

悟道之機

——晚明儒者「屢空」、「屢中」的詮釋特色

魏 月 萍*

摘 要

《論語》〈先進〉篇載：「子曰：『回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。』」，這段話在後世的詮釋中不乏爭議。「屢空」和「屢中」向來被解釋為孔子對顏回和子貢的評價，其中是否隱含褒貶之意，抑或只是一般的陳說，沒有定說。在宋代，「屢空」曾被解讀為「空中」、「空無」或「無我」，皆被朱熹（1130-1200）所否定。朱熹以「貧」解「空」，認為「屢空」即是孟子「空乏其身」之意，並指說「顏子不以貧乏改其樂而求富」，而子貢則「料事而多中」。朱熹的註解影響深遠。有意思的是，晚明儒者當中，尤其是陽明學學者，對於「屢空」和「屢中」提出有別於朱熹的解釋，並賦予「空」和「中」多元的義涵，不僅可視為對朱熹註解的回應，也反映出晚明聖學的特色。因此本文不僅旨在梳理「屢空」和「屢中」在晚明的詮釋特色，並將討論其於晚明思想史的特殊意義，尤其是與聖學和聖人之道相關的重要命題。

關鍵詞：屢空、屢中、聖學、朱熹、晚明儒學

2016 年 11 月 10 日收稿，2017 年 5 月 11 日修訂完成，2017 年 5 月 24 日通過刊登。

* 作者係新加坡南洋理工大學中文系助理教授。

一、詮釋的難題

有關《論語》的註解研究，歷年來累積了豐碩的成果，日本學者松川健二曾指出，後世思想家無論是以註解者自居，透過註解來表達自己的思想，抑或藉由註解「倚其權威，活用其詞，作為自己的發言憑藉」，¹對《論語》註解的豐富詮釋，已然拓展出一部論語思想史。然我們仍可叩問，經典註解史和思想史之間的交叉，究竟可以牽引出怎樣的問題意識？²尤其後來朱熹註解成爲科舉考試的範本以後，明清之際的四書註解，不但以朱熹註解作爲對話或批評的對象，甚至也包含複雜的學派競爭意識。這一些問題，提醒我們不可忽略四書註解的「生產脈絡」所勾勒出的時代特色。³換言之，在生產脈絡中被提煉出的思想關鍵詞，如何可能形塑重要的論述場域，勾勒出一個時代的思想與文化精神世界，有賴於如何把握思想文化的推進，以及該時代各學者的對話與交流。

在《論語》〈先進〉篇中載：「子曰：『回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中』」，⁴這段話在後世的註解與詮釋中不乏爭議。有關「屢空」和「屢中」的義涵，向來被解釋爲孔子對兩位學生顏回和子貢的評價，其中是否隱含褒貶之意，抑或只是一般的陳說，沒有定說。朱熹（1130-1200）

-
- 1 (日) 松川健二，〈緒言〉，松川健二編，林慶彰等譯，《論語思想史》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006），頁 4。
 - 2 提出這點，主要有感於研究經典註解或註解史，較常被看待爲「經學」的範疇，而研究思想史者較少從註解的變化把握其與思想歷史演變相關聯的問題意識。經學史和思想史如何對話，這雖是大問題，卻是重要，例如思想家輯註經典的觀點如何納入到其思想體系，而思想家的思想又如何影響其註解經典的意識？這當中若又牽涉到前代註解的影響權威，註解亦可視爲某種回應與論述場域的建構。
 - 3 例如鄧克銘的晚明四書研究，以李贄、袁宗道、顧憲成、高攀龍和張岱的四書註解爲個案，勾勒出思想史的四大命題——《大學》與「格物致知」、性無善無惡、經世思想以及儒釋融合和三教合一思想，藉此說明晚明繁複多樣態的思想面貌和精神內涵，突出經典詮釋與時代關懷緊密關聯的特色。鄧克銘，《晚明四書說解研究》（臺北：里仁書局，2013）。
 - 4 宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈先進〉，《四書讀本—論語》（臺北：啟明書局，2000），頁 162。

把「屢空」解釋為「數至空匱」，以「安貧近道」來凸顯顏回的高遠精神修養，此說影響深遠。往後，「屢空」和「屢中」儼然成爲一組相對的思想觀念。但實際上宋代對「屢空」的解釋，一直有多種不同與多元的看法，例如程頤（1033-1107）把「屢空」解讀爲「空中」、呂大臨（1044-1091）喻爲「無我」，或張栻（1133-1180）看待爲「空無」等說，只不過都被朱熹一概否定。按朱熹的理解，理當以「貧」解「空」，所謂「屢空」即是孟子所說「空乏其身」的意思。⁵朱熹進一步把「顏子不以貧乏改其樂而求富」作爲道德修養境界的標竿，契合其推崇的孔顏之樂，以及顏回業業兢兢克己復禮的平實形象。至今不少當代學者，亦從「安貧」的生存境況來把握儒者「窮」的限度，把「屢空」視爲德精神修養的表現。然而，值得叩問的是，這樣的解釋是否符合孔子說話的思想情境？這兩組思想觀念的詮釋演變，可否提供我們更多討論線索，進一步參照和拓展朱熹的理解？究竟要如何看待古註和新註的差別，是否具有一種檢驗標準？從不同時期的註解變動，如何可理解不同時代關懷的思想命題？又要如何看待「如果有不符合其所設定的聖人形象的部分，便不得不動手更改字句，以求文意的完整及整體的統一」⁶的註解行爲？

以上諸多有關《論語》的詮釋爭議，雖可經由考證、訓詁等方法取得理據，但亦不可忽略註解者一貫的學術思想。⁷註解歧義的產生，更多時候是鑒於學者個別的論述和關懷取向。在當代學術脈絡裡，經典註解的考究成爲「詮釋學」的難題。尤其是「文本」和「詮釋學」的當代意義，關注的並非是

5 朱熹曰：「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，然後動心忍性，增益其所不能」，朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈告子〉，《四書讀本—孟子》，頁 306。

6 (日)末岡實，〈韓愈、李翱的《論語筆解》——唐代古文運動的精神〉，(日)松川健二編，林慶彰等譯，《論語思想史》，頁 168。

7 多年深究於朱熹四書集註的陳逢源曾指說：「《四書章句集注》是朱熹與聖賢『創造性的對話』成果，提供後人上究聖賢的門徑，只是我們必需隨時提醒其中取徑乃是經由朱熹，詮釋者與經典之間，概構成所謂『互為主體性』(inter-subjectivity)的關係，所以不僅對於經典要有相應的思索與反省，對於朱熹『歷史性』的意識，更要多所留意。」陳逢源，《朱熹與《四書章句集注》》(臺北：里仁書局，2006)，頁 13。另一本討論朱熹歷史思維的著作，可參陳逢源，《「融鑄」與「進程」——朱熹《四書章句集注》之歷史思維》(臺北：政大出版社，2013)。

忠實於文本的原始意義或作者的意見，又或是古註和改註，以及歷代的考證、訓詁和章句意義的變動等。相反的，它更攸關文本詮釋如何解決詮釋者所處時代的當前問題。⁸ 因此，在細緻剖析註解之間的差異變動，雖可提供回答詮釋者對於作者的文本義理如何和怎樣進行轉化，抑或是刻意扭曲原意；更值得反覆思索的是：為什麼詮釋者有意反轉文本作者的原意，重新賦予新的論述語境，其中究竟蘊含怎樣一套思想理路和命題？

類似的疑惑，已有學者敏銳察覺朱熹註解的曲折處，對後來者造成的影響和試圖反制朱熹影響的行為。針對朱熹註解的「屢空」義，勞悅強曾經追溯朱熹對〈先進〉篇分章的合理性，以及以「數至空匱」來解釋顏回「庶幾之境」的理據。勞教授勾勒出在南宋以前，「屢空」有別於「匱乏」的解釋義涵，無論是漢註、何晏或一些宋儒實採取「虛中」來解釋「屢空」。此外，通過訓詁、義理和分章依據的判準，得出結論說：朱熹以「經濟狀況」而非「精神修養」層面來解「屢空」，是鑒於「文勢」的考量，而此舉「掩蓋了孔門儒學原來所涵容的非道德的精神修養面貌」。勞教授認為程頤以「空中」來解釋「屢空」的看法可取，可兼存「虛中」和「空匱」兩說。勞教授的文章，大體著重於解決朱熹分章、孔子以道德高下來比較顏回和子貢是否合理的問題，藉此提出何晏、皇侃所透露出漢代學者的章句原貌，或更貼近孔子本意的觀點。⁹ 對於朱熹時代如何藉由顏回「屢空」之說來展開學聖和聖人之道的討論，則未深究。

本人在閱讀晚明儒者的集子，尤其是陽明學學者的《論語》〈先進〉篇註解時，留意到不少學者亦對屢空、屢中問題甚是關注。其中關注點可分為三大層面：1. 從朱熹「改註」入手，並藉由比較顏回和子貢之學，進一步說明「聖學」的標準和工夫；2. 針對聖賢典範內涵，提出理想中的聖人特質與形象；3. 從註解中透露對朱註的態度，如周汝登（1547-1629）在《四書宗旨》¹⁰ 中質疑朱熹改古註說：「漢注云：『屢，猶每也。空，猶虛中也。古註如此，

8 洪漢鼎，〈詮釋學與修辭學〉，黃俊傑編，《中日《四書》詮釋傳統初探（上）》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 38。

9 詳論請參勞悅強，〈《論語》〈先進〉篇「屢空」辨〉，《漢學研究》32.2(2014.6): 265-291。

10 國立編譯館主編，《新集四書註解群書提要附古今四書總目》第 36 條《四書宗旨》不分卷曰：「是書係講章之屬，《大學》、《中庸》各一篇，《論語》、《孟子》各分上下，

晦翁改之。』¹¹ 周汝登納悶何以朱熹不跟從其他宋儒的態度，叩問說：「宋儒之解如此，而朱子皆不從，何耶？」¹² 這的確是饒富趣味的問題。但以上的見解並非特例，袁黃（1533-1606）在《四書刪正》¹³ 更直白的說：「從來舊註並無以空為貧者，自朱子創為此解，以屢空為數至空匱」，¹⁴ 點出朱熹對「屢空」註解的創造性詮釋。另，管志道（1536-1608）從「心體常空」來理解屢空，把「屢中」則看作是「喜怒哀樂之未發」。其獨特處是拈出「空體」和「中體」之說，把「即中即體」視為聖人本質。而屢空和屢中，互為關係，是聖學工夫的兩種面向。由此可知，晚明一些學者的註解，明顯有別於朱熹的觀點。有趣的是，某些論述和一些宋儒的看法有所交叉，可以形成一種言說視域。有感於此，在試圖詮釋晚明時期儒者的註解時，深感有必要扣緊當時的聖賢典範、聖學工夫和聖人論述，才可窺見「悟道之機」的深意。

本文的要旨，著重於考察晚明儒者，尤其是陽明學學者對「屢空」和「屢中」的理解，探討其是否藉由註解，提出有別於朱熹的思想命題？與此同時，註解的義涵，如何拓展或改變朱熹原來的意思？最後則嘗試討論「屢空」和「屢中」的註解論辯，如何可觀照出晚明思想史的意義，尤其是與聖學和聖人之道相關的重要命題。

卷帙不類他篇講章繁雜，所採有先儒、語類之語，亦兼及禪家之言，書前序稱，今年春（1629），師（汝登）乃纂補裁定，手書一帙，於浹月間竣事，題曰：《四書宗旨》，真完璧也，即絕筆也云云，則是書成於作者卒年」（臺北：華泰文化公司，2005），頁65。

- 11 明·周汝登，〈柴也章〉，《四書宗旨》（明崇禎己巳（二年，1629）鄭重耀刊本），頁426。
- 12 周汝登，〈柴也章〉，《四書宗旨》，頁426。
- 13 《四書刪正》是流行於晚明的科舉書，堪可稱朱熹集註的清減本。柳存仁視《四書刪正》「為袁氏用王學以攻程朱之大膽議論」，是一本「攻程朱之說」的書。酒井忠夫在《中國善書の研究》中也曾簡略介紹袁黃的《四書訓兒俗說》與《四書刪正》，指說二書都是科舉的參考書。本人在考究《四書刪正》時，發現袁黃的《四書刪正》對朱熹註解有不少改動與批評，可知晚明對待朱註已有較大的詮釋和挪改空間。詳論請參拙作，〈袁黃《四書刪正》與晚明「尊朱註」的爭議〉，「第二屆中國古文獻與傳統文化國際學術研討會」論文（香港：香港理工大學中國文化學系，2009.6.17）。
- 14 明·袁黃，〈下論〉，《四書刪正》（臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明刊本影印），頁3。

二、「虛」、「忘」與「化」

在宋儒多元的註解當中，有關「屢空」、「屢中」的解釋始終沒有脫離漢晉以來兩種主要的說法。一是從匱物角度而言，一是與宋明儒重視的聖道和聖人氣質有所關聯，這當中如何關聯至儒道之間的互動或思維辨析的問題，以下將嘗舉何晏（190-249）、皇侃（488-545）以及宋儒程顥（1032-1085）、程頤與楊時（1053-1135）等人的註解嘗論之。

何晏在《論語集解》曰：「屢，猶每也。空，猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害。其於庶幾，每能虛中者，唯回。懷道深遠，不虛心，不能知道」，¹⁵ 何晏把「屢空」之「空」義解為「虛中」，視其為體道的條件。而皇侃在《論語集解義疏》則把「空」解釋為「體寂而心恆虛無累」的狀態，其曰：「言聖人體寂而心恆虛無累，故幾動即見，而賢人不能體無，故不見幾，但庶幾慕空，而心或時而虛，故曰屢空。其虛非一，故屢名生焉」。¹⁶ 針對以上說法，室谷邦行曾指說，何晏把「空」視為體會「聖道」的必要條件，以老子的道來詮釋孔子，使孔子的精神和道的境界被賦予超越和神秘的個性。¹⁷ 有意思的是，蔡振豐則曾提出不同的見解。他認為不少學者以為何晏的「虛中」或源自《老子》第 4 章「道沖而用之或不盈」以及《莊子》〈人間世〉「唯道集虛，虛者心齋也」的思想，而他以《周易·咸卦》《象》中的「君子以虛受人」為論據，說明未嘗沒有「虛心感通之義」，由此推論「虛中」之意，非必然由《老》《莊》而得。¹⁸

略舉室谷邦行與蔡振豐兩種不同的見解，正說明了「虛中」具有儒道淵源的兩種可能性，有關何晏的思想來源仍有不少爭辯的空間。此外，室谷邦行也曾指說皇侃強調孔子才能做到「虛心」和「體無」，把孔子看待為「與道

15 南朝梁·皇侃，《論語集解義疏》下冊（臺北：廣文書局，1991），頁 384。

16 皇侃，《論語集解義疏》下冊，頁 385。

17 （日）空谷邦行，〈何晏《論語集解》：魏晉的時代精神〉，（日）松川健二編，林慶彰等合譯，《論語思想史》，頁 85。

18 蔡振豐，〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉，黃傑傑編，《中日《四書》詮釋傳統初探（上）》，頁 86-88。

一體的根源者、造物者」，不外是爲了導出「聖人無情」說。誠然，這樣的表述確可和魏晉以來流行的玄學「聖人論」關聯起來，但玄學的聖人論，其重要內涵仍在順應自然之「道」。宋明儒雖也強調自然順應，始終有個天命、天理作爲道德與生命的引導與規範。若由此論玄學和理學毫釐之別，不在於「順應自然」，而在於理學家所認識的「天」乃具有道德法則（天理）。¹⁹ 因此宋儒當中不少學者雖認同「屢空」即「虛中」和「屢無」之意，其解釋接近何晏與皇侃的說法，只是在宋代天理觀的思想脈絡底下，仍勾勒出與魏晉時期不一樣的思想意義，以下將進一步討論。

朱熹的《論語精義》集中記載了程顥、程頤、楊時等人對顏回和子貢的看法。程頤曰：「屢空兼兩意，唯其能虛中，所以能屢空。貨殖便生計校，才計校，便是不受命，不受命者，不能順受正命也。」²⁰ 程頤稱讚顏回「只是得一善拳拳服膺與能屢空耳」，²¹ 並指出從子貢之貨殖，可見「其私於利之深」，由此論說子貢「且貧富有命，彼乃留情於其間，多見其不信道也，故聖人謂之不受命。有志於道者，要當去此心而後可語也。」²² 所謂的「此心」是指「此心不忘」，不忘則滯於「貨殖」、「留情」。因此程顥和楊時亦批評子貢未能擺脫「累物」而「忘物」。程顥說：「顏子屢空，空心受道。子貢不受天命，而貨殖，億則屢中，役聰明億度而知」；²³ 楊時則進一步說：「空也者，不以一物置其胸中也。子貢貨殖，未能忘物也。」²⁴ 程頤的「此心不忘」和楊時的「未能忘物」，皆點出「心」會受「物」的干擾，而是否能「忘」是一個

19 朱漢民在比較玄學和理學的思路時，曾說出一段精準的話，以此可辨玄、理之別，於此引為參照。朱教授說：「玄學家在詮釋《論語》時，他們並不關心、也沒有興趣於聖人的工夫論問題，他們所注重的是聖人所具有的『神明之德』、『無形之道』是如何以『則天成化，道同自然』的方式表現出來的，這是一種毋須作刻意工夫而自然天成地表達自己的自由人格。」朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 241。

20 宋·朱熹，《論語精義》（《朱子全書》第 7 冊，上海：上海古籍出版社，2000），卷 6 上，頁 396。

21 朱熹，《論語精義》，《朱子全書》第 7 冊，卷 6 上，頁 396。

22 朱熹，《論語精義》，《朱子全書》第 7 冊，卷 6 上，頁 396。

23 朱熹，《論語精義》，《朱子全書》第 7 冊，卷 6 上，頁 396。

24 朱熹，《論語精義》，《朱子全書》第 7 冊，卷 6 上，頁 398。

人能不能「志於道」的始點。「志於道」也即是「信不信道」的關鍵，最終將影響一個人能否「受命」（受道）主要原因。

韓愈（768-824）曾以「坐忘遺照」²⁵來解釋「屢空」，但究竟其「忘」有何深層義涵，是否受莊子影響，頗值得玩味。「坐忘」一詞出自莊子〈大宗師〉篇，莊子藉顏回之口說出「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，²⁶此乃道家「與道冥合」的境界。在這境界當中，不僅破除了內外之別，也剝落「知」的主觀思維。程顥在其《定性書》中，針對張載在踐行工夫上遇到的內外問題，曾提出「內外兩忘」之說，並認為「兩忘則澄然無事」。²⁷「無事」則心處於「定」、「明」。在《定性書》裡，心性非一，而是二而一的關係，因為定性是涵著定心的工夫說的，²⁸而「忘」亦可說是遺離內外二者的心上工夫，是在「應物」時表現出「循天理」的舉措。楊時的「忘物」即包含莊子「坐忘」的兩個面向，拈出「與物相對」的「內外」之分，以及「執物」而「有知」二者，而所謂的「忘」即是要將二者遺離，使心時時處於渾然的本然狀態。此亦可見理學與道家相通之處。

但須辨別的是，程顥的兩忘，乃對應著「理觀之是非」故「物來而順應」，其論「忘」旨在說明只要依循著廓然大公及順應之情，便不會受個人的「私」或「智」而影響自己的情，而是以事物所當然之理來表現。如此才能建立起公允看待事物是非與合理情感表現的理據。²⁹莊子思想中的「坐忘」，則是把自己的感覺和認知退回到「虛空」的狀態，屬於一種拆解與重造的「主體自

25 韓愈曰：「一說屢，猶每也。空，猶中也。此近之矣。謂富不虛心，此說非也。吾謂回則坐忘遺照，是其空也。賜未若回，每空而能中其空也」，唐·韓愈、李翱，《論語筆解》卷下（《叢書集成新編》第 17 冊，臺北：新文豐出版公司，1985），頁 573。

26 清·郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1989），頁 284。

27 陳榮捷，〈為學大要〉，《近思錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998），卷 2，頁 73。

28 張亨，〈《定性書》在中國思想史上的意義〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化公司，1997），頁 411。

29 在明儒當中，把「忘」視為重要的思想特徵的是陳獻章，如他曾曰：「接人接物，不可揀擇殊甚，賢愚善惡，一切要包他。到得物我兩忘，渾然天地氣象，方始是成就處」明·陳獻章，〈與賀克恭〉，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），頁 135；又曰：「此其人內忘其心，外忘其形，其氣浩然，物莫能干，神遊八極，未足言也。」〈與湛民澤〉，《陳獻章集》，頁 190。

由」。³⁰此又可見儒、道（玄）之別。

「忘」作為一種工夫修養，從理論思維而言，儒道皆面對「心—物」內外及主客觀的分界，其對應的乃是心執知而形成的二分現象。若進一步叩問，實踐「忘」的工夫之後，將達至怎樣的思想境界，此又可回歸儒道不同的根本。例如楊時把「屢空」境界和「聖人」命題關聯起來，曰：「學至於聖人，則一物不留於胸次，乃其常也，回未至此，屢空而已。謂之屢空，則有時乎不空」，³¹楊時認為顏回與聖人之境尚有隔，其中原因在於「大而未化」，以下這段話便說得明白：

大而化之，則形色天性，無二致也，無物不空矣。顏淵大而未化，而其復不遠，則其空也屢而已，故止於殆庶幾也。知存心養性以事天，然後能受命，未能受命，則勿或累之，故有至於貨殖焉。然孔門所謂貨殖，豈若世之營營者耶？³²

時人常評論宋儒把顏回「理學化」，凸顯宋儒對顏回詮釋的「理學味道」。固然提供了解顏回在不同時期的形象轉變和詮釋差異，如何烙印著時代的思想痕跡，例如把顏回形塑為理想的理學人物，抑或視其為「存天理，滅人欲」的模範，³³但這其中如何理解宋儒的聖賢典範標準，以及對聖學的具體要求，似乎無法不細緻考究。在宋儒的詮釋視域中，顏回大致有一個普遍的形象與評價，如以上引文的表述，可知楊時以孟子「形色，天性也。惟聖人然後可以踐行」³⁴作為標準，以此檢視顏回的道德實踐。楊時認為顏回雖然「屢空」，但仍未真正達聖人的「空」境，因為「屢」一字即說明未達「化」的純熟之境。楊時的觀點，實有前源可溯——周敦頤（1017-1073）曾把伊尹和顏回稱為「大賢」，以此勸勉人們「志伊尹之所志，學顏子之所學」，若能效仿二

30 詳細討論請參（法）畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯，〈主體〉，《莊子四講》（臺北：聯經出版公司，2011），頁 87-113。

31 朱熹，《論語精義》（《朱子全書》第 7 冊），卷 6 上，頁 398。

32 朱熹，《論語精義》（《朱子全書》第 7 冊），卷 6 上，頁 397。

33 可參武道房，〈思想史視野中顏回形象的變遷——以《論語》「屢空」句的闡釋史為例〉，《孔子研究》2008.3(2008.5): 108-109。

34 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈盡心〉，《四書讀本——孟子》，頁 338。

人，「過則聖，及則賢」，³⁵ 可知周敦頤基本上把顏回視為「賢人」而非「聖人」典範。另，程頤在《顏子所好何學論》也有類似說法。程頤雖也肯定顏回好學、信道篤，但鑒於顏回仍持「必思」和「守之」的工夫，可知他未臻「大而化之」的聖人境界，其觀點和周敦頤、楊時一致。

《顏子所好何學論》曰：

蓋聖人則不思而得，不勉而中，從容中道；顏子則必思而後得，必勉而後中。故曰：顏子之與聖人，相去一息。孟子曰：「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」顏子之德，可謂充實而有光輝矣；所未至者，守之也，非化之也。以其好學之心，假之以年，則不日而化矣。³⁶

自周敦頤提出「聖人可學」命題後，宋儒在討論「聖學」時，總是圍繞著「生而知之」抑或「學而知之」的命題，尤其是後者，涉及「如何學」、「學什麼」等問題。《論語》中雖記載孔子自述「我非生而知之者，好古敏以求之者也」，³⁷ 但後世學者已然把孔子視為「生而知之」的聖人楷模。至於孟子，在程頤眼中，則是屬於「學而知之」的「大賢，亞聖之次也」。³⁸ 在《顏子所好何學論》一文，程頤即從「學而知之」來評判顏回之學，指說顏回過於恭謹，未能純熟自然。由此可知，北宋儒者認可「不思而得，不勉而中，從容中道」為聖人特質，其中能否達致「化」境是一個重要的判準。朱熹曾在和學生討論「仁」與「聖」的差別時也說：「聖者，大而化之。仁，則心德之全」，³⁹ 並進一步說明程頤的「大而化之」是指「理和己一」⁴⁰ 的內在狀態。究竟要如何把握這種「化」境？朱熹有一段極佳的描述，其曰：

35 陳榮捷，〈為學大要〉，《近思錄詳註集評》，卷 2，頁 65。

36 宋·程頤，〈顏子所好何學論〉，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁 578。

37 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈述而〉，《四書讀本—論語》，頁 96。

38 宋·朱熹，〈孟子序說〉載：「或問於程子曰：『孟子還可謂聖人否？』程子曰：『未敢便道他是聖人，然學已到處』」；「又曰：『孟子有些英氣。纔有英氣，便有圭角，英氣甚害事。如顏子便渾厚不同，顏子去聖人只毫髮間。孟子大賢，亞聖之次也。』」或曰：『英氣見於甚處？』曰：『但以孔子之言比之，便可見。且如冰與水精非不光。比之玉，自是有溫潤含蓄氣象，無許多光耀也。』《四書章句集註》（北京：中華書局，2010），頁 199。

39 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈述而〉，《四書讀本—論語》，頁 102。

40 朱熹，〈浩生不害問曰章〉，《朱子語類》（《朱子全書》第 16 冊），卷 61，頁 1990。

這便顏子不及聖人處。這便見他未達一間處。且如於道理上才著緊，又蹉過；才放緩，又不及。又如聖人平日只是理會一箇大經大法，又卻有時而應變達權；才去應變達權處看他，又卻不曾離了大經大法。⁴¹

關於顏回是否可稱「聖人」的問題，朱熹和門人有不少的討論。朱熹的態度很清楚，他認為「顏子去聖人尤近」，也具聖人的體段，但是仍隔一層，「只是須待聖人之言觸其機」。⁴² 朱熹曾以現實的對應為例，說明如何恰如其分把握「大經大法」和「應變達權」之間的平衡，可作為理解「化」的另一個註腳。這裡所說的「化」和孟子所言「夫君子所過者化」⁴³ 的聖人氣象有所不同，反而更接近孔子「從心所欲不踰矩」，⁴⁴ 在各種行為實踐都能表現得恰如其分，純熟的道德實踐境界。

從以上的討論，可知宋儒所把握的「虛」，乃是指不與物對、不以一物置胸中之意。而人若對事有所留情，如子貢貨殖，便生計較，以致累物而無法忘物。唯有先有「忘」此置物之心，才能屢空。然屢空亦只是個人確立能否信道、受命的起點。換言之，從「屢空」的修養到聖人道德境界，不是一蹴而成，如何在經法上靈活變通，才能逐漸達至純化之境。「虛中」、「忘物」與「化之」相互關聯，鋪展出層層遞進的聖學之道。這樣一種詮說，正突出「虛中」之說與儒家的聖學工夫脈絡，並不相違背，何以朱熹對何晏的說法，如此的排斥？以下將進一步論說。

三、朱熹批評「空無」為「老氏清淨之學」

如上所述，朱熹欣賞顏回之樂，以及其恭敬持守「克己復禮」的工夫。不過朱熹不認同程顥形容顏回乃是「空心受道」的說法，指責說「今日學者直是懸空說入玄妙處」。朱熹也不接受把「空」解為「虛中」之意，以為那是「老氏清淨之學」，⁴⁵ 恐把顏回的學問與工夫說得高遠飄渺，如以下這段話：

41 朱熹，〈吾與回言章〉，《朱子語類》（《朱子全書》第14冊），卷24，頁834。

42 同上註。

43 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈盡心〉，《四書讀本—孟子》，頁317。

44 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈為政〉，《四書讀本—論語》，頁14-15。

45 朱熹，〈回也其庶乎章〉，《朱子語類》（《朱子全書》第15冊），卷39，頁1416。朱

問：「『屢空』，前輩及南軒皆作空無說，以為『無意、必、固、我』之『無』。但顏子屢空，未至於聖人之皆無而純然天理也。及先生所解，卻作屢空乏而自樂，何也？」曰：「經意當如此。不然，則連下文子貢作二段事。空無之說，蓋自何晏有此解。晏，老氏清淨之學也。固其有此說，後來諸公見其說得新好，遂發明之。若顏子固是意、必、固、我之屢無，只是此經意不然。顏子不以貧乏改其樂而求其富。如此說，下文見得與子貢有優劣。」⁴⁶

朱熹批評時人追隨與發明何晏新解，針對屢空這一章，他認為「經意當如此」，似是更關注上下文的聯繫。如勞悅強曾作出細密的考察，證明朱熹對〈先進〉篇第 19 章的理解，是爲了顧及「全章上下文的脈絡」，提醒不可按照其他章閱讀方式來理解孔子對顏回的看法，並據此來比較顏回和子貢的優劣。⁴⁷因爲朱熹乃是據「文勢」來論此章義理，朱熹曰：

敬之問：「『回也，其庶乎；屢空。』大意謂顏子不以貧窶動其心，故聖人見其於道庶幾。子貢不知貧富之定命，而於貧富之間不能無留情，故聖人見其平日所講論者多出億度而中。」曰：「據文勢也是如此。但顏子於道庶幾，卻不在此。聖人謂其如此，益見其好。子貢不受命也在平日，聖人亦不因其貨殖而言。」賀孫因問：「《集注》云，顏回，言其樂道，又能安貧。以此意看，若顏子不處貧賤困窮之地，亦不害其為樂。」曰：「顏子不處貧賤，固自樂；到他處貧賤，只恁地更難，所以聖人於此數數拈掇出來。」⁴⁸

又曰：

顏子屢空，說作「空中」，不是。《論語》中只有「空空如也」，是說無所得，別不見說虛空處。⁴⁹

朱熹一方面讚揚顏回安貧樂道的道德精神，一方面極力反對把屢空解讀爲「空無」。周汝登曾有過一妙評，其曰：「晦翁只要避一『空』字，故不照

熹又說：「何晏始以為虛中受道，蓋出老、莊之說。非聖言本意也，諸先生亦或從之，誤矣。」參〈先進第十一〉，《論語或問》（《朱子全書》第 6 冊），頁 791。

46 朱熹，〈回也其庶乎章〉，《朱子語類》（《朱子全書》第 15 冊），卷 39，頁 1416。

47 勞悅強，〈《論語》〈先進〉篇「屢空」辨〉，《漢學研究》32.2(2014.6): 280。

48 朱熹，〈回也其庶乎章〉，《朱子語類》（《朱子全書》第 15 冊），卷 39，頁 1416。

49 朱熹，〈回也其庶乎章〉，《朱子語類》（《朱子全書》第 15 冊），卷 39，頁 1416。

上文而別為之解耳」。⁵⁰ 可知朱熹自認謹守「經意」，後人卻不如此想。沿著周汝登的講法，實可理解朱熹對「無」一字也有所忌諱，把「空」和「無」劃入佛老的範疇。⁵¹ 其實單單提及「空無」二字，不能判斷其中是儒是佛是道，皆因三教當中，任何一教亦無法壟斷對「空」、「無」的詮釋，而是須胥乎思想家整體的思考脈絡，以及其中貫串的思想命題，才可洞悉其確切義涵。對於〈先進〉篇的理解，朱子《論語集注》說得明白：

庶，近也，言近道也。屢空，數至空匱也。不以貧窶動心而求富，故屢至於空匱也。言其近道，又能安貧也。中，去聲。命，謂天命。貨殖，貨財生殖也。億，意度也。言子貢不如顏子之安貧樂道，然其才識之明，亦能料事而多中也。程子曰：「子貢之貨殖，非若後人之豐財，但此心未忘耳。然此亦子貢少時事，至聞性與天道，則不為此矣。」⁵²

朱熹以「安貧樂道」來比較顏回和子貢的道德修養，勞教授曾指出與孔子原意不符。但朱熹此解，除了文字上下脈絡因素以外，應該也和他理想中的顏子形象有關，尤其是藉顏子所形塑的聖學，有意抵抗漢晉以來，或北宋儒者過於強調「虛」、「忘」和「空」工夫與境界的描述，避免和佛道糾纏不清。這實也說明了顏回在宋儒心目中的重要地位。顏回和孔子相比，在「體道」這層面雖有微細的差別，但他在眾多孔子弟子當中，佔有重要地位，無論是有關孔顏之樂抑或顏回之學，已是理學家聖學論述的「公共符號」。⁵³

50 周汝登，〈柴也章〉，《四書宗旨》，頁 426。焦竑亦嘗言：「朱子解經未嘗無功，但於聖賢大旨，未暇提掇。遇精微語，輒恐其類禪，而以他說解之。是微言妙義獨禪家所有，而糟粕糠粃乃儒家物也，必不然矣。」明·焦竑，〈朱子〉，《焦氏筆乘（上）》（北京：中華書局，2008），卷 4，頁 178。

51 〈釋氏〉載：「謙之問：『今皆以佛之說為空，老之說為無，空與無不同如何？』曰：『空是兼有無之名。道家說半截有，半截無，已前都是無，如今眼下卻是有，故謂之無。若佛家之說都是無，已前也是無，如今眼下也是無，「色即是空，空即是色」。大而萬事萬物，細而百骸九竅，一齊都歸於無。終日喫飯，卻道不曾咬著一粒米；滿身著衣，卻道不曾掛著一條絲。』」《朱子語類》（《朱子全書》第 18 冊），卷 126，頁 3930。

52 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈先進〉，《四書讀本—論語》，頁 162-163。

53 相關論述可參楊儒賓，〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉，《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 99-126。另，陳逢源曾整理出朱熹對顏回的詮釋，其所分析與整理的內容十分豐富，涵括了幾個範疇，如：1. 彰顯孔子的指引；2. 與孔子德行相較；3. 與其他弟子相比；4. 對於德性的稱揚；5. 對於工夫

宋儒對於屢空和屢中的詮釋，一直是和顏回的聖學工夫及聖人形象建構緊密相關，這也形成朱熹和北宋儒者們不同的意見。他一方面有意避開與佛老相近的概念詮釋，一方面也欲回到具體現實境況，來把握儒家工夫的現實意義，以及聖人的現實性。如此才能把握朱熹儒家聖人的精神與現實構想，以及接下來所討論明中葉以後對於「屢空」和「屢中」這組概念解釋的變化與擴展。

四、晚明註解中的聖學、聖人形象

從以上概論，可理解宋儒以及朱熹對屢空、屢中註解的背後，實蘊含顏子之學與聖賢形象的爭議。至明中葉，有關顏回和子貢的討論也經歷某些變化。呂妙芬曾從道統的角度，討論王陽明（1472-1529）以及陽明後學如王畿（1498-1583）和鄒守益（1491-1562）如何利用道統的語言，把顏回建構為道統傳承人物，這不僅建立了顏回為「聖人」而非「賢人」的形象，其中更隱含朱王學派競爭的政治性問題。呂教授曾精闢指出陽明「為良知之學找到更高超的學承關係，也就是接續顏子聖學的真諦」，可知顏回在明中葉成為爭取正統的聲音。⁵⁴ 例如王陽明從「致良知」來肯定顏子，述其為天理本具的心體；王畿則認為顏回達「無轍之境」，且認為「曾子、孟子猶為有一之可守，顏子則已忘矣」，⁵⁵ 明顯和宋儒對顏回的評價大不相同，甚至把顏回的地位置於孟子之上。值得注意的是，呂教授點出莊子中的顏回形象和晚明的陽明學有密切的關係，陽明學者更傾向把顏回描繪成莊子學中守虛應道的真人。

明中葉以後的陽明學者究竟如何看待「虛」與「虛中」的問題，和宋儒的看法有沒有差別？周汝登有一句話說得極好，他說：「晦翁又曰：何晏以為

的表彰。參〈「穎悟」與「篤實」——朱熹論孔門弟子〉，《「融鑄」與「進程」——朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，頁 27-60。

54 呂妙芬，〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》15.1(1997.6): 73-92。

55 明·王畿，〈撫州擬峴臺會語〉，《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1986），卷 1，頁 13。

虛中受道，蓋出老莊之說。夫虛中之旨，吾儒豈無之乎？程子亦曰：顏子屢空，空中受道，豈程子亦老莊耶？朱子嘗言虛靈不昧，虛靈與虛中隔多少？」⁵⁶ 周汝登的叩問，點出「虛靈」和「虛中」毫釐之別。事實上，如何判別「虛」，正是儒道、儒佛之間判準所在，如朱熹所言「釋氏虛，吾儒實」。⁵⁷ 陽明和王畿，卻認為所謂的虛、寂、空、感等是本心的「形式特徵」，並針對儒佛之「虛」作出區隔，如陽明說：「僊釋之虛，離世遺倫，虛而虛者也」，儒之「虛」實指「無方無體」的道體，或曰「良知」。⁵⁸ 王畿亦說：「吾儒未嘗不說虛、不說寂、不說微、不說密，此是千聖相傳之秘藏，從此悟入，乃是範圍三教之宗」，⁵⁹ 陽明的弟子薛侃（1486-1545）也表明：「聖人之學，立體而無體；不用而妙於用，以良知為主，以忘己體物為要」，⁶⁰ 欲把「虛」的詮釋權置於儒家的思想脈絡。

（一）「即空即中」與仁聖之學

在明儒當中，對於屢空、屢中也各有說法，例如胡直（1517-1585）把「屢空」解為「得其本心，不墮知識，不牴聞見，絕意必固我之私，即謂之空空。」⁶¹ 有學者認為這是受到陽明思想的影響，陽明曾言「子貢多學而識，在聞見上用功，顏子在心地上用功，故聖人間以啓之。而子貢所對，又只在知見上。故聖人嘆惜之，非許之也。」⁶² 陽明向來排斥聞見，認為聞見乃是良知朗現的障礙，因而欣賞顏回在「心地上」用功。而陽明門人薛侃在比較子貢和顏回二人的為學時，特別提出「聖人之學」和「賢人之學」的不同，薛侃曰：

56 周汝登，〈柴也章〉，《四書宗旨》，頁 426。

57 朱熹著，〈釋氏〉，《朱子語類》（《朱子全書》第 18 冊），卷 126，頁 3933。

58 明·薛侃，〈論說·儒釋辨〉，《薛侃集》（上海：上海古籍出版社，2014），卷 6，頁 323。

59 明·王畿著，〈三山麗澤錄〉，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 1，頁 15。

60 薛侃，〈慶彭山季子治成獎異序〉，《薛侃集》，卷 5，頁 184。

61 明·胡直，《衡廬精舍藏稿》〈雜著〉，卷 29，中國哲學書電子化計劃網站，<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=88554>（2015.10.10 上網檢索）。

62 陳榮捷，〈薛侃錄〉，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998），頁 135。

子貢謂「不得其門而入」，此門安在？曰：「嘗聞聖人之學與賢人之學不同。伊川稱顏子守之，非化之也。竊謂合下似有守之之學，有化之之學。化者無方，從守而熟；守者有方，未必能化。如焚石為灰，火力足，化矣。然不灰之石，雖火足弗化。」問能化。曰：「能化者，神也。吾之神即聖人之神，聖人之神即天地之神。天地之神充周無間，聖人之神常感常寂，賢人之神明多蔽少，常人之神恍惚不定。雖有大小優劣不同，其神一也。但人之於神，有蔽耗之者，有矯強之者，有順適之者，有完美之者，故不一。知神為聖之本，又知存神之方、精義入神之道，可以入聖矣。⁶³

薛侃對朱熹解書的方式，其實頗有意見，常議論朱註「見未到處」，⁶⁴並認為「朱子解書，太說一定了。更轉動不得。每愛程子善解書，雖一章書，若二人來問，各就其人病痛箴切，說便不同，乃是我能用書，不為書所用。」⁶⁵他更欣賞程子依據不同病症下藥的靈活方法。而依循程頤對顏回之學的判別，薛侃感悟所謂「學」，可以分為「守之之學」和「化之之學」，二者的差別在於「無方」和「有方」。「方」具有「特定的方法」之意，落在工夫層次上，或可解為「定法」。就薛侃而言，「化者」和「守者」的分別是，前者無定法而後者則有定法。薛侃注意到「子貢謂不得其門而入」，此「門」即指入聖的「門徑」，而其指出根本在於「知神」。若能持以「存神」方法，以精義「入神」，便可優入聖域。薛侃進一步拈出「知神」、「存神」、「入神」之說，叩問如何作聖學的根本問題，此可見明中葉儒者的關懷，較不粘執於貧富，而把重心點轉到聖學「工夫」的層面，探求「入聖之門」。

在晚明時期，儒者管志道更藉由顏回和子貢不同的氣質秉賦和為學方法，說明「學」的不同途徑。首先針對顏回「屢空」之說，管志道在《論語訂釋》曰：

庶乎者，近詞，言近於道。屢空，正指其近道處也。按漢註：屢，猶每也；空，猶虛中也。最是顏子氣質清粹，故心體常空，然曰屢，則空猶未盡也。在聖人則空空矣。此亦顏子三月不違以前事耳。⁶⁶

63 薛侃，〈圖書質疑〉，《薛侃集》，卷 3，頁 103。

64 薛侃，〈雲門錄〉，《薛侃集》，卷 1，頁 22。

65 薛侃，〈雲門錄〉，《薛侃集》，卷 1，頁 23。

66 明·管志道，〈先進第十一〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》（據日本尊經閣藏明

針對子貢「不受命」的問題，管志道則曰：

命者，人所稟於天之分量也。不受命，不以素所稟於天者自限，而求擴於分量之外也。貨殖，對屢空而言，十萬曰億，狀其殖之富也。《記》曰：多聞以為富。《傳》曰：學猶殖也。此貨殖之義所由取也。殖而曰億，蓋以多識為學，而不能銷聞見以歸空，則義理反為心障矣。「屢中」之「中」，即喜怒哀樂未發之「中」，乃此心之適得吾體時也。「中」何以屢，其仁日月至焉故也。「空體」與「中體」所爭，只在毫釐間。「中」未發而意根澄淨，故名為「空」念暫空而意根隱伏，則但名「中」而不名「空」也。「即中即空」而又無間，唯聖者能之。顏子幾于是矣，而子貢猶一間焉。此非夫子不能炤也。竊疑回、賜之所得于天者俱不薄，獨言賜不受命，何也？知十知二，即命也。雖其悟後之差等為然，而厥初之分量已定矣。蓋夫子以博文約禮為教，顏子有聖人之才，而學夫子之博，故能空諸所有。子貢無顏子之才，而希夫子之博，則多實諸所無。此貨殖之所以異於屢空也。然屢中亦近于屢空，空體即從中微露焉，違道亦不甚遠矣。此亦言子貢未徹一貫時事。⁶⁷

以上長文有幾個要點：(一) 管志道把形容「屢空」的「空乏」與「虛中」之意，轉為強調「氣質」之秉受與「求道」（為學）的命題。其述顏回「氣質清粹」，所以「心體常空」，只是「屢空」之「屢」實又說明未達至聖人「空空」之狀態。(二) 顏回和子貢二人最根本的差異，乃在於「厥初之分量已定」以及「聖人之才」這兩方面。後人批評子貢「貨殖」，多是著眼於財富或物質，管志道則把貨殖解為「多識之學」。他認為子貢與顏回一樣「好學」，且不受限於其秉受的分量（才之喻），而求擴充於分量以外，只是子貢卻無法像顏回能把見聞消除，多聞多識妨礙了「心空」的狀態。這是「賜不受命」的原因，其關鍵在於「初受學時」的氣質不如顏回清粹。孔子的其他弟子如子羔、曾子、子張和子路，也礙於氣質之偏，因而「望道尚遠」。顏回心屢空，所以近道；子貢雖不受命且貨殖，但鑒於其有「屢中之心境」，「亦可與望回也」。⁶⁸ (三) 「中」為「未發之中」。「中」未發，即是意根澄淨之時，亦屬「念」之「空」。反之，意根隱伏，「念」雖暫「空」，只能說是「中」而非「空」。換言

萬曆刊本影印），卷 6，頁 15。

67 管志道，〈先進第十一〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷 6，頁 15-16。

68 管志道，〈先進第十一〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷 6，頁 16。

之，能把握「即中即空而又無間」才是聖人之境。由此可知，「空」和「中」皆具心體意義，「即中即空」可謂聖人一貫之體。

管志道這番話與陽明的「足色分兩」和「煅鍊之工」的精金之比喻有異曲同工之妙。陽明曾說：「金之成色，所爭不多，則煅鍊之工省，而功易成。成色愈下，則煅鍊愈難。人之氣質，清濁粹駁」。⁶⁹ 陽明藉「足色分兩」之喻，提出「純乎天理」的聖人標準，說明「為學」須從天理上下工夫，而非勞心於知識才能。「厥初之分量」可謂「成色」之喻，顏回成色足，所以孔子教之「博文約禮」，他能「空諸所有」。子貢無「顏子之才」卻「則多實諸所無」，徒在知識上追求，於作聖實無有功勞。在這一點上，陽明向來批評「知識愈廣而人欲愈滋」，管志道顯然有不一樣的想法。其雖然認為子貢在「約禮」工夫上較顏回遜色，但仍肯定子貢「求道之銳」，並認為「即中即空而又無間」即是聖人之境。這實和他向來重視的「一貫之悟」思維有關。對管志道而言，「屢中」亦近於「屢空」，是因為「空體即從中微露」，這裡的「空體」是指「意根澄淨」的狀態。

「空體」和「中體」是兩種不同心體的表述，也是性地「徹」與「未徹」之分：

或疑多學而識之，亦以萬殊歸一本也，則與一貫何別？曰：此從性地之徹與未徹而分也。徹則識不用事，而一以貫之；未徹則猶有擬議安排之意在，雖反諸一而猶未離乎識也。學者苟非上智之資，必無有不由多學而入一貫者。孔門唯顏子有空體，故從一以貫之直入，而達於不違仁之地。其獨稱好學，以此。子貢、子與雖悟一貫，而氣習難頓盡焉，然而見地真矣。⁷⁰

顏回和子貢是孔子最親密的門人，管志道曰：「愚考聖門平日最親密者，莫如回、賜二子，不但細論性道，亦或縱論古今」，⁷¹ 陽明學者常藉由提高顏回的地位，來抗衡朱熹的學說，尤其是把顏子之學和子貢之學，對比為「致良知」和「格物致知」的範例。但管志道承認顏回「聖人之才」，也不否定子貢的「多識」之學，反而把「貨殖為學」視為入聖之「機」，認為於「多學」

69 陳榮捷，〈薛侃錄〉，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 119。

70 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷 8，頁 3。

71 管志道，〈子路第十三〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷 7，頁 16。

中可以有「反約」之心，⁷²這點和陽明稍有不同。如其言「子貢貨殖爲學，久而將反於一矣，故以此機迎之」。⁷³有些人能「直入」性體，有些人則是採取「反入」的途徑。顏回具上智之資、性地徹，才能「從一以貫之直入而達於不違仁之地」，而子貢、子輿「雖悟一貫，而氣習難頓盡焉」，性地未徹之緣故，⁷⁴唯有由「多學而入一貫」。

「一貫之學」實際上是指向「仁聖合一」的聖人境界，管志道曰：

夫子兼仁聖之學，仁學至於無我之盡而止。聖則窮神知化不可致思，而思實聖功之本也。故工夫至於三十而立、四十而不惑，前後任其天機所觸，窮心路於無修無證之處，以觀究竟之若何此作聖之學。而亦仁體流行至此，固非理有未明，而勞心以求通，亦非欲有未盡，而凝神以求淨也。然後知命以上，大段著力不得，則仍學以俟之而已。此章正含仁聖合一之宗。愈窮則愈無盡，非顏子卓爾末由，不能透此消息也。⁷⁵

顏回「不違仁」，能直契入仁體，但究竟「仁體」指的是怎樣一種狀態。管志道曾言：「君子養得仁體，常有物我無間之意」，⁷⁶可知「物我無間」即是「物我一原」、「仁聖合一」的狀態。他也曾以此評價說：「夫子仁聖合一之學，唯回達之，而賜即次之」。⁷⁷由此可知，管志道對於「聖學」的認識是「必先悟物我一原之理，而以無我行之」，⁷⁸這是聖人的「無我」論。如他所說：「聖人無我，公其身」，⁷⁹又謂：「用則行，舍則藏，聖人無我之學也」。⁸⁰「聖人無我」並非管志道的發明，宋儒張載曾把孔子的「毋我」解釋爲：「天地合德，日月合明，然後能無方體；無方體，然後能無我」；⁸¹程頤也認爲「不以

72 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁15。

73 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁2。

74 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁3。

75 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁18。

76 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁19。

77 管志道，〈公冶長第五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(2)》，卷3，頁8。

78 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁19。

79 管志道，〈季氏第十六〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷8，頁36。

80 管志道，〈先進第十一〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷6，頁27。

81 朱熹，《論語精義》（《朱子全書》第7冊），卷5上，頁318。

己待物，而以物待物，是則無我」；⁸² 楊起元於《四書眼評》⁸³ 亦言：「聖學只一無我」，⁸⁴ 可知此乃宋明儒一脈相承的看法。此外，管志道直契孔子之意，以孔子為「兼仁聖之學」的典範，說明「仁學至於無我而止矣。聖則窮神知化不可致思，而思實聖功之本」，⁸⁵ 舉出仁聖合一之說。可知相較於宋儒關注的「生而知之」和「學而知之」，管志道特別重視拈出「知」一字，以為「性地」不一，但「知」卻可「一貫」，因此認為「學雖次於生知，然及其知之一也」，⁸⁶ 藉此回應程頤以為顏回「守而未化」是過於拘泥的看法。⁸⁷ 而最為特殊是，「中」亦可視為近道之機。例如袁黃在《四書訓兒俗說》便把「屢空」解釋為「得道而忘物」，視「屢中」為「悟道之機」，以為是孔子藉顏回對子貢的勉勵。⁸⁸ 王夫之（1619-1692）在「回也章」雖然以「貧富論」來說明顏回和子貢二人受命不受命的看法，但也認為「屢中」亦是中於道。⁸⁹

從以上論說，可知宋儒所爭議的問題，在明中葉以後，其張力明顯的舒緩。朱熹排斥「無」或「空」，以為二者流於佛道，但在明中葉至晚明儒者的詮釋視域裡，反而把它們放到儒家的聖學脈絡。顏回和子貢二人，並非具有明確道德修養的高下判別，反之，乃著重於揭示他們不同的性地與氣質，如何可以貫徹孔子「一貫之學」，把握「道」的「機竅」之所在。

82 朱熹，《論語精義》（《朱子全書》第 7 冊），卷 5 上，頁 317。

83 國立編譯館主編，《新集四書註解群書提要附古今四書總目》第 37 條《四書眼評》，曰：「起元學於羅汝芳，其學不諱禪，編中所載多起元和李贄言，欄端眉批、文旁評點亦出二氏之手，實講章制藝之屬也。是書今本多處殘，卷首有序亦殘，不知撰序人。篇首題『四書眼評』，然全書板心均作『四書評眼』，各卷卷端但題《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，今姑從序文定書名」，頁 66。

84 明·楊起元，《論語四卷》，《四書眼評》第 1 冊（臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明刊本影印），頁 19。

85 管志道，〈衛靈公第十五〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷 8，頁 18。

86 管志道，〈季氏第十六〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(3)》，卷 8，頁 32。

87 管志道，〈子罕第九〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(2)》，卷 5，頁 10。

88 明·袁黃，《四書訓兒俗說》（臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明刊本影印），頁 5。

89 清·王夫之，〈回也章〉，《王書箋解》（長沙：岳麓書社，2011），卷 4 下，頁 224。

(二)「屢空」、「空空」與無知

在朱熹的註解裡，每當論及顏回的「屢空」和孔子的「空空如也」時，二者被用以解釋不同的層面。前者從「物」，而後者從「知識」的角度來理解，沒有直接義理上的關聯。《論語》〈子罕〉篇孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉」，⁹⁰「無知」向來被理解為孔子自謙之言，如朱熹註解「無知」為「無知識」。⁹¹如何理解孔子這句話，後世的爭議有二：一是孔子「無知」的表述是自謙，抑或含有更深層的義涵？⁹²二是「空空如也」究竟是形容孔子，抑或「鄙夫」？而在晚明儒者的視野裡，卻把〈先進篇〉的「屢空」和〈子罕篇〉的「無知」和「空空」建立起文理的內在關係，揭示了孔子的「空空」和顏回「屢空」的關聯，以及「空空」和「無知」的關係。鄒元標（1551-1624）曰：

孔子空空如也，所以為聖之時。顏子庶乎屢空，所以末由也。⁹³

焦竑（1540-1620）則認為「空空」為「天命之本體」，其曰：

學至聖人，則一物不留，胸次常虛。故夫子曰：「空空如也。」此天命之本體也。回未至此，亦庶幾乎「屢空」矣；賜也於天命之本然不順受之，而以多聞多見為學，非貨殖而何？然意料所及，於此道時有中焉，但終非真悟耳。此夫子稱回以勵賜也。⁹⁴

「空空」即是聖人「一物不留，胸次常虛」之心境。子貢無法順受本然之天命，在於不知「命本空」，焦竑曰：

90 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈子罕〉，《四書讀本—論語》，頁 121。

91 朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈子罕〉，《四書讀本—論語》，頁 121。

92 例如勞悅強認為孔子的「無知」，須從「自己所知與無所不知」的角度來理解。他曾討論「所不知」的兩個面向，一是自己明知的無知，二是自己不知的無知，而「知」乃基於「無知」。所以他以為「孔子的空空如也並不是在鄙夫面前故作的謙虛，而其實是他為人與治學的根本態度。」詳論請參勞悅強，〈孔子的兩端思想〉，梁秉賦、李晨陽編，《比較視野下的先秦儒學：國際學術研討會論文集》（新加坡：南洋理工大學孔子學院，2016），頁 285-286。

93 明·鄒元標，〈賜也何如章〉，《南臯鄒先生語義合編》（《續修四庫全書》第 942 冊，上海：上海古籍出版社，1995），頁 196。

94 焦竑，〈屢空〉，《焦氏筆乘（上）》，卷 1，頁 2。

孔子自顏子而下，意屬子貢，子貢不能領也。不知命本空，空而索之，多聞多見如貨殖者然，即不無千慮一中，中以億也，又射覆者之方矣。⁹⁵

把「空空」視為聖人「空」的心體與心境描述的，尚有楊起元，其曰：「空空如也，正說自家心體」；⁹⁶管志道則進一步把「空空」和「無知」關聯起來，曰：

聖人知體常空，故不自有其知。空空如者，自狀其無知之心境也。聖心之異於凡心，正驗於此。⁹⁷

周汝登說：「空空二字，正是無知」，⁹⁸但何謂「無知」，這儼然也是儒者不斷思索的問題。季本（1485-1563）在《論語私存》指說「無知」為「心之本體」的「靜虛」狀態，其曰：

聖人自言無知，以靜虛之本體言。此心與眾人同者也，故即鄙夫之空空者明之，鄙夫問我而空空，正見其心之靜虛也。我能動其兩端，而使自竭焉，兩端謂其心是非之兩端也，是非之心，人皆有之，我亦安有他知哉？⁹⁹

季本接著提到：「此章此說，張子主於聖人由問而知，朱子主於聖人教人不可不盡。與此論是非之心人所同有者不同」，¹⁰⁰張子即是指張載。張載把「空空」和「無知」關聯起來，曰：「有不知則有知，無不知則無知；是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。《易》無思無為，受命乃如響」。¹⁰¹王夫之注釋這段話時，認同張載所說的「無不知則無知」的說法。「無知」不是「無知識」的謙辭，而是指「聖人無不知，故因時、因位、因物，無先立之成見，而動靜、剛柔皆統乎中道」，並且把「空空」解釋為「無成心，無定則也，事理皆如其意得爾」。¹⁰²張載的看法曾受到朱熹的批評，這是因為朱熹認為張載的

95 焦竑，〈讀論語〉，《焦氏筆乘（上）》，卷 1，頁 252。

96 楊起元，〈論語〉，《四書眼評》第 1 冊，卷 4，頁 20。

97 管志道，〈子罕第九〉，《論語訂釋》，《管東溟先生文集(2)》，卷 5，頁 7。

98 周汝登，〈無知章〉，《四書宗旨》，頁 402。

99 明·季本，〈子罕第九〉，《論語私存》，朱湘鈺點校，《四書私存》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁 223。

100 季本，〈子罕第九〉，《論語私存》，朱湘鈺點校，《四書私存》，頁 223。

101 宋·張載，〈中正篇〉，《張子正蒙》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 161。

102 張載，〈中正篇〉，《張子正蒙》，頁 161。

解釋在「文意」上不暢通，其曰：「空空，蓋指鄙夫而言，張子以為無知之意，文意隔絕，恐不然也」。¹⁰³但朱熹的講法卻也受到晚明儒者的批評，楊起元便言：「有謂謂鄙夫空空者，竊意于非鄙夫，安知鄙夫之空空乎？可發一笑」。¹⁰⁴鄒元標則舉說「空空之體」乃「聖人無知」之表述，並轉而說明聖學只求日損不求日益，而「空」是關鍵的信關：

夫子之聖，只是空空，不在多能。求多能，愈不能空。空無所不能，未信此關。此世所以多鄙夫也。¹⁰⁵

「空」亦是「聖功」，如顏回庶乎屢空，便是欲體究孔子空空之境。¹⁰⁶但其實當時儒者對於如何能「空」實有疑惑，如以下對話：

廬陵胡瑀重問曰：「孔子曰『吾有知乎哉，空空如也，又曰屢空』，如今心中紛紛念頭，如何得空？先生曰：『公日間吃飯飲酒，不礙胸中，卻以意念為礙胸中乎？且有酒于此盃中不空矣。才飲乾便空，是酒自乾乎？是子飲而空乎？畢竟子飲而空，口說不得空，為仁由己，可不體認。』」¹⁰⁷

爲了避免一般人誤以爲「空」爲佛境，鄒元標特地對「空」義作出儒佛之判：

天地萬物皆生於無而歸於無，一切蠢動含靈之物，來不知其所自，去不知其所往，故其體本空。……雖然空非斷滅之謂也。浮雲而作蒼狗白衣，皆空中之變幻所必有者。吾惟信其空空之體，而不為變幻所轉。是以天地在手，萬化生身。¹⁰⁸

鄒元標也以「道路各別，養家一般」，¹⁰⁹藉說明二氏之學和真儒的體用之行沒有差異，更多時候，他奉行自陳的「存而不論」。儒家的「空」不是「斷

103 朱熹，〈子罕第九〉，《論語或問》（《朱子全書》第6冊），頁771。

104 楊起元，〈論語〉，《四書眼評》第1冊，卷4，頁21。

105 鄒元標，〈吾有知乎哉章〉，《南臯鄒先生語義合編》，（《續修四庫全書》第942冊），頁204。

106 鄒元標，《願學集》，〈聖像記〉（《景印文淵閣四庫全書》第1294冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷5上，頁166。

107 鄒元標，〈玄潭會紀〉，《南臯鄒先生語義合編》（《續修四庫全書》第942冊），頁145。

108 鄒元標，〈鍊佛會語〉，《南臯鄒先生語義合編》（《續修四庫全書》第942冊），頁178。

109 鄒元標，〈鷺洲會紀〉，《南臯鄒先生語義合編》（《續修四庫全書》第942冊），頁164。

滅」之說，不是佛教所說的「無生滅」的究竟之地。換言之，「信其空空之體」，便有如「天地在手，萬化生身」，此乃說明「空空之體」乃是把握宇宙萬化的樞紐，是人心道機之所在。

無論是季本的「虛靜本體」、焦竑的「天命之本體」抑或鄒元標的「空空之體」，都旨在說明聖人的「虛」、「空」與「無知」的心體流行狀態，此可與前一節管志道對空體的表述相互發明其要旨。管志道強調空體和中體之間如何一貫，季本、焦竑與鄒元標則突出「空」與「知」的關係，如焦竑提及「知體虛玄，泯絕無寄」¹¹⁰或鄒元標講的「多能」，正是針對子貢的見聞識見而發。由此可見，至晚明，屢空和屢中的問題，不再只是針對孔子門人道德修養的評價，儒者進一步欲探知從孔子的空空、顏回的屢空以及子貢的屢中，如何把握性地徹與未徹、心體虛靜以及知體虛玄的問題，這一些都有助於把握聖人之境、自身的心體狀態，以確立「聖學」的為學方法。

五、結 語

薛侃曾曰：「朱子於四書中不知凡幾提掇，如曰『此處要領』、『此處喫緊』、『此宜盡心』、『此宜深省』，教學者工夫從何處用起？若論聖賢言語，何句非至理，何者非切要？正不需如此提掇。」¹¹¹袁黃對「以尊朱為名，而盡廢衆說」¹¹²的做法也有諸多反思。崇朱子學的東林學者錢一本(1544-1615)亦曰：「朱子于四書集註，悔其誤己誤人不小，又欲更定本義而未能，後人以信守朱說為尊事朱子，此徒以小人之心事朱子者耳。」¹¹³又如前所提及的楊起元《四書眼評》、周汝登《四書宗旨》、管志道《論語訂釋》、鄒元標《四書講義》等，無論是直接或委婉，都有不同程度對朱註的批評。例如針對〈先進〉篇「屢空」和「屢中」的解釋，通過顏回和子貢的比較，不拘限於區分道德修養的境界，或是論二人之優劣，反而是扣緊聖學、聖功與聖人典範，

110 焦竑，〈讀論語〉，《焦氏筆乘（上）》，卷 1，頁 252。

111 薛侃，〈雲門錄〉，《薛侃集》，卷 1，頁 22。

112 袁黃，〈凡例〉，《四書刪正》，頁 2。

113 明·錢一本，《龜記》（《四書全書存目叢書》子部儒家類第 14 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995），卷 1，頁 570。

從性地、氣質和為學三方面來加以論說，試圖重構以孔子為聖人典範的「仁聖合一」之學。

其次，有關「屢空」的問題，也不受限於朱熹「空乏其身」的詮釋，反而另闢渠道，從心體角度加以詮說，拈出「空空」與「無知」的相關命題。不少儒者皆認為「空空」不是謙辭，而是指「見聞識知，泯然無寄」或「胸次常虛」的狀態。此即季本所言之「靜虛本體」、焦竑「天命之本體」與鄒元標的「空空之體」。楊起元亦曾形容顏回的「屢空」之知為「本體之知」，而子貢「屢中」之知為「徇外之知」，藉此提出孔子對二人是「欲發其自知之機而進之于道也」。而從顏回和子貢「知二知十」的比較，雖有分量之殊、悟有差異，但二人所擁有的「本然之知」的「自知」卻是沒有差別的。¹¹⁴ 由此可以理解，如焦竑批評子貢「屢中」未是真悟，或可謂其仍未有真知，但「屢中」亦是如管志道所說——近於道之「機」。究竟要如何理解所謂的「機」？日本學者島田虔次在考察明代思想的流行語彙時，曾討論過「機」的概念義涵，尤其是「生生之機」的問題。除了指說「生機」是人的心以外，也提到「機械、機關彈簧裝置、發條裝置那樣的東西，亦即內部構造具有發動裝置那樣的東西，具有永遠不斷地持續發動的發條裝置那樣的東西，不是可以想像為原型嗎？」¹¹⁵ 參照島田虔次之意，「空」和「中」又何嘗不能視為悟道之機？是入道之聖功？而其重點在於能掌握「自知之機」，須對自身的性地、心體與為學方法有所反省與真切的體認，如鄒元標通過飲酒的比喻，說是「子飲而空」非「酒自乾」，帶出「自身體認」的意蘊。

從宏觀的思想史脈絡而言，《論語》〈先進〉篇的「屢空」牽引出理學和道家（玄學）思維和精神相通處，以及聖人脫俗精神面貌的面向。但道家或玄學更強調人的主體自由，擺脫物的牽累而使心不滯。理學中如宋明儒強調「化」、「虛」與「空」境，縱然亦具有不累、不滯的「自然」的指向，但其乃是針對道德實踐工夫而言，並且有一個形而上的天理作為道德依據，或強調天理落實於人心之境地。尤其在晚明，在強調「聖可學至」脈絡底下，把孔

114 明·楊起元，〈吾道一以貫之〉，《證道書義續選》，《楊復所全集》第5冊（東京：高橋情報，1994，據日本內閣文庫藏明刊本影印），頁9-10。

115（日）島田虔次，〈明代思想的一個基調〉，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯（七）》（北京：中華書局，1993），頁129。

子視爲聖人典範，而其空空的本體，即爲聖人之道體。由此可知，在《論語》中的「屢空」、「屢中」、「空空如也」和「無知」的表述，在晚明的思想語境中，已拓展出聖人之境與聖學的命題，與《論語》本身的思想語境，甚至和朱熹的註解或有所出入，但此亦可提供我們了解在「尊朱註」的權威情況底下，晚明註解的義涵演變，究竟提供怎樣的一種理解與判斷的基礎，不預先帶著扭曲經典原意或有悖朱註的主觀判斷，更客觀了解晚明儒者的關懷以及思想傾向。¹¹⁶

引用書目

一、傳統文獻

- 南朝梁·皇侃，《論語集解義疏》下冊，臺北：廣文書局，1991。
- 唐·韓愈、李翱，《論語筆解》，《叢書集成新編》第 17 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 宋·朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《四書讀本》，臺北：啟明書局，2000。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，北京：中華書局，2010。
- 宋·張載，《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 宋·程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 明·王畿，《王龍溪語錄》，臺北：廣文書局，1986。
- 明·王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·季本，《論語私存》，朱湘鈺點校，《四書私存》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013。
- 明·周汝登，《四書宗旨》，明崇禎己巳（二年，1629）鄭重耀刊本。
- 明·袁黃，《四書刪正》，臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明刊本影印。
- 明·袁黃，《四書訓兒俗說》，臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明刊

116 日本學者佐野公治對四書學及晚明儒者對朱註的回應有深刻的理解，可參（日）佐野公治著，張文朝、莊兵譯，《四書學史的研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014）。此外，須說明的是，本文所舉例的陽明學學者抑或與陽明學學者親近的晚明儒者，其思想雖不能涵括整體晚明思想界，但亦可提供理解晚明思想的另一種側面。

本影印。

明·管志道，《論語訂釋》，《管東溟先生文集》第 2、3 冊，據日本尊經閣藏明萬曆刊本影印。

明·陳獻章，《陳獻章集》，北京：中華書局，1987。

明·鄒元標，《願學集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1294 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明·鄒元標，《南臯鄒先生語義合編》，《續修四庫全書》第 942 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

明·焦竑，《焦氏筆乘（上）》，北京：中華書局，2008。

明·楊起元，《四書眼評》第 1 冊，臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明刊本影印。

明·楊起元，《楊復所全集》第 5 冊，東京：高橋情報，1994，據日本內閣文庫藏明刊本影印。

明·薛侃，《薛侃集》，上海：上海古籍出版社，2014。

明·錢一本，《黽記》，《四書全書存目叢書》子部儒家類第 14 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995。

明·胡直，《衡廬精舍藏稿》，中國哲學書電子化計劃網站，<http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=88554>（2015.10.10 上網檢索）。

清·王夫之，《王書箋解》，長沙：岳麓書社，2011。

清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1989。

二、近人論著

朱漢民 2011 《玄學與理學的學術思想理路研究》，臺北：臺大出版中心。

（日）佐野公治著，張文朝、莊兵譯 2014 《四書學史的研究》，臺北：萬卷書圖書公司。

呂妙芬 1997 〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》15.1 (1997.6): 73-92。

（日）松川健二編，林慶彰等譯 2006 《論語思想史》，臺北：萬卷樓圖書公司。

武道房 2008 〈思想史視野中顏回形象的變遷——以《論語》「屢空」句的闡釋史為例〉，《孔子研究》2008.3(2008.5): 105-115。

張 亨 1997 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化公司。

（法）畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯 2011 《莊子四講》，臺北：聯經出版公司。

陳逢源 2006 《朱熹與《四書章句集注》》，臺北：里仁書局。

- 陳逢源 2013 《「融鑄」與「進程」——朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，臺北：政大出版社。
- 陳榮捷 1998 《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局。
- 陳榮捷 1998 《近思錄詳註集評》，臺北：學生書局。
- 國立編譯館主編 2005 《新集四書註解群書提要附古今四書總目》，臺北：華泰文化公司。
- 勞悅強 2014 〈《論語》〈先進〉篇「屢空」辨〉，《漢學研究》32.2(2014.6): 265-291。
- 勞悅強 2016 〈孔子的兩端思想〉，梁秉賦、李晨陽編，《比較視野下的先秦儒學：國際學術研討會論文集》，新加坡：南洋理工大學孔子學院，頁 265-286。
- 黃俊傑編 2004 《中日《四書》詮釋傳統初探（上）》，臺北：臺大出版中心。
- 楊儒賓 2013 《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心。
- 劉俊文主編 1993 《日本學者研究中國史論著選譯（七）》，北京：中華書局。
- 鄧克銘 2013 《晚明四書說解研究》，臺北：里仁書局。
- 魏月萍 2009 〈袁黃《四書刪正》與晚明「尊朱註」的爭議〉，「第二屆中國古文獻與傳統文化國際學術研討會」論文，香港：香港理工大學中國文化學系，2009.6.17。

The Characteristics of Late-Ming Confucian Interpretations of “*Lü Kong*” and “*Lü Zhong*”

Ngoi Guat Peng*

Abstract

Analects 11:18 (“Xian jin 先進”) records that Confucius once said, “Hui 回 (Yan Hui 顏回) comes very near to it. He is often empty (*lü kong* 屢空). Ci 賜 (Zigong 子貢) was discontented with his lot and has taken steps to enrich himself. In his calculations he often hits the mark (*lü zhong* 屢中).” Generations of scholars have often since disputed how this passage should be interpreted. *Lü kong* and *lü zhong* have always been considered to be Confucius’ evaluations of his disciples Yan Hui and Zigong. It has never been established, however, whether there is an implied criticism, or whether Confucius is making a simple statement. In the Song dynasty, *lü kong* was interpreted as “emptiness,” “void” or “negation of self,” but these were all refuted by Zhu Xi 朱熹. Zhu Xi interpreted *kong* 空 as “poor” and thought that *lü kong* was what Mencius meant by being “exposed to poverty 空乏之身.” Zhu Xi also remarked that, although Yan Hui was frequently in straitened circumstances, he didn’t allow this to affect his cheerfulness, and that it was also true that Zigong’s “conjectures often hit the mark 料事而多中.” Zhu Xi’s commentary has had a great and lasting impact. Interestingly, late-Ming Confucians, especially scholars of the Yangming School 陽明學, offered alternative interpretations to Zhu Xi’s *lü kong* and *lü zhong*, and held diverse

* Ngoi Guat Peng is an assistant professor in the Chinese Division at Nanyang Technological University, Singapore.

views on the meanings of *kong* 空 and *zhong* 中. This can be seen not only as a response to Zhu Xi's commentary, but also as a reflection of the state of late-Ming Shengxue (聖學 Sagely Learning). The aim of this paper, therefore, is to clarify the characteristics of late-Ming interpretations of *lǜ kong* and *lǜ zhong*, while discussing their significance in late-Ming intellectual history, and in particular the important topics relating to Shengxue and the Way of the Sage 聖人之道.

Keywords: *Lǜ kong* 屢空, *lǜ zhong* 屢中, Shengxue 聖學, Zhu Xi 朱熹, late-Ming Confucians 晚明儒者