

孔子時中觀詮釋的反思

李幸玲

中文提要

相較於孔子之世的隱者追求自身清白遁世的態度，孔子認為值此濁世固吾人所不欲，仍不應消極拋開應承負道德責任的義務與放棄自我實現的可能。因此，孔子秉持“隱居以求其志，行義以達其道”的原則自我要求。隱居時所求之“志”，與用仕時所實現之“道”，乃二而一。一者言其潛隱，一者言其顯發，二者乃仁者仕與不仕兩面之表現。隱居時，沈潛於道德修養及知識的充實，保持自我批判的覺知與社會批判的良知，不隨濁流，不改其志，以等待適切的實現機會，即是“忠”道的表現；待到得意用仕時，正提供士人一個“成物”的客觀有力條件，既取得有力之勢，則可藉勢推倡理想的仁政義道，滌淨私欲，助人“成己”，也就達到“成物”的目的，亦即是“恕”道的表現。本文藉先秦儒家傳世典籍與出土文獻郭店簡〈窮達以時〉與上博簡《詩論》等新材料解析，檢視孔子依於“用行舍藏”淑世原則，無可無不可的時中觀，藉由思索孔子對隱者的反思，對執政政治價值態度的批判所採取的“不用之用”，正顯示其道德主體價值抉擇的力量，反對被利祿收編而妥協喪失發言權。當代知識分子的價值挺立，當展現在：勇於站在主流意識的對立面，保住對世界的理想性，持續關注社會時事，與時時自覺的自我批判性。

關鍵詞：孔子，忠恕，時中，窮達以時，詩論

* 李幸玲：臺灣師範大學 國文系 教授 / 韓國外國語大學 客座教授。
(hllee@ntnu.edu.tw)

前言

儒者雖然早在孔子之前就早已存在於中國社會,¹但經孔門為儒家學說奠定千年儒學之原型後,漢儒詮之以天人交感,魏晉儒者援老入儒,隋唐儒學誓命於道統、性命的歸復,宋明儒學對佛老思想的融涉,清代儒者著力於樸學,及至西風東來,當代新儒學更以融通中、西思想,開展民主、科學為職志。兩千餘年來,歷代儒者因應主、客觀條件變易,適切地提出修正增潤,而發展出別於前朝的詮釋觀點,為儒學注入新的活脈。因此,每一個朝代的儒學,相對於前朝的詮釋,都曾經是“新”儒學,由於新詮釋因素的加入,而使得曾是新儒學的基底,相對地成為傳統儒學,並成為儒學不可移易的堅固基礎,此即儒學所以源遠流長,亙古長新而能成其久之故。

貫通此儒學流變脈絡之中,卻不失其原則性綱領者,唯孔子所謂“吾道一以貫之。”²曾子詮釋此通貫孔子學思的“一”貫之道,即是仁者終身行之的“忠恕”之道。此後,釋此章句者,無不就此發凡顯微,後世宋明儒所推重的,除《論語》之外的《孟子》、《易傳》、《大學》及《中庸》等四部經典,不論在人性論、宇宙論、工夫論等方面,無不對忠恕之道各有獨到的詮釋,都對宋明儒學的發展有著深刻的影響。朱熹《四書集註》裏的“盡己之謂忠,推己之謂恕”的詮釋,³乃循曾子“吾日三省吾身”自我反思的思象脈絡,將反身而誠、下學上達的路數與《中庸》所云“忠恕違道不遠,施諸己而不願,亦勿施於人”結合起來,⁴賦於忠恕以新意:盡己之心謂忠,由盡己心知全盡內得自於上天所命之性分,進而推擴為盡人之性,乃至盡萬物之性,即令成己在成物中得到實現。

1 《論語·雍也》當中,孔子曾勸勉子夏,要做一個內外兼修,文質彬彬的“君子儒”,不要做一個只是把禮當作是外在的形式,依靠儀節謀取生活資費的“小人儒”。儒者在孔子之前時代不但已經存在於社會,擁有一種特殊身分,並且儒者似乎也被視為一種司禮的職業。何晏注,邢昺疏《論語注疏》卷六,頁53上(以下簡稱《論語注疏》)。此外,稍晚的墨子弟子、後學在《墨子》〈非儒〉、〈公孟〉等篇章中,談到晏嬰對儒者倨傲、好樂、媚人、厚葬、盛容修飾等不利國治之行的批評,嚴辭直斥儒之道足以喪天下。孫詒讓《墨子間詁》,頁190-191、287。〈非儒〉為墨家後學所作,前賢已辨明,固不得言,但由墨家學派的負面批評裏,仍可發現戰國末年社會上對儒者所持有的負面評價,誠如孔子時代已存在的“小人儒”。

2 子曰:“參乎!吾道一以貫之。”曾子曰:“唯。”子出,門人問曰:“何謂也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”《論語注疏·里仁》,頁37下。

子曰:“賜也,女以予為多學而識之者與?”對曰:“然,非與?”曰:“非也!予一以貫之。”《論語注疏·衛靈公》,頁137下。

3 朱熹,《四書集注》,頁23。

4 朱熹,《四書集注》,頁9。

由此，天、人與萬物的關係，得到緊密的繫聯。也因為自天命下貫到人身上的誠體在發用著，人在自誠其意時的道德實踐的緊張感之中，由對人、己的不忍、不安的惻隱之感，正彰顯出人性中所隱含欲成己成物、良善的道德本質，也指出人被拋擲到這個世界的同時，所必須要面對人與萬物的關係——即人在此世界中所無法拋開的道德責任。這就是孔子曾感歎地回應隱者時所說的：“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。”⁵ 因此，孔子對於隱者追求自身清白遁世的態度，表示反對，值此滾滾濁世固吾人所不欲，但也不應消極拋開應擔負道德責任的義務，放棄自我實現的可能。依於此一原則，對孔子來說，無論得志與否，皆不變其成己成物之初衷，所以，不管世局板蕩偏仄，還是政清治平，他秉持著“隱居以求其志，行義以達其道”⁶ 的原則。事實上，隱居時所求“志”，與用仕時所實現之“道”，是二而一的。⁷ 一者言其潛隱，一者言其顯發，二者乃仁者仕與不仕兩面之表現。歸隱時，自我沈潛於道德修養及知識的充實，不隨濁流，不改其志，以等待適切的實現機會，即是“忠”道的表現；待到得意用仕時，正提供士人一個“成物”的客觀有力條件，既取得有力之勢，則可藉勢推倡理想的仁政義道，普及德化教育，淨化人心，助人“成己”，也就達到“成物”的目的，亦即是“恕”道的表現。

本文旨依此通貫孔子仁學總綱——忠恕之道，重新檢視孔子在《論語》裏提到的，作為一個知識分子，如何通過適時地入仕（行義）與退隱（隱居）等條件上的堅持，來彰顯天命在個體自身的實現與擔負對社會應盡的道德責任。

一、行義以達其道：孔子入仕的具體實踐

《論語》中所提到的“道”，除解釋為“言說”之外，主要有軌則、方法、道德學問、典章制度、倫理政治平衡的狀況及宇宙本體等六種含義。⁸ 在這六種含義當中，天道義雖鮮少被孔子談論到，但在稍晚的《中庸》書

5 《論語注疏·微子》，頁165下。

6 《詮語注疏·季氏》，頁149下-150上。

7 劉氏《正義》引程瑤田云：“隱居以求其志，求其所達之道也。當其求時，猶未及行，故謂之志。行義以達其道，行其所求之志也。及其行時，不止於求，故謂之道。志與道，通一無二。故曰：士何事？曰：尚志。”劉寶楠，劉恭勉撰《論語正義》，頁361-362。

8 《論語》一書“道”的六種含義有：（一）原則、軌則。如：〈學而〉“君子務本，本立而道生”；〈里仁〉所言“朝聞道，夕死可矣”；〈里仁〉“吾道一以貫之”，“夫子之道，忠恕而已矣。”（二）方法、道路。如：〈公治長〉說的“君子之道四焉。”（三）道德學問。如：〈學而〉云“就有道而正焉。”（四）典章制度。如：〈學而〉言“先王之道。”（五）倫理與政治平衡的狀態。如：〈公治長〉“道不行，乘浮桴於海。”（六）宇宙本體。〈公治長〉：子貢言“夫子之言性與天道，不可得而聞也。”

中，天道已被充分地展開詮釋為充塞宇宙於穆不已的宇宙本體，也是由天命下貫成為人的本質的道德本體，成為先秦至漢代儒家性命論至為重要的思想文獻。孔子談到道德實踐的工夫常有親切的指引性說明，此時之“道”是指通往自我實現的道路，也落實在人類的道德生命裏，即是仁者無限心的展現，全盡個體之性即是對忠於自己，由一己推擴出去，成就他人萬物，也就是恕道的表現。忠恕之道，即期盡己推己，成己成物，以達到道德秩序與宇宙秩序和諧一致的理想世界。而此道有所開展，有所收藏，孟子所謂“窮不失義，達不離道”⁹ 即此孔子仁道的展現。

首先，從孔子的入仕來看。根據《論語》、《左傳》、《孟子·萬章下》¹⁰ 及《史記·孔子世家》的記載，孔子一生由任季氏小吏到去魯而周遊列國，其入仕之歷程可分為三個階段：先任季氏之委吏、乘田，其次仕魯，任中都宰及司寇，其三去魯而周遊列國。¹¹ 其中，真正稱得上用仕的，只有《左傳》及《史記》所載的仕魯時為中都宰、司空及司寇等職。但美國漢學學者顧立雅卻認為孔子任職魯司寇之事，並非史實。顧氏之立論有三：其一，《左傳·哀公三年》（492 BCE）載“孔子在陳”，此時孔子可能已開始周遊列國。其二，《左傳·定公十年》載夾谷會盟、齊人饋女樂之事，《春秋穀梁傳》所載內容不盡相同，《公羊傳》未載及此事。其三，魯司寇之職一向由貴族擔任，《左傳》所載魯司寇一職，僅一見，即襄公二十一年（550 BCE）時，由臧武仲所擔任。¹²

然揆諸史傳，顧氏之說，容可再議。第一點，顧氏以《左傳》哀公三年，孔子在陳之載，認為此時孔子已周遊列國，不應在魯為大司寇。但倘若孔子在魯任職大司寇是在此之前的事，此一觀點就不足以成立。而有關孔子仕魯的時間點至少應是在定公十年之前，相關的考察詳見以下第二點的論述。

其二，誠如顧氏所云，《春秋》三傳當中，《公羊傳》僅載定公十年（500 BCE）夾谷會盟，未載有孔子相事。¹³ 但《穀梁傳》載“頰谷之會，孔子相焉”，並言齊人欲執魯君，孔子說之以禮，齊乃鄆、濰、龜陰之田。¹⁴ 而

9 《孟子注疏·盡心上》：“尊德樂義，則可以器器矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。”（《孟子注疏·盡心上》，頁230）

10 《孟子注疏·萬章下》，頁185。

11 瀧川龜太郎著《史記會注考證》卷四十七，〈孔子世家〉，頁745-749。

12 顧立雅（H.G.Creel）著，王正義譯《孔子與中國之道》，頁34-36。顧氏懷疑《左傳》、《史記》所載孔子曾為魯司寇一事的真實性，甚至以為孔子一生不可能在魯擔任要職，這些曾任要職的記載，只是弟子或後學們想像。其次，顧氏更表示《微子》所載齊君恐魯國在孔子治下強而饋女樂的記載，只是傳說，不足徵信。前揭書，頁53。顧氏部分詮解觀點雖深具參考價值，但多處全憑臆斷即否定史料可信度以符於己說的立場，卻仍值得商榷。

13 《春秋公羊傳注疏》卷二十六，定公十年，頁330。

14 《春秋穀梁傳注疏》卷十九，定公十年，頁191-192。

《左傳》所述更詳，不但記載此次的會盟之中，“孔丘相”，並有齊、魯雙方人物之動作、對話。¹⁵《穀梁傳》與《左傳》雖稍有略詳之別，然所載內容相似度極高。但顧氏之推論，卻執三傳中唯一未對此事件說明的《公羊傳》以反駁其他二傳，而斷論二傳所記載之內容為“傳說”，如此欠缺事證及理證之推論，實難令人信服。

而既無其他明確事證可資證明孔子相魯君出席夾谷會盟之事不可能成立，本文認為《穀梁》、《左傳》所載，孔子出席此次齊魯的會盟應是可確信的。但是以何種身分襄助魯定公出席？亦即“孔丘相”之“相”字之應如何解讀？此與以下第三點有密切相關。

其三，由於司馬遷在《史記·孔子世家》定公九年公山不狃據費以叛季氏，至定公十年春夾谷會盟之間，記載著：“定公以孔子為中都宰，一年四方皆則之。由中都宰為司空，由司空為大司寇。”¹⁶自司馬遷之後，孔子是否曾為魯之大司寇一職，爭議不斷。從時間點上看，若《穀梁》、《左傳》載在夾谷會盟時，由於身為相國的季氏並未出席此次會盟，而由孔子“相”魯君出席會議，此時，孔子原在魯國任何職而以能相魯君出會？

據《尚書·周書·周官》論司寇、司空職掌來看：“司寇掌邦禁，詰姦慝，刑暴亂；司空掌邦土，居四民，時地利。”¹⁷再依《周禮·秋官司寇》談到司寇職屬之配置及員額：“乃立秋官司寇，使帥其屬而掌邦禁，以佐王刑邦國。刑官之屬。大司寇卿一人，小司寇中大夫二人，士師下大夫四人……(下略)。”¹⁸又，《周禮·秋官司寇》釋〈大司寇〉、〈小司寇〉，詳述其職掌時，明白記載到外交上與大國訂盟等大事，乃大司寇之職掌：“大司寇之職，掌建邦之三典，以佐王刑邦國，詰四方。……凡邦之大盟約，蒞其盟書而登之于天府，大史、內史、司會及六官，皆受其貳而藏之。”¹⁹而非小司寇之職掌：“小司寇之職，掌外朝之政，以致萬民而詢焉。一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君。”²⁰據此，孔子以知禮守禮聞名，強調“正名”的重要性，謂“不在其位，不謀其政”，故其“相”魯君出席訂盟時的身分，自當為魯之“大司寇”而不是“小司寇”或“季氏之陪臣”，方能名實相符。據瀧川龜太郎之考證，《禮記·檀弓·王制疏》談到春秋時代諸侯三卿，有司徒兼冢宰、司馬兼宗伯、司空兼司寇的情形，諸侯不立冢宰、宗伯、司寇之官。²¹因此，孔子此時的身分非僅“司空”之職，乃同時兼有“大司寇”之職，故能以“大司寇”身分陪同魯君出席大國訂盟會議。而司馬遷所

15 《春秋左傳正義》卷十九，定公十年，頁976-977。

16 《史記會注考證》，頁748上下。

17 《尚書·周書·周官》卷十八。〈周書·周官〉，頁270。

18 《周禮注疏》卷三十四，〈秋官司寇〉，頁510。

19 《周禮注疏》卷三十四，〈秋官司寇·大司寇〉，頁516。

20 《周禮注疏》卷三十五，〈秋官司寇·小司寇〉，頁523。

21 《史記會注考證》，頁748。

載，孔子任職中都宰之後，為司空，“由司空為大司寇”之記載，並無違背春秋當時官制實情。而《左傳》“孔丘相”之相字，雖因季氏未出席會盟，但亦不須迂曲為之解為孔子暫代季氏之相國之職，亦足可明之。²²

再者，顧氏據魯史以大司寇多數由貴族擔任的推理，雖有其道理，但《公羊傳》云魯定公十二年（498 BCE）孔子以“臣不藏甲，邑毋百雉之城”謂三桓違反禮制，乃向定公進“墮三都”²³之議。倘非任掌理邦國禁刑，孔子又將以何身分指揮將士，執行國家刑政，而能服人？基於此，孔子之仕魯為大司寇明矣。

孔子仕途中曾擔任過的職務，下至委吏、乘田等基層行政人員，也擔任過邑宰，上至中央政務首長六卿之一的司空，並兼任大司寇，其國內的從政經歷不可謂不豐。齊贈女樂事件，誘使季桓子與魯君往視而三日不朝，²⁴郊祭膾肉不至，²⁵讓孔子警覺自己的政治理念已不見用於魯君，亦無法收批判勸諫之效，絕望之際選擇離開父母之邦，努力周遊諸侯國推行仁政，對於國際政局的觀察，常有獨特的見解。從《論語》的記載當中，常可發現孔子對於當時入仕者的一些批評。

二、孔子對入仕者的評論

《論語》裏不乏孔子所批評過的人物，但在此，本文選擇與仕隱主題有關的人物評論作為討論的範圍，包括：孔子讚為仁者的管仲，“君子”蘧伯玉，能夠和孔子一樣“用行舍藏”的顏回，正直的史魚、柳下惠，清白的陳文子，忠於職守的令尹子文，還有殷代的三位仁者微子、箕子、比干等。在孔子批評的標準裏，“仁”是最高的價值依準，而依此下的還有“忠”、“清”、“直”、“君子”等評價標準，以下就《論語》中孔子曾評論人物的事例分述之。

22 此外，《禮記·檀弓上》亦載有子曰：“昔者夫子失魯司寇，將之荊。”，頁145。《孟子·告子下》：“孔子為魯司寇，不用，從而祭膾肉不至，不稅，冕而行。不知者以為為肉也，其知者以為為無禮也，乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去，君子之所為，人固不識也。”，頁214。《孔子家語》成書年代較晚，其內容雖多為學者所疑，但其云由大司寇攝相事之說，或來自後人迂曲為之詮解，本文以為大司寇一職即俱足擔任訂盟之職，不必以大司寇攝相事為之詮釋。

23 《春秋公羊傳注疏》卷二十六，定公十年，頁332。《公羊傳》雖載“孔子行乎季氏，三月不違”，似指孔子仕於季氏，而非魯君，但縱觀《論語》全書，全無孔子與季桓子對話之記載，倘孔子曾仕於季氏，何以弟子們從未提及此事。其次，孔子必仕於魯君之因，乃從“墮三都”一事可知：一者三桓勢力過度擴張，早被魯君視為大患，故以魯君立場令墮三桓都邑，甚為合理；再者，既由魯君下令，由大司寇孔子親自率師，更是理所至當。因此，三傳中獨有《公羊傳》言及“孔子行乎季氏”之語，似非必事實。

24 焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義·告子下》，頁834-838。

25 《論語注疏·微子》，頁164上。

一) 仁先於忠

孔子不輕易以“仁”許人，雖然批評管仲個人私德上有瑕疵，但卻讚管仲為仁者：

子路曰：“桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎！”子曰：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”²⁶ 子貢曰：“管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！”²⁷

子路和子貢都對於管仲不能為其主殉死，反助其仇敵稱霸諸侯，感到不能諒解。孔子提出不同的看法，認為就成全個人操守與顧全國家大局二者相較，後者是重要於前者的。死有輕於鴻毛，有重於泰山，一個人固然可以藉犧牲生命可以求得守節的好名聲，但若其不死，雖不能全其忠，卻因其才智而能拯救無數生命，就整個國家社會來看，其生命延續的價值不啻高於殉死。此時，若能認知到自身的能力對整體社會仍有價值及責任，即不應自視若一介匹夫，為求忠節之名而任意自殺。處理事情倘有更好的辦法，何必固守不知變通。相對於仁民愛物，個人入仕的忠誠節操是可以置於後的，因此，孔子盛讚管仲之仁，反對愚忠。²⁸

二) 忠的三種類型

《論語》裏的忠字，依價值抉擇對象的不同而可以有三種不同形態的展現：一者為忠於職守，二者忠於性格，三者忠於理想。前者如令尹子文，二者如陳文子、史魚等，三者如微子。

(一) 忠於職守

首先，《論語》中孔子所提到的“忠”字，主要指忠於職務、身分，如前述子路、子貢要求管仲要殉死以忠君，或〈公冶長〉篇裏所提到楚國的令尹子文：

26 《論語注疏·憲問》，頁126下。

27 《論語注疏·憲問》，頁127上。此外，本篇另一章也有管子受人景仰無怨之記載：或問“子產。”子曰：“惠人也。”問“子西。”曰：“彼哉彼哉！”問“管仲。”曰：“人也，奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒，無怨言。”《論語注疏·憲問》，頁124下。

28 但是，管仲雖在重大的德性上，能體恤生民無辜，助桓公糾合諸侯而不以兵車，不過，個人的私德上的不足，孔子仍然有所批評。孔子批評管仲器小；評其自設三個私人宅第、攝事者不兼辦業務，不夠節儉；又說管仲逾越臣子分際於自家設塞門、置反坫。《論語注疏·八佾》，頁30下-31上。

子張問曰：“令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知；焉得仁？”²⁹

史傳裏忠字解釋為忠於職守，忠於國家、國君，是忠字被最廣泛使用的含義³⁰ 楚國的令尹子文，能夠做到三仕三已而無喜愠之色，並能如實交接職務無誤，如此恰如其分地扮演其擔任職務時應盡之責任，僅可謂忠於其職務，這是忠的第一種類型。

（二）忠於性格：清與直的人格特質

忠的第二種類型，是忠於自己的性格。所謂的性格，是人類將自己的生命內在的潛質經過實現而成為與生命整體無可分割的生命形式。由於忠於自己的性格，因此呈現出特有的人格特質，包含有“清”與“直”兩種類型。

齊國的陳文子所代表的正是“清”的人格特質：

“崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：‘猶吾大夫崔子也。’違之；之一邦，則又曰：‘猶吾大夫崔子也。’違之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”子曰：“未之；焉得仁？”³¹

在大夫崔杼弑齊君後，因不願自身的清白被此橫逆所污，亟欲保持己身之高潔，乃拋其車馬財貨，遠離危亂的邦國，然而所到之國，皆如齊國之逆倫，只得一再遠走。如此忠於自己的性格，堅持己身的高潔，不願苟合於濁流，寧可棄官自守，遠離是非之地者，屬於忠的第二種類型，孔子謂之為“清”的人格特質。此外，不食周粟而餓死於首陽山，被孟子讚為“聖之清者”的伯夷³² 也屬此類型人格特質。

忠的第二類型當中，還有性格正直的一類，無論世道清濁變動，都嚴守其人格的尊嚴，決不輕易其應世準則，強調道德的完滿，積極追求正義無私，寧殺身以成仁，也不願屈服不義。屬於“直”的人格特質的人物，有史魚、甯武子、比干、柳下惠等人。在〈衛靈公〉篇，孔子曾以飛矢之直讚許衛國的大夫史鱗的正直：“直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。”³³ 無論國家清明或危亡，史魚仍以一貫的正直以忠諫事君，即使到臨終，仍

29 《論語注疏·公冶長》，頁44下。

30 《康熙字典》釋忠字，可約有：無私、敬、直等數義。《左傳·成公九年》云“無私，忠也”；又引《後漢書·任延傳》云“延曰：私臣不忠，忠臣不私。”皆以臣無私心以事君釋忠。《說文解字》釋忠為“敬也。”《玉篇》更以“直也”釋忠。《增韻》詳解忠為：“內盡其言出于心皆有忠實也。”，頁305。

31 《論語注疏·公冶長》，頁44下-45上。

32 《孟子注疏·萬章下》，頁176。

33 《論語注疏·衛靈公》，頁138上。

企以屍諫衛靈公任蘧伯玉而退彌子瑕。³⁴ 史魚入仕的哲學，在其正直性格的貫徹，政治清平時入諫言固不必論，政治黑暗時也不畏自身危難而勇於直言死諫，其充滿正義感，堅持不移的性格，即孔子所謂“直”的人格特質的展現。此類人物，正因其剛直，不願迂於世情，常與現實情勢對立，因而無可避免地走向悲劇性的結果。

另外，同樣以死諫的方式的是紂王的叔父比干，〈微子〉篇談到殷代的三位仁者，比干忠諫紂王，卻遭受到剖心而死的下場。³⁵ 而柳下惠曾為典獄之官，強調以正直之道事君，三仕三黜，不願遠離父母之邦，顯見其直以事君的立場。³⁶ 柳下惠以為天下一般沈濁無道，若欲枉道事君，何必離開自己的國家，因此堅持自己的立場。如此堅持直道以事君者，輕則遭黜，重則受死，仍絲毫不願妥協退讓，不肯扭曲自己的性格，毋寧是另一種肯定生命價值的積極態度的表現。

“直”的人物代表還有一位，是衛國的大夫甯俞。甯俞之諡為武，世稱甯武子。孔子曾論及甯武子之智可及，而其愚不可及：

甯武子，邦有道，則知；邦無道，則愚。其知可及也；其愚不可及也。³⁷

據吳冠宏的研究指出，甯俞之諡武，在於其性格“剛強直理”，事衛成公竭忠盡智。³⁸ 但甯俞既以智略聞世，孔子何以稱他在國家黑暗時，其“愚”不可及？吳冠宏分別由魏晉人以道家保全個體生命情性的觀點注解《論語》，與朱熹《四書集註》以儒家進退不失其正的立場，比較道、儒詮釋甯俞之“愚”的差異，二者分別藉由才智生命及德業成就的角度所觀察到的甯俞，都各富其時代的歷史色彩。然而，必須注意的是孔子所給予“愚”的評價，所指的應是甯俞在晉楚相爭之中，成公無道失國而出奔，為保護衛成公，甯俞不僅未疏離以避禍，反而竭盡一切去護持成公，在外人的眼中，其行無異於愚者。而此所謂之“愚”，並非混沌無知之愚，乃相對於凡人趨利避害心態下，堅持一己“剛強直理”的性格下，正直的人格特質的展現。因此，孔子雖評之為“愚”，實則此愚乃因違反世俗利害趨避心態，正直性格的呈顯，也屬於第二種忠於自己性格的類型。

34 《韓詩外傳》卷七：“昔者，衛大夫史魚病且死，謂其子曰：‘我數言蘧伯玉之賢而不能進，彌子瑕不肖而不能退。為人臣，生不能進賢而退不肖，死不當治喪正堂，殯我於室、足矣。’衛君問其故，子以父言聞，君造然召蘧伯玉而貴之，而退彌子瑕，從殯於正堂，成禮而後去。生以身諫，死以屍諫可謂直矣。詩曰：‘靖共爾位，好是正直。’”賴炎元《韓詩外傳今註今譯》。

35 《論語注疏·微子》，頁164上。

36 柳下惠為士師，三黜。人曰：“子未可以去乎？”曰：“直道而事人，焉往而不三黜！枉道而事人，何必去父母之邦！”《論語注疏·微子》，頁130上-下。

37 《論語注疏·公冶長》，頁45下。

38 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，頁110。

(三) 忠於理想

忠的第三種類型是忠於理想，不違原則的前提下，依外在條件的變動而有適切的因應，以達盡己成物的理想。在〈微子〉篇裏，孔子曾提到三種類型仁者的應世之道：“微子去之，箕子為之奴，比干諫而死”在三事的排列次第上，³⁹ 依史實發生次第應是箕子，次為比干，再而微子；其次，依年長次第，比干、箕子，為紂王叔父，微子一說亦為叔父，一說為庶兄。無論如何，微子都不應列次在前，但在此孔子卻似有不同的評價。近人陳科華、劉鳳健指出，孔子對此三者的評價，既是以“仁”為準則，則三人於民之澤，何者為大，即孔子所以為次第的標準，其中，微子即是孔子心目中最能夠達到澤及於民之標準的仁者。據朱熹從社會價值與個人價值的詮釋角度而言，微子“存宗祀”的社會價值是高於比干諫死、箕子佯狂以保全個人道德節操的。⁴⁰ 比干之自我犧牲，無助於拯救天下黎民；箕子諫而不聽，則彰顯君惡而自悅於民；唯微子眼界高遠，見君已無道至此，乃去國避禍，以保宗祠，故孔子置於三子之先，猶有若於稱許管仲之為仁者。

三、隱居以求其志

周遊列國時期，孔子曾表達過待價而沽，亟為明主所用的心情，卻未因而失其原則為祿而仕，故而雖然有多次入仕機會，孔子終究沒有達成他的願望。但孔子未曾改易其志以求官，只不過在不遇之時，潛心修藏其以仁政淑世的志向。因此，孔子雖曾有道不行乘桴浮於海、居九夷之嘆，⁴¹ 卻也不曾真正拋開自己所應擔負的社會責任，所以他感慨隱者的態度而說道：“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。”⁴² 對於隱者違背自己的道德理想，放棄改變這濁世的責任，孔子深切感到不安，而期欲與之對話。

《論語》中記載到的隱者與逸民，主要集中在〈微子〉和〈憲問〉兩篇。孔子雖曾遇到這些不滿時政而有所批評的隱者，但卻沒有機會直接與他們交談，僅有藉由弟子們才間接地得知這些隱者的想法或建言，這或許是孔子所感到遺憾的事。因為志於淑世者的孔子，很想當面與這些有智慧卻寧可自潔其身的隱士討論為世之道，但可惜屢屢錯失時機。

39 《論語注疏·微子》，頁164上。

40 陳科華、劉鳳健，《“元獻精神”與孔子中庸思想》，頁4-8。

41 子曰：“道不行，乘桴浮于海。從我者，其由與？”《論語注疏·公冶長》，頁42上。子欲居九夷。或曰：“陋，如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有！”《論語注疏·子罕》，頁79下。

42 《論語注疏·微子》，頁165。

一) 《論語》隱者的類型：隱而不隱的沈潛蘊藉

(一) 禪讓而隱：理想的政權和平移轉

孔子曾讚許選擇禪讓的隱者泰伯。〈泰伯〉篇云：“太伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。”⁴³ 孔子對周太王（周公）的長子泰伯適吳越採藥未歸，以讓次弟仲雍、再讓少弟季歷，三讓少弟之子昌（周文王），甚為讚許。⁴⁴ 儒家理想的政權轉移形態是禪讓政治，為政者使天下平治，卻能不為名利所牽，不攘天下以為私，是極難得的情操。因此，在儒家看來，禪讓是仁者展現的謙遜美德，是政權和平轉移的高貴傳統。孔子對於泰伯的稱許，並不在於隱的本身，而在於泰伯三讓天下不擾民，還政於有能者的那份心胸。因此，泰伯的歸隱，是有別於《論語》中其他避世而居的隱者的。

(二) 辟世之士：保留拒絕被收編的批判發言權

《論語》所記載孔子師徒遇到過的隱者，包括楚狂接輿、長沮、桀溺、荷蓀丈人及衛國荷蕢而過孔氏之門者。這些隱者並非全然遁世，對世間毫無關心，是立於觀察者的角度，對於世間存在的一切不以相對價值加以揚抑，諸般世界對我們所彰顯的現象，無非真相的一端，正反兩行同時並存，所謂清與濁，皆只是種種現象的暫時呈露，終究這些暫時相對的衝突，在一定的沈澱後，重新達到和諧的狀態，如此衝突、和諧周而復始，也就是萬物運行的軌則。

但是，對儒家來說，人類世界的道德軌則與宇宙秩序間有著密切的關係。宇宙間和諧的自然軌則是上天道德秩序的彰顯，如此於穆不已的道德本體下貫於人的身上，通過人履踐其道德生命，讓得自於天命而內在於個體生命的宇宙秩序得以彰顯，內外皆蹈循此一道德軌則，世界自然平衡和諧。

然而，跳脫以道德作為詮釋現實世界的唯一價值標準，正是隱者們的共同特點，他們並非否定孔子仁學的價值意義，只是強調這世界的一切人為給予的所謂價值、意義，都在肯定一端的同時，另一端也因此相對而並存，愈是強調一方的價值，愈是加深與另一方距離，割裂、分化愈是加劇。因此，隱者認為孔子不須過度強調價值的一端，因為一切暫時的紛亂，終將依於道的自然法則而歸復平靜，執於一端，只是自尋煩惱。

隱者善意的勸說，也是基於對孔子師徒的不忍，所發出的善意關心。楚狂接輿讚許孔子之德如鳳一般高貴，但卻勸孔子放棄繼續想要濯濁揚清

43 《論語注疏·泰伯》，頁70上。

44 《論語注疏·泰伯》邢昺疏，頁70上。有關泰伯三讓天下有諸說，此其中一說，另又有一說泰伯三讓季歷。

的理想，因為值此亂世，執政者若非強取豪奪，則苟且偷安，其皆已無可與立，何況為之佐政執事？⁴⁵ 桀溺也曾誠懇地勸阻子路：“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？”⁴⁶ 世界被滔天濁流所淹沒已是無可改易的事實，與其追隨孔子避開無道之君，不斷遊走諸國，勸說推行仁義，不如認清事實，避開此滾滾濁世，保有全其清白的權利，歸隱山林，獨善其身。

隱者的態度，類於陳文子之入仕但求其“清”的態度，當無法有所作為，又不願助紂為虐、同流合污時，就應早日遠離是非染污之地。所以，當孔子在衛值荷蕢者，被批評雖然有心從事，但過於鄙陋、不知變通以求自保時，孔子也無可反駁。⁴⁷ 其無可反駁，在於孔子明白自己與隱者立場的不同，孔子從大我的立場觀看個體自我實踐的價值，隱者則由亂世無法改易而著眼於小我的全性保真，二者之價值基礎並不相同。

對隱者來說，世間沈濁到無可改變之時，當以保全自我的真性為前提，此時個體本真的保存才是最高的指導原則；但是，對孔子來說，這世界永遠不致於完全無法挽救，所以他“明知不可為而為之”，永不放棄這世界，世間一切的沈濁紛亂，所謂的“不可為”，都只會是短暫的，無論如何，這世界總有一天是可以回歸到道德理性的軌道上的。所以，當子路有一次落後孔子師徒，而遇荷蓀丈人後，就曾表達隱者不應為了“欲潔其身，而亂大倫。”⁴⁸ 當個體價值與大我的價值有所衝突時，應以成就大我為優先的態度。這也就是為何孔子讚許管仲之仁，而不拘之以小忠小義之精神的展現。

四、時中的抉擇：無可無不可 / 遇與不遇

一) 聖之時者：時宜、時機、時中

《孟子·萬章下》中曾評論道：“伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。”⁴⁹ 此謂

45 《論語注疏·微子》，頁165上。

46 《論語注疏·微子》，頁165上-下。

47 子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：“有心哉，擊磬乎！”既而曰：“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣！‘深則厲，淺則揭。’”子曰：“果哉！末之難矣！”《論語注疏·憲問》，頁130上。

48 子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。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：“不士無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！”《論語注疏·微子》，頁166上。

49 《孟子注疏·萬章下》，頁176。

集大成者，是說孔子兼備前賢之“清”、“任”及“和”的優點，其所謂“時”者，在能適切地因應時勢條件而有所調整，有“時宜”⁵⁰之意，故稱其為“聖之時者”。伯夷不視聽惡色淫樂，非其君不事的高潔品格；伊尹以生民為念，治亂皆進的以天下為己任；柳下惠三仕三黜，不以物異於己而有所擇的和諧應世。品格高潔、以天下為己任、和而不同，此三者孔子皆可謂備俱，故孟子讚其為“聖之時者”。

晁福林談孔子對於時機的反思時，引《論語·鄉黨》“山梁雌雉”為例，“色斯舉矣，翔而後集。曰：‘山梁雌雉，時哉！時哉！’子路共之，三嗅而作。”闡釋孔子的時間觀，並以時命、時機、時運、時遇解之，文中並援引錢穆《論語新解》中“時宜”之解為準確的解釋。⁵¹不過，藉由此例解孔子對出仕時機的詮釋，恐非切當，相較於雌雉面對到危境只能思索保住生命，抉擇避禍的時機，人類對於自身的生命處境，當能有異於此種消極的抉擇。

二) “用行舍藏”的淑世原則

孔子既以生民為念，天下為己任，未曾放棄其淑世的理想，在堅持有所為有所不為的高潔品格下，和諧地處世而不被濁流所同化，則是十分艱難的工作。孔子曾對顏回表示自己進退仕途，無所謂排拒與眷戀：

子謂顏淵曰：“用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。”⁵²

雖在以生民為念的前提下，孔子認為知識分子仍必須謹守自己對社會的道德責任，明知亂世中勸行仁道是十分困難的，仍要勉力而為。⁵³然而，仍有人對於孔子不放棄淑世濟民的理想，極力奔走遊說仁道的做法，表示懷疑，甚至認為孔子只是在逞口舌之便，沽名釣譽：

微生啟謂孔子曰：“丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？”孔子曰：“非敢為佞也，疾固也。”⁵⁴

事實上，對於進仕本身，孔子並不眷顧，也不排斥，周遊列國遊說，只因天下無道，而不在謀求官祿。為官只是諫君以仁義，德澤加於民的快速方法而已。入仕的要求，是在自潔其身的條件下，不事無義、無道之君：

50 錢穆《論語新解》，頁256。

51 晁福林〈“時命”與“時中”：孔子天命觀的重要命題〉，頁39-48。

52 《論語注疏·述而》，頁61上。

53 子路宿於石門。晨門曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而為之者與？”《論語注疏·憲問》，頁130上。

54 《論語注疏·憲問》，頁129上。

篤信好學，守死善道。危邦不人，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也。⁵⁵

原因在於不應為個人私利而姑息、襄助不義之君，此舉無異助紂為虐，違背仁道，乃君子所不為。君子所憂在德之不脩，學之不講，道之不行，而非個人物質生命的困乏。蒯瞶、衛出公父子爭位，冉有想知道孔子是否是幫助衛君，子貢試探性地以伯夷、叔齊兄弟間的讓國遠去為例，問孔子若不出仕，是否有怨？孔子回應以求仁得仁。⁵⁶ 孔子所求的，是社稷萬民的福祉，是自己的行為是否合乎仁義，而不在於自己必定用仕。因此，當齊國饋女樂、車馬給季桓子，季氏受之而荒廢朝政，也未分送祭祀的燔肉，孔子失望之餘而去魯至齊。⁵⁷ 在齊景公託辭自己老邁，不能任用孔子時，孔子毅然放棄齊景公給予的優渥待遇，離開了齊國。⁵⁸ 與其枯待無心於仁政的邦君，或仕於亂邦，倒不如隱居以求己志。孔子嘆道：

“見善如不及，見不善如探湯，吾見其人矣，吾聞其語矣！‘隱居以求其志，行義以達其道’，吾聞其語矣，未見其人也！”⁵⁹

志是心之所至，潛藏於心，尚未行諸於外的，行為的指導原則；義，有合宜的意思，有條理節度，當心意向外落實發展成行為時，潛藏之志則成為顯發之義道，此時，志與道之於個人，則為二而一，內與外一體兩面的關係。加之以外在環境之遇合，進仕得以伸展志向者，則助成其義道；當其志不得伸展之時，則隱居以求其志，起碼不致身心遭到扭曲割裂。孔子雖感歎未見其人，實不啻夫子自道。

儒者選擇歸隱守志的條件，即孔子所謂賢者之隱：

子曰：“賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。”⁶⁰

此處孔子似亦肯定賢者的幽遁隱退，認為無道之世，賢者避世是必然的，其次避開亂邦；再其次者，當為政者恭謹神色漸退時，亦當歸隱；最後，當為政者已在言語上不敬謹時，即應退隱。此處的退隱，並非消極避世，而在潛修個人道德，堅定志向，以備進仕時行義之資。

55 《論語注疏·泰伯》，頁72上。

56 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。”《論語注疏·述而》，頁62上。

57 《論語注疏·微子》，頁164下。焦循《孟子正義·告子下》云：“蓋孔子為魯司寇，既不用其道，宜去一；燔俎又不至，宜去二。其去之之故，天下自知。”，頁837。

58 《論語注疏·微子》，頁164下。

59 《論語注疏·季氏》，頁149下-150上。

60 《論語注疏·憲問》，頁129下。

冷成金《隱士與解脫》一書將隱居分為道隱、朝隱、林泉之隱、中隱、酒隱、壺天之隱等數類。⁶¹ 其中，視孔子為道隱，並以之比為屈子一體兩面。本文以為此喻有待商榷，理由有二：其一，道隱二字借自老子四十一章“大音希聲，大象無形，道隱無名，”⁶² 道隱於萬物，無可名之，主在宇宙本體與現象關係的表述，強調名言之局限性；但儒家之道，偏重從道德主體面的自我挺立談人文價值的建立，此處孔子之隱而不仕乃有所不為（去官）、亦有所為（推行仁政、教育、著書），二者所重不同，立意亦不同。其二，屈原與孔子的立場亦不同，屈原較近於〈微子〉篇中所言比干，或史魚，其死諫雖可言正直，但不及於孔子標準下的仁者，孔子對理想的追求，雖有所執著，但卻非正直而不知變通。

三) 時中觀：遇不遇與無可無不可

據〈微子〉篇孔子對逸民的批判與自明用仕立場來看，孔子並非固執兩端之士：

逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與？”謂柳下惠、少連：“降志辱身矣；言中倫，行中慮，其斯而已矣！”謂虞仲、夷逸：“隱居放言，身中清，廢中權。”“我則異於是，無可無不可。”⁶³

所謂逸民，何晏依其德品注解為節行超逸者，⁶⁴ 朱熹則由德位侔合之立論謂之未得其位者，⁶⁵ 未得其位，包含了自願去位者與未得相應之位者。據孔子之評述來看，其所謂逸民，實兼具上述二義，乃有德而棲隱之人。因此，就〈微子〉篇來看，孔子是依據此定義下的逸民其應對世俗態度的差異，而將其分為三種類型：

1. 伯夷、叔齊型：不降其志，不辱其身。
2. 柳下惠、少連型：降志辱身，言中倫，行中慮。
3. 虞仲、夷逸型：隱居放言，身中清，廢中權。

第一種類型是選擇避世而隱的伯夷、叔齊兄弟，即孔子所稱“賢者辟世”，因不願降志辱身，為保其自尊，全其風節，寧可殺仁成身，自潔其身的人格典型。第二種類型的柳下惠、少連，不像前者為求私節清白而寧願

61 冷成金，《隱士與解脫》，

62 樓宇烈校釋《老子周易王弼注校釋》，頁113。

63 《論語注疏·微子》，頁166下。

64 《論語注疏·微子》，頁166下。

65 《四書集注》，卷九〈微子〉：“逸，遺。逸民者，無位之稱。”，頁129。

玉碎，發言合乎倫次，行為深經思慮，處世上已較前者有彈性調整空間，願意擺開成就個人私節而在事忠上讓步，不辭小官，但因在處世上不改其耿介事君之道，雖入仕出黜，亦不拘束其心。第三種類型則是屬於隱士型的虞仲、夷逸，有德操的隱者，對於現實不滿，又不甘於完全遺世獨處，故隱居而自求清潔，卻又時而發表對時事的意見，此類型隱者的遁隱於世，是有其合於目的性的權變之舉，換言之，其隱世的舉動本身即是一種不被收編而保有發言權的批判性、一種用隱世又不放棄濟世的抉擇。誠如前文所述沮溺、荷蓀、荷蕢、接輿等人，在《論語》中屢屢對孔子師徒有所建言，即是第三種類型隱士的代表。

這三類逸民當中，若依仕隱事實來看，第一種是恥與庸君同朝而不仕於濁世、不進建言；第二種是不羞事庸君，不辭小官；第三種則是雖避世不仕，卻有所建言。在孔子看來，這三種逸民既都是有德之士，何以不入仕而改變此亂世？所以，孔子說自己和這三種人不同，對於入仕，孔子的立場是“無可無不可”，沒有必定要做官，或必定不做官。

可與不可，指的是用仕的必然性與否。如前所述，孔子曾表示自己“用行舍藏”的基本態度，這一點和第二類逸民柳下惠相似，不同的是，柳下惠堅持直道事君的立場，與孔子應時而有所變通的立場，是不太一樣的。因此，柳下惠依於自己的耿直性格而行，對於人君的任用他、黜免他，都完全被動以待，堅持執直道以行；孔子異於此，在其不放弃淑世的理想，當邦君不任用他、或他認為邦君無法聽從他的諫言時，他或周遊列國推廣仁道、或隱居沈潛普及教育以等待機會，但一旦有機會實現理想，他便參與政治建言的工作。所以他說“無可”，沒有必定要為了入仕而扭曲自己的原則，所以當齊景公表示不用他、季桓子受齊女樂而三日不朝時，他放棄原本在齊、魯的地位而離開。孔子說的“無不可”，是沒有必定要為了保持個人德操的完美清潔，而極力排拒入仕的機會，孔子所放眼的，是更大更遠的濟世理想，不是個人自我的成就而已。因此，當公山不狃（一作公山弗擾）據費以反對季氏，邀請孔子入仕時，⁶⁶ 孔子也曾考慮過，此舉若有助於魯君地位的回復，應是可行的。雖然孔子最後沒有參與，但也由此可見孔子並非固執不知變通者，而是思索如何讓個人行為能為大局創造最大價值之人。這一點，也可以在孔子評價管仲的功過可以看出：孔子曾批評管仲在私德上的缺失，設有三處居所，不夠儉約，在家樹“塞門”、置“反坫”違反禮制的舉措不合於禮，但卻仍盛讚管仲兵不血刃，糾合諸侯之功，以救民免於兵災殺戮之大禍。⁶⁷ 顯見，對孔子而言，“時中”的判斷，是在成就

66 《春秋左傳正義》卷十九，定公十年，頁976-977。

67 《論語注疏·八佾》曰：“管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？”“然則管仲知禮乎？”曰：“邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？”頁30-31。《論語注疏·憲問》：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若

淑世利他的大原則下，置個人私節清潔於度外，而是以為大局創造最大價值為原則作出最適切的抉擇。

孔子在對第二、三類逸民的描述，提到了“中”的概念，不論是“言中倫，行中慮”，發言時注意自身身份，合於倫常序次，經深思熟慮後，慎審行動；還是“身中清，廢中權”，透過隱居保持自身的清白，是為了保留不被收編馴化批判發言權。⁶⁸ 這些“中”字，有作為動詞性的“符合行為條件”，以及作為目標意義“達成目的”的兩層意義。⁶⁹ 而這便是孔子自謂“我則異於是，無可無不可。”的重要理由。孔子認為知識分子選擇仕與隱的關鍵是符合淑世濟民的大原則，而不是非得表現為仕或隱二擇一的任一形式。而仕與隱的生活形式的抉擇，往往與受不受到重用（遇）的時機（時）有密切的關係。

學者對先秦儒家有關“中”的概念的討論，多集中在《中庸》一書，然而，《中庸》的成書及作者歷來爭議不斷，郭店竹簡被視為思孟一派的思想與傳世文獻《中庸》論天命、性命思想處，被視為關係密切。⁷⁰ 《中庸》成書晚於孔子甚多，核心概念“中”字的解讀，或解為不偏不倚，無過不及的“中道”、或詮釋為具有本體論意義的“中體”、或在工夫上詮釋為“在中”、“求中”，皆是漢宋儒者對“中”字後來的發揮闡釋，也是詮釋差異的重心所在。⁷¹ 但據本文前論，“中”字在《論語》一書中，並非宋儒所謂不偏不倚的中道，亦未非天命下貫蘊涵天道奧義的中體，而是蘊含切合儒者實現理想的條件及目標雙重義涵，意味著符合一定行動目標的行為條件帶有定向價值判斷。這個價值判斷是不變的原則，在變動的時間之流中，根據不同的時機，判斷適切的應對之行動。亦即孔子自期“隱居以求其志，行義以達其道”，在無法自期的“遇”或“不遇”的變動前提下，以不變的“用行舍藏”原則，按時而動地掌握“時中”策略。易言之，依孔子的立場，“遇”與“不遇”是儒者是否被重用實踐自己的理念，關涉到的是時機，而“中”與“不中”關涉的是是否合於儒者自我實現的原則和條件。

梁濤認為早於荀子的郭店竹簡〈窮達以時〉是早期儒家的作品，簡文中提出明於“天人有分”的思想，不同於孟子主張天人合一的道德天，而近於稍晚荀子〈天論〉闡述天人各有自己職分的思想。⁷² 〈窮達以時〉提到“遇不遇，天也”，將後天的窮達取決於時運，毀譽取決於旁人，君子只求

匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。”，頁126-127。

68 邢昺疏謂：“權，反常合道也。”《論語注疏·微子》，頁166下。依邢昺的延伸詮釋，權有變化之意，看似逆反於常行，卻又符合於常道、原則。

69 成中英，〈中道、中和、時中——論儒家的中庸哲學〉，《合內外之道——儒家哲學論》，頁125-138。

70 梁濤，《郭店竹簡與思孟學派》，頁261-286。

71 牟宗三，《心體與性體》，冊1-3。

72 同上註，頁447。

“敦於反己”，盡一己人事之所能，餘則聽由天命。〈窮達以時〉謂“遇不遇，天也”之說，⁷³ 相似之論亦見於《荀子·宥坐》，記錄孔子與弟子困於陳蔡之間，孔子對弟子們說的話：

夫遇不遇者，時也，賢不肖者，材也；君子博學深謀不遇時者多矣！由是觀之，不遇世者眾矣！何獨丘也哉？……夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有！故君子博學深謀，修身端行，以俟其時。⁷⁴

這段孔子對知識分子即使沈潛修學，因不得時機，雖有賢才也不能得到重用的情況的描述，雖不無感歎之意，但仍深刻表達不論是否入仕，都須修己端行，等待時機的立場。畢竟，即使用仕的時機到來，當下能即刻把握的只有已經準備好的人。因此，能夠俟時而用的前提，便是“修身端行”、“敦於反己”。而〈宥坐〉和〈窮達以時〉所記錄的這個觀點，莫不與《論語》所載孔子“隱居以求其志，行義以達其道”的自期之語，可相互映證。

上海博物館藏戰國楚竹書《孔子詩論》第25簡“〈有兔〉不奉時”，⁷⁵ 學者間多判定為戰國早、中期孔門弟子之作品，⁷⁶ 是儒家學者對《詩經·王風·兔爰》的評論。⁷⁷ 有關簡文“不奉時”對〈兔爰〉描繪時局離亂的評論，學者間也有不同的意見。主要的爭議在“奉”字的解讀，馬承源、曹建國等人認為“不奉時”應讀作“不逢時”，根據詩的內容，在表達詩人生值亂世，益感艱困的人生遭遇，因而有生不逢時之感歎；⁷⁸ 晁福林則認為應讀作“不奉時”，意指“不遵奉天命”，孔子主張畏天命、知天命、順天命，因此，

73 郭店簡〈窮達以時〉“遇不遇，天也”一段與《荀子·宥坐》、《韓詩外傳》：“賢不肖者，材也；遇不遇者，時也”、《說苑·雜言》：“賢不肖者，才也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也”及《孔子家語·在厄》“夫賢不肖者，才也；遇不遇者，時也。”“為之者，人也；生死者，命也。”等其他典籍的參校，學者已考之甚詳，可參考吉本道雅〈窮達以時考〉，立命館東洋史學會中國古代史論叢編集會編《中國古代史論叢·續集》，頁1-26。李零《郭店楚簡校讀記》增訂本，〈窮達以時〉，頁111-120。謝君直《郭店楚簡儒家哲學研究》第四章〈窮達以時〉所蘊含的義命問題，頁81-112。

74 北大哲學系注釋，《荀子新注》，頁575。

75 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》

76 李學勤，《〈詩論〉的體裁和作者》，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，頁51-57；陳桐生，《孔子詩論研究》，頁34-96。

77 崔述，《讀風偶識》卷三，頁5-6，對〈有兔〉的成篇年代有相關考證及評論：“其人當生於宣王之末年，王室未騷，是以謂之‘無為’。既而幽王昏暴，戎狄侵陵，平王播遷，室家飄蕩，是以謂之‘逢此百罹’。故朱子云：‘為此詩者蓋猶及見西周之盛。’（見朱熹《詩集傳》）可謂得其旨矣。若以為在桓王之時，則其人當生於平王之世，此離遷徙之餘，豈得反謂之為‘無為’？而諸侯之不朝，亦不始於桓王，惟鄭于桓王世始不朝耳。其于王室初無所大加損，豈得遂謂之為‘百罹’、‘百凶’也哉？竊謂此三篇者皆遷洛者所作。”

78 曹建國、張玖青，〈孔子的時命觀與上博《詩經·兔爰》之評〉，頁43-48。

“不奉時”是孔子對〈兔爰〉一詩內容消極逃避態度的批評。⁷⁹ 作“不逢時”解讀立場，是從順合《詩經·兔爰》的文義脈絡的詮釋，作“不奉時”解讀的立場，則是將簡文與孔子的天命觀結合，偏重在從思孟學派的性命論理路闡釋主體的自覺與批判性。若姑不論上博簡詩論第25簡“〈有兔〉不奉時”的作者的爭議，而只是把這則簡文放在早期儒家循孔子學說發表而對詩經的重詮來看，此處所言的“時”，若據本文前述《論語》所載孔子時中觀的脈絡判斷，或可解讀為雖生不逢明君之時，但可隱居以求其志，修身以俟來時。因此，由此看來，兩種解讀並不相悖，可以是儒者在自處時不同階段心境的轉變。

四) 公共知識分子的主體性與批判性：自我認同、批判與行動

自古至今，儒者一貫以專業身份參與公共事務的入仕活動即是公共知識份子的重要特徵。古代儒者出自士階層，有知識份子的道德自覺，身負社會道德使命，以君子必“志於道”，“仁以為己任”，“任重而道遠”自期，具有“明道救世”的崇高理想性。⁸⁰ 而這種兼具理想性、道德自覺、乃至明道救世的社會關注與實踐，都是古代儒者作為公共知識分子參與公共事務的重要特徵。依孔子，公共知識分子，應具備四種特徵：一是知知為知之，不知為不知的自我覺察，二是明知不可而為之的理想性，三是拒絕被利祿馴化的批判性，四是“用行舍藏”的時中觀。

由孔子對逸民的評論，以及其“無可無不可”的主張來看，知識分子的用仕與否，其主動權並不在於君王的任用，因為君王的任用權尚必須有相應的意願才能成立，因此，所謂可與不可，端在知識分子自身的價值抉擇上。此一價值抉擇，也就決定了知識分子要作為一個具有獨立價值判斷及抉擇的主體，還是被君王以祿位所收編的傀儡。

孔子雖對逸民發出品評，並表示不同於其態度，但不意味孔子否定逸民的處世態度。相對地，孔子對於逸民，依其德行或以賢、清、直等異名稱之，無非是品格上的肯定，宏觀來看，孔子也是從逸民不為君祿所威使，來肯定其身為知識分子主體性的自覺。此一主體性的自覺甚為重要，因為由此可以看出知識分子的良知與道德勇氣，不為利祿所薰染，不為權位所納編者，乃可謂真君子。得志則行義達道，不得志則隱居潛脩，能不為利祿所繫縛，真正無所愧於天地，心胸如何不自在開闊？況且，逸民不用仕的政治抉擇，也是一種對執政政治價值態度的批判所採取的“不用之用”，展現其道德主體性的力量即表現在其反對被官僚體系而喪失發言權的批判。孔子以去官的具體行動堅持自己的理念和發言權，持續向諸侯推行仁政仁學，最終以著作《春秋》筆削政局亂象，以期建立理想的德治社

79 晁福林，〈從上博簡《詩論》對於《詩·兔爰》的評析看孔子的天命觀〉。

80 余英時，《中國知識階層史論古代篇》。

會，這便是孔子以其仁學為自我認同的依準，所建構不失其公共知識分子的專業性與批判性的主體性論述與社會實踐。

五、結語

孟子論仕進之道，無論執守治進亂退的伯夷，還是以悲憫生民，治亂皆進的伊尹，都達不到孟子的理想，只有“聖之時者”的孔子，才是孟子自許願學的對象。⁸¹ 對於孔子的入仕，孟子分之為見行可、際可、公養等三類：“孔子有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕。於季桓子，見行可之仕也；於衛靈公，際可之仕也；於衛孝公，公養之仕也。”⁸² 此三可，是入仕的機緣條件。依朱注，所謂見行可，指見其道可行；際可，指適時接遇以禮；公養，指待之以養賢之禮。如符於此等入仕機緣，還必須檢視此一機緣是否合於以生民為念、不仕無義、不為利祿所攝等原則，而有所取擇。由此看來，儒者的進退之道，是主體在自覺到個體“任重而道遠”的前提下，所必須作出的智慧抉擇。

孔子認為若無法透過政治實踐德治的理想，把家庭關係處理得融洽和樂，也就達到一種自我實踐的基本條件，不一定非得要從事國家的政治活動，才稱為從政。這樣的想法，發展為後來《大學》的誠正格致修齊治平及《中庸》的率性之謂道，脩道之謂教自我修養的思考基礎。就現代社會而言，所謂“仕”的新義，即在於已無所謂的“隱”。由於教育的普及，知識分子的出路不僅止於從政，儒家思想的功能亦不僅止於教育，知識的傳承，而在於自我德性的全幅展現，乃至推己及人的厚生淑世。依於儒家對實現德治理想世界的堅持，即使不從政，隱身於各行各業對大環境產生積極正面的影響力，在人與人相處上，藉由德性生命的極積相互成就，於成物之中同時成己。若能勇於站在主流價值的對立面反思，保全建構道德世界的理想性，深廣自身學識與專業能力，關切公共議題，提出建設性的公共議論，積極參與公共事務，並須有高度自覺的自我批判性，即是身為現代公共知識分子在社會實踐中能完成的忠恕之道。

■ 投稿日：2015.10.25 / 審查日：2015.11.10-2016.12.24 / 刊載決定日：2016.01.06

81 《孟子注疏·公孫丑上》，頁55-56。孟子曾將仕分為三種類型：“非其君不仕，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。”

82 《孟子·萬章下》，頁183。但此章關於仕於季桓子事，未見於《論語》、《左傳》以及《穀梁》。

參考文獻

- 北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983。
- 曹建國、張玖青，〈孔子的時命觀與上博《詩經·兔爰》之評〉，《孔子研究》2008年第5期，頁43-48。
- 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
- 陳桐生，《孔子詩論研究》，北京：中華書局，2004。
- 陳科華、劉鳳健，〈“元獻精神”與孔子中庸思想〉，《齊魯學刊》1998年第5期，頁4-8。
- 成中英，《合內外之道——儒家哲學論》，臺北：康德出版社，2005。
- 崔述，《讀風偶識》，北京：北京大學圖書館藏刻本線上電子檔。
<https://archive.org/details/02073160.cn>
- 杜預注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1993。
- 范甯集解，楊士勛疏，《春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
- 顧立雅(H.G.Creel)著，王正義譯，《孔子與中國之道》，臺北：韋伯文化，2003。
- 何休解詁，徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
- 何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
- 吉本道雅，〈窮達以時考〉，立命館東洋史學會中國古代史論叢編集員會編《‘中國古代史論叢’續集》，京都：立命館大學東洋史學會，2005，頁1-26。
- 焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 孔安國傳，孔穎達等正義，《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1993。
- 冷成金，《隱士與解脫》，北京：作家出版社，1997。
- 李零，〈窮達以時〉，《郭店楚簡校讀記》，北京：中國人民大學出版社，2007增訂本，頁111-120。
- 梁濤，《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008。
- 劉寶楠、劉恭勉著，《論語正義》，臺北：世界書局，1992，8版。
- 瀧川龜太郎著《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1986。
- 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983。
- 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 牟宗三，《心體與性體》第1-3冊，臺北：正中書局，1995。
- 錢穆，《論語新解》，成都：巴蜀書社，1985。
- 上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：上海書店出版社，2002。
- 孫詒讓注，《墨子閒詁》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，臺北：里仁書局，2000。
- 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓，2008。
- 余英時，《中國知識階層史論古代篇》，臺北：聯經出版社，1980。
- 晁福林，〈從上博簡《詩論》對於《詩·兔爰》的評析看孔子的天命觀〉，《孔子研究》2007年第3期。
- 晁福林，〈“時命”與“時中”：孔子天命觀的重要命題〉，清華大學學報（哲學社會科學版）2008年第5期。
- 鄭元注，賈公彥疏，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
- 朱熹著，《四書集注》，臺北：學海出版社，1982，5版。

Kongzi' Approach to social and Reclusive Lifestyles

LEE Hsing-ling

Abstract

Confucianism holds that human nature is given by Heaven and inherent human nature functions as a kind of moral guide in the course of moral self-cultivation, particularly in its enjoining of mercy for all human beings and himself. Confucian thought holds both that our human nature contains the noble virtues and that people are obligated to assume certain unavoidable moral duties which are essentially social in their nature. Kongzi 孔子 (i.e. Confucius, 551-479 BCE) was opposed to the reclusive attitude of hermits. Though we may not want to live in tough times, we are nevertheless not supposed to avoid our moral duties. Kongzi maintained the following position, "Living in reclusion to seek their aims, and practicing righteousness to carry out their principles" (隱居以求其志, 行義以達其道). In this regard, Kongzi pursued a unity between living in reclusion and entering government service in the sense that the two ways of life can be seen as seeking the same goal. In reclusion, we are supposed to cultivate our morality and enrich knowledge, waiting for appropriate opportunities to fulfill the goals true to our nature, which is called *zhong* 忠 (loyalty). In public office, we become able to grasp the opportunities provided to actualize benevolent policies and help people accomplish their goals, which is called *shu* 恕 (tolerance / forgiveness). This position in the *Lunyu* 論語 (i.e. Analects) can be understood as a manifestation of the Confucian general principle of *ren* 仁 (benevolence). In sum, Kongzi put a great emphasis on the balance between one's private moral self-cultivation and one's broader social responsibilities.

Keywords: Kongzi 孔子 (i.e. Confucius), *ren* 仁 (benevolence), *zhong* 忠 (loyalty), *shu* 恕 (tolerance / forgiveness), social responsibility, moral self-cultivation