

清華簡〈厚父〉疑難字詞考釋 與全篇內容解讀*

范麗梅**

摘要

本文以清華簡〈厚父〉作為研究對象，一方面針對疑難字詞進行考釋，以對全篇內容取得大致的理解；另一方面又根據內容思想的總體分析，反過來檢視疑難字詞的深度意涵。亦即採取語言文字考釋與思想義理分析、種種「訓詁明」與「義理明」、局部與整體之間，相互來回對照、雙向論證的方法，以對〈厚父〉文本獲取更加周全深刻的認識。如此全面性的進行解讀，能夠避免流於零散的文字考釋，或是局部的內容解讀等等的不足，當然也更有助於其中深一層次議題的發掘。初步而言，其涉及有關「天一民」、「刑一德」等關係，或是肆祀、飲酒、身心等政治理論的種種議題，有待另闢篇幅，結合現有先秦思想史、經學史的相關內容，進入更加深刻的思考。

關鍵詞：清華簡、厚父、天一民、刑一德、飲酒、身心

2021年8月17日收稿，2022年2月23日修訂完成，2022年7月22日通過刊登。

* 感謝兩位匿名審查者提供修改與增補的建議。此外，本文曾於2019年12月28日，世新大學通識中心、輔仁大學哲學系共同主持，科技部人社中心補助主辦的「《清華大學藏戰國竹簡》第十二次研讀班」，進行首次宣讀，意見交流，謹申謝忱。

** 作者係中央研究院中國文哲研究所副研究員。

一、前言

《清華大學藏戰國竹簡（伍）》收有簡背篇題為「厚父」的一篇簡文，¹記載王與厚父之間的兩個發問與回答，從史事追溯開展一套政治理論。篇中除了若干文句與《孟子》〈梁惠王下〉徵引「《書》曰」近似之外，全篇皆為佚文，可以說是先秦思想史、經學史等研究不可多得的材料，亟待置入現有研究脈絡中，進行深一層次議題的發掘與討論，以彰顯確切的學術價值。〈厚父〉簡文一經發表，雖然得到相關領域學者展開熱烈討論，包括針對具體疑難字詞提出考釋，若干內容思想進行分析，或是圍繞著提出有關文本時代、人物、性質等各方面的推論。然而就〈厚父〉之得以進入深一層次議題的發掘討論而言，現有研究成果尚有諸多不足。首先是若干疑難字詞未能獲得準確的考釋，其次是大部份疑難字詞還停留在零散說明的階段，皆使得〈厚父〉的全篇內容無法得到比較周全深刻的認識，遑論深一層次議題的發掘與討論。

本文因此立足現有研究成果，擬從基礎的文本理解出發，一方面針對疑難字詞進行準確的考釋，以便對全篇內容進行大致的理解；另一方面又根據內容思想的總體分析，反過來檢視疑難字詞的深度意涵。整體而言，即是採取語言文字考釋與思想義理分析、種種「訓詁明」與「義理明」、局部與整體之間，相互來回對照、雙向論證的方法，既重視語言文字的訓詁，也強調語言文字所處思想義理中的「語境」（context）。如此「訓詁」與「義理」的兼顧，才有可能在每一個局部與整體來回或雙向的過程中，不斷對於〈厚父〉全篇內容取得更加周全深刻的認識。事實上，這樣的研究方法應是針對最新出土文本，所進行最基層但卻是最重要的工作。此種全面性的解讀，比較能夠避免流於零散的文字考釋，或局部的內容解讀等等的不足，當然也就比較能夠提供先秦思想史、經學史研究實質性的採用。至於將〈厚父〉具體置入先秦思想史、經學史等現有研究脈絡，進行深一層次議題的發掘討論，在此限於篇幅，僅能日後展開論述。

1 詳清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（伍）》（上海：中西書局，2015），頁 27-36、110-111。

為便於考釋與解讀，以下先列出〈厚父〉全篇的釋文。又為清眉目以利解說，釋文略過古文字的隸定，直接以考釋的結果破讀與斷句。其中倘若依從整理者的考釋與斷句，不再一一注明。學者對於個別字詞的考釋過程較為繁瑣，皆非本文搜羅撰作的目的，亦不一一贅述，僅在下文進入內容思想的分析與疑難字詞的考釋時，出注表明所採用討論得比較充分之學者正式發表的意見。釋文以〔〕表示殘簡；以【】表示簡序。

〔□□□□〕，王監嘉績，聞前文人之恭明德。

王若曰：「厚父！朕聞禹〔□□□□□□□□□□〕【1】川，乃降之民，建夏邦。啟惟后，帝亦弗恐啟之經德，呼命皋陶下為之卿事。茲咸有神，能格于上，【2】知天之威哉，聞民之若否。惟天乃永保夏邑，在夏之哲王，廼嚴寅畏皇天上帝之命，朝夕肆祀；不【3】盤于康，以庶民惟政之恭。天則弗斃，永保夏邦。其在時後王之享國，肆祀三后，永敘在服，惟如台？」

厚【4】父拜稽首，曰：「都！魯天子！故天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民之匿。王廼遏【5】佚其命，弗用先哲王孔甲之典刑，顛覆厥德，耽湎于非彝，天廼弗若，廼墜厥命，亡厥邦。【6】惟時下民，共帝之子，咸天之臣，民廼弗慎厥德，用敘在服？」

王曰：「欽之哉，厚父！惟時余徑【7】念乃高祖克憲皇天之政功，廼虔秉厥德，作辟事三后。肆汝其若龜筮之言，亦勿可擅改，茲【8】小人之德，惟如台？」

厚父曰：「於乎，天子！天命不可忱，斯民心難測。民式克恭心敬畏，畏不祥，保教明德，【9】慎肆祀，惟所役之司民啟之。民其亡諒，廼弗畏不祥，亡顯于民，亦惟禍之攸及，惟司民之所取。今民【10】莫不曰『余保教明德』，亦鮮克以誨。」

曰：「民心惟本，厥作惟葉，矧其能貞良于友人，廼宣戚厥心：【11】若山厥高，若水厥淵，如玉之在石，如丹之在朱，廼寔惟人。」

曰：「天臨司民，厥陞如佐之服于人。民式克【12】敬德，毋湛于酒。民曰：『惟酒用肆祀，亦惟酒用康樂。』」

曰：「酒非食，惟神之享。民亦惟酒用敗威儀，亦惟酒用譸張。」【13】厚父【13 背】

二、「嘉績」與全篇主旨「恭明德」

〈厚父〉首先以簡要的敘述句帶出全篇主旨：「恭明德」。此主旨通過開篇的「王監嘉績」而「聞前文人」兩句相關連的話帶出，足見其重要的地位。所謂「恭明德」，乃一動賓結構，《尚書》〈君奭〉：「嗣前人，恭明德。」²指恭行光明的德行。至於「監嘉績」，「監」指「借鑑」；「嘉績」指美善的功業繼承，《爾雅》〈釋詁〉總結「績」在文獻中的五種解釋：「繼」、「事」、「業」、「功」、「成」，³基本上即圍繞著功業成事以及其繼承的意義而提出。「王監嘉績」意指王欲借鑑於美善的功業繼承，表達欲踵繼前人的願望，當然就必須「聞前文人」，聽聞具有美善功業的前文人之事，並由此獲知所需的重要條件——「恭明德」的治政理論。《尚書》〈盤庚下〉：「古我先王將多于前功，適于山。用降我凶德，嘉績于朕邦。」⁴正記載「先王」等「前文人」與「嘉績」之間的關係。核諸文獻，《國語》〈周語下〉：「帥象禹之功，度之於軌儀，莫非嘉績，克厭帝心。」⁵《詩經》〈大雅·文王有聲〉：「豐水東注，維禹之績。」⁶《左傳》〈昭公元年〉：「子盍亦遠績禹功。」⁷其言「嘉績」或「績」都恰好記述了與「禹」的關連。簡文亦然，「王監嘉績」而「聞前文人」之後，便下開全篇的第一位「前文人」——「禹」之美善功業的論述。當然，「恭明德」作為全篇的主旨，還表現在下文屢言「經德」、「顛覆厥德」、「弗慎厥德」、「虔秉厥德」、「保教明德」、「式克敬德」，歷數與「恭明德」與否的各種相關情況，是一而再、再而三對此主旨的呼應。以下即根據簡文的論述，依序分析全篇共五次的呼應，唯其中第四次，由於思想義理結構分析的需要，提前到接續第一次之後先行分析。

2 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955），頁 209。

3 晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》，《十三經注疏》，頁 10、24。

4 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 133。

5 徐元誥集解，《國語集解》（北京：中華書局，2002），頁 96。

6 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，《十三經注疏》，頁 584。

7 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義，《左傳正義》，《十三經注疏》，頁 702。

三、「經德」與全篇主旨的第一次呼應

〈厚父〉接著展開全篇兩個問答中「王」的第一個提問。此提問顯然上承「王監嘉績」而「聞前文人」而來，謂「朕聞禹〔□□□□□□□□□□〕川，乃降之民，建夏邦」，⁸「聞禹」正是「聞前文人」的具體表現，而簡文幾乎殘斷的「〔□□□□□□□□□□〕川」，根據〈鬲公盨〉「天命禹敷土」⁹等記載，應即記敘夏禹之美善的功業。至於「乃降之民，建夏邦」，可以結合下文「古天降下民，設萬邦，作之君」來看，指皇天上帝將下民賜降給夏禹，使其建設邦國，亦即取得天命而成為「君王」，之所以如此當然就在於前述美善功業而表現出的「恭明德」。下文接著提到夏啟，謂「啟惟后，帝亦弗恐啟之經德，呼命皋陶下為之卿事」，¹⁰說明夏啟繼承夏禹成為君王，而皇天上帝也並不疑恐夏啟之能「經德」，還賜命皋陶下世作為夏啟的卿事。此間「經德」乃一動賓結構，《尚書》〈酒誥〉：「經德秉哲。」¹¹〈陳曼簠〉：「肇勤經德。」¹²意即秉持明德。全句意謂夏啟雖然沒有如夏禹一般的美善功業，然而繼承王位，也能秉持明德，獲得皇天上帝的肯定不疑，相對於賜降人民，夏啟也獲得賜降皋陶作為卿事，名正言順的成為君王。因此「經德」可說是夏啟能成為君王最重要的條件，也是全篇對主旨「恭明德」的第一次呼應。此間記敘夏禹與夏啟成為君王的方式顯然不同，前者似乎是開門見山的直敘夏禹的美善功

8 「朕」字考釋參富祥：〈〈厚父〉簡1「朕」字臆說〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，2015.4.28，<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6393.html>（2019.11.19 上網檢索）。

9 保利藝術博物館編，《鬲公盨：大禹治水與為政以德》（北京：線裝書局，2002），頁6、28-47。

10 「恐」字考釋參黃國輝，〈清華簡〈厚父〉補釋一則〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，2015.4.30，<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6395.html>（2019.11.19 上網檢索）。黃國輝，〈清華簡〈厚父〉新探——兼談用字和書寫之於古書成篇與流傳的重要性〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》3（2016.6）：62。「呼」字考釋參陳偉，〈讀《清華竹簡（伍）札記（三則）》〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，2015.4.11，<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6361.html>（2019.11.19 上網檢索）。

11 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁209。

12 馬承源主編，《商周青銅器銘文選（四）》（北京：文物出版社，1990），頁557。

業，後者卻是委婉含蓄的僅止於皇天上帝對夏啟「經德」的「亦弗恐」。然而這句話卻透露出全篇撰寫的一個預設，也就是從夏禹到夏啟王位繼承的合理性問題，因為夏啟為夏禹之子，若按照血緣繼承制，毫無合不合理的疑問，然而此間卻預設性的對此疑問提出了說明，而以「經德」的「亦弗恐」作為條件進行回答，也就是不著眼於夏禹與夏啟的血緣關係，而將焦點放在能夠「經德」之上。這不禁讓人想到《孟子》〈萬章上〉所言的「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也」，¹³以「德」作為「禪讓」與「子繼」兩種具有巨大變革的制度之間，皆能取得合理性而具備相同意義的共同基礎。而此間的夏禹與夏啟，正是分別經由「禪讓」與「子繼」兩種不同制度取得王位的兩位君王，則其預設性的說明王位取得的條件同樣在於「德」，恐怕不是偶然的。

四、「司民」與全篇主旨的第四次呼應

(一)「茲咸有神能格于上」

在記敘夏禹與夏啟，這兩位開國與奠基君王，因為「恭明德」而取得皇天上帝之命後，又總說整個夏庭治政始能「茲咸有神，能格于上」。《尚書》〈盤庚中〉：「予念我先神后之勞爾先。」孔《疏》：「神者，言其通聖。」¹⁴所謂「有神」而「能格于上」，指的就是君王具備通聖而達至於上帝的能力，尤其是能介於皇天上帝與下民小人之間進行溝通。此所以簡文下開皇天上帝與下民小人的層層對比，就是為了突顯君王居於其間的此一重要身分。當然，這一點還可以結合簡文下文展開的其他多次論述進行說明。

(二)「助上帝亂下民之匿」

第一次是厚父在回答王的第一個提問時，已率先總結一個原則：「古天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民之匿」，¹⁵明

13 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏》，頁 169。

14 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 131。

15 「下民之匿」，整理者原在「下民」後斷句，將「之匿」屬下讀作「之匿王」，以為「匿」

確指出君王之能居於皇天上帝與下民小人之間進行溝通，實在於君王本來就是皇天上帝賜降下民、建設邦國而成就的一種身分，其主要職責就在協助皇天上帝來治理「下民之匿」。所謂「下民之匿」，「匿」即指隱匿，亦通作「慝」，《爾雅》〈釋訓〉：「崇譏慝也。」¹⁶ 陸德明《經典釋文》：「慝，言隱匿其情以飾非。」¹⁷ 可知「匿」與「慝」乃引伸關係，指各種因為隱匿而招致的過錯邪惡。因此全句可以理解為君王的主要職責就在於協助皇天上帝治理下民小人因為隱匿而招致的過錯邪惡。〈大盂鼎〉有「辟厥匿」一語，核諸其與簡文文意脈絡的一致性，正可以有效的解說此一「下民之匿」，試將二者並列如下：

丕顯文王，受天有大命，在武王嗣文作邦，辟厥匿，匍有四方，峻正厥民。（〈大盂鼎〉）¹⁸

古天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民之匿。（〈厚父〉）

此處〈大盂鼎〉所謂「受天有大命」而「作邦」同於簡文的「天降下民」而「設萬邦」；所謂「辟厥匿」的「峻正厥民」則同於「作之君，作之師」的「亂下民之匿」。二者文句雖略有先後參差，但皆一致的言及君王取得天命而建設邦國，必須為官為師的導正或治理下民有所隱匿的情況。此間，根據〈大盂鼎〉的行文，「丕顯文王」的所謂「丕顯」，雖是銘文中常見的套語，然而深一層次分析，可知其背後亦蘊含重要的思想觀念，亦即「顯」是與「匿」構成隱匿與顯明的一種對照。郭店〈六德〉簡 32：「仁

字通「慝」，指「邪惡」之意，以符合下文所言一系列「遏佚其命」、「顛覆厥德」之作為。然而學者指出「之慝王」一句不詞，因此將「之匿」屬上讀作「下民之慝」，至於「王」則屬下讀。詳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」網站，2015.4.8，<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2214.htm>（2019.11.19 上網檢索）。

16 晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》，《十三經注疏》，頁 58。

17 唐·陸德明撰，黃焯彙校，《經典釋文彙校》（北京：中華書局，2006），頁 861。

18 馬承源主編，《商周青銅器銘文選（三）》（北京：文物出版社，1988），頁 38。

橈而匿，義剛而顯。」¹⁹《說苑》〈臣術〉：「所欲進，則明其美而隱其惡，所欲退，則明其過而匿其美。」²⁰《國語》〈鄭語〉：「今王棄高明昭顯，而好讒慝暗昧。」韋《注》：「暗昧，幽冥不見光明之德也。」²¹皆可以看到隱匿與顯明對照，以蘊含過錯邪惡與正確美善等觀念的對比。這當然也是簡文論述的重點，其「下民之匿」必須結合下文記述王第二次提問所詢問「小人之德」以及厚父回答所總結「斯民心難測」所作的一組對比，進行更深入的說明。

（三）「保教明德」與「亡顯于民」

簡文提到：

民式克恭心敬畏，畏不祥，保教明德，慎肆祀，惟所役之司民啟之。²²

民其亡諒，迺弗畏不祥，亡顯于民，亦惟禍之攸及，惟司民之所取。

此間對比下民小人兩種截然不同的表現：一是「式克恭心敬畏」，一是「其亡諒」。前者講述正面的能夠恭敬誠心的畏懼，則將「畏不祥，保教明德，慎肆祀」，後者則道出反面的不能夠具備誠信之心，則將「弗畏不祥，亡顯于民，亦惟禍之攸及」。在此，正面的「保教明德」與反面的「亡顯于民」說的正是一回事，對應的亦正是上述的「下民之匿」。換句話說，其講述下民在「保教」之後應該具有的「明」與「顯」，正是針對下民在「作之君，作之師」之後能夠治理其「匿」而言的，此間正構成隱匿與顯明的對照，表達出「下民之匿」就如同一種「亡顯于民」，而「亂下民之匿」就在於「保教明德」。當然此處隱匿與顯明的對照，還應該更加深入的探究，尤其是「保教明德」與「亡顯于民」乃承接著「畏不祥」與「弗畏不祥」而提出，且又順勢推導出「慎肆祀」與「亦惟禍之攸及」，都表明了

19 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 71、188。

20 向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，2000），頁 35。

21 徐元誥集解，《國語集解》，頁 470。

22 「啟之」斷句參馬楠，〈清華簡第五冊補釋六則〉，收入清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編，《出土文獻》第 6 輯（上海：中西書局，2015），頁 224-228。

下民小人無論是能夠「保教明德」還是「亡顯于民」皆與皇天上帝之命有關。因為所謂的「祥」與「不祥」乃指皇天上帝之命所垂示於下民小人之間各種好與壞的徵象，包括施以淫雨、乾旱、日蝕、虹蜺等等大自然的現象，下民小人若是「保教明德」就能明察此一徵象而「慎肆祀」的配合對於皇天上帝進行謹慎的祭祀，回應皇天上帝之命，否則若是「亡顯于民」，就是不能明察徵象而「亦惟禍之攸及」的對於皇天上帝之命無所回應而招致禍患。此間下民小人配合「慎肆祀」或是「亦惟禍之攸及」兩種最終結果，表達的正是下民小人與皇天上帝之間的溝通與否，而這一切都必須仰賴居於其間的中介——「司民」來完成，此所以簡文又言兩種最終結果皆是「惟所役之司民啟之」或是「惟司民之所取」，是「司民」所啟迪的謹慎祭祀，也是「司民」所自取的禍患。此間所謂「司民」，文獻多有，《尚書》〈酒誥〉：「勿辯乃司民湏于酒。」《孔傳》：「勿使汝主民之吏湏於酒，言當正身以帥民。」²³ 指的是「主民之吏」，也就是一般性的治理人民的官吏，然而核諸簡文全篇的文意，恐怕所指不僅限於此一意義。所謂「司民」之「司」，《禮記》〈曲禮下〉：「司土、司木。」孔《疏》引干寶：「凡言司者，摠其領也。」²⁴ 其具有統領總管的性質。此外，《周禮》〈天官·宰夫〉：「三曰司。」孫詒讓《正義》：「司與師亦通稱，若司市稱市師，亦稱市司是也。」²⁵ 更是與「師」的涵義相通。因此再核諸簡文上述的「作之君，作之師」，可知「司民」在此可以說是厚父委婉的對「君王」此一身分的指射，「君王」乃是「司民」之中最高的統領總管。《尚書》〈高宗彤日〉：「王司敬民，罔非天胤。」²⁶ 《左傳》〈襄公十四年〉：「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。」²⁷ 都表達了「君王」對於下民小人的「司」，尤其前者還提到「罔非天胤」，適與簡文的「惟時下民，共帝之子，咸天之臣」一致；後者提到「天生民而立之君」更可以說是簡文「古天降下民，設萬邦，作之君，作之師」的另一種說法。因此簡文此處的「司民」，可

23 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 211。

24 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 81-82。

25 清·孫詒讓，《周禮正義》（北京：中華書局，2000），頁 192、195。

26 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 144。

27 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義，《左傳正義》，頁 562。

以說指的就是「君王」，是自上述「古天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民之匿」之後，第二次表明君王所具備介於皇天上帝與下民小人之間進行溝通的這一種身分。倘若說「茲咸有神，能格于上」以及「惟曰其助上帝亂下民之匿」是分別對此身分的能力與職責的描述的話，那麼「司民」可以說就是對此身分再次確認的正式命名。尤其是厚父在一此回答中，在提出「司民」此一身分之前，還疾呼了一聲「於乎，天子」，其作為「天子」也作為「司民」的「君王」，介於「天」與「民」之間，當然就是一種能夠溝通二者的中介存在。

據此，君王作為司民，正協助皇天上帝治理下民小人，從隱匿走向與皇天上帝一致的顯明。而此種顯明既是皇天上帝祥或不祥的清楚展現，也是君王與下民小人對祥或不祥的清楚明察，可以說是「天」、「王」、「民」三者共同達致全然溝通的最高境界。文獻中不乏對三者之「顯」的表述。《尚書》〈康誥〉：「于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄。」《尚書》〈多方〉：「天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯。」²⁸是「天」之「顯」。《尚書》〈酒誥〉：「在今後嗣王，酣身，厥命罔顯于民祗。」《尚書》〈多士〉：「在今後嗣王，誕罔顯于天，矧曰其有聽念于先王勤家？」²⁹是「王」之「顯」。《尚書》〈多士〉：「誕淫厥泆，罔顧于天顯民祗，惟時上帝不保，降若茲大喪。」³⁰是「民」之「顯」。然則無論是「天」或「王」或「民」之顯，其實指射的都是同一回事，《尚書》〈康誥〉：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰；不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。」《尚書》〈酒誥〉：「在昔殷先哲王迪畏天顯小民，經德秉哲。」³¹正貫穿在「天」、「王」、「民」三者之間言「顯」。換句話說，「顯」乃是「天」對「王」或「民」；「王」對「民」；「王」或「民」對「天」；「民」對「王」，此三者所構成種種在上與在下的對顯，如同〈頌鼎〉：「頌敢對揚天子丕顯魯休。」³²所說的「對揚」一般，

28 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 204、256。

29 同上註，頁 209、237。

30 同上註，頁 237。

31 同上註，頁 201、209。

32 馬承源主編，《商周青銅器銘文選（三）》，頁 302-303。

亦如同《詩經》〈大雅·大明〉所說的「明明在下、赫赫在上」³³的境界。《尚書》〈湯誓〉記載夏桀之亡國前夕：「有眾率怠弗協，曰：『時日曷喪？予及汝皆亡！』」³⁴類似記載又見於清華簡〈尹至〉簡2：「（其有后）弗虞其有眾。民允曰：『余及汝皆亡！』」³⁵此間「時日」之「喪」應即皇天上帝所清楚展現的不祥，然而「有眾」或「眾民」等下民小人卻對此發問，且欲與之「皆亡」，表明下民小人不能清楚明察或是「弗畏」此一不祥，不僅對之進行質問，還寧可選擇皆亡以結束苦難。凡此都說明當時的君王夏桀，作為中介「司民」卻完全無法進行有效的溝通，致使下民小人寧可選擇讓此一如同時日的君王與時日一同喪亡，以表達撤換此一中介「司民」的決心，如此則不僅此一作為中介「司民」的君王即將喪亡，連帶其所受皇天上帝之命而賜降的人民，所據以建設的邦國也同樣在喪亡之列，就在於其無法做到「天」、「王」、「民」三者的共臻顯明。因此簡文在此所對比出「司民」所啟所取的「畏不祥，保教明德，慎肆祀」或「迺弗畏不祥，亡顯于民，亦惟禍之攸及」兩種情況的論述，當然也正是再次對全篇主旨：「恭明德」的呼應。

五、「天」「民」對比與全篇主旨的第二次呼應

解說至此，可以再回到前述夏禹與夏啟兩位君王「茲咸有神，能格于上」的居於皇天上帝與下民小人之間進行溝通，所隨即又展開的皇天上帝與下民小人——「天」與「民」的層層對比。此一對比貫穿在王與厚父的發問與對答之中，是全篇論述的另一個重點，必須先理解君王作為司民的此一身分之後，才能對此有更加深入的理解。

（一）「弗用先哲王孔甲之典刑」與「顛覆厥德」

首先在王與厚父的第一個發問與回答中，便出現「天」與「民」三

33 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁540。

34 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁108。

35 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（壹）》（上海：中西書局，2010），頁35、128。

層的對比：

知天之威哉，聞民之若否。

迺嚴寅畏皇天上帝之命，朝夕肆祀；不盤于康，以庶民惟政之恭。

王迺遏佚其命，弗用先哲王孔甲之典刑，顛覆厥德，耽湎于非彝。³⁶

第一層對比是君王作為中介的司民，必須對上「知天」對下「聞民」；第二層對比則具體點出「知天」必須「嚴寅畏皇天上帝之命，朝夕肆祀」；「聞民」則須「不盤于康，以庶民惟政之恭」。這前二層對比由王在第一個發問中提出，以為此是「在夏之哲王」能夠「恭明德」而「茲咸有神，能格于上」，促使「天乃永保夏邑」的「嘉績」，換句話說，也就是君王作為中介司民能夠有效溝通「天」與「民」而成就的，王因此提出相對於這個「哲王」，承繼「哲王」的「時後王」又是如何的問題。面對此一問題，厚父的回答則同樣通過「天」與「民」的對比方式進行，此即第三層對比。由於這個回答是承接著上述厚父第一次呼應君王能「茲咸有神，能格于上」，所率先總結出其具有中介之司民身分的原則來展開的，因此其也預設了「時後王」應與「哲王」一樣作為中介之司民而存在。此間所提及的「王」，不必特定指名為與「哲王」相對的「時後王」，或是與「厚父」對話的「王」，而是指同樣具有身為「王」這種身分的人。換句話說，這個回答是理直氣壯的以「王迺」如何，以「王」的一種泛指，指摘任何一個身為「王」這種身分的人，卻「遏佚其命，弗用先哲王孔甲之典刑，顛覆厥德，耽湎于非彝」的話，則將導致與「哲王」之「嘉績」相反，而只能是表現在「時後王」身上種種「天迺」如何、「民迺」如何的結果。此間的「王迺」，正與下文的「天迺」、「民迺」相互呼應，旨在強調身為君王如何如何，則將導致皇天上帝與下民小人如何如何。³⁷而「王」最初的

36 「遏佚」考釋參王寧，〈清華簡〈厚父〉句詁學者評論〉，「復旦大學出土文獻與古文字研究中心」網站，2015.1.28，<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2439>（2019.11.19 上網檢索）。

37 此間有關「王」身分的討論，可參郭永秉，〈論清華簡〈厚父〉應為《夏書》之一篇〉，收入清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《出土文獻》第7輯（上海：中西書局，2015），頁126-130。

「遏佚其命」當然就是不能「嚴寅畏皇天上帝之命，朝夕肆祀」的不能「知天」，而最終的「耽湏于非彝」也當然是不能「不盤于康，以庶民惟政之恭」的不能「聞民」，因此這個回答其實是承接著王發問中「天」與「民」的對比方式展開。唯間中略有不同的是還夾敘兩句話：「弗用先哲王孔甲之典刑，顛覆厥德」，亦即穿插了「刑」與「德」的另一組對比來加強論述，其目的是為了說明「天」對於「民」所顯現「刑」與「德」的兩種對反的作用，當然這也是君王作為司民用以溝通「天」與「民」所行的兩種作用。「刑」與「德」二者具有相對反又相輔成的關係，詳考古文字中的「刑」，其與「型」、「形」二字寫法與涵義皆相通，包含了模型、形體、刑罰等意義與概念。亦即建立在青銅鑄器的認識觀念上，萬物依從模型而塑造，隨其模型而鑄成形體，否則形體不全猶如遭受刑罰。換句話說，倘若型塑成功全其形體，則是全生而成「德」；型塑不成不全其形體，則是殘疾而遭「刑」。因此「刑」、「德」可以說是在共同相通的觀念下形成的一組對比，二者緊密相關，甚至「刑」亦可以視作「德」的一部分。郭店〈語叢三〉簡 17 提到「天型成人，與物斯理」，³⁸ 正說明萬物之型塑成形體，正來自於「天」。同理，〈成之聞之〉簡 37-39 引君子之言「聖人天德」，又引〈康誥〉之言「文王作罰，刑茲無赦」，則強調前者的「德」與後者的「刑」都是一種與「天」相關的順天常或祀天常的表現。而〈成之聞之〉簡 6 更直接提到君子之言的「戰與刑人，君子之遂德也」，³⁹ 以為「刑」可以視為君子成就「德」的一部分，此亦《春秋繁露》〈天辨在人〉所言「刑者德之輔」⁴⁰ 的實際意義，更是《孟子》〈梁惠王下〉「文王一怒而安天下之民」⁴¹ 之以戰爭或刑罰安定天下之民、完成君子之德，最終取得天命得以成立的基礎，表面上看是「刑」，實際上是「型」，而完成的是「德」的整體表現。⁴² 理解了「刑」與「德」之間相對反又相輔成的關係，再回過頭

38 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 98、209。

39 同上註，頁 52、168、49、167。

40 漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996），頁 336。

41 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 32。

42 更多有關「型」、「刑」、「形」三字的分析與概念的關係，詳范麗梅，《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 44-

看簡文的這一組「刑」與「德」，除了在此出現以外，其實還在簡文最開始提到夏朝奠基君王夏啟之「經德」時出現，其言「帝亦弗恐啟之經德，呼命皋陶下為之卿事」，指出皇天上帝也並不疑恐夏啟之能「經德」，還賜命皋陶下世作為夏啟的卿事，而在此背後暗含著「德」的秉持，其實還必須包含「刑」的作用，因為皇天上帝所弗恐而賜命的「皋陶」正是為了夏啟能夠完備的秉持其「德」而用以執行「刑」的輔佐。⁴³ 因此簡文在此出現一組「刑」與「德」的對比，在指摘「時後王」之「顛覆厥德」時，先提到「弗用先哲王孔甲之典刑」，都不是偶然的。其與夏啟之「經德」呼應，共同指向了包含「刑」在內的「德」的完成抑或顛覆。而所謂「先哲王孔甲」的「典刑」，顯然也就是來自於同樣是「先哲王」的夏啟所「經德」下皋陶所輔佐的「刑」，也更是來自於皇天上帝此一「天」對於「民」之顯現其「德」而亦包含的「刑」，此其「刑」之所以為「典」的根據所在，乃在於是一種來自於「天」、來自於「先哲王」的常法。簡文列舉夏啟與皋陶，細說孔甲之典刑，無非就是要強調來自於「天」對於「民」之治理所顯現的包含著「刑」的「德」的作用，這一點可以說是對於全篇主旨：「恭明德」的第二次呼應，亦即無論是先哲王還是時後王，都必須「恭明德」才能可能保有天命，建設邦國，治理下民。

（二）「永敘在服」與「用敘在服」

然而無論是「先哲王」還是承繼的「時後王」，其作為介於「天」與「民」之間進行溝通的司民，都必須恰如此一身分的對「民」執行「天」之「刑」與「德」的職責，這一點在「先哲王」夏啟與孔甲顯然已經成功達至，但「時後王」卻不一定如此，其「弗用典刑」、「顛覆厥德」，不能沿用先哲王傳承下來的「刑」以致澈底推翻其「德」，正是執行「刑」與「德」的全然失敗。簡文因此又在「先哲王」與「時後王」此可能的一成一敗之間，說明其具體的結果，其以為：

45、360、371。

43 有關「皋陶」此一人物與「刑」、「法」等的關係，參林宏明，〈清華簡〈厚父〉小議〉，收入黃人二等著，《出土文獻與中國經學、古史研究國際學術研討會論文集》（臺北：高文出版社，2019），頁 273-274。

天則弗斁，永保夏邦。其在時後王之享國，肆祀三后，永敘在服，惟如台？⁴⁴

天迺弗若，迺墜厥命，亡厥邦。惟時下民，共帝之子，咸天之臣，民迺弗慎厥德，用敘在服？⁴⁵

前句指出對於「先哲王」的成功，「天」顯現了最極致的「德」，亦即不厭棄的「德」，永遠保有建設的邦國，讓此後繼承的後王能夠享有邦國，繼續祭祀先王，以至「永敘在服」；相對的，對於「時後王」可能的失敗，「天」就顯現最極致的「刑」，亦即不隨順其行為的「刑」，致使其斷絕墜失天命，亡滅建設的邦國，此時其所治理的下民原本都是皇天上帝的臣子，但卻不能明察皇天上帝的「德」，如此又「用敘在服」？此間「先哲王」與「時後王」這一成一敗的兩種結果，是通過王的發問與厚父的回答分別帶出的，王先是以為「先哲王」能夠成功保有邦國，那麼承繼的「時後王」應該也就可以理所當然的「永敘在服」，因此順勢提出這個可能是否能成立來請教厚父。未料厚父在率先提出君王應該要作為協助皇天上帝治理下民小人的一種中介的原則之後，直接指謫君王身為王卻不能成功協助都是皇天上帝臣子的下民小人來明察皇天上帝之「德」的話，那麼又「用敘在服」呢？此間王一廂情願的「永敘在服，惟如台」與厚父嚴正否定的「用敘在服」，構成了強烈對照的發問與反問。所謂「在服」，意指在位的職事職責，《尚書》〈盤庚上〉：「先王有服，恪謹天命。」⁴⁶可知君王在位的職事職責就是保有天所命令天子所行的職事職責。《尚書》〈召誥〉：「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天，越厥後王後民，茲服厥命。」⁴⁷其所謂「茲服厥命」，意指「厥後王」只能順著「先哲王」得到的天命繼續其職事職責，如今「天」既然要終結大邦殷之命，那麼殷的後王也就只能如此繼承。因此簡文的「永敘在服」，是王詢問「時後王」應該能夠繼

44 「享國」之斷句與考釋參清華大學出土文獻讀書會，〈清華簡第五冊整理報告補正〉。

45 「用敘在服」之「用」作反詰語氣詞，詳郭永秉，〈論清華簡〈厚父〉應為《夏書》之一篇〉，頁126。

46 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁126-127。

47 同上註，頁220。

承「先哲王」的享國與肆祀等職事職責吧？而「用敘在服」，則是厚父反問「時後王」若不能「恭明德」又怎能繼承得到「先哲王」的職事職責呢？二者預示了王與厚父對於君王保有天命、建設邦國、治理下民此一連串職事職責中，對於「天」與「民」孰輕孰重的認知落差，因為王提出「永敘在服」之前，聚焦的是「享國」與「肆祀三后」等君王對於「天」的職事職責，而厚父提出「用敘在服」前，關心的則是「民廼弗慎厥德」等君王應對「民」的職事職責。

六、「民心」與全篇主旨的第三次呼應

（一）「惟時余徑念」與「亦勿可擅改」

「永敘在服，惟如台？」與「用敘在服？」作為王與厚父第一個發問與回答的結束語，二者皆為問句，然而卻毫無疑問的顯露出王與厚父截然不同的兩種心態，前者是希望能僥幸行事的一種探問；後者卻是表示出堅決嚴正否定的一種反問。而王在得到此一反問之後，先是感歎稱讚了厚父的所言可敬，隨即又提出了第二個提問：「茲小人之德，惟如台？」唯在提出此一具體問題時，王顯然不放棄時後王應該能夠繼承先哲王職事的想法，因此提出「惟時余徑念乃高祖克憲皇天之政功，廼虔秉厥德，作辟事三后。肆汝其若龜筮之言，亦勿可擅改」表達自己的認知。此間「徑」，簡文原作「經」，二字古音如下：

【經】見耕 * kien

【徑】見耕 * kien

其聲韻皆同，可以通假，「徑」，意指直接，乃一動詞狀語，《禮記》〈檀弓下〉：「有直情而徑行者。」⁴⁸《韓非子》〈說難〉：「徑省其說，則以為不智而拙之。」王先慎《集解》引舊《注》：「徑，直。」⁴⁹簡文的「徑」形

48 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《禮記正義》，頁 175。

49 周·韓非撰，清·王先慎集解，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998），頁 89。

容「念」的狀況，指直接回想到。而「擅」，簡文原作「逋」，亦可讀作「專」或「剽」，四字古音如下：

【逋】章元 * tīwan

【擅】禪元 * zīan

【專】章元 * tīwan

【剽】定元 * duan

其韻部皆同，聲紐相近，可以通假。「擅」，意指擅自，《詩經》〈鄭風·狡童序〉：「權臣擅命也。」孔《疏》：「擅命，謂專擅國之教命。有所號令，自以己意行之，不復諮白於君。」⁵⁰亦即所謂的「自以己意行之」。文獻「擅」與「專」多互訓或互文，《呂氏春秋》〈貴生〉：「不得擅行。」高《注》：「擅，專也。」⁵¹《淮南子》〈主術〉：「使無專行也。」高誘《注》：「專，擅。」⁵²《春秋繁露》〈竹林〉：「是內專政而外擅名也。」凌曙《注》引《釋文》：「擅，專也。」⁵³另外，文獻又作「剽」，《荀子》〈榮辱〉：「信而不見敬者，好剽行也。」楊《注》：「專行，謂不度是非，好復言。」⁵⁴此處的「信而不見敬」，可以說往往是一般人對於「龜筮之言」常有的態度。亦即簡文的「惟時余徑念乃高祖克憲皇天之政功，廼虔秉厥德，作辟事三后」，通過「徑念」表達出王被厚父反問之後，其實是不甘示弱的，他先是提醒厚父，他當下這一時刻就可以直接回想到他們的高祖就是能夠取法於皇天上帝而完成治政的功業的，就是虔誠的秉持保有他的明德，配合典刑來事奉三后的。以此表達自己當然知道厚父前此所說的「天」與「民」對比關係中必須「恭明德」的道理，這部分也是簡文對全篇主旨的第三次呼應。然而王既知道這個道理，卻仍然想提出自己另一個關於「天」的認知：「肆汝其若龜筮之言，亦勿可擅改」，其以為對於通過龜筮之法所獲得的說辭，是不可以擅自更改的，更何況這個說辭很可能就是皇天上

50 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁173。

51 王利器注疏，《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002），頁165。

52 何寧集釋，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁661。

53 漢·董仲舒撰，清·凌曙注，《春秋繁露》（北京：中華書局，1991），頁23。

54 周·荀況撰，清·王先謙集解，《荀子集解》（北京：中華書局，1997），頁54-55。

帝之命，當然也必須比照而不可以擅自更改。因此王其實是故意概括厚父的高祖在內，提出前人或先哲王既然已經能夠享國與肆祀的保有皇天上帝之命，那麼時後王應該也能夠繼承此一天命，而不可以隨時後王擅自更改才對。王表達了自己關於「天」的這個認知之後，才提出至於這些下民小人之明德又是應該如何的有關「民」的認知。

(二)「天命不可忱，斯民心難測」

然則厚父面對王的這一種認知，再次通過「天」與「民」的對比來進行說明。首先厚父指出「天命不可忱，斯民心難測」，其中「忱」字，簡文原作「𣎵」，學者曾隸定作「沁」，亦讀作「忱」，或逕讀作「諶」而無說。⁵⁵事實上，此「𣎵」字可直接與「忱」相通，文獻亦習見作「諶」，諸字古音如下：

【𣎵】清東 * ts'ouŋ

【忱】禪侵 * zĩəm

【諶】禪侵 * zĩəm

其聲紐相近而韻部稍遠，然而查考他處確切釋讀的相關例子，可知二字通假不成問題。例如本篇前述王列舉夏禹之嘉績時，提到「朕聞禹」，其中「朕」字，簡文原作「𣎵」，從「蟲」聲。又如清華簡〈攝命〉簡 5 的「沖子」，其「沖」字，簡文原作「𣎵」，從「沈」聲。⁵⁶再如上博〈彭祖〉簡 3：「眇眇余沖子。」⁵⁷簡文原作「朕孳」，周鳳五先生作出準確的釋讀。⁵⁸四字古音如下：

55 詳子居，〈清華簡〈厚父〉解析〉，「清華大學出土文獻研究與保護中心」網站，2015.4.28，<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2221.htm>（2019.11.19 上網檢索）。郭永秉，〈論清華簡〈厚父〉應為《夏書》之一篇〉，頁 119。

56 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（捌）》（上海：中西書局，2018），頁 29、110。

57 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 305。

58 詳周鳳五，〈上博楚竹書〈彭祖〉重探〉，《朋齋學術文集——戰國竹書卷》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 264。

【朕】定侵 * dǐəm

【蟲】定冬 * dǐwəm

【冲】定冬 * dǐwəm

【沈】定侵 * dǐəm

諸字聲紐皆同，而韻部在侵韻與冬韻之間，亦相近可通。相對於簡文，其聲紐也與諸字相近，而韻部方面，東部與冬部相近，更也是楚方音的特點。⁵⁹ 因此簡文「𢇛」讀作「忱」，完全沒有問題。更可以確定的是，本文此一考釋於 2019 年 12 月 28 日首次宣讀，與此同時出版的清華簡〈廼命二〉簡 9 有「天命非𢇛」一句，其「𢇛」字正亦從「𢇛」聲，整理者亦讀作「忱」，聲韻上的討論比較簡略，但足以與此相互參看。⁶⁰ 所謂「天命不可忱，斯民心難測」，簡文公布以後，學者雖對「忱」字考釋有不同的意見，但多與下列文獻連繫合看。⁶¹ 《詩經》〈大雅·大明〉：「天難忱斯。」《毛傳》：「忱，信也。」⁶² 《詩經》〈大雅·蕩〉：「天生烝民，其命匪諶。」⁶³ 朱熹《集傳》：「諶，信也。」⁶⁴ 《尚書》〈君奭〉：「若天棐忱……天命不易，天難諶，乃其墜命。」孫星衍《注疏》：「忱同諶。」⁶⁵ 亦即天命之不能夠完全信靠，就在於民心的難以預測。厚父即以此句話明確帶出「天」與「民」之間相互牽動的關係，其指出所謂「天命」的本質就在於「天」自身所降之「民」，其中「民心」難以預測，那麼「天命」當然也是不能夠完全信靠的。倘若如此，那麼上述王提出「天命」不可以擅自更改，時後王能夠繼續先哲王已獲得享國與肆

59 相關討論參劉寶俊，〈冬部歸向的時代和地域特點與上古楚方音〉，《中南民族學院學報（人文社會科學版）》1990.5(1990.10): 79-86。謝榮娥，〈秦漢時期楚方言區文獻中的東部與冬部〉，《武漢大學學報（人文社會科學版）》62.6(2009.12): 753-757。

60 詳參清華大學出土文獻研究與保護中心編，黃德寬主編，《清華大學藏戰國竹簡（玖）》（上海：中西書局，2019），頁 176、178-179 註 14。

61 例如馬楠，〈清華簡第五冊補釋六則〉。

62 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 540。

63 同上註，頁 641。

64 宋·朱熹，《詩經集註》（臺北：群玉堂出版公司，1991），頁 159。

65 清·孫星衍，《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986），頁 446-447。

祀的天命，這種種的認知，在此刻都被鬆動了，因為「天命」固然不可以擅自更改，但其本質仍在於所降之「民」，繫於「民」之上將出現一切更改的可能，時後王若不能「恭明德」而致使「民迺弗慎厥德」的話，當然就無法繼承先哲王已獲得的天命。正是在厚父此一不同的認知之下，「天命」也就繫於「民」，以「民心」的難以預測，而不能夠完全信靠了。因此厚父提出此一「天」與「民」的關係，尤其是「民」對於「天」的牽動，正一語點破了王關於「天」一廂情願的認知。

(三)「貞良于友人」與「宣戚厥心」

既然「天命」的不能信靠來自於「民心」的難以預測，那麼掌握民心就成了一切的關鍵，厚父因此提出君王在介於天命與民心之間作為「司民」的重要性，亦即相對於君王之保有天命而具有「天子」之名，此間更重視君王作為治理下民、掌握民心而具有的「司民」之名。有關「司民」，在上文已作出詳細的分析，其中厚父對比出來自司民所啟迪或是所自取，促使「民」表現出的兩種截然不同的「心」：一是「式克恭心敬畏」的能夠恭敬誠心的畏懼；一是「其亡諒」的不能夠具備誠信之心。而後者的「民」之無「諒」，其實亦扣緊了上述「天命」的不可「忱」而來。所謂「諒」，《論語》〈季氏〉：「友諒。」皇侃《疏》：「諒，信也。」⁶⁶《楚辭》〈離騷〉：「惟此黨人之不諒兮。」王逸《注》：「諒，信。」⁶⁷「忱」與「諒」皆訓「信」，前者點明天命的不能信靠，後者則揭示民心的不能誠信，皆在連繫起「天命」與「民心」之間相互牽動的關係。而厚父在提出司民對於掌握民心的重要性之後，便道出民心難以預測的具體狀況，其謂「今民莫不曰『余保教明德』，亦鮮克以誨」，先是生動的徵引發自於下民之口的一句話：「余保教明德」，點明司民所啟迪的下民如今似乎沒有一個不說自己已受到明德的教誨了，然而事實上卻是「鮮克以誨」的，亦即此一教誨卻很少能夠確實的進行。對於下民的這種教誨情況，其實也見於《論

66 魏·何晏集解，南朝梁·皇侃義疏，《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1991），頁 582。

67 漢·王逸注，宋·洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 71。

語》〈泰伯〉「民可使由之，不可使知之」⁶⁸的表述中，也就是往往只能做到使下民跟從的知其然，做到表面上的行禮如儀而已，卻不能使下民確實的知其所以然，確實的將明德內化到心性根本。因此厚父回答至此，便又再推導出下一個關於司民掌握民心的重要觀點：

民心惟本，厥作惟葉，矧其能貞良于友人，廼宣戚厥心。⁶⁹

即以樹為譬，指出民心就猶如樹根埋在地裡一般，眼不為見但卻是一切的根本，至於民的所作所為就猶如樹葉長出地上一般，眼目所及卻只是一時的表面。此一譬喻緊扣「鮮克以誨」所表達的對於下民教誨的無法確實進行，強調必須掌握民心的此一根本，做到確實教誨的知其所以然，而不是看到下民只知其然一味跟從的表面作為而已。

在作出譬喻之後，厚父隨即又提出重要的觀點：「矧其能貞良于友人，廼宣戚厥心」。此間的「貞良」，主要指忠貞良善，亦即發生在「友人」這一「人」與「人」之間最本質也最高貴的德行。《楚辭》〈九歎·愍命〉：「親忠正之惓誠兮，招貞良與明智。」⁷⁰《論衡》〈書虛〉：「有賢明之君，故有貞良之臣。」⁷¹二處之「貞良」，或與「明智」、「賢明」並舉，可見「貞良」與「明」之間的關係，尤其是後者，指出以「賢明」之君召喚「貞良」之臣，即是以人之具有明德的德行，故能召喚他人的忠貞良善，此可以發生在君王與臣子之間，也包括在簡文所稱呼為「友人」的「人」與「人」之間，當然厚父在此尤其是針對君王與下民而說的，其以為想要對於下民確實進行教誨以掌握民心，最重要的是能使君王與下民之間，教誨出如同發生在友人之間、人對於人的一種忠貞良善的德行。若能確實的教誨，那麼君王所得到的就不僅僅是下民的「厥作惟葉」，而是還具備了「民心惟本」。然則要得到本葉合一的結果，其關鍵則在於「宣戚厥心」。所謂

68 魏·何晏等注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》，頁 71。

69 「貞良」考釋參鵬宇：〈清華大學藏戰國竹簡（伍）零識〉，「清華大學出土文獻研究與保護中心」網站，2015.4.10，<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2216.htm>（2019.11.19 上網檢索）。

70 漢·王逸注，宋·洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 499。

71 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），頁 193。

「宣戚」，亦可讀作「宣俶」，簡文原作「洹弔」，諸字古音如下：

【洹弔】匣元 * yuan 端藥 * tiäuk

【宣戚】心元 * sīwan 清覺 * ts'ieük

【宣俶】心元 * sīwan 透覺 * t'ieük

其中「宣」與「洹」韻部相同可通，而「戚」與「弔」聲紐與韻部皆相近可通。「宣」在此作為範圍副詞，表達遍盡、極盡之意，《周禮》〈秋官·小司寇〉「乃宣布于四方。」鄭《注》：「宣，徧也。」⁷²《國語》〈周語下〉：「所以宣布哲人之令德。」又「所以宣養六氣九德也。」韋《注》：「宣，徧也。」⁷³而「戚」，或作「俶」，乃指心之感動，《尚書》〈金縢〉：「未可以戚我先王。」⁷⁴《孟子》〈梁惠王上〉：「夫子言之，於我心有戚戚焉。」趙《注》：「戚戚然心有動也。」焦循《正義》：「王氏念孫《廣雅疏證》云：『《方言》：「衝，俶，動也。」……戚與俶，亦聲近義同。』」⁷⁵簡文「宣戚」即指極盡的感動，亦即厚父認為唯有極盡的感動下民的心，才有可能確實教誨與真正建立起君王與下民之間如同友人之間忠貞良善的關係。

簡文所言對於「心」的「宣戚」，類似於《尚書》〈盤庚中〉所言「汝不憂朕心之攸困，乃咸大不宣乃心，欽念以忱動予一人」⁷⁶的「宣」與「動」，其謂「宣乃心」與「動予」，正也是發生在人與人之間「心」的活動。唯與簡文略有不同的是，「宣乃心」與「動予」分別由此人之「宣」其心作用到彼人之「動」其心，而「宣戚厥心」則是由此人之心直接「宣戚」到彼人之心，此間「宣」字則由前者的作為動詞轉為後者的範圍副詞。換句話說，「宣乃心」與「動予」，其「宣」作為動詞，但亦指遍盡、極盡，意即極盡你的心來感動我的心；而「宣戚厥心」，其「宣」作為範圍副詞，亦指遍盡、極盡，意即我的心極盡的感動你的心。當然，前者的「宣」作

72 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，《十三經注疏》，頁 526。

73 徐元誥集解，《國語集解》，頁 117、114。

74 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 185。

75 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 22。清·焦循正義，《孟子正義》（北京：中華書局，1998），頁 84-85。

76 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 131。

為動詞還另有「大」以及應讀作「丕」的「不」等副詞進行範圍的形容，表達「宣」的極大之意，與簡文直接以「宣」作為副詞略有表述層次的差異而已。相對於這兩種詞性，《詩經》〈大雅·桑柔〉：「秉心宣猶，考慎其相。」鄭《箋》：「宣，徧。」⁷⁷則是將「宣」字用作形容詞。此外，還值得注意的是，其言「宣乃心」與「動予」之間，是「以忱動予」的，表達了此極盡之心之所以能夠感動彼心，就在於彼此建立起了「忱」這一種人與人之間相互真誠信任的關係。與此表達一致的是，簡文同樣言及「忱」，即上文已詳細分析的，其謂「天命不可忱，斯民心難測」，又謂「民其亡諒」，將天命的「不可忱」緊扣下民的「亡諒」，以為天命的不能信靠來自於下民的無有誠信之心而難以預測，因此同樣要求「宣戚厥心」，就是要君王能夠極盡的感動下民的心，以致在君王與下民之間建立起相互真誠信任的關係，使下民能夠在心性根本產生誠信之心而能夠加以預測，那麼隨之而來的天命也就可以信靠了。能夠理解到這一層次，也就能理解簡文何以謂「矧其能貞良于友人，迺宣戚厥心」，亦即簡文的「貞良于友人」又更是與其「忱」其「諒」相扣合的，欲在下民之心教誨出如同友人之間忠貞良善的德行，就是要取得這種相互真誠信任的關係，以致能夠得民心、得天命。

除此之外，《尚書》〈康誥〉：「天畏棐忱，民情大可見，小人難保，往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。」⁷⁸所言的「盡乃心」亦可以視為「宣乃心」、「宣戚厥心」的另一種說法。尤其是這段文字整體表達的內容其實與簡文極為一致。首先，其言「天畏棐忱」，如同簡文言「天命不可忱」，「天畏」可讀作「天威」，與「天命」表達的內容一致，因此二者其實同樣認為天命是不可以信靠的。其次，其言「民情大可見，小人難保」，如同簡文言「斯民心難測」而「民其亡諒」與「亡顯于民」，以致最終「今民莫不曰『余保教明德』，亦鮮克以誨」，二者論述的方式不同，然而內容極為一致。亦即對待不可信靠的天命，此處提出了兩個層次的說明，一是相對於「天威」的不可信靠，提出了「民情」卻可以顯現，此乃要求君

77 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 656。

78 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 202。

王必須通過下民的實情顯現去掌握不可信靠的天命；二是相對於通過「民情」去掌握「天威」，「小人」卻又是難以保教的，此所以天命的能否信靠，其實完全取決於下民小人非常困難達成的保教情況。至於簡文則是直接順著「天命」的不可信靠，提出了「民心」的難以預測，表現在其「亡諒」、「亡顯」以致只能達成表面而少有確實的保教之上，直接道出天命的不能信靠，其實來源於下民小人之心少有確實保教而具誠信的難以預測。其三，其言「往盡乃心」，如同簡文言「廼宣戚厥心」，亦即二者面對著天命的不可信靠、下民的難以保教與預測，其實提出了相同的應對辦法。上文已指出「宣戚厥心」與「宣乃心」以「動予」的涵義相當，而此處的「盡乃心」，實亦涵義相同，「宣」字可作為動詞或範圍副詞，「盡」字亦然，例如《孟子》〈梁惠王下〉：「寡人之於國也，盡心焉耳矣。」《孟子》〈盡心上〉：「盡其心者，知其性也。」⁷⁹《左傳》〈成公十四年〉：「敢盡布之執事。」《左傳》〈昭公二十六年〉：「敢盡布其腹心。」⁸⁰ 因此所謂「盡乃心」，其實就與「宣乃心」或「宣戚厥心」涵義相當，指極盡你的心，換句話說，就是君王面對下民難以保教與預測的心，必須要能極盡其心去感動，才有可能進行確實的保教，以致能夠預測民心而得天命。除此之外，此處還提到君王必須「無康好逸豫」，其實也與簡文言「不盤于康，以庶民惟政之恭」一致，這一點下文還會再談及。

接下來，厚父又隨即以一連串譬喻說明這種理想的君王與下民之間的關係，其謂：

若山厥高，若水厥淵；如玉之在石，如丹之在朱，廼寔惟人。⁸¹

排比出「山」、「水」、「玉」、「丹」一連串的譬喻，這一連串的譬喻又可以分成兩組。前二者的「山」與「水」，意謂好比是「山」就有「山」所表現出來的高峻，好比是「水」就有「水」所表現出來的淵深，表達君王與下民之間一種同類相從的「友人」的理想關係。後二者的「玉」與「丹」，

79 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 11、228。

80 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義，《左傳正義》，頁 463、904。

81 「淵」字考釋參子居，〈清華簡〈厚父〉解析〉。

意謂好比是「玉」之於石頭類中的地位，好比是「丹」之於朱色類中的地位，表達君王與下民之間同類相從卻又能出現出於其類，拔乎其萃的「人」而具有特殊的地位，而這個人當然就是君王必須極力要求自我達到的。《孟子》〈公孫丑上〉：「豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，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。」⁸² 其排比「麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦」的一連串譬喻，正如同簡文的「如玉之在石，如丹之在朱」，前者謂走獸類、飛鳥類、丘垤類、行潦類中有麒麟、鳳凰、太山、河海；後者謂石頭類、朱色類中有玉有丹，都是在同類相從中能夠出於其類，拔乎其萃的。而同樣的情況也發生在「民」這個類別中，孟子正是提出了「豈惟民哉」這個有關於「民」的論題之後才排比出這些譬喻的，以為發生在「民」的這個類別中亦能出現出於其類，拔乎其萃的「聖人」，其總結出「聖人之於民」的「聖人」與「民」就是同類相從的關係，然而在這個同類相從中又能「出於其類，拔乎其萃」的出現聖人，並認為自從天生下民以來，未有能比得上孔子這位出於其類，拔乎其萃的聖人的。相對於孟子，簡文中的厚父則針對君王提出了這個期許，其以為君王與下民的理想關係，應當在君王能夠極盡的感動下民的心、建立起如同友人之間忠貞良善的德行，與下民成為能夠相從的同類，最後還必須從這個同類相從中出於其類，拔乎其萃的成為聖人，才能確實的掌握民心進行教誨，確實完成天命的「作之君，作之師」。因此厚父在提出了這個譬喻之後，再總結出「迺寔惟人」這一句話，表明了一切都繫於「人」的作為，而並非王所認知的「天」，君王無論是作為「天子」還是「司民」，都必須把握其為「人」的本質，才有可能真正把握天命。

七、「天臨司民」與全篇主旨的第五次呼應

（一）「厥陞如佐之服于人」

相對於上述君王作為司民應該具有的積極作為，厚父又以對於「酒」

⁸² 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 56。

的態度說明應該避免的行為。唯在說明以前，厚父又再次通過「天」與「民」的對比來重申「天」、「司民」、「民」三者之間應有的關係，其以為：

天臨司民，厥陞如佐之服于人。⁸³

亦即君王作為司民介於天與民之間，主要是由天來「臨」此一司民以便治理民的，類似論述如《墨子》〈天志中〉：「且吾所以知天之愛民之厚者有矣，……以臨司民之善否。」⁸⁴ 事實上，所謂「臨」，《詩經》〈邶風·日月〉：「日居月諸，照臨下土。」《詩經》〈小雅·小明〉：「明明上天、照臨下土。」⁸⁵ 乃指懸有日月之光明的上天對下土的照臨之意。此「臨」的意涵與「監」相似，二者皆以一具有大眼的頭朝下的意象，表達由上往下觀照之意，《詩經》〈大雅·大明〉：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」⁸⁶ 正可見二字意涵的相關。唯此處使用「臨」，在於強調上天之懸有日月之光的「明」，上引《詩經》言「臨」各例其實也都涉及此種「明」，其謂「明明」、「有赫」皆表達同樣的意思。理解至此，才能準確認識下文的「厥陞如佐之服于人」，「厥陞」或作「厥升」，指的正是日月之光明的升空懸天，《詩經》〈小雅·天保〉：「如月之恆，如日之升。」⁸⁷ 《楚辭》〈離騷〉：「日勉陞降以上下兮……陟陞皇之赫戲兮。」⁸⁸ 皆是類似的表達。而能夠升空懸天才能照臨下土，此處的「陞」或「升」是與「臨」呼應的。至於所謂「如佐之服于人」，則是譬喻天對於司民的照臨，根據《逸周書》〈小開武〉：「維人四左。」《逸周書》〈成開解〉：「人有四佐，佐官維明。」⁸⁹ 則「左」或作「佐」，其與「人」的關係，乃指人身體上具

83 「臨」字考釋參劉洪濤，〈讀清華大學藏戰國竹簡第五冊散笥〉，「第二屆古文字學青年論壇」（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2016 年 1 月 28-29 日）。「佐」字考釋參鵬宇，〈清華大學藏戰國竹簡（伍）零識〉。

84 周·墨翟撰，清·孫詒讓間詁，《墨子間詁》（臺北：華正書局，1995），頁 184。

85 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 78、445。

86 同上註，頁 567。

87 同上註，頁 331。

88 漢·王逸注，宋·洪興祖補注，《楚辭補注》，頁 68、83。

89 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 533。

有佐助功能的四肢，其服務於人，協助於人有所作為，使人之作為有所「明」。然則核諸簡文所言「民心惟本，厥作惟葉」，可知人的所作所為只不過是表面的，其心才是根本，因此與其說四肢是對於人的佐助，精確而言，更是對於心的佐助，是使人之心有所「明」。果不其然，《逸周書》〈武順解〉又言：「心有四佐，不和曰廢。」⁹⁰ 直言「佐」與「心」的關係。並且，除了四肢以外，人身體上的五官亦具有佐助功能，清華簡〈心是謂中〉簡 1、3 指出：「心中，處身之中以君之，目耳口肢四者為相，心是謂中。……為君者其監於此，以君民人。」⁹¹ 郭店〈五行〉簡 45 亦言：「耳目鼻口手足六者，心之役也。」⁹² 前者謂「目耳口肢四者為相」，後者謂「耳目鼻口手足六者」為「役」，便列舉出五官、四肢對於心皆具有的輔相役使等佐助功能。尤其前者還強調此乃身為君王必須有監而治理下民的，因此所謂「佐之服于人」在「民心惟本，厥作惟葉」的前提下，實亦蘊含著四肢五官對於人，尤其是人之心的服務佐助。而簡文所謂「天臨司民」之「厥陞」就猶如「佐之服于人」，正表達出天懸有日月之光明來照臨君王此一司民，其升空懸天之光明就猶如四肢五官對於人，尤其是人之心的服務佐助，使人之心亦具有光明。換句話說，天在此處扮演著協助君王此一司民以及其所司之民皆具有光明之德等服務佐助的角色。

不過，此間還有一點需要進一步深論，亦即四肢五官與心之間，往往隱喻著臣民與君王的關係，馬王堆〈五行說〉行 321-322 謂：「耳目鼻口手足六者，人〔□□，人〕體之小者也。心，人〔□□〕，人體之大者也，故曰君也。」⁹³ 《春秋繁露》〈天地之行〉言：「一國之君，其猶一體之心也。」⁹⁴ 即指出其中的隱喻。而《說苑》〈君道〉：「故明君在上，慎於擇士，

90 黃懷信、張懋鎔、田旭東彙校集注，《逸周書彙校集注》，頁 327。

91 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（捌）》，頁 87-88、149。

92 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，頁 34、151。

93 國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980），頁 23。

94 漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證，《春秋繁露義證》，頁 460。

務於求賢，設四佐以自輔。」⁹⁵更直接以「四佐」指稱與「明君」相對的「賢士」，所謂「賢士」當然是就臣民而言的，因此對比此處的「明君設四佐」以及上述的「人有四佐」、「心有四佐」，其中的隱喻關係便昭然若揭，尤其此處設四佐的君王是「明」君也與上述具有四佐的人能夠佐官維「明」一致，二者皆強調「明」的成果。因此倘若說「佐之服于人」是指四肢五官對於人，尤其是人之心的服務佐助，使其人其心能夠「明」的話，那麼這句話也隱喻著猶如四肢五官的臣民，對於猶如心的君王的服務佐助。而在此一隱喻的背後，臣民實亦扮演著服務佐助的角色，如同上述天的角色一般，換句話說，「天」與「民」在此的角色一致，地位也一致，其與上文提出「天命不可忱，斯民心難測」，將天命的能否信靠完全繫於民心的能否預測，二者相互呼應。事實上，對於簡文的此一理解極為重要，其表達出厚父提出了一個與《尚書》〈皋陶謨〉、《孟子》〈萬章上〉徵引《泰誓》所載一致的議題。亦即《尚書》〈皋陶謨〉謂：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。」⁹⁶《孟子》〈萬章上〉言：「《泰誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』」⁹⁷而厚父所提出「天」與「民」在使人之心具有光明之德上所扮演服務佐助的角色與地位的一致，正可以視作此一議題的一個雛型。而簡文的此一觀點乃由全篇的理路推論而來，論述由「天」之「明」到「民」之「明」的照臨，再由「民」之「明」到「天」之「明」的完成，最後總結出「民式克敬德」，也正是對於全篇主旨：「恭明德」的第五次呼應。

（二）「亦惟酒用康樂」與「亦惟酒用敗威儀」

厚父提出「天」與「民」在協助作為司民的君王，使人之心具有光明之德，所具有的同等地位之後，隨即又提出君王應該避免的行為，其以為：

民式克敬德，毋湛于酒。……酒非食，惟神之享。

95 向宗魯校證，《說苑校證》，頁 12。

96 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 63。

97 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 168。

所謂「民式克敬德」，乃是指正因為君王能夠認識到「天」與「民」同等重要，尤其天命的能否信靠完全繫於民心的能否預測，因此著力於掌握民心，對於下民能夠確實的進行教誨，使下民將明德內化到心性根本而因此能夠恭敬明德。事實上，下民乃是「天」、「司民」、「民」三者之間最難以掌握預測的，因此如果君王能夠使下民恭敬明德，當然也就是完成了其作為司民的職責。然而此一職責的恭敬明德，其中還有最需要避免的行為，那就是耽溺於「酒」。因為「酒」一方面是能夠使「天」、「司民」、「民」三者相互溝通的一種重要媒介，此其特別說明「酒」並非一般的食物，而是用來供神享用的，亦即提供作為「司民」的君王來與神溝通，以便使「天」意與「民」心，皆能呈顯出自「天」到「民」一致的恭敬明德。然而「酒」的另一方面，卻具有使人容易耽溺的性質，以致不但無法得到溝通，還可能破壞恭敬明德，因此需要對於「酒」具有準確的認知態度。此亦上文謂夏之先哲王作為司民之能「茲咸有神，能格于上」之意，其能與神溝通，能使「天」與「民」的恭敬明德完全呈顯，表現其間溝通的對顯對揚，正是具備了此一準確的認知。

而此後，厚父又分別借用下民之口說與下民之作為，具體道出上述「酒」之能呈顯恭敬明德與破壞恭敬明德的兩個方面。其謂：

民曰：「惟酒用肆祀，亦惟酒用康樂。」……民亦惟酒用敗威儀，亦惟酒用譸張。

亦即通過「民曰」的下民之口說，與「民亦惟」的下民之作為，道出「酒」的呈顯與破壞恭敬明德的兩個方面。下民之口說與下民之作為的內容互文見義，表達「酒」一方面是用以「康樂」、「肆祀」而呈顯恭敬明德的；另一方面也可能因為耽溺於「康樂」的「酒」而「敗威儀」、耽溺於「肆祀」的「酒」而「譸張」，進而破壞恭敬明德。此間的「民曰」與「民亦惟」可以與上文的「今民莫不曰」相對照，前者借用下民之口說與下民之作為，此一下民乃是已然能夠恭敬明德的下民，因此其口說其作為所傳達的皆是天命，此一天命才是真正可以信靠的。後者徵引下民之口說，卻是表面上的「余保教明德」，事實上卻是「鮮克以誨」的很少能夠確實教誨，因此其口說所道並非天命，此天命是不可以信靠的，二者構成強烈的對比。

至於借用下民之口說與下民之作為道出的「酒」的兩個方面，其中又可以分出對「天」與對「民」的兩個對待的角度。亦即對待「天」而言，能夠用「酒」來進行「肆祀」，但若是耽溺於「肆祀」的「酒」，則可能導致「譸張」的發生。而對待「民」而言，能夠用「酒」來進行「康樂」，但若是耽溺於「康樂」的「酒」，則可能導致「敗威儀」。在此先說「康樂」與「敗威儀」，以酒來進行康樂，即是舉行各種飲至享食之禮，尤其是飲酒之禮，在意主人與賓客的「或醉或否」，一方面希望賓主盡醉，可藉助酒精帶來形體精神的解放，以求康樂的盡興；另一方面又不能一味盡興而無所節制，導致形體精神上威儀的敗壞。因為形體精神所展現的威儀，即是內在心性修養的外在表現，倘若敗壞，即是表明內在恭敬明德的無效。換句話說，以酒進行康樂，若能不敗威儀，則能更加展現恭敬明德的修養，否則只是對恭敬明德修養的破壞。類似的說法也見於《尚書》〈酒誥〉：

在今後嗣王酣身，厥命罔顯于民，祇保越怨不易。誕惟厥縱淫泆于非彝，用燕喪威儀，民罔不盡傷心。惟荒腆于酒，不惟自息，乃逸。……庶羣自酒，腥聞在上；故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。⁹⁸

其謂「用燕喪威儀」，即亦點出在燕享酒酣之際容易縱放過度而喪失威儀，無法延續其德行而彰顯天命於民，亦無法推其德行登聞於天，以致如殷紂一般喪失天命而招辜。由此可見，「威儀」的不敗還更涉及邦國建設的存亡興敗，此亦所以厚父在此疾言避免「敗威儀」的重要。⁹⁹

（三）「惟酒用肆祀」與「亦惟酒用譸張」

除了對待「民」的以「酒」進行「康樂」，必須避免耽溺而導致「敗威儀」，對待「天」的以「酒」來進行「肆祀」，也必須避免耽溺而導致「譸張」的發生。所謂「譸張」，簡文作「亟疰」或「恆疰」，文獻又作「俯張」、「倜張」，諸字古音如下：

98 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 209-210。

99 有關「威儀」更多的討論，詳范麗梅，〈委蛇與威儀——戰國竹簡與經典詮釋中的身體思維〉，《饒宗頤國學院院刊》2(2015.5): 133-155。

- 【亟瘕】見職 * kǐǎk 匣陽 * yuaŋ
 【恆瘕】匣蒸 * yəŋ 匣陽 * yuaŋ
 【譸張】端幽 * tǐəu 端陽 * tǐaŋ
 【倂張】端幽 * tǐəu 端陽 * tǐaŋ
 【倂張】透覺 * t'ǐəuk 端陽 * tǐaŋ

此乃一聯綿詞，簡文所用的前後二字，聲符在見紐或匣紐，皆為喉音；而文獻所用的前後二字，聲符在端紐或透紐，皆為舌音，可知簡文與文獻二者的用字皆為雙聲的聯綿詞。而韻部方面，簡文所用的前後二字，韻部在職部或蒸部與陽部，此與文獻所用的前後二字，韻部在幽部或覺部與陽部，情況一致，尤其是前字的韻部，包括職、蒸、幽、覺部的主要元音相同，皆可對轉，而後字的韻部，更全都是陽部，因此通假完全沒有問題。¹⁰⁰當然更重要的是，此一聯綿詞事實上在文獻中又作「舟張」、「侏張」、「周章」、「惆悵」、「倂倡」、「倡狂」、「猖狂」、「猖蹶」、「猖蹙」等，¹⁰¹與簡文用字對比，更可以看到其間聲韻通假的毫無問題，諸字古音如下：

- 【亟瘕】見職 * kǐǎk 匣陽 * yuaŋ
 【恆瘕】匣蒸 * yəŋ 匣陽 * yuaŋ
 【舟張】章幽 * tǐəu 端陽 * tǐaŋ
 【侏張】章侯 * tǐwo 端陽 * tǐaŋ
 【周章】章幽 * tǐəu 章陽 * tǐaŋ

100 類似情況的雙聲聯綿詞通假，例如《方言》記錄「恆慨」又作「蓼綏」，二者古音如下：

【恆慨】匣蒸 * yəŋ 溪物 * k'əi 【蓼綏】山侵 * ʃǐəm 心微 * siwəi。前者的前後二字聲符亦皆為喉音，而後者的前後二字聲符則皆為齒音，但亦可以看到是雙聲的聯綿詞相互通假。詳華學誠匯證，王智群、謝榮娥、王彩琴協編，《揚雄方言校釋匯證》（北京：中華書局，2006），頁173。

101 此包括符定一以「倂張」轉為「譸張」、「舟張」、「周章」、「倂倡」；以「譸張」解釋「侏張」；以「倡狂」轉為「猖狂」、「猖蹶」；以「昌狂」、「倡狂」解釋「倂倡」；以「周章」與「譸張」二字音並同、「譸張」一作「倂張」、「倂」一作「倂」；以「惆悵」轉為「侏張」；以「猖狂」正字作「昌狂」；以「猖蹶」俗作「猖蹙」等等。詳符定一，《聯綿字典》（北京：中華書局，1983），子部頁222-223、281、292；丑部頁75；卯部頁82；巳部頁411-412。

- 【惆悵】透幽 * t'ɿəu 透陽 * t'ɿaŋ
 【惆倡】透覺 * t'ɿəuk 昌陽 * t'ɿaŋ
 【倡狂】昌陽 * t'ɿaŋ 群陽 * gɿwaŋ
 【猖狂】昌陽 * t'ɿaŋ 群陽 * gɿwaŋ
 【猖蹶】昌陽 * t'ɿaŋ 見月 * kiwät
 【猖蹙】昌陽 * t'ɿaŋ 群月 * gɿwät

此間簡文與文獻兩組聯綿詞皆各有從「狂」為聲的用字，事實上，文獻中更屢見其以「誑」等從「狂」之字作為訓釋的情況（詳下），可顯示其間的緊密關係。通過二者用字的對比，可以看到多變的聲韻情況，具體而言，簡文以喉音為主的雙聲聯綿，在文獻中除了上述以舌音為主的雙聲聯綿之外，在此還包括聲符在端紐或透紐的舌音，以及在章紐或昌紐的齒音，當然章、昌二紐屬「照三」，而「照三古歸端」，實際上則皆為舌音，與上述簡文與文獻用字的情況一致。但是通過此一對比，卻可以發現更有趣的現象，亦即此一聯綿詞不僅以雙聲聯綿，還又以疊韻聯綿的方式呈現，而在以韻部皆為陽部的疊韻聯綿，或是以韻部為陽部與月部對轉的用字中，其聲符都正好是前一字為昌紐的舌音；後一字為見紐或群紐的喉音的組合，這樣的聲韻現象，正有力的說明了簡文與文獻中相關聯綿詞之間彼此足以通假的緊密關係。

至於詞義方面，構成聯綿詞關係的上述各個語詞，其實皆同在一個語義場之內，具有相同表示彼此共性的義素，也具有相應表示彼此差異的義素，必須擴大搜羅更完整的詞例，才有可能進行深入的說明。並且其於文獻中具體的詞義，更是必須回到文意脈絡或文本語境中求取，無法統一以單一固定的詞義進行概括。¹⁰² 本文在此限於篇幅，僅能先就〈厚父〉簡文進行說明。所謂「譁張」或「俯張」，《詩經》〈陳風·防有鵲巢〉：「誰俯予美、心焉忉忉。」《毛傳》：「俯張，誑也。」¹⁰³ 《尚書》〈無逸〉：「譁

102 有關聯綿詞與語義場等相關研究，可參范麗梅，〈委蛇與威儀——戰國竹簡與經典詮釋中的身體思維〉：120-133。

103 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，頁 254。

張為幻。」孔《傳》：「譸張，誑也。」¹⁰⁴《爾雅》〈釋訓〉：「俯張，誑也。」陸《釋文》：「俯，本或作倂。」郭《注》：「幻惑欺誑人者。」¹⁰⁵乃指幻惑欺騙之意。其中《尚書》〈無逸〉所載「譸張為幻」尤其能夠與簡文的語境扣合，提供最好的參照說明：

古之人猶胥訓告，胥保惠，胥教誨，民無或胥譸張為幻。此厥不聽，人乃訓之，乃變亂先王之正刑，至于小大。民否則厥心違怨，否則厥口詛祝。……自殷王中宗，及高宗，及祖甲，及我周文王，茲四人迪哲。厥或告之曰：「小人怨汝詈汝。」則皇自敬德。厥愆，曰：「朕之愆，允若時。」不啻不敢含怒。此厥不聽，人乃或譸張為幻。曰：「小人怨汝詈汝。」則信之，則若時。不永念厥辟，不寬綽厥心，亂罰無罪，殺無辜。怨有同，是叢于厥身。¹⁰⁶

其先是提出前人亦通過訓告、保惠、教誨等方式，使下民不致相互欺騙以致產生幻惑的。這一點與簡文極言對下民的保教、教誨，完全一致。其次又提出如若不聽此勸，那麼下民將順此而行，最終導致對於前人之常法無論大小的變亂，這一點也與簡文以為君王遏佚其天命而不用先哲王之常法的論述一致。其三指出若下民不順則民心將違怨，民口將詛祝，也與簡文以民心惟本，一旦不順亦將出現不祥無法顯現於民，致使下民寧可選擇不祥的任禍患所及，發出類似「時日何喪」的問天詛祝以結束苦難的情況一致。其四以殷商的中宗、高宗、祖甲以及西周的文王，來說明君王之能跟從前人哲王，能夠自我敬德的將下民所怨所詈的一切過愆，皆返求諸己，此亦與簡文強調君王有監於前人嘉績，應該跟從先哲王之恭敬明德，將下民所畏所不畏的一切福禍，皆視為其作為司民之所啟所取的觀點一致。其五總結君王招怨的種種行為，其中「不永念厥辟，不寬綽厥心」，表達不能長久的顧念其身為君王具有的正刑權力，又不能大大的極盡其心來感動

104 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 243。

105 晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》，頁 61。唐·陸德明撰，黃焯彙校，《經典釋文彙校》，頁 863。

106 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，頁 243-244。

下民，亦與簡文提到君王必須「作辟事三后」與「廼宣戚厥心」的強調君王應該配合典刑來事奉三后，以及極盡的感動下民的心，二者觀點亦一致。因此通過以上五點，可以看到此間與簡文論述內容的一致性，那麼其謂下民若未能得到君王的教誨，或是君王未能跟從前人哲王的常法，未能敬德的返求諸己，則將產生「譸張」，亦足以說明簡文此處的「譸張」，亦即在此一情況下，下民則將相互欺騙以致產生幻惑。唯除此以外，簡文還強調「酒」對於產生「譸張」的作用，事實上，所謂「譸張為幻」，《說文》：「幻，相詐惑也。……《周書》曰：『無或譸張為幻。』」，¹⁰⁷而《玄應音義》卷二十三、二十四解釋「猖蹶」、「猖狂」皆作：「謂變易情性也。」¹⁰⁸《莊子》〈在宥〉：「猖狂不知所往。」成《疏》：「無心妄行，無的當也。」¹⁰⁹因此「譸張」乃指通過欺騙而產生幻惑不實的心理狀態，甚至變易原有的情性，無心而妄行。而此種狀況也可能通過飲酒過度而產生，簡文因此謂「亦惟酒用譸張」。而就簡文的文意脈絡來看，是指在對待「天」用「酒」來進行「肆祀」時，倘若耽溺於「酒」，則可能產生幻惑不實、變易情性的心理狀態。原本以酒進行肆祀的目的是為了與天溝通，呈顯自「天」到「民」皆一致的恭敬明德，然而一旦耽溺於酒，產生幻惑不實或變易情性，就不可能與天達至上述簡文所重視的如同發生在友人之間的一種忠貞良善，那麼一切的溝通都建立在幻惑不實之上，又遑論能夠取自天到民一致的恭敬明德，此所以厚父在此亦疾言避免「譸張」的重要。

具體而言，厚父在此雖然提到酒，但其宗旨不在「酒」，與《尚書》〈酒誥〉不同。「酒」在此只是作為對於「人」之為「人」可能產生的影響而存在的。〈厚父〉全篇的宗旨在於「人」，其所謂「廼寔惟人」，而「酒」會對於「德」的「明」的執行產生影響：「酒」一方面用來「肆祀」使「人」能夠與「神」溝通，此其謂「酒非食，惟神之享」；一方面用來「康樂」使「人」能夠檢驗其「德」的把握，此其謂「民式克敬德，毋湛于酒」。

107 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 160。

108 王華權、劉景雲編撰，徐時儀審校，《一切經音義三種校本合刊》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 481、493。

109 周·莊周撰，清·郭慶藩編，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993），頁 388。

如果「民」不能善用「酒」，則其「康樂」將導致「敗威儀」，是敗「德」的完全顯現，不能「經德」而「康樂」；如果「民」不能善用「酒」，則其「肆祀」將導致「譸張」，是進入為幻的狀態，遑論「有神」而「格上」。

八、結 語

總結上述對於〈厚父〉進行的疑難字詞考釋與全篇內容解讀，以下試作全篇簡文的白話語譯，其中（）括號增補說明的文字，以利內容的完整理解：

〔□□□□〕，王（欲）借鑑於美善的功業繼承，（因此）聽聞到前代文人的（能夠）恭行光明的德行。

王如此說：「厚父！我聽聞夏禹〔□□□□□□□□□□〕【1】河川。於是（皇天上帝）為他賜降下民（使其取得天命），建設夏代邦國（而成為君王）。當夏啟（繼承父親夏禹）成為君王時，上帝也並不疑恐夏啟的（能夠）秉持（光明的）德行，（還）賜命皋陶下世作為他的卿事（使其也取得天命）。於此（君王）都具備通聖（的能力），能夠達至於上帝，【2】偵知皇天（之命令）的威赫呢！察聞下民（之生活）的平順與否。此皇天於是永遠保有夏代邦國，就在於夏代的明哲的君王。如果嚴肅尊敬的敬畏皇天上帝的命令，早晚都（進行）祭祀；不【3】享受於康樂活動，帶領眾多下民對於政事恭行。那麼皇天就不會（有所）厭棄，（而能夠）永遠保有夏代邦國。（至於）這在此時之後（繼承）的君王的（能夠）享有邦國，（進行）祭祀三后（等先王），永遠繼承（天所命令）在（君王之）位的職事職責，這是如何呢？」

厚【4】父（行）跪拜稽首（之禮後），說：「哇啊！（所謂）美善的皇天的兒子！（這是）皇天因此賜降下民，建設各個邦國，使（兒子）成為（下民小人）他們的君王，使（兒子）成為（下民小人）他們的老師（之故），這就是說（君王）他協助上帝治理下民（因為）隱匿（而招致）的過錯邪惡。（任何身為）君王（的）卻因此斷絕【5】墜失他的天命，不能沿用先代明哲之君王孔甲（傳承下來）的典刑常法，（以致）澈底推翻他們（光明的）德行，沈迷耽溺於不合常法（的事物），（那麼作為）皇天（的）也因此不

隨順（他的行為），（致使他）因此墜失他的天命，亡滅他的邦國。【6】（而就在）這個時候（他所治理的）下民，（原本）都是上帝的兒子，都是皇天的臣子，（但是作為）下民（的）也因此不（能夠）明察他們（光明的）德行，又怎能繼承（天所命令）在（君王之）位的職事職責呢？」

王說：「可敬的（一番言論）呢！厚父！（就在）這一時刻（讓）我直接【7】回想到你我的高祖能夠取法於皇天的治政功業，於是虔誠的秉持他（光明）的德行，配合典刑來事奉三后（等先王）。就是你（對於）它像是（通過）龜筮（之法所獲得）的說辭（很可能就是皇天上帝之命令），也是不可以擅自更改的（而必須比照繼承所命令的職事職責），（至於）這些【8】小人（光明）的德行，那是如何呢？」

厚父說：「啊呀！（作為）皇天的兒子！皇天的命令是不能夠（完全）信靠的，（就決定在）這個下民的心是難以預測的（，因此不能一廂情願的認為龜筮說辭不可以擅自更改，天命職事職責就可以比照繼承）。（而是必須認識到）下民如果能夠恭敬誠心的尊敬畏懼，畏懼（皇天上帝所垂示）不好的徵象，養育教導（下民小人具有）光明的德行，【9】明察（不好的徵象）謹慎（進行）祭祀（以回應皇天上帝之命令），這是（皇天上帝）所役使（最高統領下民）的司民（也就是君王）所啟迪（促成）的。下民他們不（能夠）具備誠信（之心），於是不會去畏懼（皇天上帝所垂示）不好的徵象，（不好的徵象）不能顯明於下民（而回應皇天上帝之命令），這也就是（他們）之所招致禍患（的原因），這也是（最高統領下民的）司民（也就是君王）之所自取（造成）的。現如今下民【10】（似乎）沒有一個不說『我（已經）受到光明的德行的養育教導了！』（然而事實上）卻是很少能夠（確實的去）進行（此一）教誨的。」

（因此）說：「下民的心就（猶如）是這個（埋在地裡的）樹根（，是一切的根本），而他們的作為就（猶如）是這個（長出地上的）樹葉（，只是一時的表面）。更何況是要他能夠在（人與人之間所擁有的）朋友（關係）中，（將光明的德行內化到心性根本，進而召喚培養出）忠貞良善（的關係），因此（必須）極盡地感動他的心：【11】（這就）好比（同樣）是「山」（就會有）它（所表現出來的）高峻，好比（同樣）是「水」（就會有）它（所表現出來的）淵深（，這一種因為同類相從而產生的關係）。（又

這)好比是「玉」之在於石頭類(中的地位),好比是「丹」之在於朱色類(中的地位,這一種在同類相從中又能出類拔萃的成為君王、成為老師的關係),因此(一切都)確實是(繫於)這樣的「人」(的作為)。」

(因此)說:「皇天(懸有日月之光明)照臨著(君王此一)司民,(此日月之光明)它的升空懸天(照臨著司民)就猶如(具有)佐助(功能)的四肢對於人(包括人體與人心)的服務,(使其具有光明的德行)。(這也正是決定著皇天上帝之命令可可靠的)下民如果能夠【12】尊敬(光明的)德行,不要耽溺於喝酒(的重要之處)。下民(能夠認識到喝酒具有表達尊敬與破壞光明德行的兩種作用而)說到:『這個酒是用來(進行)祭祀(活動,與皇天上帝之神溝通回應)的,也是這個酒是用來(進行)康樂(活動,讓人與人之間培養關係)的。』」

(因此)說:「酒並非是(一般的)食物,而是(提供給)這個神來享用的。(但是)下民也因為(對)這個(進行康樂活動的)酒(耽溺而)因此敗壞(身體外在行為的)威嚴儀態,也因為(對)這個(進行祭祀活動的)酒(耽溺而)因此產生(身體內在心性的)幻惑不實。」【13】厚父【13背】

總的而言,上述對於〈厚父〉全篇內容比較周全深刻的理解,將有助於發掘其中深一層次的議題。初步而言,其涉及有關「天一民」、「刑一德」等關係,或是肆祀、飲酒、身心等政治理論的種種議題,有待另闢篇幅,結合現有先秦思想史、經學史總結的相關內容,進入更加深刻的思考。事實上,通過《孟子》引《書》文句與〈厚父〉相近,可知諸如《孟子》藉著「經典」推展議題的深入討論或意義開發,正是將諸如〈厚父〉此類似《尚書》的篇章,推向或鞏固其「經典」地位,一種具體而微的表現。而凡此議題的發掘與討論,亦將會是理解先秦兩漢經學思想形成與發展極為重要的一部分,有待進一步的深入探討。

引用書目

一、傳統文獻

- 周·墨翟撰，清·孫詒讓閒詁，《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1995。
- 周·莊周撰，清·郭慶藩編，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993。
- 周·荀況撰，清·王先謙集解，《荀子集解》，北京：中華書局，1997。
- 周·韓非撰，清·王先慎集解，《韓非子集解》，北京：中華書局，1998。
- 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義，《毛詩正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 漢·董仲舒撰，清·凌曙注，《春秋繁露》，北京：中華書局，1991。
- 漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996。
- 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1996。
- 漢·王逸注，宋·洪興祖補注，《楚辭補注》，臺北：藝文印書館，1986。
- 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·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 魏·何晏集解，南朝梁·皇侃義疏，《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1991。
- 魏·何晏等注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義，《左傳正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《爾雅注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 唐·陸德明撰，黃焯彙校，《經典釋文彙校》，北京：中華書局，2006。
- 宋·朱熹，《詩經集註》，臺北：群玉堂出版公司，1991。
- 清·孫星衍，《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，1986。
- 清·孫詒讓，《周禮正義》，北京：中華書局，2000。
- 清·焦循正義，《孟子正義》，北京：中華書局，1998。

王利器注疏，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002。

王華權、劉景雲編撰，徐時儀審校，《一切經音義三種校本合刊》，上海：上海古籍出版社，2008。

向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2000。

何寧集釋，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。

徐元誥集解，《國語集解》，北京：中華書局，2002。

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（三）》，上海：上海古籍出版社，2003。

馬承源主編，《商周青銅器銘文選（三）》，北京：文物出版社，1988。

馬承源主編，《商周青銅器銘文選（四）》，北京：文物出版社，1990。

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

清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，上海：中西書局，2010。

清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（伍）》，上海：中西書局，2015。

清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡（捌）》，上海：中西書局，2018。

清華大學出土文獻研究與保護中心編，黃德寬主編，《清華大學藏戰國竹簡（玖）》，上海：中西書局，2019。

華學誠匯證，王智群、謝榮娥、王彩琴協編，《揚雄方言校釋匯證》，北京：中華書局，2006。

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。

二、近人論著

子 居 2015 〈清華簡〈厚父〉解析〉，「清華大學出土文獻研究與保護中心」網站，
<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2221.htm>（2019.11.19 上網檢索）。

王 寧 2015 〈清華簡〈厚父〉句詁學者評論〉，「復旦大學出土文獻與古文字研究中心」網站，
<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2439>（2019.11.19 上網檢索）。

周鳳五 2017 《朋齋學術文集——戰國竹書卷》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

- 林宏明 2019 〈清華簡〈厚父〉小議〉，收入黃人二等著，《出土文獻與中國經學、古史研究國際學術研討會論文集》，臺北：高文出版社，頁 267-276。
- 保利藝術博物館編 2002 《鬲公盃：大禹治水與為政以德》，北京：線裝書局。
- 范麗梅 2015 〈委蛇與威儀——戰國竹簡與經典詮釋中的身體思維〉，《饒宗頤國學院院刊》2(2015.5): 119-175。
- 范麗梅 2017 《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》，臺北，國立臺灣大學出版中心。
- 馬 楠 2015 〈清華簡第五冊補釋六則〉，收入清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編，《出土文獻》第 6 輯，北京：中西書局，頁 224-228。
- 清華大學出土文獻讀書會 2015 〈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」網站，<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2214.htm> (2019.11.19 上網檢索)。
- 符定一 1983 《聯綿字典》，北京：中華書局。
- 郭永秉 2015 〈論清華簡〈厚父〉應為《夏書》之一篇〉，收入清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編，《出土文獻》第 7 輯，上海：中西書局，頁 126-130。
- 陳 偉 2015 〈讀《清華竹簡（伍）札記（三則）》〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6361.html> (2019.11.19 上網檢索)。
- 富 祥 2015 〈〈厚父〉簡 1「朕」字臆說〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6393.html> (2019.11.19 上網檢索)。
- 黃國輝 2015 〈清華簡〈厚父〉補釋一則〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6395.html> (2019.11.19 上網檢索)。
- 黃國輝 2016 〈清華簡〈厚父〉新探——兼談用字和書寫之於古書成篇與流傳的重要性〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》3(2016.6): 61-71。
- 劉洪濤 2016 〈讀清華大學藏戰國竹簡第五冊散筭〉，「第二屆古文字學青年論壇」，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2016 年 1 月 28-29 日。
- 劉寶俊 1990 〈冬部歸向的時代和地域特點與上古楚方音〉，《中南民族學院學報（人文社會科學版）》1990.5(1990.10): 79-86。
- 謝榮娥 2009 〈秦漢時期楚方言區文獻中的東部與冬部〉，《武漢大學學報（人文社會科學版）》62.6(2009.12): 753-757。

鵬 宇 2015 〈清華大學藏戰國竹簡（伍）零識〉，「清華大學出土文獻研究與保護中心」網站，<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2216.htm>（2019.11.19上網檢索）。

Reading “Houfu” 厚父 from the Tsinghua (Beijing) Bamboo Slips Collection of Warring States Manuscripts

Pham Lee-moi *

Abstract

This study provides a comprehensive analysis of “Houfu” 厚父 from the Tsinghua (Beijing) Bamboo Slips collection dating to the Warring States period, offering new solutions to several problematic passages and a complete reading of the text. In so doing, it attempts to account for both the philological details and philosophical import of both specific parts and the text in its entirety. This opens the way for a closer examination of numerous topics: the relationships between heaven and the people, virtue and punishment, as well as mind and body; and matters related to political theory and culture, ranging from concerns with excesses in sacrifices as well as the consumption of alcohol. With these solutions and details in mind, it is now possible to situate these discourses within the contexts of the intellectual history of this period.

Keywords: Tsinghua Bamboo Slips, “Houfu” 厚父, heaven-people, virtue-punishment, consumption of alcohol, mind and body

* Pham Lee-moi, Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.