臺大文史哲學報　第九十三期
2020年05月　　頁29~64
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202005_(93).02

戰國與西漢〈緇衣〉文本詮釋的差異比較三則

范　麗　梅*

摘　要

本文分析戰國郭店〈緇衣〉與漢代《禮記‧緇衣》中三則「子曰」的論述，比較這兩個不同時期文本之間的詮釋差異，以及早期儒學思想在其間的發展變化。有別於其他相似主題的論述，本文結合古文字的考釋方法，就重要語詞進行分析，並以文本細讀的方式釐清整個論述的語境與邏輯關係。具體而言，〈緇衣〉文本的三則「子曰」共同論述了「君臣關係」此一重要的主題，通過不同時期兩個文本在使用字詞、徵引《詩》、《書》等諸多詮釋的差異，可以看到戰國時期儒學所提出君臣地位對等，得以相抗的政治理想，發展到西漢中期儼然產生本質性的變化，出現君王地位絕對，臣民僅遵服從的局面，可以說是戰國時期儒學思想中君臣相抗的理想發展到西漢中期的消失。

關鍵詞：郭店楚簡　緇衣　君臣關係　文本詮釋　儒學思想

2018.07.19 收稿，2019.07.04 通過刊登。

＊ 中央研究院中國文哲研究所副研究員。Email: lmpham@gate.sinica.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

西漢中期經戴聖整理編輯並傳世的《禮記》收有一篇〈緇衣〉文本，是歷來論述儒學思想的重要篇章。地不愛寶，近幾十年來隨著出土戰國楚簡的大量問世，其中郭店楚簡與上博楚簡中，即出現了與此〈緇衣〉文本內容相當的篇章，可以確認是戰國時期傳抄的兩種〈緇衣〉文本。這兩種〈緇衣〉文本的內容大致相同，其間的差異比較多的是用字通假上的異文。相對於此，兩種〈緇衣〉文本與傳世的《禮記‧緇衣》文本之間，則存在著比較重大的差異，不僅顯示戰國至西漢不同時期〈緇衣〉文本用字書寫的差異情況，更反映儒家思想藉由文本詮釋的差異在此間的發展變化。具體而言，不同時期的儒家思想通過文本用字書寫的差異，對於文本進行各種不同的詮釋，以寄寓符合其時代思想不同的主張，呈顯出發展變化的軌跡。

本文除了以郭店〈緇衣〉的文本為主，對比《禮記》的〈緇衣〉，以說明兩個時期〈緇衣〉文本詮釋的異同之外，還特別結合古文字的考釋方法，針對其中重要語詞包括異文等等的差異進行細緻的分析，最後再通過文本細讀（close reading）的方式，釐清重要語詞所在語境脈絡的邏輯關係，總說三種文本遞嬗過程中，各自的思想主張以及其間的發展變化。如此立足於細緻的語言文字考釋與思想義理分析的研究取徑，有別於現有關於〈緇衣〉文本研究的成果，將有助於〈緇衣〉進入更深一層次的探索。[1]

〈緇衣〉文本的結構大致由一則一則的「子曰」組成，通過「子曰」提出一個論述的主題，然後引《詩》或引《書》來論證這個主題。本文即選取其中三則「子曰」來進行說明。第一則選取子曰「為上可望而知也，為下可類而等也，則君不疑其臣，臣不惑於君」的主題，分析其中「類」、「等」的重要語詞，以及其與引《詩》「淑人君子，其儀不忒」、引《書》「惟伊尹及湯，咸有一德」之間互證的關係。第二則選取子曰「君子道人以言而𢘑以行。故言則

1 現有〈緇衣〉相關的研究可參近藤浩之、曹峰、芳賀良信、廣瀨薰雄、李承津、渡邊大，〈『緇衣』譯注〉，池田知久編，《郭店楚簡儒教研究》（東京：汲古書院，2003），頁 5-118。林素清，〈郭店、上博〈緇衣〉簡比較——兼論戰國文字的國別問題〉，謝維揚、朱淵清編，《新出土文獻與古代文明研究》（上海：上海大學出版社，2004），頁 83-96。林素英，〈從施政策略論〈緇衣〉對孔子理想君道思想之繼承——兼論簡本與今本〈緇衣〉差異現象之意義〉，《哲學與文化》第 34 卷第 3 期（2007 年 3 月），頁 15-34。虞萬里，《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》（武漢：武漢大學出版社，2009）。

臺灣大學學術期刊資料庫

慮其所終，行則稽其所敝，則民慎於言而謹於行」的主題，分析其中「𠂤」、「終」、「敝」的重要語詞，以及其與引《詩》「穆穆文王，於緝熙敬𢍏」，尤其是「𢍏」字之間扣合的關係。第三則選取子曰「君子言有物，行有格。此以生不可奪志，死不可奪名。故君子多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精智，格而行之」的主題，分析其中「格」、「齊」、「親」、「精」的重要語詞，以及其與引《詩》「淑人君子，其儀一也」、引《書》「出入自爾師虞，庶言同」之間的論證關係。[2]除此之外，在第一則的分析過程中，還觸及〈緇衣〉另一則子曰「大人不親其所賢，而信其所賤，教此以失，民此以煩」的主題，尤其所引《詩》「彼求我則，如不我得，執我仇仇，亦不我力」與引《書》「未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖」，分析其中的「仇」、「迪」的重要語詞，更可見其與第一則之間，主題相扣、論旨相應的論述關係。

二、為上可望而知，為下可類而等

郭店〈緇衣〉簡 3-5：

> 子曰：為上可望而知也，為下可類而等也，則君不疑其臣，臣不惑於君。《詩》云：「淑人君子，其儀不忒。」〈尹誥〉云：「惟伊尹及湯，咸有一德。」[3]

此則主旨在於論述君與臣之間的關係，指出君臣之間要能互信不疑，有賴於在上位者能使在下位者「可望而知」，而在下位者能使在上位者「可類而等」。其中「類而等」，《禮記・緇衣》作「述而志」，《新書・等齊》作「類而志」。[4]裘錫圭的按語以為郭店〈緇衣〉讀作「類而等」於義可通，似不必依從《禮記・緇衣》改讀。[5]的確，郭店〈緇衣〉原寫作的「類而等」，不但「於義可通」，事實上，其與《禮記・緇衣》、《新書・等齊》之間的不同，更蘊含了從戰國

2 此則討論的文獻與資料以及若干觀點承黃冠雲提供與交流，其亦有相關論述見於大作 *The Lost Texts of Confucius's Grandson* 的第三章，書稿待刊。在此謹致謝忱。

3 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 17。

4 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊（臺北：藝文印書館，1955），卷 55，頁 929。漢・賈誼撰，閻振益、鍾夏校注，《新書校注》（北京：中華書局，2000），頁 48。

5 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 132。

臺灣大學學術期刊資料庫

到西漢不同時期文本的差異，並反映極其重要的思想上的變化。《禮記・緇衣》的「述而志」，根據鄭《注》：「志猶知也。」孔《疏》：「志，知也。為臣下率誠奉上，其行可述叙而知。」[6]又，王引之《經義述聞》：「述之言循也，志之言識也，循其言貌察之而其人可識也。……『述而志』猶言『望而知』以其外箸者言之也。」[7]可知其意為在下位者能使在上位者可以有所依循而知之，換句話說，就是臣子能使其君王可以掌握自己的行為。

相對於《禮記・緇衣》的「述而志」，《新書・等齊》的「類而志」則透露了〈緇衣〉這段話可能具有來自於不同文本所蘊藏的不同涵義。根據郭店〈緇衣〉作「類而等」，《新書・等齊》在「等齊」的議題中援引〈緇衣〉此句並作「類而志」，恐怕不是偶然的。虞萬里曾經指出：「由〈等齊〉篇所述皇帝與諸侯王在許多方面之稱謂、儀式等相同無別，可知賈誼引孔子之語，旨在區分兩者而使上下有別。以此理解郭店簡『類而等也』之義當為分別而使其有等差。……用衣飾、裝束來區分君王與羣臣，尊仰之則曰『望而知』，平視之則曰『類而等』，其義至為明白。」[8]其根據《新書・等齊》的「類而志」讀郭店〈緇衣〉的「類而等」，將後者解釋作「分別而使其有等差」。事實上，這樣的對照很好的說明了《新書・等齊》「類而志」與《禮記・緇衣》「述而志」的不同，然而卻忽視了二者與郭店〈緇衣〉「類而等」的差異。

具體而言，《新書・等齊》在「等齊」的議題中援引〈緇衣〉作「類而志」。〈等齊〉全篇通過對君臣關係應該要齊等齊平抑或是分等等差的討論，來說明治國之道。其宗旨在於闡明君臣應該有所分等以建立等差的禮制。因此所論述的「等」包涵了齊等齊平與分等等差二義，所援引「類而志」的「類」應指分類分等的意義，指的是在下位者能使在上位者可以依其分類的等差而知之，也就是君臣各有其等差的禮制，使君王可以依據禮制掌握臣子。相對於此，《禮記・緇衣》所謂「述而志」的有所依循而知之，則顯然僅是對君臣關係的一種泛說，不同於《新書・齊等》特意著眼於君臣之間的齊等或分等。至於郭店〈緇衣〉的「類而等」，表面上似乎也可以理解為與《新書・等齊》一致的所謂分類而使其有等差的意思，甚至於比《新書・等齊》更確切的使用了「等」來表達分等等差的意義。然而實際的情況並不如此簡單，倘若回到郭店〈緇衣〉這整段話的語境中，可知其還援引了《詩》與〈尹誥〉作為論證，亦即「淑人君

6 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，卷55，頁929、930。

7 清・王引之，《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁388。

8 虞萬里，《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，頁42-43。

臺灣大學學術期刊資料庫

子，其儀不忒」與「惟伊尹及湯，咸有一德」。詳考這兩個引文與全段文意的關係，即可知郭店〈緇衣〉的「類而等」不能簡單的等同於《新書・等齊》的「類而志」，否則這兩個作為論證的引文，尤其是〈尹誥〉的「惟伊尹及湯，咸有一德」，其意義將全無著落。因為所謂君臣之間具有分類的等差，是與作為君臣的湯與伊尹二者「咸有一德」的意義全然相反的，這樣的引證不僅有意義落空，甚至有適得其反之嫌，因此有必要再重新思考「類而等」這句話的意思。

回到郭店〈緇衣〉的語境脈絡，其以為在上位者能使在下位者「可望而知」，而在下位者能使在上位者「可類而等」，如此下對上或上對下相對關係的論述，其實可以與郭店〈五行〉的相關概念參看。[9]〈五行〉提出「貴貴，其等尊賢」，而《孟子・萬章下》曾對「貴貴」與「尊賢」作出過定義，其以為：「用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢」。而〈緇衣〉所謂「為上可望而知」，由「望」字之表下對上的動作，可知這句話與〈萬章下〉的「用下敬上」相當，其指在上位者（地位高貴）而使在下位者可以一望而知其貴，猶如「貴貴」之以在下位者尊敬在上位者一般。相對的，所謂「為下可類而等」，則與〈萬章下〉的「用上敬下」相當，指在下位者德行賢能而使在上位者可以「類而等」，猶如「尊賢」之以在上位者尊敬在下位者一般。因此可知〈緇衣〉所提出的「為上可望而知」、「為下可類而等」，其實是與〈五行〉的「貴貴，其等尊賢」具有內在的呼應關係，而其「類而等」的意思，也可對應「其等尊賢」，而獲得更準確的理解。亦即「類而等」的「等」不應理解作分等等差之義，而是與〈五行〉一致的齊等齊平之義，而「類」，也不應理解作分類之義，根據《大戴禮記・文王官人》：「言行不類。……行身不類。」《解詁》：「類，似也。」又《大戴禮記・易本命》：「晝生者類父，夜生者類母。」《解詁》：「類猶象也。」[10]可知「類」應指像似之意。其全句「為下可類而等」是指在下位者能使在上位者可以依其像似而使之齊等，所謂依其像似而使之齊等，是依其與在上位者相似而使之與在上位者的地位齊等。這麼做當然是基於在下位者本身亦具備與在上位者像似的德行賢能，所以才使之與在上位者的地位齊等。換句話說，因其德行賢能而尊貴齊等其地位，這正是尊賢最確實的表現，與〈五行〉

9 有關郭店〈五行〉相關概念與思想的詳細討論，詳見范麗梅，〈止、之、等、待——郭店寫本引《詩》與儒學尊賢思想的建構〉，發表於上海復旦大學出土文獻與古文字研究中心主辦「2017『出土文獻與傳世典籍的詮釋』國際學術研討會」，2017 年 10 月 14-15 日。

10 漢・戴德編，清・王聘珍解詁，《大戴禮記解詁》（臺北：漢京文化事業公司，1987），頁 193-195、258。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「其等尊賢」如出一轍。可以說〈緇衣〉的「為上可望而知也，為下可類而等也」正是〈萬章下〉「用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢」以及〈五行〉「貴貴，其等尊賢」的另一種說法。

然則更重要的是對於「為上可望而知也，為下可類而等也」這樣的理解，才能確實與其後文徵引的《詩》「淑人君子，其儀不忒」以及〈尹誥〉「惟伊尹及湯，咸有一德」的意義密合。首先，徵引《詩》之「淑人君子，其儀不忒」，是為了說明在上位者與在下位者二者其實都是具有威儀的「君子」。在上位者是「君子」才能使同為「君子」的在下位者可望而知；同理，在下位者是「君子」才能使同為「君子」的在上位者可類而等，換句話說，此是「君子」與「君子」之間的相互認可，蘊含著君與臣之間地位的對等相抗。若核諸〈五行〉的說法，此正是「君子」知而舉、知而事達諸「君子」道的「賢」，以確實的「見賢人」與「聞君子道」來落實尊賢的意義。因為就在上位者而言，除了地位原本高貴之外，其本身還確實具備德行的賢能，展現出威儀的樣子，能夠見賢人、聞君子道，而使在下位者能夠一望而知其尊貴；就在下位者而言，其地位原本低下，然而本身也確實的具備德行的賢能，展現出威儀的樣子，能夠見賢人、聞君子道，可使在上位者能夠因其與自己像似而將其地位齊等於自己高貴的地位。換句話說，在上位與在下位二者原本是有地位高貴與低下的分別的，然而當二者都達至「君子」之境，確實具備德行賢能、呈現威儀，能夠相互見聞之時，二者就毫無分別了，這正是「貴貴，其等尊賢」的精神所在。並且也正因如此，上下雙方皆能相互尊敬，「用下敬上」、「用上敬下」，確實的「君不疑其臣，臣不惑於君」。如此君臣先以同德為基礎，進而能同心的境界，才符合其後又徵引的〈尹誥〉「惟伊尹及湯，咸有一德」的意義，亦即以湯和伊尹君臣雙方皆具有的同德同心，來說明君臣之間確實的「貴貴」與「尊賢」。因此，通過對所徵引《詩》「淑人君子，其儀不忒」以及〈尹誥〉「惟伊尹及湯，咸有一德」的分析，可知郭店〈緇衣〉的「類而等」的確與《新書・等齊》的「類而志」，以及《禮記・緇衣》的「述而志」涵義不同。

對比之下，從郭店〈緇衣〉到《新書・等齊》再到《禮記・緇衣》，其實經過了一個文本遞嬗與思想變化的過程。其中《新書・等齊》的「類而志」，其「類」同於郭店〈緇衣〉；其「志」同於《禮記・緇衣》，可以看作是此一遞嬗變化的過渡階段。就《新書・等齊》的文本而言，其援引〈緇衣〉作「類而志」，由「類」字的使用，可以看到其承繼郭店〈緇衣〉原有論述君臣關係中地位齊等問題的理路，然而由「類」字被理解成「分類」而非「像似」，卻可以看到其偏離郭店〈緇衣〉，主張君臣關係中應該有所分等以建立等差禮制。並且其未引《詩》之「淑人君子，其儀不忒」，更未引〈尹誥〉的「惟伊尹及

臺灣大學學術期刊資料庫

湯，咸有一德」，避開了郭店〈緇衣〉原本以君臣同德同心來證成君臣地位可以齊等的要求，使其所援引的「類而志」得以完全符應於君臣地位分等的想法。至於郭店〈緇衣〉與《禮記・緇衣》的兩個〈緇衣〉文本，則是通過「類而等」與「述而志」全然不同的用字，表達理解方向全然不同的思想主張。與郭店〈緇衣〉強調君臣可以因其同德同心而地位齊等的主張不同，《禮記・緇衣》顯然缺乏此一論述，僅泛說君臣關係中君對臣行為的把握而已。因此，從郭店〈緇衣〉到《新書・等齊》的援引，可知其所議論君臣關係中地位的可以齊等已經一變而成為地位應該分等的主張；而從《新書・等齊》的援引到《禮記・緇衣》，更直接取消了君臣地位這個議題討論的可能，而理所當然的接收了地位分等的主張。此一發展歷程，顯示了郭店〈緇衣〉與《禮記・緇衣》代表的戰國與西漢不同時代對於君臣關係本質上的認知差異。郭店〈緇衣〉的君臣齊等，其背後是君臣地位得以雙向互動，是一種相對相抗的君臣關係；《禮記・緇衣》的君對臣把握，歷經《新書・等齊》的君臣分等，其背後則是君對臣全然單向的把握，是一種絕對遵從的君臣關係。從前者發展到後者，正呈現了戰國時期儒學思想所主張君臣相抗的政治理想發展到西漢已然消失。

郭店〈緇衣〉與《禮記・緇衣》對於君臣關係如此截然不同的主張，也連帶影響其對於所徵引〈尹誥〉的理解。有關〈尹誥〉的「惟伊尹及湯，咸有一德」，周鳳五先生曾經根據清華簡〈尹誥〉指出其中的「及」與盟誓有關，而「咸有一德」當讀作「咸有殪德」，指主盟者伊尹、與盟者商湯二人盟誓，以殺桀滅夏為盟誓共同的目標。此與《禮記・緇衣》鄭《注》的「壹德不貳」、孔《疏》的「純一之德」等解作儒家標榜的德行全然不同。而從清華簡〈尹誥〉到郭店簡〈緇衣〉再到漢末《禮記・緇衣》鄭《注》，由君臣盟誓共謀滅夏到君臣皆有壹德不貳，可以看到「文本與思想改讀或互動的具體例證」，而有必要關注「早期儒家如何藉由古漢語的特性，重新解讀上古史料以詮釋史事，如何改讀或改寫先秦文獻，使得史事進一步轉化為儒家義理教訓」。[11]的確，〈尹誥〉的「惟伊尹及湯，咸有一德」，在歷經郭店〈緇衣〉、《禮記・緇衣》的徵引後，確實已與〈緇衣〉文本的思想產生了諸多的互動。就郭店〈緇衣〉而言，徵引伊尹與湯的「咸有一德」，是與其主張緊密配合的，極其依賴「一德」所詮釋成「同德」進而「同心」的意義，以證成君臣地位可以齊等，進而落實尊賢的意義，換句話說，對於〈尹誥〉文本理解的改動，是為其思想義理的闡述服務的，強而有力的進行了論證。相對的，《禮記・緇衣》僅表達君之高貴

11 詳參周鳳五，〈說「尹既及湯咸有一德」〉，《朋齋學術文集：戰國竹書卷》（臺北：臺灣大學出版中心，2016），頁 451-458。

臺灣大學學術期刊資料庫

可望而知，臣之低下可循而知的主張，與伊尹與湯的「咸有一德」並無緊密的連繫，而所謂的「一德」也就只能如同鄭《注》、孔《疏》一般，理解作寬泛的「壹德不貳」或「純一之德」。如此改動〈尹誥〉文本的理解，卻與其思想義理缺乏緊密的關係，致使〈尹誥〉這句話逐漸淪為一種道德的教條，失去其原有論證主張的深度與力度。

事實上，郭店〈緇衣〉所主張君臣地位齊等相抗，進而落實尊賢的思想，還可以在〈緇衣〉它處找到一致性的論述，而此處尤其是可以與郭店〈五行〉簡 9-10：「未見君子，憂心不能惙惙；既見君子，心不能悅。亦既見，亦既覯，我心則【悅】……未見君子，憂心不能忡忡；既見君子，心不能降」，建立起「未見－既見－亦既見」所展開的尊賢思想直接呼應。[12]郭店〈緇衣〉簡 17-19：

> 子曰：大人不親其所賢，而信其所賤，教此以失，民此以煩。《詩》云：「彼求我則，如不我得，執我仇仇，亦不我力。」〈君陳〉云：「未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖。」[13]

以為在上位者不親信賢人而親信近臣的話，則其教化導民都將因此失敗，其主旨就在強調親信賢人的重要，可以看作是尊賢思想的延伸論述。唯其以反面的方式表述，因此所徵引的《詩》與〈君陳〉亦從反面進行論證。其中〈君陳〉「未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖」，所謂的「未見」、「既見」，顯然與郭店〈五行〉的「未見－既見－亦既見」相關，尤其是二者也都是在尊賢思想的語境中進行的論述。相較於〈五行〉「未見－既見－亦既見」的三個層次，〈君陳〉僅有「未見－既見」前兩個層次。這是因為〈五行〉的第三個層次「亦既見」已然是君子能夠確實的達至、停留、居處於道德之境，能夠見聞賢人、敬用賢人，確切落實知賢、尊賢的精神，這當然不是〈君陳〉此處所證之不能親信賢人所能具備的層次。上文已指出〈君陳〉此處是從反面進行論證，因此其「未見－既見」的兩個層次其實都在說明君子之不能知賢、尊賢。所謂「未見聖，如其弗克見」，此一層次相當於〈五行〉的「未見君子，憂心

12 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 31。至於郭店〈五行〉相關思想的詳細討論，詳見范麗梅，〈止、之、等、待——郭店寫本引《詩》與儒學尊賢思想的建構〉發表於上海復旦大學出土文獻與古文字研究中心主辦「2017『出土文獻與傳世典籍的詮釋』國際學術研討會」，2017 年 10 月 14-15 日。

13 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

不能惄惄／忡忡」，而「我既見，我弗迪聖」，相當於〈五行〉的「既見君子，心不能悅／降」，然而無論是「未見」或是「既見」，「心」都不能「惄惄／忡忡」或是「悅／降」，前者是連最基本的憂心都不能把握，後者則是流於耳目感官的見聞而已，二者都沒有確實進入道德的修養，遑論能夠真正的見聞賢人、敬用賢人，因此〈君陳〉在這兩個層次分別提到「如其弗克見」與「我弗迪聖」，有效的論證了此處不能親信賢人的主張。

唯所謂「我既見，我弗迪聖」，必須進一步說明。這句話在《禮記・緇衣》所引〈君陳〉以及《尚書・君陳》皆作「既見聖，亦不克由聖」，而薛季宣的《書古文訓》作「旡見聖，亦弗克繇聖」。[14]其關鍵的「迪」字，各本或作「由」、「繇」，在解釋方面，《禮記・緇衣》鄭《注》：「克，能也。由，用也。」《尚書・君陳》孔《傳》：「此言凡人有初無終。未見聖道，如不能得見；已見聖道，亦不能用之，所以無成。」[15]二者皆解釋成「用」。倘若串解作不能任用賢人，則此一解釋僅止於一種表面上的理解而已，事實上，此處的「迪」、「由」、「繇」意義豐富，是尊賢思想闡述中極為重要的語詞。尤其在有關堯舜兩代聖王禪讓等典型的尊賢思想論述中，此一語詞更是以不同的通假字屢次出現。例如上博楚簡〈子羔〉簡 8：「故夫舜之德其誠賢矣，采諸畎畝之中，而使君天下而稱。」[16]其「采」字即是與「迪」、「由」、「繇」相通的語詞，另外也與「䜌」、「秀」、「誘」、「用」等字相通。[17]諸字的本字為「䜌」，義指以類相誘之獸媒，亦即通過同類之異性發聲以作為誘捕的媒介，使獸與獸相隨相從。就在後者而言，引申有追隨、跟從等義，而就在前者而言，引申有引領、率領等義。因此簡文乃指舜之德行確實賢能，而讓自身亦德行賢能的堯

14 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 931。漢・孔安國傳，唐・孔穎達等正義，《尚書正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 1 冊，卷 18，頁 274。宋・薛季宣，《書古文訓》，《四庫全書存目叢書》經部第 49 冊（臺南：莊嚴文化事業公司，1997），卷 12，頁 126。

15 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 931。漢・孔安國傳，唐・孔穎達等正義，《尚書正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 1 冊，卷 18，頁 274。

16 詳見馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 191。

17 諸字上古音如下：【迪】定覺 *diŏuk；【由】餘幽 *ʎĭəu；【繇】餘宵 *ʎĭau；【采】餘幽 *ʎĭəu（據「褒」字擬音）；【繇】餘宵 *ʎĭau（據「繇」字擬音）；【秀】心幽 *sĭəu；【誘】餘幽 *ʎĭəu；【用】餘東 *ʎĭwoŋ。

臺灣大學學術期刊資料庫

得以引領之於畎畝之中，二人相互追隨跟從，成為君臨天下而稱譽的兩代禪讓的聖王。事實上，〈子羔〉簡 5 另有：「堯之取舜也，從諸草茅之中。」而上博〈容成氏〉簡 14 亦有：「堯於是乎為車十又五乘，以三從舜於畎畝之中。」三者的「采諸畎畝之中」、「從諸草茅之中」、「從舜於畎畝之中」，句式基本一致，「采」字即或作「從」。《說文》：「從，隨行也。」更可以確認與「迪」、「由」、「繇」相通的「采」字可以理解作引領或跟從之意，二者僅在於取意於二獸相隨或二人相從，而〈子羔〉、〈容成氏〉正表達了一種「以聖從聖」的尊賢思想。[18]也因此〈君陳〉的「我既見，我弗迪聖」的「迪聖」完全可以理解為追隨跟從聖賢的意思。唯郭店〈緇衣〉所引〈君陳〉的此句「我既見，我弗迪聖」，與《禮記・緇衣》的「既見聖，亦不克由聖」，二者最大的不同即在於「我」字的有無。就郭店〈緇衣〉多了「我」字而言，其強調了在上位者自身的責任在我，已經聞見聖賢，但卻無法真正的追隨跟從聖賢。相對的，《禮記・緇衣》表達的僅是已經聞見聖賢，但卻不能確實的追隨跟從聖賢，明顯淡化了在上位者自身的責任，此亦符合上述指出的二者其實表現了相對與絕對不同的君臣關係。更重要的是，郭店〈緇衣〉的這個「我」之「迪聖」，其實是呼應〈五行〉「君子」知而舉、知而事達諸「君子」道的「賢」而來的。後者論述「君子」與「君子」之間的相知任用，而前者說明「我」與「聖」的相隨跟從，二者皆具備如同〈子羔〉、〈容成氏〉所述堯舜之「以聖從聖」的深刻意義。另外，《荀子・王霸》曾指出：「故湯用伊尹，文王用呂尚。」核諸上述鄭《注》、孔《傳》以「用」解釋「由」，可知此「用」此「由」亦絕非表面的任用之意，其蘊含「以聖從聖」的深義。[19]而所謂「湯用伊尹」正足以與上述〈緇衣〉徵引〈尹誥〉的「惟伊尹及湯，咸有一德」相互輝映。

〈君陳〉所蘊含「以聖從聖」的深義，其實也在其引《詩》的「彼求我則，如不我得，執我仇仇，亦不我力」中表現出來。此詩句在《毛詩・小雅・正月》鄭《箋》解釋作：「王之始徵求我，如恐不得我。言其礼命之繁多。……王既得我，執留我，其礼待我謦謦然，亦不問我在位之功力。言其有貪賢之名，無用賢之實。」以及《禮記・緇衣》鄭《注》解釋作：「言君始求我，如恐不得我。既得我，持我仇仇然不堅固，亦不力用我，是不親信我也。」[20]如上文已

18 相關詳細的考釋，參范麗梅，〈上博楚簡考釋四則〉，臺灣大學中國文學系主編，《2007 中國簡帛學國際論壇論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2011），頁 717-720。

19 同上註，頁 720。

20 漢・毛氏傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 2 冊，卷 12，頁 399。漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，

臺灣大學學術期刊資料庫

指出的此《詩》亦是以反面的方式論證在上位者之不能親信賢人，其指在上位者在尋求賢臣之時表現積極，唯恐不能得賢，得賢之後表現出「執我仇仇」的樣子，卻不能確實的用其之力以致其功。倘若考慮到〈君陳〉「我」之「迪聖」所蘊含「以聖從聖」之義，則「仇仇」在此應該理解作相匹、對等之義，《毛詩・周南・兔罝》：「公侯好仇。」陳奐《傳疏》：「仇，匹也。」《爾雅・釋詁上》：「仇，匹也。」邢《疏》引孫炎：「仇，相求之匹。」《說文通訓定聲》：「仇，謂雠也。二人相當相對之誼。」[21]亦即此處所謂「仇」的相匹對等，其實是與〈君陳〉的「迪」相互照應的，其意指在上位者得賢之後對待賢人看似與其相匹對等，彷彿「以聖從聖」的樣子，然而實際上卻不能真正的用其力致其功。相對於此，鄭玄在《箋》、《注》兩處的解釋不盡相同，或解釋成傲慢，或解釋成不堅固，完全取消了君臣得以相匹對等的論述，其指向在上位者單向表現的態度而已，與解釋成相匹對等之雙向說明全然不同，而這當然也符合上述指出的是兩種相對或絕對的君臣關係。

事實上，郭店〈緇衣〉所闡述「以聖從聖」的尊賢思想，也見於同墓的〈唐虞之道〉，其簡 6-7、20-21 指出：「堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。……禪也者，上德授賢之謂也。上德則天下有君而世明；授賢則民興教而化乎道。」[22]同樣以堯舜兩代聖王的禪讓闡述「愛親」與「尊賢」的並重，提出「禪讓」的本質就在於「上德」之授「賢」，也就是有德的上位者授王位於有賢的下位者，這顯然是「以聖從聖」的另一種說法，而認為「授賢則民興教而化乎道」更是上述〈緇衣〉「大人不親其所賢，而信其所賤，教此以失，民此以煩」的正面陳述，「民興教」與「教此以失，民此以煩」的對應，絕對不是偶然的。除此之外，郭店另有〈窮達以時〉，全篇就在闡述聖賢君子勇於反己以待時遇世，並具體的羅列出舜遇堯、邵繇（傅說）遇武丁、呂望遇周文、管夷吾遇齊桓、百里遇秦穆、孫叔遇楚莊等一系列案例，這些賢臣之遇聖主，皆可以看作是「以聖從聖」的典範。[23]而其中傅說之遇武丁的故事，更詳細的描述還見於清華簡〈傅說之命〉三篇。

清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 931。

21 漢・毛氏傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 2 冊，卷 1，頁 40。清・陳奐，《詩毛氏傳疏》，《詩經要籍集成》（北京：學苑出版社，2002），頁 74。晉・郭璞注，宋・邢昺疏，《爾雅注疏》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 1，頁 9。清・朱駿聲，《說文通訓定聲》（北京：中華書局，1998），頁 291。

22 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 39、40。

23 同上註，頁 27-28。

臺灣大學學術期刊資料庫

在〈傅說之命〉第一篇開篇記述了武丁尋求傅說的過程，其簡 1 有以下說明「王命厥百工向以貨徇求說于邑人」。[24]其中「向以貨」，周鳳五先生以為讀作「像以囮」，猶言「像之以囮」。「像」理解作「似」，而「囮」又音「由」，古書或作「游」，指獵人在捕鳥時用以引誘同類鳥的鳥。全句乃指武丁命令百官仿效獵人用囮捕鳥的辦法，找人裝扮成傅說的長相，在邑中到處巡行查訪，希望尋找到傅說。[25]的確，所謂「像」，文獻又作「象」，《周易・繫辭傳下》：「象也者，像此者也。」焦循《章句》：「像，似也。」《漢書・匡衡傳》：「則而象之。」顏《注》：「象，似也。」又《左傳・昭公六年》：「火如象之。」杜《注》：「象，類也。」[26]正應解釋作像似、類似。而「囮」又音「由」，或作「游」，其實與上述的「由」、「迪」、「繇」、「繇」、「采」等字相通。[27]其用作名詞是以類相誘之獸媒，或是裝扮像似以尋人之媒介，用作動詞則有二獸相隨或二人相從的意義。簡文此處正說明武丁與傅說通過「像以囮」的方式遇合，其「像」，與上述郭店〈緇衣〉「類而等」的「類」相當，「類」亦解釋作「似」、「象」等像似之意。〈緇衣〉的「類」指在上位者與在下位者之間德行賢能的像似而使二者地位齊等，換句話說，就是君臣二人之像似。至於〈傅說之命〉的「像」是指用以尋找傅說而裝扮的人與武丁夢中所見的傅說像似，裝扮的人必須像傅說才能真正找到傅說，而武丁夢中的傅說其實就是武丁個人精神的投射，二者像似，當然也就是武丁與傅說君臣二人之像似。此外，「囮」也與郭店〈緇衣〉「我弗迪聖」的「迪」相當，唯前者用作名詞，後者用作動詞而已。前者指用以尋找傅說而裝扮成傅說的人，其亦是武丁精神所投射而呈現夢中的人，以此人作為媒介尋找到傅說，當然就是傅說通過此人而追隨跟從著武丁，或說是武丁通過此人而引領著傅說，是君臣二人的相從。後者則指在上位者之不能追隨跟從聖賢的在下位者，亦是君臣二人的相從。因此可知〈緇衣〉的「類」與「迪」是與〈傅說之命〉的「像」與「囮」涵義相

24 李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（參）》（上海：中西書局，2012），頁 29、122。

25 周鳳五，〈清華三〈說命上〉「王命厥百工向，以貨徇求說于邑人」解〉，《朋齋學術文集：戰國竹書卷》，頁 460-465。

26 清・焦循，《易章句》，《續修四庫全書》經部第 27 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 8，頁 111。漢・班固撰，清・王先謙補注，《漢書補注》第 20 冊（上海：上海古籍出版社，2008），卷 51，頁 5100、5101，「例傳」。晉・杜預注，唐・孔穎達等正義，《左傳正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 6 冊，卷 43，頁 751。

27 諸字上古音如下：【囮】疑歌 *ŋua；【由】餘幽 *ʎĭəu；【游】餘幽 *ʎĭəu。

臺灣大學學術期刊資料庫

當的，都指向君臣關係中二人的像似與相從。簡言之，此一武丁尋求傅說、傅說之遇武丁的記述，可以說是「以聖從聖」的一種具現，與上述郭店〈緇衣〉、〈五行〉所論述的尊賢思想一致。[28]

總的而言，以上通過郭店〈緇衣〉的「類」、「等」、「仇」、「迪」等重要的語詞概念，討論了其所開展的「以聖從聖」的尊賢思想。事實上，在《孟子‧公孫丑上》亦可見到一致的論述，其以孔子作為對象，列敘孔門弟子宰我、子貢、有若三人對於孔子的讚譽，言詞的背後也是此類尊賢思想的闡述。首先，宰我提出：「以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」認為孔子的德行賢能遠超過也因德行賢能而禪讓的兩代聖王堯舜。其次，子貢又點出「見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。」更將比較的對象拉寬，以為孔子能「由百世之後，等百世之王」，也就是引領著百世之後追隨跟從，且又齊等於百世之王的地位。此處的「由」與「等」，其涵義正與上述〈緇衣〉的「迪」與「等」相當。其三，有若提出：「豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」以更加寬廣的角度指出孔子與一般生民同類，聖人也與一般生民同類，然而孔子能出類拔萃的與聖人齊等。此一說法，其實就是《孟子‧告子上》所謂的：「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」與上述〈緇衣〉相較，可以看到是在人性本善、人皆可以為堯舜的視角，發展出任何地位低下之人，都有可能因其德行賢能而與聖人地位齊等的論點，其反映了戰國時期儒學思想在尊賢此一議題上極其貫徹的論述。[29]

三、君子道人以言而極以行

郭店〈緇衣〉簡 32-34：

> 子曰：君子道人以言而𠂤以行。故言則慮其所終，行則稽其所敝，則民慎於言而謹於行。《詩》云：「穆穆文王，於緝熙敬𠂤。」[30]

28 有關〈傳說之命〉的尊賢思想，還蘊含更多深刻的意義，限於篇幅，將另文討論。

29 上述《孟子》文句見漢‧趙岐注，宋‧孫奭疏，《孟子注疏》，清‧阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 3，頁 56；卷 11，頁 196。

30 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

其徵引《詩經・大雅・文王》：「穆穆文王，於緝熙敬止。」[31]可知此處的「」可以通讀作「止」。倘若回到〈文王〉原詩的語意脈絡，例如根據鄭《箋》所言：「穆穆乎文王有天子之容，於美乎又能敬其光明之德。」[32]則「止」字即指天子的光明之德。換句話說，此字亦應釋讀為第三人稱代詞的「之」，指代文王心目中崇敬的對象——天子的光明之德，表達具有天子之容的文王，又能敬「之」，則其本身想必亦具有相同的光明之德。在此，〈文王〉原詩的「止」通讀作「之」，僅是一種泛指的光明之德，然而細審經過〈緇衣〉徵引的〈文王〉詩句，可以發現其涵義似乎更加聚焦於德行中的某種特定的行為價值，而不僅止於泛指。

根據〈緇衣〉，引《詩》是為了說明君王欲「道人以言而𢍏以行」使人民「慎於言而謹於行」的主張。此處對君王的要求是必須做到「道人以言而𢍏以行」，在《禮記・緇衣》此句作「道人以言而禁人以行」，[33]則其上句與下句，句式相同，即「道人」與「禁人」相對，郭店則沒有下句的「人」字，不過無論是「道人」與「禁人」相對，或是「道人」與「𢍏」相對，都不妨礙其為互文見義的句子，意即君子是以自身整體的言行來「道」與「禁／𢍏」人民的。就《禮記・緇衣》的用字而言，「道」指引導，「禁」指制止，全句的意思是君子以自身的言行來引導人民與制止人民。而就郭店〈緇衣〉來說，「𢍏」若按一般的方式，直接通假讀作「禁」，恐怕將錯失理解〈緇衣〉更深層次涵義的可能，同時也將忽視《禮記・緇衣》與郭店〈緇衣〉不同時代兩種文本的思想差異。郭店的「𢍏」字在簡文公佈以後，就出現多種不同的解釋，學者多以通假為與「禁」相同或相近意義的語詞來說明。[34]然而如此其實與直接讀作「禁」沒有太大的差別。事實上，郭店作「𢍏」自有其與同墓其他篇章的思想相呼應的作用，與《禮記・緇衣》迥然不同。

詳考「𢍏」字上部所從之「亙」，寫作「」，此字在郭店楚簡的使用中，往往可以與「亙」對應，讀作「恆」；亦可以與「亟」對應，讀作「極」。楊

31 漢・毛氏傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 2 冊，卷 16，頁 535。

32 同上註。

33 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 929。

34 學者或通讀作「愜」、「兢」等，皆與「禁」的詞義相近，詳參虞萬里，《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，頁 136-137。Scott Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation* (Ithaca, New York: East Asia Program, Cornell University, 2012), 406-07.

臺灣大學學術期刊資料庫

秀芳曾系統的從語言學的角度、以大量的詞例檢視「亙」與「亟」的同源關係，指出二者在語音、語義、語法上皆具備同屬一個詞族的條件，其共同的語義成分都有「由此端窮竟至彼端」的核心意義，唯因窮竟者不同而分化為兩個語詞，進而產生出相異的語義，而在郭店楚簡中，兩個語詞寫作同一個字形，正反映了二者同族同源的關係。此間，尤其值得本文借鑑的是其指出由「亙」滋生出「恆」，由「亟」滋生出「極」，前者由表達空間的遍佈窮竟，轉而產生時間的長久義，此由「恆」在《周易・恆・九三》「不恆其德」中用作動詞，表示窮竟、貫徹之義，而有時間上長久不變的意義可見一斑。而後者則由人窮竟天地之道，演變出力量遠達而有窮盡遙遠義、受束縛而有迫促窄狹義、黽勉不懈而有敏疾義，此亦可由「極」在《禮記・中庸》「極高明而道中庸」中用作動詞，表示「止於至善」高明之地的意義可見一斑。[35]據此，楊秀芳所謂「亙／恆」、「亟／極」用作動詞所表示窮竟貫徹而長久不變，或是窮竟敏疾而止於至善的語義，正是郭店〈緇衣〉「𢍏」字所具備的意涵。換句話說，「𢍏」字可以依照郭店楚簡最普遍的讀法，讀作「恆」或「極」，完全沒有必要牽就《禮記・緇衣》的「禁」，而大費周章的釋讀成其他罕用的語詞。事實上，〈緇衣〉的「𢍏」，在郭店楚簡公佈之初，整理者便已按照楚簡的通假用例，將之讀作「恆」。[36]而裘錫圭則指出此字似乎也有可能讀作「極」。[37]劉信芳則以為此字乃「亘」之繁形，解釋作「竟」，認為「蓋君子既道人以言矣，則竟以行，終言所及之境以行，猶今俗言所謂『說到做到』。」[38]上述考釋成「恆」或「極」或解釋作「竟」的說法，其實都已碰觸到此字的正確考釋，然而卻又知其然而不知其所以然，以致流於表面寬泛的串解而已，未能扣緊整段話的脈絡意義進行精準的說明，造成不少學者還意有未安的提出各種通讀的可能。

事實上，「𢍏」讀作「恆」或「極」才能真正合乎〈緇衣〉這段話的語境脈絡，並得以發掘其徵引〈文王〉詩句的深意。首先詳考「𢍏」字所在的整段話：「君子道人以言而𢍏以行。故言則慮其所終，行則稽其所敝，則民慎於言而謹於行」的脈絡意義，整段話有三層意思，第一層「君子道人以言而𢍏以行」揭示全段的宗旨，第二層「故言則慮其所終，行則稽其所敝」說明達此宗旨的

35 楊秀芳，〈從《老子》異文看「恆」與「極」的語言關係〉，《中國語言學集刊》第 3 卷第 2 期（2009 年 7 月），頁 8-10、14-23。

36 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 135。

37 裘錫圭，〈是「恆先」還是「極先」？〉，《裘錫圭學術文集・古代歷史、思想、民俗卷》第 5 卷（上海：復旦大學出版社，2012），頁 327。

38 劉信芳，〈郭店簡〈緇衣〉解詁〉，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》（武漢：湖北人民出版社，2000），頁 175。

臺灣大學學術期刊資料庫

條件，第三層「則民慎於言而謹於行」總結達此宗旨的成果。第一層「君子道人以言而𢍏以行」，上文已指出此是互文見義的句子，意為君子是以自身的言行來「道」與「𢍏」人民的，「𢍏」在此讀作「恆」或「極」，按照楊秀芳的說法，即是「由此端窮竟至彼端」，亦即開始於此端，終竟至彼端，而全句的意思是君子以自身的言行開始引導人民並終竟達至。在此「道」與「𢍏」皆為動詞，強調開始的引導與終竟的達至。《周易》經傳中所謂「恆其德」、「言有物而行有恆」，[39]皆是相同的用法或涵義。而《禮記・中庸》所言「極高明而道中庸」，[40]其「極」與「道」更幾乎如出一轍，唯前者的「道」強調引導，而後者強調取道而已，至於「極」所表達的終竟達至之意則完全相同。事實上，〈緇衣〉此處「道」字從「辵」；「𢍏」字從「止」，亦皆扣緊了開始行動與終竟達至的涵義，尤其此一「止」，正是與〈五行〉的「止」表達君子於道德境界能夠達至、停留、居處的涵義相互呼應的。[41]當然，更重要的是，如此也才能符應整段話中第二層「故言則慮其所終，行則稽其所敝」的意義。這一句話是緊扣上述第一層意思所揭示的宗旨而言的，說明欲達此宗旨必須具備的條件。其與第一句話相同，也是一個互文見義的句子，意為君子的言行因此必須「慮其所終」、「稽其所敝」，亦即君子的言行因此必須考慮到「終」與「敝」。查考文獻，在類似的語境中，「終」、「敝」二字往往意涵相通，皆有終竟、終止的意義，《周易・歸妹・象傳》言：「以永終知敝。」《經義述聞》引《左傳》「國之禍難，誰知所敝」按語：「敝猶終也。」[42]另外，「終」、「敝」二字亦皆有以「極」作為訓釋的例子，《漢書・嚴助傳》：「靡有所終。」顏《注》：「終，極也。」《玉篇・尚部》：「敝，極也。」[43]亦即終竟至極的意思，唯「終」比較偏向於終善，而「敝」比較偏向於敝敗。據此，〈緇衣〉所謂的「故言則慮其所終，行則稽其所敝」的意思應是指君子的言行因此必須

39 二句分別見於《周易・恆・六五》與〈家人・象傳〉。詳魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達等正義，《周易正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 1 冊，卷 4，頁 84、89。

40 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 53，頁 897。

41 虞萬里亦曾指出「𢍏」字從「止」具有重要的表達意義，唯其認為此「止」義與「禁」義相通，並引鄭《注》「禁猶謹也」而「謹」實有嚴禁、嚴防之義，因此宋人解〈緇衣〉無不以「禁止」之義來說明。詳虞萬里，《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，頁 137。

42 清・王引之，《經義述聞》，頁 444。

43 漢・班固撰，清・王先謙補注，《漢書補注》第 9 冊，卷 34，頁 4432、4434，「列傳」。梁・顧野王，《大廣益會玉篇》（北京：中華書局，2004），頁 76。

臺灣大學學術期刊資料庫

考慮到最終竟的後果，包括好的成果或壞的禍害。換句話說，顯然在此句的整段話中，第二句的「終」與「敝」就是緊接著第一句的「極」加以申論而來的，說明君子若欲道人以言而「極」以行，就必須具備慮「終」稽「敝」的條件，亦即若欲以自身的言行引導人民並終竟達至，就必須能夠考慮到最終竟的後果。當然，君子若能如此，也就可以達到整段話的第三層「則民慎於言而謹於行」的成果，因為考慮顧及到最終竟的後果，因此對於自身的言行自然就會再三謹慎，君子既然自始至終的謹言慎行，則其引導的人民自然也就謹言慎行了。

如此理解〈緇衣〉的這整段話，不僅邏輯清晰，同時更重要的是能夠確實把握住這段話何以最後引《詩》「穆穆文王，於緝熙敬𣏌」的用心所在。上文已指出「𣏌」在《詩經・大雅・文王》中作「止」，而在原詩的語意脈絡中通讀作指代天子光明之德的第三人稱代詞「之」。然而此一意涵與〈緇衣〉這段強調君子以自身的言行引導人民而人民最終能謹慎於言行的論述無關，如此引《詩》為證似乎不著邊際。然則倘若能夠結合上述〈緇衣〉這整段話中「極」、「終」、「敝」等關鍵字詞進行理解，則引《詩》的意義便昭然若揭了。上文已指出〈緇衣〉這整段話以「極」、「終」、「敝」再三強調君子在以自身言行引導人民而人民最終能謹慎於言行的關鍵，就在於君子之引導是終竟達至的、其言行是考慮到終竟後果的，亦即不斷的強調一種終竟達至的重要，因此，其最後引《詩》「穆穆文王，於緝熙敬𣏌」的「𣏌／止」其實也是取「止」的終竟達至之意，尤其「極」與「止」二字更具有直接呼應的關係，從其分別作「𠂤」與「𣏌」，二者皆從「止」的用心可以窺見，另外，二者取意於終竟達至，也與上述「極高明」與「止於至善」的「極」與「止」取意與用法相同。據此，其引《詩》所謂「敬止」在此已非敬天子光明之德的「敬之」，而是敬於終竟達至的「敬止」，亦即有別於一種泛指的光明之德，而特指一種道德終竟達至的行為。

郭店〈緇衣〉對「止」意涵的取用其實與同墓所出〈五行〉的「止」表達君子於道德境界能夠達至、停留、居處相互呼應，並且其引《詩》「於緝熙敬止」也與〈五行〉引《詩》「亦既見止，亦既覯止」作用也相同，對於「止」都經過了一種從「之」到「止」的《詩》義轉移，作法如出一轍。[44]因此郭店〈緇衣〉此處的「君子道人以言而極以行」當然與《禮記・緇衣》的「君子道

44 有關郭店〈五行〉相關概念與思想的詳細討論，詳見范麗梅，〈止、之、等、待——郭店寫本引《詩》與儒學尊賢思想的建構〉，發表於上海復旦大學出土文獻與古文字研究中心主辦「2017『出土文獻與傳世典籍的詮釋』國際學術研討會」，2017年 10 月 14-15 日。

臺灣大學學術期刊資料庫

人以言而禁人以行」迥然不同。後者之「極」作「禁」，以「禁止」之義詮釋「止」，兩相比較，可以發現兩種〈緇衣〉文本對於引導人民的君王，其要求也全然不同，郭店〈緇衣〉要求君王自身亦必須自我修養，以身作則，其與人民的關係是雙向而相對的，《禮記・緇衣》則全然賦予君王一種絕對的權威，可以單向的引導人民或禁止人民。通過上述對〈緇衣〉兩種文本的分析，即可看到不同時代的文本其實存在著思想的差異，而這正來自於儒學思想自戰國政治分崩到漢代大一統情勢下對於君臣或君民關係產生的轉變，從重視「天視自我民視，天聽自我民聽」到偏向「天人感應」，二者不可同日而語。

四、君子言有物，行有格

郭店〈緇衣〉簡 37-40：

> 子曰：「君子言有物，行有格。此以生不可奪志，死不可奪名。故君子多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，格而行之。《詩》云：『淑人君子，其儀一也。』《君陳》云：『出入自爾師虞，庶言同。』」[45]

此則一開始指出「君子」倘若能做到「言有物，行有格」，就能「生不可奪志，死不可奪名」，亦即存活時能保有欲前往完成的目標，死亡後也能獲取應有的地位名份，換句話說，從存活到死亡，其整體的生命都不會失去意義。[46]然而如何才是「言有物，行有格」呢？根據鄭《注》：「物，謂事驗也；格，舊法也。」[47]則此句話意指君子出言皆有事驗為證，不說沒有根據的話，而在行為上皆能遵守過去的法規，不莽撞行事。然而這樣的理解，尤其是對於「格」的解釋，似乎還存在許多討論的空間。因為「格」固然可以理解為所謂「舊法」等過去的法規等意思，然而卻不應忽視其後文所言「生不可奪志，死不可奪名」等的脈絡意義。細審這前後的兩句話，「格」字的理解應該蘊含了君子對於其

45 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 20。

46 此處的「名」，還可以與《論語・子路》的「正名」思想參看，二者都涉及「言」、「行」的討論。參魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 13，頁 115。

47 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 933。

臺灣大學學術期刊資料庫

整體生命的明確認知，既包括生前應該完成的目標訂定，也包括死後名份地位的確定。並且，「格」字的理解還必須結合緊接在「生不可奪志，死不可奪名」之後，提出的「君子多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，格而行之」這一段話來進行說明，方能對於「言有物，行有格」有更加全面而精確的理解。

細審「君子多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，格而行之」的這一段話是以「故」帶出的，表達了君子倘若要做到「言有物，行有格」，就必須「多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，格而行之」，也就是必須歷經「多聞」、「多志」、「精知」三個修養的階段。因此這句話可以說是君子達至「言有物，行有格」之修養結果的重要進階歷程，也是促使君子能夠對於其整體生命取得明確認知的重要途徑。具體而言，第一與第二階段的「多聞」與「多志」，皆以「多」表明其「聞」其「志」必需增多使其廣博之意，此鄭《注》與孔《疏》皆以「博」來進行解釋。尤其值得注意的是，孔《疏》在解說完這三個階段時，又以「聞見雖多」來概括「多聞」與「多志」，[48]顯示此處的「聞」與「志」的意涵具有連貫性。事實上，《論語・述而》所記載孔子的一段話，很能說明這個情況：

> 子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也；多聞，擇其善者而從之；多見而識之；知之次也。」[49]

此處亦提到「多聞」，唯與上文將「多志」與「多聞」並列不同的是，此處並列的是「多見而識之」。然而「多志」與「多見而識之」其實意涵相近，尤其「志」與「識」二字在文獻中是經常相通的兩個字，二者不僅古音接近，意義也相當，皆有「標志」之意。果不其然，「多見而識之」即有異文作「多聞而志之」，包括《漢書・溝洫志》班固「贊」的引用作「多聞而志之」，[50]以及河北省八角廊漢代的《論語》寫本簡 172-173 相應的一則也作「多聞而志之」，[51]二者都用「志」來代表「識」，並且更重要的是，此處的「多見」皆作「多聞」。換句話說，上引傳世本《論語》將「多聞」與「多見而識之」並列，而

48 同上註，頁 934。

49 魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 7，頁 64。

50 漢・班固撰，清・王先謙補注，《漢書補注》第 6 冊，卷 9，頁 2898，「本志」。

51 河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組編，《定州漢墓竹簡：論語》（北京：文物出版社，1997），頁 34。

臺灣大學學術期刊資料庫

《漢書・溝洫志》與八角廊《論語》是「多聞」與「多聞而志之」並列，通過後者，可以發現這整句話更加明確的邏輯結構，亦即後一個的「多聞而志之」是接續前一個的「多聞」而來的，前後所提出的主題是相同的一個。[52]倘若如此，就可以確認《論語》這段話其實也分出兩個修養的階段，亦即先提出人的認知可以有兩個不同的種類：第一種是「蓋有不知而作之者」，雖然「不知」，但還是有「作」的行為，這是孔子不能贊同的。第二種則是再分出兩個階段的「多聞」與「多聞而志之」，是認可「知」的重要階段，其指出第一階段必需「多聞」然後「擇其善者而從之」；第二階段則必需「多聞而志之」而獲得「知之次」。在此，《論語》的「多聞」與「多聞而志之」的兩個階段，可以說與上述〈緇衣〉的「多聞」與「多志」如出一轍，二者基本上皆強調必需增廣「聞」與「志」。具體而言，〈緇衣〉的第一階段是「多聞，齊而守之」，而《論語》是「多聞，擇其善者而從之」，分別表達了在認知修養的第一階段，必需在增廣見聞之後，能夠齊等看待而持守之，或是擇取善者而遵從之，二者對於所聞見之「知」，強調必需持守或遵從，其模式相同。而在第二階段，〈緇衣〉是「多志，齊而親之」，《論語》是「多聞而志之，知之次也」，皆言必需再增廣其「志」，而後能夠齊等看待而親至之，或是能夠使認知確實達至。此處最大的不同是〈緇衣〉強調「親」，而《論語》強調「次」，然而二者意涵其實指涉相同。《論語》所謂「次」，指舍止之意，《孟子・公孫丑上》：「夫志至焉，氣次焉。」《太玄・密》：「我心即次。」司馬光《集注》：「次，旅舍也。」《後漢書・班彪列傳下》：「寤寐次于聖心。」李賢《注》：「次，止也。」[53]皆謂抽象的氣或心方面的舍止，而《論語》所謂「知之次」，即指獲取的「知」能夠舍止的意思，此應當是扣合著「志」而言的，上文曾指出「志」有目標的前往訂定，亦即所謂「標志」等意涵，而在此處「多聞而志之」即指增廣見聞並且能夠確實前往認識這個目標，那麼這種情況就是所聞見之「知」能夠確實舍止的意思，換句話說，就是對於所認知的內容有實質的把握。至於

52 除此之外，《白虎通・禮樂》亦引用《論語》這段話，其作「吾聞擇其善者而從之；多見而志之，知之次也」，顯然也注意到這段話的邏輯結構並不通順，是以將「多聞」和「多見」的並列形式拆散，將「多聞」改作「吾聞」。因此，包括《漢書・溝洫志》、八角廊《論語》以及《白虎通・禮樂》所見到的《論語》都指向了傳世本《論語》的這個問題。

53 漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子注疏》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 3，頁 54。漢・揚雄撰，宋・司馬光集注，《太玄集注》（北京：中華書局，1998），頁 68。南朝宋・范曄撰，清・王先謙集解，《後漢書集解》（北京：中華書局，1984），頁 485。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈緇衣〉的「親」，則指親至之意，《說文》：「親，至也。」《逸周書・本典解》：「智能親智，仁能親仁，義能親義，德能親德，武能親武。」[54]則指抽象的智、仁、義、德、武皆能夠親至，尤其是智，與〈緇衣〉所謂多聞而志的認知活動相當，《戰國策・秦策二》：「不能親國事也。」高《注》：「親，猶知也。」[55]更直接以「知」串解「親」。因此可知〈緇衣〉所謂的「齊而親之」，是指齊等的看待而使之親至的意思，這同樣是扣合著「志」而言的，意指增廣見聞確實前往認識這個目標之後，能夠齊等看待而使所聞見之「知」能夠確實親至，如此，當然也是表達了對於所認知的內容有實質的把握。總的而言，通過「次」與「親」意涵的了解，可知在認知修養的第二階段，對於所聞見之「知」，《論語》提出「知」的確實舍止，而〈緇衣〉提出「知」的確實親至，一舍止，一親至，其實意涵完全相當，上引《孟子・公孫丑上》的志之「至」與氣之「次」亦能對此進行確認。而「知」的確實舍止或親至，相對於第一階段的僅能持守或遵從，前者偏向於主動，後者偏向於被動，其認知的修養顯然步入了下一個階段。

以上討論了〈緇衣〉中第一與第二階段的「多聞」與「多志」，至於第三階段的「精知」，在《論語・衛靈公》中的另一段記載，也具有參考的價值：

> 子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」[56]

此處通過孔子與子貢的對話，先提出子貢所以為孔子乃是通過「多學而識之」來進行修養的方法，後提出孔子否認前者並確認自己是通過「一以貫之」來進行修養。此處的「多學而識之」正與上引〈述而〉說的「多見而識之」或「多聞而志之」基本一致，皆強調通過增廣所見、所聞、所學來進行認知的修養，

54 漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988），頁 409。黃懷信、張懋鎔、田旭東彙校集注，《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 804。

55 漢・劉向集錄，《戰國策》（臺北：里仁書局，1990），頁 140。

56 魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 15，頁 137。同一段話還見於八角廊《論語》寫本簡 414-415，「識」作「志」。以及《史記・孔子世家》，詳河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組編，《定州漢墓竹簡：論語》，頁 70。瀧川龜太郎、水澤利忠，《史記會注考證附校補》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 47、59。

臺灣大學學術期刊資料庫

這與「一以貫之」形成了「多」與「一」在方法上的相對不同。[57]然則如何理解〈述而〉與〈衛靈公〉這兩處的不同呢？亦即孔子既然提出應該要「多見而識之」或「多聞而志之」，為何又對「多學而識之」進行否認，轉而強調應該要「一以貫之」呢？這裡其實蘊含了一種可能，也就是「多學而識之」與「一以貫之」並非是絕然對立的，二者其實只是不同階段的相對不同而已。亦即對孔子而言，「多見而識之」、「多聞而志之」、「多學而識之」所代表的「多」只是認知修養的初步或中階的階段而已，「一以貫之」所代表的「一」才是最終完成的階段，也就是一種多見、多聞、多學以後，更加通達、透徹的認知方法。[58]按照如此的理解，即可明白此處其實說明了在認知修養的初始或中階階段，應該要做到多見、多聞、多學的「多」，並且要以能夠識之、志之為目標，但在前往認識這個目標以後，就需要從這些「多」裡提煉出一個最根本的道理，這就是一以貫之的「一」。準此，可以回過頭來討論〈緇衣〉第三階段的「精知」，其謂「精知，格而行之」。所謂「精」，有專一之意，《淮南子・脩務》：「心意不精。」高《注》：「精，專也。」《論衡・儒增》：「專精一思。」[59]而「精知」即指專一其知，這正與「一以貫之」的以一通貫其學其識相互呼應。倘若再根據《說文》所謂：「精，擇米也。」段《注》：「引伸為凡最好之偁。」[60]可知「精知」正如同「一以貫之」一般，作為認知修養中最終完成的階段，代表了能夠從多見、多聞、多學並且確實識之志之的眾多知識中擇取提煉出最好的，也就是最根本的道理。因此可知「精知」是順著前文的「多聞」、「多志」而來的，謂從「多」中提取出「一」；同理，「精知」之後能夠作到的「格而行之」顯然也應扣合著前文的「齊而守之」、「齊而親之」而來。上文已指出「齊而守之」指對於增廣的見聞，能夠齊等看待而持守之，至於「齊而親之」是指對於增廣的見聞確實前往認識之後，能夠齊等看待而使之親至，其扣緊「志」所蘊含目標的前往認識，強調能確實的達至。因此「格而行之」也應順此進行

57 「一以貫之」此句話還見於《論語・里仁》，當中孔子沒有直接說明此句話的意思，而是由曾子將之與「忠」、「恕」等觀念結合起來，參魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 4，頁 37。

58 當然，這也允許另一種可能的存在，就是孔子對於認知問題有不同階段的看法，例如〈衛靈公〉是在傳世本《論語》的第十五章，而〈述而〉在第七章，二者或許有不同的來源，代表孔子早年或晚年的不同看法，然而這種可能還需要更多的證據支持。

59 漢・劉安撰，何寧集釋，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁 1354。漢・王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），頁 373。

60 漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，頁 331。

臺灣大學學術期刊資料庫

理解。所謂「格」，《史記‧梁孝王世家》：「竇太后議格。」司馬貞《索隱》引張晏：「格，止也。」《論語‧為政》：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」何晏《集解》：「格，正也。」朱熹《集注》：「格，至也。」[61]可知「格」有停止、正位、達至的意思，這些意涵來自於「格」所從之聲符「各」所具有「會倒趾至坎內」的本義引伸。[62]此外，《經義述聞‧尚書‧光被四表》引《戴氏文集》：「橫四表，格上下對舉，溥徧所及曰橫；貫通所至曰格。」[63]更可知「格」在表達認知修養的語境中，具有通貫達至更加具體的意義。「格」既具有這些意義，很顯然的，所謂「格而行之」，就與「多志，齊而親之」之「志」與「親」所表現的前往認識、確實親至的意義相承接，表達的是對於增廣的見聞能夠確實前往認識，齊等看待並使知識親至之後，還要能夠從這些知識中提取出最根本的道理，能夠通貫達至這些根本的道理，確實的應用這些知識。整體而言，在此認知修養的三個階段，首先必須增廣見聞，對之齊等看待並持守，不能左耳進右耳出；其次必須增廣見聞確實前往認識，對之齊等看待並使知識親至，不能若存若亡；最後必須從這些確實親至的知識中，提取最根本的道理，以便通貫的應用執行，使認知的修養確切落實，不至雜亂無章。

「多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，格而行之」的「精知，格而行之」既是認知修養的最終目標，其實還是緊扣整段話一開始提出的主題「言有物，行有格」而來的重要表述，其「格而行之」基本上是「行有格」的另一種說法，亦即達到「格而行之」就是能夠「行有格」了。上文第二則在討論〈緇衣〉「君子道人以言而𠓛以行」的主題時，曾經引用《周易‧家人‧象傳》「君子以言有物而行有恆」來進行說明，指出「𠓛」字兼有「亙」所分化出「極」與「恆」表達的止於至善與長久不變的終竟達至之意。因此〈緇衣〉的「𠓛以行」其實也可以說是〈象傳〉「行有恆」的另一種說法，能夠「𠓛以行」就是「行有恆」。換句話說，「𠓛以行」與「行有恆」這兩個句式的一致，就猶如「格而行之」與「行有格」的一致。考慮到〈象傳〉的「君子以言有物而行有恆」其實與〈緇衣〉的「君子言有物行有格」說法相當接近，二者皆在論述君子的「言」與「行」，並同時提到必須「言」之有「物」，至於「行」之有「恆」或「格」，前者「恆」之終竟達至，其實也與後者「格」之通貫達至，涵義相通，〈家人‧彖傳〉還提到「女正位乎內，男正位乎外」，所謂「正位」，當

61 瀧川龜太郎、水澤利忠，《史記會注考證附校補》，頁 1260。魏．何晏集解，宋．邢昺疏，《論語注疏》，清．阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，卷 2，頁 16。宋．朱熹集注，《四書集注》（臺北：藝文印書館，1980），卷 1，頁 8。

62 何琳儀，《戰國古文字典——戰國文字聲系》（北京：中華書局，1998），頁 485。

63 清．王引之，《經義述聞》，頁 65。

臺灣大學學術期刊資料庫

然就是確實的「達至」所能獲得的效果。因此經由二者的比較，可以更加確認〈緇衣〉以「垔」與「格」不同的用字，通過「垔以行」與「格而行之」一致的說法，表達了主題相關、涵義相通的主張。這一點如實的呈現在郭店〈緇衣〉的文本當中，是《禮記・緇衣》將「垔」作「禁人」、將「格而行之」作「略而行之」，完全丟失其中的關連用字所無法得知的，且蘊含了二者在思想上的根本差異（詳下）。除此之外，前文已指出「行有格」蘊含了君子對於其整體生命具有明確認知的意義，因此「格而行之」既表達了對於所見所聞諸種知識能夠通貫而根本的掌握，那麼「行有格」相應表達的當然就是對於整體生命的認知也能夠通貫而根本的掌握。如此當然就能呈顯出生命的意義，因為其存活時將努力不懈的以前往掌握各種知識作為目標，也因如此在其死亡後能夠獲得相應的地位名份，這也是一個君子對於自我的責任、自我的地位的一種認定，此乃「言有物，行有格」蘊含的深層意義，如此對於諸種知識或是整體生命，皆能有通貫而根本的掌握，當然就能言之有確實的內容，行之有十足的把握。此處的「格」與「物」，其實與《禮記・大學》所提出的「致知在格物」的意涵一致，指的就是對於各種物事的認知具備通貫而根本的掌握。[64]並且能夠如此，當然對於各種物事的認知就能逐漸形成出一套方法或標準，此「格」亦具有類似的意義，恐怕也是上引《禮記・緇衣》鄭《注》解為「舊法」的根據所在。唯這樣引伸出去的理解，同樣已蘊含著郭店〈緇衣〉與《禮記・緇衣》從戰國到西漢兩種不同時期文本在思想上的差異（詳下）。

以上通過《論語》〈述而〉與〈衛靈公〉的兩則記載，已能適當的理解〈緇衣〉這整段話的主旨，事實上這個主旨也與其援引作為論證的《詩》與〈君陳〉意涵相應。首先引《詩》之「淑人君子，其儀一也」，此出自《詩經・曹風・鳲鳩》首章，其全文為：「鳲鳩在桑，其子七兮；淑人君子，其儀一兮；其儀

64 《禮記・大學》所論通過「格物」而能「致知」，就是一種認知修養的闡述，而因此修養能夠達到「明明德」、「親民」、「止於至善」的最終目標，也觸及了「親」、「止」等的討論。漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 60，頁 983。相關意見還可參考錢穆在多部著作中展開的精闢論述，詳錢穆，〈大學格物新釋〉、〈再論大學格物義〉、〈大學格物新義〉，《中國學術思想史論叢（二）》，《錢賓四先生全集》第 18 冊（臺北：聯經出版事業公司，1994），頁 215-255。以及 D.C. Lau, “A Note on *Ke Wu*,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 30, no.2 (1967): 353-57. 裘錫圭，〈說「格物」——以先秦認識論的發展過程為背景〉，《文史叢稿——上古思想、民俗與古文字學史》（上海：上海遠東出版社，1996），頁 3-15。

臺灣大學學術典藏資料庫

一兮，心如結兮。」[65]通過鳲鳩與其七隻雛鳥，構成「一」與「多」的對比意象，此正與上文所分析「精知」與「多聞」、「多志」的「一」與「多」一致，詩中強調的威儀之「一」、心思之「結」，正與「精知」所表達認知的專一之意相承接。《荀子‧成相》：「君子執之心如結。」楊《注》：「言堅固不解也。」[66]威儀內外、心思所及皆能堅守持一的話，當然就是能夠專一的意思。《韓詩外傳》總結「治氣養心之術」時，亦徵引〈鳲鳩〉此一詩句，以為「莫徑由禮，莫優得師，莫慎一好。好一則博，博則精，精則神，神則化，是以君子務結心乎一也」，通過引《詩》論證專心於一在心氣修養中的重要性。此外，論及「智慮潛深」時必需「一之以易諒」，亦可見徵引〈鳲鳩〉此一詩句來說明認知修養在當時具有相當程度的普遍性。[67]

事實上，通過其他徵引〈鳲鳩〉以進行論證的文獻，可以具體而微的反映出郭店〈緇衣〉與《禮記‧緇衣》因為用字的不同，而蘊含著思想的差異。具體而言，在〈緇衣〉這整段話中，有兩個關鍵性的異文，亦即在說明認知修養三個階段的「多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，格而行之」一句話中，郭店作「齊」與「格」的字，《禮記》作「質」與「略」，主要是前一個「齊」或「質」的涵義不同，影響了後一個「格」或「略」的不同理解。「齊」與「質」、「格」與「略」各自的上古音接近，都是可以通假的用字，然而採取不同的用字卻表達出相異的思想內涵。[68]而這樣的差異，也都可以藉由徵引〈鳲鳩〉表達出來，更有趣的是，二者在其他徵引〈鳲鳩〉進行論證的文獻中皆有反映。首先，郭店作「齊」所表達齊等的意義，在《列女傳‧母儀》記載一位「慈母」對待丈夫與前妻所生的五個孩子視如己出，甚至比自己生的三個孩子更好的故事。文中強調慈母對待五個繼子「遇之甚異」，或「命其三子不得與前妻子齊」，猶得不到繼子之愛，最後因其中一個繼子犯法，其日夜奔波，以「為人母而不能愛其子，可謂慈乎？親其親而偏其假，可謂義乎？」的言論感動魏王，才得以免罪，而得到「五子親附慈母雍雍若一」。君子對此即徵引〈鳲鳩〉進行以下的論斷：

65 漢．毛氏傳，漢．鄭玄箋，唐．孔穎達等正義，《毛詩正義》，清．阮元校勘，《十三經注疏》第 2 冊，卷 7，頁 271。

66 周．荀況撰，清．王先謙集解，《荀子集解》（北京：中華書局，1997），頁 461。

67 漢．韓嬰撰，許維遹集釋，《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980），卷 2，頁 74-76。《荀子．修身》亦言及此，作「知慮漸深，則一之以易良」。詳周．荀況撰，清．王先謙集解，《荀子集解》，頁 25。

68 諸字的上古音：【齊】從脂 *dziei；【質】章質 * tiĕt，二字可以相通。【格】見鐸 * keăk；【略】來鐸 * lĭăk，二字亦可相通。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 君子謂慈母一心。《詩》云：「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。」言心之均一也。尸鳩以一心養七子，君子以一儀養萬物。一心可以事百君，百心不可以事一君。此之謂也。[69]

首先即通過慈母的故事總結出用心之「一」的重要，然後同樣通過〈鳲鳩〉的鳲鳩與七隻雛鳥，構擬出「一」與「多」的對比意象，由此來說明君子當以威儀與心思之「一」來對待萬物萬事之「多」。唯此處的「一」更加強調其「均」，也就是齊等的意思，是一種一致無別的齊等對待。這一層意思，在故事一開始的敘述中早已觸及，其謂慈母「遇之甚異」、「不得與前妻子齊」，皆以反面先論說必須做到齊等，亦即對待親子與繼子不能「親其親而偏其假」的齊等對待，最終才能「雍雍若一」。因此此處所強調的「均」其實與郭店〈緇衣〉的「齊」涵義相當，二者皆通過徵引〈鳲鳩〉說明了齊等而專一的重要。[70]

與《列女傳・母儀》、郭店〈緇衣〉強調齊等而專一不同的是《說苑・反質》以及《禮記・緇衣》所強調的本質而專一。亦即《禮記・緇衣》不同於郭店〈緇衣〉作「齊」的「質」字，即有表達本質的意義。《論語・衛靈公》：「君子義以為質。」皇侃《疏》：「質，本也。」[71]即用此義。而在《說苑・反質》中有一段記載舜如何引導人民復返其質樸本性的論述，其總結出：

> 民之性皆不勝其欲，去其實而歸之華，是以苦窳之器，爭鬬之患起。爭鬬之患起，則所以偷也。所以然者，何也？由離誠就詐，棄樸而取偽也。追逐其末而無所休止。聖人抑其文而抗其質，則天下反矣。《詩》云：「尸鳩在桑，其子七兮，淑人君子，其儀一兮。」《傳》曰：「尸鳩之所以養七子者，一心也；君子所以理萬物者，一儀也。以一儀理物，天心也。五者不離，合而為一，謂之天心。在我能因自深結其意於一，故一心可以事百君，百心不可以事一君。是故誠

69 劉殿爵，《古列女傳逐字索引》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 11。

70 此外，《易林》「夬」卦之「家人」：「鳲鳩七子，均而不殆，長大成就，棄而合好。」亦取相同的涵義。詳漢・焦延壽撰，尚秉和注，《焦氏易林注》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁 767。

71 魏・何晏集解，梁・皇侃義疏，《論語集解義疏》，《文瀾閣欽定四庫全書》經部第 186 冊（杭州：杭州出版社，2015），卷 8，頁 467。

臺灣大學學術期刊資料庫

不遠也。夫誠者一也，一者質也。君子雖有外文，必不離內質矣。」[72]

指出舜觀察出人民爭鬬的根本原因在於人性欲望的追求，致使華而不實、離誠就詐、棄樸取偽等捨本逐末的行為群起，因此強調必須「抑其文而抗其質」，也就是貶抑人性追取外顯的榮華造作，高舉人性內在的根本實質。此與《論語・雍也》：「質勝文則野，文勝質則史。」皇侃《疏》：「質，實也。」劉寶楠《正義》：「質者，本也。」[73]的取義相同。另外，又徵引〈鳲鳩〉詩句與詩傳，論斷出「不離內質」的重要，同樣通過〈鳲鳩〉中鳲鳩與七隻雛鳥構擬出「一」與「多」的對比，來說明君子當以威儀與心思之「一」治理萬物萬事之「多」，並將之比擬為「天心」。至於此處的「一」則強調其「質」的內涵，以為能夠確實的做到「一」，就是能確實的掌握到「質」，是一種相對於外在呈顯「文」的內在根本「質」，用以呼應前述「不離內質」的宗旨。與此相當的是《禮記・緇衣》的「質」，同樣徵引〈鳲鳩〉強調對根本實質的掌握。

因此，通過上述《列女傳・母儀》與《說苑・反質》的分析，可以看到《郭店〈緇衣〉與《禮記・緇衣》在「齊」與「質」用字的不同上，所蘊含或齊等而專一，或本質而專一，兩種不同主張的思想差異。具體而言，在認知修養三個階段「多聞，齊／質而守之；多志，齊／質而親之；精知，格／略而行之」一句話中，郭店〈緇衣〉主張對於廣博的見聞必須先齊等的看待，而《禮記・緇衣》則主張先掌握其本質，亦即相對於其聞其志之「多」，郭店〈緇衣〉採取齊等看待的方式對待，而《禮記・緇衣》採取掌握本質的方式對待，此鄭《注》以「猶少也」來解釋「質」，亦即從「多」中去掌握的本質當然就是「少」的。[74]然而，就上文已分析這一句話表達階段歷程的行文邏輯而言，第一與第二階段其聞其志之「多」是與第三階段其知之「精」構成相對關係的，因此郭店〈緇衣〉的主張比較符合這個邏輯關係，亦即在第一與第二階段對於廣博的見聞先齊等的看待，持守並使知識親至，到第三個階段再從中提取出最根本的道理貫通執行，完成由繁多而歸於精少的進階歷程。至於《禮記・緇衣》則在第一與第二階段對於廣博的見聞都先要求掌握其本質，到第三個階段又再要求提取出

72 漢・劉向撰，左松超集證，《說苑集證》下冊（臺北：國立編譯館，2000），卷 20，頁 1289-1291。

73 魏・何晏集解，梁・皇侃義疏，《論語集解義疏》，《文瀾閣欽定四庫全書》經部第 186 冊，卷 3，頁 372。清・劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1990），頁 233。

74 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 933。

臺灣大學學術期刊資料庫

最根本的道理，似乎取消了三個階段進階歷程的關係，而變成三個皆強調掌握本質或提取根本道理的平行的主張。並且也連帶取「略」的用字來與「質」的涵義相承接。《淮南子・本經》：「其言略而循理。」高《注》：「略，約要也。」[75]即有簡約根本的意義。換句話說，其「質」與「略」分別在三個平行的主張中表達出掌握本質或根本的一致性的意義，二者皆與「精」提取根本道理的涵義相互呼應。相對於《禮記・緇衣》的「略」，郭店〈緇衣〉則取「格」的用字，表達出對於「精」所提取最根本的道理能夠通貫達至的執行，並且此「格」還與前文的「行有格」相應，形成一個前後呼應的完整論述。總的而言，相對於郭店〈緇衣〉所主張先齊等的看待，後提取出根本道理貫通執行的多層次表述，《禮記・緇衣》顯然模糊了齊等看待、貫通達至等等的主張，也取消了這個多層次的表述，一併以掌握本質或根本的單一意涵、單一層次來表述。而對於這樣的表述，鄭《注》則取「略」與「格」皆有「法」的意義來維繫「略」與前文「行有格」之間前後呼應的關係，其解「格」為「舊法」，而「略」亦有「法」的意涵，《廣雅・釋詁一》：「略，法也。」王念孫《疏證》：「成二年《左傳》：『侵敗王略。』杜預《注》云：『略，經略法度。』定四年《傳》云：『吾子欲復文武之略。』」[76]因此可以為之解說。然而類似鄭《注》如此的理解，其實反映了郭店〈緇衣〉與《禮記・緇衣》在思想內涵上極其根本的差異。上文已指出〈緇衣〉所謂「君子言有物，行有格」是對於君子整體生命具有明確的認知等修養成果的總結，而郭店〈緇衣〉認為其最終要能夠提取出根本的道理，以便貫通達至去執行，《禮記・緇衣》則以為要能夠提取出根本的道理，以便依照此法此理去執行。二者最大的不同在於郭店〈緇衣〉具備一種對於自我的要求，君子必須自身確實的掌握根本的道理主動的去貫通達至執行，而《禮記・緇衣》則未對於自我有此強求，君子只要認知根本的道理去依法依理執行即可，簡言之，就是對於認知修養中具備主動檢視或修改能力的與否差異。

除此之外，值得注意的是上引《列女傳・母儀》與《說苑・反質》雖然徵引〈鳲鳩〉發揮不同的涵義，然而二者卻不約而同在最後的論斷中提到「一心可以事百君，百心不可以事一君」，將詩義延伸到臣之事君的議題上，這似乎是〈緇衣〉文本所未見的。不過，細審〈緇衣〉在徵引〈鳲鳩〉之外，還引用的〈君陳〉文句，可知問題並非如此簡單。〈緇衣〉所引用的〈君陳〉文句為

75 漢・劉安撰，何寧集釋，《淮南子集釋》，頁 556。

76 魏・張揖撰，清・王念孫疏證，《廣雅疏證》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

「出入自爾師虞，庶言同」，根據鄭《注》：「自，由也。師、庶，皆眾也。虞，度也。言出內政教，當由女眾之所謀度，眾言同，乃行之，政教當由一也。」[77]意指政教聽從眾庶的謀劃，而大家意見相同，萬眾一心，涉及的正是君臣之間的相處關係。並且，很顯然的，引用〈君陳〉的目的，就在於取其「同」以與〈鳲鳩〉之「一」相應，亦即〈君陳〉「庶」與「同」構成的對比，正呼應了〈鳲鳩〉「多」與「一」的對比意象。這一點就郭店〈緇衣〉而言，其實正是利用徵引《詩》《書》來論證其所提出的認知修養中「多」與「一」對比的不同階段。具體而言，就是具有認知修養的君子，能夠從最初階段的「多」達至最終階段的「一」，也就是上文所說的，從最初對於增廣的見聞，齊等看待並持守；到對於增廣的見聞確實前往認識，齊等看待並使知識親至；再到從這些確實親至的知識中，提取最根本的道理通貫執行。倘若每一個人最終皆能通貫掌握最根本的道理，成為「言有物，行有格」的君子，那麼當然在政教的謀劃上，就能夠達到「庶言同」等君臣萬眾一心的理想狀態。而類似這樣的理想狀態，其實亦見於上文第一則討論郭店〈緇衣〉的兩則相關主題的論述中。其中一則徵引的正是同屬〈君陳〉的「未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖」，另一則則是〈尹誥〉的「惟伊尹及湯，咸有一德」。根據上文的詳細討論，可知尤其是郭店的〈緇衣〉文本，其實通過〈尹誥〉與〈君陳〉論證了一種「以聖從聖」的尊賢思想。其指出具備威儀修養的君子與君子之間，能夠相知相從，尊貴彼此的德行與賢能，如此以君子之修養構成的君臣關係必然是齊等的，包括彼此內在心思能夠同德同心，外在地位能夠對等相抗。當然這樣的君臣關係在具體政教的謀劃上，也就容易達到「庶言同」等萬眾一心的理想狀態。因此上述郭店〈緇衣〉通過認知修養，所主張最初階段以齊等態度對待見聞之「多」，最終階段以通貫達至最根本的「一」，其實都是與其文本內在的整體思想相連一致的，其所徵引〈君陳〉「庶言同」進行論證的目的，也正蘊含了一種主張具備「言有物，行有格」等認知修養的君子與君子之間，能夠同德同心齊等相抗的君臣關係。

相對於郭店〈緇衣〉，《禮記・緇衣》則模糊了齊等看待、貫通達至的主張，僅強調從增廣或親至的見聞知識之「多」中，提取最根本道理的「一」來依法執行，連帶的其徵引「庶言同」的意義，也僅表達出認知修養的君子，能夠認知根本的道理去依法執行。這樣蘊含的君臣關係當然不會是齊等相抗的，而更多的是眾臣依照一君所頒佈之法作為根本的道理去執行，得以呈現出表面

77 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義，《禮記正義》，清・阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 55，頁 933。

臺灣大學學術期刊資料庫

上「庶言同」的狀態而已。這一點其實也與上文第一與第二則屢言《禮記・緇衣》表現出君對臣全然單向的把握或是賦予君王絕對的權威等君臣關係的情況一致。換句話說，相對於郭店〈緇衣〉一貫的君臣相抗的主張，《禮記・緇衣》也一貫的強調了君權絕對的主張。不僅如此，對照《禮記・緇衣》與郭店〈緇衣〉，還會發現在《禮記・緇衣》的文本中出現的一則郭店〈緇衣〉所沒有的內容，其實與這個主張緊密相關，亦即《禮記・緇衣》有一則完全沒有徵引《詩》、《書》等進行論證的「子曰」：

子曰：「下之事上也，身不正，言不信，則義不壹，行無類也。」[78]

這一則「子曰」的主題，明顯與其後一則，也就是「君子言有物，行有格」相應，前者可以說是對於後者徵引〈鳲鳩〉進行論證的一個概述。根據鄭《注》：「類謂比式。」《釋文》：「下行有格，同比式，如字比方法式。」孔《疏》：「此一節明下之事上，當守其一。『則義不一，行無類也』者，若身之不正，言之不信，則於義，事不能齊一，行無有比類。言行之無恒，不可比類也。」[79]都將這兩則文字當作一則來理解。整體而言，其以「言不信」與「行無類」對比，恰與「言有物」與「行有格」相應；並且強調「義」之「壹」的重要，更是與徵引〈鳲鳩〉之突顯「儀」之「一」相同。此間「儀」之以「義」為說，乃是越過外顯的威儀，直接以其內在的義為說，強調由內而外掌握「一」的重要，惟有如此，才能確實的達至「言」之有物可信；「行」之有格可類，也就是具備具體可信可行的規範法則可以比照遵從。此間更重要的是，其將此一修養視為「下之事上」所應關注的，似乎是地位較低在下位者對於地位較高在上位者所應有的態度，也就是在下位者在事奉在上位者時，應該對於具體可信的規範法則比照遵從。這在郭店〈緇衣〉的文本中全然未見，只能看作是《禮記・緇衣》所試圖增加的一層新的論述，顯示出《禮記・緇衣》主張對於在下位者進行的單向要求，這當然也可以視作君權絕對具體而微的展現。並且這一層新的論述，恰與上述《列女傳・母儀》、《說苑・反質》徵引〈鳲鳩〉而將詩義延伸到「一心可以事百君，百心不可以事一君」等臣之事君的議題如出一轍。考慮到《列女傳》、《說苑》以及《禮記》同樣出自漢人的編纂，更可以確認類似思想發展到漢代大一統表現出的一致性。[80]

78 同上註，頁 933。

79 同上註，頁 933、934。

80 有關徵引〈鳲鳩〉並涉及臣之事君的議題，還見於《荀子・勸學》與《大戴禮記・

臺灣大學學術期刊資料庫

與〈鳲鳩〉徵引情況一致的是〈君陳〉文本的發展。上文已指出〈緇衣〉兩次徵引〈君陳〉來論證一致性的主題，而兩次徵引的〈君陳〉文句為「未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖」與「出入自爾師虞，庶言同」，查考這兩個文句，可以發現其於目前可見的〈君陳〉文本，也就是偽古文《尚書》的文本，其實是在同一個論述段落之中的，先列其文如下：

> 凡人未見聖，若不克見；既見聖，亦不克由聖，爾其戒哉！爾惟風，下民惟草。圖厥政，莫或不艱，有廢有興，出入自爾師虞，庶言同則繹。爾有嘉謀嘉猷，則入告爾后于內，爾乃順之于外，曰：「斯謀斯猷，惟我后之德。」嗚呼！臣人咸若時，惟良顯哉！[81]

對比之下，其句式或用字無論是與郭店或是《禮記》的〈緇衣〉文本都有不同。然而有趣的是其論述的主題就在說明「臣人」之職責。根據偽孔《傳》：「此善謀此善道，惟我君之德。善則稱君，人臣之義。……歎而美之曰：『臣於人者皆順此道，是惟良臣，則君顯明於世。』」[82]正以「人臣」之「義」來說明這個職責，此與上述《禮記‧緇衣》多出一則「子曰」所強調的「義」不謀而合。根據這樣的情況，雖然對於〈君陳〉的文本在戰國與漢代時期的情況無法得知，但似乎允許做出以下的推測，就是偽古文《尚書‧君陳》此一文本的發展其實與漢代《禮記‧緇衣》文本的發展平行，也與漢代發生在〈鳲鳩〉徵引的情況一致，具體而微的反映了漢代時期有關君臣關係的認知。而以郭店為代表戰國時期的〈緇衣〉文本所提出君臣地位齊等相抗，雙方皆可相互要求的主張，顯然發展到漢代時期轉變而成君王權威的絕對，只能對於臣下進行單向要求，而儒學思想發展至此，其所主張君臣相抗的理想實已消失。

勸學》，二者內容大致相當，其主旨在於強調用心之「一」，而涉及臣之事君的一句話「事兩君者不容」，是與「行衢道者不至」或「行跂塗者不至」等作為例子並列的。考慮到《荀子》一書的時代，亦可推知在大一統前夕，類似的情況已然出現。詳周．荀況撰，清．王先謙集解，《荀子集解》，頁 9。漢．戴德編，清．王聘珍解詁，《大戴禮記解詁》，頁 133。

81 漢．孔安國傳，唐．孔穎達等正義，《尚書正義》，清．阮元校勘，《十三經注疏》第 1 冊，卷 18，頁 274。

82 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結語

本文通過上述三則〈緇衣〉「子曰」的分析，具體而微的說明了從戰國時期的郭店〈緇衣〉發展到西漢時期的《禮記‧緇衣》，不同文本之間詮釋的差異其實蘊含了極為不同的思想主張。這些詮釋差異皆共同指向〈緇衣〉文本所表述的一個極為重要的主題——君臣或君民理想關係的變化。整體而言，戰國時期儒學思想建構起諸如「以聖從聖」等議題的尊賢思想，從而提出君臣地位對等，得以相抗的政治理想，發展到西漢中期已然產生本質性的變化，出現了君王地位絕對，臣民僅遵服從的局面。這樣思想主張的變化呈現在從戰國到西漢這兩個不同時期〈緇衣〉文本的傳抄與詮釋差異上，可以看作是戰國時期儒學思想所主張君臣關係對等相抗的政治理想，發展到西漢中期已然消失。儒學思想中的君臣或君民關係，是一般思想史或經學史研究中普遍受到關注的重要議題，學者或著眼於西周以降宗法分封制度有別於漢代之大一統郡縣制度的政治格局，說明來自於君權集中、儒學一尊、朝儀訂立、綱常建構等不同作為下造就的各種不同的君臣關係；或是聚焦於某一時期，某家某派的學術思想進行君臣關係的宏觀描述。凡此，皆已取得諸多成果，這些成果散見於各種內容或議題的研究中，在此無法一一詳舉。而本文通過細緻的語言文字考釋與思想義理分析所取得的成果，則從不同的視角為此一議題的研究提供來自於文本的堅實論據，至於立足於此一基礎，圍繞著此一議題進行擴大的研究，限於篇幅，僅能另作討論了。[83]

除此之外，此間〈緇衣〉的文本差異，或表現在用字的不同上，包括直接換用另一個語詞，或是經過通讀而成另一個語詞；或表現在句式的不同上，包括主語或賓語的增刪，虛詞的改易；或甚至表現在全文「子曰」所提出主題的增加上。凡此種種都允許或促使了文本產生各種詮釋的可能，而正是這些可能，致使儒學在其間寄寓了其思想發展的各種變化。因為文本的差異將能帶來主題的輕重轉移，原來的知識結構也能置換成另一個知識結構，允許不斷發展變化的思想介入進行重整。相對的，這樣的情況也迫使文本的解讀者在面對文本時，必須字斟句酌的結合同時代的其他文本、其他訊息，去辨識那些不同的知識結構、不同的思想變化，而文本正是對此的一個嘗試。

83 關於從西周宗法分封制度到西漢大一統郡縣制度的發展下，表現出的整體社會思想文化的情況，徐復觀已從「封建政治」的崩潰解體與「專制政治」的出現成立等對比研究中進行了宏觀的摹劃，可以作為相關討論的背景或基礎。詳徐復觀，〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉、〈漢代專制政治下的封建問題〉、〈西漢知識分子對專制政治的壓力感〉，《兩漢思想史（卷一）：周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1985）。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

周・荀況撰，清・王先謙集解，《荀子集解》，北京：中華書局，1997。

漢・戴德編，清・王聘珍解詁，《大戴禮記解詁》，臺北：漢京文化事業公司，1987。

漢・賈誼撰，閻振益、鍾夏校注，《新書校注》，北京：中華書局，2000。

漢・韓嬰撰，許維遹集釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980。

漢・劉安撰，何寧集釋，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。

漢・焦延壽撰，尚秉和注，《焦氏易林注》，北京：中國大百科全書出版社，2005。

漢・劉向集錄，《戰國策》，臺北：里仁書局，1990。

漢・劉向撰，左松超集證，《說苑集證》，臺北：國立編譯館，2000。

漢・揚雄撰，宋・司馬光集注，《太玄集注》，北京：中華書局，1998。

漢・王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1996。

漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988。

漢・班固撰，清・王先謙補注，《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008。

魏・何晏集解，梁・皇侃義疏，《論語集解義疏》，《文瀾閣欽定四庫全書》經部第 186 冊，杭州：杭州出版社，2015。

魏・張揖撰，清・王念孫疏證，《廣雅疏證》，南京：江蘇古籍出版社，2000。

南朝宋・范曄撰，清・王先謙集解，《後漢書集解》，北京：中華書局，1984。

梁・顧野王，《大廣益會玉篇》，北京：中華書局，2004。

宋・朱熹集注，《四書集注》，臺北：藝文印書館，1980。

宋・薛季宣，《書古文訓》，《四庫全書存目叢書》經部第 49 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997。

清・劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1990。

清・朱駿聲，《說文通訓定聲》，北京：中華書局，1998。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・焦循，《易章句》，《續修四庫全書》經部第 27 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

清・阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。

清・王引之，《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000。

清・陳奐，《詩毛氏傳疏》，《詩經要籍集成》，北京：學苑出版社，2002。

二、近人論著

何琳儀，《戰國古文字典——戰國文字聲系》，北京：中華書局，1998。

李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（參）》，上海：中西書局，2012。

周鳳五，《朋齋學術文集：戰國竹書卷》，臺北：臺灣大學出版中心，2016。

林素英，〈從施政策略論〈緇衣〉對孔子理想君道思想之繼承——兼論簡本與今本〈緇衣〉差異現象之意義〉，《哲學與文化》第 34 卷第 3 期，2007 年 3 月，頁 15-34。

林素清，〈郭店、上博〈緇衣〉簡比較——兼論戰國文字的國別問題〉，謝維揚、朱淵清編，《新出土文獻與古代文明研究》，上海：上海大學出版社，2004，頁 83-96。

河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組編，《定州漢墓竹簡：論語》，北京：文物出版社，1997。

近藤浩之、曹峰、芳賀良信、廣瀨薰雄、李承津、渡邊大，〈『緇衣』譯注〉，池田知久編，《郭店楚簡儒教研究》，東京：汲古書院，2003，頁 5-118。

范麗梅，〈上博楚簡考釋四則〉，臺灣大學中國文學系主編，《2007 中國簡帛學國際論壇論文集》，臺北：臺灣大學中國文學系，2011，頁 713-724。

———，〈止、之、等、待——郭店寫本引《詩》與儒學尊賢思想的建構〉，發表於上海復旦大學出土文獻與古文字研究中心主辦，「2017『出土文獻與傳世典籍的詮釋』國際學術研討會」，2017 年 10 月 14-15 日。

荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002。

徐復觀，《兩漢思想史（卷一）：周秦漢政治社會結構之研究》，臺北：臺灣

臺灣大學學術期刊資料庫

學生書局，1985。

黃懷信、張懋鎔、田旭東彙校集注，《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社，1995。

楊秀芳，〈從《老子》異文看「恆」與「極」的語言關係〉，《中國語言學集刊》第 3 卷第 2 期，2009 年 7 月，頁 1-28。

虞萬里，《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，武漢：武漢大學出版社，2009。

裘錫圭，《文史叢稿——上古思想、民俗與古文字學史》，上海：上海遠東出版社，1996。

———，《裘錫圭學術文集・古代歷史、思想、民俗卷》第 5 卷，上海：復旦大學出版社，2012。

劉信芳，〈郭店簡〈緇衣〉解詁〉，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》，武漢：湖北人民出版社，2000，頁 165-181。

劉殿爵，《古列女傳逐字索引》，臺北：臺灣商務印書館，1994。

錢穆，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1994。

瀧川龜太郎、水澤利忠，《史記會注考證附校補》，上海：上海古籍出版社，1986。

Lau, D.C. “A Note on *Ke Wu*.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 30, no.2 (1967):353-57.

Cook, Scott. *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation*. Ithaca, New York : East Asia Program, Cornell University, 2012.

臺灣大學學術期刊資料庫

Interpreting "The Black Robes": Two Versions, Three Differences

Pham, Lee-moi *

Abstract

This study considers three different passages from the early Chinese text "Ziyi" (Black Robes). Through a careful comparison of the three extant versions of "Ziyi"—two manuscript versions and a third received version in the canonical *Liji* (Records of Rites)—the study shows that the transmission of the "Ziyi" undergoes a transformation from the Warring States to the Han. An early version of the text presents a position where the minister stands on an equal footing with the ruler and is thus able to challenge his authority wherever necessary. However, in the later version, this position is revised, literally rewritten, to reflect a different position: the ruler's absolute power dominates the minister absolutely. Such findings have significant implications for understanding "Ziyi," the Guodian manuscripts, and early Confucian thought, and they illustrate an approach that can be considered when reading other newly excavated manuscripts with received counterparts.

Keywords: Guodian manuscripts, "Black Robes," Ruler-minister relationship, Textual interpretation, Confucian thought

* Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica. Email: lmpham@gate.sinica.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫