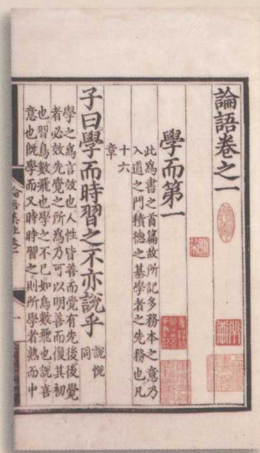


《论语》讲习录

夏可君 著



《论语》
讲习录

夏可君 著

黄山书社

图书在版编目(CIP)数据

《论语》讲习录 / 夏可君著. —合肥: 黄山书社, 2009.5

ISBN 978-7-5461-0437-9

I. 论… II. 夏… III. ①儒家②论语—研究 IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 052664 号

《论语》讲习录

夏可君 著

策划人: 严搏非

责任编辑: 余玲

装帧设计: 翁涌

出版发行: 黄山书社

安徽省合肥市政务区圣泉路1118号出版传媒广场7楼

邮政编码: 230071

印刷: 安徽联众印刷有限公司

版次: 2009年6月第1版

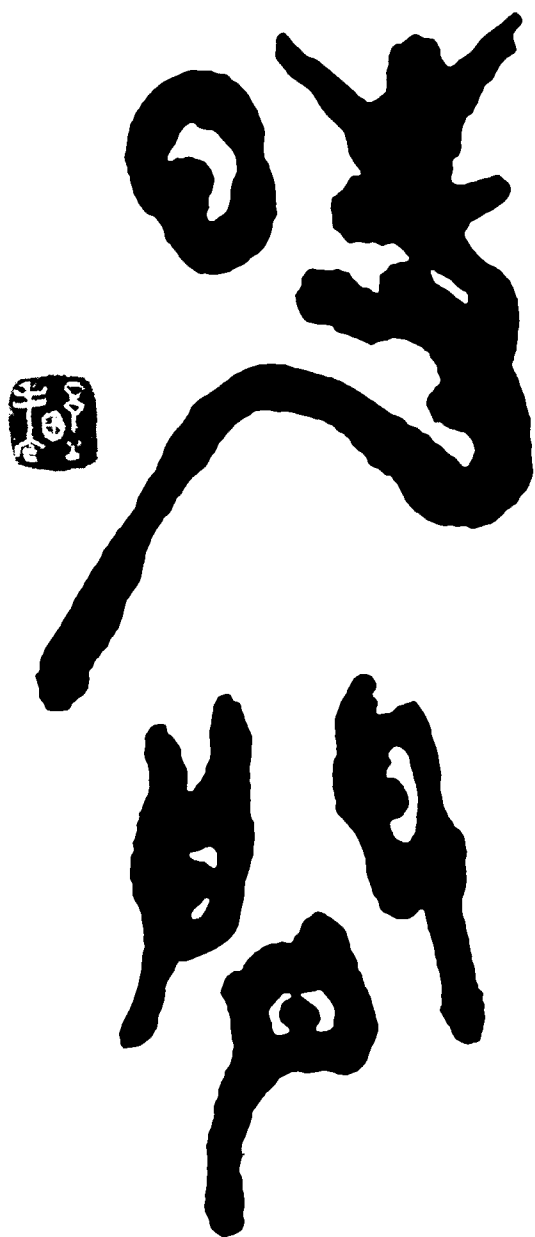
印次: 2009年6月第1次印刷

规格: 32开(880×1230毫米)

字数: 220千字

印张: 10

定价: 22.00元



目录

开讲 感通的思想	002
第一讲 年岁的时间性	018
第二讲 学习的时间性	031
第三讲 与在的时间性	062
第四讲 心之感通	078
第五讲 射艺之义——于“无所争”与“必争”之间	089
第六讲 “畏”：语言的灾变	099
第七讲 “祷”与“达”——承受灾变的姿态	110
第八讲 血气之思与政治之会	121
第九讲 “直”与“隐”：“孝”之见证	153
第十讲 阅读与书写的共同体：孔子文德之命的改写	187
第十一讲 女子之养与女子之好	219
第十二讲 王冠与琴瑟——君子之仪	235
附录	267
倾听丧钟之音：《孟子·梁惠王上》之牛羊的血祭	269
张载《西铭》之传释与注释	286
主要参考书目	302
关键词索引	304
书法作品 杨熙生博士	

开讲 感通的思想

面对《论语》，你会是谁？

或者说，在讲解和阅读《论语》时，你会成为谁？

在课堂上，《论语》——在你和学生之间，但是，《论语》应该由谁来打开？由你还是由学生们？或者是由一双无形之手来打开？或者是“经典”打开它自身？作为老师的你站立在中间——“立”在“之间”。也许，对《论语》的阅读只能开始于这个“立起来”的中间位置？开始于这个随着读者或听众不同、随着解读方式不同而改变着的“之间”位置？你如何来到这个位置上？你听到了什么指令？这个“之间”的位置存在吗？它是一个确定的还是一个不确定的位置？这个空间是如何确立起来的？

作为老师的“你”不得不自问：当你站在学生和《论语》之间——那个中间或之间的位置——你是障碍还是通道？

在《论语》前面，面对“面对《论语》”的这个境况，谁不感到孤立无援？

这一次，为什么是以讲习录的方式来打开《论语》？因为《论语》是孔夫子与门徒们对话的记录？讲习录的授课和讨论方式因而对应于原初的场景？如同宋儒们以书院讲习的对话方式来返回孔子的生命经验。而现在，每一次面对《论语》中孔夫子的一段话，仅仅是一段话，在老师和学生之间，反复研读、反复讲解，直到可以背诵这段话，直到老师与学生似乎一起进入了那个原发的事件。讲习录之为讲习录，乃是一种古老的思想手艺活，一种“零碎敲打”

的原始技艺，可能源于汉语传统的书院和讲习所的素朴讲授方式，而现在，则可能有些接近西方演讲修辞术的讲课稿了。我们还能直接唤醒古老的讲习方式吗？似乎已经不再可能！我们这里的讲习不仅仅是讲习，也是个体的书写，有些近似于某种秘写术的写经方式，甚至可能连作者本人也不知道的某种变异的书写方式。

那么，谁书写了它？谁在倾听它？它的读者如何来面对它？他们应该有什么样的眼睛和耳朵？有什么样的阅读姿势？这些到来的读者是谁？

但是，对于当下的我们，《论语》是我们能够接近和打开的吗？面对《论语》，打开《论语》，哪里还有什么微言大义？我们还能够进入《论语》中孔夫子那活泼泼的言说场景吗？似乎已经不再可能。这难道不是现代汉语思想内在的一个疑难？这里，难道没有汉语思想内在在危险的症候？

《论语》作为话语之经纶，作为汉语思想源初经验之表达，作为孔子生命话语的余留，一定也见证了文化的内在危险。

而最为根本的危险必然也与这个文化在开端上、思想源发发生时所面临着的危险相通！那么中国文化和汉语思想在源发发生时面对了什么样的危险？

如同古希腊开端的危险在于因为分配时对人的遗忘而导致普罗米修斯盗火来弥补记忆的缺失；如同犹太教在开端之时，亚当对神禁令之违背，后来通过律法的命令来规范；不同开端的危险反映了不同文化所遇到的地缘生存和命运灾变的挑战。希腊是艾比米修斯的遗忘和过错，因此需要记忆和知识来拯救；犹太教是神的自身区分和人的违背命令，因此需要放逐和戒命来回应。中国文化在开端的表达上起码面临着两个危险，因为汉语思想的开端不是单一的，而是双重的，甚至是多元和多重的，至少有着两个对起源的描述：一个可能与所谓的“神学-政治”的统绪有关，一个则指向寓意的描绘与个体生命的生成。

前者是在《国语·楚语下》中关于“绝地天通”的历史叙述或语录：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣明，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不斲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓——绝地天通。（《楚语下》）”

【“其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：‘重实上天，黎实下地。’遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有？”（《楚语下》）】

后者是《庄子·应帝王》中的“卮言”：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

前者是一个历史性文本，是在“王”和史官之间的对话，讨论了古今之异，涉及历史上一个重大的灾变事件，这是在历史时间的文本中讨论历史，讨论一个最为重要但也可能模糊了的历史源发事件：“绝地天通”。因为乱德和无度，导致了神与民、天与地之间的不通或隔绝，对这个灾变的回应则是经过交通的“上下比义”关系，再度确立起上下的定位或身位的法度。这就是说：汉语思想对于神和人之身位关系很关注，对于天地之间的感应和隔绝与否深有感触，对这个隔绝和感通之情态的关注，都取决于如何来沟通这个天地“之间”的联系，取决于如何让民与神各有其位所。通过对这个隔绝灾变的记忆和书写，就加强了感通的重要性。

后者是一个虚构文本（一个被“改写”了的所谓关于宇宙创生的神话故事），一个原初时空发生的文本，这是庄子以其“卮言”文体写作所展开的故事（请参看夏可君在《幻像与生命——〈庄子〉的变异书写》一书中对庄子卮言等“三言”书写方式的讨论，学林出版社，2007年），如果考虑到这个故事是《内篇》最后一篇《应帝王》的结尾文字，浑沌（或混沌）故事中的三个虚拟人物似乎对应于这个篇目中的神巫季咸、壶子和列子之间的对话和交往，不过这几个人物之间的对话还只是“寓言”式的，而浑沌之言是针对生命的开窍，最为本源之言，是“卮言”，是生成变异之言，它深入了“开一通”与否的悖论，这个原初的灾变事件涉及了生命转换生成的绝境，以及时间和空间相互转换的困难，这个事件也涉及时间在空间中的汇聚或时间对空间的破解，以及对浑沌的变通。这里有着三层差异的时间性：（1）如果“混沌”是不可名状的最为原初的时空，是混沌的时间性（甚至还不可以时间性来言说），是最为原初的时间性，是不可能命名、不可能对象化的时间本身，混沌的时间性是时间本

身的不可能性,是不可能的时间;但是如果只是混沌一片,时间本身也无法显明。但是如果没有混沌,时间的变化也不可能。而且混沌是生命还是非生命,也是不可判分的。(2) 随后则发生了“倏-惚”或“倏-忽”的“时相与”,相与带来了新的时间性,它们的相遇产生了瞬间的时间性,倏忽的运行,如同老子在《道德经》写到“恍惚”的运行,就打破了混沌浑然一体的时间性,从而形成了在变化之中的时间。倏忽与混沌之相与,瞬间的时间性与混沌发生了友善的关联,形成了一个好客的事件。(3) 进一步的交往,在回报的逻辑中,在凿的动作中,形成了七窍的时间性,或“时-空”性(“时-间”):即“七-窍”的“时-间”性(“七”)与“空-间”性(“窍”)的可见模式,这是可能的时间性,可以测量的时间性。这个灾变事件还是在一个盛情款待的“礼仪”背景下发生的,在回报和馈赠的“失败和成功”的彼此逆转中发生的。如同西方圣经《创世记》开篇所形成的七天的时空模型和伊甸园堕落的时空寓意。因而这里有着多重的时空结构的演变。此外,这个事件表面看起来似乎全然没有什么政治背景——但是,考虑到这个故事发生在《应帝王》这样的篇目中:“以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜墉之野。汝又何帛以治天下感予之心为?”——显然还是有治理天下的无为而治诉求的,而且还是涉及“心-感”(感乱,扰乱)之治理的问题。

这两个灾变决定了中国文化在开端上的根本处境:如果民神的相乱不可避免,如果民神的隔绝一直存在,如果变乱、甚至灾变一直都在发生,如果混沌一直都在躁动之中,如何还有法度可以御制? 如果进入混沌就会导致混沌自身的破解与死亡,如何再次深入混沌而不致死混沌? 在政治神学的安顿与个体生命的生成上,这都成为最为性命攸关的问题! 以哲学的语言来表达就是:如何在不可能的混沌时间与可能的测度时间之间,让倏与惚再次相与? 从而形成新生的时间性? 形成瞬间的良机? 这是个体存活的一机会,因而这也是时间性的生命解释学要面对的根本疑难。

因而时间的解释学不可能成为建构的体系，尽管我们这里的书写隐含着思想的建筑术，时间的解释学是生命实践的解释学！是个体生命书写事件的时间解释学！

那就是说，汉语思想在开端上，在源发的灾变事件之中，之为处中状态，触及了“隔绝”和“感通”的疑难。或者说，汉语思想在面对生命的隔滞或生死的界分上贡献了自己对感通的思考，对感通的追求是汉语思想的根本动力。“辟混沌而书写”——如同明清之际的画家石涛所谓“笔与墨会，是为烟缊；烟缊（或氤氲）不分，是为混沌”的书写笔法，汉语心魂书写的秘密开始于这个从“一”而“化”的书写。

开端上的天地失序或天地崩坏的调整是通过“归位”来治理的，通过一系列主从关系的安排，通过一系列神职人员（巫、祝、宗等）的等级秩序来实现的，也是通过礼器、职官系统的分类，来填补那个间隔位置而实现的。但是到了孔子时代，礼乐崩坏之后，依靠什么来连接和感通那个再度被断开的位置呢？所谓中国文化又进入了一个天崩地裂的时代？或者说，如何再度确保那个“绝地天通”的区分离秩序？就如同我们现在的这个时代也是一个灾变和混沌的时代！如何还可以再有感通？中国的传统以感通和礼仪的贯通来打通隔离，让感通与礼仪紧密联系起来，从而形成了：感通的宇宙生命前提-德能的道德本体-孝感的亲证传达-孝道礼仪秩序（三纲五常等等）的外在推达法则。但是，在传统面对西方现代文化的冲击之后，面对礼仪的失范，以及新式德能的出现，或者德能之间的彼此冲突和差异，感通与礼仪二者之间的联系并不如同传统那么紧密了，尤其面对个体独一生命的绝对间隔差别，感通本身已经内在的有所间隔了。

因此，重新思考感通，面对着双重的任务：一方面要梳理传统思想如何把感通与礼仪法则结合起来，如何从感通推导出礼仪规范；另一方面，则要更加彻底深入感通本身的内在困厄，面对个体独一性和新的共通体的建构，如何重新开启感通思想的可能性，乃至其不可能性，这是重新思考孔夫子或者《论语》之新的出发点。

在那个所谓的轴心时代，孔子提出了“君子”这个形象来解决这个疑难！但是，谁是君子呢？为什么是君子呢？在孔子那里，我们将知道“君子”那是作为好学的“例子”（君子：exemplary person，如同安乐哲在《〈论语〉的哲学诠释》中的英文翻译给我们的启发），那是一个追问天命显临与否、追问时间性意义的个体形象，也许，君子是孔子本人自我追问的形象。

在孔子时代，君子一方面可以是实指所谓先进的“今之君子”；另一方面也是虚指——即并无明确具体指谓。孔子本人就曾经以君子作为一个主导形象来自我塑造和自我要求，如《论语·述而篇》就有：子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”君子的出现是孔子面对礼乐崩坏而提出的一个范型式生命样式（请参看张岩在《从部落文明到礼乐制度》中对君子更加丰富的分析）。但是，对于当今的我们，是否还有这样的例子式的存在？也许，我们首先要思考何谓“例子”本身才行？

“君”的古写与“诗人”的“诗”、“尹”相关，而且都与法度有关。在字形上，“诗”的半边是手持什么东西——可能指示法度，作为掌控的象征。“尹”和“君”在文字发生上也有关系，“尹”有“治”的意思，命尹这样的语词反复出现在甲骨文上。圣人、尹、君与祭祀或祭师也相关，《大戴礼记·五义篇》有言：“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也”——君子也是通道的打开者。君子与温柔敦厚的诗教之间有着内在的关系，也许君子有化解阳刚和可以克服法律的严酷性的德能？君子成就的诗教不同于法律在于诗教对法则的柔和化，这就是礼乐教化之乐感原则的形成。

因为绝地天通的灾变，才形成了如此两难的困境：或者必须保持分隔——“天尊地卑”；或者需要被沟通——“天人合一”。而另一个浑沌之后言隐含着如此悖论的寓意：感通却导致了死亡，但又是新生的时机；同时，也是好客或好意的后果——因此，任何的给予可能都是危险的，任何的沟通可能都是不可能的？在此矛盾的

背景下,当下的我们如何来阅读《论语》?如何“打-开”或“讲-通”《论语》?如何接受自身传统的礼物,接受传统思想的馈赠?如何“回应”和“回报”传统的内在诉求?打开《论语》,是使得孔子的话语激“活”,还是使之“死”?

汉语源发的思想或许是最为彻底地面对了这个无法沟通和不能感通的困难,从而形成了汉语思想特有的“感通的思想”!但是,也可能这个隔绝的灾变被后世遗忘了!虽然宋明理学和现代新儒学(尤其是牟宗三先生)回到了“感通”的思考上,似乎还不够彻底。

这一次,我们的讲习录就是在这个“隔绝”和“感通”的双重性中展开的,我们不得不思考这个隔绝的不可消除性。讲习的姿态和书写的笔触,将不得不在可能的时间性与不可能的时间性,在作证与可能的伪证之间,在无所争与必争之间,在心与心之间彼此感触但又不可能理解之间,尊重一直不可消除的间隔,从而在间隔中变异书写。

一方面,汉语思想面对隔绝形成了感通的时间性:这表现为易变的“三易”的时间性模式,这个“变易-简易-不易”的时间性结构被孔夫子的生命所充实,相应于孔子所展现出来的“天命的時間性-历史的时间性-个体的时间性”,虽然这三者也是折叠在一起的,形成了话语的皱褶或时间的褶子,有待时间性的解释学来撑开。但是,另一方面,这三重时间性可能也堵住了生成变异的可能性,因为过于追求感通,反而使感通本身成为阻碍,感通的发生是面对灾变而形成的,一味追求和守住感通反而遗忘了灾变,同时也无法深入混沌,不能再次激发新的良机,这就必须再次面对隔离,而隔离不再是否定意义上的隔绝,而是对间隔的保持。因此,如何在感通之可能的时间性与混沌之不可能的时间性之间,发现新的空余的瞬间,成为我们时间性的生命解释学一次次面对文本时的根本问题。

在《论语》面前,此时此刻,当你来到这个中间的位置上,你是谁?你是否经历到了面对《论语》时的艰难?

现在,在这个“之间”位置上的书写者,此时此刻的这个书写者,时常感到自己只不过是一个携带着书、改写着书、书写着“书”的“说书人”——一个孤立无援的说书人。

是的,一个说书人!他只是一个说书人!如同一个中国传统文化的艺人,也可能是一个在异域漂泊或者被流放在外的艺术家,或许就是那在乡村和城市边缘穿行说书的所谓民间艺人,寻找着可以说故事的地方,手中的故事只是一个经过改编的不完整的底本。有时这个本子还并没有成形,需要说书人来改写,也许永远都无法完成,如同他说书的旅程与他要写的书一道——似乎一直在路上——有时还并没有路。他只能在荒漠之中讲述那荒漠,在故事枯竭的时刻讲述枯竭本身,他只有一些记忆的片段,比如那些古老的竹简文本,然后开始自己的改编和改写,一边打开黑色的无字折扇,一边拍响黑色的惊堂木,开始说书——有时甚至是唱书。

面对《论语》,这个并不定型的脚本,一个被汇编而成的底本,面对一个已经被解释了几千年的文本,我们这里的说书人的姿态也许太微不足道、太孤立无援了。面对《论语》底本,我们应该如何去翻阅这个“文本”?如何来打开“话题”?其实现在我们能够做的,只是停留在这个“翻阅”的姿势、话题的“话头”上,停顿在这个开端的姿势上,我们都如同那个被放逐在边缘的说书人一样孤立无援。因为这个文化的话头丢失了,话语枯竭了,也许,只剩下应对枯竭或枯槁的经验。面对《论语》,面对孔子的生命,我们也成为剩余的生命!也许,孔子本人在一个灾变时代也是一个剩余者!君子只是一个表面的形象,而剩余者才是底色?

《论语》虽然是一些零散的对夫子和门徒言行或“话语”的记录,但是,当我们联系孔子在其他古代典籍中的生活情状,比如《礼记》、《韩诗外传》和《庄子》等等文本,我们看到的是一个活泼泼的有着众多情景和“故事”的孔子。

那些情景中的故事,每每与《诗经》的解释相关,那些故事,为我们呈现了一个生动的孔子,如果我们去阅读这些相关的文字,我

们面对的将是孔子的生命，也许孔夫子本人当时也只是一个四处行走的说书人、一个寻找典籍以便编写和改写的说书人。在汉语传统思想隐秘的意义上，可能他就只是一个“说书人”，如同西方通过行吟来讲故事的诗人。从荷马史诗到《圣经》，一个说书人，漫游的说书人，梦想着自己有一天也进入故事，让故事有一天也会说他，直到有一天被别人说得面目全非，甚至被另一种语言改写或涂抹。

进入孔子的生命，就是进入孔子的这个说书人的形象？并最终生成这个形象？就是要在解读和思考中去传递孔子源发的思想，并接近孔子的生命？是否与孔子的神会，只能是生命与生命的相会？如此这般“说书人”式的解释是“生命之传释”？是生命与生命之间的见证？

说书人的传释——很久以来，我们已经遗忘了这个隐秘的形象，这门失传了的手艺或绝活（自从晚明以来就失传了，或者从1980年代以来全然失传了），他们已经以所谓的政统学统或所谓学术规范的名义放逐了他——“说书人”他孤立无援！

因而，说书人的传释就不是从考证到考证了，但是这并不意味他不尊重文字的考证，虽然他知道他不仅缺乏考证的训练，而且是完全不胜任解释“整个”《论语》的——他甚至都不知道自己是否能够在有生之年可以完成对整部《论语》逐字逐句的思考——是逐字逐句的思想啊！甚至都不敢放过一个语气词！说书人试图面对汉语语言本身的源初发生，思考汉语在孔子那里作为生命事件的发生，作为言说法度之建立的意义，以及相应的困难，为了回应这个困难，他试图在变易中和变异中——这双重的生成是他书写或改写的手法，并以此展开对《论语》的解释。

说书人的传释也不是历史学的了，而是要追问历史本身的事件性，是事件决定了历史，如同作为小说的“话本”的故事底本决定了故事的线索。思考汉语思想和孔子生命事件的关系是进入《论语》的要津：说书人出场，惊堂木响起，折扇打开，那是说书人要演绎的孔子作为君子的形象。当然，说书人的传释也不是“经学式”的解释，无论古文经学还

是今文经学都是汉代历史之政治的产物——在孔子那里并没有这样的问题，而且所谓的历事性解释，不得不面对如下复杂的关联：事件之为绝对的事件性（所谓例子的逻辑或源发性事件，当然并没有一个事件本身）——事件的某历史阶段性（诸多的历史性事情）——历史绝对性和事件本身的相交（变化的事态）。因此，后来的汉宋之争，心心理学之别，都是特殊历史时代的产物，对于我们这个时代并不具有绝对的意义，虽然我们可以去学习他们如何在相应的阶段体现出自己的时代性和事件的绝对性。对于事件性之思考，什么重要的事件决定了这个文化的历史，或者这样的事件为什么没有引发思考，从而构成了什么后果，这些问题，将构成我们思考的核心。

说书人的传释也不是什么汉代的“家法”。说书人受过严格的思维和叙事学训练，但说书人时常被隐去了名字，只是在黑夜中独行。甚至，这样的传释也不再是“儒学”或“儒家”的，因为，在生命感通和变异的生成中，孔子还有庄子等的生命和文本，是超越“家法”谱系的。真正伟大的思想本来就是在这个世界上没有位置的，就是随起随生的，一直在生成变异之中的。那些“儒学”和“儒家”式的传统谱系解释一直限制了孔子的思想。当然，另一方面，我们决不能否定历史上儒学存在的事实，这是时间性的解释学所要面对的历史境况，当然这也要还原到源发事件和孔子的生命上，以重新开始思考。

把孔子仲尼或孔夫子（Confucius）和儒学或儒家（Confucianism）艰难地区分开来，这可能让很多儒学的继承者和汉学家们迷惑（confusion）了，但正是这个混合或混乱已经迷惑了我们！或者说，在天命没落的症候上，这本身就是混沌的效应。我们这里的书写是试图在区分中把握传统思想的交错和纠结，回到孔夫子本人的生命范例上，深入孔夫子所经受的灾变经验，展开孔夫子对个体的时间性、历史记述的时间性和天命显临的时间性的多重经验，寻找

重新思考《论语》的真正起点。

说书人也如是，他与他的故事一道生成。在这个世界上，黑色衣装的说书人可能只是一个幽灵。当然，也更不是什么博士制度的只通一经之学了，显然这种专家之学违背了孔子提倡的博约互补的学习法则。孔夫子的“手法”乃是贯通生命的智慧，是在经典中生成经典，在经典中化解经典——在孔子之前，只有散失的典册，在孔子那里，只有经典的变异生成。如同说书人当下的传释已经在嫁接和变异了，力求在和西方思想的对话中找到其间转换的“隔”和“通”，我们面对的困难已经和孔夫子的时代有所不同了，我们的说书人不得不变异，甚至，他并不知道自己将如何被变异！

此外，说书人的传释也不是学问式的，而是指向生命的困厄；不是哲学逻辑的而是追问、敞开和游戏式的，不是传统的（除非是对传统有所变异），所以这里的传释没有从天命、仁和“中庸”这些传统重视的范畴开始。那些现代的解释（总是以翻译《论语》为出发点，却从不反思为什么要翻译，以及翻译与语言的关系）既不够传统，也不够当代，而我们的解释将不得不做到：既要彻底还原汉语源初的思想——披戴汉语思想的深衣和冠冕——回到血气和心魂书写最初的发生上，而这是后来的儒学所忽视或没有思考的，因此也就没有一厢情愿的文化保守主义。同时，也要思考汉语已经被改变的命运，面对我们当下生命灵魂的分裂，回应汉语思想内在可能会发生的变异，因而也没有什么心甘情愿的普世主义。

其实，在孔子那里，又有什么局部之历史学的、考证的、家法的、伦理学的、政治学的解释呢？

对《论语》的传释不应该再把孔子现成地放在儒学的传统谱系中来思考，孔子不是可以被儒学的历史和实然所限定的（虽然《论语》是儒分为八之后而编撰的），孔子之为孔子，并不属于任何儒学或新儒学等等的“派别”和“家法”；孔子的思想在开始的发生上就有了变易（变异：