

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

孔子思想分期研究

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-004-016-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：林啟屏

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 10 月 27 日

孔子思想分期研究

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 91 - 2411 - H - 004 - 016 -

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

計畫主持人：林啟屏

共同主持人：

計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

赴大陸地區出差或研習心得報告一份

出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫

及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：

中 華 民 國 92 年 10 月 22 日

中文摘要

基本上，儒家思想是構成中國文化的主脈，是以探討儒家思想的源頭—孔子，也就成為百代以來知識份子的重要工作。然而，在大家推尊孔子為百代師的同時，對於其思想所可能有的前後變化，則容易在聖人「微言大義」的觀點下，將孔子思想中的動態變化因素略去，甚至在為求其思想「一致性」的要求下，進一步將這些不同時期的觀點融合成一個平面而無衝突的體系，此種作法，有可能忽視在孔子前後思想形成過程中的有意義之處。而這個部分或許正是日後儒學分門分派的原始根由。因此，本文乃希望透過孔子的生命史之重新探討，再輔以新出土的先秦儒家文獻，釐清孔子思想之大較，復原孔子可能的思想分期，並進而可以由此而梳理日後儒學發展史上「反歸先秦」、「反歸原典」爭議下的儒門義理。

英文摘要

The Phase Study of Confucian Thought

This paper proposes to employ the so-called “dynamical method” as methodology to clarify the Confucius' thought. Because the doctrines of Confucius is the source of spiritual force to the Chinese of the later. This is to what we have to pay special attention when we study the development of Chinese thought. But when we study more of the Confucius' thought. We can found research fellow used the concept of “coherence” to the study of Confucius' thought. It is very important to the Confucius. But when undergoing “the thought of coherence” analysis , we should by no mean ignore the process of “dynamic” for the study of Confucius. Above all, this paper will focus on the development of Confucius' thought by stages. The contribution of this paper lies in opening a new research area in the Chinese classics and promoting the related studies to a higher level.

Keywords: Confucius, The student of Confucius, Pre-ch'in

孔子思想分期研究（精簡報告）

前言

就儒學史的發展來看，先秦儒學的研究，無疑是最重要的基礎。因為不管日後的思想家有多大的創造力，其思想的規模已奠基於此一時期的發展，是以研究儒學必以先秦儒學為基。而其中最值得注目的思想家，當以具有「學派」的開創宗師之稱的孔子為著。因為日後的儒學發展，無不以繼承孔子思想之真精神，為其畢生努力的目標。舉例來說，當宋儒標舉「孔、曾、思、孟」為「道統」譜系之正宗，以《論語》《孟子》《大學》《中庸》《易傳》為儒學經典之軌範時，他們已經為孔子的思想加以「定調」了。以清代訴求「回歸原典」的儒者們，就對宋明儒的這種作法，多所批評，並認為宋明儒學的發展是違背孔門義理。而晚近的考古挖掘中，某些先秦的儒學文獻，正陸續出土中，學者們透過其中的文本內容，也為先秦儒學的原始風貌，重加評斷。

其實，從上述所舉的儒學史之問題來看，我們可以發現一個有趣的現象，即在真實歷史上的「一個孔子」，卻可能會在不同的立場或觀察的角度上被詮釋者「各自表述」。當然，本計畫並不想立刻在這看似衝突的兩造中，妄下斷語，並擇一立場而居。本計畫反而在這樣的儒學發展史中，意識到歷代不同立場的儒者之所以能拳拳服膺於他們所信仰的孔子，相信絕非兩造間必有一是非的「天真」(naive)抉擇，所能說明的。應該是說，「孔子」的思想體系，並不是以一個扁平的靜態體系，而應是立體的動態發展系統，不同立場的儒者所信仰的孔門義理，當是孔子不同發展時期中的思想焦點。

研究目的

本計畫乃將焦點，鎖定在孔子的思想分期發展上，希望透過這個計畫的執行，能將儒學發展史中的學術流派之紛爭，找到一個適合解答的方向。因為，只有建立在「孔子思想」的可能分期之研究上，則儒家學者因於詮釋差異所造成的爭議，才能獲致合理的說明。

文獻探討

由於孔子學說的分析，牽涉到儒學思想之根本大軸，因此歷代以來的研究者甚多，尤其是針對《論語》一書所作的注疏及討論，真可謂汗牛充棟。不過，這些著作多以注疏方式表現居多，因此和本計畫之著重「思想」的動態分析，較為不類，所以底下對於相關本計畫的研究著作之討論，則不述及此一部份。

基本上，對於孔子的研究討論，可略分兩大類型：

(1) 將孔子思想納入其生命歷程而開展的研究討論：關於

這一部份的著作，其主要的論述焦點，大抵是將孔子的生平經歷視為是其思想成形的重要軸線，因此，著眼於將其生命中的各個階段之發展，視為可以與其思想間，找到若干的符應方式，所以一面述及其生平時，間引其學說內涵相互參照。在這些著作中，值得我們注意的是，如美國學者顧立雅 (Herrlee Glessner Greel) 在 1949 年所出版的《孔子與中國之道》(Confucius And The Chinese Way) 一書。該書雖是為西方世界的讀者而作，但其討論內涵，卻非無見。顧立雅很生動地通過具體情境的還原，讓讀者切入孔子思想的核心。此外，芬格瑞 (Herbert Fingarette) 在 1972 年出版的《孔子：世俗即神聖》(Confucius: the Secular as Sacred) 一書中，則在第一章 人類社群即神聖儀式 的討論裡，指出孔子思想中的魔力面向 (magical dimension)，並點明「禮」的功能即是魔力神秘性質的表現。這與顧立雅的觀點，迥然不同。另外，韋政通先生所撰的《孔子》一書，亦是屬於此類的作品，他也是將孔子的生命歷程及成德之學的開展，扣合一起，點出孔子的思想並非高懸的理論體系，而是基於人類的道德關照所開出的思想架構。再者，大陸學者高專誠在《孔子 孔子弟子》一書中，除剖析孔子的政治遭遇外，更將其論述焦點，擺在孔門弟子的言論中，這個作法其實相當有意義，但可惜高先生的著作說明了孔門弟子的可能思想內涵，及其後的儒學分化之可能，卻無說明孔子思想有無分期發展的可能。又劉述先先生最近的一篇文章，在劉先生《儒家思想意涵之現代闡釋論集》一書中，有一篇 論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道 的文章，他認為孔子的晚年喜《易》，應該是信而有徵的事實，尤其是在新出土的資料裡，此一判斷，應可獲得學界認可。因此，他特別抉發了此一「天人合一」面向，應是孔子晚年思想發展之方向，這個作法也相當程度地注意到孔子思想發展的動態樣貌。事實上，相關於上述的作法者甚夥，但大抵均著眼生命歷程與其思想符應的重要性。

(2) 將孔子思想視為一融貫的學說體系：基本上，這樣的觀

點大致是學界目前的共識，亦即是學者們將孔子思想的分期發展之可能，及其變化歷程可能將產生衝突 (或偏重點的差異處) 的地方，加以重整，並使之前後一致，無有矛盾衝突。此作法一則彰顯孔子思想的完整一致，一則易於以「網絡」的方式，開展孔子思想的全貌。舉其大者，如陳大齊先生在《孔子學說》一書，就採用這種方式。他將孔子思想分成五個「中心概念」，並由此五中心概念的合一，較論「知」「言與行」「理想人格」「教育」「政治」等部分。此一作法，可以說明孔子思想的架構體系，但相對地對於其前後發展的可能樣態，則難以兼論。另外，林義正先生有《孔子學說探微》一書，進一步地細析孔子思想中更為精緻的概念，足供學界參考。其中，最值得注意的是，他從 論孔子思想的基本格式 中，試圖為孔子的「一貫」之道，索尋合理的解釋，最能在論述會通的議題上，有所發揮。此外，大陸學者鍾肇鵬也有《孔子研究》一書，採取類似的方式，例如他在 孔子的哲學思想 一文中，亦從「天命、鬼神論」「認識論」

入手，強調孔子思想既有唯心主義與唯物論主義的矛盾，也有形而上學和辯證法的矛盾。鍾先生此說自是受到大陸學界馬列主義的思維方式之影響。再者，錢賓四先生於其《孔子與論語》一書中，特別抉發從《論語》以論孔子的進路，他指出「志於道」「據於德」「依於仁」「遊於藝」即可明孔學之全體而無遺。最後，我要指出的是許多「哲學史」或「思想史」的著作，亦多採此種分析進路，如勞思光的《新編中國哲學史》有關孔子部分，即是如此，但勞先生不僅以此為論述主軸，事實上，在書中他也已經指出孔子思想可能有前後發展不同的情形，可惜勞先生也是簡單論述而已，沒有再進一步的分析說明。其他則如渡邊秀方、武內義雄、胡適、侯外廬、馮契等人的著作，也都有類似的作法。檢討其因，恐是該類書籍的撰寫目的，常是以介紹思想家的思想體系為主要目的，因此對於可能的變化差異處，反而易在「異中求同」下，相對地忽略了。

因此，綜觀以上的分析，我們可以得知不管研究者的論述策略是結合孔子個人之生平遭遇，或直接由《論語》切入其思想，進而架構其完整而一致的理論體系，都較為忽略孔子思想動態的發展之重要性。而本計畫則認為這一部分梳理分析，至為緊要。因為，日後由於孔門弟子接觸孔子思想的階段並不相同，其所習得的觀點，自亦不同，我們切不可將其打併歸一，漠視其間的思想落差。當然，誠如前述對於中外的研究概況之分析，前輩學人們也都有了許多精彩的成果，這些大家心智的結晶，將成為本計畫的紮實基礎，也正如同顧立雅在其英文版的自序中所言：「本計畫所做的這種探究當然不是尋找真實孔子的首次嘗試，也不會是最後一次。如果本書的努力能證明是朝著正確的方向邁出的一步的話，作者也就心滿意足了。」本計畫的目的即是如此。

研究方法

基本上，多數的學者將孔子的思想視為是一個完整且前後一致的學說體系。而分析此一作法，可以發現除了「信仰」的因素之外，更重要的學術根據，其實是建立在「研究方法」的選擇上，從研究概況的分析中，我們認為這些研究背後，其實是以著「融貫性」(coherence) 的角度為根。也就是說，研究者將被研究者的一生思想，攤平開來，將之視為一個不會相互衝突或矛盾的思想系統。這樣的作法，有其「知識論」上的學理依據，容易彰顯其「信念之網」(The web of belief) 架構，是相當清晰而明白的研究入手。然而，相對地有容易忽略思想家的思想發展脈絡之變化。當然，我並不意指著孔子思想有系統矛盾的現象，而是指出本計畫的研究焦點，並非將其焦點置於體系開展的面向，而是要突顯其動態變化的分期之可能。因此，本計畫除了將「融貫性」的體系研究路徑，視為是基礎外，更加以「歷史縱深因素」的切入方式輔之。

所謂「歷史縱深因素」在本計畫的重要性，在於它能通過思想家的發展軌跡之突顯，指出其思想體系在架構過程中，各種相互融合或衝突的現象，進而可以說明思想家的思想體系解決了什麼問題？以及遺留了什麼問

題？本計畫將試圖結合「融貫性」與「時間性」兩軸之方法，以期可以適切分析孔子思想之原貌。

結果與討論

我認為孔子的一生可以區分為三個重要的關鍵時刻，這是就孔子生命史的角度所做作的畫分。然而如果要從孔子的思想內涵來加以釐清的話，我以為較適當的作法是區分為兩個階段，也就是說，以早晚兩期來檢討孔子思想的發展，應當是比較好的方式。因為通過以「正名」為檢討的角度，可以明顯地看到孔子三個關鍵時刻中，第二個階段所產生的挫折是個極為重要的發展。以下便由這三個關鍵時刻的分析，將孔子思想分期的可能作精簡的討論。

首先，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。當然，也成為他一生的「焦慮」之所在。不過，值得再進一步說明的是「正名」的主張，雖然所涉似乎是關乎政治領域的事，但由於「正名」與「理分」的概念密不可分，這將涉及其對於「人」的理解，因此，會與孔子的道德學說相關。勞思光便認為因「正名」而來的具體理分可分兩層來看。他說「就道德生活說，則孔子要求人人盡其制度意義之理分；就道德生活說，則孔子要求自己處處盡其道德意義之理分。道德意義之理分自比制度意義之理分，有更高普遍性；日後宋明大儒大抵皆先究道德哲學，然後再展開其理論，以立政治生活之價值標準。但在孔子本人，則是先由「禮」開始，步步發現理分觀念，因此，具體理分之觀念之出現，始表現孔子為儒學之價值理論奠立基石。」此言甚是。所以，孔子的青年時期即是養成其一生信念的重要關鍵，而這個階段雖然是信念的養成期，但是卻對於未來的思想發展產生「定向」的作用，關於這點，我們可以從「正名」主張的分析中得知。

其次，就第二個關鍵時刻言：這是孔子的中壯年時期，此對孔子學術豐富而亟欲將理想付諸實行，而且也獲得各種可能的機會，例如陽虎、公山不狃的相召，或是魯君的任命，我們可以說，就孔子個人而言，這個階段應該是他生命中最重要時刻。因為他一生所認同的「周文」已然疲弊，但如今卻有機會「得君行道」，甚而創造出時代的「新人文價值」，這對任何一位具有理想性的思想家來說，是相當誘人與興奮的，此所以他面對公山不狃的召喚時，看似曾經心動的原因。然而，客觀事實的發展未必是主觀意願的方向，中壯時期的孔子遭遇到魯國君臣的疏離與不信任。這對於抱持期待心理甚高的孔子來講，當然是一項樣重大的打擊。事實上，這樣的挫折對於孔子思想的轉折，有相當重要的意義。雖然，在具體實踐的層

次上，孔子對於「正名」的主張仍然是堅持的，但是青年其在涵養與焦慮中所培養出的思想，並非是一成永成。也就是說，隨著生命中各種挫折的來臨，孔子雖不致於質疑青年時期所定下的方向，但卻已經開始反省到理想與現實的斷裂，從而開啟孔子思索限制理想實踐的理由除了「人」之外，尚有什麼其他的因素？經過這個反省，孔子的思想仍產生某些微妙的變化。所以，中壯年時期是在政治實踐中夾雜著「挫折」與「質疑」，齊頭並進。

至於，就第三個關鍵時刻言：晚年的孔子依然風塵僕僕地來往於諸侯國間，大力地宣導其理想的政主張，但隨著中壯年時期的質疑，孔子的內心越來越澄澈，他意識到現實人間的發展，恐難容理想廁身其間，但他並沒有放棄任何的機會，不管是面對各國的君臣，或是各地的隱者處士，孔子只要有機會總是希望將其理想，藉由各種方式表達出來。這種精神已是一種近乎宗教的性格了。於是在這個階段裡，孔子雖然在「正名」的立場上，沒有讓步，但由於對「限制性」的概念，不斷地思索著，他乃在困頓之際，上追「天人」的相關問題，從而在「人」的「道的主體」的思考方向中，指向「超越性」的存在。由是可知，晚年期的孔子，雖然對政治領域關懷依舊，不過隨著質疑「限制性」概念的功夫日久，孔子不得不面對「天道」問題。這也是孔子思想的圓教發展。

最後，孔子思想對於日後儒學的發展，具有決定性的作用。然而在儒學史的發展裡，不同家派對於「儒學」內涵的理解，卻有著相當程度的差異，從而產生許多嚴厲的相互批判，其激烈的情形，甚至以「異端」立名，加諸論敵之上。然而，這些不同的家派對於孔子思想的尊崇，卻又極為一致，而且也都認為自家學派才是孔門真義之嫡傳。於是強調「心性天道」宋明理學，自創「道統」系譜，架構了儒學「正統」的形象；清代以來儒者，亦在返歸原典的運動中，說明「禮」的具體實踐才近於孔子精神，而迥異於宋明儒。這些現象反映了儒學內涵是什麼的問題。而根據本文的分析，我認為清儒在具體實踐與經世的理想要求上，的確符合孔子一生奮鬥的目標；宋明儒的發展又真切地貼近晚年孔子的思想體會。因此，二種大觀點的儒學內涵只是孔子思想前後期的差異而已，而且，更進一步地分析，二者之間實在沒有存在矛盾現象。因為強調具體實踐若無心性天道的深刻體會，其理想動力的持續是值得懷疑的；若心性天道的體會僅止於個人知性趣味的理解，無具體實踐的企望，則心性天道亦是架空之學。而孔子其人生與思想發展的釐清，正可為上述問題找到一個解答的途徑，是以孔子思想分期的討論對於儒學史相關課題的研究，是絕對必要的工作。

參考文獻

專書：

- 朱熹 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 牟宗三 《心體與性體 第一冊》（台北：學生書局，1968年）。
- 竹添光鴻 《左傳會箋》（台北：天工書局，1988年）。
- 李明輝 《當代儒學的自我轉化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年）。
- 杜正勝 《古代社會與國家》（台北：允晨文化，1992年）。
- 杜維明 《儒學第三期發展的前景問題》（台北：聯經出版公司，1989年）。
- 林啟屏 《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》（台北：國立台灣大學中文研究所博士論文，1995年）。
- 林義正 《孔子學說探微》（台北：東大圖書公司，1987年）。
- 皇侃 《論語義疏》（台北：藝文印書館，無求備齋論語集成影印日本懷德堂排印本）。
- 孫希旦 《禮記集解》（北京：中華書局，1989年）。
- 徐復觀 《中國思想史論集續篇》（台北：時報文化出版事業有限公司，1985年）。
- 陳確 《陳確集（下冊）》（北京：中華書局，1979年）。
- 勞思光 《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，1997年）。
- 焦循 《孟子正義》（台北：文津出版社，1988年）。
- 楊伯峻 《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982年）。
- 楊儒賓 《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）。
- 劉述先 《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中央研究院中國文哲所研究所籌備處，2000年）。
- 劉寶楠 《論語正義》（北京：中華書局，1990年）。
- 錢穆 《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2002年）。
- 《孔子傳》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2002年10月）。

期刊論文：

- 甘懷真 東亞、儒學與王權：「漢字文化圈」研究的省思，台灣大學東亞文明研究中心 第五次學術講論會 2003年7月21日。
- 李明輝 再論儒家思想中的「內在超越性」問題，該文發表於中央研究院第三屆「國際漢學會議」，2000年6月29-7月1日。
- 李學勤 先秦儒家著作的重大發現，刊於：《中國哲學》第二十輯（2000年1月）。
- 林啟屏 論儒學詮釋中的「宗教性」，宣讀於2000年3月在台灣大學主辦的「中國經典詮釋傳統研討會」。
- 前嘉義理學的一個思考方向—論「具體實踐」的重要性，收入：林

慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2003年）。

「正統」與「異端」—以清初的經典認同為例，收入：《古史辨》（海南出版社，2003年），第二輯第七冊《道統的偶像》。

先秦儒學思想中的「遇合」問題—以「窮達以時」為討論起點（未刊稿）。

張頌之 孔子：一個神話學的個案研究—孔子神話研究之一，刊於：《齊魯學刊》2000年第6期。

陳瑋芬 由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」—以近代日本為鏡鑑談「東亞儒學」，台灣大學東亞文明研究中心，第五次學術講論會，2003年7月21日。

楊儒賓 人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學，刊於《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期（1988年冬季號）。

廖名春 帛書釋《要》，刊於《中國文化》第10期（1994年8月）。
試論孔子易學觀的轉變，刊於：《孔子研究》（1995年）第四期。

David L. Hall & Roger T. Ames : *Thinking Through Confucius*. Albany : State University of New York 1987。

Hsü Cho-yün : *Ancient China in Transition : An Analysis of Social Mobility* , 722-222B.C (Stanford : Stanford Univ. Press , 1965)。

計畫成果自評

基本上，本計畫的研究成果與計畫內容的相對應程度頗高，因為這個研究計畫乃由兩軸線（即「融貫性」「時間性」兩軸）所構成，而計畫成果便是依此兩軸線而書寫完成，其中計畫成果的第二節便是依「時間性」的角度，鋪展孔子生命中的三個關鍵時刻，而第三節則是由「融貫性」的視野切入，分析孔子前後期思想的取向，所以與原計畫的預期目標頗為接近。此外，本計畫所完成的學術成果亦在相關的學術研討會上宣讀，並將付梓出版。最後，本研究成果之主要價值應該在於「新方法」與「舊材料」的結合研究上，這樣的作法，可使許多的傳統文獻，獲得當代的學術新生命。

附錄

孔子思想分期之可能及其意義

林啟屏

國立政治大學中文系

一、前言

就中國儒學史的發展來看，先秦儒學的研究，無疑是各個時代的儒者最重視的基礎工作。因為不管日後的儒學者有多大的思想創造力或格局，其思想的規模已大抵奠基於先秦時期儒學的發展中。準此，則研究儒學必當通過先秦儒學不可。而其中最值得注意的思想家，當以具有「學派」開創宗師地位的孔子為著。因為正是孔子學說所突顯出的儒學性格，決定了日後儒學的發展方向，所以歷代以來的儒者無不秉持追求與繼承孔子思想之真精神，為其畢生努力的目標。舉例來說，當宋儒標舉「孔、曾、思、孟」為儒家「道統」系譜之正宗，以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》為儒學經典之軌範時，宋儒實已將孔子的思想加以「定調」了。這個說法是否能夠清楚彰顯孔門義理的真實內涵與發展，我們姑且暫不下斷語，但可以肯定的是，這個主張卻引發儒學發展史上，爭議最大的判教問題。以清代訴求「回歸原典」的儒者們來說，就對宋明儒學的這種作法，有相當嚴厲的批評。他們或從「傳經譜系」的重構，或從「經典文本」的辨偽，或從「經典義理」的詮釋考量，針對宋明理學的觀點，大加撻伐。¹甚至認為宋明儒對於儒門的破壞之烈，並不下於釋老的挑戰。²這種儒學學術史的發展現象，

¹ 我曾撰文分析儒學史上的「正統」與「異端」之爭，其中清儒對宋明儒的儒學發言權之批判，便可歸納為上述的三個角度。詳細論證，請參：拙著，〈「正統」與「異端」—以清初的經典認同為例〉，收入：《古史辨》（海南出版社，2003年），第二輯第七冊《道統的偶像》。

² 例如陳乾初在〈無欲作聖辨〉一文，便針對周敦頤提出攻擊，認為其學只是「不禪而禪」，流於異端之學。請參：陳確，《陳確集（下冊）》（北京：中華書局，1979年），別集·卷五·〈無欲作聖辨〉，頁461。

即是學派內部的「正統」爭議之問題。另外，就晚近的考古成績中，某些與先秦儒學相關的文獻，正陸續出土中。學者們透過其中的文本內容，也為先秦儒學的原始風貌，勾勒出一個更為清晰的圖像。如李學勤就曾指出郭店楚簡的出土，可能會對先秦儒學的發展有廓清的作用，而根據這些文獻，他認為在宋明儒與清儒之間的儒門爭議，宋明儒所持的論點，可能更接近原始儒學的發展實況。³

其實，從上述所舉的儒學史之問題來看，我們可以發現到一個相當有趣的現象，此即儒學的發展過程中，儒者們所認同的儒學內涵，各不相同，也因此種不同而引發各式爭議。當然，這裡所爭議的雖是儒門義理走向的問題，不過追索其背後的原因，正是指向歷代儒者們因於「孔子」的理解不同所造成，於是我們在某種程度上可以說「儒門義理走向」的爭議問題，即是「孔子思想」的詮釋問題。而且，更有意思的是，「一個孔子」是真實而客觀存在的一項歷史事實，可是在詮釋者立場、目的的差異下，「各自表述」的出現乃成為勢不可免的發展趨勢。再加上，根於儒學的某些宗教性格，詮釋者與信仰者的角色重疊，使得「孔子思想」的詮釋不僅是個「知識」問題，更兼具了某些「信仰」的特質，⁴進而產生了「我是彼非」的儒門判教，互不退讓。

基於上述觀察到的事實，本文乃希望對於「孔子思想」的詮釋問題，在過去學者的研究成績上，再提出一種觀察與思考的角度。當然，本文並不想在上述看似衝突的兩造中，妄下斷語，並擇一立場而居。相反地，本文反而在這樣的儒學發展史中，意識到歷代不同立場的儒者之所以能拳拳服膺於他們所信仰的孔子，相信絕非只有一種簡單「天真」(naïve)的是非抉擇，存在於兩造之間。我認為解釋上述問題的最佳方式，應該是指出一「孔子」的思想體系，並不是以一個扁平的靜態體系出現在古典中國，而應是一立體的動態發展系統。是以不同立場的儒者方能從中擇取自己接受的部分，也就受說，不同立場儒者所信仰的孔門義理，應當是孔子在不同發展時期中的思想內容。職是之故，儒門內部義理走向的矛盾之爭，在置回孔子思想的分期脈絡中，我們將可以發現論者應是有見於其中之一端，各有取於孔子思想以發揮他們所信仰的「儒學」。當然，本文無意於調停兩造，只是想藉由孔子思想分期的討論中，進一步掌握與理解儒門的內部矛盾之產生，並指出其問題所涵具的思想史意義。以下本文將分成三個部分進行討論。首先，就生命史的角度將孔子的一生區分為三個重要的階段，藉由孔子的生命經歷裡的「關鍵事件」，探討型塑其思想的背景因素，其中，我將以「正名」為觀察視角，切入孔子的一生中；其次，則由孔子自述生命歷程以及與弟子間之交遊狀態，論述其分期思想的可能內涵為何？進而提供一個動態說明的進路。最後，則從上述的可能分期，點出儒門爭議產生的思想史意義。

³ 請參：李學勤，〈先秦儒家著作的重大發現〉，刊於：《中國哲學》第二十輯（2000年1月），頁13-17。

⁴ 「宗教性」課題的討論是二十世紀以來儒學史的一個重點，學者們或從儀式的角度、或從義理內涵的方向，為此一問題帶來新的視野。而這些相關討論中，我認為孔子形象的「神聖化」不僅是個宗教形式的問題，更重要的是其中所涉的「終極關懷」(ultimate concern)，才真正是賦予儒學擁有「宗教性」的主因。由於孔子一生行事及學說思想均帶有所謂「終極關懷」的傾向，於是後繼者在接受時，不免因「神聖化」之後，產生「絕對化」信仰的可能。所以後繼者面對「孔子思想」時，更容易因信仰的角度，而將「知識」的問題轉成「信仰」的問題。

二、挫折、焦慮與認同

對於生活於漢字文化圈的人們而言，⁵「孔子」思想所代表的典範是不受時空限制，而具有高度普遍性的一種人文價值。並且源自於對此種普遍性價值的尊榮，是涵有某些宗教性格的特色，於是人們對於此一思想的提出者—孔子，也就同樣產生了「普遍性」的「想像」，此即將孔子視為一不世出的大聖人。例如將孔子崇隆為「素王」，或是認為「天不生仲尼，萬古恆長夜」等等，均是將一個活生生的思想家「神化」的最佳代表。⁶事實上，這不只是中國人面對孔子時的特有情結，日本學者亦有著相同情形。⁷然而，由之而來的問題卻是將一動態、活潑的「人」，框限在後人因信仰而模鑄出來的神聖基石上，使之成為一個扁平化的「聖人」，進而在解釋孔子的思想內涵時，過份強調了孔子的「一貫性」，忽略了其歷時發展過程中的思想特質。這毋寧是學者在研究孔子思想時的一個常見的預設。

當然，我並不是在質疑「一貫」角度切入孔子思想的研究方式之正當性，事實上，「一貫」的切入視角，有著孔子自許的文本合法性，不容忽視。而在這篇文章中，我僅想指出當學者將一個生命歷史長達七十年的思想家之思想，經過重整，使之成為一個融貫性的理論體系之後，會不會在強調其思想體系的一致性時，反而遺漏了某些值得注意的重要訊息，從而使得孔子思想的研究，陷入單面向的問題呢？其實，上述這種強調孔子思想是和諧、無衝突的研究切入點，等於是將孔子一生的可能經歷視為是個「衍生性」的角色，也就是說孔子的生命歷程與他的學說間的關係可以被鬆脫。如此一來，孔子乃被突顯為一個「早熟」思想家的樣態。⁸因為早晚期的生命經歷對於思想的完整性，既然可以不必產生影響，則孔子生命中的時間因素便是無足輕重，是以成熟的思想便不必然是晚期才出現的。檢討這種研究觀點的背後原因，相信除了學術性的理由之外，應當是與研究

⁵ 基本上，「漢字文化圈」的概念使用與政治上王權的擴張，有著相當密切的關係，由於「漢字」是中國的文字，是以隨著中國王權的拓展，「漢字」的使用也隨之普及於各地。儒學的傳佈即是因於「漢字」的普及而及於諸如韓國、日本。職是之故，孔子思想的影響，便不能只就中原地區來審視，而應有更為寬闊的視野。詳細討論，請參：甘懷真，〈東亞、儒學與王權：「漢字文化圈」研究的省思〉，台灣大學東亞文明研究中心 第五次學術講論會 2003 年 7 月 21 日。

⁶ 漢人對於孔子的尊崇，除了稱之為「素王」外，又對孔子的長相多所著墨，以致從一個思想家，變為「神話式」的人物。相關討論，請見：張頌之，〈孔子：一個神話學的個案研究—孔子神話研究之一〉，刊於：《齊魯學刊》2000 年第 6 期。

⁷ 例如東京帝國大學支那哲學講座主任教授服部宇之吉在日本成立了「孔子教」，他認為日本的君臣之道才是孔子的真意，其他如宇野哲人亦有類似的看法。請參：陳瑋芬，〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」—以近代日本為鏡鑑談「東亞儒學」〉，台灣大學東亞文明研究中心，第五次學術講論會，2003 年 7 月 21 日。

⁸ 其實，孔子思想自有其體系，但有體系並不必然代表其思想產生的時間歷程之意義，應當被取消。因為一個成熟的思想家，在理論的架構上，常會注意到思想體系的一致性，可是「一致性」不必然是一成永成，其間的歷時性變化也可能對理論的一致性產生影響。是以，研究孔子思想必須二者兼顧才能較為妥切。相關討論，請參：林義正，〈論孔子思想的基本格式〉，收入：氏著《孔子學說探微》（台北：東大圖書公司，1987 年），頁 3-34。

者神化孔子形象有關。因此，要意識到孔子思想系統中的諸種動態發展，便有必要將其生命歷程中的時間因素加入，使其思想的轉變與統合之際，均能有意義地呈現出來。因此，本節將著眼於孔子生命中的幾個大關鍵事件，勾勒其人格養成過程，釐清其可能的生命史分期，為其思想分期的可能性，提供一個具體的思考進路。

根據相關的歷史資料，學者多認為孔子當以七十三歲卒於魯哀公十六年（479B.C.）⁹在這七十三年來的時光裡，孔子的一生實是在尊榮與詆毀之間渡過，尤其是孔子幾次進出魯衛之地，周游於各國之間，不僅使得其聲名聞於諸侯國，更使與孔子意見不同的各國政治人物，大為緊張，乃至出言譏嘲，或意圖謀害。¹⁰而終孔子一生，「得君行道」的理想雖曾短暫地出現，但並沒有持續太久，所以在政治實踐的工作上，孔子的理想是落空的。也就是說，從政治實踐的角度來說，孔子的一生充滿著挫折。但值得我們注意的是，孔子的挫折經歷雖使其理想未於特定的歷史時空落實，然而，孔子在面對這段挫折經歷時的「焦慮」與「堅持」，卻鮮明地突顯了其學說思想的一個重要切入點——「正名」。基本上，我認為孔子政治實踐的核心價值，是經由「正名」所展開的一種「新人文價值」，¹¹這種「新人文價值」既可在形式上涵蓋過去文化所建構的「秩序世界」，又可在此一世界中安頓個人「主體性」的「道德價值」。是以，「正名」思想實包含著「時間性」的特殊意義與「普遍性」的價值問題。不過，貫徹孔子一生的「正名」主張，看似是其不變的主要軸線，可是隨著生命挫折的不斷來臨，這條軸線會不會產生某種程度的移動呢？而這些移動會不會使得孔子的學說思想有了變化的可能呢？上述這些問題，恐怕是研究孔子思想時所必須注意的。底下嘗試依孔子堅持「正名」主張的幾個關鍵時刻，勾勒其挫折的一生，進而為孔子思想分期的可能，提供一個生命史的依據。

孔子的一生，多采多姿也多災多難，不過檢視其生命經歷的過程，我認為其中有三個值得注意的關鍵時刻。誠如前文所述，「正名」思想伴隨著孔子一生的政治實踐，因此，這三個關鍵時刻所發生的「關鍵事件」，也都與「正名」的主張有著密切的關係。

⁹ 有關孔子生卒年的相關問題，本無異說，但自杜預之後，學者多斟酌於一、二年的差距上，以致引出許多討論。相關討論，請參：錢穆，〈孔子生年考〉、〈孔子卒年考〉，收入：氏著，《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2002年），頁1-2，頁68-70。

¹⁰ 根據《論語》、《孟子》及《史記》的文字記載，均提及宋司馬桓魋曾有意不利於孔子，此外孔子與三桓及齊國當政者的關係，均可說明孔子在當時，恐怕並不是一位受到當權者歡迎的人物。

¹¹ 基本上，從「正名」的字義來看，孔子看似主張一種保守主義式的政治觀點，因為「正名」所指乃是政治上人際關係的命名及因之而來的種種權利義務，而孔子所處時代是以封建宗法的政治社會結構為主，是以強調「正名」的重要性，就好像是維護封建宗法制度下的階級次序。不過，如同本文底下所將分析的，孔子的「正名」主張，其取得價值上的必然性，並不止於因於追求穩定秩序的功能性目標而已，孔子在「正名」主張中突顯出的「普遍性」價值，是「理分」的觀念。此一理分的觀念可落實於政治、社會的實踐脈絡中，也可內返於個人主體的價值意識，所以與前此周文所建構的理念，已然有別，因此可稱之為「新人文價值」。

首先，青年的孔子在「委吏」「乘田」的鄙事磨練下，¹²英華外發。而士族之後的家庭背景，又使得其醞釀生命的環境是由「俎豆」等的禮樂氛圍所構成，¹³這對其一生的發展產生了定向的作用。是以青年孔子絕不可能滿足於小吏的工作及貢獻，他的遠大目標便是建立在一個以「禮樂」為核心的生活世界，而且是以「周」為理想範本的生活世界。《論語·八佾》云：「子曰：周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」¹⁴《論語·為政》亦云：「子張問：十世可知也？子曰：殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」¹⁵便充分道出孔子的理想國度。然而，孔子所處的時代已非周人肇始建國的世代，原本團結的「西土意識」也已在武裝殖民之後，轉變為爭霸的內部矛盾。¹⁶各諸侯國之間的互爭雄長，周天子勢力的衰微，乃至家臣的崛起，組構成一個失去規範的新世代，史家稱之為「禮崩樂壞」。¹⁷處在如此世局中，失範且失序的現象，凝結成青年孔子心中最大也最深的焦慮，「周文疲弊」乃成爲他亟想克服的終生志業。

青年孔子雖然是以「委吏」「乘田」等小職官出現於魯國的政壇，但是很快地已經爲當時之人所注目，而且是因「知禮」而聞名。¹⁸這一點相當重要。因爲，封建城邦時期的政治格局，是一種「擬血緣方式」的支配型態，政治上的「尊尊」與血緣上的「親親」有著密不可分的關係，而統歸這種情形，即可名之曰「禮」。¹⁹也就是說，周代是經由「禮」來締結各種人際關係（包含政治、血緣、社會等），從而營造出了一個有規範的人間秩序。而孔子既以「知禮」聞名於世，則面對「禮

¹² 根據《孟子·萬章下》所載「孔子嘗爲委吏矣，曰會計當而已矣；嘗爲乘田矣，曰牛羊茁壯長而已矣。」。焦循，《孟子正義》（台北：文津出版社，1988年），卷二十一〈萬章下〉，頁709。

¹³ 《史記·孔子世家》記：「孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容」，可見得作爲士族的孔子，自幼便已浸淫於禮樂的環境中。

¹⁴ 從「周」一語的提出，不能只就政治的角度而論，因爲孔子對於周文的繼承，不可能只著眼於外在的禮儀形式而已。因此，周文之燦然大備，顯現出豐富的禮樂行爲，但真正爲孔子所喜且認同者，應當是這些形式背後的精神，是以「從周」必須是個文化的概念。劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1990年），〈八佾第三〉，頁103。

¹⁵ 同上註，〈爲政第二〉，頁71。

¹⁶ 周人以「小邦周」而能代「天邑商」之命，且成爲古代中國的共主，與周人凝聚「西土意識」有密切關係，但隨著土地擴展的武裝殖民運動停止，成康之際的封疆建藩事業，也不得不終止。此時，原本團結對外的力量，轉而成爲內部爭權的動力。詳細討論，請參：杜正勝，《古代社會與國家》（台北：允晨文化，1992年），〈參：封建政治與社會〉，尤其是其中的「封建與宗法」，更值注意。

¹⁷ 「禮崩樂壞」作爲春秋戰國的時代特徵而言，我們必須掌握一個重要特徵—「僭越」，因爲此時的世局，並不是失去原有的外在禮樂形式，而是支撐原有禮樂形式的精神，不再爲人們所遵守，是以隨之而來的行爲，乃過份地或不合原本規定地使用「禮樂」。所以「禮崩樂壞」並非禮樂消失，人間復歸蠻味。

¹⁸ 《論語·八佾》云：「子入太廟，每事問。或曰：『孰爲鄒人之子知禮乎？入太廟，每事問。』子聞之，曰：『是禮也。』」孔子被稱爲「鄒人之子」顯係此時爲孔子年青時的事情，而就「孰謂鄒人之子知禮乎？」則正好反襯時人應該普遍認爲孔子「知禮」。劉寶楠，《論語正義》，〈八佾第三〉，頁103-104。

¹⁹ 此處所指之「禮」，乃偏向於「政治社會」實踐時的內涵，這也是學者論述周「禮」時，較常突顯的面向。然而，如前所述，孔子對於周文的繼承，不僅止於外在形式，更重要的是其後的精神。因此，當孔子注意到外在形式的作爲，已然破壞之際，他其實已看到背後精神的破壞了。是以，孔子對於表現在政治社會實踐的禮樂行爲，就有著異於一般人的敏感。

崩樂壞」的發生，孔子不可能沒有任何感受，是以從整部《論語》的師生對話中，我們可以看到這種因「周文疲弊」而引起的焦慮，表露無遺。當然，青年孔子的這層焦慮，在他「三十而立」的前後幾年，恐怕已經存在了。²⁰其中，最值得觀察的事件發生在魯昭公二十五年（517B.C.），孔子時年三十五。《史記·孔子世家》云：²¹

季平子與邠昭伯以鬥雞故，得罪魯昭公，昭公率師擊平子，平子與孟氏叔孫氏三家共攻昭公。昭公師敗，奔於齊。齊處昭公乾侯。其后頃之，魯亂，孔子適齊。

《史記》所記甚簡要，但清楚地標出私家弱公室的極致表現。《左傳·昭公二十五年》對此一事件，則有詳細說明。茲不贅引，但平子與公室交惡之過程，卻有一事可能與孔子的評論相關。《左傳》曾於是年記載「將禘於襄公，萬者二人，其眾萬於季氏。臧孫曰：『此之謂不能庸先君之廟。』大夫遂怨平子」²²沈欽韓《春秋左傳補注》即指出「禮，君祭孟月，臣祭仲月。季氏與君同日祭，《論語》所謂『八佾舞于庭』，以私廢公，此大夫所以怨也。」²³沈說甚恰。因為孔子認為「禮」的表現，即是一種對於制度的尊重，有尊重則「禮」所代表的價值與規範才得以實現，今日「萬」舞所代表的「禮」的精神，卻被季氏破壞，孔子當然要發出「是可忍也，孰不可忍也？」的怒吼！也因此事的發生，導致了孔子去魯適齊。

事實上，孔子之強調「八佾」舞的使用合法性問題，與其「正名」的看法是相關的。早在孔子與聞成公二年所發生的一件歷史時，孔子便有一段更為深刻的評論。《左傳·成公二年》云：²⁴

新築人仲叔于奚救孫桓子，桓子是以免。既，衛人賞之以邑，辭，請曲縣、繁纓以朝。許之。仲尼聞之曰：「惜也，不如多與之邑。唯器與名、不可以假人，君子之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。若以假人，與人政也。政亡，則國家從之，弗可止也已。」

這段評論中，孔子指出「名」「器」二事，不得輕易假人。因為諸如「樂」「舞」「車」「服」等物事，必須當其「名」，則因「器」之貴賤多寡而來的諸種關係，

²⁰ 孔子自述「三十而立」，若依古來諸家之解，應當與「學」有關，只是重點是學什麼？《正義》則云：「諸解『立』為立于道，立于禮，皆統於學，學不外道與禮也。至三十後，則學立德成之事。」，是以學「道」，學「禮」且成之，或可為孔子三十而立之解。但是，我認為不管所學重點是什麼？至少「立」一字的使用，應當代表孔子心中所「認同」的學習對象，已經全幅在胸。而且從〈八佾〉對於季平子的批評，以及「入太廟」時反襯時人不知禮的作法，我們可以說在孔子三十歲前後，他已以所「認同」的周文價值，來判斷與評論時事，從而有了「焦慮」之傾向了。劉寶楠，《論語正義》，〈為政第二〉，頁44。

²¹ 司馬遷，《史記》（台北：藝文印書館影印武英殿刊本），卷四十七〈孔子世家第十七〉，頁761-762。

²² 楊伯峻著，《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982年），〈昭公二十五年〉，頁1462。

²³ 同上註。

²⁴ 同上註，〈成公二年〉，頁788-789。

便能穩定，此之謂「禮」。²⁵而「禮」既能依循各種價值規範，促使社會秩序、政治秩序步上正軌，則人民自能於穩定的人間世，創造最佳的幸福狀態。所以，「名」與「器」即是「禮」的表徵，破壞了「名」「器」原有的軌範，便是破壞了「禮」，如此則陷人民於水火之中，是為人民之大敵。是故，主政者面對「名」「器」之事，不能等閒視之。當然，傳文所云的「名」是指「爵名」而言，然而觀孔子之意，「名」是行一切「禮」的開端，政治上的「爵名」是如此，因為各種人際關係而來的「名」，何嘗不是如此。所以，孔子的「正名」主張，從窄義來說，確實是指爵名而言，但如就廣義視之，則依人際關係而來的定「名」，其最重要的部分，便應將焦點置於「名」之如何得立？以及「名」之如何得守的理由上？這點孔子指出「信」的重要。竹添光鴻解此字，稍異於杜預之說，但卻有相當正確的見解，其言：「有是名則有是位，名位不愆，即信也。非為民所信之謂。」²⁶竹添光鴻認為「信」的重點，應在於「名位不愆」，「愆」有差失之意，名位不愆當指「名」當其「位」之意。但如何能說「名」當其「位」呢？或以為封建城邦時期擁有「位」，乃是因「血緣關係」而來，如此則孔子只是一個維護舊傳統體制，甚至是守護專制的媚俗者而已。²⁷其實，我們不可僅僅如此理解而已。的確，孔子所處的時代，「位」是依血緣關係之親疏而取得政治上的地位。這點在社會階層流動雖出見端倪，但尚未普遍的春秋時期，是不容否認的事實。²⁸不過，這只是說明了「因名得位」的資格問題，而沒有涉及到「名稱位」的正當性問題。前者屬於歷史發展的層次，孔子不必於此承擔發生民主政治先見之責，但後者卻關乎價值層次的理論問題，乃為孔子不得不措意之所在，因為這有關於「政」之大節。勞思光對於孔子「正名」的分析，正與竹添光鴻之釋相通，頗值參考。基本上，勞思光認為「正名」是一個「權分」的問題²⁹，這是個相當清晰的分析角度，因為，權分當以「責任」為歸屬，所以「名位不愆」而為信，即當是有名有位則有「責」。能使「責任」的承擔，各得其實，當可為人間建立

²⁵ 《禮記·禮器》對於「器」所代表的貴賤等級，有相當詳細的規定。如禮有以「多」為貴，也有以「少」為貴；有以「大」為貴，也有以「小」為貴；有以「高」為貴，也有以「下」為貴；有以「文」為貴，也有以「素」為貴。是以，因「器」與「名」而來的價值規範，隨各種時機與身份而有各種變化，從而組構成封建社會秩序的最重要力量。詳細說明，請參：孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），卷二十三〈禮器第十之一〉，頁630-645。

²⁶ 竹添光鴻，《左傳會箋》（台北：天工書局，1988年），第十二成二，頁808。

²⁷ 民國以來，許多學者視孔子為守舊的代表，因此在詮釋其思想時，常有意地將他導向專制體制守護者的角色上，檢討其因，當與此時學者迫於西學東漸的時代危機感，想為中國索尋文化出路時，所作出的一種過激反應。但由於《論語》所透露的訊息，在語言的濃縮下，意義的廣度與深度容易被化約，倒也是一件可以理解的事，是以有必要加以釐清。

²⁸ 許倬雲的上古史研究，曾針對春秋戰國時代的階層流動，做過深入的探討。他從量化資料的角度，指出社會階層的流動，在戰國時期遠較春秋為盛，尤其第二章的四個統計表指出春秋時代的寒微出身人物僅有百分之二十六，但是一入戰國，其比例則增為百分之五十五。此種現象正說明了「血緣關係」的重要性，在春秋與戰國兩個時期是存在著不同影響力的。Hsü Cho-yün, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222B.C* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1965)。P39。

²⁹ 勞思光分析「正名」主張時，認為「此即儒家最早之名分理論」。孔子未言『分』字，但言『名』時即明白透顯此意。為政以『正名』為本，即是說以劃定『權分』為本；蓋一切秩序制度，基本上皆以決定權利義務為目的。在一社群中，權分之分劃既明，即可建立一生活秩序；如專就政治秩序說，一切政治制度之主要作用亦只是權分之劃定。」請見：勞思光，《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，1997年），〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁123。

統一秩序。此時，孔子對於「名」的看法，就絕非守護封建專制的評論所能深透其大義，而這些有別於前代的正名主張，即是前文所述的一種「新人文價值」。

釐清了孔子「正名」思想的可能內涵，我們可再返歸於青年孔子的討論。如同前述所指出的，青年孔子面對季平子專橫與越權的不滿，表現對於「萬舞」的評論上，此正意味孔子已然見微知著，所以他注意到「名位不當」所破壞的對象，並不是僅止於「禮」的形式問題，甚且是破壞了構成國家統一秩序的根本。這種現象，不得不令青年孔子萬分焦慮。事實的發展，也的確產生了魯國君臣相爭，昭公奔齊的悖亂場景，進而使孔子去魯。由是可知，強調禮分，重視正名，正是孔子第一次離開魯國所堅持的理由。而這即是孔子第一次在政治評論上，突顯出他的「新人文價值」。

事實上，孔子去魯之後，到了齊國，仍然是堅持其「正名」的主張。我們試觀《論語·顏淵》云：³⁰

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」公曰：「善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

面對齊君的諮詢，孔子所答即以「正名」的主張示之，而齊景公的回應，看似積極正面地肯定了孔子的言論，但齊景公是否真瞭解孔子「正名」的內涵，恐怕不免啓人疑竇。³¹不過，不管齊景公是否真實瞭解，至少我們看到了青年孔子在而立之年後，於政治上的主張正是強立而不反。這段經歷當是孔子挫折生涯的第一個關鍵時刻。

其次，度過青年期而進入中壯年的孔子，政治生涯看似有了轉機，其實不然。從史料的梳理中，我們發現四十七歲到五十五歲的數年間，孔子從政的機會大增。根據《史記·孔子世家》的記載，孔子可能在魯定公九年（501B.C.）仕魯，任中都宰之職。³²孔子時年五十一歲。又根據《左傳·定公八年》所述，在孔子仕魯的前一年，魯國內部的政治紛爭頗烈，尤其是季氏家族的家臣陽虎、公山不狃與季氏家族間的爭鬥，更是引人側目。而從青年孔子的經歷來看，孔子對於弄權的季氏，並無好感，是以在這場季氏內部的紛爭中，孔子反成了陽虎與公山不

³⁰ 劉寶楠，《論語正義》，〈顏淵第十二〉，頁 499。

³¹ 《論語·微子》曾記齊景公對待孔子的方式，其云：「齊景公待孔子曰：『若季氏，則吾不能；以季、孟之間待之。』曰：『吾老矣，不能用也。』孔子行。」由上可知景公對待孔子的方式，可能存在著兩次態度的轉變，也就是說，景公本來是相當信任孔子，且有意優遇之，但又轉而不欲推行孔子主張。事實上，若再根據《史記·孔子世家》的說明，也許我們可以推知齊景公態度的轉變，可能與齊國重臣晏嬰的進言有關。不過，這也說明了景公對於孔子的信任，並未達到完全的信服，所以才在左右的言語中，改變初衷，甚而對孔子說出「吾老矣，不能用也」之類的推卸語。請見：劉寶楠，《論語正義》，〈微子第十八〉，頁 715-716。《史記》，〈孔子世家第十七〉，頁 762。

³² 錢穆對於〈孔子世家〉載記孔子仕魯一事，有詳細考證，他引清人崔述及江永的說法，認為孔子為中都宰之年，可定於定公九年。詳細討論，請參：錢穆，《先秦諸子繫年》，〈孔子仕魯考〉。頁 2-25。

狃拉攏的對象。³³雖然孔子曾經有過接受的念頭，但隨即止住。³⁴不過，如果我們深入思考這次事件中孔子所持的出處標準，我們仍可發現「正名」思想正是其最大的主導因素。

誠如前文所述，青年孔子對於三桓所可能造成的統一秩序的破壞，甚為焦慮。所以，時時刻刻抱持「正名」的主張以對治此種亂象，既使去魯奔齊，其志仍然不改。所以對於三桓家族的專橫，孔子的不滿應是為時人所知，故陽虎與公山不狃可能緣此想拉攏逐漸取得天下名聲的孔子，以增加自己的叛變之正當性。就這次的事件來看，孔子的確動心過，這在《論語》中即可看見。但孔子終究不從，若論其因，也許弟子的反對，可能起了相當的作用。但從《論語》的其他文字來思考，我相信這其中所起的主要因素，應該就是「正名」的思想。《論語·季氏》即指出：³⁵

孔子曰：「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。自諸侯出，蓋十世希不失矣！自大夫出，五世希不失矣！陪臣執國命，三世希不失矣！天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」

孔子在這段文字中表達了他對周代政治史（包括魯國）的觀察，³⁶其中包涵了「歷史事實的描述」以及「價值判斷」。就歷史事實的客觀層面言，周代封建城邦的政治型態，本應由擁有共主之位的「天子」成為實際的權力擁有者，不過由於城邦型態的國家較易有獨立性，因此隨著周人封建制度的完成以及武裝殖民的停止，土地的擴張不再，成康之後的周王室乃由興盛轉而衰微，³⁷乘勢而起的即是擁有城邦的各諸侯國。當然，歷史的吊詭依然是發生在這些諸侯國的身上，諸侯對於周天子的關係改變，同樣發生在各諸侯國內的卿士大夫，而卿士大夫崛起後，家臣與私家之間的權力關係，又在時間的推移下，有了變化。於是構成整個

³³ 陽虎（即陽貨）是季氏的家臣，《論語·陽貨》曾記陽貨想拜訪孔子，但孔子避之，陽虎又饋豚，孔子選其不在時回訪，卻遇於途中，因而陽虎有一段勸孔子出仕的談論。另外，公山不狃（即公山弗擾）也是季氏家臣，宰費邑，並據費以叛季氏。二人雖先後為季氏家臣，但均與季氏衝突，且都想拉攏孔子成為自己的集團成員。陽虎、公山不狃事，請見：劉寶楠：《論語正義》，〈陽貨第十七〉，頁 673-675；頁 681-683。

³⁴ 孔子雖對於陽虎的作為不滿，但亦守時禮以應之，可是對於公山不狃的相召，《論語》卻記孔子有心前往，其後引發子路的反對，孔子只好自清己意乃在於周文理想的堅持。其云：「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎？」。然終未前往，錢穆評孔子的作法是「其欲往，見孔子之仁。其終于不往，見孔子之知」。請見：錢穆，《孔子傳》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2002年10月），頁 25。

³⁵ 劉寶楠，《論語正義》，〈季氏第十六〉，頁 651-655。

³⁶ 事實上，孔子在本文中所云的「有道」「無道」除了是個價值的問題外，更是論及了整個周室威望的陵夷過程，是以歷來注家均從周室的政治發展史申說。而在同章文字之後，孔子更清楚點出魯國政治的現象，便是一個「無道」的發展，〈季氏〉云：「孔子曰：『祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣。』」劉寶楠，《論語正義》，〈季氏第十六〉，頁 655。

³⁷ 根據《左傳·昭公二十六年》、《詩經·執競》以及 1976 年在陝西扶風所發現的《史牆盤》，我們可以證明成王、康王之際是周人封建侯國的高峰，過此以往，則因武裝殖民運動的停止，土地的擴張亦隨之而止。於是賴以凝聚「親親尊尊」的「宗法」精神，無法在政治權益的分配過程中，充分展現其可能的「收族」功能，周人的政治架構乃出現鬆動現象，從而威望盡失。詳細論證，請參：拙著，《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》（台北：國立台灣大學中文研究所博士論文，1995年），〈第二章 中國古代政治社會之形成〉，頁 19-39。

周王朝權力結構中的支配性地位，竟然是由一群「陪臣」掌握，觀史如此，焉能不令人唏噓。而信仰周文偉大的孔子，目睹如此時局的推衍，除在歷史的客觀面指出自己所處的時代實況外，更加入「價值判斷」而以「有道」「無道」，來加以區別。很明顯地，孔子視為「有道」的世代，是一個合乎規範的政治世界，「名分」的概念構成其基礎。是以權力結構的上下隸屬關係，因「名」而彰。反之，「無道」的世代是個失序的世界，「名」已失去其表徵關係的功能，相對地，人間的其他關係網絡，亦當失去原有的作用。由是可知，孔子眼中的歷史世界，絕不是僅止於時間推移的紀錄而已，蘊藏在其觀史的眼光背後，其實正是一套以「正名」為基礎的政治理論與價值理論。³⁸

強調「正名」思想的孔子，既然不能從於陪臣與私家的「無道」，於是恢復公室尊嚴，彰顯周文價值的信念，很快地受到魯君的注意。於是定公九年，孔子終於出仕於魯，而且依照其「正名」的主張，逐步地落實於魯國的政治實踐中。史載孔子相夾谷，墮三都，其事或有爭議，³⁹然而史籍所述的內容，幾乎都與「正名」的主張有關，是以認為史載不確的主張，並未有充足的理由。不過，孔子的從政生涯在與季氏家族利益相衝突下，並不能順利推行，再加以魯定公之用孔子或緣於季氏的建議，⁴⁰因此，對於孔子的「正名」主張，恐怕沒有深刻的體會，⁴¹致使孔子越來越感到從政的理想，可能無法在魯國中落實，終於在魯定公十三年離開魯國，展開為期十餘年的周游生涯。孔子時年五十五歲。

綜上所述，我們可以發現政治上的挫折，一再地發生在孔子的身上，追究其因，我相信是與「正名」的主張，相當程度地傷害了當時政治上既得利益團體，有著密不可分的关系。不過，從相關的文獻來看，孔子並沒有因此放棄他的「正名」主張，既使這個從政的機會是相當難得的，孔子也沒有更改初衷，由此可見孔子的堅持。當然在這些堅持的背後，孔子應當發現「理想」與「現實」之間的斷裂，那麼孔子如何來面對此種斷裂呢？我將在下文處理。這可謂是孔子生涯中的第二個「關鍵時刻」。

最後，去魯國周游天下的孔子則在費了十餘年的時間，才又回到魯國。總計

³⁸ 從「正名」的主張來看，我們必須意識到孔子思想背後的歷史哲學，絕對不是僅由客觀歷史事實所架構出來的歷史世界。其中應該是一種「價值」與「事實」合一的歷史觀，也就是說，孔子從歷史的客觀事實發展中，讀出普遍價值的規範，從而以之為指導未來的原則。

³⁹ 關於孔子是否曾對外有相夾谷，對內有墮三都的事蹟，有學者採取質疑的態度，錢穆從古籍資料中，去有渲染之實者，還原始之可能，主張二事俱真，其說可從。請參：錢穆，《先秦諸子繫年》，〈孔子相夾谷墮三都考〉，頁 25-29。

⁴⁰ 季氏家族是魯國的權臣，魯定公之起用孔子，或許正是出於季氏的主張。可是孔子於任內卻推動墮三都的工作，明顯在政治利害上，有損於季氏，這或許也是其後魯國君臣疏遠孔子的導火線。

⁴¹ 從《論語》及《史記·孔子世家》所記來看，齊國為離間孔子與魯君臣的關係，選送魯定公女子八十人，文馬三十駟，季桓子往視而受，且與魯君共游，孔子睹狀，乃自覺理想的推動已勢不可行，乃再度去魯周游。其次，再從孔子與定公的對話，我們也可判斷定公的政治智慧，恐怕並不高，如〈子路〉有記定公問「一言」興邦及喪邦的文字，孔子面對定公的漫談，只得回以「言不可以若是其義也」。看來定公在政治上的態度，並非是精明幹練者。請參：錢穆，《孔子傳》，頁 35。

在這十餘年間，孔子邁入晚年階段，當然，等待在這十餘年歲月中的仍然是一連串的挫折。其中較引人注意的事件，殆為在衛時期，孔子如何面對衛靈公、蒯瞶及衛出公三代的爭鬥之事。因為依照「血緣關係」而言，祖、父、孫三代的軸線關係本應十分明確，其倫理份位不容混淆，此乃「親親」之義。而照理說蒯瞶既有佔有「親親」中的嫡子之位，則隨之而來的政治上之「尊尊」乃必然之勢。不過，現實的政治情勢卻非如此發展，因著靈公所寵幸的南子與蒯瞶交惡，靈公乃逐出蒯瞶，蒯瞶奔晉。其後，靈公卒，出公立。出公為蒯瞶之子，於是上一代的父子之爭，延續到下一代來。⁴²其爭鬥的時間長達十餘年。孔子處在衛國的政治情勢中，對於三代之間的悖禮行為，尤其是「親親尊尊」之義的破壞，頗有感觸。因為這又觸動到孔子政治實踐中的核心主張。《論語·述而》云：⁴³

冉有曰：「夫子為衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」入曰：「伯夷，叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出曰：「夫子不為也。」

〈子路〉又云：⁴⁴

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？」子路曰：「有是哉！子之迂也。奚其正？」子曰：「野哉！由也。君子於其所不知，蓋闕如也。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。故君子名之必可言也，言立必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

《論語》的這兩段話，一為子貢所問，一為子路所詢，雖分屬不同篇章，然殆指同一件事實。在〈述而〉篇中，孔子藉答子貢之問，點出古賢人因為重視「親親」之義，甚而放棄政治上的「尊尊」，反諷衛君父子之相爭，不僅無益於「尊尊」之位的崇隆，更傷害了血親間的親愛之理。其次，更在回答子路所詢時，指出「正名」才是為政之道。因為衛君父子既已「父不父」「子不子」，則何於其為「君」？既不能盡其為「君」、為「父」、為「子」之理分，則何能期待「臣屬」可以盡其理分？如此層層交相害，又如何能期待國政推行呢？民處於如此無序的國家，又安知如何自處？所以晚年的孔子，雖客居外國，但評論政治事務時，仍然一以「正名」為則，並無絲毫鬆懈。然而，如此擇善固執的作法，不僅不合於當時權力擁有者的期待，甚至連一路跟隨孔子的子路，也相當地不以為然。由此可知，晚年孔子的政治實踐亦將畫上句點。

雖然，強調「正名」主張的孔子與當時的政治風氣格格不入，一連串無休止的挫折也使孔子體認到該是回歸魯國的時候到了，甚至在陳國時，便已發出「歸

⁴² 衛國的這場政治紛爭，持續得相當久，孔子面對這場衝突，一以「正名」原則為準，此是就原則言，但面對現實政治當如何行動？後來學者多有異說，錢穆於此節亦有辨析，可堪參考。請參：錢穆，《孔子傳》，頁 62-66。

⁴³ 劉寶楠，《論語正義》，〈述而第七〉，頁 265。

⁴⁴ 劉寶楠，《論語正義》，〈子路第十三〉，頁 517-頁 523。

與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之！」（《論語·公治長》）的聲音，透露出回鄉的意願了。於是當衛君父子爭鬥不止，季康子又以禮相召時，孔子乃結束十四年的周游生涯，返歸魯國。歸魯之後的孔子對於政治實踐的熱情，大概已經不再了。而且，此時的孔門弟子也多有從政於各國者，孔子已將心力移往教育弟子的事業中。不過，當天下發生違逆其「正名」主張的事件時，孔子銳利且嚴厲的評論，直如史家的筆法，再次地震憾時人。根據《左傳·哀公十四年》的記載，齊陳恆殺害其君，孔子對此事甚為憤慨。《論語·憲問》：⁴⁵

陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告于哀公曰：「陳恆弑其君，請討之！」公曰：「告夫三子。」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也，君曰：『告夫三子者』」，之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」

哀公十四年時（481B.C.），孔子時年七十一歲，生命已經走到盡頭了，然而長存於心中的價值並無絲毫的鬆動。田恆（陳成子）是齊國的大夫，以大夫弑君正是亂禮的表現。所以孔子之告于魯公，並不是爲了要維護齊君的權力，而是有覺於更高的一種普遍性價值—「禮」的召喚。程子評此有相當深刻的觀察。其云：⁴⁶

左氏記孔子之言曰，陳恆弑其君，民之不予者半，以魯之眾，加齊之半，可克也。此非孔子之言。誠若此言，是以力不以義也。若孔子之志，必將正名其罪，上告天子，下告方伯，而率與國以討之。

由是可知，孔子所力爭者非一家一姓之權位問題，而是「正名」背後所代表的「價值問題」。是以，既使生理的命限已達窮盡之時，孔子所堅持政治實踐的理念，依然是一於「正名」思想的「新人文價值」。因此，晚年的孔子雖在政治領域的事功，並無所成。可是源自青年其以來所建立的信念，倒沒有被放棄過。此是孔子生涯的第三個「關鍵時刻」。

縱觀上述所劃分的三個關鍵時刻，其時間點的認定雖有長達十餘年的經歷，不過，每個階段的歷程確有幾個重要的不同點，試區分如下：

首先，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。當然，也成爲他一生的「焦慮」之所在。不過，值得再進一步說明的是「正名」的主張，雖然所涉似乎是關乎政治領域的事，但由於「正名」與「理分」的概念密不可分，這將涉及其對於「人」的理解，因此，會與孔子的道德學說相關。勞思光便認爲因「正名」而來的具體理分可分兩層來看。他說「就道德生活說，則孔子要求人人盡其制度意義之理分；就道德生活說，則孔子要求自己處處盡其道

⁴⁵ 劉寶楠，《論語正義》，〈憲問第十四〉，頁 583。

⁴⁶ 請見：朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），〈論語集注第七〉，頁 154-155。

德意義之理分。道德意義之理分自比制度意義之理分，有更高普遍性；日後宋明大儒大抵皆先究道德哲學，然後再展開其理論，以立政治生活之價值標準。但在孔子本人，則是先由「禮」開始，步步發現理分觀念，因此，具體理分之觀念之出現，始表現孔子為儒學之價值理論奠立基石。」⁴⁷此言甚是。所以，孔子的青年時期即是養成其一生信念的重要關鍵，而這個階段雖然是信念的養成期，但是卻對於未來的思想發展產生「定向」的作用，關於這點，我們可以從上述對於「正名」主張的分析中得知。

其次，就第二個關鍵時刻言：這是孔子的中壯年時期，此時孔子學養豐富而亟欲將理想付諸實行，而且也獲得各種可能的機會，例如陽虎、公山不狃的相召，或是魯君的任命，我們可以說，就孔子個人而言，這個階段應該是他生命中最重要時刻。因為他一生所認同的「周文」已然疲弊，但如今卻有機會「得君行道」，甚而創造出時代的「新人文價值」，這對任何一位具有理想性的思想家來說，是相當誘人與興奮的，此所以他面對公山不狃的召喚時，看似曾經心動的原因。然而，客觀事實的發展未必是主觀意願的方向，中壯時期的孔子遭遇到魯國君臣的疏離與不信任。這對於抱持期待心理甚高的孔子來講，當然是一項樣重大的打擊。事實上，這樣的挫折對於孔子思想的轉折，有相當重要的意義。雖然，在具體實踐的層次上，孔子對於「正名」的主張仍然是堅持的，但是青年期在涵養與焦慮中所培養出的思想，並非是一成永成。也就是說，隨著生命中各種挫折的來臨，孔子雖不致於質疑青年時期所定下的方向，但卻已經開始反省到理想與現實的斷裂，從而開啓孔子思索限制理想實踐的理由除了「人」之外，尚有什麼其他的因素？經過這個反省，孔子的思想乃產生某些微妙的變化，這將在下文分析。所以，中壯年時期是在政治實踐中夾雜著「挫折」與「質疑」，齊頭並進。

至於，就第三個關鍵時刻言：晚年的孔子依然風塵僕僕地來往於諸侯國間，大力地宣導其理想的政主張，但隨著中壯年時期的質疑，孔子的內心越來越澄澈，他意識到現實人間的發展，恐難容理想廁身其間，但他並沒有放棄任何的機會，不管是面對各國的君臣，或是各地的隱者處士，孔子只要有機會總是希望將其理想，藉由各種方式表達出來。這種精神已是一種近乎宗教的性格了。於是在這個階段裡，孔子雖然在「正名」的立場上，沒有讓步，但由於對「限制性」的概念，⁴⁸不斷地思索著，他乃在困頓之際，上追「天人」的相關問題，從而在「人」的「道德主體」的思考方向中，指向「超越性」的存在。關於這一點，下文將有詳細地分析，暫不贅述。由是可知，晚年期的孔子，雖然對政治領域關懷依舊，不過隨著質疑「限制性」概念的功夫日久，孔子不得不面對「天道」問題。這也是孔子思想的圓教發展。

⁴⁷ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁 130。

⁴⁸ 本文在此所指的「限制性」概念，是指對於「命」的思考。我們知道孔子自言「五十知天命」，又嘗言君子有三畏，其一即是「畏天命」，因此，很明顯地孔子對於「命限」的問題，並非置之不理。事實上，孔子不僅沒有將之忽略，甚至我們可以說，正是因為一連串的遭遇，使得孔子不得不處理面對人生不圓滿的問題，從而開出其思想中的「超越」面向一「天人」問題的檢討。

最後，總結本節的討論，我們可以清楚地發現孔子一生的發展，是有個「一貫」之主張——「正名」。而且，通過這個一貫的主張，我們當可細膩地察知孔子「焦慮」於「周文」之不振。於是經世的理想等於是他一生最重要的事業。然而天不假人，構成孔子一生的軸線，竟然是因這一貫的主張所帶來的一連串的「挫折」。以上是孔子思想發展的發生歷程，不過，這個歷程對於孔子的思想構成，有著重要的意義。誠如前文所指出，三個不同的階段雖均可由「正名」主張一以貫之，但其間仍有分別，而這些分別對於其思想分期的畫分與理解，將可提供一個具體的思考進路。

三、前期孔子與後期孔子

根據前一節的討論，我認為孔子的一生可以區分為三個重要的關鍵時刻，這是就孔子生命史的角度所做作的畫分。然而如果要從孔子的思想內涵來加以釐清的話，我以為較適當的作法是區分為兩個階段，也就是說，以前後兩期來檢討孔子思想的發展，應當是比較好的方式。因為通過以「正名」為檢討的角度，可以明顯地看到孔子三個關鍵時刻中，第二個階段所產生的挫折是個極為重要的發展。因為當理想與現實之間生斷裂性時，我們採取的態度不外以下兩種：一、放棄。二、堅持。孔子採取的是第二種態度。不過對於理想採取堅持的作法，並不意味著孔子的想法只會停留在原地，而不會有前進的可能。相反地，孔子由挫折中開始嚴肅地思考：理想無法實踐的原因是什麼？是「人」？或是其他原因？一旦開啓如此的思考方向，孔子的思想內涵便有再拓深的可能了。以下，便由孔子自述生命歷程及孔子弟子間的對話，試著理出前期孔子、與後期孔子的思想趨向。

《論語·為政》云：⁴⁹

子曰：吾十有五而志于學，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。

歷來學者均認為《論語》的這條資料正是孔子自陳生命發展歷程的六個階段，也認為由此可知孔子思想的動態變化。基本上，這是相當正確的看法。但是多數人在處理此一議題時，常常將六個階段平面攤開，認為每個階段都相當重要。其實，如此的處理方式，並沒有什麼大問題，可是如果就孔子整體生命歷程與思想的交融而言，會顯得有些細碎了。徐復觀就曾指出「而以『五十而知天命』一語，為全歷程中最大的關鍵。若對此語無確解，則對全章乃至對孔子的全部思想，亦將陷於模糊摸索之中。」⁵⁰誠哉斯言。徐先生相當敏銳地觀察到孔子在「五十歲」時，生命與學問有了重大的轉變。的確，以「五十歲」為一個斷分點，我們可以區分出「前期孔子」與「後期孔子」的思想特色。

⁴⁹ 劉寶楠，《論語正義》，〈為政第二〉，頁 43。

⁵⁰ 請見：徐復觀，〈有關中國思想史中的一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，收入：氏著，《中國思想史論集續篇》（台北：時報文化出版事業有限公司，1985年），頁 379。

《論語義疏》曾指出：⁵¹

天命謂窮通之分也，謂天命者言人稟天氣而生，得此窮通，皆由天所命也。天本無言，而云有所命者，假之言也。人年未五十，則猶有橫企無崖，及至五十始衰，則自審己分之可否也。故王弼曰：天命廢興有期，知道終不行也。孫綽曰：大易之數五十，天地萬物之理究矣，以知命之年，通致命之道，窮學盡數，可以得之，不必皆生而知之也。此勉學之至言也。

徐復觀對於皇侃在此的觀點，甚不苟同，認為此說只站「政治窮通」的立場發言，是一種最幼稚的解釋。⁵²因為他說：⁵³

此處之天命指的是祿命，孔子到了五十歲，已經知天命，即是已經確定知道「道之不行」，則孔子應當自五十歲起，閉門卻掃，專心講學著書，不再去對現實政治費冤枉工夫。但事實上，孔子五十二歲為魯司寇，五十五歲去魯適衛，五十九歲去衛，六十歲過宋至陳，六十三歲自陳如蔡，返衛，六十八歲再返魯，整整作了十八年的到處碰壁的政治活動，則五十而知天命，完全是一句廢話。一個人不應在回憶的自述中說這種言行不妥的廢話。

同時又指出劉寶楠《論語正義》論「命」應分為「祿命」與「德命」，仍未能清楚釋明「知天命」一事在孔子的生命歷程中，究有何種明確的特定意義。⁵⁴最後，則提出自己的思考結果。他說：⁵⁵

但是孔子在經驗界中追求道德，已如前所述，不是構成一種有關道德的知識，而是拿在自己身上來實踐；由不斷的實踐的結果，客觀的標準，與自己不斷的接近，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，有一種內發的「泛應由當」之理，此時更無所藉助於見聞（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」；程明道說「良知良能，莫知所自」；莫知所自者，言其非從經驗界中的感受而來。對莫知所自的良知良能而當下全部認取，全部承當，這即是所謂知天命。換言之，知天命

⁵¹ 皇侃，《論語義疏》（台北：藝文印書館，無求備齋論語集成影印日本懷德堂排印本），〈為政〉，頁 18-19。

⁵² 同註 50，頁 381。

⁵³ 同前註。

⁵⁴ 劉寶楠於《論語正義》中指出「哲與愚對，是生質之異，而皆可以為善，則德命也。吉凶、歷年，則祿命也，君子修其德命，自能安處祿命」，劉寶楠對於「命」的分法，相當深刻，尤其指出人們倘能修「德命」，也就是當人們能夠「是故知有仁、義、禮、智之道，奉而行之，此君子之知天命也。知己有得於仁、義、禮、智之道，而因推而行之，此聖人之知天命也」，則人間的吉凶之「祿命」，當能安處其間，正是已由「限制性」的概念轉入歸屬於「超越」領域的「德福一致」問題。因此，徐復觀對於劉寶楠的批評，自有討論空間。請參：劉寶楠，《論語正義》，〈為政第二〉，頁 44-45。徐復觀，〈有關中國思想史中一個基題的考察〉，同註 50，頁 384。

⁵⁵ 徐復觀，〈有關中國思想史中一個基題的考察〉，同同註 50，頁 387。

乃是將外在的他律性的道德，生根於經驗界中的道德，由不斷的努力而將其內在化，自律化，以使其生根於超越經驗之上。借用康德的語氣，這是哥白尼的大迴轉，由外向內的大迴轉。

此處徐復觀從道德的「自律」之角度，詮解「五十知天命」之「天命」，乃是道德經由不斷地向內沈潛實踐，最後突破經驗界的相對性，從而達到一種普遍化的高度，使得「天命」與「天道」合一，並於「人」中可得。⁵⁶此說對於抉發「五十知天命」道德之「內在超越性」，有極為精警的看法，但是將歷史機緣的發生原因的重要性，一概抹去，是否得當？恐有討論的空間。因為作為一個具有具體存在實感的「人」，孔子超克歷史機緣的客觀環境，而有以上達哲學思考的高度，固是重要。然而孔子畢竟是在血肉中存活的具體存在，他對於生活的具體遭遇若有所感受且超越，那也得要此一歷史機緣的觸發力量夠強夠大，方得至此。如此，則「五十歲」的歷史機緣，⁵⁷絕對對於他的思想之形成與轉變具有重大意義。本文即立基於此，想要指出「五十歲」為一個關鍵期，據此以區別出早晚兩期孔子思想的內涵，已經有了一些細微但重大的轉變。

誠如前一節的討論，孔子在 47 歲到 55 歲間，是一個重要的關鍵時刻。學養俱富的理想派知識份子面臨著從政的大好機會，滿腔救世的衝動，流露於《論語》所載記的文字中，若不是礙於子路的不滿，孔子恐怕早已前往協助公山不狃了，這充分顯示出孔子積極用心的心情。其後，魯國的從政機會，更使他有一展抱負的可能。所以，這個時期孔子對於用世的期待心情，可見一斑。然而，現實政治的運作，畢竟講究「利害」關係，孔子的理想或許有其高道德標準的要求，可是卻與既得利益的政治團體有衝突。其結果自然是孔子去魯。如此的發展，無疑為救世之心高漲的孔子潑了一盆冷水。因此，我們可以判斷這個關鍵時刻所發生的種種關鍵事件，必然會衝擊孔子重新思考其所堅持的理念—「正名」主張。當然，其後的歷史發展證明孔子並沒有放棄此一堅持。可是這種經過反省後的堅持，並不代表這些挫折不會影響孔子學說思想的內涵。事實上，孔子會自述在「五十而知天命」，就絕對不會是一句抽離掛空式的感喟語。歷史的機緣只是促使這句話產生的重要原因，而且因為這樣的挫折刺激，進而使孔子從理想與現實的斷裂中，開啓思考「限制」的概念，從而接觸到「超越性」的問題，並在其後的二十餘年的歲月裡，反覆蘊釀，最後完成其晚年思想。本文的著眼點，即是要在這關鍵點上，指出其前後兩期思想的走向之別。此外，由於我認為孔子因挫折而反省

⁵⁶ 徐復觀於此所言，正是說明孔子到了五十歲時，已經深體「內在超越」的哲學內涵，是以才能將外在的他律道德轉化為自律，且使其生根於超越經驗之上。原則上，認為「五十知天命」會涉及「內在超越」的思想是正確的判斷，但認為孔子五十歲時，便已完全達到此一境界，則不無疑問。因為，〈為政〉的這段自述，乃孔子晚年追溯一生所作的文字，孔子在晚年會指出自家生命在五十歲時的體會，應該有其晚年的期許，而非五十歲已經達到，否則孔子不會有「五十學易」的說法。因此，孔子此時應是開始意識到「內在超越」的問題，至於完整及成熟的體會，恐怕要等到晚年時期了。

⁵⁷ 此一五十歲的歷史機緣，應該是指孔子一生中最有機會實踐理想的機會是此時，但是卻沒有達成。因此，在最有機會之時，都無法做到，則孔子必然會從中思索與檢討，此一檢討開始，便無法不面對「命」的客觀限制問題，而一旦思慮及此，「超越性」的想像乃將帶入。於是孔子的思想乃不得不產生某種變化。

理想的堅持，是以必然會涉及以「正名」為軸線的主張。因此，底下的討論將由「正名」的普遍性價值為起點，進而分析其因實踐挫阻而來的限制性概念——「命」。再進而由此探觸到「超越性」層面的問題。

「正名」的主張，若從政治實踐的角度來說，當然涉及具體人間世的政治秩序之要求。不過，如果將「正名」普遍化為一種價值觀念，則可說這即是一種「理分」的觀念。當然，勞思光說「理分」可從「道德生活」與「政治生活」兩方向來思考。此處的分析主要是依「道德生活」而來。的確！孔子自幼於「禮」的氛圍中成長，其所認同的文化理念，是以「周文」為模本的「新人文價值」。這種「新人文價值」賦予「禮」以新生命，故「周雖舊邦，其命惟新」。然則「新」在何處？其實，「新」就在於「禮」的儀式性行為背後的「道德」意義，被孔子彰顯，提倡於世。過去自西周以來的「禮」，或許有其政治安排的意味，因此儀式的行為，表現在外顯的動作上，成為是否為「君子」的判斷依據。⁵⁸不過，春秋以後的知識分子在「周文疲弊」的時代氛圍裡，逐漸意識到「禮」已經變成是一種優化的行為而已。如《左傳·昭公五年》女叔齊與晉侯的對話，便已明白地區別「禮」與「儀」的不同。⁵⁹孔子處於這樣的觀念轉換之際，自也受到影響。而在影響之中，孔子最偉大的貢獻，便是將「禮」導往「道德生活」的角度立說。這實在是一項重大的轉變。傳統的政治性意涵的「禮」，雖不至於消失，但取而代之，且為人所注目的「禮」的意涵，卻轉往個人的「道德生活」著眼。

如上所言，孔子深深體會到「周文」的疲弊，乃是促使秩序瓦解，社會失去規範的力量，所以他亟欲恢復「周文」的功能。但「周文」之弊，所表現出的外在行為即是一種「僭越」的「禮」，「禮」不是消失，而是失去原本的規範力量，成為一種誇耀的行為。是故，孔子重新審視周文，並從「道德主體」的角度，深入抉發「禮」的道德意涵，希望能為已然僵化的「禮」，尋找一個具有規範力量的新源頭活水。勞思光稱孔子的這種作法是「攝禮歸義」「攝禮歸仁」。⁶⁰就這個

⁵⁸ 楊儒賓曾對於《左傳·襄公三十一年》北宮文子的一段話，進行分析。他認為「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀」所反映出來的是一種君子人格的理想狀態。並且指出古代「威儀觀」的真正內涵即是「禮」。所以威儀觀所代表的實際表現，便指禮樂文化共同體下的「身體展現規範」。不過，楊儒賓也指出此時的倫理行為在「主體性」的突顯上是不足的，因為其焦點，乃是著眼於身體的「社會性」意義。請參：楊儒賓，《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），〈第一章 儒家身體觀的原型〉，頁28-41。

⁵⁹ 《左傳·昭公五年》記：「晉侯謂女叔齊曰：『魯侯不亦善於禮乎？』對曰：『魯侯焉知禮！』公曰：『何為？自郊勞至于贈賄，禮無違者，何故不知？』對曰：『是儀也，不可謂禮。禮，所以守其國，行其政令，無失其民者也。今政令在家，不能取也；有子家羈，弗能用也；奸大國之盟，陵虐小國，利人之難，不知其私。公室四分，民食於他。思莫在公，不圖其終。為國君，難將及身，不恤其所。禮之本末，將於此乎在，而屑屑焉習儀以亟，言善於禮，不亦遠乎？』君子謂叔侯於是乎知禮。」這段對於「禮」與「儀」的區分甚為重要，雖然女叔齊所言之「禮」，偏重國家制度的層面，但其著眼於「守國行政令」的角度，正與魯侯但知瑣碎儀節不同。所以當時人，早已意識到「禮」的真精神是無法從僵化的「儀」中尋得。楊伯峻著，《春秋左傳注》，〈昭公五年〉，頁1266。

⁶⁰ 勞思光認為「禮」雖是孔子學說之起點，但並非是理論之中心，他指出春秋時期區分儀文之本末，促使孔子進一步思考「禮」的本質為何？從而發現「禮」的基礎不在於「天」，而在於人之自覺心或價值意識。此即「攝禮歸義」「攝義歸仁」之意。請參：勞思光，《新編中國哲學史》，〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁111-112。

意義來說，「理分」的道德價值之成立，便是基於「道德主體」內在的「自律」力量，這種內在的自律力量，促使「正名」在具體人間經驗中，實現「價值」於世界中。換句話說，便是將政治生活規範於道德生活之內，而且此一道德的根源必須內在於人的道德主體中。是以，「新人文價值」才有別於過去支配人間世界的價值理念，孔子才不至於淪為封建專制的護衛者與政治上的保守主義者。

孔子對於「禮」的道德意涵之掌握，恐怕在中壯年之前，便深有體會。根據《論語》的記載，我們可以發現孔子與早期弟子間的對話互動中，便已透露相關的訊息了。《論語·先進》記：⁶¹

子曰：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。」

錢賓四解「先進後進」當指「弟子」，也就是說「先進後進，乃指孔門弟子之前輩后輩言。」⁶²在《先秦諸子繫年》一書，有更進一步地說明，原文雖長，但因至關本文論旨，茲引如下：⁶³

崔述云：「春秋左傳多載子路冉有子貢之事，而子貢尤多，曾子游夏皆無聞焉。《戴記》則多記孔子沒後曾子游夏子張之言，而冉有子貢罕所論著。蓋聖門中子路最長，閔子仲弓冉有子貢則其年若相班者。孔子在時，既為日月之明所掩，孔子沒後，為時亦未必甚久。而子貢當孔子世，以顯名於諸侯，仕宦之日既多，講學之日必少，是以不為後學所宗耳。若游夏子張曾子，則視諸子為後起，事孔子之日短，教學者之日長，是以名言緒論，多見於孔子沒後也。」今按：崔說甚是。余考孔門弟子，蓋有前後輩之別。前輩者，問學於孔子去魯之先，後輩者則從遊於孔子返魯之後。如子路，冉有，宰我，子貢，顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓，原憲，子羔，公西華，則孔門之前輩也。游，夏，子張，曾子，有若，樊遲，漆雕開，澹臺滅明，則孔門之後輩也。雖同列孔子之門，而前後風尚，已有不同。由，求，予，賜志在從政，游，夏，有，曾乃攻文學，前輩則致力於事功，後輩則研精於禮樂。此其一不同也。故子曰：「先進於禮樂，野人也，後進於禮樂，君子也。」孔門四科，德行顏閔冉伯牛仲弓，言語宰我子貢，政事冉有季路，文學子游子夏。此惟文學一科屬後進，餘則皆先進。顧先進

⁶¹ 孔子與弟子間的對話交游，可分為早晚期。當然，其中有些弟子幾乎貫串於兩期，但是他們在學說的傾向上，或者說人格的特質上，可以有明顯的差異。孔子在〈先進〉篇的說法，便已顯示此種情形了。雖然早晚期弟子的差異，有可能是弟子個人的特殊性所導致，但以孔子所區分的型態，以及《論語》中孔門的師生對談，我們有理由相信弟子間的傾向差異，與孔子早晚期的思想轉變，有著密切的關係。劉寶楠，《論語正義》，〈先進第十一〉，頁 437。

⁶² 錢穆，《孔子傳》，頁 75。

⁶³ 錢穆，《先秦諸子繫年》，〈孔子弟子通考〉，頁 94-95。關於孔子思想與弟子關係的討論，學界已有許多學者注意過，如：陳榮捷，〈初期儒家〉一文便對此一問題有深入的分析，該文收入氏著，《中國哲學論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁 55-164。此外，勞思光、林義正也都注意到這個問題，勞文請參：氏著，《新編中國哲學史》，〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁 155-156。林文請參：〈先秦儒學流行的再探討〉，宣讀於 2001 年 4 月 21-22 日，由國立台灣大學哲學系主辦的「先秦儒家思想學術研討會」。

弟子，亦未必皆汲汲仕進。如顏子陋巷，孔子最稱許。季氏使閔子為費宰，則曰善為我辭。雍也可使南面，雖為季氏宰，無所表見，殆亦勇退者流。冉伯牛少可稱述，而居德行之科。後進則風氣又異。漆雕開立議不辱，澹臺子羽設取予去就。子張堂堂，故為難能。樊遲小人，乃問稼圃。大抵先進渾厚，後進則有稜角。先進樸實，後進則務聲華。先進極之為具體而微，後進則別立宗派。先進之淡於仕進者，蘊而為德行，後進之不博文學者，矯而為瑋奇。此又孔門弟子前後輩之不同，而可以觀世風之轉變，學術之遷移者也。

錢先生在這段頗長的考釋文字中，不僅區分出孔門弟子的先後，甚至連弟子的整體特質，均有詳細論說，實是相當有見地的說法。而值得我們注意的是，前期弟子中，顏淵、子貢、仲弓、原憲等人，根據《論語》的記載，均曾向孔子請教過「仁」的相關問題。如：

《論語·顏淵》記：⁶⁴

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

同篇又云：⁶⁵

仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓；使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」

《論語·憲問》又記原憲之提問云：⁶⁶

克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？子曰：「可以為難矣！仁則吾不知也。」

從上引的幾條資料，我們都可以看到孔子與前期弟子的對話，已經相當深入的思考到「仁」的內涵了。尤其是對於顏淵的回答，實已表現出「道德主體」的自我主宰性格。並且是在「禮」行為的浸潤中，「仁」的意義真實性，才能被彰顯出來。而再由孔子其他回答，我們均可見到上述內涵的再現。所以，雖然孔子並未有「定義」的方式為「仁」作出本質性的解釋。但他在具體的情境中，點出人的「仁」與「社會—傳統」的連續性關係，⁶⁷卻使得「人」不會只是一個抽象的空

⁶⁴ 劉寶楠，《論語正義》，〈顏淵第十二〉，頁 483-484。

⁶⁵ 同上註，〈顏淵第十二〉，頁 485。

⁶⁶ 同上註，〈憲問第十四〉，頁 553。

⁶⁷ 楊儒賓對於孔門師生有關「仁」的問答，提出了一個有趣的觀察視角。他說：「……這樣的答覆“仁”雖然使得“仁”字的概念顯得不夠純粹，卻是針對問者的意識在“個人—社會合成的總體條件”下的情況，獨特的、存在的自我抉擇而成，從孔門師弟的答問中，我們當承認人心有仁，仁即人心。但社會與傳統卻先於人而存在，人之意識的成長乃是“意識在社會—傳統中”，“社會—傳統在意識中”，兩者相扶而成。」上述的觀點，便是將「仁」（個人的「道德主體」

自主體而已。是故，孔子的「正名」所涉的「理分」概念，絕對與「仁」的道德意識有關。因此，孔子在中壯年時期的「仁義禮」一貫的思想內涵，便應已臻純熟的狀態了。

孔子中壯年的這個斷分點，是個相當重要的關鍵期。基本上，我認為如同上引例證的討論，孔子在「仁」的體會上已然深入於「道德主體」的核心意識，是以今日我們所理解的孔子學說大義，應於此期達到成熟的狀態。甚至，我們也可從孔子對於前期弟子的批評中，發現孔子於「仁」的體會，的確是相當深刻的。《論語·陽貨》曾載：⁶⁸

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

在這段文字中，孔子從「存心」的角度，對於宰我的看法不敢苟同，是以評之為「不仁」。此種批評觀點，透露出孔子「存心倫理學」的特色，以反襯出此時孔子對於「道德行為」「道德意識」與「道德情感」間的細微察知。⁶⁹所以，中壯年時期的孔子思想，已然顯現出今日我們所理解的樣貌了。

經由上述的討論，我們可以明確地注意到孔子思想中「道德意識」的討論，已然關乎「道德主體」的層面了，所以他絕對不會只是一個傳佈格言式的庸俗學者。但是，如果一如前文所言，孔子的思想於中壯年前，已然成熟，則其後的任何生命經歷，是否對於其思想不起任何作用？若果不是，則孔子思想的變化又當如何理解呢？這些質疑其實必然會牽涉到儒學思想的定向問題。因為如果前述的討論是集中於道德的「內在性」的思考，則孔子其後的思想發展，便有可能會進一步地思考「內在性」的道德意識顯豁之後，其與現實世界相摩相蕩的遭遇，應當如何理解之類的問題。尤其是孔子中壯年之後的挫折生涯。更易提供一個觸發的契機。而這樣的發展必然要朝「超越性」的角度邁進。是以底下的討論便將討論焦點鎖定於此，希望藉此推論後期孔子思想的變化情形。

《論語·憲問》曾載孔子在中壯年後去魯周游的事情，其云：⁷⁰

公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力

意識之顯發)置於「具體」的情況之中，而非孤寂地抽離為一形式的空洞概念。請見：楊儒賓，〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，刊於《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期（1988年冬季號），頁150。

⁶⁸ 劉寶楠，《論語正義》，〈陽貨第十七〉，頁700-705。

⁶⁹ 我曾撰有文章，對於宰我三年之喪所引發的哲學內涵，有詳細討論。請參：拙著，〈論儒學詮釋中的「宗教性」〉，宣讀於2000年3月在台灣大學主辦的「中國經典詮釋傳統研討會」。

⁷⁰ 劉寶楠，《論語正義》，〈憲問第十四〉，頁593。

猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也。公伯寮其如何？」

根據朱子的判斷，〈憲問〉所記當發生於孔子墮三都出藏甲之時。⁷¹墮三都對於三桓，當然不利。孔門師弟，尤其是子路，更是主持此事的重要人物，是以遭遇淺人的進讒，應該是相當有可能的。因此，乃有子服景伯的挺身而出。而值得我們注意的是孔子對於此事的態度，竟然歸之於「命」的角度來看。這樣的說法，看似有宿命的傾向，但其中蘊涵有孔子思想的新體會，絕非「宿命」二字所能涵蓋。

勞思光曾對此文立場有深刻的分析：⁷²

此立場是先區別「義」與「命」，對於「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定其領域；然後則就主宰性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為質料條件。既不須崇拜一虛立之超越主宰，亦不須以事實代價值或以自然代自覺；而此一自覺主宰亦不須求超離。於是即在「命」中顯「義」，成唯一精神方向之主要特色。

勞思光在這裡的分析突顯了孔子思想中的「道德主體」之尊嚴，不受「客觀限制」的箝制。基本上，人作為一個時空的存有者，必然佔有時空的某一個位置，這個位置的擁有使人的具體真實性，有了可能。不過，正由於這個位置，也帶來了我們的侷限性。然而，相對於這個限制，我們仍有自由的可能。也就是說，「人」是在「自由」與「限制」之中。而孔子對於「命」的理解，正彰顯了人的「自由」之可能。我曾撰文指出，康德（Immanuel Kant）的哲學對於「人」的「雙重身份」，有著深刻的體會，這個體會可以清理前述孔子對「命」的觀點。其中，「人」作為碳水化合物的身份，恆受「自然底因果性」之限制，是以必然有「客觀的限制」存在，人不能自由而被決定；但「人」作為一個「自由底因果性」下的身份，「自由」必須被預設存在，是以人必須有可能「自由」。而這樣的自由身份可以在「自律」的道德主體意識中被證實。⁷³

經由上述的說明，我們可以清楚地理解孔子面對著歸屬於「自然底因果性」的「經驗界」時，充分地體認到其「客觀限制」的部分，即使是具有普遍價值的「道」，一落入「自然底因果性」世界，仍受其限制，此謂之「命」。不過，有意思的地方，正是此處。「命」是表現出「客觀限制」，孔子在五十歲前後的經歷，使其充分體會到支配具體人間世的法則，恆受「自然底因果性」的節度，即使實踐者所懷抱的理想是具有普遍性的價值。然而，孔子在「知天命」時，卻仍秉持著「知其不可而為之」的精神，繼續在人間世奮鬥，這在外人看來當然是一種迂

⁷¹ 劉寶楠引朱子《或問》認為「墮三都、出藏甲」可能是公伯寮進讒的時間點，並且認為「墮三都、出藏甲」乃子路要「彊公室、弱私家」，以至引起了季孫的懷疑，從而給了公伯寮進讒的機會。同上註。

⁷² 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 139-140。

⁷³ 基本上，「自然底因果性」與「自由底因果性」是「人」的雙重身份，「人」並不只依於單一個因果性而存在。請參：拙著，〈先秦儒學思想中的「遇合」問題—以〈窮達以時〉為討論起點〉（未刊稿）。

闊且愚蠢的行為，可是孔子卻安然處之，甚至在《論語》的許多文字中，孔子還有意地突出這個面向的作為。⁷⁴因此，孔子絕不會不明瞭「命」中的「限制」意義，孔子之所以堅持如此作為的原因，必定有更深一層的體會。

本節一開始曾引徐復觀先生對於「五十知天命」一語的解釋，於「內在超越性」有精警之說明，這點相當值得注意。因為，孔子深知人面對「自然底因果性」時，將是無能為力的。可是，孔子並不因此而墮入「命定論」的糾纏之中，他反而由此而意識到「主體」的真實存有，恆在現象界中，是以面對「客觀限制」他沒有消解主體的獨立自主性。此一立場，鮮活了「人」的主體地位也還原了人的主體尊嚴。然而，作為一個理性存有者而言，人間世的願望達成，畢竟是一個合理的期望。孔子面對人的客觀限制，容或在道理上知其不必然順人之意，但是孔子如何說服自己在無法達成願望時，仍然有理由要自己「知其不可而為之」。於此，孔子乃不得不涉入「超越性」的相關議題。關於這一點，我們就必須意識到孔子在論「命」與「天命」時，其涵意是有變化的。劉述先近來的一篇文章中，便指出「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」⁷⁵並且進一步地指出經由上述兩種「命」的體會，孔子到了六十歲的「耳順」之時，已達「聖」的境界了。⁷⁶而「聖」則「天」，此時，「超越性」的體悟已然內化於孔子的生命之中了。所以，五十歲之知天命的確是孔子思想重大轉折的關鍵期。

事實上，這個轉變是相當緊要的，因為五十歲前的孔子雖於「事理不惑」之境，已臻一定境界，但越是遇到限制、遇到挫折，思有以破之的動力就越強。於是「超越性」的問題不得不成為孔子所必須面對的部分。這應該是孔子五十歲以後，學說思想的一大重點。然而，傳統上的理解，孔子似乎沒有深入思考此類問題，其實不然。《論語·述而》有記：⁷⁷

子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」

雖然歷來的注者對於此條文獻多有懷疑，⁷⁸但我認為《易經》在古代的典籍中，

⁷⁴ 例如在《論語·微子》兩段文獻，充分體現此種精神。〈微子〉云：「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。』」同篇文又云：「子路從而後，遇丈人以仗荷蓀。子路問曰：『子見夫子乎？』丈人曰：『四體不勤，五穀不分，孰為夫子？』植其杖而芸。子路拱而立，止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告，子曰：『隱者也。』使子路反見之，至則行矣。子路曰：『不仕無義，長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲絜其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。』」。劉寶楠，《論語正義》，〈微子第十八〉，頁 720-726。

⁷⁵ 劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，收入：氏著，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2000年），頁 23。

⁷⁶ 同上註，頁 24。

⁷⁷ 劉寶楠，《論語正義》，〈述而第七〉，頁 267。

⁷⁸ 曾有學者根據《論語》主張，將「易」讀為「亦」，惠棟在《九經古義》中，將「亦」字連下

即是幫人「決嫌疑」「定吉凶」的重要依據。我們可以合理地推測，孔子在五十歲前後的各種遭遇，使其在日後回想起時，認為如果此時已學《易》，則在人間世的遇上可以「無大過」。因為《易經》所通明的「天道」，當可在「自然底因果性」發揮效力時，提供自己一條可獲「超越」保證的抉擇。不過，此處有一點需先辨明，此即孔子之求「超越」的保證，並非是一種消解「自我主體」而全待於「天」的作法。若果如此，則孔子於「自由底因果性」上的體會，將可能全然崩解。因為此時「主體」的抉擇只是有待於「天」，是「天」的抉擇，不是「人」的抉擇，如此，則何來「自由」之可能，這與《論語》所呈現出的「道德主體」之向度，是不相容的。是以，此處的「天」必須收束於「人」之中，也就是說「超越」必須「內在」於主體中，上述的矛盾才不致產生。再進一步說，「超越」不能外於「人」。論述至此，我們已可注意到孔子思想的轉變之幾了。因為讀《易》所帶來的作用，是助人決定其行為之所向。孔子在這個地方看似與古人並無不同。但是，孔子不可能只止於這個層次的理解與運用。根據《論語》的文字以及孔子生平的遭遇行止來看，孔子決斷行為的依據是依「道」不依「吉凶」，否則孔子不會在政治實踐時，選擇與當權者利益衝突的路子。這實是因為他相信除了人間成敗之外，尚有一個「價值世界」具有普遍性，且值得人去追求所導致。所以，孔子讀《易》使自己無大過的說法，就必須從「內在超越」的角度觀之，方能得其省察。

史籍記載孔子晚而喜易，學者對於此說常有不同觀察，但如果將孔子在五十歲前後因知天命而來的思想轉變，加入思考。則孔子因生命遭遇限制而觸及「超越性」的思考，便可提供孔子學《易》的一個重要理由了。而且，值得注意的是「晚年喜易」指的是「晚年」，那麼在晚年之前，孔子對於《易》的態度一定有所不同。如此，正好可以呼應前引「五十學易」一語所表現出的感受，指的正是五十歲前後的轉變，僅是一個歷史機緣的觸發，真正要有深入且完整的思想體會，則有待於其後的晚年生活了。那麼孔子晚年生活對於《易》的體會是什麼？此一體會如何與前述的「內在超越」聯結？

根據近來出土文獻的研究，或可為上述的問題提供一個合理的推論。馬王堆帛書《要》篇的出現，對於孔子讀《易》相關議題，雖未能完全證實，但依該篇內容所作的推測，卻能與《論語》的相關記載接上線頭，值得重視。劉述先便由《要》篇主記子貢與孔子對談的線索切入，並引至《論語·公冶長》中子貢言「夫子之言性與天道，不可得而聞」一語相參校，進而指出孔子思想在晚年階段隱涵著「天人合一」的一貫之道。⁷⁹劉先生的說法相當有意思，因為他認為早年孔子教學時，《易》並不是重點，但到了晚年後，卻開始在態度上有了轉變，引發了子貢的不解與提問，孔子只好澄清自己的立場。⁸⁰我們知道子貢在孔子中壯年之

讀，於是變成「五十以學，亦可以無大過矣」。不過，上述的作法對於孔子此條文獻的探討，不為多數學者接受，詳細論證，請參：李學勤，《周易經傳溯源》（長春：長春出版社，1992年），頁49-62。

⁷⁹ 同註75，頁16-19。本文的討論，即是受劉先生說的啟發。

⁸⁰ 子貢在孔門弟子中，名列言語一科，對於孔子授學過程中的說法，當深有體會。雖然在今本的《論語》中未曾見到子貢對於孔子學說有質疑處，但是〈公冶長〉一語「不可得而聞」，或

後，便已從孔子受學。⁸¹孔子卒後，子貢守墓六年。是以，子貢應當相當清楚孔子晚年思想變化的情形，而《要》篇所記正好透露出相關訊息。茲將《要》篇文字引錄如下：⁸²

夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊。子貢（貢）曰：夫子它日教此弟子曰：「（德）行亡者，神靈（靈）之趨；知（智）謀遠者，卜筮之蔡（祭）」，賜以此為然矣。以此言取之，賜縉（？）行之為也。夫子何以老而好之乎？夫子曰：君子言以（槩）方也。前羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧也。察其要者，不（詭）其德。《尚書》多於（）矣，《周易》未失也，且又（有）古之遺言焉。予非安其用也。〔子貢曰：賜〕聞於夫〔子曰：〕必（？）於如是，則君子已重過矣。賜聞諸夫子曰：孫（遜）正而行義，則人不惑矣。夫子今不安其用而樂其辭，則是用倚於人也，而可乎？子曰：校（哉），賜！吾告女（汝），《易》之道而不百生（姓）之易也。故《易》剛者使知懼（懼），柔者使知剛，愚人為而不忘（妄），（漸）人為而去（詐）。文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而辟（避）咎，然後《易》始興也。予樂其知之予何事紂乎？子貢曰：夫子亦信其筮乎？子曰：吾百占而七十當，唯周梁（梁）山之占也，亦必從其多者而已矣。子曰：《易》，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁〔守〕者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？

在這一段引文中，子貢對於晚而喜《易》的孔子提出質疑，因為《易》作為占筮吉凶的古籍，其基本的精神乃著重於「天」，而孔門的他日之教則是著重於「人」，二者在義理走向上，實為二途。所以子貢頗無法接受孔子的晚年改變。但是孔子則反覆地解釋其立場仍然是基於「德義」，因此特別強調「君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。」指出君子並不希望從祭祀卜筮中，獲得好處。而是從主體的道德行為裡，追求可能的圓滿企求。孔子的這番回應，明顯地表達了「人」的主體立場。但是如此一來，卻有個問題有待進一步說明。此即，孔子既然強調人以「德義」為吉凶禍福之準，則一切行為的後果本應由行為者自行承擔，毋須歸屬於其他力量。那麼孔子為何要對於著重天道變化的

許正透露子貢於孔子學說的接受，恐怕並非單線地接受而已。

⁸¹ 子貢從學於孔子的可能時間，錢穆斷為孔子去魯之衛時。因為子貢少孔子三十一歲，孔子去魯之時，子貢應年為二十四。請參：錢穆，《先秦諸子繫年》，〈孔子弟子通考〉，頁 82-83。關於錢穆的說法，與前引〈孔子弟子通考〉中主張「先進」之弟子是去魯之前之說，看似衝突。其實，子貢之從學於孔子的時間，不管是去魯前或去魯之衛，時間之差，大約在二、三年之間，並不會對於子貢與聞孔子前期思想，造成影響，是以此處仍以去魯之衛為準。

⁸² 轉引自廖名春，〈帛書釋《要》〉，刊於《中國文化》第 10 期（1994 年 8 月），頁 66。另外，廖名春亦有一文由《要》以論孔子的易學觀，均對《要》的內容有清楚的說明。廖名春，〈試論孔子易學觀的轉變〉，刊於：《孔子研究》（1995 年）第四期，頁 25-29。

《易》，著迷到「居則在席，行則在囊」呢？因為「人」才是行爲的最後裁斷者啊！

其實，對於人禍福吉凶，作爲一個主張依「德義」而行的孔子，並不是完全忽視而不求，否則縱觀孔子的一生，栖栖惶惶地奔波天下，即使挫折仍然不退縮，不正是希冀能有經世的機會嗎？所以孔子自不能完全無視此種需求。但是，如同前述所指出的人間禍福吉凶乃屬於「客觀限制」的部分，其必然性乃歸於「自然底因果性」，其與依「自由底因果性」所架構出的價值世界，畢竟不同，人力在此看似無法突破二界的藩籬。關於這個問題，我曾撰文指出康德將「道德」與「幸福」視爲是「異質」對象，二者雖不能「分析地」結合，卻可建立一種「先驗地」結合，而爲此種結合關係提出保證的，康德採用了「超越的」方式。當然，康德此處所論「超越的」方式，主要是指「上帝」。⁸³是以「道德」與「幸福」的結合，必待之於「超越者」的保證，才有可能性。以之回來檢視孔子的想法，我認爲孔子晚年的喜《易》，應該與因五十歲前後的挫折限制，使孔子思考如何在限制中安身立命，甚至在「無大過」裡，爲「行道」的堅持，找到一絲「可能性」，有著密切的關係。而且，值得注意的是，依照《要》篇所述的內容，我們可以發現到孔子的思想取向是有著「因天道」以「論人事」的變化，由是導致了子貢的懷疑，子貢的懷疑恰好顯示出孔子思想中的「超越性」因子。然而，值得我們再深入探討的是，康德的「超越」保證是「上帝」，那麼孔子的「超越」保證又在哪裡呢？

基本上，從孔子的言行觀之，我們可以合理推測他的取向是「內在超越」的思想內涵。就今日所存的文獻來看，我們當然無法十分清楚地論析孔子是如何在理論上建立「內在超越性」，可是從《論語》或《要》的相關文字中，「天」的「超越性」角色，不能獨立於「人」的「德義」之外；也就是說，孔子相信只有在「人行其「道德主體」的意志時，「天」的「超越性」保證才有合法性，任何離開道德主體意志的行爲，天的超越性將無法進行保證。如是則「天」的「超越性」只能經由「人」的內在道德主體之顯發，才可獲得證實。雖然孔子在其言論中，尙未如此清晰地「論證」此一理路的邏輯關係，但是從上述的許多討論裡，我們確能從「內在超越」的角度，指出其思想所蘊涵的方向。⁸⁴當然，有關「內在超越」一詞的使用，論者曾質疑此一詞語的合法性，甚而認爲這是一種不夠的當的作法。⁸⁵關於此一問題，學界已有多位學者撰文論析，並從各方面證明此一詞語在

⁸³ 李秋零對於康德的「超越性」保證是「上帝」一事，有詳細討論。請參：康德著·李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1997年），〈導言〉，頁xxvi。拙作請參：〈論儒學詮釋中的「宗教性」〉。

⁸⁴ 牟宗三由《論語》中的文字，指出「踐仁以知天」是孔學思想的方向，並且可以轉進爲「踐仁盡性以知天」，即是指孔子思想中存在著「內在超越」的面向。請參：牟宗三，《心體與性體第一冊》（台北：學生書局，1968年），〈第一部 綜論〉，頁217-224。

⁸⁵ 外國學者安樂哲（Roger T. Ames）及郝大維（David L. Hall）在《孔子思想思微》一書，便對「內在超越性」的概念，有著嚴厲的批評。請參：David L. Hall & Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York 1987。

解釋自孔子立教以來的儒家思想內核，是有高度的說明力。⁸⁶因此，本文不擬在此贅述。不過，我要指出的是，在眾多分析「內在超越」一語概念內容的說法中，點出「內在超越」可來彰顯儒家「宗教性」之觀點，相當重要。因為孔子能於「客觀限制」的體會後，依然堅持著「知其不可而為之」的作為，若不是在精神的底蘊裡充滿「宗教性」的「終極關懷」，則實難理解。而且，這個「終極關懷」是在「此岸」的人間世，並不是另立一個「彼岸」的出世，是以「超越」的「承諾」（commitment）絕對要落實於其所存在的歷史社會脈絡中，是故即使橫在眼前的未來，將是一連串無休止的挫折之路，孔子依然是秉持著此種宗教性的情懷邁步於人間。杜維明曾於一篇訪談中，對於儒學的此種精神，有著深刻的描寫。他說：

87

所謂「憂患意識」，可能跟現實世界所存的特殊政治牽聯有內在的聯繫。儒家一直希望能夠在現實既有的社會政治結構中發揮轉化的功能。從這個角度說，它可能比較現實，它超越的理想性、終極關切，和其他宗教相比可能比較薄弱。更確切地說，它不是超越而外在，而是超越而內在。它不是打破既有制度完全從不同的角度再建立一套新的制度，就像基督教那樣，天國所代表的價值和世俗的價值截然不同，或是像佛教那樣，把最原始的、人與人相遇而組成的社會結構打破，再以廟宇為中心，重新構造一個理想世界。儒家正如我們前面所講的，它最高的道德理想是在人的基本情感和生物本能上建立起來的。因此，它對於社會原初的聯繫，比如家庭聯繫，採取了積極承認的態度，不僅不把它當作妨礙個人人格完成的禁錮，而且認為它是促使人格完成的真正現實基礎，這是一個很值得我們理解、研究的課題。

綜上所論，我們實可發現孔子思想的發展，的確存在著前後期的差異，也就是說，以五十歲為斷限，之前的思想雖已架構出諸如「正名」或「仁、義、禮、」等理論或觀點，但是尚未深入地思考到「超越性」的相關問題，或者說在上述的主張中，尚未建立起「超越性」的連結。可是經由一連串挫折的降臨，客觀限制的侷限促使孔子將思想的高度，探入「超越性」的內涵中。於是，我們可從其與弟子們的對話中，以及孔子的自我心路歷程的剖析，勾勒出此一細微的變化。這些細微的變化，就發生的條件來看，應當與孔子的三個關鍵時刻的心路歷程有關，是因「挫折」、「焦慮」的心理壓力，促使孔子不得不轉向思考原本所「認同」的價值信念，從而逼向「超越性」的檢討；可是，另一方面，就孔子所建立的道德價值之學，只要其發展涉入實踐時，因於「幸福」的追求是一個必然的目的，則在理論上必然會在希冀「德福一致」的最高善的理想中，觸及「超越性」的思

⁸⁶ 例如：杜維明，〈超越而內在一儒家精神方向的特色〉，收入：氏著，《儒學第三期發展的前景問題》（台北：聯經出版公司，1989年）。劉述先，〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》。李明輝，〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入：氏著，《當代儒學的自我轉化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年）。另外，有關「內在超越」的正反意見之討論，請參：李明輝，〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉，該文發表於中央研究院第三屆「國際漢學會議」，2000年6月29~7月1日。

⁸⁷ 同上註，杜維明，《儒學第三期發展的前景問題》，頁180。

考。是以，我們可以說，孔子一生的思想確實可以在「道德價值」的建構上，一以貫之，此貫不僅是前後早晚的時間歷程之通貫，也是橫向地從個人、社會、政治、自然等領域地相互通貫。

四、結語

孔子思想對於日後儒學的發展，具有決定性的作用。然而在儒學史的發展裡，不同家派對於「儒學」內涵的理解，卻有著相當程度的差異，從而產生許多嚴厲的相互批判，其激烈的情形，甚至以「異端」立名，加諸論敵之上。然而，這些不同的家派對於孔子思想的尊崇，卻又極為一致，而且也都認為自家學派才是孔門真義之嫡傳。於是強調「心性天道」的宋明理學，自創「道統」系譜，架構了儒學「正統」的形象；清代以來儒者，亦在返歸原典的運動中，說明「禮」的具體實踐才近於孔子精神，而迥異於宋明儒。這些現象反映了儒學內涵是什麼的問題。而根據本文的分析，我認為清儒在具體實踐與經世的理想要求上，的確符合孔子一生奮鬥的目標。因為，清儒從初期到中期的學術發展，均有一個特色可以被標示出來，此即強調「具體實踐」的重要性。不管是初期的經世要求，或中期的「以禮代理」，清儒所選擇的儒門義理，直是吻合孔子前期思想的軸線。雖然這些儒者在「心性理氣」的理解上，有時未能直探「道德主體」的核心內涵，甚至有所滑動，但他們守住「具體實踐」的做法，亦是值得重視。⁸⁸宋明儒的發展又真切地貼近晚年孔子的思想體會，例如不管是程朱或陸王，他們雖於「心體」與「性體」的主張，有相當程度的差異。但是，他們同時發揮了儒學義理的「超越」面向與「內在性」的結合，而能拓深孔子晚年思想的發展。此一發展甚為緊要，因為只有宋明儒在此一領域的深入，儒家的高明面才能被真正的釋放出來。因此，二種大觀點的儒學內涵只是孔子思想前後期的差異而已，而且，更進一步地分析，二者之間實在沒有存在矛盾現象。因為強調具體實踐若無心性天道的深刻體會，其理想動力的持續是值得懷疑的；若心性天道的體會僅止於個人知性趣味的理解，無具體實踐的企望，則心性天道亦是架空之學。而孔子其人一生與思想發展的釐清，正可為上述問題找到一個解答的途徑，是以孔子思想分期的討論對於儒學史相關課題的研究，是絕對必要的工作。

⁸⁸ 我曾撰文討論清代學者思想中的「具體實踐」之相關課題，請參：拙著，〈乾嘉義理學的一個思考方向—論「具體實踐」的重要性〉，收入：林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），頁41-102。

徵引文獻

專書：

- 司馬遷 《史記》。台北：藝文印書館影印武英殿刊本。
- 朱熹 《四書章句集注》。北京：中華書局，1983年。
- 牟宗三 《心體與性體 第一冊》。台北：學生書局，1968年。
- 竹添光鴻 《左傳會箋》。台北：天工書局，1988年。
- 李明輝 《當代儒學的自我轉化》。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年。
- 李學勤 《周易經傳溯源》。長春：長春出版社，1992年。
- 杜正勝 《古代社會與國家》。台北：允晨文化，1992年。
- 杜維明 《儒學第三期發展的前景問題》。台北：聯經出版公司，1989年。
- 林義正 《孔子學說探微》。台北：東大圖書公司，1987年。
- 皇侃 《論語義疏》。台北：藝文印書館，無求備齋論語集成影印日本懷德堂排印本。
- 孫希旦 《禮記集解》。北京：中華書局，1989年。
- 徐復觀 《中國思想史論集續篇》。台北：時報文化出版事業有限公司，1985年。
- 陳確 《陳確集（下冊）》。北京：中華書局，1979年。
- 陳榮捷 《中國哲學論集》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- 勞思光 《新編中國哲學史（一）》。台北：三民書局，1997年。
- 焦循 《孟子正義》。台北：文津出版社，1988年。
- 楊伯峻 《春秋左傳注》。台北：源流出版社，1982年。
- 楊儒賓 《儒家身體觀》。台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 劉述先 《儒家思想意涵之現代闡釋論集》。台北：中央研究院中國文哲研究所，2000年。
- 劉寶楠 《論語正義》。北京：中華書局，1990年。
- 錢穆 《先秦諸子繫年》。北京：商務印書館，2002年。
- 《孔子傳》。北京：生活、讀書、新知 三聯書店，2002年10月。

期刊論文：

- 甘懷真 〈東亞、儒學與王權：「漢字文化圈」研究的省思〉，台灣大學東亞文明研究中心 第五次學術講論會 2003年7月21日。
- 李明輝 〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉，該文發表於中央研究院第三屆「國際漢學會議」，2000年6月29~7月1日。
- 李學勤 〈先秦儒家著作的重大發現〉，刊於：《中國哲學》第二十輯（2000年1月）。
- 林義正 〈先秦儒學流行的再探討〉，宣讀於2001年4月21-22日，由國立台

- 灣大學哲學系主辦的「先秦儒家思想學術研討會」。
- 林啓屏 〈論儒學詮釋中的「宗教性」〉，宣讀於 2000 年 3 月，在台灣大學主辦的「中國經典詮釋傳統研討會」。
- 〈乾嘉義理學的一個思考方向—論「具體實踐」的重要性〉，收入：林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2003 年）。
- 〈「正統」與「異端」—以清初的經典認同為例〉，收入：《古史辨》（海南出版社，2003 年），第二輯第七冊《道統的偶像》。
- 〈先秦儒學思想中的「遇合」問題—以〈窮達以時〉為討論起點〉（未刊稿）。
- 《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》。台北：國立台灣大學中文研究所博士論文，1995 年。
- 張頌之 〈孔子：一個神話學的個案研究—孔子神話研究之一〉，刊於：《齊魯學刊》2000 年第 6 期。
- 陳瑋芬 〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」—以近代日本為鏡鑑談「東亞儒學」〉，台灣大學東亞文明研究中心，第五次學術講論會，2003 年 7 月 21 日。
- 楊儒賓 〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，刊於《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期（1988 年冬季號）。
- 廖名春 〈帛書釋《要》〉，刊於《中國文化》第 10 期（1994 年 8 月）。
- 〈試論孔子易學觀的轉變〉，刊於：《孔子研究》（1995 年）第四期。
- David L. Hall & Roger T. Ames : *Thinking Through Confucius*. Albany : State University of New York 1987.
- Hsü Cho-yün : *Ancient China in Transition : An Analysis of Social Mobility* , 722-222B.C Stanford : Stanford Univ .Press , 1965.

全文完