

## 《論語》首末章義理發微

劉錦賢\*

### 摘 要

《論語》為六經之樞紐，儒學之津梁，學者最當反覆潛玩。其中頗有以排比整齊之方式記載者，更是提煉精純，耐人尋味，書之首末二章即是如此。《論語》首章為「進德修業之大」，乃孔子自述其聖學造境之次第者；末章為學者「切要之務」，乃孔子所以勉勵學者用功之程序者。

首章三節所講述之三番道理，有層層遞進之關係，後者之造境實以前者為基礎。首節言學習以致悅，重在成己；學固多端，然實以修德為首義。次節言朋來以致樂，重在成物；所謂朋，當指從學之弟子。末節言不知而不怨，能泰然處之；必至於成德之境地，方能超乎毀譽之外。

末章三節理境之遞進似未若首章明顯，唯就各節大義以觀，當亦有工夫層次之轉進。知命，則能行義而不為非；知禮，則有定守而不踰矩；知言，則能知人而無遁情。如是，則內足以成己之德，外足以盡人之情。然知言之所以可能，在經由修德以達乎理智之清明。

《論語》首末二章皆顯示孔子聖學造詣之逐步深化，亦學者所當勉力以赴者；此可與孔子所明言之修德歷程及各階段之造境比觀，以見其眉目。二章皆透露德智兼修、正己成人之意，而卒歸於渾化之圓融聖境；此殆為《論語》編者將二章置於書首與書末之微意。

**關鍵詞：**學習、修德、君子、知命、天理、知言

---

\* 國立中興大學中國文學系教授

# On Revealing the Essence Function Implied in the First and Last Chapters of the Analects

Liu Chin-Hsien\*

## Abstract

The Analects, considered as the cornerstone of the Six Classics, and the portal to the domain of Confucianism, offers an ocean of treasure worthy of delving deep time and again for interested sinologists. The first and last chapters, above all, are the most sequentially categorized and concisely extracted part, which are pregnant with profound meanings. Leading off with “the fundamentals of virtue and study cultivation,” Confucius, in the first chapter, recounted his progression up to sainthood; while in the last chapter, the master tried to urge disciples by presenting a progressive procedure of methodology.

All three principles contained in the first three sections of the first chapter, are actually interrelated in an ascending progression, with the achievement of the third based on the fundamental first. Elaborating on the joyfulness of learning, the first section focuses on the self-fulfillment through virtue cultivation. The second section deals with the companionship of fellow disciples, whose assistance is of importance to our worldly achievement. In the third section, the master extolled the contentment of an enlightened gentleman, who holds no resentment against being in obscurity, and thus transcends above external praise or defamation.

Similarly, the three sections in the last chapter, although less conspicuous in progressive order, also carry in them several continuous steps for further advancement of virtues in the latter half of a gentleman’s life. Understanding the Mandate of Heaven, the master instructed, is what guides a gentleman in the course of righteous conduct without violation; by understanding propriety, one is principled without transgressing the norm; while by understanding the words, one possesses insight into people’s character without neglecting any insidiousness. In so doing, a gentleman is capable of establishing his integrity, while performs his humane duties toward the others. We should bear in mind that understanding the words would not be achievable unless we first attain clarity of mind via the cultivation of virtues.

---

\* Professor of Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

In comparison, we can see clearly that the first and last chapter shed considerable light on the textual thread that runs through the Analects. The revelation implied in both chapters, i.e. the concurrent cultivation of virtue and wisdom, and the rectification of self and establishing others, consummate in the ultimate attainment of sainthood. The implication embedded in the Analects which motivated Confucius's disciples in compiling the discourses is thus made clear.

**Key words:** Learning, Virtue-Cultivation, Superior Man, Understanding the Mandate of Heaven, the Heavenly Way, Understanding the Words

## 《論語》首末章義理發微

劉錦賢

### 一、前言

《論語》乃孔子及其弟子言行之實錄。儒家聖哲之德慧術知，盡見於此。後學承此前進，於天道性命之精微，人倫道德之實理，更加發揚而光大之；由以體現堅實之人文精神，而為民族慧命之所繫。《論語》一書，雖僅二萬餘字，而言簡意賅，圓現聖智，程伊川以為「讀之愈久，但覺意味深長」<sup>1</sup>。《論語》文字，多屬啟發式之語言，其中寄寓世間之常理；此不受時空之限制，而具永恆之價值。程伊川曰：「學者須將《論語》中諸弟子問處便作自己問，聖人答處便作自己耳聞，自然有得。」<sup>2</sup>聖哲之典型固在夙昔，然其遺教猶存於典冊，苟能以誠敬之心誦讀，如親受訓誨一般，從而身體力行，改過遷善，則於本身之進德修業，必然日起有功。

孔子雖依從周文，然而以其創闢之心靈，開發圓滿之成德教義；孟子繼承孔子之精神，更建構完備之儒學理論。程伊川曰：「學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。」<sup>3</sup>此非謂學者不必治六經，乃謂熟習《論語》、《孟子》，則見六經之大義盡在其中，故治六經當從二書出發；至於六經詳細內容之理解，固有待於平日琢磨之功。《孟子》既為《論語》義理之發皇，知《論語》為六經之樞紐，儒學之津梁；其中盡見聖人之教思無窮，最當反覆潛玩。《論語》所載孔子之言論，有其應答弟子及時人之語，亦有其自發之言。前者隨機點示，因材施教，言語親切，使人當下警省，終身受用。後者殆為平日講學精華及其大綱之記載，文句渾厚嚴謹，而義蘊深遠。其中頗有排列整齊，或對比顯著者，更是提煉精純，耐人尋味。

《論語》所載，多為孔子弟子聽聞師教匯集而成之語錄。各篇之篇名固然只有統攝篇中各章文字之作用，而與內容無關；然整體觀之，編者並非僅是蒐羅諸弟子所記聞，不慮內容次序，雜編成書者。蓋書中到處可見相關義理有類聚之傾向，此殆亦經過特殊安排而成。如〈為政篇〉中會聚弟子問孝之答，〈顏淵篇〉中會聚弟子問仁之答，〈鄉黨篇〉專載孔子之日常生活，〈子張篇〉專載弟子之重要言論。朱子於〈學而第一〉下附小

<sup>1</sup> 《二程集·遺書卷第十九》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 261。

<sup>2</sup> 朱子：《四書集註·讀論語孟子法》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 44。

<sup>3</sup> 《二程集·遺書卷第二十五》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 322。

注，以為本篇「所記多務本之意，乃入道之門、積德之基、學者之先務。」<sup>4</sup>其他各篇旨義或未如此明顯，要之絕非雜亂編纂者。今觀《論語》之首末二章，同屬孔子自發之言，同由三排比句式組成，同道及三件道理，而彼此又有義理之相通。如是之編排，當非偶然，編者或在強調前後三事之重要，要人特加留意。

就首章言，劉寶楠曰：「夫子一生，進德修業之大，咸括於此章。……夫子生衰周之世，知天未欲平治天下，故惟守先王之道，以待後之學者，記者因以其言，列諸篇首。」<sup>5</sup>意謂本章所載者乃「進德修業之大」，其中隱含孔子守先待後之意，故列於全書首章。潘維城以為「此章三節，皆孔子一生事實，故弟子論撰之時，以此冠二十篇之首。」<sup>6</sup>意謂本章所以置於書首者，以其記載孔子一生修德講學之實務也。就末章言，程門弟子尹和靖（焯）以為知本章之三者，「則君子之事備矣。弟子記此以終篇，得無意乎？」<sup>7</sup>意謂本章備言君子之事，置諸書末，實乃孔門弟子之特意安排。張南軒以為末章所言三者，「學者之所宜先切要之務，必以是為本，而後學可進。……門人以此終《論語》之書，豈無旨哉？」<sup>8</sup>意謂本章乃聖學之根本，學者切要之事，孔門弟子置本章於《論語》之終，必有深意，而非偶然為之。《論語》首章為「進德修業之大」，且為「孔子一生事實」，乃孔子自述其造境者；末章備言君子之事，且為學者切要之務，乃孔子所以勉勵學者者。可見二章在孔門弟子心目中分量之重，故以之置於《論語》一書之首末二處，以凸顯其重要性。今擬專就此二章抉發其義蘊，以證前賢所言之不虛。

## 二、字義及文句結構

文字為載道之具；然其本身有本義，有引伸義，有假借義。解讀典籍之文句，首先必須確定句中各字在本句中所屬之義。固不可過度拘泥於本義，亦不可作無限之引伸與不當之假借，否則容易使文句之意思走樣。再者，分辨各句之文法、邏輯結構，則有助於吾人對章節大意之理解。凡此，悉為探索經典義蘊之初步工作。

### （一）首章之解析

《論語》之首章載：

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦

<sup>4</sup> 朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁47。

<sup>5</sup> 《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國70年9月臺6版），卷一頁3。

<sup>6</sup> 《論語古注集箋》；《皇清經解續篇》（臺北：漢京文化事業有限公司），頁13245。

<sup>7</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁419。

<sup>8</sup> 《論語解·卷十》；《通志堂經解》（臺北：漢京文化事業有限公司），頁20030。

君子乎？」<sup>9</sup>

邢昺〈疏〉：「子者，男子有德之通稱。……書傳直言『子曰』者，皆指孔子。以其聖德著聞，師範來世，不須言其氏，人盡知之故也。」<sup>10</sup>有德之男子通稱子，欲有所區別，則冠以姓氏，如曾子、孟子。然孔子備具聖德，為百世之師，故僅曰「子」，不冠其姓，以示特尊之意。故書傳中僅稱「子」者，專指孔子，餘子不得與焉。《說文》：「學，篆文斆省。」「斆，覺悟也。从教門；門，尚矇也；白聲。」「教，上所施，下所效也，从支孝。」段〈注〉：「詳古之製字作斆，從教，主於覺人。秦以來去支，作學，主於自覺。〈學記〉之文，學、教分列，已與〈兌命〉統名為學者殊矣。」<sup>11</sup>古之學字作斆，乃覺人之意，即後之所謂「教」也；及斆字去支，作學，乃自覺之義，即後之所謂「學」也。《論語》中之「學」字已去支，為「自覺」之意；至於覺人，則已用「教」字，而不復用「斆」字。知後之「教」、「學」二義同源於古之「斆」字。《說文》：「時，四時也，从日，寺聲。」「習，數飛也，从羽，白聲。」<sup>12</sup>時之本義為一年之「四時」，引伸為經常；習之本義為鳥之「數飛」，引伸為一再溫習。《說文》：「說，說釋也；从言，兌聲。」段〈注〉：「說釋即悅懌。說悅、釋懌皆古今字。許書無悅、懌二字。說、釋皆開解之意，故為喜悅。采部曰：釋，解也。」<sup>13</sup>知悅、懌二字皆在《說文》之後始出現，在此之前惟有說、釋二字，後來為專言人心之喜悅開解，乃易言、采之偏旁為心，而孳生悅、懌二字。故先秦典籍中喜悅之悅當皆作「說」；其作「悅」者，後人易之也。

《釋文》：「有或作友，非。」<sup>14</sup>《白虎通·辟雍》云：「師弟之道有三，《論語》：『朋友自遠方來』，朋友之道也。」<sup>15</sup>《正義》云：「疑《白虎通》本作友朋，即《釋文》所載或本，後人乃改作朋友耳。隸釋載漢婁壽碑，有朋自遠，亦作『有朋』。」<sup>16</sup>知《白虎通》所引《論語》「有朋」作「友朋」。盧文弨曰：「有朋自遠方來，與《呂氏春秋·貴直論》：『有人自遠方來』，句法極相似，陸氏『作友，非』，語是。」<sup>17</sup>知在漢代之前，「有朋」或作「友朋」、「朋友」；然二者於文義實無差別，且自漢代以下既已沿用「有朋」，

<sup>9</sup> 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 47。

<sup>10</sup> 《論語注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 5。

<sup>11</sup> 以上所引見段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 128。

<sup>12</sup> 分別見段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 305 及頁 139。

<sup>13</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 94。

<sup>14</sup> 唐·陸德明：《經典釋文·論語音義》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 2 月），頁 348。

<sup>15</sup> 清·陳立：《白虎通疏證·卷六·辟雍》（北京：中華書局，1997 年 10 月 1 版 2 刷），頁 258。

<sup>16</sup> 劉寶楠：《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國 70 年 9 月 6 版），卷一頁 3。

<sup>17</sup> 《經典釋文·論語音義考證》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 2 月），頁 520。

即不必復更動之。《說文》：「鳳，神鳥也。……見則天下大安寧。从鳥，凡聲。」「朋，古文鳳，象形。鳳飛，羣鳥從以萬數，故以為朋黨字。」「鵬，亦古文鳳。」<sup>18</sup>知朋、鵬皆古文「鳳」字。鳳飛則羣鳥相從，故朋字引申為與我同類之人。《集解》：「包曰：同門曰朋。」《正義》云：「同門者，謂同處一師門也。」<sup>19</sup>《周禮·大司徒》：「五曰：聯朋友。」鄭〈注〉：「同師曰朋，同志曰友。」<sup>20</sup>知此所謂與我同類之人非他，即在同一師門者。宋翔鳳《論語說義》：「《史記·孔子世家》：『定公五年，魯自大夫以下，皆僭離於正道，故孔子不仕，退而脩詩書禮樂，弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉。』弟子至自遠方，即『有朋自遠方來』也，朋即指弟子。」<sup>21</sup>知同在一師門者，就此師而言，即其弟子也。孔子為人師，「朋」即其門下弟子。

《說文》：「方，併船也。象兩舟省，總頭形。」<sup>22</sup>《詩·周南·漢廣》：「漢之廣矣，不可泳思；江之永矣，不可方思。」<sup>23</sup>《莊子·山木》：「方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有偏心之人不怒。」成〈疏〉：「兩舟相並曰方舟。」<sup>24</sup>《釋文》引司馬云：「方，並也。」<sup>25</sup>知方之本義為並船，在此假借為處所義，猶「父母在，不遠遊，遊必有方」；「四方之民襁負其子而至矣」之「方」。<sup>26</sup>《說文》：「來，周所受瑞麥來麩也，二麥一彘，象其芒刺之形。天所來也，故為行來之來。」<sup>27</sup>知「來」本為麥名，象其形，假借為來去之來。《說文》：「樂，五聲八音總名。象鼓鞀；木，虞也。」段〈注〉：「引伸為哀樂之樂。……鼓大鞀小，中象鼓，兩旁象鞀也。……虎部曰：虞，鐘鼓之柎也。」<sup>28</sup>「樂」字象大小鼓及其支架之形，鼓所以調和五聲八音以取樂，故「樂」字引伸為哀樂之樂。

《說文》：「慍，怨也。从心，昱聲。」段〈注〉：「怨，各本作怒。〈大雅·綿·傳〉：『慍，恚也。』《正義》云：『《說文》：慍，怨也；恚，怒也。有怨者必怒之，故以慍為恚。』然則唐初本作怨甚明。」<sup>29</sup>《說文》中之「慍」字，清代所見各本雖釋作怒，然唐初之本則釋作怨，段《注》本從之，是也。對對方之不滿，怨多表蘊於一己之心中，怒則主發於外在之聲色。怨至其極，乃轉為怒。慍為形聲兼會意之字，從其形與聲之偏

<sup>18</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 150。

<sup>19</sup> 劉寶楠：《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國 70 年 9 月臺 6 版），卷一頁 2。

<sup>20</sup> 《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 159。

<sup>21</sup> 《論語說義·一，學而為政》；《皇清經解續篇》（臺北：漢京文化事業有限公司），頁 13148。

<sup>22</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 409。

<sup>23</sup> 《詩經注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 42。

<sup>24</sup> 清·郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月景 1 版），頁 675—6。

<sup>25</sup> 唐·陸德明：《經典釋文·莊子音義·山木·方舟》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 2 月），頁 520。

<sup>26</sup> 所引依序見《論語》之〈里仁〉及〈子路〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 73 及頁 142。

<sup>27</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 233。

<sup>28</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 267。

<sup>29</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 516。

旁看，釋作「怨」較釋作「怒」為恰當。《說文》：「君，尊也。从尹口，以口發號。」「尹，治也，从又丿，握事者也。」段〈注〉：「又為握，丿為事。」<sup>30</sup>君為治事發號之尊者，亦即群體之領導者。《說文》：「子，十一月易氣動，萬物滋，人以為稱；象形。」段〈注〉：「象物滋生之形，亦象人首與手足之形。」<sup>31</sup>子象人初生時首與手足之形；十一月時陽氣始動，萬物始滋，故藉為地支之首。君子合詞，本是始發號令之領導者之意，而被領導者則稱小人。作為領導者，必須有才足以御眾，有德足以服人。然而後來之領導者不必有德，而有德者亦不必是領導者，於是君子乃逐漸轉為有德者之稱。孔孟書中，君子與小人對稱，固有時仍指領導者與被領導者；然大多指有德者與無德者。知君子與小人之指涉逐漸由權位之有無轉為人格價值之褒貶。在本章中，君子乃有德者之稱。

本章計分三節：「學而時習之，不亦說乎」為首節；「有朋自遠方來，不亦樂乎」為次節；「人不知而不慍，不亦君子乎」為末節。首、次節所述當為孔子自己在學與教方面所體驗之心得，二者前後兩分句之主詞皆省略，殆指向孔子本人，但亦可指有同樣體驗之其他人。末節第一分句「人不知」之賓語及「不慍」之主詞及第二分句之主詞，其指向之情況與首、次節同。「學而時習之」之「而」為順承連接詞，「人不知而不慍」之「而」則為轉折連接詞。「學」下之賓語因與「習」同為「之」而被省略；「之」為代詞，代表所學與所習之內容或道理。《正義》：「不亦說乎者，《孟子·滕文公上》：『不亦善乎』，趙岐〈注〉：『不亦者，亦也。』」<sup>32</sup>否定之疑問句實表肯定之意，故曰「不亦者，亦也」；下「不亦樂乎」，「不亦君子乎」之情況與此同。「學而時習之，不亦說乎」，意謂：既因用功而自我覺了道理，復時常講求、溫習以至於熟練此番道理，豈不令人喜悅？「有朋自遠方來，不亦樂乎」，意謂：有群聚門下之弟子從遠近各處來此問學，豈不令人快樂？「人不知而不慍，不亦君子乎」，意謂：即使他人不了解我之學問與為人，我亦無所怨悶，豈非是一有德之君子？

本章由三平行之疑問句組成；考孔子之所以用疑問之語氣出之者，蓋如此表述較不專斷而具彈性，可以引人深思。三句皆為含前後兩分句之條件關係複句，前者為後者之條件；前者為客觀事實之陳述，後者乃個人主觀之感受。然此種條件乃充分條件，所謂「有之必然，無之不必不然」者。蓋致人於悅者甚多，非必「學而時習」乃可，然「學而時習」固是致悅之一端也。「子使漆雕開仕。對曰：『吾斯之未能信。』子說。」孔子言「巽與之言，能無說乎，繹之為貴。」孔子稱顏淵「於吾言，無所不說。」<sup>33</sup>凡此，皆道及有德者之悅處。推之，「有朋自遠方來」，固為致樂之一端；然孔子亦云「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！」其

<sup>30</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 57 及頁 116。

<sup>31</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 749。

<sup>32</sup> 劉寶楠：《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國 70 年 9 月臺 6 版），卷一頁 2。

<sup>33</sup> 所引依序見《論語》之〈公冶長〉，〈子罕〉，〈先進〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 76，頁 114，頁 124。



美顏淵之賢云「一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」<sup>34</sup>凡此，皆道及有德者之樂處。「人不知而不慍」，乃所以為君子之一端。子曰：「君子病無能焉，不病人之不已知也」；「君子矜而不爭，羣而不黨」；「君子不以言舉人，不以人廢言」。<sup>35</sup>凡具此等德行者，皆可謂之君子。

## （二）末章之解析

《論語》之末章載：

子曰：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」<sup>36</sup>

《說文》：「命，使也，从口令。」段〈注〉：「令者，發號也，君事也。非君而使之，是亦令也，故曰命者，天之令也。」《說文》：「令，發號也，从人卩。」「卩，瑞信也，守邦國者用玉卩，守都鄙者用角卩……象相合之形。」<sup>37</sup>知「命」本義為國君所發之號令，發施號令在限制臣下之所為，故命有限制之義。引伸之，「天之令」亦是命，即天予人之限制。然此等限制有就理而言者，有就氣而言者。前者為理命，即天理，亦即道德法則，為人所當遵循而不可移易者；後者為氣命，乃在氣機乘除中個人所遭遇之種種限制，而為人生之無奈何處。本節之命，當是就氣命說。

《說文》：「禮，履也，所以事神致福也，从示从豊，豊亦聲。」段〈注〉：「《周易·序卦傳》：『履，足所依也。』引伸之，凡所依皆曰履。……禮有五經，莫重於祭，故字从示；豊者，行禮之器。」<sup>38</sup>禮之本義為陳設器物祭神以求福。祭神求福，必依一定之規矩與程序。以足所依之履釋禮，引伸之，凡行為之所依皆曰禮。故禮乃人行為所依之矩範，此等矩範可就外在之儀軌與內心之準則言，而內外不可截然二分，蓋誠於中者形於外，見於外所以考其中也。《說文》：「立，倝也。从大，在一之上。」段〈注〉：「人部曰：倝者，立也，與此為互訓。……鉉曰：大，人也；一，地也；會意。」<sup>39</sup>立與倝為互訓，「立」象人穩站地上之形。引伸之，行為之穩定而動搖亦曰立。《說文》：「言，

<sup>34</sup> 所引依序見《論語》之〈述而〉，〈雍也〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 97，頁 98，頁 86。

<sup>35</sup> 所引依序皆見《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 165-6。

<sup>36</sup> 《論語·堯曰》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 195。

<sup>37</sup> 所引分別見段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 57 及頁 435。

<sup>38</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 2。

<sup>39</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 504。

直言曰言，論難曰語。从口，辛聲。」<sup>40</sup>言與語本有一人直言與與人論難之別，但後來已互用之，不作嚴格區分。言為心聲，人心所向，藉言以宣。然或有言在此而意在彼者，聽者須善於察言觀色，方能準確把握言者之意向。此則有賴靈明之心思與居心之純正，「知言」所以不易者在此。

本章亦分三節：「不知命，無以為君子也」為首節；「不知禮，無以立也」為次節；「不知言，無以知人也」為末節。三節句式相同，各節前後兩分句之主詞皆省略，亦無特指，可謂皆同樣指向一般人或學者；蓋句中道理雖初為孔子之所領悟，然主詞已明顯一般化矣。「不知命，無以為君子」乃「人苟不知命，則此人無以為君子」之省語；其他兩節之情況與首節相同。「不知命，無以為君子也」，意謂：人若不知道生命過程中本有種種限制而善加適應，即無法成為一有德之君子。「不知禮，無以立也」，意謂：人若不了達行為之軌則而依循之，即無法穩定生命使不動搖。「不知言，無以知人也」，意謂：人若不能準確把握對方言語之實意，即無法了解對方之為人。

本章由三平行之雙重否定句組成，三句亦皆為含前後兩分句之條件關係複句，前句所肯斷者為後句所肯斷者之條件。然此種條件乃必要條件，所謂「有之不必然，無之必不然」<sup>41</sup>者。蓋君子乃成德之名，必須眾德皆備乃堪當之，「知命」只是其德之一端而已。若「不知命」，雖具其它各德，然於君子之德為有缺，而不堪當君子之名；是故人之「知命」，乃所以為君子之必要條件。如孔子所謂「周而不比」，「和而不同」，「泰而不驕」皆屬「君子」之重要德行；反之即為「小人」。<sup>42</sup>推之，「知禮」乃立身之必要條件。子曰：「人而無信，不知其可也」；「里仁為美」；「君子義以為質」。<sup>43</sup>足見知仁、知義、知信皆屬立身之要方，不過在此特別強調「立於禮」。同理，「知言」乃所以知人之必要條件。子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！」<sup>44</sup>足見除「知言」外，考察一人之所為、所由與所安，皆屬知人之要方。孟子曰：「存乎人者，莫良於眸子；眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？」<sup>45</sup>知孟子除聽言外，特以觀人眼珠中瞳仁之清濁以察其存心之正否，由是以知人。

<sup>40</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版），頁 90。

<sup>41</sup> 清·孫詒讓：《墨子閒詁·經說上》（臺北：世界書局，民國 61 年 10 月 8 版），頁 202。

<sup>42</sup> 以上所引依序見《論語》之〈為政〉，〈子路〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 57，頁 147、148。

<sup>43</sup> 分別見《論語》之〈為政〉，〈里仁〉，〈衛靈公〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 59，頁 69，頁 165。

<sup>44</sup> 《論語·為政》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 56。

<sup>45</sup> 《孟子·離婁上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 283。

### 三、首章義蘊

《論語》首章三節看似講述三番道理，而各自獨立。實則三番道理有層層遞進之關係。朱子曰：「此段工夫專在時習上做。時習而至於說，則自不能已，後面工夫節節自有來。」又曰：「習亦未是成德事。到『人不知而不愠』處，方是成德。」<sup>46</sup>意謂「學而時習」而至於說，乃朋來之樂及不見知而不愠之基礎，前面工夫做得好，後面工夫自然節節升進；必須至於第三節之層次，方是德業之成。朱子於《論語或問》中亦視首節為「學之始」，次節為「學之中」，末節為「學之終」。<sup>47</sup>劉寶楠曰：「時習是成己，朋來是成物，但成物亦由成己。」又曰：「學而不厭，時習也，知也；誨人不倦，朋來也，仁也；遯世不見知而不悔，不知不愠也，惟聖者能之也。」<sup>48</sup>此謂首節言成己，乃知之事；次節言成物，乃仁之事。必先成己然後能成物。仁智合一而至於化境則為聖，故末節乃聖之事。由是可見三節雖各自獨立說一番道理，然後者之造境實以前者為基礎。此孔子雖未明說，然三節前後之次序固甚顯然，而不容顛倒。

#### (一) 學習而致悅—學而時習之，不亦說乎

##### 1、孔子言學之內涵及其指歸

孔子天性好學，其年幼時即好禮。《史記·孔子世家》：「孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。」<sup>49</sup>俎豆與禮容乃禮之形器，隨年齡之增長，孔子所見識之禮，層次逐步升進，內涵更加豐富。時人及子貢皆以「多能」贊美孔子。孔子聞之曰：「吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」<sup>50</sup>此雖言君子之成名，不在多能；然孔子由於好學，故「多能」，卻是一事實。孟子曰：「孔子嘗為委吏矣，曰：會計當而已矣；嘗為乘田矣，曰：牛羊茁壯長而已矣。」<sup>51</sup>主委積庫藏而能使財物出入無誤，主苑囿芻牧而能使牲畜蕃息，此乃謀生之實用技能，而孔子熟習之，此即其所自謂之「多能鄙事」也。

孔子嘗庭訓伯魚，「不學《詩》，無以言」，「不學《禮》，無以立」。孔子以為要能言辭應對，須學《詩》；要能人格立定，須學《禮》，足見其對《詩》與《禮》之嫻熟。子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」夏、商、周之禮載於《書》中，而孔子對之瞭若指掌。子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其

<sup>46</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，民國75年12月出版），頁451及頁454。

<sup>47</sup> 《朱子全書·論語或問·卷一》（上海古籍出版社，1996年8月），頁608。

<sup>48</sup> 《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國70年9月臺6版），卷一頁2及頁3。

<sup>49</sup> 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國61年6月再版），頁727。

<sup>50</sup> 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁110。

<sup>51</sup> 《孟子·萬章下》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁321。

所。」足見其對音樂造詣之深。子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」知其於《易》嘗用心鑽研。<sup>52</sup>太史公述孔子「晚而喜《易》，「讀《易》，韋編三絕」；「以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教。」<sup>53</sup>凡此，悉見孔子對《詩》、《書》、《禮》、《易》等典籍嘗多下功夫以學之，且皆有甚深之體會。子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」<sup>54</sup>君子欲行為如理，不悖正道，所當博學之「文」，主要即指此等經孔子整理過之典籍。

實用技能為維生之所需，孔子於此方面多能；如禮、樂、射、御、書、數等所謂小六藝者，孔子皆熟習，但不以一藝成名。達巷黨人贊歎孔子「博學而無所成名」，「子聞之，謂門弟子曰：吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣！」<sup>55</sup>於此孔子固在表明自己肆應多方，不限於一藝；實亦在告誡弟子，所學不應止於此等實用技能。「樊遲請學稼。子曰：『吾不如老農。』請學為圃。曰：『吾不如老圃。』」孔子以為居民上者若能好禮、好義、好信，則民皆順服，遠近歸心，若然，「焉用稼」？此非表示稼穡、為圃不必學，但以為居民上者，所學當知輕重，不可拘拘於此等小道，致廢大體。<sup>56</sup>「衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」<sup>57</sup>此非表示孔子不知軍旅之事，觀其告誡子路行三軍不可「暴虎馮河，死而無悔」，而須「臨事而懼，好謀而成」，可見。<sup>58</sup>然孔子以為治國當重德而不宜耀兵。

典籍之閱讀，足以增長見識與治事能力，向為孔子所注重。子羔尚未成學，而子路使之為費宰，孔子以為此是「賊夫人之子」。子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」意謂人可在從政中學，而不必先行讀書，孔子以為此等說法只是徒逞口給，而不以為然。<sup>59</sup>可見欲從政，必先讀書。「衛公孫朝問於子貢曰：『仲尼焉學？』子貢曰：『文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。』

<sup>52</sup> 以上所引依序見《論語》之〈季氏〉、〈為政〉、〈子罕〉、〈述而〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁173-4，頁59，頁113，頁97。

<sup>53</sup> 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國61年6月再版），頁743。

<sup>54</sup> 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁91。

<sup>55</sup> 見《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁109。

<sup>56</sup> 見《論語·子路》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁142。

<sup>57</sup> 《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁161。

<sup>58</sup> 見《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁95。

<sup>59</sup> 見《論語·子路》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁129。

夫子焉而不學，而亦何常師之有？」<sup>60</sup>文武之道即其仁政、禮樂而載在典冊者，孔子學之甚熟，而以復興周文自任。子曰：「小子！何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」<sup>61</sup>可見孔子鼓勵弟子要多讀典籍，尤其是《詩》。然就以學詩之目的而論，主要在調養性情，明辨是非，諧和處世，並明孝親忠君之道，至於純粹知識方面之攝取，則居其次。足見孔子所以重視讀書，始則固在藉此廣開見聞，終必以德行之增進為目的，此亦為儒者之共識。荀子曰：「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。」<sup>62</sup>此示《詩》、《書》與《禮》等典籍乃為學之科目，為士乃至為聖人則是為學之目的。子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」<sup>63</sup>德行之實踐較典籍之閱讀為優先，學文之目的亦必以修德為依歸。

孔子嘗問子貢：「女以予為多學而識之者與？」子貢始則答曰「然」，復又疑之，孔子乃告以「予一以貫之」；所謂「一以貫之」，依曾子之理解，「夫子之道，忠恕而已矣。」<sup>64</sup>忠恕即仁道也。人多以「多學而識」看待孔子，即孔門高弟亦如此，孔子實亦堪當之。孔子固以「多學而識」為其為學之所得，然仁德之踐履，始是其為學之本懷。在孔子身上，「多學而識」因有仁德之通貫，皆成落實仁德踐行之資具，而具道德之價值。由是可知孔子之所謂學，以修德為首義，以求知為次義。孔子以德潤知，以知資德，知之與德，一體不分，而呈現一德慧圓融之聖者造境。

是故孔子之所謂「好學」，多就勤於修德說，而以修德為學。子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉：可謂好學也已。」<sup>65</sup>淡泊物欲，勤事慎言，取正有道，皆屬進德之事，而不及求知之事。以此為好學，可見學之所重在德行而不在知識。在孔門弟子中，以文學著稱之子夏，雖以「日知其所亡，月無忘其所能」為「好學」，而偏就知能方面言學；然復曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」以為若能重賢輕色，孝親忠君，交友誠信，即可謂已學；則其所謂學，仍以修德為主。<sup>66</sup>哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對

<sup>60</sup> 見《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁192。

<sup>61</sup> 《論語·陽貨》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁178。

<sup>62</sup> 《荀子·勸學》；清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，民國66年2月4版），頁118。

<sup>63</sup> 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁49。

<sup>64</sup> 分別見《論語》之〈衛靈公〉及〈里仁〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁161及頁72。

<sup>65</sup> 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁52。

<sup>66</sup> 所引分別見《論語》之〈子張〉及〈學而〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁189及頁50。

曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」<sup>67</sup>顏子能在內心即時化解偶一浮現之怒氣與惡念，不使見諸外行，此等德養為群弟子所不及，而孔子贊美之為「好學」；是故孔、顏所好之學，仁、聖之為學也。知孔子所謂學，雖兼及於知識之攝取，然必以修德為首義，而以仁聖為為學之標的。

所學不論是實用技能、典籍內容或德行修養，既已覺知其中道理，不可就此停頓，而致荒廢；須時時操作練習，反覆思索，篤實躬行，以至於成熟。及乎成熟，則見其道理融入生命之中，自然順適，略無扞格。如是則一種內在之滿足感油然而生焉，所謂愉悅，即指此等自足之心理狀態。孔子自謂對於學問「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。」<sup>68</sup>可見孔子誠然好學，故樂此不疲。溫故可以知新，喜悅自不可勝言。然孔子既以修德為其所謂學之首義，則其心中所感受到之愉悅，主要是就體仁、踐仁之至於成熟而言。

## 2、宋明儒之闡發

宋明新儒學興，對於先秦儒學多所推闡，每有精義出焉。程伊川曰：「顏子所獨好者，何學也？學以至聖人之道也。……覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰性其情。」<sup>69</sup>顏子所好之學即孔子所謂學之首義，乃達到聖人之方。此即透過「正其心，養其性」之工夫以「約其情」，使動作云為莫不如理而合乎中道，所謂「性其情」也。亦即心思純正，能以性理為主導，約束情感使不蕩越，使生命諧和於道德。伊川又曰：「習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。」<sup>70</sup>時時思索推究而無間斷，至道理深入心中，無有疑惑，則能生發愉悅之快感。所習者雖可兼及一般之事理，但主要仍就性理而言。方學者問：「人言語緊迫，莫是氣不定否？」伊川答曰：「此亦當習。習到言語自然緩時，便是氣質變也。學至氣質變，方是有功。」<sup>71</sup>此從變化氣質以言學習。如人言語緊迫，無非心氣急躁使然。若自覺其失而欲改變之，始則須強制自己言語放緩；必須經常練習，至於自然緩和時，始是工夫之成，而氣質變矣。是故涵養心氣、變化氣質亦是為學之一端。

謝上蔡（良佐）曰：「學而時習者，無時而不習，『坐如尸』，則坐時習也；『立如齋』，則立時習也；『造次必於是』，則造次時習也；『顛沛必於是』，則顛沛時習也。如此，則德聚矣，能無說乎？」<sup>72</sup>此言君子之於學，當無時而不習，不論是坐下，是站立，甚至在倉促、困頓之時皆然。《禮記·曲禮上》：「坐如尸，立如齊。」鄭〈注〉坐如尸云：「視、

<sup>67</sup> 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁84。

<sup>68</sup> 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁98。

<sup>69</sup> 《二程集·文集卷八·雜著·顏子所好何學論》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁577。

<sup>70</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁6。

<sup>71</sup> 《二程集·遺書卷第十八》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁191。

<sup>72</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁7。

貌正」；立如齊云：「磬且聽也，齊謂祭祀時」。<sup>73</sup>言坐下時，眼神與面貌要端正，如祭祀時擔任居神位之尸一般莊矜；站立時，亦須如祭祀時祭者之屈身前傾，虔誠恭敬。子曰：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」朱〈註〉：「造次，急遽苟且之時；顛沛，傾覆流離之際。」<sup>74</sup>在坐、立時所時習者是「敬」，在造次、顛沛時所時習者是「仁」。在各種不同之情境當中能時時修習「敬」與「仁」諸德，久之，則「德聚」而至於成熟，愉悅之感自不能已。

游定夫（酢）曰：「理也，義也，人心之所同然也。學問之道無他，求其心所同然者而已。『學而時習之』，則心之所同然者得矣，此其所以說也。故曰：『理義之說我心，猶芻豢之說我口。』」<sup>75</sup>此採孟子理義悅心之義以為解。孟子曰：「心之所同然者何也？謂理也，義也；聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」<sup>76</sup>理義乃人心之所同然，學問之道即在求得人心所同然之理義。若能時時操存理義而至於成熟，理義便能穩固於心而不放失，而愉悅之感生焉。此心之所以能愉悅者，愉悅於理義也。

胡五峰曰：「人之生也，良知良能，根於天；拘於己，汨於事，誘於物，故無所不用學也。學必習，習必熟，熟必久，久則天，天則神；天則不慮而行，神則不期而應。」<sup>77</sup>此則採孟子良知良能之義以言學。良知乃人不慮而知者，良能則是人不學而能者，亦即是人先天本有者。然人另一方面亦因稟受氣質之故，往往拘束於形軀，擾亂於事情，引誘於外物，遂障蔽其良知，阻滯其良能，故須透過學習以復此良知良能；所謂學習，不過克己復禮、反身而誠等工夫。及工夫純熟，良知必能長久發揮其主宰人身之用，卒乃不必勉強，自然呈現，而與天道合一，因而能妙應無方。以上雖未言及心靈之愉悅；然吾人苟能掙脫物欲之束縛，依順良知行事，自然神感神應，便得最大之愉悅。

陸象山曰：「《論語》中多有無頭柄的說話。……如『學而時習之』，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則……『時習之』，習『此』也，悅者悅『此』，樂者樂『此』，如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。」<sup>78</sup>象山之學純然是孟子學，以「明本心」、「立乎其大」為其工夫之要。以為孔子於《論語》首章並未明確指出所學、所習、所悅者何，必須學有本領，乃能了達之。習此、悅此之「此」，即其所謂本領、知本之「本」，指本心而言。所謂「學」，即在體證本心；所謂「時習」，即在時時操持本心；所謂「悅」，即在本心能為人身之大主，而通體呈現仁義。如能立此大本，則

<sup>73</sup> 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 13。

<sup>74</sup> 《論語·里仁》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 70。

<sup>75</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198 冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁 8。

<sup>76</sup> 《孟子·告子上》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 330。

<sup>77</sup> 《胡宏集·知言·義理》（北京：中華書局，1987 年 6 月 1 版），頁 31。

<sup>78</sup> 《陸九淵集·卷三十四，語錄上》（臺北：里仁書局，民國 70 年 1 月），頁 395。

修德如高屋之上傾倒盆中水容易下流一般。而六經所言，不過在發明此本心所含攝之義理而已。

王陽明曰：「學是學去人欲，存天理；從事於去人欲，存天理，則自正。……『時習』者，坐如尸，非專習坐也，坐時習此心也；立如齋，非專習立也，立時習此心也。說是『理義之說我心』之說，人心本自說義理，如日本說色，耳本說聲，惟為人欲所蔽所累，始有不說。今人欲日去，則理義日浹浹，安得不說？」<sup>79</sup>此亦專從修德上言學。修德之要，不過克己復禮；易言之，即是「去人欲，存天理」而已。若能去人欲，存天理，則行為自然端正。而心即是理，所謂存天理，即是存此道德心也。「坐如尸，立如齋」，即是在坐時、立時皆存習此心。然此心每蔽累於人欲，若能時時存習此心，則人欲逐漸淡化，理義日漸深入心中，而得愉悅。陽明又曰：「時習者，求復此心之本體也。悅則本體漸復矣。」<sup>80</sup>蓋此心本悅理義；此心之本體漸復，則見得理義分明，其中之愉悅，自不待言。復曰：「君子之學，心學也。心，性也；性，天也。聖人之心純乎天理，故無事於學。下是，則心有不存而汨其性，喪其天矣，故必學以存其心。」<sup>81</sup>此則直以「心學」為君子之所學，而視心、性、天乃本質地為一者。聖人以下易汨沒其性而喪失天理，故須透過省察之工夫以存其心。所謂「學」，即在「學去人欲，存天理」。

對於「學」字之所指涉，自伊川以下以迄陽明等宋明儒，大抵就修德而言，此合乎孔子言學之首義。惟復推進一步，直言心性工夫；此雖更見警策，然有疏略知識之嫌。蓋孔子言學之核心，固在修德，然孔子亦以讀書、學藝等言學。且就因熟習而致人於悅言，讀書、學藝亦能達到此目的，固不限於修德也。何晏《論語集解》引王弼曰：「時者，學者以時誦習之；誦習以時，學無廢業，所以為說懌。」<sup>82</sup>此除將時解為按時外，從「誦習」與「無廢業」之云觀之，則其所謂「學」，當指典冊之誦讀。而宋明儒之所以能發揮心性精微工夫，亦多因誦讀典冊而有所啟悟。若然，則程伊川所謂「時復思繹，浹洽於中」者，雖亦指向修德，但不排除讀書與學技；彼不明言之，反更具包容性。

### 3、朱子之詳論

朱子頗採前人之見以為《四書集註》，尤其對伊川之說多所引用與推許。較之其他宋明儒，朱子對本章之義理反覆推尋，發揮最為詳盡。《集註》於本節之下云：

學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺者之所為，乃可以明善而復其初也。習，鳥數飛也；學之不已，如鳥數飛也。說，喜意也。既學而又時

<sup>79</sup> 《王陽明全集·傳習錄·卷上》（上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁32。

<sup>80</sup> 《王陽明全集·文錄二》（上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁194。

<sup>81</sup> 《王陽明全集·文錄四·謹齋說》（上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁263。

<sup>82</sup> 《論語注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁5。



時習之，則所學者熟，而中心喜悅，其進自不能已矣。<sup>83</sup>

學本自我覺悟之意；然人非生而知之者，後覺者欲明白道理，必須取法於先覺之古人或今人。今人可以直接向其請益，而古人之言行載在典冊，須藉讀其書以明之；凡此，皆是有所效法，故朱子釋學為「效」。學之目的在「明善」，此仍就孔子以修德言學之首義說。既言「人性皆善」，又何待於學？蓋此善或潛存，有待於覺者之啟發；或汨於人欲，有待於覺者之點醒。既經啟發或點醒，則本然之善性因以昭朗，此即所謂「復其初」也。然後覺之所效於先覺者，固不必限於德性之善；舉凡事物之理，而為其所未覺者，皆可涵蓋。朱子在此，特言其重者耳。「習」、「說」之釋，大抵依《說文》。道理雖已明白，苟不反覆尋繹，則易亡失；若能「學之不已」，以至成熟，居之安而資之深，則心中油然而喜悅。如是，德業之進步，自是無可限量。

以上是朱子理解本節之大要，至其細節，則在《語類》與《或問》中有詳細之討論。《語類》載：

劉問：「學而時習之」。曰：「今且理會箇『學』，是學個甚底，然後理會『習』字、『時』字。蓋人只有箇心，天下之理皆會聚於此，此是主張自家一身者。若心不在，那裏得理來？惟學之久，則心與理一，而周流泛應，無不曲當矣。且說為學有多少事，孟子只說「學問之道無他，求其放心而已矣。」蓋為學之事雖多有頭項，而為學之道，則只在求放心而已。心若不在，更有甚事？」<sup>84</sup>

以上雖要問者先理會「學」字，再理會「時」、「習」二字，然就所答觀之，則多言「學」字。專就學言，則分「為學之事」與「為學之道」，事指學問之範圍，道指學問之樞紐。「為學之事」之項目甚多，舉凡吾原不覺者皆屬之，包括知識、技能之求得。然而為學之道惟一，即是「求放心」。即將心收攝凝聚，勿使外馳，如是則能把握事物之理。所謂事物之理，主要是就仁義禮智等內在之性理而言，而兼及於外在之物理。學之既久，對於眾理皆能準確把握，則見天下之理皆會聚於此心，而「心與理一」；所謂一，並非心與理本質地為一，只是關聯地為一。蓋仁義禮智等道德理則原具於性，心只是認知之耳；而外物之理亦透過吾之學習而了達於心也。心對於理既能窮究明白，則在應事接物之際，所行皆能會合於理，處置恰當，所謂「周流泛應，無不曲當」也。〈格物補傳〉云：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」<sup>85</sup>心既明眾理，自能泛應曲當也。

<sup>83</sup> 《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁47。

<sup>84</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國75年12月出版），頁446-7。

<sup>85</sup> 朱子：《四書集註·大學章句》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁7。

方蕭定夫引五峰之兄胡致堂(寅)所云「學者何?仁也」以問時,朱子答之曰:「『學』字本是無定底字,若只云仁,則漸入無形體去了。所謂『學』者,每事皆當學,便實。」仁乃孔子立教之核心,而可以括眾德,致堂以仁言學,猶明道所謂「學者須先識仁」之意,乃直就孔子言學之核心而言,基本上不誤。然朱子以為學之範圍甚廣,不可只限於仁。且仁只是性理,而無形體,只以仁言學,恐流於虛;應擴大範圍,「每事皆當學」,方能落實。朱子又曰:「致堂謂『學所以求仁也』。仁是無頭面底,若將『學』字來解求仁,則可;若以求仁解『學』字,又沒理會了。」<sup>86</sup>致堂專以求仁釋學,此是湖湘學脈所在。朱子以為仁「無頭面」,專以求仁釋學,使人難以理會「學」之實義;然而求仁亦是「學」之一事,若曰「求仁,學也」,則是可允許之義。

了乎此,則知朱子所謂學習,不限於明性理之善以復其初,實廣泛地包括讀書及技能之學習等知能。朱子曰:「書也只是熟讀,常記在心頭,便得。……若能時習,將次第曉得。十分難曉底,也解曉得。」<sup>87</sup>此分明就讀書以言學。以為書要「熟讀」而「常記在心頭」;若能時時溫習,反覆尋思,其中道理,自能次第了達。此外,學習貴在專一,朱子曰:「學習,須是只管在心,常常習。若習得專一,定是脫然通解。」<sup>88</sup>對於道理之學習,若能心神貫注,至於純熟,必能釋然通曉。方學者問:「『學而時習』,不是詩書禮樂」時,朱子答曰:「固不是詩書禮樂,然無詩書禮樂,亦不得。聖人之學與俗學不同,亦只爭這些子。聖賢教人讀書,只要知所以為學之道。俗學讀書,便只是讀書,更不理會為學之道是如何。」<sup>89</sup>此言人之「學而時習」者,其歸趨雖不在詩書禮樂,然亦離不開詩書禮樂。意謂當透過詩書禮樂之學習以達乎學問之歸趨。若只是讀書,便是俗學;在讀書時能理會「為學之道」,始是聖人之學。所謂「為學之道」,即前所云經由「求放心」之工夫,以達到「心與理一」之境地。

朱子復分別「學」與「習」之義云:「未知未能而求知求能,之謂學;已知已能而行之不已,之謂習。」意謂從未有知能到有知能之階段為「學」,從有知能到行之不已之階段為「習」。「讀書、講論、修飭,皆要時習」,可見學習之範圍甚廣,求知與修德皆包括在內。至於學習之內涵,則包括知與行兩方面。「知,自有知底學,自有知底習;行,自有行底學,自有行底習。」可見在知與行兩方面皆當學習。「若伊川之說,則專在思索而無力行之功;如上蔡之說,則專於力行而廢講究之義,似皆偏了。」以為伊川「時復思繹」之云偏於思索,而上蔡「坐如尸,立如齊」之云偏於力行,二者皆未盡學之內涵。

<sup>86</sup> 以上所引皆見《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》(臺北:文津出版社,民國75年12月出版),頁458。

<sup>87</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》(臺北:文津出版社,民國75年12月出版),頁447。

<sup>88</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》(臺北:文津出版社,民國75年12月出版),頁448。

<sup>89</sup> 以上二引文皆見《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》(臺北:文津出版社,民國75年12月出版),頁447。

「伊川意是說習於思。天下事若不先思，如何會行得！說習於行者，亦不是外於思。思與行亦不可分說。」學固須兼思與行而不可偏廢，然事情若不先思，即無由行，是故伊川之說畢竟較切合聖人之意。「雖是講學、力行平說，然看他文意，講學意思終較多。」意謂孔子雖包括行在內以言學，然學之內涵畢竟較偏重在知與思方面之講論、理會道理。凡此，具見朱子考論之精密。<sup>90</sup>

至於「學而時習，何以能說」之問題，則朱子於《或問》中有詳細之說明：

既學矣又必時習之，則其心與理相涵，而所知者益精；身與事相安，而所能者益固。從容於朝夕俯仰之中，凡其所學而知且能者，必皆有以自得於心，而不能以語諸人者，是其中心油然悅懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美矣。<sup>91</sup>

學包括認知與培能兩方面。就認知方面說，若能學而時習而至於成熟，則心對於事物之理能準確把握，故「所知者益精」；就培能方面說，若能學而時習而至於成熟，則身對於所就之事能安然處之，故「所能者益固」。所知所能既皆從容自得於心，則在日常生活之中，便能優游厭飫，無有扞隔。如是則心中之愉悅，油然以生，其悅懌之感，猶有勝於口中咀嚼芻豢之美味也。

是故當學者問到「不亦說乎」之義時。朱子答之曰：

不但只是學道有說處。今人學寫字，初間寫不好，到後來一旦寫得好時，豈不歡喜！又如人習射，初間都射不中，到後來射得中時，豈不歡喜！大抵學到說時，已是進一步了。只說後，便自住不得。且如人過險處，過不得，得人扶持將過。纔過得險處了，見一條平坦路，便自歡喜行將去矣。<sup>92</sup>

學習至於熟練，心中自然愉悅。此不限於學道修德，讀書、學寫字、學射等手藝方面之學習亦然。學到悅時，工夫已進一大步，便欲罷不能。在學習之過程中，如行走於險峻之路，步履維艱；及至學熟有成，便如過了險處，路途轉為平坦，讓人歡喜行去。方學者問《集注》中所謂「中心喜悅，其進自不能已」之義時，朱子答之曰：「所以欲諸公將文字熟讀，方始經心，方始謂之習。……若到說處，自住不得。看來夫子只用說『學而時習』一句，下面事自節節可見。」<sup>93</sup>此特舉熟讀典籍文字以言學習至於熟練之喜悅，

<sup>90</sup> 以上所引俱見《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國 75 年 12 月出版），頁 447—449。

<sup>91</sup> 《朱子全書·論語或問·卷一》（上海古籍出版社，1996 年 8 月），頁 607—8。

<sup>92</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國 75 年 12 月出版），頁 450。

<sup>93</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國 75

足見朱子對讀書之重視。能做到「學而時習」以致悅一節，下面兩節自然依次達到，所謂「其進自不能已」。知朱子亦視本章三節之義有一定之先後次序。

## (二) 朋來而可樂—有朋自遠方來，不亦樂乎

孟子以「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」為五種人倫，<sup>94</sup>其中並未道及師生關係；實則師生之間以道相從，可包括在朋友關係之中。韓文公云：「生乎吾前，其聞道也，固先乎吾，吾從而師之；生乎吾後，其聞道也，亦先乎吾，吾從而師之。吾師道也，夫庸知其年之先後生於吾乎。是故無貴、無賤、無長、無少，道之所存，師之所存也。」<sup>95</sup>向慕人之道術，從而師之以學焉，固不必論其年之少或長於我也。在一般之情況下，師之年齡長於弟子；然亦有二者年齡相近，甚且弟子長於師者。孔門弟子之年齡固皆少於孔子，然子路只少孔子九歲，<sup>96</sup>漆雕開只少孔子十一歲，顏淵之父顏路只少孔子六歲，秦商只少孔子四歲，<sup>97</sup>是皆與孔子年齡相差不遠，而可以與同輩之朋友視之。宋明儒皆稱其弟子為「賢」，或「吾友」，是分明不敢以師自居，而以朋友相待。故本節所謂之「朋」，謂之論學之朋友可，謂之從學之弟子亦可，實則主要乃就後者而言。

朱〈註〉：「朋，同類也。自遠方來，則近者可知。」所謂同類，即與我志同道合之論友或弟子。既然連在遠方者皆向慕而來，則在近處者更不必說，言遠以賅近也。程伊川曰：「以善及人而信從者眾，故可樂。」「說在心，樂主發散在外。」「說先於樂者，樂由說而復得。」<sup>98</sup>我經學習而深造自得之後，願將善德與所知所能分享他人，且實能利益他人，是以不分遠近，信服而隨從我以學習道理者眾多，我因而快樂無比。「說」與「樂」皆屬心情之愉快，「說」指內心之愉悅，樂指表露於外之暢快。內心之愉悅不能自己，則表露為外在之暢快，二者有先後發生之順序。有朋自遠方來，何以能致樂？朱子以為「惟以程子之言求之，然後見夫可樂之實耳」。所謂程子之言，即伊川所云「以善及人而信從者眾」也，此為朱子〈集註〉所引。朱子以為伊川此言「纔九字爾，而無一字之虛設也；非見之明而驗之實，其孰能與於此？」<sup>99</sup>意謂伊川必然見理分明且有實際體驗，乃能發

年 12 月出版)，頁 450。

<sup>94</sup> 《孟子·滕文公上》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 259。

<sup>95</sup> 《韓昌黎全集·卷第十二 雜著·師說》（臺北，臺灣中華書局，民國 59 年 4 月臺 2 版），頁 2。

<sup>96</sup> 見《史記·仲尼弟子列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國 61 年 6 月再版），頁 856。

<sup>97</sup> 三者悉見《孔子家語·卷第九·七十二弟子解》（臺北：世界書局，民國 72 年 9 月 6 版），頁 89。

<sup>98</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198 冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁 6。

<sup>99</sup> 《朱子全書·論語或問·卷一》（上海古籍出版社，1996 年 8 月），頁 610。

此精當之言論，是以在《或問》及《語類》中對此句之義多所發揮。

蓋師友相聚而講學論道，彼此相資相益，乃人生難得而當珍惜之事。牟宗三先生曰：「人生得一知己而可以無憾，人之相知貴相知心。是則相契知心，相勉以進德成才，乃人生之至樂，蓋得之不易也。此可名曰師友之樂。」<sup>100</sup>得一知己相勉以德，相進以學，堪為至樂，何況信從者眾！是以周濂溪曰：「道義者，身有之則貴且尊。人生而蒙，長無師友則愚，是道義由師友有之，而得貴且尊。其義不亦重乎？其聚不亦樂乎？」<sup>101</sup>人身至尊至貴者道義，道義由師友之啟發砥礪而來，是故師友之恩義甚重，與師友相聚論學而能增長道義乃人生至樂之事。此雖偏就弟子之問學於師言；反之，為人師者若能啟發弟子，使其身懷道義，則所得到之快樂必不亞於弟子。

范淳夫（祖禹）曰：「才小者所友近，才大者所友遠。君子之學，有同道者自遠而來，則亦可以樂矣。」此從才大、才小以言所友之遠近。孔子才大，故所友遠。所謂才，當兼指明善、為善之才能而言，非專指天生之才智，觀其引「孟子一鄉之善士，斯友一鄉之善士」云云以證，可知矣。游定夫（酢）曰：「積於中者厚，然後發於外者廣；得於己者全，然後信於人者周。『有朋自遠方來』，則發於外者既已廣，信於人者既已周矣，非夫積厚於中，得全於己者，曷至是哉？此其所以樂也。」此言積學深厚，則發用廣泛；德行全備，則信從者多。「有朋自遠方來」，正驗本身之積學深厚，德行全備，此其所以可樂也。此從遠方之朋來反顯本身之學深德全，因而可樂，而不逕從朋來言樂，似對原意有所轉折。楊龜山曰：「『有朋自遠方來』，學者以其類至也。合志同方，相與講學，故樂。」此所謂「學者」，當指「從學者」；然而曰所以致樂，在與同道者論學，則弟子從師問學之義不顯。<sup>102</sup>張南軒曰：「有朋自遠方來，則己之善得以及人，而人之善有以資己，講習相資，其樂孰尚焉？樂比於說為發舒也。」<sup>103</sup>此似兼採曾子「以文會友」、伊川「以善及人」及《學記》「教學相長」之意而為言；然仍以人我相互講習、相互取善以言致樂之由。以上諸人對「朋」之理解，雖可兼含從師問學之弟子，但畢竟傾向於平等論學之友人。

王陽明則貫徹其致良知教，直接從道德本心之遍潤、和暢以言樂，彼云：

樂是心之本體。仁人之心，以天地萬物為一體，訢合和暢，原無間隔。……朋來則本體之訢合和暢，充周無間。本體之訢合和暢，本來如是，初未嘗有所增也。就使無朋來而天下莫我知焉，亦未嘗有所減也。聖人亦只是至誠無息而已，其工

<sup>100</sup> 牟宗三先生全集本《圓善論》（臺北：聯合報系文化基金會，2003年4月初版），頁162。

<sup>101</sup> 《通書·師友下第二十五》；《宋元學案·濂溪學案》（臺北：華世出版社，1987年9月臺1版），頁490。

<sup>102</sup> 以上所引悉見朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁6-9。

<sup>103</sup> 《論語解·卷第一》；《通志堂經解》（臺北：漢京文化事業有限公司），頁19928。

夫只是時習。時習之要，只是謹獨。謹獨即是致良知。良知即是樂之本體。<sup>104</sup>

此所謂「本體」之體，乃「當體」之體，非「體用」之體。仁人既已覺了，其道德心便無人欲障蔽，而能潤物無方。是故與物無隔，活潑自在，而忻喜和暢。有同道之友朋來此問學講習，得與人感通交流，共進於善，則心中忻喜和暢之氣，自然施布乎四體，洋溢乎周遭。然心之當體原是快樂活潑者，有朋來而不增，無朋來亦不減。此從良知本體上言樂本自足，不過因朋來問學講習即自然流露出耳。聖學之目標，即在復此原本和暢自足之心體而已。若能時時下慎獨之工夫，以達乎至誠無息之境地，良知當體即復得完完全全，則無時不活潑快樂矣。

朱子發揮伊川「以善及人而信從者眾，故可樂」之義云：

理義，人心之所同然，非有我之得私也。向也吾獨得之，雖足以為說矣。然以之告人而人莫之信，以之率人而人莫之從，則是獨擅乎此理，而舉世俛俛不得於其心之所同也。是猶十人同食，一人既飽，而九人不下咽，則吾之所說雖深，亦何為而能達於外耶？今吾之學所以得於己者既足以及人，人之信而從者又如此其眾也，則將皆有以得其心之所同然者，而吾之所得不獨為一己之私矣。夫我之善有以及於彼，彼之心有以得乎我，吾之所知者，彼亦從而知之也；吾之所能者，彼亦從而能之也，則其歡忻交通，宣揚發暢，雖宮商相宣，律呂諧和，亦不足以方其樂矣。<sup>105</sup>

此以孟子所云人心有所同然之「理義」釋伊川所說之「善」。理義既為人心之所同然，則人皆有之，非我獨有。然人若不自覺，則理義只是潛存於心，未能呈現，即不能實有之矣。我既經學習至於成熟，先覺此人心所同然之理義而實有之，得以悅矣，進則期能教告於人，令人亦能自覺。若是無人理會我，或雖教人而不見信從，則我雖獨享覺了理義之愉悅，卻不能與人同享之，則於己、於人皆為有憾。猶己得飽食，而人不得，豈能獨快乎？今我既不吝將所先覺之理義教告於人，人亦信從於我，而能自覺其心中所本具之理義。則吾之所知所能者，人亦知之能之，而人我共進於善矣，如是則彼此生命得以交相感通。今我既能成己，復能成人，則向者我內心之愉悅，宣發於外，而暢快無比矣。此等快樂，雖世上絕妙音律之悅耳，亦不能與之比擬。前云所學既包括知與行兩方面，則此節所以教示人者，亦包括所知與所能兩方面，即能知理義，能行理義也。

方學者問「『以善及人而信從者眾』，是樂其善之可以及人乎？是樂其信從者眾乎？」朱子答之曰：

<sup>104</sup> 《王陽明全集·文錄二》（上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁194。

<sup>105</sup> 《朱子全書·論語或問·卷一》（上海古籍出版社，1996年8月），頁608。

樂其信從者眾也。大抵私小底人或有所見，則不肯告人，持以自多。君子存心廣大，己有所得，足以及人。若己能之，以教諸人，而人不能，是多少可悶！今既信從者自遠而至，其眾如是，安得不樂！<sup>106</sup>

以上除指出「信從者眾」乃致樂之原因外，復說明君子能「以善及人」。有所見而不與人分享，乃用以自誇者，為自私之小人心態。君子則心量廣大，凡所知所能之善德善行，皆望與人分享，使人亦能知能行，此是君子己立立人、己達達人之德量，而非其致樂之所在。然若己將所知所能誠心教人，而人懵然不知，君子固可問心無愧，但亦多少有些遺憾。必須人能領會己之所教者，而信從於己，且遠近來受教者甚眾，則人已能同登善道，此方是君子致樂之所在。朱子復曰：「須知己之有得，亦欲他人之皆得。然信從者但一二，亦未能愜吾之意。至於信之從之者眾，豈不可樂！」<sup>107</sup>此處指出己所知所能之善雖有人信從，但若人數太少，亦不令人滿意；必須人數眾多，始能使人快樂。

劉寶楠對本節採取多方照應之講法，其言云：

「時習」是「成己」，朋來是「成物」，但成物亦由成己。既以驗己之功修，又以得教學相長之益，人才造就之多，所以樂也。孟子以「得天下英才而教育之」為樂，亦此意。<sup>108</sup>

此採〈中庸〉成己、成物之義以說本章首、次節之旨；然必先成己，乃能成物。以為孟子以「得天下英才而教育之」為君子三樂之一，<sup>109</sup>與本節之義相同。蓋英才悟性高，易於領會君子之教示，使己之善誠能及於彼。有朋自遠方來而信從我，一則正驗證己之工夫到家，二則可以達到教學相長之目的，三則表示造就眾多人才，此其所以令人暢快也。孔子以朋來為樂者，固是偏就第三義說，然亦可兼及第一、二義也。此係兼採前人對本節之不同理解綜合而成者，可謂為最完備之講法。

### （三）不見知而不慍 一人不知而不慍，不亦君子乎

何晏《集解》云：「慍，怒也。凡人有所不知，君子不怒。」意謂來從學於我之人，告之以道理而不能理解，君子不因其根器差而發怒，仍不厭其煩以教誨之。如孔子曰：「有

<sup>106</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國 75 年 12 月出版），頁 451。

<sup>107</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國 75 年 12 月出版），頁 451。

<sup>108</sup> 《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國 70 年 9 月臺 6 版），卷一頁 2。

<sup>109</sup> 見《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 354。

鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」顏淵亦稱「夫子循循然善誘人。」<sup>110</sup>故何晏之解，於《論語》不為無據；而君子之待學者，亦實能寬厚而有耐心。邢《疏》：「既有成德，凡人不知而不怒之」；「君子易事，不求備於一人；故為教誨之道，若有人鈍根不能知解者，君子恕之而不愠怒也。」<sup>111</sup>此乃順《集解》之意而發揮者。焦循《論語補疏》云：「《注》言人有所不知，則是人自不知，非不知己也。」此亦依循《集解》，且引《後漢書·儒林傳》注所引《魏略》言樂詳「五業並授，其或難質不解，詳無愠色，以杖畫地，牽譬引類，至忘飲食。」以為證。<sup>112</sup>然本節之義承前兩節而來，皆在言君子本身之自省與學養。故於次節言受人信從而樂之後，繼言即使人不知我，我亦不愠，於意為順，且涵義深遠，合乎儒者重內省之功。邢《疏》：「一云：古之學者為己，已得先王之道，含章內映，而他人不見不知，而我不怒也。」是亦未堅持《注》意；宋明儒即多採此意以為解。

「人不知而不愠」之「人」，若承前節而言，當指「朋」，亦即從學之弟子；推之，可及於其他人。孔門弟子對孔子之德高知博，皆有所知，否則不會朋來從學。然同樣是知，各人所知之程度與側重不同，有深知者，有淺知者。曾子聞孔子言「吾道一以貫之」，即應之以「唯」，且以「忠恕」回應之，此即深知孔子者。<sup>113</sup>孔子問子貢「女以予為多學而識之者與？」乃應之以「然，非與？」；而「子見南子，子路不說」，二人即未能深知孔子者。<sup>114</sup>「衛靈公問陳於孔子」，致孔子去衛，而在陳絕糧；宋司馬桓魋欲害孔子，致孔子有「天生德於予，桓魋其如予何」之云，此皆不知甚且誤會孔子者。<sup>115</sup>楚狂接輿以「鳳兮，鳳兮，何德之衰」暗譏孔子；長沮、桀溺耦耕而反譏孔子為「辟人之士」，不若彼等之為「辟世之士」，此皆不明孔子救世之用心，亦是不知孔子者。<sup>116</sup>劉寶楠曰：「人不知者，謂當時君卿大夫不知己學有成，舉用之也。」<sup>117</sup>如此言不知孔子之「人」，只是偏舉之耳。

由是觀之，孔子之不見知於時人者多矣。然而「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔」

<sup>110</sup> 俱見《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁110—111。

<sup>111</sup> 《論語注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁5。

<sup>112</sup> 見《皇清經解·卷一千一百六十四》（臺北：漢京文化事有限公司），頁9811。

<sup>113</sup> 見《論語·里仁》；朱子《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁72。

<sup>114</sup> 二者分別見《論語》之〈衛靈公〉及〈雍也〉；朱子《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁161及頁91。

<sup>115</sup> 二者分別見《論語》之〈衛靈公〉及〈述而〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁161及頁98。

<sup>116</sup> 二者俱見《論語·微子》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁183—4。

<sup>117</sup> 《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國70年9月臺6版），卷一頁2。



<sup>118</sup>，雖不為人所知，仍依乎中道而行，是以能坦蕩而無怨悔。雖然，孔子鮮為人所深知，則是事實：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎！」<sup>119</sup>

子貢自以為已知孔子，孔子則不以為然。孔子於此，表面上是在感歎人莫我知，實則在向子貢表明君子當有「不怨天，不尤人」之德養，並提示子貢從下學可以上達之意。既能上達天道，則是知天；反之，天亦知我矣。君子與天地合德，其言行無非天德之流行，其生命充實而不孤單，如是則他人之知我或不知我，乃無關緊要者。張橫渠曰：「賢人當為天下知，聖人當受命。雖不受知，不受命，然為聖為賢，乃吾性分當勉耳。」<sup>120</sup>能否為人所知，能否領受祿命，皆非操之在我者，君子於此不介意，故無所怨；然而為聖為賢，乃吾性分之事，亦是操之在我者，君子則勉力以赴之。

程伊川之解本節云：「雖樂於及人，不見是而無悶，乃所謂君子。」此除表明本節承次節而來外，復以〈乾·文言〉潛龍「遯世無悶，不見是而無悶」之義以言君子之德養。尹和靖曰：「學在己，知、不知在人，何慍之有？」以為學而有成操諸己，見知與不見知在乎人；若實有諸己，足以自慊，則人之知與不知，無足輕重，何有怨尤？以上二者之說為朱〈註〉所引。朱子於《語類》中申尹說云：「此等句極好。君子之心如一泓清水，更不起些微波。」<sup>121</sup>言君子不為外物所動，其心平靜，如清水之無波，此見君子能自信於所學也。游定夫（酢）曰：「若夫尊德樂義之士，囂囂自得，不怨天，不尤人，遯世無悶，不見是而無悶，非君子成德，孰能至於是哉？」此綜孟子「尊德樂義，則可以囂囂矣」<sup>122</sup>、孔子「不怨天，不尤人」及《易·文言》「遯世無悶，不見是而無悶」之義，以言君子之成德；至乎成德，便能自得而無怨悶矣。<sup>123</sup>朱子註本節云：「及人而樂者順而易，不知而不慍者逆而難。故惟成德者能之。然德之所以成，亦曰學之正、習之熟、說

<sup>118</sup> 〈中庸·第十一章〉；朱子：《四書集註·中庸章句》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 22。

<sup>119</sup> 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 157。

<sup>120</sup> 《張載集·張子語錄上》（臺北：里仁書局，民國 70 年 12 月），頁 310。

<sup>121</sup> 《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國 75 年 12 月出版），頁 452。

<sup>122</sup> 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 351。

<sup>123</sup> 以上所引伊川、尹氏及游氏之言，分別見朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198 冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁 6，頁 9 及頁 8。

之深，而不已焉耳。」<sup>124</sup>意謂次節之「朋來」是順境，本節之「人不知」是逆境；處乎順境而致快樂卻容易，處乎逆境而能不慍則困難。必至乎渾化之成德境地，方能超越毀譽之外，心氣常保和樂而不慍。然此等境地，實由「學之正、習之熟、說之深」漸次積累而至者，非一蹴可幾也。

對於所謂「慍」之內涵，朱子有甚為深入之體會與說明。朱子曰：「人之待己，平平恁地過，亦不覺。若被人做箇全不足比數底人看待，心下便不甘，便是慍；慍非忿怒之謂。」人在平居無事時，多不自覺本身德養之失。若己之才學不為人所知，被看作低人一等，往往心中便不是滋味，此即是慍。「人有善而人或不知之，初不干己事，而亦為之不平，況其不知己乎？此則不知不慍所以為難。」他人有善而不見知，即為之不平；己有善而不見知，其不平益甚。此等不平之氣，其根難除，所謂慍也。慍雖未至發為外在之忿怒，卻是心中不甘之氣所鬱積；苟不及時化解，蓄積既久，恐對人對己造成莫測之傷害。方學者問：「『人不知而不慍』，此是所得深後，外物不足為輕重。學到此方是成否？」朱子答曰：「此事極難。慍，非勃然而怒之謂，只有些小不快活處便是。」要化掉心中因不為人知所產生之怨氣，並非易事。心中小有不快活便是慍，便須化除；此見朱子省察工夫之深，故能見得如此分明。朱子以為「此非得之深，養之厚者，不能如此。」可見要達到成德之境地，要以前二節所示者為基礎，此有待於平日深厚之心性存養。<sup>125</sup>

朱子於《或問》中復申明「人不知而不慍，何以為君子」之義云：

常人之情，人不知而不能不慍者，有待於外也。若聖門之學，則以為己而已，本非為是以求人知之也。人知之，人不知之，亦何加損於我哉？然人或聞此矣，而信之有不篤，養之有不厚，守之有不固，則居之不安，而臨事未必果能真不動也。今也人不知，而處之泰然，且略無纖芥含怒不平之意，非成德之君子，其孰能之？自是日進而不已焉，則不怨不尤，下學上達，雖至於聖人可也。<sup>126</sup>

「人不知」於我者範圍廣泛，舉凡己之德養、言行、才學及心靈境界等皆是。人情於己所有之知能德行，務求人知。人知之則喜，不知之則怨，總是期望得到他人之肯定，此係好名之心使然，所謂「有待於外」也。君子之學為己，己既實有此知能德行，則人知之不增一分，人不知不減一分；若然，又何待於人知之乎？此等道理，常人或亦有聞，但若信道不誠篤，存養不深厚，持守不堅固，則不能深造自得而居之安。若然，一旦臨事而不見知於人時，往往動氣而生怨尤。必至成德之境地，方能超乎毀譽之外，臨事之際，不論人之知與不知，皆能泰然處之，而無些微不平之氣，自是以往，則可望與天合

<sup>124</sup> 朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁47。

<sup>125</sup> 以上所引俱見《朱子語類·卷第二十 論語二·學而篇上·學而時習之章》（臺北：文津出版社，民國75年12月出版），頁453-454。

<sup>126</sup> 《朱子全書·論語或問·卷一》（上海古籍出版社，1996年8月），頁608。

德，而進入聖人之域。可見惟成德之君子，乃有「人不知而不慍」之德養，而本節乃前兩節更進一步之造境。

#### 四、末章義蘊

《論語》末章三節雖亦與首章同由三平行之複句組成，但其理境之遞進似未若首章明顯，是以朱子《集註》、何晏、邢昺《注疏》及劉寶楠《正義》皆未指明之。唯就各節大義以觀，似亦有工夫層次之轉進。就程門後學之理解觀之，謝上蔡只分別發揮三節之義，並未特指其間之關聯，可謂採三者平行之說者。楊龜山以為必先讀書以知聖賢，然後能知禮，進而能知命，可謂採向後溯源之說者。范祖禹、尹焞皆云：「知所以事天，知所以修身，知所以治人，則君子之事備矣。」以為三節之義依次在講事天、修身及治人之道。從儒者先成己然後成人之說看，范、尹似採向前遞進之說者。<sup>127</sup>朱子之後學黃勉齋（榘）曰：「知命，知其在天者；知禮，知其在我者；知言，知其在人者。知天，則利害不能動乎外，而後可以脩諸己；知己，則義理有以養乎內，而後可以察諸人。知天而不能知己者，未必能安乎天；知己而不能知人者，未必能益乎己。」此分別以知天、知己、知人言知命、知禮與知言，三者雖前後互相資益，但顯然視前者為後者之條件。輔漢卿（廣）曰：「知命，則在我者有定見；知禮，則在我者有定守；知言，則在人者無遁情。能是三者，則內足以成己之德，外足以盡人之情，故尹氏以為君子之事備矣。」必先能內以「成己之德」，乃能外以「盡人之情」，是亦視三者有功夫前後之序也。<sup>128</sup>就以上所舉諸人視本章三節義理前後之關係言，上蔡之說不明指，龜山之說不順適，是故范、尹、黃、輔諸人視三節有前後遞進關係之說者，當從之。

##### （一）知命以進德—不知命，無以為君子也

《論語》中之「命」字，有多種解義。曾子所謂「可以託六尺之孤，可以寄百里之命」；孔子所謂「賜不受命而貨殖焉」；「陪臣執國命，三世希不失矣」，凡此所謂「命」，指國政。<sup>129</sup>孔子之「賓退，必復命」；「君命召，不俟駕行矣」；孔子所謂「使於四方，不辱君命」，凡此所謂命，指君上之吩咐。<sup>130</sup>孔子所謂「為命，裨諶草創之」；〈憲問〉所載

<sup>127</sup> 以上悉見朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁417—419。

<sup>128</sup> 黃、輔二氏之言引自宋·趙順孫：《四書纂疏·論語纂疏·卷十》（臺北：新興書局，民國61年10月版），頁380。

<sup>129</sup> 所引依序見《論語》之〈泰伯〉，〈先進〉，〈季氏〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁104，頁127，頁171。

<sup>130</sup> 所引依序見《論語》之〈鄉黨〉，〈子路〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁117、121，頁146。

「闕黨童子將命」；〈陽貨〉所載「將命者出戶」，凡此所謂命，指辭令。<sup>131</sup>孔子所謂「見利思義，見危授命」；子張所謂「士，見危致命，見得思義」，凡此所謂命，指生命。<sup>132</sup>以上所引之命，皆作名詞用；至於「舜亦以命禹」<sup>133</sup>之命，則作動詞用，指告誡。以上《論語》中所言及之「命」，皆與「知命」以為君子之命無關，其餘則有關。

《詩·周頌·維天之命》：「維天之命，於穆不已。」<sup>134</sup>言天道深遠而健行不息。「維天之命」乃「天命」之長言，即天道之意。《周易·說卦傳》：「窮理盡性以至於命。」朱子〈本義〉：「窮天下之理，盡人物之性，而合於天道。」<sup>135</sup>知至於命之「命」，乃「天命」之簡稱，亦「天道」之意。故「天道」可用「天命」或「命」以稱之。然則孔子「不知命，無以為君子」之命，似亦可是「天命」之簡稱，指「天道」而言。孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」<sup>136</sup>能知天命且敬畏之者為君子，否則即為小人。「天命」與「大人」、「聖人之言」同為君子之所當敬畏，可見「天命」是從天理上說，而非從氣化上說。君子必先知天命，乃能敬畏之。然孔子乃通過「下學而上達」以知天命者，亦是通過踐仁以知天者。孔子「五十而知天命」，是乃經過「志於學」、「立」、「不惑」諸階段之修德而進至者。「知天命」之首要條件在本身道德之淳備，故能知天命者堪稱君子。

從理上說，天命落到人身上即是吾人之「性」。〈中庸〉所謂「天命之謂性」<sup>137</sup>是也。胡五峰曰：「天命不已，故人生無窮。……聖人明於大倫，理於萬物，暢於四肢，達於天地，一以貫之。」<sup>138</sup>「萬物生於天，萬事宰於心。性，天命也；命，人心也。」<sup>138</sup>天道健行不已，故聖人之德性亦由內達外，貫通於人倫之中，暢達於天地之間。天命在人謂之性，性有常尊；修行工夫從心上說，心是萬事之主宰。心乃所以彰著性者，卒乃心性為一，性與天命為一。五峰又曰：「君子畏天命，順天時，故行驚眾駭俗之事常少。小人不知天命，以利而動，肆情妄作，故行驚眾駭俗之事，必其無忌憚而然也。」<sup>139</sup>所謂「畏天命，順天時」，實即依循天理，順時而動，表現常行，不作驚眾駭俗之事。小人則蒙昧於天理，

<sup>131</sup>所引依序見《論語》之〈憲問〉，〈陽貨〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁150、151，頁180。

<sup>132</sup>所引依序見《論語》之〈憲問〉，〈子張〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁151，頁188。

<sup>133</sup>見《論語·堯曰》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁193。

<sup>134</sup>《詩經注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁709。

<sup>135</sup>《易程傳·易本義》（臺北：河洛圖書出版社，民國63年3月臺景1版），頁636。

<sup>136</sup>《論語·季氏》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁172。

<sup>137</sup>〈中庸·第一章〉；朱子：《四書集註·中庸章句》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁17。

<sup>138</sup>《五峰集·知言·修身》（北京：中華書局，1987年6月1版），頁6。

<sup>139</sup>《五峰集·知言·往來》（北京：中華書局，1987年6月1版），頁15。

耽溺於利欲，卒乃至於無忌憚。從道德實踐上說，天命即是天理。君子體認之甚明，是故敬畏之而不敢犯也。

《論語》中命與天連言，形成「天命」一詞，當從理命上去理解。除以上所提及者外，《論語》中單獨言「命」者，概從氣命說。就本節言，何晏〈集解〉引孔曰：「命，謂窮達之分。」窮達非人所能掌握，於此言命，此是即氣以言命。邢〈疏〉：「言天之賦命，窮達有時，當待時而動；若不知天命而妄動，則非君子也。」待時而動，雖較積極，然是有所待；君子之於命，要在順時而動也。此所謂「天命」，乃自然之氣命之意。沈濤《論語孔注辨偽》：「西京《論語》家舊說皆以知命為樂天知命，及夫子五十知天命之命，孔云『窮達之分』，淺矣。」<sup>140</sup>此即視本章之「知命」為「知天命」，而以孔安國之解為淺識。所謂「西京《論語》家」即其所引證之韓嬰及董仲舒之說。《韓詩外傳》云：「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。故曰：不知命，無以為君子。」<sup>141</sup>天之所命於吾人者，即仁義禮智順善之心，知之即為君子，不知即為小人；此所謂命，乃是理命。董仲舒曰：「人受命於天，固超然異於群生。……知自貴於物，然後知仁誼；知仁誼，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循禮；樂循禮，然後謂之君子。故孔子曰：不知命，無以為君子。」<sup>142</sup>命乃人所受於天之仁義禮等善德；此所謂命，亦是理命。劉寶楠《正義》於引以上二人之說後，云：「二文皆言德命，其義極精；蓋言德命，可兼祿命也。」所謂「德命」，即是從理言之命。以為二文之說義甚精，即不以《集解》之說為是也。理命、氣命本不相干，所謂「言德命，可兼祿命」之云，只是與〈注〉妥協而已。

宋儒視本節知命之「命」，與《論語》其餘各處單獨言「命」而指氣命者同義，是也。命乃氣機乘除對現實生命所造成之限制，亦人生之無可奈何處。牟宗三先生以為命「不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。平常所謂命運就是這個概念。」<sup>143</sup>命不屬知識概念，乃現實生命所感受到之虛意概念。孟子曰：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」<sup>144</sup>在此天與命同義；未使之來到而竟來到者即是命。其範圍甚廣，莊子曰：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」<sup>145</sup>凡人所遭逢之各種不能預測或無法自我掌控之境況，皆屬命限之事。儒道兩家之聖哲對命限皆有甚深之感受，惟道家採取消極之態度，即莊子所謂「安命」以順應之；儒家則採取積極之態

<sup>140</sup>《皇清經解續編·卷六百二十八》（臺北：漢京文化事有限公司），頁13241。

<sup>141</sup>賴炎元：《韓詩外傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，民國70年11月4版），頁254—5。

<sup>142</sup>班固：《漢書·董仲舒傳》（臺北：宏業書局，民國61年11月再版），頁637。

<sup>143</sup>全集本《圓善論》（臺北：聯合報系文化基金會，2003年4月初版），頁139。

<sup>144</sup>《孟子·萬章上》朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁308。

<sup>145</sup>《莊子·德充符》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國63年3月臺景印1版），頁212。

度，即孟子所謂「立命」以面對之。

孔子稱顏淵「不幸短命死矣」，「不幸」與「短命」之云，見孔子對英才早逝之不捨。孔子探視冉伯牛之疾，而曰：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」從慨歎與痛惜中，見孔子對弟子之深情。顏淵與冉伯牛在孔門皆以德行著稱，竟不得壽終，於此見人生面對生死命限之無奈。<sup>146</sup>子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好。」<sup>147</sup>此言財富之得求與否，有命存焉，不須勉強；至於本身所喜好之道義，則是求之在我者，固當努力踐行。方孔子「畏於匡」，而有生命危險時，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」<sup>148</sup>文王所遺留之禮樂制度，若因己之遇難而失傳，此亦有命焉；己既竭力保存性命以維護之，相信匡人必不致害己。於此見孔子對文化之勇於承擔。方公伯寮愬子路於季孫時，孔子聞之曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也，公伯寮其如命何？」<sup>149</sup>雖將道之行廢歸之命，復以為此非公伯寮之所能為者；若然，則無怨尤，而能守死善道。孔子身處亂世，仍思經由出仕以濟世，子路所謂「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」<sup>150</sup>道之不行乃是命，君子之出仕在行義，不為富貴。知命而行義，乃孔子之處世態度。所謂「知其不可而為之」，雖是晨門在子路之前對孔子之譏諷，實亦道出孔子盡義道以淑世之用心。<sup>151</sup>方司馬牛憂歎「人皆有兄弟，我獨亡」時，子夏慰之曰：「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？」<sup>152</sup>持己敬，待人恭，屬義之事，乃己之所能為者；至於生命之長短與富貴之得否，屬命之事，乃己之所不能為者。君子固當盡其在我者，而不計其在天者。子夏所聞，當亦得諸孔子。「子罕言利，與命，與仁。」<sup>153</sup>孔子寡言營利之事，但言仁者屢矣，言命者亦不少。故「與」字當作「贊許」解，如「吾

<sup>146</sup> 以上所引皆見《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 84，頁 86。

<sup>147</sup> 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 96。

<sup>148</sup> 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 110。

<sup>149</sup> 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 158。

<sup>150</sup> 《論語·微子》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 185。

<sup>151</sup> 見《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 158。

<sup>152</sup> 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 134。

<sup>153</sup> 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 109。

與點也」之「與」，而不當作連接詞用。

孟子之所謂命，皆從氣命說，不從理命說。然所言君子面對命之態度，則與孔子一致。孟子曰：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>154</sup>人壽命之長短，乃命限之事，君子於此不多計慮，惟努力修身以等候生死之到來，此乃君子用以確立命限之方。夭壽只是舉其一端，對於富貴貧賤亦然。所謂立命，即孔子「知命行義」之意，乃吾人面對命限之積極態度。孟子曰：「莫非命也，順受其正。是故，知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」<sup>155</sup>人生之一切遭遇固皆可說是命，而當順受之；然卻須順受正命。所謂正命，即對於各種遭遇，在盡人之所當為後，所領受之結果；即使其結果是生命之死亡，亦屬吾人正當領受之命。若明知其危險而可以避免之，卻故意身歷其境，因而身罹殃禍乃至死亡，則是非正當領受之命。是故知命者不故蹈險境，不故觸刑罰；只是為所當為以領受正命而已。可知儒者之於命，首重盡其道，次在順其命。張橫渠曰：「順性命之理，則所謂吉凶，莫非正也；逆理則凶為自取，吉其險幸也。」<sup>156</sup>順理而行，不論結果是吉或凶，皆是正命，皆具道德之價值；若是逆理而行，不論結果是吉或凶，皆非正命，皆不具道德價值。孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」<sup>157</sup>道義乃求之在我者，求之必可得，君子必用心力焉；富貴乃求之在外者，求之不必得，君子不特別在意。張橫渠曰：「富貴貧賤皆命也。今有人，均為勤苦，有富貴者，有終身窮餓者，其富貴只是幸會也。……道義則不可言命，是求在我者也。」<sup>158</sup>同樣辛勤營生，有人得富貴，有人遭窮餓，幸與不幸耳，於此見有命。道義則超乎命之外，而為我所能求得者，故君子重道義而輕富貴。胡五峰曰：「富可以厚恩，貴可以廣德，是君子之所欲。有求而得之者，有不求而得者，有求而不得者，命有定矣。信而不渝，然後能為君子。」<sup>159</sup>苟善居之，則富與貴皆可發揮道德實踐之正面價值，故富貴亦是君子之所欲。然以其求而不可必得，君子知其中有命存焉而不強求。在義與命之間，君子惟是「行法以俟命」<sup>160</sup>，亦即凡事依循道義，對富貴吉凶之到來不去計較。

朱子引程子之言註本節云：「知命者，知有命而信之也。人不知命，則見害必避，

<sup>154</sup> 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 349。

<sup>155</sup> 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 349—50。

<sup>156</sup> 《張載集·正蒙·誠明篇》（臺北：里仁書局，民國 70 年 12 月），頁 24。

<sup>157</sup> 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），350。

<sup>158</sup> 《張載集·張子語錄上》（臺北：里仁書局，民國 70 年 12 月），頁 311。

<sup>159</sup> 《五峰集·知言·好惡》（北京：中華書局，1987 年 6 月 1 版），頁 11。

<sup>160</sup> 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），373。

見利必趨，何以為君子？」<sup>161</sup>所謂「知命」，不只是知道有命這回事，而在能「信之」，即在深信窮達有定分，不作分外之求，而能順受正命也。否則「見害必避」而不勇於接受，「見利必趨」而不思義。凡此，皆於德行有虧，而不得為君子。朱子在《語類》申述之云：「死生自有定命，若合死於水火，須在水火裏死；合死於刀兵，須在刀兵裏死，看如何逃不得。此說雖甚粗，然所謂知命者，不過如此。」<sup>162</sup>此專就死生方面說，蓋死生乃人生最重大之事；若於此信其有定命，不論在任何境況，當死則死，當生則生，苟且以偷生，亦不行險以徼倖，方是真能知命者。張南軒曰：「此所論命，謂窮達得喪之有定也。不知命，則將徼倖而苟求，何以為君子？知命則志定，然後其所當為者可得而為矣。」<sup>163</sup>此從窮通得失有定分以言命，知其有定分，則對於富貴不心存徼倖、貪圖妄求，惟是心志凝定，為所當為以盡人生之本務；不論窮通得失之來，皆能安然處之，是謂知命。是故「知命」即包括「行義」之意在其中。

焦里堂於《論語補疏》中，對本節之義多所引申，除詳述知命之義外，另有「造命」之說，其言云：

死生窮達，皆本於天。命宜死而營謀以得生，命宜窮而營謀以得達，非知命也。命可以不死而自致於死，命可以不窮而自致於窮，亦非知命也。故子畏於匡，回不敢死。死於畏，死於桎梏，死於巖牆之下，皆非命也，皆非順受其正也。知命者不立巖牆之下，然則立巖牆之下，與死於畏，死於桎梏，皆為不知命。味、色、聲、臭、安佚聽之於命，不可營求，是知命也。仁、義、禮、智、天道，必得位乃可施諸天下，所謂道之將行，命也；不得位則不可施諸天下，所謂道之將廢，命也。君子以行道安天下為心，天下之命造於君子。孔子栖栖皇皇，不肯與沮溺、荷蕢同其避世者，聖人於天道不謂命也。百姓之飢寒囿於命，君子造命，則使之不飢不寒；百姓之愚不肖囿於命，君子造命，則使之不愚不不肖。口體耳目之命，己溺己飢者操之也；仁義禮智之命，勞、來、匡、直者主之也。故己之命聽諸天，而天下之命任諸己，是知命也。君子為得位者之稱，君一邑則宜造一邑之命，君一國則宜造一國之命。視百姓之飢寒，不能拯之衽席；視百姓之愚不肖，不能開其習俗，徒付之無可如何，是不知命。不知命故，無以為君子。知回何敢死之故，乃知死生有命之命；知天下有道丘不與易之故，乃知道行道廢之命。第以守窮任運為知命，非孔子所云知命也。<sup>164</sup>

<sup>161</sup> 朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），195。

<sup>162</sup> 《朱子語類·卷第五十 論語三十二·堯曰篇·不知命章》（臺北：文津出版社，民國 75 年 12 月出版），頁 1217。

<sup>163</sup> 《論語解·卷十》；《通志堂經解》（臺北：漢京文化事有限公司），頁 20030。

<sup>164</sup> 《皇清經解·卷一千一百六十五》（臺北：漢京文化事有限公司），頁 9833。



命當死而苟且偷生，命當窮而苟且得達，固非知命；然尊生保命亦吾人對自己當盡之義務，若可以不死即不當自致於死，可以不窮即不當自致於窮，否則亦非知命。若不知退避而乃逞強，致死於相鬥，死於刑罰，死於危牆之下，或不知努力營生而死於飢寒，皆非知命。味、色、聲、臭、安佚等感官欲求，求之不必能得，故不汲汲求之，方是知命。吾人於仁、義、禮、智、天道之體現，難以盡其全，是亦有命焉；然君子視其為吾人性分之事，而必竭力以赴之。里堂以得位、不得位言其行廢，非孟子之意。君子以安天下為心，對百姓之飢寒，設法使其溫飽；對百姓之愚昧，設法使其明智，此即君子對百姓之造命，實即造福與教化百姓也。君子於己之命聽諸天，卻以造百姓之命為己任。是故為國君者當造一國之命，為邑長者當造一邑之命。若不能開啟百姓之智慧，增進百姓之幸福，以無可如何之命為託詞，則是不知命，而無以為君子。不必死而不輕易犧牲，方知死生有命之命；努力改造百姓之命，乃知道行道廢之命。若自守其窮而不思改進，自致於死而不知退避，坐視百姓之愚昧飢寒而不去改造，即是不知命。里堂「知命」之說，頗表現積極之進取精神，可作為儒家知命說之補充。然其所謂「造命」之云，實可概括在孟子所云盡其道之「正命」之下。

孔子知命行義，所重者在「行義」；孟子知命立命以順受正命，所重者在「盡其道」。聖人之行事，一依義理之當然；至於氣命，聖人咸順受之。以其雖有所限制，但不覺為其所限也。在聖人處，不論窮通貴賤之境況，皆其行道之場域，所謂「無入而不自得」也。程明道曰：

「樂天知命」，通上下之言也。聖人樂天，則不須言知命。知命者，知有命而信之者爾，「不知命無以為君子」是矣。命者所以輔義，一循於義，則何庸斷之以命哉？若夫聖人之知天命，則異於此。<sup>165</sup>

樂天者，樂從天理，必是心誠悅乎理義者乃能之；知命者，深信命限，不敢妄作而能順受之也。聖人之知命為其樂天所涵蓋，樂天與知命通而一之，故不須再言知命也。凡未至聖境者皆須言知命，以其為進德之基也。其始也言知命，在命限中行義也；及乎義精仁熟，惟見一義理之當然，則亦無命之可言。孔子「五十而知天命」，蓋已認得天理親切，而樂從之；此時已超越命限，其生命渾然只是天理之自然流露，如是則與知命者尚須勉強行義，造境固有高下之分。

關於聖人造境之殊勝，伊川亦與明道有類似之見解，彼云：

聖人言命，蓋為中人以上者設，非為上知者言也。中人以上，於得喪之際，不能不惑，故有命之說，然後能安。若上知之人，更不言命，惟安於義。借使求則得

<sup>165</sup> 《二程集·遺書卷第十一》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁125。

之，然非義則不求，此樂天之事也。上知之人安於義，中知以上安於命，乃若聞命而不能安之者，又其每下者也。<sup>166</sup>

所謂上知之人，相當於明道所言達乎聖人之境者。上知之人德養已超過命，自然地表現義，故不須言命。須言知命者，雖非上知之人，畢竟屬中人以上者。若夫中人以下者，貪得而妄行，則亦無知命之可言。上知之人安於義，蓋命已消融於義之中矣；中知以上安於命，不敢妄求以違義也。張橫渠曰：「義命合一存乎理。」<sup>167</sup>此就聖人或上知之人言，命攝於義，義命合一，此時渾然只是一天理之如如流行，而亦無命限之可言矣。

牟宗三先生曰：「它（命）首先因著『修身以俟』而被確立，其次因著孟子下文所說的『順受其正』而被正當化。此皆屬於『知命』，故孔子曰：『不知命無以為君子。』再進而它可以因著『天理流行』之『如』的境界而被越過被超化，但不能被消除。」<sup>168</sup>知命者尚在義命之相對中努力行義，此時有修德工夫之緊張相。及乎工夫圓熟，達到渾然天理流行之如境，則命被超化，亦即不見有命之限制，此是主觀修證之境界；客觀言之，則命固自在，無法被消除，不過聖人不覺其為生命之障礙而已。牟先生復曰：「命原只是非圓教中『吾人之生命與氣化之相順或不相順』之虛意概念，在圓教中無所謂不相順，故命亦被超化矣。命者聖人之謙退也。若在圓教則無所謂命。在謙退中『安之若命』，實非命也。蓋已能迹而冥冥而迹矣。」<sup>169</sup>未至圓境時始感受到氣機乘除與吾人生命之相順或相逆，因而有「知命」之云。至於聖人之圓境則義命合一，迹冥圓融，一切皆順適如意，而亦無命可言；不過聖人為化眾，故須言知命以進德。

## （二）知禮以立身—不知禮，無以立也

《史記·孔子世家》：「孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。」俎豆乃禮器，禮容乃禮文，孔子兒時以之嬉戲，足見其天性好禮。魯孟釐子臨終誡其子懿子曰：「孔丘年少好禮，其達者歟！吾即沒，若必師之。」及釐子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉。」可知孔子年少時即以知禮著稱，而足以為人師矣。後復與南宮敬叔「俱適周，問禮，蓋見老子云」，此見孔子對於禮之精益求精。「孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉。」禮乃孔子教學之重點，而受教者達數千人，此見其影響之大。<sup>170</sup>孔子嘗庭訓伯魚：「不學禮，無以立。」又云：「興於詩，立於禮，成於樂。」<sup>171</sup>連同本節，則孔子在《論語》中三度言

<sup>166</sup> 《二程集·遺書卷第十八》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁194。

<sup>167</sup> 《張載集·正蒙·誠明篇》（臺北：里仁書局，民國70年12月），頁20。

<sup>168</sup> 全集本《圓善論》（臺北：聯合報系文化基金會，2003年4月初版），頁141。

<sup>169</sup> 全集本《圓善論》（臺北：聯合報系文化基金會，2003年4月初版），頁317。

<sup>170</sup> 所引依序見瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國61年6月再版），頁727，頁728，頁743。

<sup>171</sup> 所引依序見《論語》之〈季氏〉及〈泰伯〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁174，頁105。

及「立身以禮」之意，此見禮對吾人立身所居之關鍵地位。若對照孔子自述「三十而立」之云，則孔子在三十歲時便已能立於禮矣。《論語》中所載孔子言禮之處甚多，且具豐富之內涵。

子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」又曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。」又曰：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」<sup>172</sup>孔子能言夏禮與殷禮，且知周禮從夏商二代之禮因革損益而來，最是粲然明備，故依循周禮。此所謂禮，指典章制度而言。孔子曰：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」又曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」<sup>173</sup>此所謂「禮樂不興」及「禮樂征伐」之「禮」，亦指典制而言。「禮樂不興」言典制及正樂失序而不能施行。「禮樂征伐自天子出」，言典制、正樂之施行及征討、伐亂之號令出自天子。

子曰：「道以以德，齊之以禮，有恥且格。」「齊之以禮」，即以禮齊一人民之行動。子曰：「拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」臣對君行禮，以拜於堂下為有禮，拜於堂上為驕慢。子曰：「上好禮，則民莫敢不敬；」「上好禮，則民易使也。」在上位者能好禮，則民皆對之恭敬，且易於使役。凡此所謂禮，皆指行為之法式。<sup>174</sup>子曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮。」「樹塞門」及「反坫」皆諸侯乃能享有，管仲僭越其分以享有之，是謂不知禮，禮指權位之分限。陳司敗曰：「君（魯昭公）取於吳為同姓，謂之吳孟子，君而知禮，孰不知禮？」魯昭公違反同姓不婚之規定，是謂不知禮；在此禮指沿襲之規定。<sup>175</sup>

孔子以「無違」回答孟懿子之問孝，並告樊遲此即是「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」意謂對於父母，不論生前之事奉，或死後之喪祭，皆當表現恭敬。子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」所謂盡禮，謂畢恭畢敬。孔子回答魯定公所問「君使臣，臣事君」當如何時，曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」「君使臣以禮」，謂國君之役使臣下態度當誠敬。子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。」「禮以行之」，謂以敬慎之態度表現正義。孔子回答子貢問君子之所惡時，曰：「惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」「勇而無禮」謂表現勇武卻不恭敬。<sup>176</sup>凡

<sup>172</sup>所引依序見《論語》之〈為政〉及〈八佾〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁59，頁63、65。

<sup>173</sup>所引依序見《論語》之〈子路〉及〈季氏〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁142，頁171。

<sup>174</sup>以上所引依序見《論語》之〈為政〉，〈子罕〉，〈憲問〉，〈子路〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁54，頁109，頁142，頁159。

<sup>175</sup>所引依序見《論語》之〈八佾〉及〈述而〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁67，頁100。

<sup>176</sup>以上所引依序見《論語》之〈為政〉，〈八佾〉，〈衛靈公〉，〈陽貨〉；朱子：《四書集註·論語集

此所謂禮，皆指恭敬之態度。孔子固贊許子貢所說之「貧而無諂，富而無驕」，但以為「未若貧而樂，富而好禮者也。」「富而好禮」，謂富有卻能以謙下待人。子曰：「能以禮讓為國乎，何有？」孔子回答曾皙「夫子何哂由」時，曰：「為國以禮，其言不讓，是故哂之。」凡此所謂禮，則指謙讓之態度。<sup>177</sup>

有子曰：「恭近於禮，遠恥辱也。」言待人恭敬要有恰當之分際，方能遠離恥辱。方孔子「入大廟，每事問」，人或以為不知禮時，孔子聞之，應之以「是禮也」，言在太廟不知能問，乃應有之恰當行為。子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」言謙恭、慎重、勇武、正直皆要合乎禮，方不致勞苦、畏懼、作亂、急切，禮即行為適中之表現。子夏所謂「君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。」「恭而有禮」謂謙恭而有節度。子曰：「知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。」「動之不以禮」謂行動不合乎應有之分際。<sup>178</sup>凡此所謂禮，指各種德行恰當之分際，即今所謂行為規範。

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」言人若無仁心，則行禮、作樂皆失其價值。子曰：「禮，與其奢也，寧儉。」言禮儀之施設，寧可節儉而不奢侈。子夏問孔子其「繪事後素」之云，是否為「禮後」之意，「禮後」謂以文飾繼美質之後。方「子貢欲去告朔之餼羊」時，子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」「愛其禮」謂珍惜其祭典之形式及其意義。子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」「為禮不敬」，言只有外在之儀節而無恭敬之心。子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」言禮樂不可僅限於玉帛呈供及敲鐘擊鼓等儀式，當體認其內在精神。幸我以為「君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。」禮必壞，言人際往來之儀則必定荒廢。<sup>179</sup>凡此所謂禮，指外在之儀文。

由上可知，孔子所言之禮，乃以內心之恭敬、謙讓為本質，經由外在之儀文，以表現各種德行之恰當分際。內心若是誠敬，外行之表現必定合宜；反之，由外行之合宜，亦可反觀其內心之誠敬。故禮乃通徹內外而為吾人所以立身者。雖然，若要達到言行之合宜無失，根本之道，在從心地下工夫。故孟子以恭敬之心、辭讓之心言禮。子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」<sup>180</sup>謂君子當以典籍增廣見識，以禮整飭其身。文以益智，禮以進德，德智全備，既能見理分明，又能行無差失，然後可以不叛離

註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 55，頁 66，頁 165，頁 182。

<sup>177</sup>所引依序見《論語》之〈學而〉，〈里仁〉，〈先進〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 52，頁 72，頁 130。

<sup>178</sup>所引依序見《論語》之〈學而〉，〈八佾〉，〈泰伯〉，〈顏淵〉，〈衛靈公〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 52，頁 65，頁 103，頁 134，頁 167。

<sup>179</sup>所引依序見《論語》之〈八佾〉及〈陽貨〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 62、63、66、69，頁 178、180。

<sup>180</sup>《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 91。

正道。在此，禮取其廣義，凡所有修德之事皆謂之約禮，而尤重在內心誠敬之修持。此顏淵所以謂孔子「博我以文，約我以禮」，致其能卓爾有所立也。<sup>181</sup>

本節邢昺〈疏〉云：「禮者恭儉莊敬，立身之本，若其不知，則無以立也。」<sup>182</sup>此以偏就內在之恭儉莊敬言禮；朱子〈註〉云：「不知禮，則耳目無所加，手足無所措。」<sup>183</sup>此偏就外在行為之整飭言禮。張南軒曰：「禮者，所以檢身也；不知禮則視聽言動無所持守，將何以立乎？知禮則有履踐之實矣。」<sup>184</sup>此從自身視聽言動之檢點以言禮，然必從內在之敬慎出發乃克有功。朱子於《論語·泰伯》「立於禮」下〈註〉云：「禮以恭敬辭遜為本，而有節文度數之詳，可以固人肌膚之會，筋骸之束。故學者之中，所以能卓然自立，而不為事物之所搖奪者，必於此而得之。」<sup>185</sup>此兼內在之「恭敬辭遜」以及外在之「節文度數」以言禮，由內以達外。至於讓人「肌膚之會，筋骸之束」穩固，乃軀體行禮之附帶效果。然此與人格之「卓然自立」，不為物奪，並無直接關係；欲至此地位，必須體認天理乃可。劉寶楠《論語正義》引李塨云：「恭敬辭讓，禮之實也；動容周旋，禮之文也；冠昏喪祭、鄉射相見，禮之事也。事有宜適，物有節文，學之而德性以定，身世有準，可執可行，無所搖奪，禮之所以主於立也。」<sup>186</sup>此說較朱〈註〉為詳，乃從禮之內在實質、禮之外在節文、禮之操作實事三方面以言禮，以為學禮則德性能堅定，言行有準則，此禮所以能立身之故。

謝上蔡釋本節云：「禮者，理也。……一退一進，一俯一仰，耳目所加，手足所措，蓋有妙理存焉。理可行也，誰得而止之？理可止也，誰得而行之？此之謂立。」<sup>187</sup>上蔡首先以理釋禮，理者，天理也，乃吾心所固有，而為言行不易之則。在吾人進退俯仰之間，視聽言動之際，皆有妙理存焉，由內以達乎外也。若能知理循理，當行則行，當止則止，能自作主宰，而不為外物所動搖，此謂人格之立定。上蔡專從道德心所本具之天理以言禮，是乃立本之論。本心天理之大本既立，一切言動皆能中節合度。朱子非之云：「至以知禮為知理則非也。蓋此章所謂禮，止指禮文而言耳。若推本言之，以為理在其中則可，今乃厭其所謂禮文之為淺近，而慕夫高遠之理，遂至於以理易禮，而不復徵於踐履之實，則亦使人何所據而能立耶？」<sup>188</sup>孔子之言禮，固有指外在之禮文者，但特強調內心之誠敬。禮以誠敬為本質，必體認天理明白乃能誠敬；則上蔡以天理釋本章之禮，

<sup>181</sup> 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 111。

<sup>182</sup> 《論語注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 180。

<sup>183</sup> 朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 195。

<sup>184</sup> 《論語解·卷十》；《通志堂經解》（臺北：漢京文化事有限公司），頁 20030。

<sup>185</sup> 《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 105。

<sup>186</sup> 《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國 70 年 9 月臺 6 版），卷九頁 7。

<sup>187</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198 冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁 417—8。

<sup>188</sup> 《朱子全書·論語或問·卷二十》（上海古籍出版社，1996 年 8 月），頁 918。

誠有見識，未可非也。若能深切體認，天理自在眼前，並非高遠不可攀。一依本心所固有之天理，道德踐履乃有所據，視聽言動於是能中節合度，是謂能立，非朱子所言之無所據而不能立也。

王陽明亦以理言禮，於禮之精義及文與禮之關係有詳盡之發揮，其言曰：

夫禮也者，天理也。天命之性具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外，則有五常百行，酬酢變化，語默動靜，升降周旋，隆殺厚薄之屬；宣之於言而成文章，措之於為而成行，書之於冊而成訓；炳然蔚然，其條理節目之繁，至於不可窮詰，是皆所謂文也。是文也者，禮之見於外者也；禮也者，文之存於中者也。文，顯而可見之禮也；禮，微而難見之文也。是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化、語默動靜之間而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。於升降周旋、隆殺厚薄之間而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。求盡其條理節目焉者，博文也；求盡吾心之天理焉者，約禮也。文散於事而萬殊者也，故曰博；禮根於心而一本者也，故曰約。<sup>189</sup>

此依孟子學，將禮收攝到心上說，而以天理言禮。天命之性眾理俱備，而實吾道德本心之全體內涵，是故道德本心與天理乃本質地為一者。天理本一，惟對應各種不同之境則顯多相。禮乃內在之天理，文則是其外在之條目。若體認得天理親切，則條目之發皆能中節。禮是體，文是用；體必發而為文之大用，文之大用亦因以顯體，是謂「體用一源」。禮者文之微，文者禮之顯；禮因文以著，文因禮以定，是謂「顯微無間」。君子於動作云為之際，求盡其條目而不爽失，實即求盡吾心天理之全而已。前者謂之博文，後者謂之約禮。是故博文與約禮乃聖學工夫之通徹內外而言者。如此之釋，雖略去博學典籍以益智之事，卻能直探聖學之核心。大本既立，則一切典籍之閱讀以益智者，不但無妨，且悉為本心顯發之資藉。

孔子以「克己復禮為仁」答覆顏淵之問仁。<sup>190</sup>既以禮言仁，則仁與禮乃本質地為一者，皆就吾心之天理言之。程伊川曰：「視聽言動一於禮之謂仁，仁與禮非有異也。」<sup>191</sup>張橫渠曰：「『恭敬撙節退讓以明禮』，仁之至也，愛道之極也。」<sup>192</sup>能恭敬退讓以表現禮乃是「仁之至」，此亦以禮言仁。是故上蔡之以理言禮，及陽明以天理釋禮，乃透體立極之言。若能識得天理明白，恭敬謙讓自在其中；誠於中則形於外，動容周旋便自然中節，

<sup>189</sup> 《王陽明全集·文錄四·博約說》（上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁266-7。

<sup>190</sup> 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁131。

<sup>191</sup> 《二程集·遺書第二十二》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁322。

<sup>192</sup> 《張載集·正蒙·至當篇》（臺北：里仁書局，民國70年12月），頁36。

孟子曰：「動容周旋中禮者，盛德之至也。」<sup>193</sup>是謂人格之能立定。

### （三）知言以知人—不知言，無以知人也

君子凡事固當反求諸己，而可以不計慮他人之毀譽；然而人乃群居生活者，須與他人互動往來，故須知人，以利彼此之溝通。程伊川曰：「人心之動，因言以宣。」<sup>194</sup>察其言可以知其心，進而知其人。故知人之要在知言；不知言，則無以知人。然若欲由知言以知人，有賴本身居心純正與理智清明，否則恐因誤解人意，而導致彼此之衝突。知言誠為不易，必德智雙全者乃真能之。聖人因其言而知其人，故善與人處，且因其材而玉成之；是以孔孟皆重知言。

子曰：「回也，非助我者也！於吾言，無所不說。」朱〈註〉：「顏子於聖人之言，默識心通，無所疑問，故夫子云然。其辭若有憾焉，其實乃深喜之。」<sup>195</sup>顏子於孔子教示之言了然於心，躬行實踐，是乃深知孔子者，故特為孔子所稱許。孟子曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人。」三子者雖未若顏子之深契聖心，但彼等對孔子之贊歎則頗合實情。<sup>196</sup>孔子告誡子張曰：「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。」<sup>197</sup>士人苟欲在邦家之內德孚眾望而行事通達，除須具正直、尚義與謙卑等美德外，尚須察人言語、觀人顏色以知人心意，然後能善處之。子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」<sup>198</sup>須素有明慧，乃能察人善巧之妄言，觀人作態之美色，而知其無仁心之存而戒絕之。宰予以晝寢之故，孔子警之曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」<sup>199</sup>孔子具知言之智慧，然而宰予嘗有倦學之實，與平日所言不類，故孔子所謂因宰予之故，其於知人也，除聽其言外，尚須觀其行。此除深警宰予之外，亦見觀行乃知言以知人之輔助條件。

孟子回答其弟子公孫丑問彼何所長時，以「知言」與「善養吾浩然之氣」並稱。養浩然之氣在秉義直行，勿助勿忘，以成就大勇。既所行無愧於心，則清明在躬，志氣如神，然後能聽言不差，知人心術之邪正。方公孫丑問「何謂知言」時，孟子答曰：「詖辭

<sup>193</sup> 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 373。

<sup>194</sup> 《二程集·文集卷第八·雜說三·言箴》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 588。

<sup>195</sup> 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 124。

<sup>196</sup> 見《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 234-5。

<sup>197</sup> 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 138。

<sup>198</sup> 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 48。

<sup>199</sup> 《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 78。

知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。」<sup>200</sup>此謂聞人偏頗之言即知其蒙蔽處，聞人放蕩之言知其沈溺處，聞人邪惡之言即知其叛道處，聞人逃避之言即知其困屈處。凡此諸言所顯示之缺失，正見其人心術之不正。缺失既生於心，而藉言以宣，則將影響行為之謀畫而致不當；行為之謀畫既是不當，則將扭曲本身所作而致害事。由此可見孟子知言之睿智，且對心術不正所造成之不良後果有敏銳之洞察。《易傳》云：「將叛者其辭慙，中心疑者其辭枝；吉人之辭寡，躁人之辭多；誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。」<sup>201</sup>由人言辭之慙愧不安以知其人之即將反叛，由人言辭之支蔓散解以知其人之心有疑惑，由人言辭之少而精以知其人之性情良善，由人言辭之多而雜以知其人之性情浮躁，由人言辭之游移不定以知其人之誣害良善，由人言辭之屈抑不伸以知其人之有虧職守。此亦由聞言以窺測他人心靈性情之狀況及行為之邪正，是謂知言。是故欲知人，莫善於知言；欲知言，莫近於修德。

〈集解〉引馬曰：「聽言，則別其是非也。」邢〈疏〉：「聽人之言，當別其是非；若不能別其是非，則無以知人之善惡。」<sup>202</sup>此謂聽人之言可以分別其人之是非，進而知人之善惡，是經由知言以知人也。然未說明吾人何以能準確聽人之言而無差失。朱〈註〉：「言之得失，可以知人之邪正。」<sup>203</sup>此謂人之言有得有失，聞其言之得失，可以知人心術、行為之邪惡或正直。然亦未說明吾人何由判別其言之得失而無差。張南軒曰：「不知言則無以知其情實之所存，其將何以知人乎？故知言則取友不差矣。」<sup>204</sup>此謂由知言以知所交往對象品學之實況，可以使取友無差；實則由知言以知人，其效用固不限於取友。劉寶楠《正義》：「言者心聲。言有是非，故聽而別之，則人之是非亦知也。」<sup>205</sup>此說大體不出〈集解〉之意，謂心言一致，經由聽其言之是非而分別之，即能了達其人心中之所意想，進而知人之是非。以上各家注疏，對本節義理之申述委實不多。

程明道曰：「孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直。若自去堂下，則却辨不得。」<sup>206</sup>此謂知人者須置身是非之外，方能從高處客觀地照察他人之是非。若已便處在是非之中，則無法經由他人之言，得知其是非所在。然能置身是非之外者，惟有具開大心胸之有德者乃能之。程子曰：「孟子知言，則便是知道」；「孟子不欲自言『我知道』耳」。<sup>207</sup>惟德全智高者方真能判人是非、辨人邪正而不爽失，故曰知言便是知道，則惟有近乎聖境者方真堪當知言之名。胡五峰曰：「知人之道，驗之以事而觀其辭氣。從人反躬

<sup>200</sup>《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 232—3。

<sup>201</sup>《周易·繫辭傳下·十二章》；《易程傳、易本義》（臺北，河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 633。

<sup>202</sup>《論語注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 180。

<sup>203</sup>朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 195。

<sup>204</sup>《論語解·卷十》；《通志堂經解》，（臺北：漢京文化事有限公司），頁 20030。

<sup>205</sup>《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，民國 70 年 9 月臺 6 版），卷二十三頁 8。

<sup>206</sup>《二程集·遺書卷第二》（臺北，里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 61。

<sup>207</sup>《二程集·遺書卷第六》（臺北，里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 88。



者，鮮不為君子；任己蓋非者，鮮不為小人。」<sup>208</sup>凡人於事情臨身時，心理皆有所反應，而溢乎言表。言辭順從人意且反躬自省者多屬君子，任其私意且文過飾非者多屬小人。由其臨事所表露之言辭，即以知其心理狀況，而君子、小人亦因之以別。謝上蔡曰：「君不知人，不可以擇臣；臣不知人，不可以擇士；士不知人，不可以取友。知人如此其急，然不以智巧知也。蓋人之才識，因言以宣，故惟知言者可以知之。……至於求知言之道，則不可以規矩準繩論，係其所養如何耳。」<sup>209</sup>知人甚是重要，然不能倚賴智巧以知之。人之才識德行，因言以宣於外，惟有經由其言以知其人。然人要知言，亦無法式以資學習，只看各人之德養如何。是故知言能力之高低，與各人之德養息息相關。觀孟子先說養浩氣然後乃說知言，則以上諸人從德養方面以說知言者，實較各注疏家之理境更高一層，當是孟子乃至孔子所謂「知言」之精義所在。蓋德盛則心不愚妄而智明；智明，方能經由其人之言，以知其人善惡是非之所在。

## 五、結語

《論語》首末兩章之義理既有層層遞進之關係，則孔子雖未於兩章中指明此係其進學修德之轉進過程，而似就一般人而言，然吾人實可如此視之。子曰：「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。」<sup>210</sup>此是孔子自述其聖學之修習在人生各階段之造詣。大抵十年有一轉進，由以見孔子德慧生命之至誠無息及其聖學次第之開展。

就首章言，學而時習以致悅，可視為其「志於學」乃至「立」之階段，此時重在修己，所謂「學不厭，智也」。及乎學而有成，得以講述所學以成就他人；於是遠近弟子前來從學，因而有朋來之樂，此可視為其不惑之階段，此時重在成人，所謂「教不倦，仁也。」既仁且智，下學上達，直透性命根源，而德合天地，此時人之知與不知，已無足輕重，所謂「人不知而不慍」，而堪稱君子。此可視為「知天命」以上至於「從心所欲，不踰矩」之階段。此一階段逐步進入化境，所謂「仁且智，夫子既聖矣」。<sup>211</sup>是故時習而說，德之內蘊也；朋來而樂，德之外見也；不知不慍，德之圓成也；三者層層推進。

就末章言，知命以行義遠惡，可視為十五至三十之間志於學之階段。知禮以挺立人格，則明顯指「三十而立」之階段，上述二階段重在成己。德修則智明，因能聽言不眩，知人深入，故知言以知人可視為「四十而不惑」及其以上各階段，重在成物。是故知命，不為惡也；知禮，能行善也；知言，德盛則知明也；三者亦層層推進。

<sup>208</sup> 《胡宏集·知言·天命》（北京：中華書局，1987年6月1版），頁3。

<sup>209</sup> 朱子：《論孟精義·論語精義》；《文淵閣四庫全書·198冊》（臺北：臺灣商務印書館），頁418。

<sup>210</sup> 《論語·為政》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁54。

<sup>211</sup> 孟子曰：「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖，則吾不能；我學不厭，而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！』」見《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁233。

由此可知，《論語》首末二章所彰顯之義理正見孔子聖學造詣之深化過程，孔子雖未明言此乃其親身之體驗，及各章三節間層層遞進之關係，然若與孔子所明言之聖學工夫過程及各階段造境相比觀，眉目固甚顯然。《論語》首末二章實皆透露德智兼修、正己成人之意，而卒歸於渾化之圓融聖境，此當為《論語》編者將此二章置於該書首末二處之微意。