

郭店寫本引《詩》與儒學經典詮釋 意義的形成

范麗梅

中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、前言

先秦經學典籍的流傳與詮釋，與儒學思想的發展密不可分。尤其經學典籍以簡帛寫本的方式流傳，更加強二者的互動關係。簡帛寫本相對後世的印刷刻本，記載思想的意義內容，不僅通過漢字記錄漢語語音來表達，包括漢字本身的形體結構，也在相當程度蘊含著意義，使得儒學思想能夠寄托發展的訊息。因此面對簡帛寫本中的漢字，不僅需要分析字形所從的聲符，以追索對應的語音與詞義，還應該觀察字形所從的形符，以及整個形體結構，以發掘可能蘊含的意義。具體而言，經典文本中所記錄的一個字形，將在通讀之後，借用為表達某個語詞意義的另一個字形，通讀前後的兩個字形，其形體結構本身，除了聲符的相同或相通之外，恐怕不會有其他關係。又或是所記錄的兩個相同字形，各自通讀為不同語詞意義的兩個字形之後，通讀前後的三個字形，無論其原本相同，或是通讀之後不同，其形體結構本身，亦是除了聲符的相同或相通之外，不會有其他關係。然而這樣的情況，倘若通過簡帛寫本實際觀察，將會發現某些時候，通讀前後的兩個字形，或是原本相同而通讀為不同語詞的兩個字形，還會保有若干程度的關係，這個關係將被用來連繫起一連串源出於相關概念的多層意義，使得經典文本的詮釋意義得以形成，並因此建構出一套完整的思想義理。

上述簡帛寫本中漢語漢字書寫的現象，其實就是先秦兩漢學術表述為「異文」、「通假」、「引申」，種種「多字形表達一詞義」與「一字形表達多詞

義」現象的一個側面。在經學典籍的注疏傳記中，或多或少都可以看到此類，因為文本處於書寫混亂的情況，被儒學利用發揮思想義理的論述。確切而言，其一方面順著經典文本書寫成相同或不同的用字，予以各種通假的不同解讀與詮釋，以符應思想義理闡發之所需；另一方面又隨著思想義理的擴充，反過來影響其對於經典文本用字的書寫，在各種通假可能的情況下，擇取其中更能表現思想義理的用字。此包括透過通假成多個不同的用字，連繫起這些用字的詞義，以建構一個能夠充分表述思想義理的詞義範圍；也包括有意擇取相同形體結構的用字，以加強各個用字在通假成多個不同的用字之後，其意義的連繫性，以緊密詳瞻的表述其思想義理。凡此過程中，經典文本的詮釋意義乃得以形成，儒學的思想義理也得以因應發展。

基於上述觀點，本文以郭店寫本作為討論對象，聚焦於其中〈五行〉、〈性自命出〉、〈太一生水〉等多個篇章書寫的「𠄎」字，說明儒學思想如何一方面藉由寫本的用字通假，將「𠄎」通假為「之」、「止」、「等」、「待」多個不同的語詞，以取得達至、停留、居處、齊等、依待等不同的解讀與詮釋，進而建構「推止」、「尊賢」一系列的思想義理；另一方面又刻意維持多個篇章中「𠄎」字相同的形體結構，以連繫起通假成不同語詞之後，多個解讀的意義，維護所建構之思想義理的連貫性與整體性。此一現象，若就寫本的用字而言，不僅需要析分出「𠄎」得以與「止」、「之」、「等」、「待」諸字通假，所從的聲符「之」，還必需關注「𠄎」所從的形符「止」，以及此形符與聲符「之」亦從「止」之間的緊密關係，以總括郭店寫本不同篇章之間，「𠄎」字形體結構的一致性。具體而言，「𠄎」與其所通假的「止」、「之」、「等」、「待」之間，又或是「止」、「之」、「等」、「待」彼此之間，不僅僅聲符相同或相通，還共同表達了達至、停留、居處等基本的意義，是一連串源出於足部行動，所延伸到身心道德修養的相關概念，足以使郭店多個篇章，共同建構起儒學一系列相關的思想義理。除此之外，「𠄎」字從「之」從「止」，還與同樣從「之」為聲符的「志」、「時」、「詩」彼此之間，具有意義的連貫性。其同樣源出於足部行動，延伸出身心道德修養中，心性具有向往的目標，又能適時執行內化的德行，並能上貫天道，依時循環等等的思想義理。這些思想義理依傍著《詩》、《書》等經典的詮釋而展開，尤其是「詩」，同樣從「之」，且以多種形體結構的寫

法，表現整體一貫的思想中，多層意義的詮釋¹。

上述所提出「盍」字通假的諸字之間，或是從「之」為聲符的諸字之間，其意義具有連貫性，當然不是所有寫本用字的常規或普遍現象，亦即並非所有寫作「盍」，或從「之」的用字，都具有意義的連貫性。然而，此一現象的確存在於寫本的用字之中，其乃儒學思想中，熟諳漢語漢字使用的特點，在不打破漢語漢字使用的常規下，巧妙應用通假混亂的書寫情況，將諸字的意義連貫的建構起來。其有效促使經典文本用字中，多層的意義得以形成，並建構出一套思想義理。這符合先秦建構經典文本字詞意義的基本方式，也是先秦建構思想義理的重要方法。總的而言，通過此現象的研究，將得以說明經學典籍在先秦經學傳統形成與奠基的時代，如何通過漢字書寫的配合、意義詮釋的開放、多層詮釋的包容，與儒學思想的發展相互發明，甚至成為儒學思想各種意義與議題形成的重要依據。此一操作尤其在郭店寫本一墓之所出，思想相對具有整體性的多個篇章中，表露無遺。放眼今日，經學典籍如何容受於儒學思想的發展之中，發揮重塑現代學術思想與文化的意義，或可從此切入思考。

二、郭店〈五行〉引《詩》的觀察

(一) 憂心「不能」的爭議

郭店〈五行〉簡九一十、十二有兩句話：

未見君子，憂心不能愒愒；既見君子，心不能悅。亦既見盍，亦既覲盍，我心則【悅】。……未見君子，憂心不能忡忡；既見君子，心不能降。²

與之相應的馬王堆〈五行〉行一七八一一八一亦有類似的兩句話：

未見君子，憂心不能【愒愒；既見君子，心不能悅。】《詩》曰：「未見君子，憂心愒愒，亦既見之，亦既覲之，我【心則】悅。」……未見君

¹ 有關諸字的上古聲韻：【止】章之 *tʰiə；【之】章之 *tʰiə；【等】端之 *tə；【待】定之 *də；【志】章之 *tʰiə；【時】禪之 *zʰiə；【詩】書之 *sʰiə。諸字韻部全同而聲紐相同或相近，可知其具備通假的條件，是一連串語音相近、詞義相涉的字詞。

² 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），圖版頁31，釋文頁149。為便於解說，本文徵引簡帛原文，除「盍」字之外，悉以考釋後的釋文列出，以下皆仿此例。其中，缺文以【】號標出；漏字以〈〉號標出；錯字以（）號標出。

子，憂心【不能忡忡】；既見君子，心不能降。³

對比之下，馬王堆〈五行〉明白指出是徵引《詩》來證成其說。此詩乃《詩經·召南·草蟲》，相應文句如下：

未見君子，憂心忡忡。亦既見止，亦既覯止，我心則降。

未見君子，憂心惓惓。亦既見止，亦既覯止，我心則說。

未見君子，我心傷悲。亦既見止，亦既覯止，我心則夷。⁴

比較三者，可以發現郭店〈五行〉化用了〈草蟲〉的詩句，不是完全依〈草蟲〉原詩句徵引的。相對的，馬王堆〈五行〉在同樣化用詩句以後，還特別標出「《詩》曰」帶出〈草蟲〉原來的詩句，清楚表示了與化用的句子有所不同。簡帛〈五行〉引《詩》的目的，當然與先秦諸子引《詩》的一般意義相同。然而如此化用詩句，似乎匠心別裁，有意依傍經典來傳達或發揮更深刻的思想內涵。〈五行〉的化用與〈草蟲〉的原句，二者最大的不同在於〈草蟲〉的脈絡意義是未見君子則「憂心惓惓」，亦既見君子則「我心則說」，而〈五行〉不管是未見或既見，皆「憂心不能惓惓」或「心不能悅」，此處顯然增加了「不能」二字。學者一般都將「能」理解作助動詞，「不能」意指不能夠，例如龐樸以「無中心之憂」理解「憂心不能惓惓」⁵，「無」正是一種「不能夠」造成的。這樣的理解未說明〈五行〉引《詩》卻加上「不能」，以致與《詩》義相反的作法有何目的。唯若干學者注意到這個問題，並提出好幾種說法，例如魏啓鵬指出既云憂心，又言不能惓惓，是自相牴牾，義不可通。因此認為「憂心不能惓惓」宜重新斷句，讀作「憂心不能，惓惓」，並解「不能」為不耐、不任，指憂心沉重得令人難以負擔⁶。而廖名春更繼起將「能」讀為「耐」，解「不耐」為不堪、不任，以為「憂心不能惓惓」指的是禁受不了的憂，是憂之極⁷。上述兩種說法，基本上是以不同的解讀來說明「憂心惓惓」與「憂心不能惓惓」之間並無差異。然而這樣其實是將兩個意思可能完全相反的句子輕易等同起來，並沒有真正有效

³ 國家文物局古文獻研究室：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980年），頁17。

⁴ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達等正義：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1955年《十三經注疏附校勘記》本），頁51上—52上。

⁵ 龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年），頁34。

⁶ 魏啓鵬：《簡帛文獻〈五行〉箋證》（北京：中華書局，2005年），頁9-10。

⁷ 廖名春：〈簡帛〈五行〉篇「不仁思不能清」章補釋〉，《出土文獻研究》第九輯（北京：中華書局，2010年），頁115-116。

的說明〈五行〉引《詩》取義相反的問題。更何況若將此解置入〈五行〉的行文脈絡中，亦將發現其邏輯不通之處。因為〈五行〉化用〈草蟲〉，明顯比〈草蟲〉增加了一個層次，〈草蟲〉分「未見—亦既見」兩個狀態，而〈五行〉分成「未見—既見—亦既見」三個狀態，如果按魏啓鵬與廖名春的意見，將前二者「未見」與「既見」的「憂心不能愒愒」與「心不能悅」理解成憂心之極與心悅之極的話，那麼最後一個狀態「亦既見」的「我心則悅」將全無著落，因為前面既已心悅之極，此處又何來「我心則悅」，因此可知這樣的理解是不符合〈五行〉的行文邏輯的（至於〈五行〉所分的三個狀態，以及其行文的脈絡與邏輯，下文還會再討論）。此外，池田知久以為在此寫作「不能」的字有四處，因此其中引《詩》的「不能」是在抄寫時，受到多處「不能」的干擾，以致發生書寫上的失誤，且此失誤又被馬王堆〈五行〉延續下去⁸。則以寫本誤抄的說法略過這個問題。總的而言，上述學者或以重新斷句解讀，或以干擾誤抄等理由解釋此一現象，其實都沒有正視〈五行〉引《詩》原本就清楚表達的句意，以及企圖彰顯更深層次思想義理的目的。

（二）從「之」到「止」的《詩》義轉移

在眾多紛紜的說法中，劉信芳指出〈五行〉是「引此詩反其意而用之」，其所以「不能」，在於「不仁不智」之故⁹，其實已經初步點出〈五行〉雖然引《詩》，但自有其論述的脈絡意義，可惜劉信芳未作進一步深論。事實上，就〈五行〉的脈絡而言，「憂心不能愒愒」與〈草蟲〉的「憂心愒愒」的不同，不僅僅是肯定或否定的不同而已，在以「未見」與「既見」皆「不能」的雙重強調後，〈五行〉已超脫出〈草蟲〉以「未見」和「亦既見」作為憂心與否等等相對情況的層次——亦即「未見」則「憂」，「亦既見」則「不憂」的相對情況。換言之，〈五行〉並不僅僅設定「未見」和「亦既見」來作為區別憂心與否的依據，對〈五行〉而言，「未見」和「既見」都是憂心「不能」愒愒，或心「不能」悅。因此，在〈草蟲〉中「未見」和「亦既見」的重要區別，在〈五行〉似乎不那麼重要。

⁸ 池田知久著，曹峰譯：〈郭店楚簡〈五行〉研究〉，《池田知久簡帛研究論集》（北京：中華書局，2006年），頁60-62。

⁹ 劉信芳：《簡帛五行解詁》（臺北：藝文印書館，2000年），頁30-32。

然而什麼才是最重要的呢？其實是夾在「憂心不能惛惛」與「憂心不能忡忡」兩段論述之間的一句話——「亦既見壺，亦既覲壺，我心則【悅】」。爲便於說明，再將郭店〈五行〉簡九—十二這段話的前後文句更加完整的徵引如下：

不仁，思不能精。不智，思不能長。不仁不智，未見君子，憂心不能惛惛；既見君子，心不能悅。「亦既見壺，亦既覲壺，我心則【悅】」，此之謂【也】。【不】仁，思不能精。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。¹⁰

加入這段話的前後句來看，〈五行〉所引的〈草蟲〉，其實是標舉「不仁不智」與「不仁不聖」兩段排比句之後所作的引《詩》爲證。而「亦既見壺，亦既覲壺，我心則【悅】」正夾在這兩段排比句中，凸顯其重要的地位。「不仁不智」可說是「未見君子，憂心不能惛惛；既見君子，心不能悅」的總綱，有必要統整此句來進行理解，就不致於需要重新斷句、通讀改釋，甚至判爲誤抄來解決問題。相應的下句「不仁不聖」情況亦如此。此處指出若處在「不仁不智」的情況時，不管是「未見」或是「既見」，心都「不能」惛惛或悅，亦即沒有進入任何的道德修養可言。換句話說，能仁能智的取得修養，則憂心才是處於惛惛或悅的狀態的，此說明了「憂心惛惛」是一切道德修養必經的過程，在身體感官之目見（未見或既見）之外，還更要求「心」的能動性。這樣的論述其實是從〈五行〉一貫的思路發展出來的，回到徵引〈草蟲〉更前面的一個段落，郭店簡五一—六：

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。〉¹¹

此間以排比句列敘了「德」的獲取，包含兩條進路：第一是中心之智—中心之悅—安—樂；第二是中心之聖—中心之悅—安—樂。無論是那一條進路，其實都共同來自「中心之憂」。此一思路要求道德的獲取基礎必須落實在內心的「憂」，所謂殷憂啓德、生於憂患的基本立場¹²。因此很顯然的，徵引〈草蟲〉

¹⁰ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 31，釋文頁 149。

¹¹ 此漏字據馬王堆〈五行〉行一七三—一七六校補。荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 31，釋文頁 149。國家文物局古文獻研究室：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，頁 17。

¹² 陳麗桂最早指出〈五行〉「殷憂啓德」的觀點，參陳麗桂：〈從郭店竹簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情況〉，《哲學與文化》第 26 卷第 5 期（1999 年 5 月），頁 432-433。

「憂心惓惓」的目的，就在說明「憂心」正是道德獲取過程中的基礎，具備「憂心」乃是君子成德的必要條件。〈五行〉正利用了〈草蟲〉對「心」與感官目見（未見或既見）互動關係的描述，來發展一己在不同脈絡——道德脈絡意義下的進一步闡發。甚至超脫了〈草蟲〉比較簡略的思路，從不管是未見或是既見，「憂心」皆「不能惓惓」或「不能悅」，來更加要求「心」的能動性，強調「憂心」的把握，絕不能僅憑身體官能的目見與否來獲取。

了解上述段落，就能發現〈五行〉這段話的重點，其實不在「不仁不智」或「不仁不聖」這兩段充滿否定詞「不」或「不能」的話中，而是將重點寄托在這兩段話之間，以肯定語氣說明的「亦既見盞，亦既觀盞，我心則【悅】」。〈五行〉其實已經將〈草蟲〉的「亦既見止，亦既觀止，我心則說」這句話，提升到了更高的層次，首先否定〈草蟲〉原有的「亦既見止，亦既觀止，我心則說」的層次，而說出「既見君子，心不能悅」，然後又再次援引「亦既見盞，亦既觀盞，我心則【悅】」，賦予「見盞」、「觀盞」以更深的內涵——道德境界的內涵來發展更深層次的討論。既然已經否定「既見君子」之能悅，那麼對於更前一層次的「未見君子」，就更需要往前一層，亦即不僅不能心悅，同時連原有的「憂心惓惓」都無法把握了，也因此只能把詩句作更動，改成「憂心不能惓惓」。因此顯然〈五行〉文本所增加的「不能」，是有其重要意義的，其反映的絕非斷句解讀的其他可能，更非承上誤抄的一種表現，而是表達了不同的思考邏輯與取向。

更具體而言，「亦既見盞，亦既觀盞，我心則【悅】」這句話中既見、既觀的賓語「盞」，才是全段的關鍵所在，必須既見或既觀「盞」，我心才能悅。詳細分析，可發現從〈草蟲〉到〈五行〉所引的〈草蟲〉，作為賓語的「盞」的內涵，其實已產生重大的轉移。郭店的「盞」字從「之」從「止」，在〈草蟲〉中寫作「止」，在馬王堆寫作「之」。根據〈草蟲〉本身的脈絡意義，按照習慣用法，諸字應考釋為第三人稱代詞的「之」，指代女子心目中傾慕的對象，表達一日不見如三秋之憂心企盼，一旦見「之」遇「之」即能喜悅。但在郭店書寫成既從「之」，又從「止」的「盞」字，以及對詩句的化用中，顯然所見所遇的指代對象已有所轉移，亦即「見盞」、「觀盞」的「盞」，不是男女傾慕對象的君子，而是一種道德修養境界的君子。若回到〈五行〉的脈絡，當可說是包括了「仁」、「智」、「聖」等內涵的修養境界。這樣的內涵轉移，也使得〈五行〉的「盞」，由單純的人稱指代，轉移為涵義更加複雜的境界的指代，包括造就君子形成某種道德境界的方法或狀態。「盞」在「之」下從「止」，添加

形符表意，就隱然表達了某種與足部行動有關的意義（甚至〈草蟲〉作「止」字的使用，也很可能與此思想內涵的普遍流傳有關）。「止」的本義為足趾，在文獻使用多有達至、停留、居處等義，如《詩經·大雅·抑》：「淑慎爾止。」《毛傳》：「止，至也。」¹³《國語·晉語三》：「以召呂甥、卻稱、冀芮而止之。」韋《注》：「止，留也。」¹⁴《孟子·公孫丑上》：「可以止則止。」趙《注》：「止，處也。」¹⁵《詩經·商頌·玄鳥》：「維民所止。」鄭《箋》：「止，猶居也。」¹⁶若回到〈五行〉的脈絡意義，「止」指代的正是一種君子的道德境界能夠達至、停留、居處的方法與狀態。其詞性既是動詞，又是表此動詞的狀態，可以用作賓語，與名詞或代詞的作用類似，其指代的是一種動作的狀態，此猶如《禮記·大學》的「止於至善」與「知止而后有定」¹⁷，前一「止」是動詞；而後一「止」即是此動詞所構成的狀態，用作賓語。「知止」是一動賓結構，與〈五行〉的「見止」、「觀止」的結構相同。如此理解方能領會〈五行〉的「亦既見止，亦既覯止，我心則【悅】」，是如何先否定了「未見君子」與「既見君子」兩個層次後，所著力提出的重點。從「憂心不能僣僣」與「心不能悅」到「我心則悅」，最重要的就是能夠「見止」、「觀止」。由於「止」的內涵已然從傾慕對象的「之」，轉移到道德達至居處的「止」了，因此其見其遇，都不再是僅僅訴諸於身體官能的目見身遇，而是來自整體身心的確實達至、停留、居處，如此也才真正完成〈五行〉所要求對於「憂心」——「心」的能動性的確實把握。因此〈五行〉化用《詩》句、提升《詩》義，皆與其整體思想緊密結合，利用《詩》義詮釋的開放包容、「止」字的書寫配合，與其思想相互發明。

三、推止——儒學身心修養的重要議題

上述〈五行〉的引《詩》既與其整體思想緊密結合，當然還可以在篇中的其

¹³ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，頁 648 上。

¹⁴ 徐元誥撰，王樹民點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002 年），頁 306。

¹⁵ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），頁 56 上。

¹⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，頁 794 上。

¹⁷ 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》（《十三經注疏附校勘記》本），頁 983 上。

他段落找到呼應。果不其然，郭店〈五行〉簡四十二—四十三還有一段文字：

君子集大成。能進之爲君子，弗能進也，各壹於其里。大而顯者，能有取焉。小而隱者，能有取焉。赫戲戲達諸君子道，謂之賢。¹⁸

此處言君子集大成的表現，就在於能「進」能「壹」，亦即知所行進，又知所停止、居處。「各壹於其里」可以對照《論語·里仁》：「里仁爲美，擇不處仁，焉得知。」¹⁹亦即知曉道德境界之所在而居處之。並且所謂「集大成」，「集」亦蘊含「止」的意義，《詩經·唐風·鶉羽》：「集于苞栩。」《毛傳》：「集，止。」²⁰因此君子的集大成，其實也就是能居處於一種大成的境界（關於這段話，以下還會再詳論）。

此處所謂「進」與「止」構成的兩個相對的概念，其實正是儒學身心道德修養的核心方法。「進」與「止」又作「推」與「止」。「進」、「推」皆從「佳」，二者可通，涵義相當。《老子》六十六章：「天下樂推而不厭。」郭店《老子甲》簡四「推」作「進」²¹。《禮記·儒行》：「下弗推。」鄭《注》：「推，猶進也，舉也。」²²《淮南子·說山》：「此類之推者也。」高《注》：「推，行也。」²³《周禮·夏官·大司馬》：「徒銜枚而進。」鄭《注》：「進，行也。」²⁴因此「進」與「止」即「推」與「止」，也還是行進與停止的意思。錢穆曾討論先秦求知對象與思想方法中，有「推」與「止」的對立分野，並主張孟、荀兩家正可代表儒家傳統下一主止、一主推之兩分野之對

¹⁸ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁34，釋文頁151。此處「顯」、「隱」二字考釋參周鳳五：〈簡帛〈五行〉引《詩》小議〉，《朋齋學術文集·戰國竹書卷》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁187-199。「赫戲戲」三字考釋參拙作：〈從簡帛〈五行〉「疋膚膚」論儒家與《詩》、《易》相關道德境界的解釋〉，二〇〇七年七月二十一—二十一日於臺北由北海道大學、東北大學、政治大學、文獻與詮釋研究論壇主辦「中日博士生學術研討會——第二屆東亞經典詮釋中的語文分析學術研討會」發表之論文。抑或拙作：〈簡帛文字「義如」與「疋膚膚」考釋〉，蔡長林主編：《林慶彰教授七秩華誕壽慶論文集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2018年），頁538-543。

¹⁹ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），頁36上。

²⁰ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，頁225上。

²¹ [魏]王弼等注：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁58。荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁3，釋文頁111。

²² 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，頁977上。

²³ [漢]劉安撰，何寧集釋：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），頁1154。

²⁴ 鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），頁448上。

立，同時〈大學〉近荀，〈中庸〉近孟，是又主推、主止之一對立²⁵。更深一層言，「推」與「止」既是知識獲取的方法，在先秦儒學強調知行合一的立場，則更是整個身心力行，尋求道德境界達至並身處其中的方法。郭店〈五行〉文本的出土，正為此議題提供了最好的第一手材料。

儒學在道德修養上標舉「進」與「止」，亦即學者熟知的以道路上的行進或停止作為道德修養的隱喻，其實就是推止議題的實踐，此點較少受到學者重視。例如錢穆討論儒家言求知方法率主推時，指出「《論語》不見推字」，因此轉從其他文句的解釋，包括「告諸往而知來者」、「溫故而知新」等，來確認孔子確有主推的思想²⁶。然而，在《論語》中其實已有與「推」字相關的表述，必需結合寫本「推」與「進」互為異文且意涵相通的認知，方能辨識。以下舉例言之，《論語·子罕》：

子曰：「譬如為山，未成一簣。止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣。進，吾往也。」

子謂顏淵，曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」²⁷

在此記錄了兩則孔子的言論，皆以「進」、「止」作對比，來說明勉力為學的進步或停滯，其所蘊含的同樣是推止的兩種作用。此一情況在《孟子·梁惠王上》記載孟子與齊宣王的對話中可以看得更清楚：

（孟子）曰：「……故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」……王曰：「吾惛，不能進於是矣。願夫子輔吾志，明以教我。」²⁸

孟子提出「推」的以心忖心、以心推擴的方法，齊宣王自謙其惛，答以「不能進於是」，請孟子輔其志。此間宣王的「進」顯然回應著孟子提出的「推」而來，是從修身齊家，以至治國平天下的視角，來說明如何「推」、「進」以完成內聖外王的事業²⁹。再衡諸《荀子·大略》：

²⁵ 錢穆：〈推止篇〉，《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年），頁367-369。

²⁶ 同前註，頁322。

²⁷ 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，頁80上一下。前句類似的記載又見於《荀子·宥坐》：「孔子曰：『如坳而進，吾與之；如丘而止，吾已矣。』」參〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），頁526。

²⁸ 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁22下—23下。

²⁹ 此外，錢穆亦指出《孟子》明言「推」字，又喜用「擴充」、「達」，皆與其言推之義相

仁有里，義有門；仁非其里而處之，非仁也；義非其門而由之，非義也。
推恩而不理，不成仁；遂理而不敢，不成義。³⁰

這段話也與《論語》「里仁爲美」相承，後者強調必需里仁、處仁；前者則以仁義與里門爲喻，亦強調其居處出入之義，同時也點出「推」、「遂」等行進意義的方式以構成仁義之德。

當然，衆所周知，以「止」作爲主題論述的，當推《禮記·大學》，以「止」作爲成德近道的重要階段：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定；定而后能靜；靜而后能安；安而后能慮；慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。……《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」《詩》云：「緡蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」《詩》云：「穆穆文王，於緡熙敬止。」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。³¹

後文引《詩》三首，都在不斷申明「止」的重要含義，包括人民的居有定所，行有定儀，幾乎可以說將儒家內聖外王的諸種展現，都含括到「止」的內涵中。能知「止」是一切明德親民的開始，而「止」於至善又是一切明德親民最終的要求。作爲聖王的標準——文王，就在能夠於緡熙境界中「敬止」，此處的「敬止」，猶如〈五行〉的「見止」、「觀止」一般，指的就是一種通過敬、見、觀而能確實居止於其中的存在方式或狀態。

四、郭店寫本引《詩》與儒學思想議題的建構

根據上述分析，可知〈五行〉乃利用《詩》義的開放包容、「壺」字的書寫配合，來建構其經典詮釋的意義，也因此建構出與儒學思想相關的議題。這樣的例子，其實呈顯出在面對以寫本流傳的經典文本的意義詮釋時，不應該輕易地將關鍵的字詞進行通假，而致使其原初手寫字形所蘊含的可能意義遭到忽視。當然，經典寫本中也並非所有的字詞，都具有這一類的詮釋意義。因此，有效地發

一貫。詳錢穆：〈推止篇〉，頁 323。

³⁰ 「仁非其里而處之，非仁也」此句根據王念孫與王先謙校改。參王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 491。

³¹ 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，頁 983 上—984 上。

掘諸如此類的關鍵字詞，才能獲得比較確切而深入的理解。尤其衡諸上述〈五行〉從「之」到「止」與儒學思想「推止」之間的關係，更可以體認到此間利用漢語漢字與思想義理互動的特點，所尋求到的一種詮釋的方法。事實上，倘若進一步查考「𠄎」字在整體郭店寫本中的使用情況，還可以發現更多與儒學思想相關的重要議題，從而理解儒學關於《詩》之詮釋意義的形成。具體而言，「𠄎」在郭店各篇中大多數通讀作「止」，唯有兩處特別值得注意的例外。一是〈五行〉另有一處的「𠄎」，通讀作「等」；一是〈性自命出〉的「𠄎」，通讀作「待」，以下分別討論。

（一）〈五行〉從「止」到「等」的意義延伸

首先，關於〈五行〉的「𠄎」字，除了上述所討論的從「之」到「止」之外，其實在簡三十三、三十五還通讀作「等」。這段話是申說「仁」、「義」、「禮」的三個排比句，其中著重「仁」與「義」的相對關係，尤其在文句的最後還著意設成相呼應的兩個對句：

愛父，其殺愛人，仁也。

貴貴，其等尊賢，義也。³²

在此句中，「仁」與「義」構成相對的句式，「仁」之從「愛父」到「愛人」，也與「義」之從「貴貴」到「尊賢」相對。而通讀作「等」的字形，原寫作「𠄎」，其意涵當可通過對句的「殺」進行理解。「殺」與「等」構成相對意義，還見於《禮記·中庸》：

仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。³³

同樣以「仁」、「義」構成對句，「仁」之「親親」之「殺」，也與「義」之「尊賢」之「等」相對。其「殺」指的是一種由近至遠的遞減，亦即仁德中的親親講求血親關係由近至遠的遞減。就〈五行〉而言，就是仁德從愛其親父到愛他人的一種遞減，二者「殺」的意涵相同。至於「等」，指的是一種由低至高的分等，亦即義德中的尊賢講求賢能程度由低至高的分等。就〈五行〉而言，則是義德從尊貴地位高貴之人到尊貴德行賢能之人的一種分等，二者「等」的意涵亦相

³² 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 33，釋文頁 150。

³³ 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，頁 887 下。

同。簡言之，「殺」總括了仁德中因仁心之愛而遞減的一種方式，而「等」則總括義德中因合義之理而分等的一種方式。此外，「貴貴」與「尊賢」二者表現出「分等」的相關論述，還見於《孟子·萬章下》，有助於確認「等」的意涵，其謂：

用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。³⁴ 此處對於「貴貴」與「尊賢」各別作了定義。亦即「貴貴」是指「用下敬上」，也就是地位低下之人對地位高貴之人的一種尊敬，其尊敬的條件來自於地位的高貴；「尊賢」則指「用上敬下」，也就是地位高貴之人對地位低下之人的一種尊敬，其尊敬的條件則來自於德行之賢能。而就尊敬而言，「貴貴」與「尊賢」二者意義相當。通過此處對於「貴貴」與「尊賢」的認識，可以更加理解〈五行〉「貴貴，其等尊賢」的涵意，亦即尊貴地位高貴之人，是就地位低下之人對地位高貴之人而說的。相對的，尊貴德行賢能之人，是就地位高貴之人對地位低下之人而說的。而從「貴貴」到「尊賢」的一種分等，就是地位高貴之人，根據德行賢能的程度，對地位低下之人進行分等。此分等由低至高，若竟達至與地位高貴之人等高，此一分等的極至就成爲一種齊等了。亦即對於原來地位低下，但德行賢能之人的尊貴，就是使其地位齊等於原來地位高貴之人。就君臣關係而言，就是將地位低下，但德行賢能的臣子齊等於地位高貴的君王，此一極至的分等可以說就是戰國時期盛傳王位禪讓的核心內容。

事實上，〈五行〉強調「尊賢」之分等極至的齊等，不只一處，其除了在「仁」與「義」的對比中談到「尊賢」，也在「仁」、「智」、「聖」的對比中談到「賢人」，簡十二—十六：

仁之思也精，……親則愛，愛則玉色，玉色則型，型則仁。

智之思也長，……明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則型，型則智。

聖之思也輕，……聰則聞君子道，聞君子道則玉音，玉音則型，型則聖。³⁵

此段落排比「仁」、「智」、「聖」修養的各個階段，最後三者皆達至「玉色」或「玉音」則「型」。而在此前的階段，「仁」達至「愛」，而「智」與「聖」各別達至「見賢人」與「聞君子道」。「仁」之達至「愛」，與上述「仁」、

³⁴ 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁 180 下。

³⁵ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 31-32，釋文頁 149。

「義」對比中「仁」亦達至「愛父」、「愛人」的階段相當。相對的，「智」之達至「見賢人」，其實也相當於上述「仁」、「義」對比中「義」之達至「貴貴」、「尊賢」，二者皆論及賢能之人，絕對不是偶然的。事實上，「智」之「見賢人」與「聖」之「聞君子道」其實就是同一回事，二者其實可以合而對應「義」之「尊賢」，亦即能夠「見賢人」與「聞君子道」才是真正做到了「尊賢」。此一說法，還可以在〈五行〉中找到內證，其簡四十二—四十四：

君子集大成。能進之爲君子，弗能進也，各盡於其里。大而顯者，能有取焉。小而隱者，能有取焉。赫戲戲達諸君子道，謂之賢。君子知而舉之，謂之尊賢；知而事之，謂之尊賢者也。〈前，王公之尊賢者也。〉後，士之尊賢者也。³⁶

此處對「賢」作了「赫戲戲達諸君子道」的定義，即能夠光明顯耀的達至於君子道的境界，就可稱作賢人³⁷。能「達諸君子道」就如上述的「聞君子道」，既然「達諸君子道」是「賢」，那麼「聞君子道」當然也就是「賢」，其與「見賢人」正是同一回事。二者真正的不同僅在於「聞君子道」側重的是「聖」之「聰」，強調由耳聽而聞知賢人；「見賢人」則側重於「智」之「明」，強調由目視而見知賢人，然則對於知賢人而言，二者指涉完全相同。更重要的是，此處亦明言「君子」知而「尊賢」，並區分出「王公」與「士」尊賢的不同。其以爲王公之尊賢在於知賢人而舉用之，士之尊賢則是知賢人而事奉之。根據〈五行〉簡六一七所謂：「五行皆型于內而時行之，謂之君【子】。士有志於君子道謂之志士。」³⁸可知「君子」指的是能將「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」五種德之行內化並時行的人，此間當然包括「聞君子道」的「聖」，與「見賢人」的「智」。簡言之，能知賢人而尊賢的人，其本身必然能「聞君子道」與「見賢人」，而得以真正落實「尊賢」的意義，此「王公」與「士」皆然。唯此間仍存有的極大不同，在於「士」是能夠將「君子道」作爲其奉守的目標而勇往直前的，因此王公之知賢人而舉用之，與士之知賢人而事奉之，前者僅是一般的王公能夠了解賢人某種賢能程度而分等錄用之，後者則是志於君子道的士能夠事奉賢人。所謂事奉，當然就不僅僅是分等錄用而已，而是能夠齊等於自己的地

³⁶ 此漏字據馬王堆〈五行〉校補，詳同前註，圖版頁 34，釋文頁 151、154 注 58。

³⁷ 相關討論還可參拙作：〈從簡帛〈五行〉「疋膚膚」論儒家與《詩》、《易》相關道德境界的解釋〉。

³⁸ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 31，釋文頁 149。

位，甚至轉換一己的身分來事奉對方，此士若為君王，當然就是王位禪讓的完成。

除此之外，上引〈五行〉這段話其實還有前面的一句總綱，其指出「君子」之「集大成」，以及能「進」能「止」。這一句總綱上文已有討論，其「止」通讀作「止」，其「集」蘊含「止」的意義，指的是君子能知曉道德境界之所在，並確實達至、停留、居處之，就是一種集大成的表現。倘若再結合後文關於知賢、尊賢的論述，則可以進一步確認「集大成」與能「止」，其實就是能確實達到「聞君子道」、「見賢人」的境界。當然，〈五行〉不僅在此處言「止」，上文也已指出在簡九一十二即引《詩》「亦既見止，亦既覯止，我心則【悅】」，配合「止」字的書寫，建構了從「之」到「止」的一種「君子」道德境界，能夠確實達至、停留、居處的詮釋意義。而此《詩》句其實也是在「仁」、「智」、「聖」的論述中進行的徵引，倘若對照其他「仁」、「智」、「聖」的排比論述，則明顯可知其所謂的「亦既見」、「亦既覯」的「君子」，指的其實就是「見賢人」與「聞君子道」，例如簡二十二一二十六：

未嘗聞君子道，謂之不聰。未嘗見賢人，謂之不明。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。「明明在下，赫赫在上」，此之謂也。³⁹

其所進行的排比正與簡九一十二引《詩》進行論述的內容相符應，亦即後者的「未見君子，憂心不能惓惓／忡忡」，相應於前者的「未嘗聞君子道，謂之不聰。未嘗見賢人，謂之不明」；後者的「既見君子，心不能悅／降」，相應於前者的「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」；後者的「亦既見止，亦既覯止，我心則【悅】」，相應於前者的「見而知之，智也。聞而知之，聖也」。簡言之，簡二十二一二十六分成「未嘗見—見而不知—見而知之」，而簡九一十二分成「未見—既見—亦既見」，二者皆分成三個層次來論說。這樣相符應的情況，其實都表明了簡九一十二所言「亦既見」、「亦既覯」的「君子」就是「仁」、「智」、「聖」排比中的「見賢人」與「聞君子道」。據此也可以確知，徵引「亦既見止，亦既覯止，我心則【悅】」而建構「止」的君子道德境界能夠確實的達至、停留、居處的意義，其實也是為

³⁹ 同前註，圖版頁 32-33，釋文頁 150。

了要表達知賢、尊賢等一貫的思想。

總的而言，通過以上的論證，可以發現〈五行〉在「仁」、「義」對比中言「等」與尊賢的關係，又在「君子集大成」言「止」與尊賢的關係，更在「仁」、「智」、「聖」的對比中引《詩》言「止」與尊賢的關係。三者論述皆有相同的目的，並顯示出其中「等」與「止」在意義上的連貫性。因為二者共同表達了君子不僅僅是本身能夠確實的達至、停留、居處於道德之境，並且還能夠通過見與聞，知曉具有同樣道德之境的賢人，尊敬並分等舉用之，甚至將之提升到與自己齊等的地位，完成尊賢的表現。理解了「等」與「止」之間意義緊密的連貫性，也就不難想見〈五行〉將二字同樣寫作可以通假的「壹」，其實是別有用心的，同時也成功的利用了《詩》的詮釋意義，來建構與儒學相關的一套尊賢思想。

（二）〈性自命出〉從「止」到「待」的意義延伸

〈五行〉同墓所出的〈性自命出〉亦有「壹」字，讀作「待」，與〈五行〉讀作「止」、「等」不同。相對於〈五行〉所發展從「止」到「等」的意義延伸，〈性自命出〉則發展了從「止」到「待」的意義，並開展出與〈五行〉尊賢思想相連繫的一套修身理論。〈性自命出〉簡一一二在開篇就明確提到「壹」：

凡人雖有性，心無定志，壹物而後作，壹悅而後行，壹習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。⁴⁰

在此出現三個並排的「壹」，整理者都考釋作「待」，學者皆無異議。根據「壹」、「待」二字的通假關係，以及文獻有「待物」（《管子·宙合》）、「待形」（《莊子·山木》）⁴¹等詞的用法，將「壹」讀作「待」，完全沒有問題。唯如此逕讀作「待」，卻可能忽略寫本用字中所透露的重要訊息。因為「待」寫作「壹」，與〈五行〉「等」寫作「壹」相同，倘若〈五行〉之「壹」蘊含了從「止」到「等」的思想意義，恐怕就不能輕易忽視其亦含有從「止」到「待」的思想意義。事實上，就文獻的使用而言，「待」與「止」的意義就非常緊密，《爾雅·釋詁下》：「止，待也。」⁴²二者具有訓釋關係。因此〈性自

⁴⁰ 同前註，圖版頁 61，釋文頁 179。

⁴¹ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），頁 214。王叔岷：《莊子校證》（北京：中華書局，2007年），頁 741。

⁴² [晉]郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），頁 23 上。

命出〉的「待」寫作「壘」，其與「止」的關係，其實值得進一步深入研究。根據《經義述聞·爾雅上·止待也》引王念孫之說：「待亦止也。《廣雅》曰：『止、待，逗也。』是待與止、逗同義。」⁴³則「待」與「止」皆有停留的意義。回到〈性自命出〉的脈絡，其謂「無定志」的「心」需要「待物」、「待悅」、「待習」，才能使「心」確實的「作」、「行」、「定」。此處「物」之使心「作」；「悅」之使心「行」；「習」之使心「定」，意指外在的事物、感受、學習將使心能夠真正開始運作、持續反應、有所安定，尤其是學習能夠使無定志的心有所安定。而「心」能夠達到運作、反應、安定等狀態，就必須能夠「待」，也就是心能夠停留、依待、居處於某種狀態之中。據此，〈性自命出〉的「待」正與上述〈五行〉「止」所具有的達至、停留、居處等涵義相當，其與〈五行〉之「止」同樣寫作「壘」，絕非是偶然的。並且，〈性自命出〉此處提出的「待習而後定」，其實與上述《禮記·大學》所言「知止而后有定」的說法相當。能夠「待」而後「定」，其實就是能夠知「止」而後有「定」。二者皆以「定」作為階段性的目標，而一以「待」，一以「止」，皆表達出一種停留、居處的狀態。唯〈性自命出〉的「待」主要從「無定志」的「心」出發，強調心必須確實停留、居處於學習的狀態中，或更精確的說是依待於學習，才能有所安定。而〈大學〉的「止」則從「明明德」、「親民」、「止於至善」的目的，總結出必須確實做到停留、居處、達至於至善的狀態中，才能有所安定。然則二者各以「待」與「止」的表述其實相當，可無疑義⁴⁴。

當然，〈性自命出〉的「待」並不僅止於來自「止」的涵義，與〈五行〉從「止」延伸到「等」一致，〈性自命出〉亦從「止」延伸到「待」。上文已指出「待習而後定」是從「無定志」的「心」出發的，其目的在於使「心」有「定志」。而關於「心」之「志」，〈性自命出〉簡五一九還有一段重要的論述：

凡性爲主，物取之也。金石之有聲【也，弗叩不鳴；凡人】雖有性（也），弗取不出。凡心有志也，無與不【行。心之不可】獨行，猶口之不可獨言也。牛生而唱，厲生而呻，其性【固然，】而學或使之也。凡物

⁴³ [清]王引之：《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁624。

⁴⁴ 郭店〈性自命出〉自公佈以來，因其篇首「性自命出，命自天降」與〈中庸〉「天命之謂性」的表述一致，引發學者對二者，甚至是郭店與子思、思孟學派等關係的熱烈討論。學者較少關注到與〈大學〉的關係層面，此處提出「待」與「止」相關的論述，將是推進此一研究的重要起點。

無不異也者，剛之祝也，剛取之也。柔之約〈也〉，柔取之也。四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。⁴⁵

此處說明對「心」、「性」採取的各種對待方式。「性」乃內在於人，通過外物提取，而表現出各種言語行爲，此猶如金石本具有發聲的內在性質，通過外力叩擊，而表現出鳴響一般。而在「性」表現於外的過程中，「心」扮演了重要的角色，其使「性」在最終的表現可以全然不同。這是因爲「心」能夠有「志」，也就是能夠有前往的目標，目標不同，最終的表現當然不同。因此，必須對「心」之「志」下功夫，而最佳的方式就是通過學習，也就是上文所述的「待習而後定」。使「心」依待於學習，能夠確實停留、居處於學習的狀態中，而獲得「定志」。此猶如牛鴈等禽獸之能唱呻，固然來自於其具有發聲的本性，然其能通過學習，更使之如此。並且世上萬物皆各有內在的本性，而表現出不同的樣態，此猶如剛強之能斷絕，是剛之本性使然；柔弱之能纏束，是柔之本性使然。因此總結出一個觀點：就具有各自的初始本性而言，萬物皆相同，然而其最終不同，卻是教學不同所促使的。換句話說，是在「心」之「志」上所訂定前往的目標不同，其教導與學習亦不同的緣故。至於「心」之「志」具體的學習，又是如何？〈性自命出〉又提出「無與不行」，也就是「心志」之「行」必須有「與」。並舉「心之不可獨行，猶口之不可獨言」爲譬，意指心志之行「不可獨」，此猶如口說語言「不可獨」一般。因爲語言是人與人在溝通互動中使用的，人若處於獨的狀態，就不需要語言了。同理，心志之行產生的各種反應，也都是在人與人的交接互動中才有的，因此當然是「不可獨」的。據此，所謂有「與」，也就是「不可獨」之意。若結合上文所言心之定志必須「待」物悅習而後作行定的話，那麼有「與」、「不可獨」也和「待」之意相互呼應。其意指心志所產生的各種反應，包括開始運作、持續反應、有所安定，都將與外在事物、人情感受、人事學習等人情事物相互交接的當下，隨即構成的一種並與不獨的狀態。換句話說，心志與人情事物之間，總是相互並存而非獨立的，二者存在著相互依待、憑藉的關係。在此〈性自命出〉的「待」，相對於上述「止」所表達的停留、依待、

⁴⁵ 此處缺文或漏字根據上博〈性情論〉簡三或前後文校補，錯字根據周鳳五考釋校補。詳荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 61，釋文頁 179。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》（一）（上海：上海古籍出版社，2001 年），頁 73。周鳳五：〈上博〈性情論〉「金石之有聲也，弗叩不鳴」解〉，《朋齋學術文集·戰國竹書卷》，頁 211-217。

居處之意，更加強調了其中依待、憑藉的關係，並進而開展出更加豐富的修身思想。

然則如何是並「與」不「獨」的「待」呢？其實〈性自命出〉簡五十四與六十一—六十一還有兩句從「獨處」的角度進行的說明：

獨處而樂，有內業者也。……凡於路毋畏，毋獨言。獨處則習父兄之所樂。⁴⁶

這兩次提到的「獨處」，雖然各有不同的出發點，但皆強調對於「獨」的深刻認識。第二次提到的「獨處」，強調在學習的道路上，應該避免「獨」的情況，因為學習就是基於對象的模仿，當然需要避免無對象的「獨」。並且即便在不得已而「獨處」的狀態下，也應該以身旁諸如父兄等長輩所達至的境界，作為學習的對象。至於第一次提到的「獨處」，則直接說明了在「獨處」的狀態下，自身亦能達至應有的境界，此是已將所學內化到心性之中，完成「內業」——內在修持的功夫。因此，前後兩次所言的「獨處」，其實都指向心性的學習，必須落實到人與人之間的互動之中。一方面要儘量避免「獨」的狀態，因為如同《禮記·學記》所言「獨學而無友，則孤陋而寡聞」，「獨」將招致孤陋寡聞等問題；另一方面又要積極面對「獨」的狀態，如同《禮記·中庸》所言「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，以戒慎、恐懼的態度面對「獨」所可能招致孤陋寡聞，甚至是不睹、不聞等等的問題，即於「獨」而進行心性學習，以完成確實的「內業」，此屬「慎獨」思想的一部分⁴⁷。這兩個方面都說明了心性學習中，「獨」作為人與人之間互動關係的重要意義。由「獨」足以領悟出人與人情事物之間，有「與」並且依「待」的關係，其乃統合自身與人情事物的契機。尤其是其中提到「毋獨言」，明顯呼應著上述的「口之不可獨言」，以口說言語必須落實到人與人的溝通互動中，譬喻心志之行亦必須落實到人與人的交接互動中，而具有「不可獨」、「毋獨」，以及有「與」、有「待」的情況。

除了以「獨處」申說之外，〈性自命出〉還以各種形式的「交」——交接互動，來說明這種並「與」不「獨」的「待」。在介於上引兩段簡文之間，還有一段更加具體的論述，見於簡五十四—五十九：

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

⁴⁶ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 65-66，釋文頁 181。

⁴⁷ 上述《禮記》文句見鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，頁 653 上、879 上。

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，欲其掩也。門外之治，欲其折也。⁴⁸

在此提出「上交」、「下交」；「同方而交」、「不同方而交」；「同悅而交」、「不同悅而交」，共三組人與人之間交接互動的情況。第一組的「上交」與「下交」，還與「修身」並列，乃從自身的修養出發，而有相對於自身的在上位或在下位者。所聞之道能返之於在上位者，是與上交，譬如能以道事奉君王；能返之於在下位者，是與下交，譬如以道治理政事；能返之於己，則是自我的修身，譬如能達至仁德的境界。「上交」與「下交」，主要從返上或返下來說明人與人存在的相對關係，最直接的即是君臣之間的對上或對下。至於「修身」，則從返己來說明面對自我一人存在的狀態，最直接的即是獨處。因此，相較於「修身」一人的「獨」，「上交」與「下交」表達的是人與人相對的「與」。

至於所聞之「道」，包含了哪些內容？則又以「仁」「義」之間的對比，帶出「修身」、「上交」、「下交」種種修養過程中，自身或與人互動時所應有的認知，這就是所聞之「道」，此包括「仁」所蘊含的「非之而不可惡」，與「義」所蘊含的「惡之而不可非」，若於二者皆能「行之不過」，就是能知「道」。如此對於「仁」、「義」內涵的認識，其實與上述通過《禮記·中庸》、《孟子·萬章下》，說明的〈五行〉關於「仁」、「義」對比的論述相當。二者結合而言，〈五行〉的「仁」蘊含著「親親」之愛，從「愛父」到「愛人」，講求血親關係，當然如〈性自命出〉所言是「非之而不可惡」的。而「義」蘊含著「尊賢」之貴，從「貴貴」到「尊賢」，講求賢能程度，亦當如〈性自命出〉所言是「惡之而不可非」的。換句話說，〈性自命出〉在此言「仁」、「義」，亦隱然有表達「親親」與「尊賢」的目的。倘若再加上其後文又提出「門內」與「門外」之治，具有「掩」與「折」的差別，更可以確認這一點。因為與〈性自命出〉這句話近似的論述，還見於同墓所出的〈六德〉，其簡三十一—三十一謂：「門內之治，恩掩義；門外之治，義斬恩。」⁴⁹ 同樣以「門內」、「門外」之治作出對比，二者「門內」的「掩」或「恩掩義」；「門外」

⁴⁸ 此缺文根據上博〈性情論〉簡二十六校補。詳荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 65，釋文頁 181。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》（一），頁 96。

⁴⁹ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 71，釋文頁 188。

的「折」或「義斬恩」，顯然就是相同的論述，其差別僅在於〈六德〉是在喪服禮制下作出對比而已。通過〈六德〉，還可以看到相近且更加完整的論述，亦即《禮記·喪服四制》所言：

恩者仁也，理者義也。……其恩厚者，其服重。故為父斬衰三年，以恩制者也。門內之治，恩揜義；門外之治，義斷恩。資於事父以事君而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。⁵⁰

其亦在喪服禮制下以「仁」「義」作對比，提出「門內」之治，以「仁」之「恩揜義」為主，講求血親關係的親親恩愛，最直接的即是子對於父恩愛的厚重，因此喪服為最高等級的斬衰三年。至於「門外」之治，以「義」之「義斷恩」為主，講求地位等級的尊尊貴貴，最直接即是臣對於君地位的尊貴，基於門之內外各有其揜斷之治制，「義」比照「仁」，因此喪服亦為最高等級的斬衰三年。在此「仁」「義」之間的對比，帶出了「義」的「貴貴尊尊」，其所貴所尊的對象當然是君王，此與〈五行〉言「貴貴，其等尊賢」，由尊貴君王到尊貴賢人，雖然具有不同的論述目的，然而由仁義之門內外掩折，帶出「貴貴尊尊」的說法，卻可以確認〈性自命出〉亦提及的門內外掩折，顯然亦有表達「貴貴尊尊」的用意。充分理解了〈性自命出〉所述「仁」、「義」對比，所蘊含的「親親」與「尊賢」思想，則可知其所謂「修身」、「上交」、「下交」等修養過程中，所應聞之「道」就在於「親親」與「尊賢」。尤其是「尊賢」，因為所謂「上交」臣之事君的下之對上，以及「下交」君之得臣的上之對下，其實與上述討論〈五行〉「貴貴，其等尊賢」時，所提到的「用下敬上」與「用上敬下」一致，二者都在說明一種上下相互對待的關係。「用下敬上」作為「貴貴」所採取的態度，正是「上交」事君之所需，同理，「用上敬下」作為「尊賢」所採取的態度，亦正是「下交」得臣之所需。「上交」與「下交」都建立在君臣之間的相互尊敬或尊貴之上，前者作為臣事君的「上交」，理應對於地位尊貴之君王給予尊敬尊貴；後者作為君得臣的「下交」，當然也需要對於德行賢能的臣子給予尊敬尊貴，才能確實的「得衆近從政」。因此，當君臣雙方之間，都能夠知此「貴貴」、「尊賢」之「道」，雙方才能確實的聞道返上或返下，並且能夠如此的「行之不過」，也才是真正的聞道返己的進行修身。

除了「上交」、「下交」，〈性自命出〉還提出「同方而交」、「不同方而

⁵⁰ 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，頁 1032 下。

交」與「同悅而交」、「不同悅而交」，後兩組的「交」可以結合起來說明。與「上交」、「下交」相同，這兩組「交」也在說明人與人存在的相對關係，在說明「與」的具體內涵。首先兩組「交」，可以排列成相同與不同的兩種情況：

同方 — 道：不同方 — 故

同悅 — 德：不同悅 — 猷

相同情況的「同方」、「同悅」指的是人與人之間，在相同的等類或相同的喜好下，進行交接互動，能夠如此，在於二人所行之「道」、所得之「德」皆相同，可以說是人與人交接互動的最高境界。《禮記·儒行》有一段話，很能說明這個情況：「儒有合志同方，營道同術；並立則樂，相下不厭；久不相見，聞流言不信；其行本方立義，同而進，不同而退。其交友有如此者。」⁵¹ 即指出「交友」有「同方」、「同術」的一種境界，二人能夠因其志向合一、行道相同，而取得並立持久的悅樂，當然可以說是交友的最高境界。至於不同情況的「不同方」、「不同悅」，則是說明人與人之間，在不同的等類或不同的喜好下，如何進行交接互動，應該在於二人所行之「故」、所得之「猷」。此處的「故」與「猷」是〈性自命出〉言「交」的另一個重點。首先，「故」與「同方」的「道」相對，乃是「不同方」的人與人之間，進行交接互動時所應執行的。倘若「同方」所執行的「道」，是表現交接互動的最高境界的話，那麼「故」表現的，則是通往此一最高境界的過渡階段，亦即還處在「不同方」的階段時所應執行的。二者的關係，可以通過〈性自命出〉其他段落的行文，得到說明。詳考簡九一十五對於「性」提出七種不同作用的對待方式：

凡性，或動之，或逆之，或實之，或礪之，或出之，或養之，或長之。凡動性者，物也；逆性者，悅也；實性者，故也；礪性者，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，群善之藹也。習也者，有以習其性也。道者，群物之道。凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也。其三術者，道之而已。⁵²

這七種方式各別是：「物」、「悅」、「勢」、「故」、「義」、「習」、「道」。而「同方」與「不同方」所執行的「道」與「故」，正屬於這七種方式

⁵¹ 同前註，頁 979 上一下。

⁵² 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 61-62，釋文頁 179。

中的兩種，可以藉此進行更加完整的說明。事實上，〈性自命出〉列舉的這七種方式，正必需結合上述「待物而後作，待悅而後行，待習而後定」的論點進行說明。爲便討論，再將相關段落列下，簡一—四：

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。⁵³

這段話涉及心性修養中有關「物」、「悅」、「習」、「氣」、「命」、「天」、「道」、「情」、「義」等的討論，正可以爲上述「物」、「悅」、「勢」、「故」、「義」、「習」、「道」七種方式之間的關係作出說明。爲清眉目，可以擇取相關的部分排列如下：

待物而後作	物	動性者	凡見者
	勢	出性者	物之勢者
待悅而後行	悅	逆性者	快於己者
待習而後定	習	養性者	有以習其性
	故	實性者	有爲也者
道始於情 始者近情	道	長性者	群物之道
終者近義	義	礪性者	群善之蘊

經過比照，可知這七種方式之間並非全然是並列的關係。首先，「凡見者」之「物」與「物之勢者」之「勢」同屬一類，乃指外在於心性的各種具體的物類或抽象的事勢，二者對心性起著發動或出取的作用，皆指心性的「待物而後作」。其次，「快於己者」之「悅」，乃指外在於心性的各種情緒的感受，對於心性起著迎逆的作用，指心性的「待悅而後行」。其三，「有以習其性」之「習」與「有爲也者」之「故」同屬一類，二者以「有」表達一種人的作爲，前者指針對心性進行各種人爲的學習培養；後者則指各種人爲學習的內容，具體而言，即是詩、書、禮、樂（另有具體說明詳下），因此二者皆指心性的「待習而後定」。以上五種方式可以概括爲三類，分別對應著心性在「待物」、「待悅」、「待習」之

⁵³ 此缺文根據上博〈性情論〉校補。詳荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 61，釋文頁 179。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》（一），頁 72。

後，而能「作」、「行」、「定」的作用。至於「群物之道」的「道」與「群善之蘊」的「義」同屬一類，二者以「群」表達總括一切的作為或作用，是長養心性、砥礪心性所能臻至的境界，因此才說「道始於情，情生於性，始者近情，終者近義」，也就是「性」最初表現為「情」，但卻是最終所臻至的境界——「道」的源頭，並且「性」最初表現的「情」，也將於最終表現為「義」。換句話說，「道」與「義」在七種方式中，與前五種方式不同，其意指心性修養應該表現的最終成果，與前五種方式並列為心性修養過程中，應該採取的各種作用，屬於不同的層次。

通過上述分析，則可以對上述「同方」所執行的「道」與「不同方」所執行的「故」，有更準確的理解。「道」乃心性修養應該表現出的最終成果，自然足以作為「同方」交接互動的最高境界。至於「故」乃是心性修養過程中應該採取的作用，也自然足以作為「不同方」交接互動的過渡階段可以執行的方式。尤其「故」在上述七種方式中，與「習」並列為一種人為的學習，倘若結合〈性自命出〉對於最終成果的「道」，還提出「凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也」等強調「心術」、「人道」的重點，更可以對應的確認「故」的內涵，就在於一種以人為的方式，對於心性進行教育學習。事實上，根據〈性自命出〉對於「故」的解釋，包括「實性者」與「有為也者」，都指向了這個內涵。唯此必需再結合簡十五—十八的段落進行說明：

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。聖人比其類而倫會之，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。⁵⁴

首先，「故」之「有為也者」，其實對應著「詩」、「書」、「禮」、「樂」的「有為」，其可具體落實為「詩」、「書」、「禮」、「樂」等過往先人的各種作為。同時「詩」、「書」、「禮」、「樂」的初始記錄，皆來自於「人」，經過「聖人」比類倫會、先後逆順、體義節文、理情出入等整理之後，再用來進行德行內化的教育，也都表達了「故」乃指以人為為主的的教育與學習。裘錫圭曾引用《荀子·性惡》的「習偽故」，來說明〈性自命出〉的「故」與「偽」意義相近，有「人為」、「勉而為之」的意味，也有「目的」、「原故」、「道理」、「事理」、「成例」、「規範」、「制度」等意涵。具體而言，是指合乎儒家思

⁵⁴ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 62，釋文頁 179。

想或儒家經典，所反映的各種禮制和倫理道德規範，是古人「有爲」而作的⁵⁵。其說甚是，〈性自命出〉的「故」，正與「習」並列爲一種人爲的學習。其次，「故」之「實性者」，其實對應著「教，所以生德于中者也」，「實性」之對於心性的充實填滿，正是一種利用人爲的教育學習，來使德行產生於心性之中，使之充實填滿的意思。文獻所謂「充實之謂美」與「美在其中」，以及「中實以返喻」、「中實將欲爲仁義」、「中實將欲遵道利民」等等，都從不同的出發點或不同的目的，表達了這層意思⁵⁶。

然而更重要的，「故」還包涵另外一層重要的意義——依待。《墨子·經上》以爲「故」是「所得而後成」，而其〈經說上〉解釋「故」，則指出是「必待所爲之成」⁵⁷，亦即認爲「故」是一種必須依待所作所爲，方能取得的成就。上引《荀子·性惡》在說明「習僞故」時，其「僞」與「故」意涵相當，二者與「性」相對。「性」乃自然而本具；「僞」、「故」則出於人之作爲。而在進一步解釋「性」與「僞」、「故」的區別時，又以「不待事而後生之者」與「必且待事而後然者」⁵⁸來進行說明，亦即以依待與否進行區別。「性」是不需依待人事作爲而自然生成的；「故」則必須依待人事作爲才能成就。根據上述文獻，可知「故」的確包含了依待的意義。回到上述〈性自命出〉的文意脈絡，「故」作爲與「習」並列的一種人爲的教育學習，使心性能夠因此「待習而後定」，亦同樣含有依待的意義。也就是說，人的心性能夠有所安定，就在於其依待著人爲的教育學習。有甚於此，在「待習而後定」之外，〈性自命出〉還提出「待物而後

⁵⁵ 裘錫圭：〈由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到《孟子》的「天下之言性也」章〉，《裘錫圭學術文集·第二卷·簡牘帛書卷》（上海：復旦大學出版社，2012年），頁380-385。

⁵⁶ 上述文句見趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁254上。王弼、〔晉〕韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》（《十三經注疏附校勘記》本），頁21上。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》（六）（上海：上海古籍出版社，2007年），頁95。孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1995年），頁66、183。另外，有關「實性」的討論，可參裘錫圭：〈談談上博簡和郭店簡中的錯別字〉，《裘錫圭學術文集·第二卷·簡牘帛書卷》，頁374-375。又裘錫圭：〈由郭店簡〈性自命出〉的「室性者故也」說到《孟子》的「天下之言性也」章〉，頁378-380。李銳：〈郭店〈性自命出〉「實性」說〉，《新出簡帛的學術探索》（北京：北京師範大學出版社，2010年）。拙作：〈中實返喻與喻而知之——簡帛〈五行〉與孟莊的身心書寫〉，《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁194-195。

⁵⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁279、316。

⁵⁸ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁438。

作」、「待悅而後行」，認為人的心性與一切外在的事物或感受，其實都存在著一種依待的關係。這些依待，使得心性開始運作與持續反應，最後才依待人為的教育學習而有所安定。〈性自命出〉「故」的這一層依「待」的意義，其實是與其強調人與人之間並「與」不「獨」的互動關係緊密扣合的。人與人之間倘若處在「不同方」等不同等類的情況時，則應該通過「故」——人為的教育學習的方式，來達到交接互動的理解，提昇彼此達到「同方」相同等類的境界。

通過上述對於「同方」之「道」與「不同方」之「故」的分析，可以進一步說明「同悅」之「德」與「不同悅」之「猷」的意義。如上所述，作為「同方」與「同悅」所行的「道」與「德」，表現的是人與人交接互動的最高境界，而作為「不同方」與「不同悅」所行的「故」與「猷」則是通往此一最高境界的過渡階段。並且倘若「故」被理解為一種人為的教育學習的話，那麼「猷」的意涵亦應與此緊密相關。換句話說，所謂「同方」或「同悅」之人與人的交接互動，正是以其「道」或「德」的相合，自然而然的形成的。至於「不同方」或「不同悅」之人與人的交接互動，則必須仰賴「故」或「猷」的方式，以人為有為的促成。事實上，此處的「猷」，正與郭店〈緇衣〉的「我既見，我弗迪聖」的「迪」相通，其與「迪」、「由」、「繇」、「繇」、「采」、「秀」、「誘」、「囿」諸字皆為通假字，乃由以類相誘，致使獸與獸相從的本義，引申出追隨、跟從或引領、率領等義⁵⁹。因此所謂「猷」，其實指的是人與人以追隨、跟從或引領、率領的方式，進行交接互動。倘若「故」指向一種人為的教育學習的話，那麼「猷」正具體的表達了一種以身作則，引為己類，循循善誘、逐步引導、跟隨的人為的教育方式。而這正是作為「不同悅」的人與人交接互動時，可以採取以提昇彼此達到「同悅」之「德」境界的重要方式。如此能使交接互動的二人，在「德」的境界中相合相等，亦正是所謂「咸有一德」或「以聖從聖」等尊賢思想所表現的一個側面。事實上，「同方」與「不同方」所涉及等類

⁵⁹ 此間以及下文有關郭店〈緇衣〉的詳細討論，見拙作：〈郭店〈緇衣〉「壹」與《詩》義建構〉，二〇一七年十二月九日香港單周堯教授七秩華誕國際學術研討會籌委會等主辦，「單周堯教授七秩華誕國際學術研討會」發表之論文；〈出土與傳世〈緇衣〉「君子言有物，行有格」章的詮釋差異〉，二〇一八年十一月十一日臺北國立臺灣師範大學國文學系主辦，「出土文獻與域外漢學國際學術研討會」發表之論文。以上二文經修改後刊登，詳拙作：〈戰國與西漢〈緇衣〉文本詮釋的差異比較三則〉，《臺大文史哲學報》第93期（2020年5月），頁29-64。

相同與否的討論，亦與郭店〈緇衣〉提出「類而等」且援引「咸有一德」，以證成尊賢思想的討論一致。「同方」之以「道」的最高境界，猶如在下位者能使在上位者，依二者德行賢能之像似而使二者的地位齊等，這樣當然堪稱為交接互動的最高境界。考慮到「同方」之「道」與「不同方」之「故」，以及「同悅」之「德」與「不同悅」之「猷」，所提出的「交」是與「上交」、「下交」等論述並列的，而「上交」、「下交」也正通過「仁」、「義」的對比，賦予「道」以一種尊賢的思想，更可以肯定上述各種不同的「交」，都試圖通過不同面向，針對尊賢思想進行表述。

總的而言，〈性自命出〉通過「壺」字的書寫，發展出一套從「止」到「待」的修身思想。首先其以「止」表達停留、依待、居處的意義，總結出心性的「待習而後定」，明顯呼應〈大學〉的「知止而后有定」。其次又強調「待」所蘊含並「與」不「獨」的意義，從「獨處」、「上交」與「下交」、「同方而交」與「不同方而交」、「同悅而交」與「不同悅而交」等各個層面進行說明。而在此間發展出關於人與人之間交接互動的一套修身理論，都蘊含了相當程度的尊賢思想。凡此與〈五行〉通過「壺」字發展從「止」到「等」的尊賢思想，並駕齊驅。

（三）從〈五行〉到〈太一生水〉的「止」

以上詳細分析了〈五行〉與〈性自命出〉通過「壺」字的書寫，發展出從「止」到「等」，或到「待」的一系列相關的尊賢思想。「壺」字從「之」從「止」，在上述尊賢思想中，其有意的利用了相同的字形來通假成不同的語詞：通假為「之」，指稱一種德行賢能而臻至道德境界的君子。也通假為「止」，表達賢能君子的道德境界能夠達至、停留、居處的方法與狀態。更通假為「等」與「待」，前者闡明君子與君子之間，能夠相互聞見對方的賢能德行，進而相互尊貴，以至於使得二者的地位齊等；後者申論君子與君子之間，所以能夠相互聞見與尊貴對方的賢能，共同臻至道德境界，皆在於人與人之間的交接互動，具有一種並與不獨，可以進行人為教育與學習的依待關係。總的而言，就是通過漢語漢字與思想義理互動的特點，來發展一系列思想的議題。事實上，此一現象並非孤例，同樣在尊賢思想的議題中，〈五行〉對於「君子」、「志士」的定義，亦呈現出類似相應的情況。其簡六一九：

五行皆型于內而時行之，謂之君【子】。士有志於君子道謂之志士。善弗爲無近，德弗志不成，智弗思不得。思不精不察，思不長〈不得，思不輕〉不型，不型不安，不安不樂，不樂無德。⁶⁰

其以爲能夠達到五種德行都「型于內而時行之」，此一最高境界的就可稱之爲「君子」，而「有志」於「君子」之道的士人，則稱之爲「志士」，並且欲達到「君子」的最高境界，必須具備「善」之「爲」、「德」之「志」、「智」之「思」三種具體實行的方式。據此可知，「君子」與「志士」是修養階段中不同境界的稱呼，其定義的內涵彼此相關，而「爲」、「志」、「思」是通向最高境界的實行方式，其亦與「君子」與「志士」定義的內涵彼此相關。首先，在「君子」的定義中，其以爲五種德行都「型」於內在，並且能夠以「時」執行，就可以稱爲君子。在此，「型」與「時」是重要的關鍵語詞，「型」表達了五種德行，是經由型塑內化到人的心性之中⁶¹；「時」則表達了此一經過型塑內化的心性，能夠適時的考量情況來執行五種德行，強調心性能夠在最適切的時間點上，進行判斷作出決定。其次，在「志士」的定義中，其以爲有「志」於君子之道的士人，可以稱爲「志」士，前後兩個「志」是重要的關鍵語詞，表達人的心性能夠以君子之道作爲向往的目標，強調心性之所向所往。此間「君子」的能夠「時」行，其實緊扣著「志士」的有「志」，倘若「志」強調的是心性應在修養初始，以君子之道爲向往的目標的話，那麼「時」則強調了心性在修養終成，能適時的執行君子之道的五種德行。其三，就「爲」、「志」、「思」三種實行方式而言，「爲」乃是臻至「善」境的重要方式，其促使人道中，以「仁」作爲核心的仁義禮智四種德行的完成；「志」則是臻至「德」境的重要方式，促使天道中，以「聖」作爲核心的仁義禮智聖五種德行的完成；「思」則是完成「智」德的主要方式，在此被抽取出來與「仁」、「聖」並列，作爲臻至人道與天道的三種重要的德行。因此在三種實行方式中，「思」通向的是單一的智德，而「爲」與「志」各別通向人道仁義禮智的四德，與天道仁義禮智聖的五德，算是一種統合而言的實行方式。尤其是「志」，統合了所有的五德而言，表達欲達至天道之德，就必須具備最初的「志」，其實與前述「志士」之「志」、「君子」之「時」相互緊扣。志士乃以君子之道作爲向往的目標，而君子之道，就在於能

⁶⁰ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 31，釋文頁 149。

⁶¹ 有關郭店各篇「型」字內涵的討論，詳參拙作：〈金心在中不可匿——郭店楚簡與先秦辱患中的身心試煉〉，《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》，頁 357-381。

夠適時的執行內化的五德，因此欲完成天道之五德，當然需要最初的「志」。事實上，〈五行〉此處所謂人道之善境與天道之德境，必須通過「爲」與「志」來達成，相關論點還可以與〈性自命出〉相互參看。上文曾指出〈性自命出〉以爲人的心性初無「定志」，必須依待於「故」之「有爲」，或「習」之「有以習其性」等人道人爲的教育與學習，才能有所安定。據此，〈五行〉的「爲」與「志」，其實與〈性自命出〉的「有爲」與「定志」相互呼應，二者皆通過「爲」闡明人道的心性修養，必須經由人爲的教育與學習來進行，亦皆以「志」說明心性必須具備向往的目標，能夠使初無定志的心性有所定志，當然就如同能夠有志於君子道的志士，以及能夠通過有志而成就天道之德。因此，通過〈性自命出〉，更可以確認〈五行〉的「爲」與「志」，其實是與其「志士」之有「志」相互緊扣的。

上述〈五行〉的「時」與三個「志」之間意涵的緊扣，其實也反映在其用字的書寫當中。首先，「君子」的「時」字作「𠄎」，從「日」從「之」從「寸」。而「志士」的兩個「志」字涵義相當，寫法卻不相同：前一個「志」作「𠄎」，從「之」從「心」，與郭店其他篇章一般「志」字的寫法相同；後一個「志」作「𠄎」，從「口」從「之」從「寸」，有別於一般「志」字的寫法，然而明顯與「君子」的「時」字寫法呼應，二者皆從「𠄎」。換句話說，「志士」的兩個「志」，有意書寫成「𠄎」、「𠄎」兩種字形，以其中一種「𠄎」呼應「君子」的「時」，用以表達二者之間其實具有緊密的關係。更有趣的是，「德弗志不成」的「志」與「志士」的兩個「志」寫法又不相同，其作「之」，與「志士」兩個「志」作「𠄎」、「𠄎」，三者雖然從「之」相同，但不從「心」，也不從「口」、「寸」，顯然亦有意與「志士」的兩個「志」作出區隔。衡諸其與「善弗爲無近」、「智弗思不得」三者並爲排比句式，可知這樣的區隔，或許與其基於「爲」、「思」皆作爲動詞，表達行動作用等意義的考量有關。然而此亦似乎暗示了〈五行〉在短短的文句中將通讀作「志」的三個用字，各別書寫成不同字形的苦心孤詣。亦即一方面通過諸字皆從「之」，而「之」字從「止」從「一」，表達足趾行動之所往，皆有一種運動行進的意象。在心性修養的論述語境中，用以表達心性能夠運動行進，既具有向往的目標，又能適時的執行內化的五德，以至於通過此志向達至天道之德；另一方面又通過諸字所從「心」、「口」、「日」、「寸」等不同形符表意的組合，連繫起行文脈絡中，包括「之」、「志」、「時」等多個內涵通貫但重點不同的概念，以使得其論述

的心性理論，更加豐饒與完善⁶²。

除此之外，〈五行〉通過從「之」的一系列用字，所展開天道之德能夠通過心性之具有向往的目標，並且能夠適時執行內化的五德來成就的論述，其實也與郭店同墓所出的〈太一生水〉有所呼應。具體而言，〈五行〉明言的「德弗志不成」，正可以與〈太一生水〉所說的「成歲而止」相互參看。首先，上文已指出「德弗志不成」的「志」寫作「之」，從「止」從「一」，以足趾行動之所往表達一種運動行進的意象。此一用字與意象，其實與上述「亦既見壺，亦既觀壺」，通過「壺」從「之」從「止」的用字，以及建構從「之」到「止」，表達達至、停留、居處的意象相應。因為「德弗志不成」所必須的「志」，其實正是「亦既見壺，亦既觀壺」的「壺」。就〈五行〉整體思想來看，天道之德之所以能夠成就，就在於心性能夠以君子道作為向往的目標、能夠將五種德行完全型塑於內在，並且適時的執行，而成為一位君子。如此當然也就是一個身心確實的達至、停留、居處於道德境界之中，能使人聞見知曉的君子。

其次，「德弗志不成」的「志」，既然包含「止」所延伸的一系列涵義，那麼其與〈太一生水〉所言「成歲而止」有所呼應，也就不難想見。〈五行〉「德弗志不成」，表達心性修養立足於人道，並且還上貫天道，講求天道之德在心性向往、適時行德、確實居處下得以完「成」，此亦其所言「君子集大成」之意。相對於此，〈太一生水〉「成歲而止」，則言及天地萬物，亦將在形「成」一個歲之後而「止」，其「止」亦書寫作「壺」，與〈五行〉相同，二者「成」與「止」的一致表述，似乎是有意將身心的運作，與天地萬物的運行連接起來。以下詳細討論〈太一生水〉的部分，其簡一—四：

太一生水，水反搏太一，是以成天。天反搏太一，是以成地。天地【復相搏】也，是以成神明。神明復相搏也，是以成陰陽。陰陽復相搏也，是以成四時。四時復【相】搏也，是以成滄熱。滄熱復相搏也，是以成溼燥。溼燥復相搏也，成歲而壺。⁶³

這段話闡釋天地萬物的生成，其以為萬物之本源，始自太一，經水而反搏出天

⁶² 如此將通讀為同一字的用字字形作不同的書寫，當然可以考慮其或許具有語法上詞性的差異，然而也不能否認其正利用了漢語漢字在當時通假混亂的特點，有意以多個不同的字形書寫去連繫更多相關的概念。

⁶³ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁 13，釋文頁 125。

地、神明、陰陽、四時、滄熱、溼燥，到「成歲而止」⁶⁴。「止」在此處讀作「止」，也同樣具有達至、停止、居處等意義。與此類似的文句，出現在長沙子彈庫〈楚帛書·甲篇〉：「四神相代，乃止以為歲，是惟四時。」⁶⁵楊澤生指出「乃止以為歲」，意思是四時相代一周而止，是為一歲。而「成歲而止」，是指太一、水、天地、神明、陰陽、四時、滄熱、溼燥相輔相生到歲而止，二者小有區別⁶⁶。事實上，此區別僅在於兩種文獻的論述目的不同而已，表達意義其實是一致的，亦即旨在說明此種生成模式，以形成一個循環的周歲後為止。在此，「歲」僅是這個循環模式的稱呼而已，其間表達此一循環確實啟動的，其實是「止」，指的是一種臨界完成、完成停留、停留復始的活動狀態。總的而言，所謂「成歲而止」，正表達了包括人在內的天地萬物，一切存有的生成、運作、死亡所存在的終而復始的模式。此外，在整個「歲」的循環模式中，其實是以「四時」作為核心的。首先，就其所羅列的天地、神明、陰陽、四時、滄熱、溼燥等六個階段來看，「天地」乃是萬物所處之空間的開立；「神明」則是整個空間中光明與幽暗的產生；「陰陽」則因著光明與幽暗的對立而形成，並且陰陽對立交替，進而開啓具有春夏秋冬之分的「四時」；「四時」是萬物所處之時間的開立，其後隨著四時春夏秋冬的更迭，才產生各種「滄熱」與「溼燥」。因此就六個階段而言，第一個階段的「天地」主正空間而有「神明」、「陰陽」等變化；第四個階段的「四時」主正時間而有「滄熱」與「溼燥」的差別。因此就整個生成過程來看，「天地」與「四時」正是作為空間與時間生成的兩個重要的階段，尤其是「四時」，直接與最終的「成歲而止」呼應，可以說是其中的生成核心。其次，〈太一生水〉簡六自身亦明言「太一藏於水，行於時」⁶⁷，更可以確認這個說法。事實上，若結合〈五行〉的思想來看，〈太一生水〉以「時」來完成一個循環的周歲，而後停留復始的論述，就相應於〈五行〉所主張天道之德能夠通過心性的適「時」行德來完成。〈五行〉所謂五行皆型塑於內在而「時行之」；〈太一生水〉所謂太一深藏於水而「行於時」，二者相映成趣。並且考慮到〈太

⁶⁴ 有關「搏」字內涵的討論，詳參拙作：〈映影、薄擊、撰繫——郭店楚簡與上古宇宙觀的身心通貫〉，《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》，頁217-255。

⁶⁵ 饒宗頤、曾憲通編訂：《楚帛書》（香港：中華書局香港分局，1985年），圖版頁18。

⁶⁶ 楊澤生：〈〈太一生水〉「成歲而止」和楚帛書「止以為歲」〉，荊門郭店楚簡研究（國際）中心編：《古墓新知——紀念郭店楚簡出土十周年論文專輯》（香港：香港國際炎黃文化出版社，2003年），頁241。

⁶⁷ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁13，釋文頁125。

一生水〉與〈五行〉的「時」皆作「時」，寫法完全相同，與郭店其他篇章一般「時」字作「音」的寫法不同，雖然「時」分作「時」與「音」兩種寫法不妨礙其表達有關「時」概念上的關聯，然而寫法的一致，卻有助於呈顯其思想上的相應。

除此之外，〈太一生水〉以「太一」作為萬物本源，其稱名意義就在最大的一，此「一」本身亦蘊含了此乃萬物所處、所止的一種位置。《淮南子·原道》：「所謂一者，無匹合於天下者也，卓然獨立，塊然獨處。」⁶⁸又《說文》：「惟初大極，道立於一，造分天地，化成萬物。」⁶⁹皆表明了「一」自身的獨立獨處，同時又是道與天地萬物之所立所處。因此〈太一生水〉宏括宇宙萬物源初的「太一」，到生成運作的「成歲而壹」，前後是相互呼應的，表明了一切存在應然的、確實的處止於終而復始的循環狀態之中。此外，學者多已指出「太一」具有北極星的意象，其或稱作太極、天極等等⁷⁰。取其終極標準、衆星所拱、萬物取正等意涵，來證成作為生成的根源。而「極」本身亦有達至、終止等意義，《周易·繫辭上》：「三極之道也。」《釋文》引陸云：「極，至也。」⁷¹文獻中還有「罔極」一詞，《詩經·衛風·氓》：「士也罔極，二三其德。」《毛傳》：「極，中也。」《詩經·小雅·青蠅》：「讒人罔極，交亂四國。」鄭《箋》：「極，猶已也。」⁷²《漢書·成帝紀》：「方今世俗奢僭罔極。」顏《注》：「極，中也，一曰止也。」⁷³可見「極」的標準中正與停留居止二義，在若干思想中的互通。其實在天體宇宙的運行思想中亦然，《史

⁶⁸ 劉安撰，何寧集釋：《淮南子集釋》，頁 58。

⁶⁹ [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988 年），頁 1。

⁷⁰ 參李學勤：〈太一生水的數術解釋〉，《道家文化研究》（第十七輯）「郭店楚簡」專號（香港：三聯書店，1999 年）。姚治華：〈〈太一生水〉與太乙九宮占〉，龐樸等編：《古墓新知》（臺北：臺灣古籍出版公司，2002 年）。David W. Pankenier, "A Brief History of Beiji 北極 (Northern Culmen), with an Excursus on the Origin of the Character 帝," *Journal of the American Oriental Society* 124.2 (Apr.-Jun. 2004): 211-236. 班大為著，徐鳳先譯：〈北極簡史：附帝字的起源〉，《中國上古史實揭秘：天文考古學研究》（上海：上海古籍出版社，2008 年）。

⁷¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，頁 146 上、205 上。

⁷² 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，頁 135 下、489 上。

⁷³ [漢]班固撰，[清]王先謙補注：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 447、448。

記·天官書》：「中宮，天極星，其一明者，太一常居也。」⁷⁴即以中宮居止的狀態，連繫太一與天極的關係。凡此可知〈太一生水〉即取北極星的中正之居止，與「成歲而炷」前後本末呼應，表明萬物初始與終極，皆居處在同一標準狀態中。

先秦文獻亦不乏類似概念，馬王堆〈稱〉行一五四上：「日爲明，月爲晦。昏而休，明而起。毋失天極，究數而止。」⁷⁵《國語·越語下》：「臣聞古之善用兵者，贏縮以爲常，四時以爲紀，無過天極，究數而止。」⁷⁶皆強調把握天極星恰當合宜的時刻，窮此曆數而居止於時空之中。尤其《管子·勢》：

人先生之，天地刑之，聖人成之，則與天同極。正靜不爭，動作不貳，素質不留，與地同極。未得天極，則隱於德。已得天極，則致其力。既成其功，順守其從，人不能代。成功之道，贏縮爲寶。毋亡天極，究數而止。事若未成，毋改其刑，毋失其始。靜民觀時，待令而起。故曰：修陰陽之從，而道天地之常。贏贏縮縮，因而爲當。死死生生，因天地之形。天地之形，聖人成之。⁷⁷

同樣強調必須把握天極，窮其曆數而居止恰當的時空位置。此處指明了天地與聖人比並，謂其同極，在同一的標準規範下致力成功，因此作爲聖人君子都必須把握自身所居處的時空狀態，才能確實完成與天相繫，人之爲人的角色。這一點其實正可以與郭店〈緇衣〉引《詩》「於緝熙敬炷」，以證「君子道人以言而極以行」的目的相互呼應。〈緇衣〉「極以行」與「敬炷」所強調「極」與「炷」之間的相應，其實與〈太一生水〉「太一」與「成歲而炷」所具有「極」與「炷」的相應，可以說是如出一轍。換句話說，二者分別論述的「炷」，其實是相互呼應的，〈太一生水〉的聖人君子能夠把握自身所居處的時空狀態，是對於天道的掌握，相對的，〈緇衣〉的君子能夠以自身的言行引導人民並且終竟達至，則是對於人道的完成。此亦如同〈中庸〉的「極高明」與〈大學〉的「止於至善」。

⁷⁴ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁471-472。

⁷⁵ 國家文物局古文獻研究室：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，頁82。

⁷⁶ 徐元誥撰，王樹民點校：《國語集解》，頁584。

⁷⁷ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，頁885-886。

五、結語——儒學《詩》之詮釋意義的形成

通過以上的討論，可知郭店寫本中包括〈五行〉、〈性自命出〉、〈太一生水〉等多個篇章都述及「壺」的觀念，並且利用「壺」字的書寫配合，發揮環環相扣的思想。無論表達的是君子的道德境界、君子的言行舉止，還是君子與君子之間齊等、依待、以聖從聖等等的關係，都程度不一的指向尊賢思想的論述。例如引《詩》「亦既見壺，亦既覯壺」所見所覯的「壺」，既是道德境界的君子，也是地位齊等或相互依待，足以以聖從聖的君子之間，所見所聞的賢人或君子。並且此一屬於人道之尊賢思想的完成，更是與天道相貫通，能夠依時適時、終極達至居處的一套完備的思想義理。

值得關注的是，這樣一套完備的思想，其實是依傍經典詮釋展開的。除了〈五行〉通過引《詩》等經典進行詮釋之外，〈性自命出〉更直言詩、書、禮、樂的具體功能與角色。上文曾指出〈性自命出〉以「仁」「義」對比帶出蘊含著「親親」與「尊賢」思想的「道」，同時又將「道」與「故」作為「同方」與「不同方」兩種交接互動，所行的境界與階段。亦即由過渡階段的「故」，可以通往最高境界的「道」，而「故」的內涵具體指詩、書、禮、樂等各種人為的教育與學習。由此可知，〈性自命出〉其實表達了欲達至「親親」與「尊賢」等「道」的境界，其實可以通過具體的詩、書、禮、樂等人為的教育與學習來完成。換言之，論述完備的一套尊賢思想，其實也可以是依傍著詩、書、禮、樂等經典詮釋完成的。並且〈性自命出〉又指出聖人對於詩、書、禮、樂進行「比其類而倫會之」、「觀其先後而逆順之」、「體其義而節文之」、「理其情而出入之」等整理，其中「詩」之「比其類而倫會之」，所謂「比類」，當然可以從不同角度進行說明，然而就上述尊賢思想論述的脈絡而言，正可以與郭店〈緇衣〉的「類」相應，《禮記·月令》：「必比類。」孔《疏》：「品物相隨曰類。」⁷⁸正是表達上述所言的「引為己類」、「以聖從聖」的尊賢之意。

倘若延續對郭店寫本用字的觀察，可以發現其中「詩」字亦從「止」或「之」，正與「壺」字相同，而於郭店各篇中亦呈現好幾種寫法，包括〈緇衣〉寫作「𠄎」、〈六德〉作「𠄎」、〈性自命出〉作「𠄎」、〈語叢一〉作「詩」等等，此間〈性自命出〉「詩」寫作「𠄎」，與〈五行〉、〈太一生水〉「𠄎」

⁷⁸ 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，頁325下。

亦寫作「時」相同，而〈六德〉「詩」寫作「時」，與〈五行〉「志」寫作「時」相同。諸如此類情況，似乎正是有意以多種寫法，暗示其不囿於單一意義或概念的詮釋，可以通過寫法的相應，或諸字的通假連繫起一貫的思想。因此包括「止」、「之」、「志」、「時」、「等」、「待」、「詩」等用字所表達的各種意義或概念，皆得以連繫起來，開展出整體一貫的思想。這也正是儒學思想得以依傍諸如《詩》等經典詮釋，發展出一套尊賢思想的依據所在。事實上，這樣的作法在當時絕非孤例，《尚書·堯典》「詩言志」、《左傳》襄公二十七年「詩以言志」、《詩序》「詩者志之所之也。在心爲志，發言爲詩」、《荀子·勸學》「《詩》者，中聲之所止也」、《荀子·大略》「〈國風〉之好色也。《傳》曰：『盈其欲而不愆其止。』」⁷⁹皆採取相似的手法。若輔以郭店本身〈語叢一〉簡三十八—三十九所言「《詩》，所以會古今之志也者」⁸⁰，尤其可見郭店各篇確實是緊扣著儒學思想固有的議題、固有的模式而展開發揮的⁸¹。總的而言，上述郭店寫本的多個篇章，其實都一體相貫的反映出以儒學爲主的思想，其通過經典文本的引用，在各個用字書寫、意義詮釋等方面賦予新意，以與其共同開展的思想相互發明。

除了尊賢思想以外，郭店寫本多篇所涉及「進」與「止」，或「推」與「止」的相對概念，也正是儒學以道路行進或停止，作爲道德修養的隱喻提出的。倘若錢穆著重說明墨家、惠施、莊周、公孫龍等名辯，旁涉儒學關於「推止」的討論⁸²，是揭諸先秦思想史少數重大且核心的議題的話，那麼以郭店寫本爲主的出土文獻問世之後，對此議題更提供了極爲重要的資源。錢穆以此議題宏觀的勾勒出諸子思想主張的先後或分野，本文限於學力，無意承此關懷。然而以郭店一墓之所出，作爲一個整體的思想，通過寫本語言文字的分析，來討論概念或意義的形成，說明經典文本引用的解構重釋，都在在涉及了「推止」的議題，並且重申其對於儒學思想研究的重要性。這樣的討論不僅對於郭店整體思想能有

⁷⁹ [漢]孔安國傳，孔穎達等正義：《尚書正義》（《十三經注疏附校勘記》本），頁46下。[晉]杜預注，孔穎達等正義：《左傳正義》，《十三經注疏附校勘記》本），頁648上。毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，頁13上。王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁11、511。

⁸⁰ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，圖版頁80，釋文頁194。

⁸¹ 有關「詩言志」的議題，長久以來已經過學術界進行普遍而深入的討論，在此不贅。

⁸² 錢穆：〈推止篇〉，頁324-352、360-366。

更深刻的認識，提昇其對先秦思想史研究的價值，同時也為先秦儒學發展與經典流傳的緊密關係作出更深刻的反省。

過去研究哲學思想的概念或範疇，多圍繞在固定的模式或方法上，而寫本出土之後，能夠更清楚當時經典文本書寫的情況。一個字形的書寫並不如印刷體一般固定，一個概念的表達也並不一定使用相同的用字。更重要的是漢語漢字的書寫自有其語言文字的特點，在以形符和聲符不同組合的表達方式中，不僅所從相同的形符具有共同的類別意義，更重要的是，所從聲符也具有表達相同概念的功能，在哲學思想的表述中形成概念的群組，來模擬所認知的一切。因此在文字的書寫應用、思想的表述完成等過程中，也同時賦予了各種詮釋靈活開放的可能。上述郭店寫本所代表的經典詮釋者，就具體而微的展現了此種方式中應用經典、詮釋經典的靈活性與開放性。事實上，這樣對經典的理解，一直以來即是儒學應用經典的主流，唯其詮釋是在充分了解經典的前提下，基於扎實的基礎所作意義的開發，因此能夠真正形成一股潮流，沖刷著舊思想，淬鍊出新意義。本文結合寫本、語言、文字、思想的研究嘗試，所建立起與傳統密切的對話與理解，是一個盡可能從研究材料本身，所發展出來的研究途徑，期許能開拓出儒學、經學可以共享，具有方法論意義的研究範式。

郭店寫本引《詩》與儒學經典詮釋 意義的形成

范麗梅

先秦經學典籍的流傳與詮釋，與儒學思想的發展密不可分。尤其經學典籍以簡帛寫本的方式流傳，其記載思想的意義內容，不僅通過漢字記錄漢語語音來表達，包括漢字本身的形體結構，也在相當程度蘊含意義，使得儒學思想能夠寄托發展的訊息。本文以郭店寫本作為討論對象，聚焦於〈五行〉、〈性自命出〉、〈太一生水〉的「𠄎」字，說明儒學思想如何一方面藉由用字通假，將「𠄎」通假為「之」、「止」、「等」、「待」多個不同語詞，取得達至、停留、居處、齊等、依待等不同的解讀與詮釋，以建構「推止」、「尊賢」等一系列，有關身心道德，天道循環的思想義理；另一方面又刻意維持多個篇章中「𠄎」字相同的形體結構，連繫起通假成不同語詞之後多個解讀的意義，維護所建構思想義理的連貫性與整體性。

關鍵詞：郭店寫本 《詩經》 儒學思想 經典詮釋 漢字書寫

The *Book of Odes* as Quoted in the Guodian Manuscripts: The Formation of Meaning in the Interpretation of the Confucian Classics

PHAM Lee-moi

The transmission and interpretation of the Confucian Classics during the pre-Qin period are closely interwoven with intellectual developments internal to the Confucian tradition. Because these texts were transmitted as written documents and recorded on bamboo and silk, the graphic forms of the characters by which the contents were recorded, particularly the structure of the characters, were laden with intellectual meaning. This article takes the Guodian manuscripts as its target, focusing on the character “𠄎” such as is found in the “Five Conducts,” “Human Nature Comes via the Mandate,” and “Grand One Gives Birth to Water,” to show how a single graphic element served as the phonetic for a great number of words, which in turn reflected meanings such as “to arrive at,” “to stop at,” “to reside in,” “to make even,” and “to expect,” in order to advance the teachings of “extending and securing” (*tui zhi*), “elevating worthy” (*zun xian*), and more generally the inter-connectedness between personal self-cultivation and the Heavenly Way.

Keywords: Guodian manuscripts *Book of Odes* Confucian philosophy
interpretation of the classics Chinese writing system

徵引書目

- 孔安國傳，孔穎達等正義：《尚書正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1997年。
- 王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 王弼等注：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 池田知久著，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》，北京：中華書局，2006年。
- 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 李銳：《新出簡帛的學術探索》，北京：北京師範大學出版社，2010年。
- 李學勤：〈太一生水的數術解釋〉，《道家文化研究》（第十七輯）「郭店楚簡」專號，香港：三聯書店，1999年。
- 杜預注，孔穎達等正義：《左傳正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 周鳳五：《朋齋學術文集·戰國竹書卷》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 姚治華：〈〈太一生水〉與太乙九宮占〉，龐樸等編：《古墓新知》，臺北：臺灣古籍出版公司，2002年。
- 范麗梅：〈從簡帛〈五行〉「疋膚膚」論儒家與《詩》、《易》相關道德境界的解釋〉，北海道大學、東北大學、政治大學、文獻與詮釋研究論壇主辦「中日博士生學術研討會——第二屆東亞經典詮釋中的語文分析學術研討會」，臺北，2007年7月20-21日。
- _____：《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- _____：〈簡帛文字「義如」與「疋膚膚」考釋〉，蔡長林主編：《林慶彰教授七秩華誕壽慶論文集》，臺北：萬卷樓圖書公司，2018年。
- _____：〈戰國與西漢〈緇衣〉文本詮釋的差異比較三則〉，《臺大文史哲學報》第93期，2020年5月。
- 徐元誥撰，王樹民點校：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。
- 班大為著，徐鳳先譯：〈北極簡史：附帝字的起源〉，《中國上古史實揭秘：天文考古學研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 班固撰，王先謙補注：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》（一），上海：上海古籍出版社，2001年。
- _____：《上海博物館藏戰國楚竹書》（六），上海：上海古籍出版社，2007年。
- 國家文物局古文獻研究室：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，北京：文物出版社，1980年。
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 陳麗桂：〈從郭店竹簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情況〉，《哲學與文化》第26卷第5期，1999年5月。
- 楊澤生：〈〈太一生水〉「成歲而止」和楚帛書「止以爲歲」〉，荆門郭店楚簡研究（國際）中心編：《古墓新知——紀念郭店楚簡出土十周年論文專輯》，香港：香港國際炎黃文化出版社，2003年。
- 裘錫圭：《裘錫圭學術文集·第二卷·簡牘帛書卷》，上海：復旦大學出版社，2012年。
- 廖名春：〈簡帛〈五行〉篇「不仁思不能清」章補釋〉，《出土文獻研究》第九輯，北京：中華書局，2010年。
- 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 劉安撰，何寧集釋：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。
- 劉信芳：《簡帛五行解詁》，臺北：藝文印書館，2000年。
- 孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1995年。
- 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- _____，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》（二），臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年。
- 魏啓鵬：《簡帛文獻〈五行〉箋證》，北京：中華書局，2005年。
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。
- 龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000年。
- 饒宗頤、曾憲通編訂：《楚帛書》，香港：中華書局香港分局，1985年。
- Pankenier, David W. "A Brief History of Beiji 北極 (Northern Culmen), with an Excursus on the Origin of the Character 帝." *Journal of the American Oriental Society* 124.2 (Apr.-Jun. 2004).