



古典今读

论语旧注今读

左克厚 刘思言 著



九州出版社
JIUZHOU PRESS

全国百佳图书出版单位



古典今读

论语旧注今读

左克厚 刘思言 著



九州出版社 | 全国百佳图书出版单位
JIUZHOU PRESS

图书在版编目(CIP)数据

论语旧注今读/左克厚,刘思言著. —北京:九州出版社,
2013. 5

ISBN 978-7-5108-2123-3

I. ①论… II. ①左…②刘… III. ①儒家②《论语》—
注释 IV. ①B222. 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 100339 号

论语旧注今读

作 者 左克厚 刘思言 著

出版发行 九州出版社

出 版 人 黄宪华

地 址 北京市西城区阜外大街甲 35 号(100037)

发行电话 (010)68992190/2/3/5/6

网 址 [www. jiuzhoupress. com](http://www.jiuzhoupress.com)

电子信箱 [jiuzhou@jiuzhoupress. com](mailto:jiuzhou@jiuzhoupress.com)

印 刷 北京毅峰迅捷印刷有限公司

开 本 710 毫米×1000 毫米 16 开

印 张 23

字 数 368 千字

版 次 2013 年 6 月第 1 版

印 次 2013 年 6 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5108-2123-3

定 价 32. 00 元

★版权所有 侵权必究★

序 言

中国近代社会遭遇几千年未有之大变局,西方的船坚炮利打开了中国的国门,一些先进的中国人开始睁眼看世界,勇敢地学习西方,师夷长技以制夷。随着形势的变化,学习的层次逐步深化,从最初的学西方的技术到学西方的政治制度到最后的学西方文化。与之相应,则是质疑反对几千年的中国封建专制制度和支撑这个制度、与这个制度密切关联的中国传统文化。传统文化中的儒家文化,首当其冲,打倒孔家店的口号,一时响彻云霄。两千多年的儒家文化面临前所未有的危机。那些倾心儒家文化的有识之士对此感到痛心疾首,他们被迫站出来,回应西方文化的挑战。他们是一批人,他们的思想观念、学术背景、解决问题的思路都不尽相同,但他们对儒家文化的自信热爱,维护儒家文化的决心是完全一致的。由于这种一致性,人们称他们是现代新儒家。

现代新儒家的文化信念是无可厚非,值得欣赏和敬佩的。一种延续两千年的文化,其中必有值得肯定的东西,不是想批就能马上批倒的。任何文化变革都必须基于传统文化的前提,因而文化变革注定只能是渐进的,不能一蹴而就。但由于现代新儒家是在儒家文化遭到激烈批评的文化背景上对批评的回应,再加上他们天性中对儒家文化的热爱,事情便走到了反面,热爱变成了偏爱,自信变成了迷信,感情代替了理性,儒家文化从一边倒地批判到一边倒地接受。表面看来,现代新儒家是在回应西方文化的挑战,他们的确也在局部肯定西方文化,批判儒家文化。但总体上,他们还是认同了儒家文化,整个回应绕了一个大圈,走了过场,又回到原点上,什么都没有变。可以说,现代新儒家对西方文化的回应仅仅是回应的开端,远远没有结束,还有漫长的路要走,我们仍然处在回应的路途中。现代新儒家的问题在于,他们对儒家文化的偏爱妨碍了他们走出儒家文化,从更高的层次,审视儒家文化的缺点和局限。现代新儒家对以下几个关键问题都是语焉不详。

首先是儒家文化与专制主义的关系问题。

现代新儒家可能觉得有些委屈,他们辩解道:儒家文化并不主张专制,相反还在某种程度上反抗专制,至于儒家文化被统治者利用,那不是儒家文化的问题,而是统治者的问题。人们当然要问,统治者为什么要利用儒家文化,而不是别家文化,如道家文化呢?利用儒家文化说明儒家文化必有被利用之处,儒家的孝亲、尊君思想都十分有利于培养一种奴性服从的人格,这是统治者最希望的。刘邦以流

氓的方式戏弄儒生,表达他对儒家文化的蔑视,坐稳江山之后,却欣然接受儒家文化,他一定是发现了儒家文化的好处,才彻底改变他的态度。研究一下历代统治者如何接受儒家文化是很有意思的。他们在夺取政权过程中,丝毫不记得儒家,在巩固政权时,却不约而同地想起了儒家文化。可见,儒家文化实在是一种有利于巩固政权的文化,所以会一而再再而三地被利用,而那些儒家们却有些浑然不知,还油然而升起一种治国安邦的崇高感。

学者们大都同意,中国历代统治者的治国之术是阳儒阴法。阳是摆在外面的,不十分重要的,但又是不可缺少的。阴是藏在里面的,最重要的,却又是不可告人的。阳儒阴法真实反映出儒在统治者心目中的地位。儒家文化是做给别人看的,法家文化才是他们真正需要的。儒家热衷于政治,但他们是从伦理的角度进入政治领域,并未触及政治问题的核心:权力问题。任何权力都需要制约,君权也不例外。儒家在这方面并非没有顾虑,也不是毫无作为,他们试图以“天”、“道”置于君权之上,但“天”、“道”的虚拟性质显然不能有效地制约君权。儒家文化始终没能设计出一套行之有效地制约君权的制度。只要权力制衡没有落实到制度层面,制衡只能是一句空话。儒家文化对权力问题的集体失语,表明儒家文化具有一种结构性缺失,这种缺失在科举制度中得到进一步强化,使得儒者们完全失去了批评君权的能力。什么都可以怀疑,唯有君权不能怀疑,但只要君权不能怀疑,别的也就不能怀疑了。

其次,儒家的道德理想主义问题。

通常,我们的意识中理想主义总是一个褒义词,道德理想主义更是让人肃然起敬,现代新儒家们也是以坚持道德理想主义为自豪。但理想主义除抱负追求之外,另一面的含义则是单纯与简单,所以理想主义也可称作简单主义。如果说历史上的儒家奉行道德理想主义还可以理解,但现代新儒学回应西方文化的冲击,简单重复道德理想主义就不可思议了。

儒家道德理想主义对人的复杂性、人性的复杂性、社会的复杂性认识不足。理想主义的思维方式只看到事物的一致性,忽略差异性,如果他们看到了差异,也要努力消灭差异性,使其达到理想的一致性。他们相信达到这种理想的一致性不只是一个理念,还是现实可行的。而所谓理想的一致性又是由他们自己规定的,他们要把自己的理想变成所有人的理想,要求所有人的理想跟他们的理想保持一致,他们不知道他们只是少数,他们是要求绝大多数人服从他们极少数人。结果必然是道德理想主义蜕变成道德专制主义,理想主义变成了专制主义的天然盟友。世界是多样的,人是多样的,人性也有多样化的表现形式。善与恶是人性中两个对立的极端,善恶之间是个无限广阔的中间地带,不是善未必就是恶,不是恶也未必就是

善,人心向善但未必时时向善。人可以成尧舜,但也不必一定要成为尧舜,成为尧舜只是人生众多选项之一,儒家道德理想主义者却把选项之一变成唯一的选项,不是强人所难吗?

道德理想主义还天真地认为修身齐家就能治国平天下,把性质不同的两件事硬要扯在一起,缺乏起码的政治洞察力。修身是否就能治国,治国是否一定要从修身开始,统治者如果不修身怎么办?这些都悬而未决。儒家文化对待权力的办法似乎只有一个:忠谏。儒家对此很满足,以为已经是尽职尽责了。一些人做得更极端,为阻止错误的发生,以死相谏,倒是赢得了不错的名声,但也只是如此罢了,错误以自己的方式毕竟已经发生了。所以,问题的关键是,不是你如何尽职,而是你如何有效阻止了错误的发生。

最后,儒家与民主的问题。

现代新儒家似乎也意识到,民主是个好东西。所以,他们极为关注儒家文化与民主的关系问题,绞尽脑汁证明儒家文化能开出现代民主,仿佛如此才能心安。给人的感觉是,他们并不是真的关心民主,只是关心儒家文化中是否能开出民主,证明了这一点,就证明了儒家文化的包容性和优越性,这才是他们最想要得到的结论。于是,我们得到这样一个印象,儒家文化中本来就有民主,即便没有,经过一番“坎陷”,就能开出现代民主。

现代新儒家颇费心思,终于证明了现代民主其实是儒家文化中古已有之的东西,或是从儒家文化中随便能开出的东西。但实在说来,这个证明是毫无意义的,它根本就是个伪命题。儒家文化中能开出现代民主固然好,即便儒家文化开不出现代民主也无关紧要,现实中的人们也不会停止追求民主。正像专制是人的本能一样,民主也是人的本能,任何一种文化都能开出民主,任何一种文化也都可以开出专制。二战的元凶德国,战后被柏林墙阻隔,分成东德和西德。不同的托管形成不同的制度,产生了不同的社会效果。可见,民主既可由内部滋生,还可以由外部输入。民主与专制是人心中固有的相冲突的两种本能,人人都渴望民主,人人都都幻想专制,这是由他们在社会中的地位决定的。统治者总是倾向专制,试图扩张自己的权力,被统治者总是倡导民主,保护自己的权利不被统治者权力侵犯。民主以一种制度的方式限制统治者的权力,民主是任何组织和团体得以健康存在的保障,它属于所有人、所有文化,绝不是某些人、某种文化的专利,所以儒家文化最终也要接纳民主,走向民主,这是无须证明的。

有一个问题特别重要,那就是,我们批判儒家文化不是要否定儒家文化,恰好相反,是保护儒家文化,使儒家文化真正得到发扬光大。如果对儒家文化不加批判,最终却是伤害了儒家文化,这是那些热爱儒家文化的现代新儒家没有想到的,

他们对儒家文化的爱是非理性的溺爱和偏爱。从某种意义上说,五四新文化运动对儒家文化的批判对纯化和发展儒家文化起到关键作用,儒家文化必须浴火重生。这让人联想到康德,康德时代的形而上学也是名声扫地,为了挽救形而上学,他的首要工作却是批判形而上学,通过知识限制信仰,最终目的却是要重建未来科学的形而上学,为信仰腾出地盘。知识归知识,信仰归信仰,摆脱了知识的信仰变得更加纯粹。康德真是用心良苦,只有他才是形而上学真正的热爱者,一个极具理性精神的热爱者。

弘扬儒家文化的首要任务当是批判儒家文化,现代新儒家缺乏的正是这种批判精神,他们只是儒家思想真诚的信仰者,却不是儒家文化最好的研究者,甚至也不是儒家文化最好的传播者。他们对待儒家文化的态度是温情与敬意,是同情和理解。但这只是走进儒家文化,是研究儒家文化的第一步。这一步固然也很重要,但却不能到此为止,还要走出儒家文化,审视儒家文化,以发现儒家文化的真正价值。

对儒家文化是否一定要进行批判,为何不能多些同情的理解,这完全取决于一种当代的立场。毕竟,一切历史都是当代史,如果儒家文化对当代已毫无影响,或者这种影响完全是积极的,对儒家文化的批判就是多余的;如果承认儒家文化对今天的影响,且有负面影响时,对儒家文化的批判就是不可缺少的。同情的理解只是解释已有的历史,批判却是为了创造未来的历史,理解历史只是说明过去历史的合理性,并不表明它具有现在的合理和未来的合理性。比如儒家的德政思想在宗法社会中是非常重要的,可能也是行之有效的,所以被反复强调。但在现代社会中,德政思想明显弱化,这并不是说德政已不重要,而是说德政已经不能解决复杂的社会问题,德让位于法,德已经不是一种独立的治国方法,需要借助于制度得以体现自身的价值,制度不仅是德的载体,制度本身就是德,没有脱离制度而存在的纯粹的德。不经批判的儒家德政思想已经明显不适合现代社会,经过批判的儒家德政思想又显得有些面目全非,少了些儒家的味道。但无论如何,批判的工作不能停止。

儒家文化的批判思路可仿照康德的纯粹理性批判,康德的批判为知识和信仰划界,儒家文化批判当为修身与治国平天下划界。修身是修身,治国是治国,修身与治国是完全不同的两回事,儒家文化把修齐治平看做是一个连贯递进的整体,有意无意忽略它们之间的质的差异。思想的越界是思想的惯性,任何一种思想都源自对一个特定领域的关注,但思想的惯性使得这个特定领域的思想扩展到其他领域。思想的本性是要解释整个世界,但在思想的扩展过程中,思想原来的真理性蜕变为谬误。思想的谬误不是思想本身的谬误,思想无所谓谬误,可以说所有思想都是真理,所有思想也都是谬误,思想在它自身领域中都是真理,越出它自身之外,解释它不能解释的领域时都是谬误。所以批判的目的只有一个,使思想归位。就儒



家思想而言,就是将儒家的治国思想剥离出去,这种剥离工作大概是现代新儒家无法接受的。在他们看来,这是儒家文化最大的特色,剥离了儒家的治国理想,还成什么儒家?但这个儒家文化的最大特色只是儒家文化历史上的特色,不应成为今天要弘扬的儒家文化的特色,若是执着儒家的治国思想,怕要连累儒家独特的修身思想。如果修身就是为了治国平天下,修身的结果却没有达到治国平天下的目的,修身的意义就会受到质疑。如若修身只是为了修身,是一己个人的自由选择,修身就是一种值得赞赏的思想方式和生活方式。如果能成功实现儒家思想的划界,一个奇特的现象将会发生,那就是在儒家治国思想中受到激烈批判的思想观点在儒家修身思想中重又得到肯定,儒家的道德理想主义重新焕发价值的光辉。但批判之后道德理想主义与批判前道德理想主义已完全不一样。它不再承担治国平天下的重任,只作为个体的修身理想。个体修身无关乎天下兴亡,国之兴衰的原因当在别处寻找,儒者们既不必为国家的兴盛而莫名其妙地自豪,也不必为国家的衰亡陷入无端的自责,这跟他们都无关。

批判之后,儒家文化历史上的许多问题也就迎刃而解了。如儒家文化内部的心学和理学的关系问题,从未经批判的儒家立场看来,这是个非常重要的问题,它事关儒家的学脉,谁为正统,谁是别宗,火药味十足。但从批判的立场看来,却是个被人为夸大的问题。朱陆鹅湖之会只是民间私人行为,俩人性情气质不同,为学方式必然有异,发生意见争执理所当然,这个争执只是私人间的学术交流,各自都很难说服对方,影响对方,私人争执的社会影响力也有限。但随着理学上升为国家意识形态,理学与心学的关系就由国家意识形态与个体修养方式间的不平等关系,替代了之前个体修身与修身间的平等关系,这就必然引起理学本身的僵化和心学的反弹。于是,理学与心学在历史呈现一种此消彼长的关系,仿佛理学与心学誓不两立,但原本它们可以并行不悖的。因为这两种修身方式源自两种不同气质,不会因为外在的倡导,就会改变不同气质,朱学不了陆,陆也学不了朱,王阳明不就是学朱才去庭院格物吗?不但无功,还格出大病,这说明变化气质之难。退一步说,人又为何一定要变化自己的气质,与别人的气质看齐呢?一种气质只要不妨害另一种,不就是应该值得肯定的吗?所以,褒扬朱学,或以陆王为正宗都只是门户之见,意气用事,不必当真。批判之后,程朱、陆王只是两种不同的修身方式而已,无所谓高低贵贱。

需要提醒的是,批判之后的儒家文化只是众多修身文化的选项之一,至于要拿它去就救世界,还是不必了吧,这不可能!

左克厚

2013/3/13

目 录

序 言	/ 1
学而篇第一	/ 1
为政篇第二	/ 16
八佾篇第三	/ 34
里仁篇第四	/ 52
公冶长篇第五	/ 68
雍也篇第六	/ 87
述而篇第七	/ 107
泰伯篇第八	/ 132
子罕篇第九	/ 146
乡党篇第十	/ 167
先进篇第十一	/ 184
颜渊篇第十二	/ 204
子路篇第十三	/ 221
宪问篇第十四	/ 241
卫灵公篇第十五	/ 269
季氏篇第十六	/ 294
阳货篇第十七	/ 306
微子篇第十八	/ 325
子张篇第十九	/ 334
尧曰篇第二十	/ 350
后 记	/ 354



学而篇第一

(一)

1. 子曰：“学^①而时习^②之，不亦说^③乎？有朋^④自远方来，不亦乐乎？^⑤人不知，而不愠^⑥，不亦君子^⑦乎？”

【注释】

①学之为言，觉也，以觉悟所未知也。（《白虎通·辟雍》）

②习，鸟数飞也。学之不已，如鸟数飞也。（朱熹《四书集注》）

③古“喜悦”，“论说”同字，汉后增从“心”字别之。（翟灏《四书考异》）

④同门曰朋，同志曰友。（《论语集解》引郑玄注）

⑤《学记》言学之大成，“足以化民易俗，近者说服，而远者怀之，此大学之道。”然则朋来正是学成之验。（刘宝楠《论语正义》）

⑥不愠不是大怒，心中略有不平之意便是愠。（《朱子语类》）

⑦君子也者，人之成名也。（《礼记·哀公问》）

【译文】

孔子说：“不厌不止地问学实践，不也很愉悦吗？惺惺相惜的朋友远道而来，不也很快乐吗？别人不了解自己，却不因此心生不平，这不也是君子吗？”

【今读】

《论语》的篇章安排相当随意，各篇没有一个集中的主题，篇章之间也未见严密的逻辑结构。但在我们的阅读感觉中，又隐约感到一种人工编排的匠心。阅读整本《论语》，能让人体验到类似在《红楼梦》中体验到的盛衰兴亡之感。在某些篇章中，论题还显得相对集中，这种阅读感觉使我们相信，《论语》是有结构的。在一个按时间顺序的结构体中，开端和结尾常常被赋予更多的深意。这种观点未必正确，但也无可厚非，毕竟先说什么具有导向和定调的作用，最后说什么具有归纳与总结的效果。

首章三句话，有三个关键词，“说”（悦）、“乐”、“不愠”。都是有关心理情感方面的，表明孔子对心理情感问题相当关注。三句突出一个“乐”字：首句讲自得其

乐,次句讲与他人共乐,尾句讲如何避免不乐以达到乐。三“乐”在层次上呈递进关系,其基本思想是如何是乐及如何保持乐。

孔子展示了三种乐的情境:“学而时习之”乐,“有朋自远方来”乐,“人不知而不愠”乐。三乐是孔子的人生体验,常人未必都能体会得到,因而三乐不是现成就有的,而是需要不断追求的。孔子只说出了他的乐,却没有说出他为何而乐。只有懂得了为何而乐,才能理解他的乐,对孔子为何而乐,我们姑妄揣测之。

“学”“习”之乐,对于今天的许多人尤其是青年学生而言似乎有些陌生,有些抵触,有些不以为然。“学”“习”应有之乐与“学”“习”现实的不乐形成激烈反差。“学”“习”之乐源自人的本性甚至本能。一个基本的事实是,人生下来就会“学”,就喜欢“学”。“学”说话,“学”认字,“学”认人,“学”认物,这是一个人人必经的“学”“习”经历。有意思的是,在这一漫长的“学”“习”过程中,儿童并未表现出厌“学”的倾向,甚至表现出主动性和积极性。他们不断由已知开拓未知,面对陌生的世界,他们充满好奇不停地发问:这是什么?为什么呢?真正的“学”是从“问”开始的,“问”意味着自身的需要,意味着对需要得到满足的企盼,这种出自需要的“学”就不会是外在的负担。儿童是在不知不觉中“学”会说话,“学”会认字,“学”会认人,“学”会认物,以至于长大了,我们很惊奇,我们是怎么“学”会的,比如怎么“学”会母语的。可见,“学”原本与乐连在一起,“学”就是乐,即便从功利的目的看,“学”而不乐,“学”也达不到期望的成功。“学”的悖论在于功利的“学”反得不到功利。功利不能充当“学”的动机,只能是乐“学”的不期然而然的结果,成功者必有“学”之乐,“学”之乐者未必能成功。

“学”之乐还在于,人能扩大自己的生活世界,尽可能大地实现自我。人的生活世界不是客观的,客观的生活世界未必是你的世界,你的生活世界大小是由你决定的,准确地说,是由你的“学”力决定的。在这里,人与神兽相比,正好处居中位置。神是全知全能的,他创造世界,他就是世界,他的世界既不会变大也不会变小。兽的世界就是它的本能世界,它被动适应已有的世界,他的世界既不会变大也不会变小。但人的世界可大可小,他不断地创造世界,延伸自己的生活空间。这就提示,人有无限可能性,可能性指向未知的领域,从已知进入未知,再把未知变成已知。尽管从终极意义上看,把未知变成已知,未知的领域并未见减少,但人的已知领域却是扩大了,更重要的是探索未知的活动体现了生命活动的价值和意义,生命因此而成长成熟。人能永远面对一个未知领域是人的福气!未知领域可区分为绝对和相对,对人类而言,有一个至今未探索的绝对未知领域,对个人而言则是一个前人已经探索过相对未知领域。

问题是孔子强调了“学”本是乐,却忽略了“学”对许多人而言苦的现实,教育



工作者一直试图把“学”之苦转变为“学”之乐,但收效甚微,原因恐怕在于:非个性化的学与对所学内容狭隘理解。

当然,“学”并不意味着学得好,所以要“习”,不是偶然的“习”,还要“时习”。“时习”的意义在于,“学”是一个漫长的过程。过程的结果固然重要,过程的本身更重要。过程的本身固然有乐,但也有苦。克服苦,就需要意志、毅力、恒心。“时习”突出了人的品德因素,因而“学”之乐绝不仅仅流于性情之乐,还包含意志力对性情之乐的提升与规范,使“学”之乐由单纯的性情之乐升华到理性之乐。

“学”的内容十分广泛,但在孔子看来,学习交往则是最为重要的。人的社会性决定了人必须与他人交往,这就需要交往的规则,没有这些规则,交往活动就无法进行,因而学习交往的规则就显得十分必要。儒家认为人的交往模式有五种,这就是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。每种交往模式有不同交往规则,不同的交往规则产生不同的心理效果。概而言之,君臣、父子、夫妇、兄弟的交往规则尽管有不同,但共同点是,交往双方关系的不平等。这种不平等造成强者一方的威严和弱者一方的压抑,这种交往模式旨在强化社会秩序,与交往之乐毫不相干。所以孔子说到交往之乐时,独提“有朋自远方来”,朋友关系的独特性首先在于它的平等性,关系的双方可以沟通、交流、争论,甚至争吵。其次是它的自由性,朋友关系是个人志趣的自由组合,是一种松散的关系,本着自愿的原则,这种关系可以随时开始,也可以随时中止。关系的开始与中止是以乐与不乐为前提的,这使得朋友关系具有审美的性质。但君臣、父子、夫妇、兄弟关系却是无前提无选择的。《庄子·人间世》借孔子之口说:“天下有大戒二,其一命也,其一义也。子之爱亲,命也,不可解于心;臣子事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间。”父子兄弟关系是天定的血缘关系,无可选择。君臣夫妇关系是一种契约性质的关系,看似可选择,但契约本身却又保证了关系的稳定性。这几种关系具有伦理性质,强调责任和义务。

人在交往中并不总是乐,就实际的交往情况看不乐的时候可能还居多,如何化解不乐达到乐,是我们每个人都必须面对的严肃的问题。应当承认,“人不知而”“愠”,是人的正常情感反应,只是这种正常反应可能会伤害到自己,所以我们要摆脱超越这种情感反应。这就需要培养一种对待误解的理性态度,这是一种全面客观冷静的态度,这是君子对待误解应有的态度,也可以说具有这种态度的人才能成为君子。在君子看来,人和人是如此不同,人不可能把自己的全部展示给他人,他人也就没有理由了解你的全部。因而,人被误解是生活的常态,人被理解倒成了生活的非常态。不被理解的根源不在他人,反在自己,是自己对他人展示得不够,导致了误解,生气也得生自己的气,可见君子是具有理性精神的人。

(二)

2. 有子^①曰：“其为人也孝悌^②，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本^③，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与^④！”

【注释】

①昔者孔子没，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之。强曾子，曾子曰：“不可。江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎不可尚已。”（《孟子》）

孔子既歿，諸弟子嘗以其似孔子而師之，後乃叱避而退，則固嘗有師之號矣。（《柳柳州文集》）

《论语》，曾子、有子弟子撰，所以知者，惟二子不名。（《程子经说》）

②善事父母为孝，善事兄长为弟。（《四书集注》）

③弟子务本，此入道之门，积德之基，学圣人之学莫先焉。未能服行斯言，而凌高厉空，造一贯忠恕之域，吾见其自大而无得也。（王应麟《困学纪闻》）

④自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。（皇侃《论语义疏》引王弼言）

【译文】

有子说：“一个人孝顺父母，敬爱兄弟，却喜欢冒犯君上，这是极少的；不喜欢冒犯君上，却喜欢造反作乱，绝无此事。君子专重事情的大本大根，根本既立，大道便由此生发。孝顺父母，敬爱兄弟。这大概就是仁的根本所在了吧！”

【今读】

儒家在穷追一个社会问题：为什么社会会乱？是因为有犯上作乱的人。人为什么会犯上作乱呢？是因为人没有爱（仁）心。人为什么会没有爱（仁）心呢？是因为人没有了孝悌之心。孔子讲仁，但仁并不自足，它有所依靠，它依靠在更基本的孝悌之心。为什么孝悌之心更基本呢？孝悌是爱，仁也是爱，但孝悌是具体的爱，仁是抽象的爱，只有从具体的爱才能推广到抽象的爱。孝悌之爱的可靠性还在于它的自然性天然性，它源自割不断的血缘情感。儒家从血缘情感的基础上思考社会问题，其思想相当深刻，但问题也不少。首先孝悌既是自然情感，为什么还会被忘记丢掉，以至于还要去重新培养，这是否意味儒家的孝亲思想还不够牢靠，不够根本。儒家是否忘掉了什么，比如这个孝亲的人除了孝亲以外，还是他自己，夸大点说首先是他自己。其次，从孝亲的情感能否毫无障碍地推出仁？同是孝亲，此孝亲者与彼孝亲者之间就一定能够和平相处，相安无事？没有仁，固然不成个社会，仅有仁怕也不是个真实的社会。社会为什么会冲突，仁就不能回答这个问题，仁之外是否还有个利。仁是生存的意义，利是生存本身，只有先生存才能谈生存的意义。

义。如果生存出了问题,就会产生连锁反应,孝悌就会出问题,仁爱就会出问题,犯上作乱就不可能避免了。所以有子振振有词于问题的一个方面,孝亲;但忽略了问题的另一面,利益。犯上作乱可能更多来自于利益的冲突,仅强调孝亲解决不了社会问题。

(三)

3. 子曰:“巧言令色^①,鲜矣仁^②!”

【注释】

①巧言,好其言语;令色,善其颜色。(《集解》引包咸注)

②巧言者,能言仁而行不揜焉者也。令色者,色取仁而行违者也。(王肯堂《郁冈斋笔尘》)

【译文】

孔子说:“言辞巧辩,面色谄媚,这种人,少有仁德!”

【今读】

人皆有“言”有“色”,只要出自自然就好。“巧言令色”是非自然的“言”与“色”,具有表演性。表演的最大特点在于成为自己所不是的他人。越是无我,表演就越成功,越是远离真实的自我,表演者的人格处于分裂状态中。在儒家看来,这是一种病态的人格,也可以说是无人格。无我、无人格,就失去了实施仁爱的主体。皮之不存,毛将焉附?

(四)

4. 曾子曰:“吾日三^①省吾身——为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?^②传不习乎^③?”

【注释】

①古人于屡与多且久之数,皆以三言,如颜子三月不违;南容三复;季文子三思;太伯三让;柳下三黜;子文三仕而已;三年无改于父之道;三人行必有我师焉;三嗅而作;三年学;三月不知肉味,皆此意也。如一一而求之,若者一,若者二,若者三,则失之矣。(宦懋庸《论语稽》)

②心无私隐之谓忠,言有准实之谓信。(陈天祥《四书辨疑》)

③曾子三省,皆指施于人者言。传亦我传乎人。传而不习,则是以未尝躬试之事而误后学。(郭翼《雪履斋笔记》)

【译文】

曾子说：“我每天数次反省自己：为别人筹划却没有尽心吗？和朋友交往却不能守信吗？将要传授给别人一种道理自己却没有弄清楚吗？”

【今读】

人的感官面向对象，容易发现别人的缺点，却看不见自己的缺点。人的反思能力就显得特别重要。反思其实是站在他人的立场自己对自己的审视与苛求，带有灵魂拷打的意味。反思的好处不言而喻，主动承担责任的效果是人人都承担责任，有利于形成团队合作的精神与和谐的氛围。指责别人的结果是相互指责，导致精神涣散，团队分裂。其次，反思有利于改正错误，同样的错误，自己意识到或被别人指出来，改正错误的效果大不一样，自己意识到错误，就会诚心诚意地改，别人指出来，为了面子，也不能改得太快。

反思应当全面，别人要求我的，我尽心没有？我要求别人的，我先做到没有？承诺别人的，我能否信守？彻彻底底的从我做起。这种自省的道德精神十分令人感佩。

(五)

5. 子曰：“道^①千乘^②之国，敬事^③而信，节用而爱人，使民以时。”^④

【注释】

①道，本或作“导”。（陆德明《经典释文》）

②千乘，大国也。天子万乘，诸侯千乘。（皇侃《论语义疏》）

③敬事：为人君者，事无大小悉须敬，故云“敬事”也。（皇《疏》）

④此言至浅。然当时诸侯果能此，亦足以治其国矣。（《集注》引程子言）

【译文】

孔子说：“治理一个有一千辆兵车的大国，处事应该心怀敬意，真实无欺；用度应该节俭得宜；爱重国人，只在恰当的时候使用百姓。”

【今读】

孔子对国君治国提出了几项建议，这些建议都极平常，想必都是国君已经知道的。既如此，孔子的唠叨还有什么意义呢？大约是国君们的行为背离了常识，需要孔子作特别提醒。孔子的提醒越常识，越表明统治者偏离常识有多远！透露出来的消息是：现实非常糟糕，人性太复杂，知行不统一，知道的未必能做得到。

孔子提醒的几件事中，首要的是“敬事”，它具有世界观的统领作用。所谓“敬

事”，就是充满敬心地做事，对所做事充满神圣感、意义感。“敬事”解决的是态度问题，“节用”、“爱人”、“使民以时”则是具体做法。

(六)

6. 子曰：“弟子^①入则孝，出则弟，谨^②而信，泛爱众，而亲仁^③。行有余力，则以学文。”^④

【注释】

①弟子为学者之称，又幼者之通称也。（潘维城《论语古注集笺》引雷次宗言）

②谨，慎也。（许慎《说文解字》）

③仁，谓仁者。（《集注》）

④未有余力而学文，则文灭其实。有余力而不学文，则质胜而野。（《集注》引洪氏言）

【译文】

孔子说：“后生小子，在父母膝下便孝敬父母，出父母堂室便友爱兄弟；言行慎重，守信无欺；博爱众人，亲近仁者。如果做到这些后还有剩余的力量，就去学习礼仪文典。”

【今读】

此章言为学先后次序。这顺序是由父母（孝）到兄弟（悌）到朋友（信）到所有人（众）到仁（抽象）。概括地说：为学由近及远，由个别到全体，由具体到抽象，爱有差等，由亲而疏，范围逐渐扩大，层次逐渐提高。儒家为学，德行为首，但也不忽视文，但要摆正德文的关系，文应从属于德。

(七)

7. 子夏^①曰：“贤贤^②易色^③；事父母，能竭^④其力；事君，能致^⑤其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣^⑥。”

【注释】

①卜商字子夏。少孔子四十四岁。（司马迁《史记·仲尼弟子列传》）

②上“贤”字，犹尊重也。下“贤”字，谓贤人也。（皇《疏》）

③易色，轻略于色，不贵之也。（刘氏《正义》引颜师古注）

④竭，负举也。（《说文解字》）；负举者必尽力，故竭又训尽。（刘氏《正义》）

⑤致，犹委也。委致其身，谓不有其身也。（《集注》）

⑥三代之学，皆所以明人伦也。能是四者，则于人伦厚矣。学之道何以加此？（《集注》引游氏言）

【译文】

子夏说：“一个人选妻，看重贤德，轻视美色；侍奉父母能够竭尽全力；侍奉君上能够置生死于度外；和朋友交往，说话诚信无欺。这样的人，即便说自己不曾学习，我也一定会说他学习了。”

【今读】

四句分言夫妇、父子、君臣、朋友四种关系。四种关系都很重要。但《论语》讲夫妇关系独此一处，不凡多说几句。所谓“贤贤易色”，就是要重视女性的内在德性，轻视女性的外貌。若不加解释，这个观点就类于说教。细加琢磨，却颇有几分道理。这个观点不是要否定美貌，而是要超越美貌。外貌是天生的，我们对此无能为力，过分强调先天的外貌，就会忽略贬低后天的努力，最终会否定人类文化的价值。其次，外貌是一次性的呈现，一览无余，久而久之，会产生审美疲劳。最后，外貌在时间中达到峰值后呈衰退趋势，不免产生人生走下坡路的感慨。贤（贤德、贤能）的优势在于，它在时间中逐渐展示自己的丰富性、多样性。其魅力呈逐渐增加的态势，它在时间中超越时间，给人带来永久的希望。人不能仅凭天然的东西确立自我，更应靠后天的自我创造成就自己。

（八）

子曰：“君子不重^①则不威，学则不固^②。主^③忠信。无^④友不如己者^⑤。过，则勿惮^⑥改。”^⑦

【注释】

①重，即整齐严肃之意。不重，则孟子所谓“暴其气”也。（陆陇其《松阳讲义》）

②固，蔽也。（《集解》引孔安国注）

③主，亲也。（《集解》引郑注）

④“无”、“毋”通，禁止之辞也。（《集注》）

⑤南假子曰：“富高比所以广德也，下比所以狭行也。比于善者，自进之阶。比于恶者，自退源也。”（《韩诗外传》）

注文本通，因东坡一说致有难明议。东坡云：“世之陋者乐以不己若者为友，则自足而日损，故以此戒之。如必胜己而后友，则胜己者亦不与吾友矣。”（《四书辨疑》）