

《上博五·三德》「高陽」、「皇后」考

林文華 *

摘要

《上海博物館藏戰國楚竹書(五)》一書中的〈三德〉，學者已頗多研究，但仍有部分字詞解讀分歧以及錯誤者，凡此皆影響對全文主旨的認知。例如簡文的「高陽」一詞，本文考釋認為不能套用〈帝繫〉、〈五帝德〉的「五帝」系統，「高陽」並非黃帝之孫，而可能是傳授天命的巫覡之長。其次，簡文「皇后」一詞也不能訓解作「黃帝」，「皇后」當是「皇天上帝」之意，古代「皇帝」、「后帝」、「皇后」等詞可以用來形容天上的最高主宰者。

關鍵詞：上博簡、三德、皇后、高陽、先秦思想

*美和科技大學通識教育中心副教授

壹、前言

近二十年來，中國大陸的考古事業熱烈進行，許多地下資料不斷出土面世，尤以楚地簡帛資料最受人矚目，其中九冊《上海博物館藏戰國楚竹書》更是當今學術界的研究焦點¹，也是未經後世傳鈔更動的第一手資料，其部分內容可與傳世古籍相對應，且更有不少篇章是傳世資料所失載的，可以填補傳統學術史的空白以及不足之處。

《上海博物館藏戰國楚竹書(五)》一書中的〈三德〉，學者已頗多研究，但仍有一部分字詞解讀分歧以及錯誤者，凡此皆影響對全文意旨的認知。本文有志釐清這些問題，乃選取其中「高陽」、「皇后」兩詞，參稽學者研究以及相關文獻記載，加以分析歸納探究，希望能有助於簡文的通讀以及意旨的理解。

貳、簡文「高陽」、「皇后」之考證

〈三德〉簡 9-12 文云：「高陽曰：『毋凶服以祀，毋錦衣絞袒係子，是謂忘神。……』【簡 9】皇后曰：『立，毋為角言，毋為人倡；毋作大事，毋害常；毋壅川，毋斷洿；毋滅宗，毋虛牀(葬)；毋改圜，毋變事；毋煩古(故)讓(叟)，毋【簡 10】恥父兄；毋羞貧，毋笑刑；毋揣深，毋度山；毋逸其身，而多其言；居毋惰，作毋荒；善勿滅，不祥勿為；入墟毋樂，登【簡 11】丘毋歌，所以為天禮。』」【簡 12】²

一、簡文「高陽」未必為黃帝之孫

曹峰先生作〈〈三德〉所見「皇后」為「黃帝」考〉一文，以為簡文「高陽」乃黃帝之孫顓頊，「皇后」則是黃帝本人³。

按：簡文「高陽」未必為黃帝之孫，所謂黃帝之孫的說法乃出自〈五帝德〉和〈帝繫〉(今傳本皆見《大戴禮記》)，蓋《大戴禮·五帝德》云：

黃帝，少典之子也，曰軒轅。……顓頊，黃帝之孫，昌意之子也，曰高陽。……帝嚳，……玄囂之孫，蟠極之子也，曰高辛。……帝堯，……高辛之子也，曰放勳。……帝舜，蟠牛之孫，瞽叟之子也，曰重華。⁴

¹ 目前上博楚簡出版至第九冊，參見馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(九)》(上海古籍出版社，2012年12月)。

² 此處編聯排序主要參考馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(五)》(上海古籍出版社，2005年12月)，以及參考曹峰〈三德的編聯與分章〉(收入曹峰《上博楚簡思想研究》頁173-192。)至於部分簡文的隸定與考釋，則加入筆者自己的意見，參見拙著〈上海楚簡考釋五則〉(屏東教育大學學報第36期，2011年3月，頁1-22)，以及〈《上海博物館藏戰國楚竹書(五)·三德》文字考釋〉(《中山學報》第30期，2009年12月，頁69-86。)

³ 參見曹峰《上博楚簡思想研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2006年12月)，頁233-240。

⁴ 參見【清】王聘珍《大戴禮記解詁》(台北：漢京文化事業有限公司，2004年3月)，頁117-122。

〈五帝德〉這個說法後來被《史記》採用，乃形成以黃帝軒轅氏、顓頊高陽氏、帝嚳高辛氏、帝堯放勳氏、帝舜重華氏為主的「五帝系統」。然而，這種以黃帝為始祖的大一統帝王世系，顧頡剛先生認為並非實錄，而是進入戰國時代以後，在各族的不斷融合、各國不斷并合的形勢下逐漸形成的。茲引顧氏之文如下：

從古書裡看，在周代時原是個個民族各有其始祖，而與他族不相統屬。如《詩經》中記載商人的祖先是「天命玄鳥」降下來的，周人的祖先是姜嫄「履帝武」而得來的，都以為自己的民族出于上帝。這當然是不可信的，但當時商、周兩族自己不以為同出于一系，則是一個極清楚的事實。……疆域的統一雖可使用武力，而消弭民族間的惡感，使其能安居于一國之中，則武力便無所施其技。於是有幾個聰明人起來，把祖先和神靈的「橫的系統」改成了「縱的系統」，把甲國的祖算做了乙國的祖的父親，又把丙國的神算做了甲國的祖的父親。他們起來喊道：「咱們都是黃帝的子孫，分散的遠了，所以情誼疏了，風俗也不同了。如今又合為一國，咱們應當化除畛域的成見！……本來楚國人的馮舌之音，中原人是不屑聽的，到這時知道楚國是帝高陽的後人，而帝高陽是黃帝的孫兒了。本來越國人的文身雕題，中原人是不屑看的，到這時知道越國是禹的後人，而禹是黃帝的玄孫了。」⁵

顧氏之言確也，上古各民族原各有起源，互不相屬，至戰國時代，經過不斷的民族融合、國家合併，於是原本各自獨立的祖先和神靈「橫的系統」變成了「縱的系統」，也出現以黃帝為首的「五帝」系統。劉起鈞先生亦認為以龍為圖騰的黃帝族和以鳥為圖騰的東夷族本為不同的部落，帝嚳、帝舜、高辛、高陽、顓頊本東夷族下不同的分支，然而到了〈帝繫〉、〈五帝德〉中，高辛氏與帝嚳合為一，高陽氏與顓頊合為一，而再將顓頊編排為黃帝之孫，成了黃帝世系裡最大的一系，於是東方的舜、西方的禹、南方的楚以及更西方的秦都成了顓頊的後裔，把顓頊塑造成為從血緣上聯繫東西方各顯要部族的最重要的大族⁶。

雖然，〈帝繫〉、〈五帝德〉定下民族融合的「五帝」系統，但其實反映的也只是戰國時代眾多說法的一部分而已，事實上戰國時代對古代帝王之說非常紛亂，彼此不相合的現象非常多，如《莊子·胠篋》列舉容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏十二古帝名，《六韜·大明》列舉柏皇、栗陸、黎連、軒轅、共工、宗盧、祝融、庸成、混沌、昊英、有巢、朱襄、葛天、陰康、無懷十五古帝名，又新出戰國楚簡《上博二·容成氏》亦云：「昔者容成氏、□□氏、□□氏、□□氏、……、尊盧氏、赫胥氏、喬結(高辛)氏、倉頡氏、軒轅氏、神農氏、混沌氏、伏羲氏之有天下也。」除了簡文殘缺不可知者，亦列舉九位古帝名。另外，《上博七·武

⁵ 參見顧頡剛《顧頡剛古史論文集》第一冊(北京：中華書局，1988年)，頁224-225。

⁶ 參見劉起鈞〈我國古史傳說時期綜考〉，收入《古史續辨》(北京：中國社會科學出版社，1997年4月)，頁57-61。

王踐阼》：「不知黃帝、顓頊、堯、舜之道乎？」郭永秉認為簡文不列「帝嚳」，似為前期五帝說之中間環節，與〈帝繫〉、〈五帝德〉頗見落差⁷。由此可見楚簡等古文字資料也尚未出現所謂「五帝」系統，此系統應屬晚出無疑。

另外，裘錫圭先生亦指出《上博二·子羔》篇文中，子羔曾向孔子表示了他對當時流傳的禹、契、后稷是天神之子的說法的懷疑。他懷疑這三位其實是凡人所生，只不過其父地位卑賤，不為人所知而已。孔子為他講述了這三位的降生神話，肯定他們是天帝之子。裘先生考釋云：

從〈子羔〉篇可以看出，在此篇寫作的時代，作為大一統帝王世系重要組成部分的，契和后稷皆為帝嚳之子以及禹為顓頊之孫鯀之子等說法尚未興起。在此篇中，孔子完全從禹、契、后稷都是天帝之子的角度，來敘述他們的降生神話的。……〈子羔〉篇不像是子羔跟孔子問答的實錄，應該是作者借孔子之口鼓吹尚賢和禪讓的一篇作品。它的寫作時代當屬戰國早期或中期。所以至少在戰國早期，契和后稷皆為帝嚳之子、禹為顓頊之孫鯀之子的說法尚未興起。……總之，這些說法應該是在進入戰國時代以後才興起的。大一統帝王世系的最後形成當然更晚，大概不會早於戰國晚期。⁸

因此，由上文顧、劉、裘諸先生之說，可證〈帝繫〉、〈五帝德〉定下民族融合的「五帝」系統，其出現時代約在戰國晚期，即使時代提早，亦不能用來規範所有戰國古籍的古帝系統，〈容成氏〉、〈子羔〉、〈武王踐阼〉等簡文就是最好證據。同理，我們在解讀〈三德〉之「高陽」時，也不能完全套用〈帝繫〉、〈五帝德〉的「五帝」系統，而直接將「高陽」視作黃帝之孫。

二、「高陽」疑為巫覡之長

至於簡文的「高陽」是誰呢？我們試來看《墨子·非攻下》的一段文字云：

今逕夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？」子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。昔者三苗大亂，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民乃大振。高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗，四電誘祗，有神人面鳥身，若瑾(奉珪)以侍，搃矢有苗之祥，苗師大亂，後乃遂幾。禹既已克有三苗，焉磨為山川，別物上下，卿制大極，而神民不違，天下乃靜。則此禹之所以征有苗也。……天乃命湯於鑿宮，用受夏之大命……逕至乎商王紂，天不序其德……赤鳥銜珪，降周之岐社，曰：天命周文王伐殷有

⁷ 參見郭永秉《帝系新研—楚地出土戰國文獻中的傳說時代古帝王系統研究》(北京：北京大學出版社，2008年9月)，頁150-163。感謝本論文審查老師指出此條證據作為佐證。

⁸ 參見裘錫圭〈新出土先秦文獻與古史傳說〉，收入《中國出土古文獻十講》(上海：復旦大學出版社，2004年12月)，頁29-30。

國。」⁹

在此文中，「高陽」於玄宮任命禹討伐三苗，孫詒讓《閒詁》云：

《藝文類聚·符命部》引《隨巢子》云：「天命夏禹於玄宮，有大神人面鳥身」云云，則非高陽所命也，此文疑有脫誤。今本《竹書紀年》：「帝舜三十五年，帝命夏后征有苗，有苗氏來朝。」¹⁰

按：孫詒讓受限於後起的「五帝說」影響，認為高陽和禹時代遠隔，故疑《墨子》本文有所脫誤，不該作「高陽」所命，而應是「天」所命。徐旭生批評孫詒讓此說謬誤，乃因不明古代社會概況，受到大一統五帝說影響所致，他認為「高陽」就是古代作為宗教主的大巫顓頊，徐氏云：

帝顓頊特別重要是因為他在宗教進化方面有特別重大的作用。《大戴禮記·五帝德》所記五帝的德行和事蹟，一方面固然是齊魯儒者把他們人化和理想化的結果，可是另外一方面作者也曾經採錄了些遠古的傳說。……我們且看它對於帝顓頊說些什麼話。它說：他「洪淵以有謀；疏通而知事。養財以任地；履時以象天。依鬼神以制義；治氣以教民；潔誠以祭祀。乘龍而至四海……」。……主要的是第五句，他所講的道理是按照鬼神的意志去裁制的。這一句明指他是鬼神的代表，就是說他是大巫，他是宗教主了。……綜括說來，〈五帝德〉的作者是認為帝顓頊同宗教有特別關係的。更應該注意的，是在〈五帝德〉中，不惟後面所讚美的堯、舜、禹，讚美詞已經完全屬於人事，同鬼神幾乎毫無關係，就是前面的黃帝，後面的帝嚳，對於他們的讚美詞，雖有關於鬼神的一兩句話，卻並不在主要地位，比較來看就不難看出帝顓頊對於宗教關係的特殊性質。不惟如是，帝顓頊主要的事蹟是「命重黎絕地天通」，是「重實上天，黎實下地」，是「命南正重司天以屬神，火正黎司地以屬民」。這些傳說與〈五帝德〉所記未必來自一源，可是意義完全符合。¹¹

又云：

至於顓頊與高陽氏的關係，我們開始也疑惑它是否也是後代學者作綜合工作的結果，歷史實在的經過並不一定如此。可是以後注意到古人所常提到的屈原〈離騷〉第一句話「帝高陽之苗裔兮」的證據，不可能有另外的解釋。並且莊子有「顓頊得之以處玄宮」的話就可以說明顓頊與玄宮的密切關係。墨子說：「高陽乃命(禹於)玄宮」，又證明高陽同玄宮的密切關係。從這兩件互

⁹ 參見孫詒讓《墨子閒詁》(北京：中華書局，2001年4月)，頁147。

¹⁰ 同上注，頁147。

¹¹ 參見徐旭生《中國古史的傳說時代》(台北：里仁書局，1999年1月)，頁85-86。

不相謀的史料來看，更可以證明帝顓頊之為高陽氏，毫無疑問。¹²

按：由上一段顧、劉、裘諸先生認為「五帝說」的後起，並印證徐氏所言，以及比對《莊子·大宗師》「顓頊得之，以處玄宮」與《墨子·非攻下》「高陽乃命玄宮」的話來看，初步可以判定戰國時人認為高陽氏就是顓頊。楚人亦自認為高陽(顓頊)之後代，如屈原〈離騷〉：「帝高陽之苗裔兮」，《新蔡葛陵楚簡·甲三》：「昔我先出自顓頊」¹³，此皆可證戰國楚人認為其先祖出自高陽氏，也就是顓頊。

儘管如此，也不能證明高陽(顓頊)就是黃帝之孫，亦無法適用後出的「五帝」系統。另外，陝西鳳翔南指揮 1 號秦公大墓所出秦景公殘石磬有「天子匱(燕)喜，共桓是嗣，高陽有靈，四方以鼎」的文字，秦景公是春秋中晚期秦國國君，若此石磬文字之高陽為顓頊高陽氏，則秦人亦以顓頊高陽氏為先祖，似乎秦楚同出一源，但其實不符歷史事實，二者並非同一民族，如同前文顧、裘諸先生所言乃出自後人之附會。

所以，這只是春秋戰國時人的認知，並不能代表上古時代高陽(顓頊)就是黃帝之孫，而高陽與顓頊未必就是同一人，他們也可能本為不同氏族，經過後人不斷的融合編造，至春秋戰國時代就被編派為同一人了。

高陽氏顓頊疑為古代主管宗教儀式的大巫，所以《國語·楚語下》觀射父為楚莊王講解「重黎絕地天通」的故事云：

古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宜朗，其明能光照之，其聰能聽徹之；如是，則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禮絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者，為之宗。於是乎，有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆。故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質，民匱于祀，而不知其福，烝享無度，民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威，神狎民則，不蠲其為，嘉生不降，無物以享，禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂「絕地天通」。¹⁴

¹² 同上注，頁 98。

¹³ 簡文「顓頊」之相關考釋，參見董珊〈《新蔡楚簡》所見的「顓頊」和「睢漳」〉(簡帛研究網 2003 年 12 月 7 日)；以及郭永秉〈關於新蔡楚簡的「顓頊」及其他〉，參見《文史》2006 年第四輯，亦收入郭永秉《古文字與古文獻論集》(上海:上海古籍出版社，2011 年 6 月)，頁 103-105。

¹⁴ 參見左丘明撰、韋昭注《國語》(台北:漢京文化事業有限公司，1983 年 12 月)，頁 559-562。

以上所言，張光直先生認為這代表商周觀念上，人神之交往或說神仙世界與人間世界之間的交通關係，是假借教士或巫覡的力量而實現的¹⁵。李零先生則認為觀射父講出這個故事，目的是要否定民間也可自通天神。按他的說法，上古降神本來是靠巫覡，後世「祝」、「宗」一類職官，就是從巫覡發展而來。他們負責神祖的祭祀，並從中分化出「天地神民類物之官」，亦即管理土地民人的「五官」。這種司地的「五官」與司天的「祝」、「宗」有明確分工，是為「民神異業」¹⁶。

綜上所述，古代原本「民神不雜」，民神之界限清楚區別，而明神降於民人之中的聰明睿智而有德者，稱為「巫」、「覡」，作為民神溝通的橋樑。後來，由於「民神雜糅，不可方物」，民神同位，釀成災禍，於是「顓頊」乃承受天命（「顓頊受之」），任命重、黎分掌神人之事，使「民神異業」，恢復舊常。因此，「顓頊」能承受天命，宜為古代的巫覡之長。當然，「顓頊」可能也是政治領袖，身兼政教大權。

「高陽」疑為傳授天命的巫者，則《隨巢子》「天命夏禹於玄宮」就可以推測為高陽傳授天命予禹，故《墨子·非攻》才說「高陽乃命(禹於)玄宮」。「玄宮」就是祭祀神明的神宮，古代王者施行大事莫不至神社請示天帝神明¹⁷，而由巫者傳達天命。〈非攻〉下文有云「天乃命湯於鑿宮」、「赤鳥銜珪，降周之岐社，曰天命周文王伐殷有國」，此「鑿宮」、「岐社」正是商湯、周文王受天命的的神宮，其性質正與「玄宮」相同。「宮」除了帝王之宮室之外，亦是祭祀神明與祖先的宗廟所在，如《詩經·魯頌·閟宮》之「閟宮」，鄭《箋》：「閟，神也。」朱《集傳》：「閟宮，魯之群廟也。」高亨先生注：「閟，通祕。古人認為宗廟是神之所在，所以稱為祕宮。」¹⁸再如《詩經·大雅·思齊》：「雝雝在宮，肅肅在廟。」此「宮」和「廟」乃同一事物。又如《詩經·大雅·雲漢》：「自郊徂宮，上下奠瘞，靡神不宗，后稷不克，上帝不臨。」此處言「上帝不臨」，即是於「郊」、「宮」祭祀皇天上帝之意。因此，魯之「閟宮」，其性質和《墨子》之「玄宮」、「鑿宮」相同，均是祭祀天帝神明、先祖的神宮宗廟，夏禹既然在玄宮承受天命，則高陽疑為傳授天命的巫者。

另外，有關「絕地天通」的故事，在《尚書·呂刑》及《山海經》亦有記載，如〈呂刑〉：「苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。……皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下，乃命重黎，絕地天通。」《山海經·大荒西經》中則變成「顓頊生老童，老童生重及黎。帝令重獻上天，令黎叩下地。」的神話了。我們可以發現，〈呂刑〉中是「皇帝」（皇天上帝）命令「重黎」絕地天通，〈楚語〉則是「顓頊」任命重、黎二人，〈楚語〉用「顓頊」來取代「皇帝」的地位，如同《墨子》用「高陽」來取代《隨巢子》的「天」。楊寬

¹⁵ 參見張光直〈商周神話之分類〉，收入《中國青銅時代》（台北：聯經出版社，1998年9月），頁308。

¹⁶ 參見李零《中國方術考》（北京：東方出版社，2000年4月），頁13。

¹⁷ 如西周《宜侯矢簋》銘文：「王卜于宜，入土(社)南鄉(向)，王令虞侯矢曰：遷侯于宜。」即記錄周康王至神社之中，施行任命遷徙諸侯封國的大事。

¹⁸ 參見高亨《詩經今注》（上海：上海古籍出版社，1987年2月），頁520。

先生因此認為「高陽本為天帝之義，《墨子》有明證。」¹⁹雖然，將「高陽」當作皇天上帝似乎在文義上也可說的通，況且上古世界確實人神不分，原始民族皆將其始祖視作天神(或天神之子)。但我們若考慮到《墨子》、《國語》皆戰國文獻，在戰國人的觀念中，祖先的世界與天神的世界明顯分為不同的世界，始祖與神祇已明確區別²⁰，則「高陽」、「顓頊」不能直接當作皇天上帝來看，若將其視為傳達天命的始祖更適合文義，也更合乎戰國時人的觀念。

《說文》：「巫，祝也，女能事無形，以舞降神者也。」巫能在神與人之間交流信息，調動鬼神之力為人消災致福，能降神、解夢、預言、祈雨、醫病、占星，是古代社會生活所不可缺少的職業。殷人尚鬼重巫，巫咸、巫賢皆至相位。如《尚書·君奭》云：

公曰：「君奭！我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸又王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保又有殷；故殷禮陟配天，多歷年所。天惟純佑命則，商實百姓、王人，罔不秉德明恤；小臣屏侯甸，矧咸奔走。惟茲惟德稱，用又厥辟。故一人有事于四方，若卜筮，罔不是孚。」²¹

可見「成湯」之「受天命」，乃是透過「伊尹」格於皇天，「格」乃祭祀時祈神降臨之意，「伊尹」當為巫覡之長，能將天帝旨意傳達授與「成湯」。後來，殷商歷任國君，也都有巫者協助其聽天命，如保衡、伊陟、臣扈、巫咸、巫賢、甘盤等，皆是輔佐國君的巫者身分，古代這些巫者的性質就如同「高陽」一樣，是溝通人神之間的橋樑。

再回到〈三德〉簡文：「高陽曰：『毋凶服以祀，毋錦衣絞袒係子，是謂忘神。』」我們將「高陽」當作傳達天命、主掌祭神的巫者，這裡就很好解釋了。「巫者」既然是主管祭祀的，自然非常重視祭祀神明的相關禮儀，故他說「毋凶服以祀」，就是說祭祀神明時不可穿著凶服(喪服)；「毋錦衣絞袒係子」就是說祭神之時，作為神尸之人，不能「錦衣絞袒」²²。如果違反這些禮儀規定，就是「忘神」，就是對神明不敬的行為，《荀子·禮論》：「祭祀，敬事其神也。」因此，高陽說

¹⁹ 參見楊寬〈中國上古的神話與傳說〉，收入《先秦史十講》(上海：復旦大學出版社，2006年6月)，頁14。

²⁰ 如張光直認為商周兩代的神話史分為殷、西周、東周三大階段，殷商時代始祖與神祇彼此的世界互相重疊，西周則將上帝放到「天」的範疇，而把人王當作「天子」，不復將先祖與上帝合而為一。至東周時代，先祖與神的世界明確地分為兩個不同的世界，各自朝著不同的方向發展。(參見張光直《中國青銅時代》(台北：聯經出版社，1998年9月)，頁319-320。)

²¹ 參見【唐】孔穎達等《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1993年9月)。

²² 「子」即「尸」也，乃祭祀之時代代表神主之人。《禮記·曾子問》：「曾子問曰：『祭必有尸乎？……』孔子曰：『祭成喪者必有尸，尸必以孫。』」曹峰認為從《禮記·玉藻》「是故尸襲，執玉、龜襲」看，祭禮中扮演象徵祭享對象的「尸」、聘禮中執玉的聘使、占卜時執龜的卜者，都得「襲」，不能「袒」露出禡衣。所以「係子」可能和「尸」、「卜」這些「神」事活動也有關。(參見曹峰《上博楚簡思想研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2006年12月)，頁230。)

的這些話意思是針對祭神儀式的服裝而言，並非和喪禮有關²³，否則不會說「忘神」。

接著，我們來看《周禮·春官·宗伯》中對巫者「大祝」的執掌規範如下：

大祝：掌六祝之辭，以事鬼神示，祈福祥，求永貞。一曰順祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筮祝。掌六祈以同鬼神示，一曰類，二曰造，三曰禴，四曰禋，五曰攻，六曰說。作六辭以通上下、親疏、遠近，一曰辭，二曰命，三曰誥，四曰會，五曰禱，六曰誅。辨六號，一曰神號，二曰鬼號，三曰示號，四曰牲號，五曰齋號，六曰幣號。辨九祭，一曰命祭，二曰衍祭，三曰炮祭，四曰周祭，五曰振祭，六曰擣祭，七曰絕祭，八曰繚祭，九曰共祭。辨九拜，一曰稽首，二曰頓首，三曰空首，四曰振動，五曰吉拜，六曰凶拜，七曰奇拜，八曰褒拜，九曰肅拜，以享右祭祀。凡大禋祀、肆享、祭示，則執明水火而號祝。隋轡，逆牲逆尸，令鐘鼓；右亦如之。來瞽，令皋舞。相尸禮。既祭，令徹。大喪，始崩，以肆鬯溲尸，相飯，贊斂，徹奠，言甸人讀禱；付、練、祥，掌國事。國有大故、天災，彌祀社稷，禱祠。大師，宜于社，造于祖，設軍社，類上帝，國將有事于四望，及軍歸獻于社，則前祝。大會同，造于廟，宜于社，過大山川，則用事焉；反行，舍奠。建邦國，先告后土，用牲幣。禁督逆祀命者。頒祭號于邦國都鄙。²⁴

「大祝」在祭禮中，要「逆尸」、「相尸」、「溲尸」，「尸」作為祭禮中代表神主之人，具有相當的重要性，故古代祭饗樂歌經常出現「尸」，如《詩經·小雅·楚茨》：「先祖是皇，神保是饗。孝孫有慶，報以介福。……禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。」可見古代祭祀祖先時，多以「孝孫」作為先祖之神尸。「尸」既是祭禮中代表先祖之靈的受祭對象，其服裝穿著當然不能隨便，故《周禮·春官·守祧》：「守祧：掌守先王先公之廟祧，其遺衣服藏焉。若將祭祀，則各以其服授尸。」鄭注：「尸當服卒者之上服，以象生時。」²⁵又《禮記·中庸》：「春秋脩其祖廟，設其裳衣，」鄭注：「裳衣，先祖所遺衣服也，設之當以授尸也。」²⁶可見祭祀先祖時，「尸」必須穿著先祖所遺之衣服。所以「毋錦衣絞袒係子」當是規範「尸」之服裝要合乎禮制。

況且，「毋凶服以祀，毋錦衣絞袒係子，是謂忘神」是整個連貫而下的意思²⁷，「毋凶服以祀」和「毋錦衣絞袒係子」都是講祭祀之事，若「毋錦衣絞袒係

²³ 如陳偉先生與曹峰先生都主張高陽這一段話與喪禮、弔唁活動有關。參見陳偉〈上博五〈三德〉初讀〉（《簡帛網》，2006年2月19日）；曹峰《上博楚簡思想研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2006年12月），頁228-230。

²⁴ 參見【唐】孔穎達等《十三經注疏·周禮》（台北：藝文印書館，1993年9月）。

²⁵ 同上注。

²⁶ 參見【唐】孔穎達等《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1993年9月）。

²⁷ 曹峰認為高陽、皇后兩人的發言，多為人處事方面警誡之語，內容相對獨立完整。語言特徵：常用兩個「毋……」（或「勿……」）構成對子，說明同一件事情。（參見曹峰《上博楚簡思想

子」是說喪禮弔唁之事，則將與「毋凶服以祀」形成矛盾，試問喪禮時不穿「凶服」(喪服)，那要穿什麼？因此，「毋凶服以祀，毋錦衣絞袒係子，是謂忘神」只能當作祭神、祭祀先祖之事，這也符合並印證了「高陽」作為古代巫覡之長的身分的事實。

三、「皇后」非黃帝，而是皇天上帝

曹峰先生主張〈三德〉簡文之「皇后」即是「黃帝」，主要基於下列理由：一、《黃帝四經》的《十大經·正亂》中高陽和黃帝並列出現，而《十大經·雌雄節》：「皇后屯歷吉凶之常，以辨雌雄之節，乃分禍福之向。」「皇后」應該指的就是黃帝。二、「上帝」不像「高陽」、「皇后」那樣，用言語來禁止、勸導人們，只是用他的喜怒(各種自然現象)來表示他的權威，而「皇后」、「高陽」作為人類君王才有具體的言語和行動。三、〈三德〉與《黃帝四經》有相近的思想，許多用詞和文章結構也相同，故〈三德〉具有黃老思想傾向，所以說〈三德〉中的「皇后」就是「黃帝」，完全是合理的推斷²⁸。

按：關於曹峰先生的論點，首先就第一點來說，《十大經·正亂》：「力黑曰：『單(戰)數盈六十而高陽未夫。淫溢早服，名曰天佑。天佑而弗戒，天地一也。為之若何？』太山之稽曰：『子勿言佑，交為之備。』……單(戰)盈才(哉，太山之稽曰：可矣。於是出其鏑鉞，奮期戎兵。黃帝身遇之蚩尤，因而擒之。)」

文中「戰數盈六十而高陽未夫」，關於「未夫」，帛書整理小組以為是未成年的意思，並引《新序》：「昔有顓頊，行年十二而治天下」，《鬻子》：「昔者帝顓頊十五而佐黃帝」，《帝王世紀》：「帝顓頊高陽氏，生十年而佐少昊，二十年而登帝位，平九黎之亂。」陳鼓應先生則疑「夫」當訓為「治」，成也。《周禮·天官·序官序》疏：「夫者，治也。」《禮記·王制》注：「夫，猶治也。」「未夫」即尚未成功，經文譯為「與蚩尤交戰已足足有六十次而高陽尚未成功。」²⁹而「太山之稽」，或其名為「黃帝」，或簡稱為「帝」³⁰。

以上帛書整理小組與陳鼓應先生之考釋不同，對於「未夫」有各自解讀，如此，雖「高陽」、「黃帝」同時出現，但經文的理解尚存一些疑問³¹，當然更無法證明《十大經·雌雄節》中的「皇后」就是「黃帝」³²。

第二，上帝雖不言，但仍然可以透過巫覡來傳達旨意，否則古人如何知道天意呢？古代巫者正是扮演人神之間溝通的橋樑，如上節所引《尚書·君奭》之文，

研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2006年12月)，頁185。因此，高陽說的這兩句話應該是同一件事情。

²⁸ 參見曹峰《上博楚簡思想研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2006年12月)，頁233-240。

²⁹ 參見陳鼓應《黃帝四經今注今譯》(台北：台灣商務印書館，1996年7月)，頁316。

³⁰ 同上注，頁308。

³¹ 本論文審查老師認為陳鼓應「夫」當訓為「治」的說法無訓詁依據，然而陳氏已引相關注疏為證，至於帛書整理小組說「未夫」是未成年的意思，並未提出任何訓詁依據，故此「未夫」之意仍有待考證。

³² 曹峰雖列舉余明光、陳鼓應、魏啟鵬諸先生均認為「皇后」即「黃帝」，但也承認「未作論證」。(參見曹峰《上博楚簡思想研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2006年12月)，頁236，注7。)

伊尹、巫咸等巫者傳達天命予人君。故若將「高陽」解作巫者，其能代天發言，傳達皇天上帝之命，也是順理成章的。

第三，雖然曹峰先生列舉許多《黃帝四經》和〈三德〉相似的文句、章法結構以及思想內容，但仔細分析〈三德〉全文一再出現「天乃降災」、「天乃降異」、「上帝將憎之」、「民之所喜，上帝是祐」、「皇天不諒」、「上帝弗諒」、「皇天之所惡」、「上帝喜之，乃無凶災」、「民之所欲，鬼神是祐」、「皇天之所棄，而后帝之所憎，晦曰冥冥，上天有下政」等等文句，這種人格性的上天，其「天」乃是具有意志、能降災賜福的主宰神，在戰國諸子思想中，較接近墨家「天志」、「明鬼」的思想，和儒家、道家距離都較遠，也和《黃帝四經》具有規律性、恆常性的天道有所差異。因此，說〈三德〉具有黃老思想傾向，仍有待商榷，就算有一部分文句和《黃帝四經》相似，也只能說是戰國諸子學說彼此交流影響下的結果，但黃老思想恐非〈三德〉的思想主體。〈三德〉就內容來看，就其重視人倫禮儀、君臣之節，以及部分內容與《大戴禮·四代》相符來看，受儒家思想影響不少；又其強調鬼神降災賜福的權威，全文充斥著尊崇鬼神、重視上天意志的文句，亦頗受墨家思想的影響。因此，綜觀〈三德〉的思想內容，應是以儒、墨兩家思想為主體的學說。

所以，簡文「皇后」不能解作「黃帝」，「黃帝」在簡文中並未出現過，反而全篇從頭到尾都不斷強調「皇天」、「上帝」。因此，我們認為「皇后」當是「皇天上帝」之意，蓋「皇」、「天」、「帝」、「后」等詞均是形容盛大之意，《尸子·廣澤》：「天、帝、皇、后、辟、公、弘……皆大也，十有餘名而實一也。」所以「皇帝」、「后帝」、「皇后」等詞可以用來形容天上的最高主宰者，也可以形容人類世界的君王。如《尚書·呂刑》：「上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，鰥寡無蓋。皇帝清問下民，鰥寡有辭于苗。德威惟畏，德明惟明。」屈萬里先生注：「皇帝，意謂偉大之上帝。」³³其次，《詩經·魯頌·閟宮》：「春秋匪解，享祀不忒；皇皇后帝，皇祖后稷，享以騂犧。是饗是宜，降福既多。」鄭《箋》：「皇皇后帝，謂天也。」高亨先生注：「后帝，上帝。」³⁴

再者，《論語·堯曰篇》：「堯曰：『咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。』舜亦以命禹。曰：『予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。』」《墨子·兼愛下》：「湯曰：惟予小子履，敢用玄牡，告於上天而后曰：『今天大旱，即當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方。』」即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚以身為犧牲，以祠說于上帝鬼神。即此湯兼也。雖子墨子之所謂兼者，於湯取法焉。」此《論語》的「皇皇后帝」以及《墨子》的「上天后」，皆是皇天上帝之意。

³³ 參見屈萬里《尚書集釋》(台北：聯經出版社，1999年4月)，頁253。

³⁴ 參見高亨《詩經今注》(上海：上海古籍出版社，1987年2月)，頁521。

另外，〈三德〉簡 19 文云：「皇天之所棄，而后帝之所憎」，這兩句應該是相同的意思，「皇天」就是「后帝」³⁵，如上文《詩經·閟宮》「皇皇后帝」之「后帝」，亦指上帝。同理可推，古代「皇后」一詞除了帝王配偶的意思之外，還可作為人王或皇天之意，如《尚書·顧命》：「太史秉書，由賓階濟，御王冊命。曰：『皇后憑玉几，道揚末命，命汝嗣訓，臨君周邦，率循大卞，燮和天下，用答揚文武之光訓。』王再拜，興。」屈萬里先生注：「皇，大也。后，君也。此皇后，謂成王也。」「皇后」既然同於「皇帝」，皆作國君人王之意，同理可推，亦可作皇天上帝之意。

簡文「皇后曰：立」「皇后」解作皇天之意，「立」當是「君立」的省文，以下「毋……毋……」乃告誡國君立身行事以及治國之道。雖然說「上天不言」，但連著前文「高陽曰」來看，這裡應該是作為巫者的高陽傳達天命予國君，「皇后曰」不是上天親自說，而是透過巫者「高陽」傳達旨意。所以〈三德〉此段文句可修改如下：

高陽曰：「毋凶服以祀，毋錦衣綬袒係子，是謂忘神。……皇后(皇天)曰：『〔君〕立，毋為角言，毋為人倡；毋作大事，毋害常；毋壅川，毋斷洿；毋滅宗，毋虛牀(葬)；毋改圉，毋變事；毋煩古(故)護(叟)，毋恥父兄；毋羞貧，毋笑刑；毋揣深，毋度山；毋逸其身，而多其言；居毋惰，作毋荒；善勿滅，不祥勿為；入墟毋樂，登丘毋歌，所以為天禮。』」

高陽、皇后之言應從整體來看，高陽先說明祭祀穿著服飾的禮儀禁忌，接著傳達天命，告誡國君立身治國之道。

參、結論

本文考釋認為〈三德〉之「高陽」，不能完全套用〈帝繫〉、〈五帝德〉的「五帝」系統，而將「高陽」視作黃帝之孫，「高陽」疑為傳授天命的巫覡之長。《墨子·非攻》：「高陽乃命(禹於)玄宮」，「玄宮」就是祭祀神明的神宮，古代王者施行大事莫不至神社請示天帝神明，而由巫者傳達天命。

其次，簡文「皇后」不能解作「黃帝」，「黃帝」在簡文中並未出現過，反而全篇從頭到尾都不斷強調「皇天」、「上帝」。「皇后」當是「皇天上帝」之意，蓋「皇」、「天」、「帝」、「后」等詞均是形容盛大之意，《尸子·廣澤》：「天、帝、皇、后、辟、公、弘……皆大也，十有餘名而實一也。」古代「皇帝」、「后帝」、「皇后」等詞可以用來形容天上的最高主宰者，也可以形容人類世界的君王。

³⁵ 曹峰認為這裡「皇天」代表的是「天」、「上帝」，「后帝」代表的是人，但非普通的君王，只能是黃帝。(參見曹峰《上博楚簡思想研究》，頁 238。)按：「后帝」亦應是皇天之意。

參考文獻

- (周)左丘明撰、(三國)韋昭注 (1983)。《國語》。台北：漢京文化事業有限公司。
- (東漢)許慎撰、(清)段玉裁注 (1987)。《說文解字注》。台北：天工書局。
- (唐)孔穎達等 (1993)。《十三經注疏》。台北：藝文印書館。
- (清)王聘珍 (2004)。《大戴禮記解詁》。台北：漢京文化事業有限公司。
- (清)孫詒讓 (2001)。《墨子閒詁》。北京：中華書局。
- 丁四新主編 (2002-2007)。《楚地出土簡帛文獻思想研究(一)至(三)》。武漢：湖北教育出版社。
- 李零 (2000)。《中國方術考》。北京：東方出版社。
- 屈萬里 (1999)。《尚書集釋》。台北：聯經出版社。
- 林文華 (2009)。《上海博物館藏戰國楚竹書(五)·三德》文字考釋。《中山學報》，30，頁 69-86。
- 林文華 (2011)。上海楚簡考釋五則。《屏東教育大學學報》，36，1-22。
- 高亨 (1987)。《詩經今注》。上海：上海古籍出版社。
- 馬承源主編 (2000-2012)。《上海博物館藏戰國楚竹書(一)至(九)》。上海：上海古籍出版社。
- 徐旭生 (1999)。《中國古史的傳說時代》。台北：里仁書局。
- 曹峰 (2006)。《上博楚簡思想研究》。台北：萬卷樓圖書公司。
- 陳偉等 (2009)。《楚地出土戰國簡冊(十四種)》。北京：經濟科學出版社。
- 陳鼓應 (1996)。《黃帝四經今註今譯》。台北：台灣商務印書館。
- 郭永秉 (2008)。《帝系新研—楚地出土戰國文獻中的傳說時代古帝王系統研究》。北京：北京大學出版社。
- 郭永秉 (2011)。《古文字與古文獻論集》。上海：上海古籍出版社。
- 張光直 (1998)。《中國青銅時代》。台北：聯經出版社。
- 黃懷信、李景明主編 (2004)。《儒家文獻研究》。濟南：齊魯書社。
- 楊寬 (2006)。《先秦史十講》。上海：復旦大學出版社。
- 楊希枚 (1995)。《先秦文化史論集》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊朝明 (2002)。《儒家文獻與早期儒學研究》。濟南：齊魯書社。
- 裘錫圭 (2004)。《中國出土古文獻十講》。上海：復旦大學出版社。
- 劉起鈞 (1997)。《古史續辨》。北京：中國社會科學出版社。
- 顧頡剛 (1988)。《顧頡剛古史論文集》。北京：中華書局。

Bamboo Slips V in the Shanghai Museum • Three Morality: Textual
Research on “Gaoyang” and “Huanghou”

Wen-Hua Lin *

Abstract

Although the article *Three Morality* in the *Vol. V of Chu-Dynasty Bamboo Slips of Warring States Collected by Shanghai Museum* has been studied by scholars, there remain divergent views and errors in the interpretation of some terms, which affect the understanding of the intention of the full content. For example, the textual research result suggests that the term “Gaoyang” in the slips shall not be interpreted by the “Five Emperors” system of *Emperor Genealogy* and *The Virtues of Five Emperors*, as “Gaoyang” is not the grandson of the Yellow Emperor but a patriarch of witchcraft that imparted mandate of heaven. Similarly, the term “Huanghou” in the slips shall not be interpreted as “the Yellow Emperor”, as “Huanghou” stands for the “Heaven God”, which was often described by terms of “Huangdi”, “Houdi”, “Huanghou”, etc.

Keyword: Bamboo Slips in the Shanghai Museum, Three Morality, Huanghou, Gaoyang, Early Qing Ideologies

* Associate Professor, General Education Center, Meiho University.