

# 論語辨惑

蕭民元著

顧毓琇題

時年九六



## 第二章 為政

### 第十六節

子曰：「攻乎異端，斯害也已。」

這句話的解釋，古今很多，有有好有壞。但不知何時社會上出了「異端邪說」這個名辭，於是就有人把「攻」解成「攻擊」，把「已」解成「止」。把整句話解為：「孔子說，攻擊那些異端邪說，禍害就可以遏止了」。這樣的解釋最要不得，嚴重的扭曲了原始儒家創始人孔子的精神。我個人把它列入嚴重曲解的一例。

我說原始儒家，是指孔子的那個時代。後來的儒家，尤其是宋明以後，很不幸的，確有不少迂儒存有這種扭曲的觀念。這是不容否認的憾事。

現在先且不說正解如何。先從這個曲解的含義談起。

「攻擊異端邪說」的心態是危險的。因為人類是感情佔優勢的動物。大多數的人常常以感情為主導來反應事態。總是盲目地自以為是：總是直覺地以為正義在此不在彼；總是並不理性地認為這是真理，那是異端邪說，（這個現象尤其在有系統的思想體系及有些宗教裡特別明顯。）結果這種情緒性的態度，正是不斷給這個世界製造災難的一個主要原因。事實證明，「攻擊異端」的做法，不但不能止害，反而它自己就是禍害的源頭。當然，世界上並非沒有是與非，但它必須經過客觀而冷靜的觀察

與研判之後才能確定。

在論語裡面，興利去弊，撥亂反正的做法是有的。但以偏狹的心胸，惡意地去攻擊異端邪說卻絕無。孔子主要精神之一是和睦、寬容、推己及人和恕道。老子的「有容乃大」的精神在原始儒家的思想裡，到處都可發現。孔子一生曾多次被一些「高人」、隱士諷刺譏笑，他從來就沒生過氣，更何況反擊。他充分的體現了「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」的胸懷氣度。

再說，孔子那時期，除了道家思想而外，大概沒有什麼「異端」。

而道家思想，從遠古以來，就是中國根本精神的大體，也可說是中華民族的共命慧。儒家思想在很深的層次上，還奠基於此呢。大史公司馬遷《史記》曾記載孔子問道於老子，事後對老子大加讚揚，感到非常欽佩而有「猶龍」之嘆。所以，道家思想既非對象，孔子又何「異端」可攻之有？

現在來說正解。「攻」是「致力於……」的意思。譬如說某人正致力於電腦的研究，我們就可說他在攻電腦。某人正致力於博士學位的進修，我們就可說他在攻博士。

「異端」是指事物相異的兩端。兩端的中間就叫「中」。

「攻乎異端」就是說，離開了中道而致力於向兩端發展的意思。

「斯害也已」的「已」不是「止」，是一個語助詞。

「斯害也已」就是「那就有害了」的意思。

合說「攻其異端，斯害也已」就是說：對於一件事物的處理，如果不能守中或用中（所謂取精用宏，得其中道），而向它極端偏激的方向去發展，就會導致有害的後果了。

爲了充分了解本節的含義，有必要對「中」的意義做更詳細的說明。因爲「中」是本小節的思想背景。如下：

首先，「中」有時候又叫「中庸」。提到中庸，就有很多的人誤會，以爲孔子提倡中庸是要人們做一個沒有特色，沒有明顯立場的好好先生。其實這是不對的。沒有特色，沒有明顯立場不是中庸，是平庸。中庸是容許人有特色，有明顯立場的。它所不容許的是情緒，思想和行爲的極端化。

其次，「中」不是物理上中點的中，也不是意見上折中的中。「中」是指處理事情的最恰當的著力點。既不偏左，也不偏右，有適中的意思。

由於事物的現狀是隨時空的改變而改變的，所以「中」不是靜態的，而是具有時空性的。也就是說那個最恰當的點是隨著

時空的轉移而變遷的。孔子曾說：「君子之中庸也，君子而時中。」就是這個意思。

至於如何去掌握這個隨時空改變而改變的「中」呢？孔子也曾不止一次的表示非常之難！就是對他自己來說吧，他也坦白承認，他守中守不了一個月。因為要掌握「中」，不但要有大智慧，同時也要求很高的藝術性。這都與一個人的德性，修養，心胸器量等諸多因素有關。換言之，守中用中，除了要有宏觀微觀兼具的智慧外，還要有極高的藝術性的調控能力。（關於這點，相信沒人能說他「一定」可以。但隨時能在心裡存有「中」的概念，警覺力夠，就可「雖不中，亦不遠矣」。）

下面舉三個例子來說明中道所展現的意義和重要性。

一、例如父母管教子女，既不能太嚴，也不能太寬。太嚴太寬都是「異端」。太嚴了，子女的獨立性受損，將來步入社會就要吃虧。太寬了，子女容易任性自私，將來步入社會，也要吃虧。如何掌握嚴寬適中，頗不容易，要看父母的智慧，和處理的藝術了。

同時，又由於子女在隨時成長，所以嚴、寬沒有一定的比例。子女幼小時，或者嚴應多於寬。稍長時，或者嚴寬要對等。長大成人後，或者寬應多於嚴。

二、工業發展與環境保護也是如此的。太側重工業的發展，將有害於生態。太側重環保，將阻礙經濟的成長。如何在兩者之間找到適中點，不容易。是智慧也是藝術。

或者經濟剛起步時，工業應重於環保。經濟已有小成時，或者要工業環保兼顧。經濟已發達時，或者環保要重於工業。

三、政府的管制和個人的自由大概也是如此。政府掌握了過多的管制力就有集權政府的味道。個人太過自由，就有無政府主義的傾向。這是兩個極端，如何找到適中點不容易，是智慧也是藝術。

或者在國力衰弱時管制要多過自由，發展由政府的計劃為主導。在國力中等時，或者管制和個人自由要平衡，發展由政府

的計劃和人民的創造力結合為主導。在國力大盛時，或者個人的自由應超過政府的管制，發展由全民的創造力為主導。

總之，「中」是重要的。唯有執中，才可以免害。才可以收到以最高的效率來獲取最大的成果。

## 第二章 為政

### 第二十三節

子張曰：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知

也。」

「十世」就是指十代人。「殷」就是「商」，「禮」是泛指典章制度，風土文物等。「損益」就是「增減」的意思。歷來解釋有兩種指向。一種指向未來，一種指向現在。現分述如下：

A 指向未來的認為：

子張問孔子：「現在可以知道未來十世以後的情形嗎？」

孔子回答說：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」察往而可以知來，周後百世的情形是可以預見的。

B 指向現在的認為：

子張問孔子：「未來十世以後的人是否可以知道現在的情形？」

孔子回答說：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」只要像夏、商、周之間一般，有損益文獻的存在，就算周後一百世，也可以知道我們現在的情形。

那麼，到底是那一種，或者是怎樣的呢？我以為子張的問題應取「A」。孔子的回答應取「B」。這是第三種指向。

首先，來談「孔子的回答」。要研究「孔子的回答」，必須先解「」中的話才行。

「」中的話意是說：殷繼於夏，周繼於殷。殷、周的典章制度、風俗文物是沿襲了它們的前朝，加以增減而成的。而這些增減的部分是有資料可以查知的。換言之，現在周的典章制度等，是沿襲殷再加損益而成。如果把這些損益的部分還原，就是殷的典章制度了。同理，由於殷、夏間的損益也是可以知道：如果從殷還原這些損益，就可以了解夏了。這樣，「孔子的回答」明顯是指「B」而言，應該不會有錯了。

其次，來談「子張的問話」。

孔子有「好古，敏以求之」的個性，好古就是喜好研究歷史。從這句話就可知孔子對歷史的考證是肯下功夫的。而子張是孔子學而有成的弟子之一，他對歷史必然是有概念的。一個對歷史有了解、有概念的人，大概不會問出：「未來十世的人是否可以知道現在的情形」這種話，反而可能是子張對於過去與現在了解很多，面對更有學問的老師，忍不住要問他：「憑老師這樣豐富的學識，不知老師是否可以預見十世以後的事？」所以說，「子張的問題」是應是「A」。

合起來說：子張問孔子，是否可以知道十世以後的情形。孔子並不正面回答他的話，只說：「如果歷史記錄都能妥善保存，百世之後是可知道現在的情形。」這樣回答，真是智慧極了。

事實上，世事的變化非常複雜。因為引起變化的因素何止億億萬萬，由於國家社會是一個活性的超級系統，到處都可以牽一髮而動全身。由無窮的變化引發變化，不是我們人「智」所能預見的。我們最多只能看到未來模糊的趨向，我們絕對不可能事先看到未來的面貌。就拿比較進步的美國氣象預報來說吧！到處佈置了氣象監測儀，輔以人造氣象衛星的宏觀俯視，再加超級電腦的高速運算，仍然不能準確地測知三、五天之後的天氣變化，更何況比氣象複雜了千萬億倍的人類社會。

有鑒於此，我們就明白，任何對於未來趨向的推論，僅能止於參考。如果有人（不論其學術地位有多高）說：「以分析而論，未來定會如何如何：」，我們將不會惑於他的權威性，因為他的言論上實際已經跨越了「能知」界線的範圍了。這種跨越「能知」界線的臆測之言，在論語裡有個專有名詞，那就是孔子四絕：「毋意，毋必，毋固，毋我」中的「意」。這也可以做為孔子回答非「A」的旁證。

## 第二章 為政

### 第二十四節

子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」

歷來對本小節的解釋沒甚不妥。只是我個人覺得本節的位置不對。因為「非其鬼而祭之，諂也」與「見義不為，無勇也。」明顯地是指不同的兩件事。如果把兩者合在一起，成為單獨的一節，文義難以連貫，似有不知所指之感。

現在，我把它的位置來調整一下。（尚望高明指教）

（八佾）第六節：季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚乎，曾謂泰山不如林放乎？」

（為政）第二十四節：子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」

（雍也）第十節：冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢，今汝畫。」

總說：孔子有見於季氏僭越無禮，要祭泰山，就問當時已做季氏家宰的冉有（冉求）說：你不能挽救此事嗎？可能冉有很了解季氏囂張霸道的個性，知道勸阻不了，進言無用。所以乾脆回答孔子說：「不能。」

後來某種場合，孔子談到此事，就說出「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」這兩句話來。前一句指季氏，後一句責冉有。

冉有知道老師在責備他了，就找機會向老師解釋說到：「非不說子之道也，力不足也……」事實上（雍也）第十節是可完全獨立的，是我用人工的方式將它與前兩節湊在一處，而這種湊合所顯示的一貫性，可說是一種巧合吧！如果有人喜歡，也可以把它拿開。

### 第三章 八佾

#### 第五節

子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

很多人把它解成：「在那些文化落後的地方如夷狄，就算有君主，也比不上我們華夏諸國沒有君主的情形。」

這樣的解釋乃自我意識過分膨脹的結果，沒有甚麼意思。真是這樣，就不值得寫在論語裡了。

其實，只要用點心，將不難發現，句子裡的「君」不是僵化的指「君主」，是泛指國家的「君道」，也就是君臣之禮。

孔子在當時，眼見周王朝建立的一個井然有序的大社會，正在逐漸崩潰，想要撥亂反正而力不從心。不知在甚麼場合，因感時傷世而說了「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」這句話的意思是：夷狄那樣文化不如我們的地方，都懂君臣之道，不像我們華夏諸國到處已是「君不君，臣不臣」了。在這裡，必須再次強調（前言）中的話：「要解論語，對孔子的人格、思想、心胸氣概，要有一定程度的了解。」上述那種自我膨脹的心理，與目前「白人至上」的偏狹心態相比，還不是五十步與百步之差嗎？那裡看得出一點「兼容並包」的氣概來。

### 第三章 八佾

#### 第九節

子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足，則吾能徵之矣。」

「禮」泛指典章制度、風俗文物等，因為它們與禮有緊密結合的關係。

「徵」是證驗、考證的意思。

「文獻」，文指典冊而言，獻是知道故禮的時賢。合起來可把文獻看成資料的來源，進而直接當「古資料」來講，也行。

「杞」是夏亡後，夏後裔的封國。「宋」是殷亡後，殷後裔的封國。

有人多有把本小節解釋成：孔子說：「夏代的禮制，我可以說出大概來，但我卻不能從杞去求得證實。商代的禮制我也可說出大概來，但也不能從宋去求得證實。因為這兩國的文獻都不足夠，如果夠，就可以證實我所說的話了。」

我認爲這樣的解釋，尤其是最後一句話，非常不妥。最後這句話作如是解，就等於說孔子因爲杞與宋的文獻不足，所以「吾能言之」的「言」，只是基於傳聞，推測和臆測而來。這樣解釋，就與〈爲政〉章中「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也」發生了矛盾。爲了解開這個矛盾，就必須弄清這個「可知也」的「知」識來源。顯然這知識的來源，不在杞也不在宋。事實上主要的（非全部）是魯。

在周的時代，對於史料保存，最完備的，除了周天子的宗室就要算魯國了。因爲魯國是周公之子伯禽的封邑，而周公又是周制的創作人，所以魯國擁有大批類似周宗室的資料副本，是可以想像得到的事。爲時較孔子晚的莊子也曾說：「其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之，其在於詩書禮樂者，『鄒魯』之士，縉紳先生（知識分子）多能明之。」算是一個旁證。

孔子是魯國人，他「好古，敏以求之」的個性，驅使他在少年的時期就有志於學；他個人對前朝的典章制度、風俗文物都做了深入的考證和研究。以至在他三十歲時，就以知「禮」聞名於魯了。後來他又在魯國做過官，在資料的取得方面更爲方便。

又由於他不但有「敏以求之」的個性，他還有「學不厭」的特質，他總想知道得更多些；他想從杞與宋多知道一些有關前朝的事。但是他失望了。他發現杞與宋的文與獻兩皆不足，不能對他的進一步考證有所助益。於是乃有「足，則吾能徵之矣」的嘆語。綜合本小節的意思，是孔子直接地感歎杞與宋的文獻不足，間接地在強調資料的詳盡記載和妥善保存的重要性。

寫到「考證」就忍不住想要說點題外之話：

一、秦始皇統一天下後，把各國所記典章制度和國家大事的史料全搬進了咸陽。想不到十多年後，發生了楚漢相爭，除了蕭何有可能取出部分作爲參考（或參考後，又還回去了）而外，餘下的龐大部分都被莽項羽火焚秦宮給燒光了。再加以始皇焚書坑儒，散傳在民間的其他著作也遭到了浩劫。萬幸秦代不長，漢初還有一些存活的老儒，憑著驚人的記憶力，把一些部頭不算太大卻流傳較廣的作品，背誦出來，得以傳世。至於那些在咸陽宮中，極爲珍貴的大部頭史料和典籍，卻變成永無可考的灰燼了。這是我們後世應知的一大憾事。

二、孫中山先生領導革命推翻滿清，建立民國以後，中國百廢待舉。民間在文化的整理方面，曾經吹起了一陣繼清之後的考證大風。有人從外國學到了實證精神，回國就大搞證據考證。講究一切要拿證據來。可惜其中有些人，只學到那種精神的一

半。對那些提不出證據的事情不懂得存疑；不懂得給自己及後繼者留個可以繼續努力的空間，就盲目地加以否定。兩千年前，世代相傳，態度嚴謹的史學家說的不算數，要「我」兩千年後的人，經過「我」的考證才作準。所以我們的文化只到殷商為止。禹王所立的夏朝，由於找不到證據，就快刀斬麻地被列入神話中的王朝了。當然，夏以前就更甬提了。這種事如果只在考證的圈子裡也就罷了，不幸的是偏偏有人高據學術要位，名氣大得很。影響所及，不知不覺的造成了一股疑古的勢頭，由疑古進而變成反古；由反古進而反傳統、反文化。那時，以斷傷自己民族自尊、作踐民族自信而洋洋自得的大有人在。他們總以為自己很科學，其實，民間傳說很久的史話，如果找不到證據，存疑才是科學，否定是反科學的。何況世事有很多不一定要用「拿出證據才予肯定」這一套。有很多事用常識也可肯定的。例如台上一位大鋼琴家正在進行一個難度極高的彈奏，我們不需要找到他長期苦練的證據，才能證明他的技術是由長期苦練而來。同樣，兩千五百年前，春秋那個時代，那種多姿多采的人文精神所展現出的盛大面貌，在種種革變腳步甚緩的時期，又豈是短短千百年就可憑空演進孕育而來。

事隔幾十年，回頭再去看看那股偏歪風，我們不難發現，他們在考證上的成就實在非常有限，但它產生的負面作用，卻大得無以復加。

由於滿清的腐敗，晚期不斷喪權辱國，已使我們中國人從自豪變成自卑。但還有希望。這好比一個人遭到某種不幸，把手中的錢全部花光了一樣，可是銀行裡還有一大批定期存款尚未到期，到期了還可翻身。但這股歪風，卻使國人從心裡去否定自己的文化，其結果就好比那人的存款又被別人盜領走了，翻身變得相當困難。還不止於此也，我們甚至看到，這股由考證引起的歪風，對若干年後的文化大革命還創造了契機。文化大革命時，提起「封建」就代表著過去的種種腐敗，乃至提起過去，就想到封建。封建↓過去↓封建↓過去……。在那時期，在廣大人民的意識裡成了一種惡性循環。人民的自由想像力和創發力完全被封殺了。以至今日，雖然已經有人了解到固本培元的重要性，想要重建自己的文化，尋回自己的靈魂時，這個循環的作用力還梗在那裡頻頻作祟呢。

歷史是客觀存在的，但歷史的意義，卻是主觀取向的。歷史是多面的，全憑各人的意識、立場和需要而取義。或者有人為了某一目的，不惜醜化過去，但「一面之辭」畢竟不能代表「多面的全體」。

在時過境遷的今日，我們必須清楚的認識到：如果我們要尋回自尊，要使全民團結愛國，我們就要停止大力醜化自己的那種作法，不然，自尊從哪裡尊起？愛國從哪裡愛起？因為我們是一個不足為尊，毫不可愛的民族嘛！再說，西方世界不惜代價來美化它的文化，我們卻不惜造謠來醜化自己。時處資訊交流的大時代，想要不崇洋媚外，勢比登天還難，這是有識之士，不可不知的。而十年樹木，百年樹人，教育當局應更清楚的意識到這個「取向性」的問題。

第三章 八佾

第二十一節

哀公問社于宰我。宰我對曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰，『使民戰慄』。」子聞之曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」

關於本節的解說，有的人認為是宰我見到當時魯君毫無威信，乃故意編造「使民戰慄」的話來激勵魯公，希望魯公能重振乾綱。結果孔子知道了，大不以為然，而責備宰我。也有如朱熹所說：「孔子以宰我所對，非立社本意，又啓時君殺伐之心，而其言已出，不可復救，故歷言以此深責之。」以上這些解說，至少我個人不能同意，我以為應是：

魯哀公身爲一國之君，自然明白社樹的道理，只是他不了解，夏選松，商選柏，無非是取松柏長青，可以象徵國運昌隆永續的意思。周武王捨此二者不用而選栗，用意不知何在。宰我就據其所知，老實回答說：武王立社選栗，就是要使人民害怕而戰慄。（那時栗與慄二字是可以通用的）後來孔子知道此事，就責備宰我，並說：「已成的事實就不要再多說了。大家都已遵循成習的事，就不要再有意見了。不對的事過了就不要再追『咎』了。」

這裡一定要注意，「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」這三句話是針對著宰我那個情況而說的，並非一種通用的原則。事實上，有很多時候，成事是可以說的，遂事是可以諫的，以往的錯誤是可以批評的。

由於栗樹是武王選的，宰我對魯國國君直說武王選栗是要「使民戰慄」。等於當著魯哀公的面批評武王。站在政治敏感性的立場來說，是有所不妥的。所以孔子才責備宰我。因爲宰我「失言」了。本小節還有一個有趣的地方，讀者不妨多讀幾遍本節的原文，細細品味一下，就不難發現原來孔子對武王立社選栗之事，也不滿意。宰我的話沒有錯，說不定還是從孔子這兒知道的呢！孔子對文王一向讚譽有加，對周制的創作人周公，更是佩服得很。但對武王，則是有褒有貶。只不過在貶的方面，他都貶得很隱晦，不容易看出來。例如說，孔子聽了武王的「武曲」以後，評論說：「盡美矣，未盡善也。」又例如他談到伯夷、叔齊的事時說：「伯夷、叔齊，求仁得仁。」又說他們「不念舊惡」等，（以後談到此節時再詳述）都可以看出端倪。

周武王不是那種盛德巍巍的人，他是屬於雄才大略，武德顯赫的那一型。所以以「武」爲號，不是沒有道理的。

武王選栗樹爲社樹，象徵武德長存，臣民戰慄。這種心態，孔子當然不以為然。孔子喜歡松柏，他曾讚松柏說：「歲寒然後知松柏之後凋也。」他這句話，是否也暗含貶栗（慄）的意思，不得而知。因爲他老人家是說隱語的高手。（未完待續）