

學禮而達——

《論語》〈吾十有五而志於學〉章的一種詮釋*

林暉峻**

摘要

《論語》〈吾十有五而志於學〉章素為學者所注意，然囿於時代學術風潮及個人學問修養，歷來注家或疏於字詞訓解，或略於疏通文意。如對本章開首所謂「學」的理解，或依字直解，釋為普遍的學習；或陳義過高，以為直指大道，使得未能完全契合孔子生平及其一生所志。又如本章所謂「天命」，前人有主「祿命」、「德命」之說，徐復觀、劉述先等先生已為文析之，對「天命」之意涵有較明確把握，然其對《論語》中孔子所論「天」、「命」的含義卻時有轉移。本文考察本章的整體文意，主要用以《論》證《論》之法，旁及孔子生平及相關出土材料，指出孔子所志之學，實為「禮」也。「禮」為孔子學說的重要一環，前人亦有析之，然將此套諸對本章的理解，兼及字詞內證等，則少有矣。本文認為夫子自「十五」至「七十」的為學進程，實與「禮」連繫緊密：「十五」志於學禮、「三十」知禮之義而自立說、「四十」守禮義而不惑於變、「五十」學禮而達天、「六十」憑禮義返照現實而知事之根本、「七十」則達致心契乎道，行合乎禮的「知行合一」之境界。本文之末，亦會以《孟子》的夫子自述為對照，引證本文對〈吾十有五而志於學〉章文意脈絡的理解。

關鍵詞：論語、吾十有五而志於學章、孔子、禮義、天命

2024年4月13日收稿，2024年8月8日修訂完成，2025年2月14日通過刊登。

* 本文的撰作先後蒙潘銘基教授及何志華教授惠賜卓見，並承三位匿名審查人悉心指教，謹此致謝。

** 作者係香港中文大學中國語言及文學系哲學碩士生。

一、引言

《論語》〈為政〉載：

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。」¹

下文稱上引章節為〈吾十有五而志於學〉章。此章是夫子自述為學歷程的文字，亦是理解孔子思想的關鍵章節，歷來為學者所措意。然自漢以降，注家迭起，對此章的解釋更是眾說紛紜，歧解之多以至近代學者徐復觀（1904-1982）認為本章「五十而知天命」一句「二千年無確解」。²其實何止「知天命」一句無確解，由十五至七十的六個階段亦言人人殊。古注囿於時代的學術風潮，各有側重，如漢魏六朝之注，或用力於字詞疏解，而疏於貫通文理；或援道入儒，而致所論未得其實。宋明注家則或暢言理學、心學，陳義過高，所論過虛。至清代以來，論說則日漸紮實，然猶有迂闊難通之處。及今人學者，則甚少專論全章本身的思想脈絡，多是擇題而論，如徐復觀、劉述先亦嘗撰文論及「知天命」一節。³林啓屏、王玉彬等則以歷來詮釋者為中心，探論他們對本章的理解產生分歧的原因與意義。⁴至若專論本章思想者，則如邵輝梳理本章舊注並提出個人詮釋，⁵與黃宇昕以「精神生命的歷程」為切入點。⁶此外，林啓屏嘗論孔子思想分

- 1 清·劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1990），卷 2，頁 43。除特別標明外，本文所引《論語》原文悉據此書，為省行文，不另出註。
- 2 徐復觀，《中國思想史論集續篇》（北京：九州出版社，2013），頁 419。
- 3 同上註，頁 419-435；劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》10(1997.3): 1-24。
- 4 林啓屏，〈夫子自道？〉：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉，《臺大中學報》57(2017.6): 249-300；王玉彬，〈聖凡之間：孔子的生命境界問題及其展開——以「吾十有五而志於學」章的詮釋史為中心〉，《哲學動態》2018.10 (2018.10): 51-57。
- 5 邵輝，「《論語》『吾十有五而志於學』章詮釋考論」（曲阜：曲阜師範大學孔子文化研究所碩士論文，2022），頁 1-63。
- 6 黃宇昕，〈天人合一的親證——《論語》「吾十有五而志於學」章析釋〉，收入楊永明主編，《當代儒學》第 21 輯（成都：四川人民出版社，2022），頁 81-99。

期的問題，其以「五十而知天命」為關鍵轉折點、⁷王棕琦指出《孟子》〈知言養氣〉章化用本章，⁸亦頗有助於本文討論。然筆者以為，目前針對本章研究還沒能完全兼及本書內證以及貫通本章文意，故仍有可補充之處。本文以為，由「十五而志於學」到「七十而從心所欲不踰矩」，「禮」扮演了關鍵的角色，乃其一貫之道，以往研究者則未對此多加注重。

正式展開討論前，我們須說明清楚兩個前提，第一是《論語》文本是否一致的問題，如崔述（1740-1816）在《論語餘說》〈《論語》篇章辨疑〉中就指出：

按《論語》後五篇，惟〈子張〉篇專記門弟子之言，無可疑者；至於〈季氏〉〈陽貨〉〈微子〉〈堯曰〉四篇中，可疑者甚多。而前十五篇之末亦間有一二章不類者。蓋緣今本非漢初齊、魯之古本，乃張禹彙合更定之本，是以如此。⁹

崔氏疑《論語》自〈季氏〉下有四篇以及前十五篇中每篇之末或有一二章不類其文體，言下即疑張禹編成之版本，或有後人竄入之篇章。即使來到現代，《論語》亦有上、下《論》的爭議，論者以為〈鄉黨〉以上十篇屬《上論》，〈先進〉以下十篇則屬《下論》。美國學者白牧之（E. Bruce Brooks）、白妙子（A. Taeko Brooks）甚至提出了「層累說」，認為《論語》編撰過程由公元前 479 年至公元前 249 年，歷經 230 年方完成結集。¹⁰雖然不少學者予以駁正，¹¹但普遍認為《論語》的編成至少經一段較長的時

7 林啟屏，〈孔子思想分期之可能及其意義〉，《先秦兩漢學術》1(2004.3): 39-75。

8 王棕琦，〈「不動心」的本質是甚麼？——《孟子》〈知言養氣章〉的文理與義理〉，《漢學研究》39.2(2021.6): 1-37。

9 清·崔述撰著，《論語餘說》，收入顧頤剛編訂，《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983），頁 617。

10 E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, trans., *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press, 1998), 203.

11 如梅約翰（John Makeham）最早於《中國研究書評》（*China Review International*）上發表的書評批評白氏之說。John Makeham, reviews of *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, trans. E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, and of *The*

間。即便如此，正如宋立林所言：「《論語》是孔門弟子及後學在大量的孔子言行文獻之中，經過精心選擇、編纂而成的。」¹² 所以，即便《論語》的成書經年累月，但至少我們相信此書是經過精心篩選而編成的，故書中二十篇在用語、思想上基本應該是一致的。此則使以《論》證《論》之法可以成立。

第二個問題就是關於本章的性質到底是「夫子自述」，抑或僅是夫子示人「為學門徑」，這會影響到我們能否使用孔子生平作為引證。持後說者多為古代注家，由於司馬遷時已將孔子推尊為「至聖」，¹³ 故他們大多亦預設孔子為天生聖人，當生而知之，是以不用透過逐步的學習或提升以達致更高的境界，如皇侃（488-545）於《論語義疏》引東晉李充言：

聖人微妙玄通，深不可識。所以接世軌物者，曷嘗不誘之以形器乎？黜獨化之跡，同盈虛之質，勉夫童蒙而志乎學。學十五載，功可與立。爰自志學迄於從心，善始令終，貴不踰法。示之易行，而約之以禮。為教之例，其在茲矣。¹⁴

李氏之說明顯有「援道入儒」的傾向，其言孔子乃「聖人微妙玄通，深不可識」，並認為孔子是為了「勉夫童蒙」、「為教之例」，在這個詮釋底下，則本章只不過是孔子「誘之以形器」的說法，並非其個人生命歷程。及至宋、明兩代，學者對孔子的推尊有過之而無不及，故他們大抵如是理解。而即便到清代，劉寶楠（1791-1855）仍然認為：「夫子生知之聖，而以學知自居。」¹⁵

古代也非沒有人反對這種觀點，如東漢王充（27-97）於《論衡》〈實

Analects of Confucius: A Philosophical Translation, trans. Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *China Review International* 6, no. 1 (Spring 1999): 1-33. 有關西方學者對白氏的批駁，可參金學勤，〈《論語》成書「層累論」及西方漢學界相關評論〉，《孔子研究》2009.3(2009.6): 22-29。

12 宋立林，《孔門後學與儒學的早期詮釋研究》（北京：人民出版社，2021），頁 39。

13 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），卷 47〈孔子世家〉，頁 1947。

14 南朝梁·皇侃，《論語義疏》（北京：中華書局，2013），卷 1，頁 27。

15 清·劉寶楠，《論語正義》，卷 2，頁 43-44。

知〉言：「所謂聖者，須學以聖。以聖人學，知其非聖。」¹⁶但這種聲音在古代來說還是較少，直至近代，才愈來愈多學者不執著言聖，而將之落實到個人的生命進程。錢穆（1895-1990）於《論語新解》所言，可為代表：

此章乃孔子自述其一生學之所至，其與年俱進之階程有如此。學者固當循此努力，日就月將，以希優入於聖域。¹⁷

其實孔子從來不以聖自居，如〈述而〉言：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」他亦不以為自己乃「生知」者，如〈述而〉又言：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」兼之〈吾十有五而志於學〉章以「吾」為起首，則孔子所言實乃一己為學之進路明矣。本文的立場固忠於《論語》原文，認為此章乃「夫子自述」。最後一點要補充的是，本文以為本章是孔子於七十歲後，回首一生所作出的總結，則其所言當繫於其人生歷程，而其人生不可能所有重大改變與提升都發生於「十五」、「三十」者，故其所謂「十五」、「三十」者，當為舉其約數而已。有了以上的認識，則可深入文本之中求索。¹⁸

據本文觀測，孔子一生為學，以「禮」為根基，「十五」時則志於學「禮」；「三十」時則由此逐步升進，觸及「仁」、「義」，故能以「禮」立說，從而立足社會；「四十」時則憑「禮」而知「仁」、「義」，並能固守之，強立不反，遇變不惑，對富貴名利不動心；「五十」時則由「禮」而上達「天命」，領悟了內在於己的道德根源，作出內在超越；「六十」時已然憑「禮」達「天」，又能返回現實，做到知言、甚至是知世事之根本，實現「兩行」之理；「七十」時則已然內不違義，外不踰禮，做到「知行合一」，且又從心所欲，不拘於仕矣。

16 黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷26，頁1082。

17 錢穆，《論語新解》（臺北：東大圖書公司，2018），頁35。

18 感謝審查人指出，孔子的人生歷程乃與社群互動而日漸完備自身的過程，是以其所「志」之「學」，必當與其生平經歷息息相關，故本文亦注重以《論語》其他篇章乃至史料所載的孔子生平為引證，以見孔子學說之建立實有回應社群與時代的一面。

自古注解《論語》者眾矣，本文難以遍及，故先簡略疏理具代表性的舊注之主要說法，然後以書中內證入手，以《論》證《論》，旁及孔子生平與相關傳世與出土文獻，以判斷注家是非並補苴已說。結末，則會引述一則《孟子》，與本章互相發明，以為參證。本文冀以平實的漢學訓詁回歸《論語》文本以及孔子生平，揭示孔子為學歷程的一貫之道，並嘗試將「仁」、「天命」等概念與孔子之「學」融會貫通，以彰顯儒學要義。

二、吾十有五而志於學：志於學禮

（一）歧解析略

志者，即立志、專注之意，注家無甚異議。此句的爭議在於「學」，主要有二說。一、將「學」視為普遍的學習或求學問，皇侃、邢昺（932-1010）、程樹德（1877-1944）等持此說。¹⁹ 黃懷信認為此泛言學習，「釋學問者，亦非」。²⁰ 二、將「學」視為「道」，如朱熹（1130-1200）言：「古者十五而入大學。心之所之謂之志。此所謂學，即大學之道也。」²¹ 楊樹達（1885-1956）等亦有相似見解。²²

前說如字解，我們並不能視之為誤，但鑽之彌深的話，尚有些問題要解決。劉寶楠《論語正義》云：

《尚書大傳》：「古之帝王者，必立大學小學，使王太子、王子、群后之子，以至公、卿、大夫、元士之適子，十有三年始入小學，見小節焉，踐小義焉。年二十八太學，見大節焉，踐大義焉。」《大戴禮》〈保傳〉云：「古者年八歲而出就外傳，束髮而就大學。」盧《注》：

19 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷 1，頁 25；三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《論語注疏》，收入清·阮元校刻，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 2，頁 5 下，總頁 2461；程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，2016），卷 3，頁 92。

20 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 2，頁 111。

21 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 54。

22 楊樹達，《論語疏證》（上海：上海古籍出版社，1986），卷 2，頁 41。

「束髮謂成童。」古以年十六謂成人，則成童是十五。《戴禮》與《大傳》傳聞各異。《白虎通·辟雍篇》：「古者所以年十五入大學何？以為八歲毀齒，始有識知。入學學書計。七八十五陰陽備，故十五成童志明。入大學，學經術，故《曲禮》曰：『十年曰幼學。』《論語》曰：『吾十有五而志於學，三十而立。』」則十五者，入大學之年。《尚書大傳》言：「入大學，知君臣之義，上下之位。」《禮小戴》有《大學篇》。始「致知格物」，終「治國平天下。」皆所謂大節大義也。²³

劉氏所舉諸書，於始學年齡雖有分歧，但可見古人於十五歲前已有所學，其又從《白虎通》之說，認為年十五者當「入大學，學經術」。錢穆嘗言：「孔子一生重在教，孔子之教重在學。」²⁴則孔子十五而志學，未為晚矣？當然，「十五而志於學」不同於「十五而學」，故十五前之學或為成例，僅謀生而已，「十五而志於學」則繫於一己之道德自覺。《論語》〈雍也〉嘗記孔子對子夏說：「女為君子儒！無為小人儒！」其中「小人儒」僅為謀生之業，「君子儒」則已然具備職業外的道德追求。

這就衍生出另一個問題，如果「學」與「志於學」有以上分野，則所「學」尤為緊要，僅將「學」視為泛指，似乎未能完全解釋「學」的意涵。那麼將「學」視為「道」的說法又是否能充分解釋這一點？

從文獻證據上，朱熹的說法能配合古人學習的階梯，這亦是劉寶楠《論語正義》中遍引諸書所力求證明之事。從本書內證上，邵輝指出《論語》使用「志於……」的句式，「不止一次提到了『志於道』」，如《論語》〈里仁〉：「士志於道。」〈述而〉：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」²⁵除了邵氏所引二則外，〈里仁〉言：「苟志於仁矣。」句式亦同。〈衛靈公〉言：「志士仁人」，將「志」與「仁」對舉。〈季氏〉言：「隱居以求其志，行義以達其道。」將「志」與「道」對舉。「仁」是孔子認為人力所及之最高境界，視之為「道」亦無不可。由此，「志於道」的說法似不誤。

23 清·劉寶楠，《論語正義》，卷2，頁43。

24 錢穆，《論語新解》，頁7。

25 邵輝，「《論語》『吾十有五而志於學』章詮釋考論」，頁38。

然而，若「學」當釋為「道」，孔子為何不直言「志於道」？楊樹達以為此乃「孔子之謙辭，實則志學即志道也」。²⁶但上引〈里仁〉〈述而〉二句，雖非孔子明確自述，但亦直言「志於道」。何況孔子還說過「當仁，不讓於師」的「豪言壯語」。又本章僅云立志，而非已能達道，則似乎未有要自謙之處。另外，筆者以為本章當有一貫通之主軸，而「十五而志於學」與「三十而立」兩個相鄰的階段，更當有密切連繫，即「十五」所「學」應與「三十」所「立」可互相發明：若十五志於道，則三十所立亦當為道。這也不像會說出「若聖與仁，則吾豈敢？」的孔子所言。

至此，「志於學」與「志於道」就像是兩個都各有缺陷的極端：前者是意義模糊的所指，難與十五而「志」之層次相匹配；後者是境界上的極點，難於三十而「立」。那麼「學」與「道」之間應該如何彌縫？還得如錢穆所言，「當通讀本章自參之，更當通讀《論語》全書細參之」，方能「學孔子之所學」。²⁷

（二）「學」與「道」的關係

首先，《論語》中孔子及其門人所提及的「學」，有指「學文」、「學詩」、「學禮」、「學干祿」、「學稼」等，但能被孔子稱許為「好學」的，則基本上皆與道德修養相關，如〈學而〉：「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。」〈雍也〉：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」這與我們上文所言「十五而志於學」當乃繫於道德的說法相吻合。〈子張〉云：

子夏曰：「百工居肆以成其事，君子學以致其道。」

此見「學」與「道」的關係：學乃明道、達道、盡道的途徑。本章雖非孔子親言，然子夏之說，實亦上文所提及的孔子對其之千叮萬囑：「女為君子儒。」子夏深明孔子之用心，方有所強調。其實，孔子也曾表達過相似的觀點，〈衛靈公〉云：

26 楊樹達，《論語疏證》，卷 2，頁 41。

27 錢穆，《論語新解》，頁 33。

子曰：「君子**謀道不謀食**。耕也，餒在其中矣；**學也**，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」

本章中孔子將「謀道」與「謀食」分別對應「學」與「耕」，故君子只會擔心謀道之不成（憂道），而不擔心謀食之不成（憂貧）。從這兩章可見，孔子所志之學，應非泛指之學，實為謀道之學，如此則其所學又能否進一步落實？

（三）「禮」與「道」的關係

王緇塵（?-1941）講述「學而時習之」一節時嘗言：

「習」之與「學」，既連為一句，則其所學，必有時時可以練習之處，決無疑義。後來細察《論語》全篇，所訓的學，皆是學做人。及參以《禮記》，更知學禮者就是學做人。故〈文王世子〉篇曰：「學之為君臣焉！學之為父子焉！」蓋君臣父子，皆有應行之禮。學此禮，就是學做人。²⁸

王氏之言是矣，故其又據此指出「十五而志於學」實為「學禮」。²⁹其實考諸《論語》內證，亦見「學禮」與「做人」、乃至「道」的關係。〈子張〉云：

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。夫子焉不學？而亦何常師之有？」

這雖為子貢所言，但作為孔子身邊親近的幾位學生，其總結孔子之學的說法誠足參考。本章中，衛公孫欲探孔子學問之根源，子貢答以「文武之道」，劉寶楠注本章時引《中庸》「仲尼祖述堯舜，憲章文武」句，並釋：「憲者，法也。章者，明也。大道之傳由堯舜，遞至我周，制禮作樂，於是大備，故言文王既沒，其文在茲。」³⁰則「文武之道」乃「禮樂之道」

28 王緇塵講述，董文校訂，《廣解論語讀本》（上海：粹芬閣，1936），頁1-2。

29 同上註，頁16。

30 清·劉寶楠，《論語正義》，卷22，頁750。

也。子貢更敏銳地指出，縱使文王之道尚未失傳，然賢與不賢者所學的卻或大或小。大者當為禮樂背後所載之道，小者則乃禮樂本身的形式而已。《論語》〈陽貨〉又云：

子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」

此章記孔子往子游所治之武城，見子游以禮樂教邑人，故戲言其治小邑而用大道，子游復以往日孔子所教回應，其所謂「道」亦即禮樂也。這裡雖以「禮樂」並稱，但一般而言，我們認為「禮」的道德意涵方為孔子一生所追求的理想。

若「禮（樂）」是孔子所志之學，亦能以此求道，那麼將「十五而志於學」的「學」釋為「禮（樂）」，可乎？《禮記》〈內則〉云：「二十而冠，始學禮。」³¹ 此與十五之年相去不遠，可為佐證。〈孔子世家〉又云：

孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容……孔子年十七……「今孔丘年少好禮，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。³²

此見孔子兒時已然習禮，更於年十七之時因好禮而聞名，似乎與本文所言十五方志於學禮的說法相牴觸。其實不然，一、史遷所記孔子兒時僅為「嬉戲」耳，非「志於禮」。二、「十七而好禮」嚴格來說也與本文所說未有矛盾。三、這兩項記載反倒證明了孔子自小便對「禮」深有興趣與認識，故孔子日漸成長之際或開始志於探求禮之本質，亦即上引子貢所言之「大者」，正如錢穆於《孔子傳》中認為孔子十五志學之時「乃從所習六藝中，探討其意義所在」。³³ 又，勞思光（1927-2012）嘗言：

31 清·孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷 28，頁 771。

32 漢·司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1906-1908。

33 錢穆，《孔子傳》（北京：三聯書店，2002），頁 8。

「禮」觀念為孔子學說之始點，但非孔子學說之理論中心。蓋孔子之學，特色正在於不停滯在「禮」觀念上，而能步步升進。³⁴

可見，「禮」為孔子學說的基礎，故十五而志於學禮，並以之為達道之學，逐步領會禮之深意，「步步升進」，憑此來理解本章由「十五」至「七十」的歷程，似乎未嘗不可。勞氏又引《左傳》〈昭公五年〉（537 BCE）「是儀也，不可謂禮」等語，說明孔子於十四歲之時，「女叔齊固已倡禮儀不同之論矣」。³⁵ 孔子或於十五歲前後聽聞相似論述，開始思索「禮」、「儀」之別，遂由少時所學之「儀」漸次深究至「禮」之本質，於是志於學禮。³⁶

（四）志於學禮

另外，考之孔子生平，於早年時對禮極為推重，於三十歲前亦發生了兩件與「問禮」有關之事。一、〈孔子世家〉載孔子三十歲前，曾往周地向老子問禮，〈老子列傳〉亦有所記。³⁷ 後文中老子所言，似能與「七十而從心所欲，不踰矩」的階段互相發明，後文將析之。二、《論語》〈八佾〉云：「子入大廟，每事問。或曰：『孰謂鄒人之子知禮乎？入大廟，每事問。』子聞之曰：『是禮也。』」錢穆據「鄒人之子」之稱判斷其時孔子尚年少，在三十前。³⁸ 從這兩件事來看，既見孔子少時欲學禮之心，又見其知禮之名。

《論語》開篇即云：「學而時習之。」這句往往被視為孔子進德修業

34 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2010），頁108。

35 同上註，頁109。

36 審查人提醒筆者，將「學」限為「學禮」，恐將限縮孔子自述生平為學歷程的意義，故要分出少時所學之「儀」與後來所學之「禮」的不同內涵，感謝審查人提出以上疑慮。由「儀」至「禮」，當是孔子一生的重要學習歷程，這亦是本文冀以揭示本章、乃至孔子為學一貫基調的目標。本文以為孔子所學之「禮」或「儀」，乃隨其人生歷程不斷深化，故其範圍及意義亦會不斷廣大，謹此說明。

37 前者見漢·司馬遷，《史記》，卷47〈孔子世家〉，頁1909；後者見漢·司馬遷，《史記》，卷63〈老子列傳〉，頁2140。

38 錢穆，《孔子傳》，頁10。

最重要之門徑。錢穆言：「學而時習，乃初學事，孔子十五志學以後當之。」³⁹ 指出「學」、「習」乃孔子立志後的為學歷程。既要「習」其所「學」，則所「學」當為緊要之事，綜觀〈孔子世家〉，凡五言「習」，具列如下：

孔子去曹適宋，與弟子**習禮**大樹下。⁴⁰

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已**習其曲**矣，未得其數也。」有間，曰：「已**習其數**，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已**習其志**，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其為人也。」⁴¹

（案：太史公）適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時**習禮**其家。⁴²

上有三事，分別涉及孔子與弟子共「習」，孔子自己「學」、「習」，孔子歿後魯廟諸生、亦當為孔門傳人以時「習」。三事均繫及「禮」或「樂」。此即見孔子一生、其所傳授之門人弟子，以至孔門之後來者，均以學禮、習禮為務。

準此，「禮（樂）」乃達道之學，與「學」、「道」關係密切，且為孔子思想學問之起點，故以「禮（樂）」釋十五所志之「學」，既能消除了泛指學習的含混性，又復與求道一以貫之，能配合其所「志」之關鍵。此外，這還能很好地連接到「三十而立」的解釋，下文將析之。

三、三十而立：自立禮義之說

（一）歧解析略

前人對「立」的解說主要有四，一、有以自立於世，這種解釋一般沒

39 錢穆，《論語新解》，頁 5-7。

40 漢·司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1921。

41 同上註，頁 1925。

42 同上註，頁 1947。

有確指所立者為何，如何晏（?-249）：「有所成立也。」⁴³ 錢穆：「立，成立義。能確有所立，不退不轉，則所志有得有守。」⁴⁴ 黃懷信則進一步針對「地位」言：「三十歲就立身於世，在社會上有了一定的地位」。⁴⁵ 高尚榘據王世明說，認為是「自立」的能力。⁴⁶ 二、立於學，如皇侃以為「通五經之業」、⁴⁷ 劉寶楠統合立於道與禮之說，以為「皆統於學」、⁴⁸ 程樹德從之。⁴⁹ 三、立於禮，楊樹達、楊伯峻（1909-1992）等持此說。⁵⁰ 四、立於道，如程子：「能自立於斯道也。」朱熹：「有以自立，則守之固而無所事志矣。」其上承「志於道」之言，又乃步其師說也。⁵¹

就「有以自立於世」一說言，含義較為廣泛，未有確指。黃懷信嘗試落實到「地位」而言，但夫子於七十自道時，若回憶至三十而想到社會地位的問題，似乎又非其最為關注之事。王世明、高尚榘之說較恰當，然亦未解是何「能力」。

持「立於道」一說者，多認同孔子乃生知之聖，如程子曰：「孔子生而知之也。」⁵² 朱熹亦近似，故有此陳義過高之論，上文已析之。《論語》〈里仁〉云：「朝聞道，夕死可矣。」也再次從側面說出得道之難，故三十能得道而立，未免難矣。

而「立於學」一說，皇侃所謂通五經者，乃本《漢書》〈藝文志〉：「古之學者，且耕且養，三年而通一藝，用日少而蓄德多，三十而《五經》立。」孔子之時尚未有五經，劉寶楠已解釋：「班氏假《五經》以說

43 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷1，頁25。

44 錢穆，《論語新解》，頁33。

45 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，卷2，頁113。

46 高尚榘，《論語歧解輯錄》（北京：中華書局，2011），頁44。

47 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷1，頁25。

48 清·劉寶楠，《論語正義》，卷2，頁44。

49 程樹德，《論語集釋》，卷3，頁94。

50 楊樹達，《論語疏證》，卷2，頁41；楊伯峻，《論語譯注》（北京：中華書局，1980），頁12。

51 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁54。

52 同上註。

所學之業，其謂『三年通一經』，亦是大略言之，不得過拘年數也。」其又指出「學不外道與禮也」，故統之於學。⁵³ 劉說沒有大問題，亦為我們揭示出兩點：學與「道」、「禮」尤關、三十所立當與十五所學相關，這再次引證了我們「十五而志於學禮」的說法。

由此，若我們同意孔子當志於學禮的說法，那麼將此句釋為「立於禮」應該是恰當的。從文本內證上，楊樹達嘗舉〈泰伯〉「立於禮」、〈堯曰〉「不知禮，無以立也」、〈季氏〉「不學禮，無以立」以證之，楊氏又謂：「蓋二十始學禮（案：其用《禮記》〈內則〉說），至三十而學禮之業大成，故能立也。」⁵⁴

此外，〈雍也〉：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」將「立」、「達」並舉，《左傳》〈昭公七年〉載：

孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫曰：「**禮，人之幹也**。無禮，無以立。吾聞將有**達者**曰孔丘……」⁵⁵

《史記》〈孔子世家〉又云：「今孔丘年少好禮，其達者歟？」⁵⁶ 可見《左》《史》並將「好禮」視為「達者」，故三十立（達）於「禮」的說法是具有高度的文本一致性，當毋庸置疑。

（二）立：得位之本

然則「立於禮」又當作何解？從客觀條件言，「立」與事業相關，是得「位」、創業之根本。《論語》〈里仁〉云：

子曰：「不患**無位**，患**所以立**。不患莫己知，求為可知也。」

本章中，無「位」對應（無）所以「立」。故「立」即可使他人了解、賞識，致使得任用的基礎。《論語》中亦有其他「立」的用例與得「位」任官關聯，如〈公冶長〉：「束帶立於朝。」〈衛靈公〉：「臧文仲其竊位者

53 清·劉寶楠，《論語正義》，卷 2，頁 44。

54 楊樹達，《論語疏證》，卷 2，頁 41。

55 楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995），頁 1294-1295。

56 漢·司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1908。

與！知柳下惠之賢，而不與立也。」而這個得位之基礎，則是禮也，故自古士族便學六藝以求晉身仕途。〈孔子世家〉載：

魯昭公之二十年，而孔子蓋年三十矣。齊景公與晏嬰來適魯，景公問孔子曰：「昔秦穆公國小處辟，其霸何也？」對曰：「秦，國雖小，其志大；處雖辟，行中正。身舉五羖，爵之大夫，起累紲之中，與語三日，授之以政。以此取之，雖王可也，其霸小矣。」景公說。⁵⁷

以上對話正發生於孔子三十歲時，當景公問及秦國之霸時，孔子先概述秦國的狀況，隨即將焦點放在了秦穆公任用「五羖大夫」百里奚之事，認為秦國幸能用此人才，「雖王可也」，孔子言下頗有自薦之意，⁵⁸故孔子應當自信已有「所以立」的基礎了。

（三）立：以禮自立其說

不過，既然孔子年少便好禮、知禮，至三十方「立於禮」，應非僅從可以得位者立說，尤其上引〈雍也〉言「己立立人」便可謂「仁者」，則此時所立之「禮」，當有能貫通於「仁」道。關於這點，勞思光便有十分精妙的解釋：

禮以義為其實質，義又以仁為其基礎。此是理論程序；人由守禮而養成「求正當」之意志，即由此一意志喚起「公心」，此是實踐程序。就理論程序講，「義」之地位甚為顯明；就實踐程序講，則禮義相連，不能分別實踐。故孔子論實踐程序時，即由「仁」而直說到「禮」。⁵⁹

勞氏遍引《論語》書證，引證「仁—義—禮」乃孔子之基本理論：孔子先「攝禮歸義」，將禮之基礎歸於義，而非一切具體形式（秩序性）。同時，仁（公心）為義（正當性）之本，故孔子實質又是「攝禮歸仁」。至此，仁—義—禮就成為了一層級井然的理論系統，為孔子學說之中心。勞氏又指出「正名」思想是「禮」的引申，一方面為政治秩序劃定「權分」，一

57 漢·司馬遷，《史記》，卷47〈孔子世家〉，頁1910。

58 此番雖為景公與孔子之對話，但魯國君臣當能得知，故孔子自薦的對象不一定只限於景公。而從〈孔子世家〉後文所記，則孔子年三十五時亦確欲干謁景公。

59 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁118。

方面又隱隱透露出道德價值的「理分」，乃「義」的引申。⁶⁰ 林啓屏承其論，並稱之為「新人文價值」，認為這種「新人文價值」既能涵蓋由歷史文化所構成的「秩序世界」，亦能安頓個人「主體性」的「道德價值」，亦乃孔子學說之核心。⁶¹ 換言之，「正名」理論的提出，便標誌著孔子的禮已開始由形式上升至道德內涵。

然則此理論系統形成於何時？筆者認為當萌芽於「十五而志於學」時，初步成立於「三十而立」時，成熟於「五十而知天命」時。林啓屏又云：

就第一個關鍵時刻言：這是孔子的青年期，孔子在這個階段正處於學習與形成認同的關鍵時刻。他因著貴族之後的背景，涵育在封建禮制的文化氛圍中，從而體認到「周文」的價值；更在秩序解體的歷史脈絡裡，發現「禮」的現實意義與本質意義。於是通過初試啼聲的政治評論，將「正名」的理念經過「禮」的具體表現，提高到「理分」層次的概念，並形成其一生政治實踐的信仰與軸線。⁶²

林氏同樣認為青年期的孔子正在學習與發展禮的現實意義與本質意義，並具體表現在其「正名」的觀念上，是也。其實孔子出生前，亦嘗見時人將仁、義、禮等觀念並舉而稱，如《左傳》〈襄公十一年〉（562 BCE）記魏絳言：「樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之。」⁶³ 至於孔子幼年時，《左傳》〈昭公六年〉記叔向言：「閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁。」⁶⁴ 不過兩者皆將「禮」與「仁」、「義」觀念等而視之，未如孔子般將其層級內外劃分明確。《史記》〈孔子世家〉又載孔子三十五時，魯昭公因鬥雞而與季氏生出嫌隙，引致三家共攻昭公，昭公敗而奔齊，孔子其後亦適齊以欲通乎景公，並有以下對話：

60 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 123-124。

61 林啓屏，〈孔子思想分期之可能及其意義〉：45。

62 同上註，頁 55。

63 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁 993-994。

64 同上註，頁 1274。

景公問政孔子，孔子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」景公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾豈得而食諸！」他日又復問政於孔子，孔子曰：「政在節財。」景公說，將欲以尼谿田封孔子。晏嬰進曰：「夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以為下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以為俗；游說乞貸，不可以為國。自大賢之息，周室既衰，禮樂缺有閒。今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮。君欲用之以移齊俗，非所以先細民也。」後，景公敬見孔子，不問其禮。⁶⁵

從孔子回答景公的說話，我們已得知其時孔子已立其「正名」之說，以此反推魯公被三家大夫所攻一事，是「君不君，臣不臣」、也是破壞政治制度、更是魯公與三姓沒有完成具體理分的表現，故孔子因而去魯至齊。

回到上述的對話本身，我們看到了孔子、景公、晏嬰三者有趣的不同視角。就孔子言，他無疑是繼續堅持其蘊含禮義的「正名」主張，可謂強立不反，而景公回應：「雖有粟，吾豈得而食諸。」則將重點落在「利」之上，顯然未明孔子主張之深層道德意義。故景公他日再問政時，我們大可推測其仍然圍繞著「利」的討論，因而使孔子有「政在節財」的回應。及至晏嬰出場，他批判孔子的禮繁重瑣碎，且浪費錢財，其著眼點明顯亦在禮的儀文末節之上。雖然如此，這番批評可謂切中景公重「利」之心，致使景公其後見孔子不再問禮，促成孔子去齊返魯。

值得注意的是，在景公問政之前，〈孔子世家〉嘗記孔子：「與齊太師語樂，聞《韶》音，學之，三月不知肉味。」⁶⁶充分見到孔子對樂，尤其是對《韶》樂的熱情與專注，這難道僅僅因為孔子沉醉於音樂的聲容之美嗎？關於《韶》音，《論語》〈八佾〉云：

子謂《韶》，「盡美矣，又盡善也。」謂《武》，「盡美矣，未盡善也」。

《韶》乃舜之樂，舜受堯之禪位，故其樂既能於聲容的形式上「盡美」，又能於其意義的內涵上「盡善」。反之，《武》乃周武王之樂，其以武力得天

65 漢·司馬遷，《史記》，卷47〈孔子世家〉，頁1911。

66 同上註，頁1910。

下，故未能在意義的內涵上達到「盡善」。是以真正讓孔子所沉醉的，是《韶》樂背後帶出的理想境界。

由此可見，而立之年後的孔子，不但在能以「義」的道德內涵反思「禮」的形式，亦能以此判斷貫通「樂」的高低。所以，他從十五志於學禮以達道，於三十時在禮學有所進益，顯示出「攝禮（樂）歸義」的傾向，自立「正名」之新說，從而有了立足社會、治理國家的基礎，故乃「立於禮」。

四、四十而不惑：守禮而遇事不惑

（一）歧解析略

此句異說不多，主要分別在於「不惑」是指對一切事物皆無疑惑，抑或重在「遇事不惑」。持前說者如孔安國（156-74 BCE），其言：「疑惑也。」皇侃言：「惑，疑惑也。業成後已十年，故無所惑也。」其又引孫綽（314-371）云：「四十強而仕，業通十年，經明行修，德茂成於身，訓洽邦家，以之莅政，可以無疑惑也。」⁶⁷ 朱熹重理學，言：「於事物之所當然，皆無所疑，則知之明而無所事守矣。」⁶⁸ 黃懷信亦贊同此論。⁶⁹ 持後說者如黃式三（1789-1862）於《論語後案》：「立必先不惑，而言不惑於立之後者何也？夫子曰：『可與立，未可與權。』立，守經也。不惑，達權也。」⁷⁰ 黃懷信引張子厚曰：「強禮然後可與立，不惑然後可與權。」及蘇子由曰：「遇變而惑，雖立不固。四十不惑，可與權矣。」重在說明遇事要懂得通權達變。⁷¹ 錢穆亦大致相同。⁷²

67 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷 1，頁 25-26。

68 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 54。

69 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，卷 2，頁 114。

70 清·黃式三，《論語後案》，（《續修四庫全書》經部第 155 冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷 2，頁 5 上（總頁 426）。

71 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，卷 2，頁 114。

72 錢穆，《論語新解》，頁 33。

就前說言，若孔子智慧高明得能通達世間一切事物之理，似有所誇張，如《論語》〈為政〉嘗記孔子對子路說：「知之為知之，不知為不知，是知也。」則孔子應當不會以為自己能通曉所有事情，何況他到五十才「知」天命，豈非自相矛盾？就後說言，筆者以為大致恰當，不過猶有可補充處。

（二）不惑：守禮義而不惑於變

所謂「通權達變」者，一方面固指遇事能變通，然變通之關鍵在於有其底線，故一方面亦指遇非常之事，仍能堅守原則。論「不惑」之先，我們可以先看看孔子以為何者為「惑」。《論語》〈顏淵〉兩記弟子問「辨惑」：

子張問崇德辨惑。子曰：「……愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。」

樊遲從遊於舞雩之下，曰：「敢問崇德、脩慝、辨惑。」子曰：「……一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？」

第一則中，孔子認為「惑」即愛惡無常，舉錯反覆。第二則中，孔子認為因一時之忿而忘其自身性命乃至家人，亦為「惑」矣，此亦忘其所重。概言之，「惑」即是反覆不定，無所事守的狀態。反之，「不惑」當為有所事守，然則所守者何？黃式三引《論語》「可與立，未可與權」一句，以為權之先當有立，立即「守經也」。「經」亦常法、常道之謂也。其又引張子厚言「強禮然後可與立」，是矣。

〈子罕〉言：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」錢穆釋「不惑」句言：「知者明道達義，故能不為事物所惑。」⁷³〈憲問〉言：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」上引兩則《論語》皆將「不惑」與「不憂」、「不懼」並列，讓我們聯想到〈顏淵〉中司馬牛問君子，孔子亦答以「不憂不懼」，這同是不違道義而問心無愧之義。

73 錢穆，《論語新解》，頁 297-298。

王棕琦嘗提出《孟子》〈知言養氣〉章暗用《論語》〈吾十有五而志於學〉章立論，並指出孟子所言「四十不動心」對應孔子「四十不惑」。雖然王氏認為孟子的詮釋傾向於政治的出處進退，然就根本的思想來說，即《論語》〈述而〉的「不義而富且貴，於我如浮雲」，兩者同樣乃因守義而能不惑／不動心。⁷⁴ 王氏又認為《淮南子》〈詮言訓〉：「古之存己者，樂德而忘賤，故名不動志；樂道而忘貧，故利不動心。」一句引及〈知言養氣〉章，誠然。⁷⁵ 考之王氏所引〈詮言訓〉的段落，後文更有提及：「故知道者不惑，知命者不憂。」⁷⁶ 這亦應是對孔子所言「知者不惑，仁者不憂」的一種詮釋。縱使《淮南子》所言之「道」與孔子之「道」不盡相同，仍不妨我們將「知道」理解為「不惑」的緣由。

雖然《論語》〈吾十有五而志於學〉章非全著眼於政治上的出處進退，但孔子於四十歲後，仍有一事可與孟子之「不動心」相參。〈孔子世家〉記孔子五十歲前「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」。⁷⁷ 由此可見，於上下皆僭禮違義的非常之時，孔子守道而不出仕，同時仍然堅持修習其學問之根本，講學授徒，絲毫不為名利富貴而「動心」。

當然，孔子也不是對出仕未曾「動心」，這從公山不狃之召、佛肸之叛、乃至會見南子三事可以見之。但尤須注意的是，孔子意欲出仕，從來就不是為了富貴，而是希望恢復周文，「其為東周」；⁷⁸ 亦不希望自己如同匏瓜般「繫而不食」，⁷⁹ 使一身學問與一生志向無以實踐。而孔子會見南子後，其解釋著重在「見之禮答焉」，⁸⁰ 以守禮為務。這亦看出了孔子雖

74 王棕琦，〈「不動心」的本質是甚麼？——《孟子》〈知言養氣章〉的文理與義理〉：32。

75 同上註，頁 31。

76 何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷 14，頁 1041。

77 漢·司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1914。

78 同上註。

79 同上註，頁 1924。

80 同上註，頁 1920。

為實踐抱負，而對出仕動心，但經深思熟慮後，終不實行，關鍵則是要守其禮義之道。

下引一則馬王堆帛書《要》篇所載的子貢之言，以為本節之末。子貢從學孔子之時，約為孔子五十多歲去魯之後，⁸¹ 故其所聞師說當在四十不惑後，《要》篇云：

賜聞諸夫子曰：孫（遜）正而行義，則人不惑矣。⁸²

「遜」即謙遜，亦禮也。《論語》〈衛靈公〉亦載孔子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」其中「禮以行之」亦「禮以行義」也，可與上引帛書相參。如此，則孔子四十不惑，乃明道達義，其所行義者，亦為禮也。這與我們上文所述的「學」、「立」進程仍可連繫：三十時孔子已展現出「攝禮歸義」的傾向，至四十時，孔子於禮—義—仁的理論建構，當更進一步，是故能知禮、守義、明道而遇變不惑矣。

五、五十而知天命：學禮而達天

（一）歧解析略

此句的「知」作動詞解，應無異議，而注家對其中「天命」的理解，大抵可分為三類。一、視天命為「客觀限制」，如皇侃言：「天命，謂窮通之分也。」其引王弼（226-249）言：「天命廢興有期，知道終不行也。」亦同。⁸³

二、視天命為「自然規律」，著重於「窮理盡性」，如邢昺：「孔子四十七學《易》，至五十窮理盡性知天命之終始也。」⁸⁴ 程子略同，朱熹則

81 說見錢穆，《先秦諸子繫年》（臺北：聯經出版公司，1994），頁 82-83。

82 《要》篇釋文從張政烺（1912-2005），見張政烺，《張政烺論易叢稿》（北京：中華書局，2010），頁 242。

83 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷 1，頁 26。

84 三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《論語注疏》，卷 2，頁 5 下，總頁 2461。

言：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」⁸⁵ 則進一步解釋了此「天道」之自然規律見於事物之中，乃其背後運行原理。黃懷信從之。⁸⁶

三、視「天命」為「道德使命」，近人學者多採之。劉寶楠首先將「命」分為「祿命」與「德命」，前者近於上文所言之「客觀限制」，後者則強調了「天命」有其道德價值，而「天心與己心得相通」，故「君子知命之原於天，必亦則天而行。故盛德之至，期於同天。」⁸⁷ 錢穆承此說，⁸⁸ 而徐復觀、劉述先（1934-2016）並論及天命乃具「超越性」的道德根源，析之甚詳，下文將述之。

（二）天命：超越的道德根源

徐、劉兩位先生對「天命」的解釋，筆者大抵是同意的，在此引述兩位的說法，以為本節討論之基礎。徐氏提出三個理由以批駁第一種說法：一、「祿命」乃傳統流行之觀念，孔子根本不須到五十歲才知曉。二、「天命」的概念，於周初已有明確的改變，其時已漸漸從傳統的「祿命」轉向人事之德與不德的問題。三、若「天命」確為「祿命」，則知「道之不行」的孔子應當自五十歲起便不再求仕，而事實卻相反。至於第二種說法，徐氏則認為未能解釋「知天命」在孔子人生歷程的特定意義，故只是近似之說而已。⁸⁹ 至於何為「知天命」，徐氏則言：

道德乃實現於人類生活經驗之中，所以孔子首先是在經驗界中用力……但是孔子在經驗界中追求道德，已如前所述，不是在構成一種有關道德的知識，而是拿在自己身上來實踐，由不斷地實踐的結果，客觀的標準與自己不斷地接近、融合，一旦達到內外的轉換點，便覺過去在外的道德根源，並非外來而實從內出，過去須憑多聞多見之助者，現忽超出於聞見之外，而有一種內發的不容自己之心，有一種內

85 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 54。

86 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，卷 2，頁 116。

87 清·劉寶楠，《論語正義》，卷 2，頁 44-45。

88 錢穆，《論語新解》，頁 33-34。

89 徐復觀，《中國思想史論集續篇》，頁 420-422。

發的「泛應曲當」之理，此時更無所借助於見聞（經驗），而自能主宰於見聞（經驗界），道德的根源達到了此一轉換點，這才是孔子所說的「知天命」。⁹⁰

徐氏此番說話意在解釋孔子「知天命」的歷程：先以「聞」、「見」、「學」、「求」等種種方式取資於現實經驗界，有所成效後，便能反求諸己，發覺道德根源原來並非在外，而是內發於心。是以所謂「知天命」者，即能將現實經驗中的道德，內化於己，成為超越經驗的內在根源。徐氏又謂孔子之「知天命」，實同於孟子所謂的盡心、知性、知天，只是後來經子思、孟子等人將之發揚光大。⁹¹

劉述先則嘗以《論語》證《論語》之法，指出了「命」與「天命」之別，其言：「命指的常常是外在的命運，而天命卻關連到內在，常常顯示了很深的敬畏與強烈的擔負感。」⁹² 劉氏同時鉤沉出《論語》內部所隱藏的「天人合一」一貫之道，進而提到此一貫之道兼有「兩行之理」：「一是把聖王之道往下去應用，一是反身向上去探求超越的根源。」⁹³

（三）「命」字確詁：客觀限制

兩位先生所言可謂的論。筆者不揣淺陋，嘗試就幾個問題作出補充。⁹⁴ 第一，就「命」與「天」的意義來說，勞思光以為「天命」即「客觀限制」。⁹⁵ 徐氏認為《論語》中的「命」以道德為內容，並超出於人力之上，「而以一种非人力所能抗拒的力量影響到人的身上，人自然會對之發生無可推諉閃避的責任感和信心」。⁹⁶ 就上引兩者來說，筆者以為勞氏所

90 徐復觀，《中國思想史論集續篇》，頁 426。

91 同上註，頁 428-435。

92 劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉：18。

93 同上註，頁 11。

94 本文主要針對《論語》書中「命」與「天」的概念立說。至於先秦時「命」與「天」的意義已不斷發生變化，前人學者亦多論之，可參傅斯年，《性命古訓辨證》（上海：上海三聯書店，2018）；勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 94-97；林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 34-47。

95 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 133。

96 徐復觀，《中國思想史論集續篇》，頁 425。

言實乃《論語》中的「命」，徐氏所言實乃《論語》之中的「天」，上引劉述先提出的「命」與「天命」之別已大概可以回應這問題。然而，劉氏雖有此敏銳的觀察，但他據子夏所謂的「死生有命，富貴在天」又推論出：「天命的來源固然是來自天，命的來源也還是同一個天。」⁹⁷則又認為「天」同時作為「客觀限制」與「道德價值」的根源。要解答這個問題，不免又要重回《論語》之用例，尤其是回到孔子的說法作一觀察。

先就「命」來說，孔子有將之指為「壽命」、「性命」，前者如〈先進〉：「有顏回者好學，不幸短命死矣。」後者如〈憲問〉：「見利思義，見危授命。」此外，有時亦指「命令」、「辭令」，前者如〈子路〉：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」後者如〈憲問〉：「為命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之。」除了以上這些意思，《論語》的「命」亦不少專指「客觀限制」，茲列兩例如下：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」（〈雍也〉）

子曰：「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」（〈憲問〉）

第一例中，伯牛乃孔門十哲德行科之一，孔子因其身染重疾而深惜有德者仍未能逃過疾病的摧殘。雖然疾病的成因如今可訴諸科學，但就算放於當世，仍不少人會將染疾訴諸命的「客觀限制」，何況是二千多年前？第二例中，孔子感嘆「道」之「行廢」實繫諸命的「客觀限制」，而非公伯寮（人力）所能決定的。由此可見，《論語》中的「命」其實並無任何「道德價值」可言，故〈堯曰〉：「不知命，無以為君子也。」中的「命」亦當非如毛奇齡（1623-1716）、劉寶楠、黃式三等人所言的「天命」。⁹⁸下節將詳述之。

97 劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉：18-19。

98 見於黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，卷 20，頁 1748-1750。

（四）「天」字確詁：道德根源

至於《論語》中孔子所言的「天」，則幾乎全是具有超越性的道德根源。如〈述而〉：「天生德於予，桓魋其如予何？」〈憲問〉：「下學而上達，知我者其天乎？」有時孔子在情緒激動之時亦呼「天」叫地，但亦不可否認其所指的「天」乃「道德根源」之天。唯一一個較特殊的用例在〈陽貨〉：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

乍看此章，似乎所謂「天」者亦乃「自然規律」，然而本章重點在於孔子不欲子貢惟言是求，並援引「天」以為類比，說明「無言之教」。劉述先解釋此句認為：「不可以把天道化約為自然運行的規律。」⁹⁹ 蓋「無言之教」將天視為人行為之效法對象，乃孔子一貫思路，如〈為政〉：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」〈泰伯〉孔子說：「大哉！堯之為君也。巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。」皆將自然運行與人類的道德行為相連繫，故此「天」實具有深刻的道德內容，非僅為「自然規律」而已。

概言之，《論語》中孔子所言之「命」與「天」，意義判然劃分，前指「客觀規律」，後指「道德根源」。至於上文提及劉氏引述子夏「死生有命，富貴在天」以說明《論語》中的「天」亦有「客觀限制」的意義，則僅為孤例，更非出自孔子之口，故筆者以為這並不影響我們的結論。

（五）「天命」二字相連的用法：以「天道」為對照

「天命」二字相連的意義，則前引兩位學者的說法已析之甚詳。茲再引一例以為說明，《論語》〈季氏〉：

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。」

99 劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉：7。

劉寶楠以為此「天命」乃兼德命（道德根源）、祿命（客觀限制）言。¹⁰⁰ 劉氏之說，揭示了歷來學者對「五十知天命」中「天命」所搖擺不定的現象。造成這現象主要有兩個原因，其一是前人未有清晰區分「天」與「命」的意涵，上文已言及。其二則為前人未有關注於「天命」連用的構詞情況。「天命」連用，主要可有三種構詞方法，第一為「天」、「命」並列，則此「天命」當涵蓋「道德根源」與「客觀限制」的意義，但這種解釋放諸上引〈季氏〉句明顯不符，否則就應當是「君子有四畏」了。第二為主謂結構，即「天」作名語解、「命」作動詞解，但似乎亦不合於文理。如此只有第三種構詞方法能解釋，即為偏正結構的定中結構，則「天命」是為「天之命」，故起修飾作用的「天」字當限制了「命」的意義，使之專指「道德根源」。由此，「天命」與「天道」意義大致相近，言「天命」者則多強調「天」之道德根源降於人者。知乎此，則應當不再混淆、轉移「天命」與「命」的意思了。

不過，子貢言：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」那孔子到底有沒有談過「天道」？甘祥滿嘗考歷代注家對此章的解釋，認為對夫子曾言天道與否的問題，學者因時代背景與學術立場不同，故有不同看法，如朱熹則認為夫子只是「罕言」天道而非「不言」天道。甘氏又認為明儒劉宗周有關「夫子無言非性，無言非天道」的說法甚具創發性。¹⁰¹ 由於《論語》確未有載夫子言「天道」二字，古來學者只能就此問題只能作推測，然 2021 年 6 月於湖北荊州王家嘴 M798 號戰國楚墓中，出土了一批在主題內容與文體上均與《論語》極為相似的竹簡《孔子曰》，尤足參考。其中例三有一句，研究員釋讀為：「孔子曰：『苟非天道，人力與又能達歟？』」¹⁰² 其中「天道」亦具有《論語》中所言「天」與「天命」的「超越性」，但簡文後句所言人力不可達者，似與「知天命」者牴牾。然而簡文缺乏前文後理，兼之釋讀的工作仍待落實，我們也難以確言其人力不可

100 清·劉寶楠，《論語正義》，卷 19，頁 661。

101 甘祥滿，〈《論語》「性與天道」章疏證〉，《中國哲學史》2012.3(2012.6): 54。

102 趙曉斌，〈湖北荊州王家嘴 M798 出土戰國楚簡《孔子曰》概述〉，《江漢考古》185(2023.2): 46。

達者，是指不可「知天命」，或是如「天生德於予」一句般，指此「道德根源」之超越性不以人的意志為轉移。不論如何，至少孔子既言及「天道」，亦當知悉「天道」，其與「天命」可互為參照，亦皆從「人事」立說。

回到上引〈季氏〉句，要驗證於《論語》中唯二出現的「天命」，是否仍合於我們的理論，則先要明瞭與之並列的「大人」與「聖人之言」的意義：若後兩者同樣專指道德價值的話，則此「天命」很大機會亦然。就「聖人之言」，相信不用花甚麼筆墨去說明，我們也認為其與道德相連。難解的在於「大人」，鄭玄（127-200）主「有位者」，何晏主「有德者」，後世多承此二說。¹⁰³《論語》別無「大人」之說，我們只能從其同代文獻中找答案，其中《孟子》一書則多言「大人」，王棕琦嘗有專文探討，其言：「『大人』養其大體，養心勞心，重視心性修養，追求內聖境界，居仁由義，精神道德力量充沛。」¹⁰⁴其論是也，亦當可套用了〈季氏〉句中所指的「大人」。由此，則「天命」、「大人」、「聖人之言」三者當與「道德價值」相關，這再次使我們的說法得以落實。

至此，我們可以肯定《論語》中「天」與「命」各有偏重，而「天命」連用應是「天之命」，專指「道德根源」，與「天道」可作參照，且確曾為孔子所言及。¹⁰⁵

（六）「禮」與「天道」的關係

本節的最後一個問題，筆者欲將「五十而知天命」連繫我們於上文所提及的孔子為學歷程。上節提到孔子四十時已對禮一義一仁的理論建構有更深的體會，故能守道而不惑。那麼孔子又是否通過此一歷程以知天？若我們直接搬出《孟子》盡心知性知天的一套理論，其實已能大致說明此問

103 詳見程樹德，《論語集釋》，卷 33，頁 1490-1492。

104 王棕琦，〈論「天民」「大人」之際：《孟子·盡心上·有事君人者》章新詮〉，《人文中國學報》34(2022.7): 48。

105 當然，「天」、「天道」、「天命」三組詞語的具體意涵容或有別，但本文嘗試以《論》證《論》，並用語法分析的方式，說明凡涉及「天」的名詞，似乎皆具超越性，且多涉及道德意涵。

題，但終究是外證，意涵容或有異。那麼《論語》中會有相關線索嗎？首先，〈憲問〉：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」已經直接為我們解釋了通過「學」能夠「上達」於天，從而使「我」與「天」有所會通。〈子罕〉云：

子畏於匡，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？」

據我們對「周文」以及「文武之道」的理解，本章的「斯文」亦即禮樂制度，孔子直言「斯文」乃「天」之取捨，雖其言不免過激，但已揭示出禮樂與天的關係。〈泰伯〉又云：

子曰：「大哉！堯之為君也。巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章！」

本章所謂「文章」者，亦禮樂制度之謂也，故堯以天為取法對象，其成效則是彰明其禮樂，又是一證。關於「禮」與「天」的關係，非由孔子提出，《左傳》〈文公十五年〉（612 BCE）載季文子曰：「禮以順天，天之道也」其又以「守禮」為「畏天」，¹⁰⁶亦見「禮」與「天道」的關係。孔子當承此思想加以發揮，當然，孔子之「禮」，涵蘊「仁義」，又非《左傳》之「禮」可比，上文論之已詳。由此，則孔子之所以「知天命」者，乃因「禮樂」背後「仁義」之蘊藉，與「天道」的「道德價值」攸關，故其於長年學禮、習禮的過程中，從現實經驗形式上的禮樂、仁義，逐步領會到「道德根源」實乃繫於己心，從而上升至超越現實經驗的層面，探求到「天命」的根本意義。這一進程，仍貫通於我們上文所言的學禮進程。

總言之，孔子於五十歲後，雖短暫地被任命為魯國中都宰、司空、大司寇等職，於政治上有所發揮。但終因魯國上下昏庸無禮，不可救藥，故孔子有感道之不行而去魯遲遲。在體會自身之道在「祿命」的客觀限制下不得施展，孔子並沒有放棄自己理想，轉而從個人內在作出突破，以求在不可把握之現實境遇下，尋得一可以把握、且能居之安的精神境界。此心

106 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁 614。

之所安處，便與「天命」所契合，由此而行，故孔子可無憂無懼，繼續尋找其他實踐理想之途徑，「知其不可為而為之」。

六、六十而耳順：知根本

（一）歧解析略

韓愈（768-824）嘗謂：「『耳』當為『爾』，猶言如此也。既知天命，又如此順天也。」對這種沒有文獻根源而「改字為訓」的做法，程樹德已予駁正，¹⁰⁷ 本文亦不採。「耳順」一詞極為費解，劉殿爵（1921-2010）於英譯時亦頗猶豫，¹⁰⁸ 而學者的解釋可分為兩類。一、認為孔子智慧到達極點，故所聽聞者皆能通曉其旨。古注大多類此，如鄭氏注：「耳聞其言而知其微旨也。」¹⁰⁹ 朱熹言：「聲入心通，無所違逆，知之之至，不思而得也。」¹¹⁰ 其「聲入心通」之意亦認為孔子為「聖」也。劉寶楠承鄭氏說，又強調了此乃「知言之學，可知人也」。¹¹¹ 楊樹達引述《論衡》〈知實〉「從『知天命』至『耳順』，學就知明，成聖之驗也」句，進一步說明此時孔子已入聖境。¹¹² 黃懷信雖同樣認為此極言孔子學問之廣博，但認為「順」乃「順熟」意，即孔子無所不聞，故「聞之而耳順」。¹¹³

二、強調了孔子的心性修養，認為「耳順」即不論聽到善惡之言則不逆於心。焦循（1763-1820）引《中庸》記舜「察邇言」句，言：「順者，不違也。舍己從人，故言入於耳。隱其惡，揚其善，無所違也。學者

107 程樹德，《論語集釋》，卷3，頁97-98。

108 劉殿爵原文是“The expression erh shun is very obscure and the translation is tentative.” D. C. Lau, trans., *Confucius: The Analects* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2010), 11.

109 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷1，頁26。

110 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁54。

111 清·劉寶楠，《論語正義》，卷2，頁45。

112 楊樹達，《論語疏證》，卷2，頁42。

113 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，卷2，頁118。

自是其學，聞他人之言，多違於耳。聖人之道一以貫之，故耳順也。」¹¹⁴
 劉述先認為到「耳順」的階段「無論善惡都可以平順的態度加以接受」。¹¹⁵
 錢穆既取第一說，又復兼及此論。¹¹⁶

就後一說而言，筆者以為所謂善惡不違，幾近於道家了無成心，無是非之境。然而，孔子是否真的善惡不逆於心嗎？下列三則《論語》為說：

子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」（〈里仁〉）

季氏富於周公，而求也為之聚斂，而附益之。子曰：「非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。」（〈先進〉）

長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者為誰？」子路曰：「為孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣。」問於桀溺。桀溺曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」耷而不輟。子路行以告。夫子憮然，曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（〈微子〉）

首例我們不能肯定其說話時的年齡，後兩例則當為孔子六十之後所說。由上述幾章，我們當知孔子從來都是是非分明，能好能惡，面對不合己道之舉措說法，或批判之，或不與為謀，絕不可能逆來順受，更絕不會隱惡揚善。故所謂對善惡都加以順受的說法，應為非也。

（二）耳順：知言及人

第一種說法，筆者大致認同。先論「知言」，楊儒賓、王棕琦都先後將《孟子》〈知言養氣〉章中的「知言」與《論語》〈吾十有五而志於學〉章「六十而耳順」連繫起來。前者認為：「當時的人恐怕又多以為聞聲知

114 清·焦循，《論語補疏》（南京：鳳凰出版社，2015），卷上，頁 626-627。

115 劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉：19。

116 錢穆，《論語新解》，頁 34。

情是品位相當高的聖哲才具有的本事。」¹¹⁷ 後者更力證了〈知言養氣〉章的「知言」正是在詮釋「六十而耳順」一句。¹¹⁸ 回到《論語》中，〈堯曰〉云：

孔子曰：「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」

雖然本章「無以為君子」，緊承「不知命」而言，但朱熹《集注》嘗引尹氏言：「知斯三者，則君子之事備矣。」¹¹⁹ 其言是也，實則本章三事皆為君子之事。就「知命」而言，本文上節已辨之，這當為傳統的祿命之說，知之不難。而「知禮」者，夫子自謂三十歲時方立於此。若按本章鋪排而推論，則「知言」而及「知人」的難度應當較前兩者高，故孔子有云：「吾以言取人，失之宰予。」¹²⁰ 且前兩者乃個人之事，末者則涉及他者，是以《論語》開篇即云：「人不知而不愠，不亦君子乎？」終篇而云：「無以知人。」其層次亦井然有序，當符合「六十而耳順」的進程。

（三）耳順：知事之本

楊樹達以「聖者」論之，但所謂「聖者」，亦朱熹「聲入心通」之說也，其重點亦在乎智慧之高明。筆者以為此「耳順」實不僅止於「知言」，戴望（1837-1873）於《論語注》言：「見禮則知政，聞樂則知德。聽先王之法言，則知其德行。」¹²¹ 其列舉三事，亦不徒為「聽聞」，實有遇事而知其根本之意義，這是由於孔子「知天命」後，便能反過來憑這一超越性的道德根源，去推求世間之事，以成「兩行」之理。孔子晚年亦有兩事可證此說，〈孔子世家〉記：

117 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁191。

118 王棕琦，〈「不動心」的本質是甚麼？——《孟子》〈知言養氣章〉的文理與義理〉：16-18。

119 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁195。

120 漢·司馬遷，《史記》，卷67〈仲尼弟子列傳〉，頁2206。

121 清·戴望，《戴氏注論語》，（《續修四庫全書》經部第157冊），卷2，頁1下，總頁72。戴氏之言實本於《孟子》〈知言養氣章〉，本文結論亦有所述。

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其為人也。」有間，（曰）有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也！」師襄子辟席再拜，曰：「師蓋云《文王操》也。」¹²²

此事中，孔子在學鼓琴的過程中，由「曲」、「數」、「志」、「其為人」漸次深入，不但聽曲知志，更連其曲所頌之人亦可得知。〈孔子世家〉又記：

夏，魯桓釐廟燔，南宮敬叔救火。孔子在陳，聞之，曰：「災必於桓釐廟乎？」已而果然。¹²³

《史記集解》載服虔曰：「桓釐當毀，而魯事非禮之廟，故孔子聞有火災，知其加桓僖也。」¹²⁴ 此事中，孔子遠在陳地，僅聞魯國失火，便知火災必生於桓釐廟。蓋孔子以為魯國事奉桓釐乃非禮之舉，故當有禍患。荊州王家嘴戰國楚簡《孔子曰》例九中亦有記此事，釋文為：「孔子曰：『夫文、武猶有毀，而桓、釐如毀者也而不毀，夫天毀之也。』」¹²⁵ 前半部分意義不明，但應該也同樣指上引〈孔子世家〉之事，而孔子評價：「天毀之也。」則可與服虔之說相互發明。故從此二例來看，「耳順」除了「知言」外，亦可以指聞見一切事物，而能知其根本。尤其在「桓釐廟燔」一事中，孔子所以憑以知其本者，亦能達天之「禮」也。而第一例中，亦關乎禮樂之事，這亦是由十五至六十為學歷程的一貫之道。

七、七十而從心所欲不踰矩：知行合一

這句分歧不大，在斷句上，以「七十而從心所欲，不踰矩」為主流。

122 漢·司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1925。

123 同上註，頁 1927。

124 同上註。

125 趙曉斌，〈湖北荊州王家嘴 M798 出土戰國楚簡《孔子曰》概述〉：47。

然亦有主「七十而從心，所欲不踰矩」者，如俞樾（1821-1907）《群經平議》引柳宗元（773-819）〈與楊誨之書〉「孔子七十而縱心」，以為當以「心」為絕句。¹²⁶就字義言，爭議主要落在「從」、「矩」兩字。「從」字有「順從」與「放縱」二說，持前說者如朱熹、俞樾。¹²⁷持後說者如皇侃、錢穆。¹²⁸「矩」字主要訓為一切的規矩法度，亦有訓為「天道」者，如王夫之（1619-1692）、劉寶楠。¹²⁹

有關「從」的用法，《論語》只有「參與」及「跟從」二義，前者多用為「從政」、「從事」，後者則如〈八佾〉：「郁郁乎文哉！吾從周。」〈述而〉：「擇其善者而從之。」至於下列〈述而〉一則，堪與本章參讀：

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」

孔子言下之意，即如果財富並不能以道得之，則其會順心之喜好而從事。而其喜好者，莫非「道」也，莫非「仁義」也。這種態度正是《孟子》〈知言養氣〉章中孟子對孔子的評價：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」¹³⁰徵之史實，則孔子晚年不復求仕，退修詩書，當此理也。

《後漢書》〈班固列傳〉嘗引「七十而從心」一句，其言：「七十從心，行不踰矩。」¹³¹筆者以為其「七十從心」實乃省略「所欲」二字，而范曄（398-445）又據其理解，於「不踰矩」上添一「行」字。如此理解孔子自述似亦可通，即「從心」乃意指其「所欲」、「所好」，「不踰矩」者則意指其行為，此則內外皆通。按此言「矩」字，所謂「法度」者，據本

126 清·俞樾，《群經平議》（杭州：浙江古籍出版社，2017），卷30，頁875-876。

127 同上註；宋·朱熹，《四書章句集注》，頁54。

128 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，卷1，頁26；錢穆，《論語新解》，頁34。

129 明·王夫之，《四書箋解》（長沙：嶽麓書社，2011），卷3，頁169-170；清·劉寶楠，《論語正義》，卷2，頁45。

130 清·焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷6，頁215。

131 南朝宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷40上〈班固列傳〉，頁1331。

文之意，當指「禮」，而「禮」與「天道」的關係，上文已辨之，故兩者在某個層次上意義可以相參。不過，將本句理解為七十而「順從心意之所欲所好（仁義），行為亦不違禮」，應當頗為恰當，亦近於「克己復禮」之意，達到「知行合一」的境界。

現在我們回顧一下〈老子列傳〉的記載：

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」¹³²

以上對話發生於孔子問禮於老子，但老子的回答與禮有甚麼關係？其實，「去子之驕氣與多欲，態色與淫志」兩句中，「驕氣」、「態色」指人的外相顯露於言行者，「多欲」、「淫志」則人的內情蘊藏於心意者，則「從心所欲」、「行不踰矩」不正正對應這兩者？另外，老子所謂「君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行」，不也是孔子所言的「如不可求，從吾所好」以及孟子所言的「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」嗎？〈吾十有五而志於學〉章乃孔子晚年自述，孔子嘗有預感自己大限將至，故言：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」而夫子之自述至七十歲時，不知是有意還是無意間，竟將此總結一生的境界，與當初問禮於老子所得者相互貫連。

是以孔子十五志學始於學禮，整個人生皆以禮樂貫通仁義之道，並以此上達天命，又能返於現實，知人知事，最後則自認為其道大成，心順於道，行合乎禮，可謂得始終矣。

八、結語：以《孟子》中的夫子自道為對照

本文以「禮」論「學」，辨析諸家分歧，盡量擺脫各家受時代學術風氣或材料所限而生出的解讀，冀回歸文本以及孔子本身，不使陳義過高，

132 漢·司馬遷，《史記》，卷 63〈老子列傳〉，頁 2140。

亦不使蔽於一曲，為廓清儒學脈絡而提出一種詮釋方向。¹³³

最後，本文欲以孟子的為學歷程比對本章以為收結。孟子素以孔子為效法對象，那麼除了在〈知言養氣〉章中暗地詮釋了《論語》〈吾十有五而志於學〉章外，還有其他的篇章亦復如是嗎？答案是肯定的，《孟子》〈離婁下〉有一章同樣是孟子自述為學進程的文字，茲引如下：

孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」¹³⁴

此章與〈吾十有五而志於學〉章的關係，宋代張九成（1092-1159）於《孟子傳》亦嘗提及：

此章如孔子言「吾十有五而志于學」至「七十而從心所欲不踰矩」同，蓋孟子自述其所學也，不敢以此自處，故汎論之。¹³⁵

雖宋代已有學者指出兩章意義關聯，但其後學者皆沒有著眼於他們之間的關係。筆者嘗試用本文理路略述之，以為是篇之總結。

孟子所言涉及五個為學階段，幾可一一對應於孔子由十五至六十時的境界，當然，兩者的思想側重點容或有輕微差異。第一，「君子深造之以道」約同於「吾十有五而志於學」，不論「深造」還是「志」者，亦用功、專注之謂，然孟子所深造以「道」，孔子所志學以「禮」，這是兩人取態之別，但在孔子的角度，二者的關係則非常緊密，上文已詳析之。至「自得之」，焦循云：「讀書好古而能自得之，乃不空疏，不拘滯……得之，得此道也，自得之，則學洽於思。」¹³⁶此如孔子「三十而立」後，知禮之義日深，故不凝滯於禮的本身形式上，而能以此求取仁義之道，自得之而自立「正名」之說。至「居之安」，舊題孫奭（962-1033）疏：「是

133 感謝審查人補充，本文標舉的「禮」，並非漢宋對照下判然分明的「禮」與「仁」，而可與《論語》全書所言之「禮」互相呼應、並可使其內涵拓寬深化。

134 清·焦循，《孟子正義》，卷16，頁558-559。

135 宋·張九成，《孟子傳》（杭州：浙江古籍出版社，2013），卷19，頁942。

136 清·焦循，《孟子正義》，卷16，頁559-560。

使權利不能移，群眾不能傾，天下不能蕩。」¹³⁷ 明王夫之言：「是自信而不為他說所惑。」¹³⁸ 皆言通權達變、有所事守而不惑於事，亦即孔子「四十而不惑」。至「資之深」，趙岐（?-201）言：「取之深則得其根也。」孫疏云：「資質以深，則自本自根。」¹³⁹ 即憑藉日深，則知仁義乃根本於心，如同孔子「五十而知天命」：憑禮日深，故能明乎仁義之道，上升至超越經驗的「道德根源」，達於天命。

最後，「取之左右逢其原」則最為難解，如宋代張栻（1133-1180）言：「資之深，則萬理素定於此，事至物來，隨而應之，周流運用，無非大端之所存，故曰取之左右逢其原。」¹⁴⁰ 其從「用」的角度言「左右逢其原」即憑大端能應對一切變化。焦循則言：「左取之而左宜之，右取之而右有之，無不逢其原也。左右者，兩端也。取之左右逢其原，即執其兩端，用其中於民也。」¹⁴¹ 其言執兩端而用中於民，意義難通。但若依照本文上述思路，則發現趙注已然指出其理：「左右取之在所逢遇，皆知其原本也。」¹⁴² 是亦孔子「六十而耳順」之「知言之微旨」、「知事之根本」也。故孟子於〈知言養氣〉章中引子貢之言，說明孔子賢於古聖賢者，乃因其「見其禮而知其政，聞其樂而知其德。」¹⁴³ 意亦相同也。

孟子之為學階段似到此而結束，但最後卻再重申以「故君子欲其自得之也」。也許就如孔子「七十而從心所欲，不踰矩」一樣：心意通乎仁義，言行契於禮數，從心所好，不拘於物事，故此處之「自得」，未知是否別乎前面以「知」的角度所言之「自得」，而實際是以「行」的角度言？不過就算孟子確實言盡於此，亦不妨我們比對《論》、《孟》兩章的夫子自述。二者的理路大致相似，只是孔子對「禮」的重視當遠重於孟子，

137 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，收入清·阮元校刻，《十三經注疏》，卷 8 上，頁 63 上，總頁 2729。

138 明·王夫之，《四書箋解》，卷 8，頁 323。

139 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，卷 8 上，頁 63 上，總頁 2729。

140 宋·張栻，《南軒先生孟子說》（北京：中華書局，2015），卷 4，頁 478-479。

141 清·焦循，《孟子正義》，卷 16，頁 560。

142 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，卷 8 上，頁 63 上，總頁 2729。

143 清·焦循，《孟子正義》，卷 6，頁 217。此亦上文所引戴望注「六十而耳順」一句所本。

故其言：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」晚年之時更對其「正名」之說念念不忘，¹⁴⁴ 蓋亦孔子為學的一貫之道也。¹⁴⁵

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982。
- 南朝宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965
- 南朝梁·皇侃，《論語義疏》，北京：中華書局，2013。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 宋·張九成，《孟子傳》，杭州：浙江古籍出版社，2013。
- 宋·張栻，《南軒先生孟子說》，北京：中華書局，2015。
- 明·王夫之，《四書箋解》，長沙：嶽麓書社，2011。
- 清·阮元校刻，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980，據清嘉慶二十一年（1816）南昌府學刊刻本影印。
- 清·俞樾，《群經平議》，杭州：浙江古籍出版社，2017。
- 清·孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
- 清·崔述撰著，顧頡剛編訂，《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 清·焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 清·焦循，《論語補疏》，南京：鳳凰出版社，2015。
- 清·黃式三，《論語後案》，《續修四庫全書》經部第 155 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏清道光二十四年（1844）活字印本影印。
- 清·劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1990。
- 清·戴望，《戴氏注論語》，《續修四庫全書》經部第 157 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏清道光二十四年（1844）活字印本影印。
- 何寧，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。
- 程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，2016。
- 黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。

144 漢·司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1933-1934。

145 關於《論》、《孟》兩章，本節僅為初步比對，還有更多值得討論之處。囿於本文主旨及篇幅，遂以茲為結，尚祈方家賜正。

黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰，《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社，2008。

楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，1995。

楊伯峻，《論語譯注》，北京：中華書局，1980。

二、近人論著

王玉彬 2018 〈聖凡之間：孔子的生命境界問題及其展開——以「吾十有五而志於學」章的詮釋史為中心〉，《哲學動態》2018.10(2018.10): 51-57。

王棕琦 2021 〈「不動心」的本質是甚麼？——《孟子》〈知言養氣章〉的文理與義理〉，《漢學研究》39.2(2021.6): 1-37。

王棕琦 2022 〈論「天民」「大人」之際：《孟子·盡心上·有事君人者》章新詮〉，《人文中國學報》34(2022.7): 41-70。

王綽塵講述，董文校訂 1936 《廣解論語讀本》，上海：粹芬閣。

甘祥滿 2012 〈《論語》「性與天道」章疏證〉，《中國哲學史》2012.3(2012.6): 47-54。

宋立林 2021 《孔門後學與儒學的早期詮釋研究》，北京：人民出版社。

林啓屏 2004 〈孔子思想分期之可能及其意義〉，《先秦兩漢學術》1(2004.3): 39-75。

林啓屏 2007 《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》臺北：國立臺灣大學出版中心。

林啓屏 2017 〈「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉，《臺大中文學報》57(2017.6): 249-300。

邵 輝 2022 「《論語》『吾十有五而志於學』章詮釋考論」，曲阜：曲阜師範大學孔子文化研究所碩士論文。

金學勤 2009 〈《論語》成書「層累論」及西方漢學界相關評論〉，《孔子研究》2009.3(2009.6): 22-29。

高尚渠 2011 《論語歧解輯錄》，北京：中華書局。

徐復觀 2013 《中國思想史論集續篇》，北京：九州出版社。

張政烺 2010 《張政烺論易叢稿》，北京：中華書局。

勞思光 2010 《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局。

傅斯年 2018 《性命古訓辨證》，上海：上海三聯書店。

- 黃宇昕 2022 〈天人合一的親證——《論語》「吾十有五而志於學」章析釋〉，收入楊永明主編，《當代儒學》第21輯，成都：四川人民出版社，頁81-99。
- 楊儒賓 1996 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 楊樹達 1986 《論語疏證》，上海：上海古籍出版社。
- 趙曉斌 2023 〈湖北荊州王家嘴 M798 出土戰國楚簡《孔子曰》概述〉，《江漢考古》185(2023.2): 43-48、56。
- 劉述先 1997 〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》10(1997.3): 1-24。
- 錢 穆 1994 《先秦諸子繫年》，臺北：聯經出版公司。
- 錢 穆 2002 《孔子傳》，北京：三聯書店。
- 錢 穆 2018 《論語新解》，臺北：東大圖書公司。
- Brooks, E. Bruce, and A. Taeko Brooks, trans. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Lau, D. C., trans. *Confucius: The Analects*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2010.
- Makeham, John. Reviews of *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, trans. E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, and of *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, trans. Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr. *China Review International* 6, no. 1 (Spring 1999): 1-33.

Learning Rites to Achieve Excellence: An Interpretation of the *Analects* 2.4

Lam Fai Chun Harvey*

Abstract

The chapter “At Fifteen I Set My Mind on Learning” 吾十有五而志於學, namely 2.4, in the *Analects* has long been discussed by related scholarship. Due to shifts in academic trends over time as well as the different backgrounds of individual scholars, however, interpretations have proven limited in explaining specific terms and clarifying the meaning of the entire text. For example, “learning” 學 at the beginning of the chapter may be either based on its literal meaning or profound to the extent that it is unable to be fully understood within the contexts of Confucius’s life and main ambitions. A second example is the term “mandate of heaven” 天命. Previous scholars have incorporated it within notions of “mandate of fortune” 祿命 and “mandate of virtue” 德命. Others, such as Xu Fuguan 徐復觀 (1904-1982) and Liu Shuxian 劉述先 (1934-2016), have offered a more precise definition; however, they have an ambiguous understanding of “heaven” 天 and “mandate” 命 (or “fortune”), occasionally confounding the two terms in the *Analects*. The present article examines the contexts of this chapter, mainly using a textual analysis of the *Analects* to verify itself as well as references to Confucius’s life and related unearthed materials to indicate that here “learning” is actually “rites” 禮. Although Confucian rites have received wide scholarly attention, this framework has yet to be adopted in interpretations of chapter 2.4. This article thus argues that Confucius’s learning process from the ages of “fifteen” to “seventy” is closely related to rites: at fifteen, he set his heart to learn them; at thirty, he knew their meanings and established his own theory; at forty, he observed the “righteousness” 禮義 embedded therein without being confused by changes; at fifty, he apprehended the “mandate of heaven” through consistently experiencing them; at sixty, he was certain about

* Lam Fai Chun Harvey, master’s student, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong.

the essence of things by reflecting on them; and at seventy, he achieved the harmony of knowledge and action as both his thoughts and doings were in line with rites. This article concludes by using the self-description found in the *Mencius* as a comparison to prove its understanding of the literary contexts of the *Analects* 2.4.

Keywords: “At Fifteen I Set My Mind on Learning”, *Analects* 2.4, Confucius, rites, mandate of heaven