

主 编 柳 宏

副主编 宋展云

《论语》学传承与创新

《论语》诠释与域外传播研究学术研讨会论文集



 广陵书社

主 编 柳 宏

副主编 宋展云

《论语》学传承与创新

《论语》诠释与域外传播研究学术研讨会论文集



 广陵书社

图书在版编目（C I P）数据

《论语》学传承与创新：《论语》诠释与域外传播
研究学术研讨会论文集 / 柳宏主编. — 扬州：广陵书
社，2016.9

ISBN 978-7-5554-0627-3

I. ①论… II. ①柳… III. ①儒家②《论语》一文集
IV. ①B222.25-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第233061号

- 书 名 《论语》学传承与创新
——《论语》诠释与域外传播研究学术研讨会论文集
- 主 编 柳 宏
- 副 主 编 宋展云
- 责任编辑 刘 栋 金 晶
- 出版发行 广陵书社
扬州市维扬路 349 号 邮编 225009
<http://www.yzglpub.com> E-mail: yzglss@163.com
- 印 刷 扬州市机关彩印中心
- 开 本 787 毫米 × 1092 毫米 1/16
- 印 张 16.25
- 字 数 400 千字
- 版 次 2016 年 9 月第 1 版第 1 次印刷
- 标准书号 ISBN 978-7-5554-0627-3
- 定 价 80.00 元

序 言

“有朋自远方来，不亦乐乎？”2014年深秋，丹桂飘香的瘦西湖畔群贤毕至，古朴典雅的透红亭旁书香飘逸，由江苏省哲学社会科学界联合会、扬州大学优势学科“文化传承与区域社会发展”、省部级社科培育基地“儒家经典诠释与传承创新研究中心”主办，扬州大学文学院承办的“《论语》诠释与域外传播研究”学术研讨会在扬州大学文学院成功召开，来自海内外高等院校、科研院所的30多位专家学者研治经典，畅叙友情，其乐融融。

此次会议的成功召开为扬州城庆献上了一份厚礼。作为建城2500年的古城，扬州有着深厚的文化底蕴。汉代大儒董仲舒曾任江都相，隋唐曹宪、李善之“文选学”享誉四方，宋代徐铉、徐锴精通小学，专攻《说文》，清代扬州学派著述浩瀚，成就辉煌，极大地推进儒学研究和儒家文化传播。值此扬州建城2500年之际，本次《论语》会议在扬州大学文学院召开，具有继往开来的历史意义，对扬州文化发展以及江苏社科繁荣具有积极推进作用。

《论语》作为儒家经典著作，在中国思想文化史上产生过重大影响。历代诵读《论语》者层出不穷，涌现出诸多注本。对这些注家、注本进行研究，可以追寻古人的价值取向和道德理念，对当代文化建设也有很高的参考价值。与此同时，《论语》在国外广泛流传，对《论语》域外传播情况加以研究，可以深入了解中华文明对不同民族文化的影响，促进世界和平及文化繁荣。“《论语》诠释与域外传播研究”学术研讨会紧紧围绕“《论语》诠释”及“域外传播”这两大议题，既有追本溯源的历史透视，又有经世致用的现实关照。本次会议共有30多位专家学者参会，其中26位专家学者向大会作学术报告，对《论语》研究的诸多问题进行了广泛而深入的探讨。与会代表相互切磋，共论经典，取得了很好的学术研讨效果。会议论文既有《论语》诠释文本的宏观阐述，也有《论语》经典诠释的个案研究；既有域外《论语》文献的版本整理，也有《论语》篇章的义理阐发。具体而言，与会专家对以下几个方面进行了研讨：一、《论语》文本研究，共有4篇论文。二、《论语》诠释研究，共有4篇论文。三、《论语》注本研究，共有13篇论文。四、《论语》传播研究，共有3篇论文。纵观本次学术研讨会，体现出学者地域分布广、学术水平高、研究领域宽等几大特点。本次会议的成功举办对于推进《论语》及儒家经典诠释研究进程有着重要意义，对当代文化发展以及域外传播也具有参考价值。

近年来,习近平主席非常重视儒家文化。他认为:“从党情看,执政需要汲取传统力量;从国情看,治理需要文化支撑;从世情看,和平需要东方智慧。”习主席站在中国和平发展以及世界共同繁荣的高度,提出研习传统儒家文化的重要性。作为社科工作者,我们不仅要有崇文之心,也要饱含济世之情,密切关注国家发展策略,为中国文化复兴以及和平崛起添砖加瓦。张载说过:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,让我们铭记先哲的教诲,继续前行!

编 者

2015 年 10 月于瘦西湖畔

目 录

从李泽厚到于丹:《论语》义理研究的新趋势	刘 伟 / 1
正确解读《论语》	高尚举 / 15
《论语》诠释争议示例之我见	
——基于王力《古代汉语》与杨伯峻《论语译注》诠释的比较	
.....	翟明女 耿加进 / 33
过程与划界	
——《论语·为政》“十有五而志于学”章的生存论诠释	郭美华 / 41
《法言》的“经传注我”与义理标举	
——扬雄《论语》学研究	解丽霞 / 53
刘宝楠《论语正义》中的天道观与人性论	邱培超 / 62
朱熹论《论语》“思无邪”之继承与转化	
——兼述清儒之反省	洪文婷 / 89
孔子“仁”学体系的基础与提升	
——以《论语》为中心	郭院林 / 100
“子路问津”处在今武汉新洲考	柏俊才 / 109
“刘宝楠著”《论孟集注附考》辨伪	刘建臻 / 120
“学而”记疑	孙显军 / 125
屡出己意、迭现新义:魏晋论语学的整体特色	闫春新 / 131
追求尊儒与宗道的协调	
——缪播《论语》注的学术影响	蒋鸿青 / 139
试论陆九渊的《论语》学思想	唐明贵 / 144
陈祥道《论语全解》引证特色述论	乔 芳 / 154
王艮《语录》与《论语》诠释简论	李春强 / 170

返本开新的儒学宗旨阐发

——论焦循《论语通释》	田汉云 / 178
黄式三《论语后案》诠释特点论	宋展云 / 190
晚清岭南学派《论语》诠释特点论	冯晓斌 柳 宏 / 202
《论语》语篇衔接机制发展释论	朱 岩 / 215
《论语》在高丽时代的传播与影响	王国彪 / 223
日本《论语义疏》研究	
——以日本古写本诸本研究为中心的日本《论语义疏》绎述	伊藤裕水 / 235

从李泽厚到于丹:《论语》义理研究的新趋势

刘 伟

(聊城大学政治与公共管理学院)

对《论语》进行总体性的解读,一般属于义理研究层面,采取“六经注我”的方式,通过对《论语》篇章的解读、分析,以此为基础进行阐发自己的观点。纵观上个世纪九十年代至本世纪初,能够引起较大反响的著作,比较有代表性的是李泽厚的《论语今读》^①和于丹的《于丹〈论语〉心得》^②。前者在“论语学”研究领域引起较大反响,后者则在整个社会刮起“论语热”。表面上来看,这两部著作似乎风马牛不相及,前者重在“学术”,深邃、厚重,后者重在“心灵鸡汤”,温暖、清新。但如果仔细琢磨,便可以从这两部专著中看出时代的发展、社会的变化以及人们对传统文化回归的渴求,从中也可管窥“论语学”研究的发展趋势。

一、李泽厚《论语今读》诠释特色

(一)思想定位:双半并举,以情为本。所谓“双半”,是指《论语》具有“半宗教、半哲学”的特征;所谓“以情为本”,是指整部《论语》的诠释主线,都是以李氏提出的“情本体”为主线。李泽厚认为,“半宗教半哲学”是整部《论语》乃至儒学的主要特征,是研究《论语》的关键。他说:“儒学、孔子和《论语》这种既非宗教又非哲学或者说是‘半宗教半哲学’的特征,我认为是真正的关键和研究的起点所在,但在今日中国学术界却很少被注意或强调。”^③对此,杜维明也持相同的看法,“作为一种有着如此深远且广泛影响的生活方式,儒学既被视为是一种哲学,也被视为是一种宗教。”^④从“半宗教、半哲学”的视角来对《论语》进行解读,既是学界在《论语》研究方面的薄弱点,也是《今读》的创新点。

① 《论语今读》由香港天地图书公司1998年初版,同年10月,安徽文艺出版社在大陆出版。2008年,作者对部分内容进行了校正,增加了《情本体、两种道德和“立命”》《谈“恻隐之心”》,由北京:生活·读书·新知三联书店出版。本文以北京:生活·读书·新知三联书店的版本为依据。以下简称《今读》。

② 于丹:《论语心得》,北京:中华书局2006年版。以下简称《心得》。

③ 李泽厚:《论语今读》,第4页。

④ 杜维明著,陈静译:《儒教》,上海古籍出版社2008年版,第17页。

1. 半宗教:《论语》具有宗教的社会功能。“半宗教”是说《论语》带有宗教性,具有宗教经典的特质。李泽厚认为,这种“半宗教”的特质主要体现在三个方面:塑造群体心理、规范群体行为、满足终极需求。“尽管我远非钟爱此书,但它偏偏是有关中国文化的某种‘心魂’所在。我至今以为,儒学(当然首先是孔子和《论语》一书)在塑建、构造汉民族文化心理结构的历史过程中,大概起了无可替代、首屈一指的严重作用。不但自汉至清的两千年的专制王朝以它作为做官求仕的入学初阶或必修课本,成了士大夫知识分子的言行思想的根本基础,而且通过各种层次的士大夫知识分子以及他们撰写编纂的《孝经》《急就篇》(少数词句)一直到《三字经》《千字文》《增广贤文》以及各种‘功过格’等等,当然更包括各种‘家规’‘族训’‘乡约’‘里范’等等法规、条例,使儒学(又首先是孔子和《论语》一书)的好些基本观念在不同层次的理解和解释下,成了整个社会言行、公私生活、思想意识的指引规范。不管识字不识字,不管是皇帝宰相还是平民百姓,不管是自觉或不自觉,意识到或没有意识到,《论语》这本书所宣讲、所传布、所论证的那些‘道理’‘规则’、主张、思想,已代代相传,长久地渗透在中国两千年来的政教体制、社会习俗、心理习惯和人们的行为、思想、言语、活动中了。所以,它不仅是‘精英文化’‘大传统’,同时也与‘民俗文化’‘小传统’紧密相连,并造成中国文化传统的一个重要特点:精英文化与民俗文化、大传统与小传统,通过儒学教义,经常相互渗透、联系。尽管其间有差异、距离甚至对立,但并不是巨大鸿沟。这样,儒学和孔子的《论语》倒有些像西方基督教的《圣经》一书了。”^①上述这段话,包括两个层面的含义:第一,《论语》乃至儒学具有塑造群体心理方面的作用。李泽厚认为,《论语》是中国文化的“心魂”,也是塑造中国人心理的核心因素。换言之,《论语》的地位是其他儒家著作所不可替代的,也是不能替代的。第二,《论语》乃至儒学具有规范群体行为的作用。外在行为是心理的反映,中国人的行为便顺理成章地受到《论语》和儒学的影响,自觉或不自觉地按照《论语》等方面的要求去做。这种影响是渗透到骨子里,融化到血脉中,并代代相传,永不磨灭。

除此之外,李泽厚还说,“儒学不重奇迹、神秘,却并不排斥宗教信仰;在‘三教合一’中,它不动声色地渗入其他宗教,化为它们的重要内容和实质成分。而儒学之所以能如此,其原因又在于它本身原来就远不止是‘处世格言’‘普通常识’,而具有‘终极关怀’的宗教品格。它执着地追求人生意义,有对超道德、伦理的‘天地境界’的体认、追求和启悟。从而在现实生活中,儒学的这种品德和功能,可以成为人们(个体)安身立命、精神皈依的归宿。它是没有人格神、没有魔法奇迹的‘半宗教’。”^②李泽厚认为《论语》和儒学具有“终极关怀”的功能,是中国人安身立命的场所、精神皈依的家园。其实,如果从宗教学的视角来省察,无论是塑造群体心理、规范群体行为,还是为人们提供“终极关怀”,这都是所有宗教所具有的社会功能。这种功能我将其归纳为“生之所依”与“死

① 李泽厚:《论语今读》,第1—2页。

② 李泽厚:《论语今读》,第3页。

之所归”,^①即任何宗教在社会功能方面,都能在人活着的时候给予依靠、寄托,死去的时候让其灵魂有所归宿。而以《论语》为核心的儒学所具有的“塑造群体心理”“规范群体行为”“给人终极关怀”完全具备这方面的功能。如果从这个角度来审视,儒学显然具备宗教的特质。

2. 半哲学:《论语》具有哲学的理性特质。“半哲学”是说《论语》虽然不具有完整的哲学体系,但具有哲学的理性特质。“它又是‘半哲学’。儒学不重思辨体系和逻辑构造,孔子很少抽象思辨和‘纯粹’论理。孔子讲‘仁’讲‘礼’,都是非常具体。这里很少有‘什么是’(what is)的问题,所问特别是所答(孔子的回答)总是‘如何做’(how to)。但这些似乎非常实用的问答和讲述,却仍然是一种深沉的理性思索,是对理性和理性范畴的探求、论证和发展。例如,‘汝安则为之’是对伦理行为 and 传统礼制的皈依论证;‘逝者如斯夫,不舍昼夜’,是对人生意义的执着和追求;‘吾非斯人之徒而谁与’,是对人类主体性的深刻肯定。而所有这些都非柏拉图式的理式追求,也不是黑格尔式的逻辑建构,却同样充分具有哲学的理性品格,而且充满了诗意的情感内容。它是中国实用理性的哲学。”^②这种理性的特质可以解释为“一种生活方式”。正如杜维明所说:“儒教是一种世界观,一套社会伦理,一种政治的意识形态,一个学术传统,同时也是一种生活方式。”^③

3. 情本体:《论语》的根本实质。李泽厚认为,“情本体”是《论语》思想的根本实质。他说:“孔学特别重视人性情感的培育,重视动物性(欲)与社会性(理)的交融统一。我以为这实际是以‘情’作为人性和人生的基础、实体和本源。它即是我所谓的‘文化心理结构’的核心:‘情理结构’。人以这种‘情理结构’区别于动物和机器。中国人的‘情理结构’又有其重要特征。这特征与孔子、《论语》、儒学直接有关。……孔子和儒学一直强调以‘亲子之情’(‘孝’),作为最后实在的伦常关系以建立‘人’——‘仁’的根本,并由亲子、君臣、兄弟、夫妇、朋友‘五伦’关系,辐射交织而组成和构建各种社会性——宗教性情感,作为‘本体’所在。”^④在李泽厚看来,“情”是中国人心理结构的核心,也是传统社会宗教性情感的根本源泉。无论是“实用理性”还是“乐感文化”都是以此为根基。“中国实用理性之所以强调韧性精神、艰苦奋斗,其故在此。中国乐感文化之所以并不肤浅庸俗,其故在此。其中许多哲理近乎常识,却仍然深沉,其故在此;世俗中有高远,平凡中见伟大,这就是以孔子为代表的中国文化精神。这种文化精神以‘即世间又超世间’的情感为根源、为基础、为实在、为‘本体’。”^⑤为了说明“情本体”是《论语》的实质,李泽厚还从“命”与“情”之关系的视角进行了分析。他认为,“命”不是传统上所解释的必然性,而是“偶然性”,对“偶然性”的掌握才是实现超然性的基础。“孔学强

① 刘伟:《浅析“宗教”》,《世界宗教文化》,2011年第4期。

② 李泽厚:《论语今读》,第4页。

③ 杜维明:《儒教》,第13页。

④ 李泽厚:《论语今读》,第18页。

⑤ 李泽厚:《论语今读》,第31页。

谓“知命”“立命”，即个性的自我建立，亦即个人主体性的探索追求。所谓“命”，我以为不应解释为“必然性”“命定性”，如许多传统的解说那样。恰恰相反，应释为偶然性，即每一个体要努力去了解 and 掌握专属自己的偶然性的生存和命运，从而建立自己，这就是“知命”和“立命”。这样才可能使自己在这个偶然存在、生存的人生道路和生活境遇中，去实现自己的超然性的实存；使自己这个感性生命不再是动物性的生存，同时也不是那玄奥而实枯槁的道德理性，而是真正融理欲于一炉的情感本体：即在日常生活中，在道德义务中，以及在大自然中，在艺术中，所可把握、体认到的人生境界，也就是人生的价值、意义和归宿所在。”^①在阐释“周有八士：伯达、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季随、季弼”（《论语·微子》）时，李泽厚说：“其实，人之所以能‘参天地赞化育’者，正因为秩序未定，偶然性极大而才知命、立命，奋力以求，固不同于伏天安命以避世隐逸，此孔子之高出于诸隐者处。”^②李泽厚的逻辑思路可归结为：以“情”为本体，从偶然性出发，才能达到超然性，从而实现人生的最高价值。这既是孔子的高明之处，也是《论语》的思想实质。

（二）诠释方法：“六经注我”，破立结合。在诠释方法上，李泽厚的《论语今读》明显采用了“六经注我”的方式，即以《论语》为蓝本来阐释自己的观点。“笔者认为，《论语今读》最为突出的注释特点在于以《论语》为借镜的‘六经注我’式的诠释方式。”^③不过，《今读》在阐述个人主张的过程中，并不人云亦云、拾人牙慧，而是具有非常精辟、独到的见解。与此同时，在对《论语》解构的基础上，还提出了重建的基本路径。

1. 注释采用：遵循文意。在对前人注释的采用上，李泽厚明确表示，对以往的注释不能全盘接受，而是择佳选择。何者为佳？那就是有利于自己对文章意思的论述。“‘注’所采录的标准，在于有助于了解原文，或有利于自己的论记。对那些名物考证、史实讲疏、注家争辩等等，都一概不录。”^④同时，为了让读者更为清楚地了解自己的思想，在表达形式上，李泽厚把“注”与“记”分开，明确把自己对《论语》的理解与前人注解区分开来。“各家注疏，大有异同，许多时候差异和对立很突出。《今读》当然只能断以己意，加以取舍。任何翻译、解释、阐述，必有先见或成见，现代解释学对此论之颇详，《今读》当然也不例外。但我自己也有一些可称为‘注’的东西，为不与人混淆，便都放在‘记’里。”^⑤

2. 资料选择：客观理性。由于受“疑古派”思想的影响，在历史资料的选择上，学者通常以正统的注疏为依据，而对被前人认定的所谓“伪书”往往不予重视，甚至忽视。对此，李泽厚认为这并不是客观理性的做法。他说：“孔子言行、思想当然远不限于《论语》一书。从《春秋》《左传》《礼记》《大戴礼记》到诸子到《韩诗外传》《说苑》《新序》，以及好些所谓‘伪书’（其实许多并不‘伪’，现代考古资料将日益证实这一点）中还可

① 李泽厚：《论语今读》，第20—21页。

② 李泽厚：《论语今读》，第540页。

③ 李建胜：《李泽厚对〈论语〉的文本定位与思想阐释》，《西北师大学报（社会科学版）》，2011年第6期。

④ 李泽厚：《论语今读》，第15页。

⑤ 李泽厚：《论语今读》，第15页。

找到许多记录和记载,包括《孔子集语》甚至《孔子家语》中所辑录,其中常谈政制,少讲心性,虽真伪参半或伪多真少,但去伪存真,仍有许多可以引录作为《论语》一书的补充、见证和说明、阐释。这个工作似乎比在历代注疏中寻找,更有价值和意义。”^①李泽厚认为,所谓的“伪书”并不一定是伪书,或者全是伪书。这与“疑古派”的观点大相径庭。自从“疑古派”的观点流行以来,学界对古代文献的怀疑似乎过了头。在《论语》研究方面,亦是如此。阐释《论语》一味以历代注疏为据,至于其他方面的文献常常斥为左道旁门,不加理睬。实践证明,“疑古派”既可圈可点,也有偏颇之处,完全排斥正史之外的其他历史资料则是不理性的,也是不科学的。因此,对《论语》的研究,不能仅局限于传统的注疏,而且应该关注“非正统”的或者说“伪书”中关于《论语》的注解。尽管在《今读》当中,李泽厚只是有选择地采用了“非正统”的资料,但这毕竟是开了个好头。这种客观理性的做法,也能够使《论语》的研究更加客观、全面,接近本来面目。

3. 阐述依据:与时俱进。李泽厚认为,学术阐释始终处于解释学的状态,每个人都可以根据现实的需要和自身的理解对《论语》进行解读。孔子是不断变化的孔子,与现实世界紧密联系。《论语》中的孔子既是原典中的孔子,又是现实中的孔子、人们心中的孔子。他说:“《论语》本就生存在解释学之中,只是人们未曾自觉罢了。所以,重要的已不在它与孔子的真实关系究竟如何,或孔子的‘真实’面目究竟怎样,而在孔子就以这种面目在中国流传、影响着。所以,即使将来地下有新发现,证明今本《论语》及孔子形象不是本来面目,但也仍然不能夺去今本《论语》及孔子在中国人的文化心理结构中已延续两千多年的重要的‘原型’地位。今本《论语》中的孔子就是现实的孔子,即落在人们心目中的孔子,这是无可奈何的历史事实。也正因为此,在阐释评解中,就得注意如何尽可能弥补这一缺陷,使孔子的形象、思想基于《论语》,又不止于《论语》。”^②

4. 实践借鉴:破立结合。李泽厚将《论语》定位为“半宗教、半哲学”,并没有就此而止,而是就如何重建以及如何为现实社会提供借鉴提出了自己的见解。他认为,首先要进行解构,最重要的就是区分个体的宗教私德与群体的社会公德。他说:“因此解构方面首先应是,将伦理道德作为个体的内心信仰、修养和情感(宗教性私德)与作为社会的外在行为、准则和制度(社会性公德)区分开来。‘自天子以至庶人,一是以修身为本’和‘其身正,不令而行;其身不正,虽令不从’的伦理与政治的混同必须解构。情感信仰、理性思辨、制度设定等等各有不同的层面、位置和意义,应该从原典儒学(儒学第一期)开始定位和厘清,看看从孔子开始的儒学教义各个章句在哪个层面上具有或不具有价值。这样,对了解和消解传统以及今日中国的‘政教合一’或称‘政治宗教’,可能颇有好处。”^③“今天应该把这两种因素、两个方面、两种道德从儒学中分解出来,把剪不断理还乱的宗教、政治、伦理三合一的这个传统尽可能分缕清楚,从而才可能在各种不同层面上来

① 李泽厚:《论语今读》,第15—16页。

② 李泽厚:《论语今读》,第16—17页。

③ 李泽厚:《论语今读》,第6页。

谈‘批判的继承’和‘转化性的创造’。宗教性道德(‘内圣’)可以经由转化性的创造,而成为个体对生活意义和对人生境界的追求,它可以是宗教、哲学、诗、艺术。社会性道德(‘外王’)可以经由转化性创造,而成为现代政治体系的中国形式:将重视人际和谐、群体关系、社会理想以及情理统一、教育感化、协商解决等特色,融入现代政治的民主体制建构中,而开辟某种独创性的未来途路。”^①很显然,李泽厚把个体内心的信仰、修养、情感等视为宗教性私德,即“内圣”;而把外在的规则、行为等政治、伦理视为社会性公德,即“外王”。对这两者之间的边界从传统的“混为一体”厘清到“泾渭分明”。这似乎与“凯撒的归凯撒,上帝的归上帝”异曲同工,让宗教与世俗各得其所。那么,具体的路径在哪里呢?李泽厚提出了自己的见解。

首先,在宗教方面,回到“天地君亲师”的宗教传统,并进行创造性的转换。即运用“天地国亲师”代替“天地君亲师”。“在‘教’的方面,当然不必模仿基督教或伊斯兰,再去塑建人格神的上帝。但是否可以考虑回到‘天地国亲师’——那松散而灵活、没有人格上帝的儒学的‘宗教’传统呢?这个‘宗教’所具有的含糊性和开放性,使它可以有一个广阔的自由的解释空间。‘君子以为文,而百姓以为神’(《荀子》)。”“天地国亲师”都不是‘神’,却可以是尊敬、崇拜、献身的对象。对老百姓,它可以包容对人格神(上帝、佛菩萨、各种民间宗教)的崇拜礼仪;对‘君子’们,它可以是某种心灵寄托、行为规范、生活归依。”^②“‘天地君亲师’从内容和文字上可一直追溯到荀子,其根本精神当然来自孔子和《论语》。《论语》这种准宗教性则如程颐所说:‘读《论语》,未读时是此等人,读了后又只是此等人,便是不曾读。’这就是说,读《论语》应使人‘变化气质’,不只是获得知识而已。钱穆强调《论语》是学习‘作人’,仍然是在遵循这个传统的说法。所有这些强调儒学宗教性功能,都可以成为今日重建儒学宗教性的很好资源。”^③其次,在哲学方面,确立“情”本体。“在‘学’的方面,则似乎不必再去重建各种‘气’本体、‘理’本体、‘心性’本体的哲学体系了。‘情本体’可以替代它们。因为‘情本体’恰恰是无本体,‘本体’即在真实的情感和情感的真实之中。它以把握、体认、领悟当下的和艺术中的真情和‘天人交会’为依归,而完全不再去组建、构造某种‘超越’来统治人们。它所展望的只是普通、平凡的人的身心健康、充分发展和由自己决定命运的可能性和必要性。”^④李泽厚关于重建的提法虽然有待商榷,是否切实可行还有待时间证明,但是,这毕竟是很有见地的看法,尤其是在《论语》乃至儒学的研究方面,开辟了一条新的路径。这是不容争辩的事实。

简言之,《今读》为《论语》研究提供了新的视角:第一,在研究资料的选择上,除了选用传统的注疏之外,还可以从其他“非正统”的资料中去选取。这样,会使《论语》乃

① 李泽厚:《论语今读》,第7页。

② 李泽厚:《论语今读》,第8页。

③ 李泽厚:《论语今读》,第8—9页。

④ 李泽厚:《论语今读》,第9页。

至儒学的研究更为客观,也更全面。第二,区分“宗教性私德”与“社会性公德”为《论语》和儒学的研究开辟了新的思路,也具有比较强的现实意义。因为只有把“社会公德”与“个体私德”区分开来,边界界定清楚,才能最终各行其道,并行不悖,从而使社会运行更为稳定有序,这必然对当下推进生态文明建设、构建社会主义和谐社会有所裨益。

二、于丹《于丹〈论语〉心得》解读分析

2007年,《于丹〈论语〉心得》由中华书局出版。此书的问世,可谓是风靡全国、红极一时,销量之多、影响之大,前所未有的。“不管是《论语》热了于丹,还是于丹热了《论语》,在《于丹〈论语〉心得》出版后,于丹大红大紫了,《论语》也大红大紫了。《于丹〈论语〉心得》已售出250万册,如果考虑到盗版,发行量大概会在400万册以上。”^①“《论语》问世后的近2500年来,还没有任何一本有关《论语》的书籍能够像《于丹〈论语〉心得》这样瞬间风行天下,也没有任何一位作者像于丹教授这样因为其作品涉及到了《论语》而一举成名。”^②如果从学术研究的视角来审视,《心得》不是一部学术意义上的著作,而是“心灵鸡汤”式的有选择性的解读,仅仅是个人的一种心得而已。正如于丹自己所说:“一部《论语》,从纯学术的角度去理解,就是一种学理性严谨的研究;从宗教学的角度来理解,就是一种儒教的研究;从儒术的角度来解读,就是一种政治化的统治术。解读《论语》的角度可以不同,而我不属于这些理解中的任何一个角度,我就是一种心得。”^③既然是一种“心得”,当然就不能完全从学理上进行分析,否则,就有失公允。《心得》之所以能够创造“于丹红”、激发“《论语》热”,应可圈可点、良莠并存。

(一)《心得》:诟病之处

1. 文本解释:漏洞百出。解读经典,最基本的前提是弄懂文字的基本含义,然后再谈个人的理解,而《心得》在词句的解释上却是曲解、误解甚至错解。“由中华书局精心包装的仅6万多字的《于丹〈论语〉心得》,讲了‘天地人之道’‘心灵之道’‘处世之道’‘君子之道’‘交友之道’‘理想之道’‘人生之道’七个题目,其误读经典的硬伤有一百多处。”^④也有学者认为,《心得》引用古文章句诠注、释义、读音等不同形式的硬伤有五十五条。^⑤一是基本常识错误。2008年,著名期刊《咬文嚼字》“众矢之的”栏目开辟专栏,有3篇文章指出了《心得》出现的常识性错误,把《论语》全文字数说成“两万多字”、把“间接”误解为“直接”、把黑格尔的“正反合”解释为“正反和”。^⑥二是无意或有意曲解,与基本文义不符。比如,把“子贡问政”中的“民信之矣”解释为“老百姓对国

① 杨驰原:《〈论语〉出版热启示录》,《出版参考》2007年第9期,第7页。

② 马千里:《当〈论语〉遭遇于丹》,深圳:海天出版社2007年版,序言第1页。

③ 于丹:《于丹〈论语〉感悟》,北京:中华书局2008年版,第157页。

④ 曾祥芹:《文章误读的“问病泉”——于丹〈论语〉心得公案评析》,《焦作大学学报》2008年第2期,第23页。

⑤ 马千里:《当〈论语〉遭遇于丹》,深圳:海天出版社2007年版,第192页。

⑥ 《咬文嚼字》编辑部:《咬文嚼字》2008年第1期。

家的信仰”，把《易经》中的天、地、人“三才”强拉到《论语》里等等。有学者对这种曲解、误解作了简要归纳：“语音读错，谬传千里；语法认错，望文生义；肤浅阐释，精义粗解；错序阐释，篡改原意；缺漏阐释，残害本义；片面阐释，广义狭解；不足阐释，一知半解；宽泛阐释，大而无当；因循阐释，以讹传讹；割裂阐释，断章取义；违情阐释，以今律古；脱魂阐释，言不及义；矮化阐释，削足适履；过度阐释，强词夺理；混淆阐释，张冠李戴；歪曲阐释，偷梁换柱；凭空阐释，无中生有；违境迁移，胡连八扯；无界拓展，离本乱弹；悖体阅读，阴差阳错。”^①还有学者，围绕《心得》进行了逐一分析与批驳。如马千里在其著作《当〈论语〉遭遇于丹》一书中，对《心得》存在的曲解、误解乃至错解，分“非孔子的‘天地人之道’、小妮子的‘心灵之道’、侏儒式的‘处世之道’、半截子的‘君子之道’、不须友的‘交友之道’、隐士式的‘理想之道’、苦行僧的‘人生之道’”等七个篇章进行了仔细分析，并引经据典进行了反驳，有理有据，令人信服。^②马千里认为：于丹所谓的“心得”也往往并非关于《论语》的“心得”。大多是对类似《小故事，大智慧》一类书中的小故事有所“心得”，而回头试图从《论语》中寻找似是而非的个别词句“贴过来”。而更多的论述方式却是：提出一个论述主题来、找个《论语》中的句子、讲个小故事。这样的论述方法的前提是必须保持观点、章句和故事之间的逻辑关系，而于丹往往找不到它们之间的联系，或者说根本就没有什么联系。为了让《论语》作为论据显得合适些，于丹不惜削足适履，歪读《论语》以适应自己的观点；对故事的应用也有类似的现象。所以，最终使论点、论据两张皮不说，还暴露了相当贫乏的对《论语》的真实理解能力。^③这也正如其他学者所说：“于丹的《论语》心得，更像是一锅没有煮熟的‘心灵鸡汤’，带着血丝的鸡块儿跟其他配料和汤水还各是各的，根本没有融到一块儿。”^④

2. 思想认识：缺乏社会责任。于丹既是大学的教授，又是社会知名人士。“百家讲坛”又是影响力很广的名牌栏目。在这种前提下，无论是于丹还是“百家讲坛”都承担着不可推卸的“社会责任”。这种社会责任就是要求所提供给公众的产品要符合人类的普遍价值，即社会公平和正义。从该书的总体基调来看，于丹《心得》所宣扬的是一种“快乐”，正如封面所宣传的那样：“《论语》的真谛，就是告诉大家，怎么样才能过上我们心灵所需要的那种快乐的生活”，即“与世无争，缩回自己的内心，调整好心态，安于贫穷的生活，就过上了心灵所需要的那种快乐的生活。这就是《论语》的真谛，是《论语》告诉每一个人的。”^⑤然而，这种快乐是以漠视政府责任、一味强调个体“自乐”为代价的。“这实际上是以逃避现实为安宁，以麻醉自己为淡定。……这样的苛责内心，与阿Q临刑前被抬上那辆没篷的车，泰然自若地‘似乎觉得人生天地间，大约本来有时也未免要杀头的’”

① 曾祥芹：《文章误读的“问病泉”——于丹〈论语〉心得公案评析》，《焦作大学学报》2008年第2期，参见第23—30页。

② 马千里：《当〈论语〉遭遇于丹》，深圳：海天出版社2007年版。

③ 马千里：《当〈论语〉遭遇于丹》，深圳：海天出版社2007年版，第27—28页。

④ 王谦：《“于丹论语”八宗错——看误读兼论如何读〈论语〉》，《出版广角》2007年第2期，第64页。

⑤ 于丹：《于丹〈论语〉心得》，北京：中华书局2006年版。

相差无几。如果这是《论语》解开现代人心结的秘诀,那么带给我们心灵的决不会是欢乐,而只能是精神胜利法的痼疾。显然,现代的中国人无法在这样的圣贤光芒下获得真正的心灵欢乐。”^①众所周知,《论语》不仅要求个体注重修身,而且要求执政者应保持仁爱、推行仁政,强调的是政府的责任,而不是恰恰相反。《论语》是以个体——家族——社会为基础,阐述的是管理者的执政理念、执政规则、执政基础,以及君臣之间、君臣与民众之间、民众之间、个体之间所要遵循的关系,而不仅仅是个体的快乐。于丹的这种快乐只是她个人的快乐,而不是《论语》的快乐,更不是孔子的快乐。由此,《心得》在思想定位上,错误地理解了《论语》的本意,忽视了社会责任。不管是有意还是无意,都不能作为逃避社会责任的借口。尽管于丹在此后的不同场合表示只是个人的一点“心得”。比如,她在接受央视采访时说,“‘记住我做的事’,就是记住,可以由一个非专业的、普普通通的、也不算老的这么一个中国女人,以她自己的方式把经典读了,而且心有所得,那么所有的老百姓、每一个人大概都能以自己的方式去读经典,并没有多难。而且,她读完了以后还觉得挺快乐的,觉得她自己的生活里面还是有憧憬的,有梦想的,跟周围的人也都可以友善相处。所以,好好读一读,有这个悟性就行,不一定要有很深的学理,我们都能感受到经典的魅力。这就是她所做的一件事,贴近了经典。至于这个女人是谁,叫什么名字,不重要,可以是于丹,也可以是别人,所以忘了于丹,记住这么一种感受,就够了!”^②但是,这不能成为逃脱社会责任的借口。因为于丹不是普通人,而是大学教授;“百家讲坛”不是村落里摆“龙门阵”的“街口”,而是主流媒体宣扬的“坛坛都是好酒”的名牌栏目。不管于丹作何解释,她的社会责任是不能摆脱的。“广大的专业工作者,无论是授业解惑者,还是钻研学问者,都应该从端正社会风气、关心青少年成长的角度出发,把这样的社会需求看作义不容辞的神圣责任,以认真的态度,踏实的学风,正确的知识,把传统文化的精华呈现给渴望的人们。而绝不能以‘心得’为由,把个人肤浅的理解甚至有意的曲解广为散布,从而把一份应负的社会责任抛在脑后。”^③如果从深层次来分析,于丹所宣扬的畸形的“快乐”,恰恰迎合了社会治理的需要。发展是硬道理,稳定压倒一切。针对社会发展过程中涌现出来的深层次矛盾,如社会财富分配不公、两极分化严重、腐败程度加剧等,执政者为了社会稳定,企图把矛盾掩饰或其内部消化解决,不希望社会公众介入。在公众面对种种棘手且与自身密切相关的社会问题无所适从、不知路在何方的迷茫时刻,《心得》恰恰为困惑的民众点燃了一盏灯,那就是自我安慰、自娱自乐。换言之,不要为政府添麻烦。“她的阐释并非像表面上那样与政治毫无干系。通过告诉人们他们不应该抱怨太多,首先和最重要的是关注内心幸福,弱化社会和政治承诺的重要性,忽略儒家思想的批评性传统,于丹实际上转移了造成人们痛苦的经济和政治条件,以及导致人们生活巨大改善所需要的种种集体的解决办法。比如,如果我缺乏工作机会,我应该

① 陈卫平：《宽容·批判·反思——我读〈于丹论语心得〉》，《探索与争鸣》2007年第10期，第21—22页。

② 于丹：《于丹〈论语〉感悟》，北京：中华书局2008年版，第157页。

③ 马千里著：《当〈论语〉遭遇于丹》，深圳：海天出版社2007年版，序言第5页。

反思自己的失败而不是思考社会和经济结构及财产所有权模式。实际上,她倡导安于现状,其观点是保守的,支持保持现状的。孔子的在天之灵一定十分不安。”^①这种麻醉公众的做法,正如鲁迅所说:“这闭着的眼睛便看见一切圆满,当前的苦痛不过是‘天之将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为。’于是无问题,无缺陷,无不平,也就无解决,无改革,无反抗。”^②这恐怕也是批判于丹的另一个深层次原因。

(二)《心得》:可取之处

尽管《心得》存在诸多质疑,但有些学者还是给予了积极的肯定。“在我看来,‘于丹现象’正是中华文化即将起飞、文化建设高潮即将到来的标志性事件。真正的文化建设高潮应该是全民性的运动,不是几个学者在那里埋头苦读。我们的社会需要更多的于丹。”^③

1. 解读方式值得肯定。从总体上来看,《心得》是采用了“六经注我”的解读方式,排除解读的内容,仅仅针对这种方式,有些学者给予了肯定。“就学术层面而言,于丹诠释《论语》的方式有其正当性。……不过,作为回忆哪怕是朦胧的回忆,总是对原貌的回忆。因此即使是‘六经注我’,也是以客观存在的文本本义为前提的。所以,确证文本本义的困难,不意味着可以对文本作随意的解读;只意味着对于文本诠释的不当和疏漏,不必加以苛责,只要诠释者不存在主观故意的歪曲。在于丹的《论语》心得里,似乎还挑不出有这样的主观故意,因此其诠释方式的正当性应当得到承认。”^④

2. 语言风格让人接受。抛开具体内容,单就语言来看,《心得》语言比较轻松、明快,容易令人接受。这与于丹在“百家讲坛”上的演讲有密切关系。《焦点访谈》资深主持人敬一丹曾说,“我之前看过几个版本的《论语》,于丹的版本是最轻松最好看的。”语言明快风趣,内容简单易懂,与时代联系密切,这都迎合了在快节奏生活的时代下大众群体对传统文化的需求,这也是把严肃学术大众化的一种尝试。“于丹的《论语》大体是让严肃的传统学术大众化、娱乐化的一种尝试,这也是当下社会的一种时尚,大可不必较真。”^⑤

3. 内容具有亲和性,贴近民众。有学者认为,于丹讲解论语具有贴近性和亲和性。批评于丹的人,往往只从于丹对《论语》文义的解读是否正确上着眼,而忽略了内容的贴近性和亲和性,而这恰恰是于丹最大的成功之处,也是《于丹〈论语〉心得》的价值所在。于丹能把一部学文学的人都读不下去的古书,讲得男女老幼都兴趣盎然,在于她把圣人的教导与现实人生紧密相连,有人说于丹是“文化奶妈”,这名字虽然不如“传教士”

① 贝淡宁,吴万纬:《〈论语〉的去政治化——〈于丹《论语》心得〉简评》,《读书》2007年第8期。

② 鲁迅:《论睁了眼看》,载《鲁迅全集》(第1卷)北京:人民文学出版社1981年版,第237页。

③ 余敦康:《我们需要更多的于丹》,《光明日报》,2007年5月18日。

④ 陈卫平:《宽容·批判·反思——我读〈于丹《论语》心得〉》,《探索与争鸣》2007年第10期,第19页。

⑤ 叶水涛:《当年,于丹的〈论语〉解读》,《语文世界》2014年第4期,第1页。