

從「閒居」類文獻看上博簡〈民之父母〉 及《禮記》、《孔子家語》相關篇章的性質

顧史考

摘要

本文從「閒居」類文獻的性質問題為主要出發點，探討上海博物館藏戰國楚竹書（二）〈民之父母〉篇與《禮記·孔子閒居》篇及《孔子家語》的〈論禮〉、〈問玉〉兩篇的關係。前言敘述基本問題之後，第二節乃從三個「版本」的對比得出《家語》兩篇是由〈孔子閒居〉割裂重組而成，且〈孔子閒居〉並不一定是由兩篇獨立的文章合併而成的初步結論，與近來主流意見有所不同。第三節則從〈孔子閒居〉前後兩半及其與《禮記·仲尼燕居》、《大戴禮記·主言》兩篇在思想與用語上的比較分析，來進一步探討「閒居」類文獻的特色，且證成〈孔子閒居〉前後兩半及另外兩篇的密切關係，最後乃得出傳本〈孔子閒居〉原本或實為一個整體、竹本〈民之父母〉八成即是節本的結論。

關鍵詞：〈民之父母〉、〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉、〈主言〉、《孔子家語》

* 顧史考現職為耶魯—新加坡國立大學學院陳振傳基金漢學研究教授。

一、前言

《禮記》一書，今本 49 篇，據東漢鄭玄〈六藝論〉所述：「今禮行於世者，戴德、戴聖之學也」，而「戴德傳《記》八十五篇」、「戴聖傳《禮》四十九篇」，後者蓋指今所謂《禮記》。¹戴德、戴聖為西漢學士，然現代學者亦多疑鄭玄所見已非此兩位所輯之原貌，或經東漢經學家之手而有所補入。班固《漢書·藝文志·六藝略》禮家類列有「《記》百三十一篇」，為「七十子後學所記也」，而《隋書·經籍志》則曰「漢初，河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇」，兩書所說是否全屬實、是否確指同一批資料暫且不論，然漢代諸本禮《記》中有來自孔門後學的先秦古文篇，則想必離事實不遠。²要之，今本《禮記》及《大戴禮記》之成書問題比較複雜，³然其成書於漢代而其中多數篇章來源於戰國時代，蓋是無庸置疑的。

《孔子家語》，今本 10 卷，附（魏）王肅注，亦傳為漢代所得的先秦古籍。在《漢書·藝文志·六藝略》所列「凡《論語》十二家，二百二十九篇」當中，「《孔子家語》二十七卷」次為第九，位於古、齊、魯諸《論語》經、傳（／說）及《議奏》（石渠論）之下，於《孔子三朝》及《孔子徒人圖法》兩家之前，（唐）顏師古注曰：「非今所有《家語》」。⁴相傳為孔安國所寫之序，將《家語》之成書及經歷形容如下：

《孔子家語》者，皆當時公卿士大夫及七十二弟子之所諮訪交相對問言語者，既而諸弟子各自記其所問焉，⁵與《論語》、《孝經》竝時。弟子取其正實而切事者別出為《論語》，其餘則都集錄，名之曰《孔子家語》。凡所論辨，流判較歸，實自夫子本旨也。屬文下辭，往往頗有浮說，煩而不要者，亦猶七十二子各共敘述，⁶首

¹ 〈六藝論〉今已佚，此見孔穎達《禮記正義》引。參鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》上冊（上海：上海古籍出版社，2008年），頁4。

² 班固撰，顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁1709；魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973年），頁925。《禮記》成書的概略，參孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），沈嘯寰：〈本書點校說明〉頁1-3；王文錦譯解：《禮記譯解》（北京：中華書局，2001年），〈前言〉頁1-3。

³ 《大戴禮記》到了唐代已喪失了46篇，今僅留存其中39篇。

⁴ 《漢書》，頁1716-1717。

⁵ 今以《欽定四庫全書》為底本。「問」，范家相《家語證偽》本作「聞」。《家語證偽》本，筆者未直接參考，此異文據魏璋：《孔子家語「三序」研究》（山東：曲阜師範大學碩士學位論文，2009年），頁7-8；下同。玉海堂景宋蜀刊本（見下註18）本序文則與《四庫全書》本全同。

⁶ 《家語證偽》本「猶」作「由」。

尾加之潤色，其材或有優劣，故使之然也。孔子既沒而微言絕，七十二弟子終而大義乖。六國之世，儒道分散，遊說之士各以巧意而為枝葉，唯孟軻、孫卿守其所習。當秦昭王時，孫卿入秦，昭王從之問儒術，孫卿以孔子之語及諸國事、⁷七十二弟子之言凡百餘篇與之，由此秦悉有焉。始皇之世，李斯焚書，而《孔子家語》與諸子同列，故不見滅。高祖克秦，悉斂得之，皆載於二尺竹簡，多有古文字。⁸及呂氏專漢，取歸藏之，其後被誅亡，而《孔子家語》乃散在人間。好事亦各以意增損其言，⁹故使同是一事，而輒異辭。孝景皇帝末年，募求天下禮書，于時士大夫皆送官，¹⁰得呂氏之所傳《孔子家語》，而與諸國事及七十二子辭妄相錯雜，不可得知，以付掌書，與〈曲禮〉眾篇亂簡合而藏之祕府。元封之時，吾仕京師，竊懼先人之典辭將遂泯滅，於是因諸公卿士大夫，私以人事募求其副，悉得之，乃以事類相次，撰集為四十四篇，又有〈曾子問禮〉一篇自別屬〈曾子問〉，故不復錄。其諸弟子書所稱引孔子之言者，本不存乎《家語》，亦以其已自有所傳也，是以皆不取也，將來君子不可不鑑。¹¹

據此序，則《家語》與《論語》一樣是由「諸弟子各自記其所問（／聞）」而成的，且與《論語》並時，不過比起《論語》則為次要的編著，為一種不見得「正實而切事」之「餘錄」。雖仍是「實自夫子本旨」的，然其屬文亦「頗有浮說，煩而不要者」，而此只能怪諸弟子「材或有優劣」且「首尾加之潤色」使然。《家語》形成後，儒道逐漸分散，此文集似全靠荀子來傳下，以「孔子之語」等百餘篇予秦昭王。及至漢高祖克秦而「悉斂得之」，所斂得自然「多有古文字」；再及漢經內患而《家語》「散在人間」，則遭受「好事者」有意的增損，乃至孝景帝徵書而復得之時，亦或已有本非屬之的內容被「妄相錯雜」其間。最後孔安國自己得到其若干副本，刪去其部分內容而「以事類相次，撰集為四十四篇。」即使此序真為安國所著，也難免有所附會及妄猜之處，然若謂《家語》的篇章是傳自先秦，散在民間而復得，則似乎尚容或與事實未遠。若然，則《家語》可與大小戴《禮記》、《說苑》、《新序》等書視為同類，即以先秦材料為主的西漢時代編著。

⁷ 《家語證偽》本作「語」作「言」。

⁸ 《家語證偽》本作「古文奇字」。

⁹ 《家語證偽》本作「好事者」。

¹⁰ 《家語證偽》本作「博士大夫」。

¹¹ 《欽定四庫全書》本《孔子家語》第10卷，頁22上-23下。

然而因為後又靠王肅（195-258年）之功夫才流傳至今，而王肅之〈序〉亦是充滿疑點，所以《家語》此書歷來都有疑為偽書之嫌。首先，王序開頭即批評鄭玄之學，且感嘆世之不明其「不得已」之情而亂指責其存心立異於前師，接此乃引述自己如何從孔子 22 世孫孔猛得到其家傳的《家語》，恰好與王氏所論「有若重規疊矩」，甚至謂其得以從孔猛而得此書或竟為天意所使，付己以存此大文的使命，而同時適足以表明自己之學「與孔氏之無違」也。¹²讀起此種序文，實難免對其動機不起懷疑之心。據（唐）孔穎達所引，與王肅同時的馬昭曾云《家語》乃「王肅所增加，非鄭所見」，而及至宋代，王柏著《家語考》乃明謂「四十四篇之《家語》，乃王肅自取《左傳》、《國語》、《荀》、《孟》、二戴《記》，割裂織成之。」¹³從此之後，《家語》一直不受學者重視，此不贅引。¹⁴

自從上世紀七十年代始，新問世的出土文獻發現乃重新引起學者對《家語》成書研究的興趣，如河北省定縣八角廊西漢晚期墓竹簡的所謂〈儒家者言〉，安徽省阜陽雙古堆西漢早期墓的木牘章題（學者亦或稱為〈儒家者言〉），乃至上海博物館藏戰國楚竹書的〈民之父母〉篇，皆有與《家語》重複的內容。¹⁵不過所有這些內容，亦散見於其他先秦至前漢的諸子書及大、小戴《禮記》、《說苑》等文獻當中，文字、具體內容多有出入，所以對《家語》成書年代問題所能說明的較有限，或至少可以說用這些材料來說明問題並非簡單之事。如今已有不少學者將《家語》與出土文獻進行過對比研究，其中雖然對《家語》仍然持有懷疑立場的不乏其人，然而將《家語》視為來自先秦的儒家文獻真品，或已逐漸成為主流意見。¹⁶

針對此種真偽、成書的問題，本文的範圍將限於上博楚簡〈民之父母〉及《禮記·孔子閒居》與《家語》相關篇章的對比。光是此種對比，許多學者亦已進行過。然本文與以往學者的研究所不同的則是本文同時將以〈孔子閒居〉與大、小戴《禮記》內相類文獻也加以比較，看此種比較將對進一步瞭解〈孔子閒居〉與〈民之父母〉及與《家語》之〈論禮〉等篇的關係能夠帶來何種信息。

¹² 《欽定四庫全書》本《孔子家語》第1卷，〈王序〉頁1上-1下。

¹³ 此皆引自《欽定四庫全書》本《孔子家語》第1卷，〈家語提要〉頁1下-2上。孔穎達所引見孔穎達：《禮記正義》（《樂記》疏），頁1494。

¹⁴ 詳情見張心澂編著：《偽書通考》（據商務印書館1939年版影印）（上海：上海書店，1998年），頁609-618。

¹⁵ 詳情可參寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，收於朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》（上海：上海書店出版社，2004年），頁277-310；鄒可晶：《〈孔子家語〉成書考》（上海：中西書局，2015年），頁3。

¹⁶ 參鄒可晶：《〈孔子家語〉成書考》，頁3-6。

二、〈孔子閒居〉三個版本的對比

為了將〈民之父母〉與《禮記·孔子閒居》及《家語》有關篇章進行仔細比較，本文原版羅列了〈民之父母〉詳盡的釋文與注釋以提供參考；然今由於篇幅所限而只能在此從略。¹⁷本節乃以通行字列出〈民之父母〉全文，而與《禮記·孔子閒居》及《家語·論禮》篇排在一起，以便為下面所論供為參考之用。因為〈孔子閒居〉亦有與《家語·問玉》雷同之文，所以該部分亦與〈問玉〉之文同排。竹本中凡是讀法不成問題的或問題不大者，則逕以讀字寫之（如「可女」逕寫作「何如」），而至於雖或可通讀而亦或有別意者則寫其本字（如「奚」雖蓋可讀為「傾」而在此仍寫作「奚」）；「五起」中抄錯的「體」字，此不逕寫作「服」，然在「體」下放底線以示之。下表中，第一行為上博簡〈民之父母〉，第二行為《禮記·孔子閒居》，而第三行為《孔子家語》的〈論禮〉（或〈問玉〉）。¹⁸

表一：〈民之父母〉、〈孔子閒居〉、〈論禮〉（／〈問玉〉）對比一覽

	上博簡〈民之父母〉	《禮記·孔子閒居》	《孔子家語·論禮》
孔子閒居，子夏侍。子夏曰：「敢問詩云：『凱弟君子，民之父母』，何如斯可謂民之父母矣？」	夏問於孔子：「詩曰：『幾俛君子，民之父母』，敢問何如而可謂民之父母？」	孔子曰：「夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以皇於天下。四方有眚，	孔子曰：「夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以皇於天下。四方有眚，
子夏侍坐於孔子曰：「敢問詩云：『愷悌君子，民之父母』，何如斯可謂民之父母？」	孔子曰：「夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以皇於天下。四方有眚，	孔子曰：「夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以皇於天下。四方有眚，	孔子曰：「夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以皇於天下。四方有眚，

¹⁷ 〈民之父母〉為上海博物館藏戰國楚竹書（二）的諸篇之一，一共 14 枝簡，而除了第 9、10 兩號竹簡上半殘失外，其他簡基本完整，僅偶缺一兩個字之數，而因為有〈孔子閒居〉及〈論禮〉以相校，所以簡序上並無疑點，大部分的字詞可通讀；第 14 簡文字後有篇末符號，其下留白甚多而未寫他字，全篇至此顯然結束。詳情參馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002 年），濮茅左對本篇的「說明」，頁 150-152。〈民之父母〉圖版及濮茅左釋文注釋見該書的第 3、15-30 及 149-180 頁。

¹⁸ 〈孔子閒居〉文以孫希旦撰《禮記集解》為底本（見註 2），頁 1274-1279；又參以朱彬撰，饒欽農點校：《禮記訓纂》（北京：中華書局，1996 年），頁 751-756。〈論禮〉與〈問玉〉則以《欽定四庫全書》本《孔子家語》卷 6（頁 15 上-16 下）、卷 8 頁（10 上-11 上）為底本。《四庫全書》是以明末的「毛晉本」為底本，然學者多認為該本不如毛晉所另藏的「宋蜀大字本」，因而或該以清光緒 24 年「貴池劉氏玉海堂景宋蜀刊本」為準；詳情見趙燦良：《〈孔子家語〉研究》（吉林：吉林大學碩士學位論文，2007 年），頁 18-28（此感謝魏濟先生的提示）。因此，今另於注中據《玉海堂景宋叢書》的貴池劉氏影印本註明該本與《四庫全書》本有差異之處（不過，唯一實質的不同是〈問玉〉篇末「此太王之德也」，宋蜀刊本作「此文王之德也」）。濮茅左亦已作過類似之表，見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁 176-180。

必先知之，其□謂民之父母矣。」子夏曰：「敢問何謂五至？」
必先知之，此之謂民之父母矣。」子夏曰：「民之父母，既得而聞之矣，敢問何謂五至？」
必先知之，此之謂民之父母。」子夏曰：「敢問何謂五至？」
孔子曰：「五至乎！物之所至者，志亦至焉；志之□至者，禮亦至焉；禮之所至者，樂亦至焉； 孔子曰：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉； 孔子曰：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；
樂之所至者，哀亦至焉。哀樂相生，君子以正。 樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也； 樂之所至，哀亦至焉。詩禮相成，哀樂相生。是以正明目而視之，不可得而見；
此之謂五至。」子夏曰：「傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地，此之謂五至。」子夏曰：「傾耳而聽之，不可得而聞。志氣塞于天地，行之充於四海，此之謂五至矣。」子夏曰： ¹⁹
「五至既聞之矣，敢問何謂三無？」孔子曰：「三無乎！無聲之樂，無體之禮，無服之喪， 「五至既得而聞之矣，敢問何謂三無？」孔子曰：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪。 「敢問何謂三無？」孔子曰：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪，
君子以此皇于天下。奚耳而聽之，不可得而聞也；明目而視之，不可得而見也；
而得既塞於四海矣。此之謂三無。」子夏曰：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪，何詩是近？」 此之謂三無。」子夏曰：「三無既得略而聞之矣，敢問何詩近之？」 此之謂三無。」子夏曰：「敢問三無何詩近之？」
孔子曰：「善哉！商也，將可教詩矣。『成王不敢康，夙夜謀命又密』，無聲之樂； 孔子曰：「『夙夜其命宥密』，無聲之樂也； 孔子曰：「『夙夜其命宥密』，無聲之樂也；
『威儀犀犀，□□□□』，□□□□；『□□□□，□□□□』，□□之喪也。」 『威儀逮逮，不可選也』，無體之禮也；『凡民有喪，匍匐救之』，無服之喪也。」 『威儀逮逮，不可選也』，無體之禮也；『凡民有喪，扶伏救之』，無服之喪也。」
子夏曰：「其在語也，敷矣，宏矣，大矣！盡□□□？」 子夏曰：「言則大矣，美矣，盛矣！言盡於此而已乎？」 子夏曰：「言則美矣，大矣！言盡於此而已乎？」
□□□：「□□□□□□□□□□。」子夏曰：「□可得而聞歟？」孔子曰： 孔子曰：「何為其然也？君子之服之也，猶有五起焉。」子夏曰：「何如？」孔子曰： 孔子曰：「何謂其然？吾語汝，其義猶有五起焉。」子夏曰：「何如？」孔子曰：
「無聲之樂，氣志不達；□體之禮，威儀犀犀；無服之喪，內悟巽悲。 「無聲之樂，氣志不達；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內怨孔悲。 「無聲之樂，氣至不達；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內怨孔哀。
無聲之樂，塞于四方；無體之禮，日迷月相；無體之□，純得同明。 無聲之樂，氣志既得；無體之禮，威儀翼翼；無服之喪，施及四國。 無聲之樂，所願必從；無體之禮，上下和同；無服之喪，施及萬邦。
無聲之樂，施及孫子；無體之禮，塞于四海；無服之喪，為民父母。 無聲之樂，氣志既從；無體之禮，上下和同；無服之喪，以畜萬邦。

¹⁹ 「行之充於四海」，玉海堂景宋蜀刊本「於」作「于」。

<p>無聲之樂，氣口既得；無體之禮，我儀翼翼；無服 喪，施及四國。 無聲之樂，日間四方；無體之禮，日就月將；無服之喪，純德孔明。</p>
<p>無聲之樂，氣志既從；無體之禮，上下和同；無服口喪，以畜萬邦。」 無聲之樂，氣志既起；無體之禮，施及四海；無服之喪，施于孫子。」 既然而又奉之以三無私，而勞天下，此之謂五起。」</p>
<p>(〈民之父母〉終)</p> <p>子夏曰：「三王之德，參於天地，敢問何如斯可謂參於天地矣？」孔子曰：「奉三無私以勞天下。」</p>
<p>子夏曰：「敢問何謂三無私？」孔子曰：「天無私覆，地無私載，日月無私照。 子夏曰：「何謂三無私？」孔子曰：「天無私覆，地無私載，日月無私照。</p>
<p>奉斯三者以勞天下，此之謂三無私。其在詩曰：『帝命不違，至于湯齊； 其在詩曰：『帝命不違，至于湯齊；</p>
<p>湯降不遲，聖敬日齊。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式于九圍。』是湯之德也。 湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式于九圍。』是湯之德也。</p>
<p>(下幾段在《家語》屬〈問玉〉篇)</p>
<p>天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。地載神氣神氣風霆風霆流形，庶物露生，無非教也。 天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。地載神氣，吐納雷霆，流形庶物，無非教也。</p>
<p>清明在躬，氣志如神。嗜欲將至，有開必先。天降時雨，山川出雲。其在詩曰：『嵩高惟嶽， 清明在躬，氣志如神。有物將至，其兆必先。是故天地之教，與聖人相參。其在詩曰：『嵩高惟嶽，</p>
<p>峻極于天。惟嶽降神，生甫及申。惟申及甫，惟周之翰。四國于蕃，四方于宣。』此文武之德也。 峻極于天。惟嶽降神，生甫及申。惟申及甫，唯周之翰。四國于蕃，四方于宣。』此文武之德也。²⁰</p>
<p>三代之王也，必先其令聞。詩云『明明天子，令聞不已』，三代之德也。 『弛其文德，協此四國』，此太王之德也。²¹</p>
<p>『弛其文德，協此四國』，大王之德也。」 凡三代之王，必先其令聞。詩云『明明天子，令聞不已』，三代之德也。」</p>
<p>(下面結語在《家語》屬〈論禮〉篇)</p>
<p>子夏蹶然而起，負牆而立，曰：「弟子敢不承乎！」 子夏蹶然而起，負牆而立，曰：「弟子敢不志之！」</p>

²⁰ 「唯周之翰」，玉海堂景宋蜀刊本「唯」作「惟」。

²¹ 「弛其文德」，玉海堂景宋蜀刊本「弛」作「矢」；「此太王之德也」，玉海堂景宋蜀刊本「太王」作「文王」。

從上表可以看出，此三個版本之間的差異，較為關鍵的有以下數項（《家語》部分雖分成兩篇，但為了稱呼上的方便起見而共當「三個版本」之一）：

- （一）竹本並無〈孔子閒居〉的開頭句「孔子閒居」；〈論禮〉中相應的段落亦無之。
- （二）竹本「五至」的細目與傳世兩本有所不同。
- （三）竹本「傾耳而聽之」兩句在篇中的位置與傳世兩本相異。
- （四）竹本「五起」的順序與〈孔子閒居〉不同，各「起」內亦多有差異；〈論禮〉只有兩「起」。
- （五）竹本在「五起」的論述後即終篇；〈孔子閒居〉尚有五段話，而〈論禮〉只略有其中兩段，其他部分見於〈問玉〉篇。

此外固然亦有其他方面可言者，如學者所指出在句法形式上竹本相對「穩定而整齊」等。²²然從那些小地方雖然可以看出竹本在某些方面較傳本優，甚至在一些各別的地方可能更接近於「祖本」的原貌（因為未經過訛誤脫落），但此並不見得表示竹本在整體結構上比較貼近「祖本」原狀。本文想探討的即是後一種狀況。茲先對以上五項所帶來的意義加以進一步的說明，然後再考慮到其他的因素來探討此一問題。

（一）關於開頭之有「孔子閒居」與否，學者較少論及，而及之者多認為即〈孔子閒居〉編者刻意加上去的。如寧鎮疆謂竹本「原始和樸質」，而《禮記》本則構成「首尾完整的師徒問答」，認為後者「兼併其他篇章，以整合成組織有序的新篇的意圖是非常明顯的。」²³鄔可晶以類似的原因認為竹本較為簡單的開頭「倒很可能保持了較原始的面貌。」²⁴值得注意的是，〈論禮〉相應的段落雖亦無此句，然其整篇之首則有之。因為〈論禮〉本是〈仲尼燕居〉與〈孔子閒居〉兩篇（大部分章節）的合併（說見下），所以似乎是刻意將前者的開頭句「仲尼燕居」改成「孔子閒居」，而兼當其下面兩個主要段落的簡單背景敘述。因而〈論禮〉此一段落之無之，與竹本之無之並無任何關係。至於竹本之何以無之，則牽涉到如何看竹本與《禮記》本性質的不同，下面將另外加以討論。

（二）竹本「五至」的細目為「物→志→禮→樂→哀」，而傳世兩本則為「志→詩→禮→樂→哀」。學者多以竹本為是，以傳本視為誤改或妄改的結果。例如季旭昇所提出的一種今本致誤之由，即傳本第二至「志」因讀音之相同而被誤改成「詩」，而第二至變成「詩」之後乃因為受到「詩言志」說

²² 此點參陳麗桂：〈由表述形式與義理結構論《民之父母》與《孔子閒居》及《論禮》之優劣〉，收於朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，頁 237-239。

²³ 寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁 282。

²⁴ 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，頁 95。

的影響而將第一至「物」改成「志」，如此乃成為今本之貌。²⁵從義理方面而言，陳麗桂則認為首章及下面的總綱「徹頭徹尾反覆論證禮、樂、喪」而「一無及於《詩》，因而「五至」亦該如此而以「禮、樂、哀（／喪）」為主要內容。²⁶由於有如《禮記·樂記》「人心之動，物使之然也」、「感於物而后動，是故先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲」等名言及類似的記載，可知竹本之由外「物」的刺激引發心「志」的意向，乃至聖王以「禮」、「樂」（及「喪」禮）節之是相當自然的程序，因而竹本之文自然有理，確實可能是反應「祖本」的。²⁷然反過來說，下文內容雖不及《詩》，然從子夏開頭即引《詩》以發問，下文亦處處請夫子引《詩》句以為證來看，則全篇亦未嘗離開《詩》以為論。²⁸且「詩」與「禮」、「樂」的關聯亦另有孔門文獻上的根據，下面將另外言之。²⁹總之，各本「五至」的程序皆有其邏輯，而其間的差異既可能是其中一本為由訛誤致妄改所致，亦有可能為憑意改良原文所致，乃至於或已有兩種不同版本平行，供孔門師弟各因其教學目的而採，反正不可倚靠於此其「五至」細目的不同來輕率判定兩版的先後。³⁰

²⁵ 季旭昇：〈〈民之父母〉譯釋〉，收於季旭昇編：《〈上海博物館藏戰國楚竹書（二）〉讀本》（臺北：萬卷樓出版社，2003年），頁7。（按，此亦多本其在簡帛研究網站[www.bamboosilk.org；後改為www.jianbo.org]2003年1月12日發表的〈讀《上博（二）》小議〉與2003年3月19日發表的〈《上博二》小議（二）：〈民之父母〉「五至」解〉；然該網站已不存在，筆者只能依其〈〈民之父母〉譯釋〉所錄）。其實也可以想像一種相反的情況，即原本的「志」與「詩」都在底本以「志」或「時」寫之，而抄手因不明文義而妄改第一「志」為「物」以為解，如此乃成為竹本之狀，亦不無可能。

²⁶ 陳麗桂：〈由表述形式與義理結構論《民之父母》與《孔子閒居》及《論禮》之優劣〉，頁241。

²⁷ 陳麗桂亦正是以這些記載為解；見其〈由表述形式與義理結構論《民之父母》與《孔子閒居》及《論禮》之優劣〉，頁241。林啟屏亦是以類似的思路對竹本之「五至」加以詮釋，同時亦認為〈樂記〉中〈魏文侯〉章子夏的言論或與此有直接的關係；見林啟屏：〈分化與詮釋：〈民之父母〉的爭議〉，收於林啟屏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》第8章（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁297-309。（此文曾以〈民之父母〉における「五至」について）為題，刊登於《中國研究集刊》騰号總36号（2004年12月），頁98-112）。林素英亦對本篇「五至」之關係詳加論述，見林素英：〈上博簡〈民之父母〉思想探微：兼論其與〈孔子閒居〉的關係〉，收於林素英著：《〈禮記〉之先秦儒家思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》第4章（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年），頁123-128。（此文原刊登於國立臺灣師範大學《中國學術年刊》第25期（2004年3月春季號），頁37-59）。

²⁸ 陳麗桂其實亦意識到這點，然反而視為誤導傳本編者來妄改簡文的原因；見陳麗桂：〈由表述形式與義理結構論《民之父母》與《孔子閒居》及《論禮》之優劣〉，頁242-243。

²⁹ 至於主傳本的「五至」為優者則亦有人在，如方旭東即是，認為「要求《詩》至而禮亦至，實際上是要求從感性認識上升到理性認識」；見方旭東：〈上博簡《民之父母》篇論析〉，收於朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，頁266。

³⁰ 林啟屏亦已言之妥當：「學者們或許只好接受有兩種本子的事實（事實也是如此），甚且更

(三) 竹本簡 6-7「奚(傾)耳而聖(聽)之,不可見(得)而窺(聞)也。明目而視之,不可見(得)而見也。而見(德)既塞於四海矣。此之胃(謂)『三亡(無)』」,其中「傾耳」、「明目」兩句很自然地放在「三無」的敘述之內。然在傳世兩本當中,此兩句(「傾耳」、「明目」的順序相反)則出現於「五至」的論述內,甚感無謂,顯然是竹本優於傳本之處。如陳劍早即指出過,此顯為傳本之底本有錯簡所致,而傳本「明目」之前的「正」字,亦是來源於講「五至」原處的「君子以正」的「正」字。³¹此外,相對於〈孔子閒居〉本,〈論禮〉亦多了兩句:其一是在「五至」的敘述中,「君子以正」因錯簡的關係被改成「是以正」而屬下、「哀樂相生」因而成為孤兒之後,〈論禮〉乃將「詩禮相成」四個字加在後者前面,形成對稱的韻句。³²其二則是在「三無」的描述中,「志氣塞于天地」下面又加了「行之充於四海」6個字,同樣形成對稱之句。

此究竟帶來何種意義?寧鎮疆亦贊同錯簡之說,而謂「此處《禮記》與《家語》錯誤的一致性表明,它們應該是秉之相同的本子。當然,也不排除一方襲取另一方的可能,但就大的方面來說,它們應該屬同一系統。」³³此堪稱切實之論。對《家語》所加的「詩禮相成」與「行之充於四海」兩句,寧氏謂其都是《家語》所習見的「將散文改成對偶句」的例子,而前者因為「詩」、「禮」並不如「哀」、「樂」構成對反範疇,因而《家語》編者妄加此句亦未免弄巧成拙。³⁴寧氏此說蓋亦近是,然在此亦該指出,竹本

進一步地主張不分兩種本子的優劣,並存兩種本子在詮釋上的『合法性』,從而思索為何會有兩種本子的分化情形,以及此一現象背後所代表的學術史意義。」見其〈分化與詮釋:〈民之父母〉的爭議〉,頁 328。彭裕商亦謂「本當各有師承,也不必據竹簡本以改今傳本」;見彭裕商:〈上博簡《民之父母》對讀《禮記·孔子閒居》〉,簡帛研究網 2003 年 3 月 13 日(原網頁已不存在,筆者未得見,此從廖名春、張岩:〈從上博楚簡《民之父母》「五至」說論《孔子家語·論禮》的真偽〉,《湖南大學學報(社會科學版)》第 19 卷第 5 期(2005 年 9 月),頁 8 轉引)。

³¹ 陳劍:〈上博簡《民之父母》「而得既塞於四海矣」句解釋〉,簡帛研究網 2004 年 4 月 5 日(後亦收於朱淵清、廖名春主編:《上博館藏戰國楚竹書研究續編》,頁 251-255)。蓋「正」前的「君子以」同時也在傳本中被改成「是以」或「是故」,以便使文字的銜接較為通順(本文原版釋文中簡 4-5「君子以正」注已言其詳情,今從略)。筆者曾推論過:錯簡之字數為 28 字,而如果假定〈孔子閒居〉底本竹簡字數平均為 27 至 28 字,則該簡恰好錯放於其第五簡之後;見顧史考:〈古今文獻與史家之喜新守舊〉,收於大阪大学中国哲学研究室編輯:《中国研究集刊:特集号「戦国楚簡と中国思想研究」騰号》第 36 号(2004 年 12 月),第 2 節註 14。

³² 方旭東則認為「詩禮相成」句原有,簡本是抄寫遺漏所致。見其〈上博簡《民之父母》篇論析〉,頁 261。他說見下面註 34。

³³ 寧鎮疆:〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉,頁 279。

³⁴ 同上註,頁 284-285。寧氏同文在分析定縣八角廊漢簡〈儒家者言〉及阜陽雙古堆木牘章題時,亦列了許多《家語》「將散文改成對偶句」的例子(頁 290-291),此外亦列出《家

「哀樂相生，君子以正」，似乎本是刻意押韻的，而〈論禮〉於已成孤兒的「哀樂相生」前亦加了「詩禮相成」以成為另一種對偶韻句，或乃來自其編者的一種語感，巧合地與原作者似仍有若干默契焉，其「拙」中實亦有其「巧」處在。

竹本雖未出現錯簡問題，因而在此方面上較接近於文本的「原貌」，然而此並不意味著它每一方面必定優於今本、一律保持最原始的狀態。另外，寧氏雖認為除此處錯簡所致之誤以外，本篇三版之間的異同亦有他處該是錯簡所致，而筆者則認為未必，下面即將論及。

(四)「五起」的順序，竹本相對於〈孔子閒居〉為 1、4、5、2、3，且各「起」內有些異文。〈論禮〉本則頭兩「起」與〈孔子閒居〉的 1、3（竹本的 1、5）相應，接著乃云「既然而又奉之以三無私，而勞天下。」如整理者已指出，〈論禮〉似是將〈孔子閒居〉下面所論述的「三無私」內容，與此「五起」的論述相混，亦即是以「三無私」之一提，抵充其他三「起」的具體內容。

首先論竹本與〈孔子閒居〉的順序差異問題。其間哪一個順序較為合理？整理者濮茅左認為竹本的「五起」是原序，因為「無服之喪」五句由「內怨異悲」、「純德同明」到「為民父母」、「施及四國」、「以畜萬邦」，是「由內（族內）至外（族外），範圍由小至大」，「敘述有條不紊」，而〈孔子閒居〉則「已失其次」，亂了原序的「嚴密邏輯」。³⁵寧鎮疆亦認為竹本順序「非常有規律」，而〈孔子閒居〉則「顯得雜亂無章」。³⁶然反過來講，《禮記》本「無聲之樂」的「五起」以「氣志不違」、「氣志既得」、「氣志既從」、

語》一些「精煉化」及「解釋化」傾向的例子（頁 291-293），以及「將兩個獨立的部份拼湊、整合到一起」的例子（頁 287-290），頗為值得參考。林素英則對此說提出異議，認為「詩禮相成」具有深刻內涵，「並非純為整齊對稱所需而妄加之虛文」；見林素英：〈〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉與〈論禮〉纂輯之比較：以〈民之父母〉為討論中介〉，收於林素英著：《〈禮記〉之先秦儒家思想：（經解）連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》第 5 章，頁 167-172，（原收入丁四新主編：《楚地簡帛思想研究（三）》（武漢：湖北人民出版社，2007 年），頁 284-315）。鄭可晶認為「詩禮相成」句該是「詩」被插進傳本「五至」中後才添加進去的；見其《〈孔子家語〉成書考》，頁 98。廖名春、張岩則持有與此相反的解釋意見，認為該句本當作「志禮相成」，而此與「哀樂相生」兩句「對上文的概括更好，在文義上更為完整」而「只能是祖本所有」；見廖名春、張岩：〈從上博楚簡〈民之父母〉「五至」說論《孔子家語·論禮》的真偽〉第 4 節，頁 10、32。

³⁵ 見馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，濮茅左對本篇的「說明」，頁 152。

³⁶ 寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁 280。方旭東則反而強調〈孔子閒居〉之優，尤其是因為認為其「無聲之樂」5 句有 4 次「氣志既 X」之句，要比〈民之父母〉（第三「起」）以「施及孫子」代替〈孔子閒居〉（第五「起」）的「氣志既起」合理；參其〈上博簡《民之父母》篇論析〉，頁 272。此兩「起」的異文，下文即將有進一步的討論。

「日聞四方」、「氣志既起」為序，至少其前四項之序相當合理，而竹本的「氣志不違」、「塞于四方」、「施及孫子」、「氣志既得」、「氣志既從」之序則難以邏輯言之。³⁷其實，此「五起」之文，既有各起內的順序（從「無聲之樂」至「無服之喪」之序），亦有如剛才所論的「五起」間的順序，且主要是以成韻為主，取於整體上之感受，而實在無法既成韻而同時又維持任何一種縱、橫兩向均成邏輯之序。³⁸

寧氏既認為竹本順序優於《禮記》本，乃提出解釋說此順序上之不同是一種「有限性」錯亂，而此一錯亂即由〈孔子閒居〉底本有錯簡所致，亦即是說「句子整齊、排比成文」的「五起」各組適好各佔一枝簡，因而一脫簡失序後乃不容易正確復位。³⁹推論此說，因為各起總字數皆為24字，而如前條（註31）已述，〈孔子閒居〉底本該是每簡27至28字左右，所以可以想像因為字數相差不大，而底本抄手到了「五起」之論述時乾脆換了新簡且各「起」一寫完亦各換新簡以接到下一「起」，似不無可能。然而如此視之則仍將遇到另一種問題，即各起內亦多有錯亂情況，而此種情況再怎麼樣也無法用錯簡之說來解釋。比如相差最大者，即竹本的第三「起」與《禮記》本所相應的第五「起」，即有如此之相異：

竹簡本：無聲之樂，施及孫子；無體之禮，塞于四海；無服之喪，
為民父母。

禮記本：無聲之樂，氣志既起；無體之禮，施及四海；無服之喪，
施于孫子。

竹本此「起」中的「施及孫子」句與「無聲之樂」搭配，而《禮記》本（〈孔子閒居〉）則「施于孫子」反與「無服之喪」相配；《禮記》本形容「無聲之樂」的「氣志既起」，並不見於竹本的任何一「起」之內，而竹本描述「無服之喪」的「為民父母」，同樣不見於《禮記》本的任何一「起」當中。凡此種差異，既不在「形體相近」或「聲韻通假」之列，亦無法以錯簡之說解釋其所以然，因而不得不另外求解。值得注意的是，兩者間唯一完全一致的一點，即其全是以「之部」字為韻，此乃其始終不變之處。這能說明

³⁷ 林表英基於類似的原因，傾向於認為時代或許比較後面的〈孔子閒居〉「已經將原來『五起』的排序重作調整，使『五起』的前後連貫更為順暢。」詳情見其〈上博簡〈民之父母〉思想探微：兼論其與〈孔子閒居〉的關係〉，頁130-136。

³⁸ 季旭昇亦已有見於此，謂「由於押韻的關係，層次並不是很分明」；見其〈〈民之父母〉譯釋〉，頁22。

³⁹ 寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁279-280。

什麼呢？蓋此段之所以寫成韻文，本是為了利於記憶，⁴⁰而師弟授受之間，此種韻文哲理，實以口傳為主，因而及至寫到竹簡之上，乃由各人記憶之不同而有些許的相差，而韻腳則始終不變，言雖微殊而大義未乖，此本即韻文詩句的特色。簡而言之，竹本的〈民之父母〉與傳本的〈孔子閒居〉兩篇，其間的差異既有抄寫錯訛所致者，而亦有口授隨興所致者，並不能一概而論，實亦不宜全部以「優劣」觀念判斷其相殊。

至於〈論禮〉以「三無私」抵充其他三「起」，又是怎麼回事呢？按，竹本在論述「五起」之後即終編，而於〈孔子閒居〉則子夏乃以「敢問何如斯可謂參於天地矣」一問另起一段話；孔子首先以「奉三無私以勞天下」答之，而此亦起了一番關於「三無私」的問答。〈論禮〉並無關於「參於天地」之問，而直接問及「何謂三無私」，然後孔子之回答及其所引之《詩》文以及其「是湯之德也」之判斷，則又與〈孔子閒居〉同。不過接此之後，〈論禮〉乃直接跳到「子夏蹶然而起」云云之結局，而〈孔子閒居〉「是湯之德也」與「子夏蹶然而起」之間的三段話，反而位於《家語》的〈問玉〉篇而並不見於〈論禮〉當中。

對〈論禮〉將「三無私」代替其他三「起」此一舉，寧鎮疆又認為是由脫簡所致，使《家語》編者「不得不拉上『三無私』來湊數」，也「刻意突出了重組的傾向」而「足以證明它的晚出。」⁴¹按，脫簡之說似可存疑，因為只能想像為〈論禮〉底本此處適好脫了三枝整簡（或至少兩枝），而為何整篇至此並未見到任何其他脫簡之處，則尚待說明，巧合性似乎過大。不過《家語》有「刻意重組的傾向」則確實沒錯，下條即將有進一步的說明。

（五）上博〈民之父母〉從子夏問及「民之父母」至講完「五起」一段即明顯結束，當作獨立的一篇，而《禮記》本則另外尚有以子夏對「參於天地」一問而起的下半篇。此下半篇內容既然是圍繞著另外一個問題，與「民之父母」的話題似乎已無緊密關係，因而表面上看，好像可以視為《禮記》編者將孔子與子夏的另外一段、本自獨立的小對話合併於「民之父母」的對話之下以成篇。此種看法，似乎已成為學者的主流意見。如寧鎮疆認為《禮記》的〈孔子閒居〉（乃至《家語》的〈論禮〉）「後來對其他篇章進行了兼併」；⁴²又如在美國任教的德國學者李孟濤同樣認為〈民之父

⁴⁰ 關於本篇此段的韻文形式，方旭東亦已認識到這一點，謂「對一個意思反復強調，給人產生深刻印象」；見其〈上博簡《民之父母》篇論析〉，頁272。此說甚是。方氏另外說對於「無聲之樂」，「著重說它對氣質的興起之功」；對於「無體之禮」，「著重指出它所表現的威儀以及它使四海認同的作用」；而對於「無服之喪」，則「著重指出它與內在德性的關聯以及這種德性造福天下效用」（頁273）；是亦大致得之。

⁴¹ 寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁280。

⁴² 同上註，頁281。

母〉代表三個版本間最早的形態；⁴³再如鄔可晶謂「《民之父母》公佈以後，大家才知道『民之父母』章本是單獨成篇的文獻」；皆是其例。⁴⁴

不過假如事情誠是如此，則《禮記》編者之合併實在堪稱高明之極。這點下一節亦將作進一步的說明。然在討論〈民之父母〉與傳本關係之前，必須先討論《禮記·孔子閒居》與《家語》的〈論禮〉、〈問玉〉兩篇關係的問題。

按，〈孔子閒居〉中，孔子對「參於天地」的闡發或可分為四段，即「天無私覆」段、「天有四時」段、「清明在躬」段及「三代之王也」段；其中第一段亦存於《家語》的〈論禮〉篇，而其他三段則反見於其〈問玉〉篇。⁴⁵在〈孔子閒居〉，除了「天有四時」段外，其他三段的形式相當整齊，即先言其理，再言「其在《詩》曰」或「《詩》云」如何如何，最後乃稱其為某王「之德也」（末段兩見）；而「天有四時」段固然亦或可視為「清明在躬」段的上半。假如〈孔子閒居〉「參於天地」的闡發中第二至四段原屬他篇而為《禮記》編者所合併，則此種整齊只可能是其加工的結果，即是說編者必定刻意使其形式與以「是湯之德也」結束的第一段吻合。然而在〈問玉〉篇當中，此三段則位於「入其國，其教可知也」、論述六經之教的一段之下，而儘管「天有四時」段言天、地之「無非教也」與此相接尚屬自然，但是其後兩段則與前文的關聯甚感無謂。更奇怪的是，在〈問玉〉篇中此後兩段不但仍是引詩以為證，甚至仍留有「此文王之德也」、「大（／太）王之德也」及「三代之德也」三句，與該篇前文無關，反而遙應〈論禮〉篇的「是湯之德也」一句，從此可見其斷章取義之草率。如寧鎮疆已正確指出，從此種證據只能得出一種結論，即「天有四時」以下的那大段「當如《禮記》的處理，即和『三無私』相連成文」，這樣「才是原始面貌。」⁴⁶除此

⁴³ Richter, Matthias L., *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts* (Leiden: Brill, 2013), 頁 61。

⁴⁴ 方旭東是一個例外，謂「簡本似乎是一個摘抄本」；見其〈上博簡《民之父母》篇論析〉，頁 271。然方氏僅是從深信傳本反應原本的角度言之，並未提出具體理由解釋為什麼傳本不該視為合併本。

⁴⁵ 〈問玉〉篇的後半除了有此〈孔子閒居〉的章節外，亦有〈仲尼燕居〉的最後一個小對話。然則與〈論禮〉一樣，皆有〈孔子閒居〉與〈仲尼燕居〉的成分，亦即是說〈論禮〉所未收者放置〈問玉〉裡面，值得留意。

⁴⁶ 寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁 283-284。另外，〈問玉〉篇於「其在詩曰」前多了兩句：「是故天地之教，與聖人相參」，寧氏甚至懷疑〈孔子閒居〉本來亦有此句，後來脫去而改成「天將時雨，山川出雲」兩句。筆者雖認為未必，不過亦足以備一說。至於寧氏認為該段放入〈問玉〉篇「當係由《禮記》係統脫簡所致」，筆者則不能贊同，因為適好形成有首尾一大段的一組脫簡全都一齊移至另外一篇此種情況是很難想像的，不如寧氏自己他處所提的「刻意重組」之說為佳（不過寧氏自己認為其刻意重組就是由脫簡或錯簡因起的）。然而寧氏說《禮記》、《家語》既然都有

之外，實無其他解釋能說明此種狀況。在其敘述當中，寧氏亦提出「天有四時」以下的那大段，或本是否「獨立成篇」的問題，因而《禮記》、《家語》才將之採入不同篇，亦指出同一大段同時亦見於《韓詩外傳》卷5。然因為斷章取義本即《韓詩外傳》的特色，所以其在此的處理「不能充分說明其本來單獨成篇」。⁴⁷更重要的是，《韓詩外傳》一樣亦留有「是文武之德也」一類之句，可見其同樣亦是採自〈孔子閒居〉或與〈孔子閒居〉基本相同的文本，因而「本來獨立成篇」之說確實難以成立，而《家語》襲取〈孔子閒居〉而加以重組是唯一成理的解释。⁴⁸

寧鎮疆另外通過《家語》相關篇章與定州、阜陽相關簡牘的比較，而得出這樣一種結論：即〈儒家者言〉是「未經過孔安國整理的《家語》材料」，《家語》是「從這種材料析出、獨立的結果」，而此種材料本身則皆具有「說」類材料的色彩，只是此種本為跨學派的「說」類材料（即孔〈序〉所謂與「諸國事」相雜者）已逐漸被儒家化而「走向自覺和獨立」。筆者認為，自戰國時代流下的所有文獻材料，本是難以完全與思想傾向或學派歸屬切斷關係，至少在戰國晚期之前是否確如寧氏所論有那種「大雜燴」的「說」類材料，似有質疑餘地，至少對「說類材料」尚缺清楚的定義。⁴⁹不

「三無私」的內容，「表明二者仍然屬於同一系統」，而《家語》比起《禮記》「顯然要更次一級」此種結論（頁280），則無疑是可以肯定的。

⁴⁷ 寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁282-283。

⁴⁸ 鄭可晶基本上亦同意寧氏的主要結論，即認為〈問玉〉篇的「孔子曰入其國其教可知」章「顯然是由兩節獨立的文字拼湊起來的」。不過鄭氏的結論並不是〈問玉〉篇本章的下半章是從〈孔子閒居〉取來的，而是此「天有四時」一節「本是獨立成章的」，亦即寧氏所提而未採的第三種可能。見其《〈孔子家語〉成書考》，頁107-109。問題是，此種說法同樣亦難以說明該節留有與〈孔子閒居〉「三無私」節形式相同之痕跡的問題；此蓋亦即寧氏提出此種可能之後並未再次加以考慮的原因。在此應該另外指出的是，陳劍、黃海烈在將《禮記·禮運》與《家語·禮運》比較時，同樣發現前者被割裂成兩部分，一部分歸入《家語》的〈禮運〉篇，一部分歸入其〈問禮〉篇，且出現類似於上述情況的明顯割裂痕跡；詳陳劍、黃海烈：〈論《禮記》與《孔子家語》的關係〉，《古籍整理研究學刊》第4期（2005年7月），頁62-63（按，此陳劍並非復旦大學的陳劍）。然陳、黃二位雖似乎亦認為〈論禮〉篇是割裂〈孔子閒居〉而成的，但同時也認為〈論禮〉之編者是不可能看到《禮記》定本的〈孔子閒居〉，而只能是看到其前身，理由是因為等《禮記》一形成定本時即有名氣，人家才不敢隨意割裂；詳說見同文頁61、63。林素英亦採取類似的視角，對〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉、〈論禮〉三篇也進行仔細的比較，亦發現前二者段落之編排組合，處處明顯優於〈論禮〉（及〈問玉〉），但其結論並不是後者是割裂、重組前者而成，而是戴聖、孔安國兩位編輯能力相差：在其整理「一事多記」的種種七十二孔門弟子記錄時，兩位「各據資料、各取所需，以自行選編使成書」（頁163），然因為孔安國編輯能力弱於戴聖，才使〈論禮〉、〈問玉〉存有那些問題。林氏說見其〈〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉與〈論禮〉纂輯之比較〉。

⁴⁹ 或不如說《說苑》那種書（如《呂氏春秋》一樣）反而是會集各家中具有「說」類性質之材料以成書（包括許多儒家已有的篇章在內），儘管《家語》後來又反而多襲取《說苑》

過至於《家語》之成書本身，寧氏謂其確實可能原是孔安國將像〈儒家者言〉等出土文獻所反應的某種材料整理出來的結果，而今本《家語》的面貌「大體上就是經王肅『增加』並作注時所奠定的」，此種結論似離事實不遠。⁵⁰反正，從上博簡〈民之父母〉與《禮記·孔子閒居》及《家語》相關篇章的比較來看，可知《禮記》的〈孔子閒居〉（或與之極其相近的前身文本）確為今本《家語》所採以成書的諸種材料之一，因而不光是由於孔安國之整理亦是由王肅之妄加、妄改甚或偽造，《家語》的〈論理〉、〈問玉〉兩篇（甚或全書的篇章）之為「更次一級」的文獻，則是無庸置疑的。⁵¹

三、「閒居」類文獻的性質及《禮記》本〈孔子閒居〉與上博簡〈民之父母〉的關係問題

為了進一步探討〈孔子閒居〉與〈民之父母〉的先後關係問題，本節將對「閒居」類文獻從思想、用語等方面進行比較，看其能為此提供何種信息。茲先從〈孔子閒居〉的整體結構、〈孔子閒居〉與〈仲尼燕居〉及〈主言〉兩篇的對比、及這三篇的共同語言等方向分別加以討論。

（一）從〈孔子閒居〉的整體結構言之

《孔子家語》的〈論理〉、〈問玉〉兩篇的相應文字既已肯定其為取自《禮記》所收的〈孔子閒居〉、拆開後加以重組而成的，那麼現在可以暫且置之不理而集中討論〈孔子閒居〉與竹本〈民之父母〉的先後問題。如此說來，讀者或將覺得奇怪：〈民之父母〉明是戰國時代的實本，〈孔子閒居〉乃漢代所編之《禮記》所收的一篇，而竹本明是完全圍繞子夏有關「民之父母」一問而展開的，孔子對此的回答一完而全篇乃結束，而《禮記》則似是將子夏的另外一種、與此本來或不相關的問答，亦即圍繞「參於天地」的問答，「合併」於「民之父母」的問答之下，而另外將此兩大段放在某種似無深義的框架內，即以「孔子閒居」為引子而以「子夏蹶然而起」等收場，豈不即足以說明〈民之父母〉為較原始之本，而〈孔子閒居〉乃一種

中的篇章以成書。

⁵⁰ 寧氏這些總結論見寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，頁 294-303。陳劍、黃海烈對《家語》材料之來源亦與寧氏（及李學勤）的說法相近；詳說見陳劍、黃海烈：〈論《禮記》與《孔子家語》的關係〉，頁 63-64。

⁵¹ 如前面已提，此「更次一級」是寧鎮疆結論的用語。鄒可晶的結論亦與此相近：他雖然認為《家語》之〈問玉〉的相關一節不是取自〈孔子閒居〉，然而由於其改文失韻等情況而認為確實是較為下劣的本子，而至於其〈論理〉篇，則「即使不是直接襲自《禮記·孔子閒居》，也應該是採用了一種與《禮記·孔子閒居》同源的資料」；詳情見鄒可晶：《〈孔子家語〉成書考》，頁 110-112。

增益本、改寫本？此種結論似乎相當自然，因而實已成為學者的共識，幾乎一無異議焉。

然而問題實非如此簡單。此中一種比較關鍵而卻一般被忽略的問題即是：「孔子閒居」此一開頭句若是誠為《禮記》編者刻意加上去的，則其用意何在，難道確實並無深義嗎？為了解答此種問題，必須先探討這種「框架」的可能用意。按，(漢)鄭玄對「孔子閒居」此一開頭句，乃解釋為「退燕避人曰『閒居』」，⁵²而誠若如此，則該可視為一種與正式場合截然不同的、相對隱私且難得的師弟相談機會與局面，或意味著以下所討論與一般論題不同，闡發的將是一種意義格外深遠且重大的高論。⁵³此一問題下面再論，在此先對〈孔子閒居〉的主要論點加以敘述。

在此一「閒居」的場合，子夏首先引〈河朔〉詩句以問及何謂「民之父母」，而孔子乃答以配稱「民之父母」者「必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之」云云。子夏本以詩學著稱，故此以其引詩來興起夫子高論頗屬自然之事。此「五至」、「三無」等數目化的玄奧概念，推極之、施行之的前提在於通達「禮樂之原」，可見此「原」即「五至」及「三無」的核心所在。然一旦能夠發源於此種濫觴而順其自然地究竟其流，則終將能「橫於天下」甚至具有某種神妙的「先知」功能。夫子既已言其綱領，子夏乃一一問其細目。若以竹本的「五至」為準，則「五至」的程序大致可以理解為人心感於外「物」的刺激則自然將有相應的心「志」動向產生，而此種心志乃必須以適當的「禮」度調節之，才能使其行為既無過亦無不及。然「禮勝則離」，因而凡是禮在人與人之間所加以區分之處，亦同時必須以雅「樂」的薰陶作用和協之，使社會各層人士不覺心甘情願地依據此禮制而同心協力、和睦相處。然而物極必反，此種和諧的快樂感在遇到凶事時則又不得不產生某種與之相反的悲哀感；然而此種悲哀感亦同樣是以禮節之，且以同心同情為要，因而哀樂總可以適應情況而適度地彼此轉換，而君子恆以此種中庸的情感調節來修正自己的心志而行。此「君子」作為萬民的榜樣，因而從其為「民之父母」的角度解之，則如鄭玄所謂「皆謂民之父母者，善推其所有以與民共之」的意義，亦未嘗不在此「五至」當中。⁵⁴如孔穎達謂「樂之所至，哀亦至焉」關係時

⁵² 此來自其(今已佚)的《三禮目錄》，見孔穎達引：《禮記正義》下冊，頁1939。

⁵³ 如左建指出，其「避人獨處」的一面亦可以從《禮記·大學》的「小人閒居為不善，無所不至」及《荀子·解蔽》：「空石中人」的「閒居靜思則通」等文窺見一斑。見左建：〈說「清閑」〉，《西南交通大學學報(社會科學版)》第9卷第5期(2008年10月)，頁62。

⁵⁴ 見《禮記正義》下冊，頁1941。龐樸認為鄭玄此種以「絜矩之道」解釋「五至」實未得其要旨，筆者亦同意；然而筆者同時亦認為鄭氏所論仍可謂乃本篇「五至」說的一面。龐

所云：「君既與民同其歡樂，若民有禍害，則能悲哀憂恤至極於下」，亦確為此「五至」的一面。若以《禮記》本的「五至」為準，則「詩」以表達心「志」意向，為眾所周知之理，而詩意的表現亦必須以禮節之，才能使之「樂而不淫，哀而不傷」，維持中庸而不流於邪淫放蕩，亦未曾不是一種合理的程序。下文「三無」雖以「禮」、「樂」、「喪」（亦即致哀之事）三者為論而未及「詩」，然如上已述，〈孔子閒居〉整篇以子夏問詩為各段的出發點及各段的結尾重言，孔子下面講「五起」本身亦是以韻文形式表現，則下文雖未直接以詩為論，而其所論亦未嘗離詩而言之。且以「詩」、「禮」、「樂」為「五至」中的中間三至，亦完全合乎《論語》中的孔子所謂「興於詩，立於禮，成於樂」之旨。⁵⁵總之，竹本與傳本其實皆有其理，而無論以何本為是，亦並不影響到「五至」的核心思想意蘊，此蓋亦即此種異文之所以產生的原因。雖可謂其中之一為有意改動的結果，但並不視傳本之異文為後世之「妄改」，或實是戰國儒家之傳此文者已有此兩種不同之講法而已。

然「致五至」之要，蓋即在於掌握「三無」的原則。「無聲之樂」則「傾耳而聽之，不可得而聞也」，而「無體之禮」、「無服之喪」則「明目而視之，不可得而見也」，而儘管如此，其內在之德業（或志氣）已經「塞於四海」（或「塞乎天地」）。以詩言之，則無聲之樂乃以「夙夜其命宥密」表達君子之全力以赴、不斷盡心於社會之和諧的精神，此乃任何頌揚君德之音樂所必備以成其效的內在潛力：雖在音樂之前，而不由此種精神而發的音樂則無能為力、不足以樂。無體之禮則以「威儀逮逮，不可選也」言之，表達的意思即人體舉止所體現的曲禮三千，偏重其中任何一儀則全無意義，要點非在外在形式，而在整體所顯現的內在心志：無此心志，則禮儀雖備而無以成其威。無服之喪則以「凡民有喪，匍匐救之」，表達服喪之要並不在於所穿喪服、守孝期限等具體喪禮規矩，而在於哀情本身的懇切，而此種哀情究極，則能推己及人、與民同哀。總之，「三無」之要在於內在之德及其推展、擴充，由內聖而外王，以至於能為「民之父母」。此並不是說音聲、容體、喪服等不重要，這些實乃所以傳達「三無」之精神的具體管道。然而不由此精神本源以行之，則完全配不上真正的「樂」、「禮」或「喪」。《論語》中的孔子所謂「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎

氏說見龐樸：〈喜讀「五至三無」——初讀《上博簡》（二）〉，收於：朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，頁222。

⁵⁵ 《論語·泰伯》篇第8章。此點早即為〔宋〕呂與叔（呂大臨）所強調；見〔清〕朱彬撰《禮記訓纂》頁752所引。方旭東亦已注意到此文與本篇的關聯，見其〈上博簡《民之父母》篇論析〉，頁266。

哉？」，即此之謂也。⁵⁶此外，這種至德之精神及其自然所煥發出來的氣質，猶在雅樂未奏、盛禮未行、喪服未著之前，已洋溢於顏面，而具備某種深入人心的神妙薰染效應。此種至德之氣的神效，亦如《禮記·表記》中的孔子所謂「君子隱而顯，不矜而莊，不厲而威，不言而信」的效果，又如《孟子·盡心上》第21章所謂「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」然則可見其並非〈孔子閒居〉所獨有之論。

聽完「三無」的說明之後，子夏非常讚美，而又問夫子此言是否尚有未盡說者，乃給孔子機會以韻文的形式描述較為玄奧的、服行此「三無」的所謂「五起」。因為此一段本以押韻成文，在韻腳的支配下並無嚴格的順序可言，且如前所述，亦有各句內「三無」之「起」的順序及句間各「無」之「五起」的順序焉。比如《禮記》本第三「起」（竹本第五「起」）從「氣志既從」到「上下和同」到「以畜萬邦」，似有一定的內在關聯；《禮記》本「無體之禮」的排列，從「威儀」之「遲遲」與「翼翼」到「上下和同」乃至「施及四海」，或亦稍有從近至遠的程序焉；而竹本「無服之喪」從「內恕」與「純德」之形容及至「施及四國」與「以畜萬邦」，亦略以由內至外為序。然而無論如何安排，皆有其未盡合理之處，而此乃由於其以成韻為要，以輔助記意，學者背之以領其大要即可。要之，由內在純德及其修來的氣志而發，勢將有從容不迫的威嚴，而自然乃將使社會各層上下和同，最後乃至施及四海而垂至子孫。此無非「達於禮樂之原」以「橫於天下」而成為「民之父母」之理。

子夏首一問題得到圓滿的答覆之後，竹本即結束，而《禮記》本則尚有何謂「參於天地」的問答。首先該注意，子夏此一問的方式與其前一問的方式幾乎一模一樣：先提出他所聞（今即「三王之德，參於天地」），接著乃「敢問何如斯可謂」此其所聞（此即「參於天地」），而孔子給予簡要短略的回答之後（今即「奉三無私以勞天下」），子夏乃不得不再以「敢問何謂」之語請夫子進一步講述其簡略答案中的新概念（此處即「三無私」）。孔子乃解釋說：「天無私覆，地無私載，日月無私照。奉斯三者以勞天下，此之謂三無私」，而以形式而言，接下唯一不同的是孔子即不待子夏復問而自己先引出詩句以證之。除此微小的不同點外，此第二次問答的形式與篇首問答的形式如出一轍，因而若果是後人將原來獨立的兩章合併在一起以

⁵⁶ 《論語·陽貨》篇第11章。〈孔子閒居〉用「無」的概念來表達此意，儒家文獻中實屬罕見，該是作者或多或少受到《老子》類思想的啟發，借來描述儒家已有的概念而加以某種更加形而上的意味耳。對於此點，龐僕已有很好的闡發，見其〈話說「五至三無」〉，《文史哲》2004年第1期（總第280期），頁76。

成篇，則此其合併乃何等的謹慎細緻，使其首尾如一而鋒芒不露！此乃合併說的可疑處之一。

「三無私」固然是強調聖王是以公道為主，博愛民眾而無所遺焉。孔子先以「昭假遲遲，上帝是祗；帝命式于九圍」等詩句描述商王湯之德如何像太陽之光線舒緩地照下世界，使上帝授之以率領天下四海之命。接著乃言及「天有四時」、「地載神氣」云云之「無非教也」，以其「風雨霜露」等之養育「庶物」再次比喻聖王之教。接著孔子又以成韻之句進一步形容先聖之德，即從「清明在躬，氣志如神」至「天降時雨，山川出雲」，同樣是以天地四時之運行比作聖王之德行（後兩句或當其受命前所必將出現的祥瑞，亦即其「參於天地」的一面）；此後乃另引詩句以描述「文武之德」，即以「嵩高惟嶽，峻極于天」等句讚美天地對聖王之輔助，令其德業得以「四國于蕃，四方于宣」。值得注意的是，孔子於此又講到「氣志」，而「氣志」一詞除了在〈孔子閒居〉的前半篇（或〈民之父母〉、〈問玉〉外），並未見於任何其他先秦儒家文獻；此亦即合併說的可疑處之一。⁵⁷最後，孔子言及「三代之王也，必先其令聞」，而又引了兩章詩句以證明「明明天子，令聞不已」乃「三代之德也」，而「弛其文德，協此四國」即「大王之德也」。⁵⁸要而言之，此「參於天地」的小對話，乃從天地之「教化」角度比喻三代聖王之德，雖與「民之父母」的問答側重點有所不同，然而「天何言哉？」，聖王的「無聲」、「無體」、「無服」之德亦何曾不是天地之德，而前者最後能「塞於天地」、「施及四國」等，與後者之究竟得以「協此四國」亦先後

⁵⁷ 關於「氣志」一詞，龐樸認為「其所蘊含的志氣說，正是《孟子》浩然之氣說的先聲」，特別是因為在兩文中也都以「塞」於天地、四海或四方形容其功能。見龐樸：〈喜讀「五至三無」——初讀《上博簡》（二）〉，頁220-222。筆者認為龐氏說蓋是；儘管《禮記》本「志氣塞乎天地」，竹本作「而得（德？）既塞於四海矣」，並無「志氣」一詞，然光從其反覆講「氣志」、多次講「塞」的功能而言，謂它與後來《孟子》「浩然之氣」說有源流關係的確是有道理的。然而如林啟屏已指出，相類的理路亦見於《荀子》的「治氣」、「養心」之論，因而此一類的討論「實屬先秦儒學的共同論域課題」，而我們探討〈民之父母〉的「三無」課題時，「採取孟荀分流的判教取向之研究，未必是最好的作法」；見其〈分化與詮釋：〈民之父母〉的爭議〉，頁317-320。〈民之父母〉之作固或尚在《孟子》（更何況《荀子》）成書之前，林氏此所論良是，不宜以後來之分流斷定此文的歸屬；不過如龐氏謂其乃後說之「先聲」耳，實亦無不可。按，除了〈孔子閒居〉、〈民之父母〉、〈問玉〉三篇外，「氣志」一詞另外僅見於《韓詩外傳》、《文子》及《淮南子》三本古書，且都與此種思想無涉。

⁵⁸ 此「大王之德也」，〈問玉〉（《欽定四載全書》本）作「太王之德也」。「大」、「太」二字同源，「大王」固然可以讀作「太王」，然在已敘完「三代之德」之後乃另殿以對古公亶父之稱讚，雖然勉強可通，然似乎有點顛倒。蓋不如讀「大王」如字，即「偉大之王」的意思，即對三代各大王的總括之稱。〈問玉〉作「太王」則或屬誤解，而其將「太王之德也」句移至「三代之德也」句前，或與此種誤解有關也未可知。

輝映，頗給讀者以渾然天成之感。再加上前後對話形式的統一，用詞之相近且獨特，則從文章本身而言，實似一人或一時一地所作，並無後人添加文句的痕跡。

（二）從〈孔子閒居〉與〈仲尼燕居〉的比較言之

《禮記》除了〈孔子閒居〉外，亦載有〈仲尼燕居〉篇，且兩篇前後排列，關係似為密切。〈孔子閒居〉中，子夏得到孔子之間，在此難得的機會中得以聽到關於「三無」、「參於天地」等大論，似乎堪稱比尋常所能聽到的高妙玄奧。然若其開頭的「孔子閒居」句並非後人隨便加上去的，而是與其篇中內容密切相關，則或者該與場合相類的〈仲尼燕居〉內容有所相似才對。實際情況如何呢？

〈仲尼燕居〉的首段如此：「仲尼燕居，子張、子貢、言游侍，縱言至於禮。子曰：『居！女三人者，吾語女禮，使女以禮周流，無不遍也。』」⁵⁹接著此三位弟子乃分別起來而各請益於其中的道理。此「使女以禮周流，無不遍也」，似確實將對「禮」論述某種於平時所聽不到的高論。鄭玄對「燕居」的定義即「退朝而處曰『燕居』」，雖然不特別強調「避人」的一面，但大體上與「閒居」的定義相近，蓋同樣可以當作某種相對隱私的、適合暢談的場合。⁶⁰此次有三位弟子在場，或與〈孔子閒居〉不同，然除此三位高弟外則似無旁人在。

首先提問者即子貢，而其第一問題即「敢問何如？」孔子乃以「敬而不中禮，謂之野」云云言「中禮」之為務，亦即所以使自己的行為無「過」與「不及」禮之處，強調「禮」即是「所以制中也」。子貢退後，子游乃起而問「禮」是否即是「領惡而全好者」；孔子的答案是肯定的，然後以「郊社之義，所以仁鬼神也」云云強調王室舉行的各種大禮（又如嘗禘、饋奠、射鄉、食饗等）無非天子所以對鬼神、宗祖乃至鄉黨、賓客等天地間各層表示「仁」德，而「明乎」其中的禮義則「治國其如指諸掌而已。」由於此種國家大禮已作為示範，因而社會各層自然將仿效以有禮，如「以之居處有禮，故長幼辨也；以之閨門之內有禮，故三族和也」等，而同時「宮室」將「得其度」，「量鼎」將「得其象」等等。要之，「加於身而錯於前，凡眾之動得其宜」，蓋強調天子或有國之君以身作則之理及其效用。孔子在此亦強調，「禮」即「事之治也」，「治國而無禮」乃「譬猶瞽之無相」，使

⁵⁹ 〈仲尼燕居〉之文，見《禮記集解》，頁1267-1274；《禮記訓纂》，頁745-750。

⁶⁰ 鄭玄此定義亦來自其《三禮目錄》，為孔穎達所引；見《禮記正義》下冊，頁1924。左建指出在此定義中「沒有避人的要求」，而由〈仲尼燕居〉之有三位弟子相陪視之則「人數也不固定」，然在《史記》等文例中「也帶有避人的含義」；見左建：〈說「清閑」〉，頁62。

人「手足無所錯」，因而「長幼失其別，閭門三族失其和」等，適與有禮之治國相反，最後結果乃是「凡眾之動失其宜」。

子游之問答完畢，孔子乃同時針對三位弟子主動講述「大饗」之禮，強調其具備「禮」中「九」個方面的其中之「四」。大饗之中，從「兩君相見，揖讓而入門」至「客出以〈雍〉，徹以〈振羽〉」，可見「君子無物而不在禮矣。」所謂「九」與「四」究竟何指，眾說紛紜，然因為此段在敘述大饗禮諸節後乃謂「如此而后，君子知仁焉」，而下文又謂「入門而金作，示情也；升歌〈清廟〉，示德也；下而管《象》，示事也」，所以依筆者之見，「四」者蓋指「仁」、「情」、「德」、「事」，而禮樂即君子之所以顯現此四者，將其四方面的內在心志懇切地表示給對方，亦即言所未能盡者，「是故古之君子不必親相與言也，以禮樂相示而已」，即此段主要的意旨所在。本段最後，孔子又講述禮、樂之相輔作用：「禮也者，理也；樂也者，節也」，而強調君子必須兼而重之：「達於禮而不達於樂，謂之素；達於樂而不達於禮，謂之偏。」然則此段在講述禮以示意此種道理的時，乃特別注重雅樂的作用，蓋因其「入人也深」、其「化人也速」（《荀子·樂論》文），因而所以示意者蓋莫過於樂。

最後輪到子張發問，而文章直接以「子張問政」引入。孔子乃答以「君子明於禮樂，舉而錯之而已」。接著「子張復問」，蓋是因為子張以為自己已改變話題，而夫子之答非所問。因此，孔子乃教訓他道：「師，爾以為必鋪几筵，升降，酌、獻、酬、酢，然後謂之禮乎？爾以為必行綴兆，興羽籥，作鍾鼓，然後謂之樂乎？言而履之，禮也。行而樂之，樂也。君子力此二者，以南面而立。」此與《論語》的「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」實無二致，而只要「舉而錯」此種禮樂的精神，則自然乃可「南面而立」，所以為政之道亦在此而已。簡而言之，「禮之所興，眾之所治也；禮之所廢，眾之所亂也」，從古至今莫不如此，因而「昔聖帝、明王、諸侯，辨貴賤、長幼、遠近、男女、外內，莫敢相踰越，皆由此塗出也。」此亦即「禮」之所以可以「周流」而「無不遍也」。文章末尾敘述三位弟子「既得聞此言也於夫子」，乃「昭然若發矇矣。」可見此次「燕居」的場合中所能聽到的，確實比平時所聞者已更上了一層樓。

至此，〈仲尼燕居〉與〈孔子閒居〉在思想上的相同點該是顯而易見的。固然，此兩篇各自獨立，故其側重點不盡相同，如〈仲尼燕居〉的「子貢問答」段言「禮以制中」之理，於〈孔子閒居〉實無多少直接相應之處。然「子游問答」言天子或國君通過天下或國家之盛禮以為下民示範，君上如此以身作則，使「凡眾之動得其宜」而萬事皆治，雖未嘗不是孔門為政之恆道，然同時亦可視為〈孔子閒居〉中所謂「民之父母」很重要的一面。及至「大饗之禮」段的「君子不必親相與言也，以禮樂相示而已」，則更加

貼近〈孔子閒居〉「三無」之道，亦即其「不可得而聞也」、「不可得而見也」之神效，儘管大饗之禮、樂本身是可見可聞的，然重點仍在於其所傳達的內涵，即仁、情、德、事等，必須在此禮樂之前已具備，而此禮樂所傳達實乃一種不可言喻之志。最後的「子張問答」段，強調禮樂之要並不在於玉帛鐘鼓，而只要「舉而錯」此種超乎具體儀節、音聲之外的禮樂，竟然足以使「天下大平也：諸侯朝，萬物服體，而百官莫敢不承事矣。」此則與〈孔子閒居〉之講述君子如何「達於禮樂之原」而「行三無」以「橫於天下」、「塞於天地」，簡直是如出一轍，可見兩篇在思想上的關聯非凡。

然此種思想上的關聯究竟意味著什麼，兩篇的關係到底密切到何等程度，此一問題本節第四條將作進一步的說明。之前，必須先對另外一篇孔子「閒居」類的文章稍加交待。

（三）從〈孔子閒居〉與〈主言〉篇的比較言之

小戴《禮記》之外，《大戴禮記》亦有以「孔子閒居」開頭的一篇，亦即今本首篇（原書第39篇）的〈主言〉篇。⁶¹由於本文篇幅所限，今不準備詳述之，僅略舉其中較有說明價值之處。首先言其開場白，內容如下：

孔子閒居，曾子侍。孔子曰：「參，今之君子，惟士與大夫之言之聞也，⁶²其至於君子之言者甚希矣。於乎！吾主言其不出而死乎？哀哉！」

曾子起，曰：「敢問：何謂『主言』？」孔子不應。曾子懼，肅然捫衣下席，曰：「弟子知其不孫也，得夫子之閒也難，是以敢問也。」

孔子不應，曾子懼，退負序而立。孔子曰：「參！女可語明主之道與？」曾子曰：「不敢以為足也，得夫子之閒也難，是以敢問。」

孔子曰：「吾語女：道者，所以明德也；德者，所以尊道也。……」⁶³

此一開頭段落較為「戲劇化」，或可視為「孔子閒居」類文章的一種發展形態。孔子在此相對隱私的場合中，主動對當場侍候的曾子慷慨地感嘆：蓋

⁶¹ 《孔子家語》亦載有與此大致相同之篇，然在《家語》則題為〈王言解〉，其中「主言」一詞亦作「王言」。

⁶² 「聞」，宋本訛作「聞」，今從孔廣森所校改。

⁶³ 〈主言〉之文見王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），頁1-8；又參孔廣森撰，王豐先點校：《大戴禮記補注（附校正孔氏大戴禮記補注）》（北京：中華書局，2013年），頁17-22。

自己沒世前，所倡的「主言」（亦即「明主之道」）將無法傳達給後世。不過此所謂「主言」似亦未曾給弟子揭曉過，因而使曾子立即起來敢問何謂。孔子居然沒有回應，讓曾子害怕，足見此種言論之難得，宛若一種「重器」，非高才大德之士則絕不足以傳。曾子只能承認自己不敢當，乃辯解說「得夫子之閒也難，是以敢問也。」孔子又不應，曾子更加害怕，「退負序而立」，使孔子詰問「汝可語明主之道歟？」，以便令曾子再次強調「得夫子之閒也難」才敢問，而孔子於是才終於相信曾子資格夠了，場合也對，乃說了一句「吾語汝」即開始敘述高論。假如可以類推到〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉兩篇，則顯而易見，此種「閒居」（或「燕居」）場合之設計，確是為了表明此處所述乃一種特別重大且難得之論，並非一般人所能聽到甚至真正瞭解到的。

至於「主言」的內容，此「明主之道」在於「內脩七教，外行三至」，而「七教」之效在於可以固守天下國家而「上不勞」，「三至」之效則在於可以征服敵國而「財不費」。於此，曾子有點迷惑，乃「敢問」曰：「不費、不勞，可以為明乎？」而孔子「愀然揚櫜」曰：「參！女以明主為勞乎？」，乃言昔者天子善用人，因而「不下席而天下治」等道理及措施（包括一些較具體的稅務政策，今從略）。接此，曾子當然就分別請問「七教」、「三至」的細目：「敢問，何謂七教？」、「敢問，何謂三至？」所謂「七教」皆以身教為道，如「上敬老則下益孝，上順齒則下益悌」等，而最後的結果即「正亦不勞矣」。要而言之：

七教者，治民之本也，教定是正矣。上者，民之表也。表正，則何物不正？是故君先立於仁，則大夫忠，而士信、民敦、工璞、商慤、女憧、婦空空，七者，教之志也。七者布諸天下而不窮，內諸尋常之室而不塞。是故聖人等之以禮，立之以義，行之以順，而民棄惡也如灌。⁶⁴

等曾子對此再請益之後，孔子乃言及古代明主的一些相當具體的地政措施（今亦從略），結果是「下土之人」信賴其主，乃至「兵革不動而威，用利不施而親」。至於「三至」，則其要在於：

至禮不讓而天下治，至賞不費而天下之士說，至樂無聲而天下之民和。明主篤行三至，故天下之君可得而知也，天下之士可得而臣也，天下之民可得而用也。⁶⁵

⁶⁴ 《大戴禮記解詁》，頁4；《大戴禮記補注》，頁19。

⁶⁵ 《大戴禮記解詁》，頁7；《大戴禮記補注》，頁21。

此不但用「三至」之名與〈孔子閒居〉用「五至」之名相類，甚至其「三至」的實質內容亦與〈孔子閒居〉的「三無」內容相當接近，只不過是以「不費」之「賞」代替「無服之喪」，而將「無體之禮」改成「不讓」之「禮」而已。對此種「三至」，曾子尚有所未明白，因而又「敢問何謂也」，而孔子最後乃以「因天下之爵，以尊天下之士」解「至禮不讓而天下治」；以「因天下之祿，以富天下之士」解「至賞不費而天下之士說」，如此明主方可征伐「道之所廢」之國，而將有一種孟子式的結果：「明主之征也，猶時雨也，至則民說矣。」此亦稱為「衽席之上乎還師」。

然則一方面，〈主言〉與其他兩篇有一些明顯的不同，如其注重國治之外亦特別看重征伐之事，或其並不描述禮節反而形容相當具體的行政措施。其言「關譏而不征」云云頗類於《孟子》或《管子》中的某些章節所述，而其強調君正之「不勞」，其主張某種「無為而治」之道，甚至在解釋「不勞、不費」段言「夫政之不中，君之過也；政之既中，令之不行，職事者之罪也」等，則皆與當時蓋已開始逐漸形成的「法家」思想或「黃老」思想相近，似為孔門對此種思潮的一種早期反應，或亦可因此而判斷〈主言〉篇比本節所論的其他兩篇乃較晚出現。不過同時，至少在「七教」、「三至」等方面的核心思想與該兩篇也有極其相近之處。除了適才講的「三至」與「三無」的相同點外，「七教」之言「君先立於仁」則從「大夫」、「士」、「民」到「工」、「商」、「女」、「婦」等社會各層人士乃靡然向風而領教，先之以禮義，則「民棄惡也如灌」，此與〈仲尼燕居〉的「治國其如指諸掌」的道理相同，與其「凡眾之動得其宜」的效果並無二致。

總之，〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉及〈主言〉等三篇以「孔子閒居」一類之語開頭的先秦文獻，在思想上有密切關聯，甚至在用詞上亦有相合之處。此亦可以視為〈孔子閒居〉的開頭句並非後來才加上的一種有力旁證。然而至此讀者或乃提問：此種「上者，民之表也；表正，則何物不正」之理，本即孔門儒家「為政」之大道，且那種「不厲而威，不言而信」的效應，在儒家文獻當中亦並非罕見。然則憑何謂此三篇的關聯特別密切呢？此種疑問確實有理，然三篇的關聯並非如此而已，下條將提出其他的證據來說明這一點。

（四）從〈孔子閒居〉與其他兩篇的共同語言言之

如上條所述，〈主言〉之「三至」與〈孔子閒居〉的「五至」、「三無」有所輝映，且其「至樂無聲」與彼「無聲之樂」亦基本相同，實難以視為偶然。不過此外，三篇有沒有其他值得留意的共同語言呢？答案是肯定的。

首先，〈孔子閒居〉與〈仲尼燕居〉均有「達於禮樂」之句：

〈孔子閒居〉：「必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。」

〈仲尼燕居〉：「達於禮而不達於樂，謂之素；達於樂而不達於禮，謂之偏。」

而任何其他先秦文獻並未見有「達於禮」或「達於樂」之例。⁶⁶

再者，可以比較一下〈仲尼燕居〉與〈主言〉中孔子責問弟子的講法。前者在子張「問政」後而「復問」之後，而後者在曾子懷疑君子「不勞、不費」的道理後：

〈仲尼燕居〉：「師，爾以為必鋪几筵，升降，酌、獻、酬、酢，然後謂之禮乎？爾以為必行綴兆，興羽籥，作鍾鼓，然後謂之樂乎？」

〈主言〉：「參！女以明主為勞乎？昔者舜左禹而右皋陶，不下席而天下治……」

此兩次責問，大體上是如出一口。又如「敢問何如……？」之句，既見於〈孔子閒居〉，又見於〈仲尼燕居〉；而在〈孔子閒居〉中屢次見的子夏「敢問何謂……？」之問，在〈主言〉中亦多次出自曾子之口。〈仲尼燕居〉與〈主言〉除了共有「爾／女以（為）」的那種詰問以外，亦共見「吾語女」（前者見三次）。⁶⁷最後，〈孔子閒居〉在孔子回應子夏時云：「孔子曰：何為其然也？君子之服之也，猶有五起焉」；〈仲尼燕居〉對話中云「子曰：慎聽之，女三人者，吾語女，禮猶有九焉，大饗有四焉」；而〈主言〉則有一次云：「孔子曰：參！姑止！又有焉……。」像「猶有……焉」或「又有……焉」一類的句子，其他先秦篇章固然亦見，然當孔子緊接於稱呼弟子後、為了進一步闡發其某種道理而說的，則僅限於此三篇而已。可見此三篇在對話用詞上的確有許多一致之處。

然而此種共同語言究竟是獨特到何種程度呢？只要過目於下所列表，則一目瞭然：

⁶⁶ 只有漢以後編作的《戰國策》（及《孔子家語》）方見。

⁶⁷ 有趣的是，《孔子家語》的〈論禮〉篇在「其義猶有五起焉」前亦見有「吾語汝」，而〈孔子閒居〉則無之（竹本此處殘）。不知是〈孔子閒居〉亦本有而在傳抄過程當中被漏，亦是〈論禮〉編者仿同篇取自〈仲尼燕居〉（而已有此語）的部分而刻意加進去的？此外，〈仲尼燕居〉中的此語，兩見於〈論禮〉所採的部分，而一則見於〈問玉〉取的部分，值得注意。固然，「吾語汝」並不如其他用語罕見，《論語》及其他先秦典籍偶見，然其在這幾篇之同出仍該引起矚目。

表二：〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉、〈主言〉等篇的共同語言

用詞	《禮記》	《大戴禮記》	其他早期文獻 (《孔子家語》、《孔叢子》開外)
數目+至(／致) (當哲學範疇的)	〈 <u>孔子閒居</u> 〉 (「五至」)	〈 <u>主言</u> 〉 (「三至」)	(無)
「達於禮」、「達於樂」 或「達於禮樂」	〈 <u>仲尼燕居</u> 〉 〈 <u>孔子閒居</u> 〉	(無)	《戰國策》 (僅見「達於禮」)
「敢問何如……？」	〈 <u>仲尼燕居</u> 〉 〈 <u>孔子閒居</u> 〉 〈 <u>樂記</u> 〉	〈 <u>哀公問五義</u> 〉(五次)	《荀子》(〈 <u>哀公問</u> 〉) 《孟子》 《韓詩外傳》
「敢問何謂……？」	〈 <u>孔子閒居</u> 〉(三次) 〈 <u>哀公問</u> 〉(四次)	〈 <u>主言</u> 〉(四次) 〈 <u>哀公問於孔子</u> 〉 (四次)	《孟子》、《說苑》(〈修文〉)、《韓詩外傳》、《管子》、《左傳》(三次)、《莊子》(兩次)(／《列子》)
「爾／女／汝以 (為)……？」 (當責問語氣)	〈 <u>仲尼燕居</u> 〉 〈檀弓下〉	〈 <u>主言</u> 〉	《論語》(「賜也，女以予為多學而識之者與？」)、《荀子》(〈宥坐〉、〈堯問〉)
「吾語女／汝」	〈 <u>仲尼燕居</u> 〉 〈 <u>樂記</u> 〉	〈 <u>主言</u> 〉 〈曾子天圓〉 〈衛將軍文子〉	不少例子，包括： 《論語》、《荀子》(〈宥坐〉)及《莊子》、《墨子》中的孔子對話
「猶有(……)焉」 或「又有(……)焉」 (緊接於稱呼弟子之後)	〈 <u>仲尼燕居</u> 〉 〈 <u>孔子閒居</u> 〉	〈 <u>主言</u> 〉	(無)
A 之所 B，C 之所 D 也	〈 <u>仲尼燕居</u> 〉 (禮之所興，衆之所治也) (禮之所廢，衆之所亂也) 〈 <u>哀公問</u> 〉 (君之所為，百姓之所從也)	〈 <u>哀公問於孔子</u> 〉 (君之所為，百姓之所從也)	

從這些共同語言來看，顯而易見，在《禮記》、《大戴禮記》當中，〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉、〈主言〉等三篇「孔子閒居」類的文章，的確有相當密切的關聯，且如果將〈哀公問〉、〈哀公問於孔子〉、〈哀公問五義〉及〈樂記〉的部分篇章也加進去，實可視為語言上彼此密切的一組，可見其關係的確非凡(「哀公問」類文獻與此三篇在思想上的關聯也該是一項值得繼續研究的課題)。再說，在《禮記》、《大戴禮記》外的篇章當中，這種語言大部分亦見於一些似乎出自故意模仿的章節，如《莊子》中的孔子師徒對話

內所見，或乃直接以〈孔子閒居〉等篇為模範，意味著這幾篇蓋為戰國晚期學士所習知。

四、結論

綜上所述，從本文第二節對三個版本的比較分析可推論，《孔子家語》的有關兩篇並非直接傳自先秦的文獻，而該是由《禮記·孔子閒居》的版本粗糙地割裂重組而成。至於竹本〈民之父母〉及傳本〈孔子閒居〉的異同，前者雖確有其優於後者之處，如其並未出現錯簡的問題即是，然此並不意味著其一切即能代表祖本的原貌。如兩本「五至」的細目各有其不同的邏輯在，雖有可能其中之一是由訛誤所致，然亦有可能是因教學目的而改，以致有兩種不同版本平行而並無優劣可言；而至於兩本「五起」的順序差異，因為該節蓋是以成韻為主，本是來自口傳而以整體感受為要，則更是沒有正確順序可論。關於〈民之父母〉之缺乏「孔子閒居」的開頭及「參於天地」的一整段後半篇，則因為〈孔子閒居〉的前半篇與後半篇渾然成一體而並無合併的痕跡可見，所以絕不能如主流意見那樣而輕易判定竹本所反映的必是該篇的原貌而傳本即是兩篇的合併。因此，至於「孔子閒居」此一框架是否本有，則必須先探討「閒居」類文獻的性質才能更加清楚地加以判斷。

所謂「閒居」或「燕居」，指的該是一種與正式場合截然不同的師弟相談機會，而其中弟子所聞於夫子之道莫非一種意義深遠且重大的高論。如果細讀〈孔子閒居〉、〈仲尼燕居〉、〈主言〉等三篇的內容，則確是如此。從本文第三節對此三篇的分析與比較可知，前兩篇思想趨向大致相同，後篇亦與該兩篇有極其相近之處，而再加上此三篇中有許多相當獨特的共同語言，足見其關係之非凡。若不是出自同一個作者，至少該是出於同一門派，而三者皆冠以「孔子閒居」或「仲尼燕居」之語，很難以視為偶然。因此，認為〈孔子閒居〉之首句是後人任意加上去的此種說法，實在難以成立。不然的話，要說明這些現象則只能追尋某種迂迴之道以為說。《孔子家語》之編者將〈孔子閒居〉的前後兩次對話加以割裂而分到不同篇之內，其重組的痕跡顯而易見，而〈孔子閒居〉此前後兩半本身則在文格、用語及思想上乃處處輝映，渾然天成，而若誠為兩章獨立之文的合併，則此種重編功夫是圭角不露的。由此觀之，上博楚簡〈民之父母〉篇之不見「孔子閒居」的開頭句及「參於天地」的那場對話，最直截了當的、使用假定最少的解釋，無疑即是〈民之父母〉為節本。⁶⁸若一定要堅持竹本在這方面

⁶⁸ 林素英從另外一種角度，認為〈孔子閒居〉至少在整理結構上較為完善：「簡文卻在述說

才是最接近於「原本」，而《禮記》傳本是後人合併且加以首腳的「次本」，反而成為相對費解之事。因此，我們並不能以竹本之出現而完全拋棄傳本（儘管竹本的確亦有其優於傳本之處）。相反，竹本的出現該可證成此篇在戰國中、晚期流傳甚廣，而「孔子閒居」類的文章實可視為一種特定的文體來看待，其在先秦儒家思想史上的用處與發展為一種極其值得研究的問題。

徵引文獻

專著

- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義、呂友仁整理：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，北京：中華書局，1973年。
- 〔清〕孔廣森撰，王豐先點校：《大戴禮記補注（附校正孔氏大戴禮記補注）》，北京：中華書局，2013年。
- 〔清〕王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年。
- 〔清〕朱彬撰，饒欽農點校：《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996年。
- 〔清〕孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 王文錦譯解：《禮記譯解》，北京：中華書局，2001年。
- 朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，上海：中西書局，2015年。
- Richter, Matthias L. (李孟濤)：《The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts》，Leiden: Brill, 2013年。

『五起』之後戛然而止，毫無收束之痕跡；就全文文氣之暢達以及語意之完整而言……終有鳶飛不知何處的未圓足之遺憾。於是檢索〈孔子閒居〉之末段，正好可以其文義補足簡文之缺憾；見其〈上博簡〈民之父母〉思想探微：兼論其與〈孔子閒居〉的關係〉，頁122。然林氏該文卻認為〈民之父母〉「有可能寫於〈孔子閒居〉稍前」（頁142），而對後者之所以比較「圓足」未加明確的說明。不過林氏於其後來所撰的一文當中則謂其前文認為〈民之父母〉為「摘抄」之資料，則又似與筆者如今之結論相近；見其〈〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉與〈論禮〉纂輯之比較〉，頁156-157。如上面註44已示，方旭東亦認為〈民之父母〉該是個摘抄本。

期刊與專書論文

方旭東：〈上博簡《民之父母》篇論析〉，收入朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004年。

左建：〈說「清閑」〉，《西南交通大學學報（社會科學版）》第9卷第5期，2008年10月。

季旭昇：〈〈民之父母〉譯釋〉，收入季旭昇編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本，臺北：萬卷樓，2003年。

林素英：〈上博簡〈民之父母〉思想探微：兼論其與〈孔子閒居〉的關係〉，收入林素英著：《〈禮記〉之先秦儒家思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年。

——：〈〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉與〈論禮〉纂輯之比較：以〈民之父母〉為討論中介〉，收入林素英著：《〈禮記〉之先秦儒家思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年。

林啟屏：〈分化與詮釋：〈民之父母〉的爭議〉，收入林啟屏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年。

陳劍：〈上博簡《民之父母》「而得既塞於四海矣」句解釋〉，收入朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004年。

陳劍、黃海烈：〈論《禮記》與《孔子家語》的關係〉，《古籍整理研究學刊》第4期，2005年7月。

陳麗桂：〈由表述形式與義理結構論《民之父母》與《孔子閒居》及《論禮》之優劣〉，收入朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004年。

寧鎮疆：〈由《民之父母》與定州、阜陽相關簡牘再說《家語》的性質及成書〉，收入朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004年。

廖名春、張岩：〈從上博楚簡《民之父母》「五至」說論《孔子家語·論禮》的真偽〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第19卷第5期，2005年9月。

龐樸：〈喜讀「五至三無」——初讀《上博簡》（二）〉，收入朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店出版社，2004年。

——：〈話說「五至三無」〉，《文史哲》第280期，2004年。

顧史考：〈古今文獻與史家之喜新守舊〉，收入大阪大学中国哲学研究室編：
《中国研究集刊：特集号「戦国楚簡と中国思想研究」騰号》第36号，
2004年12月。

學位論文

趙燦良：《〈孔子家語〉研究》，吉林：吉林大學碩士學位論文，2007年。
魏瑋：《孔子家語「三序」研究》，山東：曲阜師範大學碩士學位論文，
2009年。