**上博簡《民之父母》補全**

**（首发）**

**楊雲荃**

**曲阜師範大學歷史文化學院**

**摘要：**上博簡《民之父母》並非全本，《孔子家語·問玉》“天有四時”一節“氣志如神”和“有物將至”的表達與《民之父母》有內在的邏輯關聯，說明“天有四時”一節本來就是《民之父母》的一部分。我們必須以《禮記·孔子閒居》和《孔子家語·論禮》、《韓詩外傳》等文獻相互參酌，才能補足其原文。以往學者由於對互見文獻中的異同理解不當，尤其是對歷史上輕視《家語》的傳統偏見未加警惕，致使對《家語》此處所具有的巨大文獻價值視而不見，導致了錯誤的結論。事實證明，古書的形成與流傳是一個極其複雜的歷史過程，必須要排除刻板偏見和過度預設，客觀地看待互見文獻，承認各種可能性的存在，才有望達致正確的結論。

**關鍵字：**民之父母；孔子家語；辨偽學；韓詩外傳；孔子閒居

**一、《家語》與《禮記》及竹書《民之父母》殊異之辨正**

馬承源主編《上海博物館戰國楚竹書（二）》收錄有《民之父母》一篇，[[1]](#endnote-1)因為其中“五至三無”的學說涉及中國早期思想史的重大問題，故引起人們極大的興趣。另外此篇中的內容又見於《禮記·孔子閒居》及《孔子家語·論禮》，所以又涉及到《禮記》、《家語》的成書年代問題。相關的研究已經很多，學者們通過三方對證，在熱鬧的討論之後，也取得了一些比較明確的認識，如戰國竹書《民之父母》無疑具有更多的早期版本特徵，這是其餘兩本所不可與之比擬的。《家語·論禮》和《禮記·孔子閒居》的版本關係較之兩本與竹書《民之父母》的關係要更接近，這從兩本“正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。”句都有相同的錯檢可以看出。[[2]](#endnote-2)總體上《禮記》比《家語》具有更多的早期特徵，但是個別地方《家語》也顯示出不同於《禮記》的來源，所以有學者由此認為《家語》擁有與《禮記》不同傳本的價值，不應視作王肅抄襲《禮記》。他們的結論非常正確，但由於以往對於“是以正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。”一句的錯簡問題以及《家語》改寫“五起”的性質有不恰當的理解而影響到對此後部分的判斷。

《家語》和《禮記》都存在“是以正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。”一句的錯簡，而《家語》的改動更大，在前面還加上“詩禮相成”以與“哀樂相生”形成對仗。但同時也應該看到《家語》此處作“是以”，畢竟還保留了竹書中“君子以正”的“以”字，比《禮記》中的“是故”顯然具有更加早期的特徵。[[3]](#endnote-3)而“是故”顯然也是將之作為“是以”來理解的進一步改寫。所以《家語》雖然改寫幅度較大，但並不是在《禮記》的基礎上改寫，《禮記》改動較小，卻是從《家語》中的文字而來。這難道能說《禮記》是比《家語》層級更低的文獻版本嗎？當然不是。底本的錯簡以及“君子以正”變成“是以正”的錯誤早就發生，這個本子繼續繁衍的時候，一種本子將“是以正”變成了“是故正”，而另一種本子則加上了“詩禮相成”，故此處《家語》和《禮記》的訛誤顯示出他們有共同的来源，但它們之間卻並沒有直接的承襲關係。[[4]](#endnote-4)

學者還因為《家語》用“二起”和“三無私”來湊成“五起”，而認為其版本層級較《禮記》低。這種觀點也是可以商榷的。我們不能因為《家語》此處文字面貌改變的程度較大就遽下結論認為《家語》的版本層級較低，因為此處簡文的缺略明顯是出於竹簡本身遭到破壞，而非有意的文本改造行為。[[5]](#endnote-5)這與文本自然流傳過程中因抄寫和改寫使文獻面貌層累改變的性質並不相同。而且我們也無法認定《家語》此處遭到破壞的文本是和《禮記》類似或者為其所繁衍的下級文本。因為《家語》所保留的“二起”是竹書的第一“起”和第五“起”，在《禮記》中則是第一“起”和第三“起”。《家語》在《禮記》的基礎上遺失了第二“起”和第四、第五“起”，其可能性要比在竹書基礎上直接遺失連續的第二、三、四“起”小得多。所以《家語》底本的“五起”次序很可能與竹書一致，而不同於《禮記》。雖然《家語》中遺失了“三起”的大量內容，但這種遺失是一次完成的，而在底本缺失之後，文字中的矛盾立馬顯現出來，逼使編者立即補救，所以其改寫和簡冊的遺失是短時間內的連續行為，並沒有很長的時間跨度。

在印刷術出現之前的寫本時代，文字的“版本”（此處取其通行的義涵，非關其歷史上的用法）不是以一次刻板為單位繁衍，而是以一次抄寫為單位繁衍，所以印刷時代數百數千乃至數萬數十萬個文本個體可以共用一個文本形態，而在寫本時代，一個文本就是一個形態，其文本流傳的複雜程度遠較印刷時代為甚。所以在判定其文獻層級和寫定時代時，就需要特別慎重，一旦我們所預設為晚出的文本出現比被預設為早出的文本更加原始的文本特徵，這也就說明他們並沒有直接的文本傳承關係，由文本特徵的早晚來推測其文本層級進而判定其寫定時代的可行性也就要大打折扣。通過“五起”一节之前三種文獻的對勘，我們也發現了一些《家語》比《禮記》更接近竹書的情況，例如竹書“異哉語也！美矣！宏矣！大矣！”，《禮記》作“言則大矣！美矣！盛矣！”《家語》作“言則美矣！大矣！”雖然《禮記》用了三個單字形容詞，和竹書一致，“盛”意亦與“宏”相通。但是“美矣”和“大矣”的位置卻與竹書對調。《家語》雖然只有兩個形容詞，但此處次序卻與竹書一致。

以上都可以說明《家語》並非抄襲《禮記》而來，而是有其自身的來源。但是學者對《家語》致誤的性質過於重判，乃至影響到“五起”以後部分的研究。

**二、以往學者對“三王之德”章之意見**

在“五起”之後，《禮記·孔子閒居》相對竹書多出“三王之德”章，“三王之德”章包括“三無私”與“天有四時”兩節內容，《家語·論禮》保留了“三無私”一節，“天有四時”節則又見於《家語·問玉》和《韓詩外傳》。這些互見文獻的關係到底如何，十多年來已經有不少討論，但其中觀點仍頗多可商之處。我們將幾則文獻抄錄於下，便於進一步分析：

《禮記·孔子閒居》：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。”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。奉斯三者以勞天下，此之謂‘三無私’。其在《詩》曰：‘帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日齊。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式於九圍。’是湯之德也。”

“天有四時，春秋冬夏，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。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，峻極於天。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。”

“三代之王也，必先令聞，詩云：‘明明天子，令聞不已。’三代之德也。‘弛其文德，協此四國’，大王之德也。”子夏蹶然而起，負墻而立，曰：“弟子敢不承乎？”[[6]](#endnote-6)

《孔子家語·論禮》：子夏曰：“何謂三無私？”孔子曰：“天無私覆，地無私載，日月無私照。其在《詩》曰：‘帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式於九圍。’是湯之德也。”子夏蹶然而起，負墻而立，曰：“弟子敢不承乎！”[[7]](#endnote-7)

《孔子家語·問玉》：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。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，峻極於天。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。“矢其文德，協此四國”，此文王之德也。凡三代之王，必先其令問。《詩》云：“明明天子，令問不已。”三代之德也。[[8]](#endnote-8)

《韓詩外傳》：天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。清明在躬，氣志如神，嗜欲將至，有開必先。天降時雨，山川出雲。詩曰：“崧高維嶽，駿極於天，維嶽降神，生甫及申，維申及甫，維周之翰。四國于蕃，四方于宣。”此文武之德也。三代之王也，必先其令名，詩曰：“明明天子，令聞不巳。”“矢其文德，洽此四國。”此大王之德也。[[9]](#endnote-9)

劉洪濤認為“三王之德”的部分本來是獨立成篇，“把《民之父母》和《參於天地》[[10]](#endnote-10)合編在一起形成合編本《孔子閒居》，其產生年代上限為春秋戰國之際，下限在西漢早期。”而《禮記》中“三王之德”的部分“存在嚴重訛誤”，《家語》這一部分“殘缺殆盡”。[[11]](#endnote-11)西山尚志的看法比較複雜，他認為“天有四時”一節本身是像《韓詩外傳》一樣獨立存在。第一階段就是出土竹書“民之父母”的文本面貌；到第二個階段，首先把“三無私”揉進“民之父母”，這時候沒有“三王之德，參於天地。”相當於《家語·論禮》；第三個階段又把“天有四時”一節再加進去。又再加上“是故天地之教，與聖人相參”，相當於《家語·論禮》加上《家語·問玉》的“天有四時”一節。第四個階段，又再把“是故天地之教，與聖人相參”移到“三王之德”一節開頭，變成今本《禮記·孔子閒居》。[[12]](#endnote-12)寧鎮疆卻認為“天有四時”一節並不是像《韓詩外傳》那樣本身是獨立的，而本身就應和“三無私”相聯，構成完整的“三王之德”，《孔子閒居》要比《家語》更接近原貌。[[13]](#endnote-13)鄔可晶肯定了西山尚志認為“三王之德”本身獨立的看法，但對於西山尚志認為《家語·論禮》和《問玉》比《禮記·孔子閒居》更近原貌的觀點表示異議，所以他同時也同意寧鎮疆的看法，認為《家語》的文本更加靠後。[[14]](#endnote-14)

可以看出，雖然他們之間意見差別很大，但卻默認一個共同的前提：竹書《民之父母》所終結的位置就是文章原本的尾聲。如鄔可晶所說：“在上博簡《民之父母》公佈之前，即使是辨《家語》之偽的學者，似乎也沒有人認為‘民之父母’章與‘參于天地’章本是獨立的兩篇。《民之父母》公佈之後，大家才知道“民之父母”章本是單獨成篇的文獻；相應地，‘參于天地’章無疑也是單獨成篇的。它們在《禮記》裡被合併為一章。這一結論目前已為多數學者所接受。”[[15]](#endnote-15)但是這個被普遍接受的預設，是否就是事實真相？下文我們將證明這個被眾多學者默認的前提本身即是錯誤的。不過在重頭戲之前，我們最好一步一步清理對於“三王之德”章的一些誤解。

**三、“地載神氣”句釋疑**

我們暫且撇開《韓詩外傳》，以《禮記》和《家語》作對比分析。“三無私”一節雖不見於竹書，但同時見於《家語》與《禮記》，說明為兩者所據底本所共有。《禮記》在“三無私”之後的“天有四時”一節，在《家語》裡卻被放到《問玉》一篇，在其之前的部分又見於《禮記·經解》。寧鎮疆已經證明這種處理的不合理之處。[[16]](#endnote-16)那麼《家語》的“天有四時”自然也應該像《禮記》一樣原本就在“民之父母”的後面。但《家語》此段開頭作：“子夏曰：‘何謂三無私？’”《問玉》“天有四時”一節的內容卻並沒有繼續講“三無私”，而是在說“文武之德”、“文王之德”，最後落腳到“三代之德”。這說明這段開頭子夏所問絕不是像《家語》那樣只講“三無私”，而應該像《禮記》一樣是問“三王之德”。《家語》因為上文已經用“三無私”去添補“五起”，所以原本同屬於“三王之德”的“三無私”和“天有四時”就不得不被人為地分割，一截留在原文，一截放到其他篇目後面。相應地，開頭部分子夏問中的“三王之德，參於天地”也就必須要改造成“三無私”。

再看“天有四時”一節：

《禮記》：“天有四時，春秋冬夏，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。”

這段話“論地”一節很有問題，首先是句式奇怪，與上文不能對仗。其次這段一共五句，“論天”部分的則只有四句，很不整齊。所以有學者認為此句有誤，並試圖探尋其原貌。裘錫圭先生就認為“地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生”是誤讀重文所致，原文當作“地載神氣風霆，神氣風霆流形，庶物露生，無非教也。”[[17]](#endnote-17)鄔可晶並據此認為《家語》是根據誤寫之後的《禮記》又再次訛誤。[[18]](#endnote-18)裘先生經過重訂後的文字確實較原文更加明順，但是否就可作為定論，並由此認為《家語》是誤會《禮記》而來呢？恐怕並非如此。我們把這節文字，據裘先生的改訂抄錄於下：

“天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也。地載神氣風霆，神氣風霆流形，庶物露生，無非教也。清明在躬，氣志如神。嗜欲將至，有開必先。天降時雨，山川出雲。”

可以看到從“天有四時”到“山川出雲”都以四字為句。可能中間突然冒出兩個六字句嗎？就算此段不用和後面對仗，但從“天有”和“地載”以及兩句結尾處的“無非教也”看，此段也必然應該和“論天”部分一樣是四字成句，而不應該是六字成句。並且“論天”一段又絕無法改成六字句來讀通，以與“論地”相對應。看來裘先生的說法很難成立。其實在裘先生在文中已經提到了正確的觀點：“所以宋代的呂大臨說‘此衍‘神氣風霆’四字’，疑是誤衍之文。清人朱彬《禮記訓纂》、孫希旦《禮記集解》，都引了呂大臨的話。他們雖然沒有明確表示同意，但顯然也都感到這四個字有問題。”[[19]](#endnote-19)但是裘先生卻把呂大臨的話輕輕放過，依然按著找重文的思路去理解此處的文字。呂大臨確實已經解決了這個問題，他認為“神氣風霆”四字是衍文，這無疑是正確的，原文當作“天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也。地載神氣，風霆流形，庶物露生，無非教也”。上段中“風雨霜露”和“春秋冬夏”四季相對，下段“風霆流形”和“庶物露生”也正好相對照。上段四句十六字，下段四句十六字，對仗極其工整。《家語》因為缺了“露生”二字，使得原意不通，所以不得已在前面加上“吐納”二字。所以這一段《禮記》有衍文四字，《家語》有闕文二字，並且添上二字。其各致誤之由不一，而絕不會如鄔可晶所說，是因為從誤讀《禮記》致誤。

1. **“清明在躬，氣志如神，有物將至，其兆必先”釋義**

繼續看“清明在躬，氣志如神，有物將至，其兆必先”，這一句是關鍵中之關鍵。

《禮記》此段作“清明在躬，氣志如神。嗜欲將至，有開必先。”鄭玄注云：“‘清明在躬，氣志如神’，謂聖人也。‘耆欲將至’，謂其王天下之期將至也，神有以開之，必先為之生賢知之人輔佐，若天將降時雨，山川為之先出雲矣。”[[20]](#endnote-20)鄭玄的解釋實在曲折難通，“嗜欲”如何能和“王天下”等同，“開”字究竟何義？恐怕他自己也不清楚，只是為了解釋經文而不得不強不知以為知。他甚至用了些手段，如把“嗜欲”寫成“耆欲”，是為了給讀者造成“其欲”的錯覺。“神有以開之”，也耍了個小小的花招，故意不解釋“開”是什麼意思，反而用“開”來解釋原文，巧妙地避開難題。

《禮記》的文字明顯有誤，《家語》才可能是原貌。《民之父母》的發現本來是我們理解此段文字的絕佳契機，但十餘年來在對此問題的探討上，人們總是重《禮記》而輕《家語》，以致其本來的含義即使在出土文獻的映照之下，仍然隱而不彰，誠為憾事。

要解決這句話的疑難，要特別注意三個字：“物”、“志”和“氣”。

《民之父母》的兩個基本學說是“五至”和“三無”。“五至”是“物之所至，志亦至焉。志之所至，禮亦至焉，禮之所至，樂亦至焉，樂之所至，哀亦至焉。”上博簡的原整理者依據傳世文獻《論禮》和《孔子家語》曾將此處的“物之所至，志亦至焉”寫成“志之所至，詩亦至焉。”[[21]](#endnote-21)季旭升提出不應照傳世文獻改簡文，而應照簡文隸定，讀其本字，得到學界的認同。[[22]](#endnote-22)現在我們看《家語》的“氣志如神”和“有物將至”，就更加證明季先生的判斷完全是正確的。

“五至”、“三無”本身即要依靠“志”和“物”所搭起的邏輯框架才得以建立。“五至”中除去“物”和“志”，就是“禮”，“樂”，“哀”，分別對應“三無”的“無體之禮”、“無聲之樂”、“無服之喪”。所謂“三無”只是在語言形式上有似於道家而已，案其實質，仍然只是儒家本色，也就是而把外在的程式、規定、儀節等放在次要的位置，要求回復到人的內心，把“禮義”內化為人類的自然的知、情、意。誠如龐樸所說：“三無提倡無聲、無體、無服，其所要表示的，也還是一個‘志’字，透過聲、體、服而存在于樂、禮、喪諸行為中的志。”[[23]](#endnote-23)“三無”落腳在“志”上，而“物”與“志”的展開，就成了“禮”、“樂”、“哀”，也就完成了“五至”的整個過程。雖然龐樸寫作《話說“五至三無”》的時候，還沒有糾正“志、詩、禮、樂、哀”的錯誤，但是他認為“志”是統帥其他四者的核心概念，則是出於思想家的敏銳。即便是改正後的“物、志、禮、樂、哀”也仍然應當以“志”為核心，因為“物”是引起“志”的，是“志”的前奏，“物之所至，志亦至焉”不是把心當作被動反映外物的機器，為外物所役使，而是指禮義完全內化成自然反應，用《易傳》的話說，即是“寂然不動，感而遂通天下之故”，用宋明理學家的話說，便是“廓然大公，物來順應”。

郭店簡《性自命出》：“喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。”[[24]](#endnote-24)“喜怒哀悲之氣”，也就是人的各種情緒。就其為人所固有的一面而言，稱之“性”；就其現實情景中的表現而言，則稱之“氣”或“情”。以馮友蘭的話講，一屬“真際”，一屬“實際”，以前多用“已發”和“未發”來表示兩者的區別，總是未達一間。蘊藏在人心中的“性”，由於外物的“取”或“感”而表現出來。為了使“氣”能表現得當，必須要加以修煉，這也就是孟子說的“吾善養吾浩然之氣”，其“養”的方法，主要是“以志帥氣”，“以直養而無害”。以達到“氣志不違”、“氣志既得”、“氣志既從”的境界，其最高層的境界，則是“氣志如神”。[[25]](#endnote-25)

《莊子·庚桑楚》：“徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不蕩胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。”[[26]](#endnote-26)

《呂氏春秋·有度》也有類似的句子，不過末尾作“此四六者不蕩胸中則正，正則靜，靜則清明，清明則虛。虛則無為而無不為也。”[[27]](#endnote-27)裘錫圭認為，兩文相似部分都有誤，原文當作“靜則清，清則明，明則虛。”[[28]](#endnote-28)裘先生的看法非常合理。這裡的“清”和“明”與“清明在躬”的“清明”無疑是一致的。“清明在躬”就是煉氣到最高境界的身心表現。

所以“必達于禮樂之原”，也就是明白“禮樂”的根本是“志”，為了“氣”不來擾亂“志”，就必須修煉“氣志”，以達到“氣志不違”、“氣志既得”、“氣志既從”乃至“清明在躬，氣志如神”的最高境界。“神”的表現即“有物將至，其兆必先”，也就是文章開頭所說“四方有敗，必先知之。”其實“敗”也是“兆”，不過是壞的兆頭，災害來臨的兆頭。只有與天地相參的聖人才能發現禍患於未萌。孔穎達疏解這段最清楚：“以聖人行五至三無，通幽達微，無所不悉，觀其萌兆，觀微知著。”[[29]](#endnote-29)是對聖人神秘能力的準確描述。

龐樸在揭出儒道兩家“三無”之說的共同理論資源之後，又說：“由此往後，儒道兩家便分道揚鑣了。道家認為，既然萬有都是有限的，只能充當認識無限的階梯，那麼，一旦認識到了無限，這有限便可以拋棄也應該拋棄了，這叫做‘得魚忘筌’，叫做‘以萬物為芻狗’叫做‘絕仁棄義，民複孝慈’。儒家卻不然，他們雖然也主張以三無而不是以三有橫於天下，卻並不因之便廢棄禮樂本身，相反，他們主張有無雙修，強調氣志並舉，以便從實在的禮樂中去把握無聲無體之無。這就是簡中所反復詠歎的‘五起’的真諦之所在，以及其所以反復詠歎‘五起’之用心。作為實踐理性主義者，儒家是時刻注意著理論的可操作性的。”[[30]](#endnote-30)此處的修煉“氣志”之說是“致五至行三無”的重要途徑，也是儒道所共有的理論。但是《莊子》的“煉氣”到最後要“徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞”，要“無使汝思慮營營”，要去仁，去智，要“身若槁木之枝而心若死灰”。而儒家養得“浩然之氣”後，還要正己，正人，正天下，以臻于禮樂文明的完美世界。似乎正可為龐朴先生此段論說添一注腳。

1. **竹書《民之父母》補正**

前面說過，子夏所問應該是“三王之德”，那是不是“是故天地之教，與聖人相參”就是後來添上去的呢？非也，原文就應該有這一句。因為“天有四時”一段論天共四句，“地載神氣”一段論地共四句，“清明在躬”一段論聖人共四句，那這一段總說也應該四句，應作“天降時雨，山川出雲，是故天地之教，與聖人相參”。《禮記》、《家語》、《韓詩外傳》皆有遺失或節略。

如此一來，“三王之德”章的結構就很清楚了。子夏問“三王之德”如何“參於天地”，以引起“三無私”，而孔子的回答實際是從“三無私”經“參於天地”回到“三王之德”。完全不存在劉洪濤所說的“嚴重訛誤”。只是《禮記》最後竟然將“三代之德”提前，“大王之德”置後，使“三王之德”無法與“三代之德”相呼應，這只能是出於後來的改編。其原因可能是這兩句所引的詩同出於《詩·大雅·江漢》，而前後相連，後人不知其間的邏輯關係，為照顧原詩的順序而妄改。另外，“大王之德”顯然也應從《家語》作“文王之德”，因為“大王”之時，周人還沒有壯大，根本談不到什麼“協此四國”。並且“三王之德”既是指“三代之德”，自不應“禹、湯、文、武”之列，當然也只能是“文王”，而不該是“周太王”。

《家語》的文字中，已經把“物、志、禮、樂、哀”改成“志、詩、禮、樂、哀”，而“天有四時”一節的“有物將至”必須以竹書的“五至”才能理解。這說明這段文字是和《民之父母》是一體的，它是本身就屬於《民之父母》的！《禮記》、《韓詩外傳》已將之改為“嗜欲將至”，《家語》的編者雖然已經不明其義，但卻保留了這句原文，使我們竟能以此為線索，發現其與《民之父母》的聯繫，實在是僥天之幸。

以往的學者都因為竹書在“五起”的最後一句結束，而認為原文就只到這裡而已。現在看來，這種觀點站不腳了。《家語》裡這一句和前文的呼應，說明竹書《民之父母》並不是一個全本，全文應該從“子夏問於孔子”開始，至少到孔子論述完“三王之德”之後結束。[[31]](#endnote-31)《民之父母》本身是以子夏問《詩》開始，中間論述“三無”，子夏也問：“何詩是近？”孔子也以詩回答。到了最後，又豈可以無詩？所以最後引《詩·商頌·長髮》證“湯之德”，引《詩·大雅·嵩高》來證“文武之德”，引《詩·大雅·江漢》來證“文王之德”，“三代之德”，這才是天衣無縫，儼然完璧！

西山尚志認為“天有四時”應該像《韓詩外傳》那樣本身是獨立，現在看來無疑錯了，而只能是從類似於《孔子閒居》的文本中節略，但是又不是從今本中直接抄襲，因為其中部分又還延續了《家語·問玉》的某些特徵，如《孔子閒居》“春秋冬夏”，《韓詩外傳》作“春夏秋冬”，與《問玉》同。引詩的“弛其文德”，《韓詩外傳》作“矢”，亦與《問玉》同。

我們將“三王之德”章，經對勘而改正的文字，錄於下，將來如有全本的《民之父母》出土，當可與此參證：

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。”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。奉斯三者以勞天下，此之謂‘三無私’。其在《詩》曰：‘帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式於九圍。’是湯之德也。天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。地載神氣，風霆流形，庶物露生，無非教也。清明在躬，氣志如神，有物將至，其兆必先。天降時雨，山川出雲，是故天地之教，與聖人相參。其在《詩》曰：‘嵩高惟嶽，峻極於天。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。‘弛其文德，協此四國。’大王之德也。三代之王也，必先令聞，《詩》云：‘明明天子，令聞不已。’三代之德也。”子夏蹶然而起，負墻而立曰：“弟子敢不志之！”

需要指出的是，我們能夠一定程度上復原這段文字，不是依賴於某一種文獻，而是將各種文獻綜合考慮的結果。以往研究《禮記》的學者，往往站在《禮記》的立場上，指責《家語》抄襲《禮記》，研究《家語》的學者，則又以為《禮記》抄襲《家語》，真是彼亦一是非，此亦一是非。筆者以有限的學識從古書形成與流傳的客觀情況去分析，結論與上述兩說皆有不同，《家語》和《禮記》都有其不同傳本的價值，他們之間並沒有直接的承襲關係。《家語》在整體面貌上雖然不如《禮記》接近早期的竹書，但是“天有四時”一節所體現的巨大文獻價值，又使我們可以補正竹書，其至遲不會是鄭玄注《禮記》之後的作品，此可斷言。當然這並不排除後人再繼續作“局部微調”的可能。有些學者從一些語言現象來考察，而認定其成書時代較晚。[[32]](#endnote-32)此說固然有一定道理，但只可說明這些作品在更晚時期受到進一步的修改，而不能等同於《孔子家語》在更晚的時期才被編定。

作者簡介：楊雲荃，曲阜師範大學歷史文化學院儒學史專業2017級碩士研究生。研究方向：先秦文獻及思想學術。在《書屋》，《華中師範大學研究生學報》，《農業考古》上發表三篇作品。研究生期間主要關注《孔子家語》的文獻問題，數篇文章皆未能發表。郵箱：[1353387360@qq.com](mailto:1353387360@qq.com).

1. 馬承源主編：《上海博物館戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年，第15-31，第149-181頁。 [↑](#endnote-ref-1)
2. 陳劍：《上博簡<民之父母>“而得既塞于四海矣”句解釋》，上海：上海古籍出版社，2013年，第38-41頁。 [↑](#endnote-ref-2)
3. 張岩對此已有所論述：“《孔子閒居》此句作“是故正”，“是故”連讀，意為因此。句子主體部分只剩一個“正”字，表義不明確，容易導致和錯簡連讀的錯誤出現。從這一點看，《家語》“是以正”比《禮記》“是故正”的表述稍好一些，與楚簡“君子以正”更為接近。”參看張岩《<孔子家語>之<子路初見>篇、<論禮>篇研究》，清華大學碩士學位論文，2004年，第34頁。 [↑](#endnote-ref-3)
4. 劉洪濤亦有類似看法。但他認為“把‘以’改為‘故’，可能跟把‘君子’改為‘是’同時發生，也可能發生在其後。”似乎過於謹慎了一點。如果把“君子”改成“是”與把“以”改成“故”同時發生，就不會有《家語》的“是以正”了。參看劉洪濤《上博竹書<民之父母>研究》，北京大學碩士學位論文，第33-34頁。 [↑](#endnote-ref-4)
5. 參看張岩《<孔子家語>之<子路初見>篇、<論禮>篇研究》，第36-40頁。 [↑](#endnote-ref-5)
6. 鄭玄注，孔穎達疏《禮記正義》下冊，北京：北京大學出版社，1999年，第1396-1398頁。 [↑](#endnote-ref-6)
7. 吳郡寶翰樓印汲古閣校本《孔子家語》卷六，第17頁。 [↑](#endnote-ref-7)
8. 吳郡寶翰樓印汲古閣校本《孔子家語》卷八，第10-11頁。 [↑](#endnote-ref-8)
9. 許維遹《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980年，第191-192頁。 [↑](#endnote-ref-9)
10. 即本篇所說“三王之德”章，因“三王之德”顯然要比“參於天地”更能概括這一部分的主旨，所以不避繁瑣，別定新名。 [↑](#endnote-ref-10)
11. 參看劉洪濤《上博竹書<民之父母>研究》，第34-39頁。 [↑](#endnote-ref-11)
12. 西山尚志《可以和傳世文獻對照的先秦出土文獻研究》，山東大學博士學位論文，2009年，第60-69頁。 [↑](#endnote-ref-12)
13. 寧鎮疆《上博竹書<民之父母>與<禮記>、<孔子家語>相關篇章的比較研究》，參看《<孔子家語>新證》，上海：中西書局，2017年，第54-58頁。 [↑](#endnote-ref-13)
14. 鄔可晶《<孔子家語>成書考》，上海：中西書局，第104-112頁。 [↑](#endnote-ref-14)
15. 鄔可晶《<孔子家語>成書考》，第104頁。 [↑](#endnote-ref-15)
16. 寧鎮疆《<孔子家語>新證》，第55頁。 [↑](#endnote-ref-16)
17. 裘錫圭《再談古書中與重文有關的誤文》，《出土文獻與傳世典籍的詮釋——紀念譚朴森先生逝世兩周年國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2010年，第442-443頁。 [↑](#endnote-ref-17)
18. 鄔可晶《<孔子家語>成書考》，第110頁。 [↑](#endnote-ref-18)
19. 裘錫圭《再談古書中與重文有關的誤文》，《出土文獻與傳世典籍的詮釋——紀念譚朴森先生逝世兩周年國際學術研討會論文集》，第442頁。 [↑](#endnote-ref-19)
20. 《禮記正義》，第1397頁。 [↑](#endnote-ref-20)
21. 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，159頁。 [↑](#endnote-ref-21)
22. 季旭升主編：《（上海博物館藏戰國楚竹書（二））讀本》，萬卷樓圖書股份有限公司，2003年，第7-8頁。 [↑](#endnote-ref-22)
23. 龐樸《話說“五至三無”》，《文史哲》，2004年第1期。 [↑](#endnote-ref-23)
24. 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年，第179頁。 [↑](#endnote-ref-24)
25. 王天然已經發現了“氣志如神”和前文的呼應，但可惜未進一步發現“有物將至”與“物之所至”的聯繫，竟然說“‘氣志’二字正與‘民之父母’部分‘五起’之“氣志”相印證，這或許與兩部分的連綴有關。但二者又絕不僅僅以個別字眼的重複為紐帶。”最後以至於得出錯誤的結論，認為“傳本《孔子閒居》的形成蓋始于戰國晚期。整理者將原本聯繫鬆散的內容連綴成篇形成一種新的文本，又從篇章結構、邏輯等角度對文本進行了改造。雖非天衣然鍵，但整體上各部分之間尚能有所照應，內在邏輯亦有跡可循。” [↑](#endnote-ref-25)
26. 陳鼓應《莊子今注今譯》，北京：中華書局，1983年，第618頁。 [↑](#endnote-ref-26)
27. 《呂氏春秋》，上海：上海古籍出版社，2014年，第591-592頁。 [↑](#endnote-ref-27)
28. 裘錫圭《考古發現的秦漢文字資料對於校讀古籍的重要性》，《中國出土文獻十講》，上海：復旦大學出版社，2004年，第135頁。 [↑](#endnote-ref-28)
29. 《禮記正義》，第1392頁。 [↑](#endnote-ref-29)
30. 見前揭龐樸《話說“五至三無”》。 [↑](#endnote-ref-30)
31. 至於包不包括“子夏蹶然而起，負強而立，曰：‘弟子敢不志之’”（這裡用《家語》的文字，而不用《禮記》，是因為“弟子敢不志之”明顯要比“弟子敢不承乎”更加明曉）這一句，尚不敢斷言。 [↑](#endnote-ref-31)
32. 參看巫雪如《<民之父母>、<孔子閒居>及<論禮>若干異文的語言分析——兼論（孔子家語）的成書問題》，《漢學研究》第二十八卷第4期。蕭敬偉《今本<孔子家語>成書年代新考——從語言及文獻角度考察》，香港大學博士學位論文，2004年。 [↑](#endnote-ref-32)