

允晨叢刊

83

論語

今讀

李澤厚
著

論語
今讀

李澤厚
著

國家圖書館出版品預行編目資料

論語今讀／李澤厚作， -- 初版， -- 臺北市：
允晨文化， 民89
面； 公分， --（允晨叢刊；83）
ISBN 957-0329-09-2（平裝）

1. 論語—註釋

121.222

89006590

允晨叢刊^㉓

論語今讀

作者：李澤厚

發行人：廖志峰

主編：李怡慧

特約編輯：陳志康

美術編輯：王玳甯

法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師

出版：允晨文化實業股份有限公司

地址：台北市南京東路三段21號 6樓

服務電話：(02)2507-2606(代表號)

傳真電話：(02)2507-4260(代表號)

<http://www.asianculture.com.tw>

E-mail：cas@tpts6.seed.net.tw

劃撥帳號：05545661

初版日期：中華民國八十九年七月十日 版權所有・翻印必究

初版二刷：中華民國九十一年六月十日

登記證：行政院新聞局局版臺字第 2523號

電腦排版：極翔企業有限公司

製版：欣佑彩色製版印刷股份有限公司

印刷：欣佑彩色製版印刷股份有限公司

裝訂：世和印製企業有限公司

定價：新台幣300元

ISBN：957-0329-09-2

◎本書如有缺頁、破損、倒裝、請寄回更換

目 錄

前言	3
論語 孔子對話錄	26
學而第一	27
為政第二	48
八佾第三	75
里仁第四	100
公冶長第五	121
雍也第六	142
述而第七	166
泰伯第八	194
子罕第九	210
鄉黨第十	235
先進第十一	249
顏淵第十二	269
子路第十三	293
憲問第十四	318
衛靈公第十五	347
季氏第十六	376
陽貨第十七	391
微子第十八	411
子張第十九	421
堯曰第二十	438
後記	447

目 錄

前言	3
論語 孔子對話錄	26
學而第一	27
為政第二	48
八佾第三	75
里仁第四	100
公冶長第五	121
雍也第六	142
述而第七	166
泰伯第八	194
子罕第九	210
鄉黨第十	235
先進第十一	249
顏淵第十二	269
子路第十三	293
憲問第十四	318
衛靈公第十五	347
季氏第十六	376
陽貨第十七	391
微子第十八	411
子張第十九	421
堯曰第二十	438
後記	447

前言

I 緣起

我在《中國古代思想史論·後記》中說，「……這本書講了許多儒家，其實我的興趣也許更在老莊玄禪，這本書都是提綱，其實我更想對其中一些問題例如宋明理學的發展行程作些細緻的分析」。十年過去了，這兩個「其實」，看來一生也做不成了。時日如駛，馬齒徒增；歲云暮矣，能無慨然？但既然還有點時間，又仍不做自己想做的事，卻來譯、註、記這本已有多人譯過、註過、記過的《論語》，為甚麼？這豈不是將冷飯一炒再炒，太沒意思了麼？我似乎首先應該向自己提出，同時也向關心我的讀者交待一下這個問題。

所以，寫這個「緣起」。

我之選擇作這項工作，着手於一九八九年秋冬，時斷時續，於一九九四年春完成。這倒並非一時興起，偶然為之；也非客觀原因，藉此躲避。實際恰好相反。儘管我遠非鍾愛此書，但它偏偏是有關中國文化的某種「心魂」所在。我至今以為，儒學（當然首先是孔子和《論語》一書）在塑建、構造漢民族文化心理結構的歷史過程中，大概起了無可替代、首屈一指的嚴重作用。不但自漢至清的兩千年的專制王朝以它作為做官求仕的入學初階或

必修課本，成了士大夫知識分子的言行思想的根本基礎，而且通過各種層次的士大夫知識分子以及他們撰寫編纂的《孝經》、《急就篇》（少數詞句）一直到《三字經》、《千字文》、《增廣賢文》以及各種「功過格」等等，當然更包括各種「家規」「族訓」「鄉約」「里範」等等法規、條例，使儒學（又首先是孔子和《論語》一書）的好些基本觀念在不同層次的理解和解釋下，成了整個社會言行、公私生活、思想意識的指引規範。不管識字不識字，不管是皇帝宰相還是平民百姓，不管是自覺或不自覺，意識到或沒有意識到，《論語》這本書所宣講、所傳佈、所論證的那些「道理」、「規則」、主張、思想，已代代相傳，長久地滲透在中國兩千年來的政教體制、社會習俗、心理習慣和人們的行為、思想、言語、活動中了。所以，它不僅是「精英文化」、「大傳統」，同時也與「民俗文化」、「小傳統」緊密相聯，並造成中國文化傳統的一個重要特點：精英文化與民俗文化、大傳統與小傳統，通過儒學教義，經常相互滲透、聯繫。儘管其間有差異、距離甚至對立，但並不是巨大鴻溝。這樣，儒學和孔子的《論語》倒有些像西方基督教的《聖經》一書了。

中國沒有像基督教或伊斯蘭那樣的宗教。對人格神，許多士大夫知識分子經常處於似信非信之間，採取的似乎仍然是孔老夫子「敬鬼神而遠之」，「祭如在，祭神如神在」的態度。在民間，則表現為某種多元而浮淺的信仰和崇拜。其對象，可以是關公、媽祖、觀音菩薩、玉皇大帝等等，不僅因人因地不同，常常改變；而且大都是為了求福避禍，去災治病，有着非常現實的世間目的。重要的是，即使在這種多元而浮淺的民間宗教中，奇蹟宣講也並不突出，主要的部分仍然是在倡導儒學的人倫秩序和道德理念。記得有一次我乘坐台北市的計程車(Taxi)，那位計程車司機向我津津樂道地宣講他所信仰的佛祖，並特地給我看了他經常誦讀的佛經讀本。我仔細看了，發現其中絕大部分是地道的儒

學教義，即孝順父母，友愛兄弟，照顧親族，和睦鄰里，正直忠信，誠實作人，等等等等。真正佛家的東西並不太多。也是在台灣，我拜會了影響極大的證嚴法師。她曾讚賞病人死在有親屬在旁的家中，而不必死在醫生護士等陌生人手裏。這也使我頗為吃驚，因為這裏表現出的，似乎仍然是以親子為核心的強烈的儒學人際關懷，而佛家本應是看破塵緣六親不認的。這也使我想到，儘管中國歷史上有過儒釋道三教的激烈爭辯，甚至發生「三武之禍」，但畢竟是少數事例；相反，「三教（儒、釋、道）合一」倒一直是文化主流。孔子、老子、釋伽牟尼三大神聖和平共存、友好相處，既出現在近千年前的宋代文人的畫卷中，也仍然保存在今日民間的寺廟裏。中國從來沒有真正的宗教戰爭，便是世界文化史上一大奇蹟。之所以能如此，我以為與儒學的包容性有很大關係。儒學不重奇蹟、神秘，卻並不排斥宗教信仰；在「三教合一」中，它不動聲色地滲入其他宗教，化為它們的重要內容和實質成分。而儒學之所以能如此，其原因又在於它本身原來就遠不止是「處世格言」「普通常識」，而具有「終極關懷」的宗教品格。它執著地追求人生意義，有對超道德、倫理的「天地境界」的體認、追求和啟悟。從而在現實生活中，儒學的這種品德和功能，可以成為人們（個體）安身立命、精神皈依的歸宿。它是沒有人格神、沒有魔法、奇蹟的「半宗教」。

同時，它又是「半哲學」。儒學不重思辨體系和邏輯構造，孔子很少抽象思辨和「純粹」論理。孔子講「仁」講「禮」，都非常具體。這裏很少有「甚麼是」（what is）的問題，所問特別是所答（孔子的回答）總是「如何做」（how to）。但這些似乎非常實用的回答和講述，卻仍然是一種深沉的理性思索，是對理性和理性範疇的探求、論證和發現。例如，「汝安則為之」是對倫理行為和傳統禮制的歸依論證。「逝者如斯夫，不捨晝夜」，是對人生意義的執著和追求；「吾非斯人之徒而誰與」，是對人類主體性

的深刻肯定。而所有這些都並非柏拉圖式的理式追求，也不是黑格爾式的邏輯建構，卻同樣充分具有哲學的理性品格，而且充滿了詩意的情感內容。它是中國實用理性的哲學。

正因為是靠理性、哲學而不靠奇蹟、信仰來指引人們，所以孔子畢竟不是耶穌，《論語》並非《聖經》。也正因為不是空中樓閣或紙上談兵，而要求並已經在廣大人們生活中直接起現實作用，所以孔子不是柏拉圖，《論語》也不是《共和國》。

儒學、孔子和《論語》這種既非宗教又非哲學或者說是「半宗教半哲學」的特徵，我認為是真正的關鍵和研究的起點所在，但在今日中國學術界卻很少被注意或強調。由於孔子不能呼風喚雨，起死回生，既非教主，也不是上帝的兒子，於是現代大多數學者只強調他作為思想家、哲學家的意義。牟宗三雖然強調了儒學的宗教性，但由於忽視了宗教所應有的現實作用和通俗性能，便仍然將儒學的宗教性弄成了凡人難懂的書齋理論、玄奧思辯和高頭講章，與大眾生活和現實社會完全脫節。這就恰恰失去了儒學所具有的宗教性的品格和功能。牟在哲學上大講「超越而內在」，用西方兩個世界的觀念硬套在「一個人生(世界)」的中國傳統上，已大失儒學本義，從而與將孔學和儒學說成是純粹哲學的人並無區別。^①於是，孔子、《論語》和儒學近一個世紀以來便成了哲學史專家們的遊戲對象：排列、組合、分析、綜合其概念、範疇、論斷，寫出一本又一本或讚賞、或批判、或「批判地繼承」的各種各樣的大小著作，以為這樣就處理好了孔子、《論語》和儒學。

於此，我有些疑惑。我覺得對孔子、《論語》和儒學，似乎還需要做另一種工作，這就是對這一「半宗教半哲學」的文化神髓

^①令人難解的是，牟宗三抬孔子，認為高出一切，當然也遠超康德。但只徵引孔子一兩句話而已，從未對《論語》一書作任何全面的闡釋或研究，而寧肯花大氣力去譯康德，不知道這是甚麼原故。當然，我對此並無不滿，這是個人的選擇自由，只是頗感奇怪而已。

既解構又重建的工作。

首先是解構。這解構有兩個方面：現實(宗教)方面和理論(哲學)方面。當然，這兩方面是非常複雜地交織在一起的。

譬如說，以董仲舒為代表的漢代儒學，構建了一整套陰陽五行、天人感應的「宗教、倫理、政治三合一」宇宙觀圖式。這是哲學，但又不只是哲學；這是宗教，但又不完全是宗教。它仍然欠缺一個到處活靈活現的人格神上帝來不斷干預人世。但天上感應、陰陽五行，卻又是統轄、主宰、支配、制約整個政教體制的觀念體系和意識形態，從「官制象天」到醫藥占卜。後者到今天也還在影響人們的活動和心理。

又譬如說，以朱熹為代表的宋明理學，構建了以「天理人慾」為核心的心性本體論。這當然是哲學，但又不只是哲學。它否認人格神的上帝，本身卻是以一種不可違抗的宗教、倫理、政治三合一的道德律令展示出來的後期傳統社會的意識形態和法規秩序。它統轄、主宰、支配、制約人們的行為舉止、思想觀念，甚至直到今天。所以現代各方面所謂「反封建」的攻擊對象都指向了宋明理學。

以陰陽五行為框架的秦漢儒學和以心性本體為框架的宋明理學，是繼孔、孟、荀之後的兩大儒學發展體系。它構成了儒學發展的第二期和第三期。它們影響至今，兩者都有宗教性和哲學性的方面而需要加以解構。

正因為儒學的宗教性和哲學性是交融一起溶合無間的，儒學的宗教性不是以人格神的上帝來管轄人的心靈，而主要是通過以倫理(人) = 自然(天)秩序為根本支柱構成意識形態和政教體制，來管轄人的身心活動。其特徵之一便是將宗教性道德與社會性道德融成一體，形成中國式的「政教合一」，並提升到宇宙論(陰陽五行)或本體論(心性)的哲理高度來作為信仰。「教」在這裏既是人文教育(teaching, education)又是人生信仰(faith, religion)。

因此解構方面首先應是，將倫理道德作為個體的內心信仰、修養和情感(宗教性私德)與作為社會的外在行為、準則和制度(社會性公德)區分開來。「自天子以至庶人，一是以修身為本」和「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」的倫理與政治的混同必須解構。情感信仰、理性思辨、制度設定等等各有不同的層面、位置和意義，應該從原典儒學(儒學第一期)開始定位和釐清，看看從孔子開始的儒學教義各個章句在哪個層面上具有或不具有價值。這樣，對瞭解和消解傳統以及今日中國的「政教合一」或稱「政治宗教」，可能頗有好處。

例如，解構便要指出，原典儒學由於來自巫術禮儀，在這種遠古禮儀中，對原始氏族首領的品質和人格的宗教要求與社會政治要求本就混在一起。其特徵是在道德主義的命令話語下，宗教、政治、倫理三合一，三者交融混同。如前所說，其中，就有宗教性道德與社會性道德兩種不同的成分。前者(宗教性道德)由孔、孟到宋儒發展為個體人生境界的儒道(釋)互補的準宗教性的追求，而為理學所大力倡導，津津樂道。後者(社會性道德)則由孔子而荀子而與道家、法家和陰陽家合流互補，而成為一整套儒法互用的倫理——政治的規範、法則，支配了中國歷史兩千年。前者是「內聖」，後者是「外王」。這兩方面都極重要。這二者一方面是分道揚鑣，另方面又常糾纏一氣。特別是宋明理學以及現代的革命倫理主義總將後者(社會性道德、公共政治)合併、納入前者(宗教性道德、人格理想)，要求前者決定後者。於是「以理殺人」「以革命殺人」，便慘劇重重，層出不已。同時，也培育了一大批「假道學」、「偽君子」和「馬列主義老太太」。

今天應該把這兩種因素、兩個方面、兩種道德從儒學中分解出來，把剪不斷理還亂的宗教、政治、倫理三合一的這個傳統盡可能分縷清楚，從而才可能在各種不同層面上來談「批判的繼承」和「轉化性的創造」。宗教性道德(「內聖」)可以經由轉

化性的創造，而成為個體對生活意義和人生境界的追求，它可以是宗教、哲學、詩、藝術。社會性道德（「外王」）可以經由轉化性創造，而成為現代政治體系的中國形式：將重視人際和諧、群體關係、社會理想以及情理統一、教育感化、協商解決等特色，融入現代政治的民主體制建構中，而開闢某種獨創性的未來途路。

總之，儒學作為「教」（宗教）需要釐定澄清和「意識化」。儒學作為「學」（哲學）的方面，也需要從種種體系化的「陰陽五行」、「性理天命」、「道德的形而上學」中解放出來，使它恢復原典儒學例如在《論語》中所表現出來的那種真正活潑、具體的人間情趣，這也就是我所說的「情本體」（見後）。

第二，解構之後，再「重建」否？在「教」的方面，當然不必模仿基督教或伊斯蘭，再去塑建人格神的上帝。但是否可以考慮回到「天地國親師」——那鬆散而靈活、沒有人格上帝的儒學的「宗教」傳統呢？這個「宗教」所具有的含糊性和開放性，使它可以有一個廣闊的自由解釋空間。「君子以為文，而百姓以為神」（《荀子》）。「天地國親師」都不是「神」，卻可以是尊敬、崇拜、獻身的對象。對老百姓，它可以包容對人格神（上帝、佛菩薩、各種民間宗教）的崇拜禮儀；對「君子」們，它可以是某種心靈寄託、行為規範、生活歸依。重要的是，「天地國親師」不能復舊，它本身也需要一番解構和重建。例如需要把它從過去的政治宗教即「政教合一」的傳統中解放出來，它不應再是「好皇帝」和「君師合一」的政治體制和幻想信仰，恰恰應該在這裏強調改「君」為「國」的重要意義，這「國」不再指任何政府、政體、政制，而是指較含混而寬廣地對歷史—文化共同體的某種心理認同。它是 Country，而不是 State 或 government。於是，「天地國親師」便可以成為中國人對宇宙自然、家園鄉土、父母夫妻、兄弟朋友、師長同學以及文化傳統的某種道德和超道

德的情感認同和精神皈依。它不再具有政治的和社會性道德的性質功能，卻具有準宗教性的功能和內容。「天地君親師」從內容和文字上可一直追溯到荀子，其根本精神當然來自孔子和《論語》。《論語》這種準宗教性則有如程頤所說：「讀《論語》，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。」這就是說，讀《論語》應使人「變化氣質」，不只是獲得知識而已。錢穆強調讀《論語》是學習「作人」，仍然是在遵循這個傳統的說法。所有這些強調儒學宗教性功能，都可以成為今日重建儒學宗教性的很好資源。黑格爾曾嘲笑孔子的《論語》不過是「處世格言」而已，表面看來也像。但是這些「處世格言」卻有關乎人作為本體存在的價值體認。有此體認，雖然「山還是山，水還是水」，為人處世卻大不一樣了。從而，這裏的所謂「處世格言」便並非為個人生存的利害，而成為有準宗教性能的教誡和體認。從而，如果今天從《論語》到《菜根譚》到《三字經》等等再作出某種新的摘錄編選，重要的是加以新的解說發揮，它們不也可以與《聖經》、佛經和其他宗教讀物一樣起着同樣的慰安人際、穩定社會、健康身心的功能作用嗎？這是否仍有可為呢？當然，決不能也不可能再回到傳統的「功過格」之類迂腐偽善的「修養」，但是否可以有新形式的創造呢？當然，要注意的是，如何使它區別於當前頗為荒唐、混亂、庸俗的國粹主義和所謂「國學熱」。

在「學」的方面，則似乎不必再去重建各種「氣」本體、「理」本體、「心性」本體的哲學體系了。「情本體」可以替代它們。因為「情本體」恰恰是無本體，「本體」即在真實的情感和情感的真實之中。它以把握、體認、領悟當下的和藝術中的真情和「天人交會」為依歸，而完全不再去組建、構造某種「超越」來統治人們。它所展望的只是普通、平凡的人的身心健康、充分發展和由自己決定命運的可能性和必要性。儒學的哲學方面

由於今日談得很多，這裏不想辭費（請參閱拙作《哲學探尋錄》）。而這些，就是作《今讀》的簡單緣起。將在本讀各「記」中不時加以點說。

II 關於「譯」

最使人感到驚異的是，公元前五百多年孔子講的話，即當時的口頭語言經文字記載後，今天大都能讀懂，困難不多。這也可說是世界文化的一大奇蹟。今天絕大多數人就無法讀懂十一世紀的英文。這成為我一直堅決反對漢字拼音化、拉丁化的重要原因。漢字在培養中國人的智力（記憶力、理解力和思維能力）上，在統一方言，形成強大持久的經濟政治局面上，在同化外來種族特別是形成華夏的文化心理結構上，起了無可估量的巨大作用。傳說「倉頡造字」使「天雨粟，鬼夜哭」，民間也常有「敬惜字紙」的標語張貼，都展示出漢字的既神秘又神聖的地位。可惜至今對這一點仍然研究不多。看來，漢字的根源在於「記事」，而非並非口頭語言的記錄，問題是這兩者如何融合起來的。這點已越出《今讀》範圍，留待以後再說。

既然《論語》已如此好懂，又何必去譯呢？而且，早已有了好些譯本，為甚麼要重譯呢？理由是：雖然好懂，但畢竟是幾千年前的語言文字了，好些地方對生活正急劇變化的今天和明天的年輕讀者，已不是那麼容易理解。而且古代文字簡練而含糊，需要用今天的語言明確或確定一下才好把握。當然，這樣一來，也就損失了不少。因為原文的字、句，正因為含混，便經常包含着更多的意思。一翻譯成現代語言，雖然更明確，但也可能更狹隘更固定了。幸虧《論語》還不是詩篇，有時畢竟還可趨向或做到「達詁」（準確解釋）。《論語》的確已有許多譯本，《今讀》之所以重譯，是因為不同譯者對本文以及全書各有不同理解，從而

翻譯也就不大一樣。我細讀了我所知道的最晚出的兩個譯本：楊伯峻的《論語譯註》（北京）和錢穆的《論語新解》（台北），都不滿意。所以我才作這個新譯，並加上自己的各種評論。

雖說好懂，但真正翻譯起來，卻問題很多，困難很大。其中突出的是，那些最常見也最重要的詞彙、概念、範疇，偏偏最不好譯，甚至不可能譯。例如，「君子」、「小人」、「仁」、「義」、「道」、「敬」、「莊」……等等等等，幾乎沒有一個現代詞彙能夠代替它們。原因之一，是因為它們在原文的不同字句裏具有相通卻並不相同的內容、含意、意義，不可能用同一個現代詞彙來通譯。

如何辦？左思右想，很少辦法。只好：第一，在這個導言裏先說明一下這個一般情況，讓讀者有思想準備。第二，再作以下一些具體說明：

1) 「君子」、「小人」一律不譯。理由：（一）這兩個名詞至今通用，大家熟悉，不必翻譯。（二）它們在不同章、句中，含義不一樣。「君子」、「小人」一般都作道德高下的標準，是一種價值區分，例如「小人」是貶義詞，至今如此。但在孔子時或孔子以前，卻不一定如此。《尚書·無逸》有「知稼穡艱難，則知小人之依」，這個「小人」就是種田的平民百姓，並不含道德不好的貶義。俞樾《群經平議》說，「古書言君子小人大都以位言，漢世師說如此；後儒專以人品言君子小人，非古義也」。可見，「君子」本指「有位之人」即「士」（知識分子）和「大夫」（做了官的知識分子），「小人」則指平民百姓，即一般人的意思。《論語》有「硜硜然，小人哉」作為「士」的道德標準的一章。從而這兩個詞彙在當時也可以是一種社會地位的中性事實描述。但《論語》一書常常對「士大夫」提出道德規範或要求，而以「君子」、「小人」相對稱，「君子」指有道德品格的人，「小人」指缺乏這些品德的人，於是這兩個詞彙也就具有價值含

義。這種事實描述與價值判斷的雙重含義，在《論語》中經常合在一起，混而不分。總的看來價值義的比重大得多，卻又不盡然。這就只能看當時講話具體情景和具體問題、具體對象了。所以這兩詞不作通譯。

與此類似但不如此突出的，還有「士」等詞彙。它有時是作為事實講，有時作為價值（「士」的標準、規範）講。「士」一律譯作「知識分子」；「大夫」譯作「官員」「官吏」，即「做了官的知識分子」。

2)下面再就其他一些最基本也最重要的詞匯說明如下：

A、最重要、最常見和最難譯的是「仁」、「仁者」。大多譯作「仁德」、「仁愛」、「仁心」、「有仁心(或仁德)的人」等。這是因為《今讀》一書強調心理情感本體，而「仁」在《論語》中也確有此層基本含義。朱熹便把「仁」釋為「愛之理，心之德也」。它本義與「愛」緊密相關，應無問題。

B、「禮」一般譯作「禮制」，因它主要指那一整套非成文的制度規範。

C、「義」一般譯作「正義」或「理義」「合理」「適當」等。

D、「道」字含義極廣泛而模糊，一般根據上下文意，分別譯作「規則」、「規矩」、「途徑」、「真理」、「方向」、「事業」等等。「有道」譯作「政治清明」。

E、「天下」不譯，因為今天這詞仍活着，仍是現代漢語。

F、「文」譯作「禮儀」、「儀文」或「文采」等。

G、「敬」譯作「恭敬」、「敬畏」、「認真」等。

H、「×君」、「×公」一律譯作「×國君」。「邦」一般譯作「國家」，實際指的是當時的氏族——部族聯合體，所以「邦」、「家」常連在一起。國君之下的大夫世族則有時譯作「家族」，有時譯作「部族」，並無確定界限，如(魯)「三家」