

清華簡《五紀》天人觀詮說

陳睿宏*

摘要

清華簡《五紀》，圍繞在天人關係系統建構，本文從對《五紀》原文的詳閱與認識，以及以相關研究成果為基礎，認為仍有諸多內容可以再作詮釋與釐清，試圖再從原來天人觀的理解視域，進行對前人成果的補充與提出個人認識上的淺見。主要從五紀之法展示天人合一之神異性意義、五紀作為天人共守相繫的核心認識、鬼神確立天人之間聯繫的超驗性職能、五德配應之道、神祇之司職與立位等幾個面向進行開展，對重要觀念作闡釋，並提出一些個人之看法，提供有關領域之參考，乃至未來就本論題的再修訂與增衍，作為前置之延續。

關鍵詞：清華簡、五紀、天人觀、五德、二十八宿

* 陳睿宏現職為國立政治大學中國文學系特聘教授。

一、前言

清華大學出土文獻研究與保護中心編清華簡第十一輯，為數量 130 簡的長篇《五紀》一文；每簡書寫約 35 字左右，並有 4 簡闕失，11 支殘損。全文大致完整，存 4470 字。整理編釋者認為該文獻藉託「后」，以論述日、月、星、辰、歲等五紀，「與五算相參，建立常法；在此曆算基礎上，將禮、義、愛、仁、忠五種德行，與星辰曆象、神祇司掌、人事行用等相配，從而構建了嚴整宏大的天人體系」。由於通篇圍繞以「五紀」為中心，以開展其天人相契的思想，故文獻擬題名為《五紀》。¹《五紀》具有一定系統性的建立天道與人道彼此相互符應的關係，取用干支曆法、天文星象，以及儒家所關注的道德教化，帶有強烈源出於類似《尚書·洪範》的政治大典之內涵，又帶有更強烈的超驗與天人相感的色彩，猶如漢代《洪範》五行化之天人蘊意，卻非漢儒普遍的災異化認識。

《五紀》建立其具神格性的宇宙圖式，一種宇宙自然聯結人事變化之體系，運用天文的歲時變化，展示為宇宙自然無可撼動的規則法度，結合人倫道德之價值，建立宏大複雜的天人關係系統。天與人的關係上，其中藉「神」作重要的問架，構築出由天—神—人所聯繫的關係，透過多元元素的配應，推衍天人相合的根本意義，其鬼神方面的凸顯，正如班固看待《易》與《春秋》的漢代陰陽化理解取向時，特言為「幽贊神明，通合天人之道者」。²

此簡文釋讀公布同時，有關學者專家並同時與後續發表諸多文章，除了文字辨與基本文意的理解外，關注的主要議題，圍繞在其天人的關係上，如北京「新京報」發布〈清華發布戰國竹簡「破譯」新成果：發現戰國時代複雜天人體系〉的新聞稿、³程浩〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉、⁴賈連翔〈清

¹ 闕失之竹簡，包括編號 14、15、113、114 等 4 簡。殘損者包括 22、23、24、27、34、35、36、101、103、105、106 等 11 簡。見〔戰國〕佚名著，清華大學出土文獻研究與保護中心編著，黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》（上海：中西書局，2021 年），頁 89。後文引注簡文，為免於冗贅，僅注黃氏主編、書名與頁數。

² 見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書·睦兩夏侯京翼李傳》（北京：中華書局，1997 年），卷 75，頁 3194。

³ 見馮琪記者，繆晨霞編輯：〈清華發布戰國竹簡「破譯」新成果：發現戰國時代複雜天人體系〉，「新京報」網站，參見：https://twgreatdaily.com/509054435_114988-sh.html，發表日期：2021 年 12 月 16 日，瀏覽日期：2022 年 4 月 28 日。

⁴ 見程浩：〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉，《出土文獻》第 4 期（2021 年 12 月），頁 1-16。

華簡《五紀》中的「行象」之則與「天人」關係⁵、黃德寬〈清華簡《五紀》篇「四宄」說〉與〈清華簡《五紀》篇建構的天人系統〉等⁶，大抵勾勒出有關天人關係上概念相近研究內容，以及對於有關元素的解釋與辨析。

本文從對《五紀》原文的詳閱與認識，以及以相關研究成果為基礎，認為仍有諸多內容可以再作詮釋與釐清，試圖從宏觀的天人觀之理解視域⁷，進行對前人成果的補充與提出個人認識上的淺見。主要從五紀之法展示天人合一之神異性意義、五紀作為天人共守相繫的核心認識、鬼神確立天人之間聯繫的超驗性職能、五德配應之道、神祇之司職與立位等幾個面向進行開展，對重要觀念作闡釋，並提出一些個人之看法，提供有關領域之參考，乃至未來就本論題的再修訂與增衍，作為前置之延續。

二、五紀之法展示天人合一之神異性

五紀之法作為維繫自然大道之法，也是貫通天人關係共同確立的價值準則，同於《尚書》以神異性方式出現的治國大法之「洪範九疇」，顯現其作為運用大典的神聖性。《五紀》藉洪災明道紀之悖逆，修飭五紀以正大道，背後傳遞天人相互契應的必然性。

（一）洪水災祥的傳統思維

古代有關天道與人事相通的聖典之問世，往往伴隨著依據祥瑞、神物乃至異象而成者，如《尚書·顧命》所云「大玉、夷玉、天球、河圖在東序」，大玉等為序列東方之神物。⁸《論語》中孔子（551B.C.E.-479B.C.E.）感嘆「鳳鳥不至，河不出《圖》」⁹，志業之難伸，幽咎哀慨於鳳鳥與《河圖》不出，一種強烈的時運不濟之嗟嘆。《周易》作為天人合道的典型之作，史載周文王

⁵ 見賈連翔：〈清華簡《五紀》中的「行象」之則與「天人」關係〉，《文物》第9期（2021年9月），頁87-94。

⁶ 見黃德寬：〈清華簡《五紀》篇「四宄」說〉，《出土文獻》第4期（2021年12月），頁17-23。又見黃德寬：〈清華簡《五紀》篇建構的天人系統〉，《學術界》第285期（2022年2月），頁5-13。

⁷ 本文所討論之天人觀，並無刻意建立一個完整的天人關係體系，而是就宏觀的天人相契關係所涉之重要認識與概念，進行梳理與說明。

⁸ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·顧命》（北京：北京大學出版社，2000年），卷18，頁592。

⁹ 見〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏·子罕》（北京：北京大學出版社，2000年），卷9，頁129。

(1112B.C.E.-1056 B.C.E.)幽拘於羑里而推演六十四卦，而八卦乃伏羲所畫，而《易傳》言聖人所則取者，為「河出《圖》，洛出《書》」之天生神物。¹⁰《左傳》常見五靈之瑞，杜預(222-285)並云「麟鳳五靈，王者之嘉瑞」。¹¹具祥瑞功能之吉物，提供具有神聖性、神秘性元素的推闡之可能，也為建立一套天人操作與詮說之法，確立其典範性的意義。另外，《尚書·洪範》並有藉箕子之言，指出「我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行」。鯀治洪水以堙塞為法，亂陳五行，非本自然之道，而為天帝所震怒。至「禹乃嗣興」，去父親之舊法，依聖人之道行事，「天乃錫禹洪範九疇」，禹(2123B.C.E.-2025B.C.E.)應天據《洛書》獲賜「洪範九疇」，作為治國大法的來源，得以「彝倫攸敘」。所以，「劉歆以為虞羲氏繼天而王，受《河圖》則而畫之，八卦是也；禹治洪水，賜《雒書》，法而陳之，《洪範》是也」。¹²「洪範」二字，自孔安國(156B.C.E.-74B.C.E.)訓「洪，大。範，法也。言天地之大法」，¹³歷來並以為據。惟除了作為「大法」之義外，或許也可隱含禹疏治洪水的範式，亦即九疇之法，本於治洪而起，則「洪」字或本有「洪水」之義。

以水論災異，作為天人相感的重要元素，先秦兩漢文獻每可見述，如《春秋》成公十六年(575B.C.E.)記載，「正月，雨，木冰」，劉向(77B.C.E.-6C.E.)言陰盛而冰與水滯之象，劉歆(46B.C.E.-23C.E.)稱陰陽窒塞不交感，以致大雨與木冰。大雨浸滂，寒冰傷木，災顯人事則有時政之變、甲兵之害，則有「叔孫喬如出奔，公子偃誅死」；楚鄢陵之戰「楚王傷目而敗」者。¹⁴又如如魯隱公九年(713B.C.E.)「三月癸酉，大雨，震電；庚辰，大雨雪」之現象，劉向認為三月時節，大雨和雪，顯現「失節」之異象，雨水重淹，君失其時，故隱公「後二年而殺」。¹⁵大雨洪水的災異之論，為天人相感所見重者，背後說明洪水災難為人與自然對抗的常見問題，且萬物依賴水的重要性。郭店楚簡《太一生水》「太一」(或天一)生五行氣性之水而立名，「水反輔太一」，

¹⁰ 引自〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注·繫辭上》(臺北：大安出版社，1999年)，頁216。

¹¹ 見〔春秋〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義·序》(北京：北京大學出版社，2000年)，卷1，頁31。

¹² 班固引說，見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書·五行志》，卷27上，頁1315。

¹³ 括弧引文《洪範》原文與孔安國之傳訓，見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·洪範》，卷12，頁352-353。

¹⁴ 見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書·五行志》，卷27上，頁1319-1320。

¹⁵ 見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書·五行志》，卷27中之上，頁1363-1364。

以顯萬化初始之功。¹⁶五行以水性先行，「太一生水」成為一切之初始開端。水為萬物之所需，為自然物象之主體，於五行屬北，為五行元素之初始者，故水之調節合度，固為重要之自然律則。《五紀》同樣以洪水作為媒介，藉洪水確定天紀之淆亂，也自然動坼人倫，則修飭五紀，協和自然，合一天人，為至當之法，亦為君王治道之所寄。

（二）天道返正的天人相契之必然性

《尚書》每記夏、商、周時期，普遍接受「天」同於「帝」的人格神之性，天與人具有密切的相應性，會「陰鷲下民，相協厥居」，會「震怒」，會「錫之福」等。¹⁷天子權力的來源，即天之子，代天行道，殷商時期或有通過先王的「賓天」、「賓帝」，與上天進行溝通，但基本上即在執行天帝的人間責任，¹⁸順天應人，統治權力的行使，受到天的意志之制約。天與人有其密切的相應關係，天道自然的一切變化與規則，也就成為與人事必然契合。

天道既有一定之恆則，一旦天道乖舛、自然規則失律，而致天現異象，此一概念即先秦乃至漢代陰陽災異化思想充斥環境下的普遍認知，而清華簡《五紀》，亦凸顯此一傳統的思維，云：

隹(唯)昔方又(有)港(洪)，奮(奮)湓(溢)于上，藿(權)元(其)又(有)中，虛(戲)¹⁹元(其)又(有)惠(德)，以練(乘)鬻(亂)天紀。后帝、四軌(幹)、四補(輔)，乃叢(聳)乃慙(懼)，僞(稱)壤(攘)以惹(圖)。后帝青(情)旨(己)，攸(修)鬲(歷)五紹(紀)，自日訇(始)，乃旬筭(簡)五=紹=(五紀。五紀)既專(敷)，五算聿戾(度)，大參建尚(常)。天墜(地)、神示(祇)、萬兒(貌)迥(同)惠(德)，

¹⁶ 1993年10月湖北省荊門市郭店一號楚墓出土戰國竹簡，文物釋讀定名其中《太一生水》文獻。見〔戰國〕佚名著，荊門市博物館編著，陳偉等撰著：《郭店楚墓竹書》（北京：文物出版社，2011年）。

¹⁷ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·洪範》，卷12，頁353、367。

¹⁸ 參見葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，1998年），頁100。

¹⁹ 「藿」字，釋讀編者之注，讀作「權」，即變之義。「虛」字，釋讀編者之注，讀為「戲」，狎弄；又有讀為「墜」，壞墜。惟於釋文中，用作「戲」字。見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁90。程浩之釋說，以「藿」為「灌」，即浸灌之義；「虛」字則作「墜」字。見程浩：〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉，頁2。

又（有）邵（昭）盟=（明明），又（有）港（洪）乃呈（彌），
五紹（紀）又（有）尚（常）。²⁰

遠古時期出現洪水的囂然湧溢，顯現其狎弄危害之質，破壞天道自然的統紀規律，即如羲和掌天地四時之法，沈湎於酒漿，不修其業，「廢時亂日」，「俶擾天紀」，²¹必致災殃。天道自然，自有其道，不容淆蕩，《禮記·禮器》所謂「紀散而眾亂」，²²「天紀」既亂，則災害並作。洪水、大雨所造成的自然災害，為中國古代中原地區面對的環境生活與政治治道的重要問題，也成為天人關係中，天所感應的重要災異，《尚書·洪範》中的禹獻「九疇」大法即是如此，而《五紀》的洪水消彌，「五紀有常」，又便如此。

至上之天神「后帝」，偕四方輔臣，敬慎謀事，自省自惕，「修歷五紀」，自其日起日用，周遍覈實「五紀」，配應「五算」，布敷驗度，廣參考定，以立其常道，使「天地、神祇、萬貌同德」；昭著顯明，光耀太和，如此洪災可平，五紀返正。

「五紀」合「五算」，於五紀即天人共本之天道的基本法則，以「算」立言，帶有明確審度、具體操作的務實推行之性質。此五紀之正，也代表天地、神祇與自然萬物萬象相互映合的具體表現，即天道自然的理想狀態，誠如《禮記》所言，能夠達到「合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者」。²³亦如《易傳》所云，能「知鬼神之情狀；與天地相似，故不違；知周乎萬物，而道濟天下，故不過」，「曲成萬物而不遺」的理想狀況。²⁴超驗的天地神鬼與人人物物，同軌同儀，通氣相及，有序相接。

三、五紀作為天人共守相繫的核心

五紀作為天人相通的法則，也是天人關係建立的主體，藉后帝之說，指出：

²⁰ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁90。

²¹ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·胤征》，卷7，頁216-218。

²² 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義·禮器》（北京：北京大學出版社，2000年），卷23，頁859。

²³ 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義·禮器》，卷23，頁836。

²⁴ 引自〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注·繫辭上》，頁206。

日、月、星、辰（辰）、歲（歲），隹（唯）天五紀（紀）。文后經（經）惠（德）自此訖（始）。文后乃倫（倫）鬲（歷）天紀（紀），初哉（載）于日，曰殺（繇）古之紀（紀），自一訖（始），一亦一，二亦二，三亦三，四亦四，五亦五。天下之讐（數）算，隹（唯）后之聿（律）。²⁵

確立五紀的主要核心內容，也成為天人相繫關係下的基本規則，一切天人之法，皆由此而開展。

（一）日月星辰歲原本於先秦之普遍認識

五紀的基本元素，即日、月、星、辰、歲五者，為天之五紀，也是自然根本之道的基礎。此「五紀」幾近於《尚書·洪範》中之五紀，強調「協用五紀」，和用歲、月、日、星辰、曆數等五者，使如孔安國所云「和天時使得正用五紀」者。²⁶天文測度，設準曆數，和於天時，使能正用五紀，順應時空變化之宜。《五紀》與《洪範》所言五紀，為同一系之概念，惟《洪範》將「星」與「辰」合一，並增「曆數」一目，然同言「歲」，即歲時之說，與曆數之用義近，雖二者稍異，其實皆同，不外乎自然天象、天文與曆數歲時之法。天道或自然之道為何？成為人們試圖認識者，其中自然的天文與時序曆法推變，也就成為人們所建構者，確立一套理解的規則。

五紀為天則，《五紀》並明言由「文后」主天理文德，至此效始；倫歷天紀，初顯於日之用，為亙古天紀所本、天紀之所始，自「一」始而推，衍而至萬，無有偏曲。五紀分合，各主其功，「一亦一，二亦二，三亦三，四亦四，五亦五」，並稱「五算」，²⁷即自然的當然之數算，一切由一而始，由一衍萬，物各有其數，「一」當為「一」，「二」當為「二」，「三」當為「三」，「四」、「五」亦然，物有當量，無有損益，即物各有其性，自然之中，自有其一定之規則，規則支撐一切的存在；同時，個體與個體間，乃至個體與團體、與環境、與自然、人道與天道之間，彼此又相應相合，並確立之間的合宜關係。

²⁵ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁91。

²⁶ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·洪範》，卷12，頁355。

²⁷ 《五紀》普遍以「五」為用，有「五紀」、「五章」、「五算」等等。直言「五算合參」之說。見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁95。相關之內容，詳見後文所述。

「五」立其法，總其「五紀」，若自然氣化之五行，又配用人事應「五」之道；但是，五行之說，《五紀》明顯反映隱晦，並未顯說。

《管子》專言「四時」，根據〈四時〉之說法，指出陰陽為「天地之大理」，而四時則為「陰陽之大徑」，萬化由陰陽而生，而陰陽又為確立四時之根由。並云：

東方曰星，其時曰春，其氣曰風。風生木與骨，其德喜贏而發出節時。……宗正陽，……。南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽。陽生火與氣。……時雨乃降，五穀百果乃登，此謂日德。……中央曰土，土德實輔四時，入出以風雨。……日掌賞，賞為暑。歲掌和，和為雨。……西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰。……北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒。寒生水與血，……。²⁸

就《五紀》的日、月、星、辰、歲五者，進行對比，日為南方夏時，月為北方冬時，星為東方春時，辰為西方秋時。〈四時〉之序列為星、日、歲、辰、月，合五行為木、火、土、金、水。雖言「四時」，實則五者，並以五行進行配用，即陰陽氣化之用。因此，可以看出《管子》五者與《尚書·洪範》近，並與《五紀》同屬五者，但序列不同，且若配用五行，則《五紀》當為火、水、木、金、土，惟《五紀》未言五行之配應。因此，可以看出《五紀》與《管子》之用，元素相近，但序列架構稍異。

藉日、月、星、辰等天體的有序運動規則，確立歲時與空間的存在，數字化的絕對性、具體性意義，表明天道的實質，並通於人道，即後文所論之五常或五德之人倫道德；天道與神祇司職遵行，人道必以所準，天人相合、相通，雖帶有強烈的神祕色彩，卻為先秦時期已普遍存在的認識，非漢儒的絕對專利。

（二）自然天紀貫通天人的理想關係

日、月、星、辰、歲五者，依順自然天則而動行變化，天文星體的動行變化，即反映歲時的時間變化，而星體之變化處位，亦代表空間之意涵，時間與空間共立存在，一切存在即是時間與空間共構下的存在；此時空的存在，即依數而用，同於曆數作為推定時空變化之數值化概念，由一而至五，

²⁸ 見〔春秋〕管仲著，黎翔鳳：《管子校注·四時》（北京：中華書局，2004年），卷14，頁838-855。

五數各自分立，亦有序相接，此所以類推自然天則之所由。而且，推數用「五」，自然天紀立「五」，本於自然之所繫，從自然氣化而言，即是陰陽五行之流行變化與推衍規則。合於自然運化之規則，亦即合於五種自然天紀、五紀之規則，也就是天體運行歲時之紀，合此天體歲時之紀，則天人之際章平合度，達於太和之境；此即如《文言傳》所云，所謂：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？²⁹

天地之運化，因本其道性，準其當固之德，如日月之合其明，無有不照，無私其明，同於四時之序而節候不偏，行軌不移，又如鬼神奉行天道，法判人道之是非賞罰，確因實所而吉凶有定。自然天則有其常律，天自不能違，何況於人與鬼神，皆與天同道。大人君子，本於天道，行於人道，天人相合，其律並同。此《易》道所透顯之天人關係，覆載生息，無容有私。因此，聖人先於天之合道，則天同之，後於天之行道，而能奉天則而行。天人並守之道，即自然之規則，亦即五紀之則。天人之相合，合其共尊之天則天道，也就是在同一自然規則下，確立其共同之道，故五紀既為天之所本，亦為人之所宗，五紀貫通天人的共同規則，並為共同奉行著。天人於此，並無二別，繫應於共同的五紀之引導與制約。

天人的交感，《尚書》「洪範九疇」藉五行之推衍，與五事之敬用，展示對天道流行運化的絕對認同，與五事合度，便為對政治與人事秩序之律定；天與人同有其不變之規律，彼此相契相應，而天文曆法、歲時度數，即天與人共架一定的規律與秩序；同時採取各種「庶徵」、「稽疑」之法，³⁰以確立無時不在的實況。《五紀》中的「天下之數算」，亦即徵驗天人之道者，與《洪範》所說，本質上無異；「數算」之制，乃聖王體道所布者，源於后帝因循天道之規範。

日、月、星、辰、歲等五紀的配應，透过后帝之言，云：

²⁹ 《文言傳》之言，引自〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯著：《周易王韓注》，頁8。

³⁰ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·洪範》，卷12，頁371-382。

后曰：日佳（唯）尚（常），而月佳（唯）則，星佳（唯）型，唇（辰）佳（唯）經（綜）³¹，戡（歲）佳（唯）紹（紀），專（敷）訊（設）五章。索跡因儻（彙）連（傳）記（起），五算含（合）參，豐（禮）義所止，忝（愛）中（忠）楠（輔）息（仁），建才（在）父母，巨（矩）方徯（規）員（圓），行用共（恭）祀。³²

「日」以常為尚，「月」專其則，日與月之常則，確立其行健不已的動行規則，也就確定其不變的時空存在，並說明其不變的歲時。「星」象有其型，也規範其既定之位。「辰」即日月為主的天文交互運動下的必然定數，亦星體所在之位，是一種經緯錯綜之必然時空存在意義。「歲」合前四者，亦即前四者可以總合相繫的自然天則。由是推衍，「敷設五章」，以及合參「五算」。「五章」即禮、義、愛、仁、忠聯結青、白、黑、赤、黃所合配的人倫之德與人道之美。「五算」即一至五數的定數，乃至自然之度數，歲時曆數之總合概念。³³

五德為人倫之所依，據五紀而成其通天道之性與人道之用，也是天道下貫之人道的道德屬性。自然之算數，有其定量，若人倫之德，章美其宜，則「禮義所止」者，若算數推量之「矩方」，「愛忠」合輔「仁」者，又若「規圓」之制，此即五紀之自然天則，同自然之量數推算，同人倫之道，衡準不偏；又在天與人之間，對應於鬼神，亦不失其紀，則「行用恭祀」，誠敬篤實，戒慎勿弛。

（三）五紀配應一切天人之理

藉由天道或自然之道，配應人事、人倫的規範。天人相合，天道與人事的必然相應，正如《尚書·泰誓》所言「天視自我民視，天聽自我民聽」之義，³⁴由天道至人道，尤其圍繞在以君王之治道與自然天象的關係上，間架出一定的聯繫性；天文之變，即自然之道、自然之天則，而人依天文慎定曆法、歲時推衍，明於節候氣化，敬授民時，以亟天人相合。由最根本的日、月、星、辰、歲五者，作為天之五紀，並擴大配應一切的天人之理。《五紀》指出

³¹ 「綜」字，陳劍改作「統」字，備作參考。見陳劍：〈與清華簡《五紀》相關的兩個字詞問題：「躅」與{統}〉，《中國文字》總第7期2022年夏季號（2022年6月），頁51-74。

³² 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁95。

³³ 有關五章、五算，乃至與五德之間的關係，後文再作詳述。

³⁴ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·泰誓中》，卷11，頁329。

「天五緝（紀），墜（地）五尚（常），神五寺（時）」，³⁵五紀作為天之最根本的準則，合於神與人，以五紀為基，推立五時之用，於天與人之間，立神以明其變化之宜，人事亦以之為本，安於人倫五常之道。

《五紀》中藉后帝之言，對有關之配應，作明確的說明，云：

一風，二雨，三寒，四曷（暑），五大音，天下之寺（時）。

一穗（直），二巨（矩），三準，四悉（愛），四隻（稱），五又（規），員（圓）正達尚（常），天下之尼（度）。

穗（直）豐（禮），巨（矩）義，準悉（愛），隻（稱）息（仁）³⁶，員（圓）中（忠），天下之正。

豐（禮）吉，義白，息（仁）赤，中（忠）黃，天下之章。³⁷

推衍出天下有「五時」，即風、雨、寒、暑、大音五者，類似之說，《尚書·洪範》所言九疇之八的「念用庶徵」與之相近，惟〈洪範〉所徵驗自然之實況，云「曰雨、曰暘、曰燠、曰寒、曰風，曰時」，即以五者因本於「時」，亦以之顯其時，孔安國傳云，「雨以潤物，暘以乾物，燠以長物，寒以成物，風以動物，五者各以其時，所以為眾驗」。原〈洪範〉之「燠」，孔氏作「燠」，諸本並有作「燠」者，故阮元（1764-1849）校訂以「燠、燠為一」。³⁸〈洪範〉與《五紀》所述進行比較，除「風」、「雨」、「寒」三者字皆同外，〈洪範〉之「暘」與《五紀》之「暑」同義；另外，《五紀》之「大音」，簡文整理者引《淮南子·精神》與《禮記·月令》之說，推明「大音」即「雷」。³⁹〈洪範〉「燠」之義，在於「長物」，時當在春、夏之間，是否即同於「大音」為「雷」的概念，難以辨實，惟〈洪範〉之「燠」，當與《五紀》之「大音」同

³⁵ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁130。

³⁶ 「息」字，程浩釋讀作「信」。見程浩：〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉，頁6。

³⁷ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁91。

³⁸ 諸括弧引文，見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·洪範》，卷12，頁377。

³⁹ 整理者以《淮南子·精神》提及「風、雨、寒、暑」，並指出《禮記·月令》稱仲春之時，「雷乃發聲，始電，蟄蟲咸動，啟戶始出」。見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁92。《淮南子·精神》另有記載，云「大澤焚而不能熱，河、漢涸而不能寒也，大雷毀山而不能驚也，大風晦日而不能傷也」。見〔漢〕劉安等撰，劉文典集解，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解·精神訓》（北京：中華書局，1997年），卷7，頁228。此處言及「大雷」，或與「大音」相近。

義。不論〈洪範〉或《五紀》所述五者，或《淮南子》之說，皆屬時節變化的氣候實況，所用元素相近，但序列變化則不同。

天下之五度，直、矩、準、稱、規（圓），天下有此度量而得其正；《五紀》特別就「規」進行解釋，以之作爲「圓正達常」之度量。此五度非但是實物得正之度，亦如爲人的道德言行之度。故類推配應五德或五常，即直合禮、矩合義、準合愛，稱合仁，圓合忠。禮、義、愛、仁、忠，爲天下之五正，人道以此五德或五常，得以平正天下。再由五正推衍配應章彩之五色，即禮配青，義配白，愛配黑，仁配紅，忠配黃，傳統上青、白、黑、紅、黃五色，爲結合五行所配之用色，即木青、金白、水黑、火紅、土黃，且傳統上結合五常仁、義、禮、智、信之配應，則爲木青仁、金白義、水黑智、火紅禮、土黃信，但對比《五紀》所述，首先與傳統的五常不盡相同，其次就傳統結合五行所配者觀之，則又與傳統五常配色亦稍異。同時，《五紀》所述，似乎未明言與五行進行配應，故《五紀》是否建立屬於自制的五行配用觀點，則難以斷然確知；但在某些意義上，可以尋得暗合之處，如云「規」或「圓」，即可與五行之土合，土王四方，圓規周滿同合四方。又如土象爲中，象君之位，五德配忠，合眾神忠於天帝，人間臣民忠於君王，天帝、人間君王，忠於所法之天道。回到《五紀》所云五色的本身，合五行配色，而五色即地理之章彩，簡作「五章」；天文地理，章之五色，如人倫理想常道之五正，二者配應相推。

四、鬼神確立天人之間聯繫的超驗性職能

天人相合相感之道的理論體系中，鬼神佔有舉足輕重的地位，是聯結天與人關係的最重要角色。在具有高度神格化意義下的天人關係中，中間鬼神的位階，以及所扮演的角色，《五紀》予以具體化、系統化的進行多元複雜的闡說，不是傳統上一般對待天人關係時，僅是模糊的帶過，或是概括的援述。同時，從《五紀》所論，鬼與神的描繪與關注，鬼遠不如神，二者對應人的關係，亦表現出不同的性質與概念。

（一）鬼神作為天人關係中必然的中介地位

傳統的天人觀，每言天、地、人三才之道，以述明天道與人事之關係，《周易》系統尤明其義，如《易傳》言「《易》之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉」。《易》合三才，則六十四卦之六爻，「兼三才而

兩之」。⁴⁰惟《易》筮吉凶，確立背後預示的超驗存在，從原始思維言，仍尚於天（帝）的神祕性，在天地與人之間，依恃著鬼神的存在，肯定超驗存在的必然性，進一步即隱示著天帝治御天人的無所不在與無限性意義；在合天道與人事的操作驗證系統上，特顯鬼神之存在，故已如前引《易傳》之說，藉「大人」本天人相合之能，「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。聖人君子能體察自然之道，與天道相契，其中並有藉鬼神以合其吉凶者，天既不違自然規律，人與鬼神亦不能違。《易傳》指鬼神能明人之吉凶，多次論及鬼神、「神明之德」，在天地與人之間，亦即在天帝與人之間，有鬼神的存在。事實上，先秦的諸多文獻，包括《尚書》所記，每有論述鬼神之存在，並在天人之間，具有重要的角色地位。上帝作為天之最高主宰者，上帝統御天地與人間，往往藉由鬼神以協四方之事，以鬼神與人間之先祖建立重要的溝通和管理的管道。因此，鬼神在傳統的天人關係、天人相感中，扮演中介的重要地位。這種中介的地位，傳統的論述，泛泛之言，並無系統化的具體構說，但對比於《五紀》，則非《尚書》等所能牢籠。

《五紀》云后帝，並接續「四幹四輔」而，即來自四方的諸神輔其政事；又云「天地、神祇、萬貌」，在天地與萬化形貌之間，特明「神祇」的存在。在天地之外，甚至天帝之外，另有鬼神與人間相接，凸顯鬼神於天地人及萬物之的災異性與重要的接應地位。因此，鬼神於先秦兩漢的文獻所見，扮演著重要的角色，其重要性是可以肯定的；但此一角色在天人關係的構築形象上，《五紀》所見，多元的職稱，與相應的聯繫性，似乎更為具體而系統化。

上博簡《鬼神之明》中之鬼神性質，學者研究有指與《墨子·明鬼》中之鬼神，為同一系的關係，亦有學者主張非同一屬性者。鬼神是否具有賞罰之必然性，《墨子》中之〈天志〉、〈明鬼〉，鬼神必有其明，是絕對能明其賞罰，賦予一定的吉凶標準，肯定「鬼神之有」，「古聖天必以鬼神為賞賢而罰暴」，「欲求興天下之利，除天下之害」，必「不可不尊明」，尊鬼神之明於賞賢者與罰惡者。⁴¹《墨子》中的鬼神，接近《易傳》中大人君子所效法的能明吉凶的鬼神一般，那種帶有「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」的必然性。⁴²但《鬼神之明》中之鬼神，卻有「善者或不賞、而暴者或不

⁴⁰ 《繫辭下》之說，見〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注》，頁230。

⁴¹ 見《墨子·明鬼下》。引自〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，收於《諸子集成》本第4冊（北京：中華書局，1996年），頁150、154。

⁴² 《說卦傳》之說，見〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注》，頁12。

罰」⁴³的是非不定之情形。對此，丁四新認為此文與《墨子》中之鬼神觀，當非同一系統。⁴⁴既非同一系統，也是打破一般的認識。該文提及堯、舜、禹、湯之聖明，福祿壽享皆具，而桀、紂、幽、厲不能安壽，並為天下所惡，此見鬼神賞罰之明，但伍子胥之聖行，卻不得善終，榮夷公動亂天下，反能安享天年，此顯鬼神不能明其吉凶善惡之分。於此，引出鬼神是否有能明知善惡之能力，或能準之以善惡而斷決賞罰的必然性之問題；也就是說，鬼神有能明知之能力，卻弗持正道而為，或者是鬼神同於人一般，愈加的人格化，亦有不能知明者。《五紀》開宗明義提到因為「乘亂天紀」的因素，所以需要重敷「五紀」，確定常道規矩，使「天地、神祇、萬貌同德」，使天紀昌明，回歸正道。故后帝作為天是最高主宰者，有「修歷五紀」之功，天地守其天紀，而鬼神亦有其明，而能達到明善惡、吉凶之能力，也同《五紀》中之鬼神，亦能於天與人之間，展現其可明能明之功；從另一角度言，鬼神仍有不明者，仍有不合天紀者，其能明與否，則繫乎天紀，斷乎五紀之正，更來自天帝的督正不怠。

天地與人之間，以鬼神作中介，鬼神聯繫著天地與人。天地作為自然大道，在一種有意志之天的理解上，天地也概括為天或帝，或《五紀》所說的后帝，是宇宙自然中的最高主宰者；在天人的關係上，建立起天地↔鬼神↔人的相感系統。這種概念，《五紀》中常三者連說，如云「於天女（如）喬（規），於神女（如）巨（矩），於人女（如）屮（度）」；⁴⁵天與神，有其規矩常則，於人亦是，本於天與神之規矩，而確立其「度」。又如云「墜（地）共（恭）天，讙（發）至五寺（時）。神事（使）人，畜（文）埜（型）曰古」。⁴⁶此文雖文意稍不明，但知天尊地卑，地恭敬於天，「五時」得以和順，而人與神之間，人為神所使，傳統上有「鬼使神差」之說，即此人與鬼神高低之別。又如以「筮」、「卜」對應於「禮」、「義」，認為二者「用者（諸）天，用者（神），用者（諸）人」。⁴⁷以卜筮併言天、神與人，即卜筮為天、神與人之事。在先秦傳統的天人觀中，天人之間，往往有鬼神與祖先，作為溝通與協助上帝的角

⁴³ 見〔戰國〕佚名著：馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁307-308。

⁴⁴ 見丁四新：〈論楚簡〈鬼神〉篇的鬼神觀及其學派歸屬〉，收於郭齊勇主編：《儒家文化研究》第1輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），頁399-422。

⁴⁵ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁123。

⁴⁶ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁131。

⁴⁷ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁107。

色，二者也是在執行上帝的意志，而上帝合於天道，也就是本乎自然大道而為；鬼神的地位被凸顯出來，也具體反映上帝透過鬼神聯結人道的實質作為。

（二）鬼崇致病厄與神作妖孽之殊分

「鬼」與「神」分職懲惡與規準人倫，各有殊職殊性。鬼神於天人之間的具體化表現，《五紀》詳云：

乍（作）又（有）百崇，才（在）人之出。占民之疾，群神群示（祇），尚示（其）枳（肢）黍（節），卡=（上下）右=（左右），又（有）唇（辰）与（與）日。昏（凡）民又（有）疾，自要（腰）以上，是胃（謂）興疾，天畏（鬼）崇；自要（腰）以下，是胃（謂）辟（癘）鬲（隔），墜（地）畏（鬼）崇。疾尻（處）頸、腓（脊）及侏（尻），是胃（謂）旨（耆），祖（詛）盟（盟）崇。疾尻（處）逵（腹）心肺肝之中，是胃（謂）楛（窘），人畏（鬼）崇。疾尻（處）四只（肢）：臂（骸）、足、胛（股）、肱（肱），是胃（謂）武疾，丕（無）良、不殍=（壯死）崇。昏（凡）民又（有）疾，百體（體）百黍（節），莫疾莫痛（痛），昏（暑）屮（熱）僂=（孃孃），會燹（氣）為瘞（狂），早（悍）燹（氣）為瘍，瘡（腫）瘡（潰）不已（已），卡=（上下）亡（無）方。集（雜）惠（德）不純，百崇之央（殃）。⁴⁸

「作有百崇，在人之出」，以各種災禍的造作，在人間降臨。至若占斷人們之疾病災難之情形，則為群神之事，病厄實況，由神以明示之。「崇」，《說文》訓「从示、出」，「神禍也」；段玉裁注為「鬼神作災禍也」。⁴⁹即鬼神所降臨之災禍為「崇」。又，《莊子·天道》則稱，「其動也天，其靜也地，一心定而王天下；其鬼不崇，其魂不疲，一心定而萬物服」。細觀可知，以「鬼」聯繫著災禍的形成，也就是「鬼」與「神」之別，鬼以致災，神以明示與致福。此處致崇致病者，當專就「鬼神」之「鬼」而言。同時，並可明顯看到天地與鬼神聯結的普遍思維，同前引〈天道〉文之前，並云「无天怨，无人非，无物累，无鬼責」。⁵⁰以德合天，則無天怨，合德於人事，則無人非之，不撓於

⁴⁸ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁122-123。

⁴⁹ 見〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注·示部》（臺北：洪業文化事業有限公司，1998年），1篇上，頁8。

⁵⁰ 見《莊子·天道》，引自〔清〕郭慶藩集釋，謝皓祥導讀：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化

物，則不為物累，通於大道，便無鬼責，不致招引災禍。天地之道聯結人與鬼，為先秦時期的普遍概念，而《五紀》更為有系統的標立鬼神的位階與其功能性意義。

鬼神（特就鬼而言）致災、示災，顯現於人的支節、上下、左右，於每一天的每一時刻，無時不已。《五紀》具體指出鬼之致災疾，自腰以上之疾厄，稱為「興疾」，為天鬼之致災；自腰以下者，稱為「瘳隔」，則為地鬼所降。再細而分之，頸、脊、臀部等處統合為背部之疾厄，稱為「詛盟祟」，竹簡整理者認為楚地卜筮祭禱簡，常作「盟（盟）禱（詛）」，⁵¹此或當詛咒於天鬼之疾災有關，或為對天上鬼神立誓詛咒之致祟，宋代林之奇《尚書全解》明確指出「盟詛訴於鬼神」即是。⁵²又，《周禮·秋官·司盟》亦言，「有獄訟者，則使之盟詛。凡盟詛，各以其地域之眾庶共其牲而致焉」。⁵³有獄訟之情形，聚集地區百姓，設牲祭向鬼神發誓詛咒，以明其訟。至於疾厄處於腹、心、肺、肝之身體中部者，即臟腑之窘害，此人鬼之致祟。疾厄於四肢，包括脛骨、腳、大腿、胳膊等，稱之為「武疾」，即手足之疾；竹簡整理者並釋稱「丕（無）良、不牂=（壯死）祟」，惟指云「不辜」、「未滿三十而亡」，⁵⁴似與前文所述推義不相類。腰上部位諸處之疾為天鬼所致，腹部器官之疾為人鬼所致，腰下部位諸處之疾，則當為地鬼之類者方為合理。民之疾厄，劇烈深重，「上下無方」，藥石難就，便在於「雜德不純」，不合天道之紀，不本人事之守，而遭「百祟之殃」；「百祟」所引之災殃，即反映在人們身上的重要病痛，而這「百祟」，即「鬼」之「百祟」。

事業有限公司，1991年），頁462-463。

⁵¹ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁123。

⁵² 林之奇釋說《呂刑》云：「國之將興，聽於民，將亡聽於神，三苗之虐，刑嚴罰峻，民無所措手足，惟為盟詛訴於鬼神而已。」論及三苗習染蚩尤之惡，制以五虐之刑罰，以峻法約束之，民並繼之以「盟詛訴於鬼神」。見〔宋〕林之奇：《尚書全解·呂刑》收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第55冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷39，頁802。《呂刑》乃至《尚書》諸篇，論及蚩尤，並言盟詛，《五紀》同是，故《五紀》之文，與《尚書》多有相近者，此即一證例。

⁵³ 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，趙伯雄整理：《周禮注疏·秋官·司盟》（北京：北京大學出版社，2000年），卷36，頁1117。有關盟詛之說，除了《秋官·司盟》外，《春官·祝詛》，亦多載此類之說。

⁵⁴ 竹簡整理者，以「無良」為「不辜」、「兵死」、「溺人」等之統稱，或讀為「魍魎」。以「不壯死」指稱「未滿三十而亡」。見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁123。

「鬼」與「神」各殊其性，「鬼」致災厄，以病篤為祟，且天地殊鬼殊性，執其崇即有所異，已如上述。至於「神」，《五紀》進一步云：

民之不敬，神（示）祇弗良。天下有尚（常），不韋（違）之用行。𠄎（凡）民共（恭）事，寺（時）壘（遇）福化（禍），寺（時）不羊（祥）。天乍（作）天（妖），神乍（作）蒞（孽），民不敬，自遘（遺）罰。天墜（地）疾疢（愠），神見禘（禍）禘（孽），化（過）而弗改，天之所罰。於天女（如）喬（規），於神女（如）巨（矩），於人女（如）尼（度），天墜（地）、四亢（荒）、四尤、四查（柱）、四唯（維）是司。⁵⁵

神祇待民之不良，非神祇之本然，起於「民之不敬」。敬奉神祇，當恭敬至誠，絕不可輕狎侮慢，若《禮記·表記》引孔子之言，所謂「齊戒以事鬼神，擇日月以見君，恐民之不敬也」，惟「慎以辟禍，篤以不揜，恭以遠恥」。⁵⁶敬慎行事，必可避禍，篤厚踏實，則無困迫，恭敬不亂，方能遠離恥辱。誠敬誠慎，神祇自然可以致福，神祇之「不良」，源於人民之自身；合乎人倫之紀，不違背行止之道，便是敬慎有度，神祇自然善待。民能恭敬於事，自能禳其孽禍，化禍為福，避開不祥之災，一切取決於百姓自身行為，故「天作妖，神作孽」，即來自「民不敬，自遺罰」。天與神祇本於天道是非之紀，依民之實，而予以賞罰；一切的「疾愠」、「禍孽」，來自百姓自身違道自肆，「過而弗改」，天自然依道而懲罰止惡。正如《尚書》之言，「自絕于天，結怨于民」；⁵⁷「敷虐于爾萬方百姓」，「罹其凶害」，「以彰厥罪」；⁵⁸「方懋厥德，罔有天災」。⁵⁹故「天作孽，猶可違，自作孽，不可逭」。⁶⁰災禍之至，非神祇之本意，而是人民自致所然。有關之思想，《尚書》處處可顯。自然運化，自有其理則天紀，上帝與神祇上位於維護此規矩者，而人當合此天

⁵⁵ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁123。

⁵⁶ 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義·表記》，卷54，頁1715。

⁵⁷ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·泰誓下》，卷11，頁331。

⁵⁸ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·湯誥》，卷8，頁238。

⁵⁹ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·伊訓》，卷8，頁242。

⁶⁰ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·太甲》，卷8，頁252。

紀之度，不偏不倚，妖孽則隱息不作。此天紀規矩朗朗行道，古今不變，並具有普遍性，緣於天地、四荒、四宄、四柱、四維等，分職有秩，司守其道。此處可以看出，民之非恭敬於自然規矩，神祇所主導者，為致民以禍孽，禍孽為外來之災害，不同於鬼之對個人身體施予疾病之致疾；二者代天帝行事，於人道上懲非求正，維持天道之常德不亂。天人同道，鬼神守於天人之間，代天判定人事之是非，福禍自爾，人既自正，天予無恙。

五、五德配應之道

天一神一人的關係系統，天道之五紀，合人道之終極的價值與關懷，即五德或稱五常，並以此構築各種配應的關係。此中之配應，五行未作著顯配說，但是否存在配應的事實，或是實質上潛存著有關的思維，是值得關注的課題。

（一）天道貫通人道的五德之至高價值

日、月、星、辰、歲等「五紀」，經綸自然之道，並有「文后」之「經德自此始」，以「文」為后帝之銜，即禮、義、愛、仁、忠五者為文理行德之性，《五紀》再次明確指稱：

一曰豐（禮），二曰義，三曰恂（愛），四曰恂（仁），五曰中（忠），
佳（唯）后之正民之惠（德）。⁶¹

五德為天道自性，為后帝用以「正民之德」，又為人倫之常，並合度合色而為「天下之正」、「天下之章」。若《中庸》所云，「今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉」。以天繫乎日、月、星、辰諸天文，並為先秦學者普遍描述與認識的天；此天覆育萬物，予萬物以天命之性，來自天命之「中」而為天道大本者，率此性而為人倫之所依，並為人倫達道所致之「和」。準之天道之性，也就是孟子（372B.C.E.-289 B.C.E.）所言的仁、義、禮、智之人性的道德屬性，⁶²又即漢儒普遍所言之五常，如董仲舒（179B.C.E.-104B.C.E.）所謂的仁、誼（義）、禮、知（智）、信之五常，為

⁶¹ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁93。

⁶² 《中庸》與《孟子》之說，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義·中庸》，卷52、53，頁1661-1662、1696。又見〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，廖名春、劉佑平整理：《孟子正義·告子章句上》（北京：北京大學出版社，2000年），卷11上，頁354。

王者所不斷修飭者；⁶³又如《白虎通》所貫稱之五常。⁶⁴傳統的五常，與《五紀》此五德比較，並有同異者。傳統的五常，並每以五行相配，⁶⁵而《五紀》所配者，則未有五行的明確顯應。

然而，此天紀用以正人間百姓之德，則體現其在天人關係下的可貴人倫價值，是天道的道德屬性之直顯，已如前述與「度」、「色」、「章」、「正」、「度」、「時」、「數」相配外，《五紀》並藉后帝之說再詳云：

后曰：天下豐（禮）以事屺（賤），義以寺（待）相女（如），恧（愛）以事宥（賓），息（仁）以共替（友），中（忠）以事君父母。

后曰：豐（禮）敬，義恧（恪），恧（愛）共（恭），息（仁）嚴，中（忠）畏。

后曰：豐（禮）畏（鬼），義人，恧（愛）陞（地），息（仁）寺（時），中（忠）止。

后曰：天下目相豐（禮），口相義，行植（直）；口相義=（義，義）行枋（方）；耳相恧=（愛，愛）行準；鼻相息=（仁，行）行夔（稱）；心相中=（忠，忠）行員（圓）恧（裕）。⁶⁶

禮、義、愛、仁、忠五德，聯結前述的「度」、「色」諸法與上述的配應，配列如下表所示：⁶⁷

⁶³ 見董仲舒策論之說，引自〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書·董仲舒傳》，卷56，頁2505。

⁶⁴ 見〔清〕陳立撰，吳則處點校：《白虎通疏證·性情》（北京：中華書局，1997年），卷8，頁382。

⁶⁵ 早在先秦時期，並有將五行直稱「五常」者，如《尚書·泰誓》所言的「狎侮五常」。又如《禮記·樂記》云：「道五常之行，使之陽而不散、陰而不密。」鄭玄並注「五常」為「五行」。見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·泰誓下》，卷11，頁331。又見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義·樂記》，卷38，頁1288。

⁶⁶ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁94。

⁶⁷ 竹簡整理者並因有關之配應論述，製作二表，與本文所製內容相近。見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁93-94。

表1 五德配應表

禮	直	青	章	事賤	敬	鬼	基	目	行直
義	矩	白	正	待相如	恪	人	起	口	行方
愛	準	黑	度	事賓	恭	地	往	耳	行準
仁	稱	赤	時	共友	嚴	時	來	鼻	行稱
忠	圓	黃	數算	事君父母	畏	天	止	心	行圓裕

有關的配應內容，包括天道自然最根本與重要的存在結構及對象：鬼、人、地、時、天，以及自然的色調與度量規準，乃至自然的發展歷程：基、起、往、來、止。又涉及人事的主體，包括人的五官：目、口、耳、鼻、心；對應的對象的不同：賤、相如、賓、友、君父母；態度或精神：敬、恪、恭、嚴、畏；行為的標準：直、方、準、稱、圓裕等。

（二）五行配應的可能

透過五德的有關配應之說，討論可能的五行配應運用關係。傳統的五德或五常，以仁、義、禮、智、信，配應木、火、土、金、水，又合五色青、赤、黃、白、黑，過程中《五紀》並無明確指稱配應五行，但若從五色的五行屬性言之，則五行之次第為木、金、水、火、土，為一套不同於先秦兩漢普遍言說的五行序列，且對應的五德禮、義、愛、仁、忠，其中與傳統五常相同者為禮、義、仁三者，傳統上禮配土，但《五紀》則以禮配木，傳統上義配火，《五紀》配金，傳統上仁配木，《五紀》配火，若《五紀》若確有五行的配應思維，則為明顯不同的兩套五行配應系統。

禮、義、愛、仁、忠五德合鬼、人、地、時、天的配應上，其中鬼神與禮相配，似乎最為恰當，說明事鬼神以禮的重要性。至若天配忠，說明天的至高無上的本質，而待天以忠，天本忠於其性；天行有常，便忠於其性而剛健不移。五行為土，土王四方，有四方來效的優位性，所以從配應對象而言，所配的君王父母，為國之主、家之主；又，土象為包絡廣闊、圓滿無垠之天，天為圓，有周全圓滿、「止」於天、合於心意的概念，此又有五行土象合四方的高位特質。又，傳統哲學思想的普遍認識上，五行之土，本身即有中心的蘊意。《尚書·洪範》論及「貌、言、視、聽、思」等「五事」，⁶⁸前四者若《五紀》的目、口、耳、鼻的感觀知覺，而「思」則同於「心」，四者

⁶⁸ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·洪範》，卷12，頁359。

合於心思，主於心思之神妙精微者。如同揚雄（53B.C.E.- C.E.18）《法言·學行》論及稟五行之氣，云「視、言、貌、聽、思，性所有也」。又其《太玄·玄柎》亦言，「維天肇降生民，使其貌動、口言、目視、耳聽、心思，有法則成，無法則不成」。⁶⁹天道之土，統水、火、木、金四者，同於動、口、目、耳根於心，貌、言、視、聽主於思，亦即仁、義、禮、智因本於人心。因此，關注五行之配應，特別就土象的普遍觀念，可以大致看出《五紀》所用，似乎背後仍然存在五行的基本規律。

另外，《尚書·洪範》所構說的五行序列為水、火、木、金、土，而從《五紀》的五色配用，可推定為木、金、水、火、土，二者明顯不同。〈洪範〉所述五行，與陰陽氣化所象徵的天地之數進行配應，可以視為原型，並為漢儒依天一、地二至天九、地十的次第，以水、火、木、金、土相合，也是《易》學系統中「五位相得而各有合」⁷⁰的概念。《五紀》開宗明義也提到一至五的數值，若亦有五行的配數，則所配亦與〈洪範〉所衍說者相異，可以視為較為特殊的觀點主張。然而，《五紀》並無明確指說，或許也無意於此，畢竟《五紀》所聯繫的名相諸元非常多元複雜，若全部要應合五行之配用，當有可能存在諸多扞格之現象，對其所要表達的天道人倫之重要思想，恐將形成支絀拘束之困境。

自然數算之用，一、二、三、四、五之五數，是否與有關天紀諸法與人道諸義相互配用，實際上《五紀》之作者，似乎刻意進行聯繫配應。《五紀》云：

后曰：五又（規），四隻（稱），三準，二巨（矩），一（繩）。

后曰：侖（倫）五迨（紀）：纁（繩）以為枋（方）。豐（禮）青，恂（愛）囚（黑），青囚（黑）為章，準纁（繩）成方；義白，中（忠）黃=（黃，黃）白為章，又（規）巨（矩）成方。

后曰：集章爻（文）豐（禮），隹（唯）惠（德）曰豐（禮）、義、恂（愛）、恂（仁）、中（忠），會（合）惠（德）以為方。⁷¹

⁶⁹ 見〔漢〕揚雄撰，〔清〕汪榮寶義疏，陳仲夫點校：《法言義疏·學行》（北京：中華書局，1996年），卷1，頁16。又見〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集注，劉韶軍點校：《太玄集注·玄柎》（北京：中華書局，1998年），卷9，頁208。

⁷⁰ 見《繫辭上》。引自〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注·繫辭上》，頁212。

⁷¹ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁96。

前文已引，所謂「一曰禮，二曰義，三曰愛，四曰仁，五曰忠」，即「一」數配「禮」、「二」配「義」，餘數並各配應諸德，是有意義將五個數算與五德相配，非其一為「禮」、其二為「義」等五者次第之列說概念；同樣的，將五數與五度相配亦若是。「禮」同「直」配、「矩」同「義」配、「準」同「愛」配、「稱」同「仁」配、「圓」同「忠」配，而為天下之正。此處再一次的反向明確指出，「五」配應為「規」、「四」配應為「稱」、「三」配應為「準」、「二」配應為「矩」、「一」配應為「繩」。由一至五配應的繩、矩、準、稱、規五者，並同於前文所言五度的直、矩、準、稱、規（或稱圓），其中「繩」與「直」之度數同義，即將一至五數與五度相配，也確定五數之配用，包括上述之五德、五度，亦包括五色：青、白、黑、赤、黃，即一青、二白、三黑、四赤、五黃。於此，若依傳統普遍的理解，五色合五行，木青、金白、水黑、火赤、土黃，五行次第不同於《尚書》等先秦典籍所用的水、火、木、金、土，或木、火、土、金、水，甚或金、木、水、火、土的序列，雖然《五紀》並沒有明確指稱五行的配用，但由諸元素的推衍，可以得知《五紀》建立其不同於傳統的五行序列，呈現的是木與金、水與火、土與木的相剋關係，以及唯獨金與水相生者。

又，五數作為陰陽氣化概念的傳統認識，與五行之相配，一至五，依水、火、木、金、土進行配應的方式，這種方式並為歷代《易》學的不變模式，亦傳統數術廣用者，而《五紀》若推五行之配用，則為一木、二金、三水、四火、五土，除了五土之配相同外，餘四者皆異。然而，實際上《五紀》作者，是否有意將五行進行納用，則難以確知。

六、神祇之司職與立位

神祇之司職，以及其立處之位，成為《五紀》天人系統中，不斷申言者，說明天道藉神祇掌職立位，執行其權能，具體接應天與人的關係。同時，神祇的掌職立位，也反映出背後合於天則的有序結構。

（一）章正度時算之神祇司職

神祇之主要司職，《五紀》云：

鬯（數）算、寺（時）、尾（度）、正、章，隹（唯）神之尚、示
（祇）之司：

章：日、易（揚）者、昃（昭）昏、大昊、司命、癸中，尚章司豐（禮）；

正：月、婁、麟穿、少昊、司衆（祿）、大嚴，尚正司義。

戾（度）：門、行、盟（明）星、嵩（顛）頊、司盟（盟）、司校（校），尚戾（度）司悉（愛）。

寺（時）：大山、大川、高犬（大）、大音、大石、禊（稷）匿，尚寺（時）司息（仁）。

婁（數）算：天、墜（地）、大禾（和）、大綌⁷²、少（小）禾（和）、少（小）、少（小）綌，尚婁（數）算司中（忠）。⁷³

已如前述，日、月、星、辰、歲，作為天道之五紀，如時空存在之數值化意義，故有一、二、三、四、五作為自然之數算，結合此五時、五度、五正、五章，成為天人之所本。《五紀》特別指稱，「數算、時、度、正、章，惟神之尚、祇之同」者。眾神祇司掌諸則，即天帝委任神祇執道者，天人的關係裡，神具無可替代的重要性，神代天主導天人的各種常則。

《五紀》並不斷重複有關的概念，又云：

后曰：衆（疇）列五紹（紀），以曼（文）疋（胥）天則：中（忠）黃，戾（宅）中亟（極），天、墜（地）、大禾（和）、[大]綌、少（小）禾（和）、少（小）綌，尚中（忠）司算聿（律）；豐（禮）青，[戾（宅）東亟（極），][日、易（揚）者、昃（昭）]昏、大昊、司命、癸中，尚豐（禮）司章；息（仁）赤，戾（宅）南亟（極），大山、大川、高大=（大、大）音、大石、禊（稷）匿，尚息（仁）司寺（時）；義白，戾（宅）西亟（極），月、婁、麟穿、少昊、司衆（祿）、大嚴，尚正司義；悉（愛）囚（黑），戾（宅）北亟（極），門、行、盟（明）星、嵩（顛）頊、司盟（盟）、[司校（校）]，尚悉（愛）司戾（度）。⁷⁴

⁷² 「綌」字，黃德寬主編之釋讀者，作「乘」；程浩作「勝」。見程浩：〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉，頁6。

⁷³ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁91。

⁷⁴ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁97。

諸神主導這些自然之則，綜合二段引文，可以具體指出：

首先，專尚於「數算」者，由天、地、大和、大、小和、小綌等六神主導，並兼司職忠，稱「尚數算司忠」，又稱「尚忠司律」，宅處中極。

其次，專尚於「章」者，由日、揚者、昭昏、大昊、司命、癸中等六種神主導，同時兼司職「禮」，故稱「尚章司禮」，又稱「尚禮司章」，宅處東極。

再其次，專尚於「時」者，由大山、大川、高大、大音、大石、稷匿等六神主導，並兼司職「仁」，稱「尚時司仁」，又稱「尚仁司時」，宅處南極。

再其次，專尚於「正」者，由月、婁、躄身、少昊、司祿、大嚴等六神主導，並兼司職「義」，稱「尚正司義」，宅處西極。

其後，專尚於「度」者，由門、行、明星、顛頊、司盟、司校等六神主導，並兼司職「愛」，稱「尚度司愛」，又稱「尚愛司度」，宅處北極。

諸神處位之尚司，詳見下表所示：

表 2 五極諸神司職表

中極	尚數算司忠	天、地、大和、大綌、小和、小綌
東極	尚章司禮	日、揚者、昭昏、大昊、司命、癸中
南極	尚時司仁	大山、大川、高大、大音、大石、稷匿
西極	尚正司義	月、婁、躄身、少昊、司祿、大嚴
北極	尚度司愛	門、行、明星、顛頊、司盟、司校

禮、義、愛、仁、忠與天下之五度相合，而為「天下之正」(五正)；與五色、五方相合，而為合天下之五章，並藉各諸六神祇主掌章、正、度、時與數算，合為三十神祇；在有關的主導、專尚司掌中，特別凸顯對禮、義、愛、仁、忠五德或五常的重視，亦即人倫之道的重視，即人道本質的價值之至高肯定。

(二) 建神立位合於天則

《五紀》建立一套天地、鬼神與人倫關係下的天人之學的理論體系，已見前文所述，視天如「規」，視神如「矩」，視人如「度」，天、神、人三者，皆執守於自然之「五紀」，確立其不變的規則，在一定的時空結構上，有其恆常之定位，使能「天地、四荒、四宄、四柱、四維是司」，尤其顯現在神祇的時空系統上。

《五紀》藉后帝之言，云：

參聿（律）建神正向，恧（仁）為四正：東宄、南宄、西宄、北宄，豐（禮）、恧（愛）成。右（左）：南唯（維）、北唯（維），東=禮=（東柱、東柱），義、中（忠）成。右：南唯（維）、北唯（維），西=禮=（西柱、西柱），成巨（矩）。建子、丑、寅、卯、辰（辰）、巳、午、未、申、酉（酉）、戌、亥，紹（紀）參成天之堵。取（陬）、若（如）、秉（竊）、余、咎（臯）、廬（且）、倉（相）、牂（壯）、玄、易（陽）、古（辜）、塗（塗），十又（有）二成戡（歲）。尻（處）五：日、月、星、辰（辰）、戡（歲）。⁷⁵

天道之基本規則，亦即有天帝所主導的宇宙自然之道，由「參律」，參於「五紀」的最高指導與天道的各種規範，藉「建神」以分權治理天地，「定向」立位，時空有等有序。建神分權所涉「四正」、「四維」、「四柱」者，其中「四正」包括東宄、南宄、西宄、北宄，即所謂的「四宄」，整理者以「四宄」為「四仲」或「四中」，為太陰處卯、酉、子、午四正之中；惟黃德寬另文論「四宄」，並未以此作解，僅指出所構築的宇宙圖式中，四宄作為圖式之坐標。⁷⁶另，程浩則認為是「四輔」之訛。⁷⁷又，賈連翔稱「宄」與「方」形近，則「宄」當為「方」之字訛，「四宄」當為「四方」。⁷⁸本人認為《五紀》明確指出「東宄、南宄、西宄、北宄」四者為「四正」，即方位上的四個正位，但不宜以「四方」為名，賈先生以「宄」為「方」之字誤，惟在此「四宄」同簡（第19簡）之文，另有「合德以為方」，再往前第17、18號簡，亦多見「方」字，為何用字不訛，而卻會有東、南、西、北等用「宄」字之訛？本人認為神祇位處天體四正之向，文中稱「正向」、「四正」，為何不直接稱「正方」、「四方」？或許因為宇宙天體之形象與處位，天圓而地方，宇宙天體具體定名上，為有別於萬物生存的「地」，不以「方」為名，故言正其向，而有東宄等四正，即又直稱「四宄」。另外，程浩以「四宄」為「四輔」之訛，並無具體可證者，僅為推測，亦難以圓說。

⁷⁵ 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁96。

⁷⁶ 整理者取《淮南子·天文》云「四仲」，高誘注作「四中」的太陰地支四正之中位。見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁97。黃德寬另文指出四宄處宇宙圖式之四個坐標點。見黃德寬：〈清華簡《五紀》篇建構的天人系統〉，頁7。

⁷⁷ 見程浩：〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉，頁8。

⁷⁸ 見賈連翔：〈清華簡《五紀》中的「行象」之則與「天人」關係〉，頁88。

眾神位四正、各二南北維為四維，以及各二東西柱為四柱，本其五紀，成其五德，藉日、月、星、辰之有序的運動變化，明制其歲時，故建「子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥」之十二辰，既表徵日月的交會點，亦傳統天文曆法上天赤道自東而西的十二均等之點，結合天文概念，以辰計歲。「辰」為日月之運動交會，月行二十九日有餘為一周天，而日行三百六十五日有餘為一周天，日月十二次交會為十二辰，以十二支紀之，並尋求對應十二星。《五紀》以之為紀，用以「參成天之堵」，確立天體的區列邊界，並以「陬、如、寤、余、臯、且、相、壯、玄、陽、辜、涂」等十二星名為「成歲」。《爾雅·釋天》立十二月月陰之名，云：

正月為陬，二月為如，三月為寤，四月為余，五月為臯，六月為且，七月為相，八月為壯，九月為玄，十月為陽，十一月為辜，十二月為涂。

以十二地支配月，取星象以為名者。《爾雅》並另有月陽者，即以十天干之配用，另取星象為名，即月在甲為畢，在乙為橘，在丙為修，在丁為圉，在戊為厲，在己為則，在庚為室，在辛為塞，在壬為終，在癸為極。月陰、月陽相配，說明日月的配應，宋代邢昺（932-1010）疏云：

此辨以日配月之名也。設若正月得甲則曰畢陬，二月得乙則曰橘如，三月得丙則曰修寤，四月得丁則曰圉余，五月得戊則曰厲臯，六月得己則曰則且，七月得庚則曰室相，八月得辛則曰塞壯，九月得壬則曰終玄，十月得癸則曰極陽，十一月得甲則曰畢辜，十二月得乙則曰橘涂，周而復始，亦可知也。⁷⁹

十二星象與十星象相配用，合而得名者。宋代王與之（1230年成書）《周禮訂義》引鄭鏗（1160年進士）之說，指出「歲、月、辰、日、星，在天之定位，各推其所在，欲人之行事不違，乃辨其先後之序以會之」。⁸⁰此「歲、月、辰、日、星」五者，即同於《五紀》所云「日、月、星、辰、歲」等「五紀」。五者同為天體星象，並同為時空存在的計時與定位者，不論其各別之運行，乃

⁷⁹ 《爾雅·釋天》原文，暨邢昺之疏文，見〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏，李傳書整理：《爾雅注疏·釋天》（北京：北京大學出版社，2000年），卷6，頁188-189。

⁸⁰ 見〔宋〕王與之：《周禮訂義》，收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第93冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷44，頁723。

至彼此的相交聯繫，皆有其一定的規則，縱有其常度之可能贏或縮，唯亦其毫釐的常差，也藉歲星之用，以正其天紀之時空之大法。

《五紀》取「五紀」作為天則，天體運行之不變準則，即天道之準則，亦人事之所效、所本者。此「五紀」既是天文星體的本身，又是星體運動變化的時空規則，與以之所訂定的時空存在之準則，即傳統曆法計數之用。對於「五紀」實屬何義，《五紀》雖未明述，但確如王與之之言，而整理者與有關專家之研究，並未具體闡說。這種透過星象律則以確立人事之法者，《尚書》屢見不鮮，開宗篇章〈堯典〉即有明述，如所謂「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時」。⁸¹旨意並同，不作贅言。

(三)「參律建神正向」之辨疑

「參律建神正向」一段文字，已如前文所引，此處不作重複逐列。依整理者專業釋讀，所定之確文，卻存在諸多隱晦與難解者，與先秦乃至歷來文獻所述時空方位用詞上，似有不協者，並有不合簡單之思維者：

首先，以「仁為四正」，何以取用五德之「仁」？不取其他？現行研究成果，並無進行言說者，本人推測，若以天帝與眾神的位階關係言，天帝為宇宙為天之首，若天一、太一之一般，王居北方，面向南方之眾神，而眾神即立居南方，第 26 簡之，記載「神尚南門，后正北斗(斗)」，⁸²正可證明此義，說明君臣相對的正位，即北與南之相對。眾神處南，其色為赤，五德即「仁」，故云「仁為四正」；「四正」即眾神司職於天體圓周，並取四面之中代之。

其次，東宄、南宄、西宄、北宄等「四宄」，成其五德之「禮」與「愛」，何以不取其他之五德？學者亦無說明。本人推測，以五德合五色，進一步推用五行而言，眾神南面仁赤，五行為火，而禮青為木，愛黑為水，水與木為相生關係，故言「禮、愛成」。

再其次，簡文云「左：南維、北維，東柱、東柱，義、忠成」，學者亦未作解說。本人推測，就上帝與眾神的位階關係言，君貴神賤，君位北、臣位南；就眾神作為天帝的群臣言，左方眾神貴於右方眾神，故先言左；左位眾

⁸¹ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義·堯典》，卷 2，頁 33。

⁸² 見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁 99。

神主於南維與北維與主於二東柱者，成其義、忠二德，義白為金、忠黃為土，土與金為相生之關係，故云「義、忠成」。

再其次，簡文續云「右：南維、北維，西柱、西柱」，學者並未解。本人推測，眾神左位高階，右位低階，左司成其義、忠，而右者同主於南維與北維，以及東柱與西柱，南北之向，為天帝與眾神位階相對之位，或許《五紀》作者刻意以南、北維稱之，即帝位與眾神的南北之位所象徵帝廷眾神司職之宜。象徵君臣關係乃至維繫天道運化的「經」之南北之位外，即是東西之位，以東柱與西柱分別，象徵天道繫應之「緯」；左右之眾神，皆配司南、北維，分司二東柱與二西柱；左大配二東柱，右小配二西柱。或許《五紀》作者以天體的結構，從天體處位言，分立南北二唯、東西二柱，而東西柱又各有二柱。五德之司職，前已配畢，至右之眾神，則在成其矩，以東西立其規矩。南北與東西，互為經緯，成為天體上帝與眾神的治天權分架構，也是司職與昭德之基本體制。至於賈連翔依文製作「天紀圖」，並區分出東、西、南、北四維，以及立於四維之間的四柱，黃德寬並認同其構說之法，⁸³誠如本人前面之說明，認為此一結構，多有商榷者。

七、結論

本文在整理者之釋讀，與有關學者研究的基礎上，進一步對天人關係的問題，以及《五紀》立論有關元素與概念運用，背後可能傳遞的原理或意義，作增補與釐清，提供有關研究之參考。最後並作簡要的小結：

- (一) 《五紀》確實將一至五之五數與五算、五章、五德、五色等諸元素進行配應，但有關「五行」的運用上，則未明確言說，作者是否刻意迴避不用，或擔心與其「五紀」理論體系的建構，可能與傳統認識存在某些方面的扞格，認識思維理路上恐面臨困境，故採取避免運用的作法，提高配用與論述上的一致性，以及凸顯「五紀」合「五德」上的主體意義，不致導入氣化五行的窠臼，並偏離天文曆法上的科學性本質；是否真為如此，則僅屬推說，不得而知。
- (二) 以天體運化之規則，象徵自然之道與人文之紀，為中國傳統思想的基本思維，如《易傳》熟悉的語言，「天行健，君子以自強不息」，⁸⁴法

⁸³ 賈連翔之「天紀圖」，見黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，頁98。黃德寬之說，見黃德寬：〈清華簡《五紀》篇建構的天人系統〉，頁7。

⁸⁴ 引自〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注·象辭傳》，頁4。

天行健，積蓄能力，剛健不息，通天道之則，明於人事之用；既是天道之質，亦是人道之所依。《五紀》取用更為複雜的天文星象的歲時之變，說明時空存在的一定法則，藉上帝與眾神，分工司職，維繫天人之間的宗本法紀，敬奉踐行；五紀為法，轉為五德等人倫價值的實現，背後並傳遞人道政治之道德理想與制度規則的嚴密建立，分權施事，實現天道貫通人道的必然性，以及天帝北斗為眾星所拱、同人君為臣民所敬的正當性。

- (三) 將自然天紀、人倫價值與規範，透過天文曆法的數算概念、天體運動與定位等，引為量化規矩的確定，此自然不變的法則，需要人們奉行實踐，五德之性，尤為支撐人倫秩序的最高價值；既是天命之性，亦是人倫率性之道，與《中庸》、《孟子》的道德價值，殊途同歸。天道的神格性意義，雖存在高度制約感應的絕對權威，但重要的仍在人倫道德秩序的維護，展示其合宜的時空存在之系統性意義，實現人倫道德應然於天道則準的不可逆與具體規範。
- (四) 五紀之內容，與《尚書》性質多有相近者，尤其〈洪範〉所述九疇之一的「五紀」，並作為治國大法的意義，與《五紀》本質上並無差異。惟〈洪範〉首重五行作為一切天道之基礎，但《五紀》似乎刻意淡化陰陽五行之氛圍，直取「五紀」的天文運化之自然規則意義，雖聯繫后帝、神祇的神祕性內涵，但仍根本於日、月、星、辰、歲方面，以自然科學概念為依托，賦予超驗概念的合理性；天地化育，通自然之天道，明人事之治道。
- (五) 天人之際，強化與凸顯鬼神的中介意義，本質上不離如《尚書》、《禮記》、《管子》等先秦文獻之諸思想觀點，但《五紀》特別予鬼神以具體化的性能建構，背後展示天道制度規則的體系化之必要性，如國家政治制度建立，必須具體完善的權能機制，又如人的個體生命，五臟六腑、支節形體，亦有一定機能與分工，維護與確立合宜的運轉，才是不變的正道。五紀所傳遞的天人合一思想，神祕色彩的背後，更重要的是禮、義、愛、仁、忠等道德價值的認同與現實。另外，整體內容而言，更貼近於《尚書》，為相似性高的同一系文獻。

有關天道諸法的運用，《五紀》特別配應聯繫人體之性能，強烈的天人相應之具象化表現，以及如董仲舒人附天數之認識，建立嚴密的系統化理論，非但可為董氏與漢代災異化思想的先聲，又為董氏所不足而有別者，以及不

若漢儒的過度災異化性質。結合二十八宿眾神之司職分工，以及人體配說的有關方面，乃至黃帝、蚩尤的歷史問題，限於篇幅與議題建構的考量，尚待日後補說。

徵引文獻

專著

- 〔春秋〕管仲著，黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 〔春秋〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔戰國〕佚名著：馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 〔戰國〕佚名著，清華大學出土文獻研究與保護中心編著，黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹簡（拾壹）》，上海：中西書局，2021年。
- 〔戰國〕佚名著，荊門市博物館編著，陳偉等撰著：《郭店楚墓竹書》，北京：文物出版社，2011年。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義，廖名春、陳明整理：《尚書正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕劉安等撰，劉文典集解，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕揚雄撰，〔清〕汪榮寶義疏，陳仲夫點校：《法言義疏》，北京：中華書局，1996年。
- 〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集注，劉韶軍點校：《太玄集注》，北京：中華書局，1998年。
- 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年。

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，趙伯雄整理：《周禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，廖名春、劉佑平整理：《孟子正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注：《周易王韓注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏，李傳書整理：《爾雅注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔宋〕林之奇：《尚書全解》，收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第55冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕王與之：《周禮訂義》，收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第93冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，收於《諸子集成》本第4冊，北京：中華書局，1996年。
- 〔清〕郭慶藩集釋，謝皓祥導讀：《莊子集釋》，臺北：貫雅文化事業有限公司，1991年。
- 〔清〕陳立撰，吳則處點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。
- 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998年。

期刊與專書論文

- 丁四新：〈論楚簡〈鬼神〉篇的鬼神觀及其學派歸屬〉，收於郭齊勇主編：《儒家文化研究》第1輯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。
- 陳劍：〈與清華簡《五紀》相關的兩個字詞問題：「蠲」與{統}〉，《中國文字》總第7期2022年夏季號，2022年6月。
- 黃德寬：〈清華簡《五紀》篇「四尤」說〉，《出土文獻》第4期，2021年12月。
- ：〈清華簡《五紀》篇建構的天人系統〉，《學術界》第285期，2022年2月。
- 程浩：〈清華簡《五紀》思想觀念發微〉，《出土文獻》第4期，2021年12月。

賈連翔：〈清華簡《五紀》中的「行象」之則與「天人」關係〉，《文物》第9期，2021年9月。

網路資料

馮琪記者，繆晨霞編輯：〈清華發布戰國竹簡「破譯」新成果：發現戰國時代複雜天人體系〉，「新京報」網站，參見：https://twgreatdaily.com/509054435_114988-sh.html，發表日期：2021年12月16日，瀏覽日期：2022年4月28日。