

金纲／著



修正文库

「论语」鼓吹

圣贤的光荣与漏洞

天津人民出版社



修正文库

金纲 / 著

论语鼓吹

圣贤的光荣与漏洞

天津人民出版社

《吕氏春秋·不二》说：“孔子贵仁。”《尸子·广泽》说：“孔子贵公。”二者分别以“仁”和“公”指代孔子理念之核心，是意味深长的。

作者笔记，参见本书 3·03 章《鼓吹》。

毋庸置疑,孔子的主要成就之一,就是以一种在中国前无古人的方式发现并教导我们:人的存在有一种精神—道德的维度。

[美]赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》第三章《人格的所在》。

前 言

本书陆续写作近20年,早于1996年就已经完成初稿40万字,近年开始重新整理。

严格说,这是一部“为己之学”。笔者幼时即在家父督导下读《论语》,对这部中国第一典籍,有一种特殊疼爱的介入和坚持真诚面对的理念。“特殊疼爱”,就是沉浸其间,乐此不疲的求索,就是一种抱有同情理解的姿态;“真诚面对”,就是坚持理性分析的姿态。

按照笔者理解的《论语》本义与现代价值的关联来解释《论语》;冷静对待先儒,不激情夸誉,也不肆意贬抑,是笔者力图坚持的书写原则。所以全书对孔学有褒有贬。笔者追求的目标是:完成对《论语》现代价值的钩沉与梳理。因此,一方面,读者看到的是笔者基于疼爱,对先哲的认同和赞誉;另一方面,读者也能看到笔者基于真诚,对《论语》的分析与批评。

阅读传统文献,当视为一种与古为伍的“交流”。古斯塔夫·荣格曾经说:“每一个文明人,不管他的意识发展程度是如何的高,但在其心理的深层,他仍然还是一个古代人”(参[瑞士]荣格《寻求灵魂的现代人》143页)。与先儒交流,过度的仰视和俯视都可能是一种短视;笔者主张平视。孔子是一个校正人类道德方向的伟大先知,也是一个高明、幽默、严肃、温和的老师,还是一个可以围炉夜话,互相打趣的邻居。是其所是,非其所非,既抱有“同情的理解”,又不乏“批判的理性”,应当成为现代儒学最具现代性的姿态。

笔者不试图重新建构儒学体系,也不试图致力解构儒学体系。读者看到的是星星点点的认知和分析。但在这些认知和分析中,读者也能够看到笔者从经典中发现现代价值的努力。

本书运用了多种方法来分析儒学义理。其中比较重要的有:

一、辨伪学方法

历史上伪书很多,“经部”伪书更多。如果没有辨伪的功夫,今天所理解的儒学很可能就是伪儒学。

所以本书重考信,特别推重清代辨伪学家崔述。考信是必要的。它是阅读经典文献求真的方法论,也是阅读理解经典文献的第一门径。而求真,自身就有义理的价值,也是孔学题中应有之义,不得忽略。《近思录·致知》说:“凡解经,不同无害,但紧要处不可不同尔。”这个“紧要处”如果是“求真”,这话说得就有意义;若非“求真”,就有问题。崔述的“求真”,不仅还原了先儒的真相,还造就了经由怀疑而达致诚信的方法路径。

此外,因为辨伪学的介入,后人栽于孔子头上的“冤案”就可以得到澄清,譬如,“孔子诛少正卯”问题、“夹谷之会”问题、“公山弗扰问题”等等,辨伪之后就会明白:有关这类公案,都是后人所编造。

二、考据方法

各章节的“鼓吹”有些有考据的过程,所得结论往往与先贤、时贤不同,有的是标点不同,有的是本事不同,更多的是义理不同,这些,都在各章节的“鼓吹”中随文作了解释。相信这也是最大可能还原文本,还原语境的一种努力。

三、创造性转化方法

笔者使用现代语用学方法,对原典现代意义上的独立价值作了有意味的比较和转化,在视阈融汇中,给出了关联性质的解释。这方面突出显示在对原典思维图像(观念)的“创造性转化”。笔者力求在《论语》中挖掘足以支持现代人建构人文道德的精神和思想资源,特别是与人道主义、保守主义、自由主义和民主主义相关的资源。在胡塞尔的时间观念里,时间是一种延展,在任何一点上,都有过去经验的滞留,也有对未来经验的前摄,时间的三个维度是交错的。作者力图在对《论语》的说解中,涵摄过去图像、当下诉求与未来愿景。作者熟悉人道主义、保守主义、自由主义和民主主义理论的质的规定性,所以可以注意考索原典这类思想资源。

四、内证法

在《论语》中,有许多相似的“语录”和叙述。为了理清原典的本义,需要对这些资料进行统合处理,作者为此作了细致的比勘和整合。这种从内部寻求证据的考证方法,比较容易从语义逻辑上准确把握经典的本义。

五、比较法

《论语》中的许多思想衍化为一个个文化形态,它们构成了一个个逻辑起点。在这个起点之后,有更多类似的思想发生。笔者视阈所及之处,尽量搜集与之相似的思想、观点,或经典语录,比照、排列其间,以增强对原典精神和渊源变化的理解。全书共引用各类书籍四百余部(书后附有“参考书目”)。

全书按《论语》传统结构,篇下分章,每一章分作“原文”、“鼓吹”、“注释”、“译文”和“旁注”五个部分。

一、原文

《论语》原文篇章,有多种版本,体例不一。本书参阅诸家所本,最后根据杨伯峻先生之《论语译注》划定篇章。《论语》二十篇,五百一十二章。

二、鼓吹

为全书主体,是对《论语》的义理分析。

三、注释

每章有注,注释文字简约,不做繁琐考证。

四、译文

每章译文视原文难易程度给出直译或意译。原文简单易懂,就直译;原文较难懂,就意译;非常难懂,就意译加上括号说明,补足原文语义。

五、旁注

“旁注”为“鼓吹”部分的注解,共约四百余条。内容涉及人名、地名、书名、古今中外典故、理论术语、观念思潮等,有许多属于鲜见资料。所选资料都是对应于版心内容的解释性文字。

全书义理概言

本书非辞章之学,也非考据之学,乃是义理之学。

读者看到的是一部以《论语》为基点,以先儒为主体,以后儒为参考,体悟圣贤原典意义系统的义理之作。

本书借用“鼓吹”概念,有“弘道”之意,昔人云:“夫鼓者,角声也。人有少声,入于角则远。”(参钱谦益《〈唐诗鼓吹〉序》)《论语》所言,当然无须待人“鼓吹”而能远达,但笔者犹来“鼓吹”,是有“弘道”之愿。所欲“弘”者,在讲述圣贤之同时,寻求现代儒学之可能。现代儒学怎样是可能的?从科林伍德和克罗齐、波普尔那里可以知道:历史如果不能回答当代问题,可能就是没有意义的。儒学之现实性要求也需要回答这个问题。

现代儒学所面临的格局是前所未有的。抱残守缺或取舍不当,以及传统类型的“堂皇情绪”,可能会断送儒学。于斯我有深忧,于斯我有思考。这些深忧与思考构成了本书之义理。

本书之“义理”,要而言之,可以表述如下:

一、“公道—仁德”是儒学以及《论语》之核心理念

儒学要义可以概括为十大观念:主公道,行仁德,守礼法,执中庸,信天命,重伦常,讲心性,倡教化,明义利,辨夷夏。

这十大观念皆出自于《论语》(《论语》中还有一些相对突出的观念,如“明智”观念,“审美”观念,“气节”观念,“学思”观念,“知行”观念,“忠恕”观念等,但这些观念有的不仅仅属于儒学,如“明智”、“审美”,道家、佛教也往往有此类意见;有的可以纳入到十大观念中去解释,如“气节”观念可以在“义利”观念中得到解释,“学思”观念,“知行”观念可以在“心性”或“教化”观念中得到解释,“忠恕”观念可以在“仁德”观念中得到解释等等)。《论语》是儒学文化形态的逻辑起点。但十大观念的核心可概括为“公道—仁德”理念;或者说,儒学或《论语》,观念种种,无不赖“公道—仁德”这一核心理念而生成。儒学或《论语》中的各种观念,只有基于“公道—仁德”的核心理念,才可以得到合乎逻辑的理解和解释。

儒学存在着一个价值序列:君王→社稷→变夷为夏→天下→“公道—仁德”理念。“公道—仁德”理念是儒学最高价值——是儒学所以为儒学的道德基础、精神基础、思想基础,也是儒学最根本的致思方向。

所谓“公道”,相对于“偏私”而言,它含有“共议、公意、公德、公正、公平、公共”的意思,主要是“公共”和“公正”二义。“公道”也就是“公共之道”、“正义之道”,也可以简称为“道义”。它包括政治清议与政治治理两大板块;政治清议包括“德治教化、政治监督、理性批判”三个大项;政治治理包括“安上治民、协和万邦、天下大同”三个大项。前者为现实品格的政治功能,后者为理想品格的政治功能。现代儒学最现实的政治功能是清议而不是治理。

“公道—仁德”这个理念从《吕氏春秋·不二》“孔子贵仁”说和《尸子·广泽》“孔子贵公”说提炼而来,更从深入阅读《论语》提炼而成。从“公道—仁德”理念出发,可以推导出孔子儒学“权利平等”之思想(法家也论“公”,但是法家之“公”推不出“权利平等”之思想)。

二、“中道”与“权道”，是孔子儒学最重要的方法论

孔学赖“中道”而得到解释和播扬，赖“权道”而得到日新和展开。孔子儒学只有在“中道”和“权道”方法下，各类观念才得以统合起来。

孔子儒学的“日新”机制，历史上是被低估了的。

先儒保守，也重日新；圣贤守死，也求权变。

“苟日新，日日新，又日新”，是儒学保持活力、屡仆而屡起、歇绝而复振的重要原因。从根器上论，儒学具有日新机制，并非一味守旧。孔子对温故而知新的理解，对改过为贵的要求，对年轻后生的赞誉，对后之胜今的向往，对齐变、鲁变的称道等等，都预表了孔学内在的日新机制。

“权变”，就是在原则性的条件下，因着必须的目标，有所变化。“权”，有时是指向妥协的。孔子在不违背道义的情况下，可以妥协。妥协，是一种智慧；“权变”，也是一种智慧。

“权”，或“权变”，与“日新”旨归一致。

不断输入新知，是个人成长的条件，也是邦国演进的条件，更是文化生存的条件。譬如中外“传统”，无论“大传统”、“小传统”，总是在不断有新知补充进来的条件下不断丰富，不断推演的——而不是固定不变的。

此外，“中庸”与“权道”也有关联。

“权道”，是孔子儒学提出的变化之道。“权道”与“权谋”不同。变，而不离经纶，就是“权”；变，同时背离经纶，就是“谋”。一字之差，可能差之千里。所谓不能背离经纶，是指不能背离经纶之神，而非不能背离经纶文字。这里可以用《孟子·离娄上》那个著名的“权道”寓言来说明问题。“男女授受不亲”是为经纶大法，但是看到嫂子溺水，也不去伸手援助吗？不去援助，固然恪守了“男女授受不亲”之经纶，但却违背了“仁”之大义，所以孟子要斥责不伸援手救助溺水之人的行径为“豺狼也”。溺水，不过是一个寓言，可以将这个境遇置换为生命的苦难或灾难。在生命的苦难或灾难面前，无动于衷，坚持身份差异，不假援手，委之于某种“礼制”，就是“豺狼”。

权道，就其平衡人类规则之紧张而言，非常接近或就是中庸之道；它要回答的其实是人类在生存或生活问题面前，所可能表现的适宜姿态与行为。

孔子儒学，就其所达到的人性深度而言，非常接近宗教体验——虽然它并不是宗教。

三、还原儒学理性有限性

可以在政治和宗教两个方向上还原孔子和孔子儒学的有限性。

1. 政治方面

可以说到孔子儒学的“政治漏洞”。

孔子儒学的“政治漏洞”在于缺乏政治制衡功能，也即执政者不能“德治天下”之际，儒学对此没有制衡设计。但还原有限性后的儒学对此不负责任，因为孔子儒学的规定性决定了它不必有此设计。理性还原后的孔子和孔子儒学为“当位”。“当位”是一种文化秩序。

孔子儒学基于对“仁道”的认同，一般不具杀伐气，当其面对渴血的激进主义（“为了正义不惜血流成河”是激进主义的题中应有之义）时，一般无所作为。孔子儒学一方面发挥着“清议”（德治教化、政治监督、理性批判）作用，一方面又缺乏应对暴政的战略和策略。看上去，这里的缺陷似乎是圣贤的漏洞。但这是历史性的误解。

这个误解来源于学术细分的张冠李戴。先秦学术道术不同，但无学科划分。后世遂将各个道术作多学科的理论解释。儒学，除了教育学、伦理学、道德哲学等学科功能之外，又被赋予了法学、哲学、政治学、逻辑学、经济学、管理学等多种功能。孔子儒学被无限放大的结果就是，将它自身并不具备的功能赋予它，神化孔子和儒学，而后，又说孔子儒学缺乏这样的功能，说儒学如何如何不可靠。历史上的儒学冤案，就是这样炼成的。

世界文化史上，从来没有一个包治百病的学说，儒学也不例外。

2. 宗教方面

孔子不是神,儒学不是儒教。

儒学的知识谱系一大特点就是对认识对象做了划分:可知世界与不可知世界。可知世界主要内容在人间,人间世界主要内容在人伦;舍此则多为不可知之世界。当然,星星点点的宇宙自然动植世界也偶有涉略,但从未构成研究对象,或关注对象。

儒学不关心死后的问题,因此不能构成儒教。儒学历史上不是儒教,现代儒学也不应该是儒教。儒学是可能的,儒教是不可能的。

在神化孔子、宗教化儒学的某种背景下,本书力图还原孔子的人的有限性和孔子儒学的理性有限性。《荀子·儒效》说:“言有坛宇,行有防表,道有一隆”,说的就是人和学说的理性有限性。孔子是有限的,儒学是有限的。孔子和儒学在有限范围内就是光荣的;超越了应有限制,孔儒就会出现漏洞——但这是所有的人与学说都有的共性。理解孔子,理解儒学,在现代条件下,还原人的理性有限性,是第一要务。

现代儒学将是一种理性儒学,有限儒学。

儒学的确正在依据着“曲阜→中原→中国→东亚→世界”的轨迹传播着自己的理念。但是不能因为这个事实而生成堂皇情绪,以为儒学可以“拯救世界”,可以成为全球性质的“普适理念”。流行于现代世界的经典思想和学说都是渐次扩大着影响力的,譬如,柏拉图哲学,就是按照“雅典→希腊→欧洲→罗马帝国→世界”的轨迹传播的;福音信仰,就是按照“伯利恒→巴勒斯坦→阿拉伯→罗马帝国→世界”的轨迹传播的。有生命力的思想和信仰呈现辐射状传播,不独孔子儒学一家。儒学是发源于中国的世界诸子之一,是学术,是思想,不是宗教,不是大众事业。毋宁说,儒学还不过是士大夫的事业。在现代这个多元化时代,尤其不是多数人的事业,不能将儒学推动为“宗教传播”和“群众运动”。现代儒学可以参与建构全球伦理,但不可能独家建构全球伦理。以现代儒学“启蒙”全球,是不可能的——多元时代,不需要启蒙;启蒙运动应该退隐,让位给对话与交流。

所有试图讲述儒学“拯救世界”或“一家独大”的乌托邦梦想和神学、半神学性质的情绪、启蒙意图,都属于“堂皇情绪”。多元时代,“堂皇情绪”是有害的。而还原孔儒的理性有限性,方能诚实地讨论儒学的前途——摆脱了“堂皇情绪”的儒学,天地则更为深邃、广阔,且风光旖旎、迷人。

四、“清议”是儒学最重要的政治功能

所谓“清议”,就是具有儒学文化特点和儒学行动方式的政治舆论。它也应该是现代儒学最需要讲述的政治方向。儒学不具备政治治理功能,但却不乏政治“清议”功能。儒学之“清议”包括“德治教化、政治监督、理性批判”三个子项。“清议”是面向君王公侯的。当着君王公侯犯罪堕落之前,儒学诉诸于德治教化;当着君王公侯犯罪堕落之际,儒学诉诸于政治监督;当着君王公侯犯罪堕落之后,儒学诉诸于理性批判。

儒学所经常讨论的“修身”、“礼法”,在很大程度上其实也是对君王公侯讲述的,因此也是一种“清议”。

儒学的凌厉与刚性,主要体现在政治“清议”方面。

五、儒学,由士大夫而证成

传统儒学由传统士大夫证成;现代儒学也当由现代士大夫证成。

与其高谈阔论“重建道德信仰”,“重建宗教”,“重建宗教精神”,不如具体而微地讨论“重建士大夫精神”——这里的“士大夫”,就应是“现代士大夫”。现代士大夫精神,其指向,是经由文化保守精神接近自由主义的;它应该是能够与现代文明理性交流的本土新型知识分子。

现代士大夫,不会反对任何文明。

现代儒学的“教化天下”,当自“现代士大夫”始。

现代士大夫,可以有四个层面的担当——

1. 恪守汉字特别是正体汉字的书写。
2. 接受传统典章文献文明。
3. 认同“公道—仁德”理念,坚持“清议”姿态。
4. 扼守士大夫之生活方式。

正体汉字与书写,传统典章文献文明,“公道—仁德”理念与“清议”姿态,士大夫之生活方式,乃是中国之所以为中国的四大根脉。此为中国慧命所在。汉字之化繁为简,文献之禁锢焚烧,“乡愿”或“伪儒”之行,士大夫生活方式之陵替,斯为本土文化之劫难。正体汉字在;传统典章文献文明在;“公道—仁德”理念在,“清议”姿态在;士大夫之生活方式在;中国在。

也可以从较为宽泛的意义上理解儒学范畴的士大夫(佛学、道家范畴内,也有士大夫品格的人物):全球化时代,凡是认同我儒学理念或学说之知识分子,即为现代士大夫。果如是,则人不分中外,族不分汉洋,地不分华夷,是学习、研究、体悟儒学者,皆为现代士大夫。如此,则美国人狄百瑞(Willian Theodore Bary)、列文森(Joseph R. Levenson)、墨子刻(Thomas Metzger)、南乐山(Rebert C. Neville)、郝大维(David L. Hall)、安乐哲(Roger T. Ames)、艾恺(Gay S. Alitto)等汉学家,皆可以称之为现代士大夫。“如美国波士顿大学神学院院长南乐山教授就认为,一位与中国历史文化没有特殊的渊源,且仅限于阅读译成英文的中国典籍的西方学者,不仅可以讲论和建构自己的儒学系统,且同样可以成为一名‘儒家’。他申明自己是一名‘儒家’,是‘波士顿儒家’。他说:‘我的立场关涉到作为一名儒者在东亚以外的环境中生活。我的儒学不是产生于回应西方的刺激(像某些东亚学者所努力的那样),而是产生于把儒学作为某种活生生的哲学智慧运用于西方的情景之中。因为我是来自波士顿,所以我称自己为波士顿儒家。’”“进入80年代后,美国对儒学的研究已经扩大到学术领域以外的军事、政治、经济、体育等领域。并且探讨儒学的世界意义。如美国政府智囊机构、兰德公司学者波拉克就指出:‘孔子有永恒的智慧,这种智慧属于全世界,没有哪个国家能垄断。’”(姜林祥《儒学在国外的传播与影响》,齐鲁书社2004年)事实上,就像柏拉图、耶稣属于全世界,没有哪个国家能垄断一样。

传统士大夫和现代士大夫在做着同一个工作:在“劣币驱逐良币”的人文环境中,坚持“良币驱逐劣币”。这是一个过程。在境遇的历练中,儒学的光明和文明赖士大夫(贤哲)而得到播扬。“内圣”的价值也就在这里。在普遍诚信的共同体间,士大夫的功用可能退隐;当着诚信流失或缺失的时刻,士大夫就应当走上前台。

六、儒学的吉位在野不在朝

历史上儒学的最佳书写是在野性质的,《论语》、《孟子》就不是庙堂表述;孔子、孟子也是以自由人的身份完成文化演绎的先儒。现代儒学也可以在朝,但在朝似乎不如在野更为流畅。所以要说:儒学的吉位在野。

说儒学在野,不是说人在野,而是说精神在野。孔子和他的弟子,就出入于朝野,无可无不可。一个进入儒学的人物,在政治上,不会省略他的“清议”努力;在品行上,不会省略他的内圣修养;在思想上,不会萌发无所不为的狂妄。儒家人物,永远是政治领域的清流,道德领域的君子,思想领域的智者。在官,他心系天下,而不是心系利禄;在道,他律己,而不是律人;在思,他恪守中道,从不为偏执所惑。理想中的士大夫,就应该是这样的。

七、孔子相信“天”

孔子并不轻侮神祇,而是敬畏神祇。神祇,在孔子那里,就是“天命”。“尽人事而听天命”是孔子最迷人的理性姿态。

孔子的清明理性在于,畏惧,是体认对象,但却不是研究的对象,甚至也不是适合言说的对象。但深沉的畏惧与诚敬,在孔子那里却是从不远离的。“丘之祷久矣”,是理解孔子宗教感的门阶。孔子有自己敬畏的对象。孔子从来

没有否定过神的存在,而是感到神不可讲述。他甚至在面对神或天的时候,感到了人间的孤独。孔子在神的照临下,孤独而又自信。孤独,是因为“知我者”只有“天”;自信,是因为孔子儒学“上达”于“天”,其正当性无可怀疑。孔子在任何时候,面临任何困苦、艰危,从未丧失过对自己学说的自信,这个力量就源于他对天也即神的神秘体认。

孔子相信天,事实上乃是“一神教”性质的宗教情感。孔子也祭祀祖先,但那是一种尊敬,而非信仰。所以孔子儒学之“信天”与“敬祖”是两件事,要分开来谈。现代儒学要破除巫术信仰,向“一神教”回归。也即是在信仰层面上,学习先儒孔子,而不是学习掺入了佛教、道教的后儒。

这个思想用于孔子儒学之清议,有特殊的意义。

此外,孔子对“天命”的体认还有形上的意义。孔子对“天道”有感觉。这种感觉让他体会得到“书不尽言,言不尽意”的有限性。所以孔子不准备多说什么了。孔子在关注人道而非天道的努力中,同样攀缘到了精神的巅峰。在这个巅峰之上,孔子赖植根于心性中的对多元世界的体悟,遥望另一座巅峰,有了弟子们无法理解的孤独,于是,孔子道:“予欲无言。”这样,孔子与维特根斯坦有了远古与现代的冥契——

维特根斯坦说:“凡不可说的,应该保持沉默。”(《逻辑哲学论》)

八、“选贤任能”的价值

孔子儒学主张“选贤任能”。这个意见实质上是与“贵族世袭”直接对抗的。或者说,孔子儒学是在“贵族世袭”现实政治条件下倡导“选贤任能”政治思想的。当着如狼似虎的贵族们盘踞种种权力的时候,孔子儒学温和而又坚定地动摇了他们的基座。

孔子反对世袭贵族,表面上看是一种对“天命”的反抗,实质是对士阶层膺天命的肯认。孔子是贫寒子弟走入仕途的导师,是中国士大夫之父,也即中国知识分子之父。

九、有道邦国和无道邦国

孔子儒学在有道邦国是执政者的诤友,在无道邦国是退隐者、文化守护者。

在孔子儒学看来,肯于接纳儒者的意见,允许儒生说话,且有道义担当的邦国就是有道邦国;否则,即为无道邦国。

与法家、道家比较,可以知道:

儒家,在有道邦国是在场的,在无道邦国是不在场的;

法家,无论有道邦国、无道邦国,都是在场的;

道家,无论有道邦国、无道邦国,都是不在场的。

这是儒家、法家和道家的政治区别所在。

十、“和而不同”与“攻乎异端”

古典自由主义认为:必须存在个体不受社会与政治干预的领地;人有决定其自身行为的能力;历史不应该是被决定的。而这类思想,统源于价值不可调和但可以共存的多元论。古典自由主义的这一思想,与儒学“和而不同”的理念,具有逻辑上的相通点。

儒学规模宏敞,从诞育那天起,就没有设定意识形态的敌人。它有兼容并包之德(虽然也要有“不同”之辨),主张“道并行而不相悖”,“和而不同”,在多元化的视角中,踏实自信地向着“公道”行进。

就中庸哲学思想言,“和而不同”就是中道。以为“异端”必不可存,倡你死我活,是左道;以为“异端”胜我多,倡举国而降,是右道。就文明大势而言,逊于我者,我不轻鄙;优于我者,我不艳羨;本位在我,凡通于论者,论之;不通于论者,存之;治道同者,共谋之,治道不同者,各谋之。如此而已。相信这就是先儒真面目。

世界很大。知识和理性的有限性决定了人的有限性。孔子如果认为自己的学说是天下唯一的真理,就不会说出“和而不同”的话语。孔子知道自己的学说是天下多维思想之一维。现代儒学更当体认:儒学不过是“世界诸子”之一。

说到“和而不同”,也要知道,“和”固是一义,“不同”也是一义。

君子并不要求必同。这个思想与多元价值的肯认有关。王夫之《思问录》对这个问题有过精湛点评,他说:“德成而骄,非其德矣。道广而同,非其道矣。”道大德全,固可以兼容并包,但是对不同者,就无须兼包。承认差异,区分差别,我行我道,彼行彼道,可也。不仅如此,如果彼道与我道有严重之价值冲突,还要“攻乎异端”才是。

儒学并不舍象学术间的理性批判,就像各个学科并不舍象理性批判一样。思想间的交锋乃是学术展开之常态。儒学允许他人“攻”(批判)我;也希望他人允许我“攻”(批判)他。

不能期望天下只有一种思想,更不能期望天下可以在一种思想下统一起来,尤其不能期望天下之价值取向可以为一。孔子儒学从来不做这类空想或梦想。圣人可以谦卑,可以容物。但民之所患,也即圣人所患。若此,岂有害民之说,圣人不起而批判之理?那些欺心自许无所不包,认为可以合三教为一炉的说法,不是儒学真义。所以,历史上所谓“三教合一”之说,其实还是一元论者的糊涂折中,当不得真——事实上,三教也从来不曾“合一”。

儒学不会挑起与诸教的争论或战争;但儒学强调自身之个性所在,边界不容模糊。为此,儒学必须在坚持“和而不同”理念下,不放弃“攻乎异端”之理性批判。儒学并不和稀泥。

十一、君子、小人之辨

孔子和儒学承认人间存在差异,人与人在现实中是不平等的。但圣贤却能够平等待人。在“权利平等”方面,圣贤与古典自由主义的姿态是一致的。

“有教无类”是孔子倡导的受教育者权利平等的原则理念,而不是机会平等的原则理念。譬如,“互乡”人与“里仁”人都有受教育的权利,这也是孔子所坚持的观点;但不一定都有受教育的机会——假如受教育者不肯或不能拿出“束修”来。孔子不注意机会平等问题,但他注意权利平等问题。

“机会平等”原则固然也是平等的一种形式,它强调起点性质的平等,对维护社会正义意义重大,但在更多时候,不如“权利平等”原则更具理论的解释力量。在哈耶克看来(参见《通往奴役之路》等),权利平等应是更为基础性,内容也更广泛的概念。强调“机会平等”,容易在追求结果平等中,违背自组织原则,人为干预,最终导致不平等和自由的沦丧。权利是个人不受别人干涉而自由行使正当行为的资格。哈耶克用他一贯的清醒与诚实,坦然承认市场的不平等也使机会不可能平等,因此不赞同“机会平等”在确定意义上的说法。有些人已经得到了优越地位(可能来自于基因遗传或经济遗产),与未曾得到的人比较,这是不平等的。但这并不应以“平等”的理由加以限制。倘将社会公正诉诸于“机会平等”,可能就需要一定程度的集体主义的经济(如计划经济)和社会组织的介入,这样就会使自由和进步的条件受到干预和破坏。哈耶克关于公正问题的意见是“回到古老的直觉:只有竞争的方式才有公正不公正的区别,而竞争的结果是无所谓公正不公正的”。

现在可以看到,孔子思想中不强调“机会平等”,只强调“权利平等”——弟子求学求道的起点可能是不一样的(机会不平等),但是求学求道的权利却是一样的,这个思想与哈耶克是相通的。在“竞争方式”上,孔子给了所有弟子们同样的权利:无论贫富贵贱,只要奉敬“束修”,孔子就为之提供同样的学习权利;但结果,却要弟子们自己去争取。

保守主义的哈耶克更喜欢谈论权利平等。具有保守倾向的孔夫子也喜欢讨论权利平等。

但平等归平等,孔子坚持认为世界上存在“君子”和“小人”的差别,而且是最重要的差别。其他的差别甚至可以忽略不计。

“君子”或“小人”,实在与钱财、门第、世系无关,它更多体现在精神尊严上。

孔子强调“学习”，教育之直接目的是培养君子。

孔子儒学“教化天下”之对象无分华夷贵贱，从天子以至于庶民，只要愿意，皆在教化之列。孔子儒学是“为己之学”，它不主动要求、也不积极邀请、更不武力强迫任何人来“学习”儒学。孔子儒学之“教化”旨在培育乐于主动求道的君子。不来主动求道，孔子儒学不会强人就道。

“君子”、“小人”的差异，是一个长久存在。

十二、孔子儒学反对“暴君”，也反对“暴民”

孔子儒学不是哪一个阶级或哪一个阶层的思想学说；孔子儒学为华夏共同体所共有。

孔子儒学不是暴民造反的思想，也不是暴君统治的思想，而是君子内修并经由内修而达致“公道—仁德”的思想。孔子讲述的内修，是指向天子以至于庶民的。当它指向庶民的时候，暴民往往不快，以为是对造反事业的一种限制；当它指向天子的时候，暴君往往不快，以为是对统治事业的一种限制。孔子儒学就是要对暴民的陵轹秩序说不，对暴君的残虐天下说不。孔子儒学的中道思想，在政治思想论域也是实践着的。

说孔子是“统治阶级”的代言人，或是“人民”的代言人，都是不准确的。孔子不属于哪一个“阶级”（如果确实存在哪一个阶级的话），他属于民族共同体。试图将孔子或孔子儒学划分至某个阵营的努力，无论在理论还是经验层面都是有问题的。

孔子为万民谋福利，不为一人谋私欲。君与民，统是孔子教育的对象。民，并不天然正确，就像君也不天然正确一样。孔子追求的是文明世界，是道德社会，不是唯利是图、暴力横行的人间丛林，不是道德沦丧、人性蒙羞的邦国形态。孔子一生行事，是在成就自己，可以称为“为己之学”；但孔子之学，却在成就天下，以他的孔学、儒学演绎为一种文化形态，影响人类。

孔子关注的是百世万世之大经大法，不是一朝一代之小经小法。

十三、“儒学费边主义”

古儒、先儒的宗教性流失之后，“重建宗教”或“重建宗教精神”（唐君毅语）云云，可能是有问题的。理论上之推导（如唐君毅所做工作）或者可能，但宗教或宗教精神涉及万民信仰，若无有效动员或传播手段，令人信仰一个“重建”之“宗教”或“宗教精神”亦属不可能。唐君毅先生不乏“文化意识宇宙”（牟宗三语）精神，但也多有理想化之倾向。儒学之流弊在过度理想化，在“揽辔澄清”之志，在必欲做成补天浴日之“大事业”。现代儒学，“堂皇情绪”不可取。一代代大儒往往就在“大事业”中慢慢湮没了儒学的可能性。现代儒学在这类问题上应该认识理性有限性，认识世界诸子之文化格局之不可逆，应该不断做些“小事业”，像费边社人那样。要让人民理解儒学是可以做具体事情而不是诉诸于空谈的。民已“庶矣”，尔后“富之”、“教之”就是现代儒学之功。“富之”，在民利，“教之”，在民权。但民利、民权均须一步步讨论，一步步争取。就这个意义上说，现代儒学可以借鉴英国费边主义的做法。“儒学费边主义”是可能的，有许多具体文章可做。现代士大夫应有此担当。

十四、败类归败类，圣贤归圣贤

儒学是为己之学，而非为人之学，所谓“人能弘道，非道弘人”。这也是判断儒家传人是真儒、假儒，君子儒、小人儒的一个标准：看他是在“弘道”，还是在“弘人”。儒学史上，真儒、君子儒都在“弘道”，如孔子、孟子、荀子、郑玄、管宁、陆德明、孔颖达、韩愈、张载、“二程”、杨时、朱熹、张栻、陆九渊、叶适、吴澄、王守仁、黄宗羲、顾炎武、王夫之、戴震、廖平、康有为、唐君毅等。假儒、小人儒都在“弘人”，史上此类拉大旗作虎皮的读书人也不在少数，而正是后者，败坏了儒学的名誉，令人们对儒学本身产生了怀疑。历史上就有不少批评儒门败类的记载。

儒门败类，于今为烈。今日之假儒、小人儒多表现为：逆天而动，沽名钓誉，不学无术，传播耳食之学（如不作

考究地相信西方有一群获诺贝尔奖的人正在等着孔子拯救全世界等。这类说法看似在“弘扬”儒学,其实却在戕害大道。戴震《孟子字义疏证》序言有言:“于物有察有不察。察者尽其实;不察,斯疑谬承之。疑谬之谓失理”。这类假儒、小人儒背离先儒考信精神远甚,但却足以蛊惑人心。如戴震所论:“目之为贤智君子之害天下后世也,相率趋之以为美言。其入人心深,祸斯民也大,而终莫之寤,辨恶可已哉?”

但世俗往往容易有偏见,将一个学说,一个组织,一个国家的几个败类,看作整个学说,整个组织,整个国家的罪恶。如,自由主义学说的若干败类出现,人们就喜欢说“自由主义都是假的,骗人的!”一个公司里出现几个败类,人们就喜欢说“这个公司全是骗子,没一个好人!”一个国家出现若干虐囚事件,人们就喜欢说“这个国家是现代新纳粹!”这类以偏概全的幼稚认识不仅仅源于无知,它还与偏见有关。这一点很像一个遭遇欺骗的痴情少女愤愤地说:“我恨世界上所有的男人!”同理,如果将假儒、小人儒的败类行径算到真儒、君子儒的头上,算到整个儒学的头上,是不公平的。

因此本书多处为孔子和儒学辨诬。

在笔者看来,祖宗的丑陋是可以也应该骂一骂的,就像祖宗的荣耀是可以也应该表一表一样。骂一骂祖宗的丑陋,是为了让后来的子孙不再丑陋;表一表祖宗的荣耀,是为了让后来的子孙也慕荣耀。但骂一骂,不是愤青式的国骂,是有分析的批评;表一表,也不是愤青式的爱国,是有分析的肯定。祖宗不是禁忌的图腾,也不是先验的符号;祖宗是过去了一个时代现象。祖宗崇拜的时代已经过去了,亵渎祖宗的时代似乎也已经过去,现在是分析祖宗的时代。而祖宗也各有各的不同。孔子不同于孟子,孔孟不同于荀子,孔孟荀不同于伊川、明道、朱夫子,等等。分析祖宗的时代,需要一个个案例分析。统而言之似乎意思不大。所以本书为孔子儒学辨诬,立足于分析。

十五、《论语》是君子读物

美国学者费迪曼在论及托尔斯泰时说:“托尔斯泰是位伟人,读他的时候,我们必须挺直腰杆。”阅读《论语》也是如此。《论语》是君子读物,不是小人读物。

十六、现代,为什么需要儒学?

1. 儒学是本土传统最重要的道德构架

儒学是本土文化之第一根脉,《论语》是本土文化第一符号,孔子是本土文化第一圣哲。现代普适价值的推演,需要“对应于制度的法律构架的社会的道德构架”(波普尔语)的介入。

2. 儒学是传统最光明的意识形态

说儒学光明,是因为与传统诸子比较,看不到儒学的暴戾与阴鸷——法家文化的暴戾,唐君毅先生有过解释;道家文化的阴鸷,章太炎先生有过解释。在这样的比较中,儒学的光明性开始袒露。现代文明、“世界诸子”融汇互摄的全球化时代来临之际,赖儒学,中国构成了文明之一极。儒学也同时成为中国身份的重要标识。儒学是给现代中国赢来光荣的文化形态。

3. 儒学是可资转化之思想和精神资源

《论语》含有政治哲学的思想、精神资源,经由创造性转化,可以从中揭示或解释为丰富的现代价值。所谓现代价值,就是人道主义、自由主义、保守主义,民主主义以及秩序观念。《论语》,或孔子儒学,并不远离这些政治哲学,相反,其义理往往预表了这些政治哲学。

4. 儒学可以安顿身心

儒学致思于“公道-仁德”之实现,同时致思于个人身心之修养。聆听圣贤儒学之讲述,可以舒缓现代人之浮躁与紧张。听从圣贤明智的教诲,不失为现代人修身之选择。

本书借用了一些概念,但赋予了它们一些新的意义,如:“现代儒学”、“现代士大夫”、“清议”、“有道邦国与无道邦国”、“世界诸子”、“儒学费边主义”、“夷夏之辨”、“堂皇情绪”等。

.....

这部《论语鼓吹》就是试图讲述、阐发这些义理。

不能希望解决《论语》中的所有问题。

《论语》虽然已经被无数人说过无数遍了,但是沉隐于文本之后的文化秘密、情感秘密、符号承载的存在秘密,以及它将会展开和透露的理性深度秘密,还远远没有被揭示出来。

试图穷尽《论语》的秘密,是不可能的。

《论语》的丰富性,和因为时间的参与,它所达到的模糊深度,它的信息符码呈现的深海意象般的朦胧、浩瀚,还有很多不可知的义蕴等待打捞。

与很多历史人物比较,可以知道,孔子是个朴素的老人,但不是一个简单的老人。他身上沉淀了远古的信息,并涵摄了未来的信息。他的朴素,表现为中华本位文化的定力,不可移易。没有人能说清《论语》至为简单的话语背后的深邃。那是东方这个民族在天道照临下诞育并生发“公道-仁德”光明理念的文本渊薮、“精神-道德”价值维度的系泊之地,是本土的根源性和标志性文明。在万邦林立的当代世界,孔子和他开创的儒学,是解决华夏身份、识别危机的重要资源。《论语》,令现代中国和中国文化渊源有自;离开《论语》,同样流动着黄河、长江的东方土地上,活动着的民族很有可能会是另一个面貌。

金纲(老金在线)

2007年1月20日

目 录

前言	(1)
全书义理概言	(3)
学而篇第一	(1)
为政篇第二	(34)
八佾篇第三	(80)
里仁篇第四	(112)
公冶长篇第五	(138)
雍也篇第六	(176)
述而篇第七	(205)
泰伯篇第八	(239)
子罕篇第九	(260)
乡党篇第十	(290)
先进篇第十一	(310)
颜渊篇第十二	(338)
子路篇第十三	(383)
宪问篇第十四	(429)
卫灵公篇第十五	(473)
季氏篇第十六	(524)
阳货篇第十七	(540)
微子篇第十八	(582)
子张篇第十九	(595)
尧曰篇第二十	(621)
参考书目	(633)
后记	(641)

学而篇第一

【原文】1·01

子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

【鼓吹】

一、

孔子儒学在“政治－伦理”框架内，志在推演“内圣－外王”之道或“公道－仁德”理念，以此教化天下。“内圣－外王”之道，或“公道－仁德”理念，乃孔门圣贤体认之“天命”所在。“天命”，演而为“天道”。“天道”，是孔门圣贤理解儒学正当性的最重要的形上背景依据。

孔子儒学的根本动力在此。

孔子所谓“学习”，其目的在于“内圣－外王”之道或“公道－仁德”理念之实现。这是孔子儒学之所以提倡“学习”的终极目标。朱熹有言：“为学与为治，只是一统事。他日之所用，不外乎今日之所存。”（[明]丘濬编辑《朱子学的》，丛书集成本，商务印书馆民国二十五年）美国汉学家H.G.顾立雅说：“如果国家不想坠入无政府状态的话，某种权威还是一定得有的。孔子情愿把这种权威托付给人们。但不是任意的人，而是有道之人。”（《孔子与中国之道·跋》，高专诚译，山西人民出版社，1993年6月）所谓“有道之人”，在孔子那里，就是必须经过“学习”而闻道、得道的人。

“学习”，与“公道”有逻辑关联，那就是学以致用公。大儒章学诚，最早体悟到儒学“天命”、“公道”与“学习”之关联，《文史通义·说林》云：

“道，公也；学，私也。君子学以致其道，将尽人以达于天也。人者何？聪明才力，分于形气之私者也。天者何？中正平直，本于自然之公者也。故曰道公而学私。……孔子学周公，周公监二代，二代本唐、虞，唐、虞法前。故曰：‘道之大原出于天。’”

孔门圣贤论“学习”，“学习”有道，不可以寻常之“学习”视之。

二、

孔子之教学，是属教化之道。

孔子论“学习”，对象为“道”。但是所以载“道”，对象有二：一为具体之文献；一为具体之德行。

《史记·孔子世家》：“定公五年……孔子不仕。退而修《诗》、《书》、《礼》、

【译文】

孔子说：“学习（进德），并且实践诗、书、礼、乐的理想，不也很愉悦吗？学友弟子们从远方而来，不也很快乐吗？得不到理解、举荐，而不埋怨，不也很（像个）君子吗？”

【注释】

子：孔子（前551－前479年），中国最伟大的思想家之一。

说：通悦。

愠：嗔怨，恼怒。

H.G.顾立雅：美国汉学家。曾任美国芝加哥大学东方语文系主任、美国东方学会会长。美国著名孔子研究专家。有关于孔子的论著多部（篇）。顾立雅的孔子观对现代欧美人士的孔子研究和对孔子的看法影响极大。所著《孔子与中国之道》，在英国、美国的两部大百科全书中，编者都将其列为研究孔子和儒学的主要英文参考书。但顾氏所论往往有左倾倾向，对一些引据的理解也与国内学者有出入。