇—醚連浸法、冷凍真空乾燥法、聚乙二醇（簡稱 P. E. G）滲透加固法、自然乾燥法。其中最重要的要防止簡牘木材結構在乾燥過程中開裂、變形。簡、牘脫水後乾燥的方式有兩種，一是竹簡從乙醚裡取出後在大氣自然乾燥，另一種是將取出的竹簡放入真空系統，使乙醚迅速揮發。脫水乾燥後再進行簡牘修復。

(3) 竹、木簡牘保存的最佳環境：脫水後的竹、木簡牘在庫房中的保護，首重濕度及溫度的控制，溫度應在 15—20℃，相對濕度不能低於 45%；其次在光射的影響方面，要避免紫外線對簡牘的危害，最後為防止霉菌、蟲類對簡牘的危害。

簡牘的保護，特別是墓葬簡牘的保護和簡牘庫房內的保護，涉及到化學等自然科學，一般人文學者較少談及，但在未來簡帛學的研究上是一個不容忽視的重大問題，因此在論及簡帛學時不能不進行討論。

#### 5. 簡帛辨偽

簡帛文獻除在學術研究上提供寶貴的資料外，因時代久遠，亦具有文物的價值，故利之所趨，造假的情形就無法避免。在簡帛學的研究上，對此問題的關注較少。胡平生先生曾為文指出香港中文大學藏王杖簡係偽造，並進行考辨。<sup>④</sup>胡先生在其正撰寫的“中國簡牘學”專著中亦列有辨偽專章，惜此書尚未出版，未能一窺胡先生的具體主張與看法。

就個人的觀察，簡帛辨偽的基礎工作最少有下列三項：

(1) 簡帛的質材與年代斷定：這部分的工作靠肉眼固可推斷一、二，然容易走眼，因此最好借助科

<sup>①</sup> 純就簡帛保護技術的探討，主要的論文有，趙桂芳：《中國簡、牘保護論》，《關西大學東西文化研究學術紀要》，第 27 輯（平成 6 年，1994 年）。

<sup>②</sup> 陳文豪主編：《簡帛研究匯刊第一·第一屆簡帛學術討論會論文集》，待印中。

<sup>③</sup> 同註<sup>①</sup>。

<sup>④</sup> 胡平生：《香港中文大學藏王杖簡辨偽》，《中國文物報》，1998 年 2 月 25 日。

學儀器,進行科學的鑑定。<sup>①</sup>

(2) 簡帛文字書法風格:一時代有一時代的文字與書法,因此判斷簡帛的真偽,從文字書法上著手,是一條重要的途徑。

(3) 簡帛文體與詞彙:文體和詞彙時代的產物,不同時代有不同的文體與詞彙,可以借助作為判斷簡帛真偽的工具。

### (三) 結論

著名的史學家陳寅恪先生曾說:“一時代之學術,必有其新材料與新問題。取用此材料,以研求問題,則為此時代學術之新潮流。治學之士得預於此潮流者,謂之預流(借用佛教初果之名)。其未預者,謂之未入流。此古今學術史之通義,非彼閉門造車之徒所能同喻者也。敦煌學者,今日世界學術之新潮流。”<sup>②</sup>這段話雖然旨在闡述敦煌學利用新材料解決問題的重要性,但同時也指出研究學問必須要充分掌握新史料。

百年來的簡帛研究,正是充分掌握新史料,從事學術研究具體的表現。為使研究的深入,也有幾本理論性的入門著作<sup>③</sup>,這些書籍雖各有擅長,然亦有不足。筆者長期關注簡帛學史研究,深感集學界研究之大成,編輯一本完善的理論性著作,刻不容緩,故不思揣陋,亟力朝此目標而為<sup>④</sup>,本文為該作導論之部分摘要。所述未知當否,尚祈方家賜正。

(作者單位:臺灣文化大學史學系)

## 附錄:簡帛概論大綱

### 第一篇 通論

#### 第一章 簡、簡牘、簡帛

#### 第二章 簡牘學與簡帛學

#### 第三章 簡帛形制

#### 第四章 簡帛符號

#### 第五章 簡帛史料價值

### 第二篇 簡帛發現史

#### 第一章 二十世紀之前簡牘出土概況

#### 第二章 二十世紀出土戰國簡牘

#### 第三章 二十世紀出土秦簡

#### 第四章 二十世紀出土漢簡

<sup>①</sup> 上海博物館在香港古玩市場購得戰國楚竹簡一批,購買時雖經由摹本的文字、內容等方面判斷其不假,但購回後仍請中國科學院上海核原子研究所對竹簡進行年代測定。見陳燮君:《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·序》,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海古籍出版社,2001年版)。

<sup>②</sup> 陳寅恪:《敦煌劫餘錄序》,收入《陳寅恪先生論文集》(臺灣九思出版社,1977年版)。

<sup>③</sup> 這些著作除前述林劍鳴:《簡牘概述》、鄭有國:《中國簡牘學概論》、高敏:《簡牘研究入門》外,知見者尚有:

馬先醒師:《簡版學要義》,臺灣:簡牘學會,1980年版。

薛英群:《居延漢簡通論》,甘肅教育出版社,1991年版。

王震亞:《竹木春秋——甘肅秦漢簡牘》,甘肅教育出版社,1999年版。

陳松長:《帛書史話》,中國大百科全書出版社,2000年版。

王子今:《簡牘史話》,中國大百科全書出版社,2000年版。

大庭脩:《木簡》,學生社,1979年版。

大庭脩:《木簡——古代からのメッセージ》,東京:大修館書店,1998年版。

<sup>④</sup> 筆者正著手撰寫《簡帛學概論》,全書預擬綱目詳本文附錄。

- 第五章 二十世紀出土三國晉簡
- 第六章 二十世紀出土非漢文簡牘
- 第七章 二十世紀出土帛書

### 第三篇 簡帛學專論

- 第一章 簡帛版本
- 第二章 簡帛命名
- 第三章 簡帛斷代
- 第四章 簡帛分類
- 第五章 簡帛目錄學
- 第六章 簡帛保護
- 第七章 簡帛辨偽

### 第四篇 簡帛研究史

- 第一章 一九四九年以前簡帛研究概況
- 第二章 中國大陸簡帛研究概況(1949— )
- 第三章 臺灣簡帛研究概況
- 第四章 日本簡帛研究概況
- 第五章 歐美簡帛研究概況
- 第六章 韓國簡帛研究概況
- 第七章 簡帛研究的展望

龐 樸

1979年和1999年,我曾先後對上古佚著《五行》篇的兩種版本進行校注,其一是馬王堆漢墓帛書本,另一是郭店楚墓竹簡本。近日發現,注文有重大不足必得補充處,爰作補注於次。

## (一)

《五行》篇可分二十八章<sup>①</sup>。其第一至第九章,為總論,提出“德”、“善”兩範疇;第十至十八章,主要闡述“德”的五行;第十九章以後,主要闡述“善”的四行。

總論部分含三個單元:一至三章為第一單元,四至六章為第二單元,七至九章為第三單元。竹帛兩個版本在第一單元中,有一很大不同處,見於第二章。帛書本第二章的全文為:

【經2】君子無中心之憂則無中心之智,無中心之智則無中心之悅,無中心之悅則不安,不安則不樂,不樂則無德。

君子無中心之憂則無中心之聖,無中心之聖則無中心之悅,無中心之悅則不安,不安則不樂,不樂則無德。<sup>②</sup>

此章的第二段,即“無中心之聖”一段,在竹簡本中闕如。我和許多校注者,鑒於全文各處多以智聖對言,而竹簡此處獨缺,便簡單地以為“當係(竹簡)誤奪,應據帛書補”,遂輕易地給補上了。迄今為止,似乎還未有誰認為“當係帛書誤衍,應據竹簡刪”,而認真地給刪去的。現在想想,大可商量。

首先,一望而知的事實是,帛本“經2”第二段與第一段的差別,只在一個字,即以“聖”代“智”,除此而外,完全相同。這就是說,一、二兩段本來是以分述智、聖的架勢出現的,結果却一點什麼不同也沒說出來。作文如此,不僅有違於一般的行文習慣,而且,更與全文的基本風格不符。全文中,凡是並舉智聖之處,無不特意指出二者的差異,以分別兩個範疇的內容,顯示兩種境界的參差,例如:

【經5】不智,思不能長。……不聖,思不能輕。

【經6】智之思也長。……聖之思也輕。

【經17】聞君子道而不知其君子道也,謂之不聖;見賢人而不知其有德也,謂之不智。見而知之,智也;聞而知之,聖也。明明,智也;赫赫,聖也。

【經18】聞而知之,聖也。……見而知之,智也。

在這些例子中,聖與智的前因和後果,都是不同的;從而聖、智本身,也是有別的。如果這些地方都像“經2”一、二兩段那樣,完全等同聖智的前因後果,那就完全沒有必要分立兩個範疇,作無益的徒勞了。據此,我們應可設想,帛本“經2”在分論聖智時,却將聖智完全等同起來的兩段文字,必有一段有誤,或

① 分章及標號,依《帛書五行篇研究》,龐樸,齊魯書社1980、1988。

② 原文的假借字、異體字已換正,下同。又,引文中的“智/知”字,在帛書原本皆作“知”,竹簡原本皆作“智”,下同。

者壓根兒就是衍文，需要刪去的。

在動手刪削前，為慎重計，當然還可退一步着想：從文中往往聖智對舉的習慣推斷，帛本“經 2”的兩段文字，本來也許是聖智對舉的，後來傳抄時錯抄了個別文字，具體說錯抄了作為前因的“憂”字和/或後果的“悅”字，以致鬧成完全等同的現狀。現在我們只要將兩段中的這兩個字，甚至其中的一個字改換一下，聖和智便可分別開來，上述的錯誤也便不復存在了。

這是一種想法，一種善良而且合理的想法。不過在此不能成立。因為它有悖於總論以及全文的整個邏輯。

按總論共九章，第一章提出“德”、“善”兩範疇。謂“德”是天道，天道無形，因人而成形於人心之內，分別呈現五種德行——仁義禮智聖。若天道不成形於人心之內，而落實於人的行動，則分別為四種善行——仁義禮智，是為人道或“善”。

若問天道何以能成形於人心之內，或人們如何能使天道成形於其內，這天人之間的關係是如何鏈接起來的，則是第二章所在解答的課題。第二章說：“君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無中心之悅，……”這個憂—智—悅的式子，便是天人交通的軌道。其所謂的“悅”，按全文最後一章即“經 28”的說明，乃是一種“形”，是天道在人心之內的一種“形”，即形於內的“仁”，或仁的心情形式。那裏說：

【經 28】聞道而悅，好仁者也。

【說 28】道也者，天道也，言好仁者之聞君子道而以之其仁也，故能悅。悅也者，形也。

“悅”是一種心態，也是天道之仁形於人心的形式。悅之為形，來自聞道。而能以“聞道”，按“經 2”的說法，由於有“中心之智”，此“中心之智”，又得自於“中心之憂”。如此這般，天道便自天落地，由外而內，成形於人之中心，而成為人的德行了（此處但舉“仁”以“悅”形為說，“義”“禮”等類此而略）。

在這個憂—智—悅的過程中，“憂”是前提。孟子所說的“舜、人也，我、亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我猶未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣”（《孟子·離婁下》），堪稱是這個前提“憂”的最好寫照。

“悅”是“憂”的結果或目的，也是“憂”的原因或起點。孟子的“未免為鄉人”之憂，便既推動他追求“如舜”之境，也有感於舜的巍巍存在而生，就是說，這憂悅二者，有着內在的互動關係。下面“經 5”引《詩》中憂悅，正是為了說明這一點。

至於置身於憂悅之間的“中心之智”，則是這個鏈條中的關鍵一環。沒有這個“智”，憂悅不僅不能互相過渡，而且也將失去存在價值，從而整個修身養性天人往還的功夫，便隨之烟消雲散了。

## （二）

只是必須特別提請注意的是，這個“中心之智”，或出現在憂—智—悅式子中的“智”，絕非五行仁義禮智聖中的智，亦非四行仁義禮智中的智，而是認識論中的智。它同道德論中的智範疇雖然密切相關，乃至構成了中國哲學中德知交互的局面，造就出認識領域的人文主義傳統，但二者却仍屬不同領域，是兩種不同的智，不能不分辨清楚。

當然，我們正在與之打交道的這些戰國哲學家們，尚不像後來的宋儒那樣，有什麼“德性之知”“聞見之知”的分辨和爭論，但對於道德領域裏的良知、睿智，和認識領域裏的感知、術智，還是知道注意分別的。甚而至於，他們對於聞見之知的細部，也都曾做出過出色的劃分。譬如《墨經》在給“知”字下定義時，便列舉了三個知字和三條不同界說：

【經 3】知、材也。

【經 4】慮、求也。

【經 5】知、接也。

【經 6】知、明也。（《墨經上》）

這裏的知字，都屬聞見之知領域。其第一個知字指認知能力，第二個知字指認知動作，第三個知字指認知結果。至於夾雜其中而高居領位的“慮”字，指的則是認知的欲求、沖動或心情，也就是我們現在所說的求知欲。《荀子·正名》說：“情然而心爲之擇謂之慮”，便是這個意思。有趣的是，這個慮字，也可改用“知”字來替換。《莊子·庚桑楚》中說：“知者，謨也。”所謂謨，也就是謀，就是慮。這樣一來，我們就有了四個認識論意義上的知字，它們完整地表述了不含實踐在內的認識的諸要素。這四層意思的知字，在當時或許曾有一些不同的寫法<sup>①</sup>，可惜我們今天已難知其詳了；不管怎樣，這四個知字，都與道德論意義上的“智/知”不屬一個領域，所指全然不同，則是非常肯定的。

據此，我們當能看出，上述憂—智—悅鏈條中的智字，或《五行》篇“經 28”和“經 2”所謂的能以聞道得仁的“中心之智”句的“智”或“知”字，應該便是《墨經》的“慮”，或《莊子·庚桑楚》的“知”，是認識活動中的求知之慮，或認知沖動，也可籠統地稱之爲“思”。它與德行涵養的“聖”字，不在一個層面，不能對舉也不足並論，因而帛本“經 2”第二段文字，是不能成立的。

只有如此理解，“中心之智”才能和“中心之憂”合榫對接，相得益彰。因爲，所謂的“無中心之憂則無中心之智”，說白了，就是“焦慮”，就是“憂思”的意思。儒書中屢有“憂思”之句；其所謂的“憂”，即“憂患意識”之憂，所謂的“思”，即上述的慮求。《禮記·儒行》篇曾提出過儒者有種種憂思之行。《商君書·開塞》亦有“夫民憂則思，思則出度”（度、法度；出、生也）之說。比較一下兩家的這兩個公式，憂—思—度和憂—智—悅，智之爲思的解釋，便越發肯定無疑了。

按照如此理解，“經 2”的第二段，如果確有其段的話，當不可能像現在的帛書本這樣，突然間冒出一個“聖”字，却又並未說出任何與第一段“智”字有別的新意來；如果確有其段的話，便應該是接着第一段的談仁（悅）而談“義”形於內的過程，作“君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無中心之威”<sup>②</sup>，無中心之威則不安，不安則不樂，不樂則無德”之類。如果更有第三段，則應該談“禮”形於內的過程，作“君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無中心之恭”<sup>③</sup>，無中心之恭則不安，不安則不樂，不樂則無德”等等。接着還可以有四五兩段，分談“智”“聖”如何形於內，以完成整個五行成形的全過程（可參閱“經 28”即最後一章的格局）。事實上，文章並未這樣嚙哩嚙嗦地寫下去，而是刪繁就簡，在“經 2”只以一個仁形於內作代表，然後在“經 3”總括性地說上一句：“五行皆形於其內”；以此表示，在“經 2”“經 3”之間，省去了一些段落，而且不言而喻，那省去的便是談“仁”外其他四行成形的段落。

既然如此理解，帛本“經 2”第二段談“中心之聖”云云，便成蛇足；而竹本“經 2”之一段便足，則應該是原貌了。

### （三）

所以如此理解，還因爲有下一單元的文章在作旁證。下一單元的主題是“思”，是對“憂—智—悅”公式的中心環節“智”的展開。其“經 4”說：

【經 4】善弗爲無近，德弗志不成，智弗思不得。思不清不察，思不長不得，思不輕不形。不形則不安，不安則不樂，不樂則無德。

這裏並列着的“善”、“德”、“智”三者，是上一單元的縮寫。其“善”、“德”二者，是“經 1”提出來的總目標，兩種道德境界；而“智”，則是“經 2”用以回答如何能達目標的手段，一種心理活動。三者聯袂而立，

① 《墨經》“經 6”的知字從心從知。

② “經 28”謂義之形爲威。

③ “經 28”謂禮之形爲恭。

形成爲目標與手段的序列，描繪出天道與人心的關係。可見這個“智”，也還只是認知的意思，而非德行。應該說，只有這種認知意義上的“智”，才可以同“善”、“德”相續，而無懈可擊；如果將它視爲德行之智，與“善”、“德”構成鼎立關係，那時便將不倫不類，出現犬牙交錯、輕重失衡的場面，而無法自圓其說了。

認知意義上的智，簡單說來，就是“思”。所以，“經 4”接着便就思的不同類型、各自如何運作等等予以展開，以架設天人之間的橋梁。這項勞作，本是思孟學派的頭等課題，必須妥帖料理的。衆所周知，後來的孟子相信仁義禮智非由外鑠，乃我固有，關鍵在於能思與否，而有所謂“思則得之，不思則不得”之說，便仍保有《五行》篇的重思傳統。在《五行》成篇時代，人性善否未定，仁義禮智都還高懸天上，如何能把它們納入自己心中，更是非“思”莫屬，別無他途可以涉足的了。

與孟子之籠統說思不同，《五行》篇更仔細分別“仁之思”、“智之思”和“聖之思”，並在三思之間，設想出一定關係。其文有曰：

【經 5】不仁，思不能清；不智，思不能長。不仁不智。未見君子，憂心不能憊憊；既見君子，心不能悅。亦既見之，亦既覲之，我心則悅，此之謂也。

不仁，思不能清；不聖，思不能輕。不仁不聖。未見君子，憂心不能忡忡；既見君子，心不能降。

【經 6】仁之思也清，清則察，察則安，安則溫，溫則悅，悅則戚，戚則親，親則愛，愛則玉色，玉色則形，形則仁。

智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智。

聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。

所謂“仁之思”，說的是求仁之思，是使天道仁成形於內之思；“智之思”、“聖之思”亦然。據說這三種思各有特點，互不相同，仁之思是清的，智之思是長的，聖之思是輕的。其具體狀態和彼此差別究竟怎樣，我們不甚清楚，亦無需清楚。重要的是由此知道，《五行》篇相信，不同的德行有待不同的憂思，不同的憂思引向不同的境界，而這也就是說，天道之於人心，不僅是“思則得之，不思則不得”的問題，更有一個如何運思的事情首當其衝。“思”在天人關係中的地位與作用，看來是既重要又複雜的。

還有一點需要指出的是，上引“經 6”強調，求仁之思應該是清的，不清則不察，則不得仁，等等；而“經 5”却說，如果不仁，則思不能清。這豈不是說，它一面主張仁是清思的結果，一面又主張仁是思清的原因？這種循環論證法，形式上看去是矛盾的，實質上，它所想要說的，仍然還是上述憂—智—悅公式的內容，不過稍加變換而已。

所謂的“不仁，思不能清”，其直敘式的句子無非是：必先有求仁之憂（或求仁之志），然後始能有求仁之清思（即求仁之智）。可以看得出，這正是“經 2”的憂—智步驟，也正是“經 4”的“德弗志不成”的實例，並且還是前引的孟子的“如舜”憂思的概括。由此前往，最後便會抵達仁之境界，出現《詩》中所謂的既見君子我心則悅，也就是仁形於內的情景了。

智聖二德，亦復如此。

這便是思孟學派認定的天道形於人心的基本秘密所在。

根據這些分析，我們應能斷定，帛書“經 2”的第二段，論“聖”的一段，乃是由於不曾理解“智”的致思意思、誤認其爲智德而續貂上去的，與整個《五行》全文及總綱的邏輯不符，宜據竹簡本予以刪除。

二〇〇一年六月二十六日至七月二日  
（作者單位：中國社會科學院哲學研究所）

# 甲骨文字考釋兩則

蔡哲茂

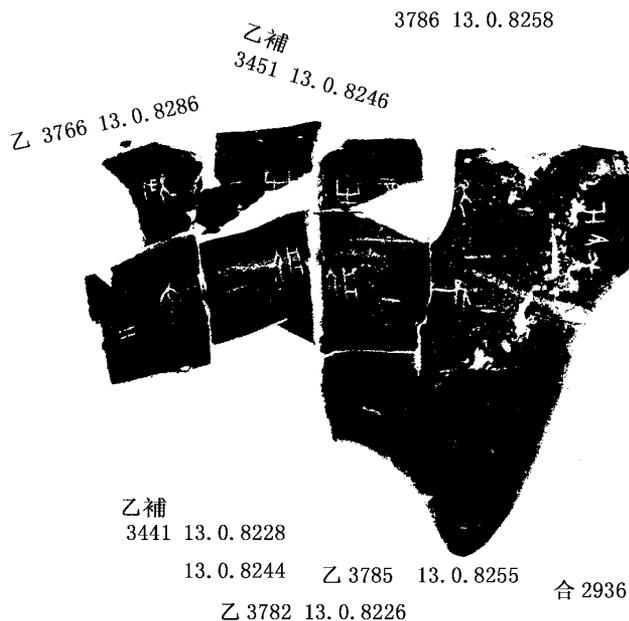
## (一) 釋“𠄎”

最近林宏明君在《第十三屆全國暨海峽兩岸中國文字學學術研討會論文集》中發表《古文字釋叢》<sup>①</sup>一文，其中第二則為“桷疾𠄎佳桷害”，其文如下：

筆者最近綴合一組六片甲骨殘片，其中的合二九三六一嚴一萍《殷墟第十三次發掘所得卜甲綴合集》中將之與乙五八五九綴合，從本組綴合可以證明他的綴合是錯誤的，本組綴合後的辭例可以補充以往關於“疾○”卜辭的不足：

桷疾𠄎佳桷害？

桷疾𠄎不〔佳桷害〕？

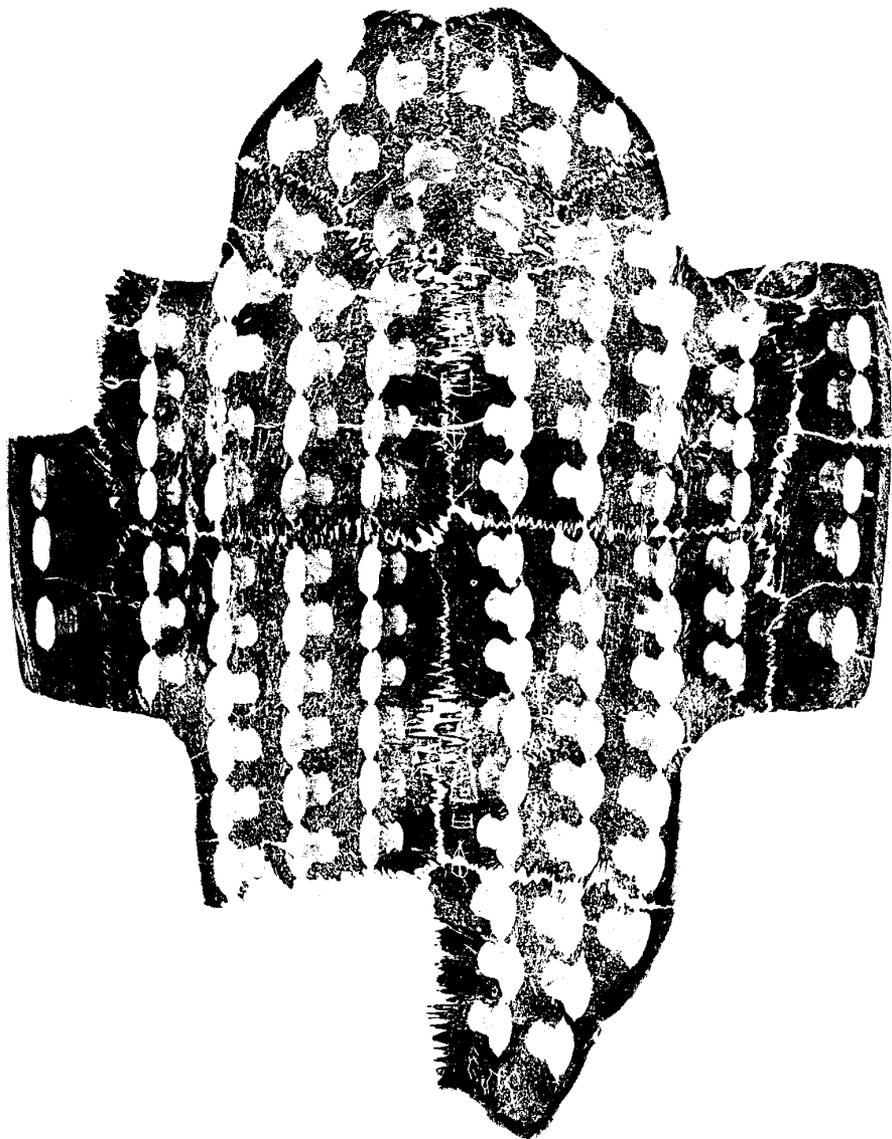


圖一

張秉權先生指出甲骨文“疾”字的受詞往往是人身的某一部分器官之名，並列舉出不少的辭例如：疾首、疾舌、疾耳、疾齒、疾目等等。因此本組綴合“桷疾𠄎”的“𠄎”很可能也具有可以指人身體某一部分的意思，

<sup>①</sup> 國立花蓮師範學院語教系編，《第十三屆全國暨海峽兩岸中國文字學學術研討會論文集》，台灣萬卷樓圖書出版有限公司，2002年版。

甲骨文中和𠄎字比較接近的是合六六四八反(丙一三五)(圖二)的“𠄎”字,丙篇的釋文把“𠄎”字當作兩個字處理,《殷墟甲骨刻辭類纂》則將之和字號九二“𠄎”放在一起,具體釋文卻又將𠄎釋為二字,非常奇怪。李宗焜先生《殷墟甲骨文字表》把𠄎和𠄎分作不同的兩個字,並懷疑𠄎字和𠄎是一個字。



圖二

最近李宗焜先生撰《從甲骨文看商代的疾病與醫療》一文,對於甲骨文中和疾病及醫療做了全面的研究,補充前人的不足並且補正一些錯誤的說法,這組綴合中出現“疾𠄎”的辭例,可以為甲骨中商代的疾病再補充一些材料。

“𠄎”字見於卜辭如下：

己亥卜貞：𠄎不喪衆。

合 61(存上 1013)(圖三)

□亥卜貞：𠄎不喪衆。

合 62(存下 337)(圖四)

貞：梏𠄎。

貞：勿梏𠄎。

合 5908(乙 3251+乙 3359)(圖五)

“𠄎”字與“𠄎”字結構相同,但是部位相反,一為名詞,一為人名,是否不同仍有待出土材料進一步確認,但是,“𠄎”字和“𠄎”極可能是同一個字,此二字形,後代金文及戰國文字皆未見,字書亦未見,是一個死掉的文字,但我們可以從它的字形結構來作分析。首先,我們可以肯定它出現在“疾”字後的地

方,一定是代表身體的某一個部位,“𠄎”字既非“我”之類的兵器,就不能說它是以手持物擊人之形。在考古出土的遺物中,有象人手形的牙雕,外形形似今日所見的抓癢工具,如《曲阜魯國故城》上說:



圖三

圖四

圖五

牙雕,“孝順”兩件,M3和M58各出一件,均作人手形。M3:5 手部飾捲雲紋,柄飾三角雲紋,柄首作獸頭,殘長40釐米;M58:111 僅存手部,高3.6釐米<sup>①</sup>。(圖六)

332

另外,安陽殷墟在2000年亞長墓中出土一件青銅手形物<sup>②</sup>,大小略同於五六歲小孩的手部,手指部位微張,並略向內彎曲,手腕部分有中空部位仍殘有木屑,可證明它有木質的柄。雖然此一報告尚未正式公布,但亦可證明商代已有如後代的抓癢工具。因此此字很可能是象以手持此物來抓癢、搔背,很可能它就是“背”的象意字。

《說文》背字下云:“脊也,从肉北聲。”段注云:“𠄎部曰:脊背呂也,然則脊者,背之一端,背不止於脊,如髀者股外股不止於髀也。”古書已有从人背聲的字,如:

《荀子·非相》:“鄉則不若,僭則謾之。”

《禮記·投壺》:“毋僭立。”注:“僭立,不正鄉前也。”

《禮記·坊記》:“利祿先死者而後生者,則民不僭。”

是則甲骨文的背字是用抓癢的“孝順”(台語為“抓耙子”或“不求人”)。抓人之背來象意,後來才有了形聲字的“僭”字,最後去掉了人字偏旁就成了通行的“背”字,而卜辭的背字在疾字後是作名詞,指人之背,但合6648反的背字在副詞“□”之後可能就當動詞用。



圖六

乙組東周墓牙器

左、牙雕“孝順”M3:5(背面)  
右、牙雕“孝順”M3:5(正面)

<sup>①</sup> 見《曲阜魯國故城》,齊魯書社,1982年版。

<sup>②</sup> 何毓靈《安陽殷墟出土54號墓近況》,2002年7月5日,中研院史語所演講會。

## (二) 釋“𠄎”

殷卜辭有“𠄎”字，又可作“𠄎”，其例如下：

貞：父乙楠𠄎。	合 2280 正
𠄎丞父乙弗𠄎。	合 2279 正(鐵 171-3)
𠄎貞：婦好亡𠄎。	
𠄎亘貞：婦好楠𠄎。	合 2659 正(續 4-30-5、南師 2-141)
王固曰：楠𠄎。	合 2659 反(南師 2-142)
子商𠄎𠄎楠𠄎。	合 2960 反(乙 6949)
楠𠄎。	
貞亡𠄎。	
貞亡𠄎。	綴集 74(合 5468 正+英 1276 正)(圖七)
王固曰：亡𠄎。	合 5468 反
癸巳卜貞：將𠄎鼓。	
甲午卜貞：將𠄎鼓。	綴集 173(合 5618+合 19561+合 16185)(圖八)
𠄎自𠄎乞。	合 9441(續存上 23)
貞：楠𠄎。	合 15544
甲子𠄎貞：楠𠄎。	合 18840(南誠 44)
𠄎其將𠄎。	合 19560
貞：將𠄎鼓。	合 19563(粹 533)
戊子王見不允𠄎(憂)。	
楠𠄎。	合 21305(燕 202)
癸亥貞：弜以高祖王亥𠄎惠先。	合 32083(後上 21-13)(圖九)
弜以𠄎。	合 32916(戩 24-11、續 2-21-9)+明後 B2452
丙寅允乞肩自𠄎。	合 35211(撫續 63)
𠄎乞肩自𠄎。	合 35212(鄴三下 45-10)
𠄎貞：𠄎𠄎甲弗𠄎肩。	
𠄎辰卜𠄎𠄎凡有𠄎。	英 1128
自𠄎𠄎。	合 41589(英 2426)
此字亦可加“𠄎”作“𠄎”。如：	
貞：楠𠄎。	合 18136(前 6-40-4)

此字歷來不得其解<sup>①</sup>，按中央研究院歷史語言研究所在河南安陽西北岡 1022 號祭祀坑，出土一件夔龍紋角形器，根據《來自碧落與黃泉展品圖錄》第 26 圖的圖版解說：

夔龍紋角形器。河南安陽西北岡 1022 號祭祀坑。通長 28.1，口徑 8.4 公分。器身為牛角造型，頂有圓蓋，在商代銅器中，目前僅此一件。口沿下方與器蓋部位皆飾以夔龍紋，蓋紐飾以渦紋。口沿下有一貫耳，供繫繩懸掛使用(圖十)。<sup>②</sup>

① 見《甲骨文字詁林》3361 頁，字號 3308“𠄎”字下。

② 《來自碧落與黃泉展品圖錄》，中央研究院歷史語言所，台灣，2002 年版。



圖七



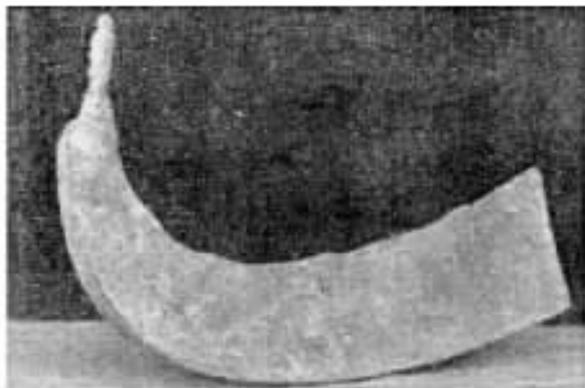
圖八



圖九



圖十 夔龍紋角形器  
河南安陽西北岡 1022 號祭祀坑  
通長 28.1 口徑 8.4 公分



圖十一  
煙墩山出土的銅角狀器

類似商代此件角形器，在江蘇丹徒縣煙墩山亦曾出土一對(圖十一)，<sup>①</sup>其前面尖端較商代角形器更爲彎曲。類似的在《西清續鑑甲編》卷十二亦曾著錄一件角形器(圖十二)，題名爲“周兕觥”，它的尺寸如下：“右高五寸四分，深四寸九分，口徑三寸二分，重十六兩”<sup>②</sup>。其外形在口沿有雲雷紋，並有一環狀可供繫繩，下端有夔龍紋。由以上三件角形器來看，甲骨文此字“𠩺”應是“觥”的象形字。

《說文》角部觥下云：“兕牛角可以飲者也。从角黃聲。觥，俗从光。”《周禮》《鬲賁》、《小賁》作“觥”，《毛詩》作“觥”，且皆與“兕”連言，曰“兕觥”：

《周南·卷耳》：“我姑酌彼兕觥”；

《豳風·七月》：“稱彼兕觥”；

《小雅·桑扈》：“兕觥其求”(《周頌·絲衣》同)。

孔德成先生《說兕觥》<sup>③</sup>一文定兕觥爲飲器，非盛酒容器，其言曰：

《七月》“稱彼兕觥”，稱訓爲“舉”。……《左傳》亦稱“舉兕爵”，爲飲器，故言舉也。至《卷耳》“我姑酌彼兕觥”，故與上章“我姑酌彼金罍”對言……但《說文》云：“酌，盛酒行觴。”段玉裁注：“盛酒於觴中以飲人曰行觴。”《投壺》云：“命酌曰：請行觴。實曰觴。”觴亦飲器也。“酌彼金罍”，可解爲取酒於彼金罍之中。“酌彼兕觥”，則應訓爲盛酒飲人，以彼兕觥也。則觥爲酒器，與爵、觴等同用。其非容器，彰彰甚明。

𠩺字的字形象觥的角形器，中間一橫畫大概表示觥的一圈花紋，有的可加“𠩺”，金師祥恒《釋𠩺》曾指出：“其下从𠩺，非口也，乃墊物之象，猶金文配作𠩺，其西下之𠩺也。”<sup>④</sup>此字在卜辭中，出現於桷、亡之下及祖先名下，大概是作觥字用。其餘爲人地名。



圖十二  
周兕觥

(作者單位：臺灣中研院史語所)

① 見江蘇省文物管理協會，《江蘇丹徒縣煙墩山出土的古代青銅器》，《文物參考資料》，1955年第5期。

② 《西清續鑑甲編》十二卷。

③ 見孔德成《說兕觥》，《東海學報》第六卷第一期，1964年6月。

④ 見金師祥恒《釋𠩺》，《中國文字》第十四冊，臺灣大學中文系，1964年。

王蘊智 齊航福

《甲骨文合集補編》(以下簡稱《補編》)是《甲骨文合集》(以下簡稱《合集》)的璧合之作。該巨作最新整理匯編殷墟甲骨 13 450 片,基本囊括了近 20 年來海內外其他的甲骨著錄資料(《小屯南地甲骨》、《英國所藏甲骨集》等書除外)和綴合成果以及《合集》所選剩下的過去諸種著錄書刊上的重要資料。《補編》適逢殷墟甲骨發現百年紀念之際隆重問世,頗令廣大學人所欣幸,功不可沒。然而可能是由於成書時間上的倉促,當我們奉讀《補編》時,每每從編著內容到印刷質量方面感受到其中的諸多不足。近年值我校古文字研究室投入人力做甲骨文全文數據庫的工作,曾經對新出版的《補編》進行過全面校勘,着重對其所存在的著錄片重復及著錄片釋讀等問題做了必要的刊訂。拙文只是就著錄片校重而做出的一個簡略札記,詳細的校勘報告容今後有機會再予發表。大型甲骨文著錄書所收圖版彼此重見或和自重是比較常見的情況,昔日《合集》的編纂者在成書之前便對各種所見甲骨資料做有大量的對重、去重的工作,曾挑出重片“總計不下萬片左右”。<sup>①</sup> 即便如此,《合集》中著錄版相互重出者仍有 500 餘組。<sup>②</sup> 因為資料的來源紛繁零散,《補編》的編纂者在避免使用重片方面所遇到的困難亦是相當大的。他們既避免自重,又要力戒與《合集》相重,此正如他們所說:“雖然我們在編《補編》過程中有資料可以查對,但《合集》引用書刊、拓本上百部,《合集》4 萬多片號,查起來是非常費功夫的,有時為確定某片是否《合集》已有,就要花去相當長的時間。這種對重、選片的工作,其煩瑣、費功是局外人難以想到的。”<sup>③</sup> 儘管《補編》的編纂者在著錄資料的對重、選片方面下了很大的功夫,現在看來重片問題仍然在所難免,而且問題比較突出地反映在《補編》自重及《補編》與《合集》著錄相重這兩方面。當然,《補編》的編纂者也曾有意收錄了一部分比《合集》著錄更有價值的重片,這倒是值得肯定的。據我們的初步統計,《補編》中自相重復的著錄片大約有 220 餘組,《補編》與《合集》著錄相重者計約 770 餘組,另外還有 200 餘組較之《合集》著錄更有價值的重片。經過爬梳整理,我們大致將《補編》中自相重復的著錄片號歸納成三類:一是單片與單片相重;二是單片與有關綴合片的某一部分相重;三是綴合片與綴合片相重。

## (一) 單片與單片自相重復

同一單片或被《補編》重復著錄兩次,這種情況在《補編》中比較多見。凡如此者,應酌情刪去其中之一。該類重片可參見下列對應號碼(“=”表示該符號兩邊的著錄片彼此完全相重,下同):

25=852	630 正=668
406=438 正	646=676
597=680	652=771
621=672	667=1386 正

① 胡厚宣:《甲骨文合集的編輯和內容》,《歷史教學》1982年第9期。

② 蔡哲茂先生以為《甲骨文合集》的重片目前已校出 500 餘組,參見《甲骨綴合集》之《甲骨文合集重片號碼表》,臺灣樂學書局有限公司,1999 年版。

③ 彭邦炯、謝濟、馬季凡:《甲骨文合集補編·前言》,語文出版社,1999 年版。

623=651	795=816
815=832	8375=8423
880=958	8405=8433
1004=1027	8429=8559
1147 正=1149	8436=8529
1350 反=6534 反	8531=8561
1793=1796	8770=8776
1926=1942	8810=8819
1993=2775	8938=8952
2535=6138	8999=9199
3331=3421	9001=9203
3403=6320	9002=9242
3777=3797	9045=9076
3944=3958	9581=10636
4172=4232 <sup>①</sup>	9688=9733
4321 正反=5977 正反 <sup>②</sup>	9810=9811
4764=4810	9813=9815
4789=4808	9854=9860
4846=4929	9989=9995
4857=4964	9998=10000
4880=4950	10025=10048
6069=6157	10090=10107
6127=8630	10168=10268
6293=6452	10216=10229
7076=7089	10303=10894
7240=7247	10723=10825
7490=7521	10726=10850
7546=7586	10731=10828
7671=7679	10741=10824
7790=7824	10789=10829
7842=7913	10882=10883
8044=8132	10946=11370
8154 正=8211	11157=13056
8158=8229	11162=11223
8180=8212	11343=11349
8192=8194	11390=11416
8200=8255	11477=11500
8223=8254	11480=11576 <sup>③</sup>
8369=8434	11483=11608 反
11489=11495	12691=12884

① 有少數重片《補編》已於《釋文》處或《資料來源表》中有所注明。凡《補編》已注明其為重片者，本文皆在該組重片號碼下加橫綫“——”來表示。

② 《補編·資料來源表》4321 正反標注與 5799 正反自重，實際上是與 5977 正反自重之誤。

③ 《補編·資料來源表》11480 標注重見於《合集》11576，乃與《補編》11576 自重之誤。

11490=11550	12697=12735
11492=11497	12701=12759
11525 反=11573	12704=12848
11549=11614	12717=12893
11562=11585	12719=12836
11567 正=11624	12761=12796
11571=11581	12941=13026
11582=11613	12947=12999
11598>11627 <sup>①</sup>	13293(摹本)=13360(摹本)
11599=11606	4 反=5515
11603=11615	336=3634 <sup>②</sup>
11788=11866	530(照片)=3245
11892=11918	624=657
11916=12138	1534=2948
12251=12306	3371(照片)=13242
12269=12331	6548(照片)=13265(摹本)
12280=12307	7487=7523
12433=12551	8422=8481
12510=12536	8587(照片)=13196
12591=12702	8800=9994
12600=12668	9121=9148
12605=12911	9362(照片)=13363
12643=12801	9828=10095
12650=12748	9866=10016
12652=12749 <sup>③</sup>	10799=10925 正
12659=12904	10806=10851
12664=12834	13098=13114 <sup>④</sup>

同一單片被《補編》重復收入兩次，且又與《合集》著錄相重。如此者應酌情刪去其中的兩處著錄。

請參見下列對應號碼：

419=4037=合集 13952	8006=8126 乙=合集 26334
1350 正=6534 正=合集 19117	8992=9198=合集 41370
1868=4119=合集 14306	11253=12953=合集 36885
2217=2235=合集 7828	12746=12762=合集 39115
5537=5542=合集 4186	1234=13229(照片)=合集 3042(照片)
6401<6540=合集 3156(照片)	6544=10423=合集 32282
7142=7919=合集 25811	

同一單片被《補編》重復著錄三次者，應酌情刪去其中的兩處著錄。請參見下列 3 組對應號碼：

3015=4842=4874	8144=8153=8218
3336=3349=3454	

① 《補編》11598 出自文摺 1445，《補編》11627 出自《前》3.10.2，實際上二者並非全重，後者只是前者一殘片。

② 《補編》336、3634 乃正反關係。

③ 《補編·資料來源表》12652 標注與 1613、12749 自重。與 1613 自重，誤。

④ 《補編·資料來源表》標注 13114 重見於《真》450，乃《真》4.50 之誤。

## (二) 單片與綴合片中的某一部分相重

《補編》既著錄了某一單片，又著錄了由該單片與它片相拼的綴合片，這樣便造成了一些單片與某綴合片局部的相重。下列各組“<”符之後者為綴合片著錄號碼，“<”符之前皆為單片著錄號碼(本文中用“<”或“>”表示該符號兩邊的重片在圖版上不完全相等，其中一版只是另一版的局部，下同)。《補編》中的這些單片都是多餘的著錄，似可刪去，又下列各組中的《補編》號或另有與《合集》及《英國所藏甲骨集》(以下簡稱《英國》)著錄片相重者，均在括號中加以注明。

- 411(合集 22370 之局部)<6558 乙(合集 22370)  
628<5570  
1777(合集 6105)<1770(合集 6105+合集 6104)  
1875 正(合集 6399)<1864(合集 6399+合集 6430)  
2019 正(合集 7540)<2043(合集 7504+合集 7540)  
2419(合集 9038)<2417(合集 9037+合集 9038)  
2854(合集 11569)<1555(合集 11569+合集 11657)  
3278 正(合集 12417 正之局部)<3635 正(合集 3898+合集 12417 正+合集 14620)  
3641 正<sup>①</sup>(11896)<3640 反(合集 11896+合集 11851 反)  
3641 反<3640 正<sup>②</sup>(集 11851 正+珠 1404)  
3733(合集 13446)<13227(合集 12357+合集 12456+合集 13446+英國 1017)  
4862<10036  
10029<10036<sup>③</sup>  
4949(合集 16782 之局部)<4945<sup>④</sup>(合集 16858+合集 16782)  
6850<6859  
8780<10073  
8801<9991  
9634(合集 30614 之局部)<8946<sup>⑤</sup>(合集 30614)  
10126<10020  
10653<10658  
10729<10805  
10734(合集 34911)<10782<sup>⑥</sup>(合集 34911+合集 34848)  
10763<10755  
10826<10730  
11238(合集 36497 之局部)<11233(合集 36497+合集 36499)  
11516<11602  
12866(合集 36866)<11262(合集 36847+合集 36866)<11256(合集 36847+合集 36866+合集 36887)  
13197(英國 582)<1870(合集 6435+英國 582)  
13220(英國 1002)<1763(合集 39872+英國 1002)

① 《補編》3641 片的圖版正反顛倒，今正。

② 《補編》3640 反《釋文》下按語，《補編》3640 正為《合集》11851 正與《珠》1404 之綴合。實際上《補編》3640 正漏收了《珠》1404。若補全後，《補編》3641 反則與《補編》3640 正之綴合部分相重。

③ 《補編》4862 和 10029 兩單片之綴合等於 10036。

④ 《補編》4949《釋文》下按語，《補編》4949 為《合集》16782 與《合集》7547 之綴合，殊誤。實際上《合集》7547 為衍號。

⑤ 《補編》8946(綴合版)《合集》已收，故本對重片中的綴合版《補編》亦應刪除。

⑥ 《補編》10782 綴合版上部稍殘，可用《補編》10734 替換。另，《補編》資料來源表 10782 條下《合集》4911 為《合集》34911 之誤。

996(合集 3754 之局部) < 2346(合集 3754 + 合集 16271)<sup>①</sup>  
 2648(合集 10612 之局部) < 2626(合集 10612 + 天 79)  
 4471 正反(合集 5247 正反之局部) < 1907 正反(合集 5247 正反 + 合集 7372 正反)  
 8019(合集 26219) < 8119(合集 26219 + 合集 26295 + 合集 26303)  
 8251(合集 26502 之局部) + 8252(合集 26502 之局部) < 8238<sup>②</sup>(合集 26502 + 合集 26498)  
 8447(真 4.58) < 7244<sup>③</sup>(合集 24326 + 真 4.58)  
 8996(合集 29213) < 8993(京 4584 + 合集 29213)  
 9566(合集 32501 之局部) < 10659(合集 32501 + 寧 1.9)  
 10626(寧 1.9 之局部) < 10659(合集 32501 + 寧 1.9)  
 10665(明後 2563) < 10442(合集 34088 + 明後 2563)  
 11776 左(合集 38690) < 11730<sup>④</sup>(合集 38690 + 合集 38696)  
 12196(合集 37898) < 12927(合集 35400 + 合集 37898 + 合集 38307 + 合集 38732)

### (三) 綴合片與綴合片相重

此類重片又可約略劃分出兩種情況：一種情況是綴合片完全相重，另一種情況是綴合片之間部分相重。各家對同一版甲骨有着完全相同的綴合，《補編》或兼而收錄，這樣便造成了《補編》部分綴合片之間的完全相重。下列各組皆為同一綴合片而被重復著錄兩次者，應酌情刪去其中之一。

31 = 2860	8164 = 8239 <sup>⑤</sup>
93 = 6815	8725 = 9016
3620 = 4796	8989 = 10393
6710 = 6836	8994 = 9194
6803 甲 + 6803 乙 = 6821 <sup>⑥</sup>	9484 = 10389
6955 = 13244	10054 = 10067 <sup>⑦</sup>
6971 = 9804	11054 = 13424
8072 = 8110	12458 = 913445

各家在某一版綴合甲骨的基礎上後來或有新的加綴，而《補編》把前後綴合過的甲骨都予以收入。這樣便造成了《補編》中某一綴合片與另一相關綴合片部分相重的情況。下列各組中應酌情刪去“<”符之前的綴合片著錄號。

4476 < 6993	10682 < 10417
4925 < 4956 <sup>⑧</sup>	10909 < 10421
6902 < 6908	12718 < 12781 < 12869

(作者單位：河南大學歷史系)

① 《補編》996 上部較《合集》3754 多出“□告”字，且《補編》2346 另把《合集》3754 與《合集》16271 相綴。  
 ② 《補編》8238、8239 之《釋文》下按語及《資料來源表》“綴合號”欄相互顛倒。  
 ③ 《補編》7244 拼綴單片之一為《合集》24326，《資料來源表》誤作《合集》23326。  
 ④ 《補編》11730 乃錯誤綴合，且其拼綴單片之一本為《合集》38690，《資料來源表》及《釋文》下按語均誤作《合集》38600。  
 ⑤ 《補編》8239 與 8238 版的《釋文》及《資料來源表》文字說明相互顛倒。  
 ⑥ 《補編》6803 甲和 6803 乙未作綴合，但該號之甲乙兩片與綴合後的 6821 版面完全相重。  
 ⑦ 《補編·資料來源表》中標明該片為《甲》1748 與《甲》1889 之綴合，實際上《補編》10067 僅出自《甲》1748，漏收了《甲》1889 (《合集》31473)。如若補全，《補編》10067 恰與《補編》10054 相重。  
 ⑧ 《補編》4956 為《合集》16752、16725、16721、16676、18933 之綴合。其中《合集》16721 與《合集》16676 為遙綴，此遙綴可商。

朱 雷

今新疆維吾爾自治區吐魯番盆地，古為車師前部地。自西漢宣帝置戊己校尉，建高昌諸壁、壘，開屯田，漢族開始遷入定居。屬西域都護治。歷東漢、曹魏、西晉，皆本此制。西晉亡後，由於河西走廊的戰亂，政權更迭，漢族及其他各族，陸續遷入。至東晉成帝咸和二年(327年)，前涼王張駿始於此建高昌郡。歷經前秦、後涼、西涼、北涼的統治，皆為涼州(或沙州)之屬郡。公元439年，北涼為北魏所滅，其殘部退據高昌郡，奪車師前部之交河，並保持着與南朝劉宋的政治聯繫。

公元460年，柔然滅北涼，立土著大姓闐氏為高昌王。嗣後，張、馬、麴諸氏相繼稱高昌王。唯麴氏立國最久，共11王，歷時140年。人口最多時達戶8009，口3.77萬。郡、縣增置，亦超過前代。歷代高昌王除先後臣服於柔然、鐵勒、西突厥外，還保持着與中原的北魏、北周，乃至於江南齊、梁在政治、經濟、文化上的聯繫。隋的統一，這種聯繫，復又加強。

唐貞觀十四年(648年)，太宗滅麴氏高昌王國，以其地置西州，下轄高昌、交河、柳中、蒲昌、天山五縣。並把行之於內地的政治、經濟、軍事、文化制度，全面推行於其地。

由於各個時期漢族的不斷遷入，亦將固有的風俗習慣帶入。如其葬俗，於墓內置放《隨葬衣物疏》、明器、《柩銘》。至遲在麴氏高昌時，還置有墓志。入葬時，還將與死者生前有關的《功德疏》、《勸告》以及各類契券、公文書等，亦完整置於墓內。此外，在治喪中，還普遍利用廢舊公、私文書制作死者服飾的帽、冠、腰帶、靴、鞋……之類物件。最為引人注目的阿斯塔那五〇六號墓所出的紙棺、紙襪，即是利用唐天寶年間大量完整的馬料支用歷等文書糊制的。在古代居住地及佛教石窟遺址中，也散見有世俗及宗教文書殘卷。大量當時政治、經濟、軍事、文化、宗教資料，就以這種特殊方式，賴以保存下來。由於該地區氣候炎熱、乾燥，罕見雨水，地下水水位又低，故經歷千餘年，埋藏之物終不見腐敗，完好保存至今。這就是吐魯番文書的來歷。

19世紀末，在敦煌文書被劫掠的同時，吐魯番文書亦同遭厄運。來自俄、德、英、日等國的克列門茲、勒柯克、斯坦因、橘瑞超等，以調查研究為名，相繼在此盜掘、收購，掠去大量壁畫、絲綢等工藝、藝術珍品，以及各種文字的文書及墓志。當時在該地做官的王樹柟，也搜集到若干文書和墓志。20世紀中葉，黃文弼先生兩度赴該地考察，獲數十方墓志和若干文書。由於吐魯番當時發現的文書數量及完整程度，遠不及敦煌藏經洞的發現顯赫，加之早期介紹亦少，故鮮為人知。

自1959年起，新疆博物館各族考古工作者以吐魯番之阿斯那、哈拉合卓兩地古墓葬區為重點，先後進行了十餘次大規模的發掘和清理。在由晉至唐近400座古墓中，獲得大量文書。此外在英沙古城及伯孜克里克千佛洞遺址中，也發現若干文書。部分文書的內容，曾分別以發掘報告、論文、圖錄等方式在報紙、雜誌上披露，逐漸引起學術界的重視。1975年底，國家文物局組成“吐魯番文書整理組”在原發掘整理基礎上，進行拼對、釋文，並加以某些必要的考證，以作出斷代、定名、題解、注釋，分別以普及本及圖錄本形式陸續出版。早年被各國“探險隊”携出國外的，多年來，亦以考古發掘報告、工作日記、論文、目錄、圖錄形式，陸續發表。近年，日本龍谷大學將橘瑞超所獲文書整理出版，名為《大谷文書集成》。

就目前已知的吐魯番文書而論，所屬時代可分為三個時期：一屬高昌郡時期，即從前涼置高昌郡，到北涼亡於柔然止，相當於歷史上的“十六國”時期。這部分文書較少；二屬高昌王國時期，即從柔然

立闕伯周爲高昌王起，至唐滅麴氏高昌止，相當於歷史上的南北朝時期及隋代。這時期文書較前大增；三屬唐代，分量最多。此外，尚有黃文弼所獲少量元代文書。

吐魯番文書就其分類而言，可粗略分爲公、私文書，古籍，以及佛、道經卷四大類。

屬於高昌郡時期公文，絕大多數爲郡、縣兩級機構簽發，且多爲北涼時期。反映北涼時，軍、郡兩府合署，兩部僚佐，一目了然。足證地方太守與中原及江南相同，例兼將軍，開府置屬。文書反映出至少在北涼時期，還把高昌郡分爲東、中、西三部，置有“督郵”。縣下有鄉，鄉置有“耆夫”。有迹象表明，可能北涼承平年間，該地區除高昌郡外，尚增置田地、交河二郡。

關於賦役制度，北涼時期的“貲簿”，反映當時仍上承漢、晉，近同南朝宋、齊之制，按照土地等級，數量計算貲產。並據“貲合”多寡，配養馬匹，以供使者、軍隊乘騎。役則有“差佃”、“爲官種荒蕪”，爲軍隊承擔“佃役”，爲學校承擔“桑役”，充當“馬子”等多項。有專門技能的工匠服役時，尚要自帶“作具”。一份“入貸帳”，可能是前涼以來官府高利貸的記錄。許多文書反映了當時賦役沉重。北涼時期，凡不能按時“輸租”的，均要罰去“戍守”。

在北涼時期的一批兵曹及有關軍事活動的文書中，我們看到當時兵士或來自“入募”，或是“謫發”。戰鬥編制有校、幢、隕。兵種則有步、騎、射手等。兵士不僅用於作戰、戍守，還從事屯田、水利、土建等項勞作。

在官吏選拔任用方面，西涼建初年間的《秀才對策》及一份《功曹下田地縣符》，反映了當時依然承襲漢制，行秀才、孝廉辟舉制度。《對策》文本身，還是研究辟舉制度的具體文獻。由於地區特點，水利事業處於重要地位。故西涼時還置有分“部”的“平水”。北涼時期目前雖未見有“平水”之設置，但灌溉時節，還分派諸曹長史，赴各“部”管理水利。

這時期的私文書中，首次出現最早的紙質《隨葬衣物疏》，是記載死者隨葬品的記錄，有助於了解當時的服飾，以及民俗概況。而且根據《衣物疏》中的紀年及干支記載，可以幫助我們判斷墓中文書年代的下限。

所見最早的紙本契券，是前涼升平十一年（367年）賣駝契。此外，還有買婢、舉錦、賃桑等各種契券。這種契券形式，當來自河西走廊，並爲後世所繼承和發展。其中反映了當時經濟活動的各個方面，記載了高利貸的剝削形態。結合《衣物疏》以及有關文書中涉及絲織品的記載，我們看到有“疏勒錦”、“龜茲錦”外，還有高昌本地生產“綿經”、“綿緯”的“龜茲錦”。在一份失火燒損財物帳中，我們還看到有絲織生產“小作坊”的存在。

官、私文書中所奉行的年號，許多不同於正史的記載。如前涼行用西晉的建興、東晉的升平與咸安年號。而史籍所記前涼自張以後諸王所稱之永安、永元、太元、永樂，直至張天錫所稱太清諸年號，並未行用。又如北涼，除自立年號外，當夏赫連勃勃強大時，曾一度奉行夏之真興。當北魏強大時，北涼在高昌郡行用緣禾（取北魏之“延和”的諧音）。當北魏改延和爲太延時，北涼在高昌郡仍行用緣禾，但在河西走廊之酒泉地區，却又改行太緣（取北魏“太延”之諧音）。關於年號的奉行，是我們研究占據這一地區王國與江南、或是西北、中原地區某個王朝關係史中的一個重要依據。此外，還有目前尚難判斷歸屬的龍興、白雀、建平、義熙諸年號。

整個十六國時期的文書，尚不足百件，却是其他地區從來未出土過的罕見珍品，爲研究十六國時期高昌郡地區，以及曾統治過這一地區的一些王國歷史，提供了真實記錄，彌補了史料的缺漏和錯誤。

高昌國時期，該地區由郡一變爲王國，且歷時達180年之久，故出土文書就形式、內容以及數量而言，均大增於前。數件使用“永康”年號的，當屬於柔然所立麴氏高昌王時期。目前尚不見有確屬於張、馬二氏時期的文書。大量則屬於立國最久的麴氏高昌王朝。出土文書反映其轄內所統，除承襲舊有郡縣外，復增置橫截、臨川、高寧、新興諸郡，其下縣、城亦增於前。部內居民，除主要是漢族以及十六國時期遷入（或併入）的苻、沮渠、禿髮、車、龜茲等姓外，到後期不少昭武九姓，諸如康、曹、何、史、安等“胡人”，亦成爲麴朝編戶齊民。史籍所記麴朝行政、賦稅制度，以及郡、城設置，不僅在出土文獻中大體得到證實，而且得以補充大量缺略，並糾正了一些錯誤。如史稱高昌“胡書”、“胡語”多，但出土文書却表明無論貴賤公私，皆用漢字。

在麴朝公文書中,有上自高昌王,下至各級機構處理日常庶務的大量公文。《隋書》云其“不立文案”,實為謬誤。從各類公文的押銜中,可以較系統地整理出各級行政機構。目前所見,雖無完整臺省制度,但其中樞職官至為重要的一是以門下校郎以及或以某將軍銜兼門下事為首的門下諸官,二是以高昌令尹、縮曹郎中為首的吏、祀、倉、主客、禮、兵、屯田諸部。銜名則有長史、司馬、部事、主簿、郎中等等。前者是門下省的縮影,並將晉、宋中書省的通事令史收歸門下,後者則是部分模仿、改造中原尚書省的機構。同時可以看到在中樞機構中,還雜以地方行政僚佐銜名。結合文書中所處置、經辦的諸項政務,可以看出其中樞官制及其特點在於:上承漢晉,近繼諸涼(主要是北涼),而實際脫胎於高昌郡之地方行政組織,其間亦有改造同時代之中原王朝政權組織形式之處。

大量賦役徵發文書中,則有計畝徵收賦役、雜稅,計丁徵錢飛物,商胡貿易徵錢,按戶徵馬,諸種徭役分配、賦役減免……可以看出其賦役徵收,主要是按土地徵收,也存在按丁徵收。在徵收中,又分“道”、“俗”兩類。所徵主要是“銀錢”,雜以糧食、雜物等。

其租,《周書》、《北史》、《通典》云“計畝輸銀錢”。文書中,《高昌將顯守等田畝得銀錢帳》、《高昌延壽八年(631年)質等田畝出銀錢帳》中,反映了麴朝將不同等級優劣土地,歸入“厚田”、“薄田”兩類,按此徵收銀錢。此外,還見有按畝徵糧記載。《高昌張武顯等葡萄畝數及租酒帳》中,還反映了按畝徵收葡萄園酒租的記載。一些文書表明酒的徵收數量巨大。租雖有“道租”、“俗租”之別,但目前從按畝所徵銀錢及糧食兩項所見,似無數量之差。

從《侍郎焦朗傳顯法等計田承役文書》中可以看到按畝承役之制。“薄田”兩畝折合“厚田”一畝,地權轉移,所承之役亦隨之轉移。分別按田主身份,承擔“道役”或“俗役”。眾多的配役文書,反映朝之役齡起點為15歲。役目則有城作、塙作、田作、作軍、兵役、到諸城門“上限”山谷巡邏、客館驅使、作供、營家之類。此外,還有“商人役”、“羈人役”、“作人役”等名目,反映除一般編戶外,商人、“羈人”以及類似部曲的“作人”,均要服役。從徵役看,“道”、“俗”役之別,在於前者服輕役,後者服重役。作為工匠,也按其專業技能服役,並見有按工種分類統計的匠人名籍,如“主膠”、“畫師”。《高昌義和二年(615年)都官下始昌縣司馬主者符》,表明“弓師”應役尚要自帶“作具”與糧食。數份伯雅垂光年間“條列”是官府“傳供”食糧及肉類的帳單,其間反映了匠役有“作鎧”、“縫作”、“治赤威(韋)”作羊皮囊等類,一般五日為期,供給粗糧。不僅男子,女子亦有入役。

除按畝徵發賦役外,還存在按丁徵收的“丁正錢”、“丁縹”、“丁輸木薪”。

在麴朝也還有“調”的徵發一項,並有“大、小調”之分。高昌某寺糧食帳中反映了大調交麥。延昌年間的三件《調薪文書》,反映寺院及一般百姓交納“調薪”一至二車,這種差別也反映了是按資產多寡而徵收數量不同。

麴朝雜色徵收賦役名目繁多,而關於馬匹的徵發,頗具特色。作為兵部,大量購買馬匹,而其驛站,則大量徵發馬匹。多份關於馬匹徵發、配給文書,表明不僅一般編戶,而且官吏均要支馬。僧侶雖有優待,但亦不免。分別統計馬匹毛色,然後由官府分為“任行”、“不任行”加以登錄,又將“任行”中的“上馬”,作為“遠行馬”。支用時,尚有配上鞍具的規定。有關“遠行馬價錢”的徵收,可能反映無馬戶支錢代馬。

作為“絲綢之路”上的高昌,中亞胡商往來貿易,買賣金、銀、藥材、香料、生絲。在一份《稱價錢》文書中,反映了按交易額徵收商稅——稱價錢。麴朝稅制一個特點,除作為王國系統徵收外,另部分則是直接由高昌王徵收的。“臧錢”,向一般官吏、僧侶、商胡、百姓,乃至於類似部曲身份的“作人”徵收數額不等的銀錢。上述之“稱價錢”,亦歸“臧”的系統,所收並上奏高昌王。在大量的民間私文書中,各類契券最多。從形式而言,較之高昌郡時期的契券結構更為周密詳盡。對立契雙方互應承擔的權利和義務規定具體而周到。契券中出現“倩書”、“時見”、“臨坐”署名,晚期還出現立契雙方的“指節印”。

在買賣契券中,有奴婢及類似部曲的“作人”牲口、土地等買賣契券。結合公文書,可見麴朝對土地買賣的干預,反映在必先由買賣雙方向高昌王說明各自買賣緣由,經批准後,方能立契買賣,並由有關官吏充當“臨坐”。交易皆以銀錢進行。

大量租佃契反映了魏朝契約租佃關係盛行。不僅民間,官府機構的土地也由主簿出面,按通行之習俗,立契佃出。租價則按土質,分一或二季交納,租金有實物和銀錢兩種。

契約雇工盛行,反映通過立契,雇傭百姓耕作、放牧,或向主人雇傭依附者——“作人”耕作。有短工與長工,內作與外作之區分。契券依照不同的勞動,定出受雇者所應承擔的勞務以及懲罰條例。

大量的借貸契,反映了高利貸剝削的盛行。借貸物有錢、糧、絲織品等項。契約租賃關係亦盛行,有賃房舍、車、牛等類。

作為寺院,據文書所知,他們依靠施主的布施、做法事的收入,獲得大量財物,同時如同世俗地主一樣,通過出租土地、雇傭勞力、放債、使用奴婢,經濟有了很大發展。從高昌出土文書可見寺廟林立、僧尼衆多、財力雄厚,而且得到魏朝的優待。

出土文書中,就數量與內容而言,皆以唐代為最。目前所知,起自貞觀十四年,迄於廣德年間。唐滅魏氏高昌,推行劃一制度。故這時期的文書不僅僅只是地區史資料,同時也是研究唐代政治、經濟、軍事、文化諸方面的重要史料。它補充了大量文獻記載的缺略,反映了各項制度執行的具體效果,以及執行過程中某些變通之處,表現出高度中央集權體制下強有力的行政效率,除了對各族勞動人民的嚴密統治、殘酷剝削的一面,也看到它在維護統一、發展生產,以及某些調節職能的發揮。

在律、令、格、式方面,加蓋西州都督府大印的《唐律疏議》名例律殘卷,可校勘傳世刊本的訛脫。此外,還有貞觀年間處置不法“三衛”的詔令,景龍年間的“南郊赦文”,可能是金部或度支的格、式殘卷,多數為文獻中所無。西州各級官吏正是根據統一的政令,進行具體而微的統治。

籍、帳類文書,則有大量的手實、戶等簿、貌閱、戶籍、籍坊牒、點籍樣,括客牒文、鄉帳等等。大多是此前所未見過的。從平魏氏高昌當年到武周世所造的諸手實中,可以窺見手實制度的全貌,蒲昌縣戶等簿則反映了唐定戶等所據資產的具體內容。貌閱重點在於成丁、入老、“三疾”以至人體面貌特徵。三年一造的戶籍主要是根據以上諸項調查,並及土地應受數,已受段畝數、方位、四至,甚至還包括租、調數。而僧、尼則另造一籍。籍坊不僅是保管機構,而且還承擔造籍後變動的登錄和調查。神龍三年“點籍樣”則是對已定戶籍的“檢點”,重點在於人戶內的丁、中。不少有關“括客”的文牒,反映了高宗以來人戶逃亡的嚴重。戶籍中所見,至遲在武周聖歷二年,就按李嶠的建議推行括客之制。

文獻記載唐有“鄉帳”、“計帳”之制,但缺略及訛誤甚多。出土文書中發現有若干份“鄉帳”,反映了據“量入以制出”的財政指導思想,諸里正據手實造當鄉之鄉帳,入縣合造“計帳”。統計重點在於課戶、課丁之數,且尤重於“見輸”、“見課”之數,但不記戶等及已受土地數,充分反映了租庸調制下,以丁身為本這一特點。

根據這類文書的研究,可以恢復唐代籍帳制度的原貌,並看到在統一制度下,亦存在地區特點的微小變化。而它的內容之豐富與廣泛,也為研究土地、賦役、人口階級與階層結構諸問題,提供了寶貴的資料。在這裏,就看到了《唐律疏議》中的部曲。

根據大量關於均田制度文書研究,見到有調查、授田、退田(包括“剩退”、“死退”、“死絕退”、“出嫁退”、“移戶退”)的文書。結合有關文書,可見西州一丁控制只授80畝,園宅減為40至70步。但實際考察,一丁十畝即算授足。在退田方面,永業田亦有死退,這當與地區特點有關。故執行均田令過程中,出現某些變通之處。

在衆多的賦役文書中,反映由於授田額的減少,故租減為粟六斗,調減為“縹布”一匹。雜徭種類繁多。包括上烽、種植、土建、搬運、充驛丁等等。作為工匠,亦按工種造籍,分番上役。作為“差科”之制,文書中出有開元年間之交河縣名山鄉差科簿,以及差科徵發文牒,表明差科是按戶等徵收,五品以下官吏直至百姓,皆要負擔。而徵發除實物外,還包括勞役,有關食具、臥床等的借用。

作為色役,不同於徭役。關於色役的名目、待遇,及某些色役以納“資課”取代的過程,文書中亦有反映。

唐將府兵制推行於西州,從文書中可看出西州先後置有前庭、岸頭(交河)、天山、蒲昌四折冲府。不少是關於衛士檢點、“資裝”登錄、徵鎮名籍、行軍作戰隊形編制、鍋、幕、秣料供給的文書。“勳告”是發給因立有戰功得到勳官的將士。一份永淳年間范得達勳告,還證實了當時安西四鎮是指碎葉(今哈

薩克斯坦境內托克馬克附近)、于闐、龜茲、疏勒。《唐歸政等府衛士領馬文書》中,記有九府之名,係徵發關隴、河東及他州府兵,出戍西州。兵士來源,除府兵,還有徵發白丁,甚至包括不少部曲、奴隸,混合編隊。

同時,在西州還置有鎮、戍、守捉、游奕、烽、鋪。除執行巡邏、偵察、報警、盤問過往行旅檢查“過所”外,還要就近屯田。軍屯則有天山、柳中、白澗諸屯。神龍年間《白澗屯納糧帳》,反映了屯田收穫的監納制度。

這些文書有助於了解府兵制,邊防軍事設施、戰鬥、生產情況,以及由武周到玄宗世的軍事制度變化。

為維護政令的貫徹,建立了驛、館,“長行坊”、車牛坊提供食宿及交通工具。在有名的“北館文書”以及其他供客使料牒文中,有關於糧、油、肉、菜、醬以及燒柴的供給記載。館、驛供糧等,除徵自戶稅外,還有“出舉本小麥”,當屬公廩本錢之類。寧戎驛長康才藝的牒文,表明驛丁徵自百姓,分番上役。阿斯塔那五〇六號墓所出紙棺、紙褥中折出天寶十三至十四載交河郡長行坊支貯馬料歷,是各館驛定期呈報來往官員馬匹支秣料帳,其中可見西州各館設置,各類牲口支料數量。著名的封常清、岑參的往來行踪亦見於其中。

州、縣各級機構的“官文書”,包羅萬象。有符、帖、牒、關、刺、過所、市卷、時沽、案卷、事目等類型。內容有下達指令、呈上的請示及處理報告。其中錄事參軍所掌“事目”,按時日登錄收發文摘要。各類往來文書處理畢,即按先後順序,粘接成“案卷”。提供了唐代文牘保管制度資料。而且包羅萬象的內容,則為研究各項制度、各級機構與官吏職能、法制與剝削,社會諸方面的縱深分析,提供了豐富而具體的資料。

有關訴訟文書,其中有控告借錢不還,車傷小兒、公廩田的佃種與交租、里正霸占口分田、拒將應退田轉與應受戶、灌溉用水的分配、“盜竊”等類的調查與審理記載。“過所”是行旅的通行證,從申請到沿途的嚴格檢查,都得到了較全面的反映。西州置有“市”,管理商業活動。“時沽”是每旬定出諸“行”貨物的三等價格,凡買賣奴婢、大型牲口,均要經過一套手續,取得“市卷”,方能“合法”成交。天寶年間交河郡時沽中所反映的各地(包括中亞地區)商品雲集西州,其所提供的商品及物價,也是極為重要的經濟史料。關於水利的建設與管理,有關“箭杆渠”的維修,徵集百姓外,還及於少數族部落及夷胡戶、商人。武周時的“堰頭牒”,反映了渠下又置若干堰,堰頭則要調查報告當堰灌溉所及之田主、佃作人,土地畝數、作物種類。

在私文書中,各類契券數量最多,有租佃、借貸、買賣(包括奴婢、牲口、房舍等)、雇傭、租賃、互佃等類。就形式而言,是在麴氏高昌的基礎上有發展。主要是“五保”的出現,指節印的普遍採用。租佃契中,主要還是定額實物租。但一份合佃契則規定收穫後對分——“二人場上亭分”。一些契券反映田主是出於無奈而將田佃出,佃人則是因富裕而佃入。借貸契券中,還見有規定如無力償還債務,以“口分田”抵債的記載,反映了通過高利貸進行兼併的現象。天寶七載(748年)楊雅俗與某寺互佃契,以及張小承與某人互佃契,反映了在均田制下,由於授田的分散等原因,為便於就近耕作管理,從而產生“互佃”。

來自長安的質庫帖,則是研究民間私營典當的寶貴資料。本地區內以及自洛陽的書信,其內容除了一般問訊、贈索物品外,還反映了對時弊的詛咒。如一封信中就講到“十羊九牧”、“糧未上場,菜未入瓮”,官吏即逼迫交納。

諸墓所出古寫本典籍不多,且殘損嚴重。史籍方面則有《漢書》、《三國志》、《晉陽秋》殘卷。高昌郡時期出有《孝經》殘片及西涼建初年間的秀才對策數道。高昌國時期有可能是北魏崔浩注本《急就章》,正文結尾“備胡羌”句的改動,很是耐人尋味的。唐代則出有尚書隸古定本《禹貢·甘誓》篇殘卷,而以鄭注《論語》為最多。兒童啟蒙讀物有唐代作習字的《千字文》。語言文學作品,則有韻書、《文選》、《典言》殘卷。“判集”反映了當時重視法治的傾向。卜天壽所抄《十二月新臺辭》應是民間文學作品。此外,還有具注日曆、針經、藥方等醫書殘卷。以上所見,都反映高昌地區文化是追隨中原風尚的。

佛教經籍出自墓葬和佛窟遺址之中，有十六國時期《七女經》、西涼建初七年《妙法蓮華經》、北涼緣禾三年《大方等無想大方經》殘卷。還有從河西地區傳入的西涼建初十二年抄本《律藏初分卷三》、北涼太緣二年《佛說首楞嚴經》諸殘卷。唐寫本則多是《法華》、《金剛》、《大般若》等大乘經典。

道教傳入高昌地區較遲，據考，高昌國時期，已有道教符錄。唐代由於政府提倡，西州出現道觀以及道士、女冠。道教文書中有《五土解》以及許多醮辭。還有若干道教徒與官民、僧人往來的記載。

吐魯番古墓葬的發掘，目前主要限於阿斯塔那、哈拉合卓兩地，後者所出墓葬較早。就此兩地而言，亦未發掘畢。對伯孜克里克千佛洞的發掘，亦尚屬開端。其餘廣大地區墓葬、居住遺址、佛窟，尚待進行科學發掘。因此，今後吐魯番文書的發現，未可限量。出土文書雖較敦煌藏經洞所出殘缺多。但因其出自墓葬，故關於時代判斷所資旁證，遠優於敦煌所出。放眼今後，它將為研究這一地區以至於整個這一時期的歷史，提供更多、更豐富的寶貴資料。

（作者單位：武漢大學 3—9 研究所）

# 《九店楚簡》相宅篇殘簡補釋

李守奎

九店楚簡自一九九五年七月公佈之後<sup>①</sup>，已有不少學者發表了意見。李家浩先生也對初稿釋文做了修訂，與考釋一併發表在《九店楚簡》一書中。李先生把第四十五號至第四十七號簡編成一組，即第七組，指出其內容是相宅之書<sup>②</sup>，對簡文作了精彩的考釋。但因竹簡保存不好，殘斷過甚，漫漶不清，個別未釋出的地方或可補苴。本文對照《江陵九店東周墓》與《九店楚簡》兩書照片，補釋幾處簡文，以就教于方家。

## (一) □

《九店楚簡》57號殘簡[《江陵九店東周墓》49號簡(以下簡稱《九店墓》)]存十字，前七字原釋文如下：

□水□之□□人正。

諦視兩書照片，缺釋第五字似可摹作：



這個字見於《包山楚墓》130號簡<sup>③</sup>，舊多釋“□”。筆者在《釋□》短文中，把它與屢見於楚簡中的“𠄎”字聯繫起來<sup>④</sup>，並據以把舊釋為“優”的“𠄎”及其異寫“𠄎”改釋為“□”，讀為“悖”<sup>⑤</sup>。

2001年1月末，在李學勤先生主持的第二次《字源》編纂會議期間，北京大學的陳劍先生向筆者指出：一、在讀過拙文後，與董珊同窗討論，知釋為“□”的字形上部，李運富先生在其《楚系簡帛文字構形系統研究》一書中釋為“□”，即“宿”字下部所從。<sup>⑥</sup>二、此字可釋為“□”，讀為“憾”。作者深以為是。李運富先生釋“𠄎”為“□”，確不可易。“□”在《說文》中是“夙”的古文：

宿，止也，從宀，從□聲。□，古文夙。（《說文》卷七宀部）

夙，早敬也。從卂持事，雖夕不休，早敬者也。𠄎，古文夙，從人□。𠄎，亦古文夙，從人□。宿從此。（《說文》卷三卂部）

“□”是《說文》卷三“□”之古文，即簟席之“簟”的初文，前人已論之甚詳。“□”“□”為一字異寫。“□”是以人躺在簟席上會止息過夜之意，是“宿”的本字，同時也可以表達躺在簟席上的時間——夙夕之義，故說“□”是夙夕之“夙”的本字也是不錯的。“□”最初應當具有這兩個意義。後來，為了區別這

① 湖北省文物考古研究所編著《江陵九店東周墓》，科學出版社，1995年版。

② 湖北省文物考古研究所，北京大學中文系編《九店楚簡》考釋[一七八]。

③ 湖北省荆沙鐵路考古隊《包山楚墓》下冊圖版一五一。

④ 字形見滕壬生《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社1995年版。

⑤ 李守奎《釋□——兼釋楚簡中的𠄎》，李學勤、謝桂華主編《簡帛研究二〇〇一》，廣西師範大學出版社，2001年版。

⑥ 李運富《楚國簡帛文字構形系統研究》，嶽麓書社，1997年版。

兩個意義，在止息義的“口”上加上房子“宀”，就成了“宿”；在夙夕義的“口”下加上“夕”就成了“口”。“口”字見於古璽，也見於“口”字異寫“口”的偏旁。

𠄎《古璽彙編》2553 號

𠄎包山楚簡 231 號

“口”字不見於後世字書。陳劍先生讀為“憾”十分正確。從音、義上分析，當是“憾”字的異寫。

“宿”與“夙”是心紐覺部字，“憾”是清紐覺部字，古音極近。今所見“口”字不少於四十例（包括異體“口”），皆用為憂憾義。

憾，憂也，從心，戚聲。（《說文》卷十心部）

占之，恒貞吉。少（小）又（有）口（憾）於躬身。（包山 202 號竹簡）

“口”釋為“憾”於音、義皆密合。若此，則“口”、“口”、“口（口）”似可分別對應于《說文》的“宿”“夙”、“憾”。獨特的異體是楚文字的特點之一。

“宿”字雖然在甲骨文、金文和戰國秦文字中屢見，楚文字中却未見一例。“宿”“夙”在楚文字中是否分化，尚需證實，但“宿”“夙”同源，當屬無疑。李運富先生把包山楚簡的“𠄎”隸作“口”，釋為“宿”也是有道理的。此字用為姓氏，李先生指出即《通志·氏族略二》中的“宿氏”，極是。《古璽彙編》2533 號與 2534 號的“口”也用為姓氏，亦當如李運富先生所釋。

“口”與“口”當為一字異寫。“口”所從的二人形多作“𠄎”形，似二“弓”，又似二“尸”。使得“口”形與“弼”字幾近同形。這可以有兩種解釋：一是古文字中“人”、“弓”、“尸”三形相近，用作偏旁易混，且古文字有些偏旁在構字中單複無別。二是因受“弼”字寫法的同化，漸與“弼”形混訛為同形了。把本不同源而漸訛為同形的例子在楚文字中很多。如“弁”與“吏”本不同形，在楚文字中常訛為同形。我們覺得後一種解釋更合理些，因為古文字中罕見“人”旁疊作“从”的。

九店 57 號殘簡的“口”字是“口”的異寫。在簡文中當讀為住宿之“宿”。

𠄎水口（？）之聚（？），口（宿）人，正。

殘簡的第二字可是能東、南、西、北或陰、陽之類的方位詞。據 53 號簡（《九店墓》54 號）似是“陰”字。第四字不清楚，後可看清的結構筆畫看，很像“聚”字。“聚”有“村落”義（參《漢語大詞典》第八冊第 679 頁“聚”之義項①及其引《管子·乘馬》文），“正”有“善”義。《儀禮·士冠禮》：“三加日，以歲之正，以月之令，咸加爾服。”鄭玄注云：“正，猶善也。”在此義當如“吉”。

57 號殘簡的大意是在位於水陰的村落裏投宿住人，吉善無憂。

第 53 號簡（《九店墓》第 54 號）簡首三字漫漶不清，李家浩先生疑第二字是“陰”字，第三字釋為“弼”。第二字可摹作“𠄎”，隸作“口”，釋“陰（陰）”無疑。所釋“弼”字用法無考。此字與 57 號簡之“口”字形近，亦當同讀為“宿”。詳見下文。

## （二）籥

《郭店楚簡》53 號（《九店墓》54 號簡）李家浩先生釋文如下：

□□□弼堂吉。□□於室東，日出庶（炙）之，必肉飩（食）□（以）飩（食）。□尻（居）西北，不吉，尻（居）是室□。（《九店楚簡》第 51 頁）

簡文釋為“弼”的第三字乃“口”或“口”字，讀為“宿”上文已論。“必肉食以食”一句頗費解。釋為“口”字的原形作：

李先生在考釋[二一三]中引包山楚墓竹簡 150 號“□(□)”字所從“□”旁為據，讀“□”為“廩”，(《九店楚簡》第 18 頁)。包山簡中釋為“□”的字作：

𠄎包山 150

“□”形作為偏旁見於楚公家鐘和鄂君啓舟、車節。

𠄎(《殷周金文集成》42 號)

𠄎(《殷周金文集成》12113 號)

釋為“□”與“□”二字下部所從的偏旁與鄂君啓節“□”字所從略有不同，與郭店楚簡“爾”字極近：<sup>①</sup>

𠄎老子甲 30

此字今本作“彌”，是“爾”字無疑。

包山 150 號簡的“𠄎”舊釋為“爾”是不錯的<sup>②</sup>。“爾”字見於《說文》卷一。“籊”字見於《說文》：

籊，箛也，從竹，爾聲(《說文》卷五竹部)。段玉裁注云：“夾取之器曰籊。今人以銅鐵作之，謂之鑷子。”<sup>③</sup>

頗疑“飮(食)籊”就是曾侯乙墓出土的“食筴”。此器出土三具，一具出自食具箱內。兩具出自酒具箱內，形制相同，皆為一塊長竹片，從當中彎轉過來而成鑷形。<sup>④</sup>這正與我們今天所說的“鑷子”形制吻合。《史記·范雎蔡澤列傳》載范雎“坐須賈於堂下，置莖豆其前，令兩黥徒夾而馬食之。”<sup>⑤</sup>疑此“夾而馬食之”之“夾”與食具有關。“食籊”或“食筴”是夾取食物之器，非往口中送食之器，“食以食籊”，當非吉祥之事。

若以上考釋不為無據，53 號簡似可讀為：

☐☐☐(陰)☐(宿)，堂吉。☐☐於室東，日出庶(炙)之，必肉食以食籊。尻西北，不吉。尻是室☐。

簡文的意思是在某處入宿，在堂上吉利(或可讀為“當吉”)。住在室東，有“日出炙之”和“必肉食以食籊”之凶險，亦不吉利，住西北也不吉利。

57 和 53 號兩支簡似乎主要是講出行在外入宿之處的吉凶，與其他講在什麼位置修牆蓋房吉凶的簡文似略有不同。

### (三) ☐

《九店楚簡》48 號簡(《九店墓》同)原釋文如下：

① 荆州市博物館《郭店楚墓竹簡》圖版第 5 頁，釋文第 112 頁，文物出版社，1998 年版。  
 ② 字形見滕壬生《楚系簡帛文字編》，湖北教育出版社，1995 年版，第 58 頁。  
 ③ 段玉裁《說文解字注》，上海古籍出版社，1981 年版。  
 ④ 湖北省博物館《曾侯乙墓》上册，文物出版社，1989 年版。  
 ⑤ 司馬遷《史記》卷七十九，第七册，中華書局，1982 年版。

缺釋右半的“□”,李零先生釋為“郭”。<sup>①</sup>此字左半釋“冂”是對的,右半釋“□(郭)”是對的。字可摹作:

𠄎《九店墓》圖版一一四

此字又見於包山楚墓 170 號簡、郭店《語叢四》2 號簡、《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·孔子詩論》第 28 號簡<sup>②</sup>。筆者在拙文《楚簡 孔子詩論 中的 詩經 篇名文字考》中,考論“𠄎”即楚文字中的“牆”字,漏引裘錫圭先生案語、實屬孤陋。今補列於下:

《詩·小雅·小弁》:“君子無易由言,君子耳屬於垣。”簡文此句意與之同。又《管子·君臣下》:“古者有二言:‘牆有耳’、‘伏寇在側’。”“牆有耳”之言亦與簡文同。(《郭簡楚墓竹簡》第 218 頁,《語叢四》注釋[三]裘按)

“□”字釋為“牆”,與 48 號簡文意諧調。

## (四) 相

《九店楚簡》45 號簡(《九店墓》同)簡首四字已殘。李家浩先生據竹簡出土清理時的記錄釋為“凡梲坦□”四字,並考“梲坦”云:

“凡梲坦□”四字,圖版照片只殘存左半,竹簡出土清理時右半尚存,釋文是根據當時的記錄釋寫的。《玉篇》木部以“梲”為“汔”字的異體。《說文》木部:“汔,槌也。”簡文“梲”當非此義。《集韻》卷十麥韻“汔”字下所收異體除“梲”外,還有“淩”等。古書中屢見“得”與“德”通(參看高亨《古字通假會典》四〇八、四〇九頁)。“梲”、“得”皆從“得”聲,“淩”、“德”皆從“惠”聲。所以“汔”字的異體既可以寫作“梲”,又可以寫作“淩”。“惠”、“置”二字皆從“直”得聲。疑簡文“梲”應當讀為“置”。《廣雅·釋詁四》:“置,立也。”《墨子·明鬼下》:“且惟昔者虞夏、商、周三代之聖王,其始建國營都日,必擇國之正壇,置以為宗廟,必擇木之修茂者,立以為蔽(叢)位。”“坦”、“壇”二字古音相近,可以通用。《隸釋》卷六漢從事武梁碑“前設鱗褊,後建祠堂”,洪适說:“‘鱗’即‘壇’字,‘褊’即‘壇’字。”《考工記·矢人》“亦弗之能憚矣”,鄭玄注:“故書‘憚’或作‘但’。鄭司農云:讀當為‘憚之以威’之‘憚’。”疑簡文“坦”應當讀為“壇”。《說文》土部:“壇,野土也。”段玉裁注:“野者,郊外也。野土者,於野治地除草。”<sup>③</sup>

“梲”讀為“置”似費周折。

考現知楚文字,未見“梲”字。望山楚簡中有一字作:

\*望山 M1·7

朱德熙、裘錫圭、李家浩三位先生在《一號墓竹簡釋文與考釋》一文中釋為“梲”字,<sup>④</sup>人多信從<sup>⑤</sup>。

此字又見於《包山楚墓》149 號簡:

① 李零《讀九店楚簡 日書》,《考古學報》,1999 年第 2 期。又《中國方術續考·附錄二》,東方出版社,2001 年版。  
② 李守奎《楚簡 孔子詩論 中的 詩經 篇名文字考》,朱淵清、廖名春主編《上海博物館藏戰國楚竹書研究》,上海書店出版社,2002 年版。  
③ 湖北省文物考古研究所,北京大學中文系編《九店楚簡》考釋[一七九]。  
④ 湖北省文物考古研究所,北京大學中文系編《望山楚簡》圖版第 21 頁,釋文第 68 頁,考釋第 89 頁。  
⑤ 字形見滕王生《楚系簡帛文字編》,湖北教育出版社,1995 年版,第 456 頁。

陵□(卜)尹之𠄎□余可內之。

“𠄎”字上部不從“貝”，從“目”。楚文字中“目”字上尖，“貝”字上圓平，從無“貝”字寫作尖首狀，二者區別甚嚴。故筆者在一九九七年的學位論文中未敢信從“𠄎”字之釋，將其歸入附錄<sup>①</sup>，今據《郭店楚簡》可釋為“相”之異寫。管夷吾釋械柙“而為者(諸)侯相”之“相”作“𠄎”<sup>②</sup>，釋“相”無疑。包山楚簡的“卜尹之相”就是卜尹的佐相。

九店 45 號簡簡首四字未見摹本，不知李先生據以釋“𠄎”的是否此字。若是此字，簡文似可斷句為：

凡相：坦、□邦，作邑之寓，蓋西南之寓，君子尻之，幽□(疑)不出。

“相”是指相宅之術。“坦”當用為動詞。

補記：

拙文蒙李家浩先生審閱。李先生對後學的偶得之見多有鼓勵，認為此文所釋之字大多正確可信。對文中存在的一些問題詳加指正，主要有如下幾點：

一、包山 150 簡的那個字確實應當釋為“籥”，但九店 53 號簡“必肉飮以飮”下那個字“竹”下所從不一定也是“爾”，從字形文義兩方面來看，仍以舊釋為好。原簡“必肉飮以飮”下有句讀符號，不能與其下之字連讀。那麼該字當是下句的主語，只能釋為“□”，讀為“廩”。

二、九店 45 號簡開頭四字，據當時的記錄作如下之形：



從字形上看，釋為“相”比釋為“𠄎”好。不過此文把開頭一句標點作“凡相：坦、邦，作邑之寓”，說“相”是相宅之術，“坦”當用為動詞，卻有問題。按照這樣標點和解釋，“相”、“坦”二字都缺少賓語。

此外，文中還有一些概念不很清楚的問題。例如“本字”、文字的“同源”、“同形”等。

在此，對李先生的鼓勵和指正表示衷心的感謝。

(作者單位：吉林大學中文系)

① 李守奎《楚文字編》，吉林大學博士學位論文，1997年10月。

② 荊州市博物館《郭店楚墓竹簡》圖版 27 頁，釋文第 145 頁。

許學仁

釋文訂補叙例：

(1) 釋文中依簡文字形隸定，盡可能保留原文字寫法，以明其用字之實況。異體字、假借字隨文注出正字及本字，外加( )號。

(2) 簡文原有殘泐，可據殘筆或文例釋出之字，釋文外加方框表示。未能釋出及辨識之字，用□表示，並據簡文格式推定殘泐字數；字數位能推定者，用□號表示。

(3) 根據相關文獻及文意擬補之脫文，外加【】號。衍文則釋文照錄，而以〔〕號表示當予刪除。

(4) 釋文保留簡文原有表示重文及合文之“=”號，並注明其文字。

## 釋文 9-1 《蓋廬》<sup>①</sup>

蓋廬(闔廬)問申胥曰：“凡有天下，何珊(毀)何舉△，何上何下△？治民之道△，何慎何守△？使民之方△，何短何長△？盾(循)天之則△，何去何服△？行地之德△【1】〔一〕，何范何極△？用兵之【謀，何】極何服<sup>②</sup>△？”申胥曰：“凡有天下，無道則珊(毀)，有道則舉△，行義則上，廢義則下△。治民之道△，食為大葆(寶)〔二〕△，刑罰為末，德正(政)為首△。【2】使民之方△，安之則昌△，危之則亡△，利之則富，害之有央(殃)△。循天之時，逆之有譎(禍)，順之有福△。行地之德△，得時則歲年孰(熟)，百生(姓)飽食△；失時則危其國【3】家，頃(傾)其社稷△。凡用兵之謀△，必得天時△，王名可成，誅(妖)(孽)不來△，鳳=(鳳鳥)<sup>③</sup>下之△，毋有疾焮(災)△，變(蠻)夷賓服，國無盜賊，賢至(愨)則起△，暴亂皆伏，此謂順天【4】之時△。黃帝之正(征)天下也，大(太)上用意△，其次用色△，其次用德△，其下用兵革△，而天下人民、禽獸皆服△。建場四輔，極皮(彼)大(太)極△，行皮(彼)四時，環皮(彼)五德〔三〕△。日【5】為地□，月為天則△，以治下民，及破不服△。其法曰：天為父，地為母△，參(三)辰為綱，列星為紀△，維斗維擊(四)，轉幢(動)更始△。蒼=(蒼蒼)上天，其央安在△〔四〕？羊=(洋洋)下【6】之△，孰時(知)其始△？央之所至，孰時(知)其止△？天之所奪，孰知其已△？譎(禍)之所發，孰時(知)其起△？福之所至，孰智(知)而喜△？東方為左，西方為右△，南方【7】為表，北方為裏△，此胃(謂)順天之道。亂為破亡，治為人長久。”【8】

## 訂補

〔一〕《管子·問》篇：“《制地》君曰：‘理國之道，地德為首，君臣之禮，父子之親，覆育萬人，官府之藏，疆兵保國，城郭之顯，外應四極，具取之地。’”又有以德配日、以行配月之“天刑”、“地德”，說見《國語·魯語下》：“是故天子大采朝日，與三公、九卿祖識地德。日中考政，語百官之政事，師尹維旅、牧，

① 本章通篇協韻，所諧之古韻部如下：舉(見/魚)，下(匣/魚)；道(定/幽)，守(書/幽)，葆(幫/幽)，首(書/幽)；方(幫/陽)，長(幫/陽)，昌(昌/陽)，亡(幫/陽)，央(影/陽)；則(精/職)，服(並/職)，德(端/職)，極(並/職)，福(幫/職)，食(船/職)，稷(精/職)，意(影/職)，色(山/職)，革(見/職)，德(端/職)，極(並/職)，謀(明/之)，時(禪/之)，來(來/之)，之(章/之)，母(明/之)，紀(見/之)，始(書/之)，在(從/之)，止(章/之)，已(喻/之)，起(書/之)，喜(曉/之)，右(匣/之)。

② 依李銳《張家山漢簡 蓋廬 散札》之說校補，《簡帛研究網站》<http://www.bamboosilk.org/Wssf/2002/lirui01.htm>

③ 本節計有“蒼=”、“羊=”等重文二，及“鳳=”合文一。“鳳=”簡文作“𩇑”，係“鳳鳥”二字合文，共用“鳥”旁，《釋文》釋作“鳳鳥”，不確。

相宣序民事，少采夕月，語大史、司載糾虔天刑。”<sup>①</sup>

〔二〕“葆”字《釋文注釋》讀爲“寶”(頁 275)，《孫子兵法·用間》：“五間俱起，莫知其道，是謂神紀，人君之寶也”、“非微妙不能得間之寶”。銀雀山漢簡《孫子兵法·用間》“寶”字均作“葆”。<sup>②</sup>

〔三〕《史記·曆書》張守節《正義》：“五德，五行也。”五德，當指五行之德。據下章論天時曰：“四時五行，以更相攻”，曰“立爲四時，分爲五行”，“四時”、“五行”對文並舉，可爲旁證。亦即《漢書·藝文志》“兵陰陽”顏師古注之“五行相勝”之“五勝”，故第四章即論“五行勝”。

〔四〕“招搖”與“玄戈”爲北斗□端內外之兩星，其所擊之十二辰及星宿，即所謂“斗擊”。《漢書·藝文志》“兵家略”之論兵陰陽：“陰陽者，順時而發，推刑德，隨斗擊，因五勝，假鬼神而爲助者也。”《淮南子·天文》篇：“太陰所居，不可背而鄉(向)，北斗所擊，不可與敵。”又：“凡用太陰，左前刑，右背德，擊鉤陳之衝辰，以戰必勝，以攻必克。”

〔五〕《尉繚子·治本》：“蒼蒼者天，莫知其極。”

#### 釋文 9-2

● 蓋廬曰：“何胃(謂)天之時？”申胥曰：“九野爲兵，九州爲糧，四時五行，以更相攻。天地爲方圓，水火爲陰陽，日月爲刑德〔一〕，立爲四時，分【9】爲五行，順者王，逆者亡，此天時也。”【10】

#### 訂補

〔一〕《尉繚子·天官》：“世之所謂刑德者，天官、時日、陰陽、向背者也。”《淮南子·兵略》：“明於日月星辰之運，刑德奇賅之數，背向左右之使，此戰之助也。”

#### 釋文 9-3

● 蓋廬曰：“凡軍之舉，何處何去？”申胥曰：“軍之道，冬軍=(冬軍)軍於高者，夏軍=(夏軍)<sup>③</sup>軍於卑(卑)者〔一〕，此其勝也。當陵而軍，命曰‘申固’〔二〕；倍(背)【11】陵而軍，命曰‘乘竭(勢)’；前陵而軍，命曰‘范光’；右陵而軍，命曰‘大武’〔三〕；左陵而軍，命曰‘清施’。倍(背)水而軍，命曰‘絕紀’〔四〕；前水而【12】軍，命曰‘增固’；右水而軍，命曰‘大頃(傾)’；左水而軍，命曰‘順行’。軍恐疏遂，軍恐進舍，有前十里，毋後十步。此軍【13】之法也。”【14】

#### 訂補

〔一〕銀雀山漢簡《孫臏兵法·地葆》：“春毋降，秋毋登。”

〔二〕《蓋廬》篇之“申固”，當讀爲“陣固”。《尉繚子·兵令上》：“專一則勝，離散則敗，陳以密則固，鋒以疏則達。”銀雀山漢簡《兵令》簡文作“(陳)以數必固，以疏□□”(第 962—963 簡)。銀雀山漢簡兵法戰陣之陣作“陳”、“□”，“□”之字形見於《王兵》、《兵令》等篇字，從戈申聲，整理小組註釋疑“□”爲戰陣之專用字<sup>④</sup>，《蓋廬》“申固”之“申”則又“□”之形省。古籍亦有假“申”爲“陣”之例，《管子·玄宮》：“申守不慎，不過七日而內有讒謀。”

〔三〕參照銀雀山漢簡《孫子兵法》佚篇《地形二》：“凡地刑(形)東方爲左，西方爲〔右〕【178 正】……左水曰利，右水曰積【186】……三軍出陳(陣)，不問朝夕，右負丘陵，左前水澤，順者……【188】”，知古兵法以“右背丘陵，左前水澤”爲地勢之佳者，《蓋廬》篇“右陵而軍”即《地形二》“右負丘陵”之謂，“左水而軍”即《地形二》“左前水澤”之謂，並皆順勢得利之地刑。

〔四〕《尉繚子·天官》：“案《天官》曰：背水陳爲絕紀，向阪陳爲發軍。”與《蓋廬》“絕紀”之說相合。

① 參胡文輝《馬王堆帛書 刑德 乙篇研究》，載《中國早期方術與文獻叢考》，中山大學出版社，2000 年版。

② 簡文曰：“【□□□□□】知其【□□□】神紀，人君之葆(寶)也”(第 145—146 簡)，“非不人能使……之葆(寶)。”(第 148—149 簡)

③ 本章計有“冬軍=”、“夏軍=”合文二。

④ 《銀雀山漢墓竹簡》【壹】摹本見頁 119，釋文註釋見頁 149，文物出版社，1985 年版。

又銀雀山漢簡《孫臏兵法·地葆》之論戰地曰：“絕水、迎陵、逆溜（流）、居殺地、迎衆樹者鈞（均）舉也，五者皆不勝。”【第 343—345 簡】中“絕水”、“迎陵”疑與“絕紀”、“向阪”說相應，猶《蓋廬》所謂“倍水而軍”、“當陵而軍”。

#### 釋文 9-4

● 蓋廬曰：“凡戰之道，何如而順，何如而逆，何如而進，何如而卻？”申胥曰：“凡戰之道，冬戰從高者擊之，夏戰從卑者擊之〔一〕，此其勝也。其時曰：黃麥可以戰，白冬可以戰，德在土、木在金可以戰，晝倍（背）日、夜倍（背）月可以戰，是胃（謂）用天之八時。左太歲、右五行可以戰，前赤鳥、後倍（背）天鼓可以戰〔二〕，左青龍、右白虎可以戰，招（招）搖（搖）<sup>①</sup>在上、大陳其後可以【17】戰〔三〕，壹左壹右、壹逆再倍（背）可以戰，是胃（謂）順天之時。鼓于陰以攻其耳，陳（陣）於陽以觀其目<sup>②</sup>。異章惑以非其陳（陣），毋要【18】堤堤（弛弛）<sup>③</sup>之期，毋擊堂堂之陳（陣）〔三〕，毋攻逢逢之氣，是胃（謂）佔有七述（術）。大（太）白入月、營（熒）或（惑）入月可以戰〔四〕，日月竝（並）食（蝕）可以戰，是胃（謂）從天四央（殃），以戰必慶【19】。丙午、丁未可以西鄉（嚮）戰，壬子、癸亥可以南鄉（嚮）戰，庚甲、辛酉可以東鄉（嚮）戰，戊辰、己巳可以北鄉（嚮）戰，是胃（謂）日有八勝【20】。皮（彼）興之以金，吾擊之以火；皮（彼）興以火，吾擊之以水；皮（彼）興以水，吾擊之以土；皮（彼）興之以土，吾擊之以木；皮（彼）興以木，吾擊之以【21】金。此用五行勝也【22】。春擊其右，夏擊其裏，秋擊其左，冬擊其表，此胃（謂）倍（背）生擊死，此四時勝也。”【23】

#### 訂補

〔一〕《史記·天官書》：“天鼓，有音如雷非雷，音在地而下及地，其所往者，兵發於下。”

〔二〕馬王堆帛書《天文氣象雜占》：“天出熒惑，天下相惑，甲兵盡出。”《禮記·曲禮》：“史載筆，士載言。前有水，則載青旌；前有塵埃，則載鳴鳶；前有車騎，則載飛鴻；前有士師，則載虎皮；前有擊獸，則載貔貅。行，前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎，招搖在上，急繕其怒，進退有度，左右有局，各司其局。”注：“以此四獸爲軍陳，象天也。急猶堅也，繕讀曰勁。又畫招搖星於旌旗上，以起居堅勁軍之威，怒象天帝也。招搖星在北斗□端主指者。《刑德》丙篇有用斗之方：“此用斗之方也。故曰左青〔龍而右〕白虎，前丹蟲而後玄武，招搖在上，□□在下，乘龍戴斗，戰必勝而功（攻）必取，善者從事下。”<sup>④</sup>又湖北曾侯乙墓出土漆箱蓋上繪有左青龍、右白虎所環繞的北斗星圖，安徽阜陽雙古堆漢墓 M1 出土漆式天盤可供參驗。

〔三〕《孫子兵法·軍爭》：“無邀正正之旗，無擊堂堂之陳，此治變者也。”

〔四〕《史記·天官書》論及熒惑“出則有兵，入則兵散”，乃悖亂、傷殘、賊害、疾病、死喪、飢饉及兵災之表徵：“其（熒惑）行東、西、南、北疾也，兵各據其下，熒惑從太白，軍憂，離之，軍卻；出太白陰，有分軍；行其陽，有偏將戰。當其行，太白逮之，破軍殺將。”

#### 釋文 9-5

● 蓋廬曰：“凡攻之道，何如而喜，何如而有咎？”申胥曰：“凡攻之道，德義是守，星辰日月，更勝爲右。四時五行，周而更始。大白金也【24】，秋金強，可以攻木，歲星木【也，春木】強，可以攻土，均（填）星<sup>⑤</sup>土也。六月土強，可以攻水，相星水也，冬水強，可以攻火，營（熒）或（惑）火也，四月火強，可以攻

① “招（招）搖（搖）”秦簡《日書》從木旁作“招搖”（第 798 簡），或作“召□”（第 759 簡反），馬王堆帛書《陰陽五行》乙篇則作“昭搖”（第〇三九行）。

② “目”上原簡有“耳”字，《釋文注釋》謂“‘耳’字爲衍文。”今從其說，刪去“耳”字。

③ 《釋文注釋》謂“疑讀爲促”，引《荀子·修身》“難進爲促”注“謂弛緩也”爲證。劉釗改讀“堤堤”爲“弛弛”，謂鬆弛延緩。古音“堤”在端紐（劉氏原誤作禪紐）支部，“弛”在審紐支部，並屬支部。說見《張家山漢墓竹簡 釋文注釋商榷（一）》，簡帛研究網站。

④ 見陳松長《帛書 刑德 丙篇試探》，《簡帛研究》第三輯，廣西教育出版社，1998 年版。

⑤ “均”《釋文》原隸定爲“□”，從土僂聲，劉釗指出乃“均”字誤釋，說參注 3，均字從“勻”聲，勻屬喻母真部，填屬定母真部，喻母四等古歸定母，同屬真部，故當釋爲“均”，借爲“填”字。

金。此用五行之道也。【秋】生陽也，木死陰也，秋可攻其左；春生陽也，金死陰也，春可以攻其右；冬生陽也，水死陰也，夏可以攻其裏。此用四時之道也。地種(衝)八日 = 日種(衝)八日 = (-)，日咎十二日(二)，皆可以攻，此用日月之道也。”

### 訂補

〔一〕《淮南子·天文》篇：“太陰所居，不可背而鄉(向)，北斗所擊，不可與敵。”又：“凡用大陰，左前刑，右背德，擊鉤陳之衝辰，以戰必勝，以攻必克。”睡虎地秦簡《日書》屢見北斗口端“招搖”、“玄戈”兩星所擊十二支及星宿之記錄。如：招搖擊未、招搖擊辰、玄戈擊尾、玄戈擊心、玄戈擊營室等。饒宗頤謂所謂斗擊，指北斗對衝之辰，後人稱為“歲破”，如子年在午，丑年在未。亦有學者認為“招搖”乃《淮南子·天文》篇中所指北斗之神<sup>①</sup>。

〔二〕“咎日”亦作“陷日”、“窞日”，乃《日書》習見之忌日，饒宗頤以“咎日”相當於《淮南子·天文》篇之“定日”。睡虎地秦簡《日書》甲、乙種均見“咎日”之說，《咎日敷日篇》<sup>②</sup>曰：“四月甲咎，五月乙咎，七月丙咎，八月丁咎，九月己咎，十月庚咎，十一月辛咎，十二月己線咎，正月壬咎，二月癸咎，三月戊咎，六月戊咎。”乙種《咎日》曰：“正月壬咎，二月癸咎，三月戊咎，四月甲咎，五月乙咎，六月戊咎，七月丙咎，八月丁咎，九月己咎，十月庚咎，十一月辛咎，十二月己咎。”

### 釋文 9-6

● 蓋廬曰：“攻軍回衆，何去何就？何如而喜，何如而凶？”申胥曰：“凡攻軍回衆之道，相其前後，與其進芮(退)<sup>③</sup>，慎其填(塵)埃【29】，與其綦氣。旦望其氣，夕望其埃，清以如雲者，未可軍也。埃氣亂學<sup>④</sup>，濁以高遠者，其中有墮(動)志，戒以須之，不去且來〔一〕。有【30】軍於外，甚風甚雨，道留於野，糧少卒飢，毋以食馬者，攻之。甚寒甚暑，軍數進舍，卒則勞苦，道則遼遠，糧【31】食絕者，攻之。軍少則恐，衆則亂，舍於易，毋後援者，攻之〔二〕。軍衆則(迷)〔三〕，將爭以乘者，攻之。軍老而不治，將少以疑者，【32】攻之。道遠日莫(暮)疾行不舍者，攻之。軍急以卻，甚雨甚風，衆有(懼)心者，攻之。軍少以恐，不□□不墮(動)，欲後不敢者【33】，攻之。此十者，攻軍之道也。”【34】

### 訂補

〔一〕“雲氣之占”<sup>⑤</sup>屬兵陰陽用兵之術，春秋後期至戰國前期，兵陰陽家多以望氣為手段，如《墨子·迎敵祠》：“凡望氣：有大將氣，有小將氣，有往氣，有來氣，有敗氣，能得明此者，可知成敗吉凶。”《漢書·藝文志》“兵陰陽”十六家中著錄有《別成子望軍氣》六篇，圖三卷，《越絕書》有《記軍氣》篇，馬王堆帛書有《天文氣象雜占》多“客勝”、“主敗”、“兵興”、“軍疲”、“城拔”、“邦亡”等語，並屬兵陰陽雲氣之占。《隋書·天文志下》：“軍上有氣如塵埃，前下後高者，將士精銳。”又《乙巳占·軍勝氣象占》第五十五：“軍上氣如埃塵，前〔卑〕後高者，將士精銳，不可擊。”

〔二〕《太平御覽》卷三二八引《孫子兵法雜占》佚文：“《孫子占》：‘三軍將行，其旗旗從容以向前，是為天送，必亟擊之，得其大將。三軍將行，其旗旗整然若雨，是為天霑，其師失。三軍將行，旗旗亂於上，無所主方，其君不還。三軍將行，雨甚，是為浴師，無用陣戰。三軍將戰，有雲其上而赤，勿用陣，先陣戰者，莫復其跡。三軍方行，大風飄起於軍前，右周絕軍，其將亡；右周中其師，得糧。’”(見嚴可均

① 參饒宗頤、曾憲通著《雲夢秦簡日書研究》，香港中文大學出版社，1982年版。張銘治則別出新解，指出“招搖”、“玄戈”實非斗柄，而是《淮南子·天文》篇指稱“北斗之神有雌雄”之“北斗之神”，其十一月始建於子，月徙一辰，雄左行，雌右行。五月合午，謀刑；十一月合子，謀德。說見《秦漢史論叢》第四輯，西北大學出版社。

② 睡虎地秦簡日書甲種第136正—139正簡，原無篇題，今據劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》一書所定篇題。

③ 假“芮”為“退”之例，《說文》“退”字異體作“成”，亦從“內”聲，字例並見於銀雀山漢簡《守法守令》“以視適(適(敵))進芮(退)便能(態)請(情)而為長耳目城中，以觀姦邪事變。”

④ 《釋文注釋》“疑‘變’字之訛”，劉釗“疑讀為‘學’，‘學’為牽繫糾結之意，乃形容塵埃之象，因亂而牽繫糾結，故顯現‘濁’之像。”說參頁354注③。劉說釋義可從，惟徐鍇《說文繫傳》“學猶連也”學從“蚌”聲，自有糾聯之意，無勞轉讀。

⑤ 有關“雲氣之占”可參陳偉武《簡帛兵學文獻探論》，中山大學出版社，1999年版。

《全上古三代秦漢三國六朝文》引《孫子兵法》)。

〔三〕《蓋廬》“榮”字《釋文》隸定作“駁”，上從橫目，下從米聲，《注釋》“疑讀爲‘迷’”。馬王堆帛書《老子》甲本《道經》：“不貴其師，不愛其齋(資)，唯(雖)知(智)乎大昧”今本及乙本作“迷”。河北平山《中山王□大鼎》：“昔者鄆(燕)君子儉，獻弁夫□(悟)，長爲人主，開於天下之勿(物)，猶覩惑於子之而亡其邦。”“迷”字從見米聲，形旁見、目義近通用，《蓋廬》橫目又其異構。

### 釋文 9-7

●蓋廬曰：“凡擊適(敵)人，何前何後，何取何予？”申胥曰：“凡擊適(敵)人，必以其始至，馬牛未食，卒毋行次，前壘未固，後人未舍【35】，從卒饑恐，我則疾呼噓(呼)，從而擊之，可盡其處。適(敵)人侍(待)我以戒，吾侍(待)之以台(怠)，皮(彼)欲擊我=(我，我)其不能，皮(彼)則數出，有趨(躁)氣，義有靜志，起而擊之，可使毋茲。適(敵)人陳(陣)以實，無禺(遇)欲以希，皮(彼)有樂志，吾示以悲，皮(彼)有勝意，我善待(待)[我伏侍(待)]之，適(敵)人易我，我乃疾擊之。適(敵)人鄉(嚮)我以心，吾以禺(遇)之，皮(彼)易勝我，我以誘之，敵人逐北，我伏須之，皮(彼)人陳以實，吾禺(遇)以希，皮(彼)有樂志，吾示以悲，皮(彼)有勝意，我善待(待)之，可使毋歸。適(敵)人來進，吾與相誘，數出其【39】衆，予之小利，合則去北，毋使多至，適(敵)人逐北，必毋行次，皮(彼)有勝慮，我環(還)擊之，皮(彼)必不虞，從而觸之，可使毋去。適(敵)人來【40】陣，我勿用卻，日且莫(暮)，我則不出，皮(彼)必去，將有環(還)志，卒有歸慮，從而擊之，可使毋顧。適(敵)人出鹵(虜)，毋迎其斥，皮(彼)爲【41】戰氣，我戒不□，卒鹵(虜)則重，衆環(還)不恐，將去不戒，前者已入，後有至意，從而擊之，可使必北。我敬(警)皮(彼)台(怠)，何爲弗衰【42】。適(敵)人且歸，我勿用道，使之半入，後者則搖(搖)，衆有懼(懼)心，我則疾梟(噪)，從而擊之，可使毋到。兩適(敵)相當，我則必走，皮(彼)有【43】勝志，我擊其後，走者不復，□□□就，皮(彼)則失枋(方)①，開而擊之，可使甚病。適(敵)人進舍，天暨(氣)甚暑，多腸辟者，我佞皮(彼)病【44】，何爲弗勝。此十者，戰□□也。”【45】

### 釋文 9-8

●蓋廬曰：“天之生民，毋有恒親，相利則吉，相害則滅。吾欲殺其害民者，若何？”申胥曰：“貴而毋義，富而不施者，攻之。不孝父兄，不【46】敬長叟(叟)者，攻之。不茲(慈)釋弟，不入倫雉(彝)②者，攻之。商販賈市，約賈(價)強買不已者，攻之。居理不正直，強而不聽□正，出入不請者，攻之。公耳公孫【47】，與耳□門，暴敖(驚)不鄰者，攻之。爲吏不直，狂(枉)法式，留難必得者，攻之。不喜田作，出入甚吝者，攻之。常以奪人，衆以無親，喜反人者，攻之。【48】此十者，救民道也。”【49】

### 釋文 9-9

●蓋廬曰：“以德攻何如？”申胥曰：“□德攻者，其毋德者，自置爲君，自立爲王者，攻之。暴而無親，貪而不仁者，攻之。賦歛重【50】，強奪人者，攻之。刑正(政)危，使民苛者，攻之。緩令而急徵，使務勝者，攻之。□有虎狼之心，內有盜賊之智者，攻之。暴亂毋【51】親而起相誑者，攻之。衆勞卒罷，衆慮患多者，攻之。中空守疏而無親□□者，攻之。群臣申，三日用暴兵者，攻之。地大而無【52】守備，城衆而無合者，攻之。國□室毋度，名其臺榭，重其正(征)賦者，攻之。國大而德衰，天旱而【53】數饑者，攻之。此十者，救亂之道也【54】。有天下而不治，名曰‘不能’，治而不服，名曰‘亂則’。季春庚辛，夏壬癸，秋甲乙，冬丙丁【一】。”【55】

### 訂補

〔一〕春之庚辛，夏之壬癸，秋之甲乙，冬之丙丁爲忌日，乃凶日中之凶日。睡虎地秦簡《日書》“取

① 驗諸原簡圖版，劉釗直指《釋文注釋》釋“材”之誤，而改釋爲“枋”字，可從。劉釗讀“枋”爲“方”，謂即方法、方略。“無方”意爲“沒有辦法”。

② 劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》。

妻出女篇”：“春三月季庚辛，夏三月季壬癸，秋三月季甲乙，冬三月季丙丁，此大敗日，娶妻，不終，蓋屋，燔，行，傳。毋可有爲，日衝”<sup>①</sup>（第1簡簡背）。又“蓋屋”：“春庚辛，夏壬癸，季秋甲乙，冬丙丁，勿以作室，覆內，汙屋。”

#### 【參考文獻】

- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組《張家山漢墓竹簡〔二四七號墓〕》，2001年11月，文物出版社
- 銀雀山漢墓竹簡整理小組編《銀雀山漢墓竹簡〔壹〕》，1985年9月，文物出版社
- 張震澤著《孫臏兵法校理》，1984年1月，中華書局
- 李零著《吳孫子發微》，1997年6月，中華書局
- 陳偉武著《簡帛兵學文獻探論》，1999年11月，中山大學出版社
- 李學勤著《簡帛佚籍與學術史》，2001年9月，江西教育出版社
- 胡文輝著《中國早期方術與文獻叢考》，2000年11月，中山大學出版社
- 陳久金著《帛書及古典天文史料注析及研究》，2001年5月，萬卷樓圖書公司
- 饒宗頤、曾憲通著《雲夢秦簡日書研究》，1982年，香港中文大學出版社
- 劉樂賢著《睡虎地秦簡日書研究》，1994年7月，台北·文津出版社
- 吳小強著《秦簡日書集釋》，2000年7月，岳麓書社
- 駢宇騫編著《銀雀山漢簡文字編》，2001年7月，文物出版社
- 〔漢〕趙曄著、〔元〕徐天祐音注《吳越春秋》，1999年，江蘇古籍出版社

（作者單位：臺灣花蓮師範學院中國語文教育系）

<sup>①</sup> 劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》。

朱冠華

## (一) 以“要”名篇的啓示

帛書《要》篇特別談到“孔子眼中的卜筮”的問題，可以扼要地用“重德輕筮”四字來形容。對於孔子這方面的觀點，現存的文獻專門討論到的並不多，反而在這裡所見的就非常鮮明。如果將這些材料和文獻的記載有機地結合起來，有助於了解孔子和《易》學的關係，尤其孔子眼中的“卜筮”在《易》學所處的地位。

帛書《周易》的內容中，有些議論是前所未見，特別《要》這一篇，不但印證了孔子與《易經》的關係，同時也闡述了孔子學《易》的態度。“要”字一辭，《說文》訓作“身中也”。古文作，象人的腰部，是腰的本字，平聲。腰是人身重要部位，動力的來源。《詩·小雅·北山》：“旅力方剛，經營四方。”旅，本字作呂，小篆作。指的就是腰力而非臂力的效用。《周禮·地官·小司徒》：“大比則受邦國之比要。”鄭玄《注》：“要，謂其簿。”是指當地的人口統計資料，劉邦入咸陽，秋豪不取，獨蕭何“盡收秦丞相府圖籍文書”，目的就是一下子能够把當地的政經人口資料，納入指掌之中，是深具政治智慧的表現。班固稱讚道家長於“秉要”，<sup>①</sup>陸機《文賦》教人寫作文章要“立片言而居要”。歸納這些材料，可見帛書的作者拿“要”字名篇，乃有意提醒讀者對篇中所錄孔子學《易》議論的重視。

## (二) 由子貢的疑惑說起

帛書《要》篇記載子貢質疑孔子何以晚而好《易》時說：“夫子它日教此弟子曰‘德行亡者，神靈之趨，知謀遠者，卜筮之蔡（察），賜以此為然矣。以此言取之，賜□行之為也。夫子何以老而好之乎？’”子貢提出的問題有二：一是針對孔子晚而好《易》，其次是不滿他投入大量的精神時間在“神靈之趨，卜筮之蔡”方面。

(1) 關於“夫子何以老而好《易》”的問題，曾經引起學界很多的討論，其中有謂，孔子年輕時不學《易》，到了晚年（五十歲以後）才去研究《易》學，亦因如此，於是令到很多學生失去學《易》的機會，從子貢的提問之中，不難發現像子貢一類對《易》學不大了解的學生，一定為數不少。愚意以為，子貢既然可以拿孔子過去和現在的學《易》情況對比，證明孔子學《易》不是朝夕間事；子貢對《易》的了解，也不太會陌生。<sup>②</sup> 而作上述推測的人，比起五十年前認為孔子和《易經》完全沒有關係的人，是一種長足的進步，這種進步，是因為今日大家讀到帛書《要》篇：“夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊”的記載，從而提高了《論語·述而》：“加我數年，五十以學《易》”，《史記·孔子世家》、《田敬仲完世家·贊》“孔子晚而喜《易》，《序》、《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。讀《易》，韋編三絕”等載的可信性和認受性。可是，比起那些信而好古，深信孔子早年學《易》、中年授《易》、晚年作《易》的人，還有一段距離。

<sup>①</sup> “秉要”二字最早見於《淮南子·原道訓》，曰：“萬物之變不可究也，秉其要歸之趨。”

<sup>②</sup> 子貢學《易》、問《易》事，拙文援舉《呂覽》一條，又如《論衡·卜筮》記魯將伐越，筮之得“鼎折足”，子貢占之以為凶，孔子占之以為吉之類，秦、漢間子書屢載不貽，不煩錄引。

孔子在《論語·為政篇》自言“吾十有五而志於學”，所學的是甚麼呢？《淮南子·主術訓》說：“孔丘、墨翟，修先聖之術，通《六藝》之論，口道其言，身行其志。”<sup>①</sup>孔子幼時學的是《六藝》，由三十五歲開始設教之後，經他多年栽培陶冶，學生之中，“身通《六藝》者七十有二人”<sup>②</sup>；“善歌者，使人繼其聲；善教者，使人繼其志”。（《禮·學記》）孔子部分的學生都能有此成就，大家當然不會懷疑孔子自身的涵養，但此一造詣，亦有理由相信，全然是孔子長日加益功夫，不會是不學而能，一蹴而就。

章學誠《校讎通義·原道》說：“後世文字，必溯源於《六藝》。《六藝》非孔氏之書，乃周官之舊典也。……夫子自謂述而不作，明乎官司失守，而師弟子之傳業，於是判焉。”<sup>③</sup>可見孔子的學問主要是由《六藝》而來。然則《六藝》又是甚麼呢？毛奇齡《論語稽求篇》說：“按《六藝》之名自昔有之，不始夫子，故劉氏《七略》中有《六藝略》，即古《六經》也。”<sup>④</sup>毛西河以《六藝》即《六經》，若然，則孔子於十五歲時，經已開始學習包括《易》在內的《經》籍了。《經》之稱《藝》，及《六經》之為《六藝》，並非始於劉向，最早無過於西漢初與漢高祖同時的陸賈，他在《新語·道基篇》說：

於是後聖乃定《五經》，明《六藝》。……《春秋》以仁義貶絕，《詩》以仁義存亡，《乾》、《坤》以仁和合，《八卦》以義相承，《書》以仁義叙九族，君臣以義制忠，《禮》以盡節，《樂》以禮升降。<sup>⑤</sup>

陸氏又於《本行篇》再云：“夫子……按紀圖錄，以知性命，表定《六藝》。”與陸賈之說同，而又同為西漢初人的，尚有劉安及賈誼。《淮南子·泰族訓》說：

《六藝》異科而皆同道：溫惠柔良者，《詩》之風也；淳龐敦厚者，《書》之教也；清明條達者，《易》之義也；恭儉尊讓者，《禮》之為也；寬裕簡易者，《樂》之化也；刺譏辯義者，《春秋》之靡也。<sup>⑥</sup>

又《說山訓》說：

為孔子之窮於陳蔡而廢《六藝》則惑，為醫之不能自治其病，病而不就藥，則勃矣。<sup>⑦</sup>

賈誼《新書·六術篇》：

外體六行（仁、義、禮、智、信、樂），以興《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術，以為大義，謂之《六藝》。<sup>⑧</sup>

三家所說，皆以《六藝》為《六經》。近人王利器《新語校注》於《道基》第一“明《六藝》”句下，指張守節《史記正義》解《史記·太史公自序》“《六藝》經傳”句，以《周禮·地官·保氏職》之禮樂射御書數為《六藝》解，為非是<sup>⑨</sup>，直以《孔子世家》“身通《六藝》者七十有二人”之《六藝》為《六經》，與日人瀧川膽太郎之《史記會注考證》合<sup>⑩</sup>。又於《顏氏家訓集解·兄弟篇》“學則連逢”句下注謂：“周、秦兩漢人以《六經》為《六藝》”，都是洞入本原，絕對可信。我要補充的是，高誘解《淮南·說山》之《六藝》時，同樣誤以“禮樂射御書數”為訓，高誘為東漢涿郡人，時間比張守節為早。

① 劉安撰、劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（臺灣商務印書館 1974 年版）卷九。

② 《史記·孔子世家》文。此以《六藝》為《六經》，其以《六藝》為禮樂射御書數，本篇所不取。

③ 章學誠：《校讎通義》，台灣中華書局 1966 年版，卷一《原道》。

④ 見程樹德：《論語集釋》引《新編諸子集成》本，中華書局 1999 年版，卷十四。

⑤ 王利器撰：《新語校注》《新編諸子集成》本，中華書局 1986 年版，卷上。

⑥ 同注①，卷廿。

⑦ 同上注，卷十六。

⑧ 王洲明、徐超校注：《賈誼集校注》，人民文學出版社 1996 年版，甲編。

⑨ 同注⑤，卷上《道基》第一，頁 19。

⑩ 瀧川膽太郎：《史記會注考證》，臺灣宏業書局 1979 年版，卷一百卅。

從上引文字看來，有兩點是值得注意的，第一：孔子由讀書、講學，以至晚年纂修，都離不開《六藝》，“而《易》則總該《六藝》之首”；可見他自幼學《易》，中年教《易》，“晚年好《易》”贊《易》，自始至終，沈潛剛克，毫無間斷地與《易經》結下了不解緣。王朗說得好：“鄙意以為《易》蓋先聖之精義，後聖無間然者也。是以孔子即而因之，少而誦習，恆以為務。稱五十而學者，明重《易》之至，故令學者專精于此書，雖老不可以廢倦也。”<sup>①</sup>可謂有理有據。孔子既然有能力令學生之中，“身通《六藝》者七十有二人”，不會像劉寶楠所說“蓋《易》藏太史氏，學者不可得見”，礙於教材的闕失而少教了《易經》<sup>②</sup>；亦不會在“五十前得《易》，冀以五十時學之，明《易》廣大悉備，未可遂學”，又怯於能力，不敢教《易》，要期望天假之年，五十後方才學《易》。硬要把孔子對《易》學有好與不好的劃分，而且興趣的轉變彷彿是瞬息間事；大大違反孔子終身學習，“無時不習”的事實，對讀書人的辛苦耕耘，得來不易的情況了無所會，對學問的追求只當作情緒上的變化而已。

有些學者曾經提出《六經》的次序有今古文之分，與及有人因劉歆的改動而“懷疑先秦是否有《周易》存在”<sup>③</sup>。然而，我在上文所引陸賈、劉安、賈誼的文字中，都分別列出了《六經》的名稱，且三者都屬西漢初人，既沒有今、古文的戶圍，更無需顧慮受劉歆的改動騷亂。那些反對孔子學《易》、作《十翼》與及“晚而喜《易》”的人，最大理由在於：“漢以前從未嘗稱《易》、《詩》、《書》為經”<sup>④</sup>，儒家稱《經》，始於荀子（前 313—前 238），“《荀子》言《五經》，而不及《易》”<sup>⑤</sup>，《六經》之名，由漢儒始創。

考之籍載，儒家稱《經》，並非始於荀子。《春秋左氏傳》昭公十五年叔向說：

“禮，王之大經也，一動而失二禮，無大經矣！言以考典，典以志經，忘經而多言，舉典，將焉用之？”

又定公四年《傳》祝佗（子魚）述晉先世之事後說：

藏在周府，可覆視也。

杜預《注》：

言周家府藏之內，有此之載在也。

又哀公三年《傳》云：

“夏五月辛卯，司鐸火，火踰宮宮，……子服景伯至，……曰：‘舊章不可忘也。’”

謂之“禮書”，謂之“舊章”，必然是有成文之書可讀，則叔向說的“王之大經”，不是書之類別嗎？<sup>⑥</sup>又隱公七年《傳》：“春，滕侯卒。不書名，未同盟也。凡諸國同盟，於是稱名，故薨則赴以名，告終嗣也，以繼好息民，謂之禮經。”杜預《注》：“此言凡例，乃周公所制《禮經》也。”劉文淇說：“《禮經》即《周典》。”<sup>⑦</sup>“經典”兩字，明見於《周禮》與《左氏春秋》，都是儒者所尊奉的，怎可以說是到了荀子才稱《經》呢？

① 見程樹德《論語集釋》引《新編諸子集成》本，中華書局 1999 年版，卷十四。

② 劉氏自注謂此說本之程荀喜，略見所著《且住卷文稿》。見程樹德《論語集釋》引《新編諸子集成》本，中華書局 1999 年版，卷九。

③ 廖名春：《帛書要簡說》·《道家文化研究》·第三輯。

④ 清崔述：《崔東壁遺書·唐虞考信錄》卷之四引李巨來說，又《洙泗考信錄》卷之四崔氏自言：“漢人所稱‘六藝’即今《六經》，非《周官》‘禮、樂、射、御、書、數’之六藝也。”蓋以《六經》之名，自漢儒始創。同此者，有錢穆《先秦諸子繫年》（中華書局，1985 年版），卷一，日人池田知久（日人池田知久著，陳建初譯《馬王堆漢墓帛書·周易·要篇》的成書年代）。

⑤ 同注③。

⑥ 《周禮·天官·冢宰》：“大宰之職，掌建邦之六典，以佐王治邦國。一曰治典，二曰教典，三曰禮典，四曰政典，五曰刑典，六曰事典。”鄭玄《注》：“典，常也，經也，法也。王謂之禮經，常所乘以治天下也。”

⑦ 據杜預《春秋序》所說，此《禮經》乃經國之常制，周公之垂法，史書舊章，仲尼從而修之，左丘明本之寫成《左傳·五十發凡》的藍本。詳拙著：《劉師培春秋左氏傳答問研究》，光明日報出版社 1998 年版。

外此其餘，《管子》書首九篇自《牧民》至《幼官圖》，謂之“《經》言”；《牧民篇》中，復有《士經》；而《戒篇》云：“博學而不自反，必有邪！孝弟者，仁之祖也；忠信者，交之慶也。內不考孝弟，外不正忠信，澤其《四經》而誦學者，是亡其身也。”唐尹知章《注》云：“《四經》，謂《詩》、《書》、《禮》、《樂》。既無孝弟忠信，空使《四經》流澤，徒為誦學者，即《四經》可以亡身。”王念孫《讀書雜誌》謂“四經即孝弟忠信”，非是。蓋《四經》非有其書，則“誦”字便無根，尹說誠是。《管子》書雖非盡出原手，而管（前 684）必先荀，可證稱《經》並非《荀子》首創。

又按《漢書·藝文志·諸子略》儒家之所著錄，《孟子》列第十一位，《荀子》第十二，其前有十書，內《子思》二十三篇；《史記·孔子世家》云：“子思作《中庸》。”《隋書·音樂志上》指出：

沈約曰：“漢初，典章滅絕，諸儒捃拾溝渠牆壁之間，得片簡遺文，與禮事相關者，即編次以為禮，皆非聖人之言（謂非孔子之言），《月令》取《呂氏春秋》；《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》，皆取《子思子》；《樂記》取《公孫尼子》。”<sup>①</sup>

《子思子》一書，六朝時具在，時人自可省覽，決非空言可知。<sup>②</sup>又書至唐時猶存七卷，馬總《意林》鈔《子思子》十條，一見於《表記》，一見於《坊記》中，則沈約謂《禮記》中之《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》，四篇，錄自《子思子》，信據鑿鑿，茲從其三篇所引《易》文抄錄如下：

(1)《坊記》：“《易》曰：東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。”引的是《易·既濟·九五爻辭》。

(2)《表記》：“《易》曰：初筮告，再三瀆，瀆則不告。”引的是《易·蒙·卦辭》。又說：“《易》曰：不家食，吉。”引的是《易·大畜·卦辭》。又說：“《易》曰：不事王侯，高尚其事。”引的是《易·蠱·上九爻辭》。

(3)《緇衣》：“《易》曰：不恆其德，或承之羞。”“恆其德，婦人吉，夫子凶。”上二句，出自《易·恆·九三爻辭》；下三句，則屬六五爻辭。

凡上所引，皆出《子思子》書中，每條並皆冠上“子云”或“子曰”，而後引《易》作證，可見漢前儒者重視《易》學，早知有《易》；《易》與《詩》、《書》、《禮》、《樂》同科。子思與荀子同屬儒家，時代比荀子更早。

至謂荀子舉《五經》而不及《易》者，事實亦非如此，細看《荀子》書中明引《易經》者有三：

(1)《非相篇》說：“……《易》曰：‘括囊，無咎無譽。’腐儒之謂也。”引的是《易·卦·六四爻辭》。

(2)又《大略篇》說：“《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也；以高下下，以男下女，柔上而剛下。”此申釋《易·咸》之義。

(3)又說：“《易》曰：‘復自道，何其咎？’《春秋》賢穆公，以為能變也。”此引《小畜卦·初九爻辭》以證《春秋》所以賢秦穆之由。

又有用《易》而不直稱《易》者二：

(1)《王制》說：“有天地而上，下有差。”蓋用《序卦傳》“有天地，然後有萬物，有萬物，……然後有上下；有上下，然後禮義有所錯”之文而凝鍊出之。

(2)又《大略》篇說：“均薪施火，火就燥；平地流水，水流溼。”也是在《乾文言·九四》“水流溼，火就燥”的基礎上，增成其意。且《大略》篇更有“不足於行者，說過；不足於信者，誠言。故《春秋》善胥命，而《詩》非屢盟，其心一也；善為《詩》者不說，善為《易》者不占，善為《禮》者不相，其心同也”之說，正好是用《易》和《詩》、《禮》、《春秋》諸經對舉的明證。所以劉向在《孫卿書·叙錄》說：“孫卿善為《詩》、《禮》、《易》、《春秋》。”<sup>③</sup>可謂知言。上述力主“荀子時固無《六經》之稱”的人，目的在於鼓吹當時人不重視《易》，不足以配《經》！事實剛好相反，時人不只推尊《易經》，且援《易》以決事，其例子固可上追至《子思子》書，即使戰國時期的縱橫辯說之士，亦動見稱引。《史記·范雎蔡澤列傳》載澤游說雎說：

① 七十子弟子。《漢志·儒家》著錄二十八篇，今惟《樂記》載在《禮記》中，餘殘，馬國翰《玉函山房輯佚書》輯有《公孫尼子》一卷。

② 顧實：《漢志講疏》引晁公武說（見陳國慶編《漢書藝文志注釋彙編》，中華書局 1983 年版，諸子略，李學勤《祭公謀父及其德論》見《古文獻叢論》，上海遠東出版社 1996 年版，並同此說。

③ 劉向：《荀子書·叙錄》文。見王先謙：《荀子集解》，《諸子集成》本，卷二十。

進退盈縮，與時變化，聖人之常道也。故國有道則仕，國無道則隱。聖人曰：“飛龍在天，利見大人。”

引文見於《易·乾·九五爻辭》。又說：

《易》曰：“亢龍有悔”，此言上而不能下，信而不能詘，往而不能自返者也。

此引《乾》之上九爻辭而並伸釋其意義。蔡澤不是和荀卿同時的人嗎？又《戰國策·楚策》載黃歇（？—前 238）說秦昭王，引《易》曰：“狐濡其尾”。蓋剪裁《未濟·卦辭》而為說。至呂不韋（？—前 235）《呂氏春秋·有始覽·務本》亦言：

《易》曰：“復自道，何其咎？吉。”以言本無異則動卒有喜。

此引《小畜》初九爻辭並加以解釋。又《慎大覽》說：

武王勝殷，得二虜而問焉。……一虜對曰：“……吾國之妖甚大者，子不聽父，弟不聽兄，君令不行，此妖之大者也。”武王避席再拜之。此非貴虜也，貴其言也。故《易》曰：“愬愬，履虎尾，終吉。”<sup>①</sup>

此引《履》九四爻辭來說明審慎之義。又《恃君覽·召類》說：

《易》曰：“渙其群，元吉。”渙者，賢也，群者，衆也；元者，吉之始也。渙其群元吉者，其仁多賢也。

此引《渙》之六四爻辭，並說明文章分布之象。又《慎行論·壹行》說：

孔子卜，得《賁》，孔子曰：“不吉。”子貢曰：“夫《賁》亦好矣！何謂不吉乎？”孔子曰：“夫白自白，黑而黑，夫《賁》又何好乎？”故賢者所惡於物，無惡於無處。

此述孔子占《易》並解釋《賁》卦之義。呂氏亦與荀子同時，三引《易》文，一舉孔子占《易》，都可見《易》學屹然成為時人問學的主流，且以之配《經》，早有《六經》之稱的佐證。至如莊子（前 369—？）說的：“孔子西藏書於周室，……往見老聃，而老聃不許；於是繙十二經以說。”<sup>②</sup>“孔子謂老聃曰：‘丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣。’”<sup>③</sup>“女商曰：‘先生（徐無鬼）獨何以說吾君（魏文侯）乎？吾所以說吾君者：橫說之，則以《詩》、《書》、《禮》、《樂》，從說之，則以金板六弢。’”（《天運》）“其於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。”（《天下篇》）莊子比荀子還得早一些，於時《六經》的名稱已經出現；要是勉強把莊子的年代推遲，甚或把以上的文字看成漢人的手筆，無視群書彰彰之載，尤其拘泥執拗於一二名詞字句，而妄顧宏旨事實，都是見偏不公之論，無法令人信服。合諸近世出土《郭店楚簡·語叢》：“《詩》，所以會古今之詩者也。（《書》，□□□□）者也。《禮》，交之行述也。《樂》，或生或教者也。《易》，所以會天道、人道者也。《春秋》，所以會古今之事者也”之說，面對這些經專家學者認為屬於戰國中期的遺物，則《六經》之名不待漢儒然後出，昭然若揭，一切碎義逃難的議論，都可以不攻自破了。

至謂從子貢的提問之中，不難發現像子貢一類對《易》學不大了解的學生，一定為數不少云云。要

① 今《易》“愬愬”在“終吉”上。

② 《天道》文。繙，反覆說之也。十二經：一說是六經六緯，一說是《易》上下經並《十翼》，一說是魯《春秋》之隱、桓、莊、閔、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀之十二經。

③ 《徐無鬼》文。成玄英《疏》：“《詩》、《書》、《禮》、《樂》，六經。”證諸《天下篇》，成《疏》是，蓋舉四包六。

回應這種臆測，也有必要先對孔子教《易》的原則和方式有所認識。

崔述說：“《易》道深遠，聖人不輕以示人。”<sup>①</sup>無可置疑，孔門教《易》的確存在着不是人人可讀的問題。此從子貢謂“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞”（《論語·公冶長》）一語可見。《漢書·李尋傳·贊》：“幽贊神明，適合天人之道者，莫著乎《易》、《春秋》。然子貢猶云云。”班固以《易》、《春秋》為性與天道的書，所以引用子貢的話來坐實；然則文章，便當指《詩》、《書》、《禮》、《樂》。顏師古《注》“謂《易辭》、《文言》及《春秋》之屬”者實誤。不過，顏氏在《外戚傳上》“孔子罕言命，蓋難言之。非通幽明之變，惡能識乎性命”句《注》，就直斥那些執住子貢這句說話，強“謂孔子不言性命及天道”，即等同於謂孔子五十以前不曾教《易》的人，出於“誤讀”，“非唯失於文句，實乃大乖意旨”。<sup>②</sup>可見子貢此語的真正寓意所在，實宜細心識取。朱熹《四書集註》說：

夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞。蓋聖門教不躡等，子貢至是始得聞之，而歡其美也。

朱子“聖門教不躡等”一句，揭示了孔子教《易》原則，即是收生的基本要求。學生擬修讀《易》與《春秋》科時，要根據其程度水平作出考慮，有如今日大學的選科，《易經》即只供四年級或以上程度的學生選讀，絕對不是來者不拒的通識課程。朱子在《語類》中更補充說：“若未得淺近者，便知得他高深作甚麼！”<sup>③</sup>這種理由比起《史記·天官書》謂“孔子論《六經》，紀異而說不書；至天道命，不傳，傳其人，不待告，告非其人，雖言不著”更為平易切情。考子貢少孔子三十一歲，“至是始得聞之”，最早也要在孔子五十之後事；即使學過《易經》，成就也不一定超卓。上文說過孔門學生中“身通《六藝》者七十有二人”，當然，通《六藝》並不等於精於《六藝》，還要取決於學生的性分能力。子夏是孔門四科高足，長於文學，遍傳《六經》，不已算是“身通《六藝》”了嗎？但相比於商瞿在《易》學的成就，就有高下之分，原因是“孔子歿，子夏也講《易》學於西河，但受到孔門同學的駁斥，認為他對於《易》學的修養不夠”。<sup>④</sup>可見學者如牛毛，成者如麟角，和孔子所講“神而明之，存乎其人”（《上繫》十二章），“苟非其人，道不虛行”（《下繫》第八章），都是他通過多年從事教育工作，按照因材施教方針，從學生身上體會出來。孔門高第，論聰慧，則顏回第一，其次子貢。語篤實，則曾參第一，其次子夏。可惜顏子不幸短命死，而《易》道最後卒傳予商瞿，也是出人意表的！商瞿專精於《易》學，獨步孔門，非游、夏諸人所能企及，全是不爭事實。

孔門教授《易》與《春秋》之學，和其他學科的分別，主要在於這兩科不是經常、公開和普及地教導學生。顧炎武《日知錄·孔子論《易》》條說：

記者於夫子學《易》之言，而即繼曰：“子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。”是知夫子平日不言《易》，而其言《詩》、《書》、執禮者，皆言易也。

汪中《經義知新記》也補充說：

《詩》、《書》、執禮、樂正，以教學人習之，故雅言；《易》象、《春秋》，則微言也。……孔子贊之修之，而後商瞿左丘明傳之，故曰：“仲尼沒而微言絕。”

據顧炎武“平日不言《易》”之說，關鍵在於將“雅”字訓為“素”為“常”。《史記》“張耳雅遊”，《集解》引韋昭曰：“雅，素也。”謂張耳平素好周遊。最早用作解《論語》者是程伊川，見朱子《四書集注》引；朱子且引謝良佐說云：“此因學《易》之語而類記之。”由此可見，孔門的學科可分為兩類：《易》與《春秋》是一

① 清崔述撰著，顧頡剛編訂：《崔東壁遺書》（上海古籍出版社 1983 年版），《洙泗考信錄》卷四《遺型》。

② 《漢書》卷九十七上。

③ 《朱子語類》卷二十八。

④ 南懷瑾、徐芹庭註譯：《周易今註今譯》（臺灣商務印書館 1983 年版），《叙言》。

類,《詩》、《書》、《禮》、《樂》又是一類。由程伊川至汪中等人認為,孔門對上述學科,分別是平日“不言”與及“言易”的方式處理。如果從“數量”的角度理解,則“《詩》、《書》、執《禮》”即是“經常性”講授的;《易》與《春秋》豈不是變成絕口“不言”,“要在默而識之”?孔門豈有不講《易》?如果真的到了晚年才教《易》,則在短短的十年八載之中,充其量只够培養一班“身通《六藝》”的學生,斷斷不會有像商瞿一樣高水平的傳人。亭林先生雖說“夫子平日不言《易》”,可知總有“言《易》”的時候,只是機會得來“不易”罷了。對於這個“雅”字的正確理解,我要借助“子不語怪力亂神”的“語”字來旁通發明。

《禮記·學記》:“記問之學,不足而爲人師,必也其聽語乎?”作爲老師的,要讓學生多聽他的“語”;“語”,就是要聽他對問題的意見心得。《文王世子》又有“養老、乞言、合語之禮”。合語是共同討論,類似今日的研討會的意見交流。又有“語說命乞言”,“語說”有類於今日之專題演講。《周禮·大司樂》又有“以樂語教國子”,“樂語”即包括興、道、諷、誦、語、言六種活動。凡上述之能語、合語、語說、樂語等等都有公開討論、問答和演講的性質。《文王世子》又說:“凡語於郊者,必選賢斂才焉,或以德進(德行),……或以言揚(言語),……皆誓之,以待又語。”郊爲周朝太學之一,“語於郊”,就是在太學舉行一個龐大的討論演講會來審定人才,也不能完全看作由一人自始至終的獨自發言。換句話說,“不語”,就是不作公開性的宣講、議論,與及“不輕以語人”的意思。

怪力亂神的內容,何晏《論語集解》引王肅《注》已有明確交待,不再贅陳,但要留意的是,宰我向孔子問鬼神的時候,《禮·祭義》記載了孔子詳盡的解釋;可是,到了子路提出同樣問題時,《論語·先進篇》卻只錄得“未能事人,焉能事鬼”一句,出現了詳略不一的情況。根據朱子的推測,就是“學之有序,不可躐等,故夫子之告如此”。乃意子路提出問題時,學力未足,心智尚未成熟,未可與語;情況和當日子貢慨歎未能早早學《易》一樣。而宰我之問,則殆在學業有了一定基礎,思想亦趨成熟之後。並不是宰我勝於子路,而孔子亦非不語怪力亂神;只恐怕學生好奇,故少作公開性的高談闊論,不常言,亦因人而言,避免構成疏易凌躐的問題。

《春秋》和《易經》情況亦是如此。孔子整理《六經》,原出於爲孔門教學之用,《春秋》之爲孔門的“教本”、“本國近世史”、“現代史”,先後經劉師培<sup>①</sup>、楊伯峻提出<sup>②</sup>。孔子作《春秋》之所以恐怕“惹禍得罪”,在於他課堂演講之時,必定據其良知識力,揭露歷史的暗角、時人的偽善與及種種不可告人之處。把歷史、政治安放在執政者人格和政治道德之下來講,俾學生有所矜式,這就是《春秋》的褒貶大義;若無此義,則上歷史課就等於欣賞“說書”或者聽父親“講故事”,沒有多大分別。作爲人師,作爲一個知識分子,有必要承擔德命上從事於社會文化承傳責任。要是孔子因此而獲罪,這“罪”就正好切中了當年適周問禮時,老子給他“聰明深察而近於死者,好議人者也。博辯廣大危其身者,發人之惡者也”(《史記·孔子世家》)的批評。但孔子並不因此而畏懼,因爲他自知“天生德於予”,“天之未喪斯文”,有需要由他來承擔;即使備受匡人、桓魋之類的強大威脅,而已則一是個無權無勇的讀書人,也不會改變其節操,有所妥協,流露出“知命不憂”、“自反而不縮,雖褐寬博,吾不慚焉”的氣概。<sup>③</sup>《易經》講天人合一,講行變化鬼神,不外乎陰陽、天地、幽明、死生諸事,皆陰陽之變而已;又以“彰往而察來神,而微顯闡幽”,加上“引而申之,觸類而長之”作爲鑑古知今、推測未來的學問,孔子焉有不談<sup>④</sup>緣生死爲起止,本爲人生歷程,莊子有方生方死之說;其氣聚則生,氣散則死;氣聚則爲精爲神,氣散則爲變爲鬼。知生之道,則可推死之理,知事人之道,則知事鬼之道;死生人鬼,一而二,二而一,孔子知之甚深。惟獨面對一群學有先後、才有參差的學生們,如果仍然一視同仁地施教,少不免對部分、甚至於大多數的學生造成困擾疑惑,對於學生在思想上、術業上的發展好比在燈籠裏添了一條骨子,多了一重昧障。故孔子在《易》學方面不作恆常、公開的講授,出發點不難理解。

(2) 再回到子貢質疑孔子“神靈之趨,卜筮之祭”的問題上去,子貢把德行、知謀與神靈、卜筮對立

① 劉師培:《劉申叔先生遺書》(臺灣華世出版社1975年版),《讀左劄記》,冊1。

② 楊伯峻:《春秋左傳注》(中華書局1981年版),冊1,《前言》。

③ 《孟子·公孫丑》文。縮即是曲、不義,褐寬博指己。謂自反而不曲,即直、即義、胸中正,雖位卑力微,吾何懼哉!詳拙著《孟子知言養氣義》,《孔孟學報》第51期。

④ 《朱子語類》:“《詩》、《書》、《禮》、《樂》,皆是說那已有底事,惟是《易》,說那未有底事。”

起來，對《易》學充滿歧視。子貢的心態，說得具象些，有似《史記·日者列傳》載宋忠、賈誼鄙夷司馬季主般，斥為卑污賤簡；只有像《莊子·人間世》所描繪的“支離疏”一類的人才適合幹這種工作，不該是孔子他老人家所當為。反映孔子與子貢之間，在認識《易經》的觀點價值上呈現很大的分歧。究竟孔子晚而好《易》，所好的是甚麼？對於“卜筮”，又抱持怎樣的態度？正是下文探索的目標所在。

在子貢心目中，《易經》只是一部卜筮之書<sup>①</sup>，局限於卜筮的價值。從廣義上說，“卜筮”成了《易經》的代名，他將《易經》這種“卜筮”的功能，和老師“它日”注重個人德行修養、識力的判斷的教育方針，放置於積不相能地步。帛書《要》載子貢的話說：“賜聞諸夫子曰：‘孫（慙）正而行義，則人不惑矣。’夫子今不安其用而樂其辭，是用倚於人也。”慙正行義為本，《易經》的卜筮文辭為末。《大戴禮·文王官人》有“畸鬼者不仁”之句，近人高明以為“畸、倚音義同。”<sup>②</sup>是倚可通作畸，“用倚”，是“畸鬼”的省文，“是說靠鬼神來祈福”<sup>③</sup>，子貢謂“用倚於人”者，乃有諷刺老師帶領民衆“不遂大道而營乎巫祝，信禳祥”的不滿。清王聘珍《大戴禮記解詁》訓“畸”為“異”，用《魯語上》“臧文仲祀爰居”的“非仁”，視同“淫祀”為之解<sup>④</sup>。若然，則子貢心目中的“用倚於人”之意，亦可理解為用異乎合宜的情事來教人，與上文“孫正而行義”正是相對成義。一言蔽之，就是導人迷信。這樣一來，不單把《易經》的價值大大貶低，同時對孔子的坐言起行提出質疑。子貢這種價值判斷，實來自孔子向來對待祭祀、卜筮均採取較輕視的緣故；這和孔子回答子貢上述問題時所指：“吾求其德而已，吾與史巫同塗而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也”，前後一致。也和他主張“敬鬼神而遠之”，在疾病時子路請禱，他婉言以卻是一貫的<sup>⑤</sup>。所謂“志意修則驕富貴，道義重則輕王公”，何以到了晚年，才反過來花費這麼巨大的精神時間去研究《易經》？少不免予人前後矛盾的感覺。假如現在所做是對的話，過去的便全是錯誤，要是過去的是正確，那麼如今所做的便變得毫無意義。子貢是孔門言語科的高足<sup>⑥</sup>，他的能言善辯，確實令孔子處於兩難的地步。倘若對孔子的“卜筮”態度欠全面深入的了解的話，恐怕你也會覺得孔子的回應未足以解子貢之惑。拙文往下嘗試以“孔子重德輕筮”的前提，通過下列的分析，替孔子答辯。

### （三）《易經》不僅為一部卜筮之書，卜筮只是《易》學中的一環，但卜筮的傳統價值不容或忽

這裡所談的卜筮，實則指筮。卜與筮不同，卜是灼臍，筮指揲蓍；卜筮結成一詞，指揲蓍，這是對文則異，散文則通的慣例。《周易》及孔子以前，揲蓍、臍卜並用，之後，則專指揲蓍。

在今日大多數人看來，卜筮是一種迷信的行為，如果你現在依然事事先取決於卜筮而後行事，最好不要讓人知道，否則難免被人竊笑。不過，“卜筮”在古代確曾存有一定的意義，卜筮的傳統價值亦不容忽視。據揚雄《太玄經·玄瑩》：“古者不抃不虞，慢（易也）其思慮，匪筮匪卜，吉凶交瀆，於是聖人乃作蓍臍。”遠古蒙昧時期，時人不識不知，無思無欲，當時聖人，於是創制卜筮，作為生活指導思想，靈感泉源。此《漢志》所謂“蓍臍聖人所用，《書》曰‘女則有大疑，謀及卜筮’”，與後世智慧大開，知識豐富的進步社會大有不同。降及春秋時代，《易經》這種功能仍未完全消失，《左傳》莊公二十二年載“陳侯遇《觀》之《否》”，又僖公二十五年載“晉侯遇《大有》之《睽》”，當時人在“將有為也，將有行也”之前，每借“觀變玩占”來明其所求<sup>⑦</sup>，“雖有明知之心，必進斷其志焉，示不敢專，以尊天也”，（《禮記·祭義》）進行

① 《隋書·經籍志》：“及秦焚書，《周易》獨以卜筮得存。”，《史記·秦始皇本紀》：“所不去者，醫藥卜筮，種植之書。”

② 高明譯注：《大戴禮記今註今譯》（臺灣商務印書局1981年版）。

③ 同上注。

④ 清王聘珍：《大戴禮記解詁》（臺灣世界書局1974年版），卷十。

⑤ 《論語·述而》：“子疾病，子路請禱。子曰：‘有諸？’子路對曰：‘有之！’誅曰：‘禱爾于上下神祇。’”子曰：‘丘之禱久矣！’行善積德，有過求赦，積善何須求福，有過豈能獲赦，自信己之言行與神明暗合，“雖不禱而禱之久矣，何事于禱。”

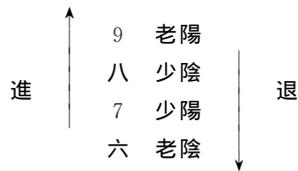
⑥ 《論語·先進》：“子曰：‘從我於陳、蔡者，皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。’”

⑦ 引文見《上繫》第二章，此說本俞琰《周易集說》。

卜筮成爲當時的一種生活習尚、謙敬與及慎重其事的表現，荀子所謂“卜筮然後決大事，非以爲求也，以文之也”。（《天論》）《左傳》記錄其過程稱之爲“遇”。時人又於平日“觀象玩辭”之中，充積學能，復於議事論證的時候，引《易》作爲憑藉。如《左傳》昭公二十九年載史墨論述“龍”之卓有其物，引《周易》云“在《乾》之《姤》”、“其《同人》”、“其《大有》”、“其《夬》”……，展示龍的潛、見、飛、亢等情狀，以見其言之不虛。最令人訝異的，是宣公十二年晉、楚邲之戰，《左傳》載晉彘子妄顧己曲師老，擅自帶兵渡河擊楚，知莊子（荀首）規知“師殆”，以爲大謬不然，用《周易》“在《師》之《臨》”“出師以律，否臧，凶”爲證，卒之不幸而言中。《左傳》指明出處，申言曰“在”。推之“國之大事，在祀與戎”，兩國交鋒，茲事體大，未戰而先自挫其銳，可謂“墮軍實而長寇讎”，如果沒有充分理據，違論取信於人，恐怕連性命也難保。古人“謀事必就祖，發政占古語”（漢·韓安國語），或者是此風的遺留。卜筮活動不單流行於一般匹夫匹婦的生活之中，也瘋魔了上層貴族與及知識分子在內，可見卜筮在當時乃有一定的認受性和發展空間。從相反的角度說，古人用《易》亦非局限於卜筮，因此，《史記》、《漢書》、《後漢書》的作者，在處理同類問題時，在情、理之間，都沒有把問題對立看待，而在中間落墨，並沒有草率的用“迷信”兩字，把複雜問題簡單處理。可證《易經》雖屬卜筮之書，但“卜筮”並不等於一部《易經》的本然全體。子貢輕視卜筮，於是把《易經》也一併丟掉，這是師徒之間意見圓鑿方枘，鉅語不入之處。

孔子在《繫辭》中說：“《易》有聖人之道者四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”把卜筮列爲聖人之道之一，還有“可與酬酢，可與祐神”，與及“知變化之道”等功能。可與酬酢，猶夫子贊《詩》“可與群”。遇到宗族戚友有疑難待決之事，求助於己，可爲之決疑，指點迷津，敦篤情好，故云“可與酬酢”，與老子所講的“仁人者送人以言”是同一妙用。漢世嚴君平（名遵）賣卜於成都，即教人子以孝，教人臣以忠，是其證，故說：“卜筮者賤業，而可以惠衆人”，<sup>①</sup>《繫辭》上傳的第九章即專門介紹筮法。帛書《周易》雖然不見有揲蓍成卦之法，據近人張亞初、劉雨《從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題》一文指出，“根據目前掌握的較可靠的材料看，占筮的時代，至少可以上推到商代武丁時期”，即使和傳統舊說筮法創始於伏羲的說法仍有距離，有待日後繼續研究，但仍須肯定筮法的一定歷史價值。

歷來研究《周易》的人，不離於數、理、象三途。數，就是指“大衍之數五十”的“大衍筮卦術”，即是“揲蓍”。《左傳》莊公二十二年：“陳侯使筮之”，杜預《注》：“蓍曰筮。”又僖公十五年：“臆，象也。筮，數也。”都指揲蓍求卦方法。《說卦傳》言：“昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍。”作《易》的聖人就是伏羲，這是歷史常識，那麼“揲蓍”之法，早在伏羲時代已經出現。又《上繫》第九章說：“是故四營而成《易》，十有八變而成卦。”四營，是指“揲蓍”一分、一掛、二扚而成一變的過程。三變成一爻，每卦六爻，故謂“十有八變而成卦”。要認真地成卦、起卦，通過由揲蓍筮法得出的六、七、八、九的“四象”不能苟且，準確地定出該卦六爻之孰爲老少陰陽，變與不變，“所以成變化而行鬼神”。熟諳別蓍布卦的筮法，大大的關係到掌握“卦象”內涵的嚴謹性和科學性，這是學《易》的人不可或忽的。帛書《要》篇說：“《尚書》多於矣，《周易》未也，且又有古之遺言焉，予非安其用也。”“於”字訓“闕”，謂《尚書》多所殘闕不全，不及《周易》的完備。《尚書》的闕文，猶之《春秋》的不日、闕文之類，或由史之詳略，或出遺失，“雖孔子亦未之何”。面對同樣問題，揚雄卻認爲不會在《周易》發生，正繫於《易》學中的筮數功能。《法言·問神篇》說：“或曰：‘《易》損其一也，雖意知闕焉；至《書》之不備過半矣，而習者不知。惜乎《書序》之不如《易》也。’曰：‘彼數（所據切）也，可數（所矩切）焉故也。如《書序》，雖孔子亦未之何矣！’”<sup>②</sup>伏羲畫卦，初不立文字，學者大可不必先行精熟卦象，亦可通過揲蓍、陰陽推步，所得結果總的不會超越六十四卦，三百八十四爻的框框。舉凡“參伍以變，錯綜其數”，以“成天地之文”、“定天下之象”（上十），“極數知來”



① 引文見《漢書·王吉、馬真傳·序》。

② 汪榮寶：《法言義疏》，臺灣世界書局 1967 年版，卷五，疏七。

(上五)、“數往者順，知來者逆”(《說卦傳》)，都由數而得象，因象而說義，據義以定吉凶。“通其變(象變)，遂成天地之文(卦爻辭)；極其數(理也)，遂定天下之象(吉凶模擬之象)”，站在教學的立場，孔子不能不在象數理三方面為學生“博學而詳說之”；亦不會草率地“贊而不達於數”地“起卦”，抑或“數而不達於德”的去空言吉凶禍福。因為文王、周公作《卦》、《爻》辭，都是緊扣本卦本爻而來，用來移此說彼已經不可能(互見者除外，因互見者必互通)，何況孤立象數，或者割裂象辭之間去空談義理，所得結果，自然流於失實無據。《臆策列傳》的作者說得好，“君子謂夫輕卜筮，無神明，悖；背人道，信禱祥者，鬼神不得其正”，強調要在卜筮與理性之間，顧及它的平衡發展，才算切理中情。范曄在《後漢書·方術傳·序》說：“占也者，先王所以定禍福、決嫌疑、幽贊於神明，遂知來物者也。”反映著筮的認受性仍然歷久不替，無待科學分析，故詆之不可深文。紀昀在《王弼·周易注·提要》也說：“使《易》不卜筮，周公必不列太卜；使《易》不明象，孔子必不作《象傳》；使《易》不用數，孔子必不闡大衍之數。”要全面深入研究《易經》，就得兼顧數、理、象三途。老實說，學《易》層次的高下不在於文字的考證功夫，前賢所謂“凡學者大義為先名物為後”(徐幹《中論·治學》)；又謂學問者，《六經》、《四書》躬行而有得於心之謂(清湯潛庵語)。否則經是經，我是我，一言而無所受用，始終不過是口頭禪。但在世俗人眼中，更高的層面還是占驗的準繩。比如漢代以來費氏、京房、東方朔，三國時的虞翻(虞氏有再世京房之譽)、管輅，晉世的郭璞與趙宋的邵康節等，都曾經領一時風騷，世著其神。孔子自言“百占而七十當”，可見他也能斯道，只是不去譁眾取寵，隨俗浮沈而已。

我必須指出的是，卜筮只是“聖道四者”的末事，正如荀子所說，“善為易者不占”；《易經》的性格在於扶陽抑陰，獎君子而戒小人，若不是正當的人，正當的事，尤不可妄用卜筮。故此，在孔子眼中，文辭和卜筮之間不無輕重分別，理由有三：

(1) 孔子尚辭。上述《易經》四種功能中，孔子不同一般人只滿足於卜筮一層，他較為重視“言辭”的部分。誠如顧炎武所說：“聖人之所以學《易》，不過庸言庸行之間，而不在乎圖書象數也。”顧氏此論，亦可從上引帛書《要》篇：“《周易》……又有古之遺言焉，予非安其用也”獲得佐證。《周易》遠較《尚書》完備，其中保留的“古之遺言”，正是《易》的本體，“卜筮”只是用“予非安其用也”，正清楚表明他的崇尚方向。所謂“古之遺言”，當無過於文王的《卦辭》與及文王、周公合作的《爻辭》，但凡“各指所之”、“辨乎吉凶”、“言者所尚”、“鼓天下之動”與及“聖人之情”種種，孔子“所樂而玩”、汲取知識營養的泉源，他曾經感歎地說：“无有師保，如臨父母。”這必然是孔子學《易》有得，深切體會前聖垂訓，反覆叮嚀，善誘無已的愛心，一如王褒所描繪的，“翩翩連以牢落兮，漂乍棄而為他；要復遮其蹊徑兮，與謳謠乎相蘇。故聽其巨音，則周流汜濫，并包吐含，若慈父之畜子也”，(《洞簫賦》)不期然地吐出發自心底的話言。猶之後來王通於天地、父母生養鞠育之外，感戴孔子成就自己的渥恩一樣。<sup>①</sup> 孔子所佩服的先聖哲賢固然很多，但律以《易》學的範疇，除了文、周之外，我找不到有第三者可以承受得住孔子這種稱譽。

此外，比如《恆》卦九三“不恆其德，或承之羞”一句，既見於《論語·子路篇》，《禮記·緇衣》亦引，其末且云“古之遺言與”，都可為帛書注脚。當中必定包含其他先聖哲人的至理名言在內，可惜書闕有間，已無法一一稽考了。據近人的研究，爻辭的內容包括：有關於殷、周事件；所言官爵，與周代相同；爻辭有談及周代制度、有君臣之說；亦有揄揚西岐寬大，並有勝殷之德等等。學者既可從經義去探索，亦可以作歷史去研究。又據李學勤《簡帛佚籍與學術史》所指：“近年安徽阜陽雙古堆竹簡有一種《周易》，於卦畫、卦辭、爻辭下綴以卜事之辭，整理者指出屬於蒼廬家。雙古堆簡時為漢初，可證那時作為經籍的《易》和純供卜筮用的《易》已經有所區別。”從文獻、從地下發掘，在在說明《易經》不限於卜筮。

(2) 孔子作《十翼》所揭櫫的人文思想。孔子對於《易經》，“也是一定意義上的作者”，他寫成了《十翼》，就是在前人的卦、爻辭的基礎上，加上個人對自然界事物的觀察體悟，通過思辨篤行而注以新的內涵；即是由神道天道轉化為人道，尤其著重人文教育，作為人類安身立命，乃至於禮樂刑政、飲食男

<sup>①</sup> 見文中子《中說·王道》。

女的行為典範。像他據《魯史》而修《春秋》一樣，賦予一種“竊取”之義，也是他回輸養分，注入德義教化，使《易》成爲經，且居群經之首的最足寶貴之處。舉凡“《易》，所以合天道、人道者也”的天人合一思想，原創之性，都從斯出。從而揭開了過去《易經》只服務於卜筮的原始宗教神秘面紗，由宗教通向人文社會，繼義皇、文、周等二聖之後，把《易經》中的天道以言人事，“本隱以之顯”，納宇宙於人生，是不折不扣的人性醒覺產物。如謂“地勢坤，君子以厚德載物”，就叫人學習大地既藏金玉，亦不嫌糞壤那份有容厚德。至如“山下出泉，《蒙》。君子以果行育德”。拿泉出以漸，比喻孩童智慧漸開，掌教者宜擇善固執，啓蒙養正，培育人材，成爲千古教育的指導思想。又如《震》雷巨響，猝不提防地驚聞突變，遇到憂危衝擊，他教你“以恐懼修省”、“因恐懼致福”。修省不是尋找人家過失，而是自找過失；致福亦非由於反擊敵人成功，在於具備更豐富的涵養，才能磨鍊出駕馭複雜事變的能力，助你摸石過河，破涕爲笑。這種內省之道，正正培育出顏子不貳過，曾子曰三省這樣的學生來。歐陽修《易或問》指：“孔子出於周末，懼文王之志不見於後世，而《易》專爲筮占用也；乃作《彖》、《象》，發明卦義。……微孔子，則文王之志沒而不見矣。”則歐陽修也認同孔子曾在《經》、《傳》之間，加上內部邏輯，於“人更三聖”當中，賦予聯繫，尤其透過在《十翼》中的《大象》，傳遞種種教育思想，這是象數之學所未備。顯然，孔子認爲“尚辭”才是學《易》的根柢正道。

(3) 孔子雖重視卦爻辭，對卜筮有所保留，但未嘗倡議廢棄卜筮。孔子最不滿的，就是那些把《易》學只用於“極數知來”、“知吉與凶”的占驗結果的人。比如問事業的，如果求得“飛龍在天”，便滿心歡喜；要是求得“潛龍勿用”，於是垂頭喪氣，對於卦爻辭的其他更高層次的義理，如謂何以“潛”？何以“飛”的原因，再沒有興趣繼續深究。尤其那些專門靠祝卜維生的人，徒然掛着《易經》的幌子，不問問卜者行爲善惡，只要肯付款，便會逞其機智，替他祭祀問卜，轉危爲安；乃至於薰灼富貴，競逐名利。對於這種偏差，前之已有老子“前識者，道之華，而愚之始”的譏評；其在孔子眼中，《易》學這種發展趨勢並非健全，兼且大大削弱了《易》學本身的價值和意義，故此他提出了重德輕筮的主張，作爲藥世的清涼劑；而這種重德輕筮的理念，又和孔子的“天命觀”有關。

#### (四) 孔子“天命觀”的影響

孔子的“天命觀”，乃指“天之命”、“天之令”，謂上天之使自己如此。孔子自言“畏天命”，“五十而知天命”，天命存在你我之間，沒有賢不肖及階級貴賤的界限，有其普遍性和永恆性。簡單來說，命有德命與祿命之分：德命，指仁義禮智；祿命，是指道之行與不行，事物得失及人壽的吉凶歷年等等。道德、學問、文章，一分耕耘，一分收穫，君子力行不倦，必有所得，完全操之在我，也是分內之事，於是儒家主張積極地去肩挑。至於貧富、貴賤、死生、禍福，完全屬於“求之有道，得之有命”，是求無益於得，求在外者，屬於分外之事，明知“所性不存，而所求無益”，於是又以消極忍讓的態度來面對。雖云“性命自命出，命由天降”，儒家第以德行為本，祿命爲末，不會虧其分內之事而營其分外之求，這和帛書《要》篇記載子曰：“《易》，我復（撇開）其祝卜矣，我觀其德義耳也。……吾與史巫同途而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎”有共通之處。也就是揚雄《法言》所說的“聖人以人占天”、以德觀星之意<sup>①</sup>。聖人修人事以知天意，人事的吉凶，也影響了天意的休咎。在上古人類看來，天人之間是互相感應，“天之與人，有以相通也”。（《淮南·泰族》）日月星之光，是彰顯天志，按照人間狀況而作出迴響，是互動而非單向。《漢書·敘傳下》張晏注“縣象著明”句謂：“星辰有宮室百官，各應其象以見徵咎”，意指上天設官專司其事。上天端視人的行爲的善惡，展現不同示兆。但人亦自信其品格做到極處，捫心無愧，便是暗合神明；人事既合天心，天心豈會違悖人意？故言：“吾求其德而已，……君子德行焉求福，……仁義焉求吉，……”“故明君……，不卜不筮，而知吉凶，順于天地之（變）也，此胃《易》道。”一切以行善積德爲安身立命之本，能够憑個人識力良知判斷的情

<sup>①</sup> 汪榮寶：《法言義疏》（臺灣世界書局1967年版），卷八《五百》，疏11。

事，固然不必求卜，“德隆則晷星，星隆則晷德”<sup>①</sup>，那些既成定局，没法補救挽回的客觀事實，也無謂求卜。即使偶有問卜，其所得結果，也要端視與當事人的際行是否相稱，絕不會盲目覬覦卜筮的逆轉，或者“假借天象以粉飾人事”，孔子與“史以天占人”的截然不同處清楚可見。審之孔子這種見解，也不是無源之水，上無所承的。

## （五）自求多福，一切權之在我

《左傳》桓公十一年記楚莫敖與鄆等四國戰，莫敖屢疑不決，充分暴露其將才不足的弱點，經鬥廉向他清楚分析形勢之後，依然要求“卜之”，於是鬥廉大聲疾呼說：“卜以決疑，不疑何卜！”戰前“卜戰”，固為古代戰爭與國的習尚，然而占卜的功能只提供解決疑慮的參考，但不能滿足你戰勝的要求。惟是“謀協，以故兆詢可也”，否則，當效“大公焚蒼膳而勝殷”之道；要是優柔寡斷，反而成為行兵上陣的障礙。幸而鬥廉堅持己見，卒之弗卜而“敗鄆師於蒲”，正是掌握情勢的人，可以跨越卜筮的明證。孔子汲收了這觀點，對於自己的前路、責任、所應為與不為，完全都在指掌之中，自無必要再去算命問卜，將時間浪費在求福、祭祀、卜筮之中。孔子洞悉某些客觀情事譬如日薄西山、窮途末路是不能易轉，這可以從他闡述《離卦·九三》的爻辭：“日昃之離，何可久也？”一句看出。天地之間，“日中則昃，月盈則食”，是必然現象；同樣道理，“生者必有死”，衰敗死亡，也是人生既定歷程。人到了壽命終結的時候，沒有任何力量可以抗拒，“觸山之力不能抗，倒日之誠弗能感”，孔子豈會不明白？《離卦·九三》用時日來比喻，是斜陽夕照之象。對國家來說，是在盛極而衰的時候；對於人來說，則年屆桑榆晚景。這種必然的趨勢，絕對不是透過占筮祈福可以助你扭轉逆境，延續壽命。王充《論衡·別通篇》載孔子病，商瞿卜期日中。孔子知道後，說：“取書來！比至日中何事乎？”正是寫他生命的後期，明知死期將至，卻沒有去求壽，但仍然手不釋卷，“不以臨死之故，棄忘道藝”，繼續“學而不已，闔棺乃止”。可以做到的，繼續去做；不能易轉的，則是坦然面對。他一生由下學而上達，“士希聖，聖希賢，賢希天”，永無休止地對德命的積極擔荷精神，正是他從《乾》健不息的天道體會而應用於人生的表現。也是他之所以為“百世之聖”，遠遠高出燕昭王、漢武帝、梁武帝之暮年妄求長生一類帝皇之處。

同樣道理，一個平日大逆不道的人，卒之遭受凶險的刑責，也是理所當然。此一觀念，亦見於孔子申釋《離卦·九四》爻辭“突如其來如。焚如。死如。棄如”一句，他說：“突如其來如，無所容也。”“突”字，由唐孔穎達《十三經注疏》本，以至朱熹《易經集註》皆同，唯李道平《周易集解纂疏》作“櫬”，是根據京房和鄭玄的說法。

按《離》為火，火性炎上，九四處兩火交煎之中，故急於覓地躲藏。“突”，《說文》訓作“犬从穴中暫出也”，解家因謂九四“突然”依附於六五。依禮，君子須“定其交而後求”，而《離》卦六五以柔乘剛，彼此本不親比，正是“无交而求，則民不與”之象，於是九四終因不獲六五之助而受到焚、死、棄如之禍。此解亦頗引人入勝，可是，只要細想想：縱使九四、六五之間缺乏交誼，九四未能做到“洽比其鄰”，罪亦豈至於死呢？其不合情理處，不難見到。《離卦》此爻主要取喻於人子，日月離於天，猶如子女依附於父母。但身為人子的，卻因為不孝而得不到父母所接受。《說文》：“，不順忽出也。从到子。《易》曰：‘突如其來。’不孝子突出不容於內也。或从到古文子，即《易》突字。”突，本作櫬，用來比喻不孝子或者窮凶極惡的人。《孝經·五刑章》說：“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。”古代對於弑父弑君之徒，都在十惡不赦之條，在判罪量刑的時候，一律判以重刑加重的處分，正是焚如，死如，棄如之所由。在古代“聖人以孝治天下”的教育思想下，這些對逆子的懲罰，是獲得大多數人的支持，也符合統治者的需要。如果該逆子可以藉着卜筮祭祀去赦罪，豈不是要求鬼神違背大多數人的意願，面對社會上下的壓力，替你做出些不合理的事情嗎？古人認為，鬼神具備“聰明正直而一”與及“害盈而福謙”的性格，於是鬼不神于有道，妖不作于守常，絕對不會受到不法之徒所左右。

又好像“臣弑君，子弑父”一類問題，孔子認為事件不是一朝一夕引起，是“由來者漸矣”的“凶人吉

<sup>①</sup> 汪榮寶《法言義疏》訓晷為推測，引司馬溫公說：“德崇則星從而祥，星崇則德從而壞。”

其凶”(《法言·問明》)的結果。好比“履霜堅冰至”一樣,踩著薄霜,預見隆冬四野堅冰的來臨。他憑著對客觀的自然現象和自然規律的認識,替自己的推測未來發生的事找到理論根據。孔子沒有同情被弑者,也不會放過亂臣賊子之徒。他不曾站在暴君一邊,不容誣毀他替統治者服務;他也没有替犯上者卸責,使《易經》背上“叛書”之名。只是藉此經驗教訓,使人認知“福生有基,禍生有胎”,要及早分辨,“納其基,絕其胎”,拔本塞源,才可免掉覆轍之災。總之,“兆始惡者有終殃,積不善者無餘慶”(《北史·崔浩傳》),做壞事的人不會有好結果,人當及早趨避,漸不可開。任何一邊為惡已熟,自見受苦,不是只要求得上卦吉爻,或者諂求鬼神便可免難。僖公十五年《左傳》載韓簡之言說:“先君之敗德及,可數乎?史蘇是占,勿從何益?《詩》曰:‘下民之孽,匪降自天。僇脊背憎,職競由人。’”<sup>①</sup>及,是既定之意,敗德的產生,事出人為,“禍福無門,唯人所召”。自作之孽,豈是筮數可解?孔穎達說:“臆筮知之,從之不能損,不從不能益。”這也是總結前人的經驗所得的結果。

要之《易》道扶陽抑陰,助君子而嚴戒小人,一以人的行為的善惡為依歸,《卦》、《爻》辭中吉、凶、悔、吝、亨、厲、憂虞一類的“斷語”,有讚美的,有示警的。儒家和宗教之間的占驗不同之處:宗教上占驗得出的无咎,就真的其是所信仰宗教的神祇替你免禍。儒家得出的无咎,實在是有所咎,還要看你身處憂虞悔吝時,能否知所損益,善補其過,才是轉咎為休,起死回生之道。《家人》上九《小象》“威如之吉,反射之謂”,要求“反身”,正是此義。

## (六) 吉凶臧否,不專據繇辭

孔子十分注重占驗結果與當事人的際行是否相配,“吉凶臧否不專據繇辭”。善人而得惡筮,未必逕以為凶,惡人而得吉筮,也未必遂以為吉。《呂氏春秋·慎行論·壹行》載孔子卜,得《賁》,子貢以為“好矣”,孔子則視為“不吉”,第以個人制行來判分,“白自白,黑而黑”,“所惡於物,無惡於無處”,就是怕人錯認是非善惡,要認真審辨象示與人事是否切合。最為人熟悉的,《左傳》昭公十二年載南蒯將叛,筮得“黃裳元吉”,以為大吉,子服惠伯卻警告他“忠信之事則可,不然必敗”,要是人格“猶有闕也,筮雖吉,未也”。斷卦的人,要如鏡不藏地表達事實,不能因為討好對方而蓋失數美,虛以求媚。比如襄公九年《左傳》記穆姜筮得“《艮》之八”,杜《注》謂《連山》、《臆藏》以“八”為不吉,史官為討好穆姜改用《周易》“《艮》之《隨》”為解。但穆姜亦坦承己無四德,不符所求,後果幽死於該處。這種以德為本的原則,《論語》亦見,孔子在《子路》篇“南人有言章”引用《恆卦》九三《爻辭》“不恆其德,或承之羞”下,即云“不占而已矣!”意謂問卜的人如果是蠱惑不善,則其占筮亦復費舉,《易經》裡的先聖哲賢豈有助人做壞事之理?孔子“對於《易》的這樣一種態度”,當然不是自鑄偉詞,發前人所未發,同樣是秉承前哲思想,針對“《易》之失也卦”、“《易》之失鬼”(《淮南·泰族》),“不遂大道而營乎巫祝,信禳祥”的偏差而發<sup>②</sup>。這是他“與史巫同途而殊歸”之處,認為有可能是引致“後世之士疑丘”之處。到了戰國時代,被劉向稱讚善為《易》的荀子,他也提出“善為《易》者不占”(《大略》)的主張,認為真正契會《易》學價值不限於“卜筮”,而更高層次的,竟然是那些問凶不問吉的人。荀子的主張,和孔子“重德輕筮”精神是應該有新火相傳的關係。可見《易學》偏離正軌的問題由來已久,而致力糾正這種偏差,也是孔門屢代的共同目標。

## (七) 命運態度,令人置疑

帛書《要》篇有“後世之士疑丘”一句,當中的“疑”字,是孔子假設世俗對其處理祿命的方式有所曲解而引起的。在他看來,在德命上盡了責任,於是在祿命中得到善果,固然視為“正命”;同樣地,作惡得禍,也是“正命”。按照他的觀點:“君子有不幸而無有幸,小人有幸而無不幸。”這也是他根據前人

① 傳,音喘,會面相見。沓,多言而無當。背憎,離開則相訐毀謗。職,主也。競,強、力也。

② 劉向:《荀子書·叙錄》文。見王先謙:《荀子集解》(《諸子集成》本),卷二十。

“德不純而福祿並至，謂之幸。夫幸，非福；非德不當，雍不為幸”而來，屬於“常數”。令人費解的是，過去他的學生“顏子好學”，卻“不幸短命死”；有子質美，竟會斯人斯疾，就是一種“變數”。連他自己本身，自捫心無愧怍，仍不免於陳蔡之厄，匡人之圍，不見用於世，分明存有德命、祿命報酬不公的地方，就連朱子也沉不住氣說是“上天也有自失正命”處。可是，孔子也視同“正命”，堅持“不以變數疑常道”。（徐幹《中論·脩本》）別人不明白的，就是有些地方，孔子本來可以利用人事手段去改變的，而他卻偏偏放棄後天這種溯求，“夫子能之而能不為者也”，一切委諸祿命先天的安排，又言“君子問凶不問吉”。這種迥然異趣的主張，在世俗眼中，就會覺得孔子不是自暴自棄，就是懦弱無知，連巫祝都不如了！

究竟當時人是否認為人一生下來就有既定的先天祿命，亦很難說。從孟子“莫非命也，順受其正”看來，儒家對於得失榮枯的出人意表的結果，只採取消極無奈的態度對待，可以肯定絕不會像日者卜祝之流，或者術數家來覬覦大力鬼神之助，替你改命轉運；更不會因為祿命中的得失而稍損其修養德命的純潔與莊嚴。孔子這份堅持，早已得到門弟子的認同。《孔子世家》記陳蔡之圍，“不得行，絕糧。從者病，莫能興。”孔子也質疑“吾道非邪？吾何為於此？”顏子回答說：“夫道之不脩也，是吾醜也。夫道既已大脩而不用，是有國者之醜也。不容何病！不容然後見君子！”令老人家為之笑逐顏開，說：“有是哉！顏氏之子，使爾多財，吾為爾宰！”將個人修養與所得富貴貧賤分途而論，顏子不愧為孔子的知音。可惜的是他不幸短命死，未能於聖道有所發明傳授。孔子真正的內裏悵衷，要下降將近百年，才被莊子孤搜冥契，深切體會到孔子的“畸人者，畸於人而侔於天。”（《莊子·大宗師》）把真正的是非向上推源於天，視此人格之天為人世間一切客觀道德價值標準所在。我們不得不佩服莊子何以有這種遠遠超過常人的體會。難怪蘇子瞻在《莊子祠堂記》中稱他為“個儻之儒”，對孔道實際上是“陽擠陰助”，可謂卓識。孔子下學而上達，終生畢力於崇高而莊嚴的德命，故思不出其位而行無越思。君子通於道才能稱為通，而窮於道者才稱為窮；於窮通禍福之來，是無變其舊的。況且“人患無德義，不患不富”<sup>①</sup>，人有道德學問，則不論處於富貴或貧賤之中，都一樣偉大，人之偉大，無地位分野。在他過去遭遇到無數次的挫折失意的時候，堅持“不義而富且貴，於我如浮雲”，不以其道得失之，不去不處，和那些罔識義命，不能耕而欲黍梁，不能織而喜采裳的人，早已劃清界綫。如今已屆晚年，你叫他再為些少得失榮枯的瑣事，反而轉向低處央求卜筮者從祈禱中獲得福報，這是絕對不可能的。世俗往往單從升斗多寡去衡量一個人的高下賢不肖，是極之短視的行為；然而在高識通達的人眼中，除此之外，還有更高的理想目標存在，孔子的音容始終沒有被世人所遺忘，理有固然。

## （八）自承有過，未逮彬彬

孔子曾經感歎地說過“作《易》者其有憂患乎！”說明了《易》學和其他學科不同的地方，不僅僅是學問修養的知性提升，同時也是人生閱歷的結合。撇開伏羲的“象外無辭”不談，由於史闕有間，毋庸臆斷他有什麼坎坷遭遇外，他如文王囚羑里，周公謗流言，何嘗不是飽經憂患？作為“《易》更三聖”之一的孔子，又豈遑多讓？這也是他“老而好《易》”的原因。在他晚年沈醉於《易經》，整體投入《十翼》的著述工作時，記者先後從他的側面，記錄了他兩句對學《易》欣然有會的說話：“加我數年，五十以學《易》，可以無大過”；“若是，於《易》則彬彬矣”。

綜合徐英《論語會箋》<sup>②</sup>、王向榮《論語二十講》的說法<sup>③</sup>，我推測孔子這兩句話，是在“六十九至七十三歲”的“刪述期”時講的，他所追述的，卻是五十六七歲前事。誠如崔適所說：“未至五十焉知是年知命？”必須等到他晚年沈醉於贊《易》時，令他回首平生，不期然產生一種像“蘧伯玉年五十而有四十九年非”的感悟，對於《易經》，自有一種相逢恨晚的懊悔，這種懊悔，不是涉世未廣、見理未盡的人所能範圍得住。孔子歎息過去歷盡滄桑，就是少了《易經》那份“吉凶消長之理，進退存亡之道”的學問，後

① 李衡妻語，見《三國志·吳志·孫亮傳》裴松之《注》引習鑿齒《襄陽記》。

② 徐英：《論語會箋》，臺灣正中書局1954年版，《題前》。

③ 王向榮：《論語二十講》，臺灣中華書局1958年版，《題前》。

悔不能早多“數年”學《易》；“若是”，是指他現時贊《易》時的投入，“韋編三絕”、“居則在席，行則在囊”之類，加上人生閱歷和《易》學的知識結合之後，所得的前所未有的體會。“可以無大過”和“於《易》則彬彬矣”都是自謙見道不明，火候未到的話。“彬”，《說文》本字作“份”，俗字作“斌”，云：“文質備也。”一文一質，一動一靜，一體一用，引申為理論與實踐兼而有之。他所以追悔“時過而後學”，非謂早在五十之先，熟諳“卜筮”技巧，而是深契於《易經》的進退取捨、應接世變、跋涉前路種種旨趣，結合人生經驗，做到磨礱入細，得心應手的地步。於爾麼時，在《易》理的體用上，才稱得上“彬彬”<sup>①</sup>；沒有“伐樹於宋，接淅於衛，窮於商周，危於陳蔡”的四大厄，且至歷說七十餘君而不遇，在實際上才算“無大過”。畢竟這些事情都發生在他五十六歲後，在他贊《易》發見至命之理之先，正見得他和我輩一樣，“夜覺曉非，今悔昨失”，往往要在事情發生過後才有覺識，同樣有著“先者難為知，而後者易為攻”的缺憾。

上文提到孔子自言百占而七十當，可見聖人亦用卜筮，但並不以此相標榜。為的是“十語九中，未必稱奇，一語不中，則愆尤駢集”（《萊根譚》）占驗的成效充其量只有七成把握，不是百分百的準確。由毫釐千里帶來的叢議怨詛，千夫所指，無疾而死，恐怕誰都不易抵受得來。最聰明的，莫過於寧默寧拙，毋躁毋巧。由此可見，“聖人與我同類”，沒有神機妙算的神通，也不具備預知未來的特異功能。平日遇上一切得失、趨避，並不單靠卜筮來解決，全靠他的學問、識力、良知，對於是非善惡作出情理的判斷<sup>②</sup>。大家可從《論語》中對古今人物的評鑑<sup>③</sup>，《春秋》中的褒貶，與《詩經》中的美刺，看到他的智慧光輝。孔子的事功，由下學而上達，從道德人格方面建立起來，只是在平常淺易處做起，不求怪隱卓異，沒有躍離天地、君、親、師的民胞物與範疇。愚意認為孔子學《易》的旨趣乃重於德而輕於筮，子貢與孔子之間的觀點看似相異，實則大同而小異。帛書《要》篇的內容思想，在孔門有其自身悠久的承接發展過程，非孔子不能道出，非子貢不能執此問難，非孔門後學不能記得如此要約，絕不會是漢儒一時一地所能創作得來。

## （九）《魯》讀《易》作“亦”

《論語·述而》“加我數年”章，是牽涉到孔子與《易》是否有關的焦點所在，初由唐陸德明《經典釋文》據鄭玄“‘易’，如字。《魯》讀‘易’為‘亦’，今從《古》”的《論語注》引起，<sup>④</sup>茲先從鄭玄注《論語》的情況說起。

漢代所傳《論語》有三種：一是《古文論語》，班固《漢書·藝文志》自注說“出孔子壁中”者也；一是《齊論語》，今文；一是《魯論語》，亦今文。《古文論語》的發現，其事見於《漢書·魯恭王傳》、《藝文志》、劉歆《移讓太常博士》、許慎《說文解字·序》，亦兩見於王充《論衡·正說篇》及《案書篇》，無可置疑。可見《古論》原出孔子壁中，自然較魯人所傳而漢人以隸定的《魯論》更有可信價值。何晏《論語集解·序》說：

魯共王（名餘，景帝子）時，嘗欲以孔子宅為宮室，壞得《古文論語》，《古論》唯博士孔安國為之訓解，而世不傳。至順帝時，南郡太守馬融，亦多為之訓說；漢末，大司農鄭玄，就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》，<sup>⑤</sup>為之注。

① 《論語·雍也》：“子曰：‘文質彬彬，然後君子。’是兩者兼備，體用得宜之意。《文選·魏文帝與吳質書》：‘曹丕於惋惜觀古今文人，類不謹細行，鮮能以名節自立之後，而盛讚‘偉長（徐幹）獨懷文抱質，恬淡寡欲（《王粲傳》裴《注》引《先賢行狀》曰：‘幹清玄體道，六行脩備（孝、友、睦、婣、任、恤）’，有箕山之志，可謂彬彬君子者矣’云云，貴其才德兼備，故能身名俱全。

② 《說苑·權謀》：“趙簡子曰：‘晉有澤鳴、犢犢，魯有孔丘，吾殺此三人，則天下可圖也。’於是乃召澤鳴、犢犢任之以政而殺之。使人聘孔子於魯，孔子至河（聞竇鳴犢、舜華之死也）臨河而歎曰：‘美哉水，洋洋乎！丘之不濟此，命也乎！’子路趨而進曰：‘敢問奚謂也？’孔子曰：‘夫澤鳴、犢犢，晉國之賢大夫也。趙簡子之未得志也，與之同聞見，及其得志也，殺之而後從政。故丘聞之，割胎焚夭則麒麟不至，乾澤而漁則蛟龍不游，覆巢毀卵則鳳凰不翔。丘聞之，君子重傷其類者也。’”（亦見《史記·孔子世家》）

③ 《論語·子路篇》：“子貢問曰：‘今之從政者何如？’子曰：‘噫！斗筭之人（才具偏狹，但識聚斂），何足算也。’”又《公冶長篇》子張問令尹文子、陳文子（崔杼之難）何如？孔子一許其忠，一許其清，至於“仁”，則絕不含糊地說：“未知，焉得仁！”

④ 唐時尚存，《宋史·藝文志》始不著錄，近人羅振玉《鳴沙石室古書叢殘》中，刻有敦煌殘本。

⑤ 《魯論》二十篇，《齊論》二十二篇，多出《問王》、《知道》；《古論》二十篇，與《魯論》本同，惟分《堯曰》下章《子張問》以為一篇。

鄭玄注《論語》的時候，篇數依《魯》而底本用《古》。《隋志》以為用《張侯論》（張禹，本受《魯論》，兼講《齊論》），未然。蓋涉“就《魯論》篇章”句而誤。鄭玄在注解《述而》此章時，發覺“《魯》讀‘易’為‘亦’”，不並云《齊》者，是出於《齊論》和《古論》同作“易”之故。依鄭玄的論斷，“易”，如字者，謂讀“易”為《周易》之《易》，不應讀為“容易”之“易”。<sup>①</sup>“《魯》讀‘易’為‘亦’，今從《古》”者，謂《魯論》“易”字作“亦”，不可徵信；單云“從古”者，指《古論》較《齊論》為有據足，故略而不言，今從《古論》作“易”為是。按照漢儒訓詁慣例，其謂“讀如”、“讀若”者，是指音變而言，謂某字讀成某字的音，其本字本義不改。謂“讀作”、“讀為”者，是指義變而言，謂某字乃某字的假借，其本字本義俱變。要是把《易》讀為“容易”的“易”者，不特不成文理，而且《易》義不顯，雖云愛之，反而害義。主張借“亦”為“易”，亦未嘗無據，鄭玄所注先秦《緯書》《易緯乾鑿度》“河圖龍出，洛書膺子，演亦八者”，<sup>②</sup>正以“演易”為“演亦”可證。自從鄭君不用《魯論》而用《古論》之後，何晏亦從之，所以在清代以前，此說早已成為定論。

到了清代中葉，惠棟的《九經古義》又重新作解，說：

《魯論》“易”為“亦”，君子愛日以學，及時而成，五十而學，斯為晚矣。然秉燭之明，尚可寡過，此聖人之謙辭也。或云“五”字如“七”，孔子晚而好《易》，故有是語，《史記》亦云。<sup>③</sup>

惠棟在《古義》中，表述《論語》“加我數年”章是否與孔子學《易》有關，立場模糊，倘若結合阮元《論語注疏校勘記》所引惠棟：“外黃令《高彪碑》云：‘恬虛守約，五十以學。’此從《魯論》；‘亦’字連下讀也”之說並讀，<sup>④</sup>就把《述而》的話變成：“加我數年，五十以學，亦可以無大過矣”的模樣，“亦”字再不是“易”的假借，而當作句首的“語助詞”。名為“古義”，實屬“新說”，惠氏保存《魯論》的借字，意義不大，卻向後世那些有意割裂孔子與《易》有關的人提供入室操矛的靈感，於是“孔子實未嘗傳《易》，今《十傳》，皆不出孔子。《世家》亦但言孔子修《詩》、《書》、《禮》、《樂》，並不及《易》。”《世家》又謂“孔子晚而喜《易》，序《易傳》，蓋皆不足信”<sup>⑤</sup>；“五十是知命之年，其時若能再學，自今以往，可以無誤云云，是謙遜語，而非謂說學《易》也”<sup>⑥</sup>；“‘孔子晚而喜《易》’並非關於春秋末期孔子的歷史事實，它不過是到《史記》時代被虛構出來，而司馬遷則篤信為歷史事實的‘孔子物語’”等議論便接踵而生了<sup>⑦</sup>。不知“五十以學”，正是隱藏學《易》，乃歇後語，否則其上句之“恬虛守約”，又是甚麼學問呢？“五十以學”句，正承上而藏，隱以之顯，含思要眇，婉轉關生。惠氏在詞章方面，未契深機，倉猝地用來更正《古論》，可謂郢書燕說，南轅北轅矣。

## （十）結語

總括而言，馬王堆出土的有關《易》學的文獻，從內容性質分，都是孔門的著作，除了其中《經》、《傳》的部分，屬於《易》學的教科書、講義外，其餘《要》篇一類，都屬於學生記錄孔子應答弟子有關《易》學問題及接聞於孔子對學《易》心得的筆記，或者類似語錄的文章，可以說是孔子弟子或再傳弟子所保存下來，寫成的年代當在孔子完成《繫辭傳》之後，而不會晚於莊子及荀子之前。

① “易”之本音是“羊益切”，入聲，轉讀為去聲耳。

② 黃爽輯：《易緯》（《諸子百家叢書》，上海古籍出版社1993年版），第二卷。又同書第三卷《易乾坤鑿度》：“設法軌，壞而息，習之易。”鄭玄《注》：“大道壞亦息。亦字變動者也。”黃爽說：“按，上注及此文二亦字，疑作易。”則鄭玄也有借“亦”為“易”的記錄。李學勤《易緯乾鑿度的幾點研究》指出：“武英殿聚珍版《乾鑿度》兩卷，出於《永樂大典》，雖未附載一些佚文，不失為可信之本。”《古文獻叢論》（上海遠東出版社1996年版）。

③ 惠棟：《九經古義》（《清經解》本），《論語》卷374，冊6。

④ 《後漢書》“外”作“內”。

⑤ 阮元：《十三經注疏校勘記·論語注疏校勘記》（《清經解》本）卷1019，冊15，頁10913。

⑥ 錢穆：《先秦諸子繫年》（北京：中華書局1985年版），卷一，頁15—6。

⑦ 語出日人本田成之著：《作易年代考》，見李學勤：《孔子與《周易》》引，《古文獻叢論》，上海遠東出版社，1996年版。

⑧ 日人池田知久著，陳建初譯《馬王堆漢墓帛書《周易·要篇》的成書年代》，頁113。

## 1. 對傳播者的推測

根據《七十二弟子列傳》的資料，孔門弟子中和楚地有關的有二人：一是任不齊，一是澹臺滅明。後者於“仲尼既歿”，“南游至江，從弟子三百人，設取予去就，名施乎諸侯”。至於“孔子傳《易》於（商）瞿，瞿傳楚人馯臂子弘”，則是屬於再傳弟子。據唐以前說，認為荀子之師子弓即馯臂，故楊倞《非相篇》注謂：“馯臂子弓，受《易》者也。”則由這四人把《易》學知識南播荆楚，成為今日帛書資料傳媒中介，不無可能。

既然像《要》篇一類的文字是出自學生的筆錄，為什麼又偏要冠以“孔子曰”、“夫子曰”<sup>①</sup>、“子曰”一類的字眼呢？據《戰國策》“談語而不稱師，是倍也”。與及《荀子》：“言而不師，謂之倍；教而不稱師，謂之畔”等論，都是很有啟發性的話。漢儒最重經師，亦重師承，其上章也，必稱“聞諸師曰”，以明所受；于其死也，則必自表師喪，棄官行服。荀子更謂倍師之人，明君不納，朝士大夫不與之言，要求“宗原應變，曲得其宜”。結合先賢“若貪天之功，以為己力”，“寶玉大弓，終非其有”等論，可見古人言必稱師，無疑是孔門弟子的一種立言規範，無論是在講學作文也好，議事論政也好，凡是本諸師說的，都要聲明聞道有自，不敢居功。要是掠奪了老師的研究成果，據為己有，就無異於欺世盜名者之流，口談《易經》，偏偏卻忘了孔子“天德不可為首”（《乾卦·用九·小象》）、“居德則忌”（《夬卦·象辭》）的教誨，恐受同樣主張“不居德”、“不敢為天下先”的道家者流所訕笑。《禮·檀弓上》記子夏喪子喪明，曾子往弔而斥之三事，即有“使西河之民疑女於夫子”之說，疑訓作擬，謂時人以子夏比擬於孔子，曾子引以為罪過。若與此有關，便不能作揚青出藍理解。如此類推，《禮記》裏頭的一些篇章，分明是出自漢儒整理的，卻還要口口聲聲地“言必稱師”，原因在此。加上古人文字簡練，甚少長篇大論來殃及樹木簡帛，往往記其結論而不記細節，我們看見“子曰”、“子曰”，以為是出自老師之口；不知除了明記某人發問、議論之外，其他題端“子曰”的，也有很多師生共同討論得來的結果，把他由老師作結，歸美於老師，也是順理成章的事。今本《戰國策·齊策四》有顏觸引《易傳》“居上位，未得其實，以喜其名者，必以驕奢為行。倨慢驕奢，則凶必從之”一條，解家謂是“商瞿《傳》也”<sup>②</sup>，“此解《易》之最古者”<sup>③</sup>。然而孔門師弟的述作，涇渭分明，後世猶能將之識別出來。又按清儒朱彬《經傳考證》條舉西漢京氏、劉向父子暨彭宣等九人論《易》的大略，結論即謂“此西漢人之言《易》，而後人絕無稱述之者”，則時人的《易》學成就毋庸估計得過高。由孔子以至於其後學，由孔門師弟至下及於漢儒，縱使流播甚廣，彼此間的差距依然清晰可辨，遂謂《易傳》以至帛書《要》之類出於漢人之手，乃甚不知《易》，亦不達於理矣。

## 2. 從文字運用估計其成書年代

帛書《要》篇的文字比較質樸，有些地方讀來艱澀拗口，加上用字方面的突兀，這一特徵，正好是它成書時間的胎記。譬如其中“用倚於人”的“倚”字，今本《大戴禮·文王官人篇》有“畸鬼者不仁”之句，近人高明謂“畸和倚音義同”<sup>④</sup>。則“倚”是“畸鬼”的省文，依此，子貢之意，是謂孔子以神道教誨，諷其“不問蒼生而問鬼神”。核諸《莊子·大宗師》也有“畸於人而侔於天”之句，陸德明《經典釋文》引李頤又訓為“異”，若然，又可理解子貢之意，是指孔子教人用異乎常規之道於人倫日用之中，與孔子平日的“孫正而行義”，正好相對成文。可見“用倚”一詞，乃當時的習用語，今日驟然讀來真是莫名其妙，然而卻關標誌著《周書》、呂尚時期的遺留，在文字運用方面遠不及後出的《莊書》、《大戴禮》更能表情達意，恰好是帛書《要》篇不可能產生於具備了大量同音假借字的漢代的旁證<sup>⑤</sup>，其成書年代更不可能早於莊子。這種情況也同樣見於帛書的《經》、《傳》之中，比起今本流傳的《周易》《經》、《傳》全然不同。依個人的推測，帛書《周易》大概屬於中原文化流入荆楚的一股支流，比起河淮地區人才輩出，孔門的徒子

① 崔東壁謂：“於孔子以前稱‘夫子’，乃戰國時語。”見《崔東壁遺書·洙泗考信錄》卷之二。

② 諸祖耿撰：《戰國策集注彙考》（江蘇古籍出版社1985年版），中冊，卷十一。

③ 語出汪中《經義知新記》（《清經解》本），冊12，卷801。

④ 高明譯注：《大戴禮記今註今譯》（臺灣商務印書局1981年版）。

⑤ 左民安《漢字例話》：“據統計，漢代的《說文解字》共收9353個，其中形聲字7679個約佔總數80%。”

徒孫們世代相傳地配合漢字的不斷繁衍派生，把《十翼》予以整理潤飾（如後來的朱子把《繫辭傳》分章分節）；使原有的文獻除了保留舊日的原意外，更能與時並進的加入當時新造字辭，迎合時代需要，故讀來脛吻調暢，歷久恆新。荆楚地方到底離開中原較遠，彼此久缺溝通，未能同步並進，故始終停留在原始面貌。不過，帛書《要》篇也是孔門弟子的個人筆記，後來輯成卷篇，屬於私人性質，其內容不見於傳世籍載之中，或因當日在場聽講者大不乏人，但弟子偶有失記；抑或由於中原板蕩，失諸兵燹。帛書的重見天日，提供了禮失求諸野的裨益。

帛書《要》篇的思想內容和《繫辭傳》雖同樣本諸孔子，但二篇的性質也有不同地方。《繫辭》是扣緊《易經》的卦爻辭立論，專門闡述孔子學《易》的心得，是宏觀和微觀的《易》學義例法則的歸納結合，是孔子晚年學問大成之作；帛書《要》篇則泛論大義，沒有《繫辭》的專門集中。帛書《要》篇所見的孔子“重德輕筮”思想，竟和戰國最為老師的荀子所深痛疾惡的“不遂大道而營乎巫祝，信機祥”的《易學》取向是一致的。認真地把《要》篇和孔門研《易》的著述一起並讀，因而孔門一貫致力於糾正時人學《易》而偏離於正道的脈絡關係便重新呈現眼前；相信再不會有人倒果為因，以為是荀子所首創吧！如果要對帛書《要》篇的思想內容有正確的了解，卻刻意“避開了思想性問題”，架空《易學》的本質，“不以大義為先名物為後”，光從考證的角度糾纏，恐怕只會“使學者勞思慮而不知道”（徐幹《中論·治學》）所得一定不會很多。只有回歸到傳統舊說舊解，配合《易》學內蘊，才能找出帛書《要》篇和傳統《易經》的內部聯繫及其深義，真正反映事義本來面貌，對重新認識傳統文化，有一定的幫助。

（作者單位：香港道教學院）

# 帛書《衷》篇疑難字考

廖名春

帛書《衷》篇的釋文,最初以陳松長和筆者的名義發表於《道家文化研究》第三輯<sup>①</sup>。後來,筆者重加修改,又刊於《國際易學研究》第一輯<sup>②</sup>。同時,又收入《續修四庫全書》<sup>③</sup>。鄧球柏的《白話帛書周易》一書有《白話帛書易之義》<sup>④</sup>,後又收入《帛書周易校釋》(增訂本)<sup>⑤</sup>。而筆者在一九九八年,又新作了帛書《衷》篇的釋文,收入《易學集成》一書<sup>⑥</sup>。後又收入筆者《帛書易傳初探》<sup>⑦</sup>。最近,趙建偉出版了《出土簡帛 周易 疏證》<sup>⑧</sup>,臺灣師範大學國文研究所研究生廖伯娥也有學位論文《馬王堆帛書 易之義 校釋與思想研究》問世<sup>⑨</sup>。但是帛書《衷》篇仍有許多問題值得探討,而文字的隸定和釋讀更是其突出者。本文擬對帛書《衷》篇一些有爭議或尚未釋出的疑難字試加考釋,不妥之處,請同道不吝指正。

## (一)

易之義□陰與陽。

“敍”,陳、廖原釋文作“誰”,讀為“唯”<sup>⑩</sup>。鄧球柏白話釋文、注釋同<sup>⑪</sup>,趙建偉釋文則直接釋作“唯”<sup>⑫</sup>。廖名春《國際易學研究》釋文始釋作“敍”<sup>⑬</sup>。鄧校釋增訂持兩可之說,謂:“又作‘□’。召也。後作‘呼’。稱呼。”<sup>⑭</sup>

案:此字決非“誰”字,可與帛書《易經》“自誰不無瞿”、帛書《繫辭》“誰而行之”、帛書《老子》乙本“誰而弗獸”之“誰”字比較<sup>⑮</sup>。本帛書第24行“浮首兆下”之“浮”字右旁與此字明顯不同,可見也不能釋為“□”。比較之下,與帛書《要》“易其心而後敍”之“敍”字倒還接近<sup>⑯</sup>,因此筆者改釋“敍”。《說文·言部》:“敍,召也。從言,乎聲。”段玉裁注:“《口部》曰:‘召,敍也。’後人以呼代之,呼行而敍廢矣。”《荀

① 陳松長、廖名春,帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文,陳鼓應主編,《道家文化研究》第三輯(馬王堆帛書專號),上海古籍出版社,1993年版。簡稱“陳、廖原釋文”。

② 廖名春,帛書《易之義》釋文,朱伯崑主編,《國際易學研究》第一輯,華夏出版社,1995年版。簡稱“廖名春《國際易學研究》釋文”。

③ 廖名春,馬王堆帛書《周易》經傳釋文,《續修四庫全書》經部易類,第一冊,上海古籍出版社,1995年。

④ 鄧球柏,《白話帛書周易》,岳麓書社,1995年版。簡稱“鄧球柏白話”。

⑤ 鄧球柏,《帛書周易校釋》(增訂本),湖南出版社,1996年版。簡稱“鄧校釋增訂”。

⑥ 廖名春,馬王堆帛書周易經傳釋文,楊世文等編,《易學集成》第三卷,四川大學出版社,1998年版。

⑦ 廖名春,《帛書易傳初探》,臺灣文哲史出版社,1998年版。

⑧ 趙建偉,《出土簡帛《周易》疏證》,臺灣萬卷樓圖書出版有限公司,2000年版。

⑨ 廖伯娥,《馬王堆帛書《易之義》校釋與思想研究》,臺灣師大國文研究所集刊第45號抽印本,2001年版。

⑩ 陳松長、廖名春,帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文,陳鼓應主編,《道家文化研究》第三輯(馬王堆帛書專號),上海古籍出版社,1993年版。簡稱“陳、廖原釋文”。

⑪ 鄧球柏,《白話帛書周易》,岳麓書社,1995年版。

⑫ 趙建偉,《出土簡帛《周易》疏證》,233頁,臺灣萬卷樓圖書出版有限公司,2000年版。

⑬ 廖名春,帛書《易之義》釋文,朱伯崑主編,《國際易學研究》第一輯,華夏出版社,1995年版。簡稱“廖名春《國際易學研究》釋文”。

⑭ 鄧球柏,《帛書周易校釋》(增訂本),湖南出版社,1996年版。

⑮ 參陳松長等,《馬王堆簡帛文字編》,文物出版社,2001年版。

⑯ 參陳松長等,《馬王堆簡帛文字編》,文物出版社,2001年版。

子·儒效》：“呼先王以欺愚者，而求衣食焉。”楊倞注：“呼，謂稱舉。”可見“敘”即“呼”，當訓為“稱舉”。這是說《周易》的義涵稱之為“陰”與“陽”。

## (二)

天地相□。

陳、廖原釋文作“□”，讀為“率”。<sup>①</sup>鄧球柏白話同，注釋：“率領。據《易緯》‘日月相銜’則可讀為‘銜’。”<sup>②</sup>鄧校釋增訂同。廖名春《易學集成》釋文改“□”為“掙”<sup>③</sup>。趙建偉襲之，並謂：“此字釋為從行、率聲之字，讀為‘率’，用也（《詩·思文》毛傳）。言天地相互為用（或‘率’訓為牽連、聯繫，言天地相聯繫）。”<sup>④</sup>陳松長隸作“掙”<sup>⑤</sup>。

案：“□”實為“掙”，而“掙”為“掙”之省寫。古文字“掙”多寫作“掙”，如《詛楚文》、《三體石經·春秋·僖卅三年》、帛書《老子》甲後四五九、帛書《戰國縱橫家書》六二行、帛書《繫辭》第四十二行。《說文·行部》：“掙，將衛也。”段玉裁改為“將掙也”。邵瑛《羣經正字》：“古也掙、率多通用，經傳嘗有之，是率即掙字也。”“天地相掙（掙）”，即天地相互因循，相互作用。《玉篇·行部》：“掙，循也。今或為率。”《爾雅·釋詁上》：“率，循也。”郭璞注：“循行。”《詩·大雅·緜》：“率西水滸，至於岐下。”毛傳：“率，循也。”《說卦》：“乾，天也，故稱乎父，坤，地也，故稱乎母；震一索而得男，故謂之長男，巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而得男，故謂之中男，離再索而得女，故謂之中女；艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。”“震一索而得男”、“坎再索而得男”、“艮三索而得男”是乾來化坤，可說是陽率陰，陰循陽。“巽一索而得女”、“離再索而得女”、“兌三索而得女”是坤來化乾，可說是陰率陽，陽循陰。陰陽交互為用，故有八卦和六十四卦的產生。

## (三)

剛柔成涅。

“涅”字陳、廖原釋文未釋出<sup>⑥</sup>。鄧球柏白話補為“章”<sup>⑦</sup>，鄧校釋增訂同。趙建偉：“缺字似可補‘卦’（‘成卦’即《說卦》‘六畫而成卦’）或‘文’（即《繫辭》‘遂成天地之文’）。此言剛位、柔位的變換而組成不同的《易》卦（或形成不同的卦理）。”<sup>⑧</sup>

案：帛書此處有皺折，致使字形欠清楚。但決非“章”、“卦”或“文”，可見鄧、趙並沒有看到帛書原件或照片，完全是臆測。此字為左右結構，似為“涅”字。可與帛書《老子》乙本卷前古佚書一一二行下“涅”比較。疑“涅”在此當讀為“呈”，訓為呈現。《廣韻·清韻》：“呈，示也；見也。”“成呈”與“流形”義近，皆為複詞同義。

① 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

② 鄧球柏，白話帛書周易，岳麓書社，1995年版。

③ 廖名春，馬王堆帛書周易經傳釋文，楊世文等編《易學集成》第三卷，四川大學出版社，1998年版。

④ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

⑤ 陳松長等，《馬王堆簡帛文字編》，文物出版社，2001年版。

⑥ 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

⑦ 鄧球柏，白話帛書周易，岳麓書社，1995年版。

⑧ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

## (四)

師者得之□也。

“□”陳、廖原釋文作“栽”<sup>①</sup>。鄧球柏白話釋文襲之，譯作“栽培”。<sup>②</sup>廖名春《國際易學研究》釋文作“□”<sup>③</sup>。鄧校釋增訂襲之，改“栽”為“□”。<sup>④</sup>趙建偉釋文仍作“栽”，疏證：“‘栽’同‘載’，容載。《象傳》說‘地中有水，《師》；君子以容民畜衆’，《師》卦是上《坤》地、下《坎》水，《集解》引陸績說‘坤中衆者，莫過於水’，所以此處說《師》卦的特點是善於容載。”<sup>⑤</sup>

案：“栽”乃“□”字之誤釋。而“□”為“救”之異體，中山王□方壺：“曾亡一夫之□。”包山楚簡“□”字亦多見，如簡二二六、二三二、二三四、二三六、二四五、二四七、二六七等。都是“救”字別寫，以“戈”代“支”。《易·師·彖傳》：“師，衆也；貞，正也。能以衆正，可以王矣。”《大象》：“地中有水，師；君子以容民畜衆。”《集韻·尤韻》：“勾，《說文》：聚也。古作救。”《爾雅·釋詁下》：“鳩，聚也。”陸德明《經典釋文》：“鳩，《說文》作勾。”《說文》：“勾讀若鳩。”由此可知，“救”當讀為“鳩”，訓為“聚”。“師者，得之救也”，是說師卦之為師，是取義於鳩聚。

## (五)

小畜者[得]之未雨也。

“雨”字，陳、廖原釋文未釋出<sup>⑥</sup>。鄧球柏白話釋文<sup>⑦</sup>、鄧校釋增訂<sup>⑧</sup>同。趙建偉：“‘未’下所缺之字或是‘成’字。《象傳》釋《小畜》卦說‘自我西郊，施未行也’；‘行’，成也。這是說《小畜》卦表現的是做事尚未成功。”<sup>⑨</sup>

案：“未”後一字上部有殘損，但下部尚存，當是“雨”字，可與帛書《二三子》“上則風雨奉之”之“雨”字對照。小畜卦下乾上巽。卦辭是：“小畜，亨；密雲不雨，自我西郊。”程頤《易傳》：“畜，止也，止則聚也。”“不雨”即“未雨”。“密雲”而“未雨”，故謂之“畜止”。因此，“《小畜》者，得之未雨也”，是說小畜卦之為小畜，是得之於卦辭“未雨”之義。

## (六)

履者誣之心行也。

陳、廖原釋文作“履者，誣之口行也”<sup>⑩</sup>。鄧球柏白話<sup>⑪</sup>、鄧校釋增訂襲之<sup>⑫</sup>。趙建偉：“此字從言垂聲，蓋借為‘揣’，《說文》‘揣，量也。一日捶之’。此句可釋為‘《履》者，揣之〔以〕行’，謂《履》卦是講人在行為上要有所慮度思量。因為《履》卦是‘履虎尾’、‘柔履剛’，所以要度量其行。”<sup>⑬</sup>

① 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編，《道家文化研究》，第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

② 鄧球柏，白話帛書周易，岳麓書社，1995年版。

③ 廖名春，帛書《易之義》釋文，朱伯崑主編，《國際易學研究》，第一輯，華夏出版社，1995年版。

④ 鄧球柏，帛書周易校釋（增訂本），湖南出版社，1996年版。

⑤ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

⑥ 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編，《道家文化研究》，第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

⑦ 鄧球柏《白話帛書周易》，岳麓書社，1995年版。

⑧ 鄧球柏《帛書周易校釋（增訂本）》，湖南出版社，1996年版。

⑨ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

⑩ 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編，《道家文化研究》，第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

⑪ 鄧球柏《白話帛書周易》，岳麓書社，1995年版。

⑫ 鄧球柏，帛書周易校釋（增訂本），湖南出版社，1996年版。

⑬ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

案：《說文·言部》：“誣，誣諉，累也。從言，垂聲。”《爾雅·釋言》：“誣諉，累也。”郭璞注：“以事相屬累為誣諉。”郝懿行義疏：“孫炎云：‘楚人口誣，秦人口諉。’”“心”字一部分為鄰行破損的帛書殘片所遮，加上字迹模糊，不易識別。從其輪廓看，當為“心”字而不可能是“以”字。《荀子·不苟》：“誠心行義則理。”《管子·形勢》：“四方所歸，心行者也。”《形勢解》：“明主之使遠者來而近者親也，為之在心，所謂夜行者，心行也，能心行德，則天下莫能與之爭矣。……見與之友，幾於不親。見愛之交，幾於不結。見施之德，幾於不報，四方之所歸，心行者也。”“履者，誣之心行也”，是說履卦之為履，是囑之以誠心履禮。“行”，行禮，履禮。此是強調履禮在於心誠。

## (七)

復之卦留[止]而周，所以人□也。

“□”陳、廖原釋文作“背”，但表示疑問<sup>①</sup>。廖名春《國際易學研究》釋文確定為“背”<sup>②</sup>。鄧球柏白話<sup>③</sup>、鄧校釋增訂<sup>④</sup>、趙建偉釋文<sup>⑤</sup>同。

案：“背”字下部帛書似乎是從“日”而非從“月”，所以原釋文加了疑問號，表示存疑。後來考慮到“日”、“月”形近易混，還當定為“背”，所以又去掉了疑問號。現在看來，此字當從“北”從“幺”，當隸定為“□”。字所從之“幺”，實為“糸”之省。帛書第八行下“筮聞□紀”，“□”當讀為“背”。而“□”即“□”之省文。細看照片，就會發現，帛書“筮聞□紀”之“紀”，不是從“糸”，而是從“幺”。我們只要認定此從“幺”之字為“紀”，勢必也得承認“□”即“□”。“□”字不見於字書，從這兩處文例看，當讀為“背”字無疑。

## (八)

無孟之卦有罪而死，無功而賞，所以□，故[災]。

“賁”陳、廖原釋文作“齋”，但表示疑問。<sup>⑥</sup>鄧球柏白話同<sup>⑦</sup>。廖名春《國際易學研究》釋文作“咎”<sup>⑧</sup>。鄧校釋增訂也將“齋”改為“咎”<sup>⑨</sup>。趙建偉：“‘齋’當作‘吝’。‘齋’當作‘吝’。‘故’下所缺之字可能是‘災’。‘有罪不死，無功而賞，所以吝，故災’與《無妄》卦辭‘匪正有眚’、《雜卦》‘《無妄》，災也’相合。”<sup>⑩</sup>

案：“賁”字上從來，下從田，當為“齋”之異體。《說文·齋部》：“齋，愛濇也。從來，從□。來者□而藏之，故田夫謂之齋夫。古文賁從田。”而帛書“賁”字正是《說文》所謂“齋”之“古文”。其所從之“田”係從“□”訛變而來。缺文趙建偉補為“災”，可從。《周易》之“無妄”自古以來有多種解釋。一是不虛妄，不妄為，如王弼《注》、孔穎達《正義》、陸德明《經典釋文》；二是無亡，如《周易集解》引虞翻注；三是無望，無所希望，如京房、馬融、鄭玄、王肅。<sup>⑪</sup>其實“無妄”作“無望”是。不過“無望”可解為不存奢望，也可解為不可預料。卦辭、初九、九五、上九之“無妄”，都應解為不存奢望；九三之“無妄”，則可解為不可預料。“有罪而死”，正是不存奢望。“無功而賞，所以吝”，“吝”應訓為貪。《方言》卷十：“吝，貪也。”《左傳·襄公二十六年》：“夫小人之性，矜於勇，吝於禍，以足其性，而求名焉者，非國家之利也。”杜預注：“吝，貪

① 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

② 廖名春，帛書《易之義》釋文，朱伯崑主編《國際易學研究》第一輯，華夏出版社，1995年版。

③ 鄧球柏，白話帛書周易，岳麓書社，1995年版。

④ 鄧球柏，帛書周易校釋（增訂本），湖南出版社，1996年版。

⑤ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

⑥ 陳松長、廖名春，帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號），上海古籍出版社，1993年版。

⑦ 鄧球柏，白話帛書周易，岳麓書社，1995年版。

⑧ 廖名春，帛書《易之義》釋文，朱伯崑主編《國際易學研究》第一輯，華夏出版社，1995年版。

⑨ 鄧球柏，帛書周易校釋（增訂本），湖南出版社，1996年版。

⑩ 趙建偉，出土簡帛《周易》疏證，臺灣萬卷樓圖書出版有限公司，2000年版。

⑪ 詳見石聲淮《說 雜卦傳》，《黃石師院學報》，1981年第2期。

也。”此是說無功而求賞賜，有不切實際的奢望，就是所謂“貪婪”。而“貪婪”只會招致災禍。因此，這是從正反兩面說“不存奢望”之理。“有罪而死”是正說，“無功而賞，所以嗇，故災”是反說。

（作者單位：清華大學思想文化研究所）

# 馬王堆漢墓簡帛文字考釋

劉 釗

從上個世紀 70 年代開始 ,地不愛寶 ,山川呈瑞 ,大量的簡牘帛書資料不斷從地下出土 ,引起了世人的廣泛關注。這其中長沙馬王堆漢墓出土的簡牘帛書資料是最重要的一批。近兩年隨着郭店楚簡和上海博物館藏簡的陸續出土和公布 ,人們的研究重點已經轉移到這兩批資料上面 ,而有關馬王堆漢墓簡牘帛書的研究則顯得有些冷清。其實馬王堆漢墓簡牘帛書資料中存在的問題還很多 ,其中文字的考釋和理解就是很重要的部分 ,還需要學術界繼續進行深入的探討。本文將對馬王堆漢墓簡牘帛書中的一些疑難字進行考釋 ,不妥之處 ,敬請指正。

## (一)

馬王堆漢墓帛書《老子》乙本卷前古佚書《稱》篇有如下一段文字：

雷□爲車隆隆以爲馬。行而行 ,處而處。因地以爲齋(資) ,因民以爲師。弗因無□也。152 下

以上這段帛書文字的隸釋根據的是文物出版社 1980 年出版的《馬王堆漢墓帛書》(壹)的釋文。

《馬王堆漢墓帛書》(壹)在本篇帛書釋文后的注釋中對以上所引的文字作有三條注釋：

注【二十九】：《淮南子·原道》：“雷以爲車輪。”此處兩隆字 ,上隆是輪字之誤 ,下隆借爲龍。

注【三十】：《淮南子·主術》：“是乘衆勢以爲車。御衆知以爲馬 ,雖幽野險塗則無由惑矣。”與此言“因民以爲師”意近。

注【三十一】：□ ,從牛 ,□聲 ,□即袖字。□是袖之異體 ,見《爾雅·釋畜·釋文》 ,本義是黑眼牛 ,在此借爲由。

按注【二十九】引《淮南子·原道》“雷以爲車輪”句與帛書比照非常恰當。帛書“雷”字后的缺文正應該補上“以”字 ;“雷以爲車輪”與“龍以爲馬”句式一致 ,整齊呼應 ,文意十分順暢。

但是注釋說“上隆字是輪字之誤”則不妥。錯字大都因形近而誤 ,“隆”、“輪”形體相差懸殊 ,無由致誤。帛書“隆”字本爲重文 ,下一“隆”字借爲“龍”確切無疑(古音隆和龍一在來紐冬部 ,一在來紐東部 ,聲紐相同 ,韻上古或認爲不分) ,但上一字却并非“輪”之誤字 ,而是書寫者故意設計的一字兩用 ,即“隆”字既借爲“龍” ,同時也借爲“輪”。“隆”與“輪”一在來紐冬部 ,一在來紐文部 ,聲紐相同 ,韻部雖然主要元音相同 ,從音理上講也有通轉的可能 ,但終覺稍隔。不過書寫者故意設計的這種一字兩用 ,因其不易做到兩字的通用條件皆能密合 ,一定會放寬條件。所以書寫者顯然是以“隆”與“輪”爲雙聲通用的。

對於“□”字的結構 ,【注釋】的解釋頗費筆墨 ,實際上却并不正確。所謂的“□”字作如下之形：

𠂔

其結構為從“衺”從“牛”，應隸定作“𠂔”，釋為“牽”。不過此字所從“衣”字內部的筆畫不甚清楚，所以也有可能是“牽”字的訛體。

秦漢時期的“牽”字經常寫成從“衺”從“牛”的結構，如以下諸形：

《睡虎地秦墓竹簡》日書甲種 55“牽”字

《睡虎地秦墓竹簡》日書甲種 3 反“牽牛”合文

“牽”字何以會寫成從“衺”從“牛”的結構目前尚不清楚，但其構成則決無可疑。

帛書“弗因無□也”就是“弗因無牽也”，“牽”字應訓為“牽連”、“涉及”的“牽”，與“因”字訓為“依靠”、“憑借”意義相因，“弗因無牽”即“不憑依，無牽連”的意思。

## (二)

馬王堆漢墓帛書《陰陽五行》甲篇有如下一句：

三日以祭門□。102

陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》67 頁釋“□”為“道”<sup>①</sup>，列於“道”字下。

按此釋非是。此字又見於包山楚簡、望山楚簡和九店楚簡，舊認為是從“示”“行”聲，即“行神”的專字。

在戰國楚系文字中，凡涉及鬼神的字，大都加有“示”字旁造成專字的習慣，如下列兩字：

《戰國文字編》10 頁天星觀楚簡“丘神”之專字

《戰國文字編》11 頁望山楚簡“厩神”之專字

帛書“三日以祭門□”即“三日以祭門、行”，“門行”分別指“門神”和“行神”。

## (三)

馬王堆漢墓竹簡《天下至道談》有如下一段文字：

侯(喉)息，下成土陰光陽，喘(喘)息，氣上相薄，自<sup>宮</sup>張。63

關於文中的“<sup>宮</sup>”字《馬王堆漢墓帛書》(肆)注釋謂：<sup>②</sup>

□，應為容字。一說，即“宮”字。

<sup>①</sup> 陳松長編著《馬王堆簡帛文字編》，文物出版社 2001 年版。

<sup>②</sup> 國家文物局古文獻研究室編《馬王堆漢墓帛書》(肆)，文物出版社 1985 年版。

馬繼興著的《馬王堆古醫書考釋》將“口”字直接釋為“容”，在校釋中謂<sup>①</sup>：

“容”字義為容納、收容。

周一謀、蕭佐桃主編的《馬王堆醫書考注》謂<sup>②</sup>：

自口張：口，當為容字或宮字，此處當是指女子因性沖動而陰戶自動張開。

魏啓鵬、胡翔驊撰的《馬王堆漢墓醫書校釋》(貳)直接引《馬王堆漢墓帛書》(肆)的解釋，沒有另外的說解<sup>③</sup>。

陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》亦將此字隸作“口”，列於“穴”部后。

按以上諸家對“口”字的考釋和分析是錯誤的。“口”字結構不應如以上諸家分析的為從“宀”從“公”或從“宀”從“呂”，而應分析為從“宀”從“予”。“口”非“公”字，而是“予”字的異體。

在戰國文字中，“予”字經常可以寫作“口”形，如下列“豫”字作：

《戰國文字編》649 頁包山楚簡“豫”字

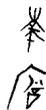
《戰國文字編》649 頁古璽“豫”字

《戰國文字編》649 頁蔡侯鏄“豫(從土)”字

“口”字作：

《戰國文字編》674 頁包山楚簡“口”字

《古陶文匯編》編號 6·1 收有下面一件陶文拓本：



《古陶文匯編》釋其銘文為“幸口”。其實此二字應該釋為“南序”。此“序”字所從之“予”上部也是從“八”形作，可資比較<sup>④</sup>。《說文·广部》序字段玉裁注：“堂上以東西墻為介，《禮》經謂階上序端之南曰序南，謂正堂近序之處曰南序、西序。”不知此陶文“南序”與禮經所指的“序南”或“南序”是否有關。

帛書“口張”之“口”從“宀”從“予”，應隸定作“舒”，讀作“舒”。“口”從“予”聲，“舒”亦從“予”聲，所以“口”自然可以讀為“舒”。帛書“口張”應讀作“舒張”。“舒張”意為舒展、張開。《三國志·魏志·管輅傳》：“雄雌以形，翹翼舒張。”

帛書“舒張”可將辭書中“舒張”一詞的書證提前。

① 馬繼興著《馬王堆古醫書考釋》，湖南科學技術出版社 1992 年版。

② 周一謀、蕭佐桃主編《馬王堆醫書考注》，天津科學技術出版社 1988 年版。

③ 魏啓鵬、胡翔驊撰《馬王堆漢墓醫書校釋》(貳)，成都出版社 1992 年版。

④ 戰國古璽文字中亦有“序”字，見《九店楚簡》114 頁，考釋【一九六】李家浩先生所作考釋，中華書局 2000 年版。

## (四)

馬王堆漢墓三號墓遣策木牌上有如下一字：

《馬王堆簡帛文字編》248 頁

陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》將其隸定作“□”，列於木部后。周世榮先生在《再談馬王堆漢墓簡文——□》一文中將其釋為“橘”<sup>①</sup>。按周釋極是。只是因為周文太偏僻，學者大都沒有看到或是未引起注意。在此稍加解釋以為周文的補充。

此字之所以未被及時釋出，是因為結構中部分形體有些變形，偏旁位置有些變化的緣故。字所從的“𣎵”并不是“容”字，而是“罔”字的變形。“罔”字變為“容”字可以用“嵩”字來比較。馬王堆三號墓遣策中“鯉離嵩一□”的“嵩”字作如下之形：

《馬王堆簡帛文字編》142 頁

所從之“罔”也變形成了“容”。

“𣎵”字從“木”從“矛”從“罔”，無疑就是“橘”字，只是此字所從的“罔”旁寫得過大，變成了上“杼”下“容”的結構，以致不易辨識。

木牌上的文字為“橘筍”，指裝橘子的竹箱。寫有“橘筍”的木牌是挂在竹筍上的標籤。

橘為楚地多見的植物，長沙一帶亦多產，所以常在隨葬品中出現。

## (五)

馬王堆漢墓一號和三號墓出土的遣策中都提出一個相同的隨葬品：

大燭  二

一號墓遣策 239

大燭  二

三號墓遣策

文中“”字陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》隸作“□”，列於刀部后。按此字李家浩先生和周世榮先生都已將其釋為“庸”，是非常正確的<sup>②</sup>。下面所列《馬王堆簡帛文字編》132 頁中所收的“庸”字可資比較：

由此可知遣策中的“”字就應該釋為“庸”。周世榮先生讀“庸”為“掣”，李家浩先生讀“庸”為“豆”。我們認為“庸”應讀為“鐙”。“鐙”即古“燈”字，“大燭庸”即“大燭燈”，指大的點燭的燈。古音“庸”在喻

<sup>①</sup> 周世榮《再談馬王堆漢墓簡文——□》，載《茶葉通訊》1991年第2期。

<sup>②</sup> 見李家浩《關於□陵君銅器銘文的幾點意見》，載《江漢考古》1986年第4期；周世榮《長沙馬王堆漢墓簡牘文字研究》，中國古文字學第二屆研討會論文，1979年11月廣州。

紐東部，“鐙”在端紐蒸部，聲爲一系，韻爲旁轉，可以相通。“燭鐙”一詞羅泊灣一號漢墓《從器志》作“燭徵”，漢《鼎胡宮鐙》作“燭登”<sup>①</sup>。《說文·金部》：“鐙，錠也。從金登聲。”徐鉉曰：“錠中置燭，故謂之鐙。”“錠中置燭”正是對“燭鐙”最恰當的解釋。

## (六)

馬王堆漢墓帛書《陰陽五行》甲本有一句說：

斬伐殺生以祭天，大吉。091

文中“”字陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》以不識字列於附錄。

按“”字應即“”字或“”字之省。馬王堆漢墓帛書《十六經》中的“”字作：

《馬王堆簡帛文字編》398 頁

帛書“天”即“天”。“天”應讀作“天機”。《史記·天官書》說：“三月生天機，長四丈，末銳。”《正義》謂：“天機者，在西南，長四丈，銳。京房云：‘天機爲兵，赤地千里。枯骨籍籍。’”因天機主兵，所以帛書說“斬伐殺生以祭天機，大吉”。

## (七)

馬王堆漢墓帛書《養生方》有一句說：

凡彼不溉蒿有英。206

文中“”字爲寫錯後在旁邊添加的改定之字，《馬王堆漢墓帛書》(肆)注釋說：“，原寫爲莫，又涂改，但從文意看，仍應爲莫。”

按此說非是。因爲從情理上說，錯字經涂改后再錯的可能性很小。又從文意上看，也看不出“”必然爲“莫”的根據。

從形體上看，“”從“”從“早”。古文字中從“”與從“艸”相通，所以帛書“”字應隸定爲“”，釋爲“草”。山東銀雀山漢簡《孫臏兵法》中的草字作：

《秦漢篆隸字形表》61 頁

字從“”從“早”，與帛書“”字形體相同，應爲一字無疑，所以帛書“”字應該釋爲“草”。

帛書“凡彼草不溉蒿有英”一句文意尚不明白，但文中“蒿”字亦屬草類，《爾雅》即將“蒿”列於《釋草》。文中“草”與“蒿”很可能有着文意上的聯繫，這也是釋“”爲“草”的旁證。

## (八)

馬王堆漢墓帛書《老子》甲本卷後古佚書《九主》有一句說：

<sup>①</sup> 施謝捷《簡帛文字考釋札記》，載《簡帛研究》第三輯，廣西教育出版社 1998 年版。

文中“令”字《馬王堆漢墓帛書》(壹)隸定作“令”,以不識字視之。陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》亦以不識字列入附錄。

按“令”并不難識,其實就是“室”字。由湖北省文物考古研究所和北京大學中文系編寫的《望山楚簡》“一號墓竹簡釋文與考釋”【八十三】指出“室”字又見於馬王堆漢帛書,指的應該就是這個字。<sup>①</sup> 戰國文字中“室”字很常見,如下列諸形:

《戰國文字編》505 頁

形體皆可資比較。

戰國文字中的“室”字大都用為“主”,帛書的“謂室之命”,也應該讀作“謂主之命”。《廣雅·釋詁二》曰:“謂,使也。”“謂主之命”疑即“使主之命”,又“謂”可通“為”,“謂主之命”讀“為主之命”亦通。帛書“謂主之命”與“佐主之明”乃排比句,句式相同,句中只是“主”字不變。這種句式在典籍中亦常見。

“室”用為“主”,和“主”字同見於一句,可能是出於“避復”的考慮。

### (九)

馬王堆漢墓帛書《五星占》有一句說:

地𠄎動。052

其中“𠄎”字陳松長編著的《馬王堆簡帛文字編》467 頁釋為“盼”,列於卷四目部。

按“地盼”或“盼動”皆不成詞,文意不通。

在漢代簡牘帛書文字中,“伸”字有時寫得同“分”字有些相像,很容易造成訛混。如“伸”字作如下之形:

《馬王堆簡帛文字編》462 頁

又《馬王堆簡帛文字編》462 頁所收“脈”字作如下之形:



又 134 頁所收“脈”字作如下之形:



頗疑帛書“𠄎”字所從之“分”就是“伸”字的省變,“𠄎”字也就是“脈”字。“地脈動”應讀為“地脉動”。《史記·蒙恬列傳》謂:“起臨洮屬遼東,城塹萬餘里,此其中不能無絕地脉哉?此乃恬之罪也。”

<sup>①</sup> 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編《望山楚簡》,中華書局 1995 年版。

“地脉”指地的脉絡或地勢，為古代兵陰陽家和堪輿家所關心的對象，所以《五星占》中出現“地脉”一詞很好理解。

（作者單位：廈門大學中文系）

# 楚帛書從“之”從“止”之字考釋

楊澤生

楚帛書有個從“之”從“止”的字，共出現三次，均在甲篇，分別見於第二、第四、第七行（爲了打印方便，下面用 A 代替它）：

- (1) 以司堵壤，咎而 A 達。
- (2) 四神相代，乃 A 以爲歲。
- (3) 共工踵 A，十日四時口。<sup>①</sup>

(1)中的“達”字過去有“迺”和“數”等不同釋法，均與字形、文義不合；曾憲通先生根據李家浩先生對九店楚簡“達”字的釋文和郭店楚墓竹簡“達”字的寫法，改釋爲“達”<sup>②</sup>，甚是。(2)中的“代”字原文作“戈”字形，李家浩先生認爲是“弋”字的繁體，應該讀爲“代”<sup>③</sup>，這已成爲定論。(3)中的“踵”字過去有“鬼”、“行”、“夸”、“剝”等不同釋法，也都與字形和文義不合；吳振武先生認爲“此字應分析爲從‘大’從‘豕’省，即‘豕’字的異體”，在帛書中讀爲“踵”<sup>④</sup>，其說可從。<sup>⑤</sup>

(1)、(2)、(3)中的 A 過去釋作“步”。相關的文句，饒宗頤先生解釋說：

司堵壤與平水土有關。咎可讀爲晷。《釋名·釋天》：“晷，規也，如規畫也。”《尚書大傳·洪範五行傳》：“帝令大禹步於上帝。”鄭注：“步，推也。”此指推步，五帝紀所謂“數法日月星辰”也。  
“步以爲歲”者，《漢書·天文志》：“天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象。”  
其言共工夸步，……夸步釋爲大步，義亦通。<sup>⑥</sup>

如前面所述，饒先生所說的“夸”字吳振武先生釋作“踵”，所謂“夸步”即“踵步”，他說：

“踵步”一詞後世習見，用喻效法或繼續前人之事，相當於“踵武”（《楚辭·離騷》王逸注：“踵，繼也；武，跡也。”）、“踵跡”等詞。本篇第二章最後既說“帝俊乃爲日月之行”，接下來第三章說“共工踵步”，十日四時’如何如何，正是說明共工所爲乃是承續帝俊之業。”<sup>⑦</sup>

由於上述說法都有一定道理，從“之”從“止”的 A 和從兩個“止”的“步”在字形上也很接近，而且“之”和“止”在戰國文字裏的確有相混的現象<sup>⑧</sup>，所以大家似乎沒有懷疑將楚帛書 A 釋爲“步”的可靠性。

從字形來看，A 又見於戰國陶文、古璽和包山楚簡、郭店楚墓竹簡，與“步”字的寫法都有所不同，很難說上部所從的“之”是“止”旁偶爾相混所致。從文義上看，把 A 釋爲“步”也往往不能很好地解釋

① 參看饒宗頤、曾憲通《楚帛書》圖版一六、一七一—一八、二一一—二二，香港中華書局，1985年版；饒宗頤、曾憲通《楚地出土文獻三種研究》圖版七一、七二—七三，七六一—七七，中華書局，1993年版。

② 曾憲通《楚帛書文字新訂》，吉林大學古文字研究室編《中國古文字研究》第一輯，吉林大學出版社，1999年版。

③ 李家浩《戰國□布考》，中華書局編輯部編《古文字研究》第三輯，中華書局，1980年版。

④ 吳振武《楚帛書“□步”解》，李學勤、謝桂華主編《簡帛研究》第二輯，法律出版社，1996年版。

⑤ 此字也存在應該分析爲從“大”、“主”聲的可能，但聲旁“主”古音在章母侯部，並不影響將其讀爲章母東部的“踵”。

⑥ 饒宗頤《楚帛書新證》，《楚帛書》16、20、32—33頁。

⑦ 吳振武《楚帛書“□步”解》，《簡帛研究》第二輯 57頁。

⑧ 參看曾憲通先生《長沙楚帛書文字編》36頁，中華書局，1993年。

包括楚帛書在內的相關材料,如(1)中的所謂“步達”不見於傳世文獻,其意義似乎也不是很好解釋;(2)中的“步以爲歲”與饒先生所引《漢書·天文志》“序二十八宿,步五星日月”並不相同;(3)中的“踵步”雖然“後世習見”,但是據《漢語大詞典》,最早用例也晚至清朝<sup>①</sup>。可見,把楚帛書中的 A 釋爲“步”是值得懷疑的。

正所謂“他山之石,可以攻玉”,我們有必要考察一下 A 在戰國陶文、古璽和包山楚簡、郭店楚墓竹簡等其他材料中的用法,以正確考釋楚帛書此字。

戰國陶文中的 A 皆用作人名,歷來被釋作“步”字。<sup>②</sup>

古璽中的 A 見於《古璽彙編》0906 和 2472,均用作人名,此書和《古璽文編》、《璽印文綜》等書都釋爲“步”。<sup>③</sup> 裘錫圭先生曾對此表示懷疑,認爲 A 可能是“之”表示本義的分化字。<sup>④</sup> 可惜不可能從璽文本身得到證實。

A 又見於包山楚簡,除了 239 號簡中的 A 是從“上”從“止”之字的訛體之外,凡三見,分別見於 228 號、230 號和 232 號三枚簡,都出現在“出內(入)A 王”這樣的文例當中,相同的文例還見於其他的簡,祇不過與 A 相當的字 198 號和 201 號簡作“事”,209 號、212 號和 216 號三枚簡寫作從“口”從“寺”,226 號簡寫作“寺”,整理者把這幾枚簡中“寺”和從“寺”之字讀作“侍”,認爲 A 是“寺字異體,讀作侍”。<sup>⑤</sup> 根據文例,整理者把 A 讀作“侍”無疑是正確的,但說是“寺字異體”則有困難。李天虹先生說“此字應是從止之聲之字”,並以“古文字之寺音同可通”,認爲“此字當釋作侍”。<sup>⑥</sup> 根據戰國時候表示移動意義的字往往增加“止”旁的情況<sup>⑦</sup>,“此字當釋作侍”未必可信,裘錫圭先生認爲可能是“之”表示本義的分化字似乎比較有道理。退一步說,無論 A 應該怎樣分析,根據它在包山楚簡中的用法,其所從“之”旁具有表音作用而與“步”字無關的結構性質,可以得到確認,這爲楚帛書 A 的正確釋讀打開了大門,而《楚系簡帛文字編》把它當作“步”字來處理<sup>⑧</sup>,這是很不應該的。

令人驚喜的是,郭店楚墓竹簡都是先秦古書<sup>⑨</sup>,人們可以利用它解決古文字資料中的許多疑難問題。不少學者在這方面做出了很大的成績<sup>⑩</sup>。其中曾憲通先生的《楚帛書文字新訂》是利用郭店竹書研究考訂楚帛書的重要作品<sup>⑪</sup>,李學勤先生由郭店竹書“剛之桓也”之“桓”可以讀爲“柱”,把楚帛書中“天桓”讀爲“天柱”也是佳例<sup>⑫</sup>。A 在郭店竹書中出現 16 次,沒有一次用作“步”,這無疑可以爲楚帛書 A 的釋讀提供直接的幫助。下面我們就看看 A 在郭店竹書中的幾種用法<sup>⑬</sup>。

第一種是用作“止”,如《老子》甲組 19—20 號簡:“始制有名。名亦既有,夫亦將知 A,知 A 所以不殆。”36 號簡:“知 A 不殆。”丙組 4 號簡:“樂與餌,過客 A。”《太一生水》3—4 號簡:“濕燥復相輔也,成歲而 A。”《緇衣》篇 8 號簡:“《小雅》云:‘非其 A 之共,唯王邛’。”32 號簡:“《詩》云:‘肅慎爾 A,不侃於儀。’”33—34 號簡:“《詩》云:‘穆穆文王,於緝熙敬 A’。”《五行》篇 42 號簡:“君子集大成。能進之爲君子,弗能進也,各 A 於其里。”《遵德義》20 號簡:“而民不可 A 也。”《語叢一》111 號簡:“……A 之。”共

① 羅竹風主編《漢語大詞典》第 10 卷 519 頁,漢語大詞典出版社,1992 年。

② 圖版參看高明《古陶文彙編》109 頁 3·266、122 頁 3·319,中華書局,1990 年。歷來釋法參看顧廷龍《古匋文彙錄》二·二,國立北平研究院石印本,1936 年;金祥恒《陶文編》二·一〇,臺灣藝文印書館,1964 年;高明、葛英會《古陶文字徵》136 頁,中華書局,1991 年;何琳儀《戰國古文字典》上冊 592 頁,中華書局,1998 年;湯餘惠主編《戰國文字編》86 頁,福建人民出版社,2001 年。

③ 羅福頤主編《古璽彙編》109、240 頁,文物出版社,1981 年;羅福頤主編《古璽文編》32 頁,文物出版社,1981 年;方介堪編纂、張如元整理《璽印文綜》98 頁,上海書店,1989 年。

④ 見其對吳振武先生 1984 年吉林大學博士學位論文《古璽文編校訂》第 23 條眉批。

⑤ 湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚簡》釋文 32—36 頁,57 頁注釋(453),圖版八八、八九、九三、九四、九六、一〇〇—一〇二、一〇五,文物出版社,1991 年版。望山楚簡也有“出入侍王”等句子,“侍”作“寺”或從“口”從“寺”,參湖北省文物考古研究所、北京大學中文系《望山楚簡》圖版 26 頁 29、31 號簡,釋文 70、71 頁,中華書局,1995 年版。

⑥ 李天虹《包山楚簡釋文補正》,《江漢考古》1993 年第 3 期。

⑦ 如“上”、“升”、“來”、“降”等字寫作從“上”、“升”、“來”、“降”從“止”(參《戰國文字編》83、85、946 頁)。

⑧ 滕壬生《楚系簡帛文字編》,湖北教育出版社,1995 年版。

⑨ 荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》,文物出版社,1998 年版。

⑩ 參陳斯鵬《郭店楚簡文字研究綜述·利用新材料解決舊問題》,饒宗頤主編《華學》第五輯,中山大學出版社,2001 年版;趙平安《郭店楚簡與商周古文字考釋》,廖名春編《新出楚簡與儒家思想國際學術研討會論文集》,清華大學,2002·3·31—4·2。

⑪ 曾憲通《楚帛書文字新訂》,《中國古文字研究》第一輯。

⑫ 李學勤《“桓”字與真山楚官璽》,北京大學中國傳統文化研究中心編《國學研究》第八卷,北京大學出版社,2001 年版。

⑬ 張光裕主編《郭店竹簡研究·第一卷·文字編》,臺灣藝文印書館,1999 年版。

有 10 例。

第二種是用作“之”，如《五行》篇 10 號簡：“亦既見 A，亦既覩 A。”共有 2 例。

第三是用作“等”，如《五行》篇 35 號簡：“貴貴，其 A 尊賢，義也。”僅 1 例。

第四是用作“待”，如《性自命出》1 號簡：“A 物而後作，A 悅而後行，A 習而後定。”共有 3 例。

根據上引郭店竹書 A 的第二種用法，(3)中“共工踵 A”的 A 應該釋為“之”，“之”指代共工所承續的“帝俊之業”。根據上下文，帛書“共工踵之”要比讀作“共工踵步”合理。

根據帛書上下文和上引郭店竹書 A 最常見的第一種用法，(2)中的 A 應該釋為“止”，帛書“四神相代，乃止以爲歲”與上引《太一生水》“濕燥復相輔也，成歲而止”句義相近，其大意都是講四時變化與成歲的關係。《尚書·堯典》：“期三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。”《國語·越語下》：“羸縮以爲常，四時以爲紀，無過天極，究數而止。”<sup>①</sup>《淮南子·天文訓》說：“四時而爲一歲”，“一歲而匝，終而復始。”<sup>②</sup>《史記·歷書》：“次順四時，卒於冬分。”<sup>③</sup>竹書“成歲而止”和帛書中“止以爲歲”中的“止”與引文中的“終”、“卒”同義。

值得注意的是，包山楚簡 197、199、201 號有“卒歲”之語，“卒”字從“𠄎”從“卒”，整理者把“卒”訓作“盡”，謂“卒歲，盡歲，指一年”<sup>④</sup>。與“卒歲”相當，包山楚簡 209、212、216 號有“集歲”之語，“集”字從“宀”從“集”，整理者謂“集歲即三歲”<sup>⑤</sup>，不可信；李零先生說“集可訓合，是同樣的意思”<sup>⑥</sup>，有一定道理，但未切合文義；“集歲”又見於望山楚簡，朱德熙、裘錫圭、李家浩三位先生說“‘集歲’當讀爲‘匝歲’，猶言周歲”<sup>⑦</sup>，可以把有關“集歲”的簡文解釋得比較圓融。但考慮到“集歲”和“卒歲”相當，與《太一生水》“止以爲歲”相關，我們懷疑“集歲”的“集”與“終”、“卒”、“止”等同義，引申而有完成、成就的意思<sup>⑧</sup>，所謂“集歲”、“卒歲”都是指成歲、周歲，“卒”字不能直接釋爲“盡”<sup>⑨</sup>。

(1)中的 A 釋讀比較麻煩，但其讀音與“之”相同或相近當無疑問。“咎”舊釋爲“晷”，但我們懷疑讀爲“軌”，當遵循講，如《尹文子·大道下》：“心不畏時之禁，行不軌時之法，此大亂之道也。”<sup>⑩</sup>然則此字是否可以考慮讀爲“之”、“事”或“得”<sup>⑪</sup>，疑而未定，有待進一步研究。

(作者單位：中山大學中文系)

① 上海師範大學古籍整理研究所校點《國語》下冊，上海古籍出版社，1988 年版。

② 劉文典《淮南鴻烈集解》上冊，中華書局，1989 年版。

③ 司馬遷《史記》第四冊，中華書局，1982 年版。

④ 《包山楚簡》53 頁注釋(344)。

⑤ 《包山楚簡》55 頁注釋(401)。

⑥ 李零《包山楚簡研究(古卜類)》，《中國典籍與文化》編輯部編《中國典籍與文化論叢》第一輯，中華書局，1993 年版。

⑦ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編《望山楚簡》，中華書局，1995 年版。

⑧ “集”有“止”義，如《詩·唐風·鴛羽》：“肅肅鴛羽，集於苞栩。”毛《傳》：“集，止。”(《十三經注疏》上冊，上海古籍出版社，1997 年版)；由“止”引申而有完成、成就之義，如《詩·小雅·小旻》：“謀夫孔多，是用不集。”毛《傳》：“集，就也。”鄭玄《箋》：“云謀事者衆而非賢者，是非相奪，莫適可從，故所爲不成。”(《十三經注疏》上冊)

⑨ 包山楚簡 197、199、201 號“卒歲”之前有“盡”字，曾憲通先生指出，整理者所說“卒歲即盡歲”與簡文“盡卒歲”義嫌重複(《包山卜筮簡考釋(七篇)》，香港中文大學中國語言文學系編印《第二屆國際中國古文字學研究會論文集》，1993 年版)，甚是。

⑩ 《諸子集成》第六卷，團結出版社，1996 年版。

⑪ “之”、“事”、“得”古音相近，可以相通。“得達”見與上博竹書，如《孔子詩論》19 號簡說“木瓜有藏願而未得達也”(參馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》31 頁圖版，上海古籍出版社，2001 年版)。

# 出土文獻與《漢書·藝文志》“一書兩載”現象

## ——兼議“諸子皆出於王官”說

于 凱

《漢書·藝文志》“諸子略”，是目前所見年代最早的古代文獻目錄匯編，也是我們研究先秦學術思想史的基本門徑。近年來，隨着戰國秦漢古文獻的大量出土，為我們展現了《漢志》編定之前的早期學術流傳的若干面貌，學者們紛紛從文本、學術傳承、思想流變等角度，對這些出土文獻進行探討，取得了許多重要成果，“重寫中國學術史”的呼聲，也日益高漲。筆者以為，大量早期出土文獻的面世，為我們重新認識戰國諸子之學的源流問題，提供了新的資料。下面，擬結合《漢書·藝文志》和出土文獻的情況，就諸子之學的流布情況，略陳管見，同時也對《漢書·藝文志》“諸子之學皆出王官之學”說，提一點不同看法，希望得到方家教正。

### （一）《漢志》“諸子略”所見“一書兩載”現象

在《漢書·藝文志》圖書編類上，存在一種“一書兩載”現象，即若干同名書目重複出現於不同部類之中。考察《漢志》相關著錄，發現這種現象多與諸子之學有關。如何看待一問題，不僅是全面把握先秦學術流傳面貌的核心所在，也是理解長期以來爭論不休的“諸子之學”與“王官之學”之關係的關鍵，有必要加以細致討論。

具體而言，《漢書·藝文志》所見“一書兩載”現象，可大致細分為如下兩類：

#### 1. 《藝文志》自注中標明“省、重、出、入”者

《漢書·藝文志·兵書略》“兵家”之“兵權謀十三家”，班固自注曰“省伊尹、太公、管子、孫卿子、鶡冠子、蘇子、蒯通、陸賈、淮南王二百五十種，出司馬法入禮也”。上述所省諸家，在《諸子略》中分屬道、儒、縱橫、雜等，其中被列為道家的有：“伊尹五十一篇”、“太公二百三十七篇：謀八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇”、“筮子八十六篇”和“鶡冠子一篇（自注：楚人，居深山，以鶡為冠）”。被列為儒家有“孫卿子三十三篇（自注：名況，趙人，為齊稷下祭酒，有列傳）”、“陸賈二十三篇”。被列為縱橫家的有“蘇子三十一篇（自注：名秦，有列傳）”、“蒯子五篇（自注：名通）”。被列為雜家的有“淮南內二十一篇。淮南外三十三篇”。另外，《六藝略》中有“軍禮司馬法百五十五篇”，“凡禮十三家，五百五十五篇（自注：入司馬法一家，百五十五篇）”。

另外，《諸子略》中的墨家有“墨子七十一篇（自注：名翟，為宋大夫，在孔子後）”，《兵書略》之“兵技巧”類有“驚鞠二十五篇”，另《兵書略》“右兵技巧十三家，百九十九篇（自注：省墨子重，入驚鞠也）”，而《諸子略》“凡諸子百八十九家，四千三百二十四篇。（自注：出驚鞠一家，二十五篇）”。

#### 2. 篇名相同或相近但篇數不同，分見於《漢志》不同部類者

（1）法家的李子、儒家的李克及兵家的李子：法家有“李子三十二篇（自注：名悝，相魏文侯，富國強兵）”；儒家有“李克七篇（自注：子夏弟子，為魏文侯相）”。《史記·貨殖列傳》“當魏文侯時，李克務盡地力”，《漢書·食貨志》“李悝為魏文侯作盡地力之教”，“克”、“悝”疊韻，故古字通。可知二者實為一人。兵家之兵權謀有“（季）李子，十篇”，名與法家“李子”同。

391

(2) 法家的商君與兵家的公孫鞅：法家有“商君二十九篇(自注：名鞅，姬姓，魏後也，相秦孝公，有列傳)”<sup>①</sup>，兵家之兵權謀有“公孫鞅二十七篇”。

(3) 儒家的景子、孟子、王孫子、公孫尼子等。儒家有“景子三篇(自注：說宓子語，似其弟子)”<sup>②</sup>，兵家之兵形勢有“景子十三篇”；儒家有“孟子十一篇(自注：名軻，子思弟子，有列傳)”<sup>③</sup>，兵家之兵陰陽有“孟子一篇”；儒家有“王孫子一篇(自注：一曰巧心)”<sup>④</sup>，兵家兵形勢有“王孫十六篇(自注：圖五卷)”<sup>⑤</sup>；儒家有“公孫尼子二十八篇(自注：七十子之弟子)”<sup>⑥</sup>，雜家有“公孫尼一篇”。

(4) 道家的力牧。道家有“力牧二十二篇(自注：六國時所作，托之力牧。力牧，黃帝相)”<sup>⑦</sup>，兵家之兵陰陽有“力牧十五篇(自注：黃帝臣，依托也)”。

(5) 縱橫家的龐煖、雜家伍子胥、尉繚子、吳子等。縱橫家有“龐煖二篇(自注：為燕將)”<sup>⑧</sup>，兵家之兵權謀有“龐煖三篇”<sup>⑨</sup>；雜家有“五(伍)子胥八篇(自注：名員，春秋時為吳將，忠直遇讒死)”<sup>⑩</sup>，兵家之兵技巧有“伍子胥十篇(自注：圖一卷)”<sup>⑪</sup>；雜家有“尉繚(子)二十九篇(自注：六國時)”<sup>⑫</sup>，兵家之兵形勢有“尉繚三十一篇”<sup>⑬</sup>；雜家有“吳子一篇”<sup>⑭</sup>，兵家有“吳起四十八篇(自注：有列傳)”。

(6) 小說家的師曠等。小說家有“師曠六篇(自注：見《春秋》，其言淺薄，本與此同，似因托之)”<sup>⑮</sup>，兵家之兵陰陽有“師曠八篇(自注：晉平公臣)”。

(7) 儒家“弟子職”和“內業”。《六藝略》之“孝經”類中有“弟子職一篇”，應劭注曰“管仲所作，在《管子》書”<sup>⑯</sup>；儒家有“內業十五篇(自注：不知作書者)”<sup>⑰</sup>。今本《管子》有《內業》篇，而管子之書在《漢志》中是列為“道家”的。

上述第一類情況較為明朗。同書互見於《漢志》不同部類中，而在“自注”中說明已經過“省”、“重”、“出”、“入”處理者，是由於《漢志》本於劉歆的《七略》，但是在具體編目上又有微調的緣故：稱“省重”者，是將《七略》中原來同時出現於兩個部類中的同一文獻，加以歸併而避免重複載錄；稱“出入”者，是將《七略》中原屬此部類的文獻，加以拆分後，按照文獻內涵的不同，將其中一部分調整到彼部類中。由於《漢志》“自注”中已經標明，所以基本上可以肯定是同一種文獻。

第二類情況較為複雜。除最後一種儒家文獻“弟子職”和“內業”兩篇均與道家《管子》一書有關，屬於“別裁”分列外，其餘書名相同(或相近)但篇數有異的文獻，出現在《漢志》不同部類之中，是否是同一種文獻，《漢志》中却没有明確說明。但透過某些蛛絲馬迹，我們可以初步判斷，其中大多數相關文獻篇目，雖然具體內容有別，但都與某一特定歷史人物有關，彼此間應該存在某種關聯。

對於《漢志》的上述現象，學術界往往有不同看法：以章學誠為代表者，以為《漢志》有“互著”之法，前一類“一書兩載”現象，是“古人之申名流別，獨重家學，而不避重複著錄”的具體表現；而後一類情況，則屬“書有同名而異實者，必著其同異之故而辨別其疑似焉，則與重複互著裁篇別出之法，可以並行不悖矣”<sup>⑱</sup>。近人顧實不同意“互著”之說，認為《漢志》中上列種種“同名”現象，“或有注可辨，或無注可辨，要皆雖同書名而不必同書，又明矣。且班注有‘省重’篇之例，曷為不出於省，何必互著耶？故‘互著’一說，未敢苟同”<sup>⑲</sup>。

筆者以為，章學誠認為古人“著錄不避重複者”，是對的；顧實所說“同書名而不必同書”，也自有其道理。只是顧實沒有辨明出現此類情況的原因，就遽然否定“諸子不專一家”，却顯得有些武斷。要理解《漢志》此類現象的實質，關鍵是要區分其文獻命名方法和文獻分類方法的差異，以此入手，才能尋找到正確答案。

《漢志》“諸子略”的篇目分類，體現了“以人名統書名，以內容別學派”的基本原則。書目的命名，多以人名為紀；而文獻分類，則是依照“以類相從”原則，按內容性質歸類的。以人名為紀來命名文獻、確定書名，可以將反映某一學說的具體文本，同這一學說的倡言者(不必是作者本人，有包括學說倡言者的後世弟子整理或追述其師說的内容)直接掛起鉤來，以此體現作品文本與學說代表人物間的內在聯繫。而文獻分類上的“以類相從”，則主要是基於書目分類的考慮，只有這樣，才能按照某種特定標

① 章學誠，《校讎通議》之《互著第三》、《漢志兵書第十六》，四部備要本。

② 顧實，《漢書藝文志講疏》例言，上海古籍出版社，1987年版。

準，將內涵相同或相近的多種著述歸為一類，以此來體現該類文獻的整體面貌。從此意義而言，同一學派的代表性學說，可以有多種，其代表性人物，也不必拘於一位；而同一人物的有關著述，也往往涉及多個方面，可以根據內容主旨差異，分別劃入不同部類。

這樣一來，在不同部類中出現同名但內容、卷次不同的書目，也就完全可以理解了；既是以同一人名命名的文獻，都應該與這個人物有關（本人所傳，或後人追述）；而之所以分屬不同部類，則表明文獻內涵存在差異。套用今天的話來說，前者類似於作品同作者的關係，後者則類似於作品與其所屬學科的關係，二者各有側重，無法簡單劃一。出現這種現象，固然是班固《漢志》的文獻命名標準與目錄分類標準的不同所致，但同時也反映出先秦諸子各家學說的思想內涵，遠比文獻分類本身，要複雜得多。而“諸子之學各專一家”的舊說，顯然是把“文獻分類”與“學派（思想）分類”混為一談了。

清楚了《漢志》文獻命名及書目分類標準的具體關係後，我們可以就上述現象所反映的先秦諸子之學的若干基本特點，加以初步歸納：

首先，諸子之學大都與兵學有關。這幾乎包括了班固所列“十家九流”的大部分學派，如上文所揭示的道、儒、墨、縱橫、法、雜、小說諸家，都與兵學有密切關係。這種現象決不是偶然的，實質上反映出在戰國諸侯吞併、列強紛爭的歷史條件下，諸子之學的各家學派，都要對涉及國家生死存亡的軍事問題，給予高度重視和關注的時代特點，因而具有明顯的“戰國”特色。

其次，儒家之學與“六藝”之學、諸子之學有密切關係。儒家之學以“六藝”為本，《藝文志·六藝略》所列之篇目，多與儒家之學有關，此點早有定論。但儒家與法家及道家、雜家、兵學的若干內容，有所關聯的現象，却說明戰國諸子之學不僅在內容上相關，而且在具體傳播過程中，也並不是完全隔絕和對立的，在各家學術相互辯詰的同時，還有一種互有交叉、彼此並存的共生關係。

第三，各家學說同兵學、儒學的這種聯繫，已不單純是文獻歸屬或學派劃分的問題，而是提示出先秦諸子之學在源頭上，具有一致的知識背景，那就是“國之大事，在祀與戎”的古代社會傳統。這表明，在先秦時期，儒家一派所致力於的社會制度層面及禮樂傳統，同時也是其他學派的基本社會背景之一；至於諸子之說多與兵學有密切之關係的現象，則體現了戰國諸子之學的特定時代環境和激烈的戰爭活動對各家學說的巨大影響。

## （二）從出土文獻所見古書情況看“諸子之學”的流布情況

《漢志》“一書兩載”現象，揭示了先秦諸子之學流布的若干特徵，為我們系統認識諸子之學，提供了新的視角。而近幾十年來陸續發現的大量出土文獻，也為我們研究古書傳播及學說流布情況，提供了很多重要信息。如果兩者相互對照，可使我們對諸子之學的學說流布及傳播情況，有更深層次的理解。

目前所知最早的與這一問題相關的出土文獻，可以追溯到西晉太康年間汲郡戰國魏國高級貴族墓中發現的“汲冢書”。據《晉書·束皙傳》記載，汲冢出書數量龐大，種類也較多，其中較重要者，有《紀年》、《國語》等史書，也有《易經》、《易繇陰陽卦》等“易”類文獻、《璣語》、《師春》等“數術”類文獻，還有《大歷》（內容與鄒衍《談天》類似）、《穆天子傳》（後世將之歸為“小說”類）、《□名》（內容與《禮記》、《爾雅》、《論語》接近）等。如此多數量的戰國文獻同出一處，品種上又涉及“六藝”、“數術”、“諸子”等部類，足見當時的古書流布情況，是非常複雜的。

近代以來，特別是二十世紀五十年代後，又有大批與諸子之學有關的古代文獻出土，為了更好地說明問題，我們選取了與諸子之學相關，且年代斷限在劉向、劉歆父子校書之前的若干出土文獻，來集中討論。其中較重要者有：

（1）1957年河南信陽長臺關一號楚墓（戰國中晚期）出土竹簡，有內容接近子思、孟子學派的文獻

以及《墨子》的佚篇<sup>①</sup>；

(2) 1987年湖南慈利楚墓(戰國中期前段)出土千余支記事史書性質的竹簡,內容與傳世的《國語》、《戰國策》、《越絕書》大體吻合,且字體和放置方式不同,當是多種文獻集中放置所致<sup>②</sup>。

(3) 1993年10月湖北荊門郭店楚墓,墓葬時代約在戰國中期偏晚,出土了多部反映先秦諸子之學,特別是道、儒兩家學說為主的古代典籍,包括《老子》,接近今本《禮記·緇衣》、《坊記》、《表記》的儒家文獻;與帛書《五行篇》相同的若干文字;《語叢》四組,雜抄百家之說的若干內容;另有《唐虞之道》和《忠信之道》兩篇,李學勤先生認為“雖有近於儒學的語句,但過分強調禪讓,疑與蘇代、屠毛壽之流游說燕王噲禪位其相子之(公元前316年)一事有關,或許應劃歸縱橫家”<sup>③</sup>。

(4) 1994年,上海博物館從香港購回大量戰國竹書,竹書簡數1200餘支,共35000余字,分屬近百種古代文獻。整理者認為,這批竹書“為楚國遷郢以前貴族墓中的隨藏物,先於秦始皇的‘焚書坑儒’,其中以儒家為主,兼及道家、兵家、陰陽家等”<sup>④</sup>。

(5) 1972年山東臨沂銀雀山西漢1號墓出土漢簡所載的先秦古籍和古佚書,其抄定年代當在西漢的文、景至漢武帝初期,內容則包括《孫子兵法》及其佚文、《尉繚子》、《六韜》、《晏子春秋》、《孫臏兵法》、自題為《守法守令十三篇》(其中的若干內容接近傳本的《墨子》、《管子》、《尉繚子》等書)的文獻、自題為《十官》、《五議》、《為國之國》等的政論、兵論文多篇,此外還有內容與《周書·王佩》相合的殘篇及見於漢志“兵陰陽”家的《地典》篇,以及唐勒、宋玉論馭賦、有關陰陽、時令、占候之書和相狗書等<sup>⑤</sup>。

(6) 1973年湖南長沙馬王堆3號西漢前期漢墓出土大批古代佚書簡帛,其中有《周易》經傳、《喪服圖》、《春秋事語》、《戰國縱橫家書》、《老子》兩種及多篇黃老學派的佚書、《刑德》三種(內容近兵陰陽家)、《陰陽五行》兩種(分別用篆、隸兩種字體寫就),另外還出土了專講養生和房中術的醫書竹簡兩卷<sup>⑥</sup>。

(7) 1973年河北定州八角廊西漢中山懷王劉修墓,出土《論語》、《文子》、《太公》、《儒家者言》等<sup>⑦</sup>。

(8) 1977年安徽阜陽雙古堆1號西漢墓出土大量漢簡,其中有漢文帝十五年以前寫定的古書若干,其中包括《倉頡篇》、《詩經》、《語書》、《周易》、《莊子》、《大事記》、《刑德》和《楚辭》殘句等<sup>⑧</sup>。

(9) 1983~1986年湖北江陵張家山西漢墓(墓年代為文帝時期)竹簡,包括漢律、《奏讞書》、兵書《闔廬》、道家典籍《莊子·盜跖》的部分章節,以及《脈書》、《引書》、《算數書》、《日書》等古代文獻。<sup>⑨</sup>

上述出土文獻,除購自香港的上博館藏楚竹書出土狀況不明、定州八角廊漢簡年代偏晚外,其餘者均為戰國至西漢前期的古代佚書。而“漢初的竹簡帛書種種佚集,大多是自先秦幸存下來的書籍的抄本,所以它們不僅反映了當時學術的面貌,而且可以由之上溯先秦學術,關係到學術史上的好多重大問題”<sup>⑩</sup>,因此,目前出土的西漢前期古書,基本上也可以視為戰國學術的自然延續。這些出土文獻的發現,使我們對先秦諸子之學的流布情況,有了較為深入的了解。

這些新出土的簡帛文獻,基本上都是同出一墓,以墓主一人生前所用者居多。但同一出土單位所出古書的種類和內容,却非常龐雜。若按《漢志》分類,不僅有“諸子”、“六藝”、“兵書”、“數術”等不同部類的古書,還有同屬“諸子”之學的不同學派的古書。這反映出墓主生前所接觸的古代學說,往往是

① 河南省文物局,《我國考古史上的空前發現——信陽長臺關發掘一座戰國大墓》,《文物參考資料》,1957年9期;中山大學中文系,《戰國楚簡概述》,《中山大學學報》,1978年4期;李學勤,《簡帛佚籍與學術史》,江蘇教育出版社,2001年版。

② 湖南文物考古所等,《湖南慈利縣石板村戰國墓》,《考古學報》,1995年2期。

③ 荊門市博物館,《荊門郭店一號楚墓》,《文物》,1997年7期。李學勤,《先秦儒家著作的重大發現》,《郭店楚簡研究(中國哲學第二十輯)》,遼寧教育出版社,1999年1月版。

④ 陳燮君,《上海博物館藏戰國楚竹書(一)·序》,馬承源主編,上海古籍出版社,2002年版。

⑤ 銀雀山漢墓竹簡整理小組,《銀雀山漢墓竹簡情況簡介》,《銀雀山漢墓竹簡·壹》,文物出版社,1985年版。

⑥ 湖南博物館等,《長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報》,《文物》,1974年7期;曉菡,《長沙馬王堆漢墓帛書概述》,《文物》,1974年9期。

⑦ 河北文物研究所定州漢簡整理小組,《定州40號漢墓出土竹簡簡介》,《文物》,1981年8期。

⑧ 文物局古文獻研究室、安徽阜陽地區博物館,《阜陽漢簡簡介》,《文物》,1983年2期。

⑨ 張家山漢簡整理小組,《江陵張家山漢簡概述》,《文物》,1985年1期。

⑩ 李學勤,《新出簡帛與學術史》,收入《簡帛佚籍與學術史》,江蘇教育出版社,2001年版。

多方面的。

以郭店楚墓的出土文獻為例。從文獻內涵來看，該墓出土古書，內容涉及道、儒及其他諸子學派，而以儒、道學派為主，說明戰國時期儒、道諸子學說的流傳，並不是相互隔絕的，它們基本面貌倒是更接近彼此同存，兩相互補；而墓中所出被釐定為《語叢》的篇目，多為近似格言的語句組成，內容上則以雜抄百家之學為主，說明其著作者在傳襲諸子之學時，並不拘泥於學派之別，而有加以融會貫通的迹象。而《唐虞之道》中透現的“儒家”學說與“縱橫家”學說的某種聯繫，則意味着戰國學術流傳過程中，各學派可能有廣泛的交流、滲透，乃至彼此影響的迹象。

從上列各地出土古書的情況看，郭店楚墓所見戰國諸子之學上述流布特點，絕非孤立現象。各派諸子學說同出或諸子之學與其他部類文獻同出，很可能是古代學術傳播中的普遍現象。這種現象的存在，使我們對先秦諸子學派流傳情況及其相互關係，有了更為直觀的了解：不僅古書的實際傳播方面，沒有太多互不相容的限制，就是各學派的不同文本載體之間，也多是彼此兼容、並行，處在一種較為開放的格局之中。雖然不同人物在接受各派學說時，可以有所側重，但學說傳播過程中的門戶限制，却不多見。這就從考古方面，進一步證實了我們從《漢志》中得出有關結論，對於研究戰國諸子之學的基本面貌，具有重大意義。

### （三）餘論：諸子之學的“源”與“流”

先秦諸子之學的上述基本特徵和傳播面貌，為我們探討“諸子之學”與“王官之學”的相互關係，提供了新的視角。

《漢志》以各類王官為諸子學之“源”，將諸子之學分為儒、道、法、墨、陰陽、縱橫、雜、農、小說等“十家九流”，然後循此分類，對相關文獻加以著錄，開啓了“諸子之學皆出於王官”說的先河。此論一出，影響頗大，幾成不易之說。近代以來雖遭胡適駁議<sup>①</sup>，但《漢志》之說，至今仍為許多治戰國史和中國哲學史的學者所遵循。<sup>②</sup>但通過前文對《漢志》“一書兩載”現象及古代文獻出土情況的集中探討，却表明“諸子之學皆出王官”的看法，可能不太符合先秦諸子之學產生的原始面貌。

倡“諸子之學皆出王官”說者的基本立論依據，是古代沒有私家授學，一切知識與學問的來源皆在官府掌握，也即通常所謂“學在官府”。但“官府之學”與“王官之學”，原本不是同一概念。

“官府之學”的概念，側重於教育制度。“私學”興起前，古代教育的一切資源，皆為國家（官府）壟斷。在教育對象方面，只有貴族子弟和少量被挑選出來的優秀平民子弟，才有資格接受教育；教育的內容，一是以“禮”、“樂”、“射”、“御”、“書”、“數”為主要內容的實用性學問；二是包括《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等在內的文化知識，《國語·楚語》載，楚太子箴習《春秋》、《世》、《詩》、《禮》、《樂》、《令》、《語》、《故志》、《訓典》，指的就是後一類內容。前者側重於技術，後者側重於知識。這兩方面的“官府之學”，就是古代普遍知識傳播的主渠道。

而“王官之學”，却是指古代國家權力結構中的“職業”性分工，即通常所謂司徒、司馬、史官、理官等百官系統，以及各職能部門在長期任職實踐不斷積累起來的各類專門經驗、技術和技能等。因此，就內容而言，“王官之學”更側重於各種職事系統所需的專門性“實用技術”。這些專門性技術，與“官府之學”的普遍性知識相比，顯然不是同一性質。

諸子之學的興起，是以“學在官府”的打破和“私學講學”的興起為背景的。“私學”興起之後，取消了對受教育者身份的種種限制，擴大了普遍知識傳播範圍；而聚徒講學的授學方式，也使以往舊有的知識傳播方式（“官府之學”）轉而為新的傳播方式（“師法”和“私學”）所取代，從而將原為“官府之學”所壟斷的大量普遍性知識，傳授給越來越多的普通人，進而為社會主流意識的變革和諸子的“自由學

<sup>①</sup> 胡適，《諸子不出於王官論》，《古史辨》第四冊上編，上海古籍出版社，1982年版。

<sup>②</sup> 呂思勉，《先秦學術概論》，中國大百科全書出版社，1985年版；沈文偉，《略論宗周王官之學》，《學術集林》卷十；楊寬，《戰國史》（修訂本），上海人民出版社，1998年版；黃麗麗，《試論漢書·藝文志“諸子出於王官”說》，《中國歷史博物館館刊》，1999年1—2期。

術”活動,提供了充足的思想空間。

《莊子·天下篇》談及“古之道術”的流布情況,曾指出:“其明而在數度者,舊法、世傳之史尚多有之;其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者,鄒魯之士、縉紳先生多能明之。《詩》以道志,《書》以道行,《樂》以道合,《易》以道陰陽,《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者,百家之學時或稱而道之。”這意味着從“古之道術”到“百家之學”的學術演變過程,基本都是圍繞《詩》、《書》、《禮》、《樂》等普遍性知識系統而展開的。這就是諸子之學得以“蜂出並作”的共同知識前提,而戰國時期的激烈社會動蕩和諸侯兼併局面、新舊制度變革時期的“諸侯異政”傾向,以及“士”階層人士的大量湧現,則是導致戰國諸子“百家異說”的直接現實原因。各家學者在各國講學論道,以干世主,由此形成了主張各異的百家之學。

由此可見,作為思想流派的諸子之學,與“官府之學”近,而與“王官之學”遠。它們的興起,固然與古代社會“學在官府”傳統的瓦解有密切關係,但諸子學派分別,却并不直接承自王官系統。

班固《漢書·藝文志》分“諸子之學”為“十家九流”,強調是“諸子之學”的“分”。這是文獻分類的一個必要原則,唯有如此,才能把諸說紛紜、數量眾多的諸子學文獻,加以系統的整理和分類。但從更深層意義上看,這又不是單純的文獻分類問題,而與當時的知識分類體系和意識形態構架密切相關,強調諸子分出於不同“王官”的主要目的,是為將諸子之學整合到班固所設想的意識形態體系之中。而我們認為諸子有一個共同的知識傳統和歷史背景,強調的是諸子的“合”。在諸子之學形成和實際流傳過程中,彼此間還有相互影響的一面,各家互有借鑒却又有所分別,具體傳承中也不限於一家一派。不同學派間的顯著差異,是在其學說傳布的長期歷史過程中,經歷不斷地分化與融合後,才逐漸形成的。

諸子之學的“分”與“合”,是一枚硬幣的兩個基本方面。因此,在實際研究過程中,我們要注意克服以往重“分”輕“合”的做法,將諸子之學的“分”與“合”結合起來,共同考察,唯有此,才能真正說清楚諸子之學的學術內涵和它們在戰國時期傳播流布的基本面貌和歷史真相。對諸子之學的這種基本認識,應該成為我們系統認識戰國“諸子百家”學術史的重要前提,同時也應該是我們研究戰國諸子學術思想的基本出發點之一。

(作者單位:上海工程技術大學社科部)

# 由《漢書·藝文志》推測古本《文子》之面貌

李若暉

《漢書》卷三十《藝文志》諸子略道家類著錄《文子》九篇，自注云：“老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問<sup>①</sup>，似依託者也。”

首先，《志》稱文子為“老子弟子”，并廁其書於《老子》之後，《蜎子》之前，檢《蜎子》下自注云：“名淵，楚人，老子弟子。”是《志》確以文子為老子弟子。學者研究老子弟子者，就筆者所見，似無提及文子者<sup>②</sup>。錢穆先生也指出：“今按莊子好言老子，其所稱老子弟子，如南榮趯庚桑楚揚子居之徒，雖云空言無事實，亦述之詳矣。顧獨不及文子。其他諸子亦無言文子者。太史公載諸子，亦缺文子。”<sup>③</sup>因此早有學者指出：“班固等以文子為老子弟子，實無證據。”<sup>④</sup>由是，我們可以做出兩個假設：其一，向歆父子另有所據，只是這些文獻資料已經佚失，不為我輩所見了；其二，向歆父子並未見到文子為老子弟子的明確記載，只是根據其所見資料做出推測。

第一種假設的可能性似乎不大。文子在道家與道教中的地位雖不能與莊列相埒，但也非無名之輩。檢《資治通鑑》卷二百一十四《唐紀》三十玄宗開元二十五年：“春，正月，初置玄學博士，每歲依明經舉。”胡三省《音註》：“崇玄學，習《老子》、《莊子》、《文子》、《列子》，亦曰道舉。”《舊唐書》卷九《玄宗本紀》上，開元十九年春正月丁丑，“制兩京、諸州各置玄元皇帝廟并崇玄學，置生徒，令習《老子》、《莊子》、《列子》、《文子》，每年準明經例考試。”又卷十《玄宗本紀》下，天寶元年二月丙午，制“莊子號為南華真人，文子號為通玄真人，列子號為沖虛真人，庚桑子號為通虛真人。其四子所著書改為真經”。其時有王士元者即自造《亢倉子》二卷以進<sup>⑤</sup>。唐時《七略》、《別錄》尚存<sup>⑥</sup>，而《別錄》正為叙傳之體<sup>⑦</sup>，倘使向歆父子別有所據，一定會在其書中予以詳述，而為後人所稱引。然考之唐人所述，《隋書》卷二十九《經籍志》三子部道家類，《文子》下注：“文子，老子弟子。”馬總《意林》卷一：“《文子》十二卷，周平王時人，師老君。”徐靈府《通玄真經序》：“文子者，周平王時人也。”自注：“老子弟子也。”皆可見其僅步趨《漢志》，別無所據。由此可推知《七略》、《別錄》必然是把文子作為周平王時人予以敘述，而《漢書》卷二十《古今人表》將文子列於秦襄公後、周平王前，而不是老子之後，也可為一證<sup>⑧</sup>。此外，《史記》卷七十四《孟子荀卿列傳》云，墨子“或曰並孔子時，或曰在其後”。唐司馬貞《索隱》：“按《別錄》云，《墨子》

397

① 關於《文子》書中的“平王”，除周平王外，尚有楚平王、齊平公等說，但竹簡《文子》中有“天王”、“天子”等語，學者已據此證明“平王”非周天子，亦即周平王莫屬，參見王博：《關於《文子》的幾個問題》，載《哲學與文化》1996年第8期；魏啟鵬：《《文子》學術探微》，載《哲學與文化》1996年第9期。

② 參看[清]吳鼎：《老子別錄》，載王德毅主編：《叢書集成續編》，臺灣新文豐出版公司，1989年，冊38；詹劍峯：《老子其人其書及其道論》，湖北人民出版社，1982年版；黃劍主編：《道家思想史綱》，湖南師範大學出版社，1991年版；熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》，福建人民出版社，1995年版。

③ 錢穆：《先秦諸子繫年》，商務印書館，2001年版。

④ 王博：《關於《文子》的幾個問題》，載《哲學與文化》1996年第8期。

⑤ 參看張心澂：《偽書通考》，上海書店，1998年版。

⑥ 參見鍾兆鵬：《七略別錄考》，載鍾兆鵬：《求是齋叢稿》，巴蜀書社，2001年版，上册。

⑦ 參見章炳麟：《國故論衡》中《明解故》上，上海大共和日報館，1912年4月第3版。章炳麟：《煇書》，徐復《煇書詳注》本，上海古籍出版社，2000年版；章炳麟：《七略別錄佚文徵序》，載上海人民出版社編：《章太炎全集》，第1卷，上海人民出版社，1982年版；徐復：《史記文獻學叢稿序》，載趙生群：《史記文獻學叢稿》，江蘇古籍出版社，2000年1月，序；徐復：《煇書詳注》，上海古籍出版社，2000年版。

⑧ 參看張豐乾：《竹簡《文子》探微》，中國社會科學院研究生院哲學系博士論文，2002年3月。

書有文子，文子，子夏之弟子，問於墨子——如此則墨子者在七十子之後也。”此文子非彼文子，自不待言<sup>①</sup>，但由此也可見劉氏父子在舊籍之中遍尋與孔子並時之文子不獲，不得不牽引此子夏弟子之文子，聊以塞責。那麼，向歆父子究竟是根據什麼說文子是老子弟子呢？由《漢志》體例來看，應當就是根據其所見《文子》之書。《漢志》諸子略道家類《慎子》下自注云：“名到，先申、韓，申、韓稱之。”但正如錢穆先生指出的，“夫到與孟子同時，而按《鹽鐵論》，慎子以湣王末年亡去，則慎子輩行猶較孟子稍後，豈得先申子？”<sup>②</sup>邵蓓先生曾考察《漢志》，其中類似體例的還有如下幾條：①《列子》八篇。名禦寇，先莊子，莊子稱之。②《公子牟》四篇。魏之公子也，先莊子，莊子稱之。③《鄭長者》一篇。六國時。先韓子，韓子稱之。④《閻丘子》十三篇。名快，魏人，在南公前。⑤《將鉅子》五篇。六國時。先南公，南公稱之。⑥《尹文子》一篇。說齊宣王。先公孫龍。⑦《田俅子》三篇。先韓子。“可見這是《漢書·藝文志》通行的一個體例。考察現存的《莊子》、《韓非子》、《公孫龍子》，就會發現班固所稱的先莊子、韓子、公孫龍的這些人都有言論事跡見於這幾部書中。……因此，班固之所以得出某人先另一人的結論，正是因為他所見到的另一人書中提到了該人。”<sup>③</sup>循此例以觀，可知上文的第二個推測可以成立，並且向歆父子據以推定文子為老子弟子的資料，正是他們所見到的古本《文子》<sup>④</sup>。至若《漢志》又言文子“與孔子並時”，則當係由“老子弟子”推斷而來<sup>⑤</sup>。張舜徽先生曾歸納《漢志》條例，中有“標注作者世時例”：“校錄羣書，當致詳於作者時世，能明定為何時人，斯固善之善者；如其不然，可取他人與同時者論定之。《漢志》道家《文子》九篇，注云：‘老子弟子，與孔子並時。’《老萊子》十六篇，注云：‘楚人，與孔子同時。’名家《鄧析子》二篇，注云：‘鄭人，與子產並時。’《惠施》一篇，注云：‘名施，與莊子同時。’是其例也。”<sup>⑥</sup>

由此可見，向歆父子與班固所見到的《文子》，是同時有著文子與周平王、老子問答的內容的。

但1973年河北定縣所出漢簡《文子》只有文子與平王問答的內容，並無文子與老子的問答。這應當保留了古本《文子》的面貌<sup>⑦</sup>。李學勤先生據以認為，八角廊墓的年代同劉向、歆父子校書接近，竹簡《文子》與《七略》及《漢書·藝文志》所著錄的本子，應當相同，至少是相似<sup>⑧</sup>。我們與李先生的看法略有不同。正如上文所論，向歆父子校書時所見到的本子是既有文子與周平王問答，又有文子與老子問答的內容的。清儒章學誠指出：“劉向校讎中祕，有所謂中書，有所謂外書，有所謂太常書，有所謂太史書，有所謂臣向書、臣某書。夫中書與太常、太史，則官守之書不一本也；外書與臣向、臣某，則家藏之書不一本也。”<sup>⑨</sup>檢劉向《管子叙錄》曰：“所校讎中《管子》書三百八十九篇，大中大夫卜圭書二十七篇，臣富參書四十一篇，射聲校尉立書十一篇，太史書九十六篇，凡中外書五百六十四，以校，除重複四百八十四篇，定著八十六篇，殺青而書，可繕寫也。”《晏子叙錄》曰：“所校中書《晏子》十一篇，臣向謹與長社尉臣參校讎太史書五篇，臣向書一篇，參書十三篇，凡中外書三十篇，為八百三十八章，除重複二十二篇，六百三十八章，定著八篇，二百一十五章。外書無有三十六章，中書無有七十一章，中外皆有，以相定。”則定縣簡本《文子》或與之相類似的文本，即使為向歆父子所見，那也只是其所見眾多副本中的一種而已。簡本《文子》中，並無老子的痕跡，王博先生指出：“傳世本《文子·道德篇》中有‘平王問文子曰：‘吾聞子得道於老聃，今賢人雖有道，而遭淫亂之世’’，可為文子師從老子之證，但遺憾的是，竹簡《文子》適有此段。0880號：‘王曰：人主唯(歲)賢，而曹(遭)淫暴之世……’而無‘吾聞子得道於老

① 參見錢穆：《先秦諸子繫年》，商務印書館，2001年版。

② 錢穆：《先秦諸子繫年》，商務印書館，2001年版。

③ 邵蓓：《關於慎到“先申、韓，申、韓稱之”》，載《中國史研究》，2001年第3期。

④ 《論衡·自然篇》、《抱朴子·內篇·釋滯》皆以文子為老子弟子，但也都並無具體論述，因此顯然是受到向歆父子及班固的影響，而非別有所據。

⑤ 錢穆先生曰：“宋鉞尹文並稱，漢人以宋鉞為黃老，故偽為《尹文》書者，亦引老子為言，而以尹文為其弟子。班氏本其書為說，故云既為老子弟子，則與孔子同時，而稱周平王，乃依託。非別有據，而真謂是老子弟子也。”（錢穆：《先秦諸子繫年》，商務印書館，2001年版。）其以文子為尹文為本文所未允，餘皆可參。

⑥ 張舜徽：《漢書藝文志釋例》，載張舜徽主編：《二十五史三編》嶽麓書社，1994年版，第三冊。

⑦ 參看胡文輝：《〈文子〉的再考辨》，載胡文輝：《中國早期方術與文獻叢考》，中山大學出版社，2000年版。

⑧ 李學勤：《試論八角廊簡《文子》》，載《文物》，1996年第1期。

⑨ [清]章學誠：《校讎通義》卷一“校讎條理”。

聃'句,可知此為後人增益,非原文之舊。”<sup>①</sup>我們當然不能斷定今本的“吾聞子得道於老聃”一語已為向歆父子所見,但他們所見到的《文子》中已有與老子的問答,則可以肯定<sup>②</sup>。因此,雜揉了文子與平王、老子問答的《文子》可能在向歆父子校書前就已出現,但這種揉雜文本成為官方定本,則當始於向歆校書。

那麼,為什麼會發生老子對於平王的替代,以及由此而來的全書問答角色的轉換呢?這個問題首先是,為什麼是平王與文子問答?王博先生認為:“道家之書,本多依託之言,如《伊尹》設為伊尹、商湯問答,《鬻子》設為鬻子、周文王問答,以及帛書《黃帝四經》設為黃帝與太山稽、果童、力黑的問答等,其言行事跡歷史雖無有,然人物關係從不混亂,並無‘關公戰秦瓊’之例。以此知平王固為依託,文子亦然。”<sup>③</sup>可見在先秦諸子中,賢士為帝師,與聖王明君暢談大道,既是永恒的理想,也是寫作的母題。如果說在古本《文子》中,文子扮演了一個高士的角色,那麼平王則被視為一代明君。因為“說起來平王也算是開創了東周五百餘年基業的第一代天子”。<sup>④</sup>從竹簡《文子》來看,平王是一位“遭淫暴之世”,“欲化久亂之民”,“匡邪民以為正,振亂世以為治”的君主。因此王博先生將簡本的成書年代定為楚漢之際,這正反映了“經過暴秦統治及楚漢相爭後之社會情形及要努力之方向”。<sup>⑤</sup>但到了西漢後期,人們開始對周平王表現出越來越強烈的不滿,到了班固作《古今人表》,乾脆把他列入第九等“天下愚人”之列,可謂鄙視之極了。梁玉繩解釋其理由,認為:“《學林》三譏《表》不當列平王在愚人之等,非也。避戎東徙,不得謂之中興;而始奔於申,既立於申,復為之戎申,借手叛人,無殊推刃,棄父奉讐,不孝莫大。班氏置之下愚,宜矣!”<sup>⑥</sup>我們還可以舉對於《詩·小雅·小弁》的解說為例,來看西漢前後期對於平王的評價。這首詩《孟子·告子下》認為:“《小弁》之怨,親親也。親親,仁也。”漢代詩說,基本未越出這“仁”之一字,但對於詩作者及所詠之事,則有較大分歧。《毛序》:“《小弁》,刺幽王也。太子之傅作焉。”《毛傳》:“幽王取申女,生太子宜咎。又說褒姒,生子伯服,立以為后,而放宜咎,將殺之。”但今文則以為是宣王時代,尹吉甫之子伯奇為後母所譖,遭父放逐所作。今文之說在漢代頗為興盛,如《漢書》卷六十三《武五子傳》載武帝時壺關三老茂上書曰:“孝已被謗,伯奇放流,骨肉至親,父子相疑。”《易林·訟之大有》:“尹氏伯奇,父子生難。”《巽之觀》:“伯奇流離,恭子憂哀。”在後漢古文學昌明之世,作為古文學家的班固卻偏要用今文家之說,《漢書》卷七十九《馮奉世傳·贊》:“讒邪交亂,貞良被害,自古而然。故伯奇放流,屈原赴湘;《小弁》之詩作,《離騷》之辭興。”趙岐《孟子章句》亦曰:“《小弁》,《小雅》之詩篇,伯奇之詩作也。伯奇仁人而父虐之,故作《小弁》之詩。”這其中固然有師說家法等因素,但也未嘗不透露著漢人不以“仁人”許平王的意思。

反之,老子的地位卻在不斷上升,先是漢初的尊崇黃老,後是道教的奉為至尊,因此漢人在傳抄《文子》時,就逐漸將其中的平王改為老子,並隨之顛倒了二者的問答關係,使之成為向歆父子所看到的樣子。至於今本《文子》的編定,許多學者認為當在東漢,大體可信。

但有的學者提出今本《文子》出於北魏。如曾達輝先生即言:“有關老子語錄式《文子》的偽造,我推測是在北魏之時,但不敢必。北魏時僧、道俱有依附國主者,佛道二教從互相包容變為在朝廷上針鋒相對。天師道為了對抗佛教和宣傳道教造出了不少託附老子的偽經,……偽經之所以層出不窮,在於老子所言所書都是道教的護法,《文子》被改為老子語錄相信是在此思潮下應運而生。”<sup>⑦</sup>其實關於這類所謂偽經,陳寅恪先生的看法很可借鑑。在《武曌與佛教》這篇論文中,陳先生首先依據敦煌寫本《大方等大雲經》殘卷,論證史籍所言武后時偽造《大雲經》之說為誣枉,重譯說亦非事實。“此佛教經

① 王博:《關於《文子》的幾個問題》,載《哲學與文化》1996年第8期。

② 張豐乾先生據上引王博先生說,認為:“由此可以推斷,班固所見到的《文子》中,與八角廊竹簡不同”極是。但張氏又云,八角廊竹簡“有‘吾聞子得道於老聃’的字眼”,則不敢必。參看張豐乾:《竹簡《文子》探微》,中國社會科學院研究生院哲學系博士論文,2002年3月。

③ 同①。

④ 同①。

⑤ 同①。

⑥ [清]梁玉繩:《人表考》,載二十五史刊行委員會編:《二十五史補編》,中華書局,1955年版,第一冊。

⑦ 曾達輝:《今本《文子》真偽考》,載陳鼓應主編:《道家文化研究》,第十八輯,三聯書店,2000年版。

典若爲新譯或偽造，則必假託譯主，或別撰經文。其事既不甚易作，其書更難取信於人。仍不如即取前代舊譯之原本，曲爲比附，較之偽造或重譯者，猶爲事半而功倍。由此觀之，近世學者往往以新莽篡漢之故，輒謂古文諸經及太史公書等悉爲劉歆所偽造或竄改者，其說殆不盡然。寅恪不敢觀三代兩漢之書，固不足以判決其是非。而其事亦軼出本篇範圍之外，尤不必涉及。但武曌之頒行大雲經與王莽之班符命四十二篇，其事正復相類，自可取與並論。”<sup>①</sup>我們認爲，李暹注《文子》，即便是爲了與佛教相爭，也當是使用的漢魏舊本，而不必另起爐竈，改易舊本。

（作者單位：北京大學中文系）

---

<sup>①</sup> 陳寅恪：《武曌與佛教》，載陳寅恪：《金明館叢稿二編》，三聯書店，2001年版。

# “行錢”辨

王 剛

《史記·秦始皇本紀》：“惠文王生十九年而立，立二年初行錢。”《史記·六國年表》：“（秦始皇三十七年）十月子胡亥立，為二世皇帝……復行錢。”對於這一段歷史，學界歷來作為秦鑄幣史上的重要內容，對於前一項材料，學界很多人認為，這表明秦自惠文王開始鑄造貨幣，或至少是固定貨幣，如林劍鳴的《秦史稿》（292頁，上海人民出版社1981年版）中講：“秦國固定形態的貨幣出現於公元前三三六年（秦惠文王二年）……從此，秦國才有統一的貨幣——錢。”其實對於這麼一種認識，無論是從出土實物角度，還是情理推斷，都無法自圓其說，所以，有學者又認為：“所謂‘初行錢’，並不是說秦國在此之前沒有鑄幣，而是到了秦惠文王時又開始鑄行另一種貨幣。”（林甘泉主編：《中國經濟通史》（秦漢卷）595頁，經濟日報出版社1999年版）但這種講法也無法得以坐實。對於後一段史實，學者幾乎都認為，記載上有缺環，中間可能有廢止錢幣之舉，所以後來到了秦二世才“復行錢”，但具體情況如何？學者們則紛紛表示不解與疑問。

的確，從現有文獻材料出發，實在難於將問題解釋。所以，針對後一條材料，日本人瀧川資言《考證》注曰：“行錢之初自惠文以來，中間不聞廢錢，何云復行？”而陳直在《史記新證》（42頁，天津人民出版社1979年版）中則說：“此云二世復行錢，中間必脫有廢行錢之記載。”此外，彭信威等學者也未能對此有合理的解釋。綜觀上文所引材料，對於行錢的理解，學界基本上達成了一種這樣的共識：這是一種錢幣制度的興廢，而真實情況如何我們還無法搞清。在這裏，“行”自然是一個動詞，“行錢”則是一種制度行為。所以，“行錢”就是開始鑄造使用錢幣，“復行錢”自然是重新開始鑄造使用錢幣。

本來，僅以文獻來考察，對於這個問題，我們是無法在現有基礎上繼續推進的。但近來在張家山出土的簡牘材料，却為這一問題提供了真實可靠的答案。《張家山漢簡》（張家山漢簡整理小組，文物出版社2001年版）之《二年律令》的198簡：“錢徑十分寸八以上，雖缺鑿，文章頗可智，而非殊折及鉛錢也，皆為行錢。金不青赤者，皆為行金。敢擇不取行錢、金者，罰金四兩。”此段簡文的意義在於，它十分明確地告訴我們，在漢初，所謂行錢是一種劣質錢幣，但政府由於經濟上的困難，強制要求其流通。不僅有行錢，還有行金。漢初的幣制直接承接秦末，《史記》中所言的秦行錢，也就是這種狀況的貨幣。與之相對應的，在秦《金布律》（見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，57頁，文物出版社1978年版）中，也明確規定：“賈市居列者及官府之吏，毋敢擇行錢、布，擇行錢、布者，列伍長弗告，吏循之不謹，皆有罪。”此簡正可與張家山漢簡相互驗證。由於當時是稱量貨幣，所以為了保證貨幣的正常流通，秦政府曾規定將優幣與劣幣混合使用，《金布律》中另一條法令規定：“官府受錢者，千錢一畚，以丞、令印印。不盈千者，亦封印之。錢善不善，雜實之。出錢，獻封丞、令，乃發用之。百姓市用錢，美惡雜之，勿敢異。”（見《睡虎地秦墓竹簡》55頁）此段命令中不善之錢、惡錢即為行錢。

但為何要“復行錢”？《漢書·食貨志》載：“秦兼天下，幣為二等，黃金以溢為名，上幣，銅錢質如周錢，文曰‘半兩’，重如其文。”也就是說秦始皇統一天下以後在幣制改革中，錢的質量有了規範的要求，重如其文。以前劣質的行錢，自然就宣告其退出流通系統。而到了秦二世時，由於經濟惡化，政府對貨幣的鑄造出現困難，所以再次允許劣質的行錢進入流通領域，漢初延而不改，這應該就是“復行錢”的真實狀況。

（作者單位：華東師範大學歷史系）