

帛書《繆和》、《昭力》中有關「法」的論述**

郭梨華*

摘要

本文主旨在論述 1973 年湖南長沙馬王堆漢墓出土的一批有關《易》之闡釋中的兩篇，即《昭力》、《繆和》。這兩篇學界常因其用語而將之與韓非之法家並列或說受其影響。本文旨在從其文辭與思想考辨中，論述其與戰國時期儒家思想傳承有關，有些用語如「慶賞爵列」等，在《禮記·表記》中已有使用，並以此為周制使然。以此論《昭力》、《繆和》中具有德義思想，應屬儒家政治思維的表述。

* 郭梨華現職為東吳大學哲學系教授。

** 本文為科技部專題計畫補助研究之一，編號：NSC102-2410-H-031-041。最初發表於第四屆國際易道論壇，地點：湖南，長沙，時間：2013.9.7-8；並於稍後發表於政大中文系主辦，第九屆漢代文學與思想學術研討會，2013.11.23-24，地點：臺北，政治大學。在此也感謝兩位匿名審查者的意見，本文依審查意見，盡所能修改，有些論題則在其他相關系列文章中涉及，在此則不多加論述；至於有關德義論述之文章確實頗豐，本文除在他處以論及外，則僅就所處理之《昭力》、《繆和》相關處簡單論述之。

一、問題的緣起

帛書《繆和》、《昭力》是 1973 年湖南長沙馬王堆漢墓出土的一批有關《易》之闡釋中的兩篇，這兩篇因為頂端墨丁與字數關係，廖名春認為兩篇可視為一篇文章的上、下篇，並指出這兩篇的共同性在於其問答形式，其不同則在於《繆和》直接解一卦之德義，《昭力》則結合數卦數爻之辭，闡發他們的共同意義，並且著重在政治思想方面。¹劉震則認為即使字數為兩篇之總和，仍不應視為一篇，並且認同《昭力》之論屬政治範疇，形式雖屬六經注我的解釋方式，但卻是孔子易學觀的體現。²即使有兩種不同觀點，它們或許作者為同一？或許屬上下篇？但總是顯示了兩篇在當時確實有密切聯繫，才會在字數上加總，但不妨礙兩篇可有不同的解釋「卦」的方式。

關於帛書《易傳》的「法」思想論述，³曾春海在〈帛書易說有無儒法合流的意向〉一文，⁴則立基於帛書《易傳》出土於西漢，以及西漢具有儒法思想合流之趨勢，論述帛書《繆和》具有與韓非子同調之賞慶爵列之「法」思想，而金春峰則在強調《繆和》、《昭力》具有儒法思想融合的特點外，也重視其儒家德治思想，並以其成書當在秦焚書之前，戰國後期。⁵基於此一啟發，以及延續筆者過去研究〈從帛書《易傳》論孔門對文王之德的傳承與轉化〉一文中，⁶曾對《繆和》、《昭力》論述其政治上攸關「德」之思想，本文則欲進一步在《繆和》、《昭力》中，以「法」為中心而展開探究。

二、《繆和》、《昭力》中有關「法」的論述

就用語而言，《繆和》、《昭力》實際用到「法」之字，⁷並不多見，其中《繆和》之「法」字僅 1 見，《昭力》則不見。因此探究其「法」思想，就

¹ 廖名春：《帛書易傳初探》（臺北：文史哲出版社，1998 年），頁 21-23。

² 劉震：〈帛書《昭力》易學觀初探〉，《周易研究》第 2 期（2007 年），頁 19-20。

³ 在此僅就《昭力》、《繆和》論述之，至於有關《繫辭》中所言「治（制）而用之謂之法」（帛書與傳世繫辭上傳皆有此言）的意義界說，此意義之「法」含有效法、取法於天，並制而用之義，與一般所言法之理則精神亦有關聯。是以此備註之。

⁴ 曾春海：〈帛書易說有無儒法合流的意向〉，《哲學與文化》月刊第 26 卷第 5 期（1999 年 5 月），頁 402-409。

⁵ 金春峰：〈帛書《繆和》、《昭力》反映的思想與時代〉，收於氏著：《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》（臺北：臺灣古籍出版，2003 年），頁 141-142。

⁶ 該文見陳致主編：《簡帛·經典·古史》（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 299-315。

⁷ 本文所依據釋文版本是陳松長：〈馬王堆帛書《繆和》、《昭力》釋文〉，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》（上海：上海古籍出版社，1995 年）第 6 輯，頁 367-377。但有時據文

不能侷限於「法」一詞之使用，而是泛論其政治思想，以及其對於「法」的相關思想。譬如為政上所重視的「德」、「義」，以及推動政策上所用的「賞慶爵列」之思想。這些思想誠如曾春海、金春峰等學者已指出的，具有「儒法融合」之傾向；但若細究這些相關後世法家之用詞，可以發現這些詞例與思想，在《荀子》以及傳為子思作的〈表記〉、〈坊記〉中已然出現，甚至可上溯至《尚書》中有關刑政、賞罰的思維。茲就（一）學者有關《繆和》、《昭力》儒法融合之立論；（二）《繆和》、《昭力》中「法」思想根源論述；（三）《繆和》、《昭力》的「法」及其德、禮、義思想；三部分論述之。

（一）學者有關《繆和》、《昭力》儒法融合之立論

目前論及《繆和》、《昭力》有關儒法融合之立論，大抵是以其墓葬年代為考量之一，最早是朱伯崑論述〈帛書易傳研究中的幾個問題〉一文中，指出「帛書本易說，當出於《文言》之後，或成於秦漢之際或漢初」，並認為「帛書本易說很可能出於荀學」，⁸開啟了帛書易說與法家思想的聯繫之探究。其次是池田知久在〈馬王堆漢墓帛書《周易》與廿一世紀〉一文中，考察出「帛書《周易》的〈要〉篇中『要』的思想，與從法家立場出發的《商君書·農戰》所云『故聖人明君者，非能盡其萬物也，知萬物之要也。故其治國也，察要而已矣。』極其類似。」⁹

再次是，曾春海依循上述線索，進一步考察帛書易說是否有儒法融合之傾向？在論述中他提出帛書易說在解經學風上溯於荀子，在旨意上也與荀子、韓非子有相類處，並特別指出《繆和》對中孚卦九二爻辭的闡釋，頗有法家思想傾向，因為其詮釋是：先以人性莫不願利達顯榮，再進而論述「明王……執為賞慶爵列以勸天下群臣黔首男女」、「列爵位之尊，明厚賞愛之名，此先君子所以勸其力也。」而這種意含的解釋取向與韓非子頗為相似。¹⁰

最後，金春峰在〈帛書《繆和》、《昭力》反映的思想與時代〉一文中，主張這兩篇成書於戰國後期，在認同《繆和》、《昭力》具有強調儒家德制思想之餘，認為《繆和》特別強調打擊「朋黨比周」，這在《韓非子》也有特別的論述；而「朋黨比周」是分封制的家族宗法國家崩潰，郡縣官僚制國家興起以後，特別凸顯出來的問題。此外，他也認為《繆和》中特別凸

義脈絡，從廖名春校改。

⁸ 兩處引文，皆見於朱伯崑：〈帛書易傳研究中的幾個問題〉，收於朱伯崑主編：《國際易學研究》（北京：華夏出版社，1995年）第1輯，頁59、61。

⁹ 轉引自曾春海：〈帛書易說有無儒法合流的意向〉，頁405。

¹⁰ 曾春海這一部分之論述，乃摘錄自氏所著：〈帛書易說有無儒法合流的意向〉，頁406。

顯君以賞罰爵祿駕馭群臣，以及察臣下之偽，則是法家特有的觀點。因此結論《繆和》、《昭力》具有儒法融合的特點。¹¹

上述 4 位學者的論述，大抵是將帛書易說的成書年代斷定在戰國後期以迄秦漢之際，並且以一些詞語以及賞罰爵祿的思想，認為《繆和》、《昭力》具有儒法融合之特點。但這一用語以及賞罰爵祿等思想，是否在戰國中晚期才有？它是否可追溯至更早的殷商時期，由其刑罰之概念而發展下來？以及儒家德治說之外，是否對賞罰爵祿不重視？或者不在其論述思維中？這些都是值得思考與探究的論題。

（二）《繆和》、《昭力》中「法」思想根源論述

論述《繆和》、《昭力》與法家的聯繫，大抵集中在「賞慶爵列」、「朋黨比周」、人性中好利榮顯達等 3 個論點為主。但若返歸經學，則可以發現這些思維在《尚書》、《禮記》、《孝經》等資料中大抵已有，甚至「朋黨比周」一詞的使用在《荀子》中已出現，不一定要到《韓非子》時才有。這一論述並不代表學者指出的「法」思想傾向不存在，只是這一傾向的存在，有一更古老根源與當時代戰國中晚期社會因素。另外，孔門後學關注刑罰乃至賞慶爵列，可能自子思時已有。茲分就語詞及思想兩部分論述如下：

1. 就語詞之使用而言

語詞之出現，通常反映一個時代的文化用語，有承傳自更古老的年代，也有創新自那一時代的文化。因此，只能概括出其相對的期間。就上述與法家思想相關之用語，主要有「要」、「賞慶爵列」、¹²「朋黨比周」。

關於「要」一詞的使用，早在《尚書·呂刑》中已有「有倫有要」一詞，孔安國傳「各有倫理，有要善」，¹³此詞歷來有不同理解，〔元〕王充耘在《書管見》中曾說到「其間自有倫理，自有機要，未嘗雜然而無統，任意而為之進退也。」¹⁴曾運乾在《尚書正讀》中則以「倫、條理也。要、綱要也。」釋之。¹⁵在《孝經》中則有「要道」之說，在開宗明義章「子曰：先王有至德要道」，邢昺疏引殷仲文曰：「窮理之至，以一管眾曰要。」¹⁶在

¹¹ 金春峰：《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》（臺北：臺灣古籍出版，2003年），頁141-143。

¹² 依據陳松長版本，此處為「賞慶爵死」，語意不通，是以據廖名春版修改為「列」。見氏著：《帛書易傳初探》，頁283。

¹³ 李學勤主編：《十三經注疏·尚書正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁550。後所引《尚書》，皆以此為版本依據，但以繁體字顯示，不另注。

¹⁴ 轉引自顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2010年）第4冊，頁2039。

¹⁵ 曾運乾：《尚書正讀》（北京：中華書局，1964年），頁287。此點在顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》中已提及，見該書頁2040-2041。

¹⁶ 李學勤主編：《十三經注疏·孝經注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁2-3。

《孝經·廣要道章》則有「禮者，敬也。……所敬者寡而悅者眾，此要道也。」此說明了「要」具有重要、關鍵、綱領之意含。當然在戰國中晚期之《商君書·農戰》與《韓非子·揚權》中則是更明確指出聖王明君治國「執要」之說。¹⁷

「賞慶爵列」一詞之使用，僅見於帛書《繆和》，而賞慶、刑罰常並列，爵列一詞則在《禮記·表記》與《荀子》、《管子》中皆可見。至於「賞罰」之詞語，在《尚書·康誥》中已有；「賞罰」、「爵列」之並置則是《禮記·表記》中之「周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊」。¹⁸賞、罰明示為治國二柄確是韓非子思想之特色，但以德賞，以惡罰卻是在《尚書·盤庚上》已有「無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善。」的思想，《尚書·康王之誥》中也有「惟新陟王，畢協賞罰，戡定厥功，用敷遺後人休。」的治國方針。《禮記·表記》之「賞罰用爵列」，可謂儒家尊禮所致，這也是〈表記〉中對周人的批判，認為其民之蔽為「利而巧，文而不慚，賊而蔽。」

「朋黨比周」一詞，在《荀子》的〈致士〉、〈臣道〉中已見，¹⁹《韓非子》也多所運用，可見此詞應在荀子時已然常用，此詞或誠如金春峰所言，與當代政治、社會現象有關，但時代或許可再推前一些，最晚在戰國中晚期已然出現。另外，《論語·衛靈公》有「君子矜而不爭，群而不黨。」之說，也有《論語·為政》：「君子周而不比，小人比而不周」之說，可見自孔子始，已非常重視這類思想，並且也注意到人類群體中容易衍生之弊。

2.就思想而言

關於刑罰之思想，在殷商時期已有，《尚書·盤庚上》有所謂「正法度」之說，更且提出「無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善。」說明了治國之措施。《尚書·康誥》則曾言：「殷罰」，並且在誥書中也要求康叔「罰蔽殷彝」，「勿庸以次汝封」，即是要求康叔依殷之彝法，用其合乎時宜之法刑殺，而非依自己之心意決斷。在〈康誥〉中強調治國之「明德慎罰」，〈立政〉中則提出「勿誤於庶獄庶慎」，秉承〈康誥〉中之「勿庸以次汝封」，即強調為政者不要以權力干預刑罰，讓有司專責處理。《尚書·呂刑》則闡述皇帝（上帝）傾聽受苗人凌虐之民的苦怨之辭，而以「德威惟畏，德明惟明」為宗旨，目的是「士治百姓於刑之中，以教祇德」。這是周代以德為主之刑

¹⁷ 《商君書·農戰》：「故聖人明君者，非能盡其萬物也，知萬物之要也。故其治國也，察要而已矣。」《韓非子·揚權》：「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。」

¹⁸ 呂友仁整理：《十三經注疏·禮記正義》，（上海：上海古籍出版社，2008年），頁2080。後所引《禮記》皆依據此版本。

¹⁹ 另外，《荀子·彊國》有「不比周，不朋黨」之說。

治。孔子仍秉承此一宗旨，以禮樂為德治之教，但並非忘刑罰之必需，因此在子張問為政時，強調「不教而殺謂之虐」（《論語·堯曰》）乃四惡之一；而在子路問政時，孔子闡述「必也正名乎」時，指出「禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」，都彰顯了孔子德教中之刑罰的事實與重要。

孔子及其後學所集結成之《禮記》，其中《樂記》指出「禮樂皆得，謂之有德」，並且認為「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。」闡述了所謂「王道」包含著「刑」的必須。另外，取自《子思子》之〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉中，²⁰更是對「刑」之作用，多所闡述；蒙文通曾言「子思氏之儒，故援法而入於儒者也。法家法殷，儒取法而有改周文從殷質之說。文質之論，見於〈表記〉」。²¹

在〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉中，有關刑法之論述，主要體現在〈緇衣〉與〈表記〉中對《尚書·呂刑》的引用，²²以及〈坊記〉中對「刑」之作用的論述。這3篇中，以〈表記〉最具代表性，除了瞭解到「刑」的作用，在於防淫外，也了解到刑與德之間的主輔關係，但卻是對於依「禮制」與「爵位」決定賞罰之事有批判。〈表記〉中曾評論「周人強民，未瀆神，而賞慶、刑罰窮矣」，論述了在國家天下治理中，刑罰與賞慶從未缺席，而且已經很完備，同時也評論周人在調和夏道與殷人之道中，雖仍秉承夏道「事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」，但在賞罰上，則不採夏道之「先賞後罰」，也不採殷人之道「先罰而後賞」，而是「賞罰用爵列」。然而周人「賞罰用爵列」之道，仍有其弊害，仍導致「親而不尊」，以致人民「利而巧，文而不慚，賊而蔽」的情況，所提出的解決之道則是讚美虞帝，即應遵行舜之道。所謂舜之道，〈表記〉云：

君天下，生無私，死不厚其子；子民如父母，有憫怛之愛，有忠利之教；親而尊，安而敬，威而愛，富而有禮，惠而能散；其君子尊仁畏義，恥費輕實，忠而不犯，義而順，文而靜，寬而有辨。

這是傳揚在以禮治國之餘，應當秉承「無私之公」，以及「憫怛之愛」、「忠利之教」，才能真正達到「親而尊」的治國之效。但這畢竟只是一理想化之論述治國理念，在現實社會中，與堅持以「禮」治國的保守者，基本上仍

²⁰ 《隋書·音樂志》中沈約所言。

²¹ 蒙文通：《古學甄微》，（成都：巴蜀書社，1987年），頁234。所謂法家法殷說，主要是因為《荀子·正名》：「刑名從商，爵名從周」之說，這應是後世將法家論述主軸之刑法，推溯至殷之故。

²² 〈緇衣〉、〈表記〉之引用《尚書·呂刑》，皆作〈甫刑〉。又〈緇衣〉所引之章節，在郭店本與上博簡〈緇衣〉皆有該章。

是堅守遵循「爵列」的思維，譬如在《荀子》中，「爵列」仍是佔有重要地位，因此即使在堅持在禮制之餘，強調「禮義」與「禮法」之重要，但在〈富國〉中仍強調「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上，則必以禮樂節之。眾庶百姓，則必以法數制之」的思想。²³

總結上述，可知戰國早中期的儒者，確實曾對「法」的位置，與施行方式，有過思考批判。以〈表記〉的公心無私之期盼，對於「法」之施行，確實提出了當時代令人震撼的思維，因為如此貴族爵位就無法永保，一旦觸及刑罰，也將面臨與民同罪的可能性。這一思維說是與子思有關也不為過，因為在郭店簡《魯穆公問子思》中，子思之言，提出了「忠」是面對當權者，不畏權勢，而能指責過錯，提出諫言。關於子思氏之儒，高亨在〈先秦諸子之周易說〉中則曾對《禮記》中有關之《易》言作一整理，並結論出「儒家子思一派亦長於《易》學，故〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉引《易》之處獨多。」²⁴雖然在郭店簡與上博簡之《緇衣》中，都未見引《易》之言，但或許是版本差異，或許是子思氏之儒等後學者所加，但不妨礙子思氏之儒或與《易》學有關之思考。

（三）《繆和》、《昭力》的「法」及其德、禮、義思想

《繆和》、《昭力》中的治道思想，主要呈現在其德、禮、義思想，「法」的思想則是依循此德、禮、義而進行，甚至其爵祿之賞罰亦依此而行。然而畢竟《繆和》、《昭力》的年代，處於戰國時期，不免受時代影響，其間確實含藏著受道家影響的因子，或說當時代黃老思想的影響；更或者說在戰國中晚期至戰國末期，對於社會現象與時代思潮的氛圍中，以儒家立場寄於《周易》詮釋，對理想治道之論述。茲略述如下：

1. 對於「德義」的重視

就《繆和》、《昭力》而言，基本上仍秉持儒學傳承，強調德義禮制之重要，同時也呼應《易》之精神——天地人相應之理念。²⁵《繆和》曾言「古之君子，其思慮舉措也，內得於心，外度於義，外內和同，上順天道，下中地理，中適人心。」（22 行上）這段論述了其為政之宗旨「內得於心」與「中適人心」的德義思想。此「心」不只是民心，還包含為政者之心，此「心」必須合於「義」，這一「義」的思想是與天道、地理、人心可相應者。《昭力》則是針對此「義」之理念，落實於各階層之為政者而問答。丁四

²³ 王天海校釋：《荀子校釋》，（上海：上海古籍出版社，2005年），頁427。

²⁴ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1988年），頁672。

²⁵ 有關這兩篇「德」的論述意義，請參拙著〈從帛書《易傳》論孔門對文王之德的傳承與轉化〉，收於陳致主編：《簡帛·經典·古史》，頁313-314。

新與劉震都曾對此有所論述與開展，²⁶劉震並結論到「《昭力》對於國君、卿大夫的論述，強調與重視的是一個『德』字，具有『德行優先』的濃郁人文思想。」²⁷

《繆和》中的德義思想，仍然保留孔子以來的親疏之辨，因此有「德行無道，則親疏無辨」之說（51 行上），這一思想的另一向度，應是強調德行與親疏的聯繫，這與自周以來的「爵列」思想有關，此一思想曾是周人夏、商之刑罰思維的準則，然〈表記〉則以為不可，但荀子即便強調禮義，也重視「爵列」思維。可見《繆和》仍保留自周以來儒家強調親疏之辨的思維，而非以「法」為中心，也不重視〈表記〉中所言之「公心、無私」的影響。另外，《昭力》問答中的卿、大夫、國君之義，則顯示不同層級之「位」，其所謂之「德義」有別，此與「爵列」思想也其聯繫，²⁸也見其在禮制中的不同要求。

對於為政者，仍然強調其為「民之父母」，所謂「君者，人之父母也；人者，君之子也」（《繆和》28 行下，29 行上），也重視為政者之德，認為為政者之於「仁義」，總是現在還無法達至，但仍必須「日夜不休，終身不倦，日日載載，必成而後止」（《繆和》26 行下，27 行上）。《昭力》則提出大夫為政時，應「敬百姓之順德，忠信以先之」（《昭力》1 行下），國君為政時，不強調如同韓非子之主術之用，而是重視公開透明的機制，強調「君親賜大夫，親賜其百官，此之位參招。」（《昭力》8 行上、下）此一「參招」，依丁四新之注釋，乃「君、大夫、百官三者相勸勉」，²⁹強調君人應「以愛為德」，不應「以武為德」、「以資財為德」（《昭力》9 行上、下）。

2. 對於「刑罰」的觀點

《繆和》中曾言：「吾聞先君其〔舉〕義措法，發〔號〕施令於天下也，皎焉若□□□□□世，循者不或眩焉」，³⁰雖然所論在其舉措與發號施令之公開透明，使依循者仍明確其法與號令之宗旨所在，但在發布此法與號令時，其準則則在於依循「義」而措「法」，可見此「法」乃以「義」為其宗旨所在。在《繆和》中雖也常論及爵祿、賞慶等事宜，甚至以「賞慶爵

²⁶ 丁四新的論述，主要見於氏著：〈帛書《昭力》注釋〉一文的註解說明中。該文收於丁四新編：《楚地出土簡帛文獻思想研究》（一）（武漢：湖北教育出版社，2002年），頁373-403。

²⁷ 劉震：〈帛書《昭力》易學觀初探〉，《周易研究》第2期（2007年），頁23。

²⁸ 此處之「德義」主要是類似《六德》之德的不同論列，但《六德》是就人倫而言，此處《昭力》是依官場位階之不同而論述，因此所論是以爵位而論其應守之德義。此也類《論語》所言之「君君臣臣」之正名般，其職位不同，其德義亦有別。

²⁹ 丁四新的論述，主要見於氏著：〈帛書《昭力》注釋〉一文的註解說明中，頁392-393，注解6。

³⁰ 主要依據陳松長版本，但「舉」字依廖名春版本補上。

列，以勸其下群臣，黔首男女」（《繆和》21行上），但其目的在於散其群黨，避免朋黨奪君明，所謂「君之為爵，立賞慶也，若禮執然」，³¹在此之前文則是「此言小大之不惑也」，可見立賞慶爵祿，有「禮」為其據。在其後解謙卦卦辭時，更且指出賞慶爵位，明厚賞愛之名，乃先君所以勸其力，這是可行之道，但聖君並不以此為重，而是重在「嗛（謙）」，即「以德下其人」，如此「人以死力報之」（《繆和》39行上）。

《昭力》中對於「刑」與「義」的關係，明確提出「教之以義，付之以刑，殺當罪人服。君乃服小節以先人曰義」（《昭力》10行下），其中「付」，趙建偉釋讀為「輔」，³²「服小節」，丁四新認為「即君主在小節上也勸勉認真，修德不已。」³³此可謂「德主刑輔」之思維，更且其後也強調「教而戒之」，在重視身教的同時，也要求教導與勸勉的重要，勸勉乃在有過之後的作為。這一教導與勸勉精神，可謂承傳自《論語·堯曰》中孔子回答子張關於「四惡」的問題時，提及「不教而殺謂之虐」。《昭力》又云：「昔之賢君也，明以察乎人臣之欲惡，詩書以成其慮，外內親賢以為紀綱。」（《昭力》12行上）這說明了治國之要，除了瞭解並明察人臣之欲與惡之外，同時必須以《詩》、《書》為教，以《詩》、《書》之教為「慮」，而《詩》、《書》之教的宗旨乃在於闡揚「德」之立國、承天命，同時也能以禮樂刑教為綱紀。所謂「外內」所指與宗法倫理相關，「親賢」則涉及治國中「親親」與「尊賢」之調和協洽。

三、結語

總結上述討論，可知《繆和》、《昭力》，由於所處之時代之社會狀態，不免與刑罰爵祿思維相關，但這一「法」思想之傾向，可謂與早期「刑罰」在治國、平天下的施政舉措息息相關，殷周以來皆極為重視。孔子後學中更有結合公心無私之思想，認為不應再強調「賞慶爵列」，認為這易導致人民之巧偽。然而即使如此，儒者與社會仍然無法拋卻「禮」所引至之「爵列」思維，帶給貴族之權勢與保障，是以一般戰國後期之儒者，仍然強調「爵列」之思維，而其「法」思想，仍然是以「德義」為主。

³¹ 趙建偉認為「執」乃古「藝」字，義為「樹立」。「禮藝」，指禮義制度建立起來。又，「藝」可訓為「法」。見氏著：《出土簡帛周易疏證》（臺北：萬卷樓，2000年），頁283。

³² 同上註，頁314-315，疏證10。

³³ 同註27，頁394-395，注解20。

主要參考書目

- 丁四新：〈帛書《昭力》註釋〉，《楚地出土簡帛文獻思想研究》（一），武漢：湖北教育出版社，2002年。
- 王天海校釋：《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 朱伯崑：〈帛書易傳研究中的幾個問題〉，《國際易學研究》第1輯，北京：華夏出版社，1995年。
- 呂友仁整理：《十三經注疏·禮記正義》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 李學勤主編：《十三經注疏·孝經注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- ：《十三經注疏·尚書正義》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 金春峰：《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2003年。
- 高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1988年。
- 陳松長：〈馬王堆帛書《繆和》、《昭力》釋文〉，《道家文化研究》第6輯，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 陳致主編：《簡帛·經典·古史》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 曾春海：〈帛書易說有無儒法合流的意向〉，《哲學與文化》月刊，第26卷第5期，1999年5月。
- 曾運乾：《尚書正讀》，北京：中華書局，1964年。
- 廖名春：《帛書易傳初探》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 蒙文通：《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年。
- 趙建偉：《出土簡帛周易疏證》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年。
- 劉震：〈帛書《昭力》易學觀初探〉，《周易研究》，第2期，2007年。
- 顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》第4冊，北京：中華書局，2010年。