

《论语》非识字书、掌故书，亦非文学书，
乃一部道理书。
故读其书者，不可耽恋文字、迷好情意，徒抱搜幽访奇之心。
须通透道理，则见此理之平易广大；
更求浹洽，则继以行事，又足见此理之照应不爽矣。
——作者

读《论语》之法，其要在“通”，
须一以贯之，不可丝毫割裂；
解《论语》之奥，其旨在“透”，
当前后互见，进而折中古今。
得此二法，则登圣人堂矣。
《论语读论》堪称引领读者“通透”《论语》之力作也。
——编者

论语读论

丁纪 著

THE UNIVERSITY OF CHINA PRESS
100081 BEIJING, CHINA
TEL: (86) 10 64033611
FAX: (86) 10 64033611
WWW.UCPRESS.COM

THE UNIVERSITY OF CHINA PRESS
100081 BEIJING, CHINA
TEL: (86) 10 64033611
FAX: (86) 10 64033611
WWW.UCPRESS.COM

论语读论

THE UNIVERSITY OF CHINA PRESS

THE UNIVERSITY OF CHINA PRESS

论语读诠

丁纪 著

四川出版集团·巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

论语读论/丁纪著. —成都: 巴蜀书社, 2005.11

ISBN 7-80659-800-6

I. 论… II. 丁… III. 论语-研究

IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 136908 号

论语读论

丁纪 著

责任编辑 施 维 谢艺波

封面设计 何东琳

出 版 四川出版集团 巴蜀书社
成都市槐树街 2 号 邮编 610031
总编室电话: (028) 86259397

网 址 www.bsbook.com

发 行 巴蜀书社
发行科电话: (028) 86259422 86259423

经 销 新华书店

印 刷 成都东江印务有限公司

版 次 2005 年 11 月第 1 版

印 次 2005 年 11 月第 1 次印刷

成品尺寸 155mm × 230mm

印 张 35

字 数 500 千字

书 号 ISBN 7-80659-800-6/B·149

定 价 45.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

序 作为读者和作为解释者

——

在面对经典的时候，现在的人常常会有意于成为一个“解释者”与“重构者”，或者“批判者”乃至“颠覆者”，以此来表现自己的雄心壮志。但是，这类心愿所表现的，常常不过是当代生活的自大性和现代哲学的主观主义弊病罢了。解释或者批判（并非指严格意义上的解释学与批判哲学），是针对作为对象之物的辩护或贬斥性行为，虽然彻底沦为浅薄的“我解”、“我说”也只是解释或批判工作的末梢上才有的情形，但是，仅凭解释或批判工作的原则本身，不能有效地克服它的末梢化，这样，一个所谓“解释者”或“批判者”，实际上反复表达的却可能不过是他对于作为对象的经典的一厢情愿的态度而已。

仅仅作为“态度”表达的解释或批判，是主观意绪性甚至机会主义而非原则性的；而当我们把经典作为一般可以充当对象之物看待的时候，我们先就已经严重低估了经典。原则性是客观性，它独一不

二、确定不移，一种出于对原则的把握而后有的“态度”因而成为“有所根据”的“态度”，这使它得以减低它的主观性而成为可理解、可辩护的，所以我们知道，第一，“态度”并非“根据”，第二，“态度”依赖于它背后的“根据”，因此就可以问，解释或批判工作的“根据”是什么、它是如何达成的呢？经典作为经典，如果它也不过是它所成立之时代人们的一种“态度”，这种“态度”与“非经典时代”或“后经典时代”的人们，比如与我们的“态度”之所以不同，乃由于时间或权力等等把它做成了一种“特权态度”，从而强制地介入对我们的“态度”的塑造，这样的话，经典除了可以引起我们的一些历史兴趣，以及让我们借此表达对权力等等的习惯性畏服之外，就毫无值得尊重的地方了，这样的话，我们就可以说，各个时代可以各有其表达“态度”的“经典”，或者还可以说，除我们自己的“态度”表达之外无所谓“经典”——经典成立时代人们自然也会有他们对种种问题的“态度”，如果经典不能不带着“态度”方面的含义，那也并非它作为经典的决定性所在，这种“态度”的可理解性、可辩护性在其背后有“根据”，而正是这一“根据”成立了经典；进一步，如果经典既有着“态度”的一面，又有着“根据”的一面，这就好比说，经典既有着“非经典”的一面，又有着“经典”的一面，因为经典之所以为经典，全在其给出“根据”这一意义上，那么，我们就可以只关注经典的“经典一面”而忽略它的“非经典一面”了，但是，我们又是根据什么来判分经典的这两面呢？如何保证我们不会混淆甚至颠倒了这两面呢？我们会发现，准则以及保证性之所在，不在别处，正在经典本身，而且，不是经典的某一部分，正是完整意义上的经典本身；如果不是这样，我们同样会陷入以主观性裁割经典的泥淖从而无据可守——这就是说，仅仅把经典当做包含了或给出了“根据”之物看待，虽然比仅仅把它当做一种“特权态度”看待已经大为可取，却仍然是不够的，完整意义的经典本身要求我们不仅仅把它看

做“有所根据之物”，更应该把它看做“作为根据之物”：“有所根据之物”未尝有成就“根据”之功，只是依赖现成，至多有一种施用、反证的效果，却又有“根据”外在、“根”非自根、“据”是旁据的意味；而“作为根据之物”当下就是“根据”，或者直接就是建立“根据”之过程。所谓当下就是根据，是说通体不遗、全然是根据；所谓直接是建立根据过程，是说舍此过程便无所谓根据——而经典之建立根据的过程，又须明白一点：“根据”不是作为“结论”、“结果”出现于经典之尾声，经典起始处便圆满，所以，所谓“过程”只能被理解为“根据”自身的自然展现而此展现富有无穷的曲折变化，而不应该被理解为经典的内在历史过程或逻辑递进层次；在后一种意义上可以说，经典内部是静态的、平滑均匀的和非解释性的。

经典既然是“作为根据之物”，它与一般可以充当对象之物的不同，即，它与“有所根据之物”以及它与“仅仅根据于根据之物”的不同，就在于，作为对象之物，第一，它与作为对象打量者的我们对置着，第二，它也与其所根据的“根据”对置着——当它是“仅仅根据于根据之物”的时候，它与我们极端对立着，好比它全然是对象、而我们全然是根据似的，面对这种对象，我们当然不可说此对象之物是由于我们而成立为物的，但是我们却一定可以说对于此对象之物的任何解释或批判必然是由于我们之作为“根据”的意义才可能成立；当它是“有所根据之物”的时候，它首先在自身呈现“根据”与“根据于根据”两部分的对立，然后才是它作为对象与我们之间的对立，这意味着，如果我们仍然是“根据”的持有者，那么，我们之作为“根据”与对象之中既有的“根据”部分也许并不能直接对等和重叠起来，也许这里竟然出现两种“根据”，这既使得对象之物与我们的对置关系迂曲隐蔽、或者次要或者复杂起来，同时也使得对于此对象之物有了一种新型的解釋或批判的方案，即，我们可以不依赖自己所据有的“根据”地位，而是通过发掘对象自身所蕴涵的“根据”，

据以解释或批判对象，这种“以对象物所出根据衡定对象”的解释或批判方向，好处是因事制宜、随物设准而无外在根据强加裁割之病，坏处是以对象物之多而必造成“根据”之异、人见一物一根据遂只见“根据”之异而不知“根据”之为一、为大本相同处——两个对置中，前一个意味着对象与我们之间互无决定性，后一个则意味着为“根据”所决定的对象物反过来对“根据”没有决定性，这样就产生了问题：“根据”（我们所据有的“根据”，或者决定对象物的“根据”）是如何可能成立的？这样的一种“根据”如何可以施之于对象之物（决定其为物，或者决定对于此物的解释或批判的正当性）？——这个问题，其实就是上文已经问到的“解释或批判工作的根据是什么、它是如何达成的”以及“我们可能根据什么判分经典”等等问题。而“作为根据之物”消弭了这两个对置，因此，经典决定着我们之为我们、对象物之为物——决定我们之为我们，意味着我们视听言动、喜怒哀乐、是非对错评判的行为论、情感论、价值论的基础奠定者是经典，无经典，我们无所谓行动思考、无所谓爱恶取舍等等；决定物之为物，意味着对象之实在论、过程论、有机论的基础奠定者是经典，无经典，物非物而皆成一片不可思议、不可理喻——也就是说，我们所据有的“根据”只能是经典提供的，而这一“根据”由于同时是成就“物”的“根据”，“根据”在我们与对象之间的这种同一性，也就保证了我们凭借自己所有“根据”解释或批判对象的正当性，终究，我们解释或批判对象的一个最主要任务，就是要检验对象是否坚实地立于“根据”之上。

这样也就可以说，消弭了对置关系的经典从来都不应该被置于对象的地位上，换言之，当经典被我们当做一般可以充当对象之物看待的时候，解释或批判一般对象物所据“根据”当然不是对象物本身，但我们发现，“解释”或“批判”经典所据之“根据”却绝不可能既是“根据”又不是经典本身，这已经使经典与诸物昭然区别开来。

一旦我们坚持把经典置于一般对象的地位上，结果总应该是，我们自己在经典面前反而成为它的对象，这是因为，虽然作为对象打量者的我们可能据有“根据”，但这最多使我们成为“有所根据”的人，还没有使我们成为“作为根据”的人，最多是成立主体而不免主观的人，远不是已达客观而能从心所欲不逾矩的人，在我们身上与在对象物上相应地存在着“根据”与“根据于根据”两面的对置，“根据”既然只能是经典、解释或批判最主要的任务既然就是一本于“根据”以检验对象之“根据于根据”的方面，那么，作为“有所根据”的、对象打量者的我们，在面对经典的时候，不是每每应当像一般物一样地把自身置于对象的地位上吗？

经典不作为对象意味着，像“经典内容里，哪些是对的，哪些是错的”这样的问题是不正当的，因为一旦经典需要被从头论定，那实际上我们根本无法分究任何对错^①，所以，几乎可以说，没有不可接受的经典内容，只有我们尚未理解认受的经典内容；我们作为对象则意味着，一旦我们产生“经典的某一方面我不同意，我认为它是错的”类似想法的时候，那也几乎能肯定，在我们自己这里发生了错误，凡是经典与我不一致处，都应该反身来找而且一定能找到我的肤浅、浮泛、扭曲、偏离的地方，都应当根据经典来进行一种自我“批判”——把我们自己作为对象以检验我们是否坚实地立于“根据”之上，解释或批判工作使命的这一题中应有之义被绝大多数“解释者”或“批判者”忽略了，他们总是任意怀疑包括经典在内所有的东西，唯独不怀疑自己。就是在这个意义上，我说过，在我们真正认识到经典之“作为根据”的地位，以及在我们根据经典对自身进行充分的整治之前，我们的“态度”如何，是一点点都不重要的事情；也在这个意义上，我认为，“解释者”或“批判者”不应该是我们面对经典的时候先行性的身份自许。

经典因为给出和显露“根据”而决定性地成为经典，所以，如果

有一种可以称之为“经典本义”的东西，那就是指的“根据”。我们进入到经典里面——其实，由于经典“作为根据”的地位，我们一旦进入经典，也就当即进入经典本义之中，左右逢源、俯拾即是，不待求而后有，只不过我们却不能当即意识到这一点——经典本义对我们构成永远的诱惑。当我们在经典中求取本义的时候，我们获得了自己第一个身份：“读者”。所有的人都是首先成为读者，然后才有机会成为其他的，但是在有着别的身份自许的人眼里，读者的身份没有“创造性”、无甚意义，只是一种不可免而已。然而，所有的人都肯定先是读者，却并不意味着所有的人都配得上“读者”这个称号，别的身份自许，就恰恰可能扰乱其作为“读者”的宁静与谦逊。好的读者，是在阅读行为中不带任何先入“态度”的读者，他能真正做到平心静气、俯仰由人（经典）不由己，他在整个阅读过程中自视为一个由衷的追随者，而完全把自己给交了出去，之前他所具有的各种念虑见识被他毫不顾惜地弃置在了经典的门口，包括各种所谓的“方法”，比如文字学的方法、历史学的方法、解释学的方法、现象学的方法等等，这些“方法”都有可能成为对经典的一种傲慢，而被他在阅读过程中平伏了，他的目标是真切地触摸经典本身，是无限地趋近经典本义，当他的目标实现——当他蓦然领悟到进入经典莫非“本义”，最令他骄傲的结果就是，他在经典本义上面没有做一丝一毫的添加，因为“作为根据”的经典是一种“浑全的本义”，它饱满（自足）、澄澈（自明），在上面做手脚根本就是多余事。这样一个读者，对经典所抱唯一的“态度”，可能就是期待，期待在追随经典的过程中慢慢修成重建自我的正果，这时，被他放置在经典门口的种种念虑见识如果有重新浮现的机会，一定都是因为它们契合了或至少未尝妨碍经典本义的显明。

只有成为一个自觉的读者，才有机会成为合格的解释者或批判者或实现其他的什么抱负。所以，如果要问作为一个读者有什么意义，

我们会发现，在追随经典的时候看上去似乎不求有所作为的读者形象，却是我们谋求任何其他身份的一个基石，一个解释者所要解释的，以及一个批判者所要批判、一个颠覆者所要颠覆的，如果真的要牢靠地吃住经典而不沦为与经典漠不相干从而又导致其作为真实的解释或批判地位的丧失，端赖他是否先成为一个读者。也就是说，解释或批判工作是因为读者作为紧密关涉经典的环扣，从而得以摆脱游离飘忽之感而能脚踏经典之实地的，解释或批判工作中可能发生的主观主义藉此才能得到有效祛除。

但是这种即将而且应该被祛除的主观性会发起反抗，比如，它会指责“读者”在经典面前过于消极，实际上，如果按我前面所说，我们作为“有所根据”的对象打量者，以及，我们之所“根据”与经典之“作为根据”又必然是同一个“根据”，那我们似乎确实有机会不向经典求“根据”而只向自家身上寻找就行了，至少，怀抱同样“根据”的我们，在经典面前应该更有些自信吧？这个指责看起来不是很有道理吗？

如果我们已经从“有所根据”者最终成长为“作为根据”者，如果所谓“读者”不是指一种应然的职责与理想的形象而是指任何不论其是否出于偶然或被动或恶意地参与到阅读行为之中的人，并且，如果经典不是“作为根据”而是指作为一本书、一本典籍的那样一种东西，那么，是的，那一个“读者”形象就不是必要的了，向经典讨“根据”的做法纯属迂远而外求，我们只须关注自己的内心，而且得以相信，在任何时候，我都是“根据”的唯一给出者，也因此，一切事物都只能无条件地作为我的对象而我却始终不在任何意义上成为对象——实际上，我也深信一点：如果我们自己低矮，世界上绝不会有伟大之物；只有我们不断地上升，那些深邃而无可限量的东西才会向我们永不间断地开放着。也就是说，经典“作为根据”的意义之揭明，确实有赖于读者的创造性^②，而由于我们是“有所根据”者，

即我们未尝完全自外于“根据”，这就保证了我们创造力的真实性。正因为如此，尽管可以承认我们保有创造的主动性，这也丝毫不意味着我们的主观性获得了一种正当性的追认，像我们任情任性、无根无据地偶发奇想，这哪里算得上什么创造性呢！创造力之真实保证既然在于我们之所“根据”，创造性的真实表现就完全在于对这一“根据”的发掘与敞现；这一“根据”既然又是属我、在我的，创造力的这一表现向度就是内在的，是一个从“眼前的我”向“真实本然的我”不断行进的过程。这个过程的最终结果，是我们真正从“有所根据”者成长为“作为根据”者——就像我在前面说的，作为“有所根据”者的我们远不能到“作为根据”者的客观而从心所欲不逾矩的地步，我们对此结果不可期必，但是，我们满心地朝向此结果的方向，从“眼前我”的角度来说这不免仍是一种“态度”，但是从这个“态度”的方向性上讲，它却应该被称为“志”了，从“眼前我”能够立此“志”的意义上讲又应该被称为“明”了，最终结果处因此是志的定向、明的定理——而在最终结果实现之前，我们越是趋近于它，越具备作为一个“读者”的条件，越不知以此趋近为务，越可能耽于主观妄语的境地而不能自拔。这样我们就可以说，在想表现出“作为一个读者”的创造性之前，我们首先应该表现出足够的“成为一个读者”的创造性来。成为一个读者的过程，就是汰洗主观性的过程，一个读者进入经典境域之后所表现出的那种了无芥蒂，正是褪尽主观性后所表现的意态，而最完美的“读者”，我们知道，他是“述而不作”的^⑤。

属我在我的“根据”由于就是经典之“作为根据”的“根据”，我的内在志向因此不是一种“异志”而正是我对于经典的期待，我到“真实本然我”也不是到别处而正是到经典处，在这个意义上可以说，没有人在他最终最真实的意义上不是与经典同义的。所以，在主观主义者看来可以单独作一说的“个体之我”，又何尝真能离得了

经典？但是，“从我到我”要说一个“过程”，却没有一个所谓“从经典到经典”的对应“过程”如前所述，因此，我是有所待的，我有待于一个心性工夫的充分过程，无此过程甚至可以说，“眼前我”并非真我，经典却无所待。现在的人，在说到阅读经典的时候总会说，通过我们的阅读，经典摆脱了其死物件的地位，传统因得以保全和发扬；但是，我们更应该看到，正是通过阅读经典，我们才获得了具体、真实的生命形式，我们才有机会真正成为我们自己。不要以为阅读经典是我们施舍给经典一段生命，通过阅读经典我们所得到的，远比经典从我们身上所得到的要多，因为，经典早已自成为经典，而我们却始终需要不断地成就为我们。

二

在面对《论语》的时候，“读者”的身份当然也应优先于以及理想于其他可能的身份。二程子说到读《论语》法，大多数意味也是从“读者”身份上发出的^①，比如说“论孟只剩读着，便自意足”，又比如说“凡看语孟，且须熟读玩味”（又说“若能于语孟中深求玩味，将来涵养成，甚生气质”，又说“学者须是玩味”），等等，都是。

作为“读者”，便有“读者”本分上事：

通读 往往有读《论语》者，采用“选读”的办法，那些为人所熟习的篇章，或者看上去直接关涉了大节目比如论仁、论礼的，或者文字头尾分明、条理清晰的，或者仅仅是自己看得顺眼、起一时之喜好的，被挑选出来加以读解。这种读法其实不能成立。有人问到：“且将论孟紧要处看，如何？”可以说，这正是把“选读法”拿来求证于二程子。二程回答到：“固是好，但终是不浚洽耳。”二程为什么会说“固是好”？因为一个读《论语》的人，哪怕只读得一章，已自可获益——这是二程所谓“有读了后其中得一两句喜者”一类；也因为

一个读《论语》的人，虽然先是要找着“紧要处”去读，当他果真读了进去，一定能反过来知道什么是真的紧要紧要，从而发现，除了已读“紧要处”之外，《论语》别处并非“不紧要”，由此遂逐渐读下去而至不可禁遏者有之——这是二程所谓“有读了后知好之者”一类。又为什么会说“终是不浹洽”？通透之谓浹洽，小不遗于大可谓通，内不隔于外可谓透，要看“紧要处”的人，首先，知“紧要处”紧要，不知“不紧要处”亦紧要，不可谓通，其次，知“紧要处”是《论语》的紧要，不知也是自家心上的紧要，或者说，把《论语》的道理全然当做《论语》中的道理，而不能见到也是自家心上就有此道理，最多到“读了后知好之”，而不可能到“手之舞之足之蹈之者”，不可谓透，因此以“不浹洽”论之。但是，我更要说的是，“选读法”在原则上是不能成立的，因为，在我们真正进入《论语》之前，我们是完全没有可能识得“紧要”与否的。所以，真正可取的读法就是通读，就是字字而求之、“句句而求之”（二程语），由此而至于一章、一篇，终而全经。这意思不是说，每天都一定要把整部《论语》当一个完整的功课做上一遍，也不是说，只要通读一过，我们一生的这一大功课就得以告毕；每天可以读一章两章，一生却总有百遍千遍。通读法还包含有次第、顺序的意思，以《论语》的篇章结构形式，任何一处似乎都可以成为切入口，但原则上应该由始至终，我在前面曾经说，经典内部是静态的、非发展性的，但是，当我们开始了阅读过程，经典也就产生了动感、流淌感，阅读因而应当是由源及流的。

诵读 今人著作，或者会得些意思，文字却僵直无生命；或者讲究了文字，里面又较无意味。《论语》不是徒然静默的文字，它是活泼泼的“言”、“语”、对话（雅言、诗性话语），所以，《论语》是有声有色的。有声有色的《论语》也许是可以入乐的，这就是为什么过去凡有读经者处总能闻弦歌之声的原因吧——而古人的音乐，照我想来，其最高明者可能具有这样一种品性：没有预先写定的曲谱，没有

事先预备的乐器，也不是专门的音乐家，这样就把一套普遍“技法”的作用性降到了最低，当这个人来到一个环境里，面对着一个知音，心中油然而有一段旋律发生，于是，操起最就手的一样器物拨之弹之、击之鼓之，音乐于是产生，在这样的音乐中，器物（乐器）本身的声音（作为“物”的声音）成分也被极大地降低，因而音乐纯为心声，同时这音乐具有着不可预见性和不可重复性，把它带到别的环境里重新演奏一定会失声失色，因为引致那段旋律的各种因素都是机缘性而不可重复的，所以，像伯牙为钟子期毁琴的故事，就可以理解为以一种戏剧化的方式表现音乐的这种不可重复性——由此来讲，《论语》的“言”、“语”，也是即情即景、具有着机缘而不可重复的品性的，而《论语》之“作为根据”的地位，决定了它的声色非讲究而来，乃“作为根据”之物（作为天理，作为天成之物）之自然声色，是之谓天籁、天光，因此，机缘性的《论语》要求我们的阅读要在一种天光乍现、天籁初聆的心境中进行。阅读《论语》，应该用朗诵或者说唱颂的方法（二程子所谓“昼诵而味之”），好比说，把《论语》当自己心中油然而一段旋律，而把自己当做《论语》最顺当的发声器具，在聆听着通过自己所传达的《论语》声音的时候，不是希冀成就《论语》的各种机缘再次凑合，而是把每一次面对《论语》当做自己的一大机缘，就是说，好比自己亲身进入《论语》的对话圈中，听孔子师友间如何讲论，看问处当如何起问、应处又当如何作应，二程因此说：“学者须将《论语》中诸弟子问处便作自己问，圣人答处便作今日耳闻，自然有得。”为了顺畅地诵读，像正音、正读等工作就不可苟且，音韵学、文法学等等由此而有意义。

默识玩味 诵读至熟极而流，仿佛一部《论语》已入肌入骨，此是“默而识之”（总章一四九）的工夫。默者不言、无声，盖能久久沉潜也；识是记得，然而又不只是能记得，盖能标帜于此、宗主于此、久久不离于此也，故，朱子在解释“默而识之”时存一说，谓

“识，知也”，意思是“心解”，朱子虽然又以为此说稍不是，我以为此意实可说，则“识”如“察识”之“识”，到能“默而识之”的时候，已经有了二程所谓“中夜而思之”之“思”的意思。但二程较“思”字而言，更愿意说“玩味”一词。“玩”也必是熟极之后才能够如此的，又能不刻意把捉，看似甚轻巧，却已经牢靠，不复有丧失痛悼之虞，唯今人多爱说“游戏”，人生是游戏、思想是游戏，等等，“玩”字意思若以“游戏”说之，恐失于不能见“玩”者之为所当为也；“味”是滋味、兴味，先是说《论语》之滋味，如二程说“读之愈久，但觉意味深长”，然我与《论语》相入既久，则我也与《论语》有相应之香香咸咸，所以，“味”也已是我味。玩味者既入了滋味，感受极亲切，再无隔膜。

改易与涵养气质 自“句句而求之，昼诵而味之，中夜而思之”往下，二程又说“平其心，易其气”。人之“气”（气质）偶然而成，各不相同，有得其清明、有得其昏惰，清明者聪敏、昏惰者愚钝；然人之气质非为一定质，即非一成而不变者，清明者若不善用其聪敏，气质不免渐生浊杂，而愚拙者若不肯自弃、能立志向道，则亦能以志胜气而不为其气质所胜，其昏惰处亦可望渐开渐化，所以，气质是可以变化的。在理与气（道理与气质、原则与经验）的关系方面，最不可取的一种看法，就是把气质（某一种气质或经验因素）或者气质的变化（气质变化的某种经验结果）当做是道理或道理的出处，这就会出现比如以聪敏为善、以愚拙为恶，即以用为体的毛病，理学以及近世先验哲学，则有力地在这两方面区分开来；但是，先验哲学的道理只是道理，对这个作为道理的东西，我们凭借普通认识心去把握它，而道理无论分割得如何明白，我们的认识心不为改易，这其实也是一种不可取的看法。道理遍在，原则上，人得以随时随地见得道理而不论其气质若何，只是清明聪敏者更易得见而已；既有易见与不易见之别，不易见者求为易见，即求自家气质之改变而非求改变道理（道理

不变，自家气质可变），则以不变者变其可变者，可以这样说，越是见得道理多，其心便愈益能见道理——见一分道理，气质便亮堂一分，见二分道理，气质便亮堂二分，道理分究至明，昏惰气质亦终于尽为清明。所以，道理虽不为气质所限，却可以改变气质，一个人哪怕再愚拙，自其肯立志向道以自承担，就已具智慧相；同时，一个人若安于其气质看道理，始终不免隔着道理。因此，一定要跃上一层看道理。而《论语》的道理，正是圣人在巅峰上看到的道理。变化气质又不是单就昏惰者而言的，清明者虽易见道，若不能如拙者之固守，失之更易，如“巧言令色”者等往往多气质清明而行事轻捷者；须不自矜其气质，将刹那间所见道，操之使不失，存之使在我，涵之使有生气，养之使茁壮，则我之清明气质遂不至于馁然。气质既变化改易，仿佛心胸改换，义理入来，方能洞然无碍，其心真可谓“平”矣。

见圣人先得我心 入了滋味，其心已平，可见《论语》所有“言”、“语”：“若人之言，固当然者。”^⑤人之言语，倘不能如此，则妄言妄语之类。《论语》所有“言”、“语”，因此不再是《论语》的言语，而是我的言语；我若发一言，《论语》中似不能明显找到，但也不妨说，这就是《论语》的言语——实际上，《论语》不是圣人说了一些话、讲了一些道理的经典，而是一部说了一切必要之事、表达了一个完整圆融道理的经典，从这个意义上说，原则上，没有一句“正当的话语”是《论语》没有讲过的。我说一句正当的话，是属于《论语》的；我说所有正当的话，莫不属于《论语》；我想说的所有正当的话语，《论语》都已经先我说了出来，可见心同此理、人同此心，圣人与我们并非不同，只是先于我们抵达了这里，然后，引导着我们抵达这里，我既自信此道路为一实途，又见圣人先得我心，能不“手之舞之足之蹈之”？

后世很多被看做“解释著作”的东西，其“作者”的本意也许不