

東晉《論語》學之經解特色—— 以孫綽《論語孫氏集解》為探討中心*

吳慕雅**

摘要

東晉時期的《論語》學，向來較少為學界所關注，孫綽做為最早三教交涉理論融攝的思想家，其《論語》注解特色在於引玄釋入儒，透過玄理的建構，體現在具有形而上意義的內聖之道，不但反映東晉的學術風尚，在《論語》學研究亦具有劃時代的意義。孫綽現存的作品不多，本文擬從孫綽的《論語孫氏集解》現存的殘文(主要收錄在皇侃的《論語義疏》)，探討其注解《論語》的基本立場及觀點，以期補東晉時期儒學經解的不足。本文欲研究之主題，分成三部分：一、孫綽：東晉《論語》學研究的個案。二、體玄識遠：引玄釋入儒的《論語》學視域。三、出處同歸：三教交涉的聖人形象。再分別探討其中重要觀念，對「玄」、「理」、「命與時」、「德」之解釋，透過經解之對照反映觀念字之解讀的時代變化及學術史的探索，及其聖人論「玄儒風範與形象」、「體仁無違及擬聖之道」之內涵。

關鍵詞：東晉、皇侃、孫綽、論語孫氏集解、論語

* 收件日期：2018/05/30；修改日期：2018/09/10；接受日期：2018/09/16
感謝兩位學報審查人所給予之修改建議與指正。

** 輔仁大學比較文學博士、國立暨南國際大學中國語文學系博士班

From Metaphysics to Confucianism : Shun Cho's Exegesis of the Analects*

Mu-Ya Wu**

Abstract

The study on *The Analects* has received little concern for scholars of the East Jin Dynasty. The most representative annotations on *The Analects* in the middle of East Jin Dynasty is Shun Cho's *Exegesis of the Analects*, whose characteristic is applying "from metaphysics to Confucianism" — the practice of being a saint by means of philosophical thinking; it not only reflects the academic atmosphere of the East Jin Dynasty, but also is a milestone in the study of *The Analects*. Since Shun Cho's works there are only a few, this paper aims to explore his standpoint and viewpoint of *The Analects* based on his *Exegesis of the Analects* (mainly collected in Huang Kan's *Annotations of the Analects*) so as to be a supplement for the lack of annotations on *The Analects* in terms of Confucianism in the East Jin Dynasty. This paper will be divided into three parts: first, Shun Cho as a case study on *The Analects* in the East Jin Dynasty; second, the philosophical thinking of "From Metaphysics to Confucianism"; third, the image of saints by blending Confucianism, Buddhism, and Taoism. Some key concepts such as "Voidness", "Reason", "Fate and Chance", "Virtue" will also be discussed. Furthermore, the meaning of "being a saint" will be elaborated in terms of "enlightenment", "freedom from persistence," and "practicing benevolence and imitating saints."

* Received: May30, 2018; Sent out for revision: September10, 2018; Accepted: September16, 2018

** Doctor of Comparative Literature Fu Jen Catholic University. Doctoral Program of Department of Chinese Language and Literature Jinan University

**Keywords : The East Jin Dynasty, Huang Kan, Shun Cho,
Shun Cho's Exegesis of the Analects, The Analects**

一、問題意識的提出

一個時代的話語往往反映當時的時代風尚，在思想的連續與非連續性的思考中也呈現複雜的面貌。艾爾曼（Benjamin Elman）認為話語的斷裂昭示著觀念形成及其相互關連與共存的模式如何從一個時代向另一個時代戲劇化的轉變，往往以「時代精神」（spirit of age）等名目提及的東西，是便捷的方法以辨識出一個特定歷史時代思維模式的獨特性。¹而對於經解知識問題的探討，從認識論的角度來界定可以被接受的知識和推理的條件的先決條件，福柯（Michel Foucault）認為從思想史的構成一種分析的方式，試圖發現話語記載的直接經驗，在歷史的線性形式中發展的重建，但從知識的考古確定話語的特殊性，能對話語作出差異分析。²對於魏晉南北朝南北學術風尚的差異，《北史·儒林傳序》有云「大抵南北所為章句，好尚互有不同。……南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉³」，又，類似記載見於《世說新語·文學》「褚季野語孫安國云：『北人學問，淵綜廣博。』孫答曰：『南人學問，清通簡要。』」⁴但一者為史學觀察視角、一為文學角度的紀錄。而往往易忽略的是《北史·儒林傳序》下文云「考其終始，要其會歸，其立身成名，疏方同致矣」，涉及士人立身的價值傾向；而《世說新語·文學》則是針對二者話語的第三者讀者反應批評「支道林聞之曰：『聖賢固所忘言。自中人以還，北人看書，如顯處視月；南人學問，如牖中窺日。』」，且「嘉錫又案：此言北人博而不精，南人精而不博」又出現文本箋疏者另一種批評話語。凡此，用以說明本文在處理孫綽

¹ 〔美〕本杰明·艾爾曼（Benjamin Elman）著，復旦大學文史研究院譯：《經學·科舉·文化史：艾爾曼自選集》（北京：中華書局，2010年），頁108。

² 〔法〕米歇爾·福柯（Michel Foucault）著，謝強、馬月譯：《知識考古學》（北京市：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁151-153。

³ 唐·李延壽撰：《新校本北史并附編三種四》（臺北：鼎文書局，1976年），頁2709。

⁴ 劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，2008年4刷），頁216。

《論語孫氏集解》⁵的分析視角，應如何給予其適當之定位？而孫綽之注解有「蘊味宏深，而辭饒清麗」的特點⁶，反映在東晉時期集解《論語》的風尚中又具有何種特殊的地位？

以東晉經學著作數量而言，劉運好認為見諸史籍可考的東晉經學著作，其數目超過西晉，甚至兩漢。其中以《禮》學、《易》學、《春秋》學及《論語》學最為發達⁷，說明東晉對《論語》學注解的重視。揆諸其因，認為東晉經學的繁榮取決於三方面：崇儒興學的基本文化國策以及由此形成發達的郡縣之學、淵源深厚的世族家學以及由此涵養的學者的學術自覺意識、「以玄對山水」以及由此而培育出的文化賞玩心理。⁸此說明孫綽作為一個研究的個案，其多重身分的特殊性反映在其詮釋的立場。東晉時期的《論語》學，向來較少為學界所關注⁹，東晉中期具代表性的《論語》注即為孫綽

⁵ 馬國翰之《玉函山房輯佚書》收有孫綽《論語孫氏集解》；程樹德之《論語集釋》收唐以前古注，有孫綽《論語集注》；皇侃《論語義疏敘》則云收江熙所集諸家之說，有「晉廷尉太原孫綽字興公」。本文依據之版本為梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》（北京：中華書局，2014年2刷）。是書以日本武內義雄整理懷德堂本為底本，以《知不足齋叢書》本及《四庫全書》本為校本，按孫注《論語》現存的文句不多，較各版本差異僅存 37 條注文。本文為求行文一致，統一用《論語孫氏集解》，《論語》文句解釋稱引他家之說，皆引自皇侃《論語義疏》，如有引自他書則另標明。

⁶ 清·馬國翰《玉函山房輯佚書》中收有《論語孫氏集解》一卷，此為《論語孫氏集解》序。清·馬國翰：《玉函山房輯佚書》，第四冊（江蘇廣陵古籍刻印社影印，揚州市：揚州古籍書店，1990年），頁 378。

⁷ 劉運好：〈東晉經學發展論〉，《中原文化研究》（2017年第3期）頁 74。作者考證 306 種經學著作，尚未包括各種小學類。

⁸ 劉運好：〈東晉經學發展論〉，頁 81。

⁹ 目前針對孫綽《論語孫氏集解》之單篇論文，如江海雲：〈孫綽《論語》注中的孔子形象分析〉，《商丘師範學院學報》10期（2011年7月），頁 52-57。王雲飛：〈孫綽《論語孫氏集解》玄學思想研究〉，《石家莊經濟學院學報》34卷2期（2011年4月），頁 17-21。專書則有閻春新：《魏晉南北朝論語學研究》（北京：中國社會科學出版社，2012年），是書第六章第一節有「孫綽《論語》注中的孔子形象」。該書對東晉《論語》學研究有特別的關注，但對於孫綽《論語孫氏集解》的義理性發揮仍有所不足。涉及東晉《論語》學之專書另有宋鋼：《六朝論語學研究》（北京：中華書局，2007年），但對孫綽並無特別關注。其餘論著大都針對孫綽文學成就及其家族之世系考，並無對孫綽《論語孫氏集解》有較細部的發揮，如趙莉：《孫綽研究》（河南：鄭州大學碩士論文，2007年）。吳心怡：《魏晉太原孫氏的家

的《論語孫氏集解》，其注解特色在於引玄釋入儒，反映了東晉的學術風尚，因此在《論語》學的研究具有特殊的意義。遠藤祐介認為孫綽為東晉奉佛士大夫的代表人物，反映了東晉士大夫的思考特徵，在對道、自然、涅槃的探討時，佛教和三玄的融合是為重要的課題。¹⁰福永光司認為孫綽為中國思想史上最初三教交涉的思想家，也注意到《論語孫氏集解》的重要性。¹¹蜂屋邦夫則在福永光司的基礎上進一步發揮，認為孫綽的思想只有立足在自然法則原理的認識上，才能達到對儒教、老莊思想和佛教統一的理解。而這種涵蓋對現實理論的追求，對世界抽象的思考，也是其所處的東晉社會的特殊時代所規定的¹²，因此他認為《論語孫氏集解》與《喻道論》有關聖人的解釋並不矛盾。¹³這也開啟如何去思考東晉時期三教交涉的議題及孫綽三教交涉的立場如何反映在詮釋《論語》上？

此書之文獻流傳，《隋書·經籍志》著錄為十卷，皇侃《論語義疏》中所收孫綽注，乃據江熙《集解論語》，其所取的十三家中孫綽亦為相當重要的一家，惜其注疏今已無法查其全貌。¹⁴按孫綽現存的作品不多，本文擬從《論語孫氏集解》現存的殘文（主要收錄

學與家風》（臺南：成功大學中國文學系碩士論文，2003年）。賈婷：《兩晉太原孫氏詩文研究》（山東：山東師範大學碩士論文，2010年5月）。江淑君：《魏晉論語學之玄學化研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文系博士論文，1997年）。柯金木：《魏晉論語學考述》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1989年）。另，吳艷〈21世紀以來魏晉南北朝儒學發展研究述論〉一文則對大陸地區魏晉南北朝儒學發展的研究論著有較詳細的評析與說明，可資參考。見吳艷：〈21世紀以來魏晉南北朝儒學發展研究述論〉，《唐都學刊》，第33卷第6期（2017年11月），頁92-98。

¹⁰ 遠藤裕介：〈孫綽撰『遊天台山賦』と般若經世界〉，《智山學報》，第52期（2003年），頁114。

¹¹ 〔日〕福永光司：《魏晉思想史研究》（東京都：岩波書店，2005年），頁87。

¹² 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁149。

¹³ 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁149。

¹⁴ 六朝時期出現百家注《論》的繁盛局面，皇侃《論語義疏》以何晏《論語集解》為藍本，廣采東晉江熙《論語集解》中十三家之說，及西漢揚雄以來至當世的論語學成果，徵引文獻超過四十家，不但融合今古文，且打破師法、家法。宋鋼：〈學術史視野下的六朝論語學〉（北京：中華書局，2007年），頁50-51。

在皇侃的《論語義疏》)¹⁵探討其注解《論語》的基本立場及觀點，並透過皇侃《論語義疏》諸家論點進行說明比較。¹⁶閻春新認為放觀魏晉南北朝，只有東晉具有儒家經傳詮釋多元化的特色；而《論語》注經的多元化格局在東晉最終形成及突破，可基本概括《論語》思想在東晉的進展及開拓歷程。反映在東晉經學上，則是玄、儒、佛這三大思想流派，都在東晉《論語》注文中有所體現。¹⁷孫綽《論語集解》之注解方式，不拘舊注並能出之以新意，有別於漢儒的章句訓詁而以義解為主，並透過玄理的建構體現在內聖之道。因此本文擬以文獻分析為主，並佐證當代研究東晉《論語》學的重要論點，主題以三部分進行論述：一、孫綽：東晉《論語》學研究的個案。二、體玄識遠：引玄釋入儒的《論語》學視域。三、出處同

¹⁵ 關於皇侃《論語義疏》之版本流傳，據傅熊〈經典注釋文本與流行版本的異同——以《四庫全書》本皇侃《論語義疏》為例〉一文云，認為其書於中國失傳，又由日本傳回，但《四庫全書》中所收的本子明顯有文句的不同，並認為懷德堂修訂本為原版本最好的重構。傅熊：〈經典注釋文本與流行版本的異同——以《四庫全書》本皇侃《論語義疏》為例〉，《世界漢學》，第三期（2005年），頁198-209。

¹⁶ 室谷邦行指出皇侃的注網羅各家注的異同，並盡力去闡明每個問題點，鋪陳各說並從中比較，不同於何晏只是單純並列各家注的作法，且皇侃作注時具有疏破母注，另立新解的特點。見室谷邦行著，陳靜慧譯：〈皇侃《論語集解義疏》——六朝疏學的展開〉，收於松川健二編，林慶彰等合譯：《論語思想史》（臺北市：萬卷樓，2006年），頁127。因此孫綽《論語孫氏集解》的佚文也有賴皇侃《論語義疏》得以「部分」存焉，孫綽做為最早三教交涉理論融攝的思想家，又為當時著名之玄言詩人，其《論語孫氏集解》具有玄風色彩，應為合理之推論。因此本文文獻擬透過皇侃《論語義疏》諸家論點之交叉比較，更能看出孫綽《論語孫氏集解》之特色。

¹⁷ 閻春新在《魏晉南北朝論語學研究》一書言東晉《論語》注經多元化的特點，具有三大傾向：包括李充、孫綽、殷仲堪在內的東晉玄學家與東晉士人張憑、江熙等為魏晉玄風所影響，在注解《論語》中繼續援道入儒，注之以王弼、何晏的玄學義理而進一步玄學化；堅持漢末治學傳統的以蔡謨、范甯為代表的東晉經學家則扶植名教，對抗玄風，在注解《論語》中固守文本「本意」而注釋有典有則；庾翼等注解《論語》時援佛入儒，將聖人佛陀化而出現佛玄新傾向。其次，在注經特色與學風上，東晉《論語》注則兼有南、北朝各自的特色；再者，在地域上，主要活動于建康的庾亮、庾翼等中央士族與蔡謨等南渡士大夫，李充、孫綽等隱居剡縣的玄學名士，張憑、虞喜等吳姓士人與以范甯為代表的江州經學家，各自對《論語》的說解，更增添了其多元化的特色。閻春新：《魏晉南北朝論語學研究》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁468-469。

歸：三教交涉的聖人形象。進而探討其中重要觀念，如「玄」、「理」、「命與時」、「德」，透過經解之對照反映觀念字之解讀的時代變化及學術史的探索，及其聖人論「玄儒風範與形象」、「體仁無違及擬聖之道」之內涵。本文意圖藉由孫綽的《論語孫氏集解》呈顯東晉論語學之時代特色，同時說明引玄釋入儒之經解方式對經學及儒學研究的影響，並進一步說明孫綽的《論語孫氏集解》在東晉學術發展史上的特殊地位。

二、孫綽：東晉《論語》學研究的個案

孫綽治《論》的背景反映時代學術風尚，就魏晉經學文獻的特點而言，「集解式注經是魏晉學者對兩漢及當時新出經學成果批判吸收的總結性研究」¹⁸，汲取前人所長及時人見解，兼取非儒學經典互證，又通過注經闡發自己的思想。據編年統計，魏晉時期集解《論語》及《春秋》二經的著述較多¹⁹，東晉時期如江熙《論語集解》（十二卷）、衛瓘《集注論語》（八卷）、崔豹《論語集義》（八卷）、孫綽《集解論語》（十卷）等。援道入儒、注重經義闡發是其特點。²⁰而東晉集解《論語》的興盛及風氣應與魏晉時期士族的經學教育與博學風氣有關，經學教育為世家大族賴以存續、壯大的條件，客觀的外在因素則主要包括經濟、學術與政治地位，家學中的基礎經學教育內容是以《論語》、《孝經》為基礎教材。²¹宋桂梅對於魏晉時期中家學的傳承也言及官學不振，家學尚有可觀，經學和儒學教化乃家族教育的重要內容，並以錢穆、陳寅恪之說佐證，認為家族學術積累也推動經學的發展，同時私學的興盛也促進

¹⁸ 宋桂梅編著：《魏晉儒學編年》（成都市：四川大學出版社，2014年），頁8。

¹⁹ 宋桂梅編著：《魏晉儒學編年》，頁8。

²⁰ 宋桂梅編著：《魏晉儒學編年》，頁10。

²¹ 郭永吉：《六朝家庭經學教育與博學風氣研究》（新北市：華藝學術出版社，2013年）。詳見第三章，頁75-122。作者又引何休《春秋公羊注疏》序「吾志在春秋，行在孝經，此二學者聖人之極致，治世之要務也」，認為《論語》、《孝經》乃「聖人言、行之要」是聖人言行的重要紀錄，也是瞭解聖人體天道而作之經書重要的基礎與途徑，頁95。

區域儒學的發展。²²高門大族的儒學傳授，如《晉書》卷九六《王凝之妻謝氏傳》「叔公安嘗問：『《毛詩》何句最佳？』²³」，可為之證。在東晉元帝時，《論語》、《孝經》一度又被立為學官，如《晉書》卷七十五《荀崧傳》「時方修學校，簡省博士，置《周易》王氏……、《論語》《孝經》鄭氏博士各一人」²⁴，學官的設立也影響士族立身進階的價值取向。因此《論語》作為一種系統性的學問被探討²⁵，也可以理解孫綽注解《論語》之因。

東晉時期的經學具有「玄儒兼綜」的傾向，儒學在官方仍具有正統的地位，而東晉士人的學術風尚必然會反映到經學領域中，因此出現經學的玄談化及儒、道、佛調和的傾向。《晉書》卷七十《應詹傳》就有提及應詹上疏崇儒，有云：

元康以來，賤經尚道，以玄虛宏放為夷達，以儒術清儉為鄙俗。永嘉之弊，未必不由此也。今雖有儒官，教養未備，非所以長育人材，納之軌物也。宜修辟雍，崇明教義。²⁶

東晉南朝時期「玄理雙修」是世家豪族中，特別是反映世家豪族的利益的文人儒士流行的風氣。²⁷但東晉時期士人對儒學並非全盤式的接收，而是出之以「引玄入儒」的解經方式。黃俊傑認為解經以求「道」的方法，是解經者主體的彰顯，解經者與經典未能保持動態的平衡，以解經者己身的生活經驗與思想系統契入經典，構成一種「主體性的張力」。他以王弼的《論語》注為例，其會通儒道

²² 宋桂梅編著：《魏晉儒學編年》，頁 4-6。

²³ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種四》（臺北：鼎文書局，1978 年）頁 2516。

²⁴ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種三》，頁 1975。

²⁵ 魏晉時期無「論語學」的說法，按《論語》學一詞見於梁啟超《中國近三百年學術史》，其中有云「《論語》學在漢有齊、魯、古三家」。梁啟超：《中國近三百年學術史》（南京市：江蘇人民出版社，2015 年），頁 197。

²⁶ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種三》，頁 1858-1859。

²⁷ 章權才：《魏晉南北朝隋唐經學史》（肇慶市：廣東人民出版社，1996 年），頁 175。作者指出東晉南朝時期世家豪族「玄理雙修」的顯學一是玄學、一是禮學。

二家，認為因此產生原典所未見的新義。²⁸湯用彤亦認為「用忘象得意之原則，以建立玄學。而其發現此原則，實因其於體用之理，深有所會²⁹」，此皆說明魏晉士人以玄解經的特色。但東晉有別於前朝經解的方式在於與三教的關聯及以玄儒文史作為其人生理想，對於士人具備的知識教養而立足於儒佛道或兼習玄儒文史，在現實生活構築出獨特的世界觀及時代精神。吉川忠夫定義六朝式精神，提出六朝式精神的諸相四個面向：容納佛教、隱逸思想、山水思想、「自然」思想，亦即朝著「非政治的、超越的、永恆的世界飛翔的心迹之表白³⁰」，也反映在對儒學的批判上。吉川忠夫並借用宇都宮清吉之言認為「六朝的精神是在超越了漢代的禮教主義的方外主義當中以完美的表現而體現出來的」。³¹以上諸說，在不同層面反映孫綽所處東晉時代的特殊意義。

孫綽作為東晉經學研究的個案，具有多重身分（玄學家、詩人、隱士、士族、政要），其《論語》學視域的特殊性，也在於其玄儒釋兼綜的學術背景。其人見諸典籍記載，孫綽（314—371），字興公，太原中都人，官至廷尉卿。³²據《晉書》本傳言其「博學善屬文³³」，活躍於東晉中期，以文才著稱於世，對文學、佛學、玄學

²⁸ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁149。

²⁹ 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，頁95。見賀昌群等：《魏晉思想》甲編五種（臺北市：里仁書局，1984年）一書。

³⁰ 〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》（南京：江蘇人民出版社，2011年3月），頁6-7。

³¹ 〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁6-7。

³² 據《晉書》本傳記載「征西將軍庾亮請為參軍，補章安令，徵拜太學博士，遷尚書郎。揚州刺史殷浩以為建威長史。會稽內史王羲之引為右軍長史。轉永嘉太守，遷散騎常侍，領著作郎。」唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種二》，頁1544-1545。

³³ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種二》，頁1544。在東晉名士中，孫綽自許甚高，《世說新語·品藻》有云「時復託懷玄勝，遠詠老、莊，蕭條高寄，不與時務經懷。」劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁521。

都有極高的造詣，《世說新語》中多見其暢談玄言的清談活動。³⁴

《晉書》本傳云其人：

少與高陽許詢俱有高尚之志。居于會稽，游放山水，十有餘年，乃作遂初賦以致其意。常鄙山濤，而謂人曰：「山濤吾所不解，吏非吏，隱非隱」。³⁵

孫綽出處用世之道主張自然與名教的相調和，〈遂初賦〉言「少慕老莊之道」表達隱居之意，待其出仕後終身未隱，其「體玄識遠者，出處同歸」自然與名教本不相衝突。³⁶其觀點代表東晉士人普遍的想法，他替劉惔作誄，言其「居官無官官之事」、「處事無事事之心³⁷」，認為真正的達人不必離俗傲物，並可以超脫的心態居官任事，此為東晉士人的人格理想。³⁸

《晉書》本傳中記載其政治經歷「征西將軍庾亮請為參軍，補章安令，徵拜太學博士，遷尚書郎。揚州刺史殷浩以為建威長史。會稽內史王羲之引為右軍長史。轉永嘉太守，遷散騎常侍，領著作郎³⁹」，孫綽曾堅決反對桓溫在條件不具備的情況下北伐並遷都洛陽（〈諫移都洛陽疏〉）⁴⁰，可看出其積極入世的一面。其詩「蠻夷交

³⁴ 如《世說新語·排調》「王文度在西州，與林法師講，韓、孫諸人並在坐。林公理每欲小屈，孫興公曰：「法師今日如著弊絮在荊棘中，觸地挂闕。」見劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 815。《世說新語·賞譽》亦有云「孫興公、許玄度共在白樓亭，共商略先往名達。林公既非所關，聽訖云：『「二賢故自有才情。』」同前書，頁 483。

³⁵ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種二》，頁 1544。

³⁶ 「以謂體玄識遠者，出處同歸」（《世說新語·文學》注），見劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 270。

³⁷ 清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（續修四庫全書）（上海：上海古籍出版社，2002年），頁 389。

³⁸ 孫綽為王導、郗鑒、庾亮、褚裒、庾冰等名士作碑文，以及〈賀司空循今贊〉、〈庾公誄〉、〈王長史誄〉、〈劉真長誄〉等文，都塑造一種自然與名教合一的理想人格模式，可見這種人格理想是為當時人所企慕的。

³⁹ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種二》卷五六《孫綽傳》，頁 1544-1545。

⁴⁰ 《晉書》本傳云：「時大司馬桓溫欲經緯中國，以河南粗平，將移都洛陽。朝廷畏溫，不敢為異，而北土蕭條，人情疑懼，雖並知不可，莫敢先諫。綽乃上疏，桓溫見綽表，不悅，曰：致意興公，何不尋君遂初賦？知人家國事

跡，封豕充衢。芒芒華夏，鞠為戎墟。哀兼黍離，痛過茹荼⁴¹」、「天未忘晉，乃眷東顧。中宗奉時，龍飛廓祚。河洛雖堙，淮海獲恣。業業億兆，相望道著⁴²」，言東晉偏安江左的時局變化，同時也表明對山河殘破的哀痛，亦可看出孫綽用世之心。王建國認為東晉南遷士族的個案研究，以太原中都孫氏為例。崛起於魏代的孫資，孫氏在西晉已進入士族階層，其社會影響在東晉達到頂峰。⁴³且孫氏家學來自於儒學的傳統，其子弟學風外玄內儒的轉變，是維繫其家族聲望及地位的重要條件。⁴⁴余英時認為魏晉南北朝士大夫多儒道兼綜，「遵群體之綱紀而無妨於自我之逍遙，或重個體之自由而不危及人倫之秩序」，且儒學之受重視，乃因以家族為本位及應門第社會之實際需要。⁴⁵孫綽家學來自於儒學的傳統，在其任尚書郎議京兆府君遷主禮，《晉書·禮志上》「至康帝崩，穆帝立，永和二年七月，有司奏：『十月殷祭，京兆府君當遷祧室。』……尚書郎孫綽與無忌議同，曰：『太祖雖位始九五，而道以從暢，替人爵之尊，篤天倫之道，所以成教本而光百代也』」⁴⁶，可見其對禮的態度。但其作為東晉知名的玄言詩人及玄學家，在其身上反映出文藝及玄思交涉的特點，這也反映在注解《論語》上⁴⁷，再加上其佛學的素養，也加深了《論語》學研究的義理向度。

邪？尋轉廷衛卿，領著作。」唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種二》，頁 1545-1547。據田餘慶之說法，認為桓溫隆和元年的上疏北伐乃欲以虛聲威朝廷，以進逼中樞權力核心，但只有孫綽冒險陳詞。見田餘慶：《東晉門閥政治》（北京市：北京大學出版社，1989年），頁 172。

⁴¹ 孫綽：〈與庾冰詩〉十三章，見遼欽立：《先秦漢魏南北朝詩》（臺北：學海出版社，1984年），頁 898。

⁴² 孫綽：〈與庾冰詩〉十三章，見遼欽立：《先秦漢魏南北朝詩》，頁 898。

⁴³ 王建國：《東晉南遷士族語文學》（上海：復旦大學中國語文學系博士論文，2005年），頁 125。

⁴⁴ 王建國：《東晉南遷士族語文學》，頁 127-128。

⁴⁵ 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北市：聯經，1980年），頁 326。

⁴⁶ 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種二》卷五六《孫綽傳》，頁 605。

⁴⁷ 如閻春新《魏晉南北朝論語學研究》一書，就有注意到孫綽注解《論語》注文風格「辭理俱佳」的特點，頁 218。身為玄言詩代表詩人，鍾嶸評其「世稱孫、許，彌善恬淡之詞。」梁·鍾嶸著，曹旭集注：《詩品集注》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁 511。

孫綽玄儒釋兼綜的學術立場及儒道調和的處世態度，吉川忠夫認為必須從「迹」、「所以迹」的辯證來理解，他以孫綽的〈喻道論〉「其迹則胡越，然其所以迹者，何嘗有際哉」，指出「迹」和「所以迹」的概念是說明六朝精神史發展上極為重要的關鍵。「迹」、「所以迹」的辯證來自於「盡管在儒佛之間存在著內外以至本末的不同」，但『迹』只是具體的樣式，在『所以迹』具體樣式，亦即根本理法是一致的，所以儒佛道兼習，也就是加深趨於「所以迹」的睿智，因而精神上的無秩序狀態就決不會發生。⁴⁸在「隱逸思想」中他也指出，在老莊思想廣泛而普遍滲透的六朝時代，隱逸思想已經成為士大夫普遍關心的問題，但從結果論而言「不避世的逸民和不艱苦的隱逸」，出現不同以往的逸民型態，而這也是作為門閥社會體制的穩定而確立。⁴⁹以孫綽所歷的永和時期作說明，《晉書》卷八《穆帝紀》有言永和時期政局「中外無事，十有餘年」，也是東晉南渡以來少有的安定時期，但桓溫勢力興起也是在此時期。當時外部條件是後趙石氏盛極而衰，永和七年，東晉收復洛陽，說明北方混亂無主，江左形成一股北伐的浪潮，形成舊都可復、升平在望的假象，永和十年桓溫廢殷浩總攬北伐之任，更逐漸坐大，以致專擅朝廷。而永和安定的內部條件士族勢力的競爭處相持局勢中，一時高下難判。自永和以來，人物風流、清言雋永是此時期江左上層社會的特色，如《晉書》卷九三《王濛傳》就有提及簡文帝與孫綽「商略諸風流人」他們品評人物，辨析明理，留下軼聞軼事，在東晉一朝亦較集中。⁵⁰也因此東晉士人產生新的名士形象，能在內外本末關係上調和儒釋道。

三、體玄識遠：引玄釋入儒的《論語》學視域

孫綽《論語孫氏集解》三教交涉的詮釋立場，通過注解《論語》來發揮自己的新解並闡述聖人的微言大義。因此對《論語》文

⁴⁸〔日〕吉川忠夫著、王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁16。

⁴⁹〔日〕吉川忠夫著、王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁19。

⁵⁰詳參田餘慶：《東晉門閥政治》，頁157-164。

句的解釋、孔子形象的描述及孔門弟子的評價有別以往。以下就書中重要觀念，透過經解之對照反映觀念字之解讀的時代變化及呈顯孫綽之觀點在學術史的特色。

(一) 玄

孫綽《論語孫氏集解》反映東晉玄風，其發玄言之注，涵蓋了道、德、虛、理、神等不同面向，按此思想理路的轉變，從王弼言「玄」乃「冥（也）默（然）無有也⁵¹」，而郭象《莊子·大宗師》注則言「玄冥者，所以名無而非無也⁵²」，論者以為以「玄冥」之說，取代王弼的「玄」，冥默無有，其中的關鍵在於王弼所言的玄不免於語言之「忘」，而郭象則以「非無」論本體，故見物之自生、獨化；以「無無」（「有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷」）工夫，故「天下之情不同」，轉入工夫論超越語言而達物我玄同的玄冥之境。⁵³孫綽則將玄（道）之本體轉向與聖人修養論結合（玄悟），並以此玄解《論語》，提出儒道調和的修德之道。

關於玄學本體論的「道」作為「玄」的體現，孫綽以「道」來評價事功，如〈八佾〉「功有餘而德不足。以道觀之，得不曰小乎？」⁵⁴一反傳統歷史功過論的評價，卻云「以道觀之」，從道之本體言相對之辨。「絕域」一詞亦是孫綽指稱道德涵養最高境界（玄悟之境）的特殊用語，如〈子罕〉「鑽之彌堅」，孫注云：

夫有限之高，雖嵩岱可陵；有形之堅，雖金石可鑽。若乃彌高、彌堅，鑽仰所不逮。故知絕域之高、堅，未可以力至也。

55

⁵¹ 曹魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2012年6刷），頁2。

⁵² 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》（台北：華正書局，1989年），頁257。

⁵³ 蔡振豐：〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》第二十四期（2006年6月），頁106。

⁵⁴ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁73。

⁵⁵ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁217。

又〈子罕〉同則「瞻之在前，忽焉在後」句，孫注云：

馳而不及，待而不至，不行不動，孰能測其妙所哉？⁵⁶

按皇疏云「向明瞻仰上下之絕域，此明四方之無窮也。若四方而瞻，後為遼遠，故恍惚非己所定，所以或前或後也。」由瞻仰上下、四方之無窮的空間描述來指稱孔子聖德的境界，同條注引江熙云「慕聖之道，其殆庶幾。是以欲齊其高，而仰之愈邈；思等其深，而鑽鑿愈堅；尚並其前，而俛仰塵絕，此其所以喟然者也」則用抽象描述詞指稱孔子道德境界深不可測，難以望其項背。孫綽則不從孔子道德人格的思想境界來評價，卻云「絕域」之「高、堅」，將高妙的思想境界以物質性字眼來表述，但道卻為無形無相，有別於有形之堅。「絕域」用以指稱德顯於道之狀態，乃「馳而不及，待而不至，不行不動」之不可追逐的最高境界。

「玄同」亦可指默識神會的境界，如〈先進〉「回也非助我者也，於吾言無所不悅」孫注云「所以每悅吾言，理自玄同耳。非為助我也，言此欲以曉眾且明理也。」⁵⁷同條注引孔安國曰「助，猶益也。言回聞言即解，無可發起增益於己也」，皇疏「顏淵默識，聞言悅解，不嘗口諮於我，教化無益」，皆針對孔子對顏回的教導著眼，孫綽卻進一步引申，認為意在「理自玄同」、「曉眾且明理」，顏回對孔子之言心領神會，並非只是欣然於孔子之言、佐贊其說而已，而是要「理自玄同」，對真理的體認並無二致。「曉眾且明理」意即以顏回為榜樣，讓眾弟子都能達到其體玄任道的道德境界。

又「玄」有遮撥的作用，其義見於〈顏淵〉「子張問明，子曰：『浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣。』」孫注云：

⁵⁶ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁217。以下皇疏、江熙注皆《論語義疏》同條例句所引。

⁵⁷ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁268。以下孔安國、皇疏皆《論語義疏》同條例句所引。

問明而及遠者，其有高旨乎？夫賴明察以勝讒，猶火發滅之以水，雖消災有方，亦已殆矣。若遠而絕之，則佞根玄撥，鑿巧無迹，而遠體默全。故知二辭雖同，而後喻彌深，微顯之義其在茲乎？⁵⁸

同條注引馬融曰「無此二者，非但為明，其德行高遠，人莫能及之也」乃就字面解釋，言「浸潤之譖，膚受之愬」不行焉之德行高遠境界。而孫綽之解則進一步發揮，「明察以勝讒」為治標之方，而「遠而絕之」之玄撥的工夫，則能除「佞根」達致「鑿巧無迹，而遠體默全」的玄悟之境。「玄」體現在聖人之德的內蘊及呈顯於外的行為、境界表述，如「朗然自玄悟」（〈為政⁵⁹〉）作為修德工夫呈現；「然玄風遐被，大雅流詠」（〈八佾⁶⁰〉）謂聖人其言及德的廣大影響；又，「夫體神知幾，玄定安危者」（〈子罕⁶¹〉），玄指稱因應萬變的能力，玄悟知機即能達致玄妙不可知的境界——「神」。「玄」之意涵，如「玄悟」、「玄定」等用法，也涉及佛理，以其〈遊天台山賦〉為證，其賦 144 句，呈顯玄學內涵就有 87 句，觀其「玄」字之義，文云：

悟遣有之不盡，覺涉無之有間。泯色空以合跡，忽即有而得玄。釋二名之同出，消一無於三幡。恣語樂以終日，等寂默於不言。渾萬象以冥觀，兀同體於自然。⁶²

李善注並引王弼語釋「玄」云「言有既滯有，故釋典泯色空以合其跡。……然王（弼）以凡有皆以無為本，無以有為功，將欲悟無，必資於有。故曰，即有而得玄也」⁶³，言「以無為本」，「因無以全有」、「因有以明無」之本末關係。孫綽認為此種有無關係尚非究

⁵⁸ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 304。以下馬融之說為《論語義疏》同條例句所引。

⁵⁹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 26。

⁶⁰ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 79。

⁶¹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 210。

⁶² 梁·蕭統編，李善注：《文選注》（臺北市：世界書局，1962 年），頁 146-149。

⁶³ 梁·蕭統編，李善注：《文選注》，頁 149。

竟，應如佛教之泯除色（現象、有）與空（本體、無）的分別，有無雙遣、泯色空、即有得玄、同體自然。「消一無於三幡」以佛理解「無」，以色、色空、觀釋玄學本體之「無⁶⁴」，蜂屋邦夫認為此從佛教、玄學的立場來敘述悟的內容，不再區別現實和現實之空，將現實本身與真理等同，憑藉現實亦能得真理之妙，和「出處同歸」的精神是相通的。⁶⁵這也是將孫綽視為最早三教一體思想家的定評而立論的。⁶⁶

（二）理

「理」的概念產生於對物自身各種因素相互關係的認識，⁶⁷東晉前中期文學作品皆以「理」一字貫串。⁶⁸理是必然趨勢中所蘊含的規律性，此決定自然界、社會和人生發展過程趨勢中不可抗拒、認識的必然性，同時作為自然的力量完全是自然而然、不得不然的，此種客觀規律即是「理」。張立文解釋此「理」言：

理本身是一無規定性，正是這無規定性的一般，是具有形體的萬有的邏輯根據。有形必有生，有生必有理。形、生、理雖不同，卻有賓主之別。雖然萬物萬殊，但都離不開理。……理似乎是萬物統一者或聯繫的中介。⁶⁹

「至理」作為最高的統御法則，而一般事物亦各有分殊之理。這種個別之理為物體自身的各個因素之間有穩定的相互關係，構成一定的秩序，這即是物的理。⁷⁰如孫綽之言「天地萬物之理」，見〈為

⁶⁴ 梁·蕭統編，李善注：《文選注》，頁149。注云「三幡，色，一也；色空，二也；觀，三也。言三幡雖殊，消令為一，同歸於無也。」

⁶⁵ 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁141。

⁶⁶ 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁115。

⁶⁷ 李申：《中國古代哲學與自然科學》（北京：中國社會科學出版社出版，1993年1刷），頁60。

⁶⁸ 錢志熙：《魏晉詩歌藝術原論》（北京：北京大學出版社出版，1993年1刷），頁390。

⁶⁹ 張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（北京：人民出版社，1989年2刷），頁556。

⁷⁰ 李申：《中國古代哲學與自然科學》，頁60。

政〉「五十而知天命」例，孫注云「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⁷¹」，將「理」與「命」及「數」聯結起來，天地萬物之理作為一種客觀規律的表現，體現在萬物分殊的秩序中，而對於「理」的認知和實踐，萬物的生滅都受自然冥運的影響，任何事物都離不開這種自然冥運力量的安排，因而體現在人之榮辱、貴賤等機運，此即為「命」與「理」之間內在的聯繫而使這種規律的意涵更具體化，並以「數」易徵易知的特性來明「理」之意，認為宇宙間一切變化，都有「理」及「數」所呈現出的規律可掌握，凡此可透過「窮學」來把握，並體現在聖人的修德上。

按魏晉所言之「理」為事物發展的規律，且具有客觀必然性，又體現在行事的準則及倫理的規範上，故〈為政〉「君子周而不比」條，孫注「理備故稱周，無私故不比也⁷²」，行事周全的前提是來自於「理備」，「理備」即是信念原則，更是聖人道德修養的價值體現，「不比」即無私，說明士大夫處世的原則必須循理而動，無私不偏，較孔安國注「忠信為周，阿黨為比」，更能反映時代精神與風尚。又，〈八佾〉「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」一則，孫注云「諸夏有時無君，道不都喪。夷狄強者為師，理同禽獸也」，⁷³孔子傷時之亂故有此嘆，「諸夏有時無君」於東晉是否意指桓溫於咸安元年間誅夷為己宿怨而又宗強的庾氏、殷氏人物，置簡文帝於皇帝地位實總攬大權，確立己之權威地位，皇權低落實等同無君。⁷⁴孫綽卻認為夷狄強者為師，行如禽獸，是否意指自後趙石氏盛極而衰，北方混亂無主？孫綽此注反映了東晉的政治現實，「理」也代表了一種歷史的應然和必然性。另一則注解也值得注意，在〈先進〉「殺父與君，亦不從也」一則，孫注云：

⁷¹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 26。

⁷² 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 35。

⁷³ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 52。

⁷⁴ 詳參田餘慶：《東晉門閥政治》，頁 177-178。

二子者皆政事之良也，而不出具臣之流，所免者唯殺之事，其罪亦豈少哉？夫抑揚之教不由乎理，將以深激子然。以重季氏之責也。⁷⁵

孔子言仲由、冉求只可稱之為「具臣」聊備臣數，但「殺父與君，亦不從也」，同條注引孔安國「二子雖從其主，亦不與為大逆也」皆依字意解釋，皇侃針對「具臣」言「言今由、求二人亦不諫，諫若不從則亦不去，不可名此為大臣，則乃可名為備具之臣而已也。」繆協⁷⁶稱中正曰「所以假言二子之不能盡諫者，以譏季氏雖知貴其人而不能敬其言也」皆認為仲由、冉求不能盡進諫之責，皇侃認為道不同不能去亦為二子之失，繆協更批判季氏不能敬二子之言。孫綽則出以新意，認為二子為政事之良卻不能阻止大逆之事，因此言其有罪，「抑揚之教」為毀譽褒貶之道，不由乎理乃不依常情直言之，以此深意曉諭子然，並言季氏之重責，此則「理」乃言因應世務之常理、法則。

孫綽言「理」之例，又融以佛理，如〈述而〉「弋不射宿」條，孔安國曰「釣者，一竿釣也。網者，為大綱以橫絕流，以繳係釣，羅屬著鋼也。弋，繳射也。宿，宿鳥也」就原典字面解義，孫注則云「殺理不可頓去，故禁網而存宿（釣）也」⁷⁷，從佛理言「殺理」，「頓」為立刻，乃言戒殺之理，如不能立刻戒殺，故先以彈性處之。試較皇侃疏「周孔之教，不得無殺，是欲因殺止殺，固同

⁷⁵ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 287。〈先進〉原文為「季子然問：『仲由、冉求，可謂大臣與？』子曰：『吾以子為異之問，曾由與求之問。所謂大臣者：以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。』曰：『然則從之者與？』子曰：『弑父與君，亦不從也。』」以下孔安國、皇疏、繆協注皆《論語義疏》同條例句所引。

⁷⁶ 繆協，《晉書》無傳，生平事迹不詳。其《論語》注，《隋書·經籍志》、陸德明《經典釋文》都未有記載，皇侃《論語義疏》徵引 27 條，因而得以保存至今。繆協是魏晉南北朝時期唯一一位在注《論語》時引用中正之言的注家。此中正官應是當時繆協所尊奉之人。見王雲飛：〈繆協《論語》注玄學思想研究〉，《孔子研究》2004 年第 3 期，頁 106。馬國翰《玉函山房輯佚書》收有繆協《論語繆氏說》一卷（45 卷，頁 10-17）。

⁷⁷ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 174。以下皇疏、繆協注皆《論語義疏》同條例句所引。

物有殺也」，繆協曰「將令物有生路，人殺有節，所以易其生而難其殺也」，皆言取物以維繫生命之「殺」乃不得已，故因取之有節，由此衍伸出「止殺」及「難其殺」之理，可見孫綽理路明顯不同，其義重在言戒殺。在孫綽〈喻道論〉針對「殺」理有一番論難，「或難曰：報應之事，誠皆有徵。則周、孔之教，何不去殺，而少正卯刑，二叔伏誅耶？」孔子誅殺少正卯、周公平定管蔡之亂皆得其正，如何談「去殺」？孫綽認為「謂聖人有殺心乎？曰：無也。答曰：子誠知其無心於殺，殺故百姓之心耳」，且「聖人知人情之固于殺，不可一朝而息，故漸抑以求厥中」，⁷⁸認為聖人無心於殺，有殺之意仍是凡夫之心，因此重心仍在「戒殺」，前文「不可頓去」，此所言「漸抑」可為之證。

（三）命與時

《論語》全書結束於「不知命，無以為君子也」，可知是否能成就「君子之道」關鍵在於「知命」，孫綽注解《論語》對「命」亦有所發揮。孔子言「命」，一則為「天命」，一則為「命運」。「死生有命，富貴在天」（〈顏淵⁷⁹〉），生死壽夭、富貴窮達皆由「命」注定，因此人對上天的謙卑來自於「畏天命」（「小人不知天命而不畏也」〈季氏⁸⁰〉），又「五十而知天命」（〈為政⁸¹〉），承認天命的同時，但也肯定人的作為（「知其不可而為之」〈憲問⁸²〉），因此「命」是盡一切人為的努力而無可奈何的因素。

孫綽對「命」之注解，見於〈先進〉「有顏回者好學，不幸短命死矣」，孫注「不應生而生為幸，不應死而死曰不幸⁸³」，原文指針對顏回早死曰「不幸」，孫綽則就人生之有限性及不可抗拒之命

⁷⁸ 梁·僧佑編：《弘明集》（北京：中華書局，2013年），頁174。

⁷⁹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁302。

⁸⁰ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁432。

⁸¹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁167。何晏注、皇疏皆《論語義疏》同條例句所引。

⁸² 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁383。

⁸³ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁269。

體現在人事，認為不應生與不應死有幸與不幸之別，命定遠非人智力所能知，「中古熱衷辯論命定論與偶然論，事實上偶然與宿命必然相互依存⁸⁴」，因此孫綽此注更有辯證的意味，「不幸」乃針對顏回之死而有此言，但「不應生而生」之幸者有僥倖之意，似意有所指。⁸⁵對於不可知之「命」如何掌握與理解？孫綽針對《論語》「知命」概念作出了新詮釋，辯證生死及幸與不幸，認為惟有超越生死，才能突破富貴窮達之限，且人之幸與不幸也非凡夫之智所能知曉，繼則將孔子的「君子」總結於「聖人」之道。對於「知命」之解，在〈為政〉「五十而知天命」，孫注則直接以大易推演展現天地圖式並肯定人的積極作為，其云：

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。此勉學者之至言也。⁸⁶

按〈述而〉「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」何晏注「《易》窮理盡性，以至於命。年五十而知天命，以知命之年讀至命之書，故可以無大過也」，皇疏「《易》有大演之數五十，是窮理盡命之書，故五十而學《易》也⁸⁷」，可知孫綽承襲何晏聖人五十學易以通致命之道的理路，以知命之年推究天道，但何晏云「窮理盡性」，皇疏云「窮理盡命」，孫綽卻言「窮學盡數」並強調後天之「學」，不須生而知之以勉學者，以儒學為根柢，並透過象數（「大易之數五十」）通達天人之學（「天地萬物之理究矣」）。蜂屋邦夫認為孫綽以「大衍之數」界定了天地萬物之理，並規定了其與

⁸⁴ 楊玉成：〈詩與時：陶詩與中古時間詞語〉，《東華漢學》第 11 期（2010 年 6 月），頁 117。

⁸⁵ 同樣針對顏回之死亦見〈雍也〉「哀公問曰：『弟子孰為好學？』孔子對曰：『有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也』」，皇疏云「凡應死而生曰幸，應生而死曰不幸。若顏子之德，非應死而今死，故曰『不幸』也。命者，稟天所得以生，如受天教命也。天何言哉？設言之耳。但命有短長，顏生所得短者也。」皇疏認為此則在諷哀公「蓋有以為當時哀公濫怒貳過，欲因答寄箴者也」。梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 126。

⁸⁶ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 26。

⁸⁷ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 167。

學問之關係，值得注目⁸⁸，而福永光司則注意到此注融以佛理的特點，認為此乃指聖人獲得真理漸悟的過程，因此必須透過修行的努力。⁸⁹孫綽將大易之數五十的宇宙本體的探討，由天地萬物之理進而通達人事，歸之於「窮學盡數」，透過可窮之「數」而掌握，並認為此為「勉學者之至言」，都可見孫綽對《論語》的創造性發揮。

對於人生運命、死生窮達思考的概念除了「命」還有「時」，運命有死生的絕對之分，此為人所以存在之必然性，但人之存在的現實卻有窮達貴賤之差異。「時」可指稱不斷流逝的時間，對於處於窮達境遇的人而言，則指稱時機；而「時」體現為對命運的理解，作為變化的客觀形式存在，同時又由「命」所牽制。言「時」之例，見於〈泰伯〉「三年學，不至於穀，不易得也已」，孔安國釋「穀」之義為「善」，「言人三歲學不至於善，不可得。言必無及也，所以勸人於學也」，皇疏「勸人學也。穀，善也。言學三年者，必至於善道也。若三年學而不至善道者，必無此理也，故云『不易得已也』」，孔安國及皇侃釋義皆著重在「學」，而孫注則云：

穀，祿也。云三年學足以通業，可以得祿，雖時不得祿，得祿之道也。『不易得已』者，猶云不易已得也，此教勸中人已下也。⁹⁰

將「穀」釋之義為「祿」，亦見〈憲問〉「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也」，孔安國曰「穀，祿也。邦有道，當食其祿也」。⁹¹孫綽之釋義就《論語》語境而有所發揮，其云「三年學足以通業，可以得祿」，「此教勸中人已下也」可知三年學與得祿之間的必然性乃為中才以下之人的理解，但聖人通業知時，知曉「不得祿」為「時」，為客觀規律變化使然，因此「得祿之道也」乃云對於

⁸⁸〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁 138。

⁸⁹〔日〕福永光司：《魏晉思想史研究》，頁 90。

⁹⁰梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 195。以上孔安國、皇疏皆《論語義疏》同條例句所引。

⁹¹梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 349。

「祿」之不強求。〈衛靈公〉亦有云「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。』⁹²」透過學習修德，「祿」即隨之而來，孫綽之解更相應孔子視富貴於浮雲、以「德」修「道」的理念。

另，「時」解釋為對時間的看法，見於〈子罕〉「逝者如斯夫！不舍晝夜」，鄭玄曰「逝，往也。言凡往者如川之流也」、皇疏亦釋之「逝，往去之辭也」，孫注則言「川流不舍，年逝不停，時已晏矣，而道猶不興，所以憂嘆也」，⁹³更強調「逝」字隱含的時間性，憂嘆「時已晏矣，而道猶不興」轉而為對孔子傷道之不行的詮釋。孫綽注「年逝不停，時已晏矣」表現出其對時間的理解，「『逝』不再是孔子說話者的觀點，而轉向老子的存有觀點，存有的離去（逝）敞開了時間（綻出），形成不斷消逝的悲劇感」河流成為普遍時間的隱喻。⁹⁴其「憂」之慨嘆表現在時間的體貌，又見於其〈三月三日蘭亭詩序〉，以水喻指時間的流逝並解釋人興感之由，人之樂悲繫於窮達，「樂與時去，悲亦系之。往復推移，新故相換，今日之迹，明復陳矣⁹⁵」，強調此一當下光景的不可留存，表現出對物的悲感與時間觀，而這種對物之悲感，又具有超越時的延續性。由其詩文亦可證，孫綽對「時」的看法，除了視為對命運的理解，反映在中古的存有時間，又理解為對人之存有的議題。

（四）德

觀孫綽「德」字解，單字概念用例見〈八佾〉「管仲之器小哉」何晏注「言其器量小也」皇疏「器者，謂管仲識量也。小者，不大也。言管仲識量不可大也」，皆不出管仲器識大小之見解。孫

⁹² 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 410-411。

⁹³ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 224。鄭玄注、皇疏皆《論語義疏》同條例句所引。

⁹⁴ 楊玉成：〈詩與時：陶詩與中古時間詞語〉，頁 67。

⁹⁵ 清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 384。

注則云「功有餘而德不足。以道觀之，得不曰小乎？」⁹⁶孫綽將器量之小大從「以道觀之」角度言之，將「德」與「道」聯結。按「以道觀之」見於《莊子·秋水》「以道觀之，物無貴賤⁹⁷」，莊子從「道」的角度泯除相對的價值觀，孫綽卻從「道」的角度評價管仲的貢獻，可知「功」、「德」為對舉的概念，乃至有小大之辨。

而〈述而〉「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」，孫注「聖人德合於天地，用契於四時，不自昏於聖明，不獨曜於幽夜。⁹⁸」「德」是聖人道德主體的德性義，以「德合」將主體德性義又賦予道德實踐之意，有別於《論語》原意「用行舍藏」出仕與否的價值義。又，〈子罕〉「鳳鳥不至，河圖不出，吾已矣夫」條例，皇疏「夫時人皆願孔子有人主之事，故孔子釋己不得以塞之也。」又繆協曰「夫聖人達命，不復俟此乃知也。方遺知任事，故理至乃言。所以言者，將釋衆庶之望也⁹⁹」，凡此，皆將重點放至孔子是否能行道於世，孫注則云：

孔子所以乃發此言者，以體大聖之德，弟子皆稟絕異之質，壘落殊才，英偉命世之才。蓋王德光于上，將相備乎下，當世之君咸有忌難之心，故稱此以徵己之不王，絕不達者之疑望也。

100

皇疏及繆協之解重點都放在孔子「王」與「不王」之辯證，故言「時人皆願孔子有人主之事」及「釋衆庶之望也」，孫綽之注亦是「徵己之不王，絕不達者之疑望」之理路。按《易·繫辭傳下》有云「萬夫之望」，「君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望」¹⁰¹，言君子知機變化，為萬民所景仰，韓康伯注「此知幾其神乎」¹⁰²，因

⁹⁶ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 73。以上何晏注、皇疏皆《論語義疏》同條例句所引。

⁹⁷ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁 577。

⁹⁸ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 159。

⁹⁹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 215。以上皇疏、繆協注皆《論語義疏》同條例句所引。

¹⁰⁰ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 215-216。

¹⁰¹ 曹魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 563。

¹⁰² 曹魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 564。

此「萬夫之望」的聖人在於能「知幾」。孔子從「鳳鳥不至，河圖不出」，感嘆王者盛世不再，而孫綽則從自然天地的變化之理體悟到人事的應對進退之道，高舉孔子的「大聖之德」，並進而將「德」與政治權力的連結，以解孔子不王之惑，「王德」指孔子有王者之德，弟子亦皆為將相之才，對於孔子道之不行推因於當世之君咸有「忌難之心」。但此則河圖洛書之解，隱然又將治世歸諸於不可知之「天命」，孫綽則更強調「當世之君」的忌難之心，應有影射當時皇權低落、桓溫專擅把持朝政，為「不達者之疑望」人才無法出頭尋求合理化解釋。

「德茂」例，見於〈為政〉「四十而不惑」，孔子自述其學思歷程，孫注云「四十強而仕，業通十年，經明行修，德茂成於身，訓洽邦家，以之蒞政，可以無疑惑也」¹⁰³，他具體指出孔子所言之「不惑」為強仕之年得以「蒞政」，將「不惑」的重點轉為是孔子經歷多年修習、「德茂成於身」的條件結果，「德茂」指道德內蘊充實足以蒞政，而「經明行修」即是「德茂」的必要條件。因此扣緊「學」之概念，孫綽肯定德術雙修的學習結果，而此聖人的形象也適用東晉士大夫階層，作為晉階修身的具體依據。又「德音」例，見於〈八佾〉「儀封人請見」，孫注云：

達哉封人！栖遲賤職，自得於懷抱，一觀大聖，深明於興廢，明道內足，至言外亮。將天假斯人以發德音乎？夫高唱獨發，而無感於當時，列國之君莫救乎聾盲，所以臨文永慨者也。然玄風遐被，大雅流詠，千載之下，若瞻儀形。其人已遠，木鐸未戢，乃知封人之談，信於今矣。¹⁰⁴

以往的注家皆是針對儀封人的言論而發揮，如孔安國注「言天將命孔子制作法度，以號令於天下」，鄭玄僅注「儀，蓋衛下邑也。封人，官名也」，但孫綽卻認為儀封人本身也是聖人，故云「達哉封人！棲遲賤職，自得於懷抱」（皇疏亦有云「時孔子至衛，而封人

¹⁰³ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 25。

¹⁰⁴ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 79。

是賢者，故謂諸弟子，求見於孔子也」）。¹⁰⁵其見識「一觀大聖，深明於興廢」，因此「明道內足，至言外亮」，藉其言發「德音」。「玄風遐被，大雅流詠」，則言孔子之德澤流芳後世，卻用了「玄風」一詞。「其人已遠，木鐸未戢，乃知封人之談信於今矣」肯定封人之言（「君子之至於斯也」）及孔子的貢獻。

進一步說明「德音」一詞，按「德音」一詞見於《詩經》，如《邶風·日月》「乃如知人兮，德音無良」，毛傳「音，聲。良，善也」，箋云「無善恩意之聲語於我也」。¹⁰⁶此「德音」一詞，屈萬里認為「德音，語言也。凡稱他人之語言，謂之德音」，¹⁰⁷因此「德音」應為一客觀中立之語詞。李德龍則認為「德音」應視為並列式詞語而非偏正式詞語，「德音」是對外在「言行」的描述性表達，反映衡量品評個體人格高低的標準。¹⁰⁸孫綽「德音」解，為天假斯人（封人）以發孔子之「德音」，指孔子之善言令語，將「德音」理解為有德者之言詞，與《詩經》之用法已有不同，蘊含主觀之德性義。¹⁰⁹

¹⁰⁵ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 79。以上孔安國注、鄭玄注、皇疏皆《論語義疏》同條例句所引。

¹⁰⁶ 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北市：新文豐出版公司，不著出版年），頁 78。

¹⁰⁷ 屈萬里：《詩經詮釋》（臺北市：聯經，1983 年），頁 50。

¹⁰⁸ 李德龍：〈《詩經》所見「德音」考論〉，《北方論叢》第 2 期（總第 238 期）（2013 年），頁 124。

¹⁰⁹ 以《世說新語》出現之「德音」為例，凡四例。如《世說新語·言語》「陶公疾篤，都無獻替之言，朝士以為恨。仁祖聞之曰：『時無豎刁，故不貽陶公話言。』時賢以為德音」（頁 107-108）、《世說新語·賞譽》「林公謂王右軍云：『長史作數百語，無非德音，如恨不苦。』王曰：『長史自不欲苦物』」（頁 472）、《世說新語·言語》「孝武將講孝經，謝公兄弟與諸人私庭講習。車武子難苦問謝，謂袁羊曰：『不問則德音有遺，多問則重勞二謝。』袁曰：『必無此嫌。』車曰：『何以知爾？』袁曰：『何嘗見明鏡疲於屢照，清流憚於惠風』」（頁 144）、《世說新語·傷逝》「戴公見林法師墓，曰：『德音未遠，而拱木已積。冀神理緜緜，不與氣運俱盡耳！』」（頁 643）皆指善言令語，可知時人「德音」用法。見劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》一書。

四、出處同歸：三教交涉的聖人形象

「聖人」觀念在魏晉時是清談所討論的重心之一，又為玄學家在建立其理論時所援用，孫綽注解《論語》建構其玄儒的形象，也提出「聖人」模式的理想範本。按其注中的「聖」字及其所構成的相關詞，其所謂的「聖人」除了指孔子的道德形象外，也寄寓了儒釋道調和的理想人格，而對顏、孔地位的提高，¹¹⁰也揭示出其獨特的聖人論。試觀東晉士人的生命建構，作為理論表述，其思想核心著重在個人的修養問題以及在現世的安身立命。當以「玄」為中心理論時，個體要如何才能透過玄悟的方式體道？孫綽認為只有聖人才能達致道德境界。《論語孫氏集解》中的「聖」字及其所構成的相關詞，都指稱超常的智慧及道德境界的呈顯，其「聖人」一詞也專指孔子的道德境界及修為，並藉此提出修聖的涵養模式——「學」，以將其「玄悟」的內涵落實。此外，東晉歷經覆亡的事實，在東晉初期玄風已為人所批判，士人也不斷調整他們的行為模式，所以「聖人」的人格標準便具有實踐的意義，這種模式也一直影響東晉的思想文化。名教與自然定義的界定，乃因不同的理解對象而產生認知的差異，因此可理解為在解釋儒釋道調和與否的問題，而表現在人的行為上就成為一種行為模式，東晉門閥士族的群體意識也即是企慕這種名教與自然合一的理想人格。

觀其其「聖」字意涵，如「大聖」（〈八佾〉¹¹¹）、「大聖之德」（〈子罕〉¹¹²）、「聖人德合於天地」（〈述而〉¹¹³）、「聖人無心」（〈子罕〉¹¹⁴）、「亞聖」（〈公冶長〉¹¹⁵）。可知，1.

¹¹⁰ 本田成之在《中國經學史》「晉之經學」即指出，「當時老莊、佛教流行，對於孔子、顏回都作為超人看待，所以於其一舉一動，都看作從方便而來的。因為當時老莊、佛教流行，孔子、顏回只討論人間事業，當時的人不能滿足。」見〔日〕本田成之著，孫俚工譯：《中國經學史》（桂林：灑江出版社，2013年），頁170。

¹¹¹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁79。

¹¹² 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁215。

¹¹³ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁159。

¹¹⁴ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁210。

¹¹⁵ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁117。

「聖」字可指稱孔子及顏回的聖人形象，具有人格標準高下之分，因此以「大」、「亞」區分之（大聖、亞聖）；2.指聖人之德行，包含內在主體德性及顯於外的實踐義（德合）；3.具有聖人應接世事的境界之描述（無心）。而孫綽建構以「道」（玄）為中心的理論時，在現世人生的安頓需具備怎樣的條件和方法才能達致聖人的境界，孫綽提出了玄儒的聖人形象。以下說明孫綽《論語孫氏集解》中「聖人」一詞所引發的一些重要觀念。

（一）玄儒風範與形象

孫綽在陳述「聖人」觀念時，提出了聖人的人格標準。他所提出的「聖人」，究其義包括了二種內涵：一是超然絕俗的人格型態，此實為其所架構的完美的理想人格，亦為修聖之道提供終極性的目標。在孫綽的《論語孫氏集解》中「大聖」的形象皆是專指孔子；而另一則是世俗可及的「聖人」，如顏回之「亞聖」，可透過「學」而達致，此亦是「聖人」的另一種現世型態。孫注孔子形象的道學化，見〈為政〉「六十而耳順」條例，鄭玄注「耳順，聞其言而知其微旨也」，王弼云「耳順，言心識在聞前也」，孫注則云：

耳順者，廢聽之理也。朗然自玄悟，不復役而後得，所謂『不識不知，從帝之則』也。¹¹⁶

孫綽強調耳目感官的虛寂狀態，玄悟後的清明即不為物役，讓心識保持朗然玄悟的狀態，自能玄覽萬物。而「不識不知，從帝之則」離形去知、順任自然之理，來描述孔子的聖人形象—六十歲具有智慧能明辨是非、無得失毀謗。按「不識不知，從帝之則」，《詩經·大雅·皇矣》有云「不識不知、順帝之則¹¹⁷」，鄭箋云「其為

¹¹⁶ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 26。以上鄭玄、王弼注皆《論語義疏》同條例句所引。

¹¹⁷ 《詩經·大雅·皇矣》「帝謂文王、予懷明德、不大聲以色、不長夏以革。不識不知、順帝之則。」漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 573。

人不識古不知今，順天之法而行之者，此言天之道尚誠實貴自然也¹¹⁸」，屈萬里《詩經詮釋》云「高誘注呂覽及淮南子，皆以『不謀而富，不慮而得』釋不識不知。二語言不必多所謀慮，但順上帝之法則而已¹¹⁹」；《列子·黃帝》亦有云「堯乃微服游於康衢，聞兒童謠曰：『立我蒸民，莫匪爾極·不識不知，順帝之則』」，張湛注云「夫能使萬物咸得其極者，不犯其自然之性也。若以識知制物之性，豈順天之道哉¹²⁰」，孫綽將「順」字改為「不識不知，從帝之則」，以老莊玄悟、順應自然之理來解孔子之意，故言「廢聽之理」，從內在精神的鍛鍊與涵養言道德境界。「不識不知，從帝之則」順應自然之理，依晉人對「自然」的態度，吉川忠夫認為，所謂的「自然」是展開各種樣式的六朝士大夫精神，作為解明其構造上重要的關鍵詞，意指「物即自然，也就是作為『自為而然的東西』而其自體自生和存在」，因此自然「其實也不是名教」以外的什麼東西，只是本身已經存在，並非作為應該超越的名教，而是作為應該肯定的自然¹²¹」。孫綽在〈喻道論〉有云「虛寂自然」，將「虛寂」與「自然」並舉。其言「應感順通，無為而無不為者也，無為故虛寂自然¹²²」，孫綽此解可理解為聖人修道之實踐及境界稱說，描述了體虛「虛寂自然」的玄悟境界，前提則是要「無為」。王澧華認為虛與玄，為一聲之轉，「虛者，無也。魏晉玄學語境中的『無』，則是玄而又玄，不可言說的。因此，當時詩文，時常可見『虛』、『玄』對舉，或是『虛』、『玄』並稱¹²³」。孫綽則進一步將「虛」的概念轉入聖人的修養論及體道境界的表述。此外，玄悟、體玄必須去其情，孫綽在《論語孫氏集解》批判了「常情」與「人情」，如「常人情也」（〈為政〉¹²⁴）、「人情莫不好名」

¹¹⁸ 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 573。

¹¹⁹ 屈萬里：《詩經詮釋》，頁 474。

¹²⁰ 《列子·黃帝》亦有云：「堯乃微服游於康衢，聞兒童謠曰：『立我蒸民，莫匪爾極·不識不知，順帝之則』」，楊伯峻撰：《列子集釋》（北京：中華書局，1991年三刷），頁 143。

¹²¹ 〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁 24-25。

¹²² 梁·僧佑編：《弘明集》，頁 176。

¹²³ 王澧華：《兩晉詩風》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁 167、169。

¹²⁴ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 33。

（〈公冶長〉¹²⁵）、「常情所畏」（〈子罕〉¹²⁶），而對治之法則分別為「心平乘一」、「去華保性」、「無心」。其〈三月三日蘭亭詩序〉亦有云「情因所習而遷移，物觸所遇而興感¹²⁷」，常人任情習遷、物觸興感，孫綽認為「情」乃因「習」所生，皆是不近性的表現。可知其認為習乃欲之好惡所生，故有偏頗，而性則為天性之本然，因言「保性」。因此常人任情違理，而聖人稟其性、乘一無心則能去其情累。

孫綽提及「無心」一詞，見於〈子罕〉「子畏于匡，曰『文王既沒，文不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！』」孫注有云：

畏匡之人說皆衆家之言，而不釋『畏』名，解書之理為漫。夫體神知幾、玄定安危者，雖兵圍百重，安若太山，豈有畏哉？雖然，兵事阻險，常情所畏，聖人無心，故即以物畏為畏也。¹²⁸

皇疏云「心服曰畏。匡，宋地名也。于時匡人誤以兵圍孔子，故孔子同物畏之也」認為匡人兵圍之，孔子面對威脅仍有畏懼之意。針對此則，孫注則認為理解的關鍵在於「畏」字，並且直言對諸家的解釋不滿意，直接云孔子為「體神知幾，玄定安危」的聖人，兵事阻險雖為常情所畏，但孔子為體神知幾的聖人，臨危泰然，且言「聖人無心，故即以物畏為畏也」，認為聖人無心，形同而神異，表面上看似畏懼兵事，但實際上則坦然臨之無動於衷，又能超然一切。試觀「體神知幾，玄定安危」句，能達致此境界有賴於修為（體、知），故能對天命的變化了然於心（神、機），「神」字在於天命之不可為人力所測卻又能牽動人命運的未知，「機」則是聖人能感知並進行人之作為的時機關鍵。因此聖人經修養而達致的精

¹²⁵ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 119。

¹²⁶ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 210。

¹²⁷ 孫綽：〈三月三日蘭亭詩序〉，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（引《藝文類聚》四，《初學記》四），頁 384。

¹²⁸ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 210。

神境界名之曰「玄」，「定」則指稱精神的凝聚專一，形諸於外則為超然之「無心」，無心則能超越物畏，揭發聖凡之別，孫綽以「無心」言聖人如何因應萬有俗務之變化，將玄言之無心說巧妙地調和儒道。室谷邦行認為此「同物畏之」條例，在說明孔子即使為兵所包圍，全然無所畏懼，之所以表現害怕的樣子，是反映一般人的心情。聖人是無心的，不得不以眾人之畏為畏。應用《老子》的理論，其論據為「聖人無常心，以百姓之心為心」（四十九章），因為無心，落到現實便可能以各種形態（有）出現。且「人之所畏，不可不畏」（二十章），更足以證之。¹²⁹

又，〈述而〉「子之燕居，申申如也，夭夭如也」，馬融曰「申申、夭夭，和舒之貌」，孫注亦云「燕居無事，故云心內夷和外舒暢者也」¹³⁰，說明典型的孔子形象，但值得注意的是，孫綽用「內」、「外」來描述閑居無事的儒者風範為其新意。又在〈微子〉「君子不施其親」句，孔安國曰「施，易也。不以他人親易其親也」，孫注「不施，猶不偏也。謂不惠偏所親，使魯公崇至公也」，¹³¹雖強調不私不偏即聖人「無私」胸襟的體現，此說顯然不符合孔子原意不廢其親之意。

言及內聖之道，〈子罕〉「智者不惑，仁者不憂」，孫綽注云「智能辨物，故不惑也」、「安於仁，不改其樂，無憂也」，¹³²以守智安仁解釋「君子之道」，不惑、無憂指稱聖人境界。又〈公冶長〉「寧武子，邦有道則智，邦無道則愚。其智可及也，其愚不可及也」，孫注云「人情莫不好名，咸貴智而賤愚，雖治亂異世，而矜鄙不變。唯深達之士，為能晦智藏名以全身遠害。飾智以成名者易，去華以保性者難也。」¹³³寧武子愚不可及之境界，只有「深達

¹²⁹ 室谷邦行著，陳靜慧譯：〈皇侃《論語集解義疏》——六朝疏學的展開〉，收於松川健二編，林慶彰等合譯：《論語思想史》，頁 132-133。

¹³⁰ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 155。

¹³¹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 492。

¹³² 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 230。

¹³³ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 118-119。

之士」能及，晦智藏名、去華保性以立身行世，此皆說明玄儒的形象及風範。

(二) 體仁無違、擬聖之道

孫綽《論語孫氏集解》內聖之道具有形而上意義的玄學基礎，並將討論的重點放在心性問題的探討，有別於傳統儒家關注於社會現實面。其認為聖人修德實踐仁道之方，可透過具體的規律來把握「道」（「窮學盡數」〈為政〉），因此對於「學」的重要性給於充分的肯定。他認為「中人」及「中人已下」者可透過學習而成德，¹³⁴「孔顏」向來被視為魏晉人倫品鑒的典範型人物，魏晉人倫品鑒亦存在著盛擬「顏子」的現象。而「擬聖」活動的具體表現，也顯示在形塑理想人格之生命型態的探尋上。¹³⁵首先就「聖人」所呈現出的型態作一探討，第一種「聖人」的內涵而言，這種完美的理想人格，達致超俗的精神層次，在《論語孫氏集解》中大聖的形象往往皆指稱孔子，但大聖之境界往往不可及，因此孫綽特別標舉出顏回「亞聖」的形象。在言好學時，孫綽特別標舉出顏回，不同往賢例注，他將顏回的形象提高至幾至孔子的境界，在〈學而〉「未若貧而樂道，富而好禮者也」，孫注「顏氏之子一簞一瓢，人不堪憂，回也不改其樂也。¹³⁶」肯定其安貧樂道的人生態度，在〈公冶長〉「未知，焉得仁？」孫注則云：

大哉仁道之弘！以文子平粹之心，無借之誠。文子疾時惡之篤，棄馬而逝，三去亂邦，坐不暇寧，忠信有餘，而仁猶未足。唯顏氏之子，體仁無違，其亞聖之目乎？¹³⁷

¹³⁴ 見梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》「夫忠信之行，中人所能存全」（〈公冶長〉），頁 123；「此教勸中人已下也」（〈泰伯〉），頁 195。

¹³⁵ 吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2015 年），頁 30。

¹³⁶ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 20。

¹³⁷ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 117。

皇疏云「其能自去，只可得清，未知所以得名為仁也」，孫綽則就顏回體仁的形象發揮，認為顏回為實踐孔子仁道之力行者，一般中才之人亦可透過學習達致聖人境界。按顏回在魏晉時代被公認作「上賢」，地位在虞舜等聖人之下，¹³⁸因此對顏回的尊崇、時聖擬顏回，是為魏晉時期的擬聖之道。如〈公冶長〉「不如丘之好學也」，孫注：

夫忠信之行，中人所能存全，雖聖人無以加也。學而為人，未足稱也，好之至者必鑽仰不怠，故曰：『有顏回者好學。今也則亡。』今云十室之學不逮於己，又曰：『我非生而知之，好古敏而求耳。』此皆陳深崇於教，以盡汲引之道也。¹³⁹

他指出修聖的實踐之道在於「鑽仰不怠」，其不同的觀點來自於認為學而為人、修持忠信皆是「中人所能存全」，只有顏回可稱之「好學」，顏回的「好學」是與儒家的修聖分不開的，但孫綽繼而從晉人的觀點轉入對「學」的看法，「十室之學，不逮於己」又將「學」解釋成知識學養的意涵，並總結於「好古敏而求」的學習態度，認為如此有助於教化，同時能「盡汲引之道」，對人才的引薦及提拔有所幫助。〈述而〉「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」孫注則有更進一步玄學人格的說明，其云：

聖人德合於天地，用契於四時，不自昏於聖明，不獨曜於幽夜。顏齊其度，故動止無違，所以影附日月，絕塵於遊場也。

140

指出聖人「德合於天地，用契於四時」的理想人格及境界型態，唯有顏回可與之媲美。「顏齊其度，故動止無違」，意指以聖人為行止的依據就能避免犯錯，孫綽進一步發揮，「絕塵於遊場」對於出遊田獵的場所就能避之。

¹³⁸ 王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年），頁545。

¹³⁹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁123。

¹⁴⁰ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁159。

但應注意的是，孫綽認為行仁修德也會有力有未逮之時，如〈子罕〉「雖欲從之，末由也已」，孫注云「常事皆脩而行之，若有所興立，卓然出乎視聽之表，猶天不可階而升，從之將何由也。此顏、孔所絕處也。¹⁴¹」孫綽對於原文的發揮，認為常理智識所及，可透過脩而得之，但「興立」應別有所指，意指有所舉措但又不易為之，是顏孔也難以做到的，且此例解將顏回置於孔子之前，也是應留意之處。孫綽評價歷史人物也呈顯出行仁的形象及修德的內涵，如〈顏淵〉論子路「片言可以折獄者，其由也與」，孫注云：

謂子路心高而言信，未嘗文過以自衛。聽訟者便宜以子路單辭為正，不待對驗而後分明也。非謂子路聞人片言而便能斷獄也。¹⁴²

孔安國注言「片，猶偏也。聽訟必須兩辭以定是非。偏信一言以折獄者，唯子路可也。」認為一般人須兩辭定是非，唯子路可偏聽明是非；孫綽則以肯定子路的立場，揭示子路「心高而言信」的品德內涵，故可不必聽取雙方之言詞即能斷明是非。因此綜上所言，不論「玄同」或「德合」，都是內心境界的稱說，內心湛然無為，不論自身、外界都保持一種自然的狀態，也為立身處世提供理論的依據。

五、結論

永嘉亂後，名教危機隨玄風渡江，傳統舊禮法不足以適應已變的社會狀態，因此如何革新舊禮法以安頓新價值，使情禮之間得到調和，可說是解決問題的唯一途徑。東晉以後禮玄雙修的學風便是在此情勢下發展起來的，經過東晉一兩百年的禮玄雙修，再加上佛教，名教的危機才被化解。¹⁴³吉川忠夫也認為當時名士對「自然」

¹⁴¹ 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 218。

¹⁴² 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，頁 311。以下孔安國注亦《論語義疏》同條例句所引。

¹⁴³ 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，頁 368。

的把握，也使士族的基礎得以穩固「由六朝士大夫所建立的門閥貴族制社會，其多層性的階層秩序本身在通過『自然』概念加以說明的時候，應該說作為曾經否定名教性體制的原理本身，同樣在外部的保護構造之下，當下則變成了維持體制的角色」，先天稟受的「分」，對於後天是不可避免、不可逃避及附加的，因此貴賤的秩序還是嚴格地得到確保的。¹⁴⁴而東晉時期的經學教育與博學風氣也與當時的學術風尚緊密相關，而儒學的研究尚未能受到關注，而孫綽作為東晉時期的名家，其涉及的領域包含儒學、玄學、文學、佛學等方面，吉川忠夫認為以儒學、佛學為例，孫綽既能從內外關係上來把握，不僅認識到作為「迹」彼此的不同，還認識到其間一定的價值序列。¹⁴⁵也說明在理解孫綽的文本必須思想其不同領域的彼此交涉，其《論語孫氏集解》今雖已未能見全貌，但仍有其學術價值，如「蘊味宏深，而辭饒清麗，晉客吐屬，別有一種風韻」¹⁴⁶的評價，說明孫綽注解的特色。「蘊味宏深」指長於義理發揮，「辭饒清麗」則是文字秀雅。閻春新則注意到其行文「多四言且雜之以五言」，又使用了佛教詞語。¹⁴⁷

總結孫綽《論語孫氏集解》透過玄理的建構，會通儒道完成對《論語》的解釋，因此聖人形象及修聖之道為其關注的重點。其玄解《論語》的注解方式不僅對前代研究成果提出質疑、駁難，也具有不盲從成說的學術理性，充分顯示「義解」的注經風格和理論創新，諸如殺理、窮學盡數、德音、玄悟……等新術語或新解的使用，有別於漢代論語學章句訓詁的解經的方式，表現在思維方式上具有玄學的思辨色彩。加之東晉玄學的繼續發展，其注解也反映出當時獨特的時代背景及東晉文人的生命建構，至於個人應如何在現世中安身立命則為其基本立場。本文對孫綽玄解《論語》之特色，所得之初步結果如下：

¹⁴⁴〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁 26。

¹⁴⁵〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁 16。

¹⁴⁶參見清·馬國翰：《玉函山房輯佚書》，《論語孫氏集解》序，頁 378。

¹⁴⁷閻春新：《魏晉南北朝論語學研究》，頁 218-219。

建構以「玄」為中心的理論時，個體要如何才能透過玄悟的方式體道？孫綽認為只有聖人才能達致道德境界。《論語孫氏集解》中的「聖」字及其所構成的相關詞，都指一種超常的智慧及道德境界的呈顯，其「聖人」一詞也專指孔子的道德境界及修為，並藉此提出修聖的涵養模式——「擬聖」，以將其「玄悟」的內涵落實。

對「命」的思想性詮釋。孫綽就人生之有限性及不可抗拒之命體現在人事提出質疑，不應生與不應死應如何界定？命定遠非人智力所能知的前提下決定了幸與不幸，因此透過「學」（修德）則為現世人生安頓及具體可行之方。「命」有富貴窮達及死生的絕對之分，此為人所以存在之必然性，但人之存在的現實卻有窮達貴賤之差異，「時」可指稱不斷流逝的時間，對於處於窮達境遇的人而言，則指稱時機；而「時」體現為對命運的理解，作為變化的客觀形式存在，除了視為對命運的理解，反映在中古的存有時間，又理解為對人之存有的議題。

「德」是聖人道德主體的德性義，以「德合」將主體德性義又賦予道德實踐之意。孫綽又將器量之小大從「以道觀之」角度言之，將「功」、「德」視為對舉的概念做價值判斷，乃至有小大之辨。「德茂」則是指道德內蘊充實足以蒞政，而「經明行修」即是「德茂」的必要條件。因此扣緊「學」之概念，肯定德術雙修的學習結果。

進而以「窮學盡數」並強調後天之「學」言聖人論，透過象數（「大易之數五十」）通達天人之學（「天地萬物之理究矣」）。「聖」之意涵有三：1.「聖」字可指稱孔子及顏回的聖人形象，具有人格標準高下之分，因此以「大」、「亞」區分之（大聖、亞聖）；2.指聖人之德行，包含內在主體道德性及顯於外的道德實踐義（德合）；3.具有聖人應接世事的境界之描述（無心）。並提出了玄儒的聖人形象。

「理」指向萬事萬物的發展規則，為人類社會發展客觀過程的必然趨勢，其中所蘊含的規律性、不可移易且具有客觀必然性，又

體現在行事的準則及倫理的規範上，而道德倫理的意涵亦適用於政治原則，又融以佛理則為其獨創。

孫綽的《論語孫氏集解》呈顯東晉《論語》學之時代特色，也說明了其「引玄釋入儒」之經解方式在經學及儒學研究的特殊地位，孫綽作為三教交涉理論融攝的思想家及文學家，此作也反映了東晉中期貴族階層思想的一個重要側面，在東晉《論語》學研究具有學術價值。

引用書目

一、傳統文獻

1. 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，臺北市：新文豐出版公司，不著出版年。
2. 曹魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2012年6刷。
3. 劉宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，2008年4刷。
4. 梁·僧佑編：《弘明集》，北京：中華書局，2013年。
5. 梁·鍾嶸著，曹旭集注：《詩品集注》，上海：上海古籍出版社，2011年。
6. 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，北京：中華書局，2014年2刷。
7. 梁·蕭統編，李善注：《文選注》，臺北市：世界書局，1962年。
8. 唐·房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種》，臺北：鼎文書局，1978年。
9. 唐·李延壽撰：《新校本北史并附編三種》，臺北：鼎文書局，1976年。
10. 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1989年。
11. 清·馬國翰輯：《玉函山房輯佚書》，江蘇廣陵古籍刻印社影印，揚州市：揚州古籍書店，1990年。
12. 清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（續修四庫全書），上海：上海古籍出版社，2002年。

二、近人專著

1. 王建國：《東晉南遷士族語文學》，上海：復旦大學中國語文學系博士論文，2005年。
2. 王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南圖書公司，1996年。

3. 王澧華：《兩晉詩風》，上海：上海古籍出版社，2005年。
4. 田餘慶：《東晉門閥政治》，北京市：北京大學出版社，1989年。
5. 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北市：聯經，1980年。
6. 吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2015年。
7. 宋桂梅編著：《魏晉儒學編年》，成都市：四川大學出版社，2014年。
8. 李申：《中國古代哲學與自然科學》，北京：中國社會科學出版社出版，1993年1刷。
9. 屈萬里：《詩經詮釋》，臺北市：聯經，1983年。
10. 馬良懷：《玄學與長江文化》，武漢市：湖北教育出版社，2004年。
11. 張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京：中國人民大學出版社，1989年2刷。
12. 梁啟超：《中國近三百年學術史》，南京市：江蘇人民出版社，2015年。
13. 章權才：《魏晉南北朝隋唐經學史》，肇慶市：廣東人民出版社，1996年。
14. 郭永吉：《六朝家庭經學教育與博學風氣研究》，新北市：華藝學術出版社，2013年。
15. 賀昌群等：《魏晉思想》甲編五種，臺北市：里仁書局，1984年。
16. 逯欽立：《先秦漢魏南北朝詩》，臺北：學海出版社，1984年。
17. 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2014年。
18. 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1991年三刷。
19. 錢志熙：《魏晉詩歌藝術原論》，北京：北京大學出版社出版，1993年1刷。
20. 閻春新：《魏晉南北朝論語學研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年。

21. 〔日〕本田成之著，孫俚工譯：《中國經學史》，桂林：灕江出版社，2013 年。
22. 〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2011 年 3 月。
23. 〔日〕松川健二編，林慶彰等合譯：《論語思想史》，臺北市：萬卷樓，2006 年。
24. 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年。
25. 〔日〕福永光司：《魏晉思想史研究》，東京都：岩波書店，2005 年。
26. 〔美〕本杰明·艾爾曼（Benjamin Elman）著，復旦大學文史研究院譯：《經學·科舉·文化史：艾爾曼自選集》，北京：中華書局，2010 年。
27. 〔法〕米歇爾·福柯（Michel Foucault）著，謝強、馬月譯：《知識考古學》，北京市：生活·讀書·新知三聯書店，2010 年。

三、期刊論文

1. 王雲飛：〈繆協《論語》注玄學思想研究〉，《孔子研究》第 3 期，2004 年，頁 106-110。
2. 宋鋼：〈學術史視野下的六朝論語學〉，《文史哲》第一期，2009 年，頁 48-57。
3. 李德龍：〈《詩經》所見「德音」考論〉，《北方論叢》第 2 期（總第 238 期），2013 年，頁 121-124。
4. 傅熊：〈經典注釋文本與流行版本的異同——以《四庫全書》本皇侃《論語義疏》為例〉，《世界漢學》第三期，2005 年，頁 198-209。
5. 楊玉成：〈詩與時：陶詩與中古時間詞語〉，《東華漢學》第 11 期，2010 年 6 月，頁 29-121。
6. 楊國榮：〈群己之辨：玄學的內在主題〉，《哲學研究》第 12 期，1992 年，頁 32。
7. 劉運好：〈東晉經學發展論〉，《中原文化研究》，2017 年第 3 期，

頁 73-81。

8. 蔡振豐：〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》第二十四期，2006年6月，頁83-114。
9. 〔日〕長谷川滋成：〈孫綽小伝〉，《中国中世文学研究》第20期，1991年2月，頁74-91。
10. 〔日〕遠藤裕介：〈孫綽撰『遊天台山賦』と般若經世界〉，《智山學報》第52期，2003年，頁113-137。

