

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【簡帛資料文哲研讀會】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部顧問室

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：國立臺灣師範大學國文學系

計畫主持人：林素英 教授

執行期程：99年8月1日~100年1月31日

日期：中華民國 100 年 1 月 31 日

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【簡帛資料文哲研讀會】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部顧問室

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：國立臺灣師範大學國文學系

計畫主持人：林素英 教授

執行期程：99年8月1日~100年1月31日

日期：中華民國 100 年 1 月 31 日

## 目錄

一、計畫名稱.....	04
二、計畫目標.....	04
三、導讀.....	04
四、研讀成果.....	05
五、議題探討結論.....	06
六、目標達成情況與自評.....	13
七、執行過程遭遇之困難.....	14
八、改進建議.....	14
九、統計表.....	15
附錄：99學年度研讀活動成果摘要.....	15

## 一、計畫名稱

簡帛資料文哲研讀會。

## 二、計畫目標

近年來陸續出土的地下文物已陸續整理公佈，這些重要的文物已證明具有補充中國先秦學術史的重要效果及意義，因此對於持續出土的簡帛文獻之理解與掌握，成為先秦學術研究者所不可闕漏的資料與工具之一。本研讀會成立多年以來即是以最新公佈的簡帛文獻為研讀目標，亦已累積數十次的研讀成果，期許能藉由研讀會的成員之間彼此討論，一同解讀與檢討簡帛文獻的內容，並與傳世文獻進行對讀與研究，冀能在先秦學術，尤以戰國晚期的學術思想之分歧與融合的各個面相，能夠取得更為深入的探討結果。此為本研讀計畫的目標之一。

在國際間亦重視中國陸續出土的簡帛文獻，以及其所反映的先秦學術思想之側面，並投入大量人力與資源進行研究，形成一股國際漢學的研究潮流。本研讀會自成立以來即注重簡帛文獻的國際漢學研究成果，並由於簡帛文獻出土及研究在大陸為重要且熱門的學術資源與學科，自不應缺席，而應該積極地進行多方的研究成果之交流與分享，以及學術研究最新動態及資源的分享。是以本研讀計畫的活動目標之二，即是透過國際間的學術交流，藉此獲取更多及更深度的學術資源以及研究成果，以提昇我國學者的研究品質。

本研讀會相當歡迎國內有興趣的研究學者及研究生來參加研讀活動，在上一年度（98年）的研究生參與人數較諸往年已有明顯增加。是以研讀會持續秉持開放的態度歡迎有興趣的相關領域研究學者及研究生，冀能從簡帛文獻的研讀及內容探討過程，藉由介紹與討論，從中培養及深化與簡帛文獻學科有關的研究能力；並希望藉由研讀活動中的彼此切磋與精進，能夠將我國學者的研究成果推至國際論壇，加強我國學者在此一領域的影響力。是故本研讀計畫的目標之三，即是增強研究者的簡帛文獻研究能力，並培養出更多的學術新秀。

另，本研讀會曾在94年12月2、3日假政治大學舉辦過一次帶有研讀成果發表性質的「出土簡帛文獻與古代學術」研討會。時至今已悠悠四載有餘，研讀會成員經過數年對簡帛文獻的研讀之積累，其研究成果亦頗豐碩，因此在99年度12月4日舉行2010簡帛資料文哲研讀會成果發表暨全國簡帛資料研討會，希望能藉此與國內其他未參與研讀活動的學者進行學術交流，並期待能吸引更多的學者與研究生投入此一領域。此外，本研讀會亦於民國100年1月8日、9日兩天，赴高雄師範大學進行一次簡帛研讀的交流與參訪，冀能藉此帶動南北學術交流的活絡，並期許彼此在研究領域上的素質更能有所提昇。

## 三、導讀

研讀 序次	預定研讀 日期	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	99.09.18	潘玉愛	〈君人者何必安哉〉	該篇之諫言模式
2	99.09.18	蘇建洲	〈弟子問〉	字形、簡序以及篇章意義
3	99.09.18	林素英	〈六德〉	簡序、篇章意義以及相關問題
4	99.10.16	黃麗娟	〈平王與王子木〉	字形、簡序以及篇章意義
5	99.10.16	郭梨華	〈成之聞之〉	簡序、篇章意義以及相關問題
6	99.10.16	邱德修	〈容成氏〉	篇章意義以及相關問題
7	99.11.06	謝君直	馬王堆帛書〈道原〉	篇章意義
8	99.11.06	林碧玲	〈季庚子問於孔子〉	簡序、篇章意義以及相關問題
9	99.11.06	林素清	睡虎地秦簡〈爲吏之道〉	字形、簡序以及篇章意義
10	99.12.11	青山大介	張家山漢墓竹簡《蓋廬》	篇章意義以及相關問題
11	99.12.11	江秋貞	《上博七·武王踐阼》 簡7「爲機」考	字形、簡序以及篇章意義
12	99.12.11	陳麗桂	〈凡物流形〉	簡序、篇章意義以及相關問題
13	100.01.08	郭靜云	「魚線與法索」和「謹言慎行論」—先秦《緇衣》兩題區分	字形、簡序以及篇章意義
14	100.01.08	林義正	釋讀〈恆先〉芻稿	簡序、篇章意義以及相關問題
	100.01.08	林素英	師生座談會	簡帛資料與先秦學術研究
15	100.01.09	工藤卓司	〈郭店楚簡《性自命出》所見的政治思想〉	簡序、篇章意義以及相關問題
16	100.01.09	林啓屏	〈唐虞之道〉	篇章意義以及相關問題

#### 四、研讀成果

本研讀會今年八月至今已辦過十六場研讀活動，分別邀請文字學、哲學等各領域學者擔任導讀。由於簡帛研究爲一新興之學科，需要各種不同領域之研究人員共同投入研究，方能使出土文獻呈顯其歷史、文化之意義。透過出土文獻和傳

世文獻互相比對應證，可以大致了解先秦學術流變的概況，綜合討論時，與會之研讀成員根據其不同之專業背景，互相討論切磋，而更能見簡帛文獻之全貌。

《上海博物館藏戰國楚竹書》系列書籍預計於 99 年六月出版第八冊，因此本將上博八之篇章納入本年度研讀內容，並配合上一年度所讀的第五、六、七冊之部分篇章再讀。一來可達到介紹新出簡文內容的目的，具備引領研究者瞭解新的研究目標之作用，再者也可配合學者之專長領域，進行篇章整合後，對於再讀篇章有更為深入的探討。然而由於《上海博物館藏戰國楚竹書》第八冊未按照預期時間出版，因此本年度原先計劃閱讀之篇章只能臨時調換。郭店和馬王堆等簡帛資料中，仍有許多議題值得探討，加上研讀會中林素英、陳麗桂、郭梨華、林素清等老師在八月參加香港中文大學哲學文化中心所舉辦之簡帛文獻工作坊，因此在研讀會中加入相關內容報告。

另外，在今年度的研讀活動中亦有籌辦成果發表研討會的計畫，應能期待這三年所累積的成果。再者，研讀會已培養出數名由學生身分轉為任職各大學的優秀學者，期許藉由研讀會的運作模式，能夠對參與研讀活動的研究生之思辨力、研究能力有所提昇，培養出更多優秀的學術人才。

## 五、議題探討結論

第一場：潘玉愛老師〈〈君人者何必安哉〉之諫言模式〉 99 年 9 月 18 日

潘老師將〈君人者何必安哉〉和傳世文獻《國語》、《戰國策》、《說苑》、《晏子春秋》之中君臣應答的文章相互對照，發現傳世文獻明顯標示君王的身分，而在此篇竹簡中楚王的身分卻未被明白指出，但是簡文之內容卻仍是儒家的君臣倫理觀，只是所凸顯的是范乘勸諫楚王的行為。

〈君人者何必安哉〉一文之勸諫模式是范乘主動求見楚王，並向楚王勸諫其「不聽鼓鐘之聲」、「宮妾以十百數，侯子三人，一人杜門而不出」、「君王隆其祭而不為其樂」三件事，文中只見范乘居於主動的位置，直抒己意的立論，而楚王居於被動地位，沒有回應。潘老師以為從諫說之方式理解文本，可以更清楚的了解文本中所發生的情境。

第二場：蘇建洲老師〈《上博五·弟子問》研究〉 99 年 9 月 18 日

蘇老師將此篇重新排列簡序和重新釋文：

子曰：「脛（延）陵季子，其天民也乎？生而不因其俗。吳人生七年？<sup>[1]</sup>而穀（擊一裒）敷（散一袒）備？（文？）乎其膺，脛（延）陵季（季子）矯而弗受。脛（延）陵季子，其天民也乎？」子贛……<sup>[1]</sup>  
……子曰：「吾聞父母之喪，<sup>[1]</sup>食肉如飯土，飲酒如涇（啜水），信乎？」子贛<sup>[2]</sup>  
（曰）：「莫親乎父母，死不顧，生何言乎？其信也。」子<sup>[3]</sup>  
……□者，可略而告也。」子曰：「小子來，聽余言。登年不恆至，耆老不復壯。賢者急<sup>[4]</sup>就人，不曲防以去人<sup>[5]</sup>。」子曰：「君子無所不足，無所有餘，蓋……

【13】

……[又(有)夫行]也，求爲之言。又(有)夫言也，求爲之行。言行相近，然後君子。子<sub>[12]</sub>曰：「回！來，吾告汝其<sub>[13]</sub>(組?)<sub>[14]</sub>(者?絕?)乎?雖多聞而不友賢，其<sub>[15]</sub>

……焉。子曰：「貧賤而不約者，吾見之矣；富貴而不驕者，吾聞而未之見也。」

【16】

……士，吾見之矣；事而弗受者，吾聞而未之見也。」子曰：「人而下臨，猶上臨也。……」<sub>[9]</sub>

……從，吾子皆能有待乎?君子道朝，然則夫二三子者，<sub>[14]</sub>

……汝弗知也乎?由!夫以衆犯難，以親受祿；勞以成事，<sub>[15]</sub>(色?或印?)以<sub>[16]</sub>官；士治以力則俎(沮?)，以<sub>[10]</sub>……弗王，善矣!夫焉能王人?由!<sub>[11]</sub>」子過曹，顏<sub>[17]</sub>淵馭。至老丘，有一人植其耨而歌焉。子據乎軾而……<sub>[20]</sub>

……□風也，亂節而哀聲。曹之喪，其必此乎?回!」子嘆曰：「烏(於)!莫我知也夫!」子遊曰：「有地之謂也乎?」子曰：「偃，<sub>[4]</sub>

……聾(?)也，此之謂仁。」宰我問君子<sub>[12]</sub>。曰：「予，汝能慎始與終，斯善矣。爲君子乎?<sub>[11]</sub>汝焉能也。」<sub>[24]</sub>

……□焉終。子曰：「寡聞則孤(或固)，寡見則肆(?)。多聞則惑，多見則【殆】……

【16】

……者，皆可以爲諸侯相矣。東南西北，不<sub>[17]</sub>奇□……<sub>[18]</sub>

第三場：林素英老師〈〈六德〉釋文新編〉99年9月18日

林老師將六德全篇分爲九個部分：

(一)〔簡6〕~〔簡47〕~〔簡7〕，點出全篇主題。指出君子如果想要追求人道，則必須由六位、任六職、裕六德。若能行其道，則小者能治其身，大者以治人民。

(二)〔簡7後〕~〔簡10〕~補1簡~〔簡1前〕，提出夫婦、父子、君臣等三組相對關係。因此以夫、婦；父、子；君、臣爲六位，而其中夫爲率人者，婦爲從人者；父爲教者，子爲學者；君爲使人者，臣爲事人者。

(三)〔簡1後〕~〔簡5前〕，進一步解釋聖、智、仁、義、忠、信爲六德。

(四)第四部份〔簡5後〕~〔補殘簡24〕~〔簡11〕~〔簡48〕，由男女有別演繹到夫婦有義，由此確立人倫關係。

(五)〔簡12〕~〔簡24前〕~〔簡24後〕~〔簡26前〕，對聖、智、仁、義、忠、信等六德作細部說明。

(六)〔簡26後〕~〔簡33前〕，運用喪服制度來解釋人倫關係的親疏遠近。

(七)〔簡33後〕~〔簡38前〕，言若能使夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣六者各行其職，則人倫和諧，獄訟不起；倘若不然，則形成夫不夫、婦不婦、父不父、子不子、君不君、臣不臣之負面狀況。

(八)〔簡38後〕~〔簡44前〕，強調君子要能知其本，要能守其壹，強調孝

梯是一切的根本。

(九)〔簡 44 後〕~〔簡 46〕，總結全篇。

**第四場：黃麗娟老師〈平王與王子木〉99 年 10 月 16 日**

(一) 簡次編連：1→5→2→3→4

(二) 暑飢於狴賁：「暑食」即「饑食」，餓食於人。「狴賁」為「毳幕」。幕是古代軍事或政治首領在野外所搭建的臨時處所，其上飾以動物毛皮。

(三) 城公旃臚，聖於壽中：城公旃即成公乾，「臚」字，為「拜」字之訛，相近的字形又見上博四〈曹沫之陣〉。

(四) 迺河澆之行：「澆」釋為「醜」，此即《左傳·宣公十二年》所載，楚莊王勝晉於河雍之間，即邲之事。

(五) 盪盪不食，王曰盪不：「盪」為「醋」，從采從皿，為「菜」。「食」，為酸。醋菜不酸，是由於甕不蓋。

(六) 王子不得君，楚邦或不得：應釋為「王子不知麻，王子不得君楚邦，或不得」，後應有「其死」二字。

(七) 寫作背景：此篇和《說苑·辨物》內容大致相似，故可能為《說苑》之前篇底本，企圖為太子建的失勢找出原因。

**第五場：郭梨華老師〈成之聞之〉99 年 10 月 16 日**

郭老師將全篇分為九個部份：

(一) 簡 31~簡 33 前半，首句以上天降倫常大道以治理人倫關係，制定君臣之義，標舉父子親情，分別夫婦職位之社會差異，並以德行分君子和小人，小人不依照天常違逆大道，君子則能依順人倫以順天德。

(二) 簡 33 後半~簡 36，主要在討論謙讓的重要性，君子能互相謙讓，而小人則以言語互相爭吵、大聲較量。

(三) 簡 4~簡 11 前半，言君子之教，討論在位者與人民的關係。

(四) 簡 11 後半~簡 15 前半，言君子重視言詞。

(五) 簡 15 後半~簡 20，主要在討論君子推己及人之行與報復思想。

(六) 簡 29~簡 30、簡 1~簡 3、簡 24~簡 26 前半，說明為政者需反求諸己、取信於民。

(七) 簡 26 後半~簡 28，言聖人之性與中人之性之區別。聖人之性和中人之性在初生時性相近，聖人入學「及於儒」而受六藝之教而和一般人有所差別。

(八) 簡 22、簡 23、簡 21，勉人「疾之」，重在努力實踐。對於簡文所言之德行修養應立刻實踐，有了過錯要立刻矯正改進。

(九) 簡 37~簡 40，言聖人之德能慎求於己，而能順天德。

**第六場：邱德修老師〈從上博簡〈容成氏〉談起〉99 年 10 月 16 日**

(一) 歷史層壘堆疊說：當春秋戰國之時，舊制度崩壞而新制度尚未建立，時賢之



態度有三：一為擁護就制度者，二為批判或反對舊制度者，三為欲另立新制度替代舊制度者。

(二) 二重證據法：民國十四年王國維任清華大學國學門導師，教授「古史新證」，首先提出二重證據法之說。研究中國古史，必須同時掌握紙上材料和地下材料，透過地下出土的材料來補正傳世文獻，亦可證明傳世文獻當中之部分內容全為真實，此為二重證據法。

(三) 楚簡《容成氏》之作出的背景說明：

1、孔子開遊說講學之風。

2、春秋戰國時代分三世說：春秋之初期，為貴族政治時期，其時即上世，親親而愛私之世。及後，平民階級得勢，儒、墨皆主尊賢使能，其時即中世，是尚賢而悅仁之時。戰國之末期，即下世，貴貴而尊官之時。

(四) 尚賢論的落實：禪讓政治

藉孟子跟萬章之應答，言一個國家想要富國強兵則必須尊賢。禪讓之說為尊賢之延伸。要如何讓君王尊賢，首先需提倡讓賢，而由君王自己做起。由尊賢說到禪讓說，最終落實禪讓政治，但禪讓政治落實在燕國實際上是失敗的，這是理論和現實之間的落差。

**第七場：謝君直老師〈馬王堆帛書〈道原〉〉 99年11月6日**

〈道原〉是對道的本體和功用進行探源。此篇屬於古佚書《黃帝四經》的第四篇，是戰國刑名之家所作，借重於老子，託之於黃帝，而以道、法為主，雜揉部分陰陽與儒家之作品，而重在刑名。全篇共分三部分：第一部份論述道的特質，道的本體及宇宙生成。道具有形上性格，萬物皆由此而生，並作為其所以然之根據。第二部分具體描述道之本體價值性問題。道超乎物外，又內在物中，不能形、名，不可察測，道是天地萬物之所以創生的根本原因，因此道的創生活動創造出宇宙萬物的價值，正應證老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的說法。第三部分以聖人為道的實踐者，說明道在人世之作用。道雖然無聲、無形，無可名狀又不可察測，但聖人卻可以察知一切現象界之根源之道，能施行此道使天下歸服。

**第八場：林碧玲老師〈《上博五·季庚子問於孔子》新編與結構分析〉 99年11月6日**

第一章：仁之以德—君子之大務 1+2+3+4+6+7

1、簡 1+2 前。

孔子言「仁之以德」為施政本務，為季庚子與孔子的問答之一。

2、簡 2 後+3+4+6 前殘。

為孔子與季庚子問答之二。孔子闡明「仁之以德」的修身功夫並界定何謂「仁之以德」。

3、簡 6 後+7。

爲季庚子與孔子的問答之三。孔子闡明仁之以德的禮樂教化。

第二章：強權與仁政之辨

1、簡 8+21+22A+13+14 前。

爲季庚子與孔子的問答之四，內容爲葛烈今之強權思想以及孔子對強權思想之評論，爲季庚子與孔子的問答之五。

2、簡 15A+9+10A+10B+12+15B+17+19+20+22B+11A+18B。

爲季庚子與孔子的問答之五。孔子引臧文仲之言「君子強則遺，威則民不導，鹵則失眾，猛則無親，好刑則不祥，好殺則作亂」，批評強權嚴政將導致民不服的惡果。

第三章：結語－君子之治道+11B+18A+5+23

爲季庚子與孔子問答之六。孔子總結仁政之效以勸慰季庚子，君子能敬成其德則國家穩固、百姓歸順，因此君子爲政當以德爲尊。

**第九場：林素清老師〈睡虎地雲夢秦簡〈爲吏之道〉研究〉99年11月6日**

林素清老師根據整理者的簡序，參照「·」符號、內容性質、文章文體、押韻現象等線索，將第一欄至第四欄的簡文分爲八章。至於第五欄的抄寫字跡和內容，則明顯與前四欄有別，也和爲吏之道的主題無關。故將第五欄單獨分出，當成附錄，暫不討論其內容。王家台《政事之常》的出土，對理解《爲吏之道》的內容和秦代政治思想有重要的意義。王家台簡作「圪修城固，民心乃殷，不時而怒，民將逃去，百事既成，民心乃寧，〔既無〕後憂，從正之經」，而睡虎地簡則作「圪修城固，民心乃寧，百事既成，民心既寧，即毋後憂，從正之經，不時怒，民將姚去」。兩段文字基本上內容一致，只是簡序有別，從文義上看，則《政事之常》之簡序爲佳，故據此將《爲吏之道》四二、四三簡移至三六、三七簡之後。

**第十場：青山大介老師 講題：張家山漢墓竹簡《蓋廬》**

《蓋廬》全篇形式爲闔閭和伍子胥的問答，其成書年代上限當在西元前 515 年(闔閭即位)，下限當在西元前 180 年左右。全篇最後一簡背面有「蓋廬」二字，故以此名篇。全篇雖以《蓋廬》爲書名，但其內容卻是伍子胥之兵學思想，除兵陰陽家思想以外，兼有儒家、黃老思想的內容。劭鴻推測《蓋廬》可能爲雜家的《伍子胥》。

《蓋廬》根據內容可分爲九個部份。第一部份討論統治天下的方針；第二、四、五部分爲陰陽五行的基本理論與兵陰陽家的思想。第三部份根據陰陽五行的理論來探討有效的布陣方法；第六、七部份爲觀察敵情與發動攻擊的方式，此部分與兵法與陰陽理論沒有關係，卻和兵技巧家理論相同。第八、九部分爲義兵思想的表現。本篇介紹第一到第五部分。第一部分是闔閭向伍子胥問何謂治理天下之道。第二部分主要爲兵陰陽家思想與陰陽五行的基本理論。第三部分討論步陣方法。根據五行相剋的理論，說明有效之陣行。第四部分和第二部分相同，皆爲兵陰陽家思想與陰陽五行的基本理論，只是這一部分所討論的議題主要圍繞在適

合出兵打仗的時機。第五部分這個部分將陰陽和五行兩種思想結合起來說明攻擊的方式。

第十一場：江秋貞 講題：《上博七·武王踐阼》簡7「爲機」考

對於「爲機」一詞，各家學者解釋多有不同。何有祖釋爲「匪機」；劉剛釋爲「凭几」，「几」用來指稱几案、桌案；程燕釋爲「戶機」，以簡文的「爲」字爲「戶」字的繁體，意即門戶之樞機。劉洪濤則認爲「機」字並非「桌几」之「几」，應釋爲「弩機」，以弩機發射之箭矢來比喻出言要謹慎，言必出而行必果的道理。戰國時期常於弩機上刻銘用以自我警惕，弩機的前身爲弓箭，狩獵者爲了能得到更多獵物，因此將弓箭改良成爲弩機。不少文獻中都有提到武王在武器上刻有諍諫性的銘文，但出土資料可以作爲文獻佐證的材料很少，不過可以肯定的是有在弩機上刻銘以作爲警惕之可能。戰國時期弩機發明後，使用的狀況十分普及，也是當時楚文化的一個顯著特色。「爲機」一詞應隸定爲「所機」，讀爲「樞機」，也就是「弩機」這一種器物。簡7此句即是武王於「弩機」上爲銘，以警惕自己要時時謹慎言語之意。

第十二場：陳麗桂老師 講題：〈凡物流形〉

一、簡序

(1-11)+12A+13B+14+16+26+18+28+15+24+25+21 目+13A+12B+17+19+20+29+30

二、篇章內容

全篇共分爲兩個部分，前論自然，即道之本體，後論人事，即道之本體在政治上的運用，此種論述方式爲當時之風氣。

第一部分共有四十幾個設問，篇首根據曹峰補入「問之曰」三個字，所謂「凡物流形」指的是舉凡一切的存在，不論萬象萬物其生成皆是運動變化所產生，此處雖未提及「氣」之概念，但已隱含有「氣」的相似概念。簡文首先提出物如何生成，如何持續，如何命名的問題，既而提出物之生成皆爲運動變化所生，何以知所先後，陰陽、水火等天地間之對立元素，何能各處其位而穩定等疑問。這個部分主要是在探討宇宙的生成變化。

簡文的下半部有七個「聞之曰」，加上一個「曰」，共有八個小段落。此處的文句和《管子》相同之處甚多，可以說是《管子》一書的縮版。「一」是一切生成的根源，也是治世、治身、治政之本，若能使清明理智之心戰勝欲望之心，並由近處著眼，察情而治，便能通達事物之理，反覆驗證後以之爲用，就如同自然週而復始、循環往復的歷程。

黃老思想由天道論及治道，由治身論及治國，其理一也。在黃老文獻當中，「道」指的是道的本體，「氣」指的是修養工夫，「一」指的是治世之方，雖然名稱有異，但所指涉之理相同。〈凡物流形〉使用了「道」、「一」兩種指稱，而其他黃老文獻如《管子》、《列子·說符》卻出現「道」、「氣」、「一」三種名稱，造成此篇與其他文獻相異的原因，可能在於其他黃老文獻皆是先論天道說明其氣化之觀點，然後談養氣以修治其心，最後論及以道術治國的方法。

**第十三場：郭靜云老師 講題：魚線與法索：楚簡《緇衣》第十四章本旨鉤沈**

簡本的第十四章到十六章，在經本中被併為第七、第八兩章。其中簡本第十四章和第十五章的章文共同構成經本第七章，而第十四章的引文則被移入經本第八章。因為簡本第十四章到十六章的內容在經本裡是合在一起的，而這三章恰好都論及「言」的概念，因此研究的學者都將這三章視為對同一問題的一貫論述。李零認為簡本第十四章到十六章為一組，相當於今本第七和第八章。韓碧琴則認為簡本第十四章到十九章為一組，皆在討論為政者應該言行一致。

對照這六章簡文後可以發現，簡本第十五章、十六章、十七章、十八章確實思路一貫地討論言行之理，但是簡文第十四章與後幾章之間在內容上仍有兩項差異：其一是簡本十四章的主體為「王」，其餘幾章主體是「君子」；其二為第十四章討論「王言」和「其出」的因果關係，其他章則在討論君子言與行之間的關係。因此第十四章的意旨反而與期前兩章的意旨較為相似，可視為刑措思想的補述。

**第十四場：林義正老師 講題：釋讀〈恆先〉芻稿**

〈恆先〉篇旨在推天道以明人事，故最終落實在為「與天下之明王、明君、明士」提出「為治」的理論基礎。〈恆先〉的「恆先無有」說，當不會晚於莊子作〈齊物論〉之時，也可能在戰國前期、中期之時。《恆先》首先提出「恆」之概念，推測可能與古代三《易》之〈恆〉卦有關。根據前賢之研究，擬出如下解讀方式：

(一) 本篇中「恆」是一專有名詞，所以就不採取「恆氣」為一專詞，而成「恆」與「氣」。

(二) 本篇中「作」、「行」、「出」、「生」是表示不同的動態詞，不宜看成複合的動態詞。

(三) 最難解的「異生異，鬼生鬼，章生非，非生章，哀生哀，」一段可以「圍生排，排生圍」解之。「異」、「鬼」、「哀」是用來描述天地形成之前的歷程現象，所以「異」有「膨脹分化」、「鬼」有「收縮回歸」、「哀」本字是「衣」中有「衣」，有「層層包裹」之象，與行、出之歷程有關。

(四) 本文所隸定「恆」與「極」、「舉」與「與」之原簡字本有不同，反對解者混同。

(五) 簡7「恙（詳、祥）宜（誼）利主（巧）采物出於作」據「采物」為一專詞，如此，「誼利」即「義利」作為一詞，但其「恙（祥、詳）」、「主（巧）」當為動詞，此兩者均屬「作」，故擬句讀成「恙（詳、祥）宜利、主（巧）采物，出於作」。

**第十五場：工藤卓司老師 講題：郭店竹簡〈性自命出〉所見的政治思想**

〈性自命出〉全篇之結構為：「道」始於「情」，「情」生於「性」，「性」生於「命」，「命」從「天」降：此五者的關係可以連接為「天→命→性→情→道」。

一方面強調外界現象的影響力，另一方面強調「心」、「志」的功效，此正好相應於重視「心術」、「人道」的立場，也可能是代表〈性自命出〉天人之分的思維。禮控制人情的順序稱為「義道」，按順序而使其有節度則稱為「文」。〈性自命出〉立足於「身心相應」、「外內相應」等觀點，重視禮樂與「心」、「情」關係。「身心相應」、「外內相應」亦是〈性自命出〉政治思想特質。〈性自命出〉特別注重「情」與性的內在聯繫，因此其思想並不屬於任何一個學派，而較可能是孔孟之間的一種思維方式，呈現了先秦禮學思想廣泛、多樣的一個側面。

#### 第十六場：林啓屏老師 講題：〈唐虞之道〉

〈唐虞之道〉全篇共 29 簡，706 字，內容為闡釋唐堯、虞舜尊賢禪讓之說，此篇內容不見於傳世文獻，是戰國中晚期儒家的佚籍。周鳳五在〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉一文中，隸定文字並依照文意重新編排了簡序，將全篇分為七個段落。首段點出堯舜之道禪而不專的主旨。古代聖賢禪其位於賢者而不傳子，這種作法是以天下之利為利，而不是以個人之利為利。接著以聖人利用各種不同的祭祀，透過神聖的儀式行為，引導世俗之人進入超凡之境。第三段舉舜的例子來說明愛親、尊賢應二者並重。第四段說明古時聖王堯生而遇命，且仁、聖兼備，故有天下。根據第五段簡文內容有「自生民」之說來判斷，這種論述方式在先秦並不多見，除在《孟子》中屢次出現在，僅出現在《墨子》當中，但此篇的思想內涵屬於儒家，因此應是出自孟子或其後學，而由郭店楚簡一號墓的年代下考，則似乎可以推斷出自於孟子。第六段說明堯之所以將君位禪讓虞舜的具體原因。

## 六、目標達成情況與自評

研讀會目前參與成員遍及北、中、南等十四所大專院校，分別來自台灣師範大學、淡江大學、東吳大學、中正大學、台灣大學、政治大學、彰化師範大學、中山大學、長庚大學、南榮技術學院、靜宜大學、華梵大學、玄奘大學、高雄師範大學之中文、歷史、哲學等相關科系，其中更不乏不同國籍之學者與學生。每一場參加的人員平均都在二十五人以上，透過每個月三場研讀會以互相交流。

本研讀會於今年 12 月 4 日於台灣師範大學舉辦「2010 簡帛資料文哲研讀會成果發表暨全國簡帛資料研討會」，發表的論文有邱敏文〈戰國楚簡用鼎制度研究〉、黃麗娟〈上博六《平王與王子木》校釋〉、林素英〈「以禮為宗」的〈經解〉思想分析—與傳世文獻及戰國簡文相驗證〉、郭梨華〈早期儒學的道德倫理哲學探析—以郭店儒簡為中心〉、謝君直〈郭店儒簡〈性自命出〉的心性論與當代孟學詮釋之對比〉、林志鵬〈銀雀山漢墓竹書〈定心固氣〉探論〉、林素清〈嶽麓書院藏秦簡《為吏治官及黔首》初步研究〉、周美華〈關於西嶋定生「納粟授爵」問題的一些探討〉、周敏華〈《奏讞書·杜濞女子甲和奸》案例分析〉、林啓屏〈「內在超越」的一個發生學解釋〉、林碧玲〈《上博五·季庚子問於孔子》

新編與結構分析)、蘇建洲〈《上博五·弟子問》「延陵季子」章考釋〉、陳立〈試以上博簡(七)之文字與《說文》古文字形合證〉、顏世鉉〈楚竹書釋讀二則〉、潘玉愛〈《君人者何必安哉》之倫理觀〉、郭靜云〈《總物流形》第一章釋詁——兼論其文章屬性及其戰國末期道教的萌芽〉、黃澤鈞〈「傳」、「記」的形成與流傳——以出土簡帛文獻為例〉、王世駿〈郭店簡中所見文章結構層次的非文字記號蠡測數則〉、陳幼文〈郭店竹簡〈性自命出〉中心、性、物的關係與作用——與《禮記·樂記》相對照〉、莊易耕〈論《禮記·坊記》:「長民者,朝廷敬老則民作孝」之義旨〉,總計 20 篇論文,其內容包括出土簡帛文獻之字形字義研究、哲學義理研究、以及先秦學術文化與出土文獻之關係。

另外,本計畫於 1 月 8 日 9 日與高雄師範大學國文系於高師大合辦四場研讀活動,除了促進南北學術交流以外,更欲推廣簡帛研究,以及宣傳研讀會活動,促使研讀會能常有新血加入,共同為此領域努力。同時還特別加開一場師生座談會,探討相關研究的有關問題。

## 七、執行過程遭遇之困難

本研讀活動今年度主要以臺灣師範大學國文系的教室為研讀活動場地。唯本研讀會成立已有七年,參與的老師人數甚多,再者受限於簡帛文獻的性質較為艱難,相關資訊之取得也較為不易,因此研究生的參與人數較難達成師生比「1:3」的要求。

簡帛文獻研究入門困難,要讀懂內容不僅要具備文字學、聲韻學、訓詁學的基礎,另外還須有哲學以及中國學術史的背景知識,加上簡帛研究為一新興學科,各家說法不一,難有定論。故資料之收集固然重要,而要將所收集來之材料去蕪存菁以做出正確的判讀則更為困難。因此對於研究生而言,往往望之卻步,通常必須藉由開課老師的宣傳,才能吸引研究生加入。

所幸透過網路宣傳以及電子郵件報名的便捷方式,使研究生人數逐漸增加,研究生也會根據其有興趣的篇章和主題內容來參與研讀會,使研讀會的運作更為彈性。參與研讀活動的老師們也在任職的學校開設出土文獻相關課程,因此應能吸引更多興趣的研究生的投入。

另外,今年研讀會本來計畫以部落格作為研讀會網站,主要是因部落格申請方便,管理起來也相當容易,加上部落格更有留言以互相討論的功能,能使研讀會成員得以利用網路空間進行討論。但部落格雖然方便,卻有網路安全上的問題,為防止不必要之麻煩,故仍舊使用 98 年度讀書會之網址,以作為本研讀會對外宣傳之網頁。

## 八、改進建議

簡帛文獻的研究有賴於各領域之學者專家共同努力,同時更需培養研究人才,而研究人才之培養更非一朝一夕所能達成,因此推廣此一學科使研究生能普

遍接受並投入研究為最重要的關鍵。除了師長在學校開設相關課程，增加學生對出土文獻之認識，同時更應善用網路資源，如校內網站、bbs 上張貼活動訊息，更可以透過臉書（facebook）、噗浪(plurk)等新興網路資源，增加研讀會的能見度以及對出土文獻的認識，以達到宣傳、招收新血加入的目的，同時也能解決研讀會網站無法即時互動討論的問題。

另外，經費使用的限制缺乏彈性，而造成實際運作的困難。再者，舉辦一場研討會的花費甚為龐雜，預算編列時僅能編列講座鐘點費、工讀費、以及印刷費三項，執行過程中若需要購買電池、信封等消耗品、或是郵寄論文及邀請函的花費便必須自行吸收。另外，由於預算並未編列研討會的誤餐費用，因此當日所購買的餐盒亦難與納入帳目核銷作業。

### 九、統計表

計畫主持人：林素英				
計畫名稱：簡帛資料文哲研讀會				
研讀經典	研讀次數	教師參與人數	學生參與人數	計畫助理
<input checked="" type="checkbox"/> 中文經典 <input type="checkbox"/> 外文經典	16 次	男 76 人 女 112 人	男 95 人 女 67 人	<input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男 0 人 女 1 人) <input type="checkbox"/> 無

## 附錄：99 年度 9 月~100 年 1 月研讀活動成果摘要

### 99 年 9 月份研讀活動紀錄

時間：99 年 9 月 18 號下午 2 時~6 時 30 分

地點：國立臺灣師範大學勤大樓 6 樓專題討論室

主持人：林素英（臺師大國文系專任教授）

活動內容：

研讀總次序	研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	99.09.18 14:00~15:30	潘玉愛 (文藻外語 學院通識教 育中心專案 教師)	《上博七·君人者何 必安哉》	《君人者何必 安哉》之諫言 模式
2	99.09.18 15:30~17:00	蘇建洲 (彰化師範大 學副教授)	《上博五·弟子問》	《上博五·弟 子問》研究
3	99.09.18 17:00~18:30	林素英 (臺灣師範 大學國文系 教授)	《郭店簡·六德》	《郭店簡·六 德》

摘要紀錄：

**第一場：潘玉愛老師 講題：〈君人者何必安哉〉之諫言模式**

本篇竹書有甲、乙兩本，內容大致相同。整理者認為為臣者之所以勸諫國君是因其有違正道，過分荒淫無度；而其他學者則認為為臣者之所以勸諫，是因國君過分儉樸，忽略禮樂的功能。

根據整理者的看法，本篇所記載的內容當發生在楚昭王時，其證據有二：一是第九簡稱靈王為先君，二是第四簡「侯子三人」，楚靈王之後有三子者，當為楚昭王。簡文中之范乘即經歷楚國前後四朝之大夫范無宇，而簡文內容則為范無宇直言勸諫國君三違正道之事情。

但其他學者對簡文內容卻有不同的看法，根據潘玉愛老師的分類，共有以下三種不同的說法：一是從節欲的角度立說，如董珊、林文華、張崇禮等；一是從美玉與君王行為的關聯上立說，如劉信芳、田河等；一是僅願意先以進諫為宗旨



立論，如李天虹。

潘老師將〈君人者何必安哉〉和傳世文獻《國語》、《戰國策》、《說苑》、《晏子春秋》之中君臣應答的文章相互對照，發現傳世文獻明顯標示君王的身分，而在此篇竹簡中楚王的身分卻未被明白指出，但是簡文之內容卻仍是儒家的君臣倫理觀，只是所凸顯的是范乘勸諫楚王的行為。

〈君人者何必安哉〉一文之勸諫模式是范乘主動求見楚王，並向楚王勸諫其「不聽鼓鐘之聲」、「宮妾以十百數，侯子三人，一人杜門而不出」、「君王隆其祭而不為其樂」三件事，文中只見范乘居於主動的位置，直抒己意的立論，而楚王居於被動地位，沒有回應。潘老師以為從諫說之方式理解文本，可以更清楚的了解文本中所發生的情境。

問題與討論：

林碧玲老師提問：「宮妾以十百數」之「數」，是否讀為三聲較恰當？第二部分所列出之各家說法你認為哪一種說法比較好？

潘玉愛老師回答：文章前半部所列舉的是整理者和其他學者的看法，而文章後半部是嘗試則從諫說的方式來理解文本，希望可以更清楚的了解文本當下的情境。為了不使整理者及其他學者的看法過於分歧，而影響了第三部份的論述，因此希望透過傳世文獻中君臣應答的相關文章來和〈君人者何必安哉〉相互比較，來思考其文本意義。

林素英老師回答：「宮妾以十百數」之「數」，讀為第三聲應該是較恰當的。

蘇建洲老師提問：董珊並不反對節欲，只是反對過分節儉。

潘玉愛老師回答：董珊主張有適度的娛樂，此處應改為從欲望的角度考慮較好，而非節欲，有機會會修正。

林義正老師建議：文稿有錯字。應加入自己所認為較好的解釋，如果可以的話加入翻譯，能更深入了解文獻的背景。

潘玉愛老師回答：謝謝林老師建議，我會再做改進。

## 第二場：蘇建洲老師 講題：《上博五·弟子問》研究

一、蘇建洲老師的釋文：

《弟子問》釋文（未定稿）

子曰：「脛（延）陵季子，其天民也乎？生而不因其俗。吳人生七<sup>年</sup>？<sup>[2]</sup>而穀（擊一裒）<sup>數</sup>（散一袒）備？（文？）乎其膺，脛（延）陵季（季子）矯而弗受。

脛（延）陵季子，其天民也乎？」子贛……<sup>[1]</sup>

……子曰：「吾聞父母之喪，<sup>[1]</sup>食肉如飯土，飲酒如<sup>涇</sup>（啜水），信乎？」子贛<sup>[2]</sup>

(曰)：「莫親乎父母，死不顧，生何言乎？其信也。」子【18】

……□者，可略而告也。」子曰：「小子來，聽余言。登年不恆至，耆老不復壯。賢者急【5】就人，不曲防以去人【6】。」子曰：「君子無所不足，無所有餘，蓋……【13】

……[又(有)夫行]也，求爲之言。又(有)夫言也，求爲之行。言行相近，然後君子【7】。子【12】曰：「回！來，吾告汝其【8】(組?)【9】(者?絕?)乎?雖多聞而不友賢，其【15】

……焉。子曰：「貧賤而不約者，吾見之矣；富貴而不驕者，吾聞而[未之見也]。【6】

……士，吾見之矣；事而弗受者，吾聞而未之見也。」子曰：「人而下臨，猶上臨也。……【9】

……從，吾子皆能有待乎？君子道朝，然則夫二三子者，【14】

……汝弗知也乎？由！夫以衆犯難，以親受祿；勞以成事，【10】(色?或印?)以【11】官；士治以力則俎(沮?)，以【10】……弗王，善矣！夫焉能王人？由！【12】」子過曹，顏【17】淵馭。至老丘，有一人植其耨而歌焉。子據乎軾而……【20】

……□風也，亂節而哀聲。曹之喪，其必此乎？回！」子嘆曰：「烏(於)！莫我知也夫！」子遊曰：「有地之謂也乎？」子曰：「偃，【4】

……聒(?)也，此之謂仁。」宰我問君子【13】。曰：「予，汝能慎始與終，斯善矣。爲君子乎？【11】汝焉能也。」【24】

……□焉終。子曰：「寡聞則孤(或固)，寡見則肆(?)。多聞則惑，多見則【殆】……【16】

……者，皆可以爲諸侯相矣。東南西北，不【奇】□……【18】

長。蘧伯玉侍乎子，淳淳如也其聽。子路往乎子，喁喁如也如鬥。……【19】

吾未見華而信者，未見善事人而貞者。今之磔(世)，□……【21】

……子聞之，曰：「賜不吾知也。夙興夜寐，以求聞<sup>【22】</sup>

……□□之又(有)■。子曰：「賴乎其下，不折其枝。食其實[者，不毀其器。]……  
【23】

……曰：巧言令色，未可謂仁也。□者丌(其)言□而不可<sup>【附簡】</sup>

## 二、問題與討論：

林碧玲老師提問：重新編連和排列簡序需要注意哪些問題？

蘇建洲老師回答：在竹簡剛出土的時候，整理者通常根據竹簡的契口和文字的形體這兩個要素來判斷這些竹簡是否屬於同一個篇章。因此，在重新編聯和排列簡序的時候也需要注意這兩個問題。判斷契口是否相符的方法，是直接尺來量每一支竹簡上用來固定竹簡的邊繩刻痕長度是否相符，若是相符則可以判斷屬於同一篇章。除此之外文字形體是否一致，也是必須考慮的問題，但由於上博簡中抄手一人抄寫數篇的情形十分普遍，往往很多篇章都因由同一位抄手抄寫而有相同的文字形體，因此契口是否相符往往是判斷的關鍵所在。

林碧玲老師提問：簡12「言行相近」有學者解釋為「言行相得」是否可行？簡11和附簡皆提到仁，是否可以編連？簡23之「賴」字當如何解釋？

蘇建洲老師回答：從字形上看此字應為「近」。簡11和附簡當然有可能可以編連。「賴」字當解釋為依賴。

林碧玲老師提問：「死不顧，生可言乎？」該如何翻譯？

林素英老師回答：此句話若是直接翻譯則看似不通順，而很難理解背後的意義，但可以用孟子中「養生送死」的觀念來解釋。孟子說：「養生者，不足以當大事，惟送死可以當大事。」強調在父母活著的時候，固然是要努力盡到為人子女應盡的孝道，盡心侍奉父母，不過還有比「養生」更重要的大事，那就是等到父母過世的時候，要依照應有的禮節為父母辦理身後之事。倘若為人子女者在父母不去世之時，還能遵照禮儀為父母克盡孝道，那麼在父母活著的時候必定能夠先意承志，盡心盡力奉養父母。

林義正老師提問：「聖」如何能解釋為「聽」？

蘇建洲老師回答：在訓詁學上，聲音相同或相近的兩個字可以互相通假，這時候通假字和本字之間便可以互相借用。「聖」和「聽」兩個字具有聲音相近的關係，因此可以互相訓釋。通假是訓詁學上一種普遍使用的方法，並非一種臆測，在解釋出土文獻上藉由釐清本字和通假字之間的關係，可以清楚的明白簡文所要表達的意義。聲音相同或相近是形成通假的必要條件，同時還要參照同時期的文獻尋

找是否確有通假的例證，才可以相互訓釋，而並非無限上綱地進行通假。

**第三場：林素英老師 講題：〈六德〉釋文新編**

六德全篇分爲九個部分：

(一) 第一部分〔簡6〕~〔簡47〕~〔簡7〕

主旨：點出全篇主題。

內容：指出君子如果想要追求人道，則必須由六位、任六職、裕六德。若能行其道，則小者能治其身，大者以治人民。

釋文：在簡文補字方面，主要根據廖名春的說法，在簡6和簡47之間補入【必由六位，以任六職，以裕六德也。夫六（簡6）位、六職、六德、大者，以安】，此處「裕」有擴充之義。除此，在簡47之後和簡7之前，亦補入【之，安民、修身，求之可得也。不】。但也有學者不主張在簡文當中補入太多文字，主要的原因是無法確定簡文原本是否有這層意思。

(二) 第二部份〔簡7後〕~〔簡10〕~補1簡~〔簡1前〕

主旨：第二部份提出夫婦、父子、君臣等三組相對關係。

內容：自有生民以來，有夫婦所以有父子，有父子然後有君臣，因此以夫、婦；父、子；君、臣爲六位，而其中夫爲率人者，婦爲從人者；父爲教者，子爲學者；君爲使人者，臣爲事人者。而如果不能夠奉行夫婦、父子、君臣的人道，即使是堯也不能夠得天下。

(三) 第三部份〔簡1後〕~〔簡5前〕

主旨：第三部分進一步解釋六德爲何。

內容：進一步解釋聖、智、仁、義、忠、信爲六德。作禮樂、制刑法，以此教民使之有所歸向，除了聖智者沒有人能夠做到。使父子有親，使大臣之間和諧相處，平息四方鄰國的紛爭，除了仁義者沒有人能夠做到。聚人民、任土地，使人民養生送死皆不匱乏，除了忠信者沒有誰能夠做到。

釋文：簡3中「教此民尔」之「民尔」，根據陳偉之說解釋爲「民黎」，即黎民百姓之義。簡5「生死之甬」其義爲要使百姓養生送死皆無遺憾。

(四) 第四部份〔簡5後〕~〔補殘簡24〕~〔簡11〕~〔簡48〕

主旨：第四部分則由男女有別演繹到夫婦有義，由此確立人倫關係。

內容：夫婦是五倫的基礎，有夫婦然後有父子，其餘人倫關係皆因此而確立，因此必須端正夫婦之職分，而若要使夫婦能各行其職、和諧相處，則首先要使男女有別，使男女都能就其社會分工之不同而各有歸向。

釋文：在簡5後補入【裕六德也。人有裕六德者】。簡5「君子不卡如道」，「卡」即辨，有分別之義。

（五）第五部份〔簡 12〕~〔簡 24 前〕~〔簡 24 後〕~〔簡 26 前〕

主旨：第五部分對聖、智、仁、義、忠、信等六德作細部說明。

內容：六德是六位擔任六職所表現出來的六種德性。爲人君者以義爲其德，必須以材任事，根據每人的能力給予俸祿，使之養生送死皆無憾。爲人臣者以忠爲德，即使君臣之間並無血緣關係，但因爲君能以義使臣，故爲人臣者須不畏艱難報效君王，即使爲害性命也在所不惜。爲人夫者以智爲德，知可爲、知不可爲、知可行、知不可行，因能以智率人而受到讚賞。爲人婦者以信爲德，能夠終身不改其操守，丈夫死後仍能不變其志。爲人父者以聖爲德，要能對子女進行養育和教誨，而爲人子者以仁爲德，以親親爲上。若能使六者各行其道，則獄訟不起。孔子即非常注重有關獄訟的問題，曾說「聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎！」認爲使獄訟不起，是施政者極重要的工作。

（六）第六部份〔簡 26 後〕~〔簡 33 前〕

主旨：第六部分則運用喪服制度來解釋人倫關係的親疏遠近。

內容：仁，內也；義，外也。而禮樂是貫通內外天道的方法。以父、子、夫爲內，君、臣、婦爲外。就喪服制度而言，爲父絕君而不爲君絕父，爲昆弟絕妻而不爲妻絕昆弟，爲宗族（殺、離、麗）朋友而不爲朋友（殺、離、麗）宗族，門內之治恩弇義，門外之治義斬恩，以血緣關係爲判斷親屬之間親疏遠近的標準。以服制度中最複雜的「兼服」狀況，來解釋人倫關係之親疏遠近。由於「兼服」必須同時考慮親親與尊尊最重要的服喪原則，從「絕」與「繼」交錯進行的服喪狀況下，說明儒家講求親親與尊尊應該兼備的人倫關係。

（七）第七部份〔簡 33 後〕~〔簡 38 前〕

主旨：第七部分則言若能使夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣六者各行其職，則人倫和諧，獄訟不起；倘若不然，則形成夫不夫、婦不婦、父不父、子不子、君不君、臣不臣之負面狀況。

內容：首先點出男女辨生、父子親生、君臣義生，強調男女有別、父子有親、君臣有義，更進一步點出父聖、子仁、君義、臣忠、夫智、婦信等六位在六職上所應具備的德行。接著說明父子、君臣、夫婦這三組相對的人倫關係間，其所應具有的德行具有聖生仁，義使忠，智率信的關係。若能使夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣六者各行其職，則獄訟不起。反之，若夫不夫、婦不婦、父不父、子不子、君不君、臣不臣，則一切昏瞶之事皆由此而生。

（八）第八部份〔簡 38 後〕~〔簡 44 前〕

主旨：第八部分強調君子要能知其本，要能守其壹，強調孝悌是一切的根本。

內容：孝悌爲一切德性之根本，是故先王教民以孝悌爲始，強調君子要能知其本，守其壹，論語中亦有：「孝悌也者，其爲仁之本與？」的說法，可和此處以孝悌爲一切德行之根本的說法互相參照。男女不辨會導致父子不親，父子不親，君臣

之間也很難以義相待。因此君子必須明白人倫的重要性，然後可以上通天道下理其情，可以斷獄訟，可以此教化人民。

（九）第九部份〔簡44後〕～〔簡46〕

主旨：第九部分總結全篇。

內容：男女有別、父子有親、君臣有義是君子立身處世之三大原則，由六職所處之六位若能符合其相應的德行，則能君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦六者各行其道，因此強調六德是君子從生到死皆要努力實踐的目標。

至於最末簡，則因其內容與〈六德〉中所討論之內容較無直接關係，故未將其納入與其他簡文一起編連。根據整理者的說法，因不知此簡當屬何篇，因此暫附於篇末，有學者認為此簡與〈尊德義〉一篇有關。

另外，關於〈六德〉一篇之命名，學者間有不同的看法。李零以為這篇是講儒家以道德倫常的標準來講選賢任能之道，主要在討論六位，以及與六位相配的六職、六德，因此此篇的篇名應改為〈六位〉較為合適。廖名春則以為，如果從內容上考慮，也可以將篇名改為〈求人道〉。

問題與討論：

林碧玲老師提問：簡文中談論到六德、六位時有關「多」的體例並不相同。

林素英老師回答：六德當中對於六德、六位中有關「多」的描述，在句法形式和結構上多有不同。如「……謂之君，以義使人多。義者，君德也。」、「……謂之臣，以忠事人多。忠者，臣德也。」、「……謂之夫，以智率人多。智也者，夫德也。」、「……謂之婦，以信從人多也。信也者，婦德也。」、「……謂之聖，聖也者，父德也。」、「……謂之義……謂之孝……謂之仁。仁者，子德也。」前四者的句法形式十分整齊，而後面兩種較為不同，關於六德的體例，已有學者在文章中詳細的說明，沈培也先後有專文詳細說明，有興趣者可以取來參考。

佐藤將之老師提問：成之聞之、尊德義、性自命出、六德這幾篇的思想有何不同？六德中以孝為子德，又以孝為達成六德的核心方法，是什麼原因？

林素英老師回答：郭店簡中這四篇的思想，彼此的關係非常密切，因此陳偉即將此篇的內容重新排列組合。當然，在上博一公佈後，由於〈性自命出〉與〈性情論〉之同時出現在戰國簡文當中，雖然排序有些差異，然而彼此之內容幾乎重同，說明郭店簡中的〈性自命出〉無法與其它三篇一起重作打散揉合之事。雖然有學者建議陳偉先生不妨嘗試將〈成之聞之〉、〈尊德義〉與〈六德〉三篇重新打散揉合且再行分章，不過也有學者認為該三篇存在明顯的差異情況，並不宜作大幅度的「跨篇」重新編聯。此三篇中，〈六德〉和〈成之聞之〉兩篇之關係尤其密切，前者側重宗族倫理，因此六位之排序以夫婦開始，後者則偏重施政倫理，因

此以君臣開始。正因為〈六德〉旨在論述宗族倫理，故而第八部份即提出「以孝為本」的重要概念，且要求努力貫徹實踐。

## 99 年 10 月份研讀活動紀錄

計畫名稱：簡帛資料文哲研讀會

時間：99 年 10 月 16 號下午 2 時~6 時 30 分

地點：國立臺灣師範大學勤大樓 6 樓專題討論室

主持人：林素英（臺師大國文系專任教授）

研讀總次序	研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
4	99.10.16 14:00~15:30	黃麗娟 (臺師大國文系助理教授)	〈平王與王子木〉	〈平王與王子木〉
5	99.10.16 15:30~17:00	郭梨華 (東吳大學哲學系教授)	〈成之聞之〉	〈成之聞之〉
6	99.10.16 17:00~18:30	邱德修 (靜宜大學中文系教授)	〈容成氏〉	從上博簡〈容成氏〉談起

摘要紀錄：

第四場：黃麗娟老師 講題：〈平王與王子木〉

### 一、簡次編連

#### 1、智字的問題

由於簡 1 之「智」字與第二個字之間還有二至三個字的空白，學者對於這個現象多有討論。有學者以為「智」即為此篇之篇題，但楚簡之中很少有題目會寫在第一簡之首，因此較不可能。另外，整理者以為「智」乃是上一篇之末字，何有祖將上一篇〈平王問鄭壽〉的最後一個字釋為「弗」，和此篇第一字則合成「弗智」一詞，則可知上篇第六簡鄭壽回答平王：「臣弗知。」

#### 2、編連問題

全篇共有五簡，但若是按照整理者之編連方式，在第二簡則會遇到前無人問，確有人答的問題。凡國棟認為 2、3、4 簡可以連讀，而 5 簡應該調整到第 1

簡與第2簡的中間，讓第2簡的答語看起來有前文。除了以邏輯來重新排列簡序外，也可以將此篇與傳世文獻《說苑·辨物》、《左傳·莊公十九年》互相比較。竹簡和《說苑》的記載，只有莊王取譬和此篇不同，但其作用皆是言莊公能見微知著，來對比王子建連小事之因果皆無法知曉，更何況是治國之大道。

## 二、暑飢於豨窺

「暑」從日，「暑食」不成詞，故有學者將暑釋為「曙」，亦即早晨用餐，「曙」也有明亮義，故也可解釋為在天明時用餐，但在古典文獻中並無「曙食」之詞，而僅有「朝食」。周鳳五認為「暑食」即「饑食」，餽食於人。而若以「暑，飢於豨窺」斷句，則不必要將「暑食」看成一個詞彙。張崇禮釋「豨窺」為「黠廋」，「廋」有隱匿義。何有祖釋為「豨蒐」，「蒐」為打獵。周鳳五以「豨窺」為「黠幕」。幕是古代軍事或政治首領在野外所搭建的臨時處所，其上飾以動物毛皮，此說為佳。

## 三、城公旃虬，聖於壽中

陳偉釋「旃」為「幹」，二字皆屬古韻元部，根據《說苑·辨物》之記載，可知城公旃即成公乾。「虬」字，李家浩以為從「虬」聲，讀作「藕」；周鳳五以為「拜」字之訛，相近的字形又見上博四《曹沫之陣》，但在《曹沫之陣》中讀作「拔」，而本篇讀作「拜」。就簡文之意義來看，周鳳五之說較為合理。

## 四、迺河澮之行：

凡國棟將「澮」釋為澮，通邕，指四周有水的沼澤地。河澮，則指由河水形成的沼澤，通常旁邊有水鳥飛來飛去。陳偉舉《韓非子·喻老》及《左傳·宣公十二年》楚莊王勝晉於河雍之間，即邕，以證此說法。

## 五、盥盞不覓，王曰盥不盥：

「盥盞不覓」，整理者以為讀作「盥盞不爨」即盤中所盛之肉醬不炊。張崇禮將「盥」釋為「醋」，陳偉認為此字應讀作「酪」，指醋。「盞」，從采從皿，陳偉釋為「菜」。「覓」，單育辰釋為酸，文義則更為顯豁。故全句之意思為：醋菜不酸，是由於甕不蓋。將結果放置在原因之前的句法，亦見於《說苑·辨物》篇中，巷弄看起來有污泥，是由於排水溝沒有疏濬好。

## 六、王子不得君，楚邦或不得：

整理者將此句讀為「王子不得君楚，邦國不得」。單育辰以為「不得君楚」、「邦國不得」語義重複，而「邦國不得」下也有語意未完的感覺，故採沈培之說，以為此簡並非本篇最末簡，而最末簡以亡佚。對照《左傳·哀公十六年》王子建之事蹟，4簡應釋為「王子不知麻，王子不得君楚邦，或不得」，後應有「其死」二字。周鳳五以為此句應為「王子不得君，楚邦或不得」。



## 七、寫作時間背景

此篇和《說苑·辨物》內容大致相似，故可能為《說苑》之前篇底本，企圖為太子建的失仕找出原因。太子建後來逃到宋，又聯合晉，想要以此得君位，卻因兩國過於弱小而失敗，故可能是一種後設的寫法，寫太子建注定得死的命運。

《說苑》及簡文中的太子建形象，皆在突顯莊王的精明能幹和太子建的愚笨，和《左傳》中太子建為可憐人角色明顯不同，故這種寫法可能是寫於太子建被殺之後，企圖對太子建之死因找出原因。

## 八、問題與討論

郭靜云老師提問：〈平王問鄭壽〉和〈平王與王子木〉兩篇既有學者以為兩篇為同一篇，兩篇之文字俗體是否一致？「寔」字下從火，有沒有可能為「兆」？黃麗娟老師回答：兩篇的文字是一致的。將「寔」之下之「火」，直接理解為「草」字有些牽強，而此字也非竹簡中的「兆」字。而將「寔」字理解為「菟」，目前雖無定論，但為較為可信的說法，目前對這個字的解釋仍有爭議。

### 第五場：郭梨華老師 講題：〈成之聞之〉

陳偉認為〈六德〉、〈尊德義〉、〈成之聞之〉、〈性自命出〉這幾篇關係密切，最先將之打散重新編連，但後來上博簡〈性自命出〉公佈後，〈性之命出〉為獨立的一篇，打散這種作法可能過為牽強。很多學者認為〈六德〉和〈成之聞之〉兩篇可能為一篇，是因為〈成之聞之〉篇尾論及和六位有關的問題。另外，也有學者以為〈成之聞之〉一篇可分為兩篇，如曹峰即分為兩篇，以君子之為教為篇首。學者對於這些編連方式皆無一致定論。這裡所採取的編連方式和周鳳五大致相同，將整篇分為九個部分。

### 一、簡 31~簡 33 前半

首句以上天降倫常大道以治理人倫關係，制定君臣之義，標舉父子親情，分別夫婦職位之社會差異。並以德行分君子和小人，小人不依照天常違逆大道，君子則能依順人倫以順天德。此部份提出小人、君子之詞彙，並說明兩者的分別在於是否依存人倫天德，釋讀之時應將此處對君子、小人之定義縱觀全篇，或是僅止為此處，則要再討論。歷來學者以為此篇出於尚書，或是為尚書中一個章節，故對於「余之宅天心」之解釋多有討論，此處應理解為人的行為必須依照人倫中對君臣、父子、夫婦之規範，而這些作為皆寄託、寄居於天心，皆是上天所降生於人之天常大道。此處有此和彼的區隔，在經驗當中所重視之此，其根源則為彼。

### 二、簡 33 後半~簡 36

第二部分主要在討論謙讓的重要性，君子能互相謙讓，而小人則以言語互相爭吵、大聲較量。其中學者對於「小人不逞人於刃，君子不逞人於豐」有較多討

論。一般以為「刃」字當釋讀為「恩」，整句的意思為：小人不要求別人盡恩情，君子不要求別人盡禮義。但若是以現實情況來考量，小人應該要要求別人盡恩情，此處光依從白話解釋顯然有所不足。

### 三、簡 4~簡 11 前半

第三部分主要言君子之教，討論在位者與人民的關係，這裡所言之君子，顯然與前所言有德之君子不同。很多學者以此為篇首，但嚴格來說各段落彼此之間並沒有邏輯性的聯繫。君子教化人民，若不以浸潤之教教化百姓，則百姓則無法受到感化。因此君子不能只重言詞而無身教，若如此百姓則不會跟隨其教化。刑法和戰爭的產生，皆是因在上位者無德不重身教所致。因此為政者須反求諸己，推求其本。但若是從政治體制而論，則不會發生這種情形。就制度層面而言，若民不從則有相應之刑法來處罰，民即使不從也只能是心不從。儒家道德教化說雖有其諄諄教誨的美意，但其實和現實有所距離。

### 四、簡 11 後半~簡 15 前半

第四部份言君子重視言詞。此處承接簡 10，根據裘錫圭於簡 11 補為「是故君子之於言也」，君子對於言詞，應以窮源反本為貴。簡文舉建築城池與農夫耕田為例，建築城邑若不注重根本則難以堅固，而農夫若不努力耕作則糧不足。簡 13 之「成言」依廖明春之解釋為春秋之陳辭，應解為約定之言。因此為政者之言詞應有所本，若是不從其本，即使是強者也不能得天下。

### 五、簡 15 後半~簡 20

第五部分主要在討論君子推己及人之行與報復思想。人民可以被為政者所引導，但為政者卻不能以禁制的方式來限制人民的行為。故君子與民有同，而不貴難得之物。「比次」有兩種說法：一是龐樸之按部就班，上位者智而能按部就班，二是裘錫圭、陳偉之比次說，表有智慧者能盡心輔佐不如自己的人。「福而貧賤」現據裘錫圭作「富而分賤」，劉樂賢釋「賤」為「錢」，其義為富有的人將財物分給窮困的人，即廖明春所謂富而分貧，但亦有學者解釋為富有而能保持低賤的身份，此說不符合現實狀況故不採納。「民必因此厚也以復之」中「復」解釋為「報復」，言為政者若不依此道而行，人民便會有所報復。因此君子須推己及人、己立立人。

### 六、簡 29~簡 30、簡 1~簡 3、簡 24~簡 26 前半

第六部分說明為政者需反求諸己、取信於民。由第五部分承接到第六部分有些牽強，故有學者將此段往前移。〈君奭〉為《尚書》之篇章，簡文舉周公指責君奭不能與眾人合作，故「道不悅之詞」。簡文表明古之為政者之身教重於言詞，君子若能反求諸己做到身教，則人民就會跟從，故為政者之德應形於中、發於外，以德立民，敬慎以守，與民齊德而能上下一心。

## 七、簡 26 後半~簡 28

第七部分言聖人之性與中人之性之區別。聖人之性和中人之性在初生時性相近，聖人入學「及於儒」而受六藝之教而和一般人有所差別。但「聖人不可莫也」，「莫」即「慕」有羨慕之義，聖人之境界是一般人無法達到的。簡 26「節於而」，裘錫圭認為「於」之下「而」字為綴字，周鳳五則以為此句當讀為「其生而為有非之，節於而也」，「非」有分別、區別之義，劉信芳以為「節於而」，當釋為「及於儒」，李學勤贊同此說，指入學受六藝之教。聖人之性和中人之性在初生之時雖無太大區別，之後在相同環境中接受教育，從此聖人和中人便有所區別。儒家思想應是讓每個人經過後天的修養皆可以達到聖人的境界，和此處之說相互盾。

## 八、簡 22、簡 23、簡 21

第八部分勉人「疾之」，重在努力實踐。對於簡文所言之德行修養應立刻實踐，有了過錯要立刻矯正改進。

## 九、簡 37~簡 40

第九部分言聖人之德能慎求於己，而能順天德。有學者將此段置於第一部分之後，但簡 40 後有結束符號，可據此定為全篇最末。此段言君子之道可近求而可遠遺，和前所言「宅於天心」互相呼應。

## 十、問題與討論

佐藤將之老師提問：簡 33 和簡 34「小人不逞人於刃，君子不逞人於禮」之「刃」可否解釋為武器，小人面對武力便會知所節制，而禮不下庶人，故只有君子受禮之約束。

郭梨華老師回答：目前所有研究者無人將「刃」讀為四聲，大部分讀為二聲，或是通假為「恩」，但不知道哪種最適當。只是照字面翻譯為小人不要求別人盡恩情，君子不要求別人盡禮義，似乎不太通順。

黃麗娟老師發言：「逞」有追勝之義。「於」，在。整句意為：百姓受到武器的約束，而君子受到禮的約束，故能遵守分際，不在生死關頭逞強鬥勝。

景蜀慧老師發言：《論語》：「君子求諸己」，君子能夠自我約束，不追求和別人一較長短，而「小人求諸人」，小人或一般人因為內心無定性，因此會有比較之心。

王志楣老師發言：孔子之理想非聖人而是君子，所謂的聖人是稱古代聖人。所謂君子指受過教育者，小人指未受過教育者，因此所謂君子的稱呼並不只限於有德者，在討論的時候不應過度窄化君子和小人的定義，不純然以道德修養的有無來

劃定君子跟小人。

郭梨華老師總結：君子和小人不僅是就位階來區分，也就道德之有無來區分，最大的問題還在於「禮」究竟相應於「刃」或是「恩」。

林碧玲老師於會後提供之補充意見：

(一) 釋簡 34-35 之「小人不經人於刃，君子不經人於豐。」

第一解，文本作：「小人不經(逞)人於刃(恩)，君子不經(逞)人於豐(禮)。」語譯為：「在下位的小人不在施惠上逞能爭勝，在上位的君子不在行禮上逞能爭勝。」《論語·里仁》載——子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」渴求在上者施惠是在下位者的心思，因此小人不在施惠逞能爭勝。《論語·衛靈公》又載——子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」行禮是在上位者的本分，因此無所謂逞能。

第二解，文本作：「小人不經人於刃，君子不經人於豐(禮)。」語譯為：「在下位的小人不在細務表現上怠慢，在上位的君子不在謙讓行禮上怠慢。」經為繹的異體字(教育部異體字字典)。繹，緩之意。《說文》：「繹之言挺也，挺有緩義。」可理解為「怠慢」。「刃」，《說文》：「刀鑿也。」段注：「鑿，各本作堅，今正。刀部曰：剗(剗)，刀劍刃也。金部曰：鑿，剗也。」剗為剗之異體字，《玉篇·刀部》：「剗，鋒也。」《說文》：「鋒，兵耑也。」段注：「兵，械也。耑，物初生之題，引申為凡物之顛與末。」鋒可泛指器物的尖端部分，因此「刃」字在此可引申指「細務表現」。《論語·衛靈公》載——子曰：「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。」而禮本有讓意，《論語·里仁》載——子曰：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」

以上二解，考慮此二句之前有「居子衽席之上，讓而授幼；朝廷之位，讓而處賤；所宅不遠矣」，之後有「津梁爭舟，其先也不若其後也」，皆在言讓，因而以為此二句在論「讓」與「先」之宜，且「刃」以本字解釋亦能通順，故當以第二解為宜。

(二) 語譯簡 18-19「民必因此厚而復之」——「人民必然依照君子所優厚斂藏於己的程度而反擊、回報他。」

(三) 語譯簡 19「故君子所復不多，所求之不遠；察反諸己而可以知人。」

第一解：將「復」承上解釋為人民的反擊、報復，「不遠」依《中庸》「到不遠人」之意。語譯為「所以君子所遭受的人民之報復並不多，是因為所要求的不遠離於己身；確確實實的反過來要求自己，便可以知道民心的期望與趨向。」

第二解：將「復」解釋為《周易·復》「初九，不遠復」的「復」；離道不遠就回復正道。「察」釋為「省」。語譯為「所以君子所要回復正道的並不多，因為所要求的不遠離己身；反過來省察自己，便可以知道民心的期望與趨向。」

第六場：邱德修老師 講題：由上博簡〈容成氏〉談起

## 一、歷史層壘堆疊說

當春秋戰國之時，舊制度崩壞而新制度尚未建立，時賢之態度有三：一為擁護就制度者，二為批判或反對舊制度者，三為欲另立新制度替代舊制度者。時人發表其主張時，一方面言之成理，一方面又引述前人之重言。如孔子擁護周制，故常言文王、周公。墨子法夏，故抬出大禹以壓制成王、周公二人。孟子繼起，又抬出更古老的堯、舜以壓制墨子學派所推崇的大禹。老、莊之徒繼起，則又抬出堯、舜以前人物（如容成氏）以壓制堯、舜，影響所及至漢代司馬遷作《史記》仍溯源至〈五帝本紀〉。

在孟子時期，文王、周公為先王，周道為先王之法，而到了荀子之時，文王、周公變成後王，周道為後王之法。

## 二、二重證據法

民國十四年王國維任清華大學國學門導師，教授「古史新證」，首先提出二重證據法之說。研究中國古史，必須同時掌握紙上材料和地下材料，透過地下出土的材料來補正傳世文獻，亦可證明傳世文獻當中之部分內容全為真實，此為二重證據法。而古書中未得證明者，不可加以否定，而已得證明者，則須加以肯定。王國維列出紙上材料十種，分別為尚書、詩、易、五帝德及帝繫姓、春秋、左氏傳國語、世本、竹書紀年、戰國策及周秦諸子、史記。地下材料兩種，分別為甲骨文字和金文。

## 三、楚簡《容成氏》之作出的背景說明

### (一)

自孔子開遊說、講學之風後，將貴族獨享之知識與庶民百姓分享，其後講學之風日盛，如齊國稷下學宮、孟嘗君、信陵君等公子卿相，各養士數千人，但其中不乏雞鳴狗盜之輩。儒家提倡尚賢的結果，使得貴族階級逐漸衰弱，而士階級興起。此等智識階級好發不負責任之議論而不事生產，一般人民對於這種新貴族階級意欲加入，其不能加入者故生嫉惡之心，因而有老子：「不尚賢，使民不爭。」之針對時弊而產生的言論。

### (二)春秋戰國時代分三世說

馮友蘭從人類學及社會學的角度來觀察，此說雖不盡然恰當，但以此觀點看春秋戰國之歷史，則可互相發明。

- 1、春秋之初期，為貴族政治時期，其時即上世，親親而愛私之世。
- 2、及後，平民階級得勢，儒、墨皆主尊賢使能，其時即中世，是尚賢而悅仁之時。國君或國中之貴族，得賢者之輔佐削異己而定一尊，而賢者又以才智互爭高下，國君惡其行而後制裁之。
- 3、戰國之末期，即下世，貴貴而尊官之時。「立君者，使賢無用也。」此為尚賢之反動，戰國末期之現實政治，即依此趨勢發展。

其後秦始皇以法家之思想統一天下，儒、墨兩家思想逐漸融合。墨家思想並非消失，而是融合在儒家思想之中。

#### 四、尙賢論之落實－禪讓政治

##### (一) 尙賢論

藉孟子跟萬章之應答，言一個國家想要富國強兵則必須尊賢。貴貴、尊賢兩者雖一爲下敬上，一爲上待下，但其義一也，皆事之宜者，朋友爲人倫之一，所以輔仁，故天子能友匹夫，匹夫亦可與天子爲友，然因時人只知貴貴而不之尊賢，故孟子將之對舉。

##### (二) 禪讓說

禪讓之說爲尊賢之延伸。要如何讓君王尊賢，首先需提倡讓賢，而由君王自己做起。禪讓說中之政權轉移沒有血緣關係爲基礎，孟子舉堯、舜之事跡以告君王。

##### (三) 禪讓政治

由尊賢說到禪讓說，最終落實禪讓政治，但禪讓政治落實在燕國實際上是失敗的，這是理論和現實之間的落差。

#### 五、餘論－二重證據法對今日研究文史者之重要性

竹簡之研究屬於二重證據法的一環。王國維時所見之出土材料僅限於甲骨文字和商周金文，今日可見之材料益加豐富，故須善用二重證據法來研究。羅振玉之研究以說文推金文，以金文推甲骨文，突破了甲骨文之研究，今日可以說文中之古文字推漢簡，而可開研究之方便之門。

#### 六、問題與討論

黃麗娟老師提問：〈從政甲〉：「采賢於畎畝之中。」、〈容成氏〉：「從舜於畎畝之中。」兩者皆言禪讓，爲何一用「采」一用「從」？「采」字，何以釋作舜，若是解釋爲帝嚳是否可行？

邱德修老師回答：從，作動詞用，有跟蹤之義，指觀察他的行爲。「采」字，從允得聲，解釋爲舜並無不恰當之處。

王志楣老師提問：儒、墨兩家皆有尙賢之說，兩家的說法有何不同？其兩家對於人才之舉用有何不同之作法？儒家是否崇尚內舉不避親，墨家則只要有才接可舉用？另外，三國時期曹操唯才是舉的方式是否較接近墨家？

邱德修老師回答：儒家的尙賢是理想派，墨家的尙賢則爲實用派。墨家推崇兼愛，儒家則講究老吾老以及人之老，由近而遠由親到疏，有程度之分。三國時代爲戰爭時代，唯才是問而無道德可言。

郭梨華老師提問：就您的理解，儒家和墨家之思想有如此大的不同，儒墨兩家是如何融合成新儒家，是在哪一個時期融合？如果是在楚簡時期融合，為何在孟子當中仍然有批評墨家的言論？

邱德修老師回答：儒墨兩家在楚簡當中事實上已經開始融合，雖然兩家仍互相攻擊，但卻已慢慢開始融合。孟子需要領導者對其理論之支持，並要將自己的學說推行天下，勢必要突顯自己學說的價值而批評墨子的理論。

佐藤將之老師發言：郭店簡、上博簡之時代(容成氏、曹沫之陣)皆明確有兼愛思想，為何其出土之材料卻無墨子的門徒？

邱德修老師回答：儒家思想較浮上檯面，墨家思想主要在民間流傳，最後融合為一。儒、墨兩家互相攻訐，分別從內部壯大自己的思想體系，但在面對外在挑戰時互相結合以抵抗以新勢力竄起的法家，只是法家當時有秦始皇政權所加持，故能興盛一時。

黃麗娟老師提問：容成氏的書寫者究竟屬於哪一家之思想？

邱德修老師回答：容成氏之書寫者是儒墨兩家之徒，因其中之尚賢思想和禪讓政治皆無改變，即使儒、墨兩家所抬舉的古代人物不同，但其目的基本一致。

許淑婷同學提問：容成氏既是老莊之徒所抬出來的人物，而容成氏此篇又是以儒墨兩家之思想融合後書寫，是否以此互相攻擊？

邱德修老師回答：並非如此，將歷史人物抬出來的作法在當時十分普遍，即莊子所說之「重言」，並沒有特別的作用。

## 99 年 11 月份研讀活動紀錄

時間：99 年 11 月 6 號下午 2 時～6 時 30 分

地點：國立臺灣師範大學勤大樓 6 樓專題討論室

主持人：林素英（臺師大國文系專任教授）

研讀總次序	研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
7	99.11.6 14:00~15:30	謝君直 (南華大學 哲學系副教授)	馬王堆帛書《道原》	馬王堆帛書 《道原》
8	99.11.6 15:30~17:00	林碧玲 (華梵大學 助理教授)	《上博五·季庚子問於孔子》新編和結構分析	《上博五·季庚子問於孔子》新編和結構分析
9	99.11.6 17:00~18:30	林素清 (中研院史 語所研究員)	睡虎地秦簡《為吏之道》研究	睡虎地秦簡 《為吏之道》 研究

摘要紀錄：

### 第七場：謝君直老師 講題：馬王堆帛書《道原》

《道原》是對道的本體和功用進行探源。此篇屬於古佚書《黃帝四經》的第四篇，是戰國刑名之家所作，借重於老子，託之於黃帝，而以道、法為主，雜揉部分陰陽與儒家之作品，而重在刑名。全篇共分三部分：

第一部份論述道的特質，道的本體及宇宙生成。道具有形上性格，萬物皆由此而生，並作為其所以然之根據。宇宙開始之時一片通達，同於虛空，虛空同於一體，恆為一體而不改變，此等未有天地之狀態濕濕濛濛、明暗未分，神慎微小卻周遍充盈，精氣靜止而無光照。「虛」為道家學派之形容詞，是對道視之不見、無狀之狀的描繪之詞，萬物因道而生，百事因道而成，雖然人人皆用之、有之，卻不知其功用，不見其形狀，因此一方面呼應老子「道可道，非常道」之說法，一方面又講究其實踐之功能。

第二部分具體描述道之本體的價值性問題。道超乎物外，又內在物中，不能形、名，不可察測，故言上道甚高而不能觀察，甚深而不可測量，顯著之名不能稱謂它，廣大之狀不能形容它，單獨存在而不可匹敵，萬物皆不能指使之。道是



天地萬物之所以創生的根本原因，因此道的創生活動創造出宇宙萬物的價值，正應證老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的說法。

第三部分以聖人爲道的實踐者，說明道在人世之作用。道雖然無聲、無形，無可名狀又不可察測，但聖人卻可以察知一切現象界之根源的道，能施行此道，使天下歸服。道似不可感知，卻又可以感知，聖人能「通天地之精，通同而無間，周襲而不盈」，故能掌握道之功用，懂得以虛靜治國的道理。虛是就爲政者之修爲涵養，由於無欲無爲，故天下自正；靜是指居於下位的百姓心緒安寧，故而紛爭不起；虛與靜相輔相成，故道爲治理天下之規範。雖在經驗世界當中無法見其存在，但就其超越性之精神言，卻可以察測其所用。此段言道之實踐，是〈道原〉所以爲黃老文獻的關鍵所在。

〈道原〉一篇，其思想就本體論而言，可謂得之於老子、莊子；但就其治天下之觀點而言，卻爲黃老思想的文獻。黃老思想和老莊一系思想最大的不同在於援法入道，其思想的起源可能早於稷下道家。除此以外，黃老思想中尚雜揉諸子百家而納爲己用，可見是先有諸子百家之出，後有黃老學者將其內容加以整理，且納之黃老思想體系中，故其興起應於戰國末期。

## 第八場：林碧玲老師 講題：《上博五·季庚子問於孔子》新編和結

### 構分析

#### 一、簡序與分章

第一章：仁之以德—君子之大務 1+2+3+4+6+7

第二章：強權與仁政之辨

+8+21+22A+13+14+15A+9+10A+10B+12+15B+17+19+20+22B+11A+18B

第三章：結語—君子之治道+11B+18A+5+23

(第 16 簡除外)

#### 二、釋文與結構

(一) 仁之以德—君子之大務

1、簡 1+2 前。

孔子言「仁之以德」爲施政本務，爲季庚子與孔子的問答之一。

2、簡 2 後+3+4+6 前殘。

爲孔子與季庚子問答之二。孔子闡明「仁之以德」的修身功夫，並界定何謂「仁之以德」。整理者將「執民之中」釋爲「執行中庸之道」，但此處應釋爲：君子位居人民之上，應秉持人們至正無偏的本性，來對百姓施行教化。「備言」，盡言，指過度賣弄言辭。

### 3、簡 6 後+7。

爲季庚子與孔子的問答之三。孔子闡明仁之以德的禮樂教化。《詩》以彰君子之志，《書》以著君子之德，《詩》、《書》皆就其教而言，非《詩》、《書》本身。君子能深入通達《詩》、《書》之教，則百姓隨之，以達到風行草偃之效。

#### (二) 強權與仁政之辨

##### 1、簡 8+21+22A+13+14 前。

爲季庚子與孔子的問答之四，內容爲葛烈今之強權思想以及孔子對強權思想之評論。葛烈今以「君子不可以不強，不強則不立」告訴季庚子，認爲治理國家的方法在於威權。

##### 2、簡 15A+9+10A+10B+12+15B+17+19+20+22B+11A+18B。

爲季庚子與孔子的問答之五。孔子引臧文仲之言「君子強則遺，威則民不導，鹵則失眾，猛則無親，好刑則不祥，好殺則作亂」，批評強權嚴政將導致民不服的惡果，然後闡明爲政以德的仁政之道，在於根據先人創作的禮樂制度，因循舊典並發光大、舉用賢才、不專權獨斷、不隨意誣陷別人、不指責別人的短處、不使慾望滋長、不巧言辯駁自己的過錯。如此夙興夜寐以自敬其德，則能收民服之效，可謂緊密呼應「仁之以德」的說法。

#### (三) 結語—君子之治道

##### 簡 11B+18A+5+23。

爲季庚子與孔子問答之六。孔子總結仁政之效以勸慰季庚子，君子能敬成其德則國家穩固、百姓歸順，因此君子爲政當以德爲尊。

### 三、問題討論

佐藤將之老師提問：《論語》各篇分章獨立，其形式爲孔子與弟子之間的問答語錄，而〈季庚子問於孔子〉一篇，經整理後，似乎不同於《論語》各篇分章獨立的語錄體形式，而應視爲一完整之政論，而可見其通篇之哲學內涵。

林碧玲老師回答：雖然此篇所包含孔子和季庚子問答共有六次，但爲呈顯通篇之哲學意涵，因此將簡文分爲三大段，第一段言仁之以德爲君子之大務，第二段言強權與仁政之辨，第三段則總結全篇強調君子之治道。

郭梨華老師提問：簡 23 中「𠄎」爲何字？「邦平而民擾」之「擾」該如何訓釋？簡 21「畏威而民然」之「然」是否應釋爲如此，而並無服從之義？

林素清老師回答：「𠄎」字尙無人隸定，故無法得知爲哪個字。根據反訓（相反爲訓）的原則，「擾」可釋爲「治」。另外，簡 18 之「而有劬心，能爲鬼」之「鬼」，就字形與句意而言，可能不適合釋爲「鬼」，可能還是根據原整理者將其釋爲「視」，具有「察」之義較佳。

林碧玲老師回答：「然」字可作動詞，有贊同之義。由贊同之義引申出服從之義。

## 第九場：林素清老師 講題：睡虎地秦簡〈為吏之道〉研究

### 一、竹簡形制

1975年12月於湖北雲夢睡虎地出土，墓主是一名名叫喜的官吏，葬於秦始皇三十年。全篇共51簡，簡長27.5公分，分上下五欄，從右到左逐欄書寫，在每欄各行文字上方多能看見以鋒刃畫出之橫線，可見是事先將竹簡編好，再將文字寫上。第五欄末附抄兩條魏國法律及和幾段格言性質的文字，故以「為吏之道」命名似乎不夠周延。

### 二、分章

黃盛章曾根據全篇中心思想、文句格式和前後文呼應情形，將全文分為六段。這種分段法是根據內容所分，而事實上並非所有段落內容皆和為吏之道有關。蔣義斌則以簡文前端「·」符號為分段點，將全文分為九段。但第九段和第二段前卻未見「·」符號，第五段「不時怒」之後，文字又被完全忽略。張永成亦將全篇分為九段，區分一至六段的正文與七至九段附文兩個部分，但這種分法除非調換簡序，否則難以讀通。徐富昌將兩段魏律分開，共分成十個段落，基本上和張永成之說相同。林素清老師根據整理者的簡序，參照「·」符號、內容性質、文章文體、押韻現象等線索，將第一欄至第四欄的簡文分為八章。至於第五欄的抄寫字跡和內容，則明顯與前四欄有別，也和為吏之道的主題無關。故將第五欄單獨分出，當成附錄，暫不討論其內容。

### 三、各章內容概述

#### (一)「為吏之道」章（一壹至二三壹）

此段文字以四言為主，有韻，書寫在第一欄簡一到簡二三之處。除了首句為「凡」字加四言、第二句「必」字加四言，及第十一句「毋」加四言等三處屬於五言之外，其餘皆是整齊的四言格式，內容為吏者的政治原則和道德規範，闡明為官者的基本態度。

#### (二)「中不方，名不章」章（二四壹至五貳）

此段屬於雜言體，以三言和四言為主，少數為五言，有韻，易於誦讀。內容敘述為吏者應有的品德以及求福遠禍的準則，但又泛言君子之德、做人的道理。其中「審耳口目，十耳當一目」句，夾在敘述喜怒智愚等德行，及謹言慎行等字句之間，則略顯突兀。至於「中不方，名不章；外不圓」句，和《說苑·談叢》相比，則少了「禍之門」等文。此一現象，整理者以為下有脫漏，學者也多以為是抄手抄漏。

(三)「吏有五善」章(六貳至一二貳)

此段亦以四言爲主，有韻。敘述五種爲吏之善，分別爲忠信敬上、清廉毋謗、舉事審當、喜爲善行、恭敬多讓，如五者能並行，則可以得到賞識。「恭敬多讓」，和《禮記·曲禮》：「君子恭敬、撝節，退讓以明禮」義近。此段文字又見於岳麓書院所藏《爲吏治官與黔首》，兩段文字中僅有「中/忠」、「毋謗/无旁」、「大賞/天當」等處有些微差異，其他大致相同。

(四)「吏有五失」章(一三貳至三二貳)

全段多有韻，內容包括三組描述惡吏的行爲各五種，前兩組文字純敘述，第三組則加入其行爲有失可能導致的嚴重後果。每項敘述各書寫於一個分欄內，各簡每欄文字不一，有四字、五字、六字、八字、十字不等，尤其第三組夾敘夾議之形式，和文章加注之形式類似。《爲吏治官與黔首》中亦有相近內容，只不過作「五失」爲「五過」，和多出「五者畢至，是謂過主」二句八字，其餘僅在文字上有些微差異。另外，《爲吏治官與黔首》中，亦有內容未見於睡虎地秦簡《爲吏之道》中。

(五)「戒之戒之」章(三三貳至四九貳)

此段文字爲雜言體，先由四句「某之某之」開始，然後加入敘述文字，形式和歌謠相近。就內容而言，還包括做人的基本道理，性質超出爲吏之道。整理者在第四句後補上一個重文符號，又於第五句補入「不」字。但關於此處補字的問題，學者根據《說苑·談叢》、上博館藏《彭祖》以及《爲吏治官與黔首》，證明不須多補「不」字。又整理者讀「鬼」爲「懷」，但根據《爲吏治官與黔首》應作「惠」。整段句意與《禮記·大學》：「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」相近。

(六)「除害興利」章(五〇貳至四六參)

整段爲四言體，其文體、性質、內容與早期字書《倉頡篇》十分類似，有學者據此指出秦簡《爲吏之道》爲秦代宦學識字教材。至於第五句是否補入「毋罪」，學者另有不同看法。

(七)「處如齋」章(四七參至四三肆)

此段大部分以四言爲主，除了第十四簡四欄只有「治則」二字，以及前四句和第四二簡四欄爲三言，其餘皆爲四言體。此段文字又見於湖北省荊州鎮鄧北村王家台 15 號秦墓竹簡「政事之常」篇。

(八)「長不行，死毋名」章(四四肆至五〇肆)

整理者在四九肆補入「之」字，在五〇肆補入「慎之」，認爲這些地方原來脫漏了重文號，因此依文例補入。但白於藍認爲此處應讀爲「戒戒之言不可追」，

思思之謀不可遺，慎慎之貨不可歸」即可。但若據《爲吏治官與黔首》簡 924、1588，則其說法有待商榷。

以上爲四欄簡文全部，第五欄起文字較多，內容形式有異於前。

#### (九) 成相辭

第一至十五爲八首成相辭，以「·」與前段文字分隔，有治人、戾人等內容，皆以歌謠形式敘述治事之準則，爲文所勸諫的對象似乎高於前四欄所言之吏，較接近上博簡《從政》、《相邦之道》，而與《爲吏之道》性質有異。

#### (十) 魏律兩種

第十六至二一、二二至二八爲魏律兩種，起始有「·」符號，可能是簡文後空白，抄手隨手抄錄，與《爲吏之道》關係不大。

#### (十一) 諺語雜抄

第二九至三七，共抄錄三段格言，說明慎言和的道理。其內容與《爲吏之道》並不相關。

### 四、睡虎地秦簡《爲吏之道》與王家台秦簡《政事之常》的比較研究

《政事之常》簡文尚未完全發表，也未能見到圖版。根據王明欽的說法，其簡長約 34.5 釐米，文字爲秦隸，以圖表形式出現。在圖表正中間，即以正反兩方向書寫「圓以生方」、「政事之常」兩遍，故可視爲全篇主題及中心思想。其正文分三圈書寫，內圈與睡虎地秦簡《爲吏之道》之「處如資，言如盟」至「不時怒民將姚去」一段相同，但文字及簡序有異，而另外兩圈是對這段文字的解釋。王明欽認爲《政事之常》的出土，對理解《爲吏之道》的內容和秦代政治思想有重要的意義。

### 五、《政事之常》簡文有助於睡虎地《爲吏之道》簡序的重編

王家台簡作「圪修城固，民心乃殷，不時而怒，民將逃去，百事既成，民心乃寧，〔既無〕後憂，從正之經」，而睡虎地簡則作「圪修城固，民心乃寧，百事既成，民心既寧，即毋後憂，從正之經，不時怒，民將姚去」。兩段文字基本上內容一致，只是簡序有別，從文義上看，則《政事之常》之簡序爲佳，故據此將《爲吏之道》四二、四三簡移至三六、三七簡之後。

### 六、問題討論

郭靜云老師提問：第五欄的內容有沒有可能做爲前四欄內容之傳？

林素清老師回答：第五欄的內容爲成相辭、法律條文和格言，明顯和《爲吏之道》無關，故無此可能。由於簡文出土時全篇本無名稱，整理者就墓主的身分將此篇

命名為《為吏之道》，然而第五欄的內容極為龐雜，可能只是墓主將其需要的文章抄錄在一起，以節省竹簡。

林碧玲老師提問：圖版《政事之常》之竹簡形制大略為何？

林素清老師回答：竹簡的寬度通常不超過一公分，剛出土時竹簡散亂，後經整理者重新編排後，則如圖所見，就其形制推測，應是先將竹簡編連後，再將內容寫上。

周美華老師提問：「除害興利」章為何和《倉頡篇》相近，因為居延漢簡當中亦有很多宦學識字教材？另外竹簡中的鉤式符號是否一定做為斷句之用？

林素清老師回答：《倉頡篇》本為識字教材，學者只是舉此例以說明《為吏之道》亦是宦學教材。竹簡當中的符號有很多作用，可能是抄寫人寫上，也可能是整理者寫上。符號的作用是慢慢形成的，大致在秦簡之時逐漸發展，到了漢簡時則已固定，除非是很特殊的文件，否則竹簡符號的使用已有一定原則。

## 99 年 12 月份研讀活動紀錄

時間：99 年 12 月 1 號下午 2 時～6 時 30 分

地點：國立臺灣師範大學勤大樓 6 樓專題討論室

主持人：林素英（臺師大國文系專任教授）

研讀總次序	研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
10	99.12.11 14:00~15:30	青山大介 (南榮技術學院助理教授)	張家山漢墓竹簡《蓋廬》	張家山漢墓竹簡《蓋廬》
11	99.12.11 15:30~17:00	江秋貞 (基隆成功國中教師)	〈武王踐阼〉	《上博七·武王踐阼》簡 7 「爲機」考
12	99.12.11 17:00~18:30	陳麗桂 (台灣師範大學國文系教授)	〈凡物流形〉	〈凡物流形〉

摘要紀錄：

**第十場：青山大介老師 講題：張家山漢墓竹簡《蓋廬》**

### 一、全篇介紹

《蓋廬》全篇形式為闔閭和伍子胥的問答，其成書年代上限當在西元前 515 年(闔閭即位)，下限當在西元前 180 年左右。全篇最後一簡背面有「蓋廬」二字，故以此名篇。全篇雖以《蓋廬》為書名，但其內容卻是伍子胥之兵學思想，除兵陰陽家思想以外，兼有儒家、黃老思想的內容。劭鴻推測《蓋廬》可能為雜家的《伍子胥》。

《蓋廬》根據內容可分為九個部份。第一部份討論統治天下的方針；第二、四、五部分為陰陽五行的基本理論與兵陰陽家的思想。第三部份根據陰陽五行的理論來探討有效的布陣方法；第六、七部份為觀察敵情與發動攻擊的方式，此部分與兵法與陰陽理論沒有關係，卻和兵技巧家理論相同。第八、九部分為義兵思想的表現。本篇介紹第一到第五部分。

## 二、第一部分

篇首以闔閭向伍子胥問何謂治理天下之道作為開頭。竹簡中所言之「申胥」即是「伍子胥」，伍子胥的名字屢次出現在文獻當中，如《國語》、《呂氏春秋》、郭店楚簡〈窮達以時〉、上博楚簡〈鬼神之神〉中更稱伍子胥為「天下之聖人」，可以得知，戰國時人對伍子胥有極高的評價。

伍子胥對於吳王所提問之「治民之道」、「使民之方」、「循天之則」、「行地之德」、「用兵之謀」等問題，以「有道」、「行義」、「德政為首，刑罰為末」、「安民」、「利民」來回答，除此之外，更提出人君為政之道在「循天之時」，並能「得時」。前半的回答明顯為儒家思想的表現，而後半順應天時的思想模式，則和陰陽家強調要順應四時五行之運行相同。可見其思想已將儒家和陰陽家的思想要素相結合。

接著伍子胥舉黃帝之征天下為例進一步說明。「太上用意」，指心無所慮，「其次用色」，五色所指為五行。「其次用德，其下用兵革」，應指所謂「黃帝刑德」。另外，文中所指的「四輔」，是輔佐黃帝的四臣，福田一也認為這裡所說的黃帝與四輔，應和天之中央、北極星與東西南北四方。青山老師以為應是先確立天之中心，才能確立東西南北四方，因此不同意福田一也的說法，認為「及彼太極」不應在「建執四輔」之後。「行彼四時，環彼五德」，所指的是黃帝發現了四時運行與五行循環的法則，行順應四時五行的順天之道則天下治，若逆天而行，則會導致禍亂敗亡。

## 三、第二部分

這個部分主要為兵陰陽家思想與陰陽五行的基本理論。按照陰陽、日月、四時與五行的「天之時」實行有效作戰方法。整理小組指出「九野」即天之九野，「九州」即地之九州，說明四時五行出現的過程與循環四時五行的動因。遵循四時五行君王則可稱王，違背四時五行的君王則會導致國家滅亡。青山老師認為四時五行的生成理論具有二元論的世界觀，卻尚未看見「道」、「太一」等萬物的根源者，這是因為《蓋廬》具有的宇宙生成理論和道家的論點有所差異。

## 四、第三部分：步陣方法。根據五行相剋的理論，說明有效之陣行。

吳王問伍子胥行軍布陣的方式，伍子胥答以「冬軍軍於高者，夏軍軍於卑者」為打勝仗的方法，這種方法和軍事上的常識相反，可見陰陽家並沒有實際的作戰經驗，指示藉由陰陽五行的理論來紙上談兵而已。簡文中又列出會打勝仗和打敗仗的陣行。背靠山布陣為「乘勢」，右側靠山陵布陣為「大武」，這兩種是打勝仗的陣行。背著河流布陣叫「絕紀」，就是所謂背水之陣，右傍著河流布陣叫「大卿」，依靠這兩種陣式打仗都會打敗。這一段的思想內涵和兵陰陽家較沒有關係，和兵技巧家的關係較為密切。

## 五、第四部分



和第二部分相同，皆為兵陰陽家思想與陰陽五行的基本理論，只是這一部分所討論的議題主要圍繞在適合出兵打仗的時機。闔閭詢問伍子胥何時適合出兵，伍子胥回答「黃麥」、「黃秋」、「白冬」、「晝背日」、「夜背月」，表示秋天和冬天為適合打仗的時機，除此之外，白天陽氣茂盛故背對太陽，晚上陰氣流行，故背對月亮，邵鴻以為背光作戰容易看清敵人，為適合作戰的機。除了四時與白天黑夜外，伍子胥認為也可以根據天體的運行位置來判斷此時是否可以出兵，觀察北極星與朱雀、玄武、青龍、白虎等二十八宿，與招搖的相對位置，便可以知道天體在適當的位置時可以出兵打仗。

## 六、第五部分

這個部分將陰陽和五行兩種思想結合起來說明攻擊的方式。伍子胥認為遵守德、義，並按照四時五行以及星辰運行的方式來發動攻擊，則可以戰無不勝。如春天(木德)的時候可以攻擊西方(金德)，夏天(金德)的時候可以攻擊北方(德)。而簡文中提到「六月土強」，可見《蓋廬》成書之時，已將土德與四時結合，按照時令發展的歷史，《蓋廬》第五章比《呂氏春秋·月令》進步，達到《淮南子·時則訓》、《禮記·月令》的階段。最後又以《日書》的凶日為可以攻擊的日期，《日書》所記載的內容注重方位與四時的關係，其書本身和楚國的關係也十分密切，由此可見《蓋廬》的作者，可能來與楚國有些淵源。

## 七、問題與討論

1、潘玉愛老師提問：可否再解釋一次背水之陣的圖形，這種陣行是否和陰陽五行思想有關？

青山大介老師回答：這個圖是用來解釋步兵戰鬥的列陣方式的，通常在作戰的時候，會將比較強悍的士兵排在陣行的右邊，比較弱的士兵排在陣行的左邊，士兵們一手拿武器、一手拿盾牌，然後整個陣行慢慢的左轉，和陰陽五行思想並不相干。

林碧玲老師補充：其實作戰時，靠山有屏障的一方容易得勝，而靠水邊則無退路容易失敗。

2、林碧玲老師提問：既然此篇所講的「蓋廬」就是吳王「闔閭」，是否可以直接將篇名的「蓋」字讀為「闔」？

青山大介老師回答：篇名的「蓋」字通過假借就可以讀作「闔」。

3、林義正老師補充：陰陽五行思想在春秋末期已經成形，且發展相當成熟，可見在春秋末期之前就有陰陽五行的思想。《墨子》書中討論陣勢的部分就有陰陽五行的思想在其中，故現今將陰陽五行思想定位在戰國中晚期的想法並不適宜，應該將陰陽五行思想出現的時代重新定位。

## 第十一場：江秋貞 講題：《上博七·武王踐阼》簡7「為機」考

《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》〈武王踐阼〉簡7「為機曰：『皇皇惟謹，怠生敬，口生詒，慎之口口』」。此句在原考釋者釋為「為機」後，很多學者提出不同的看法，但是對於這一器物與銘文間的關係，還存有很大的討論空間。

### 一、諸位學者對「為機」一詞的考釋

對於「為機」一詞，各家學者解釋多有不同。何有祖釋為「匪機」；劉剛釋為「凭几」，「几」用來指稱几案、桌案；程燕釋為「戶機」，以簡文的「為」字為「戶」字的繁體，意即門戶之樞機。劉洪濤則認為「機」字並非「桌几」之「几」，應釋為「弩機」，以弩機發射之箭矢來比喻出言要謹慎，言必出而行必果的道理。

### 二、「機」字的考釋

若要清楚了解「機」字的意義，則須從「機」、「机」、「几」三字的關係和流變來探討。根據幾本字書，如《說文》：「主發謂之機。」、《玉篇》：「案，亦作几。」的解釋，可以得到「機」、「机」兩字可以相通，卻不能通為「几」的結果。造成這三個字常常被誤用的原因可能在於宋代之時，通假字誤用情況很多，代代相傳之下，本義消失。劉洪濤認為表示憑几或几案之「几」，不可以寫作「机」，而表示弩機之「機」，也不可以寫作「几」，根據劉洪濤的說法，「為機」的「機」字可以確認為「機」，排除「机」和「几」。

### 三、對「為」字的考釋

對原考釋者所釋「為」字加以分析，劉洪濤認為此字應為「所」字的異體。因此「為機」應釋為「所機」，而「所機」即是「弩機」，即是指君子言行的樞機。

### 四、武王於弩機刻銘的探討

戰國時期常於弩機上刻銘用以自我警惕，弩機的前身為弓箭，狩獵者為了能得到更多獵物，因此將弓箭改良成為弩機。不少文獻中都有提到武王在武器上刻有諍諫性的銘文，但出土資料可以作為文獻佐證的材料很少，不過可以肯定的是有在弩機上刻銘以作為警惕之可能。戰國時期弩機發明後，使用的狀況十分普及，也是當時楚文化的一個顯著特色。

### 五、結論

「為機」一詞應隸定為「所機」，讀為「樞機」，也就是「弩機」這一種器物。簡7此句即是武王於「弩機」上為銘，以警惕自己要時時謹慎言語之意。

### 六、問題與討論

1、林義正老師提問：就簡文而言，「機」字是否有「木」字旁？《易經》裡提到

「幾者，動之微。」其中所言之意涵即是指君子應注重言行，因此若將此字直接釋為「幾」，既可以免去討論「機」、「机」、「几」三個字的問題，也可以更直接由傳世文獻映證簡文中的概念，不知這樣的思考模式是否可行？

江秋貞回答：就簡文字形而言，本來就有木字旁。謝謝老師提出的概念，這樣能更清楚說明言行爲君子之樞機這個主題。

2、佐藤將之老師提問：武王之樞機有銘文這個事實，和楚國當時弩機使用的狀況兩件事情應分開處理。雖然說武王之樞機有文獻作爲佐證的工具，但可能這個說法在當時，是從魯地傳到楚地，而且僅止於文獻上的記載，和弩弓實際使用的狀況可能並不相關。

江秋貞回答：感謝老師提醒，這兩件事情可能並不相關。

第十二場：陳麗桂老師	講題：〈凡物流形〉
------------	-----------

## 二、簡序

復旦大學讀書會將全篇分爲四個部分：

第一部分：(1-11)+12A+13B+14+13A+12B+17

第二部分：27

第三部分：16+26+18+28+15+24+25+21

第四部分：19+20+29+30

根據顧史考的意見，14 簡和 16 簡應爲相接的兩支竹簡，故將第三部分的八支簡補入 14 簡和 13A 簡中間，而 21 簡之後由於文意不全，故應補入「目」字較爲恰當。其後多有學者考證，李銳首先提出認爲 27 簡之內容和〈凡物流形〉全篇無關，和前後文無法連接，而 30 簡後的數個難以辨識的字也應和此篇無關，故將 27 簡和 30 簡後之文字刪除。根據以上諸說，目前普遍接受的簡序爲：

(1-11)+12A+13B+14+16+26+18+28+15+24+25+21 目+13A+12B+17+19+20+29+30

## 二、篇章內容

全篇共分爲兩個部分，前論自然，即道之本體，後論人事，即道之本體在政治上的運用，此種論述方式爲當時之風氣。

第一部分共有四十幾個設問，篇首根據曹峰補入「問之曰」三個字，所謂「凡物流形」指的是舉凡一切的存在，不論萬象萬物其生成皆是運動變化所產生，此處雖未提及「氣」之概念，但已隱含有「氣」的相似概念。簡文首先提出物如何生成，如何持續，如何命名的問題，既而提出物之生成皆爲運動變化所生，何以知所先後，陰陽、水火等天地間之對立元素，何能各處其位而穩定等疑問。這個部分主要是在探討宇宙的生成變化。

簡 2 的「問之曰」以下，則開始注意到人的生死、形神、鬼神、祭祀等問題。人的形體因何而生、因何而死，如何掌握紛紜複雜的條理法則以明瞭內在生成的奧秘？鬼由人而生，爲何神奇靈妙、爲何需要侍奉、需要飲食，骨肉形骸分離之

後，智慧和精神又往何處而去？簡7的「賽」字原作「塞」，李銳將此字釋為「造」、「竈」，宋華強作「奧」，季旭昇作「隋」，其義皆和祭祀有關。簡文討論形神問題時，和黃老思想相同，皆是注重形、神兼養，到了漢代以後，一些非主流的思想家，如桓譚、王充等人開始注重養形，到了魏以後葛洪、范縝雖提及養神，但實際上已完全注重養形。

簡8的「問之曰」到簡13B前半，論及天、地、日、月、風、雨、土、水、草木、禽獸等自然現象，此篇第一部分到這裡結束。淺野裕一以為至此為一獨立的篇章，並將這部分命名為「問物」，所探討的主題為自然，簡14的「聞之曰」開始，則為另一篇章，命名為「問一」、「察一」，所探討的主題為人事，但也有學者抱持不同的看法，認為這種論述的方式在當時可能相當流行，如〈恆先〉、〈太一生水〉、〈道原〉的篇章結構皆是前半部討論道之本體，後半部討論道之本體落在人事政治上，因此不一定分為兩篇。

簡文的下半部有七個「聞之曰」，加上一個「曰」，共有八個小段落。此處的文句和《管子》相同之處甚多，可以說是《管子》一書的縮版。「一」是一切生成的根源，也是治世、治身、治政之本，若能使清明理智之心戰勝欲望之心，並由近處著眼，察情而治，便能通達事物之理，反覆驗證後以之為用，就如同自然週而復始、循環往復的歷程。

黃老思想由天道論及治道，由治身論及治國，其理一也。在黃老文獻當中，「道」指的是道的本體，「氣」指的是修養工夫，「一」指的是治世之方，雖然名稱有異，但所指涉之理相同。〈凡物流形〉使用了「道」、「一」兩種指稱，而其他黃老文獻如《管子》、《列子·說符》卻出現「道」、「氣」、「一」三種名稱，造成此篇與其他文獻相異的原因，可能在於其他黃老文獻皆是先論天道說明其氣化之觀點，然後談養氣以修治其心，最後論及以道術治國的方法。但此篇後半以討論政治為中心，故以「一」取代道。《淮南子》中有：「道者，一立而萬物生。」、「萬物之生，皆曰一口，百物之生，皆出一門」等記載，「一」作為道落實至有的世界的過渡階段，而因為「一」為一切萬物之始，至高、單一、無相對，故以「一」為道在現象界的代稱。但若以「一」作為簡文前半四十幾個設問的回答，則不太洽當，因其無法回答鬼神、祭祀等問題，曹峰以為此篇結構並不嚴謹。

### 三、問題與討論

1、佐藤將之老師提問：簡4的「九域出謀，孰為之封」是否可以解釋為人體的九種功能誰來主宰？簡24的「察知而神，察神而同，【察同】而僉，察僉而困，察困而復」所表示為一循環往復的歷程，和五行思想已十分接近，是否可以五行的概念來解釋？

陳麗桂老師回答：簡4的簡文內容，諸家訓釋皆有不同，目前普遍接受的說法為「九州之人各自分化領地，誰能為他們劃界分封」，這種說法則和其下簡文文意不相連貫。若是將此部分的內容改成上述所說，則又無法解釋其上「五言在人，孰為之公」的意義，因此這個觀點雖好，但卻只能暫時擱置，無法

得到結果。陰陽、五行爲一對立相生相剋的概念，並非凡是牽涉到金、木、水、火、土等五種元素就是五行的概念，但還是有一定的聚焦。

2、青山大介老師提問：〈太一生水〉、〈道原〉、〈恆先〉數篇是否有共通的來源？〈凡物流形〉一篇是否有陰陽五行的思想在其中？

陳麗桂老師回答：〈太一生水〉、〈道原〉、〈恆先〉、〈凡物流形〉數篇的論述方式皆分前、後兩個部分，前半探討自然，後半探討人事的建制，其共通的地方在於都帶有黃老哲學的思想。「黃」指的是黃帝，「老」指的是老子，黃帝是田齊造祖運動的標誌。老子才是黃老學說的思想內涵，黃老學派變化老子的學說爲己所用，並和統御術結合。黃老是經稷下學宮發展而成的學潮，其後因各家對黃老之說的解釋不同，黃老之學更以滲透的方式進入各家學說當中。因此老子不僅爲黃老學派的源頭，也是當時各學派的共同資料。而陰陽五行是齊學的傳統，陰陽本是日之向背，中國屬於農業社會，陰陽的概念應該很早就已經產生，後來陰陽的概念逐漸被引申來用以指稱天地間自然的兩種勢力。五行原指五材，是和民生日用相關的五種材質，鄒衍結合陰陽、五行並將其系統化，架構出陰陽五行的學說，目的在連結自然與人事。五行的起源很早，但和陰陽結合後的五行，已和當初的五行概念不同，〈凡物流形〉篇幅太短，當中並沒有牽涉到陰陽五行的學說。

林義正老師補充：陰陽指的是天道，五行指的是地道。五行中的金、木、水、火、土應很早就產生，商朝鑄鼎已有五行方位，陰陽思想更至少在西周以前就產生。古人認爲天體的運行代表了上帝的意志，因此主張人道法天道。先論天道再論人道之說法雖然是黃老之學的特徵，但並非是黃老之學的專利，法天思想自古就有，人道須以自然規律爲規律，爲當時的共同思想。

## 100 年 1 月份研讀活動紀錄

(會議內容由李杰穎整理紀錄，非發表人原始文章)

時間：100 年 1 月 8 號下午 2 時 30~6 時 30 分

100 年 1 月 9 號上午 9 時~12 時

地點：高雄師範大學和平校區 (高雄市苓雅區和平一路 116 號)

文學院一樓 3103 國音教室

主持人：林素英 (臺師大國文系專任教授)

陳立 (高師大國文系林文欽主任因公北上，特別委託陳立老師主持)

研讀總次序	研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
13	100.01.08 14:30~16:00	郭靜云 (中正大學 歷史系)	〈緇衣〉	「魚線與法索」和「謹言慎行論」—先秦《緇衣》兩題區分
14	100.01.08 16:00~17:30	林義正 (台大哲學系)	〈恆先〉	〈恆先〉
	100.01.08 17:30~18:30	師生座談會	師生座談會 (簡帛資料與先秦學術研究)	師生座談會
15	100.01.09 09:00~10:30	工藤卓司 (台灣師範大學)	〈性自命出〉	〈郭店楚簡《性自命出》所見的政治思想〉
16	100.01.09 10:30~12:00	林啓屏 (政大中文系)	〈唐虞之道〉	〈唐虞之道〉

摘要紀錄：

第十三場：郭靜云老師 講題：魚線與法索：楚簡《緇衣》第十四

章本旨鈞沈

## 一、篇章介紹

簡本的第十四章到十六章，在經本中被併為第七、第八兩章。其中簡本第十四章和第十五章的章文共同構成經本第七章，而第十四章的引文則被移入經本第八章。因為簡本第十四章到十六章的內容在經本裡是合在一起的，而這三章恰好都論及「言」的概念，因此研究的學者都將這三章視為對同一問題的一貫論述。李零認為簡本第十四章到十六章為一組，相當於今本第七和第八章。韓碧琴則認為簡本第十四章到十九章為一組，皆在討論為政者應該言行一致。

對照這六章簡文後，可以發現簡本第十五章、十六章、十七章、十八章確實思路一貫地討論言行之理，但是簡文第十四章與後幾章之間在內容上仍有兩項差異：其一是簡本十四章的主體為「王」，其餘幾章主體是「君子」；其二為第十四章討論「王言」和「其出」的因果關係，其他章則在討論君子言與行之間的關係。因此第十四章的意旨反而與其前兩章的意旨較為相似，可視為前後思想的補述。

## 二、簡、經本「子曰」之部異文考

簡、經本的各處差異，應來自不同的時代背景、思考角度以及社會政治等因素，而少有此是彼非的問題。從兩者間的變化來看，可以發現先秦抄本流傳的狀況以及漢代以後經典傳本的形成。

### （一）文字考釋及訓詁

甲、今本「王言女絲，其出如綸」一句，郭店本以及上博本皆作「王言女絲，丌出如緝」。關於郭店簡之「緝」，整理者最初隸定為「綑」，劉信芳依此釋為「緝」，即「線」的異構。王寧認為此字應釋為「緝」，此說較為奇特。裘錫圭則主張釋為「緝」。考諸上博簡之字形，則可確定此字應釋為「緝」。「緝」為「緝」之古字。「緝」字在先秦傳世文獻中均解釋作釣絲。今本《禮記》寫作「綸」字，亦可解釋為釣絲，因此學界認為簡本與今本版本相同。但是若是進一步思考這兩個字的意義，則可以發現漢代整理〈緇衣〉的趨勢。

乙、今本「王言女綸，其出如綽」一句，郭店本作「王言女索，丌出女緯」，上博本作「王言女索，丌□□□」。《說文》並未載錄經本所用的「綽」字，這應是漢代之後產生的新字。據此可知經本「綽」字為漢代之後的修編。《玉篇·糸部》將「綽」字附於「紉」字之下，在三禮的傳世版本中，「綽」字皆用以指稱舉棺之索。一般認為郭店的「緯」即「紉」字，但此處亦可將「緯」視作「紉」字省文，既符合字形上的變化原則，又符合〈緇衣〉文義，或可作為釋讀上的另一種思考方向。

### （二）本旨鉤沈

簡本「絲、緝、索、緯」就其文字結構言，除了「王言微細，其力甚鉅」的意思之外，還有另外三層涵意。

第一，「絲」即絲線，「索」乃麻索，二者均是泛稱，不具特殊作用，但「緝」和「緯」卻都是用以「束縛」器物的線繩。第二，先秦文獻中，「言」字不僅指廣泛的言語，也指具體的政令，此處「王言」即指王令、詔誥。《緇衣》通篇稱統治者為「上人」、「君民者」、「長民者」、「君」，僅有此章稱之為「王」，這是強調其主體為最高權威者，與後章所述不同。先秦文獻中，「索」字同樣有指涉政法的用意。因此，「王言如索」更加強調「王令如法」的涵義。可見第十四章以「線」、「索」譬喻政令、政法的本體和作用。王言如絲、如索，是表達王令的本體；其出如緝、如緯，則表達其對百姓的作用。第三，簡本言：王令若細柔不堅，其對百姓的作用如釣絲，即使細微，亦足使百姓受到政治的牽制；若王令如政法般粗強，其對百姓的作用則如「緯」（可能是舉棺之索(紼)，或用以銜枚之繩(繯)），則使百姓受到政令之壓迫。因此「緝、緯」二字就文意上講，帶有負面涵義。

但這三層涵意在經本當中已不能見到，應是在大一統國家中，若說王言將導致不良的影響，恐怕難以被為政者接受，因此經本只能藉由提倡「禮」的觀念，來說明君王言論對於社會有莫大的影響。經本在轉義之後已遠離簡本原旨，也不切合後句《緇衣》作者的發揮。

### 三、〈緇衣〉作者的發揮

郭店簡本作「古大人不昌流」；上博簡本殘缺；今本《禮記》作「故大人不倡游言」。劉信芳先生認為即《大戴禮·曾子立事》：「君子不唱流言。」循此說，「昌流」可能是賓語和動詞顛倒的結構，亦可能是形容詞和名詞。涂宗流與劉祖信先生則認為：「『不昌流』，即『不昌不流』，『不』分別否定『昌』和『流』。」但因「昌」字多有正面義，「流」字多有負面義，則有文義上的差距。依據文法，「昌」與「流」的字義，以及「昌」、「流」、「言」之間的關係，只能是以下兩種：（一）「昌」為動詞，「流」為名詞；或將「流言」視為形容詞和名詞的結構；（二）「昌」為形容詞，而「流」為動詞（「言」為直接賓語）。如果視「昌流」二字為形容詞和動詞的結構，以為應讀為「猖」猶「猖獗」，即狂亂放縱、任意橫行之意。因此「古大人不昌流」，並非大人不倡導虛浮無實的話，而是強調大人不會如桀紂般猖狂，不會無良、放縱地施用刑名。

### 四、舉《詩》引證

郭店簡本作「斲尔出話，敬尔悞義」；上博簡本部分殘缺「敬尔威儀」；今本《禮記》移至第八章；毛詩本作「慎爾出話，敬爾威儀」。「斲」即楚簡的「誓」字，意為謹慎。對讀〈緇衣〉第十四章和《大雅·抑》，二者意旨均嚴厲地批判施政，而此處「威儀」並非是使人敬畏外表氣勢，而是須透過節制刑法，重視內在德義，負起對國民品德的責任。因此簡本此一「義」字無需釋讀為「儀」，著重內在意涵的「義」字可能更合乎本旨。



## 五、總結：第十四章在〈緇衣〉思想結構中的地位

### (一) 第十四章釋文：

子曰：王言如絲，其出如紼；王言如索，其出如紼（繡？）。故大人不狃流。《詩》云：誓爾出話，敬爾威義。

### (二) 思想詮釋

〈緇衣〉一篇是用以教導統治者為政之文獻，第十二、十三章的課程目的在於說服諸國國君，若對百姓的教化不成功，即便刑法備具，也是徒然。國君首先要以「仁」、「德」、「禮」教化其民、整齊其國，以本身的行為建立社會公認的價值觀。在未教之前施用刑罰，則無法收到教化效果，民眾也不會對其罪行感到羞恥。第十四章則補充說明君王政令對民眾的影響力，以預防統治者過度施用政令。因此《緇衣》第十四章乃延續前章，旨在呼籲統治者少靠政令、多靠德義治國。今本《禮記》將此章與後一章合併，故而失去原意，被認為是討論君子言行的文獻。

## 第十四場：林義正老師 講題：釋讀〈恆先〉芻稿

### 一、篇章介紹

〈恆先〉一篇原釋文考釋者李零認為這是一篇首尾完具的道家著作。全篇共十三簡，大多保存完好，簡長約三十九·四釐米。第三簡背面有篇題作「恆先」，故以此為篇題。由於包括〈恆先〉在內的上博簡是盜掘品，出土地點、陪葬時期不明，因此中國科學院上海原子核研究所採用碳素 14 測定，判定其書寫年代約在 B.C.374-247 之間，加上配合《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》前言所說，因此推定其年代當在 B.C.373-278 之間。

### 二、簡序問題

到目前為止，共有五種排序方式：

(一) 李零《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》的排序，廖名春、李銳、王志平、吳根友、淺野裕一、陳麗桂、譚寶剛從之。

(二) 龐樸〈恆先試讀〉，其序為 1→2→3→4→8→9→5→6→7→10→11→12→13，劉信芳、丁四新、季旭昇、趙建功從之。

(三) 顧史考〈上博竹書《恆先》簡序調整一則〉，其序為 1→2→4→3→5→6→7→8→9→10→11→12→13。目前尚未見追隨者。

(四) 曹峰〈《恆先》編聯、分章、釋讀札記〉，其序為

1→2→3→4→5→6→7→10→8→9→11→12→13。丁原植、王連成從之。

(五) 夏德安〈讀上海博物館楚簡《恆先》〉，其序為

1→2→3→4→5→6→7→10→11→8→9→12→13。目前尚未見追隨者。

### 三、提出較好的隸定、句讀文本

根據龐樸的排序，並參酌學者的隸定、句讀，擬出如下解讀方式：

(一) 本篇中「恆」是一專有名詞，所以就不採取「恆氣」為一專詞，而成「恆」與「氣」。

(二) 本篇中「作」、「行」、「出」、「生」是表示不同的動態詞，不宜看成複合的動態詞。

(三) 最難解的「異生異，鬼生鬼，章生非，非生章，哀生哀，」一段，可以以「圍生排，排生圍」解之。「異」、「鬼」、「哀」是用來描述天地形成之前的歷程現象，所以「異」有「膨脹分化」之象，「鬼」有「收縮回歸」之象，「哀」本字是「衣」中有「衣」，有「層層包裹」之象，與行、出之歷程有關。

(四) 本文所隸定「恆」與「極」、「舉」與「與」之原簡字本有不同，反對解者混同。

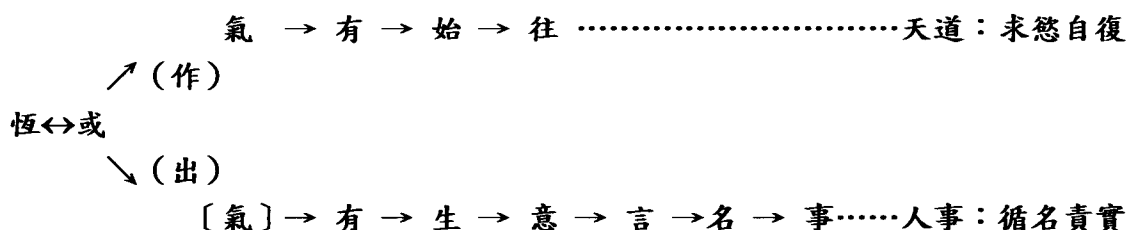
(五) 簡7「恙(詳、祥)宜(誼)利主(巧)采物出於作」，將「采物」視為一專詞，如此，「誼利」即「義利」，合為一詞；但其「恙(祥、詳)」、「主(巧)」當為動詞，此兩者均屬「作」，故擬句讀成「恙(詳、祥)宜利、主(巧)采物，出於作」。

#### 四、思想要旨

今依龐樸、季旭昇所畫分，全篇共分五章，依序為天地本根論、天地創生論、萬物遂生論、人文世界生成論、人文世界治理論，主要闡明天地由何而生，以及天地生生之道，以作為治理天下國家的君王或佐治者的參考。〈恆先〉所提出的天地本根是「恆」，而以「無有」喻道，「恆」先於「無有」，兩者本身皆是質、靜、虛的，但這樣無法表詮「恆」的真性，所以，又用「大質、大靜、大虛」來強調其「大」，對天地本根特性的提出說明，這種說法有意不泥於《老子》之所言，而更深入造化之源。接著，說明天地如何創生，推究至初，乃在於「或」。一切的「氣」由「或」而來，接著才由「氣」生「有」，以「有」指生天地的「清氣、濁氣」。天由清氣而生，地由濁氣而生，天地合而生萬物，而後萬物各自遞生。自從有了「有」，才有所謂「始」(天地之始)。有「始」就有「終」。由「始」至「終」曰「往」(氣之伸)。有「往」必有「復」(氣之返)，不「復」必絕，而不「復生」。天地之所以長久，就在於其能「復」。「天道」、「天行」同義，指天之生行所依循的道理，其道理就在於「一」與「復」，就是指天地是抱守著「一」、依循著「復」，才能長久存在。

〈恆先〉在說明人文世界起源的時候，也一樣從「或」講起。追溯人文世界的本源，其「事」由「名」出，「名」由「言」定，「言」由「意」生，「意」由「性」起，「性」由「有」生，「有」出於「或」。依前段所言，「或」作而有「氣」，有「氣」而有「有」，有了「有」就生出天地，有了天地而後有萬物，人文世界也跟著出現了。篇中指出人文世界有亂而無治的原因，在於人不知「自復」，可見本文主旨在奉勸參與天下的統治者應效法天道之「自復」，「自復」之於人文世界之治，就在依實定名。

〈恆先〉篇旨，依上所述，顯然在推天道以明人事，故總結天道與人事之間的關聯如下：



### 五、思想成於何時

李學勤依〈恆先〉的用語近似《莊子》外、雜篇，而推定該篇當在西元前300年左右，為老子弟子關尹一系的遺說。郭齊勇推定此篇乃戰國末年至漢初道家論道之文，成書可能早於《淮南子》和《黃帝四經》。鄭萬耕認為此篇與《列子·天瑞》難分先後，當作於戰國中後期。劉信芳認為此篇與《管子·心術》相近，應是稷下學者之作。日本淺野裕一認為此篇所述宇宙生成論，乃春秋末期到戰國前期間楚國北邊的思想。郭梨華依其用語判斷此篇大抵產生在戰國稷下道家時期。丁四新認為此篇為老莊一系作品，創作時間當於莊子及其後學之間。董珊從其「明王」、「明主」、「明士」之用語，推定其寫作背景應在戰國中晚期之社會，其思想接近楚地老莊一派道家之作品。綜合以上諸說，可知大多數學者主張此篇的年代當於戰國中晚期。進一步推斷，〈恆先〉的「恆先無有」說，當不會晚於莊子作〈齊物論〉之時，也可能在戰國前期、中期之時。

### 六、先秦道術多元史觀

根據《莊子·天下》、〈大一生水〉篇之記載，可以得知關尹主「大一」，法水之清靜；老子主「道」，法水之柔弱；列子主「太易」，法天之「虛」；而「常」「無」「有」是其共通要旨。〈恆先〉主「恆」，等同於「常」，含有「虛」、「靜」「質（樸）」等概念，並獨標「或」。綜觀以上諸家雖皆在談論宇宙生成的意涵，但〈恆先〉首先提出「恆」之概念，推測可能與古代三《易》之〈恆〉卦有關。

### 七、〈恆先〉思想的哲學意涵

〈恆先〉篇旨在推天道以明人事，故最終落實在為「與天下之明王、明君、明士」提出「為治」的理論基礎。全篇首先說明其宇宙本體為恆，接著說明恆如何生起宇宙萬物萬事，如何讓萬物生生不息，以達到人事上「有治無亂」之境地。

## 師生座談會

一、先就以上兩場導讀內容來做討論：

### （一）關於〈緇衣〉一篇的討論

林碧玲老師提問：郭店簡〈緇衣〉第十四章強調「慎爾出言」，其意義和「仁之以德」相同，目的就是要提醒人君出言應該謹慎。按照《說文》將「緇」字解釋為釣魚之繩，這種繩子的作用是把絲線繫在箭上，射到獵物上再拉回來，若以《說文》之義來解釋這一章，整句話的意思為：國君說出的話如射出的絲線，具有引導人民，使之向善之作用。此處的王者之言，實際包含了君主的政令和言行。如此解釋的話，此章便具有正面的意義，而非負面意義。

郭靜云老師回答：第十四章僅僅討論謹言，並沒有討論到行為。和行為有關的論述是從第十五章才開始。第十四章和十五章具有不同的意義，十四章討論王，十五章討論君子。王言即是王令，是指王命令的作用。《說文》為東漢的資料，而「昏」字偏旁的字本來就多有混亂的意義，在竹簡中十分明顯，第十四章的意義應是王發布政令須小心謹慎，應治民以德。

林素英老師補充說明：就文字表象而言，〈緇衣〉第十四章雖然沒有「行」字，但有「出」字，「出」字便是對行為的敘述，因此不能說僅有「言」之問題，而不涉及「行」之問題。加上中國哲學本來就極為強調行為實踐，更注重言行合一，因此「緇」字亦不見得代表混亂之義。

黃麗娟老師提問：第五頁引江俊偉的文章說明「緇」字具有混亂、混合等負面涵意，郭店簡中「緇」是「昏」字的假借，故不能以繩子之義來解釋。若將「緇」解釋為繩子，則繩子不應有正面負面的區別。

郭靜云老師回答：假借字的判讀應十分謹慎，尤其是判斷跨時代的假借字更要小心。

### （二）關於〈恆先〉一篇的討論

郭靜云老師建議：贊成顧史考將簡3和簡4交換位置的說法，因未有天地，何來空間？未有萬物，何來心靈？先有初有的狀態，才有生死之規律。

林碧玲老師提問：關於「惑」字，一般解釋為疑惑的「惑」，而此處則將其視為道之為物，對〈恆先〉思想作整體的論述，但若將其解釋為宇宙剛生成而一切未成之時，則無法詳細區分其狀態。關於宇宙的分化和膨脹，是宇宙生發之進行還是結果？

林義正老師回答：宇宙論的解釋是一種心靈體驗過程，因此不能將心靈體驗置於宇宙之發生後，成為後設的解釋。閱讀竹簡文獻時，首先必須排定簡序、隸定字形，討論篇章意義，從分析邏輯概念到探討完整的體系，其最終目的是為探討篇章的哲學意涵。若是不討論其哲學思想，則研究簡帛文獻則僅止於考古興趣研究而已。

就哲學思考而言，現象界的「變」是真實存在的，而「不變」是暫時的，而哲學

是為現實存在的理論。老子說「道可道，非常道」，莊子的物化思想，都是在強調這個觀念。〈恆先〉一篇將「恆」視為一種理性的構造物，其所言和老子的「道」、列子的「太一」、〈中庸〉的「誠」、宋明理學中的「理」作用相同，皆是為解釋生命的生生不息而產生的理論體系。只是理論是固定的，而現實卻是一直在改變的。

## 二、簡帛資料與先秦學術研究之相關討論

林素英老師：本次南下高雄舉辦研讀會，最主要的目的，即在於藉由導讀者之前導，促進與會者不同的思考，達到南北學術交流之目的。尤其是座談會之設置，更在於使南北地區的師生具有彼此討論切磋之機會。大家對於前兩場的導讀內容提出熱烈討論固然很好，但是座談會上更希望大家談談南北地區對於簡帛相關學術研究之問題多發表意見，因為近二十年來出土的簡帛資料，的確與先秦學術研究有非常重要之相關。

陳立老師補充說明：由於出土文獻圖書昂貴，學校中相關書籍較少，造成研究上的不便，加上來唸師範院校碩士班的學生，多半想修習教育學程，因此大多從事古典文學的研究。高師大到目前為止，僅有一位研究古文字的學生畢業。

林素英老師：師範院校由於沒有哲學系，因此國文系所開設的課程，經常兼含文字、文學與文化的課程。若要使古典文學的研究紮實，必然也要擴大學術視野，同時也關心文字與文化的學術新訊息，從此一角度來看，有關簡帛資料之研究以及相關的跨領域研究，應該還有許多可供發展之空間。

### 第十五場：工藤卓司老師 講題：郭店竹簡〈性自命出〉所見的政

#### 治思想

##### 一、〈性自命出〉思想的基本結構

###### (一) 外界現象的影響與「奠志」的過程

全篇一開頭即以「凡人雖有性，心無奠志。」點出性不僅萬物所共有，也是人之主體、感情之發源。只是性僅僅只是人內在的主體，卻不能使心有固定的意志，為了使心有奠志，則要透過「物」、「悅」、「習」三種誘導。可見〈性自命出〉在分析心志從發生到固定的過程上，注重外界對人的影響。

###### (二) 「教」與其對象「心」、「情」

因為〈性自命出〉相信人容易受外界所影響，因此注重「教」之工夫，而「教」的對象在於「情」、「心」。《詩》、《書》、禮樂三者都原是受到外在為、言、舉的影響而產生的行為，此和簡文「待物而後作，待悅而後行」的描述相符合。透過

聖人對《詩》、《書》、禮樂進行整理，再用此來教育人民，就同於簡文所言對之「待習而後奠」。「教」起源於人，最後再回到人，如此「教」形成的過程可以說是環狀的。總之，〈性自命出〉教育的目的在於能改變由「性」顯現出來的人情和人心。

### （三）「心」的位置與「心術」的重要

〈性自命出〉將「心」、「志」、「情」三者提出來討論，而因為「心」擁有直接取「性」於外的功能，因此特別重視「心」的作用，又提出「思」，而控制「心」的方法即是「教」。〈性自命出〉的作者論心、情上，肯定「人情（無作偽的人情）」，卻否定「人偽（有作偽的人情）」。此處所說的「情」雖說「人情（無作偽的人情）」，卻並非從人性直接露出來的、未加修飾的情感，而是已受到禮的教育、調整而生的情感，人內心所興發之情必須合於禮的規範，才能成為理想的人情。

〈性自命出〉全篇之結構為：「道」始於「情」，「情」生於「性」，「性」生於「命」，「命」從「天」降：此五者的關係可以連接為「天→命→性→情→道」。一方面強調外界現象的影響力，另一方面強調「心」、「志」的功效，此正好相應於重視「心術」、「人道」的立場，也可能是代表〈性自命出〉天人之分的思維。

## 二、〈性自命出〉的禮思想與政治意義

禮控制人情的順序稱為「義道」，按順序而使其有節度則稱為「文」。〈性自命出〉立足於「身心相應」、「外內相應」等觀點，重視禮樂與「心」、「情」關係。「身心相應」、「外內相應」亦是〈性自命出〉政治思想特質。由於把內心可視化，百姓就可以從統治者的外貌推知心理狀況，進而達到未言而信、未教而民恆、未賞而民勸、未刑而民畏的功效。

## 三、〈性自命出〉在古代思想史上的位置

陳來注意到〈性自命出〉論樂與《禮記·樂記》相通，因而認為原屬《公孫尼子》的一篇，廖名春則根據簡 34-35 認為此篇與《禮記·檀弓》的子游之言最為接近，視〈性自命出〉為子游之作。由前人的研究可知〈性自命出〉包含著多種學派的思想要素。將此篇與先秦到西漢之間的性論相比較，世碩認為「人性有善有惡」、孟子主張性善，告子主張「性無善無不善」、荀子主張性惡，可以得知告子與〈性自命出〉的性說不同。世碩等的性說與〈性自命出〉相當類似。另一方面，告子「生之謂性」的看法以及重視外界現象影響的立場，與〈性自命出〉基本結構一致。但不同於其他性說，〈性自命出〉特別注重「情」與性的內在聯繫，因此其思想並不屬於任何一個學派，而較可能是孔孟之間的一種思維方式，呈現了先秦禮學思想廣泛、多樣的一個側面。

## 四、問題與討論

陳立老師建議：題目為政治思想，但內容多在討論〈性自命出〉的心性論。雖然心性論的發展也會影響政治思想，但為避免模糊焦點，可能將題目稍做更改會較為合適。

郭靜云老師提問：因為並非每個人都記得全篇原文，因此讀書會時應提供簡文原本較好，以方便檢索。

工藤卓司老師回答：因所從事思想的研究，所以在文字方面可能有所疏漏，因此在文末加上兩篇附錄，整理各家釋文資料方便閱讀。

陳立老師補充：對於古文字的研究者而言，竹簡的圖版相當重要，如以此篇的「道」字為例，現今出土的竹簡已可見多種寫法。這些寫法可能代表抄寫者來自不同的學派，也可能顯示其不同的思想背景。

林碧玲老師提問：第貳部分的標題為〈性自命出〉的禮思想與政治意義，但討論的內容多為禮教思想，因此應該在文章一開頭就對政治思想作界定，不然就必須稍微更改標題來凸顯內容，或者可以教化思想作為全篇論述的主題。簡文全篇區隔天道和入道，由入道討論到人情，並嘗試為人情找出根源，因此很難將天道和入道完全分開。想請問如何定義簡文中的天道、入道和教化觀念？另外，若按照簡文身心相應、內外相應的說法，則心、聲之間具有相應的關係，但由簡 33「啾，遊聲也；謳，遊心也」卻很難看出聲和心的互動性。

工藤卓司老師回答：教化、天道、入道三者所牽涉的範圍太廣，因此本篇主要就「情」作為討論的對象。簡 33 的「遊」字目前討論的學者不多，也不能確定這個字就是「遊」字，因此這部分的釋文還為有定論，無法解釋。

佐藤將之老師提問：就全篇的政治思想而言，簡 51-53 是最重要的部分，因此在附錄二的釋文中應更仔細的註解較好。現在研究郭店簡和上博簡的學者都對其哲學思想做儒、道二分的處理較多，但是在郭店簡中並沒有見到儒家和道家相互批評的情況。文中多有對「情」之討論，但卻未將「情」的定義與意涵做論證，這個「情」的概念，是否可能源於道家的學說？

工藤老師回答：因為本身的研究多為儒家和道家的學說，因此在研究文本上仍會從儒道兩家的概念來解讀，對於研究而言這應該是一個必要的過程，由於〈性自命出〉認為禮具有規範情的作用，已顯示其和儒家的說法較為接近，故未將道家思想列入考慮的範圍內。

林啓屏老師建議：釋文部分對於從事哲學研究的學者而言較圖版的簡文更為重

要，因此圖版和釋文都需要注重。簡文的政治思想最終導向教化百姓，因此重視為政者的身心相映，但是在為政者之身心相映與教化之間仍有不同的層次，很難過於簡單的討論其間的關係。就文字而言「性自命出，命字天降。」似乎是對天和人的關係作區隔，但若是肯定天生人性有善端，則不需要特別分開天人的關係。

林素英老師提問：陳立老師研究簡帛文字，是否可請陳立老師說明一下心、性、情、志四個字的文字流變情況。

陳立老師回答：「心」字的起源很早，在甲骨文時期就有，寫法也很固定。「性」字的起源較晚，從甲骨文到西周時期都不太討論「性」的觀念。若一定要討論，則會以「生」、「𠄎」、「省」來代替，因此這兩個字的文字讀法和用法都很多，不一定單指「性」的概念。「情」字在楚簡當中大部分寫作「青」，以通假的概念來解釋，很少直接寫作「情」。「志」字大部分也只以一種面貌出現在竹簡當中。林素清老師以為大部分從心偏旁的字，是文化發展到一定的內涵之後才產生，因此加上心偏旁的字，在戰國時期，大部分是為了表達更明確的意涵才產生的。

佐藤將之老師提問：「𠄎」字之下為何加「目」，是否有特殊的意義？

陳立老師回答：「𠄎」字很早便出現在西周青銅器上，此時期「𠄎」、「省」二字意義不分，直到睡虎地秦簡時期才有所分別。但今天我們所使用的「性」字，卻要到漢代才出現，並獨立代表「性」的概念。研究文字只能從字形出現的前後順序推斷其所屬時代的不同，並無法做過多的解釋。

## 第十六場：林啟屏老師 講題：〈唐虞之道〉

### 一、全篇內容

〈唐虞之道〉全篇共 29 簡，706 字，內容為闡釋唐堯、虞舜尊賢禪讓之說，此篇內容不見於傳世文獻，是戰國中晚期儒家的佚籍。周鳳五在〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉一文中，隸定文字並依照文意重新編排了簡序，將全篇分為七個段落。

首段點出堯舜之道禪而不專的主旨。古代聖賢禪其位於賢者而不傳子，這種作法是以天下之利為利，而不是以個人之利為利。古代聖賢之人即使身處窮困之境也不會感到慍怒，即使遭遇窘迫也不會為自己個人的利害著想，並且能躬身行仁，以達到正身正世之效。

接著以聖人利用各種不同的祭祀，透過神聖的儀式行為，引導世俗之人進入超凡之境。郊天之祭教民有尊，事地之祭教民有親，四時之祭教民有敬，事親之祭教民有孝。孝的概念古今不同，孝在當時同時具有祭祀、繼承等複雜的內涵，



和今日所言孝順的觀念有所差異。愛親和尊賢都是個人內在情感的表現，孝親之心稍減，猶足以愛天下之民，推闡禪讓之道，則可以使國內的賢能之人皆為君所用，古代聖王之所以興國，皆由於此。

第三段舉舜的例子來說明愛親、尊賢應二者並重。首先點出愛親而忘賢，是仁而未義，尊賢而遺親，是義而未仁。舜能事其父瞽叟以孝，又能事其君堯以忠，因此能以此教民。

第四段說明古時聖王堯生而遇命，且仁、聖兼備，故有天下。但假若堯生不逢時，即使德才兼備，亦無法有天下。舜出身微賤，自庶民而登天子之位，其居於草茅之中能不憂慮，其登於天子亦能不驕，皆因其有德之故。

根據第五段簡文內容有「自生民」之說來判斷，這種論述方式在先秦並不多見，除在《孟子》中屢次出現外，僅出現在《墨子》當中，但此篇的思想內涵屬於儒家，因此應是出自孟子或其後學。由郭店楚簡一號墓的年代下考察，則似乎可以推斷出自於孟子。

第六段說明堯之所以將君位禪讓虞舜的具體原因。堯知舜事其父至孝，故能以孝養天下之老，能以悌事天下之長，能以慈為天下之主，因此將天下交給舜。末段則概述唐堯之生平來說明禪讓，是以古代聖王之典範做為後世人行為方向的指引，以達到太平盛世、聖人在位的境界。

## 二、問題與討論

郭靜云老師提問：目前可見研究〈唐虞之道〉的文章並不多，但〈唐虞之道〉一篇中確有很多文字問題尚未解決。關於「禪而不專」，亦有學者解釋為「禪而不傳」，這兩種解釋代表不同的見解，若使用「禪而不傳」的說法，似乎否定了戰國後期父傳子的制度。另外，注三的「身窮不均」直接將「均」通假為「慍」，是否太過草率直接？

林啓屏老師回答：「禪而不專」和「禪而不傳」本來就代表兩種不同的政治意義，但因為「禪」字本來就有「傳」之意義存在，若是將此字釋為「傳」，則顯得語意重複。「身窮不慍」的解釋可以《論語》：「人不知而不慍。」作為註腳，和中國傳統的思維方式並不抵觸，從簡文的整句意義來看，將這個字通假為「慍」看起來十分合理。

閉幕總結：

林素英老師：因為時間關係，四場導讀與一場座談會只能在意猶未盡的情況下暫時畫上休止符，而更多的學術交流與討論，將來必然還有更多的機會互相切磋。

陳立老師：南北學術交流與討論是相當有意義的，希望以後能多有類似的活動。