

## 帛書《二三子》篇探析

林文彬\*

### 摘要

帛書《周易》的出土，引起易學研究者極大的注目，而相關的研究也陸續的出現。本論文是在前人既有的研究基礎上，對帛書《二三子》篇作專篇的討論。全文是透過(一)所援引的六十四卦經文，(二)對卦爻辭的解說，(三)全篇有貫串的主旨以及本篇所出現的一些特殊詞語等方面，來作綜合的討論和推測，最後認為本篇是首尾完足的一整篇作品，不宜分作各自獨立的上下兩篇，它很可能是戰國晚期的儒家學者所作。

**關鍵詞：**帛書、周易、二三子、二三子問、精白、和同

---

\* 中興大學中國文學系副教授

# Exploring the Chapter “*Er San Zi*” on Silk Texts

Lin Wen-Ping\*

## Abstract

The unearthing of Zhouyi on Silk Texts has greatly come into notice of the researchers of Yi-ology and related studies also came forth one after another. On the foundation of predecessors' studies, this thesis exclusively discusses the Chapter “Er San Zi” on Silk Texts. The whole thesis is making a comprehensive discussion and supposition through (A) the quotes from 64 hexagrams, (B) an exposition of the divinatory phraseology, (C) the gist connected through the whole thesis and some special terms in the thesis, etc. Finally, the chapter is regarded as an unabridged work, which is perfect from beginning to end; moreover, it shouldn't be divided into two independent pieces. It was likely written by Confucian scholar in the late Warring State Period.

**Key words:** Silk Texts, Zhouyi, Er San Zi, Er San Zi Wen, Jing Bai, Ho Tong

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

# 帛書《二三子》篇探析

林文彬

## 一、前言

1973年12月湖南長沙馬王堆三號漢墓發現了帛書《周易》。帛書《周易》是寫在兩件帛書上，依據已經整理而發表的帛書《周易》，包含有《六十四卦》經文、《二三子問》(或《二三子》)<sup>1</sup>、《繫辭》、《易之義》(或《衷》)<sup>2</sup>、《要》、《繆和》、《昭力》等六篇傳文。《二三子》篇和《六十四卦》經文都抄在同一件帛書上。《二三子》有文字三十六行，共約二千六百多字。由於第十六行下端有空白，第十七行上端有缺損，所以有些學者就把它分作兩篇。或分為內容相銜接的上下兩篇<sup>3</sup>，或以為是各自獨立的上下篇<sup>4</sup>。本文是在前人既有的研究基礎上，試圖由《二三子》篇的援引經文、易說，以及從全篇主旨和某些用詞上，要來證明《二三子》篇的獨立完整性，並對其思想和著作年代作相關的推論。

## 二、《二三子》篇的援引經文

依據廖名春帛書《易傳》中《二三子》篇的釋文<sup>5</sup>，《二三子》篇全文以黑圓點分段，可分為三十四節，引用《易經》卦爻辭者共計有三十五條<sup>6</sup>，涵蓋十八個卦。第一節論「龍之德」文字最長，文末論及坤卦的六五爻和六二爻。第二節

<sup>1</sup> 張立文首定名為《二三子》，見〈帛書易傳的時代和人文精神〉，《國際易學研究》第一輯，71頁。

<sup>2</sup> 廖名春名之為《衷》，見廖名春：《帛書易傳初探》(台北，文史哲出版社，1998年)，頁272。邢文則名之為《易贊》，見邢文：《帛書周易研究》(北京，人民出版社，1997年)，頁45。

<sup>3</sup> 李學勤：《周易溯源》(成都，巴蜀書社，2006年)，頁318-319。

<sup>4</sup> 邢文：《帛書周易研究》(北京，人民出版社，1997年)，頁50-51。

<sup>5</sup> 廖名春：同註2，頁259-264。

<sup>6</sup> 廖名春說引《易》共三十三條，不把第一節引釋坤卦六五「黃常」、六二「不習」算在內。同註2，頁222。

起每節只引一卦，且都用「《易》曰(或卦曰)……孔子曰……」的方式來引《易》說《易》。從第二節至第三十四節按順序分別引用及解說《周易》卦爻辭的是：乾卦初九爻、乾卦上九爻、坤卦上六爻、蹇卦六二爻、鼎卦九四爻、鼎卦上九爻、晉卦卦辭、坤卦六四爻、乾卦九二爻、乾卦九三爻、乾卦九五爻、乾卦用九爻、坤卦初六爻、坤卦六二爻、坤卦六三爻、坤卦六五爻、屯卦九五爻、同人卦卦辭、同人卦初六爻、同人卦六二爻、大有卦六五爻、謙卦卦辭、豫卦六三爻、中孚卦九二爻、小過卦六五爻、恆卦九三爻、蹇卦九五爻、解卦上六爻、艮卦卦辭、艮卦六五爻、豐卦卦辭、渙卦九五爻、未濟卦卦辭。

《二三子》篇所引用的十八個卦，其次第大略和今通行本的卦序相符，而和帛書本不同。但《二三子》篇引用的六十四卦經文卻和通行本、帛書本都有不同，廖名春的著作中已多有述及<sup>7</sup>，本文只略舉數例加以補充。

《二三子》篇引蹇卦六二爻辭作「王臣蹇蹇，非今之故」，「今」字通行本作「躬」，帛書本經文缺損，雖然「今」、「躬」二字可用音近相假來解釋<sup>8</sup>，但按《二三子》篇中孔子對此爻的解說：「『非今之故』者，非言獨今也，古以狀也。」則《二三子》所引的經文原即作「今」。又同人卦六二爻辭：「同人于宗，貞蘭。」帛書經文少一「貞」字，而通行本作「同人于宗，吝。」按《二三子》篇引孔子的解說有「故曰『貞蘭』。」可見其所據本子即如此。又引大有卦六五爻辭：「絃如委如，吉。」帛書經文作「交如，委如，終吉。」通行本作「交如，威如，吉。」《二三子》文中「孔子曰：絃，日也；委，老也。」則所據本子與帛書本、通行本皆不同。又引謙卦卦辭：「謙，亨，君子又冬，吉。」帛書本、通行本都沒有「吉」字，但《二三子》文中引孔子說：「……吉焉。吉，謙(謙)也；凶，橋(驕)也。」是《二三子》所據的經文原本即有「吉」字。從《二三子》篇所引的卦爻辭經文及其所作的解說來互證，可見《二三子》篇所依據的本子和帛書本、通行本不同，應該是別有來源。

<sup>7</sup> 廖名春：同註2，〈帛書二三子問簡說〉，頁6。〈帛書易傳引易考〉，頁188-189。〈論帛書易傳與帛書易經的關係〉，頁219-220。

<sup>8</sup> 「同為見母字，冬、侵合韻。」趙建偉：《出土簡帛周易疏證》(台北，萬卷樓圖書有限公司，2000年)，頁208。

### 三、《二三子》篇的易說

帛書《二三子》篇不只引用《周易》六十四卦的經文有異，就連對卦爻辭的解說，也常和通行本《十翼》傳統的解釋不同。下面就依《二三子》篇三十四節中引《易》的三十五條，依次摘取出其說解不同的地方。

第一節論及坤卦六五爻及六二爻：「兼，『黃常』近之矣；尊威精白，堅強行之，不可撓也，『不習』近之矣。」《白虎通·衣裳》說「兼」是上衣兼下裳(裳)而只言衣。因此，《二三子》「黃常」的「兼」是指兼有君子的龍之剛德及夫子的戒事敬合，精白柔和，這也就是所謂的「尊威精白」，合此二者而總名之為「君子」，以此行之就是「不習」。

廖名春說「不習」之「習」是「摺」字的假借，「摺」與「折」同義，「不習」即「不折」，並引《衷》篇(或稱為《易之義》)：「是故柔而不吠，然後文而能聯也；剛而不折，然後武而能安也。《易》曰：『直方，大，不習，吉。』」為證<sup>9</sup>。但《衷》篇開始的文字也引用過坤六二爻：「用六，贛也；用九，盈也。盈而剛，故《易》曰：『直方，大，不習，吉』也。因不習而備，故《易》曰：『見群龍无首，吉』也。」「不習而備」是指陰陽之道自然全備，柔而能剛，剛而能柔，就如同「群龍」並至，自能現「无首」之吉。這和《二三子》篇用「兼」陰陽來解釋「黃常」之意正同。天道的陰陽全備，就如同上衣兼下裳，也像君子的尊威精白一樣，所以能「行之不可撓也」。上文《衷》篇兩引坤六二爻，其實也是此義。這和〈象傳〉、〈文言傳〉等傳統的說法皆不同。

第二節引乾卦初九爻「復龍勿用」，《二三子》解釋為「時至矣而不出」，「大人安佚矣而不朝，讖默有廷」。而〈文言〉則說：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名；遁世无悶，不見是而无悶」、「潛之為言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。」《二三子》說的是大人安佚讖默，時至而不出，〈文言〉則說是時未至的隱遁君子，兩者差別顯然。

第三節釋乾卦上九爻辭「抗龍有悔」說：「此言為上而驕下，驕下而不殆者，未之有也。聖人之立正也，若遁木，俞高俞畏下。」《二三子》所說的「悔」是因為「為上而驕下」的「驕」。但〈文言〉傳則說：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」這是說高貴者有名而无實，沒有賢人輔佐，所

<sup>9</sup> 廖名春：《周易經傳與易學史新論》(濟南，齊魯書社，2001年)，頁14-15。

以舉措皆失宜，其文意重在某種客觀的形勢上，而《二三子》則強調聖人的主觀品格，兩者仍有不同。

第四節釋坤卦上六爻辭：「龍戰于野，其血玄黃」。《二三子》說此爻「言大人之廣德而施教於民也」，「『龍戰于野』者，言大人之廣德下接民也。『其血玄黃』者，見文也。聖人出法教以道民，亦猶龍之文也，可謂『玄黃』矣。」這和〈象〉、〈文言〉釋為陰之極盡而轉為陰陽交合，陰盡生陽的傳統解法不同。

第五節引蹇卦六二爻辭「王臣蹇蹇，非今之故。」通行本「今」作「躬」，這是說王臣不能私身遠害，而努力奔波以濟難，所以〈小象〉說：「終无尤也。」《二三子》則說：「夫唯知其難也，故重言之，以戒今也。君子知難而備之，則不難矣；見幾而務之，則有功矣。故備難者易，務幾者成，存其人，不言吉凶焉。『非今之故』者，非言獨今也，古以狀也。」其意是說王臣要知難而備之，則化難為易，這是自古已然的道理。其引說經文的字義皆異。

第六節是解釋鼎卦九四爻的「鼎折足」，《二三子》說：「此言下不勝任也，非其任而任之，能毋折乎？」這和通行本經文、《小象》的意思一樣。但下文又說：「下不用則城不守，師不戰，內亂□上，謂『折足』。」並舉晉厲公饑不得食的故事為例證。《二三子》的解法重在能舉賢用人，而不是通行本的用非其人，另外，晉厲公的故事有學者認為可能是楚靈王事蹟的誤記<sup>10</sup>。但《淮南子·人間訓》有「晉厲公戰勝諸侯……此所謂益之而損者也」，或者《二三子》篇是別有其來源。

第七節引鼎卦上九爻辭：「鼎玉鉉，大吉，無不利。」《二三子》云：「鼎大矣。鼎之遷也，不自往，必人舉之，大人之貞也」，「明君立正，賢輔弼之，將何為而不利？故曰大吉。」這是說明君任賢，則鼎雖大仍可遷舉而行。通行本的《小象》說：「玉鉉在上，剛柔節也。」經傳之文意重在上位之陽能調節之以柔，與《二三子》義略同，而《二三子》更重在人事。廖名春則「鉉」字釋作「𠄎」，為璧字之省，意為「鼎蓋」。認為六五爻辭「鼎黃耳金鉉」，上九又作「鼎玉鉉」，顯為重複，如釋為鼎蓋則其意義與爻位更貼近<sup>11</sup>。按《二三子》篇已明言：「鼎之遷，不自往，必人舉之。」可見遷鼎須任人，而舉鼎在鉉也不在鼎蓋。又六五「黃耳金鉉」是從自身的尊貴言，上九「鼎玉鉉」是從剛能用柔而言，故〈小象〉一言「中

<sup>10</sup> 于豪亮：〈帛書周易〉，《文物》1984 第三期，頁 15-24。

<sup>11</sup> 廖名春：〈帛書易傳引易考〉，同註 2，頁 189。又《周易經傳與易學史新論》，同註 9，頁 131-132。

以為實」，一言「剛柔接」，層次井然，義不重複。

第八節引晉卦卦辭：「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。」《二三子》說：「此言聖王之安世者也」，「聖人之立政也，必尊天而敬眾，理順五行……聖王各有三公三卿，晝日三接。」這是著重於聖人立政的舉賢上。而和據通行本的一般解法，康侯受周天子眾多的賞賜或康侯蕃殖良馬的說法大不相同。

第九節引坤卦之六四爻：「括囊，無咎無譽。」通行本〈小象〉及〈文言傳〉都有慎言遠害的意思。但《二三子》卻說此卦是「言箴小人之口也。小人多言多過，多事多患」，而「聖人之有口也，猶地之有川穀也，財用所專出也」，「聖人壹言，萬世用之，唯恐其不言也，有何箴焉？」這是箴小人之口而獎勵聖人出言以利世，與傳統解釋不同。

第十節釋乾卦九二爻辭：「見龍在田，利見大人。」《二三子》說：「見謙(謙)，易告也；就民，易遇也。聖人君子之貞也，度民宜之，故曰『利以見大人』。」這是說聖人現謙德親民，所以百姓易從易使。比通行本〈小象〉、〈文言〉所說的德施普化更具體。

第十一節釋乾卦九二爻：「君子終日鍵鍵(乾乾)，夕沂若，厲，无咎。」「沂」字或釋為「泥」，沂即析、愆，有解除之義，引申為安閒休息<sup>12</sup>；若作「泥」則有止義。《二三子》說：「此言君子務時，時至而動……亦日中而不止，時卒至而不淹。君子之務時，猶馳驅也，故曰『君子終日鍵鍵』。時盡而止之以置身，置身而靜，故曰『夕沂若，厲，无咎。』」這是強調君子務時，時至而動，時盡則止。帛書《衷》篇亦引此爻說：「子曰：知息也，何咎之有？」《淮南子·人間訓》引釋此爻也說：「『終日乾乾』，以陽動也；『夕惕若厲』，以陰息也。因日而動，因夜以息，唯有道者能行之。」這都是動止以時的意思。按本爻陸明德《經典釋文》：「惕：鄭玄云懼也。」後人多依此訓，如王弼注：「終日乾乾至于夕惕，猶若厲也。」孔穎達《正義》：「在憂危之地，故終日乾乾。言每恆終竟此日，健健自強，努力不有止息。夕惕若，謂終竟此日後至向夕之時，猶懷憂惕。」而且漢唐以來都以「夕惕若厲」為句，至宋儒始以厲字下讀。《二三子》篇之說或許更符合乾卦龍屈伸動止的象徵。

第十三節引乾卦用九爻辭：「見群龍无首，吉。」本段文字帛書缺損甚多，但

<sup>12</sup> 廖名春：同註 9，頁 4-8。

篇中所引：「孔子曰：龍神威而精處」，則顯然有與傳統解釋不同之處。「見群龍无首」的「見」指神威，「无首」則指精處。而「神威而精處」的「威」、「精」即是前文中所稱的「尊威精白」，這是說外現尊貴的威勢而內以精白柔和的態度處之。趙建偉認為：「『精』同『靜』，『靜處』是無為而治的意思。《乾·文言》釋用九說『天下治也』、『乃見天則』，『天則』即《老子》『功成身退』的『天道』。」<sup>13</sup>其說不合《二三子》篇之本義。

第二十二節《二三子》引大有卦六五爻辭：「『綏如，委如，吉。』孔子曰：綏，日也；委，老也。老日之行□□□，故曰『吉』。」鄧球柏據《說文解字》「日，實也。」解「老日之行」為「老實之行」<sup>14</sup>，其說亦通。按：老，終也。老日之行即終日之行。通行本〈小象傳〉：「『厥孚交如』，信以發志也；『威如之吉』，易而无備也。」這是說用誠信交往，足以啟人心志，雖然行為簡易，卻威儀自顯。和《二三子》以誠信為終日之行，意近而略異。

第二十三節釋謙卦卦辭：「謙，亨；君子有終，吉。」和傳統的解法不同是在，《二三子》篇分析謙卦為上坤下艮，而艮「精質也」。這和前文所說的「精白」一樣，都是凸顯出一種內在的精神品質，所謂「戒事敬合，精白柔如，而不諱賢」和本卦下文的「好善不伐也，夫不伐德者，君子也。」可以互證。又謙卦的「有終」，《二三子》說是「舉而再說，其有終也，亦宜也。」是從舉才來講，與傳統解釋亦異。

第二十四節解豫卦六三爻辭，《二三子》：「『盱予(豫)，悔。』孔子曰：此言鼓樂而不戒患也。」這是說豫樂過頭而不知警惕，將會有過患。王弼注云：「履非其位，動豫之主。若其睢盱而豫，悔亦生焉。」李鼎祚《周易集解》引向秀曰：「睢盱，小人喜悅佞媚之貌也。」這是指媚上以求樂，與《二三子》之說不盡相同。

第二十六節釋小過卦六五爻辭，《二三子》：「『密雲不雨，自我西郊，公射取皮(彼)在穴。』孔子曰：此言聲(聖)君之下舉乎山林吠畝之中也。」按王弼注：「五極陰盛，故稱公也。弋，射也。在穴者，隱伏之物也。小過者，過小而難未大作，猶在隱伏者也。以陰質遇小過，能獲小過者也。」這是說以陰柔之才而治小過，能攻除小過，就像王公竭力射取隱伏在洞穴中的野獸一樣。《二三子》則強調拔賢於山林巖穴之中，一下舉賢而一治暗過，其說不同。

<sup>13</sup> 趙建偉：同註 8，頁 216。

<sup>14</sup> 鄧球柏：《帛書周易校釋》（長沙，湖南人民出版社，2002 年），頁 466。

第二十八節引蹇卦九五爻辭：「大蹇朋來。」依〈彖傳〉：「蹇，難也……當位貞吉，以正邦也。」李鼎祚《周易集解》：「荀爽曰：謂五當尊位正。居是，群陰順從，故能正邦國。」其釋九五爻則引虞翻曰：「當位正邦，故『大蹇』。」王弼注此爻說：「處難之時，獨在險中，難之大者也，故曰『大蹇』。然居不失正，履不失中，執德之長，不改其節，如此則同志者集而至矣，故曰：『朋來』也。」由上可知，本爻自漢晉以來皆以處大難之中，因居中守正，所以能得友朋之助作解，〈小象〉：「大蹇朋來，以中節也」，正是此意。但《二三子》卻以飭行後民故能招致遠人作解，和〈彖〉、〈象〉及漢晉注解都不同。

第二十九節引解卦上六爻：「公用射隼于高墉之上，獲之，无不利。」按〈彖傳〉：「險以動，動而免乎險。」上六〈小象〉：「公用射隼，以解悖也。」依〈彖〉、〈象〉是除險難之義，王弼釋上六說：「上六居動之上，為《解》之極，將解荒悖而除穢亂者也，故用射之。極而後動，成而後舉，故必『獲之』而『无不利』也。」這是以高墉喻險難之極，極而後動，必能成功。但《二三子》說：「此言人君高志求賢，賢者在上，則因□用之。」此解是以「人君」釋「公」，以「賢者」釋「隼」，以「賢者在上」釋隼之處於「高墉」，完全以用賢作解，與〈彖〉、〈象〉以來的注解都不同。

第三十節釋艮卦卦辭：「艮其北(背)，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎。」〈彖〉曰：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」又〈大象〉：「兼山艮，君子以思不出其位。」傳統上艮卦都以「止」為義。但《二三子》：「孔子曰：『艮其背者，言□事也；不獲其身者，精□□□也。敬官任事，身□□者鮮矣。其占曰：能精能白，必為上客，能白能精，必為□□，以精白長□，難得也，故曰：『行其庭，不見其人，无咎。』」《二三子》的「精白」似乎是一種優秀的內在精神品質，以精白處事就能盡職任事，這是難得的上客之才，「行其庭，不見其人」，則說這是大眾中少見的人才。總之，本卦所強調的精白之賢才和傳統〈彖〉、〈象〉以「止」為釋的解法，一指內在的精神品質，一為外在的行為舉措，全不相侔。

第三十二節釋豐卦卦辭，《二三子》：「『豐，亨，王假之；勿自憂，宜日中。』孔子曰：此言□也。『勿憂』，用賢弗害也。日中而盛，用賢弗害，其『亨』亦宜矣。黃帝四輔，堯立三卿。」本卦〈彖傳〉：「豐，大也。明以動，故豐。」按傳統〈彖傳〉的解法，大致是說有德之君王的功業會豐大如中天的太陽，普照天下。

《二三子》則特別突出用賢的意思，無憂而亨是因為能舉賢才相輔。這和〈彖傳〉用「日中則昃，月盈則食；天地盈虛，與時消息，而況於人乎？」來解釋卦辭「勿憂」的「憂」明顯不同。

第三十三節是引渙卦九五爻辭：「奂(渙)其肝(汗)大號」。通行本作「渙汗其大號」。〈序卦〉傳：「渙者，離也。」這是說揮汗的發佈政令。《漢書·劉向傳》：「《易》曰：『渙汗其大號』，言號令如汗，汗出而不反者。今出善政，未能踰時而反，是反汗也。」王弼注：「處尊履正，居巽之中，散汗大號以盪險阨者也。」這都是傳統的解釋。《二三子》則說：「孔子曰：奂，大美也，肝(汗)言其內。其內大美，其外必有大聲聞(聞)。」這和《二三子》篇首所講的「龍之德」，所謂「尊威精白堅強，行之不可撓也，『不習』近之矣。」其義可相發明。又《呂氏春秋·恃君覽·召類》篇引渙六四云：「《易》曰：『渙其群，元吉。』渙者，賢也；群者，眾也；元者，吉之始也。渙其群，元吉者，其佐多賢也。」此言聚賢，恰與傳統散其朋黨的解法相反，但《呂氏春秋》之說和《二三子》篇用賢的主旨同轍。《二三子》和《呂氏春秋》之易說或另有其來源。

第三十四節引《未濟》卦卦辭：「『未濟，亨，小狐涉川，幾濟，濡其尾，无迺利。』孔子曰：此言始易而終難也，小人之貞也。」按〈彖〉：「不續終也。」〈序卦〉：「物不可窮也，故受之以未濟終焉。」傳統上都是以未盡而窮變來作解，這也就是〈繫辭下〉所說的：「《易》窮則變，變則通」的道理。但《二三子》的說法，古書中也常出現，如《韓詩外傳》：「察此四者，慎終如始。《易》曰：『小狐泠濟，濡其尾。』」，《戰國策·秦策》黃歇說頃襄王：「《易》曰：『狐濡其尾』，此言始之易終之難也。」，《史記·春申君傳》春申君上秦昭王書：「《易》曰：『狐涉水，濡其尾。』此言始之易終之難也。」可見以「始易終難」來解釋未濟卦之義是由來已久，這和傳統的〈彖〉、〈象〉是不同的易說系統。

《二三子》的說中不見稱引今通行本《易傳》的〈彖〉、〈象〉、〈文言〉等篇名，雖然如第二十三節說解謙卦卦辭的一段文字亦見於通行本〈彖〉中，但《二三子》仍繫於「孔子曰」。這很可能是當時通行本《易傳》尚未定型，舊傳孔子易說仍廣泛的為弟子們所稱引。

#### 四、《二三子》篇的主旨與用詞

《二三子》篇就全文的內容來說，全篇都圍繞在君子之行的主旨上。君子之行是內以修己，外以治人；前者偏在言行修為，後者重在舉賢用賢上。這個主旨是透過孔門師徒的問答，以「龍之德」開端而貫通全篇。

第一節由弟子提問，孔子敘說「龍之德」在天則如帝的崇高，在萬物則善化而為天下的貴物，在人則為尊威精白的君子。就如坤卦「黃常」的才德兼具，也能「不習」而暢行天下。第二、三節乾卦的「潛龍」和「亢龍」則分別指出「不出」和「驕下」，進退失措，行止失宜的兩種狀態。而應當如第四節坤上六的「玄黃」，德義廣大，法物具備來教導人民，就像龍燦爛的文采一樣。第五、六節是說君子要度德任事。蹇卦六二指為人臣子當見幾而務之，鼎卦九四則說不能務幾而為，或將有如鼎器之折足敗事。第七節鼎上九則從明君舉賢臣講，用賢則國政雖繁重卻可如遷鼎一樣的容易。第八節再用晉卦說聖王立政要舉用賢人，晝日三接，求才若渴。第九節再進一步由坤六四「囊括」的箴小人之口，反說聖人要積極出言以利天下。第十節說聖人君子當謙下而親民，度民之宜，這才是乾卦九二的「利見大人」。

第十一節引乾卦九三爻的「終日乾乾，夕惕若」，勉勵君子要務時而行，因時而動，時盡而止。第十二節以乾卦九五「飛龍在天」說君子在上，則興賢而利民。第十三節說以精白柔和處神威之勢，則有乾元用久的「无首」之吉。第十四節藉由坤初六的「履霜」，說聖人立政要戒時保常，與天道相終始。第十五節至十八節缺損較多。第十九節到二十一節都引同人卦，說聖人德行遠大，不同於「門」、不同於「宗」，而是要「同人於野」，和同於大眾才能成大事。第二十二節引大有六五爻說君子之行，如皦日之普照，沒有間斷。第二十三節引謙卦辭說君子修己，在以精白為質，謙遜而不伐，待聖人而舉。此言君子之默處，而二十四節則言君子之鼓樂，以豫六三來戒君子樂而不踰節，安而不忘亡。第二十五節用中孚卦九二爻來說君子能絕甘分少，其德行能感召大眾。

第二十六節是用小過卦的六五爻，來說明聖君舉賢才，下至於巖穴而無所遺。第二十七節用恆九三喻示君子與小人的不同，小人知善而弗為，君子則擇善固執，有恆德常行。第二十八節蹇卦九五則說君子要飭其行以後民，然後遠人能來。第二十九節解卦上六則說人君求賢，使賢者在上則无不利。第三十、三十一節用艮

卦來說明君子精白以為質，謹言慎行，敬官任事的優良品行。第三十二節以豐卦來比喻用賢之利，正如日正當中的盛美。第三十三節用渙卦說聖人立政，能努力不懈則美名必揚於外。第三十四節引未濟卦勉君子之行要始終如一，以免淪為有始無終的小人。

《二三子》篇除了有完整的主旨外，它也有一些用詞和通行本《易傳》、帛書《繫辭》、《衷》、《要》、《繆和》、《昭力》等篇都不同。例如：

1. 「孔子」 《二三子》通篇都用「孔子曰」，但通行本、帛書本的傳文則用「子曰」，這是很明顯的差異。筆者推測用「孔子曰」似乎表示傳承的關係較遠。又第一節孔子答二三子時，講「龍之德」提到「戒事敬合，精白柔和，而不諱賢，爵之曰夫子。」趙建偉疑「夫子」當作「天子」<sup>15</sup>。但細按其文意實在不能解釋為「天子」，不過這段文字承上文是「孔子曰」，孔子自稱為「夫子」又很奇怪！筆者懷疑這一段文字很可能是《二三子》篇作者的論贊語，把稱引孔子的話和作者自己的論贊語混淆，這也許是古代文獻普遍存在的現象。

2. 「精白」 第一節論「龍之德」說：「精白柔和，而不諱賢」、「尊威精白堅強，行之不可撓也。」又第二十三節釋謙卦卦辭：「根(艮)，精質也」，第三十節解艮卦卦辭有「『不獲其身』者，精□□□也，敬官任事，身□□者鮮矣。其占曰：能精能白，必為上客；能白能精，必為□□。以精白長□，難得也。」按「精白」一詞，先秦書中少見，《鶡冠子·度萬》有「虛名相高，精白為黑，動靜組轉。」但其文意只是取相對之轉化，由純白變為黑，並沒有《二三子》篇的深意。至於論及「精」或「白」者，在道家書籍中卻常見。如：

《老子·四十一章》：「大白若辱，廣德若不足。」

《莊子·人間世》：「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」

《莊子·天地》：「神之又神而能精焉」又「機心存于胸中則純白不備。純白不備則神生不定。神生不定者，道之所不載也。」又「明白入素，無為復樸。」

<sup>15</sup>趙建偉：同註8，頁204。

《管子·內業》：「定心在中，耳目聰明，四肢堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。」又「敬除其舍，精將自來，精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將自定……定心在中，萬物得度。」按：《二三子》第三十節釋艮卦辭的「敬官任事」之「官」，不解為官職而解為五官、官能，則〈內業〉的「敬除其舍，精將自來」是「敬官」最好的解釋。

又「白」可釋為「素」，則如：

《莊子·刻意》：「純素之道，唯神是守。守而弗失，與神為一，一之精通，合于天倫。」又「賢士尚志，聖人貴精。故素也者，謂其无所與雜也。純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。」

《黃老帛書·經法·道法》：「至精至素，恬彌無刑，然後可以為天下正。」又〈道原〉：「服此道者，是謂能精。」

《淮南子·精神訓》：「抱素守精，蟬蛻蛇解，游于太清。」又「棄聰明而反太素，體精神而棄知。」

由以上道家文獻可知「精」「白」是指一種內在精神修養的功夫和狀態。《二三子》篇複合「精白」為詞，很可能是受到道家的影響，但也作了某種的轉變。《二三子》篇其實是援引道家的觀念加以轉化，用來深化並解說儒家的修為功夫及君子的品格。通行本及帛書本〈繫辭傳〉：「是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物。非天下至精，其孰能與于此。」其意和《二三子》「精白」的君子相近，這是說透過內在的精神修養，以「知來物」，以應物處事。這就改變了原來求神問卜的迷信，而成為儒家修己治人，「感而遂通」天下（〈繫辭上〉）的模式。《禮記·經解》說：「潔靜精微，《易》之教也。」正是「精白」最佳的註解。「精白」這一詞的出現，正代表儒家吸收道家之長，滋長豐富自身思想體系的過程。

3. 「和同」 第二十節釋同人卦辭有「和同者眾，以濟大事」，又第二十五節釋中孚卦九二爻有「其子隨之，通也；昌而和之，和也。曰：和同，至矣。」

「和同」一詞凡兩見。按《論語·子路》「子曰：君子和而不同，小人同而不和。」「和」、「同」是春秋以來常見的術語，如《左傳》昭公二十年晏子評梁丘據，又成公十六年及《國語·鄭語》中史伯之語等。而帛書《五行》及竹簡《五行》也常出現「和」、「同」。古籍中如《禮記·月令》有「天地和同」又〈孔子閒居〉：「上下和同」，《管子·立政》：「大臣不和同」、「大臣和同」，又〈五輔〉：「上下和同」、「上下交引而不和同」，〈法禁〉：「欲其人之和同以聽令也。」（〈法禁〉篇文末有「絕而定，靜而治，安而尊，舉錯而不變者，聖王之道也。」與《二三子》篇「尊威精白」之聖王相似。）皆用「和同」一詞。

從《論語》中以「和」、「同」為君子、小人的兩種品格，到「和同」複合成詞，而成為君子德政感召的描述，這應有一段發展過程，《二三子》的年代不宜推得太早。

另外，《二三子》篇中出現的「五行」、「聖王」、「帝王」、「上客」、「黃帝」、「法教」、「法物」等詞語，也許有助於我們對《二三子》著作時代的推測。綜合來看它的時代背景應該是諸侯變法稱王，養士尚賢，黃老盛行的社會環境，各家思想互相交流影響，易言之，《二三子》篇的年代約在戰國晚期。

## 五、結論

總結以上三點討論，可以約略作一推測性的結論：

（一）《二三子》從其用詞如「孔子」、「精白」的一致性看，應是一篇有主旨貫串的完整論文，有學者分之為獨立的上、下兩篇，這是值得商榷的。<sup>16</sup>

（二）《二三子》篇的引經文和說易，與通行本或帛書本他篇，多有不同的地方，可見《二三子》是別有來源。

（三）《二三子》篇的內容有著當時社會環境的印記，它的作者和年代，綜合看來，或許是戰國晚期儒家學者的著作，很可能是通行本《周易》經傳正逐漸定型的過程中，與之並傳的作品。<sup>17</sup>

<sup>16</sup> 邢文：同註 4，頁 50。

<sup>17</sup> 邢文歸納《二三子》之著作年代為：戰國初期、戰國中期、秦漢之際或漢初、秦初和秦末漢初等四說。見邢文：《帛書周易研究》，同註 4，頁 54-55。

# 抄本客家吉凶書儀「餵女」禮俗研究\*\*

韓碧琴\*

## 摘要

新竹李世明先生世代相傳抄本客家書儀，篇帙浩瀚，為客家民間禮儀之淵海；抄本客家吉凶書儀之婚禮帖式繁多，婚後禮帖式中之「餵女」帖式，爬梳禮經，未見有關「餵女」之隻字片語；逮至魏晉南北朝，字書以「女嫁三日餉食」釋之，趙宋司馬光作《書儀》，恐貧者不便殺牲行盥饋之禮，遂改盥饋之禮為「婦家具盛饌酒壺」。朱熹《家禮》承《書儀》之說，後人相沿，以婦家送肴饌行盥饋之禮，第三日所送者為餵；「餵女」、「盥饋」二禮，有待釐清，故而哀集文獻，深入考斟，期能探蹟「餵女」禮俗之流轉，彰顯禮制因革之迹。

盥饋本由新婦親力為之，若由婦家代饋，失其本義。男女兩家，相距有千里之遙者，亦有近在咫尺者，遂採權宜之計；墨守三日饋女者，以親迎日、次日饋女，乃為「盥饋」之禮，必待三日所送者，方為「餵女」；殊不知「餵女」原為「饋女」，北齊之際，始改為三日饋女；則司馬光《書儀》定庶人盥饋禮儀，實啟後世「餵女」、「盥饋」輻輳之因。女家送食以表溫暖，降及後世，日趨繁縟，有長達整月者，非僅食物之餽，且有財物之贈；儀節豐儉，端視個人之貲，加以各地禮俗不一，閩粵移民，互因所習，斟酌損益，而為今日流傳之「舅仔探房」、「邏三朝」禮俗。

文獻詳載，川岳分區，風氣間阻；變而從時，各因其習，日期無定，禮節不一；然有識之士纂輯之《家禮會通》、《家禮大成》、《家禮帖式集成》、抄本客家吉凶書儀，猶存古制，閩粵移民渡海來臺，「餵女」之禮，演嬗而為「舅仔探房」、「邏三朝」，族群錯居雜處，文化融通合成為必然之勢，然禮制演變之脈絡，斑斑可考，文化歷史傳統亦不可率爾忽之。

**關鍵詞：**餵女、盥饋、探房、抄本客家吉凶書儀

\*\* 本研究蒙國科會補助 (NSC94-2411-H-005-013)

\* 國立中興大學中國文學系專任教授

# Study on “Nuan-nu” in Manuscripts of Hakka Letter Formalities<sup>\*\*</sup>

Han Bi-Chyn<sup>\*</sup>

## Abstract

Lee family at Hsin-Chu County preserved many manuscripts of Hakka Letter Formalities, providing a guideline for Hakka etiquettes. Nuan-nu (餵女) documented in Hakka Letter Formalities was not mentioned in earlier Chinese classics about rites until Wei-Jin-Nan-Bei Dynasty when it was interpreted as giving food presents to a daughter at the third day after her marriage. However nuan-nu was confused by guan-kui (盥饋) when Si Ma Guang (司馬光) modified the meaning of guan-kui, in his book “Letter Formalities”, as food presents given by bride’s family. The purpose of this study was to reestablish the origin of nuan-nu and it’s transformation with time.

Originally, guan-kui should be done by the bride. It will be meaningless if it was done by bride’s family. Two families involved in a marriage may live nearby or far apart, thus the food presents given by the bride’s family can be somehow delayed. Those who insisted guan-kui should be done when the food presents arrived at the third day after marriage was incorrect. Actually, nuan-nu was kui-nu (饋女). However, it was changed to kui-nu at the third day after marriage at Bei-Chi Dynasty. Si Ma Guang’s “Letter Formalities” was the first document mixing up the meanings of nuan-nu and guan-kui. Food presents revealed the warmth of bride’s parents. As long as time and space changed, the presents included not only food but also other material depending on local etiquettes.

---

<sup>\*\*</sup> This study was financially supported by National Science Council (NSC94-2411-H005-13)

<sup>\*</sup> Professor, Department of Chinese Literature, National Chung-Hsing University, Taichung, Taiwan

Scholars editing the books such as “ Gia-li-hwei-tung”(家禮會通 ), “Gia-li-da-cheng”(家禮大成), “Gia-li-tie-si-gi-cheng” (家禮帖式集成) and Hakka Letter Formalities had preserved the original etiquettes. Recently, Taiwanese immigrating from Gung-dong and Fu-jian has modified the customs of nuan-nu into “gio-ze-tan -fang” (舅子探房) and “lo-san-zau” (邏三朝). The customs changed with time and area because of the interaction between different cultures. However, the path of transformation of the etiquettes can be traced and can not be ignored.

**Key words:** naun-nu, guang-kui, tan-fang, manuscripts of Hakka Letter Formalities