

川流不舍與川流不息 ——從孔子之歎到朱熹的詮釋

勞悅強

新加坡國立大學中文系助理教授

從十四世紀元朝政府尊奉朱熹(1130-1200)的《四書章句集注》為科舉讀本以後，朱熹所代表的程朱道學學派一直影響著中國人對孔子的認識。朱注固然有其不可磨滅的啓蒙價值，但是朱熹心中的孔子卻並不一定跟歷史上的孔子盡同。畢竟，讀者看《論語》本來就應該憑自己的經驗去涵泳和體會，正如太史公司馬遷所言，我們要在讀《論語》的過程中，親自「想見其為人」¹。朱熹為《論語》作注原來也並非要剝奪或者取代讀者自己體會《論語》和想見孔子的機會，相反，他扼要精微的《論語集注》其實正要啓發讀者自己去想見孔子的為人。有關朱熹與孔子的異同，學者多有論述，近半個世紀以前錢穆先生的〈從朱子《論語注》論程朱孔孟思想歧點〉一文²，可謂先嚆，而且分析精闢入微。然錢文「僅就《論語》朱注，擇取其有關性與天道之認識，及有關日常人生之體會者，就此兩大綱，各舉數條，粗加陳說」³，因此未發之覆尚多，本文以《論語·子罕·子在川上》章為本，希望從朱熹對此章的闡發，管窺他對孔子的性情所堅持的一偏的體會。本文先分析宋代程朱道學如何觀照和闡釋此章，然後再從西漢董仲舒(180-115

本文作者修訂原稿時，承蒙三位匿名審稿人惠賜高見，獲益良多，謹此深致謝忱。

- ¹ [漢] 司馬遷：《史記》（臺北：宏業書局，1977年）卷47〈孔子世家〉，頁748。其實，司馬遷的說法本來就是得自孔子本人。孔子跟師襄子學琴，必須至於能夠想見琴曲中所描述的周文王，所謂「丘得其為人」，然後才自謂學得琴之道。見同上書，頁736-737。
- ² 錢穆：〈從朱子《論語注》論程朱孔孟思想歧點〉，《孔子與論語》（臺北：聯經出版事業公司，1975年），頁129-164。文末謂此文「民國五十三年（1964）二月為《清華學報》作」。
- ³ 同前註，頁164。

B.C.) 說起，全面探討程、朱以前以及兩宋學者對川水上的孔子的不同看法。這些程、朱以外的看法足以證明程朱一派的道學闡發的一偏之見，而其中有些看法更能夠掌握孔子在川上的一番心情與精神。

一、「川流不息應知道」

《論語·子罕·子在川上》章極為簡短，原文如下：「子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜！』」

一心想認識儒家思想的讀者看到《論語》這一短章，很自然就會有兩種做法。他們往往會覺得這一章沒有什麼義理內容，因而粗心略過，畢竟本章並不包含儒家思想中常見的仁、義、忠、恕等概念。相反，他們也許會非常認真，嘗試破譯此章可能暗藏的微言大義。此章的文義原來十分清楚，孔子看見川水流逝而吐露出兩句話，依文義而言，「不舍晝夜」四字意思最為清晰，實在無須解釋。不過，「不舍晝夜」可以是孔子眼前的客觀實景，也可以是孔子觸景而生的聯想。至於孔子聯想的內容就必須讀者自己去想像了，而這也是歷代對〈子在川上〉章理解分歧的地方之一。「斯」字當指「川水」，而句末的語助詞「夫」字是個虛字，本身並無實義，但卻顯示出孔子正在慨歎。《論語》全書中，「夫」字作為語末助詞一共在十章出現了十一次，全都表示感歎，毫無例外。最值得注意的是，《論語》中的感歎虛詞「夫」字都用來修飾判斷語，語氣婉轉含蓄而非肯定介決，同時往往還隱約透露歎息之情⁴。這一章的另一個關鍵字是「逝者」。「逝」是動詞，消逝之意，孔子在文中並沒有說明「逝者」的所指。到底什麼東西的消逝有如流水，日夜不停？由於原話並無明指，因此「逝者」也變成千古詮釋爭議所在。孔子在川上所見所言的二千五百年以後，究竟我們可以從這麼一段簡略的記載看出什麼道理來？孔子的弟子又為什麼會記錄老師這一剎那的歎息？

如果我們讀《論語》此章時，關心的不是孔子的即景興懷，而是他感時的慨歎以外的另一番大道理，我們就可能會同情道學家如程朱一派的闡釋。朱熹注此章時說：

天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。然其可指而易見者，莫如川流，故於此發以示人，欲學者時時省察而無毫髮之間斷

⁴ 除〈子在川上〉章外，其餘九章見〈雍也〉、〈述而〉、〈泰伯〉、〈子罕〉（兩見）、〈子路〉、〈憲問〉（兩見）及〈衛靈公〉各篇。

也。⁵

接著，朱熹又引述程子的說法：

程子曰：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自強不息，及其至也，純亦不已焉。」又曰：「自漢以來，儒者皆不識此義。此見聖人之心，純亦不已也。純亦不已，乃天德也。有天德，便可語王道，其要只在謹獨。」⁶

角度一轉，朱熹的視野由孔子本人的歎息上達至「道體之本然」，他的解讀也就完全變成形而上的發微了。逝水之「不舍晝夜」昇華為過續不停的「天地之化」。此處「化」字吃緊，目的在強調一個動態的「道體」。朱熹認為孔子看見川水，聯想到天道，因此即景發揮⁷。眾所周知，朱熹注《論語》耗時多年⁸，上述對「逝水」的詮釋絕對不會只是他一時之靈感。事實上，朱熹十分注重《論語》此章，他跟弟子經常討論及之。根據朱熹死後門人弟子所編纂的《朱子語類》，朱熹與弟子面談商榷此章最少有二十四次⁹。此外，朱熹與呂祖謙合編的道學入門名著《近思錄》也分別在不同的兩卷（卷三〈致知〉和卷四〈存養〉）收錄了《論語》此章及其有關的道學詮釋。最後，朱熹還在五封與友朋、弟子的書信中直接或間接討論到〈子在川上〉章¹⁰。如此頻繁的討論在朱子對《論語》的辨析記錄中是比較特出的

⁵ [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁113。

⁶ 同前註。

⁷ 按：朱熹〈答許生（中應）〉曰：「夫道之體用，盈於天地之間。古先聖人既深得之，而慮後世之不能以達此，於是立言垂教，自本至末，所以提撕誨飭於後人者，無所不備。學者正當熟讀其書，精求其意，考之吾心，以求其實，參之事物，以驗其歸，則日用之間，諷誦思存，應務接物，無一事之不切於己矣。」其義可與〈子在川上〉章注互相發揮。見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷60，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第23冊，頁2875。

⁸ 朱子嘗言：「某於《論》、《孟》四十餘年理會，中間逐字稱等，不教偏些子，學者將注處宜子細看。」見[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第2冊，卷19，頁437。

⁹ 同前註，第1冊，卷6，頁101；第3冊，卷36，頁973-978；第6冊，卷95，頁2422；朱熹：〈答陳安卿〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷57，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁2733-2734。

¹⁰ 朱熹：〈答張敬夫〉、〈答呂子約〉、〈答陳安卿〉、〈答陳與叔夢良〉、〈答余國秀〉，分見《晦庵先生朱文公文集》，卷32、卷48、卷57、卷59，卷62，收入《朱子全書》，第21冊，頁1393-1395、第22冊，頁2238-2239，第23冊，頁2733-2734、第23冊，頁2816-2819、第23冊，頁3019-3021。

情況。毫無疑問，朱熹是非常注重〈子在川上〉章的內容的。

朱熹數目相當的有關〈子在川上〉章的說法其實全都啓發自二程。就以他的〈答陳與叔夢良〉一信中為例：

（陳問：）子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」程子曰：「自漢以來，儒者皆不識此義。此見聖人之心純亦不已也¹¹。純亦不已，乃天德也。有天德，便可語王道，其要只在謹獨。」¹²竊意「其要在謹獨」，莫是工夫無間斷否？（朱子答：）川流不息，天運也；純亦不已，聖人之心也。「謹獨」所以為不已，學者之事也。（陳問：）「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已」。《集注》以上一截說仁之體，下一截說仁之術，而程子於此二截，乃合而言，曰：「欲令如是觀仁，可以得仁之體。」（朱子答：）程子合而言之，上下句似不相應。不若分作兩截看。然惟其仁者之心如此，故求仁之術必如此也。¹³

在此信中，朱熹幾乎完全根據二程立說，而且他還說明自己的《論語集注》中如何彌合明道的「謹獨」修身說和伊川的「天德」「道體」說，足見二程對他的影響之深¹⁴。因此，在分析朱熹的說法之前，我們不妨先瞭解他來自二程的淵源。事實上，朱熹的弟子經常向他提問的正是二程對此章的詮釋，反而他們直接問到朱

¹¹ 朱熹在此略去程子原話中所引《詩》句及程子對此《詩》句的解釋。

¹² 按《二程遺書》卷十四作「慎獨」。見註15。或曰「謹獨」作「慎獨」，可能由於避諱。宋孝宗名昀（同慎）。然而，孝宗乃南宋帝王，程子在北宋並沒有如此避諱的需要。按：《二程遺書》二十五卷，附錄一卷，《四庫全書》提要謂「二程子門人所記而朱子復次錄之者也」，見〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1983年），上冊，頁777。若謂朱子在輯訂時因避諱而更改原文，則此說亦不通。理由是朱子曾經纂集《宋名臣言行錄》，其中後集卷十三有如下的一段記錄：「〔鄒〕志完云：『聖人之道，備於《六經》。《六經》千門萬戶，何從而入？大要在《中庸》一篇，其要在慎獨而已，俱於十二時中看自家一念從何處起，即點檢不放過，便見工力。』」此條出自《胡氏傳家錄》。根據陳振孫《直齋書錄解題》卷九，此書乃「胡安國康侯問答之語及其子寧和仲所錄家庭之訓」（〔臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》，第674冊〕，頁700a）而胡安國（1074-1138）是北宋人，朱子所錄不管原文是否作「慎獨」，為何他在此卻不避諱。同一朱子，恐怕不會前後矛盾如此。因此，程子「謹獨」說，或是誤記，或者泛說，與「慎獨」互言，而不求精確。

¹³ 朱熹：〈答陳與叔夢良〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷59，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁2818。

¹⁴ 比如說，伊川「日往則月來，寒往則暑來」之說其實典出《易·繫辭下》第五章，而他著重其中所反映的「天運不已」。然而，朱熹本人在《周易本義》中對〈繫辭〉此章則謂「言往來屈信，皆感應自然之常理」，顯然並未特別強調「天運不已」的訊息。見〔宋〕程頤、朱熹：《易程傳·易本義》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁615。

熹本人的說法的時候卻並不很多。

朱熹在《論語集注》中轉錄的程子說法見於《河南程氏遺書》，分屬二程兄弟¹⁵。「道體」說出自程頤（伊川，1033-1107），而自翹發漢儒以來之未發的「謹獨」說則為程顥（明道，1032-1085）。總括而言，二程的說法有如下七點。

1. 伊川認為孔子原話中的「逝者」指的是「道體」。
2. 流水宛如不已之天運；水流「不舍晝夜」就像「日往則月來，寒往則暑來」，「物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗已也」。換言之，流水是「道體」靈動的體現。
3. 「道體」體現於「不舍晝夜」之流水的是其「川流不息」之純粹不已的「天德」，而君子應該體法此「天德」、「自強不息」、「純亦不已」，以期與「道體」為一。
4. 要體法「天德」，明道認為關鍵只在於「謹獨」。
5. 一旦「天德」在身，「便可語王道」。
6. 從孔子在川上的原話，我們可以看見「聖人之心」也像他所闡釋的「道體」所蘊藏的「天德」一樣，「純亦不已」。
7. 上述各點，明道認為「自漢以來，儒者皆不識此義」。

如果我們不看《論語》本文，二程的道學思想的確可以自圓其說。這是一套動態（「運乎晝夜」）的道學思想，其中有「體」（「道體」），也有「物生而不窮」的「用」，天人合一。由於「道體」的運動好像「日往則月來，寒往則暑來」，所以伊川說「天運而不已」，而這個不已的天運也就是所謂「天德」。由於「道體」無所不顯，因此，萬物都因道而生，「與道為體」。所謂萬物自然包括人類，因此，君子也應該「與道為體」，體法「川流不息」、顯微無間的至純「道體」，自強

¹⁵ 見〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚等校：《河南程氏遺書》，卷14〈明道先生語四〉、卷19〈伊川先生語五〉，見《二程集》（北京：中華書局，1984年），第1冊，頁141、251。按：《集注》引明道語作「謹獨」，《遺書》作「慎獨」，《朱子語類》中朱熹與弟子論及明道此語時均作「慎獨」，蓋朱熹《集注》轉引時誤記。又按：朱熹於孝宗乾道八年壬辰（1172）已輯錄二程、張載及范祖禹等十二家之說，奮辭條疏，名之曰《論孟精義》，而自為之序，時朱子年四十三。在〈子在川上〉章下所收各家語錄包括朱熹最後撰定《論語集注》中引述的二程言論。其中引范氏曰：「程頤曰：此道體也。臣以為天運而不已。日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗止也。是以君子自強不息以天，厚德載物以地，見大水必觀焉，以其似道故也。」見朱熹：《論語精義》，卷5，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第7冊，頁333-334。

不息，從而達臻「純亦不已」的聖人境界¹⁶。這個上達的「天德」境界建立在下學的「謹獨」修養功夫上。

伊川的「道體」說能夠自圓其說，其實關鍵在於這套說法自成一個體系。換言之，「道體」說乃由孔子在川上的歎息而衍發出來的一套思想體系，它本身未必一定準確地表達孔子原話的用意。伊川以「道體」解釋孔子所說的「逝者」，到底有什麼文獻根據，他並沒有交代¹⁷，而事實上，孔子卻從沒有使用過「道體」一詞，也沒有表達過程子所闡發的「道體」思想。因此，從原文的分析而言，「逝者」不能夠解釋作「道體」，當無異義。孔子說「逝者」「不舍晝夜」，原來並沒有循環不已之意，相反，正因為「逝者」不可復返，所以他才不禁興歎。然而，伊川卻說「天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道為體，運乎晝夜，未嘗已也。」這段話中，「水流而不息」符合孔子原話的文義，而「日往則月來，寒往則暑來……物生而不窮」三句則顯然與「不舍晝夜」之文義互相牴牾。伊川闡發的是「天運不已」的意思，因此，他說「運乎晝夜，未嘗已也」，最終歸結到「天運不已」的定論。只可惜孔子慨歎的是「一去不返」的「逝者」。既然「逝者」不指「道體」而言，那麼，我們也就很難說二程的整套「道體」說如實地道出孔子當日川上的心境。如果我們用朱熹本人的說法，二程對孔子川上之歎的詮釋也許可算「或乃並其言而失之」，宛似秦、漢以來「驚於高遠」的儒者¹⁸。

朱熹對「不舍晝夜」的逝水的闡釋承自程伊川，不過，他似乎發覺到，從訓詁的立場考量，伊川釋「逝者」為「道體」並無根據。《朱子語類》卷三十六〈子在川上〉章下記載了弟子問朱熹這樣一個問題。

問逝者如斯。曰：「逝」只訓往，「斯」字方指川流處。¹⁹

¹⁶ 按：伊川曾說：「乾，天也。天者，乾之形體。乾者，天之性情。乾，健也。健而無息之謂乾。」見程頤、朱熹：《易程傳·易本義》，卷1，頁3。君子法天自強不息，本意當取自此。又朱熹編《近思錄》將伊川此語收入卷一〈道體〉中，這也是君子「與道為體」之意。

¹⁷ 《易·繫辭下》第五章云：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者，屈也。來者，信也。屈信相感而利生焉。」這是「日往月來，寒往暑來」兩語所本，但〈繫辭〉並未言及「道體」。參見註13。

¹⁸ 見朱熹：〈論孟精義自序〉，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第7冊，頁11。

¹⁹ 黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷36，頁973。至於「不舍晝夜」一語，朱熹雖然與門人討論〈子在川上〉章時從未涉及，但他在注釋《楚辭》時卻有直接說明。他在《楚辭辯證》卷上〈離騷經〉說：「洪《注》引顏師古曰：『舍，止息也。』」

從朱熹給弟子的回答，顯然，他十分講究訓詁²⁰；他閱讀《論語》是從辨識文義開始的。他說「『逝』只訓往，『斯』字方指川流處」更足以證明他很清楚知道「逝」字不能解釋作「道體」²¹。因此，朱熹在《論語集注》中只說「逝者」是「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也」。跟伊川不同，朱熹沒有將「逝者」實體化²²，說成是「道體」。他認為「逝者」指的只是「逝」這一個動態本身，然而，他始終接受伊川的一套形而上的道學思想，因此，他說動態的「逝」是「往者過，來者續，無一息之停」的「天地之化」。這個「天地之化」就是「道體之本然」。「本然」指的是「道體」原來的「化動」的狀態，而不是有形體的「道體」²³。前者強調動態的運化，而後者則偏重靜態的本質。當弟子問伊川「與道為體」一語的意涵時，朱熹回答說：「與那道為形體，這『體』字卻

屋舍、次舍，皆此義。《論語》「不舍晝夜」謂曉夕不息耳。」見朱傑人等主編：《朱子全書》，第19冊，頁187。

²⁰ 朱熹在〈論孟精義自序〉中說：「漢魏諸儒，正音讀、通訓詁、考制度、辯名物，其功博矣。學者苟不先涉其流，則亦何以用力於此。」可見他認為義理的闡發必須要有訓詁名物等的客觀理據。見朱傑人等主編：《朱子全書》，第7冊，頁12。又朱熹在〈答楊元範大鑿〉一信中討論讀《易》之法，說：「字盡音韻，是經中淺事，故先儒得其大者，多不留意。然不知此等處不理會，卻枉費了無限辭說牽補，而卒不得其本義，亦甚害事也。非但《易》學，凡經之說，無不如此。」見《晦庵先生朱文公文集》，卷50，同上書第22冊，頁2289。

²¹ 按：先秦諸子中，《老子》二十五章形容「道」時謂「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」其中，「逝」字有一定的哲學意義，但這是諸子中的例外。《論語·子在川上》章的歷代注釋中並沒有將「逝」當作哲學概念的例子。

²² 「實體」乃朱熹本人論道學時的常用語，他指的就是所謂「天地之實體」或稱作「天地造化實體」。他在解釋《中庸》第一章時說：「右第一章。子思述所傳之意以立言。首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離。次言存養省察之要，終言聖神功化之極。蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私而充其本然之善。」見朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》，頁18。按：朱熹對《中庸》的詮釋強調貫通天人，體用兼備，並及存養修身，與他對〈子在川上〉章的闡釋如出一轍。不過，由於他注意到「逝」字在訓詁上的要求和制約，他並沒有將他認為「逝」所表徵的「天地之化」實體化。

²³ 朱熹在《性理吟》中一首題為〈逝者如斯〉的絕句中說：「如何物却能形道，只為皆存理一端。偶感斯川存動理，故言逝者可同觀。」（〔舊題〔宋〕陳思編，〔元〕陳世隆補：《兩宋名賢小集》〔文淵閣《四庫全書》，第1363冊〕，卷209，頁675a）《性理吟》不見於《晦庵先生朱文公文集》，但卻收入南宋理宗時人陳思編，元陳世隆補的三八〇卷《兩宋名賢小集》之卷二〇九和卷二一〇。

粗，只是形體。」²⁴毫無疑問，除了訓詁的考量外，朱熹還注意到訓詁的準確其實更反映義理的精微。「道體」與「道體之本然」涵義不盡相同。由於朱熹注意到「逝」是動詞，而這個動詞又跟「不舍晝夜」前後呼應，他一針見血，點破「逝」字所表徵的動態，所以，他提出「川流不息」的說法。在〈答陳與叔夢良〉中，朱熹說：「川流不息，天運也。」當弟子問〈子在川上〉章時，朱熹答道：「此是形容道體，伊川所謂『與道為體』。此一句最妙。某嘗為人作〈觀瀾詞〉，其中有二句云：『觀川流之不息兮，悟有本之無窮。』」²⁵朱熹所以欣賞伊川「與道為體」一句，認為「最妙」，從他所舉自己的兩句〈觀瀾詞〉，可見他的理由也在於這句話比「道體」更能夠精確地描述動態的「天運」和運動「無窮」背後的天地之「本」。

顯然，比起二程，朱熹是竭力扣緊《論語》原文來立論的。他在注文中指出，「然其可指而易見者，莫如川流，故於此發以示人，欲學者時時省察而無毫髮之間斷也」。一方面，他固然繼承了明道提出的君子「謹獨」以體法「天德」的說法，並且進一步配合伊川的「與道為體」說²⁶。另一方面，我們也可以看見他

²⁴ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷36，頁975。朱熹此意又見於他跟另一弟子的答問。問：「《注》（指朱熹《論語集注》）云：『此道體之本然也。』後又曰：『皆與道為體。』向見先生說『道無形體』，卻是這物事盛載那道出來，故可見。『與道為體』，言與之為體也。這『體』字較粗，如此則與本然之體微不同。」曰：「也便在裏面。只是前面『體』字，說得來較闊，連本末、精粗都包在裏面；後面『與道為體』之『體』，又說出那道之親切底骨子。恐人說物自物，道自道，所以指物以見道，其實這許多物事湊合來，便都是道之體，便在這許多物上。只是水上較親切易見。」見同上書，頁974-975。

²⁵ 同前註，頁974。

²⁶ 有學者認為「與道為體」說並非出自稱伊川而是朱熹本人獨創，並進一步論證朱熹的「與道為體」思想內涵比伊川的「道體」說「廣泛宏大」。本文目的並不在於詳論朱熹的「道體」說，有關這一方面的討論，參看韓國學者姜真碩：〈朱熹「與道為體」思想的哲學意義〉，《孔子研究》2001年第3期，頁72-87。又按：朱熹本人的「與道為體」說固然比伊川宏大，而且自成體系，但「與道為體」的說法似乎的確出自伊川。朱熹於孝宗乾道八年壬辰（1172）已輯錄二程、張載及范祖禹、呂希哲等十二家之說，薈粹條疏，名之曰《論孟精義》，其中在〈子在川上〉章下列出范祖禹引伊川語，明明指出「與道為體」說。從引文看來，范氏本人似乎並沒有自己的看法，朱熹引錄他的話主要是因為引語保留了伊川的看法。參見本文註15。儘管有時朱熹會說「與道為體」說乃范氏所說，這恐怕是他跟弟子交談時語言不精確或者弟子誤會所致。見朱熹：〈答陳安卿〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷57，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁2734。「與道為體」說應該出自伊川。否則，此說應該見於范祖禹的著作中，或者，時人亦會對范氏說有所引述，但事實上，這兩種情況都不存在。

有意識地解釋為什麼孔子在原話中會特別稱道「川流」。朱熹的意思是，既然萬物都是「天地之化」，為什麼孔子對「川流」情有獨鍾？他自己的解釋是，「道體本然」之最「可指而易見者，莫如川流」，所以孔子便在川上「發以示人，欲學者時時省察而無毫髮之間斷也」²⁷。朱熹無疑注意到孔子原話的歷史情境問題²⁸。也正因為這個原因，他在《論語集注》中引述程子的說法後，接著說：「愚按：自此至終篇（〈子罕〉），皆勉人進學不已之辭。」他認為孔子歎逝川最終目的在「勉人進學不已」。這是觸景而發的教誨。「勉人進學不已」就是督促學者作格物功夫，所以，朱子「嘗取《六經》、《四子》中要義，約為韻語，命曰《性理吟》，以訓其子」²⁹，其中一首題為〈格物〉，詞云：「一物中間一理存，欲窮是理見須真。川流不息應知道，穀種能生始驗仁。製錦可觀為邑者，斲輪能悟讀書人。此身有物先須格，萬物從來備我身。」³⁰朱子說格物而不忘「川流不息」³¹，換言之，孔子在川水上所言正是他格物（逝水）的結論。這是朱子對〈子在川上〉章的最後定論。正因為這是朱子的定論，所以，他跟門人論學時常常漫不經意的透露出這種看法³²。

儘管如此，朱熹對〈子在川上〉章的解說似乎仍有紕漏。雖然他已經注意到「『逝』只訓往」，但他在《集注》中還是認為「天地之化，往者過，來者續，無一

²⁷ 按：朱熹解釋《詩經》六義中的「興」時說：「興者，先言他物以引起所詠之詞也。」見朱熹集註：《詩集傳》（香港：中華書局，1977年），頁1。從詩學的角度看，朱熹無疑認為川上孔子之言也是一種「興」起的闡發。有關朱熹對《詩經》六義之一的「興」的認識，參看楊玉華：〈從朱熹論「興」看其文學觀念〉，《欽州師範高等專科學校學報》第4卷第2期（1999年6月），頁31-35。

²⁸ 朱熹說過：「某於文字，卻只是依本分解注。大抵前聖說話，雖後面便生一箇聖人，有未必盡曉他說者。蓋他那前聖是一時間或因事而言，或主一見而立此說，後來人卻未見他當時之事，故不解得一一與之合。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷105，頁2625。這段言論最足以證明他深切意識到話語的歷史情境直接影響到原話的意義。

²⁹ 見〔明〕高攀龍：〈性理吟序〉，《高子遺書》，（文淵閣《四庫全書》，第1292冊），卷9上，頁542b。高氏並謂「昔明道先生嘗欲為詩歌，以訓蒙士。朱子此編，豈成其志乎？」見同上書，頁542b。

³⁰ 陳思編，陳世隆補：《兩宋名賢小集》，卷210，頁682a。

³¹ 這也是為什麼《近思錄》開卷首標「道體」，卷二即講「為學之道」的道理，卷三接講「格物致知」。「為學」即是「格物」。

³² 朱熹說：「君子『終日乾乾』，不可食息閑，亦不必終日讀書，或靜坐存養，亦是。天地之生物，以四時運動。春生夏長，固是不息；及至秋冬凋落，亦只是藏於其中，故明年復生。若使至秋冬已絕，則來春無緣復有生意。學者常喚令此心不死，則日有進。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷118，頁2847。

息之停，乃道體之本然也」。朱熹曾說：「古說是見川流因歎，大抵過去底物不息，猶天運流行不息如此。亦警學者要當如此不息，蓋聖人之心，純亦不已，所以能見之。」³³這裏所稱的「古說」究不知何指，不過，正如下文分析，宋代以前其實並沒有學者將「川流」看作「流行不息」之「天運」，雖然強調孔子在川上歎息的人倒不缺乏。所謂「逝去」固然是「無一息之停」，但是跟「往者過，來者續」畢竟相差甚遠。缺少這一道關鍵的訓詁橋梁，「天地之化」、「道體之本然」恐怕都未得孔子原話的「本指」。

在《論語集注》中，朱熹在自己的注語下加圈引述二程的言論，他的做法是十分謹慎的。朱子之意大概認為，二程的「天德」說和「謹獨」說雖然可資發明，有助學者領略變化氣質的契機，從而興起斯文，但這些說法卻並非直接見於孔子的原話，因此，只能放在注文圈下，以供讀者參考³⁴。然而，作為一種道學的義理闡發，二程的說法卻讓朱熹五體投地。他在〈答余國秀〉中說：

始嘗推測人之身所以與天地陰陽交際處，而不得其說。既讀《太極圖說》，其中有云：「人物之始以氣化而生者也。氣聚成形則形交氣感，遂以形化。」竊謂交際處於此可見，然形化既定，雖不復氣化，而大化之流行接續，如川流之不息。凡飲食呼吸，皆是流通處。此身雖由父母生，而莫非天地陰陽之化。此其所以有天地，具情性而可以參天地，贊化育也歟？³⁵

雖然朱熹這裏說他的啟發來自周敦頤的《太極圖說》，但他說人物「形化既定」之後，仍然有「大化之流行接續，如川流之不息」，這個說法應該源於伊川的「與道為體」說³⁶。不過，在此信中，他沒有指出「有天地，具情性」的人物如何「可

³³ 同前註，第3冊，卷36，頁973。

³⁴ 有關朱《注》中加圈的體例，可參看錢穆：〈談朱子的《論語集注》〉，《孔子與論語》，頁29-31。錢先生說，朱子集注《論語》，「照理應在《集註》有一個『例言』，把他編撰之意加以說明，可惜朱熹沒有作。」見同上書，頁30。朱子雖然沒有正式作過這樣的一個「例言」，但他卻確實跟兒子朱在講述過他的《論語集注》體例。馬端臨《文獻通考》卷一八四載錄了朱在的《過庭所聞》，內容正是《論語集注》的體例。朱在文今收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第26冊，頁511。

³⁵ 見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷62，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁3019。

³⁶ 朱熹在〈答呂子約〉一函中討論到〈子在川上〉章，引及呂子約云：「『子在川上』云云，觀諸天地古今事變，莫非逝者，然故故新新，相因不已，以何為始，以何為終，故周子發明『太極』之蘊，則曰『太極本無極』云云，聖人之心，純亦不已，此乃天德。有天德便可語王道，其要只在謹獨。終歸於謹獨者，莫見乎隱，莫顯乎微，不於獨而致謹，則天命流行，過于躬而不知矣。」見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷48，同前註

以參天地，贊化育」。他在〈答張敬夫〉（張栻）一信中，同樣以「川流不息」的義理為依據，借用明道的「謹獨」修養說，確認人物可以「參天地，贊化育」的存養契機。朱熹說：

蓋通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者，人心，而凡未發者，皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物，拘於一時，限於一處而名之哉？即夫日用之間，渾然全體，如川流之不息，天運之不窮耳。此所以體用精粗，動靜本末，洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者，存此而已。養者，養此而已。³⁷

總括而言，我們可見朱熹完全繼承了伊川的君子「與道為體」說和明道的「謹獨」說綜合而成的體用無間、貫通天人的道學思想。這也是說明朱熹的詮釋立場最佳的範例，也就是說，讀書不能「只是去理會得文義，更不去理會得意」³⁸，而必須以「言」得「意」，因為「聖人言語，只是發明這箇道理。這箇道理，吾身也在裏面，萬物亦在裏面，天地亦在裏面，通同只是一箇物事，無障蔽，無遮礙，吾之心，即天地之心，聖人即川之流，便見得也是此理」³⁹。得「意」之後更要將「道理」體之於身，因為「吾之心」與「天地之心」在本體上是一而二，二而一的關係，「無障蔽，無遮礙」。

二、異代共鳴川上之歎

程、朱對〈子在川上〉章的闡釋在他們的道學思想體系中尚有其他複雜細緻的關聯，但這些細節已經逸出本文範圍之外，然而，大體綱領則有如上述。由於朱熹思想在元代以後的欽定地位，程、朱對〈子在川上〉章的形而上闡釋，經過朱子《論語集注》的推波助瀾，自宋以後幾乎成為定論了。關於程朱道學的形而上的解讀，程明道自詡為發秦、漢以來未發之覆，朱熹一再認同。究竟事實果真如此，我們現在試作探討。

第22冊，頁2238-2239。從行文中可見，呂子約也是以伊川的說法去理解周子的《太極圖說》的。

³⁷ 朱熹：〈答張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷32，同前註，第21冊，頁1393-1394。參看朱子在另一場合對〈子在川上〉章的說法。見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷36，頁977。

³⁸ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷36，頁977。

³⁹ 同前註。有趣的是，朱熹這段批評是針對弟子提問〈子在川上〉章時而發的。

如果明道所指的是跟他的「道體」說完全相同的闡釋，我們自然不可能替他找到先得我心的先知先覺⁴⁰，但是，宋代以前，從孔子川上之歎看出形上意義的先儒還是不乏其人。在形而上的看法主宰往後近千年無數儒者的闡釋眼光以後，現在回顧起來，程、朱以前各代儒者對孔子川上之歎的理解其實頗令人耳目一新。西漢董仲舒在《春秋繁露》卷十六〈山川頌第七十三〉早就指出天地之間的山川各有其德性，對於水，他說：

水則源泉混混法法，晝夜不竭，既似力者。盈科後行，既似持平者。循微赴下，不遺小間，既似察者。循谿谷不迷，或奏萬里而必至，既似知者。郭防山而能清淨，既似知命者。不清而入，潔清而出，既似善化者。赴千仞之壑入而不疑，既似勇者。物皆因於火而水獨勝之，既似武者。咸得之生，失之而死，既似有德者。孔子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』此之謂也。⁴¹

⁴⁰ 按：南宋末年的周密(1232-1308)，死於元朝，他在《癸辛雜識別集》，卷上〈劉漫塘〉提到劉宰(字平國，號漫塘，金壇人)早有經世志而終不出仕。「嘗發明(陶)靖節意云：『士大夫既作縣令官而歸，率自托於陶元亮，其說以不見督郵為高，以解印綬不顧五斗米為廉。愚以為此士大夫有血氣者之常，元亮非為血氣所使者，其胸中必有見。《論語》載〈子在川上〉一章，秦、漢以來，學者所未喻，獨程門以為論道體，其說蓋本於元亮。元亮謂『寘彼不舍，安此自富』。惜其寄情於酒而為學有作輟也。不然，總角聞道，白首未成，所欲成者何事？『脂我名車，策我良驥，千里雖遙，孰敢不至』。所欲至者何所？惟其用功深，見道明，知世道之難而時事蓋不可為，故欲翻然而歸。其發於督郵之來，特不欲為苟去云耳。世遂以為誠然，真癡人之前難說夢也。』見〔宋〕周密：《癸辛雜識·別集》(文淵閣《四庫全書》，第1040冊)，卷上，頁124a-b。按：周密所引「寘彼不舍，安此自富」當作「志彼不舍，安此日富」，文出陶淵明〈榮木詩并序〉。〈序〉云：「〈榮木〉，念將老也。日月推遷，已復九夏。總角聞道，白首無成。」詩旨顯然是感慨日月推移，轉瞬即過，而詩人卻又「白首無成」。〈榮木〉詩共四首，其三云：「嗟予小子，稟茲固陋，徂年既流，業不增舊。志彼不舍，安此日富。我之懷矣，但焉內疚。」其中「徂年既流……志彼不舍」兩句語本〈子在川上〉章。舊說忽略「徂年」與「不舍」句之間的互相呼應，而以「不舍」句本於《荀子·勸學》(「騏驥一躍，不能十步；驚馬十駕，功在不舍。」)，似誤。二程說或啟發自陶潛，但陶詩似乎並非討論「道體」。姑錄周密的議論，以備一說。〈榮木〉詩見〔晉〕陶淵明著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》(上海：上海古籍出版社，1999年)，頁13。龔斌釋「不舍」句從舊說，見頁16。

⁴¹ 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，2002年)，頁424-425。又《荀子·宥坐》：「孔子觀於東流之水。子貢問於孔子曰：『君子之所以見大水必觀焉者是何？』孔子曰：『夫水，大徧與諸生而無為也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似義。其洗洗乎不涸盡，似道。若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖約微達，似察。以出以入，以就鮮絮，似善。」

首先，必須指出，在董仲舒的認識中，孔子確實認為山川可以用作喻體。《春秋繁露·山川頌》引孔子曰：「山川神祇立，寶藏殖，器用資，曲直合，大者可以為宮室臺榭，小者可以舟輿浮漚。大者無不中，小者無不入。持斧則斫，折鎌則艾。生人立，禽獸伏，死人入。多其功而不言，是以君子取譬也。」⁴² 不管孔子是否真的說過這樣的話，對董仲舒而言，山川的確有其德行，同時又可比喻人生。董仲舒洋洋灑灑暢說水的德性，無疑就是他對〈子在川上〉章的闡釋。

董仲舒賦予水以德性，其實並非他的發明，而淵源有自。《禮記·中庸》云：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」原意指的是天地間萬物各有其德，大德、小德的功用流行，相輔而不相悖。「川流」正是形容小德如河水一般，各有行道，因而可以並育並行，而又可以匯通成天地之大。這是董仲舒解釋孔子川上之歎的義理根據。董仲舒也關注到孔子原話中的「逝者」，他列舉的水之眾德都是從水的運動申衍而來的，而且他強調的都是水勢一往不返的奮進向前，跟程、朱偏重的「川流不息」的循環不已大異其趣。不過，正因為董仲舒過分強調逝水之奮進向前，他也便忽視了逝水一去不返所帶來的無奈。

董仲舒對逝水的「德性」說大概跟漢人的天人感應說有關，天人能夠互相感應，其中一個關鍵條件就是兩者的德性相通。既然天地的德性能夠與人互通，因此，山川自然就先各自有其德性。明乎此，我們就可以理解為什麼董仲舒所描述

化。其萬折也必東，似志。是故君子見大水必觀焉。』見〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），下冊，頁524-526。按：《荀子》引文又見《孔子家語·三恕》。〔三國·魏〕王肅著：《孔子家語》（鄭州：中州古籍出版社，1991年），頁40-41。荀子所論似為董仲舒所本，不過，荀子並未以此解釋〈子在川上〉章。按：孔子特別關注於水，戰國時似乎已經廣為人知。徐子就曾請教孟子孔子為何鍾情於水。《孟子·離婁下》記載如下：「徐子曰：『仲尼亟稱於水，曰：『水哉！水哉！』何取於水也？』孟子曰：『原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七、八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。』」雖然孟子也說「原泉混混，不舍晝夜」，用語跟董仲舒一樣，但他並沒有直接說明這是他對〈子在川上〉章的闡釋。如果孟子的確為此章作解，那麼，他的解釋也並不合乎程、朱的道學詮釋。有趣的是，朱熹本人卻稱許孟子的解釋，認為得仲尼歎水之意。他說：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』其詞約而旨微矣，而孟子論其所取之意，乃直以『原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海』者言之，非其深造默識，有以得乎聖人之心，孰能知其所說之如此。而有志之士，欲有為於此世者，又豈可以不察乎此而先立其本哉！」見朱熹：《豐清敏遺事後序》，《晦庵先生朱文公文集》，卷76，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第24冊，頁3678。

⁴² 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁423-424。

水的德性，如察、知、知命、善化、勇、武、有德，全都是君子之德。董仲舒認為水的諸德正是孔子川逝之歎的暗示所在。值得注意的是，從他對水德的讚頌，他無疑清楚注意到孔子的歎聲。這也許跟董仲舒專門講論的《公羊春秋》有關。眾所周知，《公羊春秋》是特別講究孔子在《春秋》所暗寓的微言大義的。對董仲舒而言，孔子在川上的嗟歎其實是對水的讚美。有關這一點，程、朱無疑就比較忽略了。朱熹《論語集注》一般對關鍵字眼都十分注意，但他對〈子在川上〉章中「夫」字只作注音，別無解說。個中正暗示了程、朱道學詮釋的一個障蔽或者盲點⁴³。董仲舒的讀法雖然抽象，但卻沒有形而上的高度。另一方面，跟程、朱一樣，他也沒有從孔子的心情著眼，因此，對於孔子當日在川上的感受，他的「讚歎」說似乎還是終隔一層。

董仲舒以後，西漢末的揚雄(53 B.C.-18 A.D.)最推崇孔子，曾仿《周易》作《太玄》，效《論語》撰《法言》。《周易》「以八卦相重為六十四卦」，而《太玄》則「以一、二、三錯於方、州、部、家為八十一首」⁴⁴。在八十一首之中，〈度〉之次二云：「澤不舍，冥中度。」按文釋義，這兩句話的意思就是「澤水移逝不停，在黑夜裏暗中流渡」⁴⁵。《太玄》本身對這兩句話有《測》曰：「澤不舍，乃能有正也。」⁴⁶可惜全文今闕，不知揚雄原來是否尚有引論。根據現存的《測》語，澤水「不舍」而「冥中度」，而且只有如此，「乃能有正」，大概揚雄想說澤流在不為世人注意的冥冥中流逝，其中自有其理，暗合法度。

明初葉子奇就根據〈度〉首次二之語指出，揚雄其實已經深悟到孔子川逝之歎所蘊涵的形上意義了。他在《太玄本旨》卷四〈度〉下解釋說：

二以剛中之德，自強不息，如川之逝而不舍，其深淺遲疾，莫不隨地勢之宜，豈不冥合于道體之節乎？⁴⁷

澤流不舍，在無人曉覺之下暗中渡逝，其義的確與孔子川上之歎相若。如果我們

⁴³ 朱熹並非不知道虛字在文章中的關鍵作用。有一次，弟子黃榦問：「嘗看文字，多是虛字上無緊要處最有道理。若做文粗疏，粗解，這般意思，卻恐都不見了。」朱熹答道：「然。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷103，頁2607-2608。

⁴⁴ [宋]司馬光：〈說玄〉，收入[漢]揚雄撰，司馬光集注：《太玄集注》（北京：中華書局，1998年），頁3。

⁴⁵ 同前註，卷4，頁108。按：司馬光釋「度」為「法度」之「度」，在《測》的語脈中，文義亦可通。至於如何「冥合法度」，似乎最終依然要看「澤不舍」在〈度〉首中所表徵的意義。

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ [明]葉子奇：《太玄本旨》（文淵閣《四庫全書》，第803冊），卷4，頁163b-164a。

考慮《太玄》仿聖人之意而作，「澤不舍，冥中度」更有可能由〈子在川上〉章啓發而來。難怪葉子奇接著說：

按《論語》，子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」程子說此章，謂此乃道體也。又曰：「自漢以來儒者，皆不識此義。」揚子此言，雖出於模擬，卻與川上之旨同，而程子直不之許，豈不以其語大本之性乃曰「善惡混」，所以知其無純一不已之功也乎？⁴⁸

葉氏懷疑程明道因為揚雄不贊成人性本善而主張人性善惡混，所以就不相信他真的能說出「道體之本然」這一類高明的話。他的懷疑是有根據的，因為伊川確實說過：「荀、楊性已不識，更說甚道。」⁴⁹又說：「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失。揚子雖少過，然已自不識性，更說甚道。」⁵⁰《四庫全書》提要相當推崇葉子奇的《太玄本旨》，並謂「子奇又為曲折推闡，傳合義理，使之粹然，一出於正，于《太玄》亦不為無功。」⁵¹也許正由於葉子奇沒有程、朱對漢儒先入為主的看法，所以，他比較能夠體會揚雄模仿《周易》所作的《太玄》。

揚雄又仿《論語》作《法言》。《法言》首篇〈學行〉有云：「或問進。曰：『水。』或曰：『為其不舍晝夜與？』曰：『有是哉！滿而後漸者，其水乎？』」舊註云：「水滿坎而後進，人學博而後仕。」⁵²學問欲求進步，自當如川水一般，奮進向前，鏗而不捨，不舍晝夜。在此問答中，子玄著意於川水的「不舍晝夜」的特恆而非其一去不返的無奈。據此，則不管是《太玄》抑或《法言》，子玄對〈子在川上〉章的理解其實十分平易，並未深求個中玄義。

進入東漢，先有明帝時的詔書，謂「有司奏言：『孝明皇帝聖德淳茂，劬勞日昃……博貫六藝，不舍晝夜。』」⁵³用意同於揚雄《法言》。繼而有李尤經作〈橈銘〉曰：「瞻之在前，忽焉在後。進新習故，不舍於口。子在川上，逝者如斯。及年廣學，無問不知。」⁵⁴銘文全以《論語》命意，道理平實，旨在勸人珍惜

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷19〈伊川先生語五〉，見《二程集》，第1冊，頁255。

⁵⁰ 同前註，頁262。

⁵¹ [清]紀昀：〈太玄本旨提要〉，收入葉子奇：《太玄本旨》，卷首，頁108a。

⁵² 汪榮寶：《法言義疏》（臺北：藝文印書館，1968年），卷2，頁49。

⁵³ [劉宋]范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），第1冊，卷3〈肅宗孝章帝紀〉，頁130-131。

⁵⁴ [唐]歐陽詢撰，汪紹楹校：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1985年），上冊，卷55，頁985。李尤經不見經傳，時代不詳，但肯定為東漢人。

時光，及時而學。準此，李尤經認為孔子在川上之歎，大概只是傷歲月之易邁而已，別無哲理。

至於經注方面，漢儒對〈子在川上〉章也並無特別訓解，大概他們覺得此章意思明晰，毋煩多言。曹魏何晏(190-249)《論語集解》網羅兩漢經師之說，而於此章下僅列東漢末鄭玄(127-200)一家，以概其餘。鄭玄曰：「逝，往也。言凡往者，如川之流也。」⁵⁵這是十分務實的字義訓釋，他正確指出，「逝，往也」而並無「循環」之義。更重要的是，他認為「逝者」並非指「天運」或「道體」，而是「凡往者」，也就是所有如川流般一去不返的事物。漢季天人感應說已經不再是漢人的主流思維模式，鄭玄不似董仲舒，對於孔子的心情，他似乎聽而不聞，因此，他覺得「逝者如斯夫」的「夫」字實在並沒有什麼值得或者需要解釋的了。然而，更可能的是，他認為「夫」字所顯示的歎息之意，本來就不言而喻了。

鄭玄以後，曹魏篡漢，三國鼎立，戰亂頻仍，其時世人每多感時傷世，頓覺人生空忽渺茫，性命危淺，朝不保夕，傷逝之情，最是真切。著名的〈古詩十九首〉是漢末三國時代人生的最佳寫照。泊司馬氏篡位自立，誅除異己，西晉一代，人心惶惶。東晉南渡，士人又傷於國破家亡，於是對人生和時世的變遷顯得特別敏感，他們的傷歎之情往往見於梁蕭統所編的《文選》。也許由於這樣的特殊時代背景，孔子川上的感歎從魏、晉開始就漸漸受人注意，這一點可以從魏、晉詩人作品中運用〈子在川上〉章作典看到個中端倪。曹魏劉楨(158-217)可謂首開其風。他在〈贈五官中郎將〉說：「素葉隨風起，廣路揚埃塵。逝者如流水，哀此遂離分。」⁵⁶從此「逝者如流水」便漸漸成為西晉而下詩人墨客的常用典故，藉以表達心中哀時傷逝之情。

在此，我們姑舉一例，借以窺豹。比如，西晉的著名詩人潘岳(247-300)在他的名著〈秋興賦〉中就表達了他對〈子在川上〉章的解讀。篇中有言：「臨川感流以歎逝兮，登山懷遠而悼近。」⁵⁷正如李善《注》指出，潘岳在此用了孔子川上之歎的典故。潘岳的見解跟他本人的身世懷抱有關，他開篇的序言劈頭就說「晉十有四年，余春秋三十有二，始見二毛」，然後賦文的頭四句說「四運忽其代序

⁵⁵ [梁] 皇侃：《論語集解義疏》(臺北：廣文書局，1991年)，上冊，頁314。

⁵⁶ [梁] 蕭統編，[唐] 李善注：《文選》(北京：中華書局，1977年)，中冊，卷23，頁336。

⁵⁷ 同前註，上冊，卷13，頁193。潘岳在〈夏侯常侍誄並序〉也用了〈子在川上〉章的典故，寓意相同。他說：「存亡永訣，逝者不追。」見同上書，下冊，卷57，頁785。

兮，萬物紛以回薄。覽花時之時育兮，察盛衰之所托」。李善說他「感歎四時代為節序，萬物遞相遷迫也」，這應該是鞭辟近裏之論。潘岳「臨川感流以歎逝」是他個人真切的感受，對他來說，孔子的川上之歎何嘗不如是。他必定覺得孔子「先得我心之所同然」。應該指出的是，潘岳雖然有他相關的個人生活經驗，足以讓他感歎時光的寶貴，同時又難以挽留，但他能夠特別注意〈子在川上〉章中暗藏的歎聲，這應該跟他敏銳的詩人觸覺有一定的關係⁵⁸。

詩賦而外，魏、晉六朝專門研究《論語》的學者甚多，而就文獻所及，《論語》注家中，最早著眼於孔子的歎息來解讀〈子在川上〉章的是東晉初年兼通儒、道、釋三家思想的孫綽(314-371)⁵⁹。他清楚說出，孔子看見「川流不舍，年逝不停，時已晏矣，而道猶不興，所以憂歎也」⁶⁰。他認為孔子目睹川流不舍而聯想到大道不行，因而興歎，無疑他看出此章的關鍵不在逝水；孔子才是此章的主角，所以他特別拈出「憂歎」二字來。稍後的江熙和議⁶¹，而特別闡明孔聖人懷道之心。他說：「言人非南山，立德、立功，俛仰時過，臨流興懷，能不慨然？

⁵⁸ 南朝其他使用〈子在川上〉章作典的詩賦，見於《文選》者，按年代先後臚列如下：張華(232-300)〈勵志詩〉：「日與月與，荏苒代謝。逝者如斯，曾無日夜。嗟爾庶士，胡寧自舍。」陸機(261-303)〈吊魏武帝文並序〉：「苟理窮而性盡，豈長算之所研。悟臨川之有悲，固梁木其必顛。」司馬彪(262-306)〈贈山濤〉：「中夜不能寐，撫劍起躑躅。感悲孔聖歎，哀此年命促。」張協(卒於西晉懷帝永嘉[307-316]初年)〈雜詩〉：「人生瀛海內，忽如鳥過目。川上之歎逝，前修以自勸。」郭璞(276-324)〈遊仙詩〉：「臨川哀年邁，撫心獨悲咤。」蕭齊王儉(452-489)〈褚淵碑文並序〉：「感逝川之無舍，哀清暉之眇默。」上述諸作分見同前註，上冊，卷19，頁276、下冊，卷60，頁834、中冊，卷24，頁343、卷29，頁421、上冊，卷21，頁307、下冊，卷58，頁808。此外，尚有註40提到的陶淵明的〈榮木〉詩。詩人墨客如此使用〈子在川上〉章的典故一直到北宋二程兄弟出現以前依然如故，比如，宋真宗時楊億(974-1020)《武夷新集》卷八〈故隴西彭君墓碣銘并序〉：「自茲分飛，三見閏月。歲不我與，逝者如斯。」(見《文淵閣《四庫全書》，第1086冊)，頁451b)

⁵⁹ 有關孫綽的研究似乎不多，可參看日本學者蜂屋邦夫：〈孫綽的生平和思想〉，見蜂屋邦夫著，雋雪豔、陳捷等譯：《道家思想與佛教》(瀋陽：遼寧教育出版社，2000年)，頁114-153。本文所用孫綽生卒年乃根據唐代許嵩《建康實錄》，不過，蜂屋邦夫提出頗有道理的質疑。見〈孫綽的生平和思想〉，頁115-134。

⁶⁰ 皇侃：《論語集解義疏》，上冊，頁314。

⁶¹ 按：江熙，東晉人，生卒年不詳，杜佑《通典》卷四十七載「東晉孝武帝太元六年(381)詔曰：『亡大兄以司馬珣之為國後，祭祀何儀？』博士江熙議……。」可見他是孝武帝時人。又據唐陸德明《毛詩注解傳述人》，江熙，「字太和，濟陽人，東晉兗州別駕」，著有《毛詩注》二十卷，可見他也以詩學名家。見吳承仕著，秦青點校：《經典釋文序錄疏證》(北京：中華書局，1984年影印《吳檢齋遺書》本)，頁91。據皇侃《論語集解義疏序》，江熙較早前已經輯集十三家《論語注》成一書，其中包括孫綽一家。

聖人以百姓心爲心也。」⁶² 孫綽和江熙特別敏感的是「年逝不停」和「俛仰時過」與隨之而來的「憂歎」和「慨然」，而兩人都認爲關鍵由於孔子功業無成。值得注意的是，江熙雖然尊仰孔子爲聖人，但他沒有忽略聖人也跟衆人一般，年壽不比南山，因此「俛仰時過，臨流興懷」。孔子的人性於是得到彰顯。

孫綽深通老莊思想，而且又對佛理有一定的研究⁶³，爲什麼他可以聽出〈子在川上〉章中的夫子之歎，原因自然不容易交代清楚，不過，像潘岳一樣，孫綽也是個詩人，文學修養出類拔萃，他自詡爲「擲地有金石聲」的名篇〈遊天台山賦〉還被收入昭明太子的《文選》中⁶⁴。更具體一點而言，魏、晉、南朝人的精神蘄向由漢、魏、西晉時期凝神於莊老神仙，到東晉、南朝時期醉心於山水，這個演變頗爲關鍵。劉勰針對劉宋初年詩風的轉變說過：「宋初文詠，體有因革，莊老告退而山水方滋。」⁶⁵ 山水詩固然可謂濫觴於劉宋，然而，寄情山水的文學作品卻並非在玄言詩式微以後才正式出現。以韻文言，東晉孫綽的〈遊天台山賦〉無疑正是因山而寫物陶情的傑作。在孫綽、謝靈運等人的眼裏，山水絕非只是客觀的外在景色，而乃詩人性情與精神的寄托和體現。明乎此，我們就可以理解孫綽對衛君長的批評。他說：「此子神情都不關山水而能作文。」⁶⁶ 對於一個對山水並無特別體會而卻又善於作文的人，孫綽竟然以爲是不可思議的異數，足見山水在他的意識裏的基礎意義。詩人敏感的觸覺和感性的關懷恐怕在孫綽的《論語注》中也起過關鍵的作用。他自己就曾經明言：「〈三都〉、〈二京〉，《五經》鼓吹。」⁶⁷ 對他來說，詩賦是「《五經》之羽翼」⁶⁸。〈遊天台山賦〉開篇即謂「太

⁶² 皇侃：《論語集解義疏》，上冊，314。

⁶³ 日本學者普遍認爲孫綽乃最早的以儒、道、釋三教爲一體的思想家。見蜂屋邦夫：〈孫綽的生平和思想〉一文引福永光司的說法。蜂屋本人也抱有同一立場。見蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁115。

⁶⁴ [南朝宋] 劉義慶著，[南朝宋] 劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983年），〈文學〉，頁267。孫綽對自己的詩藝的確非常自負。《世說新語·品藻》載「支道林問孫興公（綽）：『君何如許掾（珣）？』孫曰：『高情遠致，弟子蚤已服膺；一吟一詠，許將北面。』」見同上書，〈品藻〉，頁529。另參頁533。另一方面，朱熹當然也以詩名世，不過，他在注釋《論語》時畢竟礙於他的道學觀點，一葉障目，遂有所蔽。

⁶⁵ [梁] 劉勰撰，[清] 黃叔琳注，[清] 紀昀評：《文心雕龍輯注》（香港：中華書局，1973年），卷2〈明詩〉，頁65。

⁶⁶ 見劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，〈賞譽〉，頁478。

⁶⁷ 同前註，〈文學〉頁260。

⁶⁸ 劉孝標《注》語。見同前註。

虛遼廓而無闕，運自然之妙有，融而為川瀆，結而為山阜。」⁶⁹李善《注》：「太虛謂天也；自然謂道也。」可見首兩句所講的正是孫綽的宇宙觀，雖然內容不能說跟程伊川闡發的「道體」相同，但無論如何都是形而上的道理了。如果鄭玄的《論語注》對形而上的道理不夠敏感，孫綽也許未必如此。

孫綽所用的「妙有」一詞，其實頗有佛教意味⁷⁰，文中則指「川瀆」和「山阜」。李善注《遊天台山賦》云：「妙有謂一也。言大道運彼自然之妙一而生萬物也。《管子》曰：『虛而無形謂之道。』……《老子》曰：『道生一。』王弼曰：『一，數之始而物之極也。』」⁷¹謂之為妙有者，欲言有不見其形則非有，故謂之妙。欲言其無，物由之以生則非無，故謂之有。斯乃無中之有，謂之妙有也。』⁷²根據李善的破譯，「妙有」乃指《老子》所講的宇宙萬物根源，亦即是「道」。不管孫綽的「妙有」是否融合了道家和佛教的思想，他無疑對「虛而無形」的「道」有非常細緻深刻的理解⁷³。然而，他並不認為孔子以逝水比喻「太虛」妙道，而川水之「不舍晝夜」也並非「大道運彼自然之妙一」。相反，他似乎更關注川水上的孔子心。在注釋《論語·子罕·子畏於匡》章時，孫綽說：

畏匡之說，皆眾家之言而不釋畏名，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。⁷⁴

按《說文解字》卷九上：「畏，惡也。」⁷⁵又《廣雅·釋詁》：「畏，懼也，恐也。」⁷⁶孔子畏匡，意思本來明白，似乎毋庸解釋。何晏《論語集解》此章只錄西漢包咸(6 B.C.-65 A.D.)注，而包氏對「畏」字不置片辭。孫綽指出「眾家之言而不釋畏名」，因而批評他們於「解書之理為漫」。這個相當奇怪的指責似乎是針對

⁶⁹ 蕭統編，李善注：《文選》，上冊，卷11，頁164。

⁷⁰ 「妙有」，語本《老子》第一章；佛教來華以後轉成佛學術語，「非有之有曰妙有，以對於非空之空曰真空也」。參看丁福保：《佛學大辭典》（北京：文物出版社，1984年），頁604「妙有」條。

⁷¹ 按李善所引《老子》「道生一」一句出自《老子》四十一章，但他所引的王弼《老子注》則出自《老子》三十九章注。

⁷² 蕭統編，李善注：《文選》，上冊，頁164。

⁷³ 孫綽自言「時復托懷玄勝，遠詠《老》、《莊》，蕭條高寄。」見劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，〈品藻〉，頁523。

⁷⁴ 皇侃：《論語集解義疏》，上冊，頁297。

⁷⁵ [漢]許慎：《說文解字》（北京：中華書局，2001年），頁189。

⁷⁶ [清]王念孫：《廣雅疏證》（上海：中華書局，1935年），第48冊，卷2下，頁43。

注家忽視孔子的常人之情而發的⁷⁷。無論如何，孫綽顯然特別看重此章中孔子的心情和精神狀態。根據現存文獻，注家中最先針對孔子的心境來注釋〈子畏於匡〉章的就是孫綽。他心中的孔子是能夠「體神知幾，玄定安危」的聖人，雖然「兵圍百重」，但他絕對可以「安若太山」，心無懼畏。然而，孫綽也注意到孔子也有常情的一面，所以，他「即以物畏為畏」⁷⁸。換言之，孫綽認為臨危不亂，而能夠保持鎮定，客觀面對困厄，這並不表示孔子沒有畏懼之心，而相反適足以證明他的勇敢和機智⁷⁹。

雖然孫綽並沒有明言，但他很可能是根據孔子在〈子畏於匡〉章中所抒發的歎息而去想見孔子當時的心境的⁸⁰。孫綽既然可以獨具隻眼，專意於孔子畏匡時的心境，那麼，他能夠注意到孔子在川上之歎息就一點都不奇怪了。對他來說，孔子的輕歎其實是「憂歎」而非董仲舒所理解的讚歎。「憂歎」的原因則在於孔子深感時不我予，日月邁矣。這一點孔子的弟子子路了然於心，他說：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《論語·微子》）連孔子所不屑的魯國權臣陽貨都清楚看得出來。陽貨曾經婉勸孔子出仕，助他專政。他對孔子說過：「日月逝矣，歲不我與」（《論語·陽貨》）。儘管孫綽已經提出「道猶不興」的說法，他始終沒有抉發〈子在川上〉章的形而上義理，而卻特別注意到孔子的「憂歎」。此中必定有其道理。

東晉穆帝永和九年（353），暮春之初，三月初三，在山幽水勝的浙江會稽山陰

⁷⁷ 皇侃《疏》曰：「心服曰畏。」見皇侃：《論語集解義疏》，上冊，頁297。皇侃的疏釋大概是他看到孫綽的批評而後補述的。

⁷⁸ 朱熹注〈子畏於匡〉章謂「畏者，有戒心之謂。」（《四書章句集注》，頁110）此外，他又說：「孔子畏匡人，文王囚羑里，死生在前了，聖人元不動心，處之恬然。只看此，便是要見得道理分明，自然無此患。所以聖人教人致知、格物、考究一箇道理。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷118，頁2849。顯然，朱子並不認為孔子在匡遇險，心中真的有所畏懼。他最多只承認孔子當時實在「真箇事急」而已。有一次，弟子問：「『子畏於匡』一節，看來夫子平日不曾如此說，往往多謙抑，與此不同。」先生笑云：「此卻是真箇事急了，不覺說將出來。」朱熹的回答固然表示他承認孔子被困時所流露的人性，但他回答時的笑態，也似乎顯出他的回答只是一種無可奈何的讓步。見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，卷36，頁957。又按：程伊川認為聖人並非真的沒有畏懼之心，他「只是不以此（指忿懣、恐懼、憂患）動心」。見程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，卷19，見《二程集》，第1冊，頁247。

⁷⁹ 按：孔子說過：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」見《論語·述而》。孫綽的說法有據。

⁸⁰ 孔子畏於匡時曾說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之末喪斯文也，匡人其如予何！」見《論語·子罕》。

的蘭亭，聚集了不少名士，一起臨河修禊。這群名士包括王羲之、孫綽、李充、許詢、支遁等人，他們都以文義蓋世。是次蘭亭雅集，當日固然是一時風流，千古之下更是舉世聞名。這當然跟王羲之那篇遐邇馳名而感慨多端的〈蘭亭序〉關係最為密切。不過，孫綽當時也寫了一篇較少為人注意的〈三月三日蘭亭詩序〉，其中，他觸景傷情，特別借水作喻，說到人生的歡樂難免與時俱邁，無法久享。他說：

古人以水喻性，有旨哉斯談！非以停之則清，混之則濁邪？情因所習而遷移，物觸所遇而興感……屢借山水，以化其鬱結，永一日之足，當百年之溢……樂與時去，悲亦系之。往復推移，新故相換。今日之跡，明復陳矣。原詩人之致興，諒歌詠之有由。⁸¹

蘭亭水上的孫綽如此刻骨銘心地有感於歲月「往復推移，新故相換」而傾吐胸中的悲愴，他甚至「仰瞻羲唐，邈已遠矣」⁸²，遙想堯舜盛治，唏噓增懷。孫綽更明言古人「屢借山水，以化其鬱結」。應該指出的是，孫綽借以「化其鬱結」的山水是歷歷在目的青山綠水，換言之，他是真切地在水濱臨流致興，詠歌有由。我們很難想像他會錯過孔子川上的嗟歎。事實上，年剛十歲即隨父渡江的孫綽自己也曾有過撫今追昔，臨流興歎的經驗。有一次，他跟許詢（玄度）「在白樓亭，共商略先往名達」。劉孝標《注》謂「亭在山陰，臨流映壑」。當時支遁在旁聽罷他們的討論，說：「二賢故自有才情。」⁸³另一方面，孔子則曾惘然歎惜「吾猶及史之闕文也，有馬者借人乘之，今亡矣夫」（《論語·衛靈公》）！夫子同樣傷歎今非昔比。孫綽「道猶不興」的解讀可能還是他本人與孔子的共鳴所在⁸⁴。這也是他讀《論語》時跟專意於水德的董仲舒和著力於訓詁的鄭玄迥然相異的地方。歸根究底，孫綽的洞見大概是由於他能夠體會到孔子也可以有「原詩人之致興，諒歌詠之有由」的時候。

其實，東晉人屈辱於典午南渡，常常感到國破家亡之恥，人生無常，對於時

⁸¹ [晉] 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》（臺北：宏業書局，1975年）第2冊，《全晉文》，卷61，頁1808。

⁸² 同前註。

⁸³ 見劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，〈賞譽〉，頁483。

⁸⁴ 孫綽可能有志於濟世，至少從他現存的朝議文字看來，作為朝廷命官，他基本上還是盡責稱職的。比如，他表諫桓溫遷都，陰謀篡晉，最後贏得桓溫嘲諷「君何不尋〈遂初賦〉，而彊知人國家事」。見同前註，〈輕詆〉，頁839。參看 [唐] 房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1982年），第5冊，卷53〈孫綽傳〉，頁1544-1547。又參看蜂屋邦夫的有關分析，見蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁115-134。

不我予之感特別敏感而反應強烈，本來分屬自然。《世說新語·言語》記載東晉桓玄北征路上重見昔日手種的弱柳，如今皆已合抱十圍，頓時痛感時光飛逝，不禁黯然銷魂，「慨然曰：『木猶如此，人何以堪！』攀枝執條，泫然流淚。」⁸⁵煊赫一時的軍政領袖志在北征，也許別有懷抱，因而睹物傷情，然而，南渡的士族門第中立志和渴望復北的傷心人比比皆是，他們的傷逝之情實在不減桓玄。

晉穆帝永和五年(349)，北方後趙石季龍身死，政局混亂，東晉殷浩受命中軍將軍等職，於永和八年(352)九月率眾北伐，可惜是次遠征因翌年(353)十月降將姚襄的叛變而終告失敗。在戰局未定之前半年的初春，蘭亭諸君身臨流水，感慨無端，他們似乎已不再相信晉師可以有光復中原的一日，儘管主觀感情上他們的確渴望北返。換言之，對東晉這批名士學者而言，人生只剩下傷逝的可能。逝水不可能循環不息，也正因為如此，蘭亭雅集諸君才會如此深切感到「情隨事遷，感慨係之矣。向之所欣，俛仰之間，已為陳跡，猶不能不以之興懷。況修短隨化，終期於盡」⁸⁶。以他們撫今追昔之情相信不難引川水上的孔子為知音⁸⁷。正如王羲之所言，「後之視今，亦猶今之視昔。悲夫」⁸⁸！王戎喪子，悲不自勝時曾說：「聖人忘情，最下不及情。情之所鍾，正在我輩！」⁸⁹一般的東晉士人，大概都屬於這種不能忘情之輩。《世說新語》特別關設〈傷逝〉一篇亦可見個中消息。

蘭亭諸君的傷歎跟桓玄的慨然流淚不同，因為讓他們悲愴不已的並非國破家亡之恨，而是「情隨事遷」的人生無常。這一點從他們在戰情熾熱的時候對殷浩北伐所抱持的冷漠和消極似乎表露無遺。換言之，在蘭亭諸君心裏，國仇家恨已經昇華而為人生的存在意義的困惑；他們想探索的是哲學問題而他們想化解的是人生的苦惱。魏、晉、南朝人日漸嚮往莊老，甚至歸依釋氏，其中契機正在於

⁸⁵ 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，〈言語〉，頁114。

⁸⁶ 王羲之〈蘭亭序〉語，見房玄齡等：《晉書》，第7冊，卷80〈王羲之傳〉，頁2099。

⁸⁷ 《論語·雍也》載司馬牛疾革，孔子探病時執其手，慟呼「命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」此處，孔子無疑在傷歎，而他也同樣用了一個語末助詞「夫」字。王濛英年早逝，死前自憐，史載「王長史（濛）病篤，寢臥燈下，轉塵尾視之，歎曰：『如此人，曾不得四十！』」見劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，〈傷逝〉，頁642。按：王濛(309-347)卒時年三十九。雖然王濛自歎自憐並不同於孔子惋惜司馬牛，但他那種傷逝之情實在跟孔子並無二致。按：王濛與孫綽亦有交情。見同上書，〈輕詆〉，頁843。

⁸⁸ 王羲之〈蘭亭序〉語，見房玄齡等：《晉書》，第7冊，卷80〈王羲之傳〉，頁2099。

⁸⁹ 見劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，〈傷逝〉，頁638。

此。由於這種特殊的歷史情境，東晉人在人生經驗上的微妙變化很容易會影響到此下南朝學者士人對《論語》的閱讀。《論語》許多原來明顯涉及具體歷史情境的篇章往往就被賦予超越具體歷史情境限制的哲學意義，〈子在川上〉章就是一個例子。梁皇侃(488-545)疏釋此章時說：

逝，往去之辭也。孔子在川水之上見川流迅邁，未嘗停止，故歎人年往去，亦復如此。向我非今我，故云「逝者如斯夫」者也。斯，此也。夫，語助也。日月不居，有如流水，故云「不舍晝夜」也。⁹⁰

皇侃直言「日月不居，有如流水」，而同時又強調孔子傷時的歎息，這應該是孔子即景而生的第一層感想和反應，但是，皇侃更畫龍點睛，指出「向我非今我」，這層意思更深刻，孔子料想或許也曾感慨繫之。無論如何，「向我非今我」的哲學詮釋無疑已經超越了孔子川上之歎的具體語境了。這種哲學詮釋的取向顯然與程、朱道學相似，然而，皇侃此章的具體闡釋卻仍然沒有程、朱道學的形而上高度。

南、北朝時期活躍於北方京兆和長安的僧肇(384-414)雖然並沒有撰寫過專門訓解《論語》的著作，但他也許是中古時期從本體論角度來認識〈子在川上〉章的最佳代表。僧肇在〈物不遷論〉中說：

是以言常而不往，稱去而不遷。不遷，故雖往而常靜。不往，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷。雖往而常靜，故靜而弗留矣。然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？⁹¹

僧肇認為川上的孔子的確是「感往者之難留」，這跟上述南朝諸人撫今追昔的看法相同，但是，他卻又從佛教不落兩邊的中觀哲學觀照逝去的流水，他的結論是「言常而不往，稱去而不遷」，「靜而常往」，「往而弗遷」。現象界的群動並不妨礙本體界的本靜，「往」與「去」的本質依然是不遷。俗諦與真諦可以互攝互融，因此，僧肇說：「是以觀聖人心者，不同人之所見得也……是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑。乘莫二之真心，吐不一之殊教。乖而不可異者，其唯聖言乎？故談真有不遷之稱，導俗有流動之說，雖復千途異唱。會歸同致矣。」⁹²肇公的中觀分析固然精微細緻，但他忽略了川上的孔子其人，因為〈物不遷論〉關

⁹⁰ 皇侃：《論語集解義疏》，上冊，頁314。

⁹¹ 〔姚秦〕僧肇：《肇論》，見《大正藏》，第45冊，頁151b。

⁹² 同前註，頁151b-c。有關〈物不遷論〉的哲學分析，可參看李潤生：《肇論》（臺北：東大圖書公司，1989年），頁160-186。

注的畢竟是「物」而不是「人」，更不是孔子這個具體的歷史人物。

最後，我們想指出，程、朱在闡釋〈子在川上〉章時喜愛用「川流不息」這句成語來形容「道體之本然」，而不是時光的流逝。事實上，這種用法是程、朱道學特有的⁹³。上文提到朱熹的〈答張敬夫〉一書，其中所說的「川流不息」，指的是人人都天生具有的純善天性，在起居日用之間，屬目皆是，如川水流動不居，如四時運行無窮，隨處可見。由於程、朱道學的流行，「川流不息」這句話在宋、元以後漸漸就變成日用的成語，然而，它的意涵最後也隨著程、朱道學宇宙觀的沒落而改變。今天，「川流不息」只是形容人流或者交通的頻繁，與「天運」和「道體」毫不相關，這是因為現代人的世界觀迥異於程朱道學宇宙觀的緣故。

其實，魏、晉、南、北朝時代人也沒有程、朱道學宇宙觀的共識，因此，他們極少使用「川流不息」這句話，而那時候，「川流不息」事實上也還沒有固定為成語。正如上文所言，六朝詩文常見〈子在川上〉章的典故，但卻從來沒有詩人使用「川流不息」一語。「川流不息」一語最早見於六世紀梁朝周興嗣有名的童蒙識字書《千字文》⁹⁴。原文云：「孝當竭力，忠則盡命，臨深履薄，夙興溫

⁹³ 何晏乃魏、晉間有名的所謂玄學家，自古以來，學者往往認為《論語集解》中摻雜玄學言論。夷考其實，卻並不然。比如，《論語·子罕·子絕四》章何《注》云：「以道為度，故不任意……用之則行，舍之則藏，故無專必……無可無不可，故無固行……述古而不自作，處羣萃而不自異，唯道是從，故不有其身。」此處所謂「以道為度」，而原文並無任何證據可以確定「道」必然是形上學意義的「道」。宋那曷疏釋此章何《注》曰：「此章論孔子絕去四事，與常人異也。毋，不也。我，身也。常人師心徇惑，自任己意，孔子以道為度，故不任意。」〔魏〕何晏集解，〔宋〕那曷疏：《論語注疏》〔文淵閣《四庫全書》，第195冊〕，卷9，頁605b〕顯然，那曷也不認為何《注》有任何玄學深義。《論語集解》中其他可能相關的章節亦應作如此觀。即使是北宋初晁迥（卒於真宗天禧間），思想儘管有佛教色彩（《四庫》館臣謂「宋初承唐餘俗，士大夫多究心於內典，故迥著書，大旨雖主於勉人為善而不免兼入於釋氏」見紀昀：〈昭德新編提要〉，收入〔宋〕晁迥：《昭德新編》〔文淵閣《四庫全書》，第849冊〕，卷首，頁253b），但他也沒有從何晏〈子絕四〉章注中看出玄學成分。晁氏《昭德新編》卷上載：「《論語》所云子絕四。愚因推而演之，明其大槩。夫毋意、毋我，謂其以道為度，無縱越逸之情也；毋固、毋必，謂其唯變所適，以備周圍之智也。苟有執其舊語，斯則名為堅儒。」見同上書，頁263b-264a。這裏，「以道為度」一語無疑取自何晏《論語集解》。有關《論語集解》中並無玄學之說，可參看 John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Asia Center, 2003), pp. 23-47。

⁹⁴ 按：《千字文》是朱熹熟習的文字，他死前一年在建陽考亭還用行楷大書《千字文》一篇，並自跋於後曰：「余竊取倉頡、史籀、秦、漢、晉、唐諸前賢筆意為此，懸之壁間，俾諸子玩之，亦未始無小補云。」見董路誼、時善剛：〈試論朱熹大書《千字文》

清。似蘭斯馨，如松之盛，川流不息，淵澄取映。」⁹⁵原文中，「川流不息」一語形容孝子之德精純恒久，如流動的川水一樣永不間斷。「川流不息」在此其實是一個新鮮的用法，而不是慣用的成語。可見在六朝人的認識中，「川流不息」根本就和時光流逝風馬牛不相及，更不要說「道體之本然」了。六朝人以流水比喻逝日則另有「川流不舍」一語，而此語固然也是典出〈子在川上〉章，而且更忠於孔子原話。饒有趣味的是，最早使用「川流不舍」來形容逝水的人正是那個聽到孔子川上歎聲的孫綽。到梁朝，當皇侃已經從川流悟到「向我非今我」的時候，與周興嗣同時的梁元帝蕭繹在《金樓子·后妃》中說：「川流不舍，往而不還者，年也。」⁹⁶這裏，「川流不舍」指的仍然是日常生活經驗中的光陰一去不返，並無哲學深義。「川流不舍」一語在宋代卻莫名其妙地鮮為人用，相反，「川流不息」則至少在程、朱道學的話語社群中幾乎成爲套語。這個語言上的微妙轉換竟然反映了中國思想史上一個重要的嬗變。

三、宋代的異響

程、朱道學雖然在宋末遭受政治打擊，被指爲「僞學」，但奉之爲人生行爲的準繩者仍大有人在。與朱子同時的鄭汝諧在沒有受到朱學影響之下也接受了二程的「道體」說。他在《論語意原》中對〈子在川上〉章的解釋全用二程說⁹⁷。朱熹以後，寧死不屈的宋末豪傑文天祥便是一個繼承程朱「道體」說最爲典型的例子。他在〈吳郎中山泉說〉說：

子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」道體流行之妙，往來而易見者，惟川流爲然。聖人發其端倪，欲學者體認省察而無一息之間斷也。後千數百年，程子始默識而指以教人，曰「其要只在謹獨」。聖人言道之旨，學者入道之門，於是而深切著明矣。⁹⁸

文天祥對程、朱的道學闡釋可謂亦步亦趨。他被元軍扣押在牢的時候，孤身幽

的書法藝術》，《徐州師範學院學報》（哲學社會科學版）1994年第1期，頁142-146，引文見頁142。按：這篇跋文不見錄於《朱子全書》。

⁹⁵ [梁]周興嗣等編纂：《千字文》（長沙：嶽麓書社，1999年），頁14-15。

⁹⁶ [梁]蕭繹：《金樓子》（文淵閣《四庫全書》，第848冊），卷2〈后妃〉，頁815b。

⁹⁷ 鄭汝諧云：「程子曰：『此道體也。天運而不已，……水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自強不息。及其至也，純亦不已焉。』」見[宋]鄭汝諧：《論語意原》（文淵閣《四庫全書》，第199冊），卷2，頁144b。

⁹⁸ [宋]文天祥：《文山集》（文淵閣《四庫全書》，第1184冊），卷15，頁622a。

處，卻正義凜然，寧死不降，這應該是程明道講求的「謹獨」的最佳寫照。然而，在程、朱闡釋出現以前和流行之後，宋代儒者對〈子在川上〉章的看法其實別有姿彩而不囿於道學的形上和道德視野。

唐朝政府編訂《五經正義》而《論語》其時並未入經，所以弗及。至宋真宗咸平二年(999)始置翰林侍講學士，以邢昺(932-1010)爲之。當時，邢昺更「受詔與杜鎬、舒雅等校定羣經義疏」。《四庫全書》提要謂「昺復因皇侃所采諸儒之說爲之疏，於章句訓詁、名器、事物之際詳矣。朱子《集註》出，義理更爲精深，亦實始基於此。」⁹⁹ 邢昺《論語注疏》一出自然就成爲官方欽定的解說，程、朱道學興起之前，宋儒對《論語》的認識基本上以邢說和下文提到的陳祥道《論語全解》爲圭臬。對於〈子在川上〉章，邢《疏》曰：「此章記孔子感歎時事既往，不可追復也。逝，往也。夫子因在川水之上，見川水之流迅速，且不可追復，故感之而興歎。」¹⁰⁰ 顯然，邢《疏》著眼於孔子感傷於時光流逝之歎而並未注意到歲月可以循環不已，因此也沒有所謂「道體」的問題。

稍後於邢昺的北宋五子之一張載(1020-1077)對〈子在川上〉章的理解也毫無道學意味。橫渠說：「學不能自信而明者，患在不勉耳。當守道不回，如川之流，源泉混混，不舍晝夜，无復回卻，則自明自得之也。」¹⁰¹ 雖然他並沒有指出孔子的歎息，但他卻強調川流之「无復回卻」，川流循環不已對他來說，應該也是個不可思議的聯想。

張載以後，宋哲宗元祐中(1086-1093)，福州人陳祥道(字用之)爲太常博士，撰有《論語全解》十卷。祥道的《論語》說承自王安石(1021-1086)。《四庫全書·論語全解》提要引晁公武《讀書志》云：「王介甫《論語注》、子雱(1044-1076)《口義》，其徒陳用之解，〔哲宗〕紹聖(1094-1098)後皆行於場屋，爲當時所重。」又謂「祥道長於三《禮》之學，所作禮書，世多稱其精博，故詮釋《論語》亦於臣禮制最爲明晰」¹⁰²。不過，祥道解釋〈子在川上〉章卻頗有玄味。他

⁹⁹ 見紀昀：〈論語注疏提要〉，收入何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，卷首，頁527b-528a。

¹⁰⁰ 同前註，卷9，頁609b。

¹⁰¹ 見〔宋〕張載：《易說·繫辭上》，《張子全書》(文淵閣《四庫全書》，第697冊)，卷11，頁263a-b。張說顯然直接出自《孟子》，但他又提到「如川之流」，所以，或許他是針對〈子在川上〉章而言的。

¹⁰² 紀昀：〈論語全解提要〉，收入〔宋〕陳祥道：《論語全解》(文淵閣《四庫全書》，第196冊)，卷首，頁63b-64a。

說：

天下之物，無日而不禪，無時而不移，雖天地不能逃其變，舟壑不能固其藏。造化密移，疇覺之哉？此孔子所以有川上之嘆也。此即物觀之而已。

即理以觀之，則流者未嘗流，逝者未嘗逝。¹⁰³

祥道從現實經驗入手，本於孔子歎水逝不回之意，指出「造化密移，疇覺之哉」。他更受莊子啓發，進而剖析入微¹⁰⁴，「即理以觀」，悟出「流者未嘗流，逝者未嘗逝」之理。這自然也可算是形而上的闡釋，但與程朱天運循環不已之說指歸不同。《四庫》提要作者謂祥道「或不免創立別解，而連類引伸，亦多有裨於義訓。惟其學術本宗信王氏，故往往雜據《莊子》之說，以作証佐，殊非解經之體。」¹⁰⁵良有以也。

陳祥道的闡釋一直到朱熹的晚年仍有知音。宋孝宗淳熙丙午丁未間(1186-1187)戴溪領石鼓書院山長，與湘中諸生集所聞而為《石鼓論語答問》一書。此書「朱子嘗一見之，以為近道」¹⁰⁶。戴溪在《石鼓論語答問》中公然反對伊川的「道體」說而引蘇東坡(1036-1101)為同道。他說：「此聖人觀物之學，天下之事，日夜相代乎前，矢激川流，一息不停，尚復固閉留滯，亦可謂所過不化矣。伊川先生曰『言道之在如此』，恐未然。東坡曰：『逝者如斯而未嘗往也。』此語乃佳，當知川流不息而水之清明者未嘗動，則知君子所存者神矣。」¹⁰⁷東坡所謂「逝者如斯而未嘗往也」大概就是陳祥道指出的「流者未嘗流，逝者未嘗逝」者也。

邢昺、陳祥道和戴溪三人代表的可謂道學以外的異響，至於朱熹逝世前道學中人對〈子在川上〉章的不同商略，我們可以林希逸(1193-?)《莊子口義》、楊簡(1141-1226)《慈湖遺書》及其弟子錢時《融堂四書管見》為例說明。林希逸是程

¹⁰³ 同前註，卷5，頁137a。

¹⁰⁴ 《莊子·大宗師》：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所避。若夫藏天下於天下而不得所避，是恒物之大情也。」此即陳祥道注釋所本。

¹⁰⁵ 紀昀：《論語全解提要》，卷首，頁64a。

¹⁰⁶ 見《四庫全書》提要引《石鼓論語答問》舊本中寶慶元年許復道〈序〉，並謂「陳振孫《書錄解題》所載與〈序〉相符，其書詮釋義理，持論醇正而考據間有疎舛……然訓詁、義理，說經者向別兩家，各有所長，未可偏廢。溪能研究經意，闡發微言，于學者不為無補正，不必以名物典故相繩矣」。見紀昀：《石鼓論語達問提要》，收入〔宋〕戴溪：《石鼓論語答問》（文淵閣《四庫全書》，第199冊），卷首，頁1b-2a。

¹⁰⁷ 同前註，卷中，頁31b。

伊川的六傳弟子¹⁰⁸，不過，他對老莊之道和佛理造詣甚深而且情有獨鍾，並且公開兼納釋、道二家思想。他的立場顯然與程、朱大異其趣。《四庫全書·莊子口義》提要謂「希逸以托身於道家之門而注《莊子》，恐儒者用以爲譏，遂以爲有合於聖人，亦牽合回護之見」¹⁰⁹。林希逸在《莊子口義》卷四〈外篇在宥第十一〉提到：「子在川上而曰：『逝者如斯夫』，亦指其無窮無測者言之。」¹¹⁰他相信道家萬物無窮無測，「可與天合一」之說，而視孔子川上之歎爲同聲相應。他並且謂「《易》不終於〈既濟〉，而終於〈未濟〉，是知物無窮而物無測也」¹¹¹。「物無窮而物無測」畢竟與程、朱所講的「天運不已」並不相同。不過，希逸的「與天合一」之說與明道「與道體爲一」似有因襲痕跡。此外，《莊子口義》卷六〈秋水第十七〉：「『物之生也，若驟若馳』，即所謂『逝者如斯夫』，變動轉移，無時不然，何者爲爲？何者爲不爲？是皆聽造化自然而已，故曰夫固將自化。」¹¹²這裏也是說「逝者如斯夫」指的是「無時不然」的「造化自然」。「無時不然」固然與「循環不已」不同，因爲「變動轉移」指的是「變化無端」而「往過來續」則強調「恆常不變」。如果說陳祥道援引《莊子》佐證《論語》，「殊非解經之體」，則林希逸根本就有將《論語》道家化的傾向了。

程門後學漸行漸遠，別出蹊徑，與朱熹同時而道學立場相異的陸象山(1139-1192)的門人弟子就更可想像了。陸象山主「心學」，門人中以號慈湖先生的楊簡最爲高弟。《四庫全書·慈湖遺書》提要謂「金谿之學，以簡爲大宗。所爲文章，大抵敷暢其師說，其講學純入於禪，先儒論之詳矣」¹¹³。楊簡說：「子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』時運而往，自生至死，流逝如川之急，常情戀景着物多，不悞時運如此之速，故不勇於道學。聖人斯言，所以警誨學者深矣。」¹¹⁴慈湖之意其實十分明白，孔子不過見「流逝如川之急」，但又微妙難察，

¹⁰⁸ 有關林希逸在伊川門下的承傳源流，參看周啓成〈前言〉，見〔宋〕林希逸著，周啓成校注：《莊子虞齋口義校注》（北京：中華書局，1997年），頁2-3。

¹⁰⁹ 見紀昀：〈莊子口義提要〉，收入林希逸：《莊子口義》（文淵閣《四庫全書》，第1056冊），卷首，頁356a。

¹¹⁰ 林希逸著，周啓成校注，《莊子虞齋口義校注》，卷4〈外篇·在宥〉，頁171。

¹¹¹ 同前註。

¹¹² 同前註，卷4〈外篇·秋水〉，頁268。

¹¹³ 見紀昀：〈慈湖遺書提要〉，收入〔宋〕楊簡：《慈湖遺書》（文淵閣《四庫全書》，第1156冊），卷首，頁605b。有關楊簡的心學思想，參看劉宗賢：〈楊簡與陸九淵〉，《中國哲學史》1996年第4期，頁83-88。

¹¹⁴ 楊簡：《慈湖遺書》，卷11，頁808b-809a。

常人不知不覺而錯失光陰，於是「不勇於道學」，所以，聖人斯言，只想「警誨學者」而已。雖然朱熹常言金谿心學輒有自說悟道之弊，但楊簡於此可謂異常的平實¹¹⁵。

楊簡的弟子錢時亦闡釋《論語》，並撰有《融堂四書管見》十二卷（卷首有理宗紹定己丑[1229]自序），其書宋理宗嘉熙二年(1238)喬行簡奏下嚴州，其時朱熹已經去世三十八年了。據《四庫全書》提要，書中體例「俱先列經文，畧加音訓而詮釋其大旨於後。《孝經》用古文，《大學》但析為六章，不分經傳。蓋時之學出於楊簡，簡之學出於陸九淵，門戶迥殊，故不用程、朱之本。」¹¹⁶除了給「夫」字（音扶）和「舍」（上聲）注音以外，錢時並沒有注釋〈子在川上〉章本文，不過，他卻在此章之下寫了這樣的文字：「愚嘗作〈竹泉贊〉云：『源源而來，涓涓而滴，不晝而出，不夜而息，與天地而始終，惟吾之一。』」¹¹⁷錢說道家色彩甚濃，他所說的「與天地而始終」之「吾一」，相信與林希逸所講的「無窮無測」而「可與天合一」的「物」不過是同音而異腔而已。

總結而言，程、朱道學盛行前後，宋儒對〈子在川上〉章的看法大約有兩種，一是平實地指出孔子感歎時光如流水逝去不回，並無哲學深義；一是道家色彩鮮明的哲學闡釋，強調天地或者主宰天地的道之無窮難測，修身意味並不強烈。這兩種看法都跟程、朱道學詮釋異趣，而前者更忠於孔子原話的寓意。

結論

本文以程、朱對〈子在川上〉章的詮釋為出發點，分析程、朱道學視野下川水上的孔子所說的兩句話。我們發現程、朱的注意力完全集中在孔子原話的義理

¹¹⁵ 明代王陽明(1472-1529)的心學固然可謂淵源於陸象山，而陽明雖然並未替《論語》作注，但他寫過一篇〈惜陰說〉，其中借〈子在川上〉章立論。見〔明〕王守仁：《王文成全書》（文淵閣《四庫全書》，第1265冊），卷7，頁215b。陽明的〈惜陰說〉，旨在勸人自強不息，要學孔子「學如不及」的精神。有趣的是，他的理據卻來自形而上的宇宙觀，而且還是程、朱的道學，包括伊川的「道體」說和明道的「謹獨」說。〈惜陰說〉完稿前的八年，陽明刊刻他的《古本大學》和《朱子晚年定論》，兩者都是存心與朱子互相頓頭之作。也許〈惜陰說〉的平實說法也有故意反對朱子的企圖。又〈惜陰說〉作於嘉靖五年(1526)，翌年陽明逝世，也許陽明此時更加感同身受，體會到光陰之可貴。

¹¹⁶ 紀昀：〈融堂四書管見提要〉，收入〔宋〕錢時：《融堂四書管見》（文淵閣《四庫全書》，第183冊），卷首，頁579b。

¹¹⁷ 同前註，卷5，頁619a。

內涵上，而在程、朱的闡釋中，孔子的原話似乎被孤立起來作分析，跟他當時的歷史情境全不沾邊，最終孔子川上所說的兩句簡語被提升到前所未有的形而上高度。原來孔子所說的「不舍晝夜」的川水，在程、朱眼中變成有如「川流不息」的不已「天運」。這個循環不已的「天運」，伊川稱為「道體」，而朱熹則修正為更具動感的「道體之本然」。動感的「道體之本然」顯諸萬物，包括人類，因為朱子強調，「這箇道理，吾身也在裏面，萬物亦在裏面，天地亦在裏面，通同只是一箇物事。」所以，人須「謹獨」，效法「天運」，自強不息，「純亦不已」。如此，人物就變成「道體」的體現了。

誠然，孔子原話的歷史情境並沒有什麼具體的細節，因而便於普遍化的義理詮釋。然而，從文義的分析而言，《論語》原文明顯地著眼於孔子觸景傷情，緣情興歎這一基本事實，也許從詩學的觀點看，記錄人的興趣其實在於孔子在川水上人景合一的經驗。從純粹的形式著眼，孔子的兩句原話分別為五言句和四言句，除去虛字「夫」，兩句都是四言¹¹⁸，正合乎西周以來北方的四言詩傳統，這個傳統最後通過《詩經》的編定而得以典範化。由是觀之，我們說川水上的孔子緣情興歎，出口成章，宛如天籟，不啻就是詩句，應該可以成立。事實上，孔子臨水詠歎的情況，文獻足徵，川上之歎絕非罕見的例子。《史記·孔子世家》載：

孔子既不得用於衛，將西見趙簡子。至於河而聞竇鳴犢、舜華之死也，臨河而歎曰：「美哉水！洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！」子貢趨而進曰：「敢問何謂也？」孔子曰：「竇鳴犢、舜華，晉國之賢大夫也。趙簡子未得志之時，須此兩人而後從政。及其已得志，殺之乃從政。丘聞之也，刳胎殺夭則麒麟不至郊；竭澤涸漁則蛟龍不合陰陽；覆巢毀卵則鳳皇不翔。何則？君子諱傷其類也。夫鳥獸之於不義也，尚知辟之，而況乎丘哉？」乃

¹¹⁸ 事實上，《詩經》中也有許多夾雜虛字的詩句，而這些詩句，嚴格來說，應該仍然算作四言句。朱子謂：「大凡讀書，多在諷誦中見義理。況《詩》又全在諷誦之功……又如今詩曲，若只讀過，也無意思。須是歌起來。方見好處。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷104，頁2612。如果我們對詩歌的形式不存先入為主的成見，反復諷誦〈子在川上〉章，我們自然可以領略到其中舒緩婉轉的含蓄節奏，這固然不能算作什麼義理，但孔子的情懷吐屬應該是具體而微地顯露出來了。偏偏朱子認為「《論語》章短者誠不可讀，讀則易蹉過後章去。若《孟子》、《詩》、《書》等，非讀不可。蓋它首尾自相應，全籍讀方見」。見同上書，卷118，頁2836。也許這正是他錯失川上孔子心聲的緣故。

還，息乎陬鄉，作為〈陬操〉以哀之。¹¹⁹

孔子在狄水上慨歎「美哉水！洋洋乎！丘之不濟此，命也夫」¹²⁰，前兩句是孔子獲悉竇鳴犢、舜華之死後即景而興歎，後兩句則是歎旨。要瞭解孔子的歎聲，我們必須明瞭他的歎旨。在這個例子中，孔子倒是夫子自道了。然而，孔子為什麼決定不渡狄水，歎聲中並沒有交代，因此，在旁的子貢就急忙追問。準此，我們不禁懷疑，當川水上的孔子歎息的時候，如果他真的語有所托，為什麼他身旁的弟子竟然會默默無語。誠然，孔子在狄水上之感歎，情境與川上之歎不盡相同，因此，川上的弟子不必一定會追問夫子歎息的原因。然而，這兩個不同的慨歎情況適足證明，要認識孔子的川上之歎，我們必須切實分析他當時歎息的歷史情境。孔子大概當時並非如朱子所言看見流水而乘機闡發他對天道的看法。由是觀之，我們可以斷定，「逝者如斯夫，不舍晝夜」只是川水上的孔子心中不期然流露出來的詩句，這兩句話的自然節奏無疑就是他當時的心聲¹²¹。心聲所反映的只是詩人一片真摯不能已之感情¹²²。

反觀，在程、朱的道學宇宙裏，孔子本人在〈子在川上〉章中似乎消失了，而孔子眼前充滿個人獨特意義的景物也昇華成為抽象而普遍的義理。朱子讀書極

¹¹⁹ 司馬遷：《史記·孔子世家》，頁737。孔子臨水而歌歎的例子，史傳屢見不鮮，恐怕未必全屬杜撰。比如，《水經注》卷五〈河水〉：「昔趙殺鳴犢，仲尼臨河而歎，自是而返曰：『丘之不濟，命也夫。』」〈琴操〉以為孔子臨狄水而歌矣，曰：『狄水衍兮風揚波，船楫顛倒更相加。』見〔北魏〕酈道元撰，陳橋驛點校：《水經注》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁107-108。

¹²⁰ 按：孔子臨狄河歌歎而回一事，又見《孔叢子》卷上〈記問第五〉，不過，孔子的歎辭不同。（見文淵閣《四庫全書》，第695冊，頁319b-320a）據宋郭茂倩輯《樂府詩集》卷五十八〈琴曲歌辭〉稱孔子所作曲曰〈將歸操〉，或名〈聊操〉。其辭曰：「翱翔於衛，復我舊居，從我所好，其樂只且。」（見文淵閣《四庫全書》，第1347冊，頁515a）值得注意的是，孔子的歌辭基本上全為四言句。

¹²¹ 《莊子·寓言》載孔子曰：「夫受才乎大本，復靈以生，鳴而當律，言而當法。」子在川上之歎，應該也是「鳴而當律」的表現。莊子寓言固然不必都是實事，但是孔子有「鳴而當律」之說，看來還是很可能的。見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1971年），下冊，頁953。

¹²² 孔門強調詩教，孔子固然也講求詩人言外之旨，《論語》中記載他與弟子論《詩》的例子不鮮（如〈學而〉篇與子貢論「如切如磋，如琢如磨」，〈八佾〉篇與子夏論「巧笑倩兮」），但這並不表示孔子所說的每一句話都隱藏弦外之音。畢竟，《詩經》六義不僅限於「興」也。有關孔子的詩教，可參看嚴壽澂：〈論儒家詩教〉，《儒家文化》創刊號（2001年3月），頁83-108。

爲謹慎，一字不苟¹²³，但在解讀此章時，他卻偏偏沒有解釋其中的語助詞「夫」字，因此，他似乎並沒有注意到孔子的歎息。用程、朱道學的語言來說，朱熹過於注重到孔子的「義理之性」而忽視了他的「氣質之性」。朱子曾經批評過時人的讀書態度，說：「讀書須從文義上尋，次則看注解。今人卻於文義外尋索。」¹²⁴也許，他本人對〈子在川上〉章的讀法恐怕也犯上了同樣的毛病。

朱熹說不舍晝夜的川流顯示了「道體之本然」，而由於川流又是「道體」之「可指而易見者」，所以，孔子就趁機「於此發以示人，欲學者時時省察而無毫髮之間斷也」。如此說來，孔子的原話是有爲而發的。作爲一種文字的闡釋，朱熹的說法未嘗不可自圓其說¹²⁵，但是，必須注意的是，孔子在本章的「經驗之談」後並沒有進一步發揮他的感想或義理。至少他的弟子並沒有記錄下來，而由於文獻無徵，我們很難相信孔子確實作過如此的發揮。再者，當時川上伴隨孔子的到底有多少弟子，或者更有孔門以外的其他人，今天都不可知。朱熹說夫子「於此發以示人」，恐怕是想當然耳。退一步說，如果當時的確有一群人在，爲什麼孔子倒沒有借題發揮，暢說「道體之本然」呢？畢竟，正如子貢惋惜地說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語·公冶長》）！如果孔子身邊只有做記錄的那一個弟子，而孔子又寄意於「道體」，那麼，他的語言無論如何都過於含糊隱晦，他的弟子似乎難以了然會心。金代王若虛(1174-1243)對這一點提出最有力的質疑。他說：

子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」注疏以爲嘆時事之不留，古今多取此意。程氏曰：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來；水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也。君子法之，自強不息，及其至也，純亦不已。自漢以來，儒者皆不識此意。」

¹²³ 朱熹說：「讀書須是虛心，方得。他聖人說一字是一字，自家只平著心去秤停他，都不使得一毫杜撰，只順他去。某向時也杜撰說得，終不濟事……自今夏來，覺見得纔是聖人說話，也不少一箇字，也不多一箇字，恰恰地好，都不用一些穿鑿。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，卷104，頁2621-2622。對於他注書的態度，他自己解釋說：「某解書，如訓詁一二字等處，多有不必解處，只是解書之法如此；亦要教人知得，看文字不可忽略。」同上書，卷105，頁2626。

¹²⁴ 同前註，第1冊，卷11，頁193。

¹²⁵ 朱子論文王和孔子對《易經》「元、亨、利、貞」之不同解釋時說：「文王者自不妨孔子之說，孔子者自不害文王之說。然孔子卻不是曉文王意不得，但他又自要說一樣道理也。」見同前註，第7冊，卷105，頁2626。也許朱子也並非不曉得川上孔子的歎息之意，但他「又自要說一樣道理」。

予謂孔子指水而云，其所寓意，未可曉也。諸子之言，亦俱說得去。然安知其果然哉？程氏之論，雖有益學者，要為出於意度，而遂謂自漢以來無識之者。何其自信之篤邪？蓋未敢從。¹²⁶

事實上，孔子川上之歎應該只是觸景生情，不期然脫口而出。他的話中也許暗藏弦外之音，若然，他當時的寓意大概只是慨歎光陰如流水，正如孫綽所言，恐怕是他對斯文未興，日月已邁，時不我予，因而不禁「憂歎」而已。孔子說過：「《詩》可以興」（《論語·陽貨》）。他所讚美的〈關雎〉正是興體，但是，〈關雎〉即景借鳥起興而詩人的吐屬卻清晰無疑，與孔子川上之言含糊隱晦大不相同。如果我們相信孔子真的做到他自己所追求的「辭，達而已矣」（《論語·衛靈公》），那麼，他在川上簡潔的兩句話本身應該是言賅意達了，無煩讀者多加揣測，甚至曲解。按：《論語·鄉黨》：「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。」此章文義或許尚有爭議，但孔子看見山雉「色斯舉矣，翔而後集」，因而歎言「時哉！時哉！」顯然，孔子在此也是即景起興，但他卻很清楚將自己心中的寓意說破，跟〈子在川上〉章的做法無疑大不相同。這也許可以作為川水上的孔子之歎並無特別寓意的旁證。或者，我們可以說，除了感時憂世而外，川水上的孔子如果尚有其他哲理在心，他不太可能欲言又止，留待旁人去憑空猜想¹²⁷。

追本溯源，孔子在川上時身旁的弟子應該是歷史上第一個也是最早的一個詮釋孔子川上之歎的人。他記錄了一個看來無關宏旨的「夫」字。這個虛字到底是否本來就在孔子原話之中，用以直接表達他的唏噓之意，還是弟子聽到孔子輕歎，自己選用了這個「夫」字來捕捉老師的歎息，今天我們固然只能推測。無論如何，孔子原話的重點在真情實感的歎息，這應該是絕對不成問題的。如果孔子當時真有言外之意，他身旁的弟子必然會追問，這至少是孔門弟子提問的習

¹²⁶ [金]王若虛：《論語辨惑二》，《滄南集》（文淵閣《四庫全書》，第1190冊），卷5，頁304b。按：王若虛論學持平，並無專意攻擊朱子之意。《四庫全書總目》卷一一六〈滄南遺老集提要〉云：「今考《論語、孟子辨惑》乃雜引先儒異同之說，斷以己意，其間疑朱子者有之，而從朱子者亦不少，實非專為辨駁朱子而作。」見永瑤等撰：《四庫全書總目》，下冊，頁1421。

¹²⁷ 朱熹有一次跟弟子講《論語》時，曾警惕他們說：「聖人說話開口見心，必不只說半截，藏著半截。學者觀書，且就本文上看取正意，不須立說，別生枝蔓，唯能認得聖人句中之意乃善。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷19，頁435。川水上的孔子恐怕也「開口見心」，而沒有「藏著半截」道體宇宙觀。

慣¹²⁸。這位孔子身旁的弟子大概只想將老師的人情味繪畫出來。事實上，千載以下，依據他質樸無華的記錄，我們還是可以領會到孔子溫柔敦厚的詩人情懷，他的歎聲依然隱約而清晰可聞。在教導弟子讀《詩》的時候，朱熹自己曾說：「聖人有法度之言，如《春秋》、《書》、《禮》是也，一字皆有理。如《詩》，亦要逐字將理去讀，便都礙了。」¹²⁹他甚至批評程頤的讀《詩》方法，說：「程先生《詩傳》取義太多。詩人平易，恐不如此。」¹³⁰朱熹讀〈子在川上〉章，未能以「詩」視之，於是便失掉孔子「詩人平易」之心。我們也只能說川上的孔子「恐不如此」。朱熹勸弟子讀《論語》時特別強調「學者千章萬句，只是理會一箇心」。只可惜他所關注的「心」，卻是天理所存之「本心」，因此，他接著說：「且如『仁者其言也訥』，察其言便可知其本心之存與不存，天理人欲之勝負。」¹³¹在朱熹的眼裏，仁者之言，只能顯露其「本心」之天理，而更沒有仁者的性情似的。朱熹未能以孔子心看待孔子心，而必須將孔子心看作「道體」之人心化，因此，孔子心必須變得「純亦不已」才有意義，而他在川水上的歎息也就無意地給窒滅了。在程、朱道學的形而上視野裏，孔子心不免被化約為一個「道體」的比喻¹³²。

最後，我們想以明代張岱(1596-1689)在《四書遇·論語·子罕川上章》引楊復所(起元)所說的一段話來總結本文。他說：「『逝者如斯夫，不舍晝夜』，是一句歎息光陰之語。說者都說道機化機，反說遠了，細細體會，當自得之。」¹³³善哉斯言！

¹²⁸ 比如，樊遲問仁(見《論語·顏淵》)和子夏問詩(《論語·八佾》)。

¹²⁹ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，卷80，頁2082。又朱熹在《楚辭辯證》卷上〈離騷經〉說：「凡說詩者，固當句為之釋，然亦但能見其句中之訓故字義而已。至於一章之內，上下相承，首尾相應之大指，自當通全章而論之，乃得其意。」見朱傑人等主編：《朱子全書》，第19冊，頁185。

¹³⁰ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，卷80，頁2089。朱熹在別處又批評伊川說：「有將物之無，興起自家之所有，將物之有，興起自家之所無。前輩都理會這個不分明，如何說得《詩》本指。只伊川也自未見得。看所說有甚廣大處，子細看，本指卻不如此。」同上書，頁2071。朱熹對〈子在川上〉章的道學詮釋恐怕已應作如是觀。

¹³¹ 同前註，第3冊，卷42，頁1081。

¹³² 朱子說：「今有一般人，看文字卻只摸得些渣滓，到有深意好處，卻全不識！」見同前註，第7冊，卷104，頁2615。但願本文所論還不至於「只摸得些渣滓」。

¹³³ [明]張岱：《四書遇》(杭州：浙江古籍出版社，1985年)，頁217。按：楊起元乃羅近溪(1515-1588)的弟子，而近溪為王陽明四傳弟子，他本人雖然反對朱熹的理氣論，但十分崇拜朱熹為人及其學問。楊起元所批評的「道機化機」說無疑是針對朱子而發的。參看本文註37。

川流不舍與川流不息

——從孔子之歎到朱熹的詮釋

勞悅強

從十四世紀元朝政府尊奉朱熹(1130-1200)的《四書章句集注》為科舉讀本以後，朱熹所代表的程、朱道學學派一直影響著中國人對孔子的認識。朱注固然有其不可磨滅的啓蒙價值，但是朱熹心中的孔子卻並不一定跟歷史上的孔子盡同。本文以《論語·子罕·子在川上》章為本，希望從朱熹對此章的闡發管窺他對孔子的性情所堅持的一偏的體會。本文先分析宋代程、朱道學如何觀照和闡釋此章，然後再從西漢董仲舒說起，全面探討程、朱以前以及兩宋學者對川水上的孔子的不同看法。這些程、朱以外的看法足以證明程、朱一派的道學闡發的一偏之見，而其中有些看法更能夠掌握孔子在川上的一番心情與精神。

關鍵詞：《論語》〈子在川上〉章 孔子 孫綽 朱熹 道體 詮釋

What Happened by the River—From the Sigh of Confucius to the Interpretation of Zhu Xi

Yuet Keung LO

From the fourteenth century until the end of the 20th century, Zhu Xi's *Collected Commentaries on the Four Books* was one of the standard texts for the civil service examination; consequently the interpretations of Zhu Xi exerted a profound and widespread influence on how Chinese people came to understand Confucius as a person. In spite of the heuristic value of its insights, the image of Confucius as portrayed in Zhu's *Collected Commentaries* is not necessarily identical to what the *Analects* itself may suggest. This article, focusing on *Analects* 9.17, attempts to highlight one important difference between these two portrayals of Confucius. Through an exhaustive and critical examination of the interpretations of this interesting passage in the *Analects* from the Han to the Song dynasty, it shows that the humanity of Confucius was transformed into an embodiment of the ontological character of the Dao.

Keywords: *Analects* 9.17 Confucius Sun Zhuo Zhu Xi
 essence of Dao hermeneutics