

中國社會科學院簡帛研究中心
中國社科院歷史所秦漢魏晉南北朝室

卜憲群 楊振紅 主編

簡帛研究

二〇〇五



廣西師範大學出版社





簡帛研究

二〇〇五

中國社會科學院簡帛研究中心
中國社科院歷史所秦漢魏晉南北朝室

卜憲群 楊振紅 主編

圖書在版編目(CIP)數據

簡帛研究. 2005 / 卜憲群, 楊振紅主編. —桂林: 廣西師範大學出版社, 2008. 9
ISBN 978-7-5633-7726-8

I. 簡... II. ①卜...②楊... III. ①簡(考古)—中國—文集②帛書—中國—文集 IV. K877.04-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2008)第 134363 號

廣西師範大學出版社出版發行

(廣西桂林市中華路 22 號 郵政編碼: 541001)
網址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 何林夏

全國新華書店經銷

廣西師範大學印刷廠印刷

(廣西桂林市臨桂縣金山路 168 號 郵政編碼: 541100)

開本: 880 mm × 1 240 mm 1/16

印張: 19.75 插頁: 2 字數: 400 千字

2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月第 1 次印刷

印數: 0 001~2 000 冊 定價: 88.00 元

如發現印裝質量問題, 影響閱讀, 請與印刷廠聯繫調換。

顧 問

田余慶 [日]永田英正 何茲全 林甘泉 徐蘋芳
裘錫圭 [英]邁克爾·魯惟一 饒宗頤

編輯委員會主任

李學勤

主 編

卜憲群* 楊振紅*

編輯委員

卜憲群* 邢 文 李學勤 宋艷萍* 汪桂海
馬 怡* [日]初山明 侯旭東 孫 曉 [日]冨谷至
陳松長 梁滿倉 鄔文玲* 楊 英* 楊振紅* 蔡萬進
趙 凱 劉 馳 戴衛紅*

(顧問、編委以姓氏筆畫爲序排列，加“*”者爲本輯執行編輯)

廣西師範大學出版社簡帛研究系列圖書

尊敬的讀者：

您好！我社簡帛研究系列圖書已出版以下品種，如在當地書店無法購買，請致電我社郵購部（0773-5806962）或在當當網、卓越網上購買。謝謝您的關注！

書名	定價	作者
長沙走馬樓簡牘研究	20.00	高敏 著
額濟納漢簡	880.00	魏堅 主編
漢簡研究	39.80	[日]大庭脩 著 徐世虹 譯
簡帛研究2001（上下冊）	248.00	李學勤 謝桂華 主編
簡帛研究2002—2003	88.00	李學勤 謝桂華 主編
簡帛研究2004	98.00	中國社會科學院簡帛研究中心 主編
簡帛研究2005	88.00	中國社會科學院簡帛研究中心 主編
張家山漢簡《二年律令》研究文集	68.00	中國社會科學院簡帛研究中心 主編
張家山漢簡《奏讞書》研究	36.00	蔡萬進 著
漢代行政記錄（上下冊）	80.00	[英]魯惟一 著 于振波等譯
簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證（增訂版）	39.80	廖伯源 著
居延漢簡研究（上下冊）	80.00	[日]永田英正 著 張學鋒 譯
秦漢刑罰制度研究	36.00	[日]富谷至 著 柴生芳等譯

廣西師範大學出版社發售中心

電話：0773-2802508 傳真：0773-2802139

目 錄

郭店楚簡的大同思想·····	[美]郝樂為/1
引據與中國古代寫本文獻中的儒家經典《緇衣》研究·····	[美]柯馬丁/7
上海博物館藏戰國楚竹書《從政》篇研究（三題）·····	陳 劍/30
上博竹書研究三題·····	單育辰/44
上博簡《昭王毀室》篇字詞補釋·····	禰健聰/49
《三德》研究四題·····	曹 峰/54
從睡虎地秦簡《游士律》說到漢初的游士·····	陳 君/60
里耶秦簡所見戍卒索隱·····	王煥林/67
讀簡帛《周易》札記五則·····	蕭從禮/76
張家山漢簡“去（盍）”字補釋·····	孟蓬生/84
漢簡長安至河西的驛道·····	初世賓/88
敦煌懸泉漢簡所見人名綜述（三）	
——以敦煌郡太守人名為中心的考察·····	張俊民/116
《長沙東牌樓東漢簡牘》釋文校訂稿·····	長沙東牌樓東漢簡牘研讀班/145
蔣席·皮席·菱席	
——長沙東牌樓簡牘研讀札記·····	王子今/166

讀東牌樓漢簡《侈與督郵書》	
——漢代書信格式與形制研究	馬 怡/173
東牌樓東漢簡牘斷簡綴合與研究	鄔文玲/187
東牌樓人形木牘研究札記	莊小霞/205
簡牘所見“棄妻”“去夫亡”“妻棄”考	賈麗英/212
小議簡牘文書中的“告”“謂”句式	
——秦漢官文書用語研究之一	蘇衛國/222
談漢代碑刻、簡牘中的賻贈名籍	汪桂海/235
說“步兵還民”	胡平生/244
平夜君成楚簡“卜筮祭禱簡”初探	
——戰國楚的祭祀儀禮	[日]工藤元男/253
《曹沫之陳》中竹簡的綴合與契口	[日]竹田健二/269
秦律、漢律關於未遂、預備、陰謀罪的處罰	
——以張家山漢簡《二年律令》為中心	[日]水間大輔/277
2004、2005 年張家山漢簡研究綜述	王 寧/301

郭店楚簡的大同思想^①

[美]大西洋大學 郝樂為

內容摘要 這篇文章討論了郭店出土諸文獻之間的思想共通之處，從而探討《五行篇》《老子》《唐虞之道》以及其它郭店文獻之間的內在關聯。郭店墓中的文獻，探索大同的表現範圍很廣泛，但有重要的相同點。修行的方法是在達到二項相對論的融合和協調，而這些相對的兩者，在一般的邏輯上是無法結合為一的，不管是仁和義、禪讓和世襲、赦免和大誅、美和惡、有和無等等，皆是如此。

關鍵詞 五行篇 老子 唐虞之道 大同 儒家

《五行篇》和《老子》是郭店出土文獻中的雙璧。除了郭店以外，馬王堆漢墓也埋藏著這兩部著作，這似乎說明它們乃是當時宇宙觀的代表作品。祇不過，由於現今流傳的《五行篇》乃是漢代以下的儒家傳本，因此一般將其歸類為儒家典籍，而非《老子》系統的文獻。^② 這篇文章是要從另外一個角度，討論郭店出土諸文獻之間的思想共通之處，從而探討《五行篇》、《老子》以及其它郭店文獻之間的內在關聯。這裏所謂的相同，當然不是絕對的，而是以《五行篇》為中心，來探討郭店楚簡之間的思想相近之處，因此與一般以諸

① 本文係第三屆國際簡帛研討會（Mount Holyoke College, U. S. A., 2004 年 4 月 23—25 日）論文暨在臺灣大學的演講稿（2005 年 5 月 20 日）。筆者是佛州大西洋大學（Florida Atlantic University）歷史系助理教授。特別感謝中研院近史所助理研究員張哲嘉博士協助潤飾本文。

② 李零：《郭店楚簡校讀記》，北京大學出版社，2002。

子百家的後世傳本來探討出土文獻的方法，有著不同的切入點。^① 另外一個值得重視的觀點是，墳墓是神聖的空間，因此祇有特別相關的文獻纔有資格獲選陪葬。也就是說，這些出土文獻一定能夠代表墓主或其傳人的思想、政治觀或宇宙論。

絕大多數的學者認為，《唐虞之道》主張禪讓政治，反對世襲立儲。^② 筆者認為這個解釋有待商榷，因為文章中還存在兩個政治方法。不管是立論方式抑或是文字，《唐虞之道》都與《五行篇》相近。兩者皆提出了彼此相對而無法折中的兩種選擇，《唐虞之道》的主題是君主產生的方式；而《五行篇》則是法庭裁判的準則。《五行篇》從一開始崇尚把五種道德同時形成於內而時行之，這就是所謂的“大同”（unity）。同樣，讀過《五行篇》之後，反觀《唐虞之道》就會發現，在立儲之道上也有類似的“大同”。

如《唐虞之道》中說：“唐虞之道，禪而不傳。^③ 堯舜之王，利天下而弗利己也。禪而不傳，聖之●^④盛也。利天下而弗利己也，仁之至也。故昔賢仁聖者如此。身窮不貪^⑤，沒●而弗利，窮^⑥仁矣。必^⑦正其身，然後正世，聖道備矣。故唐虞之（道，禪）也。●”^⑧ 在此，唐虞之道包括禪讓（聖）和“利天下而弗利己也”（仁）。仁聖，這兩者有不同的含義而引文上也有區別。這兩個方法也明顯地存在以下的例子：“堯舜之行，愛親尊賢。愛●親故孝，尊賢故禪。孝之施^⑨，愛天下之民。禪之傳，世亡隱德。孝，仁之冕也。●禪，義之至也。”^⑩ 它的政治旨趣是要推崇兩個彼此相對的道德行為：愛親和尊賢。愛親是由家族關係所產生的德目，尊賢則是從國的角度來作道德評價。雖然彼此相對，但皆是道德卻毫無疑義，所以該文的主旨應該是希望促成國與家之間的和諧，這就能表達大同的概念。一般來說，對執政者而言，國與家的優先權是彼此衝突的，好比說禪讓能為政府找到更有才能的人物，但卻會減低傳承的重要性。

第二個例子表面上有兩組並列的概念：尊賢則禪讓，或者是愛親則世襲。尊賢是跟禪

① 參看郝樂為（Kenneth W. Holloway）“‘The Five Aspects of Conduct:’ Introduction and Translation” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 15.2, July 2005.

② 在 2004 年的亞洲學術協會（Association for Asian Studies Meeting）上我提出了一個論點，主張《唐虞之道》是鼓吹大同政治哲學而非提倡禪讓。不同意這一觀點的論文有：劉寶才《〈唐虞之道〉的歷史與理念——兼論戰國中期的禪讓思潮》，《人文雜誌》2000 年第 3 期，106—110 頁。禪讓本來被歸類成墨家的學說。參看顧頡剛《禪讓傳說起於墨家考》，《古史辨七下》，上海古籍出版社，1982，30—33 頁。

③ 更詳細的討論參看李承律《郭店楚簡〈唐虞之道〉譯注》，《郭店楚簡の思想史研究》，東京大學文學部中國思想文化學研究室，1999—2004，52—104 頁。

④ 黑圈代表竹簡的盡頭。

⑤ 文物本為“均”，但不太配合文獻的平行內容。參看《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998，157 頁。

⑥ 文物本為“躬”，《郭店楚墓竹簡》，157 頁。

⑦ 文物本為“北”，讀為“始”，《郭店楚墓竹簡》，159 n. 6。

⑧ 《郭店楚簡校讀記》，95—99 頁。

⑨ 文物本為“方”，圖片有“方”在上，李零的“施”應該是來自下面的兩個符號。《郭店楚墓竹簡》，39，157。《郭店楚簡校讀記》，95—99 頁。

⑩ 《郭店楚簡校讀記》，95—99 頁。

讓和義有關，愛親則與孝和仁有關。仁乃是家的道德行為的闡揚，義則是國的理想典範的顯現。因為仁或義都是好的道德行為，事實上很難在兩者之間擇一。所以《唐虞之道》就指出“愛親忘賢，仁而未義也。尊賢遺親，義而未仁也。”仁義合一是修行及政治的極致，而且是郭店楚簡思想的主要特色。國與家的目標難以大同，祇有如堯舜般的聖人纔能達到。因為大同是郭店楚簡中表露的目標，《唐虞之道》不能宣稱僅偏於家或國，也不能主張專重仁或義。這種理論很理想，不過治理方式能達到大同，是因為家與國都得以兼顧。

郭店文獻中有許多兩兩相對的論點，從此就能看出《唐虞之道》和《五行篇》之間的雷同之處。如《語叢一》中提到：“（厚於仁，薄）於義，親而不尊。厚於義，薄於仁，尊而不親。”^①《尊德義》中提到：“仁為可親也，義為可尊也。”《六德》中提到：“仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立父、子、●夫也，外立君、臣、婦也。”^②“義者，君德也。非我血氣之親，畜我如其●子弟……”^③這些例子雖然短，卻都與《唐虞之道》和《五行篇》類似，存在著彼此相對的論點，也說明了這些文章注重仁與義能影響家與國之間的和平大同。

《五行篇》中有關修行過程的部分，主要是用連鎖論（sorites）來表達大同的重要性。文章的連鎖論可以分成兩組：其一是仁、智、聖^④；其二是仁、義、禮^⑤。第一組的例子：“仁之思也精。精●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這裏的修行過程開始於內，顯現於外。所謂的開始於內，指的是人的思想改變，譬如“思也精”，第一組的連鎖論是從思想的改變開始。^⑦在仁的修行過程中，思想改變之後就產生“安”、“溫”、“戚”等三種對外的感情，這是思想變化的結果。第一組仁智聖的連鎖論和本體之外有關的改變，祇出現在引文的後段部分。仁的連鎖論中也提到了親和愛，這兩者也是思想改變的結果，但是需要有第三者才能顯現。在文章中，“愛”出現以後就有“玉色”，一個修行的外在顯現。玉色的改變是屬於本體之內的。在智和聖的連鎖論中修行的過程也是開始於內，顯現於外。仁和智有“玉色”，聖有“玉音”，這三個都是明顯的外在表現，是第三者（他人）能看到或聽到的現象。第一組仁智聖的連鎖論，總結於“形”。“形”在《五行篇》開頭曾被討論如下：“五行皆形

① 《郭店楚簡校讀記》，160 頁。

② 《郭店楚簡校讀記》，131 頁。

③ 《郭店楚簡校讀記》，131 頁。

④ 簡 12 到 16。

⑤ 簡 20 的後段到簡 21 的前段與簡 32 到簡 37 的開頭：這兩部分在郭店和馬王堆次序不同。龐樸認為馬王堆是正確的，廖名春主張郭店邏輯上比較合理。龐樸：《竹帛〈五行〉篇比較》，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》20，1999.1。廖名春：《荊門郭店楚簡與先秦儒學》，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》20，1999，46 頁。

⑥ 《郭店楚簡校讀記》，78—80 頁。

⑦ 第一部分連鎖論是“思”這個字最後一次出現在《五行篇》。

於內，時行●之，謂之君（子）。"^① 如果道德行為形於內而顯現於外，第三者會稱呼這個人是君子。這就證明修行是開始於內，顯現於外。這三種道德的內外現象都不同，但君子要養成和實行它們，所以也是一種大同。

爲了瞭解仁義如何同時進行，我們需要注意《五行篇》的修行過程是着重本體與外在的結合。譬如，“善，人●●道也。德，天（道也）”^②，“聖人知天●●道也”^③。天是道德最重要的根源，所以人在修行時也要瞭解天道，將天道引用於本體之內而結合爲一。在《五行篇》，修行是從本體之內開始，逐漸擴展，與外在結合爲大同。外在是指本體之外的元素，好比第三者。本體需與第三者有所聯係，所以修行是發生在社會中，而不是由個人單獨進行。

社會表現，第二組連鎖論和第一組不同之處有三：其一，第一組的開頭和最後一個字是相同的，所以稱爲語句間隔反復連鎖論（epanaleptical sorites）^④，第二組沒有這個特點。其二，第二組在連鎖詞串^⑤之後對每一字彙加上個別的解釋^⑥，所以稱它們爲雙連鎖論（double sorites）。其三，第二組是與行為有關的。第二組的例子：“不變不悅，不悅不戚，不戚不親，不親不愛，不愛不仁。”^⑦ “顏色容貌溫變也。以其中心與人交，悅也。中心悅旃，遷●●於兄弟，戚也。戚而信之，親[也]。親而篤之，愛也。愛父，其繼愛人，仁也。”^⑧ 第31簡關於仁的連鎖論又提到“悅”，這個字在第32簡中被解釋爲“以其中心與人交，悅也”。“悅”在此特別指一種跟第三者溝通以後的感情。“戚”也是指與第三者的交流。在第32和33簡這個字被解釋爲“遷於兄弟，戚也”。最後，在第33簡有“愛父，其繼愛人，仁也”。這些例子都必須要有第三者才能進行，所以跟第一組連鎖論很不同。第一組是內在修行，而第二組是社會應用。

仁在社會的運用，可見於第37到41簡，是從仁義的角度來作法庭裁判。如果是小罪，就歸於仁的範疇，而可被赦免。大罪要有誅殺，而由義來規範。在《唐虞之道》中，也有類似的情形：有兩條路能走而無法折中。犯人能被赦免和被誅殺，國王也祇能有一個。這種情況對一般的人是完全衝突，但聖人能克服。道德行為不是一天的事，縱使今天赦免，或許明天會有大誅。今年縱使以禪讓立君，仁和孝順也依然要尊崇。無論如何，結論是修

① 《郭店楚簡校讀記》，78—80頁。

② 《郭店楚簡校讀記》，78—80頁。

③ 《郭店楚簡校讀記》，78—80頁。

④ 簡12到16。

⑤ 簡20到22。

⑥ 簡32到37。筆者所謂的雙連鎖論（double sorites），是廖名春所說的馬王堆編者改郭店原文段落順序的地方。《荆門郭店楚簡與先秦儒學》。

⑦ 《郭店楚簡校讀記》，78—80頁。

⑧ 《郭店楚簡校讀記》，78—80頁。

行是從本體開始，將天道引用於內，道德形成於內以後，逐漸擴展與外在結合，進而應用於社會。應用於社會就是幫助他人修行，重複上述的過程來達到道德大同。這樣的方法論，與《太一生水》是相似的。

《五行篇》提到“和”與“同”之處，主要在第4和第5簡：“德之行五和謂之德，四行和謂之善。善，人●道也。德，天道也。”道德形於本體之內，可達到天道的境界，就相當於《太一生水》的“太一生水，水反輔太一”的循環。“反輔”是因為修行到了某個程度後，人可以應用於社會，並宣揚道德。由上述論點總結，《五行篇》的中心思想是傾向於儒家的道德傳統，但其方法論是與《老子》、《太一生水》相同的。不過《五行篇》是較詳細地解釋修行的過程，而《老子》只提到修行的結果。

邢文發表了一篇文章，提到《老子》和《太一生水》在哲學上是相關的。^①根據這個理論，我們可以引用《太一生水》來概略建構郭店《老子》的宇宙觀。《太一生水》主要是描述宇宙的根源：“太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。”^②從修行的角度來看，引文的意思是指萬物跟太一彼此關聯，太一生宇宙萬物，萬物返回輔助太一，所以萬物的來源是共同的，儘管體現的方式各自不同。

上述《老子》第15和16簡所提到的“美”與“惡”的關係，也可從《太一生水》的角度來解釋。“美”與“惡”不是單獨存在的現象，而是與其它宇宙萬物的現象相關聯。人是萬物之一，如果人能瞭解美與惡的一致性，就能體會到萬物共同的來源是類似“水反輔太一”的過程。因此，這個宇宙觀是萬物大同的概念。這個大同是存在於本體之外的。當我們瞭解這個概念之後，本體與外在就能結合成一體而達到大同的境界。

郭店《老子》的大同是個人修行過程的結果。平常的人會分別美和惡，有和無，等等。悟道之後，這種表面的區別就被消除，而能看破世俗的偏見。“天下皆知美之為美也，惡已；皆知善，此其不善已。有無之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相盈也，音聲之相和也，先後之相隨也。”^③此引文中有一連串的二項相對的字(binary opposites)。雖然是相對的，修行的目標是體會到它們的一致性。“美”和“惡”感官上的體現不同，不過“美”到了極端就開始有“惡”，“長短”、“高下”等等也是如此。假設引文適用於其它宇宙萬物的現象，未經修行的人所能感受的祇是片面的，因此是不正確的。此差異是因為不瞭解宇宙萬物的相互關聯性；如果能夠真的體會到這個道理，就能運用大同的概念。

① 邢文：《論郭店〈老子〉與今本〈老子〉不屬一系——楚簡〈太一生水〉及其意義》，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》20，1999。

② 《郭店楚墓竹簡》，125頁。

③ 《郭店楚墓竹簡》，112頁，15—16簡。

郭店墓中的文獻，探索大同的表現範圍很廣泛，但有幾個相同點。第一是修行的方法是在達到二項相對論的融合和協調，而這些相對的兩者，在一般的邏輯上是無法結合為一的，不管是仁和義、禪讓和世襲、赦免和大誅、美和惡、有和無等等，皆是如此。第二，修行的應用可以廣泛涵括整個社會或宇宙。

引據與中國古代寫本文獻 中的儒家經典《緇衣》研究

[美]普林斯頓大學 柯馬丁

一、引據在中國古代文本中的出現

與許多傳世的古代文本一樣^①，中國古代寫本文獻也有徵引其它文獻的情況。有時這些徵引有明確標記（如，通過置於引文之前或之後的特定形式），有時僅僅包含在論證或敘述中。但不管哪種形式，引據都不僅僅是參考其它文本。它是文本寫作與傳承的一個核心特徵，涉及作者、編纂、文本的完整性以及被徵引文本的總體地位和作用等問題。引據似乎尤其出現在有傳承歷史的文本（受到保護且超越時空而流傳的文本^②）的文獻中。這些文本隸屬於更大的文獻環境，依靠與其它文本建立的關係得以立身；並且，受到專門學術團體出於某種利益（用最籠統的說法）的保護和傳揚。有傳承歷史的文本會為社群關於過去的基本記憶、成套的思想概念與道德價值賦予結構、形式、身份和意義。它們的意義在於表達和不斷產生種種思想關係並參與社群事務。通過對這些文本口頭或書面形式的學習、保

① “文本”被用來作為一種中性表達，指稱或以口頭或以書面形式，或者同時以兩種形式存在的文獻。對於如本文將要討論的寫本，我實際上假定它們代表文本中一些同樣通過口頭和記憶傳世的特定書面作品。本文係第三屆國際簡帛研討會（Mount Holyoke College, U.S.A., 2004年4月23—25日）論文。

② 此嘗試性定義，請參閱柯馬丁（Martin Kern）《分析中國古代文本變體和書寫文獻產生模式的方法論反思》（“Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China”），《東亞考古學刊》（*Journal of East Asian Archaeology*），2002年第1期，143—181頁。

存和承傳，一個社群賦予自己的觀念和價值一種文本的表達，並將社群身份與其真正或想象的源頭連接。

一個社群的文本有多種彼此關聯的方式。其中，直接引據不僅僅表達特定思想的一致性；同時也強調文本創作本身的實踐。新文本通過引據指涉早期文本，並因此使二者共存於一個文本系統中。而且，徵引早期文本的新文本也是未來有望被徵引的文本。^①換句話說，引據是寫作中鮮明的修辭方式，它反映早期文本並且參與這些文本的傳承歷史。有如《禮記》關於青銅器銘文的解釋，創造銘文的人“自成其名焉，以祀其先祖者也……是故君子之觀於銘也，既美其所稱，又美其所爲”^②。同樣的道理和歷史性視角也適用於徵引早期文本的文本。引據是祖先崇拜的文本形式。新文本借助引據成爲某文化譜系的一部分，其中，先人被賦予的聲望和尊貴的地位反過來成爲支撐、確立後人地位的權威。新文本重申舊典長久的權威，使該傳統得以永存；同時它（現已成爲該文化傳統的一部分）也提升了自身且增強了自己有望傳承的可能性——祇要它與舊典親密的依附關係受到它們同屬社群的重視。

中國古代寫本文獻中，有傳承歷史的文本的明顯的例子就是現有傳統中擁有副本，即那些歷史延續至今的文本。這類文本迄今大約佔所有出土文獻的百分之十^③。但也應將《五行》這樣流傳至少一百年（據郭店和馬王堆出土文獻記載）的文本算在內，儘管它們的傳承歷史最後停滯在某一點上。出土文獻中，引據尤其經常運用在與儒家傳統有關的文本中。在儒家傳統中，聖人及其“舊道”常常受到頌揚；因此，徵引舊典便成爲哲學論爭本身的一部分。但這並不意味著每一儒家傳統的文本都需靠引據來建構。例如，今本《禮記》所輯眾多篇章似乎祇有部分呈現出這一特色。

出土文獻中引據的用法多種多樣。含蓄（沒有標明）引據祇有在可從其它文獻獲知的情況下才能確認。我們極有可能會失掉戰國和漢初時已消失（而且，迄今爲止也未曾在其它文獻中發現）的文本中引據的信息。正因此，我們對引據的說明很可能不全面或者甚至會曲解。例如，郭店出土的名爲《性自命出》和上海博物館（以下簡稱上博）名爲《性情

① 關於戰國時代文本共同體和思想譜系的詳細探討，參閱陸威儀（Mark Edward Lewis）：《中國古代的寫作與權威》（*Writing and Authority in Early China*），第二章，53—97 頁（紐約州立大學出版社，1999）。我認爲，陸威儀的分析直接涉及祖先系譜與哲學系譜、祭祀崇拜與詮解承傳之間結構上的一致性。參閱柯馬丁《特寫：陸威儀的〈中國古代的寫作與權威〉》（“Feature: Writing and Authority in Early China, by Mark Edward Lewis”），《國際中國評論》（*China Review International*）2000 年第 2 期，346—347 頁。

② 《禮記·祭統》。

③ 鮑則岳（William G. Boltz）：《中國古代文本的合成性質》（“The Composite Nature of Early Chinese Texts”），選自柯馬丁輯《中國古代的文本和禮儀》（*Text and Ritual in Early China*），華盛頓大學出版社，2005，50—78 頁。

論》^①的一篇重要文獻似乎不含一個引據——儘管事實上，它顯然屬於戰國和漢代吸引大批思想家就命運、人性、情感、修身，以及音樂和詩歌、生產等問題展開廣大範圍論爭的一部分。

另一方面，在引據確切的意義上探討許多部分重複的短語和其它互文現象很容易引起誤導。“引據”假定兩個或更多文本間的單向關係：某文本引用早期資料。然而，這種相當簡單的模式並不能充分涵蓋所有中國古代的互文現象。固定形式會運用在一系列專題（比如音樂）討論中，以證明主題的集中和語言的一致。因此，固定短語、主題參引、敘述手法、歷史軼事以及論證順序等都有可能足夠廣泛地應用在釋義或變文中，它們在各種書面和口頭創作中的不斷出現表明了一種更為流動、擴散的現象。這便很難從中確定出層級分明的文本從屬關係。^②相反，較之整個文本傳統繁多嘈雜的現象，對確定文本的明確徵引就是承認該文本突出的完整性和權威。

這並不是說，文本的完整和權威必是像它們的明確引據可能使人想到的那樣確然。正如史嘉柏（David Schaberg）在對《左傳》和《國語》的研究中指出，同樣的引據有可能在此文本中被歸於《詩》，彼文本中卻被歸於《書》。另外，古代編史著作中的言說者在引用傳承下來的詞語時，“對他們的文本並沒有一個全面、均等的認識”，應當考慮到文本書面和口頭承傳複雜的交互作用以及流動和變異的相應現象。^③再者，正如長久以來注意到的那樣，中國古代文本對《書》的徵引是很不穩定也不一致的。^④甚至祇有《荀子》是傳統公認的引《書》始終匹配現有《書》中被稱為“今文”篇章的先秦文本。所有其它引《書》的文本，不管章節題目還是詞句，都時常會包含與今本《書》不一致的引文。或許，《荀子》

① 這兩個文本命名都出自文獻的現代編纂者。

② 相同的短語或者甚至相同的故事在許多古代敘事作品和一些近來出土文獻中都可以發現。後者的一個例子就是馬王堆出土的與《戰國策》相同的一些篇章。參閱福島由美子（Yumiko Fukushima Blanford）《〈戰國縱橫家書〉帛書研究》（“Studies of the ‘Zhanguo zonghengjia shu’ Silk Manuscript”）（博士論文，華盛頓大學，1989）。郭店本《窮達以時》，第10—13簡，在提到伍子胥的故事時，包含一個與《韓氏外傳》、《說苑》、《荀子》中的短句都有很接近的部分重疊的短章，見荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》（文物出版社，1998），27—28、145頁。同時，廣泛流傳的伍子胥軼聞的敘事傳統也出現在其它許多文本中。郭店本《尊德義》第22簡（《郭店楚墓竹簡》，56、174頁）有一個與《論語·泰伯》相同的長達十一個字的句子；另一個十個字的句子出現在第28—29簡上（《郭店楚墓竹簡》，57、174頁），引的是被歸於孔子名下的《孟子·公孫丑》。

③ 史嘉柏：《一個模式化過去：中國古代歷史編纂的形式和思想》（*A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*），哈佛大學亞洲中心，2001，66—80頁。

④ 後來被當作《書》來徵引的文集似乎相當的松散和雜多不一。參閱陳夢家《尚書通論》，中華書局，1985，11—35頁；劉起鈞：《尚書源流及傳本》，遼寧大學出版社，1977，4—24頁；屈萬里：《尚書異文匯錄》，聯經出版實業，1983。另有陸威儀《中國古代的寫作與權威》，105—109頁（附進一步說明）和史嘉柏《一個模式化過去》，72—80頁。

在公元前3世紀晚期與今本《書》的大部分成形於同樣特定的社會和思想背景下；^①或者，它對《書》的採用在公元前1世紀後期被劉向追溯式地標準化了。^②事實上，這種追溯式標準化很可能範圍相當廣泛地發生在所有引《詩》的先秦和西漢文本中。^③

二、郭店與上博《緇衣》寫本

由於迄今進行的不是有關文本傳播，而是中國古代文本中引據實際應用的研究。因此，該論文主要探討郭店與上博《緇衣》寫本與它們的今本《禮記·緇衣》的區別。^④兩種寫本頗為相似。儘管其中有不少的文本變異，但卻擁有許多共同的字面特色；另外，在篇幅、內容以及章序上它們也都相同。^⑤郭店《性自命出》和上博《性情論》的寫本也有類似的情況。這不尋常的重疊現象——該現象可從同時同地（即楚）寫本系統中的寫本文獻推知——促使學者們推測，上博竹書有可能曾經出自郭店地區。如同兩種《緇衣》寫本許多字面上的一致一樣，它們與今本《禮記·緇衣》的不同也很大程度上相似。基於它們結構上的一致——這並不排除某些字的不同措詞——以及集中分析整個文本結構而非單個字詞含義的實際目的，我將兩種寫本視作一個文本。

《緇衣》在今本《禮記》中擁有特殊地位。它傳統上被認為是歸於子思名下的四篇之一，在《禮記》中與其它三篇《坊記》、《中庸》和《表記》結集在一起。這四篇加上《大學》和《孔子閑居》，佔了《禮記》中絕大多數徵自《詩》、《書》、《易》的引據。下面的表格說明這些文章中（常以“云”或“曰”引入）引據的分配：^⑥

- ① 在我看來，能代表該文化背景的一個現象，即秦帝國毫無疑問擁有它自己的官本《書》，由官方指定的博士進行研究。博士們極有可能負責編纂（如果確實沒有同時也創作的話）其中一些章節。參閱柯馬丁《秦始皇碑銘：中國古代帝國象徵的文本和禮儀》（*The Stele Inscriptions of Ch' in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*）（美國東方協會，2000），183—196頁（附進一步說明）。注意，秦朝博學的大臣李斯就是荀子的學生。
- ② 第三個可能性或許是這種追溯式標準化發生在楊倞（9世紀）校編《荀子》的時候。
- ③ 柯馬丁：《出土文獻中的〈詩〉》（“*The Odes in Excavated Manuscripts*”），選自柯馬丁輯《中國古代的文本和禮儀》（*Text and Ritual in Early China*），華盛頓大學出版社，2005，149—193頁。
- ④ 今本《禮記》採用的是阮元附校勘記的《十三經》本，即發行於1815年的《十三經註疏附校勘記》中的《禮記正義》（中華書局，1987）。郭店寫本來自《郭店楚墓竹簡》，15—20、127—137頁；上博寫本出自馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001，5—6、45—48、169—213頁。
- ⑤ 參閱《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。另外，關於兩種寫本文獻各自引《詩》的不同文本變體的詳細分析，請參閱柯馬丁《出土文獻中的〈詩〉》。
- ⑥ 關於引《書》，我在統計中包括了所有可從傳世的《書》（或真或偽）中得知篇名的文本以及篇名看似屬於《書》的文本傳統。如同上面已經指出，戰國時代被冠以《書》之名的文集有可能大大超出傳世的今本《書》。《孔子閑居》中八處引《詩》，其中有四處不是靠引導詞標記的。參閱下文關於《民之父母》的討論。