臺大文史哲學報　第一百零一期
2024年5月　　頁35～75
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202405_(101).02

藥病隱喻
與朱熹《論語》詮釋的困境*

許　詠　晴**

摘　要

朱熹認為讀書應聚焦於聖人如何教人做工夫，聖人教人如同用藥治病。朱熹以「道德是健康」的隱喻概念為核心，發展出透過藥病隱喻詮釋《論語》的模型。藥病隱喻造成向藥求病、師生對峙的問題，受歷代學者不少討論。本文試就當代隱喻理論的角度探討隱含其間的詮釋之道，並分別從隱喻利用的凸出顯示與隱藏、救病是積極介入的行為、藥毒並存、藥病相互為用等方面，說明朱熹藥病隱喻的蘊涵狹隘，不足以概括孔子教法全體。另從《論語》中疾病的正面效應，說明孔子對疾病的看法與朱熹異趣。

關鍵詞：藥病隱喻　《論語集注》　朱熹　孔子

2023.05.31 收稿，2024.01.07 通過刊登。

* 初稿宣講於 2023 年 6 月 20 日“the 23rd International Conference of the International Society for Chinese Philosophy (ISCP): The Diversity of Chinese Philosophy”國際中國哲學會、美國加州大學河濱分校主辦，美國加利福尼亞州。今承蒙兩位專家賜正，提出具體修改建議，謹此深致謝忱。

** 國立空中大學人文學系兼任助理教授。Email: d02124001@ntu.edu.tw。

臺大學術期刊資料庫

The Predicament of the Medicine-Illness Metaphor and Zhu Xi's Interpretation of *the Analects of Confucius*

Hsu, Yung-ching *

Abstract

Zhu Xi considers that the focus of studying should revolve around how the sages teach people to cultivate their virtues, which is analogous to the way medicine treats diseases. Employing the metaphor of "Moral is Health" as the core concept, Zhu Xi developed a model for interpreting *the Analects of Confucius* through the metaphor of using medicine to cure illness. However, the medicine-illness metaphor, which has been extensively discussed by scholars throughout the ages, results in the problem of identifying "medicine" to the teachings of Confucius and associating "illness" with students, leading to a confrontational relationship between teachers and students. This study attempts to investigate the methodology concerning the implicit aspects of Zhu Xi's interpretation based on Contemporary Metaphor Theory. Accordingly, this essay contends that Zhu Xi's medicine-illness metaphor is inadequate to encompass Confucius's pedagogical approach; thus, this study seeks to explicate the explicit and implicit features of metaphors, the active involvement of overcoming illness, the coexistence of medicine and toxicity, and the fluid attributes of medicine and illness, e.g., drug-induced disease and the ameliorating effect from one disease to another. On the other hand, this study compares and contrasts different approaches to the notion of illness between Confucius and Zhu Xi by means of illustrating the positive effects and consequences of illness—including the process of self-healing and self-efficacy—addressed in *the Analects of Confucius*.

Keywords: Medicine-Illness Metaphor, *Lunyu Jizhu,* Zhu Xi, Confucius

* Adjunct Assistant Professor, Department of Liberal Arts, National Open University.
Email: d02124001@ntu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫

一、前言

歷代為《論語》作注者甚多，然自元仁宗皇慶二年（1313）舉行科舉，規定四書為必考，且以朱熹（1130-1200）《章句集注》為依據，至明、清兩代仍以此取士，[1]朱注及其環繞孔子思想展開的相關論述對後世學者學習經典的影響可以想見。朱熹研究成果的重要性自不待言，至於朱熹究竟緣何方法建構經典的理解與詮釋，亦成一項有待深究的課題。朱熹嘗論讀書法，云：

> 今讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何。如用藥治病，須看這病是如何發，合用何方治之。方中使何藥材，何者幾兩，何者幾分，如何炮，如何炙，如何製，如何切，如何煎，如何喫，只如此而已。[2]

朱熹認為讀書的關鍵在於觀察聖人如何教人做工夫，而聖人指導人進行工夫修養就如同「用藥治病」。[3]於此，朱熹以譬喻說明聖人之教，反映朱熹對於孔子

1 詳見葉國良、夏長樸、李隆獻合著，《經學通論》（臺北：臺灣學生書局，2017），頁 350。

2 宋・朱熹，〈學四・讀書法上〉，宋・黎靖德編，《百衲本朱子語類》（臺北：漢京文化事業公司，1980），卷 10，頁 64。

3「今讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何」重點應在「做工夫」，亦即讀書之緊要是為了學聖人所教的「踐德」工夫，但這段話可由「教人如何」和「如何教人」兩種截然不同的視角解讀。「教人如何」指向具體教學內容，對應到學習者的實踐操作；「如何教人」則指向教學方法，對應到聖人的指導過程。端詳朱熹對「用藥治病」隱喻的應用，其實可以包含兩者。舉例而言，《論語集注》：「子張務外，夫子蓋已知其發問之意。故反詰之，將以發其病而藥之也。」宋・朱熹，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 191。此處用藥治病的人是孔子，藥病所喻的對象是孔子「如何教人」。然而，在其他脈絡中，確實可以指涉學生踐德修養的操作過程，如：「克己，則譬如服藥去病。蓋將息不到，然後服藥。」宋・朱熹，〈學三・論知行〉，《百衲本朱子語類》，卷 9，頁 60。以服藥去病喻踐德工夫。用藥治病的隱喻使用範圍橫跨「如何教人」與「教人如何」兩者，讀書緊要究竟何在，實有分辨之難。然而，如果讀書只為學習聖人「教人如何做工夫」，恐陷入知其然而不知其所以然的迷障，又況《論語》中弟子往往不知自身不足、或因自知不足卻不知如何改善而求教，「看這病是如何發」而炮煉藥方者經常是孔子。如果讀書能進一步追根究柢探求聖人「如何教人做工夫」，再反躬自省地斟酌自身踐德修養的需求與有待提升的空間，吸納、推演自身如何做工夫，更能明瞭踐德工夫的所以然之理、體貼聖賢之意。

臺大學術期刊資料庫

（551-479 B.C.）等「聖人」言行的解悟，並形成朱熹注解《論語》所採用的一個詮釋模型。藥病喻同時啟發讀者若干想像，朱熹的言談著述活用大量譬喻和隱喻，釐清用藥治病之喻，當是掌握朱熹詮釋方法的可能途徑。對當代隱喻研究貢獻頗豐的雷可夫（George Lakoff）由認知科學的角度探討隱喻，發掘思想觀念先行於語言的概念隱喻，思想觀念構成框架（Frame），一旦框架成立，語彙自然唾手可得。[4]朱熹取用隱喻性詮釋模型（或稱框架），配合隱喻語彙，反映其對於《論語》的獨特思路與觀看角度，同時可能對其詮釋本身和讀者的理解產生引導和約束作用。[5]為了理解朱熹的《論語》詮釋，解析詮釋模型背後的譬喻與隱喻的運作機制，或可能為其詮釋方法理出頭緒，甚至覓得評議其詮釋適切與否的關鍵切入點。

有關譬喻的討論，先秦時代已經存在，墨子（468-376 B.C.）說：「辟也者，舉也（他）物而以明之也。」（《墨子・小取》）[6]隱喻在傳統上被歸諸譬喻的一類，在中文修辭學，譬喻可以細分為明喻、隱喻、略喻、借喻、博喻，[7]運用不同技巧舉一事物比方說明另一事物，達到增進理解、增色生輝、加強語意、啟發想像等效果。稍晚的西方哲學家亞里士多德（Aristotle，384-322 B.C.）於《詩學》中如此說明隱喻：「用一個表示某事物的詞借喻他物，這個詞便成

4 George Lakoff, *The All New Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate* (Vermont: Chelsea Green Publishing, 2014), 21.

5 雷可夫指出框架的「反身性」（reflexivity）現象，「人的概念性框架存在於物質性的大腦神經迴路中，且多半低於意識的覺察之下，它們定義、限制我們對世界的理解，並影響我們於世界中的行動。因此，世界在諸多面向反映我們如何對它樹立框架，並根據那些框架行動，從而創造出一個深受我們行為框架的世界。一個具備既有框架的世界，由我們被框架的行動所構築，更強化了那些框架，並在出生、成長、茁壯於此世界的其他人身上，重新創造那些框架。這種現象被稱為『反身性』。」George Lakoff, *The All New Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate*, 35.鄧育仁用「框束」（「框架」加「約束」）一詞表達作動詞用的「框架」及其約束的作用。參鄧育仁，《公民哲學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022），頁 22。由於隱喻活動、概念性框架可能出於無意識、低於意識覺察的狀態，如果用「框架」或「框束」指涉朱熹援用隱喻進行詮釋的行為，恐讓人先入為主地以為朱熹是刻意為之，乃至喚起被約束的侷限感，對朱熹詮釋的探論將可能有失公允，因此本文採用詮釋「模型」這個相對靜態的詞彙。

6 清・孫詒讓著，孫以楷點校，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），頁 416。

7 中文修辭學對譬喻的分類詳見沈謙，《修辭學》（臺北：五南圖書出版公司，2010），頁 1-44。

臺大學術期刊資料庫

了隱喻詞。」[8]和墨子之言十分相近。亞里士多德進一步分析隱喻詞不同於普通詞，普通詞明晰卻平淡無奇，隱喻詞等奇異詞使言語不落俗套，善用隱喻詞更是天才的標誌，「因為如想編出好的隱喻，就必先看出事物之可資借喻的相似處。」[9]於此顯示亞里士多德對於隱喻成立要件的看法，由於某些事物之間預先存在相似性，因此人們可以對客觀事物進行比較或指代。要言之，在傳統論點中，隱喻大概被視為修辭學、文學方面的議題，它是與普通詞相異、不拘一格的奇異詞，具有裝飾的效果。由亞里士多德的論述來看，隱喻詞似乎是某種附加的、非必要的東西，若語言中不存在隱喻，縱使顯得平淡無奇，卻也不至於導致語言癱瘓。

傳統隱喻理論循亞里士多德對隱喻的分析展開，隱喻在傳統理論中被視為一種特殊的修辭與遣詞用句。傳統隱喻理論重視客觀事物先在的相似性，客觀事物的相似性固然是形成隱喻的要件之一，不過人的思維與主觀感知似乎不應被排拒在外。當代隱喻的認知論者不只由語言現象來解析隱喻，更藉思維方式、感知經驗對隱喻進行探索。此外，當代隱喻研究特別強調隱喻作為跨領域的認知現象，尤其概念隱喻理論（Conceptual Metaphor Theory）指出概念較語言先行，隱喻不再侷限於特殊修辭手法，本文所謂的隱喻主要取樣當代隱喻理論的用法，著重以概念系統為主導的跨領域認知。雷可夫和詹森（Mark Johnson）在影響深遠的著作 *The Metaphors We Live By* 直言：

> 隱喻在日常生活中普遍存在，遍佈語言、思維與行為中，幾乎無所不在。我們用以思維與行為的日常概念系統（ordinary conceptual system），其本質在基本上是隱喻性的。[10]

這段話傳遞兩項重要訊息：

1. 隱喻不為精於修辭的文人所獨攬，引車賣漿者流所用的話中也能找到。

8 亞里士多德（Aristotle）著，陳中梅譯注，《詩學》（北京：商務印書館，1996），頁 149。

9 同上註，頁 158。

10 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業公司，2006），頁 9。原書名 *Metaphors We Live By* 中譯本將 Metaphor 譯作譬喻，雖然當代概念隱喻理論與傳統修辭學關注的焦點不同，但由於中文修辭學的譬喻是相較於隱喻而言更大的範疇，因此譯為「隱喻」可能較恰當，故改。

臺大學術期刊資料庫

2. 隱喻不只是語言方面的現象，人的思維與行為也是隱喻性的。

雷可夫和詹森的當代隱喻理論表明隱喻可以被理解為由來源域（source domain）至目標域（target domain）的跨領域映射（mapping）。[11]藉由較具體或清晰的事物作為來源域，說明另一類較抽象或模糊的目標域，例如他們所舉的例子「愛是一段旅程」，愛是目標域，旅程是來源域。從這個例子可能發展出不少相關隱喻，例如情人間的對話：「我們在這段關係裡迷失了」，「迷失」這個語彙可以用於旅程，可能喚起關於旅程的知識，觸發對愛這個飄忽議題的理解。隱喻遍佈於日常生活用語中，部分隱喻在生活中頻繁出現，以至於人可能忽略它們，一般人甚至日用而不知，無意識地使用隱喻。福科尼耶（Gilles Fauconnier）認為即便語彙經常使映射一目了然，但我們在使用過程中通常不會注意到映射，而且事實上當它被指出時，我們往往感到驚訝和有趣。在此情況下，儘管映射在認知上是主動的，卻是不透明的：由一個域到另一個域的映射，在某種意義上是自動的。[12]可被我們察覺到的語言只是無形可見的意義建構與認知的一種外部表現，隱伏的認知在不知不覺間影響著語言。

當代認知語言學更進一步將認知視為棲於身的體現的認知（embodied cognition），指出人的身體在認知及其理論上的重要性，認知的呈現受物理上（即人腦結構）的制約，同時人的認知經常依賴情境，認知是人的身體跟外在世界互動產生的現象，語言和思想是從一再重複的棲於身的行為表現出的結果。[13]而有關人類如何藉由共享的體現經驗與環境編織隱喻，參考蘇以文的研究：

> 我們現在開始了解隱喻如何受到我們體現經驗（embodied experience）結構的約束和刺激，以及這些隱喻又如何約束我們的推理。我們有越來越多的實證研究，其中隱喻來源域通常來自人類共享的基本經驗，因為人類共享的身體和認知構成，以及人們互動的環境的共同特徵。隱喻往往基於我們身體經驗的共同模式，這些模式有自己的形體或空間邏輯，這是我們大多數抽象概念化和推論的基礎。[14]

11 George Lakoff, “The Contemporary Theory of Metaphor,” in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 206-07.

12 Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 9.

13 關於「棲於身」的體現認知這個概念的解釋，詳見黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁342-354。

14 Lily I-Wen Su, “What Can Metaphors Tell Us About Culture?,” *Language and Linguistics*

臺大學術期刊資料庫

綜上所述，隱喻在日常生活語言中無所不在，人類共享的體現經驗在隱喻形成中扮演關鍵角色，它們影響人的認知與思維模式，認知與思維又是形成語言和隱喻的基石。解析隱喻將有助於理解隱喻使用者擁有的身體構造及認知與思維模式，並反映使用者的推理基礎及其限制。

隱喻充斥於古今哲學典籍中，作者活用隱喻抒發己見，撰寫文本傳於後世。有趣的是，後人解釋古典時，也大量使用隱喻進行詮釋，其中援引的「來源域」部分也為原典所用。需要留心的是，後世使用特定隱喻時，其中的蘊涵是否與原思想家所用的一致？另則，以隱喻思維籠罩文本時，是否將對詮釋活動造成限制，甚至扭曲原思想家的意圖？基於以上對隱喻的認識，本文審視朱熹詮釋《論語》時採用的隱喻模型——「用藥治病」，探查個中猶待補苴的餘地。

運用隱喻理論闡說中國哲學議題的著作不少，森舸瀾（E. Slingerland）《無為：早期中國的概念隱喻與精神理想》（*Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*）[15]藉當代隱喻理論的觀點，研治儒家、道家哲學，主要取樣原典中的隱喻，可惜未著眼於作為詮釋模型的隱喻。解析藥病隱喻作為儒家哲學詮釋模型者，徐聖心〈王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯——兼與方以智藥病說之比較〉[16]緊扣明清儒者對藥病說之運用與反省，貴能恪守求證精神，無一字無來歷，辯破藥病喻二元對立之謬。本文期能以朱熹注解、詮釋《論語》的相關文獻為基礎，同時借重當代隱喻理論與認知語言學的新說

3, no. 3 (2002): 590. 卡西勒（Ernst Cassirer）關於語言的研究可以與此對照，卡西勒指出：「隱喻不是語言發展的結果，而必須被看作語言的基本條件之一。任何想要理解隱喻功能的努力，都會把我們再次引回到語言概念設想的基本形式上來。這種概念的設想究其根本原出自最初促發每一單個語言概念的那個凝集過程，那個壓縮給定的感官經驗的過程。」卡西勒（Cassirer, E.）著，于曉等譯，《語言與神話》（*Sprache und Mythas*）（苗栗：桂冠圖書公司，1990），頁 81。如果感官是接受經驗的通道，那麼人類似乎只是被動地通過感官接受關於世界的經驗。但是卡西勒也清楚說明語言不只是壓縮被給定的感官經驗，不應該將語言視為世界的摹本，語言還具有創造和構造的價值，甚至是經驗對象的前提和思考外部世界的先決條件。詳參卡西勒，《語言與神話》，頁 102、117。隱喻不僅是裝飾性修辭或單純的語言現象，隱喻更可能是建構世界的過程。

15 森舸瀾（E. Slingerland）著，史國強譯，《無為：早期中國的概念隱喻與精神理想》（上海：東方出版中心，2020）。

16 徐聖心，〈王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯——兼與方以智藥病說之比較〉，《臺大中文學報》第 29 期（2008 年 12 月），頁 193-220。

臺大學術期刊資料庫

，推敲朱熹詮釋《論語》的隱喻模型及其困境。

二、聖人之教如「用藥治病」的來歷

（一）經書為藥、用藥治疾的詮釋模型之傳承與發展

朱熹教人讀《論語》相當重視通讀盡見的基礎，即便聖賢言語有粗細、難易之別，皆需理會透徹。[17]充分閱讀固然是理解文本的根柢，但朱熹絕非鼓勵囫圇吞棗，相反地，朱熹提出讀書緊要是要看聖人教人做工夫處是如何，就像看人「用藥治病」，疾病如何發作、用何藥方治療、藥材如何調劑、病人如何服藥皆為關鍵所在。將教學喻為用藥治病不是朱熹的發明，對朱熹引響頗深的前驅程頤（1033-1107）已藉藥病論《六經》：

> 《詩》、《書》載道之文，《春秋》聖人之用。《詩》、《書》如藥方，《春秋》如用藥治疾，聖人之用全在此書，所謂「不如載之行事深切著明」者也。[18]

17 如云：「莫云《論語》中有緊要底，有汎說底，且要著力緊要底，便是揀別。若如此，則《孟子》一部，可刪者多矣！聖賢言語，粗說細說，皆著理會教透徹。蓋道理至廣至大，故有說得易處，說得難處，說得大處，說得小處。若不盡見，必定有窒礙處。若謂只『言忠信，行篤敬』便可，則自漢唐以來，豈是無此等人，因甚道統之傳卻不曾得？亦可見矣。」宋・朱熹，〈論語一・語孟綱領〉，《百衲本朱子語類》，卷 19，頁 175。朱熹復於〈讀論語孟子法〉引述程頤語：「或問：『且將《論》、《孟》緊要處看，如何？』程子曰：『固是好，但終是不浹洽耳。』」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 60。讀書不只要關心文本中的重要處，還需要追求通盤理解。

18 宋・程頤、程顥，〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷 2 上，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁 19。將聖人、賢士及其言行喻為醫藥，在中國古籍屢見，其運用跨越思想流派的侷限，例如《尚書・說命》：「啟乃心，沃朕心。若藥弗瞑眩，厥疾弗瘳；若跣弗視地，厥足用傷。」漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏》本），頁 140。《孟子・滕文公上》引《書》作：「若藥不瞑眩，厥疾不瘳。」漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏》本），頁 88。《墨子・貴義》：「今夫伊尹之於我國也，譬之良醫善藥也。」清・孫詒讓，《墨子閒詁》，頁 442。《莊子》中也運用醫藥隱喻闡說教化，〈人間世〉：「回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」、〈列御寇〉：「先生既來，曾不發藥乎？」王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史

臺大藝術類期刊資料庫

《詩》、《書》以道為內容，與其抽象地論述道理，不如透過《春秋》的具體行事闡述深切明確。《春秋》旨在撥亂反正，面對世衰道微、邪說暴行有作的局面，孔子以道為天下樹立儀表，矯治統治階層的道德偏失與社會亂象。用藥治疾喻中，道對應到「藥方」，道德偏失與社會亂象對應到「疾」。藥是生活中時常能接觸到的具體事物，能夠緩解消除疾病的危害；而疾病則是困擾人們的切身體驗。道是抽象難解的模糊概念（目標域），以相對清晰、經常接觸的藥（來源域）為喻，使聽者切身體會道能排除混亂、重建道德的正面功能。道德偏失與社會亂象（目標域），喚起疾病（來源域）帶給人的失調、衰弱、憂慮、痛苦、厭惡、需要救治之感。[19]用藥治疾之喻由生活中積累的身體經驗誘發，人體的感知於其中佔有重要地位，用藥治疾並非妝點的生動修辭，而是與切身體現經驗息息相關的思維及認知過程展現。

程頤所謂用藥治疾蓋指《春秋》總體而論，然而將藥疾喻用於詮釋《論語》特定段落，特指孔子部分發言，其實還有更早的根源。梁代皇侃（488-545）《論語義疏》釋《論語・為政》孟懿子、孟武伯、子游、子夏四人向孔子問孝，[20]

語言研究所，1999），頁 118、1252。

19 疾病與健康是人類普遍的經驗，是人體狀態的兩個方面。除總體而言的疾病或健康，特定的疾病也經常被用於隱喻。疾病與健康是人類普遍共享的基本經驗，因此在其他語言也經常被當做來源域，Kövecses 分別列出十三個英文隱喻常使用的來源域和目標域。「來源域」中便包含健康與疾病（Health and Illness）；而常見的「目標域」則包含道德、思想社會、政治、人際關係等。詳見 Zoltán Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 16-25.「藥」跟「治療行為」具有文化屬性，對於沒有見過特定藥物與治療行為的人而言，藥病這種文化隱喻可能難以理解。

20 《論語・為政》問孝四章分別為：

一、 孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

二、 孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」

三、 子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」

四、子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食先生饌，曾是以為孝乎？」分見宋・朱熹，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 72、72、73、73。本文引用《論語》原文，皆據此書，為省篇幅，以下僅隨文標示篇名、頁碼。

臺大哲學期刊資料庫

皇侃稱孔子分別給與不同答覆的現象為「隨疾與藥」和「寄人弘教」：

> 此四人問孝是同，而夫子答異者，或隨疾與藥，或寄人弘教也。懿子、武伯皆明其人有失，故隨其失而答之。子游、子夏是寄二子以明教也。故王弼曰：「問同而答異者，或攻其短，或矯其時失，或成其志，或說其行。」又沈峭曰：「夫應教紛紜，常係汲引，經營流世，每存急疾。今世萬途，難以同對，互舉一事，以訓來問，來問之訓，縱橫異轍，則孝道之廣亦以明矣。」[21]

皇侃以隨疾與藥的隱喻說明孔子答覆的彈性變化，隨問者的個別情況予以不同答覆。尤需留意的是，皇侃並未將孔子所有發言一概而論為「與藥」，藥僅對有明確疏失者發，其餘則寄人弘教。王弼（226-249）的看法更細緻，孔子並不總是攻人之短、矯人之失，有時還積極地成人之志、說人之行。可見孔子之教的多面性，固然有針對問者缺失發藥治療或指責，仍有不少鼓勵成就問者心志之言，或引導問者行止的答覆。世間問題萬途，需因事制宜，同時亦足彰孝道應用的多元性。

紬繹用藥治疾的隱喻模型，凸顯藥的治療作用，藥與疾對立而設，疾的衰敗與惡化若無藥治療，恐難痊癒甚至蔓延。反之，若無疾病，藥便無從施設。在此隱喻模型中，孔子（或稱聖人）扮演用藥、與藥的角色，救治問者過失之疾。問者或世道有明顯疏失時，用藥治疾、隨疾與藥的隱喻可能十分恰當，且有益理解問答間的因應關係，但倘若問者與世道無顯著時失，孔子之教與經書難道流於無用？《河南程氏外書》記載時人對《六經》為藥之質疑和詰問：

> 楊子安侍郎學禪，不信伊川，每力攻其徒，又使其親戚王元致問難於和靖先生曰：「《六經》蓋藥也，無病安所用乎？」先生曰：「固是。只為開眼即是病。」王屈服以歸。[22]

21 梁・皇侃，《論語義疏》（桂林：廣西師範大學出版社，2018），頁 64。

22 宋・程頤、程顥，〈傳聞雜記〉，《河南程氏外書》，卷 12，《二程集》，頁 431。據熊琬研究：「『《六經》蓋藥也』，佛法即被喻為藥。《維摩詰經・佛國品》：『（佛）為大臣大善療眾病，應病與藥令得服行。』至『無病安所用乎？』黃蘗傳心法要云：『佛說一切法，為除一切心；我無一切心，何用一切法。』以上『《六經》蓋藥』，無病安所用乎？雖非伊川所言，而當時禪風之盛吹入儒門，當可想見。彼伊川答言（筆者按，此當為和靖先生答言）：『只為開眼即是病。』而《楞嚴經》

臺大圖書館期刊資料庫

王元問難直就《六經》蓋藥的隱喻而發，承接伊川以經書如用藥治疾的表述，雖未轉化隱喻內涵，猶巧妙擷取不利於對手的隱喻視角，著眼於藥病的對設性，形成有效的隱喻駁斥。[23]這段隱喻交鋒中，王元駁斥以《六經》為藥，設若沒有病人，藥豈不是無用武之地？王元的詰問切中藥疾對設之罅隙，只專注於藥物的治療作用，當治療對象不復存在，藥物的價值也同時幻滅。而和靖又順承質疑，以頗具禪意的答覆回敬王元之問，云：「只為開眼即是病」。姑不論其禪機，由隱喻語彙可以覺察一重要問題，和靖不僅未嘗試化解藥病的對設關係，反而為了解決難題樹立疾病，置禪機不論，和靖的回答於字面上確實落入藥病對立二元結構的窠臼。[24]

綜上所揭，早在梁代，皇侃已使用「隨疾與藥」隱喻詮釋《論語》部分段落中孔子對相同疑問發出不同答覆的現象，且皇侃的隱喻使用相當謹慎，專對孔子答孟懿子、孟武伯而論，可見皇侃僅將隨疾與藥視為孔子教法中的部分，發藥治疾斷非孔子立論的全貌，除攻病外，孔子言論還有寄人弘教、鼓勵、成就、引導等作用。至程頤釋經書，程頤特言《春秋》如用藥治疾，甚至聖人之用全在此書，此說則將藥疾喻的運用範圍擴大，不單指孔子或聖人的特定言語，大概因此招致王元問難，最終致使和靖製造病人。循此可以發覺，聚焦於藥的正面治療作用，以及疾病令人除之而後快的負面危害時，藥病隱喻形成對立且相互依存的結構。《論語》注疏前驅皇侃、宋代儒學大家程頤對後世學術發展與經典詮釋影響深遠，程頤的學術思想與朱熹更是關係密切，藥疾、藥病隱

卷二云：『阿難言：我與大眾同將眼見。佛告阿難，……咄阿難，此非汝心。』此謂『眼見非心』，又何異『開眼是病』乎？」熊琬，〈宋代性理思想之淵源與佛學（禪學）〉，釋聖嚴等主編，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》（臺北：法光出版社，1991），頁 194-195。王元「《六經》蓋藥也」之喻當脫胎自佛家「應病與藥」，和靖之言復與佛門應答意趣神似。然以聖人、賢士為醫藥之喻在中國早已出現，未必盡出自佛門。

23 這種順著對方隱喻，將之轉化為不利於對手的隱喻內涵，或藉智巧的隱喻語彙使用進行駁斥之舉，被歸於「隱喻交鋒」（metaphorical exchange）的層次。詳見鄧育仁，〈由童話到隱喻裡的哲學〉，蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》，頁 44-45。

24 當此，適足以展現概念隱喻理論的洞見，隱喻語彙能夠喚起與之相關的模型，即便說者用否定語式陳述。這是 George Lakoff 對框架與隱喻的核心看法，Lakoff 反覆提醒讀者，語詞是由框架相關的概念所定義，當我們否定這個框架，也就喚起了框架。參 George Lakoff, *The All New Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate*, 1.王元試圖藉由否定病的存在，進而否定《六經》蓋藥之說，如 Lakoff 的研究所示，只會適得其反，喚起更多與之相關的觀念。

臺大學術期刊資料庫

喻模型隨後為朱熹所襲用，用於說明讀書、為學和修養的關鍵。

（二）朱熹以藥病喻學問、讀書

回顧前代儒者藉藥疾、藥病喻講解《論語》等經書，迭經時代發展變化，藥病隱喻的運用範圍有擴大的趨勢，由特定篇章至經書，乃至《六經》蓋藥。在朱熹的思想世界中，藥病喻觸及的領域更多元，朱熹對藥病隱喻有繼承與開拓兩層貢獻。

就繼承層面而言，從朱熹提出的經典詮釋方法觀之，「讀書緊要」在於觀察聖人如何教人做工夫，如用藥治病，顯然接納前代儒者以藥病隱喻說聖人教法的思路。朱熹又使藥病隱喻往更深一層進展，析解看聖人「用藥治病」須留意的豐富面向，發掘與用藥治病相關的諸多隱喻概念，病如何發、合用何方治之、方中藥材、藥材份量，甚而如何炮、如何炙、如何製、如何切、如何煎、如何喫[25]皆是考究聖人教人做工夫所須探查的內容。朱熹增益藥病隱喻的隱喻蘊涵，使讀書人得以從更多視角推究聖人如何教人做工夫。

就開拓層面而言，至朱熹時，藥病隱喻已經滲透到為學方法中。思索聖人如何教人做工夫的同時，不忘回過頭來推敲學者自身當如何為學、如何讀書。如云：

> 1. 今語學問，正如煮相似，須爇猛火先煮，方用微火慢煮。若一向只用微火，何由得熟？欲復自家元來之性，乃恁地悠悠，幾時會做得？大要須先立頭緒。頭緒既立，然後有所持守。《書》曰：「若藥弗瞑眩，厥疾弗瘳。」今日學者皆是養病。
> 2. 譬如煎藥：先猛火煎，教百沸大滾，直至湧塗出來，然後卻可以慢火養之。[26]

朱熹使用隱喻論為學方法之際，與藥病相關的「煎藥」概念也被提出。朱熹藉煮物、煎藥喻讀書方法，火侯控制為關鍵。凡此可見朱熹熟悉烹煮、藥理和製藥技巧，鎔鑄出富含動態性的學問之道。將為學比作烹煮及煎藥，必須先用大火加熱，再持續用小火慢煮，否則藥或食物無法製成。和學問同理，在求知與實踐中要求強烈的學習動機，配合毅力持守。此以煮物、煎藥過程為來源域，映射至為學方法與歷程。煮物、煎藥隱喻重點不在對治疾病，殊堪玩味的是，在談論煮物隱喻之後，朱熹接著引用《尚書‧說命》的藥病隱喻，使論旨由學

25 詳參朱熹，〈學四‧讀書法上〉，《百衲本朱子語類》，卷 10，頁 64。
26 宋‧朱熹，〈學二‧總論為學之方〉，《百衲本朱子語類》，卷 8，頁 55。

臺大學術期刊資料庫

問方法轉向學問的目標，將論述匯聚於學問的療效與用途，為學方法嫻熟後，學問的目標在於養病。為學方法與歷程本不在對治疾病，而是強調火侯，卻由於「今日學者皆是養病」的全稱肯定命題，終返回藥病隱喻之彀中，無論讀書方法如煮物、煎藥，隨後訴求皆是養病。朱熹援《尚書》闡明藥的效果若不能強烈到使人頭暈目眩，疾病便不得痊癒，由藥病等隱喻語彙，啟發聽者對學問的理解及推理。若由讀書、學問的起點、過程、至達成目標的完形來剖析朱熹的思維與認知歷程，仍可能察覺朱熹認知系統中將讀書、學問視作由製藥到養病的動態結構。朱熹反覆透過藥病喻論述學問，從中可發現其思維模式的高度規律性，由為學、學問至讀書皆然。尤其引人注目的是，朱熹藥病喻的使用與前引和靖發生相同問題。藥病喻固然生動地協助讀者過渡至對為學、學問、讀書的理解，同時亦約束朱熹的思維及推理。將學問隱喻為煎藥之際，學者竟然全成為朱熹眼中的病人，[27]基於藥病二元對立的思維跟推理，歸結謂「今日學者皆是養病」，求備於學者而未留餘地。

要之，朱熹援藥病喻汎論為學、學問、讀書方法與目標，相較於皇侃、程頤等，朱熹的藥病隱喻運用範圍更廣博，層次也更豐富。朱熹不僅藉藥病喻論述為學的大方向，擴充隱喻利用範圍，同時繼承、推展以藥病喻詮釋聖人教法的思路與觀察面向，關心經典的詳細內容，藉藥病喻剖析《論語》所載孔子與時人對答，看孔子教人做工夫處是如何，深入「讀書緊要」，刻畫孔門教學姿態。《論語集注》是朱熹闡釋《論語》集大成者，蓋是呈現其解讀的不刊之作，《朱子語類》云：

> 語吳仁父曰：「某《語孟集注》，添一字不得，減一字不得，公子細看。」又曰：「不多一箇字，不少一箇字。」[28]

朱熹對《集注》極具自信，其中能否全無疑義，受歷代學者反覆檢驗。《集注》文辭精練，又不乏可與《朱子語類》、《四書或問》等文獻相輔處。下文把主要關懷會聚於藥病隱喻，從中紬繹朱熹的思維規律，同時深掘僵化的藥病二

27 此即概念隱喻的喚起能力，當人說出「藥」的時候，藥的製程、藥的療效、藥的施用對象、藥的氣味等等，即便沒有說出口，與藥相關的概念會被喚起。認知框架屬於「認知無意識」（cognitive unconscious）的環節，雖然朱熹在談論為學方法與歷程時未提到「疾」和「病」，最終卻收束於「今日學者皆是養病」，蓋是由於朱熹自身隱喻思維的喚起與限制所造成。

28 宋・朱熹，〈論語一・語孟綱領〉，《百衲本朱子語類》，卷 19，頁 176。

臺大醫學期刊資料庫

元對立思維為理解帶來的隱患。

三、藥病隱喻注解《論語》的詮釋困境

參考當代認知語言學的研究，語言、知覺、思想是從棲於身的行為中表現出的結果，當需要表達讀書、為學和修養等抽象概念時，疾病、用藥等棲於身的體現經驗便被啟動，與論述目標映射，形成隱喻。隱喻是深層認知過程的呈現，隱喻映射看似主動，其中卻有許多不透明處值得推敲。如前已述，當我們說出隱喻語彙、進行思考，我們往往並未意識到映射、概念對應等運作。即便我們可能有意識地感知到類比、隱喻，但大多數有效的認知過程都隱藏在視野之外。[29]採用隱喻進行論述，隱喻思路受體現經驗約束與觸發，立文字之際，說出或寫下的隱喻經常回頭引導乃至限制自身的思路與推理方向，促使人用全新的角度看待世界。藥病隱喻不獨見於總論為學方法，亦散見於朱熹以《集注》為首的經典詮釋體系，須整理相關文獻提供的線索，再做一番抽絲剝繭的工夫。

（一）由孔子教法尋求門人之病——向藥求病

如前所揭，利用藥與疾病為喻闡釋孔子具體教法者，較早的記錄見於皇侃《論語義疏》，皇侃釋《論語・為政》四章連續問孝的對話為「或隨疾與藥，或寄人弘教」。對此，朱熹《集注》未仿效皇侃，而引用程頤的解釋：

> 程子曰：「告懿子，告眾人者也。告武伯者，以其人多可憂之事。子游能養而或失於敬，子夏能直義而或少溫潤之色。各因其材之高下，與其所失而告之，故不同也。」[30]

程頤曾云：「孔子教人，各因其材，有以政事入者，有以言語入者，有以德行入者。」[31]著重孔子教人據學生資材而異，從不同角度切入，因材施教；不過程頤總結《論語・為政》問孝四章為「各因其材之高下，與其所失而告知」，卻強調四位學生的過失。相較皇疏仍保留寄人弘教的餘地，程頤和朱注則循孔子答覆推論弟子的過失。清毛奇齡（1623-1716）言人所不敢言，著《四書改錯》，其中〈貶抑聖門錯上〉斥：「貶抑聖門，從夫子（朱熹）始。」[32]極端處乃至

29 詳見 Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, 187.

30 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 73。

31 宋・程頤、程顥，〈伊川先生語五〉，《二程集》，頁 252。

32 清・毛奇齡著，胡春麗點校，《四書改錯》（上海：華東師範大學出版社，2014），

臺大學術期刊資料庫

「魂褫而魄奪，聖門冤獄從此無平反日矣！」[33]毛奇齡駁《集注》缺乏根據：

> 子亦概言孝道耳。如必告以所不足，則顏淵克復之告，既多欲而又違禮，難乎為顏氏子矣！且論人須有據，「子夏能直義」，吾不知出自何書。若色不溫潤，則其事頗祕，千載而下，亦何從知之？[34]

「高下」是一組與空間感覺相關的概念，超脫高下參差的視角，方能照看高下不齊之全貌。《集注》對問孝四章的詮釋立場使孔子立於道德制高點，俯瞰對話者的過失，再對應各別資質給予教誨。毛奇齡辯明若以為孔子發言旨在揭露對話者的缺失，恐輕易在缺乏證據的情況下為對話者羅織罪狀，或造成過分苛求，扭曲對話者的人物形象，對文本形成錯誤解讀。

朱熹注解《論語》體現教誨與缺失的張力，呼應其詮釋思維中隱伏的藥病二元對立模式，反映朱熹所倡「今讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何。如用藥治病，須看這病是如何發，合用何方治之。」的讀書方法之潛在疑慮。在《論語集注》中可以覓得不少弟子之「病」，子夏便是承受疾病標籤的其中一人，「病」作為隱喻語彙被明確使用。《集注》再次引用程頤之見解《論語・子路》「子夏為莒父宰」章：[35]

> 程子曰：「子張問政，子曰：『居之無倦，行之以忠。』子夏問政，子曰：『無欲速，無見小利。』子張常過高而未仁，子夏之病常在近小，故各以切己之事告之。」[36]

子夏請教政治的作法，孔子教導不求速成、不要只看小的利益。豈料程頤由此斷言子夏的缺失在近小，又無端累及子張。《論語》確實記載不少門人間的歧見，子夏和子張正體現相別的兩種立場，論與人結交之道，子夏提倡較為保守嚴謹的擇友作風，子張則由相對包容的態度接納別人。[37]子夏保守的性格在對

卷 21，頁 465。

33 清・毛奇齡，〈貶抑聖門錯下〉，《四書改錯》，卷 21，頁 502。

34 同上註，卷 21，頁 505。

35 《論語・子路》子夏為莒父宰，問政。子曰：「無欲速，無見小利。欲速則不達；見小利則大事不成。」頁 202。

36 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 202。

37 《論語・子張》子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：

臺大學術期刊資料庫

比中固躍然紙上，卻不當由孔子之教論斷子夏近小，甚或暗示子夏可能有見小利的偏失，《集注》不免有詆毀之虞。毛奇齡以《集注》此章為誣妄：

> 子夏近小利，並無實據。程氏以小人之腹，誣妄此語。而及註「子謂子夏女為君子儒」章，則實以子夏好利為小人儒成案。程氏此語出，而聖人一門無生活路矣！然且子張在千百年前，與程氏有何怨毒，而未仁、少仁，提至千遍。至品騭他賢而無端旁及，必不放過。何相厄之深與？[38]

程頤、朱熹對於孔門師生關係的想像基於用藥治病的思維，造成藥病對立的僵化理解，以至於循孔子的發言為子夏尋病，孔門弟子簡直無人能逃。[39]經程頤、《集注》對「子夏為莒父宰」章的詮釋，可以確定的是，子夏形象被塑造為有近小之病，子夏的形象描繪還表露於其他篇章。

子謂子夏曰：「女為君子儒，無為小人儒。」[40]後世儒者對孔門弟子的詮釋

『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞。君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」頁 263。朱熹對此章之注令人玩味，朱注云：「子夏之言迫狹，子張譏之是也。但其所言亦有過高之病。蓋大賢雖無所不容，然大故亦所當絕；不賢固不可以拒人，然損友亦所當遠。學者不可不察。」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 264。朱熹一方面評子夏迫狹，另方面評子張過高，然朱熹給與子張的建言卻說「大故亦所當絕」、「損友亦所當遠」，和子夏「其不可者拒之」難道不是五十步與百步之差？孔子親授二人，或應參考孔子的評價。《論語・先進》子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」頁 174。子張寬博容眾，子夏保守收斂，過度與不足同樣偏離中道，皆有修正空間。

38 清・毛奇齡，〈貶抑聖門錯下〉，《四書改錯》，卷 21，頁 508-509。

39 後世儒者試圖調和詮釋者眼中孔子與門人間的對峙關係，如黃式三《論語後案》引趙鹿泉語云：「趙鹿泉謂：『莒父下邑，政久廢弛，民亦無多望於上之安全盡善者。子夏急圖改弦更張，或以規近，效期小康，則迫而致之，苟而安之矣。』趙氏以後儒輕斥前賢，故以此論莒父之政。」清・黃式三撰，張涅、韓嵐點校，《論語後案》（南京：鳳凰出版社，2008），頁 376。趙鹿泉舉子夏為莒父宰力行改革的施政情況，試圖說明孔子只是就政論政，黃式三引此謂：「因所問而答之」。依趙氏、黃氏之見，本章孔子僅就子夏提出的具體問題答覆與建議，而不針對子夏個人既存的言行得失。

40 《論語・雍也》，頁 117。

臺大學術期刊資料庫

暴力在此章袒露無遺。《集注》援程頤、謝良佐（1050-1103）語釋此章：

> 程子曰：「君子儒為己，小人儒為人。」謝氏曰：「君子、小人之分，義與利之閒而已。然所謂利者，豈必殖貨財之謂？以私滅公，適己自便，凡可以害天理者皆利也。子夏文學雖有餘，然意其遠者大者或昧焉，故夫子語之以此。」[41]

《集注》又與《朱子語類》互相發明：

> 問：「孔子誨子夏，『勿為小人儒』。」曰：「子夏是箇細密謹嚴底人，中間忒細密，於小小事上不肯放過，便有委曲周旋人情、投時好之弊，所以能流入於小人之儒也。子游與子夏絕不相似。子游高爽踈暢，意思闊大，似箇蕭散底道人。觀與子夏爭『洒掃應對』一段可見。如為武城宰，孔子問：『女得人焉爾乎？』他卻說箇澹臺滅明。及所以取之，又卻只是『行不由徑，未嘗至於偃之室』兩句，有甚干涉？可見這箇意思好。他對子夏說：『本之則無，如之何？』他資稟高明，須是識得這些意思，方如此說。」又問：「子張與子夏亦不同。」曰：「然。子張又不及子游。子游却又實。子張空說得箇頭勢太大了，裏面工夫都空虛，所以孔子誨之以『居之無倦，行之以忠』，便是救其病。子張較聒噪人，愛說大話而無實。」[42]

《集注》於「子夏為莒父宰」章釋子夏之病在近小，《語類》猶有甚者，直將子夏描繪為有委屈周旋人情、投時好之弊。子夏與人交「可者與之，其不可者拒之」，對人審慎揀擇，實在不似周旋人情、投時好者，不知朱熹所據為何？《語類》又牽扯子游、子張對比子夏，[43]子游器量恢宏，強調師長傳授應使人知

41 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 118。

42 宋・朱熹，〈論語十四・雍也三〉，《百衲本朱子語類》，卷 32，頁 323。

43 子游與子夏對教學本末次第的歧見，見於《論語・子張》子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退，則可矣，抑末也。本之則無，如之何？」子夏聞之，曰：「噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！」頁 265。

臺大哲學期刊資料庫

本；[44]子夏則教人即末知本，其教學對洒掃、應對、進退皆不放過。朱熹揚子游抑子夏之際，又不忘攻子張空說無實。要之，子夏留意瑣碎細節，交友態度清濁不混，至多是個嚴謹偏狹之人，何由至於以私滅公、適己自便，甚而害天理？[45]朱注對子夏極盡苛求，無怪乎毛奇齡謂其貶抑門人：

> 註引謝顯道說，謂君子喻義，小人喻利，凡以私滅公、適己自便、有害天理者皆是利。則直是小人，非小人儒矣。曾夫子語子夏，而或出于此？或曰：子夏好利，從來無據，即其告宰莒問政，亦大概論政，不必即對病發藥。況論各有義，此時論儒，忽據他時論政者以為說，全失論例。且即對病發藥，子夏之病在局量褊淺，規模狹隘，或如《集註補》云：「此大小當以度量規模為言」。若為「以私滅公，適己自便，有害天理」，則是世俗無賴一小人，可云儒乎？曾賢如子夏，而可以「害天理」三字橫加之乎？朱氏驟聞謝說，亦知難通，有云聖人為萬世立法，豈專為子夏設？則朱氏亦早以其言為無理矣。及作註，而又特引其語以示世，非有意貶抑而何？[46]

44 子游教人的特色由子游擔任武城宰時的施政方針可見一斑，即便對象為普通百姓，子游仍以樂推行教化，得到孔子的認同。《論語・陽貨》子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳。」頁 246-247。

45 陳逢源整理《四書章句集注》對弟子的負面描述：「《論語》之中也有申明普世價值，提供共同準則的情形，一概而視為『發其病』而藥之，難免有超乎詮釋分際的批評……子夏『規模狹隘』、『病常在近小』、子張『少誠實』、『不務實』、『無誠心愛民』、『外有餘而內不足』、『過高而未仁』。」陳逢源，〈朱熹論孔門弟子——以《四書章句集注》徵引為範圍〉，《文與哲》第 8 期（2006 年 6 月），頁 289。

46 清・毛奇齡，〈貶抑聖門錯下〉，《四書改錯》，卷 21，頁 506-507。「朱氏驟聞謝說，亦知難通」原文見《朱子語類》曰：「上蔡此說，某所未安。其說道子夏專意文學，未見箇遠大處，看只當如程子『君子儒為己，小人儒為人』之說。」宋・朱熹，〈論語十四・雍也三〉，《百衲本朱子語類》，卷 32，頁 323。朱熹對謝良佐之見曾生疑竇，惜乎朱熹自以為不容刊削的《集注》仍保留謝氏語，為後世所詬病。《朱子語類》同篇中朱熹隨後又云：「不須說子夏是大儒、小儒，且要求箇自家使處。聖人為萬世立言，豈專為子夏設。今看此處，正要見得箇義與利分明。」宋・朱熹，〈論語十四・雍也三〉，《百衲本朱子語類》，卷 32，頁 323。朱熹以為本章不是專對子夏說，而是為萬世立言。然則據黃式三：「馬《注》以矜名為小人，程子《注》以徇外為小人，二說過貶子夏。朱子因謂聖人為萬世立法，非專為子夏

臺大學術期刊資料庫

謝良佐之見頗多漏洞，若子夏真昧於遠者大者，求己利而有害天理，孔子何不直斥其為小人，還要說「小人儒」？據毛奇齡考，子夏好利全無根據，「子夏為莒父宰」章也是就政論政，無關乎「對病發藥」。若要論子夏之病，則如前揭，在於格局褊淺，和以私滅公、適己自便實難比附，有失公允。竊以為不妨參照程樹德（1877-1944）的觀點，將小人儒釋作器量、成就狹小的學者，[47]將「儒」解釋為「教民者」，也與子夏從事的工作有關。子夏長於文學，孔子身為老師可能希望子夏傳授所長，同時期許子夏拓展格局和眼界，使專長能達成更廣大的效果與影響。子夏雖有偏狹處，卻也懂得志趣偏狹的危害，[48]也曾論博學篤志，[49]或可以視作子夏對自身限制的反省與成長。孔子沒後，子夏致力於教育事業，為魏文侯師。[50]以教學如用藥治病的對立模型潛伏在朱熹的思想世界，蹈《集注》以孔子教人如用藥治病的思路，處處給弟子安上病的標籤，終難還古人原貌，遑論欣賞弟子的人格特質。固執聖人教人做工夫如用藥治病的隱喻思維，強行在孔子之教中索求對話者之病的現象，王夫之（1619-1692）精闢地描述作「因執藥病之說，遂向藥求病」，[51]對藥病喻形成的推理限制鞭辟入裡。

說也 。但《經》文言女，此說未審。」清・黃式三，《論語後案》，頁 151。〈雍也〉原文明確記載孔子言「女為君子儒」，朱熹之見不無闕漏。

47 （程樹德）按：「孔注以矜名為小人，程子注以徇外為小人，二說過貶子夏。《周禮・大司徒》『四曰聯師儒』，注：『師儒，鄉里教以道藝者。』是儒為教民者之稱。子夏於時設教西河，傳《詩》傳《禮》，以文學著於聖門，謂之儒則誠儒矣。然苟專務章句訓詁之學，則褊淺卑狹，成就者小。夫子教之為君子儒，蓋勉其進於廣大高明之域也。此君子、小人以度量規模之大小言。小人，如『硜硜然小人哉』、『小人哉樊須也』之類，非指矜名徇利者言也。孔、程二注均失之。」參程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁 390。

48 《論語・子張》子夏曰：「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。」頁 264。

49 《論語・子張》子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」頁 264。

50 《史記・仲尼弟子列傳》：「孔子既沒，子夏居西河教授，為魏文侯師。」瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，1998），頁 861。

51 此船山評朱注「憲問恥」章語。朱注云：「憲之狷介，其於邦無道穀之可恥，固知之矣；至於邦有道穀之可恥，則未必知也。故夫子因其問而并言之，以廣其志，使知所以自勉，而進於有為也。」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 206-207。王夫之《讀四書大全說》評：「因執藥病之說，遂向藥求病，謂『邦無道穀』之為恥，為憲之所已知已能，唯『邦有道穀』之為恥，非憲所及。憲仕於孔子，可謂遇有道矣，與之粟則辭，豈漫然於有道之穀者耶？」清・王夫之，《讀四書大全說》（北京：

臺大哲學期刊資料庫

[52]《集注》執藥病隱喻思維品評弟子高下，導致師弟關係對立，欠缺根據的貶抑、冤謗紛起，前述子夏近小、子張過高皆依孔子教法定罪。

（二）孔子的道德高位與發藥救病——師生對峙

孔子無暇方人，不輕易比較弟子才德高下，自言：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」[53]孔子不以聖與仁自居，而以之為目標反覆努力實踐德行修養，不自以為無過聖人。[54]不過孔子於後世儒者眼中已然成聖，所言被奉為中和精純之儀表。《論語・顏淵》司馬牛請教子夏，子夏轉述夫子之教。[55]《集注》引胡寅（1098-1156）語：

> 胡氏（胡寅）曰：「子夏四海皆兄弟之言，特以廣司馬牛之意，意圓而語滯者也，惟聖人則無此病矣。且子夏知此而以哭子喪明，則以蔽於愛而昧於理，是以不能踐其言爾。」[56]

中華書局，1975），頁 404。《莊子・讓王》：「子貢曰：『嗇！先生何病！』原憲應之曰：『憲聞之：「无財謂之貧，學而不能行謂之病。」今憲，貧也，非病也。』子貢逡巡而有愧色。」王叔岷，《莊子校詮》，頁 1139。《史記・仲尼弟子列傳》也載及此事：「子貢慚，不懌而去，終身恥其言之過也。」瀧川龜太郎，《史記會注考證》，862。原憲嘗為孔子家臣，於財物不敢輕取，孔子沒後未再仕宦，貧寒而能自持，自認無未能實踐所學之病。何以朱熹對原憲曾為孔子家宰盡一己之能視而不見，怪矣。毛西河另駁《集注》曰：「而註者必曰對病發藥，聖門無完行矣。」清・毛奇齡，《四書改錯》，卷 21，頁 500。

52 徐聖心統論王夫之駁「應病予藥」說：「『應病予藥』既不是教法之最高喻辭，也不能用以轉喻孔子之教法。」此外，持應病予藥之說可能造成兩種缺失，「一是誤將二元對立作為一切人類行為考察法；二則又誤將一切教法納入對立互抗的單一思路。兩者俱無是處。」詳參徐聖心，〈王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯——兼與方以智藥病說之比較〉，頁 20。

53 《論語・述而》，頁 136。

54 《論語・述而》「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」、「丘也幸，苟有過，人必知之。」頁 130、134-135。孔子努力學習、學以致用，戒慎而免於大的過失。別人提醒自己的過失，就坦然承認，可見孔子未必能完美無過。

55 《論語・顏淵》司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內皆兄弟也。』君子何患乎無兄弟也？」頁 184。

56 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 185。

臺大學術期刊資料庫

弟子以所學應答本是自然之舉，《集注》仍稱子夏這麼說有瑕疵，由於此言恐怕引起「二本」或愛無差等的誤解，[57]只有高明的聖人不會有這樣的弊病。[58]推其言下之意，大概只有聖人能立足於此道德高位。另則譏子夏固能引述孔子，然其言非子夏所能踐行。胡寅揭子夏喪其子而喪其明之傷疤，譏子夏不能實踐所言。胡寅固然不等於朱熹，但朱熹《集注》採納其見解，對隱喻語彙和詮釋模型的傳遞，以及詮釋可能造成的謬誤責無旁貸。放大檢視弟子他日言行，不無偏頗，詮釋方法上有牽纏枝節之虞，而牽纏枝節正是朱熹教人讀書時力圖避免者。

1. 「讀書，且就那一段本文意上看，不必又生枝節。」[59]
2. 「龜山解經，常有箇纏底病。……然於本旨無所發明，卻外去生此議論。」[60]
3. 「如說這一段，且只就這一段平看。若更生枝節，又外面討一箇意思橫看，都是病。」[61]

《集注》假胡寅之口質疑子夏不能踐行其言，詮釋《論語》不斷牽纏、比較孔門弟子，時而貶抑誣枉、橫生枝節，未能就經論經，於詮釋方面朱熹寬以待己

57 問：「『四海皆兄弟』，胡氏謂『意圓語滯』，以其近於二本否？」曰：「子夏當初之意，只謂在我者『敬而無失』，與人又『恭而有禮』，如此則四海之內皆親愛之，何患乎無兄弟！要去開廣司馬牛之意。只不合下箇『皆兄弟』字，便成無差等了。」宋・朱熹，〈論語二十四・顏淵下〉，《百衲本朱子語類》，卷 42，頁 432。

58 即便「惟聖人則無此病矣」為否定語式，前文曾強調否定隱喻語彙，反而喚起與之相關的更多概念，激發「無此病者」與「病者」等相關圖像。清錢大昕《潛研堂文集》：「宋儒說《論語》者，於諸弟子之言，往往有意貶抑。然紬繹此文，自『死生有命』至『四海之內皆兄弟也』，皆子夏述所聞之言，初無一語自造。」清・錢大昕，《潛研堂文集》，卷 9，清代詩文集彙編委員會編，《清代詩文集彙編》第 364 冊（上海：上海古籍出版社，2010，影印清嘉慶十一年刻本），頁 80。程樹德：「玩此節語氣，自『死生有命』至『皆兄弟也』皆孔子語，惟『君子何患乎』一句乃子夏語。胡氏句讀之不知，敢於輕議前賢，可謂妄已。」程樹德，《論語集釋》，頁 833。子夏轉述內容源於孔子，胡寅行文間固未明言聖人是何人，倘若「聖人」不包含孔子，那麼孔子發此言可能也有了此病，評議古人不得不慎。

59 宋・朱熹，〈學四・讀書法上〉，《百衲本朱子語類》，卷 10，頁 66。

60 宋・朱熹，〈論語十六・述而〉，《百衲本朱子語類》，卷 34，頁 352。

61 宋・朱熹，〈論語十二・雍也一〉，《百衲本朱子語類》，卷 30，頁 312。

臺大學術期刊資料庫

如此，當世學者應引以為鑒。[62]《集注》援胡寅刺子夏，同時自子夏所轉述的內容，將聖人推向道德高位，以為只有高明的聖人不會有二本、無差等的弊病。經前段析論可見《集注》為弟子貼上的疾病標籤，此處更將聖人推向道德制高點。胡寅雖未明言道出聖人是何人，然，至朱熹於其他篇章的詮釋中，可見後世儒者及朱熹自身對聖人與孔子的連結，詮釋至此大概已是孔子始料未及。

以下將焦點轉回孔子身上，檢視朱熹如何以「藥」、「救病」喻孔子施教。受朱熹不少批判的孔門弟子子張與孔子在《論語・顏淵》討論「達」，[63]被朱熹明言為孔子「發其病而藥之」、「救其病」，藥病二隱喻語彙成對出現：

1. 子張務外，夫子蓋已知其發問之意。故反詰之，將以發其病而藥之也。……善其顏色以取於仁，而行實背之，又自以為是而無所忌憚。此不務實而專務求名者，故虛譽雖隆而實德則病矣。……尹氏（尹焞）曰：「子張之學，病在乎不務實。故孔子告之，皆篤實之事，充乎內而發乎外者也。當時門人親受聖人之教，而差失有如此者，況後世乎？」[64]
2. 又曰：「『色取仁而行違，居之不疑』，正是指子張病痛處。」[65]
3. 如「色取仁而行違，居之不疑」，這只是粗謾將去。世上有此等人，專以大意氣加人。子張平日是這般人，故孔子正救其病。

62 王復禮不認同朱注此章的方法，其《四書集註補》曰：「夫子曰：『效其行，修其禮。千里之外，親如兄弟。』子夏之言正出自夫子，而謂意圓而語滯，且謂聖人無此病，已瞎詬矣。乃猶憎其蔽于愛而昧于理。夫宋人動輒言理，吾不知夫子『千里兄弟』之言果蔽愛、昧理與否。但就經論經，祇解牛憂，不得又牽他日喪明之事以并責之。」引自清・毛奇齡，《四書改錯》，卷 21，頁 507-508。精確點出宋儒援「理」字釋古人言，方法上更未能恪守就經論經的原則。《論語》通書不見一「理」字，誠如程樹德言：「一部《論語》中，何嘗有一個『理』字？而《集注》釋天為即理也，釋天道為天理；又遇《論語》凡有『斯』字或『之』字，悉以『理』字填實之；皆不免強人就我，聖人胸中何嘗有此種理障耶？」程樹德，〈凡例〉，《論語集釋》，頁 7。不能就經論經，還強人就我，實為朱注本章的最大敗筆。

63 《論語・顏淵》子張問：「士何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。」頁 190。

64 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 191。

65 宋・朱熹，〈論語二十四・顏淵下〉，《百衲本朱子語類》，卷 42，頁 434。

臺大學術期刊資料庫

此章大意，不出一箇是名，一箇是實。[66]

4. 子張只去聞處著力，聖人此語正中其膏肓。「質直好義」等處，專是就實；「色取仁而行違」，專是從虛。[67]

由上引文一、四可見，尹焞和朱熹的注解徑直將聖人與孔子接榫。朱熹毫不避諱地使用「發其病而藥之」的隱喻展開詮釋，聖人教人做工夫處如用藥治病的藥病詮釋模型一覽無遺。揭發、拯救者與被揭發、被拯救者，雙方的見識顯然不平等、屬不同層次，呈相對的主動與受動關係，而以前者更高明。揭發與拯救的隱喻思維，將孔子推向道德高位詰問子張，洞悉子張病痛，再以務實謙遜教導子張，就像用藥救治子張在言行與認知方面的偏差，而子張的缺失如同有待治療拯救的病痛。觀此，子張簡直龕謾虛偽、滿身病痛；孔子則立足於高位與弟子相持，針砭子張病痛。

可資對照的是，朱熹既以藥病隱喻孔子教學姿態，面對關鍵的「子張問仁」章，[68]自然不會輕忽藥病思維。《論語或問》[69]強調孔子教子張恭、寬、信、敏、惠五者，當為聖人救偏藥病：

曰：程子至矣，然曰「一恭而仁道盡」者，似亦太快，恐其記錄之差也。蓋以恭為得求仁之大本則可，以為盡仁道則未可。不侮，亦謂不侮人耳，范氏之說，恐未然也。又謂「信則不疑，人任其事」，亦非是。其曰「子張未能守也，故告之以五者」，尤非聖人救偏藥病之意

66 同上註，卷 42，頁 435。

67 同上註，卷 42，頁 436。

68 《論語・陽貨》子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」頁 247-248。

69 《集注》歷經不少修改，較之早期議論已有所不同。《朱子語類》：「張仁叟問《論語或問》。曰：『是五十年前文字，與今說不類。當時欲修，後來精力衰，那箇工夫大，後掉了。』」「先生說《論語或問》不須看。請問，曰：『支離。』」宋・朱熹，〈朱子二・論自注書〉，《百衲本朱子語類》，卷 105，頁 1046。不過據陳逢源考，《四書章句集注》與《四書或問》乃一時俱成（淳熙四年，1177 年），兩者相輔相成，只是朱熹日後反覆修改《四書章句集注》，導致兩者有不相應處。詳參陳逢源，〈朱熹注四書之轉折——以《學庸章句》、《或問》為比對範圍〉，《東吳中文學報》第 15 期（2008 年 5 月），頁 18-19。新舊說縱有差異，舊說仍不乏參考價值，亦能窺見朱熹思想的發展歷程。

臺大哲學期刊資料庫

也。[70]

朱熹駁范祖禹（1041-1098）注解有誤，錯誤解讀聖人救偏藥病的意義，[71]對范氏的批評逆向凸顯本章應為聖人救偏藥病。若據前文朱熹對子張病痛的推斷，子張病痛包含簉謾、色取仁、意氣加人、居之不疑，那麼恭敬、寬大、信實、勤快、施惠五者當可救子張病痛。朱熹對子張人格特質及其缺失的理解脈絡，配合看聖人用藥治病的讀書方法，子張問仁章當可為藥病教法之典型。《集注》此章縱未申言藥病，卻明示五者因子張所不足而發：

> 行是五者，則心存而理得矣。於天下，言無適而不然，猶所謂雖之夷狄不可棄者。五者之目，蓋因子張所不足而言耳。[72]

儘管藥病二字未出，對照《論語或問》依然相輔相成，足徵朱熹《論語》詮釋體系中，以孔子居高位診斷弟子缺失而給與因應答覆的對峙模型。

值此，當反思持藥病隱喻思維詮釋《論語》，描繪孔門師生對峙的發藥救病圖像能否如實展示孔子教學用心。藥病隱喻的詮釋模型中，孔子作為發藥者在道德與見識上佔據高位，並視孔子為救病聖人，顯然和孔子無暇方人、不敢以聖與仁自居的態度齟齬。除此之外，《論語》原文有實例證明孔子雖指導學生的不足處，卻不因此否定學生的優點，[73]反而鼓勵門人不斷上進，不吝對學生的優點予以肯定。孔子還警惕對人的缺失勿過分苛責，太過厭惡別人德行方面的缺失，不考慮他人的處境及苦衷，急於求全卻不給有過者自新的機會，使有

70 宋・朱熹撰，黃坤校點，《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 374-375。

71 范曰：「恭者不侮人，故人亦不侮之；寬者能容人，故人亦歸之；信者不疑，故人任其事；敏者不滯，故事則有功；惠則民懷之，故足以使人。堯之德曰允恭，舜之德曰溫恭，夫子之德曰恭儉，聖人未有不以恭為德者也。子張之學未能守約，故告之以能行五者於天下為仁矣。」引自宋・朱熹，《論孟精義》，卷 9 上，《景印文淵閣四庫全書》第 198 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 373。朱注：「任，倚仗也。」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 248。朱熹疑程頤以恭統攝仁道有誤，范祖禹對恭的看法恰好呈現另種典型，將恭分為允恭、溫恭、恭儉。朱熹認為兩者皆不恰當，恭大概只能視為求仁的根本。

72 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 248。

73 《論語・先進》子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣，未入於室也。」頁 173。

臺大醫術期刊資料庫

過者無所容，刺激他們在偏失中難以自拔，極端地要求適足以害之。[74]由此可見孔子無求備於一人的風度，與門人的關係顯然包含期許、鼓勵與包容不完美的雅量，和後人詮釋處處發藥救病的形象不無扞格。藥病隱喻固然生動地傳達經典及孔子之教有益於改善讀者及對話者偏失的意象，然而隱喻思維如何引發扭曲形象、望文生義的詮釋，隱喻的運作如何造成理解與推理的盲點猶待澄清。

四、由當代隱喻理論反思朱熹藥病隱喻的盲點

（一）隱喻的凸出顯示與隱藏

上文試由《論語集注》、《論語或問》、《朱子語類》爬櫛朱熹藥病隱喻運用，推測藥病隱喻闡釋經典的可能來歷，並彰明執藥病隱喻所面對的詮釋困境，至少包含向藥求病、以發藥者為高位、師生對峙的現象，這些困境其實源於隱喻本身。用藥治病的隱喻裡，目標域包含抽象難解的道德教化和人生正途，以及道德偏失和社會亂象，前者可以用來改善後者；前者是人們希望追求的，後者是惡性且須改善排除的。為說明兩者，皇侃、程頤、朱熹等詮釋者應用了一個隱喻概念「道德是健康」，用健康作為來源域。人類有追求健康的本能與渴望，透過藥物、醫療手段等方式，挽救、維持、滋補、提升健康品質，藥物和醫療作為來源域中常見的事物，立刻在目標域中找到相應的位置。對應「道德是健康」的情境，道德是最高訴求，並且可能退步、衰弱，相反地也可能培養、提升，於是朱熹將能夠用來改善道德偏失與社會亂象的途徑，即道德教化和人生正途構想成藥物和醫療手段，道德偏失和社會亂象則順理成章地成為能夠藉由它們而被「救」、「治」、「藥」、「養」的「病」。但是當朱熹強調藥物與疾病的特定側面時，難免忽略道德養成的其他可能。雷可夫和詹森發覺這個問題，稱此現象為隱喻系統中概念的局部凸顯與隱藏。[75]Kövecses 則由映射的觀點詳述這種現象的成因，並將它稱作「部分隱喻利用」（partial metaphorical utilization）：

> 從來源到目標的隱喻映射只是部分的。每個概念隱喻中，僅有來源域的一部分被使用，我們稱之為「部分隱喻利用」（partial metaphorical

74 《論語・泰伯》子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」頁 142。

75 雷可夫和詹森說：「系統性使我們得以藉著某一概念去了解另一概念的某一面，卻也因此會隱藏此概念的其他面向。」雷可夫、詹森，《我們賴以生存的譬喻》，頁 21-26。

臺大學術期刊資料庫

> utilization）。來源域的部分結構凸顯出來，亦即僅為目標概念的一部分提供結構，我們稱這是隱喻的凸出顯示（metaphorical highlighting）。凸出顯示區域之外的目標部分，被稱作隱藏（hidden）。[76]

儘管用藥治病的隱喻幫助朱熹與讀者瞭解孔子之教與經書的作用，這樣的理解卻不見得令人滿意，另橫生不少困境。藥病隱喻作為詮釋模型似乎只能促成局部的理解，尚存許多盲點，甚且有失偏頗。只提取藥病關係中對立、治療的成分映射至孔子之教，導致孔子教學中非對立的部分，例如鼓勵、成就、引導、期許、寬容等元素都隱而不現，映射作用中凸出顯示區域外的隱藏部分成為詮釋的盲點。藥病隱喻不僅只能闡釋孔子教法的部分，也忽略了藥物與疾病的某些方面，映射運作過程對於來源域僅有「部分隱喻利用」，由於不被利用的方面恐怕與朱熹想強調藥物能救治疾病的意象不符，隱喻利用之外的來源域，便很有可能成為隱喻交鋒時瓦解朱熹隱喻表述的利器。

（二）救病作為積極介入的行為

值此，朱熹對於另一位孔門弟子子路的描繪具有高度參照價值，因為朱熹於詮釋中同樣使用藥、病等隱喻語彙，但和「用藥治病」隱喻中強調藥物的治療功能、藥物與疾病對立的形象大異其趣。《論語》中子路頻繁登場，人物形象清晰，表現多勇猛、直率、信實，也對讀書求學的重要性有過質疑。[77]子路德行雖不完美，門人不敬子路時，孔子評價子路云：「由也升堂矣，未入於室也。」[78]綜其生平，瑕瑜互見。孔子曾教導子路「六言六蔽」[79]的道理，《集注》採范祖禹的見解云：

> 范氏曰：「子路勇於為善，其失之者，未能好學以明之也，故告之以此。曰勇、曰剛、曰信、曰直，又皆所以救其偏也。」[80]

76 Zoltán Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, 90.

77 《論語・先進》子路使子羔為費宰。子曰：「賊夫人之子。」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」子曰：「是故惡夫佞者。」頁 178。

78 《論語・先進》，頁 173。

79 《論語・陽貨》子曰：「由也！女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」頁 249。

80 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 249。

臺大學術期刊資料庫

蓋是肯定子路愛好勇、剛、信、直四種品德，故孔子陳述徒愛好品德而不學習可能衍生的流弊，藉此「救」子路可能具有的偏失。由於子路好勇的人格特質相當顯著，注家對孔子答覆子路的言論，復由勇旁生的弊病進行詮釋。《集注》釋「子路問政」章：[81]

> 吳氏（吳棫）曰：「勇者喜於有為而不能持久，故以此告之。」[82]

有趣的是，清王復禮《四書集註補》用關於疾病的隱喻語彙駁斥無此教法：

> 喜于有為，故先勞。不能持久，故無倦。無倦是救病，則先勞添症候矣。先添症候而後救之，無此教法。況救病則何待請益。萬一不請，則此病何時救之？[83]

若認為子路有勇，勇者愛好有所作為而不能持久，那麼先建議子路帶頭做事、使百姓勤勞工作，就像加強他不能堅持的症狀，接著再告誡他不要倦怠以救治不能堅持的症狀。王復禮質疑何來先讓病人症狀加劇，再給與救助的教法？更重要的是，王復禮道破《集注》用藥病隱喻詮釋孔子與門人間對話的缺點，對話經常是互動式的往還關係，孔子的教導時常待學生反覆追問才漸漸揭開、循序漸進。對話包含主動發問與被動答覆，醫師對病人來回問診的醫病互動關係的確可與之比附，但是某些迅猛急症發生時，救病不待病人開口求救，反而是主動積極介入、需要迫切執行的行為。藥病關係雖與教學有相類處，可是二者並不是完全一致的，這些不合的方面就無法在朱熹的部分隱喻利用裡雀屏中選。再者，藥病隱喻凸顯教學的對象性與雙邊關係，《論語》尚記錄大量缺乏特定對象、格言式的內容，亦是孔子教人做工夫的重要參考，其中既沒有病人，也找不到客觀症狀，這類發言恐難以藥病隱喻一概而論。

（三）藥毒並存、藥病相互為用

某些人格特質屢引發道德瑕疵，卻同時為成就德行修養的要件，如同藥毒不是兩種絕對對立的事物，藥本身可能帶有毒性。朱熹顯然對藥物的這層蘊涵

81 《論語・子路》子路問政。子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」頁 195。
82 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 195。
83 引自清・毛奇齡，《四書改錯》，卷 21，頁 498。

臺大學術期刊資料庫

有深刻瞭解，亦藉以描述子路人格特質與利弊得失。《朱子語類》論及《論語・先進》「子路曾晳冉有公西華侍坐」章：

> 問：「『子路若達，便是曾點氣象。』莫是子路無曾點從容意思否？」曰：「子路見處極高，只是有些粗。緣他勇，便粗。若不是勇，又不會變得如此快，這勇卻不曾去得。如人得這箇藥去病，却不曾去得藥毒。若去得盡，即達『為國以禮』道理。」顧文蔚曰：「子路與冉有公西華如何？」文蔚曰：「只是小大不同。」曰：「二子終無子路所見。」問：「何以驗之？」曰：「觀他平日可見。」[84]

由於子路勇，相應地有粗疏的問題；然而子路若不勇，則無法憑瞭解以禮治國便快速上達曾點氣象。勇成為子路上達與下墮的關鍵要素，朱熹譬喻闡述子路的問題，就像用藥材去除疾病，卻不曾除去藥物本身潛藏的毒性。勇經常衍生粗疏的弊病，不過若將粗疏除去，勇本身仍不失為德行修養的關鍵要素。關於此章，朱熹對話間再運用藥病隱喻申言：

> 陳仲亨說：「『子路只是不達為國以禮道理』數句，未明。」先生曰：「子路地位高，品格亦大故高，但其病是有些子粗。緣如此，所以便有許多粗暴踈率處。他若能消磨得這些子去，卻能恁地退遜，則便是這箇氣象了。蓋是他資質大段高，不比冉求、公西華，那二子雖如此謙退，然卻如何及得子路？譬之如一箇坑，跳不過時，只在這邊；一跳過，便在那邊。若達那『為國以禮』道理，便是這般氣象，意正如此。『求也退，故進之。』冉求之病，乃是子路底藥；子路底病，乃是冉求底藥。」[85]

本段稱許子路資質高過冉求、公西華，一旦子路將伴隨勇而來的粗疏消磨、通達為國以禮的道理，便躋從容悠然之境。[86]朱熹往更深一層剖析，對某人而言的

84 宋・朱熹，〈論語二十二・先進下〉，《百衲本朱子語類》，卷 40，頁 414。

85 同上註，卷 40，頁 414-415。

86 孟子稱：「子路，人告之以有過則喜。」朱熹《孟子集注》稱許子路勇於自修可謂百世之師：「喜其得聞而改之，其勇於自修如此。周子曰：『仲由喜聞過，令名無窮焉。今人有過，不喜人規，如諱疾而忌醫，寧滅其身而無悟也。噫！』程子曰：

臺大學術期刊資料庫

病，能是另一人的藥。[87]冉求退縮的病可為子路躁進的藥，反之，子路躁進的病可為冉求退縮的藥。據此可以判斷隱喻使用內，藥和病沒有絕對的分際，而是相互流動、相互為用的，事物未必非黑即白，藥病的隱喻存在模糊和解釋空間。此外，應慎防藥物本身潛存的毒性，但不必因為藥毒而將藥物完全棄置不用。

朱熹視孔子之道為廣大中正、渾然精純，同弟子瑕瑜互見的人格特質及其餘聖賢的德行形成懸殊對比。孔子之道既為理想教法，以藥為喻當屬上乘，難容毒性、副作用的存在，朱熹喻孔子未曾凸顯藥物具毒性的側面，與前段隱喻內藥毒、藥病相互為用的隱喻利用有別，雖然皆以藥為喻，此藥彼藥仍存難調和之處。在《論語》詮釋外，朱熹亦在詮釋《孟子》篇章時以藥為喻，將孔子之道比作特定藥物，表明其獨特性與優越性，《孟子或問》：

> 曰：夷、惠之行高矣，然偏勝而易能，有迹而易見，且世人之貪懦鄙薄者眾，一聞其風而興起焉，則其為效也速，而所及者廣，譬如薑桂大黃之劑，雖非中和，然其於去病之功為捷，而田夫販婦大寒大熱者之所便也。若孔子之道，則廣大而中正，渾然而無跡，非深於道者，不能庶幾其萬一，如參苓芝朮之為藥，平居有養性之益，而緩急伐病之功，未必優於薑桂大黃，非所以施於閭巷之間危急之候也。孟子屢稱夷、惠而不及於孔子，其意殆以此耶？[88]

伯夷、柳下惠之行被比作薑桂大黃之劑，藥性雖非中和，卻良於救治大寒大熱，對振興世俗貪懦鄙薄之流快速有效，適用範圍廣泛。較之，孔子之道精純完美，若非深通道理者恐難理解，平常情況下有養性之益，救急之際卻未必迅速見效，難為芸芸眾生施設，被朱熹比作參苓芝朮。就算是廣大中正之藥，效率與適用性猶未如偏勝之劑。透過藥喻，不免透露朱熹認為孔子之道在塵俗匹夫

『子路，人告之以有過則喜，亦可謂百世之師矣。』」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 331。一般人不喜歡接受他人規勸，如同諱疾忌醫，亦使用「道德是健康」的隱喻概念，取樣醫病關係的緊張性。

87 清方以智建構的藥病隱喻體系貴能重視此特色，徐聖心縷述方以智應病予藥體系諸義，包括：「藥病說並無絕對的優位性。藥不純是藥，不善用則藥亦成病……因眾生病機不同，根器迥異，故無一學問、無一方劑乃可萬應無違，更需在交互主體性的關係中，才能使眾生得救治。」徐聖心，〈王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯——兼與方以智藥病說之比較〉，頁 205-206。

88 宋・朱熹，《四書或問》，卷 14，頁 504。

臺大學術期刊資料庫

匹婦間恐難濟急的懷疑。綜上所論，可知朱熹亦承認就教化與人格特質而論，偏勝、具藥毒者只要運用得當、調整得宜，仍可快速有效地提升德行與修養境界，即使不圓滿，也不必敵視、盡棄。

（四）與原典的隱喻利用異趣

朱熹藥病隱喻思維籠罩在《論語》詮釋上，前文探討用藥病喻為詮釋模型疏解《論語》的歷史，溯及梁皇侃《論語義疏》，實則《論語》本身已存在應用疾病為隱喻的現象。《論語》有用疾病指涉他人缺失者，茲整理如下：

1. 〈陽貨〉子曰：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」
2. 〈憲問〉孔子曰：「非敢為佞也，疾固也。」
3. 〈季氏〉孔子曰：「求！君子疾夫舍曰欲之而必為之辭。」
4. 〈泰伯〉子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」[89]

從人類共享的身體經驗誘發疾病隱喻，[90]指涉言行偏失與道德瑕疵。疾病隱喻反映言行偏失與道德瑕疵觸發憂慮、厭惡、需要救治等負面體現經驗，然而令人矚目之處在於，孔子洞見過分厭惡有過者，也會使他們作亂。就算疾病二隱喻語彙有負面蘊涵，孔子尚能洞悉疾病的正面效應。

《論語》原典內部，疾病隱喻之利用從未限於指責他人，尚包容廣泛的使用和理解空間。疾病一方面被用來隱喻他人偏失，另一方面被用來隱喻君子聖賢的反躬自省及自我要求：

1. 〈衛靈公〉子曰：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」
2. 〈衛靈公〉子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」
3. 〈雍也〉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

89 分見頁 251、頁 218、頁 237、頁 142。

90 包（咸）曰：「疾甚曰病。」魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏》本），頁 79。疾、病二字在古代意義本不完全相同，二者可能有主從附隨關係。《論語》中疾字與病字雖可連用，然而以「疾」為主，「病」則指疾的惡化或加劇之事態。

臺大學術期刊資料庫

己。」

4. 〈憲問〉子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！」[91]

君子聖賢視為疾、視為病者，並不在他人身上，而是反求諸己地內向自覺偏失與不足，疾病造就君子聖賢和他人截然不同的發展成就。孔子對疾病的理解不限於負面感受，更正視疾病的正面效應，挖掘疾病隱喻的豐富蘊涵。尤需注意的是，在《論語》中，疾、病雖作為隱喻語彙，卻未曾和外於當事人的「藥」一同出現，構成向外求藥以對治疾病的隱喻模型。人類對於疾病的認知與態度可能隨著隱喻的映射，傳輸至目標域。「道德是健康」這種隱喻概念，在醫學發達的現今社會，容易尋得豐富的隱喻蘊涵，疾病不復為污名、敵視的對象，尚有其餘側面可供隱喻汲取。參考當代精神醫學，Anthony S. David 探討「病識感」，建議將病識感視為三個重疊的向度，體現在簡明的病識感評估表中（Schedule for the Assessment of Insight）：

1. 意識到自己患有精神疾病或精神狀況。
2. 將幻覺和妄想等相關心理事件視為病態的能力。
3. 接受治療的需要。[92]

李舒中總結三者為：對於疾病的辨識（recognition）、對於異常心智或精神方面事件標定為「病態性」的能力（attribution）、對於醫療的順從（compliance）。[93]人能辨識自身健康與疾病，也能在自己身上標定出疾病。對自身疾病，可以選擇順從醫療救治或逃避。意識到自身疾病，可謂康復的契機。體認自身道德缺失、修養不足亦如是。病識感是德行修養的關鍵，發現自己有缺失不足，以自身缺失為病，乃是改進成長的良機。[94]

縱然古代醫學知識未存如此細緻的病識感剖析，自今人的理解觀之，《論

91 分見頁 231、頁 231、頁 123、頁 222。

92 Anthony S. David, “The Clinical Importance of Insight: An Overview,” in *Insight and Psychosis: Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders*, ed. Xavier F. Amador and Anthony S. David (Oxford: Oxford University Press, 2004), 360.

93 李舒中，〈精神疾病「病識感」（insight）的社會分析：一個民族誌的觀察〉，《考古人類學刊》第 73 期（2010 年 12 月），頁 109。

94 筆者於〈《論語》中的疾病及其隱喻〉整理《論語》的疾病隱喻時，也特別強調此觀點。詳參許詠晴，〈《論語》中的疾病及其隱喻〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 65 期（2023 年 3 月），頁 33-35。

臺大醫學期刊資料庫

語》疾病隱喻的利用巧妙提取來源域內「病識感」的要件，為德行修養提供隱喻思維結構，說明君子聖賢過人之處。[95]古人深諳人情事理，提取疾病隱喻內極具前瞻性的飽滿蘊涵，令人稱奇。朱熹《集注》釋「子貢曰如有博施於民」章言：「病心有所不足也。……則堯舜之聖，其心猶有所不足於此。」[96]《朱子語類》：「孔子豈不欲人人至於聖賢之極，然而人人亦各自皆有病痛。」[97]朱熹的詮釋要點停留在所有人皆不完美這層，未能轉換觀點視病痛即為療癒的開端，忽略由自以為病到自我提升的轉機。通觀朱熹對藥病隱喻的運用，主要提取疾病的負面要件，尋求外部的藥物救治，缺乏以自身疾病為己「藥」的想像，未察覺來源域的豐富蘊涵，從相對狹隘的醫病、藥病關係體驗，誘發僵化對立的藥病隱喻詮釋《論語》，與原典的隱喻利用異趣，特別在疾病隱喻蘊涵方面有不一致處，猶有補綴的空間。

（五）隱喻概念合成

雷可夫跟詹森的概念隱喻理論（Conceptual Metaphor Theory）著重來源域與目標域間的映射關係，以及目標域和來源域間的相似性與差異性。把注意力投注在映射關係上，經常忽略對談（discourse）對概念建構和隱喻發展的重要性。福科尼耶致力於研究概念合成理論（Blending Theory），說明隱喻運作除來源域與目標域，還構作了新結構（emergent structure），新結構在隱喻映射裡扮演重要角色。合成（Blending）法則包含跨空間的映射（cross-space mapping）、類屬空間（generic space）、融合空間（blend）、新結構（emergent structure），[98]概念合成通常是隱而不顯的大腦認知過程，新結構對推理的執行至關重要

95 《老子》七十一章：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」魏・王弼等，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），頁 61。《老子》同樣接納有關疾病的豐富認識，在同一段論述中兼採病的正負效應。聖人因為正視疾病，反而沒有疾病。將疾病視為疾病而認真面對，反而擺脫疾病的困擾。

96 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 123。

97 宋・朱熹，〈論語十五・雍也四〉，《百衲本朱子語類》，卷 33，頁 338。

98 在兩個輸入端 I_1、I_2 間存在部分映射。類屬空間反映兩輸入端共享共同特徵，通常是兩輸入端共享的較抽象的結構和組織，它們也決定了核心的跨空間映射。輸入端 I_1、I_2 部分投射到第四個空間：合成空間。合成內部存在並非由輸入端所提供的新結構。關於隱喻合成的說明可參考 Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language,* 149-51.福科尼耶舉謎語為例說明概念合成的運作：「一個和尚黎明開始爬山，日落到達山頂。在山頂上打坐幾天，某天黎明時開始走回山腳，日落時到達山腳。如果不對和尚的啟程、停止、旅途中的步伐進行任何假設，試證明：在兩次旅途裡，和尚在一天中的同一時間佔據了路徑上的一個位置。」和尚不能在同一時間展開兩段

臺大圖書館期刊資料庫

。概念合成探討兩組以上的配對關係，不局限於探討相沿成習的表達，有利於處理新穎的概念。

除藥病喻以外，朱熹額外運用不少隱喻表述修養工夫，亦即說明聖人「教人如何」進行踐德修養工夫。朱熹接連使用數個隱喻闡發「顏淵問仁」章，本文最後叩問這些隱喻之間是否有合成想像空間，朱熹持各種隱喻與自身「相遇」時，又會激起怎樣的火花。《論語・顏淵》孔子以「克己復禮」告顏淵：

> 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」[99]

朱熹領會本章為夫子「傳授心法切要之言」，[100]云：「顏子之問，夫子特以克己復禮告之。」[101]「顏子之質，幾於聖人，故其問仁，夫子告之，為獨要切而詳盡耳。」[102]「蓋顏子純粹，無許多病痛，所以大綱告之。」[103]朱熹盛讚顏淵資質接近聖人，言行方面少有偏差，故孔子以修養大綱、心法切要引導顏淵。換言之，孔子絕非因顏淵正存「未能勝身之私欲」的病痛而囑其克己，乍看言之成理，究明「克己」工夫本身，朱熹至少訴諸以下兩類隱喻發明克己：

1. 對證下藥：

（1） 克己復禮，便是捉得病根，對證下藥。[104]

（2） 譬如服藥，克己者，要一服便見效；敬恕者，漸漸服藥，磨去

旅途，也不可能「遇見自己」，但這種非真實性無礙理解謎語。用來解決謎語的情境是一種「合成」：結合登山和下山旅途的特徵，並在融合中使用新結構使答案顯而易見。和尚的謎語參 Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, 152.概念合成中，新結構不存在於兩個輸入端（上山的和尚跟下山的和尚），在新結構中兩人的位置可以比較，而且可能重合，兩個和尚朝相反方向前進，且必然會相遇。

99 頁 181-182。

100 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 183。

101 宋・朱熹，《四書或問》，頁 294。

102 同上註，頁 295。

103 宋・朱熹，〈論語二十三・顏淵上〉，《百衲本朱子語類》，卷 41，頁 421。

104 同上註，頁 417。

臺大學術期刊資料庫

其病也。[105]

2. 以刀割物：

（1）只克己復禮，如以刀割物。刀是自己刀，就此便割物，不須更借別人刀也。[106]

（2）只心術間微有些子非禮處，也須用淨盡截斷了。他力量大，聖人便教他索性克去。譬如賊來，顏子是進步與之廝殺。……顏子是近前與他一刀兩斷。[107]

隱喻不是無稽囈語，隱喻反映棲於身的體現認知，是無形可見的龐大意義建構與認知過程顯露在外的冰山一角，定然淵源有自。首先，對證下藥屬於藥病隱喻的應用發展，前文已有頗多論述。揣度對證下藥的寓意，教人克己復禮，蘊涵聽者是病人或隨時可能生病的思維模式。職是之故，朱熹同意「便是他（顏淵）也更有些私意。」[108]認為孔子教法看似千頭萬緒，實皆克己復禮之功，「如克己之說，却緣衆人皆有此病，須克之乃可進。」[109]衆人皆為病人，皆須克己，朱熹殷切期盼學者在修養工夫上磨礱砥礪之心不難想見。其次，以刀割物之喻，自身心術有任何非禮發生，徑直斬去，刀不求諸他人，而是自己的。對證下藥、以刀割物兩種隱喻皆表露做工夫者須嚴格防範自身生起的私意。

深掘「捉得病根，對證下藥」，「病根」這一隱喻語彙實際上為兩種來源域的合成，「根」取自植物，帶有源頭、生長發展等意義，結合疾病的意象，映射至朱熹企圖申說的目標域，病根遂成私意的源頭與生發，有待藥物調治。病根的隱喻強烈傳遞朱熹對人類實際情況的認知模式，詮釋克己主要就德行惡化的可能性立論，於私意生發處克勝。[110]修養工夫既要勝己，亦要由己。值此，朱熹訓解本章引致頗多批評。清阮元（1764-1849）《揅經室集》：「若以克己己字解為私欲，則下文『為仁由己』之己斷不能再解為私，與上文辭氣不相屬矣。」[111]朱熹利用以刀割物的隱喻說明克己之「己」即是由己之「己」，己

105 宋・朱熹，〈論語二十四・顏淵下〉，《百衲本朱子語類》，卷 42，頁 428。

106 宋・朱熹，〈論語二十三・顏淵上〉，《百衲本朱子語類》，卷 41，頁 420。

107 同上註，頁 423。

108 同上註，頁 424。

109 同上註，頁 421。

110 《論語集注》：「克，勝也。己，謂身之私欲也。」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 182。

111 引自《論語集釋》。程樹德按：「平心而論，同一『己』字而解釋不同，終覺於義

臺大學術期刊資料庫

字訓解方面依舊難以回答惠士奇（1671-1741）的質疑：「己之欲非己也，猶身之垢非身。」（《禮說》）[112]陳澧（1810-1882）《東塾讀書記》同樣辯論：「克己復禮，朱子解為勝私欲。為仁由己，朱子解為在我。兩己字不同解。」[113]

克己當如何解讀，單憑文字訓解難消弭爭議，清方以智（1611-1671）運用植物隱喻，機智地反轉修養工夫的推理方向，使克己與由己無有斷續，方以智《一貫問答・問克己》曰：

> 克己即由己，無我之我，即皆備之我。天地間相反者常在一處：心是妙物，即是累物。克之言盡也、能也，為其克而能生也。仁藏己內，如果實之仁藏甲內，其根、幹、花、葉皆具。但甲閉則生機不復……克己者，如果實墮地，震雷一發，孚甲迸裂，千枝萬葉敷榮而出，復還舊觀矣。[114]

方以智提取植物的勃勃生機，克己工夫只是使行仁的潛能充分伸展，不假外求。克己非剷除費力的事，亦非不用力的事，而是「見禮即是自己，博、約不分。」[115]克己目的非不斷剷除、剝爛復反，而是做到「文、禮俱是從中發出。」[116]藉植物的正面意象析疑，克己即是能己，[117]克己與由己一氣呵成。從隱喻來源域的相反意象，方以智編織出與朱熹截然異趣的克己詮釋，值得參考深思。

持平而論，朱熹由克勝己之私欲、對證下藥、以刀割物闡說克己工夫，對闡明踐德修養並非全無幫助，也具解釋效力。究其本源，成德修養以現實生命的不完美、人性可能陷溺為前提，正視欲望與私意等種種不完美，將它們逐一

未安，阮氏之說是也。」程樹德，《論語集釋》，頁 818。

112 同上註，頁 817。

113 清・陳澧，《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁 22。

114 清・方以智撰，《一貫問答・問克己》，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》（北京：中華書局，2016），頁 462。

115 同上註，頁 465。

116 同上註。

117 以「能」訓「克」的還有明藕益大師，曰：「『克』，能也；能自己復禮，即名為『仁』。一見仁體，則天下當下消歸仁體，別無仁外之天下可得，猶云『十方虛空，悉皆消殞，盡大地是個自己也』，故曰『由己』；『由己』正即『克己』，『己』字不作兩解。」明・智旭，《四書藕益解》（高雄：高雄市淨宗學會，2016），頁 352。

臺大學術期刊資料庫

除去自然是修養不可或缺的工夫。這番克己工夫又必須「由己」實踐，「為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。」[118]實則由己之己亦具備成德之機，與方以智所見略同，遺憾朱熹對克己復禮之詮釋未側重由己這方面，而是分兩層立論，無法將二「己」字貫通，造成訓解分歧。[119]針對「克己」，朱熹所見之「己」在退轉一層，方以智所見之「己」在能生一層，互相對照各有巧思。可惜就同一脈絡中字詞訓解的統一性而論，朱熹釋「克己」與「由己」兩「己」字所重各異，終難避免學者抨擊。

最後，筆者嘗試提出疑問，當朱熹遇上朱熹時，將產生怎樣的對話？借用福科尼耶的合成理論，一個心理空間（mental space）中，朱熹講述著「病根」的植物隱喻，另一個心理空間中朱熹講述著「以刀割物」的隱喻。兩個輸入空間（input spaces）共享的結構包含：有一個思想家、有一項主張、有特定表達方式等，構成類屬空間。合成進一步製造新結構，在那裡朱熹 1 和朱熹 2 溝通辯論。[120]在新結構中，可以大膽想像病根的隱喻和以刀割物的隱喻達成共識，甚且合成新的隱喻：「德行修養是植物培育，植物的根系生病了，察覺自己有病根、疚枝萌發，就將它割除。」有趣的是，自認私淑孔子的孟子也使用關於植物和以刀割物的隱喻描繪人性與修養，對於植物意象的著重點與對應範圍卻和朱熹迥異，《孟子・告子上》：

> 孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？」[121]

118 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 182。

119 當代學者張灝認為幽暗意識與成德意識互為表裡，提出儒家人性論有其兩面性：「從正面看去，它肯定人性成德之可能，從反面看去，它強調生命有成德的需要就蘊含著現實生命缺乏德性的意思，意味著現實生命是昏暗的、是陷溺的，需要淨化、需要提升。沒有反面這層意思，儒家思想強調成德和修身之努力將完全失去意義。」張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，2000），頁 19。這兩面性恰可對照朱熹思想世界中的「克己」與「由己」兩種殊別的「己」，兩種己觀也支持了成德修養的可能基礎與迫切性。

120 對話空間想像參照 Fauconnier 的做法。Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, 156-58.

121 漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子注疏》，頁 200。

臺大學術期刊資料庫

孟子私淑孔子，顯揚內在於人的無限行善潛力，用牛山可以生出草木的能力隱喻人性，珍視人主動實踐德行的潛能，和方以智的植物隱喻利用雷同。放失良心則如刀斧切割植物，割下的不僅是勃勃生機，彷彿也割下人之所以為人的根芽與尊嚴。同樣以植物、切割為喻，孟子盡顯人性的天賦機靈，朱熹則提防己內的惡根蔓延。病根與以刀割物的隱喻合成為筆者遊戲之作，朱熹、孟子隱喻原文各有妙趣，後之君子可以覽觀。

五、結語

隱喻是隱微的體現經驗、認知運作、意義建構過程可見的表出，然而表出究竟是單向的、約定俗成的，抑或還有流動空間，本文由朱熹藥病隱喻利用開拓遐想空間。詮釋原典的過程，一般而言，即是詮釋者與古人的視域逐步融合，調整既有的前理解結構。傅偉勳對詮釋有一番深切的領會，提醒詮釋雖然不可能有完全的客觀性可言，詮釋者仍要盡可能設法如實瞭解原典章句的真正意思或涵義，故需盡量客觀的語意分析，就語句在不同特定脈絡範圍，析出該語句的脈絡意義及蘊涵。[122]跳脫脈絡的牽纏枝節，是詮釋過程當審慎避免的。

本文綜觀朱熹藥病隱喻於《論語》詮釋的應用，究其歷史淵源，從儒學內部以藥病釋孔子特定段落教法，延伸至《春秋》整部經書，再拓展至孔子教人做工夫處。孔子教人做工夫處涵蓋範圍廣泛，人的德行修養總難完美，《論語》處處都可能找到工夫下手處。《論語》充實的對話系統觸發朱熹特殊體現經驗共鳴，開啟藥病隱喻思維模式主導詮釋，將藥病二元對立的隱喻覆蓋於文本，以至於將孔門弟子視為病人，這種緊張對峙的對話解讀似乎又強化藥病隱喻的合理性，最終使朱熹的藥病隱喻詮釋成為自陷的結構。戴上藥病的眼鏡向藥求病、強人就我，看孔子句句皆藥，弟子全無完行，遮蔽了孔子尚有寄人弘教、鼓勵、成就、引導教學之可能，亦抹煞欣賞弟子自省缺失、積極成長的機會。用藥治病式的《論語》詮釋固然為孔子的批評指教提供理解管道，將人物和事件迅速地歸類好壞、善惡，不過人物與情境充滿變化，單一僵化的隱喻模型終難擺脫以殘缺的人物形象及對立式的人物關係解讀文本，衍生頗具爭議的詮釋模型，誠如當代學者所言：「雖然『二分法』常常是分類過程中的必要之惡，卻不是我們真正體認這個世界的方式。」[123]

122 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1990），頁 21。

123 蘇以文，〈語言與分類〉，蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》，頁 27。

臺大學術期刊資料庫

本文重新縷述朱熹藥病隱喻應用及其缺失之餘，竭盡可能採樣較為公允的人物表現，重思孔子的教學方法，探索朱熹藥病隱喻適用範圍以外的隱藏地帶，以及藥病作為隱喻語彙的意義流動性，尤其找出孔子原文中疾病不必然帶來衰敗，尚存病識感可能轉化為解救之道的成分。隱喻確為文本詮釋常用的法門，遺憾朱熹無法泯除非必要的質疑牽纏，只能局部說明孔子教法，且不及原典對疾病隱喻蘊涵的豐厚認識，未得孔子教法之全。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏，《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏》本。

漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏》本。

魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年江西南昌府學《十三經注疏》本。

魏・王弼等，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999。

梁・皇侃，《論語義疏》，桂林：廣西師範大學出版社，2018。

宋・程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981。

宋・朱熹，《論孟精義》，《景印文淵閣四庫全書》第 198 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋・朱熹撰，黃坤校點，《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001。

宋・朱熹，《四書章句集注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。

宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《百衲本朱子語類》，臺北：漢京文化事業有限公司，1980。

明・智旭，《四書蒙益解》，高雄：高雄市淨宗學會，2016。

清・方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，北京：中華書局，2016。

清・王夫之，《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975。

清・毛奇齡著，胡春麗點校，《四書改錯》，上海：華東師範大學出版社，2014。

清・錢大昕，《潛研堂文集》，清代詩文集彙編委員會編，《清代詩文集彙編》第 364 冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印清嘉慶十一年刻本。

清・黃式三撰，張涅、韓嵐點校，《論語後案》，南京：鳳凰出版社，2008。

清・陳澧，《東塾讀書記》，臺北：臺灣商務印書館，1997。

清・孫詒讓著，孫以楷點校，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。

二、近人論著

王叔岷，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999。

臺大學術期刊資料庫

卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉等譯，《語言與神話》，苗栗：桂冠圖書公司，1990。

李舒中，〈精神疾病「病識感」（insight）的社會分析：一個民族誌的觀察〉，《考古人類學刊》第 73 期，2010 年 12 月，頁 101-147。

沈謙，《修辭學》，臺北：五南圖書出版公司，2010。

亞里士多德（Aristotle）著，陳中梅譯注，《詩學》，北京：商務印書館，1996。

徐聖心，〈王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯——兼與方以智藥病說之比較〉，《臺大中文學報》第 29 期，2008 年 12 月，頁 193-220。

陳逢源，〈朱熹論孔門弟子——以《四書章句集注》徵引為範圍〉，《文與哲》第 8 期，2006 年 6 月，頁 279-310。

陳逢源，〈朱熹注四書之轉折——以《學庸章句》、《或問》為比對範圍〉，《東吳中文學報》第 15 期，2008 年 5 月，頁 17-40。

許詠晴，〈《論語》中的疾病及其隱喻〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 65 期，2023 年 3 月，頁 1-44。

張灝，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業公司，2000。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，臺北：東大圖書公司，1990。

程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

森舸瀾（Edward Slingerland）著，史國強譯，《無為：早期中國的概念隱喻與精神理想》，上海：東方出版中心，2020。

雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業公司，2006。

熊琬，〈宋代性理思想之淵源與佛學（禪學）〉，釋聖嚴等主編，《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光出版社，1991，頁 165-216。

鄧育仁，《公民哲學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2022。

葉國良、夏長樸、李隆獻合著，《經學通論》，臺北：臺灣學生書局，2017。

瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：大安出版社，1998。

蘇以文、畢永峨主編，《語言與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。

David, Anthony S. “The Clinical Importance of Insight: An Overview.” In *Insight and Psychosis: Awareness of Illness in Schizophrenia and Related Disorders.*

臺大學術期刊資料庫

2nd ed., edited by Xavier F. Amador and Anthony S. David, 359-92. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Fauconnier, Gilles. *Mappings in Thought and Language.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A Practical Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor." In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 202-51. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

———. *The All New Don't Think of an Elephant!: Know Your Values and Frame the Debate.* Vermont: Chelsea Green Publishing, 2014.

Su, Lily I-Wen. "What Can Metaphors Tell Us About Culture?" *Language and Linguistics* 3, no. 3 (2002): 589-613.

臺大學術期刊資料庫