

## 《論語》「可與共學」章試釋

林憶芝

香港公開大學人文社會科學院

在《論語》中共有三個「權」字，分別見於〈子罕〉篇、〈微子〉篇和〈堯曰〉篇，<sup>1</sup>其中以「可與共學」章的意義最豐富。因此，本文即以〈子罕〉篇「可與共學」章為主，探討孔子權的涵意。

孔子說：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」為甚麼孔子把「權」置於「學」、「適道」、「立」之上？權的具體涵意是甚麼？權與仁義的關係怎樣？為甚麼孔子會如此重視權？以下先分析權的本義及其引申義，然後討論「可與共學」章的涵意，由此而透視孔子特別重視權的原因所在。

### 權的本義與引申義

在分析《論語》「權」字的意義前，宜先探討權在字源上的意義，蓋《論語》之權必與「權」字的本源意義有密切的關係。

#### 權的本義

「權」字的本源意思是稱錘，<sup>2</sup>是稱的一個部分，一般用銅或鐵等金屬鑄成，有類於天平的砝碼，用以稱量物質的重量，字書如《廣雅》說：「錘謂之權。」《廣韻》說：「權，

<sup>1</sup> 〈微子〉篇：「〔孔子〕謂虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。」〈堯曰〉篇：「〔孔子曰〕謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。」

<sup>2</sup> 有學者認為先秦時代的權乃是天平的砝碼，而不是桿稱的稱錘。關於權是天平砝碼，抑或是桿稱的稱錘，本文將在後記中詳細交代。

稱錘也。」<sup>3</sup>均以稱錘釋權。然而，漢代文字學權威許慎在《說文解字》中對「權」字所作的解說，卻異乎尋常。《說文解字·木部》云：「權，黃華木。从木，萑聲。一曰反常。」許慎把權解釋為樹木的一種，是黃華木，又認為「權」字是形聲字，從木萑聲，而最後更加上與此解說無關的一句：「一曰反常。」許氏的解說，看了令人更糊塗，黃華木與反常有何關係？原來《春秋公羊傳》在魯桓公十一年有這樣的一段說話：「權者何？權者反於經，然後有善者也。」以「反經」為「權」，據筆者考察所得，乃是漢代儒生的習說，<sup>4</sup>故許慎亦跟從之。

許氏以權為黃華木，而在〈金部〉的「銓」字卻說：「銓，稱也。从金，全聲。」段玉裁注云：「稱各本作衡，今正。〈禾部〉：『稱，銓也。』與此為轉注，乃全書之通例。稱即今『秤』字。……『權』、『衡』字經典用之，許不爾。蓋古『權』、『衡』二字皆段借字，權為垂之段借。……垂古音陀。段權為之，俗乃作錘。若衡則段借之『橫』字。權衡者，一直一橫之謂。稱錘以金為之，故从金。」<sup>5</sup>段氏以權為稱錘而衡為稱桿，認為「權」、「衡」二字，經典已有，但許氏卻不取，此中頗有疑問。

許氏以黃華木釋權，這個說法卻未能貫徹全書，例如在〈金部〉解說「銖」、「鎰」、「錘」等字時說：「銖，權十分象黍之重也。从金，朱聲。」「鎰，六銖也。从金，留聲。」「錘，八銖也。从金，垂聲。」<sup>6</sup>銖、鎰、錘輾轉相釋，實質都以權為重量的基礎來解釋，都是重量單位。<sup>7</sup>權既為重量單位，則與黃華木的說法毫無關係。由此可見，許氏以黃華木訓權，其事甚怪。

關於許慎《說文解字》「權」、「銓」二字的問題，劉殿爵〈三國吳諱鈞沉——兼論「詮」字在古代典籍中出現的年代問題〉一文有所分析：

《說文》「權」、「銓」二字並收。……「銓」字先秦西漢不見，卻認為是解作「稱〔錘〕」的字。從《尚書》起已作「稱錘」解的「權」字反而只作木名解：……〈木部〉：「權，黃華木。」這樣顛倒的做法，實難理解。我們只能揣測其原故。《淮南子》許慎注本避吳諱，這只能是因為傳世的許注本《淮南子》經過一個吳鈔本

<sup>3</sup> 《廣雅·釋器》：「錘謂之權。」(徐復〔主編〕：《廣雅詁林》〔南京：江蘇古籍出版社，1998年〕，卷八上，頁641)《廣韻·仙韻》：「權，稱錘也。」(宋陳彭年等〔重刊〕：《校正宋本廣韻》〔臺北：藝文印書館影印張氏澤存堂本，1981年〕，頁142)。

<sup>4</sup> 筆者於2000年12月到臺北參加「朱子與宋明儒學」學術研討會，寫表論文〈朱熹的經權觀點〉，文中有詳細說明。

<sup>5</sup> 許慎(著)、段玉裁(注)：《說文解字注》(上海：上海古籍出版社，1981年)，頁707。

<sup>6</sup> 同上注，頁707-8。

<sup>7</sup> 同上注，頁716。「斤」字下段注云：「按此象象形之下當有『一曰十六兩也』六字。乃與〈金部〉銖、鈞、〈兩部〉兩、〈禾部〉秬，合成五權。十黍為象，附見於象下。斗二升曰穀。」段注亦以權為重量單位，合銖、兩、斤、鈞、石為五權，權是重量單位的總稱。

的階段。可見許慎的著作在吳國地域流行。這樣他的《說文解字》也可能在吳國流行。我們假設「權」字條在《說文》原來是「權，稱也。」後來避吳諱改作「銓，稱也。」後人因為「銓」字從金，所以把「銓」字條移到〈金部〉去。這樣〈木部〉便少了「權」字。為了補這空缺，再從《爾雅》鈔來「權，黃華木。」其實《爾雅》「權」字兩出。……〈釋木〉：「權，黃英。」……〈釋草〉：「權，黃華。」木名的「權」解作「黃英」，草名的「權」解作「黃華」，鈔的人不小心鈔了〈釋草〉的「黃華」而稱之曰「黃華木」。鈔得這樣不小心，似乎不應是許慎本人而是後人增補時所為。不過反對《說文》解「銓」為「稱」，以「權」為木名，主要原因，仍然是因為「銓」字不見先秦西漢，而「權」字作「稱」解在先秦西漢則屢見不鮮。<sup>8</sup>

據劉先生的分析，「權」字在先秦西漢的典籍中解作稱，而「銓」字根本不見於先秦兩漢的典籍，可是許慎卻以銓為稱，以權為黃華木，這種顛倒的做法，實難理解。劉先生由許慎注的《淮南子》避吳孫權諱而改權為銓，因為傳世的許注本《淮南子》經過一個吳鈔本的階段。可能許氏的《說文解字》在吳國流行因而避吳諱亦改權為銓。劉先生的推理步驟是這樣的：(一)「權」字條在《說文解字》原來是「權，稱也」；(二)後來避吳諱改作「銓，稱也」；(三)後人因為「銓」字從金，所以把「銓」字條移到〈金部〉去。這樣〈木部〉便少了「權」字；(四)為了補這空缺，再從《爾雅》鈔來「權，黃華木」；(五)其實《爾雅》「權」字兩出，〈釋木〉：「權，黃英。」〈釋草〉：「權，黃華。」木名的權解作黃英，草名的權解作黃華，鈔的人不小心鈔了〈釋草〉的「黃華」而稱之曰「黃華木」。鈔得這樣不小心，似乎不應是許慎本人而是後人增補時所為。因此，許慎《說文解字》在「權」字條原來的解釋，應當是測定重量的稱。

根據上述的推論，許慎《說文解字》「權，黃華木也」這一說法，並非許氏的原意；而且許氏就「銖」、「錙」與「錘」三字的解說，明顯與作為稱錘的權有密切的關係。劉先生的推論雖然並未有文獻上的證據，但筆者認為是可信的，應該接受。

### 稱的形構

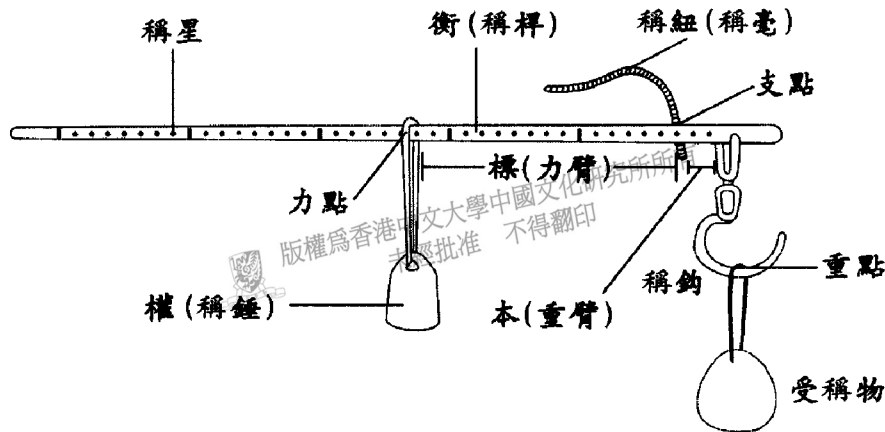
古代的衡器可分為等臂稱(即天平)和不等臂稱兩種，都是應用槓桿原理來稱物的。天平中砝碼的位置是固定的，當稱量物件時，砝碼的數量必須因應物件的輕重而增加或減少。至於不等臂稱，權的位置並不固定，而且稱量不同重量的物件，始終用同一個權，並不需要增加權的數目，而只需改變權在衡桿上的位置便可。不等臂稱的優點在於測量範圍比天平為大，而且又不限於砝碼的量級。由於不等臂稱在運用

<sup>8</sup> 劉殿爵：〈三國吳諱鉤沉——兼論「詮」字在古代典籍中出現的年代問題〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第二十二卷(1991年)，頁136-37。「稱錘」的「錘」字從劉先生說補。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

上較為方便，所以在春秋戰國時已被廣泛應用。<sup>9</sup>《論語》中的「權」字，相信與不等臂稱的權有十分密切的關係。今茲只取不等臂稱之形構，以分析其意義，等臂稱則不贅述。

不等臂稱的形構如下：



稱之結構分為四部分：稱桿、稱毫、稱鉤和稱錘。

- (一) 稱桿，即衡，一般用木製，是稱錘、稱紐與稱鉤之所繫，形狀如上圖。當稱量物件時，稱桿必須平正，然後稱量才能準確。稱桿向上翹或向下垂都表示權的位置不正確，因為稱桿尚未達到平衡，故未能知道物件的真正重量。稱桿上刻有標記，稱為小星，每一刻度表示一特定的重量。
- (二) 稱毫，又稱稱紐，是稱量物件時人手提把的地方，是支點之所在。有些稱有兩稱毫，即有兩個支點，前面的稱毫是稱量較重的物件。
- (三) 稱鉤，用以鉤住被稱量的物件，有些稱卻繫一小碟，用以盛載較輕的物件（例如藥材），是重點之所在。
- (四) 稱錘，即權，又稱稱砣，是力點之所在。物件的輕重，完全依靠權的位置來確定，因此可以說，稱而無權，則不能稱量物件。

從稱的形構得知，權是稱錘，本為衡器的一個組成部分。就詞的性質而言乃屬名詞，是衡量物件重量的標準。因此，作為名詞使用的「權」字，就涵有標準、原則的意思。然而，這個意思卻是一般人所忽略的。

<sup>9</sup> 不等臂稱於春秋時已普遍通行，詳見潘永年、王錦光、金尚年：《物理學簡史》（武漢：湖北教育出版社，1990年），頁35；戴念祖：《中國力學史》（石家莊：河北教育出版社，1988年），頁197-99。

## 權的引申義

稱之能夠稱物，主要是應用槓桿原理。當人以稱來稱量物件時，必須因應物件的輕重而移動稱錘，使稱毫左右平衡，稱桿平正，既不上仰亦不下垂，然後根據稱錘所在位置的稱星，便知道物件的重量。倘若再在稱鈎上增加重量，則權的位置必須改變，向稱桿的末端移動，然後稱桿才能保持平衡。由此可見，應用稱來衡物之輕重時，權的位置不能固定，必須因應重量而移動。

《墨經》是最早對不等臂稱所運用的槓桿原理作出闡釋的典籍，在〈經說下〉有以下的記載：「衡，加重於其一旁，必捶。權、重〔不〕相若也。相衡，則本短標長；兩加焉，重相若，則標必下，標得權也。」<sup>10</sup>根據戴念祖《中國古代物理學》的解說，《墨經》將稱的支點到重物一端的距離稱為本（今天通常稱它為重臂），將支點到稱錘一端的距離稱為標（今天通常稱它為力臂），重指被稱的物件，權指稱錘。上述《墨經》的一段文字的意義是：（一）當重物與權相等而衡器平衡時，如果加重物在衡器的一端，則加重的一端必定下垂，因為權與重不相稱；（二）如果加上重物後而衡器再達致平衡，那是本短標長的緣故；（三）如果在本短標長的情況下，在衡器兩端加上重量相等的物件，那麼標端必定下垂。<sup>11</sup>

現在我們知道槓桿原理可以用數學形式表達：

$$\text{本} \times \text{重} = \text{標} \times \text{權}$$

當重物較權為重，而稱桿卻呈平衡狀態，就表示標的數值大於本的數值，即所謂「本短標長」。因為「本×重=標×權」。如果在稱桿平衡的狀態下，在支點兩邊增加相等的重量（兩加焉，重相若），則力臂必定下垂。這是因為力臂長度乘以權的重量（標得權也）大於重臂長度乘以重物的重量，這時候移動權的位置，使標的數值加大，則稱桿可再得平衡。

權原是稱錘，是一名物，但當人以稱衡來稱量物件時，就必須因應物件的輕重而移動稱錘，使稱毫左右平衡，所以權又可作動詞使用，是指移動稱錘的意思。當權作動詞使用時，具有權衡、比較的意思，例如《呂氏春秋·舉難》：「且人固難全，權而用其長者，當舉也。」這個「權」字是比較人才的長處而任用之；又例如梁啟超〈中

<sup>10</sup> 《墨子·經說下》這一段文字，各本標點略有不同，今從戴念祖《中國力學史》，頁200。此外，「權、重〔不〕相若也」的「不」字是戴氏根據錢寶琮《〈墨經〉力學今釋》一文所增訂的。

<sup>11</sup> 關於《墨經》一段文字的解說，主要依據戴念祖：《中國古代物理學》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁15-16。

國國會制度私議》說：「兩害相權取其輕，兩利相權取其重。」<sup>12</sup> 這個「權」字即是平衡利害，比較得失的意思。

「權」字除了用作比較的意思外，又可引申為變通、權變的意思，這個意義乃由稱衡的運作情況而衍生的。如前所述，以稱稱物時，權必須因應物件的輕重而在稱桿上來回移動，伸縮標(力臂)之長短，以令稱桿平衡。換句話說，權所在的位置是不斷變化的，力點是在不斷移動的。如果權的位置固定不變，力點無法移動，則不能稱物，亦即是說權不能發揮衡量的功能。然而，權的變化並不是任意的，必須因應所稱物件的輕重而作適當的移動，愈重的物件愈向稱桿的末端移動，距離支點愈遠，以伸長力臂的長度；愈輕的物件則愈向稱頭移動，與支點的距離愈近，以縮短力臂的長度。因此，權的移動乃由物件的輕重所決定。換句話說，權必須按每次稱量的實際情況而移動，所以權又有因時制宜、權變、通變的意思。《廣韻·仙韻》說「權，變也」，直接以變訓權，其著眼點在於權位置的變化上。荀悅《漢紀·高祖紀》說，「權不可預設，變不可先圖」，亦以變釋權，顯示權不能預設與固定，必須因應時變。

權具有臨事而制定方法、計謀的意思，必須因應情況而定，不能預先制定。因此，把權應用到人事上去，又可以引申為隨機應變的能力。戴念祖《中國力學史》把權引申為權力和變通能力的意思：

「權」字作變通、權力解的本意可能來自稱。以稱稱物，稱錘位置稍有移動或變通，就能使稱桿俯仰低昂。這可能使人們從稱中領悟到，一個力的效用不僅與它的輕重有關，還與它的作用線與位置有關。將這個觀念引用到人事上時，就表明一個人的「權力」或「變通」的能力：它不僅與此人的真實本領有關，還與此人的社會地位、官爵大小有關。<sup>13</sup>

戴先生的推論，就是從槓桿原理而來的，認為以稱稱物，權的位置稍微變動，則能使稱桿俯仰低昂。人們從稱衡中領悟到，力的效用，不單與其絕對值有關，更與其所在位置有密切的關係。這個意思引申到人事上去，就是一個人的權力或變通的能力，不僅與此人本身的能力有關，還與此人的社會地位、官爵大小有關。

總結權的意義，其本源乃是衡器的一個組成部分，用作稱量物質的重量，是稱量物件輕重的標準，所以權可以引申為標準、原則的意思。又由於稱在實際操作時，必須移動權的位置以稱物，所以權又可作動詞使用，是移動稱錘以求稱桿達致平衡的狀態，於是權又可引申作量度、稱量、比較、衡量的意思。此外，由於稱物時必須改變權所在的位置，故權又從權衡、比較，引申為變化、權變的意思。

<sup>12</sup> 《漢語大字典》(武漢：湖北辭書出版社，成都：四川辭書出版社，1987年)，頁1319。

<sup>13</sup> 戴念祖：《中國力學史》，頁202。

## 「可與共學」章的涵意

《論語·子罕》篇云：「子曰：『可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。』」在正式討論本章的意義前，必須弄清楚文字的次序、層次的問題。

## 「可與共學」章的版本問題

〈子罕〉篇「可與共學」章的文字，歷來有不同的版本，必須稍加說明，然後可以進一步分析其意義。程樹德《論語集釋》所引如下：「子曰：『可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。』唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而。」<sup>14</sup>子曰：『未之思也，夫何遠之有？』<sup>14</sup>在「未可與權」之後，程注本有「唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而」與「子曰：『未之思也，夫何遠之有？』」等句。然而，朱熹卻謂：「『唐棣』以下，初不與上面說權處合緣，漢儒合上文為一章，誤認『偏其反而』為反經合道，所以錯了。」<sup>15</sup>朱氏所說甚是，筆者亦認為「唐棣之華」以下，應另自為章，不宜與「可與共學」章合併。

關於本章的版本問題，有一本作「可與共學，未可與立；可與立，未可與適道；可與適道，未可與權」。把「可與立」及「可與適道」的次序顛倒，認為「共學」之後為「與立」，「與立」之後才能「適道」，而最後是「與權」。程樹德《論語集釋》引阮元《論語校勘記》，以為此說可從：「《韓李〔論語〕筆解》云：正文傳寫錯倒，當云：『可與共學，未可與立；可與適道，未可與權。』案《詩經正義》及《說苑權謀篇》、《三國志魏武帝紀注》、《北周書宇文護傳論》並引『可與適道，未可與權』，與《筆解》說合。」<sup>16</sup>然而，程樹德卻認為此說未足為據，並引《淮南子·汜論訓》以證「適道」當在「立」之前：

按《韓李〔論語〕筆解》以此章為錯簡，證之《說苑》及《唐文粹》所引，皆與之暗合，似可從。然余考《淮南子》〈汜論訓〉引孔子曰：「『可以共學矣，而未可以適道也；可與適道，未可以立也；可以立，未可與權。』權者，聖人之所獨見也，故忤而後合者謂之知權，合而後舛者謂之不知權。不知權者，善反醜矣。」高誘注云：「適，之也。道，仁義之善道。立，立德，立功、立言。權，因事制宜。權量輕重，無常形勢，能合醜反善，合於宜適，故聖人獨見之也。」此漢儒相傳經訓如此，《筆解》之說，不足據也。或曰：然則《說苑》、《周書》等所引非耶？曰：否。古人引書，常隱括大意，不必盡係原文。且唐以前

<sup>14</sup> 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁626-32。

<sup>15</sup> 朱熹：《四書章句集注》云：「先儒誤以此章連下文『偏其反而』為一章，故有反經合道之說。」（北京：中華書局，1983年）頁116

<sup>16</sup> 阮元：《論語校勘記》，清江西南昌府學刊本，收入嚴靈峯（編輯）：《無求備齋論語集成》（臺北：藝文印書館，1966年），卷九，頁六。

書無刻版，著書全憑記憶，時或顛倒錯誤。如《文選》王元長〈策秀才文〉「將以既道而權」，《鹽鐵論》〈遵道章〉「孔子曰：『可與共學，未可與權』」，亦屬此例，豈可據此而改經文耶？本章文理固自可通，韓李此條已開宋儒輕改經文之風，更不足為訓也。<sup>17</sup>

程氏認為「古人引書，常隱括大意，不必盡係原文」，而且《韓李筆解》以此章為錯簡，開宋儒輕率改經之風氣，實在不當。按程氏的分析，〈子罕〉篇「可與共學」章的文字，其次序當與《淮南子·汜論》篇所載相同，意思即謂，起首當為「可與共學」，繼之是「可與適道」，然後是「可與立」，最後是「可與權」。程氏不採阮元《論語校勘記》的說法，其原因在於阮氏所據的資料，都只是截取其中兩句，以概括「可與權」之艱難，卻並非引用〈子罕〉篇「可與共學」全章。<sup>18</sup>因此，阮氏據以證明「可與共學」章的先後次序，甚有問題，因為所引例證，都是以斷章取義的方式，截取部分句子以申明己意，故未足為證明章句的次序。程樹德更引用《鹽鐵論·遵道》章「孔子曰：『可與共學，未可與權』」，只是引用首尾兩句以概括全章的意思，以突現權之困難。筆者認為不能夠單單據此以證明「未可與權」緊接在「可與共學」之後。至於《淮南子·汜論》篇所引，較為完整，亦更具說服力。更重要的是，《淮南子》並非孤證，因為在唐代，陸贄所引用的，正與《淮南子》相同：「夫權之為義，取類權衡。衡者，稱也；權者，錘也，故權在於懸，則物之多少可準；權施於事，則義之輕重不差。其趣理也，必取重而捨輕；其遠禍也，必擇輕而避重；苟非明哲，難盡精微。故聖人貴之，乃曰：可與適道，未可與立；可與立，未可與權。言知機之難也。」<sup>19</sup>

陸宣公由權作為稱錘的本義，引申到人事上去，指出人有權作為標準，則義之輕重，自當判然易見，就如以稱砵稱量物件，錙銖之別畢現。陸氏援引《論語·子罕》篇「可與共學」章的文字，以說明權的層次，當在立之上。陸氏雖然隱括首句「可與共學，未可與適道」，但觀其次序，實與《淮南子·汜論》篇相同。<sup>20</sup>

<sup>17</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁626。

<sup>18</sup> 程樹德《論語集釋》云：「《毛詩·豳篇正義》引《論語》曰：『可與適道，未可與權。』《說苑·權謀篇》、《牟子·理惑論》皆引孔子曰：『可與適道，未可與權。』《三國志·魏武帝紀注》引虞溥〈江表傳〉：孔融曰：『可與適道，未可與權。』《北周書·宇文護傳論》曰：仲尼有言：『可與適道，未可與權。』」（頁626）以上諸書，引用〈子罕〉篇「可與共學」章皆非全章。

<sup>19</sup> 陸贄：《陸宣公翰苑集》，《四部叢刊初編》本（上海：商務印書館縮印趙氏亦有生齋校刊本，1919年），卷十六〈論替換李楚琳狀〉，頁120。

<sup>20</sup> 現在流通的版本，都是以「與適道」為最先，然後是「與立」，最後是「與權」，例如朱熹：《四書章句集注》、楊伯峻：《論語譯注》（香港：中華書局，1984年）、錢穆：《論語新解》（成都：巴蜀書社，1985年）、蔣沛昌：《論語今釋》（長沙：岳麓書社，1999年）、康義勇：《論語釋義》（臺北：麗文出版社，1993年）、王沂暖：《論語新注》（蘭州：甘肅人民



## 「可與共學，未可與適道」的意思

皇侃《論語義疏》引張憑云：「此言學者漸進階級之次耳。始志於學，求發其蒙而未審所適也；既向方矣，而信道未篤，則所立未固也；又既固，又未達變通之權也。」<sup>21</sup> 依張氏之言，本章乃是學者進學之階段。然而，細察孔子之措辭，似乎並非單單就個人進學修德的層次而言，因為孔子在「為學」、「適道」、「立」、「權」之前著一「與」字，是「與共學」、「與適道」、「與立」及「與權」，說話的焦點似乎是在人倫世界中人之相與為學的關係上。然則共學、適道、立和權四者之間的關係如何？為甚麼可與共學的人，未可與適道？可與適道的人，又為甚麼未可與立？可與立的人，又為甚麼不能與權？此中道理到底何在？以下將逐一說明。

孔子在〈為政〉篇自言其進學修德的階段：「吾十五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」孔子自述其一生為學經歷六個階段：最先是「志於學」，學而經年則能「立」，繼而能「不惑」，再而能「知天命」，再進則為「耳順」，最後是「從心所欲，不踰矩」。這雖然只是孔子為學之所歷，但若明白「十五而學」、「三十而立」、「四十而不惑」的提升過程，當對〈子罕〉篇「可與共學」章的內容有所掌握。

孔子一生學問由志於學開始。孔子為學的目標在於道與仁，所以在孔子而言，志於學其實即是志於道、志於仁的意思。皇侃說：「志者，在心之謂也。孔子言我年十五而學在心也。」朱熹則謂：「心之所之謂之志。」「志乎此，則念念在此而為之不厭矣」。<sup>22</sup> 可見志就是心之所向，專一嚮往的意思，亦即是現代人所謂的願望與理想。有了此根本的方向、願望，一切努力都有起點，黽勉上進皆有着落。

〔上接頁470〕

出版社，1996年）、來可泓：《論語直解》（上海：復旦大學出版社，1996年）、D. C. Lau, *Confucius: The Analects* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1979) 等。然而，近人趙紀彬在其《困知二錄》中〈《論語》「權」字義疏〉上篇〈章句考定〉，卻認為「適道」當在「立」之後。趙氏的理由為：「〈為政篇〉記孔子自述云：吾十有五，而志于學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命，六十而耳順；七十而從心所欲不踰矩。似此，孔子自述其認識發展階段，是從『學』到『立』，而不是如《集解》、《集注》的經文從『學』到『道』；反之，卻與翟灝所引漢唐人的八條正文，無不相合。在孔子的這一章自述中，我認為所謂『知天命』似乎相當於『適道』。因為『知命』與『知道』，本來可以互訓，例如宋人劉敞的〈公是先生弟子記〉曾說：『所謂「命」者，「道」而已矣；……「知道」者，其「知命」也。』至於『而已順』和『從心所欲不踰矩』，則當為『行權』的最高認識階段。」趙氏的結論是：「可以斷言《集解》和《集注》的經文，是出於抄寫倒錯，而漢唐人所引的經文，其所表示的認識發展過程，由『學』而『立』，由『適道』而『行權』，則為孔子的本義。」筆者不同意趙氏的結論，理由見於正文。

<sup>21</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁627。

<sup>22</sup> 同上注，頁71；朱熹：《四書章句集注》，頁54。

孔子十分重視立志，認為志向與行為有密切的關係，故每喜與弟子言志。從師友間各言其志，可以見出各人的理想、抱負。在〈公冶長〉篇「顏淵季路侍」章，孔子問子路與顏淵之志：「顏淵季路侍。子曰：『盍各言爾志？』子路曰：『願車馬、衣裘與朋友共，敝之而無憾。』顏淵曰：『願無伐善，無施勞。』子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」

《讀四書叢說》云：「子路之意須識取。南軒先生謂：人之不仁，病於有己。故雖衣服飲食之間，此意未嘗不存。蓋仁者心體廓然，人我無間，程子所謂與物共者也。常人之有己，於衣服車馬所常服御者，必存心計較彼我，則大於此者固可知。故子路於日用上除去私狹氣象，廓然同人，則其他亦無往而不宏廣矣。不可祇泥車馬輕裘看子路。」<sup>23</sup> 這段說話從有己與無私的角度分析子路的心態，指出子路無私的胸懷，重視朋友的情誼，志向在於與朋友相與而無分彼此，是很恰當的。

至於顏淵，則不願誇耀自己的長處，<sup>24</sup> 若能為政，則不願勞役百姓，不願干擾百姓的生活，故其志向可概括在「修己安人」四字。皇侃《論語義疏》云：「顏淵所願，願己行善而不自稱，欲潛行而百姓日用而不知也。」元代陳天禮《四書辨疑》云：「既無伐善，又無施勞，內以修己，外以安人，成己成物之道不偏廢也。」<sup>25</sup> 由此可見，顏淵之志在於修己安民，使百姓能夠安居樂業。

至於孔子，則願自盡本分而使天下人各得其所，皇侃《論語義疏》云：「孔子答願己為老必見撫安，朋友必見期信，少者必見思懷也。若老人安己，己必是孝敬故也。朋友信己，己必是無欺故也。少者懷己，己必有慈惠故也。」<sup>26</sup> 孔子是從他人的角度以言自己的志向，說「老者安之」乃是自己盡力於孝敬長輩，因而老者能安；說「朋友信之」乃是自己以誠信待友，於是朋友總能信己；說「少者懷之」乃是由自己常懷慈惠以待少年人，所以少者常常懷念。

各人性情不同，能力不同，因而志向亦不同。然而，人的志向縱然各不相同，但一旦確定，則人的學習、努力有了目標，便會念念不忘，努力以赴，以求達成願望。人是先定志向與目標，然後才開始學習與努力的，否則茫無邊際，無從入手。志向既定，則可以進一步分析為學的內容。

孔子雖然十分謙遜，但卻從不推辭自己是好學之人，在〈公冶長〉篇說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」直認自己是鄉鄰間最好學的。孔子說：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（〈述而〉）又說：「默而識之，學而不厭，

<sup>23</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁356。

<sup>24</sup> 程樹德《論語集釋》引《四書辨疑》云：「伐善之善，乃其凡己所長之總稱。伐忠、伐直、伐力、伐功、伐才、伐藝，通謂之伐善。」（頁356）伐善乃誇耀長處的意思。

<sup>25</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁356。

<sup>26</sup> 同上注，頁355-56。

誨人不倦，何有於我哉？」(《述而》)又說：「假我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」(《述而》)孔子好學之心，永不停止。當葉公問孔子於子路，子路不知如何回答，孔子教他說：「其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」(《述而》)樂而不知老將至，其向學之心可見。學其實是一種不斷向上求知的心態，通過學習，人可以由不懂到學懂，由不認識到認識，由不能到能。正由於孔子好學，所以「聖而多能」。<sup>27</sup>

其實學的內容十分廣泛，生活上的一切，皆可以成為學習的內容，例如學為人子弟，學習生活技能，學習與人交往溝通，在在都是學習的內容。《學而》篇子夏曰：「事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」孔子說：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」孔子回答魯哀公問「弟子孰為好學」時說：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」(《雍也》)由此可見，孝敬父母，盡職守責，以誠信對待朋友，敏於事而慎於言，不遷怒於人與不犯同樣的過錯，通通都是為學的內容。

在《述而》篇中孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」其實道、德、仁、藝皆是孔子所學的內容。朱熹說道是「人倫日用之間所當行者是也」；德是「得其道於心而不失之謂也」；仁是「私欲盡去而心德之全也」；藝是「禮樂之文，射、御、書、數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也」。<sup>28</sup>可見為學的內容十分廣泛，人生各個方面皆有可學習的地方。

既然學的內容如此廣泛，故與人共學，亦是人生之常事。然則孔子說「可與共學，未可與適道」，又是甚麼道理呢？學的內容廣泛，人為了生活，有些事情是必須學習的，例如學農務、學園圃，學御車馬，學射箭，學煮菜等生活技能。然而，學的內容亦不應當只限於生活上的需要，人應有更高層次的目標與心願。孔子雖然並不輕視生活技能的學習，但除了生活的技能外，人還要向道、學道、行道。在孔子的用語中，道是指仁道，是君子學以行仁之道，是修己與安人之道，由己立到人立，由己達到人達的責任感。因此，如果只顧日常生活的需要而為學，忽略了對仁道的嚮往與實踐，則暫時未能與適道，所以孔子說：「可以共學，未可與適道。」

<sup>27</sup> 《論語·子罕》篇云：「太宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』子聞之，曰：『太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』」

<sup>28</sup> 朱熹《四書章句集注》云：「此章言人之為學當如是也。蓋學莫先於立志，志道，則心存於正而不他歧；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。學者於此，有以不失其先後之序、輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少間隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。」(頁94)

### 「可與適道，未可與立」的意思

人的志向既然相同，都自覺地以道德仁義之道為學習的目標，是「可與適道」的人，何以又不能「與立」？孔子為甚麼說「可與適道，未可與立」？此中之道理何在？

「立」字原來指人之站立，例如說「赤也，束帶立於朝」(《公冶長》)，「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也？」(《子罕》)「揖所與立」(《鄉黨》)，「升車，必正立」(《鄉黨》)，「立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行」(《衛靈公》)，「知柳下惠之賢而不與立也」(《衛靈公》)，「人而不為《周南》、《召南》，其猶正牆面而立也與？」(《陽貨》)，「子路拱而立」(《微子》)等等，以上諸例子，皆用「立」字的本意，即指人之站立。

由具體之站立，引申為樹立、建立、成立、成就的意思，例如在《學而》篇有子說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本歟？」孝弟乃是人行仁義的根本，具備樹立此根本的工夫，則仁義之大道必由此而生，可見「本立」之「立」乃是樹立的意思。在《顏淵》篇孔子說：「自古皆有死，民無信不立。」若失信於百姓，則國家難以建立。<sup>29</sup>《雍也》篇孔子釋仁為：「己欲立而立人，己欲達而達人。」此中之「立」，是人格、品德與能力的建立，由己之自立與通達而及於人之立與達。《季氏》篇伯魚引述孔子的說話：「不學禮，無以立。」禮是儀文制度，學習禮儀規矩，則行為舉措皆得其宜，能夠立足於人群、人倫之中，所以孔子又說：「立於禮。」(《泰伯》)

孔子說「三十而立」，<sup>30</sup>是所學經年然後有成，立是能夠自立之意。朱熹說：「有以自立，則守之固而無所事志矣。」<sup>31</sup>立是對道理有所掌握的意思，能夠自立、掌握道理，所以立又在適道之上高一層，其原因在於人雖明白道的重要，然而有人半途而廢，有人知而不行，有人為環境所限而未能貫徹到底，所以孔子說：「可與適道，未可與立。」

其實立亦有高下的不同，有人立得較高，有人立得較低，這與人的修養工夫有密切的關係。顏淵在《子罕》篇讚嘆孔子「所立卓爾」：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷

<sup>29</sup> 皇侃《論語義疏》云：「《正義》曰：『自古皆有死，民無信不立者，孔子答言二者之中先去食，夫食者人命所須，去之則人死，而去食不去信者，言死者古今常道，人皆有之，治國不可失信，失信則國不立也。』」(楊家駱(主編)：《十三經注疏補正》第十四冊《論語注疏及補正》，《顏淵十二》，頁十五)朱熹《四書章句集注》云：「民無食必死，然死者人之所必不免。無信則雖生而無以自立，不若死之為安。故寧死而不失信於民，使民亦寧死而不失信於我也。」(頁135)朱說似較曲折，亦牽強。

<sup>30</sup> 有言「三十而立」之立是「立於禮」之立，程樹德《論語集釋》引《論語發微》云：「《曲禮》曰：『三十曰壯，有室。』立也者，立於禮也。君子惟明禮，而後可以居室。不然，風俗之衰與人倫之變，未有不自居室始者。故曰人有禮則安，無禮則危也。」(頁72)

<sup>31</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁54。

不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』此章乃顏淵讚歎孔子之不可及，其道雖高宏深廣，卻又人人可學。江熙《論語集解》云：「言夫子既以文章開博我，又以禮節節約我，使我欲罷而不能，已竭我才矣。其有所立，則又卓然不可及，言己雖蒙夫子之善誘，猶不能及夫子之所立也。」<sup>32</sup>「仰之彌高，鑽之彌堅」是形容孔子之道既堅固而且高深；「瞻之在前，忽然在後」是形容孔子之道變化神通，因時制宜，應時適變。然而，道雖高深且難以捉摸，卻可力學而日有所成。因此，孔子「循循善誘」，教以文化、人文的知識，並以禮儀法度規範顏淵的行為。<sup>33</sup>顏淵聰敏好學，在孔子的指導下學無止息，「欲罷不能」，本有的潛能都為孔子所引導而出。顏淵自覺才力已盡，但望見孔子之道，仍感難以企及。「所立卓爾」，乃顏淵盡力實踐仁德之後，看見孔子之道仍然十分高絕而發出的讚辭。因為孔子立得高絕，顏淵慨嘆無路可由，正如子貢所說：「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」（〈子張〉）

黃幹《論語注義問答通釋》云：「夫聖人之道，固高明廣大不可幾及，然亦不過情性之間，動容之際，飲食起居交際應酬之務，君臣父子兄弟夫婦之常，出處去就辭受取舍，以至政事設施之間，無非道之寓。其所謂高堅前後者，他人於此，或未能無纖毫之私，或未能達義理之正，或未能通權變之宜，或未能及從容之妙，故仰之但見其高，鑽之但見其堅，或前或後而無定所也。」<sup>34</sup>按黃幹的分析，孔子之道，無非在日用起居交際之中。然而，孔子之所以「卓爾獨立」，看似平庸卻又極難達至，其難至在於「無纖毫之私」、「達義理之正」、「通權變之宜」及「從容之妙」。

孔子當然希望得行其道，能施惠於民，由修己以達安人之結果，使天下人各得其所，所以才說：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」（〈子路〉）然而，孔子亦不一定要出仕，例如〈微子〉篇云：「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」<sup>35</sup>孔子知道自己的力量不足以勸止季桓子接受不義之禮，無法引導當政者向

<sup>32</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁596。

<sup>33</sup> 《論語·顏淵》篇：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」

<sup>34</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁597。

<sup>35</sup> 《史記·孔子世家》云：「定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，……齊人聞而懼，曰：『孔子為政必霸，霸則吾地近焉，我之為先并矣。盍致地焉？』黎鉏曰：『請先嘗沮之；沮之而不可則致地，庸遲乎！』於是選齊國中女子好者八十人，皆衣文衣而舞《康樂》，文馬三十駟，遺魯君。陳女樂文馬於魯城南高門外。季桓子微服往觀再三，將受，乃語魯君為周道游，往觀終日，怠於政事。子路曰：『夫子可以行矣。』孔子曰：『魯今且郊，如致餼乎大夫，則吾猶可以止。』桓子卒受齊女樂，三日不聽政；郊，又不致餼俎於大夫。孔子遂行。」（〔北京：中華書局，1959年〕頁1917-18）

善，對現實政治並無裨益，又知道當政者之無可扶持，於是離去。孔子自言是「無可無不可」(《微子》)，不一定退隱，亦不一定出仕：「用之則行，舍之則藏。」(《泰伯》)「天下有道則見，無道則隱」(《泰伯》)。「邦有道」與「邦無道」的做法並不相同，行為沒有一定的模式，總能量時而作出最適當的決定，正如孟子所說，「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」，是「聖之時者」(《萬章下》)。由於神化通變，難以學得，所以顏淵才說「所立卓爾」。

從孔子「所立卓爾」，可見立有高下之分，若所立不穩，與立得不高，則對奉行之道難免生惑，難免因於外境的順逆而動搖信念，更甚者是失去自信與對世界的信心。因此要立得穩、立得高，此中亦有一番工夫與努力。然則，孔子說「可與立，未可與權」的道理何在？既已能立，又為何不能行權？

### 不惑與立的關係

孔子說「四十而不惑」，可見不惑乃在立之後又十年然後能達的境界，是為學的進一步提升。何以不惑在立之後？既已能立，又何以會感到困惑？朱熹注「不惑」句云：「於事物之所當然，皆無所疑，則知之明而無所事守矣。」<sup>36</sup>然則人為何會有所疑？疑惑從何而來？此中道理，似猶有可說之處。

惑是迷亂與疑惑的意思，「四十而不惑」，是對道理有所掌握，而對現實人生的不如、不順有所理解然後能得。人之生惑，生於現實情況與心中所期望的不同，又可說是人生實相與人生理想的乖離。比如說人總希望名實相符，有才德者有職位；父慈子孝；好人得好報，惡人得惡報。這些都是人的想望，都是人生的正理。但現實卻未必如此，努力的未必有收成，惡人也許長壽貴富，父慈未必子孝。面對紛亂的人生，面對眾多不合理的現象，人難免心生疑惑。

人之能不惑，在於對人生正道有極真切理解，明白道理與現實人生的順逆本屬不同範疇，人不應把道理與現實吉凶混為一談，勉強想望與現實兩者是一一對應的關係。現實人生的遭際受眾多因素所左右，人於其中有時不免無能為力，亦會感到無可奈何。然而，對於實踐仁義、道德，則是人自己可以自主的，人自己可以控制、決定的，故孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」(《述而》)只有立得穩固，對仁義有十足的信心，就不會為紛亂的現實所迷惑。

觀顏淵之態度，即知「不惑」工夫之所在。顏淵雖為弟子中最有天分的，又是最努力學習的，可是他的生活並未因其力學而改善，他的行為與境遇並不相稱，但顏淵卻能樂天知命，毫不懷疑自己所信賴之道，而且能夠堅守到底。孔子說：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」(《雍

<sup>36</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁54。

也) 幸運之神總不肯眷顧顏淵，但對極富有的子貢，卻錦上添花：「回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」(〈述而〉) 顏淵雖為弟子中最好學者，但卻不幸短命早死。難道這就是上天給善人的報施嗎？面對這樣的境遇，人不免會心生疑惑。然而，顏淵卻能夠安貧樂道，對孔子仁義之道躬行不惑，可見顏淵能「立而不惑」。

如果所立未固，對道的體會未深，則難免生惑。反觀其他弟子，由於信道未篤，則不免生惑。〈衛靈公〉篇記載孔子與弟子「在陳絕糧，從者病，莫能興」。子路十分生氣，因而向孔子問難：「君子亦有窮乎？」孔子答以：「君子固窮，小人窮，斯濫矣。」子路對於行道的君子竟然也會遭遇困厄感到疑惑，才會向孔子發出疑問。其實現實的際遇如何，本與仁義之行沒有直接必然的關係，關鍵是人如何自處。孔子說：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」(〈里仁〉) 君子只在乎仁義，只在乎道德，而不計較貧賤富貴；只關心自己的德行，而不拘執於現實的際遇。

從以上的討論得知，不惑是不為現實順逆得失吉凶所困惑，而對仁義之道、道德原則堅信不移。這是對現實有深刻的認識與透徹的理解為基礎的，不會拘執於現實，亦不會惑於順逆得失。孔子「四十而不惑」，正表示經過多年的修養學習，能夠超越現實的一切遭遇，不會被現實的順逆動搖心志。

《史記·孔子世家》記載：「孔子與弟子習禮大樹下，桓魋欲殺孔子，拔其樹。」孔子說：「天生德於予，桓魋其如予何？」(〈述而〉) 朱熹注謂：「桓魋，宋司馬向魋也。出於桓公，故又稱桓氏。魋欲害孔子，孔子言天既賦我以如是之德，則桓魋其奈我何？言必不能違天害己。」<sup>37</sup> 此外，孔子曾為匡人所拘囚，但亦不畏懼與疑惑，〈子罕〉篇云：「子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」<sup>38</sup> 孔子臨危而不惑，見其在立之上更高一層。朱熹云：「言天若欲喪此文，則必不使我得與此文；今我既得與於此文，則是天未欲喪此文也。天既未欲喪此文，則匡人其奈我何？言必不能違天害己也。」<sup>39</sup> 孔子能對桓魋和匡人的威脅不惑不畏，在於立得極高極穩，不為現實情況所疑惑。

孔子說：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！」(〈憲問〉) 孔子之所以能夠不怨不尤，乃對自己、對仁義之道、對天命有信心。故對於人事之順逆得

<sup>37</sup> 同上注，頁98。

<sup>38</sup> 《史記·孔子世家》云：「孔子去衛，將適陳，過匡。陽虎嘗暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子狀類陽虎，拘焉五日。」

<sup>39</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁110。

失，均能處之泰然，朱熹云：「不得於天而不怨天，不合於人而不尤人，但知下學而自然上達。」<sup>40</sup> 江熙《論語集解》云：「孔子不用於世，而不怨天；人不知己，亦不尤人。」<sup>41</sup> 皇侃《論語義疏》則云：「下學，學人事。上達，達天命。我既學人事，人事有否有泰，故不尤人。上達天命，天命有窮有通，故我不怨天也。」孔子說：「人不知而不愠，不亦君子乎？」(《學而》)不愠亦在於有自信。對世事紛擾混亂有不惑之智，進而對天命有所感知，此又人生境界的提升，故孔子說「五十而知天命」。

從以上的討論得知，人必須立得穩固，對仁義之道有透徹的理解與體驗，然後能夠不惑於世事，超出現實的局限，所以不惑又在立之上更高的層次。

### 「可與立，未可與權」的意思

孔子說：「三十而立，四十而不惑。」人之能不惑，除了對人生正理有所掌握外，又不會為紛擾混亂的現象而感到惑亂。不惑居於立之上高一層次，而權亦在立之上，則不惑與權的關係又是怎樣的？

朱熹《四書集注》引程子曰：「權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。」<sup>42</sup> 程子認為權是使行為合乎義的原則。李顥《四書反身錄》對「權」字有如何下的解釋：

問權。且先學立，能立而後可以言權也。問立。曰：道明而後能立，然必平日學無他歧，惟道是適，務使心之所存，念之所發，一言一動，必合乎道，造次顛沛不變所守，始也勉強，久則自然，富貴貧賤一視，生死患難如常，便是立。學至於能立，斯意定理明而可與權矣。蓋天下有一定不易之理，而無一定不易之事，惟意定理明之人，始能就事審幾，惟理是從。《孟子》謂「權然後知輕重」，夫輕重靡定，從而權之，則必有極重者，吾從其極重者之謂權，是權之所在，即道之所在也。《易傳序》謂「隨時變易以從道」，《中庸》謂「君子而時中」，皆能權之謂也，則權非義精仁熟者不能。<sup>43</sup>

李氏說，「權之所在，即道之所在也」，最後歸結說：「權非義精仁熟者不能。」清楚把權與道、仁義的關係點明，顯出孔子重視權的理由所在。

不惑亂心智，不動搖信心，可見不惑乃從人之心志而言；至於權，則本於不惑之心志而進一步實踐仁義原則，靈活運用之謂，正如李顥所說，「權非義精仁熟者不

<sup>40</sup> 同上注，頁157。

<sup>41</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁1020。

<sup>42</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁116。

<sup>43</sup> 李顥：《四書反身錄》，《續修四庫全書》影印天津圖書館藏清康熙思硯齋刻本(上海：上海古籍出版社，1995年)，第165冊，頁294。



能」。換句話說，權就是仁義精熟之後的表現。因此，心能夠不惑，然後能因應世變而行權；倘惑於事象，根本就沒有行權的條件。權是明白現實境況的複雜多變，而想方法保存仁義原則，盡可能使仁義原則不為現實所扭曲之謂。由此可見，不惑從心上言，而行權從實踐上言。權不單對仁義原則有深入而牢固的掌握，而且不惑於現象，進而把仁義付諸實踐。因此，行權必須在不惑之上更高一層次，必須以立而不惑為先決條件。

前文說明「權」字的本義為稱錘，是一名詞，是稱量物件輕重的標準。由於物件輕重不一，所以稱量物件時，必須因應情況而移動權，務使稱桿平衡。這個時候，「權」字便由名詞變成動詞，意思是把權按情況而移動的意思，目的是使稱桿達至平衡的狀態。因此，「權」字由原來的名詞引申作動詞使用，便有權衡、比較和變化的意思。孔子說「可以權」，意思是當人對仁義原則有極深刻的體會與掌握，並且能夠因應現實情況，而把仁義原則付諸實踐。因此，孔子的權既是一個行事的原則(名詞)，又是原則的應用，即所謂「行權」與「用權」，是名詞而作動詞使用。

孔子與顏淵能夠「用之則行，舍之則藏」，就在於能用權，用權就是靈活運用仁義原則的意思。孔、顏不論是行抑或藏，都是道、仁的表現。能行權之人，已能把道德原則內在化，仁義道德成為內心的一部分，於是因應情況而適當、靈活的運用，所謂舉手投足莫不是道，亦即「從心所欲，不踰矩」的境界。

### 孔子權的涵意

從衡器的操作原理來說，關於權的意義，有三點值得注意的：第一，衡器必須有權然後能稱量物之輕重；第二，權的位置總要因應物之輕重而變化；第三，移動權至最適當的位置，以使稱桿平衡。因此，權的意義，引申到人事上去，當與此三點有關連。孔子權的涵意和孔子之所以重視權，亦與這三點有密切關係。

#### 權是原則

衡器必須有權然後能稱量物之輕重，因為權是重量的標準。若引申到人事上去，權就是行事的標準，就是行為對錯的根本原則。這是就權作為名詞使用時的根本意義。人有了行為的根本原則，就可以判斷是非曲直，知道哪些行為是合乎原則的，哪些是違反原則的。合乎原則的就應該做，不合乎原則的，就不應該做，所以有了根本原則，人可以作出適當的選擇與取捨。

從《論語》所見，孔子的行事原則就是仁與義，有時候又稱為道。因此，孔子是以仁義作為權的內容的。

孔子在〈里仁〉篇說：「富與貴，是人之所以所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以所惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之

間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」人皆愛富貴而惡貧賤，但必須以其道，必須合乎仁，因為仁是行事的原則，仁是權的內容。無論是在頃刻之間、急遽苟且之時，抑或是傾覆流離之際，<sup>44</sup> 都必以仁為原則，正如朱熹所說：「君子為仁，自富貴、貧賤、取舍之間，以至於終食、造次、顛沛之頃，無時無處而不用其力也。」無時無處皆用力於仁，<sup>45</sup> 這才配稱君子，才算是有道德修養的仁人。

錢穆《論語新解》云：「《論語》最重言仁。然仁者人心，得自天賦，自然有之。故人非求仁之難，擇仁安仁而不去之為難也。慕富貴，厭貧賤，處常境而疏忽，遭變故而搖移。人之不仁，非由於難得之，乃由於輕去之。惟君子能處一切境而不去仁，在一切時而無不安於仁，故謂之君子也。」<sup>46</sup> 錢氏認為人之不仁，乃是由於輕易失掉仁心，但君子卻能時時保存本有的仁心，凡事以仁為原則，無論處於常境，抑或遭遇變故，均能堅守仁的原則，不會拋棄仁的根本原則。就好像以稱錘衡量物件一樣，無論物件是輕是重，始終用同一個權、同一個原則，只是這個權會按情況而移動，但終不能捨棄權而不用。

仁者不會為了富貴名利而放棄仁的原則，就是面對死亡，必定仍然堅守仁義原則，是故孔子在《衛靈公》篇說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」按朱熹的解說：「理當死而求生，則於其心有不安矣，是害其心之德也。當死而死，則心安而德全矣。」<sup>47</sup> 如果不合乎仁的原則，君子連自己的生命也可以捨棄。<sup>48</sup> 正如孟子在《告子上》說：「生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。」

孔子在《述而》篇說：「不義而富且貴，於我如浮雲。」認為不義的富貴，不以其道得的富貴，與己無干，錢穆說：「浮雲自在天，我不行不義，則不義之富貴，無緣來相擾也。」<sup>49</sup> 可見孔子有時會以義為取捨得失的標準。孔子在《里仁》篇更清楚的指

<sup>44</sup> 朱熹《四書章句集注》云：「終食者，一飯之頃。造次，急遽苟且之時。顛沛，傾覆流離之際。以蓋君子之不去乎仁如此，不但富貴、貧賤、取舍之間而已也。」(頁70)

<sup>45</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁70。

<sup>46</sup> 錢穆：《論語新解》，頁82。

<sup>47</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁163。

<sup>48</sup> 《朱子語類》云：「死生是大關節，要之，工夫卻不全在那一節上。學者須是於日用之間，不問事之大小，皆欲即於義理之安，然後臨死生之際，庶幾不差。若平常應事，義理合如此處都放過，到臨大節，未有不可奪也。」(宋黎靖德〔編〕、王星賢〔點校〕：《朱子語類》〔北京：中華書局，1994年〕，頁1153) 程樹德《論語集釋》引《南軒論語解》云：「人莫不重於其生也，君子亦何以異於人哉？然以害仁，則不敢以求生。以成仁，則殺身而不避。蓋其死有重於生故也。夫仁者，人之所以生者也。苟虧其所以生者，則其生也亦何為哉？曾子所謂『得正而斃』者，正此義也。志士志於仁者，與仁人淺深雖有間，然是則同也。」(頁1074-75)

<sup>49</sup> 錢穆：《論語新解》，頁168。

出，君子行事必以義為原則：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」<sup>50</sup> 君子的行為雖然沒有一定，但總要以義為原則，可見孔子亦以義為權的內容。

在〈衛靈公〉篇孔子說：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」程子曰：「義以為質，如質幹然。禮行此，孫出此，信成此。此四句只是一事，以義為本。」「以義為本」就是以義為根本原則的意思。朱熹說：「義者制事之本，故以為質幹。而行之必有節文，出之必以退遜，成之必在誠實，乃君子之道也。」<sup>51</sup> 君子以義作為一切行事的準則，並以禮節之，以謙遜態度表達之，以誠信來完成之。<sup>52</sup> 因此，義亦是權的內容，孔子是合仁與義為權的。

從上述的分析得知，仁與義是孔子一以貫之之道，是孔子為人處世的根本原則，是孔子用以衡量對錯的標準，可見孔子是以仁和義為權的內容。有了仁義原則，有了權，人便可以衡量價值之高低，對事情加以比較，作出取捨，選擇適當的行為，所以孔子十分重視行權、用權，並將之置於為學、適道和立道之上。

### 權是原則的應用

稱衡中的權，必須因應物件之輕重而移動位置，以改變力臂的長度，務使本與重的乘積剛好等於標與權相乘之值。這個時候，「權」字就由名詞而變成動詞，由稱錘變為移動稱錘或改變稱錘位置的意思。

「權」字引申到人事上去，就是行事原則的應用。孔子以仁義為權，則當「權」字作動詞使用時，權就是仁義原則的應用。在孔子的思想中，仁義原則不是抽象的教條，而是必須付諸實踐的。因此，在實踐時，就必須因應現實的情況而作相應的變化、調節。固執不變，迂腐不通達，都不能稱為權。

<sup>50</sup> 楊伯峻《論語譯注》云：「適，莫這兩個字講法很多，有的解為『親疏厚薄』，『無適無莫』便是『情無親疏厚薄』。有的解為『敵對與羨慕』，『無適無莫』便是『無所為仇，無所欣羨』。」(頁37-38) 程樹德《論語集釋》引《論語稽求篇》云：「適莫與比皆指用情言。適者，厚也，親也。莫者，薄也，漠然也。比者，密也，和也。當情為和，適情為密，此皆字義之有據者。若曰君子之于天下何厚何薄何親何疏，惟義之所在與比焉。」(頁248) 又引皇疏引范甯云：「適莫，猶厚薄也。比，親也。君子與人無有偏頗厚薄，惟仁義之親也。」(頁249) 朱熹《四書集注》云：「適，專主也。莫，不肯也。比，從也。謝氏曰：『適，可也。莫，不可也。無可無不可，苟無道以主之，不幾於猖狂自恣乎？』」(頁71) 程樹德《論語集釋》引《南軒論語解》云：「適莫，兩端也。適則有所必，莫則無所主，蓋不失之於此，則失之於彼，鮮不倚於一偏也。夫義，人之正路也。倚於一偏，則莫能遵於正路矣。惟君子之心無適也而亦無莫也，其於惟義之親而已。」(頁250)

<sup>51</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁165。

<sup>52</sup> 錢穆《論語新解》云：「質，實質也。君子以義為其行事之實質。下三之字指義，亦指事。行之須有節文，出之須以遜讓，成之則在誠信。」(頁383)

在現實的人生中，每每因為處境不同、人倫的關係不同，實踐仁義原則的方法必須作相應的變化。換句話說，仁義原則雖然不能放棄，但措置的位置，卻可以因應實際情況而有不同。舉例說，待人以仁是正理，這是合乎仁義的，但別人明明待我如仇敵，對我不仁不義，我將如何面對？一樣愛之如同父母兄弟？這是有違人情的。然而，我亦不能以不仁不義相報，因為這樣做是不道德的。既不能以德報怨，又不應以怨報怨，在這種情況下，人應如何自處？孔子在〈憲問〉篇說：「以直報怨，以德報德。」這是本於仁義原則，而適當地行權。換句話說，「以直報怨」是仁義原則的靈活運用，把仁義原則置於最適當的位置。

程樹德《論語集釋》引《論語或問》云：「或問：以德報怨，亦可謂忠且厚矣，而夫子不之許何哉？曰：德有大小，皆所當報，而怨則有公私曲直之不同，故聖人之教，使人以直報怨，以德報德。以直云者，不以私害公，不以曲勝直，當報則報，不當則止。」<sup>53</sup>所謂直，就是「不以私害公，不以曲勝直」的意思，仍然是合乎仁義原則的。至於孔子何以不讚許「以德報怨」這種忠厚、難得的做法呢？錢穆《論語新解》認為原因有三：

以德報怨，若為忠厚，然教人以偽，又導人於忍，否則將使人流於浮薄。即以德報所怨，則人之有德於我者，又將何以為報？豈怨親平等，我心一無分於其間乎。此非大偽，即是至忍，否則是浮薄無性情之真者也。直者直道，公平無私。我雖於彼有私怨，我以公平之直道報之，不因怨而加刻，亦不因怨而反有所加厚，是直也。君子無所往而不以直道行，何為於所怨者而特曲加以私厚乎？<sup>54</sup>

按照錢氏的分析，以德報怨，貌似忠厚，其實不然。以德報怨這種與人相處的方式，有三個缺點：其一是教人以偽，其二是導人於忍，其三是使人流於浮薄，所以孔子並不認許。偽是虛偽、作假的意思，是教人掩飾、隱藏內心真實的感受。忍是強忍、容忍的意思，是使人壓抑心中的不忍，勉強承受別人的仇怨，其實仇怨並未消解，只是伺機報復而強忍。浮薄是人情的淺薄，對事情不認真、不著緊的態度，這樣做是使人性情澆薄，不以怨為怨，變得麻木無所感。因此，不論是偽，是忍，抑或是浮薄，都對人性人情有所傷害，所以孔子並不認許。

在一般的情況下，別人如何待我，我便如何待人，這是人之常情，所以別人有恩於我，我必報之以恩，這是以德報德；別人負我，我必報之，使人亦受我所受之苦，這是怨怨相報。但在孔子的思想中，怨怨相報是不道德的，不合乎仁義原則的。因此，亦不能稱為權，因為這樣做已把稱錘移離稱桿之上。

<sup>53</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁1017-18。

<sup>54</sup> 錢穆：《論語新解》，頁357。

### 權是適當地應用原則

權的本義為稱錘，運用時必須因應物件的輕重而左右移動，伸長或縮短力臂的長度，使稱桿平衡，由是而測量物件的重量。因此，當稱桿達致平衡時，權即位於最適當的位置，這就是權的適當應用。引申到人事上去，權是道德的原則，當應用原則時，怎樣才稱得上是最適當？

物件有輕重的不同，所以權有時在稱頭，有時在稱末，變化位置的目的是在於準確地稱出物件的真實重量。在人世間的價值亦如物件一般有輕重的不同，有層次高下的分別，人際關係亦有親疏之分，所以應用原則時，亦應照顧價值的輕重與層次的高下，務使不同層次的價值各得其所，而沒有顛倒錯亂的情況出現，這就是適當地移動權的意思。倘若完全不顧價值的高下，不考慮人倫關係的親疏，只是一味死守原則，僵化地執行原則，這就不能稱為行權，亦沒有把權放在最適當的位置。<sup>55</sup>

《淮南子·汜論》篇有云：「孝子之事親，和顏卑體，奉帶運履；至其溺也，則捽其髮而拯，非敢驕侮，以救其死也。」<sup>56</sup>和顏悅色，奉著衣帶，扶正鞋子，恭敬莊重是應該的。然而，當父親溺於水中，為了拯救其生命，就顧不得遵守禮儀，就是揪住他的頭髮也不算冒犯與侮辱，因為在這個特殊的情況下，拯救父親的性命比起遵守禮儀還重要。人在平居無事時，當然應該守禮敬長，這是合乎仁義原則的，是仁義原則的實踐方式。可是在生死危急的關頭，仍然死守禮儀，依舊「和顏卑體，奉帶運履」，而不敢「捽其髮」以救，則反而是不仁不義的行為。在危急關頭，「和顏卑體」是毫無價值的，捽髮救人才是適當的行為。

在〈子路〉篇中，葉公對孔子說：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」葉公讚美鄉黨的正直的人(其名為躬)，<sup>57</sup>「欲自矜誇於孔子」。<sup>58</sup>然而，孔子卻說：「吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」孔子認為在父子的關係中，隱才是直，換句話說，直躬者不顧父子的倫常關係，指證父親偷羊，在孔子而言不算直，因為直必須按所處的人倫關係，要合情合理，不能不顧人情之常。盜竊當然

<sup>55</sup> 錢鍾書《管錘編》「《左傳》成公十五年」條下云：「子臧曰：『前志有之曰：『聖達節，次守節，下失節。』』按『達節』即昔語所謂『權』，今語所謂『堅持原則而靈活應用』也。」(香港：中華書局，1990年)，頁206)

<sup>56</sup> 《淮南子》，《四部備要》本(上海：中華書局)，卷十三，頁十二。

<sup>57</sup> 程樹德《論語集釋》引萬氏《困學紀聞集證》：「《淮南子·汜論訓》『直躬，其父攘羊而子證之』，高誘注：『直躬，楚葉縣人也。躬蓋名，其人必素以直稱者，故稱直躬。』」又引陸德明《論語釋文》云：「『直』，鄭康成本作『弓』，云直人名弓。」又引俞樾《群經平議》云：「鄭說是也。躬、弓古通用耳。若以直躬為身而行，則孔子亦當云『吾黨之直躬者。』」下文無『躬』字，知躬是人名也。」(頁923)

<sup>58</sup> 程樹德：《論語集釋》，頁924。

不對，舉報盜竊是正確的，這是正理，這是一般性的原則，抽象地說，沒有人會反對。但若偷盜者是自己的父親，是不是應該再細想想，而不是一味死守原則呢？是否就立即主動地舉報，指證父親偷羊呢？試問情何以堪？

程樹德《論語集釋》引《鹽鐵論·周秦》篇云：「父母之於子，雖有罪，猶匿之。豈不欲服罪？子為父隱，父為子隱，未聞父子之相坐也。」<sup>59</sup> 這才是人之常情常態，「雖有罪，猶匿之」，身為兒子，根本不願意舉報。班固《漢書·宣帝本紀》有以下的記載：「詔曰：『父子之親，夫婦之道，天性也。雖有患禍，猶蒙死而存之。誠愛結於心，仁厚之至也，豈能違之哉！自今子首匿父母，妻匿夫，孫匿大父母，皆勿坐。其父母匿子，夫匿妻，大父母匿孫，罪殊死，皆上請廷尉以聞。』」

父子、夫婦是人倫之最親者，所以「雖有患禍，猶蒙死而存之」，意思謂即使是冒著死亡的威脅也在所不辭。這是人之常情，漢宣帝有見及此，乃就人情之常而制定法紀。漢法規定，若有人干犯法紀，子女匿藏父母，或妻子匿藏丈夫，兒孫匿藏祖父母，都不受牽連，不必受罰。倘若所犯的是嚴重的死罪，若父母匿藏子女，丈夫匿藏妻子，祖父母匿藏兒孫，則必須上請廷尉聽訟，逐一瞭解具體情況，然後再決定丈夫、父母、祖父的罪責，因為他們亦有管教妻兒的責任。<sup>60</sup> 由此可見，若根據漢宣帝所定法令，在《論語》「其父攘羊」的事件中，按照漢代的法令，兒子不必舉報父親，即使匿藏親父，也無罪咎。

在孔子的思想中，父子是人倫關係的基礎，舉證父親偷羊是賊害父子親情的行為，是不合仁義原則的，根本就不能稱為權，雖然直躬者會辯稱自己的行為是為了公義。然而，孔子卻認為這樣做並不能適當地應用仁義原則，因為這樣顛倒了價值的層次，是輕重不分的做法。孔子說：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（《里仁》）子女侍奉父母，當然要恭敬愛護；<sup>61</sup> 倘若父母有不對的地方，子女只好輕微婉轉的勸告，而不應該指責與埋怨。即使委婉勸止無效，仍應該恭敬如常，心裏只是擔憂而不宜怨恨。

葉公誇讚鄉黨的直躬，他大概認為直躬能夠大義滅親，不顧父子的恩情，具有尊重法紀的精神。然而，筆者卻認為直躬的行為違反常情常理，這種異常的行為，大概是另有目的的，可能是為了博取美名和其他利益。孔子不同意直躬之所為，因為

<sup>59</sup> 同上注，頁925。

<sup>60</sup> 父母對子女、丈夫對妻子和祖父母對兒孫的行為，多少有一分責任，對彼等的行為應該加以教導與管束，如果縱容與放任，則亦有不容推卸的責任，而且所犯之罪不輕，情況與子匿父母、妻匿夫、孫匿大父母不同。

<sup>61</sup> 《論語·為政》篇記子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」子夏問孝。子曰：「色難。有事弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」

這樣做損害了父子之間的親情，是不孝的表現，並不合乎仁義原則。父親所犯的並非滔天大罪，試問當舉報後，父親是否仍視之為兒子，抑或會視之為陌路人？父子之情，從此斷絕，這是應該的嗎？

在「其父攘羊」這個事例中，可以看見人世間有不同的價值待人取捨、選擇：是追求公義，為失羊者取回公道；抑或是顧全父子的親情，寧願承擔父親的過錯而賠償給失羊之人？其實攘羊並非嚴重的罪行，直躬者如果不是為了高名而犧牲父子恩情，就是視父親如仇敵，否則何以因攘羊這小事而加以舉報？如果直躬真的為了追求公義而放棄父子間的恩情，在孔子的眼中，直躬未免顛倒惑亂，犯了價值錯置的毛病。因為在這件事當中，站在兒子的立場，父子間的親情，較之失羊者的損失，兩者間的輕重並不相同。身為兒子的，應該盡為人子女的责任，以維護父子間的親情為重。至於追查失羊的工作，留待有司負責，不用兒子代勞。按筆者的分析，孔子認為若以追求公義為名而舉報父親，是不懂行權、賊害仁義的做法。因為重視倫理關係，是孔子理論的核心，不顧親情是孔子所不容的。

總結以上三項，「權」字由稱錘引申為移動稱錘，並進一步引申為適當地移動稱錘的意思。在孔子的思想中，權的涵意就是適當地應用仁義原則，是本乎仁義原則而配合現實情況，作出最適當的行為。因此，孔子十分重視權，把權置於為學、適道、立道之上。

## 後 記

有學者認為《論語·子罕》篇「可與共學」章之「權」字不一定與稱錘有關，「權」字應該是天平的砝碼，因為計量界已公認桿稱的使用乃在東漢以後。這個說法與商承祚在〈秦權使用及辨偽〉一文中所說相近。<sup>62</sup>然而，亦有學者不同意這種見解，認為中國在先秦時代，已懂得使用不等臂稱，權並非專指砝碼，而兼有稱錘的意思。<sup>63</sup>因此，先秦的權是稱錘抑或是砝碼，現在仍未有定論。

劉東瑞在〈談戰國時期的不等臂稱「王」銅衡〉一文中指出，<sup>64</sup>目前所見的衡器實

<sup>62</sup> 商承祚：〈秦權使用及辨偽〉，載《中國古代度量衡論文集》（鄭州：中州古籍出版社，1990年），頁208-26。

<sup>63</sup> 例如徐克明在〈先秦槓桿原理鈎沉〉一文（《中國科技史料》1984年5卷1期）中指出，「在春秋戰國時代，這些諸侯國家已經先後使用不等臂稱。它的出現是槓桿公式產生的標誌；沒有槓桿公式，不等臂稱是造不出來的。從春秋時代的齊國有不等臂稱的事實，可以推斷槓桿公式是《墨經》於公元前四五世紀問世以前就發現了的」。此外，張勳燦在〈桿稱的起源發展和秦權的使用法——兼論四川、河南出土的漢權〉一文（《四川大學學報》〔哲學社會科學版〕1977年第3期，頁52-60）亦認為權是稱錘，理由詳見正文。

<sup>64</sup> 劉東瑞：〈談戰國時期的不等臂稱「王」銅衡〉，《文物》1979年第4期，頁73-76。

物有兩種，一種是環權，另一種是半圓鼻紐權。<sup>65</sup> 環權就是天平的砝碼，但半圓鼻紐權到底是砝碼，抑或是稱錘，向來有兩種不同的看法：

半圓鼻紐權以及由此演變的秦權中的瓜棱權、鐘形權等的使用，歷來有兩種意見：一種認為是天平上的砝碼，一種認為是桿秤上的秤砣(錘)。前一種意見主要理由有二：一是這類權有自銘標重，如秦「八斤」銅權、西漢「斤十兩」銅權等。二是這類權有的很大，如「高奴禾石」銅權、始皇詔銅石權等，重約六十斤(秦漢制一百二十斤)，不可能用作桿秤的秤砣。後一種意見的主要理由也有二：一是考古發掘中鼻紐權多單獨出土，不像銅環權那樣成組成套。二是《墨子·經說下》有「權重相若也相衡則本短標長」之句，認為講的就是桿秤，權就是秤砣。<sup>66</sup>

主張春秋戰國時的權是砝碼而不是稱錘的，以商承祚為代表。他在〈秦權使用及辨偽〉一文中指出，以權為稱錘的說法，只是一種陳陳相因的誤解，<sup>67</sup> 因為重百二十斤的權甚難移動，倘若墜地，會構成危險，何況現代的稱錘又沒有自銘重量的，所以春秋戰國的權應是天平用的砝碼，而不是稱錘。商先生認為桿秤的使用，約始於東漢光武帝時。<sup>68</sup> 這是根據東晉裴啟《語林》和唐代李亢《獨異志》關於武帝稱孟業的資料而得的結論。<sup>69</sup>

<sup>65</sup> 例如右伯君銅權、司馬禾石銅權和侯興銅權等，見國家計量總局、中國歷史博物館、故宮博物院(主編)：《中國古代度量衡圖集》(北京：文物出版社，1984年)，頁104-5。

<sup>66</sup> 劉東瑞：〈談戰國時期的不等臂稱「王」銅衡〉，頁73。

<sup>67</sup> 商承祚〈秦權使用及辨偽〉云：「秦權一向被人認為是桿秤上的『秤錘』(又稱『秤砣』)，從《顏氏家訓》起便已如此。《歷帖》卷十八亦謂：『古權亦有如今之〔秤〕錘相似者。』清阮元《積古齋鐘鼎彝器款式》卷九亦承其說：按權，稱(秤)錘也，《漢志》(按指《漢書·律歷志》)云：『權者，銖、兩、斤、鈞、石也。』千餘年來，無不以漢後的秤砣等同於秦權，陳陳相因，至今尚未見有人提出不同的意見，其故在於人們見到那些鑄有『八斤』字樣的權，很自然地就與我們日常生活中使用的桿秤聯繫起來，認為這權就是秤砣了。但對於秦權中龐然大物的鈞、石權能否在桿秤上使用得上？特別是百二十斤的石權，在桿秤上移動方便不方便，與萬一不慎將權墜地，對人身安全會發生甚麼樣的危險？並未加以考慮。」(頁209)

<sup>68</sup> 「武帝稱孟業」中的「武帝」到底是誰，商承祚前後有兩個不同的看法。商先生在《學術研究》1965年第3期發表的〈秦權使用及辨偽〉中認為稱孟業之武帝是「南朝齊武帝」；後來在1980年11月出版的《古文字研究》第三輯重行發表〈秦權使用及辨偽〉的修訂稿，認為稱孟業之武帝是「東漢光武帝」。出現兩種不同的看法，其中的原因，詳見張勳燎：〈讀獻札記——小型類書不可忽視一例〉，載《古文獻論叢》(成都：巴蜀書社出版社，1990年)，頁471-77。

<sup>69</sup> 商承祚：〈秦權使用及辨偽〉，載《中國古代度量衡論文集》，頁212。



然而，張勳燎在〈桿稱的起源發展和秦權的使用法——兼論四川、河南出土的漢權〉一文針對商承祚的說法而提出質疑，<sup>70</sup>認為春秋戰國和秦代的半球實心帶鈕的錘權，肯定是稱錘而不是天平砝碼。張先生根據實物出土情況分析，指出環權多是若干個一起成套出土；秦權和其他的錘權一樣，都是單個出土，沒有成套出土的，完全符合砝碼和稱砵的不同特點。<sup>71</sup>此外，從器形看，秦權和後來的桿稱稱砵完全一樣，而和砝碼不同。張先生更以出土的文物為依據，逐一駁斥商先生的說法，指出半球實心帶鈕的權，應是稱錘而不是砝碼。

張先生認為即使錘權自銘標重，亦不表示錘權必定就是天平的砝碼。張先生舉五年司馬成公禾石銅權、公芻半石鐵權等錘權為例，指出錘權的銘文，目的在於標示錘權的主要用途，故不能由此而推論錘權必作砝碼使用。<sup>72</sup>此外，張先生在《古文獻論叢》一書中指出，商承祚以為稱孟業之武帝為東漢光武帝，這一分析是錯誤的。因為根據金代王壽朋《類林雜說》卷十〈肥瘦〉篇孟業條的資料，稱孟業之「武帝」當為「晉武帝」。<sup>73</sup>此外，張先生又指出，在《莊子》書中不止一次提到「鑿木為機，後重前

<sup>70</sup> 張勳燎：〈桿稱的起源發展和秦權的使用法——兼論四川、河南出土的漢權〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》1977年第3期，頁52-60。

<sup>71</sup> 1949年後在湖南發掘的春秋戰國時共99座楚墓中，共出土環權389個，其中15座墓有天平的衡、盤伴出。這389個環權，多係若干個一起在一個墓裏同時出土，有一套10個的，有一套9、8、7、6、4個的，每套之內各權大小重量都不一樣。有少數一墓只出一個環權，則或係盜殘，或係本來就只選了一套中的一個作代表。1949年前在甘肅定西縣出一套王莽時的大型天平，衡桿、衡鈎都還存在。砝碼做成環形，大小共四枚，其中最大的一枚上面刻有「律二鈞」銘文重14.775公斤。根據《漢書·律曆志》記載的「五權制」材料，當有一枚重29.55公斤的「律四鈞（石）」權遺失。1974年在四川天回公社東漢墓中發現的一套銅環權，雖然已經殘缺不全，剩下來的也還有三枚。至於秦權這種類型的東西，1949年前沒聽說過有成套出土的，1949年後在陝西西安高窰村、山西左雲威魯鄉、內蒙敖漢旗老虎山、山東文登簡山公社、江蘇盱眙東陽公社等地發現的材料，也都是單個出土。我們都知道，除了個別特殊情況之外，天平砝碼總是一套大小若干個，桿稱則只有一個稱砵；如果秦權是砝碼而不是稱砵，就決不會都是單個出土，沒有成套出土。

<sup>72</sup> 張勳燎：〈桿稱的起源發展和秦權的使用法〉，頁53-58。

<sup>73</sup> 張勳燎《讀獻札記》云：「武帝稱孟業的材料，又見於金代王壽朋《類林雜說》一書。該書卷十，肥瘦篇，孟業條載：『〔孟業〕為幽州刺史，解官還京，晉武帝見肥大，欲稱之。嘆其大，乃作大稱掛於殿壁，入見，曰：「陛下作稱何用？」帝曰：「朕欲自稱〔稱〕有幾斤。』業曰：「陛下意欲稱〔稱〕臣，無煩聖躬。」於是稱〔稱〕業，重一千斤。出《晉書》』（《嘉業堂叢書》本）這裏明確講到，稱孟業之「武帝」為「晉武帝」，而材料又係出自《晉書》，應該是可靠的。但查今本唐初房玄齡等所修《晉書》無此文。唐初以前，晉、宋、齊、梁，作《晉書》者若干家，皆佚。載此事之《晉書》，當為佚書之一種。六朝末季佚名《瑠玉集》卷十四，肥人篇第三載：『孟業，晉時幽州刺史，為人大肥，下官還京，晉武  
〔下轉頁488〕

輕」，「引之則俯，舍之則仰」的挈手機械桔槔。<sup>74</sup> 這種機械和桿稱的應用情形十分相近。從桔槔的廣泛應用，說明產生桿稱所必需的科學技術基礎已經具備，完全可導致權衡器械由天平發展到桿稱。<sup>75</sup> 然而，最重要的是，張先生認為不應單憑文獻上的資料，以確定桿稱的確實年代，而應該以出土文物的實況來分析。

張勳燎的分析很有說服力，筆者亦認為春秋戰國時期已有作為稱錘的權。因此，筆者相信《論語·子罕》篇「可與共學」章的「權」字，其本義乃是稱錘而非砝碼。

劉東瑞分析兩件戰國時期的「王」銅衡的操作情況，<sup>76</sup> 認為此二「王」銅衡乃是一具不等臂稱。在一般的情況下，物和權的懸掛位置距離衡樑中心的位置是不相等的，所以半圓鼻紐權具有稱砣的性能，而且其稱量的敏感量少於0.1克。<sup>77</sup> 劉先生更指出，現存的五十多枚先秦兩漢的鼻紐權，雖然質地不同，有石質的，有用銅製，有用鐵製，按當時衡制為半兩至一百二十斤不等，多是整數，例如五斤權、九斤權等。<sup>78</sup> 然而，在戰國至秦漢的很多銅器上有記重刻銘，秦漢古籍中也有很多記重數據，往往是複雜的多位數。劉先生認為這些複雜的多位數，若以半圓鼻紐權作為一般天平砝碼，是不能測取得到的。但是如果將半圓鼻紐權用作稱錘用於類似「王」銅衡的不等臂衡稱，是不成問題的。

〔上接頁487〕

帝意欲稱之，乃作大稱〔秤〕掛於殿壁。業入見之；曰：「陛下作稱〔秤〕，意欲何為也？」帝曰：「朕聞人重千斤者吉，朕欲自稱有幾斤。」業曰：「陛下正欲稱臣耳，無煩聖躬。」於是稱業，果得千斤。出王隱《晉書》。』（《古佚叢書》本）。通過這一記載，才算最後弄清楚上述材料原出東晉初年王隱所著之《晉書》，所記為西晉武帝司馬炎（公元二六五年至二九零）時事。前引《古今圖書集成》所錄《獨異志》『東漢孟業』之文，當係方書抄刻有誤，應據此校改。前考以為稱孟業之『武帝』為東漢光武帝是完全錯誤的，必須重新加以訂正。』（頁475-76）

<sup>74</sup> 見《莊子》的〈天地〉和〈天運〉篇。

<sup>75</sup> 張勳燎：〈桿稱的起源發展和秦權的使用法〉，頁56。

<sup>76</sup> 見《中國古代度量衡圖集》，頁110-11。

<sup>77</sup> 劉東瑞：〈談戰國時期的不等臂秤「王」銅衡〉，頁74。

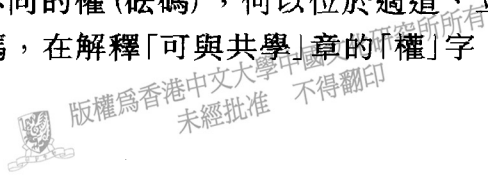
<sup>78</sup> 劉先生在他文章的注6中對各種不同重量的權有所說明：其中有：半兩（秦咸陽亭半兩銅權），一斤（西漢武庫一斤銅權），斤十兩（西漢官累斤十兩桐權），三斤（西漢鐵權，1954年四川成都揚子山出土），四斤（東漢汶江市平鐵權，1956年四川出土），五斤（秦始皇詔銅權），八斤（秦始皇詔八斤銅權），九斤（秦旬邑銅權），十斤（戰國秦銅權，1962年陝西咸陽長陵車站出土），十二斤（東漢大司農銅權），十五斤（西漢十五鐵權），十六斤（秦始皇詔十六斤銅權），二十斤（秦始皇詔銅權），三十斤（秦兩詔銅權），九十斤（西漢三鈞鐵權，1968年河南滿城陵山二號西漢墓出土），百一十斤（東漢百一十斤青石權），百二十斤（戰國秦高如禾石銅權）。



## 《論語》「可與共學」章試釋

489

綜合以上各項理由，筆者認為先秦的「權」字的意思，不應只解作天平的砝碼，亦可解作不等臂稱的稱錘。孔子重視權，因為在道德實踐中，權是適當地應用仁義原則的意思，正如衡量物件輕重時，必須置錘權於最適當位置。孔子說：「吾道一以貫之。」孔子之道是一而不是多，此一貫之道就是仁。仁就是最根本的道德原則，這個原則無論如何都不能放棄的，就好像稱不能沒有權。如果以砝碼釋「可與共學」章的權，便不能解釋大小不同的權(砝碼)，何以位於適道、立道之上更高的層次。因此，筆者認為以權為砝碼，在解釋「可與共學」章的「權」字，是不相應的。





## The Concept of *Quan*: A Textual Analysis of Book 9 Article No. 30 of *Lunyu*

(A Summary)

Lam Yik Chi



*Quan* 權 is an important concept in *Lunyu* 論語. Confucius makes a significant comment on *quan* in article No. 9.30. Therefore, by making a closer scrutiny to the article, the meaning of *quan* would become clearer. This paper consists of three parts. Part one begins with an examination of the word *quan*. Part two attempts to give a precise interpretation of the article. Part three explores the reasons why *quan* is valued so highly in Confucius' mind.

In part one, the original and extended meanings of *quan* are illustrated. By definition, *quan* is a component of steelyard. As the position of *quan* can be adjusted while weighing different objects, the meaning of *quan* is extended to "change accordingly." The relationship between *quan* and the theory of lever would also be explained.

Part two is further divided into five sections. In the first section, the original sequence of the sentences in article 9.30 would be investigated and proved with evidence. This is very important because the sequence affects the interpretation of the article. From section two to five, different stages of learning in Confucius' mind are analyzed. To study (*xue* 學) is the elementary stage, followed by pursuit of the Way (*shidao* 適道). After making efforts for many years, people would have confidence in Way (*li* 立). Being confident and free from doubt enable people to make moral judgment correctly (「權」). *Quan* is at the top of the hierarchy in moral theory because *quan* means the exercise of moral discretion.

Part three explores the reasons why *quan* is important in Confucius' mind. Confucius believed *quan* is of paramount importance, because *quan* implies the correct application of moral principles. In Confucius' perception, the idea of *quan* uses the principle of beneficence and righteousness as its foundation. Therefore, *quan* is the appropriateness of application of moral principles. People having the power of *quan* means they have the moral ability to use one's discretion in different occasions accordingly.

