

子思與孔門弟子關係攷

張茹嬌

(新加坡國立大學中文系)

1993年湖北郭店出土了一批竹簡，內有佚篇〈五行〉^[1]，以及疑似散佚的《子思子》材料^[2]，子思研究也因而成為學術界關注的焦點。但對於子思受學的具體情況仍是目前較少討論的部分。子思之學出於孔子哪位弟子，一直是學界懸而未決的問題。學術界對這個問題有兩種看法：或認為子思之學出自曾子，或認為子思從學於子游^[3]，但這兩種說法皆無直接的史料可為資證。

其實子思所受的教育影響了他整個思想的形成，且對於他的處事涵養也有著潛移默化的作用。掌握了子思之學的來源，將有助於推進子思其人其說的研究。故本文撰寫的目的即是試圖對子思早年的教育背景及其與孔門弟子之間的關係進行考察，重新梳理子思和孔門弟子間的交流圈子，以期加深對其學說或思想的認識。

本文主要是根據現有的傳世文獻和郭店楚簡〈五行〉篇進行相關的剖析。郭店竹簡〈五行〉篇當可推斷為儒家子思一系的著作^[4]。〈五行〉的出土除了為子思研究“確立了一個支點”^[5]外，同時也為子思受學的情況提供了一條探究的線索。以下將就子思與孔門弟子的關係，對其受教的情況進行梳理。

一、子思教育背景簡述

子思為孔子之孫、孔鯉之子，生於魯國。據錢穆先生考察，子思最晚生於周敬王37年（西元前483年）^[6]。依此說法，子思最晚當生於孔鯉去世之前。或謂子思出生之前，孔鯉既已去世。不管這兩種說法何者為是，可以確定的是，其時子思年紀尚幼，孔鯉是沒有親授子思學問的。鯉卒後，子思母親改嫁至衛國，但子思並沒有隨母親到衛國，而是留在魯國^[7]，和祖父及祖父的弟子一起生活。

不久之後，也就是前479年孔子亦卒。孔子卒後首三年，多數弟子尚留守孔子故居心喪三年。子思於孔門弟子心喪三年間應與他們一起生活，且受學於他們。三年後，弟子們各自離去，唯獨子貢在孔子墓旁建廬再住三年，也有部分弟子及魯人選擇在墓旁住了下來，那附近就逐漸形成了一個小聚落，名曰“孔里”^[8]。另外，由於孔子弟子以魯人居多，所以留在魯國講學或出仕者，應不在少數。是時，子思尚幼，當仍居住在魯國並且在諸位弟子的照顧下接受教育，因此在學習和思考上必然受到這些學生的影響。由此推斷，子思當時並不單純受學於孔子某一固定弟子，而多有與各弟子問學的機會。可是有一點必須說明的是，即使孔子眾弟子同習於一門下，他們思想中有著某些共通性，但各弟子卻也因個性、經驗或環境的因素，而各自發展出一些較為特殊、屬於自己想法的理論。因此，子思在這樣多元思考或理念的刺激下，所受到的思想影響並不會呈一元化，即其學術思想的形成並不能簡單地歸為出於孔子某一弟子之學。相信子思和眾位孔子弟子有著不同程度的互動與切磋，這些前輩的言行、教誨、風範對子思而言當有著不小的影響。

筆者從目前所見的資料推測，子思除了與曾子的關係密切外，與子貢、子夏等的關係亦不淺，相信子思在不同程度或層面上都受到這些孔門弟子的影響。以下將進行詳細的分析討論。

二、子思和曾子之間的關係

就現存資料而言，目前比較可以肯定的是，子思確與曾子關係密切，且受他的影響較深。根據傳世文獻的記載顯示，子思與曾子的對話記錄共存有兩則，但卻不見子思與其他弟子的對話記錄^[9]。從這兩者的次數比較中，可以做出兩種推測。其一，當時子思向曾子問學的次數較為頻繁，故讓後學記下的機率也相對地高。其二，子思較傾向於接受曾子所言，思維模式受其影響較深，也因而兩人的談話才被後學記錄下來。此處的“後學”乃指曾子弟子或門人。換個角度思考，如“後學”指向子思弟子，則可以推想子思在收徒授學後、也即是在學成以後，由於主要是和曾子來往，所以兩人對話的內容方有機會被子思的弟子記錄下來。總上所言，可以說曾子與子思之間的情誼或關係較為深厚。另外，孔鮒也曾說過：“子思受業於曾子。”^[10]子思是否曾確實從學於曾子雖已無法從先秦史料中獲得證實，但這句話卻也透露出子思與曾子之間有著一定的關係。目前文獻所記載的兩則對話分別錄於《禮記》與《孔叢子》^[11]中。從這兩則現存的對話內容看來，子思和曾子之間的感情是誠摯而融洽的。《禮記》中記載：

曾子謂子思曰：“伋！吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。”子思曰：“先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而後能起。”孔疏云：“此一節論曾子疾時居喪不能以禮，子思以正禮抑之之事。”^[12]子思雖是晚輩，卻能指正曾子的錯誤，可見二人情誼的深摯與子思的當仁不讓。另一則對話則記於《孔叢子》中：

曾子謂子思曰：“昔者吾從夫子遊於諸侯，夫子未嘗失人臣之禮，而猶聖道不行。今吾觀子有傲世主之心，無乃不容乎？”子思曰：“時移世異，各有宜也。當吾先君，周制雖毀，君臣固位，上下相持若一體然。夫欲行其道，不執禮以求之，則不能入也。今天下諸侯方欲力爭，競招英雄以自輔翼，此乃得士則昌，失士則亡之秋也。伋於此時不自高，人將下吾，不自貴，人將賤吾，舜、禹揖讓，湯、武用師，非故相詭，乃各時也。”^[13]

在這個對話中，曾子對子思“傲世主之心”存有質疑，子思即釋以“時移世異，各有宜也”，子思因循所處時世的變化而採取不同的姿態和策略來因應時局。他認為“不自高，人將下吾，不自貴，人將賤吾”，故有著“傲世主”的決志。這也可以看出子思在面對不同時勢的時候有著自己一套的想法和應對策略，並且能坦然地和曾子分享。以上二例，可看出兩人情誼的深厚。雖然兩人在某些看法上會出現分歧，但他們在學習和處事上是坦誠相對，而且是相互勸勉、相互切磋的。

上述二例反映的雖是子思和曾子在一些看法上的不同，但實際上兩人的想法在很多時候是同行者多於異者的，尤其是在對待事物的大原則上。《孟子》中有一段並談曾子、子思的文字：

曾子居武城，有越寇。或曰：“寇至，盍去諸？”曰：“無寓人於我室，毀傷其薪木。”寇退，則曰：“修我牆屋，我將反。”寇退，曾子反。左右曰：“待先生，如此其忠且敬也。寇至則先去以為民望，寇退則反，殆於不可。”沈猶行曰：“是非汝所知也。昔沈猶有負芻之禍，從先生者七十人，未有與焉。”子思居於衛，有齊寇。或曰：“寇至，盍去諸？”子思曰：“如伋去，君誰與守？”孟子曰：“曾子、子思同道。曾子，師也，父兄也；子思，臣也，微也。曾子、子思易地則皆然。”（《孟子·離婁下》）

趙岐《孟子章句》言：“臣當營君，師有餘裕，二人處義，非殊者也。是故孟子紀之，謂得其同。”^[14]孟子嘗私淑於子思門人^[15]，對子思事跡多少有所聽聞、也多少有些瞭解。觀其“曾子、子思同道”說，可知在他看來，他是肯定曾、思有著相同或相近的想法和行為的。《說文解字》：“道，所行道也。”段玉裁注云：“道之引伸為道理，亦為引道。”^[16]這裡則可以理解為處事的大原則或行動的總依歸。孟子將二人並列，說明“君子之心，不繫於利害，惟其是而已，故易地則皆能為之。”^[17]是者，《說文》云：

“直也，從日正。”段注云：“以日為正則曰是。……天下之物莫正於日也。”以“日”作為一種取正的標準，則天下之物皆依之而正。段玉裁並引《左傳》：“正直為正，正曲為直。”^[18]則朱注所言“是”乃是在是非之中進行比較、評定後，取其“正確得當”之稱。因此孟子所言曾、思“同道”是指二人在處事應對上的衡量標準基本上是相一致的。

不僅如此，曾子、子思在學說理路上也有著相因的痕跡。正如前文已提及，孔子弟子雖皆習於孔子，但因個性與經驗的不同，各弟子也發展出一套自己的理論或看法^[19]。子思雖與多位孔子弟子接觸，但在學說的思維方法上明顯地受到曾子的影響。曾子承襲並發展孔子所授的“自省”之學，而子思受其影響最為深刻者即在自省思維模式上。

在孔子弟子中，除顏回孜孜於心的涵養（《論語·雍也》）外，唯有曾子對孔子此學說最為用功。孔子說曾子“魯”（《論語·先進》）。尹焞說：“曾子之才魯，故其學也確，所以能深造乎道也。”^[20]曾子尤其重視省察功夫，而他省察的對象乃是內在的“心”。他曾說過：“吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？”（《論語·學而》）此三者皆是省察“心”、以“心”為誠偽之準。曾子注重內在的修養功夫，他從“心”的省察入手、反求諸己。在《論語》中曾子即以“忠恕”解讀孔子“一以貫之”（《論語·里仁》）的“道”，也就是說曾子是以“心”的視角來理解孔子的“道”，“心”是曾子理解孔子學說的一種角度。孔子以後的曾子即重視並全力發掘對“心”的審視與涵養，這一點基本上和郭店竹簡《五行》重視內在的“心”有一定的承傳聯繫。

郭店出土的《五行》篇大篇幅地討論“心”的問題，將修身的功夫落在“心”上、重視對“心”的省察。《五行》篇談五種德目形於內心之中，並且在心中向和諧的修養轉變。因為簡文是以“心”為討論的中心、論及五行與心之間的關係，故其中的用字多以“心”為偏旁，如“恻（愛）”、“恚（德）”、“患（憂）”等。另外，“仁”在楚系文字中有作此“𠄎”字形者^[21]，然《五行》篇中的“仁”卻作上身下心之“𠄎”。由文字的使用上可看出此篇以“心”為主要論調的強調。同時《五行》篇所討論的重點亦多集中在心與諸德的內在理路上^[22]。比之曾子，《五行》對“心”有更深入的認識，且能對“心”進行深層的剖析、並將之與諸德建構起複雜的關係。另外值得注意的一點是，曾子在《大學》裡談“君子慎其獨”，子思也分別在《中庸》^[23]及《五行》裡談到“慎其獨”，只是這兩篇在論述程度上有深淺之別。但無論如何，曾、思二人的“慎其獨”對象皆是內在的“心”^[24]。

雖然史料中並沒有詳細記載子思的師承情況，但從上面的分析討論中，無論在處事應對或思想理念上，子思與曾子之間的關係是密切而深刻的。

三、子思和子貢之間的關係

除上述談到的關於子思和曾子之間的密切關係外，子思受到子貢的影響也不淺。子貢為孔子高足，他勤學好問，和孔子討論了不少問題。就《論語》一書所記，子貢和孔子的對話即多達 24 則。雖然孔子多次批評子貢，但當子貢問孔子對於他的看法時，孔子認為他是“器”中的“瑚璉也”^[25]（《論語·公冶長》），由此可知孔子對他還是頗為肯定的。而子貢對孔子也極為服膺，他曾將孔子比喻為“日月”而“無得而踰”（《論語·子張》）。顯然，子貢對孔子為人和學說有著極深的崇敬。

孔子卒時，孔門其他早期高弟已相繼去世，唯子貢尚在世、乃門人之長，所以其他門人即向他詢問服喪之制。子貢就說了：“昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服，喪子路亦然，請喪夫子若喪父而無服。”於是眾弟子聽其言，心喪三年。三年後，他們“人揖於子貢，相向而哭，皆失聲，然後歸”（《孟子·滕文公上》）。但子貢又在孔子墓旁建廬多住了三年，由此可感知其對孔子的尊崇。目前雖無史料可為資證，但子貢留守孔子墓的這六年裡，子思向子貢請教問學的機會應該也不少。

如果上述的說法能夠成立，那麼郭店楚簡〈五行〉篇可為子思曾受學於子貢提供一個追溯探究的線索依據。在〈五行〉篇中提到了“仁”、“義”、“禮”、“智”、“聖”五種德行。但“聖”這個問題的討論在孔子的言論中並不常見，孔門記錄的資料也極少。《論語》中“聖”僅出現4次，但值得注意的是，“聖”各別出現在子貢和孔子、太宰的對話中，則子貢對孔子的“聖”比之其他弟子當有更深入的體悟。另外《孟子》裡也記述了一段子貢論“聖”的文字。現將三條資料臚列於下，以分別說明孔子和子貢對“聖”的看法，以及子貢如何對“聖”進行界定、詮釋：

子貢曰：“如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？”子曰：“何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”（《論語·雍也》）

太宰問於子貢曰：“夫子聖者與？何其多能也？”子貢曰：“固天縱之將聖，又多能也。”子聞之，曰：“太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”（《論語·子罕》）

昔者子貢問於孔子曰：“夫子聖矣乎？”孔子曰：“聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。”子貢曰：“學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！”（《孟子·公孫丑上》）

第一條資料記錄的時間可能較早。當時子貢尚未分辨出“仁”與“聖”之間的差別，而將“仁”定位過高。孔子則認為“如有博施於民而能濟眾”者其實已達“聖”，也就是說這已經是聖人之行了，況且連堯舜如此的聖王都尚覺其力不足以至此，所以他告誡子貢為仁的方法當就近取之而毋事高遠。

在孔子心目中，“聖”的品格極高，是不易企及的人格境界。他認為在當時的社會裡是找不到一個“聖人”的：“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣”（《論語·述而》）。何晏《論語集解》即釋云：“疾世無明君也。”^[26]此處“明君”乃賢明之君主、即具有才能的統治者。何氏指出孔子所謂的“聖人”是指有才德的統治者，所以皇侃《義疏》進一步申解：“孔子歎世無賢聖也。言吾已不能見世有聖人，若得見有君子之行，則亦可矣。言世亦無此也。”^[27]孔子並不認為當時世上存在著如此“聖”德的君主，即使是擁有“君子”行徑的君主也已不復見了。皇侃在〈季氏〉篇中對“君子有三畏”中的“畏大人”、“畏聖人之言”的解釋或許更能幫助我們理解孔子對“聖人”的看法。皇說：“大人，聖人也。見其含容而曰大人，見其作教正物而曰聖人也。今云畏大人，謂居位為君者也，聖人在上，含容覆燾雖不察察而君子畏之也。”^[28]結合皇侃這兩段疏文，可以說明孔子以“聖”期許“居位為君者”。為君者不僅要能有包容萬物的胸襟，也要有訂作制度以匡正天下事物、即《論語》中所言“博施於民而能濟眾”的實踐能力。這是“聖”的基本內容。而“君子”者則“食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已”（《論語·學而》）。君子是修道以端正自己，“下學而上達”（《論語·憲問》）者是也。君子需要一個勵學的過程，而且他以聖人為學習的對象，對聖人的言行乃心服而嚮往之。聖人則不然。聖人乃秉有大人之德，居君位，制訂法度以正天下之不正。在孔子看來，“聖”乃是“有德有位”^[29]者才能達至的境界，但聖君如堯舜已不易至此境，更何況是常人。這則對話可以作為子貢初識“聖”德為何的一個依據。

第二和第三條資料孰先孰後，尚難論定，唯有“太宰問於子貢”條有比較清楚的時間記錄。這個對話大概發生在魯哀公12年，孔子時年69^[30]。這時候的子貢約38歲^[31]，在思考或學術上漸趨成熟。從這兩條記載中可以知道子貢這時已對“聖”有了深切的體悟，並能分別和詮釋“聖”。在第二個對話中，子貢對“聖”有了較為清楚的概念，認為“聖”德和才能的多少是兩回事，多能者並不一定“聖”^[32]。第三例裡，從孔子“聖則吾不能”的回答中，可知那個時候的孔子仍然認為唯有“有德有位”者才能稱得上是“聖”。但子貢這時已有了自己對“聖”的定義，他認為孔子因“學不厭”，所以有智慧以自明；“教不倦”則從己立己達而至立人達人，此即是孔子所謂的“仁”（《論語·雍也》）。公西華曾慨嘆孔子“為之不厭，誨人不倦”的不懈、正是其所“不能學也”（《論語·述而》）。所以，常人若

要做到“仁且智”，實非易事，而孔子能做到“仁且智”，在子貢看來即已達“聖”。從這裡似乎可以看出子貢對“聖”已有了明確的概念，他將“聖”的道德標準降低，並具體地以“仁且智”釋“聖”。

上述子貢提到的“仁”、“智”、“聖”即是〈五行〉篇內容論述中所重視的其中三個德目，且此三者是成“德”的重要德目。觀〈五行〉前半部的行文內容，其以“仁”、“智”、“聖”為論述主軸，欲突顯的是如何成德的主題。同時此篇也將“聖”與“仁”、“義”、“禮”、“智”等德目並列，進而言之，“聖”的標準在這裡已有所降低，不再是遙不可及的。這點和子貢以“仁且智”來理解“聖”、將“聖”的道德標準降低的看法似乎相同。另外，〈五行〉篇以“思”作為修身的途徑，並以“思”通於天^[33]。〈五行〉的“仁之思”、“智之思”和“聖之思”所敘述的是此三者如何達至天道，以及這過程中“仁”、“智”、“聖”在內心漸起的變化層次。〈五行〉已深入探究“五行”與天道之間的關係，並相信人人皆可為君子^[34]、達天道。這點和子貢不再堅持只有“有德有位”者才能達“聖”的意見亦相似。而就文獻所及，子貢是孔子弟子中唯一一位談到“仁”、“智”、“聖”三者之間的關係，也許子思作此〈五行〉一文、在創作的思路多少是受到子貢的啟發，也未可知。

四、子思與孔門其他門徒之間的關係

子思在魯國受教育的那段時間裡，和孔子其他弟子多有接觸，如無接觸，則至少對於他們的學說也有所聽聞。像子思就曾引子夏之言以答羊客之問：

羊客問子思曰：“古之帝王中分天下，使二公治之，謂之二伯。周自后稷封為王者，後子孫據國，至大王、王季、文王，此固世為諸侯矣，焉得為西伯乎？”子思曰：“吾聞諸子夏：殷王帝乙之時，王季以功，九命作伯，受珪瓊鉅鬯之賜。故文王因之，得專征伐，此以諸侯為伯，猶周召之君為伯也。”^[35]

“吾聞諸子夏”一語說明了子思曾親身聽過子夏講學或向子夏問學。其實在孔門中，不管自己師承何人，第二代弟子常有向第一代弟子（即與自己老師同輩的長輩）問學請教的機會。《論語·子張》中就記有子夏門人向子張問交友之道的例子。而以子思特殊的身份，他更有可能和其他弟子有著更為頻密的接觸。再看一例，此例中子思以子游之言答懸瑣之問：

懸子問子思曰：“吾聞同聲者相求，同志者相好，子之先君見子產，則兄事之，而世謂子產仁愛，稱夫子聖人，是謂聖道事仁愛也。吾未諭其人之孰先後也，故質於子。”子思曰：“然，子之問也，昔季孫問子游，亦若子之言也。子游答曰：‘以子產之仁愛譬夫子，其猶浸水之與膏雨乎？’康子曰：‘子產死，鄭人丈夫捨玦珮，婦女捨珠璣，巷哭三月，竿瑟不作。夫子之死也，吾未聞魯人之若是也。奚故哉？’子游曰：‘夫浸水之所及也則生，其所不及則死，故民皆知焉。膏雨之所生也廣莫大焉，民之受賜也普矣，莫識其由來者。上德不德，是以無德。’季孫曰：‘善。’”懸子曰：“其然。”^[36]

此例雖無明確指出子思是如何知曉子游和季孫之間的對話，可是卻也透露出子思對子游的事跡或學說是有一定瞭解的訊息。上述兩例中說明了子思在“孔里”接受教育的時候不僅僅受業於某一弟子，而是與其他弟子有著不同程度的互動關係。他的教育圈子裡圍繞著不同的孔門弟子、瀰漫著各種不同的學術主張和學術思想。

不僅如此，子思亦嘗與孔子的第二代學生，即子夏等的弟子交遊，從這裡也可以想見他們彼此在思想學說上當有一定的交流與切磋。追溯這些學生的師承，亦可為子思與子貢、子夏等的關係做一側面說明。《說苑》中記有子思在衛時，緼袍無表，二旬而九食，田子方聞之，即使人送狐白之裘的事。^[37]田子方，據查證，或為子夏弟子^[38]，或為子貢弟子^[39]。子思既與田子方相互有交誼，想必也在學習上有過一番切磋，從這個角度也可以推想子思在交流的過程中，對子貢或子夏的學說有多少

的掌握和理解。而總上所述，可以得知子思的交遊網絡大概集中在曾子、子貢和子夏之門。

另外，《孔叢子》也分別錄有子思和曾申^[40]、以及和申祥^[41]的對話。曾申為曾參兒子^[42]，或說申受學於子夏^[43]，或說申為左丘明學生^[44]。申祥則是子張的兒子^[45]、子游的女婿^[46]。從子思和二人的對話中，我們相信他對子游、子張的事跡或學說不會陌生，畢竟他尚且與游、張二人關係密切的申祥有往來。曾子、子夏、子游、子張四人是孔子結束十四年周遊生活、返魯後所收並栽培出的傑出弟子。這時候的孔子集中精力從事文獻整理，他將《詩》、《書》等典籍進行刪定、整理，並獻身教育工作^[47]。這批後進弟子即多精於文學，與先進弟子致力於事功的性格有所不同^[48]。

根據《論語》資料，孔子曾讚揚子貢和子夏的悟性而謂可與他們言《詩》^[49]，且子夏向來被認為是傳孔門《詩》學的重要弟子^[50]。在屬於子思一系作品的《中庸》、《五行》篇中，引《詩》的現象極為普遍，可證子思在對《詩》方面的學習上是勤而不怠的，這固然與孔門重《詩》的傳統有關。而從上述子思和子貢、子夏等的關係看來，他在《詩》的學習過程上大概是受二人的教導或啟發較深。另外，在孔子眾弟子中，子夏在文學方面的表現是出色的，他和子游是孔門四科中“文學”^[51]（《論語·先進》）的佼佼者。子思自幼在“孔里”成長，向後進弟子學習的機會實多，及長後又嘗與夏、游的學生往來，對夏、游二人的學說當有深入的瞭解，因此子思在文學、經典方面的學習或濡染也許也深受夏、游二人的影響，亦未可知。

五、結論

由於現存文獻有限，本文僅能就目前可及之材料與郭店簡書《五行》篇，嘗試梳理子思與孔門弟子的交流網絡，進而重新認識其可能的師受情況。

從上文的論述看來，除子貢外，子思和孔子晚年的幾位高弟較有頻密的接觸。而這幾位高弟中，又以曾子與之的關係最為密切。子思到底是否受業於曾子，確無實證。不過筆者較傾向於認為子思在不同層面上皆多少受到孔子不同弟子的影響，但曾子在整個學術思維和氣象上對子思的影響最大。這一點可以從子思一系的作品中反映出來，因此可以說他們二人師承的痕跡是較深的。但我們卻不能遽下“子思之學出自曾子”的結論而忽略了其他孔門弟子對他可能的影響，因為就子思成長的背景而言，這種影響的可能性是存在的。

註釋：

[1]原釋文參荊門市博物館編著《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁149—154。

[2]李學勤《荊門郭店楚簡中的〈子思子〉》，見《中國哲學·第二十輯·郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999），頁13—17。

[3]李健勝《子思從學考釋》，見《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第2期，頁57—58。李文對學術界的看法已作出整理，可參其中的“綜述”部分。

[4]學界對於郭店楚簡《五行》的作者並無太大的異議，多傾向於認為此篇為“子思之儒”的著作。關於郭店簡本《五行》成書時代與學術歸派的論述，可參張茹嬌撰《戰國初期儒家思想研究——從郭店楚簡〈五行〉溯源》，新加坡：新加坡國立大學中文系碩士論文，2004，頁23—58。另外，筆者認為《五行》篇應歸入於“子思一系”的作品，而不僅僅是子思之作。此觀念源自葉國良先生。葉先生言：“又由於古代佚籍的內容與篇名大多失載，因此逕指出土著作的某篇出於某書，恐怕也難以證實。所以筆者認為：單純的將該等篇章區分出學術譜系，僅僅指出某一篇應當屬於某一學派，或者承認某一言的言論乃是儒家所共有而難以區分出學派，這樣也許才是合宜的處理方式。”參《郭店儒家著作的學術譜系問題》，見《中國哲學·第二十四輯·經學今詮三編》（瀋陽：遼寧教育出版社，

2002),頁227。因此〈五行〉篇的原作者當是子思,但考慮到古書在流傳時會經過一段後學增刪的過程,所以筆者在此將〈五行〉視為"子思一系"的作品。

[5]陳來〈儒家系譜之重建與史料困境之突破——郭店楚簡儒書與先秦儒學研究〉,見《郭店楚簡國際學術研討會論文集》(武漢:湖北人民出版社,2000),頁563。

[6]錢穆著《先秦諸子繫年》(北京:商務印書館,2002),頁199—200。錢說:"伯魚之卒,在周敬王三十七年。或謂遺腹生子思,則子思生,至遲亦在周敬王三十七八年也。"

[7]漢·鄭玄注,唐·孔穎達疏,清·阮元校勘《禮記正義》卷10,見《十三經注疏》(台北:藝文印書館,據嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印,1995),頁196上。其中有云:"子思之母死於衛,赴於子思,子思哭於廟。門人至,曰:『庶氏之母死,何為哭於孔氏之廟乎?』子思曰:『吾過矣!吾過矣!』遂哭於他室。"鄭玄注曰:"嫁母也,姓庶氏","嫁母與廟絕族"。子思之母在衛逝世後,方由人至魯告知子思。由此可知,孔鯉卒後,子思並沒有隨著母親到衛去,他一直留在孔子身邊。

[8](日)瀧川龜太郎著《史記會注考證》卷47〈孔子世家〉(台北:宏業書局,1994,再版),頁746下。

[9]李啟謙、王式倫編《孔子弟子資料匯編》,見《孔子文化大全》(山東:山東友誼書社,1991),頁1024—1051。在有關於子思史料的匯編中,記錄了他和曾子的對話兩則。

[10]轉引自清·朱彝尊《經義考》卷282〈承師二〉,見《景印文淵閣四庫全書》冊680(台北:商務印書館,1983)(以下簡稱《四庫》),頁619下。此話是否出自孔鮒之口,已無法考證。

[11]筆者相信《孔叢子》所輯集的先秦時期史料基本上是可信的。此書屬漢魏時期孔氏家學的一部著作。它雖可能成書於漢魏之時,且有一段很長的改動或增補過程,但其中所採錄的部分史料確有屬於先秦時期的零星記載或傳聞,其價值自不可否認。參黃懷信《〈孔叢子〉的時代與作者》,見《西北大學學報(哲學社會科學版)》,1987年第1期,頁32—35。楊朝明也進一步指出《孔叢子·刑論》所記孔子對於刑、德關係的論述,與其他記載所反映的孔子思想明顯一致。參《〈孔叢子·刑論〉與《孔叢子》的成書》,見楊氏著《儒家文獻與早期儒學研究》(濟南:齊魯書社,2002),頁319—323。另外,隨著出土文獻的出現,《孔叢子》的可信度也進一步獲得證實。此部分可參楊朝明《〈孔叢子〉孔子論詩"與上博《詩論》》,見前書,頁306—318;李存山《〈孔叢子〉中的"孔子詩論"》,見《孔子研究》,2003年第3期,頁8—15。

[12]《禮記正義》卷7〈檀弓上〉,頁127下。

[13]魏·孔鮒撰《孔叢子》卷2〈居衛〉(上海:上海古籍出版社,1990),頁21上、下。

[14]清·焦循撰《孟子正義》卷17(北京:中華書局,1998),頁604。

[15]《史記會注考證》卷74〈孟子荀卿列傳〉,頁919下。

[16]漢·許慎撰,清·段玉裁注《說文解字注》2篇下(台北:天工書局,據經韻樓藏版,1996,再版),頁75下。

[17]宋·朱熹著《四書章句集註·孟子集註》卷8(台北:大安出版社,1996),頁421。

[18]《說文解字注》2篇下,頁69下。

[19]譬如子游就曾批評子夏的教育次第,他說:"子夏之門人小子,當灑掃、應對、進退,則可矣。抑末也,本之則無。如之何?"(《論語·子張》)子夏教導學生的著眼點在於始自洒掃應對等的小者近者,後漸至大者遠者。子游則不然,他認為教育當重"本",就其大者遠者而教之,所以他批評子夏所教乃"末"。由此可知,即使是出於同門,二人的教育重點或先後次序已有顯著的差別。

[20]宋·朱熹著《四書章句集註·論語集註》卷6(台北:大安出版社,1996),頁173。

[21]滕壬生著《楚系簡帛文字編》(湖北:湖北教育出版社,1995),頁657。字形取於此。

[22]〈五行〉一開始的總綱文字就提到了"五行"乃五種德行——仁、義、禮、智、聖所組合而成的概念，並以"形於內"和"不形於內"為別，指出了"德之行"與"行"兩命題。所謂"形"者，形成之意，此字簡文原作"型"，乃"鑄器之灑也"，故此字在此可解作"型範"或"深刻嵌入"；"內"謂內心。故此，"形於內"可謂形鑄於內心。某種思想或想法能存現於內心之中必經過一番深刻的體認或省悟，方能將之形鑄於內心之中。上述五種德行內鑄於心而實踐之乃"德之行"，不內鑄於心而實踐者則為"行"。文章特別強調了德行形鑄於內心的重要。

[23]梁濤〈郭店楚簡與《中庸》〉，見《臺大歷史學報》，第25期，頁33—35。據梁先生所言，子思思想經歷了兩個階段，前一階段主要是祖述孔子的言論而自己加以發揮，後一階段則系統地提出自己的觀點，具有較高的理論思辨色彩。〈中庸〉一篇具有兩種階段的特質，當是子思前後期作品合編而成。這兩個部分是經過後人編纂而成一篇的。

[24]張茹嬌撰《戰國初期儒家思想研究——從郭店楚簡〈五行〉溯源》，新加坡：新加坡國立大學中文系碩士論文，2004，頁127—133。

[25]梁·皇侃疏《論語集解義疏》卷3（台北：廣文書局，1991，再版），頁141。疏云："孔子答曰：汝是器用之人也。……此答定器有善分也。瑚璉者，宗廟寶器可盛黍稷也，言汝是器中之貴者也。"

[26]《論語集解義疏》卷4，頁243。

[27]《論語集解義疏》卷4，頁243—244。

[28]《論語集解義疏》卷8，頁586—587。

[29]錢穆著《論語新解》，收入於《錢賓四先生全集》冊3（台北：聯經出版事業公司，1994），頁228。錢先生認為孔子所認識的"聖"是指在上者而言。其實孔子的理解應該有其歷史淵源的。在《尚書·洪範》篇裡，箕子向武王陳治國之大法時提到"敬用五事"。〈洪範〉此篇據孔疏云："皆據人主為說"。故其中所述皆是要求君主治國所應有之態度與智慧。依鄭注，"五事"皆謂其政所致也。"五事"中有一"思"事，"思"之用曰"睿"，即"必通於微"，其所致則為"聖"。見舊題漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏、陸德明音義《尚書注疏》卷11〈洪範〉，見《四庫》冊54，頁242上、下、243上。故思慮通達，則可致聖明之政。"聖"是對統治者治國的一個要求。因此，孔子將"聖"界定在堯舜這樣有位者的身上，應是淵源有自的。錢先生的理解也無疑是正確的。

[30]宋·胡仔撰《孔子編年》卷4，見《四庫》冊446，頁45下。

[31]《史記會註考證》卷67〈仲尼弟子列傳〉，頁858上。其中記說端木賜"少孔子三十一歲"。

[32]程樹德引黃式三《論語後案》的一段話正可以說明此點："端木氏答之以聖又多能，皆由天縱，不待駁斥太宰，而多能與聖之分與合儼然分明，此為聖門言語之選。"轉引自程氏撰《論語集釋》卷17（北京：中華書局，1990），頁583。錢穆先生也說："太宰之問，即以多能為聖。子貢之答，孔子既是大聖，又多能，皆天縱使然，則多能之非即是聖，其意亦顯。"《論語新解》，頁315。

[33]馬王堆帛本〈說〉文釋說："思也者，思天也。"參龐樸著《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1988），頁48。

[34]〈五行〉的"君子"是意指一個道德境界最高的典範，並沒有任何特殊身份或地位的標誌。這和同墓出土的〈成之聞之〉簡文中所說的"君子"為"古之用民者"的意義不同。簡文說："五行皆形於內而時行之，謂之君□（子）。士有志於君子道謂之志士"，"君子"和"志士"之別即在於君子能實踐、能力行。這裡並沒有指明力行五行之人必須是在上者，大概凡是庶民皆可為君子。

[35]《孔叢子》卷2〈居衛〉，頁22下。

[36]《孔叢子》卷2〈雜訓〉，頁17下、18上。

[37]漢·劉向撰，趙善詒疏證《說苑疏證》卷4〈立節〉（台北：文史哲出版社，1986，台1版），頁87。

[38]清·朱彝尊《經義考》卷282〈承師二〉，見《四庫》冊680，頁619下。此卷乃朱氏為孔子門人所做的整理。朱氏記云：“韓子曰：子夏之學，其後有田子方，子方之後，流而為莊周，故周之書，喜稱子方之為人。”另外，《史記·儒林列傳》也說：“如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。”《史記會註考證》卷121〈儒林列傳〉，頁1253下。

[39]據《呂氏春秋·當染》：“子貢、子夏、曾子學於孔子，田子方學於子貢……”，又〈重言〉：“……故聖人聽於無聲，視於無形，詹何、田子方、老聃是也。”高注云：“田子方學於子貢，尚賢仁而貴禮義，魏文侯友之。”見陳奇猷校釋《呂氏春秋校釋》（台北：華正書局，1988），頁96、1166。

[40]《孔叢子》卷3〈抗志〉，頁27上。曾申問：“屈己以伸道乎？抗志以貧賤乎？”子思答之：“屈己則制於人，抗志則不愧於道。”筆者相信子思和這些孔門第二代弟子之間一定有著某種密切的聯繫，撰者不會憑空假造彼此間的情誼。

[41]《孔叢子》。分別見於卷2〈居衛〉，頁22上、下；卷3〈抗志〉，頁28下。前一則是申祥問何以周追王大王、王季、文王，而殷則無，子思釋以“文質之異也”。後一則是申祥問子思何以怠慢公叔木，子思答以從公叔木不友賢人橋子良而知其不是真心敬他，故子思不願親之。

[42]《禮記正義》卷6〈檀弓上〉，頁117下。此記：“曾子寢疾病，樂正子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。”注云：“元、申，曾參之子。”

[43]清·朱彝尊《經義考》卷282〈承師二〉，見《四庫》冊680，頁619上。朱氏云：“陸德明曰：曾參之子，受《詩》於子夏。”

[44]《經義考》。另也記有：“劉向曰：左丘明授《春秋》於曾申。”其後也錄：“《經典·序錄》：曾申，字子西，曾參之子。子夏以《詩》傳曾申，左丘明作傳以授曾申。曾西之學，於此可考。”

[45]《禮記正義》卷7〈檀弓上〉，頁126下。此記：“子張病，召申祥而語之曰……”，注云：“申祥，子張子。”

[46]《禮記正義》卷7〈檀弓上〉，頁127上。“曾子曰：小功不為位也者，是委巷之禮也。……申祥之哭言思也亦然。”，注云：“說者云：言思，子游之子，申祥妻之昆弟。”

[47]匡亞明著《孔子評傳》（濟南：齊魯書社，1985），頁275—277。

[48]這點錢穆先生已做出詳細說明。參《先秦諸子繫年》，頁94—95。

[49]分別見於《論語》的〈學而〉和〈八佾〉。

[50]宋·范曄撰《後漢書》卷74〈徐防傳〉，見《四庫》，冊253，頁49上。據徐防言：“《詩》、《書》、《禮》、《樂》，定自孔子；發明章句，始於子夏。”唐人陸德明也記說子夏授《詩》於曾申，參《經義考》。可知東漢以後的人即認為《詩》乃子夏所傳。

[51]《論語集解義疏》卷6，頁368。“文學”者，范甯曰：“文學，謂善先王典文。”