《國立臺灣大學哲學論評》第六十二期（民國一一〇年十月），1-32
© 國立臺灣大學哲學系
DOI: 10.6276/NTUPR.202110_(62).0001

「不形於內」的「德之行」
——郭店楚簡《五行》首章的文義商榷

熊偉均*

摘　要

本文之研究目標是試圖解決郭店竹簡《五行》首章之詮釋困難，並以竹簡《五行》自身的內容做為首要的證據來源。首先，筆者整理帛書派、竹簡派與調和派對首章爭議的不同見解，並點出竹簡派導致詮釋困難的思維架構；接著釐清竹簡《五行》「德之行」、「行」與「德」三者之別，以及考察竹簡《五行》「形」與「聖」之用例，發掘「聖」兼具兩種意涵之「形」，據此為竹簡《五行》首章提供更為全面且融貫之詮釋：作為最高意義的「聖」，必然在「形於內」的基礎上，兼具了內在轉化層面「形於無形」與人倫教化層面「形於眾人」此雙重意義。竹簡《五行》首章據此主張唯有「聖」無論「形於內」或「不形於內」皆可以稱為「德之行」，並確立「聖」具備超越「仁義禮智」四者的獨特地位。

關鍵詞：五行、德、形、聖、郭店楚簡

---

* 熊偉均，國立臺灣大學哲學系博士候選人。
投稿：110 年 1 月 27 日；修訂：110 年 8 月 20 日；接受刊登：110 年 10 月 5 日。

The Virtuous Conduct "Not Forming Inwardly": Revisiting the First Chapter of *Wu Xing* of Guodian Chu Slips

Wei-Chun Hsiung *

Abstract

This paper aims at solving the interpretive problem in the first chapter of *Wu Xing* of Guodian bamboo texts, majorly based on the text itself. It starts by categorizing different interpretations into three groups (the for-silk-texts, the for-bamboo-texts, and the reconciliatory), and points out the thinking patterns which have led the for-bamboo-texts to misinterpretation. It also analyzes the distinction among the virtuous conduct (*dezhixing*), conduct (*xing*), and virtue (*de*), and reexamines usages of the forming (*xing*) and sageness (*sheng*) of the *Wu Xing* to conclude that the concept of sageness includes two different meanings of forming. Therefore, the reason why the conduct of sageness should be regarded as virtuous conduct regardless of whether or not it forms "inwardly" is that the sageness, the supreme virtue, possesses both "imperceivable forming" (personal self-cultivation and transformation) and "societal forming" (interpersonal enlightenment and amelioration), which establishes the virtue of sageness in a unique position superior to the four cardinal virtues.

Keywords: *Wu Xing*, Virtue, Forming, Sageness, Guodian Chu Slips

* Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, National Taiwan University.

「不形於內」的「德之行」——郭店楚簡《五行》首章的文義商榷*

熊偉均

壹、前言

《五行》篇亡佚已久，因 20 世紀的考古工作而得以在當代重新問世。首次於 1973 年湖南長沙馬王堆三號漢墓之出土帛書中以無題之佚書現身，其入葬年代為西漢文帝前元 12 年（西元前 168 年），並以〈經〉、〈說〉並陳之體例問世。而後於 1993 年，湖北荊門郭店楚墓出土了具備題名之竹簡《五行》，入葬年代約為戰國中晚期（西元前 300 年左右）。竹簡本內容大體上雖與帛書之〈經〉部無異，然而在首章之文字差異，引起了當代學者的注目，而此差異所造成的疑難，至今仍懸而未決。[1]《五行》首章在竹簡本與帛書本的不同之處有二，[2]而最難解之處在於「聖」

* 誠摯感謝本次投稿之三位匿名審查人賜教。本文改寫自筆者於 2016 年修習國立臺灣大學哲學研究所「郭店楚簡儒學思想討論」課程之學期報告，承蒙授課教師佐藤將之教授嚴格指導。後以「德行與善行——再釋竹簡《五行》首章論『聖』」為題，發表於「兩岸七校哲學博士生論壇」（山東大學哲學與社會發展學院，濟南。2019 年 10 月 26-27 日），並承蒙王新春教授（山東大學）與謝林德教授（Dennis Schilling，中國人民大學）評論指正。最後，本文之論述編排亦深受傅佩榮教授〈《老子》首章的文義商榷〉（2007）一文啟發。在此一併致謝。

1 如余英時曾言帛書本與竹簡本首章之差異引起了不少的爭論，但至今仍莫衷一是（2014：98）。

2 其一為竹簡本以「仁義禮智聖」依序說明，但帛書本採「仁智義禮聖」；其二為關於「聖」概念的界定，為本文探討的核心問題。

德的說明：竹簡本作「不形於內，謂之德之行。」帛書本則作「不形於內，謂之行。」對此差異，大部分學者支持帛書本對「德之」二字的刪除（筆者暫稱之為「帛書派」），[3]部分則選擇認為兩者皆有道理、可以相容並存（「調和派」），[4]最後則是是接受竹簡本關於「聖」的界定，並試圖為之在全文中尋找融貫一致的理由（「竹簡派」）。[5]

本文之研究目標為再次釐清竹簡《五行》首章之文義，尤其是為何竹簡《五行》對「聖」德之說明與「仁義禮智」四德相異，並闡述其中所蘊含的道德哲學與聖人觀。因此，在研究方法上，筆者並不預設《五行》與「思孟學派」之關係、《五行》的作者為何者，亦即不先引入竹簡《五行》於思想史視域中的定位，以期能夠更集中在竹簡《五行》首章本身的討論。

然而，筆者深知在面對新出土文獻時，難免引入自身對於傳世文獻之理解，此舉可能會導致一種詮釋循環：研究者在建構思想史圖像的同時，以此圖像作為判讀新出土文獻的背景資源；另一方面，在詮釋新出

---

3 支持帛書本的學者如：齊思敏（Mark Csikszentmihalyi）（2004：70、278-279）、魏啟鵬（2005：5-6）與常森（2019：136-140）。未深入探討此差異，但以帛書本為主者如池田知久（2003：130-133、473-474）、李零（2007：100）陳偉等（2009：184）與陳麗桂（2013：211-212、256-257、309）。齊思敏除了認為如帛書本的「聖……不形於內，謂之行。」是更為一致的，也根據當代註釋者（未明確指出何者）將「四行」之「行」理解為「道德的行為」，並推測竹簡本可能原是寫作「四德之行」，但此「德之」二字誤入「聖……不形於內，謂之行。」最後的「行」字之前，因此帛書本將此二字剔除（2004：279）。而池田氏之立場則保有模糊空間，在其詮釋中可見諸多轉折，故筆者認為有調和派的傾向：如其於〈「五行」譯注〉中雖採用郭店竹簡本的原文，但隨後之「訓讀」與「口語譯」（2003：130-131）及其研究論文（473-474），實為依循帛書本的理解（「不形於內」的「聖」稱之為「行」）。然而，卻又在「注」中指出，有可能竹簡本作者將「聖」之「不形於內」的「人為」視為「自然」，故「不形於內，謂之德之行」未必是衍文（133）。

4 主張帛書本與竹簡本可以相容的學者如梁濤（2008：188）。

5 支持竹簡本首章原文，而不透過帛書本來「刪除衍文」的學者如劉信芳（2000：15）、龐樸（2000：29-30）、陳燿森（2007）、陳來（2008：12-18；2009：120-123；2012：14-15、90）與謝君直（2008：63）；未直接探討此差異，但以竹簡本首章原文進行探究的學者如邢文（2000：228-242）、王博（2001）、西信康（2014：26-31、40-41）與林素英（2018：228-289）。

土文獻的同時，以此詮釋作為建構思想史圖像的材料。更重要的是，如此宏觀的視域未必有助於我們聚焦於文本的內在結構與思考邏輯等細部問題。有鑑於此，關於本文的研究方法，筆者提出了詮釋竹簡《五行》首章的效力次序，以「竹簡《五行》解竹簡《五行》」為優先（第一序），其次為郭店楚墓中其他與之同時代的出土文獻（第二序），最後才是傳世文獻與漢代的帛書《五行》等（第三序）。[6]此外，本文所引用之竹簡《五行》釋文，以龐樸之校注為底本，而竹簡本與帛書本相異之處則不特列出（2000：29-30）。

貳、竹簡《五行》首章詮釋的三種類型

竹簡《五行》首章訓讀：

五行：

仁形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。

義形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。

---

6 為避免讀者誤會，在此必須重申的是，「以 A 為先」並不等同於「以 A 為限」，筆者以「竹簡《五行》解竹簡《五行》」為優先，並不代表筆者「僅限於以竹簡《五行》解竹簡《五行》」。而此處詮釋的效力次序，是筆者認為有助於解決竹簡《五行》首章詮釋困難的研究方法，避免從宏觀的思想史圖像、既有的帛書《五行》詮解，以及系統化的中國哲學架構，來研究竹簡《五行》的文義。
然而，如正文所述，筆者也深知詮釋循環難以避免，正如劉笑敢所說：「任何理解都離不開個人原有的前見，偏見或前理解，但是這不等於每個人都可以或應該無條件地放縱自己的前見或偏見，不等於可以或應該將自己的前見或偏見注入或代替對經典的理解和解釋。」（2009：82）任何人都有將他對傳世文獻、儒學傳統的理解來與竹簡《五行》連結、發用的自由，但這是「拿《五行》來注自身的學術觀點」（《五行》注我）？還是「拿自身的學術觀點來注《五行》」（我注《五行》）呢？詮釋者必須要「能夠自覺地清醒地從事某一種定向的工作，只有如此才可能產生優秀的研究著作和理論建構著作。」（84）筆者的工作自然是「我注《五行》」，但這不代表可以任意解釋，故筆者為本文的研究目標，提出了詮釋的效力次序作為針對本文的研究方法，以期筆者與讀者對此工作保持一定程度的自覺與嚴謹性。

> 禮形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。
> 智形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。
> 聖形於內，謂之德之行；不形於內，謂之德之行。
> 德之行五，和謂之德；四行和，謂之善。善、人道也，德、天道也。[7]

竹簡《五行》首章在書寫的結構上，存在著非常明顯的特色：「仁」、「義」、「禮」、「智」，因「形於內」與「不形於內」，而有「德之行」與「行」的區分，但「聖」不論是「形於內」或「不形於內」，皆「謂之德之行」。針對「聖」之於「仁義禮智」四者的差異，如筆者在前言中所述，部分學者主張竹簡本的邏輯無法成立，故仍採取帛書本的寫法「聖……不形於內，謂之行」（筆者暫稱之為「帛書派」）；另一方面，也有部分學者接受竹簡本的原文，並試圖透過論述來合理化此處的差異（「竹簡派」）；最後，亦有少數學者主張這兩者是可以相容的（「調和派」）。本節試圖梳理以上三派之理據。

一、帛書派的詮釋

關於拒絕接受竹簡本首章「聖……不形於內，謂之德之行」、認為「德之」二字為衍字的論點，目前最強的立場當屬常森（2019）。常森分別反駁了竹簡派龐樸（2000）與陳來（2008）的觀點，理由有三：

1. 從帛書本的圖板可見，據專家推估，帛書本「（一七二）聖形於內謂之德之行不形於內謂（一七三）之行……」並沒有加入「之德」的空間（2019：137）。[8]

---

[7] 訓讀取自龐樸（2000：29）。竹簡《五行》圖版之首章（簡 1-5）亦附於文末供讀者參閱（附錄一）。

[8] 此點可以說是反駁「無法確定帛書本沒有『之德』二字」的觀點，如謝君直（2008：63）。

2. 龐樸認為「聖」只能「形於內」、不能「不形於內」，是「德行」而非「善行」。這些說法在常森看來都是理所當然的，因為符合《五行》第三章與第六章關於「聖」如何從內在形成的說明（137），但沒辦法拿來支持竹簡本「聖……不形於內，謂之德之行」比帛書本合理。
3. 陳來認為「聖」是一種內在的能力、是可以直接了解天道的聽覺。常森認為，若是如此，為何「聖」卻可以「不形於內」？這當中有矛盾之處；並且這種說法淡化了「聖」作為一種特定道德行為的意涵，也就是定位在政教倫理的層次（第十七章）（138）。

關於常森的第 1 點理由，筆者認為其實是兩個相異文本並存的事實而已：戰國時期的竹簡本以寫下了「之德」二字的樣態出土，而漢代的帛書本（據推估）沒有加入「之德」的空間。探討「寫了『之德』的竹簡本有何意義」與「帛書本未寫『之德』的事實」，分屬不同層次的學術問題。並且，假如沒有帛書本的出土，我們更沒有理由「減字解經」來主張竹簡本的「之德」為衍文，依照所屬的出土年代，帛書本反而有抄漏「之德」的可能。[9]然而，關於第 2、3 點針對竹簡派龐樸與陳來的反駁，筆者也認同常森對二者詮釋的不解，因為確實值得進一步商榷。以下筆者將說明竹簡派的基本見解、提出質疑，並在下一節試圖提出造成此竹簡派詮釋問題的思維架構。

---

[9] 感謝審查人提供「減字解經」與可能抄漏等反駁觀點。同時審查人補充談到，根據《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（裘錫圭主編，2014）（此乃馬王堆漢墓帛書的重新出版，基於全新的圖版、註釋、考證與印刷技術，應屬目前引述馬王堆漢墓文獻的權威學術版本），新版帛書〈五行經說〉第 3 行末，亦即常森所引之舊版的第 172 行末殘缺狀況，仍不排除有可寫入「之德」二字的空間。本文亦將帛書《五行》新版圖版之首章（第 1-3 行）附於文末供讀者參閱（附錄二）。

二、竹簡派的詮釋

（一）龐樸的見解

首先，龐樸認為「五行」之「行」的讀音同「恆」，「德之行」之「行」亦然，是無形的天道經人領悟而形成於心（「形於內」）；而「不形於內」之「行」則讀音同「形」，因天道未被領悟、未能形成於心，而僅止於仿效的行為。（2000：29-30、110-111）如龐樸注「聖形於內」一段云：

> 帛本無「德之」二字。當依竹本補。蓋「聖」乃一種德行（heng），不是善行（xing）；只能形於內，不能「不形於內」。縱或有眾不能形聖德於內，亦無損其為「德之行」；故曰「不形於內，謂之德之行」。（2000：30）

其論述理路如下：「因為『聖』是德行，而非善行，不能『不形於內』，所以無論如何都必然是『德之行』」。然而，其但書「縱或有眾不能形聖德於內，亦無損其為『德之行』」，看似是在補充說明，實則導致了新的問題：「縱或有眾」是否意味著「形於內」與「不形於內」之主語可以分別指向不同之人？若是如此，並且如果首章之論述結構一致的話，則「仁」、「義」、「禮」、「智」的「形於內」與「不形於內」之主語是否也可以一併適用？而一併適用的結果，便是「仁義禮智」四者的後半段也可以寫作「不形於內，謂之德之行」，因為基於同樣的理由：「或許有人不能『形仁德於內』，但仍無損『仁』作為『德之行』」。但如果不能一併適用，則必須說明「聖」不同於「仁義禮智」之特殊性。此外龐樸亦云：

> 有關於四行與五行、人道與天道、社會道德與天地道德的這一段總論，思路與文路都是相當清楚的。唯一有點麻煩的是「聖形於

> 內，謂之德之行；不形於內，謂之德之行」那一節。這一節在馬王堆帛書中，作「聖形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行」。從形式上看，帛書的句子似乎更好些；竹簡的句子似乎有衍誤。但從內容上推敲，卻又似乎不然，因為聖和仁義禮智有別，它高於一切善行，不是行為方式，不與具體物件對應，無從不形於內而竟落實為行。（2000：111）

此段重申了「『聖』自為『德之行』」的基本立場，然而卻沒有真正回答「為什麼『不形於內』之『聖』還是可以被稱作『德之行』？」並且，在此意義下的「不形於內」又該如何理解？是否仍然是指「天道未形成於內心」？

（二）陳來的見解

另一方面，陳來（2012）針對此處的困難提供了較為細緻的論述。他提出文中的「德之行」代表內化的「德性」（virtue），即人的內在品性、品質，而「行」則是泛指「德行」（moral conduct），即合乎道德原則之行為（2012：14）。在進行上述的區分之後，陳來接受了竹簡本「聖…不形於內，謂之德之行」的說法，並且主張帛書本應據此補足。

陳來認為，「『聖』必然屬於『德之行』」之論點除了在形式上滿足：「德之行五和謂之德，四行和謂之善。善、人道也。德，天道也」中「五行」與「四行」的區別，在實質內容上，「聖」則沒有德性與德行的區別。（2012：15）再者，參照首章「善」與「德」的界定來看：「善」只是道德行為（德行）的完成，而「德」是五種德性內在化的和諧狀態，表示德性的完滿，代表更高的道德境界或精神境界。最後根據《五行》第三章：「五行皆形於內而時行之，謂之君子」，「形於內」代表內在的德性是

養成的、君子修身的結果，而非天賦的，如果德性是天賦的，就沒有所謂「形於內」與「不形於內」了。（2012：16）

根據上述內容，陳來提出德性與德行的區分是值得肯定的，筆者將在本文第三節使用類似的區分，來處理竹簡《五行》首章的問題。然而，陳來的理路卻稍嫌曲折：

1. 「德之行」是「形於內」的德性，「行」是「不形於內」的德行。
2. 因為「聖」兼具「形於內」與「不形於內」，所以「聖」沒有德性與德行的區別。
3. 調和四種德行，稱之為「善」；而將五種德性內在化，則稱之為「德」，是德性的完滿。

以上三點讓筆者較為難以理解的，是關於第 2 點的論述以及從第 1 點至第 3 點的推演過程。其一，陳來在第 2 點主張「聖」沒有「形於內」與「不形於內」的區別，但為何可以推導出「聖」也沒有德性（德之行）與德行（行）的區別？如果真沒有後者之區別，「聖形於內，謂之德之行；不形於內，謂之德之行。」則無異於冗詞贅句，而竹簡《五行》之作者又何必使用「德之行」來統括「形於內」與「不形於內」之「聖」？並刻意與「仁義禮智」產生區隔呢？其二，如果我們接受了「『聖』沒有『形於內』與『不形於內』的區別」，並接受「『聖』沒有德性與德行的區別」，但在第 3 點卻要進一步接受「德」是五種德性的內在和諧，不免有些矛盾：既已將「聖」之德性與德行（「德之行」與「行」）融合為一，卻又在「德」的論述中將德性單獨提出，不免有疊床架屋之嫌。上述疑難，可能奠基於其理路第 1 點所導致的偏誤，筆者將在下一節呈現之。

三、調和派的詮釋

在本節的最後，不能忽略梁濤的觀點。梁濤的觀點與陳來近似，皆以內、外之架構來詮釋「德之行」與「行」:「德之行」是「內在道德律」，屬於「主體自覺」的層次；而「行」是「外在道德律」，屬於「客觀規範」的層次。（2008：187）至於為何「聖」在「形於內」與「不形於內」皆屬「德之行」？梁濤談到：

> 帛書本「聖」作「聖形於內謂之德之行，不形於內謂之行」，而竹簡本則改作「聖形於內謂之德之行，不形於內謂之德之行」，這個改動明顯反映出竹簡抄寫者的矛盾心理，因為從上文〔筆者案：指《五行》首章前半部〕的表述來看，「聖不形於內」顯然應當為「行」；但從下文（筆者案：指《五行》首章之後的篇章）內容來看，聖主要是「形於內」的「德之行」，若說它是「行」，則與聖的內容明顯不符。竹簡抄寫者顯然看到這一點，故對文字作了改動，但這樣一來，此句與前面的表述便無法協調，且與「不形於內謂之行」的主張矛盾，所以同樣存在問題。（2008：188）

由此可見，梁濤並不主張《五行》首章在竹簡本或帛書本二者之中有正確的版本，反而是承認不論「聖」之「不行於內」為「德之行」或「行」，都有其文脈上的扞格之處。另一方面，從「竹簡抄寫者」、「改動」等詞看來，梁濤或許是認為帛書本首章之行文，實際上是竹書本抄寫之底本。然而他並未進一步證明此點，而是以試圖以較為籠統的方式來化解首章文字上的出入：

> 其實，上文只是一種表述形式，它雖然對仁義禮智聖作了「形於內」與「不形於內」的規定，但主要還是分別將其作為一個整體來看待的，討論的是「德之行」與「行」的關係，認為二者具有內、外的差別，而這與「仁內義外」說無疑是一致的，只不過《五行》的特殊表達方式多少使這一思想顯得不夠明確，相反，若是將這一層點破，《五行》整篇的思想脈絡便清晰可尋。（2008：188）

上述引文或許證實了筆者於本文前言所擔憂之詮釋循環問題，以及在宏觀視域下「抓大放小」的現象。雖然從傳世文獻看來，先秦儒學有其內、外之分的思維架構是無需置疑的，但這並不代表《五行》首章之「德之行」與「行」概念能夠恰當符合內與外之分別。筆者將在下一節重新界定竹簡《五行》中「德之行」、「行」與「德」之定義，在此可以先提出的是：在陳來與梁濤的論述中，其不盡完善之處，皆在於二者將「德之行」視為內在的屬性，而忽視了「德之行」一詞中具備了「行」的側面。「德之行」應為包含了「德」與「行」、兼具內外之複合概念，而不能將「德之行」與「行」簡化為的內、外之別。

參、「二分」與「不分」的詮釋傾向

針對目前「德之行」的詮釋（帛書本與竹簡本），筆者認為基本上可以大致區分為兩種側重：其一為「天道內存」，其二為「自覺本心」。側重「天道內存」的學者認為，「形於內謂之德之行」是「神性意義的天德流行，形之於、貫注於人心的內容，也即是人的稟賦。」（郭齊勇，1999：25）、「五種美德皆在人的心中」（黃俊傑，1991：75）、「先天的道德稟賦」（梁濤，2008：205）；而側重「自覺本心」的學者，則認為「德之行」

應理解為「內在的品質」（陳來，2012：14）、被人所覺悟的、成形於人心之內的（龐樸，2000：111）。從上述觀點可以發現，這些對於「德之行」的詮釋，多少涉及了當代學者關於先秦儒家是「天人合一」還是「天人合德」的討論；對於本文所關心的《五行》首章而言，從中也可看出當代學者處理《五行》首章時可能會出現的三種傾向：

1.「內」與「外」的二分。
2.「心」與「行」的二分。
3.「德之行」與「德」的不分。

本節的第一部分將處理第 1 點與第 2 點，並在此基礎上，於第二部分處理第 3 點。而在這樣的「二分」與「不分」的傾向之下，形成了以下的思維架構：

德之行——形於內——內在的心志——五行——德——天道

↑

二分

↓

行——不形於內——外在的行為——四行——善——人道

（表一）

如此的理解圖式雖然看似融貫了竹簡《五行》第一章中的數個重要概念，但卻造成了兩個顯而易見的問題：「聖」之「不形於內，謂之德之行」該如何解釋（如上一節所述）？以及「德之行」一詞成為冗言，因其與「德」並沒有實質上的區別。筆者主張，竹簡《五行》「德之行」之意義絕對不等同於「德」，應視「德之行」為由「德」與「行」組合之複合概念。

一、論「德之行」與「行」非二分

如果我們要釐清究竟竹簡《五行》首章到底在表達什麼，即「德之行」與「行」的關係、以及「聖」的特殊定位，對「德之行」在先秦兩漢的傳世與出土文獻中的用例進行考察，是必經的步驟。在這些文獻中，針對「德之行」一詞進行概念定義與分析的工作，亦即探討「何為德之行？」「何屬德之行？」唯有出現在《五行》一文，這可能是《五行》在目前已知的文獻之中，最為突出的特色之一。[10]然而「德之行」的意義到底為何？

關於「德」與「行」之區別，陳來（2008）參考了《周禮・地官・師式》之鄭玄注：

> 德行，內外之稱，在心為德，施之為行。

陳來談到，以往認為古代是用「德行」一詞籠統地兼指道德品質與道德行為，而未區分內在與外在，到了漢代（如鄭玄）才將道德品質與道德行為分開。據此他進一步認為：「但竹簡《五行》的作者已經認識到，一個人做了一件合乎仁的道德行為，卻並不等於這個人就是一個具有仁的德性的人。」（2008：14）也就是說，「合乎道德的行為」與「具有道德品質的行為」是兩回事，在《五行》作者看來，「行」未必具有道德品質，「德之行」才是有道德品質的行為。

---

[10] 其餘先秦文獻中使用「德之行」之用例如下：「乃及王季、維德之行。大任有身、生此文王。」（《詩・大雅・文王之什・大明》）「其維哲人、告之話言、順德之行。其維愚人、覆謂我僭。」（《詩・大雅・蕩之什・抑》）「庸德之行，庸言之謹。」（《禮記・中庸》）「合天下之權，以遂德之行，結諸侯之親。以姦佞之罪，刑天下之心。因天下之威，以廣明王之伐。」（《管子・霸言》）

《五行》首章之「行」，雖然是多種關乎人際關係的適當行為，如「仁」、「義」、「禮」、「智」，皆屬關乎人際關係、在倫理互動中落實的德目，但行為者作出某一符合乎德目的行為，卻未必是具有道德品質的行為。雖有「仁」、「義」、「禮」、「智」之名，卻未必有「仁」、「義」、「禮」、「智」之實，故《五行》作者則進一步強調「不形於內，謂之行」。因此，作者應該會認同此觀點：任何人做出了符合倫理規範的行為，未必都是「形於內」的，有可能不是出於道德良善的動機。

類似的區分其實並不罕見，如康德（Kant, 1724-1804）的「出於義務」（from duty）與「合於義務」（in conformity with duty）之區分（Kant, G 4: 397-398）：基於一個行為是道德義務所要求的而去實踐，出於這樣的動機而做出的行為是「出於義務的行為」，也才是具有真正的、內在的道德品質（moral worth）的行為；而「合於義務的行為」則是客觀上任何人都應該做的行為，行為者「出於義務」的動機必然會實踐它，但若是出於非道德（non-moral）或不道德（immoral）的動機，也可能做出表面上「合於義務的行為」，也因此不具有道德品質。借用《孟子・公孫丑上》「孺子將入於井」之例來說明：拯救小孩的生命是客觀上符合道德義務的行為，當然也是屬於人倫關係的適當行為。然而如果行為者出於「內交於孺子之父母」、「要譽於鄉黨朋友」、「惡其聲而然」等非道德或不道德的動機，在《五行》之作者看來，這樣的行為者出於如此的動機，所做出的適當行為、符合倫理規範的行為，僅只能視之為「行」。因為「仁」未「形」於行為者的心中，他並非出於道德的自覺而做出一件客觀上正確的行為。

回到原文中「德之行」的意義，對於「仁義禮智」四者而言，「德之行」不只是一種人際關係的適當行為，並且還是出於道德動機之適當行為。而它也絕對不等同於所謂的「道德自覺」本身，而是將「道德自覺」

具體落實於人際關係的行為，是「道德自覺」與「適當行為」（行）結合的概念，也可以說是鄭玄所說「內外之稱」的「德行」。

至此回顧陳來的詮釋，其透過德性（virtue）與德行（moral conduct）所進行的區分，無疑是突破性的。但對「德之行」的詮釋仍不夠完整，若沿用陳來的說法，則「德之行」應當是德性與德行的結合。事實上，楊儒賓也提出過類似的看法，他同樣認為「行」是尚未經由意識化或內在化的符合倫理規範之行為，而「德之行」則是意識化或內在化後的道德行為。因此，在《五行》首章中，「德之行」應為「有『德』之『行』」之複合概念（出於道德良善的動機之適當行為），而「行」自然是無「德」之「行」，但仍可被稱之為善行（適當行為）（1992：429-431）。

二、論「德之行」與「德」非同一

完成了上述「德之行」與「行」的區分，仍須進一步確認的是「德」之涵義。「德」字在竹簡《五行》一共出現了九章，透過以下較為關乎基本定義的說明來釐清：

> 德之行五，和謂之德；四行和，謂之善。善、人道也，德、天道也。（〈第一章〉）

> 君子亡中心之憂則無亡中心之智，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。（〈第二章〉）

> 善弗為亡近，德弗志不成，智弗思不得。思不清不察，思不長不形。不形不安，不安不樂，不樂亡德。（〈第四章〉）

首章說明：「德」是五種「德之行」的和諧狀態，並且是合於天道的。[11] 第二章與第四章則沒有正面說明「德」是什麼，而是反面說明「德」的先決條件是什麼：在道德修養的過程中，若缺乏了覺察與反思，則不會有身心的平和與快樂，如此便無法成就「德」了（有安有樂，不一定有「德」；但不安不樂，則一定無「德」）。由此可知，「德」不但在價值層級上高於「善」，並且在修養歷程中屬於終極目標。

由於竹簡《五行》之「德」的優越性，使得其與「德之行」的關係需要仔細分析：「德之行」絕對不能等同於「德」，如本節第一部分所述，「德之行」是行為者兼具道德動機與適當行為的具體實踐。而在實踐「德之行」的過程中，行為者必然懷有高度的道德自覺，同時關心所作所為是否合乎道德，即為竹簡《五行》第四章至第六章談論甚多之「思」，充分覺察並反思之後，行為者不但使其「行」成為了「德之行」（行為具備內在的道德品質），也因此心安理得而快樂滿足。並且保持這五種「德之行」在內、外皆處於和諧的狀態下，才能算是有「德」之人。

「德」不但是理想的修養境界，也是兼具五種「德之行」的和諧狀態。而在「德之行」意義下的由「仁」至「聖」五者，是兼具道德品質與適當行為的具體落實，也必然與「德」相關，但五者並不等於「德」，「德」也並非如梁濤所謂「德內在於心，是一種內在原則，善形成於外，是一種外在規範」（2008：193）。

---

[11] 關於「德、天道也」一句，本文不採用「德源於天道」、「天人合一」之詮釋的原因在於，基本上如此理解的證據，在帛書《五行》第十九章之《經》與《說》，並輔以對《說》中「德氣」的理解（龐樸，2000：115、159）。然而，如果以竹簡《五行》的內容為限，則沒有如此詮釋之必要，並且如果「德、天道也」解釋為「德源於天道」，那麼下句「善、人道也」是否也應解釋為「善源於人道」？如此顯示出「德」與「善」有不同的價值根源，則又該如何「合一」？因此筆者將此二句理解為「『善』（四種『行』和諧呈現的狀態）是屬於人類共同的正路，『德』（五種『德之行』和諧呈現的狀態）是聖人合於天道的修為。」

因此，就「德」與「德之行」關係的層面上來說，「德」是以「德之行」的落實為基礎的和諧狀態，而「德之行」則是隱然朝向成「德」之人為目標而努力之道德行為。討論至此，筆者整理如下表格，以助於釐清本文至今的討論：

分類 狀態	具體表現	德目	行為的道德品質	和諧狀態	價值層級
形於內	（人際關係的適當行為）	仁義禮智聖	德之行	德	天道
不形於內		仁義禮智	行	善	人道

（表二）

如果接受目前主要針對竹簡《五行》首章的理解，我們可以發現「德之行」與「行」、「德」與「善」的關係並非如梁濤所認為的「二元論」（dualism）（2008：203）。就「仁義禮智」四者而言，「行」是行為者缺乏反思覺察的適當行為，但不具備內在的道德品質，而四種「行」的和諧狀態稱之為「善」；但如果「仁義禮智」是行為者透過反思覺察的「德之行」，再加上「聖」，則五者可合稱為「德」。由此可見，「德之行」之於「行」，以及「德」之於「善」，前者是後者道德品質的完滿、後者是前者道德品質的不足，彼此並非互不隸屬的二元對立關係。當然，更不是「雙重道德律」（2008：187），因為讓一件外觀上的適當行為真正具有道德品質的，在於行為者的動機是否因「思」而「形」，如此實踐的「德之行」才有真正的道德品質，行為者方可稱之為「君子」（〈第三章〉）。而「行」只是徒具「德之行」的外觀，缺乏道德動機而不能算是道德行為。如此一來，作為道德行為準則的道德律，實則只有一重了，而「形於內」即為關鍵。

肆、兼備「形」與「不形」的「聖」

一、以「形於無形」的內在轉化解「不形於內」

雖然在上一節試圖為「德之行」、「行」與「德」的關係進行釐清的工作暫時告一段落，並且在「仁」、「義」、「禮」、「智」的脈絡下取得了明確的結論，但「聖」之困難依然未解，即「不形於內，謂之德之行」一句：如果「德之行」是「出於道德良善之動機的適當行為」，為什麼「聖」可以「不形於內」卻同樣取得「德之行」的稱謂呢？筆者在此處所採取的進路，依然是以竹簡《五行》的內容為主，來嘗試解決此問題。如果「形於內」與「不形於內」之「聖」都屬於「德之行」，則問題的關鍵在於：「形」的意義為何？「聖」之「形」必然有不同於「仁義禮智」之「形」的特殊意義，才能夠解決竹簡本首章的爭議。

> 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。(〈第三章〉)

> 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。

> 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。

> 聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。(〈第六章〉)

金聲而玉振之，有德者也。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。(〈第九章〉)

從以上竹簡《五行》中所有「形」字出現之章節可以發現，「形」與「聖」多次被一起提出，並且沒有關於「不形」與「聖」二者關係之說明。雖然在字面上的考察只見「形」與「聖」並舉，但無法藉此直接推出「『不形』與『聖』矛盾」的結論；並且，即便「形」與「不形」兩者應該是矛盾的，仍不代表兩者皆無法與「聖」有所連結。因此，若要提出「『不形』與『聖』相悖」或「『不形』與『聖』融貫」等宣稱，「形」之意義應先被確立。

「形」與「聖」之關係，可以從文本上「思」與「形」的聯繫來切入探討。如第六章所示，關於「仁」、「智」、「聖」之「思」，分別具有不同的特色的思維歷程（如「清」、「長」、「輕」）、與之連動的修養階段（如「戚」、「明」、「聰」）以及有助於成「德」的人際互動（如「愛」、「見賢人」、「聞君子道」）。值得注意的是，在第六章中，關於「聖」的論述，「形」一共出現了兩次（「輕則形，形則不忘」、「玉音則形，形則聖」），而「仁」與「智」之「形」則皆是接近尾聲時才出現。這樣看來，竹簡《五行》的作者格外強調「聖」與「形」二者之連結。

部分學者也嘗試從第六章，來解決首章「聖」之難題。從「聖」之「思」與「形」的關係看來，他們認為解決的關鍵在於「輕」字。如龐樸援引「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」(《禮記・中庸》)「操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。」(《荀子・不苟》) 以及「輕者尚矣」（帛書《五行》〈說〉）來解釋此章之「輕」（2000：37）。陳

燿森（2007）以此為基礎，[12]進一步舉出如竹簡《尊德義》之「尚思則無為」與帛書《德聖》「聖者，聲也。」來試圖支撐起對竹簡《五行》之「聖」的理解：

> 「聖之思」之所以謂「輕」，一因其為內聞之知。對此，《詩・大雅・烝民》嘗設言形容：「德輶如毛，民鮮克舉之。」蓋云人中的聖哲，對於天道德法其在人身上的「輕」若，幾乎令人感覺不到它的存在；獨聖哲能自察覺而得知。所以《說》之釋「輕」，是曰「輕者，尚也」。這「尚」乃「尚德」之意（辭見《論語・憲問》）；郭店簡《尊德義》則謂「尚思則無為」。……二因為能「輕」，則物事雖輕如靜音，也可以聞知；而若能「輕」如靜音，則又可不著迹而自然地去到，成為「德音」。故帛書《德聖》有謂「聖者，聲也」，「其謂之聖者，取諸聲也」。此亦所以《五行》要曰「玉音，聖也」（第 19 簡）。因所謂「聖形於內謂之德之行，不形於內謂之德之行」，是皆可因此以喻之。

透過上述帶有辯證特色的理解方式，也就是以「形於無形」的方式來成就「聖」德，如此才得以理解「聖形於內，謂之德之行；不形於內，謂之德之行。」這看似矛盾的概念界定。此說有其竹簡《五行》文本內部的根據（如第六章，屬本文詮釋效力之第一序）、與竹簡《尊德義》有一定程度的關聯（第二序），並且能夠從帛書《五行》、傳世文獻獲得支持（第三序），可備一解。

---

[12] 雖然撰寫論文應儘量避免使用未出版的網路資料，因其審查機制可能不夠嚴謹，或網站平台的經營有其不確定性，但陳燿森之論有所根據，且目前未有與之相似的研究成果可以取代，並出於對原作者的尊重與肯定，故筆者仍在正文中引用之。以上回應審查人對使用網路資源的疑慮。

二、以「形於眾人」的人倫教化解「不形於內」

回到本節所引之竹簡《五行》第三、六、九章，筆者試圖透過白話來說明對於這三章的理解：君子「形於內」並實踐之，即為「君子道」（第三章）；屬於「聖」德的反思是相當從容而單純的，這份反思形成於內心而不再遺忘，因此對於一切消息能夠高度覺察，便可以通曉「君子道」，通曉之後便表達成為彰顯道德之美的言詞，並將因此教化眾人，[13]最終達到「聖」德的成就（第六章）；並且由「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。」（第九章）可知，所謂「有德者」，即為兼具四種「行」之「善」、達致五種「德之行」而合於「天道」之聖人，體現了「天人合德」的思維。

據此進一步探究，第六章「聖」之「形」不但出現了兩次（「輕則形，形則不忘」、「玉音則形，形則聖」），更有兩種不同的意思；第一個「形」是「反思覺察形於內心而操存不忘」的內在修養歷程，所以可以說是有意識的「形於內」；第二個「形」則是「由內而發的實踐而形塑於外」的人倫教化表現，是作為「聖人」身心合一狀態下的自然流露，不但不會刻意地覺察到這個行為（如《中庸》言「不勉而中，不思而得」），更化作「玉音」表現出來，如此成就了「聖」德。因此得以說「聖」實際上達到了「形於內外」的效果，即為理想中聖人之德教化百姓的樣態。

支撐上述論述的證據尚可見於《五行》之其他章節。先從其他文本來看，先秦經典之中，除了《孟子》所列之四種「聖」皆非政治事功顯

[13] 筆者將「玉音」視為形塑眾人的言詞，亦即政治性的語詞，理由有二：一是通曉「君子道」之後所表達之言詞，如果沒有傳達的對象，或只是自言自語，則難以理解這麼做的意義。二是竹帛《五行》之「聖」的政治意涵十分明顯，如本節所述。

赫的古代聖王，[14]「聖」兼具了內在修養與外在事功之特色應是非常明顯的。而竹簡《五行》之「聖」也保有此一特色：

> 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。見而知之，智也；聞而知之，聖也。明明，智也；赫赫，聖也。「明明在下，赫赫在上」，此之謂也。(〈第十七章〉)

> 聞君子道，聰也。聞而知之，聖也；聖人知天道也。知而行之，聖也。行之而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也，知而安之，仁也。安而敬之，禮也。聖智，禮樂之所由生也，五〈行之所和〉也。和則樂，樂則有德，有德則邦家興。文王之見也如此。「文王在上，於昭於天。」此之謂也。(〈第十八章〉)

在第十七章中，「赫赫」屬於「聖」之表現，而其中所引的經文是源於《詩・大雅・文王之什・大明》之篇，其所表達的政治意涵已是相當明顯。[15]而第十八章之中，除了引用《詩・大雅・文王之什・文王》之篇以外，從「聖智—和—樂—有德－邦家興」的推演過程更可以看出，「聖」所要達

---

[14] 孟子曰：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」(《集注》，1983：315-316)
感謝審查人的指正，在此補充說明：雖然《孟子》此段與竹簡《五行》看似有些微的差異，亦即《孟子》藉由「金聲玉振」所推崇的對象是「聖之時者」——孔子，而《五行》「金聲玉振」的對象則偏向具有政治影響力之聖人。但在孟子看來，孔子的成就絕非只能是政治上的，其道德事功對後世的影響並不亞於上古的聖王，因此在「天人合德」的思維架構下，《孟子》此段與竹簡《五行》未必有所扞格。《孟子》言「集大成者」與《五行》言「有德者」，只有具體的人物典範與抽象的理論概念之別，實則皆屬此思維架構中的聖人層次。

[15] 「赫赫」一詞在《詩》中，雖未必皆與聖王相關，但具有強烈的政治意味，如：「赫赫南仲、薄伐西戎」(〈小雅・出車〉)、「赫赫師尹、民具爾瞻」(〈小雅・節南山〉)、「赫赫宗周、褒姒滅之」(〈小雅・正月〉)、「赫赫業業、有嚴天子」(〈大雅・常五〉)。

致的效果，必然涉及影響眾人的人倫教化，即「玉音則形，形則聖。」因此，人倫教化與內在轉化意義下的「不形於內」，都保有了實踐「聖」之主體——聖人——與「天道」的獨特聯繫（如第九章、第十八章）。

因此，「形於無形」的內在轉化與「形於眾人」的人倫教化，二者除了在作用的場域上一內一外、生發的次序上一前一後，第九章「金聲玉振」的譬喻可以說是妥善地統合了聖人「形於無形」與「形於眾人」之隱然衝突：具備「仁義禮智聖」五種德行的聖人，不只是象徵修養的典範、提升「人道」合於「天道」的關鍵，與此同時更以「樂教」的方式影響與轉化眾人，並促進社會群體的和諧（Slingerland，2008）。

最後可以補充的是（第三序）：這種強調由內而外、由己而人、具備本末次第的修養理論，以及內在轉化與人倫教化的統合，在《大學》首章亦可看到非常相似的思維理路，如其「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八條目（《集注》，1983：3-4）。並且，唯有在聖德的層次，「形於內」與「不形於內」的內外區分並非絕對的，內在的個人修養（如第六章「聖之思也輕」與第十七章「聞而知之」等）與外在人倫教化（如第六章「玉音則形」與第十八章「邦家興」等）不只在理論上是連貫的，在聖人具體落實的道德實踐上，更是內外合一的，或也呼應了《中庸》第二十一章先言「自誠明」與「自明誠」的「性」、「教」之區分，再言「誠則明矣，明則誠矣」之合一（《集注》，1983：32）。[16]綜上所述，竹簡《五行》論「聖」的思維架構，與先秦儒學「天人合德」的聖人觀、天道觀相契。

---

[16] 這類關於聖人境界「分而無分」（此四字採用自審查人的慧見）的思維，或許也體現於帛書《五行》之〈說〉：「『聞而知之，聖也。』聞之而遂知其天之道也，是聖矣。『聖人知天之道。』道者，所道也。」天道既是聖人所「知」的，同時也是聖人所「道」（導）的。「知其所道、道其所知」，分而無分、內外合一，是屬於「聖」的層次的論述模式。

據此，筆者在表二的基礎上，再次增益如下（括號代表竹簡《五行》並未寫出之內涵）：

<table>
<tr><th>分類
狀態</th><th colspan="2">具體表現</th><th>德目</th><th>行為的
道德品質</th><th>和諧
狀態</th><th>價值
層級</th></tr>
<tr><td>形於內</td><td rowspan="3">適當行為（人際關係的）</td><td></td><td>仁義禮智
聖</td><td rowspan="2">德之行</td><td rowspan="2">德</td><td rowspan="2">天道</td></tr>
<tr><td>形於內
不形於內
（形於無形）</td><td>不形於內
（形於眾人）</td><td>聖</td></tr>
<tr><td>不形於內</td><td></td><td>仁義禮智</td><td>行</td><td>善</td><td>人道</td></tr>
</table>

（表三）

上述筆者試圖顯明的竹簡《五行》「聖」之內在轉化與人倫教化的特色，或許是目前能夠合理詮釋「不形於內，謂之德之行」的較佳出路。

伍、結論

將竹簡《五行》首章「聖……不形於內，謂之德之行」與第六章「聖之思」並觀：第六章之「輕則形」是在無形之中進行內在轉化的修為歷程，呼應了首章「聖」之「不形於內」；「玉色則形」則是在人倫事物進行政治教化的外顯表現，也呼應了「不形於內」。因此第六章先後出現之「形」的作用對象是不同的：前者是「形於無形」的內在修養，後者是「形於眾人」的外顯表現，由此可以說明「聖」之「不形於內」的兩種樣態。

據此，「聖」之「不形於內」之所以也是「德之行」，因為在達到能夠「不形於內」的階段之前，必然完成了「思也輕……聞君子道則玉音」

等歷程，由此實踐的行為，便已蘊含了道德品質。也因此，「聖」是絕對不可能被稱之為「行」的，這不只體現了「五行」並非五種地位平等的德行、「聖」具有獨特而崇高的地位（鄭吉雄等，2009），並且唯有加上「聖」德的和諧狀態，修為者才能是合於「天道」的。此外，第一章使用了十次的「謂之」，更是可以說是一再強調「聖」必然具備了「德」作為「行」的實質內容、確保了行為的道德品質，[17]所以無論「形於內」或「不形於內」都是「德之行」。就這一點看來，帛書本「聖……不形於內謂之行」恐怕才是更為費解的。

最後，也因為作為最為崇高概念的「聖」，必然關乎治理天下百姓的角色，因此「聖」之「不形於內」不失「形於眾人」之意，然而這並非等同於「仁義禮智」四者之「不形於內」：雖然四種「行」都是人際關係的適當行為，但「聖」「不形於內」的「德之行」並不止於此，因為「聖」概念已經蘊含了內在的道德品質，並且必然是透過更高層級的影響方式，實現人倫教化的事業。

根據本文的解析，竹簡《五行》首章可以透過白話語譯為：

> 五行：
>
> 合乎仁的行為，若是形成於內心，則稱之為有道德品質的適當行為；若非形成於內心，則稱之為適當行為。
>
> 合乎義的行為，若是形成於內心，則稱之為有道德品質的適當行為；若非形成於內心，則稱之為適當行為。

---

[17] 筆者對於「謂之」的詮解，參考清・戴震（1724-1777）於其《孟子字義疏證》之分析：「凡曰『之謂』，以上所稱解下，……凡曰『謂之』者，以下所稱之名辨上之實，如《中庸》『自誠明謂之性，自明誠謂之教』，此非為性教言之，以性教區別『自誠明』『自明誠』二者耳。」（1961：22）由此檢視《五行》第一章可知，「德之」的使用，不但區別了「仁義禮智」「形於內」與「不形於內」之「行」，也是區別「聖」與「仁義禮智」的關鍵。

合乎禮的行為，若是形成於內心，則稱之為有道德品質的適當行為；若非形成於內心，則稱之為適當行為。

合乎智的行為，若是形成於內心，則稱之為有道德品質的適當行為；若非形成於內心，則稱之為適當行為。

合乎聖的行為，若是形成於內心，則稱之為有道德品質的適當行為；若非形成於內心（而是自然而然的彰顯於外），也稱之為有道德品質的適當行為。

將五種有道德品質的適當行為和諧呈現，則稱之為德；將四種適當行為和諧呈現，則稱之為善。善，是屬於人類共同的正路；德，是聖人合乎天道的修為。

參考文獻

一、古籍

朱熹（宋）。《四書章句集注》（北京：中華書局，1983）。

孫希旦（清）。《禮記集解》（北京：中華書局，2014）。

孫詒讓（清）。《周禮正義》（北京：中華書局，1987）。

戴震（清）。《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1961）。

二、現代資料

王博（2001）。〈孟子與《五行》〉，王博（著）、丁原植（主編），《簡帛思想文獻論集》，131-149。臺北：臺灣古籍出版社。

池田知久編（2003）。《郭店楚簡儒教研究》。東京：汲古書院。

西信康（2014）。《郭店楚簡「五行」と伝世文献の研究》。札幌：北海道大學出版會。

余英時（2014）。《論天人之際：中國古代思想起源試探》。臺北：聯經出版公司。

李勉（2013）。《管子今註今譯》。臺北：臺灣商務。

李零（2007）。《郭店楚簡校讀記（增訂本）》。北京：中國人民大學出版社。

邢文（1999）。〈《孟子・萬章》與楚簡《五行》〉，姜廣輝（編），《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第 20 輯），228-242。瀋陽：遼寧教育出版社。

周振甫（2002）。《詩經譯注》。北京：中華書局。

林素英（2018）。〈重構先秦儒學之發展——以《五行》、《性自命出》、《中庸》與荀子之批判為討論核心〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心、耶

魯—新加坡國立大學學院陳振傳基金漢學研究委員會編，《出土文獻與中國古典學》，223-239。上海：中西書局。

荊門市博物館（編）（1998）。《郭店楚墓竹簡》。北京：文物出版社。

常森（2019）。《簡帛《詩論》《五行》疏證》。北京：北京大學出版社。

梁啟雄（1983）。《荀子簡釋》。北京：中華書局。

梁濤（2008）。《郭店竹簡與思孟學派》。北京：中國人民大學出版社。

郭齊勇（1999）。〈郭店儒家簡與孟子心性論〉，《武漢大學學報》（哲學社會科學版），1999，5：24-28。

陳來（2008）。〈竹簡《五行》篇與子思思想研究〉，杜維明（編），《思想・文獻・歷史：思孟學派新探》，12-44。北京：北京大學出版社。

--- （2009），《竹帛《五行》與簡帛研究》。北京：三聯書店。

--- （2012），《竹帛《五行》篇講稿》。北京：三聯書店。

陳偉等（2009）。《楚地出土戰國簡冊合集〔十四種〕》。北京：經濟科學出版社。

陳燿森（2007）。〈論簡、帛《五行》章句的重要差異（中）——兼談帛書《五行》篇「五行」的序列〉，2007 年 4 月 17 日。《簡帛網》，陳偉主編，武漢大學：武漢大學簡帛研究中心。2020 年 12 月 27 日，<http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=548>。

陳麗桂（2013）。《近四十年出土簡帛文獻思想研究》。臺北：五南圖書。

傅佩榮（2007）。〈《老子》首章的文義商榷〉，《臺大哲學論評》，33：1-14。DOI: 10.6276/NTUPR.2007.03.(33).01

黃俊傑（1991）。《孟學思想史論》。臺北：東大圖書。

楊儒賓（1992）。〈德之行與德之氣——帛書〈五行篇〉、〈德聖篇〉論道德、心性與形體的關係〉，鍾彩鈞（編），《中國文哲研究的回顧與展望論文集》，13-32。臺北：中央研究院中國文哲所籌備處。

裘錫圭主編（2014）。《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》。北京：中華書局。

劉信芳（2000）。《簡帛五行解詁》。臺北：藝文印書館。

劉笑敢（2009）。《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館。

鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧（2009）。〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》，35：89-127。

謝君直（2008）。《郭店楚簡儒家哲學研究》。臺北：萬卷樓。

魏啟鵬（2005）。《簡帛文獻《五行》箋證》。北京：中華書局。

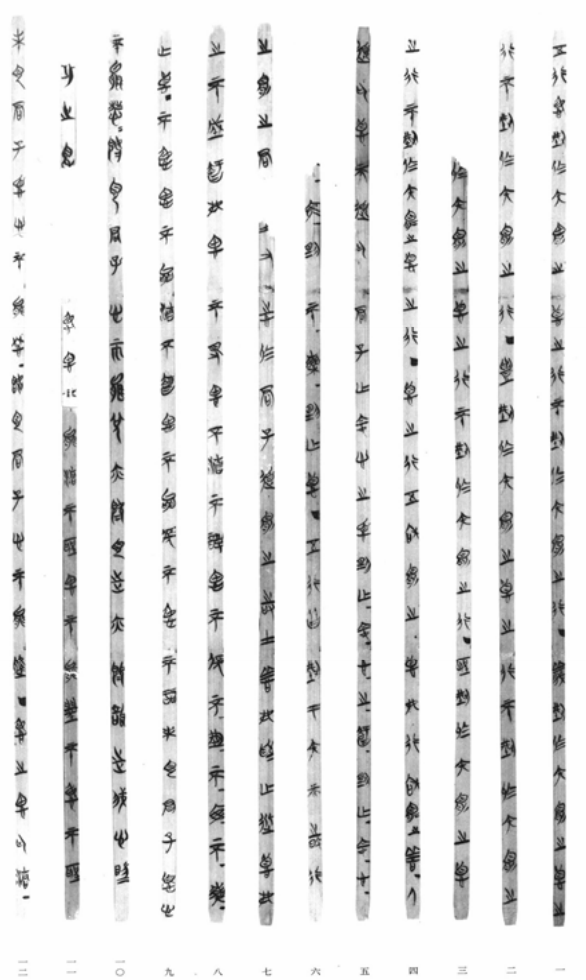
龐樸（2000）。《竹帛〈五行〉篇校注及研究》。臺北：萬卷樓圖書。

Csikszentmihaly, Mark （齊思敏） (2004). *Material Virtue: Ethics and Body in Early China*. Leiden: Brill.

Kant, Immanuel, and Gregor, Mary J. (1998). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

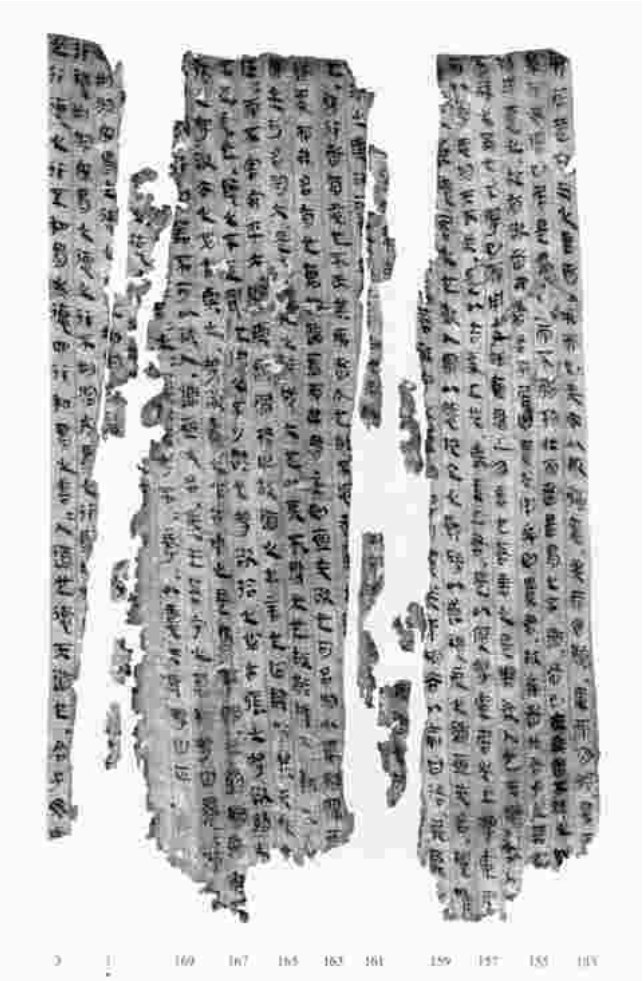
Slingerland, Edward (2008). “The Problem of Moral Spontaneity in the Guodian Corpus.” *Dao*, 7: 237-256. DOI: 10.1007/s11712-008-9066-9

附錄一



《郭店楚墓竹簡》（1998），頁 31。

附錄二



《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》(2014)，頁 102。