

郭店儒家著作的學術譜系問題

葉 國 良*

提 要

郭店楚簡儒家著作出土後，學者雖多指出其中部分篇章與子思之學有關，但也有若干異說：如〈唐虞之道〉或謂可能為縱橫家之言；〈忠信之道〉或謂出子張之學，或謂出仲梁氏之儒；等等不一。另有學者主張〈性自命出〉為子游之學，為子思、孟子所自出，遂提出以「子游、子思、孟子」的學術譜系取代「曾子、子思、孟子」的道統說。筆者則以為：郭店儒家著作，除〈語叢〉零碎可暫置不論外，從思想、內容、用詞看，其餘十篇都不偏離曾子、子思一系之學；學者所提的子張、仲梁氏等說法理據不足，至於子思出子游、可取代唐宋人道統說的提法尤不能成立。

關鍵詞：郭店楚簡、儒家著作、學術譜系、道統

* 國立臺灣大學中國文學系教授

The Problems of the Academic Genealogy in the Confucianists' Literary Works at Kuo Tien

Yeh Kuo-liang

Abstract

After the unearthing of the Confucianists' literary works written in the bamboo strips of Ch'u at Kuo Tien, although most of the scholars pointed out some parts of them were related with Tsu-Ssu's School (子思之學), there were still several different interpretations mentioned. For example, some advocated Tang Yu Chih Tao (〈唐虞之道〉, the Ways of Emperors Yao And Shun) might be the theory of the School of Political Alliances and Strategies (縱橫家, Tsung Heng Chia); some in favor of that Chung Shin Chih Tao (〈忠信之道〉, the Ways of Faithful And Honest) might come from Tsu-Chang's School (子張之學), or from the Confucianists of Chung-Liang (仲梁氏之儒), etc.. Besides, some other scholars held a view that Shing Tsu Ming Ch'u (〈性自命出〉, Human Nature Comes From Desnity) was Tsu-Yu's (子游) theory, which Tsu-Ssu (子思) and Mencius (孟子) were

from. So they raised the academic genealogy of “Tsu – Yu, Tsu – Ssu and Mencius (子游、子思、孟子)” to replace the orthodoxy of “Tseng – Tsu, Tsu – Ssu and Mencius (曾子、子思、孟子)”. Among the Confucianists’ literary works written in the bamboo strips of Ch’u at Kuo Tien , except Yu Ts’ung (《語叢》, Miscellanea) which was so fragmentary that we can disregard it temporarily , in my opinion, all of the other ten articles did not deviate from Tseng – Tsu and Tsu – Ssu’s School (曾子、子思之學), Thoughts , contents and the terms of the literary works weren’t different from Tseng – Tsu and Tsu – Ssu’s School. The interpretations of “Tsu – Chang” (子張) and “Chung – Liang” (仲梁氏) which were raised by some scholars lacked in evidences, especially the theory “Tsu – Ssu was from Tsu – Yu” (子思出子游) , which was able to replace the orthodoxy of T’ang and Sung’s (唐宋) scholars, cannot be recognized as irrefutable.

Key Words

郭店楚簡：the bamboo strips of Ch’u at Kuo Tien (Kuo Tien Ch’u Chien)

儒家著作：Confucianists’ literary work (Ju Chia Chu Tsuo)

學術譜系：academic genealogy (Hsueh Shu P’u Hsi)

道統：orthodoxy (Tao T’ung)

郭店儒家著作的學術譜系問題

葉 國 良

壹、前 言

傳世的戰國儒家著作，除了有主名的專著如《孟子》、《荀子》等書外，仍有些篇章被收入其他古籍中，其中以二戴《禮記》所收為大宗，而成為研究先秦儒學的重要資料。這些篇章往往沒有主名，不知作者、作時；少數經指明作者或作時的篇章，學者之間也並非沒有爭議。

儘管書缺有間，要確定這些篇章的作者與作時，困難重重；然而二千年來，學者並未就此放棄。其主要目的，便是想辨識這些篇章所代表的學術譜系，從而掌握先秦儒家各學派之學說的異同。唐宋以下的學者，由於道統觀念的影響，更將學術譜系區分出正統與非正統二者。

以上提出的課題，由於一九九八年《郭店楚墓竹簡》的出版，又再度引起廣泛的關心，除了有學者推測其中儒家篇章的作者外，更有學者重新提出學術譜系及道統問題。由於這些言論，將直接影響思想史的研究，因此其間的是非曲直，便應嚴肅的對待，特別是作出判斷所用的方法與證據。

數十年來，出土先秦著作的篇章文句絕大多數都與傳世者有所出入，甚至同一篇著作的不同時期的出土文本也有所異同，這顯示古籍在流傳過程中

屢有增刪移改。因此筆者認為：先秦著作既然在流傳過程中不能排除增刪移改的可能，那麼逕指某篇為某人所作，恐怕並非適當的辦法。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，或者承認某一篇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。至於道統的爭論，也將在學術譜系較為確定之後，趨於明朗。

筆者以為：郭店竹簡，除《老子》、〈太一生水〉屬於道家著作，〈語叢〉零碎，本文將暫置不論外，其餘基本上都可以承認屬於曾子、子思一系的著作。本文所採取的論證方式，是先確定傳世的曾子、子思一系的篇章，並證實二者在學術上確有傳承關係；再確定郭店楚簡中屬於曾子、子思一系的篇章；然後取郭店儒家著作中學者間有異議的各篇，從思想、內容、用詞等方面與前述二者錯綜比較，根據已知推論未定，以論證各該篇的言論並不偏離曾子、子思一系之學，從而質疑某些學者對部分篇章的學術譜系的看法。文末並將總結上文而反對「子游、子思、孟子」的學術譜系的提法。

貳、傳世曾子、子思一系之學的篇章及其關係

曾子為子思長輩，本節理宜先述曾子之學，但為行文之便，茲先敘子思學術，然後牽連及於曾子。

《漢書·藝文志·諸子略》著錄有「子思二十三篇」，雖然今天已看不到這部書的完整單行本，但我們有理由相信其中的〈中庸〉、〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉四篇已收入《禮記》，而〈累德〉一篇則融入《淮南子·繆稱》中，此五篇可以作為討論子思一系之學的依據。儘管漢人所傳的篇章，內容可能已與先秦的傳本有所出入，有如《禮記·緇衣》之與郭店楚簡〈緇衣〉

一般，但片段的增刪移改，不會影響我們就思想、內容、用詞上作較整體的論證。

學者依據隋、唐《經籍志》，證實當時有七卷本《子思子》傳世；又據王應麟語，證明宋末此本已亡。而《史記·平津侯主父列傳》引《中庸》「天下之達道五，所以行之者三」云云，唐司馬貞《索隱》謂：「此語出《子思子》。」又清代黃以周在唐馬總《意林》所引《子思子》中，查得合於《表記》者一條，合於《緇衣》者一條；在唐代《文選注》引《子思子》中，查得合於《緇衣》者一條；在宋初編《太平御覽》引《子思子》中，查得合於《表記》者一條。又《後漢書·王良傳論》引「同言而信，則信在言前；同令而行，則誠在令外。聖人在上，民遷如化」等語，唐章懷太子注：「此皆《子思子·累德篇》之言。」「同言而信」等語及若干合於曾子、子思之學的言論也見於《淮南子·繆稱》（以下引用，僅稱《累德》）。據此，《子思子》二十三篇中，我們知其篇名並得見內容者，至少有以上四篇，僅差《坊記》。如果我們取《隋書·禮樂志》引沈約之言謂《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》皆取《子思子》的說法合觀，那麼上段所揭五篇出子思一系之學當無疑義。^①

子思之學的傳承如何？古籍未見明文。《孟子》書中屢屢紹述曾子、子思言行，《離婁下》且曾將曾子、子思合稱，而言「曾子、子思同道」。但首先明白指陳「孔子、曾子、子思、孟子」構成學術譜系的，也許是韓愈。韓愈說：

孔子之道大而能博，門弟子不能遍觀而盡識也，故學焉而皆得其性之所近。其後離散，分處諸侯之國，又各以其所能授弟子，原遠而未益分。……孟軻師子思，子思之學蓋出曾子。自孔子沒，群弟子莫不有書，獨孟軻氏

^① 本段請參考武內義雄《子思子考》，收入江俠菴編譯《先秦經籍考》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），中冊，頁108-113。

之傳得其宗。……故求觀聖人之道，必自《孟子》始。^②

按：孟子之學出於子思，見《史記》、《荀子》，世所熟知；子思之學出於曾子之說，韓愈未言所據。至宋代，二程子說同韓愈，程子曰：「〈大學〉，孔子之遺言也。學者由是而學，則不迷於入德之門也。」^③又曰：「孔子之道，得其傳者，曾子而已矣。時門弟子才辨明智之士非不衆也，而傳聖人之道者，乃質魯之人也。觀易簣之事，非幾於聖者不足以臻此。繼其傳者，有子思，則可見矣。」^④其後呂大臨也有相同主張：「〈中庸〉之書，聖門學者盡心以知性，躬行以盡禮，始卒不越乎此書。孔子傳之曾子，曾子傳之子思，子思述所授之言以著于篇。故此書之論，皆聖人之緒言，入德之大要也。」^⑤此一主張後來被朱子接受，他說：「〈中庸〉之書，子思子之所作也。昔者曾子學於孔子而得其傳矣。孔子之孫子思學於曾子，而得其所傳於孔子者焉。既而懼夫傳之久遠而或失其真也，於是推本所傳之意，質以所聞之言，更相反覆，作為此書。孟子之徒，實授其說。孟子沒，而不得其傳焉。」^⑥朱子並以「道統」一詞賦予「孔子、曾子、子思、孟子」此一學術譜系的正統地位。

上述的主張，表面上缺乏直接的證據，然而這乃是古人涵泳古籍之思想、內容後所得到的結論，近人嵇哲對此曾有扼要的說明：

〈大學〉作者，不知何人，書中有「曾子曰」三字，朱子則以為經文作

② 見《韓昌黎集·韓昌黎文集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），卷4，頁153〈送王秀才序〉。惟朱子《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁276〈孟子序說〉引韓文，文句稍有出入，「孟軻師子思，子思之學蓋出曾子」二句作「惟孟軻師子思，子思之學出於曾子」，語氣較韓文肯定。

③ 見《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），1204頁〈河南程氏粹言第一〉。

④ 見《二程集》，1240頁〈河南程氏粹言第二〉。

⑤ 宋·衛湜《禮記集說》（臺北：臺灣大通書局，影印康熙十九年刻通志堂經解本，無出版年月），卷123引。

⑥ 見清·朱玉輯《朱子文集大全類編》（臺北：莊嚴文化事業有限公司，1997年，四庫全書存目叢書），第8冊，卷1〈中庸集解序〉。

於曾子，而傳則為曾門諸子所述作。又以〈大學〉之「格物致知」，為與〈中庸〉之「明善」及《孟子》之「知性盡心」相當；「誠意正心」，則與〈中庸〉之「誠心」及《孟子》之「存心養氣」相當。從思想脈絡上，因欲證此書中曾、孔、孟思想上之連絡，故合《論語》、〈中庸〉、《孟子》，謂之四書。^⑦

這大致說出了唐宋某些學者的想法。

當然，朱子若單憑「曾子曰」三字，即將〈大學〉歸為曾子之學，並據以建立道統，說服力的確不強。然而如此立論，自有上舉〈大學〉等三書思想上之關係，非出附會。此外《孟子》書中紹述曾子之言，也加強了這種想法的信心。日人武內義雄曾指出：

《孝經》並說先王之法服、法言、德行，《孟子》亦以「服堯之服，誦堯之言，行堯之行」，以服、言、行三者並言。又《孝經·天子章》言「刑於四海，諸侯保其社稷」，〈卿大夫章〉「守其宗廟」，〈庶人章〉說「謹身」，而《孟子》亦言「天子不仁，不保四海。諸侯不仁，不保社稷。卿大夫不仁，不保宗廟。士庶人不仁，不保四體。」此等是《孟子》與《孝經》之間，暗示其深有關係者也。^⑧

《孝經》咸信為曾子之學，孟子除上述之紹述外，據載《孟子外書》還有〈說孝經〉一篇^⑨，這便加強了曾子與子思、孟子之學確有傳承關係的證據。這點古人自然也會注意到的。

⑦ 《先秦諸子學》（高雄：乾齋書屋，1998年再版），頁62，第3章第4節〈大學〉。

⑧ 見武內義雄〈曾子考〉，收入江俠菴編譯《先秦經籍考》，上册，頁233。

⑨ 趙岐〈孟子題辭〉言：「又有《外書》四篇，〈性善〉、〈辯文〉、〈說孝經〉、〈為正〉，其文不能弘深，不與內篇相似，似非孟子本真，後世依放而託之者也。」〈說孝經〉雖非孟子自撰，而為其後學所依託，但綜觀《外書》四篇篇名與《孟子》內容的相關性，可以看出孝道是孟子之學重要的一項，也可以看出孟子之學與曾子的關係。

除此之外，宋人也從另外的依據點出曾子、子思的關係。北宋徽宗政和五年，晁說之撰〈中庸傳〉^⑩，即曾指出〈中庸〉和《大戴禮》中〈曾子〉十篇在內容、用詞上的傳承關係。如〈中庸〉云：「在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人則無怨，上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」而〈曾子立事〉說：「己雖不能，亦不以援人。」〈曾子本孝〉說：「孝子之事親也，居易以俟命，不興險行以徼幸。」不僅二者內容相同，用詞也極一致。又如〈中庸〉云：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成，天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。」而〈曾子疾病〉說：「君子尊其聞則高明矣，行其所聞則廣大矣。高明廣大，不在於他，在加之至而已矣。」這些例證都可說二者若合符節。

晁說之視〈曾子〉十篇爲曾子之學的觀點，在後世獲得大學者如邵晉涵、阮元等的支持。^⑪這便爲曾子與子思確有傳承關係的看法添加了助力。如果我們效法晁說之的方法，我們仍可再舉出若干證據，支持「曾子、子思、孟子」學術譜系的提法。筆者將在下文舉出，此不贅言，讀者察之。

參、論郭店儒家著作屬於曾子、子思一系之學

《郭店楚墓竹簡》中，除《老子》、〈太一生水〉及〈語叢〉外，其餘共有十篇，學者認爲其中大多出《子思子》。如李學勤認爲〈緇衣〉、〈五行〉、〈成之聞之〉、〈尊德義〉、〈性自命出〉、〈六德〉六篇屬《子思子》；姜

^⑩ 《嵩山集》（臺北：臺灣商務印書館，四部叢刊續編），卷 12。

^⑪ 參考武內義雄〈曾子考〉，收入江俠菴編譯《先秦經籍考》，上册，頁 226 - 234。

廣輝則認為除〈忠信之道〉、〈尊德義〉及〈成之聞之〉後半外，屬《子思子》。筆者可以接受各該篇與子思之學有關的看法，雖然筆者主張只需指出各該篇出曾子、子思一系即可，不必落實的認定出於《子思子》。

至於主張其中數篇不屬《子思子》而另提學術譜系的，有幾種說法較值得注意（按：本文無法也無意遍論各種不同的說法）：如李學勤認為〈唐虞之道〉可能為縱橫家言；廖名春認為〈忠信之道〉出子張之學，李存山則疑為陳良之學；廖名春、姜廣輝認為〈性自命出〉屬子游之學，陳來則認為也許參雜了公孫尼子之學。此外，姜廣輝也認為〈尊德義〉及〈成之聞之〉的後半不屬子思之學。由於筆者的主張，是認為該十篇都屬曾子、子思一系之學，因此本文將集中討論上舉有異說的五篇，至於看法有點不一致的〈魯穆公問子思〉、〈窮達以時〉兩篇，則於文中牽連及之，不另立標目。

一、唐虞之道

李學勤認為從內容與用語看，〈唐虞之道〉可能是縱橫家之言。^⑫他尚未舉出具體的證據，但他的初步看法有很多人不贊成，因為禪讓並非縱橫家獨有的主張。本文認為：李學勤既贊成〈中庸〉、〈表記〉屬《子思子》，而〈中庸〉屢言「舜其大知也與」、「舜其大孝也與」、「仲尼祖述堯舜」，〈表記〉亦言：「子言之曰：後世雖有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生無私，死不厚其子，子民如父母，有憫怛之愛，有忠利之教，親而尊，安而敬，威而愛，富而有禮，惠而能散，其君子尊仁畏，恥費輕實，忠而不犯，義而順，文而靜，寬而有辨，〈甫刑〉曰：『德威惟威，德明惟明。』非虞帝其孰能如此乎。」又言：「《詩》云：『莫莫葛藟，施於條枚，凱弟君子，求福不

^⑫ 見李學勤〈先秦儒家著作的重大發現〉，另參李縉雲、邢文報導〈美國郭店《老子》國際研討會綜述〉，二文都收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月，2版2刷）。

回。』其舜、禹、文王、周公之謂與！」文中既稱堯，復稱舜，又言「死不厚其子」，不就是推崇其禪讓嗎？另參照《孟子》屢述堯舜禪讓事，則子思一系之學倡言唐虞之道，是很清楚的，何必將〈唐虞之道〉排斥在其學之外。

此外，從用詞看，簡文也與子思之學相似。如簡文言「節乎脂膚血氣之情，養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷」，而〈中庸〉亦言性命血氣。簡文談論仁義孝弟，而〈中庸〉亦言仁義孝弟。簡文言「愛親忘賢，仁而未義也；尊賢遺親，義而未仁也」，而〈表記〉言「厚於仁者薄於親，親而不尊；厚於義者薄於仁，尊而不親」，〈中庸〉亦言「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大」。既然內容、用詞都極一致，把〈唐虞之道〉歸入子思一系之學，應無扞格之處。

李學勤有此主張也許另有一種考慮，即他可能認為屬《子思子》的六篇，其簡端都作梯形、簡長都是 32.5 公分，和〈魯穆公問子思〉、〈窮達以時〉簡端作梯形，簡長 26.4 公分，〈唐虞之道〉、〈忠信之道〉簡端平直、簡長 28 公分有餘，都不相同，暗示著其餘四篇不屬於《子思子》。然而這或許是過慮，三組《老子》，其簡端、簡長不也相異嗎？事實上，〈魯穆公問子思〉中子思言「恆稱其君之惡」，而〈表記〉言「故君命順，則臣有順命；君命逆，則臣有逆命」，都顯現相同的政治批判意識，符合子思「剛風傲骨」的個性^⑬，難怪其後孟子有「君之視臣如土芥，則臣視君為寇讎」之說^⑭。至於〈窮達以時〉，簡文有「有其人，無其世，雖賢弗行矣」、「遇不遇，天也」之說，而〈累德〉亦言「性者所受於天也，命者所遭於時也，有其材，不遇其世，天也」。簡文末句言「故君子敦於反己」，尤合乎子思「求己」思想（

⑬ 姜廣輝〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉一文形容子思有「剛風傲骨」，筆者參考各種古籍對子思的描寫，接受姜廣輝的看法。姜文收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

⑭ 參《孟子·離婁下》「孟子告齊宣王曰」章。

按：詳參下文論〈成之聞之〉）。因此，從其思想、用詞看，都顯示〈魯穆公問子思〉、〈窮達以時〉二篇可以列爲子思一系之作，簡端、簡長不同的問題似可不必過慮。

二、忠信之道

廖名春認爲〈忠信之道〉「可能是子張本于孔子之說而成的論文」。他說：孔子對忠信多所論述，而「在孔門弟子中，與他討論忠信最多的當屬子張」。此外，《大戴禮·衛將軍文子》記子張之行「業功不伐，貴位不善，不侮可侮，不佚可佚，不傲無告」，與〈忠信之道〉的「化物而不伐」、「不訛不害」、「不誑生^⑮，不背死」，有著同樣的精神。子張是陳人，由於公元前三四三年楚滅陳，在郭店竹簡的年代之前，所以子張的著作能在楚地流傳。^⑯

如果我們努力爲廖名春的說法辯護，還可以爲他補上若干證據。根據周鳳五爲〈忠信之道〉所作的釋文，最後兩句當讀爲「是故古之所以行乎蠻貉者，如此也」，這恰和《論語·衛靈公》孔子答子張問行的「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣」、〈顏淵〉孔子答子張問崇德辨惑的「主忠信」、〈陽貨〉孔子答子張問仁的「信則人任焉」相符。^⑰此外，〈忠信之道〉的「口惠而實弗從，君子弗言爾」，和《論語·陽貨》孔子答子張問仁的「惠則足以使人」、〈堯曰〉孔子告訴子張的「惠而不費」以及《大戴禮·子張問入官》孔子教導子張的「故惠者，政之始也」意思一致。而〈忠信之道〉的「忠積則可親也，

^⑮ 裘錫圭所釋「不誑生」，周鳳五〈郭店楚簡《忠信之道》考釋〉一文以爲當作「不辜生」，筆者以爲周說較勝。周文收入《中國哲學》第二十一輯〈郭店簡與儒學研究〉（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月）。

^⑯ 見廖名春〈荆門郭店楚簡與先秦儒學〉，收入《中國哲學》第二十輯〈郭店楚簡研究〉。

^⑰ 參周鳳五〈郭店楚簡《忠信之道》考釋〉，收入《中國哲學》第二十一輯〈郭店簡與儒學研究〉。

信積則可信也」，也與〈子張問入官〉的「故非忠信，則無可以取親於百姓矣；外內不相應（按：指情貌如一，言行一致），則無可以取信者矣」文意相同。

從以上的敘述看，〈忠信之道〉似乎很有可能是「子張氏之學」了。然而忠信本是儒者共同重視的德目，我們也可以用以上相同的方法論證這是曾子、子思一系之學。《論語》中多載曾子強調忠信的言論^⑮，而且曾子以忠信聞名於世，所以先秦流傳著曾子殺彘取信幼兒的記載^⑯，此外，《大戴禮·衛將軍文子》中子貢在孔門弟子中獨許曾子以忠信：

滿而不滿，實如虛，通之如不及，先生難之，不學其貌，竟其德，敦其言，於人也無所不信，其橋大人也常以皓皓，是以眉壽，是曾參之行也。孔子曰：「孝，德之始也；弟，德之序也；信，德之厚也；忠，德之正也。參也中夫四德者矣哉！」以此稱之也。

可見除孝弟外，講求忠信，也是曾子之學的重點。至於惠與實的問題，〈曾子立事〉說：「惠而不儉。」王聘珍《大戴禮記解詁》^⑰：「《論語》曰：『猶之與人也，出納之吝。』」同篇又說：「靈言弗與。」王聘珍《解詁》：「《廣雅》云：『靈，空也。』空言，謂口惠而實不至者。弗與，不許人也。」口惠實至，乃是忠信的表現，所以為曾子所重視。以上都是曾子之學有關忠信的記載而與簡文相合者。

至於子思呢？〈表記〉強調君子要「不言而信」^⑱、「言足信也」、「信

⑮ 如〈學而〉載曾子曰：「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？」〈里仁〉載曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」〈泰伯〉載曾子曰：「正顏色，斯近信矣。」

⑯ 見陳啓天《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），〈外儲說左上〉。

⑰ 《大戴禮記解詁》（北京：中華書局標點本，1983年）。

⑱ 此句又見〈中庸〉。〈累德〉及〈性自命出〉則作「未言而信」，其意相同。

以結之」^②。〈緇衣〉則言：「君子寡言而行，以成其信。」〈累德〉有「身君子之言，信也；中君子之意，忠也。忠信形於內，感動應於外」之語，與〈忠信之道〉精神相同。另從用詞看，簡文的「不佻死」即〈坊記〉中的「不佻死」。此外，周鳳五指出：〈忠信之道〉「口惠而實弗從」與「心疏而貌親」^③，和〈表記〉的「口惠而實不至」與「情疏而貌親」相同，並暗示此篇出於子思。〈表記〉、〈緇衣〉、〈坊記〉、〈累德〉既出《子思子》，則謂〈忠信之道〉合於子思之學，應可成立。

然而李存山有個看法，他認為：〈忠信之道〉雖然有承孔子、曾子等人的忠信思想，但〈忠信之道〉「不是用忠、信來教化民衆，也不是從君主的立場用忠、信來要求群臣」，而是「下對上提出的道德要求」，而且簡文將忠信與仁義並提，觀點獨特，這都和《論語》、《孟子》等儒書所講的忠信之道有所不同。由於郭店竹簡儒道同出，李存山又認為「至忠如土，化物而不伐；至信如時，必至而不結」等語也有道家思想的印跡^④，遂推測〈忠信之道〉可能是仲良氏（仲梁氏）的著作，而仲良氏可能即是孟子所稱的陳良，陳良因是楚人，又北學於中國，所以學兼儒道。^⑤

李存山對儒者講求忠信之道的區分，事實上是不存在的。因為依據儒學的觀點，忠信乃是為人應有的態度，並非特定身份的人才須遵守的德目，只不過

② 此句又見〈緇衣〉。

③ 按此句原文殘脫，裘錫圭以為當作「心疏而貌親」，周鳳五上揭文則引《荀子》以為古語「心」與「形」對言，此句當作「心疏而形親」，見同前注。然〈樂記〉言：「心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣；外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。」是當時「心」亦可與「貌」對言，茲從裘說。

④ 陳鼓應也有「《忠信之道》中的文句多見與《老子》相合」之說，其文未見，其理由當與李存山相近。見李縉雲、邢文〈美國郭店《老子》國際研討會綜述〉之報導，收入《中國哲學》第二十輯〈郭店楚簡研究〉。

⑤ 李存山〈讀楚簡《忠信之道》與其他〉，收入《中國哲學》第二十輯〈郭店楚簡研究〉。按：姜廣輝〈郭店一號墓墓主是誰〉也推論墓主為陳良，文收入《中國哲學》第二十輯〈郭店楚簡研究〉。

「臣事君以忠」之類的言論較常見而已。如〈中庸〉言「君子信讓以蒞百姓」，《大戴禮·保傅》要求天子不得「不信於諸侯」，〈子張問入官〉載「君子南面臨官，……合是忠信，考是大倫」，〈小辨〉載孔子要求國君「明忠信之備，而又能行之」、「社稷之主，實知忠信」，如果將〈忠信之道〉和這些文獻作比較，〈忠信之道〉「下對上提出的道德要求」的意味並不特別濃烈。至於以忠信與仁義並論，古籍也不鮮見，如《左傳》宣公十五年：「信載義而行之。」《論語》言：「君子義以為質，信以成之。」《大戴禮·四代》：「信，義之重也。」同書〈曾子制言中〉：「雖行不受，必忠，曰仁。」這都是忠信本不限於下對上的例證。

此外，李存山認為〈忠信之道〉參雜道家思想，其證據也不夠，因為主張「不伐」或將德目與天地四時並稱，在儒籍中本是常見的，所以不能因此認定〈忠信之道〉混雜了道家思想。如《大戴禮·哀公問五義》中，孔子曰：「所謂君子者，躬行忠信，其心不買；仁義在己，而不害不志；聞志廣博而色不伐，思慮明達而辭不爭。君子猶然如將可及也，而不可及也。如此可謂君子矣。」這不就是忠信、仁義、不伐並言嗎？〈忠信之道〉有「至信如時」之言，而《大戴禮·主言》記孔子告曾子曰：「其於信也，如四時春夏秋冬。」同書〈禮察〉：「此行之信，順如四時。」《禮記·樂記》：「天則不言而信。」語意與「如時」不是相同嗎？又如〈中庸〉贊孔子之德為：「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，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。」不就是將德與天地四時並稱嗎？至於推測〈忠信之道〉出於陳良，更是純屬推測，難以據信。說陳良或許是仲良氏（仲梁氏）之儒，尤不可能。《萬姓統譜》「仲梁氏」載有仲梁懷，²⁶其人見《左傳》定公五年（西元前 505 年），乃是魯大夫。而陳良雖曾「北學於中國」，

²⁶ 明·凌迪知《萬姓統譜》（臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書），卷 135。

但他是「楚產」，從《孟子》對其徒陳相說「子之兄弟事之數十年，師死而遂倍之」的情況看來，陳良的年代只約早孟子數十年，^⑳而孟子的年代，根據錢穆《先秦諸子繫年》^㉑，約為西元前 390 至 305 年，所以陳良之前早有魯人仲梁氏，陳良自姓陳，不可能是仲梁氏（仲良氏）。〈檀弓上〉載有仲梁子其人，對小斂所以帷堂的原因，立論與曾子異，鄭玄注謂是魯人，從〈檀弓〉載例看，其載論辨，多為同時之人，所以仲梁子的年代很可能與曾子相近，而早於陳良，這也許才是《韓非子·顯學》所說的仲梁氏之儒。

綜合上述，筆者認為〈忠信之道〉不必排除在曾子、子思一系之學之外。

三、成之聞之

楚簡〈成之聞之〉，姜廣輝認為：「此篇錯簡嚴重，很難復原。依筆者拙見，此篇實為兩篇：前二十簡為一篇，後二十簡為一篇。前者可名為〈求己〉篇，後者可名為〈天常〉篇。在〈求己〉篇中第四、五、六簡應置于第一簡之前。」他並認為簡文前半合於子思的「修己」思想。易言之，姜廣輝不認為後半出於子思之學。^㉒

按：姜廣輝引前人之說指出子思之學重修己，極是。茲為補證〈累德〉中資料：「無諸己，求諸人，古今未之聞也」、「求諸人，不如求諸己得也」、「釋己而求諸人，去之遠矣」，這都與修己求己的思想相合。但〈成之聞之〉沒有絕對需要分成兩篇的理由，因為後半也有「慎求之於己」之言，和前半的「求己」說相符。何況即令前後半果為兩篇，也不害後半出於曾子、子思一系。如簡文「形於中，發於色」，與〈大學〉「誠於中，形於外」、〈累德〉

⑳ 以上見《孟子·滕文公上》「有為神農之言者許行」章。

㉑ 《先秦諸子繫年》（臺北：錢穆自印本，1975年）。

㉒ 姜廣輝〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

「忠信形於內，感動應於外」意同；簡文「君子斂席之上，讓而 ；朝廷之位，讓而處賤」，與〈坊記〉的「衽席之上，讓而坐下」、「朝廷之位，讓而就賤」，用語幾乎完全相同。至於「昔者君子有言曰」的用語，更像《荀子·非十二子》所敘述的子思議論喜歡「案飾其辭而祇敬之曰：是真先君子之言也」的習慣相同。所以沒有必要將此篇後半排除在子思一系之學之外。

四、尊德義

姜廣輝不認為〈尊德義〉屬子思之學，但未詳言理據。^③筆者以為此篇應可列入子思一系之學。從思想、內容看，簡文言「民可使道之，不可使知之」，語見《論語·泰伯》；「德之流，速乎置郵而傳命」，語見《孟子·公孫丑上》引孔子言：這猶可推說是儒者共同遵信的名言，不足以為證據。但簡文「下之事上也，不從其所命，而從其所行。上好是物也，下必有甚焉者」，則見於〈緇衣〉，一字不易；簡文言「知己所以知人」，亦見〈成之聞之〉前半；其下簡文又言「有知己而不知命者，無知命而不知己者」，與「知己所以知人」合觀，則與〈中庸〉「不可以不知人；思知人，不可以不知天」的思想相同。姜廣輝既接受〈中庸〉、〈緇衣〉及〈成之聞之〉前半出於子思，如果不能提出此篇有異於子思的思想之處，似無堅強理由不能接受此篇也出子思。

五、性自命出

廖名春認為：〈性自命出〉特別強調「情」，簡文「喜斯陶」一段與《禮記·檀弓下》所載略同，而該文是出自子游之口。另外《荀子·非十二子》也說：「略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：是真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒，嚶嚶然不知其所非

^③ 同上注。

也，遂受而傳之，以爲仲尼、子游爲茲厚於後世。是則子思、孟軻之罪也。」因而認爲此篇出於子游。^{③①}姜廣輝也持相同看法。^{③②}

事實上，這種說法的兩個證據都不能成立。首先，「喜斯陶」一段雖然在〈檀弓〉中爲子游引述，然而在該文中，子游引述此文恰恰是爲了反對有子「情在於斯」的主張。茲爲說明清楚起見，將全文引述於下：

有子與子游立，見孺子慕者。有子謂子游曰：「予壹不知夫喪之踊也，予欲去之久矣。情在於斯，其是也夫！」子游曰：「禮有微情者，有以故興物者，有直情而徑行者，戎狄之道也。禮道則不然。人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。品節斯，斯之謂禮。人死，斯惡之矣，無能也，斯倍之矣。是故制絞衾，設萑翣，爲使人勿惡也。始死，脯醢之奠；將行，遣而行之；既葬而食之；未有見其饗之者也。自上世以來，未之有舍也。爲使人勿倍也。故子之所刺於禮者，亦非禮之訾也。」

子游認爲「直情而徑行者，戎狄之道也」，其主張的重點是「品斯節，斯之謂禮」，亦即主張情的抒發須有所節制才合乎禮；從另一方面說，禮雖本乎人情，但也是爲了節情不使泛濫，如果任情而行，則缺少文化素養而有類戎狄了。如此說來，廖名春提出的子游重「情」之說，便無法成立了。其次，由於《荀子》各篇總是以孔子與子弓並舉，而〈非十二子〉也數度以仲尼、子弓並舉，其文末又有「子游氏之賤儒」之說，唯獨上揭該處以孔子與子游並舉，清儒郭嵩燾曾指出「子游」乃是「子弓」之誤^{③③}，其說極爲正確。如此一來，

③① 廖名春〈荆門郭店楚簡與先秦儒學〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

③② 姜廣輝〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》，姜氏又有〈郭店楚簡與道統攸關——儒學傳統重新詮釋論綱〉，收入《中國哲學》第二十一輯《郭店簡與儒學研究》。

③③ 清·王先謙《荀子集解》（臺北：華正書局影印本，1988年），頁60引。

〈性自命出〉出自子游的說法更完全失去依據了。

其實〈性自命出〉論性與命，說同〈中庸〉。其論情，也不背先秦儒說（按：說詳第四節）。這都可以讓我們將之列入曾子、子思一系的著作。

肆、論子思之學出於子游的提法不能成立

廖名春因討論〈性自命出〉，有「子思、孟子之學由子游上溯孔子」之說。^{③④}陳來也有「〈性自命出〉既引子游語，所論情性又與〈樂記〉接近，……很可能子游、公孫尼子、子思是一系」的看法。^{③⑤}姜廣輝則特別強調〈性自命出〉貴「情」，屬於子游學派，子思之學出自子游，儒家的道統，應將「孔子、曾子、子思、孟子、程、朱」的譜系改為「孔子、子游、子思、孟子、戴震」，可稱之為「弘道派」，以與子夏一系的「傳經派」、曾子一系的「踐履派」作出區別。^{③⑥}

姜廣輝等所提的道統譜系或許是有感而發，但也是舊案重提，因為康有為已有此說。康有為認為〈禮運〉為子游作^{③⑦}，遂撰《論語注》、《禮運注》、

③④ 廖名春〈荆門郭店楚簡與先秦儒學〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

③⑤ 陳來〈荆門竹簡之《性自命出》篇初探〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

③⑥ 姜廣輝〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》，又〈郭店楚簡與道統攸關——儒學傳統重新詮釋論綱〉，收入《中國哲學》第二十一輯《郭店楚簡與儒學研究》。

③⑦ 最早有〈禮運〉出子游之說的，是宋人陳澧：「疑子游門人所記。」見孫希旦《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1988年，影印斷句本），頁529引。但陳氏有此說，當只是文中有「言偃」字樣，此外並無其它理據。康有為說：「著〈禮運〉者子游，子思出于子游，非出于曾子。」見黎祖健錄、蔣貴麟校訂《南海康先生口說·禮運》（臺北：臺灣商務印書館，1987年，人人文庫）。

《大同書》、《孟子微》等書，企圖建立新道統。然而他是爲了自己的政治主張鋪路的，符合史實與否，不太在意，因此隨著近代政治的遷移，其說不受學者重視。

如果學者能拋開對政治及舊文化的感慨等因素，問題其實可聚焦於子思之學究竟出於曾子或是出於子游之上。關於這問題，由於學者都沒有明確直接的證據，唯一的辦法是比較符合子思之學的言論與曾子或子游何者接近，再者便是考慮那種說法較合邏輯。

章太炎曾批評子思出於曾子之說：

宋人遠跡子思之學，上隸曾參。尋〈制言〉、〈天圓〉諸篇，與子思所論殊遠矣。〈檀弓〉篇記曾子呼「伋」，古者言質，長老呼後生則斥其名，微生畝亦呼孔子曰「丘」，非師弟子之徵也。〈檀弓〉復記子思所述，鄭君曰：「爲曾子言難繼，以禮抑之。」足明其非弟子也。^{③⑧}

章太炎的所謂證據，其實並不充分。首先，〈曾子〉十篇合於子思之學者甚多，已見前文；不能全合，無傷於傳承關係，正如孟子與子思也不完全相合，否則何能成家？其次，長輩可呼子弟之名，老師也可以呼弟子之名，《論語》一書所見，孔子不是呼弟子之名嗎？曾子呼子思爲「伋」，既能解釋爲曾子是子思的長輩，也能解釋爲曾子是子思的老師，所以這點不能作爲曾子不是子思老師的證據。至於〈檀弓上〉載子思不贊成曾子「水漿不入於口者七日」而主張依禮三日即可，可視爲師弟間的討論，不必取鄭玄「以禮抑之」的說法，孫希旦即言：「愚謂此曾子自言其居喪之過禮，而子思就其意而申之，以明中制也。」^{③⑨}這正是「事師無犯無隱」^{④⑩}的表視，並無不可，不能據此作爲子思不是弟子的證據。可見章太炎的理由，的確不充分。

^{③⑧} 《太炎文錄初編》（臺北：新陸書局，1970年），卷1〈徵信論上〉。

^{③⑨} 《禮記集解》，頁170。

^{④⑩} 語見《禮記·檀弓上》。

學者之所以有子思出子游之說的另一個關鍵原因，是認為〈性自命出〉貴「情」，和宋人主張的性善情惡說有異，因而欲另立一個道統，以抗拒令人反感的所謂「禮教」。然而這種想法面臨幾項難以克服的難題。第一，〈性自命出〉無法證明是子游作，已如上述。第二，古籍中有子思曾和子游有所接觸的記載嗎？第三，由於宋人的理學體系，子思、孟子之學是重要的一環，所以道統中如果不能排除子思、孟子而依然據其書闡其說，那麼以子游取代曾子，有何重大意義？難道說子游貴情，子思、孟子之學便會從不貴情轉而為貴情嗎？第四，情惡之論本非先秦所有，而是後世之說，熟悉古籍的學者自能知之；〈性自命出〉的出現，也許能提醒我們這一點，卻無法據以建立「子游、子思、孟子」的學術譜系。

龐樸曾引述《大戴禮·文王官人》（《逸周書·官人》略同）的文字，說該文：「性與情，只有未發已發的分別，沒有後儒常說的性善情惡的差異。」^④其說正確，先秦儒學本來如此。關於這一點，除了前文引〈檀弓〉中子游語外，如〈中庸〉說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」《荀子·正名》說：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂，謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。」他們雖然都主張情應有所節制，但並未指情為惡。另外，從先秦儒家強調禮樂教化的角度思考，也能得出情不惡的結論。須知禮樂教化之所以能夠施行，是因為人有情，人若無情，則無法教化，禮樂的目的即是引導情欲作適當的抒發，所以〈樂記〉中以抒發得當為「和」，過當為「淫」。這就如農田得雨則和，淫雨則敗，但不能指雨為惡。事實上，先秦古籍往往以「情」、「偽（為）」對言，即今語之「真情」、「假意」，「情」自是可貴，所以〈累德〉中曾舉例說：「三月嬰兒，未知利害也，而慈母之愛諭焉者，情也。」甚至有「情勝欲者昌」之言。

^④ 龐樸〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

總之，先秦儒家並不以情爲惡，所以《論語·里仁》載孔子言：「唯仁者，能好人，能惡人。」《樂記》云：「夫樂者，先王之所以飾喜也；軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。故先王之喜怒，皆得其儕焉，喜則天下和之，怒則暴亂者畏之。先王之道，禮樂可謂盛矣。」《孟子·梁惠王上》載孟子言：「文王一怒而安天下之民。」《檀弓》載孔子言：「遇於一哀而出涕。」《論語·雍也》載孔子言：「好之者，不如樂之者。」好、惡、喜、怒、哀、樂，都是所謂情，先秦儒者何嘗諱之？可見情惡之說乃是後儒之言，並非先秦所有。

如此說來，子思出子游的提法是沒有說服力的，自無法建立「子游、子思、孟子」的學術譜系。

伍、結 論

以上從思想、內容、用詞幾個方面推敲，筆者認爲郭店楚簡《緇衣》、《魯穆公問子思》、《窮達以時》、《五行》、《唐虞之道》、《忠信之道》、《成之聞之》、《尊德義》、《性自命出》、《六德》十篇都可以列入曾子、子思一系之學。

筆者一向認爲唐宋人的道統說排他性太強，不很贊同，所以本文並非爲維護道統而作。同時，筆者也不認爲曾子爲子思師之說具有堅強的證據。但是從現在能掌握的資料看，子思一系之學的確較接近曾子，卻沒有接近子游的跡象，因此企圖以貴「情」之說建立「子游、子思、孟子」的學術譜系，是難以取信於人的。郭店儒家著作，我們不必一定指明即是《子思子》，但說他們屬於曾子、子思一系的著作，應當是合理的；至少，其學說並沒有不合之處。

郭店楚簡儒家著作發表後，由於大多爲古代佚籍，自然令學界振奮。但有些學者似乎忘了二戴《禮記》所收本來即多是先秦孔門後學所作，乃是研究先秦儒

學的重要資料，而宣稱這批出土佚籍「可以填補孔、孟之間的空白」，這便產生了些許誤導作用，使得若干學者覺得其中某些言論很新鮮，乃是前所未見的發現，以致未能靜心探索何者是從前未知的新說，何者本來即屢見於古籍，這樣便顯得有點粗略了。關於這點，上文已有舉證，茲再舉一例明之。如李存山說：

《語叢》提出：君之「異于父，君臣不相在也。」「君臣，朋友其擇者也。」「友，君臣之道也。」這是孔子迄至黃宗羲，儒家文獻中所僅見的思想。^④

事實上，君臣、父子不同倫，服事之道自然不同，其說遍見先秦儒籍，在此不必贅舉。而「君臣，朋友其擇也」、「友，君臣之道也」之言，也只是說君臣、朋友都是「合則聚，不合則去」的關係，這在古籍中並不鮮見。如《孟子·萬章下》載：

萬章問曰：「敢問友。」孟子曰：「不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也。孟獻子，百乘之家也，有友五人焉：樂正裘、牧仲，其三人，則予忘之矣。獻子之與此五人者友也，無獻子之家者也。此五人者，亦有獻子之家，則不與之友矣。非惟百乘之家為然也，雖小國之君亦有之。費惠公曰：『吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息，則事我者也。』非惟小國之君為然也，雖大國之君亦有之。晉平公之於亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食。雖疏食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。然終於此而已。弗與共天位也，弗與治天職也，弗與食天祿也，士之尊賢者也，非王公之尊賢也。舜尚見帝，帝館甥于貳室，亦饗舜，迭為賓主，是天子而友匹夫也。用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。」

^④ 李存山〈讀楚簡忠信之道及其他〉，收入《中國哲學》第二十輯《郭店楚簡研究》。

孟子說「友不挾貴」、「天子而友匹夫」，言論較《語叢》尤具平等觀念，孟子舉出了幾個在他之前的實際例子，可見「友，君臣之道也」在古代自有人落實，只是在後世的封建社會裏漸成絕響而已。即使如此，後世讀書人每以帝王師自期，猶有《孟子·萬章下》所載子思「以德，則子（魯繆公）事我者也，奚可以與我友」的氣概。《語叢》之語，豈是「孔子迄至黃宗羲，儒家文獻中所僅見的思想」呢？可見廣泛閱讀傳統典籍，細心與出土資料比較，然後再謹慎下斷語，是很有必要的。

