臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁175~192

BIBLID1012-8514(2001)28p.175-192

§研究討論§

《論語》所隱含「述而不作」的詮釋面向

蔡振豐*

一、問題與預設
二、「經」的性質與儒家「經學」的發展
三、經書教養目標的不同發展
四、孔子以《詩》之「興」融攝《書》、《禮》、《樂》
五、《論語》編成結構所隱藏的「興」之詮釋
六、結語

一、問題與預設

談論中國經典的詮釋特色，不可避免的必須觸及到中國人對經典的定位及中國人思維的共相問題；前者關係到經典成立的目的，後者涉及了解釋進行時的基本條件，二者都左右著經典詮釋的意向。就儒家經典而言，對上述二個問題的討論，《論語》一書或許可以提供具有啟示性的解答。經的發端雖不必如今文學家所言起於孔子，然經學的開始與孔子有關，故國文獻經孔子整理，從而奠立經學的基礎，應是現代學者普

* 作者係國立臺灣大學中國文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

遍可以接受的意見。[1]《論語》是孔子言行的彙整，出於孔子弟子及再傳弟子之手，是研究孔子的重要材料，故孔子對《詩》、《書》、《禮》、《樂》的定位及詮釋，應可由考察《論語》而略知其要。

從現象上看，目前所見《論語》中的材料各有來源，然其編成，極可能是一人所為，否則「論語」之名中，做為「論纂」之「論」很難成立。[2]如果《論語》成書有論纂的意謂，目前所見《論語》的內容及形式，與孔子「述而不作」的取向應有可以附會之處。《論語》所揭示孔子對故國文獻的態度是「述而不作，信而好古」，這使得他用以做為教本的經書，在形式上是敘述舊文，但在精神內容上卻有新意。《論語》一書在表面上亦是敘述舊文，但如果它真是有意的被編成目前所見的樣子，應可推測編者除了篩選能傳達孔子精神的語料之外，也會在其編次

1 漢代有經今文學與古文學之爭。古文學家以六經為前代史料，以孔子是「述而不作」的聖人，他是將前代史料加以整理，用以傳授後人的史學家；今文學家以六經大部份為孔子所作，是孔子「託古改制」的手段，六經的文字是糟粕，其微言大義別有所在。清末今文學者皮錫瑞著有《經學歷史》及《五經通論》，主張五經是孔子的著作。與之對立的意見有錢玄同〈重論今古文問題〉一文，錢文徹底反對孔子與六經有關。現代學者以為這二者都是極端之論，如周予同〈六經與孔子的關係〉認為：五經非成於一人、一時、一地，孔子為設教需要，對各種故國文獻，加以搜集整理，以充教本，這些教本後來成為儒家學派的經典。見《周予同經學史論著選集》（上海：人民出版社，1983），795~806。徐復觀在大的方向上與周予同先生的論點相近，以周公及周室之史為經學的發端，以孔子及孔門為經學基礎的奠定。見氏著《中國經學史的基礎》（臺北：學生書局，1982）。本文有關經學史的預設大都追繼周、徐二位先生的意見。

2 《論語》二字的含義，說法頗為分歧，《漢書．藝文志》、《釋名．釋典藝》及《經典釋文》的說法都有「論纂」之義。另，也有人認為「論」應解為「討論」或「錄」之義。「論」除了做為動詞之外，也有人主張它應是名詞，有「言論」或「講論」的意思。（參見余培林等，《四書導讀》（臺北：文津出版社，1987），76~80。本文以為《論語》非全然為孔子的言論或講論，應有編者自己論纂的成分。否則不會徵引與孔子本人無關的言論，如〈堯曰〉的前半部。〈堯曰〉一章，有人疑為「雜文羼入」（見崔述，《洙泗考信錄》），然由《論語》最早的傳本《齊論》、《魯論》與《古論》看來，三者的篇次與篇數僅有小的差異，〈堯曰〉皆在其中，現有的篇目與篇數與古來的傳本差異不大，這顯見《論語》的編成不可能出於眾人之手，〈堯曰〉列《論語》之末，或許隱含有編者的用意。

臺灣大學學術期刊資料庫

材料之中，嘗試表達他所欲述說的孔子形貌。換言之，《論語》編者所要表達的孔子人格世界，如果不是出於編者自己的說話，也不出於編者對材料的文字訓解，那麼他的述說可能有部份就隱藏在《論語》編者對各種與孔子有關之材料的次序結構中，這種情形與漢代《詩序》的作者從《詩經》篇章次序說其隱喻及教化，[3]頗有相合。《詩序》對《詩經》的特殊詮解，或許也是《詩序》作者對孔子「述作」《詩經》的一種理解，雖然不能證明孔子的用意是否真如《詩序》所言，然《詩序》作者的作法及思維方式，非無承繼前賢以「編」代「作」之的可能。

其次，從編者述作《論語》一事而言，《論語》的編者或許不曾預想《論語》在未來會成為儒家的「經典」之一，而只是單純的嚮往儒學，想藉之而作為教導後人的教材。《論語》編者的用心與孔子「述」的心情，或者經書當初成立的性質或許有些暗合，這也是本文感到興趣的問題。藉由教材本身編作的完成，其引申的問題可有：做為教本的書籍應該如何由文本導引出教者的用心？如何對受教者產生教學上的特別啟示？這些都是討論《論語》詮釋時值得加以措意的問題，如果這些問題能得到進一步的釐清，或許可以發掘中國經典之詮釋傳統，在經學史的注、疏、傳、訓、義解之外，另一個值得注意的面向。

二、「經」的性質與儒家「經學」的發展

中國古代使用「經」字稱其學派的權威著作非始於儒家，也非僅止

3 《詩序》的作者為何？說頗紛紜，然《詩序》認為目前所見《詩經》的篇目次序有其意義，則亦顯示為一種特殊的詮釋觀點，如《詩序》以為《詩經．周南》諸篇，是以事為主題的系統組合：「〈關雎〉，后妃之德也」；「〈葛覃〉，后妃之本也」；「〈卷耳〉，后妃之志也」；「〈樛木〉，后妃之逮下也」；「〈螽斯〉，后妃子孫眾多也」；「〈桃夭〉，后妃之所致也」；「〈兔罝〉，后妃之化也」；「〈芣苢〉，后妃之美也」。再加以「〈漢廣〉，（文王）德化所及也」；「〈汝墳〉，（文王）道化行也」而收以「〈麟之趾〉，〈關雎〉之應也」。在《詩序》的看法中，《周南》諸篇在篇章次序結構及取義上形成一個自足的詮釋系統。

臺灣大學學術期刊資料庫

於儒家，以戰國時代而論，《墨子》一書即有〈經〉上、下篇，又有〈經說〉上、下篇以說明〈經〉的意義。《莊子．天下》也說墨翟後學「俱誦《墨經》，而倍譎不同，相謂別墨」，[4]而法家《韓非子》的〈內儲說〉及〈外儲說〉中，也分別列有「經」與「說」二部份，可見戰國時代的學者習慣稱重要及權威的著作為「經」，非僅儒家為然。

早期「經」的取義，雖然非屬儒家，然使經學的研究連綴不絕，蔚為學術大觀者，則非儒學莫屬。從《莊子．天運》看來，戰國時代的儒者已用「六經」一詞稱呼《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等書，承認它們是儒家重要的典籍。[5]自漢武帝獨尊儒術以後，知識份子所謂的「經」指的是六經等儒家的要籍，所謂「經學」指的是研究儒家重要經典的學問。漢代「經學」一詞的確立，同時也意味政府及知識份子，認定儒家學說乃是經國濟世的根本學問。漢代重用儒生，以經師為大臣，甚至依經義裁決法律案件，都可以說明這種發展的趨勢。[6]

漢代人除了對「經」的看法與春秋戰國時代不同外，他們也相信儒家「經」書的成立與孔子有關。據《史記．孔子世家》之說，這六部經書曾經孔子編定，[7]《漢書》〈儒林傳〉、〈藝文志〉也有類似的說法。

---

4 見郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983），1079。

5 《莊子．天運》言：「孔子謂老聃曰：『丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣；以奸者七十二君，論先王之道而明周召之跡，一君無所鉤用。甚矣夫，人之難說也，道之難明邪？』老子曰：『幸矣子之不遇治世之君也，夫六經，先王之陳跡也，豈其所以跡哉，今子之所言，猶跡也……』」見郭慶藩，《莊子集釋》，531。

6 徐復觀以為：漢代中期，自武帝以後「經傳在詔令奏議中的作用，也就是當時常常說到的經義的作用，有如今日政治中決定大是大非的法制乃至憲法。」見《中國經學史的基礎》，226。

7 《史記．孔子世家》言：「孔子之時，周室微而禮樂廢，《詩》、《書》缺。追跡三代之禮，序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。曰：『夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。足，則吾能徵之矣。』觀殷夏所損益，曰：『後雖百世可知也，以一文一質。周監二代，郁郁乎文哉。吾從周。』故《書傳》、《禮記》自孔氏。孔子語魯大師：『樂其可知也。始作翕如，縱之純如，皦如，繹如也，以成。』『吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所。』古者《詩》三千餘篇，及至孔

臺灣大學學術期刊資訊庫

孔子與六經的關係為何？自漢代古文學興起後，今、古文家即持有不同的觀點，這種情形到清代也是如此。[8]經古文學家著眼於六《經》的部份內容寫於孔子之前，以為六經與孔子無關；今文學者則以為六《經》經孔子「託古改制」賦予「微言大義」，而謂《經》作於孔子，「經學」創自孔子。統而言之，今、古文學家對孔子是先聖或先師的認定雖有不同，但二者都肯定孔子乃是「經學」的重要學者，儒家「經學」的成立在孔子之後。然而，經今、古文家對「經」的性質卻有不同的界定，古文學家以為賴孔子保存的前代史料即為「經」，今文學家則以為非經孔子之手，前代史料只是事與文，不得而為「經」。

如果不由漢代儒者的角度來看「經」的發展，經在孔子或之前的時代，其性質應是如何？這個問題因為材料的限制，目前雖然不能有很好的解答，但成書較晚而保存許多早期史料的《左傳》與《國語》，或許透露了一些可以考察的線索。由《左傳》與《國語》的記載，不難看出戰國儒者所謂的「經」不純然是史料的一種，而極可能是有意編纂的教材。以《詩》而言，《詩》原為樂章，到春秋時代發展出的新用途是「賦

子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席，故曰『〈關雎〉之亂以為風始，〈鹿鳴〉為小雅始，〈文王〉為大雅始，〈清廟〉為頌始』。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜易，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。讀《易》，韋編三絕。曰：『假我數年，若是，我於易則彬彬矣。』……子曰：『弗乎弗乎，君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉？』乃因史記作《春秋》，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公」。見《史記三家注》（臺北：洪氏出版社標點校勘本，1959），頁 1935~1937。

8 清末的經今文學家皮錫瑞在《經學通論》及《五經通論》中極力主張「五經」是孔子刪定古籍而成。經古文學者章太炎〈駁皮錫瑞三書〉則站在經古文學家的立場，批評他以《易》、《禮》為孔子所作，乃是「妄以己意裁斷」、「愚誣滋甚」。五四以後錢玄同〈重論今古文問題〉完全否定孔子與六經有關。錢玄同以為：六經的配成當在戰國之末，與孔子無關，漢代的學者不明於此，依《論語》「子所雅言，詩，書，執禮」和「興於詩，立於禮，成於樂」兩節之文，生出《史記．孔子世家》「孔子以詩，書，禮，樂教」之說；又依孟軻「孔子作春秋」之說，而把《春秋》配上。參見周予同，〈「六經」與孔子的關係問題〉，《周予同經學史論著選集》，795~806。

臺灣大學學術期刊資料庫

詩」[9]及「引詩」。[10]由賦詩及引詩的風氣可知，當時即使沒有固定的《詩》教本，各國士大夫所習之《詩》必有相當的重疊，否則無法弦誦相通，藉詩詠志。

《書》、《禮》、《樂》與《詩》具有相同的性質，它們可能都是貴族階級的重要教材。[11]《左傳》僖公二十七年載：[12]

> 晉作三軍，謀元帥，趙衰曰：「郤穀可。臣亟聞其言矣，說《禮》、《樂》而敦《詩》、《書》。《詩》、《書》義之府也；《禮》、《樂》德之則也；德、義，利之本也。《夏書》曰：『賦納以言，明試以功，車服以庸』君其試之」。

由這一則資料可以了解幾個現象：（一）《詩》、《書》、《禮》、《樂》已連稱成一組名詞。（二）趙衰以《詩》、《書》為「義之府」；《禮》、《樂》為「德之則」，可見《詩》、《書》、《禮》、《樂》已與現實生活結合，而起教戒的作用。（三）由趙、郤二人對《詩》、《書》、《禮》、《樂》的深入可知，《詩》、《書》、《禮》、《樂》可能已

---

9 賦詩專取比喻，和詩的本義不同，但用其字面的意思，即所謂斷章取義。賦詩多半在正式的外交場合，各國諸侯卿大夫聘問活動時舉行。最早的記載見左傳僖公二十三年，秦穆公接待公子重耳時。當時重耳賦〈河水〉秦穆公賦〈六月〉。《國語．晉語》記載此事更詳。先是秦穆公賦〈采菽〉，重耳降拜卒登，賦〈黍苗〉。後秦穆公賦〈鳩飛〉，公子賦〈河水〉；秦穆公賦〈六月〉，公子降拜，秦伯降辭。上文所引諸詩，據《國語》韋昭《注》：《小雅．采菽》為「王賜諸侯命服之樂」；《小雅．黍苗》為「道邵伯述職勞來諸侯也」；《小雅．小宛》首章〈鳩飛〉為「言己念晉先君洎穆姬不寐，以思安集晉之君臣也。」；〈河水〉當作〈沔水〉「言己反國當朝事秦」；〈六月〉言：「道尹吉甫佐宣王征伐，復文武之業……此言重耳為君，必霸諸侯，以匡佐天子」。

10 引詩與賦詩略有差別，賦詩是以詩代辭，做為辭令的主體；引詩則引詩句，強調或注解自己的言語，用以明志。如《左傳》襄公七年載：「冬十月，晉韓獻子告老，公族穆子（無忌）有廢疾，將立之。辭曰：「《詩》曰：『豈不夙夜？謂行多露』又曰：『弗躬弗親，庶民弗信』無忌不才，讓，其可乎？請立起也」。穆子所引詩，前二句見《國風．召南》〈行露〉本為女子拒婚，借「行」為喻，此處斷章取義，說明自己身有殘疾，不能早夜從公。後二句見《小雅．節南山》，也僅取字面意義，與原義不符。

11 參見徐復觀，〈春秋時代經學的發展〉，《中國經學史的基礎》，3~7。

12 見《春秋左傳正義》（臺北：新文豐出版公司影印清．阮元《十三經注疏》本），頁267。

臺灣大學學術期刊資料庫

是當時貴族教育的基本教材。[13]

《詩》、《書》、《禮》、《樂》如具有教材的意義，後世謂前代文獻為「經」者或許都有相近的性質。以《易》經而言，《易》在春秋時代的地位雖然較不明顯，然由《左傳》關於《易》的記載中，[14]也可見《易》除了為史所主管外，也是賢士大夫的基本教養之一。如《左傳》昭公十二年，記載：[15]

> 南蒯枚筮之，遇〈坤〉之〈比〉，曰：「黃裳元吉」，以為大吉也。示子服惠伯曰：「即欲有事，何如？」惠伯曰：「吾嘗學此矣，忠信之事則可，不然，必敗。外強內溫，忠也；和以率貞，信也，故曰『黃裳元吉』。黃，中之色也；裳，下之飾也；元，善之長也。中不忠，不得其色；下不共，不得其飾；事不善，不得其極。外內倡和為忠，率事以信為共，供養三德為善，非此三者弗當。且夫《易》不可以占險，將何事也？且可飾乎？中美能黃，上美為元，下美則裳，參成可筮。猶有闕也，筮雖吉，未也。」

此則材料可知子服伯惠雖非史職，而亦曾學《易》，則其他大夫亦必有習《易》者，《易》應是當時貴族的基本教材之一。

---

13 《國語．楚語上》：士亹為楚莊王太子箴之傅，請教於申叔時，申叔時言：「教之《春秋》，而為之耀善而抑惡焉，以戒勸其心；教之《世》，而為之昭明德而廢幽昏，以休懼其動；教之《詩》，而為之導廣顯德，以耀其明志；教之《禮》，使知上下之則；教之《樂》，以疏其穢而鎮其浮；教之《令》，使訪物官；教之《語》，使明其德，而知先王之務用明德於民也；教之《故志》，使知興廢而戒懼焉；教之《訓典》以知族類，行比義焉。」（臺北：漢京文化事業有限公司點校本，1983，528）。叔時曾說教之以《春秋》、《世》、《詩》、《禮》、《樂》、《令》、《語》、《故志》、《訓典》等九種教材，並具體指出各種教材在教法上的意義。其中《春秋》乃楚春秋，即《楚檮杌》；《訓典》韋昭注云：「五帝之書」，其性質應與《尚書》的〈堯典〉相近。就此而言，《詩》、《書》、《禮》、《樂》也是楚國貴族教育的重要教材。

14 見《左傳》莊公十二年；閔公元年、二年；僖公十五年秦晉各有筮事、僖公十五年、二十五年；宣公六年；成公十六年；襄公九年、二十五年、二十八年；昭公元年、五年、七年、十二年、二十九年、三十二年；哀公九年。

15 見《春秋左傳正義》，頁792。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、經書教養目標的不同發展

漢代對「經」與「經學」的看法顯然與春秋時代不同，被漢代人視之為「經」的內容，可能只是春秋貴族思考、議論的教材，因為各國教誡的內容相當，使得國際間士人的溝通具有可理解的基礎。如果用此一角度來看六經中據傳是孔子筆削魯史而有的《春秋》，它的地位可能與《國語．楚語上》所載，[16]申叔時建議士亹教楚莊王太子箴以《春秋》之《春秋》一般，指的是各國共同教材之外的本國歷史。

剝除了「經」之經國濟世的大用，或許可以暫時放棄「經」具有「政治上最高的原則」、「是非褒貶的準據」及「歷史演變的規律」等等看法，而純粹視之為養成士人的基本教材。《詩》、《書》、《禮》、《樂》在春秋時代的主要功能如果是貴族的養成教材，所必須注意的問題應是：這些教材因著什麼理由而被集成？《莊子．天下》以為六經分別對應著六個不同的範疇：《詩》表達情意，《書》記載古代歷史，《禮記》談論言行的儀節，《樂》講求聲音的和諧之美，《易》研究陰陽學說，《春秋》講究君臣尊卑上下的關係。[17]將《莊子．天下》的說法對照《荀子．勸學》及《禮記．經解》所言，其中透露出不盡相同的信息。《荀子．勸學》說：[18]

> 學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀《禮》；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎《禮》而止矣，夫是之謂道德之極。《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間者畢矣。

16 參見注13。

17 《莊子．天下》言：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名份。」見郭慶藩，《莊子集釋》，1067。

18 見王先謙，《荀子集解》（臺北：華正書局，1982），7~9。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順《詩》《書》而已耳。則末世窮年，不免為陋儒而已。將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。若挈裘領，詘五指而頓之，順者不可勝數也。不道禮憲，以《詩》《書》為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣。故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。

《禮記．經解》言：[19]

> 孔子曰：入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。

《荀子．勸學》同《莊子．天下》一般，認為各經的內容具有範疇分類的性質，但荀子顯然不以界線分明的內容分類為佳，認為這會使各經之間缺乏統類性，而無整體之組織。為了矯正各經分類範疇的缺失，荀子認為經書的閱讀必須以「禮」統之，如此才能賦予經書在人格教育上的明確目標。這種理想在《禮記．經解》中表現得更為徹底。由此可見，《荀子》及《禮記》的思想顯示一種面對經書的新態度，他們有意的泯沒經書的範疇性，而以人格養成做為經書教育的終極要求。

綜合上述資料可知，對於儒家以外的學者而言，他們未必從人格養成的觀點來看古代留下的文獻，此由《莊子．天下》的意見可略見一斑。因此，《詩》、《書》、《禮》、《樂》或許曾經被做為人文方面不同領域的教材，但後來卻有逐漸道德化的傾向，而致教育的目標完全放在形塑理想的貴族人格上，這種以陶鑄道德為主的教育精神，後來為儒者所繼承。

---

19 見孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1984），1149。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、孔子以《詩》之「興」融攝《書》、《禮》、《樂》

《詩》、《書》、《禮》、《樂》的產生早於孔子，在各國間的使用也無定本。因之，孔子用以教學而加以編定，應該是可以接受的推論。孔子自稱「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」，[20]又說「吾自衛而返魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所」，[21]可知孔子是透過「述」與「正」的方式，將原僅在貴族流傳的文獻資料注入了新的精神，並使之普及於一般平民。如果對孔子對經書的「述」與「正」不是停留在表面字義的了解，似乎必須再追問孔子對《詩》、《書》、《禮》、《樂》所作「述」與「正」的具體做法為何？他對人格養成的看法與西周時的教育理念有何不同等問題。針對上述的問題，以下謹提四點可能的角度以供參考：

（一）《史記．孔子世家》言：「孔子以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人」。[22]從現象上言，《詩》、《書》、《禮》、《樂》仍做為孔子教學的教材，如果《史記．孔子世家》對孔子刪詩的說法可信，[23]孔子對其他各「經」也應做了「刪」與「編」的工作。如此，他雖未對經文做逐字逐句的解釋，但由「述」、「正」的立場仍可推測，孔子的詮釋有極大的部份是隱微於對「經文」的編次上。這是在面對孔子所述成的新教材時，可堪注意的一個面向。

（二）孔子既為《詩》、《書》、《禮》、《樂》的編者，其擇選材料或解釋材料必有一定的取向，這種取向為何？與其教育的理念有何關聯？這些問題的解答，或許可由《論語》所反映孔子對《詩》、《書》、《禮》、《樂》的意見上考察而出。《論語．述而》言：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」，樂附麗於詩禮，故《論語．泰伯》載孔子言「興於詩，立於禮，成於樂」，將詩、禮、樂視為人格精神昇進過程中不可

20 見《論語．述而》。

21 見《論語．子罕》。

22 見《史記三家注》，頁1938。

23 見注7引文。

臺灣大學學術期刊資料庫

或缺的整體，這顯見孔子的教導除了春秋貴族所強調的歷史經驗、思考推理及溝通之外，更加的措意於詩的文學價值。《論語．為政》言：「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪」，如果將「思無邪」與〈陽貨〉所言「詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨」合觀，所謂「思無邪」，或許只是說：人純粹無瑕的思，即是單純的由個體情感通向群體情感的激動而已。這種無瑕之情與思的發抒及共鳴不但是詩永恒的本質，也是孔子編作《詩》、《書》、《禮》、《樂》的基本取向。

由「詩」之「思無邪」而有的教育取向，所欲造就的是何種理想之人材？這可由孔子談論「詩之興」來加以說明。孔子說「興於詩」，「興」在此可能有數種不同的意義，但基本上它們皆表現為人的自覺狀態。首先，「興」可以指為語言的藝術性表現，這是有關於「美」的「興」。其次，「詩言志」，志者「心之所之」，「心之所之」可以是「思」，也可以具有「情」的成分，所以「思」與「情」同時都是「興」的內容，它們分別對應「真」與「善」二者。再者，在興發的同時，學詩者在抒發心志時，也有同情共感，心嚮往而踐行之意。依此，真與善與美之興非表現為一種認知或理念，而落實為行為舉止的從容踐履。《論語》第一章言：「學而時習之，不亦說乎？」即以此種踐履之悅做為最高的提示。

孟子說：「王之者之跡熄而詩亡，詩亡然後春秋作」，[24]認為《詩》的時代過去了，才有《春秋》之作。在孟子眼中，孔子所重視於《詩》者，無非是它能呈現人心的自覺狀態，人無法自覺向善了，這才需要《春秋》的褒貶評斷。由詩之「無邪」與「興」而說真、美、善、行等等不同的自覺，此或可總結孔子對受教者的種種期許。而其所獲致的教學效果，可以由《論語》中孔子與弟子的答問中看出，如《論語．學而》孔子答子貢「貧而無諂，富而無驕」一章即有「無邪」與「興」的迴應。在此章中，孔子答子貢：「未若貧而樂道、富而好禮者也」，子貢由此而有《詩》「如切如磋，如琢如磨」之應，[25]子貢此答得到孔子的稱譽，

24 見《孟子．離婁》。

25 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」孔子曰：「可也。未若貧而樂道、富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂與？」子曰：「賜

臺灣大學學術期刊資料庫

這表示孔子認為子貢對《詩》所引發的諸種情意都能深切掌握。其中，「貧而樂道、富而好禮者」是一種正確的「思」，而子貢聞之而說：「如切如磋，如琢如磨」其中除了有「情」之悅外，也有自許篤行的意思，故孔子才許以子貢能得《詩》旨，可與言《詩》。此則中，孔子與子貢的應答，可說是基於「無邪」而有的雙向呼應，如果對照〈陽貨〉宰我問三年之喪章，[26]宰我無「無邪」之思，以致無「興」之起，則成鮮明對比。

（三）在上述子貢的例子中，我們除了看到師生由無邪之思而共感共鳴外，也看到受教的主體因為「興」從而成為詮釋活動的主體，此時老師、教材或引發答問的問題，在「興」的發動之後，都不再重要。換言之，由「興」而致的詮釋活動，使得文字材料及文字的本義退居到次要的地位，《論語》中對經書的引用，事實上也透露了這類詮釋的取向，如《論語》之引《書》。《論語》中明引《書》者僅二見，[27]一是有人問「子奚不為政？」，孔子舉《書》云「孝乎惟孝，友于兄弟」來說明「孝友」亦是為政。在此則中，孔子對《書》的引用及理解，不是建立在「為政」這二個字義的表面對應及理則的形式，也不在於政治活動在事功上的成敗；而是建立在「興」的作用上，由單純而切近的愛人助人之意起興，而意會到為政者應有的心態及篤行之志。另一則引《書》之例，是孔子回答子張問：「高宗諒陰」之事。孔子對此的回答是：「何必高宗？古之人皆然」，這種回答顯示孔子對古代文獻所著意的是普遍的善的自覺，他以為此種善的意欲非必高宗能為，古之人皆是如此，可見孔子對古代文獻的解釋，特別重視其中所表現普遍而純粹的「興」、「發」，及因其「興」、「發」而成就之「仁」。

也，始可與言《詩》已矣！告諸往而知來者。」

26 《論語．陽貨》宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」

27 論及《書》者有《論語，為政》「或謂孔子曰，子奚不為政」一章，及〈憲問〉「子張曰：書云，高宗諒陰，三年不言，何謂也」一章。

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）在「興」的詮釋基礎上，從《論語》自身的結構言，《論語》以〈學而〉開首，而以〈堯曰〉做結，本身似乎存在著一個前後呼應的詮釋系統，這個詮釋系統說明了《論語》編者對孔子學說的理解，其精神可歸結為「修己安人」的種種努力。《論語》明引《書》者較少，然得之於《書》者卻是常見，尤其以最後一篇〈堯曰〉為最。〈堯曰〉所表現的是「安人」的極致——「安百姓」的思想，此篇的主要內容是藉堯之任命舜而說「命辭」（即君王之成為君王，應如舜禹，由德行而致授命，非刻意自取）；再藉舜繼堯之「命辭」而說「誓辭」（君王誓言擔負一切罪過，先人後己，不過責他人）。通過命辭及誓辭，〈堯曰〉最後揭示了為君之道，在於對內及對外的二面，一是「治國」的「謹權量、審法度、修廢官」；二為「平天下」的「興滅國、繼絕世、舉逸民」。[28]政治活動如果能達〈堯曰〉所示的治國平天下之境，可謂達到了《論語》中《樂》之和的境界，故此篇應可視為是《論語》對「成於樂」所做的詮解，作為總結之作，應有編者的用意在。

《論語》首章〈學而〉所論是「人不知而不慍」，這是指「修己」「安己」方面的「成於樂」，而「安人」方面則以〈堯曰〉的誓、命為其起點。於己於人無所疑而「安」，其極致則表現為「從心所欲」的從容之境，這也是「樂」的境界。如果上述的解釋得法，孔子對古文獻的詮解仍有其「一以貫之」的整體可供討論。這個一貫的詮解不是建立在知識系統的定義之下，而是建立在孔子所期許的理想人格及「興於詩，立於禮，成於樂」的修業進程上。由「詩」之「興」，經「禮」至「樂」的修德過程，事實上也是由一己之德達共體之和的過程，這個成學的歷程，顯示孔子的教導始終以「修己安人」為其理想。[29]

子所言之「修己安人」不是指對世界現實或人所存在的關係進行改造，而是盡其位分的切磋自我的人格，在此意義之下，「孝友」亦是「安人」亦是「為政」。人能安於德行道義之道，則可避免人欲無所節制的

28 有關〈堯曰〉一章的解釋，參見譚家哲《論語》一課講義。

29 《論語．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。」

臺灣大學學術期刊資料庫

災害，這也是「安人」或「為政」的一種表現。猶有進者，「修己」不是起於一種外在的要求或評判，而是本於一己情思在人我溝通上的自然純粹，故「修己」由「詩」之「思無邪」論起。由《詩》而《禮》而《樂》，《禮》、《樂》都由《詩》之興發而來，故孔子由《詩》之無邪，安立「仁」之概念。因為「仁」指為人之實際存在的直接感動及自覺，所以仁與不仁的分判不是取決於知識之正確與否，「仁」的意義也不適宜用系統的知識定義去論述。

五、《論語》編成結構所隱藏的「興」之詮釋

《論語》的篇章次序是否是有意的安排這一問題，看似無關要，但其推測的結果對於詮釋《論語》本文卻有重大的影響。如果以《論語》中各篇的排序並無特別的意義，以為其篇名只是取每篇首章的前二字而已，如此，在否定《論語》編者有其編集理則的同時，不但決定了詮解《論語》本文的方向，也會忽略其他閱讀形式的可能。不同意《論語》章節次序及篇目具有意義上的關聯，很容易就會認為閱讀《論語》應該打破原書的篇章次序分類而讀，以為不如此，則不易對孔子的思想及人格有系統的了解。[30]

肯定《論語》篇章有其結構上關聯，雖然包含著許多特殊學術立場的預設，然而，這些預設雖非必然為確，但也不是不可討論、推測之事。現行的《論語》篇章，雖經過西漢末張禹和東漢末鄭玄兩次改訂，混雜了《齊論》、《魯論》、《古論》三種版本，及今、古文經學的思想，[31]但這些歷史知識也不能證明最初的《論語》是隨意集成的。如果略去今古文學者對《論語》本文的注解及訓解，而純就《論語》現有的篇章而論，《魯論》、《齊論》、《古論》之間的差異並不是那麼大。《魯論》二

30 如余培林《論語導讀》即持此見。見《四書導讀》，89。

31 《論語》在漢代原有三種傳本，即經今文學家的《魯論》、《齊論》，以及屬於經古文學的《古論》。西漢末，安昌侯張禹混合《魯論》和《齊論》，改訂而成《張侯論》。東漢末鄭玄注《論語》又混《張侯論》及《古論》而成《論語》的現行本。

臺灣大學學術期刊資料庫

十篇與今本同，《齊論》二十二篇，比今本多出〈問王〉、〈知道〉二篇，而《古論》二十一篇與今本大致相同，只是從〈堯曰〉中再分出〈子張問〉。如果現行所見《論語》的篇次與漢代所見相去不遠，可知《論語》的編者雖無法考證，但它仍不失是經編定而早已成型的教材，其編次應可被視為重要的詮釋問題。如同孔子編次《詩》一般，《論語》編者之編次《論語》章節，不但是一種對「孔子之學」的詮釋，也是承續孔子「述而不作」的另一樣態。

上文中曾略為論及《論語》前後篇章的呼應情形：首篇論「學」，第二篇論「為政」，而最後一篇〈堯曰〉論「為政者對人民及天下的責任」，其篇章之間的安排並非全然雜亂而無可解釋。如果肯定《論語》編者對材料的「述」、「正」之功，篇次章目所顯示的詮釋，或許是採取一種「言外之意」的方式來進行。如〈為政〉的主要目的在於教導「為政」之道，〈為政〉之中所出現有關於孝悌的章節，可能不是無意的編集，上文所舉孔子引《書》「孝乎惟孝，友于兄弟」來回答「子奚不為政？」可為輔證。如此，〈為政〉中其他看似與「為政」無關的章節，或許也表現了《論語》編者對孔子之言可「興」起為政之思的詮解。

依上而論，《論語》中有些篇首目的或在於標示論題，如〈八佾〉由僭禮之不仁論禮與樂；〈述而〉言孔子的生命觀及人格；〈子罕〉、〈鄉黨〉論孔子平日之心志及生活習慣；〈先進〉論孔子與其弟子之事。有些篇首則有標示人格類型的用意，如〈顏淵〉、〈子路〉分別表示有德之君子與有行之君子；〈衛靈公〉、〈季氏〉、〈陽貨〉分別由無道之君與臣論起。而〈泰伯〉及〈微子〉則重點在於論至德與賢才、隱者之用。由篇首意旨所示，而使篇中不同之內容有所起興呼應，這種情形就如同《易》十翼對各卦爻辭的說解，都環繞著「卦名」一般，統觀這類的詮釋，事實上也是孔子「興於詩」式的詮釋。如果相似的詮釋態度可表現於此與彼，那麼在儒家傳統詮釋經書的發展中，應該有一個面向不在於考信古事、古文上，而在於比興式的領悟意會上。

肯定「興」的活動是孔子教學的特殊方式，那麼對文字教材的詮釋，就不僅是教師應如何明示弟子其意，或者客觀的史料及史實應是如何的

臺灣大學學術期刊資料庫

問題。換言之，經書原先如非不可更易的客觀材料，而只以人文教材的方式留存，其可供詮釋發展者除了經文本身外，必須包含教者與受教者的共感及其對生活世界的聯想呼應，而後者才是詮釋活動最終的目的。從歷史上看，「興」式的詮釋活動並非始於孔子，在《左傳》中亦可見歷史人物以自身所處的現實情境，對經書作出新的解釋，這意謂在漢代經學發展之前，中國的詮解者並不預設什麼是客觀而好的理解，而將重點放在經書可以對現實產生什麼啟悟及聯想上。依循這種傳統，聖人天成不可企及或經書神聖不可移易的看法，都不應該被做為詮釋經書的基本前提。將經書純粹視為教材的同時，也即放棄讀經是在客觀追索歷史事實的想法，從而可由古代學者的對話之中，或者現代學者居於現代處境的發問之中，引出具有發展意義的創造性詮解。

以《論語．為政》第一章為例，孔子說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」此句一般被引伸為「德治」，但說「為政以德」是否意謂著德性可以凌駕一切技術上的政治措施？此孔子並未具體論及，但由他稱讚法家人物管仲，以及六藝教育中所兼含的技術科目，或許可以推論：孔子雖不認為為政者在技術能力上必須達到高的標準，但也並不以德性貶抑技術性的問題。這個問題如果將「君子不器」的觀念納入考慮，那麼相對而言，「器」可引喻為官僚之有專業技能者。如此，「北辰」應該是「不器」者，即能以其德性做統合及協調工作之政治人物；而「眾星」的意義，或可由技術官僚的層面來理解。類似上述的詮釋，事實上也是一種比、興詮釋的樣態。

六、結語

《詩》、《書》、《禮》、《樂》及《論語》的編成，最初可能是做一種教本來使用。做為教材，它明確的應有一個教學的目標，這個目標在早期可能依著不同的內容而有不同的指向，但在儒家孔子的手上，這些教材明顯的統合在道德人格的教育上，這在《論語》、《荀子》、

臺灣大學學術期刊資料庫

《禮記》的論述上，都是容易徵引的事實。人格教導絕非以「抽象」「分析」、「規律主控」的論理方式所能達成，故在《論語》中所呈現的孔子的教導，都是以詩之「興」的詩學做為詮釋及理解的手段，這種方式的基本特色不在於推理，而在於文藝及歷史的經驗。「興」是一種注意力及自覺力的召喚，藉此召喚使受教者發覺現時的處境或以往的經驗，進而引發人對善的嚮往及實踐的意欲。經由「興」，人在面對文本時，並不以從事文字的解讀工作為足，而是藉由文字的觸發「由此」——「在此」——「為此」[32]對自身做深層的省視活動，在自覺之下達成對理想及道德的高度肯定。

「興」的召喚，在實際的教學活動中如《論語》所示，存在於老師與學生的對話回應之中。除此之外，它也存在於文本、文字的相互呼應之中，這種呼應不是得自於同一主題或意見的重覆出現，而是存在於各種不同的主題間，所可能存在的相同的意向。《詩》、《書》、《禮》、《樂》或許敘述著不同面向的內容，但它同時可以統合而歸於孔子所論之《詩》，或荀子所論之《禮》，這如同《論語》中論及「孝悌」者，可以與「為政」的主題相互引申一般。如果「詩」之「興」是情境及情操上的自我認識及詮釋，那麼文本結構上的「興」或許可以視為是部份與整體間引發及引申式的詮釋，由此二者所構築的中國詮釋傳統，是在傳、注、疏、箋、義解之外的一個重要的傳統。

在「興」的詮釋傳統中，讀經者或經書的詮釋者應該去追問由經書所興起的啟悟為何？而不是去爭論經書原初的文本及其本義為何？如此的閱讀與詮解或許背離了漢代以來的經學傳統，但未必不合於孔子編作經書的本意。如果將經書的詮釋還原為人本教育之學，而非文獻之學，當更可在經儒或者理想的學者之外，發現儒學的真正影響。此外，

32 吳光明〈中國哲學的共相問題〉以為：「在我們（中國哲學）認知一件事物，並獲得關於該事物的認識過程中，那種興式的隱喻，是一種歷史性的思考。我們的知識徹底是歷史性的，歷史是比興『由此』——『在此』——『為此』的活動。」見《臺大哲學評論》第14期（1991年1月），16。

臺灣大學學術期刊資料庫

在孔子的聖人地位不再具有神性，經書義理不再是客觀不易，以及儒家學說不再可能成為集體意識的現代社會中，做為學術專業的儒學已失去其在社會上應有的活力及影響，依循注疏的詮釋傳統或許可以解決學術上的爭議問題，卻無力賦予儒學現代化的生命源泉，如果讀經或經書詮釋的活動仍未在現代社會中絕跡，「興」的詮釋傳統，或許是現代儒學在試尋新的進徑時，不可被忽略的詮釋傳統。

*本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第6次研討會宣讀，2001年5月12日，臺灣大學。

（責任編輯：王立本　校對：陳偉強）

臺灣大學學術期刊資料庫