

金凡平 评注

论语

珍藏本

中国文联出版社

中华古典名著文库少年版

珍藏本

论语

金凡平 评注



中国少年儿童出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

论语 / 金凡平评注. — 北京: 中国少年儿童出版社, 2001. 5

(中华古典名著文库少年版: 珍藏本)
ISBN 7-5007-5477-9

I. 论... II. 金... III. 论语 - 少年读物
IV. B222. 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 49392 号

Lun Yu



出版发行: 中国少年儿童出版社

出版人:

作 者: 金凡平

封面设计: 周建明

责任编辑: 张 彤

版式设计: 刘 静

责任印务: 书 慧

社址: 北京东四十二条 21 号 邮政编码: 100708

电话: 086-010-6403266 传 真: 086-010-64012262

24 小时销售咨询服务热线: 086-010-84037667

印刷: 河北新华印刷一厂

经销: 新华书店

开本: 850×1168 1/32 印张: 23

2001 年 5 月河北第 1 版 2002 年 1 月河北第 2 次印刷

字数: 380 千字 印数: 13001—19000 册

ISBN 7-5007-5477-9/G·4269 定价: 29.00 元

图书若有印装问题, 请随时向本社出版科退换。

版权所有, 侵权必究。



失去的天堂

文献：《论语》的人文中心意识
与历史记忆的因袭

金宋平

十七世纪末，德国大哲学家莱布尼兹(1646—1716)在一篇文章里建议，由于社会道德世风日下，中国的“传教士”应该来西方传教，传授有关“自然神学”的目的与实践。莱布尼兹所说的“传教士”当然是指中国的儒家弟子，假设在西方传教需要自然神学的“圣经”，那么，这本中国的《圣经》，非成书于基督之前的《论



语》莫属了。

《论语》是一部儒家最可靠的权威性文本，记载着“孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻于夫子之语”。其表面结构的松散，行句之间的张力与跳跃，并不使整个政治、伦理道德体系的杜撰或阐发支离破碎。这个文集中所建构的天道与人道学说是一个综合的观念系统，既反映个人、家庭、国家以及社会政治的高度协调的秩序，人的伦理道德与行为礼仪的合理性，又包括个人内心情蕴的和谐。道就像一个广袤的虚空，包含着并化生着人类社会与客观世界和谐统一的各种可能性。道的全部内容在于其包含的人类社会与自然互相依赖的和谐的关系。

孔子描绘的“道之盛行”的黄金时代，三代盛世是一个失去了的天堂。他的“信而好古”，并不是盲目的复古思想，实际上他正是通过有选择的“好古”，表露对他本人所处的纲纪松弛、礼乐崩颓的社会及动荡的政治局势不满。世界上不同的文化，不同的宗教或不同的哲学体系都各自有其想象杜撰的伊甸，无论是柏拉图笔下的共和国，还是欧洲的空想社会主义的乌托邦，都是憧憬，未来的神话或科幻。老庄、浮屠、伊斯兰、基督教却将永恒的乐园建立在远离尘世的天外。但是，孔子的理想王国不在“烟波飘渺信难求”的巍峨仙山，而是在中国古典时代史料中留下痕迹的，曾经实实在在地发生过的，已被时间淹没了的过去。

殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。（《为政》）



有关三朝鼎盛,文武之道以及周公之礼的历史是否证据确凿,历史学家、人类学家和考古学家自有评说。凭常识我们都知道中国原始的或古代的农业社会即使有过昌盛时期,也不可能是理想的。但是,当孔子在他的伦理哲学体系中根据历史资料和想象推理(亦即他用的“因损”),创造了一个理想王国时,这本身是一个比历史更有趣的文化现象。孔子的梦幻世界是构建在历史的残篇断简上的。建筑这个世界的梁栋砖瓦来自先于他而存在的古籍典章、历史文献。根据朱熹在《论语》的《八佾》里作的一个注释,“文献”一词包括史籍和贤人,(文,典籍也;献,贤也)。诗、书、礼、乐、易、史,关于先朝的记载以及对前人的历史记忆本身是一种实体存在,但是这种存在是对历史事实的重构和记忆。从这个角度来看孔子的先朝文明,就不难理解孔子所追求的唐尧虞舜及夏商周社会是不能跟真实的历史事实等同。他的理想是另一种存在,是一个由记忆的、文本的细节组合的,超越时间的(“虽百世,可知也”)意识观念性的王国,也是一个“文”和“献”的人的世界。在《论语》中,夏、商、周是作为道的具体化身显现神迹的。历史的记忆,文本的细节无视时序,在道的观念中合流。因此我们可以看到如下一段记载:

颜渊问为邦。子曰:“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。(《卫灵公》)

从字面上看,孔子的得意门生颜渊询问治国之策,而为师的只是



漫不经心地推荐几件先朝用物。颇有支吾搪塞、答非所问之嫌。袁枚在《小山苍房全集》中便对此提出疑问。他认为颜渊只是就事论事,无非是请夫子聊聊有关日历、车子各物罢了。“不然,岂有南面为君,仅颁一历,乘一车,戴一冠,奏一部乐,而谓治国平天下之道已尽于此乎?”显然,袁夫子忽略了论语中贯穿始终的叙说方式,即用具体的事物或意象来代表一个抽象的系统,以互相隔离又互相牵制的实体来表达一个由事物的关系的网络统一起来的整体。在回答颜渊的问题时,孔子实际上是用象征性的具象组成的想象的整体,表达他的理想,即一个在农业(夏历)、工艺(殷车)、礼(周冕)、乐(韶舞)各方面尽善尽美的社会,也就是一个他所憧憬的道的体系。在这里,道是永远充盈着活力的文化传统,即文献的传统,聚合着历史的记忆和不断更新的人的想象。

二

由于儒家的理想世界不是海外仙山、天上琼阁,而是以人为中心的社会环境,人被视为既是行动的缘起,又同时是行动的结果。儒家对以人或人文为基本关怀的道德价值观念的界定,总是用人在特定的环境中的行为来解释,以避免对事物的内涵、性质以及特征下抽象的定义。《论语》中有关礼的表述采取的就是这样的方式。儒家的礼看起来是实现道的具体行动,通过多种形式演示。礼作为儒家学说的重要支柱,起上通下达的作用。



因为礼的观念早就出现在论语之前的典籍里,所以当论语引进并重构这一价值观时,积淀的意义底蕴已经非常深厚,这必然导致在解释上的错综复杂与难以系定。而在另一方面,礼又是不断充实的社会交流行为的“日常用语”,源于俗而还之于俗,具有广泛的实用性和普遍性。因此,无论在表面还是深层,礼的内容都相当纷繁。修宗庙,敬祭祀为礼,近庭咳嗽,正襟入座也是礼。要而言之,礼包括下面几个主要的类别。其一,礼是人与人在社会中互相交往的方式,并且与各人在社会上所处的地位相适应的行为,同时礼又使社会的等级观念投射到家族与家庭中,以使国家、社会、家庭之间关系和谐,结构近似,发展同步。其二,对个人来说,礼也是修身,平衡心态与增强道德观念的精神机制。其三,礼作为祭祀典仪,涉及上列的各类方式。祭祀本身也是社会交往的一种环境,其中如祖宗崇拜,国家的祭奠仪式和家庭宗法和国家治理有直接的关联。祭祀作为一项带有宗教性影响的活动对一个人的内心亦起一定程度的净化作用。除此之外,祭祀礼仪还沟通人作为一个社会整体与天地万物之间的联系。也就是为了追求儒家所提倡的天人合一的理想境界。

由于礼的价值观与世俗社会的关系,与人的社会化、政治化的关系配合密切,又由于礼能落实到具体细微之处,具有比较稳定的系统性,中外不少社会学家、经济学家,甚至法学家也常常参与对儒家的礼的观念系统的发掘。其中自然不乏对汉学没有深造的学者,然而,他们以不信佛而阐释佛的方式,从自己擅长的研究领域出发,所获颇丰。德国的著名的社会学家和经济学



家麦克斯·韦伯(1864—1920)虽然不谙汉字,但他对儒学的一些研究结果曾经对同行影响很大^①。他认为儒学旨在调整适应社会、社会秩序和传统习俗。《论语》里有关“文人入世的社会礼节”具有高度的系统性。虽然在现代读者眼前,有些价值的实用性已经模糊,但是他相信那些礼仪的实用价值对孔子的同时代人来说肯定是意义明晰的^②。

韦伯将儒家的礼仪中的祭祀归类于国家崇拜。他通过礼和西方宗教的比较,认为礼不像其他宗教,“追求绝对的乌托邦,救世主,超越价值和注定的命运”(第145页)。因此国家的宗教政策形式很简单。一方面是将祭祀的管理转移给国家,而另一方面继续容忍一些方士的沿袭过去的巫覡活动。在对礼和其他宗教的比较中,韦伯指出礼的一个重要的特征,就是理性。由于这种理性的存在,尽管祭礼乐有歌舞,仍然缺乏其他东、西方宗教里的狂欢、苦行或者冥想等内容。他把这种特征称为“官僚行政理性主义”。这种理性主义使儒家漠视个人的宗教要求,对宗教毫无热情。礼仪的形式显得更为重要。祭礼不是真正的宗教,其目的是为了治国,因此每个人都要在自身寻找外在的和内在的成败的原因。韦伯提出的关于礼具有的理性,以及祭祀缺乏宗教内容的看法被中、西不少儒学家所接受。礼具有宗教色彩并不等同于宗教,礼缺乏激情状态。在韦伯的眼中,礼是理性的

① 著有《新教伦理与资本主义精神》,《经济和社会》,《中国的宗教:儒学和道家》等。

② Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (《中国的宗教:儒学和道家》) transed, Hans H. Gerth, New York Macmillan, 1964.



活动。其表现为行为的谨慎,自我克制,自我反省,在不同的社会地位保持尊严,不卑不亢,在祭祀中毕恭毕敬。韦伯显然很重视礼对个人内心精神世界所起的影响。他指出礼并不像佛教要人禁欲,而仅仅是摒除非理性的欲望。礼对各种各样的激情进行抑制,也包括欢乐。“因为,激情扰乱灵魂的平衡与和谐,而后者恰恰是仁善之本”(第156页)。韦伯所欣赏的理性与和谐无非是分疏《学而篇》里“礼之用,和为贵”的概念。亦即《中庸》里所述“喜怒哀怨之未发,谓之中,发而皆中节,谓之和。”

在韦伯看来,第一,礼具有一定的宗教性,但并不是以超越为特征的宗教。第二,礼是理性的。第三,礼和激情无缘。这些归纳性的论点对西方汉学领域里的新儒学家们以及中国国内提倡“西学为体”的美学家们影响都比较大。

三

礼作为调整社会的力量表现出束缚与释放两个特点。当礼成为人与人之间社会交往的方式时,它胁迫人按自己的社会等级和地位行动,不得越规。山川祭祀,神庙祈祷,鬼神各有层天,各归其位,人类社会与此相应,也等级森严。作为社会缩影的以父权为中心的家庭,亲子手足之间的关系也以社会的等级观念为规范。在这种情况下,礼是对人的束缚力。通过血缘、人伦、以及祖宗崇拜等意识,礼的束缚力使人逐步习惯君臣父子、上下尊卑、长幼有序的等级关系。在封建家庭里血缘关系被礼束缚,



成为国家政体结构的投影。判断家庭人伦道德基于国家社会的等级秩序和法律准则。孝悌就被相媲于社会政治关系的忠顺观念。所以《论语·学而篇》里就有这样的论定：

其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。（《学而》）

忠顺而不违忤权威便成为在家循规蹈矩，演习父慈子孝、兄和弟敬之礼的目的。家庭的人伦被约化为适合于社会的准则，然后为没有血缘联系的社会化的、政治化的人与人之间的关系服务。子曰：

弟子，入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。

（《学而》）

今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？

（《为政》）

家庭里人与人的关系超逾了自然血缘的关系，被纳入政治社会的大机器的运转之中。因此“事父母，能竭其力”不再是出自下意识的或者本能的行为（“是为能养”），而是被转换为社会政治训练的一部分，在原始感情“养”的基础上提高到理性的“敬”这一个礼的范畴，从而对“事君，能致其身”（《学而》）予以模拟，检验并实施。



但是中国的社会和家庭的关系在礼制下是互惠互动的。家庭通过显然温和得多的诱导方式对人管束,为社会政治作准备,又为社会结构奠定最原始因此也最稳定的可退可守的基地。反过来,社会政体通过各方面的疏导与高压来维持并不断强化以父权为中心的家庭结构,使之同步发展。在同步发展的双轨上,当家与国政或社会的人伦道德观发生矛盾时,两个相交的系统便绕着人性这个中心互相妥协,以达到协调。在特定的情况下,理性向感情让步。因此,父子相隐虽然与当时的忠君思想抵触,与大义灭亲相背,却被儒家视为合乎礼仪:

叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。”

孔子曰:“吾党之直者异于是:父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”(《子路》)

父亲偷了人家的羊,儿子是否该去官府举报?在遵循社会道德与家庭人伦出现对立矛盾时,取舍其一成为左右为难的决定。在《韩非子·无彊篇》里,官府依据家庭人伦与最基本的礼的准则孝父,判告发者(直躬)有罪。这说明家庭伦理是社会道德的根据,具有优先权。有意思的是,在《吕氏春秋》中^①,判决结果与上列记载相反,由于儿子的举报,父亲被判死罪,这时候,儿子又请求代他父亲去受死刑。这是一个危险的死亡游戏。最后,正因为儿子直躬强调了他愿替父一死的孝道,才得以逃生。很明显,告

^① 《吕氏春秋》,仲冬纪第十一,当务篇。



父者以对社会的责任为准而违背更基本的人伦,并没有受到著作者的嘉许,让他替父一死这个有可能发生的现实本身就是故事叙述者对他违反家庭人伦的惩罚。((《商书》曰:刑三百,罪莫重于不孝。))《论语》重构这个故事的意义在于:礼的实施与教化有先有后,重在最基本的家庭伦理。《吕氏春秋·孝行览第二》里就说到:

务本莫贵于孝。人主孝,则名章荣,下服听,天下誉。人臣孝,则事君忠,处官廉,临难死。士民孝,则耕芸疾,守战,不罢北。夫孝,三皇五帝之本务,而万事之纪也。

夫执一术而百善至,百邪去,天下从者,其惟孝也。

不违背人性是礼的最基本的意义,没有实施孝与慈这类基础礼仪,社会之礼会受到侵蚀,家与国之间的平衡会受到威胁。以孝为本的礼使国家法律与人伦道德之间发生必然联系。从这一点上思考,不难看出礼是在特定的历史环境里逐步形成、发展的惯例性规范,礼的界定与践履有一定的灵活性,并不是一成不变的,但是只有人文为中心是固定而永恒的。

四

《论语》中的礼表现在祖宗崇拜上,产生超越实用价值的文化、精神力量。在祭祀中,礼仪既是出场人物之间的社交方式



(实体性的关系),又是对象不存在的,单方面精神上的交往,或个人内心的对话。如果说祭祀仪式使人演习必诚必信,恪守其职的具有社会实用意义的行为,那么貌似以超自然力量为中心的礼仪实际上仍然是以人文为本的社会活动。此外,祭祀还是使人与人之间的交往(群体)逐步过渡到个人修德习性,使个人作为礼的实施者同时又成为接受者。

祭如在,祭神如神在。子曰:“吾不与祭,如不祭。”(《八佾》)

慎终,追远,民德归厚矣。(《学而》)

与其说被祭的鬼神是施礼的对象,毋宁说这对象根本没有出场,真正的因缘与目的都集中在人的本身。古字“鬼”是一个假面具的象形。在假面具的后面自然是人。因此,祭礼凸现了人内在性的、精神的一面,也就是说它赋有净化与追求人格完美的含意。人通过祭祀活动,在一个和现实隔离的环境中,内心的理性的反省,自我意识的增进,会产生精神释放力。应该强调的是《论语》中表述的礼的价值观念系统不仅仅基于人们社会性的交往关系,它同时也是个人的内向化的行为。根据礼的涵盖面与深层内容,我们可以说礼本身就是一个完整的,统一的,独立存在的道德系统。它与儒家其他道德系统(如“仁德”)互相牵制,互相影响,甚至于互相交叠,但是它并不需要寄居于其他系统的壳子里,也不可能是为了其他的系统而存在的。礼是外在的手



段,又是内在的人伦道德。所以,孔子对他的儿子伯鱼说:“不学礼,无以立”。礼是立之本,而知礼、学礼在儒家思想里是人走向社会的最基本的要求和准备。

五

儒学中跟礼的系统紧密联系的是仁德价值系统。仁是通过修身而逐渐达到的个人道德的最高境界。《论语》中仁字出现频率极高,有一百多次,但是其中没有一个可以概括全部性质的解释。《论语》中对仁的解释总是就事而发,因人而异,点到为止。“仁”字训读为“人”^①,只能为仁德基于人文的观念添一佐证,但并不可能以此为仁德下全面的或排他性的定义。《论语》中不乏学生轮番“夹攻”先生欲得仁字真谛的叙述,无怪乎孔子颇具戏剧性地说:我有什么对你们隐瞒呢?我哪儿会隐瞒你们呢?

二三子以我为隐乎?吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者,是丘也。《述而》

孔子对仁的传授,“为之不厌”,“诲人不倦”,可以说毕心尽力了。但是,在大多数情况下,他根据不同的情景只触及仁的某一面,而不及其他。正由于没有一个完整的答案,仁这个话题便由始

^① 会意字,从人从二。显然,这里的“人”不仅仅指人体,而是像诗句“人应该像人一样地活着”里的第二个“人”字。也可以说不是小己而是大我。陆象山说:“尧舜曾读何书来?若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人。”所言的人与仁原意颇近。



至终不时地在书中浮现,客观上,成为贯穿整个《论语》的一条金色主线。

作为人伦道德的价值系统,仁与礼有不少相同之处。两者都取自先于孔子的历史典籍,诸如《诗》,《书》等,而且同时都具有俗世日常性的语意,因此,不仅底蕴丰富,而且可以意义还俗。这就给以后的诠释以无限的弹性与张力。

从“仁者,人也”的训诂开始,继而演化为人性中最精粹、最高尚的道德内容的总和,仁,亦即“文献”精义,代表着儒家思想里文化传统的所有的历史记忆与人的群体意识。从这点上,仁和礼一样,都是作为文明社会的最高准则的道德系统提出的。但是,仁有一定的内向性质,是靠启蒙与发掘人的内心而增进道德意识和完善人格,(为仁由己,而由人乎哉。《颜渊》),并由此出发泽及他人。(樊迟问仁,子曰:“爱人”。《颜渊》)。《中庸》里的“仁者,人也,亲亲为大”^①及孟子所说的“仁,人心也”^②,都揭示了仁与人体及人格的直接关联。故有朱熹注曰:“人,指人身而言,具此生理,自然便有惻怛慈爱之意,深体味之可见^③。”

当代学者对仁的解释大多是通过与礼的比较予以论述。主要包括下面几种:第一种观点认为,仁虽然对于人与人之间的关系是至关重要的,但并不是涵盖这类关系的一个概念。仁是内向的,与个人的自我完善过程有关。仁也是礼的内涵,离开了

① 《中庸》第十九章。

② 《孟子》卷十一,告子章句上。

③ 《中庸集注》第十九章。



仁,礼的概念是空的^①。这种论点大致上是以主观与客观来划分礼与仁,认为礼是反映仁的手段。第二种观点与上面的看法相悖,认为仁与礼是指同一个事物的两个面,即一体两面,指的是外在的行动^②。后一种观点似乎更接近于仁的最基础的涵意。从这种理解进一步思考,我们不难想到人是行动的原因,也是行动的结果,因此,仁作为行动必然会包括结果和整个行动的过程,仁的观念完全是基于实体的存在。

作为行动的结果,最高道德的最终实现,仁代表着具有最高准则的道德的人格(也就是说完人)。以这一层意义出现,仁具有一定的稳定性与固定性。因此,《论语》论仁频仍,却未轻许予人。“若圣与仁,则吾岂敢”,不见得就是夫子自谦。而在另一方面,仁如果表现为行动或者行动的过程,是有时间限度的,实现的可能性自然增大,因此,很多一时一地的行动或行为被孔子不加犹豫地鉴定为仁。综上所述,我认为论语中的仁字从表面上可分为两类,一是仁的行动,二是实现了仁的人。“回也其心三月不违仁”(《雍也》),并不是指颜回可以自此被称为仁人了。而仁作为行动却千姿百态:从“爱人”,“孝”,“恕”,“己所不欲,勿施于人”,到“克己复礼”,不一而足。甚至连人的敢爱敢恨,“钢毅

① 例如杜维明在早期的论著里持有这一观点。参阅 *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (《人性与修身: 儒学论文集》) Berkeley Asian Humanities Press, 1979 特别是第9页到第13页。

李泽厚也提出类似的说法:“也由于强调这种内在的心理依据,‘仁’不仅仅得到了比‘仪’远为优越的地位,而且也使‘礼’实际从属于‘仁’。”《中国古代思想史论》,人民出版社,1986,第22页。

② 美国哲学家芬格瑞特(Herbert Fingarette)代表这一派的观点。他反对把仁解释成一种心理学的概念。参阅 *Confucius: The Secular as Sacred* (《以俗为圣的孔夫子》) New York Harper, 1972。