

清華簡五《殷高宗問於三壽》思想析論*

林啟屏

國立政治大學中文系特聘教授

內容摘要：《殷高宗問於三壽》牽涉到儒家與黃老學的思想光譜之移動，其複雜性表現了一個融合過程的思想現象。而且這篇文章在「治國」的議題上，又有特殊之見解，因此本文將嘗試清理其中的思想成分，並以文獻的重要概念為核心，分成兩部分進行討論，其一為「長、險、厭、惡」，其二為「祥、義、德、音、仁、聖、知、利、信」。試圖透過這些概念的辯證，勾勒古代「治國」理念的發展。

關鍵詞：清華簡、荀子、黃老學

壹、前言

近年來出土文獻的相繼公布，帶動了古代思想文化的研究熱潮。尤其許多未曾傳世文獻的出現，更是在古代的研究中清理出一條道路，使得我們對於先秦時期的文化與思想，能有進一步的瞭解。事實上，由於傳世文獻在過去的兩千年裡，主導了人們的古代理解與印象，是以新出土文獻的研究確實產生了鬆動以往固定印象之可能，古代思想文化的研究因新出土文獻而更為豐富。其中清華簡的研究，即是一個值得關注的例子。2008年清華簡呈現在世人眼前，其相關內容被認為有多篇《尚書》以及體裁相近的文獻，且年代又近乎戰國中晚期，因此引起學界的重視。¹其實，每一次新出土文獻的公布，多多少少都會因為材料的稀有，而引發關注。此次亦不例外！不過，引起我注意的是一篇相當難讀的文獻——《殷高宗問於三壽》。這篇

* 本文為科技部專題研究計畫「新出土文獻研究與古代儒學的發展：以「禮」為觀察視角」(MOST 104-2410-H-004-173-MY3)之部份成果，並於2017年7月21日宣讀於德國特里爾大學(Universität Trier)主辦之「經學，文體與體裁國際學術研討會」。撰寫過程感謝莊勝涵、楊舒雲、王志浩三位同學協助收集資料，參與文獻討論。並感謝二位匿名審查人提供的修改意見。

¹ 請見，〈前言〉，李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡(壹)》〉(上海：中西書局，2010)，頁2-3。

文獻不僅在文字的釋讀上，有一定的困難，其學派的歸屬上亦有不同觀點。由於，我認為《殷高宗問於三壽》可能牽涉到儒家與黃老學的思想光譜之移動，其複雜性或許正表現了一個融合過程的思想現象。而且這篇文章在「治國」的議題上，又有特殊之見解，因此本文將嘗試清理其中的思想成分，並以文獻的重要概念為核心，分成兩部分進行討論，其一為「長、險、厭、惡」，其二為「祥、義、德、音、仁、聖、知、利、信」。試圖透過這些概念的辯證，勾勒古代「治國」理念的發展。

貳、長、險、厭、惡：長治久安的治國目標

《殷高宗問於三壽》由 28 枚簡編聯組成，缺第 3 簡，其中 25 簡上半缺，8、9 兩簡有殘，共計 27 枚簡。內容可以區分為上下部，上半部以殷高宗與三壽的對話為主，涉及「長、險、厭、惡」的討論。下半部則以殷高宗與彭祖的討論為核心，針對「祥、義、德、音、仁、聖、知、利、信」的內涵作了說明。簡文經整理者李均明考釋，²大致上已然可讀，雖然仍有部分文字的隸定及句讀，學界或有差異，但在清華大學出土文獻讀書會、王挺斌、王永昌、王寧、曹峰、陳健、楊鵬樺等人的研究下，³《殷高宗問於三壽》的文意逐漸清晰。雖然爭議仍在，但於上述學者的努力

² 請見李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉（上海：中西書局，2015），頁 149-161。李均明亦針對此篇簡文發表多篇研究，請參李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》所反映的憂患意識〉，《中國史研究》1(2016)。李均明，〈揆中水衡——清華簡《殷高宗問於三壽》之中道觀〉，李學勤主編，《出土文獻》第 7 輯（上海：中西書局，2015）。李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》「利」說解析——與荀子義利觀的比較〉，《國學學刊》4(2015)。李均明，〈清華簡《三壽》音說解析——與《荀子·樂論》比較〉，李學勤主編，《出土文獻》第 6 輯（上海：中西書局，2015）。李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》概述〉，《文物》12(2014)。

³ 清華大學出土文獻讀書會，〈清華簡第五冊整理報告補正〉，清華大學出土文獻研究與保護中心網，2015 年 4 月 8 日。王挺斌，〈利用清華簡來解釋《詩經·魯頌·閟宮》「三壽作朋」〉，《簡帛網》，2014 年 10 月 23 日。王挺斌，〈讀清華簡（伍）《殷高宗問於三壽》小札〉，《簡帛網》，2015 年 4 月 13 日。王永昌，〈清華簡研究二題〉，《延安大學學報》（社會科學版）38.5(2016.10)。王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015 年 5 月 17 日。曹峰，〈清華簡《殷高宗問於三壽》上下兩部分簡文的研究〉，《中國出土資料研究》20(2016.7)。曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）5(2016)。陳健，〈也說《清華五·殷高宗問於三壽》的「寵皇」〉，《簡帛網》，2015 年 4 月 14 日。楊鵬樺，〈清華伍《殷高宗問於三壽》「若小人之聾盲」試解〉，《簡帛網》，2015 年 4 月 11 日。

基礎下，本文可以嘗試進行本篇文獻思想內涵的判定與檢討。本文主要清理的議題在於思想本身，故對於文字訓詁的考證問題，較不涉及。不過，若在說明文義而有需要時，亦將隨文論列，以求清晰。

關於「長、險、厭、惡」的討論模式，本文獻的觀點類近古代觀乎自然以知人事的思維方式。首先，殷高宗詢問少壽、中壽與彭祖何謂「長、險、厭、惡」，簡文如下：

高宗觀於鬲（洹）水之上，參（三）壽與從。高宗乃籛（問）於少壽曰：「尔（爾）是先生，尔（爾）是【簡1】智（知）二又（有）邲（國）之請（情），敢籛（問）人可（何）胃（謂）長？可（何）胃（謂）墮（險）？可（何）胃（謂）肩（厭）？可（何）胃（謂）亞（惡）？」少壽倉（答）曰：「虍（吾）【簡2】……【簡3】申（中）壽曰：「敢籛（問）人可（何）胃（謂）長？可（何）胃（謂）墮（險）？可（何）胃（謂）肩（厭）？可（何）胃（謂）亞（惡）？」申（中）壽倉（答）曰：「虍（吾）籛（聞）夫長莫【簡4】長於風，虍（吾）籛（聞）夫墮（險）莫墮（險）於心，肩（厭）非（必）頰（臧），亞（惡）非（必）𠄎（喪）。」高宗乃或（又）籛（問）於彭且（祖）曰：「高【簡5】文成且（祖），敢籛（問）人可（何）胃（謂）長？可（何）胃（謂）墮（險）？可（何）胃（謂）肩（厭）？可（何）胃（謂）亞（惡）？」彭且（祖）倉（答）曰：「虍（吾）籛（聞）夫長莫【簡6】長於水，虍（吾）籛（聞）夫墮（險）莫墮（險）於𦏧（鬼），肩（厭）非（必）坪（平），亞（惡）非（必）𦏧（傾）。」高宗乃言曰：「虍（吾）籛（聞）夫長莫長於【簡7】𠄎，虍（吾）籛（聞）夫墮（險）非（必）矛𦏧（及）干，肩（厭）非（必）𦏧（富），亞（惡）非（必）亡（無）𦏧（嗣）。句（苟）我與尔（爾）相念相𦏧（謀），𦏧（世）至於遠（後）𦏧（嗣）。我思【簡8】天風，既𦏧（回）或𦏧（止），虍（吾）𦏧（勉）自印（抑）畏以敬，夫𦏧（茲）𦏧（君子）而不𦏧（讀）𦏧（書）占，則若尖（小人）之𦏧（寵）𦏧（狂）而【簡9】不𦏧（友），𦏧（般）邦之𦏧（妖）𦏧（祥）并𦏧（起），八𦏧（紀）則𦏧（紊），四𦏧（嚴）𦏧（將）行，四𦏧（海）之𦏧（夷）則𦏧（作），九𦏧（矣）有𦏧（將）𦏧（喪）。𦏧（惶惶）【簡10】先反，大𦏧（路）𦏧（用）見

兵。龜筮(筮)孚貞(忒)，五寶兌(變)色，而星月亂(亂)行。」⁴

從簡文的內容來看，三壽從遊殷高宗於洹水，殷高宗提出「長、險、厭、惡」的問題，分別由三壽回答。以提問者所關心的議題而言，學者認為這是在問「長治久安」的道理。⁵畢竟以殷高宗的國君立場而言，如何維繫國家的穩定，自是其關心重點。所以殷高宗提出「長、險、厭、惡」的疑問，當為統治者面對國家治理時，所思所慮之所在。從字義而言，長釋為長遠，險釋為危險，厭釋為滿足，惡釋為過，應當有其道理。曹峰對這四個概念的意思，讀為「什麼可以稱得上是恆定的、長久的因素？什麼可以稱得上是危險的、不穩定的因素？什麼可以稱得上滿足，什麼可以稱得上不滿足？」⁶此說頗為清晰。因為，相對於長遠的期待，危險與不穩定便是破壞的力量，而從人民的角度看，滿足與否？亦會為政治的穩定帶來影響，所以長、險、厭、惡的提出，確實著眼於治國之要求。

那麼三壽對於「長、險、厭、惡」的回應為何？由於少壽的回答缺文，無法得知，但是從中壽到彭祖的回應，乃至高宗的談話，都是以自然景象始，接以應於人事。中壽認為「夫長莫長於風」「夫險莫險於心」「厭必藏」「惡必喪」。⁷彭祖則應之曰「夫長莫長於水」「夫險莫險於鬼」「厭必平」「惡必傾」。武丁則言「夫長莫長於山」⁸「夫險必矛及戈」「厭必富」「惡必無飢」。此中由「風」而「水」

⁴ 李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁 150。

⁵ 李均明從憂患意識的角度，認為本篇簡文的創作背景與戰國現實經驗有密切關係，尤其在面對「國家存亡盛衰」的感受上。曹峰亦從「長治久安」的視角分析本文。請參李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》所反映的憂患意識〉，《中國史研究》1(2016): 5。曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》(哲學社會科學版)5(2016): 34。

⁶ 曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》(哲學社會科學版)5(2016): 34。

⁷ 「厭非藏」「惡非喪」「厭非平」「惡非傾」「厭非富」「惡非無飢」之「非」，整理者認為應讀為「必」，並舉「匪」與「邲」通為例。其說可從，如此釋讀文意暢通。李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁 153。至於其他不同意見之得失，曹峰已有詳細辯證，請參：曹峰，〈清華簡《殷高宗問於三壽》上下兩部分簡文的研究〉，《中國出土資料研究》20(2016.7): 93-94。

⁸ 王寧認為武丁「夫長莫長於□」之□，當為「山」。曹峰認為有此可能。本文從之。相關說法，請參王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015年5月17日。曹峰，〈清華簡《殷高宗問於三壽》上下兩部分簡文的研究〉，《中國出土資料研究》20(2016.7): 94。

到「山」，雖是自然景物之比況，但確如學者所言有逐漸加深的效果。⁹書寫者透過自然物事的譬喻，如風的千迴百轉，水的衡平綿長，山的凝重沈穩，以明「長」在政治上的象徵。這些自然物事所呈現出的客觀形象，本來不必然與人事連結，但是東方人透過外在客觀物事的形象啟示，回過頭來，要求己身，進而形塑內在的德性，事屬平常。但就此處所言，不管是風的流動經驗所感，水的源長衡平所體，山的恆定凝重所示，都指出了長治久安才是政治上的最終目的。

其後則於「心」「鬼」「矛及戈」的脈絡下，看到人事層次觀點的鋪陳。其中，心的應感而多變，當然是人們體會至深的感受。此時的心，不是指道德意義下的主體發動處，而是面對各類處境、局勢下的人心反應，是以整理者李均明引《荀子·解蔽》的話「故《道經》曰：人心之危，道心之微，惟明君子而後能知之」以解「心」之危之外，¹⁰在另外的論文中則引《莊子·列御寇》「孔子曰：凡人心險於山川，難於知天」來說明人心難測，以及再度引〈解蔽〉所論「心如盤水」之喻，進一步說「喻人心如盤水，清濁易混淆，難測無定，力主導之以理」。¹¹都說明了他認為，此處所論的人心之危，指一般人的心理難測。而且值得說明的是，這種人心之危當然容易引發政治上的動盪效應，不過本文需要進一步說的是，政治上的不安其實與統治者的「心」工夫養成密切相關。正如，簡文所述長治久安為政治追求之目標，但影響這個目標的因素，不僅在於他人，同樣也在統治者自身。〈解蔽〉就曾針對人君、人臣、賓孟等類人的心術之蔽深入說明，其中所論人君的心術之蔽，對於說明「心險」在政治上的影響，有著深刻的認識與體會，〈解蔽〉言：

昔人君之蔽者，夏桀、殷紂是也。桀蔽於末喜、斯觀，而不知關龍逢，以惑其心而亂其行；紂蔽於妲己、飛廉，而不知微子啟，以惑其心而亂其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃，此其所以喪九牧之地而虛宗廟之國也。桀死於鬲山，紂縣於赤旆，身不先知，人又莫之諫，此蔽塞之禍也。成湯監於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。文王監於殷紂，故主其心而慎治之，是以能長用呂望而身不失道，此其所以代殷王而受九牧也。¹²

⁹ 曹峰，〈清華簡《殷高宗問於三壽》上下兩部分簡文的研究〉，《中國出土資料研究》20(2016.7): 94。

¹⁰ 李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁 153。

¹¹ 李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》所反映的憂患意識〉，《中國史研究》1(2016): 7。

¹² 〈解蔽〉，北京大學哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983），頁 413-414。

〈解蔽〉此文清楚點明人君的心術之蔽，危害甚大，因為「惑其心而亂其行」的結果將導致國家敗亡，政治不安，所以「九牧九有」將喪失，政權被取代。荀子在這裡指出了危害國家長治久安的因素中，不能排除統治者自身的問題。由此可見儒家對於統治者擁有權力的政治事實與反省，有其深刻見解。我們知道在政治的行動中，統治者與人民實為兩端，但都是不可或缺的一部分。只是當權力的天秤偏向哪一方，政治的支配型態便有所改變。以中國古代的歷史而言，君王主體性實為天秤法碼較重的一方，人民主體性的追求僅為知識份子的理想規劃方向，因此君王既然是政治行動中的主導者角色，則其影響成敗之成分更重。¹³以是，儒者的政治思想自然會關注到統治者的心術問題，並要求於統治者的修養亦將更多。關於這一點，即使是不同人性論立場的儒者，如孟荀者也一樣要求統治者的心術修養。此外，荀子〈解蔽〉的說法，與《殷高宗問於三壽》中武丁警懼在八紀紊亂之後，「九牧九有將喪」的憂慮相同，二者也都意識到「心」於政治上的影響。因此，我們可以說《殷高宗問於三壽》的「險於心」，與荀子關注人君心術之蔽將危及政權的想法，應當有著相同的認識基礎。至於，彭祖、殷高宗接下來的觀點與中壽的論調，一樣是著眼於影響政治安定的因素。彭祖關心「鬼」的問題，殷高宗注意到「干戈」，由於「干戈」是以兵器象徵戰爭所帶來的動亂，動亂自會影響人心，故與人心脫離不了關係。而彭祖所言的「鬼」恐非實指鬼神具體的對象，應當也和心相關。曹峰就認為「鬼」是為心之「鬼」，是一種形容與象徵的作用，其意指當與「心的迷失」相關。¹⁴曹峰之說有理，因為從中壽、彭祖到殷高宗的話語來看，突然插入一個具體鬼神的說法，文意不暢。回歸到心的層次問題，「鬼」所形容的人心之變化，甚至迷失所帶來的危害，可以貼切地在政治行動者（包括統治者、人臣、百姓）的作為上顯現。是以，荀子的〈解蔽〉關注焦點在於解除人心之蔽，不管其社會上身為何，「心」才是政治行動中需要被考慮的重要項。

簡文處理了人心在政治上的重要性之後，隨即以「厭」與「惡」說明為政事務應當警懼之處。簡文中的「非」字，學者各有不同看法，本文大致依整理者意見。整理者認為「厭非藏，惡非喪」「厭非平，惡非傾」「厭非富，惡非無飢」這幾句中的「厭」可以解為滿足或知足。「惡」為過度、過錯。「非」如前例當釋為「必」。

¹³ 徐復觀認為中國的政治理念以人民為主體，但現實的政治發展，君王才是主體。是以這兩種主體性處於對立狀態。請參徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版事業公司，1985），頁470-471。

¹⁴ 曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）5(2016): 35。

「飢」依段注「以食食人物」，解為「飼」。¹⁵因此，中壽、彭祖與高宗的話語在語意上可以解為：滿足、知足必然帶來蓄藏、平衡、富裕，而過度必然帶來喪失、失衡、飢贏。此一觀點，其實相當平實，其宣揚的道理切合為政者治國之需。曹峰認為「這場問答實際上關注的是政治上的長治久安，即如何使社會穩定富足而不至陷於飢餓混亂。而彭祖等人貢獻的方法，莫過於強調知足，反對貪欲，以求長久。」¹⁶隨後他舉老子與《易·繫辭》之言證之。「強調知足，反對貪欲」是對的，畢竟當社會上的風氣以侈靡為尚，資源的生產與分配，確實會因而發生問題，進而導致社會秩序的混亂。不過從文意上推，統治者還有個進一步的工作，應當落實。此即如何使人民學習到知足與滿足？恐怕才更是統治者應當注意的事！事實上，荀子對於為政者治國依禮有深刻體會，他認為能使人民依禮而行，其基本要務即在於「養」，也就是滿足人民的生活，創造生活條件的富足之後，再教之以禮，才是真正為政之道。也就是說，要人民學會知足，應當先適度滿足人民生理所需。《荀子·禮論》文云：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤黼黻文章，所以養目也；鍾鼓管磬琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房檼貌越席床第几筵，所以養體也。故禮者，養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。¹⁷

荀子深知滿足人民生活需求的政務，方是禮之大事，國君治國的要務，故揭出「禮者，養也」之說，其後再教之以「別」，使明禮義。從荀子的說法中，我們可以看到一個事實，古代為政者在要求人民「知足」，或是強調欲望的危害之際，並不是單純地以期待人民培養出內斂的修養，以及崇高的人格為唯一作法；或者是以斷離的割捨作法，要求人民棄絕一切的欲望來達成治國之理念。相反地，荀子務實

¹⁵ 李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》所反映的憂患意識〉，《中國史研究》1(2016): 8。

¹⁶ 曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）5(2016): 34。

¹⁷ 〈禮論〉，北京大學哲學系注釋，《荀子新注》，頁 369-371。

地點出統治者必須能滿足人民各類的生理欲求之後，再透過「別」的結構框架，磨出文化上的穩定性。所以簡文以知足的教養為目標，以反對貪欲為手段，自有其合理性。但是若要真正的長治久安，則構成社會基本成員的人民之生理所需，則為社會穩定與否的基礎，而為統治者治國時需要念茲在茲的首要任務。事實上，儒家強調「富而好禮」的社會，確實不是要人民斷絕生理所需的一切，孔子回答子貢問政時，即認為「足食，足兵，民信之矣。」（《論語·顏淵》）。所以滿足人民生活所需，確實是儒家認為的治國要件。孔子所言與荀子觀點一致，儒者皆強調治國首先要照顧好人民生活所需，才能著眼其他道德教育。

綜上所論，《殷高宗問於三壽》上半部的「長、險、厭、惡」之說，正是以「長治久安」為治國目標的論述。值得注意的是，相關的論述與荀子的觀點，或有其呼應之處。此一情形，正如整理者李均明所觀察到的一樣。¹⁸當然，學者對於《殷高宗問於三壽》一文的學術屬性，確實有不同意見，尤其從「帝師」類文獻的觀點言，本篇文獻似乎近於黃老學派的作品。¹⁹但文獻的思想系譜是否真是如此？其中是否有更複雜的摻成過程？都有待進一步分析。其實，荀子思想的內涵，過去以來即有學者認為與黃老相關，尤其從「稷下」的角度來看，更令人有想像的空間。不過，儒學的價值取向與黃老之學，在道德心性的主張處，畢竟有別，不宜混同。另外，在這些論述中，我們也注意到一個有趣的現象，簡文作者在文字的書寫上強調「人心之危」，同時認為「知足而不過度」才能創造穩定社會的基礎。多數的解者在上述的文字中，經常從人民的角度看待這些要求。可是，配合荀子的視角以解時，則《殷高宗問於三壽》的內容，或許同樣也要求了統治者自身，而非僅著眼於人民。基本上，我認為這是本篇簡文不可忽略的一環。因為，此種論述視角的轉變，可以將文獻背後的儒者政治關懷突顯出來，而有助於我們理解。尤其在下半部所提出的「祥、義、德、音、仁、聖、知、利、信」九概念，德目上同於儒者主張，但內容上則與目前儒家的相關說法略有差異時，上半部論述的視角，也許就有助於釐清文獻的思想之發展。

¹⁸ 李均明在整理注釋《殷高宗問於三壽》時，即認為本篇思想與荀子相通，其後所發表之個別論文，亦多引荀子文本為證。

¹⁹ 相關論述，請參曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）5(2016): 34-36。

參、九項德目之概念分析：政治修養的內涵

中國古來的政治思想習慣以「人」為論述對象，或針對統治者、或聚焦於百姓，較少以結構制度為論述核心。雖然，日後對於爵制與封建郡縣議題，亦曾有過討論，但是許多論述的重心依然是在人的身上圍繞。換句話說，中國古來的政治思潮關心政治行為者的興趣，高過於政治結構與制度。《殷高宗問於三壽》所注意到「先王遺訓」的焦點亦然，主要是以統治者為對象。不過需要指出的是，這些論述涉及政治行為者的理想期待，有些是針對個人修養的內涵，有些則觸及社會教化層次的作法，有些甚至保留了超越面向的信仰。因此，本文即使是以統治者的「政治修養」稱之，相關概念所觸及層面不只是單純地要求統治者個人品德而已。

簡文在上半部處理「長、險、厭、惡」後，殷高宗繼續以「先王遺訓」為軸，進一步追問「祥、義、德、音、仁、聖、知、利、信」九個概念內涵。彭祖回答云：

彭且（祖）倉（答）曰：「籛（聞）天之崇（常），嶺（祇）神之明，止（上）邵（昭）怱（順）穆而敬（警）民之行。余（餘）官（享）獻衞（功），适（括）還蚕（妖）【簡 14】蠱（祥），寺（是）名曰恙（祥）。邊（邇）則文之慝（化），鬲（麻）象天寺（時），檜（往）戾（宅）毋謹（徙），幟（申）豐（禮）勸（勸）怱（規），專（輔）民之怱（化），民勸（勸）毋皮（疲），【簡 15】寺（是）名曰義。揆（揆）申（中）水隼（衡），不力，寺（時）型（刑）罰詠（赦），晨（振）若（若）敘（除）慝（慝），冒神之福，同民之力，寺（是）【簡 16】名曰惠（德）。惠民由壬（任），恂（徇）實（句）傑（遏）慝（淫），闡（宣）義（儀）和藥（樂），非裒（壞）于慝（湛），四方勸（勸）孳（教），監（濫）莞（媚）莫淦（感），【簡 17】寺（是）名曰音。衣備（服）巖（端）而好訃（信），丐（孝）恣（慈）而裒（哀）眾（鰥），卹（恤）遠而慝（謀）新（親），喜（喜）神而願（憂）人，寺（是）名曰慝（仁）。葬（恭）【簡 18】神以敬，和民甬（用）政（正），甯（留）邦晏（偃）兵，四方達寧（寧），元折（哲）並進，謹（讒）繇（謠）則敝（屏），寺（是）名曰慝（聖）。昔勤【簡 19】不居，靡（浹）嶺（祇）不易，共（供）檜（皇）思整（修），內（納）諫受警，神民莫責，寺（是）名曰智。內亓（基）而外比，上下毋倉（攘），【簡 20】发（左右）怱（毋）比，弭（強）敝（並）卩（糾）出，經緯

思(順)齊,土(妒)悃(怨)毋復(作),而天目毋眉(眯),寺(是)名曰利。觀(觀)臺(覺)息(聰)明,音色【簡 21】柔巧(巧)而贖(歡)武不罔,天(效)屯(純)恒(宣)猷,牧民而駢(御)王,天下醜(甄)冉(稱),以暉(誥)四方,寺(是)名曰贖(歡)訐(信)之【簡 22】行。」²⁰

在上述的文字中,彭祖分別說明了九個概念的內涵,內容包含從個人到群體,從天道鬼神到人事,集中於統治者治國時應注意的重要事項。底下先嘗試梳理九個概念的文意,再進行思想辯證,最後再統合以觀,說明其中的意義。

在古代文獻中,「祥」通常與事鬼神之義相關,主要是透過自然物候之徵兆,象徵人事之間的變化。²¹而簡文言「聞天之常,祇神之明,上昭順穆而警民之行。餘享獻功,括還妖祥,²²是名曰祥。」亦是接近這類的看法!因為天道與鬼神同屬超越人間的力量,卻又指導人間。所以統治者於體會天機之時,在祭祀先祖的禮典上,也需要表現出「序」人倫分位的作為,故簡文特別舉出遵守「昭穆」一節的重要性。「昭穆」是古代中國血緣家族倫理的制度設計,透過祭儀上的左昭右穆安排,家族的倫理分位獲得安頓。同時也在政治的次第安排上,取得家族共同體的認可。於是此時天道之理序,經由祭祀儀節的巧妙安排,轉為人倫理序的實踐,先祖與今人同心,天人斯為合一。而且由於統治者的守禮,人民接受教化的可能才會產生。因此簡文所顯現的「祥」,並非被動地接受來自超越者的決定,而是人間行動者的作為才是影響結果的最後關鍵,人文自主的精神隱涵於本篇文章之間。其實,荀子在〈天論〉言及相關祭祀的看法時,便點出「以為文則吉,以為神則兇也」,因為將祭祀所祈禱的超越期待,轉為人文的自主力量,才能顯出人的尊嚴。以此而言,《殷高宗問於三壽》或許尚未達到荀子的境界,但在人的主觀動能之處的認識,實已走向一條新的方向。

「義」是儒家特別重視的德目,簡文內容大致合乎一般理解。不過,簡文將「天時」納入,突出了「天」的某些意味,倒是值得注意。簡文以「邇則文之化,曆象

²⁰ 李學勤主編,〈《清華大學藏戰國竹簡(五)》〉,頁 150-151。

²¹ 請參曹峰,〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉,《四川大學學報》(哲學社會科學版) 5(2016): 35-36。

²² 王寧認為「餘享獻功,括還妖祥」意為「多慰勞獻功者,可快速消除妖祥」亦從人事角度言。請參王寧,〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉,復旦大學出土文獻與古文字研究中心網,2015年5月17日。

天時，住宅毋徙，申禮勸規，輔民之化，民勸毋疲，是名曰義。」為說。整理者將「文」解為「禮法制度」，可通。因為透過禮義教化的手段，制度的設計是儒者相當重視的環節。古代知識分子尚不至於相信道德意識的培育，僅是思想層面的學習問題，他們其實體認到制度所構成的生活世界，在入人之深的效用，恐怕更為深刻。因此制度架構中的理則，即是教民之「義」。此外，曆象天時與「文」的關係，或許也有值得思考的部分。基本上，觀天授時是王者之事，這與農業社會依時耕作的生產方式有一定關係，但也與神道設教的統治模式相應。是以，「堯曰：『咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。』」（《論語·堯曰》）即透露了統治者對於「天」的掌握，此時「天」包含天時、天道等內涵，統治者循此天道以治國，於是天之理則構成人間禮義。於此，我們看到「禮義」與天道的連結，正是表現了東方連續性與聯繫性的思維方式。²³

「德」在古典中國的意義原與政權關係密切，其道德意義的解釋要到儒者大倡此義之後，才成為今日大家熟悉的內涵。《國語·晉語》曾言及「同姓同德，異姓異德」之說，學者認為這段文獻點出了「德」與政權相關，因為有「姓」而有「國」，且同姓同德，異姓異德，此時的「德」因為「姓」的不同而有別，是故與強調普遍性價值的道德意義之德不一樣。從「德」是「姓」同異的關鍵，而「姓」又是有「國」與否的條件來看，「德」是取得政權的重要條件，因此「德」的古典義與有國關係密切。當然，「德」的內涵確實有所轉變，事實上，過去以來「天命有德」的想法經常是從道德意義層面解釋，但如果回到更為古老的傳統，則「德」與政權獲得與否才是其優先意義。不過，不管「德」義日後如何演變，在先秦時期其與政權密切相關，則是我們應當注意之事。²⁴

《殷高宗問於三壽》的「德」亦與政權維護有關，而非著眼於道德主體的相關問題來討論。簡文「揆中水衡，不力，時刑罰赦，振若除慝，冒神之福，同民之力，是名曰德」。文中「不力」費解，整理者認為有抄寫脫文，但從前後文來看，大致可能與如何運用民力以為國事相關，古代稱之為「力役之徵」。除此之外，從簡文敘述可以看到幾個治國層次的要求，其一為治國標準應當守中道而不偏私，如水之

²³ 相關論述，請參李約瑟（Joseph Needham）著，《中國之科學與文明（第二冊）》，陳立夫主譯（臺北：臺灣商務印書館，1985），頁 466-467。

²⁴ 請參拙作，〈第二章 從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 34-48。

平衡；²⁵再者則認為罰赦有時且適當，則人民易使；最後則是為政能合乎上述作法，則能蒙神之福，君民同心。其實，簡文所述的這些內容，都是以治國為考慮，雖然循中道而如水之平衡的背後，有機會進一步推往更為根源的意義，但是簡文於此之後，即轉入具體治國之措施，如刑罰赦免有時的技術問題。尤其將同民之力與冒神之福連結，更是可以看到此文的焦點在於統治者的有效治國，才是「德」的主要內涵。此一走向，自未到達主體根源的思考，但卻是有著「習俗倫理」的治國傾向，也是我們研治古代思想，必須注意的面向。²⁶

「音」的問題與樂教關聯甚深，整理者認為此中之論當與「人性可塑」的基本認識有關，²⁷因此以樂教化人的作法才有效果，其說大致可從。檢視本篇文字確實可以發現「音樂」教化可能性的觀點一再突顯，簡文云：「惠民由任，徇句遏淫，宣儀和樂，非壞于湛，四方勸教，濫媚莫感，是名曰音。」關於樂教的相關言論，古代文獻俯拾即是，尤其從儒家立場而言，透過音樂教化人心的想法所在多有。簡文「任」字，當為「使」之用，意即導民之政，²⁸簡文認為導民應由「惠民」的基本政治理念出發，而不是僅將人民視為統治的工具而已。這是一種以人民為本的施政理想，在古典社會的結構下，「牧民」是統治者治國的主要心態，人民只是為了成就統治者聖名的手段而已，其主體的重要性不被統治者看重。但是先秦的知識分子卻更重視政治行動中的「民」，因此在給予統治者施政建議時，以人民為念的民本思想便會流露出來。此處所言，當作如是觀。當然，樂教與惠民的關係如何連結？簡文並未清楚論析，不過對於古典時期的知識分子來說，這是個不證自明的問題。真正對於音樂教化產生系統性批判，要到了魏晉時期的嵇康〈聲無哀樂論〉之後，才見系統性論述。當然，簡文自「惠民由任」之下所論，學者對於相關文字釋讀不盡相同，但認為「音」具有教化功能則同，如「徇句遏淫」一句，整理者以順釋徇，以謙恭釋句，便以順恭者當是對於樂教之恭敬，因為音樂能行教化。²⁹王寧認為「徇」為「均」或體，遍示之意。實為「購」或體，讀為「垢」，因此全句乃在於遍示百

²⁵ 請參李均明，〈揆中水衡——清華簡《殷高宗問於三壽》之中道觀〉，《出土文獻》第7輯，頁139-144。

²⁶ 相關研究，林遠澤有深入的討論。請參林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版事業公司，2017）。

²⁷ 李均明，〈清華簡《三壽》音說解析——與《荀子·樂論》比較〉，《出土文獻》第6輯，頁201。

²⁸ 李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁156。

²⁹ 李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁156。

姓以惡行，使之知其錯誤，以達教化之效。³⁰這些解釋或有不同，肯定教化則一。因此簡文對「音」的說明，便集中於教化引導上，「宣儀和樂，非壞于湛，四方勸教，濫媚莫感」處處顯露了和樂社會的理想圖像。於此可知簡文作者相信社會秩序感的搏成，樂教的影響是一大要素。

「仁」是儒家學說的核心，尤其自孔子之後，「仁」所觸及的道德主體性面向，更是成為歷代儒者用心之處。簡文同樣也論述了「仁」，簡文云：「衣服端而好信，孝慈而哀鰥，恤遠而謀親，喜神而憂人，是名曰仁。」基本上，「仁」字古義有「愛」之意，簡文的敘述脈絡不脫此意，簡文先從行為者對於自我身體的要求切入，認為「衣服」表現了外在行為的自我克制，同時也指涉到內在的好「信」之可能，於是內外一如有了可能。其後「孝慈而哀鰥，恤遠而謀親」二句點出了在家族倫理的實踐過程中，「仁」是支撐這些分位的基礎。更進一步說，倫理分位的關係架構不是形式的關係，而是經由主體的「愛」之動能，支撐起架構。是以儒者所說的德行必基於主體道德情感的滲透，倫理的形式關係才獲得實質的價值意義。故有「慈」「哀」等情的主體展現，「恤」「謀」的思慮才能安頓倫理關係架構。以上所論，大致與儒家的道德之學並無二致，尤其點出孝慈一語，更是掌握了儒者從最基礎的倫理關係事實，建構道德學說的作法。但是「喜神憂人」一句，稍令人費解。不過，若將「仁」的思維置於「天人合一」的古代氛圍，則簡文所述其實並不是那麼突兀。因為踐仁以知天，所著眼的即為「天人」之間的一致性，關於這點或許從具體的例子來說會更清楚。若我們審視「堯舜」形象在古代文獻中描述，可以發現「堯」多與天相連，而「舜」則以顯現人的內在德行為主，但不脫離天。尤其是舜的敘寫更是體現其愛人如親的形象。堯體現天之高，舜強化人之仁，二人之形象的結合完美說明「喜神憂人」的意義。³¹

「聖」作為人格境界而言，是儒者企盼達到的至極之境。不過，《殷高宗問於三壽》的「聖」，不完全只有這部分的意義。簡文云：「恭神以敬，和民用正，留

³⁰ 請參王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015年5月17日。

³¹ 在〈唐虞之道〉「堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之民；禪之重，世無隱德。孝，仁之冕也；禪，義之至也。六帝興於古，咸由此也。」的文字中，我們看到「堯舜」形象與天人的緊密關係，或可為《殷高宗問於三壽》的「仁」，提供一個思考的方向。相關討論，請參拙作，〈「內在超越」的一個發生學的解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》455(2012.4): 130-137。

邦偃兵，³²四方達寧，元哲並進，讒諂則屏，是名曰聖。」可知此處所言之「聖」，強調的是統治者的精明睿智與治國的效果，而非道德境界的高低。雖然要達到治國效果亦需要為政者的人格感召，但簡文於此著墨不多。從簡文內容說，在長治久安的政治目的下，其人格境界自與政治成效相關。所以，稱之為「聖」者，就需要以正確的方式治國，不輕啟戰端，鞏固四鄰，任用賢才，摒退小人。值得注意的是，「恭神以敬」。正如曹峰所言，《殷高宗問於三壽》對於「神」事特別重視，同時「神」「民」並舉的處理，顯現了「神事」與「人事」並重的想法。此一觀察可從，但我們應該瞭解到，此時的重心已經著眼於「人」的身上，所以雖然「神」「民」並舉，但簡文所關心的仍然在於人自身作為。

「智」同樣是儒學中的重要概念，簡文在「聖」之後才進行敘述，原因何在？是「智」更為重要嗎？還是有其他理由？尤其在前後關連的設計上，簡文不是說得那麼清楚的情形下，實有困擾。簡文云：「昔勤不居，浹祗不易，供皇思修，納諫受訾，神民莫責，是名曰智。」這段文字較有爭議的是「供皇思修」，但相異者的理解差距也不大。整理者讀「共」為供，取意於「奉」；**𠄎**讀為皇，強調「正」意；**𠄎**讀為修，以治為訓。全句當可解為奉行正道以自修。³³王寧將全句讀為「恐枉思修」，意為「畏懼枉曲而思自我修正」。³⁴二者所言實同。如果從全文的角度來看，「智」在此處所起的作用，應當與明辨是非的能力相關。因為，這幾句話除了重視不居功之外，強調要能辨明一切的善言惡語，且不受不當影響，也不會怨天尤人。也就是說，為政者要有高度的政治智慧，不僅不攬取好處，以免惹人嫌，更應懂得成敗之責，不要輕易咎責他人。其實，這種政治智慧的展現，正好重視了人於成敗之間的自我承擔，符合儒家偏於道德內省的理論趨向。因此，其「智」雖然看似與統治者的謀略能力相關，實則在人的主體能動性上，已經開始有所體會了。

「利」在儒學的系統中，是個需要清理的概念。多數的儒者不喜言利，甚至是採取批判的態度，如要進行論述時，經常與「義」並論，且多為負面意義。不過，整理者注意到荀子對於利的立場，有近於簡文之處。³⁵簡文云：「內基而外比，上下毋攘，左右毋比，強並糾出，經緯順齊，妒怨毋作，而天目毋眯，是名曰利。」

³² 王寧認為**留**為雷之或體，讀為留，意為治也。所以原句是治國安邦之意。王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015年5月17日。

³³ 李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁157。

³⁴ 王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015年5月17日。

³⁵ 李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》「利」說解析——與荀子義利觀的比較〉，《國學學刊》4(2015): 8-12。

基本上，儒家論利接近於道德理想主義或是義務倫理學的立場，故不願意輕言利。但是對於治國效果的達成，儒者並沒有排斥。其實，簡文所論之利，雖然沒有鮮明地從道德判斷的善惡是非出發，而是著眼於治國的有效作為，但其立說立場亦可以融入道德要求，這點傾向與荀子的重經驗性格可以呼應。例如，從簡文來看「利」是需要統治者先修其內在的修養，或是內部的和諧，外在的力量僅是輔助性的作用而已。故以內為基，以外為輔。此時的「內基」可以從能力，也可以從道德涵養論說，其結果都可助行國政。至於「攘」字，王寧以為此字為「爽」通「喪」，所以意為「上下調和不乖離」。³⁶而且在左右群臣不互為朋黨下，國政當能順利推動。上述的這些作為，實為統治者管理群臣時的要則。其後，簡文認為不要引發各種干擾治國的情緒，亦當是指群臣相處之問題。「而天目毋眯」費解，今略。

簡文最後以「叡信之行」作結，認為「觀覺聰明，音色柔巧而叡武不罔，效純宣猷，牧民而御王，天下甄稱，以誥四方，是曰叡信之行。」這是相當有意思的結語。因為，九個概念主要都從統治者如何有向管理群臣、治理國家著眼，但最後收束時卻是僅申「叡信之行」，恐需清理相關環節。簡文認為為政者必須有足夠智慧，且能於言語上運用適切的表現方式，才能達到「牧民御王」的效果，從而使四方有所學習正確的行為。³⁷這樣的論述明顯是一種「教化」的立場，而且其效應將影響四方！其實，在先秦的文獻中「信」作為德行，常與「君德」聯繫在一起，佐藤將之分析戰國以來資料，認為這時的「信」的重要性不遜於「義」，且在「忠信」連言下，「『忠信』概念從『社稷或一國之德』擴大為『四海天下之德』」。³⁸其說正與《殷高宗問於三壽》相近，也都發展為具有影響「四方」的力量。因此，簡文收尾於「叡信之行」實為表示君德的完成與影響之擴大。

綜上所論，「祥、義、德、音、仁、聖、知、利、信」等九個概念，其論述重點其實集中於「人事」部分，雖然在敘述中「神民」經常對舉，但是「神」的位置實為虛設策略下的安排，因此簡文所示的作為，誠如本文分析，都已然朝向人的主體性行動著墨。此外，從這九個概念的內涵來看，統治者的政治修養是本篇文字論

³⁶ 請參王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015年5月17日。整理者「攘」視為「亂」，其實與王寧之說相去不遠。李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，頁158。

³⁷ 馬楠認為「誥」字應當作為「梏」，訓「直」，故為以直四方。請參清華大學出土文獻讀書會，〈清華簡第五冊整理報告補正〉，清華大學出土文獻研究與保護中心網，2015年4月8日。

³⁸ 佐藤將之，〈第二章「忠」論之展開——「服忠用信則王」〉，氏著，《中國古代的「忠」論研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁104。

述的重心。簡文作者雖然意識到人事的重要，也注意到行為者的主體內在與治國的聯動關係，但是沒有從「道德主體性」的角度發揮，而是著眼於具體治國事務上，強調實效之作用。由於此種模式，尚未將外在客觀秩序與道德主體心性進行緊密連結，所以其治國之方，是落在習俗倫理的層次上。再從文論述九個概念的順序來看，亦強化了此種重視統治實效的傾向。因此，整體來說，《殷高宗問於三壽》中的「君德」，確實集中於「長治久安」的為政之道。

肆、結論

《殷高宗問於三壽》的文字確實有許多爭議，我們研究時不免需要做出推測性的判斷，然而雖有難解的文字問題，但是從全篇的意義著眼，仍有判讀的空間。基本上，簡文處理的就是治國者如何能長治久安的問題。上半部說明長治久安與統治者相關之後，下半部討論統治者如何達到長治久安的具體方向與可能作法，因此修身治國成為全文的重心。此一傾向，整理者視之為荀子的同調，但有學者則主張這是黃老學派的文獻。其實，黃老學所顯現的特色，確實與修身治國相關。這兩個看似不同判斷，如果以更為寬廣的視角來看待先秦至漢的思想家，或許可以找到一個安頓的可能。我們知道先秦諸子面對封建體制的崩壞，以及戰爭頻仍的變局，維持國家秩序成為他們共同思考的重心。而且先秦時期的學派意識，是否如漢代之後那麼地涇渭分明？不無疑問。因此，我認為在這樣的條件下，思想家相互吸收主張不足為奇，所以要相當明確地確定文獻的學派屬性，其實是有一定的困難。不過，從另一個角度來說，由於這種學派意識尚在搏成的時代，文獻的思想光譜本就容易多元，是以文獻中融合不同學派之觀點，反而突顯了思想變遷的軌跡。以此而言，《殷高宗問於三壽》強調治國，當為先秦諸子共義，但由於文獻有著「帝師」類文獻的色彩，故與黃老學派的關係，不能排除。不過，簡文多集中於治國方式之探討，缺少形上之道的論述，³⁹雖然其中多言及「神民」視角，但非主要焦點，更由於多數具體觀點呈現與儒者相近的立場，是以其思想屬性或與黃老有關，但其近乎儒者之論的可能性，恐怕更高。事實上，戰國時期的儒學於儒分為八之後，呈現多元發展。

³⁹ 王中江認為黃老學在政治化的過程中，其關乎君王統治之色彩確實存在，但黃老學並非僅服務於君王，他們也有內在於「自然法」的普遍觀點，這是其形上論述的層次，亦即是其道論。請參王中江，〈第十八章 黃老學的法哲學原理、公共性和法律共同體理想〉，氏著，《簡帛文明與古代思想世界》（北京：北京大學出版社，2011），頁 427-439。

於是強調修身治國的學問，包括儒、道、法與黃老等學派觀點，本就有可能匯流。《殷高宗問於三壽》或許有類乎黃老文獻的形式，這點不能忽視，但從其論述的核心概念來說，其儒家色彩更濃。職是之故，我們可以發現戰國時期的思想家，正在經歷一場思想交會的洗禮，而且經過這個複雜的融合過程之後，純粹化的學派分類與發展，才可能在豐盈而多元的內容裡，逐步建立。《殷高宗問於三壽》雖然在思想的表現處，未必能與孔孟荀等儒家大師之作比量，尤其在人性論的深度與天道論的高度上，《殷高宗問於三壽》都尚有進一步深化的空間。但是正如前述所說，《殷高宗問於三壽》有著多元的思想色彩，如能適切地進行研究，當可提醒著我們這個意義豐富的時代，其中複雜心靈世界的發展風貌。

參考文獻

- 王中江，《簡帛文明與古代思想世界》，北京：北京大學出版社，2011。
- 王永昌，〈清華簡研究二題〉，《延安大學學報》（社會科學版）38.5(2016.10)。
- 王挺斌，〈利用清華簡來解釋《詩經·魯頌·閟宮》「三壽作朋」〉，《簡帛網》，2014年10月23日。
- 王挺斌，〈讀清華簡（伍）《殷高宗問於三壽》小札〉，《簡帛網》，2015年4月13日。
- 王寧，〈讀《殷高宗問於三壽》散札〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網，2015年5月17日。
- 北京大學哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983。
- 佐藤將之，《中國古代的「忠」論研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010。
- 李均明，〈清華簡《三壽》音說解析——與《荀子·樂論》比較〉，李學勤主編，《出土文獻》第6輯，上海：中西書局，2015。
- 李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》「利」說解析——與荀子義利觀的比較〉，《國學學刊》4(2015)。
- 李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》所反映的憂患意識〉，《中國史研究》1(2016)。
- 李均明，〈清華簡《殷高宗問於三壽》概述〉，《文物》12(2014)。
- 李均明，〈揆中水衡——清華簡《殷高宗問於三壽》之中道觀〉，李學勤主編，《出土文獻》第7輯，上海：中西書局，2015。
- 李約瑟（Joseph Needham）著，《中國之科學與文明（第二冊）》，陳立夫主譯，

臺北：臺灣商務印書館，1985。

李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（五）》〉，上海：中西書局，2015。

李學勤主編，〈《清華大學藏戰國竹簡（壹）》〉，上海：中西書局，2010。

林啟屏，〈「內在超越」的一個發生學的解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》455(2012.4)。

林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。

林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版事業公司，2017。

徐復觀，《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版事業公司，1985。

曹峰，〈清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）5(2016)。

曹峰，〈清華簡《殷高宗問於三壽》上下兩部分簡文的研究〉，日本出土資料學會編，《中國出土資料研究》20(2016.7)。

清華大學出土文獻讀書會，〈清華簡第五冊整理報告補正〉，清華大學出土文獻研究與保護中心網，2015年4月8日。

陳健，〈也說《清華五·殷高宗問於三壽》的「寵皇」〉，《簡帛網》，2015年4月14日。

楊鵬樺，〈清華伍《殷高宗問於三壽》「若小人之聾盲」試解〉，《簡帛網》，2015年4月11日。

初稿收件：2017年07月06日

審查通過：2017年09月04日

責任編輯：盧宣宇

作者簡介：

林啟屏：

國立臺灣大學中國文學博士

國立政治大學中文系特聘教授

通訊處：116 臺北市文山區指南路二段 64 號 百年樓後棟 3 樓

國立政治大學中文系

E-Mail：cplin@nccu.edu.tw

An Analysis of the *Yin Gaozong wen yu san shou* from the Tsinghua Bamboo Slips

Chi-Ping LIN

Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

Abstract: The *Yin Gaozong wen yu san shou* manuscript involves the shifting spectrum of Confucianism and Huang-Lao thought, the complexity of which demonstrates the phenomenon of fusion of thoughts. The manuscript also offers unique insights into the topic of “statecraft,” therefore this article attempts to sort out the elements of thought therein. Using important concepts contained within the manuscript, this article divides the discussion into two parts: 1. eternity, danger, satisfaction, excessiveness; 2. auspiciousness, yi (righteousness), virtue, music, ren (humaneness), sacredness, knowledge, interest, trustworthiness. This article explores the dialectical relationships among these concepts, in order to outline the development of the “statecraft” philosophy in ancient China.

Key Terms: Tsinghua Bamboo Slips, Xunzi, Huang-Lao Thought