臺大中文學報　第五十七期
2017 年 6 月　　頁 249～300
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心

林　啟　屏*

提　　要

孔子是中國文化的象徵性人物，歷來學者對於其學說主張的探討，構成了中國思想中重要的成分。因此，進一步瞭解孔子的生命歷程與自我期許，有助於釐清思想史上各種儒學主張的得失。《論語》的〈為政〉中有「吾十有五而志於學」章，正好是孔子自述其一生的文獻，尤其自三十歲之後，每隔十年的改變，都帶來新的境界，引發了歷代學者的討論。本文即以明清時期的解者如何詮釋此章，說明其中所可能有的意義。本文將從其「自道」的作者身分切入，說明孔子在被解釋的過程中，其個別作者身分已然轉成神聖集團之代言人。所以其自述一生的變化，就不再只是個人的心境抒發，而是代表儒者對於「人」的圓滿境界之理解。另外，本文將透過明清解者的說解論起，分述他們如何詮釋孔子各個階段的心境之改變。並且分析其中的可能原因，以及在思想上的意義。

關鍵詞：孔子、不惑、天命、耳順、心

本文於 105.11.14 收稿，106.05.10 審查通過。
＊國立政治大學中國文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.06.57.07

臺灣大學學術期刊資料庫

“The Master Speaks Himself ?” : A Study on the Interpretations of “At fifteen I set my heart on learning” by Scholars in the Ming and Qing Dynasties

Lin, Chi-Ping*

Abstract

The academic discussions around the symbolic figure in Chinese culture Confucius constitute an important part of Chinese thought. Therefore, further understanding Confucius’s life and self-expectations helps to clarify the pros and cons of all the various Confucian in Chinese thought history. Confucius describes his life himself with the sentence led by “At fifteen, I had my mind bent on learning” in the “Governing,” *Analects*. The changes of life phases every decade after the age of thirty in Confucius’s description lead to discussions by scholars in different dynasties. This article discusses the possible meanings of the sentence with the interpretations of this chapter by the scholars of the Ming and the Qing dynasties. It indicates that the identity of Confucius has been turned from an individual author into a spokesman of a sacred group during the interpretation process. So his self-description is no longer only a personal expression but a Confucian understanding of the life phase of “fulfillment.” This article also describes how the Ming-Qing scholars interpret the life phase changes of Confucius, analyzes the possible reasons

* Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Chi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

of the comments, and explores their important meanings in Chinese thought.

***Keywords*: Confucius, *bu-huo* 'to have no doubts,' *tian-ming* 'innate mission,' *er-shun* 'to have receptive ears,' *xin* 'mind'**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心*

林　啟　屏

一、前　言

「孔子」作為中國文化的象徵人物，大致沒有太多爭議。但是「孔子」一詞背後所賦載的內涵與意義，在經典詮釋的現實經驗上，卻未必人人一致。也就是說，「孔子」如同一個開放性的符碼，可以供解釋者灌注不同之意義，一如酒杯可以澆眾人胸中之塊壘一般，不同的解者也各從其方向為「孔子」帶來新解。[1] 當然，歷代以來的儒者對於孔子之崇敬，無庸置疑，所以他們深信孔子只有一個， 而孔子之道也只能是唯一。然而，後儒之所以會產生不同的理解，應當不會是儒者故意曲解以迎合自己的想像。相反地，這些儒者由於對孔子的崇敬，使得他們將其所認識與理解的孔子，上升至「信仰」層次而加以神聖化。如此一來，孔子因神聖而絕對，自然使得個別儒者接受不同解釋的空間縮小。於是可以發現他們在心態上所相信與理解的孔子，其實反倒是反映了他

* 本文部份內容曾宣讀於 2015 年 12 月中央研究院明清研究推動委員會所主辦之「2015 中央研究院明清研究國際學術研討會」。並感謝匿名審查者所提供的諸多文獻資料與意見，這使得本文的不足獲得改善。感謝林惟仁博士協助收集相關資料，使本文順利完成。

1 當然，這並不是說「孔子」形象的意義，可以有任意解釋的無限空間。所謂的新解，也必須建立在合理的文獻證據基礎上。因此，此處的新解不是指「語意」層次的不同，而是在於知識信念內涵上的差異。

臺灣大學學術期刊資料庫

們自己在「信仰」上的特定方向。而且當此種信仰層次的想像，構成歷代儒者解釋經典時的依據，並且持之與異解者進行爭辯時，想像、客觀真實、意義、信仰、異端等問題，便在詮釋的過程中雜揉為一複雜的現象。事實上，宗師逝去，法門分途，本即是常態。但由於中國古人對於「聖人」形象所代表的絕對真理的想像，不容其間有分毫之歧出，於是由此而來的經解變異課題，不得不成為一個顯題化的詮釋問題。因此本文將藉由明清儒者對於「吾十有五而志於學」章的相關討論，分析其中所涉的一些相關問題。基本上，本文所引明清解者之說約三十餘家，立場同異互見，論文中會進行意見的辯證，但舉其大者如王陽明、季本、劉宗周、蕅益智旭、王夫之、毛奇齡、李顒、呂留良、顏元、阮元、宋翔鳳、劉寶楠等，皆在討論之列。

二、自道與說解

《論語・為政》「吾十有五而志於學」一章，有孔子自述其一生行誼的簡要說明，精簡而深刻。歷來解者多以本章作為理解孔子形象的依據，而且由於這段文獻為孔子晚年之自述，因此學者相信文獻所反映的孔子形象，具有高度客觀真實性。然而，其中卻有個重要的問題應當說明。此即，有關孔子與文本之間的身分認定之問題。雖然，本章既為「夫子自道」，其作者身分當清楚而無疑義，無須本文再多作說明。但是在後來的實際詮釋經驗裏，若要進一步清理不同異解的意義，則關於「身分」背後的神聖形象問題，仍需說明。

其實從形式上來說，本章當是作者的自我表述，故「作者」身分應可確定。而且由於本章有著夫子自道的性質，因此其後的解者幾乎都相信：詮釋者所解釋的內容需要符合「作者原意」，其解釋才具有合法性。所以追求孔子的作者原意，即為解經者的最高目標。不過，有趣的是，歷來的解者雖然都相信此章意旨保有作者原意，但是事實上在進行疏解文本時，解釋者經常在個別字義與文義的理解上，見到不同的看法與堅持，而且還互批其他解者不能見道。是故，孔子作為「作者」的身分雖然有共識，可是在內涵與意義的層面，似乎存在著

臺灣大學學術期刊資料庫

複調作者的現象。由於此一問題饒富方法意識趣味，並由此影響文本義理之走向，是以本文須先行處理。

基本上，歷代儒者所認定的「作者」身分，恐怕與今日強調著作權概念的作者概念，不甚相同。面對今日的「作者」，我們大多同意作者擁有對於文本內容的解釋權。不過，孔子作為「作者」一事，卻無法以如此線性的作者觀看待。此因孔子這個「作者」形象在中國文化系統中扮演著一個特殊之角色，其間滲入許多信仰的想像與認定，無法簡單地以今日的作者觀套之。龔鵬程曾經在討論中國古代文人傳統的形成過程時，指出中國古代早期有一種「隱匿的」作者觀，他說：

> 這個時候，所謂「作者」，要不就是佚名；或主名難尋，出於眾手，屬於隱匿的作者。要不就是個標籤，姑以某人為作者。這個某人，可能是古代聖哲、帝王、學派的宗師、家族的始祖、社會上眾所景仰的人物，或世俗信奉的神佛仙鬼。作品貼上了這個標籤，就算是有主名了，作品可未必即是這個主兒所作。[2]

這個「隱匿」作者的觀點，影響了古代中國人對於作者「神聖化」的想像，並及於經典詮釋上的作用。龔鵬程進一步又將此一隱匿的作者觀與「神聖的作者觀」連結，點出古人相信「創造性」的可能，當與神聖性力量之賦予相關。因此許多的古代創作者相信「自己」只是代替神聖者進行書寫，而非作者。即使如孔子，雖是受到後來儒者認定為大聖者，但在整理古代典籍工作時，都只敢說是「述」者而已，不敢稱「作」。[3] 這無疑是中國古代文人的集體心態！的確，在孔子的自我剖析中，「述而不作」的態度正是他面對古聖先王的經典世界時，相當程度的自我謙抑表現。因此，孔子在整理經典文本的過程中，即使有增添任何個人之見解，其自覺心態並不以作者居之。不過，有趣的是，孔子面對古

2 龔鵬程：《文化符號學》（臺北：臺灣學生書局，2001 年再版），第一章〈中國文人傳統之形成：論作者〉，頁 9。

3 同前註，頁 10-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

代文本世界時的心態，當然是預想著有位「神聖的作者」賦予文本意義，所以自己自然不能是也不會是那個「神聖者」。但是，隨著日後儒學史的發展，卻出乎意料之外地將「孔子」與「神聖者」連結起來，於是神聖者的冠冕反倒是加到了孔子頭上，孔子成了古今神聖集團的最佳象徵。即使其他歷史上的古聖先王，仍然會被提及、頌揚，並被當作是「真理」的分身，但「孔子」與「聖人之道」的同一性關係，在歷代儒者的心理中，卻已經是牢不可破。

事實上，此一發展構成了日後歷代儒者解經時的主要心態。具體來說，儒者面對古代諸多經典時，其心態上或多或少都會將經典意義的歸趨，指向「孔子」，儒者相信經典意義的確解需以符合孔子的意思為準。而且儒者大抵認為解經行動，不只是在文字技術的語意探勘與釐清而已，他們所進行的任務是在解明經典文字背後的「聖人之道」內涵，探問文字隙縫間訊息，以達到揭露神聖性真理之目標。但是，要如何達到此種經典理解與詮釋？孔子則實為儒者解經時的重要支撐點。其實「孔子」的形象及內涵，構成儒者經典詮釋時的「焦點意識」（focal awareness）與「支援意識」（subsidiary awareness）。[4] 進一步說，在解經的詮釋活動中，解經者的焦點所在，即是經典文字所呈現的語意世界。但由於解經者存在著神聖作者的預設，所以他們必須相信經典是展現聖人之道的載體，此時文字世界所構成的聖人之道的意義，就如同焦點對象一般，吸引解經者深入掘發。然而「聖人之道」的內涵卻不見得能從文字的表面語意清楚勾勒，其間存在著語意與意義層次的落差，這時如何「正確」理解經義？又將成為解經者的問題。而以中國經典詮釋經驗來說，經典詮釋者此時將「孔子」作為理解「聖人之道」的背景輔助，實為常態。是以「孔子」雖然在解經時未必然為詮釋的焦點對象，可是卻是作為解經者之所以能夠「正確」理解經典的

4 博藍尼（Michael Polanyi）在討論「默會致知」（Tacit Knowing）時，認為「焦點意識」（focal awareness）與「支援意識」（subsidiary awareness）是我們得以完成「轉悟致知」的重要關鍵。詳細討論，請見（匈）Michael Polanyi、（美）Harry Prosch 著，彭淮棟譯：《意義》（臺北：聯經出版事業公司，1984 年），第二章〈個人知識〉，頁 33-44。

臺灣大學學術期刊資料庫

影武者，是故此時「孔子」所起的作用，即是「支援意識」之作用一樣，提供儒者上契聖人之道的可能性。以此觀之，我們可以說，這是一個在思考過程中包含著的複合意象的思維活動，解經者是以「聖人之道」為焦點對象，「孔子」為支援作用，然而二者又二而一，一而二。以下幾則文獻，頗能道出此中之意。朱子在面對《春秋》的褒貶文字時，「聖人之意如何得知？」實構成理解上的挑戰，因此他在無可奈何之際，曾說：

> 問：「諸家《春秋》解如何？」曰：「某盡信不及。如胡文定《春秋》，某也信不及，知得聖人意裏是如此說否？今只眼前朝報差除，尚未知朝廷意思如何，況生乎千百載之下，欲逆推乎千百載上聖人之心！況自家之心，又未知得聖人，如何知得聖人肚裏事！某所以都不敢信諸家解，除非是得孔子還魂親說出，不知如何。」[5]

此話雖然有些喪氣，不過針對《春秋》褒貶的難題，朱子認為「孔子」的聖人之心，才是正確理解的關鍵。[6]事實上，朱子的解釋困境出在「聖人」作者已逝，我們實無由再從聖人作者本人得知經典之意，除非「孔子」再現。但是，我們都知道《春秋》作為魯國歷史，其作者並非孔子，然而因為孔子曾經整理這些古代典籍，所以在歷代儒者的尊崇心態之下，孔子便與這些經典的作者同時分享了「神聖性」。於是，孔子可以代替聖人，並成為經典發言人。朱子的立場如此，其他的宋明儒者也多數近乎此。

另外，顧炎武（1613-1682）在《日知錄》的一段話，雖然立論基礎在於強調「致用」的立場，明顯與朱子不同，但也能顯現頗為類似的看法，其言：

> 古之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在洒掃應對進退，其文在詩書禮易春秋，其用之身在出處去就交際，其施之天下在政令教化刑

5 宋‧黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），第6冊，卷83，頁2155。

6 林維杰認為此段文字有著對於「勉強解釋與過度解釋」之困境的焦慮，畢竟言外之意是否合乎原作者之意？在「時間距離」構成理解的障礙下，朱子唯一能依靠的，便是回到文本。詳細討論，請見林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），第二章〈文理與義理〉，頁55-58。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 罰。雖其和順集中，而英華發外，（〈樂記〉）亦有體用之分。然並無用心于內之說。[7]

顧炎武在此點出「古聖」之學不在於「內」，其意原是要指出宋明以來儒者所強調「心學」軸線，恐非聖學真傳之問題，尤其以「內」立論恐有淪為釋氏之學的危險，顧炎武當然不可能接受。雖然他是否真能區分心學與佛理的差異，不無疑問。但此條文獻確實說明了「聖學」的內涵理解，在歷代儒者間有不同的主張。當然，此種說法自有清代學者的問題意識背景所使然，我們不必強於宋儒與清儒之間分出是非。我們可以注意的是，此類論述反映了類似朱子或是多數儒者共同的心理結構：孔子是整體儒家理想中的聖人集團之真實代言人，是故孔門的義理走向即為判斷聖學之依歸。[8] 其實這種心理結構在不同立場的清儒眼中，幾乎已成常識。例如乾嘉經學中被視為比較保守傾向的吳派學者王鳴盛（1722-1797），他的觀點主要是以「求古」為職志，正視漢儒訓解價值，所以特別重視「經典文本」的客觀語意立場。但他也是先肯認「孔子」的「微言」是「古義」的方向，只不過由於孔子距今上千年，時隔久遠，是以其後的詮釋者如何追蹤躡跡以近古義？就唯有透過去古未遠的「注解」，方能趨近於底。所以他在〈古經解鉤沉序〉即說：

> 昔仲尼沒，微言絕，七十子喪，大義乖。……下至宋元，義理雖精，訓詁亡矣。而明儒之陋謬為尤甚。蓋俗學之病，在于無本而不好古，傭賃稗販，游光掠影，，往往奉郢書燕說以為典要，凡所引用，皆不出于本書，孰是能求傳注之所從來者哉！……夫子之聖，猶曰「信而好古」，曰「好古敏求」，古之可尚如此。乃今復得余子，非古不道，而所求者

7 明・顧炎武著，徐文珊點校：《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979 年），卷 20，〈內典〉，頁 527。

8 當然我們也必須知道，顧炎武在此一心理結構下，對於儒家學說實有其特別的認定，此即孔子不重視「內」之學的方式，才是儒家聖人之道的真實表現，所以儒家理論不應從「心學」立宗。此一立場，自與宋明儒者多有不同，但他們論述時的心理結構則一。

臺灣大學學術期刊資料庫

又皆真古，而非贋古，古學將自此昌，而流俗無本之學可以此療之矣。[9]

王鳴盛對於余蕭客的《古經解鉤沈》揄揚有加，並且批判宋明儒者所詮釋的經典義理，其重點當然是聚焦於「古義」追求。不過對王鳴盛而言，如此追索古義的過程，其實就預設了「孔子微言」所代表的方向，即為經典真理之所在。也就是說，王鳴盛與宋明儒者或許在經學立場上有所不同，但並不影響他們共同認定「孔子」是聖人之道的象徵。由此看來，孔子作為儒者眼中的經典代言人，自是沒有其他的人可以取代。這是一個在東方世界相當普遍的認識：孔子與過去古聖先王被視為是同一個「神聖集團」。所以面對古代經典世界的形成，或許許多客觀真實的「作者」不見經傳，但在集體「隱匿」作者的文化氛圍裏，只要找出一個大家能夠接受的代表性作者，那麼是不是需要有一個真實作者，其實也就沒有那麼迫切。而「孔子」似乎就扮演了這個神聖性的作者角色。

不過，如此被神聖化的孔子，當他自我訴說時，其作者身分當無疑問，可是我們必須認識到的是：此「作者」是一個具有「神聖性質」的作者，他的身影疊加了歷代解釋者所有意象的結合。如此則孔子作為作者一事，當有更多值得分析的內涵。因為，確認為文本之書寫作者，只要能證明人與文本的關係連結，且證據明確則可。可是，一旦作者身分被神聖化之後，則作者所有的書寫作品，會產生新的微妙變化。考其原因，主要是在於作者的神聖性質內涵，在其後的詮釋歷程中，究竟可以誰說了算？尤其此種神聖性通常涉及「信仰」層次，其排他性常使異乎己說的解釋空間壓縮。此時的問題，不再是客觀真實作者身分的確定，而是貼在這個「神聖作者」身上的神聖性內涵是什麼的問題。《論語・為政》「吾十有五而志於學」一章的許多解釋，即觸及了上述的詮釋問題。

---

9 清・王鳴盛著，陳文和主編：《嘉定王鳴盛全集》（北京：中華書局，2010 年），收錄《西莊始存稿》之〈古經解鉤沉序〉，頁 279-280。此外對於王鳴盛治經方法的分析，蔣秋華有詳細討論。請參蔣秋華：〈求古？求是？——王鳴盛的治經方法〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體與社會（學術思想篇）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年），頁 378-381。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、神聖的身影與儒學信念

《論語‧為政》「吾十有五而志於學」章是我們認識孔子一生的最佳文獻，不僅文獻的作者身分明確，更在於作者將其一生的不同階段意義化，使我們能夠清楚辨析孔子的自我期許與意義定錨。以下本文將透過明清儒者解釋此章的幾個不同說法，嘗試探討經典詮釋上的意義，並且在異解的現象裏，說明經典詮釋的方法與信念之相關問題。選擇明清相關解者為題，實因自朱子之後，《四書集注》的影響甚大，明清解者在接受與否之間，循章解經，蘊含著許多信念上的不同預設，其中實涉及經典詮釋問題。因此論文將從《論語‧為政》的文本脈絡切入，聚焦於孔子各個生命階段的意義定錨概念之分析，嘗試釐清明清解者對於這些概念詮釋上的解經差異。此外，由於這些同異觀點，有時確實是受到解釋者自己的學術立場影響，但又未必是全然如此，其中複雜原因甚多，若僅就學派立場分析經解，未必能完全清理這些異解。是故以「概念」為討論進路，當更能呈現其中的詮釋意義。所以本文的討論將以《論語‧為政》為文本軸心，以「概念」為焦點，佐以明清解經者的解釋。希望在文本先行，概念聚焦之下，可以適切地凸顯解經者的學術傾向與經典詮釋之間的繼承與變化，朱子之說則隨文論及，以為參照。因此，分成「學」與「立」、「不惑」與「知天命」、「耳」與「心」等關鍵概念梳理，以期達到「依經說理」的經典詮釋目的。當然，明清兩代研治《論語》者，多矣！本文無法一一遍及。[10] 本文將

10 明清兩代之相關《論語》著述，何止百數，此中許多的學者站在護朱、反朱、繼王、批王的立場，甚至到了清代擴大為漢宋之爭的思潮下，《論語》的研究實猗歟盛哉。是以在這篇短文中，難以全部容納所有意見。本文以概念為對象，便是希望能在文獻的個別關鍵處，釐清「異解」，避免因為務多而失去焦點。有關明清《論語》著述之研究，請參王鴻凱：《歷代論語著述綜錄》（臺北：花木蘭文化工作坊，2005年），頁 87-182；張清泉：《清代論語學》（臺北：花木蘭文化工作坊，2008 年）；柳宏：《清代《論語》詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2008 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

著眼於部分明清學者對於上述六個關鍵概念的重要「異解」之清理，以集中論述焦點，期待能在釐清六個關鍵概念內涵的意義上，又能點出明清思想發展與經典詮釋之間的交光互影。至於承襲前人觀點，有能證諸論述者，或於文中，隨文解說，其餘則待來日再行研究。

《論語・為政》中載記：

> 吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。[11]

孔子自剖其一生為六個階段，並點出不同階段的進境。朱子注此章時引程子語：「孔子生而知之也，言亦由學而至，所以勉進後人也。」同時自己也說：

> 愚謂聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此矣。是其日用之間，必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名，欲學者以是為則而自勉，非心實自聖而姑為是退託也。後凡言謙辭之屬，意皆放此。[12]

朱子認為孔子乃是天生的聖人，但是本章之所以分成幾個階段以自述其進德之序，其實是希望後學者以為學習階序。朱子此一說法從果地風光論，似乎將孔子說成一個「不學而能」的聖人。究實言之，此種發言接近信仰層次的立場。不過，雖然其間或有未必合理的觀點，例如將孔子的一生抹平，使孔子的各個階段的生命發展，幾乎都是為了成就此一「神聖性」而出現。此舉自是神聖化了孔子，但在神聖化的同時，也讓「神聖性」淪為一個「被決定」的事實，進而失去了自主的可能。[13] 事實上，此一說法在明清兩代引發許多的討論，如湛若水（1466-1560）、馮從吾（1557-1627）、葛寅亮（1570-1646）、陸世儀（1611-1672）、陸隴其（1630- 1692），都曾針對「生知安行」提出議論，這些議論中，不管是學派立場如何，大抵注意到「生知安行」可從「生質」處言，

11 宋・朱熹撰：《四書章句集注・論語》（北京：中華書局，2003 年），〈為政〉，頁 54。

12 同前註，頁 54-55。

13 事實上，當我們以「天生的」視角來看待人時，就已經放棄了人的發展可能性，所以人一生的所有變化的出現，都將只是要來完成這個已經被決定的事實而已。若果如此，則人當然失去了自主的身分，而成為被決定者。

臺灣大學學術期刊資料庫

「學」的功夫無論如何不能免。[14] 顏元（1635-1704）對於朱說也持保留態度，舉例有趣而能切中問題，其言：

> 問爾儼曰：「夫子三十方守之固，四十方不惑，五十方知命，乃顏子三十二歲已去聖人止一間。設壽如顏子，將不得為聖人乎？」儼久之，不能對，請問。予曰：「夫子立時，聖人規模已定，但聖人精細，見的此方是立。不惑時，已自天命了徹了，聖心見的此方是不惑。自他人視之，吾子為生安之聖，一發齊到矣。而聖心則真覺十五至七十原有許多層次也，生來便志學，便用功，便終身用功無已時。此便是聖人純一不已處，便是生知安行處。非不志學，不用功，乃是生安聖人也。聖人偏是終身志、終身學。」儼云：「然則朱註至立，『無所事志矣』；至不惑，『無所是守矣』等，不通乎？」予曰：「朱子之學，妄謂與孔門別是一

14 湛若水：「聖人實是學成，其謂『生知安行』者，蓋生質之異，易於合道，猶孟子言『良知良能，童而知之，便從此擴充去』耳，非便謂已見成，更不用學也。」馮從吾：「惟十有五而志於學，乃所以為生知聖人。」葛寅亮：「夫子本天縱聖人，為何復假於學？要知生知安行是本質，日就月將是功夫，若不做功夫，則本質亦虛而無用矣。」陸世儀：「若論起生知聖人來，似不消更說學了，然孔子嘗說『十室之邑，必有忠信，不如某之好學。』又曰『好古敏求』，則知生知聖人，也只是箇學字。……生知學知，無有二義，既認得這一箇學字，則自此以往，便無非學問了。」陸隴其：「聖人之學雖本天縱，然亦由積累而成，但比他人積累得快，便謂之生知安行，便謂之有始有卒，不是全不費力。」明‧湛若水：《湛甘泉先生文集》，〈新泉問辨續錄〉，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，據北京大學圖書館藏明刻本影印），第 56 冊，集部，別集類，頁 625。明‧葛寅亮：《少墟集》，收入永瑢等編：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年，據國立故宮博物院藏本影印），第 1293 冊，集部，別集類，頁 51。明‧馮從吾：《四書湖南講》，〈論語湖南講〉，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年，據北京圖書館藏清乾隆刻本影印），第 163 冊，經部，四書類，頁 139。清‧陸世儀：《桴亭先生文集》，〈論語首章講義〉，收入上海古籍出版社編：《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 8。清‧陸隴其著，彭忠德等校注：《松陽講義》（北京：華夏出版社，2013 年），卷之 5，頁 143。感謝審查者提供相關資料。

臺灣大學學術期刊資料庫

路，覺說來都不親切。然或是吾未嘗的滋味，亦不敢輕非之也。」[15]

顏元雖然不敢輕非朱子，但是所論卻焦點集中，點出朱子的不合理之處，尤其藉顏回壽夭之例為說，在衝突中顯出問題。當然，有些朱學學者對於這個可能被質疑的問題，亦曾提出辯解，如明末清初的學者呂留良（1629-1683）說道：

或云：夫子隱其學之徹始徹終者，而言其積累以教人。先生曰：聖人言語句句真實，凡所謂謙辭，亦是後儒推原而言。若說聖人有意作謙，便有弊病，況有所隱乎？程子所謂聖人未必然，朱子所謂固無積累之漸，是指聖人生質而言。言其生知安行，於所謂志學、立、不惑等不大段吃力界畫定做耳。不是說聖人別有一種易簡道理、直捷工夫秘而不傳，而故立此節目為下乘說法也。惟禪門有兩種接機，姚江竊之為天泉證道。云「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。這話頭為其次立法的，若接利根人則心意知物，總是無善無惡，本體工夫一悟盡透。如彼之言，原有兩道，故有隱有示耳。聖道決無可隱。[16]

15 清・顏元：《顏元集》（北京：中華書局，2009 年），《四書正誤》，卷 3，〈為政〉，頁 177。

16 清・呂留良著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《四書講義》（北京：北京大學出版社，2013 年），「經部四書類，精華編 120 冊」，頁 571。其實從「生知安行」的角度來理解孔子，在陽明的《傳習錄》中有一段話，頗值得提出來加以比對。其云：「先生曰：『聖人亦是學知，眾人亦是生知。』問曰：『何如？』曰：『這良知人人皆有，聖人只是保全，無些障蔽，兢兢業業，自然不息，便也是學；只是生的分數多，所以謂之生知安行。眾人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本體之知自難泯息，雖問學克治也只憑他；只是學的分數多，所以謂之學知利行。』」在這則引文中，陽明雖沒有指明聖人是孔子，但作為神聖集團代言人的孔子，當然也受到此一「聖人」名號的內涵之要求。此處陽明認為一般民眾可以有「生知安行」之可能，而聖人也需要「學知」以利行，所以聖人當然可以呈現為學之次第。若果如此，則其與朱子之說其實相去不遠。真正構成呂留良批評的地方，應當是天泉證道中「利根」、「鈍根」兩類接引方法背後有著對「人」的預設不同，才是其批評之焦點。不過，不管其立場如何？孔子的聖人化，已是儒者間的共識。陽明之說，請見明・王陽明撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），卷 3，〈語錄三〉，頁 95。

臺灣大學學術期刊資料庫

呂留良特意維護朱子之說，而且批評陽明學與禪學的混同，才是問題。其論述主要是從「生質」的角度來說，認為孔子當然有著神聖化的本質，但其立學階次的揭示，其實反而是為了要凸顯儒學重視學行的特質，所以呂留良接著說「聖門總無頓悟之法。……聖人之道，做到老，學到老」。[17] 不過這些說法中或有互駁，但對於孔子的聖人地位肯定，以及神聖化想像，當無可懷疑。然而，不管是天生的聖人也好，或是僅為正常學習者的生命表現也罷，許多儒者對於孔子各個階段的生命型態或境界的解釋，實透露不同的儒學信念，反映不同的理想儒學型態。尤其在這些階段的關鍵概念的分歧理解，顯現了經典詮釋的複雜。所以在孔子的神聖身影之後，蘊藏著更為豐富的儒家思想資源，值得深入探究。底下從其不同階段的進德狀態切入，並以「學」與「立」、「不惑」與「知天命」、「耳」與「心」等概念作為討論重心，以期進一步分析其中蘊含的經典詮釋發展現象與意義。

（一）「學」與「立」

本章十五志學，朱子從「大學之道」的角度解釋「學」，此與古來以十五歲入大學的說法相關，[18] 但是朱子雖於《論語集注》作此解，可是他對學生說解時，則能見此中之大，故言：「志是要求箇道」，[19] 未必著於 15 之數，而關注在「道」。如此一來，「學」自不會僅著墨於文字經典之間。但有趣的是，許多解者接受以「十五入大學」的解釋，卻將「道」的內容限縮於具體經典上。毛奇齡（1623-1713）說：

此聖學次第，與諸經言學處不宜同異。故以經證經，則十五志學，志大

17 《四書講義》，頁 74。

18 同註 11。雖然，在《朱子語類》的問答中，朱子其實更重視「學」的內涵，並以整體生命歷程視之。但後來的解者仍對朱子此解有意見，如方觀旭就認為朱子此解釋「望經為註，蓋未深考」。請見清・方觀旭：《論語偶記》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》（臺北：藝文印書館，1966 年），「23 函」，《論語偶記》，頁 2。

19 同註 5，第 2 冊，卷 23，頁 551

臺灣大學學術期刊資料庫

學也。古者十五入大學，即誠意、慎獨、止善、去不善之學。[20]

孔子自道十五「志」學是否即是與古來「十五入大學」必然有關？或有討論空間。但如此的理解，的確在歷代解說中相當普遍。劉寶楠（1791-1855）就引了許多古代文獻，證明十五歲入大學一事。至於所「學」的內容，他則引《小戴禮記》之說，認為「始『致知格物』，終『治國平天下』，皆所謂大節大義也。夫子生知之聖，而以學知自居，故云『志于學』」。[21] 具體點出所學的內容就是《大學》的八德目。這種觀點具有一定的普遍意義，多數的解經者在處理這句話時，常以「十五」為關鍵，再依此釋學，所以當十五入大學的歷史認識構成經典解釋的基礎時，「學」的內容也就需要配合這個史實作解。因此我們看到多數的說明都將《大學》的八德目視為孔子為「學」的項目。

上述解法大概是經解中最常見的方式，但是值得討論的是，「入大學」與「讀《大學》」是否必然為同一件事？這些解法雖然如毛奇齡所云是為「以經證經」的作法，但是是否能獲得大家共同的接納呢？其實連毛奇齡對於「學」之所指，亦充滿疑惑。[22] 事實上，姚際恆（1647- ？）就曾批判《大學》根本是「禪學」，他不可能接受志「學」會是《大學》所記的進學模式與次第。[23]

---

20 清・毛奇齡著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《四書改錯》（北京：北京大學出版社，2013 年），「經部四書類，精華編一百二十冊」，頁 404。

21 清・劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1998 年），〈為政第二〉，頁 43-44。

22 毛奇齡在處理「學而時習之」的「學」字即云：「字有兩義：一是虛字，如：『學文』、『學道』、『學裘』、『學箕』是也。一是實字，如『吾十有五而志於學』、『學之不講』；〈學記〉『七年論學』；〈說命〉『念終始典於學』是也。此學亦是實字，自當實有所指。乃歷考諸經，凡〈學記〉『至學』，夫子『志學』，《尚書》『典學』，皆不知何所指實？即此開首一學字，亦模糊讀過，究不知實解，當以何字代釋之也，此亦一疑案也。」請見清・毛奇齡：《四書索解》（臺北：藝文印書館，1968 年，《百部叢書集成》影印《藝海珠塵》本），四書索解一，頁 10-11。

23 姚際恆曾有《論語通論》一書，但未見各家書目著錄，無由得知其「吾十有五而志於學」章的觀點。不過他在《禮記通論》對於《大學》的批評，則甚為激越。因此我們可以推測，姚際恆可能無法接受十五志學的學是學習《大學》的內容。姚際恆對於《大學》的批評，請見清・姚際恆著，林慶彰主編、簡啟楨輯佚、江永川標點：《姚際恆著作集》（臺北：中研院中國文哲研究所，1994 年），第 3 冊，頁 433-434。

臺灣大學學術期刊資料庫

這當然不是說姚際恆的懷疑必然正確，但是他對《大學》的態度實代表著清代學者對於返歸原典思潮的特別立場。另外，劉寶楠疏解本章時，在「三十而立」處則又從《白虎通》之說，認為「『立』謂學也」。於是對於「學」的說明又有較為寬鬆的說解，他說：

> 《漢書・藝文志》：「古之學者，且耕且養，三年而通一經，用日少而蓄德多，三十而五經立。」又《吳志》吳主〈與孫皎書〉：「孔子言『三十而立』，非但謂五經也。」足知立謂學立，乃漢人舊義，故《皇疏》同之。周時成均之教，春秋禮樂，冬夏詩書，無「五經」之目。班氏假「五經」以說所學之業，其謂「三年通一經」，亦是大略言之，不得過拘年數也。諸解「立」為立于道，立于禮，接統於學，學不外道與禮也。[24]

劉寶楠此處的說解其實已經開放了「學」的內涵，所以原本以《大學》八德目為志「學」方向，到了三十階段時，其可「立」的學問已經著眼於「道與禮」。這個說法與十五階段有別。可是他注意到漢人從通「五經」的目標立說，是故在三五一十五情形下，十五歲之後經十五年的學習，正好完成「五經」的學習。此說太過於拘泥於數字的對應，若果如此，則「三十」與「十五」之區別，僅在於「量」上打轉，恐將孔子格局說小，聖人論「學」之內涵反受侷限。梁章鉅（1775-1849）就認為此說不確，所以朱子不從。[25] 其實，朱子釋「立」為「有以自立，則守之固而無所事志矣」不從這種古代的具體經驗說解，自有其思想高度，也配合其「十五志學」至「七十從心」的整體性觀察。其後解者如蔡清（1453-1508）、張居正（1525-1582）、李光地（1642-1718）、牛運震（1706-1758）等，亦能脫落比附歷史，返從「理」解。[26] 因此從劉寶楠轉以「道

24 同註 21，〈為政第二〉，頁 44。

25 清・梁章鉅：《論語旁證》，收入：嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，「23 函」，卷 2，頁 4。

26 蔡清「知之明而無所事守，三十而立，猶是著力守住」；張居正「到三十的時節，自家方把著得定」；李光地「首之以志，次之以立，又次以不惑知命耳順，又次以不踰矩。先儒所謂立志以端其本，居敬以持其志，窮理以致其知，反躬以踐其實者，其次序實與此合也」；牛運震「立是得性凝一，持守堅固，立如栽木立時，已自根

臺灣大學學術期刊資料庫

與禮」釋「立」，我們看到許多持著「以經證經」的解經者，實已鬆動了《大學》八德目的拘束，而接續「學」的內涵來思考孔子生命的完整性，於是「十五」與「三十」不是斷裂的兩個階段。常州學者宋翔鳳（1777-1860）的解法亦同乎此一立場，他說：

> 古者十五入大學，三年而通一藝，三十而五經立。《論語》「三十而立」，《曲禮》「三十曰壯，有室」。立也者，立於禮也。君子惟明禮而後可以居室。不然，風俗之衰與人倫之變，未有不自居室始也。故曰：「人有禮則安，無禮則危」也。[27]

基本上，這種鬆動是有意義的改變，而且也非遲至此時才開始。因為從「依經」的角度來說，以「禮」為釋，既有《論語》的文獻依據，也有其清代「以禮代理」的時代意義。[28] 當然，所謂訓解當從八德目之學，或是學之目標在「道與禮」的說法，其實都是修己以安人且安百姓之學，兩者雖有小異之處，但在目的上卻有著相同之處，二說都重視了個人修德與具體政治實踐的理想。不過，當解經者不再事事以《大學》比「大學」時，孔子自道的意義才能真正展開，也才能對於解經者產生更大的影響。或許劉、宋「經世致用，實事求是」「微言大義」的學術傾向，促使他們在思考聖學實踐的視野下，鬆動文字訓詁的說解。

腳著土」。凡此種種，大致都不從具體歷史經驗論「學」，而是從道理的內涵思考。當然這些學者多數對於朱子學的態度是繼承與補述，所以對於字字訓詁的作法，比較不是他們措意所在。明‧蔡清：《論語蒙引》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，「18 函」，上論五卷，頁 24。明‧張居正撰，姚永樸節抄：《論語直解》，收入《無求備齋論語集成》，「8 函」，卷 2，頁 2。清‧李光地：《讀論語劄記》，收入《無求備齋論語集成》，「20 函」，「子曰吾十有五而志于學章」。清‧牛運震：《論語隨筆》，收入《無求備齋論語集成》，「21 函」，卷 2，頁 4。感謝審查者提供相關資料。

27 清‧宋翔鳳著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《論語說義》（北京：北京大學出版社，2008 年），「經部四書類，精華編一百零五冊」，頁 513。

28 清代學術發展中的「以禮代理」的現象，頗為鮮明，此時禮學受到學者的重視，詳細討論，請參張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而，誠如前言，鬆動早就發生。在明清轉姓之際，部分學者體會到國亡之痛，轉而以學問救世，故於此章體會上，已有特殊見解而不受到《大學》之說的範限，如李顒（1627-1705）在解釋「學」的意義，即以「心」為解，這符合二曲「明學術，醒人心」的救世主張。其言：

> 學問全在心上用功，矩上操存。學焉而不在心上用工，便失之浮泛；用工而不在矩上操存，便無所持循。「心不踰矩」，雖在力到功深之後，而其志期於「不踰矩」，實在命意發端之初。譬之射然，學射之初，固不能中的，若志不在的，亦將何憑發矢？惟其志期中的，則習射之久，庶幾一一中的。夫子「十五志學」，即志此「不踰矩」之學；「三十而立」，是大立小不奪，是非無以搖也；「四十而不惑」，是吾心固有之理，見之透而無復有疑也；「五十而知天命」，乃心與理融，洞然於心所自出之原也；「六十而耳順」，則聲入心通，人之言語，物之鳴音接於耳者，無不觸其機而豁然契於心也；「七十從心，不踰矩」，任心而動，自不越乎範圍。「不識不知，順帝之則」，絕無意必固我之私心即矩，而矩即心，義精仁熟，學成而志遂矣。此章真夫子一生年譜也。自敘進學次第，絕口不及官閥履歷、事業刪述，可見聖人一生所重，惟在於學，所學惟在於心，他非所與焉。蓋內重則外自輕，所性不存故也。[29]

李顒透過「心不踰矩」的角度，將孔子的一生貫串，於是「學」的內容也就與「心」結合，而且各階段所呈現的境界都突出了「心」的意義，「心」成為穿透全章的關鍵，以及理解孔子一生的核心觀念。但是，此時「心」的內涵意義反而奪去「學」的獨立自主位階，這也引來批評。關於「心」的討論，尚涉及相關內涵之認定，也與圓滿境界有關，後文會再針對「心」進行論述，此處暫不作詳述。其實李二曲此說某種程度是在王學的意義下立論，但又想守住朱子觀點的架構，當然不同於上述其他學者的觀點，而顯現出李二曲特殊時代關懷

[29] 清・李顒撰，陳俊民點校：《二曲集》（北京：中華書局，1996 年），卷 31，頁 432。

臺灣大學學術期刊資料庫

下的救世主張，此舉未必會獲得所有人的贊同。鄭宗義對於二曲的批評，相當值得參考。他認為二曲：

> 雖知程朱的踐履工夫在他們的思想系統中有確定的涵義，如何將之抽離出來接上陸王的思想系統，乃牽涉一哲學改造的問題。同樣道理，心性道德之學與經史事功之學儘管可以用體用的概念結合起來，但所謂的體用的實義必須有精確的理論說明。如果只是泛說有體有用，以拼湊的方式結合，則宗羲又何須苦心建立一心萬殊的架構呢？所以二曲這種缺乏理論支撐的體用全學其實正反映出他跟夏峰一樣，是體證有餘而分解不足的頭腦。[30]

鄭宗義的觀察，注意到李顒工夫進路由「靜坐體證」入手，所以對於王學心性之說的把握，恐未必精準。而且，正是在此種重靜坐體證而思考分解性不足的情形下，「學」的某種客觀性意義，容易失落。[31] 因此二曲未必能贏得他派學者的首肯。事實上，在清代學者的眼中，將「心與學」合論的作法，確實也有存在著不同的思考。例如呂留良對此種論述模式，恐怕就會不以為然，他曾說過：

> 聖人之學，性天之學也。自古無學心之說，有道心便有人心，故心不可為學也。學，所以正此心耳。直指人心，見性成佛，學其所學，非聖人之學也。故凡言心學二字，即是為邪說所惑亂，彼只要歸於無善無惡耳。[32]

此處所論，「心」的意義不是一個單指圓滿具足的價值根源，尤其當落到人心的層次時，「心」仍有違逆正道的可能。所以呂留良論「學」，特別強調「正」的工夫意義，即是希望掃除王學論「心」的虛玄空洞。「學」的自主性意義，

30 鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000 年），第四章〈心學系統內的救正（下）——孫夏峰與李二曲〉，頁 107-108。

31 同前註，頁 104-108。

32 《四書講義》，頁 570。

臺灣大學學術期刊資料庫

也才能被注意到。因此，經由上述的對比，我們可以知道：孔子雖然是聖人形象，其話語當是解經者不可任意變動的基礎，可是從明清之際的儒者身上，我們反而看到在話語的文字層面不變之下，意義內涵已然開放的事實。而且，此一意義的開放即是在歷史時間的效應影響之下，使解經者擁有了重新理解的可能。於是本章的夫子自道就加入了歷代儒者的新詮，構成了作者、文本與詮釋者的歷史實效解釋活動。

事實上，此處的意義豐富，的確可以突顯儒家學說的精神。李明輝在處理「學而時習之」之「學」時，便指出歷來儒者釋「學」，常從「效」與「覺」兩方向入手，但他認為朱子將兩者結合以觀的解釋，或較合乎孔子的基本精神。他說：「因為『覺』是覺悟或覺醒，只能求之於己；『效』是仿效或效法，必須以人為師。但細繹朱子的解釋，仿效只是手段，其目標仍在覺悟（所謂『明善而復其初』），他似乎無意將兩者對立起來。」[33] 此言雖是解釋〈學而〉首章的意義，但卻碰觸到孔子思想的基礎，這與「十五志學」之「學」，仍有相發明之處。因為從孔子思想的立場來看，以手段與目標兩個視角以論，更能完整觀察其思路。「學」的起點必然是在對外在對象事物之仿效，而「學」的目標當然也不會只是為了成就客觀知識的量，以供人炫耀。儒者為學的目的當是透過古代文化遺產，[34] 或是經典文本的世界之學習，從而返歸己身，以求身心知行的結合，成為足以貢獻所學於群體的美好人格——君子。[35] 所以絕不能只是自身覺悟的自了漢而已！然而，有趣的是，「以覺釋學」的進路，另有別解。明末藕益智旭（1599-1655）言：

> 只一學字到底，學者，覺也。念念背塵合覺，謂之志。覺不被迷情所動，謂之立。覺能破微細疑網，謂之不惑。覺能透真妄關頭，謂之知天命。覺

33 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年），〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，頁 4-5。

34 同前註，頁 5-6。

35 相關討論，請見林義正：《孔子學說探微》（臺北：東大圖書公司，1987 年），〈論孔子的「君子」概念〉，頁 61-124。

臺灣大學學術期刊資料庫

六根皆如來藏，謂之耳順。覺六識皆如來藏，謂之從心所欲不踰矩。[36]

蕅益的疏解同樣從「覺」釋學，同樣將孔子的「覺」朝向個人內省式的覺醒立說。不過，此一說法誠然是受到佛學義理影響，而與儒學在「人」的基本認識不同。[37] 所以即使依照此說養成美好人格，自不會是同於孔子所希望成就的君子人格。職是之故，在孔子眼中的君子人當然是要進入人群服務，亦即需要在公共領域發揮作用，所以此人當然要具備知識，方能在實際事務的處理上得宜。但是在面對各種事務的抉擇上，一個德行有問題的決策者對群體所造成的傷害更大，所以孔子認為道德的養成，更是此一君子人的基本條件。《論語》所謂的「文、行、忠、信」，就是此一說法的最佳寫照。[38]

（二）「不惑」與「知天命」

四十歲是人進入中年的一個指標性階段，「不惑」則是孔子在一生的末段時，對自我的詮釋與定位。朱子以「於事物之所當然，皆無所疑，則知之明而無所事守矣。」[39] 解釋孔子年富力壯的生命時刻，五十歲時則注「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」[40] 朱子的區分有其「當然」「所以當然」的意義的不同，引發後代儒者的批評。不過朱子從「事物」著眼

36 明・蕅益智旭：《四書蕅益解》（埔里：財團法人中台山佛教基金會，1997 年），〈論語點睛補註〉，頁 238-239。

37 黃俊傑曾針對蕅益大師以「覺」釋「學」進行討論，認為此說與陽明心學的關係，恐是千絲萬縷。不過也有不同的觀點，鄭雅芬就認為此一問題檢討需要從「世間學」與「出世間學」的差異入手，方能獲得一個較為適切的說法。詳細討論，請參黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007 年），〈玖、如何導引「儒門道脈同歸佛海」〉，頁 286-290。鄭雅芬：〈蕅益大師《論語點睛》研究〉，《興大中文學報》第 23 期（2008 年），頁 141-142。並感謝陳弘學教授協助提供相關資料與建議。

38 詳細討論，請參林義正著，國立編譯館主編：《孔學鉤沈》（臺北：巨凱數位服務有限公司，2007 年），〈論孔子的「教」與「學」〉，頁 58-61。

39 同註 11。

40 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

的觀點，或許在孔子的具體生命經歷中，可以找到一些討論的思考點，建立實證的基礎。

基本上，孔子學習古代文化傳統之後，應當吸收了古聖先賢的智慧，逐漸形成其處事的模式，並以之為人間世的行為判斷準則。而且，當孔子在運用這些原則進行判斷時，其理據則呈顯出至當無疑的面貌，使孔子在紛擾、衝突的狀態下，得以堅定地信守古代文化傳統價值。此從孔子評論魯國大夫季孫氏的違禮行為，比較容易看出此一階段定位之內涵。

《論語・八佾》言：

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」[41]

〈八佾〉所記，乃是發生在魯昭公二十五年「禘於襄公，萬者二人，其眾萬於季氏」之事。[42] 季平子以私廢公，因為依其爵秩，根本不能以「八佾」之舞為祭，可是季平子無視於規定，違禮而行。針對此事的發展，已過而立之年並向不惑之歲邁進的孔子，自是無法容忍。其後，魯國君臣相爭，魯君失勢出走，孔子亦奔齊。並於齊景公問政下，答以「君君、臣臣、父父、子子」的正名觀點。[43] 在這段孔子由青年進入中年的歲月裏，孔子不畏強權，抗顏陳辭，表現出理之所在雖千萬人吾往矣的氣慨。此種不畏的心理結構，不是以「氣」為勝，而是以「理」為據的判斷，所以「事」上之「理」即是孔子行為的依歸所在。如此一來，發生於魯昭公二十五年之事，相信可以是孔子日後自評為「不惑」的理事相證之據！因此，我們在分析本段文獻時，「事」「理」兩層當是必須注意的地方。

另外，五十歲之後的孔子，生命走上一個新階段。政治事業的命運之手，

41 同前註，〈八佾〉，頁 61。

42 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982 年），〈昭公二十五年〉，頁 1462。

43 詳細討論，請參林啟屏：《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，2013 年），第三章〈開創者的生命與思想：孔子思想分期的思考〉，頁 93-95。

臺灣大學學術期刊資料庫

為孔子的理想志業撥開了新局面。不管所謂的「中都宰」或是「大司寇」等職，究竟與今日的那個職官相對應，總之孔子似乎有「得君行道」的機會。然而，「道之將行也與？命也。道之將廢也與，命也？」[44] 孔子雖然才德兼備，但是在政治的實務上，魯國三桓的勢力畢竟不容小覷，「墮三都」的政治行動看似樹立「正名」的價值，可是後遺症卻是不小，孔子的從政機會因為此事而大受影響，其結果則是去魯而之天下，成為「東西南北之人」。因此，一個德行兼備的君子，理應獲得上天眷顧而能得君行道。然而真實的現實生活卻是以重大挫敗收場，孔子當然需要面對「天命」的限制性力量！是以，「天」為何？自是孔子需要清理的問題。[45] 於是「人」「天」之際，成為這個階段的大關鍵。

明清儒者看待此時期的孔子生命之發展，確實注意到四十邁進五十的兩階段之意義差異在於：「天」「人」有別。劉宗周（1578-1645）對本章的觀察，就注意到其中由四十邁入五十是個巨大的變化，其言：

> 聖人一生學問，浸假而上，不登巔造極不已。四十以下，猶是凡界人。五十以上，則清虛高遠，漸際寥廓，莫知所之。[46]

這是個有趣的觀察點！毛奇齡在相同的基礎上，則同時批評了朱子的說法，其言：

> 若「不惑」、「知天命」，則以經證經。不惑是知人，知天命是知天；不惑是窮理盡性，知天命是至于命；不惑是誠明，知天命是聰明聖知達天德。蓋不惑則于人事不貿亂，如《賈誼傳》「眾人惑」之「惑」；知天命則全契天德，徐邈所謂合吉凶善惡而皆本之于定命。此正天下至聖參贊位育之實境，並非事物所以然之謂。《中庸》釋「維天之命」，但

44 同註 11，〈憲問〉，頁 158。

45 針對此一問題的研究，我認為孔子生命所遭遇的「限制性」環境，反而是引導他走上「超越性」思考的重要動力。詳細討論，請參同註 43，第二章〈開創者的生命與思想：孔子思想分期的思考〉，頁 108-115。

46 明・劉宗周著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《論語學案》（北京：北京大學出版社，2008 年），「經部四書類，精華編一百零五冊」，頁 252。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 云「至誠不已」，「天之所以為天」，此直指天德、天道，與事物之理毫無干涉。今必牽連不惑，謂不惑是當然，知天命是所以然，則錯謂此不惑、知天是「事」、「理」二字。然不能顯然以事屬不惑，又不能顯然謂不惑是理，且又不能顯然謂不惑、知天總是理，則周章極矣。註凡著層次，必以當然、所以然分別之。實則知當然便應知所以然，無大深淺，豈有十年知當然，又十年知所以然？[47]

毛奇齡認為此階段最重要的核心是「由知人而知天」，但是朱子的說法卻是著在於「當然」「所以當然」的兩概念的使用上，而且強分兩者。毛奇齡的說法在論及「人」／「天」與「事」／「理」的二分問題上，有頗為細緻的看法，不過朱子之說是否就像他所說的：對於「人」／「天」與「事」／「理」的分析不清，或是沒有注意到此兩層的關係，其實是可以有討論空間。另外在討論「當然」「所以然」的關係時，毛奇齡認為只要能知「當然」，則必然知道「所以然」，因此朱子的二分不宜。此一評論判斷是否合宜？恐怕也是值得商榷。雖然朱子以「當然」與「所以然」的內涵，解釋「不惑」與「知天命」，在儒學義理的掌握上，確實存在爭議。徐復觀對朱子的這個解釋，就認為存在兩個無法解答的問題：

> 第一，他的解釋，用現在的話來說，不惑與知天命，都是由求知識所得的成效。但三十而立，七十而從心所欲不踰矩，則不可作求知識解，……第二，知天命即是窮盡物理，此物理雖兼事理而言，但「天道流行而賦於物者」，實亦包含今日意味的物理在內。「在事事物物上，看出其本原一線來處」，這只有順著因果律向上追，這是自然科學所走的一條路。在孔子當時，並沒有這一方面的明顯自覺，因而更不可能看出本原一線來處的信心。[48]

---

47 同註 20，頁 404-405。

48 徐復觀：〈有關中國思想史中的一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1985 年），頁 382-383。

臺灣大學學術期刊資料庫

徐復觀的分析相當清楚，他將朱子的說法作了檢討，指出朱子之說當然有爭論的餘地。因為朱子眼中的孔子是符合朱子設想下的聖人，而這樣的設想又來自於朱子對於儒學義理型態的特殊認定。更進一步說，朱子之說凸顯了孔子追求客觀知識的性格，但是孔子在「即物窮理」的觀點下，是否有著今日科學精神之自覺狀態？不無疑問。所以朱子所理解的窮盡物理模式，恐怕不是一個有效的解釋。不過，毛奇齡將「當然」「所以然」二者混同為一件事，其實也是犯了混淆了不同層次思考的毛病，無助於孔子各階段意義的呈現。然而，他們都將四十到五十的變化，視為是「由人到天」的轉變，確實點到本章的一個核心問題。此即有關「天命」的理解，當為他們理解儒學理論型態的關鍵之一。

明清儒者的解釋中，劉寶楠的說法最受後來學者關注。徐復觀認為劉寶楠以「祿命」與「德命」的分析進路，相當清晰地指出知命當為「德命」，許之為「其意甚諦」。但同時也認為劉說尚有不夠究竟之處，無法「解釋知天命在孔子全歷程中究有明確之特定意義」。[49] 其實，多數學者因為將孔子一生的事實遭遇，作為理解此章之參照點，自不免受到其具體生命發展影響，從而以「實然」現實為發言起點，如阮元（1764-1849）即言：

> 學在孔子，位在天命，天命既無位，則世人必不知矣。此何慍之有乎？孔子曰「五十而知天命」者，此也。後世學者，於學尚未能時習，而妄欲見知於時，見用於世，或且患得患失。苟患失之，無所不至。君子、小人之別，在乎此矣。[50]

阮元將「命」與「位」連言，自是從「祿命」的角度思考。[51] 但是這種從實然

---

49 同前註，頁 383-384。

50 清‧阮元撰，鄧經元點校：《揅經室集》（北京：中華書局，2006 年），卷 2，〈論語解〉，頁 50。

51 事實上，將「德命」滑轉為「祿命」的作法，常是在不經意間出現，例如宋翔鳳解釋「天命」時，便不能把握住「德命」的蘊義而有滑轉，所以他說：「『天命』者，所受之命也。德有大小，則命有尊卑。大夫命於諸侯，諸侯命於天子，天子受命於天也，胥此命也。」此一解法將政治上的「位」，混同於「德」，的確誤解此章深意。同註 27，頁 513。

臺灣大學學術期刊資料庫

生命層次的論述方式，並不是要僅止於此，儒者不會只認定此種外在價值的存在意義而已。事實上，儒者反而認識到一個嚴肅的生命真實，並由此轉向「應然」的生命之跳躍。這是極其尊嚴的一件事！其間學者們或有只在此處立說，無法上體天心，但也有學者能深刻體會生命之難處，進而把握君子生命的一躍。是故，儒者眼中的「祿命」或許窄化了儒學義理的深度，但離開了生命實感的吉凶悔吝，則上遂之「德命」恐亦將失去人間艱難的洗禮，無法表現儒學道德實感的厚度。以此觀之，劉寶楠的說法就有其相當的價值。他說：

> 「天命」者，《說文》云：「命，使也。」言天使己如此。《書・召誥》云：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」哲與愚對，是生質之異，而皆可以為善，則德命也。吉凶、歷年，則祿命也。《韓詩外傳》：「子曰：『不知命，無以為君子。』」言天之所生，皆有仁、義、禮、智順善之心，不知天之所以命生，則無仁、義、禮、智順善之心，謂之小人。《漢書・董仲舒傳》：「對策曰：『天令之謂命。人受命於天，固超然異於群生，貴於物也。故曰：「天地之性，人為貴。」明於天性，知自貴於物，然後知仁、義、禮、智，安處善，樂循理，謂之君子。故孔子曰：「不知命，無以為君子。」此之謂也。』」二文皆主德命，意以知德命，必能知祿命矣。是故君子知命之原於天，必亦則天而行。故盛德之至，期於同天。《中庸》云：「仲尼上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，知日月之代明。」言聖人之德能合天也。能合天，斯為不負天命；不負天命，斯可以云知天命。知天命者，知己為天所命，非虛生也。蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言「無大過」。則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以天知命自任。「命」者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言「天生德於予」，天之所生，是為天命矣。惟知天命，故又言「知我者其天」，明天心與己心得相通也。孟子言「天欲平治天下，舍我其誰？」亦孟子知天命生德當在我也。是故知有仁、義、禮、智之道，奉而行之，此君子

臺灣大學學術期刊資料庫

之知天命也。知己有得於仁、義、禮、智之道，而因推而行之，此聖人之知天命也。[52]

在劉寶楠的這段長注中，他清楚歷來的解釋中，「祿命」與「德命」是多數儒者解「命」的意見。但是孔子於行年將屆之時，回首一生，絕不會只將自己視為是為了求取外在價值的行動者。雖然，生活於人間世，我們自不能脫離構成自然生命的種種經驗，諸如從身體病痛到成敗毀譽等，皆是我們無法脫離的真實性生命。因此類似「祿命」的問題，自會構成生命困擾。但是，正是在此自然生命的歷程中，人受到諸種具體生命經驗的淬鍊，而於「限制」的生命史中，顯現人的品質。其中，「自由」人的形象最值得注意。當然，人之所以能得自由以維尊嚴，並非透過這些外在價值來自我肯定。因為人無法自行決定這些「祿命」必然為自己所得，也就是說，人不能在「祿命」的取得與否上，證明自我的存在價值與尊嚴。劉寶楠的說明就點出了關鍵，此即「君子」與「天命」的緊密關係。因為只有「君子」才會追求「德命」的實踐，而非「祿命」的擁有。孔子生命的人格展現，體現此觀點的真實性。

當然，若從徐復觀的角度來看，劉寶楠在「德命」的掌握或能符合〈為政〉之意，但卻容易讓人誤解孔子要到五十歲時，才能理解「德命」。於是，五十歲之前的孔子生命似乎與道德體會無關。[53]徐說主要是為了深化「德命」的「由外向內」的道德意義，進而顯豁「知天命乃是將外在的他律性的道德，生根於經驗界中的道德，由不斷的努力而將其內在化，自律化，以使其生根於超經驗之上。借用康德的語氣，這是哥白尼的大迴轉，由外向內的大迴轉」，[54]並避免學者將五十知天命視為是一種神秘主義。其實，劉寶楠的說法並沒有太大的問題，而且對於文本所述「五十」之階段的定性，也不會使人誤會孔子五十歲之前完全沒有在道德生命上用心。因為，孔子的五十歲境界，必然是由之前的具

52 同註 21，〈為政第二〉，頁 44-45。
53 同註 48，頁 384。
54 同前註，頁 387。

臺灣大學學術期刊資料庫

體生命體驗所構成，斷不至於到了五十歲時孔子突然開了天眼，從此掌握「天命」內涵。相反地，劉寶楠以「祿命」與「德命」的對舉說法，更容易讓讀者清楚瞭解孔子的五十德命之體會，正是來自他在人間成敗吉凶的具體生命經驗所使然。此中，「祿命」的對照具有凸顯「德命」之意義。如此一來，孔子才能合理地於五十歲之前後，經由各種政治實踐的機緣體會，真實地開啟了由外向內的智慧。[55] 所以，學《易》才能產生作用而有「得」。基本上，《易》在古代的生活世界中，其主要功能便是為人們提供吉凶成敗的建議，甚至是預測結果。因此《易》的作用與追求「祿命」的關係密切。然而孔子卻於讀《易》之後，配合真實生命經驗的體會，反而更深刻地「悟解」命之有限制，而天命才是人之自由的根據。是故，劉寶楠「及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言『無大過』」的註解，還原了孔子作為一個血肉者在生命艱難的反覆中，上體天心的難得。[56] 所以，劉寶楠才言「君子脩其德命，自能安其祿命」、「意以知德命，必能知祿命矣」。於是此時「仁義禮智」等的道德之「所性」，才能真正成為君子「天命」。[57]

劉寶楠的上述說法，呈現了一個在人間世生活的君子形象，而不是只有「天理」籠罩的哲學家樣態。這點頗有道理。我們知道清代學術的一個重大特

---

55 關於孔子在五十歲前後的政治實踐，以及因之而來的思想體會，詳細討論，請參同註 43，第二章〈開創者的生命與思想：孔子思想分期的思考〉，頁 108-137。

56 我們不要忘記「吾十有五而志於學」一章是孔子在生命尾聲的自我檢視，而不是在每個當下時刻的描述，所以孔子說這話的時候，也正在以其七十歲之後的生命境界，審閱其一生的定位。不過，關於孔子是否曾有五十學《易》一事，歷來即有不同的看法，本文認為雖然此事確有存在著版本異說，但對於明清多數解者而言，他們相信「五十學《易》」是真實存在。因此容或其他學者有個別意見，但並沒有改變他們對此事的解釋。有關孔子與《易》學的關係，請參何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》（臺北：大安出版社，2004 年），〈孔子與易傳相關問題覆議〉，頁 85-114。

57 孟子在「性」與「命」的討論上，有相當深入的意見。尤其在〈盡心下〉〈盡心上〉的相關討論，特別可以顯現孟子在這個問題上的發展。我曾對此進行分析，請參同註 43，第五章〈儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，頁 188-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

徵在於「實學」，對於玄虛說理的解經方式，多所批評。是以在強調回歸原典的學者眼中，去古未遠的漢注，當然是學者依歸所在。這種解經態度與理學家不同，構成了清代經學的一大發展現象，此即「漢學」與「宋學」之爭。然而，當學者脫離了那個改朝換代的天崩地裂，不再以激情的遺老心態看待前代學術之發展時，「經世」的觀點成為要項，此時學者乃能持平地面對經解的差異。劉寶楠的注經態度，或與此相關。劉恭冕（1821-1880）〈清史稿劉寶楠傳〉有言：

> 漢人注者，惟康成最善言禮，又其就《魯論》，兼考《齊》、《古》而為之注，知其所擇善矣。魏人《集解》，於《鄭注》多所刪佚，而偽孔、王肅之說，反籍以存，此其失也。梁皇侃依《集解》為疏，所載魏、晉諸儒講義，多涉清玄，於宮室、衣服諸禮闕而不言。宋邢昺又本皇氏，別為之疏，依文衍義，益無足取。我朝崇尚實學，經術昌明，諸家說《論語》者彬彬可觀，而於疏義之作，尚未遑也。先君子少受學於從叔端臨公，研精群籍，繼而授館郡城，多識方聞綴學之士，時於《毛氏詩》、《鄭氏禮注》皆思有所述錄。……先君子發策得《論語》，自是屏棄他務，專精致思，依焦氏作《孟子正義》之法，先為長編，得數十巨冊，次乃薈萃而折衷之，不為專己之學，亦不欲分漢、宋門戶之見，凡以發揮聖道，證明典禮，期於實事求是而已。[58]

劉恭冕歷數各代學者注《論語》的特色與問題，最後歸結到清代時，則認為「實學」是當時主要學風，因此在說明劉寶楠的注經態度時，即以「實事求是」的立場定位《論語正義》的詮釋特色。緣此之故，我們可以得知，劉寶楠在注解《論語》時，不再區分漢學與宋學，當是不想再陷溺於學術宗派爭議的漩渦，而想要回歸到文本的脈絡裏尋求解答。其在「吾十有五而志於學」章的解釋上，為何必須特別看中「五十」的具體生命的體會，而不作形上思想的抽象論述，

58 劉恭冕：〈清史稿劉寶楠傳〉，收錄於清‧劉寶楠：《論語正義》，「附錄」，頁799-800。

臺灣大學學術期刊資料庫

當是種根於此。由於劉寶楠的這個態度，所以他在解釋「天命」的內涵時，雖是以「德命」為說，但仍然必須對列「祿命」，方能凸顯由「人」而「君子」的過程與艱難。

（三）「耳」與「心」

過了五十歲的孔子，每十年的歲月增長，理論上應當帶來了新境界的提升，於是在自我的期許中，「耳順」與「從心所欲，不踰矩」即是其晚年的自我定評。當然，歷來學者所爭議的焦點，的確集中於「天命」一詞的詮釋，而釐清此一概念內涵，也確實有助於理解孔子自我書寫的樣貌。然而，除此之外，「耳順」的解釋問題同樣是具有爭議性。基本上，學者對於「耳順」之「耳」的理解，大致是依漢代鄭玄的解釋「耳聞其言，而知其微旨」，[59] 將「耳」解為五官之「耳」。但是，後來卻有部份的解者，認為此一「耳」字當為誤字或是可作「爾」解。[60] 這些說法，有其理由，學者也從此發展出與「天命」連結的解釋進路，看似是一個相當有意思的說法。不過，「耳」字是否誤繕？或是誤解？在更多有力的證據出現之前，尊重傳世文本原有書寫，當是可以接受的態度。事實上，明清儒者對於「耳順」的理解，多數是依照「耳」為解，因此有關「耳」字誤繕、誤解之說，本文不再處理。

關於鄭注的解法，「耳」能聞知「言」之意，是故學者必須從感官知覺與語言意義的兩個層面入手，其中既然感官之「耳」是解者共同的預設，則所「順」之「言」的意義，就成為詮釋的核心。不過，不同的理解起點造就了差異的意義走向。朱子的理解以「聲入心通，無所違逆，知之之至，不思而得

59 同註 21，〈為政第二〉，頁 43。

60 關於「耳」的釋讀是否有誤，古來即有一些想法，學者認為在敦煌的卷子中、韓愈的〈筆解〉、王引之的《經傳釋詞》等都曾有「耳」或為「爾」、或為「如」字之解，此外也另有學者認為「耳」字為衍文。凡此種種，皆在說明學者不相信以孔子至聖，卻要到六十才能達到「耳順」境界一事。不過在更多文獻證據出現之前，本文仍依目前通行文本為釋。相關討論，請參同註 35，頁 93。傅佩榮：《儒家哲學新論》（臺北：業強出版社，1993 年），附錄三〈「耳順的商榷」〉，頁 327-329。

臺灣大學學術期刊資料庫

也」[61] 突顯一派渾然之境，並將「耳」與「心」連結。其次，他又說：

> 不惑是事上知，知天命是理上知，耳順是事理皆通，入耳無不順。[62]

其思考重點在於「心」對「事理」的通透掌握，這些事理所涉當是廣泛的道德問題之「言」，由此不難看出其認知意義的傾向。但是劉宗周對於「耳順」的理解就有特殊考量，他說：

> 又加十年功，反就形骸處體認，纔破聲聞障。……天下最逆耳者的是何物？惟有稱譏憎謗，覺格格中拒，故云「逆耳之言」。耳順，是忘毀譽也。或曰：「聖學到晚年，乃僅作如是觀乎？」曰：「談何容易！聖學只是凡夫修盡得凡心，便是聖解。」[63]

劉宗周清楚地指出「耳順」所順之言，乃是指生活中隨處可遇的「稱譏憎謗」的「逆耳之言」。因此這裏所說的「言」，不是指那些具有高妙哲理的言論，或是聖人之言。相反地，蕺山從生命經驗中最為常見的際遇著眼，認為孔子在六十年歲月經歷中，體悟了一切外在的毀譽並不能改變人的真正本質。是以，在艱難的生命際遇中，或毀或譽，當是生命的重大功課，「耳」對於這些言語的「順逆」處理，反映了人的生命厚度。然而，在一般人的眼中，毀譽隨時發生，如何需要聖人活到六十才能體會此理？其實人即使生命的經驗豐富，或仍過不了毀譽所帶來的情緒波動，進而影響行事的判斷，是故這項功課絕非易事。事實上，蕺山所述雖然看似平凡，但對照孔子一生的經歷而言，也非無據。我們知道孔子一生際遇曲折，經歷了許多的磨難，不管是政敵、隱者、時人，甚至是自己的學生，都有一些批評與誤解的情事。也就是說，這些逆耳之言確實存在，但孔子並沒有因此而憂饞畏譏，或是在得意時自我揄揚。孔子面對言語行動的自在，凸顯了境界的提升。

劉宗周的解釋或許沒有朱子高妙，不過這個理解模式與古典儒學強調生命

61 同註 11。
62 同註 5，第 2 冊，卷 23，頁 558。
63 同註 46，頁 253。

臺灣大學學術期刊資料庫

主體性的具體實踐經驗密切相關。先秦儒者出現在學術舞臺上，從來就不是僅以「學者」的樣貌為其終極目標。因此進入生活世界的行動中，安頓世界秩序，才是儒者優入聖域的最終方向。如是，則具體生命經歷的一切毀譽，自是無法迴避的事，而人的真實感與終極性，也才能由此展開。「毀譽」在人，「是非」在己，儒者所追求的是在己的自我期許與要求，而非外在他人的評價。這當然凸顯了人的主體性尊嚴。儒者面對橫逆毀譽的考驗，選擇了一條代表了生命境界厚度的道路—在己不在人，這當是儒者的共義。以是觀之，孔子於六十之際，體會了一切成敗毀譽在外，但是是非正道之追求在己，不也是難能之事嗎？更進一步說，此種體會所達之深度，若從「自由」的角度視之，實可凸顯人的主體性。因為當我們於現象經驗世界中，我們行動所出之命令，若非由自己主體所發，實無自由可言。然而，人自是恆處於現象經驗世界！若人們僅受外在一切條件之限制，則當為一被決定者，人確實是無自由可論。此又當非儒者所能接受！那麼儒者能做什麼呢？康德（Immanuel Kant）從人的雙重身分切入，預設了一個雙重因果性的可能，人於自然的必然性之中，以著自律自主的道德意識，決定自我的行動，不再限於結果問題，反而有了證立自由之可能。[64] 孔子與儒者在此的體悟，不正與此同調？

劉宗周的理解有其可以深入的意義，不過明清時期的儒者對於此一面向的分疏，卻較少用心。他們同樣關心「言」問題，但對於「言」的內涵卻有不同的理解。劉寶楠整理過去之說，點出兩個理解預設點的差異。其言：

> 正義曰：《說文》：「恉，意也。」「旨」與「恉」同，聞人之言而知其微意，則知言之學，可知人也。皇疏引李充云：「耳順者，聽先王之法言，則知先王之德行，從帝之則，莫逆於心。心與耳相從，故曰耳順也。」李以「耳順」為聞先王之言，亦鄭義所包也。焦氏循《補疏》：「『耳順』，即舜之察邇言。所謂『善與人同』，樂取於人以為善也。

64 關於康德的人的雙重身分與因果性之論述，詳參同註 43，第七章〈限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，頁 260-266。

臺灣大學學術期刊資料庫

順者，不違也。舍己從人，故言入於耳，隱其惡，揚其善，無所違也。學者自是其學，聞他人之言，多違於耳。聖人之道，一以貫之，故耳順也。」案：焦此意與鄭異，亦通。[65]

劉寶楠將所知之言分成「先王之言」與「他人之言」，前者與鄭玄義同，重視聖人言語的典範性，後者則從聽者聞言時的心態入手，強調擇善棄惡。兩者依其所見，恰似有別，但仍有相通處，下文會再討論。關於所引東晉李充的觀點，將耳順之言理解為先王之言，清代學者有其同調者，如戴望（1837-1873）即言：

見禮則知政，聞樂則知德，聽先王之法言，則知其德行。[66]

戴望作為公羊學者，對於時代的變局感受深刻，其勉力以書生救國之切的意志，自會從經典的解釋中，找尋救世的理論根據。尤其公羊學的基本精神特重微言大義，是以索尋經典文字隙縫處的真理寓意，本就是他們熟悉的事。因此當他注《論語》時，將先王視為文化與制度典範的原型，便非不可思議。是以李充的這個觀點，自然是可以接受。事實上，晚清時期與戴望相同想法的學者，確實存在，例如王闓運（1833-1916）的致用性格，使得他在註釋「耳順」一詞時，同樣注意到李充的觀點。[67] 因此，我們可以知道處於一個劇變的時代，學者選擇回到經典之中，尋找「先王」之道以為救世之據，是一件普遍的事。所以將「耳順」所聽之言，解為「先王之言」，實有救世實踐的性格存焉。

除了「先王之言」的立場外，劉寶楠所述的焦循觀點，尚包括「他人之言」的接收理解。此時「言」的意義，可以區分為「一般意義」與「價值意義」兩層。單純地看，一般意義下的語言行動，理解字義的內容是有效溝通的起點。但是，在儒家文獻裏所呈現的語言行動，對於「描述性意義」的興趣其實不高，而對

65 同註 21，〈為政第二〉，頁 45。

66 清・戴望注，郭曉東校疏：《戴氏注論語小疏》（上海：華東師範大學出版社，2014 年），〈為政第二〉，頁 51。

67 在王闓運的《論語訓》中，他收集了諸家的解釋，李充的說法亦列述其間。清・王闓運撰，黃巽齋校點：《論語訓》（長沙：嶽麓書社，2009 年），〈為政第二〉，頁 12。

臺灣大學學術期刊資料庫

「規範性意義」的行動較有體會。[68] 即使如張居正在《論語直解》中認為「進而至於六十，則聞人之言，方入乎耳，而所言之理，即契於心無有違逆而不通者矣。」[69] 看似偏向於一般語言意義的理解，實則我們都可以說此一「無違逆於心」的語言意義（理），仍然屬於價值意義的掌握。因此此處的「言」當與「價值意義」相關。焦循（1763-1820）《論語補疏》的說法，[70] 清楚地點出「耳」所起的功能，不只是物理聲音的理解而已，這些入耳的音聲之所以需要「耳」來辨識其意義，乃是因為「善惡」的訊息隱藏於語言脈絡中，所以「耳」作為人的生理之一部份，其價值不能僅在於「聽到」語言，而在於「聽出」語言背後的價值意義。而「言」的可理解性也不是只有字面描述性意義的釐清，而在於其中的「規範性意義」。此一角度，符合歷代儒家的語言觀點。更進一步，則指出了「身體」的工夫意義。是以從「耳」到「心」的一貫性，就成為論述的焦點。毛奇齡說：

> 必以經證經，則耳順者是以小體為大體，從心者是以人心為道心，總渾化之極，神聖之事也。《孟子》「體有小大」，以耳目、口腹當小體，養小不失，即口腹亦非尺寸之膚，何況耳目？故耳目俱為大體所關，而耳先于目。向志學立學，但修此聰明睿知之身，以進天德，至此則耳無違逆，四體皆喻，將《洪範》所云「作謀」、《舜典》所云「闢聰」，皆從此無扞格也。此身教也。[71]

此處所說的「耳」不僅是生理意義的器官，更是道德實踐的載體。因此與「耳」相接的「言」，就不應只是描述性的「音聲」，而為具有價值意涵的「語言」。

---

68 陳漢生（Chad Hansen）從描述性與規範性兩個視角分析中國古代的思想家派學說，頗有趣味。相關討論，請見陳漢生：《中國古代的語言與邏輯》（北京：社會科學文獻出版社，1998 年），第三章〈中國古代語言的背景理論〉，頁 70-78。

69 《論語直解》，卷 2，頁 2-3。

70 清・焦循：《論語補疏》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，「22 函」，《論語補疏》，頁 4。

71 同註 20，頁 405。

臺灣大學學術期刊資料庫

以此觀之，明清儒者面對「耳順」的理解，雖有不同的解釋方向，但確實持守住儒家價值實踐的立場。所以他們能在經典文本的訓解中，注意到孔子六十歲月的經歷，其實是一段身心奮鬥的過程。這點值得我們加以關注。

如此一來，「耳順」不應忽略其工夫層面，而「心」的最終極意義便在孔子人生的最後階段，顯豁出「境界」的價值。不過，此一「從心所欲」之「心」與「矩」的關係若何？亦值得分析。處於乾嘉轉晚清的經學時代，宋翔鳳的今文學與常州學派的身分，能於典章制度的考校中吸納漢學的意見，有其治學特色。[72] 他釋此段文獻時，提出了一個有趣的見解，他說：

> 《春秋》之作，備五始、三科、九旨、七等、六輔、二類之義，輕重詳略，遠近親疎，人事浹，王道備，撥亂反正，功成於麟，天下太平。故曰：「從心所欲，不踰矩」也。矩者，數也。《大學》篇言平天下有絜矩之道，苟能用矩，則自遠及近，合萬為一，以矩印心，故能從心，故能不踰也。《禮》盛德記曰：「明堂，二九四七五三六一八。」盧辯注：「法龜文，故取此數。」明堂取一至九之數，即《大學》絜矩之道。《春秋》之致太平，追堯舜之隆者，唯不踰矩而已矣。[73]

宋翔鳳在此將「矩」的內涵以「數」說明，並從公羊立說的模式，將孔子的「心」轉化成典章制度背後的數，甚至是其背後的客觀之理。此時，理的實踐意義或可能削弱，而數的抽象意義加強。於是所有原屬於道德意義下的行動問題，轉成如何把握典章制度的外在形式之道理。這是一個相當大的改變，因為「心」在如此的解釋模式下，其價值實踐的意義容易被忽略，取而代之的將是「心」

---

72 宋翔鳳的學術性格有其整合之趨向，雖然其學派身分會影響到經文的解釋，但從相關學者的研究中，不難發現此一整合兼容特質。詳細討論，請參蔡長林：《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年），第七章〈訓詁與微言——宋翔鳳二重性經說考論〉，頁 398-425。路新生：《中國近三百年疑古思潮史綱》（上海：復旦大學出版社，2014 年），第三章〈清代今文經學之興起與疑古思潮的最初積累〉，頁 178-195。

73 同註 27，頁 514。

臺灣大學學術期刊資料庫

如何「應」出「數」，才是焦點所在。事實上，此一路向的思考模式，對清代的學者而言並不陌生，戴望便與此說相近。[74] 不過，此種將「矩」具體形式化之後，限縮了「心」的價值意涵，儒者所謂的天理之意，反而隱去。如斯，自不是儒者習慣的作法。關注「心」的價值意涵，仍然是歷代儒者所應著意。然而較為遺憾的是，這些言論突出客觀形式之「理」的色彩，但「心」的價值義，尤其在內省的視角，則沒有被大加凸顯。

「心」的討論是中國思想的一大重心，本章「從心所欲」既涉及「心」的理解，也涉及「從」之釋讀。整體來說，「以隨解從」與「以縱解從」，在歷代的注疏中均有呈現。其中，朱子以「隨」為解，在「不勉而中」的自然和易下，「隨心所欲」。[75] 雖然朱子的「心」在認知與經驗的意義上突出，其是否具有超越之可能而能成就價值根源，不無疑問。[76] 但朱子在處理「從心所欲」的內涵時，提出：

> 志學，至從心所欲不踰矩，只是一理。先自人事做，做來做去，就上自長。如事父孝，事君忠，初時也只忠孝，後來便知所以孝，所以忠，移動不得。四十不惑，是於人事間不惑。五十，知皆自天命來。伊川說「『以先知覺後知，以先覺覺後覺』，知是知此事，覺是覺此理」，亦此意。如行之而著，習矣而察，聖賢所說皆有兩節，不可躐等。[77]

即從「知行」的角度，將本章視為是「一理」之展現。因此朱子之心容或在價值根源處不明，甚有從認知經驗解讀心的可能，可是本章「體知」取向的入手點，當是重在強調道德實踐的工夫。不過，另有一解以「縱」為讀，則轉出更多爭議，尤其以「放縱」釋義，更是為人批評。翟灝（1712-1788）便曾歷數

74 戴望的解釋與宋翔鳳幾乎相近，請見同註 66。

75 同註 11，〈為政〉，頁 54。

76 陳來指出朱子的「心」強調知覺，而且不宜將「心具眾理」與「心即理」混同，其說值得注意。請參陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000 年），第九章〈心之諸說〉，頁 211-232。

77 同註 5，第 2 冊，卷第 23，頁 554-555。

臺灣大學學術期刊資料庫

自皇侃以下，如柳宗元、王安石、黃伯思、蘇轍、樓鑰、王若虛等人即是從「縱」釋讀，並批評此說「不可為訓」。[78] 事實上，此解的立場可有兩分。從音讀角度言，讀「縱」非為無據，但從意義上說，則此解容易滋生紛擾，雖然學者如焦袁熹（1661-1736），有言：「從心所欲不踰矩，從當讀為縱，非縱逸不檢之謂。……有所欲之心，又有隨之之心，似若兩心然，以文義言之，不若縱心之善。」[79] 認為從「縱」之解，非縱逸不檢。可是，「縱」之意解本就容易朝向負面解讀，因此學者不從此說，實可理解。刁包（1603-1669）便強烈反對這種解法，其言：「龍溪以『從心』為『縱心』，邪說害道甚矣，宜急息之。」[80] 由此觀之，以縱為讀在意義的把握上，容易滑轉，朱子所注還是較為人接受。不過，朱子對「心」的理解，誠如上言，在儒學史上亦有不同意見，其中王陽明之說值得注意。

思想史上以「心」為儒學核心，向來以陸象山與王陽明為宗。尤其他們與程朱在儒學性格上的不同，構成中國儒學思想史上的兩大高峰。[81] 他們對於「立志」一事的重視，凸顯了「心」在成德之學上的重要性，也在孔子的七十境界的解釋判斷上，有其巨大影響。陽明回答學生提問時清楚指出：

> 唐詡問：「立志是常存個善念，要為善去惡否？」曰：「善念存時，即

78 清・翟灝：《四書考異》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年，據北京圖書館藏清乾隆刻本影印），第 167 冊，經部，四書類，頁 190。

79 清・焦袁熹：《此木軒四書說》，收入王雲五主持：《四庫全書珍本五集》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年），第 1 冊，卷 2，〈子曰吾十有五而志于學章〉，頁 14b。

80 明・刁包：《四書翊註》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》，第 170 冊，經部，四書類，頁 170-169。以上三註資料，感謝審查者提供。

81 從儒學的理論內部來看程朱陸王的差異是多數學者的觀察入手處，然而有趣的是，溝口雄三從制度與思想的互動來檢討朱王之思想史意義，則呈現另外一番風光。請參（日）溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997 年），〈序章・圍繞中國式近代的淵源的討論〉，「六、圍繞著陽明學的評價」，頁 35-40。

臺灣大學學術期刊資料庫

是天理。此念即善，更思何善？此念非惡，更去何惡？此念如樹之根芽，立志者長立此善而已。『從心所欲，不踰矩』，只是志到熟處。」[82]

陽明把孔子七十的境界理解為「只是志到熟處」，看似簡單，猶如尋常家言。其實此說背後有著將本體與工夫綰合為一的預設，這是一種即工夫即本體的思路，非是知解之學的進路，而就心的內涵而言，也非其他宗派的主張。我們從他的相關言論中，可以窺知。他答學生說：

問立志。先生曰：「只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚，猶道家所謂結聖胎也。此天理之念常存，馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳。」[83]

在上引的兩段談話中，陽明清楚地以「天理」和「志」相連，此時的「天理」不是客觀的形式之理，也不是成就專業學者的學問之理，而是在工夫的擴充存養中，所養成的「心之理」。此「理」是價值根源之理，是道德行動之理，是以良知即是道德本心。陽明弟子季本（1485-1563）賡續其說：

十五者，入大學之年也。志，則心之所主而念念不忘者也。學以盡性，性之則即下文所謂矩也。盡性工夫，謹獨而已。獨不謹則矩踰矣。立即志之不頹處，不惑即立之有定處，知天命即不惑之主於天明處，耳順即天命之隨感而應處，從心所欲不踰矩即感應之合則處。自志學以志於所欲不踰矩，皆此學之漸進以造其極耳。非如《集註》可分知行為兩事也。[84]

季本清楚點出「學以盡性」強調了「學」的價值實踐與工夫意義，這是王學的

82 《王陽明全集》，卷一，〈語錄一〉，頁 19。

83 同前註，頁 11。陳榮捷解釋此條時引但衡今之說，即注意到「凝聚二字，則是工夫。……天理二字，在此當作人心看。仁者人也，人之心也。否則不免落于虛空。」因此，天理、人心、工夫需有其一致性。請見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1998 年），頁 57。

84 明・季本撰，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂：《四書私存》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年），〈論語私存〉，頁 144。

臺灣大學學術期刊資料庫

重要立場。林月惠便指出：「陽明從良知本體著眼，從根源上區分『德性之知』與『見聞之知』，正視二者不可互相化約。因此，對比於朱子，陽明學反而更能正視見聞之知的獨立性，而且唯有見聞之知的獨立性能確立，它在道德實踐上才有更清楚的定位。故就道德實踐而言，良知之作決斷為首要的，見聞之知只是輔助性的它不能越俎代庖去做道德決斷。」[85] 此說點明陽明的「心」不在於以認知心的作用來做道德實踐依據，「心」的價值判斷能動性，指導了「身」的行動方向。因此我們可以說：在「志」的「心之所之」下，行動者於歲月的淘洗之後，從容地將「志」所立的價值方向，轉化為生命的具體律動。此時，當然一切合乎天理之自自然然，也肯認了人的真實存有與自由。雖然，陽明沒有以字面訓詁意義的模式解釋孔子一生的各個階段變化，但只此一「志」，便已道盡其所認為結穴之處。

王夫之（1619-1692）作為明末以來的大思想家，其學說有著高度的個人色彩，而與程朱陸王的主張，形成「理」「心」「氣」的不同思考進路。[86] 他對於孔子七十的理解，也相當值得提出思考。其言：

---

85 對於陽明工夫即本體的詳細論述，請參林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008 年），〈王陽明的體用觀〉，頁 166-167。

86 關於王夫之的研究是近年來學界相當熱門的課題，學者對於他的學說之討論，凸顯了其思想的複雜性，其中勞思光注意到船山在「道與器」「理與氣」的形上觀中，展開其許多思想主張之基礎，而在「人道」與「天道」之間的討論，則又混和了天道的必然與主體的自由兩域，由是船山未能察覺出其根本理論問題。對船山多所批評。林安梧則重在說明多數對船山思想的定性說，如「實在論」、「唯氣論」、「唯物論」等說法皆有不足，所以他認為應當從「歷史」的角度看待王夫之，則其思想的特色，才有被恰當理解之可能。因此特別強調船山的歷史性、有限性與存在性的重要。兩種觀點各有差異，但不妨礙王夫之學說在理解中國儒學思想上的參考價值。詳細論述，請參勞思光：《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民書局，2006 年），第七章〈明末清初之哲學思想（下）〉，頁 643-681。其中，頁 677 的說明可值注意。林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書公司，1987 年），頁 18、45-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 往而遇之，因反而循之，熟而嘗之，至於七十，則理之在萬物者，吾可以任吾心而任之矣。故吾有心而必有欲，不容遏也；吾有欲而吾從之，無所擇焉。或以古為師焉，或不以古為師焉，或以物為則焉，或不必以物為則焉。乃於是而以十五以來所志一定之則，絜其合離，皆無有踰越者。則志者庶幾其不爽所志乎！立者無往而不立乎！不惑者更無可防其惑乎！天之所命不必求合，而天即在我乎！物之所通不必因物，而我已備物乎！此吾今日之所得者蓋如此也。[87]

又云：

> 十五之所志，早有一從心之矩在吾規量之中，此吾之始之也，有若是者。三十以後之所進，不舍所志之學，而不敢期從心之獲，以漸通之，以漸成之，吾之中之也，有若是者。七十之從心不踰，盡協乎吾志之所求，博通於所學之大，知與行自信諸心，天與物不在乎外，吾之終有若是者。則誠哉，性之不可恃，而學乃以盡其性也。吾之學如是，凡與我共學者，其亦尚如是乎！[88]

王夫之這兩段文獻將孔子一生由十五至七十，視為是一個發展階段，其間所產生的變化以「始」「中」「終」為斷，而各階段雖有變化，但卻於十五所志學時，便已定下其大矩。其中不管變化如何，「心」的作用卻是始終貫串其間。但是，「心」在此的作用是指出方向性呢？或是有著更為複雜的價值判斷作用？或是有無根源義？王夫之此文並沒有申論，此點異乎陽明說解的直截。不過，他點出「天之所命不必求合，而天即在我乎！物之所通不必因物，而我已備物乎！」「天與物不在乎外」，背後其實有個將論述轉向「存有論」角度發言的思維模式，是以其道德價值與存在問題之間的混同問題，恐怕相當具有爭議。這點在他的「人者，天地之心」、「天命之謂性，命日受則性日生矣」的觀點裏，也

87 清‧王夫之著，船山全書編輯委員會編：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011 年），第 7 冊，《四書訓義》，卷五，〈為政第二〉，頁 285。

88 同前註，頁 285-286。

臺灣大學學術期刊資料庫

同樣可以清楚看到。關於這個問題，學界已多有討論，[89] 本文不擬細說。但是我要指出：雖然王夫之在理論的思考上，因於其「氣」化傾向，故對善惡的價值問題，看似容易以實在論角度將許多人性問題處理為存有問題，確實有許多可以討論的空間。然而，王夫之注意到「心」貫串於孔子一生成德過程中的重要性，仍然是相當有意義的事。因為對於儒者而言，一切的成德之教，關鍵樞紐即在於「心」。如果孔子一生的各個階段，是一種分裂的道德階段的工夫養成，則「圓滿」的境界之可能，如何在「加總」的情形下完成？因此，他能強調此一面向，認為「心」不能只有在最後階段才有境界意義，而是在各個階段都起著動力動能的作用。而且當「心」可以起著貫串不同生命歷程的道德之因，方說明成德境界必須由主體來完成，道德實踐才能具有實義。當然，我們不能因此認為孔子的一生已經在出生之際，就已經如同神聖者達到圓滿的境界，或是以壓縮的論述方式，認定以後的孔子一生只是被決定的展示過程。畢竟，人是時間性的存有者。我們脫離不了歷史時間的實效作用，歷史進程中的每一個階段之變化，生動地刻畫了生命的具體樣態。[90]「心」在此所起的作用，不應僅著眼於圓滿境界的完成，而在於各個過程的參與，進而使成德之途走在真真實實的人間路上。[91] 以此觀之，船山哲學的別開生面，對於儒學而言當有其價值。

「心」所代表儒家精神的主體價值，是我們思考孔子自我書寫生命境界歷

89 請參勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，第七章〈明末清初之哲學思想（下）〉，頁 661-669。

90 當代詮釋學者對於文本在詮釋的過程中，特別重視其歷史的實效性，換句話說，就是時間歷程對於可被詮釋的對象而言，是一件有意義的事。以此類之，「人」之作為被解讀的對象，其實正如「文本」（text）一樣，在「脈絡」（context）的時間性經歷下，意義獲得增長，存有獲得增長。相關討論，請參張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001 年），頁 31-39。

91 徐聖心針對孔子的「心」的特質，曾有一相當有趣的觀察，他認為這當中表現為一種「心之無對性」，藉此論述孔子生命中的許多克服體驗與境界之完成，其中包括人與自己、人與他人、人與自然，人與鬼神四個面向，由此申言既在「關係」中的

臺灣大學學術期刊資料庫

程時，應當深思的聚焦處。對於歷史當事者的孔子而言，每一個階段的真實性，是生命的具體感受，因此以任何化約過的語詞或概念加以描述，從來就不是一件可圓滿的事。是以解釋者如何在這些文字隙縫中，找到歷史當事者以及其後的追隨者所能共同接受的解釋，不是一件容易達成的任務。「心」的理解便是一個鮮明的例子。從上述來看，明清儒者在面對文本時，多能各方想像，因其各自立場、經驗與理念，而有許多的新解釋。但是，正如徐復觀所言「由反躬實踐，向內沈潛以透出天命，實際即是後儒所說的『見性』，這是中國文化精神的血脈之所在」。[92] 這個觀察相當重要！孔子一生的行事，從來不是一位功利主義者，也不是一個強調客觀實在的自然主義者，同時亦不是孤居超絕世界的抽象思辯者。相反地，其一生的命運與努力，都在彰明主體實踐的價值與意義。職是之故，當我們發現歷代儒者能在詮釋文本時，轉發新意，的確可喜。但是，掌握「心」的內省價值之方向，才更是學者是必須時刻注意的事。

四、結　論

「孔子形象」在歷來儒者眼中具有高度的神聖性，是以儒者無不以彰明孔學聖道為己任。但問題是，從過去以來的詮釋以觀，孔子如同王謝堂前隨人換

人，需經超越才能獲得自由之可能，若僅著落於關係之網中，其「心」是為有待，非為「無對」。是故，他從「心之無對性」來論孔子論「心」的特殊性，認為這才是「心之本性」。此說相當有趣而深入，並且適切地分析了孔子「心」的意義。不過我在此處所論則著眼於說明「道成肉身」的過程性意義，正好可以凸顯每一個時間階段的存在，並非是無意義的時間經歷。任何一個境界的完成，都是經由有待的限制與超克，生命的境界才有加深加厚的真實性。此一歷程是真實的，也是必須的。只有經歷肉身之限制，成道之心的無對性價值才能顯豁。事實上，孔子自道一生的階段性意義，正是為此一面向的意義，作了最佳說明。這些觀察在明清不同立場的解者論述下，呈現了多元有趣的各類說法，此為本文之焦點。至於徐說，請參徐聖心：〈論《論語》中孔子所體現的「心之無對性」〉，《臺大中文學報》第 42 期（2013 年 10 月），頁 44-46。

92 同註 48，頁 391。

臺灣大學學術期刊資料庫

姓的燕子一般，顯現出許多不同的樣態。雖然，其間之差異沒有到南轅北轍的地步，卻也是表現了多樣化的形象。這些多樣化的詮釋，在解釋者的心中，並不是為了在文本經意的內涵上，故作詮釋技術的變化，以炫人耳目。相反地，在古代神聖作者的觀點之下，儒者們卻是以著至為崇敬的敬謹態度，希望揭明聖道的意義。因此，他們在處理孔子的話語時，當是以著全幅信任的立場，進行文本的詮釋。「吾十有五而志於學」章被歷來的儒者多方疏解，雖然各有不同的詮釋方向，但他們都相信自己所解釋的孔子才是至當無二。

然而，正如前文所論，自朱子以迄明清的儒者，在此章的「關鍵概念」諸如「學」與「立」，「不惑」與「天命」，「耳順」與「心」的詮解上，存在著許多的歧異。不管是將「學」與《大學》的結合，或是以「覺」釋「學」，學者們念茲在茲的孔子，都被分成了「一蹴即成」與「循序漸進」兩種類型。更遑論當「心」的因素加入時，程朱陸王的儒學類型之爭議，不得不在此章浮現，甚至競爭解釋權。而當「不惑」的內涵，從「當然」「所以然」的理事視角移往「人」與「天」論述時，孔子的超越性之體會乃在「祿命」與「德命」兩分格局下，看似有了更鮮明與更具體實證的形象。此外，在毀譽之言的聽受，或是善惡價值言論的體悟上，孔子如何強化其生命境界的高度。以及，「心」在最終境界的作用，是一種工夫與智慧的渾然，還是僅為名物度數的知解。凡此種種，我們都在上述明清儒者眼中的孔子，看到了不同儒學義理型態的發展，從「理」、從「心」各自展開不同儒家面貌的建構，或重在超越性，或重在內在性，既是一種分歧的解釋，但也豐富了儒家思想的內涵，或許這可以算是一種「知識的存有性增長」吧！至於，從「實學經世」的入手，則孔子的形象似乎又配合了明清儒者的歷史情境，成為一具體人間世的進德者。當然，「一蹴即成」的「生知安行」固然成就了孔子的神聖性，但是卻少了「循序漸進」的具體真實之親切感。準乎此，孔子的形象就如同萬花筒，任人在思維轉動之際，顯現信仰者各自的不同接引法門。

「夫子自道」？中國古代的神聖作者觀使後來者面對古典時，可以保持高度的敬意。其結果也使得儒者在看待「夫子自道」一事，有了些許信仰式的詮

臺灣大學學術期刊資料庫

釋傾向。於是，「夫子自道」轉成「夫子之道」的詮釋之爭，同時在信仰者也是詮釋者的身上，突顯了無可退讓的態度。事實上，「吾十有五而志於學」章確實是今日所見文獻中，最可稱為孔子自剖心路歷程的一手記錄。理論上，我們應當在「語言脈絡」中，說明客觀事實。然而，心路歷程的記錄是如此地簡約，其解釋的空間就越大。儒者們都相信他們是在「以經證經」「反歸原典」。是以許多被視為「經典」的其他文獻，就不再只是簡單的佐證資料，而是具有「同一性」效力的證據。再加上「語言」的意義層面，本來在形構系統化的理論型態建構時，就可以有「言外之意」「言內之意」的各種可能性。因此，此亦一孔子，彼亦一孔子，當可預料。在上述的發展中，我們不禁看到詮釋的方法意識與聖人之道的信仰，構成這麼多元且具張力的可能性。或許，在這些多元的解釋空間中，孔子再一次地活躍於今日，影響於明天。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

宋・朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003 年。

宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年。

明・王陽明撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

明・蔡清：《論語蒙引》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966 年。

明・湛若水：《湛甘泉先生文集》，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，影印北京大學圖書館藏明刻本，第 56 冊。

明・季本撰，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂：《四書私存》，臺北：中央研究院

臺灣大學學術期刊資料庫

中國文哲研究所，2013 年。

明・張居正撰，姚永樸節抄：《論語直解》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966 年。

明・馮從吾：《少墟集》，永瑢等編：《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，影印國立故宮博物院藏本，第 1293 冊。

明・葛寅亮：《四書湖南講》，《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年，影印北京圖書館藏清乾隆刻本，第 163 冊。

明・劉宗周著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《論語學案》，北京：北京大學出版社，2008 年。

明・蒔益智旭：《四書蒔益解》，埔里：財團法人中台山佛教基金會，1997 年。

明・刁包：《四書翊註》，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，影印北京大學圖書館藏明刻本，第 170 冊。

明・顧炎武著，徐文珊點校：《原抄本顧亭林日知錄》，臺北：文史哲出版社，1979 年。

清・陸世儀：《桴亭先生文集》，上海古籍出版社編：《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010 年。

清・王夫之著，船山全書編輯委員會編：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，2011 年。

清・毛奇齡著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《四書改錯》，北京：北京大學出版社，2013 年。

清・毛奇齡：《四書索解》，《百部叢書集成》影印《藝海珠塵》本，臺北：藝文印書館，1968 年。

清・李顒撰，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996 年。

清・呂留良著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《四書講義》，北京：北京大學出版社，2013 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・陸隴其著，彭忠德等校注：《松陽講義》，北京：華夏出版社，2013 年。
清・顏元：《顏元集》，北京：中華書局，2009 年。
清・李光地：《讀論語劄記》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966 年。
清・姚際恆著，林慶彰主編、簡啟楨輯佚、江永川標點：《姚際恆著作集》，臺北：中研院中國文哲研究所，1994 年。
清・焦袁熹：《此木軒四書說》，王雲五主持：《四庫全書珍本五集》，臺北：臺灣商務印書館，1967 年，第 1 冊。
清・牛運震：《論語隨筆》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966 年。
清・翟灝：《四書考異》，《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年，影印北京圖書館藏清乾隆刻本，第 167 冊。
清・王鳴盛著，陳文和主編：《嘉定王鳴盛全集》，北京：中華書局，2010 年。
清・焦循：《論語補疏》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966 年。
清・阮元撰，鄧經元點校：《揅經室集》，北京：中華書局，2006 年。
清・梁章鉅：《論語旁證》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，1966 年。
清・宋翔鳳著，北京大學《儒藏》編纂與研究中心編：《論語說義》，北京：北京大學出版社，2008 年。
清・劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1998 年。
清・王闓運撰，黃巽齋校點：《論語訓》，長沙：嶽麓書社，2009 年。
清・戴望注，郭曉東校疏：《戴氏注論語小疏》，上海：華東師範大學出版社，2014 年。
清・方觀旭：《論語偶記》，臺北：藝文印書館，1966 年。嚴靈峰編輯：《無求備齋論語集成》。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、近人論著

王鴻凱：《歷代論語著述綜錄》，臺北：花木蘭文化工作坊，2005 年。

何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004 年。

＊李明輝：《儒家視野下的政治思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年。

林義正：《孔子學說探微》，臺北：東大圖書公司，1987 年。

林義正著，國立編譯館主編：《孔學鉤沈》，臺北：巨凱數位服務有限公司，2007 年。

林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1987 年。

＊林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年。

林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008 年。

＊林啟屏：《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，2013 年。

柳　宏：《清代《論語》詮釋史論》，北京：社會科學文獻出版社，2008 年。

＊徐復觀：《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1985 年。

＊徐聖心：〈論《論語》中孔子所體現的「心之無對性」〉，《臺大中文學報》第 42 期（2013 年 10 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2013.10.42.01

張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1994 年。

張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001 年。

張清泉：《清代論語學》，臺北：花木蘭文化工作坊，2008 年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1998 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊陳漢生（Chad Hansen）：《中國古代的語言與邏輯》，北京：社會科學文獻出版社，1998 年。

陳　來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000 年。

傅佩榮：《儒家哲學新論》，臺北：業強出版社，1993 年。

＊勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，臺北：三民書局，2006 年。

＊黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007 年。

楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：源流出版社，1982 年。

路新生：《中國近三百年疑古思潮史綱》，上海：復旦大學出版社，2014 年。

鄭雅芬：〈蒲益大師《論語點睛》研究〉，《興大中文學報》第 23 期（2008 年）。

蔡長林：《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010 年。

蔣秋華：〈求古？求是？——王鳴盛的治經方法〉，收入：鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體與社會（學術思想篇）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年。

＊鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000 年。

＊龔鵬程：《文化符號學》，臺北：臺灣學生書局，2001 年再版。

（日）溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997 年。

（匈）博藍尼（Michael Polanyi）、（美）浦洛施（Harry Prosch）著，彭淮棟譯：《意義》，臺北：聯經出版事業公司，1984 年。

（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Gong, P.-Ch. (2001). *Wen-hua fu-hao-xue* [Cultural semiotics]. Taipei: Student.

Hansen, C. (1998). *Zhong-Guo gu-dai de yu-yan yu luo-ji* [The languages and logics in ancient China]. Beijing: Social Sciences Academic Press.

Hsu, Sh.-Hs. (2013) The non-oppositeness of mind that Confucius performs in *The analects. Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University, 42.*

Huang, Ch.-Ch. (2007). *Dong-Ya Ru-xue: Jing-dian yu quan-shi de bian-zheng* [*East Asian Confucianism: The dialectic between classics and hermeneutics*]. Taipei: National Taiwan University Press.

Lao, S.-G. (2006). *Xin bian Zhong-Guo zhe-xue shi* [*New history of Chinese philosophy*]. Taipei: San Min.

Lee, M.-H. (2005). *Ru-jia shi-ye xia de zheng-zhi si-xiang* [The political thoughts in the perspectives of Confucianism]. Taipei: National Taiwan University Press.

Lin, Ch.-P. (2013). *Cong gu-dian dao zheng-dian: Zhong-Guo gu-dai Ru-xue yi-shi zhi xing-cheng* [From ancient books to authentic canons: The formation of Confucian consciousness in ancient China]. Taipei: National Taiwan University Press.

Lin, W.-J. (2008). *Zhu Xi yu jing-dian quan-shi* [Zhu Xi and classics interpretation]. Taipei: National Taiwan University Press.

Xu, F.-G. (1985). *Zhong-Guo si-xiang shi lun ji xu-bian* [The continuation of *A collection of articles on Chinese thought history*]. Taipei: China Times.

Zheng, Z.-Y. (2000). *Ming Qing Ru-xue zhuan-xing tan-xi——Cong Liu Zi-Shan dao Dai Dong-Yuan* [*A survey of transition in Ming-Ching Confucianism: From Liu Zongzhou to Dai Dongyuan*]. Hong Kong: Chinese University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫