

《孔子閒居》成篇考^{*}

王天然

一、來自簡本《民之父母》的啓發與疑問

(一) 由簡本所見《孔子閒居》整理情實

《禮記·孔子閒居》大體可分為“民之父母”、“參於天地”兩部分。^{〔1〕}《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》收有《民之父母》一篇，內容為子夏向孔子問“民之父母”意，孔子答之以“五至”、“三無”，子夏復問“五至”、“三無”，孔子復答之，又因意猶未盡孔子更為之說三無猶有五種起發之事。^{〔2〕}其文與傳本《孔子閒居》“民之父母”部分大體相當。^{〔3〕}全部簡本材料自 2002 年刊布以來，^{〔4〕}為理解傳本的成篇問題帶來了諸多啓發，前人通過比讀的方法已多有討論，^{〔5〕}故有必要先作一簡單回顧。為清楚起

* 本文係中國博士後科學基金資助項目成果(2014M550972)。

〔1〕 孔穎達《禮記正義》曾對《孔子閒居》篇結構有所說明：“此篇子夏之問，大略有二，從此至‘施于孫子’，問民之父母之事；自‘三王之德，參於天地’以下，問三王之德何以參於天地以終篇末。”見《十三經注疏·禮記》第 860 頁，藝文印書館 2007 年。

〔2〕 即孔穎達《禮記正義》所云“子夏既問‘三無’意，以說義未盡，故孔子更為說三種之無猶有五種起發之事”。見《十三經注疏·禮記》第 861 頁。

〔3〕 簡本內容亦見於《孔子家語·論禮》，因《論禮》並非本文探討對象，故不作詳論。

〔4〕 詳見馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》，上海古籍出版社 2002 年。

〔5〕 主要有：王鏞：《〈禮記〉成書考》，西北師範大學博士學位論文，2004 年（又見《〈孔子閒居〉、〈民之父母〉之比較及其成篇年代》，載《禮學與中國傳統文化》，中華書局 2006 年；《〈禮記〉成書考》，中華書局 2007 年）；[日]西山尚志：《〈禮記〉孔子閒居篇の成立過程について》，載《中國出土資料研究》12 號，日本中國出土資料學會，2008 年 3 月（又見《可以和傳世文獻相對照的先秦出土文獻研究》，山東大學博士學位論文，2009 年。又見《古書新辨——先秦出土文獻與傳世文獻相對照研究》，上海古籍出版（轉下頁）

見,本文亦將簡本、傳本分段對比如表 1 所示:^[1]

表 1 簡本、傳本分段對比表

段序	《上博·民之父母》	《禮記·孔子問居》
甲	<p>【子】夏問於孔子：“《凱（詩）》曰‘凱弟君子，民之父母’，敢問何如而可謂民之父母？”孔子答曰：“民【一】之【父】母乎，必達於禮樂之原，以至五至，以行三無，以橫于天下。四方有敗，必先知之。其【二】可謂民之父母矣。”</p>	<p>孔子問居，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？”孔子曰：“夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。”</p>
乙	<p>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【三】所至者，禮亦至焉；禮之所至者，樂亦至焉；樂之所至者，哀亦至焉。哀樂相生。君子【四】以正。此之謂五至。”</p>	<p>子夏曰：“民之父母既得而聞之矣，敢問何謂五至？”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，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地。此之謂五至。”</p>
丙	<p>子夏曰：“五至既聞之矣，敢問何謂三無？”孔子曰：“三無乎，無聲之樂，無體【五】之禮，無服之喪。君子以此橫于天下，傾耳而聽之，不可得而聞也；明目而視之，不可【六】得而（見）也。而（德）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【七】是（遲）？”孔子曰：“善哉商也！將可教詩矣。‘成王不敢康，夙夜基命宥（咎）’，無聲之樂；‘威儀遲遲，【八】不可選也’，無體之禮；‘凡民有喪，匍匐救之’，無服之喪也。”</p>	<p>子夏曰：“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，此之謂三無。”子夏曰：“三無既得畧而聞之矣，敢問何詩近之？”孔子曰：“‘夙夜其命宥密’，無聲之樂也。‘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。”</p>

（接上頁）社 2015 年）；劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》，北京大學碩士學位論文，2008 年；巫雪如：《〈民之父母〉、〈孔子問居〉及〈論禮〉若干異文的語言分析——兼論〈孔子家語〉的成書問題》，載《漢學研究》第 28 卷第 4 期，2010 年 12 月。

[1] 簡本《民之父母》釋文從寬式隸定，主要參考了濮茅左（《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》）、劉洪濤（《上博竹書〈民之父母〉研究》）、陳劍（《上博簡〈民之父母〉“而得既塞於四海矣”句解釋》，載《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海書店出版社 2004 年；陳氏讀“元”為“異”的意見，詳見趙彤：《戰國楚方言音系》第 65 頁注②，中國戲劇出版社 2006 年）、李天虹（《上博館藏竹書（二）雜識》，簡帛研究網，2003 年 9 月 17 日）、楊澤生（《戰國竹書研究》，中山大學出版社 2009 年）諸家意見；闕文參考傳本以“【】”括出，殘字以“□”括出，釋讀尚有疑問之處保存原形而以“（）”括出本文傾向之字，訛字處以“〈〉”括出正字，簡號以“【】”標出。傳本《孔子問居》錄文據藝文印書館影印阮刻《十三經注疏》本。

續 表

段序	《上博·民之父母》	《禮記·孔子閒居》
丁	<p>子夏曰：“異哉語也！美矣！宏矣！大矣！盡【九】【於此而已乎？”孔子曰：“何爲其然也，猶有五起焉。”子夏曰：“可得而聞歟？”孔子曰：“無聲之樂，氣志不違；【十】【無】體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內恕洵悲。無聲之樂，塞于四方；無體之禮，日就月將；無【服】之【十一】【喪】，純德孔明。無聲之樂，施及孫子；無體之禮，塞于四海；無服之喪，爲民父母。無聲之樂，氣【十二】【志】既得；無體之禮，威儀翼翼；無服【之】喪，施及四國。無聲之樂，氣志既從；無體之禮，上下和同；無服【十三】【之】喪，以畜萬邦。”【十四】</p>	<p>子夏曰：“言則大矣，美矣，盛矣！言盡於此而已乎？”孔子曰：“何爲其然也？君子之服之也，猶有五起焉。”子夏曰：“何如？”孔子曰：“無聲之樂，氣志不違；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內恕孔悲。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，氣志既從；無體之禮，上下和同；無服之喪，以畜萬邦。無聲之樂，日聞四方；無體之禮，日就月將；無服之喪，純德孔明。無聲之樂，氣志既起；無體之禮，施及四海；無服之喪，施于孫子。”</p>
戊		<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。”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，至于湯齊。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。”</p>
己		<p>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〔1〕，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。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。”</p>

〔1〕朱彬《禮記訓纂》引呂與叔云“神氣風霆”四字衍，見《禮記訓纂》第755頁，饒欽農點校，中華書局1996年。裘錫圭以爲當是“地載神氣風霆，神氣風霆流行，庶物露生”之誤。見《再談古書中與重文有關的誤文》，載《裘錫圭學術文集》第4卷，第497—498頁，復旦大學出版社2012年。

續 表

段序	《上博·民之父母》	《禮記·孔子閒居》
庚		子夏蹶然而起，負牆而立，曰：“弟子敢不承乎？”

現將與成篇問題相關的重要觀點梳理如下，〔1〕補充意見則標“按”字以示區別。從文辭角度觀察：

其一，《孔子閒居》始於“孔子閒居子夏侍”，終於“子夏蹶然而起負牆而立曰弟子敢不承乎”，王鏞引趙逵夫的意見認為：“這是先秦人在整理文獻時的‘穿靴戴帽’之法，《國語》、《戰國策》中很常見。”〔2〕又云：“《孔子閒居》篇首、尾文字，當是記述者或整理者，爲了增加文章的可讀性和故事的完整性，而有意補入的文字。”〔3〕按，《孔子閒居》以“孔子閒居，子夏侍”開篇，在大小戴記中，這一文程式亦見於《仲尼燕居》、《王言》。〔4〕此類文辭趨同現象，正是後人整理之迹。

其二，表 1 乙段，《孔子閒居》“是故正明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地”處簡本作“君子以正”。陳劍、陳麗桂指出“是故正”當是“君子以正”的訛誤。〔5〕劉洪濤進一步解釋說：“古文字‘君子’二字多作合文，跟‘是’字字形相近，故可訛爲‘是’字。……編者又錯誤地把‘是以’的意思理解爲‘因此’，故而把‘是以’改爲同義的‘是故’。”〔6〕陳劍、黃錫全、方旭東、寧鎮疆等學者又指出“是故正”以下“明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地”與“五至”不類，應爲“三無”的內容而錯簡於此。〔7〕表 1 丙段，《孔子閒居》孔子講何謂三無後，子夏更問：“三無既得畧而聞之矣，敢問何詩近之？”與簡本對讀可知，傳本將“無聲之樂，無體之禮，無服之喪”簡稱爲“三無”，又添“既得畧而聞之矣”數

〔1〕 更多前人研究成果，可參看劉洪濤《上博竹書〈民之父母〉研究》、鄒可晶《〈孔子家語〉成書考》（中西書局 2015 年）的梳理。

〔2〕 王鏞：《〈禮記〉成書考》第 22 頁，西北師範大學博士學位論文，2004 年。又見《〈禮記〉成書考》第 44 頁注②，中華書局 2007 年。

〔3〕 王鏞：《〈禮記〉成書考》第 43 頁。

〔4〕 《禮記·仲尼燕居》首句作“仲尼燕居，子張、子貢、言游侍”，《大戴禮記·王言》首句作“孔子閒居，曾子侍”（按，暫從孔廣森說錄作“王言”。詳見孔廣森：《大戴禮記補注》第 5 頁，王豐先點校，中華書局 2013 年）。

〔5〕 詳見劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第 11 頁。

〔6〕 劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第 33—34 頁。

〔7〕 詳見劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第 13 頁。

字作為銜接。劉洪濤云：“一個‘略’字表明《孔子閒居》編者也知道孔子所論過於抽象，需要說得再具體些。”〔1〕按，“略”字可能也暗示了其時“明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地”數句已錯入乙段，致使此處孔子之說顯得過於單薄，整理者需要添一“略”字轉進下文。

其三，劉洪濤通過對簡本、傳本異文進行分類分析，發現傳本文字多比簡本容易理解，並認為：“今本文字上的改動，其時間大部分應該在西漢早期到中期。可能是漢惠帝四年(前191年)除挾書律以後。”〔2〕鄔可晶通過分析簡本“何詩是遲”與傳本“何詩近之”用詞、語序的差異，也認為：“《禮記》、《家語》或它們所從出的資料的編者可能有意想把《民之父母》的話改得通俗易懂一些。”〔3〕巫雪如則通過分析簡本、傳本的虛詞(“矣”、“斯”等)及句法(“何如而”、“何如斯”、“其可謂”、“此之謂”等)，認為二者均有“以今語釋古語”或“以通語釋方言”的改寫痕迹，但仍屬先秦文獻範圍。〔4〕按，以上諸位學者指出的現象及依據此種現象判斷文本先後的方法，正與西方校勘學中“難的異文更可取”原則相通。〔5〕關於此原則的適用性雖然也有過一些討論，但並未妨礙其成為校勘基本原則之一。〔6〕這種現象在我們熟知的文獻中亦不乏實例：司馬遷撰《史記》開篇的《五帝本紀》便以簡易字句改寫《尚書》。〔7〕李學勤將史遷的這一工作稱為“現代化”，〔8〕“現代”相對“古代”而言，這也就是據此類現象判斷文本先後的道理所在了。

從篇章角度觀察：

其一，傳本戊、己、庚三段即“參於天地”部分為簡本所無。劉洪濤認為“民之父母”、“參於天地”是子夏在不同時間向孔子請教的兩個不同問題，內容上沒有任何關

〔1〕劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第33頁。

〔2〕劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第32、34頁。

〔3〕鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》第102—103頁。

〔4〕巫雪如：《〈民之父母〉、〈孔子閒居〉及〈論禮〉若干異文的語言分析》第319—331頁。

〔5〕關於此原則的解釋詳見[英]L. D. 雷諾茲、N. G. 威爾遜：《抄工與學者：希臘、拉丁文獻傳播史》第227頁，蘇傑譯，北京大學出版社2015年。

〔6〕相關討論意見可參：[愛爾蘭]路德維希·比勒爾：《文法學家的技藝：校勘學引論》，載蘇傑編譯：《西方校勘學論著選》第119—120頁，上海人民出版社2009年。無法使用此原則的實例可參：[德]保羅·馬斯：《校勘學》，載《西方校勘學論著選》第76頁。北京大學英語系劉淳先生曾代檢此原則的拉丁文出處，受益良多，謹此致謝。

〔7〕如《堯典》云“乃命羲、和，欽若昊天”，《五帝本紀》“欽若”作“敬順”，孫星衍《疏》言“史公‘欽’為‘敬’者，《釋詁》文。‘若’為‘順’者，《釋言》文”。詳見孫星衍：《尚書今古文注疏》第11頁，陳抗、盛冬鈴點校，中華書局1986年。又如《五帝本紀》云“堯辟位凡二十八年而崩。……三年，四方莫舉樂”，張守節正義言“《尚書》‘三載，四海遏密八音’是也”。詳見司馬遷：《史記》第36頁，點校本二十四史修訂本，中華書局2014年。史遷以“敬順”訓“欽若”、“莫舉樂”代“遏密八音”，使文意更易理解。

〔8〕詳見李學勤：《〈史記·五帝本紀〉講稿》第31—32頁，生活·讀書·新知三聯書店2012年。

係，流傳過程中可能曾被合抄在一起。如再經過結構上的處理，名副其實的合編本《孔子閒居》便形成了。^{〔1〕}

其二，西山尚志以戊段“子夏曰三王之德參於天地敢問何如斯可謂參於天地矣”（其簡稱為“三才”^{〔2〕}）為衍文，而戊、己兩段本為不相連接的兩篇文章。他將《孔子閒居》的成篇過程總結為：未混入“三才”之文的戊段先附於“民之父母”部分後；己段本與戊段無關，但“三才”之文混入己段後，己段附於戊段後；己段“三才”之文又混入戊段。並最終推定《孔子閒居》的成篇晚於《韓詩外傳》。^{〔3〕}

（二）簡本帶來的疑問

由上文回顧可見，文辭角度的討論以簡本、傳本共有段落為據，篇章角度的分析則因傳本較簡本多出部分而起。一方面，簡本為我們理解傳本的成篇過程帶來諸多啟發，前人即多據簡本之“有”，提出了豐富的意見。另一方面，簡本的存在證實了“民之父母”部分曾單獨成篇流傳，這也帶來一個疑問：《孔子閒居》何以將“參於天地”部分連綴於“民之父母”後？^{〔4〕} 此就簡本之“無”提問，前人的討論尚有可以深入之處，本文願著力於此。

從表面看，《孔子閒居》“參於天地”部分有“清明在躬，氣志如神，嗜欲將至，有開必先，天降時雨，山川出雲”數句，此為述天地之教後，言聖人之德。^{〔5〕} “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，下文期望通過梳理“民之父母”、“參於天地”，揭示其中的內在聯繫。

二、《孔子閒居》成篇考

（一）“民之父母”、“參於天地”二說條理

儒家常以“民之父母”譬君子，此語出《詩·小雅·南山有臺》、《大雅·洞酌》。^{〔6〕}

〔1〕 劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第35頁。

〔2〕 西山尚志對“三才”思想的定義取池田知久之說。可參：〔日〕池田知久：《儒家の“三才”と〈老子〉の“四大”》，載《中村璋八博士古稀記念東洋學論集》第4—5頁，汲古書院1996年。

〔3〕 西山尚志：《〈禮記〉孔子閒居篇の成立過程について》第34—42頁。又見《可以和傳世文獻相對照的先秦出土文獻研究》第62—69頁；《古書新辨——先秦出土文獻與傳世文獻相對照研究》第153—162頁。

〔4〕 劉洪濤云：“可能是這兩篇文獻都是子夏向孔子請教問題，孔子引《詩》作答，《孔子閒居》編者才把它們合編成一篇文獻的。”見《上博竹書〈民之父母〉研究》第35頁。除此原因，二者的編聯當有更深層次的理由。

〔5〕 鄭玄注云：“清明在躬，氣志如神，謂聖人也。”見《十三經注疏·禮記》第862頁。

〔6〕 《南山有臺》云：“樂只君子，民之父母。”《洞酌》云：“豈弟君子，民之父母。”見《十三經注疏·詩經》第347、622頁。

這一比喻易使人聯想起《尚書·堯典》“二十有八載，帝乃殂落，百姓如喪考妣，三載四海遏密八音”，〔1〕即《春秋繁露·暖燠常多》所謂“堯視民如子，民視堯如父母”。〔2〕其脫胎於對古之聖人君子的一種描繪，〔3〕由此可見。而“民之父母”的具體內容，又有數說：《禮記·大學》以“民之所好好之，民之所惡惡之”為要求；〔4〕《大戴禮記·衛將軍文子》以“仁”為其屬性；〔5〕《孟子·梁惠王下》以行三慎之聽為條件；〔6〕《荀子·禮論》以“教誨”為其要務；〔7〕《韓詩外傳》則集數義為說，顯得較為駁雜。〔8〕衆說取徑雖異，但與《孔子閒居》“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”同樣是對“民之父母”的闡發。而《孔子閒居》將其與“禮樂之原”的探討相聯繫，顯然已經跳出“民之父母”的簡單譬喻，通過“五至”、“三無”等概念賦予這一舊題以新的內涵。

儒家亦常言聖人君子“參於天地”。首先，需釋“參”字之義。《孔子閒居》鄭玄注云：“參天地者，其德與天地為三也。”〔9〕可見“參”在此處並非一般的排列，而是指三王之德與天地二者列，由此而成三之數。其次，《易·說卦》以天地人之道並

〔1〕《十三經注疏·尚書》第42頁。

〔2〕見蘇輿：《春秋繁露義證》第349頁，鍾哲點校，中華書局1992年。《堯典》“九族既睦，平章百姓”下，僞孔傳釋“百姓”為“百官”，詳見《十三經注疏·尚書》第20頁。其說是，而《春秋繁露》此處以“民”為訓，是用後起之意。又，《史記·五帝本紀》“堯辟位凡二十八年而崩。百姓悲哀，如喪父母”，見司馬遷：《史記》第36頁；《孟子·萬章上》趙岐注“如喪考妣，思之如父母也”，見焦循：《孟子正義》第635頁，沈文倬點校，中華書局1987年。

〔3〕類似表述尚多，今不備舉。

〔4〕鄭玄注云：“言治民之道無他，取於己而已。”見《十三經注疏·禮記》第987頁。《老子》四十九章雖言“聖人無常心，以百姓心為心”，並以嬰兒比百姓（取王弼說），但實與此異趣。見《老子道德經注校釋》第129頁，王弼注、樓宇烈校釋，中華書局2008年。

〔5〕其文云：“業功不伐，貴位不善，不侮可侮，不佚可佚，不敖無告，是顓孫之行也。孔子言之曰：‘其不伐則猶可能也，其不弊百姓者則仁也。《詩》云：愷悌君子，民之父母。’夫子以其仁為大也。”見孔廣森：《大戴禮記補注》第122—123頁。

〔6〕趙岐注云：“行此三慎之聽，乃可以子畜百姓也。”見焦循：《孟子正義》第145頁。

〔7〕其文云：“父能生之，不能養之；母能食之，不能教誨之；君者，已能食之矣，又善教誨之者也。”見王先謙：《荀子集解》第374頁，沈嘯寰、王星賢點校，中華書局1988年。

〔8〕《韓詩外傳》卷六載：“君子者，貌恭而行肆，身儉而施博，故不肖者不能逮也。殖盡於己，而區略於人，故可盡身而事也。篤愛而不奪，厚施而不伐。見人有善，欣然樂之，見人不善，惕然掩之，有其過而兼包之。授衣以最，授食以多。法下易由，事寡易為。是以中立而為人父母也。築城而居之，別田而養之，立學以教之，使人知親尊。親尊故父服斬纓三年，為君亦服斬纓三年，為民父母之謂也。”見許維遜：《韓詩外傳集釋》第228頁，中華書局1980年。

〔9〕《十三經注疏·禮記》第861頁。

舉，命爲“三才”，〔1〕“參於天地”說蓋本此。〔2〕最後，儒家文獻中相關表述的內涵又有不同。如《大戴禮記·四代》云：“子曰：‘有天德，有地德，有人德，此謂三德。三德率行，乃有陰陽。陽曰德，陰曰刑。’”又載：“公曰：‘所謂民與天地相參者何謂也？’子曰：‘天道以視，地道以履，人道以稽，廢一曰失統，恐不長饗國。’”〔3〕此與“三才”說相發明。又如，《禮記·中庸》云：“唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”〔4〕此言至誠盡性，助天地化生。這些均與《孔子問居》“奉三無私以勞天下”有所區別。

由以上梳理可知，二說均爲儒家文獻中的常見話題，所論似互不相關，但細讀之下却可發現其間的隱微聯繫。首先，父母天地極易比附。如《禮記·表記》解《詩》云：“凱以強教之，弟以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬，使民有父之尊，有母之親。如此而後可以爲民父母矣。……母親而不尊，父尊而不親。水之於民也親而不尊，火尊而不親。土之於民也親而不尊，天尊而不親。”〔5〕此言父母分別有“尊而不親”、“親而不尊”的屬性，天與土亦分別有相同的屬性，作爲民之父母的君子便與天地建立了聯繫。其次，《荀子》明確將二說聯繫在了一起。如《荀子·王制》云：“君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。”〔6〕可見，“民之父母”、“參於天地”二說至遲到《荀子·王制》的時代已有內在的邏輯聯繫。如果簡本《民之父母》代表了戰國中期或更早的文本面貌，〔7〕《孔子問居》或許體現的正是戰國晚期文本的改編情況。〔8〕

（二）“天有四時”段試析

由戊、己、庚三段組成的“參於天地”部分爲簡本所無，上文已略論“參於天地”與“民之父母”的內在聯繫，現從文本結構角度，通過分析“天有四時”段（己段）以期揭示《孔子問居》“參於天地”部分的流變軌迹。細讀己段可知，其與戊段“三無私”的主旨

〔1〕《易·說卦》云：“昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦。”見《十三經注疏·周易》第183頁。

〔2〕以“參於天地”說中“參”爲“三”列之義推斷，似當先有“三才”之名。

〔3〕孔廣森：《大戴禮記補注》第175、176頁。

〔4〕《十三經注疏·禮記》第895頁。

〔5〕《十三經注疏·禮記》第914—915頁。

〔6〕王先謙：《荀子集解》第163頁。

〔7〕劉洪濤云：“上博竹簡年代屬於戰國晚期早段，考慮到古書從形成到流傳需要一定時間，則《民之父母》的成篇年代至遲應該在戰國中期。”見《上博竹書〈民之父母〉研究》第28頁。

〔8〕傳本《孔子問居》文字的最後寫定當然可以較晚。

十分游離。《韓詩外傳》卷五亦有與己段相類的文字，現對比列表 2 如下：〔1〕

表 2 “天有四時”對比表

《孔子閒居》己段	《韓詩外傳》卷五
<p>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：“嵩高維嶽，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。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。</p>	<p>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：“嵩高維嶽，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。（第二十四章）</p> <p>三代之王也，必先其令名。《詩》曰：“明明天子，令聞不已。矢其文德，洽此四國。”此大王之德也。（第二十五章）</p>

由表 2 可見，《韓詩外傳》分爲前後兩章，〔2〕內涵有細微差異。前章言“有開必先”，後章言“必先其令名”。但二者所謂“先”的特徵爲“天”與“聖王”共有。〔3〕故聖王比附於天，以此爲據。後人取之綴於戊段“三王之德，參於天地”問答後，蓋欲以此照應“三王之德”，並試圖彌補戊段僅有“湯德”的不足。其實戊段“三王”與己段“三代之王”所指或許本不相同。戊段引《詩》以彰湯德，其三王當指夏商周三代之王。而已段與《韓詩外傳》卷五第二十五章相當的部分引《詩》以彰大王之德，其三王蓋皆指周王，〔4〕而周之三王一般爲大王、王季、文王。如《尚書·金縢》云：“公乃自以爲功，爲三壇同墀，爲壇於南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告大王、王季、文王。史乃冊祝曰：惟爾元孫某，遘厲虐疾。若爾三王，是有丕子之責于天，以旦代某之身。”〔5〕《史記·魯周公世家》亦云：“戴璧秉圭，告于太王、王季、文王。……周公已令史策告太王、王季、文王，欲代武王發，於是乃即三王而卜。”〔6〕即《禮記·大傳》所謂武王牧之

〔1〕《韓詩外傳》錄文、分章據許維遜《韓詩外傳集釋》。

〔2〕《韓詩外傳》的某些版本兩章連爲一章，詳見許維遜：《韓詩外傳集釋》第 192 頁。或爲後人據《孔子閒居》改。

〔3〕《韓詩外傳》不言地。

〔4〕《周語下》云：“以大蕪之下宮，布令於商，昭顯文德，底紂之多罪，故謂之宣，所以宣三王之德也。”韋昭注：“文，文王也。”王念孫曰：“此泛言周之文德，不專指文王。下文‘宣三王之德’，即其證也。”詳見徐元誥：《國語集解（修訂本）》第 127 頁，王樹民、沈長雲點校，中華書局 2002 年。《周語》此例所言“三王”顯然皆指周王，且“文德”恰與己段“弛其文德”、《韓詩外傳》“矢其文德”相應。

〔5〕《十三經注疏·尚書》第 185—186 頁。

〔6〕司馬遷：《史記》第 1834 頁。

野成大事退而追王者。^{〔1〕}若戊段、己段三王所指果然不同，則也可證明兩段本不相綴。而由周之“三王”指大王、王季、文王，不包括武王，也可進一步體會《韓詩外傳》與己段相當的內容分爲前後兩章而不連綴的道理：《韓詩外傳》保留了這一文本的較早面貌，三王本不包括武王，故言三代之王的第二十五章自然不與論文武之德的第二十四章相混。

另外，整理者在連綴過程中爲附會戊段，可能又對己段文字有所改造：

其一，《韓詩外傳》之文不言“地”，如果這是該文本的較早面貌，^{〔2〕}我們便可推測《孔子閒居》整理者爲附會戊段“參於天地”之題而增“地載”數句。

其二，《韓詩外傳》作“春夏秋冬”，不與後句押韻。而《孔子閒居》整理者特意顛倒語序以“夏”、“露”爲韻，配以“地載”數句，使己段漸變爲韻文。

其三，《韓詩外傳》連引《大雅·江漢》四句“明明天子，令聞不已。矢其文德，洽此四國”，中間不斷，亦無《孔子閒居》“三代之德也”一句。而此句當是整理者爲照應戊段“三王之德”而增。

（三）整理者的章法

需要說明的是《孔子閒居》的成篇當有一個過程，參與者蓋非一人，其成亦非一時一地，故本文將參與傳抄、改寫、編聯者統稱爲整理者。限於文獻，目前還無法還原其成篇過程中的每個環節，但整理者的章法尚可大致勾勒。

其一，整理者將原本聯繫鬆散的內容連綴成篇。由上文分析已知，在“民之父母”、“參於天地”二說發生內在聯繫的背景下，整理者將二者連綴。而“參於天地”部分同樣是由原本聯繫鬆散的內容組成，這一連綴又使“參於天地”部分顯得似乎更爲完整。

其二，整理者從文章結構角度曾對文本進行過調整。例如，傳本己段“氣志如神”、“有開必先”、“必先令聞”與甲段“必先知之”照應。《禮記·中庸》云：“至誠之道，可以前知。……禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。”^{〔3〕}即不但可以“先”知，且善與不善皆能“必”知，故稱“如神”。《中庸》此文正可作爲理解此處照應的橋梁。整理者的布局謀篇，由此可見。

其三，整理者從文章邏輯角度曾對文本進行過調整。例如，丁段詳言“五起”次

〔1〕詳見《十三經注疏·禮記》第616頁。另可參看《史記·周本紀》“追尊古公爲太王，公季爲王季”下《正義》文，詳見司馬遷：《史記》第155頁。

〔2〕由上文所論，我們已有理由相信《韓詩外傳》的文本形態較早。

〔3〕《十三經注疏·禮記》第895頁。

序,傳本、簡本顯然不同。孔穎達《禮記正義》云:“‘無聲之樂,氣志不違’者,此以下五節,從輕以漸至於重。”〔1〕孔氏因看到“氣志不違”、“氣志既得”、“氣志既從”、“日聞四方”、“氣志既起”之序,故有此漸進之說。然而通過對讀可知,傳本將與簡本第四起、第五起相當的兩起提至第一起之後,即將“氣志”的“不違”、“既得”與“既從”連貫起來,字句基本與簡本相同。而與簡本第二起、第三起相當的兩起接於“氣志既從”之後,字句則與簡本有了較大差異。蓋因整理者只能略據“日就月將”、“塞于四方”另造“日聞四方”,〔2〕據“五起”之“起”另造“氣志既起”,〔3〕從而建構起一個以描述“氣志”為中心的“五起”之序,這種改編使文本生出新的脈絡。

綜上所述,在“民之父母”、“參於天地”二說發生內在聯繫的背景下,傳本《孔子閒居》的形成蓋始於戰國晚期。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。雖非天衣無縫,但整體上各部分之間尚能有所照應,內在邏輯亦有迹可循。

三、《孔子閒居》性質小識

(一)《孔子閒居》與《荀子》

對《孔子閒居》成篇過程的分析,又有助於我們理解其性質。在上文的基礎上進一步觀察,可以發現此篇與《荀子》關係密切。

其一,《荀子·榮辱》云:“然則從人之欲,則執不能容,物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之,使有貴賤之等,長幼之差,知愚、能不能之分。”《荀子·禮論》又云:“禮起於何也?曰:人生而有欲,欲而不得,則不能無求;求而無度量分界,則不能不爭;爭則亂,亂則窮。先王惡其亂也,故制禮義以分之。”〔4〕此論禮之起源與禮之本質,荀子認為禮起於制人之欲,其本質在於區別。《孔子閒居》亦談及“禮樂之原”,並云“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,哀亦至焉。哀樂相生”。今參簡本可知“五至”為“物之所至者,志亦至焉;志之〔所〕至者,禮

〔1〕《十三經注疏·禮記》第861頁。

〔2〕整理者為表達“氣志”的漸進之態,將“塞于”改作“日聞”,而與“日就月將”之義相呼應。

〔3〕傳本又將簡本的“無服之喪,為民父母”改作“無服之喪,施于孫子”,其實簡本正與上文“四方有敗,必先知之。其可謂民之父母矣”、“凡民有喪,匍匐救之,無服之喪也”相照應,顯然更為合理。後人不明就裏的改編,損害了原文的邏輯。

〔4〕王先謙:《荀子集解》第70、346頁。

亦至焉；禮之所至者，樂亦至焉；樂之所至者，哀亦至焉。哀樂相生。君子以正”，所論與郭店簡《性自命出》、上博簡《性情論》、《禮記·樂記》多有相通。如《性自命出》篇首云：“凡人雖有性，心無奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。”〔1〕言性、志不同，性生而有之，志則有所待。所謂“待物”、“待悅”、“待習”而後生“志”，也就是簡本“五至”中的“物之所至者，志亦至焉”。〔2〕《性自命出》又云：“凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。”〔3〕則正可作“樂之所至者，哀亦至焉。哀樂相生”的注脚。〔4〕“五至”又以“志”為“禮”的前提，與《性自命出》“禮作於情”、《語叢二》“禮生於情”、《禮記·坊記》“禮者，因人之情而為之節文”、《樂記》“先王本之情性，稽之度數，制之禮義”等相當，〔5〕它們均屬於戰國中期“性情”說的內容。而荀書所論禮之起源，本於其性惡之說，可視為對戰國中期相關討論的一種發展。

其二，《荀子·王制》云：“聖王之用也，上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。故曰，一與一是為人者謂之聖人。”〔6〕“上察於天，下錯於地，塞備天地之間”即“參於天地”，“微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約”則與“三無”相彷彿。《孔子閒居》以君子“行三無”為民之父母的内容之一，並云“無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無”。“三無”雖名為“無”，却能達到“不言而信，不動而威，不施而仁”的效果。〔7〕《荀子》將“參於天地”與“博大以至約”聯為一體而成“聖王之用”，不能不說其與《孔子閒居》所論何其相似。若進一步分析，“三無”之說及《荀子》的觀點，顯然有道家的意味。“反者道之動”為《老子》核心之論，“無為”之說由此而來，相反相成之理亦由此而來。《老子》四十七章云：“是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。”四十八章云：“無為而無不為。”五十七章云：“故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。”〔8〕

〔1〕荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》第179頁，文物出版社1998年。《性情論》與之略同，僅引《性自命出》為例。

〔2〕前人於“物”、“志”關係已多有揭示，可參看劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第9—10頁。

〔3〕荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》第180頁。

〔4〕李天虹已將《性自命出》“凡至樂必悲”與《樂記》、《孔子閒居》等相聯繫。詳見李天虹：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》第164頁，湖北教育出版社2003年。

〔5〕詳見李天虹：《郭店竹簡〈性自命出〉研究》第151頁。亦可參鄒可晶：《〈孔子家語〉成書考》第97頁。

〔6〕王先謙：《荀子集解》第165頁。

〔7〕《孔子家語·六本》云：“孔子曰：‘無體之禮，敬也。無服之喪，哀也。無聲之樂，歡也。不言而信，不動而威，不施而仁，志。’”見陳士珂：《孔子家語疏證》第98頁，上海書店1987年。

〔8〕樓宇烈：《老子道德經注校釋》第126、128、150頁。

《孔子閒居》之“三無”蓋受此影響。《老子》二十二章云：“曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一，為天下式。”〔1〕《荀子》言“博大以至約”，此數句取義、取式皆與之略同。

其三，《荀子·王制》云：“君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。”《荀子·天論》又云：“天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。”〔2〕君子聖人為“天地之參”，人有“能參”之能。此為荀書反覆申說的重要論題，反映了荀子對天人關係的思考，其出於性惡之說而為“聖人不求知天”、“聖人者人之所積”等一系列論述的基礎。如《荀子·天論》云：“舍其所以參而願其所參，則惑矣。……唯聖人為不求知天。”《荀子·儒效》云：“并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。并一而不二則通於神明，參於天地矣。……塗之人百姓積善而全盡謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。”《荀子·性惡》云：“今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。”《荀子·賦》云：“天子以修，跂以穿室。大參乎天，精微而無形。”〔3〕其內在理路是：人雖性惡而有智，故可通過積學而達禮義、成聖人，〔4〕而聖人能參於天地，通於神明，至於無形。《孔子閒居》“參於天地”的論題顯然與荀書聯繫至密，但也應該注意《孔子閒居》以“三無私”闡發此論題，尚為人與天地的一種簡單比附，荀書與之有深淺之別。

由以上分析亦可略證《孔子閒居》“民之父母”、“參於天地”的合編恐非僅因兩部分均為子夏向孔子請教的內容，而是當與荀子及其弟子密切相關。

(二)《孔子閒居》的性質

徐少華《楚竹書〈民之父母〉思想源流探論》一文分析了“民之父母”部分的“三無”說，認為其與孔子學說有一定差異，至少不是其主流思想，當為子夏及其後學擬托孔子之名所發的一種新思想。〔5〕本文基本同意徐氏的結論，現對《孔子閒居》“參於天地”部分的“三無私”說亦作一分析。

〔1〕樓宇烈：《老子道德經注校釋》第55—56頁。

〔2〕王先謙：《荀子集解》第163、308頁。

〔3〕王先謙：《荀子集解》第308—309、144、443、473頁。

〔4〕馮友蘭《荀子及儒家中之荀學》在對比孟、荀人性學說時曾如此解釋：“荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端。但人性中雖無善端，人却有相當之聰明才力。人有此才力，若告之以‘父子之義’，‘君臣之正’，則亦可學而能之。積學既久，成為習慣，聖即可積而致也。”詳見《中國哲學史》第304頁，中華書局2014年。

〔5〕徐少華：《楚竹書〈民之父母〉思想源流探論》，載《中國哲學史》2005年第4期，第76頁。

《孔子問居》言“三無私”為“天無私覆，地無私載，日月無私照”，其中實際隱含了時間綫索。春秋晚期吳季札聘魯觀樂時曾言：“德至矣哉，大矣！如天之無不燭也，如地之無不載也。”〔1〕《禮記·中庸》亦云：“仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆燭。辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。”〔2〕而《禮記·經解》云：“天子者，與天地參，故德配天地，兼利萬物，與日月並明，明照四海而不遺微小。”〔3〕三者皆已有“無私”之義，而終未用“無私”之名。道家文獻中，《老子》七章云：“天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。”〔4〕此處已用“無私”之名聯繫天地與聖人。《莊子·大宗師》則直言“天無私覆，地無私載”。〔5〕故《孔子問居》“三無私”說大概不能早於戰國中期。而戰國末年文獻中有與“三無私”更為貼近的表述。《呂氏春秋·孟春紀·去私》云：“天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也。”〔6〕由此可見，《孔子問居》將“三無私”作為孔子之言便頗為可疑，因為孔子的時代實在無法產生如此的表述。

然而，我們却不能據此認定假托孔子之名者為子夏及其後學，因子夏恐亦為托名。若再進一步分析，假托子夏作為提問者，蓋由“民之父母”、“參於天地”問答均與《詩》密切相關。前者即因《詩》發問，後者則引《詩》為說。《論語·八佾》中孔子與子夏論《詩》而有“繪事後素”、“禮後乎”的對談，孔子贊嘆曰：“起予者商也！始可與言《詩》已矣。”〔7〕丙段簡本正有“善哉商也！將可教詩矣”一句。〔8〕戰國儒家雜糅之說雖往往托名於孔子及其弟子，却又有據《論語》之義發揮的現象。除此例之外，又如“民之父母”部分的“三無”，其說當據《論語·陽貨》“禮云樂云”之嘆、《八佾》林放問“禮之本”等義敷衍而來。〔9〕

〔1〕《十三經注疏·左傳》第672頁。

〔2〕《十三經注疏·禮記》第899頁。

〔3〕《十三經注疏·禮記》第845—846頁。

〔4〕樓宇烈：《老子道德經注校釋》第19頁。

〔5〕郭慶藩：《莊子集釋》第286頁，王孝魚點校，中華書局1961年。

〔6〕許維通：《呂氏春秋集釋》第29頁，梁運華整理，中華書局2009年。

〔7〕程樹德：《論語集釋》第157—159頁，程俊英、蔣見元點校，中華書局1990年。

〔8〕傳本無，其實此句頗可吟味。

〔9〕此二例龐樸《話說“五至三無”》一文已引出，詳見《文史哲》2004年第1期，第74頁。而上博簡其他篇章中亦不乏此類現象，如《魯邦大旱》篇所謂子貢反對祭祀山川之言，或即後人據《論語·八佾》子貢欲去甌羊的態度進行的發揮。

余嘉錫《古書通例》卷二“古書多造作故事”論諸子之書為“引古不必皆虛，而設喻自難盡實”，並推求其故發為七端，第一便是“託之古人，以自尊其道也”。又第五云：“設為故事以證其義，假為問答以盡其辭，不必實有其人，亦不必真有此問也。”〔1〕《孔子閒居》子夏之問與孔子之答，即儒家後學托孔子子夏之名、假問答之體以盡立說達意之旨，其性質實出乎經傳而入於子書。

四、結論與剩義

《孔子閒居》“民之父母”、“參於天地”的合編，最初當與荀子及其弟子密切相關。其成篇蓋始於戰國晚期，並經歷了一個過程。整理者或非一人，整理亦不限於一時一地。上博簡《民之父母》雖然為我們認識《孔子閒居》的成篇過程帶來諸多啟發，但並不能證明“民之父母”部分即子夏、孔子問答的實錄，其文本性質仍需辨析。即不可因簡本的發現，便輕信其文本。通過分析可知，《孔子閒居》為儒家後學托孔子子夏之名、假問答之體以盡立說達意之旨，其性質實出乎經傳而入於子書。

這一結論有助於我們進一步理解荀子與禮之傳記類文獻的關係問題。〔2〕清人汪中《荀卿子通論》開篇即云：“荀卿之學，出於孔氏，而尤有功於諸經。”並云：“蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國、暴秦之亂，六藝之傳，賴以不絕者，荀卿也。”〔3〕可見汪氏認為荀子在儒家經籍流傳過程中曾有承上啓下之功。又云：“荀卿所學，本長于禮。《儒林傳》云：‘東海蘭陵孟卿，善為《禮》、《春秋》，授后蒼、疏廣。’劉向叙云：‘蘭陵多善為學，蓋以荀卿也，長老至今稱之。曰蘭陵人喜字為卿，蓋以法荀卿。’又二戴《禮》並傳自孟卿。《大戴·曾子立事》篇載《修身》、《大略》二篇文，《小戴·樂記》、《三年問》、《鄉飲酒義》篇，載《禮論》、《樂論》篇文。由是言之，曲臺之《禮》，荀卿之支與餘裔也。”〔4〕其似乎又有大小戴《記》傳自荀子之意。〔5〕

〔1〕余嘉錫：《古書通例》第78、83頁，上海古籍出版社1985年。

〔2〕《漢志》著錄“《記》百三十一篇”，班固自注云：“七十子後學者所記也。”詳見陳國慶：《漢書藝文志注釋彙編》第45頁，中華書局1983年。傳、記均為七十子後學者解經之文，故本文稱為傳記類文獻。

〔3〕《述學校箋》第451、453頁，汪中撰、李金松校箋，中華書局2014年。

〔4〕李金松：《述學校箋》第452—453頁。

〔5〕由汪氏所舉之證判斷，其中似乎隱含了荀子傳《禮記》之意，而后蒼所傳曲臺之《禮》實為《禮經》。因《漢志》著錄“《經》七十篇”（錢大昭《漢書辨疑》引劉敞曰：當作十七是也），班固自注云：“后氏、戴氏。”《漢志》又云：“漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。訖孝宣世，后蒼最明。”詳見陳國慶：《漢書藝文志注釋彙編》第43、52頁。故汪氏此處的論述不盡準確。

汪說或有不妥之處，〔1〕但又確實蘊涵了合理的成分，即荀子及其弟子與禮之傳記類文獻有着緊密聯繫。具體到《孔子問居》的成篇，或有多種可能，本文先試舉兩種：第一，荀子游齊曾“最為老師”、“三為祭酒”，〔2〕當能見到聚於稷下而不限於儒家的文獻。〔3〕“民之父母”、“參於天地”均為荀子及其弟子的學習文本，合編本《孔子問居》蓋形成於荀門的教習活動之間。第二，在荀子學說發生影響的背景，稍後之人將“民之父母”與“參於天地”連綴成篇。最後還需說明，我們其實無法斷言上博簡《民之父母》的傳抄時代、〔4〕乃至稍早的成篇時代絕無合編本存在，但這並不妨礙本文就目前所見提出一點推測以供讀者批評。

附記：小文章創時，瞿豔丹君多次寄贈日文資料；修改過程中蒙王震中、韓格平、劉源、楊振紅、鄒文玲、鄒可晶諸位先生啓發指點，又經匿名審稿專家匡謬正訛，謹此致謝。當然，一切文責仍由本人承擔。

2015年4月6日初稿

2015年6月15日二稿

2015年11月25日三稿

2016年6月6日改定

(王天然 中國社會科學院歷史研究所 助理研究員)

〔1〕《漢志》對所謂大小戴《記》並無著錄，而大戴刪古文《記》、小戴刪大戴之說並不可信。錢大昕《廿二史考異》卷七云：“謂大戴刪古《禮》二百四篇為八十五篇，小戴又刪為四十九篇，其說始於晉司空長史陳邵，而陸德明引之，《隋志》又附益之，然《漢書》無其事，不足信也。”詳見《廿二史考異》第142頁，方詩銘、周殿傑校點，上海古籍出版社2004年。因此，今本《禮記》、《大戴禮記》的成書與二戴的關係尚存在疑問。而今本《禮記》、《大戴禮記》所采又頗為駁雜，或為逸禮，或為禮經之傳記，或為儒家子書，甚至有逸書、史志等。而汪氏僅因其中有與《荀子》相似的內容，便以其傳自荀子，這一判斷過於簡單。

〔2〕詳見司馬遷：《史記·孟子荀卿列傳》第2852頁。

〔3〕《論語·八佾》“文獻不足故也。足，則吾能徵之矣”下，鄭注云“獻，猶賢也。我不以禮成之者，以此二國之君文章賢才不足故也”（詳見《十三經注疏·論語》第27頁）。稷下所聚，典籍、賢才兼而有之（相關勾勒，可參看錢穆《先秦諸子繫年·稷下通考》，載《錢賓四先生全集》第五冊，第268—272頁，聯經出版事業公司1998年）。荀子與稷下先生相交接，史有明文。又據《荀子·非十二子》可知其對戰國學術有全面、整體的認識，可以說這種學術格局的形成，必當依賴於豐富的藏書。稷下優越的學術環境，在文、獻兩方面對荀子的影響應當是巨大的。

〔4〕上博簡的時代當屬於戰國晚期早段（這一推定可參看劉洪濤：《上博竹書〈民之父母〉研究》第1頁。另外還可參考郭店M1年代問題的討論：徐少華：《郭店一號楚墓年代析論》，《江漢考古》2005年第1期，第68—72頁；張昌平：《也論郭店M1年代問題》，《江漢考古》2012年第1期，第61—69頁），這也大體是荀子優游稷下的時代（荀子於潛王末年末去齊、襄王時復來之說，則詳見錢穆：《先秦諸子繫年·荀卿自齊適楚考》《荀卿齊襄王時為稷下祭酒考》第491、506頁）。