

## 簡帛〈五行〉的人道思想\*

謝君直\*

### 摘要

簡帛〈五行〉的人道思想主要圍繞在「善」觀念以及心與「慎獨」的關係進行陳述。首先,「五行」人道之善涉及仁、義、禮、智的相互關係,其中以「智」概念之闡釋最為特殊,「智之思」將形於內的德之行聯繫聖之德之行,表現了人道到天道的一致性,筆者認為這樣的觀念亦表明以道德主客體架構詮釋〈五行〉思想當有其侷限。再者,〈五行〉另以引《詩經》作為詮釋方法,闡釋「心」固有「慎獨」之活動,並且藉由簡文、帛書經文與帛書說文三本文的比較,筆者認為它們皆傳達出「慎獨」之行為蘊含道德自覺心,另一方面也表述出慎獨之道德意義,乃從天人合德轉向強調道德自覺之實踐功夫。最後,再進一步比較簡帛〈五行〉經說三本文在章法結構上的差異,亦顯示它們在天人思想的哲學詮釋上具有細緻的差異。根據〈五行〉的「人道」觀念,筆者的結論認為,儒學「五行」思想的研究將導引我們再反思先秦儒學的發展應朝多元哲學因素探索。

關鍵字：五行、人道、善、仁、智、聖、心、慎獨

【收稿】2007/10/01；【接受刊登】2008/01/01

---

\* 本文為國科會專題研究計畫「郭店楚簡的人道思想」的部份研究成果,國科會計畫編號 NSC94-2411-H-343-006。

\* 南華大學哲學系助理教授

## 簡帛〈五行〉的人道思想

謝君直

### 壹、問題的提出

1973年出土之帛書〈五行〉經、說（傳）及1993年出土之楚簡〈五行〉經文<sup>1</sup>，目前除了考據方面的研究外，主要呈現出二面向的研究成果。一是在思想史上，根據《荀子·非十二子》對「思孟五行」的批評，意謂〈五行〉經說解決了一個思想史的公案<sup>2</sup>，或者據史傳子思的相關著作，使〈五行〉相關討論延伸到〈中庸〉與〈大學〉<sup>3</sup>；另外，筆者視楚簡〈五行〉到帛書〈五行〉經說的形成是一發展過程<sup>4</sup>，故簡帛〈五行〉文獻的異

---

<sup>1</sup> 本論文所引〈五行〉文獻以荆門市博物館所編《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）為主，另參考李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002年），劉信芳《簡帛五行解詁》（臺北：藝文印書館，2000年），魏啓鵬《簡帛〈五行〉箋釋》（臺北：萬卷樓圖書，2000年），龐樸《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書，2000年），本文有關帛書〈五行〉及其〈說〉的文獻皆參考自後三者的著作，行文中不再另外註出。

<sup>2</sup> 此可參考龐樸〈竹帛《五行》篇與思孟「五行」說〉，收入《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000年。

<sup>3</sup> 此可參考丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章 簡帛《五行》經說研究》，北京：東方出版社，2000年。李學勤〈從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉〉，《孔子研究》，1998年第3期。

<sup>4</sup> 或謂筆者在版本上預設了竹簡本在帛書本之前，然解說應在原典之後乃合理地預設，且本論文主要乃進行二冊文本的比較研究，因而簡本與帛書在版

同比較亦作思想史的研究看待<sup>5</sup>。簡帛〈五行〉所引發探討的第二個研究面向則是與道德哲學相關的問題，可歸納為五個主要論題：

1. 形上學、天道觀、天人合一或合德。研究者或認為〈五行〉之德是一形上形下的融合<sup>6</sup>，或論述〈五行〉的主題旨在強調道德的內在性與形上性<sup>7</sup>，或指出〈五行〉透過形於內的德之行使天人可以溝通<sup>8</sup>。綜觀論述焦點在「德之行」之天道思想與人道之善的關係，筆者歸納其問題意識是天人關係的模式該如何詮釋。<sup>9</sup>

本上也可當作共時的文本，故有文獻差異可論，亦可作思想史研究。

<sup>5</sup> 此可參考陳麗桂〈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》300期，1999年5月。龐樸〈竹帛《五行》篇比較〉，收入《竹帛〈五行〉篇校注及研究》。龐樸〈《五行》補注〉，發表於簡帛研究網站，2001年7月7日。徐少華〈楚簡與帛書〈五行〉篇章結構及其相關問題〉，《中國哲學史》2001年第3期。周鋒利〈簡帛〈五行〉經說的詮釋特色初探〉，簡帛研究網站，2003年11月16日。林志鵬〈簡帛「五行」篇文本差異析論〉，《中國文學研究》第15期，2001年6月。邢文〈楚簡〈五行〉試論〉，《文物》，1998年第10期。梁濤〈簡帛《五行》經文比較〉，收入龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版社，2002年。李存山〈從簡本《五行》到帛書《五行》〉，收入武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年。丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章·第一節 簡帛《五行》文本比較》，北京：東方出版社，2000年。

<sup>6</sup> 黃熹〈儒學形而上系統的最初建構——〈五行〉所展示的儒學形而上體系〉，《中國哲學史》2001年第3期。

<sup>7</sup> 郭齊勇〈郭店楚簡《五行》的心術觀〉，收入龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版社，2002年。

<sup>8</sup> 詹群慧〈試論楚簡《五行》篇的「德之行」〉，《管子學刊》，2003年第1期。

<sup>9</sup> 此可參考林素英《從郭店簡《探究其倫常觀念·第四章 以「五行之和」凸顯天道之德性》，臺北：萬卷樓圖書，2003年。郭梨華〈「德之行」與「行」

2. 倫理道德思想。研究者或主張〈五行〉思想具備雙重道德律<sup>10</sup>，或認為五種德之行的和是屬於「三重道德」裏的天地道德或宇宙道德<sup>11</sup>。凡此皆探討〈五行〉所蘊含之道德哲學型態為何，筆者認為該論題實涉及詮釋架構應否再精確。
3. 「金聲而玉振之」相關問題。研究者或指出金聲玉音之和為音聲相應，或是論述「和」的效力在於保持不同質素之間的平衡<sup>12</sup>。主要探討範圍在樂音如何與德行聯繫，甚至與傳統「五行」有何關連<sup>13</sup>，筆者認為重點在「金聲而玉振之」的譬喻的實質意義為何？
4. 「慎獨」觀念。由於《荀子·不苟》、《禮記·禮器》、《大學》、《中庸》皆有「慎其獨」一詞，故四篇文獻引為與〈五行〉「君子慎其獨」相互比較<sup>14</sup>，或與孟、荀思想比較<sup>15</sup>，

的哲學意義》，中國文化大學史學系「第一屆簡帛國際學術討論會」宣讀論文，1999年12月。郭齊勇〈再論「五行」與「聖智」〉，《中國哲學史》2001年第3期。

<sup>10</sup> 梁濤〈荀子對思孟「五行」說的批判〉，《中國文化研究》，2001年夏之卷。梁濤〈簡帛《五行》新探——兼論《五行》在思想史的地位〉，收入龐樸等著《古墓新知》。張衛紅〈試論《五行》的成德進路〉，《石河子大學學報》（哲學社會科學版），第3卷第4期，2003年12月。

<sup>11</sup> 〈三重道德論〉，收入《竹帛《五行》篇校注及研究》。

<sup>12</sup> 郭梨華〈竹簡《五行》的「五行」研究〉，收入武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。

<sup>13</sup> 此可參考郭梨華〈簡帛〈五行〉的禮樂考述〉，《哲學與文化》26卷第5期。劉信芳〈「金聲玉振之」及相關問題〉，收入《簡帛五行解詁》，臺北：藝文印書館，2000年。邢文〈《孟子·萬章》與楚簡《五行》〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。

<sup>14</sup> 此可參考梁濤〈郭店楚簡與「君子慎獨」〉，收入廖名春編《清華簡帛研究》第1輯，北京：清華大學思想研究所，2000年8月。錢遜〈是誰誤解了「慎獨」〉，收入全前。

或認為慎獨之修養工夫在慎德<sup>16</sup>，更甚者，以為慎獨攸關群體與個體意識<sup>17</sup>，筆者認為還可追問這四個慎獨概念在思想史的確義為何？

5. 心性論與身心觀，此由於〈五行〉標舉「形於內」與「不形於內」、「中心」與「外心」在道德行為中的差異，另一方面帛書〈五行說〉對「慎獨」以「體」解釋之，故引發學者從心性論探索先秦之身心關係問題<sup>18</sup>，或認為慎獨之心在排除身體的影響<sup>19</sup>，或以為外心、中心作為心的不同發用皆是形於內<sup>20</sup>。該論題實涉及當代哲學的問題意識，即思考儒學中的身心問題是否與「身／體」相關？

關於第 1 個論題—「天人關係」的哲學詮釋，筆者已在拙文《郭店楚簡的天道思想·第四章 竹簡〈五行〉的天道思想》<sup>21</sup>進行研究，亦對第 3 個論題—「金聲而玉振之」的命題—依「天道思想」的問題意識進行探討。筆者認為簡文義理乃強調道德

<sup>15</sup> 潘小慧〈《五行篇》的人學初探——以「心—身」關係的考察為核心展開〉，《哲學與文化》300 期，1999 年 5 月。

<sup>16</sup> 朱心怡《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究·第四章 君子之道·第三節 具五行與慎獨》，臺北：文津出版社，2004 年。

<sup>17</sup> 劉信芳〈簡帛《五行》慎獨及其相關問題〉，收入《簡帛五行解詁》。

<sup>18</sup> 此可參考郭齊勇〈郭店楚簡《五行》的儒家身心觀與道德論〉，東吳大學主辦「中國哲學與全球倫理學術研討會」會議論文，2000/05/20 - 2000/05/21。黃俊傑〈孟子後學對身心關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心〉、〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵——孟子後學身心觀中的一個關鍵問題〉，皆收入《孟學思想史論（卷一）》，台北：東大圖書，1991 年。

<sup>19</sup> 同註 15。

<sup>20</sup> 同註 16。

<sup>21</sup> 中國文化大學哲學研究所博士論文，2004 年 5 月。

價值雖由人道賦予，然此一價值之普遍性的根源不在人文活動，而是上溯至形而上的天道，並藉由樂音的和諧性表達天人合德的完滿互動，呈現人道與天道在價值意涵上的整體性。囿於問題意識與探究範圍，筆者曩昔之研究未能就「五行」人道思想多加著墨，因而對簡帛〈五行〉之相關哲學問題有所保留。故本論文針對〈五行〉本文所道出之「人道」一詞及其相關內容進行紬繹，並且經由簡帛〈五行〉章法的比較，論述其所蘊含之人道思想的異同。

## 貳、善指謂人道

竹簡〈五行〉提出「四行和謂之善。善，人道也」，人道的內涵在善，善的落實依於仁義禮智四德行的諧和實踐，簡文又強調「仁，義禮所由生也，四行之所和也。和則同，同則善」，人道以「仁」為首出，仁是善與人道的開始。勞思光先生分析孔子思想時曾謂：「禮以義為其實質，義又以仁為其基礎。此是理論程序；人由守禮而養成『求正當』（義）之意志，即由此一意志喚起『公心』（仁），此是實踐程序。就理論程序講，「義」之地位甚為明顯；就實踐程序講，則禮義相連，不能分別實踐」<sup>22</sup>。依此反省，〈五行〉文獻對「五行」的論述除了聖、智觀念外，之所以仁的篇幅居多，其緣由即在儒家哲學中，仁（心）的概念乃核心結構，亦為人道之善的基礎。以下列舉相關文獻析論仁的意涵。

<sup>22</sup> 《新編中國哲學史（一）》p.121，台北：三民書局，1991年。

1. 仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。
2. 不仁，思不能清。
3. 不仁不智，未見君子，憂心不能，惛惛。<sup>23</sup>
4. 不仁不聖，未見君子，憂心不能，忡忡。
5. 仁之思也清，清則察，察則安，安則溫，溫則悅，悅則戚，戚則親，親則愛，愛則玉色，玉色則形，形則仁。
6. 不聰不明，不聖不智，不智不仁，不仁不安，不安不樂，不樂無德。
7. 不變不悅，不悅不戚，不戚不親，不親不愛，不愛不仁。
8. 知而安之，仁也。
9. 顏色容貌溫變也。以其中心與人交，悅也。中心悅焉遷與於兄弟，戚也。戚而信之，親也。親而篤之，愛也。愛父，其攸愛人，仁也。
10. 匿之爲言也猶匿匿也，小而軫者也……匿，仁之方也。
11. 聞道而悅者，好仁者也。

簡文「仁」字皆寫作「𠄎」，「心」與「身」的結合，「身」爲聲符。從文字結構簡文已預認仁之德行應以內心爲根據，故與仁有關的實踐或謂「𠄎」（溫）、「悅」、「戚」、「親」、「𠄎」（愛）、「匿」（暱）<sup>24</sup>，皆與心之意義有關，故謂以中心與人交者斯可稱仁，乃至仁與智、聖之互動亦有憂心之喻。面對郭店簡文一律將現行「仁」字寫作「𠄎」，龐樸先生認爲郭店楚簡的思想「表

<sup>23</sup> 原釋文作「憂心不能惛惛」，然文意不順，故從魏啓鵬先生斷句，詳見《簡帛〈五行〉箋釋》p.15-6。

<sup>24</sup> 「暱」有親近意，從魏啓鵬先生所考，詳見同上註，p.45。

明他們對於仁的理解，已從求諸野的階段，進入到心性論的時期。這時候，仁義聖智等道德規範，已不再被認為是君臨於常人的超人們的特殊天賦，或者是先進於禮樂的野人們的淳樸遺風，而被相信為是每一個人的內心世界所具有的稟性，是受於天命、藏於身心、見於人情的德行，問題只在於你是如何用心而已」<sup>25</sup>。換言之，孔子思想中所預認之道德自覺心的思想，郭店楚簡藉由文字明確表達出來，而成為可與孟子學說比較之處<sup>26</sup>。

尤有進者，〈五行〉雖未在文獻中對道德價值意識多作著墨，卻對成德之功夫甚為強調，除了仁、義、禮，〈五行〉云：「善弗為亡近，德弗志不成，智弗思不得」的觀念，也反映出簡文對於道德實踐之論述傾向於「智」概念。由於古文「智」「知」相通，遂有學者將〈五行〉詮釋為具備（道德）認識論思想<sup>27</sup>，然而根據簡文作者認為：「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，不樂則亡德」，意謂道德實踐起於心中的憂思，藉由憂思才能升起實踐之智慧，具備智慧才能達至內心之悅與安，內心的安頓固有樂以興德，參照子曰「仁者不憂」（《論語·子罕》）、「仁者安仁，智者利仁」（《論語·里仁》），不亦說明〈五行〉肯認仁與智的相互作用。易言之，仁是形成道德判斷的基礎，智是解決道德憂思與遂行道德判斷之表現。不唯此，〈五行〉對

<sup>25</sup> 〈郭書燕說——郭店楚簡中山三器心旁文字試說〉，收入《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。

<sup>26</sup> 雖未見《孟子》相關出土文獻，然筆者認為孟子思想是在理論陳述上揭發心性論，與楚簡在文字上採取預先肯認則有不同。詳見本文結論。

<sup>27</sup> 劉信芳〈簡帛《五行》認識論術語試解四則〉，收入劉信芳《簡帛五行解詁·簡帛《五行》綜合研究》。龐樸〈《五行》補注〉，簡帛研究網站，2001年7月7日。



「智」另有特殊的表述，強調「智」是人道與天道的銜接處，簡文云：

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。

引文意謂聖以聞君子之道表現有聰，智以見賢人之德表現有明，更甚者，除了上引文云「見賢人而不知其有德也，謂之不智」，簡文又云「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也」，「善弗為亡近，德弗之（志）不成，智弗思不得」，故智之知「德」與「天道」對舉，強調了智與天道的聯繫性。「智」之所以是成就「人道」的最後目標，在於它表現為道德實踐者對價值的思考，〈五行〉云：「智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智」，又強調「玉音，聖也」，簡文以玉為譬喻，智形為色，聖顯為音，二者一體同源，在「德，天道也。唯有德者，然後能金聲而玉振之」的觀念下，「智」作為實踐智慧，終有朝向價值根源（天道）之哲思。故「君子之為善也，有與始，有與終也」，正說明仁、智分別是人道的開始與結束，然在人道與天道間猶存有君子道以為橋樑，此即以智之德行為傳達天道的開始，故進入天道的聖之德行而有聖人之典範，亦即「君子之為德也，有與始，無與終也」，人道的結束正是天道的開始，亦謂君子道進入到成聖之一往無盡。<sup>28</sup>

<sup>28</sup> 馬王堆帛書〈四行〉（德聖）亦云：「知人道曰智，知天道曰聖」。引文參見同註 23，p.136。

職是之故，〈五行〉雖區分形於內之五種德行與不形於內之四種善行，然而後者作為人道，其價值性不只侷限在人道，更在「中心之智」的運思下，反省以仁為表徵之人道善行，應朝向擁有「形於內」之因素的「五行」以為道德實踐。換句話說，人道固然有價值，但其意義正彰顯「心」的存在<sup>29</sup>，而心之因素即反應人作為道德存在之普遍客觀性——「天道」，這其中的轉折就是「智之思」，藉由強調智之思的運作，〈五行〉表達了由人道到天道之道德意義的一致性，這也就是為何「聖不形於內」依然是「德之行」。因此，筆者不認為簡文〈五行〉「聖不形於內謂之德之行」的「德之」二字是衍文<sup>30</sup>，一者由於帛書本此句殘缺，只剩「之行」二字，這二字前面是否沒有「之德」，無法確定。再者，根據上文的分析，〈五行〉不只強調了仁義禮智聖形於內的重要性，而且還通過認定「聖不形於內」依然是「德之行」的表述，意謂人道到天道的連貫性，並由此呈顯道德價值的整體性。

回顧本文第一節歸納〈五行〉所涉及的道德論述，大部份仍依據主體性及自律道德的架構進行闡釋，它們作為分析「五行」思想的哲學詮釋理論，固然可對應各種道德命題，但相較於人的實存性，更應反省道德主體思維在現實的倫理生活中如何實際操作的問題，因為當各種價值抉擇呈現在面前時，主客體如何維持平衡，並在經驗衝突中給予人們實踐準則呢？龐樸

<sup>29</sup> 簡文〈五行〉云：「仁，義禮所由生也，四行之所和也。和則同，同則善」，又云：「耳目鼻口手足六者，心之所役也。心曰唯，莫敢不唯；心曰唯，莫敢不唯；諾，莫敢不諾；進，莫敢不進；後，莫敢不後；深，莫敢不深；淺，莫敢不淺。和則同，同則善」。四行之和由於仁，然仁之作用實因於心，人道之價值雖依仁心而彰顯，但〈五行〉於此不只說明仁心的作用，而是透過仁心的存在，指出心的普遍性，即它可運作在義、禮、智，乃至於聖。

<sup>30</sup> 竹簡整理者認為據簡文文例與帛書本，「德之」二字為衍文，詳見《郭店

先生認為「五行」學說屬於郭店簡「三重道德」中的天地道德，並就人作為精神存在之特質予以推論：

作為精神存在，人卻可以了悟其所在社會不過是天地間的一點和一瞬，洞悉社會所謂的善行不過是天道之見諸一地與一時，覺解自己雖一粟於天地，卻可備萬物於我心，因而遂能超出其所在的社會乃至一切社會，超出其自己的社會存在乃至自然存在，而「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，「獨與天地精神往來」；這便是五行範圍裏的事。<sup>31</sup>

人之精神性正是人比其它生命更能超越現實困境，然作為實踐哲學的儒學，其解決道德問題亦當堅持回歸人間來落實，否則何以成就其為人之意義。由《論語》的父子相隱<sup>32</sup>與《孟子》所載舜為瞽瞍棄天下<sup>33</sup>等敘述觀之，孔孟儒家思想應是視人與經驗世界為一體，當真正的道德衝突迎面而至，人會勇於挺身表現他的道德真我，不會機械地依種種道德律令分裂自我的道德人格，而是做出符合「人」此一道德存在的最終抉擇。故而〈五行〉所蘊含之道德觀，縱使工夫上升到天道聖德之階

楚墓竹簡》p.151，注釋〔四〕。

<sup>31</sup> 同註2，p.115。

<sup>32</sup> 〈子路〉：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」。

<sup>33</sup> 〈盡心上〉：「桃應問曰：『舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？』孟子曰：『執之而已矣。』『然則舜不禁與？』曰：『夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。』『然則舜如之何？』曰：『舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。』」。

段，「聖形於內」之道德活動依然與前面四行之人道德行聯繫著，所有的人倫秩序、社會關係，乃至天地世界，皆安頓於「五行」之一貫性的價值意義中，這是人之道德自覺意識的最終歸屬，也是〈五行〉人道思想「心」之含意的哲學性之所在。

### 參、心與慎獨的關係

德之行五和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。君子亡中心之憂則亡中心之智，亡中心之智則亡中心之悅，亡中心之悅則不安，不安則不樂，不樂則亡德。

引文以君子之憂指出「心」如何導致中心之智，而且由心之憂思導向溝通天道與人道，再者，〈五行〉另引《詩經·召南·蟲草》「憂心惓惓」、「憂心忡忡」以譬喻未見君子之不悅，此皆反應〈五行〉關注「心」之聯繫五行與四行的重要性。研究者多能論述〈五行〉之「心」觀念具有價值判斷之能力<sup>34</sup>，指明其儒學心性論之特色，這固然與〈五行〉後段主張心在實踐君子道中的主宰性有關，但更多地是受帛書〈五行說〉以大體小體解心之主宰性的影響。申而言之，郭店楚簡〈五行〉未出土以前，咸認為〈五行〉思想在孟子之後<sup>35</sup>，簡本〈五行〉文獻

---

<sup>34</sup> 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）·第三章 孟子後學對身心關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心》，台北：東大圖書公司，1991年。

<sup>35</sup> 龐樸〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉可為代表，收入《竹帛《五行》篇校注及研究》。

公佈後，研究者多將其思想年代前移，以為處於子思孟子之間，甚或思孟自著。此雖反應出舊時判斷固有考據之因素，然亦受帛書本之說帶有孟子心性論色彩的影響。問題是，設若簡本在先而帛書在後出土，〈五行〉思想判斷為孟子之後就無法成立嗎<sup>36</sup>？或謂文獻出土的偶然性決定了思想發展的必然性嗎<sup>37</sup>？筆者認為應先考察文獻的義理，再將其放回思想史的脈絡中，上述問題纔能獲得解決，而〈五行〉有關「慎獨」的觀念正是探討的契機之一，此由於研究者莫不與帛書〈五行說〉之以「心」解「獨」、以「舍體」解「慎獨」相參照，並且直指說文之後經文而出，由此觀之，經文原典到說文詮釋之發展過程不亦展示儒學「心」觀念之思想史意義，故下文以簡、帛、說分列比較的方式進行討論。

簡文：

「淑人君子，其義一也」。能為一，然後能為君子，慎其獨也。

帛書：

「**鳩鳩在桑，其子七兮**。淑人君子，其宜一兮」。能為一，然後能為君子，**君子慎其獨也**。

帛書說：

「鳩鳩在桑」。直也。

<sup>36</sup> 前提是沒有明確而直接的證據證明〈五行〉在孟子其人其書之前。

<sup>37</sup> 最明顯的例子就是註 34 所引黃俊傑先生之論文。該文從身心關係的連續性審視〈五行〉作為儒學（孟子後學）的另一發展面貌，此一論題極有意義，然若將〈五行〉思想放在孟子之前，這裡是否會出現倒果為因的論述呢？再者，先秦儒學中身心觀念發展的脈絡是否失去其必然性呢？

「其子七兮」。鳴鳩二子耳，曰七也，興言也。

「淑人君子，其儀一兮<sup>38</sup>」。淑人者……儀者，義也。言其所以行之義之一心也。

「能為一，然後能為君子」。能為一者，言能以多為一；以多為一也者，言能以夫五為一也。

「君子慎其獨」。慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂也。獨然後一，一也者，夫五夫為一心也，然後德之一也，乃德已。德猶天也，天乃德已。

〈五行〉引《詩經·曹風·鳴鳩》喻君子慎獨，根據該詩首章「鳴鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮」，簡文帛書二文引詩不全實無礙以「一心」喻慎獨之義。然察簡文該節上接「聖之思也輕……聞君子道則玉音」之節<sup>39</sup>，下接「金聲而玉振之，有德者也」節，則慎獨不唯指此一心，且亦有天人合德而為一之謂。易言之，形於內的德之行雖有五種，然卻歸諸一心之運作，「呈顯」人道之內在道德性<sup>40</sup>，進而與天道相呼應，強調唯有道德心纔能與天道相聯繫，形塑由人道到天道的反思。

帛書本引詩多「鳴鳩在桑，其子七兮」句，凸顯「七」與「一」在數量上的對照，相合歷來以「心之均一」解此詩之詮

<sup>38</sup> 「其儀一兮」原文殘缺只存「其」字，特以《毛詩》補之以明簡帛用字差異。《毛詩正義》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。下同此。

<sup>39</sup> 筆者分章是以楚簡〈五行〉之墨釘符號■簡別。下同此。

<sup>40</sup> 黃俊傑先生曾謂「形於內」的「形」字「應作呈顯解，意指將內在於心的『五形』（仁義禮智聖）彰顯出來的狀態」。〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵〉，收入《孟學思想史論（卷一）·附錄（二）》。

釋<sup>41</sup>，故帛書本引詩應傾向譬喻慎獨之功夫義，亦即強調心之實踐行為之均一，而與簡文隱喻天人互動之表述有異。尤有進者，帛書本「然後能為君子」(184行)後之重文符號應有義理上的用意，亦即該句接下言「君子慎其獨」乃著重道德行為者的實際活動之表述，而與簡文單述「慎其獨」以顯一心之表達有別。換言之，雖然簡文帛書二者在章法結構上無二致，皆透過引詩隱喻天人合德中「心」之關鍵性，然而在個別字句表述上，簡文文本傾向表達天人架構的互動，而帛書文本則傾向彰顯天人架構中「心」之因素的活動義，這點觀察帛書〈五行說〉的部份則更明顯。

帛書說解「淑人君子，其儀一兮」重在「言其所以行之義之一心也」，強調人道實踐中之「一心」概念，更甚者，在解釋「為一」與「為君子」的關係上主張「以多為一」與「以五為一也」，意謂道德對象上的統攝，帛書說進一步解釋該統攝為「慎其心之謂也」，此即「慎獨」。然而在帛書說的理解中，以心解「獨」須進一步演繹為「一」，而且此一是「五夫為一心」，亦即強調心之唯一，由此纔有「德之一」，然後完成天道之德。易言之，〈五行說〉之慎獨觀念不唯指明心之道德義，還在「獨」的特性上顯現心之「一德」，而且此一德之價值只能指涉天道，再經「乃德已」功夫纔有道德之完成，這也就是君子為何須以「一心」行義。故整個天人合德的過程雖指出天人之二端，然而沒有「心」之實踐活動在其中保持聯繫，則天人之間將無互動之可能<sup>42</sup>，此是帛書〈五行說〉的詮釋特色，順此可再對比

<sup>41</sup> 根據清人胡承拱整理各家之說與引詩用意，〈鳴鳩〉當在諷刺用心不一，而顯用心均一之重要。《毛詩後箋》p.662-3，合肥：黃山書社，1999年。

<sup>42</sup> 魏啓鵬先生通過訓詁將慎獨之「慎」讀為「順」(《簡帛〈五行〉箋釋》p.22)。慎獨解作順心與君子行義相對照，其所蘊含之操持義則更符合帛書〈五行說〉的詮釋脈絡，甚且孟子曾云：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」

另一段有關慎獨的文獻。

簡文：

「瞻望弗及，泣涕如雨」。能差池其羽，然後能至哀。  
君子慎其獨也。

帛書：

「燕燕于飛，差池其羽。之子于歸，遠送于野。瞻望弗及，泣涕如雨」。能差池其羽，然後能至哀。君子慎其獨也。

帛書說：

「燕燕于飛，差池其羽」。燕燕，興也，言其相送晦也。方其化，不在其羽矣。「之子于歸，遠送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。能差池其羽，然後能至哀」。言至也。差池者，言不在衰經，不在衰經也，然後能至哀。夫喪，正經修領而哀殺矣，言至內者之不在外也，是之謂獨。獨也者，舍體也。

若不考慮〈邶風·燕燕〉詩序的典故及其史實的考據<sup>43</sup>，則〈五行〉引詩有二種寓意，一是用歸妹時所提到的婦德<sup>44</sup>，

---

(《告子上》)，不亦著重人在行爲中蘊含道德心的實情。

<sup>43</sup> 參考裴普賢《詩經評註讀本》p.103-4，台北：三民書局，1990年。胡承珙《毛詩後箋》p.114-5。哲學思想著作引詩未必合於詩旨，此可詳參楊晉龍〈《五行篇》引用《詩經》文本述論〉，發表於政治大學中文系、中研院文哲所、簡帛資料文哲研讀會主辦之「出土簡帛文獻與古代學術」國際研討會 2005年12月2-3日。

<sup>44</sup> 〈燕燕〉：「仲氏任只，其心塞淵。終溫且惠，淑慎其身。先君之思，以勗



以喻合本節之「金聲而玉振之，有德者也」的從一而終。另一是藉由未引之詩句「瞻望弗及，佇立以泣」與「瞻望弗及，實勞我心」，暗示至哀之在「心」，以此隱喻君子慎獨之「用心」。後一寓意是簡文與帛書相同的地方。值得一提的是，簡文至此纔有「君子慎其獨」的功夫，接續該文上節慎獨文意，簡本〈五行〉乃在行文上通過引詩，形容行為者應有內在之道德活動（至哀），意即表達「行」亦有形於內之德之行，指點行與德之行的聯繫，也就是人道與天道的相互呼應（金聲而玉振之）。

帛書多引「燕燕于飛，差池其羽。之子于歸，遠送于野」詩句，不唯呼應經文原有之「差池其羽」，更藉由全引〈燕燕〉首章詩文所顯之連貫性，提示由衷之感，而顯道德行為之內在根據，意即行為與內心之一致。帛書引詩隱喻行為之有內在道德心的重要性，帛書之說解以服喪至哀不重喪服，而在哀心之真誠，如此詮釋亦合孔子所謂「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」（《論語·八佾》）之精神。尤有進者，帛書〈五行說〉解釋此精神亦為「獨」，而且是「舍體」之獨。研究者一般以孟子（或帛書說）「大體」「小體」觀念理解「舍體」之說，並演繹為身心觀念的討論<sup>45</sup>，甚至還以外在禮儀形式理解「體」，以強調帛書〈五行說〉「貴心」之觀念<sup>46</sup>。諸種哲學詮釋皆符合儒學的發展，然而考慮「舍體」的觀念與〈五行〉引〈燕燕〉節後之論君子為善為德一段有關，這裡或有再討論的

寡人」。

<sup>45</sup> 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）·第三章 孟子後學對身心關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心》。楊儒賓《儒家身體觀·第六章 德之行與德之氣——帛書《五行篇》、《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯》，台北：中研院文哲所籌備處，1996年。池田知久〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993年。

餘地。

帛書說：

「君子之為善也，有與始，有與終」。言與其體始與其體終也。「君子之為德也，有與始，與終」。有與始者，言與其體始；與終者，言舍其體而獨其心也。

〈五行〉以「金聲而玉振之，有德者也」喻終始之關係，之後又謂「金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然後能金聲而玉振之」，筆者拙文〈竹簡〈五行〉的天道思想〉的研究指出，「金聲而玉振之」乃藉由樂音之和諧以喻「智」、「聖」之互動，進而表達人道天道之融通。此由於人道之行是善始善終，然而因「聖」而躍入符合天道之德行，則在價值根源之探索下，該進程之道德性將是一往無盡<sup>47</sup>。因此，帛書〈五行說〉針對人道之有始有終所指涉之「體」應是「人」這個實踐者自身，此由於善是由人而行。然而面對天道之有始無終，體之指涉在德之形而上意涵中被除開，而保留人道之心與天道之德的永恆互動。所以在帛書說的詮釋脈絡下，天人合德的「心」觀念特別被保留，這也是就為什麼至哀在「獨」的工夫，因為「舍體」之「獨」正凸顯「心」之道德性在天道中的真實恆常，故帛書〈五行說〉之詮釋特色著重彰顯天人二端間「心」運作的因素。陳麗桂先生曾就經說文獻比較而言，強調帛書說傾向仁義<sup>48</sup>，丁四新先生認為帛書的編者偏重於向

---

<sup>46</sup> 李景林〈帛書《五行》慎獨說小議〉，《人文雜誌》2003年第6期。

<sup>47</sup> 同註21。

<sup>48</sup> 〈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》300期，1999年5月。

構造聖智的內在心性學原理進行開拓<sup>49</sup>，其實，更細部地分析帛書說的詮釋，心之操持工夫的表現（舍其體而獨其心）應是論述核心。職是之故，面對天人合一作為道德對象，簡文傾向天道觀之表述，帛書經文傾向人道實踐義，此點比較第 23 節簡述天人關係，帛書本在該節後多「其人施諸人，不得其人為法」亦可得知，帛書說文則明確將人道的實踐者具體指涉出來<sup>50</sup>。限於篇幅，例多不殫舉。

## 肆、簡帛〈五行〉文獻義理的異同

經由上述，簡文、帛書經及其說三者在天人合德之大方向上皆符合儒學之宗旨，然在曉喻道德性之理論結構方面，三者卻有著細緻的差異，這是簡帛〈五行〉在儒家哲學發展中值得探討的地方，藉由簡帛二本文間的章法可進一步闡明它們的發展脈絡。以下先以墨釘符號■簡別楚簡〈五行〉分節次序及其主要內容：

序論：以形不形於內區分五種德之行與四種行。

1. 強調天（五行）人（四行）的聯繫與合德在「中心之智」。
2. 敘述形於內的五行與君子道的關係，指出智思對為善與成德的重要性而隱指仁、智有思纔能有德。
3. 引《詩經·召南·草蟲》啟發仁與智、聖之間的關連性在「思」。

<sup>49</sup> 丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章·第四節 簡帛《五行》文本比較》p.129。

<sup>50</sup> 帛書說云：「『其人施諸人，不得其人為法』。言所施之者，不得如散宜

4. 「仁」之思的論述。
  5. 「智」之思的論述。
  6. 「聖」之思的論述。
  7. 引《詩經·曹風·鳴鳩》喻「慎獨」。
  8. 引《詩經·邶風·燕燕》論「慎獨」，兼述「金聲而玉振之」。
  9. 再述「金聲而玉振之」，兼敘聖智仁的相互聯繫，並說明「仁」。
  10. 說明「義」。
  11. 說明「禮」。
  12. 敘述「君子道」與「智」的聯繫。
  13. 敘述「智」與「聖」的聯繫，並引《詩經·大雅·大明》喻之。
  14. 敘述「君子道」與「聖」、「天道」的關係，兼述「智」與「義」、「仁」、「禮」的關係，並引《詩經·大雅·文王》喻「聖」之五行和。
  15. 論四行和，「和則同，同則樂」。
  16. 以「中心」解釋仁。
  17. 以「中心」解釋義。
  18. 以「外心」解釋禮。
  19. 申論 17 節之解「義」。
  20. 申論上節所述與「仁」的關係，並以《詩經·商頌·長發》譬喻之。
  21. 君子集大成即做到尊賢之君子道，並且傳達「心」在君子
- 
- 生、弘夭者也，則弗爲法矣」。

道中的重要性<sup>51</sup>。

22. 引《詩經·大雅·大明》喻「天」，並以此暗示上節所謂君子道與此節「天」之關連。<sup>52</sup>

23. 簡述天人關係。

24. 以「好德」總括仁、義、禮。

上表方框內的 12 到 15 節，帛書本調到 18 節以外心解釋禮之後，這是簡帛〈五行〉經文在章法上最大的差異，故研究者多集中討論此一敘述順序上的不同，探討簡帛二文所表現出來的論述傾向有何殊異？就文本整體論述結構觀察，天人關係的相互呼應是二篇〈五行〉思想的特色，這點也反應在上表方框的內容中，智與聖、五行與四行、君子道與天道都是天人關係的表述。然而在細部文句上，簡帛二者仍有著些微的不同，一是在 14 節針對智與義、仁、禮的關係的敘述，簡文云：「聖智（知）禮樂所由生」；帛書說的引經文云：「仁義禮樂所由生」；帛書經文部份則缺損。在沒更多版本可供對照的情況下，我們無由說帛書〈五行說〉的引經文必定有缺漏，而且其解說也針對仁義禮樂而言，故其關注仁義與禮樂之關係則無疑，但這就與經文 14 節表述天人和諧之論述有異，畢竟簡文的「聖智」與帛書說的「仁義」在概念指涉上有一定距離。簡文聖智之「智」無論是否作「知」讀，該文脈確含有天道意涵，然帛書說則落在仁義而言，此屬人道。另一些微不同在 15 節論四行和前，簡

<sup>51</sup>簡本「智而事之」帛書本作「君子從而事之」；帛書本在「後，士之尊賢者也」有「前，王公之尊賢者」。

<sup>52</sup>簡文陳述順序：目而知之→喻而知之→譬而知之→幾而知之；帛書經說陳述順序：目而知之→譬而知之→喻而知之→幾而知之（帛書經文據說文補）。

文云：「仁義禮所由生」；帛書云：「仁義禮知之所由生」；帛書說引經文云：「仁知禮之所由生」。在不考慮增減字解讀文獻下，簡文乃著重四行中仁的關鍵性，即仁在理論次序上的核心。而帛書重在四行的平衡，此相應該節所述「見而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也」。帛書說引經文與帛書正文差異甚大，但從帛書說解 15 節引文云：「禮□生於仁義也」觀察，帛書說重在仁義觀則無疑。

綜合上述，簡帛經文及帛書說的些微差異所顯現的傾向，反應了三文獻義理上的不同。簡文該方框內的章法結構相合其前後文之天人關係的反覆陳述，而帛書則在人道表述上有所著墨，故章法結構上先仁義禮，然後再小結以天人關係。觀察原在簡本第 9 節的「不聰不明，不聖不智，不智不仁，不仁不安，不安不樂，不樂亡德」，帛書本將此有關聖、智、仁關係的文句，放在其文本第 11 節說明禮之後，而且在帛書說的引文中增入「不聰明則不聖」句，以聯繫「不聰不明」與「不聖不智」。換言之，帛書的文本傾向由人道到天道的論述中的前者，這也是為何帛書說的解釋重在人道的仁義觀。

比較簡帛〈五行〉差異，研究者多注意到帛書本弱化簡本原文「聖智」之脈絡<sup>53</sup>，然而，若從其他節看來，帛書本未全都如此表達，例如帛書本序論部份「聖不形於內」後由於殘缺而只存「行」字，在沒有絕對可靠的參照本下，「聖不形於內」可能是「行」，也可能如簡本作「德之行」。依前者，則意謂保留天道觀的客觀性，不將心的價值性賦予其中；就後者，則蘊含與「聖形於內」的關連，以道德性解釋天道，即聖若無心之

<sup>53</sup> 李存山〈從簡本《五行》到帛書《五行》〉，邢文〈《孟子·萬章》與楚簡《五行》〉、〈楚簡《五行》試論〉（《文物》，1998 年第 10 期），丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章·第一節 簡帛《五行》文本比較》。

結構，則其行無德可言<sup>54</sup>。若謂帛書經文「聖不形於內謂之行」可以成立，此不亦合乎〈五行〉天人關係之主旨。再者，帛書本序論的五行順序是仁、智、義、禮、聖，與簡本的仁、義、禮、智、聖有別，若接受排序隱含重要次序而言，則帛書本不亦重視「智」之地位。尤有進者，在第 1 節表述天人的聯繫與合德在「中心之智」等相關敘述後，帛書本接以「中心之聖」觀念，龐樸先生認為帛書本多「君子無中心憂則無中心之聖」相關文句是誤衍，因為「中心之智」的觀念已包含天人相通的結構，即以中心之智作為（道德）認識上的「思」（而非德行上的智），而成為達成人道之善與天道之德的手段<sup>55</sup>。但綜觀簡文章法結構，「君子無中心憂則無中心之智，無中心之智則無中心之說，無中心之說則不安，不安則不樂，不樂則無德」乃在表述人道如何昇華到天道之德，強調四行到五行的反省，所以該段前接「德之行五和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也」，下啓「五行皆形於內而時行之，謂之君子。士有志於君子道謂之志士。善弗為亡近，德弗志不成，智弗思不得」。「中心之智」固有「思」之意味，然應是形於內之心思，一種道德性的思考。而帛書本多「中心之聖」是針對五行而言，強調心之因素使五行結構更為完整。換句話說，就經文以「中心與人交」解「仁」、「中心辯而正行」解「義」、「外心與人交」解「禮」，此當與中心之「智」「聖」合為五種德之行的整體。而且第 2 節談到仁、智有「思」纔能有「德」，帛書本多「思不輕不形」以與第 6 節「聖」之思「輕」與「形」之特質相呼應。凡此，不可謂帛書本忽略聖智觀念。

<sup>54</sup> 「聖不形於內謂之德之行」所蘊含之形而上的價值解釋，請參考拙文〈五行的天道思想·第一節 以德指謂天道〉。

<sup>55</sup> 龐樸《〈五行〉補注》，「簡帛研究」網站，2001 年 7 月 7 日。

龐樸先生比較簡帛〈五行〉後論道：

竹書《五行》篇如果起始便有「說」，則無須如此周詳豐滿，一覽無餘；而應該提綱挈領，把許多解釋性的語句，留給「說」文去說。現在的《五行》篇既然不是這樣，因此可以推想，它的「說」文，不是原定計畫的一個必要部份，而是後綴上去的。<sup>56</sup>

面對簡帛〈五行〉文本，研究者或謂楚簡本優於帛書本<sup>57</sup>，或謂帛書本優於楚簡本<sup>58</sup>，然而比較竹簡本、帛書本與帛書說，三文獻面對儒學之天人觀，個別表現細緻的論述差異，或許，保持文本的多元性纔是詮釋〈五行〉之哲學性的前提。

## 伍、結論：先秦儒學發展的再省思

根據上文對簡帛〈五行〉人道思想的分析，筆者有幾點推斷與反省：

1. 〈五行〉經文重在思辨天人關係，建立人道與天道的聯繫。但帛書經文則略微增改經文，使之傾向（回歸）儒學心性論的本懷，而帛書說文即順此脈絡明確演繹之，同時也可以推斷帛書經文所據以抄寫文本非竹簡文本。

---

<sup>56</sup> 〈竹帛《五行》篇比較〉，《竹帛〈五行〉篇校注及研究》p.96。

<sup>57</sup> 邢文〈《孟子·萬章》與楚簡《五行》〉與〈楚簡《五行》試論〉。

<sup>58</sup> 梁濤〈簡帛《五行》經文比較〉。



2. 有研究指出，從孟子與荀子思想的對立性觀察，荀子批評思孟五行實即以天人之分反對思孟的天人合一<sup>59</sup>。換句話說，天道是否蘊含價值性乃思孟與荀子彼此理論張力之所在，故從儒學史的角度而言，荀子針對簡帛〈五行〉有關天人關係的內容進行批評是有其可能性。但筆者認為這也只能推測荀子乃針對〈五行〉經文評論，未必反應帛書說文有意識與荀子對話。因為帛書說文作者以仁義內在之道德自覺解釋〈五行〉，其實乃就心性論的角度詮釋經文，果如思孟學派是〈五行說〉的作者，並且是在回應他人對經文的批評<sup>60</sup>，那麼面對荀子所主張的天人之分，我們未能從該學派的詮釋中，讀到任何內容可以正面地回應荀子對天人合德的質疑。
3. 《荀子·非十二子》批評思孟五行所使用之「無類」、「無說」、「無解」等評語皆為描述詞語，據此無由得知荀子所指之「五行」概念的內容。而且荀子如何說明該「五行」是「略法先王而不知其統」與「案往舊造說」，相關內容在《荀子》中也找不到明確陳述，所以需要有更多的考證才能下定論說荀子所聞見的「五行」思想就是簡帛〈五行〉的版本，尤其從簡帛文句差異來看，筆者推斷〈五行〉另有其他抄本。
4. 筆者並非正面地否定簡帛〈五行〉與「思孟五行」間的聯繫，因為我們沒有充分的證據得以論證它們的必然性，而只能從儒學理論的不同發展面向，消極地聯繫思孟學派與荀子之間的對立關係。換言之，目前只有充分條件（簡帛

---

<sup>59</sup> 李景林〈思孟五行說與思孟學派〉，《吉林大學社會科學報》，1997年第1期。

<sup>60</sup> 龐樸先生推斷帛書本的解說是孟子後學出來回應荀子以「無說」、「無解」

〈五行〉及其說)論證思孟學派存在的可能,卻沒有必要條件(先秦某學者或某文獻言必宗子思與孟子)證明思孟學派之思想的傳衍脈絡,意即在《子思子》已佚的情況下,除非有積極而絕對有效的文獻證據,否則思孟學派仍只保存於荀子的敘述中。

5. 假設沒有荀子的批評,除了思孟學派,是否還有其他儒學研究進路可以探討簡帛〈五行〉的思想?陳麗桂先生曾根據馬王堆帛書與郭店楚簡殉葬典籍的狀況,推斷戰國中晚期前後的楚地,儒家後期學說與老子是同步流行,而且戰國中晚期前後至漢初,〈五行〉可能是楚地極流行的儒家思想的代表<sup>61</sup>。果如此,在豁顯心性論為主要脈絡的孔孟儒學,與強調外在規範性之「師法之化,禮義之道」(〈性惡〉)的荀子儒學之外,如《中庸》、《易傳》般以天道觀為問題意識的儒學發展,亦應是孔門之後必有的方向。進而言之,在思想發展的多元脈絡與因素下,先秦儒家處理天道問題未必歸於晚出<sup>62</sup>,而是當德性觀念亦須解釋天地萬物的存在理據時,儒者對於德性價值的開展因而有不同面向的思考與詮釋。通過考古而有文獻足徵的情況下,簡帛〈五行〉啟發我們面對先秦儒學的發展,除了以道德主體或倫理規範的模式進行探討外,其實還有其他思辨觀念值得考慮。

---

批評「思孟五行」。詳參註2。

<sup>61</sup> 同註48。

<sup>62</sup> 例如勞思光先生將《中庸》、《易傳》放在「漢代哲學」中討論,詳見《新編中國哲學史(二)·第一章》。臺北:三民書局,1988年。唯勞先生之所以這麼做,是因為先判定《中庸》、《易傳》為秦漢之際或戰國末期之後的作品,故筆者認為,造成勞先生之所以視此二著作之思想屬於漢儒型態,其客觀因素乃由於文獻不足徵。

6. 觀察孔、孟、荀之間，儒學的發展分別處理了前代儒者所遺留下來而未處理的問題，簡帛〈五行〉則以人道之善與天道之德的關係來論述儒學的問題，而且該論題在先秦傳統儒家文獻中甚為特殊，亦引起學者們試圖在儒學史中為〈五行〉思想定位。觀察《論語》、《孟子》、《荀子》，乃至後世對先秦儒學的詮釋，其中所載諸子思想之豐富面貌，無不提醒我們，面對儒學之研究當不止於分家分派之歸納，或是執著於某種哲學理路之詮釋。故本文認為，〈五行〉的儒學特色應引領我們從思孟學派的可能性調整為先秦儒學的多元性。唯上述涉及思孟學派、孟荀思想比較、楚地儒學等諸論點，乃關乎從歷史角度來探討先秦儒學，限於篇幅，筆者須另為文討論。

### 參考文獻

- 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究·第三章 簡帛《五行》經說研究》，北京：東方出版社，2000年。
- 朱心怡，《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究》，臺北：文津出版社，2004年。
- 李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 林素英，《從郭店簡《探究其倫常觀念》，臺北：萬卷樓圖書，2003年。
- 胡承拱《毛詩後箋》，合肥：黃山書社，1999年。
- 荊門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 勞思光《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1991年。
- 勞思光《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，1988年。
- 黃俊傑《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書，1991年。
- 楊儒賓《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所籌備處，1996年。
- 裴普賢《詩經評註讀本》，台北：三民書局，1990年。
- 劉信芳《簡帛五行解詁》，臺北：藝文印書館，2000年。
- 劉信芳《簡帛五行解詁》，臺北：藝文印書館，2000年。
- 謝君直《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2004年。
- 魏啓鵬《簡帛《五行》箋釋》，臺北：萬卷樓圖書，2000年。
- 龐樸《竹帛《五行》篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書，2000年。
- 池田知久〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。

- 李存山〈從簡本《五行》到帛書《五行》〉，收入武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年。
- 李景林〈帛書《五行》慎獨說小議〉，《人文雜誌》2003年第6期。
- 李景林〈思孟五行說與思孟學派〉，《吉林大學社會科學報》，1997年第1期。
- 李學勤〈從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉〉，《孔子研究》，1998年第3期。
- 邢文〈《孟子·萬章》與楚簡《五行》〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
- 邢文〈楚簡〈五行〉試論〉，《文物》，1998年第10期。
- 周鋒利〈簡帛〈五行〉經說的詮釋特色初探〉，簡帛研究網站（<http://www.jianbo.org/>），2003年11月16日。
- 林志鵬〈簡帛「五行」篇文本差異析論〉，《中國文學研究》第15期，2001年6月。
- 徐少華〈楚簡與帛書〈五行〉篇章結構及其相關問題〉，《中國哲學史》2001年第3期。
- 張衛紅〈試論《五行》的成德進路〉，《石河子大學學報》（哲學社會科學版），第3卷第4期，2003年12月。
- 梁濤〈荀子對思孟「五行」說的批判〉，《中國文化研究》，2001年夏之卷。
- 梁濤〈郭店楚簡與「君子慎獨」〉，收入廖名春編《清華簡帛研究》第1輯，北京：清華大學思想研究所，2000年8月。
- 梁濤〈簡帛《五行》新探——兼論《五行》在思想史的地位〉，收入龐樸等著《古墓新知》，臺北：台灣古籍出版社，2002年。
- 梁濤〈簡帛《五行》經文比較〉，收入龐樸等著《古墓新知》。

- 郭梨華〈「德之行」與「行」的哲學意義〉，中國文化大學史學系「第一屆簡帛國際學術討論會」宣讀論文，1999年12月。
- 郭梨華〈竹簡《五行》的「五行」研究〉，收入武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。
- 郭梨華〈簡帛〈五行〉的禮樂考述〉，《哲學與文化》26卷第5期。
- 郭齊勇〈再論「五行」與「聖智」〉，《中國哲學史》2001年第3期。
- 郭齊勇〈郭店楚簡《五行》的心術觀〉，收入龐樸等著《古墓新知》。
- 郭齊勇〈郭店楚簡《五行》的儒家身心觀與道德論〉，東吳大學主辦「中國哲學與全球倫理學術研討會」會議論文，2000/05/20 - 2000/05/21。
- 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》300期，1999年5月。
- 楊晉龍〈《五行篇》引用《詩經》文本述論〉，發表於政治大學中文系、中研院文哲所、簡帛資料文哲研讀會主辦之「出土簡帛文獻與古代學術」國際研討會 2005年12月2-3日。
- 詹群慧〈試論楚簡《五行》篇的「德之行」〉，《管子學刊》，2003年第1期。
- 潘小慧〈《五行篇》的人學初探——以「心—身」關係的考察為核心展開〉，《哲學與文化》300期，1999年5月。
- 錢遜〈是誰誤解了「慎獨」〉，廖名春編《清華簡帛研究》第1輯。
- 龐樸〈《五行》補注〉，發表於簡帛研究網站 (<http://www.jianbo.org/>)，2001年7月7日。
- 龐樸〈郢書燕說——郭店楚簡中山三器心旁文字試說〉，收入《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。

# The Humanity of Five Virtues

Chun-Chih Hsieh

## *Abstract*

The Good idea, Heart and 'Mind in Singleness' (Shen-du) are topics of humanity on Bamboo Skill *Five Virtue* (or Five Elements, Wu-Sing). First, the Good of humanity in Five Virtues comprises the relationship of Benevolence (ren), Righteousness (yi), Ritual (li), Intellect (jh), and Sage (shen). Especially the thinking of intellect that is virtue with heart relates to virtue of Sage, and represents a correspondence between humanity and Heaven. So I don't think the framework of moral subject and object could interpret the thinking of *Five Virtues*. Second, The *Five Virtues* explains the meaning of 'heart' and 'Mind in Singleness' through interpretation of Shi-Jng (詩經). By contrasting with the text and commentary of *Five Virtues*, I think Shen-du implies that it's about moral subject. The moral meaning of Shen-du also highlights the practice virtue of unity of Heaven and Man. Finally, By contrasting with the difference of construction of three texts, the difference of three texts reveals that the difference of philosophical interpretation of the thinking of Heaven and Man. I reach the conclusions that the humanity of Five Virtues guides Confusion of the Pre-Chin Period is multiple.

Key word : Five Virtues ( Five elements ), Humanity, Good, Benevolence, Intellect

( Practical Wisdom ) , Sage, Heart, Mind in Singleness