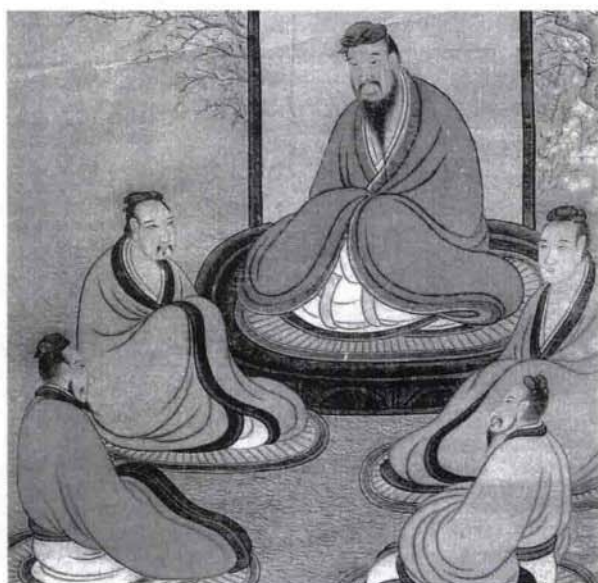


国家社科基金
后期资助项目

论语歧解辑录

上

高尚榘 主编



中華書局
ZHONGHUA BOOK COMPANY

论语歧解辑录

自汉代至今，《论语》研究可谓名家辈出、精彩纷呈，原典疏证和经典解读类著作不断涌现。为使读者能够更加充分利用这些已有材料来理解《论语》之“微言大义”、解读孔子之思想，本书专事汇辑历代歧解材料，举证各家之说，比较互参，对我们研读《论语》很有帮助。

ISBN 978-7-101-07832-9



9 787101 078329 >

定价：140.00元（全二册）

论语歧解辑录

上

高尚榘 主编



 中華書局
ZHONGHUA BOOK COMPANY

图书在版编目(CIP)数据

论语歧解辑录 / 高尚榘主编. —北京: 中华书局,
2011.6

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978 - 7 - 101 - 07832 - 9

I. 论… II. 高… III. ①儒家②论语 — 研究
IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP数据核字(2011)第 014980 号

书 名 论语歧解辑录(全二册)

主 编 高尚榘

丛 书 名 国家社科基金后期资助项目

责任编辑 石 玉

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京天来印务有限公司

版 次 2011 年 6 月北京第 1 版

2011 年 6 月北京第 1 次印刷

规 格 开本 720×980 毫米 1/16

印张 67½ 插页 4 字数 1090 千字

印 数 1-3000 册

国际书号 ISBN 978 - 7 - 101 - 07832 - 9

定 价 140.00 元



论语歧解辑录编委

主 编 高尚桀

副主编 张诒三 杨秀娟

歧解编辑者(以姓氏笔画为序)

丁建东	王慧敏	方凤丽	刘秀华	刘育林
朱 倩	孙敬友	宋红霞	宋 敏	郑子慧
赵永泉	高 敏	高 霞	夏秀丽	董 敏

索引编制者(以姓氏笔画为序)

王丽杰 赵 玉

校 对 者(以姓氏笔画为序)

卜 艳 陈 艳 范文洁 曹宇飞



国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金新设立的一类重要项目,它是经过严格评审,从接近完成的优秀科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一标识、统一版式、符合主题、封面各异”的总体要求,委托商务印书馆、中华书局、中国社会科学出版社、社会科学文献出版社和人民文学出版社,陆续出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

2006 年 6 月



序 言

《论语歧解辑录》的编纂始自2006年6月,2008年5月书稿基本成形后,我们申报了国家社科基金后期资助,2008年10月获得批准。评审专家在肯定选题、内容、价值的同时,提出了一些正确的修改意见。遵照意见,我们花费一年多的时间,做了认真的增删修改,现已完稿,呈奉给专家与广大读者,祈正之。

一、《论语》是一部不朽的书

《论语》是辑录孔子及其弟子言行的一部语录体著作,是反映孔子思想的基本文献。此书从部头上来讲虽然只有15000余字,但体大思精,精辟地阐述了人生的哲理,合理地规范了人生的准则,受到古今中外学人的普遍关注、尊崇和研究,尤其是当今的“《论语》热”,进一步证明了这部经典的伟大和不朽。

孔子思想的核心是“仁”。“仁”的基本内涵是善待别人,是“爱人”(“仁者爱人”)、爱广大民众(“泛爱众而亲仁”)。这种爱不是停留在口头上,而是要时时事事体现在行动上,是要终生去实践它。在“仁”的思想基础上,《论语》中提出了人生诸多方面的要求:

在人生志向方面,《论语》指出:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《泰伯》)“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”(《卫灵公》)“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”(《子罕》)

在道德修养方面,《论语》指出:“己所不欲,勿施于人。”(《卫灵公》)“己欲立而立人,己欲达而达人。”(《雍也》)“见贤思齐焉,见不贤而内自省也。”(《里仁》)“见善如不及,见不善如探汤。”(《季氏》)“德不孤,必有邻。”(《里仁》)“居处恭,执事敬,与人忠。”(《子罕》)“君子疾没世而名不称焉。”(《卫灵公》)

在待人处事方面,《论语》指出:“君子成人之美,不成人之恶。”(《颜渊》)“以直报怨,以德报德。”(《宪问》)“众恶之,必察焉;众好之,必察焉。”(《卫灵公》)“益者三友,损者三友。友直、友谅、友多闻,益矣。友便辟、友善柔、友便佞,损矣。”(《季氏》)“君子尊贤而容众,喜善而矜不能。”(《子张》)

在教学求知方面,《论语》提出“有教无类”(《卫灵公》)、“学而不厌,诲人

不倦”(《述而》)、“学而不思则罔,思而不学则殆”(《为政》),还有“温故知新”、“举一反三”、“择善而从”等主张。

在从政为官方面,《论语》指出:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正!”(《颜渊》)“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(《子路》)“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”(《为政》)“居之无倦,行之以忠。”(《颜渊》)“民无信不立。”(《颜渊》)

在孝道方面,《论语》指出:“事父母能竭其力,事君能致其身,与朋友交言而有信。”(《学而》)“父母在,不远游。游必有方。”(《里仁》)“父母唯其疾之忧。”(《为政》)“今之孝者,是谓能养,至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎!”(《为政》)

《论语》中的语言是精辟的,谈的大都是人生常理,大都是“做人”的道理。比如“己所不欲,勿施于人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”这两句话,人人遵奉之,实践之,天下还会有恶行吗?天下还会有战争吗?天下将会是多么和谐美好!

李泽厚先生在《论语今读》“前言”中如是说:“我至今以为,儒学(当然首先是孔子和《论语》一书)在塑建、构造汉民族文化心理结构的历史过程中,大概起了无可替代、首屈一指的严重作用。不但自汉至清的两千年的专制王朝以它作为做官求仕的入学初阶或必修课本,成了士大夫知识分子的言行思想的根本基础,而且通过各种层次的士大夫知识分子以及他们撰写编纂的《孝经》、《急就篇》(少数词句)一直到《三字经》、《千字文》、《增广贤文》以及各种‘功过格’等等,当然更包括各种‘家规’‘族训’‘乡约’‘里范’等等法规、条例,使儒学(又首先是孔子和《论语》一书)的好些基本观念在不同层次的理解和解释下,成了整个社会言行、公私生活、思想意识的指引规范。不管识字不识字,不管是皇帝宰相还是平民百姓,不管是自觉或不自觉,意识到或没有意识到,《论语》这本书所宣讲、所传布、所论证的那些‘道理’、‘规则’、主张、思想,已代代相传,长久地渗透在中国两千年来的政教体制、社会习俗、心理习惯和人们的行为、思想、言语、活动中了。所以,它不仅是‘精英文化’、‘大传统’,同时也与‘民俗文化’、‘小传统’紧密相联,并造成中国文化传统的一个重要特点:精英文化与民俗文化、大传统与小传统,通过儒学教义,经常相互渗透、联系。尽管其间有差异、距离甚至对立,但并不是巨大鸿沟。这样,儒学和孔子的《论语》倒有些像西方基督教的《圣经》一书了。”并曾说:“怎样安身立命?怎样为人处世?中国没有《圣经》,大家就都到《论语》中去找了。”这样的论述是符合实际的。

《论语》不仅被中国学者誉为“两千多年来影响着中华民族精神面貌的最伟大的书”(汤一介语,见雷原编著《论语:中国人的圣经》),而且被外国人尊为“至高无上宇宙第一书”(日·金谷治《孔子学说在日本的传播》)。

《论语》中虽也存有这样那样的不足之处,但它所反映出来的人生精论,将永远影响着人类社会。1988年1月,在巴黎召开的“面向21世纪第一届诺贝尔奖获得者国际大会”上,诺贝尔物理奖获得者、瑞典科学家汉内斯·阿尔文博士发表演说:“人类要生存下去,就应该回到25个世纪以前,去汲取孔子的智慧。”吾常这样说:“只要有人类,孔子的思想就不会过时。”也就是说,记载孔子思想言行的《论语》,有着永久的生命力,是不朽的。

由于这部经典的伟大和不朽,所以历代学习、解读者众多,其注解著作难以枚举。但由于版本间文字内容的差异、人们理解的差异、政治及学术风气影响等原因,这些著作在《论语》具体语句的解释方面存有较大的分歧,给人们的研读造成了混乱。

二、《论语》歧解的严重情况

历代解读《论语》者甚多,有的客观,有的只凭主观,有的出于政治目的,有的受学派学风的影响,各自以自己的理解,定然会把个《论语》解释得五花八门、莫衷一是。以《论语》的首章“有朋自远方来,不亦说乎”而言,有的版本为“有朋”,有的版本为“友朋”。关于“朋”字,汉包咸解为“同门曰朋”(邢昺《论语注疏》);宋朱熹《论语集注》解为“同类”;清宋翔凤《朴学斋札记》认为朋指“弟子”;清潘维城《论语古注集笺》解为“朋党”;杨伯峻《论语译注》解为“志同道合之人”;金良年《论语译注》解为“具有共同见解的人”;但更多的人将其解为“朋友”。关于“远方”,其义如此明显,然也有歧解:俞樾《群经平议》将“方”解为“并”,曰:“友朋自远方来,犹云友朋自远并来。曰友曰朋,明非一人,故曰并来。”

再如《学而》篇的“贤贤易色”一语,汉孔安国解为“言以好色之心好贤则善”(邢昺《论语注疏》);梁皇侃《论语集解义疏》解为“凡人之情莫不好色,而不好贤;今若有人能改易好色之心以好于贤,则此人便是贤于贤者”;唐颜师古解为“易色,轻略于色,不贵之也”(刘宝楠《论语正义》);宋邢昺《论语注疏》解为“‘贤贤易色’者,上‘贤’,谓好尚之也。下‘贤’,谓有德之人。易,改也。色,女人也。女有姿色,男子悦之,故经传之文通谓女人为色。人多好色不好贤者,能改易好色之心以好贤,则善矣,故曰‘贤贤易色’也”;清王念孙《广雅疏证》解为“‘易’者,如也。犹言好德如好色也”;杨伯峻《论

语译注》解为“对妻子,重品德,不重容貌”;黄怀信《论语新校释》认为“贤贤,当作‘见贤’,以音误。见到贤者而改变其容色”。

又如《述而》篇的“自行束脩以上”一语,汉郑玄解为“年十五以上也”(袁钧《论语郑玄注》);唐李贤《后汉书·延笃传》注“束脩谓束带修饰”;唐韩愈《论语笔解》解为“吾谓以束修为束羞则然矣”;宋邢昺《论语注疏》案“书传言束脩者多矣,皆谓十脰脯也”;南怀瑾《论语别裁》认为“所谓自行束修,就是自行检点约束的意思”;杨佐仁《论束修》认为“束脩是束发修饰之意”;王熙元《论语通释》认为“‘自’字当自从讲,而不作自己讲……‘行’字用作他动词,有实践、做到的意思”;黄怀信《论语新校释》解“自”为“自愿”,“行”为“来送”,“脩”为“长条肉,俗称礼条”,束脩即“一根礼条”;方骥龄《论语新诠》认为“自行”“当作特立独行自动努力向上解,非取十脰干肉上于孔子也”;韩嘉祥《“束修”不是学费》认为“‘行’字作‘可以’讲”;郭海文《论语新诂二则》认为“‘上’,是方位名词活用为动词,向上之意。‘自’,不是介词,而作副词,亲自意。(意译)只要亲自致送十条干肉来求上进,我没有不对他们教诲的”;杨润根《发现论语》认为“‘上’这个字在这里既具有名词的含意,意为至高无上的东西——道德、正义、仁爱等,又具有动词的含意,意为对至高无上的东西——道德、正义、仁爱——的崇尚……自行束脩以上:情不自禁地要穿好礼服、系好鞋带、刮净胡须、洁净身体,以对之表示崇敬或顶礼膜拜的至高无上的真理”;林毓顺《论语我读》认为“束脩,应该是一束芒薪柴祭取血膏裡祀升香,祭天神地社人鬼。是知束脩也是缚治一犬为礼……自行束脩以上,是自行束脩礼仪以祝告在天古圣先王之后,是为拜师入门弟子,有师徒之分。古礼师徒如父子。后人释束脩作学费,荒谬”。

由一斑可窥全豹。一部严肃的儒家经典,被严重的歧解迷乱得是非难断、无所适从,严重影响了它文本真义的正确传播。

三、《论语》产生歧解的原因

汉代以来,注解《论语》者不胜枚举,其注解中存在歧异的严重情况,通过上述已经了然。那么,产生歧解的原因何在?经考察,有主观原因,也有客观原因。就主观原因而言,是人们理解上的差异;就客观原因而言,是版本不同、错简以及特殊的语录体式所使然。

(一) 版本差异致歧

版本是古籍注疏的依据,版本的不同是造成注解歧异的最根本原因,

因此,要研究《论语》歧解问题,首先必须梳理《论语》版本源流。《论语》在战国前期就已经成书,但是期间经历了秦火焚书,诸多儒家典籍毁之殆尽,直到汉代才有关于其版本流传的记载。西汉时期,《论语》有三种流传较广的版本,皇侃《论语集解义疏·叙》引刘向《别录》云:“鲁人所学,谓之《鲁论》;齐人所学,谓之《齐论》;合壁所得,谓之《古论》。”《鲁论》、《齐论》是用汉代通行的隶书书写的今文传本,流传颇盛,而《古论》则是景帝末或武帝初鲁恭王刘余坏孔宅壁所得,用战国时代文字写成,属于古文系统。综合相关记载可知,《鲁论》20篇,与现行《论语》编次相同;《齐论》22篇,比《鲁论》多《问王》、《知道》两篇,其他20篇章句内容也与《鲁论》多有不同;《古论》21篇,编次与《鲁论》、《齐论》皆不相同,无《齐论》中的《问王》、《知道》两篇,比《鲁论》多一篇,而这一篇是将《尧曰》“子张问”以下半篇别为一篇,名之曰《从政》。皇侃《论语集解义疏·叙》评《古论》曰:“内倒错不可具说。”汉成帝时,安昌侯张禹将《鲁》、《齐》、《古》三论作一番考订,删去《齐论》中的《问王》、《知道》两篇,从《鲁论》20篇为定,名之曰《张侯论》,因张禹位高望重,以致当时人人念《张论》,自此以后,三《论》渐被淹没。东汉末年,大儒郑玄“以《张侯论》为本,参考《齐论》、《古论》而为之注”,又对《论语》进行了一番改订。一般认为,郑玄的这次改订本即是现行《论语》的来源,以后历代学者注释所依版本基本是此次的改订本。

三《论》原貌,我们已难得其详,但根据其他古书的征引、出土材料和后人辑佚本,仍然可以窥得三个版本文字章句的差别,而且郑注本《论语》也与今本有些微差异,即使在《论语》定型以后,也会出现因传抄之误、窜注入经或避讳改字等各种原因产生版本差异,从而造成注解歧异。兹撷取数例,列于下:

《学而》:郑本:“有酒,食先生馐。”今本:“有酒食先生馐。”食余曰馐,饮食曰饌,二字义有别且字不同,而致断句有别。

《述而》:“加吾数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”《经典释文》:“《鲁》读‘易’为‘亦’,今从《古》。”《古论》、《鲁论》“易”“亦”字有别,则意义迥异。

《微子》:“滔滔者天下皆是也,而谁以易之。”滔滔,梁章钜《论语旁证》引洪颐煊曰:“滔滔当作悒悒,《鲁论》作悒悒,《古论》作悠悠。”应以“滔滔”为是。“滔滔”有弥漫义,如滔天即漫天,形容满天下世道混乱,颇为恰切。

新出土的《论语》古本,文字上与今本存在着较大的不同,因而形成歧解。1973年在河北定州八角廊40号汉墓发现了《论语》残简,许多专家进

行了整理研究,并对其做了版本性质的考辨,有学者推测它是“《齐论》的可能性更大一些”(李学勤《定县八角廊汉简儒书小议》,《简帛研究》第一辑,法律出版社1993年版),有学者判定“此本当保留了古文《论语》的一些面貌”(孙钦善《四部要集注疏丛刊本〈论语〉前言》,中华书局1988年版),有学者考证此本“是西汉宣帝五凤四年之前的一个重要的《鲁论》抄本”(单承彬《定州汉墓简本〈论语〉性质考辨》,《孔子研究》2002年第4期),还有学者认为“竹简《论语》已经超出了传统已知汉代三《论》的范围,属于汉初今文隶书《论语》”(陈东《关于定州汉墓竹简〈论语〉的几个问题》,《孔子研究》2003年第2期)。定州简本《论语》到底属于哪个版本系统,我们暂且搁置,但它是目前唯一能够见到的西汉《论语》原件确是毋庸置疑的。下面举例说明简本与今本在文字上的差异:

简本:《为政》:“功乎异端,斯害也已。”功,今本作“攻”。攻,本有歧义,一曰攻击、批判,一曰治学。功,通常释为“用功于”,可为“治学”之证。

简本:《里仁》:“[君子于天下],无谿也,无莫也。”谿,今本作“適”,郑本作“敵”。无谿、无莫,历来多有歧解,郑玄以“適”为“敵”,以“莫”为“慕”,解为“无所为仇,无所欣羨”(袁钧《论语郑玄注》);范宁曰“適莫,犹厚薄也……君子与人无有偏颇厚薄,唯仁义是亲”(皇侃《论语集解义疏》);韩愈以为“无谿,无可也,无莫,无不可也”(韩愈《论语笔解》);朱熹释为“适,专主也。《春秋传》曰‘吾谁适从’是也。莫,不肖也。比,从也”(朱熹《论语集注》)。

简本:《里仁》:“君子踰于义,小人踰于利。”踰,今本作“喻”。踰,同今字“逾”,有“超越”义;喻,有“知晓”义。二字意义差别甚巨。

简本:《公冶长》:“道不行,乘泡浮于海。”泡,今本作“桴”,“泡”字在此句中讲不通。古书桴、枹相同,而枹、泡字形相近,疑“泡”为“枹”之误。

简本:《雍也》:“不有祝鮀之仁。”仁,今本作“佞”。仁,讷言敏行,有德之谓;佞,巧言善辞,无德之谓,二字义正相反。

简本:《述而》:“……以学,亦可以毋大过矣。”今本:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”简本与《鲁论》同,连下句读为“亦可以毋大过矣”;亦,今本作“易”,连上句读为“五十以学《易》”。二字之不同,导致句读不同、句意迥异。

简本:《先进》:“亡状者乎?”今本为“色庄者乎”。杨伯峻据今本译作“神情上伪装庄重的人”;黄怀信据简本译作“品行恶劣的小人”。

简本:《微子》:“三人焉。”今本作“殷有三仁焉”。“三人”与“三仁”句意差别较大。

从定州汉墓竹简《论语》与今本《论语》的比较来看,《论语》从西汉流

传至今天,版本发生了很大的变化,字句多有出入,其间不乏汉代因口耳相传误抄而致谬者,但同样也能得知因后世传本的窜改而失其本旨。

(二) 错简倒文致歧

《论语》在其早期的流传过程中,难保没有错简现象,以致此章语句窜入彼章,或者传抄错误,导致上下句文词倒换,这样就会造成文句意义不通或逻辑不连贯,给读者的理解造成困难,若强为之说,则会使歧解谬误流传。后世不少学风严谨的学者在校勘或注释时发现了这一问题,例如:

《颜渊》“子张问崇德辨惑”章“诚不以富,亦祇以异”句,乃出自《诗经·小雅》,皇侃《疏》、刘宝楠《正义》皆解为与上文“爱之欲其生,恶之欲其死”等合为一章,言爱恶无常,不可以致富;还有不少学者认为此句引在此处很难解释,宋代程颐说此句当为别章文句,错简误入此处。但该为哪章文句呢?朱熹《论语集注》引程氏说:“此错简,当在第十六篇‘齐景公有马千驷’之上。”体察文势,若将此句置于该章的“民到于今称之”和“其斯之谓与”之间,则前无赘辞,后无缺漏,密合无间,更为恰当。程颐错简之说,对后世理解颇有启发。李泽厚《论语今读》依循之。

《卫灵公》“史之阙文”章,宋叶梦得《石林燕语》据《汉书·艺文志》引文,认为错衍“有马者借人乘之”七字。今人黄怀信《论语新校释》已将这七字删去。如保留这七字,则很难寻绎出它与上句“吾犹及史之阙文也”有何联系,难免造成多种不同的曲解。

《季氏》“季氏将伐颛臾”章“丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安”,清代俞樾最早发现上文“寡”和下文“贫”乃是倒文,应该作“不患贫而患不均,不患寡而患不安”,因为“贫”和“均”是从财富着眼的,此章下文有“均无贫”可以为证;“寡”和“安”是从人民着眼的,此章下文“和无寡”可以为证(见俞樾《论语平议》)。

《子张》“学而优则仕”章,定州简本《论语》为“学而优则仕,仕而优则学”,今本为“仕而优则学,学而优则仕”。这样的颠倒虽不影响语句的基本意义,但总感觉不如简本符合事理逻辑。

(三) 辑录体例致歧

《论语》是辑录而成的语录体著作,言辞简约,意蕴深远,寥寥数言即为一章,话语简约跳跃,上下文语境极为有限,言谈背景交待不详或浑然略去,这种语录体例便为注释者提供了广阔的诠释空间,歧解因而产生。

如《为政》“孟武伯问孝”章的“父母惟其疾之忧”句,学者历来有两种不同的解说,一曰父母忧子之疾,汉代马融最早为此说:“言孝子不妄为非,

唯疾病然后使父母忧。”(何晏《论语集解》)皇侃、邢昺、朱熹等皆秉承此说;一曰子忧父母之疾,汉代王充最早用此义,《论衡·问孔》:“武伯善忧父母,故曰惟其疾之忧。”《淮南子·说林》“忧父之疾者子,治之者医”,高诱注云:“《论语》曰:‘父母惟其疾之忧。’”高氏亦用此义。究竟哪一种为正解?仅从文字层面是难以判断的。陈如勋先生《论语异解辨正》指出“唯父母忧子之疾是慈道,而非孝道”,理虽如此,然仍觉立据不足,而廖焕超先生《〈论语〉考辨一则》(《孔子研究》1991年第4期)关于此章言谈背景的一番考辨则更具说服力:

《左传·哀公十四年》载:初,孟孺子泄将围马于成。成宰公孙宿不受,曰:“孟孙为成之病,不围马焉。”孺子怒,袭成。从者不得入,乃反。成有司使,孺子鞭之。秋八月辛丑,孟懿子卒。成人奔丧,弗内。袒免哭于。听共,弗许。惧,不归。

……孟孺子泄,即孟武伯。在孟懿子卧病期间,由孟武伯摄理孟孙氏的家务。孟武伯利用了这个权利,擅自决定要在成邑养马,并且进而擅自袭击成邑,鞭打成邑的使者。对这些举动,孟懿子是很不满意的,他认为违背了自己的意愿,责备孟武伯不孝。孟武伯不服气……在这个时期,孟武伯向孔子提出了同样的问题,孔子答了一句“父母惟其疾之忧”。语意中含有教诲和责备之意。意思是说,不管你有什么理由,你不该惹你爸爸生气,因为他正在病中;作为孝子,最担心的就是父母的疾病。

如果说对“父母惟其疾之忧”的理解还可以通过史籍的记载去获得历史语境,进而帮助我们得到合理的解释,那么对《论语》其他一些语录的语境推定,则会产生诸多歧解,难以断定其语意指向。例如,《八佾》篇王孙贾问曰:“与其媚于奥,不如媚于灶,何谓也?”孔安国曰:“王孙贾,卫大夫。奥,内也,以喻近臣;灶,以喻执政。贾,执政者,欲使孔子求昵之,微以世俗之言感动之也。”(何晏《论语集解》)此以王孙贾为卫之权臣,其“奥灶之喻”是为了点悟孔子,使孔子求昵于他。晋代栾肇的看法则是“奥尊而无事,灶卑而有求,时周室衰弱,权在诸侯,贾自周出仕卫,故托世俗言以自解于孔子”(皇侃《论语集解义疏》)。王孙贾是周灵王之孙,乃周室贵胄,栾肇所解,言王孙贾虽为周室贵胄却下事诸侯的忧懣,意在讽“周室衰弱,权在诸侯”,与孔氏所解大不相同。到了清代,周柄中、任启运又有新说,周氏《四书典故辨正》认为:“奥灶之讽,殆指南子而言也。……奥者,室中深隐之地,以比南子;灶是明处,盖谓借援于宫闱之中,不如求合于朝廷之上耳。”任氏《四书约

旨》则认为：“王孙贾在卫算不得权臣，当时市权只有弥子瑕一人，或是他自家欲酌所媚而问耳。”周氏、任氏之言，意为王孙贾以世俗之言求教于孔子，自己应该媚向哪一方势力。本章意旨，仅从字面理解并不难懂，但要探究王孙贾与孔子对话意欲何为，则难寻究竟，自汉儒孔安国至清儒周柄中等人为之说解，都不约而同地考断此语录的言谈背景，各所依史事皆能通圆己说，却莫衷一是。

又因《论语》文句简约，其间许多隐含义皆通过比喻义来表达，注解家则不仅仅囿于原文字的字面意思，还要发掘其内涵义，所以，说解的详略不同也会有歧解的产生。例如，《子罕》：“子在川上，曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”此语必是孔子立于川上俯察流水而发出的慨叹，以流水喻逝者，但因缺少可供考察的语境依据，后儒对其比喻义多有揣测，意蕴挖掘深浅的不同是此章歧解存在的原因。汉儒的理解较为简朴，并不以为此章有高深的喻义，如包咸只简单地注解为“逝，往也，言凡往也者如川之流”，亦如皇侃《论语集解义疏》所言“川流迅迈，未尝停止，故叹人年往去，亦复如此”，意在劝诫身边的人爱惜光景。然而，孙绰、江熙、朱熹等却有更深的发掘。孙绰云：“川流不舍，年逝不停，时已晏矣，而犹不兴，所以忧叹也。”（马国翰辑《论语孙氏集注》）此解谓孔子忧虑年逝不停而道之不兴，故面临川而叹；江熙云：“言人非南山，立德立功，俯仰时过，临流兴怀，能不慨然，圣人以百姓心为心也。”（皇侃《论语集解义疏》）此解以孔子发胸怀天下、立德立功之感慨；朱熹《论语集注》云：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。然其可指而易见者，莫如川流，故于此发以示人，欲学者时时省察，而无毫发之间断也。”此解更添一层哲学意味，又加一段修身感悟。

（四）章节析合致歧

《论语》的语录和段落，大多各自独立，章节之间意义互不相涉，一般不相连贯，但也并不尽然。因此，在注解《论语》时，此章是文意独立还是与上下文有文意的关联，通常会造成理解的歧异。例如：

《为政》：“攻乎异端，斯害也已。”如果将此章看作一条独立的语录，则歧解纷出：或译为学习诸子杂说、异端小道，则为害甚深；或释为攻击驳斥异端邪说，其害就可遏止；或释为攻讦其他学说，则是有害的等等，莫衷一是。有人认为，若将其与上章“学而不思则罔，思而不学则殆”合为一章来理解，把异端释为事物的一个方面，解为偏执，把此句看作是对上文的总结，意为只学不思或只思不学都失之偏颇、害处匪浅，如此理解，问题便解决了。

《述而》第十一章含“子谓颜渊曰”和“子路曰”、“子曰”等句,有的学者认为是两章“误合”,即“子谓颜渊曰”应为一章,“子路曰”、“子曰”应为一章。持“两章误合”观点者则认为前后两章各有不同的主旨;持“本为一章”观点者则在注解时照应上下句间的关系。如此,双方的理解必有差异。

《先进》第二章:“子曰:‘从我于陈、蔡者,皆不及门也。’”第三章:“德行:颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语:宰我、子贡。政事:冉有、季路。文学:子游、子夏。”难解的字眼是“门”字。此分为两章,“门”的不同解释很多,郑玄解为“仕进之门”(邢昺《论语注疏》);韩愈《论语笔解》解为“圣人之门”;俞樾《群经平议》解为“门者,大夫之私朝也……古者卿大夫私朝在国门”;王闿运《论语训》解为“门,喻道也”;吴林柏《论语发微》认为“不及门者,不及陈、蔡公门也”;杨润根《发现论语》解为“入门、发蒙”;刘兆伟《论语章句直说》解为“不登门,登门少”;金池《论语新译》解为“不及门,是说不在跟前受教”;方冀龄《论语新论》认为“门闻二字通假”,意思是不及门,即名不为人所闻;黄怀信《论语新校释》认为“门,指卿大夫之门。不及门,不愿为卿大夫所用也”;日·龟井鲁《论语语由》认为“不及门与不逮门同义,言幕夜后门也。……盖夫子之厄于陈、蔡,从者相失于路,幕夜后门,而露宿郭外”,等等。朱熹将其看作一章,解曰:“孔子尝厄于陈、蔡之间,弟子多从之者,此时皆不在门。故孔子思之,盖不忘其相从于患难之中也。”又针对德行等四科解曰:“弟子因孔子之言,记此十人,而并目其所长,分为四科。孔子教人各因其材,于此可见。程子曰:‘四科乃从夫子于陈、蔡者尔,门人之贤者固不止此。’”可见,看作一章上下联系起来理解,前句孔子谈到“门”,弟子因孔子所言“门”而述及门下四科,语境范围限定在这里,“门”的涵义就基本清晰了,就不会有那么多歧解了。

(五) 句读相异致歧

古籍中的文句是没有标点的,因而在古代汉语中,句读是最基本的知识,也是理解文章内容的起点,断句正确是理解文意的第一步。古之学者读书时要根据文法、音韵、语气以及自己的阅读体验来确定句读,然而,因个人学识素养有别,或对文意理解各异,往往断句不同。在《论语》注释中因句读相异而造成的歧解也不乏其例。

《为政》:“先行,其言而后从之。”此为通常断句,意为:先要躬身实行了,再把话说出来,即先行后言、言在行后。皇侃《论语集解义疏》引王朗云:“君子之道,言必可则,令后世准而从之,故曰‘而后从之’。”显然,王朗以“先行其言”绝句,意为:只有你言出必行,以身作则,后辈才能遵从你。

《为政》：“举善而教不能，则劝。”此为通常断句，意为：选拔品行良善之人，教化能力薄弱之人，则民有所劝而乐于为善。但汉魏人多于“教”字绝句，读为“举善而教，不能则劝”，意为：选拔品行良善之人而教化，不能教则劝勉之。

《泰伯》：“民可使由之，不可使知之。”此为通常断句。何晏《论语集解》：“由，用也，可使用而不可使知者，百姓能日用而不能知。”如此解释，这句话就成了孔子愚民思想的明证。尽管两千多年来，不少学者把这句话解释为重视教育、注意教化，虽费墨不少，却显得牵强附会，使人难以接受。宦懋庸《论语稽》对此章的解释为：“对于民，其可者使其自由之；而所不可者亦使知之。或曰：舆论所可者，则使共由之；其不可者亦使共知之。”由此可见，宦氏断句为“民可，使由之；不可，使知之”，显示了孔子对老百姓宽容和民主的思想。卢元锴《〈论语〉三则正解》一文则读为“民可使，由之；不可使，知之”。如此便可译为：当百姓们知道他们该干什么的时候，就不要随便地对他们发号施令，由他们去；当他们不知道干什么的时候，就要去教化他们。

《子罕》：“子罕言利与命与仁。”说解此章历来歧义多端，因断句致歧的亦有多例。“子罕言”统领利、命、仁，“与”作连词，即邢昺疏：“孔子以其利、命、仁三者常人寡能及之，故希言也。”此为一说；金人王若虚《论语辨惑》认为应如此读：“子罕言利与命，与仁。”并解释道：“利者，圣人之所不言；仁者，圣人之所常言；所罕言者，唯命耳。”前“与”字是连词，后“与”字是动词，意思是孔子很少谈到利与命，却赞成仁，此又为一说。

《述而》：“子不语怪力乱神。”传统断句为“子不语怪、力、乱、神”，解为“孔子不谈论怪异、勇力、叛乱、鬼神”。徐振贵在2006年2月24日《光明日报》发表《“子不语怪力乱神”新解》，认为此句应与前二章及后一章连在一起理解，断句为“子不语，怪力乱神”，解为“夫子停止不说了，好像是生怕分心用力影响了凝神思考”。他将“怪”解为“唯恐”，将“力”解为“力气”，将“乱”解为“扰乱、搅乱”，将“神”解为“神志、精神”。

《述而》：“文，莫吾犹人也。”旧本多以“文莫”连读，“莫”字歧义有三，一解为无、不。孔安国曰：“莫，无也，文无者，犹俗言文不也。”（何晏《论语集解》）此句意为：凡言“文”，我皆不胜于人，乃孔子自谦之语；二解为疑辞。朱熹《论语集注》：“莫，疑辞。犹人，言不能过人，而尚可以及人。”言在“文”这方面，我尚能赶得上别人，但在生活实践中做个君子，我还没有做到；三解将“文莫”合解，为龟勉、勉强之义。刘台拱《论语骈枝》引栾肇曰：“燕、

齐谓勉强为文莫。”言在“文”这方面,我勉强跟别人差不多。

(六) 文字训诂致歧

文词释义是古汉语训诂的中心内容,是《论语》歧解生成的最直接和最重要的原因,一则是因为汉语词汇具有多义性,一个字词通常都含有多个义项,注解《论语》时是选用其本义、引申义,抑或是比喻义,难免会导致注解歧异;二则是有不少多音字,在同一个句子中读音不同就会产生不同的意思。而在古汉语中,尤其是先秦的文献典籍中,更是有为数众多的汉字通假现象,音同或音近都可以假借为用。一字多义、一字多音、同音通假等现象,为文字训诂放大了理解空间,因而,由此产生的歧解数量也最大。如:

《学而》:“君子不重则不威,学则不固。”“固”字歧义有二:孔安国曰:“固,蔽也。”一曰:“言不能敦重,既无威严,学又不能坚固,识其义理。”(何晏《论语集解》)

《为政》:“思而不学则殆。”“殆”字歧义有三:一曰通“怠”,有懈怠、疲惫义;二曰危殆之殆,言不习其事,危而不安;三曰同“拙者疑殆”之“殆”,义同“疑”字。

《八佾》:“丧,与其易也,宁戚。”“易”字歧义有四:包咸曰:“易,和易也。”(何晏《论语集解》)郑玄曰:“易,简。”(袁钧《郑玄论语注》)朱熹《论语集注》:“易,治也。《孟子》曰‘易其田畴’。”俞琰《书斋夜话》曰:“‘易’字疑是‘具’字,《檀弓》云:‘丧具,君子耻具。’”大概是因为“易”与“具”字形相似吧。

《里仁》:“事君数,斯辱矣;朋友数,斯疏矣。”“数”字歧义有六:郑玄曰:“数,数己之功劳也。”(袁钧《郑玄论语注》)以“数”为动词,意为侍奉国君数说自己的功劳,与朋友交往炫耀自己的好处,则会招致侮辱或被朋友疏远;何晏《论语集解》曰:“数,谓速数之数。”“数”有速、疾之义,义为过分迫切;皇侃《论语集解义疏》曰:“数,计数也。”意即过分地计较。此言君臣计数,必致危辱,朋友计数,必致疏绝;韩愈《论语笔解》谓“‘数’当为频数之‘数’”,可释为频繁、过分密切或亲昵;焦循《论语补疏》认为“此数宜与僭同”,意为不信任、不诚信,此言事君不信则招辱,朋友不信则致疏;俞樾《群经平议》认为“此‘数’字即《儒行》所谓‘其过失可微辨,而不可面数’之数,数者,面数其过也”。

《雍也》:“力不足者,中道而废,今女画。”“画”字歧义有三:孔安国曰:“画,止也。力不足者,当中道而废。今女自止耳,非力极。”(何晏《论语集解》)

朱熹《论语集注》：“谓之画者，如画地以自限也。”程石泉《论语读训》认为此“画”当如《尔雅·释言》云“画，形也”，“今女画”者即言“汝之言行活活地表现出遵道不力、半途而废之典型”。

《微子》：“君子不施其亲。”“施”字歧义有八：一解为“易”，孔安国曰：“施，易也，不以他人之亲易己之亲。”（何晏《论语集解》）二解为“不偏”，孙绰曰：“不施，犹不偏也，谓人以不偏惠所亲。”（马国翰《论语孙氏集注》）三解为“弛慢”，韩愈《论语笔解》曰：“施当为弛，言不弛慢所亲近贤人。”四解为“遗弃”，朱熹《论语集注》：“施，陆氏本作弛，弛，遗弃也。”五解为“劾”，惠栋《论语古义》曰：“《左传》‘乃施邢侯’。服虔云：施，犹劾也，谓劾其罪也。”六解为“用”，王淄尘《四书读本》：“‘施’，用也。言君子为国君，不专用自己亲戚也。”七解为“布施”，林觥顺《论语我读》曰：“施是布施散布延展。作为君上的人，要多多照顾同姓亲属子弟。”八解为“惠”，方骥龄《论语新诠》曰：“《史记·鲁世家》举周公告成王《无逸》中有‘能保施小民’，《尚书·无逸篇》则为‘能保惠于庶民’，足证本章中施字当作惠字解。”

《子罕》：“吾未见好德如好色者也。”此句亦见于《卫灵公》。句中“好”字为多音字，历来读“hào”，喜爱的意思，句意为“疾时人薄于德而厚于色”（何晏《论语集解》）；张诒三《“好德”“好色”辨》则认为此句中的“好”字当读“hǎo”，美好的意思，句意为“君子的好品德不会象好的容貌一样总是表露在外面”。

《阳货》：“唯女子与小人为难养也。”对其中的“女”字，古往今来的绝大多数注家都释为“女人”、“妇女”，或译为：只有妇女和小人是难以养活和对付的，对他们近了就会无理，远了就会怨恨；或译为：只有女人和小人难以和他们相处，亲近了他们就会不恭顺，疏远了又会招致怨恨。向来都以此句作为孔子歧视妇女、鼓吹男尊女卑的见证。金池在《北京日报》（2006年12月11日）撰文指出，此处“女”同“汝”，音“rǔ”，第二人称代词，则此章可译为：只有你们这几个学生和小人一样是不好教养的，传授给你们浅近的知识就不谦逊，传授给你们深远的知识就埋怨。如此解释便为孔子承担的千古骂名平反了。

（七）义理阐释致歧

一个时代有一个时代的学术风气，如魏晋尚玄、宋明尚理，学风迥异于汉唐及清；而同一时代的人，各自也有自己独有的学术作风，仅就古籍研究而言，有的崇尚名物文字训诂，有的崇尚义理发挥。因此，阐释结果存有较大差异。兹列举几个偏重义理的例子：

《八佾》：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”诸夏，指中国。梁皇侃曰：“谓中国为诸夏者，夏，大也。中国礼大，故谓为夏也。”（皇侃《论语集解义疏》）明张居正解曰：“诸，是众；夏，是大，以其人民众而地方大，故称诸夏。”（《论语别裁》）

《泰伯》：“荡荡乎，民无能名焉。”这句话按字面意思直训，应是“尧仁德浩荡，民众无法用语言形容、称说”。而魏王弼解曰：“夫名所名者，于善有所章，而惠有所存，善恶相须，而名分形焉。若夫大爱无私，惠将安在？至美无偏，名将何生？故则天成化，道同自然，不私其子而君其臣，恶者自罚，善者自功，功成而不立其誉，罚加而不任其刑，百姓日用而不知所以然，夫又何可名也？”（皇侃《论语集解义疏》）

《子罕》：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”此语义甚明，是说有智慧的人不迷惑，有仁德的人不忧愁，有勇气的人不畏惧。而朱熹解曰：“明足以烛理，故不惑；理足以胜私，故不忧；气足以配道义，故不惧。此学之序也。”将“仁”“勇”扯到了“理”“气”等哲学概念上去了。

《八佾》：“仁而不仁，如礼何？ 仁而不仁，如乐何？”这句话，李泽厚《论语今读》译为“人如果没有仁爱，讲什么礼？ 人如果没有仁爱，讲什么乐”，句意清楚明确。而杨润根《发现论语》却“发现”了许多：[译解]孔子说：“对于整个人类来说，如果人类不能认识自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义本质，那么人类便不会知道什么是真正的正义并追求正义；人类如果不能认识自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义的本质，人类便不会知道什么是真正的幸福并享有幸福。同样，对于人类的每一个个体来说，一个不知道自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义本质的人，就不可能成为一个具有普遍的仁爱精神的人，而一个没有普遍的仁爱精神的人，又怎么可能成为一个行为完全合于正义的人呢？ 一个不知道自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义本质的人，就不可能成为一个具有普遍的仁爱精神的人，而一个没有普遍的仁爱精神的人又怎么可能成为一个具有自己内在的精神上的和谐与幸福的人呢？”[注释]仁：这个字由“亼”（人类）和“二”（天地、宇宙）构成，因此这个字所表达的是宇宙以人为目的的人本主义思想。……礼：正义，作为动词，也就是追求正义。乐：幸福，作为动词，也就是享受幸福或享有幸福。

（八）名物考据致歧

《论语》中涉及大量的人名、器物、典章、制度等各类名物，去今已有两千多年，后世学者（特别是清代）多有关于此类名物典章的考据，较为著名

的有江永的《乡党图考》，取经传中制度名物有涉于乡党者，考核甚为精密；阎若璩的《四书释地》，考证四书涉及的地理知识，兼及人名、物类、训诂、典制等，大抵事必求其根柢，言必求其依据，旁参互证，多所贯通；翟灏的《四书考异》也多有关于《论语》名物的考证。这些对我们读懂古书、理解《论语》古义大有裨益，但是名物考据一般是通过参验比较其他古经籍与《论语》稽考互证得出推论，其中因此而致歧义者亦不在少数。如：

《八佾》：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！”此讥季氏僭礼。鲁以周公故受王者礼乐，有八佾之舞，季氏僭于其家庙舞之，故孔子有此言。关于“八佾”的解释，历来有如下几种：马融注曰：“佾，列也，天子八佾，诸侯六，卿大夫四，士二，八人为列，八八六十四人。”（何晏《论语集解》）八佾为天子庭上舞列，古时，舞必以八人为列，尊卑上下不同，则列数有别；杜预《左传集解》：“六佾三十六人，四佾十六人，二佾四人。”杜氏以“佾”为方阵，为后儒所讥：“自天子至士，降杀以两。两者，减其二列尔。预以为一列又减二人，至士止余四人，岂复成乐？”（《宋书·乐志》）清人程大中引《汉·百官志》“八佾舞三百八十四人”曰：“据此，是以四十八人为列也。”如此乐舞，阵容庞大，可与现代团体操队列相比，后世赞同此说者甚少。

《八佾》：“管氏有三归。”“三归”具体所指，古今众说纷纭，无一定论。歧解一：三归，娶三姓女。春秋时，妇人谓嫁曰归，故包咸曰：“三归，娶三姓女。”（何晏《论语集解》）皇侃《义疏》又作了更进一步疏解：“礼，诸侯一娶三国九女，以一大国为正夫人，正夫人之兄弟女一人，又夫人之妹一人，谓之姪娣，随夫人来为妾；又二小国之女来为媵，媵亦有姪娣自随，既每国三人，三国故九人也。大夫婚不越境，但一国娶三女，以一为正妻，二人姪娣从为妾也。管仲是齐大夫，而一娶三国九人，故云有三归也。”歧解二：三归，台名。朱熹根据《说苑》记载桓公疑政归管仲，“管仲故筑三归之台以自伤于民”的故事，认为三归是台名。歧解三：三归，三处家室。《韩非子·外储说》：“管仲相齐，曰：‘臣贵矣，然而臣贫。’桓公曰：‘使子有三归之家。’……一曰管仲父出，朱盖青衣，置鼓而归，庭有陈鼎，家有三归。”俞樾《群经平议》据此认为：“是所谓归者，即以管仲言，谓管仲自朝而归，其家有三处，则钟鼓帷帐不移，而具从可知矣，故足见其奢。”歧解四：三归，采邑名。《晏子春秋·内篇》有“昔吾先君桓公，有管仲恤劳齐国，身老，赏之以三归，泽及子孙”之言，因而梁玉绳《瞥记》认为：“三归特一地名，盖其地以归之不归而名之也，本公家地，桓公赐以为采邑耳。”歧解五：三归，藏泉币的府库。管仲曾筑三归之台，清人武亿《论语义证》认为“台为府库之属，古以藏泉

布”。歧解六：“归”与“馈”通，三归为三牲。清人包慎言《温故录》：“《公羊注》引逸《礼》云：‘天子、诸侯、卿大夫牛羊豕凡三牲曰大牢，天子元士、诸侯之卿大夫羊豕凡二牲曰少牢，诸侯之士特豕。’然则三归云者，其以三牲献与？”歧解七：三归指市租。杨伯峻《论语译注》引郭嵩焘《养知书屋文集》云：“此盖《管子》九府轻重之法，当就《管子》书求之。《山至数篇》曰‘则民之三有归于上矣’，三归之名，实本于此。是所谓三归者，市租之常例之归之公者也。”

《先进》：“季氏富于周公。”此周公所指何人，孔安国但言“天子之宰，卿士也”（何晏《论语集解》），并未指出具体人名。皇侃承汉训，疏曰：“周公，天子臣，食采于周，爵为公，故谓为周公也，盖周公旦之后也。”此为歧解一，以周公为周公旦之后。歧解二：朱熹《论语集注》：“周公以王室至亲，有大功，位冢宰，其富宜矣。”显然，宋儒以周公为西周扶持周成王立国的贤卿周公旦。歧解三：江声《论语俟质》认为此周公“非谓封于鲁者”，乃是春秋时期的周王卿士。据史料记载，桓公十八年有周公黑肩，庄公十六年有周公忌父，僖公九年有周公孔等。

（九）史实考证致歧

《论语》中记载了众多事件，有的可验之于史书，有的则史书无考，注家对所载事件的说解不同、考辨不同，亦是歧解的来源之一。关于《论语》所记事件的考辨在乾嘉时期蔚然成风，出现了众多的疑古学者，他们考据详明如汉儒，却并不墨守旧说；辨析细微如宋儒，却并不空谈义理，唯求合乎事实，因而往往能指出前儒说解所失，进而推翻前说或提出新解，但也时常以后世的封建道德标准范围孔子，并以之来测量《论语》的真伪纯驳，难免有失客观。如崔述《考信录》从史实、文体、称谓等各方面考察《论语》，认为“子见南子”章、“季氏将伐颛臾”章、“公山弗扰”章、“弗肸召”章、“齐景公待孔子”章、“齐人归女乐”章等事实不可信，“儒悲欲见孔子”章、“楚狂接舆”章、“长沮、桀溺耦而耕”章、“子路从而后”章、“陈亢问于伯鱼”章、“大师挚适齐”章等事实可疑。兹取两例如下：

《雍也》“子见南子”章，对此章所载之事，注家多有歧见，孔安国曰：“旧以南子者，卫灵公夫人，淫乱，而灵公惑之。孔子见之者，欲因而说灵公使行治道。”（何晏《论语集解》）学界一般认为此所见南子为卫灵公夫人，孔子曾两度适卫，《史记》和《孔子家语》皆记载了孔子见卫灵公和南子的事。孙奕《示儿编》则以南子为南蒯。南蒯的事迹见于《左传·昭公十二年》：“南蒯之将叛也，其乡人或知之，过之而叹，且言曰：恤恤乎，湫乎攸乎！深思而

浅谋，迩身而远志，家臣而君图，有人矣哉！”联系到“阳货欲见孔子”、“公山弗扰召孔子”、“弗肸召孔子”等事件，若这些叛臣召见孔子皆为史实，那么南蒯召见孔子是否确有其事也未可知。但《左传》虽记南蒯叛乱之史实，却并无孔子与之相见的任何线索，况且昭公十二年时，孔子年方二十二岁，子路小孔子九岁，年方十三，在情理上也难以讲通。崔述《考信录》则认为“子见南子”事不可信：“此章在《雍也》篇末，其后仅两章，篇中所见虽多醇粹，然诸篇之末往往有一二章不相类者，《乡党》篇末有‘色举’章、《先进》篇末有‘侍坐’章、《季氏》篇末有‘景公邦君’章、《微子》篇末有‘周公八士’章，意旨文体皆与篇中不伦，而语亦或残缺，皆是断简，后人之所续入。……且《论语》记孔子事皆称‘子’，惟此章及侍坐、羿菴、武城三章称‘夫子’，亦其可疑者，然则此三章盖后采他书之文附之篇末，而未暇别其醇疵者。其事固未必有，不必曲为之解也。”

《阳货》“公山弗扰以费畔”章，对此章所记是否史有其事，历来注家更是纷纭，歧解多出。孔安国、皇侃、邢昺、朱熹等大儒皆信本章之事为真，且可与《史记》所载互证，说解的不同也只在于孔子赴公山氏之召的理由，如皇侃等人认为孔子是为了兴周道于东方，才赴公山氏之召，而韩愈《论语笔解》则说“仲尼畏三桓，不欲明言往公山氏，又不容顺子路当季氏，故言吾为东周”。清代疑古之风和考据学兴起，始有学者怀疑此事的可信性，赵翼、崔述等人根据《左传》“不狃（公山弗扰）、公孙辄帅费人以袭鲁”之说，认为费之叛在定公十二年夏，孔子方为鲁司寇听国政，弗扰，季氏之家臣，何敢来召孔子？孔子方辅定公，以行周公之道，乃弃国君而佐叛夫，舍方兴之业而图未成之事，岂近于人情耶？而且“堕费之议者，孔子也。弗扰不肯堕费，至帅费人以袭鲁，其讎孔子也深矣，必不反召之”（《考信录》）。此说考之《左传》，得出结论：公山氏之叛在定公十二年，当时孔子为鲁国司寇，主张堕三家之都，率兵讨伐，彼此互为仇敌，如此看来，公山氏召孔子和孔子欲往既不合人情，也不合事理，必为史无其事。此说一出，多有学者附和。清人翟灏还有另解，他在《四书考异》中考辨道：“《左传》、《史记》各与《论语》事不同。《左传》阳虎之畔，在定公八年，时公山不狃虽未著畔迹，而与季寤等共因阳虎，则季氏亦已料其畔矣，因于次年使人召孔子图之，孔子未果往，而不狃盘踞于费，季氏无如之何也。十二年，孔子为鲁司寇，建堕费策，不狃将失所倚恃，遂显与叔孙辄袭鲁犯公。孔子亲命申句须、乐颀伐之，公室以之平，季氏之召终亦以之应矣。如此说之，则《左》、《史》两家所载得以相通，而于事理亦可信。”翟氏以此认为公山弗扰以费叛，季氏因此召孔子

去平叛。“召”字之前省略了主语“季氏”，司马迁及历代注者都误解了《论语》原文，以致把召孔子的人写作公山弗扰。从此说者有潘维城的《论语古注集笺》、梁章钜的《论语旁证》、冯登府的《论语异文考证》等。

(十) 学术流变致歧

一个时代有一个时代之学术，不同时代或同一时代的不同学派对《论语》的诠释理所当然地会打上其学术风格的烙印，因而，学术流变是说解《论语》产生歧解不可忽略的一大原因。

《论语》学的源头，我们一般界定在西汉。汉武帝采纳董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，由此奠定了儒学的经学地位。因各地经师所依据的经典文本不同，语言及师授传统不同，对经书的解说自然有所不同，于是形成了一些带有区域性特点的经学流派（如山东地区的鲁学与齐学）和两汉经学内部的今古文之争。一般说来，“今文经学更为关注和热衷于参与现实政治，大讲阴阳五行、灾异谴告，致力于发挥儒家经典中的微言大义；古文经学则多讲求文字训诂和典章制度的考证，重在探讨经文本义，注重历史事实的清理、陈述，具有实证色彩”（李振纲《中国哲学史论》）。今文经在武帝时就列于学官，置五经博士，颇为盛行；古文经或藏于秘府，或私传民间，直到刘歆上策哀帝，引发今古文之争，才得以与今文经分庭抗礼。受其影响，《论语》学也大体形成了与之相对应的学术派别和治经方法：出自孔壁的《古论》，孔安国曾为之训解；而属于今文经的《齐论》、《鲁论》，不但各自形成了自己的师传家法，而且均有说解问世；综合三《论》而成但以《鲁论》为主的《张侯论》，有包咸、周氏为之章句。汉末马融、郑玄则遍治群经，兼通今古，自觉拆除今文经学与古文经学的藩篱，突破了二者治学方法的限制，融合会通而形成了一个“以古学为宗，兼采今学以附益其义”（皮锡瑞《经学历史》）的综合学派，他的《论语注》则表现了这一综合性的特点。学派不同，学风不同，思想倾向不同，反映在《论语》等经书的说解上，自然会表现出很大的差异。

魏晋时期，随门阀士族势力崛起而兴起的玄谈之风逐渐盛行于世，进而发展成为社会思潮的主流。玄学家们援道入儒、以道释儒，导致儒道融合。在儒家经训的玄学化改造过程中，诞生了多家《论语》注本，其中最著名的当属何晏的《论语集解》和王弼的《论语释疑》。何晏是魏晋玄学最早的代表人物，学识才辩受世人瞩目，在正始玄风中举足轻重，《论语集解》的注释文字中，不乏“道”、“自然”、“无为”、“任道”等表述，从中不难看出道家无为思想的痕迹。例如，何晏《论语集解》注《述而》“志于道”时说：“志，

慕也。道不可体，故志之而已。”注“据于德”时说：“据，杖也。德有成形，故可据。”“道不可体”、“德有成形”，显然是将儒家的“道”和“德”替换为道家的“道”和“德”，即“有”和“无”。注《宪问》“莫我知也夫”章时说：“圣人与天地合其德，故曰唯天知己。”注《季氏》“君子有三畏”章时说：“顺吉逆凶，天之命也。大人即圣人，与天地合其德。”皆用道家观点作解。但是这些并不能说《论语集解》是以玄学思想为指导的著作，因为这种道家自然无为的思想在整个编者注中不占主导地位，即使是何晏等人的新注，在整部《集解》中也只占了很小的比例。据唐明贵博士统计，《论语集解》共征引孔安国注 473 条，包咸注 194 条，马融注 133 条，郑玄注 111 条，王肃注 36 条，周生烈注 13 条，陈群注 3 条，另存“一曰”之说 5 条，合计达 968 条，约占总条目的 88%。所以《集解》的更大价值在于保存了两汉《论语》学的成果，用“集解”的注训体例凸现汉魏经师的各家之长，故而宋钢《六朝论语学研究》指出“倘是缺少了《论语集解》，我们肯定再难以看到两汉以及魏世的《论语》学成果了”。

如果说《论语集解》是一部汉代经学思潮对《论语》解释的精粹集，标志着汉代《论语》研究的终结，那么王弼的《论语释疑》则宣告了《论语》研究玄学时代的开始。该书原本有三卷，但宋代以后亡佚，现仅存 47 条佚文，分别保留在皇侃的《论语集解义疏》和邢昺的《论语注疏》里，根据这些佚文，对王弼注解《论语》思想的时代特征，我们仍然可以窥得一斑。该书既维护孔子的圣人形象，又把孔子老子化。该书的主旨在于附会大义，使《论语》的内容与玄理相合，体现了援道入儒的倾向。如《论语·述而》篇中的“志于道”，此“道”是指“吾道一以贯之”的“忠恕之道”，而王弼《论语释疑》却解作“道者，无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已”。再如注《阳货》篇“佛肸召”章说：“圣人通元虑微，应变神化，浊乱不能污其洁，凶恶不能害其性，所以避难不藏身，绝物不以形也。”这便是老子化的孔子形象。

自汉末佛教传入中土以来，形成了儒释道三教并存的局面，到了魏晋南北朝时期，社会动荡、战乱频繁、阶级矛盾激化，在这样的社会条件下，儒家纲常已难以有效地发挥其职能，儒、佛之间的对立和隔膜逐渐消除，并且日益走向融通，颜之推就认为“内外两教，本为一体，渐积为异，深浅不同”（《颜氏家训》），把二教从根本上统一起来。诞生于六朝文化融通时期的皇侃的《论语集解义疏》，以何晏《论语集解》为底本，兼采东晋江熙《论语集解》所录郭象、李充、范宁等十三家说以及其他“通儒解释”，引征广博，穷明原

委,既注经文,亦疏注文,是一部集汉魏六朝《论语》学之大成的著作,有人评价此书“杂引各家言,斑驳儒、道、释、阴阳、占术等,不醇得多”(牛泽群《论语札记》),故而此书保存歧解众多,且能体现这一时代学术驳杂的特征。

唐代是中国封建社会的黄金时期,但是相对于魏晋南北朝时期的辉煌,有唐一代的《论语》研究,凋敝零落,一则因为儒学在唐代思想界并未处于独尊的地位,佛、道思想都受到了统治者的重视,二则因为太宗皇帝诏令大儒刊定经典、统一经说,并以此作为以后登科考试的教材,经典的解释权已经被统治者所垄断,儒士们自由阐释的空间已被无形地限制住,故而《论语》的注释随经学的衰落而凋敝也就自然而然了。考之两《唐志》及其他目录书,唐代的《论语》注释著作有贾公彦的《论语疏》、王勃的《次论语》、张籍的《论语注辨》、韩愈、李翱的《论语笔解》、马总的《论语枢要》等十多部,但是流传于后世的仅有韩、李的《论语笔解》二卷。《笔解》一反唐儒“疏不破注”之风,大胆冲破汉儒旧注的束缚,多有异说,例如,《学而》“信近于义,言可复也”,何晏《论语集解》曰:“复,犹覆也,义不必信,信非义也。以其言可反复,故曰近义。”韩曰:“反本要终谓之复。言行合宜,终复乎信。否则小信未孚,非反复不定之谓。”李曰:“尾生之信,非义也。若要终合宜,必不抱桥徒死,马云反复,失其旨矣。”又如《学而》“因不失其亲”,孔安国曰:“因,亲也。言所亲不失其亲,亦可宗敬。”(何晏《论语集解》)韩曰:“因,训亲,非也,孔失其义。观有若上陈信义恭礼之本,下言凡学必因上礼义二说,不失亲师之道,则可乃尊矣。”李曰:“因之言相因也,信义而复本,礼因恭而远嫌,皆不可失,斯可尊。”二人否定孔注,“因”不训作“亲”,而应当训作“相因”。诸如此类指斥汉儒之失,并下己意,空言解经,可谓开宋学之先河。但《笔解》还改易经文,自专而生硬地解释,例如,《为政》“六十而耳顺”,韩曰:“‘耳’当为‘尔’,犹言如此也,既知天命,又如此顺天也。”此种妄改经文之风,饱受诟病。

《论语》注释到了宋代又起高峰,北宋时邢昺以皇《疏》为蓝本,重新为《论语》作疏,删去皇《疏》涉玄之语,努力恢复汉魏《论语》学的旧观。正因邢《疏》有廓清之功,所以被收入《十三经注疏》中,流传不废,影响极大。《四库全书总目提要》以为“汉学、宋学兹其转关”,但邢《疏》并非真正意义上的义理之学,宋代以义理说解《论语》始于北宋二程中的程颐,其后范祖禹、谢显道、尹焞、游酢等程门弟子也都有关于《论语》的著述问世。南宋大儒朱熹后来居上,其《论语集注》收古注,存异说,兼训诂、校勘,尤重义理,被后世奉为圭臬,为元明清历朝的塾教范本和科考试题库,也成为《论语》研

究史上最有影响的著作之一。朱熹《集注》与前代《论语》注释的歧异则充分体现了宋学的理辨色彩,如《八佾》篇:“王孙贾问曰:‘与其媚于奥,宁媚于灶,何谓也?’子曰:‘不然,获罪于天,无所祷也。’”对于“天”的含义,孔安国曰:“天以喻君也。”(何晏《论语集解》)皇侃《疏》引栾肇云:“‘获罪于天,无所祷’者,明天神无上,王尊无二,言当事尊,卑不足媚也。”汉魏后儒引此句皆明指“天”为苍苍之天,朱熹《集注》则云:“天,即理也,其尊无对,非奥、灶之可比也。逆理,则获罪于天矣,岂媚于奥、灶所能祷而免乎?”显然,朱熹以自己的哲学概念“理”来解释“天”,显示了深层理上的不同。在他看来,孔子所说的“天”,应该是一个很宽泛的概念,既含有礼、仁、义等理性成分,也含有天意、公理等神性成分。再如《里仁》篇:“子曰:‘君子喻于义,小人喻于利。’”皇侃《疏》引范宁云:“弃货利而晓仁义则为君子,晓货利而弃仁义则为小人也。”朱熹《集注》则云:“义者,天理之所宜。利者,人情之所欲。”在对“义”和“利”的阐发上,朱熹是从自己的理学观念出发的。

元代科考将朱熹之学定为国是,《论语》研究皆依朱《注》,无甚名家出现,唯陈天祥的《论语辨疑》尚有一定价值。明成祖时,《四书大全》颁行天下,作为取士标准,至此汉代训诂之学和宋代义理之学已不复存在,代之而起的是专为科举而设的诸家讲章,当时“坊刻《四书讲章》,则旋生旋灭,有若浮沤;旋灭旋生,又几如扫叶,虽隶首不能算其数”(《四库全书总目提要》),这使得明朝二百余年竟无《论语》注释名作出现,《论语》研究也同明代的学风一样,流于空疏而无用。

清代是《论语》研究的鼎盛时期,著述之宏富为前代所未有,而《论语》注疏的类别流变正和清代学术的发展相一致。明清之际,王夫之、孙奇逢等人“既言尽心知性体认天理,又倡躬行践履学以致用,力矫明末以来清谈空疏陋习”(朱华忠《清代论语学》),开清初经世致用之风。清初还有一批学者深受理学影响,力图恢复理学正统,为配合统治者提倡程朱理学而摇旗呐喊,成为御用理论的鼓吹者,像陆陇其被列为从祀孔庙清儒第一人,著《四书讲义困勉录》37卷,其中《论语》20卷,遍引众说,凡不合朱子之论者,必一一剖判;李光地为康熙朝重臣,著《读论语札记》,亦以《论语集注》理学训义为宗。乾嘉时期,考据学大盛,诸学者倡导以古训明义理的治学方法,使得这一时期的经学达到了很高的水平。阎若璩的《四书释地》首开考辨之风,陈鱣的《论语古训》、冯登府的《论语异文考证》、翟灏的《四书考异》等随列其后,马国翰对已亡佚的古《论语》注疏进行了大规模的辑佚,此外还有刘宝楠的《论语正义》等汉宋兼采之学,考核精审,说义详明,实乃有清以

来《论语》学集大成之作。清代中期以后,内患外侮交加,社会问题凸现,考据学派埋首故纸堆中不问时务,盛极而衰,一批有识之士重拾《公羊春秋》,在公羊学精神的观照下抒发《论语》大义,紧贴社会现实,渐由经学的附庸转变为清末学术思想的主流,流风所及,出现了刘逢禄的《论语述何》、宋翔凤的《论语说义》、黄式三的《论语后案》、康有为的《论语注》等一批注疏之作,蔚为大观,虽然大多是借古书经文阐发义理、针砭时务,却也极大地丰富了《论语》注解的内容。

现当代,《论语》的注释、研究从总体上看是健康发展的,出现了程树德《论语集释》、杨树达《论语疏证》、杨伯峻《论语译注》、李泽厚《论语今读》等众多高质量的著述,但受文化运动、政治运动的影响,《论语》的注解、研究也受到了不同程度的影响。二十世纪初期,“五四”新文化运动兴起,有人提出“打倒孔家店”。一些学者受“西学”影响,以西方现代哲学、科学、政治等学科的范畴、概念、方法来解读、分析、批判或重新诠释儒学,成为一时的学术风气,并出现了“援西学入儒学”的现象。尤其是二十世纪七十年代的“批林批孔”运动,把个孔子批得一无是处,把个《论语》解释得面目全非。如哈尔滨师院中文系1973年12月编印的《论语批判》,其“前言”首句云:“《论语》是孔子的一部反动言行录。”有了这样的定性,对《论语》章句的注释可想而知。如:《为政》第三章:“子曰:‘道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。’”《论语批判》[注释]政:指政令所规定的阶级压迫手段。齐:强迫命令。免:逃避、侥幸的意思。格:改正。[今译]孔子说:“用政令来教导他们,用刑法来强迫他们,只能使奴隶们存消极逃避的心理而不懂得廉耻;凭借德来教导他们,用礼来整顿他们,才能使奴隶们懂得廉耻而服从统治。”[批判]“政”“刑”与“德”“礼”是对立的。春秋后期,奴隶主的“礼治”与新兴地主的“法治”这两条路线斗争,极为尖锐。孔子顽固地站在奴隶主立场上维护“礼治”,肯定“礼治”;反对“法治”,否定“法治”。认为“法治”只能起镇压的作用,“礼治”才能笼络人心,较易收到欺骗、麻醉的效果,更好地统治人民。

这只是千万例中的一例,无须大惊小怪。当时的大批判文章铺天盖地,少有理智者。

“文革”过后,人们经过长时期的冷静反思,拨乱反正,逐步恢复正常,学术走向正道。观近三十年《论语》研究成就,注释专著、研究论文蔚为大观。就质量而言,多数水平较高,反映出了学术研究的进步。但是,也有少数《论语》研究者,一味追求所谓的“创新”,标新立异,又为《论语》增加了

大量的新的歧解。如林觥顺《论语我读》注解《论语》“述而不作”曰：“不作，读同丕作，是详加释义。”该书将《论语》中的大量“不”字，大多释为“丕”，将否定副词变成了肯定副词，结果大量表示否定意义的语句都成了肯定语义，颠倒是非。又如该书注《卫灵公》“吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之”曰：

吾犹是孔子自称我在疑惑，及史之是有关史册所记载的阙，是门观，在宗庙宫殿的正门才有阙才有门观，所以阙，是概言官庭。……阙作缺是引申之义。阙文，是说史册所载官庭内幕的文辞。有马者借人乘之：包咸注：“有马不能调良，则借人乘习之，孔子自谓及见人如此。”这种释义更是荒腔走板。笔者今释：马，许慎云怒也武也。此马之本义。……马训武，《释名》曰：大司马，马，武也，总武事也。有马者，是说有总管武事的大司马。《周礼》大司马之职掌，建邦国之九法，以佐王平邦。犹今之司法院及法官。……《说文解字》：乘，覆也。加其上曰人，人乘车是一端也。从入。军法，入桀曰人。桀又是什么？桀者磔也，《溢法》曰：贼人多杀曰桀。所以乘的本义杀，是以军法覆人而杀之，乘坐乘骑乘车是引申之义。借人，借假转注互训，假者非真也，所以借人即假人非真人。所以借人乘之，是假借军法入人以罪而杀之。

注解的目的是使人明白，而这样的注解，虽“新见”纷呈，然多不切合文意。支离破碎的解释，只能使人越发糊涂。这样的学风要不得！

四、应该怎样理解《论语》

针对上述《论语》致歧的原因，我们应该从中进行总结，吸取经验教训，以求将《论语》解释得符合《论语》编者的本意，使他们的在天之灵，观后解颐。

关于如何理解《论语》的问题，不少专家都谈了很好的意见，如著名儒学研究专家杨朝明先生在《研读〈论语〉应注意的相关问题》（《论语诠解》前言）中指出：“笔者认为，对孔子遗说的研究应该注意以下几点：第一，将研究放在中国上古文化的大背景中进行。以前，人们对我国古代尤其三代文明发展的水平估价不足，而大量的出土材料已经使原来不少朦胧、模糊的认识变得清晰、生动起来，为此项研究提供了极好条件。第二，将孔子回归到他所处的时空中去研究。按照‘知人论世’原则，将孔子真正回复到春秋末年的鲁国，回复到当时的文化背景之下，结合西周以来鲁国的礼乐传统，结合春秋时期鲁国的文化品格，从而探索孔子的心灵世界。第三，既要克服疑

古思潮造成的巨大束缚,也不要盲目信古,充分利用考古新发现,将新出文献与传世文献认真比较,综合分析,从而补偏救弊,不受既有观念束缚,检核既往成果,做到言之有据,无征不信。”并强调“研读《论语》应注意总体把握孔子思想。……《论语》中片言只语往往具有很多岐解,实际情况往往是:人们研究《论语》与孔子,常常将其中的一句话进行分析解读,而没有注意从全书的结构出发,没有综合其它记载,于是便人云亦云、莫衷一是,甚至与本义大相径庭、南辕北辙。……那么,怎样才能做到全面理解孔子思想?笔者认为,首先不应该仅仅停留在《论语》中的一条又一条的‘语录’上,应当整体观照《论语》全书。……我们现在不能正确理解其中的‘嘉言善语’,正是因为将本来是一个整体的《论语》读散了”。杨先生的意见是正确的,这是他数十年研究《论语》所总结出的精见。

针对导致《论语》歧解的原因,我们也提出几点看法:

(一)在学术态度方面

要正确理解《论语》,学术态度最为重要。态度要客观,要审慎,要求真务实,要建立在文献材料的基础上;切忌主观臆断,凭个人好恶,或受政治气候、学派风气、专家权威的影响。有了这种科学研究的态度,《论语》中存在的具体问题就好解决了。还须强调一点,态度要严肃,千万不要拿传统经典作儿戏。近些年出版的几部诠释《论语》的著作,作者态度极不严肃,任意妄说,牵强附会,纯属糟蹋《论语》,误导青年,贻害后代!

这里仅指出一例:某书在注解《论语·子罕》篇“子见齐衰者”时,将“齐衰者”解作“年老体衰的人”。其注释为:“齐:至,到头,至顶。衰:生命近于枯竭的老人。”实际上,齐衰(zī cuī)是丧服名,在五服(斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻)中排第二。齐衰以粗麻布做成,适于为继母、庶母、祖父母、曾祖父母等服丧用。“某书”不顾丧服制度之事实,臆断妄解,这样的学术态度是极不负责任的!

(二)在文字训诂方面

我们认为,《论语》中的语录是春秋战国时期的语言,应将其放到当时的语言环境中去考察、去理解。文字的音义是发展的,若以后世产生的音义去理解,难免走向歧途。应广泛参照同时期的典籍以及稍后的《尔雅》、《说文》等工具书,考察当时的字词义,考察当时的语言习惯,比照同类语词结构、语法类型的基本特点和涵义,以得出确解。

再一点应该正视:《论语》中是有错字的。如《子张》篇“君子之道,孰先传焉?孰后倦焉”一语中的“倦”字,古代学者讳言其“错”,讲不通而强

解之。如清毛奇龄认为“倦即古‘券’字。传与券，即古印契传信之物。盖传者，传也。旧以两行书缙帛，分持其一，凡出入关者，必合之乃得过，因谓之传。而后或用桀刻木为合符，史称传信为附信是也。券者，契也。以木牍为要约之书，用刀剖之，屈曲犬牙，分持其一以为信，韩子所谓‘宋人得遗契而数其齿’是也。是传与券皆彼此授受传信之物，一如教者之与学人两相印契，故借其名曰传曰券，券即传也”。子夏讲此话时，肯定说得通俗易懂，不会令人如此费解，费解得让古今注家争论不休：汉包咸解为“厌倦”，宋朱熹解为“倦教”，今人马固钢解为“倦通劝，勉励、鼓励义”，方冀龄解为“劳，先传后劳”，毛子水解为“后倦，后从事”，乔一凡认为“倦为卷，收取也”，杨润根解“倦”为“结束，作罢”。在各家实在争论不出令人信服的结果时，金池《论语新译》、程石泉《论语读训》竟作出大胆的怀疑：“倦，传字之讹。”这样的怀疑盖古已有之，但面对神圣经典讳不敢言。这种怀疑是对的，是符合《论语》语录体之通俗易懂的风格的。

今天的学者大都是实事求是地、审慎地指出《论语》中的错讹，如《八佾》篇“曾谓泰山不如林放乎”，此语颇难理解。严灵峰《读论语札记》：“疑‘泰山’二字，乃‘季氏’或‘季孙’之误；文当作：‘曾谓季孙不如林放乎？’”程石泉《论语读训》认为“此章恐有错字……依上下文理应作‘求也不如林放乎’”。因此，我们在对某些词句实在解不通时，要想到错简、错字问题，不要强为曲解。倘若《论语》中的错讹被逐步纠正了，那么，纷杂的歧解也就随之减少了。

（三）在义理阐释方面

在理解《论语》义理时，既不要处处以“微言大义”为指导思想，深挖不止，也不要流于浅俗。《论语》体大思精，语言精辟，富含哲理、深意，深刻探求是对的。同时，《论语》的语言又很质朴无华、通俗易懂，不一定非要绞尽脑汁去挖出所谓的深意来。有些人在义理上的无休无止的剖析，已远远超出了古人的思维，也就是说，古人没想到的，我们替他们琢磨到了。反过来讲，《论语》中表意深刻的语言，我们也不要理解得太浅俗。比如《为政》篇“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎”这句话，孔子的意思是，今天的一些人理解孝，认为对老人能做到养就是孝了，但以我观察，狗和马等畜生都能做到相养（如乌雏反哺），对于人来说，对老人在做到赡养的同时，如果不体现出“敬”来，与狗马等畜生有何区别？孔子的境界高，对人要求高，要求对老人既要养，又要敬。而不少学者将此语解为“连狗马都能得到饲养”、“连犬马都能有人养”、“狗马能以体力服事主人”等。

孔子他老人家如果在天有知的话,看到后人这样浅俗地诠释自己的话,他会哭笑不得又感到无可奈何的!

(四) 在版本异文方面

《论语》的版本异文问题,是历史造成的。对于这个方面的问题,可以通过科学比较、比勘,做到择善而从,切忌妄改。还有错简问题,可以根据先秦相关文献及当代出土文献进行不同程度的修复。这是一个长期性、复杂性的工作,不便急于求成。

另外还有《论语》注解著作的版本异文问题。如何晏《论语集解》关于《子张》篇“切问近思”一语的注释,《知不足斋丛书》本与日本正平本为“近思者,近思己所能及之事”,《十三经注疏》本与元刊本为“近思者,思己所未能及之事”。有无“未”字,句意大相径庭。对于这类问题,我们在相关处将异文注出,以供研究界讨论;企盼通过讨论,问题逐步得以解决。

(五) 在分章断句方面

对于《论语》的分章断句问题,应谨慎从事。《论语》的分章断句,已经过历代学人的审视,原存断句不当的问题,早已被陆续指出或纠正。今人仍常有指出断句不当者,但多数难以让学界认可。一部《论语》,被亿万人诵读了两千多年,难道大家连语句都未读对?因此,我们在指出此类问题时,应倍加谨慎!如《阳货》篇:“子曰:唯女子与小人为难养也,近之则不逊,远之则怨。”这是传统断句。而吴正中、于淮仁《“唯女子与小人为难养也”新解》(《甘肃社会科学》1999年第5期)一文则认为:此章之正确断句当为:孔子说:“唯!女子与!小人为难养也——近之则不孙,远之则怨。”即:孔子说:“对!您(这位)先生(说得是对的)啊!小人(实在是)很难对待、侍候、对付的——亲近他吧,(他)就傲慢不恭;疏远他吧,(他)就怨恨在心。”这样的断句,虽然能为孔子免除女同胞的怨恨,但很难说符合文意。

再如《雍也》篇“齐一变至于鲁,鲁一变至于道”,此为传统断句,而林毓顺《论语我读》将其标点为:“齐,一变至于鲁鲁,一变至于道。”[注解]曰:齐:《说文》云禾麦之吐穗,上平也,象形。是说外表看像是齐头并进,实际上立足点参差不齐。鲁鲁:孔安国注《论语》鲁钝也。《释名》曰鲁鲁钝也。国多山水者,民性朴钝,而引申作卤莽义。道:人所行之道,作道理。[释义]曰:孔子说:“天地间万事万物的变化,外表看是齐头并进,事实是参差不齐。人的才智也是如此,有些人非常迟钝,甚至粗卤野蛮,有的人聪敏懂道理,只知行礼义仁爱的大道。”

这样的断句和解释,如果说是“歪曲了《论语》”,或以为言重了;若往

“轻”里说,这样的断句和解释是极难让人接受的。

五、关于歧解材料的取舍和版本的选择

《论语》的歧解材料,散见于历代《论语》注释著作及研究文章中,而这些注释著作及研究文章又多得举不胜举。编撰本书,若要将这些文献全部看完、全部采录,穷毕生之力也难以做到,因此,必须进行合理的取舍。我们取舍的基本原则是,以各时代的注释名作为主,同时采用出土文献和富含新见的注释著作及文章。至于采用了哪些著作和文章,请看书末附录的“参考书目”。

同一种注释著作,由于多次抄刻、增删、修订或重版,形成了多种版本。这些版本之间,往往存有文字内容上的差异,存有抄刻质量上的优劣之分。

如《四库全书》与《知不足斋丛书》同为丛书,但由于《四库全书》在编纂时为执行清廷禁书政策,对所谓“违碍之作”大肆抽毁、删改,其版本质量大大降低。如《论语·八佾》:“子曰:‘夷狄之有君,不如诸夏之亡也。’”《知不足斋丛书》本皇侃《论语集解义疏》为:“此章重中国贱蛮夷也。诸夏,中国也。亡,无也。言夷狄虽有君主而不及中国无君也。故孙绰曰:‘诸夏有时无君,道不都丧;夷狄强者为师,理同禽兽也。’释慧琳曰:‘有君无礼,不如有礼无君也。刺时季氏有君无礼也。’”《四库全书》本皇侃《论语集解义疏》为:“此章为下僭上者发也。诸夏,中国也。亡,无也。言中国所以尊于夷狄者,以其名分定而上下不乱也。周室既衰,诸侯放恣,礼乐征伐之权不复出自天子,反不如夷狄之国尚有尊长统属,不至如我中国之无君也。”二本比较,文字内容、思想倾向已有天壤之别,《四库全书》本已严重失实,故选用《知不足斋丛书》本。

再如李泽厚《论语今读》的初版本与再版本,其译解文字有较大差异。作者在该书再版时作了较大修改和增补,比较而言,显然再版本是作者满意的本子。因此,我们采用再版本。

在注重版本质量的同时,我们还兼顾版本流行的广狭,即在质量相同的情况下,选择流通广、较普及的本子,以便于读者寻检利用。如朱熹的《论语集注》版本甚多,而数中华书局出版的《四书章句集注》本流行最广,而且印刷质量也堪称一流,故选用之。

还有,前人一些以征引、汇集《论语》注解材料见长的著作,由于抄录不严谨,所征引、汇集的材料往往与原书、旧本有出入。

如刘宝楠《论语正义》在解释《论语·宪问》第八章时引江声《论语

质》语：“裨谿、裨灶，当即一人。‘谿’当从火作‘熯’。《毛诗传》：‘熯，炷灶也。’则名灶字熯矣。《左传》于襄三十一年再见裨谿，以后但有裨灶，与子产相终始，而裨谿更不见。考其论议，正是一人也。”而查《琳琅秘室丛书》本（《无求备斋论语集成》影印）江声《论语诂质》，其文为：“裨谿，郑大夫裨灶也。谿读当为印烘于熯之熯，古字同声，辄段借也。《毛诗传》云：‘熯，炷灶也。’《说文解字》曰：‘熯，炷也。’炷，行灶也。名灶，故字熯也。”文字差异甚大。

再如钱地《论语汉宋集解》所集《论语·八佾》第十章的注解材料：

郑玄：鲁礼，三年丧毕，而祫于太祖，明年春禘于群庙，自尔之后，五年而再殷祭以远主，初始入祧新死之主。又当与先君相接，故礼因是而为大祭，以审序昭穆。故谓之禘，禘者，谛也。言使昭穆之序审谛而不乱也。祫者合也。文二年《公羊传》曰：大祫者何？合祭也。其合祭奈何？毁庙之主，陈于太祖。未毁庙之主，皆升于合食于太祖是也。

这段文字，与《十三经注疏》本对照，只有“鲁礼，三年丧毕，而祫于太祖；明年春，禘于群庙。自尔以后，五年而再殷祭，一禘一祫”是郑玄语，其余“《公羊传》曰：‘大祫者何？合祭也。其合祭奈何？毁庙之主，陈于太祖。未毁庙之主，皆升于合食于太祖’”是贾公彦《疏》中的话。自“以远主”至“祫者合也”几句，不知出自哪里？

把这些材料混入郑玄名下，影响了材料的可靠性。因此，在采用这些材料时，应倍加谨慎，能找到原书或旧本的，尽可能参照原书旧本。

六、本书的意义和价值

在儒家经典之中，《论语》是研读人群最为广泛之书。原因很清楚，就是由于该书中蕴涵着传统的、美好的思想，极为适合于构建和谐社会、纯净人们的心灵，极为有利于人类社会的文明进步。对这样一部伟大著作进行研究，本身就很有意义。

关于本书的意义和价值，可以用国家社科基金项目评审专家的评价意见来概括：“本项研究思想政治导向正确，选题具有重要意义。作者把从汉代至当代有关《论语》诸章解释的分歧汇集起来，为后人研究《论语》提供方便，有很高的学术价值。”专家们在评价意见的最后，又强调了一句：“具有久远的价值。”

详细说来，该书的价值体现在三个方面：

一是文献资料价值。本书从数百种《论语》注释专著、数百篇《论语》研

究文章中摘取歧解材料,比较选择,条理编次,汇集歧解材料百余万字,等于建立了一个丰实的《论语》歧解资料库。前人的有关《论语》集解、集注、集释类的著作,收集范围较狭窄,而我们兼容并包,广泛收集,不仅面广,而且时间跨度长,即从汉代至当今,已超出较晚成书的程树德《论语集释》七十余年,在资料的丰富性方面以及时代的久远方面,大大弥补了前人同类著作的不足。为了保证本书所辑资料的可靠性准确性,我们在校对上花费了很大的工夫:先是要求编录人员在摘取材料时认真校对,后来又交换校对,在全书定稿时又由专人专职进行了单项核校。为了方便研究者征引,每则歧解材料都注明了详细的出处。

二是学术研究价值。就学术价值而言,《论语》“集解”、“集释”类的书出现了不少,很受学术界欢迎,而我们编撰的《论语歧解》与之不同,只收各家有分歧的解释。这样的歧解资料,有助于初学者开阔眼界,发现问题,启迪思路;对研究者来讲,既便于广泛占有争议资料,便于征引,又利于了解历代《论语》研究者的观点、方法及学术风格;对于讲授《论语》的广大教师来说,手持一部《论语歧解辑录》,会大大丰富课堂内容。更重要的是,把古今理解的分歧全部展示出来,也就是把问题全部摆了出来,让学术界广泛讨论,通过讨论,逐步消除分歧,解决问题,趋于认识的基本一致,以使《论语》的真髓得以正确地、世世代代地传播。

三是“辑者案”判定是非的价值。为每则歧解撰写案语,我们态度审慎,不盲从妄断,不标新立异,以求真求是为基本原则。对各家歧解,我们做了认真的取舍和辨正:一是对诸家解释判定其是非,肯定正确者,使读者面对纷繁的歧解有所适从。二是认为某组解释不够明确、不够到位者,我们尽可能地表述明确、到位,而且补充了一些有力的书证。三是认为诸家解释都欠妥当时,我们提出己见,并辅以坚实的材料依据作支撑。比如《泰伯》十八章:“子曰:巍巍乎,舜、禹之有天下也,而不与焉。”“不与”一词,魏何晏《论语集解》解为“言己不与求天下”,梁皇侃《论语集解义疏》曰“一云孔子叹己不预见舜禹之时”,宋朱熹《论语集注》解为“不与,犹言不相关”,今人钱地《论语汉宋集解》解为“不与,不求人与之也”,蒋沛昌《论语今释》解为“舜禹不宣扬自己……与,宣扬”,刘兆伟《论语通要》认为“‘与’可作‘用’字讲……舜禹有了天下,却不把天下作为自己的私有财产去利用”,李君明《论语引读》认为“‘与’即给予,指受禅”,张永隆《〈论语〉注释数则辨疑》认为“‘与’是‘争’‘战’的意思……‘不与’就是不争”,林革《读〈论语〉偶记》解为“与者誉也,名也”。我们认为这些解释都不切合文意,因此写了

这样的辑者案：“与，通‘豫’，义为‘喜悦’。”《仪礼·乡射礼》：“宾不与。”郑玄注：“古文与作豫。”《淮南子·天文训》：“圣人不与也。”高诱注：“与，犹说也。”古籍当中，“与”“豫”通用，表示喜悦、快乐。所以此句应理解为：舜禹得到了上代帝王禅让的天下（帝位），却不喜悦。得到帝位竟然不高兴，似乎有违常理，而事实确是如此。《史记·太史公自序》记曰：“唐尧逊位，虞舜不台。”不台（怡），即不高兴。这恰好反映了古贤帝王的谦逊之德。

客观地讲，《论语》产生歧解是学术活动中很正常的现象，但是，歧解太多，便会使广大读者难于适从。我们将古今各家不同的解释、代表性的意见有条理地汇编在一起，这本身就是一项很有意义的文献整理工作；对各家歧解判定其是非，或进行客观科学的辨正，提出确解，这就为广大读者指出了遵从的依据。

在提倡建设和谐社会的今天，《论语》中的思想精华为全世界民众所汲取、所接受，《论语》的阅读面比任何时期都广泛。在这样的背景下，编辑出版《论语歧解辑录》，既有时代意义，又有永久的文献价值。

该书已将《论语》注释中存在的歧解问题较为全面地展示了出来。摆出问题的目的是解决问题，我们已抱着审慎的态度以“辑者案”的方式尝试着对问题进行了解决，但由于学识的局限，难以令人满意地完成如此重大的任务。诚恳祈望方家学者襄助，本着求同存异、逐步消除异解的良好愿望，讨论批评，以百家争鸣的学术方式，共同完成这项有功于万代子孙的重大工程。



编 例

一、本书旨在全面汇辑古今学者对《论语》语句的分歧解释,为《论语》研读者提供丰富的歧解文献资料。

二、《论语》原文及章句以李学勤主编的《十三经注疏·论语注疏》(标点横排本)为准,章句序号参照杨伯峻《论语译注》的排列顺序,未有歧解的文句不予列出。

三、《论语》歧解材料的选收,本着宁宽勿严的原则,即甲与乙之间虽未有根本分歧,而小有不同者也予收录,以反映诸家训解细微处之差异。

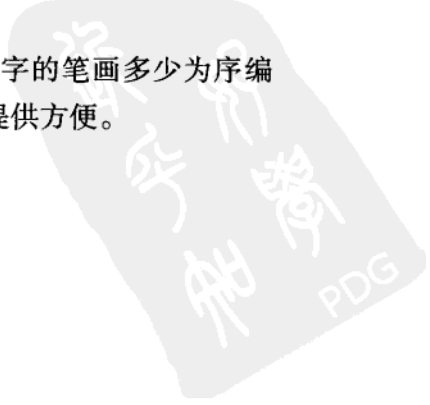
四、《论语》歧解材料按注解者生活时代及著作出现时间的先后次序排列。对于注解著作的选择,既以历代名家为主,亦兼及普通注家的成果。对于注解著作版本的选择,既看重版本的可靠性,又看重版本的通行性。

五、书中的歧解材料,原则上只摘取主要观点,读者若想全面了解文章的具体内容,可以根据文后注明的出处寻检原文。

六、歧解材料严格依据原书原文摘抄,忠实于原作;找不到原书原文的,便间接摘录前人集解、集释类著作。对于这些材料,编者不作文字上的任何加工,确保文献的真实可靠性,仅对一些使用明显不够规范的标点做了调整。每则歧解材料都注明出处(为节省篇幅,只注作者、书名、页码,其版本及出版时间在书末附设的“参考书目”中注明),以便广大研读者征引。

七、面对纷繁的诸家歧解,编者以“辑者案”的方式做出简要评判。案语的基本任务是判定是非,通常情况下,只肯定孰是,不批评孰非。若对诸家解释均不满意时,则进行辨正,提出我们的观点。

八、书末附设“语句索引”,以《论语》被解语句首字的笔画多少为序编排,注明其在本书中的页码,为研读者检索歧解材料提供方便。



目 录

序 言	1
编 例	1
学而第一	1
为政第二	36
八佾第三	78
里仁第四	142
公冶长第五	182
雍也第六	256
述而第七	334
泰伯第八	405
子罕第九	449
乡党第十	512
先进第十一	583
颜渊第十二	652
子路第十三	703
宪问第十四	740
卫灵公第十五	804
季氏第十六	855
阳货第十七	890
微子第十八	943
子张第十九	970
尧曰第二十	995
语句索引	1010
参考书目	1027
后 记	1036

学而第一

1.1 子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

(1) 学

宋·邢昺：《白虎通》云：“学者，觉也，觉悟所未知也。”（辑者案：校以《白虎通》卷二“辟雍”条，此语为“学之为言觉也，以觉悟所不知也”）（邢昺《论语注疏》2页）

宋·朱熹：学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。（《四书章句集注》47页）

清·毛奇龄：学有虚字，有实字。如学《礼》，学《诗》，学射、御，此虚字也。若志于学，可与共学，念终始典于学，则实字矣。此开卷一学字，自实有所指而言，乃注作“效”字，则训实作虚，既失诂字之法，且“效”是何物，可以时习？又且从来字学并无此训，即有时通“效”作“傲”，亦是虚字。善可效，恶亦可效。《左传》“尤人而效之”，万一效人尤，而亦习之乎？错矣！学者，道术之总名。贾谊《新书》引逸《礼》云：“小学业小道，大学业大道。”以学道言，则大学之道，格致诚正修齐治平是也。以学术言，则学正崇四术，凡春秋《礼》、《乐》，冬夏《诗》、《书》皆是也。此则学也。（《四书改错》卷十八·1页）

清·李光地：学字，先儒兼知行言。愚谓古人所以为学者，《诗》、《书》、礼、乐四术而已。《诗》、《书》未便是目前行处，讲贯而思绎之可也；若礼、乐，则亲其事，习其节，日用之间，不可斯须去者，便是践行处也。（《读论语札记·学而篇》）

日·物双松：学农圃，学射御，亦皆言学。而单言学者，学先王之道也。学先王之道，自有先王之教。传（《礼记·王制》）曰：“乐正崇四术，立四教，顺先王，《诗》、《书》、礼、乐以造士。”是也。（《论语征》4页）

清·刘逢禄：学谓删定《六经》也。当春秋时，异端萌芽已见，夫子乃述尧舜三王之法，垂教万世。非是，则子思子所谓“有弗学”也。（《论语述何》1页）

程树德：“学”字系名辞，《集注》解作动辞，毛氏讥之是也。惟其以后觉

者必效先觉之所为为学，则精确不磨。今人以求知识为学，古人则以修身
为学。观于哀公问弟子孰为好学，孔门身通六艺者七十二人，而孔子独称
颜渊，且以不迁怒、不贰过为好学，其证一也。（《论语集释》4页）

王缙尘：我于纲领中说明孔子所说之学是“学做人”，也即是“学礼”。
（《四书读本》2页）

杨润根：[注释]学：认识，觉悟，《说文》：“学，觉悟也。”但“学”并不
只是指人们通常所说的认识，而是指通过系统的学习所达到的一种理性
觉悟的状态。“学”相对于“教”而言，它是指在教师指导之下的全面系统
的认识和由此所达到的理性的真正觉悟或觉醒。因此“学”是和抽象的
思辨与系统的探索研究相联系的。人们从“学”之中所要获得的也并不是
个别具体的知识，而是要获得一种思辨和探索研究的方法与技能，从而
获得知识的新发展的能力。因此“学”这个字一开始便带有学园的气息。
（《发现论语》1-2页）

金知明：学，学习。（《论语精读》1页）

王孺童：“学”在此可有两种解读：其一，作名词，指学问；其二，作动词，
意为效仿。若作名词解：必有具体之学问，如史学、经学等，然后才能“时习
之”；若作动词解：人虽平等，但智力必有差异，故而觉悟也有先后，那么“后
觉悟”的人效仿“先觉悟”的人，然后再“时习之”。（《孺童讲论语》4页）

杨朝明：[诠释]学：有作动词用的“学习”，有作名词用的“学术”、“学
说”等，这里应为后者，指思想主张，对社会、人生的总体认识。[解读]孔子
说：“如果我的学说被社会普遍接受，在社会实践中加以应用它，那不就很
很令人感到喜悦吗？”（《论语诠释》2页）

辑者案：“学”字在这里是泛指，是指学习一切道术、知识、技艺等；不是
确指，不是指具体学习某一种事物。古人释“学”为“觉”为“效”，如《说
文》：“教，觉悟也。”《广雅》：“学，效也。”“觉”“效”具有“学”义，但表意较
窄，不如“学”表意宽泛，任何事物，无论是抽象的还是具体的，都可以“学”。
因此，理解为人们通常所说的“学习”为当。

（2）时

魏·王肃：时者，学者以时诵习也。诵习以时，学无废业，所以为说悖
也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·1页）

梁·皇侃：时者，凡学有三时：一是就人身中为时，二就年中为时，三就
日中为时也。一就身中者，凡受学之道，择时为先；长则捍格，幼则迷昏。
故《学记》云“发然后禁，则捍格而不胜。时过然后学，则勤苦而难成”是也。
既必须时，故《内则》云：“六年教之数与方名，七年男女不同席，八年始教之

让,九年教之数日,十年学书计,十三年学乐诵诗舞勺,十五年成童舞象。”并是就身中为时也。二就年中为时者,夫学随时气则受业易入,故《王制》云“春夏学诗乐,秋冬学书礼”是也。春夏是阳,阳体轻清;诗乐是声,声亦轻清;轻清时学轻清之业,则为易入也。秋冬是阴,阴体重浊;书礼是事,事亦重浊;重浊时学重浊之业,亦易入也。三就日中为时者,前身中、年中二时,而所学并日日修习不暂废也。故《学记》云“藏焉,修焉,息焉,游焉”是也。今云“学而时习之”者,而犹因仍也,时是日中之时也,习是修故之称也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·2页)

宋·郑汝谐:当其可之谓时也。譬之婴孩,其始无一能焉,已而学言,则能言也;已而学步,则能步也;已而学揖逊、学数与方名,又皆能也。每进一等,则一时也。(《论语意原》卷一·1页)

宋·朱熹:既学而又时时习之,则所学者熟,而中心喜说,其进自不能已矣。(《四书章句集注》47页)

清·焦循:当其可之谓时。说,解悦也。“不愤不启,不悱不发”,时也;“中人以上可以语上,中人以下不可以语上”,时也;“求也退,故进;由也兼人,故退”,时也。学者以时而说,此大学之教所以时也。教者学者皆期其能解悦,邢《疏》引焦周说,说深乐浅未是。(《论语补疏》卷一·1页)

方骥龄:“时习”,亦未尝不可作“及时学习”解。(《论语新论》3页)

杨伯峻:“时”字在周秦时候若作副词用,等于《孟子·梁惠王上》“斧斤以时入山林”的“以时”,“在一定的時候”或者“在适当的時候”的意思。王肃的《论语注》正是这样解释的。朱熹的《论语集注》把它解为“时常”,是用后代的词义解释古书。(《论语译注》1页)

杨朝明:有时机、经常、时代等等意思,这里应该与“世”相通,即时代、社会、现世。与《郭店楚墓竹简》中“穷达以时”的“时”相同。(《论语诠解》2页)

孙钦善:时习:按时复习。《国语·鲁语下》有这样的话:“士朝而受业,昼而讲贯,夕而习复。”(《论语本解》1页)

辑者案:从朱熹说。解作按时、时时、经常皆可。

(3) 习

魏·王肃:诵习。(皇侃《论语集解义疏》卷一·1页)

宋·郑汝谐:古人之学必有人处,于所入处而用力焉,是之谓习。颜子之克己,曾子之三省,皆习也。习曰时习,非曰无时不习也。(《论语意原》卷一·1页)

清·阮元:学而时习之者,学兼诵之行之。凡礼乐文艺之繁,伦常之

纪,道德之要,载在先王之书者,皆当讲习之,贯习之。《尔雅》曰:“贯,习也。”转注之习,亦贯也。时习之习即一贯之贯,贯主行事,习亦行事,故时习者,时诵之,时行之也。《尔雅》又曰:“贯,事也。”圣人之道未有不于行事见,而但于言语见者也。故孔子告曾子曰“吾道一以贯之”,一贯者,壹是皆行之也。又告子贡曰:“汝以予为多学而识之者,与予一以贯之。”此义与告曾子同,言圣道,壹是贯行,非徒学而识之。两章对校,其义益显,此章乃孔子教人之语,实即孔子生平学行之始末也,故学必兼诵之行之,其义乃全。

(《研经室集·论语解》一集卷二·16页)

清·刘宝楠:《说文》:“诵,讽也。讽,诵也。”《周官·大司乐》注:“倍文曰‘讽’,以声节之曰‘诵’。”“讽”、“诵”皆是口习,故此《注》言“诵习”也。但古人为学,有操缦、博依、杂服、兴艺诸事,此《注》专以“诵习”言者,亦举一端以见之也。《说文》:“习,鸟数飞也。”引申为凡重习、学习之义。《吕览·审己》注:“习,学也。”下章“传不习乎”,训义亦同。(《论语正义》3页)

杨树达:学而时习,即温故也;温故能知新,故说也。(《论语疏证》1页)

杨伯峻:习——一般人把习解为“温习”,但在古书中,它还有“实习”、“演习”的意义,如《礼记·射义》的“习礼乐”、“习射”。……所以这“习”字以讲为实习为好。(《论语译注》1页)

萧氏元:孔子教学的基本内容分礼、乐、射、御、书、数,所谓六艺。“习”,在当时是包含练习、实习和温习三个内涵,不只是温习而已。(《论语辨惑》2页)

金良年:由于缺失语境,很不容易确切解释,前人对此另有一解,谓“学而时习之”是指其学为时人所习,故而快乐。(《论语译注》1页)

杨润根:“习”指的是鸟群的活动——飞翔与歌唱,引伸为人们间的相互接触与交往所达到的相互理解、相互适应以至亲密无间的状态。再引伸为人们通过与外界事物的密切接触而使自己逐渐地熟悉习惯于外界的事物。(《发现论语》2页)

何新:习,鸟飞也,即翔之同源语。习古音翔,音通于详。详者,想也,理解也。今语“不详”,即不解也。历来旧注多解习为复习、学习,颇谬。(《论语新解——思与行》2页)

杨朝明:习:应用、实践。古籍中常常有“习礼乐”(《史记·孔子世家》)、“习射”(《礼记·射义》)、“习威仪”(《左传》隐公元年)等用法。本章有“采用”之意。(《论语诠解》2页)

胡齐临:效法、应用。(《论语真义》1页)

辑者案:“学”是泛指,“习”也是泛指,指学过的知识、技能,要时时练

习、复习、实习，掌握了，内心自然喜悦。

(4) 朋

汉·包咸：同门曰朋。（邢昺《论语注疏》2页）

宋·朱熹：朋，同类也。（《四书章句集注》47页）

明·蔡清：朋，同类也，谓吾辈学者。（《论语蒙引》卷一·3页）

清·刘宝楠：宋氏翔凤《朴学斋札记》：“《史记·世家》：‘定公五年，鲁自大夫以下，皆僭离于正道，故孔子不仕，退而修《诗》、《书》、礼、乐，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉。’弟子至自远方，即‘有朋自远方来’也。‘朋’即指弟子，故《白虎通·辟雍篇》云：‘师弟子之道有三，《论语》曰“朋友自远方来”，朋友之道也。’又《孟子》子濯孺子曰“其取友必端矣”，亦指‘友’为弟子。”按：宋说是也。（《论语正义》3页）

清·潘维城：“朋”，《说文》以为古文“凤”。云：“凤飞，群鸟从以万数，故以为朋党字。”（《论语古注集笺》卷一·1页）

李炳南：朋，志同道合者。学儒必须寻师访友，学有所得，又有志同道合者自远方寻来请教，乐得天下英才而教之，故云乐。（《论语讲要》2页）

金良年：朋，具有共同见解的人。（《论语译注》1页）

杨润根：朋：肉体靠肉体，引伸为兄弟般的亲密关系，或关系密切的人们。泛指彼此生活在一起的人。“朋”的更古老的文字形式指的是两只始终形影不离的比翼鸟——凤凰。（《发现论语》3页）

黄怀信：“朋”，“朋友”之省。“朋”字在古文字作“𡶗”，像连在一起的双串贝之形，引申指二人关系特好，像绑在一起一样，故有“朋友”之说。包咸、郑玄皆云“同门曰朋”，于训诂没有依据，不可从信。今或释“志同道合者”，尤无据。《说文》解为“古文‘凤’”，实借字。（《论语新校释》2页）

辑者案：朋即朋友，《辞源》：“朋：朋友。《论语·学而》：‘有朋自远方来，不亦乐乎？’”《辞源》：“朋友：⊖同师同志的人。《易·兑》：‘君子以朋友讲习。’《论语·学而》：‘与朋友交而不信乎？’……⊙明代士大夫对儒学生员的称呼。”可见，朋友含义宽泛，不仅指关系密切、志同道合者，也指同学、弟子等。

(5) 有朋、远方

清·俞樾：樾谨按：《释文》曰“有或作友”。阮氏《校勘记》据《白虎通·辟雍篇》引此文作“朋友自远方来”，洪氏颐煊《读书丛录》又引《文选》陆机《挽歌》“友朋自远来”，证旧本是“友”字。今按《说文·方部》“方，并船也。象两舟省总头形”，故方即有并义。《淮南·泛论篇》曰“乃

为窳木方版”，高诱注曰：“方，并也。”《尚书·微子篇》曰：“小民方兴。”《史记·宋世家》作“并兴”，是“方”、“并”同义。友朋自远方来，犹云友朋自远并来。曰友曰朋，明非一人，故曰并来。然则“有”之当作“友”，寻绎本文即可见矣。今学者误以“远方”二字连文，非是。凡经言“方来”者，如《周易》“不宁方来”，《尚书》作“兄弟方来”，义皆同此，其说各具本经。（《群经平议》卷三十·1页）

林觥顺：有字，依《说文》云不宜有也，谓不当有而有之偶。依《易经》大有，是言其多。后作有无之有。朋字本神鸟名，东方曰凤，西方曰大鹏鸟。云凤飞群鸟从以万数，故以为朋党字。郑玄注同师曰朋，同志曰友，故朋即群党同类之谓。（《论语我读》3页）

杨朝明：有朋：通“友朋”，即“朋友”。汉代学者认为“同门曰朋”，这里指志同道合的人。《易传》有“君子以朋友讲习”之语，正可以作为注解。（《论语诠解》2页）

辑者案：“有”看作“有无”之“有”为当。通览《论语》中“有”字的用例，共154个，皆无作“友”义者；“朋友”一词出现八次，而未见“友朋”的用法。“远方”应是一个固定的词，不应将其拆开，释“方”为“并”，令人费解。《论语》中的语句大都通俗易懂，明白晓畅，“有朋自远方来，不亦说乎”一语为人们常用，人们的通常理解是“有朋友从远方来，不也很令人快乐、高兴吗”。应遵从人们的通常理解，不应曲解得生硬别扭，给人们的理解造成不应有的障碍。

（6）人不知而不愠

魏·何晏：愠，怒也。凡人有所不知，君子不怒（辑者案：“君子不怒”，皇《疏》本作“君子不愠之也”）。（邢昺《论语注疏》2页）

梁·皇侃：人谓凡人也，愠，怒也，君子有德之称也。此有二释，一言古之学者为己，已学得先王之道，含章内映，而他人不见知而我不怒，此是君子之德也。有德已为所可贵，又不怒人之不知，故曰亦也。又一通云：君子易事，不求备于一人。故为教诲之道，若人有钝根不能知解者，君子恕之而不愠怒之也。为君子者，亦然也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·3页）

宋·许谦：愠只是闷，犹言不乐。如《南风》诗中愠字只是热之闷人。（《读论语丛说·论语上》1页）

清·阮元：“人不知”者，世之天子诸侯皆不知孔子而道不行也；“不愠”者，不患无位也。学在孔子，位在天命。天命既无位，则世人必不知矣，此何愠之有乎？（《研经室集·论语解》一集卷二·17页）

杨伯峻：人家不了解我，我却不怨恨，不也是君子吗？（《论语译注》1页）

赵又春：“人不知”是说“不知名”，即知名度还不够大，不是说不被人了解。（《我读〈论语〉》247页）

顾红亮：“不愠”一词暗示两个意思：第一，它表明君子有一颗宽容、忍让他人的心；第二，它暗示君子有意愿与信心继续和他人对话。（《对话哲学与〈论语〉的关系性君子观》，《孔子研究》2009年第6期）

陈大齐：《毛四》页一七八五《论语》“人不知而不愠”，孔《疏》原有二义：一是不知学，一是不知我。今人但知后说，似于本章言学之意反未亲切。何平叔云：“凡人有所不知，君子不怒。”其云有所不知者，言学有所不解也；君子不怒者，犹言君子易事不求备也。盖独学共学，教人以学，皆学中事，夫子一生只学不厌、教不倦，自言如此。（《论语辑释》1页）

辑者案：从杨伯峻说。

1.2 有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”

（1）好犯上

魏·何晏：上，谓凡在己上者。言孝弟之人必恭顺，好欲犯其上者少也。（邢昺《论语注疏》3页）

宋·邢昺：皇氏、熊氏以为上谓君亲，犯谓犯颜谏争。今案注云“上，谓凡在己上者”，则皇氏、熊氏违背注意，其义恐非也。（邢昺《论语注疏》4页）

杨伯峻：喜欢触犯上级。（《论语译注》2页）

苏·戈洛瓦乔娃：在传统解释中以为“犯上”是极端恶劣的行为。其实孔子高度评价了敢犯上的行为。孔子认为它应与“谏”、“诲”并列，是表现“忠”的行为。当面揭露国君错误的行为，是忠的表现。（《对孔子学说进行理性模拟》，《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》1167页）

何新：[译文]有若说：“如果为人孝顺，却会犯上，这是很少见的。”[注释]好，合也。一音之转。（《论语新解——思与行》3页）

杨朝明：喜欢冒犯君上。（《论语诠解》3页）

胡齐临：喜好犯法。（《论语真义》5页）

辑者案：“犯”，释为“冒犯”为优。“上”字泛指，指尊长或上级，当然包括最高的上级——君上。

（2）君子务本，本立而道生

魏·何晏：本，基也。基立而后可大成。（皇侃《论语集解义疏》卷一·4页）

梁·皇侃：云“君子务本”者，此亦有子语也。务，犹向也，慕也。本，谓孝悌也。孝悌者既不作乱，故君子必向慕之也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·4页）

宋·邢昺：是故君子务修孝弟，以为道之基本。基本既立，而后道德生焉。恐人未知其本何谓，故又言：“孝弟也者，其为仁之本欤？”（邢昺《论语注疏》4页）

宋·朱熹：务，专力也。本，犹根也。……言君子凡事专用力于根本，根本既立，则其道自生。若上文所谓孝弟，乃是为仁之本，学者务此，则仁道自此而生也。（《四书章句集注》48页）

清·阮元：“本立而道生”一句，乃古逸诗句也。“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”此一节四句乃孔子语也。刘向《说苑·建本篇》曰：“孔子曰：‘君子务本，本立而道生。’夫本不正者未必倚，始不盛者终必衰。《诗》云：‘原隰既平，泉流既清。’本立而道生。”虽汉人引《论语》，往往皆以为孔子之言，但刘向明以此上二句为孔子之言，尚是汉人传《论语》之旧说，而又以为有子言者，所以似夫子也。刘向在西汉校秘书，见传记百家古说甚多，是以《建本篇》又引孔子曰：“立体有义矣，而孝为本。”观此，益可知《论语》此二句为孔子语也。又《后汉书·延笃传》曰：“夫仁人之有孝，犹四体之有心腹、枝叶之有根本也。圣人知之，故曰：‘夫孝，天之经也，地之义也，人之行也。君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为人之本与！’”观此，延笃以此节十九字与《孝经》十四字同引为孔子之言，其为两汉人旧说皆以为孔子之言矣。延笃，后汉人，博通经传，宽仁恤民，其论仁孝也，语质而义明，足为《论语》此章注解，不似后人，求之太深而反失圣人本意。（《研经室集·论语解》一集卷二·18页）

清·刘宝楠：阮氏元《论仁篇》以“本立而道生”为古逸《诗》，愚谓“务本”二句是古成语，而有子引之。《说苑》及《后汉·延笃传》皆作孔子语者，七子所述皆祖圣论，又当时引述各经未检原文，或有错误故也。（《论语正义》7页）

杨伯峻：君子专心致力于基础工作，基础树立了，“道”就会产生。孝顺爹娘，敬爱兄长，这就是“仁”的基础吧！（《论语译注》2页）

何新：道，标也，指植物之枝叶。旧释道理，谬。（《论语新解——思与行》4页）

杨朝明：道：本义为道路，这里是其引申义，为抽象的道德概念，指仁人爱物、修身治国的法则。（《论语诠解》3页）

孙钦善：道：道理，法则。（《论语本解》2页）

辑者案：“本”即根本，此指“孝悌”，此为做人的基础。至于此语是有子

所说,还是孔子所说,应遵从《论语》文本,视为有子所说。

(3) 孝弟也者,其为仁之本与

汉·郑玄:言人者,其本性则成功立行也。(宋翔凤辑《论语郑注》卷一·1页)

梁·皇侃:此更以孝悌解本,以仁释道也。言孝是仁之本。若以孝为本,则仁乃生也。仁是五德之初,举仁则余从可知也。故《孝经》云:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·4页)

宋·程颐:孝弟顺德也,故不犯上,岂复有逆理乱常之事?德有本,本立则其道充大。孝弟于其家,而后仁爱及于物,所谓亲亲而仁民也,故为仁以孝弟为本。论性,则仁为孝弟之本。(《二程集》1133页)

宋·朱熹:仁者,爱之理、心之德也。为仁,犹曰行仁。与者,疑辞,谦退不敢质言也。言君子凡事专用力于根本,根本既立,则其道自生。若上文所谓孝弟,乃是为仁之本,学者务此,则仁道自此而生也。……或问:“孝弟为仁之本,此是由孝弟可以至仁否?”曰:“非也。谓行仁自孝弟始,孝弟是仁之一事。谓之行仁之本则可,谓是仁之本则不可。盖仁是性也,孝弟是用也,性中只有个仁、义、礼、智四者而已,曷尝有孝弟来。然仁主于爱,爱莫大于爱亲,故曰孝弟也者,其为仁之本与!”(《四书章句集注》48页)

宋·陈善:古人多假借用字,《集古录》言汉人以“欧阳”为“羊眉”、“寿”为“麋”之类,皆由古文字少,故假借用之耳。今观《论语》中如曰“孝弟也者,其为仁之本与”,又曰“观过,斯知仁矣”,又曰“井有仁焉”。窃谓此“仁”字皆当作“人”,盖是假借用之。而学者以其字之为仁也,多曲为之解,予求其说而不得,故依汉人例敢以“仁”、“人”为通用之文,不然则“井有仁焉”为仁义之“仁”,果何谓乎?(《扞虱新话》卷五·9页)

清·刘宝楠:宋氏翔凤郑《注》辑本“为仁”作“为人”,云:“言人有其本性,则成功立行也。”案:“仁”、“人”当出《齐》、《古》、《鲁》异文。郑就所见本“人”字解之“为人之本”,与上文“其为人也”句相应,义亦通也。(《论语正义》8页)

杨伯峻:孝顺爹娘,敬爱兄长,这就是“仁”的基础吧!(《论语译注》2页)

李炳南:[考证]邢《疏》,此章言孝弟之行也。《研经室集》云:孔子道在《孝经》,有子此章实通澈本源之论,其列于首篇次章宜也。又孙诒仲曰:仁之发见,其切近而精实者,莫先于孝弟。陈天祥《四书辨疑》云:《孟子》言人人亲其亲、长其长,而天下平。与此章义同。盖皆示人以治国平天下之要端也。[按]愚于此段经文,惑于群言,数十年不解,近汇所研,妄有所采,以孙陈二氏之说,深得于心。……夫子之学,既是仁学,故处心行事,无不

是仁。……《中庸》云：修身以道，修道以仁。鲜犯上，家齐也。不好作乱，国治也。《大学》云：一家仁，一国兴仁。此言修齐治平之学，皆依仁而兴起。（《论语讲要》3页）

吴林伯：按孝所以事父母，悌所以事兄长；这种讲求孝悌的人，必有恭顺的品德。它是爱敬父母、兄长的根本。而以“仁”为内核的“道”便从此定立。读者必须进一步领会孔子把孝悌作为人之根本的终极目的，在维护国家的统治秩序。因为家与国本末相关。用孟子的话说：“国之本在家。”（《孟子·离娄》）“治国”要由“齐家”做起（《礼记·大学》），务必“家齐而后国治”（同上）。则齐家就要以孝悌对待父母、兄长，做到父父子子、兄兄弟弟，这就是齐家的“正名”，不致发生“犯上作乱”的祸患。（《论语发微》4页）

杨朝明：[诠释]孝悌是仁爱的基础，是做人的根本，各种道德都是由此派生、推延出来。[解读]孝敬父母，敬重兄长，应该是施行仁爱的根本所在吧！（《论语诠解》3页）

孙钦善：仁：一种很高的道德规范，具有丰富的内涵，诸如爱人、忠恕、克己复礼、谨言、慎行等。由本章可知，孝弟是维系以血缘为纽带的父系家长制嫡长子继承的封建宗法关系的基本品德。孝弟既为“仁”之根本，反映了“仁”用来调和、维护封建宗法等级关系的本质特征。与：同“欤”，疑问语气词。（《论语本解》2页）

辑者案：关于“为人”“为仁”异文问题，应以“为仁”为是。而对于“为仁”，解为“是仁（之本）”为是。“仁”的涵义宽泛，包括孝弟。儒家重孝，通过《孝经》可以看出，儒家把孝放在德行的最重要位置，因此，该句理解为“孝弟是仁的根本”，是符合文意的。

1.4 曾子曰：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”

（1）三省

梁·皇侃：省，视也。曾子言：“我生平戒慎，每一日之中，三过自视察我身有过失否也？”（皇侃《论语集解义疏》卷一·5页）

宋·朱熹：曾子以此三者日省其身，有则改之，无则加勉，其自治诚切如此，可谓得为学之本矣。（《四书章句集注》48页）

杨伯峻：“三”字有读去声的，其实不破读也可以。“省”音醒，xǐng，自我检查，反省，内省。“三省”的“三”表示多次的意思。古代在有动作性的动词上加数字，这数字一般表示动作频率。而“三”“九”等字，又一般表示

次数的多,不要着实地去看待。说详汪中《述学·释三九》。这里所反省的是三件事,和“三省”的“三”只是巧合。如果这“三”字是指以下三件事而言,依《论语》的句法便应该这样说:“吾日省者三。”和《宪问篇》的“君子道者三”一样。(《论语译注》3页)

黄怀信:“三”,指下列三事。“省”,反省、自问。“身”,自身、自己。言日以三事反省自己。旧释“每日三次”或“每天多次”,皆非。(《论语新校释》5页)

辑者案:从朱熹、黄怀信说。

(2) 传不习乎

魏·何晏:言凡所传之事,得无素不讲习而传之。(邢昺《论语注疏》4页)

宋·朱熹:传,谓受之于师。习,谓熟之于己。(《四书章句集注》48页)

清·刘宝楠:郑《注》云:“《鲁》读传为专。今从《古》。”臧氏庸辑郑《注》释云:“此传字,从专得声,《鲁论》故省用作专,郑以《古论》作传,于义益明,故从之。”如臧此言,是“专”与“传”同谓师之所“传”,而字作“专”者,所谓假借为之也。宋氏翔凤《论语发微》:“孔子为曾子传孝道而有《孝经》。《孝经说》曰:《春秋》属商,《孝经》属参。则曾子以《孝经》专门名其家,故《鲁论》读传为专。所业既专,而习之又久,师资之法无绝,先王之道不湮,曾氏之言,即孔子传习之旨也。”包氏慎言《论语温故录》:“专谓所专之业也。《吕氏春秋》曰:‘古之学者,说义必称师,说义不称师命之曰“叛”。’所专之业不习,则隳弃师说,与叛同科。故曾子以此自省。《后汉书·儒林传》:‘其耆名高义开门受徒者,编牒不下万人,皆专相传祖,莫或讹杂。扬雄所谓“说读之学,各习其师”。’此即《鲁论》义也。”案:宋、包二君义同。《广雅·释诂》:“专,业也。”亦谓所专之业。此《鲁论》文既不著,义亦难晓,故既取臧说,兼资宋、包,非敢定于一是也。(《论语正义》10页)

蒋伯潜:传,按郑玄注云:“《鲁》读‘传’为‘专’,今从《古》。”《说文解字》云:“专,六寸簿也。”犹今之札记簿,所以记述师言。(沈知方主稿、蒋伯潜注释《四书读本》3页)

吴新成:教给别人的东西,是不是自己确有所得?(《论语易读》4页)

黄怀信:“传”,名词,音撰,指先生所传授的文献。(《论语新校释》5页)

林毓顺:传是凡所传授之事。不习读不习是切实在传授之先,去多做研习的工作。传不习,是不传授未经实质研习过的学问予人,乎是反诘词,犹白话文吗。(《论语我读》6页)

杨朝明:传(chuán):老师的传授。习:实践。与“学而时习之”的“习”一样,都是指的实际中应用。传统的理解可能不确。(《论语诠解》4页)

辑者案：此言老师传授的知识，自己还未曾复习吗？这与“学而时习之”吻合。

1.5 子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”

(1) 道千乘之国

汉·马融：道，谓为之政教。《司马法》：“六尺为步，步百为亩，亩百为夫，夫三为屋，屋三为井，井十为通，通十为成，成出革车一乘。”然则千乘之赋，其地千成，居地方三百一十六里有畸，唯公侯之封乃能容之，虽大国之赋亦不是过焉。（邢昺《论语注疏》4页）

汉·包咸：道，治也。千乘之国者，百里之国也。古者井田，方里为井。十井为乘，百里之国，适千乘也。（邢昺《论语注疏》5页）

魏·何晏：融依《周礼》，包依《王制》、《孟子》，义疑，故两存焉。（邢昺《论语注疏》5页）

宋·郑汝谐：道犹大路也，谓其必出于此也。（《论语意原》卷一·3页）

日·物双松：窃疑此必脱简。道如“道宋卫之间”（《战国策》曰“道途宋卫”）之道。盖天子巡狩，必道千乘之国，小国苦供亿也。（《论语征》13页）

杨润根：道：使达于道德，使符合道德。从社会和国家的意义上来说，道德归根结底只是政治的道德。因此当一个社会和一个国家的政治背离了道德，那么道德在这个社会和国家中也就消失了。（《发现论语》9页）

黄怀信：[校]导千乘之国，“导”旧作“道”，古字，从皇本、正平本、敦煌一唐写本改今字。[释]“导”，引领、领导。（《论语新校释》6页）

金池：同“导”，这里是引导治理的意思。（《〈论语〉新译》11页）

孙钦善：千乘（shèng 剩）：一千辆兵车。古时四匹马驾一辆车合称乘，国家的军赋以乘计，故拥有车乘的多少，能反映一个国家的大小和强弱。孔子时代的“千乘之国”已不算诸侯大国，故子路有“千乘之国摄乎大国之间”的话。（《论语本解》3页）

辑者案：道同“导”，解为领导、治理为优。千乘之国，拥有千辆兵车的国家。

(2) 爱人

清·刘宝楠：《注》以“爱人”，人指民言。避下句“民”字，故言“人”耳。（《论语正义》17页）

杨伯峻：古代“人”字有广狭两义。广义的“人”指一切人群；狭义的人只指士大夫以上各阶层的人。这里和“民”（使“民”以时）对言，用的是狭义。（《论语译注》4页）

袁庆德：人：这里指住在国都中的平民。即所谓的“国人”。（《论语通释》251页）

辑者案：“爱人”即爱护人民，爱护百姓。杨伯峻“只指士大夫以上各阶层的人”之说，恐不符文意。孔子曾说“仁者爱人”、“泛爱众而亲仁”，可见，只爱一部分有地位的人，不符合孔子仁民爱物的思想。

1.6 子曰：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”

（1）弟子入则孝，出则悌

梁·皇侃：弟子，犹子弟也。言为人子弟者尽其孝悌之道也。父母在闺门之内，故云入也；兄长比之疏外，故云出也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·8页）

明·林希元：善事兄长为“弟”。兄弟亦当以“入”言，此言“出则弟”者，以兄弟对父母言，则父母为内，兄弟为外。况此“弟”字所该颇广，不专指“兄”言，凡宗族乡党之年长于我者，皆当“弟”顺之也。（《论语存疑》卷一·7页）

清·刘宝楠：“弟子”者，对兄父之称，谓人幼少为弟为子时也。《仪礼·特牲馈食礼》注：“弟子，后生也。”《大射仪》注：“弟子，其少者也。”“入则孝出则弟”者，《礼·内则》云：“异为孺子室于宫中。”是父子异宫，则入谓由所居宫至父母所也。《内则》又云：“十年出就外传，居宿于外。”《大戴礼·保傅》云：“古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉。束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。”是出谓就傅，居小学、大学时也。（《论语正义》18页）

杨伯峻：[译文]后生小子，在父母跟前，就孝顺父母；离开自己房子，便敬爱兄长。[注释]①弟子——一般有两种意义：（甲）年纪幼小的人，（乙）学生。这里用的是第一种意义。②入、出——《礼记·内则》“由命士以上，父子皆异宫”，则知这里的“弟子”是指“命士”以上的人物而言。“入”是“入父宫”，“出”是“出己宫”。（《论语译注》5页）

李炳南：弟子。求学之人，学必有师，故称弟子。……入则孝。此说在家庭必须孝养父母……出则弟。……出外求学，或作他事，则行弟道。皇《疏》：“善兄为悌。”邢《疏》：“弟，顺也。”在家能孝，自能善事兄长，敬顺兄长，以顺亲心，是谓之弟。出外，推此事兄之道，以待年长于己者是为出则弟。（《论语讲要》6页）

吴林伯：弟子二句，互文见义，实谓弟子出、入均须讲求孝悌，非入惟孝、出惟悌也。前章言孝悌是“为仁之本”，故称弟子之“行”，则孝悌居首。曰“出入”者，无往而不孝弟也。（《论语发微》9页）

黄怀信：[释]弟子：弟与子，皆幼小者，今所谓小孩子。“入”，谓入门，回家也。“出”，谓出门，在外也。[训译]小孩子回家孝敬父母，出门顺从兄长。（《论语新校释》7页）

金知明：弟子：年轻人；是长者和有声望者针对他的追随者而说的。弟，通“悌”，本义为尊重兄长，这里有善待朋友的意思。（《论语精读》3页）

杨朝明：[诠释]入：在家。出：外出。[解读]年轻的人们，在家要孝顺父母，外出要敬爱长者。（《论语诠解》5页）

辑者案：从吴林伯说。孝悌是一种固有的德行，无时不在心里，无时不体现在行动上，不受时间、空间的限制。很多学者囿于“出、入”二字而不得自拔。

（2）谨而信

宋·邢昺：“谨而信”者，理兼出入，言恭谨而诚信也。（邢昺《论语注疏》7页）

宋·朱熹：谨者，行之有常也。信者，言之有实也。（《四书章句集注》49页）

清·刘宝楠：《诗·民劳》笺：“谨，犹慎也。”谨于事见，信于言见也。（《论语正义》18页）

杨树达：谨谓寡言也。说详余《释谨篇》。见《积微居小学·金石论丛》卷一。信谓其言诚实可信也。寡言而不信，虽寡亦无当矣。夫人不言，谨也；言必有中，信也。轻诺扬言，皆不谨也。（《论语疏证》16页）

辑者案：从邢昺说。

（3）亲仁

宋·邢昺：有仁德者则亲而友之。（邢昺《论语注疏》7页）

黄怀信：[校]“人”旧作“仁”。按“仁”与“众”不相对，当以音误。《大戴礼记·曾子立事》云：“言必有主，行必有法，亲人必有方。”正作“亲人”，今据改。[释]“亲人”，谓亲近于人，对人亲热。旧作“亲仁”而释为亲近仁者，非是，仁者爱人，不待人亲。（《论语新校释》7页）

林毓顺：亲者至也。谓情深意恳者莫甚于父母对子女之爱。仁，二人亲密互助合作，是谓有爱心，故亲仁皆引用有近义。而亲仁，是必须亲近有仁德的人，就是有相互尊敬修养的人。（《论语我读》8页）

辑者案：从邢昺说。

（4）文

汉·马融：文者，古之遗文也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·9页）

梁·皇侃：若行前诸事毕竟而犹有余力，则宜学先王遗文，五经六籍是也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·9页）

清·刘宝楠：凡文皆古人所遗，故言“遗文”，马以弟子所学，别有一书，如《弟子职》之类，后或失传，故只言古之遗文而已。郑《注》云：“文，道艺也。”《周官·保氏》：“养国子以道，乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”是“艺”为“六艺”也。“艺”所以载道，故《注》“道艺”连文，其义与马氏并通也。（《论语正义》19页）

方骥龄：文，疑指文质之文，指人之威仪礼文。盖孝弟谨信仁爱，皆人之本质，本质既佳，更应注意威仪礼文，如此，斯可文质彬彬而为君子矣。（《论语新诠》7页）

毛子水：文，本是一切文字的通称；这里的“文”，指书本言。……“除了学习德行以外，余事便是读书。”（《论语今注今译》5页）

杨伯峻：有剩余力量，就再去学习文献。（《论语译注》5页）

吴新成：指学习应用的本领。（《论语易读》6页）

李培宗：指文化知识。（《论语全解》5页）

袁庆德：指礼乐。（《论语通释》166页）

辑者案：“文”前所述为德行，修德之余，则应学文。此“文”与《述而》篇“文行忠信”之“文”义同，指文章典籍、文化知识。

1.7 子夏曰：“贤贤易色，事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”

(1) 贤贤易色

汉·孔安国：言以好色之心好贤则善也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·9页）

梁·皇侃：云“贤贤易色”者，凡人之情，莫不好色而不好贤，今若有人能改易好色之心以好于贤，则此人便是贤于贤者，故云贤贤易色也。然云贤于贤者，亦是奖劝之辞也。又一通云：上贤字，犹尊重也。下贤字，谓贤人也。言若欲尊重此贤人，则当改易其平常之色，更起庄敬之容也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·9页）

宋·邢昺：“贤贤易色”者，上“贤”，谓好尚之也。下“贤”，谓有德之人。易，改也。色，女人也。女有姿色，男子悦之，故经传之文通谓女人为色。人多好色不好贤者，能改易好色之心以好贤，则善矣，故曰“贤贤易色”也。（邢昺《论语注疏》8页）

清·刘宝楠：宋氏翔凤《朴学斋札记》：“三代之学，皆明人伦。贤贤易色，明夫妇之伦也。《毛诗序》云：‘《周南》、《召南》，正始之道，王化之基，是以《关雎》乐得淑女以配君子，忧在进贤，不淫其色，哀窈窕，思贤才，而无伤善之心焉。是《关雎》之义也。’此贤贤易色，指夫妇之切证。”陈氏祖范

《经咫》、管氏同《四书纪闻》略同。今案：夫妇为人伦之始，故此文叙于事父母、事君之前。《汉书·李寻传》引此文，颜师古《注》：“易色，轻略于色，不贵之也。”《公羊》文十二年《传》：“俾君子易怠。”何休《注》：“易怠，犹轻惰也。”是易有轻略之义。又《广雅·释言》：“易，如也。”王氏念孙《疏证》引之云：“《论语》‘贤贤易色’，‘易’者，如也。犹言好德如好色也。”此训亦通。（《论语正义》20页）

杨伯峻：[译文]对妻子，重品德，不重容貌。[注释]贤贤易色——这句话，一般的解释是：“用尊贵优秀品德的心来交换（或者改变）爱好美色的心。”照这种解释，这句话的意义就比较空泛。陈祖范的《经咫》、宋翔凤的《朴学斋札记》等书却说，以下三句，事父母、事君、交朋友，各指一定的人事关系；那么，“贤贤易色”也应该是指某一种人事关系而言，不能是一般的泛指。奴隶社会和封建社会把夫妻间关系看得极重，认为是“人伦之始”和“王化之基”，这里开始便谈到它，是不足为奇的。我认为这话很有道理。（《论语译注》5页）

黔容：第一个贤为动词，以贤为贤，有重视之意，正好与“易色”的“易”之为轻视相对。第二个贤为名词，用以指善行或德行。把“贤贤”和“易色”连接在一起，其意当是重视德行而轻视表象。说的更明白一些，就是尚实际而不尚表面。当然这是一种道德的修养，但它不是和下文的“事父母”、“事君”和“与朋友交”相并列，而是一种总括的形式，是一个原则。（《“贤贤易色”再析疑》，《孔子研究》1992年第1期）

李泽厚：[译]重视德行替代重视容貌。……[记]“易”亦有解作平易和悦者，即和颜悦色。（《论语今读》27页）

杨润根：能够以对自己和他人的才能美德的重视来取代对自己和他人的外表的重视。（《发现论语》13页）

唐雷：查《汉大》，“色”有“种类”义。“贤贤”，下一个“贤”字指“贤”人，上一个“贤”字当为意动用法，“以……为贤”。“贤贤”，即“以贤人为贤（的标准）”，“或贤人之所以贤的原因是……”。“易”，改变。“贤贤易色”，指（针对不同对象）会改变不同（态度），是判断一个人是否贤德的重要标准。……对待父母、君主、朋友采取不同的态度，这才是知大义、识大体的贤人。（《论语献疑》，《浙江工商职业技术学院学报》2004年3卷1期）

黄怀信：贤贤易色：旧有数解：（1）尊重贤人，改易其平常之色；（2）以好色之心好贤；（3）改易好色之心以好贤；（4）娶妻重德不重色。今人多从后说。今按：后三说皆以“色”为女色，实不可信，后说为甚。贤贤与女色不相涉，色与学无关联，且学者未必皆能“易”色。释前“贤”为动词于古语法可

通,“贤贤”即以贤为贤,敬贤也。然而人敬贤未必就能易色,惟有当面见之,方能改易,是(1)说亦不可信。又释“易”为轻,与“贤”不对,“贤”无重义。“易”必是改易之义,故“贤贤”必当作“见贤”。“贤”从“叕”得音,“叕”音坚,亦见母字,韵相转,故误。见到贤者而改变其容色,正是见贤思齐、谦虚向善和好学上进的表现,故曰亦谓之学矣。若言女色、妻室,则与“学”无关。(《论语新校释》9页)

金知明:肯定他人的优点而改掉他人好色的毛病。(《论语精读》4页)

郑张欢:[注]贤贤,贤实,贤淑。[释]一个能以自己的贤实与贤淑女子相感交往,而不以美色相惑,交往成为夫妻的人,必事父母能竭其孝,事君能致其忠,与朋友交能言而有信。(《论语今释》17页)

李培宗:[注释]贤贤:前为动词,尊重、崇尚的意思;后为名词,指才能、德行均好的人。易:去掉。[解析]子夏说:“崇尚才能、德行好的人,去掉好色的心肠。”(《论语全解》5页)

杨朝明:[诠释]贤贤易色:重视内在品质,不过分看重容貌。易,平易,轻看,不过分看重。……通观本章,“贤贤易色”应该说的是选择或对待妻子的方式,不应该是泛指一般对待美色的态度。[解读]对于妻子,应当重视她的品行,而不过分看重容貌。(《论语诠解》5页)

胡齐临:一个人能够看重贤德而不重物质生活。(《论语真义》9页)

辑者案:该句是谈对待贤者的态度。前“贤”字,是意动用法,有“尊重”义;后“贤”字,是名词,指贤人。直译的话,即“贤其贤者,改变容色”;意译的话,即“尊重贤德之人,应改易平常之容色为尊重之容色”。“色”,不是指妻子,若是指妻子的话,依下文“父母”“君”“朋友”之行文风格,必会点明“妻子”。再者,儒家重德,把对待贤者的态度放在首位,是符合儒家思想的。如果把“色”理解为妻子,则是把对待妻子的态度放在了对待父母的态度之前,显然是悖理的。通观整部《论语》,无一处讨论如何对待妻子的问题。

1.8 子曰:“君子不重则不威,学则不固。主忠信,无友不如己者,过则勿惮改。”

(1) 君子不重则不威,学则不固

汉·孔安国:固,蔽也。一曰:“人言不敦重,既无威,学不能坚固,识其义理也。”(马国翰辑《论语古注·论语孔氏训解》卷一·1页)

梁·皇侃:君子不重非唯无威,而学业亦不能坚固也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·10页)

宋·朱熹：重，厚重。威，威严。固，坚固也。轻乎外者，必不能坚乎内，故不厚重则无威严，而所学亦不坚固也。（《四书章句集注》50页）

清·焦循：此《注》“固”有二义：一为蔽，一为坚。蔽之义为闕。《曲礼》“辍朝而顾，君子谓之固”，郑氏《注》云：“固，谓不达于礼。”不达于礼是为蔽塞不通，此固所以为蔽也。不学故不达礼，学则达于礼。不固者，达于礼也。“一曰”者，别为一说。不固，为学不坚固。由于不重，与蔽之训适相反。皇侃专用后一说，已失孔氏之旨。其解“蔽”字之义，则云：“蔽，犹当也。言人既不能敦重，纵学亦不能当道理。”此既不明“蔽”字之义，又不合坚固之义，而以蔽固之解与“一曰”云云相牵混，非也。“一曰”二字是何晏兼存异说，非亦孔安国注。“蔽”训当，乃包氏所注，一言以蔽之，未可引为孔氏义。（《论语补疏》卷一·3页）

李泽厚：君子不严肃、自重，就没有权威，所学习的东西就不稳固。（《论语今读》28页）

杨润根：“重”的本意是“任里”、“任仁”，而这正是人类重大的道德使命。这里的“重”（它作为名词）指的也正是君子对自身所具备的道德品质的重视。（《发现论语》15页）

黄怀信：[校]学则不固，与“不重则不威”义不协，且句法参差，“学”前当脱“不”字。[释]学则不固：旧有二解：一曰“即使学了，也不会巩固”；二曰“学，就不固陋”。然学与重、威无关，学则不固陋与不重、不威又无关；而人不威、不重者，学亦未必不能巩固。是“学”前无“不”字诚不可通，脱无疑。“固”，坚固、有力量。[训译]有地位的人不庄重就不威严，不学习就不坚固。（《论语新校释》10页）

林毓顺：不读同丕，有甚大义，五经字多以不作丕。不重则不威，是不自我庄重则无威仪。是不重则丕威。越是自我庄重，就更加有威仪使人敬畏。固，是坚固充实，学则丕固，是因自我丕威丕重后，心无杂念，所以学能更专心更有内涵。（《论语我读》10页）

杨朝明：[诠释]重：庄重。威：威严。学：学术。固：顽固、固守。[解读]君子不庄重，就缺乏威严；君子致力于学术，就不会固执。（《论语诠解》5页）

辑者案：从皇侃、朱熹说。此语强调庄重、严肃，若不庄重、严肃，则难有威严。轻佻戏慢，学了东西也不会坚固。

（2）主忠信

汉·郑玄：主，亲也。惮，难也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·10页）

梁·皇侃：云“主忠信”者，言君子既须威重，又忠信为心，百行之主也。

清·刘宝楠：“主”训“亲”者，引申之义。《注》意谓人当亲近有德，所谓胜己者也。然下文复言“无友不如己”，于意似重，惑未必然。皇《疏》云：“以忠信为百行所主。”是忠信在己不在人，其义较长。（《论语正义》23页）

清·俞樾：“主”与“友”对。《大戴记·曾子制言篇》曰：“曾子门弟子或将之晋，曰：‘吾无知焉。’曾子曰：‘何必然往矣，有知焉谓之友，无知焉谓之主。’”此文“主”字义与彼同，言所主者必忠信之人，所友者无不若己之人。孔子主颜渊由、主司城贞子，即是“主忠信”之谓。（《群经平议》卷三十·2页）

方骥龄：《广雅·释诂三》：“主，守也。”“主忠信”者，守忠信之道也。如，从也。“无友不如己者”，不交不从己守忠信之人也……《方言》六：“惮，怒也。”《广雅·释诂一》：“惮，强也。”故惮字义有恼怒倔强意，非畏惧也。朋友有劝善规过之责，受人所责劝，当虚心接受，切勿因受责后恼羞成怒而不改也。（《论语新诠》249页）

杨伯峻：[译文]要以忠和信两种道德为主。不要跟不如自己的人交朋友。[注释]主忠信——《颜渊篇》（12.10）也说，“主忠信，徙义，崇德也”，可见“忠信”是道德。无友不如己者——古今人对这一句发生不少怀疑，因而有一些不同的解释。译文只就字面译出。（《论语译注》6页）

金池：这里是形容词用作动词，主动接近的意思。（《〈论语〉新译》15页）

乌恩溥：[注释]主，立足于。[译文]要立足于忠和信。（《名家讲解论语》3页）

金明知：主忠信：心中铭记着忠和信；主，动词，信仰和挂念。（《论语精读》4页）

辑者案：主忠信，主：动词，即崇尚、注重的意思。

(3) 无友不如己者

宋·邢昺：“无友不如己者”，言无得以忠信不如己者为友也。（邢昺《论语注疏》8页）

元·陈天祥：《注》文本通，因东坡一说致有难明之义。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。”学者往往以此为疑，故不得不辨。“如”字不可作“胜”字说。如，似也。南北《广韵》、中原《韵略》“如”又训“均”。不如己、如己、胜己凡三等。不如己者，下于己者也。如己者，与己相似，均齐者也。胜己者，上于己者也。如己、不如己当以德言，不可以才能论也。己为君

子,彼未君子,彼之所为无己之善,是之谓不如己者也。己为君子,彼亦君子,彼之所为善与己均,是之谓如己者也。如己者德同道合,自然相友。孟子曰:“一乡之善士斯友一乡之善士,一国之善士斯友一国之善士,天下之善士斯友天下之善士。”此皆友其如己者也。如己者友之,胜于己者己当师之,何可望其为友邪?如己与胜己者既有分别,学者于此可无疑矣。(《四书辨疑》卷二·6页)

清·江声:不如非谓不及也,如以不及己而不友之,则彼胜己者将亦以我为不及而不吾友矣,友道毋乃绝乎?不如,所为不相如也。不相如则彼此皆无所取资,友之何益,故曰“道不同不相为谋”。即使同焉,为学己则志在潜修,下学而上达,彼则志在求名务博以矜世,是即不如己者。盖同志为友,志同则相切相摩,日就月将,交相益也。不如是则友之何为?(《论语诂质》卷中·6页)

杨伯峻:不要跟不如自己的人交朋友。(《论语译注》6页)

吴林伯:盖人有能,有不能,他人才德之总成就即使差于我,而其某一点有可取,非我所及,则我仍应以为友,截其所能,补我之不能。故孔子曾问礼于老聃,访乐于苾弘,学琴于师襄,问少昊氏以鸟名官之故于郯子,“郯子之徒,其贤不及孔子”(韩愈《师说》),则孔子岂不与不如己者为友哉!《汉书·袁盎传集注》:“如,似也。”“无友不如己者”,不与不似己者为友。“似”者何?道也。友之道必相似,不然,佛氏名之“外道”,孔子谓之“异端”,“攻”之斯害(《为政》),焉能为友?故孔子断言:“道不同,不相为谋。”(《卫灵公》)荀卿沿孔子取友之意曰:“友者,所以相有也;道不同,何以相有也?”(《荀子·大略》)此“无友不如己者”确诂。(《论语发微》11页)

林毓顺:毋友不如己者:《正义》释作交友须胜己者,无得以忠信不如己者为友。此释与孔子教人为善、教人教学相长大违特误。如果每个人都不交不如己的朋友,则每一个人都是孤独无友。问题出在毋如字,而误导后人。如的本义从随。是女从口,是女子在家从父,出嫁从夫,夫死从子。引申如有相似义。毋是禁止词绝无仅有。是无毋通用,古文体用无今文体多用毋,笔者以为或是刊误或是修饰假借。無字隶变作“𠂔”,丰茂众多义。是“𠂔”友不如己者。(《论语我读》161页)

石连同:对于孔子“无友不如己者”这句话,学术界解释有所分歧。有人译为:不要与不如自己的人为友。这与孔子的整体思想有抵触,似不妥,此处的“不如己”训为“不类己”较善,引申为“与己不同道”之意,与孔子的“道不同不相为谋”意思相近。在择友标准上孔子注重的是“志同道合”,朋

友要“合志同方营道同求”共弘儒家之仁道,这是由交友的目的所决定的。孔子鄙视那些追求物质利益、为求食禄而向学的人,他说:“士志于道,而耻恶衣食者,未足与议也。”(《略论孔子的交友之道》,《孔子诞辰 2540 周年纪念与学术讨论会论文集》1257 页)

李泽厚:[译]没有不如自己的朋友。[记]“无友不如己者”,作自己应看到朋友的长处解,即别人总有优于自己的地方,并非真正不去结交不如自己的朋友,或所交朋友都超过自己。如是后者,在现实上不可能,在逻辑上作为普遍原则,任何人将不可能有朋友。所以它只是一种劝勉之辞。(《论语今读》29 页)

李金坤:这段话讲三层意思,即:君子要自尊;尊人;以人之长补己之短。“无友不如己者”,这是孔子以双重否定之形式来强调学习友人长处的重要性。如果说自尊是内因,尊人是外因,而以人之长补己之短,闻过则改,则是君子修德进业的结果。……这种释义与孔子一贯倡导的谦虚谨慎、见贤思齐的好学精神是一脉相承的。(《“无友不如己者”释义正解》,《江海学刊》2005 年第 2 期)

杨朝明:不结交不仁之人……孔子的本意是远离缺乏仁德的人。(《论语诠解》5 页)

郭自虎:他强调一个人要讲忠诚信实,虚心一点则会看到没有不如自己的朋友。(《从〈论语〉的交友之道看“元白”并称的文化含义》,《孔子研究》2009 年第 4 期)

郑张欢:[释]孔子说:一个人要主忠信,没有友朋帮助的时候不如靠自己努力,如事有过错,则不应惧怕改正。(《论语今释》140 页)

辑者案:李泽厚说切合文意。既然视为朋友,定有可交之处,定有优于己的地方。

1.9 曾子曰:“慎终追远,民德归厚矣。”

汉·孔安国:慎终者,丧尽其哀。追远者,祭尽其敬。君能行此二者,民化其德,皆归于厚也。(邢昺《论语注疏》9 页)

宋·邢昺:“慎终”者,终,谓父母之丧也。以死者人之终,故谓之终。执亲之丧,礼须谨慎尽其哀也。“追远”者,远,谓亲终既葬,日月已远也。孝子感时念亲,追而祭之,尽其敬也。(邢昺《论语注疏》9 页)

宋·朱熹:慎终者,丧尽其礼。追远者,祭尽其诚。(《四书章句集注》50 页)

宋·金履祥:程叔子谓不止为丧祭,推而至天下事,皆能谨其终,不忘于远。(《论语集注考证》卷一·6 页)

清·刘宝楠:《尔雅·释诂》:“慎,诚也。”《说文》:“慎,谨也。”“诚”、

“谨”义同。《周官·疾医》：“死终则各书其所以。”郑《注》：“老死曰终。”《礼记·檀弓》云：“君子曰终，小人曰死。”此对文异称。《檀弓》又云：“曾子曰：‘丧三日而殡，凡附于身者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。’”皆是言“慎终”之事。“追远”者，《说文》：“追，逐也。”《诗·鸳鸯笺》：“远，犹久也。”并常训。言凡父祖已歿，虽久远，当时追祭之也。（《论语正义》23页）

杨伯峻：谨慎地对待父母的死亡，追念远代祖先，自然会导致老百姓归于忠厚老实了。（《论语译注》6页）

李炳南：慎终者，慎是谨慎，终是寿终。父母寿终时，须依丧礼，谨慎治理丧事。父母之丧，以哀戚为重。故孔注云：“丧尽其哀。”追远者。丧葬之后，须依礼依时追念祭祀。追远之远有二义。一为父母去世已经久远，二为祖父母以至历代祖先，距今已远，皆须追祭以时，祭则必诚必敬。故孔注云：“祭尽其敬。”子子孙孙，如是追远祭祀，是为不忘本。（《论语讲要》11页）

文选德：关于“慎终”，意即要以认真谨慎的态度思考所有言行的最后的结果。关于“追远”，意即要深入彻底地研究探索所有言行所产生的深远影响。（《论语诠释》43页）

辑者案：父母寿终，丧事要办得谨慎合理；祖先虽远，须依礼追祭。

1.10 子禽问于子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政。求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与！”

（1）必闻其政。求之与？抑与之与

汉·郑玄：亢（辑者案：指陈亢，子禽弟子）怪孔子所至之邦必与闻其国政，求而得之邪？抑人君自愿与之为治？（邢昺《论语注疏》9页）

杨伯峻：他老人家一到哪个国家，必然听得到那个国家的政事，求来的呢？还是别人自动告诉他的呢？（《论语译注》6页）

金知明：求，找。（他）是要（从那里）发现点什么东西呢，还是要给予他们点什么东西？（《论语精读》5页）

李零：“必闻其政”，其实是必问其政。孔子喜欢调查研究，如“子入太庙，每事问”（《八佾》3.15）。闻、问同源，古文字，早先只有从耳从昏的闻字，没有专表问答的问字。闻是双重含义，他要打听的事，既可以是听来的，也可以是问来的。后来为了区别主动和被动，才另外造了个问字。这里的“闻”，到底是问还是闻，正是子禽所问。“求之”是问，“与之”是闻。子贡的回答是，孔子的消息，是靠“温、良、恭、俭、让”得来的，他和一般人问

话的方式不一样,非常谦虚,非常和气,人家乐意给他讲,说是打听,其实也可以说,是别人主动告诉他的。((《丧家狗——我读〈论语〉》)63页)

何新:[译文]是要有所要求呢,还是要有所给予呢?[注释]与之:(1)给予;(2)参与。((《论语新解——思与行》)8页)

辑者案:杨伯峻说为是。

(2) 夫子温、良、恭、俭、让以得之

梁·皇侃:敦美润泽谓之温,行不犯物谓之良,和从不逆谓之恭,去奢从约谓之俭,推人后己谓之让。言夫子身有此五德之美,推己以测人,故凡所至之邦必逆闻之也。故顾欢云:“此明非求非与,直以自得之耳。其故何也?夫五德内充,则是非自镜也。”又一通云:孔子入入境,观其民之五德,则知其君所行之政也。故梁冀云:“夫子所至之国,入其境,观察风俗以知其政教,其民温良,则其君政教之温良也;其民恭俭让,则政教恭俭让也。孔子但见其民,则知其君政教之得失也。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·12页)

宋·邢昺:敦柔润泽谓之温,行不犯物谓之良,和从不逆谓之恭,去奢从约谓之俭,先人后己谓之让。言夫子行此五德而得与闻国政。(邢昺《论语注疏》10页)

杨伯峻:他老人家是靠温和、善良、严肃、节俭、谦逊来取得的。((《论语译注》)7页)

赵又春:子贡不直接回答是求得的,因为说出来有损孔子尊严,又不好撒谎,于是所答非所问地说是凭孔子的温和、善良、恭敬、俭朴、谦让五种美德得来的。((《我读〈论语〉》)4页)

黄怀信:温、良、恭、俭、让:“温”,谓态度温和。“良”,善也,谓心地善良。“恭”,谓对人恭敬有礼。“俭”,俭束,谓自我约束、检点,释节俭非。“让”,谓做事谦让。((《论语新校释》)12页)

何新:[译文]先生以温和、善良、恭敬、宽大、谦让对待一切。[注释]俭:閒,间,宽松。或读为敬,亦通。《礼记·乐记》:“恭俭而好礼者,宜歌‘小雅’。”恭俭,即恭敬。得,待也。((《论语新解——思与行》)8页)

孙钦善:夫子:古人对男子的一种敬称。皇侃《论语义疏》:“《礼》:身经为大夫者,得称为夫子。孔子,鲁大夫,故弟子呼为夫子也。”后遂沿袭为对老师的称呼,或用以专指孔子。俭:约束。((《论语本解》)6页)

辑者案:“俭”解为“俭朴”为当,节俭朴实,不奢华。

(3) 夫子之求之也,其诸异乎人之求之与

汉·郑玄:言夫子行此五德而得之,与人求之异,明人君自愿求与为治也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·11页)

梁·皇侃：此明夫子之求与人之求异也。人则行就彼君求之，而孔子至境，推五德以测求之。故云其诸异乎人之求之也。“诸”，犹之也。“与”，语助也。故顾欢云：“夫子求知乎己，而诸人访之于闻，故曰异也。”梁冀又云：“凡人求闻见乃知耳，夫子观化以知之，与凡人异也。”（皇侃《论语集解义疏》卷一·12页）

宋·郑汝谐：天理之在人心，未始亡也，利欲惑之，则忘其初矣。列国之诸侯非必人人皆为嵬琐、为桀杌也。乍见圣人盛德之容，其谁不欲与之谋其政乎？惟其道大莫能容，是以始虽谋之，终必弃之。当夫子皇皇于七十二国，岂可谓无所求也哉？然夫子之求非众人之求也，求行吾道以泽天下尔。（《论语意原》卷一·5页）

杨伯峻：他老人家获得的方法，和别人获得的方法，不相同吧？（《论语译注》7页）

李泽厚：他要求的方式大概不同于别人的方式吧。（《论语今读》30页）

孙钦善：其诸：表示不肯定的推测语气。（《论语本解》6页）

辑者案：从杨伯峻说。指以五德获取各国政治情况。

1.11 子曰：“父在观其志，父没观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”

（1）其

杨伯峻：其——指儿子，不是指父亲。（《论语译注》7页）

吴林伯：两“其”字皆指父。“父在”二句，互文见义，实谓父之存、亡，子皆当观其志、行，志、行不正则谏。《孝经·谏争章》：“父有争子，则身不陷于不义；故当不义，则子不可以不争于父。”必使父之志、行正而后继之，此《礼记·中庸》所谓“善继人之志，善述人之事者也”，“善”字注意。（《论语发微》13页）

辑者案：“其”指儿子。父在时观察儿子的心意，父没后看儿子的行动，父在父没儿子均无违意违行，方可说做到孝了。若“其”指父，然父死了，如何观父行？于理难通。

（2）三年无改于父之道

汉·孔安国：父在，子不得自专，故观其志而已。父没，乃观其行也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·12页）

梁·皇侃：子若在父丧三年之内不改父风政，此即是孝也。所以是孝者，其义有二也：一则哀毁之深，岂复识政之是非？故君薨，世子听冢宰三年也；二则三年之内，哀慕心事，亡如存，则所不忍改也。或问曰：“若父政

善则不改为可,若父政恶,恶教伤民,宁可不改乎?”答曰:“本不论父政之善恶,自论孝子之心耳。若人君风政之恶,则冢宰自行政;若卿大夫之心恶,则其家相邑宰自行事,无关于孝子也。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·13页)

清·翟灏:《大戴礼·曾子本孝篇》:“孝子,父死三年,不敢改父之道。”叶适《习学记言》曰:“此当以‘三年无改’为句。终三年之间而不改其在丧之意,则于事父之道可谓之孝。”按:欧阳永叔疑此语失夫子本旨。设问曰:“衰麻之服,祭祀之礼,哭泣之节,哀思之心,所谓三年而无改也。若世其世守其宗庙,遵其教诏,虽终身不可改也。国家之利害,社稷之大计,有不俟三年而改者矣,何概云三年无改耶?”如叶水心说,以“无改”为句绝,则永叔可无疑于经矣。(《四书考异》条考三·5页)

清·宋翔凤:道,治也。“三年无改于父之道”,谓继体为政者也。若泛言父之教子,其道当没身不改,难以三年为限。惟人君治道宽猛缓急,随俗化为转移,三年之后,不能无所变易。然必先君以正终,后君得有谅闇不言之义。苟失道而死,则为诛君,其子已不当立,何能三年无改也?(《论语说义》卷一·6页)

清·陈浚:须是在三年孝服期内所有家中大小事务,一切还遵照父亲法度,不敢丝毫更改。(《论语话解》卷一·8页)

程树德:[别解一]范祖禹《论语说》(朱子《或问》引):为人子者,父在则能观其父之志而承顺之,父没则能观其父之行而继述之。……

按:南轩《论语解》云:“旧说谓‘父在能观其志而顺承之,父没观其行而继述之,又能三年无改于父之道,可谓孝矣’。此说文理为顺。”近人如李光地、梁芷邻均主范说。《礼》曰:“视于无形,听于无声。”观其志之谓也。又曰:“善继人之志,善述人之事。”观其行之谓也。孔子之言本是论孝,以为观父之志行,义实较长,而《集注》不采何也?(案朱子《答吕子约书》云:“有谓其志其行皆指父而言,意亦自好。”试并思之,则朱子当日亦并两存其说。)(《论语集释》44-45页)

杨伯峻:[译文]若是他对他父亲的合理部分,长期地不加改变,可以说做到孝了。[注释]三年——古人这种数字,有时不要看得太机械。它经常只表示一种很长的期间。道——有时候是一般意义的名词,无论好坏、善恶都可以叫做道。但更多时候是积极意义的名词,表示善的好的东西。这里应该这样看,所以译为“合理部分”。(《论语译注》7页)

金良年:古人以三年子女为父母的服丧期,所以此处的“三年”当指实数。刘宝楠《正义》认为,三年是多年的意思,不限于服丧期。(《论语译注》6页)

李泽厚：所谓“不改”，是承继父业，不轻易改动，这是氏族传统的要求；即使改作，也得慢慢来，所以要“三年”即多年之后才动。……保持本氏族的生存经验的重要性，才是“三年无改于父之道”这一传统的真正原因，这才是关键所在。（《论语今读》31页）

杨润根：三年：多年，长期。父之道：做父母的正确行为准则，这里指父母教育儿女时所应该掌握的正确行为准则。（《发现论语》19页）

黄怀信：[校]旧或以“三年无改”为句，非。[释]“道”，指行事的主张。[训译]三年（丧期之内）不改变父亲的主张，（就）可以算是孝了。（《论语新校释》13页）

金明知：三年不改变父亲走的路。于，介词，表示地点。（《论语精读》6页）

杨朝明：[诠释]三年无改，于父之道：“三年”指三年之丧，“于父之道”谓传统的守丧之制，亦即三年之丧。[解读]三年之中认真遵循守丧之礼，可以说是孝了。（《论语诠解》6页）

胡齐临：“父”在这里是“国法”的象征，这才是原义。国家的宪法是不能轻易改变的，这就是“道”。孔子认为，当国家的“道”还在的时候，要观察“他”（内定继承人）的志向；换代后，要观察“他”（继承人）的行为；若是他对“道”不加改变，就可以说是尽到“孝”了。（《论语真义》11页）

孙钦善：道：政道，包括制度和措施。（《论语本解》7页）

袁庆德：道：dǎo，“導”（简化为“导”）的古字，教导。（《论语通释》156页）

辑者案：从皇侃、黄怀信、孙钦善说。

1.12 有子曰：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”

（1）礼之用，和为贵

汉·马融：人知礼贵和，而每事从和，不以礼为节，亦不可行也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·13页）

梁·皇侃：此以下明人君行化，必礼乐相须。用乐和民心，以礼检民迹。迹检心和，故风化乃美。故云礼之用，和为贵。和即乐也，变乐言和见乐功也。乐既言和，则礼宜云敬。但乐用在内为隐，故言其功也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·13页）

宋·朱熹：礼者，天理之节文、人事之仪则也。和者，从容不迫之意。盖礼之为体虽严，而皆出于自然之理，故其为用，必从容而不迫，乃为可贵。（《四书章句集注》51页）

明·林希元：《蒙引》曰：“礼之用”，礼之行处也，非人之用礼也。曰

“人之用礼”，则“用”字属人；曰“礼之用”，则“用”字属礼。故须有分辨。“礼之用”犹云德之流行、道之行耳。要之，“礼之用”亦只是人之用，夫礼，但不可谓人之用礼耳。本文只曰“礼之用”，朱子则发出体字，要之，体与用原无二项。即礼之尊卑，上下截然不易，是体；而人之行礼，尊卑上下截然不易，便是用也。（《论语存疑》卷一·13页）

清·刘宝楠：《方言》：“用，行也。”《说文》：“用，可施行也。”礼主于让，故以和为用，《燕义》云“和宁，礼之用也”是也。《说文》：“𩇛，调也。读与味同。盍，味也。和，相应也。”三义略近，今经传通作“和”。《贾子·道术篇》：“刚柔得道谓之和，反和为乖。”韦昭《晋语注》：“贵，重也。”高诱《吕氏春秋·尊师注》：“贵，尚也。”和是礼中所有，故行礼以和为贵。皇、邢《疏》以“和”为乐，非也。（《论语正义》29页）

清·俞樾：古“以”、“用”二字通。《周易·井九三》“可用汲”，《史记·屈原传》引作“可以汲”。《尚书·吕刑篇》“报虐以威”，《论衡·谴告篇》引作“报虐用威”；《诗·板篇》曰“勿以为笑”，《荀子·大略篇》引作“勿用为笑”，并其证也。“礼之用，和为贵”与《礼记·儒行篇》曰“礼之以，和为贵”文义正同，此“用”字止作“以”字解。当以六字为句，近解多以体用为言，失之矣。（《群经平议》卷三十·2页）

杨树达：事之中节者皆谓之和……和，今言适合，言恰当，言恰到好处。礼之为用固在乎适合，然若专求适合而不以礼为之节，则终日舍己徇人，而亦不可行矣。朱子训和为从容不迫，既与古训相违，以之释知和而和，尤不可通，恐未是也。（《论语疏证》28页）

杨伯峻：礼的作用，以遇事都做得恰当为可贵。（《论语译注》8页）

黄怀信：[释]“礼”，社会法规与礼仪。“用”，运用。释作用非，作用不可言“和”。释行亦非，行礼不当曰礼之用。“和”，和谐，不相冲突。朱熹释为和气，非本义。[训译]礼的运用，以和谐为贵。（《论语新校释》14页）

金知明：和，中和，平和。（《论语精读》14页）

孙钦善：礼：区别尊卑贵贱的等级制度及与之相适应的礼节仪式。用：施行。和：和谐，调和。贵：尚。礼的根本作用在于区别差异，故《荀子·乐论》说“礼别异”；《礼记·乐记》说“礼者为异”，“礼者别宜”。但是片面强调差别，又易产生离心离德，甚而导致分崩离析，如《乐记》所说“礼胜则离”。因此儒家的礼治观点总是想让人们在等级森严的前提下和睦相处，因此强调“礼之用，和为贵”。（《论语本解》7页）

辑者案：礼的运用，以和谐、恰当为可贵。

(2) 小大由之

梁·皇侃：由，用也。若小大之事皆用礼而不用和，则于事有所不行也。（《皇侃《论语集解义疏》13页）

宋·朱熹：先王之道，此其所以为美，而小事大事无不由之也。（《四书章句集注》51页）

清·刘宝楠：“小大”指人言。下篇“君子无小大”，《诗·泂水》“无小无大，从公于迈”，皆以“小大”指人之证。《尔雅·释诂》：“由，自也。”自与从同。《史记·礼书》云：“君臣、朝廷、尊卑、贵贱之序，下及黎庶、车舆、衣服、宫室、饮食、嫁娶、丧祭之分，事有宜适，物有节文。”是言人小大皆有礼也。（《论语正义》29页）

程树德：[别解]何邵公《论语义》：“宣九年春王正月，公如齐。”《解诂》曰：“月者，善宣公事齐合古礼，卒使齐归济西田。不就十年月者，五年再朝，近得正。孔子曰：‘知和而和，不以礼节之，亦不可行也。’明虽事人，皆当合礼。”榘谨按：据此，则此章乃言诸侯交际之礼。上文小大由之，小谓小国，大谓大国，言小国大国皆当以礼相接也。（《论语集释》47页）

杨伯峻：[译文]过去圣明君王的治理国家，可宝贵的地方就在这里；他们小事大事都做得恰当。[注释]（皇侃）把“和”解为音乐……而且认为“小大由之”的“之”是指“礼”而言，都觉牵强。（《论语译注》8页）

杨润根：对于一切伟大的与渺小的、崇高的与卑微的、美好的与丑恶的东西，兼收并蓄，任其自由存在、自由发展。（《发现论语》22页）

黄怀信：[释]“小大”，即大小，当时语言习惯如此。“由”，从也。“之”，指礼。或以此四字属上为句，非。[训译]先王运用礼的方法，这一点最好。（所以）大小事情都依礼而行，当有冲突而行不通的时候，（要）知道和为贵而去调和。[章旨]此章讲用礼大法。礼不可不从，但有时候难免相互冲突，所以礼之运用必以和谐为原则，若有冲突，当知和而和之，而和之法，亦必须依据于礼。后世单言“和为贵”，已脱离其原始涵义。（《论语新校释》14页）

杨朝明：不论大小事情，都遵循了这样的原则。（《论语诠解》7页）

辑者案：大小事情，都遵从和谐、恰当用礼的原则。

1.13 有子曰：“信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也。因不失其亲，亦可宗也。”

(1) 信近于义，言可复也

魏·何晏：复，犹覆也。义不必信，信不必义也。以其言可反覆，故曰

近于义也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·14页)

梁·皇侃:信,不欺也。义,合宜也。复,犹验也。夫信不必合宜,合宜不必信。若为信近于合宜,此信之言乃可复验也。若为信不合宜,此虽是不欺,而其言不足复验也。或问曰:“不合宜之信云何?”答曰:“昔有尾生与一女子期于梁下,每期每会。后一日急暴水涨,尾生先至而女子不来,而尾生守信不去,遂守期溺死,此是信不合宜,不足可复验也。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·14页)

唐·韩愈:反本要终谓之复。言行合宜,终复乎信,否则小信未孚,非反复不定之谓。(《论语笔解》卷上·1页)

宋·朱熹:信,约信也。义者,事之宜也。复,践言也。……言约信而合其宜,则言必可践矣。(《四书章句集注》52页)

程树德:“复”训反复,汉唐以来旧说如是,从无“践言”之训,《集注》失之。(《论语集释》51页)

杨伯峻:[译文]所守的约言符合义,说的话就能兑现。[注释]复——《左传》僖公九年荀息说:“吾与先君言矣,不可以贰,能欲复言而爱身乎?”又哀公十六年叶公说:“吾闻胜也好复言……复言非信也。”这“复言”都是实践诺言之义。《论语》此义当同于此。(《论语译注》8页)

李炳南:信,是一个人说话有信用。义,是合宜。复,古注作反复讲。信与义不同,但必须近于义。信由言语表达,信须近于义,则言语可以反复。即反复思维所说的话是否合宜。合宜则守信,不合宜则不必守信。(《论语讲要》13页)

李泽厚:讲信任符合理则,才能履行承诺。(《论语今读》32页)

黄怀信:[释]“信”,指一个人所表现出来的诚信、老实程度。旧释约信、诺言皆非。“近”,接近。“义”,宜也,谓合宜、恰当、合理。“复”,践复、兑现。[训译](一个人的)老实程度接近合宜,(他)所说的话就能兑现。(《论语新校释》16页)

郑张欢:复,复进。(《论语今释》20页)

杨朝明:[诠释]这里说言语之信应当以义为标准,须要视义而行。所以,《孟子·离娄下》说:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”历代学者也大都这样认为。[解读]信约接近或者符合道义,诺言可以兑现。(《论语诠解》7页)

辑者案:从朱熹说

(2) 因不失其亲,亦可宗也

汉·孔安国:因,亲也。言所亲不失其亲,亦可宗敬。(邢昺《论语注疏》11页)

唐·韩愈：因训亲，非也。孔失其义。观有若上陈信义恭礼之本，下言凡学必因上礼义二说，不失亲师之道，则可尊矣。（《论语笔解》卷上·1页）

唐·李翱：因之言相因也。信义而复本，礼因恭而远嫌，皆不可失，斯乃可尊。（《论语笔解》卷上·1页）

宋·朱熹：因，犹依也。宗，犹主也。……所依者不失其可亲之人，则亦可以宗而主之矣。（《四书章句集注》52页）

清·刘宝楠：此文上言“因”，下言“亲”，变文成义。《说文》：“宗，尊祖庙也。”宗有尊训。此言“宗敬”者，引申之义。……桂氏馥《群经义证》解此《注》云：“《诗·皇矣正义》曰：‘《周礼》六行，其四曰姻。《注》：‘姻，亲于外亲。’是姻得为亲。’据此，则‘因’即‘姻’省文。《野客丛书》引《南史》王元规曰：‘姻不失亲，古人所重，岂得辄昏非类？’《张说之碑》亦云：‘姻不失亲，官复其旧。’又徐锴《说文通论》：‘《礼》曰：‘姻不失其亲。’故古文肖女为妻。’邢、皇二疏，俱失孔旨。”今案：孔《注》“因亲”是通说人交接之事。其作“姻”者，自由后世所见本不同。然婚姻之义，于《注》本得兼之，皇、邢《疏》依《注》为训，未为失旨。（《论语正义》31页）

清·陈浚：因是偶然聚会，失是错，亲是亲近，宗是常久倚靠。（《论语话解》卷一·9页）

程树德：愚谓“因”训为亲，乃“姻”之省文。“姻”本为“因”孳生字，故得省作“因”。言缔姻不失其可亲之人，则亦可等于同宗。似较训“宗”为尊敬为胜。（《论语集释》50页）

萧民元：经过反复思索，笔者认为，“因不失其亲，亦可宗也”似乎并未特指甚么，它只是有子具有归纳性的一句话而已。……德性与德性之间，有关联性。一个单独的德性在发挥时，如果能亲依到（不失）它所关联的另外一个德性，就不会产生缺失了。……就是有子认为：在德性运用方面，考虑德性亲依原则，将不失为一可以遵循（“亦可宗也”）的好方法。（《论语辨惑》10-11页）

杨润根：在社会生活之中，如果人们所遵循的生活原则并不背离生活本身所要求的善良，那么这样的生活原则就是可以受人尊重、为人效仿的。（《发现论语》22页）

金知明：因，靠近。亲，亲和力。（《论语精读》7页）

安德义：因此不失去亲朋好友，这些亲朋好友也可以作为自己的依靠。（《论语解读》18页）

李里：“因”当凭借讲，“亲”当亲人讲。一个人行事都要有所依凭，有所依靠，而你所依靠的人要不失其亲，就是要依靠亲近的人。（《论语讲义》24页）

何新:因,援也,求取。失,别失,出离。亲,亲族。指不出离亲族去寻求援助,不求援于外人。宗,通尊,尊重。孔疏读宗为“宗敬”,即尊敬。郑玄训“因”为“亲”,谬。(《论语新解——思与行》10页)

郑张欢:因信守与恭行二者相辅相成而不失其亲,故亦可为处世立业之宗旨。(《论语今释》21页)

杨朝明:[诠释]因:凭借,依靠。宗:主。引申为依靠。[解读]凭借他亲近应当亲近的人,也能确定他是可靠的人。(《论语诠解》7页)

袁庆德:亲:指亲近的人。亦:就。宗:做首领。(《论语通释》191页)

辑者案:刘宝楠、程树德的解释符合文意,可从。“因”即“姻”之省文。婚姻必须慎重选择,方能不失其亲。姻亲亦可在九族之内,故云亦可宗也。

1.14 子曰:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。”

(1) 食无求饱,居无求安

汉·郑玄:学者之志,有所不暇。(邢昺《论语注疏》11页)

宋·邢昺:此章述好学之事。……言学者之志,乐道忘饥,故不暇求其安饱也。(邢昺《论语注疏》11页)

清·刘宝楠:此章言君子当安贫力学也。……此言家贫者,食无求饱为君子也。……《尔雅·释诂》:“安,定,止也。”无求饱,无求安,若颜子一簞食,一瓢饮,在陋巷不改其乐者也。(《论语正义》32页)

杨伯峻:[译文]君子,吃食不要求饱足,居住不要求舒适。(《论语译注》9页)

王缙尘:古时字少,故多假借引申。此章“饱”字,当作美味解。“安”字,当作华屋解。(《四书读本》11页)

金知明:饱,吃得称心满意。(《论语精读》8页)

孙钦善:无:同“勿”。饱:满足。(《论语本解》8页)

辑者案:从刘宝楠、杨伯峻说。治学之君子,不追求生活上的安逸。

(2) 敏于事

汉·孔安国:敏,疾也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·15页)

梁·皇侃:敏,疾也。事,所学之行也。疾于所学之行也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·15页)

宋·邢昺:言当敏疾于所学事业,则有成功。(邢昺《论语注疏》11页)

宋·朱熹:敏于事者,勉其所不足。(《四书章句集注》52页)

清·刘宝楠:敏于事谓疾勤于事,不懈倦也。(《论语正义》32页)

杨伯峻:对工作勤劳敏捷。(《论语译注》9页)

何新:敏,明也,明见。孔疏训敏为“疾”,焦循训敏为“审”,皆不确。
(《论语新解——思与行》10页)

辑者案:从刘宝楠说。“敏”有敏捷疾速义,又有勤勉义,如《中庸》:
“人道敏政,地道敏树。”

(3) 就有道而正焉

汉·孔安国:有道者,谓有道德者也。正,谓问事是非也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·15页)

梁·皇侃:有道,有道德者也。若前学之言行心有疑昧,则往就有道德之人决正之也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·15页)

唐·韩愈:正,谓问道非问事也。上句言事,下句言道,孔不分释之,则事与道混而无别矣。(《论语笔解》卷上·2页)

唐·李翱:凡人事政事皆谓之事迹,若道则圣贤德行,非记诵文辞之学而已,孔子曰:“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。”此称为好学,孔云问事是非盖得其近者小者,失其大端。(《论语笔解》卷上·2页)

宋·朱熹:然犹不敢自是,而必就有道之人,以正其是非,则可谓好学矣。凡言道者,皆谓事物当然之理,人之所共由者也。(《四书章句集注》52页)

杨伯峻:[译文]到有道的人那里去匡正自己。[注释]《论语》“正”字用了很多次。当动词的,都作“匡正”或“端正”讲,这里不必例外。一般把“正”字解为“正其是非”、“判其得失”,我所不取。(《论语译注》9页)

李炳南:有道,是有道德而学有专长之人。君子所学如有疑问,则去请问有道德有专学的人,求其指正。(《论语讲要》15页)

杨润根:把自己培养造就成一个具有完美的道德品质因而可以成为整个人类的典范的人。(《发现论语》24页)

黄怀信:[释]“就”,即、就近。“道”,指正确的思想主张、学说。旧释道德,非。“有道”,谓有学说之人。“正”,修正、匡正。“正焉”,谓“正”于他,即接受他的教导。(《论语新校释》17页)

辑者案:李炳南、杨伯峻、黄怀信三家所释大同小异,皆可取。

1.15 子贡曰:“贫而无谄,富而无骄,何如?”子曰:“可也。未若贫而乐,富而好礼者也。”子贡曰:“《诗》云‘如切如磋,如琢如磨’,其斯之谓与?”子曰:“赐也,始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。”

(1) 贫而乐

汉·郑玄:乐,谓志于道,不以贫贱为忧苦也。(皇侃《论语集解义疏》卷

梁·皇侃:云“未若贫而乐道”者,孔子更说贫行有胜于无谄者也。贫而无谄乃是为可,然而不及于自乐也。故孙绰云:“颜氏之子,一簞一瓢,人不堪忧,回也不改其乐也。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·16 页)

宋·朱熹:乐,音洛。好,去声。……常人溺于贫富之中,而不知所以自守,故必有二者之病。无谄无骄,则知自守矣,而未能超乎贫富之外也。凡曰可者,仅可而有所未尽之辞也。乐则心广体胖而忘其贫,好礼则安处善,乐循理,亦不自知其富矣。(《四书章句集注》52 页)

清·钱坫:《坊记》云:“贫而好乐,富而好礼,众而以宁者,天下其几矣。”是读“乐”为《周礼》“司乐”之“乐”,义可两通。(《论语后录》卷一·4 页)

程树德:司马迁从孔安国问《古文尚书》,《史记》所载当是《古论》。孔注:“能贫而乐道、富而好礼者,自能切磋琢磨。”又曰:“往告以贫而乐道,来答以切磋琢磨。”其所据系《古论》,故“乐”下有“道”字。郑注《鲁论》,故无“道”字。其曰“乐,谓志于道”,是其证也。《汉书·王莽传》、《后汉书·陈平王苍传》注引并无“道”字,与郑本同。考《论语》中如“乐以忘忧”、“乐在其中矣”、“回也不改其乐”,均不云“乐道”,郑不以《古》校《鲁》,自有深意。孔《注》是后人伪撰,陈鱣援孔《注》以证《史记》则非也。(《论语集释》54 页)

杨伯峻:贫而乐——皇侃本“乐”下有“道”字。……所以译文增“于道”两字。(《论语译注》10 页)

李泽厚:[译]孔子说:“好。但不如虽贫穷但快乐,虽富裕却爱好礼制。”[记]古本“乐”后有“道”字(见皇侃《论语义疏补》),意更明确。此非以贫为乐,乃虽贫仍乐也。(《论语今读》34 页)

黄怀信:[释]“乐”,旧音要,喜欢。“道”,正确的学说、主张。“乐道”,谓修学,与“好礼”相对,皆有积极向上之义。若无“道”字,则为苟且。(《论语新校释》18 页)

杨朝明:贫而乐:与孔子称赞颜回的安贫乐道相仿佛。有学者认为原文脱一“道”字,当作“贫而乐道”。其实,此处的“乐”也有乐道之义。《雍也》记孔子称赞颜回“好学”。孔子又夸赞颜回说:“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。”颜回之“乐”在于其“好学”,就是乐道,就是喜欢学术、学问。所以,郑玄说:“乐,谓志于道,不以贫为忧苦。”此即《淮南子·精神训》“乐道而忘贱,安德而忘贫”,或者《淮南子·说言训》“乐道而忘贫”。(《论语论解》8 页)

袁庆德:乐:喜欢,指喜欢学习。(《论语通释》242 页)

辑者案:“乐”后应有“道”字,“乐道”与“好礼”对应。孔子主张,人在

贫困时应有乐观的态度,应有道德学问上的积极追求。

(2) 告诸往而知来者

汉·孔安国:诸,之也。子贡知引《诗》以成孔子义,善取类,故然之,往告之以贫而乐道,来答以切磋琢磨者也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·15页)

宋·邢昺:“告诸往而知来者”者,此言可与言《诗》之意。诸,之也。谓告之往以贫而乐道、富而好礼,则知来者切磋琢磨,所以可与言《诗》也。(邢昺《论语注疏》13页)

宋·朱熹:往者,其所已言者。来者,其所未言者。(《四书章句集注》53页)

清·刘宝楠:“告”者,《广雅·释诂》:“告,教也。”“往来”犹前后也。子贡闻一知二,故能“告往知来”。……此句下当有“富而好礼”句。(《论语正义》34页)

杨伯峻:[译文]告诉你一件,你能有所发挥,举一反三了。[注释]“诸”,在这里用法同“之”一样。“往”,过去的事,这里譬为已知的事;“来者”,未来的事,这里譬为未知的事。(《论语译注》10页)

黄怀信:[释]“诸”,“之以”合音。“往”,以往。“而”,读为“能”,借字。“来”,未来。(《论语新校释》18页)

李培宗:往:已说过的话。这里指贫富。来:未说的话。这里指诗。(《论语全解》11页)

辑者案:告诉他以往的、过去的,而他推知未来的。

1.16 子曰:“不患人之不己知,患不知人也。”

魏·王肃:但患己之无能知也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·17页)

梁·皇侃:世人多言己有才而不为人所知,故孔子解抑之也。言不患人不知己,但患己不知人耳。故李充云:“凡人之情,多轻易于知人,而怨人不知己,故抑引之教,兴乎此矣。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·17页)

宋·朱熹:尹氏曰:“君子求在我者,故不患人之不己知。不知人,则是非邪正或不能辨,故以为患也。”(《四书章句集注》53页)

清·刘宝楠:《说文》:“患,忧也。”人不己知,己无所失,无可患也。己不知人,则于人之贤者不能亲之用之,人之不贤者不能远之退之,所失甚巨,故当患。……皇本作:“不患人之不己知也,患己不知人也。”高丽、足利本亦作:“患己不知人也。”《释文》云:“‘患不知也’,本或作‘患己不知人也’。俗本妄加字,今本‘患不知人也’。”臧氏琳《经义杂记》:“古本作‘患不知也’,与《里仁》‘不患莫己知,求为可知也’语意同。‘人’字,浅人所加。”案:皇本有王《注》云:“但患己之无能知也。”己无能知,即未有知之

义,则皇本“人”字为俗妄加无疑。(《论语正义》34页)

杨伯峻:孔子说:“别人不了解我,我不急;我急的是自己不了解别人。”

(《论语译注》10页)

李炳南:患是忧患。不患人不知我,但患我不能知人。学为君子,有道而人不知,道不能行,属于天命,无可忧患。若我不能知人,实为大患。为领袖者不得贤才,求学者不得良师益友,以其贤愚莫辨之故,是以为患。

(《论语讲要》16页)

杨润根:孔子说:“人们不应该担心别人会埋没自己的知识,而应该担心自己实际上是什么知识也没有的人。”(《发现论语》26页)

黄怀信:[校]患己不知也,旧作“患不知人也”,今从皇本、正平本、敦煌诸唐写本补“己”字,从何晏《论语集解》引王肃注删“人”字。[释]不患人之不己知:“患”,担心、愁,以为患。“不己知”,即不知己。“知”,知晓、了解。患己不知也:“知”,知晓、明白、懂得。王肃曰:“但患己之无能也。”[训译]先生说:“不愁别人不知道自己,(只)愁自己(什么也)不知道。”[章旨]此章亦劝学……本皆教弟子之言,谓年轻人不应急于功名利禄,而应以积累真才实学为先务。章内二“知”字义微别,后人不详,遂据字面而于后句增“人”字。以与前句相对应,谬矣。(《论语新校释》19页)

林毓顺:孔子说:“不要因为自己饱学多才,忧虑不被人了解,而未被推举任用。其实真正应该担忧的,是自己没有知人善任的能力。”(《论语我读》17页)

杨朝明:[诠释]患:担心、忧虑。[解读]孔子说:“他人不了解自己并不足以令人担心,最为令人担心的是自己缺乏处世察人的道德学问,以至于不能了解他人。”(《论语诠释》8页)

蔡健清:人:指有教养、有知识的人,而非民。(《论语解读》15页)

辑者案:患,释为忧虑、担心为当。同《季氏》篇的“不患寡而患不均”之“患”。知,释为知道、了解为当。此语从字面上理解,应为:不要担心别人不了解自己,要担心的是自己不了解别人。孔子主张,凡事先要求自身,从自己做起,你要求别人了解自己、理解自己,首先自己要做到能正确地了解别人、理解别人。

为政第二

2.1 子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

汉·郑玄：德者无为，譬犹北辰之不移，而众星共之也（辑者案：邢《疏》本为“包曰”，以为包咸语）。（皇侃《论语集解义疏》卷一·17页）

梁·皇侃：云“为政以德”者，此明人君为政教之法也。德者，得也，言人君为政当得万物之性，故云以德也。故郭象云：“万物皆得性谓之德。夫为政者奚事哉？得万物之性，故云德而已也。”云“譬如”云云者，此为为政以德之君为譬也。北辰者，北极紫微星也。所，犹地也。众星，谓五星及二十八宿以下之星也。北辰镇居一地而不动，故众星共宗之以为主也，譬人君若无为，而御民以德，则民共尊奉之而不违背，犹如众星之共尊北辰也。故郭象云：“得其性则归之，失其性则违之。”（皇侃《论语集解义疏》卷一·17页）

宋·邢昺：此章言为政之要。“为政以德”者，言为政之善，莫若以德。德者，得也。物得以生，谓之德。淳德不散，无为化清，则政善矣。（邢昺《论语注疏》14页）

宋·蔡节：政之为言正也，所以正夫人也。德之为言得也，先得夫人心，同然之理而不失者也。（《论语集说》卷一·11页）

清·陈浚：政是政事，德是德行。（《论语话解》卷一·13页）

程树德：[别解]《论语征》：为政，秉政也。以德为用有德之人。秉政而用有德之人，不劳而治，故有北辰之喻。按：此说较旧注为胜，似可从。（《论语集释》64页）

黄怀信：“德”，谓恩德。旧释道德，非。为政以德，即以德为政，谓以能给百姓带来好处的方法执政，实行惠民政策。（《论语新校释》21页）

金知明：为政，行使社会管理。（《论语精读》10页）

杨朝明：[诠释]为政以德：以德为政，用道德治理国家。共(gǒng)：同“拱”，拱卫，环绕。[解读]孔子说：“凭着自身的道德修养管理国家，就会像北极星那样，自己处在一定的位置上，众星都环绕着它转动。”（《论语诠解》11页）

袁庆德：德：道德，主要指忠信。（《论语通释》221页）

郑臣：这里明确提出为政者必须施行德政并在道德上做出表率，也就

是要求为政者必须具备极高的道德素养。如果他能依据道德来治理,并首先做到以身作则,那么他就会像被众星围绕的北极星一样,一举一动都是人们所效法的榜样。(《道德与政治的分与合——〈论语〉的思想启示》,《孔子研究》2009年第3期)

辑者案:为政以德,就等于今天所大力倡导的以德治国。这个德就是道德。你当政者若能作道德的表率,且注重以道德文明教化民众,德泽民众,民众就会拥戴你,就会紧密地团结在你的周围。

2.2 子曰:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:‘思无邪。’”

汉·郑玄:蔽,塞也。(王谟《论语郑注》4页)

汉·包咸:蔽,犹当也。思无邪,归于正也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·17页)

梁·皇侃:云“一言以蔽之”者,一言谓思无邪也。蔽,当也。《诗》虽三百篇之多,六义之广,而唯用思无邪之一言以当三百篇之理也。犹如为政,其事乃多,而终归于以德不动也。云“曰思无邪”者,此即诗中之一言也。言为政之道,唯思于无邪,无邪则归于正也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·18页)

唐·韩愈:蔽,犹断也。包以蔽为当,非也。按:“思无邪”是《鲁颂》之辞,仲尼言《诗》最深义,而包释之略矣。(《论语笔解》卷上·2页)

唐·李翱:《诗》三百篇,断在一言,终于《颂》而已。子夏曰:“发乎情,民之性也。”故《诗》始于《风》,止乎礼义,先王之泽也,故“终无邪”一言,《诗》之断也。虑门人学《诗》徒诵三百之多,而不知一言之断,故云然尔。(《论语笔解》卷上·2页)

宋·朱熹:蔽,犹盖也。“思无邪”,《鲁颂·驹篇》之辞。凡《诗》之言,善者可以感发人之善心,恶者可以惩创人之逸志,其用归于使人得其情性之正而已。然其言微婉,且或各因一事而发,求其直指全体,则未有若此之明且尽者。故夫子言《诗》三百篇,而惟此一言足以尽盖其义,其示人之意亦深切矣。程子曰:“‘思无邪’者,诚也。”(《四书章句集注》53页)

宋·蔡节:三百篇之《诗》虽有美刺之不同,然皆出乎情性之正也。夫子以“思无邪”一言而尽盖三百篇之旨,可谓深探诗人之心矣。(《论语集说》卷一·11页)

明·蔡清:凡诗之言善者,可以感发人之善心,固所以使人思无邪也;恶者可以惩创人之逸志,亦所以使人思无邪也。(《论语蒙引》卷一·21页)

清·项安世:思,语辞也。用之句末,如“不可求思”、“不可泳思”、“不可度思”、“天惟显思”;用之句首,如“思齐大任”、“思媚周姜”、“思文后

稷”、“思乐泮水”，皆语辞也。说者必欲以为思虑之思，则过矣。（《项氏家说》卷四·1页）

清·刘宝楠：顾氏镇《虞东学诗》云：“诗者，思也。发虑在心，而形之于言，以摅其怀抱。系于作诗之人，不系于读诗之人。”又曰：“《论语》之言《诗》独详，曰诵，曰学，曰为，皆主于诵《诗》者也。”今直曰“《诗》三百”，是论《诗》，非论读《诗》也。盖当巡狩采诗，兼陈美刺，而时俗之贞淫见焉。及其比音入乐，诵自瞽矇，而后王之法戒昭焉。故俗有淳漓，词有正变，而原夫作者之初，则发于感发惩创之苦心，故曰“思无邪”也。（《论语正义》40页）

程树德：[别解]郑氏《述要》：“无邪”字在《诗·驹篇》中，当与上三章“无期”、“无疆”、“无教”义不相远，非邪恶之邪也。……古义邪即徐也。《诗·邶·北风篇》“其虚其邪”句，汉人引用多作“其虚其徐”，是“邪”、“徐”二字古通用。《集传》于《北风篇》“邪”音“徐”，于此篇曰：“与下句‘徂’叶韵。”是二字音相通。《管子·弟子职》曰：“志无虚邪。”是二字双声联合，古所习用。《诗传》云：“虚，虚徐也。”释《诗》者如惠氏栋、臧氏琳等即本之《诗传》，谓“虚”、“徐”二字一意，是徐即虚。《北风篇》之“邪”字既明，则《驹篇》之“思无邪”即可不烦言而解矣。《集传》于前二章曰“无期犹无疆”，于后二章不敢曰“无邪犹无教”，以邪、教二字义尚远也。今如此解，则亦可曰“无邪犹无教”也。无厌教，无虚徐，则心无他骛，专诚一志以之牧马，马安得不盛？古称百里奚饭牛而牛肥；金日磾谨慎，马亦壮盛，即其事证。《驹篇》“思无邪”之本义既明，则此章亦即可不烦言而解矣。夫子盖言《诗》三百篇，无论孝子、忠臣、怨男、愁女皆出于至情流溢，直写衷曲，毫无伪托虚徐之意，即所谓“《诗》言志”者，此三百篇之所同也，故曰一言以蔽之。惟诗人性情千古如照，故读者易收感兴之效。若夫《诗》之是非得失，则在乎知人论世，而非此章论《诗》之本旨矣。《集注》惟不考邪为虚徐，又无奈其有淫诗何，遂不得不迂回其辞，为“善者感发善心，恶者惩创逸志”之语。后人又以《集注》之迂回难通也，遂有淫诗本为孔子删弃，乃后人举以凑足三百之语。又有淫诗本非淫，乃诗人假托男女相悦之语。因此字之不明，纠纷至今未已。按：包《注》只云“归于正”，而皇《疏》谓此章举《诗》证“为政以德”之事，邢《疏》谓为政之道在于去邪归正。单就为政言，其意转狭，《集注》不从是也。惟三百篇仍有淫诗，而曰“思无邪”，颇难自圆其说。窃谓此章“蔽”字当从《笔解》。《书·康诰》“罚蔽殷彝”，《左传》“昭十四年，蔽罪邢侯”，孔《传》、杜《注》“蔽”俱训“断”。“思”字乃发语辞，非心思之思，当从项说。“邪”字当作“徐”解，《述要》之说良确。合此三者，本章

之义始无余蕴。善乎王闿运《论语训》之言曰：“诗本咏马，马岂有所谓邪正哉？”知此者，无邪之旨，思过半矣。（《论语集释》66页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“《诗经》三百篇，用一句话来概括它，就是‘思想纯正’。”[注释]“思无邪”一语本是《诗经·鲁颂·驹篇》之文，孔子借它来评论所有诗篇。思字在《驹篇》本是无义的语首词，孔子引用它却当思想解，自是断章取义。俞樾《曲园杂纂·说项》说这也是语辞，恐不合孔子原意。（《论语译注》11页）

薛耀天：《诗》三百是“无所不载”的，政治、经济的，历史、地理的，神话、传说的，风俗、人情的，方言、训诂的，鸟兽、草木的，天文、历法的，星陨、地震的……一句话，有关社会和自然的各方面的知识，真可以说它是应有尽有、囊括无余了。所以，用“思无邪（余）”来总括《诗》三百的丰富内容，不是十分恰当吗？（《“思无邪”新解》，《天津师大学报》1984年第3期）

踪凡：孔子认为，《诗》三百中的任何一首诗，不管它原来的内容是“有邪”还是“无邪”，在经过断章取义的处理、升华之后都能在“达政”、“专对”、“进德”的实践中发挥出纯正无邪的实际功效。这便是孔子“思无邪”的本旨。（《论孔子“思无邪”的本旨》，《陕西师范大学学报》1997年第2期）

李泽厚：[译]《诗经》三百首，用一句话概括，那就是：不虚假。[注]朱《注》程子曰：思无邪者，诚也。[记]讨论非常之多。“思无邪”本是《诗经·驹篇》咏马诗中的一句。“思”是语助词，不作“思想”解，“邪”也不作“邪恶”解。（《论语今读》37页）

萧氏元：“诗三百”的“诗”字，不是名词，而是一个动词，是选诗的意思。“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”不是孔子在总评三百诗篇的内容，而是在说他选诗的标准。（《论语辨惑》15页）

黄怀信：[释]“蔽”，遮蔽，引申谓概括。“邪”，谓歪邪、不正。[训译]《诗经》三百篇，用一句话概括它，叫“思想没有邪念”。（《论语新校释》22页）

李零：周原甲骨有个“由”字，夏含夷（Edward Shaughnessy）教授考证，就是这里的“思”字。……夏文提到清陈鱼的《毛诗说》，陈氏说《鲁颂·驹》的八个“思”字是“祝辞”。这个想法很有意思。……周代占卜用的“思”也是表示愿望。……它是表示愿望，不是指《诗》三百的想法如何。（《丧家狗——我读〈论语〉》70页）

孙钦善：《诗经》实存三百零五篇，连同有题无辞的六笙诗，共三百十一篇。思无邪：此语出自《诗·鲁颂·驹》，孔子借用来评价《诗》思想内容的纯正。按《诗》的思想内容并非全都符合贵族的礼义，其中有不少大

胆表露爱情和反对剥削压迫的诗作,但经过孔子整理,在主题上加以曲解,横生出善者美之、恶者刺之的“美刺说”,于是通通变成“可施于礼义”(《史记·孔子世家》)的了。这样,“思无邪”的总评价便自然产生出来。(《论语本解》10页)

辑者案:对此语的理解,分歧很大。杨伯峻译文很有代表性,是通常一般的普遍理解,人们每当评价《诗经》时,多用此意。而韩愈解“蔽”为“断”;项安世视“思”为句首语辞;郑浩解“邪”为“虚徐”(程树德引),认为“夫子盖言《诗》三百篇,无论孝子、忠臣、怨男、愁女皆出于至情流溢,直写衷曲,毫无伪托虚徐之意,即所谓‘《诗》言志’者,此三百篇之所同也,故曰一言以蔽之”。观郑浩“虚徐”之义,当为“虚假”。然查《辞源》,“虚徐”“虚邪”二词均义为“从容温雅貌”,而且引《诗经》“其虚其邪”句为例。李零认为:“他解为虚徐之义,也未必是确诂。”

2.3 子曰:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(辑者案:“道之以政”,皇侃《义疏》本为“导之以政”;“有耻且格”,定州简本作“有偁且格”。偁即耻,简帛多见。)

(1) 道之以政

汉·孔安国:政,谓法教也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·18页)

梁·皇侃:导,谓诱引也。政,谓法制也。谓诱引民用法制也。故郭象云:“政者,立常制以正民者也。”(皇侃《论语集解义疏》卷一·18页)

宋·朱熹:道,犹引导,谓先之也。政,谓法制禁令也。(《四书章句集注》54页)

清·刘宝楠:“道”如“道国”之道,谓教之也。《礼·缁衣》云:“教之以德,教之以政。”文与此同。《汉祝睦碑》:“导济以礼。”皇本两“道”字并作“导”。《释文》:“道,音导。下同。”《说文》:“导,导引也。”此义亦通。《祝睦碑》作“导”,作“济”。(《论语正义》41页)

林觥顺:古文道字从道寸作導,有引导义,道又引申为道理。政,孔子曰:“政者正也。”道之以政,是“以正道导之”的倒词,是用正言微行引导或用正行迫使行正。(《论语我读》19页)

辑者案:诸说大同小异,即言以政令、政法教导民众。

(2) 民免而无耻

汉·孔安国:免,苟免罪也(辑者案:邢《疏》本作“苟免”,无“罪”字)。(见皇侃《论语集解义疏》卷一·18页)

梁·皇侃：免，犹脱也。耻，耻辱也。为政若以法制导民，以刑罚齐民，则民畏威苟且，百方巧避，求于免脱罪辟，而不复知避耻，故无耻也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·18页）

宋·邢昺：“民免而无耻”者，免，苟免也。言君上化民，不以德而以法制刑罚，则民皆巧诈苟免，而心无愧耻也。（邢昺《论语注疏》15页）

日·物双松：免者，谓免于刑戮也。（《论语征》27页）

黄怀信：[释]“免”，与“格”相对。《说文》：“免，兔逸也。”引申为放逸、放纵，以不犯法纪为度。旧释幸免，望文生训。[训译]用政令引导百姓，用刑罚整齐他们的行为，百姓就会放逸而不知有耻。（《论语新校释》23页）

辑者案：从皇侃、邢昺说。

（3）有耻且格

汉·郑玄：格，来也。（王谟《论语郑注》4页）

魏·何晏：格，正也。（邢昺《论语注疏》15页）

宋·朱熹：格，至也。言躬行以率之，则民固有所观感而兴起矣，而其浅深厚薄之不一者，又有礼以一之，则民耻于不善，而又有以至于善也。一说格，正也。《书》曰：“格其非心。”（《四书章句集注》54页）

日·物双松：有耻且格，古注训正，未是。朱子训至，为是。然亦有“感格”意，盖感格声音相通，故古昔格字，多用之于皇天鬼神宗庙。（《论语征》27页）

清·刘宝楠：又云“有耻且格”，诸异文当出《齐》、《古》。《尔雅·释言》：“济，益也。”《释诂》：“格，敬也。”于义并合。《汉书·货殖传》：“于是在民上者，道之以德，齐之以礼，故民有耻而且敬。”即本此文。言民知所尊敬，而莫敢不从令也。郑注此云：“格，来也。”本《尔雅·释言》。又《释诂》：“格，至也。”“来”、“至”义同，谓来归于善也。……《缁衣》云：“夫民教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心。”注云：“格，来也。遁，逃也。”彼言“遁”，此言“免”，义同。《广雅·释诂》：“免，脱也。”谓民思脱避于罪也。（《论语正义》41页）

程树德：《集注》之例，两说不同者，则以在前者为胜。此章“格”字所以训至者，盖因回护格物之训，而不知其可通也。汉碑作“恪”，当出《齐》、《古》。《尔雅·释诂》：“恪，敬也。”《汉书·货殖传》“于是在民上者道之以德，齐之以礼，故民有耻而且敬”，即本此文，别为一义。郑训为来，谓来归于善也。义亦通。黄氏式三曰：“‘格’、‘革’音义并同，当训为革。”愚谓黄说是也。三代以上，音同之字任意混同，在金石文中久成通例，盖即革面洗心之义也。何氏训正，变革不正以归于正也。义亦可通。（《论语集释》69页）

杨伯峻：格——这个字的意义本来很多，在这里有把它解为“来”的，也有解为“至”的，还有解为“正”的，更有写作“恪”、解为“敬”的。这些不同的讲解都未必符合孔子原意。《礼记·缁衣篇》：“夫民，教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遯心。”这话可以看作孔子此言的最早注释，较为可信。此处“格心”和“遯心”相对成文，“遯”即“遁”字，逃避的意思。逃避的反面应该是亲近、归服、向往，所以用“人心归服”来译它。（《论语译注》12页）

毛子水：格训为正似较好；但是如果把“格”字当作“革”字（改革、革新）讲，于义更合。（《论语今注今译》15页）

赵又春：“格”是行为不出格，也即依规矩行事。（《我读〈论语〉》124页）

黄怀信：“格”，借为“恪”，《说文》作“𡩉”，敬也，谓谨慎、严肃，与“免”相对（辑者案：前文释“免”为“放逸、放纵”）。（《论语新校释》24页）

金明知：有耻且格：有羞耻意识并且分清是非。格，动词，区分。（《论语精读》11页）

李里：“格”当格除讲，就能格除你自己心里边那些不纯正的思想。（《论语讲义》33页）

杨朝明：有耻且格：有是非之心而且真心归附。有耻：有耻辱观念。《子路》记孔子曰：“行己有耻。”格，正，纠正。引申为归附、归化。（《论语诠解》11页）

辑者案：从何晏、邢昺说。《辞源》：“格：纠正。《书·冏命》：‘绳愆纠谬，格其非心。’《论语·为政》：‘有耻且格。’”

2.4 子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”

（1）十有五而志于学

梁·皇侃：志者，在心之谓也。孔子言：“我年十五而学在心也。”十五是成童之岁，识虑坚明，故始此年而志学也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·19页）

宋·朱熹：古者十五而入大学。心之所之谓之志。此所谓学，即大学之道也。（《四书章句集注》54页）

清·方观旭：案《尚书周传》云：“王子公卿大夫元士之適子，十五入小学，二十入大学。”《书传略说》云：“余子十五入小学，十八入大学。”并无“十五入大学”之文。《论语》“十五而志于学”，是未及十八入大学之期，先有志及之耳，且圣人以不常格限也。《集注》“古者十五而入大学”，望经为注，盖未深考。（《论语偶记》1页）

程树德：“十五入大学”出《白虎通》，《集注》并非毫无依据，方氏讥之非也。惟志于学与入大学无涉，不必援以为证，皇《疏》义较长。（《论语集释》71页）

冯友兰：这个“学”并不是求增加知识，而是求提高精神境界。孔子在别处说“立于礼”、“三十而立”，就是说，他在三十岁左右，就完成了对于“四德”之一的“礼”的修养了。孔子又在别处说“智者不惑”、“四十而不惑”，就是说，孔子在四十岁左右，就完成了对于“四德”之一的“智”的修养了。在这个阶段上，他的精神境界还是道德境界。（《对于孔子所讲的仁的进一步理解和体会》，《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》1006页）

杨树达：《尚书大传》云“二十入大学”，《大戴记》、《白虎通》则皆云“十五入大学”，彼此互异者，十年、二十年，举成数言之。八岁与十五，举实数言之：文似异而实同也。……本章下文所云“三十”、“四十”、“五十”、“六十”、“七十”亦如此，不必过泥也。（《论语疏证》41页）

王缙尘：此“学”字谓“学礼”。（《四书读本》16页）

黄怀信：[释]“志”，谓立志、专心。“学”，学习。[训译]我十五岁就立志于学习。（《论语新校释》24页）

金知明：十五岁有学习的志向；志于，动词连接介词，在……方面有志向。（《论语精读》11页）

辑者案：从黄怀信说。

（2）三十而立

魏·何晏：有所成立也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·19页）

梁·皇侃：立，谓所学经业成立也。古人三年明一经，从十五至三十，是又十五年，故通五经之业，所以成立也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·19页）

宋·蔡节：立者，卓然有所立也。（《论语集说》卷一·12页）

元·陈天祥：立者，心有定止，不随物欲变迁之谓。（《四书辨惑》卷二·10页）

清·刘宝楠：《汉书·艺文志》：“古之学者，且耕且养，三年而通一经，用日少而畜德多，三十而五经立。”又《吴志》吴主与孙皎书：“孔子言‘三十而立’，非但谓五经也。”足知立谓学立，乃汉人旧义，故皇《疏》同之。……诸解“立”为立于道，立于礼，皆统于学，学不外道与礼也。至三十后，则学立而德成之事（辑者案：“事”，疑为“时”字之讹）。（《论语正义》44页）

杨伯峻：“立”是站立的意思，这里是“站得住”的意思。（《论语译注》13页）

唐泳：孔子实是说约当三十岁的时候，就可以在学业上能自立或有所

成就。(《孔子“三十而立”到底是立什么?》,《社会科学战线》1986年第4期)

钱逊:立:自立的意思。孔子说,立于礼。所以自立就是自己能够自觉地按照周礼来处事。有人把立解释为站得住脚,但这章是讲孔子自己一生学习、修养的不同阶段的不同境界,这样解释与整章文意不合。(《论语浅解》36页)

金良年:立:自立,即确立了人生目标。(《论语译注》10页)

王世明:“而立”的“立”,在这里主要是指一个人能立得住。立得住,就是自己能独立生存了,或者说,人到了三十岁应达到学有所长,学到了做人做事的基本能力,有所凭借了,不再依赖于人,能闯荡世界了。(《“三十而立”新探》,《社会科学战线》2002年第2期)

黄怀信:“立”,谓立身于世,有了一定的社会地位。(《论语新校释》24页)

辑者案:王世明说为优。立,主要是指“自立”的能力。

(3) 天命

宋·邢昺:命,天之所禀受者也。孔子四十七学《易》,至五十穷理尽性知天命之终始也。(邢昺《论语注疏》15页)

明·蔡清:五十而知天命,凡事物到面前,不惟知其所当然,而具所以然,亦无不了然于胸中了,则其行之至,又何待于言?盖凡行之未至者,亦由知之未至也。此以知之至言而行之至,有不假言矣。(《论语蒙引》卷一·24页)

清·刘宝楠:“天命”者,《说文》云:“命,使也。”言天使已如此也……盖夫子当衰周之时,贤圣不作久矣。及年至五十,得《易》学之,知其有得,而自谦言“无大过”。则知天之所以生已,所以命已,与己之不负乎天,故以天知天命自任。“命”者,立之于己而受之于天,圣人不敢辞也。……是故知有仁、义、礼、智之道,奉而行之,此君子之知天命也。知已有得于仁、义、礼、智之道,而因推而行之,此圣人之知天命也。(《论语正义》44-45页)

唐满先:天命:上天的意志,也指受上天主宰的人们的命运。(《论语今译》9页)

张少龙、张化新:从医学理论的角度讲,所谓“天命”,即修养天真之至道也。……人生只有发展到一定的年龄阶段,才有可能形成较为正确的世界观、自然观、人生观。(《“五十而知天命”补充解释》,《延安大学学报》1990年第1期)

王孺童:在此可有两种解读。其一,“天命”即指宇宙、自然的运行变化规律。其二,“天命”是指自己所应肩负的社会责任和人生使命。(《孺童讲论语》80页)

杨朝明:所谓知天命,乃是知道天道运行的规律,即认识问题深刻,了

解社会、人生的基本规则。《《论语诠解》12 页)

袁庆德:这里的“知天命”指成为高级君子。《《论语通释》117 页)

蔡健清:天命:指不能为人力所支配的事情。《《论语解读》21 页)

辑者案:古人把天当作神,称天神的意旨为天命。孔子所说的天命,应是指自然的、社会的、人生的规律。

(4) 耳顺

汉·郑玄:耳顺,闻其言,而知其微旨也。《皇侃《论语集解义疏》卷一·19 页)

梁·皇侃:顺,谓不逆也。人年六十,识智广博,凡厥万事,不得悉须观见。但闻其言,即解微旨,是所闻不逆于耳,故曰耳顺也。《皇侃《论语集解义疏》卷一·19 页)

唐·韩愈:“耳”当为“尔”,犹言如此也。即知天命,又如此顺天也。《《论语笔解》卷上·3 页)

清·焦循:耳顺即舜之察迩言,所为善与人同,乐取于人以为善也。顺者,不违也。舍己从人,故言入于耳,隐其恶,扬其善,无所违也。学者自是其学,闻他人之言,多违于耳。圣人之道,一以贯之,故耳顺也。《《论语补疏》卷一·3 页)

杨伯峻:[译文]六十岁,一听别人言语,便可以分别真假,判明是非。[注释]耳顺——这两个字很难讲,企图把它讲通的也有很多人,但都觉牵强。译者姑且作此讲解。《《论语译注》12 页)

王勇、吴长城:“耳闻”可指称外界一切,且外物入耳最自由,又最能与心相通,耳是沟通心和物的最佳途径。正因为如此,“耳顺”可指“心顺”,又可指“顺外物”和“顺天命”,更能准确地表示六十而后的境界,同时更体现了孔子学说一贯的旨趣。《《“耳顺”众解平议及我见》,《孔子研究》2000 年第 6 期)

杨润根:听顺了,听熟悉了,听习惯了。这里的“耳顺”针对天命而言,指耳旁时时想起宇宙之于自身的绝对令律,以至完全熟悉习惯了它的声音。《《发现论语》31 页)

黄怀信:“耳顺”,谓入耳之言皆顺熟,不生涩。《《论语新校释》25 页)

王孺童:在此可有两种解读。其一,指一听到别人的言辞,就已经能够体察其用意也。其二,指善于与他人达成共识。《《孺童讲论语》80 页)

李里:“耳顺”就是你能够从容平和地面对一切称讥毁誉,心不为之所动,喜怒哀乐不入于胸次。《《论语讲义》36 页)

杨朝明:[诠释]耳顺:有的认为是听人说话能辨明是非,未必。古人解为声入心道,无所违逆,知之之至,不思而得,所闻皆道也。义近。其实,更准确的意思可能是:闻听事情之然,即知事情之所以然。正像《里

仁》所记孔子之言：“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣。”在这样的境界中，孔子可以由结果推知原因，可以判断事情的发展趋向，他已清楚人们形形色色，错误形形色色，什么样的错误就由什么样的人来犯。仔细观察这个人所犯的过错，就可以知道他是什么样子的人。什么样的人说出什么样的话，既然如此，不论什么样子的言语，也都不足以令人大惊小怪了。〔解读〕六十岁，已经心明眼亮，因而可听逆耳之言，也可退步忍让。（《论语诠解》12页）

胡齐临：这句话是专门针对当时的“国君”和“君子”讲的，是对于“国君”和“君子”的一种善意的提醒和告诫……对于有大智慧的“君子”来讲，“君子”能够听进各种言论而不失正确的主见，还可以顺其自然，将进言者引导到合作的正路上来；而对于智慧相对逊色的“君子”来讲，就要以其乐意接受的表述方法，让他能够听进智慧而合意的言论，使他回到尽可能正确的见解上来。（《论语真义》18页）

袁庆德：这一句原来应该是“六十而顺”，句法与“三十而立”相同。（《论语通释》117页）

辑者案：将黄怀信、杨朝明所释结合起来理解可得文意。人生六十，闻见既多，到了这个年龄，无论闻见何语何事，皆已习惯，没有惊讶生涩之感，而具有丰富的人生经验和敏锐的识别能力。

（5）七十而从心所欲不踰矩

汉·马融：矩，法也。从心所欲无非法者。（皇侃《论语集解义疏》卷一·19页）

梁·皇侃：从，犹放也。踰，越也。矩，法也。年至七十，习与性成，犹蓬生麻中，不扶自直，故虽复放纵心意，而不踰越于法度也。所以不说八十者，孔子唯寿七十三也。此语之时，当在七十后也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·20页）

宋·朱熹：从，随也。矩，法度之器，所以为方者也。随其心之所欲，而自不过于法度，安而行之，不勉而中也。（《四书章句集注》54页）

清·焦循：矩即絜矩之矩。己欲立而立人，己欲达而达人，以心所欲为矩法，而从之不踰者，所恶于上不以使下也，所恶于下不以事上也，所恶于前不以先后也，所恶于后不以从前也，所恶于右不以交于左也，所恶于左不以交于右也。皇侃解为“放纵其心意而不踰法度”，非是。马云“无非法”，尚未得。（《论语补疏》卷一·4页）

清·俞樾：此当于“心”字绝句。《礼记·乐记篇》“率神而从天”，郑《注》曰：“从，顺也。六十而耳顺，七十而从心。”耳顺、从心错综成文，亦犹“迅雷风烈”之比。“从”与“顺”同义，耳顺即耳从也，从心即顺心也，所欲

不踰矩，乃自说从心之义。惟其所欲不踰矩，故能从心也。《柳宗元集·与杨海之书》曰：“孔子七十而纵心。”正于“心”字绝句，较马读为长。“从”作“纵”则失之。皇侃《义疏》曰：“从，放也。虽复放纵心意，而不踰越于法度也。”是六朝人读“从”字为放纵之纵，故唐宋人引此文多作“纵心”，实非经旨。（《群经平议》卷三十·3页）

杨伯峻：到了七十岁，便随心所欲，任何念头不越出规矩。（《论语译注》12页）

金明知：七十而从心所欲：七十岁就可以心里想的与嘴上讲的、行为上做的没有丝毫间隙，得心应手了。矩，直尺。（《论语精读》11页）

辑者案：孔子到了七十岁时，便能随心所欲，一切言行皆恰到好处，而不踰越法度。

2.5 孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰：无违。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼。”

无违

宋·邢昺：言行孝之道，无得违礼也。（邢昺《论语注疏》16页）

宋·朱熹：无违，谓不背于理。（《四书章句集注》55页）

明·蔡清：无违二字通上下言，盖人之事亲，随伊分上自有个当为的道理，得为而不为则是苟且以事亲，非孝也。不得为而为则是僭礼越分以事亲，而亲之受之，亦有所不顺，是陷其亲于有过之地，亦不孝也。故无违一语若出于无意而意，已独至矣。……以无违为孝，意只在不敢苟且尊亲也。（《论语蒙引》卷一·25页）

程树德：朱子因欲伸其师穷理之说，其注《论语》到处塞入理字。于仁则曰心之德、爱之理，于礼则曰天理之节文，如水银泻地，无孔不入。自古无如此解经法也。然有绝不可通者，如此章“无违”明是不背于礼，乃偏作理，而于下节言礼天理节文以自圆其说，可谓心劳日拙者矣。昔人谓《大学》自经朱子补传后已非孔氏之书而为朱子之书，吾于《论语》亦云。（《论语集释》80页）

黄怀信：[校]毋违，“毋”字旧作“无”，改从汉石经、定州简本及敦煌三唐写本。[释]毋违：“毋”，用同“勿”，不要。“违”，指违礼，据后文可知。（《论语新校释》25页）

李里：“无违”，不要超越你的本分。（《论语讲义》37页）

辑者案：从邢昺说。孔子所说的“无违”，就是不违背礼制。下文“生，

事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼”，便是对“无违”的进一步解释。

2.6 孟武伯问孝。子曰：“父母唯其疾之忧。”

汉·马融：言孝子不妄为非，唯有疾病然后使父母之忧耳（辑者案：邢《疏》本无“有”字、“之”字）。（皇侃《论语集解义疏》卷一·21页）

梁·皇侃：言人子欲常敬慎自居，不为非法横使父母忧也，若己身有疾，唯此一条非人所及，可测尊者忧耳，唯其疾之忧也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·21页）

宋·朱熹：言父母爱子之心，无所不至，惟恐其有疾病，常以为忧也。人子体此，而以父母之心为心，则凡所以守其身者，自不容于不谨矣，岂不可以为孝乎？旧说，人子能使父母不以其陷于不义为忧，而独以其疾为忧，乃可谓孝，亦通。（《四书章句集注》55页）

明·林希元：意谓人子能谨疾不貽父母之忧，则可谓孝矣。愚疑夫子此语是有为而发，然今不可知矣。（《四书存疑》卷四·19页）

清·臧琳：案《论衡·问孔》云：“武伯善忧父母，故曰‘唯其疾之忧’。”又《淮南子·说林》：“忧父之疾者子，治之者医。”高《注》云：“《论语》曰：‘父母唯其疾之忧。’故曰‘忧之者子’。”则王充、高诱皆以为人子忧父母之疾为孝，与马说不同。……惟王、高二氏说文顺义洽，盖人子事亲，万事皆可无虑，唯父母有疾，独为忧之所不容。……琳以“父母”字当略读，则得之。（《经义杂记》卷五·1页）

严灵峰：马融曰：“唯疾病然后使父母忧。”朱熹曰：“言父母爱子之心，无所不至，惟恐其有疾病，常以为忧。”二说恐并非也。灵峰按：此为“问孝”，当以子对父母之关切而言。《礼记·曲礼篇》：“父母有疾，冠者不栉，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不知变味，饮酒不至变貌，笑不至矧，疾止复故。”……皆可证明此说。（《读论语札记》5页）

方骥龄：故父母唯其疾之忧，疾非疾病，即孟子所谓惰其四支、博奕、好饮酒、好财货、私妻子、从耳目之欲、好勇斗狠。……皆父母所疾。（《论语新诠》28页）

李泽厚：是指子女非常关心和担忧父母生病呢？还是指子女只使父母关心自己疾病而不担心别的事，即对别的方面都非常放心呢？后一解更深一层。孟武子谥“武”，可能一向勇猛，父母老怕他因此而惹事生非，遭难遇祸，所以孔子就这样回答他！（《论语今读》41页）

文选德：关于“其”字。意即一切不正常的、有害的、坏的东西，这里的“其”字是代词，既指父母本身，又指其子女。关于“疾”字，这里的“疾”字

既指生理上的毛病,也指品德行为上的毛病。((《论语诠释》68 页)

黄怀信:[释]“父母”,谓使父母。“之”,犹“是”,宾语前置的标志。“忧”,担忧、担心。或释子唯忧父母之疾,非,子唯忧父母之疾不足为孝。[训译]先生说:“只让父母担心他的疾病(就算孝)。”((《论语新校释》27 页)

安德义:父母唯一所忧的是儿子身上的毛病。((《论语讲读》31 页)

袁庆德:父母:名词性的短语作状语,意思是“对于父母”。((《论语通释》161 页)

杨豹:在孔子看来,“敬”首先就是关心父母,不要让父母担心。((《孔子与柏拉图论人际关系的比较》,《孔子研究》2009 年第 6 期)

辑者案:马融、皇侃、朱熹等以为“父母忧子”,王充、高诱、严灵峰等以为“子忧父母”。此章言孝,子女担忧父母才算孝,故理解为“子忧父母”为当。疾,疾病。此语应解作:对于父母,唯有他们身上的疾病最令人担忧,因为疾病能导致父母死亡。

2.7 子游问孝。子曰:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?”

汉·包咸:犬以守御,马以代劳,皆养人者。一曰:“人之所养,乃至于犬马,不敬则无以别。”《孟子》曰:“食而不爱,豕畜之。爱而不敬,兽畜之。”(辑者案:皇《疏》本“皆”作“能”,“食”作“养”。)(邢昺《论语注疏》17 页)

梁·皇侃:云“至于犬马皆能有养”者,此举能养无敬非孝之例也。犬能为人守御,马能为人负重载人,皆是能养而不能行敬者,故云至于犬马皆能有养也。云“不敬何以别乎”者,言犬马者亦能养人,但不知为敬耳。人若但知养而不敬,则与犬马何以为殊别乎?(皇侃《论语集解义疏》卷一·22 页)

宋·朱熹:犬马待人而食,亦若养然。言人畜犬马,皆能有以养之,若能养其亲而敬不至,则与养犬马者何异。((《四书章句集注》56 页)

清·李光地:如旧说犬马能养,则引喻失义,圣人恐不应作是言。且能字接犬马说,似非谓人能养犬马也。盖言禽兽亦能相养,但无礼耳。人养亲而不敬,何以自别于禽兽乎?((《读论语札记·为政篇》)

清·朱亦栋:以犬马比父母,自足针砭后世,但圣人立教自应以犬马比人子,不应以犬马比父母。《坊记》:“子云:‘小人皆能养其亲,君子不敬,何以辨?’”与此章足相发明。((《论语札记》卷上·3 页)

清·刘宝楠:《注》二说外,又有三说。包氏慎言《论语温故录》:“犬马二句,盖极言养之事。虽父母之犬马,今亦能养之也。《内则》:‘父母之所爱亦爱之,父母之所敬亦敬之,至于犬马尽然,而况于人乎?’此敬养兼至,

故为贵也。若今之孝者,不过能养,虽至于父母所爱敬之犬马,亦能养之,然只能养父母,不能敬也。何以别,谓何以别乎今也。《盐铁论·孝养篇》:‘善养者,不必刍豢也。以己之所有,尽事其亲,孝之至也。故匹夫勤劳,犹足以顺礼,歆菽饮水,足以致敬。孔子曰:“今之孝者,是谓能养,不敬,何以别乎?”故上孝养志,其次养色,其次养体。贵其礼,不贪其养,礼顺心和,养虽不备,可也。’”此引《论语》以“不敬”句与“能养”句联文,则“别”谓别乎今之孝者,此一说也。翟氏灏《考异》引《坊记》之文,谓《坊记》唯变犬马为小人,余悉合此章义。《荀子》云:“乳彘触虎,乳狗不远游,虽兽畜,知爱让其所生也。”束皙《补亡诗》:“养隆敬薄,惟禽之似为人子者,母但似禽鸟知反哺已也。”皆与《坊记》言通,此又一说也。先兄五河君《经义说略》谓《坊记》“小人”,即此章“犬马”。《公羊》何休《注》:“言大夫有疾称犬马,士称负薪。犬马负薪,皆贱者之称,而大夫士谦言之。”《孟子》:“子思曰:‘今而后知君之犬马畜伋也。’”然则犬马谓卑贱之人,若臧获之类,此又一说也。诸说当与《注》前义并存。(《论语正义》50页)

杨伯峻:孔子说:“现在的所谓孝,就是说能够养活爹娘便行了。至于狗马都能够得到饲养;若不存心严肃地孝顺父母,那养活爹娘和饲养狗马怎样去分别呢?”(《论语译注》14页)

杨润根:对于犬马,我们也能向它们提供食物。如果为人父母不对自己应对之尽责的儿女们的道德品质给予深切的关注,不去努力把儿女们培养造就成具有美德与优秀的言谈举止的人,而只是以向他们提供食物为满足,那么养育儿女又怎么能与豢养犬马区别开来呢?(《发现论语》34页)

辑者案:“犬马养人”说、“人养犬马”说,都是对本章的误解。唯李光地“禽兽相养”说符合文意。乌鸟反哺其母之佳话以及动物中众多相养的真实例子,证实禽兽确实能相养。人能相养,动物也能相养,人若在赡养老人时体现不出“敬”来,那么与禽兽有何区别?关键要看这个“别”字,孔子强调的是人与禽兽的区别。孔子的境界高,对人在孝的方面要求高,在对待老人方面,只做到“养”是不够的,还要做到“敬”,不能停留在禽兽的水准上。后人多体会不出,以致误解。

2.8 子夏问孝。子曰:“色难。有事,弟子服其劳;有酒食,先生馔,曾是以为孝乎?”

(1) 色难

汉·包咸:色难者,谓承顺父母颜色乃为难(辑者案:皇《疏》本“顺”作“望”)。(邢昺《论语注疏》17页)

汉·郑玄：言和颜悦色，是为难也。（袁钧《郑玄论语注》卷一·6页）

宋·金履祥：圣人所谓色难者，惟体之而后知，为不易也。服劳奉养固非爱亲者不能然，愉色婉容则尤其爱之深者。服劳奉养或可以勉而为之，愉色婉容则无所不顺，而心与父母为一矣。岂得不谓之难哉！（《论语集注考证》卷一·11页）

清·钱坫：文王之为世子，朝于王季，日三问内竖今日安否。安，文王色喜；有不安节，文王色忧，行不能正履。此所谓“色难”是矣。故《玉藻》曰：“亲癢，色容不盛，孝子之疏节也。”郑、包二义恐失之。（《论语后录》卷一·6页）

清·武亿：《大戴礼注》引“子曰色难”下云：“是以君子戒慎，不失色于人。”盖指色对众人，亦爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人之谓矣。（《论语义证》2页）

裴传永：“色”即是面色、神情之意，“难”则是一个假借字，具体地说，是“慤”字的假借。……“慤”字出现较早，《诗经·商颂·长发》中即有“不慤不竦，百禄是总”的诗句。至于“慤”字的含义，《说文·心部》解释说：“慤，敬也。从心，难声。”《字汇·心部》解释说：“慤，恭也。”《汉语大字典》则释“慤”为“恭敬”。把“色难”解为“色慤”，取其容色恭敬之意。（《〈论语〉“色难”新解》，《孔子研究》2000年第4期）

金池：色难，（儿女）脸色难看。（《〈论语〉新译》38页）

孙欽善：色：指敬爱和悦的容色态度。《礼记·祭义》：“孝子之有深爱者必有和气，有和气者必有愉色，有愉色者必有婉容。”（《论语本解》14页）

杨豹：在孔子看来，“孝”的最高境界就是“色难”，因为这是人的内心情感的流露，需要精神上的长期提升和修炼。换言之，“孝”的最高境界就是和颜悦色。它体现了子女对父母是不是存有仁孝之心。（《孔子与柏拉图论人际关系的比较》，《孔子研究》2009年第6期）

辑者案：色难，传统解释为：对父母做到“和颜悦色”很难，即孔子要求人们不仅照顾好父母的衣食，还要从态度上让父母心情舒畅。裴传永“色慤”“色敬”说也很有道理。此章强调恭敬，与上章之“敬”恰好一致。

（2）有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔

汉·马融：先生，谓父兄。馔，饮食也。（邢昺《论语注疏》17页）

清·刘台拱：年幼者为弟子，年长者为先生，皆谓人子也。……《论语》中言弟子者七，其二皆年幼者，其五谓门人。言先生者二，皆谓年长者。《宪问篇》“见其与先生并行也”，包氏曰：“先生，成人也。”皇《疏》云：“先生者，成人，谓先己之生也，非谓师也。”《礼》“父之齿随行，兄之齿雁行”，此童子行不让于长，故云与先生并行也。（《论语骈枝》1页）

清·孔广森:饌,郑本作馐。《注》云:“食余曰馐。”愚谓今文虽作饌,义亦与馐同。……据《说文》,饌即簋或体字,《仪礼》以簋为馐,《论语》以饌为馐,其实一耳。读当以“食先生饌”为句,言有燕饮酒则食长者之余也。有酒、有事,文正相偶。有事,弟子服其劳,勤也;有酒,食先生饌,恭也。勤且恭,可以为弟矣,孝则未备也。(《经学卮言》卷四·1页)

金池:弟子,这里指儿女。先生,长辈,这里指父母。(《〈论语〉新译》38页)

林觥顺:[注解]弟子就是子弟,是子女或年轻的弟妹。其是指孝子自己,服的本义是用,引申作服事服侍。劳的本义是剧务,是勉力操持,是特殊用力的事。服其劳是操持他的孝事。(《论语我读》24页)

黄怀信:[校]有酒食先生馐,“馐”旧作“饌”,“饌”为“具食”,义不可通,改从郑玄本。《释文》云:“郑作‘馐’,音俊。食余曰馐。”[释]有酒,食先生馐:“有酒”,与“有事”相对。“馐”,剩饭。[训译]有事,替先生做;有酒,吃先生剩的。[章旨]此章针对子夏的实际而讲孝师之道。旧以为孝父之道,非。子夏盖偶有不敬之色,故孔子借机批评之。(《论语新校释》28页)

金知明:家里有事像弟弟和儿子一样做事;弟子,弟弟和儿子,名词作状语,像弟弟和儿子一般的。(《论语精读》13页)

辑者案:从刘台拱说。孝,一般指善事父母。子夏问孝,与上章子游问孝所指相同,所以孔子均答以“敬”“色难”。因此,将“先生”理解为“父兄”为是。当然,师同父,对师用孝亦可。饌,《辞源》解曰:“饌:食用。《论语·为政》:‘有事,弟子服其劳;有酒食,先生饌。’”

(3) 曾是以孝乎

宋·朱熹:曾,犹尝也。(《四书章句集注》56页)

宋·孙奕:诸经除人姓及曾孙之外,“曾”字并无音,独《论语》“曾谓泰山不如林放乎”,音则登切;“曾是以孝乎”,音增,马融曰“承顺父母颜色乃为孝也”,《正义》亦引是说,则是“曾”训乃也。至于曾由与求之问,虽无音,孔曰“谓子问异事耳”,则此二人之问安足大乎?又训则也,《公孙丑上》“而何曾比予于管仲”,又曰“曾比予于是”,曾音增。赵云:“何曾,犹何乃也。”丁云:“则也,乃也。”《礼部韵》亦训则也,并援“曾是以孝乎”为证。《檀弓上》“丧三年以为极亡,则弗之忘矣”,郑曰“则之言曾也”,二说皆通,而乃字胜。尝以类推之……及近世文集中有“曾不闻”、“曾不知”之类,皆作“层”字读,更说不通,合尽读如“曾是以孝乎”之曾。(《示儿编》卷一·13页)

清·钱大昕:《广韵》:“昨棱切。经也。”《类篇》:“曾,昨棱切,词之始

也。又咨腾切，则也。又姓。”是以读如层为正音，读如增为别音。朱文公《论语》三“曾”字俱无音，则并“曾谓泰山”、“曾是以孝乎”皆读如层，与陆氏《释文》异，而于《类篇》之例却合。……孙季昭欲举经典中曾不、曾莫之类尽读如增，似未喻陆氏《释文》之旨，当从朱文公读为长。（《十驾斋养新录》卷三·47页）

清·王引之：曾是，乃是也，则是也。……《论语·为政》曰：“曾是以孝乎？”（马注：“汝则谓此为孝乎？”《释文》：“曾，音增。马云‘则’。皇侃云‘尝也’。”按皇说非是。今本《论语》马《注》脱“则”字，据《释文》及邢《疏》补。）（《经传释词》卷八·13页）

杨伯峻：曾——音层，céng，副词，竟也。（《论语译注》16页）

黄怀信：“曾”，读增音，竟也。（《论语新校释》29页）

杨朝明：[诠释]曾（céng）：竟，竟然，难道。[解读]孔子说：“子女经常在父母面前和颜悦色很难。有了事情，年轻人替他们去做；有了酒饭，让长辈首先享用，难道这就可以认为是孝了吗？”（《论语诠解》13页）

辑者案：“曾”，副词，用同“岂”，表示反诘。杨朝明解读为“难道”，符合文意。但读音尚需斟酌：《辞源》、《汉语大词典》均注音为 zēng。孔子所说的“有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔”，是一般人都能做到的，但仅仅做到了这些，他认为还不够“孝”，所以用反诘的语气加以否定。孔子认为，作子女的对待父母，在让其吃饱穿暖的情况下，重要的是要做到“恭敬”，要和颜悦色，让老人打心眼里舒服，这才算真正做到了“孝”。与上章所主张的相同，只做到“养”不行，还要做到“敬”。

2.9 子曰：“吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚。”

（1）不违，如愚

汉·孔安国：不违者，无所怪问。于孔子之言，默而识之，如愚。（邢昺《论语注疏》18页）

宋·朱熹：不违者，意不相背。有听受而无问难也。（《四书章句集注》56页）

清·刘宝楠：“不违”，则似不解夫子之言，故曰“如愚”。《说文》：“愚，戇也。”颜子于夫子之言，钻研既久，欲罢不能，而自竭其才以学之。又且闻一知十，故能亦足以发也。（《论语正义》53页）

杨伯峻：孔子说：“我整天和颜回讲学，他从不提反对意见和疑问，像个蠢人。”（《论语译注》16页）

李炳南：不违就是毫无阻碍之意。孔子讲，颜回听，顺畅无碍。颜回只

在听,不问一句话,好像愚人。((《论语讲要》29页)

黄怀信:[释]“不违”,无所违逆,皆依从之。《逸周书·官人》:“因而不知止,曰愚依人也。”[训译]先生说:“我和颜回讲话,(他)一整天不反问一个问题,好像很愚。”[章旨]此章言颜回好学深思。((《论语新校释》29页)

辑者案:不违,不违背,依从。愚,愚鲁,愚笨。

(2)退而省其私

汉·孔安国:察其退还与二三子说释道义,发明大体,知其不愚也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·23页)

梁·皇侃:退,谓回听受已竟,退还其私房时也。省,视也。其私,谓颜私与诸朋友谈论也。发,发明义理也。言回就人众讲说,见回不问,如似愚人,今观回退还私房,与诸子覆述前义,亦足发明义理之大体,故方知回之不愚也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·23页)

宋·邢昺:“退而省其私,亦足以发,回也不愚”者,言回既退还,而省察其在私室与二三子说释道义,亦足以发明大体,乃知其回也不愚。(邢昺《论语注疏》18页)

宋·朱熹:私,谓燕居独处,非进见请问之时。发,谓发明所言之理。愚闻之师曰:“……及退省其私,则见其日用动静语默之间,皆足以发明夫子之道,坦然由之而无疑,然后知其不愚也。”(《四书章句集注》56页)

毛子水:《礼记·学记》:“大学之教也,退息必有居学。”居学,当指学校中学生自修的地方。刘疏:“居学非受业之所,故言私也。”按:“私”,指弟子的自修。(《论语今注今译》19页)

李泽厚:[译]孔子说:“我与颜回讲话整天,他毫无不同意见,像个笨蛋。回头来看他的行为等等,却使我也受到启发,回是一点也不笨呀!”(《论语今读》44页)

黄怀信:[释]“退”,脱离师处。“省”,自省、省察。“私”,个人、自身。“省其私”,谓结合自身实际反思。[训译]先生说:“我和颜回讲话,(他)一整天不反问一个问题,好像很愚。(然而他)回去以后结合自身实际进行反思,也足以发挥(我所讲的)。颜回不愚呀!”(《论语新校释》29页)

金知明:回家反省他自己的疑惑;私,个人疑惑和个人看法。(《论语精读》14页)

郑张欢:如有言错或不当,必退回后能自省其错或不当之处亦足以阐发。(《论语今释》28页)

杨朝明:[诠释]省其私:观察他私下里的言行。[解读]孔子说:“我给颜回讲学一整天,他却始终没有提反对意见,就好像愚笨的人那样。我事

后考察他私下里的言行,发现他完全能够理解发挥我的看法,颜回并不愚笨啊!”(《论语诠解》13 页)

辑者案:杨朝明解切合文意。

2.10 子曰:“视其所以,观其所由,察其所安,人焉廋哉?人焉廋哉?”

(1) 视其所以

魏·何晏:以,用也。言视其所行用也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页)

梁·皇侃:以,用也。其,其彼人也。若欲知彼人行,当先视其即日所行用之事也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页)

宋·朱熹:以,为也。为善者为君子,为恶者为小人。(《四书章句集注》56 页)

杨伯峻:“以”字可以当“用”讲,也可以当“与”讲。如果解释为“用”,便和下句“所由”的意思重复,因此我把它解释为“与”,和《微子篇第十八》“而谁以易之”的“以”同义。有人说“以犹为也”。“视其所以”即《大戴礼·文王官人篇》的“考其所为”,也通。(《论语译注》16 页)

李炳南:视其所以,就是看此人平常所作之事。这是从近处看。只看眼前之事,尚不足以了解此人。……刘氏《正义》:“所由,是前日所行事。”……这也可以说,从远处看此人如何办事。……“察其所安。”就前述所视所观之事而言,详察其办完事情之后,他的表情如何,以明其本意。(《论语讲要》30 页)

何新:[译文]“观察他的动机。”[注释]以,欲也,动机。(《论语新解——思与行》17 页)

王弼童:“以”是指人的当前的言行。(《孺童讲论语》99 页)

杨朝明:所以:所从事事情的出发点。以,凭借,指动机、原因、因由。(《论语诠解》14 页)

辑者案:所以,指原因、情由。《史记·太史公自序》:“《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。察其所以,皆失其本已。”视其所以,也就是看他为什么要这么做,即动机、原因。

(2) 观其所由

魏·何晏:由,经也。言观其所经从也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页)

梁·皇侃:由者,经历也。又次观彼人从来所经历处之故事也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页)

宋·朱熹:由,从也。事虽为善,而意之所从来者有未善焉,则亦不得

为君子矣。（《四书章句集注》56 页）

清·钱坫：由读如“出不由户”之“由”。由，即行也。谛视曰观。（《论语后录》卷一·7 页）

杨伯峻：“由”，“由此行”的意思。《学而篇第一》的“小大由之”、《雍也篇第六》的“行不由径”、《泰伯篇第八》的“民可使由之”的“由”都如此解。“所由”是指所从由的道路，因此我用方式方法来译述。（《论语译注》17 页）

金知明：由，有两种理解，其一为从，依赖，其二为行，走什么路。（《论语精读》14 页）

王弼童：“由”是指导致此人当前言行的原因。（《孺童讲论语》99 页）

杨朝明：所由：以前做过的事情，所从由的道路、途径。（《论语诠解》14 页）

辑者案：所由，经过，由来。观其所由，就是看他做事情从开始到当前所经由的过程。

（3）察其所安

梁·皇侃：安，谓意气归向之也。言虽或外迹有所避而不得行用，而心中犹趣向安定，见于貌者，当审察以知之也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页）

宋·朱熹：察，则又加详矣。安，所乐也。所由虽善，而心之所乐者不在于是，则亦伪耳，岂能久而不变哉？（《四书章句集注》56 页）

清·刘宝楠：《穀梁》隐五年《传》：“常视曰视，非常曰观。”《尔雅·释诂》：“察，审也。”《说文》：“察，覆审也。”视、观、察，以浅深次第为义。“安”者，意之所止也。（《论语正义》53 页）

杨伯峻：“安”就是《阳货篇第十七》孔子对宰予说的“女安，则为之”的“安”。一个人未尝不错做一两件坏事，如果因此而心不安，仍不失为好人。（《论语译注》17 页）

李泽厚：看他的所作所为，观察他的由来始末，了解他的心理寄托，他还能躲藏到哪里去呀！他还能躲藏到哪里去呀！（《论语今读》44 页）

何新：[译文]“观察他的目的。”[注释]安，居也，归宿，目的。（《论语新解——思与行》17 页）

李培宗：所安：所做事情的结果。（《论语全解》19 页）

杨朝明：所安：乐于做、安心做的事情。《大学》曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安。”人有自己的目标、奋斗方向，才可能做到定、静、安。人安于何事，很能反映一个人的胸怀和境界。（《论语诠解》14 页）

胡齐临：看人的所作所为，要观察一个人言行和动机，要观察他所喜欢的人 and 事。（《论语真义》21 页）

孙钦善：安：习。《吕氏春秋·乐成》“三世然后安之”，高诱注：“安，习

也。”(《论语本解》14 页)

蔡健清:[注释]所安:所安的心境。[译文]查看他所处的心境与动机。
(《论语解读》25 页)

辑者案:察其所安,即察看他事情做完后心情所安定、满意于哪些方面,也就是对事情结果的态度。此章谈知人之法,即先看他行事的动机、原因,再看他行事的经过,最后看他对事情结果的态度。如此去了解人,人的真实面目怎能隐藏?

2.11 子曰:“温故而知新,可以为师矣。”(辑者案:“温故而知新”,定州简本作“温故而智新”)

魏·何晏:温,寻也。寻绎故者,又知新者,可以为师也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页)

梁·皇侃:此章明为师之难也。温,温焯也。故,谓所学已得之事也。所学已得者,则温焯之,不使忘失,此是月无忘其所能也。新,谓即时所学新得者也,知新谓日知其所亡也。若学能日知所亡,月无忘所能,此乃可为人师也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·24 页)

宋·朱熹:温,寻绎也。故者,旧所闻。新者,今所得。言学能时习旧闻,而每有新得,则所学在我,而其应不穷,故可以为人师。(《四书章句集注》57 页)

清·刘逢禄:故,古也。六经皆述古昔称先王者也。知新谓通其大义以斟酌后世之制作,汉初经师皆是也。(《论语述何》卷一·4 页)

清·刘宝楠:郑注《中庸》“读温如焯温”者,“焯”有重义,言重用火爇之,即为温也。人于所学能时习之,故曰“温故”。郑君此章《注》文已佚,故就《中庸注》为引申之。……《说文》:“𣎵,绎理也。”谓细绎理治之也。此“寻”读本字,故《注》以“寻绎”连文,然温无绎理之训。“温”为“寻”者,“寻”与“焯”同,即与“燖”同,不谓绎理也。此《注》盖误。(《论语正义》55 页)

清·宦懋庸:愚按师即谓此温故知新之学,非为人师之师也。凡人于故者时时寻绎之,则于故者之中每得新意,天下之义理无穷,人心之浚发亦无穷,所谓归而求之有余师者是已。(《论语稽》卷二·8 页)

方骥龄:“师”应指官吏言,“故”指政治法制言,似非一般性之知识与教师言。孔子之世,似尚无以师为专职者与?(《论语新诠》33 页)

杨伯峻:孔子说:“在温习旧知识时,能有新体会、新发现,就可以做老师了。”(《论语译注》17 页)

李炳南:温,就是温习。皇侃《疏》说:“故,谓所学已得之事。新,谓即

时所学新得者。”例如读书,已经读过的书,再加读诵思维,古人叫做温书,也就是温故。尚未读过的书,现在研读,以求了解书中所载的事理,即是知新。温故知新,随时吸收新知,而又研究已得之学。如此好学,可以为老师。(《论语讲要》30页)

牛泽群:温,《篇海类编·地理类·水部》:“温,习也。”故,孔门之学皆故。知,知然,辨识。新,非新认识、新体会,而为新现实、新情况。谓能以经典衡今之是非者,可以为师矣。(《论语札记》33页)

金知明:温习旧知识就能体会到新内容,(这种方法)可以当作(自己学习的)老师。(《论语精读》15页)

郑张欢:温故往之事而能知如何成新而为的,可以为师了。(《论语今释》29页)

杨朝明:[诠释]温故:温习过去的人和事。知新:智慧得到长进、提高。知,定州汉墓竹简本的《论语》作“智”。新,动词,提高,长进。[解读]孔子说:“温习从前的知识或经历,能够使自己的智慧得到提高、长进,这样的人就可以做老师了。”(《论语诠释》14页)

孙钦善:这句话强调学习不重在积累,而贵在发明。(《论语本解》15页)

辑者案:从皇侃、李炳南说。为师者,既要温故,不忘过去,还要注重学习新的知识,接受新事物,以跟上时代的发展。

2.12 子曰:“君子不器。”

汉·包咸:器者各周其用,至于君子,无所不施也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·25页)

梁·皇侃:此章明君子之人不系守一业也。器者,给用之物也,犹如舟可泛于海不可登山,车可陆行不可济海。君子当才业周普,不得如器之守一也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·25页)

清·黄式三:不器者通经权,迭柔刚,其道不穷,因时制宜也,非谓其遍习技艺也。(《论语后案》35页)

方骥龄:本章所谓不器,疑孔子之意,不欲在位之官吏华而不实,有如陈列之祭器不切实用。喻官吏之尸位素餐,不实际负责。(《论语新诠》34页)

毛子水:君子处事,当有自己的志意,不能像器物的随人所用。(《论语今注今译》21页)

安作璋:器,用如动词,像器具一样;看作器具。(《论语辞典》339页)

崔发展:“君子不器”乃是说一个君子不能拘于一才一艺,但这并不意味着一定要多才多艺,而是要通于艺、游于艺。(《“不器”:君子的“游”戏》,《海南大

林毓顺:[注解]不器者不一器,是多用度的器。但不器也可作不受重视。不器,可读丕器,是大器,如孔圣人是器。[释义]孔子说:“读书人,是言行善良的知识分子,是要随机应变,更排除万难而行。但曲高和寡,也常为逐臭夫所诟病。”(《论语我读》27页)

赵又春:本章所说的“君子”更可能是指“为官者”。(《我读〈论语〉》96页)

乌恩溥:君子是不墨守陈规的。器,器皿、器具,引申为墨守陈规的意思。(《名家讲解论语》10页)

金知明:器,名词,器皿,这里用作动词,义为隔阂、僵化。(《论语精读》15页)

顾红亮:“器”可以用“它”来表示。从布伯的关系哲学来看,“器”作为被使用的工具,呈现的是一种“我一它”关系,所以,“君子不器”是一个隐喻性的说法,暗示不能把君子放在“我一它”关系下加以理解。君子有超越工具、技术的本领。这种本领之一是建构“我一你”关系的能力,把自己和他人培育成为有德之人。(《对话哲学与〈论语〉的关系性君子观》,《孔子研究》2009年第6期)

辑者案:从包咸、皇侃说。

2.13 子贡问君子。子曰:“先行其言而后从之。”

汉·孔安国:疾小人多言,而行之不周也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·25页)

梁·皇侃:君子先行其言,而后必行,行以副所言,是行从言也。若言而不行,则为辞费,君子所耻也。又一通云:君子之言,必为物楷,故凡有言,皆令后人从而法之也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·25页)

宋·邢昺:夫子答之曰:“君子先行其言,而后以言从之,言行相副,是君子也。”(邢昺《论语注疏》19页)

宋·沈括:《论语》“先行”当为句,其言自当后也。(《梦溪笔谈·补笔谈》卷一·243页)

宋·朱熹:周氏曰:“先行其言者,行之于未言之前;而后从之者,言之于既行之后。”范氏曰:“子贡之患,非言之艰而行之艰,故告之以此。”(《四书章句集注》57页)

清·刘宝楠:《大戴礼·曾子制言篇》:“君子先行后言。”又《立事篇》:“君子微言而笃行之。行必先人,言必后人。”均与此章义相发。(《论语正义》56页)

杨伯峻:对于你要说的话,先实行了,再说出来[这就够说是一个君子了]。(《论语译注》17页)

赵又春：这一章一定是孔子针对某个具体的人、事说的，不是作一般的教诲。（《我读〈论语〉》85页）

黄怀信：[校]其言从之，“从”前旧有“而后”二字，今从定州简本删。旧或读“先行其言，而后从之”，非，既行其言，何所从？[训译]子贡问（怎样才算）君子，先生说：“（君子做事，应当）先行动，言语跟在后面。”（《论语新校释》32页）

金知明：先说正确的话（然后再）按说的做。（《论语精读》15页）

胡齐临：对于你要说的事情，先实行干好了，然后贯彻到底，这就是一个君子了。（《论语真义》22页）

辑者案：孔子强调先做后说，做了再说，言行相副，取信于人。当然不是要求凡事都先做后说，而是重视实际行动，不要只说不做。

2.14 子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”

汉·孔安国：忠信为周，阿党为比。（邢昺《论语注疏》19页）

宋·朱熹：周，普遍也。比，偏党也。皆与人亲厚之意，但周公而比私耳。君子小人所为不同，如阴阳昼夜，每每相反。然究其所以分，则在公私之际，毫厘之差耳。故圣人于周比、和同、骄泰之属，常对举而互言之，欲学者察乎两间，而审其取舍之几也。（《四书章句集注》57页）

清·黄式三：周比皆密也，密于善曰周，密于不善曰比。（《论语后案》36页）

清·刘宝楠：案：《鲁语》“忠信为周”，《毛诗·皇华》、《都人士》传：“用之忠信，则能亲爱人。”故“周”又训为亲、为密、为合。《左·哀十六年传》：“周仁之谓信。”杜《注》：“周，亲也。”文十八年“是与比周”，杜《注》：“周，密也。”《离骚》“虽不周于今之人兮”，王逸《章句》“周，合也”是也。“阿党为比”者，《尔雅·释诂》：“比，侑也。”《齐语》“谓之下比”，韦《注》：“比，阿党也。”《吕览·达郁》注：“阿曲媚也。”“阿党”与“忠信”相反，正君子、小人性情之异。（《论语正义》57页）

杨伯峻：孔子说：“君子是团结，而不是勾结；小人是勾结，而不是团结。”（《论语译注》17页）

石连同：意思是说：君子待人忠信，但不阿私，小人以阿私相结，但不忠信。“子以四教：文、行、忠、信。”忠信指人诚实无欺、尽心竭力的心性，被孔子视为立身之本。（《略论孔子的交友之道》，《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》1261页）

李炳南：周比二字，古注或作公私讲，或作义利讲，或作普遍与偏党讲。今依公私讲法。公就是周，私就是比。君子办事，为公，而不为私。平时修

养,亦是去其私心,存其公心。此即周而不比。小人办事,为私,而不为公。无事时,心中所想的,也是有私无公。此即比而不周。公是公平正直,私则与此相反。分辨君子与小人,即在公私二字。(《论语讲要》32页)

李泽厚:[译]孔子说:“君子普遍厚待人们,而不偏袒阿私;小人偏袒阿私,而不普遍厚待。”(《论语今读》47页)

金池:周,周密,合群。比(bì 闭),封闭,搞小圈子,勾结。(《〈论语〉新译》46页)

赵又春:“周”是环绕的意思,即圆……“周”就意味着对一切人都用同一个标准去对待,不分亲疏远近。“比”是“并列、挨着”……“比”就是要分清哪是“自家人”、“同伙”,哪是“外人”、“对手”,而区别对待之……君子对人一视同仁,不分亲疏远近;小人只讲哥们义气,不能一视同仁。(《我读〈论语〉》108页)

黄怀信:“周”,遍也,谓普遍团结。“比”,《说文》:“密也。二‘人’为‘从’,反‘从’为‘比’。”谓与个别人私相亲密。(《论语新校释》33页)

何新:周,圆周。比,读为鄙,边也,蔽也,偏执片面。旧注多解“周”为“宗”,又解“比”作阿党。孔疏:“忠信为周,阿党为比。”说皆牵强。(《论语新解——思与行》19页)

郑张欢:君子言有所为而不与人争比,小人只知争比而不知言有所为。(《论语今释》30页)

李零:“比”是拉拉扯扯,“周”是和衷共济。(《丧家狗——我读〈论语〉》80页)

亦丰:君子以道义团结众人,而不结党营私。小人结党营私,而不以道义团结众人。(《论语句解》7页)

辑者案:从朱熹、黄怀信说。“周”,遍,遍及。《易·系辞上》:“知周乎万物,而道济天下。”引申为“周密”、“亲密”义。“周”的范围很广,用于人与人的关系,可以说作“普遍团结”、“广泛团结”。“比”,与“周”相反,《礼记·缁衣》:“大臣不治而迩臣比矣。”郑玄注:“比,私相亲也。”《玉篇》:“比,阿党也。”阿,循私,偏袒。阿党,结党营私。曹操《整齐风俗令》:“阿党比周,先圣所疾也。”

2.15 子曰:“学而不思则罔,思而不学则殆。”

(1) 学而不思则罔

汉·包咸:学而不寻思其义理,则罔然无所得也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·26页)

梁·皇侃:又一通云:罔,诬罔也。言既不精思,至于行用乖僻,是诬罔

圣人之道也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·26页)

宋·朱熹:不求诸心,故昏而无得。(《四书章句集注》57页)

宋·蔡节:罔,无知也。(《论语集说》卷一·18页)

于省吾:“罔”字本应作“亡”,乃“忘”之省文。东瀛景本《古文尚书》,凡“罔”字多作“亡”。敦煌本《隶古定尚书》“罔”字多作“亡”,“亡”即“亡”之异文。……谓读书而不假思索则忘矣。……是罔之即亡,亡之通忘,审文核义,其信然乎!(《论语新证》3页)

杨伯峻:罔——诬罔的意思。“学而不思”则受欺,似乎是《孟子·尽心下》“尽信书,不如无书”的意思。(《论语译注》18页)

王熙元:罔,通罗网的网,作动词用,引申有约束、蒙蔽的意思。(《论语通释》67页)

杨润根:罔(wǎng):无益,无所得,蒙骗,欺骗。根据《说文解字》的看法,“罔”和“网”是同一个字,但是在我看来,两者应是有严格区别的。我认为,“罔”就是“亡网”,即“漏网”之意。因此“罔”具有“无所得”、“无效劳动”或“竹篮打水一场空”的意思。引伸为人们之间的无效的交谈与交流,而这种无效的交谈与交流显然是由那种骗人的言不由衷的谎言造成的,因此它进而引伸出蒙骗、欺骗的意思。(《发现论语》39页)

黄怀信:[校]“惛”,旧作“罔”,改今字。[释]学而不思则惛:“惛”,迷惛,不知其义。(《论语新校释》34页)

郑张欢:罔,困难、艰难之意。(《四书今释》30页)

袁庆德:罔:愚弄……这里是被动用法,意思是被愚弄。(《论语通释》18页)

辑者案:罔,通惛。罔然也作惛然。“罔”在此语中是迷惑、迷惛的意思。学,通过思的过程,才能把道理搞明白,才能有心得,才不至罔然无得。

(2) 思而不学则殆

魏·何晏:不学而思,终卒不得,徒使人精神疲殆(辑者案:皇《疏》本无“徒”字)。(邢昺《论语注疏》20页)

宋·朱熹:不习其事,故危而不安。(《四书章句集注》57页)

清·王念孙:良工取之,拙者疑殆。念孙案:此殆字非危殆之殆,殆亦疑也。古人自有复语耳,言唯良工为能取之,若拙工则疑而不能治也。襄四年《公羊传》注曰:“殆,疑也。”《论语·为政篇》“思而不学则殆”,言无所依据,则疑而不决也。又曰“多闻阙疑,慎言其余,则寡尤;多见阙殆,慎行其余,则寡悔”。殆,亦疑也;悔,亦尤也。变文协韵耳。(《读书杂志·史记杂志》卷五·26页)

杨伯峻:孔子说:“只是读书,却不思考,就会受骗;只是空想,却不读

书,就会缺乏信心。”(《论语译注》18页)

黄怀信:[校]《释文》云:“殆音待,依义当作‘怠’。”说近是,“殆”本字当作“怠”。[释]“怠”,懈怠、懒惰。旧如字释危险,非,思无危险可言。(《论语新校释》34页)

杨朝明:[诠释]殆:疑惑、思维枯竭。[解读]孔子说:“只是一味读书而不知道动脑筋思考,就会惘然无得;只是一味地空想而不读书,就会神思枯竭。”(《论语论解》15页)

亦丰:只是空想而不读书就会偏离正道。(《论语句解》7页)

辑者案:从何晏、邢昺说。《辞源》:“殆,懈怠。通‘怠’。《商君书·农战》:‘农者殆则土地荒。’”学习讲究学思结合,讲究勤学多思,做不到“勤学”,本身就是“懈怠”的表现。学能增加新知,学能启迪思智,只思不学,思久无获,终将倦怠。

2.16 子曰:“攻乎异端,斯害也已矣。”(辑者案:“攻乎异端”,定州简本作“功乎异端”)

魏·何晏:攻,治也。善道有统,故殊途而同归。异端,不同归者也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·26页)

梁·皇侃:此章禁人杂学诸子百家之书也。攻,治也。古人谓学为治,故书史载人专经学问者,皆云治其书、治其经也。异端谓杂书也。言人若不学六籍正典,而杂学于诸子百家,此则为害之深。……“斯害也已矣”者,为害之深也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·26页)

宋·朱熹:范氏曰:“攻,专治也,故治木石金玉之工曰攻。异端,非圣人之道,而别为一端,如杨墨是也。其率天下至于无父无君,专治而欲精之,为害甚矣!”程子曰:“佛氏之言,比之杨墨,尤为近理,所以其害为尤甚。学者当如淫声美色以远之,不尔,则駸駸然入于其中矣。”(《四书章句集注》57页)

清·钱坫:异端即他技,所谓小道也。小道必有可观,致远则泥,故夫子以为不可攻,言人务小致失大道。(《论语后录》卷一·7页)

程树德:此章诸说纷纭,莫衷一是,此当以本经用语例决之。《论语》中凡用攻字均作攻伐解,如“小子鸣鼓而攻之”,“攻其恶,毋攻人之恶”,不应此处独训为治,则何晏、朱子之说非也。已者,语词。不训为止。如“未之也已”,“可谓人之方也已”,其例均同。则孙弈、钱大昕、焦循诸家之说非也。异端,何晏训为殊途不同归,皇、邢《疏》则以诸子百家实之,朱《注》始指为杨墨佛老。考汉时以杂书小道为异端,前人考之详矣。孔子之时,不

但未有佛学,并杨墨之说亦未产生。当时只有道家,《史记》载孔子见老聃,归而有如龙之叹,则孔子之排斥道家甚明,不能以后世门户排挤心理推测圣人。然孔子时虽无今之所谓异端,而诸子百家之说则多萌芽于此时代,原壤之老而不死,则道家长生久视之术也。幸我短丧之问,则墨家薄葬之滥觞也。樊迟学稼之请,则农家并耕之权舆也。异端虽训为执两端,而义实可通于杂学。《中庸》引子曰:“素隐行怪,后世有述焉,吾弗为已矣。”子夏曰:“虽小道,必有可观者焉,致远恐泥,是以君子不为也。”所谓素隐行怪,所谓小道,即异端也。君子止于不为。若夫党同伐异,必至是非蜂起,为人心世道之害,故夫子深戒之也。(《论语集释》108页)

方骥龄:本章所谓“异端”,亦即“两端”或“二端”。……“攻乎异端”犹言治于两头,不专一也。(《论语新诠》36页)

毛子水:一个人于修业时而分心于外务,那是有害的。(《论语今注今译》23页)

杨伯峻:异端——孔子之时,自然还没有诸子百家,因之很难译为“不同的学说”,但和孔子相异的主张、言论未必没有,所以译为“不正确的议论”。斯——连词,“这就”的意思。已——应该看为动词,止也。因之我译为“消灭”。如果把“攻”字解为“治”,那么“斯”字得看作指代词,“这”的意思;“也已”得看作语气词。全文便如此译:“从事于不正确的学术研究,这是祸害哩。”一般的讲法是如此的,虽能文从字顺,但和《论语》词法和句法都不合。(《论语译注》18页)

钱逊:《论语新解》则认为异端是泛指,一事必有两头,一线必有两端,从这端看,那端是异端;从那端看,这端是异端。《论语》这一章是告诫人们不要只执一端。(《论语浅解》43页)

邓球柏:干事情走极端,固执己见,这样就是灾害。(《论语通解》33页)

钱穆:攻,如攻金攻木,乃专攻义,谓专于一事一端用力。或说攻,攻伐义,如小子鸣鼓而攻之。然言攻乎,似不辞,今从上解。异端,一事必有两头,如一线必有两端,由此达彼。若专就此端言,则彼端成为异端,从彼端视此端亦然。墨翟兼爱,杨朱为我,何尝非各得一端,而相视如水火。旧说谓反圣人之道者为异端,因举杨、墨、佛、老以解此章。然孔子时,尚未有杨、墨、佛、老,可见本章异端,乃指孔子教人为学,不当专向一偏,戒人勿专在对反之两端坚执其一。所谓异途而同归,学问当求通其全体,否则道术将为天下裂,而歧途亡羊,为害无穷矣。一说,异端犹言歧枝小道。小人有才,小道可观,用之皆吾资,攻之皆吾敌,吾非斯人之徒与而谁与。后世以

攻异端为正学。……(白话试译)先生说:“专向反对的一端用力,那就有害了。”(《论语新解》40页)

李泽厚:[译]攻击不同于你的异端学说,那反而是有危害的。[记](我)认为这可以表现儒学的宽容精神:主张求同存异,不搞排斥异己。(《论语今读》48页)

萧氏元:“攻乎异端”就是说,离开了中道而致力于向两端发展的意思。(《论语辨惑》28页)

杨润根:如果人们都来攻击那些违背人类自然常识与正常理性的异端邪说,那么由这种异端邪说对他人的思想行为所造成的有害影响也就可以结束了。(《发现论语》39页)

黄怀信:[释]“异端”,指与己意见不同的一方,即对方、对立面。凡物皆两端,己执一端,则异端必对方所执。“斯”,副词,则、就。“害”,伤害、损害。攻击对方而对方反击,所伤害的只能是自己一方,故此“害”必指伤害自己。[训译]攻击对方,就会伤了自己呀!(《论语新校释》34页)

程石泉:盖指专治乎偏执之论者。凡有所偏执者必不能评情论理,则为害深矣。(《论语读训》19页)

文选德:只要专门攻击、铲除那些异端邪说,那什么祸害也就没有了。(《论语诠释》82页)

林毓顺:[释义]孔子说:“无论求学研究专门学问,或治理大小事务,言行都应以忠信为元点,如果本末倒置,言不正行不顺,是导人于极端,如此,则危害社会国家民族,就太深远了。”(《论语我读》29页)

赵又春:“斯害也已”可以是“那么害处就没有了”的意思,也可以是“那么就有害了”或“这不过有害罢了”的意思。究竟是哪个意思,取决于对上文的理解……也许,孔子这不过是在强调中庸思想,“攻乎异端”是说,无论你专门致力于哪一端,即不断地由这一端换到另一端,都一样——每一端对于另一端都是“异端”——反正都不是“中”,都是走极端。于是接下说:这样做都不恰当,都是有害的。(《我读〈论语〉》422页)

鲍鹏山:若专攻一端,而不知其他,就会有害了。(《论语新读》18页)

李里:去研究异端邪说这本身就是最大的危害。(《论语讲义》45页)

毕宝魁、卞地诗:看问题要全面,处理事情要掌握度,治学问要全面通脱,如果只在一个方面下功夫,或只站在一方面立场上考虑问题,这样是有危害的。(《〈论语〉“攻乎异端,斯害也已”本义考辨》,《东南大学学报》2009年第2期)

杨朝明:传统上,人们断句作:“子曰:‘攻乎异端,斯害也已!’”攻:攻习、学习。……定州汉墓竹简本《论语》作“功”。今从后者。异端:背离正

道的学说、观念。……我们认为，“异端”应当概指无益于国计民生的所谓学说，例如《孔子家语·执轡》中子夏所言“义理”、“《山书》”之类，子贡评论其为“微则微矣，然则非治世之待也”，其中也包括《孔子家语·始诛》篇中所谓“言伪而辩”（言论错误而雄辩）、“记丑而博”（记述非义的事物却十分广博）的一类邪说。已：禁绝，停止。（《论语诠解》15页）

袁庆德：异：怪异。端：事情。“异端”就是怪异的事情。（《论语通释》219页）

辑者案：从程树德、李泽厚说。

2.17 子曰：“由，诲女知之乎！知之为知之，不知为不知，是知也。”

（1）诲女知之乎

梁·皇侃：子路有兼人之性，好以不知为知也。孔子将欲教之，故先呼其名也。……海，教也。孔子呼子路名云：“由，我欲教汝，知之文章乎？”……又一通云：孔子呼子路名云：“由！我从来教化于汝，汝知我教汝以不乎？汝若知我教，则云知；若不知，则云不知，能如此者是有知之人也。”（皇侃《论语集解义疏》卷一·27页）

宋·邢昺：孔子以子路性刚，好以不知为知，故此抑之。呼其名曰：“由，我今教海汝为知之乎！”此皆语辞。（邢昺《论语注疏》20页）

宋·朱熹：子路好勇，盖有强其所不知以为知者，故夫子告之曰：我教女以知之之道乎！（《四书章句集注》58页）

清·刘宝楠：《说文》云：“海，晓教也。”“女”者，平等之称。皇本“女”皆作“汝”。“海女知之”者，言我海女之言，女知之否耶。俞氏樾《平议》据《荀子·子道篇》及《韩诗外传》所述此文并言“志之”，谓知与志通，亦是也。（《论语正义》61页）

清·俞樾：此“知”字与下五“知”字不同，下五“知”字皆如字，此“知”字当读为志。《礼记·缁衣篇》“为上可望而知也，为下可述而志也。”郑《注》曰：“志犹知也。”然则“知”与“志”义通，海女知之乎，即海女志之乎。言我今海女，女其谨志之也。（《群经平议》卷三十·4页）

杨伯峻：孔子说：“由！教给你对待知或不知的正确态度吧！”（《论语译注》19页）

黄怀信：子曰：“由：诲汝，知乎？”[校]“汝”旧作“女”，古字，今从皇本、正平本、敦煌诸唐写本改今字；“知”后旧有“之”字，当是后人所增，今从定州简本删。[训译]先生说：“仲由：（我）教你的，（你）明白吗？明白就说明

白,不明白就说不明白,这才叫聪明。”(《论语新校释》35页)

辑者案:本章中的“知”字,都是“知道”的意思。“诲女知之乎”,言我教诲你的,你知道了吗?知道就是知道,不知道就是不知道,这就是真正的“知道”。孔子强调的是在学习上要坚持实事求是的态度。

(2)是知也

宋·邢昺:“知之为知之,不知为不知,是知也”者,此海辞也。言汝实知之事则为知之,实不知之事则为不知,此是真知也。(邢昺《论语注疏》20页)

元·陈天祥:《注》文解“知之为知之,不知为不知”,语意皆圆,解“是知也”三字,言有未当。知谓实知也,所知者则以为知,所不知者则以为不知,如此则无自欺之蔽,心公理得,知皆实知,故曰:是知也。(《四书辨疑》卷二·17页)

清·刘宝楠:据《荀子》,是此章所言在子路初见夫子时。其云“言要则知”,“知”即“智”字。此文“是知也”,《释文》云:“知也,如字,又音智。”音智当即本《荀子》。又《非十二子篇》:“言而当,知也;默而当,亦知也。”以上文言信、言仁例之。“知”当读“智”。杨倞《注》引《论语》此文,可见杨读“是知”之知亦为智矣。(《论语正义》61页)

杨伯峻:知道就是知道,不知道就是不知道,这就是聪明智慧。(《论语译注》19页)

李泽厚:[译]孔子说:“子路,我告诉你什么叫求知吧:知道就是知道,不知道就是不知道,这就是真正的‘知道’。”(《论语今读》49页)

林毓顺:[释义]“……了解就是了解,不了解就要说不了解,记住就是记住,记不住就是忘记,要这样,我才知道你真正学到多少的程度。”(《论语我读》30页)

辑者案:参看上文案语。

2.18 子张学干禄。子曰:“多闻阙疑,慎言其余,则寡尤。多见阙殆,慎行其余,则寡悔。言寡尤,行寡悔,禄在其中矣。”

(1)子张学干禄

汉·郑玄:干,求也。禄,禄位也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·27页)

梁·皇侃:弟子子张就孔子学求禄位之术也。(皇侃《论语集解义疏》卷一·27页)

宋·朱熹:干,求也。禄,仕者之奉也。(《四书章句集注》58页)

程树德:[别解]郑氏《述要》:干禄,“禄”字《集注》本郑说直以为仕者之奉,自是议者纷纷,有以为子张之贤当不至此。此是学《诗》“干禄”之句,

如南容之三复白圭者。有因《史记》及程《注》“学”字作“问”，以为子张问此诗之义者。有以为求仕古人不讳言，《礼》曰“宦学事师”，《传》曰“宦三年”，学干禄即学仕宦，而不以《集注》为非者。按以上诸说惟学《诗》“干禄”于理尚近。但《诗》言“干禄”，亦非即俸禄之禄。《尔雅》禄训为福，是干禄即求福。子张盖读《诗》至此，不知福如何求，夫子教以修德之道，寡尤寡悔，则明无人非，幽无鬼责，吉无不利，福不期臻而自臻，故曰“禄在其中”。《诗》言“求福不回”，即此意也。按：《述要》之说，释禄为福，较旧注俸禄为胜；然意在为圣门辩护，与程子谓“若颜闵则无此问”，好贬抑古人者，其居心厚薄不可以道里计。昔元儒许鲁山常言：“儒者以治生为急。所谓干禄即问治生之道，孔子之答，与‘君子谋道不谋食’一章同旨。谚云：‘天不生无禄之人。’人之至于困苦穷饿者，必其人行止有亏，为众所厌恶。孔子教子张以言行寡尤悔，而禄即在其中，言似迂而实确，洵万古处世之津梁、治生之秘诀也。”（《论语集解》113页）

杨润根：子张问什么是人们从学习中所获得的相关报偿。干：相干的，相关的；干系，关系，联系。“干”的本意指一个对象融入（进入）另一个对象，并与之发生相互的关系。长期以来的许多学者都把这里的“干”理解为“求”，这是毫无根据的，也是与本章的语言情境与内在的思想逻辑相矛盾的。（《发现论语》41页）

辑者案：郑玄、皇侃说为是。

(2) 多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔

汉·包咸：尤，过也。疑则阙之，其余不疑，犹慎言之，则少过也。殆，危也。所见危者，阙而不行，则少悔也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·27页）

梁·皇侃：人居世间，必多有所闻。所闻之事，必有疑者，有解者。解者则心录之，若疑者则废阙而莫存录，故云多闻阙疑。云“慎言其余”者，其余，谓所心解不疑者也。已阙废可疑者，而所余不疑者，虽存录在心，亦何必中理，故又宜口慎言之也。云“则寡尤”者，寡，少也。尤，过也。既阙可疑，又慎言所不疑，能如此者，则生平之言少有过失也。云“多见阙殆”者，殆，危也。言人若眼多所见，阙废其危殆者，不存录之也。云“慎行其余”者，其余，谓自所录非危殆之事也。……云“则寡悔”者，悔，恨也。既阙于危殆者，又慎行所不殆，能如此者，则平生所行少悔恨也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·27页）

宋·朱熹：愚谓多闻见者学之博，阙疑殆者择之精，慎言行者守之约。凡言在其中者，皆不求而自至之辞。言此以救子张之失而进之也。程子

曰：“修天爵则人爵至，君子言行能谨，得禄之道也。”（《四书章句集注》58页）

清·刘宝楠：“多闻”、“多见”，谓所学有闻有见也。《易·彖传》：“君子多识前言往行以畜其德。”畜者，积也，厚也。以所识言行，为己言之则，故凡学者，所以为己也。言属闻、行属见者，错综之辞。“阙疑”者，《左·昭二十年传》注：“阙，空也。”其义有未明、未安于心者，阙空之也。“余”者，足也，心足乎是也。“慎言其余，慎行其余”者，谓于无所疑者，犹慎言之；无所殆者，犹慎行之。《中庸记》所云“有余，不敢尽”也。“寡尤”、“寡悔”，亦互文。皇《疏》云：“悔，恨也。”此常训。《荀子·王霸篇》：“故孔子曰：‘知者之知，固以多矣，有以守少，能无察乎？’”即此“慎言”、“慎行”之义。刘氏逢禄《论语述何篇》：“‘多闻’，如《春秋》采百二十国之宝书。‘阙疑’，史阙文也。信以传信，疑以传疑，慎之至也。‘多见阙殆’，谓所见世也。《春秋》定、哀多微辞，上以讳尊隆恩，下以避害容身，慎之至也。”刘君以《春秋》释此文，其义亦善。（《论语正义》62页）

李泽厚：[译]多听，保留有怀疑的地方，谨慎地说那可以肯定的部分，就会少犯过错；多看，不干危险的事情，谨慎地做那可以肯定的部分，就不会失误后悔。讲话少过错，行为少后悔，官职薪俸便自然会有了。[记]似乎该明确一点：学生们到孔子这里来学习，为了什么？大部分是“学干禄”，即学习六艺以做官也。“学而优则仕”是常规历程，并非为知识而知识，为道德而道德。（《论语今读》49页）

林毓顺：[释义]孔子说：“多听先进们的言谈讨论，遇有不懂的特殊情况，不可贸然质疑，更要谨慎直接谈及特殊敏感的人事物，于是可减少很多无心之过。要多看别人，也让别人多看自己。处理问题不可有冒险犯难的鄙夫之勇。更要谨慎处理那些特殊的人事物，才不会有事后的懊恼与悔恨。能够言少过，行少悔，官位福禄的道理，就应运而生了。”（《论语我读》31页）

金知明：（你要）多听少提问，小心谈论剩下的事，（这样你）就很少会被责怪了。（你要）多看少做（会冒险的）事，小心做余下的事，那么就少有事后悔懊悔了。说话少惹祸，做事少后悔，（你）做官的俸禄也就在其中了。（《论语精读》17页）

郑张欢：凡做事多闻存在的疑惑事情，慎言其余，则少出错。多见存在的失败事情，慎行其余，则少有悔。（《论语今释》32页）

何新：阙，祛也，祛除。《论语正义》引《左传》杜注：“阙，空也。”按：空，恰有除空、清除之义。此义汉以来不得达诂。旧注多读阙为“存”，乃谓“义有未明，未安于心者，阙空之也”。至谬。（《论语新解——思与行》21页）

杨朝明：[诠释]阙疑：存疑。阙殆：与“阙疑”对称，亦存疑之意。寡悔：减少追悔。[解读]子张向孔子学习怎样求得官位俸禄。孔子说：“多听听，保留有疑问的地方，其余满有把握的问题，慎重地进行谈论，就会减少错误。多看看，保留有疑问的地方，其余足以自信的事情，慎重地去做，就会减少追悔。说话减少错误，做事减少追悔，官位俸禄就在这里面了。”（《论语诠解》16页）

辑者案：包咸注甚为简明。阙疑，遇有疑惑，暂时空着，不作主观推测；阙殆，不做危险的事情。孔子告诫为政者要谨言慎行，稳重从事，避免过失和遗憾，这样才能求得禄位或久居禄位。

2.19 哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服。举枉错诸直，则民不服。”

举直错诸枉，举枉错诸直

汉·包咸：错，置也。举正直之人用之，废置邪枉之人，则民服其上。（邢昺《论语注疏》21页）

汉·郑玄：措，犹投也。诸，之也。言投于下位也。（袁钧《郑玄论语注》卷一·7页）

宋·朱熹：错，舍置也。诸，众也。程子曰：“举错得义，则人心服。”（《四书章句集注》58页）

清·刘宝楠：《释文》：“错，郑本作措。”《汉费凤碑》：“举直措枉。”与郑本合。《说文》云：“措，置也。”“措”，正字，“错”，假借字。……郑《注》云：“措，犹投也。诸，之也。言投于下位也。”案：春秋时，世卿持禄，多不称职，贤者隐处，虽有仕者，亦在下位，故此告哀公以举措之道，直者居于上，而枉者置之下位，使贤者得尽其才，而不肖者有所受治，亦且畀之以位，未甚决绝，俾知所感奋而犹可以大用。故下篇告樊迟以“举直错诸枉，能使枉者直”，即此义也。（《论语正义》64页）

杨伯峻：“错”有放置的意思，也有废置的意思。一般人把它解为废置，说是“废置那些邪恶的人”（把“诸”字解为“众”）。这种解法和古汉语语法规律不相合。因为“枉”、“直”是以虚代实的名词，古文中的“众”、“诸”这类数量形容词，一般只放在真正的实体词之上，不放在这种以虚代实的词之上。这一规律，南宋人孙季和（名应时）便已明白。王应麟《困学纪闻》曾引他的话说：“若诸家解，何用二‘诸’字？”这二“诸”字只能看做“之于”的合音，“错”当“放置”解。“置之于枉”等于说“置之于枉人之上”，古代汉语“于”字之后的方位词有时可以省略。朱亦栋《论语札记》解此句不误。（《论

语译注》20 页)

金志明:在改正错误的事上面推行正确的事……直,代词,指正确的事;错,改正;枉,代词,指邪曲的东西。(《论语精读》18 页)

蔡健清:举,选拔的意思。(《论语解读》29 页)

辑者案:从字面意思看,上句是“拿直的放在曲的之上”,下句是“拿曲的放在直的之上”。喻意是:重用正直者而贬黜奸邪者,则民服;重用奸邪者而贬黜正直者,则民不服。

2. 20 季康子问:“使民敬、忠以劝,如之何?”子曰:“临之以庄则敬,孝慈则忠,举善而教不能则劝。”

使民敬、忠以劝

梁·皇侃:季康子,鲁臣也,其既无道僭滥,故民不敬不忠,不相劝奖。所以问孔子,求学使民行敬及忠及劝三事也,故云如之何。(皇侃《论语集解义疏》卷一·29 页)

清·刘宝楠:阎氏若璩《四书释地》说:“以劝者,以,与也。”王氏引之《经传释词》云:“以劝者,而劝也。”二训并通。(《论语正义》65 页)

杨伯峻:要使人民严肃认真、尽心竭力和互相勉励,应该怎么办呢?(《论语译注》20 页)

杨润根:使人民具有严肃认真的道德情感、不偏不倚的公正之心以及积极进取而永不沉沦的精神状态。(《发现论语》46 页)

林毓顺:[注解]敬忠以劝:是劝以忠敬倒插修饰,也可说是劝人民当敬上尽忠。(《论语我读》32 页)

黄怀信:[释]“敬”,谓敬上。“忠”,谓忠于上。“以”,连词,而。“劝”,勉力、努力。[训译]季康子问:“要让百姓敬上、忠诚而努力做事,(应当)怎么办?”(《论语新校释》39 页)

彭亚非:劝,听从劝说。(杨义主编《论语选评》40 页)

杨朝明:[诠释]使民:用民。[解读]役使百姓的时候恭敬、忠诚、劝勉,怎样去做呢?(《论语诠解》16 页)

辑者案:此章言季康子向孔子请教使民敬上、忠上与相劝向善之法。“以”释为“与”为当。“劝”,劝勉。下文“举善而教不能,则劝”,即含“使百姓相劝向善”之意。

2.21 或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”

孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政

汉·包咸：孝乎惟孝，美大孝之辞。友于兄弟，善于兄弟。施，行也。所行有政道，与为政同（辑者案：皇侃本作“美孝之辞”，无“大”字）。（邢昺《论语注疏》22页）

宋·朱熹：善兄弟曰友。《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？盖孔子之不仕，有难以语或人者，故托此以告之，要之至理亦不外是。（《四书章句集注》59页）

清·宋翔凤：《论语》例作“於”字，引经乃作“于”，则可断“孝乎惟孝友于兄弟”八字为《书》辞，“施于有政”以下为孔子语。以有于、於字显为区别。阎氏极驳东晋古文书此文乃为《君陈篇》所误，亦千虑之一失也。（《四书释地辩证》卷下·3页）

清·刘宝楠：包氏慎言《论语温故录》：“《后汉书·郑玄传》郑敬曰：‘虽不从政，施之有政，是亦为政。’玩郑敬所言，则‘施于有政，是亦为政’，皆夫子语。”其说并是。东晋古文误连“施于有政”为《书》语，而云“克施有政”，非也。包氏又云：“《白虎通》云：‘孔子所以定《五经》何？孔子居周末世，王道陵迟，礼仪废坏，强凌弱，众暴寡，天子不敢诛，方伯不敢问，闵道德之不行，故周流冀行其道，自卫反鲁，知道之不行，故定《五经》以行其道。故孔子曰：‘《书》云：‘孝于惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政也。’”依《白虎通》说，则孔子之对或人，盖在哀公十一年后也。《五经》有五常之道，教人使成其德行，故曰‘施于有政，是亦为政’。”案：包说是也。夫子以司寇去鲁，故反鲁犹从大夫之后，且亦与闻国政，但不出仕居位而为之，故或人有不为政之问。弟子记此章，在哀公、季康子问孔子两章之后，当亦以时相次。夫子定《五经》以张治本，而首重孝、友。孝友者，齐家之要、政之所莫先焉者也。有子言“孝弟”为“为仁之本”，“其为人也孝弟”，“不好犯上”，必不好作乱，故孝弟之道明，而天下后世之乱臣贼子胥受治矣。夫子表章《五经》，又述其义为《孝经》。《孝经》者，夫子所已施之教也，故曰“行在《孝经》”。（《论语正义》66页）

程树德：“孝乎惟孝”四字为句，汉魏六朝相沿如是。程伊川《经说》曰：“《书》云孝乎者，《书》之言孝，则曰惟孝友于兄弟，施于有政。”是读“孝乎”为句始于伊川，朱子《集注》因之。《论语详解》曰：“《书》云句，孝乎句，惟

孝句。”亦沿袭程氏之谬者也。（《论语集释》122页）

杨伯峻：[译文]孔子道：“《尚书》上说：‘孝呀，只有孝顺父母，友爱兄弟，把这种风气影响到政治上去。’这也就是参与政治了呀，为什么定要做官才算参与政治呢？”[注释]施——这里应当“延及”讲，从前人解为“施行”，不妥。施于有政——“有”字无义，加于名词之前，这是古代构词法的一种形态，详拙著《文言语法》。杨遇夫先生说：“政谓卿相大臣，以职言，不以事言。”（说详《增订积微居小学金石论丛·〈论语〉子奚不为政解》）那么，这句话便当译为“把这种风气影响到卿相大臣上去”。（《论语译注》21页）

李泽厚：[译]孔子说：“《尚书》说，孝呀，只有孝！又能友爱兄弟，就会作用于政治。这就是政治，还要另搞什么政治？”（《论语今读》52页）

黄怀信：[释]“惟孝”，所当孝，指父母，与“兄弟”相对。“施”，行也。“有”，词头。“政”，国政。[训译]先生说：“《尚书》里说：‘孝敬父母、友爱兄弟，行于国政。’这也是搞政治。（你说）怎样才算搞政治？”（《论语新校释》40页）

金知明：友于兄弟：善待兄长和弟弟；友，动词，有结友与善处双重含义。（《论语精读》19页）

何新：[译文]孝啊，只要以孝道教好兄弟，就能治好国家。[注释]友，诱也，教育称诱，所谓“循循善诱”。“有”，通“或”。或，国也。即施之于国政。《广雅·释诂》：“有，或也。”有古音与或（读域）通，“或”即国之本字。（《论语新解——思与行》23页）

辑者案：“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政”，此句应理解为：孝呀，惟有孝顺父母，友爱兄弟，方能延及国政。“施”，音 yì，义为“延及”。《后汉书·窦融传》：“昔魏其一言，继统以正，长君、少君尊奉师傅，修成淑德，施及子孙。”李贤注：“施，延也。”杨伯峻“影响政治”说（杨朝明《论语诠解》解曰“将这种风气影响到卿相大臣”）颇有道理。孝道影响政治，这在《孝经》中体现得最为充分：《孝经》主张以孝治国，视孝为治国之本。

2.22 子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輶，小车无軹，其何以行之哉！”

(1) 人而无信，不知其可也

汉·孔安国：言人而无信，其余终无可也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·30页）

梁·皇侃：言人若无信，虽有他才，终为不可，故云不知其可也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·30页）

清·刘宝楠：人有五常：仁、义、礼、智，皆须信以成之。若人而无信，其

余四德，终无可行。（《论语正义》69页）

杨伯峻：[译文]做为一个人，却不讲信誉，不知那怎么可以。[注释]人而无信——这“而”字不能当“如果”讲。不说“人无信”，而说“人而无信”者，表示“人”字要作一读。古书多有这种句法，译文似能表达其意。（《论语译注》21页）

黄怀信：[释]“而”，若、如果。“信”，诚信、信用。“可”，可以，此指可以以为政行事。讲行，故以车做比喻，否则不得比。（《论语新校释》41页）

金知明：做人而没有信誉；人，动词，为人，做人。不知其可也：不知道他可以做什么；“不知其可也”，是一种宛转的说法，意思是“不可以的”。（《论语精读》19页）

郑张欢：人而无信，不知怎么叫别人帮他事情。（《论语今释》34页）

辑者案：诚信是做人的关键，人若无信，就好比车无輶，是行不通的。

（2）大车无輶，小车无軹，其何以行之哉

汉·郑玄：大车柏车，小车羊车，輶穿辕端著之，軹因辕端著之，车待輶而行，犹人之行不可无信也。（宋翔凤《论语郑注》4页）

汉·包咸：大车，牛车。輶者，辕端横木以缚軹者也。小车，驷马车也。軹者，辕端上曲拘衡者也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·30页）

梁·皇侃：古作牛车，二辕不异即时车，但辕头安軹，与今异也。即时车軹用曲木，驾于牛脰，仍缚軹两头著两辕。古时则先取一横木缚著两辕头，又别取曲木为軹，缚著横木以驾牛脰也。……衡，横也。四马之车，唯中央有一辕，辕头曲向上，此拘驻于横，名此曲者为軹也。（皇侃《论语集解义疏》卷一·30页）

宋·蔡节：輶，车待以行者也（辑者案：下有注“河东侯氏”）。车无輶则无以引重而至远，人而无信，其不可行，亦犹是也（辑者案：下有注“龟山杨氏”）。（《论语集说》卷一·22页）

清·刘宝楠：《考工·辀人》云：“是故大车登阼，不伏其辕，必缢其牛。……”是大车驾牛也。《释名》云：“小车驾马，轻之小车也。驾马宜轻，使之局小也。”……则小车驾马矣。……《释名》：“梘，軹也。所以扼牛颈也。”辕端横木谓之衡。衡者，横也。大车谓之鬲，辕端横木以缚軹，用以解輶之制，则包以“輶”即“鬲”也。……包以“軹”即《说文》之“輶”，亦即谓车辕也。……郑《注》云：“輶穿辕端著之，軹因辕端著之，车待輶而行，犹人之行不可无信也。”郑解“輶”，与包异义，郑氏是也。《说文》：“輶，大车辕端持衡者。”或体作“輶”、作“梘”。“輶，车辕端持衡者。”今《论语》作“輶”。张参《五经文字》以为隶省，是也。许与郑合，与包异。（《论语正义》69页）

页)

杨伯峻:輓、軛——輓音倪,ní;軛音月,yuè。古代用牛力的车叫大车,用马力的车叫小车。两者都要把牲口套在车辕上。车辕前面有一道横木,就是驾牲口的地方。那横木,大车上的叫做鬲,小车上的叫做衡。鬲、衡两头都有关键(活销),輓就是鬲的关键,軛就是衡的关键。车子没有它,自然无法套住牲口,那怎么能走呢?(《论语译注》21页)

李炳南:据郑注及《说文》,大小车皆有辕,以为牛马引车之用。辕端接一横木,此横木在大车名为鬲,在小车名为衡。辕端与横木相接处,各凿圆孔相对,以金属物贯穿之,使辕端与横木能活动自如。此金属贯穿物,大车称为輓,小车称为軛,是大小车行动之关键。《说文》段注引戴东原说:“大车鬲以驾牛,小车衡以驾马。其关键则名輓軛。辕所以引车,必施輓軛然后行。信之在人,亦交接相持之关键。故孔子以輓軛喻信。”(《论语讲要》39页)

袁庆德:行,行走,这里是使动用法,意思是“使……行走”。(《论语通释》133页)

辑者案:李炳南说确切而详明。

2.23 子张问:“十世可知也?”子曰:“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。”

梁·皇侃:十世,谓十代也。子张见五帝三王文质变易,世代不同,故问。孔子从今以后方来之事假设十代之法,可得逆知以不乎。(皇侃《论语集解义疏》卷一·31页)

宋·邢昺:此章明创制革命、因沿损益之礼。“子张问:十世可知也”者,弟子子张问于孔子:“夫国家文质礼变,设若相承至于十世,世数既远,可得知其礼乎?”(邢昺《论语注疏》24页)

宋·朱熹:王者易姓受命为一世。子张问自此以后,十世之事,可前知乎?……马氏曰:“所因,谓三纲五常。所损益,谓文质三统。”愚按:三纲,谓君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。五常,谓仁、义、礼、智、信。文质,谓夏尚忠,商尚质,周尚文。三统,谓夏正建寅为人统,商正建丑为地统,周正建子为天统。三纲五常,礼之大体,三代相继,皆因之而不能变。其所损益,不过文章制度小过不及之间,而其已然之迹,今皆可见。则自今以往,或有继周而王者,虽百世之远,所因所革,亦不过此,岂但十世而已乎!圣人所以知来者盖如此,非若后世讖纬术数之学也。(《四书章句集注》59页)

清·刘宝楠:《太平御览》五百廿三引郑《注》云:“世谓易姓之世也,问其制度变易如何。”案《说文》“世”作“𠄎”,云“三十年为一世”。此云“易姓称世”者,引申之义。(《论语正义》71页)

清·陈澧:澧谓顺知既往之说是,预知将来之说非也。十世者,言其极远也。后世欲知前世,近则易知,远则难知,故极之十世之远。若前世欲知后世,则一世与十世其不可知等耳,何必问至十世乎?孔子言夏殷礼杞宋不足征,一二世已如此,至十世则恐不可知,故子张问之。观孔子之答但言礼,则子张之问为问礼明矣。“其或继周者,虽百世可知也”者,谓此后百世尚可知夏殷以来之礼也。至今《周礼》尚存,夏殷礼亦有可考者,百世可知信矣。邢《疏》之说本不误,而又云“非但顺知既往,兼亦预知将来”,不敢破何《注》之说,是其无定识也。(《东塾读书记》卷二·15页)

程树德:如陈说,百世可知即损益可知,两可知紧相承顺注。《史记·孔子世家》言:“孔子追迹三代之礼,编次其事,观殷夏所损益,曰后虽百世可知也。”则可知即谓编次之事,此当是安国旧义,适与《世家》暗合,故并著之。《法言·五百篇》:“或问其有继周者,虽百世可知也。秦已继周矣,不待夏礼而治者,其不验乎?曰圣人之言天也,天妄乎?继周者未欲泰平也,如欲泰平也,舍之而用他道亦无由至矣。”据此文,则百世可知为欲知后世,汉人旧说如是,陈氏之说非也。(《论语集释》130页)

李炳南:典章礼制,代有变更。子张问十世者,世为朝代,意问尔后之十代,其制度变易如何?孔子先征以三代之沿革,后答以未来。因者依也。殷有天下,依于夏朝之礼制,有损有益;原有而不合时宜者,废之,谓之损;其为时需而原无有者,立之,谓之益。周有天下,依于殷朝之礼制,其所损益亦然。三代以前,文献不足,故不征矣。其或继周而有天下者,亦必依于周礼而损益之。如是虽百世亦可知也。(《论语讲要》39页)

孙钦善:因:因袭。损益:减少与增加,指量的变革。这句是说周礼完美无缺,可传之百世。(《论语本解》20页)

辑者案:从李炳南说。孔子举夏商周三代因袭损益之承继关系,是说人类社会的基本法则是恒久不变的,既然人类社会的基本法则恒久不变,那么,别说“十世”,“虽百世亦可知也”。事实亦如此,古代的文明典制、伦理道德等,今人仍在继承着;在继承古代优秀传统文化的基础上,致力于发展、改革、创新。

2.24 子曰:“非其鬼而祭之,谄也。见义不为,无勇也。”

汉·郑玄:人神曰鬼。非其祖考而祭之者,是谄求福。(邢昺《论语注疏》)

26 页)

宋·邢昺:此章言祭必己亲、勇必为义也。“非其鬼而祭之,谄也”者,人神曰鬼。言若非己祖考而辄祭他鬼者,是谄媚求福也。(邢昺《论语注疏》

26 页)

宋·朱熹:非其鬼,谓非其所当祭之鬼。谄,求媚也。(《四书章句集注》60 页)

清·刘宝楠:此章所斥,似皆有所指。邢《疏》言鲁哀不能讨陈恒,以为无勇。亦举似之言。或谓季氏旅泰山,是祭非其鬼,凡鬼神,得通称也。冉有仕季氏,弗能救,是见义不为也。说亦近理。……《祭法》云:“人死曰鬼。”又《祭义》云:“众生必死,死必归土,此之谓鬼。”《尔雅·释训》:“鬼之为言归也。”《说文》训同。“鬼”本谓人死,故郑以祖考当之。(《论语正义》74 页)

程树德:[考证]戚学标《四书偶谈》:《左传》“民不祀非族”,正指人鬼之非祖考者。如隐七年,郑伯请释泰山之祀而祀周公;僖三十一年,卫成迁都欲祭夏相,皆所谓非其鬼而祭。讲家反脱祖考一面,由不认得鬼字。……按:郑《注》专指非其祖考,不若《集注》之义该。以谄为求福,亦不如《集注》之义确。人鬼亦不尽为祖考也。《祭法》:“法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”《月令》:“仲夏,命百县雩祀百辟卿士有益于民者。”《王制》:“天子诸侯祭因国之在其地而无主后者。”此亦其鬼也。《诗》雅颂每言祭则言福,孔子亦自言祭则受福,求福非可谓谄也。《礼记·曲礼》云:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先。凡祭,有其废之,莫敢举也;有其举之,莫敢废也。非其所祭而祭之,名曰淫祀。淫祀无福。”可为此节注脚。(《论语集释》132-133 页)

金池:这里所说的“鬼”,指的是祭祀的“对象”——泰山,强调的是不该祭祀的“对象”,你就不应该祭祀。(《〈论语〉新译》58 页)

金知明:非其鬼而祭之,谄也:不是鬼神而去祭典它,那是谄媚;其鬼,同位复指,那个鬼。(《论语精读》20 页)

王孺童:“鬼”,指淫祀,即不合乎礼的祭祀。(《孺童讲论语》135 页)

辑者案:鬼,人死曰鬼。非其鬼,谓非自家先人。不是自家的先人而去祭祀,是谄媚之举。此言孔子反对淫祀(不合礼制的祭祀)。康有为《论语注》云:“盖上古淫祀之鬼甚多,孔子乃一扫而空之。观印度淫鬼之多,即知孔子扫除中国淫祀之力矣。”

八佾第三

3.1 孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”

(1) 季氏

汉·马融：鲁以周公故受王者礼乐，有八佾之舞。今季桓子僭于其家庙舞之，故孔子讥之也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·1页）

梁·皇侃：桓子家之豪强起于季氏，文子、武子、平子、悼子，至桓子五世，故后世引称孔子曰：“政逮于大夫四世矣”是也，今孔子所讥皆讥其五世。而《注》独云桓子者，是时孔子与桓子政相值，故举值者言之。（皇侃《论语集解义疏》卷二·2页）

宋·朱熹：季氏，鲁大夫季孙氏也。（《四书章句集注》61页）

清·钱站：季氏即平子。《春秋传·昭公二十五年》：“禘于襄公，万者二人，其众舞于季氏。”《汉书·刘向传》向上封事曰：“季氏八佾舞于庭云云，卒逐昭公。”其为平子无疑。（《论语后录》卷一·9页）

清·刘宝楠：《汉书·刘向传》：“季氏八佾舞于庭云云，卒逐昭公。”是季氏指平子。吴仁杰、管同说并合。此《注》以为桓子，意以平子既僭，桓子当亦用之。然此言于孔子未仕时可也，若孔子既仕，行乎季孙，此等僭制，必且革之。《韩诗外传》：“季氏为无道，僭天子，舞八佾，旅泰山，以《雍》彻，孔子曰：‘是可忍也，孰不可忍也？’然不亡者，以冉有、季路为宰臣也。”此以季氏为康子，与此马《注》以为桓子，皆是大略言之，不为据也。（《论语正义》79页）

杨伯峻：季氏——根据《左传》昭公二十五年的记载和《汉书·刘向传》，这季氏可能是指季平子，即季孙意如。据《韩诗外传》，似以为季康子，马融《注》则以为季桓子，恐皆不足信。（《论语译注》23页）

辑者案：关于“季氏”，当以“季平子”说为优。

(2) 八佾舞于庭

汉·马融：佾，列也。天子八佾，诸侯六，卿大夫四，士二。八人为列，八八六十四人也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·1页）

宋·朱熹：佾，舞列也，天子八，诸侯六，大夫四，士二。每佾人数，如其佾数。或曰：“每佾八人。”未详孰是。（《四书章句集注》61页）

清·刘宝楠:《左·隐五年传》:“考仲子之宫,将万焉。公问羽数于众仲,众仲对曰:‘天子用八,诸侯用六,大夫四,士二。夫舞所以节八音而行八风也,故自八以下。’公从之。”《公羊》、《穀梁传》并谓天子八佾,诸公六佾,诸侯四佾,鲁侯国,用六佾为僭。《穀梁》又引《尸子》说:“天子诸侯皆八佾,鲁用六羽为厉乐。”厉者,减也。此礼家异说。服虔《左传解诂》云:“天子八八,诸侯六八,大夫四八,士二八。”与马此《注》同。……《白虎通·礼乐》、高诱《淮南·齐俗训注》并云六六为行列,杜预注《左传》又谓六佾三十六人,四佾十六人,二佾四人。《宋书·乐志》载傅隆议,讥杜氏谓舞所以节八音,八音克谐,然后成乐,故必以八人为列。自天子至士,降杀以两,两者减其二列,预以为一列又减二人,至士止有四人,岂复成乐?而深以服义为允。……服氏之义,实为当矣。(《论语正义》78页)

杨润根:本字由“亼”、“八”和“月”构成[左右(上下)结构]。“八”的原意是“别”,“月”的意思是“肉”、“肉体”或“身体”。因此“佾”的意思应是指一种和其身体相区别的人,即人体的重塑与再创的形式——它就是舞蹈,是人体的活的雕塑的艺术……基于这种分析和理解,我认为《说文》将“佾”解释成“舞行列”是不正确的,正确的解释应该是“舞”或“舞蹈”。此外,由于“佾”与“艺”读音完全相同,根据音义相通的原则,那么“佾”即“艺”,也即“人体艺术”。“人体艺术”是人们对于舞蹈的最好定义……八佾:八支舞蹈队伍,八个舞蹈团体。庭:《说文》:“庭,宫中也。”“庭”的本意是适合(“壬”)许多人进出的(“廴”)的广厦。孰(shú):谁,什么,这里指什么事情……本章中孔子所说的话,应是孔子作为鲁国政府的重要一员,对鲁国宫廷内部盛行的奢靡风气向当时鲁国政府总理所提出的一种坦率而强烈的批评。(《发现论语》54页)

辑者案:从刘宝楠说。季氏身为大夫,而用天子八佾乐舞,属僭礼行为。

(3)是可忍,孰不可忍

汉·马融:孰,谁也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·1页)

梁·皇侃:忍,犹容耐也。孔子曰:“僭此八佾之舞,若可容忍者也。”云“孰不可忍也”者,孰,谁也。言若此僭可忍,则天下为恶,谁复不可忍也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·2页)

宋·邢昺:人之僭礼,皆当罪责,不可容忍。季氏以陪臣而僭天子,最难容忍,故曰:“若是可容忍,他人更谁不可忍也?”(邢昺《论语注疏》28页)

宋·朱熹:季氏以大夫而僭用天子之乐,孔子言其此事尚忍为之,则何

事不可忍为。或曰：“忍，容忍也。”盖深疾之之辞。（《四书章句集注》61页）

清·黄式三：忍，从刃从心，取决绝之义。决断以犯义，是为残忍，《国语·楚语》所谓“强忍犯义”者也。（《论语后案》47页）

清·刘宝楠：《说文》：“忍，能也。”《广雅·释言》：“忍，耐也。”“能”与“耐”同。当时君臣不能以礼禁止，而遂安然忍之，所谓鲁以相忍为国者也。（《论语正义》78页）

杨伯峻：忍——一般人把它解为“容忍”、“忍耐”，不好；因为孔子当时并没有讨伐季氏的条件和意志，而且季平子削弱鲁公室，鲁昭公不能忍，出走到齐，又到晋，终于死在晋国之乾侯。这可能就是孔子所“孰不可忍”的事。《贾子·道术篇》：“惻隐怜人谓之慈，反慈为忍。”这“忍”字正是此意。（《论语译注》23页）

唐满先：忍，忍心，狠心。孔子从尊君的思想出发，认为季平子不该忍心代替鲁国国君用天子的礼乐主持祭祀。（《论语今译》17页）

黄怀信：[释]“孰”，借为“甚”，音相转。甚，即甚么，今曰什么。或直接释为“何”，以意解。[训译]这种事情如果可以容忍，（还有）什么事情不可以容忍？（《论语新校释》45页）

辑者案：邢昺疏、黄怀信训译，切合文意。

3.2 三家者以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”

（1）以《雍》彻

汉·马融：《雍》，《周颂·臣工》篇名也。天子祭于宗庙，歌之以彻祭。今三家亦作此乐者也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·2页）

梁·皇侃：《雍》者，《诗》篇名也。彻者，礼，天子祭竟，欲彻祭饌，则使乐人先歌《雍》诗以乐神，后乃彻祭器。于时，三家祭竟，亦歌《雍》诗以彻祭饌，故云三家者以《雍》彻也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·3页）

宋·朱熹：《雍》，《周颂》篇名。彻，祭毕而收其俎也。天子宗庙之祭，则歌《雍》以彻，是时三家僭而用之。……程子曰：“周公之功固大矣，皆臣子之分所当为，鲁安得独用天子礼乐哉？成王之赐，伯禽之受，皆非也。其因袭之弊，遂使季氏僭八佾，三家僭《雍》彻，故仲尼讥之。”（《四书章句集注》61页）

清·王夫之：今按：祭之有乐，殷以之求神，周以之侑神，故必当祭而作，有升歌，有下舞，皆在尸即席献酢之祭。及尸谡奏《肆夏》，则乐备而不复作。若彻，则尸谡主人降。祝先尸从，遂出于庙门，主人餞毕而后有

司彻。彻者，有司之事，主人且不与矣。尸与主人皆不在，神亦返合于漠，而尚何乐之作哉？抑绎《雍》诗之文义，皆非祭毕之辞。盖大禘之升歌，则虽天子，不于彻时奏之。三家虽僭，奚为于人神皆返之后更用乐乎？（《论语稗疏》3页）

清·黄式三：《雍》乃禘祭之正歌，而彻之歌《雍》，未有明文。三家僭妄，未必以彻诗歌于彻。季明德曰：“歌彻别有诗。”（《论语后案》48页）

杨树达：《毛诗序》曰：“《雝》，禘太祖也。”树达按：雝雍字同。（《论语疏证》62页）

方骥龄：按《仲尼燕居》：“客出以《雍》，彻以振羽。”《左·襄十年传》：“鲁有禘乐，宾祭用之，宋以《桑林》享君，不亦可乎？”据此，可知《雍》彻可以用之于诸侯之堂及用之于宾，三家果奏《雍》彻，是否违礼，更成问题。窃疑“者”字为“皆”字传写之误，当系“三家皆以雍彻”为是。（《论语新论》51页）

王熙元：徹，通彻。（《论语通释》90页）

杨润根：[译解]执掌着鲁国实际的统治大权的孟孙、叔孙和季孙这三大家族，在欢庆节日的歌舞晚会上也以《诗经·周颂》中的联邦颂歌作为结束，对此孔子感慨万千地说：“……我不知道他们为什么要在自己的家里也挑选这首颂歌来演唱，难道他们现在所统治的鲁国也是一个伟大之邦、一个理想之邦、一个世界人民投奔向往的地方吗？”[注释]雍：这个字原来由“川”、“邑”、“隹”构成[左(上下)右结构]，意思是江河(“川”)汇聚的海洋中的众鸟(“隹”)栖息之地(“邑”)，它犹如神话传说中的蓬莱仙岛……《雍》是《诗经·周颂》中最著名的诗篇，它显然是对于西周大联邦的颂歌……彻：彻底，结束，终场。（《发现论语》57页）

何新：彻，田税曰“彻”。《集注》：“彻，去也。”何按，彻，即撤，抽也。抽取(提成)曰“彻”。雍，宫也。社宫曰雍。《毛诗序》：“雍者，禘太祖也。”（《论语新解——思与行》26页）

辑者案：从朱熹、王熙元说。

(2) 三家

汉·马融：三家者，谓仲孙、叔孙、季孙也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·2页）

宋·朱熹：三家，鲁大夫孟孙、叔孙、季孙之家也。（《四书章句集注》61页）

清·刘宝楠：《左·桓二年传》：“诸侯立家。”杜《注》：“卿大夫称家。”三家皆桓族，季氏假别子为宗之义，立桓庙于家，而令孟孙、叔孙宗之，故以氏族言，则称三家。以三家分三氏而统为桓族故也。上章称“季氏”，此章称“三家”，文互见。（《论语正义》80页）

何新：家，宗也。（《论语新解——思与行》26页）

杨朝明：三家：即孟孙、叔孙、季孙三家，鲁国当政大夫，亦即“三桓”，皆出于鲁桓公之子。撤：“撤”之假字。撤祭，指祭毕撤去祭品。（《论语诠解》20页）

辑者案：从朱熹、杨朝明说。

(3) 相维辟公

汉·包咸：辟公，谓诸侯及二王之后也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·2页）

宋·朱熹：相，助也。辟公，诸侯也。（《四书章句集注》61页）

日·物双松：相，宾相也。（《论语征》45页）

清·刘逢禄：辟公即显相周公也。或云辟，法也，公事也。谓明堂辟雍之事天子成王也。（《论语述何》卷一·6页）

清·刘宝楠：邵氏晋涵《正义》下文云：“辟，法也。言为人所取法也。《穀梁传》云‘士造辟而言’是也。”皇《疏》申包义云：“辟训君，君故是诸侯也。二王后称公，公故是二王后也。”二王后谓夏后杞、殷后宋，天子大祭，同姓异姓诸侯皆来助祭，故统言辟公也。《烈文》诗“烈文辟公”，郑《笺》以“辟”为百辟卿士，“公”为天下诸侯。《雍》诗无《笺》，则与《烈文》训同。百辟卿士，指仕王朝者，与天下诸侯为内外兼举，说与包异，均得通矣。（《论语正义》81页）

杨伯峻：相——去声，音向 xiàng，助祭者。（《论语译注》24页）

乔一凡：辟公：指卿大夫及诸侯之来助祭者。（《论语通义》32页）

蒋沛昌：此处实指杞国和宋国两位王公。（《论语今释》57页）

黄怀信：“相”，主持仪式者。“维”，同“为”，是。“辟”，君也。“辟公”，诸侯。（《论语新校释》46页）

金明知：只有诸侯来相助；维，助词，无实义。（《论语精读》23页）

何新：辟公，即辟宫、辟雍，天子神社。相，读为见，视也。维，巍也。（《论语新解——思与行》26页）

辑者案：从朱熹、黄怀信说。

(4) 天子穆穆

汉·包咸：穆穆，天子之容也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·2页）

日·物双松：《曲礼》“天子穆穆”，《尔雅》：“穆穆，美也。”穆穆盖深远意。（《论语征》45页）

杨伯峻：严肃静穆。（《论语译注》23页）

毛子水：形容天子安和的样子。（《论语今注今译》29页）

蒋沛昌：端庄恭敬。（《论语今释》58页）

钱穆：穆穆，美而敬之形容辞。（《论语新解》53页）

杨润根：“穆”的本意是无隙的友爱。（《发现论语》57页）

黄怀信：“天子”，成王。“穆穆”，肃敬之貌。（《论语新校释》46页）

何新：穆穆，伟美之貌。（《论语新解——思与行》26页）

辑者案：穆穆，形容天子端庄肃敬而盛美，《礼·曲礼下》：“天子穆穆。”《疏》：“威仪多也。”

3.3 子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”

汉·包咸：言人而不仁，必不能行礼乐也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·3页）

晋·江熙：所贵礼乐者，以可安上治民，移风易俗也，然其人存则兴，其人亡则废，而不仁之人，居得兴之地，而无能兴之道，则仁者之属，无所施之，故叹之而已。（皇侃《论语集解义疏》卷二·3页）

梁·皇侃：此章亦为季氏出也。季氏僭滥王者礼乐，其既不仁，则奈此礼乐何乎？（皇侃《论语集解义疏》卷二·3页）

宋·朱熹：游氏曰：“人而不仁，则人心亡矣，其如礼乐何哉？言虽欲用之，而礼乐不为之用也。”……然记者序此于八佾《雍》彻之后，疑其为僭礼乐者发也。（《四书章句集注》61页）

日·昭井一宅：此语似泛论人，而实为人君发之也，何也？礼乐者，所以治人，而国家之器也，其如何之语意可考。……夫三家者，亦用礼乐者，非有所为，则均于儿童之戏也。孔子如何之语气，其意可推考也。（《论语解》67页）

清·康有为：盖人者仁也，取仁于天，而仁也以博爱为本，故为善之长。有仁而后人道立，有仁而后文为生。苟人而不仁，则非人道。盖礼者，仁之节；乐者，仁之和。不仁，则无其本，和节皆无所施。（《论语注》31页）

方骥龄：本章所谓礼乐，当指典章制度言，孔子以为鲁国虽有完美之制度，其如执政者人心之不仁何！（《论语新论》53页）

杨伯峻：孔子说：“做了人，却不仁，怎样来对待礼仪制度呢？做了人，却不仁，怎样来对待音乐呢？”（《论语译注》24页）

王熙元：本章所谓“如礼何”、“如乐何”，意思就是如果虚有礼乐的表现，而没有礼乐的实质，就不再成为真正的礼乐，也不再具有礼乐的价值。（《论语通释》93页）

南怀瑾：一个人没有中心思想，“如礼何”？文化对他有什么用？文化是靠每一个人自觉自发、自省自悟的；文化不是法律，不能由他人来管的。所以“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”，一个人如果自己不省悟，文化与艺术对他有什么用呢？这是孔子的感叹。（《论语别裁》122页）

陈立夫：其行也，则存乎人。人而不仁则失德，失德自无礼乐可言。
(《四书道贯》120页)

邓球柏：[通解]孔子认为“礼”与“乐”是人道的两种表现方式。人道的核心是“仁”，因此，“礼”与“乐”的根本是“仁”。礼乐资仁道而行，仁道凭礼乐而施。(《论语通解》43页)

李泽厚：[译]孔子说：“人如果没有仁爱，讲什么礼？人如果没有仁爱，讲什么乐？”[记]外在形式的礼乐，都应以内心理情感为真正的凭依，否则只是空壳和仪表而已。……孔学一个基本特征，在于塑造人性心理，已如前所说。如果更具体一些，这“人性心理”主要应是某种“情理结构”，即理性(理智、理解)与情感(情绪、情欲)的各种不同程度、不同关系、不同比例的交融结合，亦即建筑在自然性的动物生存的生理基础之上的“人化的情感”……这种特定的“情理结构”乃文化积淀而成的深层心理，我以为乃了解儒家孔学以及中华文化的关键之一。(《论语今读》57页)

蒋沛昌：“如礼何”，即“奈礼何”，礼有什么用！(《论语今释》58页)

杨润根：[注释]仁：这个字由“亼”(人类)和“二”(天地、宇宙)构成。因此这个字所表达的是宇宙以人为目的的人本主义思想。……礼：正义，作为动词，也就是追求正义。乐：幸福，作为动词，也就是享受幸福或享有幸福。[译解]孔子说：“对于整个人类来说，如果人类不能认识自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义本质，那么人类便不会知道什么是真正的正义并追求正义；人类如果不能认识自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义的本质，人类便不会知道什么是真正的幸福并享有幸福。同样，对于人类的每一个个体来说，一个不知道自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义本质的人，就不可能成为一个具有普遍的仁爱精神的人，而一个没有普遍的仁爱精神的人，又怎么可能成为一个行为完全合于正义的人呢？一个不知道自己来源于其中并生存于其中的宇宙的人本主义本质的人，就不可能成为一个具有普遍的仁爱精神的人，而一个没有普遍的仁爱精神的人又怎么可能成为一个具有自己内在的精神上的和谐与幸福的人呢？”(《发现论语》58页)

程石泉：《汉书·翟方进传》引此文，解之曰：“言不仁之人，亡所施用。不仁而多材，国之患也。亡所施用，则不能行礼乐，虽多材，只为不善而已。”按“人而不仁”恐指鲁大夫季氏三桓而言。鉴于此章前后各章各为斥责季氏僭妄之言，故疑此章亦指季氏而言。有谓此章“子曰”二字为衍文，于是以此章属前章，于义亦通顺。(《论语读训》26页)

金池:[注释]如:超过,超常。[译文]一个人没有仁德,行超常之礼有什么用呢?一个人没有仁德,奏超常之乐有什么用呢?(《〈论语〉新译》63页)

傅佩荣:一个人没有真诚的心意,能用礼做什么呢?一个人没有真诚的心意,能用乐做什么呢?(《傅佩荣解读论语》35页)

黄怀信:此章批评不行礼乐之人。不行礼乐,关键是其人不仁。仁者心中始终装着他人,必不僭越非分,故能遵行礼乐;若不仁,则顾己不顾人,必无视礼法,肆意而为。皇侃曰:“此章亦为季氏出。”近是。孔子于三家之僭越无可奈何,故只能骂其不仁,以解心头之气。(《论语新校释》47页)

胡齐临:一个不仁的人,他如何来遵守法律制度呢?一个不仁的人,他如何来听你的教育呢?人没有德,本身就无法无天,谈法律制度还有用吗?没有“仁”就是不具备人性的人,用法(礼)和教育(乐)都是没有用的。没有德的人,连法都可以不尊重,他怎么还会尊重你的思想情感,理解你对他的教育呢?(《论语真义》30页)

辑者案:从李泽厚说。

3.4 林放问礼之本。子曰:“大哉问!礼,与其奢也,宁俭。丧,如其易也,宁戚。”

(1) 林放

汉·郑玄:林放,鲁人也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·4页)

宋·朱熹:林放,鲁人。见世之为礼者,专事繁文,而疑其本之不在是也,故以为问。(《四书章句集注》62页)

日·佐藤坦:孔子弟子。夫子尝曰:“自行束脩以上,吾未尝无诲焉。”今放问,而夫子诲之如此,其为修贄中人可知。或以《史记》《家语》不载其名为疑。二书芜杂,不必据。(《论语栏外书》21页)

清·刘逢禄:林放,季氏之世臣也。(《论语述何》卷一·6页)

清·刘宝楠:《蜀礼殿图》以林放为孔子弟子,郑以《弟子传》无林放,故不云弟子。其以为鲁人,亦当别有据。《元和姓纂》谓“比干之后,逃难长林之下,遂姓林氏”,郑樵《通志》谓“周平王世子林开之后”,皆出附会,不足据也。(《论语正义》83页)

程树德:[考证]《阙里文献考》:林放字子丘,或曰孔子门人。《经义考》:《家语·弟子解》、《史记·弟子传》均无林放姓名,唯《蜀礼殿图》有之。又曰:《汉人表》孔子弟子居五等者有林放。《泰山郡志》:泰安崇礼乡之放城集,相传为林放故里。(《论语集释》143页)

方骥龄:林放究为何如人?……或系鲁国士大夫之有罪而放之于泰山

者……疑系管理泰山之人……或者为依傍泰山而生活之居民。(《论语新诠》53页)

李零:我怀疑,“林放”可能是为季氏掌祭礼的官员。古代管山林的官叫林衡,他也可能是以官为氏。(《丧家狗——我读〈论语〉》92页)

辑者案:关于林放,只知是鲁人,详情待考。

(2) 礼之本

魏·王弼:时人弃本崇末,故大其能寻本礼意也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·4页)

宋·黄幹:本之说有二,其一曰仁义礼智根于心,则性者礼之本也。故曰中者,天下之大本。其一曰礼之本,礼之初也。凡物有本末,初为本,终为末。所谓“夫礼,始诸饮食者”,是也。二说不同。(《论语集解》143页)

宋·朱熹:礼贵得中,奢易则过于文,俭戚则不及而质,二者皆未合礼。然凡物之理,必先有质而后有文,则质乃礼之本也。(《四书章句集注》62页)

宋·张栻:礼者,理也。理必有其实,而后有其文。文者,所以文其实也。若文之过,则反浮其实而害于理矣。周之末世其弊盖如此。(《南轩论语解》卷二·1页)

清·王夫之:黄勉斋分为二说以言本,极为别白。所以谓奢(俭)[易]皆不中礼者,以“天下之大本”言也。……林放问礼之本,他只见人之为礼,皆无根生出者仪文来,而意礼之必不然,固未尝料量到那大本之中上去。(《读四书大全说》222页)

日·龟井鲁:《礼运》曰:夫礼,必本于太乙,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。此礼之所本出。所谓礼之本也。(《论语语由》39页)

清·康有为:盖夫子以周末人伪,以文灭质,有为言之。若时之有变,则观其会通,以行其典礼。文明既进,则乱世之奢,文明以为极俭。世愈文明,则尚奢愈甚。……盖孔子为文明进化之王,非尚质退化者也。(《论语注》32页)

刘兆伟:礼之本是什么?是对人们行为的一定约束与规范,并以一定的仪式、行为加以表现。(《论语通要》39页)

袁庆德:本:指原则。(《论语通释》201页)

辑者案:礼之本,应理解为礼之根本,也就是礼要看重的方面。从孔子答语中的宁俭、宁戚来看,礼不要虚华,不要表面文章,应以实质为本。

(3) 易

汉·包咸:易,和易也。言礼之本意,失于奢,不如俭也;丧失于和易,不如哀戚也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·4页)

汉·郑玄:易,简也。(《马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·1页)

宋·朱熹:易,治也。(《四书章句集注》62页)

宋·俞琰:“易”字疑是“具”字。按《檀弓》云:“丧具君子耻具。”具俱易盖相似也。(《书斋夜话》卷一·8页)

日·中井积德:易字本无哀痛无实之意。戚亦无文不足之意。但易戚交错为文,且与上文奢俭对,乃见此意耳。然不得以此为训诂。(《论语逢源》50页)

日·东条弘:治物而平易之曰易。(《论语知言》94页)

清·黄式三:易,坦易也,包说为是。(《论语后案》51页)

杨树达:易,慢易也。(《论语疏证》64页)

于省吾:易乃勿字之误,勿者物之省书。(《论语新证》3页)

杨伯峻:易——《礼记·檀弓上》云:“子路曰,‘吾闻诸夫子:丧礼,与其哀不足而礼有余也,不若礼不足而哀有余也。’”可以看做“与其易也,宁戚”的最早的解释。“易”有把事情办妥的意思,如《孟子·尽心上》“易其田畴”,因此这里译为“仪文周到”。(《论语译注》24页)

吴林伯:易,轻慢也。(《论语发微》40页)

蒋沛昌:失常。此处指对丧事大操大办,过于铺张浪费。(《论语今释》59页)

杨润根:易:变化,一日一个样,花样翻新,别出心裁。(《发现论语》60页)

黄怀信:[释]“易”,借为“侈”。《战国策·齐策六》:“不如易余粮于宋。”鲍彪注:“易,移与之。”《尔雅·释诂上》:“驰,易也。”郝懿行《义疏》:“易,亦‘移’之假借也。”《逸周书·宝典》:“移洁干请。”朱右曾集训校释曰:“移,当为‘侈’。”《说文·禾部》段注:“古假‘移’为‘侈’。”“易”可假为“移”、“移”可假为“侈”,则“易”自可假为“侈”。旧或释为治,或释为平易,皆非。“侈”,奢侈,指厚葬。“戚”,悲戚、哀伤。[训译]一般礼仪活动,与其奢华,不如俭约;葬礼,与其奢侈,不如悲戚。(这就是礼的本意)。(《论语新校释》48页)

乌恩溥:易,求齐备。(《名家讲解论语》16页)

何新:易,古音锡,与熙通。熙,欢乐也。旧注或训“易”为“治”,为“和”,皆谬!(《论语新解——思与行》27页)

王孺童:“易”,在此是指悲哀不足,与“戚”相对。(《孺童讲论语》147页)

刘兆伟:[诠评]易,和易,平易,简易。(《论语通要》38页)

杨朝明:[诠释]本章可与《孔子家语·论礼》等篇中孔子论“五至三无”部分内容相印证。孔子指出,“无体之礼,敬也;无服之丧,哀也”(《孔

子家语·六本》),“无体之礼,威仪迟迟;无服之丧,内恕孔悲”(《孔子家语·论礼》)。这些记载又见于《礼记·孔子闲居》和新出上博竹书《民之父母》,可见其有可靠来源。综合这些资料,可知孔子对待礼仪并不重礼文之奢华,而强调达礼之本原,“提倡情感上的质朴与纯真”,具体到丧礼上,提倡行礼者内在的哀戚之心。……易:指礼文周备、铺张。[解读]礼仪,与其奢华,宁可俭约;丧祭之礼,与其铺张,宁可哀戚。(《论语诠解》20页)

袁庆德:易:轻率,草率。(《论语通释》201页)

辑者案:上句“奢”与“俭”反义相对,该句“易”与“戚”也应反义相对。“戚”是哀戚,而“易”有和易、和悦义,恰与“戚”反义相对。孔子此言,大概是针对有些丧事办得不够严肃、气氛不够肃穆而发。

3.5 子曰:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”

(1) 夷狄

明·张居正:夷狄,是化外之地。东夷、西戎、南蛮、北狄,总叫做夷狄。(《论语别裁》28页)

清·刘宝楠:《尔雅·释地》:“九夷、八狄、七戎、六蛮谓之四海。”郭《注》:“九夷在东,八狄在北,七戎在西,六蛮在南。”《白虎通·礼乐篇》:“何以名为夷蛮?曰圣人本不治外国,非为制名也,因其国名而言之耳。一说曰:名其短而为之制名也。夷者,傅夷无礼义。东方者,少阳易化,故取名也。北方太阴鄙陋,故少难化。狄者,易也,辟易无别也。”《白虎通》所称二说,以后说为是。(《论语正义》84页)

日·昭井一宅:盖以先王礼乐之治论之也,非以当时诸夏无贤君为善也。(《论语解》68页)

清·包慎言:夷狄,谓楚与吴。《春秋》内诸夏外夷狄。成襄以后,楚与晋争衡,东方小国皆役属焉,宋鲁亦奔走其庭。定哀时,楚衰而吴横。黄池之会,诸侯毕至,故言此以抑之。(程树德《论语集释》148页)

清·康有为:孔子之言夷狄、中国,即今野蛮文明之谓。野蛮团体太散,当立君主专制以聚之,据乱世所宜有也。文明世人权昌明,同受治于公法之下,但有公议民主,而无君主。二者之治,皆世界所不可少,互有得失。若乱世野蛮有君主之治法,不如平世文明无君主之治法。(《论语注》32页)

钱地:夷狄中国之名,以礼义之教言之也。……愚谓孔子之所言者,非地理,为行为也。(《论语汉宋集解》106页)

方骥龄:近人以为古籍上所谓蛮夷戎狄,并非指东南西北遥远之边疆民族言,实指山野之民,而非都市之人言,山地野人是也。(《论语新论》54页)

乔一凡:夷,平也,东南方人。狄,易也,西北方人。((《论语通义》33页)

毛子水:[今注]这章的夷狄、诸夏,是就文化程度来分别的,并不是以种族或地域来分别的。这章的“君”字,当指国家的政府言,并不是专指居君位的人言……孔子意中的君,代表法律和治安。文化低的国家如果有法律和治安,文化便可渐高而民生亦日以进步。文化高的国家如果没有法律和治安,则文化必日以衰落而民生亦日以凋敝。((《论语今注今译》30页)

蒋伯潜:“夷狄”,谓蛮夷戎狄等野蛮部落也。((《语译广解四书读本》23页)

钱逊:夷狄,古代对于异族的贬称。((《论语浅解》53页)

金良年:夷狄:泛指边地的少数民族。((《论语译注》21页)

钱穆:本章有两解:一说:夷狄亦有君,不像诸夏竞于僭篡,并君而无之。另一说:夷狄纵有君,不如诸夏之无君。盖孔子所重在礼,礼者,人群社会相交相处所共遵。若依前一说,君臣尤其是礼中大节,苟无君,其他更何足论。孔子专据无君一节而谓诸夏不如夷狄。依后说,君臣亦仅礼中之一端,社会可以无君,终不可以无礼。……今就《论语》原文论,依后说,上句之字,可仍作常用义释之。依前说,则此之字,近尚字义,此种用法颇少见,今仍采后说。再就古今通义论之,可谓此社会即无君,亦不可以无道。但不可谓此社会虽有道,必不可以无君。既能有道,则有君无君可不论。《论语》言政治,必本人道之大,尊君亦所以尊道,断无视君位高出于道之意,故知后说为胜。((《论语新解》56页)

杨润根:夷:住在平原上的东方少数民族,他们以发明和使用大弓而著称。“夷”字本来正是由“大”和“弓”两字构成。狄(dí):北方少数民族,他们经常伺机在中原富裕地区进行野蛮的杀戮抢掠,并在杀戮抢掠之后纵火(这种情况不仅见于东方的历史中,而且也见于地中海及欧洲的历史中)。这对于中原那些逃脱了他们的杀戮的人们来说,印象最深刻的是他们所纵的使其家园化为灰烬的大火,而这也正是“狄”这个字产生的历史原因。这个字可直接理解为“纵火的兽类”。((《发现论语》60页)

程石泉:按此章文字颇滋疑窦……亦可读为“夷狄且有君,无如诸夏之亡也”。“之”之与“且”、“不”之与“无”皆可通假。因系虚字可随上下文而变更其意。((《论语读训》27页)

乌恩溥:夷狄:古代称华夏以外的部族,东方的叫做“夷”,西方的叫做“狄”。((《名家讲解〈论语〉》16页)

安德义:[解读]有相当多的学者认为,这是孔子对当时周天子势力衰微所表达的感慨。既然文明程度不高的“夷狄”尚且知道要有君主,文化一

向发达的中原地区反而无视天子,难道不感到羞愧吗? (《论语解读》57 页)

黄克剑:[注释]古时对礼乐教化之外的民族的称谓。(《论语》解读》43 页)

李君明:道德礼仪水平低下的地方叫做“夷狄”。(《论语引读》61 页)

辑者案:可将钱逊、金良年、黄克剑的解释结合起来理解。

(2) 君

宋·程颐:夷狄且有君长。(朱熹《四书章句集注》62 页)

清·黄式三:旧说以诸夏亡君指周、召共和之类言。无君而礼不废也,韩子《原道》文引经正同。以文义绎之,程子《注》为顺。(《论语后案》51 页)

杨树达:有君谓有贤君也,邲之战,楚庄王动合乎礼,晋变而为夷狄,楚变而为君子。鸡父之战,中国为新夷狄,而吴少进。柏莒之战,吴王阖庐忧中国而攘夷狄。黄池之会,吴王夫差藉成周以尊天王。楚与吴,皆《春秋》向所目为夷狄者也。孔子生当昭定哀之世,楚庄之事,所闻也。阖庐夫差之事,所亲见也。安得不有夷狄有君诸夏亡君之叹哉!《春秋》之义,夷狄进于中国,则中国之。中国而为夷狄,则夷狄之。盖孔子于夷夏之界,不以血统种族及地理与其他条件为准,而以行为为准。(《论语疏证》67 页)

方骥龄:《荀子·君道》:“君者何也?曰能群也。”……《白虎通·三纲六纪》:“君者,群下之所归心也。君者,善群也。”……《说文》:“君,尊也。”孔子所谓“夷狄之有君”,殆谓夷狄之尚知敬爱其群而相尊,或者夷狄且知尊我华夏而归化,诸夏本身,反不知尊周王与尊国君。(《论语新论》55 页)

萧民元:句子里的“君”不是僵化的指“君主”,是泛指国家的“君道”,也就是君臣之礼。(《论语辨惑》43 页)

杨润根:具有完美的道德品质的人,这种完美的道德品质是古代社会对于一个国王的理想要求,因此它又转指具有完美的道德品质并因而在道德品质方面可作为全体人民之典范的最高国家元首——国王。(《发现论语》61 页)

辑者案:君,指国君。

(3) 诸夏

汉·包咸:诸夏,中国也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·4 页)

梁·皇侃:谓中国为诸夏者,夏,大也,中国礼大,故谓为夏也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·4 页)

明·张居正:诸,是众。夏,是大,以其人民众而地方大,故称诸夏。(《论语别裁》28 页)

清·刘宝楠:“诸”者,非一之辞。……《公羊》成十五年传注:“诸夏,

外土诸侯也。谓之夏者，大总下土言之辞也。”称“中国”者，自我言之，王者政教之所及也，夷狄在四远为外国，故谓诸夏为中国矣。（《论语正义》84页）

乔一凡：诸夏于当时，指黄河流域。荆楚在长江流域，则蛮夷矣。（《论语通义》33页）

蒋沛昌：周朝分封的大小诸侯国，又称中国。（《论语今释》59页）

李建平：考察“诸”表示复数在《论语》、《孟子》中的用例……均用于表人名词前，无一例外……而“夏”在《说文解字》（中华书局1963年版，第112页）中，本义为“中国之人也”。本章以“礼”为主题，“礼”以人为本，故本文“夏”当取本义，“诸夏”训为“中国之人”于义较长，也合乎文言语法。对文“夷狄”亦应训为“夷狄之人”。（《“夷狄之有君不如诸夏之无”解》，《江海学刊》2003年第3期）

林觥顺：不同丕，甚大义。如，从随义。诸，读之于，是辩、是辨识、是学习。夏，是华夏、中国之称。（《论语我读》41页）

李君明：道德礼仪水平高的地方叫做“诸夏”。（《论语引读》61页）

辑者案：从包咸、刘宝楠说。

3.6 季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”

（1）旅

汉·马融：旅，祭名也。礼，诸侯祭山川在其封内者也。今陪臣祭泰山，非礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·5页）

梁·皇侃：又讥季氏僭也。旅，祭名也。郑注《周礼》云：“旅，非常祭也。”今季氏祭泰山是非常祭，故云旅也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·5页）

明·陈士元：《尚书·禹贡》云“蔡蒙旅平”，又云“九山刊旅”，孔安国《注》云“祭山曰旅”，又引《论语·季氏》“旅于泰山”为征。是以旅为祭山之名。然《周礼》“国有大故，则旅上帝”，郑玄《注》云：“旅，陈也，陈其祭祀以祈焉。”是旅祭非但祭山而已。《释文》云：“旅，众也。”陈氏《礼书》云：“国有大故，然后旅其群神而祭之。”季氏旅泰山，岂亦遍祀群神以徼福耶？《尔雅》云：“祭山曰廋县。”（《论语类考》卷十·10页）

日·物双松：孔子之讥，必在奢而不在僭。则必季氏为鲁侯旅者，而其行礼徒务美观故尔。后儒每言及季氏则辄谓僭也，岂不泥乎？（《论语征》50页）

清·刘宝楠：《玉篇·示部》：“旅，力煮切。祭名。《论语》作‘旅’。”《广韵》同。此后人所增字。《汉书·班固叙传》：“大夫胙岱，侯伯僭峙。”

郑氏曰：“胪岱，季氏旅于太山是也。”师古曰：“旅，陈也。胪亦陈也。胪、旅声相近，其义一耳。”案：“旅”作“胪”，当出《古论》。……胪、旅音近，得通用也。（《论语正义》85页）

方骥龄：《说文通训定声》：“旅，假借为租。”《广雅·释诂一》：“旅，养也。”《后汉书·光武纪上》“吾是野谷旅生”注：“旅，寄也。不因播种而生，故曰旅。”今字书作糴，音吕，古字相通。所谓租也，养也，不因播种而生也。字义皆与财经有关……季氏旅于泰山，殆欲向泰山区域内“辟草莱，任土地”。可以“赋粟倍他日”，不特为侵夺国君私产，亦侵占公室之收入，更剥削依傍山林而生活之居民，故孔子非要冉有谏止季氏不可。（《论语新论》57页）

南怀瑾：旅行。（《论语别裁》124页）

杨润根：旅：《说文》：“旅，军之五百人为旅。”“旅”的本意是站在旗帜下并随之前进的行列。因此“旅”应是指一种军事组织与军事行动。人们把这里的“旅”理解为一种祭祀仪式或祭祀活动是没有字源学的根据的。（《发现论语》61页）

林毓顺：旅，有陈设物品行祭祀礼。（《论语我读》41页）

何新：旅，祭祀之名，即巡狩。（《论语新解——思与行》28页）

辑者案：古训“旅”为祭祀之名，可从。

（2）救

汉·马融：救，犹止也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·5页）

宋·朱熹：救，谓救其陷于僭窃之罪。（《四书章句集注》62页）

蒋沛昌：劝阻，帮助纠正。（《论语今释》61页）

何新：救，阻止。救、阻古音可通转。（《论语新解——思与行》28页）

辑者案：当以朱熹的解释为优。

（3）曾谓泰山不如林放乎

汉·包咸：神不享非礼，林放尚知问礼，泰山之神反不如林放耶？欲诬而祭之也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·5页）

唐·韩愈：谓当作为字言。冉有为泰山非礼，反不如林放问礼乎？包言泰山之神，非其义也。（《论语笔解》卷上·5页）

宋·朱熹：言神不享非礼，欲季氏知其无益而自止，又进林放以厉冉有也。（《四书章句集注》62页）

宋·许谦：大夫行诸侯之礼固是僭，但当时已四分鲁国，季氏取二，孟叔各一，鲁君无民亦无赋，虽欲祭不可得。季氏既专鲁，则凡鲁当行典礼皆自为之，旅泰山若代鲁行土耳，亦不自知其僭。冉有诚不能救也，欲正之，

则必使季氏复其大夫之旧，鲁之政一归于公然后可，此岂冉有之力可能？故以实告孔子，孔子亦不再责冉有而自叹也。（《读论语丛说》卷上·21页）

日·丰干：此句疑羨泰山二字。言孔子尝以冉有为愈林放。今观不能救季氏非礼，则反不及也。（《论语新注》27页）

清·黄式三：曾，乃也。（《论语后案》53页）

严灵峰：泰山之神不能言语，又何从而拒季氏之祭乎？疑“泰山”二字，乃“季氏”或“季孙”之误；文当作：“曾谓季孙不如林放乎？”（《读论语札记》12页）

方骥龄：《说文》：“如，从随也。”孔子所谓“曾谓泰山不如林放乎”犹言“乃谓泰山不从林放乎”。换言之，季氏不当侵占泰山区之天然利益，应从林放之管理或任彼等依此自由为生。（《论语新论》57页）

杨润根：[译解]为了逃避起义者的追杀，季氏带着他的私人卫队逃到了泰山之上，泰山这一历史文化圣地面临着毁与存的考验，为此孔子对一直在季氏手下任职的冉求说：“你就不能去说服你的上级，使他放弃抵抗以挽救泰山这一古老的历史文化圣地吗？”……孔子说：“唉呀！世界上曾经有哪一个人像你一样把泰山这一历史文化圣地看得像那些无主的原始森林地区一样无足轻重呢？”（《发现论语》61页）

程石泉：[文字章句]按此章恐有错字……依上下文理应作“求也不如林放乎”。（《论语读训》28页）

林觥顺：曾有乃是义。是那祭泰山的季康子，虽身为卿相，反不如林放那样知礼了。（《论语我读》41页）

赵又春：礼，不仅对致礼的一方有个重本质还是重现象，也即重内容还是重形式的问题，对受礼的一方，也有个是否可以对别人的敬礼一律接受，要不要考虑他这敬礼本身是否违背礼制的问题。孔子这话就是对这问题所作的回答，指出懂礼的人是不会、不该接受违背礼制的敬礼的。（《我读〈论语〉》316页）

李零：这段话，背景可能是，季氏旅泰山，都是林放的馊主意，此举不合于礼，孔子很生气，说你们怎么什么都听林放的，难道泰山还不如林放吗？你们怎么就不想想，泰山之神会接受这样的祭祀吗？你们糊弄谁，也糊弄不了泰山。（《丧家狗——我读〈论语〉》92页）

辑者案：此句确为一大谜题，可暂从朱熹的解释。

3.7 子曰：“君子无所争。必也射乎！揖让而升，下而饮。其争也君子。”

(1) 关于断句

唐·陆德明：“争”，责衡反，争斗之争，绝句，注同。“必也射乎”，郑读以“必也”绝句，“揖让而升下”绝句。郑注《诗·宾之初筵》引此则云“下而饮”。（黄焯《经典释文汇校》697页）

李零：“揖让而升下而饮”，应作一句读。“揖让”，是打躬作揖，互相谦让。“升”是升堂，“下”是下堂，“饮”是饮酒，这是射礼的三道程序，彼此是并列关系。原文是连读，等于说“揖让而升，揖让而下，揖让而饮”，每一步都揖让。（《丧家狗——我读〈论语〉》93页）

辑者案：当以传统断句为好。

(2) “君子无所争”与“其争也君子”

汉·孔安国：言于射而后有争也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·5页）

晋·李充：君子谦卑以自牧，后己先人，受劳辞逸，未始非让，何争之有乎？射艺竞中，以明能否，而处心无措者，胜负若一，由此观之，愈知君子之无争也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·7页）

晋·栾肇：君子于射，讲艺明训，考德观贤，繁揖让以成礼，崇五善以兴教，故曰君子无所争，必也射乎。言于射尤必君子之无争，《周官》所谓“阳礼教让则民不争”者也。君子于礼，所主在重而所略在轻，若升降揖让于射则争，是为轻在可让而重在可争，岂所谓礼敬之道哉。（皇侃《论语集解义疏》卷二·7页）

梁·皇侃：君子无所争者，言君子恒谦卑自牧，退让明礼，故云无所争也。……云“其争也君子”者，夫小人之争，必攘臂厉色，今此射虽心止不忘中，而进退合礼，更相辞让，跪授跪受，不乖君子之容，故云其争也君子也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·6页）

宋·朱熹：揖让而升者，《大射》之礼，耦进三揖而后升堂也。下而饮，谓射毕揖降，以俟众耦皆降，胜者乃揖不胜者升，取觶立饮也。言君子恭逊不与人争，惟于射而后有争。然其争也，雍容揖逊乃如此，则其争也君子，而非若小人之争矣。（《四书章句集注》63页）

清·黄式三：又曰“君子无所争，必也射乎”二句当连读，言射为争之所也。“揖让而升，下而饮，其争也，君子”四句当连读，言有揖让而争，不失为君子也。此节之文，夫子欲以揖让教天下耳。观于乡而知王道之易易，亦是揖让之礼行乎其间，圣人之重礼如此。后儒解此《经》者，不明斯旨，而义

遂难通。(《论语后案》55页)

方骥龄:君子,当指在位之官吏言。古代利用射礼拔取人才,乡射大射,皆具此义……故众所争者,在礼乐中节而不在中的。(《论语新论》58页)

王熙元:其争也君子……全句的意思是:这样的相争,双方彬彬有礼,才是君子风度。(《论语通释》101页)

南怀瑾:孔子讲这一件小事,也就是说人应不应该争。不论于人于事,都应该争,但是要争得合理,所以“揖让而升,下而饮,其争也君子”。就是在争,也始终保持君子的风度。(《论语别裁》132页)

李泽厚:孔子说:“君子没有什么争夺的事,除非是射箭比赛。相互作揖行礼,上堂比试,完毕后下来喝酒,这竞争是君子的竞争。”(《论语今读》60页)

董子竹:“君子无所争”不是“不争”。“争”正是“和”的表现形式,“争”与“和”在宇宙生命系统中永远是相辅相成的,但说到底还是个“和”。明了道的君子,从本质上讲是“无所争”的,但不是“不争”,绝对不争是傻子与傻子。君子是要把“争”处理成文明的游戏。(《论语正裁》136页)

杨润根:[译解]孔子说:“也许人们会说,君子就君子而言,他只热心于仁爱与正义的事业,因此世界上并没有什么东西可能会促使他去与人相互争斗,这样,难道他还有必要去掌握那门运用和发挥自己的体能技术并与人一起参加这种体能竞赛的活动吗?我认为,就参加体能竞赛这种活动来说,在体能竞赛活动中,每一个参加体能竞赛的人都相互彬彬有礼地出现在令人瞩目的竞赛场地,并在竞赛场上各显身手、一展雄姿之后,彼此又同聚一起并相互举杯共饮,因此,如果说这种彬彬有礼的争技斗能的竞赛,也算得上是一种与人的相互争斗的话,那么这种彬彬有礼、相敬如宾,旨在发挥、展示和提高每一个人的身体能力的争斗,岂不也是完全符合君子所倡导的那种行为准则吗?”(《发现论语》63页)

金池:孔子的这番话反映了儒家思想的一个重要特点,即主张谦逊礼让,鄙视高傲无礼。……启示:竞争是无处不在的,但是竞争的内容是应该注意的,竞争的方式是应该讲究的。(《〈论语〉新译》68页)

赵又春:这章是说:要分清两种争:一是争权夺利、争强好胜这个通常意义上的争,这种争的出发点是个人私利,结果不利于共同事业的发展 and 人际关系的和谐,君子绝不参与这种争,在争的这个意义上,“君子无所争”;一是比赛、竞争这个意义上的争,这种争的目的是交流经验,相互学习,并且进行有规则,最后胜负有客观的评价标准,结果是共同提高,增进

友谊,君子自然不但参加而且提倡这种争。(《我读〈论语〉》89页)

鲍鹏山:[导读]这就是“费厄泼来”。它是贵族风范,是一种雍容的气质,一种闲雅的风度,一种高尚的生活境界与道德境界。(《论语新读》25页)

乌恩溥:争,比赛。(《名家讲解〈论语〉》16页)

安德义:孔子开篇说“君子无所争”,结尾又说“其争也君子”,表面看,似乎前后矛盾,其实不然。这里是说“君子之争”与“小人之争”不同。君子之争,争在自己……其争也君子“求正于自己,自己立正了,射不中的,也不去埋怨他人”。真是君子之争。(《论语解读》59-60页)

刘兆伟:[论评]君子对于名利无所争,而对于正义、仁德、君子之风度,还是要争的。(《论语通要》41页)

辑者案:可将朱熹和李泽厚的说法结合起来理解。

3.8 子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮’,何谓也?”子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”子曰:“起予者商也!始可与言《诗》已矣。”

(1) 巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮

汉·马融:倩,笑貌。盼,动目貌。绚,文貌也。此上二句在《卫风·硕人》之二章,其下一句逸也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·7页)

汉·郑玄:文成章曰绚。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·1页)

宋·朱熹:此逸诗也。倩,好口辅也。盼,目黑白分也。素,粉地,画之质也。绚,采色,画之饰也。言人有此倩盼之美质,而又加以华采之饰,如有素地而加采色也。子夏疑其反谓以素为饰,故问之。(《四书章句集注》63页)

清·毛奇龄:绚者,饬也。言具此美质,不必复饬也,即此素也,而可以为饬。此诗所以美也,然而素也,非饬也。素何可为饬,子夏所以疑也。(《论语稽求篇》卷一·18页)

清·全祖望:盖《论语》之素,乃素地,非素功也,谓有其质而后可文也。何以知之?即孔子借以解《诗》而知之。夫巧笑美目,是素地也。有此而后可加粉黛簪珥衣裳之饰,是犹之绘事也,所谓绚也。故曰绘事后于素也。而因之以悟礼,则忠信其素地也,节文数度之饰,是犹之绘事也,所谓绚也。(《经史问答》,《清经解》2403页)

清·刘逢禄:素以为绚近于野容,而非天质矣。礼本乎天,言内心也。子夏怪以为绚为粉饰,故问之。(《论语述何》卷一·7页)

日·东条弘:倩从人从青,取草木青青可爱也。谓少年为青年,盖此意耳……绚从糸,织丝成文也。素亦从糸,素丝素绢未染者,皆谓之素,非谓

画质粉地也。(《论语知言》96页)

清·刘宝楠:倩、盼、绚皆韵。“兮”者,语助。《说文》:“兮,语所稽也。从亏八,象气越亏也。”“素”者,《说文》:“^𦃟素,白致缁也。”引申为凡物白饰之称。《释名·释采帛》云“又物不加饰,皆目谓之素,此色然也”是也。“素以为绚”,当是白采用膏沐之饰,如后世所用素粉矣。绚有众饰,而素则后加,故曰“素以为绚”。戴氏震《孟子字义疏证》:“素,以喻其人之娴于仪容。上云‘巧笑倩,美目盼’者,其美乃益彰,是之谓‘绚’。喻意深远,故子夏疑之。”(《论语正义》89页)

王熙元:素,白彩,就是白色的粉;绚,众彩,就是各种彩色的颜料。(《论语通释》103页)

乔一凡:盼是视貌。(《论语通义》41页)

毛子水:这个素字,有三种义训。一是白色的衣服;一是白色的傅粉;一是朴质的风采。(朴质以为绚,就是保留最近于天然的美而不加什么装饰。这种朴质的文采,亦是审美的人所贵重的。)我们当然不能知道子夏用那一种义训。……如果“绘事后素”可以说明“素以为绚”的道理,则诗中的“素”似应看作白色的衣服或白色的化妆品才合。(《论语今注今译》32-33页)

蒋沛昌:巧笑倩(欠 qiàn)兮(希 xī)——笑的多美好啊,笑靥(页 yè)迎人。巧笑:美好的笑。倩:脸上露出笑靥(笑酒窝儿)。(《论语今释》62页)

杨润根:倩(qiàn):人的容貌有如早晨鲜红的太阳。《说文》:“倩,东方色也。”盼:目光纷乱,眼花缭乱。[译解]她那鲜艳的笑脸好像早晨鲜红艳丽的太阳,她那美丽的眼睛好像夜晚璀璨夺目的星光,她那纯朴自然的言谈举止更是灿烂而辉煌。(《发现论语》65页)

陈池瑜:本人认为,《诗经·硕人》可能没有“素以为绚兮”一句,如果说是失传此句亦不大可能,因为该诗其他三节均为七句,“巧笑倩兮”一节也是七句,若原诗有“素以为绚兮”则为八句,那么其他三节也应为八句,不可能其他三节,均和“素以为绚兮”一起各失传一句。从原诗写庄姜之美来看,到“美目盼兮”止,已经很完整了,且语气贯通。此外,从子夏发问的问题来分析,“巧笑倩兮,美目盼兮”(假如原诗中有“素以为绚兮”)二句或三句,文字明白,其诗意子夏应懂得,无须发问。此问必另有所指。我认为,“素以为绚兮”应是子夏发问句,而不是原诗。子夏问的意思是,庄姜自然天资(素)很不一般,再加上倩盼之态(绚)就更美了。将她的质朴的身体比为素粉,而将她的媚态即倩盼之情比为绚饰,如何?(《孔子的礼乐思想与“绘事后素”》,《山东社会科学》2005年第9期)

金知明：素以为绚兮：白了之后就可以打扮了；素，洁白；为，做；绚，打扮，上色彩。（《论语精读》26页）

何新：巧，俏也，又通娇，微笑。绚，炫也，亮丽。（《论语新解——思与行》29页）

辑者案：从马融说。倩，含笑的样子。引申为妩媚，如倩盼，倩影。盼，眼珠黑白分明，喻美目流转，犹今人常说的“会说话的眼睛”。绚，文采。素以为绚兮，即以素为绚，素为自然美质，在自然美质的基础上施以为文彩，岂不更美！

（2）绘事后素

汉·孔安国：孔子言绘事后素，子夏闻而解，知以素喻礼，故曰礼后乎！（皇侃《论语集解义疏》卷二·7页）

汉·郑玄：绘，画文也。凡画绘，先布众采，然后以素分其间，以成其文。喻美女虽有倩盼美质，亦须礼以成也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·7页）

梁·皇侃：绘，画也。言此上三句，是明美人先有其质，后须其礼，以自约束。如画者先虽布众采荫映，然后必用白色以分间之，则画文分明，故曰绘事后素也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·8页）

宋·朱熹：礼必以忠信为质，犹绘事必以粉素为先。……杨氏曰：“‘甘受和，白受采，忠信之人，可以学礼。苟无其质，礼不虚行。’此‘绘事后素’之说也。……”（《四书章句集注》63页）

宋·张栻：凡礼之生，生于质也，无其质则礼安从施。素虽待于绚，然素所以有绚也，无其质则何绚之有。曰绘事后素者，谓质为之先而文在后也。（《南轩论语解》卷二·3页）

日·中井积德：凡缁帛未经染色者，生曰缁，熟曰素。通而言之，生熟皆谓之素。旧解粉地，失之。（《论语逢源》53页）

清·凌廷堪：窃谓《诗》云“素以为绚兮”者，言五采待素而始成文也。今时画者尚如此，先布众色毕，后以粉勾勒之，则众色始绚然分明。《诗》之意即《考工记》意也。子夏疑五采何独以素为绚，故以为问。子以“绘事后素”告之，则素以为绚之理不烦言而解矣。（《校礼堂文集》卷十六·10页）

日·东条弘：盖绘之为工，先施众丝，然后于其脉处，以素丝妆点之……犹倩盼美人，以素绚加其美好，故曰绘事后素。（《论语知言》97页）

清·刘宝楠：《说文》：“缁，织余也。一曰画也。”此即画缁之义。《考工记》：“设色之工，画缁、钟、筐、桴。”又曰：“画缁之事杂五色。”是缁为画文。至《说文》“绘”训“五采绣”，与画缁为设色不同。（《论语正义》91页）

南怀瑾：孔子告诉他“绘事后素”，他说绘画完成以后才显出素色的可

贵。这句话的意思,以现在人生哲学的观念来说,就是一个人由绚烂归于平淡。……素就是平淡。……一个人不要迷于绚烂,不要过分了,也就是一般人所谓不必“锦上添花”,要平淡。(《论语别裁》133-134页)

吴留英:反映了孔子重要的美学思想。……一、强调了艺术中所表现的美,首先来自表现对象自身的美质。……二、涉及了美与善的关系:人的美在于合乎礼仪。……三、“绘事后素”即“绘事”在“素”后。(《孔子“绘事后素”辨》,《河南大学学报》1992年第2期)

杨润根:绘:它的本意是指用几种色彩不同的丝线(“纁”)所进行的编织(“会”)活动,引伸为任何一种形式的色彩的组合活动(如绘画)。因此“绘”又具有“美丽的”的意思。从这个“绘”字不难看出,古人的生活与古人的活动是把技术与艺术完美地结合在一起的。绘事:像编织美丽的锦缎和绘制美丽的图画那样进行工作——精心雕饰。后:在……之后,在……之下,比……为劣。绘事后素:这句话的语法结构相当于英语的 Something is behind something,其直接的意思可理解为 The beauty deliberately worked out by human is behind which by nature(人工雕琢的美与自然的美相比,永远只是一种低级的美)。(《发现论语》65页)

赵又春:这章中没有“仁”字,但实是说的“仁”,仁与礼的关系……在孔子那里,“仁”是个人的“心”、“情”,是人的行为的发动者、指令者,因而是个人的“仁心状况”决定着他行为的基本方向,即促使他对客观存在的多种可能的具体行为方式作出价值判断,然后据以作出最后的行为选择。所以“仁”是自律的。“礼”作为规范体系,是社会基于社会发展的要求而制定的、期望所有社会成员共同遵守的确定的行为模式。所以对个人来说是外在的、他律的,是否会被个人实际接受、遵循,决定于他内在的“仁心的选择”。因此,如果说“仁”和“礼”是一对矛盾,反映的乃是个人和社会的矛盾,个人自律倾向和社会对个人要求的矛盾。就是为了解决这个矛盾,孔子用“爱人”来规定“仁”,又把“礼”解释为本是帮助个人立于社会(“不学礼,无以立”)并促使人际关系和谐(“礼之用,和为贵”)的,即是为个人谋利益又能让个人表爱的东西。这样,二者就达到了统一:个人的“仁心”要凭借践履社会的礼制来体现、确证;社会的礼制要通过个人的“仁心”选择来生效、实行。(《我读〈论语〉》373页)

何新:事,读为施。绘事,即施绘。(《论语新解——思与行》29页)

康琳:我们以为,“绘事后素”虽然无涉绘画,但却提出了重要的美学观念,主要是人的“美质”与“礼”的关系,以及更抽象一些“质”与“文”的关

系。依据此段文本的原意,这种关系包含着两个层面的规定,一是“美质”在先,“礼”在后,“质”在先,“文”在后;二是“美质”与“礼”、“质”与“文”要相互协调,或者说相和谐统一。这属于孔子关于“成人”的美学命题。(《“绘事后素”辨》,《艺术评论》2007年第6期)

辑者案:绘事后素,即绘事后于素,是说彩绘需以洁白底子为基础。孔子以绘画为喻,意为美的事物,一定要先具有美质,具备了美质,才配得上文彩。

(3)起予者商也

汉·包咸:孔子言子夏能发明我意,可与共言诗已矣。(皇侃《论语集解义疏》卷二·7页)

唐满先:起:阐明。(《论语今译》20页)

钱穆:起,启发义。(《论语新解》60页)

杨润根:促使,促动。(《发现论语》66页)

金池:起:发挥,阐发。(《〈论语〉新译》69页)

胡齐临:你悟到我的用意了。(《论语真义》32页)

辑者案:从钱穆说。

3.9子曰:“夏礼,吾能言之,杞不足征也。殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之矣。”

(1)征

汉·包咸:征,成也。杞、宋,二国名也,夏、殷之后也。夏、殷之礼吾能说之,杞、宋之君不足以成之也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·8页)

宋·朱熹:征,证也。(《四书章句集注》63页)

清·刘宝楠:郑注《中庸》云:“征,犹明也。吾能说夏礼,顾杞之君不足与明之也。”注《礼运》云:“征,成也。无贤君,不足与成也。”成、明同义。亦包此《注》意也。(《论语正义》92页)

清·王闿运:征礼者,孔子非欲杞宋征之也。包、郑皆误,以“之”字绝句,则吾能征之,何以更望杞宋文献之足乎?子不能征而曰“杞宋不足”,乖互之甚也。此言作《春秋》托鲁之意。之杞者,往杞;之宋者,往宋也。《中庸》曰“虽善无征”,杞已见黜,宋不如鲁,欲托以制作,则文仪不备,故不可空言礼意,而必依鲁史之事。(《论语训》卷上·21页)

邓球柏:证明;实施。(《论语通解》48页)

杨润根:证明,正确地加以说明。(《发现论语》66页)

程石泉:按此章所言与《为政第二》“子张问十世可知也……”一章所言

为一事,或此章原为该章之续,错简在此。(《论语读训》31页)

金明知:征,举例说明。(《论语精读》27页)

何新:“征”有二解:(1)通证,表证。(2)征问,探究。(《论语新解——思与行》30页)

辑者案:从朱熹说。征义为证明、证验。杞、宋不足征,是说杞、宋二国缺乏典籍,不足以拿来证验夏商之礼。

(2)文献

汉·郑玄:献,犹贤也。我能不以其礼成之者,以此二国之君文章贤才不足故也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·9页)

梁·皇侃:文,文章也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·9页)

宋·朱熹:文,典籍也。献,贤也。(《四书章句集注》63页)

日·佐藤坦:文献,或谓献宪通,谓法度也。案:此说于“不足”字悞。(《论语栏外书》23页)

清·康有为:“献”或作“仪”。《尚书·大传》于“民献”作“民仪”。汉《孔宙碑》、《费凤碑》、《斥彰长田君碑》于“万邦黎献”皆作“黎仪”。(《论语注》35页)

林毓顺:文献是用文字记载的典章制度,及仁义治事的善行掌故。(《论语我读》44页)

郑张欢:文,文人贤士所记之文。献,文人贤士所述之文。(《论语今释》41页)

李培宗:有历史价值或参考价值的资料典籍。(《论语全解》35页)

辑者案:从朱熹说。文,指典籍;献,指通晓典籍的贤人。《尚书·益稷》:“万邦黎献,共惟帝臣。”

3.10 子曰:“禘自既灌而往者,吾不欲观之矣。”

(1)禘

汉·孔安国:禘,祫之礼为序昭穆也,故毁庙之主及群庙之主皆合食于太祖。(皇侃《论语集解义疏》卷二·9页)

汉·郑玄:鲁礼,三年丧毕,而祫于太祖;明年春,禘于群庙。自尔之后,率五年而再殷祭,一祫一禘。(《十三经注疏·周礼注疏》460页)

唐·杜佑:古者天子诸侯三年丧毕,皆合先祖之神而享之。……虞夏先王崩,新王元年二年丧毕而祫。三年春特禴,夏特禘,秋特尝,冬特烝。四年春特禴,夏祫禘,秋祫尝,冬祫烝。每间岁皆然,以终其代。殷先王崩,新王二年丧毕而祫。三年春特禘,夏特禴,秋特尝,冬特烝。四年春特禘,

夏禘禴，秋禘尝，冬禘烝。周制，天子诸侯三年丧毕，禘祭之后，乃禘于太祖，来年春禘于群庙。尔后五年再殷祭，一禘一祫，禘以夏，祫以秋。（《通典》1372页）

宋·邢昺：禘者，五年大祭之名。（邢昺《论语注疏》34页）

宋·朱熹：赵伯循曰：“禘，王者之大祭也。王者既立始祖之庙，又推始祖所自出之帝，祀之于始祖之庙，而以始祖配之也。成王以周公有大勋劳，赐鲁重祭。故得禘于周公之庙，以文王为所出之帝，而周公配之，然非礼矣。”灌者，方祭之始，用郁鬯之酒灌地，以降神也。鲁之君臣，当此之时，诚意未散，犹有可观，自此以后，则浸以懈怠而无足观矣。盖鲁祭非礼，孔子本不欲观，至此而失礼之中又失礼焉，故发此叹也。（《四书章句集注》64页）

元·马端临：按：郑氏注“禘其祖之所自出”，以为王者之先祖皆感大微五帝之精以生，祖者后稷也，祖之所自出者，苍帝灵威仰也。遂指禘以为亦祭天之礼，混禘于郊。舍尝而言灵威仰，其说妖妄，支离特甚，先儒多攻之。盖祖者，后稷也；祖之所自出者，帝尝也。郊祀只及稷，而禘则上及尝，是宗庙之祀莫大于禘。故《祭法》先禘于郊，以其所祀之祖最远故耳，于祀天无预也。至杨氏引《子夏传》以释“祖之所自出”，其说尤为明畅云。（《文献通考》917页）

明·陈士元：禘祫之礼略同。祫则合群庙之主，禘则上及其祖之所自出。（《论语类考》卷十·3页）

清·毛奇龄：禘祭有三：一是大禘……一是吉禘……一是时禘……《论语》之禘，当是“不王不禘”之禘。此本王者大祭，而《明堂位》、《祭统》皆云：“成王以周公为有勋劳于天下，赐以重祭。”则祭所自出，立出王庙，原得用天子礼乐。但群公杂用，便属非礼，故不欲观。（《论语稽求篇》卷二·1页）

清·刘宝楠：禘礼之说，千古聚讼，今求之《礼经》，参以诸儒之论，为之说曰：《尔雅·释天》云：“禘，大祭也。”言大祭者，殷人夏祭曰禘，至周以夏祭为禴，而以禘为殷祭之名，故言大也。禘行于夏，与祫行于秋，在四时之间，故《司尊彝》谓之“间祀”。……《周官·大宗伯》：“以肆、献、裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”郑《注》以肆、献、裸为祫，馈食为禘，其祭大于时祭，故列于上，即《司尊彝》所谓“追享、朝享”也。天子三年丧毕，新主将入庙，有禘祭，谓之吉禘，《春秋》所书“吉禘”是也。有吉禘则亦有吉祫。何休《公羊解诂》谓“礼，禘祫从先君，数遭祫则祫，遭禘则禘”是也。其常祭，则三岁一祫，五岁一禘，所谓“五年再殷祭”也。禘大祫小，故《春秋》所纪，《尔雅》所载，俱有禘无祫。……祫下及大夫士，而禘则不王不禘，祫是合已迁未迁庙之主祭于大

庙,然止及始祖,不及始祖之所自出。……惟汉宗庙之祭,有祫无禘,故汉儒多以祫大于禘也。禘是天子宗庙之祭,鲁得用之者。(《论语正义》93页)

杨伯峻:禘——这一禘礼是指古代一种极为隆重的大祭之礼,只有天子才能举行。不过周成王曾因为周公旦对周朝有过莫大的功勋,特许他举行禘祭。以后鲁国之君都沿此惯例,“僭”用这一禘礼,因此孔子不想看。(《论语译注》26页)

钱逊:禘:周朝时天子和诸侯祭祖的大祭。祭祖时先祭始祖,第一次献酒后,再依尊卑亲疏的次序祭祀历代祖先。(《论语浅解》57页)

杨润根:禘:从字源上看,它应是指祈祷上帝并对之表示崇敬的仪式。“帝”的本意是指住在地球上的四面八方的森林所指向的太空之上的至高无上的神,这个神被认为是人类及整个宇宙万物的原因和统治者。(《发现论语》66页)

辑者案:从马端临说。禘祭有多种,此指郊祭之禘,即祭天之祭。《辞源》与此说相同。

(2) 既灌而往

汉·孔安国:灌者,酌郁鬯灌于太祖,以降神也。既灌之后,别尊卑,序昭穆。而鲁为逆祀,跻僖公,乱昭穆,故不欲观之矣。(皇侃《论语集解义疏》卷二·9页)

汉·郑玄:灌谓以圭瓚酌鬯始献神也。郁,郁金香酿秬为酒,煮郁金香和之,其气芳芬调畅,故曰郁鬯。言未杀牲,先酌郁鬯酒灌地,以求神於太祖庙也。(钱坫《论语汉宋集解》117页)

宋·朱熹:灌者,方祭之始,用郁鬯之酒灌地,以降神也。(《四书章句集注》64页)

明·陈士元:禘礼九献,灌乃一献二献之礼也。(《论语类考》卷十·6页)

杨伯峻:灌——本作“裸”,祭祀中的一个节目。古代祭祀,用活人以代受祭者,这活人便叫“尸”。尸一般用幼小的男女。第一次献酒给尸,使他(她)闻到“郁鬯”(一种配合香料煮成的酒)的香气,叫做裸。(《论语译注》26页)

金良年:灌,指祭典中用香酒酹地,迎请神灵的礼节。(《论语译注》23页)

杨润根:既:本意是指芳香四溢的小食品,它令人馋涎欲滴,以至想立即将它吞下。《说文》:“既,即食也。”“即食”意为迅速地吃下,引伸为迅速、立即、迅即、立刻……。这里作为名词,意指向上帝敬献的芳香食品。灌:浇灌,这里指把酒倒在杯子里,并向上帝献上。往:一直进行下去的整个活动,与此相关的全部活动,与此相继的全部活动。(《发现论

语》67页)

辑者案:灌,酌酒浇地。禘祭开始时第一次献酒的一种仪式。

(3) 吾不欲观之矣

宋·朱熹:灌者,方祭之始,用郁鬯之酒灌地,以降神也。鲁之君臣,当此之时,诚意未散,犹有可观,自此以后,则浸以懈怠而无足观矣。盖鲁祭非礼,孔子本不欲观,至此而失礼之中又失礼焉,故发此叹也。(《四书章句集注》64页)

清·王闿运:此讥助祭诸臣之怠慢也。往,谓往太庙也。大祭先有朝事之荐,用毛熊之豚,燔燎黍稷,玄酒以祭,然后有朝践之荐,迎牛牲,荐毛血,夫人荐浼水,灌用郁鬯。二礼既成,乃延尸入,卿大夫序从而行馈食之礼。其先二朝时,助祭者从尸在外,待既灌乃入也。诸臣受宿,当三日在公所,时礼废人怠,见迎尸前无事,待既灌乃往,大慢不敬。孔子既不能纠正,故不忍观也。(《论语训》卷上·22页)

杨伯峻:“僭”用这一禘礼,因此孔子不想看。(《论语译注》26页)

南怀瑾:禘礼开始以后,主祭者端上一爵奉献神祇的酒以后,心里就想赶快走了,接着祈祷等等隆重的祭礼,都在那里应付了事。孔子看到这种情形感叹的说:“吾不欲观之矣!”我实在不想看下去了,为什么不想看?就是认为何必勉强做假,而丧失了这件事的实际精神呢!(《论语别裁》138页)

林毓顺:裸祭奠酒是献享,极合礼仪,当观必观,裸祭以后,是叙尊卑昭穆,各别献礼,有犯礼之举,故说不欲观之。(《论语我读》45页)

赵又春:我们读这一章只须明确两点就够了:①这一章再次证明,孔子对于僭礼行为,特别是僭用天子专用之礼,是十分不能容忍的,从来不想问一下这个礼是否该改一改,或扩大一下范围更好一些;②礼在实际生活中是发展的,发展的方式多种多样,使用者的范围扩大也是一种,孔子对此却没有清醒的认识,因此他一定生了许多本可以不生的气,骂了许多本不该骂的人……不同级别的人享受不同的待遇,这既是社会资源不足时分配(包括荣誉等的分配)领域里的必然现象,有其合理性,又是人们不平等,因而导致社会矛盾冲突的表现和原因……从这方面看,孔子即使不是复古主义者,也至少是一个跟不上历史的人。(《我读〈论语〉》324页)

辑者案:从朱熹、杨伯峻说。

3.11 或问禘之说。子曰:“不知也。知其说者之于天下也,其如示诸斯乎!”指其掌。

汉·孔安国:答以不知者,为鲁君讳也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·11页)

汉·包咸：孔子谓或人，言知禘礼之说者，于天下之事，如指示以掌中之物，言其易了也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·11页）

宋·朱熹：先王报本追远之意，莫深于禘。非仁孝诚敬之至，不足以与此，非或人之所及也。而不王不禘之法，又鲁之所当讳者，故以不知答之。示，与视同。指其掌，弟子记夫子言此而自指其掌，言其明且易也。盖知禘之说，则理无不明，诚无不格，而治天下不难矣。圣人于此，岂真有所不知也哉？（《四书章句集注》64页）

清·钱坫：指其掌者，谓如指掌而算，不待烦言可决，故曰“示诸斯也”。（《论语后录》卷一·13页）

清·刘宝楠：夫子讳鲁僭禘，故答以不知。而复广其说于天下，明为王者之事，非鲁所得知也。（《论语正义》98页）

方骥龄：孔子所谓指其掌，似指鬼神所附之木主而言。（《论语新诠》63页）

杨伯峻：[译文]有人向孔子请教关于禘祭的理论。孔子说：“我不知道；知道的人对于治理天下，会好像把东西摆在这里一样容易罢！”[注释]不知也——禘是天子之礼，鲁国举行，在孔子看来，是完全不应该的。但孔子又不想明白指出，只得说“不欲观”，“不知也”，甚至说“如果有懂得的人，他对于治理天下是好像把东西放在手掌上一样的容易”。示——假借字，同“置”，摆、放的意义。或曰同“视”，犹言“了如指掌”。（《论语译注》27页）

南怀瑾：孔子真的不知道吗？当然，这是他幽默的话，换句话说，是一种“反教育”，用现代术语来说，是“反激式的教育”。他的意思是说，这种基本的文化精神，大家应该知道的。既然大家都不知道，那么我也不知道了。（《论语别裁》139页）

金良年：[段意]孔子并非不知道禘祭的涵义，由于鲁国禘祭失礼，所以，说了等于暴露国家和君王的缺点，有背于“为尊者隐”的准则，因此，孔子在这种场合只能回答不知道。但孔子又暗示那人，自己其实是知道的，说不知道是另有原因。（《论语译注》24页）

蒋沛昌：那就像把东西出示在这里呀！（表示轻而易举的事。）（《论语今释》66页）

董子竹：孔子对于有人问“禘”的道理，感叹万千，到了不知说什么好的地步，只好说个“不知道”。孔子不是真不知道，而是知道说了也无用，“不知也”三字有无限感叹的成分、赌气的成分。（《论语正裁》138页）

林毓顺：有两种解释：一是易如反掌，二是不在其位，不言其政，免受刑戮。（《论语我读》45页）

王弼童：两种解读：其一，能够知晓“禘”祭学问的人，他进而要想掌握天下的事情，就如同自己看自己手掌心一样；其二，能够知晓“禘”祭学问的人，他进而要想掌握天下的事情，就如同自己把东西放在自己手心里一样。（《王弼童讲论语》169页）

安德里：有人问“禘祭”的理论，孔子不回答，可做两点说明：第一点，在我国古代，“国之大事，唯祀与戎”。祀以郊、社祭天地之礼和禘、尝祭祖先之礼为大。……通过祭祀天地、祖先，可以调整人与人之间关系，稳定社会秩序，如此，则可以达到治国的目的。第二点，孔子采用的是不屑之教……有人又问“禘祭”理论，孔子余恨未消，继续沉默，不屑讲也不愿讲。（《论语解读》64-65页）

郑张欢：有人问禘礼之所取。孔子说：不知道此事，知道其所取之理者于天下之事，其必能示诸种之义！指着手掌，犹合而能为一，分而又能各为其用，之间又可以极协调。（《论语今释》43页）

刘兆伟：[论评]孔子不是真的不知禘礼，而是对不懂者与虽懂而僭越者的一种愤然回击。而又压抑不住进一步阐明掌握禘礼重要作用的思想。孔子的话中实际上暗含两层意思：礼，绝对不能僭越；掌握礼就掌握了天下。因为破坏了礼制就是破坏了社会秩序、规范，天下将乱而无序，对上下都是灾难。所以，只有懂礼、以礼治国者才能王天下。（《论语通要》44页）

杨朝明：有人向孔子请教关于禘祭的学说。孔子说：“我不知道，但懂得禘祭的人，对于治理天下，就像把天下放在这里一样简单吧。”（《论语论解》22页）

辑者案：由于具体语境不明，此章实属难解，可将杨伯峻、杨朝明的说法结合起来理解。

3.12 祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”

（1）祭如在，祭神如神在

汉·董仲舒：祭之为言际也与？祭然后能见不见，见不见之见者，然后知天命鬼神。知天命鬼神，然后明祭之意。明祭之意，乃知重祭事。孔子曰：“吾不与祭，如不祭。祭神如神在。”重祭事，如事生。故圣人于鬼神也，畏之而不敢欺也，信之而不独任，事之而不专恃。恃其公，报有德也；幸其不私，与人福也。（苏舆《春秋繁露义证》441页）

汉·包咸：孔子或出或病而不自亲祭，使摄者为之，不致肃敬于心，与不祭同。（邢昺《论语注疏》35页）

汉·孔安国：“祭如在”，言事死如事生也。“祭神如神在”，谓祭百神

也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·11页)

梁·皇侃:云“祭如在”者,此以下二句乃非孔子之言,亦因前而发也。为鲁祭,臣处其君上,是不如在,故明宜如在也。此先说祭人鬼也。人子奉亲,事死如事生,是如在也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·11页)

唐·韩愈:义连上文……盖鲁僖公乱昭穆,祭神如神在,不可跻而乱也,故下文云“吾不与祭”。盖叹不在其位,不得以正此礼矣,故云“如不祭”。言鲁逆祀,与不祀同焉。(《论语笔解》卷上·5页)

唐·李翱:包既失之,孔又甚焉。孔注祭神如神在谓祭百神,尤于上下文乖舛。(《论语笔解》卷上·6页)

宋·朱熹:程子曰:“祭,祭先祖也。祭神,祭外神也。祭先主于孝,祭神主于敬。”愚谓此门人记孔子祭祀之诚意。(《四书章句集注》64页)

日·东条弘:祭如在,是古语。夫子之言为此发。而记者恐其如在之或嫌于如不与者在焉,故加“祭神如神在”五字。(《论语知言》101页)

日·冈田钦:邱氏光庭云:“‘祭如在’者,是孔子之前相传有此言也,孔子解之曰‘祭神如神在’耳,非谓两般鬼神也。”邱说似是,下章云“射不主皮,为力不同科也”,“射不主皮”,古经之言也;“为力不同科”,夫子释之之言也。与此同文例。(《论语制记》卷七·6页)

清·康有为:祭,际也,察也,与天命鬼神相接。(《论语注》37页)

方骥龄:疑十、十一、十二三章应合而为一……三章合而为一,对祭祀有一完整而系统之概念。孔子主张敬鬼神而远之,自既灌而往,不敬鬼神也。不敬鬼神,即不崇礼乐也。从三章中又可窥见孔子愤激之情。足证彼时之不重礼乐,固不限于去告朔之饩羊而已。(《论语新论》63-64页)

王熙元:[释词]是说祭祀祖先,要出于内心一片至孝,觉得所祭祀的祖先,好像就在眼前。……祭祀神灵,要出于内心一片诚敬,觉得所祭祀的神灵,仿佛就在眼前。(《论语通释》113页)

钱穆:此指祭天地之神。祭礼本对鬼神而设,古人必先认有鬼神,乃始有祭礼。但孔子平常并不认真讨论鬼神之有无,只临祭时必诚必敬,若真有鬼神在其前。此两句,乃孔子弟子平时默观孔子临祭时情态而记之如此。或说,此两句乃古语,下文子曰云云,乃孔子因此语而感发为说,今不从。(《论语新解》65页)

金池:“如在”,恰好表明本不在。在当时,若说不在,便等于否定祭祖,否定祭祖是孔子所不愿意的;若说在,孔子又不相信在。所以加个“如”字,说好像在。孔子用这种模棱态度,既间接表达了人死无知无鬼的思想,又

直接表达了希望人们诚敬祭祖的愿望。可见,孔子主张的祭祀活动主要倾向于道德,并非倾向于宗教。((《论语》新译)73页)

李零:旧注都说,第一句是讲祭鬼,第二句是讲祭神。……我看,这种说法不对。原文只说“祭如在”,并没说“祭鬼如鬼在”,祭鬼说,明明是添字解经。我理解,“祭如在”是泛言祭什么就好像什么在眼前,并不确指是神是鬼,下文递进,才强调“祭神如神在”。((《丧家狗——我读〈论语〉》95页)

郑张欢:祭祖父、祖母,如觉得祖父母在,祭岳飞、祭关羽(顺注:我家前二三里有一岳王庙,西二三里老和山上原有一关帝庙,小时候大人祭祖,总是请岳老爷、关老爷一起来享用),如觉得岳飞、关羽在。((《论语今释》43页)

袁庆德:神:包括天神和地神,指天地万物的创造者或主宰者。((《论语通释》218页)

辑者案:李零说有道理。“祭如在”是泛言祭什么就好像什么在眼前。孔子认为,既然祭祀,就应以诚敬之心对待之,重在诚敬,以表示心愿。至于鬼神之有无,此未言及。

(2) 吾不与祭,如不祭

汉·包咸:孔子或出或病,而不自亲祭,使摄者为之,故不致敬于心,与不祭同也。((皇侃《论语集解义疏》卷二·11页)

宋·朱熹:言己当祭之时,或有故不得与,而使他人摄之,则不得致其如在之诚。故虽已祭,而此心缺然,如未尝祭也。((《四书章句集注》64页)

清·武亿:当以与字断,祭如不祭,义自豁然矣。((《论语义证》4页)

杨伯峻:[译文]孔子祭祀祖先的时候,便好像祖先真在那里;祭神的时候,便好像神真在那里。孔子又说:“我若是不能亲自参加祭祀,是不请别人代理的。”[注释]吾不与祭,如不祭——这是一般的句读法。“与”读去声,音预,yù,参预的意思。“如不祭”译文是意译。另外有人主张“与”字仍读上声,赞同的意思,而且在这里一读,便是“吾不与,祭如不祭”。译文便应改为:“若是我所不同意的祭礼,祭了同没祭一般。”我不同意此义,因为孔丘素来不赞成不合所谓礼的祭祀,如“非其鬼而祭之,谄也”,孔丘自不会参加他所不赞同的祭祀。((《论语译注》27页)

董子竹:我的心没有参与这个祭,就如同不祭。((《论语正裁》140页)

钱穆:孔子虽极重祭礼,然尤所重者,在致祭者临祭时之心情。故言苟非亲自临祭,纵摄祭者亦能极其诚敬,而于我心终是阙然,故云祭如不祭。盖我心思慕敬畏之诚,既不能亲切表达,则虽有牲牢酒醴,香花管乐,与乎摄祭之人,而终是失却祭之真意。此乃孔子平日所言,记者记其言,因连带

记及孔子平日临祭时之诚敬,以相发明。(《论语新解》65页)

杨润根:[译解]如果我在我的行动中不真心实意地努力使自己与自己所崇敬的对象保持一致,并真心实意地服从这些对象,那么这就等于我对于这些可崇敬的对象根本没有崇敬之心,我也根本没有真心实意地向它们表示过崇敬。[注释]与:赞成,服从,与对象保持一致。(《发现论语》67页)

高专诚:“那种没有我参与的祭祀,跟没有举行并无两样。”孔子在此所谓的参与倒不一定是以官员的身份参加,也包括必要的咨询和指导。这大概是孔子晚年做国老时的充满自信的表白。(《孔孟圣典——论语通说》39页)

金池:[注释]不,不用;……不,不失。[译文]我不参加祭祀活动,好像不失参加祭祀活动(时那样的诚敬)。(《论语新译》73页)

林毓顺:我不能参与迎神裸灌献享,正如同没有参与祭祀礼仪。以后的子孙,或因循从此不再有祭祀仪礼。如,是假如、如果、像等。如的本义是随从。(《论语我读》46页)

赵又春:祭祀鬼神其实并不是人和外在于自身的存在物打交道,而是人和自己的心相沟通,就是说,这只是人表现情感、奉献感情的方式。在祭祀中,人是把自己至诚的心奉给自己设定的、想象中的存在物。这才是祭祀的实质……其实,把敬鬼神归结为人自己的心理情感需要的满足和人与人之间心理感情的沟通,才是孔子关于鬼神思想的更本质的方面。(《我读〈论语〉》299页)

傅佩荣:[白话]我不赞成那种祭祀时有如不祭祀的态度。(《傅佩荣解读论语》41页)

郑张欢:我不想祭谁,如不祭。(《论语今释》43页)

刘茜:此句通常有两解,其一认为前两个“如”字表明孔子并不信鬼神实有,后一个“如”字则反映出孔子对祭祀的极为虔诚的态度。……其二认为神自不可见,而孔子也未见神,但他仿佛觉得看到了神,这恰好体现了孔子对神的专注,故而在其祭祀之时,才会进入一种宗教的冥想之中。两解之意有很大区别,前者认为孔子根本不信神,仅借助鬼神以施教化,后者则认为孔子是信神的。两者孰是孰非,此处暂且不论,无可置疑的是孔子无论是借鬼神以施教还是真信仰鬼神,均不可据以断定孔子是不称道鬼神的。(《〈论语〉“子不语怪力乱神”新解》,《孔子研究》2008年第3期)

杨朝明:[诠释]吾不与祭,如不祭:意为“不亲自参与祭祀则不得与鬼神相值,故曰祭如不祭”。[解读]孔子说:“我若是不能亲自祭祀,祭了如同没祭一样。”(《论语诠释》23页)

傅松雪:对于孔子,祭礼不在于仪文、形式,重要的是要亲身当场参与,

这种参与不仅是身体和认知的,更是心理和情感的。(《与时偕行:孔子美学思想的时间性研究》,《孔子研究》2009年第6期)

辑者案:郑张欢“我不想祭谁,如不祭”之说近于文意。“与”通“豫”,义喜悦、乐意。此句解作“我心里不喜欢祭,还不如不祭”为恰。与上句联系起来,“既然祭,那么就承认鬼神的存在。既然自己不乐意祭,那么就不如不祭”。这样理解,上下文意颇顺,思想一致。孔子主张诚实,反对虚伪。

3.13 王孙贾问曰:“与其媚于奥,宁媚于灶,何谓也?”子曰:“不然。获罪于天,无所祷也。”(辑者案:定州简本“媚于奥”作“媚于窖”)

(1) 与其媚于奥,宁媚于灶

汉·孔安国:王孙贾,卫大夫也。奥,内也,以喻近臣也。灶,以喻执政也。贾者,执政者也。欲使孔子求昵之,故微以世俗之言感动之也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·12页)

晋·束皙:奥尊而无事,灶卑而有求。时周室衰弱,权在诸侯。贾自周出仕卫,故托世俗言,以自解于孔子。(皇侃《论语集解义疏》卷二·13页)

梁·皇侃:此世俗旧语也。媚,趣向也。奥,内也,谓室中西南角。室向东南开户,西南安牖,牖内隐奥无事,恒尊者所居之处也。灶谓人家为饮食之处也。贾仕在卫执政,为一国之要,能为人之益,欲自比如灶,虽卑外而实要,为众人所急也。又侍君之近臣以喻奥也。近君之臣虽近君为尊,而交无事,如室之奥虽尊而无事也,并于人无益也。时孔子至卫,贾诵此旧语,以感切孔子,欲令孔子求媚于己,如人之媚灶也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·12页)

宋·朱熹:媚,亲顺也……灶者,五祀之一,夏所祭也。凡祭五祀,皆先设主而祭于其所,然后迎尸而祭于奥,略如祭宗庙之仪。如祀灶,则设主于灶陴,祭毕,而更设饌于奥以迎尸也。故时俗之语,因以奥有常尊,而非祭之主;灶虽卑贱,而当时用事。喻自结于君,不如阿附权臣也。贾,卫之权臣,故以此讽孔子。(《四书章句集注》65页)

明·陈士元:王孙贾乃云媚灶,媚之为言,岂先王制祭之义哉?(《论语类考》卷十·11页)

清·顾炎武:时人之语,谓媚其君者,将顺于朝廷之上,不若逢迎于燕退之时也。《注》以奥比君,以灶比权臣,本一神也,析而二之未合语意。(黄汝成《日知录集释》529页)

清·钱坫:此奥盖谓庙门外西室之奥也。(《论语后录》卷一·13页)

清·刘宝楠:《释名·释宫室》:“室中西南隅曰奥。不见户明,所在秘密也。”凡室制以奥为尊,故《曲礼》云:“为人子者,居不主奥。”明奥为尊者所居,故凡祭亦于奥矣。(《论语正义》101页)

清·俞樾:媚奥媚灶皆媚人,非媚神也。古以奥为尊者所居,故《曲礼》曰:“为人子者居不主奥。”而春秋时有奥主之称。昭十三年《左传》“国有奥主”是也。灶则执爨者居之,所谓厮养卒也。当时之人以为居奥者虽尊,不如灶下执爨之人实主饮食之事,故媚奥不如媚灶。《国语·周语》载人之言曰:“佐饔者尝焉。”即此意也。王孙贾引之,盖以奥喻君,以灶自喻。孔《注》未得其旨。(《群经平议》卷三十·6页)

程树德:[别解三]《四书约旨》:或谓王孙贾在卫算不得权臣,当时市权只有弥子瑕一人,或是他自家欲酌所媚而问耳。按:此上三说,以此说最为合理。盖贾本周人,入仕于卫。当灵公之时,政权操于南子、弥子瑕之手,以孔子之贤且不能不见南子。《孟子》云:“弥子之妻与子路之妻兄弟也。弥子使人告子路曰:‘孔子主我,卫卿可得也。’”其声势赫奕至此。贾盖谋所以自处之道于孔子。奥在内位尊,喻南子也。灶之卑贱,喻弥子也。与当时情势最为相合。观孔子答以获罪于天,仍是答子路有命之意。贾在卫国并非权臣,孔子且称其有治军旅之才,而注疏家意欲以阳货待之,不可解也。任氏之说虽创而实确。(《论语集释》180页)

方骥龄:奥,疑即宅神。(《论语新论》65页)

李宗桂:奥指卫君,灶指南子、王孙贾。(《释“获罪于天,无所祷也”》,《学术月刊》1984年第4期)

王缙尘:“奥”,是一所大宅中最深奥的地方,就是在高位者所居的地方;也就是比大王。“灶”者,就是厨房。此章所说的“灶”,是指厨房中挑水、劈柴、烧火、烹菜等人;也就是比小鬼。(《四书读本》42页)

杨润根:奥:大米仓,这里转指大米仓的主管,即司库。灶:烹饪食品的装置,转指厨房,再转指厨房的主管,即司厨。“与其媚于奥,宁媚于灶”:这显然是当时流行的俗语,意为“与其去巴结司库,倒不如去巴结司厨”。这一俗语表达的是这样一种人生观:生活即投机。(《发现论语》68页)

程石泉:王孙贾所以引为问者或为当日之民间流行谚语。意谓如其浪费金钱于祭祀神鬼,不如浪费金钱于满足口腹之欲。(《论语读训》33页)

王孺童:这句话,应为当时的俗语。以“奥”比喻尊主正统性,以“灶”比喻具体实用性。在此其实暗指卫国当时的政治形势,“奥”指君主,“灶”则指权臣。(《孺童讲论语》174页)

杨朝明：与其媚于奥，宁媚于灶：奥、灶皆是隐喻。……灶，烧火做饭的设施，引申为灶神，以喻当权用事之人，如南子、弥子瑕等，因为当灵公之时，政权操于南子、弥子瑕之手。此应为王孙贾向孔子请教应如何在卫政局中自处，盖王孙贾为周朝王者之孙，仕于卫乃客卿，所以有不安之意。或以为王孙贾以灶自喻，暗示孔子巴结自己，恐非。（《论语诠解》23页）

辑者案：奥、灶喻指，争议纷纷，颇难揣定，暂存疑。

（2）获罪于天，无所祷也

汉·郑玄：明当媚其尊者，夫灶，老妇之祭。（袁钧辑《郑玄论语注》卷二·2页）

汉·孔安国：天，以喻君也。孔子距之曰：如获罪于天，无所祷于众神也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·12页）

晋·栾肇：孔子曰：“获罪于天，无所祷也”者，明天神无上，王尊无二，言当事尊，卑不足媚也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·13页）

宋·朱熹：天，即理也；其尊无对，非奥灶之可比也。逆理，则获罪于天矣，岂媚于奥灶所能祷而免乎？言但当顺理，非特不当媚灶，亦不可媚于奥也。（《四书章句集注》65页）

清·黄式三：天者苍苍之表，专主威福者也。既有天谴，莫得祷免之路，言此见媚之适获罪耳。（《论语后案》66页）

方骥龄：奥灶之神皆当祀，亦不当向之祷求福禄而去灾祸，死生有命，富贵在天，固不必媚求也。故曰，获罪于天，无所祷也。（《论语新诠》65页）

王缙尘：这个“天”字，用现在的话比喻它，也可说是“人格”，或“人品”。“祷”，求也。“获罪于天”，意思是说，做人只要守礼，无所谓奉承巴结（媚）的。你去奉承巴结人家，无论他是居在深奥里的主人，或在厨房里的用人，都是丧人格、坏人品的事情，和得罪于天一样。一个人把天生的人格人品，都丧坏了，还要去求什么呢？故曰：“无所祷也。”（《四书读本》42页）

李炳南：王孙贾以奥比喻南子，以灶比喻自己。他的意思是告诉孔子，你求南子，不如求我王孙贾。……孔子说：这话不对，如果得罪上天，则无处祈祷。孔子说出“不然”二字，即将王孙贾问意完全否定。再以获罪于天二语令其警惕。老子说：“天网恢恢，疏而不失。”一个人非分而求，所造之恶，便是得罪于天，必受天谴。（《论语讲要》54页）

李泽厚：[记]由此又一次可引出“从道不从君”等等含义和问题。在儒学中，道统（可以“师”为代表，德尊）与治统（以“君”为代表，位尊）、皇帝与孔子也仍有相当紧张的关系。究竟谁为优先？此外，君臣（忠）与父子（孝）之间也有紧张关系的一面。（《论语今读》65页）

董子竹：什么是天？天本无天，显象于心，便有了天。“天”就是我在。“在”。我无心讨好谁，你非教我违心去做，便是“媚”，便是自欺。凡“媚”，凡自欺必“获罪于天”，任何祈祷都无用。（《论语正裁》142页）

钱穆：孔子意，谓但知依理行事，无意违理求媚。（《论语新解》67页）

崔茂新：这则对话的标点出自程树德《论语集释》（下称《集释》）。杨伯峻的《论语译注》（下称《译注》）与吴树平等点校的《十三经（标点本）》，“不然”二字后面为分号，余皆同，而句号与分号用在这里，从释义的角度看差异并不明显，可以视为同一。古文断句的《十三经注疏》（下称《注疏》）与刘宝楠的《论语正义》（下称《正义》），虽然“不然”二字后面没有标号，但从两书都把“不然”解释成孔子对王孙贾问话的拒斥这一点来看，显然为诸本标为句号或分号提供了断句与释义的依据。依笔者看来，这里是一处严重的误读，“不然”二字后面应加“，”号而不加句号或分号。标点的不同，代表着对这一句话的理解不同。依照句号或分号的标读，这句话应译为：孔子说：“不是这样。若是得罪了上天，祈祷也没有用。”而依笔者“，”号的标读，这句话则应译为：孔子说：“不这样，一旦得罪了上天，祈祷也就没用了。”……依笔者愚见，对话是王孙贾借“与其媚于奥，宁媚于灶”世俗之言，暗指“子见南子”这件事，问中含有讥讽之意。“奥”为王孙贾自喻，“灶”喻南子，孔子的答话则坦然申明自己媚“灶”不媚“奥”的原因：如果不这样，得罪了“上天”，祈祷也就没用了。（《试说〈论语〉的两处误读》，《古汉语研究》1998年第1期）

金池：如果违反了自然规律和社会规律，就没有祈祷的地方了。（《〈论语〉新译》74页）

王孺童：孔子认为一个人安身立命及未来发展的根本，不是投靠谁或不投靠谁的问题，而在于如何做人。如果一个人逆天而动，做出有违天理的事，就算再做出任何努力，也是无法挽救的了。（《孺童讲论语》176页）

李培宗：天：天理。天然的道理。（《论语全解》37页）

杨朝明：孔子的回答也是隐喻……实际是回答王孙贾，若自身行为不端，巴结什么人都没有用。（《论语诠解》23页）

袁庆德：无所：指没有办法。（《论语通释》297页）

辑者案：此句字面意义明显，即：如果得罪了上天，那么祈祷什么神也没有用。孔子认为，天居众神之上，为最高主宰。孔安国“天以喻君”之说可从。

3.14 子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”

汉·孔安国：监，视也。言周文章备于二代，当从周也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·13页）

梁·皇侃：郁郁，文章明著也。言以周世比视于夏殷，则周家文章最著明大备也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·13页）

宋·邢昺：此章言周之礼文犹备也。“周监于二代，郁郁乎文哉”者，监，视也。二代，谓夏、商。郁郁，文章貌。言以今周代之礼法文章，回视夏、商二代，则周代郁郁乎有文章哉。“吾从周”者，言周之文章备于二代，故从而行之也。（邢昺《论语注疏》36页）

宋·朱熹：监，视也。二代，夏商也。言其视二代之礼而损益之。郁郁，文盛貌。尹氏曰：“三代之礼至周大备，夫子美其文而从之。”（《四书章句集注》65页）

清·康有为：郁郁，文明貌。（《论语注》38页）

杨伯峻：孔子说：“周朝的礼仪制度是以夏商两代为根据，然后制定的，多么丰富多彩呀！我主张周朝的。”（《论语译注》28页）

毛子水：监借为鉴，有对照、比较的意思。（《论语今注今译》36页）

蒋伯潜：“监”有察看和比较的意思。（《语译广解四书读本》27页）

李泽厚：孔子说：“周代积累和总结了夏、殷两个朝代的经验成果，礼乐制度多么完美文雅呀。我遵循周代。”（《论语今读》65页）

杨润根：这里的“郁郁”……我们可以把它理解为精心创制，精心塑造，就像那些刻意酿造出芬芳四溢的美酒的人们所进行的工作一样。（《发现论语》69页）

赵又春：相对于二代而言，所以这赞叹意味着承认后来者居上，包含了历史进化论思想。如果到此止住，决不能因为孔子是春秋时人，距周初几百年了，反而说他是要求复古、思想反动……孔子就生活在周代，如果没有人要求他在周朝和别的朝代间作出选择，他凭什么在这里接着说一句“我主张周朝的”？这不有些突兀，令人费解吗？据此认为孔子的“吾从周”这个思想，或者说主张，并不是在他认定周礼优于二代之礼以后产生的，而是先就有了，他讲周礼“郁郁乎文哉”，乃是为这主张找一个根据、理由，用逻辑学的话说，“吾从周”其实是论题，前头的话是论据……又，认为“吾从周”不是孔子进而得到的行为指令，而是他对于周代对前朝的礼制采取“监”这种态度的赞扬……因此我认为，将“吾从周”翻译为“我赞成周朝的做法”，可能更好些，就是说，更符合孔子的原意。（《我读〈论语〉》24页）

黄怀信：周监于二代：“监”，鉴视、借鉴。“二代”，指夏、商。郁郁乎文哉：“郁郁”，借为“臧臧”，文章明著之貌，指政治制度、礼乐文明、社会面貌言。从周：“从”，遵从，赞同。（《论语新校释》58页）

金明知：吾从周：我继承周代；从，跟随。（《论语精读》29页）

杨朝明：孔子说：“周朝借鉴了夏、商二代的文化，多么富有文采啊！我赞同周朝。”（《论语诠解》23页）

辑者案：从黄怀信、杨朝明说。

3.15 子入太庙，每事问。或曰：“孰谓鄫人之子知礼乎？入太庙，每事问。”子闻之，曰：“是礼也。”

每事问

汉·孔安国：时人多言孔子知礼，或人以为知礼者不当复问也。“子闻之，曰：‘是礼也’”，虽知之当复问，慎之至也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·13页）

汉·王充：不知故问。孔子未尝入庙，庙中礼器，众多非一，孔子虽圣，何能知之？（《论衡》406页）

宋·朱熹：此盖孔子始仕之时，入而助祭也……孔子自少以知礼闻，故或人因此而讥之。（《四书章句集注》65页）

清·刘逢禄：鲁自僖公僭禘于太庙，用四代之服器，其后大夫遂僭大礼。每事问者，不斥言其僭，若为勿知而问之。若曰此事昉于何时，其义何居耳。以示天子之事，鲁不当有也。或人习而不察，故正言以告之。（《论语述何》卷一·9页）

清·刘宝楠：《三苍》云：“每，非一定之辞也。事，谓牺牲服器及礼仪诸事也。”鲁祭太庙，用四代礼乐，多不经见，故夫子每事问之，以示审慎。《论衡·知实篇》解此文云：“不知故问，为人法也。”是也。（《论语正义》104页）

方骥龄：古之宗庙，犹今日之历史博物馆或故宫博物院，其中收藏，皆与祖功宗德有关；每次举行祭典时，宗庙开放，参与祭典者，皆可乘此观礼之机会而知祖功宗德。……今日历史博物馆、故宫博物院中所陈列之宝物，皆有说明书……且有专人导引，加以详细之说明。孔子之世，并无此等设施，宜乎孔子之每事必问；如不问，反失去所以设立宗庙及举行祭典之原意矣。（《论语新论》66页）

蔡尚思：可能是为了表现自己知礼，更可能是他本来没有进过周公庙，要通过问把所闻与所见的事物加以对证。（《孔子思想体系》222页）

金良年：这一章记载的是孔子在官府担任职务后，初次进入太庙参加祭祀的事情，它反映了孔子“知之为知之，不知为不知”的求实态度。（《论语

译注》25页)

姚式川:在孔子看来,其中的一些礼器,都属僭礼,是不应当陈列在大庙中的。……因此,以貌若不知的态度,借“每事问”,委婉地期望人们能有所省悟。这不仅表现了孔子的自谦,也展示了孔子胸有城府、彬彬有礼的极高的学问、修养;而对大夫的僭礼行为却洞若观火,持深恶痛绝的态度。这样,也就更显示出孔子志不在小的抱负了。(《论语体认》347页)

程石泉:初次助祭于大庙,而于执礼之事或不深知,故每事必问,借以证实其研习之知。(《论语读训》34页)

金池:孔子“入太庙,每事问”所表现出来的优秀品德主要有四点:一是……说明他敬仰周公,渴望向周公学习,具有学习周礼、继承礼乐文明的优秀品德。二是……说明他具有谦虚好学、不耻下问、平易近人的优秀品德。三是……说明他具有调查研究、一丝不苟、严谨治学的优秀品德。四是……说明孔子具有胸怀宽广、不斤斤计较、不怕别人议论的优秀品德。(《〈论语〉新译》79页)

赵又春:鲁国的太庙即周公庙,里面一定陈设许多礼器,在这里举行的祭祀仪式,繁琐、庄严、隆重,所以是学习礼仪和印证、检验平日所学的好地方。这地方也不是随便可以来的,所以孔子得机会来一次,就“每事问”。(《我读〈论语〉》5页)

金知明:每事问:常常提问;每,常常;事,动词,做,提出。(《论语精读》30页)

辑者案:可将刘宝楠、金良年说结合起来理解。

3.16 子曰:“射不主皮,为力不同科,古之道也。”

(1) 射不主皮

汉·马融:射有五善,一曰和志,体和也;二曰和容,有容仪也;三曰主皮,能中质也;四曰和颂,合雅颂;五曰兴武,与舞同也;天子有三侯,以熊、虎、豹皮为之,言射者不但以中皮为善,亦兼取之和容也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·14页)

梁·皇侃:射者,男子所有事也。射乃多种,今云不主皮者,则是将祭择士之大射也。张布为棚,而用兽皮帖其中央,必射之取中央,故谓主皮也。然射之为礼,乃须中质,而又须形容兼美,必使威仪中礼,节奏比乐,然后以中皮为美。而当周衰之时,礼崩乐坏,其有射者,无复威仪,唯竞取主皮之中,故孔子抑而解之,云射不必在主皮也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·14页)

宋·朱熹:射不主皮,《乡射》礼文。……皮,革也,布侯而棲革于其中

以为的,所谓鹄也。科,等也。古者射以观德,但主于中,而不主于贯革,盖以人之力有强弱,不同等也。(《四书章句集注》65页)

日·东条弘:皮,兽皮未去毛者,熊黑虎豹之类也。古者射兽皮,用未去毛皮者中之。盖拟田猎也。不主皮者,不主中之也。(《论语知言》104页)

杨伯峻:“皮”代表箭靶子。古代箭靶子叫“侯”,有用布做的,也有用皮做的。当中画着各种猛兽或者别的东西,最中心的又叫做“正”或者“鹄”。孔子在这里所讲的射应该是演习礼乐的射,而不是军中的武射,因此以中不中为主,不以穿破皮侯与否为主。(《论语译注》29页)

王熙元:[释词]“射不主皮”的意思是:射礼的主要意义,在观摩礼仪容止,表现优良的德性、美好的风度,而不专在射中目标。(《论语通释》121页)

杨润根:射:体能竞技,体能竞赛。……这里的“皮”与“为力”相联系,意指人所具有的那种外在的、显而易见的身体力量(体力)。[译解]孔子说:“体能竞赛并不是以人们自己所直接拥有的那种外在的、显而易见的身体能力作为竞赛的主要对象,而是以人们运用自己所直接拥有的那种外在的显而易见的身体能力的技术与技巧作为竞赛的主要对象,因为只有通过技术与技巧的运用,才能使人们自己所直接拥有的那种外在的显而易见的身体能力显示出真正的差别,因此体能竞赛总是在同一个性别、同一个年龄组乃至同一个体重级的人们之间进行的体能竞技。体能竞赛就是体能竞技,这也是人类自古以来对于体能竞赛的一致看法。”(《发现论语》71页)

金知明:主,想要,为了。(《论语精读》30页)

何新:皮,破也。射箭中的曰“破”,即破靶也。(《论语新解——思与行》33页)

辑者案:从朱熹、杨伯峻说。

(2)为力不同科

汉·马融:为力,为力役之事也。亦有上中下,设三科焉,故曰不同科也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·14页)

宋·朱熹:为力不同科,孔子解礼之意如此也。……科,等也。古者射以观德,但主于中,而不主于贯革,盖以人之力有强弱,不同等也。……杨氏曰:“中可以学而能,力不可以强而至。圣人言古之道,所以正今之失。”(《四书章句集注》65页)

杨伯峻:[译文]孔子说:“比箭,不一定要穿破箭靶子,因为各人的气力大小不一样,这是古时的规矩。”[注释]为——去声,wèi,因为。同科——同等。(《论语译注》29页)

李泽厚:[译]孔子说:“射箭比赛不以穿透程度为标准,因为各人力气

不同,这是古时的规矩。”[记]射箭以击中目标,而不以穿透厚薄为标准。可能当时有人炫耀力量,所以孔子有此议论。(《论语今读》66页)

傅佩荣:[白话]征用劳役不能采用单一标准。(《傅佩荣解读论语》44页)

何新:科,读为克,奉守曰克,或作恪。(《论语新解——思与行》33页)

杨朝明:孔子十分重视射礼的教化功能。而春秋末年礼坏乐崩,射者不重礼容,只以中皮为善,使射礼失去其教化功能,孔子是以积极倡言行“射不主皮”的“古之道”。为力不同科:意谓人们发力有不同等级。为力,发力。科,品级,类别。(《论语诠解》23页)

辑者案:从朱熹、杨伯峻说。李泽厚、杨朝明所释与之基本相同,可参。

3.17 子贡欲去告朔之饩羊,子曰:“赐也!尔爱其羊,我爱其礼。”

(1) 欲去告朔之饩羊

汉·郑玄:牲生曰饩。礼,人君每月告朔,于庙有祭,谓之朝享也。鲁自文公始不视朔。子贡见其礼废,故欲去其羊也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·15页)

唐·韩愈:人君谓天子也,非诸侯通用一礼也。鲁自文公六年闰月不告朔,犹朝于庙。《左氏》曰:“不告朔,非也。”吾谓鲁祀周公以天子礼,鲁君每月朔,不朝于周,但朝周公之庙,因而祭曰庙享,其实以祭为重尔。文公既不行告朔之享,而空朝于庙,是失礼也。然子贡非不知鲁礼之失,特假饩羊之问,诚欲质诸圣人,以正其礼尔。又曰:“天子云听朝谓听政于天下也。诸侯云告朔谓以下之政告于上也。”每月颁朔于诸侯,诸侯稟朔,奉王命藏祖庙。于是鲁有庙享之文,他国则亡此礼。(《论语笔解》卷上·6页)

宋·朱熹:告朔之礼:古者天子常以季冬,颁来岁十二月之朔于诸侯,诸侯受而藏之祖庙。月朔,则以特羊告庙,请而行之……鲁自文公始不视朔,而有司犹供此羊,故子贡欲去之。(《四书章句集注》66页)

清·刘台拱:《周礼·太史》“正岁年以序事,颁之于官府及都鄙。颁告朔于邦国”,先郑司农云:“颁读为班,班,布也。以十二月朔告布天下诸侯”,《孔子三朝记》曰:“天子告朔于诸侯,率天道而敬行之,以示威于天下也。”又数夏桀、商纣之恶曰:“不告朔于诸侯。”(《论语骈枝》2页)

杨伯峻:“饩”,xì。“告朔饩羊”,古代的一种制度。每年秋冬之交,周天子把第二年的历书颁给诸侯。……诸侯接受了这一历书,藏于祖庙。每逢初一,便杀一只活羊祭于庙,然后回到朝廷听政。这祭庙叫做“告朔”,听政叫“视朔”,或者“听朔”。到子贡的时候,每月初一,鲁君不但不亲临祖

庙,而且也不听政,只是杀一只活羊“虚应故事”罢了。((《论语译注》29 页)

王熙元:去,读上声,音取,因为这里作为动词用,和“来去”的“去”意思不同。((《论语通释》123 页)

钱逊:周礼,天子在每年冬十二月,向诸侯颁发第二年的历书,告知每个月的初一日。诸侯接受后将历书藏于祖庙。到每月初一,杀一只羊祭于祖庙,并向百姓颁告。这就叫告朔。((《论语浅解》61 页)

蒋沛昌:去——去掉,免去。((《论语今释》71 页)

杨润根:饩羊:吃精饲料长大的羊,事实上也就是喂养得又肥又大的羊。饩:谷物、饲料。((《发现论语》72 页)

吴新成:饩,用于祭祀的牲口,没杀前养着的叫牢,煮熟了的叫飧,杀了没煮的叫饩。((《论语易读》48 页)

辑者案:可将朱熹、杨伯峻二说结合起来理解。饩,活羊。牲生叫做饩。

(2) 尔爱其羊,我爱其礼

汉·包咸:羊存犹以识其礼,羊亡礼遂废。((邢昺《论语注疏》39 页)

宋·邢昺:此章言孔子不欲废礼也。“子贡欲去告朔之饩羊”者,牲生曰饩。礼,人君每月告朔于庙,因有祭,谓之朝享。鲁自文公怠于政礼,始不视朔,废朝享之祭。有司仍供备其羊。子贡见其礼废,故欲并去其羊也。“子曰:赐也!尔爱其羊,我爱其礼”者,此孔子不许子贡之欲去羊,故呼其名而谓之曰:“赐也!尔以为既废其礼,虚费其羊,故欲去之,是爱其羊也。我以为羊存犹以识其礼,羊亡礼遂废,所以不去其羊,欲使后世见此告朔之羊,知有告朔之礼,庶或复行之,是爱其礼也。”((邢昺《论语注疏》39 页)

宋·朱熹:爱,犹惜也。……杨氏曰:“告朔,诸侯所以禀命于君亲,礼之大者。鲁不视朔矣,然羊存则告朔之名未泯,而其实因可举。此夫子所以惜之也。”((《四书章句集注》66 页)

明·张居正:夫孔子之意在于存礼,而子贡之言,唯求省费,圣贤度量之广狭,用心之大小,区别矣。((《论语别裁》36 页)

清·刘逢禄:经书文公四不视朔,有疾犹可言。自是无疾亦不视朔朝庙,大恶不可言也。故于饩羊发之。((《论语述何》卷一·9 页)

方骥龄:古代农业社会,四季十二月中二十四节令,有关人民之生活,不行告朔之礼,亦即并不重视民生,不能“使民以时”。孔子之所以重视此礼制者在此。且鲁所奉之正朔……孔子之所以爱其礼,犹存大一统之象也……如此礼又废,大一统之象征无可迹寻,岂不可惜?((《论语新诠》68 页)

杨伯峻：你可惜那只羊，我可惜那种礼。（《论语译注》29 页）

毛子水：[今注]爱，是吝惜（舍不得）的意思。（《论语今注今译》38 页）

南怀瑾：孔子告诉子贡说，你的主张也对，为了经济上的节省而不用羊也好，为了表示诚恳而不必用羊也好，不过我不主张去掉，不是为了这只羊要不要省，而是因为它代表了一种精神。固然不用象征性的东西，只要内心诚恳就可以，但现在的人，真正诚恳的心意发不起来了，就必须耍一件象征性的东西才能维系得住，所以你子贡爱这只羊，而我更重视这礼仪和它的精神内涵。（《论语别裁》146 页）

杨润根：[译解]……你爱惜的是这个仪式上的那只山羊，它完全没有必要地被宰杀了，而我爱惜的却是这个仪式上的那个礼仪本身，即在这样的仪式上宰杀山羊这种繁琐而又血腥的做法，完全掩盖了人们通过这一仪式来向国民传达的旧月结束、新月到来的重要意义本身。（《发现论语》72 页）

高专诚：缺乏礼制，是孔子认定的那个时代之所以动荡不安的根源之一。所以，孔子的结论是，与礼的去留相比，几只羊的节用是微不足道的。（《孔孟圣典——论语通说》43 页）

赵又春：联系到“礼，与其奢也，宁俭”，可以认定这一章对“宁俭”作了个说明：“俭”到还能够表现礼的本质内容为限。典礼仪文是形式，但形式对于内容不是可有可无的，完全没有形式，也就根本没有内容。所以虽然可以说，形式越简洁，越“俭”越好，但不能简到完全没有。反过来，形式总有内容的，只要有形式在，不管多么简陋，都意味着内容尚未完全消失，还可能逐渐充实、发展、完善。（《我读〈论语〉》318 页）

李培宗：爱：上爱为爱惜；下爱为爱好。（《论语全解》39 页）

辑者案：从杨伯峻说。

3.18 子曰：“事君尽礼，人以为谄也。”

汉·孔安国：时事君者多无礼，故以有礼者为谄也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·16 页）

梁·皇侃：当于尔时臣皆谄佞阿党，若见有能尽礼竭忠于君者，因共翻谓为谄，故孔子明言以疾当时也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·16 页）

宋·邢昺：此章疾时臣事君多无礼也。言若有人事君尽其臣礼，谓“将顺其美”及“善则称君”之类，而无礼之人反以为谄佞也。（何晏 邢昺《论语注疏》41 页）

宋·朱熹：黄氏曰：“孔子于事君之礼，非有所加也，如是而后尽尔。时人不能，反以为谄。故孔子言之，以明理之当然也。”程子曰：“圣人事君尽

礼,当时以为谄。若他人言之,必曰我事君尽礼,小人以为谄,而孔子之言止于如此,圣人道大德宏,此亦可见。”(《四书章句集注》66页)

清·刘宝楠:当时君弱臣强,事君者多简傲无礼,或更僭用礼乐,皆是以臣干君。“尽礼”者,尽事君之礼,不敢有所违阙也。时人以为谄,疑将有所求媚于君,故王孙贾有媚奥媚灶之喻,亦以夫子是谄君也。(《论语正义》115页)

清·王闿运:事君以尽礼为事,今人但以礼文其谄,是以礼为谄也。(《论语训》卷上·24页)

蔡尚思:他把君臣关系叫做“大伦”,宣传臣民应以讨君主欢心为天职、替君主遮丑为义务。(《孔子思想体系》246页)

乔一凡:君臣虽为相对之辞,实系一体。……虽然,有礼存焉。为群首者,须敬其群事,而不可自专以苦其群众,如是则仁存。为群众者,须尽忠于其群首,亦不可自堕,以涣其所群,如是则义存。尽仁尽义,则其群和而大矣。此节经文与孔子常言不符。而唐人《论语》残卷亦无此节,显系后师所窜入者。姑本孔子之志意,释之如上。(《论语通义》46-47页)

李泽厚:孔子这里似乎是在为自己辩解,其实人们看不惯也有道理。孔子固守旧礼、不知时变的方面,是并不足效法的。(《论语今读》68页)

姚式川:从另一个侧面反映了孔子不依附权贵,亦不为权势所倾,始终保持自己独立主见、刚正不阿的高尚情操和可贵精神,实在是令人景仰不已的。(《论语体认》389页)

林毓顺:[注解]人以为谄矣,正面解释是“人家会批评你是在拍马屁”。因当时周室衰微,鲁国混乱,君臣失礼,争权夺利,以三桓最跋扈。故也可作“以谄为人矣”。[释义]孔子说:“事奉君上,在礼仪的规范下,不遗余力。但也不可有谄媚或违礼之事。”(《论语我读》50页)

金知明:事,动词,效忠,效力。(《论语精读》31页)

王孺童:本章是孔子结合自身的实际经历或遭遇,来讲“事君之礼”的。孔子所说的“尽礼”,并不是要人们多遵守一些额外的礼仪,而是说只要能够尽自己本分、遵守好现有的礼制就可以了。由于当时世风日下,礼乐衰微,就连孔子这点最基本的要求,都被误解或讽刺为是一种“谄媚”的表现。(《孺童讲论语》189页)

辑者案:从孔安国、皇侃说。

3.19 定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”

汉·孔安国：定公，鲁君谥也。时臣失礼，定公患之，故问也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·16页）

梁·皇侃：言臣之从君如草从风，故君能使臣得礼，则臣事君必尽忠也。君若无礼，则臣亦不忠也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·16页）

宋·朱熹：定公，鲁君，名宋。二者皆理之当然，各欲自尽而已。吕氏曰：“使臣不患其不忠，患礼之不至；事君不患其无礼，患忠之不足。”尹氏曰：“君臣以义合者也。故君使臣以礼，则臣事君以忠。”（《四书章句集注》66页）

明·张居正：君尽君道，固非有私于臣，而所以劝下之忠者，亦在是矣。臣尽臣道，固非有要于君，而所以报上之礼者，亦在是矣！上下交而德业成，天下其有不治者哉！（《论语别裁》37页）

清·孙奇逢：君于臣不难于有情，而难于有体。臣于君不难于有体，而难于有情。礼使忠事，君明臣良，其古三代之隆乎？此正君之学也。（《四书近指》卷五·6页）

钱逊：有两种解释。一说“君之使臣以礼，则臣必事君以忠”。一说这两方面都是“理之当然”，君应该依礼，臣应该忠心，双方都要尽心从自己方面去做。（《论语浅解》61页）

钱穆：礼虽有上下之分，然双方各有界限，同须遵守，君能以礼待臣，臣亦自能尽忠遇君。或曰，此言双方贵于各尽其己。君不患臣之不忠，患我礼之不至。臣不患君之无礼，患我忠之不尽。此义亦儒家所常言，然孔子对君之问，则主要在所以为君者，故采第一说。（《论语新解》73页）

金池：[点评]孔子认为，作为君，对臣要平等相待，以礼相待，遇事商量，集思广益。……作为臣要忠实地执行君发布的政令，忠实地做好每一件事情，对上忠于君，对下爱于民。这样，就会政令畅通，形成合力，做好工作。否则，就会有令不行，有禁不止，扰乱朝纲，误国误民。（《〈论语〉新译》83页）

杨豹：孔子认为臣事君，要有忠有敬；君使臣，要有礼有敬。此处“敬”为相互对待之道。就此而言，君臣之间并无绝对的尊卑或义务。（《孔子与柏拉图论人际关系的比较》，《孔子研究》2009年第6期）

辑者案：此章文义浅易，无大分歧，强调君臣关系是相互的，君对臣应以礼相待，臣对君应忠心耿耿。反之，君无礼，臣不忠，君臣关系难以融洽和谐。

3.20 子曰：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”

汉·孔安国：乐而不至淫，哀而不至伤，言其和也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·16页）

梁·皇侃：时人不知《关雎》之义，而横生非毁，或言其淫，或言其伤，故孔子解之也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·16页）

汉·郑玄：《关雎》，《国风》之首篇。乐得淑女，以为君子之好仇，不为淫其色也。寤寐思之，哀世夫妇之道，不得此人，不为减伤其爱也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·2页）

晋·江熙：乐在得淑女，疑于为色。所乐者德，故有乐而无淫也。（马国翰辑《论语古注·论语江氏集解》卷上·3页）

宋·朱熹：淫者，乐之过而失其正者也。伤者，哀之过而害于和者也。《关雎》之诗，言后妃之德，宜配君子。求之未得，则不能无寤寐反侧之忧；求而得之，则宜其有琴瑟钟鼓之乐。盖其忧虽深而不害于和，其乐虽盛而不失其正，故夫子称之如此。欲学者玩其辞，审其音，而有以识其性情之正也。（《四书章句集注》66页）

清·李光地：《关雎》疑非宫人之诗，乃是后妃之所自作。……表圣德之盛，推王化之原，此序诗作乐意也。好德而不好色，故乐而不淫。诚求而非情感，故哀而不伤。（《读论语札记·八佾篇》）

清·刘台拱：《仪礼》合乐《周南》、《关雎》、《葛覃》、《卷耳》、《召南》、《鹊巢》、《采芣》、《采芣》，而孔子但曰《关雎》之乱，亦不及《葛覃》以下，此其例也。《乐》亡而《诗》存，说者遂徒执《关雎》一诗以求之，岂可通哉？乐而不淫者，《关雎》、《葛覃》也。哀而不伤者，《卷耳》也。（《论语骈枝》4页）

清·宋翔凤：郑以《毛诗·关雎》为文王后妃之诗，乐王化之基，不能兼哀言之，故于篇义读“哀”为“衷”。于《论语》“哀”字不改读者，以《鲁诗》说《关雎》为康王时诗。《汉书·杜钦传》曰：“佩玉晏鸣，《关雎》叹之。”《注》：“李奇曰：‘后夫人鸡鸣佩玉去君所，周康王后不然，故诗人叹而伤之。’臣瓚曰：‘此《鲁诗》也。’”是说《关雎》者有二义，乐而不淫，毛学之所传也；哀而不伤，鲁学之所传也。两家皆七十子之遗学，同出孔子。（程树德《论语集释》198页引自宋翔凤《论语发微》）

杨树达：《毛诗序》曰：是以《关雎》乐得淑女以配君子，忧在进贤，不淫其色，哀窈窕，思贤才，而无伤善之心焉。是《关雎》之义也。（《论语疏证》76页）

钱地：圣人立诗教，以《关雎》为首篇，使读者得《关雎》之义，乐而不淫，哀而不伤，由是导人以中和之性情，使成德立业安定邦家也。若弃此圣教

则各行其极,既无君子淑女之人,亦无匹配之福,此诗教所以感人之深厚也。(《论语汉宋集解》137页)

蔡尚思:孔子认为中庸是无上的至德。唯其如此,孔子常常要求自己的言行合乎“中庸之道”的标准。……“乐而不淫,哀而不伤”,是他审美的中庸。(《孔子思想体系》115页)

乔一凡:雌雉,犹今之鸬雁也,具忠信之德而能群,喻思贤良也。……此节所云,核与孔子之志行不符,或有鱼鲁之讹,与后师之窜入也。检校唐人写本《论语》残卷,本篇幸存,并无此节,亦可知也。(《论语通义》47页)

毛子水:“不淫不伤”,应指《关雎》的音乐能使人哀乐中节的意思。(《论语今注今译》40页)

钱穆:此章孔子举《关雎》之诗以指点人心哀乐之正,读者当就《关雎》本诗实例,善为体会。又贵能就已心哀乐,深切体之。……此章哀乐并举,亦可使人体悟到一种性情之正,有超乎哀与乐之上者。(《论语新解》74-75页)

钱逊:古乐也有《关雎》,有人认为这一章所说《关雎》是指《关雎》的乐,而不是指其诗。(《论语浅解》62页)

南怀瑾:淫者,过也,就是过度了。(《论语别裁》155页)

童庆炳:从现代心理学的角度看,“乐而不淫,哀而不伤”实际上提出了一个艺术情感的快适度的问题……诗人如何去获得艺术情感的快适度呢?我以为“乐而不淫,哀而不伤”的说法,似乎也提供了一个大体的答案。那就是要想办法,把艺术世界(“乐”、“哀”)与生活世界(“淫”、“伤”)分隔开来,不使两者混淆……“乐而不淫,哀而不伤”作为艺术情感的快适度,其更深层的心理学意义还在于揭示了情绪缓解与舒泄的规律。这就是说,乐而至淫、哀而至伤的强烈情感,只能使人处于一种无法抑制的兴奋状态,并进而诉诸外部行动,成为自然情感的单纯的动物性的发泄。而“乐而不淫,哀而不伤”作为情感,是一种经过回忆、沉思、再度体验的情感,它在大脑皮层中得到了缓解,已转换为一种有节制的、智慧的情感。它不会诉诸外部动作(如涕泪交流或紧握拳头等)。当它通过诗句所构成的意象表现出来时,它不再是单纯的动物性的发泄,而是一种不迫不露的、委曲备致的、令人荡气回肠的舒泄。情感的舒泄,对于诗人来说,往往是一种黯然消魂的心灵享受。由此不难看出,“乐而不淫,哀而不伤”作为儒家的诗学思想,在政治上可能是保守的;但从审美心理规律上看,它规定了艺术情感的快适度,却是符合艺术实际的,是精辟而独到的。(《寻找艺术情感的快适度——“乐而不淫、哀而不伤”新解》,《文史知识》1990年第6期)

蒋沛昌:淫(寅 yín)——过分、过度、过甚、失去节制叫淫……这里指行

为放荡不检。(《论语今释》73页)

金池:孔子肯定和赞美青年男女纯真、平等、自由、快乐、思念,追求幸福生活,是不是自我对社会人生的向往和追求呢?是的。这就是所说的“言于外而出于衷”。除了他对社会人生的向往和追求,还有没有他对男女和谐自由、平等恩爱的肯定和赞美呢?有的。孔子就是这样一位心地善良、胸怀宽广、渴望男女平等、追求自由幸福的人。(《〈论语〉新译》85页)

王孺童:“乐”乃音声,本无悲喜,由听者之心而生哀乐。“礼”“乐”之用,在于树立君子之德,而德本在人心。孔子在此想表达的,就是作为一个君子或是国君,不仅要能接受“乐”之顺境,亦要能够承受“哀”之逆境;于顺境之中要冷静,于逆境之中要坚强,作到“乐而不淫,哀而不伤”。这就是孔子在聆听《关雎》等乐曲时,所感悟到的启示。(《孺童讲论语》196页)

何新:淫,逸也,今语“野”,谓放纵。(《论语新解——思与行》35页)

袁庆德:乐:乐观。(《论语通释》132页)

辑者案:可将孔安国、钱地、钱穆三家的解释结合起来理解。

3.21 哀公问社于宰我。宰我对曰:“夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗,曰使民战栗。”子闻之,曰:“成事不说,遂事不谏,既往不咎。”

(1) 社

梁·皇侃:社,社稷也。哀公见社稷种树之不同,故问宰我也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·17页)

唐·陆德明:“问社”,如字,郑本作“主”,云主,田主,谓社。黄焯:“郑本作‘主’”,考证云案:《春秋》文二年“作僖公主”,《正义》云:“《论语》问主于宰我,《古论语》及孔、郑皆以为社主,张、包、周等并为庙主。”(《黄焯经典释文汇校》697页)

明·张居正:社,是为坛以祭地。(《论语别裁》38页)

杨伯峻:社——土神叫社,不过哀公所问的社,从宰我的答话中可以推知是指社主而言。古代祭祀土神,要替他立一个木制的牌位,这牌位叫主,而认为这一木主,便是神灵之所凭依。如果国家有对外战争,还必需载这一木主而行。……有人说“社”是指立社所栽的树,未必可信。(《论语译注》31页)

钱逊:社,土地神,祭土神的庙也称社。古时立国都要建社,选用宜于当地生长的树木做社主(土地神的牌位)。从宰我的回答看,哀公问的就是用什么木头作神主。(《论语浅解》63页)

黄金贵：“问社”可译为：“询问社主用什么树。”并加简注：“社——本指土神、社祭等，此指社主。社主有土、石、树三种，此指社树、树主。”（《〈论语〉新论》，《浙江大学学报》1999年第4期）

金知明：社，祭坛。（《论语精读》32页）

韩喜凯：问“社”中该种什么树。（《名家评说孔子辨析》146页）

杨朝明：据《白虎通·宗庙》，原文可能为：哀公问主于宰我，宰我对曰：“夏后氏以松，松者，所以自竦动。殷人以柏，柏者，所以自迫促。周人以栗，栗者，所以自战栗。”实际透露出宰我对三代政治文化的一种看法。（《论语诠解》25页）

辑者案：从杨伯峻、钱逊说。

（2）松、柏、栗

汉·孔安国：凡建邦立社，各以其土所宜之木。宰我不本其意，妄为之说，因周用栗，便云使民战栗。（邢昺《论语注疏》41页）

汉·何休：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。松，容也，想象其容貌而事之。柏，迫也，亲而不远。栗，犹战栗，谨敬貌。（康有为《论语注》41页）

梁·皇侃：宰我见哀公失德，民不畏服，无战栗悚敬之心，今欲微讽哀公，使改德修行，故因于答三代木竟，而又矫周树用栗之义也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·17页）

宋·朱熹：战栗，恐惧貌。宰我又言周所以用栗之意如此。岂以古者戮人于社，故附会其说与？（《四书章句集注》67页）

清·刘宝楠：松、柏、栗，皆木名，所在有之，此谓社主所用之木也。《五经异义》曰：“夏后氏都河东，宜松也；殷人都亳，宜柏也；周人都泂，宜栗也。”《大司徒》：“设其社稷之壝而树之田主，各以其野之所宜木，遂以明其社与其野。”《注》：“所宜木谓若松、柏、栗也。若以松为社者，则名松社之野，以别方面。”如彼《注》所言，是夏后氏社树、社主皆用松，殷人社树、社主皆用柏，周人社树、社主皆用栗也。俞氏正燮《癸巳类稿》：“侯国社主用木依京师，凡主皆然也。《大司徒》云：‘设其社稷之壝而树之田主，各以其野之所宜木。’明周社树非栗。又云：‘遂以名其社与其野。’若皆树栗，则天下皆栗社栗野，何劳名之？”俞氏之意，以松、柏、栗为社主所用之木，其社树则各以其土之所宜，不与社主同用一木，其义视郑为长。（《论语正义》119页）

郑张欢：栗木的意思是要大家对生养的土地勤奋、战战栗栗取得成效。（《论语今释》48页）

韩喜凯：宰我的解释属言而有据。“过者戮人于社”。《尚书·甘誓》：“不用命，戮于社。”《礼记·大司寇》：“大军旅莅戮于社。”《左传·昭公十

年》：“平子伐莒取郕，献俘，始用人于亳社。”此皆言社常为戮杀战俘或违命者的场所，因而阴森森社中之树，易生震慑作用，常有种悚、迫、栗的感觉。（《名家评说孔子辨析》147页）

辑者案：从孔安国、刘宝楠说。

（3）成事不说，遂事不谏，既往不咎

汉·包咸：事已成，不可复说解也。事已遂，不可复谏止也。事既往，不可复追非咎也。孔子非宰我，故历言三者，欲使慎其后也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·17页）

晋·李充：成事不说，而哀矜成矣。遂事不谏，而哀谬遂矣。既往不咎，而哀政往矣。斯似讥宰我，而实以广道消之慨，盛德衰之叹。言不咎者，咎之深也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·18页）

宋·朱熹：遂事，谓事虽未成，而势不能已者。孔子以宰我所对，非立社之本意，又启时君杀伐之心，而其言已出，不可复救，故历言此以深责之，欲使谨其后也。尹氏曰：“古者各以所宜木名其社，非取义于木也。宰我不知而妄对，故夫子责之。”（《四书章句集注》67页）

清·刘宝楠：夫子时未反鲁，闻宰我言，因论之也。……“成事”“遂事”，当指见所行事。“既往”，当指从前所行事。窃疑“既往”指平子言。平子不臣，致使昭公出亡，哀公当时必援平子往事以为祸本，而欲声罪致讨，所谓既往咎之者也。然而禄去公室，政在大夫，已非一朝一夕之故。哀公未知使臣当以礼，又未能用孔子，遽欲逞威泄忿，冀以收已去之权，势必不能，故夫子言此以止之。（《论语正义》122页）

王熙元：谏，有匡救的意思。（《论语通释》132页）

谢冰莹：遂，行也。（《新译四书读本》93页）

蒋沛昌：[注释]成事不说（税 shuì）——既成事实不用解说，后指已经过去了的事情，不再去提到它。遂（岁 suì）事不谏（剑 jiàn）——已经完成的事情就不用去规劝了。谏：旧时指对君主、尊长进行规劝，使之改正错过。既往不咎——对过去了的错误，不再指责或追究。咎：指责，怪罪，处分。[解释]对孔子的“成事不说，遂事不谏，既往不咎”的说法，要作具体分析。往事对今天有教育意义的，也不要回避，正所谓“前事不忘，后事之师”，“前车之覆，后车之鉴”。如果有人沉溺于过去的过失当中而不能自拔，晓之以“既往不咎，来者可追”或“事过不恋，未来不迎”，也是一种具有积极意义的劝勉方式。（《论语今释》75页）

董子竹：“成事”、“遂事”、“既往”都是“逝者如斯夫”，何说？何谏？何咎？（《论语正裁》146页）

杨润根:[译解]对于那些已经成了既成事实的事情就不必再去探讨论述,对于那些已经有了最终结局的事情也不必再加分析评论,对于我现在吞下了我往昔种下的苦果,你们也不必再来责备和处分我了。[注释]谏:本字由“言”和“柬”构成。《说文》:“柬,分别简之也,从束从八。八,分别也。”可见“柬”的本意就是分辨文章自身的逻辑和条理,并据此而把它们装帧成册,引伸为分辨、分析和罗列、汇集。而“谏”的意思就是分辨是非,分析原因,罗列理由,这也就是我们现在意义上的分析评论,“谏”的晚近的引伸意是批评、劝阻。既往:吞下已经发生的往事,忍受已经做出的错事的后果。“既”的本意是迅速吃,即吞下。因此“既往”的本意是指过去已经吃下的东西,——人们再也无法将它吐出来。不难理解,“既往”有“以往做过的自作自受的傻事”之意。咎:本意有按罪量刑,按功受赏,后来变成了一个偏意词,意为按罪量刑,按照不同的罪行而判以不同的刑罚,引伸为处罚,责备。(《发现论语》75、77页)

赵又春:孔子承认宰我说的不错,即符合事实,只是认为不应该向哀公解释用栗木做社神牌位的用意是让人民战栗,因为那种宗教性恐怖统治并不光彩,对当前的为政施治更无借鉴和指导意义。他的三句话体现着同一个思想:过去的让它过去吧,一切向前看……孔子的“向前看”实际上就是教人不要算周初暴力夺权和暴力统治那笔帐,那笔帐,孔子也承认,对周朝是很不光彩的。所以孔子这是在偏袒周朝。(《我读〈论语〉》243页)

何新:谏,即今语更也。《白虎通·谏诤》:“谏者,间也,更也。”《广雅·释诂》:“遂,竟也。”(《论语新解——思与行》36页)

辑者案:包咸的解释平实中肯,符合文意。

3.22 子曰:“管仲之器小哉!”或曰:“管仲俭乎?”曰:“管氏有三归,官事不摄,焉得俭?”“然则管仲知礼乎?”曰:“邦君树塞门,管氏亦树塞门。邦君为两君之好,有反坫,管氏亦有反坫。管氏而知礼,孰不知礼?”

(1) 管仲之器小哉

汉·扬雄:或曰:齐得夷吾而霸,仲尼曰“小器”,请问大器。曰:大器其犹规矩准绳乎?先自治而后治人之谓大器。(《扬子法言》卷六《先知篇》)

魏·何晏:言其器量小也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·18页)

晋·孙綽:功有余而德不足,以道观之,得不曰小乎?(皇侃《论语集解义疏》卷二·19页)

晋·李充:齐桓隆霸王之业,管仲成一匡之功,免生民于左衽,岂小也

哉？然苟非大才者，则有偏失。好内极奢，桓公之病也。管生方恢仁大勋，宏振风义，遗近节于当年，期远济乎千载，宁谤分以要治，不洁己以求名，所谓君子行道忘其为身者也。漏细行而全令图，唯大德乃堪之。季末奢淫愆违礼，则圣人明经常之训，塞奢侈之源，故不得不贬以为小也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·20页）

宋·程颐：奢而犯礼，其器之小可知。盖器大，则自知礼而无此失矣。（朱熹《四书章句集注》67页）

宋·杨时：夫子大管仲之功而小其器。盖非王佐之才，虽能合诸侯、正天下，其器不足称也。道学不明，而王霸之略混为一途。故闻管仲之器小，则疑其为俭，以不俭告之，则又疑其知礼。盖世方以诡遇为功，而不知为之范，则不悟其小宜矣。（朱熹《四书章句集注》67页）

宋·朱熹：器小，言其不知圣贤大学之道，故局量褊浅、规模卑狭，不能正身修德以致主于王道。（《四书章句集注》67页）

宋·张栻：管氏急于功利而不知道义之趋，大抵其器小也。（《南轩论语解》卷二·8页）

日·物双松：孔子无尺土之有，亦异于汤与文、武焉。使孔子见用于世邪，唯有管仲之事已。然其时距文、武五百年，正天命当革之秋也，使孔子居管仲之位，则何止是哉？故孔子与其仁而小其器，盖惜之也，亦自道也。（《论语征》68页）

清·惠栋：《管子·中匡篇》：“施伯谓鲁侯曰：‘管仲者，天下之贤人也，大器也。’”盖当时有以管仲为大器者，故夫子辨之。（《论语古义》2页）

清·程瑶田：事功大者，必有容事功之量，尧则天而民无能名，盖尧德如天，而即以天为其器。夫器小者，未有不有功而伐者也。其功大者，其伐益骄，塞门反坫，越礼犯分，以骄其功，盖不能容其事功矣。吾于管仲之不知礼，而得器小之说矣。享富贵者，必有容富贵之量，舜、禹之有天下而不兴，盖舜、禹之德亦如天，亦即以天为其器。夫器小者，未有不富贵而淫者也。其富贵愈显者，其淫益张，三归具官，穷奢极侈，以张其富，盖不能容其富贵矣。吾于管仲之不俭，而得器小之说矣。（程瑶田《论学小记》。引自刘宝楠《论语正义》124页）

日·猪饲彦博：大器谓其才能可大用也。孔子曰：“及其使人也器之。”《王制》曰：“百工各以其器食之。”皆谓才能为器。先儒以器小为器量小，恐非古义。（《论语说抄》5页）

方驥齡：疑本章“哉”字为“材”“才”二字之通假。“管仲之器小哉”殆为“管仲之器肖材”传写之异……孔子深赞管仲之器如其材……非贬责管

仲之器甚小之谓也。((《论语新论》75 页)

李泽厚:[记]孔子批评管仲不懂“礼”,却称许管仲“仁”。肯定大于否定,不仅可见“仁”高于“礼”,而且造福于民的功业大德高于某些行为细节和个人小德。这与宋明理学以来品评人物偏重个人私德的标准尺度很不一样。((《论语今读》71 页)

杨润根:器,《说文》:“器,皿也,像器之口,犬所以守之。”《大学》:“形而下者谓之器。”“器”可理解为:犬所关心的一切的一切,它们只是与口相关的盛装食物的器皿。可见犬所关心的一切是非常有限的,这种关心的一般形式就是关心本身,即器重。……在“器”的通常的意义中也包含着“内涵”(capacity)这层意义。不难理解,孔子说管仲小器,也就是说管仲所关心的只是那些非常有限的事物,那些纯粹的物质的形而下的事物,而不是宇宙的普遍无限的真理与正义。因此管仲并不是一个具有政治远见与伟大抱负的人,他充其量只是一个唯利是图的政客。尽管他登上了政治的高位,但他所追求的和普通市民中的庸俗小人所追求的并没有什么两样。((《发现论语》79 页)

安德义:器:指器物,古时对人材有“大器”、“小器”之分,成大材者为“大器”,只能作小材者为“小器”。((《论语解读》75 页)

韩喜凯:这里的“器”,便是器才、器用的意思。……以满怀感情之语在为管仲惋惜遗憾。……遗憾其尚有“不俭”、“不礼”处;惋惜其所据之“器”(职位、名分)之小。意即若他有更大、更多施展才能的条件和空间,则可使民能得到更多的实惠!((《名家评说孔子辨析》127-129 页)

辑者案:器,注家多解为器量。器量是指一个人的器局、才识、量度。

(2) 三归

汉·包咸:三归者,娶三姓女也。妇人谓嫁为归。(皇侃《论语集解义疏》卷二·19 页)

梁·皇侃:管仲娶三国女为妇也……礼,诸侯一娶三国九女,以一大国为正夫人,正夫人之兄弟女一人,又夫人之妹一人,谓之姪娣,随夫人来为妾。又二小国之女来为媵,媵亦有姪娣自随。既每国三人,三国故九人也。大夫婚不越境,但一国娶三女,以一为正妻,二人姪娣从为妾也。管仲是齐大夫,而一娶三国九人,故云有三归也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·19 页)

宋·朱熹:三归,台名。事见《说苑》。((《四书章句集注》67 页)

明·陈士元:《一统志》云三归台在东平州东阿县西二里。然今之东阿县即古阿邑,临淄去阿远,管仲相齐,岂筑台于远地?若以阿为管仲采邑,

考之《春秋》则阿乃卫邑……故知东阿三归为妄。（《论语类考》卷三·6页）

清·俞樾：就妇人言之谓之归，自管仲言之当谓之娶，乃诸书多言三归、无言三娶者。且如其说，亦是不知礼之事，而非不俭之事。则其说非也。……《韩非子·外储说篇》曰：“……一曰管仲父出，朱盖青衣，置鼓而归，庭有陈鼎，家有三归。”《韩非子》先秦古书，足可依据。先云“置鼓而归”，后云“家有三归”，是所谓归者，即以管仲言，谓管仲自朝而归，其家有三处也。家有三处，则钟鼓帷帐不移而具从可知矣。故足见其奢。且美女之充下陈者亦必三处如一，故足为女闾七百分谤，而娶三姓之说亦或从此出也。（《群经平议》卷三十·7-8页）

程树德：[别解一]梁玉绳《瞥记》：三归，《注疏》及《史记·礼书》、《汉书·地理志》、《战国策·周策》皆以为三姓女，惟朱子从《说苑》以为台名。翟灏以管氏本书《轻重篇》证之，三归特一地名，盖其地以归之不归而名之也。本公家地，桓公赐以为采邑耳。按《晏子春秋·杂下篇》：“晏子相景公，老，辞邑。公曰：‘先君桓公有管仲，身老，赏之以三归，泽及子孙。今欲为夫子三归，泽及子孙，岂不可哉？’”又《韩子·外储右下》及《难二》：“管仲相齐，曰：‘臣贵矣，然而臣贫。’桓公曰：‘使子有三归之家。’”据此，则为地名者近之。《史记》公孙弘曰：“管仲相齐有三归，侈拟于君。”亦是言其侈富也。按：此以三归为地名。刘宝楠云：“《管子》明言五衢之名，树下谈话，专务淫游，终日不归。归是民归其居，岂得为管仲所有，而遂附会为地名耶？”则地名之说非也。……[别解三]……三归当为僭侈之事。古“归”与“馈”通。……然则三归云者，其以“三牲”献与？故班氏与季氏之舞佾歌《雍》同称。……合观《内》、《外篇》所云，则三归亦出于桓公所赐。《内篇》言以共宗庙之鲜，而《外篇》言赏以三归，则三归为以三牲献无疑。晏子以三归为管仲之一恶，亦谓其侈拟于君。按：此以三归为三牲，“归”与“馈”通，义稍迂曲。（《论语集释》209-211页）

方骥龄：《礼记·表记》“子言子之归乎君子”注：“归，独立自足之貌。”疑本章所谓之“归”即系此义。谓桓公授管仲以三“独立自足”之权，方使管仲得展抱负，非俭壬而始得称其才也。（《论语新诠》75页）

杨伯峻：是所谓三归者，市租之常例之归之公者也。桓公既霸，遂以赏管仲。《汉书·地理志》、《食货志》并云，桓公用管仲设轻重以富民，身在陪臣，而取三归。……三归之为市租，汉世儒者犹能明之。（《论语译注》32页）

南怀瑾：三归堂是建筑物的名称，就是说他的宰相府，还是相当讲究漂亮的，可是他还不够俭朴。（《论语别裁》160页）

蒋沛昌：三归——有多种解说：管仲娶有三姓女（古礼诸侯才能娶有三姓女）；管仲筑三归之台；管仲有三处采邑；管仲有三处府宅；管仲有三处收藏货财的府库；管仲家祭采用三牲三献之礼；管仲收取市租，即收取买卖货物的税款。就语言环境而言，以管仲有三处府宅为近似。（《论语今释》76页）

刘宗志：相传是三处藏钱币的府库。（《论语解读》44页）

辑者案：俞樾的解释分析独到。三归指三处府宅。因其奢华，故曰不俭。从下文“树塞门”、“反坫”等词汇看，皆与府宅、建筑设施有关。

（3）官事不摄

汉·包咸：摄犹兼也。礼，国君事大，官各有人；大夫并兼。今管仲家臣备职，非为俭也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·19页）

方骥龄：本章所谓“官事”，殆谓管仲任其事无差错也。……孔子所谓“官事不摄”，殆言管子之得专其任而不兼代。（《论语新诠》75-76页）

杨润根：他所任命的官员和他所建立的机构也几乎漫无节制、不务正业、无法无天。（《发现论语》78页）

林觥顺：官事是事君的国家大事，不摄是不摄专政，摄有把持义。（《论语我读》53页）

金知明：摄，提，引申为拿、管理。（《论语精读》33页）

辑者案：包咸解比较平实，可从。

（4）亦树塞门

清·俞樾：《礼记·郊特牲篇》“台门而旅树”注曰：“旅，道也。屏谓之树。树所以蔽行道。管氏树塞门，塞犹蔽也。礼，天子外屏，诸侯内屏，大夫以帘，士以帷。”（《论语郑义》4页）

方骥龄：谓管仲掖治齐君有塞门，非管仲自己树塞门。树塞门，所以喻管仲内政设施之秩然有序耳。（《论语新诠》76页）

赵又春：孔子批评管仲不知礼，根据是管仲不守君臣之礼：“塞门”是天子或诸侯门外才可以树立的、用以区别内外的壁障，管仲竟也树立一个；坫是君主与外国君主相会，举行国宴时用来放酒杯的特制设备，管仲竟也这样搞了。孔子颇为生气地说：有这样表现的人都知礼的话，那还有谁不知礼呢？可见，孔子最重视的是君臣之礼，谁违反了君臣之礼，他就一般地认定他根本不懂礼。必须指出，孔子这样评价管仲，一点不带个人意气，完全是对事不对人的。事实上，他对管仲的评价并不低，不仅说管仲是个人才，甚至还说管仲“如其仁，如其仁”。（《我读〈论语〉》326页）

辑者案：俞樾的考证详审。

(5) 亦有反坫

汉·郑玄：反坫，反爵之坫也，在两楹之间。人君有别外内于门，树屏以蔽之。若与邻国君为好会，其献酢之礼更酌，酌毕则各反爵于坫上。今管仲皆僭为之，如是，是不知礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·19页）

清·黄震：郑《注》谓坫在两楹之间，反爵其上。按今世释奠反爵乃以四方板而圆坎其中，或云此反坫之余制。然坫字从土，而云在两楹间，岂常设之者欤？按《郊特牲》：“台门而旅树反坫。”《杂记》：“旅树而反坫。”郑氏亦以树为屏，以反坫为反爵之地，然《内则》载阁食之制云“土于坫”，《明堂位》载朝会之制云“反坫出尊崇坫”，《康圭士虞礼》载苴茅之制云“僎于西坫上”，是则累土而为之者皆可名坫。坫亦有高卑东西之不同，非必反爵之处也。如台门而旅树反坫当是立反坫于台门之内，如今行在所之骐驎院牛羊司，与凡营累多于台门内立土墙之类欤？郑氏之释反坫皆本《论语》，其指坫为反爵，皆本好之一字，意两君之好为饮酒故云耳。然以坫之反为爵之反，似异于经文。又按《汲冢周书》云“乃立五官，咸有四阿反坫”，注云：“反坫，外向室也。”则反坫又非反爵之地，反主坫言非主爵言也。反，殆向外之名；坫，殆别设大门屏之名。岂两君之好必欲容其仪卫之众，而为此外向之室欤？世远不可知，若据《郊特牲》，以反坫与台门相联，《汲冢书》以反坫与四阿相联，则《论语》以反坫树塞门相联，恐均为宫室僭侈之事。（《黄氏日钞》卷二·11-12页）

方骥龄：所以喻外交上坛坫之折冲，谓管仲能协助桓公“九合诸侯，一匡天下”，有廿六次衣裳会，始在外交上造成霸主，亦管仲之力。似非谓管仲自己亦有反坫之谓也。（《论语新论》76页）

杨润根：建在方牌之前的古人用于占卜之用的具有一定定式的台子，人们的一切重大的活动都要在它跟前进行。……“坫”的本意就是人工建造的用于占卜的设施。（《发现论语》80页）

金明知：反，通“返”，回到。（《论语精读》33页）

辑者案：反坫，反爵之坫。坫是放置酒杯的土台，在两楹之间。互相敬酒后，把空爵反置在坫上，此为周代诸侯宴会之礼。

3.23 子语鲁大师乐，曰：“乐其可知也：始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”

(1) 翕如

汉·郑玄：翕如，变动之貌。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·3页）

魏·何晏：翕如，盛也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·21页）

梁·皇侃：翕，习也。言正乐初奏，其声翕习而盛也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·21页）

宋·朱熹：翕，合也。……谢氏曰：“翕如，言其合也。”（《四书章句集注》68页）

清·黄式三：《史记·秦始皇本纪》“但恐诸侯合纵翕而出不意”，是“翕”乃合起之貌。《说文》：“翕，起也。”《玉篇》：“翕，合也。”字从羽，谓鸟初飞而羽合举也。（《论语后案》79页）

钱穆：翕如，谓钟声既起，闻者皆翕然振奋，是为乐之始。（《论语新解》79页）

方骥龄：庄述祖《别记》：“毛《诗》‘鼓钟钦钦’传云：‘钦钦，言使人乐进也。’‘钦’‘翕’声相近，言变动者，亦使人乐进之意。《正义》引潘维城曰：‘《御览》五百六十四引《论语》云，时闻金奏，人皆翕如。翕如，变动貌。’”盖《诗经》第一部分为《国风》，皆舞蹈之乐，且歌且舞，可以观。《孟子·万章》篇“金声玉振”之说，金声，以金声始也。与上列庄祖述《别记》所引相符合。故孔子所谓始作翕如也，殆指《诗经·国风》而言。（《论语新论》78页）

蒋沛昌：翕（戏 xì）如也——和合一致的意思。（《论语今释》78页）

黄怀信：“翕”，《说文》：“起也。”旧释合，非是。“如”，同“然”。“翕如”，突起之貌。（《论语新校释》66页）

何新：翕如，翕读为西，如读为然。收敛曰“翕然”。（《论语新解——思与行》37页）

辑者案：朱熹、黄式三之解为优。声乐合奏初起，如群鸟振翅，故曰翕如。

（2）从之

汉·郑玄：从读曰纵。纵之谓八音皆作。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·3页）

魏·何晏：从读曰纵，言五音既发，放纵尽其音声。（邢昺《论语注疏》44页）

宋·朱熹：从，放也。（《四书章句集注》68页）

程树德：[音读]《四书湖南讲》：从读如字，是接连始作，不间断也。（《论语集释》216页）

杨伯峻：[译文]继续下去。[注释]从——去声，zòng。（《论语译注》32页）

方骥龄：有恣肆放纵不检束意。疑“从之”即指《诗经》之《雅》而言。（《论语新论》79页）

王熙元：从，音义同放纵的纵；之，指音调节奏。从之，就是音调散扬开来。（《论语通释》137页）

蒋伯潜：“纵之”，是说乐的声音扬开以后。（《语译广解四书读本》31页）

谢冰莹：从，放散。（《新译四书读本》95页）

黄怀信：[释]“从”，随也。[训译]紧接着。（《论语新校释》67页）

杨朝明：随后，接下来。（《论语诠解》25页）

辑者案：杨伯峻“继续下去”、黄怀信“紧接着”、杨朝明“随后，接下来”三说相近，“从之”描述“接续”，可从。

（3）纯如，皦如，绎如

汉·郑玄：纯如，感人之貌。皦如，使清别之貌。绎如，志意条达之貌。

（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·3页）

魏·何晏：纯如，和谐也。皦如，言其音节分明也。纵之，以纯如、皦如、绎如言。乐始于翕如，而成于三。（皇侃《论语集解义疏》卷二·21页）

梁·皇侃：从，放纵也。言正乐始奏翕习，以后又舒纵其声，其声则纯一而和谐，言不析散逸也。云“皦如也”者，言虽纯如而如一，其音节又明亮皎皎然也。云“绎如也”者，绎，寻续也，言声相寻续而不断绝也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·21页）

宋·朱熹：纯，和也。皦，明也。绎，相续不绝也。成，乐之一终也。谢氏曰：“五音合矣，清浊高下，如五味之相济而后和，故曰纯如。合而和矣，欲其无相夺伦，故曰皦如。然岂宫自宫而商自商乎？不相反而相连，如贯珠可也，故曰绎如也，以成。”（《四书章句集注》68页）

清·黄式三：皦者，玉石之白甚明也。纯者，不杂之丝。绎者，不绝之丝。皆设喻之辞，故四言“如”也。（《论语后案》79页）

方骥龄：纯如似指《小雅》而言，皦如似指《大雅》而言。……疑“绎如也”乃指《诗·颂》而言。（《论语新诠》79页）

毛子水：宋翔凤《论语发微》：“……重人声，其声纯一，故曰纯如。继以笙入；笙者有声无辞，然其声清别，故曰皦如。继以间歌；谓人声笙奏间代而作，相寻续而不断绝，故曰绎如。有此四节而后合乐，则乐以成。”案：这章论当时乐章的结构。我们现在既不能听到古乐，自不容易懂得这章的话。但宋说似可以指示读者一种寻求解释的方向，所以我们节录在这里以备读者的参考。（《论语今注今译》42页）

杨润根：[译解]它开始时的旋律犹如一群振翅奋飞的鸟，齐声协力地拍打着它们的翅膀，接着是群鸟在蓝天下的艰辛漫长的旅程，它们飞进明媚的阳光，飞过皑皑的白云，直至络绎不绝地消失在遥远的天际。（《发现论语》81页）

林毓顺：纯如也：如丝之纯。（《论语我读》54页）

林振衡:纯如:美好,深厚。(《论语新编》240页)

黄怀信:“纯如”,清纯之貌。皦如:明快之貌。绎如:绵延之貌。(《论语新校释》67页)

鲍鹏山:纯:清晰。(《论语新读》31页)

何新:纯如,纯读为敦,宏大也。皦如,交然,交错而和谐。绎如,绎,长也,绵长曰绎。(《论语新解——思与行》37页)

孙钦善:纯:和谐。皦(jiǎo 皎):明晰。绎:延续。……放开以后,纯一和谐,皦皦清晰,绎绎不绝,从而完成。(《论语本解》32页)

辑者案:黄式三、黄怀信解为优。

3.24 仪封人请见,曰:“君子之至于斯也,吾未尝不得见也。”
从者见之。出曰:“二三子何患于丧乎?天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎。”

(1) 仪封人

汉·郑玄:仪,盖卫下邑也。封人,官名也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·21页)

宋·朱熹:封人,掌封疆之官,盖贤而隐于下位者也。(《四书章句集注》68页)

明·陈士元:郑玄以《左传》“卫侯入于夷仪”,疑与此为一。然夷仪故城在今北直隶顺德府邢台县西一百四十里,而山东东昌府聊城市亦有夷仪城,皆非封人请见之仪邑。《一统志》以仪为开封府仪封县,又云仪城在兰阳县西北二十里,即仪封人请见孔子处,今县北有仪封村。二说不同,志并存焉。盖兰阳仪封二邑相邻,封人所见或在兰阳之地,而仪封设县亦因此得名耳。(《论语类考》卷二·8页)

清·焦循:邢《疏》引《春秋传》“卫侯入于夷仪”,疑与此是一。《后汉·郡国志》:“东郡聊城有夷仪。”聊城今属山东东昌,为齐卫之界,孔子至卫未尝由齐,非是此也。《郡国志》“浚仪”注引《晋地道记》:“仪封人,此邑也。”《水经注》引《西征记》亦以仪封人即浚仪县,而酈氏非之。浚仪在开封,汉属陈留,陈留郡之长垣、封丘皆在其北。……又卫之平丘(《昭十三》)、宛濮(《僖二十八》)、蒲(《桓三》),杜皆以为在长垣,刘昭引《陈留志》鞠居在封丘,则以汉县计之。卫之境止得长垣多,得封丘、南燕少。自此而南皆郑宋地,卫不得有之。使仪封人在浚仪,当今祥符兰阳之间,虽为由陈至卫之道,而邑非卫邑矣。郑云“盖卫邑”,盖者,疑词也。(《论语补疏》卷一·8页)

清·刘宝楠：邢《疏》云：“郑以《左传》‘入于夷仪’，疑与此为一，故云卫邑。”案：今直隶顺德府邢台县、山东东昌府聊城市并有夷仪故城。司马彪《郡国志》“浚仪”注引《晋地道记》曰：“仪封人，此邑也。”《水经注》引《西征记》同。浚仪，今河南开封府祥符县。（《论语正义》134页）

程树德：[考证]《经注集证》：仪封人姓名不传。《国邑纪》云：“仪之封人也。”或曰封人仪姓，族出晋阳。徐有仪楚，陈有仪行父云。（《论语集释》220页）

辑者案：从刘宝楠说。

（2）二三子何患于丧

汉·孔安国：语诸弟子，言何患于夫子圣德之将丧亡耶？天下之无道也已久矣，极衰必有盛也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·22页）

宋·朱熹：丧，谓失位去国，《礼》曰“丧欲速贫”是也。（《四书章句集注》68页）

清·宣慰庸：丧者，出亡在外之名。（《论语稽》卷三·17页）

王缙尘：“丧”是指孔子圣道的丧亡。（《四书读本》50页）

金良年：丧：此指景况不好。（《论语译注》29页）

林觥顺：丧是死亡，引申作逃亡、衰亡、败亡、灭亡。（《论语我读》55页）

金知明：于，在；丧，离家远走，丧乱。（《论语精读》35页）

袁庆德：二三子：对在一起的几个人的尊称，相当于“你们几位，诸位”。（《论语通释》244页）

辑者案：从孔安国说。

（3）木铎

汉·孔安国：木铎，施政教时所振也。言天将命孔子制作法度以号令于天下也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·22页）

晋·孙綽：达者封人，栖迟贱职，自得于怀抱，一观大圣，深明于兴废，明道内足，至言外亮，将天假斯人以发德音乎。夫高唱独发，而无感于当时，列国之君，莫救乎聋盲。所以临文永慨者也。然玄风遐被，大雅流咏，千载之下，若瞻仪形，其人已远，木铎未戢，乃知封人之谈，信于今矣。（皇侃《论语集解义疏》卷二·22页）

梁·皇侃：云“天将以夫子为木铎”者，言今道将兴，故用孔子为木铎，以宣令之。（皇侃《论语集解义疏》卷二·22页）

宋·朱熹：木铎，金口木舌，施政教时所振，以警众者也。……或曰：“木铎所以徇于道路，言天使夫子失位，周流四方以行其教，如木铎之徇于道路也。”（《四书章句集注》68页）

清·刘开：封人不曰“天以夫子为木铎”，而曰“天将以为木铎”，是专言将必得位以行教者矣。若以失位周流为行教，则夫子现在失位，天已使为木铎矣。何“将以”之有？（《论语补注》卷上·11页）

李泽厚：[记]“天将以夫子为木铎”，被现代学人引证作孔子持有神论解，其实，证据不足。第一，此出于“仪封”人而非孔子之口；第二，不过是句一般赞叹的话，不可刻板解释。当然，与当时人们一样，孔子大概仍是相信上帝鬼神的，只是采取“存而不论”的态度。（《论语今读》72页）

蒋沛昌：木铎（夺 duó）——古注：以木为舌的大铜铃。我认为也可能是将木头内部掏空制成的木梆。（《论语今释》79页）

鲍鹏山：比喻孔子将能起到凝聚人心的作用。（《论语新读》31页）

王孺童：实际指的就是一种权力。（《孺童讲论语》211页）

辑者案：从孔安国、朱熹说。

3.25 子谓《韶》：“尽美矣，又尽善也。”谓《武》：“尽美矣，未尽善也。”

汉·郑玄：《韶》，舜乐也。美舜自以德禅于尧。又尽善谓太平也。《武》，周武王乐，美武王以此定功天下。未尽善谓未致太平也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷二·4页）

汉·孔安国：《韶》，舜乐名也，谓以圣德受禅，故曰尽善也。《武》，武王乐也，以征伐取天下，故曰未尽善也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·23页）

梁·皇侃：天下万物乐舜继尧，而舜从民受禅，是会合当时之心，故曰尽美也。揖让而代，于事理无恶，故曰尽善也。……《武》，武王乐也。天下之民乐武王干戈，故乐名“武”也。天下乐武王从民而伐纣，是会合当时之心，故尽美也。而以臣伐君，于事理不善，故云未尽善也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·23页）

宋·朱熹：美者，声容之盛。善者，美之实也。舜绍尧致治，武王伐纣救民，其功一也，故其乐皆尽美。然舜之德，性之也，又以揖逊而有天下；武王之德，反之也，又以征诛而得天下，故其实有不同者。（《四书章句集注》68页）

明·张居正：然孔子此言，虽评论古乐之不同，而二圣之优劣，亦可概见矣。（《论语别裁》41页）

日·中井积德：此章论乐也，非论德。或以为夫子之微言者，非。（《论语逢源》63页）

清·康有为：孔子明人道之公理，贵和亲而贱征伐，尊大同而薄小康。舜者，天下为公，选贤与能，大同之道，民主之法也。武王者，作谋起兵，以

正君臣，以立田里，世及为礼，城郭沟池以为固，小康之道，君主之法也。乐以象功昭德，孔子于为邦，曰乐，则《韶》舞，乃至闻《韶》三月不知肉味；而于《武》乐，为国朝先王之乐，反致不满。此其于大同小康之道，发露至明矣。孔子书不尽言，言不尽意，若此义，亦可窥圣人之意乎？（《论语注》44页）

杨树达：声音之道与政通，乐者政之发于声音者也，古人闻其乐而知其政。舜揖让传贤为大同之治，武王征诛世及为小康。故孔子称《韶》乐为尽美尽善，《武》尽美而未尽善也。孔云《武》未尽善，犹季札之言《濩》有惭德也。（《论语疏证》81页）

钱地：刘氏注云：“《乐记》云：‘干戚之舞非备德也。’注云：‘乐以文德为备，若咸池者。’疏云：舞以文德为备，故云韶尽美矣，谓乐音美也。又尽善也，谓文德具也。虞舜之时，杂舞干羽于两阶，而文多于武也。谓《武》尽美矣者，大舞之乐其体美矣。未尽善者，文德犹少，未致太平。”地案：古之王者，功成有德始作乐，此乐亦如诗之风雅颂然，无德而颂何事？观五代乱世臣子，恶声四溢，故民不乐，亦无乐也。孔子之道，承西周而美尧舜之德，虽然孔子谓汤武革命，顺乎天而应乎人，而总不及尧舜禅让天下，建立大中至正之道，为尽美尽善之业。其作乐，亦尽美尽善矣。乐者乐也，民心皆乐尧舜之道，中国万世，永斯为盛。愚谓以上注疏，以皇疏所解尽美尽善为正义，余注家尚可，不足称也。（《论语汉宋集解》151页）

方骥龄：疑本章所谓武，犹今之谓军乐及鼓舞士气之乐曲，或即今日盛行且奏且舞之仪仗队，与《释名·释言语》及《礼记》释武字之义相符。（《论语新诠》82页）

王缙尘：此章意思，也是因为孔子是崇尚礼教的人，礼的精神是“让”，舜的天下是尧让他，合于礼的精神，故孔子极赞美舜的道德。武王的天下，是用兵得来；他的用兵虽是吊民伐罪，但究竟是“争”，争是不合于礼的，所以孔子对于武王不大满意。（《四书读本》51页）

姚式川：一方面说明了孔子极力反对兵事，其政治观是主张“尚文不尚武，尚德不尚力”；另一方面也反映了孔子的“忠君尊王”思想，是十分固执的，在反对臣叛君这问题上也是十分坚决的。以孔子对文、武、周公是那么地崇敬，那么地向往，也仍然表示了“未尽善也”的惋惜之意，就可略知一二了！（《论语体认》143页）

杨润根：[译解]孔子这样评价《韶》这一歌剧：“《韶》这一歌剧的艺术既穷尽了艺术家所要表达的普遍无限的理想，又穷尽了艺术家所要再现的现实生活中的具体特殊的人、特殊具体的行为与特殊具体的事件，因此在

这一歌剧艺术中,艺术家使他所要表达的普遍无限的理想与他所要再现的现实生活中的特殊具体的人、特殊具体的行为与特殊具体的事件完美无缺、和谐一致地契合在一起了。”然而孔子对《武》这一歌剧的评价则有所不同,他说:“《武》这一歌剧艺术仅仅穷尽了艺术家所要表达的普遍无限的理想,但没有穷尽艺术家所要再现的现实生活中的具体特殊的人、具体具体的行为与具体特殊的事件。因此在《武》这一歌剧艺术中,艺术家的理想与艺术家所再现的现实这两者是彼此游离、相互矛盾而不是契合一体、和谐统一的。”(《发现论语》83页)

金知明:尽,全;谓,评价,评论。(《论语精读》35页)

李君明:孔子的艺术评论标准,主张形式美与内容善的完美统一,重视艺术的形式美,更注意艺术内容的善,有明显政治标准。(《论语引读》91页)

辑者案:杨树达的分析细致,切合文意。

3.26 子曰:“居上不宽,为礼不敬,临丧不哀,吾何以观之哉?”

汉·董仲舒:且《论》已见之,而人不察,曰君子攻其恶,不攻人之恶。不攻人之恶,非仁之宽与?自攻其恶,非义之全与?此之谓仁造人,义造我,何以异乎?故自称其恶谓之情,称人之恶谓之贼;求诸己谓之厚,求诸人谓之薄;自责以备谓之明。责人以备谓之惑。是故以自治之节治人,是居上不宽也;以治人之度自治,是为礼不敬也。为礼不敬,则伤行而民弗尊;居上不宽,则伤厚而民弗亲。弗亲则弗信,弗尊则弗敬。二端之政施于上,而僻行之则排于下,仁义之处可无论乎?(苏舆《春秋繁露义证》255页)

梁·皇侃:此章讥当时失德之君也。为君居上者宽以得众,而当时居上者不宽也。又礼以敬为主,而当时行礼者不敬也。又临丧以哀为主,而当时临丧者不哀。此三条之事并为乖礼,故孔子所不欲观。(皇侃《论语集解义疏》卷二·23页)

宋·邢昺:此章总言礼意。居上位者宽则得众,不宽则失于苛刻。凡为礼事在于庄敬,不敬则失于傲惰。亲临死丧当致其哀,不哀则失于和易。凡此三失,皆非礼意。人或若此,不足可观,故曰:“吾何以观之哉!”(邢昺《论语注疏》46页)

宋·朱熹:居上主于爱人,故以宽为本。为礼以敬为本,临丧以哀为本。既无其本,则以何者而观其所行之得失哉?(《四书章句集注》69页)

元·陈天祥:夫子之言,亦只是恶其见有之不宽、不敬、不哀,而不欲观,非谓无此三本,无以观其他所行之得失也。(《论语辨疑》卷三·5页)

清·王闿运：此盖讥孟武伯也。孟氏世事孔子，故言观之。（《论语训》卷上·29页）

钱坫：居上不宽无仁，为礼不敬无义，临丧不哀无情。凡居上位，有此三失，故孔子不足观也矣。吾观居上者宽，不宽仁人，而宽为恶之小人也。为礼有敬，不敬君子，而敬其为己也。临丧而哀，非哀社稷之臣也。故其虽宽非仁也，虽敬非义也，虽哀非真有情也。如此者，又何以观之哉？（《论语汉宋集解》153页）

方骥龄：疑本章宽字当作“完”字解。……“居上不宽”犹谓“居上不完”，谓居高位之官吏不知修治。……疑孔子所谓“临丧不哀”，指鲁国之行将败亡而不知哀戚，哀莫大于心死之谓也……疑“吾何以观之哉”之“观”，亦非观看之谓。……实为“吾何以劝之哉”。……此殆系孔子自卫返鲁后鉴于鲁政之无可挽救，故发此叹与？抑所以示去鲁至卫之故与？要之，用本章总束《八佾》全篇，无非谓礼乐之所以崩坏废弃，均系乎人心。（《论语新论》83-84页）

金池：[点评]孔子的这句话告诫人们，该宽厚时就宽厚，该恭敬时就恭敬，该欢乐时就欢乐，该悲哀时就悲哀，不能不分对象，不分长幼，不分场合，随心所欲，我行我素。（《〈论语〉新译》93页）

王孺童：本章看上去好像只有“为礼不敬”涉及“礼”，其实“居上不宽”与“临丧不哀”也都是在谈礼。《大戴礼记·曾子立事篇》云：“临事而不敬，居丧而不哀，祭祀而不畏，朝廷而不恭，则吾无由知之矣。”可见，本章孔子皆在谈礼。（《孺童讲论语》216页）

辑者案：皇侃、邢昺的解释近似，可从。



里 仁 第 四

4.1 子曰：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”

(1) 里仁为美

汉·郑玄：里者，民之所居也。居于仁者之里，是为善也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·24页）

宋·朱熹：里有仁厚之俗为美。（《四书章句集注》69页）

明·张居正：二十五家为一里，仁是仁厚的风俗。（《论语直解》卷四·1页）

方骥龄：本章里字，似当断句。古代文字中一字兼具名词动词者极多。本章里字，犹言人当选择其所居之里。至于究竟如何而始合乎选择之原则，其下即释之曰“仁为美”。美、善二字同义。孔子谓必须合乎仁道，始可为善也。（《论语新诠》88页）

杨伯峻：里——这里可以看作动词，居住也。（《论语译注》35页）

钱逊：里，住处。这里借作动词用，意思是住在有仁者的地方才好。另一解：里即居，人能居于仁道，这是最美的了。（《论语浅解》67页）

南怀瑾：我们知道了这些道理，就了解居、里的意义就是“自处”，“里仁”的意思也就是一个人如何处在仁的境界。（《论语别裁》168页）

李炳南：居于仁者所居之里，是为美。不择处仁者之里，随意而居，安得为有智者？古语，千金置宅，万金买邻，又如孟母三迁，皆是择仁之意。广义而言，交友，求配偶，皆须择仁。（《论语讲要》67页）

杨润根：里：内在本质的本质。本字可视为由“土”和“田”构成。“土”意为滋生万物者，“田”意为果实（比较“田”与“果”，便可知“田”即树木上的果实。因此我们甚至可以说，“田”与“甜”的意思也是相通的），因此“里”的本意为滋生万物、结出果实者——天地——的内在本质，这个本质也就是以人为目的的仁。里仁：天地（宇宙）的以人为目的的内在本质，这种本质也就是普遍无限的善德。因为人类是依靠整个自然界之中的植物、动物、矿物以及阳光、空气、水而生存的，因此存在于整个自然界、整个宇宙之中的植物、动物、矿物、阳光、空气、水都可以视为宇宙结出的养育人类的果实，而这些果实也就是整个宇宙、整个自然界对于人类的绝对仁爱与绝对善德的表现。“仁”作为一种人的行为表现，就是指把他人作为自己关怀的

对象,把他人也作为自己思想和行为的出发点和目的,而不仅仅关怀自己,并只把自己作为自己的思想和行动的出发点和目的。(《发现论语》86页)

黄怀信:里仁为美:“里”,动词,借为“邻”。《释文》云:“里,犹邻也。”旧如字释,误。“仁”,指仁者,有爱心之人。旧或释仁德,非。邻仁,做仁者邻居。(《论语新校释》72页)

辑者案:杨伯峻说为优。“里”作动词用,“居住”的意思。居住于仁厚之乡为美。

(2) 择不处仁

汉·郑玄:求善居而不处仁者之里,不得为有智也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·24页)

梁·皇侃:中人易染,遇善则善,遇恶则恶。若求居而不择仁里而处之,则是无智之人,故云焉得智也。沈居士曰:“言所居之里,尚以仁地为美,况择身所处?而不处仁道,安得智乎?”(皇侃《论语集解义疏》卷二·24页)

宋·朱熹:里有仁厚之俗为美。择里而不居于是焉,则失其是非之本心,而不得为知矣。(《四书章句集注》69页)

明·张居正:择是拣择,处是居处。孔子说:“人之居处,不可不择。若便一里之中,人人都习于仁厚,其俗之美可知。这等的去处,不特相观而喜,可以养德,亦且各守其业,可以保家。但有见识的人,必然择居于此。若卜居者不能拣择仁厚之里而居处之,则其心昏昧而不明甚矣,岂得谓之智?夫择居不于仁里,尚为不智,况存不仁之心,行不仁之事乎!”(《论语直解》卷四·1页)

清·惠栋:王伯厚曰:张衡《思玄赋》引《论语》云:“里仁为美,宅不处仁。”里、宅皆居也,盖古文云然。今以宅为择而谓里为所居,乃郑氏训解而何晏从之。当以古文为正。栋案:《释名》曰:“宅,择也,择吉处而营之。”是宅有择义。或古文作宅训为择,亦通。《孟子》亦作择。赵岐曰:“简择不处仁为不智。”(《论语古义》2页)

清·戴望:处,止。知者利仁,故择术不止仁非为知。(《戴氏注论语》卷四·1页)

杨伯峻:[译文]选择住处,没有仁德,怎么能是聪明呢?[注释]处——上声,音杵,chǔ,居住也。……这一段话,究竟孔子是单纯地指“择居”而言呢,还是泛指,“择邻”、“择业”、“择友”等等都包括在内呢?我们已经不敢肯定。(《论语译注》35页)

钱逊:择,从上文看是指选择住处,但也可解释为选择职业、选择朋友等等。《孟子·公孙丑上》引本章,就是指择业而言。(《论语浅解》67页)

吴新成：孔子说：居心于仁才是美。人不选择在仁字上立身，说得上有智慧吗？（《论语易读》57页）

金池：跟有仁德的人住在一起才是好的。如果你选择的住处不是跟有仁德的人在一起，怎么能说你是明智的呢？（《〈论语〉新译》95页）

傅佩荣：居住在民风淳厚的地方是最理想的；一个人选择住处而错过了民风淳厚的地方，怎么算得上明智呢？（《傅佩荣解读论语》54页）

黄怀信：宅不处仁，“宅”字旧作“择”，以音误，从翟灏说据《文选注》、《后汉书注》等所引改。（《论语新校释》71页）

辑者案：郑玄的解释已经很好，不必曲为他解。

4.2 子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”

（1）不可以久处约，不可以长处乐

汉·孔安国：“不可以久处约”，久困则为非也。“不可以长处乐”，必骄佚也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·24页）

梁·皇侃：约，犹贫困也。夫君子处贫愈久，德行无变。若不仁之人久居约，则必斯滥为盗，故不可久处也。云“不可以长处乐”者，乐，富贵也。君子富贵愈久，愈好礼不倦。若不仁之人久处富贵，必为骄溢也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·25页）

宋·朱熹：乐，音洛。知，去声。约，穷困也。利，犹贪也，盖深知笃好而必欲得之也。不仁之人，失其本心，久约必滥，久乐必淫。惟仁者则安其仁而无适不然，知者则利于仁而不易所守，盖虽深浅之不同，然皆非外物所能夺矣。（《四书章句集注》69页）

方骥龄：不仁者，似指不喜与人亲附之人，犹言乖僻孤独之人。处字义，一如上章，当作“待遇”或“处理”解。《说文》：“约，缠束也。”《周礼》“司约”注：“言语之约束也。”“不仁者不可以久处约”，殆谓凡不喜与人相亲附之人，决不可长久待之以言语上之约束。过分约束，则束缚之，驰骤之，急则败矣！必生相反之效果。但亦不可久待之以安乐舒适之环境。……总之，必须采用适当之诱导。（《论语新论》89页）

辑者案：从皇侃、朱熹说。

（2）仁者安仁，知者利仁

汉·包咸：惟性仁者自然体之，故谓安仁也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·24页）

魏·王肃：智者知仁为美，故利而行之也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·24页）

梁·皇侃：云“仁者安仁”者，辨行仁之中有不同也。若禀性自仁者，则能安仁也。何以验之？假令行仁获罪，性仁人行之而不悔，是仁者安仁也。云“智者利仁”者，智者，谓识昭前境而非性仁者也。利仁者，其见行仁者，若于彼我皆利，则已行之；若于我有损，则使停止。是智者利仁也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·25页）

宋·朱熹：利，犹贪也，盖深知笃好而必欲得之也。……惟仁者则安其仁而无适不然，知者则利于仁而不易所守，盖虽深浅之不同，然皆非外物所能夺矣。谢氏曰：“仁者心无内外远近精粗之间，非有所存而自不亡，非有所理而自不乱，如目视而耳听、手持而足行也。知者谓之有所见则可，谓之有所得则未可。有所存斯不亡，有所理斯不乱，未能无意也。安仁则一，利仁则二。安仁者非颜闵以上，去圣人为不远，不知此味也。诸子虽有卓越之才，谓之见道不惑则可，然未免于利之也。”（《四书章句集注》69页）

宋·陈祥道：仁者，尽性而静，故安仁；智者，穷理而动，故利仁。然穷理而不已则至于尽性，利仁而不已则至于安仁。此《中庸》所以言。或安而行之，及其成功则一也。《坤卦》始于利正，终于安正。利仁与利正同意，莫非安仁也。有圣人之安仁，有君子之安仁。尧之安仁，圣人之安仁也；仲山甫之安仁，君子之安仁也。孔子曰：“生而知之者，上也。学而知之者，次也。困而学之，又其次也。”盖上也安仁，次者利仁，又其次而强仁，于此不及。强仁者，其言主于仁智故也。（《论语全解》卷二·5页）

清·刘宝楠：“安仁”，是自然体合，功过皆所不计，此其仁可知。故直许之曰仁者，若利仁、强仁，是与仁同功也，其仁未可知，故利仁但称为知也。（《论语正义》140页）

清·戴望：安者，视仁若安宅然；利者，以仁为美。利，利天下。（《戴氏注论语》卷四·1页）

程树德：无所为而为之谓之安仁，若有所为而为之，是利之也，故止可谓之智，而不可谓之仁。皇《疏》所解语虽稍露骨，而较朱《注》为胜，故特著之。（《论语集释》229页）

方骥龄：本章所谓“仁者安仁”，谓善于“相人耦”之人，必深知亲附之道，能劝诱他人，可使他人无动惧之心，庶几逐渐摒弃其乖僻孤独性格而与人和谐相处矣，固不必经久用言语缠束之也。所谓“知者利仁”，知者，即智慧之人，能明辨亲附之道者。仁，似与“安仁”之仁同，人也。……本章“知者利仁”，殆谓智慧之人，必然与人和谐相处，利用机会影响他人，可使人于不知不觉中改变其原有之观念；使人不致经久沉湎于安乐中而不知奋发有为，决不以疾言厉色规人是也。（《论语新诠》90页）

杨伯峻：有仁德的人安于仁[实行仁德便心安，不实行仁德心便不安]；聪明人利用仁[他认识到仁德对他长远而巨大的利益，他便实行仁德]。（《论语译注》35页）

李炳南：仁者安仁，仁者天赋仁厚，为仁无所希求，只为心安理得，否则其心不安，是为安仁。知者利仁，智者知行仁为有利于己而行之也。交友必须知其仁与不仁，不仁者无论贫富皆不可交。李二曲《四书反身录》曰：“吾人处困而学，安仁未可蹴几，须先学智者利仁。”（《论语讲要》67页）

杨朝明：仁者安仁：前“仁”为名词，仁者指有仁德之人；后“仁”用为动词，指行仁。指有仁德之人以行仁为安。知者利仁：本句的“仁”亦用为动词，指行仁。指有智慧的人以行仁为利。（《论语诠解》29页）

辑者案：杨朝明解深刻、精辟。

4.3 子曰：“唯仁者能好人，能恶人。”

汉·孔安国：唯仁者能审人之所好恶也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·25页）

梁·皇侃：夫仁人不佞，故能言人之好恶，是能好人、能恶人也。雍也，仁而不佞是也。……又一解云：谓极仁之人也。极仁之人，颜氏是也。既极仁昭，故能识审他人好恶也，故缪播曰：“仁者，人之极也，能审好恶之表也，故可以定好恶。若未免好恶之境，何足以明物哉？”（皇侃《论语集解义疏》卷二·25页）

宋·邢昺：此章言唯有仁德者无私于物，故能审人之好恶也。（何晏 邢昺《论语注疏》48页）

宋·朱熹：唯之为言独也。盖无私心，然后好恶当于理，程子所谓“得其公正”是也。游氏曰：“好善而恶恶，天下之同情，然人每失其正者，心有所系而不能自克也。惟仁者无私心，所以能好恶也。”（《四书章句集注》69页）

清·焦循：仁者好人之所好，恶人之所恶，故为能好能恶。必先审人之所好所恶，而后人之所好好之，人之所恶恶之，斯为能好能恶也。（《论语补疏》卷一·9页）

清·沈涛：《礼记·缁衣》：子曰：“惟君子能好其正，其恶有方。”正与此文相表里。若如孔注，则是众恶之一节注脚矣（辑者案：《礼记·缁衣》原文为：子曰：“惟君子能好其正，小人毒其正。故君子之朋友有乡，其恶有方。”）。（《论语孔注辨伪》卷一·6页）

方骥龄：《释名·释言语》：“恶，挖也。”挖即扼字，亦作搨，即《易·象传》“君子以遏恶扬善”之遏。疑本章所谓好人，扬人之善也。本章所谓恶人，遏人之恶也。（《论语新诠》90页）

李泽厚：[记]谁不能喜恶？这里依然是说，虽喜恶也并非一任情感的自然，中仍应有理知判断在内。……可见，“仁”不能等同于理（包括“天理”），而是其中有理又有情，即仍是某种情理结构的展现。此情包括恶（不喜欢、憎恶），亦足见仁者并非是非不分义理不问的好好先生。……中国的“是非”不是中性的事实陈述，而总或多或少含有价值判断和情感态度在内。（《论语今读》75页）

辑者案：沈涛的解释比较透彻。唯仁者能掌握好对人的好恶标准和分寸，亦即能正确地对待人。

4.4 子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”

汉·孔安国：苟，诚也。言诚能志于仁，则其余终无恶。（邢昺《论语注疏》48页）

宋·朱熹：苟，诚也。志者，心之所之也。其心诚在于仁，则必无为恶之事矣。杨氏曰：“苟志于仁，未必无过举也，然而为恶则无矣。”（《四书章句集注》70页）

清·俞樾：上章云“唯仁者能好人，能恶人”，此章云“苟志于仁矣，无恶也”，两章文义相承。此恶字即上“能恶人”之恶。盖仁者之于人好所当好，恶所当恶，所谓“能好人，能恶人”也。然此以其行事言也。若论其居心，则好固是好，恶亦是好，所谓“举直错诸枉，能使枉者直”是也。故又言此以申明上意，见不特仁者如是，人苟志在于仁，则亦必无恶人之念矣。《韩非子·解老篇》曰：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”贾子《道术篇》曰：“心兼爱人谓之仁。”然则仁主于爱，古之通论。使其中有恶人之一念，即不得谓之志于仁矣。此与上章或一时之语，或非一时语而记者牵连记之，以发明夫子之微言。自孔注误解恶字而此章之义晦矣。《释文》曰：“恶，如字，又乌路反。”当以后一音为正。（《群经平议》卷三十·9页）

方骥龄：仁，仍为“相人耦”之仁。恶，似当作厌恶之恶解。假使诚心与人和谐亲附，既不可厌恶他人，亦不可为人所厌恶。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之；以忠信待人，人岂有以横逆加诸我者乎？故无恶人之恶，似当解作厌恶之恶。志于“相人耦”之人，固不可轻易厌恶任何人也。（《论语新诠》91页）

杨伯峻：假如立定志向实行仁德，总没有坏处。（《论语译注》36页）

乔一凡：苟字应读亟，与从草苟字不同。《说文》：“苟，自急飭也。”孔子谓人能急志于仁，自然无恶行的。语极明白。倘读为苟如之苟，而无恶，终嫌有病。不若急切求仁，自然不会为恶之为愈也。（《论语通义》54页）

杨朝明:[诠释]苟:表示假设,如果,假如。恶:邪恶,恶行。[解读]孔子说:“如果一个人立志于行仁,就不会有什么恶行了。”(《论语诠解》29页)

辑者案:从杨朝明说。

4.5 子曰:“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也,不以其道得之,不去也。君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”

(1)“富与贵”及“贫与贱”句

汉·孔安国:不以其道得富贵,则仁者不处。时有否泰,故君子履道而反贫贱,此则不以其道得之,虽是人之所恶,不可违而去之。(邢昺《论语注疏》48页)

宋·郑汝谐:说者谓有得富贵之道,有得贫贱之道,非也。圣人尝言得矣,曰见得思义,曰戒之在得,曰先事后得。得之为言,谓于利有获也。两言不以其道得之,初无二意,唯曰:“富贵固人之所欲,不以其道而有得焉,得则可富贵矣,然君子不处此富贵也。贫贱固人之所恶,不以其道而有得焉,则不贫贱矣,然君子不去此贫贱也。”以富贵、贫贱反复见意,欲人人知此理,是以互言之也。(《论语意原》卷一·21页)

宋·朱熹:不以其道得之,谓不当得而得之。然于富贵则不处,于贫贱则不去,君子之审富贵而安贫贱也如此。(《四书章句集注》70页)

金·王若虚:说者虽多,皆莫能通。予谓贫与贱,当云以其道得之,“不”字非衍则误也。若夷齐求仁,虽至饿死而不辞,非以道得贫贱而不去乎?夫至而富贵,不必言不处;生而贫贱,亦安得去?此所云者,盖徬来而可以避就者耳,故有以道不以道之辨焉。若谓圣人之经不当变易以就已意,则宁阙之而勿讲,要不可随文而强说也。(《论语辨惑》卷一·9页)

清·李光地:两“不以其道得之”似当一例看。盖以为非道得贫贱,语终未顺,亦是言不以道得富贵则不去此贫贱也。(《读论语札记·里仁篇》)

清·刘宝楠:古称有爵禄者为贵,无爵禄者为贱,引申之义也。富贵人所欲,贫贱人所恶,亦是言好恶也。若于不以其道之富贵则不处,不以其道之贫贱则不去,斯惟仁者能之。盖仁者好恶,有节于内,故于富贵则审处之,于贫贱则安守之。(《论语正义》142页)

清·戴望:不者,衍字。以其道得之,若夷齐求仁而得仁。(《戴氏注论语》卷四·1页)

严灵峰:《颜渊篇》:“子夏曰:‘死生有命,富贵在天。’”又《尧曰篇》:“不知命,无以为君子也。”孔子以富贵贫贱皆由命定。……盖此不以其道

得富贵，亦即不以其道去贫贱；文虽异而意实同，更郑重言之也。（《读论语札记》8页）

程树德：常人之情，好富贵而恶贫贱。不知富贵贫贱皆外来物，不能自主，君子所以不处不去者，正其达天知命之学。何者？福者祸之基，无故而得非分之位，颠越者其常，幸免者其偶也。无端而得意外之财，常人所喜，君子之所惧也。世之得贫贱之道多矣，如不守绳检，博弈斗狠，奢侈纵肆，皆所以取贫贱之道。无此等事以致贫贱，是其贫贱生于天命也。君子于此惟有素其位而行，所谓素贫贱行乎贫贱者。稍有怨天尤人之心，或思打破环境，则大祸立至矣。故不处不去，正君子之智，所谓智者利仁也。（《论语集释》234页）

方骥龄：本章“不以其道得之”之得，疑当如《孟子·告子上》焦循《正义》所释作“施”字义解。盖富与贵，人人所欲求也；如不依正道而施于人，使人富贵，不处也。贫与贱，人人所厌恶也；如不依正道施于人，使人贫贱，不去也。要言之，皆非待人接物之正道。（《论语新诠》92页）

杨伯峻：“富与贵”可以说“得之”，“贫与贱”却不是人人想“得之”的。这里也讲“不以其道得之”，“得之”应该改为“去之”。（《论语译注》36页）

乔一凡：不居，今本作不去。汉人引作不居，从之。如桓宽《盐铁论》云：“义然后取，不以其道行之，不居也。”《陈藩传》亦曰：“君子不以其道得之，不居也。”去字是为居字讹。（《论语通义》55页）

邓球柏：得之：当作“夺之”，摆脱“贫与贱”。依上下文义当如此。但何晏则说：“时有否泰，故君子履道而反贫贱，此即不以其道得之者也。虽是人之所恶，不可违而去之也。”亦通。（《论语通解》65页）

萧氏元：本小节的问题，在“贫与贱是人之所恶也不以其道得之不去也”这句话的标点断句上。……现在不必多做解释，只有把两种断句法并列出来，读者看后自然就明白了。

富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。

贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。

富与贵，是人之所欲也，不以其道，得之不去也。

贫与贱，是人之所恶也，不以其道，得之不去也。

因此，最下一行的这个“道”，是去或不去的先决条件。合于道就去，不合于道，就宁处“贫贱”，不去也。（《论语辨惑》53-54页）

黄怀信：不以其道得之不去也，“得”字疑本作“脱”或“免”，涉前误。旧或疑前“不”字衍，非。人无愿得贫贱者，更不得有其道。或云“得之”当为“去之”，亦非。前句言“得”言“处”，得而处之也；此句如前后皆作“去”，

则句法参差,且后“去”本为离去之义。又有疑此“得”当为“失”者,尤非,贫贱不可能自动失掉。(《论语新校释》75页)

杨朝明:[诠释]不以其道得之:不用合乎仁道的方式来实现其所欲、所恶。得,达到、实现之意。[解读]孔子说:“财富与高位,是人人都想拥有的;不以合乎仁道的方式来拥有,君子不会接受。贫困与卑贱,是人人都厌恶的;不以合乎仁道的方式去摆脱,君子也不会做。”(《论语诠解》30页)

孙钦善:“不以”二句:据上下文,前一“不”字当为衍文,此二句即安贫乐道之意。(《论语本解》37页)

辑者案:从杨伯峻说。

(2) 君子去仁,恶乎成名

汉·孔安国:恶乎成名者,不得成名为君子也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·26页)

梁·皇侃:此更明不可去正道以求富贵也。恶乎,犹于何也。言人所以得他人呼我为君子者,政由我为有仁道故耳。若舍去仁道,傍求富贵,则于何处更得成君子之名乎?(皇侃《论语集解义疏》卷二·26页)

宋·朱熹:言君子所以为君子,以其仁也。若贪富贵而厌贫贱,则是自离其仁,而无君子之实矣,何所成其名乎?(《四书章句集注》70页)

清·戴望:成犹立。《传》曰:“圣人以仁义为准绳。中,是之为君子;不中,是之为小人。”(《戴氏注论语》卷四·1页)

黄怀信:[释]“恶乎”,于何,在哪里。[训译]君子离开仁,在哪里成名呢?(《论语新校释》75页)

杨朝明:[诠释]恶(wū)乎:怎样,怎么能够。[解读]君子若抛弃仁德,又怎样来成就美好的名声呢?(《论语诠解》30页)

辑者案:将朱熹、杨朝明二家的解释结合起来理解为善。恶(wù),疑问代词,相当于“何”、“安”、“怎么”。《汉语大词典》:“恶乎:疑问代词,犹言何所。”

(3) 君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是

汉·马融:造次,急遽。颠沛,偃仆。虽急遽、偃仆,不违仁。(邢昺《论语注疏》48页)

汉·郑玄:造次,仓卒也。(袁钧《郑玄论语注》卷二·6页)

宋·朱熹:终食者,一饭之顷。造次,急遽苟且之时。颠沛,倾覆流离之际。盖君子之不去乎仁如此,不但富贵、贫贱、取舍之间而已也。言君子为仁,自富贵、贫贱、取舍之间,以至于终食、造次、颠沛之顷,无时无刻而不用其力也。然取舍之分明,然后存养之功密;存养之功密,则其取舍之分益

明矣。（《四书章句集注》70 页）

清·刘宝楠：终食之间，常境也；造次颠沛，变境也。君子处常境，无须臾之间违仁，故虽值变境，亦能依于仁行之，所以能审处富贵、安守贫贱也。此君子，是“仁者安仁”也。（《论语正义》143 页）

方骥龄：《广雅·释诂》：“求，终也。”《诗·大雅·下武》“世德作求”笺：“求，终也。”……《永乐大典》终字亦作求字解。是终求二字，原可通假互训。本章“君子无终食之间违仁”，疑当作“君子无求食之间违仁”解。孔子之意，殆谓君子人不当为求食而违仁。重点仍在出处进退取舍之不可不慎，故其下即断之以“造次必于是，颠沛必于是”二句，于是整章意念一贯，皆待人接物处世之道，不再偏重于个人之修养矣。（《论语新论》94 页）

唐满先：于：即“为”，这里指实行。（《论语今译》29 页）

杨朝明：[诠释]终食之间：一顿饭的时间。[解读]君子哪怕一顿饭的工夫也不会离开仁德，仓促匆忙时有仁德在，颠沛流离时也有仁德在。（《论语诠解》30 页）

辑者案：刘宝楠、杨朝明的解释为优。

4.6 子曰：“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之。恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未见之也。”

（1）我未见好仁者，恶不仁者

梁·皇侃：云“我未见好仁者”者，叹世衰道丧、仁道绝也，言我未见有一人见他人行仁而好之者也。云“恶不仁者”者，又言我亦不见一人虽不能自行仁者，若见他人不仁而已憎恶之者也。故范宁曰：“世衰道丧，人无廉耻。见仁者既不好之，见不仁者亦不恶之。好仁恶不仁，我未睹其人也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·27 页）

宋·邢昺：孔子言，我未见性好仁者，亦未见能疾恶不仁者也。（邢昺《论语注疏》49 页）

宋·朱熹：夫子自言未见好仁者、恶不仁者。盖好仁者真知仁之可好，故天下之物无以加之。恶不仁者真知不仁之可恶，故其所以为仁者，必能绝去不仁之事，而不使少有及于其身。此皆成德之事，故难得而见之也。（《四书章句集注》70 页）

清·刘宝楠：《注》以经言“好仁者，恶不仁者”是就两人说之。“恶不仁者”不如“好仁者”为优，意以“恶不仁者”或是利仁、强仁，若“好仁者”，则是安仁也。（《论语正义》145 页）

杨伯峻：孔子说：“我不曾见到过爱好仁德的人和厌恶不仁德的人。”

（《论语译注》37页）

崔茂新：与前一样，现代标点诸本也是从《注疏》、《正义》两本得到释义和断句依据的。但这一处的误读比前一处更为明显，“我未见好仁者，恶不仁者”这句中间的“，”号应删去。邢昺把这句话疏为“我未见性好仁者亦未见能疾恶不仁也”，孤立地看也算讲得通。但若把他对这句话的解释与孔子论“仁”的其它言论联系起来看，问题就暴露出来了：既然孔子自己没有见过性好仁德的人，他老人家又是依据什么做出“君子无终食之间违仁”（《里仁》）之判断的呢？就算孔子没有遇到过一个君子，那又如何解释孔子“回也，其心三月不违仁，其余日月至焉而已矣”（《雍也》）这样的话呢？退一步说，孔子不轻许人以仁，没有见过性好仁德的人，那又何至于连“疾恶不仁者”也没有见过呢？如果孔子真的从未见到过“疾恶不仁者”，他又从哪里知道“人而不仁，疾之已甚，乱也”（《泰伯》）这一情况的呢？所有这些自相矛盾之处，只要去掉一个逗号，把这句话连为“我未见好仁者恶不仁者”，就迎刃而解、一通百通了。孔子的意思是说，他从未见过性好仁德的人憎恶不仁的人这种事情。换句话说，凡是性好仁德的人，都绝对不会、也不应当憎恶不仁的人；任何对不仁的人抱憎恶态度的人，都不是性好仁德的人。紧接着，孔子解释了为什么会这样的原因：性好仁德的人，他行仁的境界是至高无上的、无以复加的；憎恶不仁的人，其行仁的程度仅仅是避免了不仁的人把不仁行为施加到自己身上罢了（远远没有达到“无以尚之”的境界）。那么，是不是这个人有好仁之心而能力不足呢？也不是。孔子说，有谁能某一天把力量用于仁德呢，我未见过力量不够的。也就是说，任何真正性好仁德的人，都能达到“无以尚之”的境界，决不会因力量不足半途而废，（只是世人多不修仁罢了）。在孔子看来，真正的仁人应当爱一切人，即使对于不仁的人也不应憎恶或惧怕，而应当以仁爱之心改变他、感化他，使他走上仁的道路。（《试说〈论语〉的两处误读》，《古汉语研究》1998年第1期）

辑者案：以崔茂新说为胜。

（2）好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身

汉·孔安国：（无以尚之），难复加也。……言恶不仁者能使不仁者不加非义于己，不如好仁者无以尚之为优也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·27页）

梁·皇侃：云“好仁者无以尚之”者，尚，犹加胜也。言若好仁者，则为德之上，无复德可加胜此也，故李充曰：“所好唯仁，无物以尚之也。”云“恶不仁者其为仁矣”者，好仁者，故不可加善，若知恶憎于不仁者，其人亦即是

仁，故云其为仁也。云“不使不仁者加乎其身”者，此是恶不仁者之功也。言既能恶于不仁而身不与亲狎，则不仁者不得以非理不仁之事加陵于己身也。一云：其，其于仁者也。言恶不仁之人虽不好仁，而能恶于不仁者，不欲使不仁之人以非理加陵仁者之身也。故李充曰：“不仁，仁者之贼也。奚不恶不仁哉？恶其害仁也。是以为惜仁人之笃者，不使不仁人加乎仁者之身，然后仁道无适而不申，不仁者无往而不屈也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·27页）

清·李光地：无以尚之者，好之至也。不使不仁者加乎其身，恶之深也，此如《大学》之“如好好色，如恶恶臭”，正是用力处，似不必以成德言。盖求必得而后为好之至，务决去而后为恶之深。志气相生，岂有力不足患？或者强弱不齐、中道而废者有之，然我亦未之见，则以真知所好恶者少也。（《读论语札记·里仁篇》）

清·黄式三：好恶只是一人，何分优劣？孔《注》失之。式三谓：人己之交，能使生生之道相贯彻者无加于仁。五常以仁为首，求仁者所以好之笃也。恶不仁者，去不仁以为仁，为仁则惟恐欺忍之心有以间之。孟子所谓“行一不义，杀一不辜，得天下而不为”，此恶不仁之实也，则不仁之不加身也。《论语》叹“未见”者数章，皆因所见而望所未见，说者以此抹杀一世，非圣人语意也。（《论语后案》87页）

方骥龄：本章“尚”与“加”相对举，疑不当作“加”或“上”字义。……故尚字南唐徐锴《说文系传》、清苗夔《校勘记》、清段玉裁《说文解字注》，皆作“分散”解。孔子之意，谓“尚未见到真能与人相亲附及真能厌恶不与人相亲附之人”。所谓“无以尚之”，殆谓“真能与人相亲附者，任何方法皆不足以分散之也”。如浸润之谮、肤受之诉不行，亦犹今人所谓不受人之挑拨离间是也。（《论语新诠》95页）

钱逊：尚：通上，用作动词，超过的意思。（《论语读本》47页）

林觥顺：无以尚之：尚同上，有嘉许义，无以尚之是无须乎嘉许。（《论语我读》60页）

辑者案：参见（1）中的崔茂新解释。

（3）有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者

汉·孔安国：言人无能一日用其力修仁者耳。我未见欲为仁而力不足者。（邢昺《论语注疏》49页）

宋·朱熹：言好仁恶不仁者，虽不可见，然或有人果能一旦奋然用力于仁，则我又未见其力有不足者。盖为仁在己，欲之则是，而志之所至，气必至焉。故仁虽难能，而至之亦易也。（《四书章句集注》70页）

元·陈天祥：神识至于昏弱之甚，乃其气质极偏，天性之光明无可容之地，是为下愚不移之人。渠亦岂能有欲进之志哉？果有自强欲进之志，不可谓之昏弱之甚也。上文“我未见力不足者”，所以明其仁实易为，警其不肯为者也。彼昏弱之甚，诚不能而非不为者，宜乎不在夫子所警也。所谓疑亦容或有此，又言不敢终以为易者，皆以盖有之言谓是，实亦有此也。前已言无，后却言有；前言至易，后言非易。何其言之不一也！盖仁本在己，不必他求。我欲仁，斯仁至矣。心肯为之，诚不难及，故夫子言其易为而无力不足者。此确论也。复言“盖有之矣，我未之见也”，非为反其前言而谓，实亦有此也。此等语意，常话中往往有之。先言我未尝见有如此之事，后乃再言世间管也曾有此事，我实未尝见也。此正决定必无之辞。夫子之言亦犹是也。（《四书辨疑》卷三·11页）

李泽厚：《论语》中有许多说法直接矛盾。例如，一方面是强调“仁”的稀少、罕有、难得、不易做到，最受称赞的颜回也只“三月不违仁”；另一方面又强调大家都要做到，一刻也不能脱离；而且只要立志去做，仁是容易做到的，等等。（《论语今读》77页）

辑者案：参见（1）中的崔茂新解释。

4.7 子曰：“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣。”（辑者案：“人”，皇本、高丽本作“民”）

（1）人之过也，各于其党

汉·孔安国：党，党类也。小人不能为君子之行，非小人之过也，当恕而无责之。观过，使贤愚各当其所，则为仁也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·28页）

梁·皇侃：过，犹失也。党，党类也。人之有失，各有党类。小人不能为君子之行，则非小人之失也。犹如耕夫不能耕乃是其失，若不能书则非耕夫之失也。若责之当就其辈类责之也。……殷仲堪解少异于此，殷曰：“言人之过失各由于性类之不同。直者以改邪为义，失在于寡恕；仁者以恻隐为诚，过在于容非。是以与仁同过，其仁可知。观过之义，将在于斯者。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·28页）

宋·郑汝谐：仁，人心也。不见此心者，偏党蔽之也。（《论语意原》卷一·22页）

宋·朱熹：党，类也。程子曰：“人之过也，各于其类。君子常失于厚，小人常失于薄；君子过于爱，小人过于忍。”尹氏曰：“于此观之，则人之仁不仁可知矣。”……愚按：此亦但言人虽有过，犹可即此而知其厚薄，非谓必俟其有过，而后贤否可知也。（《四书章句集注》71页）

清·钱站：君子群而不党，故谓党为过。（《论语后录》卷一·18页）

清·刘开：党，非类也，有所亲比谓之党。《书》云“无偏无党”，子曰“群而不党”，皆言比也。人之过于礼而用其情者，各于其亲比而深讳之，如父为子隐，子为父隐，虽有偏私而情不得不如此也，故观过可知仁矣。（《论语补注》卷中·1页）

清·戴望：党，党类也。人各为其党类受过，若周公使管叔监殷，孔子答昭公知礼，子路有姊丧，期而勿除，皆是矣。《春秋》之义为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳，为中国讳。人虽加以过，君子不辞，不忍言也。（《戴氏注论语》卷四·1页）

方骥龄：《公羊》隐六《传》“首时过则书”注：“过，历也。”至本章党字，似当作乡党解。“人之过也，各于其党”，殆谓人之经历，当由其乡党中观之。盖人在故乡，食于斯，衣于斯，歌哭于斯，皆历历无所隐遁；由其乡党中考查其为人，必可知其“相人偶”之道为何如。（《论语新论》96页）

杨润根：党：繁体字为“黨”，这个字本来由“尚”和“黑”构成（上下结构），意为以愚昧无知（心不明，眼不亮）为基础的盲目的崇尚、盲目的信仰与盲目的追求（这也许正是党派活动为古代和现代一些人所非议的原因），这里指盲目崇尚、盲目信仰与盲目追求的原因——愚昧无知。（《发现论语》93页）

黄怀信：[释]“各于其党”，言不出其同类范围。[训译]人的过错嘛，各自都在其同类（范围之内）。观察（一个人的）过错，就可以知道（他属于哪一类）人了。（《论语新校释》78页）

李君明：党：孔《注》：“类也。”实际上，这里指居住环境。（《论语引读》102页）

杨朝明：孔子说：“世上的人们各种各样，同类的人往往会犯相同的过失。观察各人所犯的过失，就知其是否真正地行仁。”（《论语诠解》31页）

辑者案：从朱熹、杨朝明说。

（2）观过，斯知仁矣

汉·孔安国：小人不能为君子之行，非小人之过也，当恕而无责之。观过，使贤愚各当其所，则为仁也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·28页）

梁·皇侃：若观人之过能随类而责，不求备一人，则知此观过之人有仁心人也；若非类而责，是不仁人，故云观过，斯知仁矣。（皇侃《论语集解义疏》卷二·28页）

宋·许谦：此章虽为观人，然主于教人行仁也。上言过各有党，是善恶对言，下却专举仁说，意或可见。《集注》以失、过二字释经“过”字。失是错

误,过是太过。具此两字,方尽经中“过”字之义。吴祐言掾以亲故受污辱之名,所谓“观过,斯知仁者”,本文如此。……故曰:观过知仁二句所指不同,读者亦当详之。(《读论语丛说》卷上·30页)

日·物双松:“观过,斯知仁矣”,盖古语,而孔子释之也。言观群下之所过,以知国君之仁也。人,众人也。党,乡党也。盖朝廷宗庙之间,君子所慎,鲜有过矣。但其于乡党,亲戚朋友所在,其过不亦宜乎。国人皆如此,是可以知国君仁德之化也。(《论语征》卷二·79页)

清·焦循:观读如“观其所由”之“观”。但见其过而概加责焉,非仁也。谛视而察之,则知仁术矣。各于其党,即是观过之法,此为莅民者示也。(《论语补疏》卷一·9页)

清·刘宝楠:正义曰:《礼记·仲尼燕居注》:“党,类也。”亦常训。焦氏循《补疏》申此《注》云:“各于其党,即是观过之法,此为莅民者示也。”皇侃云:“犹如耕夫不能耕,乃是其失。若不能书,则非耕夫之失也。”此说“党”字义最明。案:《注》说甚曲,焦氏不免曲徇。且知仁因观而知,则仁即过者之仁,而孔以为观者知仁术,亦误。(《论语正义》146页)

杨树达:观过知仁者,观其过而知其仁与不仁也。有过而仁者,有过而失之不仁者,故曰:各于其党也。子路、秦西巴、孙性,过而仁者也。乐羊、梁车,过而不仁者也。(《论语疏证》95页)

杨伯峻:[注释]仁——同“人”。[译文]什么样的错误就是由什么样的人犯的。仔细考察某人所犯的错误的,就可以知道他是怎样式的人了。(《论语译注》37页)

王熙元:观过,观察、省察自己的过失,并非观察他人的过失。斯知仁,意思是这样就能认识仁的道理。(《论语通释》162页)

黄怀信:[校]斯知人矣,“人”旧作“仁”,从翟氏《考异》引陆采说,据《后汉书·吴祐传》所引改。[训译]观察(一个人的)过错,就可以知道(他属于哪一类)人了。(《论语新校释》77-78页)

杨朝明:党:同类。斯知仁矣:斯,就、则。知仁,知道是否真正的行仁。有人认为应作“人”,亦通。此不取。(《论语诠解》30页)

孙钦善:仁:《后汉书·吴祐传》引此文作“人”,于是有人认为此处“仁”同“人”,非是。《汉书·外戚传》、《南史·张裕传》引此皆作“仁”。“仁”指仁德,仁人亦难免无过,但仁人之过,无论从其过错性质来看,还是从其对待过错的态度来看,皆与不仁人之过迥别。因此孔子认为一个人的过错,亦可作为判断一个人是否具有仁德的根据,这里含有从反面看问题的辩证法。孔子说:“人的过错,各属于一定类型。因此,观察人们的过错,

便可知是否具有仁德了。”(孙钦善《论语本解》38页)

辑者案:从杨朝明、孙钦善说。

4.8 子曰:“朝闻道,夕死可矣。”

魏·何晏:言将至死不闻世之有道也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·28页)

梁·皇侃:叹世无道,故言设使朝闻世有道则夕死无恨,故云可矣。栾肇曰:“道所以济民,圣人存身为行道也。济民以道,非为济身也。故云诚令道朝闻于世,虽夕死可也。伤道不行,且明己忧世不为身也。”(皇侃《论语集解义疏》卷二·28页)

宋·程颐:人不可以不知道,苟得闻道,虽死可也。(《二程集》1138页)

宋·朱熹:道者,事物当然之理。苟得闻之,则生顺死安,无复遗恨矣。朝夕,所以甚言其时之近。程子曰:“言人不可以不知道,苟得闻道,虽死可也。”又曰:“皆实理也,人知而信者为难。死生亦大矣!非诚有所得,岂以夕死为可乎?”(《四书章句集注》71页)

金·王若虚:《注疏》以为不闻世之有道,其说甚缪。程氏曰:“人不可以不知道。”夕死可者,是不虚生也,斯为得之。东坡云:“未闻道者,得丧之际,未尝不失其本心,而况死生乎?”子由亦云:“一日闻道,虽死可以不乱。”所谓过于深者也。(《论语辨惑》卷一·9页)

清·刘宝楠:“闻道”者,古先圣王君子之道,已得闻知之也。闻道而不遽死,则循习讽诵,将为德性之助。若不幸而朝闻夕死,是虽中道而废,其贤于无闻也远甚,故曰“可矣”。《新序·杂事篇》载楚共王事,《晋书·皇甫谧传》载谧语,皆谓闻道为已闻道,非如《注》云“闻世之有道”也。(《论语正义》146页)

清·康有为:道者,天人之道。《易》所谓“原始要终,故知死生之说、鬼神之状,通乎昼夜之道而知”也。盖生死者,人身体所不免,惟知气在上,魂无不之,神气风霆。风霆流形,偶现者阳,复藏者阴。开阖往来,天道本无生死。盖本末始生,则亦未始死。死生如昼夜,昼夜旋转,实大明终始,则无昼无夜也。故人能养其神明完粹,常惺不昧,则朝而证悟、夕而恒化可也。孔子此言魂灵死生之道要,一言而了精深玄微,惜后儒不传,遂使闻道者少。或者以归佛氏,而谓孔子不言灵魂,则甚矣后儒之割地也。(《论语注》49页)

章太炎:《汉书·夏侯胜传》:胜与黄霸久系,霸欲从胜受经,胜辞以罪死。霸曰:“朝闻道,夕死可矣。”此前汉旧说,何云将至死不闻世之有道!若孔子自悼命穷者,失其旨。(《广论语骈枝》3页)

方骥龄：《说文》：“死，澌也。”《方言三》：“澌，尽也。”……朝闻夕死，孔子勸勉后生“士志于道”，能从善如流而“过则勿惮改”，不应以“恶衣恶食”为可耻，当以不能迁善改过为可耻。朝闻正道，见贤思齐，取人之长，补己之短，日之既暮，往日所犯之过，即能消尽，故曰“夕死可矣”，非死亡之谓也。孔子曾告子路以“未知生，焉知死”，可见孔子不轻言死。故前人所解死字为可疑。（《论语新论》97页）

杨伯峻：孔子说：“早晨得知真理，要我当晚死去都可以。”（《论语译注》37页）

乔一凡：此节非孔子言。于何见之？见之于孔子之言行。孔子弟子，闻道者多矣。……再以孔子本人言。孔子主张自强不息、日进无疆，是以栖栖一生，冀行其道，以安万类。孔子老而返鲁，死时尚叹山颓木毁而道穷。其自惜其死也又如此。是以知孔子不会为此言也。（《论语通义》56-57页）

李炳南：道，即是仁道。闻道，非说孔子自闻，是为一般人而言。人在世间，须知为仁之道，方能立己立人。苟无仁道，则必害人害己。仁道学之难，闻之亦难，纵然朝闻夕死，亦不虚此一生，否则纵寿八百年，亦枉为人。又，《中庸》天命之谓性，率性之谓道，闻之更难。（《论语讲要》73页）

李泽厚：总而言之，生烦死畏，真理岂在知识中！生烦死畏，追求超越，此为宗教；生烦死畏，不如无生，此是佛家；生烦死畏，却顺事安宁，深情感慨，此乃儒学。（《论语今读》79页）

杨朝明：孔子说：“早晨能够听到正确的治世主张，即使晚上死去也是值得的。”（《论语诠解》31页）

辑者案：朱熹的解释很平实，表达了孔老夫子“人生虽短暂，以闻道为目的”的思想。此言表达了孔子求道的迫切心情，杨伯峻、杨朝明的译解切合文意。

4.9 子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”

梁·皇侃：若欲志于道而耻恶衣恶食者，此则是无志之人，故不足与共谋议于道也。一云：不可与其共行仁义也。李充曰：“夫贵形骸之内者，则忘其形骸之外矣。是以昔之有道者、有为者，乃使家人忘其贫，王公忘其荣，而况于衣食也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·29页）

宋·邢昺：此章言人当乐道固穷也。士者，人之有士行者也。言士虽志在善道，而衣服饮食好其华美、耻其粗恶者，则是志道不笃，故未足与言议于道也。（邢昺《论语注疏》50页）

宋·朱熹：心欲求道，而以口体之奉不若人为耻，其识趣之卑陋甚矣，

何足与议于道哉？程子曰：“志于道而心役乎外，何足与议也。”（《四书章句集注》71页）

康有为：尊神明者，贱口体；足内德者，忘外物。若志于道，而尚以衣食之恶为耻，识趣凡陋，不足与议道也。盖学者不患于愚鲁，而患于卑鄙；卑鄙之人，必害其志，必无成学者也。（《论语注》49页）

李泽厚：孔子说：“知识分子有志于追求真理，但又以粗衣淡饭为羞耻，这种人不值得与他去讨论。”（《论语今读》79页）

杨朝明：士：刘宝楠《论语正义》中说：“《白虎通·爵篇》：‘士者，事也；任事之称也。’……士居四民之首，其习于学有德行道艺者始出仕，亦谓之士。故士为学人进身之阶。”或说，士是介于卿大夫与平民之间的一个阶层。（《论语诠解》31页）

辑者案：邢昺的解释深刻、精辟。关于“士”，杨伯峻译为“读书人”、李泽厚译为“知识分子”为当。

4.10 子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”
（定州简本“无适也”作“无谪也”。谪、适、敌古通）

汉·郑玄：无莫，无所贪慕也。（袁钧《郑玄论语注》卷二·6页）

魏·何晏：言君子之于天下，无适，无莫，无所贪慕也，唯义之所在也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·29页）

晋·范宁：适、莫，犹厚、薄也。比，亲也。君子与人无有偏颇厚薄，唯义是亲也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·29页）

唐·陆德明：适，丁历反，郑本作敌。莫，武博反。……郑音慕，无所贪慕也。与比，毗志反。（黄焯《经典释文汇校》698页）

唐·韩愈：无适，无可也。无莫，无不可也。惟有义者与相亲比尔。（《论语笔解》卷上·7页）

宋·朱熹：适，专主也。《春秋传》曰“吾谁适从”是也。莫，不肖也。比，从也。谢氏曰：“适，可也。莫，不可也。无可无不可，苟无道以主之，不几于猖狂自恣乎？此佛老之学，所以自谓心无所住而能应变，而卒得罪于圣人也。圣人之学不然，于无可无不可之间，有义存焉。然则君子之心，果有所倚乎？”（《四书章句集注》71页）

明·张居正：适是必行的意思，莫是必不行的意思，义是事之宜，比字解做从字。（《论语直解》卷四·4页）

清·惠栋：郑本“适”作“敌”，莫音慕，无所贪慕也。栋案：古敌字皆作适。《礼记·杂记》曰：赴于适者。郑《注》云：适读为匹敌之敌。《史记·

范睢传》：“攻適伐国。”《田单传》：“適人开户。”《李斯传》：“群臣百官皆畔，不適。”徐广皆音征敵之敵。《荀卿子·君子篇》云：“天子四海之内无客礼，告无適也。”《注》：读为敵。（《论语古义》2页）

清·刘宝楠：惠氏栋《九经古义》：“《礼记·杂记》‘讎于適者’，郑《注》云：‘適读为匹敵之敵。’《史记·范睢传》‘攻適伐国’……”由惠氏所引证观之，是“適”、“敵”通用。……皇《疏》引范宁曰：“适莫，犹厚薄也。比，亲也。君子与人无有偏颇厚薄，唯仁义是亲也。”范氏意似以“適”为“厚”，“莫”为“薄”，故邢《疏》即云：“適，厚也；莫，薄也。”此与郑氏义异。疑《李固传》及《白虎通》、《风俗通》皆如此解，则亦《论语》家旧说，于义并得通也。至于邢《疏》又云：“言君子于天下之人，无问富厚穷薄，但有义者，则与之为亲。”其义浅陋，不足以知圣言矣。皇本有《注》云：“言君子之于天下，无適无莫，无所贪慕也，唯义之所在也。”案：“无所贪慕”，乃郑君解“无莫”之义，与“无適”句无涉，此《注》必妄人所增。（《论语正义》147页）

日·海保元备：便己事，一概趋之是適；不便己事，掉头不肯是莫。按：解適为适往之义，仍可言也；以莫为不肯之义，抑何所本也？（《论语驳异》26页）

清·王闿运：适，往也。莫，定也。此言已历聘之意，可以仕则仕，可以止则止，不义则不与亲也。（《论语训》卷一·32页）

清·康有为：适，往也。莫，毋也。义，宜也。比，亲附也。言君子于天下之事之人，无所必偏往，无所必禁绝，但于义之合宜者，则亲附而从之。盖非从人也，从公理也，从事宜也。事宜者，其地民人合宜，其时与人合宜，则施之恰当。故君子有犯天下之谤、违天下之论而独为之者，义所宜也；有从众人之后、因世俗之宜而不改者，亦义所宜也。（《论语注》50页）

章太炎：《诗·卫风》：“谁適为容。”《传》：“適，主也。”《小雅》：“圣人莫之。”《传》：“莫，谋也。”君子治天下不建己，故无主；不用智，故无谋。动静不离于理，是曰“义之与比”。其后，慎到闻其说，曹参施诸政。（《广论语骈枝》3页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“君子对于天下的事情，没规定要怎样干，也没规定不要怎样干，只要怎样干合理恰当，便怎样干。”[注释]适，莫——这两字讲法很多，有的解为“亲疏厚薄”，“无适无莫”便是“情无亲疏厚薄”。有的解为“敌对与羡慕”，“无适（读为敌）无莫（读为慕）”便是“无所为仇，无所欣羡”。我则用朱熹《集注》的说法。（《论语译注》37页）

乔一凡：适，自专也，亦作敌。无适，不自专也。莫，隔幕也。隔又作隔，莫或作瘼。无莫，则达四聪，与民不隔莫也。隔莫今又作隔膜。（《论语通

义》58页)

钱逊:比:有两种解释:一,亲近,相近;二,从,听从。(《论语读本》49页)

南怀瑾:“无适也”是说并不希望自己一定要发多大的财,作多大的官。虽然这样没有成见,也不是样样都可以。“无莫也”就是有所为、有所不为。(《论语别裁》180页)

李炳南:君子对于天下人,无专主之亲,无特定之疏,惟以道义是从。即不问亲疏,但以道义是亲,亦即以义为处世准绳。(《论语讲要》74页)

李泽厚:孔子说:“君子对待天下各种事情,既不存心敌视,也不倾心羡慕,只以正当合理作为衡量标准。”(《论语今读》80页)

金池:适(dí 敌):亲近,厚待。莫:疏远,冷淡。……君子对于天下的人,不固定对谁亲,也不固定对谁远,只是同有义的人亲近。(《〈论语〉新译》104页)

黄怀信:[校]无敌也,“敌”旧作“适”,借字,今据《释文》改从郑本,用本字。《逸周书·柔武解》:“靡适无下。”“适”亦借为“敌”。无慕也,“慕”旧作“莫”,亦借字,今从郑玄读改本字,以免徒生误解。[释]无敌也:“敌”,仇敌、敌对。旧作“适”,或如字释无所适从之适,与下文“比”义重,非。或释“肯”,亦非,适无肯义。无慕也:“慕”,爱慕、向慕,与“敌”相对。旧作“莫”或释不肯、反对,与“敌”、“比”不谐,不知通假故也。义之与比:“义”,宜也,谓行事合理、合宜之人。“比”,相并、合作、在一起。[训译]先生说:“君子对于天下(的人),没有敌对,也没有爱慕,(只)跟正义(者)在一起。”(《论语新校释》80页)

何新:义,礼仪。比,比较。以礼仪与之相比。(《论语新解——思与行》43页)

安德义:适:原为“適”,引申为绝对正确。“适”“莫”有的解释为“敌对与羡慕”,“适”则读为dí。莫:不可以的,不专一的。引申为绝对错误。(《论语解读》91页)

杨朝明:[诠释]郑玄以为“適”为“敌”,表示敌对,义近;俞樾认为“適”作“敌”,有匹敌、相当的意思,引申为相抵触,可从。[解读]孔子说:“君子对待天下人,无妄加抵触之念,也无贪慕之心,只是亲近仁义之人。”(《论语诠解》31页)

辑者案:视“適”为“敌”,视“莫”为“慕”,符合文意。此语是说,君子对于天下的人,无所谓敌对,无所谓亲慕,只与仁义者相亲比。

4.11 子曰:“君子怀德,小人怀土。君子怀刑,小人怀惠。”

汉·孔安国:“怀德”,怀安也。“怀土”,重迁也。“怀刑”,安于法也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·29页)

梁·皇侃：云“君子怀德”者，怀，安也。君子身之所安，安于有德之事。云“小人怀土”者，小人不贵于德，唯安于乡土，不期利害，是以安之不能迁也。一云：君子者，人君也。小人者，民下也。上之化下，如风靡草。君若化民安德则下民安其土，所以不迁也。故李充曰：“凡言君子者，德足轨物，义兼君人，不唯独善而已也。言小人者，向化从风，博通下民，不但反是之谓也。故曰：‘君子之德风，小人之德草也。’此言君导之以德则民安其居而乐其俗，邻国相望而不相与往来，化之至也。是以大王在岐，下辇成都，仁政感民，猛虎弗避，钟仪怀土而谓之君子。然则民之君子，君之小人也。斯言例也。”云“君子怀刑”者，刑，法也，言君子之人安于法则也。云“小人怀惠”者，惠，恩惠利人也。小人不安法，唯知安利惠也。又一云：人君若安于刑辟，则民下怀利惠也。故李充曰：“齐之以刑，则民惠利矣。夫以刑制物者，刑胜则民离；以利望上者，利极则生叛也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·29页）

唐·韩愈：德难形容，必示之以法制。土难均平，必示之以恩惠。上下二义转相明也。（《论语笔解》卷上·7-8页）

唐·李翱：君子非不怀土也，知土均之法乃怀之矣。小人只知土著乐生之惠，殊不知土之德何极于我哉？（《论语笔解》卷上·7-8页）

宋·邢昺：君子执德不移，是安于德也。小人安安而不能迁者，难于迁徙，是安于土也。“君子怀刑，小人怀惠”者，刑，法制；惠，恩惠也。君子乐于法制齐民，是怀刑也。小人唯利是亲，安于恩惠，是怀惠也。（邢昺《论语注疏》50页）

宋·郑汝谐：上有德则礼义明，教化行，固君子之所安也。上有刑，则善有所怙，恶有所惧，亦君子之所安也。小人则不然，有土以居之，则苟安重迁，德则非其所知也；有惠以私之，则乐其所养，刑则非其所利也。君子小人识虑之远近，用心之公私于此分矣。当时之君既无德政，又无刑章，何以怀君子？争城、争地，民不得一日安其居；重征厚敛，未尝有以惠其下，又无以怀小人矣。君子、小人皆失其所，是以微示伤叹之意。（《论语意原》卷一·22页）

宋·朱熹：怀，思念也。怀德，谓存其固有之善。怀土，谓溺其所处之安。怀刑，谓畏法。怀惠，谓贪利。君子小人趣向不同，公私之间而已。尹氏曰：“乐善恶不善，所以为君子；苟安务得，所以为小人。”（《四书章句集注》71页）

元·陈天祥：既以怀为思念，而于通解处却不全用思念之意。四“怀”字之说，意各不同，四者之事亦不相类。……德不可说为自己之德。刑与德皆当归之于国家。“德”与“德之流行”之“德”同，盖谓国家之仁政也。

“刑”与“刑于四海”之“刑”同，盖谓国家之法也。土谓国土，惠谓恩惠。此章本论君子小人志趣不同。君子之心普及于众，小人之志专在于己也。君子怀德，思念养民之仁政也；小人怀土，思念便己之国土也；君子怀刑，思念齐民之法也；小人怀惠，思念私己之恩惠也。（《四书辨疑》卷三·13-14页）

清·戴望：怀，归也。天以厚生为德，地以利用为德，人以正德为德。土，居也。上务隆刑峻法则下惟惠己者是归。《春秋》书梁亡言自亡也。（《戴氏注论语》卷四·2页）

清·俞樾：此章之义自来失之。君子，谓在上者；小人，谓民也。……此章之义以怀德、怀刑对举相形，欲在位之君子不任刑而任德也。夫安土重迁，人之常情。小民于其乡土，岂无桑梓之念？故泰山之妇，因无苛政而不去，此即所谓小人怀土也。惟上之人荼毒其民，使之重足而立，而忽闻邻国之君有行仁政者，则旧都旧国之思不敌其乐国乐郊之慕，而怀土者变而怀惠矣。说此章者皆不得其义。若从旧说，则何不曰“君子怀德、怀刑，小人怀土、怀惠”？亦足见君子、小人所安之不同，而何必错综其文乎？（《群经平议》卷三十·11-12页）

杨树达：怀土者怠于迁，所谓安土重迁者是也。安安而能迁，则与怀土怀居者异矣。此孔子劝劳动、戒安惰也。（《论语疏证》97页）

方骥龄：本章“小人怀土”，殆谓庶民当劳之来之，分配土地以安之也。……刑即《诗经·大雅·思齐篇》“刑于寡妻”之刑，今作型。“君子怀刑”，怀，思念也。在位之官吏，当正己而后正人，当时时怀念如何始可为人民之典型也。……君子怀德，君子怀型，劳心也。小人怀土，小人怀惠，劳力也。本章主旨，殆谓在位之官吏与在野之庶民，当各在其位而尽其责也。（《论语新诠》98-99页）

刘桓：我认为，按照旧注“君子怀刑”意为“君子乐于法制齐民”，这就与孔子一贯的仁礼思想相矛盾。孔子学说以仁为核心，以礼为纲领，而很少谈及刑或刑罚。……况且，从文字训诂的角度说，刑固然可用为法制、法度等义，但亦多假借为型。《说文》：“型，铸器之法也。”型，义为模型。引申之用为名词，意为典型，使动用法，则为效法之义。《诗·周颂·烈文》“不显维德，百辟其刑之”，高亨《诗经今注》：“刑，通型，效法也。”注得很对。……以上提到的名君圣贤和贤者，虽受到推崇的程度有别，无疑都是孔子心目中的楷模。因此，孔子所讲的“君子怀刑”，当读为“君子怀型”，亦必指君子思念古今的一些名君、圣贤。君子思念名君圣贤，较之周代贵族彝铭之一味称赞或思念祖考、先王，显然是一种历史性的进步。（《“君子怀刑”解》，《孔子研究》1990年第3期）

萧氏元：“刑”字在春秋那时，广泛的说是“法”。而在使用中，极为普遍的是指有惩罚性的刑法而言。……所以严格的来说，真正怀刑的人，是小人不是君子。君子的心目中有道德律。君子当然也知法。但一个君子做错了事，他的良心将先受到道德的谴责，不必等到法律来制裁方知害怕。故而“君子怀刑”的说法有所不妥。笔者认为很可能是一个与“刑”音相近的德性字眼，那就是“信”。全节应是：“君子怀德，小人怀土；君子怀信，小人怀惠。”（《论语辨惑》57页）

李炳南：君子小人，不必指在位与不在位者，皆就普通人而言之。四句经文，上二句是说居处，下二句是说行动。怀字作思念讲。君子怀德，君子所思的是道德，他的居处，必然选择在有仁德之人所居的邻里。小人怀土，土是地利，小人只选择有利可图之地，如升官发财等，以为居处。定居后，则安安而不迁徙。此为上二句，就择居而辨君子小人。君子怀刑，刑即典刑，经典法则。……君子有所行动，就想到是否合乎此类典刑。小人怀惠，《中庸》：“小人行险以徼幸。”小人之行，冒险以求其幸，不思虑后果，只贪图眼前的小惠。此为下二句，就行动而辨君子小人。（《论语讲要》75页）

杨润根：土：这个字有两层意思。一是指使万物生长的土地，一是指万物从土地中生长出来。《说文》：“土，地之吐生万物者也，二像地之下，丨像地之中物出之形也。”这里的“土”与人的意念相联系，意指出人头地的意念与欲望。“出人头地”正是“土”的本意的引伸和喻意。……惠：心灵所顾及到的具体的利益，这里指自私自利的意念。（《发现论语》95页）

黄怀信：[释]君子怀德，小人怀土：“君子”、“小人”，以身份地位言。“君子”，指君主、统治者；“小人”，指小民、劳动者。旧以为人格之君子、小人，非。“怀”，心怀，心里面想着。旧释怀念、怀归、安于，皆非。“德”，恩德。旧释品德、道德，非。“土”，安土重迁之土，乡土。君子怀刑：“刑”，刑罚，与“德”相对。或有疑“刑”为“信”者，谬。小人怀惠：“惠”，仁惠、关爱，与“刑”相对。[训译]先生说：“君主心怀恩德，百姓（就）怀恋乡土；君主心怀刑罚，百姓（就）心思仁惠。”（《论语新校释》81页）

李君明：君子关注德行，小人关注田宅；君子关注刑律，小人关注恩惠。（《论语引读》105页）

辑者案：君子关心的是道德、法度，小人关心的是土地、实惠，也就是君子重德、小人重利。怀，心里老想着。

4.12 子曰：“放于利而行，多怨。”

汉·孔安国：放，依也。每事依利而行，取怨之道。（邢昺《论语注疏》50页）

宋·程颐：心存乎利，取怨之道也，盖欲利于己，必损于人。（《二程集》1138页）

宋·朱熹：放，上声。孔氏曰：“放，依也。多怨，谓多取怨。”程子曰：“欲利于己，必害于人，故多怨。”（《四书章句集注》72页）

宋·张栻：放，依也。“放于利而行”者，凡事每求便利于己也。怨由不得其欲而生。彼虽每求便利，而事亦岂能尽利于己哉？不得其欲则怨矣。其胸次扰扰无须臾以宁也。若夫君子正己，而已无所求利，故无不足，而奚怨之萌哉？（《南轩论语解》卷二·14页）

金·王若虚：南轩曰：“不得其欲，则怨”，谓怨出于己也。伊川曰：“利于己必害于人，所以多怨”，谓怨出于人也。二者皆通，但未知圣人之旨果安在耳？至王补之乃云：“不独己多怨乎人，人亦多怨乎己”，是则过矣。（《论语辨惑》卷一·10页）

清·黄式三：《说文》“放”本训“逐”。驱逐、追逐皆为“放”，放利即逐利也。放纵、放弃之义亦从放逐引申，今读去声。“依放”之“放”，今读上声，或作“仿”字，古无是分别也。多怨，谓人恶其专利也。《传》曰：“不为怨府。”又曰：“聚怨不可以定身，人各归怨，利转为害。自谓己之得利者，终不利也。”（《论语后案》92页）

清·王闿运：孔曰：“放，依也。”放，弃也。为政当利民，不可弃之。孔曰：“每事依利而行，取怨之道。”言无利则民怨也。（《论语训》卷上·33页）

清·刘宝楠：此为在位好利者箴也。……在上位者宜知重义，不与民争利也。若在上者放利而行，利壅于上，民困于下，所谓“长国家而务财用”，必使“菑害并至”，故民多怨之也。……《汉书》公孙贺等传赞引桓宽《盐铁论》曰：“桑大夫不师古，始放于末利。”师古注：“放，纵也。”谓纵心于利也。一说放，依也。案：放纵义亦通。（《论语正义》149页）

金良年：放（fàng 仿）：通“仿”，依据、遵循。（《论语译注》34页）

李炳南：放者放纵，任意发展，但其目的纯在私利，如此行为必致多人之怨。孔安国注：“放，依也。每事依利而行，取怨之道。”今从刘氏《正义》引《汉书》颜师古注，放作纵字讲，是纵心于利的意思。愈纵心图取私利，则愈损人，故召人之怨愈多。（《论语讲要》75页）

李泽厚：这仍是氏族社会解体的现象。由于金钱对一切事物的侵蚀冲击，传统体制开始瓦解，大家埋怨极多。……没有办法，社会便一直是悲剧地行进着的。怨虽无用，但也有好处，可以起某种制衡作用。（《论语今读》81页）

金池：放（fàng 仿）：同“仿”，效法，引申为追求。（《〈论语〉新译》106页）

黄怀信：[释]“放”，逐也。旧释依据、依仿、放纵，皆非。[训译]先生

说：“追逐利益而行，（就会）多遭怨恨。”（《论语新校释》82页）

辑者案：该章关键字眼在于“放”字，以上各家所论，当以“依”、“依据”为当。金良年解释明白。

4.13 子曰：“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”

汉·包咸：如礼何者，言不能用礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·30页）

魏·何晏：何有者，言不难也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·30页）

梁·皇侃：为，犹治也。言人君能用礼让以治国则于国事不难，故云何有，言其易也。故江熙曰：“范宣子让，其下皆让之。人怀让心，则治国易也。”云“不能以礼让为国，如礼何”者，若昏暗之君不为用礼让以治国，则如治国之礼何？故江熙曰：“不能以礼让，则下有争心，锥刀之末，将尽争之，唯利是恤，何遑言礼也？”（皇侃《论语集解义疏》卷二·30页）

宋·邢昺：此章言治国者必须礼让也。“能以礼让为国乎”者，为，犹治也。礼节民心，让则不争。言人君能以礼让为教治其国乎？云“何有”者，谓以礼让治国，何有其难。言不难也。“不能以礼让为国”者，言人君不能明礼让以治民也。“如礼何”者，言有礼而不能用，如此礼何！（邢昺《论语注疏》51页）

宋·朱熹：让者，礼之实也。何有，言不难也。言有礼之实以为国，则何难之有，不然，则其礼文虽具，亦且无如之何矣，而况于为国乎？（《四书章句集注》72页）

清·王夫之：夫子曰：国之所与立者，礼也。礼之所自生者，让也。无礼则上下不辨，民志不定，而争乱作。（《四书训义》卷八·10页）

清·刘宝楠：“让”者，礼之实；“礼”者，让之文。先王虑民之有争也，故制为礼以治之。礼者，所以整壹人之心志，而抑制其血气，使之咸就于中和也。“为国”者，为犹治也。……《后汉书·刘恺传》贾逵上书引此文，作“能以礼让为国，于从政乎何有”，《列女传》曹世叔妻上疏引亦同。此疑出《齐》、《古》文异。（《论语正义》149页）

清·康有为：让者，不争，礼之实也。何有者，言以礼让治国，则国不足治也。此言治国必用礼让。盖恶春秋诸国，外饰礼义以夸文明，而日以争杀为事，伤天心之和，坏人道之平也。矫积弊者，必大反；过横湍者，渡上流。孔子生当据乱之世，故特发让义以拯之。民主首尧、舜，君主首文王，至德称泰伯，古贤称伯夷，皆美其让也。人人能让，则上者高蹈，中者守界，而天下平矣。后汉让产让爵者相望，风俗最美。此孔子之大化也，国病之

圣药也。孔子不甚言国义，盖圣人言论皆为天下万世立公律，不暇为区区一国计也。包咸曰：“如礼何者，言不能用礼。”争心未解而空饰礼文，实非文明也。（《论语注》51页）

杨伯峻：孔子说：“能够用礼让来治理国家吗？这有什么困难呢？如果不能用礼让来治理国家，又怎样来对待礼仪呢？”（《论语译注》38页）

李泽厚：孔子说：“如能用礼制和谦让来治理国家，那会有什么问题？不能够用礼制、谦让来治理国家，又要礼制干什么？”（《论语今读》82页）

杨润根：让：批评，谴责，战胜，取代。礼让：以正义谴责非义，以正义战胜非义。（《发现论语》96页）

黄怀信：（原文“何有”前补“于从政乎”四字）[校]按：“于从政”三字旧脱，从《后汉书·刘般传》贾逵上书及《列女传》曹世叔妻上疏所引补，而“从”又疑当作“行”。如礼何，“礼”字疑当作“政”，涉前误。[训译]先生说：“能以礼让（精神）治国，对于推行政令有什么说的？不能以礼让（精神）治国，怎样推行政令？”（《论语新校释》82页）

杨朝明：[诠释]毛氏认为本章脱去“于从政”三字是很有道理的。而且从《论语》本身来看，这很可能是那时的惯常用法，如：《子路》记载：“子曰：‘苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？’”《雍也》记载：“季康子问：‘仲由可使从政也与？’子曰：‘由也果，于从政乎何有？’曰：‘赐也，可使从政也与？’曰：‘赐也达，于从政乎何有？’曰：‘求也，可使从政也与？’曰：‘求也艺，于从政乎何有？’”这样，本章原文应为：子曰：“能以礼让为国，于从政乎何有？不能以礼让为国，如礼何？”所谓礼让，一般多认为指古代禅让。本章所言不一定指此，但应有一定背景。上古时，尧禅让于舜，舜让位于禹。《史记·伯夷列传》记载：“尧将逊位，让于虞舜，舜禹之间，岳牧咸荐，乃试之于位，典职数十年，功用既兴，然后授政。”而传说伯夷、叔齐兄弟对于君位也是相互礼让而不就。尧、舜、禹为儒家圣人，伯夷、叔齐也是深得孔子推崇之人，他们的礼让为国之风与春秋之世的诸侯互相攻伐形成鲜明对比。[解读]孔子说：“能以礼让的精神治理国家，为官执政还有什么困难呢？不能以礼让的精神来治理国家，又能怎样推行礼呢？”（《论语诠解》32页）

辑者案：朱熹、刘宝楠说为优。杨朝明征引较富，很有参考价值。

4.14 子曰：“不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也。”

汉·包咸：求善道而学行之，则人知己。（邢昺《论语注疏》51页）

宋·邢昺：此章劝学也。“不患无位”者，言不忧爵位也。“患所以立”者，言但忧其无立身之才学耳。“不患莫己知”者，言不忧无人见知于己也。“求为可知也”者，言求善道而学行之，使己才学有可知重，则人知己也。（邢昺《论语注疏》51页）

宋·洪迈：说者皆以为当求为可知之行。唯谢显道云：“此论犹有求位求可知之道。在至论则不然，难用而莫我知，斯我贵矣，夫复何求？”予以为君子不以无位为患，而以无所立为患；不以莫己知为患，而以求为可知为患。第四句盖承上文言之。夫求之有道，若汲汲然求为可知，则亦无所不至矣。（《容斋随笔》卷二“求为可知”，38页）

宋·朱熹：所以立，谓所以立乎其位者。可知，谓可以见知之实。程子曰：“君子求其在己者而已矣。”（《四书章句集注》72页）

宋·张栻：“患所以立，求为可知”，皆为己者之事也。立者，所以立其身也。可知者，实之在己者也。若有患其位与人莫己知之心，一毫之萌则为徇于外矣。不患无位而患所以立，不患莫己知而求为可知，则君子为己之学盖可知矣。若曰：使在己有可知之实则人将自知之，则是亦患莫己知而已。岂君子之心哉？（《南轩论语解》卷二·15页）

清·刘宝楠：[别解]立者，立乎其位也。“患所以立”，犹言患无所以立。下篇“其未得之也，患得之”，亦谓患不得之，皆语之急尔。《潜夫论·贵忠篇》引此文作“患己不立”，当是以义增成，或谓“立”与“位”同。上二句两“位”字与下二句两“知”字，文法一例。（《论语正义》150页）

清·戴望：患立身不处于仁义。知，犹用，求为可用，若子路可使有勇，冉子可使足民。（《戴氏注论语》卷四·2页）

清·王闿运：无位者患人莫知，故令求知。（《论语训》卷上·33页）

章太炎：案：《古文春秋经》“位”作“立”。此“不患无位”古文盖亦作“立”。不患无立，患所以立。不患莫己知，求为可知。辞例一也。（《广论语骈枝》3页）

萧氏元：笔者以为，“为”是指“有所作为”。而“求”字，与其解成“追求”，不如解成“致力于”或“努力于”。合解“求为可知也”就是：“只要你致力于有所作为，替百姓们多做些真正有益的事，你的名声，自然就可建立起来了。”（《论语解惑》59页）

李炳南：位，是官位。立，是在官位而有建树之意。勿愁无官位，但愁如何建树。勿愁我不为人知，但可求其可以为人知之之道。建树不必有位，立德立功皆是。求为可知，学仁义可耳。（《论语讲要》76页）

程石泉：按此章上下文理应缺一“患”字。此类连锁对比文句已数见于

《论语》，如“不患人之不己知，患不知人也”（《学而第一》），“子曰不患人之不己知，患其不能也”（《宪问第十四》）。又此章前段作“不患……患……”，后段亦应作“不患……[患]……”，故“求为可知也”前应有一“患”字。（《论语读训》51页）

黄怀信：[训译]先生说：“不担心没有职位，担心（没有）充位的能力；不担心没有人知道自己，（要）求取可以使人知道的本领。”[章旨]此章劝人培养真本领。有位而不能立，自是白搭；人虽知己而已无真才实学，只是虚名。（《论语新校释》83页）

黄克剑：求为可知：追求那些值得为人所知的东西。可，值得。可知，值得被人知。（《〈论语〉解读》70页）

杨朝明：孔子说：“不忧虑自己有没有职位，而应忧虑有没有足以任职的德行与能力。不忧虑别人不了解自己，而应忧虑有没有足以让人了解自己的德行与才能。”（《论语浅解》33页）

辑者案：黄怀信、杨朝明的解释切合文意，可从。

4.15 子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

（1）吾道一以贯之

梁·皇侃：云“吾道一以贯之哉”者，所语曾子之言也。道者，孔子之道也。贯，犹统也，譬如以绳穿物，有贯统也。孔子语曾子曰：“吾教化之道，唯用一道以贯统天下万理也。”故王弼云：“贯，犹统也。夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民、执一统众之道也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·31页）

宋·朱熹：贯，通也。唯者，应之速而无疑者也。圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一尔。（《四书章句集注》72页）

清·潘维城：贯有行、事两义。《尔雅》：“贯，事也。”《广雅》：“贯，行也。”《经义述闻》曰：“事与行，义相近，故事谓之贯，亦谓之服；行谓之服，亦谓之贯矣。”（《论语古注集笺》卷四·3页）

清·戴望：贯，读如“一贯三为王”之贯。贯，中也，通也。一谓仁也。仁为德元，义、礼、智、乐皆由此出，故变文言一。一者，万物之所从始也。（《戴氏注论语》卷四·2页）

程树德：张甄陶《四书翼注论文》：“此章道理最平实，是以尽心之功告曾子，非以传心之妙示曾子。曾子之唯是用力承当，与颜子‘回虽不敏，请

事斯语’口气一同,不是释迦拈花、文殊微笑。忠恕而已,是直截切指,与门人共证明此第一义,不是将一贯之语移下一层。盖曾子年最少,夫子没时年方二十九。一以贯之非他,从心所欲不逾矩也。夫子亦三十而立,曾子此时安有此水到渠成瓜熟蒂落气候,夫子遽付以秘密心印?且曾子至死尚战战兢兢,何曾得夫子此言便是把柄入手,纵横贯串无不如意?故谓此章夫子以尽心之功告曾子则是,以传心之妙示曾子则非。”按:一贯之义,自汉以来不得其解,兹故杂引诸家之说以资参考,而张氏甄(辑者案:程书此处误作“甑”)陶所说尤精。考《史记·弟子传》“曾子少孔子四十六岁”,孔子卒时,曾子年不及三十。以云大彻大悟,似尚非其时,何秘密传授心印之有?(《论语集释》260页)

杨伯峻:贯——贯穿、统贯。阮元《研经室集》有《一贯说》,认为《论语》的“贯”字都是“行”、“事”的意义,未必可信。(《论语译注》39页)

韩喜凯:这里所讲的道,是人道中道德之道,即所谓“君子之道”。孔子说:“君子之道者三,我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。”而忠恕之道,可以说是综合了三者的因素。(《名家评说论语辨析》116页)

辑者案:吾道一以贯之,即忠恕之道贯通始终。

(2) 夫子之道,忠恕而已矣

梁·皇侃:忠,谓尽中心也。恕,谓付我以度于人也。言孔子之道更无他法,故用忠恕之心。以己测物,则万物之理皆可穷验也。故王弼曰:“忠者,情之尽也。恕者,反情以同物者也。未有反诸其身而不得物之情,未有能全其恕而不尽理之极也。能尽理极,则无物不统,极不可二,故谓之一也。推身统物,穷类适尽,一言而可终身行者,其唯恕也。”(皇侃《论语集解义疏》卷二·31页)

唐·韩愈:说者谓忠与恕一贯无偏执也。(《论语笔解》卷一·8页)

唐·李翱:参也鲁,是其忠焉;参至孝,是其恕也。仲尼尝言“忠必恕,恕必忠”,阙一不可,故曾子闻道一以贯之,便晓忠恕而已。(《论语笔解》卷一·8页)

宋·朱熹:尽己之谓忠,推己之谓恕。而已矣者,竭尽而无余之辞也。(《四书章句集注》72页)

金·王若虚:夫子以一贯之道语曾子,曾子然之而不疑。门人问焉,则曰:“忠恕而已。”说者遂以忠恕为贯道之实。呜呼!忠恕,固修身之要,要之只是两端,何足贯夫子之道乎?东坡曰:一以贯之者,难言也,虽孔子莫能名之,故曾子唯而不问,知其不容言也。……夫圣人之道,诚高远而洪深。至于忠恕之义,人亦易辨矣。而诸公张大如是,盖其意必欲极一贯之

妙故耳,恐未必然。(《论语辨惑》卷一·10-12页)

元·陈天祥:……王淳南《辨惑》惟取东坡、杨、游之说为正,予与淳南意同。盖当时问者必非曾门高第弟子。曾子以其未可以语一贯之详,故以违道不远之忠恕答之也。向若有如子思者问之,则其所答不止于此也。然其“而已矣”三字涉于太峻,使后人专执忠恕为一直谓贯道者更无余法,转致后人迷惑愈甚,由此三字故也。只就违道不远之四字观之,便可见忠恕不能贯道。贯道者,惟理而已。(《四书辨疑》卷三·17页)

杨伯峻:“恕”,孔子自己下了定义:“己所不欲,勿施于人。”“忠”则是“恕”的积极一面,用孔子自己的话,便应该是:“己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语译注》39页)

商聚德:总之,“忠”就是尽心竭力,是主动地为人谋。“恕”就是推己及人,它有消极、积极二义:消极义的“恕”是“己所不欲,勿施于人”;积极义的“恕”是己之所欲,亦施于人,即“己欲立而立人,己欲达而达人”。(《〈论语〉辨疑二则》,《孔子研究》1987年第2期)

杨宝忠:笼统而言,“恕”、“仁”无别。《说文·心部》:“恕,仁也。”《广雅·释詁四》同。《论语·雍也篇》:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”又《颜渊篇》:“仲弓问仁。子曰:‘……己所不欲,勿施于人。’”《管子·小问篇》:“语曰:‘非其所欲,勿施于人,仁也。’”此“仁”、“恕”无别之证也。如果细加区分,则“恕”是求仁的必经之路,而“仁”则是为恕的最终目的和归宿;“仁”是儒家最高的道德标准,而“恕”则是实现仁道的具体做法。《论语·雍也篇》:“能近取譬,可谓仁之方也。”孔安国注:“方,道也。但能近取譬于己,皆恕己所欲而施之于人。”“近取譬”,谓取譬于己,即以心比心,推己及人,亦即是“恕”。“仁之方”,谓实现仁道的途径。《孟子·尽心上》:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉;强恕而行,求仁莫近焉。”此“恕”、“仁”有别之证也。(《“恕”字古义考——兼论“恕”和“仁”的关系》,《孔子研究》1999年第2期)

黄怀信:[释]忠恕而已矣:“忠”,尽心于人。“恕”,如心也,即推心于人,将心比心。“忠恕”,即忠心推己于人。忠心推己于人,忠诚地将心比心,所以能己所不欲,不施于人。旧释“忠和恕”,则为二矣。(《论语新校释》84页)

辑者案:“忠恕”二字的意义,以朱熹、黄怀信所解为完善。

4.16 子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（辑者案：定州简本“喻”作“踰”）

汉·孔安国：喻犹晓也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·31页）

梁·皇侃：喻，晓也。君子所晓于仁义，小人所晓于财利，故范宁曰：“弃货利而晓仁义则为君子，晓货利而弃仁义则为小人也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·31页）

宋·朱熹：喻，犹晓也。义者，天理之所宜。利者，人情之所欲。程子曰：“君子之于义，犹小人之于利也。唯其深喻，是以笃好。”杨氏曰：“君子有舍生而取义者，以利言之，则人之所欲无甚于生，所恶无甚于死，孰肯舍生而取义哉？其所喻者义而已，不知利之为利故也，小人反是。”（《四书章句集注》73页）

清·俞樾：古书言君子小人大都以位而言，上文“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”。《白虎通·号篇》曰：“君之与臣，无适，无莫，义之与比。”是汉世师说如此。后儒专以人品言君子小人，非古义矣。《汉书·杨恽传》引董生之言曰：“明明求仁义，常恐不能化民者，卿大夫之意也。明明求财利，常恐困乏者，庶人之事也。”数语乃此章之确解。（《群经平议》卷三十·12页）

清·王闿运：喻、谕古今字，告也。告君子当以义，告小人以义则彼不喻，惟当告之以利。治民在兴利也。（《论语训》卷上·34页）

毛子水：这章的君子、小人，乃以修养的程度分，而不是以地位分的。郑、朱都训“喻”为“犹晓”，义自可通。但这个“喻”字最好训为“乐”。（《论语今注今译》52页）

金池：大义，名词用作动词，这里指伸张大义。利：私利，名词用作动词，这里指非法谋取私利。（《〈论语〉新译》110页）

张诒三：《论语》“君子喻于义，小人喻于利”一句中，《定州汉墓竹简论语》“喻”作“踰”字，《说文》、《尔雅》、《方言》无“喻”字，加上《论语》本身的用语习惯和先秦典籍的文例以及董仲舒的解释，种种迹象显示，“喻”的本字是“愉”，义为“勤劳、劳苦”。那么“君子愉于义”是说“君子为了义而勤劳”，正符合董仲舒的解释：“明明求仁义常恐不能化民者，卿大夫之意也。”“小人愉于利”是说“小人为了利而劳苦”，这也正符合董氏的诠释：“明明求财利常恐困乏者，庶人之事也。”（《“君子喻于义，小人喻于利”探诂》，《孔子研究》2004年第3期）

辑者案：关于“喻”，传统的解释为“晓”，即知晓。张诒三的论述颇为独到。

4.18 子曰：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”
(辑者案：定州简本“几谏”作“傲谏”)

汉·包咸：几者，微也。当微谏，纳善言于父母。见志，见父母志有不从己谏之色，则又当恭敬，不敢违父母意而遂己之谏。(邢昺《论语注疏》52页)

宋·朱熹：此章与《内则》之言相表里。几，微也。微谏，所谓“父母有过，下气怡色，柔声以谏”也。见志不从，又敬不违，所谓“谏若不入，起敬起孝，悦则复谏”也。劳而不怨，所谓“与其得罪于乡、党、州、闾，宁熟谏。父母怒不悦，而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝”也。(《四书章句集注》73页)

日·昭井一宅：几与机同，凡机者俯仰无常体，故或曰机变。志者，父母之志也。(《论语解》98页)

清·陈浚：几是微，谏是劝阻，志是意思，劳是苦。(《论语话解》卷二·23页)

程树德：《孟子·万章》篇曰：“父母爱之，喜而不忘。父母恶之，劳而不怨。”劳与喜相类，亦谓忧而不怨也。(《论语集释》271页)

钱穆：旧解，谓见父母之志不从，则只不从二字已足，且当云意不从，不当云志不从。故知见志，指子女自表己志。为子女者仅自表己志，即是不明争是非，亦即几谏之义。(《论语新解》101页)

萧氏元：笔者认为劝父母当然要柔和委婉，但还不够。这里的“几”是“少”或“不多”的意思。“几谏”是要少谏，不要老是说父母这里不对，那里不好。(《论语辨惑》65页)

李炳南：几，微也。人之过，在几微发动之时，易于改正，故为人子者，见父母之过于微起时，即当谏之，不俟形成大过。若见父母之志不从其谏，则又尊敬，而不违其谏劝之初衷，继续进谏。然而屡谏不从，甚至受父母之怒斥，亦不辞劳苦，不怨父母，谏之不已。或，劳者忧也，谏而不入，深恐父母卒成大过，乃忧之而不怨。劳字两义并存。(《论语讲要》77页)

黄怀信：[释]几谏：“几”，轻柔。“谏”，谓谏其错误主张，故下文曰不违、曰劳。又敬不违：“敬”，恭敬，指恭敬地按其主张行事。“违”，违背。劳而不怨：“劳”，辛劳。[训译]先生说：“事奉父母，(应当)轻柔地劝谏(他们的错误主张)。看到他们执意不从，又(应当)恭敬地执行(他们的主张)而不违背，即使辛劳也不怨恨。”(《论语新校释》86页)

杨朝明：[诠释]几(jī)：隐微，引申为委婉。违：违背，触犯。劳：心忧。如《诗》云“实劳我心”、“劳心忉忉”、“劳心怛怛”。[解读]孔子说：“侍奉父母时，父母如有不对的地方，要婉转地劝说，看到自己的意见没有被听从，仍然恭敬而不触怒父母，虽然心忧但不怨恨。”(《论语诠释》34页)

辑者案：从包咸与朱熹说。几谏，婉言规劝。关于“劳”字，杨朝明释为“心忧”为是。

4.19 子曰：“父母在，不远游，游必有方。”

汉·郑玄：方犹常也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·33页）

梁·皇侃：方，常也。《曲礼》云：“为人子之礼，出必告，反必面，所游必有常，所习必有业。”是必有方也。若行游无常，则貽累父母之忧也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·33页）

宋·朱熹：远游，则去亲远而为日久，定省旷而音问疏；不惟己之思亲不置，亦恐亲之念我不忘也。游必有方，如己告云之东，即不敢更适西，欲亲必知己之所在而无忧，召己则必至而无失也。范氏曰：“子能以父母之心为心则孝矣。”（《四书章句集注》73页）

明·释智旭、江谦：方，法也。为法故游，不为余事也。不远游句，单约父母在说。游必有方，则通于存没矣。补注：所事非主，所学非师，所交非友，所行非义，皆非方也。游必有方，所以慰亲心也。（《论语点晴补注》31页）

日·丰干：父母在，子不远游，辄是常道。游必有方，是权道也。诸子从夫子游历诸国，颜子、曾子皆有父，曾子不从，而颜子从焉。此有方之游耳。方犹道也。（《论语新注》40页）

清·刘开：游必有方，不是不得已而远游者。盖父母在时，不当远游，即游之近者，且必有定所，而远者可知于义方尽。夫子上言远游，下句只言游字，原自有别，何必以游为远游而造为不得已之说也？若饶双峰以不远游为常法，以有方为处变之道，不知游必有方乃游之常法。礼，为人子者，出必告所，游必有常。而乃以为处变之道用之于不得已之远游乎？真无稽之论也。（《论语补注》卷中·3页）

方骥龄：《越语》“无忘国常”注：“常，法典也。”《论衡·问孔》：“五常之道，仁义礼智信也。”然则《曲礼》“所游必有常”，犹言所交游者必须选择合乎“仁义礼智信”五常之道之人，犹《论语》本章中“游必有方”之义。谓父母在时，所交游者必须合乎正道之人，以免危辱父母，此孝道也，亦为仁之方也。（《论语新诠》104页）

毛子水：以常释方，不如以乡释方。凡称地为“地方”，似亦从“方向”引出的。（《论语今译今注》53页）

南怀瑾：我认为“游必有方”的方是指方法的方，父母老了没人照应，子女远游时必须有个安顿的方法，这是孝子之道。“方”者应是方法，不是方向。（《论语别裁》196页）

金良年：方：定规。一说是指一定的去处，亦通。（《论语译注》37页）

李泽厚：孔子说：“父母活着的时候，不远走高飞。如果走，也要有一定的方向。”（《论语今读》117页）

贾雯鹤：《论语·里仁》：“子曰：父母在，不远游，游必有方。”方，郑玄注：“犹常也。”皇侃据《礼记·曲礼》“为人子者，出必告，反必面，所游必有常，所习必有业”谓：“是必有方也，若行游无常，则貽累父母之忧也。”朱熹解“方”为方向，谓：“游必有方，如己告云之东，即不敢更适西，欲亲必知己之所在而无忧，召己则必至而无失也。”我以为古注割裂了上下文义，就字论字，义有未当。“游必有方”承上句“父母在，不远游”而言，丝毫未见转折之意。“方”应解作《书·尧典》“方命圯族”之“方”。“方命”，蔡沈注：“逆命而不行也。”“方命圯族”，《史记·五帝纪》引作“负命毁族”。《孟子·梁惠王下》“方命虐民”，赵岐注：“方犹逆也。”则“逆”、“负”为“方”之确诂。所以，“游必有方”当解为“远游必定要违逆、辜负父母之意”。孔子提倡“纯孝”思想，翻检《论语》，其例不胜枚举。此节重点为“远游”两字，孔子所反对的也是“远游”，而非一般所谓“游学”、“游仕”。观后儒解经以及现代人所理解此节文义，正与孔子原义大相背离。因为孔子时的安土重迁思想已不为时人所需，故后人曲解经文以合时需。“作者之用心未必然，读者之用心何必不然”（周济《词辨·序》），此之谓欤！（《〈论语〉“游必有方”解》，《江海学刊》2002年第2期）

杨润根：游：这个字由“浮”和“方”构成，意为能在水中浮起而不沉没的方舟，因此“游”的引伸意就是借助方舟这一水上交通工具进行的漂洋渡海的活动。方：方体船或并体船。《说文》：“方，并船也。象两舟……”游必有方：游必有船。（《发现论语》99页）

张诒三：句中“有方”，传统的解释是“有固定的地方”，联系先秦时期其他典籍中“有方”的用例，“有方”义为“有道理”或“有原因”。郑玄解释“游必有方”的“方”，“犹常也”，也不错，因为“常”有“规矩”、“常理”等意义，《诗·小雅·宾之初筵》“是曰既醉，不知其秩”，毛亨传：“秩，常也。”陈奂疏：“常，法也，则也。”程俊英、蒋见元的解释是“规矩”。《荀子·赋篇》“千岁必反，古之常也”，杨倞注：“常，亦古之常道。”郑玄释“方”为“常”，“游必有方”，是说“远游必须有一定的规矩、道理”。所以说，解释为“方，常也”，类似我们今天所说的“常理”、“人之常情”，并不错，问题就是从宋代邢昺开始，把“常”解释为“常所”，才导致千年来的误会。（《“游必有方”和“粪土之墙”正解》，《中国文化研究》2007年第2期）

辑者案：张诒三的论述独到充分。

4.21 子曰：“父母之年，不可不知也，一则以喜，一则以惧。”

汉·孔安国：见其寿考则喜，见其衰老则惧也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·33页）

梁·皇侃：云“父母之年不可不知也”者，人有年多而容少，或有年少状老，此所不可为定。故为人子者，必宜知父母之年多少也。云“一则以喜”者，此宜知年之事也。知父母年高而形犹壮，此是寿考之征，故孝子所以喜也。云“一则以惧”者，年实未老而形容衰减，故孝子所以怖惧也。又一释：若父母年实高而形亦随而老，此子亦一喜一惧也。见年高所以喜，见形老所以惧也。而李充之解小异，云：“孝子之事亲也，养则致其乐，病则致其忧。忧乐之情深，则喜惧之心笃。然则献乐以排忧、进欢而去戚者，其唯知父母之年乎？岂徒知年数而已哉？贵其能称年而致养也。是以唯孝子为能达就养之方，尽将从之节。年盛则常怡，年衰则消息。喜于康豫，惧于失和，孝子之道备也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·33页）

宋·朱熹：知，犹记忆也。常知父母之年，则既喜其寿，又惧其衰，而于爱日之诚，自有不能已者。（《四书章句集注》74页）

清·黄式三：刘星若曰：“一，犹或也。能知父母之年，或有时喜其寿，或有时惧其衰。”（《论语后案》99页）

杨润根：对于那些到了为父为母的年龄的人们来说，他们绝不可对于自己将要对自己所生育的儿女们所应承担的责任一无所知。对此，人们一方面应该为自己已经到了为父为母的年龄而感到喜悦，另一方面则应该为自己将要对自己所生育的儿女们承担起自己所应承担的那实在是不可掉以轻心的为父为母的重大责任而感到畏惧。（《发现论语》100页）

辑者案：朱熹的解释为优。

4.22 子曰：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”

汉·包咸：古人之言不妄出口者，为耻其身行之将不及也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·34页）

梁·皇侃：躬，身也。逮，及也。古人不轻出言者，耻身行之不能及也，故子路不宿诺也。故李充曰：“夫轻诺者必寡信，多易者必多难，是以古人难之也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·34页）

宋·朱熹：言古者，以见今之不然。逮，及也。行不及言，可耻之甚。古者所以不出其言，为此故也。范氏曰：“君子之于言也，不得已而后出之，非言之难，而行之难也。人惟其不行也，是以轻言之。言之如其所行，行之如其所言，则出诸其口必不易矣。”（《四书章句集注》74页）

清·黄式三：谈论、著述皆言也。空谈可耻，著述者仰而企古人亦耻之。《左传》分“立德”、“立言”，非此经旨也。（《论语后案》100页）

清·王闿运：凡云古者皆谓殷时也。出，出位也。处士而言治道，侯国而谋天下，身所不及，无以验其行迹，近可耻也，故殷以前无著书者。（《论语训》卷上·35页）

方骥龄：《诗毛传》曰：“诂言，古之善言也。”段玉裁氏释《说文》诂字“训诂言也”云：“训者，说教也。训诂言者，说释故言以教人，是之谓诂。”疑本章所谓“古者言之不出”，犹言“诂者言之不出”，孔子之意，殆谓喜以古之善言教人之人，决不轻易向人进言，盖恐本身犹未能实践之也。似非指古人而言。（《论语新论》106页）

杨润根：孔子说：“在我看来，远古时代的人们之所以没有发明出我们目前所使用的那种语言文字，那是因为他们担心当这种语言文字发明出来之后自己的行动将追赶不上自己的语言，以至于自己的行动不能和自己的语言保持一致，担心自己说的多做的少，甚至只说不做。”（《发现论语》101页）

傅佩荣：古代的人说话不轻易出口，因为他们以来不及实践为可耻。（《傅佩荣解读论语》66页）

黄怀信：[释]言之不出：“言”，指堪可教人之言，据下句可知。旧释“不出”为不轻出，非。[训译]先生说：“古时候的人不说（教育人的）话，是怕自己做不到感到耻辱。”（《论语新校释》89页）

辑者案：从朱熹说。

4.23 子曰：“以约失之者鲜矣。”

汉·孔安国：俱不得中也，奢则骄，溢招祸，俭约则无忧患也。（皇侃《论语集解义疏》卷二·34页）

梁·皇侃：鲜，少也。言以俭约自处，虽不得中而失国家者少也。故颜延之云：“秉小居薄，众之所与；执多处丰，物之所去也。”（皇侃《论语集解义疏》卷二·34页）

宋·朱熹：鲜，上声。谢氏曰：“不侈然以自放之谓约。”尹氏曰：“凡事约则鲜失，非止谓俭约也。”（《四书章句集注》74页）

程树德：《四书诠义》：约者，束也。内束其心，外束其身，谨言慎行，审密周详，谦卑自牧，皆所谓约。以约则鲜失，敬慎不败也。若解作俭约、省约、径约，则天下有许多不可约之事矣。（《论语集释》278页）

杨树达：务广者必荒。守约者得寸则进寸，得尺则进尺，故鲜失也。（《论语疏证》110页）

李零：“约”，旧注都以为是约束之义，认为这话是说，自己约束自己，慎言慎行，就很少会犯错误。但古书中的约字还有口头约定的意思。这话也许是承接上文，谓古君子慎言，决不轻易讲话，唯恐自己做不到，可是一旦承诺，就要做到，失约的事绝少。（《丧家狗——我读〈论语〉》110页）

辑者案：李零说恰切。

4.24 子曰：“君子欲讷于言而敏于行。”

汉·包咸：讷，迟钝也。言欲迟而行欲疾。（邢昺《论语注疏》53页）

唐·陆德明：欲讷，奴忽反。……郑言欲难。（黄焯《经典释文汇校》698页）

宋·朱熹：行，去声。谢氏曰：“放言易，故欲讷；力行难，故欲敏。”胡氏曰：“自吾道一贯至此十章，疑皆曾子门人所记也。”（《四书章句集注》74页）

清·黄式三：皇《疏》：“敏，疾速也。”与讷之训迟钝相对。近解敏训不惰，失之。陆稼书曰：“上耻不逮，专为放言者戒。此并论言行，凡讷言不能敏行，敏行不能讷言，皆在所敬也。”陆说是，《注》胡氏语当删。（《论语后案》101页）

方骥龄：言，直言己意，对他人直言己意也。行，疑系《卫灵公》篇子张所问之行，似为与他人相处之道。孔子答子张所谓“言忠信，行笃敬”是也。敏，达也，审于事也，黽勉也。谓与人相处，决不可纯以己意为准，不可不通达于忠信笃敬之理待人。故向人发言，绝不可率直，必须木讷而多所考虑，庶几不因多言而贾祸也。（《论语新论》107页）

杨润根：讷：这个字由“言”和“内”构成。“内”的本意是人的身体——它犹如一栋房屋，一个门户——内部的东西，也即内心、心灵。因此“讷”的本意应是心灵的言语、内心的言语。由于人们的内心世界往往是难于表达的，因此“讷”又具有“难以言表”之意（后来人们把这层意义变成了不善于言谈）。《说文》：“讷，难也。”《说文》所说的“难”意即“难言”（很有可能是《说文》在抄写或排版时漏掉了一个“言”字）。敏：面对每一件事情（“每”）都应对它作认真而严肃的思考（“攷”），而当人们一旦养成了这样的遇事便思考的习惯，人们的思想就会变得敏捷，人们的观察力也会变得敏锐。（《发现论语》102页）

黄克剑：讷于言：出言谨慎。讷，迟钝。敏于行：勤勉躬行。敏，勤勉。（《〈论语〉解读》75页）

何新：[译文]孔子说：“君子要慎于言语而勉力行动。[注释]欲，应，应当。讷，木讷，语言迟钝。敏，勉也。旧注为“疾”，不确。（《论语新解——思与行》48页）

辑者案：多数学者都将“讷”解为迟钝，将“敏”解为敏捷，这是对的，因

为“讷”与“敏”是相对而言的。不过,在理解上不要太拘泥,孔子虽然讨厌巧言令色,但也并不是喜欢拙嘴笨舌、说话迟钝。而是主张:话不要说得那么早、那么快、那么漂亮;行动要敏捷,事情要做得漂亮。

4.25 子曰:“德不孤,必有邻。”

魏·何晏:方以类聚,同志相求,故必有邻,是以不孤也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·34页)

梁·皇侃:言人有德者,此人非孤,然而必有善邻里故也。鲁无君子者,子贱斯焉取斯乎?又一云:邻,报也。言德行不孤矣,必为人所报也。故殷仲堪曰:“推诚相与则殊类可亲;以善接物,物亦不皆忘,以善应之。是以德不孤焉,必有邻也。”(皇侃《论语集解义疏》卷二·34页)

宋·邢昺:此章勉人修德也。有德则人所慕仰,居不孤特,必有同志相求与之邻也。(邢昺《论语注疏》53页)

宋·朱熹:邻,犹亲也。德不孤立,必以类应。故有德者,必有其类从之,如居之有邻也。(《四书章句集注》74页)

宋·张栻:德立于己则天下之善斯归之,盖不孤也。如善言之集,良朋之来,皆所谓有邻也。至于天下归仁,是亦不孤而已矣。(《南轩论语解》卷二·17页)

元·陈天祥:注文本取《坤卦·文言》“敬义立而德不孤”之义为说。大意固亦相类,然经中有“必”字,义不可通。有德者固有类应相从之道,惟明治之世为可必也。若昏乱之世,乃小人类进之时,君子则各自韬晦远遁以避其害,却无类从不孤之理。“必”字于此不可解矣。“邻”字解为类从,亦为勉强。“德不孤,必有邻”盖言人之德业不能独成,必有德者居相临近辅导之也。“鲁无君子者,斯焉取斯”,义与此同。(《四书辨疑》卷三·17页)

金池:孤:孤独,孤立。邻:邻居,指思想邻近或一致的人。……有道德的人是不会孤立的,一定有思想一致的人[与他合作]。(《〈论语〉新译》118页)

辑者案:从朱熹、金池说。

4.26 子游曰:“事君数,斯辱矣。朋友数,斯疏矣。”

汉·孔安国:数,谓速数之数也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·35页)

梁·皇侃:斯,此也。礼不贵褻,故进止有仪。臣非时而见君,此必致耻辱;朋友非时而相往,数必致疏远也。一云:言数,计数也。君臣计数,必致危辱;朋友计数,必致疏绝也。(皇侃《论语集解义疏》卷二·35页)

唐·陆德明:君数,何云色角反,下同,谓速数也。郑世主反,谓数己之

功劳也。梁武帝音色具反,《注》同。(黄焯《经典释文汇校》698页)

唐·韩愈:君命召不俟驾,速也。岂以速为辱乎?吾谓数当谓频数之数。(《论语笔解》卷上·8页)

唐·李翱:频数再三渎,必辱矣。朋友频渎,则益疏矣。包云速数,非其旨。(《论语笔解》卷上·8页)

宋·邢昺:此章明为臣结交,当以礼渐进也。数,谓速数。数则渎而不敬,故事君数,斯致罪辱矣;朋友数,斯见疏薄矣。(邢昺《论语注疏》53页)

宋·朱熹:数,色角反。程子曰:“数,烦数也。”胡氏曰:“事君谏不行,则当去;导友善不纳,则当止。至于烦渎,则言者轻、听者厌矣,是以求荣而反辱,求亲而反疏也。”范氏曰:“君臣朋友,皆以义合,故其事同也。”(《四书章句集注》74页)

宋·张栻:数由必有而然,事君而必君之信己,与朋友交而必交情之固,是皆为私意之所加而数之所由生也。推此可见彼。既厌而数不止,能无辱与疏乎?(《南轩论语解》卷二·17页)

清·焦循:《诗·小雅》“僭始既涵”,毛《传》云:“僭,数也。”《释文》:“数,音朔。”与此色角反同。郑《笺》云:“僭,不信也。”然则此数宜与僭同。事君不信则辱矣,朋友不信则疏矣。所谓信而后谏,不信则以为谤己也。(《论语补疏》卷一·10页)

清·俞樾:此“数”字即《儒行》所谓“其过失可微辨,而不可面数”之数。数者,面数其过也。(《群经平议》卷三十·13页)

清·王闿运:数犹密也。君子淡以成,小人甘以坏。(《论语训》卷上·36页)

杨树达:孔子于事君处友并云不可则止。数者,不可而不止之谓也。不可而不止,则见辱与疏矣。君臣朋友皆以义合,合则相与,不合则不必强也。(《论语疏证》114页)

方骥龄:数字作技艺解,犹言术也。(《论语新诠》108页)

毛子水:《广雅·释詁一》:“数,责也。”但《论语》这个数字,未必指面责言;解为急切,似较妥。而就规过言,实应以忠告善道为主;面责人过,总是利少害多。(《论语今译今注》55页)

金良年:数(sù速):通“速”,此指性急。一说是屡次烦扰的意思。(《论语译注》38页)

邓球柏:数(shuò硕):亲密,接触频繁。孔安国说:“数,谓速数之数。”或谓数为数落责备之意。亦有认为数即计较。(《论语通解》78页)

杨润根:时而做君子时而做小人的人,将为真正的君子所鄙视;时而做朋友时而做敌人的人,将被真正的朋友所抛弃。(《发现论语》103页)

蔡健清：[注释]数：音 shuò，屡次、多次，引申为烦琐的意思。斯：就。

[译文]子游说：“侍奉君主，如果频繁地进谏，就会招来羞辱；对待朋友，如果反复劝告，就会导致疏远。”（《论语解读》64 页）

辑者案：把朱熹、邓球柏、蔡健清的解释结合起来理解，即很完善。



公冶长第五

5.1 子谓公冶长：“可妻也，虽在缧绁之中，非其罪也。”以其子妻之。

(1) 子谓公冶长

汉·司马迁：公冶长，齐人，字子长。（《史记·仲尼弟子列传》2208页）

汉·孔安国：公冶长，弟子，鲁人也，姓公冶，名长。（皇侃《论语集解义疏》卷三·1页）

晋·范宁：名芝，字子长也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·2页）

唐·陆德明：长，如字，姓公冶，名长。《家语》：“字子张。”范宁云：“名芝，字子长。”《史记》亦“字子长”。（黄焯《经典释文汇校》699页）

日·中井积德：公冶长，此章之外无所见。其为孔门弟子，无征，恐不必然也。《史记》弟子之籍，安足据哉？且孔子择婿，何必于弟子？（《论语逢源》81页）

乔一凡：公冶长，氏公冶，名长，字子长。鲁之公族，为孔子弟子。（《论语通义》67页）

林毓顺：谓：报也，是大声所以惊人。有责斥训诫义。有捷报祝贺义。（《论语我读》70页）

金知明：谓，称赞，有评价的意思。（《论语精读》49页）

李零：“公冶长”，孔门弟子，生卒不详。“公冶”是复姓，即两个字的家族名，严格讲，其实是氏，而不是姓。他可能是以官为氏。战国工官，常以“公”字表示官营，并称负责铸造铜器或铁器的官员为“冶师”或“冶”。司马迁说他名长，字子长，名、字相同，有点怪。《孔子家语》略有不同，是名茷，字子长。其名，范宁引《家语》讹为芝，《释文》则字子张。他的名到底是什么，有很多不同记载，但对比下面几章，这里的“公冶长”是以字称，没问题。他的字应该是子长，这里省掉子。（《丧家狗——我读〈论语〉》112页）

辑者案：公冶长，姓公冶，名长，生卒年不详。其籍贯记载有歧：《史记》记曰：“公冶长，齐人，字子长。”《孔子家语》记曰：“公冶长，鲁人，字子长，为人能忍耻，孔子以女妻之。”暂从《家语》说。

(2) 虽在縲紲之中，非其罪也

汉·孔安国：縲，黑索也。紲，桎也。所以拘罪人也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·1页）

梁·皇侃：既欲妻之，故备论其由来也。縲，黑索也。紲，桎也。古者用黑索以桎系罪人也。冶长，贤人，于时经枉滥在縲紲之中，虽然，实非其罪也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·1页）

清·刘宝楠：“縲”与“累”同。……皆以累为索也。《说文》：“紲，系也。从系，世声。縲，紲或从桀。”《广雅·释詁》：“紲，系也。”《释器》：“紲，累索也。”《少仪》：“犬则执紲。”《左氏传》：“臣负羈紲。”是紲亦绳索之称。凡系人系物，皆谓之紲。（《论语正义》164页）

毛子水：縲紲两句，是说公冶长实在没有犯罪，并不是可妻的理由。按：縲（《说文》作累）、紲（唐人避讳作紲）都是绳索的名称；縲紲连言，或是孔子时缚束罪人所用绳索的专名。（《论语今注今译》57页）

吴新成：[注]紲：牵，拴。縲紲，指入狱。（《论语易读》72页）

杨润根：縲：粗大沉重的绳索。紲：牢固地拴住。縲紲：使用粗大沉重的绳索牢牢地拴住。……这是对待被捕的野兽的一种方式，也是对待被捕的罪犯的一种方式。（《发现论语》104页）

袁庆德：在古代汉语中，连词“虽”的主要作用是表示假设，相当于“即使”，这里的“虽”就是这样。但是，有些学者误以为这里的“虽”是“虽然”的意思，以为公冶长当时被关在监狱中。（《论语通释》111页）

辑者案：多数注家对于“縲紲”二字之义以及“虽在縲紲之中，非其罪也”句意，争议不大，认为公冶长虽然曾经被以“縲紲”，但是“非其罪也”，孔子还是“以其子妻之”。关于公冶长遭縲紲的原因，《论衡》一书记曰公冶长因识鸟语而获罪，此故事程树德《论语集释》286页予以摘录。另，袁庆德认为“虽”的主要作用是表示假设，相当于“即使”。既然是假设，那么就是说公冶长未被縲紲。此说新颖，可备参考。

(3) 以其子妻之

梁·皇侃：评之既竟，而遂以女嫁之也。范宁曰：“公冶行正获罪，罪非其罪，孔子以女妻之，将以大明衰世用刑之枉滥，劝将来实守正之人也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·1页）

宋·朱熹：长之为人无所考，而夫子称其可妻，其必有以取之矣。又言其人虽尝陷于縲紲之中，而非其罪，则固无害于可妻也。夫有罪无罪，在我而已，岂以自外至者为荣辱哉？（《四书章句集注》75页）

李泽厚：孔子不以一时之荣辱取人，虽在今日，亦属不易。（《论语今

辑者案:以上各家表达了对这一章章旨的理解。对于孔子把女儿嫁给曾被“纆继”之公冶长,范宁认为其目的是“劝将来实守正之人”,朱熹认为“夫有罪无罪,在我而已,岂以自外至者为荣辱哉”,李泽厚则认为反映了孔子“不以一时之荣辱取人”的品格。该章章旨,当以李泽厚的理解为平实、自然。

5.2 子谓南容:“邦有道,不废;邦无道,免于刑戮。”以其兄之子妻之。

(1) 南容

魏·王肃:南容,弟子南宫适,鲁人也,字子容。(邢昺《论语注疏》54页)

宋·朱熹:南容,孔子弟子,居南宫。名适,又名适,字子容,谥敬叔。孟懿子之兄也。(《四书章句集注》75页)

清·刘宝楠:正义曰:“南宫”者,两字氏,亦单举一字,故曰“南”。《史记·仲尼弟子列传》:“南宫括,字子容。”“括”又作“适”。《史》以南宫括、南容为一人,此《注》又以南容、南宫适为一人。《檀弓》:“南宫适之妻之姑之丧,夫子诲之髹。”而《家语》又以“三复白圭”为“南宫适之行”,“适”与“适”同。《论语释文》亦云:“适,本又作适。”则陆所见此《注》亦作“适”。“适”与“容”、“括”义皆相贯,作“适”作“适”,皆通用字。郑氏《檀弓注》云:“南宫适,孟僖子之子南宫适也,字子容,其妻孔子兄女。”《疏》云:“案:《左氏传》:‘孟僖子将卒,召其大夫云:“属说与何忌于夫子,以事仲尼。”’以南宫为氏,故《世本》云‘仲孙纁生南宫适’是也。”案:仲孙纁即孟僖子,《世本》误以南宫适、南宫适为一人,而郑君遂承其误。“适”与“说”通用字,《左传》所云“属说”,即南宫适也,又名仲孙适,又名南宫说,而其谥为敬,其字为叔,与南宫适无涉。自郑君误依《世本》,而陆德明《释文》、司马贞《史记索隐》皆沿用之。然《汉书·古今人表》分列南宫敬叔、南容为二人,则《世本》不可信。明钱可选著《补阙疑》曾列四疑以辨之,谓孔子在鲁,族姓颇微,而敬叔为公族元士,定已娶于强家,岂孔子得以兄子妻之?又《檀弓》载“南宫敬叔反,必载宝而朝”,孔子谓“不如速贫之愈”。若而人岂能抑权力而伸有德,谨言行而不废于有道之邦者耶?毛氏奇龄《四书膳言》亦谓敬叔即曾受僖子命,与其兄懿子学礼孔子,然并不在弟子之列。《史记》、《家语》载弟子止容一人,向使容即敬叔,则未有载敬叔不载懿子者,至适妻姑丧,孔子诲其女髹法。若是敬叔,则此姑者,孟僖子妻也。世族丧服自有仪法,不容诲也。至若《史记》、《家语》,各载敬叔从孔子适周,见金人

臧口,孔子戒以谨言,事与容无涉。二家之论致确。梁氏玉绳《古今人表考》、《史记志疑》说略同。惟毛氏《贖言》以南宫适别为一人,非是。南容与《史记》不合,其误显然,此故不载其说也。又颜师古《汉书注》:“南容即南宫縚也,敬叔即南宫括也。”以南宫括为敬叔,亦误。(《论语正义》165页)

程树德:按:南容名适,一名縚,与敬叔名说者当为二人。诸家之说略同。否则断无一人五名之理。此其误始于《世本》“中孙纁生南宫縚”,而郑注《檀弓》遂沿其误,谓“南宫縚,孟僖子之子南宫阅”,《集注》又沿郑君之误。然《四书释地》则云:“孟僖子宿于蘧氏,生懿子及南宫敬叔于泉丘人。《注》云二子似双生。毕竟何忌在先,嗣父位,谥称子。仕为大夫,谥称叔。”而《集注》乃以敬叔为懿子之兄,误之误已。毛氏能纠旧注之失,而又以南宫适别为一人,非即南容,与《史记》不合。颜师古《汉书注》以南容即南宫縚,敬叔即南宫括,虽不尽可信,姑录之以广异闻。(《论语集释》289页)

王熙元:南容:孔子弟子,姓南宫,名继,字子容,鲁国人。不称南宫子容,而称南容,是古人的简称法。(《论语通释》204页)

乔一凡:南容氏南,字子容,鲁人,为孔子弟子。(《论语通义》67页)

辑者案:以上诸家所论,争论焦点在于“南容”与“南宫适”为一人还是为两人,史料所限,目前不好作结论,志此以备考。

(2) 邦有道不废,邦无道免于刑戮

梁·皇侃:明南容之德也。若遭国君有道,则出仕官,不废己之才德也。若君无道,则危行言逊,以免于刑戮也。刑戮,通语耳,亦含轻重也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·2页)

乔一凡:废,舍置也,亦即未服劳于国家也。戮,辱也。(《论语通义》67页)

杨润根:孔子对他的学生南容说:“你是这样一个有美德、有才华、性格温和而又行动稳健的人,因此如果整个现已完全分裂了的联邦之内能够重新获得并拥有道德与正义,那么就没有什么力量能够阻止你的美德与才华充分地表现出来。但是纵使整个现已完全分裂的联邦之内将完全失去道德与正义,那么你的温和的性格与稳健的行动也一定能够使你免遭这个已完全失去了道德与正义的世界的罪恶的刑罚与残暴的杀害。”(《发现论语》105页)

袁庆德:废:废黜(chù),罢免。这里用于被动的意义,意思是“被罢免”。(《论语通释》292页)

蔡健清:道:孔子这里所讲的道,是说国家的政治符合最高的和最好的原则。(《论语解读》67页)

辑者案:此语是说南容既有才华,又有明哲保身之道,杨润根说未免发

挥过甚。

(3) 以其兄之子妻之

梁·皇侃：论之既毕，孔子以己兄女妻之也。昔时讲说，好评公冶、南容德有优劣，故妻有己女、兄女之异。侃谓二人无胜负也。卷舒随世，乃为有智，而枉滥获罪，圣人犹然，亦不得以公冶为劣也。以己女妻公冶、兄女妻南容者，非谓权其轻重，政是当其年相称而嫁，事非一时，在次耳，则可无意其间也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·2页）

宋·朱熹：或曰：“公冶长之贤不及南容，故圣人以其子妻长，而以兄子妻容，盖厚于兄而薄于己也。”程子曰：“此以己之私心窥圣人也。凡人避嫌者，皆内不足也，圣人自至公，何避嫌之有？况嫁女必量其才而求配，尤不当有所避也。若孔子之事，则其年之长幼、时之先后皆不可知，惟以为避嫌则大不可。避嫌之事，贤者且不为，况圣人乎？”（《四书章句集注》75页）

辑者案：孔子“以其兄之子妻”南容和“以其子妻”公冶长，都是表示对这两个人品行的称许和信任，如以此论及“南容”与“公冶长”之高下以及孔子对于兄长之态度，似乎没有必要。

5.3 子谓子贱：“君子哉若人！鲁无君子者，斯焉取斯？”

(1) 子贱

汉·孔安国：子贱，鲁人，弟子宓不齐。（邢昺《论语注疏》55页）

清·黄式三：宓，慮之借字，古字通“伏”。故说者以伏羲是子贱之祖，济南伏胜传《尚书》者为子贱之后。详见《后汉书·伏湛传》、《颜氏家训·书证篇》。（《论语后案》105页）

清·刘宝楠：正义曰：《史纪·弟子列传》：“宓不齐，字子贱，少孔子四十九岁。”不言何国人。《家语·弟子解》始云“鲁人”，与此《注》合。《汉书·艺文志》有“《宓子》十六篇”，颜师古注：“宓读与伏同。”又或作“慮”，见《五经文字》所引《论语释文》。然《释文》以作“宓”为误，则不知“慮”、“宓”俱从必得声，未为误也。又或作“密”，见《淮南子·泰族训》。（《论语正义》167页）

方骥龄：或以为子贱弱冠之年即已成名，非孔子弟子，本章称美子贱，即非孔子弟子之明证。窃按：孔子不轻于毁誉人，贤如颜渊，亦未尝称之为君子。且孔子曾谓：“圣人，吾不得而见之矣！得见君子者，斯可矣！”（《述而》）可见君子固亦不易得也。今忽称子贱为“君子哉若人”，似有违孔子一贯之言论。（《论语新诠》113页）

辑者案：据《孔子辞典》，宓不齐（前521—？），孔子弟子，姓宓，名不齐，字子贱。春秋末鲁国人，以德行著称。《吕氏春秋·察贤》：“宓子贱治单

父，弹鸣琴，身不下堂而单父治。”《史记·仲尼弟子列传》：“（宓不齐）反命于孔子，曰：‘此国有贤不齐者五人，教不齐所以治者。’”《韩诗外传》卷八：“子贱治单父，其民附，孔子曰：‘告丘之所以治之者。’对曰：‘不齐时发仓廩，振困穷，补不足。’”《汉书·艺文志》儒家类录《宓子》十六篇，久佚。清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《宓子》一卷。

（2）君子哉若人！鲁无君子者，斯焉取斯

汉·包咸：若人者，若此人也。如鲁无君子，子贱安得取此行而学行之？（皇侃《论语集解义疏》卷三·2页）

梁·皇侃：因美子贱，又美鲁也。焉，安也。斯，此也。言若鲁无君子，子贱安得取此君子之行而学之乎？言由鲁多君子，故子贱学而得之。（皇侃《论语集解义疏》卷三·2页）

宋·郑汝谐：释者谓子贱之贤，非得鲁之君子薰染渐渍，安取其为君子？夫舍其人之善而不称，乃归于他人之渐染，非圣人忠厚之言。盖子贱之为人，必沉厚简默不祈人之知者。自非鲁多君子，孰能取其为君子也？观子贱之为宰，不下堂，弹琴而化，则其气象可知。使其生于他邦，与谋臣说士混然而并处，则子贱之贤亦无以自见于世矣。（《论语意原》卷一·25页）

宋·朱熹：上斯斯此人，下斯斯此德。子贱盖能尊贤取友以成其德者。故夫子既叹其贤，而又言若鲁无君子，则此人何所取以成此德乎？因以见鲁之多贤也。苏氏曰：“称人之善，必本其父兄师友，厚之至也。”（《四书章句集注》76页）

宋·张栻：意者子贱资质成就君子人也。夫子谓使鲁无君子，则子贱亦何所取法而若是乎？此非特叹鲁国之多贤，盖言美质系乎熏陶之效如此也。（《南轩论语解》卷三·1页）

清·宦懋庸：《说苑》纪其为单父宰，不下堂，鸣琴而理。巫马期以星出，以星入，而单父亦理。子贱曰：“我之谓任人，子之谓任力。任力者劳，任人者逸。”然则子贱固君子也，惟君子能取君子，故单父之人，凡为其府史胥徒之属，亦莫非君子。盖十室之邑，必有忠信，视取者何如耳。若使鲁无君子，则子贱虽贤，亦安所取之而化民成俗乎？（《注》谓斯人何所取以成斯德，乃专就子贱之成就己德而言。今以《说苑》、《史记》、《家语》证之，实为单父任人言之也。）（《论语稽》卷五·2页）

方驥齡：疑本章君子当作在位之官吏解。哉字与材字通假。《广雅·释诂》：“若，择也。”“君子哉若人”，犹言“君子材，择人！”谓子贱有政治之才，又能择人，知人善任，故单父大治。“鲁无君子者，斯焉取斯！”此处君子，指有才德之人。谓鲁国如无有才德之人，子贱又何处取得如许人材耶？

谓鲁国多斐然成章之人，而子贱又能择人也。《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《新序》所记，皆言子贱能知人善任可证。（《论语新论》113 页）

乔一凡：子贱是君子。鲁国如果无君子，如何知用斯人呢？（《论语通义》68 页）

南怀瑾：孔子特别提出子贱对同学们说，你们看，不论内在的修养品德，或者发挥于外的才能，必子贱都可称得上是一个君子；假使现在有人认为鲁国没有一个君子，那么子贱这个人不就是君子吗？如果说这人不是君子，还有什么人可以说是君子呢？在此隐约透露出：第一、文化精神教育的目的，是在于培养承先启后的继起人才。第二、注意奖励后起之秀，导之使他发扬光大。（《论语别裁》205 页）

程石泉：“鲁无君子者，斯焉取斯”恐有错字。揆其意盖谓若鲁国无君子，子贱何能“所父事者三人，所兄事者五人，所友者十有二人，所师事者一人”？（《论语读训》59 页）

傅佩荣：[白话]鲁国没有君子的话，他怎么找得到人帮他忙呢？（《解读论语》70 页）

黄怀信：[释]“斯”，则。“取”，取法、学习。后“斯”，此也，指其优良品质。[训译]先生评价宓子贱说：“君子啊！这个人。假如鲁国没有君子，那么（他）在哪里去取法这些呢？”（《论语新校释》95 页）

金明知：君子哉若人：太有修养了像你一样做人；君子，名词做形容词，太好了，这是倒装句，谓语提到了主语之前；哉，语气词，表示赞叹；若，你；人，名词做动词，做人。（《论语精读》50 页）

李零：孔子说，如果鲁国真的没有君子，他又是从哪里学来的呢？答案很清楚，他是从鲁国的君子特别是孔子学来的呀！（《丧家狗——我读〈论语〉》114 页）

胡齐临：老师评论子贱说：“这个人是个君子呀！在鲁国没有君子的时期，他是从哪里获得的这种品德呢？”（《论语真义》51 页）

辑者案：以上所论，关键在于“斯焉取斯”一句，朱熹等认为前一“斯”指宓子贱，后一“斯”指“德”，黄怀信认为前一“斯”为连词“则”，后一“斯”指“优良品质”。分歧只在前一“斯”，揆之文意，当以黄怀信说为上。

5.4 子贡问曰：“赐也何如？”子曰：“女，器也。”曰：“何器也？”曰：“瑚璉也。”

(1) 器

汉·孔安国：言女器用之人。（邢昺《论语注疏》55 页）

宋·朱熹：器者，有用之成材。夏曰瑚，商曰琚，周曰簠簋，皆宗庙盛黍稷之器而饰以玉，器之贵重而华美者也。子贡见孔子以君子许子贱，故以己为问，而孔子告之以此。然则子贡虽未至于不器，其亦器之贵者欤？（《四书章句集注》76页）

宋·张栻：子贡之问盖欲因师言以省己之所未至也。而夫子告之抑扬高下，所以长善而揅其失者备矣。谓之器则固适于用，然未若不器之周也。谓之瑚琚则以其美质可以荐之宗庙也，然瑚琚虽贵，终未免于可器耳。赐也味圣人之言，意即其所至而勉其所未至，则亦何有穷极哉？（《南轩论语解》卷三·1页）

清·康有为：子赣高才达学，卓然早成，故孔子称其成器。以其性识精深，故许为宗庙重器。至于闻性与天道后变化从心，必更有进，其去大道不器必不远矣。但人才必先求成器，而后进为不器也。（《论语注》56页）

金良年：子贡是孔门言语科的高材生，但孔子对于这位学生是批评多于称赞，《史记》说：“子贡利口巧辞，孔子常黜其辩。”在这一章中，孔子说子贡是器皿，对照《为政》篇“君子不是器皿”的论述来看，这不是很高的评价，尽管孔子下面补充说是贵重的礼器。孔子对子贡的不满，主要是因为子贡的思想与他不尽一致。《韩诗外传》说子贡出身于卫国的“贾人”之家，所以，看问题较多出于利的立场，这与孔子“罕言利”是有较大差距的。（《论语译注》40页）

李炳南：器喻有用之才，《为政篇》“子曰君子不器”是喻全才。此许子贡以瑚琚，虽未至于不器，然为高才大用可知。人在世间，有所取，必须有所予，若其才能不及子贡者，但成任何一器，尽其在我，用之于世，求其俯仰无愧可耳。（《论语讲要》82页）

辑者案：孔安国说不免有增字解经之弊。朱熹认为“器者”为“有用之成材”，可从。

（2）瑚琚

汉·包咸：瑚琚者，黍稷器也。夏曰瑚，殷曰琚，周曰簠簋，宗庙器之贵者也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·3页）

晋·束皙：未详也，然夏殷各一名，而其形未测。及周则两名，其形各异，外方内圆曰簠，内方外圆曰簋，俱容一斗二升，以簠盛黍稷，以簋盛稻粱。或问曰：“子贡，周人，孔子何不云‘汝是簠簋’，而远举夏殷器也？”或通者曰：“夫子近舍当时而远称二代者，亦微有旨焉。谓汤、武圣德，伊、吕贤才，圣德则与孔子不殊，贤才与颜、闵岂异？而汤、武飞龙，伊、吕为阿衡之任，而孔子布衣洙泗，颜回箪瓢陋巷。论其人则不殊，但是用舍之不同耳。”

譬此器用则一，而时有废兴者也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·3页）

晋·江熙：瑚琏置宗庙则为贵器，然不周于民用也。汝言语之士，束修廊庙，则为豪秀，然未必能干烦务也。器之偏用，此其贵者，犹不足多，况其贱者乎？是以玉之碌碌、石之落落，君子皆不欲也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·3页）

清·陈鱣：《说文》：“𣪠，胡𣪠也。从木，连声。”是𣪠为正字，连为省文，𣪠为假音耳。（《论语古训》卷三·2页）

清·黄式三：此章与上章未必为一时之言。《注》合言之，未确。端木子自衡品，欲勉所未逮，非炫所长也。邢《疏》曰：“《明堂位》说四代之器云：‘有虞氏之两敦，夏后氏之四琏，殷之六瑚，周之八簋。’如《记》文，夏器名琏，殷器名瑚。而包、郑等说此《论语》，贾、服、杜等注《左传》，皆云‘夏曰瑚’，或别有所据，或相从而误也。”（《论语后案》106页）

清·刘宝楠：正义曰：夫子论诸弟子，非在一时，记者以次书之。皇《疏》谓“子贡闻孔子评诸弟子而不及己，故有此问”，非也。惠氏栋《九经古义》：“瑚琏当为胡连。《春秋传》曰‘胡簋之事’，《明堂位》曰‘夏后氏之四连’，皆不从玉旁。《孔庙礼器碑》又作胡𣪠，古连、𣪠字通。”段氏玉裁《说文注》引《礼器碑》，又引《司马法》“夏后氏𣪠曰余车，殷曰胡奴车，周曰辒𣪠”。疑“胡𣪠”皆取车为名。案：《说文》：“𣪠，瑚𣪠也。”其字从木，当是以木为之。《潜夫论·赞学》云：“胡簋之器，其始也，乃山野之木。”是其证。陈祥道《礼书》：“瑚以玉、簋以竹为之。”只以瑚字从玉，簋字从竹，妄为说之，无他证也。冯氏登府《异文考证》考“胡连”本瓦器，而饰以玉。孟郁修《尧庙碑》“瑚”字又作“瑚”，可知胡连本瓦器，故后人又加土旁。案：《考工记》：“旒人为簋。”冯见簋是瓦器，而《明堂位》以“四连”、“六瑚”、“八簋”为文，则胡连亦瓦器。然《旒人疏》云：“祭宗庙皆用木簋，今此用瓦簋，祭天地及外神尚质，器用陶匏之类也。”则簋有以木、以瓦之异。《尧庙碑》是祭外神，当用瓦，故字作瑚。若《论语》言祭宗庙之器本不用瓦，不得同彼文作瑚也。……宗庙之祭，食用黍稷，此瑚琏为盛黍稷器也。……夫子言“赐也达，可使从政”，故以宗庙贵器比之。言女器若瑚琏者，则可荐鬼神、羞王公矣。（《论语正义》167-168页）

毛子水：瑚琏，旧解以为是宗庙盛黍稷的器皿；宗庙的器皿，当然是很贵重的。孔子以比子贡，似亦适当。但瑚琏，《说文》作“胡𣪠”（依段订）。段注：“瑚虽见《论语》、《礼记》，然依《左传》作胡为长。琏，当依许从木。据《明堂位》音义，‘四𣪠’本作四连。《周礼》、《管子》以‘连’为‘𣪠’。《韩

勅礼器碑》：‘胡辇器用。’即胡连也。《司马法》夏后氏谓辇曰余车；殷曰胡奴车；周曰辇。疑胡、辇皆取车为名。”按：段意以为古宗庙器假车名以为名。近屈万里教授据段氏这个启示，想到《论语》里的瑚琏实即胡辇，而胡辇即任重致远的大车。（《广雅·释诂一》：胡，大也。）屈氏这个说法，使古来纷纠不可究理的“瑚琏”成为简单而有用的大车，亦是一快！（《论语今注今译》58页）

南怀瑾：“瑚琏”是古代的玉器，这个玉器，还不是民间普通老百姓可用的。是古代用来供于庙堂之上的，相当于中央政府、皇宫的布置，摆在上面，非常精洁庄严。为什么呢？它是“高”“贵”“清”的象征。子贡形成这种精神的典型，未免有点太高、太贵、太清了。古代要在国家有大典的时候，才请出瑚琏来亮一下相。平常的时候，只好锁在柜子里藏起来，保护起来。（《论语别裁》206页）

钱穆：瑚琏乃宗庙中盛黍稷之器，竹制，以玉饰之，言其既贵重，又华美，如后世言廊庙之材。（《论语新解》111页）

李泽厚：这既是贬，又是褒，又是开玩笑。贬者，才能发展尚不够全面也；褒者，才能之高雅贵重也，均以玩笑言语出之。（《论语今读》91页）

杨润根：《说文解字》说：“瑚，珊瑚也。”又说：“珊瑚，色赤，生于海或生于山。”“瑚”的本意是：由远古（“古”）动物（珊瑚虫）的尸体（“月”）所形成的玉石（“王”）。至于“琏”字，它根本用不着查什么字典，它的意思就是“琏”，不过它不是由金子或金属做的，而是由玉石（“王”）做的。因此“瑚琏”的意思就是用红珊瑚制作的链条，而这种用红珊瑚制作的链条显然不是那种用来拴牛拴马拴车拴囚犯的链条（这种用处的链条必须用非常坚固的钢铁制作），而是一种用作装饰品的链条，这种用作装饰品的链条作为一种如孔子所说的为人们所器重的物品，联系到它鲜红的颜色，人们对于它的最可能的判断显然就是年轻的姑娘们非常喜爱的项链……孔子在这里所表达幽默的意思只是：如果你要我来对你作一番评价的话，那么我只能说你是一个每一个姑娘们都希望拥有并将以此自炫自耀的对象。（《发现论语》107-108页）

黄怀信：瑚琏：“琏”亦作“连”，与“瑚”本为二物。……是连、瑚与鼎同类。鼎为君主盛食之器，瑚、琏亦当同。故言“瑚琏”，当犹今人曰饭桶，骂人之语。〔章旨〕：此章论子贡。子贡办事盖曾不能如孔子之意，故孔子骂之为饭桶。或一时戏之，亦有可能。旧释“琏瑚”为祭祀时盛黍稷的器物，无义。（《论语新校释》96页）

胡齐临：孔子把子贡比作瑚琏，瑚琏是古代祭器中贵重而华美的一种。

器具指的是专业工具。这是评价子贡是专业人才。这对使用人才是很重要的。(《论语真义》52页)

辑者案:关于“瑚琏”为何物,上引列出四说:1. 汉代包咸、郑玄皆认为“瑚琏”为黍稷之器,用于宗庙祭祀;2. 刘宝楠引段玉裁注、毛子水引屈万里考证认为“瑚琏”为“胡辇”,指一种车;3. 南怀瑾认为指一种贵重玉器;3. 杨润根认为“瑚琏”“就是用红珊瑚制作的链条”。以上四说,当以汉代包咸、郑玄“祭器”说为优。毛子水、屈万里“胡辇”说虽有创意,未免迂曲。南怀瑾与杨润根两人不参考古注,望形为训,不着边际。

孔子当面说子贡为“器也”,且是用于宗庙祭祀的“瑚琏”,“瑚琏”是用于严肃场合的高贵之器,所以李泽厚认为“这既是贬,又是褒,又是开玩笑”,金良年认为这是孔子委婉地批评子贡,很有道理。孔子主张“君子不器”,但这里又说子贡“器也”,尽管补充说是有高贵用处的“瑚琏”,仍是表示了对子贡的不满。

5.5 或曰:“雍也仁而不佞。”子曰:“焉用佞? 御人以口给,屡憎于人。不知其仁,焉用佞?”

(1) 雍也仁而不佞

汉·孔安国:屡,数也。佞人口辞捷给,数为人所憎也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·4页)

梁·皇侃:或人云弟子冉雍甚有仁德,而不能佞媚求会时也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·4页)

宋·朱熹:佞,口才也。仲弓为人重厚简默,而时人以佞为贤,故美其优于德,而病其短于才也。(《四书章句集注》76页)

清·阮元:《虞》、《夏书》无“佞”字,只有壬字、任字,“何畏乎巧言令色孔壬”、“而难任人”是也。故《尔雅》曰:“允、任、壬,佞也。”(此佞字当训材巧)至商周之间,始有仁、佞二字。佞从仁,更在仁字之后。此二字皆非仓颉所造(《虞》、《夏》、《商书》、三《颂》、《易》卦、爻辞皆无“仁”字,“仁”字始见于《周礼·大司徒》“六德:知、仁、圣、义、中、和”),故佞与仁相近,尚不甚相反。周之初尚有用仁字以寄佞义者,不似周末甚多分别也。(《论语·雍也》“仁而不佞”,可见“仁”、“佞”尚欲相兼,不知其仁始言“佞”异于“仁”,“鲜矣仁”,非绝无仁,犹之孔壬异于不孔之壬也。)《说文》:“佞,巧譌高材也。从女,仁声。”(《春秋》襄三十年“天王杀其弟”,《左氏》作“佞夫”,《公羊》作“年夫”,《国语·晋语》“佞之见佞,果丧其田”,皆仁声之证也。段氏谓小徐从仁声,是也。)巧是一义,材又一义,柔譌又一义,御口给

又一义，属文时当用何义，则可以何义释之。《书·金縢》曰“予仁若考”者，言予旦之巧若文王也。巧义即佞也。佞从仁得声而义随之，故仁可为佞借也。古者事鬼神当用佞，《金縢》之以佞为美，借“仁”代“佞”者，因事鬼神也。故《论语》孔子谓祝鮀之佞，治宗庙，即《金縢》仁巧多材多艺、能事鬼神之义也。所以《金縢》借“仁”代“佞”，可省“女”字也。《金縢》曰“乃元孙不若旦多材多艺”，《史记》以“王发”代“元孙”二字，训“若”为“如”，此言武王不如周公也。上文曰“子仁若考”，此“考”字当指文王，“若”亦当训为“如”，言周公如文王也。此五句文势相同，一正一反，紧相对属，不应下“若”字训为“如”，上“若”字训为“顺”也，不应不若旦有所指之人，若考无所指之人也。训上若为顺，则与下不若旦戾异矣。《史记·鲁世家》明明以“旦巧”二字代“予仁”二字，此巧字即训《金縢》“仁”字，仁读为佞，佞即巧也，非可以《金縢》“考”字越“仁若”二字代“巧”字也。巧与考本可假借，但此处考字实指文王，非巧字之假借。江氏声《尚书集注》以巧字抵考字而训之，又知经中“仁若”二字无著，遂谓“仁若”二字为衍，非也。后世佞字全弃高材仁巧之美义，而尽用口讷口给之恶义，遂不敢如《史记》以巧佞属之周公矣。且古人每谦言不佞者，皆谦不高材不仁巧也。（《左传》成十三年“寡人不佞”，成十六年“诸臣不佞”，昭二十年“臣不佞”，《国语·鲁语》“寡君不佞”，《晋语》“吾不佞”，皆训才。）若佞全是恶，岂古人皆以喜口讷口给之小人待人，而自居于不口讷不口给之君子乎？是故解文字者，当以虞、夏、商、周初、周末分别观之。（虞、夏时尚无仁字，何有佞字？惟有壬字、任字耳。其言壬、任者，乃巧言令色之人，自谓能堪当重事而绩终不成，其恶在力不能任，而以巧言令色妄任之。遍考群经，壬字、任字无恶训，孟子尚以为伊尹之圣矣，孔壬者，甚自负任也，而难任人者，不轻易用自任之人也。《尔雅》之“允、任、壬，佞也”，此佞字尚是周初高材之义，非恶义。使允为恶，则“惇德允元”又将何说？乃汉人说《尚书》者，一概以周末之佞义释虞、夏、周初之壬、任字，恐非也。又孙氏星衍《古今文注疏》云：“此两不字当读为丕，皆语词，事鬼神者，谓生而主其祀事，非谓死而事之。”）（《研经室集》续集一集卷一·31页）

日·东条弘：按：佞，从人亼女。本系妇女阿从之体。不必解口才。（《论语知言》137页）

清·宣懋庸：春秋时以多能多闻为圣，以口才之美者为佞。自夫子不敢居圣，孟子以大而化之言圣，而圣乃为神明不测之号。自夫子恶夫佞者，而佞乃为不美之名。此古今训诂之不同也。或言仁而不佞，盖谓仲弓固长者，而惜其少口才（如不有祝鮀之佞，佞亦以口才之美言。又如古人自称曰

不佞犹不才也,皆同)。故夫子辨之曰:“焉用佞哉?”佞者,恃口给以御人耳,心不如是,徒以口取一时之捷而如是。人不胜其口,则口虽屈而心实憎之。若仲弓者,我虽未知其中之诚伪何如,然吉人词寡,只此已足见其人,又焉用佞哉?再言“焉用佞”,正谓反覆于始终得失之际皆不用佞也。(《论语稽》卷五·3页)

乔一凡:佞,逞才也。……古人言有诗意,学诗以言,亦所以训练口才也。然有口才而不用则亦以有仁心存焉。仲弓与颜渊,皆为德性中人,先行其言,而后从之。是以何必用佞,而逞才也。(《论语通义》69页)

辑者案:此句之分歧,关键在于“佞”字,或以为“口才好”,或以为“媚俗”,当以“口才好”、“能言善辩”为是。

(2) 御人以口给,屡憎于人

宋·朱熹:御,当也,犹应答也。给,辨也。憎,恶也。言何用佞乎?佞人所以应答人者,但以口取辨而无情实,徒多为人所憎恶尔。(《四书章句集注》76页)

日·东条弘:按:御,如字。盖以不阿于权贵、不同于原人为快。故御彼二者之所言,以为口给。口给谓以其狷介言论为供给。屡,按事翅不数次。又迫切而到之名。憎对爱言,与好恶之恶自别。朱《注》:“憎,恶也。御,当也,犹应答也。给,辨也。”皆非也。(《论语知言》137页)

清·刘宝楠:“御”者,《尔雅·释言》云“禁也”。(《论语正义》168页)

程树德:[考异]:高丽本作“焉用佞也”。《七经考文》:足利本无“口”字。《天文本论语校勘记》:唐本、津藩本、正平本均无“口”字,“人”作“民”。《唐石经》“仁”字苍改作“人”。皇本作“不知其仁也,焉用佞也”。(《论语集释》295页)

杨伯峻:口给——给,足也。“口给”犹如后来所说“言词不穷”、“辩才无碍”。(《论语译注》43页)

金良年:御:对付。口给(jǐ己):口辞敏捷。(《论语译注》41页)

杨润根:口给:由口向人提供或供给的享受品,即对人凭空说出来的毫无事实根据的赞美之辞,而这种赞美之辞又往往是那些肤浅而虚荣的人们乐于吞食的。御人以口给:把凭空说出来的那些毫无事实要据或言过其实、夸大其辞的赞美之辞作为一种供人享受的东西提供给别人,以便让人吞食,以达到驾驭役使别人的目的。(《发现论语》109页)

程石泉:疑其章有错简,依上下文理,孔子所言实所以为冉雍作辩护,似应有“雍也”二字于“御人以口给”之前。(《论语读训》60页)

辑者案:以上诸说,当以金良年说为优。口给,口才敏捷,能言善辩。

(3) 不知其仁，焉用佞

宋·朱熹：我虽未知仲弓之仁，然其不佞乃所以为贤，不足以为病也。再言焉用佞，所以深晓之。或疑仲弓之贤而夫子不许其仁，何也？曰：“仁道至大，非全体而不息者，不足以当之。如颜子亚圣，犹不能无违于三月之后；况仲弓虽贤，未及颜子，圣人固不得而轻许之也。”（《四书章句集注》76页）

宋·张栻：佞之所以焉用者，以其御人以口给，屡憎于人。因其有才辨，而流入于不善也。若不知其仁，则焉用佞！盖在仁者则发而中节，佞与不佞何足以言之哉？（《南轩论语解》卷三·2页）

清·陈浚：或人问孔子道：“冉雍为人宽厚，可以算得个仁者，只可惜不会说话，没有口才，成了个无用的好人，如今口才是要紧的，何不令他学习呢？”孔子道：“人要有用须学真才，若单讲口才有何用处？如今有口才的人当人说话只在口上装办几句好听的话头去哄骗人，并没一点真情实意，屡次如此，被人看破，个个厌恶他，岂不枉做了小人？汝说雍是个仁者，我倒不知他的仁，若说他没有口才，那正是他诚实好处，不是他的毛病，究竟世上事总要实做，不要空说，何处用得着口才哩？”（《论语话解》卷三·2页）

杨伯峻：孔子说不知，不是真的不知，只是否定的另一方式，实际上说冉雍还不能达到“仁”的水平。（《论语译注》43页）

钱逊：不知其仁，有两种解释，一，指佞人，佞人遭人憎恨，因而不知其（佞人）有仁德；二，指冉雍，不知冉雍是否仁者。今译取前者。（《论语浅解》83页）

黄怀信：以伶俐的口齿应对人，往往（会）遭人憎恶，（人也就）不知他仁了，哪里用得着口才好？（《论语新校释》97页）

辑者案：此句承接前文而说，言如果一个人“伶牙利齿”、“能言善辩”，必然惹人憎恶，即使有“仁德”，也不会让人感觉到。以上诸说，当以黄怀信说为优。

5.6 子使漆雕开仕。对曰：“吾斯之未能信。”子说。

(1) 漆雕开

汉·孔安国：开，弟子。漆雕姓，开名。（邢昺《论语注疏》57页）

宋·蔡节：集曰：“漆雕，姓；开，名；子若，其字也。孔子弟子。”（《论语集说》卷三·3页）

清·刘宝楠：阮氏元《校勘记》：“依《说文》当作珣。凡珣琢之成文则曰彫，雕、凋皆假借字。”案：依阮说，漆雕氏必其职掌漆饰雕刻，以官为氏者也。夫子使开仕，当在为鲁司寇时。（《论语正义》169页）

清·沈涛：《汉·艺文志》有孔子弟子漆雕启，《史记·弟子列传》“漆雕开，字子开”。上开乃启字，避景帝讳也。潜邱阁氏曰：“一部《论语》叙事及门人，无直称其名者，则孔《注》以开为名，非是。王肃伪撰《家语》乃云开字子若，更谬矣。”又案：弟子对师不应称吾，宋于庭孝廉翔凤云：“启，古字作启。吾字疑启字之讹。”（《论语孔注辨伪》卷上·7页）

清·康有为：漆彫开，孔子弟子，名启，字子开。《汉书·古今人表》作“漆彫启”。凡《论语》叙弟子皆称字，《史记》作“漆雕开，字子开”，上“开”字当是避景帝讳“启”也。《家语》作“字子若”，《泉碑》作“字子修”，皆谬。《汉书·艺文志》有《漆彫子》，《论衡》引《漆彫子》言性有善恶，《韩非子·显学篇》言有漆彫氏之儒，盖孔门一大宗也。（《论语注》57页）

李君明：漆雕开跟着孔子专攻历史，孔子建议漆雕开去做官。（《论语引读》127页）

辑者案：漆雕开之名字，有“名启，字子开”、“名启，字子若”和“名开，字子开”三说，当以“名启，字子开”为优，因为“开、启”义近。古人名与字往往用近义词，“名启，字子若”之说中，“启、若”意义差别太大，“名开，字子开”之说中，两“开”字重复，均可疑。漆雕开之籍贯，有“鲁国”、“蔡国”两说，史料所限，难以定论。

（2）“吾斯之未能信。”子说

汉·孔安国：仕进之道未能信者，未能究习也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·4页）

汉·郑玄：喜其志道深也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·4页）

梁·皇侃：云“对曰吾斯之未能信”者，开答也。答师称吾者，古人皆然也。答云言己学业未熟，未能究习，则不为民所信，未堪仕也。一云：言时君未能信，则不可仕也。故张凭曰：“夫君臣之道，信而后交者也。君不信臣，则无以授任；臣不信君，则难以委质。鲁君之诚，未洽于民，故曰未能信也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·4页）

唐·韩愈：“未能见信于时，未可以仕也。”子说者，善其能付已知时变。（《论语笔解》卷上·8页）

宋·朱熹：斯，指此理而言。信，谓真知其如此，而无毫发之疑也。开自言未能如此，未可以治人，故夫子说其笃志。程子曰：“漆雕开已见大意，故夫子说之。”又曰：“古人见道分明，故其言如此。”谢氏曰：“开之学无可考。然圣人使之仕，必其材可以仕矣。至于心术之微，则一毫不自得，不害其为未信。此圣人所不能知，而开自知之。其材可以仕，而其器不安于小成，他日所就，其可量乎？夫子所以说之也。”（《四书章句集注》76页）

明·林希元：开曰吾斯之未能信，这意思不是小可，他于天下义理都要到那尽头处方肯出来应世。其一念求道之志，真欲到十分地位。若一分未到，决不肯已，非苟且随世以就功名者。其立志之坚，务学之笃，真有以超乎寻常之表，而出圣人意望之外，故不觉而深喜之。（《四书存疑》卷四·48页）

日·龟井鲁：悦子若笃学不乐进仕也。（《论语语由》73页）

清·黄式三：陆稼书曰：“大纲之信犹易，条目之信最难；知处信犹易，行处信最难；顺处信犹易，逆处信最难。”又曰：“信有二意：一是细微之必谨，一是反身而皆诚。合而观之，信斯之难可知矣。”说，解而喜也，解其不仕之意而喜之也。（《论语后案》108页）

清·康有为：孔子尝以其学业大成使之仕宦，当是孔子为鲁司寇时。盖自天分气，人已同体，但当成己而后成物，若明德之后而不新民，则于仁道有阙，此圣人合内外之道也。漆彫子以未敢自信，不愿遽仕，则其学道极深，立志极大，不安于小成，不欲为速就，宜乎为八儒之一大派也，故孔子说之。（《论语注》57页）

方骥龄：《说文》：“斯，析也。”《诗·陈风·墓门》“墓门有棘，斧以斯之”传：“斯，析也。”……要言之，斯之训析；引伸言之，辨析分明也。故陶渊明诗“疑义相与析”。斯析二字，一音之转耳。传注训信为明，信与“伸”“申”二字通假。伸训直，申亦训明，疑“吾斯之未能信”犹言“吾析之未能明”。盖仕与士不同。士，为事以事人；仕，服官政。所谓服官政，政为国家大事，有领导他人意，漆雕开自谦尚不能析理至明，不敢为仕。所答得体，故孔子悦之。（《论语新诠》115页）

毛子水：斯，指仕言。（《论语今注今译》60页）

徐前师：“吾斯之未能信”是上古常见的否定句代词宾语前置的句式，“斯”为近指代词，指上文提及的“仕”。笔者认为，“信”在此处训“知”、“审”，意思是知道得很详尽。（《〈论语〉札记二则》，《古籍整理研究学刊》2001年第4期）

钱穆：吾，漆雕开自称。或说：弟子在师前自称名，漆雕开名启，古写作启，后人误书为吾。（《论语新解》113页）

李亚明：故而我们认为，“吾斯之未能信”中的“信”应理解为是“伸”的假借字，其含义是“通达”，整句话的意思是“我对（该怎么出去做事）这件事还没有完全通达”。（《〈论语〉札记二则》，《古汉语研究》2003年第4期）

李炳南：孔子派漆彫开为仕。开对曰：“启，为仕，未能自信。孔子悦之。何以悦之？郑《注》曰：“善其志道深。”皇《疏》引范宁曰：“孔子悦其志道之深，不汲汲于荣禄也。”（《论语讲要》84页）

林觥顺:信是人的正直言论,会意作诚实作庄严。吾斯之未能信,我对于做官一道,尚未能学会如何庄重威严。(《论语我读》72页)

傅佩荣:标点为:“启斯之未能信”,子说。启:学生自称其名。原有作“吾”者,误写。说:孔子高兴的原因是:启能反省及了解自己,知道尚须进德修业,而不急着做官。这种自我要求的态度正是孔子所乐见的。(《傅佩荣解读论语》73页)

李君明:这一段文字包含了两层的含义:一方面,表现漆雕开有自知之明。……另一方面,漆雕开认为仕要有担当。(《论语引读》127页)

杨朝明:孔子主张学而优则仕,希望通过出仕为官来推行自己的政治主张。在此,孔子对漆彫开的赞许并不意味着他以不仕为上,而是他不愿意弟子仅热衷于功名利禄,汲汲追求仕进。孔子曾说:“三年学,不至于谷,不易得也。”(《泰伯》)求学多年,而没有做官的念头,是很难得的。但“修身”则是出仕的前提,正如子路使子羔为费宰时,孔子批评他说:“贼夫人之子。”(《先进》)在为政与读书的关系上,孔子希望自己的弟子能够先学习后为政,这也是闻漆彫开不仕则悦的真正原因。(《论语诠解》38页)

辑者案:方骥龄、李亚明说可从。“信”有明义,有“知晓”义,漆雕开自认为对出仕为官之道尚未明晓,表示谦谨,故孔子喜悦。

5.7 子曰:“道不行,乘桴浮于海。从我者,其由与?”子路闻之喜。子曰:“由也好勇过我,无所取材。”(定州简本“乘桴”作“乘泡”。古桴、枹通,枹、泡形近致误)

(1) 乘桴浮于海

汉·马融:桴,编竹木大者曰筏,小者曰桴。(邢昺《论语注疏》57页)

宋·朱熹:桴,筏也。(《四书章句集注》77页)

清·钱坫:桴,《说文解字》作拊,《尔雅》云“庶人乘拊”,然则夫子言道不行乘拊者,以庶人自处也。编竹木,楚人曰拊,秦人曰櫓。王逸说。(《论语后录》卷二·2页)

清·黄式三:浮,过也。……此过海,谓至九夷也。据《汉书·地理志》及《说文》,乘桴浮海即欲居九夷之事。……《汉书》颜《注》引此经而申之曰:“言欲乘桴筏而适东夷,以其国有仁贤之化,可以行道也。”颜《注》盖本古说。陆稼书谓乘桴即周流之意,与遁世者不同,正与古说暗合。(《论语后案》108页)

清·王闿运:海波汹涌,桴必败散,而乘以浮海必不克济。喻以有道,值无道必见危害也。子路刚直将不得其死,故弟子之中唯由将从俱败也。

乔一凡:乘桴,升于桴也。浮,渡也。海为众流所归。(《论语通义》70页)

黄怀信:“浮于海”,谓出海。海内不得行,故出海外。(《论语新校释》98页)

辑者案:从马融、黄怀信说。

(2) 由也好勇过我,无所取材

汉·郑玄:子路信夫子欲行,故言好勇过我也。“无所取材”者,言无所取桴材也。以子路不解微言,故戏之耳。一曰:子路闻孔子欲乘桴浮海,便喜不复顾望,故孔子叹其勇曰过我无所复取哉,言唯取于己也。古字材、哉同耳。(皇侃《论语集解义疏》卷三·5页)

梁·皇侃:云“子曰由也好勇过我”者,然孔子本意托乘桴激时俗,而子路信之将行,既不达微旨。故孔子不复更言其实,且先云“由好勇过我”,以戏之也。所以云过我者,始有乘桴之言,而子路便实欲乘,此是勇过我也。云“无所取材”者,又言汝勇乃过胜于我,然我无所觅取为桴之材也。……又一家云:孔子为道不行不行为譬,言我道之不行,如乘小桴入于巨海,终无济理也。非唯我独如此,凡门徒从我者,道皆不行,亦并由我故也。子路闻我道由,便谓由是其名,故便喜也。孔子不欲指斥其不解微旨,故微戏曰:汝好勇过我,我无所更取桴材也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·5页)

宋·朱熹:程子曰:“浮海之叹,伤天下之无贤君也。子路勇于义,故谓其能从己,皆假设之言耳。子路以为实然,而喜夫子之与己,故夫子美其勇,而讥其不能裁度事理,以适于义也。”(《四书章句集注》77页)

清·李光地:“无所取材”是论其素非就此一事而言。闻从浮海而喜,可谓不屑于俗而勇于义,故夫子喜而赞之,无贬辞也。“好勇过我”是赞之,“无所取材”是进之,皆因此一事而概其平生也。(《读论语札记·公冶长篇》)

清·黄式三:“好勇过我”,谓勇于济世也。“无所取材”,谓无人取用其材也。《史记·弟子列传集解》栾肇曰:“适用曰材,好勇过我,不用故无所取。”栾说是也。时迺庵曰:“木之劲直堪用者曰材。道既不行,虽浮海至九夷,亦无地能取用材干也。”(《论语后案》108页)

清·刘宝楠:“无所取材”,为但以由从,不复取他人哉,言必不能也。云“古字材哉同”者,冯氏登府《异文考证》:“哉字从才,才与哉通。”崔瑗《张平子碑》:“往才汝谐。”邢昺《尔雅疏》:“哉,古文才。”(《论语正义》172页)

清·王闿运:“子曰由也好勇过我”,轻死非勇,故曰好勇,圣人但独立不惧,无喜之情也。“无所取材”,言己虽孤危,犹有道术以济,如浮海犹有桴材也。子路直不惧而已,如赴海无桴且不能浮。(《论语训》卷上·38页)

杨伯峻：材，同哉，古字有时通用。有人解作木材，说是孔子以为子路真要到海外去，便说“没地方去取得木材”。这种解释一定不符合孔子原意。也有人把“材”看做“剪裁”的“裁”，说是“子路太好勇了，不知道节制、检点”，这种解释不知把“取”字置于何地，因之也不采用。（《论语译注》44页）

王熙元：无所取材：朱注以“材”通裁，释“无所取材”为“不能裁度事理以适于义也”。但这样解释，原文的“取”字便没有着落，不如解作“材质”，指子路好勇过份的材质。（《论语通释》214页）

南怀瑾：所以孔子说，子路的武功、勇气都超过我，但是他的暴躁也超过我，对于事情，不知道仲裁（无所取材的“取材”就是中肯的判断），不明断，太过偏激了。（《论语别裁》210页）

邓球柏：孔子叹自己的政治主张不能推行，想结束自己匆匆忙忙的游说生涯，因此想乘木筏子东游大海，但一想到连木筏子的用材都找不到，便又心灰意冷了。虽有子路那样勇往直前的学生伴随也没有用啊！反映了孔子万念俱灰的凄凉心境。（《论语通解》85页）

杨润根：好勇：杰出的勇气。令人热爱、令人羡慕的勇气。[译解]孔子又说：“说到我的子路，我认为他的杰出非凡、令人羡慕的勇气已经超过了。在这个世界上我无法找到一个比他更为勇敢、对我也更为有用的人才！”（《发现论语》110-111页）

李亦凡：尝试将整句断为：由也。好勇过我。无所取。材。与嘉许其勇的情感态度相应，夫子接着赞扬子路的另一个优秀品质：无所取。无所取的动作发出者还是前面的“由也”，“‘无所取哉’，言唯取于己”，即唯取于己之道，此即赞扬子路在对思想行为进行价值判断时，能坚持内心已达到的理性标准，以高度客观的“义”指导取舍。最后，夫子作了一个对子路能力的评价：“材”。“材”的主语还是“由也”。“适用曰材”，“材谓可用也。引申之义凡可用之具皆曰材”。怀过人之勇，持不易之义，子路当然是可从夫子行道之才了，于是此句标点为：由也，好勇过我、无所取，材！“材”字的这种用法在先秦是很常见的，语意是对上述两方面的概括。又因为“凡‘才’、‘材’、‘财’、‘裁’、‘纔’字以同音通用”或许也可将“材”理解为“才”的通假，“人之能曰‘才’，言人之所蕴也”是夫子对子路具体才华的夸奖，句子标点为：由也，好勇过我、无所取、材。语意上是从并列层面的三个不同角度赞扬子路。从语法现象角度看，先秦时诸如“回也其庶乎，屡空”之类的共用主语现象并非罕见，而像“师也过，商也不及”的以形容词作谓语，或“言忠信，行笃敬”的以名词作谓语，就更普遍了。（《〈论语〉“子曰道不行”新解》，

黄怀信:[释]“无所”,无处。“材”,材料、可用者。[训译]先生(解释)说:“仲由勇敢超过我,没有别的用处。”(《论语新校释》98-99页)

刘维业:子路的勇敢精神超过我,很难找到这样勇敢的人呀。(《论语指要》90页)

李君明:“无所取材”的解释有三种说法,一说是“无所取材”,是说子路没有可取的才能,完全否定子路,这不符合孔子的一贯思想;一说是“无所取裁”,是说子路不知道控制自己,不懂得权衡、裁定。一说是钱穆先生的说法,是说无法得到造竹筏子的材料,是一种和平豁达的气象。……孔子委婉而且含蓄地否定了子路的说法。认为子路有勇,可以跟随他一同前去,但同时又指出子路的不足乃在于仅有勇而已,不能裁度事理,缺乏全面驾驭事物的能力,这是义德不全的表现。(《论语引读》129页)

胡齐临:老师说:“仲由啊,你的勇敢超过了我,但未能善用自己的这种美德。”(《论语真义》53页)

辑者案:分歧的焦点在于“无所取材”之“材”,或以为通“哉”,为语气词,或从字面理解。当以“材”通“哉”说为优。

5.8 孟武伯问:“子路仁乎?”子曰:“不知也。”又问。子曰:“由也,千乘之国,可使治其赋也,不知其仁也。”“求也何如?”子曰:“求也,千室之邑,百乘之家,可使为之宰也,不知其仁也。”“赤也何如?”子曰:“赤也,束带立于朝,可使与宾客言也,不知其仁也。”

(1) 孟武伯问子路仁乎?子曰:“不知也。”……不知其仁也

汉·孔安国:仁道至大,不可全名也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·5页)

晋·范宁:仁道弘远,仲由未能有之,又不欲指言无仁,非奖诱之教,故托云不知也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·6页)

宋·朱熹:子路之于仁,盖日月至焉者。或在或亡,不能必其有无,故以不知告之。(《四书章句集注》77页)

清·黄式三:圣门若仲子、冉子、公西子,皆有志于求仁,而仁之所已至与所未至难以明状,故曰“不知”。然有是仁,有是材,观其材之所已至未至,而仁之所已至未至即可悟矣。(《论语后案》109页)

清·王闿运:武伯以臣子路,自矜故抑之,云“不知”。(《论语训》卷上·39页)

方骥龄:本章所谓仁,非仁心仁德与推己及人之仁,乃与人相处之仁,

似即“相人耦”之仁。孔子谓子路、冉有、公西华三人各有所长,但与人相处之情如何,则不知也。盖用人之量,各有不同。知人善任,亦各有不同。孟武伯问三子与人相处之道,而孔子答之以各人之才者为此。(《论语新论》117页)

南怀瑾:所以孔子说“不知道”这句话时,是带着笑容说的,就是不作肯定答复,当然语意中隐含了子路还没有达到仁的境界的意思。(《论语别裁》211页)

林觥顺:孟武伯:在《论语》,未曾有人加注,《左传》、《史记》也无传述。笔者依《左传》推敲,应该是孟懿子。孟是庆封之后,武是臧武仲即臧孙纥,也是孟僖子,昭七年九月,臧孙纥有言,必属说与何忌于夫子使事之,故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。[释义]孟武伯问孔子说:“子路这个人,是不是能和蔼可亲地与人交往?”(《论语我读》73页)

杨润根:在本章中,孔子反反复复地说“不知其仁也”,其意思并不是说孔子不知道他的那些学生是否具有仁爱的美德(对于孔子这位深刻敏锐、洞察一切的伟大思想家来说,他不可能不知道他的每一个学生的品德),而是说他根本不愿与孟武伯这位大权在握的大官僚谈论仁爱的美德问题,其言下之意是,像孟武伯这样的只醉心于专断的权力与残暴的统治的人是根本不能理解仁爱的精神与美德的。因此“不知其仁也”这句不断被孔子重复的话,表达的是孔子对于孟武伯所具有的品格的蔑视。(《发现论语》113页)

辑者案:孔子对于孟武伯问“子路仁乎”,答曰:“不知也。”是因为“仁”内涵丰富,不可以简单地对一个人的“仁”与否下定论,反映了孔子的审慎态度。

(2)可使治其赋也

汉·孔安国:赋,兵赋。(邢昺《论语注疏》58页)

汉·郑玄:赋,军赋,公侯方百里井十,则赋出革车一乘。千乘之赋,居地方三百一十六里有畸,诸侯之地三百里而下未成国也,公则五百里,侯四百里,计地余有千乘,故谓之千乘成国。(袁钧辑《郑玄论语注》卷三·2页)

梁·武皇帝:赋,《鲁论》作傅。(马国翰辑《论语古注·论语梁武帝注》1页)

宋·朱熹:赋,兵也。古者以田赋出兵,故谓兵为赋,《春秋传》所谓“悉索敝赋”是也。言子路之才,可见者如此,仁则不能知也。(《四书章句集注》77页)

何新:赋,武也(《左传》杜预注)。(《论语新解——思与行》53页)

晓晓:赋:军费及军政工作。赋为形声字,从贝,武声,并具有武的意义。(《论语》55页)

辑者案：该句关键在于“赋”字，早期解释为“军赋”、“兵赋”，可从。

(3) 千室之邑，百乘之家

汉·郑玄：千室之邑，公大都之城方三里。百乘之家，大夫之家，邑有百乘，此采地一同之广轮也。大夫百乘者，三公亦通有大夫之号也。（袁钧辑《论语郑氏注》卷三·2页）

汉·孔安国：千室之邑，卿大夫之邑也。卿大夫称家，诸侯千乘，卿大夫故曰百乘也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·6页）

梁·皇侃：千室之邑，卿大夫之邑也。百乘之家，三公采地也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·6页）

宋·朱熹：千室，大邑。百乘，卿大夫之家。（《四书章句集注》77页）

明·王夫之：邑有公家之下邑，有大夫之采邑，下言百乘之家，则此邑为公家之下邑矣。室者，商贾之廛居也，因此以知朱子所云农民有二亩半之宅，在邑者为非制也。使一夫而一室在邑，则千室之邑为一百二十五井之氓，六十四井而出一乘，计其所出兵赋止二乘，恶足与百乘之家并称。而必冉有之始能为之宰乎？盖农民所征一成而出一乘之甲士步卒，若车犂马牛则商贾计廛而授赋，故《国语》曰：“赋里以入，而量其有无。”里，廛也。是以鲁用田赋而《春秋》讥之。车犂马牛为商贾所出，故此言治赋而以千室计之。商贾之赋所征多寡轻重，今虽亡考，以此文推之，千室之赋当与百乘相上下，或十室出车一乘，马四匹，牛十二头，盖车可数十年不敝，而马牛更有孳息，则商贾之岁输亦非过重也。（《论语稗疏》5页）

清·刘宝楠：就郑君残《注》绎之，千室之邑谓公邑。凌氏曙《四书典故》云：“《周官》之制，天子自六乡以外，分六遂及家稍、小都、大都。其余之地，制为公邑，使大夫治之。在二百里、三百里以上，大夫如州长；在四百里、五百里以下，大夫如县正；皆属于遂人。……”正义曰：《注》以“千室之邑”为卿大夫采邑，不为公邑，与郑氏异。则似冉有只能仕于私家，于义未能备也。（《论语正义》173-175页）

清·刘恭冕：狄氏子奇云：《周制》十夫有沟，沟即一井之界。以开方法计之，十室之邑当是百井之田，一成之地为方十里，注疏家每据《司马法》“屋三为井”之文，谓一井止三家，千室之邑当是方十里者，三而有余，其故总以宫室涂巷等，三分去一又通不易一易再易计之，一夫当受二夫之地耳，但《周礼》明云“九夫为井”，则一夫即一家，每井九夫，即每井九家，不得云每井三家，审矣。（《论语正义补》11页）

清·康有为：千室区区已立邑，此当今一大乡而已。（《论语注》59页）

何新：邑，乡镇曰邑。家，宗也。宗族聚居之邑古称“家”。家，读为宗。

一家即一族。秦汉前之“家”皆指族。同宗者曰一族。周代之卿大夫由国家封赐土地,实施行政管理,支配当地的劳役,并且收用当地的租税,养颐其宗族。这地方便叫采地或者采邑。“家”也是指这种采邑而言。(《论语新解——思与行》53页)

孙钦善:邑:古代居民聚落的通称,小者只有十家,大者可有上万家。这里千家之邑,亦属大邑,与都城相当。《左传》庄公二十八年:“凡邑有宗庙先君之主曰都,无曰邑。邑曰筑,都曰城。”又,这里千室之邑与百乘之家对举,邑当为公邑,与大夫之私邑相对,为国君所直辖。《公羊传》昭公五年:“不以私邑累公邑。”家:大夫的封地采邑,即私邑。百乘为其拥有的兵车数,与诸侯国之千乘相差一级。(《论语本解》48页)

辑者案:“千室之邑,百乘之家”当指小于“千乘之国”的大夫的封地,以上各家所说,争议不大。

(4) 赤也束带立于朝,可使与宾客言也

晋·范宁:束带,整朝服也。宾客,邻国诸侯来相聘享也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·6页)

梁·皇侃:亦唯答赤之才能也。束带立于朝,谓亦有容仪,可使对宾客言语也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·6页)

清·程大中:古人无事则缓带,有事则束带。《说字》云:“在腰为腰带,在胸为束带。腰带低缓,束带高紧。”公西华束带立朝,盖当有事之际,仓卒立谈,可以服强邻,即折冲尊俎之间意。泛作礼服,非。(《四书逸笺》卷一·3页)

清·刘宝楠:正义曰:《说文》:“束,缚也。”《释名·释言语》:“束,促也,相促近也。”“带”,系縵于要,所以整束其衣,故曰“束带”。……“立于朝”者,“立”与“位”同。《尔雅·释宫》:“中庭之左右谓之位。”《左氏传》“有位于朝”,即立于朝也。礼行聘于庙,朝会燕飧则于庙,或于朝,或于寝。此只言朝者,亦举一以赅耳。(《论语正义》175页)

方骥龄:旧说:古人平居则缓带,低在腰。遇有礼事,则束带在胸,高而紧。宾者,大客,如国君上卿。客者小客,国君上卿以下。(《论语新注》117页)

杨伯峻:“宾”“客”两字散文则通,对文有异。一般是贵客叫宾,因之天子诸侯的客人叫宾;一般客人叫客,《易经·需卦·爻辞》“有不速之客三人来”的“客”正是此意。这里则把“宾客”合为一词了。(《论语译注》45页)

金良年:束带:指穿戴好礼服。古代在礼服之外必须束带,故以此代指礼服。朝:古代官府处理公务的朝堂。(《论语译注》42页)

何新:宾客,宾、客两字古义不同。宾者聘也,受聘而来者曰宾,引申则贵客叫宾。天子诸侯的客人叫宾。自来者曰客,过往行人曰客。(《论语新

袁庆德:束带:扎上腰带,指穿上官服。宾客:指外国使者。《《论语通释》

273 页)

辑者案:此句为叙述语言,并无深意,理解上分歧也不大。

5.9 子谓子贡曰:“女与回也孰愈?”对曰:“赐也何敢望回?回也闻一以知十,赐也闻一以知二。”子曰:“弗如也,吾与女弗如也。”

(1) 回也闻一以知十,赐也闻一以知二

魏·王弼:假数以明优劣之分,言己与颜渊十裁及二,明相去悬远也。

(皇侃《论语集解义疏》卷三·8 页)

宋·朱熹:一,数之始。十,数之终。二者,一之对也。颜子明睿所照,即始而见终;子贡推测而知,因此而识彼。“无所不悦,告往知来”,是其验矣。《《四书章句集注》77 页)

清·黄式三:十,全数也。二,十中之二也。闻十中之一而知其全,闻十中之一而知十中之二,是所悟有偏全也。《《论语后案》115 页)

清·杨文会:《维摩经》中三十二菩萨皆以对法显不二法门,《六祖坛经》以三十六对显禅宗妙义。子贡闻一知二者,即从对法上知一贯之旨也。若颜子闻一知十者,乃证华严法门也。经中凡举一法即具十门,重重无尽,名为圆融法界。子贡能知颜子造诣之深,复能自知修道分齐,故孔子印其弗如而与之也。《《论语发隐》2 页)

高专诚:所谓闻一知十与闻一知二之类的说法,指的是一种程度的比较。这种差距,就此二子而言并不是来之于先天的不同,而是后天修养的深浅。《《论语通说》68 页)

傅佩荣:闻一知十:对一个道理领悟透彻,触类旁通,无所遗漏。闻一知二:对一个道理的领悟,有相当把握,但是不到透彻与周全的程度。《《傅佩荣解读论语》75 页)

辑者案:王弼“假数以明优劣之分”的解说简洁、准确。

(2) 吾与女弗如也

汉·包咸:既然子贡弗如,复云吾与汝俱不如者,盖欲以慰子贡心也。

(皇侃《论语集解义疏》卷三·7 页)

晋·缪播:学末尚名者多,顾其实者寡。回则崇本弃末,赐也未能忘名,存名则美著于物,精本则名损于当时,故发问以要赐对以示优劣也,所以抑赐而进回也。《皇侃《论语集解义疏》卷三·8 页)

南齐·顾欢：回为德行之俊，赐为言语之冠，浅深虽殊，而品裁未辨，故使名实无滥，故假问孰愈。子贡既审回赐之际，又得发问之旨，故举十与二以明悬殊，愚智之异。夫子嘉其有自见之明，而无矜尠之貌，故判之以弗如，同之以吾与汝，此言我与尔虽异而同，言弗如能与圣师齐见，所以为慰也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·8页）

宋·朱熹：与，许也。胡氏曰：“子贡方人，夫子既语以不瑕，又问其与回孰愈，以观其自知之如何。闻一知十，上知之资，生知之亚也。闻一知二，中人以上之资，学而知之之才也。子贡平日以己方回，见其不可企及，故喻之如此。夫子以其自知之明，而又不难于自屈，故既然之，又重许之。此其所以终闻性与天道，不特闻一知二而已也。”（《四书章句集注》77页）

清·黄式三：申包《注》者云：“圣不自圣，自视为弗如也。”皇《疏》引顾说谓“我与尔俱明汝不如”，又一说也。依朱子《注》，谓“吾许女之自言弗如也”。式三谓“女弗如”三字连读，夫子言知二次于知十，然女之弗如，亦吾所深许也。知二既非易得，又能辨所知之分数，欲然自以为不足，其精进未可量也。（《论语后案》116页）

清·梁廷桢：苞氏曰：“既然子贡弗如，复云吾与汝俱不如者，盖欲慰子贡也。”李氏翔曰：“虑门人惑，以谓回多闻，赐寡陋，故复云弗如以释门人之惑，非慰之也。”顾氏申曰：“夫子嘉其有自见之明而无矜克之貌，故判之以弗如。同之以吾与女，此言我与尔虽异而同言弗如，能与圣师齐见，所以为慰也。”按：顾说与邢氏、皇氏同。又按：曹操《祭桥玄》云：“仲尼称不如颜渊。”李贤《注》亦引此，与苞说同。（《论语古解》卷三·2页）

清·康有为：圣人素知子贡、颜子之才分，而颜子闻一知十，生知之质实为卓绝，故孔子谓子贡信不如，且自逊言弗如。盖以颜子睿知命世，少年而资地诣极，孔子自谓少年亦不如之，盖作述难易之不同也。（《论语注》59页）

程树德：按：“吾与女俱不如”之训，汉以来旧说如是。惠栋《论语古义》亦主之。《集解》用包咸云云，明有“俱”字，邢《疏》亦有之。《新唐书·孝友传》所引，是唐时犹未脱“俱”字也。古无以与作许解者。张文瓘曰：“‘吾与点也’之与，谓相与也。与《毛诗》‘不我与’、‘必有与也’同，亦不作许字解。《集注》失之。”……按：子贡所以不如颜子者，以其专从知见著手，故此章须与“多学而识”章参看，其义乃明。格物穷理，知见上事也。以此求豁然贯通，终其身不可得也。而以此为入道之门，其谁信之？（《论语集释》307、310页）

辑者案：以上所论，关键在于“与”字。“与”字有两种解释：一，连词

“与”，言孔子说自己与子贡都不如颜回；二，动词“赞许”。孔子赞许子贡自认不如颜回。均之二说，当以理解“与”字为连词方平实可信。

5.10 宰予昼寝。子曰：“朽木不可雕也，粪土之墙不可朽也。于予与何诛？”子曰：“始吾与人也，听其言而信其行；今吾与人也，听其言而观其行。于予与改是。”

(1) 宰予昼寝

汉·郑玄：寝，卧息也。（《马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·2页）

梁·武皇帝：昼当作晝字。言其绘画寝室，故夫子叹朽木不可雕，粪土之墙不可朽。（《马国翰辑《论语古注·论语梁武帝注》1页）

梁·皇侃：寝，眠也。宰予惰学而昼眠也。（《皇侃《论语集解义疏》卷三·9页）

宋·朱熹：昼寝，谓当昼而寐。（《四书章句集注》78页）

清·江声：昼非谓日中也。《说文解字》云：“昼，日之出与夜为界，从晝省，从日。”《书正义》云：“天之昼夜以日出入为分，人之昼夜以昏明为限，日未出前二刻半为明，日入后二刻半为昏，损夜五刻以裨昼，此不易之法也。”盖古人鸡鸣必起，《诗·郑风》曰：“女曰鸡鸣，士曰昧旦，子兴视夜，明星有烂。”《礼·内则》曰：“鸡初鸣咸盥漱。”《玉藻》曰：“朝，辨色始入。”初辨色而入朝则其起身尚冥也。《左氏》宣二年《传》：“赵宣子盛服将朝，尚早，坐而假寐。”是亦鸡鸣时起者。宰我盖天明而后起，方其未起之时早已昼矣，故曰昼寝，必非既起之后，日中而复卧也。（《论语侯氏》卷上·12页）

清·钱坫：寝依字当作寢。郑康成曰“寢，卧息也”，是。案：《说文解字》有寢，云“卧也”。寢，云“病卧也”。病卧与卧息义近，古者君子不昼居于内。昼居于内，问其疾可也。宰予无疾而昼寝，与病卧者殆同讥欤？（《论语后录》卷二·4页）

清·朱亦栋：刘公是《七经小传》：“学者多疑宰予之过轻，而夫子贬之重，此勿深考之蔽也。古者君子不昼夜居于内，所以异男女之节也。宰予废法纵欲，俾昼作夜，夫子安得不深贬之？然则寝当读为内寝之寝，而说者盖误为眠寝之寝。”芹按：王楙《野客丛书》亦主此说，然其解穿凿，不若晝寝之犹为近理也。（《论语札记》卷上·10页）

清·王闿运：昼居内寝，不接宾客也。（《论语训》卷上·41页）

乔一凡：宰予即宰我，名列四科，长于言语，外交才也。晝字从旧本，朱本讹作書。晝为晝绘之晝，書为書夜之書，于义大别。寝位于庙后，有大有小。大者为糺事之处，亦犹今之办公室。小者为燕息之所，亦犹今之休息

室。(《论语通义》72页)

陈昌宁:我想应从背景上找原因,即“昼寝”非泛指而是特指,不是任何人任何时候白天都不能睡觉,而是有的人有的时候不能昼寝。这个特殊的背景是什么呢?综合一些材料来看就是居丧。宰予居丧而昼寝,严重地违背了礼。……估计宰予是在父母之丧不满一年的情况下就跑到原来的住室昼寝起来。(《“宰予昼寝”新说》,《齐鲁学刊》1994年第2期)

杜贵晨、杜斌:春秋战国之际,“昼”字表时间有二义:一与“夜”相对,指白天,在这个意义上“昼”通于“日”;一为一天中“四时”之一。“宰予昼寝”之“昼”即后一义。先秦分一天为四时。《左传》昭元年:“君子有四时:朝以听政,昼以访问,夕以修令,夜以安身。”《淮南子·天文训》:“禹以为朝、昼、昏、夜。”又曰:“昼者阳之分,夜者阴之分。”在这个意义上“昼”特指“正昼”即正午,《庄子·杂篇》:“正昼为盗。”所以,先秦风俗“昼”可以指白天,也可以指一天“四时”(“朝”、“昼”、“夕(昏)”、“夜”)之“正昼”。《论语·里仁》载:“孔子曰:‘朝闻道,夕死可也。’”称“朝”、“夕”,也是从一天分四时说,“昼”指正午则不言而喻。所以,《论语》宰予“昼寝”其实是睡午觉,不能笼统说“白天睡觉”,也不必曲为之解为“画寝”或“昼御”;孔子“朽木不可雕也”云云也还是一般所理解的打比方对宰予的批评。但是,这样一来,孔子的批评是否就如王充所说“责小过以大恶”了呢?

其实不然。今天看来,睡午觉甚至没什么不好;即使汉代王充看来也只是“性情”之属的“小过”,但这是时代变化引起观念的不同。今人认为没什么不好,王充认为只是“小过”的“昼寝”,在孔子当年虽然也算不上“大恶”,却不是无所谓的小节。孔子于人格最推重“君子”,作育人才自然以“君子”为目标,这就要按照“君子”的标准要求学生。以《左传》昭元年“君子有四时”之论,宰予和他的同学“四时”作息当有一定规程。《论语·学而》云“学而时习之”,《吕氏春秋·博志》载孔子师徒于先王之术“日夜学之”,“昼日讽诵习业”,也不会允许学生“昼寝”。一日之“昼”时,说不定就有上引《左传》“昼以访问(拜访求教)”的功课。所以“昼寝”不合孔门的教规,还严重到有损于成就做一个“君子”。这是个“纪律”问题,又是个品质问题,算不上大恶,却也不是寻常小节,宰予因此遭孔子严肃的斥责,乃在情理之中。(《“宰予昼寝”新解》,《孔子研究》2001年第1期)

萧氏元:当然,“昼寝”的类别很多,但被孔子骂成“朽木不可雕也,粪土之墙不可朽也”该不会多。各位不妨想想,有啥事物能使一位学养俱佳的老师发大火?极有可能之一,就是孔子在讲课时,发现他认为不错的学生,

当着他的面打起瞌睡,甚或睡着了。不是吗?白天上课打瞌睡,有可能表示夜生活不正常。睡眠不够,才会如此。所以孔子发火了。(《论语辨惑》68页)

辑者案:关于“昼寝”,历来有“白天睡觉”和“装饰寝室(‘昼’为‘画’)”二说,前者可从。古人“日出而作,日入而息”,睡眠较足,白天不必再睡觉,“昼寝”当为懒惰懈怠之举,所以孔子责骂之。

(2) 朽木不可雕也,粪土之墙不可圻也

汉·包咸:朽,腐也。彫,彫琢刻画也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·8页)

魏·王肃:朽,慢也。二者喻虽施功犹不成也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·8页)

梁·皇侃:云“子曰朽木不可雕也”者,孔子责宰予昼眠,故为之作譬也。朽,败烂也。雕,雕镂刻画也。夫名工巧匠,所雕刻唯在好木,则其器乃成。若施工于烂朽之木,则其器不成,故云朽木不可雕。云“粪土之墙不可圻也”者,墙,谓墙壁也。圻,谓圻慢之,使之平泥也。夫圻慢墙壁,若墙壁土坚实者,则易平泥光饰耳。若慢于粪土之墙,则颓坏不平,故云不可圻也。所以言此二者,言汝今当昼而寝,不可复教,譬如烂木与粪墙之不可施功也。(《论语集解义疏》卷三·9页)

宋·朱熹:朽,腐也。雕,刻画也。朽,慢也。言其志气昏惰,教无所施也。(《四书章句集注》78页)

宋·金履祥:何文定曰:“粪土、朽木,诸家以为质不美之譬。”朱子尝破其说,看来只是譬,学者志不立则学无其本,而教无所施尔。大抵人之气体固有强弱,而其勤怠则在于志之立不立,志苟立则日进于精明,虽弱而必强;志不立则日入于昏惰,虽强而亦弱。是故君子为学必先立志,此志既立,则如木有质,如墙有基,而后雕朽之功可加矣。(《论语集注考证》卷三·2页)

金·王若虚:宰予昼寝,夫子有朽木粪土之喻,且曰始也听人之言则信其行,今因予而改之。旧说以为废堕于学。呜呼!一昼寝之,适虽圣人免焉,且夫学之勤惰,行之真伪,何足以卜之,而夫子怒之至是乎?盖其惰也非止于一朝,而夫子之怒亦有素矣,特因是而发耳。不然,则予之耽寝日以为常。记者语简而不尽,其详亦不可知。荆公曰:“宰予之大罪在于行不顾言,则昼寝之过为不足责。”东坡曰:“昼居于内,非有疾不可,予盖好内而怀安者,皆求之大过也。”其余说者尚多迂陋,益甚无足辨焉。(《论语辨惑》卷二·1页)

清·黄式三:粪土,埽弃之土也。粪,埽之借字,埽除曰埽。《曲礼》借粪与此同,《少仪》又借作拚。朽,谓平涂之也。(《论语后案》117页)

清·刘宝楠:《释文》:“糞,或作糞”。《说文》此篆作“糞”,云:“弃除也。从升,推^𠂔弃采也。”胡氏绍勋《四书拾义》:“《左传》云:‘小人糞除先人之敝庐。’是除秽谓糞,所除之秽亦谓糞。此经‘糞土’犹言‘秽土’。古人墙本筑土而成,历久不勉生秽,故曰‘不可朽’。”(《论语正义》178页)

方骥龄:“糞土之墙”,殆指俗所称之泥巴墙,粉刷后容易剥落,故孔子谓不可朽。盖本质既差,虽外加粉刷,不足持久。喻他人之教训无效,必须自发方为有效也。又或用竹筋木条等所编钉而成,先涂泥巴,再加粉刷,亦易于剥蚀脱落。即或再施粉刷,再予补缀,仍不持久。孔子以此喻宰予之不自努力,虽偶有昼寝之过,终觉非是,故责之;无非告诫宰予当言行一致也。(《论语新论》120页)

乔一凡:朽犹粉刷。朽,腐也。糞土为湿土。(《论语通义》72页)

南怀瑾:然而,据我们的了解,古人对孔子这两句话,似乎都曲解了。据我的研究,这两句话的真正意思是说,这根木头的内部本来就已经腐坏了,你再去在他外面雕刻,即使雕得外表很好看,也是没有用的;“糞土之墙”,经蚂蚁、土狗等爬松了的泥巴墙,他的本身便是不牢固的,会倒的,这种里面不牢的墙,外表粉刷得漂亮也是没有用的。……这两个问题解决了,就懂得他是说宰予的身体不好。只好让他多休息一会,你们对他不要有太过的要求。(《论语别裁》216页)

卉:糞字的本义是扫除。《广雅·释诂》:“糞,除也。”糞土即扫起来的垃圾和尘土。打墙必须是新土,掺有垃圾尘土打成的墙松垮不堪,随时都会倾圮,那是不值得抹泥粉刷的,所以孔子用它来比喻自己不上进的学生,说他不堪造就。(《何谓“糞土之墙”》,《河南大学学报》1992年第4期)

杨润根:朽:一根(“一”)在纷纷脱落、解体的树木(木梁)。……墙:房屋,一种用土、石头和木材所建造的人类自由生活、自由活动的空间,这就是“墙”的本意。这个字形象地表达了这样一种用泥土和木材支架所构成的自由的生活空间的概念。“回”的本意就是自由活动的空间——自由进出、自由活动的空间中的空间(口中之口)。许多人把“墙”理解为“壁”或“墙壁”,这完全违背了“墙”的本意,因为“壁”或“墙壁”的意思是,房屋的空间或地域的不得允许便不能任意进入的具有法律意义或受到法律保护的界线(辟界,“辟”即法或法律)。朽(wū):这个字可视为由“一”和“朽”构成(上下结构),意为用新的完好的梁柱(“一”)去替换已经腐烂的梁柱(“朽”)。(《发现论语》115-116页)

黄怀信:“糞土之墙”,污秽肮脏之墙。“朽”,涂抹、粉刷。(《论语新校释》

张诒三:按:“粪土”一词,不能按今天的意思理解,“粪土”当为“剥落泥土”,指墙壁年久受潮碱化,泥土松散掉落的状态。(《“游必有方”和“粪土之墙”正解》,《中国文化研究》2007 年夏之卷·95 页)

辑者案:从张诒三说。《说文解字·卷四下》:“粪,弃除也。”所以“‘粪土’当为‘剥落泥土’,指墙壁年久受潮碱化,泥土松散掉落的状态。”

(3) 于予与何诛

汉·孔安国:诛,责也。今我当何责于汝乎?深责之辞也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·8 页)

梁·皇侃:诛,责也。言所责者,当责有智之人,而今宰予无智,则何责乎?予,宰予。与,语助也。言不足责也,即是责之深也。然宰我有此失者。一家云:其是中入,岂得无失?一家云:与孔子为教,故托迹受责也。故珊瑚公曰:“宰予见时后学之徒将有懈怠之心生,故假昼寝以发夫子切磋之教,所谓互为影响者也。”范宁曰:“夫宰我者,升堂四科之流也,岂不免乎昼寝之咎以贻朽粪之讥乎?时无师徒共明劝诱之教,故托夫弊迹以为发起也。”(皇侃《论语集解义疏》卷三·9 页)

清·王闿运:与,预也;何,诃也。予蒙昼内之诛,由避人而已,亦与责明,当自力以接物。(《论语训》卷上·41 页)

乔一凡:诛,伤也。于予与断句。与即今欤字,语辞。古者天子晝寝。山栴藻梲,季氏大夫,晝寝,非礼也。宰予晝寝,子喻之说,腐朽之木,不可雕刻,湿土之墙不可粉刷。于予么,有何伤焉?

古者天子庙饰,山栴藻梲。季氏为鲁之大夫。宰予即宰我。鲁之季氏用天子礼而晝寝,非诸侯与大夫所当为。宰予为季氏宰,或尝事其事,因谓宰予。而喻以朽木不可以雕,粪土之墙不可以朽,恶季氏非礼而僭也。于宰予又何伤呢?何必深责?此为孔子对斯时人或弟子语。而旧说每以晝为昼,并以寝为宰予之卧室。当时鲁不守礼,政在大夫,已不可以有为,孔子因以朽木粪土喻。宰予岂居朽木粪土之寝室哉?宰予善言语,孔子于传称其义,又岂能以朽木粪土比之哉?朱熹竟指其志气昏惰,诬矣。(《论语通义》72 页)

钱逊:诛,责备。与,语气辞。这句是说:对宰予还怎么责备呢?有对他不可教诲的意思。(《论语浅解》86 页)

林毓顺:于予与何诛:这是宰予非常傲慢的回答,很多版本认定是孔子的责怪辞,大误。如说是孔子连续在责诘,下面这子曰二字又如何安排?多看两遍就知道。于予与何诛,是说:“哦!我就是这个样子,对于予,你要

如何处罚。”是于予，何诛与？（《论语我读》75页）

杨朝明：[诠释]与，用于句中表示停顿语气。《论语》中常出现这种用法，如《宪问》：“道之将行也与？命也。”《子张》：“我之大贤与，于人何所不容？”（《论语诠解》40页）

辑者案：钱逊解可从。

（4）子曰：“始吾与人也，听其言而信其行；今吾与人也，听其言而观其行。于予与改是。”

宋·朱熹：宰予能言而行不逮，故孔子自言于予之事而改此失，亦以重警之也。胡氏曰：“‘子曰’疑衍文，不然，则非一日之言也。”范氏曰：“君子之于学，惟日孜孜，毙而后已，惟恐其不及也。宰予昼寝，自弃孰甚焉，故夫子责之。”胡氏曰：“宰予不能以志帅气，居然而倦。是宴安之气胜、儆戒之志惰也。古之圣贤未尝不以懈惰荒宁为惧、勤励不息自强，此孔子所以深责宰予也。听言观行，圣人不待是而后能，亦非缘此而尽疑学者。特因此立教，以警群弟子，使谨于言而敏于行耳。”（《四书章句集注》78页）

清·刘宝楠：皇、邢《疏》连上为一章，与总章数不合。《注》：“发于宰我之昼寝。”正义曰：《论衡·问孔篇》说亦与此同。愚谓前篇“人而不仁，如礼乐何”，在《季氏舞八佾》、《三家雍彻章》后，则“人”指“季氏”“三家”言。下篇“子所雅言”，在《学易章》后，则“所”字指“易”言。“民可使由，不可使知”，在《诗礼乐章》后，则“可使由，不可使知”，指《诗》、《礼》、《乐》言。“吾友张也为难能也”，在《堂堂乎张章》前，则“难能”指“堂堂”言。此皆前后章相发明之例，姑举数则，为此《注》证之。（《论语正义》180页）

程树德：刘说甚辨。然此节如别为一章，则不知所指何事，故仍以衍文说为长。余尝谓一部《论语》中，多二子曰，此章及《唯上知章》是也。少二子曰，“君子去仁”节及“君子笃于亲”节是也。能互相移易则善矣。宋儒好谈错简，大遭后人非难，姑阙所疑焉可矣。（《论语集释》314页）

杨伯峻：[译文]从宰予的事件以后，我改变了态度。[注释]子曰——以下的话虽然也是针对“宰予昼寝”而发出，却是孔子另一个时候的言语，所以又加“子曰”两字以示区别。古人有这种修辞条例，俞樾《古书疑义举例》卷二“一人之辞而加曰字例”曾有所阐述。（《论语译注》46页）

乔一凡：朱本此节每与上节合，实则意境全殊。上节如果以宰予昼寝是小事，而责以何诛。此节言人当言行合一是大事，而反曰改是。圣言那可如此！予为孔子自称，如曰：天丧予，予欲无言。于例极多，非指宰予也。（《论语通义》73页）

南怀瑾：我们从生活和教学的经验中体会，便可知孔子这样的话，是说他从前看到一个人，有思想、有才具，便相信这个人将来一定有成就——“听其言而信其行”。后来他发现并非如此，一个人即使有才具、有学问，但是没有良好的体能、没有充沛精力，也免谈事业。一个人做事业，必须要强健的体力、饱满的精神。所以孔子说，我看了宰予，对人生看法有了改变，天下事实在并不简单。有人有思想、有能力、有才具，他却一辈子做不好事业，因为他的精力不足、精神不够。（《论语别裁》217-218页）

林毓顺：于予与改是：对子予，处罚改错为正，改非为是。于通乌。（《论语我读》76页）

李零：孔子骂宰予，主要原因，还不是他白天睡觉，而是他言行不一，说话不算话。“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行”，他是从宰予昼寝这件事才改变看法，不看他说什么，只看他干什么。宰予能说会道，我猜，他在孔子面前发过誓，一定夙夜不懈，勤勉于事，孔子高兴，信以为真，没想到，让他逮个正着，大白天睡觉，所以气不打一处来。（《丧家狗——我读〈论语〉》119页）

杨朝明：[诠释]是指上文“听其言而信其行”的做法。[解读]从宰予开始我改变了看人的态度。（《论语诠解》40页）

孙钦善：[于予与改是]：由于宰予，我改成了这样的态度。（《论语本解》50页）

辑者案：从杨伯峻说。后“与”字，语助词，与“于予与何诛”之“与”同。

5.11 子曰：“吾未见刚者。”或对曰：“申枋。”子曰：“枋也欲，焉得刚？”

(1) 吾未见刚者

汉·郑玄：刚谓强志不屈挠。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·2页）

梁·皇侃：刚，谓性无欲者也。孔子言：我未见世有刚性无欲之人也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·9页）

宋·邢昺：此章明刚。“子曰吾未见刚”者，刚谓质直而理者也。夫子以时皆柔佞，故云吾未见刚者。（邢昺《论语注疏》60页）

宋·朱熹：刚，坚强不屈之意，最人所难能者，故夫子叹其未见。（《四书章句集注》78页）

宋·张栻：能自克之谓刚，盖莫难制者人欲也。为欲所牵，志不立矣，焉得刚？（《南轩论语解》卷三·4页）

明·林希元：此所谓刚，即鲁子所谓大勇、孟子所谓浩然之气也。必自

反而缩,然后千万人吾往。集义然后能生浩然之气,故曰桡也欲,焉得刚。盖人心有一点欲则自反不直而气歉然似馁矣。必以集义为事,使心纯乎理而自反,常直内省不疚,然后浩然之气自此而生。不忧不惧,虽千万人吾往矣。(《四书存疑》卷四·51页)

清·李光地:义理常伸而血气不用之谓刚,苟动于血气皆欲而非刚也,世俗以血气为刚,故夫子辨之。(《读论语札记·公冶长篇》)

清·康有为:盖能胜物之谓刚,惟不屈于物,故直养浩气,可塞于天地之间。为物累之谓欲,物至化物,故掩抑短气,消沮于方寸之内。无论如何强直之人,一有嗜欲,气即馁败,神明消沮。(《论语注》60页)

南怀瑾:刚的人是方正,并不一定脾气大,普通讲这个人很别扭,高帽子戴不上,骂他也不改变,这差不多有点像刚,但还要看他的品德、智慧、修养。(《论语别裁》218页)

李泽厚:“无欲则刚”,已成传统谚语,人常以此自勉勉人。此“刚”非血气之勇,乃内心力量而与道德意志攸关。前章所引孟子“贫贱不能移,富贵不能淫,威武不能屈”是也。如果有过多欲望或被欲望所引诱,便容易屈服而不刚了。“刚”者,不屈不挠、无坚不摧、无拒不胜也。可见,这里讲的是道德意志的构建。道德意志及力量表现为感性的行为和实践,其内涵却在于这种“理性的凝聚”,即理性对感性(包括“欲”)的绝对主宰和支配,这是道德理性之所本。不管说它是外在超越的绝对律令,或是内在心灵的“良知呈现”,其特征都在乎此“刚”。(《论语今读》95页)

黄怀信:[释]刚:刚烈、强毅果敢。[章旨]人有贪欲而不让于人,会表现出某种强悍,有似刚烈,实非正面意义上的刚烈,故或以申枵之贪欲为刚。(《论语新校释》103页)

杨朝明:[诠释]本章是孔子谈论刚德之人的难得。在孔子看来,“刚”是近于仁的一种美德,“刚、毅、木、讷,近仁”(《子路》)。“刚”的特点是无欲,如果人有过多的欲望或被欲望所诱惑,便容易屈服而不刚。孟子所说“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”(《孟子·滕文公下》)正可以作为孔子“无欲则刚”说法的注脚。(《论语诠解》40页)

辑者案:从皇侃、张栻、李泽厚、杨朝明说。

(2) 申枵

汉·包咸:申枵,鲁人。(邢昺《论语注疏》60页)

汉·郑玄:盖孔子弟子申续。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·2页)

清·钱坫:郑康成曰:“盖孔子弟子申续。”案:《史记》以为申棠,《家

语》以为申续。枏、续声相转，枏、棠古字通。《毛诗》“俟我乎堂”，郑云“堂当为枏”，棠、堂俱以尚为声，故通。包咸曰：“枏，鲁人，鲁有申氏，申繻、申丰是也。”（《论语后录》卷二·4页）

清·黄式三：《释文》云：“申枏，包云‘鲁人也’，郑云‘盖孔子弟子申续’，《史记》云‘申棠字周’，《家语》云‘申续字周也’。”王氏《困学纪闻》曰：“今《史记》以棠为党，《家语》以续为绩，传写之讹也。后汉《王政碑》云：‘有羔羊之絮，无申棠之欲。’亦以枏为棠，则申棠、申枏一人尔。唐开元封申党召陵伯，又封申枏鲁伯；本朝祥符封枏文登侯，又封党淄川侯：俱列从祀。党即棠也，一人而为二人，失于不详考《释文》也。”式三案：今读“枏”直庚反，声已转，与棠、党远。古声“枏”读直冈切，与棠、党声近，通用。周、续古声同在幽部，亦声近也。明嘉靖九年，从张璁奏存枏去党。子曰“未见刚者”，岂尽抹一世人邪？盖正指申枏一流而惜之耳，或人乃矫言之。（《论语后案》118页）

程树德：王肃以申繻、申堂、公伯寮为一人，而非孔子弟子。然马注《公伯寮愬子路章》又云：“鲁人，弟子。”《家语·弟子解》无公伯寮，有申繻，盖以申繻一人当申堂、公伯寮二人。臧氏庸讥其伪造，此等处止宜阙疑。（《论语集释》316页）

杨伯峻：《史记·仲尼弟子列传》有申党，古音“党”和“枏”相近，那么“申枏”就是“申党”。（《论语译注》46页）

程石泉：按申枏恐非孔子弟子，后人因凑足孔子弟子七十二贤之称誉，妄将见于《论语》及其他经传者网罗之，以足成七十二或多于七十二之数，实则亲炙孔子之教者恐不多于子路、冉有、颛孙师、端木赐、颜回、樊迟、曾皙、曾参等十数人耳。（《论语读训》66页）

辑者案：关于“申枏”的姓名、籍贯，史料所限，难以定论。

（3）枏也欲，焉得刚

汉·孔安国：欲，多情欲。（邢昺《论语注疏》60页）

宋·朱熹：欲，多嗜欲也。多嗜欲，则不得为刚矣。程子曰：“人有欲则无刚，刚则不屈于欲。”谢氏曰：“刚与欲正相反。能胜物之谓刚，故常伸于万物之上；为物掩之谓欲，故常屈于万物之下。自古有志者少，无志者多，宜夫子之未见也。枏之欲不可知，其为人得非悻悻自好者乎？故或者疑以为刚，然不知此其所以为欲尔。”（《四书章句集注》78页）

宋·金履祥：何文定曰：“强毅不屈者，本于有志；而强梁悻直者，则气之为尔。”二者自外视之，均可谓之刚。此疑似之难辨，而枏之所以得是名也。及夫子断以欲之一言，则枏之不得为刚，斯晓然矣。盖能胜欲之谓刚，

屈于物之谓欲，二者不容并立。今谓之刚而多嗜欲，则是其刚非真刚，不过出于意气崛强之为，欲一牵之，方且化为欲，察其微也。程子二语简直明切，固已尽此章之旨，谢氏又能究其曲折，进德者可以是而药其未至，观人者可以是而察其所安也。（《论语集注考证》卷三·2页）

清·李颀：正大光明、坚强不屈之谓刚，乃天德也。全此德者，常伸乎万物之上。凡富贵贫贱，威武患难，一切毁誉利害，举无以动其心。欲则种种世情系恋，不能割绝，生来刚大之气，尽为所挠。心术既不光明，遇事鲜所执持。无论气质懦弱者多屈于物，即素负血气之强者，亦不能不动于利害之私也。故从来刚者必无欲，欲则必不刚，一毫假借不得。（《四书反身录上·论语》·35页）

清·黄式三：欲，私欲也。人之情皆有欲，而有欲不节，不见道，只见欲，是自私之为害也。凡人计较公义私累，心战而不能立断，刚气已挠；且穷欲者，行有不慊于心则馁矣。（《论语后案》119页）

丁纪：欲，嗜欲，物欲。……欲则逐物，奔逐外物正其所以屈于外物也；而嗜欲炽盛，则必索取之甚，贪得不厌，至于劫掠众物而役使之，常人不知此欲者自堕为一物，反以为能胜物，乃以多欲为刚，不足以知刚也。（《论语读论》127页）

辑者案：以上诸家解释，情欲、嗜欲、私欲、物欲，不出一个“欲”字，总之，有欲则难刚。

5.12 子贡曰：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”子曰：“赐也，非尔所及也。”

汉·马融：加，陵也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·10页）

汉·孔安国：言不能止人使不加非义于己也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·10页）

晋·袁乔：加，不得理之谓也。非无过者何能不加人，人亦不加己，尽得理，贤人也，非子贡之分也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·10页）

梁·皇侃：孔子抑子贡也。言能不招人以非理见加，及不以非理加人，此理深远，非汝分之所能及也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·10页）

宋·邢昺：此章明子贡之志。……加，陵也。诸，于也。子贡言，我不欲他人以非义加陵于己，吾亦欲无以非义加陵于人也。……尔，女也。夫子言使人不加非义于己，亦为难事，故曰：“赐也，此事非女所能及。”言不能止人使不加非义于己也。（邢昺《论语注疏》61页）

宋·朱熹：子贡言我所不欲人加于我之事，我亦不欲以此加之于人。此仁者之事，不待勉强，故夫子以为非子贡所及。程子曰：“我不欲人之加

诸我，吾亦欲无加诸人，仁也；施诸己而不愿，亦勿施于人，恕也。恕则子贡或能勉之，仁则非所及矣。”愚谓无者自然而然，勿者禁止之谓，此所以为仁恕之别。（《四书章句集注》78页）

宋·张栻：此与“己所不欲，勿施于人”、“施诸己而不愿，亦勿施于人”同意。然而彼二言者皆为仁之方、恕之道也，故皆有勿辞。勿者，禁止之意，若子贡之言，不欲人之加诸己者，即欲不加诸人，是则不待禁止，油然而公平，物我一亲，仁者之事也，其曰“非尔所及者，正所以勉其强恕而抑其躐等也”。（《南轩论语解》卷三·4页）

宋·许谦：愚窃以为，子贡若曰“我不欲人之加诸我也，吾亦无加诸人”，则全是仁矣。今犹有欲字辞，烝亦自用力，但又有无字则为过也。恐子贡只是修辞，未尽善尔，夫子闻其无字，便言非尔所及，盖恐其错担当了，试如此详味，看如何。（《读论语丛说》卷中·3页）

清·李光地：子贡所言自是恕之事，未必是以仁自居，夫子以为非尔所及者，盖其能恕，则去仁不远矣。未易能也，君子之道其未能一者，恕也。曾子亦曰：“夫子之道忠恕而已矣。”仲弓问仁，夫子以此勉之。他日子贡问博施济众，问终身可行，夫子皆以是进之，此之未许亦所以进之也。（《读论语札记·公冶长篇》）

清·刘宝楠：《大学》言“絜矩之道”云：“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。”即子贡此言之旨。（《论语正义》182页）

清·沈涛：《集解》引马《注》曰“加，陵也”，《义疏》引袁宏曰“加，不得理之谓也”，然则加即非义，不得于加下再添非义二字，孔《注》之浅陋如此。又案：古“加诸”二字连读，《说文·言部》“诬，加也”，《六书故》引唐本作“诬，加诸也”，刘知幾《史通·采撰篇》曰：“沈氏著书好诬先代，魏收党附北朝，尤苦南国承其诡妄，重以加诸。《旧唐书·仆固怀恩传》彼奉先云：‘京共生异见，妄作加诸。加诸，盖饰辞毁人之谓。’”观唐以前读法，益见孔《注》之非。（《论语孔注辨伪》卷上·8页）

清·王闿运：“加诸”，增加谤言，患谤己者多，不能辨也。“非尔所及也”，毁誉在人不由己，又不足为意。（《论语训》卷上·42页）

清·康有为：子贡不欲人之加诸我，自立自由也；无加诸人，不侵犯人之自立自由也。人为天之生，人人直隶于天，人人自立自由。不能自立，为人所加，是六极之弱而无刚德，天演听之，人理则不可也。人各有界，若侵犯人之界，是戾人之自立自由，悖天定之公理，尤不可也。子贡尝闻天道自

立自由之学,以完人道之公理,急欲推行于天下。孔子以生当据乱,世尚幼稚,道虽极美,而行之太早,则如幼童无保傅,易滋流弊,须待进化至升平太平,乃能行之。今去此时世甚远,非子赣所及见也。盖极赞美子赣所创之学派,而惜未至其时也。(《论语注》61页)

杨树达:己所不欲,勿施于人,忠恕之道也。行忠恕之道,于才质沉潜者为易,而子贡则高明之才也;故孔子因其自言而姑抑之,亦欲激厉之,使其自勉云尔。孔子之答问也必因材;子贡有一言终身之问,而夫子以恕教之,亦可证此章之义矣。朱子谓“无加于人为仁,勿施于人为恕,恕则子贡能勉,仁则非所及”,似不免强生分别之病,殆未是也。(《论语疏证》122页)

钱逊:有两种解释,一,非尔所及指前半句,即不能阻止别人把不义加于自己;二,非尔所及指后半句,无加诸人要求自然而然地做到,是仁的要求,是子贡所做不到的。(《论语浅解》86页)

邓球柏:子贡的这种“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人”的精神境界是孔子的“己欲立而立人,己欲达而达人”的精神境界的一个方面,可以改写为“己不欲立则不立人,己不欲达则不达人”。也就是说,自己追求的也希望别人追求,自己创造的也希望别人能创造;自己反对的也希望别人能反对,自己厌恶的也希望别人能厌恶。(《论语通解》89页)

李泽厚:此章有好些不同解说。这应与“己所不欲,勿施于人”相通,似比较符合社会契约理论,在今日有很大的普遍性,可作为现代法律、政治之所本。“办不到”,今日看来,是由于当时宗教、伦理、政治三合一,公私不分,情理纠缠,没法理性化的缘故。值得重视的是子贡等人要求的,是这种客观的公平和正义原则,即社会性公德;颇不同于颜回、曾参追求的个人主观修养和人生境界的宗教性私德。孔子对子贡问“有一言可以终身行之者乎”的答复,也是“其恕乎:己所不欲,勿施于人”,同此。朱注遵循传统,恰恰把应分开的这两种道德,又说到一起了,不可取。(《论语今读》96页)

杨润根:加:努力运用嘴巴,也即竭力赞扬、竭力美化,以赞美之辞来增加人们实际的高度与实际的价值。(《发现论语》117页)

高专诚:子贡此语的重点其实是在前半部分,说的是他自己已经修养到家,不希望别人对他说长道短。但是,机敏超常的子贡,觉得仅仅要求别人总有些说不过去,所以又做了后半句的补充。然而,知徒莫过于师,子贡的这点小聪明当然瞒不过孔子。所以,孔子直截了当地告诉子贡:“这是你根本做不到的。”意思是说,要让你子贡不去议论他人,那是根本不可能的事情,因此,要想让他人不议论你子贡也是不可能的。(《论语通说》70页)

赵又春：基于以上分析，我以为这章的“加”字应该就是“施加”的意思，从而子贡说的这两句话，和孔子说的“己所不欲，勿施于人”是同一个意思。李泽厚就是按这理解作翻译的，只是用了“强加”一词。孔子叫着子贡的名字说“这不是你能做得到的”，则可以这样解释：在孔子看来，“己所不欲，勿施于人”的恕道，是可以终身行之的（15-24），而这“终身行之”，我们前面已经分析过，含有“时刻行之”的意思，孔子说子贡不能做到，就是说他还不能终身亦即时刻奉行恕道。这里并没有贬抑、批评子贡的意思。“己所不欲，勿施于人”就是将心比心，所以是为仁之方，即仁爱之心是由它唤起、生发的。一个人要是不管什么时候，不管遇到什么事情，都能贯彻这个恕道精神，那也就时刻不违仁了。这当然是子贡做不到的，因为颜回也只能“三月不违仁”。（《我读〈论语〉》379页）

林毓顺：欲无：是无欲颠倒。非尔所及：可点断成“非，尔所及”。非，背弃义，反对义，不义。尔所及，是所能做到的。[释义]子贡说：“我很不乐意，别人把一些不仁义的事，强加到我身上，我要反制，并告诉他们，我决不会在别人身上做不仁义的事。”（《论语我读》77页）

傅佩荣：非尔所及：除了这种目标很难达成之外，另外可能有一个理由，就是：子贡用了“吾亦欲”来表示“主动愿意”，因而比“勿施于人”之单纯的劝诫与禁止，更为困难多了。孔子的话不是浇冷水，而是提醒他不可低估挑战。（《傅佩荣解读论语》77页）

黄怀信：“加”，指强加。旧释凌驾，非，凌驾诸不可通。（《论语新校释》104页）

杨朝明：[诠释]本章是孔子与子贡在谈论恕道。这里，子贡之语实际上就是孔子所说的“己所不欲，勿施于人”。在《论语》中，类似的表达多次出现，由此我们可以看出这一思想在孔子的学说中占有十分重要的位置。不仅如此，在当今时代，“己所不欲，勿施于人”甚至被尊为“道德金律”，被推许为全球伦理或普世伦理。

孔子认为，“己所不欲，勿施于人”就是“恕”道。《卫灵公》记载，子贡问孔子“有一言而可以终身行之者乎”，孔子回答说：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”所谓“恕”，意思与“仁”相近。许慎《说文解字》：“恕，仁也。”当仲弓向孔子请教“仁”时，孔子说：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《颜渊》）因此，“己所不欲，勿施于人”既是恕道，又是“仁”的体现。朱熹《中庸章句》对“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人”一句注解：“尽己之心为忠，推己及人为恕。”“推己及人”就是将自己内在的仁爱之心推延于外，使仁爱之心充斥全社会，以

实现天下大同的理想。而“己所不欲，勿施于人”就是推己及人的基本要求，也就是自己不愿做的或者不想要的，就不能要求别人去做，或者强加给别人。如果从更高层次上说，就是要做到“己欲立而立人，己欲达而达人”，假若真的能做到这一点，就可以实现儒家“天下归仁”的理想。

当然，要真正做到这一点，首先要注重内求，注重修己，在此前提下，才能平治天下，实现仁道。因此，在孔子看来，“己所不欲，勿施于人”是一个人可以终身奉行的一贯之道，这是一种很高的道德境界，是子贡难以做到的。（《论语诠解》41页）

孙钦善：此处“非尔所及”是“非尔所已及”的意思，不是“非尔所能及”的意思，否则就与15·24中对子贡说的话相矛盾，在那里正是把“己所不欲，勿施于人”作为子贡终身努力的方向提出来的。（《论语本解》51页）

辑者案：杨朝明分析透彻，可从。

5.13 子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

（1）夫子之文章，可得而闻也

魏·何晏：章，明也。文采形质著见，可得以耳目自修也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·10页）

梁·皇侃：子贡此叹颜氏之钻仰也。但颜既庶几与圣道相邻，故云钻仰之。子贡既悬绝，不敢言其高坚，故自说闻于典籍而已。文章者，六籍也。六籍是圣人之筌蹄，亦无关于鱼兔矣。六籍者，有文字章著，焕然可修耳目，故云夫子文章可得而闻也。然典籍著见，可闻可观，今不云可见而云可闻者，夫见之为近，闻之为远，不敢言躬自近见，政欲寄于远闻之而已。（皇侃《论语集解义疏》卷三·10页）

宋·朱熹：文章，德之见乎外者，威仪文辞皆是也。（《四书章句集注》79页）

清·黄式三：文章，文辞也。夫子述而不作，其文辞多人所常闻也。（《论语后案》121页）

清·刘宝楠：据《世家》诸文，则夫子文章谓《诗》《书》礼乐也。古乐正，崇四术以造士，春秋教以礼乐，冬夏教以《诗》《书》。至春秋时，其学寢废，夫子特修明之，而以之为教。故记夫子四教，首在于文，颜子亦言“夫子博我以文”，此群弟子所以得闻也。（《论语正义》184页）

清·王闿运：著于竹帛，文甚章明，后世传闻之也。（《论语训》卷上·42页）

杨伯峻：孔子是古代文化的整理者和传播者，这里的“文章”该是指有关古代文献的学问而言。在《论语》中可以考见的有诗、书、史、礼等等。

(《论语译注》47 页)

南怀瑾:说到“文章”一词,我们要注意,在这里并不是写稿子的那种文章;古人的所谓文章,包括美好的言语、思想、行为、举动、待人、处世等表之于外的都叫作文章;事理成了一个章法,蕴含艺术的气氛,就叫文章。(《论语别裁》222 页)

乔一凡:文,系物之交错。章从音十,乐尽为章。日月星辰,为天之文章。山川河岳,为地之文章。六艺五教,为人之文章,亦孔子之文章也。(《论语通义》74 页)

蒋沛昌:文章——指有关诗书礼乐文献知识和孔子的人生理念等。(《论语今释》113 页)

林毓顺:文是文理文采,章是典章,文章是指独立成篇的著述。在此是言孔子的学术修持内涵。(《论语我读》77 页)

金志明:文章一词的含义,古今差别很大。“文”和“章”两字都有花纹、漂亮的含义,“文章”一词的本义是指一个人有的学问,和因学问而显示出来的言谈举止。所以此处的“文章”最好的解释就是“威仪和学问”。(《论语精读》56 页)

李里:什么是“文章”?不是我们今天说“写文章”的文章。“文”,花纹;“章”,彰显的色彩。文章是和道德对举的,道德是内容,文章是形式,即人的道德的外在表现。具体而言,就是指人的外观、神色、语言、举动。(《论语讲义》87 页)

辑者案:从刘宝楠、杨伯峻说。

(2) 夫子之言性与天道,不可得而闻也

汉·郑玄:性,谓人受血气以生,有贤愚吉凶。天道,七政变动之占也。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·2 页)

魏·何晏:性者,人之所受以生者也。天道者,元亨日新之道也。深微,故不可得而闻也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·10 页)

梁·皇侃:夫子之性与天地元亨之道合其德,致此处深远,非凡人所知,故其言不可得闻也。……与元亨合德,故深微不可得而闻也,或云此是孔子死后子贡之言也。故太史叔明云:“文章者,六籍是也。性与天道如何《注》,以此言之与?是夫子死后,七十子之徒,追思曩日圣师平生之德音,难可复值。六籍即有性与天道,但垂于世者可踪,故千载之下,可得而闻也。至于口说言吐,性与天道,蕴藉之深,止乎身者难继,故不可得而闻也。”侃案:何《注》似不如此,且死后之言,凡者亦不可闻,何独圣乎?(皇侃《论语集解义疏》卷三·11 页)

唐·韩愈：孔说粗矣，非其精蕴。吾谓性与天道一义也，若解二义则人受以生，何者不可得闻乎哉？（《论语笔解》卷上·11页）

唐·李翱：天命之谓性，是天人相与一也。天亦有性，春仁、夏礼、秋义、冬智是也。人之率性，五常之道是也。盖门人只知仲尼文章，而少克知仲尼之性与天道合也，非子贡之深蕴，其知天人之性乎？（《论语笔解》卷上·11页）

宋·郑汝谐：性与天道至难言也，夫子寓之于文章之中，惟子贡能闻之。至孟子，则谆谆然言性善、言天道。夫子示人以其端，欲学者至于自得。孟子阐其秘以示人，欲天下皆可知。夫子之设教，元气也，雨露所滋，万物自遂。孟子之设教生物也，既栽培之，又灌溉之。孔孟之心则一，所以为圣贤者，固有分量也。（《论语意原》卷一·28页）

宋·朱熹：性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体，其实一理也。（《四书章句集注》79页）

宋·蔡节：凡盛德之著见，至理之发挥，皆谓之文章。此所谓文章则见于言辞者也。理之具于吾心者为性，天道则此理自然之本体也。夫子之文章形于平日之训言者，学者可得而闻之，至于言性与天道有不可得而闻者。盖性与天道，夫子未尝轻以告人，然非学者潜心之久，亦未易以得之也，子贡至是未之有闻，所以发为是言。（《论语集说》卷三·7页）

明·蔡清：子贡始亦只是知夫子之文章，至是方闻夫子之言性道，因叹其美如此。性是仁义礼智，天道是元亨利贞，夫子罕言之者，非中人以上者，不语之以上也。子贡至是始得闻之，文章日见乎外，固学者所共闻，闻字就知说，文章天道开说不可合。（《论语蒙引》卷一·82页）

清·李光地：子贡言文武之道，夫子焉不学？又言宗庙之美、百日之富，皆是有得于夫子之文章者。此则又与闻性道而叹之之辞也，然性道、文章初无二理，故夫子他日告之曰：“四时行焉，百物生矣，天何言哉？”又曰：“女以予为多学而识之者与？非也，予一以贯之。”夫春夏秋冬，庶物露生，无非至教，则天载之神在是矣。《诗》、《书》、六艺一以贯之，则性命之精在是矣。精粗本末合一之妙，非深于道者不能契，而夫子屡以示子贡焉，岂非颜、曾之亚与？（《读论语札记·公冶长篇》）

清·梁章钜：……性之说见于《中庸》，天道之说见于《易·系》，夫子言之矣。然此理至渊微，须其人智足以及之则语之为有益，否则蓄疑轻信反荒其下学之功，故非其人则不告，即得其人，犹必待其时候既到而后语之，是以夫子之言至罕，而学者之得闻为甚稀，故曰不可得而闻也。不可得不

是秘而不宣,亦不是闻而不悟,人事未尽不足以复性,则不与之言性;人欲未净不足以见天,则不与之言天道,不轻传于人,正以鼓励后学,使之努力为受教之地也。((《论语旁证》卷五·13页)

清·黄式三:性者,人禀阴阳之秀气以生其心之静而正者是也。天道者,天之气化流行,总之曰阴阳,分之曰五行,是性之本也。《易传》曰:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”天道即阴阳也,阴阳相承接而气和,故曰“继之者善”。具此和气者人之性,此言性必本于阴阳也。((《论语后案》121页)

清·刘宝楠:《世家》又云:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》,韦编三绝。曰:‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。’”盖《易》藏太史氏,学者不可得见,故韩宣子适鲁,观书太史氏,始见《周易》。孔子五十学《易》,惟子夏、商瞿晚年弟子得传是学。然则子贡言“性与天道不可得闻”,《易》是也。此说本之汪氏喜荀,略见所著《且住菴文稿》。((《论语正义》184页)

清·王闿运:冯异引言独见之明,久而益远,管辂说自非性与天道。道犹行也,言圣性与天同运也。言,微言也。性,生也。作《春秋》前后相钩贯,犹自然生成与天行合,非口说笔记所能尽,故不可得闻。((《论语训》卷上·42页)

清·康有为:性者,人受天之神明,即知气灵魂也。天道者,鬼神死生,昼夜终始,变化之道。((《论语注》62页)

清·陈浚:子贡说:“我们从夫子学了多年,没一人不受夫子教训,但夫子教人有浅有深,即如夫子平日的容貌、举止、言语、议论,这都是夫子的文章,发见在外面,人人懂得,大家可以共闻的。至于人心中有个天理,本是天与我的,在人叫做性,在天叫做天道,其实同是一个理,这是学问的根源,极紧要的所在,却没有形象可见。夫子怕学生见识浅近,懂不到这里,所以平日说性与天道时极少,除那一两个天份高、用功久的人,夫子曾与他说过,其余许多学生都不能够得闻了。我从前疑夫子不肯教,如今才晓得不是不肯教,这原是不容易懂得的。”((《论语话解》卷三·7页)

日·广濑建:子所雅言,《诗》、《书》、执礼,是所以可得而闻也;加我数年,卒以学《易》,可以无大过,是所以不可得而闻也。天道即命也,谓性命之旨也。或疑《易》中不言性,以此属《易》如何?答曰:性不外于阴阳刚柔,《易》既尽之,后人专论善恶,求之末耳。或曰《易》中不言性,今以言性属《易》如何?答曰:性不外于刚柔,若《易》尽之,故有穷理尽性之言。后之言性,求之于《孟子》,不求之于《易》,失之矣。((《读论语》15页)

程树德：按：如诸家之说，古无以天道作天理解者。且于文道从是，从首，犹路也。天道者，如不知棋局几道之道，盖既有天，即有阴阳，日月迭运，雷风相薄，泰极则否，剥极必复，以为无定，而若有可凭；以为有定，而屈伸消长，孰为为之，孰令致之，又无可指。《易传》曰：“一阴一阳之谓道。”《史记·孔子世家》作“夫子之言天道与性命，不可得而闻”，加一命字，义更明显。理从里，从玉，乃玉之有文理者。古无天理二字，其字起于汉博士之作《乐记》，三代时无此语也。或曰：汉自董仲舒解《春秋经》，已尝杂五行灾祥言之。董氏通儒尚尔，风尚所趋，贤者不免。郑氏兼学讖纬，其以吉凶祸福解天道，亦为风云所囿。是则然矣，然一天道二字，而其解释随时代为转移，则大不可。汉儒去古未远，各有师承。何氏虽杂以道家言，其所谓新新不已者，即《中庸》之“至诚不息”。然《中庸》至诚之道，可以前知，祯祥妖孽，必先知之。与郑义固相通也。至以理训天，则更空洞荒渺，不可究诂矣。刘氏据《且住菴文稿》，以《诗》、《书》、礼、乐为文章，以《易》、《春秋》为言性与天道，其论精确不磨。故详著之。（《论语集释》320页）

王熙元：性：指性命方面的理论。《中庸》说：“天命之谓性。”人的天性问题，孔子很少谈论，《论语》中只在《阳货篇》说过“性相近也，习相远也”的话，到后来的孟子、荀子才畅论人性的问题。天道：指上天自然力量与人类社会吉凶祸福的关系而言。（《论语通释》228页）

乔一凡：……性本自然。天道幽远，乾坤动静，变化生生，能闻者自闻，不能闻者，虽传之，不能闻也。是以闻与不闻，亦各随其分矣。孔子曰：吾无隐乎尔。是以在人之自得之也。子贡说：夫子之文章，可得而闻者。以孔子祖述尧舜，有六艺之文也。夫子之言性与天道，不可得而闻者，亦所以语人能闻则闻之。其不接闻于子者，则不易得而闻也。即如本经学而篇首章所言，谓之为学可，谓之为言性与天道，亦无不可也。文以载道，微言大义，亦在人能深思之矣。（《论语通义》74页）

毛子水：但我想若以文章指孔子修己、经世、济众、安人的志行讲，亦自有合处。性是指人与生俱来的天性，或生命的意义。天道，似是指世间一切非人力所能为、或非常人知识所可明晓的事理讲。春秋后期，已有关于性和天道的臆说，……乃是孔子所罕言的，所以子贡说“不可得而闻”。皇本正平本都作“也已矣”。（子贡这话，当说于孔子去世以后。但子贡当时的意指，我们实难以十分明了。）（《论语今注今译》64页）

钱逊：性：人性。《论语》中谈到性的只有17·2章“性相近也，习相远也”一句。天道：古人讲道有天道和人道。《论语》中孔子多处讲到天和命，

但不见有孔子关于天道的言论。(《论语浅解》87页)

李泽厚:孔子慎言大题目,少用大字眼(big words)。如前面所述,孔子强调从近处、从实际、从具体言行入手,因之学生发此赞叹。不是不讲,而是不直接讲。……孔子很少讲这些大题目,宁肯多讲各种具体的“仁”、“礼”,“道在伦常日用之中”,这才是真正的“性与天命”。(《论语今读》97页)

蒋沛昌:性——人的本性,孔子只说过:“性相近也,习相远也。”天道——道的一个方面,常与地道、人道相提并论。实指天体运行和自然气象的特性和规律以及对人事吉凶祸福的一种主宰观念。(《论语今释》113页)

钱穆:孔子言性,《论语》惟一见。天道犹云天行,孔子有时称之曰命,孔子屡言知天知命,然不深言天与命之相系相合。子贡之叹,乃叹其精义之不可得闻。(《论语新解》122页)

杨润根:性:心灵(“心”)与生命(“生”)相统一的本质。天道:宇宙的客观历史必然性,宇宙永恒的本质与秩序,宇宙的人类本质与道德。(《发现论语》118页)

黄怀信:[校]按:文章非可闻者,前“之”下当脱“言”字。“言文章”与“言性与天道”相对,故皆曰“闻”。[释]性:人性,与天道相对。天道:自然规律。(《论语新校释》105页)

鲍鹏山:性:人的自然本性。天道:天命。在古代,一般指自然和人类社会的吉凶祸福的关系。(《论语新读》49页)

李零:子贡所谓“天道”属于宇宙论,古代研究这类问题,是数术之学。“性”,属于生命科学,古代研究这类问题,是方技之学。过去,大家说,儒家不关心天道、性命,道家才关心。郭店楚简发现后,大家又说,孔子也讲天道、性命,但孔子讲的天道、性命到底是什么,还是值得讨论的问题,和后来的道家比较,区别很明显。他讲天道,主要不是天,而是做官的运气;讲性命,也不是身体,而是人性的本质和人性的改造。(《丧家狗——我读〈论语〉》120页)

李里:什么叫“性与天道,不可得而闻也”?西方哲学家好谈抽象的哲理,儒家哲学与此不同,孔子更多的是在谈日用行常之间的道理,孔子很少谈抽象的问题——这也是儒家思想很重要的特点。“性”什么是性?诸葛亮《出师表》有“苟全性命于乱世”,“性”指人的本心,“命”是生命。天是什么?人从哪里来?又到哪里去?人到底是什么?这些问题孔子是不谈的。(《论语讲义》87页)

李君明:孔子的“知天命”实际上是体认“性与天道”的问题。孔子的学说都是在“文章”中表达的,是在日常语言中表达的,“性与天道”不是言说

的问题,从根本上说是体验的问题、实践的问题,这正是孔子主张“下学而上达”的原因所在。“下学”是能够说的,必须说的,“文章”就是“下学”之事。但“上达”则是超越层面的事,不是“文章”本身之事,要真正“上达”,还需要个人的切实体悟、体会、体认,要“默识而心通”。在孔子看来,“性与天道”的问题,不是一般语言能够表达的,也不是一般认识方法能够认识的。“知天命”就是“上达”,即达于天道、天德,而不是认识上帝的意志,也不是认识所谓客观的必然性。((《论语引读》137页)

李培宗:性:人所秉受客观存在的道德法则。天道:道德法则的本质。((《论语全解》68页)

杨朝明:[诠释]孔子的思想有一个不断发展的过程,这已经成为学界的共识,他早年思考的是社会的治理问题,主张积极入世,注重对礼、仁的探求。到了晚年,孔子有了丰富的生活体验,饱经沧桑忧患,不可避免地会深入思考天道、性命之类的问题。孔子晚而喜《易》与这一转变密切相关。据马王堆帛书《易传·要》篇记载,孔子晚年对《易》的认识发生过一定的转变。孔子早年仅把《易》作为一种卜筮之书来看待,对《易》并不十分重视。而后来他在读《易》的过程中发现了“古之遗言”,对《易》十分爱好,达到了“居则在席,行则在囊”的地步。对于这一转变,子贡极不理解,因而他曾经询问孔子:“夫子亦信其筮乎?”孔子对此做了一番解释。当子贡明白孔子之所以好《易》的缘由,特别是领会了孔子关于天道性命的思想时,不禁感叹“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也”。意谓孔子平时所讲的文献方面的知识,在别处也能听到;至于他说的性与天道方面的道理,在别处就听不到了。也就是说,子贡认为孔子关于天道性命的观点是最独特、最好的。((《论语诠解》41页)

孙钦善:“不可”句:是说孔子很少跟学生谈论命运与天道,故子贡“不可得而闻”。孔子很少谈论性命与天道,并不是说他不信天命,他实际是一个宿命论者,参见3·3,14·36,16·8,20·3等章。他很少谈论性命与天道,只是因为这个问题神秘莫测,不便言说罢了,例如他积累了丰富的人生阅历之后,“五十而知天命”(2·4),而且知天命又与学占卜用的《易》有关:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”(7·17)((《论语本解》51页)

辑者案:性,指性命;天道,指自然的规律。《荀子·天论》:“天有常道矣,地有常数矣。”古人认为天道是支配人类命运的天神意志。

5.14 子路有闻,未之能行,唯恐有闻。

汉·孔安国:前所闻未能及得行,故恐后有闻不得并行也。(皇侃《论语集

梁·皇侃:子路禀性果决,言无宿诺,故前有所闻于孔子,即欲修行,若未及能行,则不愿更有所闻,恐行之不周,故唯恐有闻也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·11页)

宋·朱熹:前所闻者既未及行,故恐复有所闻而行之不给也。范氏曰:“子路闻善,勇于必行,门人自以弗及也,故著之。若子路,可谓能用其勇矣。”(《四书章句集注》79页)

清·黄式三:韩子《知名箴》曰:“内不足者,急于人知。沛焉有余,阙闻四驰。昔者子路,惟恐有闻。赫然千载,德誉愈尊。”韩子引此文解为闻誉之闻,义正通。告过则喜,承誉则恐,此仲子之所以贤也。(《论语后案》122页)

清·刘宝楠:包氏慎言《温故录》:“闻,读若声闻之闻。韩愈《名箴》云:‘勿病无闻,病其晬晬。昔者子路唯恐有闻,赫然千载,德誉愈尊。’其言当有所本。盖子路当时有声闻之一事,为人所称道,子路自度尚未能行,故唯恐复有闻。”此说与孔《注》异,亦通。(《论语正义》188页)

清·王闿运:言其勇于为义,闻斯行之,若有请命未能行者,则唯恐有闻若己负之。(《论语训》卷上·42页)

乔一凡:闻,有二义,一为闻道,一为声闻。……子路勇者,大将材也。言而有信,早已声闻于当时,恐再有闻,而过其实,以为君子耻。而于孔子所传为人之正道,在未能做到之前,则更怕有闻,以增羞也。于此可见其不喜比党、互相称颂矣。至若不乱其学,而以其学称,不称其职,而以其职显,则更当耻之矣。(《论语通义》75页)

杨润根:[句读]子路(曰):“有闻,未之能行,唯恐有闻。”未之能行:没有它也可以行动,可以生活。没有它照样能很好地行动,能很好地生活。“之”是相对于“有闻”而言的。[译解]子路说:“如果有人自视自己有一种高深的学识,然而缺少了它人们仍能照样很好地生活、很好地行动,那么我想这种学识就是人们应该对它感到恐惧并避而远之的对象了。”(《发现论语》118页)

黄怀信:[校]“又”字旧作“有”,涉前误,从王念孙说改。[释]“有闻”,有所闻,指听到人求己之言。(《论语新校释》105页)

金知明:子路有闻:子路有些好名声;有闻,名有所闻,义为名声在外。(《论语精读》56页)

杨朝明:[诠释]本章表述了子路直率正直、勇于实践的性格。《礼记·杂记下》云:“君子有三患:未之闻,患弗得闻也;既闻之,患弗得学也;既学之,患弗能行也。”君子有三件可担忧的事情,没有听说过的东西,担忧没有

听说它;听说了,又担忧没法学会它;学会了,又担忧不能实行它。正可与本章相互参照理解。[解读]子路听到一项道理,若未能实行,便生怕知道另一项。(《论语诠解》42页)

辑者案:以上诸家所论,关键在于“闻”的意义,有“闻道”和“声闻”两解,当以理解为“闻道”更切合文义。

5.15 子贡问曰:“孔文子何以谓之文也?”子曰:“敏而好学,不耻下问,是以谓之文也。”

汉·孔安国:敏者,识之疾也。下问,谓凡在己下者。(邢昺《论语注疏》62页)

宋·朱熹:凡人性敏者多不好学,位高者多耻下问,故《谥法》有以“勤学好问”为文者,盖亦人所难也。孔圉得谥为文,以此而已。苏氏曰:“孔文子使太叔疾出其妻而妻之。疾通于初妻之娣,文子怒,将攻之。访于仲尼,仲尼不对,命驾而行。疾奔宋,文子使疾弟遗室孔媼。其为人如此而谥曰文,此子贡之所以疑而问也。孔子不没其善,言能如此,亦足以为文矣,非经天纬地之文也。”(《四书章句集注》79页)

清·俞樾:此当以“敏”字为句,而“好学不耻下问”皆承“敏”字而言,谓其知识敏疾而又好学不耻下问也。敏者,天资。学问者,人功。天资美而人功又尽,文子之所以为文也。学者误读“敏而好学”为句,于是近解乃增出“位高”字,使与质美相配。若然,则经文当云“敏而好学,贵而不耻下问”矣。且所谓“下问”者,必非以贵下贱之谓,凡以能问于不能,以多问于寡,皆是。(《群经平议》卷三十·13页)

张鼎:子贡性敏而悦不若己者,敏而好学,不耻下问,皆子贡所不足,夫子因其方人而警之使自反。(《春晖楼论语说略》卷上·7页)

李零:这段话,和谥法有关。《逸周书·谥法》说,“学勤好问曰文”,近之。孔子的话,“敏而好学”似是音训,文是明母文部字,敏是明母之部字,读音相近。(《丧家狗——我读〈论语〉》122页)

李君明:孔子首次将学与问联系起来。“敏”字有两层意思,一是反映迅速,二是勤于思考。“敏于事”、“敏于行”,是说做事行动要反映迅捷;“敏而好学”、“敏以求之”,是说求知治学要勤于思考。(《论语引读》140页)

孙钦善:孔文子:卫国大夫,名圉,“文”是他的谥号。《逸周书·谥法解》说:“经纬天地曰文,道德博厚曰文,学勤好问曰文,慈惠爱民曰文,愍民惠礼曰文,锡民爵位曰文。”可能因为取“文”为谥者歧义很多,故子贡有疑,而问孔子。(《论语本解》52页)

辑者案：从李零、孙钦善说。

5.16 子谓子产：“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”

梁·皇侃：言子产有四德，并是君子之道也。云“其行己也恭”者，一也，言其行己身于世，常恭从，不逆忤人物也。云“其事上也敬”者，二也，言若事君亲及凡在己上者必皆用敬也。云“其养民也惠”者，三也，言其养民皆用恩惠也。故孔子谓为古之遗爱也。云“其使民也义”者，四也，义，宜也，使民不夺农务，各得所宜也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·12页）

宋·朱熹：恭，谦逊也。敬，谨恪也。惠，爱利也。使民义，如都鄙有章、上下有服、田有封洫、庐井有伍之类。吴氏曰：“数其事而责之者，其所善者多也，臧文仲不仁者三、不知者三是也。数其事而称之者，犹有所未至也，子产有君子之道四焉是也。今或以一言盖一人、一事盖一时，皆非也。”（《四书章句集注》79页）

邓球柏：孔子认为子产有四个方面达到了君子的要求：一，他为人处世恭顺谦谨，有君子尺度；他侍奉君子虔敬，有君子气度；他养育人民给人民带来了幸福，有君子风度；他役使人民而不残忍，有君子法度。这些优良品德风范都是值得提倡和发扬的。（《论语通解》92页）

李炳南：程氏《集释》：“蔡清《四书蒙引》，恭敬分言，则恭主容，敬主事。”此处恭敬二字就是分言，恭指容貌谦恭，敬指作事毫不苟且。（《论语讲要》90页）

赵又春：这里“君子”当然是指官员，“君子之道”是指为官之道，即官员应有的道德。（《我读〈论语〉》213页）

袁庆德：君子：这里指有品德高尚并讲究礼义的统治者。道：指品德。（《论语通释》253页）

杨朝明：[诠释]本章孔子赞美子产之德。在儒家思想中，君子是理想人格的化身，也是个人品德修养完善的典型。“君子”首先要“修己”，即培养自身的道德修养。但是儒家讲求积极入世，“修己”并非最终目的，最终追求是“安人”、“安百姓”，即治国平天下。子产在郑国执政期间，对郑国进行改革，举贤任能，给郑国带来新气象。子产在外交上也取得很大成功，又对人民有恩惠，使用人民也合乎时宜，十分符合儒家君子人格的要求，所以受到孔子的称赞。（《论语诠解》42页）

辑者案：这段话的分歧在“义”字上：一作“宜”，即适宜、合宜、合理适当；一作“不残忍”，符合仁义。二解皆通，当以前者为优。

5.17 子曰：“晏平仲善与人交，久而敬之。”

晋·孙绰：交有倾盖如旧，亦有白首如新，隆始者易，克终者难，敦厚不渝，其道可久，所以难也，故仲尼表焉。（皇侃《论语集解义疏》卷三·12页）

宋·邢昺：此章言齐大夫晏平仲之德。凡人轻交易绝，平仲则久而愈敬，所以为善。（邢昺《论语注疏》63页）

宋·朱熹：程子曰：“人交久则敬衰，久而能敬，所以为善。”（《四书章句集注》80页）

日·丰干：古本云，久而人敬之，皇本同。贾氏《周礼·冢宰职疏》曰：“晏平仲久而敬之者，谓他人久敬平仲，由平仲敬于他人，善在平仲。”三说同，盖古之义如是。邢、朱二家本无人字，谓平仲不替初心之敬，虽亦可通，至他人久敬平仲，乃善交之效尤著，故今从有人字之义。（《论语新注》47页）

清·刘宝楠：正义曰：《周官·大宰》“二曰敬故”，郑《注》：“敬故，不慢旧也。晏平仲久而敬之。”据郑说，则久谓久故也。君子不遗故旧，则民不偷，故称平仲为“善交”。（《论语正义》189页）

方骥龄：窃按：按史料所载，晏子为人，刚正不阿，似非平易近人之人。“善与人交”，似当另求解释。与，助也。交，古通校正之校，殆谓晏平仲善于校正他人之过失也。久即古灸字，针灸之义。左宣十七《传》：“苗贲皇曰：过而不改，而又久之。”昭二十四《传》：“士伯曰：寡君以为盟主之故，是以久子。”久，止也。有迫而箸之之义。本章“久而敬之”，疑当作晏平仲能迫切止人之失，而又使人敬畏之也。观晏平仲对齐景公之犯颜直谏，与本章鄙解多相切合。（《论语新诠》124页）

钱逊：之字有两种解释：一，指晏平仲自己，即说相交久了，人们越发对他恭敬；二，指晏平仲所交的人，即说晏平仲与人相交虽久，仍能对人恭敬不改。（《论语浅解》89页）

刘伟见：善：在某一方面具有特长，擅长，长于。之：代词，代晏婴。一说，“之”指代朋友。此句意思是：晏婴与友处久，仍敬友如新。（《论语意解》105页）

赵又春：我以为，离开背景，仅着眼于文字和“善与人交，久而敬之”作为教诲的意义，这一章应这样翻译：晏平仲很善于交朋友，总是交得又长久，又始终相互敬重。（《我读〈论语〉》206页）

辑者案：从邢昺、朱熹说。

5.18 子曰：“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也？”

(1) 居蔡

汉·包咸：蔡，国君之守龟，出蔡地，因以为名焉，长尺有二寸。居蔡，

僭也。(邢昺《论语注疏》63页)

梁·皇侃:居,犹畜也。蔡,大龟也。礼,唯诸侯以上得畜大龟,以卜国之吉凶,大夫以下不得畜之。文仲是鲁大夫而畜龟,是僭人君礼也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·13页)

日·物双松:居蔡,如居货、居室、废居之居,谓买蔡也。(《论语征》99页)

日·丰千:臧文仲有事故而去鲁,乔居蔡地,尚不止其骄奢也。……按:蔡之为龟,不出古书。《汉书·食货志》、《孔子家语》皆取《左氏传》,未足为信。而训居为藏,未如解曰居住之为稳。且龟藏之宗庙者也,《庄子》曰“楚有神龟,王巾笥而藏之庙堂之上”,祇足以为证也。至夫龟室之设,见《史·龟策传》,盖起于后世巫觋之徒,在古,则未尝有所考验,不可不择。(《论语新注》47-48页)

清·俞樾:龟之名蔡,未知何义,包氏此解亦臆说耳。窃疑蔡当读为𪔐,《说文·又部》“𪔐,楚人谓卜问吉凶曰𪔐,读若赘”。龟者,所以卜问吉凶也,因即以其用而名之曰𪔐,盖楚语也。龟本荆州所贡,故沿袭其语耳。𪔐与蔡音相近,孔氏广森《经学卮言》谓“蔡,蔡叔之蔡,即𪔐,三苗之𪔐”,然则以蔡为𪔐,犹以蔡为𪔐矣。(《群经平议》卷三十·13页)

方骥龄:疑《论语》本章中“居蔡”,殆谓“积储衰减”,非藏大龟也。臧文仲为国之大臣久,不知节用爱人,使鲁国粮食积储衰减,又筑鄆而告彘于齐,竟欲以先君之敝器为质,不智之甚,宜《春秋》左公穀贬之矣。(《论语新诠》127页)

杨伯峻:古代人把大乌龟叫作“蔡”。……古代人迷信卜筮,卜卦用龟,筮用蓍草。用龟,认为越大越灵。蔡便是这种大龟。臧文仲宝藏着它,使它住在讲究的地方。居,作及物动词用,使动用法,使之居住的意思。(《论语译注》48页)

钱逊:蔡,国君用以占卜的大龟。蔡这个地方产龟,因此把大龟叫蔡。居,作动词用,藏的意思。(《论语浅解》89页)

南怀瑾:“居”字在这里,和“囤积居奇”这句成语中的那个“居”字的意义相同。“蔡”是大乌龟,就是在街上特产店中可买到的玳瑁。(《论语别裁》230页)

蒋沛昌:[注释]居蔡——收藏大龟。居:收藏。蔡:南方蔡地出产善龟,可以作宠物;古人以龟甲卜问吉凶祸福。[解释]……孔子认为他的心事的智慧用的不是地方。……(《论语今释》117页)

杨润根:居蔡:沉浸在占卜祈祷的默想之中。(《发现论语》122页)

金知明:[注释]居蔡:处在养乌龟的房子里;居,处、藏;蔡,大龟,这里

指养龟的房子。[理解]孔子用一个人躲在屋里养尊处优来比喻臧文仲逃避社会责任。(《论语精读》58页)

李零：“居蔡”，给大蔡之龟盖龟室。大蔡之龟，见《太平御览》卷八〇二、卷九四一和《墨子·耕柱》引《墨子》，是与“和氏之璧”、“随侯之珠”并称，皆“诸侯良宝”。据说这种龟有“三棘(脊)六翼(翼)”(龟背有三条脊，两侧有六个小翅)，非常珍贵。(《丧家狗——我读〈论语〉》122页)

郑张欢：[释]孔子说：臧文仲为养一只大乌龟，替它造了很好的一间房屋居住，这个人迷信神龟的灵验怎么这样深信不疑呢？(《论语今释》74页)

袁庆德：居：储藏。蔡：乌龟，这里指龟甲。周朝人储藏龟甲是为了占卜用。“蔡”本是地名，蔡地产的乌龟以个大闻名，所以称大龟为“蔡”。《左传·襄公二十三年》：“臧武仲自邾(zhū)使告臧贾，且致大蔡焉……再拜受龟。”(臧武仲从邾国派人告诉臧贾，而且送给他一个大龟甲……臧贾拜两下，收下龟甲。)(《论语通释》186页)

辑者案：皇侃、钱逊说较简明确切，可从。

(2) 山节藻梲，何如其知也

汉·孔安国：非时人谓之为知。(邢昺《论语注疏》63页)

汉·包咸：节者，栊也，刻镂为山。梲者，梁上楹，画为藻文。言其奢侈。(邢昺《论语注疏》63页)

汉·郑玄：节，栊也，刻之为山。梲，梁上楹也，画以藻文。山节藻梲，天子之庙饰，皆非文仲所当有之。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·3页)

梁·皇侃：时人皆谓文仲是有智之人，故孔子出其僭奢之事而讥时人也，故云何如其智也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·13页)

宋·朱熹：节，柱头斗栱也。藻，水草名。梲，梁上短柱也。盖为藏龟之室，而刻山于节、画藻于梲也。当时以文仲为知，孔子言其不务民义，而谄渎鬼神如此，安得为知？《春秋传》所谓作虚器，即此事也。张子曰：“山节藻梲为藏龟之室，祀爰居之义，同归于不知宜矣。”(《四书章句集注》80页)

清·刘宝楠：全氏祖望《经史问答》：“据汉人之说，则居蔡是僭诸侯之礼，山节藻梲是僭天子宗庙之礼，以饰其居。如此则已是二不知，不应概以作虚器罪之曰一不知也。”又云：“山节藻梲，实系天子之庙饰，管仲僭用以饰其居，而臧孙未必然者。盖台门反坫，朱紘镂簋，出自夷吾之奢汰，不足为怪。而臧孙则俭人也，天下岂有以天子之庙饰自居，而使妾织蒲于其中者？盖亦不相称之甚矣。吾故知其必无此也。然则山节藻梲将何施？曰：施之于居蔡也。”案：全氏此辨致确。其据《家语》，以文仲世为鲁之守蔡大

夫,又取陆佃说,以伯禽所受封之繁弱为蔡别名,又名倭句,皆谬妄不足辨,故略之。(《论语正义》190页)

程树德:汉人说,居蔡是僭诸侯之礼,山节藻梲是僭天子宗庙之礼以饰其居,与朱《注》异。西河毛氏遂引《汉·货殖传·序》:“诸侯刻桷丹楹,大夫山节藻梲。”《后汉·舆服志》:“礼制之坏,诸侯陪臣皆山节藻梲。”并指文仲言。不知夫子之意在讥其不智,非讥其僭。考《左传》,武仲为季氏所逐,奔邾,自邾如防,使其子为纳大蔡请立后。臧昭伯如晋,臧会窃其宝龟。又《明堂位》“封父龟与大璜大弓”,并为成王赐鲁之器。据此,则蔡即大蔡,乃天子之龟而赐鲁为宗器者。依《家语》,文仲盖世为鲁国守蔡之大夫也。然则居蔡非僭居蔡,而以天子之庙饰以之媚神为不智耳。《集注》不误。(《论语集释》330页)

李泽厚:迷信如此,一不智也;违反礼制,二不智也。亦可见当时号称智者之不智。(《论语今读》99页)

何新:[译文]孔子说:“藏文仲的居室像乌龟壳,斗拱如山,梁柱间雕刻花草。难道他也就具有了灵龟的智慧吗?”(《论语新解——思与行》57页)

李零:“山节藻梲”,“山节”,是刻成山形的斗拱;“藻梲”,“梲”音 zhuō,是彩绘的梁上短柱。这里是说,臧文仲的龟室,装饰很豪华。“何如其知(智)也”,意思是,这个人的智力怎么样,他也太聪明了吧。这是反话。孔子的意思是,这个人也太奢侈吧?奢侈是傻。(《丧家狗——我读〈论语〉》122页)

杨朝明:本章是孔子批评臧文仲的违礼行为。《礼记·明堂位》记载:“山节,藻梲,复庙,重檐……天子之庙饰也。”臧文仲身为大夫,却依此来装饰龟室,显然是一种僭越行为。……在孔子眼中,臧文仲僭越天子庙饰、以人媚神的行为显然是不明智的表现。(《论语诠解》42页)

胡齐临:直义:老师说:“臧文仲居住在蔡国时,把自己住的房子按照天子藏龟的屋子来装修,斗拱雕成山的形状,短柱上画以水草花纹,你们谁有他这种韬光养晦的智慧呢?”见解:孔子在本章要弟子们学习臧文仲在尚未闻达之时,即以上述做法激励自己奋力上进,而对外韬光养晦、智慧而不张扬。(《论语真义》58页)

辑者案:杨朝明解释明确,可从。

5.19 子张问曰:“令尹子文,三仕为令尹,无喜色。三已之,无愠色。旧令尹之政,必以告新令尹。何如?”子曰:“忠矣。”曰:“仁矣乎?”曰:“未知,焉得仁?”

“崔子弑齐君,陈文子有马十乘,弃而违之。至于他邦,则曰:

‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”

(1) “令尹子文”句

汉·孔安国：令尹子文，楚大夫，姓斗名穀，字於菟。但闻其忠事，未知其仁也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·13页）

晋·李充：进无喜色，退无怨色，公家之事，知无不为，忠臣之至也。……子玉之败，子文之举，举以败国，不可谓智也。贼夫人之子，不可谓仁。（皇侃《论语集解义疏》卷三·14页）

梁·皇侃：楚鬬伯比外家是郢国，其还外家，通舅女生子，既耻之，仍遂掷于山草中。此女之父猎还，见虎乳饮小儿，因取养之，既未知其姓名。楚人谓乳为穀，谓虎为於菟，音乌涂。此儿为虎所乳，故名之曰穀於菟也。后知其是伯比子，故呼为鬬穀於菟也。后长大而贤，仕楚为令尹之官。范宁曰：“子文是谥也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·15页）

宋·朱熹：令尹，官名，楚上卿执政者也。子文，姓鬬，名穀於菟。其为人也，喜怒不形，物我无间，知有其国而不知有其身，其忠盛矣，故子张疑其仁。然其所以三仕三已而告新令尹者，未知其皆出于天理而无人欲之私也，是以夫子但许其忠，而未许其仁也。（《四书章句集注》80页）

清·刘逢禄：忠未有不仁者。子文之忠，忠于其职耳。（《论语述何》卷一·10页）

蒋沛昌：未知，焉得仁——不知道（其它方面），怎么称得上仁呢？对这句话，历代注家有两种解释：未必智，怎么称得上仁呢？不知道，怎么称得上仁呢？第一种解释，似乎做到了智，才称得上仁。事实上仁和智并不相须而成，已有人表示不能苟同。第二种解释，接近孔子的原意。但“不知道”什么呢？没有明说。于是有的注家认为不知道令尹子文的“大忠”，不知道陈文子的“大清”，只是一般的“忠”和“清”，不能下仁的结论。我认为仁既然是全德之名，即包括孝弟、忠信、礼、义、廉、耻诸德行；不能以偏概全，认为做到“忠诚”、“清廉”，就称之为仁；还应该知道“其它方面”的表现，才可以下结论。虽说犯了“增字解经”的规矩，但好像语法和内在意义都能通顺；聊备一格，以求教于方家。（《论语今释》118页）

李炳南：然经文“未知”下加“焉得”二字，究作何解。若依郑康成读知为智字，即有智始有仁，则文易解矣。智与仁孰先孰重，《中庸》、《论语》所说智仁勇，皆是智在仁上，若依内典，智尤重要。（《论语讲要》92页）

杨朝明：未知，焉得仁：对于这句话，历代注家有两种理解：一说，知读

为“智”。持此观点的理由是子文曾举子玉为令尹，使楚败于晋，所以不可谓智。一说，未知即“不知道”。后一种说法更接近孔子原意。前说带有臆断色彩，孔子就子张的问题而回答，并没有提到子文举子玉事。在此孔子说“未知”只是一种委婉的说法，犹如本篇第七章孔子回答孟武伯之问。

（《论语诠解》43页）

辑者案：将朱熹、杨朝明说结合起来理解，可得文意。

（2）“崔子弑齐君”句

汉·孔安国：（崔子、陈文子）皆齐大夫。崔杼作乱，陈文子恶之，捐其四十匹马，违而去之。……文子辟恶逆，去无道，求有道。当春秋时，臣陵其君，皆如崔子，无有可止者。（邢昺《论语注疏》64页）

梁·皇侃：云“曰未知焉得仁”者，答子张曰：“其能自去，只可得清，未知所以得名为仁也。”孙绰曰：“大哉！仁道之弘，以文子平粹之心，无借之诚，文子疾时恶之笃，弃马而逝，三去乱邦，坐不暇宁，忠信有余而仁犹未足。唯颜氏之子，体仁无违，其亚圣之目乎？”李充曰：“违乱求治，不污其身，清矣！而所之无可，骤称其乱，不如宁子之能愚，蘧生之可卷，未可谓智也；洁身而不济世，未可谓仁也。”李谓为未智，亦不胜为未知也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·15页）

宋·朱熹：文子洁身去乱，可谓清矣，然未知其心果见义理之当然，而能脱然无所累乎？抑不得已于利害之私，而犹未免于怨悔也。故夫子特许其清，而不许其仁。（《四书章句集注》80页）

清·梁章钜：此皆以三仕三已为孙叔敖事，或遂因此反疑《论语》之误。其攻之最力者，莫如张自烈之《四书大全辨》，其词曰：“子文之为令尹，距孔子生时已百二十年，崔子弑齐庄公，陈文子为大夫时，孔子生四岁耳，子张复少孔子四十八岁，去陈文子已辽越，况令尹子文哉？子张掇拾往事以质于夫子，夫子因问而答，据其事而谓之忠清，皆曰未知焉得仁。盖谓其事未之前闻，未之知也，焉得论其仁不仁也。”（《论语旁证》卷五·18页）

清·刘恭冕：《七经小传》云：“凡大夫去其位曰违，违犹丧也。”《春秋传》曰：“卿违，从大夫之位。”又曰：“凡诸侯之大夫违，告于诸侯。”（《论语正义补》12页）

李炳南：何以未智，齐君昏，未闻文子进谏，亦未闻其阻崔子之弑君，是为不智，又何能称为仁者。然得一清字，亦得一种人品，今世尤可贵。（《论语讲要》93页）

赵又春：这章的“清”，杨伯峻、李泽厚都译为“清白”，是指不愿同弑君者沾边这种政治道德上的清白，还是指是非观念既明确又强烈这个意义上

的清白？可能二者兼而有之。我认为翻译为“清高”更好一些，是因为“清高”含有“人品高尚，不肯同流合污”的意思，用来评价陈文子的表现似乎比较恰当。（《我读〈论语〉》225页）

辑者案：朱熹所论合情合理，可取。

5.20 季文子三思而后行。子闻之，曰“再，斯可矣。”

汉·郑玄：季文子，鲁大夫季孙行父也。文，谥也。文子忠而有贤行，其举事寡过，不必及三思也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·15页）

梁·皇侃：孔子美之，言若如文子之贤，不假三思，唯再思，此则可也。斯，此也。有一通云：言再过二思则可也。又季彪曰：“君子之行，谋其始，思其中，虑其终，然后允合事机，举无遗算。是以曾子三省其身，南容三复白圭，夫子称其贤。且圣人敬慎于教训之体，但当有重耳。固无缘有减损之理也。时人称季孙名过其实，故孔子矫之。言季孙行事多阙，许其再思则可矣，无缘乃至三思也。此盖矫抑之谈耳，非称美之言也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·15页）

宋·朱熹：季文子，鲁大夫，名行父。每事必三思而后行，若使晋而求遭丧之礼以行，亦其一事也。斯，语辞。程子曰：“为恶之人，未尝知有思，有思则为善矣。然至于再则已审，三则私意起而反感矣，故夫子讥之。”愚按：季文子虑事如此，可谓详审，而宜无过举矣。而宣公篡立，文子乃不能讨，反为之使齐而纳赂焉，岂非程子所谓私意起而反感之验与？是以君子务穷理而贵果断，不徒多思之为尚。（《四书章句集注》81页）

元·陈天祥：王溥南驳丧礼之说曰：“文子至晋果遭之，则正得思之力也，何过之有？”又驳程子之说曰：“思至于三，何遽为私意邪？”又曰：“事有不必要再思者，亦有不限于三思者，初无定论也。”其说大意皆当然，三字之音义未有明辨，三作平声乃是数目定名，若作去声只是再三再四频繁之意，世俗语话中常有之，如云一日三场如此、一日三衙如此者，是也。三思之三既为去声，则文子之三思不止三次而已也，夫子之言止是言文子过思之蔽，非谓天下之事皆当止于再思、不可至于三次也。（《四书辨疑》卷四·6页）

明·王夫之：季文子三思而行，夫子却说“再斯可矣”，显然思未有失，而失在三。若向利欲上着想，则一旦不可，而况于再？三思者，只是在者一条路上三思。如先两次是审择天理，落尾在利欲上作计较，则叫做为善不终，而不肯于善之一途毕用其思，落尾掉向一边去，如何可总计而目言之曰三？（《读四书大全说》267页）

程树德：按：下文明出再字，则三应如字读也。《集注》读为去声，非。

(《论语集释》338 页)

杨伯峻:凡事三思,一般总是利多弊少,为什么孔子却不同意季文子这样做呢?宦懋庸《论语稽》说,“文子生平盖祸福利害之计太明,故其美恶两不相掩,皆三思之病也。其思之至三者,特以世故太深,过为谨慎;然其流弊将至利害徇一己之私矣”云云。(《论语译注》50 页)

毛子水:季文子凡事能预先多加思虑,故在当时有“三思而后行”的传言;到孔子时,或还有人称道,所以孔子得以听到。“再”,是对“三”而说;因“三”下有“思”字,所以“再”下便不必有“思”字了。孔子所以说“再,斯可矣”,并不是批评季文子三思的不对,似是孔子故意说的戏言。行事虽贵多思,但当因事而不同。有一思而即决的;有须十思百思而后得的。孔子当然明白这种道理。大概当时传说季文子故事的人或有神奇“三思”的语意,所以孔子便说了这句戏言。(唐石经斯作思;斯字似较合。)(《论语今注今译》69 页)

金良年:季孙一族是当时掌握鲁国政权三家贵族(即所谓“三桓”)中势力最大的一家,但季文子本人并不骄横……因此,孔子尽管不满三桓,但对他还是给予好评。……处事多思当然是好的,但过分了也不尽善,这与孔子“过犹不及”的思想是吻合的。(《论语译注》49 页)

邓球柏:季文子三思而后行,说明季文子善于思考,善于行动。用思想指导行动,季文子掌握了全方位的思维方式。针对季文子的全方位思维方式,孔子提出了一个简单的思维方式,即二维思维方式(比较思维法则)。孔子认为运用比较方法这一简单思维方式就能解决一般的问题了。在这里孔子并没有完全反对季文子的思维方式。斯,这种方法。再,两次,比较方法。(《论语通解》95 页)

李泽厚:[记]这大概是指某一具体事件,孔子可能嫌他过于慎重或不免怯懦。就一般言,孔子总是强调慎重行事的。(《论语今读》101 页)

钱穆:此语有两解。一说:言季文子恶能三思,苟能再思,斯可。一说:讥其每事不必三思,再思即已可,乃言季文子之多思为无足贵。今按:季文子之为人,于祸福利害,计较过细,故其生平行事,美恶不相掩。若如前解,孟子曰:“思则得之,不思则不得。”乃指义理言。季文子之瞻顾周详,并不得谓之思。若如后解,孔子曰:“由也果,于从政乎何有。”事有贵于刚决,多思转多私,无足称。今就《左传》所载季文子行事与其为人,及以本章之文理辞气参之,当从后解为是。(《论语新解》129 页)

杨润根:[句读]季文子(曰):“三思而后行。”子闻之,曰:“再,斯可矣。”(《发现论语》125 页)

赵又春：这个“三思”就是多思，季文子对事情要多方考虑了以后才采取行动，正是按孔子的教诲办事，孔子怎么又加以反对，说考虑两次就行了？显然，这必定是针对一件具体事情，孔子认为情况已经完全弄清楚了，各种处理方案的利弊得失也明明白白，时间又不允许久拖不决，而季文子却犹豫不决，当断不断，于是作这样的批评。“曰”前特别交代“子闻之”，可以证明这个推测不误：“之”指代的不是季文子具有三思而后行的性格、品质，而是他当时对某件事该如何办下不了决心，正处在“三思”中这个情况。所以这一章不是对“多思”教诲的否定，而是补充说：“多思”不是无休止地调查研究情况，制订、比较各种行动方案，一待基本情况摸清，利弊权衡心中有数了，就要当机立断。由此可见，“三思而行”和“当机立断”也是既对立又统一的关系，重要的仍然是掌握度。平常说的“一念之差”、“一失足成千古恨”，可以说是思得太少，考虑得不周密，因而铸成大错，也可以理解为想得太多，当断未断，以致失去良机。对于人生历程中的这些现象，孔子观察得十分细致，用普通的、朴素的语言表达出来，有时针对具体情况，有时又作一般性的概括，所以字面上不能总是一致，但这不是他思想学说中的矛盾，正是客观矛盾的反映。对他的这类教诲，看作生活经验之谈就够了，不必作哲学上的挖掘。（《我读〈论语〉》217页）

蔡希勤：另外“三思”还有另一种意思，指君子在三种情况下应善于思索。《荀子·法行》曾记孔子言曰：“君子有三思”，“少思长，则学；志思死，则教；有思穷，则施也。”（《百家品论语》146页）

郑张欢：[释]季文子身为鲁国执政大夫，凡事三思而后行。孔子知道后说：鲁国再有这样的人，国事将会更好。（《论语今释》75页）

辑者案：杨伯峻、李泽厚、钱穆三家说解相近，结合起来理解为好。

5.21 子曰：“宁武子，邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。”

汉·孔安国：佯愚似实，故曰不可及也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·16页）

魏·王朗：或曰：佯愚盖运智之所得，缘有此智，故能有此愚，岂得云同其智而阙其愚哉？答曰：智之为名，止于布德尚善、动而不黜者也。愚无预焉。至于佯愚，韬光潜彩，恬然无用。支流不同，故其称亦殊，且智非足者之目可有，虽审其显而未尽其愚者矣。（皇侃《论语集解义疏》卷三·16页）

晋·孙绰：人情莫不好名，咸贵智而贱愚，虽治乱异世，而矜鄙不变，唯深达之士为能晦智藏名以全身远害，饰智以成名者易，去华以保性者难也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·16页）

梁·皇侃：此章美武子德也。云“邦有道则智”者，言武子若值邦君有道，则肆己智识以赞明时也。云“邦无道则愚”者，若值国主无道，则卷智藏明、佯昏同愚也。云“其智可及也”者，是其中人识量，当其肆智之目，故为世人之可及也。云“其愚不可及也”者，时人多炫聪明，故智识有及于武子者，而无敢佯愚隐智如武子者，故云其愚不可及也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·16页）

宋·朱熹：按《春秋传》，武子仕卫，当文公、成公之时。文公有道，而武子无事可见，此其知之可及也。成公无道，至于失国，而武子周旋其间，尽心竭力，不避艰险。凡其所处，皆智巧之士所深避而不肯为者，而能卒保其身以济其君，此其愚之不可及也。程子曰：“邦无道能沉晦以免患，故曰不可及也。亦有不当愚者，比干是也。”（《四书章句集注》81页）

宋·张栻：发舒才智为易，收敛才智为难，非约以自守而不役于外者，不能然也。曰“其愚不可及也”，谓人所难也，然而犹有知愚之心也，其与“用则行，舍则藏”者，意味相去有间矣。（《南轩论语解》卷三·7页）

明·林希元：圣人此言所重在“邦无道则愚”上，“不可及”意思全在卒保其身以济其君上，人臣犯难济君，于君未必能济，且或至丧其身。武子之愚却能济君而保其身，此所以不可及也。（《四书存疑》卷四·56页）

韩·金彦钟：《自撰墓志铭》云：“宁武子始从卫成公，沾体涂足，备尝险艰。此忘身殉国之愚忠。及成公还国，孔达为政，敛避权要，此安身保家之智慧也。安身之智，犹可及也，殉国之愚，不可及也。今以韬晦为愚，则人主无与济时艰也。”……

盖孔子对于宁武子一生事行之评论，古今论者莫不同意其为褒扬之义。然而由于论者观点之不同，遂有大相径庭之二说。

（一）邦无道则愚乃佯愚保身说。此说源于《集解》所引孔安国说。……

（二）邦无道则愚乃忘身冒难说。盖此说始于朱子。……

茶山于此说，大体上从朱子之说。然而仅取“尽心竭力，不避难险”之义，而不取朱子所云“武子仕卫，当文公、成公之时，文公有道而武子无事可见，此其知之可及也”数语。

茶山批驳孔安国、邢昺等佯愚说曰：“国之无道，未有甚于成公三年之难，而武子此时竭虑殚智，捐身舍命，与佯愚韬晦者，全不相似。《鲁论》、《左传》，俱是信书，燕说郢话，何以解经？”可知茶山根据《左传》记事，而驳佯愚说。……

于是茶山专指程子所言“邦无道，能沉晦以免患，故曰不可及也，亦有不当愚者，比干是也”一语之失曰：“沉晦免患，君子之至巧也，愚之谓何？比干亦大愚也。惟其大愚也，故能成仁。”

于是可知茶山以为孔子所云之“愚”，乃非愚昧或佯愚而透过智慧之大愚也。此大愚，非寻常人所能企及者也。此经文先言有道，后言无道，因此朱子求有道于文公，求无道于成公，以为武子仕于文公、成公之时。历代注家之于此，不以为然者居多。以为武子未尝仕于文公时也。茶山亦从之。故以此经所云有道无道，皆是成公时事。（《朝鲜丁若镛论语说之精义》，《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论集》2373-2377页）

金良年：这种“痴呆”是一种大智若愚的处世态度。从消极意义上说，它避免了自身遭到伤害；从积极意义上说，它又是对无道的一种抗争。这大概就是孔子赞誉宁武子的用意。（《论语译注》49页）

金池：[点评]正确译文的关键在于正确理解“愚”上。“愚”有“傻”的意思，但是这个“傻”是含褒义的“傻”，实际上是无限的“忠”——忠于国君和国家，为此，宁武子敢于冒死净谏。（《〈论语〉新译》142页）

黄怀信：此章论宁武子善于明哲保身。国家秩序不正常之时为了避祸而装傻，故曰愚，实为智也。（《论语新校释》113页）

刘兆伟：孔子一向主张“有道则见，无道则隐”。此处讲的“宁武子，邦有道则知”的“知”，即献出聪明才智，就是“见”。“邦无道则愚”的“愚”，即掩盖了“知”，就是隐。宁武子为有道之邦发挥聪明才智是可学到的，但其于无道之邦能掩藏自己的才智，装糊涂不与恶劣政权苟同，是不易学到的。（《论语通要》94页）

辑者案：金良年、黄怀信的论述为优。

5.22 子在陈，曰：“归与！归与！吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之。”（辑者案：“简”字，皇本无。阮校：“案《史记·孔子世家》、《集解》引亦无‘简’字。”定州简本作“狂间”）

汉·孔安国：简，大也。孔子在陈，思归欲去，故曰：“吾党之小子狂者，进趋于大道，妄穿凿以成文章，不知所以裁制，我当归以裁制之耳。”遂归。（皇侃《论语集解义疏》卷三·17页）

梁·皇侃：此是欲归之辞也，所以不直归而必有辞者。客住既久，主人无薄，若欲去无辞，则恐主人生愧，故托为此辞，以申客去之有由也。吾党者，谓我乡党中也。小子者，乡党中后生末学之人也。狂者，直进无避者也。简，大也，大，谓大道也。斐然，文章貌也。孔子言我所以欲归者，为我

乡党中有诸末学小子，狂而无避，进取正经大道，辄妄穿凿，斐然以成文章，皆不知其所以辄自裁断，此为谬误之甚，故我当归为裁正之也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·17页）

宋·朱熹：此孔子周流四方，道不行而思归之叹也。吾党小子，指门人之在鲁者。狂简，志大而略于事也。斐，文貌。成章，言其文理成就，有可观者。裁，割正也。夫子初心，欲行其道于天下，至是而知其终不用也。于是始欲成就后学，以传道于来世。又不得中行之士而思其次，以为狂士志意高远，犹或可与进于道也。但恐其过中失正，而或陷于异端耳，故欲归而裁之也。（《四书章句集注》81页）

宋·张栻：圣人道不行于当时，故退而明诸书以私淑诸人，方圣人历聘之时，《诗》、《书》、礼、乐之文固已付门人次序之矣。及圣人归于鲁，而后有所裁定，所谓删《诗》、定《书》、系《周易》、作《春秋》也。狂简之士虽行有不揜，而其志大，盖能斐然以成章矣。至于义理之安、是非之平、详略之宜，则必待圣人裁之而后为得也。（《南轩论语解》卷三·7页）

元·陈天祥：狂士，志意嚶嚶然辽远高大，顾虽不得其中，若圣人与居，亦可以近于道矣。然其言不顾行，行不掩言，欲与成章传道法则后世，则不可也，夫子欲成就后学以传道于来世，何用思其狂士乎？不得中行之士而思其次，此本孟子答万章之语，《注》文变其文而用之也。万章问曰：“孔子在陈曰：‘盍归乎来！吾党之士，狂简进取，不忘其初。’孔子在陈，何思鲁之狂士？”孟子答曰：“孔子不得中道而与之，必也狂狷乎？狂者进取，狷者有所不为也。孔子岂不欲中道哉？不可必得，故思其次。”盖万章所问，本无“斐然成章，不知所以裁之”之语，止以孔子思狂士为问，孟子乃是就其所问以答之也。万章之问与此经文既已不同，孟子之答万章者，亦不可施之于此也。“不得中行而与之，必也狂狷乎”，此乃思其狂狷也。“吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之”，却是抑制狂者，不令妄有述作之意，非思之也。说者宜云夫子知其终不用也，于是特欲成就后学，以传道于来世。虑其门人狂而志大，简而疏略，徒以斐然之文而成章篇，违理害道，不知裁正，恐有误于后人，故欲归而裁正之也，思狂士一节不必取。（《论语辨疑》卷四·8页）

明·蔡清：斐然成章，言他已自做成一个狂简，非有头无尾、半上落下者。成章，地位尽高，盖真能以古人自期待，真能不以势利羁，有凤凰翔于千仞之志，有民胞物与之量，皆出自胸中之诚，而见于事，为之实者也。故夫子欲归裁之，而交付以大业，如由求辈俱在下风乃是。成章，已成个片段了，故可裁。（《论语蒙引》卷一·85页）

清·李光地：狂者心追古人而其志可嘉，简者不屑世俗而其风可尚。二者皆圣人之所取，而亦皆有病焉。盖狂而无以敛之则荡，简而无以密之则疏。故夫子谓“不知所以裁之”，而孟子谓“考其行而不掩焉者也”语类。一说以狂为斐然成章，简为不知所裁，似未当。二字皆就狂士言之。或曰简即狷也，狷者，自守而有所不为，故曰简。（《读论语札记·公冶长篇》）

日·中井积德：斐然成章，以锦织喻其才器大可观也。裁字，由成章而生焉，谓裁割锦织以成服也。夫子盖欲归而裁之，以适时用也。《注》：“裁，割正也。”正字，不贴本文，当削。此章言成就人才，非欲传道来世也，陷于异端，不必言。（《论语逢源》95页）

清·沈涛：《释文》云“郑读至小子绝句”，是孔以狂简绝句者误也。《史记·孔子世家》哀公三年，孔子在陈，鲁召冉求，孔子曰：“归乎归乎，吾党之小子狂简，斐然成章，吾不知所以裁之。”是此节为冉求而发，吾党之小子盖指冉求也。归与，归与，亦谓冉求将归。今曰孔子在陈思归，误矣。不知所以裁之，盖谓己不能裁制求之狂简也。故《史记》上有吾字，今曰我当归而裁制之，更误矣。史迁亲从安国问，故不应说之歧异，其伪灼然。（《论语孔注辨伪》卷上·9页）

清·刘宝楠：沈氏涛《论语孔注辨伪》误解《世家》之文，以“归”为冉求将归，“吾党之小子”亦指冉求。则《世家》此文下明言子赣知夫子思归，又夫子言“求也退”，即求亦自言“力不足”，是求之为人与狷近，与狂简绝远。沈君说未为是也。“不知所以裁之”，谓弟子学已成章，嫌己浅薄，不知所以裁之也。此正谦幸之辞，其弟子之当裁制，自不言可知。《世家》“不知”上有“吾”字，皇本“裁之”下有“也”字。（《论语正义》199页）

清·王闿运：狂简、狂狷，声转字异。狷即简也，有所不为，知所简择也。斐然各有文采，不知当何以裁制之，言随材施教，非一朝之功。（《论语训》卷上·46页）

清·焦循：妄作穿凿四字申解斐然二字，盖读斐为匪，匪犹非也，非犹不也。下盖有不知而作之者，《注》引包曰“时人有穿凿妄作篇籍者，穿凿妄作，解不知而作，妄即不知，不知即非然矣”，皇、邢两《疏》以斐为文章貌，未得《注》义。（《论语补疏》卷一·12页）

程树德：沈涛《论语孔注辨伪》云：“斐字从文，古训无不以为文貌者。今云妄作穿凿，谬矣。”焦循《论语补疏》：“妄作穿凿申解斐然，盖读斐为匪，匪犹非也。”此或得孔义，然亦谬矣。“妄作穿凿以成文章，不知所以裁制”，是以不知为弟子不知也，于义亦隔。说详刘氏《正义》。《论语古训》亦云：“此章孔《注》与《孟子》同，与郑解异。”盖郑不从旧读，故所解亦异，惜乎无

考矣。……按：“狂简”，《子路篇》作“狂狷”，《孟子》作“狂猥”。《说文》无“狷”字，应作“猥”。简、狷声相近，狂简即狂狷也。（《论语集释》344页）

杨伯峻：《史记·孔子世家》作“吾不知所以裁之”。……“裁”，剪裁。布要剪裁才能成衣，人要教育才能成才，所以译为“指导”。（《论语译注》51页）

钱逊：狂，志大。简，有两种解释：一，疏略；二，大。狂简依前一解是志大才疏，依后一解就是进取有大志。（《论语浅解》91页）

南怀瑾：“吾党之小子狂简”——小子是年轻人。党是指古代的乡党，也就是鲁国这一些跟随他的学生们。“狂简”是两个典型。豪迈、慷慨，多半年轻人喜欢的个性和作风就是“狂”。轻易、草率，对国家天下事掉以轻心，就是“简”。……“吾党之小子狂简”，是说跟自己的这班年轻人，蛮有豪气，看天下事太容易了。虽然文采不错，“斐然成章”地议论纷纷，毕竟还未成器。……“不知所以裁之”这句话，是说年轻人有够狂的豪气，凡事看得太容易太简单。文章见解固然有，却不知道仲裁，不知道裁取。……学问之道，最难的是如何中肯仲裁。像做衣服的技师一样，要把一块布裁剪成一件合身而大方的衣服，这是一门不简单的学问。所以他一心要回到鲁国，献身于文教的千秋事业。（《论语别裁》243页）

陈立夫：不知所以裁之。却不知道应该怎样裁量矫正他们自己的短处。（《四书道贯》330页）

李泽厚：孔子在陈受困，甚至没有饭吃，于是发此感慨，说还不如回去，回去大有事可干，何必在此受罪？“狂简”在此译解作有远大志向，有干练才能。（《论语今读》102页）

杨润根：归：这个字的本意是身穿围裙、两手清闲的年轻女郎嫁往她将永远不变地在那里生活并在那里生儿育女的家。我认为，这里“归”的对象应该是“简”，而“归与”的意思是“让简归与”。即指那些写在竹简上的典籍归属于——这种归属好像姑娘的出嫁——孔子的学生们自己。自然，“归”在这里有“收集”之意，但这种“收集”之意是比喻性的：即孔子的学生们在对典籍的收集活动中所表现出来的热情，仿佛就像年轻人的求爱，他们千方百计地使那些为自己所钟情的女郎同意嫁给自己。“归”作为使役动词，显然有“使……嫁给”之意。吾党之小子：我的学说的那帮年轻的盲目而狂热的信徒，这是以一种自嘲与讥讽的方式来表达的自满与赞赏。狂简：像疯狗一样把书简作为其搜寻、追踪、攻击、撕咬的对象，这也就是疯狂地搜集书简并阅读研究书简的内容。章：言辞（“音”）的总汇（“十”），这也就是被表达了因而被客观化了的人们思

想与情感的总汇。(《发现论语》128页)

李炳南:归与,回鲁也,再言,加重其词。小子,是指在鲁之弟子。党,谓志同道合者。狂者进取。简,如孔注为大。狂简者,志在大道,而忽其小事。斐然二句,意为文章等已有成就可观,然尚未明大道,不知所以裁定,故须回鲁调理之。(《论语讲要》95页)

高专诚:孔子虽然身在异国他乡,但因为常有弟子往来于他的住地和鲁国之间,这样,对于国内弟子们的情况也都时刻掌握着。终于有一天,那些弟子的变化令人担忧起来,致使孔子不禁惊呼:“回去吧,回去吧!我们的那些年轻人志大而狂进,学问之道已经斐然有成,但却不知道如何量裁使用。”意思是说,他们虽然学问上大有长进,但由于缺乏阅历,又没有孔子的推荐,一直得不到从政的机会,于是就开始满腹牢骚,甚至目空一切,因而急需孔子的指导。(《论语通说》76页)

丁纪:斐然,文采华盛貌。成,成就;章,彪炳而昭彰。成章者,得谓之文质彬彬而至于堂堂皇皇也。(《论语读论》414页)

金池:正确译文的关键在于对狂、简、裁这三个词的正确理解上。狂,无拘束的意思;简,即“竹简”,名词用作动词,在竹简上写。“狂简”可以意译为“无拘无束地挥毫泼墨”;“裁”,安排取舍,剪裁的意思。俗话说,好文章是作者反反复复斟酌切磋、安排取舍、剪裁出来的,即改出来的。孔子谈的本是作文之中的“剪裁”问题,若把“不知所以裁之”译为“还不知道怎样节制自己呢”,也不沾边。(《〈论语〉新译》143页)

傅佩荣:狂简:这里分为三个阶段:狂简,指志向而言;斐然成章是经过一段学习与努力的过程,显示可观的成绩;所以裁之,属于应用的智能,犹如“择善”之择,必须靠孔子因材施教,随机提点。(《傅佩荣解读论语》83页)

黄怀信:吾党之小子,指跟随自己在陈的弟子。弟子中多鲁人,故称吾党之小子。“狂简”,狂妄自大,爱昵之词。“斐然”,有文采之貌。“章”,文锦,好衣料。……“裁”,裁剪。文锦,故曰裁,裁而用之也。旧释指导、节制,皆非。不知所以裁之而欲归鲁,鲁有裁之之具也。(《论语新校释》113-114页)

李君明:[引述]孔子在陈国碰到很多困难,正当鲁国季康子执政,欲召冉求回去,协助办理政务,孔子不便阻拦弟子的前程,但他委婉地说:“你们这些人啊,光有远大志向,却不懂得观察时势,等待机会。”(《论语引读》150页)

杨朝明:本章是述孔子在陈思归之意。按《史记·孔子世家》记载,这段话是在鲁季康子召冉求回国时孔子所说。孔子自五十六岁开始周游列国,希望能推行他的政治主张。然而终不见用于各国,因此在鲁召冉求时,

大发感慨,表示与其流浪在外,不如回国从事教授生徒的工作。……与:语气词。狂简:激进。斐然成章:文采可观。裁:剪裁,引申为教育、指导。(《论语诠解》44页)

辑者案:从朱熹、杨朝明说。吾党之小子,指家乡的弟子。狂简,谓志大而于事疏略。斐然成章,富有文采。裁,修剪、修治。

5.23 子曰:“伯夷、叔齐不念旧恶,怨是用希。”

梁·皇侃:此美夷齐之德也。念,犹识录也。旧恶,故憾也。希,少也。人若录于故憾,则怨恨更多,唯夷齐豁然忘怀,若有人犯己,己不怨录之,所以与人怨少也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·17页)

宋·朱熹:伯夷、叔齐,孤竹君之二子。孟子称其“不立于恶人之朝,不与恶人言。与乡人立,其冠不正,望望然去之,若将浼焉”。其介如此,宜若无所容矣,然其所恶之人,能改即止,故人亦不甚怨之也。程子曰:“不念旧恶,此清者之量。”又曰:“二子之心,非夫子孰能知之?”(《四书章句集注》81页)

宋·蔡节:节谓念者不忘于心也,旧恶,谓人旧尝有恶于我者也。希,罕少也。念恶即是私心凝滞处,私则有怨矣。夷、齐处心公清,无所系累,其于旧恶何念之有?己不念则人亦不怨,此怨之所以希也。(《论语集说》卷三·12页)

清·毛奇龄:且此恶字即是怨字,犹《左传》周郑交恶之恶。旧恶,即夙怨也。惟有夙怨而相忘,而不之念,因之恩怨俱泯,故怨是用希。此必有实事而今不传者。若善恶之恶,则念时未必知,即不念亦不必使恶人晓,且不念已耳,人亦定无以我之念不念分恩怨者,何为怨希?(《四书改错》卷十·10页)

方骥龄:古怨字读如蕴,或作愆,即宛字,有蕴藏义。《说文》:“是,直也。”字书释是,皆正直之意。本章“怨是”二字,疑当作“蕴直”解,谓伯夷、叔齐之居心正直是也。至于“用”,与“由”“行”二字古音义相同。用,行也。希,古作疏字解。疏,明也。本章“用希”,疑当作“行疏”解,行明也。谓伯夷、叔齐之心地正直而行为光明正大,疾恶如仇,决不苟且妥协,故虽以武王之圣,犹谓“以暴易暴”。孔子美其正直,心性与行为如一。(《论语新诠》137页)

钱逊:旧恶:有两种解释:一,过去的恶事,只要能改,就不念旧恶;二,恶即怨,旧恶即宿怨。怨是用希:希,同稀,少。“怨是用希”也有两种解释:一,指别人对伯夷、叔齐的怨恨很少;二,指伯夷、叔齐自己很少有怨恨。(《论语浅解》92页)

李泽厚:“不念旧恶”,不算老账,不仅是流行成语,而且是中国人奉行

的传统原则:主和解、重调停、和稀泥,既往不咎,不纠缠过去,避免冤冤相报,这很可能是总结千百年氏族社会打冤家灭族类的各种历史经验的结果。它也确有助于实际生活中的人际关系和族类生存。因之,中国的正义观,常着眼于“和”,而且着重它的实际效用和效果,而不在于一定要判断出是非曲直来而予以“公正”处罚。(《论语今读》102页)

金池:[点评]从前,他二人和同乡人在一起的时候,看到有人帽子戴得不正,看一看扭头就走,表现出瞧不起的样子。然而,那个人改正了也就不再瞧不起他了。改过的人都是向上的人,改过的人都是有羞耻心的人,不愿意人们提及他的过去,尤其不愿意人们揭他的伤疤。伯夷、叔齐不念旧恶,对能够改过的人以礼相待,所以,人们也就不再怨恨他二人了。这就是孔子说的“伯夷、叔齐不念旧恶,怨是用希”的原因。(《〈论语〉新译》144页)

林毓顺:不念旧恶:是不念是反复地念旧恶,更是将旧恶存放内心作教范,彦云:前事无忘,后事之师。所以愿为仁饿死首阳山。怨是用希:是由于忿怵不平才如此。用者施行,希者由也。(《论语我读》84页)

黄怀信:[释]“恶”,读去声,指所厌恶,所仇恨。“怨”,怨恨,此做名词,指冤家。“是用”,即是以,因此。“希”,稀少。[章旨]此章赞伯夷、叔齐不念旧恶。人不记旧恨,方能少仇人。(《论语新校释》114页)

李君明:一般注解认为伯夷、叔齐不记旧怨,所以别人对他们的怨恨就少,这样解释于理不通。实际上,孔子对冉有的委婉劝谏,叫他不要耽误于名利,应仔细裁夺前程,向伯夷、叔齐学习,劝谏冉求邦无道可隐,应该学习先古的圣贤,不要为季氏所用,不必为虎作伥,也无须理会他人的怨恨。(《论语引读》151页)

杨朝明:怨是用希:关于“怨”,存在歧义:一说是别人对他们的怨恨;一说是他们自己心中的怨恨。《述而》记载:“子贡入,曰:‘伯夷、叔齐何人也?’曰:‘古之贤人也。’曰:‘怨乎?’曰:‘求仁而得仁,又何怨?’”这两处“怨”的主语应该是一致的,都是指伯夷、叔齐。是用,连词,所以,因此。希,同“稀”,很少,罕见。(《论语诠解》44页)

辑者案:句意明显:不念旧恶,与人之间的怨恨就少。

5.24 子曰:“孰谓微生高直?或乞醯焉,乞诸其邻而与之。”

汉·孔安国:乞之四邻,以应求者,用意委曲,非为直人。(邢昺《论语注疏》67页)

宋·朱熹:夫子言此,讥其曲意徇物,掠美市恩,不得为直也。程子曰:“微生高所枉虽小,害直为大。”范氏曰:“是曰是、非曰非、有谓有、无谓无,

曰直。圣人观人于其一介之取予，而千驷万钟从可知焉。故以微事断之，所以教人不可不谨也。”（《四书章句集注》82页）

明·顾梦麟：古来只为周旋世故之念，坏尽人品。如微生乞醯一事，何等委曲方便，却只是第二念，非当下本念。夫子有感而叹之，不在讥微生，指点要人不向转念去也。（程树德《论语集释》348页引《四书说约》）

邓球柏：有人向微生高借醋，微家没有，便到别人家去借来给借醋的人。孔子凭这一点就说微称不上“直”。应该说微的行为是一种美德的反映，自己没有还去借来再借给别人，急人之所急，想人之所想，是不应该受到批评的。可见，孔子看问题也有很偏执的地方。（《论语通解》98页）

赵又春：自己没有就向邻人讨了来送给别人，这不是急人之难吗，怎么反而拿来证明人家不直？合理的解释只能是：孔子先认定了讨醋者并非有急用，即醋对他也是可有可无的佐料，因此可以有则给之，无则直说没有而辞之，如果知道邻人有，指点人家向邻人去讨就是了，竟自己向邻人讨来给人，那就要说是小题大做、故作姿态了，自然一定不是出自真情实感，而是别有用心——博得赞誉或谄媚讨好之类，这当然不是直人所为，只能反证其不直了。可见孔子所谓的“直”，确如我上面说的，是包含着“诚信”的，出于真情实感的言行才可以说是直的表现。但也仅此而已，所以直只是较低层次的道德。（《我读〈论语〉》366页）

李零：“直”有真假之分，假直是为了作秀，古人叫“卖直”。（《丧家狗——我读〈论语〉》125页）

辑者案：“某人”向微生高借东西，微没有，他便向别人借了给“某人”。孔子认为微生高过于直，不赞成这种过了头的直。

5.25 子曰：“巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”（辑者案：定州简本“耻”作“忤”）

足恭，匿怨

汉·孔安国：足恭，便僻之貌也。……心内相怨而外诈亲也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·18页）

晋·缪协：恭者从物，凡人近情，莫不欲人之从己，足恭者以恭足于人意，而不合于礼度，斯皆适人之适，而曲媚于物也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·18页）

宋·朱熹：足，过也。程子曰：“左丘明，古之闻人也。”谢氏曰：“二者之可耻，有甚于穿窬也。左丘明耻之，其所养可知矣。夫子自言‘丘亦耻之’，

盖窃比老、彭之意。又以深戒学者，使察乎此而立心以直也。”（《四书章句集注》82页）

清·梁章钜：足，将树反，过也，《释文》云：“足，将树反，又如字。”《集注》用前音。孔《注》“足恭，便辟貌”，则《释文》后音也。邢《疏》此读足如字，谓“便习盘辟，其足以为恭也”。翟氏灏曰：“《曾子·修身篇》‘足恭而口圣，君子弗与也’，以足恭、口圣两为对偶。《礼·表记》又云：‘君子不失足于人，不失色于人，不失口于人。’失足于人，足恭也；失色于人，令色也；失口于人，巧言也。三者亦并言，则足当如字读矣。”

按：《诗·板》“无为夸毗”，《正义》云：“夸毗者，便辟其足，前却为恭。”《书·同命》“巧言令色便辟”，孔《传》云“便辟，足恭”，《正义》云“前却俯仰以足为恭也”。《论语》“友便辟”，马融曰：“便避，巧避人所忌以求容媚者。”“友善柔”，马融曰：“面柔者也。”“友便佞”，郑康成曰：“便，辨也，谓佞而辨也。”然则便辟为体柔，善柔为面柔，便佞为口柔，体柔为足恭，面柔为令色，口柔为巧言矣。马言巧避人所忌谓足容盘辟，趋避进退善承人意也，皆同孔说。惟皇《疏》引缪协曰：“足恭者，以恭足于人意，而不合体度，曲媚于物也。”是足亦读如字，虽另一义，与《集注》意可相通。邢《疏》载又一说云：“足，成也，谓巧言令色以成其恭。”则别无所证矣。（《论语旁证》卷五·25页）

清·康有为：此章为古文伪《论语》，刘歆所窜入也。《史记·仲尼弟子传》无左丘明名。《史记》称左丘失明，厥有《国语》。则左氏名丘，亦非名明也。今《左氏传》称陈敬仲五世其昌，称魏万诸侯之子孙，必复其始。又，《传》文终于韩、赵、魏之灭智伯。孔子没后二十八年，魏氏为侯。孔子没后七十八年，田和篡齐。和为敬仲八世孙，在孔子没后九十五年，既非弟子。孔子称其盛德，而自称名，当为孔子前辈，否亦孔子同时人，何得后孔子百年犹在乎？即老寿亦安能尔？其为刘歆伪古文可断矣。（康有为《论语注》68页）

钱穆：足恭，此二字有两解：一说，足，过义。以为未足，添而足之，实已过分。一说，巧言，以言语悦人。令色，以颜色容貌悦人。足恭，从两足行动上悦人。《小戴礼·表记》篇有云：“君子不失足于人，不失色于人，不失口于人。”《大戴礼》亦以足恭口圣相对为文。今从后说。（《论语新解》134页）

钱逊：足恭：有几种解释：一，足，过分；二，巧言令色是从言语和脸色上讨好别人，足恭是两脚做出逢迎恭敬的姿势来讨好人；三，足，成也。巧言令色，以成其恭，讨好于人。（《论语浅解》93页）

李泽厚：这又涉及伦理与政治的背反。“匿怨而友其人”，是政治家的常规作业，否则也就没政治可言了。（《论语今读》104页）

程石泉：篆文“貌”作，足作，其形相近，因以致误；或因秦汉间竹简毁损致误。按据《尚书·洪范》谓：“貌曰恭。”又据《季氏第十六》谓：“貌思恭。”是故言恭者皆指貌，未有指足者。（《论语读训》78页）

辑者案：该章难解之词为“足恭”，钱逊先生的总结全面。此句是说，花言巧语、媚态伪情、过分恭敬的人，内心怨恨而表面上装作友好亲善的人，是令人可耻的。

5.26 颜渊、季路侍。子曰：“盍各言尔志？”子路曰：“愿车马衣轻裘与朋友共敝之而无憾。”颜渊曰：“愿无伐善，无施劳。”子路曰：“愿闻子之志。”子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”

(1) 侍

梁·皇侃：侍，侍孔子，卑在尊侧曰侍也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·18页）

清·刘宝楠：“侍”者，《说文》云：“侍，承也。”《释名·释言语》：“侍，时也。尊者不言，常与时供所当进者也。”（《论语正义》204页）

杨伯峻：《论语》有时用一“侍”字，有时用“侍侧”二字，有时用“侍坐”两字。若单用“侍”字，便是孔子坐着，弟子站着。若用“侍坐”，便是孔子和弟子都坐着。至于“侍侧”，则或坐或立，不加肯定。（《论语译注》53页）

杨润根：侍：一个完全沉浸在理性（“士”）原则（“寸”）之中的人，他除了理性的活动之外没有别的活动，因此他处在静静思考与默默思索的状态中，他的心身完全为理性所支配，他的此刻听命于他的理性而完全变成了他的理性的仆从，引伸为自己没有理性而不得不默默地听从别人的理性与命令的人——服从者、服务者、仆从。（《发现论语》133页）

黄怀信：“侍”，陪从、陪伴。（《论语新校释》117页）

辑者案：侍，卑者在尊长身旁陪伴侍候。

(2) 愿车马衣轻裘与朋友共敝之而无憾

汉·孔安国：憾，恨也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·18页）

梁·皇侃：弊，败也。憾，恨也。子路性决，言朋友有通财，车马衣裘共乘服而无所憾恨也。一家通云：而无憾者，言愿我既乘服朋友衣马而不惭愧也。故殷仲堪曰：“施而不恨，士之近行也，若乃用人之财，不觉非己，推诚暗往，感思不生，斯乃交友之至，仲由之志与也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·19页）

宋·邢昺：衣裘以轻者为美，言愿以己之车马衣裘与朋友共乘服而被敝之而无恨也。此重义轻财之志也。（邢昺《论语注疏》68页）

宋·朱熹：衣，服之也。裘，皮服。敝，坏也。憾，恨也。（《四书章句集注》

清·阮元:《唐石经》“轻”字旁注。案:石经初刻本无“轻”字。“车马衣裘”见《管子·小匡》及《外传》、《齐语》,是子路本用成语,后人因《雍也篇》“衣轻裘”误加“轻”字,甚误。钱大昕《金石文》跋尾云:“《石经》‘轻’字,宋人误加。”考《北齐书·唐邕传》:“显祖尝解服青鼠皮裘赐邕,云:‘朕意在车马衣裘与卿共敝。’”盖用子路故事,是古本无“轻”字,一证也。《释文》于“赤之适齐”节,音衣于既反,而此衣字无音,是陆本无“轻”字,二证也。邢《疏》云:“愿以己之车马衣裘与朋友共乘服。”是邢本亦无“轻”字,三证也。皇《疏》云:“车马衣裘共乘服,而无所憾恨也。”是皇本亦无“轻”字,四证也。今《注疏》与皇本正文有“轻”字,则后人依通行本增入,非其旧矣。(《论语注疏校勘记》2477 页)

杨伯峻:这一句有两种读法。一种从“共”字断句,把“共”字作谓词。一种作一句读,“共”字看作副词,修饰“敝”字。这两种读法所表现的意义并无显明的区别。(《论语译注》53 页)

范金旺:“愿车马衣轻裘”,应理解为“以乘坐车马穿轻暖皮袍委婉地表示立志出仕做官,从事治理国家的事情”。

“与朋友共”。“与”,连词。“朋友”,依郑玄说“同门曰朋,同志曰友”,可释作“同学中志向一致的人”。“共”,依《辞源》释为“共同”。这样,“与朋友共”译成现代汉语就是:“和同学中志向一致的人共同(从事治理国家的事)。”

“敝之而无憾”。“敝”,《辞源》释为“疲败”。……“敝”可释作“疲”,引申为精疲力竭的意思。“敝”在句中属于为动用法。“憾”,可依《古汉语常用字字典》释作“不满意”。这样,“敝之而无憾”译成现代汉语就是:“为此事就是累得精疲力竭也心满意足。”(《“子路言志”新解》,《许昌师专学报》1987 年第 2 期)

钱穆:或于共字断句,下“敝之而无憾”五字为句。然曰“愿与朋友共”,又曰“敝之而无憾”,敝之似专指朋友,虽曰无憾,其意若有憾矣。不如作共敝之为句,语意较显。车马衣裘,常所服用,物虽微,易较彼我,子路心体廓然,较之与朋友通财,更进一层。(《论语新解》135 页)

杨润根:敝:这个字的左半部分意为破损的衣巾,加上一个“攴”字后,它的意思就是有意识、有目的、自觉理性地使用某一样东西,并使它变得像破损的衣巾一样。这某一样东西是什么呢?它就是说话者自己,即说话者生命的存在——躯体——之本身。正因为如此,古人以“敝”自称,并在他人面前称自己为“敝”或“敝人”。因此,这里的“敝”的对象不是指子路所

说到的“车马衣裘”，而是指子路自己。在这里它既具有名词的意义，更具有动词的意义。其意思是穷尽自己的全部能力，耗尽自己的全部生命。我充分地注意到，绝大多数注释者都把这里的“敝之”理解为“让车马衣裘破烂”，这种理解显然是肤浅的。（《发现论语》134页）

杨朝明：[诠释]本句可以有两种读法：一种是至“共”字为句，“敝之”属下读。另一种是至“敝之”断句，“而无憾”另读。两种说法于文意上没有大的区别，今姑从前者。据程树德《论语集释》，这里的“轻”字当为衍文。大概是因为《雍也》中的“衣轻裘”致误。憾，怨恨，不满。[解读]我愿把车马、衣裘和朋友共同使用，即使坏了也没有什么遗憾。（《论语诠解》46页）

辑者案：从杨朝明说。

（3）无伐善，无施劳

汉·孔安国：自无称己之善也，无以劳事置施于人也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·18页）

梁·皇侃：云“颜渊曰愿无伐善”者，有善而自称，曰伐善也。颜渊所愿，愿己行善而不自称，欲潜行而百姓日用而不知也。李充曰：“自伐者无功，自矜者不庄。”云“无施劳”者，又愿不施劳役之事于天下也，故铸剑戟为农器，使子贡无施其辨、子路无厉其勇也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·19页）

宋·朱熹：伐，夸也。善，谓有能。施，亦张大之意。劳，谓有功。《易》曰“劳而不伐”是也。或曰：“劳，劳事也。劳事非己所欲，故亦不欲施之于人。”亦通。（《四书章句集注》82页）

章太炎：《大雅》“矢其文德”，《传》“矢，施也”；“矢于牧野”，《传》“矢，陈也”，是施、陈同义。无施劳者，无自陈其劳也。《曾子·立事篇》曰：“不陈人以其所能。”（《广论语骈枝》6页）

钱逊：伐：夸耀自己。施劳：有两种解释：一，夸耀自己的功劳；二，把劳苦的事加给别人。（《论语浅解》93页）

刘伟见：施：表白。一说，“施”，是施加给别人。句中“无施劳”，是不把劳苦的事加在别人身上，即自己不辞劳苦，对劳累的事不推脱。（《论语意解》115页）

赵又春：颜回的志向仅在约束自己的言行：对自己的长处和所做的好事，不夸耀；对学习、工作中的劳苦、艰辛，不回避。……因为，一、这里的“施”字和《微子》篇中的“君子不施其亲”的“施”字一样，也同“弛”。“弛”的基本意思是“放松”，从而引申出“废弃”、“延缓”等义；“劳”作名词，指辛苦、辛劳、劳累之事，这更不会有问题，因此这解释在文字上是说得过去的。二、更重要的是，这样解释颜回之志，才既概括了言行两个方面，又限于自

我修养,很合颜回的性格、形象;如果把“无施劳”解释为“不表功”,这一句就和前一句“无伐善”的意思简直完全重复,只不过语言表达上有所区别了。三、这一句的流行解释和前一句完全不对称,更明显不可取。(《我读〈论语〉》27页)

郑张欢:[释]颜渊说:愿无有损、有伐于天下善举之事,无有施誉于所为、有劳之事。(《论语今释》79页)

杨朝明:[诠释]伐善:夸耀自己的长处。伐,自我夸耀。施劳:夸大自己的功劳。施:夸大。一说:刘宝楠《论语正义》曰:“施劳与伐善对文。《礼记·祭统注》:‘施,犹著也。’《淮南子·诠言训》:‘功盖天下,不施其美。’谓不夸大其美也。‘善’言德,‘劳’言功。”另一说,“无施劳”谓“不以劳事置施于人”,见何晏《论语集解》引孔安国注。前者更加符合文意,今从之。(《论语诠解》46页)

辑者案:语义为:不夸耀自己的长处,不夸耀自己的功劳。《辞源》:“施劳:自夸耀其功劳。”

(4) 老者安之,朋友信之,少者怀之

汉·孔安国:怀,安也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·18页)

梁·皇侃:云“子曰”云云者,孔子答也。愿己为老人必见抚安,朋友必见期信,少者必见思怀也。若老人安己,己必是孝敬故也;朋友信己,己必是无欺故也;少者怀己,己必有慈惠故也。栾肇曰:“敬长故见安,善诱故可怀也。”(皇侃《论语集解义疏》卷三·19页)

宋·邢昺:言己愿老者安,己事之以孝敬也。朋友信,己待之以不欺也。少者归,己施之以恩惠也。(邢昺《论语注疏》68页)

宋·朱熹:老者养之以安,朋友与之以信,少者怀之以恩。一说:安之,安我也;信之,信我也;怀之,怀我也。亦通。程子曰:“夫子安仁,颜渊不违仁,子路求仁。”又曰:“子路、颜渊、孔子之志,皆与物共者也,但有小大之差尔。”又曰:“子路勇于义者,观其志,岂可以势利拘之哉?亚于浴沂者也。颜子不自私己,故无伐善;知同于人,故无施劳。其志可谓大矣,然未免出于有意也。至于夫子,则如天地之化工,付与万物而已不劳焉,此圣人之所为也。今夫羁勒以御马而不以制牛,人皆知羁勒之作在乎人,而不知羁勒之生由于马,圣人之化,亦犹是也。先观二子之言,后观圣人之言,分明天地气象。凡看《论语》,非但欲理会文字,须要识得圣贤气象。”(《四书章句集注》82页)

张黎群:这就是说,使老年人有所归宿,平平安安地过好晚年;使人与人之间的关系友好,朋友交往互守信用;使年轻人得到关怀,能够身心健康

地成长。(《青年教育与社会未来——论孔子教育思想体系中的青年教育观》,《孔子诞辰 2540 周年纪念与学术讨论集》2672 页)

刘维业:有的学者把这三句话译成:“老者使他安逸,朋友使他信任我,年轻人使他怀念我。”我觉得不妥。孔子从不过多地考虑别人对自己怎么样,他主张“人不知而不愠”、“不患人之不己知”。一个以国家兴亡为己任的人,不会在意个人得失的小天地。孔子所说的“老者安之,朋友信之,少者怀之”,我的理解是使老年人得到安逸,使朋友之间相互信任,使青少年得到关爱。孔子以此作为自己努力的目标,充分表现出他的人文情怀,也是他的“仁道”精神的反映。(《论语指要》116 页)

杨朝明:[诠释]孔子说“老者安之,朋友信之,少者怀之”,蕴含着极丰富的思想,是孔子追求的社会理想境界。“老者安之”是直接和孝道、仁道相连。如果老者不安,必定是社会在“孝”的方面出了问题。而孝乃是为仁之本,“孝”做不好,儒家所倡导的“天下归仁”的理想就无法实现。朋友关系也是儒家所提倡的人伦关系中的一个重要方面。孔子说:“天下之达道五,所以行之者三:曰君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也。”(《中庸》)孟子进一步的阐述说:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)朋友之间能否相互信任关系到能否形成良好的社会秩序。而能否用仁爱之心使年轻人得到关爱,关乎整个社会的发展。在这里,孔子描绘了一幅和谐有序的理想社会画卷,这与他的“大同”社会理想完全一致。《礼记·礼运》中说:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者,皆有所养。”康有为《论语注》指出:“此明大同之道,乃孔门微言也。”二者的描述虽有不同,内涵却完全一致。(《论语诠解》45 页)

辑者案:皇侃、刘维业、杨朝明的解释切合文意,可从。

5.27 子曰:“已矣乎!吾未见能见其过而内自讼者也。”

汉·包咸:讼,犹责也。言人有过,莫能自责。(邢昺《论语注疏》68 页)

宋·朱熹:“已矣乎”者,恐其终不得见而叹之也。“内自讼”者,口不言而心自咎也。人有过而能自知者鲜矣,知过而能内自讼者为尤鲜。能内自讼,则其悔悟深切而能改必矣。夫子自恐终不得见而叹之,其警学者深矣。(《四书章句集注》83 页)

清·陆陇其:天下有一种人,全不知道自己差了,将差处都认做是处。此是不能见其过。有一种人,明知自己差了,却只管因循牵制,甘于自弃,或只在口头说过。此是不能内自讼。这三件,一是为气质做主而不能变

化,一是为物欲牵引而不能割断,一是为习俗陷溺而不能跳脱。所以不能无过者,由此三件。所以有过而不能见、不能自讼者,亦由此三件。(《松阳讲义》卷六·19页)

日·中井积德:咎之之切如讼,讼者扬于王庭、责让于负者也。不讼于人而讼于我,故曰内自讼也,是文字假借之妙。若口不言而心自咎,不得于文义。(《论语逢源》99页)

日·东条弘:讼乃讼狱之讼。内自讼者,心自讼其所过,以责己罪,若坐于狱然,故曰讼。朱《注》“口不言”,泥矣。按:读讼为咎,讼系自己,咎系于自人到。(《论语知言》162页)

李泽厚:结合曾参所说“吾日三省吾身”,大概可勉强算作儒家的“忏悔意识了”。但儒家讲的仍然是“反身而诚,乐莫大焉”,指明这种内心反省自责的结果是“乐”,即由“明”而“诚”(《中庸》),由“尽心”“知性”而“知天”(《孟子》),而“与天地参”。这种内省自责的儒家哲学,仍然建立在积极情感的追寻塑造上,与向上帝忏悔的苦痛意识和深重罪感仍然不同。(《论语今读》105页)

孙钦善:算了吧!我没有见到能够发现自己的错误而作自我批评的人。(《论语本解》59页)

刘伟见:已;罢了,算了。下面的“矣”“乎”,都是表示绝望的感叹助词。讼(sòng):责备,争辩是非。(《论语意解》116页)

辑者案:包咸、孙钦善解简明准确;李泽厚的分析有可取之处。

5.28 子曰:“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也。”

晋·卫瓘:焉,于虔反,为下句首。焉犹安也,言十室之邑虽小,必有忠信如我者也,安不如我之好学也?所以忠信不如丘者,由不能好学如丘耳。苟能好学,则其忠信可使如丘也。(马国翰辑《论语古注·论语卫氏集注》1页)

宋·邢昺:此章夫子言己勤学也。十室之邑,邑之小者也。其邑虽小,亦不诬之,必有忠信如我者焉,但不如我之好学不厌也。……言十室之邑虽小,必有忠信如我者也,安不如我之好学也?言亦不如我之好学也,义并得通,故具存焉。(邢昺《论语注疏》69页)

宋·朱熹:焉,如字,属上句。好,去声。十室,小邑也。忠信如圣人,生质之美者也。夫子生知而未尝不好学,故言此以勉人。言美质易得,至道难闻,学之至则可以为圣人,不学则不免为乡人而已。可不勉哉?(《四书章句集注》83页)

清·朱亦栋：“焉”字，古多以为发声，如“三年问焉”，“使倍之焉，使弗及也”，皆是。《注》亦作“然”字解，第“不如”二字近于自夸。若“焉”字作“安”字解，则须添一“知”字，如“焉知来者之不如今”是也。若以“焉”字作“何”字解，则不须添字而口气委婉多矣。朱子以为不成文理，殆亦偶未之思耳。（《论语札记》卷上·14页）

李泽厚：又一次强调“学”。“学”当然包括学习文献、历史、知识以及各种技能，同时更指积极实践的人生态度和韧性精神。它始终是动态的，当然不止于静态的忠、信品德。（《论语今读》105页）

黄吉村：孔子恐人自以为天资不足以成圣而不学，故言此以勉人，只要好学便可成其圣，非天生之知有以异也。（《论语辨析》108页）

刘伟见：十室：十户人家。古时，九夫为井，四井为邑，一邑共有三十二户人家。“十室之邑”极言其小，是指尚且不满三十二家的小村邑。（《论语意解》117页）

辑者案：该章强调“好学”。“焉”，属上句为是。



雍也第六

6.1 子曰：“雍也，可使南面。”

汉·包咸：可使南面者，言任诸侯治（辑者案：皇《疏》本作“可使南面者，言任诸侯可使治国政也”）。（邢昺《论语注疏》70页）

汉·刘向：当孔子之时，上无明天子也，故言雍也可使南面。南面者，天子也。（赵善治《说苑疏证》卷十九《修文》第三十四则）

宋·朱熹：南面者，人君听治之位。言仲弓宽洪简重，有人君之度也。（《四书章句集注》83页）

清·王崇简：仲弓可使南面，可使从政也。《皇极经世》所云极是。今人皆以帝王言之，岂有孔子以弟子可为帝王者乎？（《冬夜笺记》3页）

日·丰干：南面者，君长听治之位，而圣人称其弟子，不可有曰可使为人君之理。以下文仲弓问子桑伯子视之，疑此亦孔子与雍评论人伦之言，而文辞脱逸也，非谓仲弓有人君之度也。（《论语新注》53页）

清·凌廷堪：此南面指人君亦兼卿大夫、士言之，非春秋之诸侯及后世之帝王也。（梁章钜《论语旁证》卷六·1页）

清·王引之：“雍也可使南面”，……盖卿大夫有临民之权。临民者无不南面。仲弓之德，可为卿大夫以临民，故曰可使南面也。（《经义述闻》卷三十一·31页）

清·刘宝楠：包、郑均指诸侯，刘向则谓“天子”，说虽不同，要皆通也。近之儒者，谓“为卿大夫”，不兼天子、诸侯，证引虽博，未免浅测圣言。（《论语正义》210页）

方骥龄：南面，似当作可领导他人任功业成万物解，有领导之才能也，不当以位言。盖孔子向不以干禄及求位为言，况以人君之度况其弟子乎？故可使南面，当指才能言。（《论语新论》146页）

金池：古代以面向南为尊位，大官坐堂听政都是面南而坐。可使南面：这里指可以让他做官。（《〈论语〉新译》152页）

黄怀信：南面：面朝南，做君主。古代以坐北面南为尊，“南面”恒指天子、诸侯。或释卿大夫或地方官，非是，地方官不得称南面。（《论语新校释》120页）

辑者案：古以坐北朝南为尊位，天子、诸侯、卿大夫坐堂听政皆面南而

坐。“南面”并非专指君主，古书中非君主而称“南面”者不乏其例。根据这个事实，《辞源》、《汉语大词典》等皆释“南面”为天子、诸侯、卿大夫之官位，或圣贤之尊位。孔子此言，是说冉雍具有南面之才，有领导才能，可使其从政为官。至于可从什么级别的政，可做多大的官，无须明确限定，因为一个人的发展是不好估量的。

6.2 仲弓问子桑伯子。子曰：“可也简。”仲弓曰：“居敬而行简，以临其民，不亦可乎？居简而行简，无乃大简乎？”子曰：“雍之言然。”（辑者案：“无乃大简乎”，定州简本作“毋乃大简乎”）

（1）子桑伯子

汉·郑玄：子桑，秦大夫。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·3页）

魏·王肃：伯子，书传无见也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·20页）

宋·邢昺：子桑伯子当是一人，故此注及下包氏皆唯言伯子而已。郑以《左传》秦有公孙枝字子桑，则以此为秦大夫，恐非。（邢昺《论语注疏》70页）

宋·朱熹：子桑伯子，鲁人。胡氏以为疑即庄周所称子桑户者是也。（《四书章句集注》83页）

杨伯峻：此人已经无可考。……既然称“伯子”，很大可能是卿大夫。（《论语译注》54页）

杨润根：人们完全错误地理解了“仲弓问子桑伯子”这句话的语法构成。事实上这是一句具有双重宾语的话，它的直接的宾语是“子”，即孔子，它的间接宾语是“桑伯子”，因此，这句话的意思是“仲弓问孔子有关他对于桑伯子这个人的看法”。……根据本章的语言情境，我认为，桑伯子应和冉雍一样，是孔子的学生之一。（《发现论语》137页）

文选德：这里的“子”字，我以为应该是孔子本人……关于“桑伯子”，也有人认为是“子桑伯子”，我以为本章中只能是“桑伯子”。……有学者认为，“桑伯子”是子桑伯子，鲁国人，持这种说法的人其依据是《庄子》中说“子桑户”，与“琴张”为友，此说无确切考证。另有学者认为“桑伯子”是秦穆公时的“子桑”，亦无确切考证，不可确信。（《论语诠释》218页）

林毓顺：[注解]：子桑伯子：……笔者今释：子桑，有供养，奉养义。子是人之称，桑是蚕所食之叶。所以子桑，是人之食事。伯者长也，五经均有伯仲叔季之释，凡长之称皆曰伯。子是物之初生曰子，是幼少稚嫩。所以子桑伯子，是指供养长幼老少。[释义]冉仲弓问孔子，有关奉养长上老者，及抚育幼稚的事该如何处理。（《论语我读》88页）

金知明：[注释]：仲弓问子桑伯子：仲弓询问子桑和伯子两人；子桑、伯

子,人名,鲁国人。(《论语精读》64页)

辑者案:《辞源》:子桑,复姓。《通志二七·氏族三·以字为氏·鲁人字》:“子桑氏,鲁大夫子桑伯子之后也。”其说可从。林觥顺望文生义,不可取。

(2)可也简

汉·刘向:简者,易野也。易野者,无礼文也。(赵善治《说苑疏证》卷十九《修文》第三十四则)

魏·何晏:以其能简,故曰可也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·20页)

梁·皇侃:可,犹可谓也。简,谓疏大无细行也。孔子答曰:“伯子之身,所行可谓疏简也。”(皇侃《论语集解义疏》卷三·20页)

宋·邢昺:“子曰:可也简”者,孔子为仲弓述子桑伯子之德行也。简,略也。言其人可也,以其行能宽略故也。(邢昺《论语注疏》70页)

宋·朱熹:可者,仅可而有所未尽之辞。简者,不烦之谓。(《四书章句集注》83页)

宋·许谦:夫子谓仲弓有德,可以临民,而仲弓谓伯子大略与己相类,故以为问。看来伯子是寡言、简直、率易之人,圣人乃独于简许之。(《读论语丛说》卷中·6页)

日·中井积德:夫子之可伯子,取其所长而已,未有嫌于大简之意。及仲弓再问,乃又然其大简之言,非初过许,而后改之。盖泛然言之,则其简可取,精择之,则大简有弊。夫子是评人之泛辞,仲弓乃切身之要问。言各有当,而夫子不自辨,翻焉然雍之言者,犹前言戏之也。(《论语逢源》102页)

清·陈浚:简是省事。……孔子道:这人也可取,他做事不烦碎,是个简省的人。……伯子的简,虽也可取,究竟治不得民。(《论语话解》卷三·15-16页)

方骥龄:孔子美子桑伯子曰“可也简”,谓其人平易正直也。盖平易者近人,正直者无私。(《论语新诠》146页)

杨伯峻:[译文]仲弓问到子桑伯子这个人。孔子道:“他简单得好。”[注释]简——《说苑》有子桑伯子的一段故事,说他“不衣冠而处”,孔子却认为他“质美而无文”,因之有人认为这一“简”字是指其“无文”而言。但此处明明说他“可也简”,而《说苑》孔子却说“吾将说而文之”,似乎不能如此解释。朱熹以为“简”之所以“可”,在于“事不烦而民不扰”,颇有道理,故译文加了两句。(《论语译注》54页)

唐满先:孔子说:“还可以,他办事简约。”(《论语今译》48页)

金良年:孔子说:“为人可以,但处事简约。”(《论语译注》54页)

杨润根：“简”具有这样一些抽象意义：自然的、单纯的、坦率的、正直的、不做作的、不使假的、不夸夸其谈的、不哗众取宠的。“简”可视为“巧言”、“令色”、“足恭”的反意字。（《发现论语》137页）

程石泉：按“可也简”应作“户也简”。盖子桑伯子乃子桑户（或作子桑雘、子桑扈）。孔子称其名故应作“户也简”。按篆文“户”作，“可”作形近而误。……按“简”字有“简慢”、“宽略”诸义。孔子谓户也简，言其简慢。（《论语读训》83页）

傅佩荣：子桑户，名可。孔子说的“可也”是指子桑户。（《傅佩荣解读论语》90页）

杨朝明：本章五个“简”字意不尽同。第一个“简”字意为简要而不烦琐；“居敬而行简”之“简”指推行政事简而不繁；“居简而行简”，前一“简”字是存心简约，即为人不严肃认真，不能依礼严格要求自己；后一“简”字表粗心大意；“无乃大简乎”之“简”，义为简单。（《论语诠解》48页）

辑者案：朱熹、杨伯峻解为优。孔子是说：此人还可以吧，挺简的。“简”，在此含义丰富，有简省、简易、简单的意思，包括性格上的单纯，生活上的俭朴，处事上的不复杂、不繁苛。

（3）居敬而行简，以临其民，不亦可乎？居简而行简，无乃太简乎

汉·孔安国：居身敬肃，临下宽略，则可也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·20页）

汉·包咸：伯子之简大简也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·20页）

梁·皇侃：云“仲弓曰”云云者，孔子答曰：“伯子所行，可谓疏简。”故仲弓更谘孔子，评伯子之简不合礼也。将说其简不合于礼，故此先说于合礼之简也。言人若居身有敬而宽简，以临下民能如此者，乃为合礼。故云不亦可乎。言其可也。云“居简”云云者，此说伯子之简不合礼也。而伯子身无敬而以简自居，又行简对物，物皆无敬，而简如此，不乃大简乎？言其简过甚也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·20页）

清·崔述：云“居敬，而行简以临其民。不亦可乎”，居敬，谓自处以敬，“道千乘章”所谓敬事者也。行简以临其民，谓政令之加于民者，务从简易，敬事则无废事，政令简易则事不烦而民不扰。此六字亦连读不可断者。下文“居简而行简”，不再言“临民”者，以上文已言之，故从省也。而读者乃以“居敬而行简”作一句，“以临其民”作一句，若不临民，于何见其行简？上既言“行简”矣，“以临其民”又作何事？其言不亦赘乎？（《论语余说》8页）

方骥龄：仲弓所谓居敬行简之简，乃提纲挈领，择其大者善者而为之；

不求苛细烦扰，此简为约而用之之意，犹今日之言“便民”。（《论语新诠》146页）

杨伯峻：[译文]若存心严肃认真，而以简单行之，（抓大体，不烦琐，）来治理百姓，不也可以吗？若存心简单，又以简单行之，不是太简单了吗？[注释]无乃——相当于“不是”，但只用于反问句。大——同“太”。（《论语译注》54页）

杨润根：具有这样一种自然、纯朴、坦率而正直的品格的人，无论他在社会中处于什么样的地位，他将永远是一个合情合理、无可指责的人。纵使他处在社会中最令人崇敬的国王的地位，当他通过自己的行为向他的人民展现出自己这种自然、纯朴、坦率而正直的品格时，难道他的人民还能够说他不是一个合情合理、无可指责的人吗？……居敬：居于最受人尊敬的地位，即居于国王的地位。……居简：居于最普通、最一般的地位，即居于平民的地位。大简：“简”的极端化的形式，即简陋、寒酸、不体面。（《发现论语》137页）

林毓顺：[注解]3. 居敬：居是蹲踞在上位的人，凡长上如君王师长父母皆是。敬是肃敬，是虔恭意诚的仰慕与崇拜。4. 行简：行就是行走、行动，引申作施行行为。行也作行列字。行简，是行事当敏捷简要。[释义]……仲弓说：“我认为在上位或做长辈的人，先要庄重，使人望而敬畏。行为也要自我检讨，不可使人厌烦。用这种方式来治理国事，不也是一样吗？”（《论语我读》88页）

金知明：[注释]居家敬重而外出简朴，面对百姓，不是很可取吗？居，居住，蛰居；敬，敬重；而，连词；行，外出；简，简朴；……居住着简朴外出也简朴，不是太简朴了吗。……[理解]本章是仲弓受到老师的表扬以后，与老师一起讨论为礼是否应当简朴，简朴到什么程度合适。……仲弓认为在家恭敬外出简朴，也不打扰百姓，不是很好吗。但伯子在家披头散发，衣服也不穿（事见《孔子家语》），仲弓认为这样简朴过分了。（《论语精读》64页）

杨朝明：[诠解]“居敬而行简”之“简”指推行政事简而不繁；“居简而行简”前一“简”字是存心简约，即为人不严肃认真，不能依礼严格要求自己；后一“简”字表粗心大意；“无乃大简乎”之“简”，意为简单。居敬：心存恭敬，为人严肃认真，依礼严格要求自己。临：面临、面对。此处有“治理”的意思。无乃：岂不是。[解读]居心恭敬严肃而行事简要，这样来治理百姓，不是可以吗？平时就追求简单，不能深思熟虑，却以简要的方法办事，这岂不是太简单了吗？（《论语诠解》48页）

辑者案：“居敬而行简”，谓立身敬肃而行事简单不烦琐。居敬，是强调

为人恭敬严肃而认真。生活作风上要“敬”，若像子桑伯子“不衣冠而处”，显然不符合“敬”；事业上要“敬”，人们历来提倡“敬业”；为官者临民（管理民众）更需要敬肃认真的态度，否则得不到民众的尊重、信任和拥戴。在“敬”的前提下行简，是可以的。但是，“居简而行简”，即立身（或为人）简单（啥也不讲究），行事亦简单（简单从事），岂不是太简单了？

6.3 哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。”

(1) 不迁怒，不贰过

魏·何晏：凡人任情，喜怒违理。颜回任道，怒不过分。迁者，移也。怒当其理，不移易也。不贰过者，有不善，未尝复行。（邢昺《论语注疏》71页）

宋·朱熹：迁，移也。贰，复也。怒于甲者，不移于乙；过于前者，不复于后。（《四书章句集注》84页）

日·丰干：贰，副益也。不贰过者，不文过也。（《论语新注》54页）

章太炎：《集解》训“迁”为“移”，是也。云“怒当其理”，犹未谛。颜回有不善，未尝不知，知之未尝复行，怒起即知，后不复行，故云不移怒。与“不贰过”同旨，“过”所该广，“怒”则局指此念耳。（《广论语骈枝》6页）

方骥龄：查《诗·小雅·卷伯》“既其女迁”笺：“迁之言，讪也。”迁与讪通，不迁怒，殆不讪怒欤？如此，颜渊能不文过，不讪怒，与其克己工夫相吻合矣。（《论语新注》148页）

杨润根：不犯怒，不感到学习是一种令人难以忍受的苦差事，因而也不感到学习是一种被迫的、强制性的、不得不从事的活动，反过来说，也就是感觉到学习是一种其乐无穷的自觉自愿并令人着迷的活动。（《发现论语》138页）

辑者案：从朱熹说。

(2) 今也则亡

梁·皇侃：亡，无也，言颜渊既已死，则无复好学者也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·22页）

日·中井积德：死生存亡，古人每复用。“今也则亡”，谓颜子今不在于世也，非谓无好学者。（《论语逢源》103页）

日·东条弘：按“亡”如字，言颜渊死，而今也好学者亡绝焉，回后未闻好学者也。（《论语知言》168页）

清·俞樾：“亡”字衍文也，此与《先进篇》语有详略。此云“今也则未闻好学者也”，彼云“今也则亡”，皆此详而彼略，因涉彼文而误衍“亡”字，

则既云“亡”，又云“未闻好学”，于辞复矣。《释文》曰：“本或无亡字。”当据以订正。（《群经平议》卷三十·15页）

辑者案：亡，无也。言像颜渊那么好学的，现在没有了。日本学者训“亡”为死亡，不可从。前句已说颜渊“不幸短命死矣”，后句岂能复言死亡？

6.4 子华使于齐，冉子为其母请粟。子曰：“与之釜。”请益。曰：“与之庾。”冉子与之粟五秉。子曰：“赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也：君子周急，不继富。”

（1）釜、庾、秉

汉·马融：六斗四升曰釜。十六斛曰秉，五秉合为八十斛。（邢昺《论语注疏》71页）

汉·包咸：十六斗曰庾。（邢昺《论语注疏》71页）

汉·郑玄：六斛四升曰庾。（袁钧辑《郑玄论语注》卷三·5页）

清·江声：包咸曰十六斗为庾，非也。……庾实二斛，则容二斗四升。（《论语诂质》卷上·15页）

清·刘宝楠：《说文》：“斛，量也。”“庾”即“斛”字假借。《考工记·陶人》：“庾实二斛，厚半寸，唇寸。”《注》：“豆实三而成斛，则斛受斗二升。‘庾’读如‘请益与之庾’之庾。”戴氏震《补注》：“二斗四升曰庾，十六斗曰簋。‘庾’与‘簋’音声相通。传注往往讹混。《论语》‘与之庾’，谓于釜外更益二斗四升。盖‘与之釜’已当，所益不得过乎始与。”……《小尔雅·广量》云：“二釜有半谓之庾。”其误与包咸同。《艺文类聚》八十五引郑此《注》云：“六斛四升曰庾。”文有讹错，当据《考工》注文正之。……《聘礼记》：“十六斗曰簋，十簋曰秉。”（《论语正义》214页）

杨伯峻：釜——fǔ，古代量名，容当时量器六斗四升，约合今天的容量一斗二升八合。庾——yǔ，古代量名，容当日的二斗四升，约合今日的四升八合。秉——音丙，bǐng，古代量名，十六斛。五秉则是八十斛。古代以十斗为斛，所以译为八十石。（《论语译注》56页）

黄怀信：釜：借为“鬲”，陶质量器，容六十四升。《小尔雅·量》：“两手谓之掬（掬），掬（掬），升也。”非斗升之升。一升约容今200毫升，一鬲约容今12.8公升。庾：陶器。《周礼·考工记·陶人》：“庾，实二斛，厚半寸，唇寸。”郑玄注：“豆实三而成斛。”又云：“豆实四升。”然则一庾容六豆，24升，约合今4.8公升。秉：量词，旧说容十庾，即240升，约合今48公升。五秉，约合今240公升。（《论语新校释》123页）

杨朝明：[诠释]本章主要反映了孔子“周急而不继富”的思想。郑玄认

为本章孔子意在“非冉求与之太多”，以后注者对此无甚争议。但是，对于孔子给予子华之粟的数量却存在不同看法。朱熹认为，冉求为子华的母亲请粟，实不应该，故孔子与之较少。而冉求请孔子多给一些，但孔子认为不宜多给，于是冉求愈请多给，孔子给之愈少。孔子先“与之釜”，冉求再要则“与之庾”，也就是说用庾代釜。钱穆《论语新解》说：“釜、庾皆古代的计量单位，一釜等于六斗四升。二斗四升为一庾，谓于一釜外再增一庾，非以庾易釜。”钱说比较符合实际。秉：古之量器，一秉等于十八斗。（《论语诠解》49页）

辑者案：“釜”，《小尔雅·广量》云：“一手之盛谓之溢，两手谓之掬，掬四谓之豆，豆四谓之区，区四谓之釜。”此说甚详，双手捧谷即可量知一釜为多少。《左传·昭公三年》云：“齐旧四量：豆、区、釜、钟。”杜预注：“四豆为区，区斗六升，四区为釜，釜六斗四升。”现存的战国子禾子釜和陈纯釜皆为坛形，小口大腹，有两耳。子禾子釜的容积为20.46公升，陈纯釜的容积为20.58公升。“庾”，从江声、戴震说，即二斗四升。“秉”，杨伯峻、黄怀信的计算可取。

（2）君子周急，不继富

宋·邢昺：君子当周救人之穷急，不继接于富有。（邢昺《论语注疏》72页）

宋·朱熹：继者，续有余。（《四书章句集注》85页）

唐满先：继，接济。（《论语今译》49页）

王缙尘：意思是人家有急难，应该帮助他；至于富的不必去奉承他，以增他的富也。（《四书读本》90页）

李炳南：继富，以财物给富有之人，使其富上加富。（《论语讲要》104页）

金良年：我听说，君子周济急难而不襄助富有。（《论语译注》55页）

李泽厚：[译]君子救急不添富。[记]用“只雪里送炭，不锦上添花”译“周急不继富”亦好。（《论语今读》108页）

杨润根：[译解]冉雍代表公西华的母亲来请求孔子给些小米……对此孔子表示反对说：“公西华到齐国去做外交使节，坐的是豪华的马车，穿的是轻软的裘衣，因此根据这点，我有理由认为他的母亲是一个富有的人，而对于富有的人我是不应该把很多的东西给他的。况且，我曾经听说过，君子把东西给别人只是为了向那些急需而又暂时没有的人提供帮助，因此他不会把自己很多的东西给那些本来就非常富有的人，以增加这些人的富有。”[注释]冉子：冉雍，即仲弓。大多数学者把“冉子”理解为冉求，这不一定妥当，因为冉求在孔子的全部学生的心目中不太可能享有“子”的地

位。(《发现论语》139页)

金知明:君子帮人急难而不帮人达到富裕。(《论语精读》66页)

辑者案:从李泽厚说。“继”有增益、添加的意思。《墨子·非命上》:“绝长继短。”

6.5 原思为之宰,与之粟九百,辞。子曰:“毋!以与尔邻里乡党乎!”

(1) 九百

汉·孔安国:九百,九百斗。(邢昺《论语注疏》72页)

宋·朱熹:九百不言其量,不可考。(《四书章句集注》85页)

清·胡绍勋:“与之粟九百”,孔《注》云“九百,九百斗”。勋按:《史记·孔子世家》“孔子居鲁,奉粟六万”,《索隐》云:“当是六万斗。”《正义》云:“六万小斗,当今二千石也。”据此,知孔子时三斗当唐时一斗。宋沈括《笔谈》云:“予受诏考钟律及铸浑仪,求秦汉以来度量,计六斗当今之一斗七升九合。”是宋斗又大于唐斗。《元史》言世祖取江南,命输粟者止用宋斗斛。以宋一石当今七斗。是元斗又大于宋斗。然则周时九百斗,合元时仅得一百八十九斗也。江氏《群经补义》云:“古者百亩当今二十三亩四分三厘有奇,就整为二十三亩半。今稻田自佃,一亩约收谷二石四斗,二十三亩半收谷五十六石四斗,折半为米二十八石二斗。人一岁约食米三石六斗,可食八人。如粪多力勤,可多食一人,正与古合。”据江氏说,古农夫百亩,合今斗且得米二百八十二斗。如孔《注》以九百为九百斗,止合元斗一百八十九斗,反不及农夫所收之数,原思何又嫌多而辞之?《集注》云:“九百不言其量,不可考。”盖不从孔说也。或谓九百为九百石则又不若是多。石本五权之名,至周末时用以计粟,如《汉书·食货志》云:“今一夫挟五口治田百亩,岁收亩一石半为百五十石,除十一之税十五石余百三十五石。”此皆粟以石权,而春秋以前未有此制。古制计粟以五量,量莫大于斛,十斗为一斛。粟多至九百,必以量之最大者计之,则九百当为九百斛。何以知为九百斛也?当时孔子为鲁小司寇,即下大夫,其家宰可用上士为之。《孟子》曰:“上士倍中士,当得四百亩之粟。”又曰:“卿以下必有圭田,圭田五十亩。”明士亦有五十亩圭田,以五十亩合四百亩,为四百五十亩。以汉制亩收粟一石半计之,当得六百七十五石。若以石合斛,一石为百二十斤。古无大斗,一斛粟不足百斤,二斛约重一石有半,是百亩收百五十石,合得二百斛。四百亩为八百斛,加圭田五十亩为一百斛,共得九百斛矣。虽经文不言其量而其量可因数以推也。(《四书拾义》卷一·8页)

清·刘宝楠：九百当为九百斛。（《论语正义》216页）

方骥龄：《说文通训定声》、《集韵》称，斛字亦作斗，本章九百之百字，疑系斛字之误。……盖子华使齐必系短期，此九斛之数，为每月固定之俸禄。如依旧说九百斛，未免过多。孔子以冉求之助子华为过多，本身亦岂肯超越常情而多与其弟子耶？……如以百字为斛字之误，作斛字解，则庶几近之。（《论语新论》150页）

黄怀信：不知其量，疑当指九百升，约合今180公升。（《论语新校释》124页）

辑者案：刘宝楠、程树德“九百斛”之说，约合粟八万斤，似乎数量太大。理解为九百斗较宜。仿照黄怀信的计算，九百斗约合1800公升。

（2）毋！以与尔邻里乡党乎

汉·郑玄：毋，止其辞让也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·4页）

宋·朱熹：毋，禁止辞。五家为邻，二十五家为里，万二千五百家为乡，五百家为党。言常禄不当辞，有余自可推之以周贫乏，盖邻、里、乡、党有相周之义。（《四书章句集注》85页）

清·崔述：《注》言常禄不当辞，释“毋”字之义；止思之辞禄也，推之以周贫乏，释“与邻里乡党”之义，为思旁通一义也。余按：……然则毋者，禁其辞与邻里乡党者，申明所以不必辞之故，岂得以下句为旁通一义哉？且受官未有不受禄者，原思虽俭，岂能不食不衣？既不受禄，将何取之？思之辞，但以多耳。思非辞禄，辞多禄也。故《论语》云“与之粟九百”，必言“九百”者，为思辞故也。……惟思以多故辞。故孔子教以用多之道，言虽多，自可以分人，不必辞也。（《论语余说》10页）

清·王引之：毋，不也。《论语·雍也》曰：“毋！以与尔邻里乡党乎？”言九百之粟，尔虽不欲，然可分于邻里乡党，尔不以与之乎？解者读毋字绝句，则失之矣。（《经义述闻》卷三十二·28页）

毛子水：邻里乡党，指乡里中的穷人……孔子说：“不要推辞吧！不是可以分给你邻里乡党中的穷人的么！”（《论语今注今译》77页）

李泽厚：[记]读者别生误会，以为是从孔子处拿粮食，这二章都是孔子对他的学生关于拿薪水的谈话。要点不在多少，而在原则。上章强调少拿，此章赞成多拿。（《论语今读》108页）

杨润根：孔子说：“你绝对不能不接受你所应得的东西。如果你认为你的家庭已经十分富有，以至根本不需要这些小米，那么你也可以把它给予你的邻居；如果你的邻居也十分富有，以至根本不需要这些小米，那么你也

可以把它给予你的邻村,以此类推,我想你是不难为你所应得的那些小米找到出路的!”(《发现论语》140页)

辑者案:孔子是说:不要推辞,这些粟你如果用不了的话,可以送给贫穷的邻里乡亲。盖孔子认为,你原思应得的官俸不应推辞,用不了就周济乡邻,以践行仁善。

6.6 子谓仲弓,曰:“犁牛之子□且角,虽欲勿用,山川其舍诸?”

(1) 犁牛之子骍且角

魏·何晏:犁,杂文也。骍,赤色也。角者,角周正中牺牲也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·24页)

梁·皇侃:云“曰犁牛之子骍且角”者,为设譬也。犁,文也。杂文曰犁,或音狸。狸,杂文也,或音梨。犁,谓耕犁也。骍,赤色也,周家所贵也。角,角周正,长短尺寸合礼也。言假令犁牛而生好子色角合礼也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·25页)

清·王引之:引之谨案:犁与骍对举,则当以杂文之训为长。犁牛之子骍且角,则用以祀山川,犹《列子·说符篇》云“黑牛生白犊,以荐上帝耳”。犁者,黄黑相杂之名也。”(《经义述闻》卷三十一·42页)

日·东条弘:……则牛始生无角,既角而用之,故单曰“角”,一字活用,非周正之谓。(《论语知言》172页)

清·刘宝楠:其实《论语》“犁牛”即是耕牛。《东山经》借“犁”为“骊”,与此“犁牛”字同实异,不得援以为证。且骍角之牛既已可用,何必追溯所生,而以杂文为嫌,致有勿用之疑?若以杂文喻仲弓父行恶,无论此说全不可信,且即有之,而称子之美,必及其父之恶,长者所不忍言,而谓圣人能出诸口乎?然则以犁牛为耕牛,以耕牛为喻微贱,其说信不可易。(《论语正义》220页)

清·康有为:骍,赤色。周人尚赤,牲用骍角。角,周正中牺牲也。用,用以祭也。山川,山川之神也。言人虽不用,神必不舍也。先师朱九江先生曰:“犁,伯牛名,仲弓父也,孔子合其名字而呼之。王充《论衡·自纪篇》曰:‘鲧恶禹圣,叟顽舜神,伯牛寝疾,仲弓洁全,颜路庸固,回杰超伦,孔、墨祖愚,丘、翟圣贤。’盖汉人相传如此。刘峻《辨命论》曰:‘冉耕歌其芣苢。’耕、犁、牛三者名字同义。盖伯牛有恶疾也,孔子叹息伯牛之疾,乃美其有贤子以慰之。明仲弓才德洁全,神必见祐,必不因父疾而弃于世也。朱子说谓仲弓父贱行恶,盖不考之甚。今据汉儒今文家说以正之,以见仲弓父

子为孔门高弟，两世德行之科，馨香荐升，无与伦比，不因恶疾而少损也。”
(《论语注》74 页)

方骥龄：叠经前人探讨，冉伯牛之死非恶疾；伯牛亦非仲弓之父，乃族人而已。……《周礼·草人》“凡粪种驛刚用牛”郑注：“故书驛为挈。”杜子春挈读为驛，谓地色赤而土刚强也。角，通确，即今确字，原义为磐石，喻坚实坚正。《管子·地员》“刚而不穀”，穀亦通角字，疑本章所谓“驛且角”者殆即“刚且坚”，似以仲弓喻作初生之犊，刚强坚实，大器也，非谓红毛而又角正也。(《论语新论》151 页)

杨润根：犁：这个字由“利”和“牛”构成，意为耕作者对牛的利用，即用牛来耕地。驛：难以驯服的马，引申为难以驯服，难以驾驭。这个字由“马”和“辛”构成，意为辛辣的、暴烈的、难以对付的马。角：许多动物头上生长着的由坚硬的钙质细胞蛋白构成的尖尖的突出物，它常常是动物用来进攻与自卫的天然武器。这里的“角”既具有名词的含意，又具有动词的含意。当它作动词时，其意思就是以角作为武器向对象发起进攻。(《发现论语》141 页)

黄怀信：驛，音辛，赤色。周人尚赤，用赤牲。“角”，谓有角、成年。(《论语新校释》125 页)

辑者案：从字面理解，即耕牛之子色红角正。此喻指百姓家的孩子素质优良。

(2) 虽欲勿用，山川其舍诸

魏·何晏：虽欲以其所生犁而不用，山川宁肯舍之乎？言父虽不善，不害于子之美。(邢昺《论语注疏》73 页)

宋·朱熹：仲弓父贱而行恶，故夫子以此譬之。言父之恶，不能废其子之善，如仲弓之贤，自当见用于世也。然此论仲弓云尔，非与仲弓言也。(《四书章句集注》85 页)

清·江声：盖身为庶民，先世未有仕进为士大夫者，故谓之贱人。贱，故以耕牛为譬。当时卿大夫皆世官，用人必世家之子，罕有录及民庶者。孔子言此，意谓虽生于微贱，苟能才德尤异、卓然特立，人必知之。……所以勸勉仲弓，毋以家世贱而自弃也。(《论语义疏》卷上·16 页)

日·中井积德：仲弓之父，或庸凡不材之人耳，不必据《家语》作贱而行恶。牛杂毛，不中牲用，唯可供犂鋤之用，故曰犁牛耳。……或曰，此褒冉牛之言，牛是仲弓之族人，故以谜隐语于仲弓也。(《论语逢源》107 页)

清·刘台拱：案：此章之指，先儒皆失之。惠氏《礼说》曰：犁牛，耕牛子其犊也。驛且角，天牲也。仲弓可使南面，故举天牲以况之。蕴蘊千载，一

旦发露，可谓卓识。然惠氏谓“山川不得用骍牲，以其非礼故欲勿用”，此义非也。又云“天下有歆于上帝而吐于山川者”，故曰“山川其舍诸”。夫既非礼矣，山川岂得享之？此犹沿袭旧注“人虽不用，神必不舍”之说，未合语意……周礼用骍牲者三事：祭天南郊一也，宗庙二也，望祀南方山川三也。郊庙，大祀也；山川，次祀也。耕牛之犊而有骍角之材，纵不用诸上帝，山川次祀亦岂得舍之？不得已而思其次之辞也。三代以不世及为礼，未有起畎亩之中，膺天子之荐者，论匹夫之遭际至于得国而止，五岳视三公，四渎视诸侯，故有山川之喻。……颜渊问为邦，夫子告以四代礼乐；三子言志，许以诸侯；仲弓德行亚于颜渊，远出三子之上，观夫子所以称之者，其分量可知矣。然词意婉曲，寄托深远，与仪封人木铎之喻、南宫适禹稷之问略相似。（《论语骈枝》4页）

清·刘宝楠：若以杂文喻仲弓父行恶，无论此说全不可信，且即有之，而称子之美，必及父之恶，长者所不忍言，而谓圣人能出诸口乎？然则以犁牛为耕牛，以耕牛为喻微贱，其说信不可易。……贱者，微贱之称。夫子亦自言少贱，非谓其行有不善也。（《论语正义》220页）

清·宣懋庸：然则犁牛之子乃泛论古今之人，而与仲弓言之，不必即指仲弓也。……仲弓之为人，有临民之度，而于选贤举才取择太严，故夫子以此晓之欤。（《论语稽》卷六·4页）

方骥龄：《说文》：“山，宣也。谓能宣气散生万物也。”《释名》：“山，产也，产生物也。”韦昭《国语》注：“山河所以宣地气而出财用。”本章所谓山川，疑作治国之意，谓仲弓之可当大任，犹首章之言南面，足以任功业成万物，一如山川之生万物，殆非指祭山川之神也。（《论语新诠》151页）

毛子水：本章乃是孔子和仲弓谈论政治上用人的道理；“犁牛之子”，乃是指一切平民人家的子弟，并不是专指仲弓讲。（《论语今注今译》77页）

杨润根：欲：很想得到。“虽欲”作为假设性的语句中的动词（很想得到）可作为其最后的结果——得到——来理解。山川：高山与平川。许多作者都牵强附会地把这里的“山川”理解为“山川之神”。……孔子在谈到冉雍时说：“冉雍这个血气方刚的小伙子有如一匹年轻气盛的牛崽子，不仅像那种性格暴烈的红色马匹一样难以驯服，而且还很有可能会使用它的两只尖角向那些想驯服它的人们发起攻击，因此对于它，人们也许会说：‘纵使我能够像我所希望的那样得到它，它对我也不会有什么用处。’但是我要告诉人们的是：当你们拒绝接受它时，难道它除了想得到你们的接受之外，就没有任何别的选择了吗？难道它已经对你们说过，它将放弃选择高山平

川里的自由,而非要选择你们的奴役不可吗?”(《发现论语》141页)

辑者案:当以江声、刘宝楠说为当。虽出身微贱,但有良好的素质、出色的才能,即使人不想用,山川之神也不会舍弃。

6.7 子曰:“回也,其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣。”

(1) 其心三月不违仁

梁·皇侃:仁是行盛,非体仁则不能。不能者,心必违之。能不违者,唯颜回耳。既不违,则应终身。而止举三月者,三月一时,为天气一变,一变尚能行之,则他时能可知也。亦欲引汲,故不言多时也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·25页)

宋·朱熹:三月,言其久。仁者,心之德。心不违仁者,无私欲而有其德也。日月至焉者,或日一至焉,或月一至焉,能造其域而不能久也。(《四书章句集注》86页)

清·刘宝楠:颜子体仁,未得位行道,其仁无所施于人,然其心则能不违,故夫子许之。“日月至”者,谓每一日皆至仁也。一日皆至仁,非谓日一至也。积日成月,故曰“日月至”。(《论语正义》221页)

杨伯峻:[译文]孔子说:“颜回呀,他的心长久地不离开仁德,别的学生么,只是短时期偶然想起一下罢了。”[注释]三月,日月——这种词语必须活看,不要被字面所拘束,因此译文用“长久地”译“三月”。(《论语译注》57页)

李炳南:或曰,颜回之仁三月不变,三月以后,则不能不变。若然,颜子仅有三月之仁,有是理乎?此章句读,其心,指颜回之心,一读。三月,是孔子自言观察颜回三月之久,又一读。不违仁,是观察结果,接颜回之心而言,既观三月,其心皆不违仁,若尔后再观,当亦不违矣。(《论语讲要》105页)

钱穆:其心三月不违仁:仁指心言,亦指德言。违,离义。心不违仁,谓其心合于是德也。三月,言其久。三月一季,气候将变,其心偶一违仁。亦可谓心不离仁矣。其余:他人也。日月至焉:至,即不违。违言其由此他去,至言其由彼来至,如人在屋,间有出时,是违。如屋外人,间一来人,是至。不违,是居仁也。至焉,是欲仁也。颜渊已能以仁为安宅,余人则欲仁而屡至。日月至,谓一日来至,一月来至。所异在尚不能安。(《论语新解》145页)

程石泉:此章必有错简,“三月不违仁”殊背常理。……按“三月”甲骨金文皆有合书例……岂“三月”乃“素”字错简邪?(《论语读训》87页)

林毓顺:[注解]1. 三月:……三月用夏历是言每月之初三日。初一初

二不见月明。喻人之初不明理义。2. 不违仁:读丕违仁。是远离完全不照人间。[释义]孔子说:“颜回啊!他心地光明与热情,皆可比月之运行。”(《论语我读》92页)

黄怀信:[校]其余则月至焉而已矣,“月”前旧衍“日”字,今据义删。[训译]先生说:“颜回,他的心(连续)三个月都不离开仁;其他的人,则一个月想到一次罢了。”[章旨]此章论颜回之仁。仁者爱人,真正有仁德的人,必能心里总装着仁,所以颜回能三月不违仁。“月至焉”,有似今之搞某种活动的所谓“活动日”,只是一次性的,可见不可同日而语。(《论语新校释》126页)

金知明:[注释]他的心思三个月都离不开仁。……[理解]“其心三月无违仁”是说颜回想的事情三个月之内必定要归结到仁义上面,最长不会超过三个月。(《论语精读》67页)

辑者案:孔子是说颜回在坚持仁德上,远比其他学生恒久。就字面上看,孔子是从时间上来比较,说明其区别:颜回能做到连续三个月不违背仁,而其他学生也只是能做到一天或一个月不违仁而已。但是,孔子的意思并不是说颜回仅能持仁三个月,其他学生仅能持仁一天或一个月,而是以“三月”、“日月”来比较其持仁恒久与短暂的区别。孔子说此话的主要用意是赞许颜渊恒久持仁的品德,督促其他学生向颜回学习。杨伯峻说得好:“这种词必须活看,不要被字面所拘束。”

(2) 其余则日月至焉而已矣

魏·何晏:余人暂有至仁时,唯回移时而不变。(邢昺《论语注疏》73页)

宋·朱熹:日月至焉者,或日一至焉,或月一至焉,能造其域而不能久也。(《四书章句集注》86页)

明·林希元:日月至焉,是或一日之内心有其德,少间又为私欲所间而违乎仁;或一月之内心有其德,少间又为私欲所间而违乎仁。非有持久之功,常坐频复之吝也。(《四书存疑》卷五·3页)

日·伊藤维楨:其余,盖指文学政事之类而言,犹“其余不足观也已”之意。“日月至”者,谓以日月自至也。此美颜子之心自能合于仁也。言为仁,天下之至难也,唯颜子之心能合于仁,而至于三月之久,亦自不违。若其他文学、政事之类,彼虽不用力,以日月自至焉而已矣,岂不贤哉?(《论语古义》79页)

日·物双松:日月至焉而已者,谓日日而至、月月而至也。(《论语征》114页)

日·丰干:其余,与“其余不足观”之“其余”同。日月,谓日就月将也,言修仁久不违,则其余德行日就月将,自至得之身而已矣。何氏释余为余人。朱

《注》从之，而曰：“或日一至焉，或月一至焉。”未稳当。（《论语新注》56页）

日·东条弘：按：“其余”，谓三月之后。上“其”字指回固也，而下“其”字非指“三月”何？按：三是数之小终，如“三月不知肉味”，又“三省”、“三复”之“三”。三字不必可拘泥矣。……按：月至，是次第至不绝也，故曰“终食之间，无违仁”者，是也。“月至”二字眼目，“移时”之解，盖未切。（《论语知言》173页）

清·陈浚：或一日到这里，隔一日又断了；或一月到这里，过一月又忘了。（《论语话解》卷三·18页）

杨伯峻：用“短时期”“偶然”来译“日月”。（《论语译注》57页）

蒋沛昌：[注释]至——通“志”，想到。[解释]而其余的学生只是短时间有此志向，或者偶然想到罢了。（《论语今释》134页）

黄怀信：[释]“月”，一个月。……月至焉，言其一个月偶尔想到一次。旧作“日月至焉”，义不可通。（《论语新校释》126页）

金明知：[注释]他余下的时间就每天每月想在仁上面；其，他；余，空余、一有空；则，转折副词，就；日月，每天每月；至，到达。……[译文]颜回啊，他的心思三个月都离不开仁义，有空余还是每天每月想到仁义上面去。（《论语精读》67页）

郑张欢：[释]孔子说：颜回这个人呀，其心总能长时间地不违仁，其余则随着日月过程而成自然了。（《论语今释》84页）

辑者案：此语应理解为：其他弟子只能做到一天或一月不违仁而已，与颜回相比，坚持仁德不够恒久。

6.8 季康子问：“仲由可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”曰：“赐也可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”曰：“求也可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有？”

(1) 果、达、艺

汉·孔安国：达谓通于物理。艺谓多才艺。（邢昺《论语注疏》73页）

汉·包咸：果谓果敢决断。（邢昺《论语注疏》73页）

宋·朱熹：果，有决断。达，通事理。艺，多才能。（《四书章句集注》86页）

明·林希元：达是心胸颖悟、事理通晓；艺是心思工巧、处事有方。（《四书存疑》卷五·5页）

清·刘宝楠：果者能任事，达者能明事，艺者能治事，故皆可以从政。公孙丑以乐正子为政，疑其强、有知虑、多闻识。强即是果，有知虑即是达，多闻识即是艺。（《论语正义》222页）

吴林伯：果，勇决也。……达，谓通于辞令。（《论语发微》68页）

杨润根：[注释]果：果实，果子，树上所结出的果实，引伸为可采摘的，现成可食的。达：达的结果——达成，达于理想，达于完美，达于目的。“达”的本意是造就伟大，造就完美。……因此“达”的意思应是与“美”的意思相通的。艺：繁体字为“藝”……其意思是掌握着（“幸”、“丸”，即“执”）能够确保人们自己在草原上（“𠂔”）自由自在地生活、自由自在地歌唱与劳作（“云”）所必须的技术，这种技术包括两个方面：使牧养的众多的羊群（“幸”）能够幸免于难或不至损失太多[“幸”由“大”和“羊”（少一横）构成，意为大批的羊群只损失一只羊]，同时使自己具有必不可少的简易住所（“丸”，这个字本来由“厂”和“人”构成，意为人可厕身其中的庇护所）。因此“艺”的意思（从其中作抽象的引伸）是指使人过上安居乐业的幸福生活所必需的那些实用的技能与技术。（《发现论语》142页）

林毓顺：[注解]果，是草木经开花后结子实曰果。引申为果断果然义。凡诚实果敢的人，也必憨直无私刚正无阿。故难容巧佞曲折之徒。是说仲由性鄙刚猛伉直。达，是所谓四通八达，治事滑达。艺，是孔门的六艺，曰礼、乐、射、御、书、数。是文武兼备的教育。（《论语我读》93页）

辑者案：从朱熹说。

（2）于从政乎何有

梁·皇侃：云“于从政乎何有”者，既解决断，则必能从政也。何有，言不足有也。故卫瓘曰：“何有者，有余力也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·26页）

宋·邢昺：何有，言不难也。（邢昺《论语注疏》74页）

方骥龄：有通右或佑字，助也。孔子以为“果”“达”“艺”三者皆才能而非德性。孔子以为从政当重德行。于从政乎何有，殆谓此三者何助于从政也。季氏只重才能之可使，而不言三者之德行，故孔子答以“于从政乎何有”。慨乎言之，谓季氏不当只问才能之可使而已也。（《论语新诠》152页）

南怀瑾：孔子说子路的个性太果敢，对事情决断得太快，而且下了决心以后，绝不动摇。决断、果敢，可为统御三军之帅，而决胜于千里之外。如果要他从政，恐怕就不太合适，因为怕他过刚易折。……子贡太通达，把事情看得太清楚，功名富贵全不在他眼下。聪明通达的人，不一定对每件事盯得那么牢。……但是如果从政，却不太妥当。也许会是非太明而故作糊涂。……孔子说，再求是才子、文学家。诗、词、歌、赋、琴、棋、书、画，样样精通；打高尔夫、跳现代舞都能来。名士气味颇大，也不能从政。换句话说，如果把他们三个人凑合起来，不愧是大政治家的材料。……从另一面

看,季康子问到这三位学生,孔子都不放行,也是因为季家当时在鲁国为权臣,气势嚣张跋扈,孔子不愿让自己学生去插上一脚。当然在学生这方面也不会愿意去。(《论语别裁》263-266页)

程石泉:孔子称“由也果”、“赐也达”、“求也艺”,皆就其品德言,与彼等之从政有关而亦无关。故孔子曰:“于从政乎何有?”(《论语读训》88页)

林毓顺:[注解]何有,有三次出现,是对三种不同性质的回答。第一何有,是说仲由从政如何能有包容巧佞曲折之徒的功夫。第二何有,是说端木赐利口巧辞,闻一以知二,极其滑达。从政有何困难。第三何有,是说冉求有治千室之邑,百乘之家的兵事才艺。从政有何不可。(《论语我读》94页)

辑者案:从邢昺说。仲由、端木赐、冉求三人,让其从政都没有什么困难。

6.9 季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰:“善为我辞焉!如有复我者,则吾必在汶上矣。”

(1) 费

宋·朱熹:费,音秘。(《四书章句集注》86页)

李炳南:费,古注读密,然山东当地人皆读费之本音。(《论语讲要》107页)

杨朝明:费(bì):季氏的封邑,在今山东费县西北一带。(《论语诠解》51页)

辑者案:费,旧读 bì;今山东费县人皆读 fèi。

(2) 则吾必在汶上矣

汉·孔安国:去之汶水上,欲北如齐也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·26页)

梁·皇侃:汶,水名也,在鲁北齐南。子骞时在鲁,谓使者云:“若又来召我,我当北渡汶水之上,往入齐也。”(皇侃《论语集解义疏》卷三·27页)

清·刘宝楠:正义曰:《汉书·地理志》泰山郡莱芜下曰:“《禹贡》汶水出西南,入济。”琅邪郡朱虚下曰:“东泰山,汶水所出,东至安丘入潍。”是汶水有二。此水经由齐、鲁界上,闵子所指之汶,未知确在何处?《水经·汶水注》云:“汶水经钜平县故城而西南流,城东有鲁道,《诗》所云‘鲁道有荡’是也。”王氏昶说齐、鲁往来孔道实在嬴、博,当今宁阳东平间,则意汶上亦在嬴、博,说颇近理。阎氏若璩《释地》引曾彦和曰:“出莱芜县原山入济者,徐州之汶也;出朱虚县泰山入潍者,青州之汶也。《论语》‘在汶’,指徐州言,以鲁事也。”(《论语正义》223页)

林毓顺:[注解]在汶上矣:……汶上是地名,在今山东兖州西北方,是闵子骞的生长地,在的本义是存;《尔雅·释诂》云:“徂在存也,在存省土察也。”则吾必在汶上矣,是说你把我碎尸万断,我也要留存在汶上,不去就

任。是言其辞意之坚。所谓碎尸万断,是由“则吾必”释出。则吾必是杀掉我也必如此。则字从刀贝,许慎云等分物也。是定其等差而各为介画,引申为法则刑罚,也是现在流行的依法办理。(《论语我读》95页)

杨朝明:在汶上:是说要离开鲁国到齐国去。汶上,水名,即今山东大汶河,当时流经济、鲁两国之间。(《论语诠解》51页)

辑者案:汶,水名,即杨朝明所说的大汶河。汶上,汶水之北,泛指春秋、战国时期齐国之地。

6.10 伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:“亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!”(辑者案:“亡之”,定州简本作“末之”)

(1) 伯牛有疾

宋·朱熹:有疾,先儒以为癘也。(《四书章句集注》87页)

清·毛奇龄:古以恶疾为癘。(《四书臆言》卷二·1页)

程树德:按:伯牛患癘,汉儒旧说如此。然余不能无疑者。癘惟热带之地有之,今闽广多患此者。冉牛鲁人,地居北方,不应得此疾,一可疑也。患癘不过残废,不必致死。今日亡之,有当时即死之意。此必患暴病,卒不可救,故作此言。此以语气上观之,而知其决非癘也,二可疑也。癘系一种传染病,患者腥秽触鼻,断无与病人执手之理,三可疑也。然则冉牛究患何疾乎?考癘疾之说,本于《淮南》。《淮南子·精神训》曰:“子夏失明,伯牛为厉。”厉、疠通,汉儒多释为癘。如《尸子》“胥余漆身为厉”,《史记·刺客传》“豫让漆身为厉”,《范睢传》“箕子、接舆漆身为厉”,《索隐》曰:“厉俱音赖。癘,疮也。”邢《疏》引《淮南子》,厉直作癘。《孟子》“顺受其正”,孙《疏》引《淮南》同。余谓伯牛为厉之说,汉儒必有所本。考《内经》、《素问》,风热客于脉不去名曰厉,或名口热。是厉为热病之名。凡热病,在春曰瘟,在夏曰暑,在秋曰疫,在冬曰厉。伯牛之疾,即冬厉也。汉人以癘释之,失其旨矣。(《论语集释》384页)

方骥龄:疑即今之霍乱吐泻。(《论语新诠》154页)

黄怀信:[校]伯牛有恶疾,旧无“恶”字。按:下言自牖执其手,则必非一般之疾。《史记·仲尼弟子列传》作“有恶疾”,当是,今从补。[释]“恶疾”,传染病。(《论语新校释》129页)

杨朝明:有疾:有恶疾,今之麻风病。《淮南子·精神训》载伯牛为“厉”病,即麻风病。(《论语诠解》51页)

辑者案:伯牛所患何疾,既然经文未明说,就无须猜测,知其患有很重

的传染病就可以了。

(2) 自牖执其手

汉·包咸:牛有恶疾,不欲见人,故孔子从牖执其手也。(邢昺《论语注疏》74页)

宋·朱熹:礼:病者居北牖下。君视之,则迁于南牖下,使君得以南面视己。时伯牛家以此礼尊孔子,孔子不敢当,故不入其室,而自牖执其手,盖与之永诀也。(《四书章句集注》87页)

清·江声:孔子圣,无不通,焉有不知医者?执其手者,切其脉也。既切脉而知其疾不治,故曰:“亡之,命矣夫!”(《论语笺疏》卷上·16页)

日·中井积德:孔子问疾,伯牛盖辞而弗见也。孔子欲强入于室,则苦伤伯牛之心;欲不见而还,则师弟子今生之诀别,又有不忍也。于是乎,自牖执其手而告别,不视其面也。此斟酌而适乎宜,尽于人情者也。(《论语逢源》111页)

清·钱坫:伯牛之疾,恶疾也,夫子自牖执其手者,盖恐入室致己亦有是疾耳。(《论语后录》卷二·9页)

方骥龄:伯牛之疾,必染霍乱吐泻,室内不洁,故孔子自牖执其手而已。孔子对此霍乱吐泻,必知其不致传染,故仍访问。执其手,按其脉,知己无望。(《论语新论》154页)

杨润根:执:强行抓住。因此“执”有捉拿之意。……孔子隔着窗户与病室中的伯牛说话,说着说着,孔子从窗户伸过手去想与伯牛握握手,伯牛不愿意,因为他担心这样做会使自己的病传染给老师,但孔子还是抓住了伯牛的手,与他紧紧地握着。(《发现论语》145页)

辑者案:从包咸说。伯牛不让孔子进屋探视,是怕恶疾染及老师,这是爱师;孔子无奈隔窗探问,但仍要“执其手”,说明孔子不顾自身安危,这是爱生。此章反映了师生互爱的真挚感情。

(3) 亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也

汉·孔安国:亡,丧也。疾甚,故持其手曰丧之。(邢昺《论语注疏》74页)

日·物双松:盖亡训丧,如亡人之亡也,非死丧之义矣。冉子有恶疾,不可复用于世,如失之然,故孔子云尔。(《论语征》116页)

清·赵良猷:何屺瞻曰:《汉书·楚王器传》:成帝诏书中引此作“蔑之命矣”,夫是“亡”字,当读为无也。亡之,言无可以致此疾之道。(《论语注参》卷上·22页)

清·武亿:案:亡当读作无。《汉书·宣元六王传》:“夫子所痛,曰:‘蔑之,命也夫,斯人也而有斯疾也!’”师古《注》引《论语》云云:“蔑,无也。言

命之所遭,无有善恶,如斯善人而有如此恶疾,深痛之也。”蔑,通作“末”,《新序》云:“末之命矣。”夫以二义证之,远过孔氏。(《论语义证》6页)

清·陈浚:亡是失。……可惜失去这个人,无非总是命罢了。(《论语话解》卷三·20页)

南怀瑾:“亡之,命矣夫”的“亡”,在古人的解释,认为孔子当时握着他的手,很悲伤地感叹,他得了绝症,这真是命!但是我的看法,古文中“亡”字往往与“无”字相通。拿白话文来解释,是孔子很伤感的说,命真不可信吗?真没有命运吗?意思也是说像这样好的人,怎么会这样短命?(《论语别裁》272页)

黄瑞云:这段话应标作“亡之命矣夫,斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!”“亡之命矣夫”正是针对“斯人也而有斯疾也”说的。……“亡之”犹言“无乃”,用现在的话说就是“莫不是”。孔子看到学生病成这样,就动情地说:“莫不是命吧,这样的人竟得了这样的病!这样的人竟得了这样的病!”这样标点和翻译,才大体表述了孔子的原意。(《斯人也而有斯疾也》,《特区展望》1999年第4期)

杨润根:亡之:亡病,该死的疾病,应该消灭的疾病。(《发现论语》145页)

金池:[注释]亡同“无”。[译文]没有办法。(《〈论语〉新译》161页)

林毓顺:[注解]亡之:亡的本义逃,逃亡也是互训,引申作丧亡死亡失亡。之的本义出,犹草木出生。亡之是之亡,是生出如此死亡绝症。(《论语我读》96页)

苏宰西:伯牛生了传染病,孔子去看望他,从窗户紧握他的手,安慰道:“不要悲观,难道是命!人呀总是有这样那样的病,人呀总是有这样那样的病的!”(《论语新编》214页)

辑者案:应从金池说。当着病重者的面,如果说些丧呀、失呀、死呀、亡呀之类的话,显然不合情理。若叹息“没办法”,感到束手无策,为学生的疾病着急,感叹命运不公,痛惜不该让这样好的人得这么难治的恶疾。如此理解,才合乎常情。

6.11 子曰:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”(辑者案:“一簞食”,定州简本作“一单食”)

(1) 一簞食,一瓢饮

汉·孔安国:簞,笥也。颜渊乐道,虽簞食在陋巷,不改其所乐。(邢昺《论语注疏》75页)

宋·邢昺:案郑注《曲礼》云:“圆曰簞,方曰笥。”然则簞与笥方圆异,而

此云“箪,筍”者,以其俱用竹为之,举类以晓人也。(邢昺《论语注疏》75页)

清·刘宝楠:正义曰:郑《注》云:“箪,筍也。”此伪孔所本。《说文》:“箪,筍也。《汉律令》:‘箪,小筐也。’筍,饭及衣之器也。”……“筍”兼大小,“箪”则止是小者,故许引《汉律》以“箪”为小筐也。(《论语正义》226页)

骆承烈:用竹筒子吃饭,用瓢喝水。(《曲阜史迹百题》50页)

李泽厚:一盒饭,一瓢水。(《论语今读》111页)

辑者案:一筐饭,一瓢水,是说盛饭用小竹筐,饮水用葫芦瓢,十分简陋。

(2) 陋巷

梁·皇侃:不愿爽垲而居处之,在穷陋之巷中也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·28页)

清·王引之:陋巷,谓隘狭之居,即《儒行》所云“一亩之宫,环堵之室”也。……曹植《谏取诸国士息表》曰:“蓬户茅牖,原宪之室也;陋巷箪瓢,颜子之居也。”应璩《与尚书诸郎书》曰:“陋巷之居,无高密之宇;壁立之室,无旬朔之资。”则陋巷为隘狭之居明矣。……今之说《论语》者以陋巷为街巷之巷,非也。(《经义述闻》卷三十一·13页)

清·陈浚:陋巷是荒僻的巷道。(《论语话解》卷三·20页)

王熙元:陋巷,房屋矮小、破旧的巷子。(《论语通释》285页)

徐刚:“陋巷”,是指简陋或狭窄的巷子。一条巷子由两部分构成,一是巷子的小路,二是小路两边的住宅区,这两者是一个整体,缺一不可。在具体的语言运用中,由于着眼于不同的角度,具体的所指可以不同,有时候指的是这条小路,有时候指这个巷子两边的住宅区。例如说某个人住在某条小巷里,当然不是说他住在巷子的道上,而是指他住在路边的住宅中。所以《广雅·释诂》云:“巷,居也。”《释宫》又云:“巷,道也。”巷可以指巷子两旁的住宅区,这一点没有任何问题,但是如果因此就认为“巷”有一个意思,是指巷子中人所居住的具体的某一间宫室,就有问题了。……人当然只能是住在某一间宫室里,但这并不说明“巷”的意思就是指那间宫室,而不是指整个道路和两边的住宅区构成的整体区域,《论语》说“在陋巷”,是从颜子所居的大环境(巷子)着眼的,《儒行》说“一亩之宫,环堵之室”,是从所居的小环境(宫室)着眼的,这是从不同的角度说的,并不能说明“巷”的意思就是“宫”或“室”。……所以,王氏所举的例证,都不足以证明巷子有宫室的意义。王说混淆了居住的整个区域和具体的某间宫室之间的关系,割裂了一个意义的两个不可分割的方面,是不能成立的。(《〈论语〉故训疑误举

例》，《孔子研究》2007年第5期）

辑者案：陋巷，按通常理解，是指既狭窄又简陋的巷子，也就是狭窄破旧的小胡同。一般来讲，巷子狭窄、简陋，巷子里也不会有富家大户，而多是穷家小户、简陋的居室。陋巷是概指，兼指巷子里的住户。孔子所言“簞食瓢饮在陋巷”的意思是：颜回吃的用的简陋，居住的也简陋，很贫穷。今曲阜孔庙东侧，有一条约200米长的南北小巷，据说这就是颜回居住的陋巷。想当年，这是一个小贫民区。

6.12 冉求曰：“非不说子之道，力不足也。”子曰：“力不足者，中道而废。今女画。”

力不足者，中道而废。今女画

汉·孔安国：画，止也。力不足者，当中道而废。今女自止耳，非力极。（邢昺《论语注疏》75页）

宋·朱熹：力不足者，欲进而不能。画者，能进而不欲。谓之画者，如画地以自限也。胡氏曰：“夫子称颜回不改其乐，冉求闻之，故有是言。然使求说夫子之道，诚如口之说刍豢，则必将尽力以求之，何患力之不足哉？画而不进，则日退而已矣，此冉求之所以局于艺也。”（《四书章句集注》87页）

宋·张栻：为仁未有力不足者，故仁以为己任者，死而后已焉。今冉求患力之不足，非力不足也，乃自画耳。所谓“中道而废”者，如行半途而足废者也。士之学圣人，不幸而死则已矣，此则可言力不足也，不然而或止焉，则皆为自画耳。画者，非有以止之而自不肯前也。（《南轩论语解》卷三·13页）

明·张居正：废，是止。（《论语别裁》80页）

日·物双松：中道而废者，虽废亦在道之中也。废谓废业也。在道之中，谓之中道。……旧注以半途解中道，其义可通，而大失古言。（《论语征》116-117页）

日·中井积德：此与上章，盖非一时之言，其后先未可知，胡氏乃言闻称颜回，故有是言，穿凿大甚。冉求纵令诚说焉，夫子之道高矣，其实有难攀者也，夫子策之，责其不肯进也。胡氏乃归咎于说之不成，何也？日退而已矣句，亦过当。……胡说无一是，恐当削。（《论语逢源》112-113页）

清·张甄陶：此章有顶真见解，前人皆未说着。冉有乃有才人，何至作小儿逃学之语？子之道圣学之全体大用也，言求非不从事于博文，而天地民物之故，礼乐器数之繁，实不足以会其通。非不欲从事于约礼，而视听言动之则，经权变化之交，学不足以协其矩。此之谓力不足也。夫子言力不足之人诚亦有之，必其识至愚，气至弱，勉强不来，至于中道而废。资质所

限,无可奈何。今汝厌致知之繁黻,仅得半而止,畏力行之拘苦,以小就自安,是画而已矣,奈何自诬以为力不足哉?须将“子之道”三字抬高,则冉子之退托,不为作伪,夫子之责备亦非苛求。此“力不足”是真有此学业无成之人,冉子何可以之自比哉!(梁章钜《论语旁证》卷六·13页)

清·黄式三:废,古通“置”。置于半途,暂息之,俟有力而肩之也。……则中道而废是力极休息,复蓄聚其力也。(《论语后案》150页)

清·陈浚:废是放倒。……学到半路,力量用尽,无可奈何,只得放倒。(《论语话解》卷三·20页)

方骥龄:疑“今女画”之“今”字,为“令”字之误。孔子评冉求心理上自己以为力不足,故使其行动上不能前进,非不能也,不为也。(据《说文通训定声》,纵通为中。)疑本章所谓“中道”,犹言合乎道或通乎道。孔子以为冉求所言力不足以实行孔子之所指导,乃通乎道而不能行,非半途而废,自己废顿而已,不为也,非不能也。如季氏之旅于泰山而不能救,季氏伐颛臾而不能止,多与公西子华之母之粟,为季氏聚敛附益而无能改季氏之德,皆孔子曾经予以指导而冉求终未能依孔子所言行事者,是通乎道而不能行之事证也。……画有文饰之意。孔子责冉求过去既不能遵其所导,今此所谓谓“力不足者”,乃文过饰非而已。(《论语新论》155页)

杨伯峻:[译文]如果真是力量不够,走到半道会再走不动了。现在你却没有开步走。[注释]画——停止。(《论语译注》59页)

李泽厚:孔子说:“力量不够,走到半路才会停住。你现在是画定界限不上路。”(《论语今读》112页)

程石泉:[训诂]按《尔雅·释言》云:“画,形也。”于此章之意较为贴切。[意义]……今冉求自谓“力不足”,正与孔子日常之教诲背道而驰。故孔子责之曰:“力不足者中道而废,今女画。”“今女画”者即言汝之言行活活地表现出“遵道不力,半途而废”之典型。(《论语读训》90页)

文选德:这里的“画”字似有两种意思:一是“画线为界,止而不进”;二是作为一种语气词,空发议论。(《论语诠释》234页)

辑者案:“废”、“画”皆“停止”义,前句用了“废”字,盖为避重复,后句改用“画”字。孔子的意思是:如果力不足的话,应是停止在半道上。而你冉求是不努力于道,是自己停止在原地的。

6.13 子谓子夏曰:“女为君子儒,无为小人儒。”

(1) 儒

梁·皇侃:儒者,濡也。夫习学事久,则濡润身中,故谓久习者为儒也。

(皇侃《论语集解义疏》卷三·28页)

宋·邢昺:此章戒子夏为君子也。言人博学先王之道,以润其身者,皆谓之儒,但君子则将以明道,小人则矜其才名。言女当明道,无得矜名也。

(邢昺《论语注疏》76页)

宋·朱熹:儒,学者之称。(《四书章句集注》88页)

清·李颢:儒字从人、从需,言为人所需也。(《四书反身录》上论语·41页)

日·中井积德:儒者成业之名矣,非方学之称。(《论语逢源》113页)

清·焦循:儒,犹士也。(《论语补疏》卷一·12页)

清·梁章钜:《周礼·太宰》:儒以道为名,扬子《法言》:通天地人曰儒。

(《论语旁证》卷六·14页)

日·东条弘:按天官大宰之职,以九两系邦国之民。一曰牧,以地得民;二曰长,以贵得民;三曰师,以贤得民;四曰儒,以道得民。儒,教导人者,与学者异。(《论语知言》180页)

清·刘宝楠:正义曰:《周官·太宰》:“四曰儒以道得民。”《注》:“儒,诸侯保氏有六艺以教民者。”《大司徒》:“四曰联师儒。”《注》:“师儒,乡里教以道艺者。”据此,则“儒”为教民者之称。子夏于时设教,有门人,故夫子告以为儒之道。(《论语正义》228页)

毛子水:儒,有六艺以教民者。(《论语今注今译》82页)

杨润根:这里的“儒”指的是人们关于人的最根本的需要的认识 and 信念,也是人们关于人的最根本的依靠的认识和信念——它们构成了人类政治与法律思想的基础——这也就是宇宙的道德、仁爱与正义的认识和信念。没有对于它们的正确认识与坚定的信念,人类的政治与法律就会迷失方向,走入歧途,并因此而成为人类相互奴役与相互压迫的手段。(《发现论语》147页)

文选德:这里的“儒”字我以为不是后来所说的“儒家”或“儒学”的儒,而是一个中性词,好像同“儒”字有关系,因为在孔子那个尚武的乱世,士人们无权无势,在世人的眼中当是一些懦弱者。这里孔子针对子夏求学保守而心灵封闭的学究弱点,告诫或者说批评子夏要提升自己的为学之方和修身之道,成为真正的君子而不要堕落成“小人”。(《论语诠释》235页)

杨朝明:在孔子以前,“儒”本属一种行业,而孔子广收弟子,创立儒家学派。本章“儒”当作行业讲。(《论语诠解》52页)

辑者案:《辞源》释“儒”曰:“①古代从巫、史、祝、卜中分化出来的人,也称术士,后泛指学者。《周礼·天官·太宰》:‘四曰儒以道得民。’《注》:‘儒,诸侯保氏有六艺以教民者。’《疏》:‘儒,掌养国子以道德,故云以道得’

民。民亦谓学子也。’《论语·雍也》：‘女为君子儒。’②‘孔子的学派。’《孟子·尽心下》：‘逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。’”在这里，“君子儒”“小人儒”的“儒”，应是指儒士（儒生）。《墨子·非儒下》：“今孔丘之行如此，儒士则可以疑矣。”子夏作为孔子的学生，作为孔子思想学说的继承者，儒家学派的一份子，孔子要求他应做君子儒，不要做小人儒。

（2）君子儒、小人儒

汉·孔安国：君子为儒，将以明道。小人为儒，则矜其名（辑者案：这段话，皇侃本以为“马融”语）。（邢昺《论语注疏》76页）

宋·程颐：君子儒为己，小人儒为人。（《二程集·论语解》1142页）

清·李光地：此君子、小人似未可以为己、为人断之，此小人犹言“硁硁然小人哉”，褊狭之称也。君子之儒，见识高明而规模广大，若不能日进于高明广大而以所得自安焉，则为小人儒。（《读论语札记·雍也篇》）

日·广濑建：君子儒，贤者识其大者也；小人儒，不贤者识其小者也。（《读论语》18页）

清·刘宝楠：子夏于时设教，有门人，故夫子告以为儒之道。君子儒，能识大而可大受；小人儒，则但务卑近而已。君子、小人，以广狭异，不以邪正分。……小人儒，不必是“矜名”，《注》说误也。（《论语正义》228页）

清·俞樾：以人品分君子、小人，则君子有儒、小人无儒矣，非古义也。君子儒、小人儒，疑当时有此名目。所谓小人儒者，犹云“先进于礼乐，野人也”；所谓君子儒者，犹云“后进于礼乐，君子也”。古人之辞，凡都邑之士谓之君子。……士曰都人，女曰君子，互言之耳，其义一也。都人谓之君子，故野人谓之小人。（《群经平议》卷三十·16页）

程树德：按：孔《注》以矜名为小人，程子《注》以徇外为小人，二说过贬子夏。《周礼·大司徒》“四曰联师儒”，《注》：“师儒，乡里教以道艺者。”是儒为教民者之称。子夏于时设教西河，传《诗》传《礼》，以文学著于圣门，谓之儒则诚儒矣。然苟专务章句训诂之学，则褊浅卑狭，成就者小。夫子教之为君子儒，盖勉其进于广大高明之域也。此君子小人以度量规模之大小言。小人，如“硁硁然小人哉”、“小人哉樊须也”之类，非指矜名徇利者言也。孔、程二《注》盖均失之。（《论语集释》390页）

方骥龄：儒字通假为孺，疑孔子所谓君子儒，谓子夏应有君子之柔顺，仁义忠恕之道是也。毋为小人之柔顺，口柔面柔体柔，谄佞而已也。（《论语新诠》156页）

王熙元：君子儒则是指能明道致用的大儒，能经世济民的通儒。……小人儒则是指识见浅狭、不能大用的陋儒，墨守训诂、不知通变的迂儒。

李炳南:儒者,其学为格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。君子儒者,为治国平天下而学,以利天下人为己任。因此,须学大道。小人儒者,学为自己正心修身而已。子夏文学特长,孔子希望他进而学道,以资利益人群。故云,汝要学做君子儒,不要学做小人儒。(《论语讲要》109页)

南怀瑾:什么叫小人儒?书读得很好,文章写得很好,学理也讲得很好。但除了读书以外,把天下国家交给他,就出大问题,这就是所谓书呆子、小人儒。所以处理国家天下大事,不但要才德学三者兼备,还要有真正的社会体验,如果毫无经验,只懂得书本上那一套,拿出来是行不通的;不知道天下事的现实情状就行不通。……根据报纸你就可以评论天下事,这是书呆子之见。君子之儒有什么不同?就是人情练达,深通世故。如前面所讲的,子路的“果”、子贡的“达”和冉求的“艺”,都具备了,那就是“君子儒”。(《论语别裁》275-276页)

李泽厚:[译]你要做士大夫的儒者,不要做老百姓的巫师。[记]什么是“君子儒”,什么是“小人儒”,又是众说纷纭。拙意以为实“大传统”(巫史文化之理性化)和“小传统”(民间巫师)之区分。(《论语今读》113页)

雷庆翼:我想,在孔子看来,从事理论建树的是“君子儒”,从事技艺教授的是“小人儒”。这里的“小人”不是指道德品质好坏而言,而是从地位上讲的,与“小人学道则易使也”的“小人”相同。更准确一点说,“小人儒”是为“小人”而教授技艺的“儒”,“君子儒”是指为君子出谋划策的“儒”,孔子告诫子夏要成为为君子出谋划策的君子儒,而不是告诫他要成为好儒而非坏儒。(《释“儒”》,《学术月刊》1997年第4期)

蒋沛昌:君子儒,君子式的儒者。特指精通礼乐文化,能以礼乐之道化民成俗的人。他们大都是“谋道不谋食”的人。小人儒,小人式的儒者。他们以礼乐从事婚丧祭祀等礼仪活动,即以礼仪活动作为谋生手段的人。(《论语今释》139页)

李晓英:孔子一生壮志未酬,把希望寄托在弟子身上。他一再教导学生高屋建瓴,君临天下,济众救世,要做君子式的读书人,不要读了书又混同于普通的老百姓。如樊迟一心学稼圃,很令他失望。我以为这里的小人应作普通人理解,不是指无德之人。(《〈论语〉中的“小人”辨析》,《江南学院学报》2000年第1期)

单承彬:郑玄则训“儒”为“师”,他说:“儒主教训,谓师也。子夏性急,教训君子之人则可,教训小人则愠恚,故戒之。”并引《周礼》曰:“儒以道德教人。”(阿184号墓12/1b-12/6b号)在郑玄看来,此章无非是孔子告诫

子夏要做君子的老师,不要去做小人的老师,因为他的性子急,给小人当老师易惹人恼怒。这里面并没有其他注家所说的高深义理。(《〈论语〉郑义举隅》,《齐鲁学刊》2001年第3期)

钱穆:推孔子之所谓小人儒者,不出两义:一则溺情典籍,而心忘世道。一则专务章句训诂,而忽于义理。子夏之学,或谨密有余,而宏大不足,然终可免于小人儒之讥。而孔子之善为教育,亦即此可见。(《论语新解》151页)

金池:君子儒:人品和学品都正的读书人。小人儒:人品和学品都不正的读书人。(《〈论语〉新译》164页)

林毓顺:[释义]孔子对卜商说:“你可以研究更高深的诗礼的学问,不要在浅肤的六艺教育上,原地踏步,不求进展。”(《论语我读》98页)

黄怀信:[释]“君子”,指贵族、上层人士。旧以为人格君子,非。……“儒”,指师儒。……“小人”,指下层人士、普通劳动者。……[训译]给贵族做师儒(教六艺),不要给小民做师儒(教六艺)。(《论语新校释》132页)

安德义:诸多美德美行,均有高下之分,高者为君子儒,低者为小人儒。(《论语解读》159页)

郑张欢:[释]孔子对子夏说:你要为君子这样的人提供学问与帮助,不要为小人一样的人提供学问与帮助。(《论语今释》88页)

孙钦善:这里的“君子”和“小人”为有德、无德之别。君子儒:有修养的儒者。小人儒:无修养的儒者。按,子夏只重知识,喜务小道,往往忽视道德修养,故孔子有此告诫。(《论语本解》67页)

辑者案:“儒”指儒士(儒生)。儒士(儒生)中有君子、小人之分,孔子要求子夏做君子。君子儒是品德高尚、志向宏大、为国为民谋福利者,小人儒则反之。有人主张不应从德行上看,而应从见识上、地位上分,显然不妥。若从见识上分,应称为通儒、陋儒;若从地位上分,则应称为官儒、民儒。既然孔子指明“君子”“小人”,就应主要从德行方面看。

6.14 子游为武城宰。子曰:“女得人焉尔乎?”曰:“有澹台灭明者,行不由径,非公事,未尝至于偃之室也。”

(1)女得人焉尔乎(辑者案:皇侃本作“汝得人焉耳乎哉”)

汉·孔安国:焉、尔、乎,皆辞。(邢昺《论语注疏》76页)

清·阮元:“女得人焉耳乎”,皇本、高丽本“乎”下有“哉”字。案:“焉耳乎”三字连文已属不词,下又增“哉”字,更不成文,疑“耳”当“尔”字之讹。考《太平御览》一百七十四、二百六十六俱引作“尔”。又张栻《论语解》、吕祖谦《论语说》、真德秀《论语集编》暨《论语纂疏》、《四书通》、《四

书纂笺》诸本并作“尔”。又今坊本亦作“尔”。盖“焉尔”者犹“于此”也，言女得人于此乎哉。此者，此武城也，如书作“耳”，则义不可通矣。（《论语注疏校勘记》2480页）

清·刘宝楠：正义曰：“耳”，他本或引作“尔”，“耳”、“尔”皆辞。阮氏元《校勘记》、段氏《说文注》并以“耳”为“尔”讹。尔，于此也。此者，此武城也。段云：“耳在古音一部，尔在古音十五部，音义绝不相混。”然唐、宋石经、宋本《九经》岳珂本，此文皆作“耳”。“耳”训语辞，不必从“尔”训于此矣。郑《注》云：“汝为此宰，宁得贤人与之耳语与也。”《注》有讹脱，莫晓其义。（《论语正义》229页）

杨伯峻：[译文]孔子道：“你在这儿得到什么人才没有？”[注释]耳——通行本作“尔”，兹依唐《石经》、宋《石经》、皇侃《义疏》本作“耳”。（《论语译注》59页）

辑者案：“焉尔”、“焉耳”，二者通用，都表示“于此”“于是”的意思。《穀梁传·僖公二十年》：“秋，齐人、狄人盟于邢，邢为主焉尔。”何休注：“焉尔，犹于是也。”《孟子·梁惠王上》：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。”焦循正义：“焉耳，当作焉尔。”《孔丛子·杂训第六》：“……不如公义之大，故弗敢私之焉耳。……”《孟子·告子上》：“故曰：‘口之于味也，有同耆焉耳，之于声也，有同听焉。’”《礼记·玉藻》：“父没而不能读父之书，手泽存焉尔；母没而杯圈不能饮焉，口泽之气存焉尔。”

（2）行不由径

梁·皇侃：言灭明每事方正，故行出皆不邪径于小路也。一云：灭明德行方正，不为邪径小路行也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·29页）

宋·邢昺：行遵大道，不由小径，是方也。（邢昺《论语注疏》76页）

南怀瑾：“行不由径”是说他行事从表面看来，有时不依常规，不循常道，有点满不在乎的味道，有如子贡那个“达”字的道理一样。（《论语别裁》277页）

杨润根：不从地底下的暗道中走过来，比喻不做那种不见得人的、因而必须掩饰和隐蔽地进行的事情，反过来说，也就是做光明正大的事和光明正大地行动。（《发现论语》148页）

杨朝明：行不由径：行，走路，此指做事。径，原意为小路。行不由径，指做事合乎正道，光明磊落。（《论语诠解》52页）

辑者案：从皇侃、杨朝明说。

6.15 子曰：“孟之反不伐，奔而殿，将入门，策其马，曰：‘非敢后也，马不进也。’”

(1) 伐

汉·孔安国：不伐者，不自伐其功。（邢昺《论语注疏》76页）

宋·邢昺：夸功曰伐。（邢昺《论语注疏》77页）

杨润根：伐，征战，战斗。（辑者案：杨润根认为“孟之反不伐”意为“鲁国一个军事指挥官孟之反在一次不利的军事征战中传达了上级下达的停止追击、开始后撤的命令”。）（《发现论语》149页）

辑者案：孔安国、邢昺说是。杨润根说误解文意。

(2) 策其马

梁·皇侃：策，杖也。……然六籍唯用马乘车，无骑马之文，唯《曲礼》云“前有车骑”，是骑马耳。今云策其马，不知为骑马为乘车也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·30页）

宋·朱熹：策，鞭也。（《四书章句集注》88页）

清·桂文灿：孟之反将入门而策马，必是易车而骑，始可云策。皇氏谓此不知为骑马为乘车，误已。（《论语皇疏考证》卷三·3页）

清·陈浚：策是鞭。……之反把马加上一鞭。（《论语话解》卷三·21-22页）

辑者案：从朱熹说。策其马，即鞭打马也。

6.16 子曰：“不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，难乎免于今之世矣。”（辑者案：祝鮀之佞，定州简本《论语》作“祝鮀之仁”）

汉·孔安国：佞，口才也。祝鮀，卫大夫，名子鱼也，时世贵之。宋朝，宋国之美人也，而善淫。言当如祝鮀之佞，而及如宋朝之美，难矣免于今世之害也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·30页）

梁·皇侃：祝鮀能作佞也。宋朝，宋国之美人，善能淫欲者也。当于尔时，贵佞重淫，此二人并有其事，故得宠幸而免患难。故孔子曰：言人若不有祝鮀佞，反宜有宋朝美，若二者并无，则难免今世之患难也。故范宁曰：“祝鮀以佞谄被宠于灵公，宋朝以美色见爱于南子，无道之世，并以取容。孔子恶时民浊乱，唯佞色是尚，忠正之人不容其身，故发难乎之谈，将以激乱俗，亦欲发明君子全身远害也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·30页）

宋·朱熹：祝，宗庙之官。鮀，卫大夫，字子鱼，有口才。朝，宋公子，有美色。言衰世好谀悦色，非此难免，盖伤之也。（《四书章句集注》88页）

元·陈天祥：盖夫子疾衰世之风，习口舌之佞而为谄谀，饰容貌之美以

为淫乱。不为祝鮀之佞，必为宋朝之美；不为宋朝之美，必为祝鮀之佞。二者为世之患不能免除，故曰“难乎免于今之世矣”也。（《四书辨疑》卷四·12页）

清·阎若璩：此章而字则因又之辞，言不有佞又不有色也。……而，犹与也……此盖孔子在卫日久，见卫之风俗好尚如是，故发是叹，与“吾未见好德如好色者也”一般。（《四书释地三续》卷上·22-23）

日·中井积德：不字，不冒下句，言无祝鮀之佞，而唯有宋朝之美，则难免也。美色，人之所好，然无佞以辅之，亦不免。叹时人好佞之甚也。宋朝之美，暗伏贤者之美德。（《论语逢源》115页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“假使没有祝鮀的口才，而仅有宋朝的美丽，在今天的社会里怕不易避免祸害了。”[注释]①不有——这里用以表示假设语气，“假若没有”的意思。③而——王引之《经义述闻》云：“而犹与也，言有祝鮀之佞与有宋朝之美也。”很多人同意这种讲法，但我终嫌“不有祝鮀之佞，与有宋朝之美”为语句不顺，王氏之说恐非原意。（《论语译注》60页）

方骥龄：《礼记·士丧礼》“众主人免于房”郑注：“今文免皆作冕是也。”《说文》冕为冕之重文。冕，大夫以上冠也。冕免二字原可通假。疑本章“难乎免于今之世”，似为“难乎冕于今之世”。冕，冠也。谓如无祝鮀之口才、宋朝之美，难乎冠于今之世。孔子伤非巧言令色之徒，难以得意于时也。（《论语新论》158页）

王缙尘：孔子叹这时各国的君主，不是遇着如祝鮀的佞人，就是遇着如宋朝的淫棍，故曰：“难乎免于今之世矣。”犹言现在的祸害，所以难免也。（《四书读本》97页）

李炳南：而，及也。无祝鮀之佞口，以及宋朝之美色，难免于今之世。难免何事，未说明，含义是不能立足于今世。此讽当时卫国不能用贤能。（《论语讲要》110页）

李泽厚：孔子说：“没有祝鮀那样的尖嘴滑舌，没有宋朝那样的美丽容色，在今天这个社会里，恐怕是很难避免灾祸的了。”（《论语今读》114页）

蒋沛昌：[注释]免，同“勉”，效力，效劳，尽力。……绝大多数注家将“免”训作“避免”，整章难于索解。[解释]孔子认为，倘使没有祝鮀的能说会道的本领，光有公子朝那样的一表人才的长相，很难为当时的卫国效力。（《论语今释》142页）

萧氏元：如若没有祝鮀那样的口才，就算有宋朝那般的美仪，仍将无济于事（难乎免于失败）。（《论语辨惑》79页）

吴新成：孔子说：没有祝鮀的仁德，却有着宋公子朝的俊秀，当今之世实难免祸啊！（辑者案：吴新成据简本，原文改作“不有祝鮀之仁”）（《论语易

林觥顺:[注解]1. 祝鮀:……不有祝鮀,是不有祝鮀,是有很多的祝鮀。2. 佞:口齿伶俐。4. 难乎:乎字……许慎云:“从兮,象声上越扬之形也。”这正是乎的本义。是说向上越扬是极困难的事。5. 免:是免少一点,如兔脱逃之速,不见其足。[释义]孔子说:“不论才识如何高强,在美色迷惑下,想反上之非是极困难的事,终至被迫远走高飞。”(《论语我读》99-100页)

傅佩荣:不重视祝鮀的口才,却重视宋朝的美貌,卫国在当时各国争强的形势下,恐怕免不了灾祸了。(《解读论语》99页)

赵又春:这章的难解之处是:“不有……而有……”这种句式,明明是“如果没有……仅(虽、却)有……”的意思,可为什么一个人没有口才而仅仅长得漂亮,就一定不能免于祸害,即要遭殃呢?讲不出一个特定的背景来,这是不可思议的。(《我读〈论语〉》417页)

金知明:[注释]不有祝鮀之佞,而有宋朝之美:人们不是说卫大夫鮀有口才,便是说宋公子朝有漂亮的容貌;“不有……而有……”,一种句式,义为“不是……便是……”。……难乎免于今之世矣:难啊不让(它)出现在当今社会上;难乎,很难啊,全句是倒装句,“难乎”是谓语,“免于今之世矣”是动宾结构做主语;免于,不让(它)在;今之世,当今的社会;矣,语气词,表示判断。[理解]本章孔子在批评世风不古。人们大多在谈论不重要的事、非礼的事,而真正重要的事人们却置若罔闻。本章的主旨与“吾未见好德如好色者”的感叹差不多,是讽刺。(《论语精读》71页)

郑张欢:[释]孔子说:假如没有祝鮀的能言善说,而仅有公子朝的美德,在今天的世道里也是不能免除因其美德所遭受的非难的。[按]此章言世情。孔子在此说明一个人的美德与世道如何的关系之理。(《论语今释》89页)

孙钦善:本章中孔子慨叹世好佞言,而薄美质,举祝鮀以言佞,举宋朝以言美,皆为取喻,不涉及对二人贤否的评价。(《论语本解》69页)

胡齐临:[直义]老师说:“不重视祝鮀那样的口才,而重视宋朝的美貌,难免于今世内乱了。”[见解]不重视人们的真才实学,而重视表面好看的人,国家难免内乱。(《论语真义》69页)

辑者案:祝鮀,卫大夫子鱼,以佞谄获宠于灵公。宋朝,宋公子,以美色善淫获宠于灵公夫人南子,《左传》昭公二十年和定公十四年都记载有宋朝因美色而惹起祸端的事件。孔子认为,卫国不仅有祝鮀之佞,而且有宋朝之美,既然国君夫妇宠爱这类人,当今之世受其祸害是难免的了。欲解通本章,关键在于对“不有”、“而有”的理解。“不有”,即“不仅有”;“而有”,

即“而且有”。“而”表递进，犹“并且”。前人解“不有”为“没有”，解“而”为“及”、“反”、“与”、“却”，皆牵强难通。孔子列举危害今世的两种恶行，为卫国担忧，并非是孔安国所说“当如祝蛇之佞，而及如宋朝之美”、邢昺所说“若不有祝蛇佞，反宜有宋朝美”、杨伯峻所说“假使没有祝蛇的口才，而仅有宋朝的美丽”之意。两种不良现象，孔子皆担心，绝不是希望两项都具备，或必须具备其中一项。

6.17 子曰：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”

汉·孔安国：言人立身成功当由道，譬犹出入要当从户（辑者案：皇《疏》本作“言人之立身成功当由道，譬由人出入要当从户也”）。（邢昺《论语注疏》78页）

梁·皇侃：道，先王之道也。人生得在世，皆由于先王道理而通。而世人多违理背道，故孔子为譬以示，解时惑也。言人之在室，出入由户而通，亦如在世，由道理而生。而人皆知出室由户，而未知在世由道，故云：谁能出不由户，何莫由斯道也？莫，无也。斯，此也。故范宁云：“人咸知由户而行，莫知由学而成也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·31页）

宋·蔡节：此章以户喻道，叹人知由户而不知由道也。（《论语集说》卷三·23页）

宋·许谦：自室出于堂必由户，非户不可出也。道者，天理之当然，人必当由之而不可背，亦犹出不由户则无可出之路矣。行不由道则悖礼伤义，必不可也，人何故不从道而行乎？深惜其失而勉之以正也。（《读论语丛说》卷中·10页）

方骥龄：本章似应与上章合而为一。斯道，指祝蛇之佞与宋朝之美。一赖巧言，一赖令色，故得受人宠幸。又鉴于世人之莫不以巧言令色取悦于人，成为唯一进身之阶，故慨然言此。谓世人均以巧言令色作仕进之途，一如出入之必经门户然。（《论语新论》158页）

杨伯峻：孔子说：“谁能够走出屋外不从房门经过？为什么没有人从我这条路行走呢？”（《论语译注》61页）

毛子水：谁能出入不经过门户呢？为什么没有人依着正当的道理做人呀！（《论语今注今译》84页）

南怀瑾：他说哪一个要出外的人，能够不经过门户出去呢？出了门才走上正路。人一定要走上正路的，走邪门，行左道，终归曲折而难有结果。（《论语别裁》282页）

李泽厚：大门当然开在大道而不会是开在小路上。这是想说明，儒学

所讲由家而国、由内而外的学习教育是某种应该走、容易走的“当然”道理。

(《论语今读》114页)

杨润根:孔子说:“有谁不是以堂堂正正的主人的身份堂堂正正地出入自己的家门呢?但是社会或国家作为全体人民自己的大家庭,人们为什么不能以与此完全相同的方式出入社会或国家这个大家庭呢?”出不由户:不从大门口出来——这是不光彩的鬼鬼祟祟的盗贼的行为方式,而不是光明正大、堂堂正正的主人的行为方式。斯道:此道,这种行为方式,这里即指“出入由户”的行为方式,即堂堂正正的主人的行为方式。(《发现论语》150页)

金池:道:路,指正道,道德规范。(《〈论语〉新译》168页)

林毓顺:[注解]2. 何莫:谁不愿意。3. 道:所行之道路,引申作释义道理、法则、引导。[释义]孔子说:“户是室内外出入的通路,犹文明与粗野的分界。礼义是维护社会和谐国家安定的最高指导原则,又有谁不愿遵守礼义?”(《论语我读》100页)

赵又春:这又是孔子的慨叹:谁能够外出而不经房门(户)?可为什么没有人走“这条道”呢?他把“这条道”(斯道)比喻为房门,是为了说明它是人生必须走的正道、大道,抽象一点,就是为人处世的基本原则,人人应该奉行的行为规范,每个人都应追求的理想信念。因此,这个道也就是他指出的、教诲的和遵行的为人之道。一个人不懈地沿着这条道走下去,就会成为君子,所以也就是君子之道。人人都走这条道,天下就有道了,所以这条道也就是达到天下有道的道,或者说,是“天下有道”局面下的人们的为人之道。孔子对自己倡导的道如此充满信心,可世人接受了它而加以笃行的,又太少了,所以他只好这样叹息。一生怀才不遇,总不得志的人,多的自然是叹息。可见,这章中“道”字的涵义又是很丰富的,几乎包含了上面罗列的所有义项,对了解孔子的道概念具有典型的意义。(《我读〈论语〉》328页)

安德义:[注释]道:这里的道是双关语,既指道路,又喻为人世的准则。[语译]……谁能走出屋外不经过房门呢?为什么无人遵循这仁义大道呢?(《论语解读》162页)

孙钦善:[注解]①何:什么。“何”与“谁”互文。斯道:指仁道。本章是说天下事不可能不遵循仁道,正如出屋不可能不经过门户一样。[释义]孔子说:“谁能出屋而不经门户?什么事可不遵循仁道呢?”(《论语本解》69页)

辑者案:“道”含义丰富,金池、赵又春、安德义、孙钦善解释皆符合道的内容。

6.18 子曰：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”

(1) 质胜文则野，文胜质则史

汉·包咸：野，如野人，言鄙略也。史者，文多而质少也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·31页）

梁·皇侃：云“质胜文则野”者，谓凡行礼及言语之仪也。质，实也。胜，多也。文，华也。言若实多而文饰少，则如野人，野人鄙略大朴也。云“文胜质则史”者，史，记书史也，史书多虚华无实，妄语欺诈。言人若为事多饰少实，则如书史也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·31页）

宋·朱熹：野，野人，言鄙略也。史，掌文书，多闻习事，而诚或不足也。（《四书章句集注》89页）

日·中井积德：本文“史”，盖指祭史也。注“多闻习事”等，失当。（《论语逢源》115页）

明·张居正：质，是质实。文，是文采。野，是村鄙的人。掌管文书的，叫做史。彬彬，是匀称的意思。孔子说：“凡人固要质实，也要文采。二者可以相有，而不可以相胜。若专尚质实，胜过乎文，则诚朴有余而华采不足，就似那村野的人一般，一味是粗鄙简略而已，岂君子之所贵乎！若专尚文采，胜过乎质，则外虽可观而中无实意，就似那掌管文书的一般，不过是虚浮粉饰而已。（《论语别裁》83页）

明·王衡：史乃祝史之史，知其文而不知其文之实，《郊特牲》所谓“失其义，陈其数，祝史之事也”。（程树德《论语集释》401页引《四书驳异》）

清·刘宝楠：礼有质有文。质者，本也。礼无本不立，无文不行，能立能行，斯谓之中。失其中则偏，偏则争，争则相胜。（《论语正义》233页）

清·陈浚：孔子说：礼要得中，有质有文，不可偏重。但人的性情，各有所偏，有偏在朴素一边，这是质胜过文，就像个乡里务农的人，只有诚实，不懂得仪节，如何比得君子呢？又有偏在华采一边，这是文胜过质，就像个公门中管文书的人，懂得仪节，却没有诚实，更算不得君子。（《论语话解》卷三·23页）

赵纪彬：所谓“文”，乃“天之未丧斯文”之文，“文不在兹乎”之文，“郁郁乎文哉”之文，亦即西周奴隶制的礼乐、典章、法度、纲纪的共名，而以“君子”为其化身。（《论语新探》118页）

杨伯峻：朴实多于文采，就未免粗野；文采多于朴实，又未免虚浮。（《论语译注》61页）

唐满先：质：质地，指内容。文：文彩，指形式。（《论语今译》55页）

李炳南:质是本质,文是文彩。野,包注:“如野人。”《说文》:“野,郊外也。”野人,即是居在郊外之人。史,古注有二义,一是史书,一是史官。“质胜文则野。”胜,包注作多字讲。质多于文,则如野人,也就是像乡下人的意思。乡下人习作农工,言行欠于礼文修饰,显得朴素无华。故云,质多于文,则如郊野之人。“文胜质则史。”文多于质,则如史书。史书所载的史事,由于写史的人,除了像左丘明那一类的史家之外,难免有所好恶,不得其正,是故所写的历史,不免文过其实。所以,文多于质,则如史书,有失其真。(《论语讲要》111页)

钱逊:仁是质,礼是文,质和文的关系也就是说的仁和礼的关系。(《论语浅解》105页)

南怀瑾:“质”是朴素的文质;“文”是人类自己加上去的许多经验、见解,累积起来的这些人文化。……所以孔子提出“质胜文则野”,完全顺着原始人的本质那样发展,文化浅薄,则流于落后、野蛮。……文如胜过质,没有保持人的本质,“则史”。这个“史”,如果当作历史的史来看,就是太斯文、太酸了。……如果质胜文,缺乏文化的修养就不美。倘使文胜质便很可能成为书呆子。(《论语别裁》282、283、287页)

金良年:史,史官记事简明扼要,尤其要注意分寸“如《春秋》”,故用以喻指雕琢。(《论语译注》61页)

李泽厚:[译]质朴超过文采就粗野,文采超过质朴就死板。[记]“文”在这里指各种礼节仪文。今日有的人豪放不羁,言词直爽流于粗野;有的人恭敬礼貌,谈吐严肃,却流于死板。……“文”也可以是某种“形式主义”、“文本主义”、条条框框、华丽装饰一大堆,似乎周全好看,其实空腐不堪。(《论语今读》115页)

萧民元:“史”是“饰”的音误字。“饰”是将人或事物的外表,装修得更美丽好看的意思。(《论语辨惑》82页)

董子竹:“质”肯定不是指原生态的人,而是指“空空如也”的生命的本来面目。既然是“空空如也”,也就无所谓有也无所谓无,却又必有“文”在,才可知它是“质”,无“文”何言“质”?看来“文”与“质”是分不开的。所以孔子在这里用了一个“胜”字。“质胜文”,便如同在空空旷旷的长卷上,只有一朵花,必显得“野”。这个“野”,正好显示生命本来面目,所以孔子在后面会说:“先进于礼乐,野人也。”“吾从先进”正因其“野”,正好“用”。“后进于礼乐,君子也。”正是迷雾重重,迷信重重,整个画面连一点“白”也没有了,全是概念化了的“史”,反而无法“用”。(《论语正裁》203页)

杨润根:如果有人自认为自己自然的本性非常优越,从而使自己的自

然本性凌驾于自己所应接受的后天的文明教养之上,以至于蔑视自己所应接受的后天的文明教养,那么他的自然本性就必将显得粗野;相反,如果有人自认为自己所接受的后天的文明教养非常优越,从而使自己所接受的后天的文明教养凌驾于自己的自然本性之上,以至于蔑视自己的自然本性,那么他的后天所接受的文明教养就必将显得造作。((《发现论语》151页)

黄怀信:[释]“史”,本指史官,形容书生气。[训译]先生说:“质朴胜过文雅就粗野,文雅胜过质朴就书生气。”((《论语新校释》136页)

何新:[译文]孔子说:“质朴超过文采,便放野;文采超过质朴,便失逸。文采和质朴相辉映,才能成为君子。”[注释]史,失也。((《论语新解——思与行》72页)

安德义:文:饰,文彩,此指人之仪表。人的自然本性压倒了他的文化修养,就会显得粗野;反之,虚饰的仪表掩盖了质朴之性,就会显得矫揉造作。((《论语解读》163页)

刘兆伟:今译:自然本质大于礼仪文饰就显得无规范,礼仪文饰大于自然本质就显得呆板拘泥。……论评:质,人之七情六欲。文,人之礼仪文饰、伦理规范。野,无所约束。史,过于遵循,拘泥。彬彬,合宜得体。性情突破规范,就无所约束了,即野;礼仪文饰胜过了性情就显得过于拘泥僵化,即史。((《论语通要》114页)

杨朝明:[诠释]“文”与“质”是对立的统一,互相依存,不可分离。质朴与文采是同样重要的。“质”是指人类朴素的本质,“文”则指文化的累积。“质胜文则野”就是指人没有文化,就会像原始人一样粗野、落后。“文胜质则史”就是指文化过于发达后,人类失去了原来朴素的本质,显得虚浮而没有根基。文:华饰也。野:鄙野。史:古之史官,掌文辞,故以辞多为史。后引申为虚浮之义。[解读]质朴胜过文采,就像野人。文采胜过质朴,则显得虚浮。((《论语诠释》53页)

袁庆德:[注释]质:质地,底子,这里指礼义。礼义是周朝的等级制度和伦理规范。……孔子及其学生有时用“质”来代表礼义。胜:超过。文:纹饰,花纹和图案,指礼仪。……史:繁琐,这里指礼节过多。[译文]孔子说:“礼义超过了礼仪就显得粗野,礼仪超过了礼义,就显得礼节过多。”((《论语通释》198页)

辑者案:张居正、杨伯峻、杨朝明说为优。孔子主张人在质实和文饰上要适中,太质朴,就显得粗俗鄙野;太讲究仪表文饰,就会显得虚浮,华而不实。

(2) 文质彬彬

汉·包咸:彬彬,文质相半之貌。(邢昺《论语注疏》78页)

汉·郑玄:彬彬,杂半貌也。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·4页)

宋·朱熹:彬彬,犹班班,物相杂而适均之貌。言学者当损有余,补不足,至于成德,则不期然而然矣。杨氏曰:“文质不可以相胜。然质之胜文,犹之甘可以受和,白可以受采也。文胜而至于灭质,则其本亡矣。虽有文,将安施乎?然则与其史也,宁野。”(《四书章句集注》89页)

明·林希元:文质当有轻重。所谓彬彬,须是质以为主,文以辅之。……如轻重不分,五分质,五分文,便是子夏“文犹质也,质犹文也”之说,不免见驳于朱子矣。(《四书存疑》卷五·8页)

日·物双松:大过过也,小过不及也,故无大过即无过也。文质彬彬,盖文质不相过之义,故曰文质适称貌。(《论语征》119页)

日·中井积德:彬彬,盛貌。质亦有焉,文亦有焉,是为彬彬矣。字从林,是并植之义矣。从彡,有光彩也。未必有“适均”之意。(《论语逢源》116页)

清·陈浚:彬彬是配合停匀的意思。(《论语话解》卷三·22页)

肖贤彬:我以为释“彬彬”为“文质各半”似乎还可商榷。首先“文”与“质”皆为抽象概念,并非实物,绝不可一分为二……古人说解字义有以假字、古字为之者……同理,包咸所说之“半”字当为“判”字通假,并非物之二分之一。“半”、“判”古通用……判有判然分明之义。“文质相判”就是说在“文”、“质”方面判然突出、超然出众。后人不明郑氏之义,直以“半”为二分之一。……综上所述,“彬彬(份份)”乃富于物色文彩、与众判然分明之义,非“相半”、“兼备”之谓,更非专指“文质”而言。……联系孔子一贯思想,“文质彬彬,然后君子”,可以理解为在“文”、“质”方面有特殊表现者方为君子。(《“文质彬彬”新解》,《文史知识》1983年第2期)

李炳南:彬彬,融和之相。文与质均衡交融。言行文雅而又真实,合乎中道,是为文质彬彬的君子。(《论语讲要》112页)

董子竹:“空空如也”是就生命的本体而言的,永远不存在真正的“空空如也”。真空了,也就没有“空空如也”了。所以,必须“文质彬彬”。有文,而不被“文”所迷;有“质”,质非空空无一物。生命的本来永远是如此。明白这一点吗?明白了,便可以成为君子了。……没有“文”的发展,“质”的本来面目是很难真正显露的,文质本来彬彬。人们,学于文,莫迷于文。(《论语正裁》203、206页)

安德义:内容和形式高度紧密的结合。(《论语解读》163页)

袁庆德：[注释]③彬彬：本作“份份”，意思是各占一半。[译文]孔子说：“礼义和礼仪各占一半，然后才成为君子。（《论语通释》198页）

辑者案：文质彬彬，文采与质朴配合均匀适当。彬彬，《辞源》释曰：“文质兼备貌。”《汉语大字典》亦释为“文质兼备”，并举例曰：“《汉书·叙传下》：‘孝哀彬彬，克搢威神。’颜师古注：‘彬彬，文质备也。’”彬彬，只释为“文质兼备”似乎还不到位，应强调文与质的配合。李炳南释“彬彬”较贴切。后来泛指人举动文雅，如“彬彬有礼”。

6.19 子曰：“人之生也直，罔之生也幸而免。”

汉·包咸：诬罔正直之道而亦生，是幸而免也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·32页）

汉·马融：言人之所以生于世而自终者，以其正直之道也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·31页）

汉·郑玄：始生之性皆正直。（袁钧《郑玄论语注》卷三·7页）

唐·韩愈：直，当为德字之误也，言人生禀天地大德。罔，无也。若无其德，免于咎若斯矣。（《论语笔解》卷上·11页）

宋·邢昺：此章明人以正直为德，言人之所以生于世而自寿终不横夭者，以其正直故也。罔，诬罔也。言人有诬罔正直之道而亦生者，是幸而获免也。（邢昺《论语注疏》78页）

宋·程颐：人类之生，以直道也；欺罔而免者，幸耳。（《二程集》1142页）

宋·朱熹：“罔之生也”之“生”，与上面“生”字微有不同。此“生”字是生存之生。（黎靖德编《朱子语类》811页）

清·戚学标：两“生”字皆“生存”之“生”。（《四书偶谈》内编上·14页）

章太炎：人之生也，以乐为齐。……直者内无芥蒂，外无愧怍，无往不具有生之乐，虽短折亦寿也；罔者疑惧交攻，神明内疚，寤寐作止，无时不扰，有生之乐已尽，虽形骸仅存，谓之幸而免矣。（《广论语骈枝》6页）

赵纪彬：孔丘所谓“直”，并非一般语义中所谓直，而乃“父为子隐，子为父隐，直在其中”的特殊的“直”。此种“直”的特殊性，在其为一种氏族宗法制的政治伦理范畴。……“直”的氏族宗法意识，孔丘以为乃出于人性的本然。（《论语新探》56-57页）

方骥龄：“人之生”与“罔之生”显相对举。“直”又与“幸而免”相对举。《说文》：“人，天地之性最贵者也。”即今仁字义。又疑本章生字即古性字。“人之生也”即“仁之性也”，与下“罔之性也”相对举。故郑玄注云：“始生之人皆正直。”与《说文》人字义相符，故“人之生也”，疑即“仁人之性也”。

“罔之生也”，疑即“罔人之性也”。罔即枉，诬罔不直、邪曲之人也。幸通倖，佞也。枉曲之人，时存倖企求而苟免之心，于是临财则苟得，临难则苟免。免字从兔字奔逸之状而来，喻其逸之速而不辨其足之形。枉邪之人，见利贪得，见义则唯恐逃避之不速如兔脱。“幸而免”是也。（《论语新论》159页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“人的生存由于正直，不正直的人也可以生存，那是他侥幸地免于祸害。”[注释]罔——诬罔的人，不直的人。（《论语译注》61页）

南怀瑾：罔字的意义，代表了虚伪、空洞。……这两句话是说人天生是率直的，年龄越大，经验越多，就越近乎罔。以虚伪的手段处世觉得蛮好的，但是结果一定不会好，纵然好也是“幸而免”。可是“幸而免”是万分之一的行为，这种赌博性的行为，危险太大，是不划算的。（《论语别裁》288页）

萧氏元：“人之生也”这个“人”要解成“仁”，或者根本就是“仁”的音误字。……这意思就是：“仁”之所生由朴直而来，“罔”之所生由幸免而致。（《论语辨惑》83页）

董子竹：这后半句应是一个倒装句。原意应是：“人之（初）生也直，幸而免罔之生也。”这是告诉你，真正的人心，天生便应是直心道场，只是由于后天不明白人心的基本特色，反而被一层层的虚妄蒙蔽了，小孩子们很幸运地避免了这种“罔”在心上的生出，所以他们仍是直心。（《论语正裁》206页）

钱穆：人群之生存，由有直道。罔者，诬罔不直义。于此人生大群中，亦有不直之人而得生存，此乃由于他人之有直道，乃幸而获免。正如不仁之人而得生存，亦赖人群之有仁道。若使人群尽是不仁不直，则久矣无此人群。（《论语新解》155页）

杨润根：孔子说：“人类想要在一个社会共同体之中过上自己所希望的那种幸福自由的生活，这完全取决于人类中的每一个人所具有的正直诚实的美德，如果人们无视每一个人所应有的正直诚实的美德之于人类自由幸福的生活的重要性，那么自由幸福的生活将与人们无缘，因为在一个人都没有正直诚实的美德的社会中，人们所能过上的最好的生活将只不过是能够使自己幸免于难而已。”我认为，“直”的意思应是“直视”……它的意思也就是人们所仰视或直视到的上天的真理、道德与正义。……罔：罔视，无视。（《发现论语》151-152页）

程石泉：[训诂]《论语》中“人”与“仁”互用……此章“人”字以今人文例应作“仁”。……[意义]就此章文理言“仁”与“罔”为对比语辞。罔为诬罔，则仁为诚信。“仁之生也”即言“仁之造端”；而“仁之造端”实始于诚

信。《礼记·中庸》言之颇详。而诬罔之心则发端于侥幸以邀福免祸。（《论语读训》94-95页）

傅佩荣：人活在世间，原本应该真诚，没有真诚而能活下去，那是靠着侥幸来免于灾祸。（《傅佩荣解读论语》101页）

赵又春：这个“罔”字和“人”对应着说，就应也是指人，即不正直的、邪曲的、诬罔的人。“免”就是2-3章中“民免而无耻”的那个“免”，“免受刑罚”的意思，所以“幸而免”是说“因侥幸而得免”（“幸”同“倖”）。这样，“生”字就不必是“生存”的意思（因为当时的刑罚也不是只有死刑一种），而应理解为指他的“一生”、“终生”，从而后一句是说：不正直的人的一生乃因走运而侥幸地未受刑律制裁。两句是并列、对应地说的，所以前一句该是说：正直的人的一生是因其正直而不会受刑律的惩罚，后面蒙下句省去了“而免”二字。我想，只有这样解释这一章，才能文从字顺而又逻辑严密。如果把这一章的“生”解释为“生存”或“生活”，就很难说通了。（《我读〈论语〉》364-365页）

金明知：[译文]孔子说：“人的生性是正直的，扭曲人性的东西要避开。”[注释]罔之生也幸而免：罔，曲、不直；生，通“性”；幸，希望；免，避开。（《论语精读》73页）

郑张欢：[注]罔，困难、艰难。[释]孔子说：一个人的生活与处事也正直，碰到不清楚困难的事也能有幸而得免。（《论语今释》90页）

何新：[译文]孔子说：“人活着要正直，不可为侥幸求生而逃避。”[注释]罔，无也。之，动词，去也，求也。生，生命。幸，倖也，侥倖。免，逃免，逃避。（《论语新解——思与行》73页）

孙钦善：罔，指巫罔不直的人。孔子说：“人的生存靠正直，不正直的人也能生存，是由于他侥幸而免于祸害。”（《论语本解》70页）

辑者案：杨伯峻、孙钦善所解简明确切。罔，枉曲，不直，程颐说是。“罔之生”与“人之生”对应，指不直之人的生存。

6.20 子曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”

汉·包咸：学问，知之者不如好之者笃，好之者又不如乐之者深也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·32页）

梁·皇侃：云“知之者不如好之者”者，谓学者深浅也。知之，谓知学问有益者也。好之，谓欲好学之以为好者也。夫知有益而学之，则不如欲学之以为好者也。故李充曰：“虽知学之为益，或有计而后知学利在其中，故不如好之者笃也。”云“好之者不如乐之者”者，乐，谓欢乐之也。好有盈厌，

故不如性欢而乐之。如颜渊乐在其中也。故李充曰：“好有盛衰，不如乐之者深也。”（皇侃《论语集解义疏》卷三·32页）

宋·朱熹：好，去声。乐，音洛。尹氏曰：“知之者，知有此道也。好之者，好而未得也。乐之者，有所得而乐之也。”（《四书章句集注》89页）

宋·张栻：知之者，知有是道也。好之者，用工之笃也。至于乐之，则工夫至到而有以自得矣。譬之五谷，知者知其可食者也，好者食之者也，乐者食之而饱者也。知之而后能好之，好之而后能乐之。知而不能好，则是知之未至也；好之而未及于乐，则是好之未至也。此古之学者所以自强而不息者与？（《南轩论语解》卷三·16页）

宋·蔡节：好深于知，乐又深于好，知而能好，好而能乐道，斯在我矣。（《论语集说》卷三·24页）

明·张居正：知之，是知此道。好之，是好此道。乐之，是乐此道。孔子说：“人之造道，有浅深之不同，然必到那至极的去处，乃为有得。彼不知道者，固不足言，若能识其为当然不易之理，而不可以不求，是固胜于不知者矣！然这只是心里晓得，未能实用其力也，不如好之者，悦其义理而爱慕之深，玩其旨趣，而求为之力，然后可以进于道也。岂徒知者之可比乎？所以说知之者不如好之者。夫好固胜于知，然这才是用力进修，未能实有诸己也。不如乐之者融会于心而充然自得，全体于身而浩然自适，然后乃为学之成也。岂徒好者之可比乎！所以说好之者不如乐之者。”夫是三者以地位言，则知不如好，好不如乐。以工夫言，则乐原于好，好原于知。盖非知则见道不明，非好则求道不切，非乐则体道不深。其节次亦有不可紊者。学者诚能逐渐用功，而又深造不已，则斯道之极，可驯至矣！此圣人勉人之意也。（《论语别裁》84页）

日·昭井一宅：之者指孔子自所修先王之道，礼乐也。知之者，知之而以之事君事父者也。好之则有所深求矣。乐之则或以节礼乐慰其心者也。此语盖古之成语，孔子诵之也，盖好者兼知，乐者兼好，所至浅深如此而已矣。（《论语解》137页）

日·皆川愿：知之者，知道之本于命也。乐之者，心体其义而喜从之行者也。好者，承之而不厌乎其中也。乐者，心畅适乎其得会通也。知之者虽言能辨之，而其心未能悦以承之，故不如好之者。好之者虽其心悦以承之，而未能畅适其中以至合一，不如乐之者也。而此乃为下“中人以上章”作地也。（《论语绎解》93页）

清·王夫之：夫子曰：夫人为学之功且无问其道之合离也，而先问其

心。心之于道相合也有浅深，则其心之所得者亦有差矣。夫当其始求道也，未能知也，而求知者必有功矣。求之而知焉，则且即所知者，而遂能体之乎？而未也，恐其曰：吾即已知之，而道止于此。则且有得其大辨而未尽其细微也。以此思之，则必既知矣，而抑好之。循之不舍而求之，必亲习之不倦，而致之益密。但知之，安能有此循循日进，愈入愈精之为益宏多乎？故知之者之不必能行，行矣而不必能尽，则唯其不如好之者也。因所知而必欲得之而好之焉，则且于其好也而信，其无不得之乎。未也，恐其于好之之时，而但操一求得之心，则且有冀于速获而务于外求者。以此思之，则必既好矣，因而乐之。身与之相亲而见为身之所安，心与之相顺而见为心之不容已。但好之，安能有此陶然自遂、晨斯夕斯之无间可离乎？学者而知此，则当自考其为知为好为乐。未能好，何以绝外慕以壹其心？未能乐，何以恬一心以深于道？庶不负其所知焉耳矣？教者而明此，则当熟察其为知为好为乐。有知之者，必夺其闻见之恃而兴起其志；有好之者，必引以体验之实而自得所安。抑非徒使知之而已也，其于道也尚庶几乎？（《四书训义》卷十·15页）

日·伊藤维桢：知之者，知此道之不可不由也。好之者，好之之至，天下之物无以加之也。乐之者，心安于道，而无人而不自得也。知之者，义理明白，议论可听，人皆尚之。然不如好之者之终身不衰、愈进愈熟也。好之者，虽人皆信之，然不如乐之者之与道为一，而无迹可寻之为至也。夫道一也，唯有所行之生熟深浅耳。夫子言之者，欲其自生至熟、自浅至深也。（《论语古义》85页）

清·牛运震：知，是真知灼见，正不可易言。好，是深嗜笃好，与“知者利仁”利字相似。《集注》“求”字说得犹浅，乐字是得道之后心旷神怡，正如孔颜乐趣。《集注》“有所得”，仍是半面语。有所得便有所失，如何能乐？乐者无所得，实无所不得也。三“之”者确有所指，正道中之况味也。等道也，知之者看得是这等光景，好之乐之者看又各有一种境界，所谓浅人得之见浅、深人得之见深也。三“者”字可就三人言之，亦可就一人分三境言之。不如，正如所必历之程，此言不可躐等，而进如惟不如所必企之境，此言不可半途而废。（《论语随笔》卷六·11页）

日·龟井鲁：语学者之用心也。张栻以谷譬之，朱熹取之，茂卿及纯不敢容喙，其明通可知也。虽然知者好者，亦皆饱足，其如之何？譬喻之难也。孟僖子其知之者与？遗命二子事夫子焉。子夏其好之者与？战胜而肥矣。未如颜子之贫富忘于怀也。（《论语语由》102页）

清·梁章钜：张氏甄陶曰：两不如，是勉使向前，非划定界限也。知之

深即能好,方知之却不如好,好之深自能乐,方好之却不如乐,浅深生熟之别也。知字却不可看轻,入门由此,尚有不能,知一层在先,到知之已有五分地位,知之前有工夫必须穷理格物,乐之后有进步,不外博文约礼,俱不可不知。(《论语旁证》卷六·18页)

清·刘宝楠:正义曰:《尚书大传》言“新谷已入,耒耨已藏,祈乐已入,岁事既毕,余子皆入学”。是庶人之子孙亦得受学。至春秋时,庠塾之制废,诗书之泽衰,人多不知学,故此言“知之者”,明与不知有异也。至“好之”、“乐之”,更不多觐,故夫子于门人中,独称“颜子好学”。又谓“一簞食,一瓢饮,在陋巷,不改其乐”,正谓不改其好学之乐。夫子疏食饮水,乐在其中,亦是此乐,故曰“发愤忘食,乐以忘忧”。乐者,乐其有得于己也。故《论语》首章即以“时习”之说示人。(《论语正义》235页)

方骥龄:旧说:本章包括一切为学为人而言。之即指学问与道德。“知之”之“之”字,犹《大学》“知止”,知止于至善而后有定是也。止于至善,即人性之所谓善,亦即道。知道不如好道,好道不如乐道。知之者如入门,好之者如登堂,乐之者如入室。学问已成,心与道合,从容自得,不亦乐乎?但必须逐步深入而不可躐等。不知其知,何以好其所好?又何以乐其所乐?故不可分为三阶段,尤不可不循序前进。求学如此;为人为事,莫不如是。(《论语新诠》160页)

杨伯峻:孔子说:“[对于任何学问和事业,]懂得它的人不如喜爱它的人,喜爱它的人又不如以它为乐的人。”(《论语译注》61页)

王熙元:知之:知道某事有益处、或知道有这个真理的意思。前句根据皇侃疏:“知之,谓知学问有益者也。”后句根据朱注引尹氏说:“知之者,知有此道也。”不过本章是孔子泛论为学的次序,它的对象当很广博,指一切有价值的事情,不限于学问,凡道德、艺术也在内。所以知之、好之、乐之的“之”就是指称学问、道德、艺术等等有价值的事。好之:比“知之”更进一层,就是爱好它们的意思。乐之:比“好之”又进一层,就是乐在其中的意思。(《论语通释》302页)

乔一凡:知有见之、闻之、传知之不同。其与我之关系,不过知之而已,好之则已有情感,能加体会,至于乐之,则情感已深、体会已切矣。其于学也,知之,未必即行也。好之,则知可与行合矣。乐之,则不如手之舞之、足之蹈之矣。(《论语通义》93页)

邓球柏:这是孔子对于知识、学说的三种境界:知识的境界;追求的境界;享受的美的境界。孔子认为,这三个境界一个比一个高,他的一般的学

生只达到了知识的境界；颜回则达到了追求的境界；孔子自己才达到了审美的境界。（《论语通解》118页）

李泽厚：〔记〕朱注甚好。“兴于诗，立于礼，成于乐”与“知之，好之，乐之”可以作为交相映对的三层次。这层次都是就心理状态而言，都在指向所谓“乐”——既是音乐，又是快乐的最高层次、最高境界。这也就是所谓“天地境界”，即我称之为“悦神”的审美境界。此境界与宗教相关。因上帝存在并非认识论问题，也不止是伦理学问题，归根究底，应为情感性的美学问题。拙著以前曾提出“审美的形而上学”、“审美的神学”，均此之谓。孟子所说“上下与天地同流”，庄子所说的“无乐之乐，是为天乐”，是也。这也就是前面再三讲到的儒学的宗教性之所在，儒家所说“古之学者为己”，亦此之谓。它是某种体验性、情感性，而不是思辨性、知识性或意志性（知之、好之），所以非分析语言、概念，论证范畴、原理所能获得。此“情”此“乐”又并非低层次（如 Kierkegaard 所认为）的审美感觉，而是融理知、意志于其中的本体感悟。此感悟之所以为“乐”，则中华文化之特征。人生艰难，又无外力（上帝）依靠，纯赖自身努力，以参造化，合天人，由靠自身树立起乐观主义，来艰难奋斗、延续生存。现代学人常批评中国传统不及西方悲观主义之深刻，殊不知西方传统有全知全能之上帝作背景，人虽渺小，但有依靠。中国既无此背景，只好奋力向前，自我肯定，似乎极度夸张至“与天地参”，实则因其一无依傍，悲苦艰辛，更大有过于有依靠者。中国思想应从此处着眼入手，才知“乐感文化”之强颜欢笑、百倍悲情之深刻所在。（《论语今读》116页）

蒋沛昌：孔子将学习中人划分为三类：知之者、好之者和乐之者，即接受型、自主型和创见型。从学习历程而言，这三种类型正好反映三个阶段。

开始学习时，总是书本和老师引导人们如何用脑，如何用手，如何手脑并用，思路是被动的，是接收知识过程，也就是“知之”阶段。而后随着学习的深入，对所学的东西逐渐有所领悟，对知识产生喜爱，并且能够独立思考，对疑难问题，能够自主解决，渐渐进入“好之”阶段。随着将所学联系实际，扩展了自己的知识面，对知识的理解逐渐深入，有一种乐此不疲的心劲在驱使自己学习，对实际问题能够有自己的心得，并能提出自己的创见，对待事业有所创立，有所创获，有所创新，这就是“乐之”阶段。

三个阶段也就是三个层次，一个衔接一个，一层比一层递进，一层比一层拔高。故孔子总结为：“懂得学习的人不如喜爱学习的人，喜爱学习的人不如以学习为人生一乐、甚至忘怀一切的人。”（《论语今释》145页）

杨润根：之：这个代词并不局限于代指某一个对象，而是代指人所追求的知识与美德以及人所从事的全部工作，因此它应是代指人的活动的各个方面。（《发现论语》153 页）

高专诚：本章所言乃是人生的三种境界。孔子认为，无论做什么，“认知它不如爱好它，爱好它又不如以它为乐趣”。要做好一件事首先要有对此事的认知，否则就无从下手。但是，单纯的认识并不能激发人的主动精神。因此，孔子提出应该在“知”的基础上加入“好”，也就是充分调动人的积极性。这样一来，不仅完成的效果会大不一样，而且做事者也可以在这个过程中有所收益。当然，这种收益不一定是物质利益，所以，孔子更进一步提出，最高的境界是把做事本身当成一种乐趣。也就是说，在“乐”的境界里，人的任何有选择的活动并不是为了什么，而是这种活动就是人之生命的一部分。

知、好、乐的三种境界潜藏着深奥的心理学意义。特别是乐的境界，事实上是很难用语言来恰当描述的，因而很有一些先秦道家“神秘主义”哲学的倾向。这也许是孔子在周游列国的晚期与隐居的道家人物多有接触的结果。孔子本人自称“好学”，而不敢说已达到了“乐学”。这是因为他意识到了自己难以克服的外在追求。真正的乐学之人，他的精神力量会自然而然辐射到周围，从不想主动给别人讲说什么，更不想获得什么。（《论语通说》90 页）

程石泉：按此章或成为古之成语。“知之”、“好之”、“乐之”实有显著之差别。以现代哲学之术语言之，“知之”者乃始于感觉而止于知觉；“好之”者乃始于引发个人兴趣而终于满足某项情欲；“乐之”者则纯为一种精神享受。于时“物”、“我”两忘，一切感觉、知觉、情欲之满足，被统摄于一种精神化作用之下。虽有支持之功，但各各失其重要性。是故孔子有“发愤忘食，乐以忘忧”之自许（《述而第七》）；而于颜回则赞其“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”。（《论语读训》95 页）

林毓顺：[注解]知：是知识，知之者是说有学识的人。[释义]孔子说：“自认有知识学问的人，不如好学不倦的人；好学不倦的人，不如乐而忘食的人。”（《论语我读》101 页）

傅佩荣：好之：喜爱一种道理，自然会付诸实践，所以这是由知而行。乐之：乐在其中。这是从知与行，提升到“我与道理合而为一”的境界，把“应该”去做的转化为“自然”去做的。（《傅佩荣解读论语》101 页）

李零：怕死比死更可怕，爱知识比知识更可爱。这两句，我喜欢。学

习,是为了求知,还是为了兴趣和快乐?我是为了兴趣和快乐。我把读书当休息,在书中找乐子,一切为了好玩。读书没乐趣,不如不读。没乐趣的读书,本身就无聊,如果读完了还写书,就更无聊,既折磨自己,也折磨别人。(《丧家狗——我读〈论语〉》136页)

刘兆伟:乐,是指以做学问为乐事。孔子于此阐述了做学问者对待学问的态度不同,其效果和成就自然不同的道理。其人内在具备乐学乐道之资质,与所做学问自然相通,所以以做学问为乐事。知之者,是人为的,而非自然的;好之者,是有目的地追求;而乐之者,是自然的,而非人为的,所以能持之以恒,治学不辍。(《论语通要》116页)

杨朝明:本章意在说明学习的三种不同的境界。在孔子看来,学习中有“知之者”、“好之者”和“乐之者”三种不同的人。知其所知是前提,有所知才会有所好,有所好才会有所乐,故这三种境界层层深入,循序渐进。朱熹《论语集注》引尹氏曰:“知之者……所以自强而不息者与?”由此观之,乐知是学习的最高境界。南怀瑾说“好之”与“乐之”是一个意思,此说未必恰当。当然“好之”与“乐之”有必然的联系,“好之”与“乐之”是相互促进、相互补充的。一个人只有从学习中得到某种乐趣,才会“好之”,而这种“好之”必然带来更大的学习乐趣。(《论语诠解》54页)

辑者案:从字面上看,(对于知识)知道它的人不如喜好它的人;喜好它的人,又不如以学习它为乐的人。至于三者的差别,我们认为:知之者,在学习的态度上、兴趣上他不够“喜好”,更谈不上“乐”,他是被动的求知者,是在某种压力下或为达某种目的而学习的人,是不积极主动的。好之者,即“喜好”上了学习,对学习有兴趣;有兴趣,则能产生学习的自觉性、积极性、主动性。乐之者,即以学习知识为快乐,这是学习的最高境界;达到了这种境界,学习知识就是一种很好的精神享受。

6.21 子曰:“中人以上,可以语上也。中人以下,不可以语上也。”

魏·王肃:上谓上智之人所知也。两举中人,以其可上可下也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·32页)

梁·皇侃:此谓为教化法也。师说云:“就人之品识,大判有三,谓上中下也。细而分之则有九也,有上上、上中、上下也,又有中上、中中、中下也,又有下上、下中、下下也,凡有九品。”上上则是圣人,圣人不须教也。下下则是愚人,愚人不须教也。而可教者谓上中以下、下中以上,凡七品之人也。今云中人以上可以语上,即以上道语于上分也。中人以下不可

以语上,虽不可语上,犹可语之以中及语之以下,何者?夫教之为法,恒导引分前也。圣人无须于教,故以圣人之道可以教颜,以颜之道可以教闵,斯则中人以上可以语上也。又以闵道可以教中品之上,此则中人亦可语上也。又以中品之上道教中品之中,又以中品之中道教中品之下,斯即中人亦有可以语之以中也。又以中品之下道教下品之上,斯即中人以下可以语中。又以下品之上道教下品之中,斯即中人以下可以语下也。此云中人以上、中人以下,大略言之耳。既有九品,则第五为正中人也,以下即六七八也,以上即四三二也。(《论语集解义疏》卷三·32页)

宋·朱熹:语,告也。言教人者,当随其高下而告语之,则其言易入而无躐等之弊也。张敬夫曰:“圣人之道,精粗虽无二致,但其施教,则必因其材而笃焉。盖中人以下之质,骤而语之太高,非惟不能以入,且将妄意躐等,而有不切于身之弊,亦终于下而已矣。故就其所及而语之,是乃所以使之切问近思,而渐进于高远也。”(《四书章句集注》89页)

清·刘宝楠:《释文》:“上知,音智。”《汉书·古今人表》列“知”、“仁”之目,亦引此文说之。《穀梁·僖二年传》有“中知以上”、“中知以下”之文。然则此两言“中人”,谓中知矣。中人为中知,则上谓上知,下谓愚也。颜师古《人表注》解此文,以“中人”为中庸,失之。孔子罕言利、命、仁、性与天道,弟子不可得闻,则是不可语上。观所答弟子、诸时人语,各有不同,正是因人才知量为语之,可知夫子循循善诱之法。若夫性质既愚,又不能自勉于学问,是夫子所谓“下愚”,非惟“不可语上”,且并不可语之矣。(《论语正义》235页)

方骥龄:孔子对互乡、鄙夫,且循循善诱,如依旧说,有违孔子诲人不倦原则。按鄙解“束脩以上”之义,以上,犹言自动向上也。盖中等之人,可善可恶,如自动向上,可告以向上之方;如不肯向上而日趋下流,难告以向上之道,终归无效;自暴自弃之人,不足与言有为,非不与言有为也。承上二章言,知之、好之、乐之,向上者也。罔之生也幸而免,向下之人也。(《论语新论》161页)

毛子水:中等资质的人,可以受教导而进入上等;至于资质在中等以下的人,是不能受教导而进入上等的。(《论语今注今译》85页)

李泽厚:[译]孔子说:“中等水平的人,可以与他讲上等。中等以下的水平,便不可能与他讲上等了。”[记]循序渐进,教学方法,因材施教,不拘一端。(《论语今读》116-117页)

杨润根:那些知识已在中等的水平以上的人可以凭藉他们的中等水平以上的知识来与那些具有高等知识水平的人进行有效的交谈,而那些知识

只在中等水平以下的人则不可以凭藉他们中等水平以下的知识来与那些具有高等知识水平的人进行有效的交谈。（《发现论语》153页）

金池：具有中等以上知识的人，适合给他讲授高深的道理和学问；具有中等以下知识的人，不适合给他讲高深的道理和学问。（《〈论语〉新译》172页）

傅佩荣：中等材质的人愿意上进，就可以告诉他们高深的道理；中等材质的人自甘堕落，就没有办法告诉他们高深的道理了。（《傅佩荣解读论语》102页）

金知明：[注释]上，代词，理想的、顶尖的好东西。[译文]孔子说：“中等智力以上的人，可以跟他讨论理想的东西；”中等智力以下的人，不可以对他讲理想的东西。”[理解]本章可以看到生活经验丰富、处世老到的孔子。生活中对智力平平的人讲理想、谈未来实在太难了。对他们讲话只要结论、规则就行了。只要“行”，不必“知”，更不要“理”。对于智力出众的人却不能那么草草了事；你要激发他们，引导他们，给他们讲道理，谈未来。（《论语精读》74页）

何新：[译文]中等以上的才智，就可以对他讲高尚的道理。中等以下的才智，就不可以对他讲高尚的道理。[注释]上，尚也，高尚的道理。（《论语新解——思与行》73页）

杨朝明：[诠释]在孔子看来，道有高下，智有深浅。如孔子所说：“生而知之者上也；学而知之者次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”（《季氏》）善导人者，必因才而笃之。中人以下，骤语以高深之道，不惟无益，反将有害。惟循序渐进，才可日达高明。……中人：中等之人。上：形而上的大道，即抽象而高深的学问。[解读]孔子说：“中才以上的人，可以和他讲高深的知识。中才以下的人，莫和他讲高深的知识。”（《论语诠解》54页）

胡齐临：人的素质和官员在中等以上的人，与之讲高深的学问，他才会懂；没有素质的人和一般人，同他讲高深的学问，他是没兴趣的，讲也没有用。（《论语真义》70页）

辑者案：人的智力有高下，教者应区别对待。对待中等智力以上的人，可以讲高深的学问；对待中等智力以下的人，不可以讲高深的学问。

6.22 樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”问仁。曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”

（1）务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣

汉·包咸：敬鬼神而不渎也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·33页）

魏·王肃：务所以化导民之义也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·33页）

梁·皇侃：鬼神不可慢，故曰敬鬼神也。可敬不可近，故宜远之也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·33页）

宋·朱熹：专用力于人道之所宜，而不惑于鬼神之不可知，知者之事也。……程子曰：“人多信鬼神，惑也。而不信者又不能敬，能敬能远，可谓知矣。”（《四书章句集注》89页）

日·中井和德：唯易知之民义，而能务之，乃足以为智矣。反之，则舍当务之民义，而讲求难知之鬼神，是不智也。圣人盖不欲人溺心于茫洋恍惚之域。敬而远之，非明知鬼神之理而弗惑也，但以为难知，而姑舍之耳，乃不敢不敬，亦不至于惑渎也耳。非谓能知鬼神之理而后敬远之。程说以为明知后之敬远，大失文意。（《论语逢源》117页）

清·刘宝楠：“务”犹事也。“民之义”者，《礼运》曰：“何谓人义？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠，十者谓之人义。”是也。“敬鬼神而远之”者，谓以礼敬事鬼神也。（《论语正义》236页）

杨伯峻：把心力专一地放在使人民走向“义”上，严肃地对待鬼神，但并不打算接近他，可以说是聪明了。（《论语译注》62页）

南怀瑾：务民是什么？是领导人，作一个从政领导的人便是务民，意思是他所领导的事务是为老百姓服务的。（《论语别裁》292页）

钱穆：鬼神之祸福，依于民意之从违。故苟能务民之义，自能敬鬼神，亦自能远鬼神，两语当连贯一气读。敬鬼神，即所以敬民。远鬼神，以民意尤近当先。（《论语新解》157页）

杨润根：务：及力，努力，决心，必定，当它意指努力时，这种努力包括认识与实践两个方面。民之义：人民认为是正义的事情和正义的行动。敬：深刻认识，认真对待。鬼神：邪恶之神，邪恶的精神，丑恶的灵魂。……在国家或社会生活中，一个能够称之为有知识的人，必定能够认识一个国家或一个社会中的绝大多数的人民所要实现的社会正义并积极投身于这一社会正义。此外，一个能够称之为有知识的人必定善于发觉一个国家或一个社会中的少数人所参与的社会邪恶并坚决远离这一社会邪恶。（《发现论语》154页）

金池：倡导并致力于民众应该遵从的礼义，尊敬鬼神但要远离它，就可以说是智了。（《〈论语〉新译》173页）

林觥顺：务民之义：务是急力从事。民是众人。义是仁义所至之所当宜。是极力快速地去做，人民所需的仁义事物。敬鬼神而远之：是可与民同流而不可与民合污。鬼神是人死之后的事，是当敬祀先祖，但也当疏导

人民,不可信邪僻之有灵。《《论语我读》102页)

苏宰西:孔子说:“给民众办事要讲求世间公理,敬重鬼神却能够疏远他,这就有是有智慧。”《《论语新编》204页)

金知明:孔子说:“管理百姓适宜的办法,(是使百姓)敬仰鬼神但又远离沉湎祭拜,(这)可以叫做有智慧了。”《《论语精读》74页)

孙钦善:民之义:即民之宜,指符合礼义的人际关系。……孔子说:“致力于合乎礼义的人际关系,敬奉鬼神但要离开他们远一些,可以说是聪明了。”《《论语本解》71页)

胡齐临:其实,孔子在此处所讲的“鬼神”,只是一种比喻,泛指当时人们尚未完全了解其规律的某些自然现象。其实,“敬鬼神而远之”的涵义是劝诫人们,对于尚未完全了解其规律的某些自然现象,宁可怀着敬畏之心远而避之,以保自身的安全。《《论语真义》71页)

辑者案:务,致力、从事的意思。义,礼仪。《周礼·春官·肆师》:“凡国之大事,治其礼仪。”郑玄注:“郑司农云:古者仪但为义,今时所谓义者为谊。”敬鬼神而远之,是说对鬼神可以敬,但不要亲近他,不要迷信他。这么做,才是智者。

(2)仁者先难而后获,可谓仁矣

汉·孔安国:先劳苦乃后得功,此所以为仁也。《皇侃《论语集解义疏》卷三·33页)

宋·程颐:能从百姓之所义者,知也。鬼神当敬也,亲而求之,则非知也。以所难为先,而不计所获,仁也。《《二程集》1142页)

宋·朱熹:先其事之所难,而后其效之所得,仁者之心也。此必因樊迟之失而告之。《《四书章句集注》90页)

明·张居正:难,是切己难尽的功夫。……所谓仁者,存心之公而已。盖为人之道,本是难尽,若为之而有所得,虽功效相因,理之自然,然不可有心以预期之也。有心以期之,则涉于私矣。……按夫子此言,虽是分言仁智,其实只是一理,盖媚神之念,即是望欲之心,先难之功,即是务民之义,人能用力于人道之所难,而祸福得失,皆置之于不计,则仁智之道,兼体而不遗矣。此又学者之所当知。《《论语别裁》85-86页)

清·刘宝楠:“难”谓事难也。获,得也,谓得禄也。……窃以夫子此文论仁知,皆居位临民之事,意樊迟时或出仕故也。《《论语正义》236页)

清·王闿运:言不以姑息为仁。先令民为其难,乃后得其效。董仲舒言治身,非也。《《论语训》卷上·55页)

杨树达：《颜渊篇》曰：樊迟从游于舞雩之下，曰：“敢问崇德、修慝、辨惑。”子曰：“善哉问！先事后得，非崇德与？”树达按：先事后得，即此先难后获也。夫子一再以此告樊迟，盖意在救其短与？（《论语疏证》144页）

方骥龄：疑本章“先难而后获”之“难”字，系“慝”字传写之误。慝，敬也，先敬人而后获，盖爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之；必先敬人，而后人必敬之。此人与人相处之道也。（《论语新论》162页）

杨伯峻：仁德的人付出一定的力量，然后收获果实，可以说是仁德了。（《论语译注》62页）

南怀瑾：这里的仁不是讲仁的体，而是讲仁的用，作人处世的仁。孔子说，一个领导别人的人，极须要仁爱的心怀，对任何问题不要轻视，不轻视也就是儒家“敬其事”的思想。尤其领导人聪明的，往往容易轻视天下事，犯上苏东坡“我被聪明误一生”的毛病，所以任何事先从“难”的方面想，以后才能得到好的结果。先从难的方面、问题多的方面看，都研究完了，最后有一个结论，得到中道的成果，这就是仁的用。这样一来，便利了自己，也便利了别人，更便利了老百姓。（《论语别裁》295页）

董子竹：“仁”，其具体定义又是很难下的，还是你先立一个想做“仁者”的心，经过了“先难后获”，最后达到“乐之者”的心境，本身便就是“仁”了。……这就是说，“知”，“真知”，以直心道场的“知”，就是“仁”。不要另立一个“仁”的知见。（《论语正裁》209页）

何新：仁人遇到困难挺身迎受，就可以称作仁善。（《论语新解——思与行》74页）

徐刚：“先难而后获”，前人解释为先劳苦，后得到收获，即“先事后得”（《颜渊》）之意。……这种解释在语言上没有任何问题，但是在思想上似乎境界并不高，先干活，后享受，一般的人也都是先事后得，是不是都能够算作“仁”？不过，这句话还可以有更好的解释，就是劳苦之事在人之先，收获之事在人之后，也就是范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（《岳阳楼记》）的境界。（《〈论语〉古训疑误举例》，《孔子研究》2007年第5期）

辑者案：从孔安国说。孔子主张先劳苦，后获得；反对不劳而获。劳而有得，是正当的，是符合仁的；不劳而获，非仁也。

6.23 子曰：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”

（1）知者乐水，仁者乐山

汉·韩婴：夫智者何以乐于水也？曰：夫水者缘理而行，不遗小间，似

有智者。动而之下，似有礼者。蹈深不疑，似有勇者。障防而清，似知命者。历险致远，卒成不毁，似有德者。天地以成，群物以生，国家以平，品物以正。此智者所以乐于水也。……夫仁者何以乐于山也？曰：夫山者万民之所瞻仰也。草木生焉，万物植焉，飞鸟集焉，走兽休焉，四方益取与焉。出云道风岷乎天地之间。天地以成，国家以宁，此仁者所以乐于山也。（许维遹《韩诗外传集释》110-111页）

汉·包咸：知者乐运其才知以治世，如水流而不知已。（邢昺《论语注疏》79页）

魏·何晏：仁者乐如山之安固，自然不动，而万物生焉。（邢昺《论语注疏》79页）

宋·朱熹：知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。（《四书章句集注》90页）

清·钱站：仁，木也，木胜土，故乐山。智，土也，土胜水，故乐水。于《易》，艮为山，兑为泽。山，土也。坎，水半见于兑，故泽即为水。山泽通气，仁智用之矣。（《论语后录》卷二·11页）

吴林伯：夫“仁者”能好人、恶人，是其所以为知者，故未有无知而能仁者也。旧注皆以“仁者”、“知者”为两种人，非也。（《论语发微》72页）

南怀瑾：正确的解释是“知者乐，水”。知者的快乐，就像水一样，悠然安详，永远是活泼泼的。“仁者乐，山。”仁者之乐，像山一样，崇高、伟大、宁静。（《论语别裁》296页）

李泽厚：用山、水类比和描写仁、智，非常聪明和贴切。作为最高生活境界的“仁”，其可靠、稳定、巩固、长久有如山；作为学习、谋划、思考的智慧，其灵敏、快速、流动、变迁有如水。真正聪明的人之所以常快乐，不仅因为能够迎刃而解各种问题，而且因为了解人生的方向和意义而快乐。“仁”则似乎更高一层，已无所谓快乐不快乐（见前）。他（她）的心境是如此平和宁静、无所变迁，成了无时间的时间：寿。“乐山”、“乐水”，是一种“人的自然化”。“人的自然化”有好几层意思。例如各种体育活动便有发展个体、肢体、身体的力量和能力，从社会异化中解脱出来（但今天的某些体育竞技活动却严重地被社会异化了），得到因它本身获得实现而产生的享受和快乐。这种快乐不是社会性的如荣誉、成就等等的快乐，而是身体本身从而使心理也伴同的快乐。第二，即“乐山乐水”，回归自然，免除各种社会异化，拾回失落感。它既是一种心境，也是一种身体——心理状态。第三，即由气功、瑜伽等所达到的人与自然——宇宙节律的同构合拍。总之，“人的自然化”使人恢复和发展被社会或群体所扭曲、损伤的人的各种自然素质

和能力,使自己的身体、心灵与整个自然融为一体,尽管有时它只可能是短时间的,但对体验生命本身极具意义。(《论语今读》118页)

萧氏元:智者的智能,有如清澈的流水,随时随势,变化万千;仁者的仁德,如大山巍巍然耸立,万人景仰。由于人类在德性上有“同声相合,同气相求”的倾向,故智者乐水,仁者乐山。……后面两句,可能是后世评注者加的附注或眉批,混入了正文。(《论语辨惑》85-86页)

钱穆:本章首明仁知之性。次明仁知之用。三显仁知之效。然仁知属于德性,非由言辞可明,故本章借山水以为形容,亦所谓能近取譬。盖道德本乎人性,人性出于自然,自然之美反映于人心,表而出之,则为艺术。故有道德者多知爱艺术,此二者皆同本于自然。《论语》中似此章富于艺术性之美者尚多,鸢飞戾天,鱼跃于渊,俯仰之间,而天人合一,亦合之于德性与艺术。此之谓美善合一,美善合一之谓圣。圣人之美与善,一本于其心之诚然,乃与天地合一,此之谓真善美合一,此乃中国古人所倡天人合一之深旨。学者能即就山水自然中讨消息,亦未始非进德之一助。(《论语新解》158页)

杨润根:一个拥有一颗智慧的头脑的人,只有当他的智慧像江河一样不停地流动的时候,他才能真正感受到智慧本身的快乐;一个拥有一颗仁爱的心灵的人,只有当他的仁爱像高山一样静止不动的时候,他才能感受到仁爱本身的幸福。

乐水:乐于像水一样的流动,或在像水一样的不停的流动中获得快乐。

乐山:乐于像山一样地静止不动,或在像山一样的静止不动中获得快乐。(《发现论语》154页)

金池:孔子说“知者乐水”的初衷不只是为了描绘和修辞,而在于贬抑。人人皆知,水是万物所必须的,是可贵的,但是水的特性是随意流淌的,流淌到干净的地方就是干净的,流淌到肮脏的地方就是肮脏的。水活跃,周流不滞,是客观实际,但是流来流去,一忽儿干净,一忽儿肮脏,这能说是理想的吗?其中的贬抑色彩是再清楚不过的了。

孔子说“仁者乐山”的初衷也不只是为了描绘和修辞,而在于褒扬。人人皆知,山是自然界的崇高者,是静态的。而它的可贵之处,就在于山不像水那样到处流来流去,一忽儿干净,一忽儿肮脏。不乱流就会安于道义而持重不迁,就会保住它的高洁与敦厚,就会永远傲然屹立在广袤的大地上。这能说的不理想的吗?其中的褒扬色彩是再清楚不过的了。(《〈论语〉新译》175页)

林毓顺:[注解]知者乐水:乐是喜悦快乐……知者乐水,是说有才智的

人,运用自己的智慧聪敏,来处理面临的所有问题,有如水流之滑达顺畅因此喜悦。仁者乐山:心地仁厚朴实的人称为仁者,仁者只知多行善不求回报,故心静如泰山乐天知命。(《论语我读》103页)

田有成:乐,读 yào,喜爱,动词活用名词:性情、品质。“知者乐水,仁者乐山。”或作“知者水,仁者山”。属无标志判断句式。可译:“聪明人性情如同流水,仁德人性情如同大山。”……这里并无褒贬含义,旨在说明两种人之品格、体效与境界而已。(《“乐山乐水”解读》,《榆林学院学报》2007年第1期)

苏宰西:孔子说:“聪明人的乐趣水流般顺势而下,仁人的快乐高山样永不低头。”(《论语新编》143页)

李里:“知者乐水”,智慧的人是爱水的,为什么?老子说“上善若水。水善利万物而不争”,最好、最善的就是水的境界。……水柔能克刚……而且“水利万物而不争”,万物生长都离不开水,但它又不争强好胜。你用什么装它,它就是什么形状。它能柔顺于各种事物。……水的境界就是无我。什么是“知者乐水”,乐水就是无我的境界。……“仁者乐山”,就是以不变应万变。万变是什么?要我这样也可以,要我那样也可以。不变是什么?是你那颗心不动。(《论语讲义》106页)

郑张欢:[注]水,险陷。山,阻止(参《周易·说卦传》)。[释]孔子说:知者乐于在险陷中进取,仁者乐于劝阻人的不当有害之为。故知者动,仁者静,也故知者乐,仁者寿。(《论语今释》92页)

辑者案:孔子把智者、仁者分而论之,认为这两种人性情好恶不同,效用亦不同。理解起来很有难度。似乎拿两者来对比不太合适:“智者”是就“愚智”方面言,“仁者”是就“德行”方面言,不属于同类概念,不适宜对比。事实上,一个人往往仁、智兼备,很多人也既喜欢山又喜欢水。

(2) 知者动,仁者静。知者乐,仁者寿

汉·孔安国:无欲故静也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·34页)

汉·包咸:自进故动也。性静多寿考也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·34页)

汉·郑玄:智者自役得其志,故乐也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·34页)

汉·荀悦:或问:仁者寿何谓也?曰:仁者内不伤性,外不伤物,上不违天,下不违人,处正居中,形神以和,故咎征不至,而休嘉集之,寿之术也。(《申鉴》15页)

汉·徐幹:孔子曰仁者寿,此行仁之寿也。孔子云尔者,以仁者寿利养万物,万物亦受利矣,故必寿也。(《中论》26页)

明·蔡清:此章就仁智之喜好不同上,见得其体之异,而其效亦异

也。……知乐水、仁乐山,由此观之,知者动、仁者静,动则乐,静则寿,乐寿据理而言。知者之动,毕竟是达于事理而周流无滞,不然不谓之智;仁者之静,毕竟是安于义理而厚重不迁,不然不谓之仁。此其体段也。(《论语蒙引》卷二·14页)

明·林希元:知者识鉴通明,事到即剖,不显其多,不苦其难,而心常快活,故乐。仁者德性安重,物不能扰,可以保精,可以顺神,年寿自然长久,故寿。(《四书存疑》卷五·11页)

清·李光地:山水外物,其理有与心相契之处,是以乐之也。动、静者,性体。能尽其性,则其动也不穷,而其静也不迁矣。乐、寿者,命也。而有可以道致者,故知仁之德,君子所为穷理尽性以至于命者也。此章只以其德言之,不必定作两人说。(《读论语札记·雍也篇》)

蒋伯潜:此章说智者仁者分三层,实则一气贯串。盖智者乐水,由性好动;成功多,故常乐。仁者乐山,由性好静;欲念少,故能寿。(《四书读本》64页)

吴林伯:本章六句,互文见义,实谓有知之“仁者”,喜好动、静,动静参伍,不失其时,则身心闲适、快愉、美满,可以尽年。(《论语发微》72页)

南怀瑾:知者的乐是动性的,像水一样。仁者的乐是静性的,像山一样。这不是很明白吗?硬是断章取义,说“知者乐水”是喜欢水,“仁者乐山”是喜欢山,这是不对的。有些人的学问修养,活泼泼的,聪明人多半都活泼,所谓“杨柳岸,晓风残月”、“滚滚长江东逝水”就是这么个气魄,这么个气度。仁慈的人,多半是深厚的,宁静得和山一样。所以下面的结论:“知者乐”,知者是乐的,人生观、兴趣是多方面的;“仁者寿”,宁静有涵养的人,比较不容易发脾气,也不容易冲动,看事情冷静,先难而后获,这种人的寿命也长一点。(《论语别裁》296页)

杨润根:智慧的本质是流动的,仁爱的本质是静止的。一颗智慧的头脑使人快乐而幸福,一颗仁爱的心灵使人健康而长寿。(《发现论语》154页)

董子竹:孔子讲的是在生命总流程中,如果有人真的“明明德”了,达到了“乐之者”的水平,他便既是知者,又是仁者,作为知者,它永远和“逝者如斯夫”的生命总流程一样,诸行无常,不舍昼夜,不会被某种“文明”的知见,中断了对生命总流程的追随,这是动。但是,我知道“动”的并不是“我”,我是如如不动的,这好似水从山前流过,正因为我不动,所以我才知水在不停地动。如果水动我也动,那我们就会知水动了。正因为有生命本来面目本身的不动,所以才有了对“宇宙一生命”系统无常流动的感知,否则便没有这个感知了。知者、仁者集于一身,知自己本如如不动且生生不息,便正

好“乐”于万事万物的“动”了。（《论语正裁》210页）

林毓顺：[注解]3. 动：重力重复作为。4. 静：古文静字作澥，是清流见底，肝胆照人。[释义]……知者欲无止境，仁者清心寡欲。知者能预知本末。仁者以清心寡欲少灾殃，故长寿。（《论语我读》103页）

苏宰西：聪明人言行变化无常，仁人言行始终如一；聪明人容易贪图享乐，仁人希望保持晚节。（《论语新编》143页）

李里：知者乐水，因为知者不惑，所以他很快乐，他什么事都想得通，像泉水叮咚响，发出欢声笑语。……仁者寿，什么是寿？《说文解字》里说：“寿者，守也。”因为守得住自己的心，故而能够长寿。……要静才能养，要养才能寿。……但是，注意了，你们不要把智者和仁者对立起来，认为智者是一种人，仁者是一种人。错了！仁者是智者的升华，不经过智者境界是达不到仁者的，不经过乐是不能长寿的。……仁者后于智者，必须先达到智者的境界，之后才能够成为仁者。如果智者都达不到，那就休谈仁者。（《论语讲义》106-107页）

辑者案：与上则案语联系起来理解。既然一个人往往兼有仁和智，那么兼有仁智素质的人，可能喜动，也可能喜静。再者，也不只是“静”利于寿，通常情况下“动”更利于寿。

6.24 子曰：“齐一变至于鲁，鲁一变至于道。”

汉·包咸：言齐、鲁有太公、周公之余化，太公大贤，周公圣人，今其政教虽衰，若有明君兴之，齐可使如鲁，鲁可使如大道行之时。（邢昺《论语注疏》80页）

唐·韩愈：道谓王道，非大道之谓。（《论语笔解》卷上·11页）

宋·朱熹：孔子之时，齐俗急功利，喜夸诈，乃霸政之余习。鲁则重礼教，崇信义，犹有先王之遗风焉，但人亡政息，不能无废坠尔。道则先王之道也。言二国之政俗有美恶，故其变而之道有难易。程子曰：“夫子之时，齐强鲁弱，孰不以为齐胜鲁也？然鲁犹存周公之法制。齐由桓公之霸，为从简尚功之治，太公之遗法变易尽矣，故一变乃能至鲁。鲁则修举废坠而已，一变则至于先王之道也。”愚谓二国之俗，惟夫子为能变之而不得试。然因其言以考之，则其施为缓急之序，亦略可见矣。（《四书章句集注》90页）

方骥龄：据《论语》以类相从原则论，本章列此，与前后各章不类。盖本篇各章，或论人，或论事，皆论事理；疑本章所谓齐鲁，非国名，与道字相提并论，犹“文，质”“直，幸”“知，仁”之并举……“齐、鲁、道”三者，当指三件事理言。……本章齐字，疑当作敬字义解。犹前章所谓“慤”，敬也。一同

壹,专壹其心于善也。“一变”,殆专壹之后始可变化也。《广雅·释诂三》:“鲁,道也。”《释名·释州国》:“鲁,钝也。鲁国多山水,民性朴鲁也。鲁人又以敏为钝人,敏即勉也。”《说文》:“一达谓之道。”《法言·问道》:“道也者,通也。无不通也。”……整章如依鄙见度之,能齐敬专一而化,必可成为淳朴之人,如再专一变化不已,即无不通达矣。逐步推进,与前数章章法之层次,井然相一致。(《论语新论》163-164页)

杨树达:齐为霸业,鲁秉周礼,则王道也。齐一变至于鲁,由霸功变为王道也。《礼运》以禹、汤、文、武、成王、周公六君子为小康,是王道为小康也。鲁一变至于道者,由小康变为大同也。《礼运》言大道之行天下为公,此道正彼文所谓大道矣。(《论语疏证》148页)

杨伯峻:齐国[的政治和教育]一有改革,便达到鲁国的样子;鲁国[的政治和教育]一有改革,便进而合于大道了。(《论语译注》62页)

毛子水:齐国的政治改变一下,就可以赶上鲁国的政治;鲁国的政治改变一下,就可以达到太平的境界。(《论语今注今译》87页)

南怀瑾:在孔子当时,鲁国文化,还大有可观之处。孔子的思想中,认为要把中国传统文化保留起来,乃至于振兴起来,就要以齐国的文化为基础,再加上好的转变,就可以到达当年鲁国的情况;再把鲁国的文化,提高一点水准,就可以恢复中国传统文化的“道”。这是他的一个看法,一个感叹。(《论语别裁》298页)

李泽厚:[译]齐国一变化可达到鲁国,鲁国一变化可达到理想境地。[记]这是说:鲁高于齐,因为鲁是周公的后代,保留或潜存的周代礼制和风习更深。“变”者,复古之道也,这是要求开倒车的改革,所以终于行不通。(《论语今读》118页)

董子竹:这个“道”当然不是“道德”之“道”,而是真正的经天纬地之“道”。(《论语正裁》205页)

林觥顺:(辑者案:林觥顺将原文标点为:“齐,一变至于鲁鲁,一变至于道。")[注解]1. 齐:说文云禾麦之吐穗,上平也。象形。是说外表看像是齐头并进,实际上立足点参差不齐。3. 鲁鲁:孔安国注《论语》鲁钝也。《释名》曰鲁鲁钝也。国多山水者,民性朴钝,而引申作卤莽义。4 道:人所行之道,作道理。[释义]孔子说:“天地间万事万物的变化,外表看是齐头并进,事实是参差不齐。人的才智也是如此,有些人非常迟钝,甚至粗卤野蛮,有的人聪敏懂道理,只知行礼义仁爱的大道。”(《论语我读》103页)

赵又春:要用孔子和《论语》的思想体系来解说这一章,简直是不可能

的,所以注释家们的解说都很勉强,经不起推敲。……因此,对于这一章,我们不必太认真,可以看作是孔子信口而说的几句“顺口溜”。当然,也可能有人能够作出一番很能自圆其说的解释,但那未必是孔子的意思,就是说,那不是注释孔子、《论语》,而是让孔子、《论语》来注释他了。《论语》中确有好些章是孔子说的玩笑话,对于说明孔子的生活情趣和某些性格特征,可能是有意义的,对于研究他的思想主张,则没有价值。很有名的这一章就是其中之一。(《我读〈论语〉》407-408页)

杨朝明:[诠释]道,指王道。孔子对当时诸侯,独取齐、鲁两国,言其政俗有美恶,故为变有难易。[解读]孔子说:“齐国一改变,可以达到鲁国这个样子;鲁国一改变,就可以达到先王之道。”(《论语诠解》55页)

辑者案:从杨朝明说。孔子期望各国政俗向着仁道方面改变和发展。

6.25 子曰:“觚不觚,觚哉!觚哉!”

汉·郑玄:孔子曰削觚而志有所念,觚不时成,故曰:“觚哉!觚哉!”觚,小器耳。心不专一,尚不时成,况于大事乎?觚本简也。(袁钧《郑玄论语注》卷三·7页)

汉·马融:觚,礼器也。一升曰爵,三升曰觚也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·35页)

魏·何晏:觚哉!觚哉!言非觚也,以喻为政不得其道则不成也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·35页)

梁·皇侃:觚,《礼》酒器也。《礼》云:“觚酌酒,一献之礼,宾主百拜。”此则明有觚之用也。当于尔时用觚酌酒,而沉湎无度,故孔子曰“觚不觚”也。(皇侃《论语集解义疏》卷三·35页)

宋·程颐:觚而失其觚之形制,则非觚也。故君而失其君之道,则为不君;臣而失其臣之职,则为虚位。(《二程集·论语解》1143页)

宋·朱熹:觚,棱也,或曰酒器,或曰木简,皆器之有棱者也。不觚者,盖当时失其制而不为棱也。觚哉觚哉,言不得为觚也。程子曰:“觚而失其形制,则非觚也。举一器,而天下之物莫不皆然。故君而失其君之道,则为不君;臣而失其臣之职,则为虚位。”范氏曰:“人而不仁则非人,国而不治则不国矣。”(《四书章句集注》90页)

清·毛奇龄:觚不觚者,戒酗也。觚,酒器名。量可容二升者,其义寡也。……君子顾其名当思其义,所谓名以实称也。今名虽为觚,而饮常不寡,实则不副,何以称名?故曰:“觚哉!觚哉!”……今淫酗之家,饮常过多,虽复持觚,亦不寡少,故夫子借觚以叹之。(《论语稽求篇》卷三·8页)

日·物双松：盖时俗湮于酒，而献酬之礼不可废焉，故大其觚以适其量，是觚之所以不觚也。（《论语征》123页）

日·中井积德：夫子之感，盖在君不得施令，臣反制其君，司寇不诘寇，司马不掌兵马之类也。取譬紧切，乃为有味。程说不失解，而意稍泛滥。（《论语逢源》119页）

清·黄式三：《集注》有木简名觚之说，先儒谓以简为觚起于秦汉以后，当以觚为酒器也。“不觚”之叹有数说，《盐铁论·殊路篇》引此经而申之曰：“故人事加则为宗庙器，否则厮养之𡔷材。”《潜夫论·相列篇》云：“觚而弗琢，不成于器。”是勉人自砥砺也。皇《疏》引王肃云：“当时沉湎于酒，故曰不觚。”王意盖谓古器各有取义，觚之为言寡，不寡则谓之不觚也。皇《疏》又引褚仲都曰：“作觚而不用觚法，觚终不成；犹为政而不用政法，岂成哉？”此同何《注》。陈用之谓夫子叹其名存而实亡也，《注》中程、范说同。赵鹿泉谓觚体本方，比人之耿介，夫子之叹不觚，亦世道喜圆恶方之一端也。（《论语后案》161页）

章太炎：寻古酒器皆圆，虽觚亦然，故曰“觚不觚”，嫌名实不相应。……人力既穷，作圆不过于积觚，故曰“觚哉觚哉”，言实是觚也。言此者，以喻君子之道，虽通实介云尔。（《广论语骈枝》7页）

南怀瑾：我们如果连接上文看，就知道这句话的意义了。孔子说我们的文化已经衰落了，要保持自己的传统文化，是件非常吃力的工作。除非像齐国那样，有雄厚的经济基础，能为后代文化努力，再加重整一番，可至于鲁。鲁国的文化有这样相当基础，能够把他再发扬光大一点，可以保持传统文化之“道”。……他是感叹连这样一个用具，都跟着时代在演变了，人更是永远在演变，历史是拉不回来的。这是他假借酒杯对文化演变的感叹。（《论语别裁》299页）

李泽厚：[译]孔子说：“酒杯不像个酒杯。酒杯啊，酒杯啊！”[记]感时伤世之辞，后代文学中常见。这既是某种文学表达方式，也是中国传统的思维方式，以此喻彼，类比思维。（《论语今读》119页）

萧民元：觚是棱角，远古祭祀中用以盛酒的器皿，是有棱角的长方形，后来改变成圆或流线型的样子。由于孔子对考证下过功夫，他知道从前的形状，所以他感叹的说：“觚不觚，觚哉！觚哉！”那意思就是说：“棱角不见了，棱角啊棱角，你到哪去了？”……古时宗庙祭祀，在精神上的要求，是愈庄严肃穆愈好。如果在宗庙里摆些流线型的东西，严肃的气氛就会打折扣。这才是孔子叹息的真意，不可误会成孔子反变革，喜守旧。（《论语解惑》

杨润根：每当孔子邀请自己的学生共餐之时，他总是在开始用餐之前对学生们叫喊着：“朋友们！你们说要不要买点酒来？去买吧！去买吧！我说要买！”……在这里“觚”的意思与“酺”相通，它作为动词，意思是“拿觚去买酒来”或“拿觚去打酒来”。……本章显然是对孔子在其学生看来是不宜为人遗忘的、反映了孔子的伟大性格的一个重要方面的豪放性格的记载。（《发现论语》156 页）

黄怀信：觚本当为角质而作成了青铜，已失其实，故曰不觚。（《论语新校释》142 页）

李零：我怀疑，“斛”也许只是沽的借字，“斛哉！斛哉！”就是《子罕》的“沽（贾）之哉！沽（贾）之哉！”，是待价而沽的意思。……或者还有一种可能，是把斛读为孤，孔子也是自问自答：我孤独吗？孤独呀！孤独呀！（《丧家狗——我读〈论语〉》138 页）

林毓顺：（辑者案：林氏断句为：“觚，不觚。觚哉觚哉。”）孔子说：觚是燕礼大射用的礼器，平常燕饮是不可以用觚的，如今乡饮酒也不用觚，觚者少饮！觚者是少饮！觚，可以假借作沽，卖义。（《论语我读》104 页）

金志明：[注释]觚不觚：器具没有棱角了；第一个觚是器具，第二个觚是棱角。觚哉！觚哉：要有棱角啊，有棱角。[译文]孔子说：“那个觚没有棱角了，（应该）有棱角啊！（应该）有棱角啊！”[理解]孔子这句话是比喻和感叹，从一个酒器形制的变化，感叹上古的礼制已经不复存在了。（《论语精读》75 页）

辑者案：朱熹、萧民元说为优。觚作为一种礼器，形制变得不像个觚了，故孔子慨叹。至于慨叹时的内隐之意，不好猜测。

6.26 宰我问曰：“仁者，虽告之曰：‘井有仁焉。’其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。”（辑者案：“君子可逝也”，定州简本作“君子可选也”）

汉·孔安国：宰我以仁者必济人于患难，故问有仁人堕井将自投下，从而出之不在乎？欲极观仁者忧乐之所至。逝，往也。言君子可使往视之耳，不肯自投从之。（邢昺《论语注疏》81 页）

汉·马融：可欺者，可使往也。不可罔者，不可得诬罔令自投下。（邢昺《论语注疏》81 页）

宋·朱熹：刘聘君曰“有仁之仁当作人”，今从之。从，谓随之于井而救之也。宰我信道不笃，而忧为仁之陷害，故有此问。逝，谓使之往救。陷，

谓陷之于井。欺，谓诳之以理之所有。罔，谓昧之以理之所无。盖身在井上，乃可以救井中之人；若从之于井，则不复能救之矣。此理甚明，人所易晓，仁者虽切于救人而不私其身，然不应如此之愚也。（《四书章句集注》91页）

明·林希元：夫君子可说与他往那井上去救人，不可哄使他陷入井中去救人，何也？君子明理人也，可欺以理之所有，不可罔以理之所无。入井救人，理之所无也。以是罔之，使陷于井，君子岂信之哉？故不可陷也。“可欺”“不可罔”二句，只是解“不可陷”。旧说“可欺”解“可逝”，“不可罔”解“不可陷”，非是。（《四书存疑》卷五·13页）

日·物双松：宰我井仁之问，虑孔子陷于祸，而以微言讽之也。……“仁者”暗指孔子也。“井有仁焉”，不必改作“人”，古注以“井有仁焉”之“仁”，解为“仁人”，与“仁者”相犯，不可从矣。……“井有仁焉”，假设之言，盖言险难之中，有可为仁之事也。宰我意孔子仁心之切，虽或人告之而曰险难之中有可为仁之事，亦必将从之矣。孔子知宰我微意所在，故承之以“君子”。若使宰我明言其事，则孔子必承之以“丘”也。若使宰我泛问“仁人”，则孔子亦当承之以“仁人”。今宰我问以“仁者”，而孔子答以“君子”，故知宰我讽孔子也。（《论语征》124页）

清·沈涛：涛案：《义疏》本“仁”下有“者”字……二说（辑录者案：指皇侃疏、朱熹注）皆非也。此宰我极言仁者求仁之切，不仅造次颠沛，虽给以井中有仁道焉，亦必从而求之，故夫子以“可欺不可罔”答之。“仁”下不应有“者”字。（《论语孔注辨伪》卷上·11页）

清·俞樾：孔以可逝为可使往视，其义迂曲，逝当读为折。……君子杀身成仁则有之矣，故可得而摧折，然不可以非理陷害之，故可折不可陷。（《群经平议》卷三十·17页）

杨伯峻：[译文]宰我问道：“有仁德的人，就是告诉他，‘井里掉下一位仁人啦。’他是不是会跟着下去呢？”孔子道：“为什么你要这样做呢？君子可以叫他远远走开不再回来，却不可以陷害他；可以欺骗他，却不可以愚弄他。”[注释]仁——即“仁人”的意思，和《学而篇第一》“泛爱众而亲仁”的“仁”用法相同。（《论语译注》63页）

南怀瑾：一个作学问成为君子的人，并不是一个笨蛋，必须要晓得应变。孔子力赞《周易》，而《周易》的道理，便有“适变”、“随时”这两个要点。要懂得时代，适合于时代。但自己要站在中间，顺应这个变，有中心主张、中心思想。他在这里说一个君子之人“可逝也”，可以放弃自己的终身，但“不可陷也”，绝不受人家的包围、困扰，落入陷井之中。……“可欺也，不

可罔也。”当面来欺骗可以,愿意接受这个欺骗,这是仁慈。但如果糊涂、将就,自己根本不知道,这是不可以的。所以孔子是说,你问的哪有这个道理?归纳起来的意思,人一定要仁义道德。这是孔子所标榜的,也就是他的学问中心,要有中心思想、中心路线。如果这个中心思想行不通,只要认为对了,乃至被时代遗弃了都可以,可是如果被现实所陷没了,那是不应该的。(《论语别裁》300-301页)

李泽厚:[译]宰我问道:“有仁德的人,如果告诉他说,井里掉下一个人了,他会不会下去救呢?”孔子说:“为什么会这样呢?可以使他去看,不可能陷害他下井;可以欺骗他,不可能愚弄他。”[记]宰我总爱提奇怪而尖锐的问题为难老师,甚为有趣,也显示确实聪明。孔子回答得也好,说明“仁人”并非笨蛋,可以随意欺侮陷害。因“仁”中本即有“智”,是为情理结构。可惜如今仁者多为老实人,而老实人总受人欺侮、戏弄和陷害。(《论语今读》120页)

钱穆:欺,被骗。罔,迷惑。……可诱骗仁者去看,但不能陷害他人井。他可被骗,但不会因骗而糊涂。(《论语新解》161页)

牛泽群:此章宰我之问,巧设驳难,已非尖刻问题或王充所谓“极问”之属,明有入室操戈于孔子仁说之预含,孔子之答亦非答其所问,而为斥其所以问。……欺与罔之别,前者明而后者暗,《汉书·郊祀志下》颜师古注:“罔犹蔽。”《孟子·万章上》:“故君子可欺以其方,难罔以非其道。”明矣。故两“可”两“不可”各以同义词对。按旧解无论如何迂曲不能通顺,当解作孔子斥宰我及其设问:“君子可逝,不可以陷于汝之诡诈!可欺,不可以诳昧以理之所无!”宰我问以“仁者”,子曰以“君子”,尤可见其中对峙矣。(《论语札记》175页)

林毓顺:[注解]6. 逝:有往及死义。7. 陷:自高入于下曰陷。如陷害、陷入、坎陷。欺:欺诈蒙骗。9. 罔:通网,捕捉。[释义]……君子可以为行仁而死,但旁人不可设陷,去害正仁君子。君子可以为行仁而受欺骗,但旁人不可制造骗局使君子入彀。(《论语我读》104页)

赵又春:这是宰我设计的一个情况,可能是有意难为孔子:一个仁人被告知说,有人掉到井里面去了,他会跳到井里去救吗?这问题本来不难回答,孔子本可以借此说明仁者遇到这种偶然事件会怎样和应该怎样处置,可他却答非所问,反而颇为生气地责备宰我提出这种问题,这就令人不解了。孔子对宰我可能抱有成见。……17-21章宰我提出“三年之丧”的老规矩可以改一改了,理由充足,逻辑严密,孔子无以正面作答,就以攻为守,当面斥责、讥讽、羞辱宰我。这一次是否又是恼羞成怒,采用“以骂代答”的

老办法？问题是全章许多地方都不好理解，也就不好肯定。（《我读〈论语〉》415-416页）

金知明：[注释]君子可逝也，不可陷也；君子可以下水救人，不可以陷于被别人拯救；逝，下水，含有救人的意思；陷，被陷入其中，有陷落和不能自拔双重意思。可欺也，不可罔也：可以说得过分，不能胡说；欺，强调；罔，无。[译文]宰我问孔子说：“（一个）仁义的人，假如（别人）告诉他说：‘下井救人就是仁义。’他应该跳下去吗？”孔子说：“怎么要做这种事情呢？有道德修养的人应该去救人，而不应该自己陷落在井里（让别人来拯救）；可以强调存在的理由，不能胡说不存在的理由。”[理解]本章孔子强调的主题是：君子应该救人而不应该陷于被别人拯救。（《论语精读》76页）

傅佩荣：对一个君子来说，你可以让他过去，却不能让他跳井，你可以欺骗他井里有仁可取，却不能诬赖他分辨不了道理。（《傅佩荣解读论语》105页）

何新：君子应当避开，而不是自投于陷阱，君子可以被人欺负，却不可以任人愚弄。（《论语新解——思与行》75页）

杨朝明：[诠释]本章孔子旨在说明仁者当明辨是非，可欺不可辱。而自古学者争论的焦点在于对“井有仁焉”应如何理解。“井有仁焉”，或说原来“仁”下有“者”字，则该句为：“井有仁者焉”；或说此“仁”字当作“人”，则“井有人焉”。宋代朱熹以及今人黄怀信、李零等从后说。我们认为，此“仁”即如本字。其实，本章宰我以仁者听说井中有“仁”设喻，问孔子仁者是否应该求“仁”而到井中。很明显，此说具有明显的愚弄口气，因此孔子有“何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也”的回答。[解读]宰我问道：“假使有人告诉仁者说‘井中有仁’，他应追随仁进入井中吗？”孔子说：“为何要这样做呢？仁者可以为求仁而死，但不能被人陷害。他可以被欺骗，但不能被愚弄。”（《论语论解》55页）

胡齐临：[直义]君子可以到井边去救落水者，却不可以陷入井中；君子可能被权势者所欺，但不可能被迷惑。[见解]做官也有圈套，别人告诉他井里有仁道，君子可能被权势者所欺，但不可能被迷惑，要防止落入陷阱。（《论语真义》72页）

辑者案：从杨朝明说。有不少人认为“仁”应是“人”，但倘若缺乏可靠的版本依据，是不应臆改的。日本学者物双松“‘井有仁焉’，假设之言，盖言险难之中，有可为仁之事”的说法与理颇通。

6.27 子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”

(1) 博学于文，约之以礼

宋·朱熹：约，要也。畔，背也。君子学欲其博，故于文无不考；守欲其要，故其动必以礼。如此，则可以不背于道矣。程子曰：“博学于文而不约之以礼，必至于汗漫。博学矣，又能守礼而由于规矩，则亦可以不畔道矣。”

(《四书章句集注》91页)

宋·蔡节：约，谓收敛而有归宿之意。畔犹背也。博文致其知也，约礼谨于行也。学文而不博，固无以知事事物物之理。既博矣，不能约之于是礼之中，则必至于汗漫而无操履之实矣。(《论语集说》卷三·27页)

明·蔡清：文谓《诗》、《书》之所载，与夫事理之所当然者，皆道也；君子博而学之，则所知者，皆道也；礼则天理之节，文即道之所存也。君子于所博者一以是约之，则所践履者，皆道也，故曰“亦可以弗畔矣夫”。(《论语蒙引》卷二·15页)

清·毛奇龄：博、约是两事，文、礼是两物，然与“博我以文，约我以礼”不同，何也？彼之博约，是以文礼博约回；此之博约，是以礼约文，以约约博也。博在文，约文又在礼也。……于文，于此文也。约之，即约此文也。之者，此也。以礼，则谓用礼来约之。以也者，用也。(《论语稽求篇》卷三·10页)

日·物双松：文者，诗书礼乐也。先王之道大矣，非博学之则不能知之也。约之者，纳诸其身也。欲约先王之道而纳之其身，则非礼不能，故曰“以礼”。……旧注“约”训“要”，以学文为考索，浅哉，且昧乎字义者矣。(《论语征》125页)

清·刘逢禄：文，六艺之文。礼贯乎六艺，故董生云：“《春秋》者，礼义之大宗也。”其事则齐桓、晋文，其文则史，可谓博矣。君子约之以礼义，继周以俟百世，非畔也。(《论语述何》卷一·11页)

李泽厚：“约之以礼”经常译作或释作“约束控制”，不从。释统领为佳，所谓“立于礼”，正在于以原则、规范来统率行为，以此为人、做事。(《论语今读》120页)

钱穆：就学言之谓之文，自践履言之谓之礼，其实则一。惟学欲博而践履则贵约，亦非先博文，再约礼，二者齐头并进，正相成，非相矫。(《论语新解》162页)

杨润根：[译解]孔子说：“君子应该到人类的历史文化之中去获取广博的知识，并依据自己对于那决定人类的耕作饲养活动的成功与失败、丰收与歉收以及与此相联系的人类的幸福自由的宇宙运行规律的客观认识来统一规范乃至衡量甄别这些知识，这样君子也就可以确保自己从人类的历

史文化之中所获得的广博知识不至于与宇宙的客观真理相违背了。”〔注释〕约：这里有统一规范或衡量甄别的意思。礼：对于决定人类耕作饲养活动的成功与失败、丰收与歉收以及与此相联系的人类的幸福自由的宇宙的运行规律的正确认识——真理。（《发现论语》157页）

辑者案：孔子是说：君子广博地学习文化知识，并以礼（人类的行为规范）来约束自己，就不会有叛逆行为了。

（2）亦可以弗畔

汉·郑玄：弗畔，不违道也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·37页）

唐·韩愈：畔当读如偏畔之畔，弗偏则得中道。（《论语笔解》卷上·12页）

清·俞樾：畔者，言畔噬也。博学于文，约之以礼，则自无畔噬之患矣。……据此则畔噬为刚猛而无礼容，合言之曰“畔噬”，分言之则或曰“畔”，或曰“噬”矣。（《群经平议》卷三十·17页）

方骥龄：亦字古义犹今即字，前人所解谓“亦可以”尚不合乎道，非也。“亦可以”，孔子勉人力行此法，即可以弗背乎道之方也。（《论语新注》166页）

杨伯峻：君子广泛地学习文献，再用礼节来加以约束，也就可以不致于离经叛道了。（《论语译注》64页）

李泽厚：君子广泛学习文献、典籍，用礼制来驾驭统率，这样也就可以不违背道理了。（《论语今读》120页）

黄怀信：畔：指畔换、跋扈、横暴。《大雅·文王》：“帝谓文王，无然畔换。”郑玄笺：“畔换，犹跋扈也。”旧读为叛，非是，文、礼与叛无关。“畔”、“换”叠韵，语急而省“换”字也。（《论语新校释》144页）

袁庆德：单独一个“畔”字不等于“畔道”（叛道）。其实这个“畔”就是“公山弗扰以费畔”的“畔”，是叛乱、造反的意思。（《论语通释》176页）

辑者案：郑玄、杨伯峻说为优。

6.28 子见南子，子路不说。夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”

汉·孔安国：等以为南子者，卫灵公夫人也，淫乱，而灵公惑之。孔子见之者，欲因以说灵公，使行治道也。矢，誓也。子路不悦，故夫子誓之曰。行道既非妇人之事，而弟子不悦，与之咒誓，义可疑也。（皇侃《论语集解义疏》卷三·37页）

梁·皇侃：云“子见南子”者，南子，卫灵公夫人也，淫乱，而孔子入卫欲与之相见也。所以欲相见者，灵公唯妇言是用，孔子欲因南子说灵公使行正道也。故缪播曰：“应物而不择者，道也；兼济而不辞者，圣也。灵公无

道，蒸庶困穷，钟救于夫子。物困不可以不救，理钟不可以不应，应救之道必明有路。路由南子，故尼父见之。涅而不缁则处污不辱，无可无不可，故兼济而不辞。以道观之，未有可猜也。”云“子路不悦”者，子路于时随夫子在卫，见夫子与淫乱妇人相见，故不悦也。缪播曰：“贤者守节，怪之宜也。或以亦发孔子之答以晓众也。”王弼曰：“案本传，孔子不得已而见南子，犹文王拘羑里，盖天命之穷会也。子路以君子宜防患辱，是以不悦也。”云“夫子云云”者，矢，誓也。予，我也。否，不也。厌，塞也。子路既不悦，而孔子与之咒誓也。言我见南子若有不善之事则天当厌塞我道也。缪播曰：“否，不也。言体圣而不为圣者之事，天其厌塞此道耶？”王弼曰：“否泰有命，我之所屈不用于世者，乃天命厌之，言非人事所免也。重言之者，所以誓其言也。”蔡謨曰：“矢，陈也。《尚书·序》曰：‘皋陶矢厥谋也。’《春秋经》曰：‘公矢鱼于棠。’皆是也。夫子为子路矢陈天命，非誓也。”李充曰：“男女之别，国之大纲。圣人明义教，正内外者也。而乃废常违礼，见淫乱之妇人者，必以权道有由而然。子路不悦，固其宜也。夫道消运否，则圣人亦否，故曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’厌亦否也。明圣人与天地同其否泰耳，岂区区自明于子路而已？”（皇侃《论语集解义疏》卷三·37页）

唐·韩愈：矢，陈也。“否”当为“否泰”之“否”，“厌”当读为“厌乱”之“乱”。孔失之矣。为誓非也，后儒因以誓，又以厌为捩，益失之矣。吾谓仲尼见卫君任南子之用事，乃陈卫之政理，告子路云：予道否不得行，汝不须不悦也。天将厌此乱世而终，岂泰吾道乎？（《论语笔解》卷上·12页）

宋·邢昺：矢，誓也。以子路不说，故夫子告誓之。……否，不也。厌，弃也。言我见南子，所不为求行治道者，愿天厌弃我。（邢昺《论语注疏》82页）

宋·郑汝谐：夫有道则存，无道则亡，天之道也。灵公、南子相与为无道，而天未厌绝之，予其敢厌绝之乎？予之所不可者，与天同心也。（《论语意原》卷二·7页）

宋·朱熹：孔子至卫，南子请见，孔子辞谢，不得已而见之。盖古者仕于其国，有见其小君之礼。而子路以夫子见此淫乱之人为辱，故不悦。矢，誓也。所，誓辞也，如云“所不与崔、庆者”之类。否，谓不合于礼、不由其道也。厌，弃绝也。圣人道大德全，无可不可。其见恶人，固谓在我有可见之礼，则彼之不善，我何与焉？然此岂子路所能测哉？故重言以誓之，欲其姑信此而深思以得之也。（《四书章句集注》91页）

清·毛奇龄：按《释名》云：“矢，指也。”《说文》云：“否者，不也。”当其时，夫子以手指天而曰吾敢不见哉，不则天将厌我矣。言南子方得天也。

故《史记·世家》记此事，于“夫子矢之”下，直曰“予所不者”，竟以否字作不字，不必训诂。盖不者，不见也。（《论语稽求篇》卷三·11页）

清·赵翼：《论语》唯“子见南子”一章最不可解。圣贤师弟之间，相知有素，子路岂以夫子见此淫乱之人为足以相浼而愠于心？即以此相疑，夫子亦何必设誓以自表白，类乎儿女子之诅咒者？杨用修谓：“矢者，直告之也。否者，否塞也。谓子之道不行，乃天弃之也。”其说似较胜。按此说本《史记索隐》。谓天厌之者，言我之屈否乃天命所厌也，则固不自用修始矣。然用修谓子路以孔子既不仕卫，不当又见其小君，是以不悦，则夫子之以否塞晓之者，又觉针锋不接。窃意子路之不悦，与“在陈愠见，君子亦有穷乎”之意正同，以为吾夫子不见用于世，至不得已作如此委曲迁就、以冀万一之遇，不觉愤悒侘傺，形于辞色。子乃直告之曰：“予之否塞于遇，实是天弃之，而无可如何矣。”如此解似觉神气相贯。（《陔余丛考》卷四·2页）

日·丰干：“夫子矢之”，矢，恐当作“告”，以字形相似而讹耳。否，否塞之否；厌，亦塞也。孔子之见南子，盖有所穷逼然，故子路不悦。孔子因告之曰：予道所否而不行者，天厌塞之也。此亦道之将废也与命也之意耳。（《论语新注》61页）

清·王崧：当在出公辄时。辄之立，南子主之。赵鞅纳蒯聩于戚，与之争国，恐其位不固，欲用孔子以镇服人心，故子路有卫君待子为政之言。南子知孔子无为辄意，乃以聘飧之礼请见，意欲孔子为辄也。子路以与前言正名之旨相反，故不悦。夫子则怒而矢之，谓予如不正名，必获天诛。（程树德《论语集释》423页引王崧《说纬》）

清·刘宝楠：窃谓南子虽淫乱，然有知人之明，故于蘧伯玉、孔子皆特致敬。其请见孔子，非无欲用孔子之意。子路亦疑夫子此见，为将拙身行道，而于心不说。……非因南子淫乱而有此疑也。夫子知子路不说，故告以予若固执不见，则必触南子之怒而厌我矣。天即指南子。（《论语正义》245页）

赵纪彬：“子路不说”，似亦应训“子路不解孔丘见南子或子南之故而强与之争”，故此“说”字自应训“解”，殊无训“悦”的道理。……为要使子路从“不解”中解脱出来，孔丘用不着指天发誓，则“夫子矢之”云云的“矢”字即非誓语，而应训“陈”训“正”；“陈之”所以陈述自己见南子或子南的理由，“正之”所以纠正子路反对“复礼”的态度；“予所否者”的“所否”二字，应依毛奇龄《论语稽求篇》训为“若不”；“天厌之”云云，我们以为应解为“被天所厌弃”。……卫国处在这样严重时期，若不见南子或子南借以实现正名主义，则吾将为天所厌弃……恰与孔丘“复礼”路线的根本精神若合符

节。(《论语新探》260页)

方骥龄:孔子在卫时,卫君辄公只十六七岁,实权皆操在南子及石姑曼之手,而辄公为蒯瞶之子、灵公之孙,南子固辄公之祖母辈;南子召孔子,孔子岂可不见?子路之不悦,以为孔子将欲事南子而不助辄公,宜乎不悦矣。……而在孔子言之,寄寓卫国,雅不欲卷入内政纠纷之漩涡,尤不愿偏向某一方面,亟欲纠正子路之非,故曰“矢之”。矢,正也。之,子路也。矢之,正子路之失也。非向子路自陈其不得已与设誓之谓也。……本章所谓天,君也。殆指卫君辄公而言。盖南子既系辄公之祖母,况又实权在握,孔子则为卫政府公养之仕,召而不见,南子必疑忌孔子,于辄公亦颇不利;孔子之尊南子,亦即尊君;不尊南子,即不尊卫国体制矣。《汉书·刘向传》“抑厌遂退”注:“厌,不伸也。”按“伸”“信”“直”三字义相通。“天厌之”者,殆谓君亦不直之也。孔子以为如南子召而不见,卫君辄公亦必不直其所为也。孔子因子路欲助卫君而作此答,诚善于辞命者也。(《论语新论》167页)

杨伯峻:[译文]孔子发誓道:“我假若不对的话,天厌弃我罢!天厌弃我罢!”[注释]所——如果,假若。假设连词,但只用于誓词中。详阎若璩《四书释地》。(《论语译注》64页)

南怀瑾:“予所否者”,孔子就告诉子路,你们的看法不对的。这里要千万注意,古人说:“万事谁能知究竟?人生最怕的是流言。”又说:“众口铄金,积毁销骨。”这就是人言可畏。又“谁人背后无人说?哪个人前不说人?”人情世故要通达,凡事问心无愧,旁人背后怎么说不要管他,只问自己。所以孔子是说,你们看法和我看法不一样,我所否定的,我认为不可救药的人,一定是罪大恶极。不但人讨厌他,就是天也讨厌他,那么这种人便不需要与他来往。……我们查卫国的历史,南子没有什么大不了的错,不过长得漂亮,卫灵公非常迷她,如此而已!政治上当时比较起来,卫国还算好的。而且孔子周游列国,流落他方的时候,还是在卫国住得最久,卫君在卫护他,南子也在卫护他,卫国的大臣,蘧伯玉这班人也在卫护他。所以孔子说,你们不要听到人家胡说八道就相信了。“谣言止于智者”,有聪明有智慧的人,一听到就知道是真的或是假的。我所认为不对的,不像你们的看法,如果真有罪大恶极的人,天意都会厌弃他,何况人呢?你们对于南子,用不着这样不高兴。这节的意思,如此而已。(《论语别裁》304页)

李泽厚:[译]孔子发誓说:“我如果做了坏事,老天会惩罚我!老天会惩罚我!”[记]孔子被逼得没办法时候,也只好对天发誓以表白自己,和今

天的人一样,神态可掬。《论语》中的孔子是生动活泼的活人,有脾气,有缺点。例如,虽然“即之以温”,但也常常骂学生,而且骂得很凶,“其言也厉”。但也经常开各种小玩笑,根本不像后世把他抬入神龛内的那副完美无瑕却失去活人气息的木偶面目。……“南子”据说是一个“淫乱”的国君妾妇,是一个“不道德”的人,孔子却拜见而不避,甚至使亲近的学生怀疑而不高兴,可见孔子与后代假道学大不相同,并不装腔作势,而是有高度灵活性的。

(《论语今读》120-121页)

蒋沛昌:[注释]予所否者,即“我之否者”,我的遭遇困顿。[解释]孔子去会见南子,子路很不高兴。孔子正告子路:“我的遭遇逆境,不得顺心遂意,天都厌弃!天都厌弃!”(《论语今释》152-153页)

董子竹:南子美吗?的确很美,别人看着她美,我也看着她美,甚至比一般人更能欣赏她的外表,但我不会因此动了其他的心,因为我是在欣赏大自然的杰作,人化自然的杰作呀!如果我说的话不是真话,天降罪给我,我怎么祈祷也无用。(《论语正裁》212页)

杨润根:他(孔子)用手指着上天说:“我可以指天发誓,如果我背叛了我自己而投靠了一个我所否定的人,那么请上天蔑视鄙弃我吧!我再说一遍,如果我背叛了我自己而投靠了一个我所否定的人,那么请上天蔑视鄙弃我吧!”……“矢之曰”的“矢”就是对天的指称和指证,“之”指的就是“天”本身。(《发现论语》158页)

程石泉:(据《孔子世家》)卫灵公虽未重用孔子,但曾禄之。子路且曾仕于卫而死于卫难。子路所不说者即孔子拘拘于礼。孔子不欲见南子而终于见之者,必因卫灵公有所赐予,见之所以答谢之也。初无因南子以求仕进之意。孔子所誓者乃不因礼俗之相见,而改其厌恶南子之心。且谓“我所不许可者,天亦必厌弃之”。宋之孙奕……及后之陋儒以此章所指之南子乃鲁之南子,南蒯也……不得为此章所言之事。……实则孔子见南子乃一极平常之事;子路不说孔子见南子,亦极合情理。孔子于无可奈何中,不觉出言严重如此。孔子人也,非圣也,孰能免过?后之儒者或过事渲染,或曲为讳护,皆不当也。(《论语读训》100-101页)

徐前师:笔者认为,孔子既然“与门弟子语”,不必指天发誓,也不当用“下告上”之陈述语体,故“矢”训“誓”、训“陈”、训“指”均不可取。“矢”有“直”义,“矢之”之“矢”训直或正,纠正的意思。……子路以孔子见南子为不当,因而不悦,孔子则认为子路“不悦”的态度不当,是“过谬”,所以要纠正他,故曰“矢之”。从人物关系的角度看,孔子纠正弟子

子路,合情合理……孔子见南子出于不得已。子路或不明事情原委,亦未察夫子隐衷,故有此“不说”之“过谬”。子路不悦显然增加了夫子的委屈感,所以孔子要加以强调和说明,纠正子路,表明自己的委屈。……孔子说天厌弃他,意思是天意无法回避,意谓我虽见南子却并无过错,你子路的想法和态度才不对呢。“所否者”的结构形式是:所(以)+否(不)+者。“否(不)”作为否定副词,其后省略了动词“见”,这种结构见于先秦两汉其他文献。……《论语》“所否者”即“所否(不愿)见者”。子路“不说”,是由于孔子“见”南子,孔子纠正子路所说的话也应针对“见”而发,由于对话这一语境,“见”字虽省而其义自现。(《〈论语〉“夫子矢之”之“矢”及相关问题》,《孔子研究》2007年第5期)

杨朝明:[诠释]矢:正告。《尚书·盘庚》:“率吁众戚,出矢言”。否(pǐ):卦名,《周易》六十四卦之一,上乾下坤,表示天地不交、上下隔阂之象,此指遭遇困顿。[解读]孔子正告子路说:“我遭遇逆境,不得顺心随意,天都厌弃,天都厌弃!”(《论语诠解》56页)

辑者案:当从邢昺、杨伯峻、李泽厚说。面对子路的不理解,孔子急而誓曰:“我若做了不对的事,让天厌弃我!让天厌弃我!”与淫妇南子见面,关乎名声问题,孔子最重名声,急而誓,合乎情理。《辞源》释“矢”为“誓”;释“否”为“不,不然”。

6.29 子曰:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”

魏·何晏:庸,常也。中和可常行之德。世乱,先王之道废,民鲜能行此道久矣,非适今。(邢昺《论语注疏》82页)

宋·程颐:中庸,天下之正理。德合中庸,可谓至矣。自世教衰,民不兴于行,鲜有中庸之德也。(《二程集》1143页)

宋·朱熹:中者,无过无不及之名也。庸,平常也。至,极也。鲜,少也。言民少此德,今已久矣。(《四书章句集注》91页)

宋·孙奕:“民鲜久矣”,言中庸之德其极至难能之事,斯民之所日用常行者也。然行之者能暂而不能久,故曰“民鲜久矣”。(《示儿编》卷五·4页)

日·丰千:第十三篇曰:“不得中行而与之,必也狂狷乎。”《孟子》“中行”作“中道”,盖与此“中庸”同意而语各异,皆二字相结作义耳。庸,用也,行用之得中也。(《论语新注》61页)

清·黄式三:《礼·中庸正义》曰:“按郑《目录》云:‘名曰中庸者,以其记中和之为用也。庸,用也。’”此一解也。郑君于“君子中庸”注云:“庸,常也。”何《解》亦同。庸为经常之义,程子不易之训本此。又一解也。朱子

有平常之训,许益之云:“平是平正,常是常久。”……与朱子意盖不同也。宋季诸儒误认中为含糊苟且、不分善恶之意,详见朱子《皇极辨》。故《注》用程子说以正之,“庸”之字义亦依程子说为明。“民鲜久矣”四字连读,谓少能久守也。(《论语后案》164页)

清·刘宝楠:夫子言“中庸”之旨,多箸《易传》。所谓“中行”,行即庸也。所谓“时”,即时中也。时中则能和,和乃为人所可常行。(《论语正义》248页)

杨伯峻:[译文]中庸这种道德,该是最高的了,大家已经是长久地缺乏它了。[注释]中庸——这是孔子的最高道德标准。“中”,折中,无过,也无不及,调和;“庸”,平常。(《论语译注》64页)

毛子水:中庸这种德行,是最高的吧!很久以来,人们少能做到。(《论语今注今译》90页)

乔卫平:我们认为,《论语》之“中庸”,“中”为典策书简之名,“庸”为甬钟乐器之名,此处则是借喻西周的礼乐制度。(《〈论语〉“中庸”证异》,《孔子研究》1988年第4期)

南怀瑾:一切都是相对的,在这个相对的中间,有一个中和的道理。所以“中庸”便提到中和的作用,孔子是说两方面有不同的意见,如果有最高的领导德业的人,使它能够中和,各保留其对的一面,各舍弃其不对的一面,那就对了。那才是“中庸之为德也,其至矣乎!”孔子同时感叹说:“民鲜久矣。”一般的人,很少能够善于运用中和之道,大家走的多半都是偏锋。

把这节放在孔子见南子后面,正说明了我们刚才所说的道理。一般人对人事的批评,要多方面注意人情世故。将来各位出去外面做事情,你的部下,你的朋友,甚至你的敌人,对你也是一样。当骂你坏的时候,什么都是坏的,没有好的;当捧你的时候,什么都是好的,没有坏的。但是不管捧与骂,都是有问题的。我们不要忘记了自己的本分,自己要很清楚自己,不要为这些毁誉所动摇,要问自己真正的作为。所以孔子在这里所讲的道理,说明了孔子见南子的真相。(《论语别裁》306页)

张俊相:“中庸”,是揭示主观与客观统一之规律的方法论范畴。……“中”之“内”义的动词化及其“射矢中的”义的引申,则为主观与客观相统一之义。……庸,《尔雅》释“庸”为“常”。《说文解字》又训“庸”为“用”。可见,“庸”可指“万古常行而不可易”(陈淳《北溪字义》)之绝对的法则、规律。这就是“中庸”之“庸”。(《“中庸之为德也”新探》,《求是学刊》1990年第6期)

杨福泉:中与庸是并列互补的关系。“中”的要义在于“恰当”,能够检验这种“恰当”的只有具体实践的运用,而庸正是具体实践运用的理论概

括。社会矛盾运动是静与动的辩证统一。因此,中庸理论实即类于我们今天所说的认识论与实践论及其辩证统一。……中庸在实践层面上的涵义是“中用”、合用之义。(《孔子“中庸”考释》,《淮阴师专学报》1995年第2期)

胡念耕:《论语》“中庸”之“中”名为“正道”而实指“礼义”,“庸”指“奉劳不已”,“中庸”实谓“循从礼义奉劳不已”。(《孔子“中庸”新解》,《社会科学战线》1997年第2期)

李泽厚:今人徐复观的解释更好:“所谓庸是把‘平常’和‘用’连在一起,以形成新内容的。《说文》三下用部:‘庸,用也。’……‘庸’者指‘平常地行为’。因此‘平常地行为’实际是指‘有普遍妥当性的行为’而言。……表明了孔子乃是在人人可以实践、应当实践的行为生活中,来显示人之所以为人的‘人道’,这是孔子之教与一切宗教乃至形而上学断然分途的大关键。”(《中国人性论史》第113页,台北商务版)其实,此即我所谓之“实用理性”。庸,用也。“中庸”者,实用理性也,它着重在平常的生活实践中建立起人间正道和不可理则,此“人道”,亦“天道”。虽平常,却乃“道”之所在。(《论语今读》121-122页)

杨润根:可以说“庸”或“中庸”就是为人们所认识、所掌握、所遵行的公平正义的,因而也是能够确保人们达到目的的普遍有效、普遍适用的行为原则。(《发现论语》160页)

吴新成:恰到好处叫中,平平常常叫庸。平常的人都可以具备的德,叫中庸之德。孔子说:中庸之德,广大平易至极!可惜长久以来,一般人身上都很少见了。(《论语易读》111页)

程石泉:[文字]《礼记·中庸》作“中庸其至矣乎!民鲜能久矣”。按文理应如《中庸》加“能”字。[训诂]《论语集解》注疏云:“庸,常也。”……按此“常”字非平常之谓也,乃典、型、彝、则、矩、范、律、章之谓也。中庸者,即典、型、彝、则、矩、范、律、章以导乎中和为鹄的者也。[意义]中国政教文化尚中和,由来已久。……是故中庸之道乃天下至德也。孔子感此至德,久不为人所重,故有“民鲜能之”之叹。(《论语读训》101页)

林毓顺:[注解]1. 中庸之为德:中是不偏,是内与外之间,是中和是中正。总结来说是公正无私偏。庸是用,为是治理,德是言行正直又仁慈的善行。所以中庸之为德,是用公正无私的仁慈善行,来治理国事。2. 至矣乎:……至有来至终尽义,是尽善尽美了吧。[释义]孔子说:“用公正无私的仁道治国的方法,可算是至善至美,可惜少有人追随力行。”(《论语我读》106页)

赵又春:孔子的“中庸”思想,很可能是受《书·大禹谟》中下面这几句

话的影响、启发而形成的：“人心惟危，道心惟微，允执厥中，无稽之言勿听，弗询之谋勿庸。”因此，“中”还是指“允执厥中”，“庸”和这里的用法也一样，是“用”的意思，“中庸”连说，不过是字面上的改动，把“允执厥中”这四字句表达的命题压缩为二字，加之“庸”作“用”讲时，和“执”基本同义，也可说“中庸”二字蕴涵了前引几句话的全部意思。由此可知，“中庸”思想乃重在“中”字，作为思想方法、处事原则，就是教人采用折中的、调和的态度，不要过头或者不及。……这个平常人的平常道理、不朽理则，作为处理人际关系的道德准则，自然是最好的了，所以“至矣乎”乃是说没有比这准则更好的了，即是把它与别的原则相比较而对之作出的评价，不再是讲它自身的性能，也不是赞叹它“虽平常，却乃‘道’之所在”。……把这样一个好道理作为道德的准则，人民真会长久地不予重视、不加应用吗？当然不会。因此，接下来的“民鲜久矣”决不会是“人民很久没拥有了”的意思，就是说，这个“鲜”字不可以解释为“少”。《诗经·小雅·北山》里有这样两句：“嘉我未老，鲜我方将。”其中的“鲜”是“嘉”的同义词，“称善”、“赞许”的意思。用“鲜”的这个意思训“民鲜久矣”的“鲜”，上下两句的意思和语气就十分连贯了。所以，整个这一章其实是说：拿中庸作为道德原则，是最好不过的了，历来都得到人民的称赞。（《我读〈论语〉》343-344页）

何新：[注释]中庸，即中允，中正。即用中，取中，用正。……[译文]中庸作为道德，该是最高层次了！人们不了解它，已经很久了。（《论语新解——思与行》77页）

李培宗：[解析]美德不能外加也不能减损。孔子说：“中庸的道理是在日常生活中不过分也无不及，作为一种美德，真是太好了！但世人中的习俗，不是太过分就是达不到，即便有达到中庸的人，也是很少的，况且是在很久以前了，不是很可慨叹吗？”（《论语全解》95页）

杨朝明：[诠释]《礼记·中庸》中孔子说：“中庸其至矣乎？民鲜能久矣！”与本章近同。中庸也是儒家的最高德行标准。《中庸》郑注：“中庸者，以其记中和之为用也；庸，用也。”“中庸”就是“用中”的意思。……中庸就是不偏不倚的平常道理，即是“无过，无不及”，恰到好处。[解读]孔子说：“中庸作为一种道德，可算是至极的了！一般民众，很少能达到这种境界。”（《论语诠解》56页）

辑者案：将朱熹解及杨朝明诠释结合起来理解，颇为明确。

6.30 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

(1) 何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸

汉·孔安国：君能广施恩惠，济民于患难，尧、舜至圣，犹病其难（辑者案：“君能广施恩惠”，皇疏本为“若能广施恩惠”）。（邢昺《论语注疏》83页）

宋·邢昺：“子曰：何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸”者，此孔子答子贡之语也。言君能博施济众，何止事于仁！谓不啻于仁，必也为圣人乎！然行此事甚难，尧、舜至圣，犹病之以为难也。（邢昺《论语注疏》83页）

宋·朱熹：病，心有所不足也。言此何止于仁，必也圣人能之乎！则虽尧舜之圣，其心犹有所不足于此也。以是求仁，愈难而愈远矣。（《四书章句集注》92页）

杨伯峻：子贡道：“假若有这么一个人，广泛地给人民以好处，又能帮助大家生活得很好，怎么样？可以说是仁道了吗？”孔子道：“哪里仅是仁道！那一定是圣德了！尧舜或者都难以做到哩！”（《论语译注》65页）

李炳南：子贡所举博济，皆需货财，疑为此者即是大仁。孔子先释其疑，后示学仁之方。何事于仁者，博施济众皆是事用，何能与理体之仁并为一谈。下文句读，据《白虎通·古圣人篇》引《论语》，读为：必也，圣乎尧舜其犹病诸。此节是孔子示以舍本务末之病。言若必以事讲仁，即使圣与尧舜犹病其难之乎。圣人是德者，尧舜是位者，圣乎尧舜是合德与位者，犹难博济，其他或只有德，或只有位，则更难作到。因本国民众待施待济既多，尚有各国民众，此世界外，又有他世界，推之无穷，而货财有限，博施救济，孰能周遍！虽然，仁不可不学，善事不可不作，故结示学仁之方，即是己欲立而立人，己欲达而达人。己欲立者，自己先志于道，再据于德，再依于仁。己如是立，亦如是立人。立后则言达，达者通达。举凡天地人三才之道，以至六艺百工，皆须求其通达。己欲通达，亦教他人通达。自己与人既立既达，博济之事自能为矣。（《论语讲要》120页）

林毓顺：[注解]3. 何事于仁：是于仁事何，这与行仁之事何干？4. 必也圣乎：人也必须遵守博施济众，才能被称为圣人吗？5. 其犹病诸：他们更会厌烦这种说法，诸是辩说。[释义]……这与行仁有何密切关系！难道说圣人也必须如此做，也会讨厌这种论调的呀！（《论语我读》107页）

黄怀信：[释]何事于仁：“何”，如何，怎么。“事”，犹置，古音同。尧舜其犹病诸：“病”，以为病，忧痛。“诸”，“之乎”合音。[训译]先生说：“怎么

能把他放在‘仁’的行列？如果一定要放，应放在‘圣’一类吧！（因为那些事）连尧舜恐怕也会担心做不到吧！”（《论语新校释》147页）

金知明：[注释]何事于仁，必也圣乎：为什么在仁义方面做点事，一定要以为了不起呢；何，疑问代词，为什么；“何……，必……”，一种增强语气的句式，义为“凭什么……，一定要……”；事，动词，做；于仁，在仁上，介词宾语做状语；必，一定要；也，语气词表示停顿；圣，形容词，有了不起、自吹自擂的意思。[译文]子贡问：“假如（有人）广泛施加恩惠给百姓并且能帮助众人，（那人）怎么样呢？可以称得上仁人了罢？”孔子回答说：“为什么在仁义上做点事，必定以为了不起呢！尧舜（在仁义方面）也有力不从心（的地方）！”（《论语精读》77-78页）

杨朝明：[诠释]本章重点谈儒家学说中两个重要的道德范畴“圣”与“仁”。“圣”是孔子及儒家理想人格修养中最高的境界，是具有崇高德行且德位兼备的人。在孔子的心目中，只有尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公等古圣先王才可称为“圣”者。……“仁”是孔门道德修养中的核心标准。“仁”可力致，“圣”则非力而能致者也。“仁”的最大特点便是推己及人，“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人”。何事于仁：哪里只是达到仁。事于，做到。病：心有所不足。[解读]子贡说：“如有人广泛地给予民众实惠，紧急时又能救济大众，这样如何呢？可以称他为仁者吗？”孔子回答说：“岂止是仁呢？一定是圣人了。就是连尧、舜也会感到力量不足呀！”（《论语诠解》56页）

辑者案：从邢昺说。病，忧虑，为难。孔子认为：如果能做到博施济众，何止是仁，那一定是“圣人”了！恐怕尧舜也担心难以做到呀。事，犹止、仅。颜师古注此语曰：“非只称仁，乃为圣人也。”

（2）夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已

汉·孔安国：更为子贡说仁者之行。方，道也。但能近取譬于己，皆恕己所欲而施之于人。（邢昺《论语注疏》83页）

汉·郑玄：方，犹道也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷三·5页）

宋·朱熹：以己及人，仁者之心也。于此观之，可以见天理之周流而无间矣。状仁之体，莫切于此。譬，喻也。方，术也。近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。（《四书章句集注》92页）

明·林希元：立、达俱兼教养说。己欲植其生，使人亦植其生；己欲做

得人,使人亦做得人。此便是立。己欲俯仰有资,志无不遂,欲人亦然;己欲邦家必达,行无不得,欲人亦然。此便是欲达。(《四书存疑》卷五·19页)

日·中井积德:立人达人……此取仁之形状,而容易言之,使其用力于下学也,非状仁之体。……以己之饥,知人之饥,是以己为譬,而知他人也。《注》(辑者案:朱熹注)“譬之他人”,意正同,而文义相反。……此夫子所以点化子贡也。非以仁难言,姑举其一端。夫子盖姑勿高论云尔,唯欲子贡由恕入于仁而已矣。(《论语逢源》122页)

日·东条弘:按天下之富有限,而人民之众无限,虽尧舜之仁,尚焉得济众?但在其天灾流行之际,施于民,宣能济众。当此时治天下之职,不如济其小之急。今就于尧舜之身言之,己欲立者,欲治天下,是常职。先立人者,孟子所以急先务也,立者以事言,达者以志言。(《论语知言》197页)

清·陈浚:方是方法。……只要在近处设想能取自己的心事,譬喻别人的心事,就照自己一样推出去,这便是求仁的方法了。(《论语话解》卷三·27页)

杨伯峻:仁是什么呢?自己要站得住;同时也使别人站得住;自己要事事行得通,同时也使别人事事行得通。能够就眼下的事实选择例子一步步去做,可以说是实践仁道的方法了。(《论语译注》65页)

勾承益、李亚东:能在切近的生活中取譬相喻,这就可说是仁的方向了。(《论语白话今译》66页)

杨晋罗:“己欲立而立人”之“立”实应理解为“立于位”之“立”,即无论在大夫家或在诸侯国中都能有其可立之职位。……“己欲达而达人”之“达”则为《颜渊》中“在邦必达,在家必达”之“达”,也即《孟子·尽心上》的“达则兼善天下”之“达”。即无论在诸侯国中或大夫家中都能取得主持大政的地位……与流行说法不同,我们认为孔子“夫仁者”到“仁之方”这番名言,并没有直接谈什么是“仁”这个抽象概念,这与《颜渊》“夫达也者”、“夫闻也者”的句法不同,而是循循善诱地以举例或曰打比方的口气,准确高明地道出了什么是为仁之方。大意可解作:自己要想“立”想“达”,就要像已“立”已“达”之人那样。同样,要想为仁,也要像仁人那样。能够像这样选择身边的仁人为榜样,一步步学着去做,就是为仁的方法。(《〈论语·雍也〉“仁之方”新解》,《西北大学学报》1994年第3期)

杨晋罗:从“夫仁者”到“仁之方也已”,在我看来,都是在讲行仁的方法,不能分作两截,以为一在说仁之含义,一在说为仁的方法。为便大家体会揣摩,现也试作口语化的今译如下:(说到为)仁嘛,(一个人)自己要想立,就要像已立之人那样做;自己要想达,也要像已达之人那样做。能够

(像这样)就近以立人达人为榜样(学着)去做,也就可以说是为仁的方法了。(《再释“仁之方”》,《学术研究》2002年第11期)

朱乐宁:只有从时间和空间的结合上解释“能近取譬”,才能得到开启儒家思想体系的钥匙。……“能近取譬,可谓仁之方也已”应理解为能够从自己和身边的人和事出发,研究和解决每个人所面临的各种问题,从现实的实践中,做好自己力所能及的事情,就一定能达到理想的境界,实现至仁至圣的目标。(《“能近取譬”辨释》,《黄山学院学报》2003年第1期)

杨润根:譬:辟言,法律准则,法定令律。……“能近取譬”的意思是:使自己(近)的行为与目的能够为每一个他人所接受并成为每一个他人的行为与目的的典范、依据、参照和效法的范例,而这样的行为与目的的主体也就是完全合于仁爱与道德的。只有站在这样一个基点上,才是正确理解仁爱与道德的正确方法。从这种意义上来说,“能近取譬”的意思也就是能够从自身的行为与目的动机之中获得普遍无限和绝对永恒的道德的法则与道德的令律,从自身之中寻求一个理想社会所需要的政治、法律与伦理的原则。方:这个字的本意是方舟,人们乘坐它便能达到人们想要达到的每一个地方。它能把人带到四面八方,带到全世界,带到全球,引伸为全方位、完全、周全的形式。……仁之方:完全的仁,完美无缺的仁。(《发现论语》162-164页)

黄怀信:那有仁德的人自己想立身就先让别人立身,自己想腾达就先让别人腾达。能够就近从自身做比方,可以算是行仁的方术了呀!(《论语新校释》147页)

金明知:本章中孔子强调的是从自身做起,从小事做起,不要一做事情便以为自己有多么神圣。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”意思是:“仁人嘛,只是自己想要树立为理想的东西也想到帮助别人立为榜样;自己想做到时也希望别人做到。仁是自发向上的内心驱动,不是外在的故作姿态、博施广舍。“能近取譬,可谓仁之方也已”是说能够从自己身上作比较,找到好的实践方法,这就是实践仁的开始。“仁之方”有两层意思,其一为实践仁义的途径,其二是实践仁义的开始。(《论语精读》78页)

何新:[译文]所谓仁人,就是为了自我存在先要使别人存在。自己想发达,先要使别人发达。能做到这一点,可以说就得到了实践仁德的方法。[注释]譬,彼也。近,接近。接近于“彼”。(《论语新解——思与行》77页)

辑者案:从朱熹、陈浚说。日本学者中井积德“以己之饥,知人之饥,是以己为譬,而知他人也”之语,释“能近取譬”生动贴切。

述 而 第 七

7.1 子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

(1) 述而不作

梁·皇侃：述者，传于旧章也。作者，新制作礼乐也。孔子自言我但传述旧章而不新制礼乐也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·1页）

宋·邢昺：作者之谓圣，述者之谓明。……但述修先王之道而不自制作，笃信而好古事。（邢昺《论语注疏》84页）

元·陈天祥：述谓明其理之所有，作谓创其理之所无。循天人之际、自然之理，以明夫三纲五常固有之道，若六经之言者通谓之述。出天理所有、人伦纲常之外，若杨墨之言者通谓之作。（《四书辨疑》卷四·15页）

清·刘逢禄：此篇类记夫子删定六艺之言。《易》、《诗》、《书》、《礼》皆述古者也，《春秋》夫子所作，亦谦言述者，其义亦祖述尧舜、宪章文武也。（《论语述何》卷一·11页）

吴林伯：《墨子·耕柱》：“公孟子曰：‘君子不作，术而已。’”术，同述。又《非儒》：“君子循而不作。”《说文》：“述，循也。”《墨子》曰“循”、曰“术”，皆言述也……“作”，天子之事也。孔子有天子之德，而无其位，世称之“素王”，自以为能“述”而不能“作”……孔子未尝不欲“作”，但以妄“作”为忌耳。（《论语发微》90-91页）

陈德述：“述”就是整理《六经》的过程中忠实于《六经》记述的事实和基本思想，也就是继承；“不作”就是在整理《六经》时只是把自己的观点、价值判断贯注于其中，也就是所谓“寄寓微言”。所以，所谓“述而不作”只是形式上无所作，实质上是述而有作，是在继承的基础上有所创新。（《论孔子思想的现实价值》，《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》2461页）

李泽厚：任何“述”中都有“作”，孔子以“仁”解“礼”，便是“作”。实际上孔子是“述而又作”。“述”者“礼”也；“作”者“仁”也。“作”是为了“述”，结果却超出了“述”。（《论语今读》124页）

董子竹：“述”，是尊重当下真实，只是“直述”我的所见、所闻、所行，不再从这里抽象出什么理论，不另立什么标准、准则标榜自己，让自己和别人

去遵守,更不创造什么学说体系。即佛学所说“知见立知,即无明本,知见无知,斯即涅槃”。孔子不以自己所见、所闻、所行及当下的判断为原则,去束缚后人,所以无所“作”。所谓孔子的道德伦理体系是后人杜撰的,与孔子无关。“述而不作”也与“谦虚”美德无关。(《论语正裁》215页)

高专诚:此处所讲的“作”并不是一般意义上的创作,而是专指那种抛弃古道、另行其道的错误做法。所以,孔子所谓的“述”也不能理解为一般意义上的转述。事实上,在他对古道的传述中,通过突出某些方面,或者是对原意进行全新的解释,古道已不完全是往昔的模样。(《论语通说》98页)

杨润根:[译解]我只讲述那些可以证实的真实可靠的知识,而决不杜撰那些不可证实的虚假不实的理论。[注释]述:浇灌,引水灌溉,引伸为用自己掌握的知识和获得的信息见闻来款待或满足那些渴望得到知识、获取信息见闻的人……作:凭空想象,主观杜撰,人为的,造作的,引伸为褒意的创造、制作。(《发现论语》165页)

牛泽群:既信古,何以删《诗》、《书》?既不作,又何以“作《春秋》”?……窃以为述、作均为原义,只动作不同、方式不同,而无新旧之别。“述而不作”良非“信而好古”之所以然,而实为太史公“七十子之徒口授其传指,为有所刺讥、褒讳、挹损之文辞不可以书见也”(《史记·十二诸侯年表》)所云之玄机!(《论语札记》180页)

林觥顺:1. 述而:述是继续说明,述而是必须继述长绵古圣先贤之道。

2. 不作:读同丕作,是详加释义。(《论语我读》108页)

黄怀信:“述”,《说文》:“循也。”即因循、沿用。“作”,创作、创新。皆指书籍文章言。(《论语新校释》148页)

徐兆寿:在周朝时期,“作”和“述”是有严格等级区分的。《礼·中庸》云:“非天子不议礼,不制度,不考文。议礼、制度、考文,皆作者之事,然必天子乃得为之。”“虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。”由此可见,孔子修《春秋》,自言述而不作就是这个原因。不是孔子不“作”,而是孔子没有称“作”的地位;不是孔子的“述”不是“作”,而是因礼制,只能把“作”称为“述”。这就是述而不作最原始的含义……就古人来说,“述”与“作”尤其是“作”,与我们今人的理解是有差异的,且语境是不同的……古文中“作”的意思很广泛,创作和制作都是其中之一种……一个人只要讲述,他便在“作”。没有“述而不作”的……所以,无论从述者或是作者或是接受者,“述而不作”是不存在的。(《论孔子“述而不作”的误读与历史语境》,《甘肃社会科学》2008年第3期)

杨朝明:本章是孔子对自己文化观的明确表述,也是本篇的核心思想……其实“述而不作”,并非仅指“著述”“文化典籍”而言,“述”之本义可能并不等同今天的“著述”、“著作”,这也许是语义在演变过程中出现差异……“述而不作,信而好古”,固然是孔子的自谦之词,但这更是一种宏观的文化观念,是孔子对文化事业的担当与抱负。(《论语诠解》58页)

袁庆德:孔子指出,在学术上,自己非常信仰并爱好古人的学说,因而遵守“述而不作”的原则,只阐述前人的学说,而不创立新的学说。其实,孔子所谓的“不作”,只是没有撰写文章或著作而已,但他并不是单纯地继承并阐述前人的学说,而是一方面整理《诗》、《书》、《礼》、《乐》等古代文献,并把它们当作教材,另一方面又在总结前人学说的基础上提出了很多新的观点,形成了一套系统的修身治国学说,成为儒家学派的创始人。(《论语通释》17页)

辑者案:述而不作,即只传述、继承而不创造、发明。皇侃、吴林伯、徐兆寿、杨朝明等解,均有一定道理。

(2) 信而好古

梁·皇侃:言己常存于忠信而复好古先王之道。(皇侃《论语集解义疏》卷四·1页)

清·张鼎:信即信古也。今人属辞必曰“信古而好”,此倒置“古”字于下。(《论语说略》卷上·8页)

日·物双松:古者,古之道也,谓尧、舜、禹、汤、文、武之道也。信之故好之,好之故博学而详尽之,是以能述焉。(《论语征》132页)

日·昭井一宅:信者,不疑也。……古者,《诗》、《书》、《礼》、《乐》,古人之所以行也。好古则恶今之俗也。好古而恶今,盖知其必败也。(《论语解》145页)

方骥龄:《说文》:“古,故也,识前言者也。”古、故、诂三字相通。古,即古之善言也。孔子所好,固非盲目之好古,必古之善言而始好之也。(《论语新诠》175页)

金良年:信奉并喜好古时候的准则。(《论语译注》67页)

杨润根:[译解]在诚实而又永不厌倦地探求万物的原因、追寻世界的本原方面,我总是在我私下的心灵深处把我所挚爱的伟大哲学家老子和彭祖作为我学习并与之看齐的榜样。[注释]古:宇宙万物(“十”)的本原(“口”),宇宙万物(“十”)的终极的原因(“口”),它是宇宙万物的全部历史发展的源头。《说文》:“古,故也。”“故”是对于宇宙万物存在发展的历史源头的理性探索及其所探索到的宇宙万物的存在与发展的历史源头之

本身——原因。这里的“古”显然应作为动词来理解，意为对于万物的本原的探索。（《发现论语》165页）

鲍鹏山：“信”，一般译为“相信”，疑不确。我译为“诚信”，即以“诚信”的态度对待古代文献，客观公正，秉笔实录，不因个人的好恶而增删。（《论语新读》69页）

辑者案：信而好古，即信古好古。古，指古代优秀的思想道德文化。

（3）老彭

汉·郑玄：老，老聃，周之太史；彭，彭祖。（袁钧辑《郑玄论语注》卷四·1页）

汉·包咸：老彭，殷贤大夫，好述古事。（邢昺《论语注疏》84页）

宋·邢昺：老彭即《庄子》所谓彭祖也。李云：“名铿，尧臣，封于彭城。历虞、夏至商，年七百岁，故以久寿见闻。”《世本》云：“姓钱名铿，在商为守藏史，在周为柱下史，年八百岁。……一云即老子也。”崔云：“尧臣，仕殷世。其人甫寿七百年。”王弼云：“老是老聃，彭是彭祖。”（邢昺《论语注疏》84页）

宋·罗泌：祝融之裔，陆终之子，曰钱，字铿，封于彭，是为彭祖。（陈士元《论语类考》卷七·13页）

清·王夫之：老聃亦曰太史儋聃。儋、彭音盖相近。古人质朴，命名或有音而无字。后人传闻随以字加之，则老彭即问礼之老子矣。（《论语稗疏》7页）

日·东条弘：孔老异道，岂有问礼之理哉？老彭，神仙传之附会，皆不足取也。……按此老彭，彼左丘，皆非当时之人，其于老彭曰窃比，其于左丘曰丘亦耻之，皆暗谦辞，则皆其前人也。抑孔夫子不轻称当时闻人者，以不敢党焉也，况果闻人与，果达人与，未可知也。（《论语知言》200页）

清·宋翔凤：《论语》不曰彭老而曰老彭者，以老子有亲炙之义，且尊周史也。（《论语说义》卷四·3页）

清·梁章钜：邢《疏》引王弼云“老是老聃，彭是彭祖”，此本《释文》所引郑《注》。然老聃之生实在彭祖之后，不应反居其上，故朱子定从包《注》。至邢《疏》云“老彭即老子”者，此本《世本》及《史记》。《世本》言“姓钱，名铿，在商为守藏史，在周为柱下史”，《史记》谓“周守藏室之史也”，又言“老子为柱下史”，老彭、老子非一人而何？且诸经传无彭祖述古之文，而夫子答曾子问，一则曰“吾闻诸老聃”，再则曰“吾闻诸老聃”，则《论语》“窃比之老彭”，即《礼记》问礼之老聃也。吴氏昌宗曰：“老彭、老聃初非二人，而应世之迹忽然殊异。在尧时为颛顼之元孙，历虞夏至商末而往流沙，年八百而寿未终，史所谓受封彭城、商末世而灭者是也。既而复出，于周世为柱下史。见周之衰，复出关往流沙，史云百有六十岁或二百岁者是也。吾夫子

于述古则曰“老彭”，于问礼则曰老聃，一人而两称之，此文之互见者也。

（《论语旁证》卷七·1页）

清·黄奭：彭，彭咸也（《文选·羽猎赋注》）。（《逸论语注》19页）

清·康有为：《大戴礼·虞戴德》、《吕氏春秋·执一篇》、《世本》、《汉书·古今人表》与包咸，皆以老彭为一人。惟郑氏以老为老聃，分作二人，盖古文伪说。按，此窜改之伪古文也，虽非全行窜入，则孔子以不作好古称老彭，而刘歆增改“窃”字。原文或是“莫比”二字。（《论语注》87页）

方骥龄：《诗经》中所言之“彭”，皆指马。本章所谓“老彭”之“老”字，当一如“老农”“老圃”之“老”字，作状词解，“彭”则马也。孔子以“老马”自况，似非人名。孔子自谓学不厌而教不倦，自喻其精神一如长征不息之老马耳。（《论语新诠》175页）

高专诚：孔子口中的老彭大抵是位古代的或孔子时代的贤人，甚至也可能是位隐士。（《论语通说》98页）

辑者案：老彭，有的看作一人，即老聃；有的看作二人，即老聃与彭祖；还有的认为是彭咸或老马，释者多歧。从孔子曾问礼于老聃及以老子述而不作自比这两点来看，定为老子较有根据。

7.2 子曰：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”

（1）默而识之

宋·邢昺：不言而记识之。（邢昺《论语注疏》84页）

宋·朱熹：默识，谓不言而存诸心也。一说：识，知也，不言而心解也。前说近是。（《四书章句集注》93页）

清·毛奇龄：默识之学即强记之学，《学记》所谓“以记问为学”者。特今之为学多务口耳，一如《记》之所谓“呻其佔毕，多其讯言”者，因之以沉潜记志为难得之事，故曰“何有”。（《四书臆言补》卷二·9页）

清·牛运震：默识有两解：一说不言而存诸心也，一说不言而心解也，须兼用之，默识之义方得。存诸心是记性，心解是悟性，皆以默得之。默识不是口耳记诵，亦不是空寂虚无，此中领会身分尽高。（《论语随笔》卷七·2页）

杨树达：此章与本篇下文若圣与仁章意皆相反。盖此为圣人谦辞，而言之殆亦非一时也。（《论语疏证》154页）

郑伟：孔子说的“默而识之”中的“默”字，不能单纯地当“静静地、不作声地”讲，从孔子对学习方法的一贯要求来看，这个“默”字中还包含着一个“思”字。（《小议“默而识之”》，《齐鲁学刊》1984年第5期）

杨宝忠：“默而”句与下面两句不能看成是并列关系。古代汉语中作为

指示代词的“之”字,既可以指代上文,也可以指代下文……“默而识之”中的“之”字当属后一种用法,即指代下文“学而不厌、诲人不倦”。此章意思是我把“学而不厌、诲人不倦”默默记在心中,二者之外,无有其它。(《〈论语〉旧诂质疑(二则)》,《古汉语研究》1995年第1期)

萧氏元:“默”是默然不言,是一种静默的态度。“识”是认识、观察的意思。“默而识之”是指冷静默然地观察事物或事态的变化与发展。(《论语辨惑》92页)

林毓顺:读书先求心无杂念,细心地研究,然后记牢或作上笔记。(《论语我读》108页)

李君明:静默地在内心辨识道理择别是非(识见)……就是儒家所谓“格物致知”的功夫。(《论语引读》199页)

辑者案:默而识(zhì)之,即学习的时候,把所学的知识默默地记在心中。

(2) 学而不厌,诲人不倦

宋·邢昺:学古而心不厌,教诲于人不可倦怠。(邢昺《论语注疏》84页)

清·王夫之:学是格物、致知事,识是正心、诚意事;不厌只是终始于学,默识止是纯熟其识耳。(《读四书大全》305页)

清·刘宝楠:“厌”,《说文》作“𩇛”,饱也。引申之,训足,训弃。夫子自强不息,日有孳孳,不知年数之不足,故能不厌于学也。(《论语正义》254页)

日·昭井一宅:厌者,犹为劳也。倦者,力屈而怠也。(《论语解》145页)

李泽厚:学为什么能“不厌”?因学非手段,乃目的自身,此学即修身也。所谓“活到老,学到老,改造到老”亦斯之谓乎?此外,此“学”也应包括为学而学,即为科学而科学之快乐,这在今日及今后甚为重要。(《论语今读》125页)

杨润根:[译解]我不知满足地汲取那些至今已为前人所获得和已由前人所提供的知识,同时我又不知疲倦地把我从这两个方面所获得的知识一一传授给他人。[注释]厌:过分的满足和因过分的满足所引起的反感——厌恶。(《发现论语》166页)

林毓顺:不厌:是答迫挤压义,引申作憎恶。不厌有二义,不勉强,不厌烦。(《论语我读》108页)

辑者案:此二句是孔子对于学和教的基本态度:学,不要厌倦;教,亦不要厌倦。厌与倦同义,都是厌倦的意思。

(3) 何有于我哉

汉·郑玄:人无有是行,于我,我独有之也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·1页)

晋·李充：言人若有此三行者，复何有贵于我乎？斯劝学敦诲诱之辞也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·2页）

宋·张栻：汲郡吕氏曰：“言我之道，舍是三者之外，复何有？”此说于文义为顺。（《南轩论语解》卷四·1页）

宋·朱熹：言何者能有于我也。三者已非圣人之极至，而犹不敢当，则谦而又谦之辞也。（《四书章句集注》93页）

元·陈天祥：盖言能此三事，何有如我者哉。（《四书辨疑》卷四·16页）

清·江声：盖谓此三者，夫人能之，何足云有于我哉？非谓何者能有于我也。（《论语诂质》卷上·18页）

清·翁方纲：盖因时人推尊夫子以为道德高深，不可窥测，故夫子自言我之为人不过如是，有何道德于我哉。（梁章钜《论语旁证》卷七·2页）

日·东条弘：此三事，夫子常所自任而行，不为甚难事，故曰“何有于我哉”。所谓于从政乎何有之语法，是也。何有，不敢顾虑畏难之辞。言小子宜务行此三者，于我不为甚难。（《论语知言》202页）

清·刘宝楠：“何有于我”，言二者之外，我无所有也。下篇：“子曰：‘若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。’公西华曰：‘正唯弟子不能学也。’”《孟子·公孙丑篇》：“子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，知也；教不倦，仁也。仁且知，夫子既圣矣。’”观彼文，则“学不厌，教不倦”，乃夫子所自任；“何有于我”，乃辞圣仁不敢居之也。下篇“出则事公卿”章“何有于我”义同。《注》：“无是行于我，我独有之。”《正义》曰：“《注》有讹文，当以‘行’字句绝，‘我’字重衍。”郑谓他人无是行，夫子乃独有之，与上篇“为国乎何有”，“与从政乎何有”，“何有”皆为不难也。（《论语正义》254页）

清·宦懋庸：《孟子》引夫子与子贡言，我学不厌，而教不倦。此篇若圣与仁章，抑为之不厌，诲人不倦。是夫子固以学不厌诲不倦自任者，而何至无因，为是谦而又谦之辞乎？然谓人无是行惟我独有，则又近夸大，尤非圣人语气。此盖当时不知圣人，谓必有人之所不能有。故夫子言，我生平不过默而识之、学而不厌、诲人不倦耳，此外亦何有于我哉！似为得之。（《论语稽》卷七·2页）

清·王闿运：有犹爱也，言不得见似特于我吝之也。（《论语训》卷上·59页）

清·陈浚：我如何能有这般好处呢？（《论语话解》卷四·1页）

方骥龄：有，与佑字义通，助也。何有，犹言何助，反言也；正言之，即无助。又《说文》我部只“我”“义”二字，朱骏声《通训定声》称我义二字相通

假,高翔麟《字通》及陈立“《释我》”专文,皆以为相通假。本章“何有于我哉”,疑即“何助于义哉”。孔子常重视生活之是否进于义,以为默识也,不厌也,不倦也,皆当为之事,且偏重于知识之传授讲习,固不足以言义,故曰“何有于义哉”。(《论语新论》176页)

杨伯峻:这些事情我做到了哪些呢?(《论语译注》66页)

毛子水:这些事我虽能做到,但都是不足称道的。(《论语今注今译》93页)

李炳南:此章要义,在教人学道。默者寂也,识者明记也。寂然不动,而又明记不忘。此是孔子志于道之境界。心安于道而不移,即默即识。学也,诲也,皆不离道。全心在道而忘其我,故曰“何有于我哉”。(《论语讲要》124页)

吴丕:对我来说有什么了不起呢?(《〈论语〉中的“何有”》,《齐鲁学刊》1995年第6期)

董子竹:“何有于我哉”正是仁者的一种自许,一种潇洒。颜回莫过是“三月不违仁”呀,我却日日如此。(《论语正裁》215页)

辑者案:宦懋庸说为是。何有于我,“我有何”的意思。即除这三点之外,我有何呢。谦逊也。

7.3 子曰:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”

(1) 学之不讲

宋·邢昺:此章言孔子忧在修身也。德在修行,学须讲习,闻义事当徙意从之,有不善当追悔改之。(邢昺《论语注疏》85页)

李炳南:学是学术,必须讲究。(《论语讲要》124页)

安德义:讲:前人多注为“讲习”,笔者“臆”测讲当通“𡇗”(jiào),考校,考查,研究,意即不研究学问。(《论语解读》183页)

辑者案:邢昺疏为是。

(2) 闻义不能徙

梁·皇侃:闻有仁义之事徙意从也,而世人不徙也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·2页)

明·蔡清:“闻义不能徙”以为善言……义者,事之宜也。(《论语蒙引》卷二·19-20页)

清·王夫之:世儒见徙义、改过粗于修德,圣人则以此二者为全体已立、大用推行之妙。是徙义、改过,正广大精微之极至矣。就中内外、身心、体用,分别甚明。(《读四书大全说》306页)

清·黄式三:徙义是进善之无穷,与改不善异。闻义不徙,拒所闻而自是,惮于徙而苟安也。((《论语后案》169 页)

杨伯峻:听到义在那里,却不能亲身赴之。((《论语译注》67 页)

李炳南:闻悉奥义,当迁徙之,如义而行。((《论语讲要》124 页)

金良年:知晓了义理不能转变观念。((《论语译注》68 页)

李泽厚:知道道理不去实行。((《论语今读》126 页)

黄怀信:[校]闻义不能从,“从”旧作“徙”,形似而误,从高丽本、正平本等改。[释]闻义不能从:“义”,指义举,宜作之事。“从”,随也。旧作“徙”不可通。若作“徙”,则徙之前必在不义一方,孔子岂能有此?[训译]听到义举不能跟随。((《论语新校释》150 页)

林毓顺:[注解]徙:行也。[释义]遵守礼义的善闻不能流传。((《论语我读》109 页)

李零:“闻义不能徙”,是说应该做的事,必须做的事,在旁观望,根本不动窝,不朝那儿走。“徙”是趋赴之义。((《丧家狗——我读〈论语〉》145 页)

辑者案:徙是迁移义。皇侃解为“闻有仁义徙意从也”,杨伯峻解为“赴之”,李零解为“趋赴”,所解都偏重闻义而“从”,闻义“趋赴”,与“迁移”义不太相合。不如尊高丽本“从”字表意直截恰当。黄怀信说为优。

7.4 子之燕居,申申如也,夭夭如也(辑者案:“夭夭如也”,定州简本作“沃沃如也”)。

(1) 燕居

梁·皇侃:燕居者,退朝而居也。((皇侃《论语集解义疏》卷四·2 页)

宋·朱熹:燕居,闲暇无事之时。((《四书章句集注》93 页)

日·丰干:燕乐而居也。((《论语新注》63 页)

清·刘逢禄:燕居谓不仕之时。((《论语述何》卷一·11 页)

日·东条弘:燕、宴同义,安息也。……此盖师、弟安息之时。((《论语知言》205 页)

清·黄式三:燕,犹闲也。居,坐也。((《论语后案》169 页)

清·刘宝楠:《释文》云:“燕,郑本作宴。”案:《后汉·仇览传》引亦作“宴”。《说文》:“宴,安也。”“宴”本字,“燕”鸟名,盖假借也。((《论语正义》255 页)

日·昭井一宅:燕者宴也。……燕居者,居于燕也。((《论语解》146 页)

杨润根:[注释]燕:燕子,一种小巧玲珑、纯洁雅致而又天性快乐的、以过悠闲自得、自由自在的生活而著称于世的鸟。西方人,也许还有东方人

(现在已是全世界的人)从它那里学会了应以什么样的衣着来装饰打扮自己。(《发现论语》168页)

林毓顺:燕居:燕居是《礼记》篇名,是孔子与学生子张、子贡言偃子游,在席间纵言至于礼。有些版本认定燕居即闲居,是大同而小异。燕居是餐叙。(《论语我读》109页)

辑者案:燕有“安息”义。《礼记·经解》:“燕处则听雅颂之音。”燕处与燕居同,燕居即安居、闲居的意思。

(2) 申申、天天

汉·马融:申申、天天,和舒之貌也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·2页)

梁·皇侃:申申者,心和也。天天者,貌舒也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·2页)

唐·颜师古:申申,整敕之貌。(《汉书·万石君传注》2195页)

宋·朱熹:杨氏曰:“申申,其容舒也。天天,其色愉也。”(《四书章句集注》93页)

日·中井积德:申申天天,不当分属容色。天天亦容也。草木之轻弱,摇于风者,为天天,谓容之游扬不拘束耳。(《论语逢源》126页)

清·洪颐煊:申,古通作伸字。《仪礼·士相见礼》“君子欠伸”,郑注:“志倦则欠,体倦则伸。”《说文》:“夭,屈也。”言燕居之时,其容体可以屈伸如意。(《读书丛录》卷七·4页)

清·梁章钜:《集注》独主容色言之。胡氏泳曰:“申申有展布之意,天天有和悦之意。惟一身可以言舒布,故以容言。惟颜色可以言愉悦,故知以色言。”申或作伸,夭或作妖。张揖《广雅》:“妖妖、申申,容也。”《汉书·叙传》“天天伸伸”,颜注:“《论语》称‘孔子燕居,伸伸如也,天天如也’。”(《论语旁证》卷七·3页)

清·刘逢禄:申申,谓施教也。天天如,谓弟子昭若发矇,有如时雨化之也。(《论语述何》卷一·11页)

杨润根:申:……人的精神的无限伸展的状态,也就是人的精神获得无限自由的状态……夭:人的生命、人的身体坦荡自由的状态。(《发现论语》168页)

林毓顺:申申如也:申,是由甲往上出曰申,甲是彀,像春天万物苏醒生长之貌。是轻松愉快勇往直前。是勇而不猛,视阴阳易气曲折而出。故申申如也,是如申申也。天天如也:夭是屈曲之貌……今上句言如申,下句言如屈曲,则是有申有屈。自然平易之貌。(《论语我读》109页)

何新:夭,摇也,飘摇,即飘逸。(《论语新解——思与行》79页)

李培宗：夭夭：姿态轻盈娇媚。（《论语全解》99页）

辑者案：申申，夭夭，二词都形容体貌和舒。

7.5 子曰：“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公。”

汉·孔安国：孔子衰老，不复梦见周公也。明盛时梦见周公，欲行其道也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·2页）

晋·李充：圣人无梦，何梦之有？盖伤周德之日衰，衰道教之不行，故寄慨于不梦、发叹于凤鸟也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·3页）

明·林希元：圣人所谓衰是志，不是气。盖向也梦见周公，是圣人之志方锐，欲行周公之道，故常作这梦。志锐则盛也，故因其梦而见其盛。久不见周公，是到后来行不得，志念尽灭了，故不复有梦，志灭则衰也，故因其无梦而见其衰。（《四书存疑》卷五·22页）

清·牛运震：志气相因。志衰，气亦衰。气衰，志愈衰。时讲衰字，谓气衰非志衰也，谬。……吾衰不梦周公，言此以见道之不能行，又自伤迟暮衰惫，亦不堪为当世用也。（《论语随笔》卷七·3页）

日·中井和德：此夫子自叹其身之衰也。叹身，即所以叹世。（《论语逢源》127页）

日·伊藤维桢：……盖叹此道之不行于世也。……后儒惑于庄周“至人无梦”之说，以夫子之梦为寤寐常存行周公之道。其弊至于强欲无梦，而专务虚静，谬矣。（《论语古义》96页）

清·刘宝楠：夫子日有孳孳，不知老之将至，至是血气益衰，力极罢顿，无复从前之精专，故有此叹。（《论语正义》256页）

清·康有为：此章既无大义，托之孔子梦幻，特以尊周公抑孔子，盖刘歆窜入之伪古文也。（《论语注》89页）

熊十力：孔子晚年已完成了自己的思想，为周公的礼乐文化奠下了德性的基础——仁说，所以周公在他内心的地位已非高不可攀，故不复梦见周公。（李君明《论语引读》202页）

毛子水：孔子因爱人类的缘故，只希望有个太平世界，所以常常想到周室太平的时候，因而也常常梦见周公。现在孔子觉得，他所以好久没有梦见周公，当由于年老力衰、志道不笃的缘故。因此，他发出这个感叹。不过我们从他这个感叹可以看出，他到老年时所最关心的是天下太平！（《论语今注今译》94页）

方骥龄：按《楚辞·涉江》“年既老而不衰”注：“懈也。”《素问·疟论》“衰则气复反入”注：“谓病衰退也。”然则衰字固可作“懈怠”“退步”解。故

“甚矣吾衰也”，乃孔子自责其“懈怠”“退步”耳。盖吾人日有所思，必夜有所梦，孔子对周公之多才多艺，素所罄折向往。孔子在白日研习周公之所作，夜必时时梦见周公，今已久不梦见周公，乃自责其衰退懈怠，适足以证明孔子力学不倦之精与专。“甚矣吾衰”，谦词也。（《论语新论》177页）

李泽厚：又有两解：一是志衰不梦，已知复兴东周、恢复旧礼不可能了，所以不梦；一是志在身衰，因年老心余力不足了，所以不梦！后说差胜，因“猛志固常在”，奈“时不利兮”何！孔子感叹不已，亦可伤也。（《论语今读》127页）

董子竹：这是对肉壳子的感叹，与忧国忧民无关，“明明德”的“仁者”的肉身也必衰必死。（《论语正裁》217页）

高专诚：到了晚年，孔子已经清醒地意识到了自己的政治前程的结束，反映在他心灵深处便是与周公之神交的完结。（《论语通说》100页）

杨润根：[译解]我的精神、我的意志、我的道德勇气与政治信念已经是多么的颓萎，以至于我很久以来似乎一直忘记了周公以及他所致力捍卫的那种伟大的国家理念与政治理想——这可是我一生想要实现的梦寐以求的事业呵，可我很久以来即使是在睡梦中也不曾梦着它们。[注释]衰：这里的“衰”所表达的是孔子对自己不应有的消沉的意志力与萎靡的精神状态的一种责难。（《发现论语》168页）

牛泽群：愚按，老而力衰，志未必短，心尤未必泯也……故疑孔子语此，非在暮年。夫人自四十后渐趋衰微，孔子自己不知自己死于何时，其言衰，后人不必非以为老至之衰。至于语此何时，即久不复梦见周公之为何时，当在昼间忙于他事，无暇思道之时，或穷于思虑生计、出路之去鲁为客飘零期间，亦或日理万机于具体事物之任司空、大司寇职间，唯不适于返鲁至死前六年间。（《论语札记》181页）

程石泉：孔子心仪周公，习周公之业，日有所思，于是夜有所梦。此乃仕鲁与去鲁后之事。孔子自卫返鲁后，退修《诗》《书》，以教弟子，不再出仕，故周公不复入梦矣。（《论语读训》106页）

林毓顺：[释义]孔子说：“如此特权强人未免过分了吧！他们也太根深柢固，致使鲁国衰败而混乱，周公圣王之治的盛世，虽做梦也不会再出现了！”[注解]1、甚矣：……是说太安乐过分了吧！2、吾衰：衰的本义是草雨衣……引申作衰弱衰危衰老衰败衰亡。吾是指鲁国……故孔子有感而说：我鲁国衰败了。……4、吾不复梦见周公：是吾梦，不复见周公……不复见周公，是不会有周公时的圣王之治了。（《论语我读》110页）

安德义:孔子晚年感叹不复梦见周公,一是表明对周公的怀念,二是对文化传承的使命未能完成的感叹。《论语解读》185页)

袁庆德:孔子非常推崇周公所制定的周礼。他说:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《八佾》,203页1)并主张:“为国以礼。”(《先进》,50页1)。从这里我们可以看出,孔子早年是经常梦见周公的,也许经常在梦中与周公切磋周礼,而到了晚年,慨叹自己很久没有梦见周公了。为什么孔子到了晚年的时候没有再梦见周公呢?因为他早年在鲁国的时候以及五十四岁到六十八岁周游列国期间,一直渴望通过自己的宣传来恢复周礼,从而恢复天下统一稳定的秩序,所以他会经常梦见周公。而到了晚年,经过多年的实践和挫折,他知道在自己的有生之年恢复周礼的愿望难以实现,恢复周礼的愿望也就不再像以前那样迫切,晚年时不再梦见周公,大概就是这种心理变化的反应。但他又慨叹自己衰老得太厉害,说明他并没有彻底放弃恢复周礼的愿望,甚至表现出对于在有生之年不能恢复周礼的遗憾的心情,可以说是老骥伏枥,志在千里。这种心理矛盾,实际上是孔子自强不息的个性与“残酷”的社会现实之间的矛盾的反应。《论语通释》74页)

辑者案:刘宝楠、毛子水、安德义所解贴近文意。

7.6 子曰:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”

(1) 志于道

魏·何晏:志,慕也。道不可体,故志之而已。(邢昺《论语注疏》85页)

魏·王弼:道者,无之称也,无不通也,无不由也。况之曰:道寂然无体,不可为象。(邢昺《论语注疏》85页)

宋·邢昺:道者,虚通无拥、自然之谓也。……是道不可体,故但志慕而已。(邢昺《论语注疏》85页)

宋·苏轼:志者,无求无作,志于心而已。孟子所谓心勿忘。(卿三祥《苏轼〈论语说〉钩沉》,《孔子研究》1992年第2期)

宋·朱熹:志者,心之所之之谓。道,则人伦日用之间所当行者是也。(《四书章句集注》94页)

宋·蔡节:道者,人所当行之理也。(《论语集说》卷四·3页)

明·林希元:道是事物当然之理,人之所当行者也。志是志于学之志,不是空志,是就有以至之了,致知力行即其事也。志于道是方求欲得之,未为吾得也。(《四书存疑》卷五·23页)

日·龟井鲁:道者何?人道也。何谓人道?……凡天下人伦所在,莫不有道焉。谁其训之?先王是也,故亦谓先王之道也。今学者欲其行不畔

于道,故心常注乎此,故曰志于道。(《论语语由》114 页)

日·中井积德:志,有未得而求必之意。道,如君子之道、尧舜之道、夫子之道、吾道之道,此与人伦日用当行者非两事,然文辞所指,各有所谓也。(《论语逢源》127 页)

日·东条弘:道之为言蹈也。言人宜蹈行孝弟忠信大道,是谓专名之道。(《论语知言》208 页)

日·昭井一宅:志者,意中有所期之谓也。……道者谓礼乐。(《论语解》147 页)

毛子水:这里的“道”……是指“天下有道”讲。“天下有道”,即所谓“天下太平”……一个人应该以天下太平为职志。(《论语今注今译》94-95 页)

吴林伯:按志,向往也。道者,百事之纲领,小、大由之,故必向往之,则信道笃矣。(《论语发微》99 页)

南怀瑾:根据原文“志于道”,可以解释为形而上道,就是立志要高远,要希望达到的境界。这个“道”就包括了天道与人道,形而上、形而下的都有。这是教我们立志,最基本的,也是最高的目的。至于是否做得到,是另一回事。(《论语别裁》318 页)

杨润根:[译解]人类的理性所能认识的最高的真理只是那作为宇宙的客观历史必然性之本质的道理。[注释]志:以……作为自己意志的对象与目标,以……作为心灵理性的对象和目标。“志”的本意是思辨的心灵。(《发现论语》171 页)

黄怀信:“志”,立志。“道”,正确的思想学说。(《论语新校释》152 页)

林毓顺:[释义]专心一意去行中庸之道。(《论语我读》111 页)

傅佩荣:立志追求人生理想……道:人生的康庄大道,指人生理想或完美人格,所以要立志追求。(《傅佩荣解读论语》112-113 页)

金知明:道,本义是路途,引申为实现真理的途径;韩愈《原道》:“由是而之焉之谓道。”(《论语精读》81 页)

辑者案:志,立志,专心向往。道,含义丰富,主要指:(一)规律,事理。《易·说卦》:“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”(二)思想,学说,准则。《论语·里仁》:“子曰:参乎!吾道一以贯之。”

(2) 据于德

魏·何晏:据,杖也。德有成形,故可据。(邢昺《论语注疏》85 页)

宋·邢昺:德者,得也。物得其所谓之德,寂然至无则谓之道,离无人有而成形器是谓德业。……郑注云:“德,三德也,一曰至德,二曰敏德,三曰孝德。”(邢昺《论语注疏》85 页)

宋·朱熹:据者,执守之意。德者,得也,得其道于心而不失之谓也。得之于心而守之不失,则终始惟一,而有日新之功矣。(《四书章句集注》94页)

日·龟井鲁:德者何?仁亲义让,忠顺恭敬,孝弟信睦,皆是。凡彝伦之所叙而不桀,以德也。故人苟欲行道,必以德为据,故曰“据于德”。(《论语语由》114页)

日·丰干:据于有德之人也。欲得中行之士而与之者,其类也。(《论语新注》63页)

日·东条弘:德不孤,心有邻之德,是谓专名之德。(《论语知言》208页)

清·王闿运:各随其材性。(《论语训》卷上·60页)

毛子水:求天下太平,只须用德行;德行当以仁为主。(《论语今注今译》95页)

杨伯峻:根据在德。(《论语译注》67页)

吴林伯:德者,道之为用,故必据守之,则执德弘矣。(《论语发微》99页)

董子竹:“据于德”是据于“明德”,即“当下”的良知,与善恶好坏无关。(《论语正裁》217页)

林毓顺:德:正义许慎云说是“德者得也”。此说极不明朗,笔者在《诗经我读》中,也数度说过:“德者施也。”不求回报只问施仁,是言行正直心地仁慈。是德字从彳直心。故“德者施也”,也是笔者发明的定义。(《论语我读》111页)

李零:这段话见于郭店楚简《语丛三》。“据”,简本作“𠂔”,这个字,简文多用为甲字,并且往往有木旁,从上下文看,似应读为“狎”,即“狎习”的“狎”。这里作“据”(繁体作據),可能是形近而误。(《丧家狗——我读〈论语〉》146页)

金明知:德,充沛的修养,韩愈《原道》:“足乎己、无待于外之谓德。”(《论语精读》81页)

辑者案:据,据守。德,道德,即人们共同生活及其行为的准则和规范。

(3) 依于仁

魏·何晏:依,倚也。仁者功施于人,故可倚。(邢昺《论语注疏》85页)

宋·邢昺:博施于民而能济众,乃谓之仁。恩被于物,物亦应之,故可倚赖。(邢昺《论语注疏》86页)

宋·朱熹:依者,不违之谓。仁,则私欲尽去而心德之全也。(《四书章句集注》94页)

日·物双松:依者,违之反,不相违离也。……仁者,长人安民之德。……故凡道之在行者,始于孝弟,推而达诸天下,一皆以生之成之长之

养之之心行之，而不与此心相离，是谓之“依于仁”。（《论语征》135-136页）

清·康有为：仁者，人也。二人相偶，心中惻怛，兼爱无私也。（《论语注》90页）

吴林伯：仁者，道之核心，故必依从之，则无终食之间违仁矣。（《论语发微》99页）

辑者案：依，依倚，依靠。仁，一种含义广泛的道德观念，其核心指人与人相亲爱。《论语·颜渊》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”《论语·雍也》：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”《礼记·中庸》：“仁者人也，亲亲为人。”包括“仁爱”“仁慈”“行惠施利”等仁德。

（4）游于艺

魏·何晏：艺，六艺也，不足据依，故曰游也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·3页）

梁·皇侃：游者，履历之辞也。艺，六艺，谓礼、乐、书、数、射、御也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·3页）

宋·朱熹：游者，玩物适情之谓。艺则礼乐之文，射、御、书、数之法，皆至理所寓，而日用之不可阙者也。（《四书章句集注》94页）

明·蔡清：游于艺，艺虽末节，道之全体固无不该也。游者，玩其理也，其味甚长。（《论语蒙引》卷二·22页）

清·牛运震：游字意思更精，如泛舟于水，载沉载浮，此中正有不即不离之妙。张子曰：“艺者日为之分义也，涉而不有，过而不留，故曰游。”尽乎物理，周于世用，优游涵泳，而非僻之心无自而入，神明之趣与日俱进，此游艺之妙也。（《论语随笔》卷七·4页）

日·中井积德：君子讲学力行之余暇优游于此，不虚度光阴于无用之事，适情之中，成有用之器，如斯而已矣。（《论语逢源》128页）

日·丰干：游于艺，执御、执射、与人歌之类是也。（《论语新注》63页）

清·刘宝楠：“游于艺”者，《学记》云：“不兴其艺，不能乐学。”又云：“故君子之于学也，藏焉修焉，息焉游焉。”郑《注》：“兴之言喜也，歆也。游谓闲暇无事于之游。”然则游者，不迫遽之意。（《论语正义》257页）

清·王闿运：言有道不可无艺。六艺者，息焉游焉。（《论语训》卷上·60页）

清·康有为：游者，如鱼之在水，涵泳从容于其中，可以得其理趣而畅其生机。（《论语注》90页）

毛子水：“艺”……是处理事务的技能……熟习政事的处理。（《论语今注今译》94-95页）

杨伯峻：[译文]游憩于礼、乐、射、御、书、数六艺之中。[注释]《礼

记·学记》曾说：“不兴其艺，不能乐学。故君子之于学也，藏焉，修焉，息焉，游焉。夫然，故安其学而亲其师，乐其友而信其道，是以虽离师辅而不反也。”可以阐明这里的“游于艺”。（《论语译注》67页）

吴林伯：艺者，道之所在，故必游泳之，则博学于文矣。（《论语发微》99页）

李泽厚：“游”，朱熹注为“玩物适情之谓”（杨注“游憩”，同此），不够充分。而应是因熟练掌握礼、乐、射、御、书、数即六艺，有如鱼之在水，十分自由，即通过技艺之熟练掌握，获得自由，从而愉快也。就是一种“为科学而科学，为艺术而艺术”的快乐也。（《论语今读》127页）

杨润根：[译解]人类的生活所能获得的最美的娱乐只是那以宇宙的客观历史必然性为条件的各种各样的技艺的创造活动。[注释]游：这里的“游”作为动词，它的意思也就是获取快乐。艺：实用的技术，实际的本领。这里指人的各种创造活动。（《发现论语》171页）

辑者案：刘宝楠、杨伯峻解为当。

7.7 子曰：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”

（1）自行

日·昭井一宅：自者，从也。行者，行礼也。（《论语解》149页）

方骥龄：“自行”“以上”，疑当作特立独行自动努力向上解，非取十脔干肉上于孔子也。（《论语新诠》179页）

王熙元：“自”字当自从讲，而不作自己讲……“行”字用作他动词（又称外动词或及物动词）……有实践、做到的意思。（《论语通释》339页）

韩嘉祥：“自行束脩”的“行”字，作“可以”讲。（韩嘉祥、杨志平《“束脩”不是学费》，《文史知识》1982年第4期）

郭海文：“上”，是方位名词活用为动词，向上之意。“自”，不是介词，而作副词，亲自意。与此相应，“行”即为给、送义……全章可顺理疏解：（直解）亲自致送十条干肉而向上，我没有不教诲他们的。（意译）只要亲自致送十条干肉来求上进，我没有不对他们教诲的。（郭海文、黄金贵《〈论语〉新诂二则》，《天津师范大学学报》1998年第2期）

吴新成：行：指带着礼物求见。（《论语易读》118页）

郭圣林：“自”并非“主动”之意，而是与“以上”一起构成“自……以上”结构，表示限定范围……“自行束脩以上”意思是“凡年满十五岁的”。（《“自行束脩以上”新解》，《学术研究》2004年第11期）

黄怀信：行，来送。（《论语新校释》153页）

辑者按：行，做的意思。自行，自己能做到。“自行束脩”是对青少年生

活自理能力最基本的要求,凡具备这种自理能力之上者,孔子均不拒之。

(2)束脩

汉·孔安国:言人能奉礼,自行束脩以上,则皆教诲之。(邢昺《论语注疏》86页)

汉·郑玄:谓年十五已上也。(袁钧辑《论语郑玄注》卷四·1页)

晋·江熙:见其翹然向善思益也。古以贄见。脩,脯也。孔《注》虽不云脩是脯,而意亦不得离脯也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·4页)

唐·韩愈:吾谓以束修为束羞则然矣,行吾而教之非也。仲尼言小子洒扫、进退、束修,末事。但能勤行此小者,则吾教诲其大者。(《论语笔解》卷上·13页)

宋·邢昺:云“言人能奉礼,自行束脩以上”者,案书传言束脩者多矣,皆谓十脰脯也。《檀弓》曰:“古之大夫束脩之问不出竟。”《少仪》曰:“其以乘壶酒束脩一犬赐人。”《穀梁传》曰:“束脩之问不行竟中。”是知古者持束脩以为礼。然此是礼之薄者,其厚则有玉帛之属,故云“以上”以包之也。(邢昺《论语注疏》86页)

日·丰干:教授之道,在于人自取礼来以上,故曰“束脩以上”。束脩,谓贄也,十脰脯之义可知。但《檀弓》曰“古之大夫,束脩之问不出竟”,《穀梁传》曰“束脩之问,不行竟中”。由是观之,束脩,古行贄之辞,不拘为十脰脯之非品矣。(《论语新注》63页)

清·刘宝楠:李贤《后汉·延笃传注》:“束脩谓束带脩饰,郑注《论语》曰:‘束脩谓年十五以上也。’”李引郑《注》,所以广异义。人年十六为成人,十五以上可以行摯见师,故举其所行之摯以表其年。若然,则十五以下未能行摯,故《曲礼》云:“童子委摯而退。”“委摯”者,委于地也。《后汉·伏湛传》:“杜诗荐湛曰:‘湛自行束脩,讫无毁玷。’”《隶释·谒者景君墓表》:“惟君束脩仁知。”《幽州刺史朱龟碑》:“仁义成于束脩,孝弟根其本性。”《隶续·金恭碑》:“束脩聪。”皆以“束脩”表年,与郑义同。若《后汉·和帝纪》“束修良吏”,《邓后纪》“故能束修,不触罗网”,……皆以约束修饰为义,而其字与“脩”通用。后之儒者,移以解《论语》此文,且举李贤“束带脩饰”之语,以为郑义亦然,是诬郑矣。至阙党童子,则使将命,互乡童子,与其洁己,并是夫子教思之广,虽未行束脩,亦诲之矣。郑《注》云:“海,《鲁》读为悔字,今从《古》。”包氏慎言《温故录》:“案《鲁论》,则束脩不谓脯脰。《易》曰‘悔吝’者,言乎其小疵也。又曰‘震,无咎’者,存乎悔。圣人戒慎恐惧,省察维严,故时觉其有悔。自行束脩以上,谓自知谨飭砥砺,而学日以渐进也。恐人以束脩即可无悔,故言‘未尝无悔’以晓之。”案:《鲁

论》义不著，包说但以臆测。《易·系辞传》“慢藏诲盗”，《释文》引“虞”作“悔”，二字同音假借，疑《鲁论》义与《古》同，假“悔”字为之。郑以《古论》义明，故定从“悔”也。（《论语正义》258页）

清·宋翔凤：案：……《礼记·曲礼正义》云“‘童子委挚而退’者，童子见先生或寻朋友，既未成人，不敢与主人相授受拜伉之仪，但奠委其挚于地而自退避之，然童子之挚悉用束脩也”。故《论语》“自行束脩以上，吾未尝无诲”，是谓童子也。（《论语纂言》卷四·1-2页）

清·黄式三：自行束脩以上，谓年十五以上能行束带脩饰之礼。（《论语后案》173页）

日·昭井一宅：束脩者盖谓约束修饰以为贄之物也。（《论语解》149页）

杨佐仁：束修是束发修饰之意。（《论束修》，《齐鲁学刊》1985年第4期）

南怀瑾：所谓自行束修，就是自行检点约束的意思。（《论语别裁》322页）

杨润根：[注释]上：“上”这个字在这里既具有名词的含意，意为至高无上的东西——道德、正义、仁爱等，又具有动词的含意，意为对至高无上的东西——道德、正义、仁爱——的崇尚……自行束修以上：情不自禁地要穿好礼服、系好腰带、刮净胡须、洁净身体，以对之表示崇敬或顶礼膜拜的至高无上的真理。（《发现论语》173页）

林毓顺：[注解]自行束脩以上：……束脩，应该是一束芒薪柴祭取血膏禋祀升香，祭天神地社人鬼。是知束脩也是缚治一犬为礼……自行束脩以上，是自行束脩礼仪以祝告在天古圣先王之后，是为拜师入门弟子，有师徒之分。古礼师徒如父子。后人释束脩作学费，荒谬。（《论语我读》111页）

何新：脩，当读为“须”。须，发也。束须即束发。（《论语新解——思与行》81页）

刘兆伟：束修指男子头发上束结髻，穿上成人衣裳，行成人礼，犹如加冠礼。此束修确有拜师礼之意。但此拜师礼需在合乎入学年龄时举行。（《论语通要》130页）

辑者案：束脩二义：（一）十条干肉。《礼记·少仪》：“其以乘壶酒、束脩、一犬赐人。”郑玄注：“十脰脯也。”（二）束带修饰。汉·桓宽《盐铁论·贫富》：“余结发束修，年十三，幸得宿卫，给事辇毂之下。”《后汉书·延笃传》：“且吾自束修以来，为人臣不陷于不忠，为人子不陷于不孝。”李贤注：“束修，谓束带修饰。”黄式三说为是。凡到了一定年龄，有了生活自理能力的求学者，孔子都不拒绝。

7.8 子曰：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”

(1) 不愤不启，不悱不发

汉·郑玄：孔子与人言，必待其人心愤愤，口悱悱，乃后启发为之说也，如此则识思之深也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·4页）

梁·皇侃：愤，谓学者之心思义未得而愤愤然也。启，开也。悱，谓学者之口欲有所咨而未能宣，悱悱然也。发，发明也。言孔子之教，待人心愤愤乃后为开导之，若不愤则不为开也。又待其口悱悱而后乃为发明之，若不悱则不为发明也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·4页）

宋·张栻：愤悱者，思虑积久，郁而未畅，诚意恳切，形于外也。愤则见于颜色，悱则见于辞气。于是而启其端，发其蔽，则庶几其听之之专，而感之之深也。（《南轩论语解》卷四·3页）

宋·朱熹：愤者，心求通而未得之意。悱者，口欲言而未能之貌。启，谓开其意。发，谓达其辞。（《四书章句集注》95页）

清·刘宝楠：正义曰：《方言》：“愤，盈也。”《说文》云：“愤，懣也。”二训义同。人于学有所不知不明，而仰而思之，则必兴其志气，作其精神，故其心愤愤然也。下篇夫子言“发愤忘食”，谓愤于心也。《文选·啸赋注》引《字书》曰：“悱，心诵也。”“诵”疑作“痛”。《方言》：“菲，怒悵也。”“菲”与“悱”同。《广雅·释诂》作“悲”。《说文》无“悱”字，《新附》据郑《注》补。或疑“悱”即《说文》“悲”字，当得之……《学记》曰：“时观而弗语，存其心也。”《注》云：“使之悱悱愤愤，然后启发也。”《记》又云：“力不能问，然后语之。”“力不能问”，故口悱悱也。当心愤愤、口悱悱时，已是用力于思，而未得其义，乃后启发为说之，使人知思之宜深，不敢不专心致志也。（《论语正义》259-260页）

日·物双松：求而不得则愤，求之切也。启谓微示其端绪也……亦谓开其端也。悱以口言之，腴腴皆训萎，其义相通，谓其于辞犹有未达也。发如发挥，谓达其枝叶也。（《论语征》137页）

日·中井积德：凡事略得其解，摸捉未入手，其心必愤悱也。愤者心如怒，悱者心如痒。启者，开其端使其细绎也。发者，撻其结使之了悟也。（《论语逢源》129页）

清·陈浚：愤是急，启是开导，悱是闷，发是引动。（《论语话解》卷四·3页）

清·康有为：愤，懣也，心通而不能达。悱，《方言》“怒悵也”，口欲言而未宣。启谓开其意，发谓达其辞。（《论语注》91页）

清·朱骏声:悲,……《广雅·释诂三》:“……字亦作悱……。”按《论语》“不悱不发”,亦怅恨之意。愤近于怒,悱近于怨,自怨自艾也。(《说文通训定声》555页)

杨柳桥:“悱愤”就是蓄谋积虑的情态……“不复”,不是“不重复教之”,而是“不明白告知”,让他继续自己思考。(《释“不愤不启”》,《齐鲁学刊》1985年第2期)

郭齐家:“愤”和“悱”这两种思维状态带着强烈的、急于求成的、渴望的情感心理色彩,是学生学习情感充分调动起来的反映。孔子认为这正是施教的最佳时机,教师就应在这个火候迅速进行“启”、“发”,开拓学生的思路,提供思维资料,进行演绎类推、探究,丰富地想象,广泛地联系,创造性地发挥,把教学深入下去,进而增添新的内容。(《试论孔子情感教学思想和实践》,中华孔子研究所编《孔子研究论文集》363页)

吴林伯:愤、悱犹今云动机;启发,犹今云提示。学有动机,则聆教知所注意,容易领受;有提示,则构思有其途径,不致散越。从动机提示,自在因势利导,使学者深造而自得之。故师于生之所欲知,相机引之,不一一道出,如观一物,特举其一方,以此启发,余待生之类推,则其所知始坚固。(《论语发微》101页)

南怀瑾:“启”就是发……“发”就是研究。(《论语别裁》322-323页)

杨润根:[注释]愤:有价值的珍贵(“贝”)花卉(“卉”)在采来欣赏之后不久,不得不加以丢弃(“贲”)时所感受到的一种纷繁复杂的矛盾心情,一种惋惜、遗憾、怅然若失而又无可奈何的心情……这里的“愤”具有怅然若失、无可追寻、无能为力之意。悱:大量的、纷繁复杂而又似是而非、相互矛盾的意识观念所引发的心理上与认识上的莫衷一是、疑惑悱恻的心情。(《发现论语》173页)

何新:悱,佛也,《说文》:“佛,意不舒。”悱与“悲”为异体同源字。(《论语新解——思与行》81页)

杨朝明:不愤不启:愤,《说文》:“愤,懣也。”《方言》:“愤,盈也。”刘宝楠云:“人于学有所不知不明,而仰而思之,则必兴其志气,作其精神,故其心愤愤然也。”此正是朱熹《集注》所谓“心求通而未得”的形象写照,可谓得之。启,开也,发也,教也。启示开导之义。不悱不发:悱,口悱悱也。即朱熹《论语集注》所说“口欲言而未能之貌”。发,开也。开发之义。(《论语诠解》61页)

辑者案:朱熹、刘宝楠、杨朝明说为当。愤,憋闷,郁积。悱,《集韵·尾韵》:“悱,心欲也。”想说而说不出的样子。在想弄明白而弄不明白、想说而

说不出的节骨眼上,适时地、及时地予以启示开导,收效最佳。

(2) 举一隅不以三隅反

汉·郑玄:说则举一隅以语之,其人不思其类,则不复重教之。(皇侃《论语集解义疏》卷四·4页)

梁·皇侃:孔子为教,虽待悱愤而为开发。开发已竟,而此人不识事类,亦不复教之也。譬如屋有四角,已示之一角,余三角从类可知。若此人不能以类反识三角,则不复教示也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·4页)

宋·蔡节:反者,还以相证之义。(《论语集说》卷四·4页)

明·蔡清:凡物有四隅者,举一可知其三。若不能以三隅来相反证,则其不能自力,而了悟之途犹塞,便不再告也。(《论语蒙引》卷二·23页)

清·牛运震:四隅犹言两端。凡理不必有四隅,特以有形体方隅者状之耳。举一隅即以三隅反,是能悟的人既不能疑又不能悟,则教无所施也。(《论语随笔》卷七·5页)

日·中井积德:反者,反命也,谓复于启发之人。(《论语逢源》129页)

清·刘宝楠:“反”者,反而思之也。(《论语正义》259页)

日·昭井一宅:举者举而诲也。反者谓反求其身。复者复答也。(《论语解》150页)

蔡尚思:这就是启发式教学法的原始陈述……启发的作用只在于要求学生坚信教师和书本的正确,并进而按照教师的结论去演绎;这又是促使学生以孔子之是非为是非的形而上学方法。因此,孔子的启发式教学法,就认识上来说,包括科学和反科学两重因素,夸大任何一面都是不对的。同时,这种方法又显然只适用于孔子所谓“学而知之”的高材生……至于那些基础较差,又没有学会逻辑思维的学生,正需要教师多次启发,才能由被动到主动,即所谓“困而学之”者,然而却被孔子排除在启发式教学的对象之外,仍旧只能尝着强制灌输法的苦头。因此,孔子的启发式教学法,只能说是范围很有限的改进。(《孔子思想体系》216-217页)

聂振强:举一角为例,不能从而推知其它三个角,就不返回来,走老路。孔子在这里是以否定形式从反面告诉我们,在教学过程中,要适时启发诱导,充分调动学生积极思维,而效果未达到举一反三,那就要重新考虑教授的方法。(《“举一隅不以三隅反,则不复也”新解》,《中州学刊》1985年第3期)

郭齐家:如果学生仍处于“举一隅不以三隅反”的程度,“则不复也”,即不要急于冒进和盲目增加新内容。这样会食而不化。(《试论孔子情感教学的思想与实践》,中华孔子研究所编《孔子研究论文集》363页)

杨润根:[译解]只有当学生能够充分地理解自己所学知识的全部内在

的逻辑与因果关系从而能把它们融会贯通时,老师才应对学生讲授新的知识。[注释]隅:猿猴生活的地区,每一个人都熟知的那些地方,愚人(“愚”)也知道的地方。(《发现论语》173页)

辑者案:郑玄、皇侃说切合文意。反,类推。

7.9 子食于有丧者之侧,未尝饱也。

魏·何晏:丧者哀戚,饱食于其侧,是无恻隐之心。(邢昺《论语注疏》87页)

宋·邢昺:此章言孔子助丧家执事时,故得有食。饥而废事,非礼也。饱而忘哀,亦非礼。故食而不饱,以丧者哀戚,若饱食于其侧,是无恻怛隐痛之心也。(邢昺《论语注疏》87页)

王缙尘:这个“饱”字,当活看,不一定是饥饱的饱。……“未尝饱”,不过是吃饭随便吃吃;即使饭有不够的时候,也将就过去,不一定要吃饱为止也。(《四书读本》110页)

杨润根:[译解]孔子在一个他的四周处处都是因无家可归、流离失所而悲伤流泪的人民的世界上生活,人民的苦难使他从未感受到自己生活的真正满足与幸福。[注释]丧:因失去家园、失去亲人而哭泣。(《发现论语》174页)

金知明:未尝饱也:没有尽情地吃;未尝,否定副词,不曾;饱,吃得多而满足;也,语气词表示判断。(《论语精读》82页)

李培宗:孔子在有丧事家旁边吃饭,(哀死的心超过一切),从来没有吃饱过。(《论语全解》101页)

辑者案:何晏注、邢昺疏为是。

7.11 子谓颜渊曰:“用之则行,舍之则藏,唯我与尔有是夫!”子路曰:“子行三军则谁与?”子曰:“暴虎冯河、死而无悔者,吾不与也。必也,临事而惧、好谋而成者也。”

(1) 用之则行,舍之则藏,唯我与尔有是夫

汉·孔安国:言可行则行,可止则止,唯我与颜渊同耳。(皇侃《论语集解义疏》卷四·5页)

晋·江熙:圣人作则贤人佐,天地闭则圣人隐。用则行,舍则藏也,唯我许尔有是分者,非圣无以尽贤也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·5页)

宋·张栻:龙德正中,随时隐见者也。君子所性,大行不加,穷居不损其行也。岂有意行之而其舍也,亦岂有意于藏之。因时用舍而道有行藏,惟颜子几于化,故足以与此。(《南轩论语解》卷四·3页)

宋·蔡节:用,谓见用于时也。行,谓行其道也。舍,谓不为时用也。藏,谓卷而怀之也。(《论语集说》卷四·5页)

日·中井积德:行者藏者,即经纶之道矣。用之则出之,舍之则纳之,不倚于一偏。……不当以藏为身之隐藏。(《论语逢源》130页)

清·刘宝楠:行、藏皆指道言……但言“用之”“舍之”,不复计及有道、无道者,正是维世之意,欲易无道为有道也,此惟时中之圣能之。(《论语正义》261页)

清·陈浚:人只要有道在身,那外面的遭遇都可以听其自然。如人君要用我,我就将这道行出去。若舍我不用,我就将这道藏起来。其实行藏都是这个道,并无分毫加损。人只为认道不真,所以多不能自主,只有我与尔二人可以有这般志趣了。(《论语话解》卷四·4页)

杨树达:行义以达其道,用之则行也;隐居以求其志,舍之则藏也。(《论语疏证》158页)

王熙元:孔子所谓用舍行藏,是在说明他的处世态度,“用舍”二字是就本身而言,“行藏”二字是就经世济民的大道而言。所以行是行的经纶之道……藏是藏的才学理想……用之舍之,不再限定有道、无道,可见孔子维护世道、改造社会的一番用心,无论有道、无道,只要一有机会行道,就要把握良机,实现理想,更要“易无道为有道”。(《论语通释》349-350页)

高专诚:所谓“藏”是指策略性的不合作,比如“愚”等做法,这是寻常的追逐利欲者难以做到的。(《论语通说》103页)

黄怀信:任用就行动,不任用就藏身,只有我和你有这种(品行)吧!(《论语新校释》156页)

杨朝明:这里所谓“藏”,并非完全退隐之义,而是“去”之义。而这便与孔子行事相合无间了。(《论语诠解》61页)

辑者案:任用就行动(施展抱负),不任用就隐退。

(2)则谁与

汉·孔安国:子路见孔子独美颜渊,以为己勇,至于夫子为三军将,亦当谁与己同,故发此问(辑者案:“谁”,皇疏本作“唯”)。(邢昺《论语注疏》87页)

南齐·沈麟士:子路闻孔子许颜之远,悦而慕之,自恨己才之近,唯强而已,故问“子行三军,则谁与”,言必与许己也,言许己以粗近也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·6页)

杨伯峻:[译文]子路道:“您若率领军队,找谁共事?”[注释]“与”,动词,偕同的意思。(《论语译注》68页)

王缙尘:与,同也,俱也。((《四书读本》111 页)

黄怀信:“与”,在一起。((《论语新校释》156 页)

何新:“与”,友也,偶也,相伴曰“与”。((《论语新解——思与行》82 页)

辑者案:杨伯峻注译为当。与,训“共”“同”“一起”皆可。

(3) 临事而惧

宋·邢昺:此又言行三军所与之人,必须临事而能戒惧。……所以诱子路使慎其勇也。((邢昺《论语注疏》88 页)

宋·朱熹:惧,谓敬其事。成,谓成其谋。((《四书章句集注》95 页)

日·物双松:临事而惧,不骄之谓也。((《论语征》139 页)

清·黄式三:惧者,小心周密之谓。((《论语后案》177 页)

钱逊:惧,这里是警惕和谨慎从事的意思。((《论语读本》84 页)

南怀瑾:所谓临事而惧,并不是怕事,而是说任何一件事到手上,开始时就是怕会失败,所以要考虑周详,不自作聪明;到事情终于来了,则“好谋而成”,不怕了,必须用智慧,各方面都设想周到,促其成功,这才是统御人才的基本修养。((《论语别裁》326 页)

辑者案:邢昺疏恰切。惧为戒惧谨慎。

(4) 好谋而成

宋·邢昺:好谋而有成功者,吾则与之行三军之事也。((邢昺《论语注疏》88 页)

日·中井积德:军旅称谋,必是权谋方略矣,非平常询谋之类。……成者,谓制胜济事也,不必谓成其谋。((《论语逢源》131 页)

清·焦循:成犹定也,定即决也。……好谋而成,即是好谋而能决也。((《论语补疏》卷一·12 页)

清·俞樾:“成”当读为“诚”。《诗·我行其野篇》“成不以富”,《论语·颜渊篇》引作“诚不以富”,是成与诚古通用也。行军之事固不可无谋,然阴谋诡计又非圣人所与也,故曰好谋而诚。惧与诚,行军之要矣。((《群经平议》卷三十·18 页)

杨伯峻:[我所找他共事的,]一定是面临任务便恐惧谨慎、善于谋略而能完成的人哩!((《论语译注》68 页)

黄怀信:[释]“成”,成熟。[章旨]此章明孔子反对匹夫之勇,主张临事谨慎。子路好为匹夫之勇而不知谋,孔子借机批评教育之。临事而惧,是惧事不成,不敢大意。子路做事大意,不成熟,故孔子如此说。((《论语新校释》156 页)

辑者案:谓善于谋略而能成功者。

7.12 子曰：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”

(1) 富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之

汉·郑玄：富贵不可求而得之，当修德以得之。若于道可求者，虽执鞭之贱职，我亦为之。（邢昺《论语注疏》88页）

宋·朱熹：设言富若可求，则虽身为贱役以求之，亦所不辞。然有命焉，非求之可得也，则安于义理而已矣，何必徒取辱哉？（《四书章句集注》96页）

元·陈天祥：此说（辑者案：指朱《注》）却是本有不顾义理求富之心，但为命运所制，不得遂其所求，然后安于义理也。圣人之心恐不如此。苏氏曰：“圣人未尝有意于求富也，岂问其可不可哉？”此亦过高之论，不近人情。富与贵人皆欲之，圣人但无固求之意，正在论其可与不可，择而处之也。不义而富且贵，君子恶之，非恶富贵也，恶其取之不以其道也。古之所谓富贵者，禄与位而已。贵以位言，富以禄言。富而可求，以禄言也。（《四书辨疑》卷四·16页）

明·林希元：圣人此语，为中人以下者言之。本文两“吾”字，俱指中人说。今人都作圣人自言，然未是。（《四书存疑》卷五·26页）

方骥龄：《说文》：“富，备也，一曰厚也。”与福同义，与实字互训。《荀子·礼论》“故虽备家必踰日然后能殓”注：“丰足也。”……《说文》训富曰厚，明指民生问题解……《礼记》“不求变俗”注：“求，犹务也。”务，致力也。孔子所谓“富而可求”，殆指政府如努力于民生之富足言，于是孔子虽为此而充政府之贱役，亦乐为之。如政府不能以民生之富足为念，只知搜刮民财，则唯有从吾所好而已。（《论语新诠》181页）

杨伯峻：财富如果可以求得的话，就是做市场的守门卒我也干。（《论语译注》69页）

王缙尘：在修德可以求到富的治世，就是卑贱如执鞭的人，我也肯做。在修德不能求到富的乱世，不要说卑贱的事，便是高贵的职务，我也不干。（《四书读本》113页）

牛泽群：按，此“求”非尽同于“可遇不可求”之“求”，即此非尽与子夏“富贵在天”之义同……然而“非尽同”亦即大致可同也……当时贵族世袭体制未沫，新兴士族阶层未达，固“学而优则仕”、“学也，禄在其中矣”可脱贫，然致富尚远。又当时商品经济远远不发达，商而富，难矣哉！此诚“不可求”之实也……富贵间接可求，而不可直求。（《论语札记》188页）

黄怀信：[释]“富”，富裕。“而”，犹若，假设之词。[训译]如果可以致

富,即使是拿着鞭子开路的工作我也做。(《论语新校释》157页)

李德民:财富不可求要看是否合于仁义道德。再次表明,夫子并不反对合于仁义道德的谋求财富,而坚决反对的是“不义而富且贵”。其思想根源不是富不富的问题,而是义不义的问题。(《孔子语录集解》93页)

辑者案:(符合道义的)致富,如果可求的话,即使卑贱的工作,我也做;如不可求,就做点自己喜欢做的吧。

(2) 执鞭之士

晋·袁乔:执鞭,君之御士,亦有禄位于朝也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·6页)

宋·朱熹:执鞭,贱者之事。(《四书章句集注》96页)

明·陈士元:《周礼·秋官》“条狼氏掌执鞭以趋辟。王出入则八人夹道,公则六人,侯伯则四人,子男则二人”,《注》云:“趋辟,趋而辟除行人也。”又“朝士掌外朝之法,帅其属而以鞭呼趋且辟”,《注》云:“趋朝辟行人,执鞭以威之也。”然朝士皆以中士为之,条狼氏皆以下士为之,故曰“执鞭之士”。(《论语类考》卷五·15页)

清·钱坫:执鞭有二义:《周礼·秋官》条狼氏下士八人,其职云“掌执鞭以趋辟。王出入则八人夹道,公六人,侯伯四人,子男二人”,此一义也。《地官·司市》“凡市入则胥执鞭度守门”,此一义也。以求富之言例之,或从《地官》为长。(《论语后录》卷二·14页)

辑者案:无论是为王公贵族出行开道的执鞭者,还是为市场守门的执鞭者,都是卑贱之职。此章反映出孔子的致富态度:靠正当的手段致富,凭自己的劳动能力致富,心态平和,即使是卑贱的工作,只要能获得财富,也要去做。这与孔子年轻时做了不少鄙贱的工作是相吻合的。

7.14 子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰:“不图为乐之至于斯也。”

(1) 三月不知肉味

魏·周生烈:孔子在齐,闻习《韶》乐之盛美,故忽于肉味也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·7页)

晋·江熙:和璧与瓦砾齐贯,卞子所以惆怅;虞韶与郑卫比响,仲尼所以永叹。弥时忘味,何远情之深也!(皇侃《论语集解义疏》卷四·7页)

晋·范宁:夫《韶》乃大虞尽善之乐,齐,诸侯也,何得有之乎?曰:陈,舜之后也,乐在陈,陈敬仲窃以奔齐,故得僭之也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·8页)

梁·皇侃：孔子至齐，闻齐君奏于《韶》乐之盛而心为痛伤，故口忘肉味至于一时乃止也。三月，一时也。何以然也？齐是无道之君，而滥奏圣王之乐，器存人乖，所以可伤慨也。（《皇侃《论语集解义疏》卷四·7页）

宋·程颐：三月，乃音字误分为二也。“不图为乐之至于斯”，叹其美也。作三月，则于义不可。（《二程集》1145页）

宋·郑汝谐：陈，舜之后也。为之后者得用先代之乐，故舜之乐在陈。自陈敬仲奔齐，其子孙卒篡齐而有之，是以《韶》乐作于齐。夫以揖逊之乐而作于僭窃之国，岂不大可痛惜乎？是宜三月之久不知肉味也。（《论语意原》卷二·9页）

宋·朱熹：《史记》“三月”上有“学之”二字。不知肉味，盖心一于是而不及乎他也。（《四书章句集注》96页）

宋·金履祥：盖圣人闻《韶》则必学，学之亦必数月始熟。方圣人之学之也，以夫子之诚与大舜之德，妙感契悟，自忘肉味，此正可见圣人之乐与圣人心为如何。三月，盖谓学之三月尔，非三月之久不知肉味也。（《论语集注考证》卷四·3页）

元·陈天祥：虽曰学之一心，于是至于食肉三月而不知其味，此甚不近人情。……王溥南曰：“或言月字为日字之误，皆不可必当，姑阙之。”予谓日字比诸说最为有理，学者宜从之。（《四书辨疑》卷四·17页）

明·林希元：不知肉味，此是圣人心里事，又不以告人，不知门人何缘知之？且心不在焉则食而不知其味，圣人食肉不知其味，非心不在耶。意圣人学乐之时，当食不令人设，或者设而不甚用。盖心在于乐，于此不暇及，如所谓发愤忘食，终日不食者，门人因而见之，遂谓其不知肉味，非真食之不知其味，亦非三月之久绝不食也。（《四书存疑》卷五·26页）

杨伯峻：孔子在齐国听到《韶》的乐章，很长时间尝不出肉味，于是道：“想不到欣赏音乐竟到了这种境界。”（《论语译注》70页）

毛庆其：我们对“闻《韶》”章是否可作如下推想：孔子在齐国的一次饮宴中听到《韶》乐，他以为陈氏后代公然演奏《韶》乐是违礼之举，他一气之下连宴会的肉食美味都领略不到。他以哀痛的心情指出：没有想到演奏《韶》乐竟然在齐国这个地方！从孔子闻《韶》，人们能够看到这位先哲的理智与感情的冲突所激起的心底的波澜，以及他心目中礼的崇高和乐的严肃。（《孔子“闻韶”别解》，《星海音乐学院学报》1986年第3期）

王若：这句话的正确理解应当是：孔子在齐国听到《韶》乐，一时连肉也食不甘味，说：真想不到在齐国竟演奏《韶》乐……“三月不知肉味”是“不图为乐之至于斯也”的结果，是伤痛齐君无道而奏《韶》乐。如果不结合当

时的历史背景,不依据孔子的伦理思想,只孤立地从字面上去理解这句话,以为孔子是“沉醉”在齐国的《韶》乐之中,那便是天大的误会。(王若、李晓非《“子在齐闻韶”辨》,《辽宁师范大学学报》1991年第4期)

高专诚:所谓“三月不知肉味”是一种比喻,描述了一种超越了人的基本物欲的精神境界。这种内心的共鸣并不是有意识的表现,而是内在修养的自然流露。(《论语通说》104页)

程石泉:疑“三月”为“食而”之误;“肉”为“其”之误。篆文“肉”与“其”相似,“三月”与“食而”相近。其秦汉之际《论语》简牍已湮漫,传抄者因之致误?(《论语读训》110页)

辑者案:三月不知肉味,应是对孔子陶醉于《韶》乐的夸张描写,不应理解为因“痛伤”或“一气之下”而如此。《韶》乐能在礼崩乐坏的年代得以流传,应该是值得高兴的事,以孔子的博大胸怀,哪能生这个闲气?再者,孔子周游列国的目的,正是宣传治世思想,传播礼乐文化,改变礼崩乐坏的社会局面。

(2)不图为乐之至于斯也

魏·王肃:为,作也。不图作《韶》乐至于此。此,齐。(邢昺《论语注疏》89页)

宋·郑汝谐:斯,此也,指陈氏之僭言之也。(《论语意原》卷二·10页)

宋·朱熹:不意舜之作乐至于如此之美,则有以极其情文之备,而不觉其叹息之深也,盖非圣人不足以及此。(《四书章句集注》96页)

日·物双松:曰“不图为乐之至于斯也”,升庵曰“不意齐之为乐至此耳”。如今之说,则孔子之视舜,劣而小之甚矣。……朱子以“为乐”为“作乐”,故属诸舜。然为乐与作乐殊矣,故升庵为是。(《论语征》140页)

日·中井积德:“为乐”二字,是泛说,不专指舜,意谓为乐之美善,如《象》如《武》,亦略可知矣,未尝意《韶》之美善,至于如此也。斯,指《韶》之美善。(《论语逢源》133页)

清·李光地:“为乐”未是指《韶》,斯字乃指《韶》也。盖曰为乐者多矣,不意至于斯之尽美又尽善也。(《读论语札记·述而篇》)

清·牛运震:“斯”字正指声容节奏之妙。……玩“不图”句有得之恨晚意,言若不是在齐闻《韶》,学而有得,几乎错过一生也。从此著意便得其真神理。(《论语随笔》卷七·9页)

清·刘宝楠:“不图”者,言《韶》乐之美,非计度所及也。(《论语正义》264页)

日·昭井一宅:曰者,闻《韶》三月之后,乃今始知其为日之久,而自惊

而曰也。斯字指三月。(《论语解》152 页)

清·康有为:不知肉味,盖神注于此,则所忘在彼也。《韶》为舜乐。盖天下为公,太平之治,大同之道,孔子所神往者,故赞叹观止,曰不图至斯也。(《论语注》94 页)

杨伯峻:想不到欣赏音乐竟到了这种境界。(《论语译注》70 页)

乔一凡:为乐之为字,系妸之借字。《释文》云“为或作妸”是也。陈完奔齐,陈为舜后,《韶》乐存焉。不图,即俗说不打算。……妸为舜姓,陈为舜后,在齐滋大,代齐之势将成,孔子因闻《韶》乐而感,为乐之至于斯,亦即妸乐之至于此地也。盖亦深慨夫齐之历数,禄养之不久也。(《论语通义》108 页)

金良年:孔子所赞赏的不完全是乐曲的美妙,而在于作乐者的德行。相传《韶》乐是舜帝的雅乐,因此,孔子实际是在赞誉上古文治的尽善尽美。(《论语译注》72 页)

林振衡:斯:代词,指三月不知肉味的效果。(《论语新编》240 页)

袁庆德:孔子认为,《韶》“尽美矣,又尽善也”。所以,这首古曲使他深深陶醉,久久不能忘怀。我们知道,孔子主张以礼治国,而乐是礼的组成部分,因此,孔子对古曲的陶醉,也透露出他对原始共产主义时期的社会制度的向往,以及对春秋时期“礼崩乐坏”、社会秩序混乱的状况的不满。《礼记·礼运》中的记载也证明了这一点:“孔子曰:‘大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。大道之行也……是谓大同。’”(《论语通释》207 页)

辑者案:杨伯峻说为是。不图,想不到。

7.15 冉有曰:“夫子为卫君乎?”子贡曰:“诺,吾将问之。”入,曰:“伯夷、叔齐何人也?”曰:“古之贤人也。”曰:“怨乎?”曰:“求仁而得仁,又何怨?”出,曰:“夫子不为也。”

为

汉·郑玄:为,犹助也(足利本作“孔安国”语)。(皇侃《论语集解义疏》卷四·8 页)

杨伯峻:为——动词,去声,本意是帮助,这里译为“赞成”,似乎更合原意。(《论语译注》70 页)

南怀瑾:我们老师真想做卫国的国君吗?(《论语别裁》330 页)

辑者案:为,帮助。

7.16 子曰：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”

疏食饮水

汉·孔安国：疏食，菜食。（邢昺《论语注疏》91页）

宋·朱熹：疏食，粗饭也。圣人之心，浑然天理，虽处困极，而乐亦无不在焉。（《四书章句集注》97页）

明·陈士元：蔬、疏古字通用。何春孟云：“蔬食乃乏米，以蔬充食，不但无肉耳。”（《论语类考》卷十六·6页）

清·钱坫：此谓粗粝之食，非菜食也。（《论语后录》卷二·15页）

清·刘宝楠：《论语》三言“疏食”，皆谓粝米，亦当兼稷言之。稷，今之高梁，北方用为常食，比粱黍为贱也。《释文》云：“疏，本又作蔬。”皇本作“蔬”，因孔《注》致误……《说文》无“蔬”字，疑古菜食之字亦作“疏”。《礼记·月令》云“有能取蔬食”，《注》：“菜曰蔬。”是也。疏为菜之通名，不为粗恶，孔此《注》误也。（《论语正义》267页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“吃粗粮，喝冷水，弯着胳膊做枕头，也有着乐趣。”[注释]（一）疏食——有两个解释：（甲）粗粮。古代以稻粱为细粮，以稷为粗粮。见程瑶田《通艺录·九谷考》。（乙）糙米。（二）水——古代常以“汤”和“水”对言，“汤”的意义是热水，“水”就是冷水。（《论语译注》71页）

杨润根：[译解]纵使我不得不像那些无家可归、分文不名的流浪者那样以河岸上的野菜充饥，以河流中的冷水解渴。[注释]疏：为河流所分割的河流两岸。疏食：在河流两岸所能寻找到的食品——野菜。（《发现论语》180页）

李零：前人对“疏食”有不同理解。砮磨发明前，古代没有面食，所有谷物，谷子、糜子、麦子、稻子都是粒食，“精”、“粗”之分，是看米舂得精不精。这是一种理解。另一种，是以好吃不好吃来分。……此外，《释文》引或本又作“蔬食”。“蔬食”的意思是“菜食”，大概是瓜菜带的吃法。（《丧家狗——我读〈论语〉》150页）

辑者案：朱熹、杨伯峻说为当。

7.17 子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

（1）加我数年

宋·邢昺：此章孔子言其学《易》年也。加我数年，方至五十，谓四十七时也。（邢昺《论语注疏》91页）

宋·郑汝谐：《史记》载：“孔子以哀公十一年反鲁，成六艺，晚而喜

《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》，读《易》，韦编三绝，曰：‘假我数年，若是，我于《易》彬彬矣。’”是时夫子年几七十矣，乃知“加”当作“假”。“五十”字必误也，阙之以俟来者。（《论语意原》卷二·11页）

清·牛运震：“加”字不必改作“假”字，“加”即“假”字之义。……或疑孔子年未甚老，如何便假年于天？不知圣人未老，假年正是苦心好学，惟日不足之意。（《论语随笔》卷七·12页）

日·冈田钦：吴氏英云：“加者，积年成数也。所谓加我，正谓加学《易》工夫，非谓帝赐遐龄也。”吴说似是，盖言加增我数年之学力，至于五十以学《易》，则我身可无大过矣。（《论语割记》卷七·11页）

清·戴望：加当言假，假之言暇。时子尚周流四方，故言“暇我数年”也。（《戴氏注论语》卷七·3页）

清·崔适：案《史记·世家》：“孔子年四十三而季氏强僭，其臣阳货作乱专政，故孔子不仕而退，修《诗》、《书》、《礼》、《乐》，弟子弥众。”其言正足与此章及下雅言章相证明。口授弟子，故须言，修而理之，故其言须雅。方以《诗》、《书》、执礼为事，故未暇学《易》，而学《易》必俟之年五十也。人之寿数不可豫知，故言“加我数年”。“数年”者，自四十以至五十也。（《论语足征记》卷上·4页）

清·刘宝楠：《孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”彼文作“假”，《风俗通义·穷通卷》引《论语》亦作“假”。《春秋》桓元年：“郑伯以璧假许田。”《史记·十二诸侯年表》作“以璧加鲁，易许田”，是“加”“假”通也。夫子五十前得《易》，冀以五十时学之，明《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年赞《易》既竟，复述从前“假我数年”之言，故曰：“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”“若是”者，竟事之辞。言惟假年，乃彬彬也。《世家》与《论语》所述，不在一时，解者多失之。（《论语正义》268页）

许庄叔：它的句读应当是这样：“加我数，年五十，以学易，可以无大过矣。”加读为“假”。“假，因也。”（《庄子·大宗师注》，《礼记·曲礼》孔疏）数就是大衍之数的数……“年五十”是“知天命”之年……“无大过”，就是《易·系辞》之“不过”。（《〈论语〉“学易章”解》，《文史》1982年第14辑）

宋钢：“加”有“重复”义，可引申为“回复”，如果按这个意思来解释，将“加我数年”释为“让我重活几岁”，即“让我回头再活几年”，则上下文怡然可通……联系“五十以学《易》”来理解，那就是“再让我回复到五十岁的年龄上去”的意思。这样，“加我数年”的“加”字当与“重生”、“再生”的“重”

和“再”义同。(《〈论语〉疑义考释》,《黄冈师专学报》1990年第4期)

韩玉生:这种“加”字是不能解作“增加”的,它是应该解作“变”、解作“减”来讲的。“加”的这一意义几乎在所有的词书中都没注意到,王力先生的《古代汉语》“常用字”虽然注意到了它不能作“增加”解,并以《孟子·梁惠王上》“邻国之民不加少,寡人之民不加多,何也”及王安石《游褒禅山记》“则其至又加少矣”为例证加以说明,这比起其他词书可说是前进了一步。但王力先生把它解做“更”、“更加”,视为副词,似仍欠妥。细加辨析,似以作“变”、做“减”来讲较为确切、妥当。……应解作“减我数年”。(《〈论语·述而篇〉“加我数年”论注辨正》,《开封教育学院学报》1991年第2期)

启功:(为学《易》)希望多活几年,(我从)五十岁已学《易》,若是(能多活),可以无大过矣。(《读〈论语〉献疑》,《文史》2000年第1辑)

俞志慧:“加”是借字,“假”是本字,“假”者给予也,“加我数年”,犹后世云“天假我年”、“假以时日”……本章可译为:如果天假我年,或五年,或十年,沉潜于大《易》之中,那么我庶几可以无大过矣。(《〈论语·述而〉“加我数年,五十以学易”章疏证》,《孔子研究》2000年第3期)

韩喜凯:有学者认为孔子开始喜《易》当在五十六岁至六十岁之间,郭沂先生更具体指出应是在周游列国期间……孔子所言“加我数年,五十以学《易》”,当是种假设,意即假如时间能更早几年,我从五十岁便开始学《易》,则一生便可无此较大的波折了。这也正好可与句中“大过”相对应。(《名家评说孔子辨析》244页)

辑者案:加,增加也。此语是一种假设,假设能将我的年龄增加数年,从五十岁时就开始学《易》,则可以无大过也。加我数年,实际上是期望将时光倒回去数年。孔子悔恨学《易》太晚,故有“加我数年”的企求。如果能让自己回到五十岁上(假设回到五十岁上,也就等于为自己增加了数年的年龄),从五十起学《易》,就不会有大的过错了。不少人认为孔子说此话是在五十岁之前,试想,五十岁之前提出“加我数年”的要求,不是有些荒唐吗?难道他认为自己活不到五十岁?孔子学《易》是在晚年,《史记》孔子“晚而喜《易》”的记载可证。

(2) 五十以学《易》,可以无大过矣

汉·郑玄:加我数年,年至五十以学此《易》,其义理可无大过。(《〈论语〉郑义举隅》,《儒家文献研究》85页)

魏·王朗:鄙意以为《易》盖先圣之精义,后圣无间然者也,是以孔子即而因之,少而诵习,恒以为务。称五十而学者,明重《易》之至,欲令学者专精于此书,虽老不可以废倦也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·11页)

魏·何晏：《易》“穷理尽性以至于命”。年五十而知天命，以知命之年读至命之书，故可以无大过也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·10页）

梁·皇侃：当孔子尔时，年已四十五六，故云加我数年，五十而学《易》也。所以必五十而学《易》者，人年五十是知命之年也，《易》有大演之数五十，是穷理尽命之书，故五十而学《易》也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·10页）

宋·邢昺：《易》之为书，穷理尽性以至于命，吉凶悔吝豫以告人，使人从吉，不从凶，故孔子言己四十七学《易》，可以无过咎矣。（邢昺《论语注疏》91页）

宋·程颐：此未赞《易》时言也。更加我数年，至五十，以学《易》道，无大过矣。古之传《易》，如《八索》之类，皆过也，所以《易》道未明。圣人有作，则《易》道明矣。云学，云大过，皆谦辞。（《二程集》1145页）

宋·朱熹：刘聘君见元城刘忠定公自言尝读他《论》，“加”作假，“五十”作卒。盖加、假声相近而误读，卒与五十字相似而误分也。愚按：此章之言，《史记》作“假我数年，若是我于《易》则彬彬矣”。加正作假，而无五十字。盖是时，孔子年已几七十矣，五十字误无疑也。学《易》，则明乎吉凶消长之理、进退存亡之道，故可以无大过。盖圣人深见《易》道之无穷，而言此以教人，使知其不可不学，而又不可以易而学也。（《四书章句集注》97页）

宋·张栻：夫子之意谓今有所未暇，加数年而后可修也。（《南轩论语解》卷四·6页）

宋·金履祥：篆文“五”字与“卒”字，其中皆有交互之形，以故致误。《史记》此章作“假我数年，如是，我于《易》则彬彬矣”，玩其辞意，则“五十”字当是“吾”字。（《论语集注考证》卷四·4页）

清·牛运震：“五十”即照本字读，不必作“卒”字，“卒以学《易》”本不成文理。孔子七十赞《易》，正不妨五十学《易》也。（《论语随笔》卷七·12页）

清·毛奇龄：……《乾凿度》谓五十正夫子受困之年，此皆过凿无理。……或谓五十字可疑者三：一谓夫子赞《易》，据《史》当在六十以后，五十不合；一谓五十非桑榆之岁，何必曰加我曰借我；一谓学《易》无时候，不当指定五十。……学《易》、赞《易》是两时事，其年分不同已略可见矣，若后二说则可疑者自在也。（《论语稽求篇》卷四·1页）

清·江声：盖孔子知不得用于世，不能以《易》道措施于天下，惟以自治其身，于是叹曰天其假我数年乎，我得有五十年以学《易》，可以无大过矣。夫孔子之学《易》，盖三四十年，于兹矣未知年寿几何，能竟功否，故发此言，非贪生也。……盖圣人冲虚，不敢自信无过。惟恐有过而不自知，且重视夫过，有过即为大，不敢云小也。（《论语诂质》卷上·19页）

清·王闿运:四十不惑,知圣人有可成之道。但恐年促,故未至五十而皇皇也。时阳虎乱,孔子年四十三,始不欲仕。其后作《春秋》,拟《易象》为之。(《论语训》卷上·64页)

清·龔元玠:先儒句读未明,当“五”一读,“十”一读,言或五或十,以所加年言。(杨朝明《论语诠解》64页)

清·宣懋庸:愚按“加”、“五十”皆如字,此孔子四十二岁以后自齐返鲁,退修《诗》、《书》、礼、乐时语也。(《论语稽》卷七·8页)

清·康有为:此为刘歆古文《论语》窜改。今考《史记·孔子世家》,编此章在自卫反鲁,删《诗》、《书》,定《礼》、《乐》之后,作《春秋》之前。朱子以为年将七十,此言五十,则与《世家》说无关,足证其为刘歆窜改傅会之伪。……刘歆既以《左传》纂孔子之《春秋》,又造伪说,谓《彖辞》作于文王,《象辞》作于周公,孔子仅为十翼。故改曰学《易》,以明《易》非孔子所作,抑以无大过,以明孔子之为后学。盖欲纂孔子之《易》,窜改《论语》,傅会《史记》,以证成之。幸有《鲁》读及《史记》今文犹存,犹得以证其伪乱。(《论语注》95页)

程树德:按:《论语》除《鲁论》、《齐论》、《古论》三家之外并无别本,安得复有异字为刘元城所见者?好改经传,此宋儒通病,不可为训。然朱子所以有此疑者,亦自有故。考《史记》假年学《易》,《世家》叙于哀公十一年孔子归鲁之后,是时孔子年已六十有八。后人求其说而不得,不得已止有改经以迁就事实。除朱子改“五十”作“卒”之外,尚有数说。一、《群经平议》“五十”疑“吾”字之误。盖吾字漫漶,仅存其上半,则成五字,后人乃又加十字以补之耳。二、《十一经问对》有先儒以“五十”字误,欲从《史记》九十以学《易》之语,改“五十”为“九十”者。三、惠栋《论语古义》据王肃《诗传》云:古五字如七,改“五十”为“七十”者。之数说者,虽皆有一得之长,而仍不免窜乱经文之病。窃以为五十以学者,即“蘧伯玉行年五十,而知四十九年之非”意也。“亦可以无大过矣”者,即“欲寡其过”意也。《世家》将《论语》随意编入,其先后不足为据。(《论语集释》470页)

吕绍纲:孔子在垂老之年发这番学《易》恨晚的感慨,意谓如果让我年轻几岁,五十岁开始学《易》,就可以不犯大过错了。既有自谦之意,也是赞扬《周易》之词。(杨朝明《论语诠解》64页)

乔一凡:五为生数,十为成数,非谓为五十之年也。五十为中孚卦数,易如字,改读则失义,大过亦为卦名,内外相综则成中孚。成中孚则益之用享,自然无大过。(《论语通义》110页)

周乾淦：我认为是“𠂔”字。这个字裂为“五十”的可能性很大，因“氏”和“五”形极近，特别是“𠂔”在写法上作“𠂔”，上半就更像“五”了。按“𠂔”是厥的古字……《尔雅·释言》：“厥，其也。”《金文编》又指出，《史记》引《尚书》，厥字多改作其。“𠂔”解为其，是合适的。“加我数年”的“加”，一般都读为“假”，这是没问题的。照此说来，《论语》的这一章应该是：“假我数年，𠂔（其）以学《易》，可以无大过矣。”（《“五十以学易”之谜》，《孔子研究》1989年第1期）

高专诚：在50岁时就能认真研习《易》，也就不会有后来的重大过失了。……在50多岁以后，当他步入政坛时……有了实现政治理想的时机，但却由于种种原因而未能利用好这一机会。在他看来，这其中应有他本人的责任。孔子所谓的“过”，主要是指这一点。（《论语通说》106-107页）

黄怀信：子曰：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”[校]五十以学，亦可以无大过矣，“亦”旧作“易”……从定州简本及《释文》所录《鲁论》改。[释]旧读“五十以学《易》，可以无大过矣”，有不可通者三：一，《易》非防过之书，学之安可以无大过？二，言加我数年而学，是当时尚未学，安知其可以使人无大过？三，言学而后可以无大过矣，则学之前已有大过，与孔子实际不符。（《论语新校释》161页）

程石泉：此章文字必有错简，或“五十”为“用”字之误。“加我数年，用以学易”，似于文理稍通（可参见作者《易辞新论》，上海古籍出版社，2000年——编者补记）。（《论语读训》113页）

傅佩荣：孔子自十五岁志于学，并且终身学不厌，因此我们没有理由说他五十以前不曾学过《易经》，何况他早已知道学习之后可以无大过。本章所谓“学”，是谦词，意思是专心研究，并且把心得应用于生活中，然后成效自明。（《傅佩荣解读论语》119页）

王谦：如果上天让我长命的话，花五十年时间学通《易经》，后半生就不会有大的过错了。（《“守死善道”与“五十以学易”》，《出版广角》2006年第11期）

辑者案：吕绍纲说切合文意。参看上则“辑者案”。

7.18 子所雅言，《诗》，《书》，执礼，皆雅言也。

（1）雅言

汉·孔安国：雅言，正言也。（邢昺《论语注疏》91页）

汉·郑玄：读先王典法，必正言其音，然后义全，故不可有所讳。（邢昺《论语注疏》91页）

宋·程颐：世俗之言，失正者多矣。……既通于众，君子正其甚者，不

能尽违也。惟于《诗》、《书》、执礼，必正其言也。（《二程集》1145页）

宋·朱熹：雅，常也。执，守也。《诗》以理情性，《书》以道政事，礼以谨节文，皆切于日用之实，故常言之。（《四书章句集注》97页）

清·牛运震：“雅”训正，训常，兼此二义始得。（《论语随笔》卷七·13页）

日·丰干：孔氏曰“雅言，正言也”，郑氏曰“必正言其音，然后义全”，二家盖以临文不讳为说。然雅之为正，元出修诗者之论说，非本训也。朱氏训雅为常，得之。但本文既曰“子所雅言”，末复曰“皆雅言也”，辞似重复，疑旧有脱误，不可全通。（《论语新注》67页）

清·刘台拱：……雅之为言夏也。……“雅”、“夏”古字通。（《论语骈枝》7页）

清·焦循：……雅即《尔雅》之“雅”。文王、周公系《易》多用假借、转注以为引申。孔子以声音训诂赞之，故为雅言。（《论语补疏》卷一·13页）

清·刘宝楠：此承上章“学《易》”之言而类记之。“所”字，即指《易》言。乃不独《易》也，若《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。……郑以“雅”训“正”，故伪孔本之。先从叔丹徒君《骈枝》曰：“夫子生长于鲁，不能不鲁语。惟诵《诗》、读《书》、执礼必正言其音，所以重先王之训典，谨末学之流失。”……谨案：《骈枝》发明郑义，至为确矣。周室西都，当以西都音为正。（《论语正义》269页）

杨伯峻：[译文]孔子有用普通话的时候。读《诗》，读《书》，行礼，都用普通话。[注释]雅言——当时中国所通行的语言。春秋时代各国语言不能统一，不但可以想象得到，即从古书中也可以找到证明。当时较为通行的语言便是“雅言”。（《论语译注》71页）

陈如勋：近人徐英《论语会笺》：……考《史记·陈余传》：“张耳雅游，人多为之言。”《索隐》曰：“雅游，言惯游从，故多为人所称誉。”上文言高祖为布衣时，尝数从张耳游，惯数皆有常义。《汉书·王莽传》：“亲见牧守以下，考迹雅素，审以黑白。素，平素也，亦常也。”《集注》：“雅，常也。”盖非无据。且孔子有不语，罕言，亦必有常言者矣。常言者，即常执以教人者。《孔子世家》以《诗》《书》《礼》《乐》教弟子，此遵乐正四术之常法以教常人。至高第弟子，或授以《易》与《春秋》。《易》与《春秋》，非所常教也，故不常言。《论语》一书，所常言者曰仁，曰政，曰孝。除所见明言《诗》《书》《礼》《乐》外，凡言仁者皆《诗》教也；凡言政者皆《书》教也；凡言孝弟者皆《礼》《乐》教也。故曰“雅言《诗》《书》执礼”，言礼则兼乐焉。徐氏之论，甚为有当。故“雅言”宜从第二解，释为常言也。（《论语异解辨正》80页）

王缙尘：“雅”，即鸦。长尾巴的禽称鸟，短尾巴的禽称佳。故雅、鸦二

字通用。……近人刘大白《白屋文话》讲此节云:《汉书》:“鸦鸦作秦声;言陕西人的口音,常是雅雅也。周朝旧都,在今陕西,故其口音,也像雅雅的声音。此章所记,是孔子平时说话,都用当时鲁国的土话。只有读《诗经》,读《书经》,及在喜事、丧事人家赞礼,则用陕西人口音也。”(《四书读本》117页)

杨润根:[注释]准确、自然、纯正的受到全体国民普遍一致的高度评价的语言,也就是高雅的语言。(《发现论语》181页)

何新:①雅言,旧注谓正言。似谬。何按:余读雅为吟,咏诵也。②雅,正音,即标准口音。(《论语新解——思与行》86页)

胡齐临:“雅言”是原始而高雅的朗诵形式,质朴、有韵律、节奏流畅;其好处是容易记忆。(《论语真义》81页)

辑者案:杨伯峻说恰切。雅,正确,规范。雅言,标准语,普通话。

(2) 执礼

汉·郑玄:礼不诵,故言执。(邢昺《论语注疏》91页)

宋·朱熹:执,守也。(《四书章句集注》97页)

清·刘台拱:执犹掌也,执礼谓诏相礼事。(《论语骈枝》6页)

清·方观旭:执礼,王伯厚曰:“石林解执礼云:‘犹执射、执御之说。’《记》曰:‘秋学礼,执礼者诏之。’盖古者谓持礼书以治人者,皆曰执。《周官》大史、大祭祀宿之日读礼书,祭之日执书以次位常,凡射事,执其礼事。以证此经,执礼为执礼书,为解确甚。”愚案:卢子干注《玉藻篇》“临文”云:“谓礼文也,礼执文行事。”卢氏说亦可移解《论语》“执礼”。(《论语偶记》9页)

杨伯峻:行礼。(《论语译注》71页)

金良年:述说礼仪。(《论语译注》74页)

辑者案:执礼,执行礼仪。

7.19 叶公问孔子于子路,子路不对。子曰:“女奚不曰其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔?”

(1) 叶公

汉·孔安国:叶公名诸梁,楚大夫,食菜于叶,僭称公。(邢昺《论语注疏》92页)

清·刘宝楠:《士丧礼注》:“公,大国之孤四命也。”若然,则诸侯臣得称公,故《左传》有邢公、棠公、商成公、白公。此叶公亦是四命之孤,非因僭称也。然高诱注《吕览·察微篇》、《淮南·览冥训》并云:“楚僭称王,其守邑大夫皆称公。”则以公为僭称,汉儒已有是说,不始于伪孔矣。(《论语正义》271页)

黄怀信:“叶”读社音,楚县名,地在今河南叶县南。“叶公”,即好龙之

叶公。(《论语新校释》163页)

辑者案:黄怀信说较周详。叶(shè)公,姓沈名诸梁,字子高,叶地长官。

(2) 不对

汉·孔安国:不对者,未知所以答也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·11页)

晋·李充:疑叶公问之,必将欲致之为政。子路知夫子之不可屈,故未许其说耳。(皇侃《论语集解义疏》卷四·12页)

日·中井积德:非所问而问,无所当,不必言。(《论语逢源》135页)

高专诚:子路虽然是军人出身,心直口快,但却既不善于语言表达,又不擅长平日的观察思考,仓猝之间竟无法回答叶公的问题。(《论语通说》108页)

赵又春:……从事理上说,子路当不是答不出,而是不愿作答,原因则是不明叶公此问的目的、意图,或是把握不住孔子对叶公的态度、要求,因而担心答的不好会坏事,于是只好“不对”。这才是不怀成见的推测。(《我读〈论语〉》30页)

辑者案:不对者,不知如何答也。所以事后孔子教他如何答。

7.20 子曰:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”

(1) 好古

梁·皇侃:好古人之道。(皇侃《论语集解义疏》卷四·12页)

明·蔡清:此“古”字与“信而好古”之“古”同,即《诗》、《书》、礼、乐之类。(《论语蒙引》卷二·30页)

杨伯峻:是爱好古代文化。(《论语译注》72页)

金良年:喜好古代典制。(《论语译注》75页)

杨润根:[注释]古:故,事物的原因,事物之所以然。《说文》:“古,故也。”“古”,万物(“十”)的本原(“口”)。(《发现论语》182页)

辑者案:“古”所包含的内容宽泛,不可局限于某一方面。以上诸说如“古道”“古经典”“古文化”“古典制”等,均属喜好的内容。

(2) 敏以求之

汉·郑玄:言此者,勉劝人于学也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·12页)

梁·皇侃:疾速以求知之也。敏,疾速也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·12页)

宋·朱熹:生而知之者,气质清明,义理昭著,不待学而知也。敏,速也,谓汲汲也。(《四书章句集注》98页)

清·陈浚:勤快用工去讲求。(《论语话解》卷四·8页)

清·宦懋庸：夫子当日即有圣人之称，然时人所谓圣者，第在多闻多知、博物强知、不待师学传授而无所不知，故震惊之也。不知夫子虽生知之圣，而亦未尝不藉学以成之。其不居生知者，谦辞。其言好古敏求者，亦自明其功力之实也。（《论语稽》卷七·10页）

郑张欢：孔子说：我的学识不是由生活过程而得知的，而是好古代文献、勤奋敏求得知的。（《论语今释》106页）

杨朝明：[诠释]敏，勤勉敏捷之义。[解读]孔子说：“我不是天生就有知识的人，我是喜好古代文化，并勤勉敏捷以追求学习的人啊。”（《论语诠解》65页）

辑者案：杨朝明说恰切。《辞源》：“敏，勤勉。《礼·中庸》：‘人道敏政，地道敏树。’《注》：‘敏，犹勉也’《论语·公冶长》：‘敏而好学，不耻下问。’”

7.21 子不语怪、力、乱、神。

（1）子不语怪力乱神

晋·李充：力不由理，斯怪力也。神不由正，斯乱神也。怪力乱神有兴于邪，无益于教，故不言也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·13页）

宋·朱熹：怪异、勇力、悖乱之事，非理之正，固圣人所不语。鬼神，造化之迹，虽非不正，然非穷理之至，有未易明者，故亦不轻以语人也。谢氏曰：“圣人语常而不语怪，语德而不语力，语治而不语乱，语人而不语神。”（《四书章句集注》98页）

清·刘宝楠：“不语”，谓不称道之也。（《论语正义》272页）

杨伯峻：孔子不谈怪异、勇力、叛乱和鬼神。（《论语译注》72页）

雷代浩：孔子决非不谈怪、力、乱、神，其态度带有明显的功利性、目的性。套用他自己的话来说，就是“吾道一以贯之”。即以“克己复礼”、“天下归仁”为取舍标准。子所不语者，盖有悖于“仁”、“礼”者也。（《“子不语怪、力、乱、神”论》，《江西教育学院学报》1991年第2期）

徐振贵：“怪力乱神”之“怪”，此为动词，而非名词，意谓责怪、疑惑、惟恐……。“力”，指力气、力量、功夫，是名词，却不是“勇力”……。“乱”，动词，指扰乱、搅乱、迷惑……。“神”，是指“神志”、“精神”，不是鬼神……。要之，笔者认为，“子不语怪力乱神”七字，应该是“子不语，怪力乱神”。亦即“孔子不说话了，惟恐用力分散影响集中精神”。（《“子不语怪力乱神”新解》，《光明日报》2006年2月24日第7版《文化周刊》）

郑张欢：此章言反对之事，又言世义。此说明孔子不相信世上有怪异

之事,不赞成力大奴役力小为王,不赞成不要生活秩序、男女淫乱,不承认神灵、上帝一套神文化。(《论语今释》107页)

刘茜:我们可将“怪”、“乱”分别视为“力”、“神”的修饰语,而“怪力”与“乱神”则为并列结构的两个词。“怪”通常训为“奇异,不常见”之意,“怪力”一词则应解为“不合常理的怪异之力”。“乱”作为修饰语,有与“正”相对的意思,在此则可解为“迷乱”之意,“乱神”应指那些与“正神、善神”相对的邪神。故“怪力”、“乱神”均是指惑于时世的妖邪力量。而“语”可依刘宝楠之注训为“称道、赞同”之意。如此,则“子不语怪力、乱神”便可译为“孔子不称道惑于时世的妖邪力量。”(《〈论语〉“子不语怪力乱神”新解》,《孔子研究》2008年第3期第39页)

杨朝明:[诠释]本章历来多句读为“子不语:怪、力、乱、神”,将“怪力乱神”分为四事,则孔子不谈鬼神之事。然实际上,孔子谈鬼神见诸经籍,屡见不一,如《中庸》记孔子曰:“鬼神之德其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀,洋洋乎如在其上,如在其左右。”《礼记》、《家语》皆载孔子答宰我鬼神之问。且《春秋》多记怪、力、乱、神,孔子亦有多处语“怪”之事迹,如陈庭辨矢、季氏穿井得羊、防风骨节专车等,可见此种断句不符合实际。应依皇侃《论语义疏》引李充之言,作“子不语:怪力、乱神”。如此句读,方合乎孔子思想实际。怪力:李充曰:“力不由理,斯怪力也。”指背乎寻常而用不适当之力。乱神:李充曰:“神不由正,斯乱神也。”指祀不当祀之神。[解读]孔子不向人讲怪力和乱神之事。(《论语论解》65页)

胡齐临:老师不谈论怪异、武力、错乱、神变。(《论语真义》82页)

陈大齐:顾况《广异记序》曰:“欲观天人之际,变化之兆,吉凶之源,圣不可知,神不可测。其有干元气,汨五行,圣人所以示怪力乱神、礼乐刑政,著明大道以纠之。古文‘示’字如今文‘不’,儒者不本其意,云子不语,非观象设教之本也。”(《论语辑释》106页)

辑者案:应遵朱熹、杨伯峻说。虽有学者举出孔子曾语怪力乱神之事例,但这是古文献记述与《论语》编撰者之间所存在的差异,单就这句话而言,朱熹、杨伯峻的理解是正确的。

(2) 怪

魏·王肃:怪,怪异也。(邢昺《论语注疏》92页)

日·东条弘:物怪也,非正理而现者。(《论语知言》226页)

清·刘宝楠:《书传》言夫子辨木、石、水、土诸怪,及防风氏骨节专车之

属,皆是因人问答之非,自为语之也。至日食、地震、山崩之类,皆是灾变,与怪不同,故《春秋》纪之独详。欲以深戒人君,当修德力政,不讳言之矣。

(《论语正义》272 页)

杨润根:[译解]主观杜撰的奇异的观念。(《发现论语》182 页)

徐振贵:“怪力乱神”之“怪”,此为动词,而非名词,意谓责怪、疑惑、惟恐……。亦即“孔子不说话了,惟恐用力分散影响集中精神”。(《“子不语怪力乱神”新解》,《光明日报》2006 年 2 月 24 日第 7 版《文化周刊》)

辑者案:怪,指怪异、怪诞之事。

(3) 力

魏·王肃:力,谓若鼻荡舟、乌获举千钧之属。(邢昺《论语注疏》92 页)

宋·朱熹:勇力。(《四书章句集注》98 页)

清·陈浚:好勇斗力的事。(《论语话解》卷四·8 页)

杨润根:宣扬暴力的观念。(《发现论语》182 页)

辑者案:力,指“好勇斗力”“暴力”的行为。

(4) 乱

魏·王肃:乱,谓臣弑君、子弑父。(邢昺《论语注疏》92 页)

宋·朱熹:悖乱。(《四书章句集注》98 页)

日·中井积德:指兵事,谓攻伐战斗也。是当时之所喜语。(《论语逢源》137 页)

日·东条弘:反治之事。(《论语知言》226 页)

清·陈浚:犯法作乱的事。(《论语话解》卷四·8 页)

王缙尘:“乱”者,就是作乱,或是乱伦。(《四书读本》119 页)

杨润根:混乱的没有逻辑没有道理的观念。(《发现论语》182 页)

徐振贵:“神”,是指“神志”、“精神”,不是鬼神……。 (《“子不语怪力乱神”新解》,《光明日报》2006 年 2 月 24 日第 7 版《文化周刊》)

辑者案:乱,所含内容宽泛,如犯上作乱、叛乱、动乱、淫乱、战乱等等。

(5) 神

汉·王肃:谓鬼神之事也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·13 页)

日·中井积德:谓降祓作灾,凭人托梦。(《论语逢源》137 页)

杨润根:神秘玄虚、貌似深刻而又不可理喻的观念。(《发现论语》182 页)

辑者案:神,指鬼神之事。

7.22 子曰：“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”

(1) 三人行，必有我师

魏·王朗：于时道消俗薄，鲜能崇贤尚胜，故托斯言以厉之。夫三人行犹或有师，况四海之内，何求而不应哉？纵能尚贤而或滞于一方者，又未尽善也。故曰“择其善者而从之，其不善者而改之”。或问曰：“何不二人，必云三人也？”答曰：“二人则彼此自好，各言我是。若有三人，则恒一人见二人之有，是非明也。”（皇侃《论语集解义疏》卷四·13页）

魏·何晏：言我三人行，本无贤愚，择善从之，不善改之，故无常师也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·13页）

宋·朱熹：三人同行，其一我也。彼二人者，一善一恶，则我从其善而改其恶焉，是二人者皆我师也。（《四书章句集注》98页）

元·陈天祥：“三人”取其数少而言。“必有”二字，于三人中又有所择也。“三人行必有我师焉”者，言其只三人行，其间亦必有可为师法者。（《四书辨疑》卷四·18页）

清·牛运震：看本文“三人行，必有我师”，明明“我”在“三人”之外矣。……不必泥三人同行，其一我也之解。“三人”，极言其少。三人中或皆善皆恶，或一善一恶，均足为我之师，须活看，我欲有师无不有者。（《论语随笔》卷七·15页）

日·东条弘：按此一义兼两事，人与择善是也。三，所谓数之小成。今三君子之行，择其善者，非必定一人，非必定二人，又二人同义而善，亦可矣。其实在主择善，故不拘于其数之如何。（《论语知言》227页）

清·刘宝楠：“三人”者，众辞也。“行”者，行于道路也。钱氏坫《后录》：“《左传》子产曰：‘其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也。’”与此文同义。案：如钱说，是善与不善，谓人以我为善不善也。我并彼为三人，若彼二人以我为善，我则从之；二人以我为不善，我则改之。是彼二人皆为吾师。（《论语正义》272页）

杨树达：孔子于三人行必有我师，正仲虺所谓能自为取师者也。（《论语疏证》167页）

杨伯峻：几个人一块走路，其中便一定有可以为我所取法的人。（《论语译注》72页）

李泽厚：为什么是“三人”？朱注与“见贤思齐，见不贤而内自省”章相通，但未免过于死板可笑。其实是说，即使只有两人同行，也仍然有可以学习的对象和事情。（《论语今读》136页）

黄吉村：行，不指同行，亦非指言行，乃谓与朋友游处也。三人行，即与朋友在一起之时。（《论语析辨》151页）

董子竹：“三人行”的“行”是最重要的，与三人行必是有事，处理事、观察事、行事、办事的过程——“行”必是我师，“三人”不是师。（《论语正裁》225页）

林毓顺：必有可师我者在，但也必有我可师者。（《论语我读》120页）

杨朝明：行：德行，品行，非“行于道路”之义。（《论语诠解》65页）

胡齐临：“三人行”不是讲有三个人在走路，而是讲三个人的行为。在有人群的地方，哪怕只在三个人的行为中，也必定有值得我师从的德行和表现。（《论语真义》82页）

辑者案：从杨伯峻说。三人，不要理解得太拘太死，它只是一个约指，说成“几个人”也行。几个人在那里行走（或做事），其中必有值得自己所学习的。孔子主张要善于观察别人的言行与长处，随时随地虚心地向善者为师，学习别人。

（2）择其善者而从之，其不善者而改之

魏·何晏：言我三人行，本无贤愚，择善从之，不善改之，故无常师也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·14页）

梁·皇侃：我师彼之长而改彼之短，彼亦师我之长而改我之短。既更相师法，故云无常师也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·14页）

元·陈天祥：“择其善者而从之，其不善者而改之”者，非谓择其一人全善者从之、一人全恶者改之也，但就各人行事中择其事之善处从之，其不善处改之，不求备于一人也。（《四书辨疑》卷四·18页）

清·钱坫：子产曰：“其所善者，吾则行之。其所恶者，吾则改之。是吾师也。”案此云善不善当作是解，非谓三人中有善不善也。何晏之说非是。（《论语后录》卷二·16页）

清·刘宝楠：如钱（辑者案：谓钱坫）说，是善与不善，谓人以我为善不善也。我并彼为三人，若彼二人以我为善，我则从之；二人以我为不善，我则改之。是彼二人皆为吾师。……注（辑者案：何晏注）似以“行”为“言行”之行。三人行，本无贤愚，其有善有不善者，皆随事所见，择而从之、改之，非谓一人善，一人不善也。既从其善，即是我师，于义亦可通也。（《论语正义》272-273页）

杨伯峻：孔子说：“几个人一块走路，其中便一定有可以为我所取法的人：我选取那些优点而学习，看出那些缺点而改正。”（《论语译注》72页）

杨润根：〔译解〕假如我碰巧与其他的许多人走到了一起，于是在这个

由我和其他的许多人所组成的队伍中,必然存在可以供我学习、供我遵循的导师,只要我选择其中最善良的人作为我学习和遵循的对象,那么在我的行为的影响下,在其中的那些不善良的人们也就会开始改正他们的不善良的行为了。(《发现论语》183 页)

杨朝明:孔子说:“三数人中,其德行必有我可以师法的:选择其善的地方而师从,那些不好处且我也有的就改正。”(《论语诠解》65 页)

辑者案:从杨伯峻说。杨朝明所言“选择其善的地方而师从,那些不好处且我也有的就改正”,解读正确。

7.23 子曰:“天生德于予,桓魋其如予何!”

汉·包咸:桓魋,宋司马黎也。天生德于予者,谓授我以圣性也,合德天地,吉而无不利,故曰其如予何也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·14 页)

晋·江熙:小人为恶,以理喻之则愈凶强,晏然待之则更自处,亦犹匡人闻文王之德而兵解也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·14 页)

明·林希元:夫子平日不以圣自居,及遇桓魋,则曰“天生德于予”,畏于匡则曰“天之未丧斯文,匡人其如予何也”。不以圣自居者,乃平日谦己之本心、以道德自处者,遇患难而自信,以慰门人而警强暴也。(《四书存疑》卷五·30 页)

日·东条弘:天与我以德也,则桓魋必不能违天害我矣。若得能害我,则我德亦不足以为德也。(《论语知言》228 页)

清·刘宝楠:此夫子据天道福善之理,解弟子忧惧之意,若微服而过,则又知命所宜然矣。(《论语正义》273 页)

清·王闿运:言己不能为桓魋改行。(《论语训》卷上·66 页)

清·陈澧:凡人死生都由天命。天既生这样德行与我,必不肯使我就死。凡事有天作主,桓魋虽然凶恶,其奈我何?(《论语话解》卷四·9 页)

方骥龄:孔子原系宋室后裔,且夫人丁官氏至亲在宋,必有所为而去。桓魋等或以为去则必不利于桓氏,故桓魋非胁之使去不可;胁之而不杀之,惧物议也。孔子深知其谋,故不得不与弟子分散,微服而去,此事必有甚多随从弟子不予谅解,故孔子明之如此。观其后桓魋之叛宋,尤可证孔子之去宋,必有其目的在。桓魋之胁孔子,犹齐人之归女乐,鲁郊之不致膳肉,皆小人欺罔君子之伎俩。按《尔雅·释诂》:“天,君也。”《说文》:“生,进也。”“德”与“得”字每相混淆,德字原义,登也。《公羊·隐五传》“登来之也”注:“齐人之名求得为得来。”是得字又有来字义,与德之训登字义相符。又按《吕览·义赏》“武王得之矣”注:“犹知也。”则“德”“得”“登”“来”

“知”五字可相互转注(德字之演变详卷首常语通释)。孔子所谓“天生德于予”,殆言“君进知于予”是也。或者宋君曾召孔子去宋,故孔子毅然赴宋,在入宋后未见宋君前,习礼大树之下,准备晋见宋君耳。然孔子之入宋,终不为桓氏所谅,故胁之。不杀孔子,碍于君命耳。孔子所谓“桓魋其如予何”,知桓魋彼时尚不敢公然抗君命而杀孔子也。如依旧解,极勉强,且有自伐之意,似非孔子所应有之语。记此章,言孔子之去宋,非游士之流之妄求富贵,但不为诸弟子所谅解。下一章次以“二三子以我为隐乎”,正为本章说明孔子之去宋,固堂堂正正而去,惜乎古史渺远,文献不足,无法证明孔子此行之因。疑下章应与本章合一。(《论语新论》188页)

王缙尘:……此皆孔子识见高超、临机应变处。若只看正面文章,以为有德的人,他人不敢害他。又或以为我命在天,人要杀我,也杀我不来,那便成为愚夫愚妇的见识了。(《四书读本》121页)

姚式川:一方面思想上藐视它;一方面则在具体上重视它。所以藐视它,是因为孔子自信极强,自信德虽由个人修养而成,实亦天赋。纵然桓魋能以暴力杀死他之身,亦无能夺去他身上的德,既无能夺去孔子之德,又能把他怎么样呢?至于在具体上所以重视它,是因为越是知命,就越要竭尽己力,避免无端受损害。因此,当机立断,在告弟子以“桓魋其如予何”的同时,马上作出应变行动,微服离去。(《论语体认》531页)

刘维业:孔子所说的天,并不是人格化的神,而是真理与正义的象征。是在人力所无可奈何的情况下,对真理的呼唤。这也是一种自信的表现。(《论语指要》11页)

杨朝明:[诠释]《史记·孔子世家》曰:“孔子去曹,适宋,与弟子习礼大树下。宋司马桓魋欲杀孔子,拔其树。孔子去,弟子曰:‘可以速矣。’孔子曰:‘天生德于予,桓魋其如予何?’”孔子一生屡遭厄难,如在匡地为匡人所困,孔子曰:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”正与此章遭桓魋之难相仿佛,而孔子之自信有“天命”,亦同彼时。可见,孔子对于自己的文化使命,具有一种“神圣”体认、自觉意识。此种宗教精神,正古今中外伟人之应对危难、创造伟业之动力与支柱。人谓孔子乃无神论者,乃纯粹现实主义者,谬矣。孔子于天命十分重视,其思想中颇涵一种宗教意蕴,此不可不察者也。李泽厚以为此不过是“壮胆的话”,则失之浅矣。[解读]孔子说:“上天把德性降生于我身上,桓魋能把我怎样呢?”(《论语论解》66页)

辑者案:可将刘宝楠、姚式川、杨朝明三家所释结合起来理解。

7.24 子曰：“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。”

(1) 以我为隐

汉·包咸：圣人知广道深，弟子学之不能及，以为有所隐匿。（邢昺《论语注疏》93 页）

明·高攀龙：当时门人亦不是疑圣人有所隐而不以诲人，只是认圣人伦日用是一件，神化性命是一件，谓圣人所可见者非其至也，其至处则隐而不可见也。审尔则忽略现前，羡慕高远，不成学问了，故圣人提醒之如此。（《高子遗书》卷四·18 页）

清·刘宝楠：夫子以身教，不专以言教，故弟子疑有所隐也。（《论语正义》274 页）

杨润根：[译解]你们那些为数不少的先生们不是总以为我在把我思维采集、思维加工与思维创造的成果精心地珍藏保存起来吗？（《发现论语》185 页）

辑者案：包咸说为当。

(2) 无行而不与

汉·包咸：我所为，无不与尔共之者，是丘之心。（邢昺《论语注疏》93 页）

宋·吕大临：圣人体道无隐，与天象昭然，莫非至教，常以示人而人自不察。（钱地《论语汉宋集解》359 页）

宋·朱熹：与，犹示也。（《四书章句集注》99 页）

宋·金履祥：谓我无一动之间，不示二三子以义理者，此乃丘之所以无隐于二三子也。（《论语集注考证》卷四·6 页）

清·陈浚：“与”是引导。……我平日教人最肯用心。不但言语中没有隐藏，就是行事，我没有一事不是引导你们诸位的。（《论语话解》卷四·9 页）

清·刘宝楠：“行”者，谓所行事也。“与”，犹示也，教也。（《论语正义》274 页）

杨树达：孔子语默动作皆所以教弟子，不独以言，故云无行而不与。（《论语疏证》168 页）

杨润根：[译解]我没有任何一个行动不是在把我思维采集、思维加工与思维创造的成果传授给你们。（《发现论语》185 页）

黄怀信：[释]“行”，行动。“与”，在一起。[训译]没有一次行动不和你们在一起的。（《论语新校释》167 页）

杨朝明：本章具体背景不明。但体现孔子之教“无所隐”，即一视同仁，无所保留。……孔子博学多闻，但施教“因材施教”，因此对不同的弟子有不同

的教导,又持“不愤不启,不悱不发”之理念,因致弟子疑孔子有所隐匿保留。弟子以“言”疑,孔子以言“行”,盖孔子以为学于其人,身教胜于言传。然而孔子教人,自有其一套方法,如启发教学之类、因材施教之类,不语怪力、乱神之类,则孔子必有所“隐”。且人皆有隐,圣人亦不能免,故不可求之过凿。(《论语诠解》66页)

辑者案:遵朱熹、刘宝楠说。此语是说:我所做的一切都是在(毫无保留地)示教于你们。

(3)是丘也

汉·包咸:是丘之心。(邢昺《论语注疏》93页)

明·蔡清:是丘之所为然也。(《论语蒙引》卷二·32页)

清·俞樾:包《注》于丘下增心字,非经旨也,“吾无行而不与二三子者是丘也”十三字作一句读。“是”当为“视”,《释名·释姿容》曰:“视,是也。”视与是义本相通,故古书或假是为视。《荀子·解蔽篇》“是其庭可以搏鼠”,杨倞注曰:“是盖当为视。”此其证也。孔子言“吾无行而不与二三子者视丘也”,正申明“吾无隐乎尔”之意。(《群经平议》卷三十·19页)

清·陈浚:这是某为人如此(辑者案:陈浚引经文“是丘也”作“是某也”)。(《论语话解》卷四·9页)

杨润根:[译解]这也正是我孔丘之所以为孔丘的工作。(《发现论语》185页)

林毓顺:[断句]“二三子者丘也”。[释义]我把各位比成我自己。(《论语我读》120页)

傅佩荣:那就是我的作风啊。(《傅佩荣解读论语》123页)

黄克剑:这就是我孔丘的全部。(《〈论语〉解读》142页)

辑者案:这正是我孔丘啊。

7.25 子以四教:文,行,忠,信。

晋·李充:其典籍辞义谓之文,孝悌恭睦谓之行,为人臣则忠,与朋友交则信,此四者教之所先也。故以文发其蒙,行以积其德,忠以立其节,信以全其终也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

宋·程颐:教人以学文修行而存忠信也。忠、信,本也。一心之谓诚,尽心之谓忠。存于中,谓之孚。见于事,谓之信。(《二程集》1146页)

宋·邢昺:此章记孔子行教以此四事为先也。文谓先王之遗文。行谓德行,在心为德,施之为行。中心无隐谓之忠。人言不欺谓之信。此四者有形质,故可举以教也。(邢昺《论语注疏》93页)

宋·金履祥:文者,《诗》《书》六艺之文,所以考圣贤之成法,识事理之当然,盖先教以知之也。知而后能行,知之故将以行之也,故进之于行。既知之又能行之矣,然存心之未实,则知或务于夸博而行或出于矫伪,安保其久而不变,故又进之以忠信,忠信皆实也。分而言之,则忠发于心而信周于外。(《论语集注考证》卷四·6页)

清·李光地:四者之序当云“忠、信、文、行”。然忠信者所以成始,亦以成终。以忠信为本而从事于博文约礼工夫,所谓成始也。修辞立其诚,无非忠信之心直贯到底,所谓成终也。(《读论语札记·述而篇》)

清·刘宝楠:“文”谓《诗》、《书》、礼、乐,凡博学、审问、慎思、明辨,皆文之教也。“行”谓躬行也。中以尽心曰忠,恒有诸己曰信。人必忠信,而后可致知力行,故曰忠信之人,可以学礼。此四者,皆教成人之法,与教弟子先行后学文不同。(《论语正义》274页)

方骥龄:行字似指行人之官之行,为待人接物之方……此处所谓行,今人所谓之公共关系,可为“行”字作一注脚……至于文,殆即文质之文,人之威仪风度是也,必先有“文”而后“行”,然后“主忠信”。“言忠信”,“虽蛮貊之邦行矣”。(《论语新论》190页)

杨伯峻:[译文]孔子用四种内容教育学生:历代文献,社会生活的实践,对待别人的忠心,与人交际的信实。[注释]行——作名词用,旧读去声。(《论语译注》73页)

吴林伯:“行”者,行礼也。《荀子·大略》:“夫行也者,行礼之谓也。”礼何以行之?曰“忠、信”。因此,“行”之后,继之以“忠信”。《春秋·左氏昭二年传》:“忠信,礼之器也。”此直以“忠信”喻为行礼之“器”。(《论语发微》109页)

陈桂生:“四教”基本上属于人格、品行之教。它们之间的关系是以“行”为核心:1、“行”重于“言”。2、“忠”为表里如一的言与行;“信”为一以贯之的言与行。3、行有余力,则以学文。……一般讲,在《论语》成书的年代,“教”字与“诲”的区别较大。“教”指教化,“诲”指教弟子学……“子以四教”究竟指夫子教化主张还是孔氏所诲?这里所用“以”字,如解为“用”、“拿”、“依”,则短语可解为“所行四教”、“所依四教”;“以”亦可解为“论”、“以为”……此句又可作“所论四教”、“所指四教”解。既然这是《论语》中的句子,按照《论语》中用字通例,解为四种教化,似更可靠。孔子关于教化的概括,是一回事,他以这种教化主张不倦地向弟子讲解,是另一回事。(《“子以四教”别解》,《江西教育科研》1997年第2期)

杨润根:[译解]孔子把他的教育设定为如下四个应该达到的目标:教会学生如何正确地思考,教会学生如何正确地行动,造就学生的正义的社会态度,造就学生的诚实的个人品格。(《发现论语》186页)

牛泽群:四者并列不当,概括不全。文、行属能,但未可代全;忠、信属德,虽书中数有此二者并提者,但此忠者,非后世所谓之忠也,而近义于信,二者近于主一方面而已。(《论语札记》207页)

安德义:“文行”教育是基础,“忠信”教育是方向,“文行”是达成“忠信”的手段和途径,“忠信”是指导“文行”的航标和灯塔……“忠信”教育都比“文行”教育具有更重要的地位。(《论语解读》205页)

杨朝明:[诠释]各家解释虽多,但皆嫌牵强。以至于陈天祥《四书辨疑》以为“弟子不善记也”、“传写有差”。此亦臆测之词。此乃孔子弟子总结之词,未必得孔教之真之全。方骥龄《论语新论》以为,“文”是“文质”之文,人之威仪风度也;行指“待人接物之方”,犹今之公共关系。可备一说。文:指《诗》、《书》、《礼》、《乐》等六经或六艺之学。行:德行、品行。忠、信:忠信并提,屡见于《论语》及其它文献。[解读]孔子从四个方面教导弟子:学问、德行、忠心、诚信。(《论语诠解》66页)

陆信礼:其三为忠(言),“言思忠”即指言语方面的教育。其四为“信”(政)。这里所谓“信”,是指从事政治之原则,即“取信于民”,并非交友中所讲的诚信。(《〈论语〉“学”字解》,《孔子研究》2009年第5期)

辑者案:上述诸说,“行”字之解多歧。若将“行”解为“德行”,实际上“忠”“信”也属于德行。行,言行之行,涵义较宽,即行为、行动,刘宝楠谓之躬行。这里的行,主要是指行事、实践,如行仁、行政、行礼、行教等。既重传授文化知识,又重培养实践能力。

7.26 子曰:“圣人,吾不得而见之矣。得见君子者,斯可矣。”子曰:“善人,吾不得而见之矣。得见有恒者,斯可矣。亡而为有,虚而为盈,约而为泰,难乎有恒矣。”

(1) 圣人、君子

魏·王弼:此为圣人,与君子异也。然德足君物皆称君子,亦有德者之通称也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

梁·皇侃:君子之称,上通圣人,下至片善。今此上云不见圣,下云得见君子,则知此之君子,贤人以下也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

宋·邢昺:圣人谓上圣之人,若尧、舜、禹、汤也。君子谓行善无怠之君也。言当时非但无圣人,亦无君子也。(邢昺《论语注疏》94页)

宋·郑汝谐：君子者，兼众善以成名也。……圣人者，大而能化也。
(《论语意原》卷二·12-13页)

宋·朱熹：圣人，神明不测之号。君子，才德出众之名。(《四书章句集注》
99页)

宋·蔡节：圣人，道全德备、大而能化者也；君子则具圣人之体而未能
充尽者也。(《论语集说》卷四·12页)

清·刘宝楠：《大戴礼·五义篇》：“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不
穷，能测万物之性情者也。”是言圣人无所不通，能成己成物也。《礼记·哀
公问篇》：“子曰：‘君子者，人之成名也。’”《韩诗外传》：“言行多当，未安愉
也；知虑多当，未周密也。是笃厚君子，未及圣人也。”此圣人君子之分也。
(《论语正义》274页)

王熙元：圣人，指天生睿智的人。(《论语通释》382页)

乔一凡：圣人为明于道者。君子为明于事者。(《论语通义》115页)

王缙尘：“圣人”，所谓生而知之者，道德学问好像天生的一样；并且是
不可测的。“君子”，所谓学而知之者，才德也是出众的。(《四书读本》122页)

吴林伯：按《孟子·离娄》：“孟子曰：‘圣人，人伦之至也。’”至，极也。
《荀子·劝学》：“夫学，始乎为士，终乎为圣人。”《说文》：“圣，通也。”圣人
最能通达事理，古人以为人修养最高名号，故成德之君子次之。(《论语发微》
107页)

蒋沛昌：圣人，指具有最高精神境界、最高道德品质和最高理想人格的
人。……君子，指有理想人格、有高尚道德和精神风貌而且有学问的人，常
与“小人”对举；原意指有身份、有地位的人。(《论语今释》179页)

杨润根：[译解]孔子说：“在我所设想的那个理想的社会里，我不希望
我所看到的每一个人都是尽善尽美、完美无缺的圣人，我只希望我所看到
的每一个人都是热爱理性、热爱正义、富于同情心和言行一致的君子。”[注
释]圣人：尽善尽美、完美无缺的人，思想上绝对明智、行为上绝对善良
的人。……君子：那种能够控制自己的言行、克制自己的欲望的人，那种言行
一致、表里如一的人，那种把自己视为目的，也把他人视为目的的人，那种
能公正地对待自己又能公正地对待他人的人，那种把理性、正义和同情视
为自己生活和行动的最高目标与准则的人。(《发现论语》186页)

黄怀信：[释]圣人、君子：皆指君主言。[训译](君主里面的)圣人，我
已经见不到他了；能见到君子那样的，就可以了！(《论语新校释》168页)

杨朝明：孔子曾经对鲁哀公谈论“人之五仪”，将人分为“庸人、士人、君
子、贤人、圣人”五等，并予以阐述。孔子心目中的圣人，多指“圣王”而言，

即有德有位之人,如尧、舜、禹、汤、文、武、周公。孔子生活的时代,礼坏乐崩,他的梦想就是恢复周代的礼乐文明秩序,圣人自然是见不到的。《论语集解》说:“疾世无明君。”似乎得之。(《论语诠解》66页)

辑者案:邢昺、杨朝明说为是。圣人与君子的区别在哪儿?《辞源》解“圣”曰:“无事不通曰圣。”如“圣明”“圣哲”之称。《辞源》解“圣人”曰:“人格品德最高的人。”《辞源》解“君子”曰:“泛称有才德的人。”圣人与君子,虽然都必须具备两个最基本的条件:才与德,但是,所要求的高低程度有不同。圣人,无事不通,知识渊博,人格品德最高;君子,有才有德即可。以君子与小人对言时,君子仅偏重指有德者,并不注意于其才如何。

(2) 善人

梁·皇侃:善人之称,亦上通圣人,下通一分,而此所言,指贤人以下也。言世道流丧,吾复不得善人也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

宋·邢昺:善人即君子也。(邢昺《论语注疏》94页)

宋·张载:善人者,志于仁而无恶。(朱熹《四书章句集注》99页)

宋·郑汝谐:善人者,有善之可名也。(《论语意原》卷二·12页)

明·林希元:善人有诚底资质但未学。(《四书存疑》卷五·32页)

日·中井积德:善人与有恒者,是学问外之人,然其平素岂必无自勉自修者哉?今武人俗吏,及农商之间,有不知一丁字而行超群者,其平素亦自立志,有所勉,有所修,虽不知道,而间有暗合者,亦颇费精力,非专以质之美也。所谓善人有恒者,亦此之类云。(《论语逢源》140页)

日·东条弘:按子张问善人之道,夫子曰:“不践迹,不复入室。”又曰:“善人治民七年,亦可以胜残弃杀。”当时夫子不得而见之。(《论语知言》231页)

日·昭井一宅:善人者,盖谓无学而资质忠信者也。(《论语解》162页)

蒋沛昌:有道德修养并得到群众长期认可的当政者。(《论语今释》179页)

黄怀信:“善人”,品德良善之人。(《论语新校释》169页)

林觥顺:善人:竞言直陈国是的贤臣。(《论语我读》121页)

金知明:善,完美的。善人,完美无缺的好人。(《论语精读》90页)

辑者案:张载、黄怀信说为当。

(3) 有恒者

梁·皇侃:有恒,谓虽不能作善,而守常不为恶者也。言尔时非唯无作片善者,亦无直置不为恶者,故亦不得见也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

宋·朱熹:恒,常久之意。张子曰:“有恒者,不贰其心。善人者,志于仁而无恶。”(《四书章句集注》99页)

宋·张栻:有恒者,则能谨守常分而已。(《南轩论语解》卷四·9页)

清·刘宝楠:“有恒”者,有常也。《易·象传》:“雷风恒,君子以立不易方。”非有恒,无以为君子,即无由为善人,故有恒为学者始基也。两加“子曰”者,言非一时也。(《论语正义》275页)

杨伯峻:[译文]善人,我不能看见了,能看见有一定操守的人,就可以了。[注释]有恒——这个“恒”字和《孟子·梁惠王上》的“无恒产而有恒心”的“恒”是一个意义。(《论语译注》73页)

毛子水:有恒,是诚实可靠的意思。有恒的人,可以成德;但比起已成德的善人,在孔子意中要差一点。(《论语今注今译》105页)

李零:有恒者,是一辈子做好事、乐此不疲的人,层次比圣人、善人低,大概和君子差不多,或者就是君子之一德,如孔子“学而不厌,诲人不倦”(上7.2),就是属于有恒者。(《丧家狗——我读〈论语〉》155页)

杨朝明:[诠释]依李零的理解,一般人难以摆脱追求物质利益的限制,因此进德修业,确乎难矣。“有恒”虽不算“德”,但却是为“德”为“善”之基础。[解读]善人,我不能见到了,能见到有恒心的人就可以了。(《论语诠解》67页)

辑者案:古人所说的“有常德”,今人所说的“有恒心”,意思相近。

(4) 亡而为有

梁·皇侃:指无为有。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

宋·邢昺:亡,无也。时既浇薄,率皆虚骄,以无为有,将虚作盈,内实穷约,而外为奢泰。行既如此,难可名之为有常也。(邢昺《论语注疏》94页)

清·张鼎:无知能而自以为有知能。(《论语说略》卷上·9页)

杨伯峻:本来没有,却装做有。(《论语译注》73页)

王熙元:明明没有学问、道德而自以为有,形容当时世俗的虚伪。(《论语通释》383页)

杨朝明:为:旧说多训“伪”,装作的意。这里似乎应是“追求”的意思。(《论语诠解》67页)

辑者案:亡而为有,即把没有说作有。为,当作,说作。

(5) 虚而为盈

梁·皇侃:说虚作盈。(皇侃《论语集解义疏》卷四·15页)

日·物双松:盈虚以仓廩言……仓廩虚而以为盈。(《论语征》147页)

杨伯峻:本来空虚,却装做充足。(《论语译注》73页)

王熙元:明明学问、道德空虚不实,却自以为充盈有余。(《论语通释》383页)

辑者案:以虚作实。盈,盈满,充实。

(6) 约而为泰

梁·皇侃：家贫约而外诈奢泰。（皇侃《论语集解义疏》卷四·15页）

宋·邢昺：内实穷约，而外为奢泰。（邢昺《论语注疏》94页）

日·物双松：约泰以民生言……民困约而以为泰。（《论语征》147页）

清·牛运震：约泰本富贵贫贱之称，今却借来说凡作为之事，约啬而为侈泰者皆是。（《论语随笔》卷七·18页）

清·陈浚：约是不足，泰是有余。……本来不足，装做有余。（《论语话解》卷四·10页）

清·康有为：泰，通也。（《论语注》99页）

杨伯峻：[译文]本来穷困，却要豪华。[注释]泰——这“泰”字和《国语·晋语》的“恃其富宠，以泰于国”、《荀子·议兵篇》的“用财欲泰”的“泰”同义，用度豪华而不吝惜的意思。（《论语译注》73页）

王熙元：明明学问、道德简约寡少，却自以为盛多而夸张。（《论语通释》383页）

钱穆：困约装作安泰。（《论语新解》188页）

杨润根：[译解]（在我们现实的生活中）那种把自己本来根本卑陋的品德当作壮美的人。（《发现论语》186页）

金知明：约，紧张；泰，松弛。[译文]……（事情常常是）从没有到拥有，从虚弱到充实，从紧张到松弛，（一个人）有恒心太难啦。（《论语精读》90页）

杨朝明：[诠释]约，贫困。泰，骄奢。钱穆训泰为安泰，不可从。[解读]没有的追求有；空虚的追求充足；穷困的追求奢华，如此人是很难有恒心的。（《论语诠释》67页）

辑者案：约，穷困。《论语·里仁》：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”泰，宽裕。《荀子·议兵》：“凡虑事欲孰，而用财欲泰。”泰也有奢侈、骄纵义，然与穷困对应，不如宽裕适当。此句是说：本来穷困，却说作宽裕。

7.27 子钓而不纲，弋不射宿。

(1) 钓而不纲

汉·孔安国：钓者，一竿钓也。纲者，为大网以横绝流。以缴系钓，罗属著纲也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·15页）

晋·缪协：将令物生有路，人杀有节，所以易其生而难其杀也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·16页）

晋·孙綽：杀理不可顿去，故禁纲而存钓也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·16页）

宋·邢昺：云“钓者，一竿钓。纲者，为大网以横绝流。以缴系钩，罗属著纲”者，此注文句交互，故少难解耳。若其次序应云：钓者，一竿钓，以缴系钩。纲者，为大网以横绝流，罗属著纲也。缴即线也。钓谓钩也，谓以一竹竿用线系钩而取鱼也。罗，细网也，谓以绳为大纲，用网以属著此纲，施之水中，横绝流以取鱼。举网则提其网也。（邢昺《论语注疏》94页）

明·蔡清：圣人于取物之中，有爱物之仁。待物如此，待人可知。小者如此，大者可知。钓弋者，男子之事。虽圣人有时为之，鲁人猎较，又非特少贫贱时耳。（《论语蒙引》卷二·34页）

清·牛运震：钓弋亦技艺之一事，圣人以此适情写意亦所不废，不必说为养为祭，不得已而钓弋也。“不纲”是不忍尽取，“不射宿”是不忍掞取其实。圣人并不是有心不忍，只是觉得尽取掞取便没钓弋的趣味了，自然便不肯为。（《论语随笔》卷七·18-19页）

清·康有为：周公以驱虎豹犀象为大功，若于时倡戒杀之论，则禽兽遍地，人类先绝矣。孔子去周公不远，虽复爱物，先当存人。未能保人，安能保禽兽？故岁时制狩蒐之礼，外以祭祀宾客，内以习武御外，皆乱世不得已之事也。孔子知其不可，而时未能戒杀，故为之禁限钓而不纲，弋不射宿，皆于杀物之中，存限制之法。（《论语注》100页）

蔡尚思：孔子认为中庸是无上的至德。唯其如此，孔子常常要求自己的言行合乎“中庸之道”的标准……“子钓而不纲，弋不射宿”，是他对物的中庸。（《孔子思想体系》115页）

辑者案：此举“钓而不纲，弋不射宿”二例，描述孔子平日行事富有仁心。

（2）弋不射宿

汉·孔安国：弋，缴射也。宿，宿鸟也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·15页）

梁·皇侃：一云：古人以细绳系丸而弹，谓为缴射也。一云：取一杖，长一二尺计，以长绳系此杖而横颺以取鸟，谓为缴射也。郑玄注《周礼·司弓矢》云：“结缴于矢谓之矰。矰，高也，《诗》云‘弋鳬与雁’。”《司弓矢》又云“田弋，充箠箠矢，共矰矢”，《注》云：“箠，竹箠也。矰矢不在箠者，为其相绕乱，将用乃共之也。”侃案：郑意则缴射是细绳系箭而射也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·16页）

王缙尘：“弋不射宿”者，就是俗语说的“有本事，你来和我明战交锋，大丈夫不用暗箭射人”也。（《四书读本》123页）

杨润根：[注释]弋：……我倒以为“弋”指的是一种以“弋”这种蕨类植

物(竹子)制成的最简易的且专门用来射鸟的箭,这种最简易的箭根本用不着回收。(《发现论语》188页)

赵又春:是否要用孔子的“仁心”来解释他的这个表现?我以为,如果“仁”到这地步,那就应该完全不钓不弋,何必装腔作势,既去钓鱼,又不肯用更好的工具捕到更多的鱼;既去射鸟,又拒绝射更容易射到的鸟(“宿”指“宿鸟”)?虚伪、矫情正是孔子最讨厌的品格啊!那么,这究竟是因为什么?合理的解释只能是:孔子的捕鱼、出猎,不过娱乐而已,非专为获取活鱼和猎物。因此,这一章仅在显示孔子的业余生活丰富而有情趣,说明他不是干巴巴的、冷冰冰的圣人。(《我读〈论语〉》52页)

辑者案:《论语》举此二例,目的是彰显孔子仁德。捕鱼不以网,主张一是少捕,一是不捕幼小。捕鸟不射宿,也是考虑到宿鸟易捕,再者,久居巢中的鸟,多在孵化或哺育幼鸟。如果射杀了这样的鸟,一群幼鸟就会活活饿死。

7.28 子曰:“盖有不知而作之者,我无是也。多闻,择其善者而从之;多见而识之,知之次也。”(辑者案:“盖有不知而作之者”,定州简本作“盖有弗智也而作之者”)

(1) 不知而作

汉·包咸:时人有穿凿妄作篇籍者,故云然。(邢昺《论语注疏》94页)

宋·朱熹:不知其理而妄作也。孔子自言未尝妄作,盖亦谦辞,然亦可见其无所不知也。(《四书章句集注》99页)

宋·张栻:天下之事,莫不有所以然。不知其然而作焉,皆妄而已。(《南轩论语解》卷四·10页)

清·刘逢禄:不知而作谓不肯阙疑也。多闻谓兼采列国史文。择善而从取其可征者,寓王法也。多见谓所见世识,其行事不著其说也。(《论语述何》卷一·13页)

清·黄式三:“不知而作”者,不能择多识多,臆创之而害于理者也。(《论语后案》189页)

清·刘宝楠:“不知”者,不知其义也。无所闻见,必不能作。惟闻见未广,又不能择善而从之识之,斯于义违失,即为不知而作矣。(《论语正义》276页)

清·康有为:按,春秋时,诸子纷纷创教制作……皆所谓不知而作者也。……凡后世之异端外道,皆类是。……孔子仁智不蔽,故无是。……不知而作,攻创教者之妄也。(《论语注》101页)

辑者案：不知而妄自创作，当时盖有其人，孔子表白自己不是这样。他主张在多闻多见的基础上，择善而从，进行述作。

(2) 知之次

汉·孔安国：如此者，次于天生知之。（邢昺《论语注疏》94页）

宋·朱熹：如此者虽未能实知其理，亦可以次于知之者也。（《四书章句集注》100页）

明·林希元：曰知之次者，谦词也，闻见已非圣人之事。犹谓知之次，谦而又谦也。（《四书存疑》卷五·33页）

清·李颀：知闻见择识为知之次，则知真知矣。（《四书反身录》上《论语》55页）

清·黄式三：言“知之次”者，次于作者之圣也。（《论语后案》189页）

清·康有为：其从教之士……当遍考诸教，多闻多见，合大地之知识，参稽互证，比较长短，择其至善者而后从，教其未善者，但记之可也。如此，则不为人所愚惑。虽非创教之上智，亦为知之次也。（《论语注》101页）

李泽厚：知的次序、过程。（《论语今读》139页）

钱穆：作者之圣，必有创新，为古今人所未及。多闻多见，择善默识，此皆世所已有，人所已知，非有新创，然亦知之次。知者谓知道。若夫不知妄作，自谓之道，则孔子无之。（《论语新解》189页）

赵又春：“次”作名词有“处所”的意思，“知之次也”就是说知识的基础、根据地，形象一点，这句可译作“这乃是真知的发源地”。（《我读〈论语〉》21页）

金明知：[注释]知，通“智”，这里是名词，有智慧的人；次，其次，差一等；也，语气词，表示判断。[译文]……那样就和有智慧的人差不多了。（《论语精读》91页）

黄克剑：从孔子所说“述而不作，信而好古”相推，这里的“知之次”或当指次于古圣贤创始之作。（《〈论语〉解读》144页）

辑者案：从李泽厚说。理解为“求知的次序”。

7.29 互乡难与言，童子见，门人惑。子曰：“与其进也，不与其退也，唯何甚？人絜己以进，与其絜也，不保其往也。”

(1) 互乡难与言，童子见

汉·郑玄：互乡，乡名也。其乡人言语自专，不达时宜，而有童子来见孔子，门人怪孔子见也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·17页）

南朝宋·释惠琳：此八字通为一句，言此乡有一童子难与言耳，非一乡

皆专恶也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·17页)

宋·朱熹:互乡,乡名。其人习于不善,难与言善。惑者,疑夫子不当见之也。(《四书章句集注》100页)

明·陈士元:《寰宇记》云:“徐州沛县合乡故城,古互乡之地。盖孔子难与言者。”《一统志》云:“互乡在河南陈州商水县,《论语》‘互乡难与言’即此。”二说不同,盖沛县在春秋时为宋地,商水乃陈地也。夫子尝过陈、宋,未知孰是。(《论语类考》卷三·5页)

明·郝敬:互乡,人名。进退不分曰“互”。“乡”与“向”同。……其实不善人之称,如乡原之类,以其趋向无定、进退回互得名。(《论语详解》卷七·34-35页)

日·物双松:难与言者,难与言道也。(《论语征》149页)

清·江声:互读与午同。午,悟也。互乡之人性多悟,难与之言,故乡得互名。(《论语诂质》卷上·21页)

清·钱坫:互之言午,午者悟也。互乡犹寝邱耳(辑者案:寝邱出《吕氏春秋》)。(《论语后录》卷二·17页)

清·刘宝楠:皇《疏》引琳公说:“此乡有一童子难与言,以‘互乡难与言童子见’八句为一句。”非经旨。……互乡不知所在。《元和郡县志》谓藤县东二十三里有合乡故城,即互乡。顾氏祖禹《方輿纪要》谓在今峰县西北,当即藤县东之合乡。又《太平寰宇记》徐州沛县、陈州项城县北一里,并有互乡。又《困学纪闻》引王无咎云:“鹿邑之外有互乡城,前代因立互乡县。”又明《一统志》谓在陈州商水县。方氏以智《通雅》谓互乡名古廬里,今在睢州。诸说不同。阎氏若璩《释地续》云:“余因《新》、《旧唐书》、杜氏《通典》、《隋·地理志》鹿邑名县始隋开皇十八年,此后未见有析置互乡事。”则无咎之言,阎氏已深斥之。地理家好牵附,恐他说亦多类此矣。(《论语正义》277-278页)

日·昭井一宅:盖其人多染恶习而不信善言矣。(《论语解》164页)

方骥龄:“互乡”之下未指明为人,殆非乡名,犹“鄙夫”“楚狂”“长沮”“桀溺”“丈人”“晨门”之流,或以其行动状之,或举其工作言之,或依其所司之职位名之,或依其心性称之,“互乡”当指人之心性言。互乡,必心性乖僻、自以为是之人,犹今人俗言“闹整扭”之人,好与人顶撞抬杠之谓,乃不通事理者也……互,为笠字省文,象绞绳器,引申言之,互字寓有窒塞不通、绞绕不顺之意……本章所谓互乡,殆指鄙啬之乡人。(《论语新论》193-194页)

乔一凡:互,差也。互乡非乡名,系乡之差者,亦即未开化之地方,是以不可与之言。(《论语通义》116页)

杨润根:[注释]互乡难:人名,可能是一个一生中做过许多坏事的行为恶劣的人,所以名声很坏。我认为人们关于这个人的那些见解都只是一种基于“互乡难”这一名字本身的牵强附会,但是在要求我回答这个人究竟是一个什么样的人的问题时,我所能作出的恰当不过的回答是:我对他毫无所知。对于他我只能作这样的设想,他决不会是一个普通的与政治和国家权力无涉的人,因此他决不会是一个一般的坏蛋,否则孔子的学生们对这个人不会这样刻薄。(《发现论语》190页)

林毓顺:1、互乡:……也可作相互沟通。2、难与言:最重要的也是最困难的,是直接交谈。因为有些钝质无见识的人,都是坚持己是。3、童子见:童子见是有待罪的奴隶想求见孔子。(《论语我读》123页)

杨朝明:互乡:地名。难与言:不好说话,不好打交道。此盖风俗如此。(《论语诠解》67页)

胡齐临:“童子”指尚未立志的人。(《论语真义》85页)

辑者案:互乡,是地名。观刘宝楠所述,多地有互乡。此指哪个互乡,这要细致地考察孔子周游的路线。难与言,是指童子难与言,不是指全乡人。童子,未成年的男子。这里的童子当是“顽劣之童”,弟子们认为不可教而孔子教之,故弟子们感到不理解。疑此简有错乱,盖原为“互乡童子难与言,见,门人惑”。见,是孔子主动见,欲教其进步。

(2) 与其进也,不与其退也

汉·孔安国:教诲之道,与其进,不与其退。(皇侃《论语集解义疏》卷四·17页)

梁·皇侃:凡教化之道,唯进是与,唯退是抑,故无来而不纳,岂不本其所本耶?(皇侃《论语集解义疏》卷四·17页)

宋·朱熹:与,许也。……但许其进而来见耳,非许其既退而为不善也。(《四书章句集注》100页)

元·陈天祥:与,犹待也。盖言人既清洁其心来见,必是有所企慕,将欲进而为善,我惟待其欲进而为善,不待其情退而为不善也。(《四书辨疑》卷四·20页)

明·张居正:与字解做取字。(《论语别裁》106页)

日·中井积德:与,谓与之从事也。(《论语逢源》143页)

日·昭井一宅:与者,党与也。其字指童子也。进者进于学也。此句断门人惑也。“不与其退也”,此句言上句之反以戒之也。(《论语解》164页)

清·王闿运:犹知也,治也。(《论语训》卷上·67页)

方骥龄:与,《淮南·天文》“圣人不与也”注:“犹说也。”说即悦,乐也,

当读如豫，音义相同。（《论语新诠》194 页）

毛子水：若把“与其进也不与其退也”九字移到“不保其往也”的后边，则更合理。这一节的文字句读似应如下方：子曰：“唯，何甚！人絜己以进：与其絜也，不保其往也；与其进也，不与其退也。”（《论语今注今译》107 页）

辑者案：从朱熹说。与，允许，赞许。《史记·五帝本纪》：“万国和，而鬼神山川封禪与为多焉。”司马贞索隐：“与，犹许也。”《资治通鉴·汉武帝绥和元年》：“传不云乎：朝过夕改，君子与之。”胡三省注引颜师古曰：“与，许也。”

（3）人絜己以进，与其絜也，不保其往也

汉·郑玄：往，犹去也。人虚己自絜而来，当与其进之，亦何能保其去后之行也？（皇侃《论语集解义疏》卷四·17 页）

南齐·顾欢：往，谓前日之行也。夫人之为行，未必可一，或有始无终，或先迷后得，故教诲之道，洁则与之；往日行非我所保也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·17 页）

宋·朱熹：疑此章有错简。“人洁”至“往也”十四字，当在“与其进也”之前。洁，修治也。与，许也。往，前日也。言人洁己而来，但许其能自洁耳，固不能保其前日所为之善恶也。但许其进而来见耳，非许其既退而为不善也。（《四书章句集注》100 页）

清·王闿运：保，犹守也，持故意待之。（《论语训》卷上·68 页）

清·刘开：盖童子虽生互乡而既知来见夫子，则不为互乡所囿可知。且其年尚幼，未必深染于习俗，安见其往日之不洁而今日之洁也？则知与洁而不保往之言，不可以为童子比例也。此“与其进”之当属童子，而“与其洁”之当属众人也。（《论语补注》卷中·15 页）

日·中井积德：保，任也。（《论语逢源》143 页）

日·东条弘：凡言保者，皆谓保后日之无变。（《论语知言》234 页）

日·昭井一宅：往者往日，谓后日。（《论语解》164 页）

方骥龄：保字古义，无有释为“究”字义者，《广雅·释诂》：“保，使也。”《殷虚文字》：往即𠂔字，草木妄生也。𠂔即往本字，有妄枉邪曲不正意。（《论语新诠》194 页）

王熙元：保，可作“保持”讲，所以“不保”有不必管它、不必计较的意思。（《论语通释》390 页）

乔一凡：保，信任也。（《论语通义》116 页）

黄吉村：不保其往，盖有曲谅之意，既往不咎是也。（《论语析辨》158 页）

钱逊：具体地体现出孔子“成人之美”、“诲人不倦”的态度。正是抱着

“成人之美”的愿望,才能有“诲人不倦”的态度,才能“不保其往”,不死抓着过去的错误不放。这样一种态度,至今仍然很有意义。(《〈论语〉读本》90页)

吴林伯:孔子以童子之道,今既前进,由异而同,又有向学之诚,我则取而见之;如其道复退,由同而异,我即不取之矣。然则,我于童子之道,取其相同之“洁”,不保留其往日之不洁,因势利导,诱人于善,有何不可。(《论语发微》110页)

徐前师:“保”应训为“依”或“恃”,表示“凭借”“依据”的意思……“不保其往”的意思是:“不应该依据他(童子)往日(之表现)。”(《〈论语·述而〉“不保其往”辨》,《孔子研究》2003年第1期)

李泽厚:人家把自己弄得干干净净要求进步,应该容许现在的干净,这并不是保护他的过去。(《论语我读》139页)

辑者案:人只要有洁己(清洗己身污垢)之愿望,就应该赞许帮助其洁己也,使其“不保留其往日之不洁”(引吴林柏语)也。王闾运、徐前师释“保”为“守”为“依”,也很有道理,即不依守老眼光看待过去的意义。因此,黄吉村“既往不咎”、钱逊“不死抓着过去的错误不放”的说法,都是讲得通的。

7.30 子曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”

汉·包咸:仁道不远,行之即是。(邢昺《论语注疏》95页)

宋·朱熹:仁者,心之德,非在外也。放而不求,故有以为远者;反而求之,则即此而在矣。夫岂远哉?程子曰:“为仁由己,欲之则至,何远之有?”(《四书章句集注》100页)

明·焦竑:此孔氏顿门也。欲即是仁,非欲外更有仁。欲即是至,非欲外更有至。当体而空,触事成觉,非顿门而何?(《焦氏笔乘续集》卷一·7页)

方骥龄:本章有三仁字,疑有三种不同之解释:其一,“仁远乎哉”之仁,相人耦之道。谓人不可离群索居而孤陋寡闻,故不可远离与人相亲之道。其二,“我欲仁”之仁似为仁爱之仁,盖存有仁爱之心,斯有与人相亲之仁。其三,“斯仁至矣”之仁,人也。能仁爱,能与人相亲,人必然来亲附矣。(《论语新论》195页)

王熙元:孔子、孟子都认为人类天生具有仁德,仁德就在我们自己的心性之中,心性之外,别无仁德……仁德完全由自己主宰,行仁、求仁的事,不可能由别人代劳。(《论语通释》392-393页)

辑者案:遵包咸、朱熹说。

7.31 陈司败问：“昭公知礼乎？”孔子曰：“知礼。”孔子退，揖巫马期而进之，曰：“吾闻君子不党，君子亦党乎？君取于吴，为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？”巫马期以告。子曰：“丘也幸，苟有过，人必知之。”

(1) 司败

汉·孔安国：司败，官名也，陈大夫也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·18页）

汉·郑玄：司败，人名，齐大夫。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·3页）

宋·邢昺：文十一年《左传》云：楚子西曰：“臣归死于司败也。”杜注云：“陈、楚名司寇为司败”也。……知司败主刑之官，司寇是也。此云陈司败，楚子西亦云司败，知陈、楚同此名也。（邢昺《论语注疏》96页）

清·惠栋：栋案古陈、田字通，故以为齐大夫。（《论语古义》4页）

辑者案：孔安国、邢昺说为是。

(2) 巫马期

汉·孔鲋：（巫马期）……陈人。（程树德《论语集释》496页引《孔子家语·弟子解》）

汉·孔安国：巫马期，弟子，名施。（邢昺《论语注疏》96页）

宋·邢昺：云“巫马期弟子，名施”者，《史记·弟子传》云：“巫马施字子旗，少孔子三十岁。”郑玄云：“鲁人也。”（邢昺《论语注疏》96页）

清·刘宝楠：“巫马”者，以官为氏。《周官》有“巫马掌养疾马而乘治之”是也。（《论语正义》280页）

李启谦、杨佐仁：巫马施（前521？）春秋末鲁国人（亦说陈国人），字子旗（《孔子家语》作巫马期，字子期）。孔子学生，以勤奋著称。（《孔门弟子研究资料》351页）

辑者案：巫马有二义：一是指官名，掌管医疗马病事务。《周礼·夏官·巫马》：“巫马掌养疾马而乘治之，相医而药攻马疾。”一是指复姓，即如孔子弟子巫马施，字子期。暂从后说。

(3) 君子不党

汉·孔安国：相助匿非曰党。（皇侃《论语集解义疏》卷四·18页）

杨伯峻：[译文]我听说君子无所偏袒，难道孔子竟偏袒吗？（《论语译注》75页）

杨润根：[注释]这个字本来由“尚”和“黑”构成（上下结构），因此它的本意应该是盲目的信仰、盲目的崇拜、盲目的崇尚。（《发现论语》192页）

辑者案：党，此为偏袒、偏私义。

(4) 丘也幸，苟有过，人必知之

汉·孔安国：讳国恶，礼也。圣人智深道弘，故受以为过也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·19页）

梁·皇侃：孔子得巫马期之告，而自称名云：是已幸受以为过者也，故云“苟有过，人必知之”也。所以然者，昭公不知礼，而我答司败云“知礼”者，若使司败无讥，则千载之后遂承信我言，用昭公所行为知礼，则礼乱之事从我而始。今得司败见非，而我受以为过，则后人不谬，故我所以为幸也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·19页）

清·王闿运：司败无故侮圣，见之诚过也。引以为过，则不见侮矣。（《论语训》卷上·68页）

杨伯峻：根据《荀子·子道篇》关于孔子的另一段故事，和《史记·仲尼弟子列传》对这一事“臣不可言君亲之恶，为讳者礼也”的解释，则孔子对鲁昭公所谓不合礼的行为不是不知，而是不说，最后只得归过于自己。（《论语译注》75页）

林毓顺：[释义]所幸我孔丘没有犯过，我说昭公知礼，完全是隐恶扬善，是守礼的行为。假如这也算是有错，人们一定会谅解的。（《论语我读》126页）

辑者案：句意为：“我孔丘幸运啊！如果有了过错，人一定知道，并给指出来。”此为“闻过则喜”。昭公同姓为婚，被认为是违礼。孔子为君讳，被陈司败批评为偏袒。孔子勇于承认错误，且视别人指出自己错误为幸运，这是多么可贵的心态！

7.32 子与人歌而善，必使反之，而后和之。

魏·何晏：乐其善，故使人重歌而自和之。（邢昺《论语注疏》97页）

宋·邢昺：此章明孔子重于正音也。反，犹重也。孔子共人歌，彼人歌善，合于雅颂者，乐其善，故使重歌之，审其歌意，然后自和而答之。（邢昺《论语注疏》97页）

宋·朱熹：反，复也。必使复歌者，欲得其详而取其善也。而后和之者，喜得其详而与其善也。（《四书章句集注》101页）

日·东条弘：夫子志在正乐，故其喜之。……若止使反之而已，则嫌于以歌工待之。和之者，亦赏其善之礼为尔。（《论语知言》237页）

清·刘宝楠：孙氏奇逢《四书近指》：“声比于琴瑟谓之歌。《史记》云：《诗》三百篇，夫子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。”如孙此说，是与人歌为教弟子乐也。合《韶》、《武》、《雅》、《颂》则善矣。（《论语正义》281页）

姚式川：之所以一定要请其再唱而后和之，其实，正是孔子乐于以此勉励善歌者更上一层楼的一种方式。因为作为歌者来说，能够得到一个爱好音乐、而又有很深造诣的人之赏识，实在是一种莫大的鼓励和安慰！（《论语体认》67页）

金池：通过学唱歌这件小事，可以看出：第一，孔子向人请教，取人之长，补己之短，以提高自己的歌唱能力，这种精神值得称道。第二，孔子在听与和的过程中，请人家再唱一遍，而后自己才跟着和一遍。他认真地听，仔细地品，虚心地学，谨慎地和，那种虚心谦恭的形象如在眼前。第三，在这里，通过圣人之言，圣人之和，圣人之音，圣人之容，处处都表现出孔子的君子风范和良好品质。（《〈论语〉新译》219页）

辑者案：该章描述了孔子喜好歌唱，虚心向人学习的情状：孔子和别人一起唱歌，如果别人唱得好，就一定要求他重复地唱，自己也随和着唱。

7.33 子曰：“文莫，吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。”
（辑者案：“文莫”，定州简本作“文幕”）

文莫，吾犹人也

魏·何晏：莫，无也。文无者，犹俗言文不也。文不吾犹人者，凡言文皆不胜于人。（邢昺《论语注疏》97页）

晋·束皙：燕齐谓勉强为文莫。（《论语集注》4页）

宋·朱熹：莫，疑辞。犹人，言不能过人，而尚可以及人。（《四书章句集注》101页）

宋·张栻：言文吾无不与人同者。……夫所谓文者，威仪、艺文之事，可得而见者也。（《南轩论语解》卷四·11页）

宋·蔡节：莫之为言犹曰得不也（辑者案：此下有注曰“蓝田吕氏”）。犹，若也。有君子之行然后有君子之文。弟子见圣人之文发越如是，日宗仰焉。夫子惧其惟文之求而不务其行也，则曰吾之文得不与人同乎，但于躬行之君子则吾未之有得焉耳。此皆自谦之辞，欲人因文而免于行也。（《论语集说》卷四·16页）

明·蔡清：若论文辞，无分晓，我也相似人。（《四书蒙引》卷六·37页）

日·中井积德：文，犹言文学也，所包广矣，《诗》、《书》、礼、乐亦皆文也，不得偏属言语。……莫，元非疑辞。此章有疑意者，文势使之然也。盖“也”下当有“乎”字，而略之耳。（《论语逢源》145页）

清·毛奇龄：观《晋书》束皙作《论语驳》有云“燕齐之间谓勉强曰文莫”，则明明有“文莫”二字为成语实证。又陈骙《杂识》云“《方言》‘侔莫’

强也。凡劳而相勉，若所云努力者，辄曰侔莫’”，则文莫、文无、文不、侔莫总属成语，亦总属勉强之意，故曰文莫则吾亦犹人。……或曰，莫，无也，作得母解，则仍逐文立义矣，虽《诗》无以下体，亦有作得母解者，然莫与无则又转一诂耳。（《论语稽求篇》卷四·5页）

清·刘台拱：杨慎《丹铅录》引晋栾肇《论语驳》曰“燕齐谓勉强为文莫”，又《方言》曰：“侔莫，强也。北燕之外郊凡劳而相勉，若言努力者，谓之侔莫。”谨案：《说文》“忒，强也”，“模，勉也”。忒读若旻，“文莫”即“忒模”假借字也。《广雅》亦云：“文，勉也。”黽勉、密勿、𪔐没、文莫皆是一声之转。文莫，行仁义也。躬行君子，由仁义行也。（《论语骈枝》7页）

清·王引之：“莫”盖“其”之误，言文辞吾其犹人也，上下相应。犹《左传》“其将积聚也”。其，与也，相应也。何晏训“莫”为“无”，失之。（《经义述闻》卷三十二·48页）

清·朱亦栋：文莫即黽勉之转音，犹黽勉之转而为密勿也。（《论语札记》卷中·2页）

清·胡绍勋：训“莫”为“无”，不合经旨。据《诗·皇矣》“求民之莫”郑笺云：“求民之定。”是训“莫”为“定”。“貌其德音”，《释文》引《韩诗》“貌”作“莫”，亦云“莫，定也”。“莫吾犹人”，若云“定吾犹人”也，“文”字不与“莫”字连读。（《四书拾义》卷一·12页）

章太炎：……《西域传》“罽宾以金银为钱，文为骑马，幕为人面。鸟弋钱文为人头，幕为骑马。安息钱文为王面，幕为夫人面”。张晏以文面漫面释之，如淳曰幕音漫。《史记索隐》引荀悦曰“幕，音漫，无文面也”。详漫字《说文》所无，正当作纒，《说文》“纒，繒无文也”。《周官》“车无缘饰者曰夏纒”，《汉志》“田无𪔐者曰纒田”，义并同。此文莫即彼文幕，犹俗言文质而已。文谓礼乐，幕指质性。文幕犹人愈于文质无所底者也。文质彬彬然后君子，则未之有得矣，近人或欲读为忒模，并训为勉，云出栾肇，义亦可通，然不如言文质为有旨。（《广论语骈枝》7页）

但植之：文莫犹文幕、文漫也。古音漫同莫。文莫犹云文质。言文质无以异于人，犹俗言学问资质亦等于常人耳。（《释〈论语〉文莫》，《制言月刊》第50期）

于省吾：莫者，谟之省文……文谓文章……谟谓谋画。言文章谋画之事，吾若人也。（《论语新证》12页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“书本上的学问，大约我同别人差不多。……”[注释]文莫——以前人都把“文莫”两字连读，看成一个双音词，但又不能得出恰当的解释。吴检斋（承仕）先生在《亡莫无虑同词说》（载于前北京

中国大学《国学丛编》第一期第一册)中以为“文”是一词,指孔子所谓的“文章”;“莫”是一词,“大约”的意思。关于“莫”字的说法在先秦古籍中虽然缺乏坚强的论证,但解释本文却比所有各家来得较为满意,因之为译者所采用。朱熹《集注》亦云,“莫,疑辞”,或为吴说所本。(《论语译注》76页)

王熙元:朱注:“莫,疑辞。”有约莫、或许的意思。(《论语通释》398页)

吴林伯:何晏注:“莫,无也。”按《经传释词》:“孟康注《汉书·货殖传》曰:‘无,发声助也。’《晋语》:‘公子无亦晋之柔嘉,是以甘食。’”本注:“无亦,亦也。”本章“文无”者,文也。全句谓文吾犹人也。(《论语发微》111页)

程石泉:“质”字错而为“莫”,盖以原简漫漶,后人猜度致误耳。(《论语读训》125页)

俞志慧:本章之“莫”无实际词汇意义,只是一个虚词,其作用是在“文”一字不成词的语境中,缀在实词后面,起着舒缓语气的作用。(《〈论语·述而〉“文莫吾犹人也”章商兑兼释“广莫”、“子莫”》,《绍兴文理学院学报》1999年第19期)

萧民元:“莫”是一个语助词,相当于我们现在的“么”或“嘛”。(《论语辨惑》95页)

吴新成:……今按,“莫吾”窃疑为人与己比较之意,如《庄子》之“莫吾能若也”,未知当否。……。(《论语易读》134页)

辑者案:遵吴林伯、萧民元说,将“莫”看作语助词为顺。

7.35 子疾病,子路请祷。子曰:“有诸?”子路对曰:“有之。《谏》曰:‘祷尔于上下神祇。’”子曰:“丘之祷久矣。”

(1) 请祷、有诸

汉·包咸:祷,祷请于鬼神也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·20页)

魏·周生烈:言有此祷请于鬼神之事乎。(皇侃《论语集解义疏》卷四·21页)

宋·朱熹:祷,谓祷于鬼神。有诸,问有此理否。(《四书章句集注》101页)

日·中井积德:有诸,拒之也。夫子不欲祷,因问其事之有无,即不屑之意矣。非问祷之理,亦非实未知其事之有无而问焉。(《论语逢源》146页)

日·佐藤坦:夫子之意,是问请祷之有无,非问祷之有无。子路误以为“祷之有无”耳,若请而后祷,则此祷乃出于夫子,故语以“丘之祷久矣”也。(《论语栏外书》45页)

清·吴嘉宾:父兄病而子弟祷,此不当使病者知也。周公之册祝自以为功,虽祝史皆命之,使勿敢言,况请之乎?子路之请祷,欲圣人之致齐以取必于鬼神也。(刘宝楠《论语正义》283页)

清·王闿运:士祷五祀,不待请。怪其别有神也。(《论语训》卷上·69页)

乔一凡：祷，谢过也。（《论语通义》119 页）

李炳南：孔子病得很重，子路祷告鬼神，请求保佑孔子病愈。后来孔子病好转了，听说病中子路为他祈祷，就问：“有祷请于鬼神这回事吗？”（《论语讲要》152 页）

杨朝明：请祷：古注或解为“祷请”，即子路祷请于神明。按之上下文义，当指子路请示孔子进行祷告，或子路请求进行祷告。有诸：或以为指有子路祷请之事否？按之文义，当指有这回事吗？（《论语诠解》69 页）

辑者案：子路请求为病中的孔子祷告，孔子问：“有这回事吗？”从下句“丘之祷久矣”来看，孔子对祷告的灵验性表示了怀疑。意思是说：我孔丘祷告这么久了，没起什么作用。“有诸”，暗含“有用吗”的意思。“诸”字除作指代词之外，还可以作句末助词，如《左传·文五年》：“皋陶庭坚不祀，忽诸！”

(2) 诔

汉·孔安国：《诔》，诔篇名。（邢昺《论语注疏》98 页）

汉·郑玄：诔，求神之辞也。（袁钧辑《论语郑玄注》卷四·4 页）

梁·皇侃：诔者，谓如今行状也。诔之言累也。人生有德行，死而累列其行之迹为谥也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·21 页）

宋·邢昺：诔，累也，累功德以求福。（邢昺《论语注疏》98 页）

宋·金履祥：《古文论语》元作“讎”。《说文》引《论语》云：“讎曰：‘祷尔于上下神祇。’”讎亦作“讎”，诔也，累其事以求诔也。其作“诔”者，则哀死而述行以谥之之辞。（《论语集注考证》卷四·7 页）

杨润根：[注释]在春耕开始时人们所说的祈求丰收的诔言。（《发现论语》195 页）

辑者案：诔：累述死者功德以示哀悼，即今之悼词；也指哀悼死者之文。此指后者。

(3) 丘之祷久矣

汉·郑玄：明素恭肃于鬼神，且顺子路之言也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·3 页）

汉·孔安国：孔子素行合于神明，故曰丘祷久矣。（皇侃《论语集解义疏》卷四·21 页）

梁·皇侃：子路既不违孔子意，而引旧诔天地之《诔》，孔子不欲非也，故云我之诔已久，今则不复须也。实不诔，而云久诔者，圣人德合神明，岂为神明所祸病而祈之乎？（皇侃《论语集解义疏》卷四·21 页）

明·高拱：丘也平日敬畏天地，兢兢业业，唯恐得罪于天地，有负于神

明。盖无日不然也。祷不过存此心，而此心之存，非一日矣，其在今日，又以何为祷乎？故曰：“丘之祷久矣。”（广濑建《读论语》24 页）

日·物双松：丘之祷久矣，是止子路之祷而安慰其心也。（《论语征》153 页）

日·中井积德：是不拒之拒也。益见祷之无益也。（《论语逢源》147 页）

日·昭井一宅：言祷久而不免离此疾病，今虽祷而亦将无益焉。（《论语解》167 页）

清·王闿运：言先为大夫，今已去位久矣。（《论语训》卷上·70 页）

乔长路：在宇宙观上，他也有矛盾，对天命鬼神有了怀疑和动摇……平时，孔子尽量回避，很少谈到天命鬼神……在神权居统治地位的时代里，这种对鬼神敬而远之的态度，就是对鬼神的一种冷漠与亵渎。这也是他内心不相信鬼神有灵而又不能公然反抗的表现……表现出一种很不耐烦和敷衍的态度。（《论孔子》，中华孔子研究所编《孔子研究论文集》149 页）

杨书诚：孔子说某之祷久矣，是说他心里已虔诚祷告过了，何必还要再向外在的祷告呢？如果心祷还不能感应神灵，外在之祷不是更无作用吗？（邓球柏《论语通解》卷四·125 页）

辑者案：从字面上看，是说：我已祷告了很久了。然暗含的意思是：我祷告很久了，但不起什么作用。日本学者中井积德，昭井一宅所释可从。

7.36 子曰：“奢则不孙，俭则固。与其不孙也，宁固。”

汉·孔安国：俱失之也。奢不如俭，奢则僭上，俭则不及礼耳。固，陋也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·22 页）

梁·皇侃：不逊者，僭滥不恭之谓也。固，陋也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·22 页）

宋·邢昺：此章戒人奢僭也。孙，顺也。固，陋也。言奢则僭上而不顺，俭则逼下而褻陋，二者俱失之。与其不顺也，宁为褻陋，是奢不如俭也，以其奢则僭上，俭但不及礼耳。（邢昺《论语注疏》98 页）

宋·朱熹：奢俭俱失中，而奢之害大。（《四书章句集注》102 页）

清·陆陇其：固则无文采，不孙则无名分。天下之不可无名分，尤甚于不可无文采。（《四书讲义困勉录》卷十·39 页）

日·东条弘：按奢，从大者声，以富贵傲人谓奢。孙，逊之假借，不逊谓尊大。俭，从人从金，不以富贵傲人，而金修以持身也。（《论语知言》242 页）

日·昭井一宅：不孙谓不惮于贵长而放诞。……固者谓执一而不能应变。（《论语解》168 页）

方骥龄:奢字当不限于物质上之奢侈言。善铺张夸大、伐善施劳、大言不惭、骄泰恣肆者,皆奢……俭不只俭朴之谓,亦收敛谦卑之意,不骄也。不骄之人,必安固恒久,殆犹无欲则刚意,意义较广。(《论语新诠》198~199页)

杨润根:[译解]孔子说:“对于那种自高自大、无所顾忌的人来说,他们对待生活的理性基础一定是漂浮不定的,只有那些能够自制自控的人,他们对待生活的理性基础才有可能是坚实牢固的。人们与其说把自己的生活建立在一种漂浮不定的理性基础之上,倒不如把自己的生活建立在一种坚实牢固的理性基础之上。”[注释]奢:大者,自高自大,毫无顾忌,这种性格表现在花钱消费上也就是挥霍无度。孙:子系,子之所系(繁体字为“孫”,由“子”和“系”构成),引伸为人之根据、人之根本、人之本原。儿子的儿子,即人们通常所说的“孙子”,应是“孙”的引伸意。不孙:没有根本的,没有根据的,没有本原的,也即漂浮不定的。这里的“不孙”与“固”相对,它正是“固”的反义词。俭:有节制的人,有自制力的人,克己者,行为检点者。这种性格的人表现在生活上就是节俭,即杜绝一切不必要的浪费。固:有本原的,在本原之中的,稳固的,有深厚的生命之基础的。(《发现论语》195页)

郑张欢:固:操守。(释)孔子说:“奢华是骄傲的表现,只有俭朴方能操守。与其骄傲而为,宁操守而行。”(《论语今释》114页)

杨朝明:本章是孔子对于为人处世之态度的抉择。孔子以为虽然不逊与固陋俱为失德,然两害相权取其轻,宁固陋而不要不逊。这一点对于统治者而言尤其重要。因此孔子即主张生活应当节俭而不要奢华,奢华带来的骄傲情绪会带来极大的危害,甚至威胁到政权的生死存亡。(《论语诠解》69页)

辑者案:太奢侈就会不恭逊,太节俭就会固陋。二者让选择的话,与其不恭逊,宁可固陋。按道理讲,不恭逊和固陋都不可取。此言奢侈腐败危害大,戒之也。

7.37 子曰:“君子坦荡荡,小人长戚戚。”

汉·郑玄:坦荡荡,宽广貌也。长戚戚,多忧惧貌也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·22页)

晋·江熙:君子坦尔夷任,荡然无私。小人驰竞于荣利,耿介于得失,故长为愁府也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·22页)

宋·朱熹:坦,平也。荡荡,宽广貌。程子曰:“君子循理,故常舒泰;小人役于物,故多忧戚。”(《四书章句集注》102页)

宋·张栻：正己而不求诸人，故坦荡荡。徇欲而不自反，故长戚戚。坦荡荡非谓放怀自适，无所忧虑之谓也，谓求之在己而无必于外，故常舒泰云耳。（《南轩论语解》卷四·13页）

明·蔡清：坦荡荡犹云光烨烨，不可以“坦”字当常字对“长”字。（《论语蒙引》卷二·39页）

明·林希元：君子心无所累，故坦荡荡，无忧虑也。小人患得患失之心无时而已，故长戚戚，不得宽平矣。（《四书存疑》卷五·37页）

清·黄式三：坦，大也。见《文选·西京赋注》。“戚戚”即《诗》之“蹙蹙”，《传》以“蹙蹙”为缩小之貌。《说文》无“蹙”字，凡经典“戚”与“蹙”训忧者，皆以“蹙”为正字；训迫促者，以“戚”为正字，即“戚”近义之引申。此“戚戚”当训迫缩，与“荡荡”反对也。荡荡、戚戚，心与事兼言之。（《论语后案》195页）

日·昭井一宅：坦荡荡，盖言无忧无惧，又逍遥无所适从。戚戚，不平安也。长戚戚，盖言忧惧无绝于心之期。（《论语解》168页）

方骥龄：本章君子小人相对举，荡荡与戚戚相对举，坦字既作平坦解，疑长字不作时时解……存有好高骛远意，适与平坦相对，因好高骛远，则势必不易成事，故戚戚矣。（《论语新诠》199页）

乔一凡：坦荡荡，思虑达观也。长戚戚，每患不足也。（《论语通义》120页）

杨润根：[译解]孔子说：“一个正直善良的君子的心灵总是宽广明亮而又宁静快乐的，它有如朝阳照耀下的一览无余、绿波荡漾的广阔草原，因为他的正直善良的品质与行为使他感受到的只能是生命的和谐自由与幸福快乐。一个不仁不义的小人的心灵总是局促不安而又诚惶诚恐的，它有如置身于快刀利剑之下的一棵危在旦夕的小树，因为他的不仁不义的品质与行为使他感受到的只能是对于自己生命的担心害怕与恐惧不安。”[注释]坦：朝阳（“旦”）照耀下的地球（“土”），它一览无余。荡：起伏不定的广阔草原（“++”）仿佛在其下面有绿色的波浪在荡漾（“汤”）。戚：处在大斧（“戊”）之下的一颗小树（“未”），它的生命危在旦夕，因而感到恐惧不安。（《发现论语》195页）

林振衡：坦，开朗，安泰。（《论语新编》50页）

杨朝明：荡荡：宽广貌。戚戚：心胸局促，与荡荡相对。或训忧惧，不从。长，非谓时时也，乃形容“戚戚”之长久也。（《论语诠解》70页）

辑者案：君子心胸平坦宽广，小人长久地忧惧不安。

7.38 子温而厉，威而不猛，恭而安。

魏·王弼：温者不厉，厉者不温；威者必猛，猛者不威；恭则不安，安者不恭。此对反之常名也。若夫温而能厉，威而不猛，恭而能安，斯不可名之理全矣。故至和之调，五味不形；大成之乐，五声不分；中和备质，五材无名也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·22页）

宋·蔡节：温者，其气和也。厉者，其色正也。温而不厉则失之于太柔矣，威而猛则失之于太刚矣，恭而不安则失之于拘迫而不可以持久矣。……圣人威德之至，故其中和发见自然如此。（《论语集说》卷四·18页）

宋·邢昺：此章说孔子体貌也。言孔子体貌温和而能严正，俨然人望而畏之而无刚暴，虽为恭孙而能安泰，此皆与常度相反。若《皋陶谟》之九德也。他人不能，唯孔子能然，故记之也。（邢昺《论语注疏》99页）

明·林希元：温而厉，温中有严也。威而不猛，严中有温也。恭而安，恭出于自然无矜持也。是皆中和之气，见于容貌之间者也。（《四书存疑》卷五·37页）

清·黄式三：温而厉，仁中有义也。威而不猛，义中有仁也。恭而安礼，顺乎理之当然、率乎性之自然也。（《论语后案》196页）

清·陈浚：气度甚温和又带些严肃，容貌颇有威又不觉猛烈，礼节极恭敬又自然安详。（《论语话解》卷四·15页）

蔡尚思：孔子认为中庸是无上的至德。唯其如此，孔子常常要求自己的言行合乎“中庸之道”的标准。“子温而厉，威而不猛”……是他待人的中庸。（《孔子思想体系》115页）

杨润根：[译解]孔子全部的举止言行留给人们的深刻印象是，温和而又坚毅，庄严而不盛气，博大坦荡而又宁静快乐。[注释]温：器皿里的水有如太阳的光线一样暖和。引伸为亲热、和谐。厉：……引伸为坚毅、刚强而严肃。猛：一只被主人当作儿子（“子”）一样供养（“皿”）的狗（“豕”）具有的放肆大胆、盛气凌人、任意伤人的性格。恭：共心，广博之心，坦荡之心。安：在母亲主持和维系之下的家庭生活，宁静而又快乐。（《发现论语》196页）

辑者案：邢昺、陈浚说恰切。参见《论语·子张》第九章“即之也温，听其言也厉”及《论语·尧曰》第二章“泰而不骄，威而不猛”之解释。

泰伯第八

8.1 子曰：“泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”

(1) 三以天下让

汉·郑玄：泰伯，周太王之长子。次子仲雍，次子季历。太王见季历贤，又生文王，有圣人表，故欲立之而未有命。太王疾，泰伯因适吴、越采药，太王歿而不返，季历为丧主，一让也。季历赴之，不来奔丧，二让也。免丧之后，遂断发纹身，三让也。三让之美名皆隐蔽不著，故人无得称焉。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·4页）

汉·赵晔：古公病将卒，令季历三让国于太伯，而三让不受，故云太伯三以天下让。（薛耀天《吴越春秋译注》4页）

梁·皇侃：泰伯者，周太王之长子也。太王者，即古公亶甫也。亶甫有三子，大者泰伯，次者仲雍，少者季历。三子并贤，而泰伯有让德深远，虽圣不能加，故云其可谓至德也已矣。其至德之事在下。范宁曰：“泰，善大之称也。伯，长也。泰伯，周太王之元子，故号泰伯。其德弘远，故曰至也。”云“三以天下让”者，此至德之事也。其让天下之位有三迹，故云“三以天下让”也。所以有让者，少弟季历生子文王昌。昌有圣人德，泰伯知昌必有天位，但升天位者必须阶渐，若从庶人而起，则为不易。太王是诸侯，已是太王长子，长子后应传国。今欲令昌取王位有渐，故让国而去，令季历传之也。其有三迹者，范宁曰：“有二释：一云，泰伯少弟季历，生子文王昌。昌有圣德，泰伯知其必有天下，故欲令传国于季历，以及文王。因太王病，托采药于吴越，不反，太王薨而季历立，一让也；季历薨而文王立，二让也；文王薨而武王立，于此遂有天下，是为三让也。又一云，太王病而托采药出，生不事之以礼，一让也；太王薨而不反，使季历主丧，死不葬之以礼，二让也；断发文身，示不可用，使季历主祭礼，不祭之以礼，三让也。”（皇侃《论语集解义疏》卷四·23页）

宋·程颐：泰伯之让，非谓其弟也，为天下也。其事深远，故民不能识而称之，而圣人谓之至德。不立，一让也；逃之，二让也；文身，三让也。（《二程集》1147页）

宋·朱熹：三让，谓固逊也。（《四书章句集注》102页）

元·陈天祥：盖三让亦只是三次辞让，必是太王有不忍之心，季历有不妥之意。泰伯既让三次，终见不从，故弃其位而去，必欲致国于文王也。推其父子兄弟仁贤之心，其实不过如此，何必强立三者之目哉？（《四书辨疑》卷五·4页）

清·顾炎武：泰伯之时，周日以强大矣，乃托之采药往而不反。当其时以国让也，而自后日言之则以天下让也。当其时以让王季也，而自后日言之则以让于文王、武王也。有天下者，在三世之后，而让之者，在三世之前。宗祧不记其功，彝鼎不铭其迹，此所谓三以天下让，民无得而称焉者也。（黄汝成《日知录集释》540页）

清·李光地：盖其事与伯夷相似。所谓让者，让季历耳，但所让者，区区岐阳之国，而夫子言天下，后学由此生疑。……盖周室将兴，其兆已见，泰伯又贤，势可奄大，以“天下让”云者，事后追论之辞。（《读论语札记·泰伯篇》）

清·杨名时：此让商之说或有未安也。至让周之说……以当日之事势及圣人之立心推之，尤多未合。玩夫子本意，只是称其能让国于弟，以成父志，而其逊隐微，无迹可见。上以全其父之慈，下以成其弟之友，视伯夷之让尤为尽善，故称之为至德，见其能全天伦而不伤耳。因周后有天下，故云以天下让，特据已然而言，非泰伯知文王之将有天下而让以成之也。（《四书劄记》卷二·7-8页）

清·黄培芳：后儒说此章有让周让商之分，迄无定论。余谓让商为是。……以泰伯之德，孑身逃吴，尚能启有吴国，况藉周家盛业，岂不足以朝诸侯、有天下？故断为让商无疑也。其以为让周者则有三不安：周止一国，正文“天下”二字无着。若预定后日有天下，恐失圣人立言之体，一未安也。舍长立少，隐成父之邪志，可谓至德乎？二未安也。古者兄弟让国如夷齐者，夫子尚不称焉至德，何以独称泰伯？三未安也。且夫子所称至德者，止有二人，其一称文王则为其以服事殷，其一即泰伯，其为让商益明矣。（梁章钜《论语旁证》卷八·2页）

清·刘宝楠：《韩诗外传》云：“太王贤昌，而欲季为后也，太伯去之吴。太王将死，谓曰：‘我死，汝往让两兄，彼即不来，汝有义而安。’太王薨，季之吴告伯、仲，伯、仲从季而归。群臣欲伯之立季，季又让。伯谓仲曰：‘今群臣欲我立季，季又让，何以处之？’仲曰：‘刑有所谓矣，要于扶微者，可以立季。’季遂立而养文王，文王果受命而王。孔子曰：‘太伯独见，王季独知。伯见父志，季知父心。故太王、太伯、王季可谓见始知终，而能承志矣。’”

《论衡·四讳篇》：“太伯入吴采药，断发文身，以随吴俗。太王薨，太伯还，王季辟主。太伯再让，王季不听。三让，曰：‘吾之吴、越，吴、越之俗，断发文身，吾刑余之人，不可为社稷宗庙之主。’王季知不可，权而受之。”二说亦汉儒所传，与郑氏异。……晋孙盛著《三让论》，不解郑氏“隐蔽”之旨，轻为讥弹，又谓“断发之言，与《左传》相背，事为不经”。不知端委治礼乃君吴后事，其断发文身自在免丧后从俗之时。两事判然，毫不相背。辱身遁迹，冀以逊国，岂复以不经为嫌？凡此之论，未足为郑难也。至孙自立说，则弃太子位为一让，不赴丧为二让，不养仲雍子为己后为三让。一让、二让与郑同，三让则孙氏臆测。……至范宁前释以三让为季历、文王、武王，以武王始得天下故也。然使当时更延数世甫有天下，岂得一并计之？是又以文害辞矣。（《论语正义》287页）

张鼎：程子主让周，朱子初主让周，后改让商。窃意当兼二说。其始太王有翦商之志而泰伯不从，是让商。继见商不能不亡，周不能不兴，遂与仲雍逃之荆蛮，使太王传位季历以及昌，是让周。先让商后让周，是谓三让。（《论语说略》卷上·10页）

程树德：二程、谢杨诸家皆主让周，朱子初亦从之，乃于《集注》历改而主让商何也？盖此章症结在天下二字，主让周者，其说可分为三种，一、龟山谓泰伯亡如荆蛮，以让季历，是时周未有天下也。然文王之兴，本由太王，谓泰伯以天下让者，盖推本言之。二、伊川以为立文王则道被天下，故泰伯以天下之故而让之。三、归熙甫则以为国与天下，常言之通称。近人郑浩所著《论语述要》力伸朱说，谓：“孔子不轻以至德许人，此章之外，仅见于文之服事殷。《书》始唐虞，尧舜禅让者也。春秋始隐公，隐志在让桓者也。夫子大义微言，历历可见。立千古之大坊，防后世之篡乱，至明显也。”所论不为无见。惟《左传》所云泰伯不从，史公以亡去为不从，其义甚明。杜氏误以不从父命为解，而后儒遂傅会《鲁颂》之文，谓太王有翦商之志，泰伯不从。此则宋儒师心自用之失，不能曲为讳也。（《论语集释》510）

杨润根：让：《说文》：“让，相责也。”批评、谴责，强烈要求废除，强烈要求铲除。三以天下让：多次根据全体人民对于政府工作的批评指责来改进和改革政府的工作。（《发现论语》198页）

程石泉：按殷周时代封建制度，帝王承继，立嫡不立庶，自周武王建国后，方始建立。太王欲立季历，原无不可。但谓季历生昌，而昌有圣人表，于是太王欲立季历，则殊不尽情理。据《史记·周世家》及《诗·大明》皆谓季历为太姜所生。而关于泰伯与虞仲之母，《史记》与《诗》皆无明文，但非

太姜所生。太姜有宠，则泰伯与虞仲之母或已失宠，或已亡歿。泰伯与虞仲不能自安，逃亡荆蛮，亦为事理之常。鉴于昭王及祭公征伐荆蛮，丧生汉水，是则泰伯之后仍多不宗周室之举。各家俱谓泰伯、虞仲入吴，断发文身，以效蛮俗，其亦有不可明言之苦衷耶？三让之说或为后之帝王所造，借以表彰先公之德，亦所以掩饰泰伯、虞仲逃亡荆蛮之真实原因者也。虞仲亦见《微子第十八》，孔子谓其“隐居放言，身也清，废也权”，或称之为“逸民”，或称之为“辟世”之贤者（《宪问第十四》）。而于泰伯孔子赞之。岂书缺有间，孔子亦从当时流俗之见邪？（《论语读训》129页）

杨朝明：三以天下让：三，虚数，非实指，言其屡让。天下，指当时周部落而言。（《论语诠解》71页）

袁庆德：泰伯不因为自己是长子而心安理得地接受君主职位的继承权，而是真心诚意地把它让给更有才能的弟弟，孔子认为他是品德最高尚的人。这体现了孔子任人唯贤、选贤任能的政治理想。同时，孔子一向主张“君君，臣臣，父父，子子”，所以，孔子对泰伯的高度赞扬也反映了孔子对春秋时期普遍存在的父子、兄弟、君臣争夺君位现象的不满。（《论语通释》270页）

辑者案：此语是说，泰伯遵父志，三次以国让弟。

（2）民无得而称

汉·郑玄：三让之美，皆隐蔽不著，故人无得称焉。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·4页）

晋·缪协：其让之迹诡，当时莫能知，故无以称焉。（皇侃《论语集解义疏》卷四·23页）

宋·苏辙：子瞻曰：“泰伯断发文身，示不可用，使民无得而称之，有让国之实，而无其名，故乱不作。彼宋宣、鲁隐，皆存其实，而取其名者也。是以宋鲁皆被其祸。”予以为不然。人患不诚，诚无争心。苟非豺狼，孰不顺之？鲁之祸始于摄，而宋之祸成于好战，皆非让之过也。汉东海王强以天下授显宗，唐高祖成器以天下授元宗兄弟，终身无间言焉，岂亦断发文身哉？子贡曰：“泰伯端委以治吴，仲雍继之，断发文身。”孰谓泰伯断发文身示不可用者！太史公以意言之尔。（《论语拾遗》6页）

宋·朱熹：无得而称，其逊隐微，无迹可见也。（《四书章句集注》102页）

方骥龄：《孟子·告子》篇鱼与熊掌章：“为所识穷乏者得我而为之”句中“得”，作“感恩”解，“民无得而称焉”，殆谓一般人虽未直接受泰伯仲雍之恩惠，但莫不赞扬泰伯仲雍之三以天下让为美德。似非以“其事甚隐，不为人知”而始称“至德”也。（《论语新诠》205页）

杨伯峻：老百姓简直找不出恰当的词语来称赞他。（《论语译注》78 页）

杨润根：[译解]人民认为他是他们所能拥有的最称职的官员，他们再也找不到比他更为称职的官员了。[注释]称职，合格，等量，等价。（《发现论语》197 页）

牛泽群：少小遁避，并无德泽于众庶、涵濡于下民，故此“民无得而称焉”才是！宫阙之变，帝祚之谦，关老百姓何事之有！此强冠民意装孙子之法，耳熟、目熟、鼻熟、肤熟，熟至于无觉矣。（《论语札记》213 页）

刘伟见：老百姓虽不了解他的具体事迹，却仍然称颂他。（《论语意解》181 页）

辑者案：从杨伯峻说。无得，犹无从、找不到。称，称赞。即民众找不到恰当的词语来称赞他。

8.2 子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲则民兴于仁，故旧不遗则民不偷。”

(1) 劳

梁·皇侃：夫行恭逊必宜得礼，则若恭而无礼，则逊在床下，所以身自为劳苦也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·24 页）

宋·邢昺：劳谓困苦，言人为恭孙，而无礼以节之，则自困苦。（邢昺《论语注疏》101 页）

明·张居正：劳是烦劳。（《论语别裁》112 页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“注重容貌态度的端庄，却不知礼，就未免劳倦。”（《论语译注》78 页）

杨润根：[译解]谦恭平和的国家政策如果没有理性与正义作为基础，那么它只能是劳而无功的。[注释]恭：共心，公心，具有同情心的，谦恭平和的。礼：理性，正义，真理与正义。（《发现论语》198 页）

林振衡：劳：使用过分，劳扰。（《论语新编》221 页）

杨朝明：这里讲了“恭、慎、勇、直”的德目，但这些都需要“以礼节之”。……劳，疲劳。此指在上者而言。一说指劳民。不可从。恭敬乃美德，但不知礼，过于恭敬，则易无所措手足，从而疲惫不堪。（《论语诠解》71 页）

黄克剑：劳，劳屈。（《〈论语〉解读》157 页）

辑者案：从杨伯峻、杨朝明说。

(2) 蒺

汉·郑玄：蒺，慙质貌。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·4 页）

魏·何晏：蒺，畏惧之貌，言慎而不以礼节之，则常畏惧。（邢昺《论语注疏》

清·江声:慎而无礼则临事不知所措,必筹箸思之,反覆不已,犹恐有失,若所谓季文子三思也。悞,当解为三思之意。(《论语诂质》卷中·1 页)

清·黄式三:蕙,作悞为正。鯀,蕙,鯀,经及子、史通用字,《说文》所无。《荀子》曰:“悞然常恐天下之一合而轧己也。”《汉书》引《荀子》悞作鯀,《注》:“苏林曰:‘读如“慎而无礼则蕙”之蕙,惧貌也。’”(《论语后案》199 页)

清·桂文灿:蕙为悞字之讹。《说文·言部》“悞,思之意,从言从思,思亦声”,方言而又思之,故其字从言思。(《论语皇疏考证》卷四·3 页)

董子竹:蕙,猥琐也。(《〈论语〉正裁》236 页)

杨朝明:蕙,胆怯、畏惧。谨慎乃美德,但不知礼,过于战战兢兢、瞻前顾后,则易成胆小畏怯。(《论语诠解》71 页)

辑者案:从何晏、杨朝明说。

(3) 绞

汉·马融:绞,绞刺也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·24 页)

汉·郑玄:绞,急也。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·4 页)

唐·韩愈:绞,确也。(《论语笔解》卷上·15 页)

日·物双松:盖绞者,谓责让人之非,毫无假借也。(《论语征》158 页)

清·牛运震:狡如绳两头绞得紧,都不放松一步,证父攘羊指其甚者。……《史记》“操下如束湿薪”,即此可悟绞字之义。(《论语随笔》卷八·2 页)

清·朱亦栋:考《韩诗外传》,《传》曰:“堂衣若叩孔子之门,曰:‘丘在乎?丘在乎?’子贡应之曰:‘君子尊贤而容众,喜善而矜不能,亲内及外,己所不欲,勿施于人。子何言吾师之名焉?’堂衣若曰:‘子何年少,言之绞?’子贡曰:‘大车不绞则不成其任,琴瑟不绞则不成其音。子之言绞,是以绞之也。’……”此“绞”字之义也。(《论语札记》卷中·4 页)

日·昭井一宅:绞者缢也,谓著人之隐私,犹绞草木之实出其油汁也。(《论语解》170 页)

杨伯峻:[译文]心直口快,却不知礼,就会尖刻刺人。[注释]绞——尖刻刺人。(《论语译注》78 页)

董子竹:绞,纠缠不清也。(《〈论语〉正裁》236 页)

杨润根:[译解]大胆果断的国家政策如果没有理性与正义作为基础,那么它只能导致社会的动乱。[注释]绞:相互缠绕,相互倾轧。(《发现论语》198 页)

黄怀信:“绞”,两相交、不合,谓与人闹矛盾、闹纠纷。或训刺,非。(《论

李零:“绞”,是急切偏激的意思。(《丧家狗——我读〈论语〉》163 页)

何新:绞,通骄。(《论语新解——思与行》97 页)

辑者案:从李零说。

(4) 君子笃于亲,则民兴于仁。故旧不遗,则民不偷

汉·包咸:兴,起也。君能厚于亲属,不遗忘其故旧,行之美者,则民皆化之,起为仁厚之行,不偷薄。(邢昺《论语注疏》101 页)

清·江声:《说文解字》曰:“偷,薄也,从心,俞声。”今本易心从人,非也。(《论语疏质》卷中·2 页)

日·东条弘:按《齐语》韦昭《注》引“故旧不遗则民不偷”,曰:“偷,苟且也。”(《论语知言》249 页)

清·黄式三:偷,偷之借字。《说文》:“偷,薄也。”偷又有暂义。《周礼》“以俗教安则民不偷”注:“偷谓朝不谋夕。”此经偷对故旧言,训为暂义,正通。《说文》无偷字,《女部》“媮,巧黠也”,此今偷盗之本字。凡经传中媮、偷字,训薄、训暂、训苟且者,正字当作媮;偷之训取者,正字当作媮、偷。(《论语后案》200 页)

清·刘宝楠:“不偷薄”者,《说文》云:“媮,薄也。”“偷”与“媮”同。《齐语》云:“政不旅旧,则民不偷。”(《论语正义》291 页)

杨伯峻:[译文]在上位的人不遗弃他的老同事、老朋友,那老百姓就不致对人冷淡无情。[注释]偷——淡薄,这里指人与人的感情而言。(《论语译注》79 页)

王缉尘:“偷”,即待人刻薄冷落的意思。(《四书读本》134 页)

杨润根:[注释]遗:“遗”的本意应是背弃,就是摒斥那已变得没有价值的约定而去寻求新的有价值的约定。故旧:原有的,原来的,已经年长日久的。这里指政治家们在获得人民的支持之前向人民曾经作出的政治承诺与政治誓言。偷:乘船(“俞”)离开的人,乘船远游的人,引伸为叛离国家而到别的国家去生活的人。由于船是人们心目中的一种杰出才能与杰出技能成果,因此,“偷”也是指一种超凡的技能或一种具有超凡的技能的人,因此“偷”具有巧妙机灵地发现、利用和获取的含意,“偷盗”、“偷窃”、“偷闲”、“偷空”等词语中的“偷”就具有这种含意。(《发现论语》198 页)

黄怀信:偷:偷懒、苟且。(《论语新校释》182 页)

金明知:故旧,指老人。[译文]……(假如)有道德修养的人(带头)专心孝敬父母,那么百姓就会从仁义起步;(君子)不扔下父母,那么百姓对自己的老人也不会待慢。(《论语精读》97 页)

何新：偷，逃也。（《论语新解——思与行》97页）

李培宗：老朋友们不互相嫌弃，那么百姓之间就会交往厚道而不淡漠。（《论语全解》119页）

孙钦善：亲指同姓而言，故旧指外姓而言，《左传》宣公十二年有“内姓选于亲，外姓选于旧”的话。又此四句与前四句似不连贯，故有人认为当分为另一章。（《论语本解》95页）

辑者案：笃于亲，厚待于亲属；故旧不遗，不遗弃故交老友。偷，浇薄，不厚道（浇薄，指社会风气浮薄）。包咸、杨伯峻、王缙尘所释均可取。

8.3 曾子有疾，召门弟子曰：“启予足，启予手。《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫。小子！”

启予足，启予手

汉·郑玄：启，开也。曾子以为受其身体于父母，不敢毁伤之，故使弟子开衾而视之也。父母全而生之，亦当全而归之。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·4页）

晋·范宁：身体犹不可亏也，况亏其行以辱其亲乎？（钱地《论语汉宋集解》391页）

明·蔡清：曾子此章本意只是说保全身体难，谓所以保者，心也。心是德所在，而“仁以为己任”章全是心上事。此特仁以为己任中之一事耳。大抵人知不忍毁伤其父母之遗体，则自能谨行而不至玷父母之令名矣。（《论语蒙引》卷二·44页）

日·东条弘：按启与开自别。……《论语》“不愤不启”、《书》“启乃心沃朕心”……皆张广伸展之义。……按《说文解字》引《论语》作“跲予之足”，依考，跲一作扞，扞，引也。盖言引伸其手足而舒张之也，其意病间疲劳，使其亲狎之小子，伸舒启张其手足，欲以自慰其苦也。（《论语知言》250页）

清·冯登府：《说文》“跲，读若《论语》‘跲予之足’”。案：跲与启亦假字。《说文》管字云“省眊也”，依义当作管。《论衡·四讳》引“启”作“开”，此避讳也。《文选·叹逝赋注》作“起”。段氏玉裁曰：“跲当是启，或曰当作扞，扞犹开也。”（《论语异文考证》卷四·10页）

清·黄式三：手足不毁伤，何待开衾？启为管之借字。管者，省察之谓。曾子自述其平日一举动之必察也。《说文》又引作跲，存异说也。（《论语后案》200页）

清·刘宝楠：……启手足在既卒之后。曾子既预戒之，又引《诗》言，自道其平日致谨其身、不敢毁伤之意，皆所以守身也。……《说文》“启，开

也”，“啟，教也”。义别。今经传通作“啟”。《论衡·四讳篇》载此文“开予足，开予手”，以训诂代本字也。《说文》：“跲，离别也。读若《论语》‘跲予之足’。”作“跲”，当出《古论》。“跲”与“跲”音同，义亦当不异。段氏玉裁《注》引或说“跲”与“跲”同。跲，开也。开即离别之义。揆《古论》之意，当谓身将死，恐手足有所拘挛，令展布之也。郑君以启为开，甚合古训。而以为开衾视之，未免增文成义。又《说文》：“眚，视也。”《广雅·释诂》同。王氏念孙《疏证》引此文，谓“启”与“眚”同，此亦得备一解。（《论语正义》291页）

李炳南：曾子病得很重，自料将要去世，便召他的门弟子来，嘱咐弟子们启视他的脚和手，表示他的身体未尝毁伤，接之便引三句诗，说明他平时是那样小心的保护身体。（《论语讲要》158页）

南怀瑾：根据这六个字，就知道曾子已经病得手脚都麻痹了。……因为他的病严重到快要死了。连自己的手脚在哪里，都不知道，自己不能指挥了。只有叫学生们，替他把手脚摆摆好。（《论语别裁》378-379页）

李泽厚：“启”，开也，以意忖之，可能是叫学生们拿开从而摆正他的手脚。旧译多作“看我的脚，看我的手”，虽强为之说，实不知所云。（《论语今读》147页）

启功：启固然训开，而所启何以只在手足，却很少有人论及。惟《集解》引周氏注有“免于患难”一语，极可注意。清人刘宝楠《论语正义》引申周注：“患难谓刑辱颠陨之事。”……曾子令门人验证自己没有受过刑击，所以只看手足，不看腹背，平生谨遵“临深履薄”的古训，是操行的谨慎的比例，不是指常讲营养卫生和只怕受伤的问题。（《读〈论语〉献疑》，《文史》2000年第1辑）

刘海滨：释“启”为开，“启予足！启予手”，意为“放开我的手脚”。因为每天小心谨守仁德，恰如手脚被缚一般不得自由。（《〈论语〉辨疑三则》，《古籍整理研究学刊》2001年第5期）

李零：过去有两种解释：一说是打开被子，露出手脚（郑《注》）；一说同“眚”，是省视之义（刘宝楠引王念孙说），恐怕都不对。原文只说抬抬我的脚，抬抬我的手（所以作“启”），其实也就是动动我的手，动动我的脚，故异文作“跲”（跲是挪步而行，像小儿学步的样子）。他这么说，是叫学生过来看，我这手，我这脚，不都好好长在身上吗？这是死里逃生的心情。（《丧家狗——我读〈论语〉》164页）

何新：当读作“起予足，启予手”。起，抬起。启，开启。《集释》引异说谓启下口当从日，读为视。虽亦可通，迂曲也（其说见王念孙《论语疏证》）。（《论语新解——思与行》97页）

杨朝明：启：动，抬抬、动动义。李泽厚译为“摆正”，并以之为曾子“宗

教性道德”的体现。今从之。免夫：免于刑戮。曾子强调孝道。《大戴礼记》有《曾子》十篇，其中有“立孝”“大孝”诸篇论述孝道。而《孝经》相传为曾子所作。其所谓“身体发肤，受之父母，不可毁伤”，毁伤即指受刑戮而言。孔子“君子怀刑”，称南容“邦无道可免于刑戮”，可与此参读。李零以为病愈之后感慨“拣了一条命”，可备一说。（《论语诠解》71页）

辑者案：启，李零、杨朝明释为“抬抬”、“动动”为是。至于“《诗》云”三句，表达的是面临将死的恐惧心情：战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。

8.4 曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：“鸟之将死，其鸣也哀。人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笲豆之事，则有司存。”

(1) 动容貌，斯远暴慢矣

汉·郑玄：动容貌，能济济跼跼，则人不敢暴慢之也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·25页）

南朝宋·颜延之：动容则人敬其仪，故暴慢息也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·25页）

梁·皇侃：凡人相见，先睹容仪，容仪故先也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·26页）

宋·郑汝谐：一动容貌则周旋中礼，而粗暴慢易自远矣。（《论语意原》卷二·16页）

元·许谦：动容貌便当远去暴慢，不粗厉当文雅，不放肆当矜庄。（《读论语丛说》卷中·22页）

明·蔡清：不动容貌则已，一动容貌便远了暴慢之气，而容貌皆得其道。（《论语蒙引》卷二·44页）

清·刘宝楠：“容貌”者，《说文》：“颂，貌也。兒，颂仪也。貌，籀文。”段氏玉裁《注》：“颂即今之容字。凡容言其内，貌言其外，析言则容貌各有当，故叔向曰‘貌不道容’是也。累言则曰容貌，‘动容貌’是也。”案：古有容礼，晋羊舌大夫为和容，汉天下郡国有容史，又鲁徐生善为颂，后有张氏亦善焉。颂即容也，亦散文，兼貌言之也。（《论语正义》292页）

日·昭井一宅：动者谓进退周旋，容貌者谓俯仰屈伸之容止，远者谓绝之。……言俯仰屈伸之间，无暴慢之容貌也。（《论语解》172页）

方骥龄：前人对“斯远暴慢矣”“斯近信矣”“斯远鄙倍矣”各有两种以上解释，实则凡事皆相互为因果；不以暴慢待人，人亦决不以暴慢待我；以

诚信待人,人亦必以诚信待我;不存鄙倍之心,人亦必不鄙倍我矣。本章宗旨为人当谦抑,笾豆为礼之文,有司存,非礼之本也。爱人者人恒爱之,敬人者人恒敬之,此即谦抑所得之结果也。(《论语新论》208页)

南怀瑾:人的仪态、风度,要从学问修养来慢慢改变自己,并不一定是天生的。……经过学问修养的熏陶,粗暴傲慢的气息,自然化为谦和、安详的气质。(《论语别裁》384页)

杨润根:[译解]通过重视死亡这一每一个人都必然地、没有例外地要面对的共同结局来促动每一个人的动机目的和行为举止,以使之远离狂妄自大与野蛮残暴。[注释]动:促动,促进。容:内在精神的外在表现,内在动机与目的的外在表现。貌:纯粹的外在表现与外在特征。暴:狂妄已极,汹涌泛滥的洪水妄想与太阳一比高低。引伸为不知天之高、地之厚的极端狂妄愚蠢的行为。慢:野蛮的行为态度……也可以直接理解为冒犯人的行为态度。(《发现论语》201页)

黄怀信:[释]“动容貌”,发威严。“暴慢”,狂暴无礼。[训译]发威严,就能远离狂暴无礼了。[章旨]此章讲为政临民之道。时孟敬子执国政,故曾子以此告诫。君有威严,则臣民不敢暴慢。(《论语新校释》184页)

金知明:动容貌,运用自己的表情举止。(《论语精读》98页)

杨朝明:动容貌,盖指注重容貌之恭敬严肃。暴慢,粗暴、懈怠。远暴慢,一说指人不敢暴慢对之,一说自己身上无暴慢之弊。今从后说。(《论语诠解》72页)

辑者案:动容貌,从字面上看,是表现出的面部表情;其内涵,是注重容貌的恭敬严肃。面部表情恭敬严肃,才会远离别人的粗暴放肆、傲慢不敬。道理很明显,一个人倘若整天嬉皮笑脸,没个正经,别人就很难敬重你,也往往会招致别人的暴慢。

(2) 正颜色,斯近信矣

汉·郑玄:正颜色,能矜庄严栗,则人不敢欺诞之也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·26页)

南朝宋·颜延之:正色则人达其诚,故信者立也。……出辞则人乐其文,故鄙倍绝也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·26页)

梁·皇侃:……次见颜色,颜色故为次也。人之颜色恒欲庄正,不数变动则人不敢欺诈之,故云近信也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·26页)

宋·郑汝谐:一正颜色则可亲可敬,即此而可示信矣。(《论语意原》卷二·16页)

宋·张栻:正颜色而根于诚实也。(《南轩论语解》卷四·15页)

元·许谦：正颜色便当近于信，不可色厉而内荏。（《读论语丛说》卷中·22页）

明·蔡清：不正颜色则已，一正颜色便要近信，而无色庄之伪，而颜色皆得其道。（《论语蒙引》卷二·44页）

清·牛运震：颜色如何会不信，如色厉而内荏，又如饰喜饰怒，外面有许多模样而中情却不然，便是与信远了。（《论语随笔》卷八·4页）

清·刘宝楠：“颜色”者，《说文》以颜谓眉目之间，色谓凡见于面也。（《论语正义》292页）

南怀瑾：颜色就是神情。……是对人的态度。……要想做到一团和气，就必须内心修养得好，慢慢改变过来。（《论语别裁》384页）

辑者案：正颜色，也就是颜色要正，态度庄重诚恳，不虚伪，这样才会令人信任。

（3）出辞气，斯远鄙倍矣

汉·郑玄：出辞气，能顺而说，则无恶戾之言入于耳也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·26页）

南朝宋·颜延之：出辞则人乐其文，故鄙倍绝也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·26页）

梁·皇侃：辞气，言语音声也。既见颜色，次接言语也。出言有章，故人不致鄙倍违之也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·26页）

宋·郑汝谐：一出辞气则皆中于理，而鄙陋倍戾斯远矣。（《论语意原》卷二·16页）

宋·朱熹：辞，言语。气，声气也。鄙，凡陋也。倍，与背同，谓背理也。（《四书章句集注》104页）

宋·张栻：出辞气而不悖于伦理也。（《南轩论语解》卷四·15页）

明·蔡清：不出辞气则已，一出辞气便要远鄙倍之失，而辞气皆得其道……鄙，凡陋也，其失小。倍，背理，其失大。一说鄙是说得卑近者，倍是说得过高而实背理者，前说似正，而过高之说亦兼之矣。（《论语蒙引》卷二·44页）

清·牛运震：辞气之气即指言语之声音、神韵，抑扬顿挫也。（《论语随笔》卷八·4页）

钱逊：远鄙倍三句：有两种解释：一说三者都指自己；一说三者都指别人，即别人不会以暴慢、不信和鄙倍相待。（《〈论语〉读本》98页）

南怀瑾：“出辞气”就是谈吐，善于言谈。“夫人不言，言必有中。”这是学问修养的自然流露，做到这一步，当然就“远鄙倍”了。（《论语别裁》384页）

杨润根:[注释]出辞气:屈(黜)辞气,使自己说话的语气、语调变得温和亲切一些。鄙:野蛮的、没有开化的人的狂妄自大。倍:这个字本来由“人”、“示”、“口”构成,它的意思也就是“人示口”,即指夸口的人,把无说成有、把有说成多的人。这种人通过自己的言语使自己实际拥有的美德、才能、财富成倍成倍地增加。(《发现论语》201-202页)

黄怀信:[释]“出辞气”,发号令也。“鄙倍”,同避背,躲避、背离。[训译]发号令,就能远离躲避背叛了。(《论语新校释》184页)

林毓顺:言辞高雅大方,使粗野无知反覆小人,退避三舍。(《论语我读》134页)

袁庆德:鄙倍:轻视和背叛。倍:通“背”,背叛。(《论语通释》127页)

辑者案:辞气,言辞声调。出辞气,意思是出言要有讲究,比如说话要讲究表达艺术,要注意合乎情理,这样才能不让人挑出毛病,指责为鄙陋背理。

8.5 曾子曰:“以能问于不能,以多问于寡,有若无,实若虚,犯而不校,昔者吾友尝从事于斯矣。”

(1) 犯而不校

汉·包咸:校,报也。言见侵犯不报。(邢昺《论语注疏》103页)

宋·朱熹:校,计较也。(《四书章句集注》104页)

清·牛运震:犯而不校不是著意去容他,亦不是因他犯而遂去自反。盖其所存者广大,故人有小小触犯处自不觉得。或谓颜子犯而不校有包之之意焉,有彼之之意焉,有愧之之意焉。夫包之则近于骄,彼之则邻于狭,愧之则失于薄,岂颜子之心哉?(《论语随笔》卷八·5页)

日·龟井鲁:校犹抗。不校,言不相抗抵也。(《论语语由》139页)

杨润根:犯:来自遥远的山林里的野狼,它对于那些靠放牧为生的人们将造成侵扰和损害。这里的“犯”作为被动词,有使就范的意思。就范——制服那些敢于侵犯自己的人。校:《说文》:“校,木囚也。”它指的是古代社会里用来纠正进而禁绝人们的不当行为的一种方法……这里的“校”具有“争强斗胜”的意思。(《发现论语》203-204页)

黄怀信:[释]“犯”,冒犯、欺负。“校”,同“较”,计较、较量。[训译]曾先生说:“以会做向不会做的请教,以多向少的请教;有好像无,实好像虚,(受人)冒犯而不计较:从前我的(一位)朋友,曾经这样做过。”[章旨]此章教人虚心务正。……同事、朋友间相“犯”,只是日常生活小事而已,故不必计较,而学业、事业,方为正事。(《论语新校释》186页)

李零：这里的“校”是抵抗，不是计较，包咸说是“报也”。（《丧家狗——我读〈论语〉》166页）

郑张欢：犯：进取。校：校制（参刘大钧、林忠军《周易经传白话解》之《噬嗑卦》“校”字之义）。[释]曾子说：一个人虽觉很能但要问问还觉不能的人意见，虽觉多有办法但要问问还觉少有办法的人意见，使有若无，实若虚，只有这样，方能事成进取而不被校制，往昔我的一个朋友就是以此从事而得进取的。[释按]此章言事成进取之道。（《论语今释》119页）

辑者案：犯，冒犯。校，计较。从朱熹、黄怀信说。

（2）吾友

汉·马融：友，谓颜渊。（邢昺《论语注疏》103页）

日·伊藤维桢：指当时孔门之诸贤也。（《论语古义》119页）

高专诚：泛指孔门的风气，当然也包括他自己在内。（《论语通说》122页）

杨朝明：曾子说：“有能力而向没有能力的人请教，知识丰富向知识贫乏的人请教，有像没有一样，充实像空虚一样，别人侵犯而不去计较——从前我的朋友曾经这样做过啊。”（《论语诠解》73页）

辑者案：从杨朝明说。至于“友”是指谁，既然文未明确指出，则无须猜定，因为“猜”出的结果往往是靠不住的。

8.6 曾子曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人与？君子人也。”

（1）六尺之孤

汉·郑玄：六尺之孤，年十五已下。（邢昺《论语注疏》103页）

汉·孔安国：谓幼少之君也（辑者案：这句话，邢疏以为包咸语）。（皇侃《论语集解义疏》卷四·28页）

梁·皇侃：六尺之孤，谓童子无父而为国君者也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·28页）

宋·吕大临：孤，幼主也。（蔡节《论语集说》卷四·22页）

方骥龄：“六尺之孤”疑系五尺二字传写之误。盖五六二字每相连用，如《书经·康诰》“要囚服念五六日”，如《先进篇》子路曾皙冉有公西华侍坐章冉求称“方六七十，如五六十”，曾皙称“冠者五六人，童子六七人”。五六二字皆连用……故本章“六尺之孤”之“六”字，疑系五字传写之误。（《论语新诠》209-210页）

杨润根：[注释]托六尺之孤：六尺之孤托，仅凭自己六尺之高的孑然一躯来兑现自己的诺言，实现自己的主张，完成自己的理想。言下之意是：只

要自己能够确信自己的政治主张和政治理想是正确的、正义的、道德的,那么纵使自己在一个完全失去了正义与道德的世界上暂且找不到志同道合的朋友,自己也要凭藉自己的孑然一躯来实现自己的政治主张与政治理想。(《发现论语》204 页)

郑张欢:六尺之孤,少小身躯。(《论语今释》119 页)

辑者案:托孤,以遗孤相托。六尺之孤,这里指未成年的幼主。将未成年的国君托付给信得过的老臣,是中国历史上常有的事。此语是说“可托”、“可寄”、“守大节”之人,乃君子也。

(2) 寄百里之命

汉·孔安国:摄君之政令也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·28 页)

宋·金履祥:寄百里之命,谓遗命托国也。才节如此,岂不足以任天下之重?而止言寄百里之命,古者封建,故此但指一国而言天下,亦自一国而推尔。(《论语集注考证》卷四·10 页)

宋·吕大临:百里,诸侯国也。(蔡节《论语集说》卷四·22 页)

清·牛运震:百里之命谓一国之生灵也,不指命令。(《论语随笔》卷八·5 页)

清·黄式三:可寄命者,能绵国家福祚之命也。(《论语后案》204 页)

清·王闿运:寄命者,为君居守。(《论语训》卷上·74 页)

南怀瑾:“百里”扩而充之也代表了天下。过去,唐以后所谓百里侯是称县长;春秋战国时代的百里,在政治制度上相当于现在的一个省。古代称县长为父母官,就是说对于百姓而言,有如父母般的关怀、照顾。“可以寄百里之命”,就是可以真正成为一个好的地方首长,将地方老百姓的生命财产安全,都交给这种人负责保障了。(《论语别裁》387 页)

方骥龄:百里之命,秉国君之命治理地方。(《论语新论》209 页)

杨润根:[注释]寄百里之命:百里之命寄,把一生的使命寄托在自己这有限而短暂的生命中,让自己这有限而短暂的生命承担起自己做人的使命,这使命也就是整个宇宙的使命,整个人类的使命,也就是道德的使命和正义的使命。(《发现论语》205 页)

鲍鹏山:“命”,指国家的政权和命运。(《论语新读》86 页)

李零:“百里之命”,“百里”是所谓一同之地(一同是长宽各 100 里),古代的小国一般只有这么大。(《丧家狗——我读〈论语〉》166 页)

何新:百里,指城郭周围百里。(《论语新解——思与行》99 页)

郑张欢:百里,长远。[释]曾子说:对一个人可以托少小之身躯,可以寄长远之性命……。(《论语今释》119 页)

辑者案：前句是说可以托孤，此句是说可以托国。既可以托孤，又可以托国，在生死存亡、大是大非面前志不可夺者，这才是君子。百里，封建时代诸侯国的国土约百里。命，国家的政权、命运。

8.7 曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”

弘毅

汉·包咸：弘，大也。毅，强而能决断也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·28页）

宋·郑汝谐：弘则所存者大，故能任重。毅则所守者固，故能致远。弘而不毅则易变，毅而不弘则狭隘。（《论语意原》卷二·17页）

宋·朱熹：弘，宽广也。毅，强忍也。非弘不能胜其重，非毅无以致其远。（《四书章句集注》104页）

宋·张栻：弘有宽廓之大意，毅有特立之意。弘与毅相须者也。（《南轩论语解》卷四·16页）

宋·蔡节：弘则可以大受，毅则足以力行。如人负重器适远途，若不能容受，则何以胜其重？不能强忍，则何以至于远？必是有大力量然后能胜其重而至于远。（《论语集说》卷四·23页）

明·蔡清：弘是有担当，毅是能耐久。弘、毅之实一也。（《论语蒙引》卷二·49页）

清·牛运震：宏是宽广，事事都著得，任多少道理都容受的住也。毅是立脚处坚忍强厉、担负得去的意思。宏而不毅，虽胜得任，却恐前面去倒了。宏，言其量之容，犹大车之足以载重。毅，言其力之劲，犹健马之足以致远。宏是横说，毅是竖说。（《论语随笔》卷八·6页）

章太炎：《说文》“弘，弓声也”。后人借“强”为之，用为“彊”义。此“弘”即今之“强”字也。《说文》“毅，有决也”。任重须彊，不彊则力绌；致远须决，不决则志渝。苞训“弘”为大，失之。子张之执德不弘，信道不笃，焉能为有，焉能为亡？“弘”亦今“强”字。《论语》全书无“强”字，知“弘”即“强”也。唯云“人能弘道，非道弘人”，乃训大。（《广论语骈枝》8页）

杨润根：[注释]弘：使自己的身躯（“厶”）像弓箭（“弓”）一样坚强有力，百折不挠，一往直前。毅：使自己的道德修养和道德意志像刀枪一样锐不可挡。（《发现论语》205页）

辑者案：朱熹说恰切。弘毅，宽宏坚毅。谓志向抱负远大、精神意志坚强。要求士弘毅，是因为士任重道远。什么样的任最重呢？答曰“仁”。实践仁是最重的，因为仁者要“爱人”，要“泛爱众”，要“立人、达人”，而“爱

人”、“泛爱众”、“立人、达人”不能只停留在口头上，而是要躬行实践之。“爱人”“爱众”要有行动，如救民众于水火，为民众谋幸福，为社会图安定、图发展等。责任重大，若没有弘大的志向抱负，则根本谈不上践行“仁”。而且实践“仁”是终生的事、一辈子的事，十分久远，缺乏坚强的毅力是坚持不到“死而后已”的。

8.8 子曰：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”

汉·包咸：兴，起也。言修身当先学《诗》。礼者，所以立身。乐所以成性。（邢昺《论语注疏》104页）

汉·郑玄：兴，起也。起于《诗》者，谓始发志意。志意既发，乃有法度，然后心平性正也。（单承彬《〈论语〉郑义举隅》，《儒家文献研究》85页）

魏·王弼：言有为政之次序也。夫喜惧哀乐，民之自然应感，而动则发乎声歌，所以陈诗采谣以知民志风。既见其风则损益基焉，故因俗立制以达其礼也。矫俗检刑，民心未化，故又感以声乐以和神也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·29页）

梁·皇侃：云“兴于《诗》”者，兴，起也。言人学先从《诗》起，后乃次诸典也。所以然者，《诗》有夫妇之法、人伦之本，近之事父、远之事君故也。……云“立于礼”者，学《诗》已明，次又学礼也。所以然者，人无礼则死，有礼则生，故学礼以自立身也。云“成于乐”者，学礼若毕，次宜学乐也。所以然者，礼之用，和为贵。行礼必须学乐，以和成己性也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·29页）

唐·李翱：《诗》者，起于吟咏情性者也，发乎情是起于《诗》也。止乎礼义是立于礼也，删《诗》而乐正，《雅》、《颂》是成于乐也。（《论语笔解》卷上·16页）

宋·朱熹：《诗》本性情，有邪有正，其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入。故学者之初，所以兴起其好善恶恶之心而不能自己者，必于此而得之。礼以恭敬辞逊为本，而有节文度数之详，可以固人肌肤之会、筋骸之束。故学者之中，所以能卓然自立而不为事物之所摇夺者，必于此而得之。乐有五声十二律，更唱迭和，以为歌舞八音之节，可以养人之性情，而荡涤其邪秽，消融其渣滓。故学者之终，所以至于义精仁熟而自和顺于道德者，必于此而得之，是学之成也。（《四书章句集注》104页）

日·物双松：兴，如兴于仁兴于孝弟之兴，皆谓有所鼓舞而振兴于众也……兴于《诗》云者，《诗》之为言，人情事态，莫所不包，琐细纤悉，婉而不直，其言初不可必以为训，又不可必以为戒，而人各以其意取义，义类无常，

展转不穷。又以讽咏发之,使人不知觉,故必学诗而后有所鼓舞,触类以长,意见益广,新知纷生,乃能有所振起于众人之中,斐然成章,过此以往,庶可以成其材德也。立于礼云者,凡上自朝廷宗庙,下至乡党朋友,外则聘会军旅蒐狩,内则闺门之中,以至言语容貌之间、器服制度之际,先王皆立之礼,以为德之则,执而守之。习之之久,人皆有以立于道而不可移夺也。成于乐云者,乐亦德之则矣。礼以制之,乐以养之。礼以其敬,乐以其和。故乐者自欢欣悦豫之心导之者也。(《论语征》162页)

清·牛运震:兴如寐者忽觉,卧者忽起,所谓见善知好、见恶知恶也。《诗》有美有刺,美者可以感发人之善心,刺者可以惩创人之逸志,而又有抑扬反复、咏叹淫佚之节,涵泳玩味则中心之良勃然而生。故兴必于《诗》得之。立如站得脚定,自己扶竖得起,而外物倒折不得,收敛则精神内守而不浮,操存则血气循轨而不乱。所谓强立不反者也。礼有本有文,规矩森严,节目明备,既有以束其肌肤筋骸而不弛,又有以持其耳目手足而不荡,故立必于礼得之。成如人之官体,完备不留缺欠,器之陶镕,成质不留罅瑕。……乐有声有容,更唱迭和,优柔平中,或观听以领其趣,或讲习以玩其旨,自然耳目聪明,血气和平,沦肌浹髓而莫能名,手舞足蹈而不能已,故成必于乐得之。(《论语随笔》卷八·7页)

清·陈浚:古人作诗,触景生情,都是眼前道理,而且音韵悠扬耐人吟咏,最能感动好善恶恶的心事。所以初学的人要兴起他向善的志气,必须从《诗》上得力了。其次就要学礼。古人作礼,事事都立个规矩。人若守定规矩,一切作事自然都有界限,不致走作。所以学到中途能够站得住脚,不被那些外物摇夺,必要从礼上得力了。再其次又要学乐。古人作乐,取法天地阴阳,造成律吕。那律吕音节都应合着阴阳和气,最能宣散人心的抑郁,消融人欲的渣滓。所以学问到成就时候觉得天机流畅和顺从容,必是从乐上得力了。(《论语话解》卷四·19页)

方骥龄:本章“成于乐”之成,似当作“平”或“定”字义解。谓乐可以平定人之性情,使不致暴厉也。(《论语新诠》211页)

严灵峰:“立”当为“止”,形近致误也。《荀子·劝学篇》:“学恶乎始?恶乎终?”曰:“其数则始乎诵经,终乎读礼……故学至乎礼而‘止’矣。”此处“经”字疑有误。荀子之时疑尚无“六经”之称,诗、书、礼之称“经”,在稍后始有。“礼”亦“经”之一种,则不能与“经”对言。疑此“经”字当系“诗”字之误,原文当作:“其数则始乎诵诗,终乎读礼。”“终乎读礼”,即“学至乎礼而止矣”,故曰“止于礼”。《荀子》书乃“诗”误为“经”,故《论语》此文,

则“止”讹为“立”。盖亦由于《季氏篇》“不学礼，无以立”句，因而附会为“立”。（《读论语札记》17页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“诗篇使我振奋，礼使我能在社会上站得住，音乐使我的所学得以完成。”[注释]成于乐——孔子所谓“乐”的内容和本质都离不开“礼”，因此常常“礼乐”连言。他本人也很懂音乐，因此把音乐作为他的教学工作的一个最后阶段。（《论语译注》81页）

蔡尚思：孔子就是在说明文艺与政治的关系。兴者，先言他物以引起所咏之词也。从言诗入手，按照“思无邪”的原则去理解和应用，以使传统的礼不会动摇。而礼即传统等级秩序是否得到巩固，又表现为乐即传统贵族文艺有没有恢复，也即“《雅》、《颂》各得其所”。因而，正诗也罢，正乐也罢，着眼在于“立于礼”。（《孔子思想体系》133页）

李炳南：乐是诗谱，诗是乐词，礼是天然秩序，是人事规范，亦可以说，礼是诗的动作，诗乐表现皆须依礼成立。诗礼乐是圣人之学的基本修养，是孔门弟子的共同学科。（《论语讲要》163页）

吴林伯：按《尔雅》：“兴，起也。”谓感发。诗以抒情，足以感发人之意志。乐者，和也。礼所以节制人之意志者名分，而名分又必以乐和谐人之情性，使其意志不出其位，使君臣、父子之名分正，而各自立足于世。（《论语发微》115页）

南怀瑾：兴于诗，强调诗的教育之重要。兴于诗的兴念去声，读如兴趣的兴。所兴的是人的情感，人都有情感，如果压抑在内心，要变成病态心理，所以一定要发挥。情感最好的发挥，是透过艺术与文学，诗即其一。古代所谓的诗，就包括了文学、艺术、哲学、宗教等等。古代诗与音乐是不可分的，而且诗也就是文学的艺术。所以孔子说人的基本修养，要会诗。（《论语别裁》392页）

钟华：“兴诗”“立礼”只能实现善心的“感发（兴）”和法度的“持守（立）”，即道德人格的生成。唯有当人的人格已由道德人格上升到审美人格的境界，方可算“人格的完成”。它“须是先有‘兴诗’‘立礼’工夫，然后用乐以成之”。这就是“成于乐”。言“成于乐”，犹言审美人格的生成是人格修养的最高——最后完成——的境界。（《“成于乐”索解》，《天府新论》1998年第6期）

牛泽群：注家谓此指个人修身之序。……《诗》删不明，乐亡已久，礼见之者即有佚，又多有汉人伪加，且孔子时诗、乐分离情况亦未详。何从确知其由？又遑论臧否、颂赞精当？后儒书生又几人姑半循此次序？故余深疑之，以为此说与《论语》中更多其余章节相左而恐僭也。（《论语札记》220页）

高专诚:此所谓“诗”不一定是成册之《诗》,联系下文的礼和乐,孔子更可能是指流传下来的所有诗。(《论语通说》123页)

黄怀信:[释]“兴”,起,指起身。《季氏》:“不学诗,无以言。”“立”,指立身、立于世。《季氏》:“不学礼,无以立。”《尧曰》:“不知礼,无以立也。”“成”,指事业成功、完成。“乐”,礼乐之乐。[训译]先生说:“从《诗》起身,以礼立身,以乐成身。”[章旨]此章讲修身次第。不学《诗》无以言,故须兴于《诗》,幼学也。礼乃社会活动之必须,故立身需以礼。乐为庆幸之物,故成于乐。(《论语新校释》188页)

杨朝明:[诠释]本章孔子论教化之道,即为政之道,而恐非仅为教、学之道也。……兴,起也,始也,第一步也;立,初成也,第二步也;成,完成,第三步也。[解读]孔子说:“兴起于《诗》,初成于《礼》,完成于《乐》。”(《论语诠解》73页)

辑者案:此章既反映了为学修身之次第,同时也反映出诗、礼、乐的重要作用。杨伯峻、黄怀信、杨朝明解为优。

8.9 子曰:“民可使由之,不可使知之。”

汉·郑玄:民,冥也。其见人道远。由,从也。言王者设教,务使人从之。若皆知其本末,则愚者或轻而不行。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·5页)

魏·何晏:由,用也。可使用而不可使知者,百姓能日用而不能知。(邢昺《论语注疏》104页)

宋·邢昺:此章言圣人之道深远,人不易知也。(邢昺《论语注疏》104页)

宋·朱熹:民可使之由于是理之当然,而不能使之知其所以然也。程子曰:“圣人设教,非不欲人家喻而户晓也。然不能使之知,但能使之由之尔。若曰圣人不使民知,则是后世朝四暮三之术也,岂圣人心乎?”(《四书章句集注》105页)

清·宦懋庸:对于民,其可者使其自由之,而所不可者亦使知之。或曰:舆论所可者则使共由之;其不可者,亦使共知之。均可备一说。(《论语稽》卷八·7页)

清·颜元:此治民之定法也。修道立教,使民率由乎三纲五常之路,则会其有极,归其有极,此可使者也。至于三纲五常之具于心性,原于天命,使家喻户晓之,则离析其耳目,惑荡其心思,此不可使知也。后儒圣学失传,乃谓不能使之知,非不使之知,于是争寻使知之术,而学术治道俱坏矣。(李塨《论语传注》卷一·53页)

清·刘宝楠:凌氏鸣喈《论语解义》以此章承上章《诗》、礼、乐言,谓

“《诗》、礼、乐可使民由之，不可使知之”，其说是也。愚谓上章是夫子教弟子之法，此“民”亦指弟子。（《论语正义》299页）

严复：考字书，民之为言“冥”也，“盲”也，“瞑”也……此章“民”字，是乃统一切氓庶无所知者之称，而圣言之贯彻古今者，因国种教化，无论何等文明，其中冥昧无所知与程度不及之分子恒居多数。苟通此义，则将见圣言自属无疵。又章中“不可”二字乃术穷之词，由于术穷而生禁止之义，浅人不悟，乃将“不可”二字看作十成死语，与“毋”、“勿”等字等量齐观，全作禁止口气，尔乃横生谤议，而圣人不得已诏谕后世之苦衷，亦以坐晦耳。复次，章中两“之”字，皆代名词……若不佞以己意测度，则所代不离三者。道德一也，宗教二也，法律三也。是三物者，皆生民结合社会后所不可一日无者，故亦遂为明民图治者所必有事。今若一一考其所以推行之方，更见孔子之言殆无以易也。则请首从道德以观此言……道德为物，常主于所当然，而不若学门之常主于所以然……使必先知而后有由，则社会之散而不群久矣！然则所谓可使由，不可使知，民之于道德也已如此。更进则试从宗教以观是言……世间一切宗教，无分垢净，其权威皆从信起，不由知入；设从知入，即无宗教。然则所谓“可使由，而不可使知”，民之于宗教也又如此。最后则有法律。夫法律者，治群之具，人之所为，而非天之所制也。然则其用于民，似可使由而兼可使知，莫法律若矣！……夫使民于道德、宗教、法律三者，以事理情势利害言，皆可使由而不可使知。如此则圣人此章之言，后世又乌可议乎？（王栻《严复集》第二册《诗文》（下）326-329页）

梁启超：可以有法子令他们依着这样做；却没有法子令他们知道为什么这样做。（庞朴《“使由使知”解》，《文史知识》1999年第9期）

程树德：愚谓《孟子·尽心篇》：“孟子曰：‘行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。’”众谓庸凡之众，即此所谓民也，可谓此章确诂。纷纷异说，俱可不必。（《论语集释》532页）

杨树达：孔子此语似有轻视教育之病。若能尽心教育，民无不可知也。以民为愚不可知，于是乃假手于鬼神以恐之，《淮南子》所云是也，此为民不可知必然之结论。即《淮南子》所举四事言之，皆人所易知之事，民决无不可知之理也。（《论语疏证》195页）

钱地：第一、儒家治国之顺序，是由上而下的。历代王朝，制创一切政令法规，皆先由政府官吏作起，而后下达人民；而政府官吏，又必先自国家元首作起，而后下达官吏。儒家礼乐之教，是德教也。德教，必先树立模范。是故一国之元首，及三公九卿一切政府官吏均为模范也……如果国家

元首,政府官吏,不能以德率下,对于政令法规,不能以身作则,便不可从单方面要求在下的人们。孔子说的“民可使由之”便是这个意思……然而孔子又说:“不可使民知之。”是什么意思?因治国之人伦教化,典章法度,主要目的,在使上下遵行,“知其次也”。如使民人知人伦教化,典章法度之理,而后行之,则穷年累月,不能尽知,亦永无力行之日……《论语》泰伯篇:子曰:“兴于诗,立于礼,成于乐,”子曰:“民可使由之,不可使知之。”这是孔子整段的意思。(《儒家思想》21-23页)

钱逊:孔子主张“为政以德”,重视教化,要求做到民“有耻且格”,这应该说是使民“知之”。但这里又提出“民可使由之,不可使知之”。通观《论语》,在谈到“使民”、“使人”的时候,孔子反复强调的是在上位的人要“好礼”、“好义”、“好信”、“临之以庄”,以及“宽”、“惠”等等,这些的着眼点,都在“使民由之”,而不是“使民知之”。可见,讲教化孔子强调使民“有耻且格”,但实际上真能做到这一点的只是少数;讲实际的行政,孔子又强调“可以使由之,不可使知之”。这是互相矛盾又互相补充的两个方面。把这两个方面统一起来才能全面把握孔子的政治思想。(《〈论语〉读本》100页)

于承武:对于民,只可能按照符合天道的礼仪,使他们生长蕃息,而不可用繁苛的政令去困扰他们。(《释“民可使由之,不可使知之”》,《信阳师范学院学报》1988年第4期)

吴林伯:按孔子主教民,而民有劳心之君子与劳力之小人。虽皆教之,而教之目的及内容有别。本章之民谓小人。(《论语发微》115页)

陈立夫:民事千头万绪,不可不提纲领。且人民知识程度不齐,不能期其全体对政令有所了解,然后施政,只须一切为人民设想,且力求政令之简约易明。(《四书道贯》611页)

吴丕:老百姓如果规规矩矩,易于统治,不妨顺其自然,少加干涉;但一知道他们不大规矩,难以统治,就要对他们进行教育了。(《孔子的“使民”思想——关于“民可使由之,不可使知之”的解释》,《齐鲁学刊》1994年第5期)

蔡英杰:老百姓能够使唤,就让他们按照我们的道路走;老百姓不能够使唤,要让他们明白道理。(《〈论语〉训诂四题》,《淮北煤炭师院学报》1999年第1期)

卢元锴:在“民可使,由之不可使,知之”一句中,“使”有使用、使唤、使派之义。“可”有认可、懂得之义。“由”是听之任之、不干预的意思。“知”和《论语》中很多地方的“知”一样,有教育的意思。孔子的这句话便可译为“当百姓们知道他们该干什么的时候,就不要随便对他们发号施令,由他们去;而当他们不知该干什么的时候,就要用诗、礼、乐去教化他们”。(《〈论语〉三则正解》,《北京教育学院学报》1999年第1期)

李振宏:孔子说:老百姓认为可行的,就让他们如此干下去;老百姓认为不可行的,就告诉他们为什么要这样干才是对的。(庞朴《“使由使知”解》,《文史知识》1999年第9期)

庞朴:郭店楚简中的说法……争论了若干年的“使由使知”题,其关键原来不在“可”与“不可”上,不在后人所理解的能不能或该不该上;而在于,治民者以身教还是以言教,在于:“古之用民者,求之于己为恒”(《成之闻之》),在于:“正其身,然后正世”(《唐虞之道》)。这种解释,和儒家的基本思想完全一致,而且距离原命题提出的时间不远,可以看作是得其真义的。(《“使由使知”解》,《文史知识》1999年第9期)

张刚:如果民众得到很好的管理,就继续使用此种方法;得不到有效的管理,作为统治者就须仔细地考察了解这一现象背后的原因,找到解决问题的有效方法。(《是“愚民”还是“民本”——〈论语〉一则略考》,《思想战线》2004年第6期)

程石泉:非愚民政策也。乃使庶人生活于仁义道德之环境中,“行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之,而不知其道”(《孟子·尽心》)。于是潜移默化,而庶人能从其事,能乐其业,能“自别于禽兽”也矣。(《论语读训》134页)

金池:对于众人适合于引导他们遵从礼,不适合于责令他们通晓礼的理论。(《〈论语〉新译》236页)

林觥顺:庶民有肯向学者,可使由浅而深,由简而繁,淳淳善诱,终必不可使知之于诗书礼乐的涵义精微。(《论语我读》137页)

黎业明:(严复)对“不可”二字的解释要比其它人更严谨、更精到。他将章中两“之”字所指代的内容明确解释为道德、宗教、法律,并以此作为民可使由不可使知的理据,则更是闻所未闻。(《论近现代学者对“民可使由之不可使知之”的诠释》,《学术研究》2007年第4期)

廖名春:《论语》的“民可使由之,不可使知之”章……“由”当读为“迪”,“迪”,导也。“知”当读为“折”,义为阻止、挫败、折服。孔子是说:民众可以让人引导,而不能用暴力去阻止、挫折。这是正视民众力量而得出的民本学说,又何来愚民思想?(《〈论语〉“民可使由之”章新释》,《学习时报》2007年7月16日第9版)

李君明:对于老百姓,只能使他们顺从淳朴本性去做,不能使他们讲求智巧。(《论语引读》252页)

杨朝明:[诠释]……以往,人们对这句话的理解产生错误,一方面是由于疏通文义时对整个儒家思想把握不准,另一方面,该句的断句本身也有

错误。所以，该句可断为：“民可使，由之；不可使，知之。”……[解读]孔子说：“老百姓如果听从，就顺从他们；如果不听从，就说明缺乏对他们的了解，就应深入去了解民性、民情。”（《论语诠解》73页）

黄克剑：可以让百姓依礼而行，不可以让百姓纠缠在繁多的礼仪知识上。（《〈论语〉解读》162页）

袁庆德：孔子的话似乎有贬低人民的意味，但实际上，这正体现了周礼鄙视人民的本质。本来周礼就是作为统治阶级的行为规范而制定的，并不是用来约束人民的，人民既然处在社会的最底层，就只有服从和服侍统治者的义务，无须讲究什么礼法，约束他们的只有刑罚，正如《礼记·曲礼》所说：“礼不下庶人，刑不上大夫。”《孟子·滕文公》又说：“无君子莫治野人，无野人莫养君子。”而孔子提倡以礼治国，主张对人民“齐之以礼”，反对“齐之以刑”，让人民学习并遵守礼法，这是孔子尊重人民的表现，是对周礼的发展。（《论语通释》243页）

辑者案：民，民众，百姓。由，行。《广韵·尤韵》：“由，行也。”《孟子·公孙丑上》：“隘与不恭，君子不由也。”此句是说：对于民众来讲，可以引导他们如何践行、如何去做，至于为何践行、为何去做的道理、理论，不可要求他们完全知道。比如上面所说的“立于礼”，民众知道按礼行事、以礼规范自己的行为即可，不一定非得要求他们讲明白“立于礼”的道理或理论。

8.10 子曰：“好勇疾贫，乱也。人而不仁，疾之已甚，乱也。”

汉·包咸：好勇之人而患疾已贫贱者，必将为乱也。疾恶太甚，亦使其为乱也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·30页）

晋·缪协：好勇则刚武，疾贫则多怨。以多怨之人习于武事，是使之为乱也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·30页）

宋·邢昺：此章说小人之行也。言好勇之人患疾已贫者，必将为逆乱也。人若本性不仁，则当以礼孙接，不可深疾之。若疾恶太甚，亦使为乱也。（邢昺《论语注疏》104页）

元·许谦：人而不仁，疾之已甚而致乱，盖教君子当知时审势也。不仁者，固所当恶。《大学》所谓进诸四夷不与同中国，可谓甚矣，理之正也。盖时可而势足以制之，何忧其生乱乎？若非其时而势不能诛讨，徒疾恶之，则鲜有不致乱者。（《读论语丛说》卷中·24页）

明·张居正：夫好勇疾贫者，是身自为乱，固为天下之首恶。至于恶不仁者，本为正理，特以处之不善，乃亦足以致乱，而徒为祸阶。则君子之待

小人,岂可以轻发而不审处哉! (《论语别裁》118 页)

清·牛运震:此著致乱之由,以教为人上者以弭乱之道也。……生民之惨莫大于乱,而天下之乱未有所激而成者。两乱字生于两疾字,疾则不平之念起,天下事往往以不平致祸者。(《论语随笔》卷八·8 页)

清·刘宝楠:“好勇”者,逞血气之强,又不知安于义命,则放辟邪侈,无不为己,故为乱也。不仁之人,未有势位以惩禁之,而疾之已甚,或为所侮贼,亦致乱也。(《论语正义》301 页)

方骥龄:疑本章疾字,当为𢇇字而非疾字……疑“疾贫”当为“智贫”。智不足以辨是非,乱之源也。“疾之已甚”疑系“智之已甚”。谓或有人既无仁心,又智之已甚,知识与智慧,适足以济其恶。(《论语新论》213 页)

蔡尚思:孔子认为中庸是无上的至德。唯其如此,孔子常常要求自己的言行合乎“中庸之道”的标准。……认为“人而不仁,疾之已甚,乱也”,是他待人的中庸。(《孔子思想体系》115 页)

陈立夫:上不好仁,则罔顾人民之疾苦,征工不以时,聚敛无止境,民穷财尽,则加甚其残虐,人民无以为生,只能铤而走险,犯上作乱。(《四书道贯》572 页)

杨书诚:人如丧失没有了仁爱之心、仁道精神,而又痛恨一切于自己性情不合的事物,或是天性喜欢仇视社会,则这种人必易于作乱。我想,“人而不仁”这句话,不可解释为“对于不仁道的人痛恨太深”。以经注经,通观全篇,孔子从来是认为没有仁道的人侵犯仁道的人才会作乱。(邓球柏《论语通解》卷四·157 页)

萧氏元:“疾之已甚”,是说他对他的遭遇或社会环境极度不满。“人而不仁,疾之已甚,乱也。”应该是说:“一个既无仁德之心而又极度不满社会的人,将是一个社会的乱源。”(《论语辨惑》98 页)

林觥顺:[释义]贫病的庶民已到走投无路,这个社会一定乱。[注解]疾:病,通急。(《论语我读》137 页)

杨朝明:[诠释]钱穆以为本章言治道,诚是。李零谓此言对象乃弟子而非国君。与钱穆所说同。孔子教导弟子,盖培养为政之君子……为政之要在于教化。好勇,恶不仁,皆为孔子所认可。但百姓好勇却厌恶贫穷,则易生乱;人而不仁,多指富而不仁之辈。恶不仁过度,则易偏激生乱。言下之意,为政者应予以教化,使“兴于诗、立于礼、成于乐”也。(《论语诠解》74 页)

辑者案:好勇者逞血气之强,往往好斗,给社会带来不安。疾贫(怨恨自己贫穷)者往往对富者心存嫉妒,对社会不满,怨甚者会有危害他人及社会之乱行。至于“疾之已甚”句,萧氏元解为优。

8.11 子曰：“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已矣。”

魏·王弼：人之才美如周公。设使骄吝，其余无可观者。言才美以骄傲，弃也。况骄吝者必无周公才美乎？假无设有，以其骄吝之鄙也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·31页）

宋·邢昺：此章戒人骄吝也。周公，周公旦也，大圣之人也，才美兼备。设人有周公之才美，使为骄矜，且鄙吝，其余虽有善行，不足观也。言为鄙吝所揜弃也。（邢昺《论语注疏》104页）

宋·程颐：居富贵而骄吝，无德之甚也。虽才美奚为？才美谓威仪技艺。（《二程集》1149页）

宋·朱熹：才美，谓智能技艺之美。骄，矜夸。吝，鄙吝也。程子曰：“此甚言骄吝之不可也。盖有周公之德，则自无骄吝；若但有周公之才而骄吝焉，亦不足观矣。”又曰：“骄，气盈。吝，气歉。”愚谓骄吝虽有盈歉之殊，然其势常相因。盖骄者吝之枝叶，吝者骄之本根。故尝验之天下之人，未有骄而不吝、吝而不骄者也。（《四书章句集注》105页）

日·物双松：骄且吝，无德者也。苟无其德，则才美岂足观哉！盖骄则失君子，吝则失小人，故骄且吝，所以失人心也。治天下，以得人心为先，故孔子云尔。（《论语征》164页）

清·惠栋：《周书·寤敬篇》“周公曰‘不骄不吝，时乃无敌’”，此周公生平之学，所以裕制作之原也。夫子因反其语以诫后世之为人臣者。（《论语古义》4页）

方骥龄：王引之《经传释词》九：“之，犹若也。”本章“之才之美”，犹言“之才若美”……本章所谓其余，殆指才之多且美，亦不足观也。盖有才而无谦德，为圣人所不取也。（《论语新论》213页）

李炳南：周公是孔子所景仰的圣人。才是才艺，美是办事完美。如有人像周公那样的才与美，假使他因此骄傲，而且吝啬，其余，虽有小善，也就不值得一观了。（《论语讲要》165页）

姚式川：孔子强调德的重要，亦从一个侧面阐明才和德的关系：才因有德而为人所用，又因为人所用而显见其才的卓越超群。无德，则才亦不能为人所用，纵然才能超群，亦属枉然。（《论语体认》423页）

金知明：[注释]其余，剩下的人，旁人。不足观，不值得看。[译文]孔子说：“假如有周公的才能和美德，可以让他自我夸耀和鄙薄别人，其他人都没有资格。”（《论语精读》102页）

李德氏：谦恭礼让的大德，加之通晓礼乐的才艺，这当然应该是“君子”学习的最佳典范了。故而夫子言之，特为弟子树立理想之目标也……此处“吝”当作“器量狭小，贪恋己欲”讲。不吝，是器量、见识宏大，心胸不狭窄，不贪恋己欲，甚至不贪生怕死等义。（《孔子语录集解》112页）

杨朝明：[诠释]周公之才之美：第二个之字，相当于“而”。骄且吝：骄，恃才傲物。吝，一说为吝啬，一说为封闭。今从后说。其余：指其“才之美”也。[解读]孔子说：“如果有周公那样的美好的才能，但假使恃才傲物而且封闭自我，那么他的才能也是不足看的。”（《论语诠解》74页）

辑者案：王弼、邢昺说为当。

8.12 子曰：“三年学，不至于毂，不易得也。”

汉·孔安国：毂，善也。言人三岁学，不至于善，不可得言必无也，所以劝人学。（邢昺疏《论语注疏》104页）

汉·郑玄：毂，禄也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷四·5页）

晋·孙綽：毂，禄也。云三年学足以通业，可以得禄，虽时不禄，得禄之道也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·31页）

宋·苏辙：谷，善也。善之成而可用，如苗之实而可食也。尽其心力于学，三年而不见其成功者，世无有也。（《论语拾遗》11页）

宋·朱熹：毂，禄也。至，疑当作志。为学之久，而不求禄，如此之人，不易得也。（《四书章句集注》106页）

明·林希元：谋道不谋食，为己不為人，孔门颜、曾、冉、闵之外，少有不為禄而仕者，故孔子叹之。（《四书存疑》卷五·44页）

清·李塨：学，入大学也。《学记》“比年入学”，谓每年皆有入学之人也；“中年考校”，谓间一年而考校其道艺也。是三年矣。（《论语传注》卷一·54页）

日·物双松：三年，读，谓学三年也。“学不至于毂”句，学属上者非也……学三年，而其所学未成可禄之才，是志大而学博者也，故曰不易得也。（《论语征》165页）

日·东条弘：按毂，如“邦有道穀”之穀，谓廩俸也。三年学不至于毂，盖古语，不易得也。夫子之言，言三年不为不久矣，然其所学，犹未至于可以穀焉，学岂易得乎？言此以勉学者也。（《论语知言》257页）

日·昭井一宅：毂与获同……言不至于得学也。（《论语解》176页）

清·王闿运：三年者，国学考校之期。至，谓入学也。世卿多不恒肄业，故三年不至。（《论语训》卷上·75页）

清·宦懋庸：三年言久，非三期也。凡比及三年、宦三年意皆同。（《论语稽》卷八·8页）

钱地：愚谓孔子教弟子，学为善道为宗旨，非以教学三年得禄也。且圣人为教，以学德为荣，而以为学得禄为耻。至于孔门，虽多为政，是在行道，并不专为禄而出。子曰：君子谋道不谋食，耕也馁在其中矣，学也禄在其中矣。君子忧道不忧贫，乃知孔注合于圣道。（《论语汉宋集解》410页）

王熙元：三是虚数，三年，就是多年。（《论语通释》439页）

萧氏元：本节应解为：“在我这学了三年，还找不到饭吃（工作）的人，实在太少了。”（《论语辨惑》100页）

杨润根：[译解]孔子说：“如果有人经过多年的努力学习，而还没有达到那种使自己感觉到自己在知识上大有收获的程度，这只能说明知识的果实犹如农田里的稻谷一样，丰收是不那么容易获得的。”[注释]谷：谷物（作名词），收获谷物（作动词）。（《发现论语》208页）

何新：[译文]求学三年，仍不会厌烦……[注释]穀，厌也。旧注训穀为“善”（孔颖达），谬！杨伯峻训之为官禄，亦甚谬。（《论语新解——思与行》101页）

郑张欢：[释]孔子说：通过几年读书下来，不至于得到俸禄，学识的得取是难的。（《论语今释》122页）

杨朝明：[诠释]至：想到，意念之至也。穀：禄也。借指出仕为官。一说为善，误。[解读]孔子说：“学了三年，仍不想到出仕为官，很难得啊。”（《论语诠解》74页）

林毓顺：不至于穀：……不是专为求官。意思是说，目的不是在名利。（《论语我读》138页）

辑者案：从郑玄、朱熹、杨朝明说。学者多为禄而学，所谓“学而优则仕”，不为禄而学者颇少，故“不易得也”。

8.13 子曰：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”

(1) 守死善道

梁·皇侃：宁为善而死，不为恶而生，故云守死善道也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·31页）

宋·蔡节：守死者，守之不变也。守死以善道则其道固矣。（《论语集说》卷四·26页）

清·李光地：守死善道，以所行言。……盖所谓守死者，言安贫贱之节，不苟合于当世而已。若婴暴乱之锋以为守死，则危邦不入、乱邦不居云云者皆不可通矣。（《读论语札记·泰伯篇》）

日·龟井鲁：守死，犹曰爱死，守身不近死地之谓也。善道，犹曰善身。夫身，抱道之器，故善身即是善道也。合解二言，以为守道善身之谓也。（《论语语由》144页）

清·俞樾：善道与好学对文，善亦好也。……然则守死善道，言守之至死而好道不厌也。《正义》以善道连文，增不离二字以成其义，非经旨矣。（《群经平议》卷三十·21页）

方骥龄：古代文法，每多上下互文。本章疑作“笃信守死，好学善道”讲。《广雅·释诂四》：“死，穷也。”“笃其所信，守其所穷”，贫贱不移，威武不屈，殆非守至于死也。（《论语新论》215页）

王熙元：守死，坚守宜死与不宜死的分际。善道，犹如“善其所守之道”，就是好好地处置自己所坚守的生死之道。（《论语通释》441页）

杨润根：[译解]始终坚持以善的方法来达到自己的目的。（《发现论语》208页）

赵又春：“笃信”、“好学”、“守死”、“善道”这四个词组，在结构上应该是一致的，就是说，应都是“状语+动词”式的偏正结构，在意思上，则应是按照某个逻辑顺序也即事理发展的时间顺序排下来的。满足了这两个要求，这八个字才算是解通了。“死”和“道”是承接着“信”和“学”讲下来的，也许分别是“固守”和“践行”的意思吧？对于一个理论学说或思想主张，由相信而去学习，进而决心奉行到底并努力实践之，这正是人的思想发展的逻辑，也是说话即思想表达的逻辑。……因此这章头两句应该这样翻译：“（对于自己皈依的思想主张）要真心诚意地信仰，认真努力地学习，始终不渝地坚持，踏踏实实地践行。”这正是孔子的思想。（《我读〈论语〉》331页）

王谦：守死，是认真对待死的意思，也就是不轻易死，不作无谓的死，甚至可以说，守死其实更多地说的是“活”。（《“守死善道”与“五十以学易”》，《出版广角》2006年第11期）

李零：死心塌地追求真理。（《丧家狗——我读〈论语〉》170页）

辑者案：守死，即死守，守之不变。对于善道（好的思想学说）守之不变。

（2）危邦不入，乱邦不居

汉·包咸：危邦不入谓始欲往也，乱邦不居今欲去也。臣弑君，子弑父，乱也。危者，将乱之兆也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·31页）

梁·皇侃：云“危邦不入”者，谓初仕时也，见彼国将危，则不须入仕也。云“乱邦不居”者，谓我国已乱，则宜避之不居住也。然乱时不居，则始危时犹居也。危者不入，则乱故宜不入也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·31页）

宋·朱熹：君子见危授命，则仕危邦者无可去之义，在外则不入可也。乱邦未危，而刑政纪纲紊矣，故洁其身而去之。（《四书章句集注》106页）

清·焦袁熹：危乱之邦，其君相不能用人听言，虽有扶危定乱之术，无所复施其力，故不入不居，非特为避祸而已。（《此木轩四书说》卷四·17页）

清·黄式三：从危乱者，或受牵制，或因逼迫，终必取祸；祸至而以身殉之，死亦为愚。此言善道之术也。（《论语后案》210页）

蔡尚思：孔子认为中庸是无上的至德。唯其如此，孔子常常要求自己的言行合乎“中庸之道”的标准。……“见危授命”与“危邦不入”，是他处理生死的中庸。（《孔子思想体系》115页）

赵又春：孔子所谓的“乱”是指“犯上作乱”，与“乱”并列、对应的“危”当是指公室的内部纷争。所以“危邦不入”是说不要去干预别人公室内部的权力纠纷，相应地，“乱邦不居”则是说要回避所在国家的犯上作乱事件。（《我读〈论语〉》331页）

辑者案：危乱之邦不入不居，远祸乱也。此与“见危授命”似有矛盾。估计孔子讲此话是在某一特定的时间地点，比如在危乱之国经受危难时，很可能说出这样的话。这与他积极的救世治世态度并不矛盾。

8.14 子曰：“不在其位，不谋其政。”

汉·孔安国：欲各专一于其职也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·32页）

宋·蔡节：谋，议也，不在其位则不谋其政，此为无官守者言也。（《论语集说》卷四·26页）

元·许谦：凡侵官越局皆所当戒。然居上位而侵细务亦是也，居下位而谋大事亦是也。（《读论语丛说》卷中·26页）

明·张居正：盖所以安本然之分，而远侵越之嫌，人之自处当如是也。然士人之学期于用世，则匹夫而怀天下之忧，穷居而抱当世之虑，亦有所不容己者。要之，潜心讲究，则为豫养，非分干涉，则为出位。豫养者待用于不穷，出位者轻冒以取咎，此又不可不辨也。（《论语别裁》120页）

清·牛运震：田野之人不得谋朝廷之政，此是正意。上不可侵下，同官分职，不可越俎代庖，此是旁意。谋非泛论，乃商度可否，条理利弊，有干预政事之意，非擅权即炫长，非好事即结欢，不在不谋，只在合下道理上勘定耳。政不以从违得失论也。（《论语随笔》卷八·11页）

方骥龄：在字古义为察，且又与伺字义通。换言之，在有候望、窥伺、存问之意。位，在朝廷上立于位也。疑本章所谓“不在其位”，殆指尚未立于位而伺机求其立于位，非分之企求也……本章所谓“不谋其政”，殆谓不用非法之谋以僭取国政之大权也。上句指贪求禄位，下句则指阴谋职权，要皆非分之想，有违谦让之至德，故孔子非之，似非不可越权之谓也。（《论语新诠》215-216页）

牛泽群：是为儒家法则之组成部分继而为中国传统之组成部分？或原为幽见中国特色之“德”、势、位并重之旧贯而非之？或就中国民人天性禀命之预警？或自口非心是而终师法于后世？不在其位，而谋其政，谁与之也？在其位而不谋与不能善谋其政，谁废之也？在其位而不能谋其政，天可助之乎？是对三桓专政之责伐？或对不能行道之自宽？教弟子无位勿谋？或无谋务位？是为早期而遗珠之法制思想？或仅为冀图理想之权略？较之无势无政、无枪无政等，先进前卫？或迂阔贲昧？批判之？继承之？亦或批判地继承之？（《论语札记》227页）

韩喜凯：孔子以这样的方式提出问题，旨在告诉官员们：在其位，要谋其政。这也是条古今共同遵守的为政之道。综合《论语》所述，它有如下丰富含义：1. 思不出其位。2. 待职以忠。3. 勤政。4. 善谏。5. 知进知退。6. 无欲速。（《名家评说孔子辨析》167页）

辑者案：从孔安国说。如此做，“所以安本然之分，而远侵越之嫌”（张居正语）。这并非不让民众关心国家政事，乃国家兴亡，匹夫有责。

8.15 子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”

汉·郑玄：师挚，鲁大师之名。始，犹首也。周道衰微，郑、卫之音作，正乐废而失节。鲁太师挚识《关雎》之声，而首理其乱，有洋洋盈耳，听而美之。（邢昺《论语注疏》105页）

宋·赵德：合乐者，谓堂上有歌瑟，堂下有笙盘，合奏此诗也。邦国燕礼则不歌，笙间之后，即合乡乐《周南》、《召南》、《关雎》、《鹊巢》以下六诗。……此六篇者，其教之原也，故用之乡人，用之邦国，必以此而合乐焉，此所谓乱也。兹非乐之卒章乎？而所谓《关雎》之乱以为《风》始者，《关雎》为《国风》之始也。（《论语笺义》卷二·2页）

宋·朱熹：师挚，鲁乐师名挚也。乱，乐之卒章也。《史记》曰：“《关雎》之乱以为风始。”洋洋，美盛意。孔子自卫反鲁而正乐，适师挚在官之初，故乐之美盛如此。（《四书章句集注》106页）

元·许谦：乱字自有二义：篇义既成，撮大要为乱，是以辞言也；曲终变

章乱节,是以音言也。闵马父所谓“自古在音四语,正《那》诗之终”,盖变章乱节之乱也,正《乐记》“始奏以文,复乱以武”者也。然则《关雎》所谓“参差荇菜,左右芼之。窈窕淑女,钟鼓乐之”者,正其类也。《关雎》之乱,盖只指此四句,不必求他说。(《读论语丛说》卷中·26页)

明·林希元:凡篇章既成,则撮其大要以为乱词。如《楚辞》末云“乱也”。可见“《关雎》之乱”是乐章以《关雎》之诗为乱。曰“师挚之始”、“《关雎》之乱”,举终以该始也。(《四书存疑》卷五·45页)

清·赵良猷:《隋书·经籍志》曰:“王泽竭而《诗》亡,鲁太师挚次而录之。”朱竹垞曰:“如《隋书》所说,是大师挚录《诗》,以《关雎》为始也。《论语》‘师挚之始《关雎》之乱’是也。”按竹垞以此二句为一句读,以牵合《隋书》之说,亦一解也。(《论语注参》卷上·29页)

清·张甄陶:师挚之始者,必师挚此时不在官而追忆之。或以为此因太师挚适齐而发叹,则并两事为一,非也。师挚,贤者也。有官守者不得其职则去。今《乐》得所而《诗》美盛,乐官之职得矣,又何去焉?若云三家僭妄,则宜去者莫如孔子。孔子反鲁,乐官去之,是其洁身高于孔子,又不通之论也。太师挚适齐,是鲁定公十四年事。季桓子受女乐,倡优杂进,乐官耻与为伍,故相率而去。至哀公十一年孔子反鲁正乐之时,相隔十三年矣。中间师挚必亦反鲁,或与孔子共事。后师挚或物故或去官,皆不可知。此章决非为师挚适齐而发也。(梁章钜《论语旁证》卷八·11页)

日·物双松:按《诗·大序》,《关雎》、《麟趾》、《鹊巢》、《驺虞》是谓“四始”……《史记》曰“《关雎》之乱,以为风始”,……是始与乱,皆乐中名目。今乐有乱声,可以见已。盖言师挚之奏“四始”也,其《关雎》之乱最盛美也。(《论语征》167页)

日·冈白驹:按《国语·鲁语》,闵马父曰“昔正考父校商之名颂十二篇于周太师,以《那》为首,其辑之乱曰‘自古在昔,先民有作’”云云,是《那》之卒章为乱,则《诗》之卒章称乱,由来古矣。故知《关雎》之乱,谓《关雎》之卒章也。始乃谓四始也。(《论语征批》17页)

清·牛运震:乐凡四节……按乐至第四节始大合乐,则乐之音节条理至此乃极盛也,故曰“《关雎》之乱,洋洋盈耳”,非以终该始之谓也。以夫子之圣而正乐,以师挚之贤而在官,故一时音乐美盛如此。自夫子言之,自然要归功师挚,故于其适齐之后,追思而叹美之。(《论语随笔》卷八·12页)

日·东条弘:始,如金声始条理之始,始《关雎》之乱也。乱,乐声之名,变声乱节,故谓之乱。(《论语知言》259页)

于省吾：凡商、周籍载籍，乱训治者，皆鬲，古治字。金文治字均作鬲或鬲，亦与司、嗣同用。……《关雎》之乱本应作《关雎》之鬲。鬲读嗣，谓《关雎》嗣续之篇。《关雎》凡六篇，《葛覃》、《卷耳》、《鹊巢》、《采芣》、《采芣》均其续篇也。（《论语新证》8 页）

方骥龄：师摯之始，殆谓始奏鼓声，然后歌舞秩然有序而出……本章所谓乱，殆指弦乐……雎为鸟名，关雎原为诗篇之名，此处殆为引伸之义，以喻弦歌之音，如雎鸟之和鸣。疑师摯之始为舞踊，而《关雎》之乱为乐曲。歌舞配以乐曲，喻俯仰进退之有序。（《论语新论》216-217 页）

萧氏元：“乱”可能有“交杂合奏”的意思。（《论语解惑》106 页）

杨润根：[译解]《师摯》的序曲和《关雎》的结束曲。（《发现论语》209 页）

林毓顺：1、师摯之始：是师始摯之。师是教师。周礼，师氏掌国学之政，以教国子小舞。摯是握持把持，是安排义。也是乐师首先安排的节目。2、关雎之乱：……关雎之乱，是关雎之风，是关雎之治。（《论语我读》140 页）

金知明：师摯之始，关雎之乱：师摯刚做乐官的时候，《关雎》错落有致；师摯，人名，鲁国乐官，一说是演奏家；始，上任，开始；关雎，指《关雎》这首诗的音乐，古代的诗都可以唱，所以孔子这里指的是音乐；乱，指音乐错落。（《论语精读》103 页）

李零：“师摯之始”，是由师摯开始演奏……“《关雎》之乱”，是演奏《关雎》作结束。（《丧家狗——我读〈论语〉》170-171 页）

辑者案：从日人冈白驹说：《那》之卒章为乱，则诗之卒章称乱，由来古矣。故《关雎》之乱，谓《关雎》之卒章也。《康熙字典》、《辞源》、《汉语大词典》、《汉语大字典》均释“乱”为“乐之卒章”或“乐曲的最后一章”。

8.16 子曰：“狂而不直，侗而不愿，怍怍而不信，吾不知之矣。”（辑者案：“侗而不愿”，定州简本作“侗而不愿”）

（1）侗而不愿

汉·孔安国：侗，未成器之人，宜谨愿。（邢昺《论语注疏》105 页）

宋·朱熹：侗，无知貌。（《四书章句集注》106 页）

明·林希元：侗，无知，是不聪明、心下鹑突底人。愿，谨厚，是谨守故常，不敢妄动。（《四书存疑》卷五·46 页）

杨伯峻：幼稚而不老实。（《论语译注》83 页）

毛子水：侗音同，义近僮。《说文》：“僮，未冠也。”引伸为僮蒙、僮昏。愿，是谨慎、恭顺的意思。（《论语今注今译》120 页）

杨润根：[注释]与人一致，曲意附和他人，迎合他人。[译解]（想迎合

他人而不)心甘情愿。(《发现论语》210 页)

何新:愿,圆也,圆通。(《论语新解——思与行》103 页)

郑张欢:侗,好合。(《论语今释》124 页)

辑者案:侗,通“懂”,幼稚。愿,朴实,善良。《尚书·皋陶谟》:“愿而恭。”《疏》:“愿者,恧谨良善之名。”句意为:童稚者宜老实,而实际上并不老实。

(2) 怍怍而不信

汉·包咸:怍怍,恧恧也,宜可信也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·32 页)

宋·朱熹:怍怍,无能貌。(《四书章句集注》107 页)

宋·张栻:怍怍者,拘执然……拘执者不敢食其言而信可取也。(《南轩论语解》卷四·19 页)

清·牛运震:怍怍,无能,似与愿近。(《论语随笔》卷八·12 页)

日·昭井一宅:怍者,“有鄙夫问于我空空如”之空,盖心无所趣向之谓欤?不审,可博考。(《论语解》179 页)

杨润根:[注释]空空的、博大的、能容纳一切的心灵状态。这里作为动词,意指向他人敞开心扉,而不对他人关闭自己的心灵。(《发现论语》210 页)

黄怀信:“怍怍”,心中无物,无知之貌。(《论语新校释》194 页)

金明知:怍怍,呆板、愚蠢的样子;信,可靠。(《论语精读》103 页)

辑者案:怍怍,诚恳貌。句意为:诚恳者宜守信,而不守信。此章批评三种人:疏狂(豪放不拘)者宜率直,却不率直;童稚者宜老实,却不老实;诚恳者宜守信,却不守信。对于这样的人,孔子感到了解不透。

8.17 子曰:“学如不及,犹恐失之。”

魏·何晏:学自外人,至熟乃可长久。如不及,犹恐失之耳。(皇侃《论语集解义疏》卷四·33 页)

梁·皇侃:言学之为法,急务取得,恒如追前人,欲取必及,故云如不及也。又学若有所得,则战战持之,犹如人执物,恒恐去失,当录之为意也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·33 页)

元·许谦:为学者昼夜勤力,不息其心,如追一物,惟恐不及。既用功如此,尚恐失之。盖人生有期,白日不再。既生为人,全不见得些小道理便死了,只是枉了一生,所以古人为学不分毫放过。(《读论语丛说》卷中·26 页)

清·李光地:及者,及前路也。失者,失当前也,与日知其所亡、月无忘其所能相似。如字犹恐字,则形容其瞻前顾后之心也。(《读论语札记·泰伯篇》)

方骥龄：本章学字似含有敦字义，觉悟也。及字通汲字，急也。犹，猿类，多疑，犹豫，迟疑不决。全章之意，殆谓人在觉悟之后，如不汲汲然及时努力，急乎迁善改过，稍一犹豫，瞬即失去机会矣！谓人当及时迁善改过，勉为善之不可迟。（《论语新论》218页）

王缙尘：“学如不及”者，言求学要像来不及学一般。“犹恐失之”者，言学而有得，还要顾虑再失去他。（《四书读本》143页）

钱穆：学问无穷，汲汲终日，犹恐不逮。（《论语新解》214页）

牛泽群：不及，孔子知识论重要特点之一，开放性，可知与积极进取性……余尝试作一新解：“学，如不及犹恐失之。”如，取《左传·昭公二十一年》“君若爱司马，则如亡”中之“如”义。王引之《经传释词》卷七：“如，又为‘当如是’之‘当’。”子云“过犹不及”重点在“过”，此亦在“如不及”，以不同角度再次强调“学如不及”之主题。（《论语札记》228页）

李君明：学了（仁德和善行）不及时践行，就会担心失去它们。（《论语引读》260页）

辑者案：孔子说：“学习好像来不及似的，还恐怕失去了。”王缙尘说为优。

8.18 子曰：“巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不与焉。”

魏·何晏：美舜、禹。己不与求天下而得之也。巍巍者，高大之称也。（皇侃《论语集解义疏》卷四·33页）

梁·皇侃：一云：孔子叹己不预见舜禹之时也，若逢其时，则己宣道当用也。故王弼曰：“逢时遇世，莫如舜禹也。”江熙曰：“舜禹受禅，有天下之极，故乐尽其善，叹不与并时，盖感道契在昔，而理屈当今也。”（皇侃《论语集解义疏》卷四·33页）

宋·张栻：舜禹之有天下，岂有一毫与乎其间哉？天与之，人之与之。天与之，人之与之，舜禹顺乎天人之心而履乎其位，于我何加哉？此其德所以为巍巍也。（《南轩论语解》卷四·19页）

宋·朱熹：巍巍，高大之貌。不与，犹言不相关，言其不以位为乐也。（《四书章句集注》107页）

清·毛奇龄：言任人致治，不必身预，所谓无为而治是也。若谓视之若无有，则是老氏无为之学，非圣治矣。……《汉·王莽传》：“太后诏曰：选忠贤，立四辅，群下劝职。孔子曰：‘舜、禹之有天下也，而不与焉。’”晋刘寔作《崇让论》有云：“舜、禹有天下不与，谓贤人让于朝，小人不争于野，以贤才化无事，至道兴矣。己仰其成，何与之有？”……此直指任贤使能，为无为而

治之本。(《论语精求篇》卷四·6页)

日·物双松:不与云者,谓忘己之有天下也……盖舜禹之所以不与有天下者,以尧故也。舜禹皆继尧而成尧之道,故忘己之有天下,而犹谓尧之天下焉,是其所以巍巍然高大也。(《论语征》169页)

清·牛运震:不以有天下为乐,是夫子就舜禹胸怀洒落上看。然胸怀洒落自洒落,忧勤兢业又自忧勤兢业。盖圣人为天下忧勤,绝不以位为乐,此正“不与”之义也。(《论语随笔》卷八·13页)

清·张甄陶:舜禹之不与富贵,犹孔颜之不与疏食箪瓢,心有所在,不暇及也。必兼此义乃备。(程树德《论语集释》548页引《四书翼注》)

日·猪饲彦博:“与”、“豫”古通用。豫,安佚也。(《论语说抄》6页)

清·梁章钜:不与自应专就富贵说。惟能轻视富贵,所以谓之巍巍。独称舜、禹者,以其起自侧微,非若世及之君,富贵是其固有也。(《论语旁证》卷八·12页)

钱地:不与,不求与也。不求与者,不求人与之也。反之,求人与之者何?求人与之天子位也,夫欲取得天下者,无所不用其极耳。(《论语汉宋集解》421页)

张永隆:“与”是“争”“战”的意思……“不与”,就是不争。既指舜禹得天下时不以力争,又指他们有天下后不复有权力之争。(《〈论语〉注释数则辨疑》,《青海民族学院学报》1992年第1期)

林革:与者誉也,名也。(《读〈论语〉偶记》,《宁波大学学报》1996年第2期)

蒋沛昌:孔子赞美舜禹两位远古时代的君王,劳碌奔波,以天下为己任,功业崇高无比,从不宣扬自己……与(预 yù)——宣扬,这里指自我宣扬。(《论语今释》203页)

高专诚:这种“不与”并不是放任自留,而是说,帝王的主要责任是把握全局,选用贤才,同时做好臣下的道德榜样。这就是孔子政治思想中的理想的君臣关系。(《论语通说》129页)

林觥顺:[注解]而不与焉:是说不是恳求,而是凭功绩受禅让而得。不与读同丕与,是甚大的赏赐。[心得]教人凡事的成功是靠自己苦心经营。(《论语我读》142页)

金知明:与,给;不与,不给自己的子孙。(《论语精读》104页)

郑张欢:[释]孔子说:舜与禹真是受人敬仰,已贵为天子、富有天下而却一点也没有改变自己的原来本色。(《论语今释》124页)

李君明:与:给予,指受禅。(《论语引读》261页)

刘兆伟:“与”可作“用”字讲。孔子对舜禹的功德赞美,其原因就在于

舜禹有了天下,却不把天下作为自己的私有财产去利用,仍为公事费心劳神。(《论语通要》173页)

杨朝明:[解读]孔子说:“伟大啊,舜、禹有天下却不与其事,无为而治。”(《论语诠解》76页)

辑者案:与,通“豫”,意为“喜悦”。《仪礼·乡射礼》:“宾不与。”郑玄注:“古文与作豫。”《淮南子·天文训》:“圣人不与也。”高诱注:“与,犹说也。”古籍当中,“与”“豫”通用,表示喜悦、快乐。此句应理解为:舜禹得到上代帝王禅让的天下(帝位),而未感到喜悦。得到帝位竟然不高兴,似乎有违常理,而事实确是如此。《史记·太史公自序》记曰:“唐尧逊位,虞舜不台。”不台(怡),即不高兴。这恰好反映了古贤帝王的谦逊之德。

8.19 子曰:“大哉,尧之为君也!巍巍乎,唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎,其有成功也。焕乎,其有文章。”

(1)唯尧则之

汉·孔安国:则,法也。美尧能法天而行化也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·34页)

宋·朱熹:则,犹准也。……言物之高大,莫有过于天者,而独尧之德能与之准。(《四书章句集注》107页)

清·刘宝楠:人受天地之中以生,赋气成形,故言人之性必本乎天。本乎天即当法天,故自天子至于庶人,凡同在覆载之内者,崇效天,卑法地,未有能违天而能成德布治者也。……然则古圣所以成德布治,皆不外则天而行之。(《论语正义》308页)

清·俞樾:此美尧之大,非美尧之能法天也。《说文·刀部》“则,等画物也”,是则有等义。《管子·七法篇》“物虽不甚多,皆均有焉而未尝变也,谓之则”,是则有均义。盖则为等,故亦为均。……此云“唯天为大,唯尧则之”,盖谓天之大,无与等者,唯尧能与之等耳。……孔训则为法,未得其义。(《群经平议》卷三十·21页)

杨伯峻:只有天最高最大,只有尧能够学习天。(《论语译注》84页)

吴林伯:则,效。(《论语发微》119页)

杨润根:[注释]惟尧则惟天为大,即只有尧帝把那惟一的宇宙的道德秩序的崇高伟大与完美无缺作为自己遵循的惟一榜样与原则。(《发现论语》211页)

辑者案:则,效法。言“法”言“效”者皆对。

(2) 荡荡乎，民无能名焉

汉·包咸：荡荡，广远之称也。言其布德广远，民无能识名焉。（皇侃《论语集解义疏》卷四·34页）

魏·王弼：荡荡，无形无名之称也。夫名所名者，生于善有所章，而惠有所存，善恶相须，而名分形焉。若夫大爱无私，惠将安在？至美无偏，名将何生？故则天成化，道同自然，不私其子而君其臣，凶者自罚，善者自功，功成而不立其誉，罚加而不任其刑，百姓日用而不知所以然，夫又何可名也？（皇侃《论语集解义疏》卷四·34页）

唐·韩愈：尧仁如天，不可名状其高远，非不识其名也。（《论语笔解》卷上·16页）

日·物双松：荡荡乎民无能名焉……乃谓允恭克让也。其见于《尧典》者，咨四岳而用鲧，恭也；登庸虞舜，让也。不自贤，不自能，民唯见舜禹之功，故曰“民无能名焉”。（《论语征》170页）

清·焦循：循按《溢法》，民无能名曰神。（《论语补疏》卷一·14页）

杨伯峻：老百姓简直不知道怎样称赞他。（《论语译注》84页）

黄怀信：[释]“无能”，莫能。“名”，命名、取谥号。《说文》：“尧，高也。”是“尧”不为名。[训译]浩大啊！百姓没有人能给他起个（恰当的）名号。（《论语新校释》196页）

辑者案：名，韩愈“名状”说为是。尧仁德浩荡，民众无法用语言形容、称说。

(3) 焕乎，其有文章

魏·何晏：焕，明也。其立文垂制又著明。（邢昺《论语注疏》106页）

宋·朱熹：文章，礼乐法度也。（《四书章句集注》107页）

毛子水：“文章”，意同“光明和条理”。（《论语今注今译》122页）

宋永培：“焕乎其有文章”，是赞颂尧效法天的生机，慈惠爱民，为民所拥戴，其盛德如日月彰明，“光焰万丈长”。（《〈论语〉“大哉尧之为君”的真实内涵》，《青海师范大学学报》1995年第2期）

林毓顺：文章：喻五光十色交织而成，内涵丰富。（《论语我读》142页）

黄怀信：“焕乎”，灿烂之貌。“文章”，指礼乐文明，所谓五典、五礼、五服、五刑之类。（《论语新校释》196页）

辑者案：从朱熹、黄怀信说。焕乎，谓礼乐法度光明灿烂，熠熠生辉。

8.20 舜有臣五人而天下治。武王曰：“予有乱臣十人。”孔子曰：“才难，不其然乎？唐、虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，可谓至德也已矣。”

(1) 乱臣十人(辑者案：马国翰辑《古论语》卷五作“乱十人”，无“臣”字)

汉·马融：乱，理也。理官者十人也，谓周公旦、召公奭、太公望、毕公、荣公、太颠、闳夭、散宜生、南宫适，其余一人谓文母也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·34页)

宋·郑汝谐：乱本作𦔻，古治字也。(《论语意原》卷二·19页)

宋·朱熹：《书·泰誓》之辞。马氏曰：“乱，治也。”十人，谓周公旦、召公奭、太公望、毕公、荣公、太颠、闳夭、散宜生、南宫适，其一人谓文母。刘侍读以为子无臣母之义，盖邑姜也。九人治外，邑姜治内。或曰：“乱，本作𦔻，古治字也。”(《四书章句集注》107页)

宋·金履祥：《古文尚书》“德惟𦔻否”，德𦔻二字正与《集注》合。治字从爪从系从乚，取以手理系而有条理也。后人𦔻字加乚，与𦔻字相似，故遂误以𦔻为乱字。书家以𦔻训治，其加乚者为烦乱，与古文不合，当以乱训治，而𦔻为烦乱乃通。(《论语集注考证》卷四·13页)

元·陈天祥：林少颖破此说曰：“子不可臣母，其理诚是。至以邑姜为臣，只恐未必也。盖经既无文，年代久远，不复可知。而九人者虽不出周、召之徒，亦不可一一如汉儒所定。要之，孔子之意惟论其才难而已，舜臣五人亦然。”王淳南曰：“少颖之论当矣。晦庵于作者七人知指名者为凿，而复惑于此，何也？”予谓林少颖之论、王淳南之断皆出众论之右，此亦无他，本分而已，但凡经无其文，而以臆度指说者皆当准此为断。(《四书辨疑》卷五·9页)

日·物双松：盖谓勘乱之才。……按《左传》，叔孙穆子亦曰“武王有乱十人”，无臣字……盖文母不可为臣，故臣为衍文。(《论语征》171-172页)

清·牛运震：乱虽训治，实则戡乱，曰“乱俨然为征诛功臣”，正与治字相对。(《论语随笔》卷八·15页)

清·焦循：官，小臣也。十人治官者也。马以官字解臣字，邢《疏》解作治官之臣，非是。(《论语补疏》卷一·15页)

日·佐藤坦：马融以妇人为文母。刘敞谓：“子无臣母之义，盖邑姜也。”则似是而非，子不可以臣母，而夫独可以臣妻乎？且《大诰》“周公述诰曰‘爽邦由哲，亦惟十人’”，即十乱也。自成王言之，则邑姜即其母，武王不

臣母，而成王独臣母乎？自周公言之，则周公亦编在十乱，恐不以哲自命也。至马融始傅会之，不可从。（《论语栏外书》47页）

清·王闿运：有，又也。又治十人。命十人治政，人未闻。（《论语训》卷上·78页）

章太炎：《春秋传》引《太誓》“纣有亿兆夷人，亦有离德，余有乱十人，同心同德”，“乱”与“夷”语相对。《大雅》“涉渭为乱”，《释水》“正绝流曰乱”，然则乱十人者，辞例犹《越世家》所谓“习流二千”，《太誓》称“十二月师毕渡盟津”，渡即绝流。言十人者，举将帅以统军士也。时舟师渡河，尚父有苍兕之令，非将帅倡率则军士逡巡后至者多矣。夷者，踞也。《墨子·非命篇》引《太誓》“纣夷居日，我民有命，毋僂其务”，是则民皆夷踞，不肯僂力，可知战时如此。《春秋传》所谓“公徒释甲，执冰而踞也”，此已毕渡，彼犹踞踞，一有斗志，一无斗志，甚明。所谓同德、离德之分也。十人名氏不可的知，言妇人者，盖羌髡酋长以女子统众者。俞先生疑为骊山女，近之旧说，皆误。（《广论语骈枝》8页）

于省吾：按臣字，后人所增，见刘氏《正义》。乱本应作鬬字，亦作鬬，即古治字。今作治者，后起字也。鬬、司古通用，司即司徒、司马、司空之司。……若读乱如字训治，曰“予有治十人”，则不辞矣。马《注》盖知其不辞，势不得不于治下增官字，望文生训矣。（《论语新证》8页）

方骥龄：孔子举舜有巨人而天下治，武王有乱臣十人而仍以服事殷。正以此二者反证治道之不在人才而在“至德”也。（《论语新论》223页）

杨伯峻：“乱臣”就是“治国之臣”。近人周谷城（《古史零证》）认为“乱”有“亲近”的意义，则“乱臣”相当于《孟子·梁惠王下》“王无亲臣矣”的“亲臣”，虽然言之亦能成理，但和下文“才难”之意不吻合，恐非孔子原意。（《论语译注》84页）

韩府：孔子认为武王的说法不够恰当、准确，因为他认为武王所说的“十人”人中的那一位“妇人”是主内的，她并不应当和参与国家大事的其它大臣相提并论。换句话说，孔子并不否认那位“妇人”是否能干（当然，更不是说不把她当人），而只是说把她列为“臣”是不合适的。综上所述，孔子与武王的根本分歧在于，他不同意武王把邑姜也列为“臣”。再啰嗦一点来说，孔子与武王二人的分歧不在于邑姜算不算“人”，而在于算不算“臣”上；所谓“九人”、“十人”的分别，实质是说“臣”的数目到底是“九位”还是“十位”。（《“九人”“十人”辨》，《孔子研究》2001年第2期）

萧氏元：“乱”就是“乱”。古代帝王在讲话时，多用自谦语气。……武

王“以暴易暴”，掀起武力革命，仍自谦，而称那些帮他打天下的臣子为“乱臣”。（《论语辨惑》108 页）

何新：乱可读为良。良臣，贤臣也。（《论语新解——思与行》104 页）

辑者案：从马融说：“乱，理也。”乱，训理训治皆可。乱臣，善于治国之臣。

（2）唐、虞之际，于斯为盛

汉·孔安国：唐者，尧号也。虞者，舜号也。际者，尧舜交会之间也。斯，此也。此，此于周也。言尧、舜交会之间比于此周。周最盛多贤才，然尚有一妇人，其余九人而已。大才难得，岂不然乎？（皇侃《论语集解义疏》卷四·35 页）

晋·季彪：舜之五臣，一圣四贤，八元八凯，一有六人，据《左氏》明文，或称齐圣，或云明哲，虽非圣人，抑亦其次也。周公一人，可与禹为对。太公、召公是当稷、契，自毕公以下，恐不及元凯。就复强相攀继而数交少，何故唐虞人士反不如周朝之盛也耶？彪以为，斯，此也，盖周也。今云唐虞之际于此为盛，言唐虞之朝盛于周室，周室虽隆，不及唐虞，由来尚矣。故曰：巍巍荡荡，莫之能名。今更谓唐虞人士不如周室，反易旧义，更生殊说，无乃攻乎异端，有害于正训乎？（皇侃《论语集解义疏》卷四·35 页）

宋·朱熹：唐虞，尧舜有天下之号。际，交会之间。言周室人才之多，惟唐虞之际，乃盛于此。（《四书章句集注》107 页）

元·陈天祥：盖际谓唐、虞之边际，犹言唐、虞之末也。自唐、虞之末至于斯为最盛。（《四书辨疑》卷五·9 页）

清·牛运震：唐虞之际须看一际字。以唐禅虞，两代犹一代也，故尧之才舜得而有之。若征诛放伐，安得云际？故不可言殷周之际也。唐虞际故才盛于周，殷周分故周才不如唐虞。此中意旨正自深远。（《论语随笔》卷八·15 页）

日·龟井鲁：斯，斯于周初。言自唐虞以往，周初最盛也。（《论语语由》148 页）

清·王引之：《论语·泰伯篇》“唐、虞之际，于斯为盛”，言自古人才，惟唐虞之际与此周为极盛也。（《经义述闻》卷三十一·31 页）

日·东条弘：斯，斯五人也。言人才之难，虽唐虞之际，仅至斯五人，而后为盛。（《论语知言》262 页）

清·刘宝楠：“唐、虞之际”者，际犹下也、后也。（《论语正义》311 页）

日·昭井一宅：于斯者犹指是人也，斯之下省“才”字。（《论语解》182 页）

清·陈浚：际是接。……从古人才，无过虞舜五臣。是因唐尧禅位与

他,两朝相接才能有此。自唐虞以后,要算武王,此时人才最盛。((《论语话解》卷四·24页)

严灵峰:斯,指舜也。言唐、虞之际,“舜有臣五人,而天下治”;故云“于斯为盛”也。况“唐、虞之际”,周德未兴,何来“比于此周”?疑此八字当在“而天下治”句后。“于斯为盛”,乃指“唐、虞之际”而言。((《读论语札记》38页)

鲍鹏山:“际”,时期,时候。((《论语新读》91页)

辑者案:从刘宝楠说。言自唐虞之后,周初人才为盛。斯,指周武王时。

(3) 三分天下有其二

汉·郑玄:于时三分天下有其二,以服事殷。故雍、梁、荆、豫、徐、扬之人咸被其德而从之。(王谟辑《论语郑注》15页)

汉·包咸:殷纣淫乱,文王为西伯而有圣德,天下之归周者三分有二,而犹以服事殷,故谓之至德也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·35页)

梁·皇侃:天下有九州,文王为雍州西伯,六州化属文王,故云三分天下有二,犹服事于殷也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·36页)

宋·张栻:三分天下有其二以服事殷,非特文王也,武王之初亦然。故统言周之至德,不但曰文王也。盖纣未为独夫,文武固率天下以事纣者也。三分天下有其二,天下之归往如此,而翼翼小心以尽其臣子之恭,非德合中庸者,其能之乎?故称至德也。((《南轩论语解》卷四·20页)

清·王夫之:文王质成虞芮,虞芮国在河中,今平阳府境,西伯戡黎,黎今潞安府黎城县,皆冀州之域,而孟津、牧野固属豫州,至武王时犹为殷有,则文王已兼有冀土,而豫州尚多属纣,则三分者约略言之,非专言六州明矣。((《论语稗疏》9页)

日·佐藤坦:末节,意不过谓天下人心大半归文王尔,勿泥文句以害其意可也。((《论语栏外书》48页)

毛子水:这二十二字(辑者案:指“三分天下有其二”之全句)和上章似不相连。旧合上为一章,文理上颇难通。今分出独自为一章。((《论语今注今译》123页)

高专诚:姬昌在世之时并没有起事。对此,正统的说法是,姬昌还希望纣王能回心转意。其实,应该是姬昌当时还自认为力量不够强大,灭殷的条件还不成熟。((《论语通说》130页)

李零:夏人起于晋南和豫西,占有天下的三分之一;商人起于其东,核心地区在冀南、豫东,也占有天下的三分之一,崛起后,并占有夏的势力范围;周人起于其西,核心地区在陕西西部,也占有天下的三分之一。周人崛

起后,先从陕西西部扩展到陕西中部,再夺取夏的故地,等于以天下的三分之二包围商的核心地区,这就是所谓“三分天下有其二”。(《丧家狗——我读〈论语〉》172页)

辑者案:从包咸说。文王有圣德,天下大多数人归服,而他还臣服于商朝,这可称得上最高尚的道德了。

8.21 子曰:“禹,吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神,恶衣服而致美乎黻冕,卑宫室而尽力乎沟洫。禹,吾无间然矣。”

无间然

汉·孔安国:孔子推禹功德之盛,言己不能复间厕其间也。(皇侃《论语集解义疏》卷四·36页)

晋·郭象:舜、禹相承,虽三圣,故一尧耳。天下化成则功美渐去其所,因循常事而已,故史籍无所称。仲尼不能间,故曰“禹,吾无间然矣”。(皇侃《论语集解义疏》卷四·37页)

梁·皇侃:间犹非觖也。孔子美禹之德美盛,而我不知何以厝于非觖矣。(皇侃《论语集解义疏》卷四·37页)

宋·朱熹:间,罅隙也,谓指其罅隙而非议之也。(《四书章句集注》108页)

宋·张栻:禹之有天下,无所与于己,故饮食则菲,衣服则恶,宫室则卑,所欲不存焉,而于事神之际则尽其诚,于朝廷之礼则尽其敬,于保民之事则尽其力,皆所以成其性耳。惟其不存于彼,故能克尽于此。再言其无间者,言其无可得而议如此也。此与恶旨酒而好善言之意同。禹之为圣本由学而成,皆其工夫至到者也。(《南轩论语解》卷四·21页)

明·林希元:欲从俭约者,或并其不当俭者而俭之。欲从丰厚者,或并所自奉者而丰之。大禹当俭处则从俭,当丰处则从丰。丰、俭各适其宜,所以无间然也。(《四书存疑》卷五·49页)

日·物双松:致孝乎鬼神,言敬祖先也。致美乎黻冕,言敬圣人也。尽力乎沟洫,言敬民也。敬此三者,则先王之道尽矣。此孔子所以“无间然”也。(《论语征》173页)

清·刘逢禄:禹之治水因鲧之功,沟洫之利,万世永赖,致孝之大者也。不自大其事,不自尚其功,故无间然。(《论语述何》卷一·14页)

清·刘宝楠:《后汉·殇帝纪》引此文,李贤《注》:“间,非也。”《孟子·离娄篇》:“政不足间也。”亦训非。(《论语正义》313页)

方骥龄:《说文》然字下举“难”为然字之或体,本章然字,疑系难字之误。间然当系间难,非难也。犹言责难,非议诋毁是也。本章两用“禹无间

然矣”，前者为虚断，后者为实断，中间为实证，证明孔子之言非妄。（《论语新论》224 页）

杨伯峻：禹，我对他没有批评了。（《论语译注》84 页）

黄怀信：[释]“间”，间隙、缝隙。此做动词，谓寻其间，找其毛病。“然”，用同“焉”，借字。焉，兼词，于之。[训译]大禹，我在他身上是找不出毛病的了。（《论语新校释》199 页）

辑者案：从刘宝楠、方骥龄说。间，非议也。《方言》：“间，非也。”《管子·权修》：“授官不审，则民间其治。”魏李康《运命论》：“西河之人肃然归德，比之于夫子而莫敢间其言。”



子罕第九

9.1 子罕言利与命与仁。

汉·郑玄：利有货之殖否，命有寿之长短，仁有行之穷达。孔子希言利者，为其伤行也；希言命与仁者，为民不可使知也。（单承彬《〈论语〉郑义举隅》，《儒家文献研究》88页）

魏·何晏：罕者，希也。利者，义之和也。命者，天之命也。仁者，行之盛也。寡能及之，故希言也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·1页）

梁·皇侃：与者，言语许与之也。……弟子记孔子为教化所希言及所希许与人者也。所以然者，利是元亨利贞之道也，百姓日用而不知，其理玄绝，故孔子希言也。命是人禀天而生，其道难测，又善恶不同，若逆向人说，则伤动人情，故孔子希说与人也。仁是行盛，非中人所能，故亦希说许与人也。然希者非都绝之称，亦有时而言与人也。《周易·文言》是说利之时也。谓伯牛亡之命矣夫，及云若由也不得其死然，是说与人命也。又孟武伯问子路、冉求之属仁乎？子曰“不知”。及云楚令尹陈文子焉得仁，并是不与人仁也。而云颜回三月不违仁，及云管仲如其仁，则是说与人仁时也。故云子罕言利与命与仁也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·1页）

宋·邢昺：此章论孔子希言难考之事也。（邢昺《论语注疏》111页）

宋·史绳祖：盖子罕言者独利而已，当以此句作一义。曰命曰仁，皆平日所深与，此句别作一义。与者，许也。（《学斋占毕》卷一·21页）

金·王若虚：予谓利者圣人之所不言，仁者圣人之所常言，所罕言者唯命耳。然而云尔者，予不解也，姑阙之。（《论语辨惑》卷二·12页）

清·刘宝楠：利、命、仁三者，皆子所罕言，而言“仁”稍多，言“命”次之，言“利”最少。故以“利”承“罕”言之文，而于“命”、于“仁”则以两“与”字次第之。……阮氏元《论语·论仁篇》：“孔子言仁者详矣，曷为曰‘罕言’也？所谓罕言者，孔子每谦不敢自居于仁，亦不轻以仁许人也。”今案：夫子晚始得《易》，《易》多言“利”，而赞《易》又多言“命”，中人以下，不可语上，故弟子于《易》独无问答之辞。今《论语》夫子言“仁”甚多，则又群弟子记载之力，凡言“仁”皆详书之，故未觉其罕言尔。（《论语正义》320页）

清·黄式三：《说文》罕训纲，《汉书注》罕训毕者，本义也。经传中罕训

少者，借字也。罕言之罕，借为轩豁之轩。……轩有显豁之义，亦曰轩豁。经史中凡言轩輊、轩昂、轩渠、轩翥，与轩豁之义一也。……罕言者，表显言之也。（《论语后案》220页）

清·焦循：古所谓利，皆以及物言。至春秋时人第知利己，其能及物，遂别为之义。故孔子赞《易》以义释利，谓古所谓利，今所谓义也。孔子言义，不多言利，故云“子罕言利”。若言利则必与命并言之，与仁并言之。利与命并言，与仁并言，则利即是义。子罕言三字呼应两“与”字，味其词意甚明。（《论语补疏》卷一·15页）

日·东条弘：罕言与雅言相对……罕言如利与命者，二十篇中，实仅仅然。至于如仁，其言殆三十有余，盖不得曰罕言。……视以仁称者，如殷之三仁，及泰伯夷齐，纯正之仁，于门人则独许颜子，不许于他诸子者，实是纯正之仁。如斯所罕言者，故曰“子罕言”，岂指三十有余之仁言之哉？（《论语知言》267页）

清·康有为：子罕言，利与？命与仁，达（旧本以“达”字属下章，非）。罕，希也。上“与”，即欤，助词。达，通也。利者，义之和；命者，天之命。记者总括孔子生平言论，最少言者莫如利，最通达多言者莫如命与仁。……旧本，“达”字错写与“巷党”相连，遂若本章之称孔子罕言命仁。然考之《论语》，孔子言命仁至多。（《论语注》123页）

杨树达：《论语》一书言仁者不一而足，夫子言仁非罕也。所谓罕言仁者，乃不轻许人以仁之意，与罕言利命之义似不同。（《论语疏证》211页）

于省吾：子罕言利与命与仁，仁应读为夷。罕言利者，鄙世人之竞于利也；罕言命者，性命高深之理，非人人之所可喻也；罕言夷者，内诸夏而外夷狄也。罕言者，偶言之耳，非常言也。（《论语新证》，《社会科学战线》1980年第4期）

方骥龄：本章所谓罕言利，殆罕言个人之私利，如官位利禄是也……本章所谓命，个人之富贵生死，孔子所罕言也……本章中“与仁”之“仁”，相人耦之仁也。“与仁”即《孟子·公孙丑》篇与人为善之“与”，悦也，助也，赞许也，同也，从也，亲也。人之善者悦之，从之，亲之，同之，赞之；人所不能者，助之。疑本章之“与仁”，仁，人也，即《孟子·公孙丑》章“与人为善”“善与人同”“乐取于人以为善”之意。（《论语新论》228-229页）

钱地：夫子罕言者，非不言也，是少言也。少言，与多言为对……故不多言命，而言德。故不多言利，而言义。故不多言仁，而言公天下，济万民。其实利命与仁，皆在德义公正之中也。（《论语汉宋集解》上·433-436页）

王熙元：这是因为门人经过长久的观察，发现孔子在这三方面很少自

动谈到,《论语》中记孔子论仁各章,大多是弟子问仁,而后孔子才答复他们。弟子们一听到孔子指示求仁德的方法,莫不欣然奉持,详细记载,以示服膺之诚,所以看起来好像很多,实际上比起孔子平生所有的言论来,仍然是很少的,何况大多不是孔子所“自言”的,而且仁德的全体大用,还有很精深的境界……孔子平生从不敢以圣与仁自居……从不轻易以“仁”许人,因为“仁”是至高无上的德性,常人是难以达到的。(《论语通释》466页)

蔡尚思:“罕言利”,本来不是不言利,而是因为在孔子看来,人们得利失利,早由命中注定,即所谓“死生有命,富贵在天”。这种说教,有两重涵义。首先是给传统的财产关系蒙上一层宗教帷幕……其次,在财产关系的封建化进程正在加速实现的时候,孔子特别强调富贵早经天命注定,又只能证明他力图给热中趋利的人们服一贴麻醉剂。(《孔子思想体系》84-85页)

周乾涿:与字是举字的假借……“与命与仁”应是“举命举仁”,如作“举命与仁”亦通。按:举,《说文》以为“对举也”,段玉裁注:“谓以两手举之”,意即推高,可引申为称引。这样,《子罕》的首章应该理解为:孔子很少谈利,(但是)称引命,(也)称引仁。或者说,称引命和仁。(《〈论语〉三题》,《天津师范大学学报》1986年第1期)

陈如勳:窃意以为“罕言”当与“雅言”对文,其言仁与命不如言诗书执礼之多。诗书执礼,盖日常与弟子讲习之事,仁与命则因问因事而发,虽弟子记之亦多,然非平居之常言也。(《论语异解辨正》88页)

王缙尘:“利”者,利己之事,人人所欲。但这里面界限,极难分析。因为利己并不是一件坏事,若人人不思利己,人的生活,便无意义;故利己实为人生一重要原素。但一般人往往不能明白利己的限度,因只顾利己,或不免损人。只有上智大哲,能明白利的道理;若要人人知之,这是很难之事,故孔子不肯多说也。“命”的界限,也极难明晰。若说做人都有命定,那么人将一事不做,连应该做的事,也不去做,以为横竖有命注定的,何必去费心劳力呢?若说命是没有的,则人对于无论何事,又将不顾一切去乱撞了。所以孔子对于“命”的意义,也不肯多说。至于“仁”,为孔子学说教旨的中心要素,何以也不肯多说呢?因为“仁”的训义,常为爱人。然爱人而不弄清界限,必至对人无分亲疏,如此,则成为墨子之“兼爱”,于“仁”的本旨,又不免差错,故孔子也不肯多说。(《四书读本》148页)

吴林伯:上“与”字,犹取,下“与”字,连词也。(《论语发微》123页)

宋钢:按,“与”字在《论语》中还有作动词的用法。作动词时,可解作“参与、相关”,即现代汉语的“有关、有关系”。本章若依此解释,则应断句

为：“子罕言利与命、与仁。”即谓“孔子很少说利跟命有什么关系，跟仁有什么关系”。（《〈论语〉疑义考释》，《黄冈师专学报》1990年第4期）

曾广升：我们猜测：曾参弟子追述孔子言行，述曾参之意或自揣孔子之意，认为孔子鄙视“利”，故“罕言利”。（《孔子“罕言利”辨》，《解放军外语学院学报》1991年第2期）

邓球柏：孔子很少说话，是功利的原因吗？是命运的关系吗？不是的！是仁道原则促使他这样的。（《论语通解》卷五·165页）

萧氏元：本节应断句成“子罕言利与命，与仁”。……就是孔子很少谈到“利”与“命”，却常常赞许“仁”。（《论语辨惑》111页）

董子竹：子罕言利与命与仁，不是说他不要利，不信命，不依仁，只是他对这三者不作抽象的探讨，也就是说，他述而不作，不卖弄学问，不像我们今日这样只想用学问混稿费，混来混去，结果一直未成“明星”。（《〈论语〉正裁》252页）

牛泽群：余尝以为此章如释作“子罕言：利与命、利与仁”则更佳，即孔子罕以利、命及利、仁并讲。夫命之理微，则利之理则浅……所谓“罕”，相对旁人所思所惑所问所欲知也，罕以利、命并提，是所谓回避敏感问题，既反映其不完全宿命观，又见其慎言而不侈言妄说之风格。（《论语札记》241页）

黄怀信：[释]罕言：“罕”，少。“言”，谓言己。利与命与仁：即利、命、仁三者，“与”为连词。[训译]先生很少谈（自己的）利益、命运和仁德。[章旨]此章说孔子为人。“君子喻于义，小人喻于利”，故罕言利；“死生有命，富贵在天”，故罕言命；不以仁者自许，故罕言仁，谦也。（《论语新校释》200页）

林毓顺：[释义]孔子罕言天地人三才之道。[注解]子罕：……是说孔子罕为人知的德行。是第九编或第九章论孔子罕为人知的丑事。[心得]人皆有阴丑罕事不为人知，然而孔子的阴私罕事，仍是光明正大，无不可告人者，只是罕言。（《论语我读》145页）

贾庆超：笔者认为，“子罕”不是“孔子很少”怎么着，而是确指一个人，是春秋中叶宋国的政要“司城”之官——乐氏子罕。“与”字仍然当“和”讲，“子罕言利与命与仁”也就应当释为：子罕在谈论（或处理）利（功利、利益或利害）的时候，总是能够和命（个人或国家的命运）及仁（仁德、道义）联系起来。（《“子罕”新说》，《孔子研究》2007年第2期）

何新：我读此句为：“子罕言利与命，语仁”。与，语也。旧则断句作：“子罕言利与命与仁。”《论语》中讲利六次，讲命八次，讲仁则无数次，非罕言仁也。（《论语新解——思与行》106页）

杨朝明:[诠释]该章主要分歧在于对前后两个“与”字的理解:一种认为是动词,有“赞许”、“赞成”之意;一种认为是并列连词,有“同”、“和”之意;第三种说法认为前一“与”字为并列连词,后一“与”为动词是“赞许”之意。我们认为,第一种说法更符合原意。[解读]孔子很少主动地谈论私利,却认同天命、仁德。(《论语诠解》78页)

辑者案:子罕言利与命与仁,从语法习惯看,两个“与”字都应是连词。但不少人认为孔子曾多次谈到利、命、仁,若说“罕言”则不符合实际。有一个不可忽略的事实:《论语》汇辑的是众弟子及时人有关孔子言行的记录,而关于“利、命、仁”的问题,又多是在弟子问到时孔子才言及,因此,平常没问到此类问题的弟子,大概就会有这么一种认识:孔子对于“利、命、仁”方面的问题谈得少些。《论语》的编纂出自多人之手,汇集的语言也出自多人之口,我们不能要求每句话说得都对,某些话有些偏颇,也在情理之中。我们不要因为有些语句不符合“实际”,或有损孔子形象,就变着法儿绕着弯儿曲解之。

9.2 达巷党人曰:“大哉孔子!博学而无所成名。”子闻之,谓门弟子曰:“吾何执?执御乎?执射乎?吾执御矣。”

(1) 达巷党人

汉·郑玄:达巷者,党名也。五百家为党。(皇侃《论语集解义疏》卷五·2页)

日·物双松:盖疑达巷是姓,党人是名。春秋蔡桓侯名封人,郑语字子人,齐懿公名商人,又有宾媚人,鲁有公冉务人,陈有公孙佗人,臧孙氏有漆雕马人,列子有伯昏瞀人,可以例焉。(《论语征》177页)

清·翟灏:《礼·曾子问篇》“孔子曰:‘昔吾从老聃助葬于巷党’”,《注》谓“巷党,党名”。此所云达巷党或即一地,不然既云“巷”又云“党”,不綦词复乎?史迁谓“党人即项橐,七岁而为孔子师,故意加童子二字”,然不本自正典,不足信。(《四书考异》条考十一·1页)

清·刘宝楠:《史记·孔子世家》作“达巷党人童子”,此安国故以党人为童子也。《汉书·董仲舒传·对策》曰:“臣闻良玉不瑑,资质润美,不待刻瑑,此亡异于达巷党人不学而自知者也。”《注》:“孟康曰:‘人,项橐也。’”又皇甫谧《高士传》:“达巷党人,姓项,名橐。”并本《古论》。《国策·秦策》、《淮南子·修务训》、《论衡·实知篇》皆言项橐七岁为孔子师,然则仲舒所云“不学而自知”者,正以童子未学而即知为学之要也。夫子本无常师,闻此童子之言而商所执,故后人遂侪之于师列耳。(《论语正义》321页)

清·王闿运:此达巷盖里名。党人,党正下士称人也。(《论语训》卷上·80页)

清·康有为:巷党,鲁地。《礼记·曾子问》孔子与老聃助祭于巷党是也。旧本作“达巷”,脱上章之末字而连写之,今改正。(《论语注》125页)

方驥龄:达巷疑非专名,乃乡党间四通八达之道也。“达巷党人曰”者,街谭巷议,道听途说,适为孔子所闻,亦必为与孔子同时之门弟子所共闻,故孔子不得不向门弟子自我辩解。(《论语新论》230页)

李炳南:达巷党,古注或读为“达,巷党”,或读为“达巷,党”,难以考定。人,或指为项橐,或指为甘罗,也难考。(《论语讲要》173页)

高专诚:曲阜的一处街道名叫“达巷”。(《论语通说》133页)

何新:达巷,通达之乡,贵族区也。(《论语新解——思与行》107页)

辑者案:达巷党人,理解为“达巷的乡亲们”为宜。关于“达巷”,可从高专诚说。

(2) 博学而无所成名

汉·郑玄:此党之人美孔子博学道艺、不成一名而已。(皇侃《论语集解义疏》卷五·2页)

晋·江熙:言其弥贯六流,不可以一艺取名焉,故曰大也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·2页)

梁·皇侃:大哉孔子,广学道义,周遍不可一一而称,故云无所成名也,犹如尧德荡荡民无能名也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·2页)

宋·郑汝谐:凡可以成名者,一艺一能也。体道在我,由圣而神,是果可名耶?故微示其意曰,若欲有所成名,其执御乎?抑执射乎?二者艺之微,而御之艺尤微也,必执是艺……斯可以成名矣。其语若谦,其意则深,斥达巷党人之失也。(《论语意原》卷二·20页)

宋·朱熹:博学无所成名,盖美其学之博而惜其不成一艺之名也。(《四书章句集注》109页)

清·毛奇龄:博学而无所成名与执御、执射是一串事,射、御即博学中两件学也。……《内则》十五学射御,二十博学,三十则博学无方。无方者,无类,即无所成名也。然则博学故无名,博学不执学,故无一名。若射、御则早学之矣,故夫子曰“吾将执一学”,则就平时所学中求之,其射、御乎?然两不能执,必当执一。一又当择其易者,则御易于射。“执御已矣”,此自明白。(《四书臆言补》卷二·10页)

清·江声:无所成名者,圣无不通,不可以一材一艺名之,此所以为大也。《学记》曰“大道不器”,此之谓也。党人殆深知孔子者,惜其姓名不著也。(《论语俟质》卷中·4页)

清·焦循:无所成名即民无能名。所谓焉不学,无常师,无可无不可

也。孔子以民无能名赞尧之则天，故门人援达巷党人之言以明孔子与尧舜同。大哉孔子即“大哉！尧之为君”，博学无所成名即“荡荡乎民无能名”。孔子之学即尧舜之学也。（《论语补疏》卷一·16页）

方骥龄：本章“无所成名”，殆谓孔子博学而无缘立其令闻，无官位足以闻达于诸侯也。（《论语新诠》230页）

黄吉村：博学而无所成名，即“君子不器”，孔子洞究万事，却无一样专长可以成名，达巷党人讥之，然正足见其博学。是亦誉之。（《论语析辨》185页）

吴林伯：按孔子之“博学”在“治六经”（《庄子·天运》），以明圣人之道，此之谓“大”，然不以未成名而戚戚，唯党人为之叹息。（《论语发微》124页）

姚式川：这是达巷党人对孔子知之深，敬之诚，因而赞美之亦与众不同。于此，亦可略知达巷党人既非寻常的人，此见亦非寻常之见，而是独具慧眼的人、独具卓识之见。（《论语体认》547页）

李零：我的理解不一样，我觉得，达巷党人的话，明明是讥刺，它是说，孔子这么博学，却不能以专精成一家之名，岂不是白学了。孔子的回答很巧妙，他拿射、御打比方。古代战车，射手和御手相互配合，分工不一样，射手是瞄着固定的目标射，盯着的是一个点，御不是这样，它是拉着射箭的人到处跑，只有到处跑，才能找到合适的目标。博和精，最好两全，但博与精，两选一，他宁肯选博。这是替博辩护。（《丧家狗——我读〈论语〉》176页）

杨朝明：达巷的老乡们议论说：“孔子真是伟大呀！学问广博到不能用一技之长来称赞的程度。”（《论语诠解》79页）

胡齐临：“博学而无所成名”的涵义是，以学问渊博却不追逐虚名。说明伟人是超越只善于一门专长的“专家”的。（《论语真义》98页）

辑者案：可将皇侃、江声、杨朝明的诠释结合起来理解。

9.3 子曰：“麻冕，礼也。今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也。今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”（辑者案：“麻冕”，定州简本作“麻统”）

（1）麻冕，礼也。今也纯，俭，吾从众

汉·孔安国：冕，缁布冠也。古者绩麻三十升布以为之。纯，丝也。丝易成，故从俭也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·2页）

汉·郑玄：“纯”当为“缁”，黑缁也。（袁钧辑《郑玄论语注》卷五·1页）

梁·皇侃：礼，谓周礼也。周礼有六冕，以平板为主，而用三十升麻布衣板，上玄下纁，故云麻冕，礼也。……纯，丝也。周末不复用三十升布，但织丝为之，故云今也。云俭者，三十升布用功巨多，难得，难得则为奢华。

而织丝易成,易成则为俭约,故云俭也。……众,谓周末时人也。时既人人从易用丝,故孔子云吾亦从众也。所以从之者,周末每事奢华,孔子宁欲抑奢就俭。今幸得众共用俭,故孔子从之也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·3页)

清·张甄陶:以恒情言之,布自俭,帛乃奢。今以纯为俭,用人力少也。麻质本粗,以二尺二寸之幅引以二千四百之经,然后绩之,用工极难,非经时日不能成,为费多矣。丝之经纬出于自然,虽华于麻,用工则少故曰俭也。(梁章钜《论语旁证》卷九·3页)

日·佐藤坦:麻易弊,纯耐久,故纯为俭耳。(《论语栏外书》49页)

清·刘宝楠:《左》桓二年《疏》:“《论语》‘麻冕’,盖以木为干,而用布衣之,上玄下朱,取天地之色。”……《释文》:“纯,顺伦反,丝也。郑作侧基反。”侧其之音为“缁”,其实郑依古字作“紵”,“紵”篆与“纯”相似,故致误。《礼·玉藻》“纯组纁”注:“纯当为缁,古文缁字,或作系旁才。”《周官·媒氏》“纯帛”注:“纯实缁字也,古缁以才为声。”此郑破“纯”为“缁”之例。……《说文》:“缁,帛黑色也。”缁本谓黑帛,其后布之黑色者,亦得名之。“缁”、“紵”为古今字,郑此《注》训黑缁,而破读止云“纯当为缁”,是缁可为帛色,而贾以缁但为布色,非矣。缘郑之意,实以“纯”字与“紵”相似,故读从之。但“紵”为古文,人不经见,故先读从今字而为“缁”也。且言“缁”则为“紵”已明。《祭统》“纯服”、《昏礼》及《士冠礼》“纯衣”注以“丝衣”解之,虽不破字,亦是读“紵”,以与他处注文可互见也。(《论语正义》322页)

方骥龄:用麻为贱,用丝为贵,自古至今皆如是,安有用丝而为俭之理?《广雅·释诂三》:“俭,少也。”孔子之世,殆已普遍使用丝冕,而皆以麻冕为丧服,故用麻冕者少。孔子不欲矫俗干名,故从众。(《论语新诠》231页)

杨伯峻:[译文]孔子说:“礼帽用麻料来织,这是合于传统的礼的;今天大家都用丝料,这样省俭些,我同意大家的做法。”[注释](一)麻冕——一种礼帽,有人说就是缁布冠(古人一到二十岁,便举行加帽子的仪式,叫“冠礼”。第一次加的便是缁布冠),未必可信。(二)纯——黑色的丝。(三)俭——绩麻做礼帽,依照规定,要用二千四百缕经线。麻质较粗,必须织得非常细密,这很费工。若用丝,丝质细,容易织成,因而省俭些。(《论语译注》87页)

黄怀信:[释]麻冕:用麻扎制的丧冠。纯:纯色黑帛。[训译]先生说:“(治丧戴)麻冕,符合礼;如今用纯帛,俭朴,我从众人。”(《论语新校释》202页)

林毓顺:[注解]1、麻冕:就是丧葬当大事时,孝子所宜麻在首,就是麻衣草冠。2、今也,纯俭:……故今也纯俭四字,又可断句成今也纯,今也俭,

今也纯是今有用帛布类代麻冕。……今也，纯俭，是如今已大加俭约。（《论语我读》146页）

辑者案：从孔安国、皇侃说。

（2）拜下，礼也。今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下

魏·王肃：臣之与君行礼者，下拜然后升成礼。时臣骄泰，故于上拜也。今从下，礼之恭也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·3页）

梁·皇侃：下，谓堂下也。《礼》：“君与臣燕，君赐酒，皆下堂而再拜。”故云拜下，礼也。……上，谓堂上也。泰，骄泰也。当于时周末，君臣饮燕，臣得君赐酒，不复下堂，但于堂上而拜，故云今拜乎上，泰也。拜不下堂，是由臣骄泰，故云泰也。云“虽违众吾从下”者，当时皆违礼而拜上者众，孔子不从拜上，故云虽违众也。违众而从旧礼拜于下，故云吾从下也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·3页）

宋·邢昺：云“臣之与君行礼者，下拜然后升成礼”者，案《燕礼》，君燕卿大夫之礼也。其礼云：“公坐取大夫所媵觶兴，以酬宾。宾降西阶下，再拜稽首。公命小臣辞，宾升成拜。”郑注：“升成拜，复再拜稽首也。先时君辞之，于礼若未成然。”（邢昺《论语注疏》112页）

宋·朱熹：臣与君行礼，当拜于堂下。君辞之，乃升成拜。泰，骄慢也。（《四书章句集注》109页）

清·黄式三：拜下之礼，见于《觐礼》、《燕礼》、《大射仪》、《公食大夫礼》、《聘礼》诸篇为详。凌次仲曰：“凡臣与君行礼，皆堂下再拜稽首，异国之君亦如之。凡君待以客礼，下拜则辞之，然后升成拜。”凌氏说是也。（《论语后案》224页）

清·许宗彦：《大戴礼》“大夫于君命，升听命，降拜”。臣之于君，其当拜者多矣，要皆拜于堂下。惟觐礼、燕礼、公食礼三者，君待之以宾礼，则使人辞之，于是乎升成拜。燕礼彻幕后，卿大夫皆降西阶下，再拜稽首，小臣辞，公答再拜，大夫皆辟。《注》云：“小臣辞，不升成拜，明虽醉，正臣礼也。”燕礼至终，乃正臣礼，不升成拜，明前此升成拜非臣礼之正也。春秋君弱臣强，非燕与食亦升成拜，故孔子辨之。邢《疏》及《集注》乃引觐礼、公食礼为说，则升成拜礼所应尔，何以为泰？于《论语》本文不可通也。（《鉴止水斋集》卷十四·13页）

清·桂文灿：《大戴礼》“大夫于君命，升听命，降拜”，据此，是臣之于君，无不拜于堂下者。……考《仪礼·燕礼》、《觐礼》、《公食礼》，君待大夫以宾，使人辞之，皆升成拜。惟《燕礼》彻幕后，卿大夫皆降西阶下，再拜稽首。小臣辞，公答再拜，大夫皆辟。《注》“小臣辞，不升成拜，明虽醉，正臣

礼也”。夫燕礼至终乃下拜，则前此之不下拜可知已。何得以下拜专属燕礼耶？皇说非也。（《论语皇疏考证》卷五·1页）

杨伯峻：[译文]臣见君，先在堂下磕头，然后升堂又磕头，这是合于传统的礼的。今天大家都免除了堂下的磕头，只升堂后磕头，这是倨傲的表现。虽然违反大家，我仍然主张要先在堂下磕头。（《论语译注》87页）

辑者案：从杨伯峻说。

9.4 子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。

(1) 绝

梁·皇侃：绝者，无也。明孔子圣人，无此下四事。（皇侃《论语集解义疏》卷五·4页）

唐·韩愈：子绝二而已。吾谓无任意即是无专必也，无固行即是无有己身也。（《论语笔解》卷上·17页）

宋·朱熹：绝，无之尽者。（《四书章句集注》109页）

宋·张栻：绝云者，无之甚也。（《南轩论语解》卷五·2页）

日·东条弘：绝是断绝之绝，未至于无也，况于其尽乎？《注》“绝，无之尽者”，非也。（《论语知言》270页）

日·昭井一宅：绝者谓自禁。（《论语解》187页）

章正爱：在我看来，“子绝四”中的“绝”字应是一个衍字……“子绝四”去掉了“绝”字也同样能表明孔子对克服“意、必、固、我”所持的态度。“子四”就是“孔子有四个要求”。这样这句话的意思就是：孔子有四个要求：不要悬空揣测、不要绝对肯定、不要拘泥固执、不要唯我独是。这样，这句话就表明了孔子对学生们的态度，同时也表明了孔子对自己的态度。我认为，这样解释这句话，才是符合孔子思想原貌的。（《〈论语〉“绝”字质疑》，《船山学刊》1999年第1期）

杨润根：绝：“绝”既具有绝对的、根本的、永恒存在、永恒不变的意思，又具有彻底消除、彻底毁灭的意思。这里指绝对必要的意思。（《发现论语》220页）

辑者案：绝，杜绝，戒绝。

(2) 毋意

魏·王肃：不任意。（马国翰辑《论语古注·论语王氏义说》4页）

梁·皇侃：此谓圣人心也。凡人有滞故，动静委曲自任用其意，圣人无心，泛若不系舟，豁寂同道，故无意也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·4页）

宋·朱熹：毋，《史记》作“无”是也。意，私意也。（《四书章句集注》109页）

日·伊藤维楨:意者,心有所计较也。……无意者,事皆自道出,而无计较之私也。(《论语古义》131页)

清·李光地:毋意则所发者皆天地之心,元之德也。(《读论语札记·子罕篇》)

日·物双松:事至则以礼应之,若初不经意,故曰“毋意”。(《论语征》179页)

清·段玉裁:意之训为测度,为记。训测者,如《论语》“毋意毋必”。(《说文解字注》502页)

日·东条弘:意,臆度也。(《论语知言》270页)

清·崔适:《集注》“意,私意也”,“我,私己也”。案:私意必由己,私己即是意,二义有何分别?意当读为“不亿不信”之亿。《吕氏春秋·任数篇》“孔子曰:‘所信者,目也,而目犹不可信。所恃者,心也,而心犹不足恃’”。此毋亿之义也。(《论语足征记》卷上·7页)

清·康有为:意,所也。必,适也。固,执也。我,己也。印度古教有所教、方教、执教、我教,即意、必、固、我也。孔子之道虚斋,故无所住而绝迹;孔子之道时中,故无适莫而比义;孔子之道浑圆,故无可无不可而适宜;至于我性我质,其痴执尤大。一执于我,即背于公德,失于圆理。如耳目鼻口之各明一义,而不能相通,不能兼怀万理。凡诸教之意、必、固、我皆大,惟孔子无此四者。所以超绝象外而无不包,深入世中而无所滞也。意,或作億,测教也。(《论语注》126页)

吴林伯:“毋意”者,不自以为是也。(《论语发微》125页)

程石泉:不意气用事。(《论语读训》146页)

林觥顺:不可违逆心志诚意。(《论语我读》146页)

辑者案:从段玉裁、东条弘说。意,猜测,臆度。《管子·小问》:“君子善谋而小人善意。”尹知章注:“善以意度之也。”意有怀疑的意思,《广雅·释言》:“意,疑也。”此处解作“猜疑”亦可。

(3)毋必

魏·王肃:无专必。(马国翰辑《论语古注·论语王氏义说》4页)

梁·皇侃:此谓圣人行化时也。物求则赴应,无所抑必,故互乡进而与之是也。无所抑必由无意,故能为化无必也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·4页)

宋·朱熹:必,期必也。(《四书章句集注》109页)

宋·张栻:必者,必欲其然也。(《南轩论语解》卷五·1页)

明·林希元:势虽已成,当改则改,无必也。(《四书存疑》卷五·50页)

清·李光地:毋必则为不计效施、不望报享之德也。(《读论语札记·子罕

篇》)

日·龟井鲁:应机而变,无所期待,所谓毋必也。((《论语语由》153页)

日·广濑建:言不必信,行不必果,毋必也。((《读论语》26页)

清·康有为:必,适也。((《论语注》126页)

蒋伯潜:无适无莫,义之与比也。(沈知方、蒋伯潜《语译广解四书读本·论语新解》上论·94页)

于省吾:未然之事,成否不可知,而务期其成者,是必也。((《论语新证》9页)

杨伯峻:不绝对肯定。((《论语译注》87页)

吴林伯:“毋必”者,不乱下决断也。((《论语发微》125页)

董子竹:相信自己必定成功,这就是孔子在“四毋”中指出的“必”的毛病。((《〈论语〉正裁》255页)

林毓顺:必:分极也,是分画精微。毋必,就是不斤斤计较,非如此不。((《论语我读》146页)

刘兆伟:不轻易全面肯定或全面否定。((《论语通要》180页)

辑者案:从杨伯峻说。“必”字本身就有“肯定”义。《韩非子·显学》:“无参验而必之者,愚也。”杨伯峻解作“绝对肯定”,则更恰切。《辞源》(修订本)解作“固执”,欠当。

(4) 毋固

魏·王肃:无固行。(马国翰辑《论语古注·论语王氏义说》4页)

梁·皇侃:固,谓执守坚固也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·4页)

宋·朱熹:固,执滞也。((《四书章句集注》109页)

宋·张栻:固者,执而不化也。((《南轩论语解》卷五·2页)

明·林希元:事已不留,过而化矣,无固也。((《四书存疑》卷五·50页)

日·伊藤维楨:固,执滞也。……无固者,唯善是从,无所凝滞。((《论语古义》131页)

日·广濑建:博学无方,毋固也。((《读论语》26页)

清·俞樾:固当读为故。《诗·昊天有成命篇》郑《笺》云“固当作故”,《史记·鲁周公世家》“咨于固实”,徐广曰“固一作故”,是固与故通。毋故者,不泥其故也。……彼一时、此一时是谓毋故。((《群经平议》卷三十·23页)

杨伯峻:不拘泥固执。((《论语译注》87页)

乔一凡:毋主观。((《论语通义》138页)

吴林伯:“毋固”者,不故步自封也。((《论语发微》125页)

林毓顺:固:四塞也。是坚持、故意,自闭孤行。毋固就是随俗。((《论语

我读》147 页)

辑者案:从杨伯峻说。

(5) 毋我

魏·王肃:无有其身。(马国翰辑《论语古注·论语王氏义说》4 页)

梁·皇侃:此圣人行教,功德成身退之迹也。圣人晦迹,功遂身退,恒不自异,故无我也。亦由无意,故能无我也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·4 页)

宋·朱熹:我,私己也。(《四书章句集注》110 页)

明·林希元:爱欲不萌,己私不累,无我也。(《四书存疑》卷五·50 页)

清·李光地:我乃私意之根,虽不动念而不化者,《易》之艮所谓身也。有我则不能廓然大公,故不能物来顺应,而有意有必有固。若物来顺应,则物未来而私心妄念之不生,何意之有?应物而不累于物,何必之有?顺理以应之而不滞于物,何固之有?如是则复还于太虚而无迹,何我之有?……毋我则不言所利贞之德也。(《读论语札记·子罕篇》)

日·物双松:惟有先王之礼而已,无复有孔子,故曰“毋我”。(《论语征》179 页)

清·牛运震:我谓己见也。参持己见即是私意,不作私己解。(《论语随笔》卷九·2 页)

清·崔适:《史记·孔子世家》:“孔子在位听讼,文辞有可与人共者,弗独有也。”《春秋繁露》:“孔子为鲁司寇,断狱屯屯,与众共之,不敢自专。”此毋我之义也。(《论语足征记》卷上·7 页)

杨伯峻:不唯我独是。(《论语译注》88 页)

吴林伯:“毋我”者,不以私害公也。(《论语发微》125 页)

林毓顺:我:我,籀文,钟鼎文是入手戈,是杀,是我字本义,毋我是禁止打杀。(《论语我读》147 页)

辑者案:从杨伯峻说。

9.5 子畏于匡,曰:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何?”

(1) 子畏于匡

汉·包咸:匡人误围夫子,以为阳虎。阳虎尝暴于匡,夫子弟子颜剋时又与虎俱往,后剋为夫子御至于匡,匡人相与共识剋。又夫子容貌与虎相似,故匡人以兵围之。(皇侃《论语集解义疏》卷五·4 页)

晋·孙綽:畏匡之说,皆众家之言,而不释畏名。解书之理为漫,夫体神、知几玄、定安危者,虽兵围百重,安若泰山,岂有畏哉?虽然,兵事阻险,

常情所畏,圣人无心,故即以物畏为畏也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·5页)

梁·皇侃:心服曰畏。匡,宋地名也。于时匡人误以兵围孔子,故孔子同物畏之。(皇侃《论语集解义疏》卷五·5页)

宋·邢昺:“子畏于匡”者,谓匡人以兵围孔子,记者以众情言之,故云“子畏于匡”。其实孔子无所畏也。(邢昺《论语注疏》113页)

宋·张栻:汲郡吕氏曰:“畏者,有戒心也。”(《南轩论语解》卷五·2页)

金·王若虚:沈道原曰:“君子畏乎在我者,不畏其在天者。不能穷理尽性而取祸,此则在我者,君子所当畏也。既以穷理尽性矣,虽有一朝之患,君子不患矣。然则孔子何为畏匡也?曰:此记者之云耳,犹言作《易》者其有忧患乎,以文王与纣之事也。夫穷理尽性然后能作《易》,何忧患之有?故匡人之围一事,观之则为可畏,以理考之则非圣人之所畏也。”其说甚佳。(《论语辨惑》卷二·13页)

清·崔述:此必孔子闻匡人之将杀己而有戒心,或改道而行,或易服而去,仓卒避难,故与颜渊相失,故不曰拘于匡、围于匡,而曰畏于匡。不然,已为所拘所围矣。生死系于其手,而犹曰“其如予何”,圣人之言,不近迂乎?然则此事当与微服过宋之事相类,不得如《世家》、《家语》之说也。……又按定公六年《传》云“伐郑取匡,往不假道于卫”,是匡在郑东也。及还,阳虎使季孟自南门入,是匡在卫南也。鲁虽取匡,势不能有。杜氏疑为归之于晋,《庄子》、《荀子》皆以匡为宋邑。郑东卫南则去宋为近,去晋为远,晋之灭逼阳也,以予宋公。取匡之时,宋方事晋,匡归于宋,理或然也。此事既与过宋之事相类,又与其时相同,若匡又宋地,则似畏匡过宋实本一事者,吾恶知非魑闻孔子适陈,将出于匡故使匡人要之,而后人误分之为二事也。《子罕篇》云“天之未丧斯文也,匡人其如予何”,《述而篇》亦云“天生德于予,桓魋其如予何”,二章语意正同,亦似一时一事之言,而记者各记所闻,是以其词小异,未必孔子生平每遇患难即为是言也。然则畏匡之与过宋,绝似一事,恐不得分为二也。然于经传皆无明文,故今不敢遽合为一,姑两存之,以俟夫博古之士正之。(《洙泗考信录》卷三·5页)

清·黄式三:畏,威也,戾也,谓威戾之也。古畏、威、戾同音。……匡人威戾夫子,故曰“子畏于匡”。子未尝有戒心,而以兵自卫也。(《论语后案》227页)

清·刘宝楠:夫子见围于匡,有畏惧之意,犹孟子言有戒心也。人若因畏而死,亦称畏。(《论语正义》327页)

清·俞樾:《荀子·赋篇》:“比干见剖,孔子拘匡。”《史记·孔子世家》亦云:“匡人于是遂止孔子,拘焉五日。”然则畏于匡者,拘于匡也。(《群经平

毛子水:畏,受危难的意思。(《论语今注今译》127页)

陈奇猷:《吕氏春秋·劝学》:“孔子畏于匡。”[校释]范耕研曰:“按因畏而致死”,畏与死非一事,以死训之,似非。奇猷案:范盖不知畏乃围之假字,故有此说。(《吕氏春秋校释》203页)

钱逊:畏有几种解释:……三、古人称私斗叫畏,匡人拘孔子是私斗,所以说畏于匡。……孔子在遇到危难或不可抗拒的灾害时,把人力所不能及的因素归之于天、命……相信并强调人的主观努力……但他总不见用,屡遭困厄,又使他感到许多事非人力所能决定。他把这归之于天命,反映出一种无可奈何的心情。他强调人的主观努力,但又不得不承认天命;他强调知命,但又不是消极地听天由命,不放弃为仁的主观努力,甚至被人称为“知其不可而为之者”。这是孔子思想中矛盾着的两面,“与命与仁”是这种矛盾的表现。(《〈论语〉读本》108页)

吴林伯:孔子被匡人威胁,竟以兵围困,乃称“天”或“上帝”以传“斯文”的大任与己,渺彼匡人,岂敢违逆上帝旨意?因言匡人无奈之何,犹孔子去曹适宋,与弟子习礼大树下,宋司马桓魋欲杀孔子,拔其树,弟子劝其速去,孔子称上帝使予生德,桓魋将无奈之何(《述而》),意气均极高昂,实无“畏惧之意”与“戒心”。(《论语发微》126页)

金良年:“畏”通“隈”,曲折。(《论语译注》92页)

黄怀信:[校]子围于匡,“围”旧作“畏”,不辞,以音误,今据《史记》及何晏《论语集解》引包咸注改。(《论语新校释》203页)

何新:畏,危也。(《论语新解——思与行》109页)

辑者案:从字面看,畏确为畏惧义。很多人认为看作“畏惧”有损孔子形象,从当时孔子的实际表现来看,孔子是临危不惧的。至于缘何用了“畏”字,邢昺曾有合理的回答:“匡人以兵围孔子,记者以众情言之,故云‘子畏于匡’。”这是记者用字欠当的问题。

(2)文不在兹

汉·孔安国:兹,此也。言文王虽已没,其文见在此。此自此其身也。文王既没,故孔子自谓后死也。言天将丧斯文者,本不当使我知之。今使我知之,未欲丧也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·4页)

宋·张栻:文王既没,文不在兹,圣人以斯文为己任也。己之在与亡,斯文之丧与未丧系焉。是二者岂人之能为哉?天也。不曰丧己而曰丧斯文,盖己之身即斯文之所在也。方夫子畏于匡之时,所谓《易》、《诗》、

《书》、《春秋》皆未讨论也，故以为天之将丧斯文则后死者不得与斯文。夫使后死者而果不得与于斯文，则其不免于难，亦非匡人之所能为也。（《南轩论语解》卷五·2页）

清·牛运震：道之显者谓之文。删定纂修礼乐法度都括在内，这“文”字意思本大，不作谦词看，圣人此时更用不著谦词也。文不在兹乎不作疑词，正反言以见其必在兹也，犹云舍我其谁。（《论语随笔》卷九·3页）

日·广濑建：文，文王之文，即六经也。又文者，道之见于制作者，其隐微存于人性者，则无存丧。（《读论语》27页）

清·崔适：夫子秉文王之法度而作《春秋》，故曰“文王既没，文不在兹乎”。《春秋》之文即文王之文。天将丧文王之文，已终不得成《春秋》；天将使已成《春秋》，匡人岂能违天害己乎？是时《春秋》尚未成，故云尔。（《论语足征记》卷上·7页）

方骥龄：《说文》：“在，存也。”古训“存在”“存问”，今但训为“存亡”之存。兹，通滋，繁茂意。文不在兹者，殆孔子谓自文王没后，所行之礼乐典章，固依然存在而又繁衍未衰，即《子张篇》子贡所谓“文武之道，未坠于地，在人；贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉”是也……后死者当指所有门弟子及其他有志于文武之道者言。（《论语新论》232页）

王熙元：文，指古代圣人所遗留的文化传统。（《论语通释》475页）

姚式川：这是孔子信道笃，自知明，对道坚贞不渝的信念，也是坚定的自信，一种满怀信心的乐天知命的情素，是身处十分危险境遇中表现出的“知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也”的精神境界。（《论语体认》530页）

杨朝明：[诠释]文：文献，蕴含文武之道的六艺之类的典籍。孔子也正是用这些文献教授弟子。[解读]孔子在匡地被拘囚了数日，他说：“集结传统文化的周文王死后，饱含礼乐之道的文化遗产不都在我这里吗？上天要消灭这种文化，那就不会让我掌握这种文化了；如果天不灭亡这种文化，匡人又能把我怎么样呢？”（《论语诠解》80页）

辑者案：张栻、杨朝明解为优。

9.6 大宰问于子贡曰：“夫子圣者与？何其多能也！”子贡曰：“固天纵之将圣，又多能也。”子闻之，曰：“大宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”

（1）太宰

汉·孔安国：太宰，大夫官名，或吴或宋，未可分也。（邢昺《论语注疏》114页）

汉·郑玄：太宰是吴太宰嚭也。（马国翰《论语古注·论语郑氏注》卷五·1页）

宋·吴程：《左传》鲁、郑、楚诸国皆有是官，不但吴、宋也。（陈士元《论语类考》卷五·1页）

宋·金履祥：夫子本宋人，虽居鲁而娶于宋，又尝长居宋，则是太宰素知其少长之事也。（《论语集注考证》卷五·2页）

清·阎若璩：……《檀弓》：“吴夫差侵陈，陈大宰嚭使于师。”孔《疏》谓“此陈大宰嚭与吴大宰嚭，名号同而人异者”。是孔子先后两居陈，识防风氏之骨专车，辨肃慎氏之柁长尺，与测桓楹之庙灾，当日所为多闻而震矜之者，皆在陈事。故陈大宰以为问。属吴似尤不若陈。（《四书释地续》57页）

清·刘宝楠：正义曰：郑注云：“太宰是吴太宰嚭。”伪孔兼存吴、宋。方氏观旭《偶记》：“郑以为吴太宰，盖以夫子虽两居宋，但一则年十九娶于亓官氏之女，时子贡犹未生，一则年五十六去卫后，过曹适宋，于时有桓魋拔树之难，宜无冢卿向子贡私论夫子之圣。惟吴太宰则《左氏传》哀七年‘公会吴于郕’时与子贡语，十二年‘公会吴于橐皋’时与子贡语，其秋‘公会卫侯、宋皇瑗于郕’时又与子贡语，故定为吴太宰。《史记·孔子世家》吴客闻夫子‘防风氏骨节专车’，及‘僬侥氏三尺’之语，于是曰：‘善哉圣人！’是前此固有以夫子之多能为圣者，亦吴人也。”案：《说苑·善说篇》：“子贡见太宰嚭，太宰嚭问曰：‘孔子何如？’对曰：‘臣不足以知之。’太宰嚭曰：‘子不知，何以事之？’对曰：‘唯不知，故事之。夫子其犹大山林也，百姓足其材焉。’太宰曰：‘子增夫子乎？’对曰：‘夫子不可增也。夫赐其犹一累壤，以增大山，不益其高，且为不知。’”此子贡与太宰嚭论述圣德之证，而太宰之为吴太宰嚭益信。（《论语正义》330页）

程树德：太宰有吴宋鲁陈之四说，以书法言之，当以鲁太宰为正。《左传》隐十年：“羽父求太宰。”《正义》谓：“以后更无太宰，鲁竟不立。”未知其说何据。此等处止宜阙疑。（《论语集释》581页）

杨润根：[注释]太宰：老资格的宰相，或前任宰相退職后仍作为国王的高级政治顾问而被留用的人。（《发现论语》222页）

辑者案：太宰，相传殷始设，周亦名冢宰，为天官之长，辅佐帝王治理国家。此章所指为吴国太宰，刘宝楠考之较详。

（2）何其多能

汉·孔安国：疑孔子多能于小艺。（邢昺《论语注疏》114页）

宋·邢昺：此章论孔子多小艺也。……太宰之意，以为圣人当务大忽小，今夫子既曰圣者与，又何其多能于小艺乎？（邢昺《论语注疏》114页）

清·刘宝楠：“疑孔子多能于小艺”者，正以礼乐是艺之大，不得为鄙事，惟书数射御皆是小艺，太宰所指称也。《淮南子·主术训》：“孔子之通，智过于莠弘，勇服于孟贲，足蹶郊菟，力招城关，能亦多矣。”此时传夫子多能之事。太宰以多能为圣，但有美辞，无疑辞也。《注》亦微误。（《论语正义》331页）

方骥龄：本章“何其多能”之多，似当作贤字解，多能，贤能也，指品德言。（《论语新论》234页）

吴林伯：按太宰、子贡，皆赞孔子，以“圣”与“能”并举。（《论语发微》127页）

杨润根：多：多于，胜于，优于。在本章中，“多”有两层意思，一是很多，一是优于，即家庭出身方面优于他人。（《发现论语》222页）

辑者案：多能，解作“多才多艺”为当。

（3）固天纵之将圣

汉·孔安国：言天固纵大圣之德，又使多能也。（邢昺《论语注疏》114页）

宋·邢昺：将，大也。言天固纵大圣之德，又使多能也。（邢昺《论语注疏》114页）

宋·朱熹：纵，犹肆也，言不为限量也。将，殆也，谦若不敢知之辞。圣无不通，多能乃其余事，故言又以兼之。（《四书章句集注》110页）

明·郝敬：将犹帅也，才足以将物而胜之曰将，知足以帅人而先之曰帅，犹“韩信将兵多多益善”之将。将圣，谓为群圣之统帅。（《论语详解》卷九·9页）

明·张居正：将字解做使字。（《论语别裁》129页）

清·牛运震：将字言其方圣而未艾。（《论语随笔》卷九·3页）

清·沈涛：犹言天生之大圣耳。（《论语孔注辨伪》卷上·16页）

清·陈浚：纵是放。（《论语话解》卷五·3页）

日·昭井一宅：纵者，谓不拘系。（《论语解》189页）

清·王闿运：纵，舍也。圣不见用则以艺显。（《论语训》卷上·82页）

清·刘宝楠：《注》：“言天固纵大圣之德，又使多能也。”正义曰：《注》以“固天纵之将圣”为句，亦通。大圣，即将圣也。钱氏大昕《潜研堂文集》：“《诗》‘有玆方将’、‘我受命溥将’之将，并训为大。然则将圣者，大圣也。”案：《荀子·尧问篇》：“然则孙卿怀将圣之心。”亦谓大圣也。《论衡·知实篇》子贡曰：“故天纵之将圣。”将者，且也。不言已圣，言且圣者，以为孔子圣未就也。孔子从知天命至耳顺，学就知明成圣之验也。未五十、六十之时，未能知天命至耳顺也，则谓之且矣。当子贡答太宰时，殆三十、四十之

时。案：“故”与“固”通，“将圣”当从此《注》训大圣。（《论语正义》331页）

唐满先：纵：使，让。（《论语今译》84页）

蒋沛昌：天纵：亦作“天从”，意思是天从人愿，后来往往用来作为对帝王歌功颂德之谀词。（《论语今释》213页）

林振衡：将：至，达到，成为。（《论语新编》15页）

杨朝明：[诠释]固：同故，本来、固然。将：将要。[解读]这本是上天将让他成为圣人，又使他多才多艺的。（《论语诠解》80页）

辑者案：从孔安国、刘宝楠说。此句释为：固然是上天赋予他大圣之德，又赋予他多能之才也。

（4）吾少也贱，故多能鄙事

汉·包咸：我少小贫贱，常自执事，故多能为鄙人之事。君子固不当多能。（邢昺《论语注疏》114页）

宋·朱熹：言由少贱故多能，而所能者鄙事尔，非以圣而无不通也。且多能非所以率人，故又言君子不必多能以晓之。（《四书章句集注》110页）

清·刘宝楠：居官则有府史或胥徒，用给徭役，不自执事也。夫子少小贫贱，始习为之，故多能为鄙人之事。《周官·遂人》：“五鄙为鄙。”《荀子·非相》注：“鄙人，郊野之人也。”鄙即是贱。下篇“鄙夫”训同。“君子”者，则有德堪在位者也。（《论语正义》331页）

胡凡英：作如下断句：“大宰知我乎！吾少也贱，故多能。鄙事君子，多乎哉？不多也。”太宰问“多能”之由，孔子答“多能”之故……至于“鄙事君子”，笔者以为“鄙”当训“野”，指鄙野或鄙野之人；“事”当“行”讲，指实践；“事君子”，即实践君子之道，也就是指学习六艺。（《“多能鄙事”质疑》，《齐鲁学刊》1985年第5期）

官会云：古汉语中，“贱”没有“穷苦”的意思，它的一个常用义是“低贱、地位卑下”，与“高贵”相对。此处“吾少也贱”中的“贱”就是“低贱、地位卑下”的意思。（《〈论语〉词语辨义三则》，《安徽文学》2006年第11期）

黄怀信：[释]鄙事：俗陋之事。“君子”：在位者、贵族，与“贱”相对，指出身高贵。[训译]我小时候贫贱，所以会做很多俗事。（如果出身）高贵，（能那么）多能吗？（肯定）不会多能。（《论语新校释》205-206页）

胡齐临：本章有两层涵义。第一层涵义是，子贡作为老师的学生，说自己的老师是伟人，老师的各种技能和学问是上天赋予的。但孔子却否认了这一点，而把自己放在了普通人的位置上，跨度之大，有其深层的涵义。……第二层涵义是指所谓“卑贱的人”，经过学习修养也会

得到一定的技能,也能成为君子和圣人。做官是治理社会的学问,而“艺”是通过教育和学习而获得的技能和学问。(《论语真义》101页)

辑者案:孔子少时贫贱,所以做了很多鄙贱的事,也因此学会了很多谋生的技能。他认为有地位的人、生活条件优越的人,不屑于鄙事,不会有这么多的技能。

9.7 牢曰:“子云:‘吾不试,故艺。’”

(1) 牢

汉·郑玄:牢,弟子子牢也。(邢昺《论语注疏》114页)

清·王引之:琴张名牢,乃王肃之臆说,伪托于《家语》者。杜氏不察而用之,疏矣。此及《孟子·尽心篇》作“琴张”,《庄子·大宗师篇》作“子琴张”,无作琴牢者。《论语·子罕篇》“牢曰”,郑注以牢为子牢,盖据《庄子·则阳篇》“长梧封人问子牢”之文,然亦不以为琴张。牢与琴张不得合而为一也。《汉书·古今人表》有琴牢,亦当作琴张,后人据《家语》改之也。王肃《家语》未出以前,不得有琴张名牢之说。(《经义述闻》卷十九·32页)

清·刘宝楠:《左·昭二十年传》:“琴张闻宗鲁死,将往吊之。仲尼曰:‘齐豹之盗,而孟縻之贼,女何吊焉?’”杜《注》:“琴张,孔子弟子,字子开,名牢。”孔《疏》:“《家语》云:‘孔子弟子琴张与宗鲁友。’《七十子篇》云:‘琴牢,卫人,字子开,一字子张。’则以字配姓为琴张,即牢曰‘子云’是也。贾逵、郑众皆以为子张即颛孙师。服虔云:‘案《七十子传》云:‘子张少孔子四十余岁’,孔子是时四十,知未有子张,郑、贾之说不知所出。’”案:赵岐注《孟子·尽心》亦以琴张为子张,并沿旧说之误。……自《家语》琴牢之名出,唐赠琴牢南陵伯,宋赠顿丘侯,改赠阳平侯,则皆由《家语》之说误之矣。窃谓琴张非子张,服氏之辨最确。而子牢非琴张,则郑此《注》最当。(《论语正义》332页)

辑者案:从郑玄说。

(2) 不试,故艺

汉·郑玄:试,用也。言孔子自云,我不见用,故多技艺。(邢昺《论语注疏》114页)

宋·朱熹:言由不为世用,故得以习于艺而通之。(《四书章句集注》110页)

杨润根:试:格式化的语言,已成俗套的理论、教条。艺:驾驭和创造生活的实际能力与技术,这里显然是指思想上的辨别力、判断力和创造力,即对社会上流行的各种观念的真实价值能够作出正确的判断,并以此为基础而创造出比之前人更优越、更完善的思想理论体系。(《发现论语》222-223页)

林觥顺:艺:六艺。(《论语我读》150页)

黄怀信:牢:孔子弟子琴张,一名牢,又字子开,卫人。见《家语》。试:用,被任用。艺:技艺。(《论语新校释》206页)

李零:“试”指考察、举用、出仕做官,即后世所谓“考试”的“试”。(《丧家狗——我读〈论语〉》180页)

辑者案:从郑玄、朱熹说。

9.8 子曰:“吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空如也。我叩其两端而竭焉。”

(1) 空空如也(辑者案:清马国翰辑《论语郑氏注》作“恹恹如也”)

汉·孔安国:有鄙夫来问于我,其意空空然。(邢昺《论语注疏》115页)

宋·邢昺:空空,虚心也。(邢昺《论语注疏》115页)

明·张居正:空空是无能的样子。(《论语别裁》130页)

明·焦竑:孔子言己空空无所知,唯叩问者是非之两端而尽言之,舍此不能有所加也。盖孔子自得其本心,见闻识知泯绝无寄,故谓之空空,然非离鄙夫问答间也。(《焦氏笔乘续集》卷一·27页)

日·物双松:空空与恹恹同。《博雅》“恹恹,诚也”。(《论语征》182页)

清·牛运震:空空如也指鄙夫言,谓答之甚易也。(《论语随笔》卷九·5页)

日·东条弘:此空空如字,言鄙夫贱陋,欲知其一二,其所问言貌,胸中如无知,故曰“空空如也”。……空空有二义:一则愚而诚,一则愚而不信,此夫子之意也。盖以为虽愚有诚,则吾愚诲之,故先发此谦辞也。(《论语知言》275页)

清·黄式三:空空如,自言心之虚也。(《论语后案》232页)

于省吾:古籍空空亦作款款,空、款双声,《楚辞·卜居》“吾宁悃悃款款朴以忠乎”,款款即空空也。《文选》司马迁《报任少卿书》“诚欲效其款款之愚”,《注》“款款,忠实之貌”。《尔雅·释器》“鼎款足者谓之鬲”,款足即空足也。(《论语新证》9页)

黄怀信:[释]空空如:空虚之貌。“如”,同“然”。此指“我”言,承上省“我”字。旧以为指鄙夫,非。鄙夫问,何言空空?又何言无知?不可通也。[训译](曾经有个)村夫来问我问题,我(心里)空空地,从两头敷衍了几句就什么也没有了。[章旨]此章记孔子自嫌知识不足,教人谦虚。旧以此章言孔子教人必尽其诚,谬。(《论语新校释》207页)

辑者案:黄怀信说详明准确。

(2) 叩其两端而竭焉

汉·孔安国：有鄙夫来问于我，其意空空然，我则发事之终始两端以语之，竭尽所知，不为有爱也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·7页）

晋·李充：日月照临，不为愚智易光；圣人善诱，不为贤鄙异教。虽复鄙夫寡识，而率其疑，诚谘疑于圣，必示之以善恶之两端，已竭心以海之也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·7页）

宋·张栻：虽使鄙夫持空空之质而问，所以告之者亦未尝不就其两端而无不尽者焉。盖语近而其远者未尝不具焉，语卑而其高者未尝不存焉。（《南轩论语解》卷五·3页）

宋·朱熹：叩，发动也。两端，犹言两头。言终始、本末、上下、精粗，无所不尽。（《四书章句集注》111页）

元·陈天祥：叩只是至到之意，惟以及字为说似最亲切。字义本训叩头，盖亦头与物相及之谓也，如俗言叩门、叩期皆谓及门、及期也。答所问之事，及首及尾而尽之，是之谓叩其两端而竭焉也。（《四书辨疑》卷五·13页）

明·张居正：叩是发动。两端譬如说两头，言备举其理也。竭是尽。……此乃圣人之谦辞，然谓之叩两端而竭，则其无所不知，与夫海人不倦，皆可见矣。（《论语别裁》130页）

清·李光地：叩其所疑之两端，而为之反复竭尽耳。凡人心有两端，故疑而问。叩者，推究以发其所疑之两端也。（《读论语札记·子罕篇》）

清·钱站：端即耑，物初生之题也，物之锐者谓之耑，亦谓之末。叩其两端，揣其本而齐其末之说欤？（《论语后录》卷三·2页）

清·焦循：孔氏之说未明。此两端即《中庸》“舜执其两端，用其中于民”之两端也。鄙夫来问，必有所疑。惟有两端，斯有疑也。故先叩发其两端，谓先还问其所疑，而后即其所疑之两端而穷尽其意，使知所向焉。（《论语补疏》卷一·16页）

日·东条弘：按叩，敲也，或作考。以考鼓为譬。鼓有两端，考其两端，不遗余力之意。（《论语知言》276页）

清·刘宝楠：“叩”者，反问之也。因鄙夫力不能问，故反问而详告之也。（《论语正义》333页）

钱地：孔子对于任何事物之理，皆可叩其两端而竭焉。请读《论语》孔子答弟子问各章，便可清楚的见到两端及由两端构成的中道思想。惟两端易知，中道难明。孔子圣者，能掌握万事万物的两端，来建立六经的中道思想。（《儒家思想》250页）

张松辉：叩，叩求，搜索。其，代指自己的所有知识……直译当为：把自

己所有的知识从头到尾思索一遍。(《读〈论语译注〉札记》,《齐鲁学刊》1986年第2期)

欧阳中石:“叩”……可以理解为恳切地发动认真分析。(《试析孔子“叩两端”的逻辑方法》,《北京师范学院学报》1986年第3期)

王缙尘:“两端”是事有两种相反的办法也。(《四书读本》153页)

钱逊:通过对事物的正反两个方面的探索来把握事物,求得问题的解决,这是一种很有意义的思想方法。它也是中庸思想的体现。(《〈论语〉读本》110页)

南怀瑾:因为没有主观,没有成见,就“叩其两端而竭焉”,反问他提出问题的动机,就他相对思想观念的正反两面研究透了,给他一个结论。(《论语别裁》437页)

杨润根:叩:听,对他人的嘴巴竖起自己的耳朵。两端:事情的前因后果。(《发现论语》223页)

安德义:“竭”后省略一“中”字……全章意思是不带主观成见、客观地去从事物矛盾的双方去认识事物,逐层分析事物,这就是孔子对事物认识的过程和方法,从“无知”到“有知”的过程和方法。另外,“中”是儒家哲学的最高范畴,包括认识论、方法论、道德论。认识论,有“识中”、“择中”、“竭中”;方法论有“执中”、“用中”、“行中”;道德论有“居中”、“养中”、“守中”。这一章谈的是孔子“中庸”哲学的认识论。(《论语解读》257页)

杨朝明:[诠释]叩:问。两端:事情的始末。[解读]孔子说:“我有知识吗?没有啊。有知识匮乏的人来问我,如果我对他的问题一无所知,那么,我就问题的首尾两端仔细盘问,领悟其疑问之所在,然后尽我所能地告诉他。”(《论语诠解》81页)

辑者案:叩,询问。两端,事情的始末。竭,尽也。此章言孔子谦虚,他并不认为自己有渊博的知识,以至无所不知。自己也有“无知”的时候。为证明自己“无知”,特举一例:有一鄙夫(鄙陋者,学识浅薄者)有问题来问,(面对鄙夫提出的问题)自己就感到很空虚,只是问了问事情的始末就算完了(无法作出正确的回答)。倘如上述“把自己所有的知识从头到尾思索一遍”(张松辉),“反问他提出问题的动机,就他相对思想观念的正反两面研究透了”(南怀瑾),这会需要一个较长的时间过程。既然能“竭心以诲之”(李充),“其无所不知”(张居正),“详告之”(刘宝楠),“给他一个结论”(南怀瑾),那么,这不与孔子“无知”之表白、“空空如也”之感受相矛盾吗?要实事求是,孔子也有“无知”“不知”的时候。

9.9 子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”

汉·孔安国：有圣人受命则凤鸟至，河出图。今天无此瑞。“吾已矣夫”者，不得见也。河图，八卦是也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·8页）

梁·皇侃：夫时人皆愿孔子有人主之事，故孔子释己不得以塞之也。言昔之圣人应王者，必有凤鸟河图之瑞，今天无此瑞，故云吾已矣夫。（皇侃《论语集解义疏》卷五·8页）

唐·韩愈：王道盛则四灵为畜，非但受命符尔。

唐·李翱：《易》曰“河出图，洛出书，圣人则之”，《书》云“箫韶九成，凤凰来仪”，皆言王道太和及此矣。圣人伤己之不得见，非受命祥瑞尔。（《论语笔解》卷上·17-18页）

宋·张载：凤至图出，文明之祥，伏羲、舜、文之瑞不至，则夫子之文章，知其已矣。（朱熹《四书章句集注》111页）

宋·郑汝谐：河图凤鸟出于伏羲。文王之时，画卦重《易》皆有感而作也。夫子为是言，麟犹未出也，西狩获麟而《春秋》作焉，天之意也，而亦无异于伏羲文王也。吾已矣夫，非决辞也，疑辞也。（《论语意原》卷二·22页）

宋·张栻：非必凤至图出而后为至治之世。凤至图出，盖治世之征也。圣人斯言，叹明王之不兴，而道之终不行耳。（《南轩论语解》卷五·3页）

清·翟灏：《易坤凿度》曰：“仲尼偶筮，其命得旅，泣曰‘天也！命也！凤鸟不来，河无图至。呜呼！天命之也’。叹讫而后息志。”（《四书考异》条考十一·4页）

清·钱坫：《墨子》：“禽滑厘问于子墨子曰：‘由圣人之言，凤鸟不至，诸侯叛。’”据此，则夫子此叹盖为诸侯叛周而发也。（《论语后录》卷三·2页）

清·刘逢禄：此言盖在获麟之后，获麟而死，天告夫子以将没之征，周室将亡，圣人不作，故曰“孰为来哉”，又曰“吾道穷矣”。（《论语述何》卷一·15页）

方骥龄：据各种字书之解释凤字，“凤”“鹏”“朋”三字通假。本章之凤鸟，殆喻朋友也。同门为朋，同志为友，凤鸟不至，殆谓朋友不来与我相亲而切磋琢磨也。亦犹“人不知”之意……河字亦可作发声之辞，无义。疑本章河字属此，非谓黄河也……孔子以为既无朋友前来切磋琢磨，势必孤陋寡闻，何不出而与人谋议切磋以求进益。今竟不肯出求进益，其人之不肯虚衷乐善可知。故孔子叹之曰：“吾已矣夫！”犹言“吾末如之何也已矣！”（《论语新诠》236页）

杨伯峻：凤鸟河图——古代传说，凤鸟是一种神鸟，祥瑞的象征，出现就是表示天下太平。又说，圣人受命，黄河就出现图画。孔子说这几句话，

不过藉此比喻当时天下无清明之望罢了。(《论语译注》89页)

毛子水:孔子时或已有凤鸟和河图的传说了……他们所称的传说,孔子未必会相信;他如果讲这话,不过藉世俗的见解以发一时的感叹罢了。(可能孔子这话是在战国时代这种传说盛行以后好事者所造出来的!)(《论语今注今译》130页)

金良年:此章与本书《述而》篇不复梦见周公章的意思相同。凤凰到来、河图出现,都是古人所谓天下太平的“祥瑞”(即好兆头),这些现象既然不出现,孔子要实施大道也就没指望了。(《论语译注》94页)

辑者案:从杨伯峻说。孔子慨叹生不逢时,未赶上太平盛世,自己政治上不得志,其思想学说难得施行,倍感无望,故发出“吾已矣夫”的息志之音。

9.10 子见齐衰者、冕衣裳与瞽者,见之,虽少,必作;过之,必趋。

(1) 齐衰

梁·皇侃:此记孔子哀人有丧者也。齐衰,五服之第二者也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·8页)

杨润根:[译解]……年老体衰的人。[注释]齐:至,到头,至顶。衰:生命近于枯竭的老人。(《发现论语》224页)

辑者案:皇侃说是。五服:斩衰、齐(zī)衰(cuī)、大功、小功、缌麻。齐衰者,穿丧服的人。齐衰,五服之第二者。这种丧服,是缝了边的,而斩衰(五服之第一者)是不缝边的。

(2) 见之,虽少,必作;过之,必趋

汉·包咸:作,起也;趋,疾行也。此夫子哀有丧,尊在位,恤不成人也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·8页)

晋·范宁:趋,就之也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·9页)

梁·皇侃:言孔子见此三种人,虽复年少,孔子改坐而见之必为之起也。……趋,疾行也。又明孔子若行过此三种人,必为之疾速,不敢自修容也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·9页)

宋·朱熹:作,起也。趋,疾行也。或曰:“少,当作坐。”(《四书章句集注》111页)

清·刘宝楠:“见”谓目所接遇,非以礼往来也。前言“见”、后复言“见之”者,称“见之”与“过之”,文相俪也。(《论语正义》335页)

清·俞樾:此见字当读如“从者见之”之见。见之、过之相对成文。见

之者谓其人见于夫子，过之者谓夫子过其之前也。故于见之曰“虽少，必作”，言作则坐可知，明是夫子方坐而其人来见也。（《群经平议》卷三十·23 页）

杨伯峻：孔子看见穿丧服的人、穿戴着礼帽礼服的人以及瞎了眼睛的人，相见的时候，他们虽然年轻，孔子一定站起来；走过的时候，一定快走几步。（《论语译注》89 页）

杨润根：过之：有碍于之，有害于之。过，害也。（《发现论语》224 页）

赵又春：前后两个“见”字如果都是“看见”的意思，后面的“见之”就完全多余。所以前一“见”字是“听说”的意思，头一句说孔子知道（听说）有穿丧服的人、戴祭礼帽的人和盲人在。因此才接下来说，他若会见他们中的哪一位，即使那人比自己年轻，他也起立；从他们身边走过，则一定轻步快走。杨伯峻、李泽厚和钱穆三位先生似未顾及这一点，将前一“见”字也都译作“看见”或“见到”，以致全章译文显得很别扭。（《我读〈论语〉》51 页）

黄怀信：“见”，接见。“作”，起身。“过”，经过。“趋”，小步快走，以示尊敬。（《论语新校释》209 页）

金明知：过之，必趋：探访他们，一定快步迎上去；过，访问；之，代词，这些人；趋，快走。（《论语精读》111 页）

郑张欢：孔子看见穿丧服的人、衣冠整齐的人与瞎眼的人，凡路上相遇，那怕年少，孔子一定站在边表示相让，过去后又必回顾一下表示送意。（《论语今释》133 页）

杨朝明：出于礼节，孔子见到穿丧服、穿礼服戴礼帽以及眼瞎之类的人，即使比自己年轻，孔子也一定站起来；从他们身边走过，也一定会小步而快速地走过去。（《论语诠解》81 页）

胡齐临：老师遇见穿丧服的人、当官的人和盲人时，即使他们年少，必定也要站起来，经过时，必定要问候致意。（《论语真义》102 页）

辑者案：从杨伯峻、杨朝明说。

9.11 颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。”（辑者案：“仰之弥高”，定州简本作“仰之迷高”）

（1）瞻之在前，忽焉在后

魏·何晏：言恍惚不可为形象。（邢昺《论语注疏》116 页）

明·王恕：颜子领夫子博约之教，有得之后，追述在前未领圣教之时，以圣道为高也。仰之则弥高，而不可见，以为坚也。钻之则弥坚，而不可

人。瞻之若在前，忽焉若在后，盖言己无定见，非圣道之有高坚前后也。

（《石渠意见》卷二·10页）

清·刘宝楠：“瞻之在前”，谓夫子道若可见也；“忽焉在后”，谓终不可见也。（《论语正义》338页）

杨伯峻：看看，似乎在前面，忽然又到后面去了。（《论语译注》90页）

李铭建：“忽焉在后”之“忽”，并不是何晏所说的恍忽之意，而是更接近于以下二意：1. 距离遥远之状……2. 茫然不清状。（《错误及其价值——〈论语〉、〈孟子〉的两则旧注》，《孔子研究》1989年第1期）

杨润根：[译解]他那伟大的思想不仅是崇高和深厚的，而且也是神奇莫测的。有时我感觉到这一伟大思想的全貌已历历在目地呈现在我的眼前，可突然之间，它似乎又消失得无影无踪了。当我转头茫然回顾，我突然发现它已在我的脑后。（《发现论语》225页）

牛泽群：余联系下文，试作别解：在前在后义指“约我以礼，欲罢不能”。超前为“过”，落后“不及”，“过犹不及”（《先进》），等同也，是前后间为“约”，《里仁》：“子曰：以约失之者鲜矣。”约虽以礼，然作为弟子，礼自夫子，“欲罢”便有“在后”而“不能”。（《论语札记》252页）

黄怀信：“瞻”，远视。“忽焉”，即忽然。瞻之在前，忽焉在后，形容不可捉摸。（《论语新校释》209页）

辑者案：杨伯峻、黄怀信解释明确，可从。

（2）循循善诱

汉·郑玄：恂恂，恭顺貌。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·2页）

魏·何晏：循循，次序貌。诱，进也。言夫子正以此道进劝人有所序。（邢昺《论语注疏》116页）

清·陈浚：循循是慢慢。（《论语话解》卷五·5页）

清·刘宝楠：“循循”或作“恂恂”，《后汉书·赵壹传》：“失恂恂善诱之德。”《注》引《论语》“夫子恂恂然善诱人”……故翟氏灏《考异》、冯氏登府《异文考证》、臧氏庸《郑注辑本》并以“恭顺”之训亦本郑氏，则谓郑本作“恂恂”矣。（《论语正义》338-339页）

杨伯峻：善于有步骤地诱导。（《论语译注》90页）

辑者案：从何晏、杨伯峻说。循循，有顺序，有步骤。循循善诱，善于有步骤地引导、教育人。

（3）如有所立卓尔

汉·郑玄：卓尔，绝望之辞。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·2页）

梁·皇侃：云“如有所立卓尔”者，此明绝地不可得言之处也。卓，高远

貌也。言虽自竭才力以学，博文约礼，而孔子更有所言述创立则卓尔高绝也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·10页）

宋·朱熹：卓，立貌。……吴氏曰：“所谓卓尔，亦在乎日用行事之间。非所谓窈冥昏默者。”程子曰：“到此地位，功夫尤难，直是峻绝，又大段著力不得。”（《四书章句集注》112页）

明·张居正：卓尔是卓然有见的模样。（《论语别裁》132页）

清·牛运震：卓尔有二义：凡物处于高则见得分明，所谓举目可见也。又卓尔便是峻绝，直有壁立千仞光景。此际更难著力，所谓颜苦孔之卓尔也。此二字承上转下都兼在内。（《论语随笔》卷九·7页）

清·王引之：《觐礼》“匹马卓上，九马随之”，……今案：卓之言超也，绝也，独也。……《广雅》：“超，绝也。”（《经义述闻》卷十·38页）

清·潘维城：卓尔者，形容夫子之道之超然特立，故郑以为绝望之辞也。（《论语古注集笺》卷九·8页）

杨伯峻：我已经用尽我的才力，似乎能够独立地工作。要想再向前迈进一步，又不知怎样着手了。（《论语译注》90页）

王缙尘：郑注谓“绝望之辞”，绝望就是绝于瞻望的意思。（《四书读本》156页）

黄怀信：[释]如有所立：指夫子言。“立”，立足。卓尔：高貌。旧连上读，非。（辑者案：黄怀信将经文断句为：……欲罢不能，既竭吾才。如有所立，卓尔，虽欲从之，末由也已。）[训译]（他脚下）好像有站的东西，卓然高超，即使想跟随他，（也）无路可通呀！（《论语新校释》210页）

杨朝明：[诠释]如有所立：这里有两种说法，一是认为是孔子有所立；另一种认为是颜渊如有所立。通过分析文本，这里应该以孔子“所立，卓尔”更符合其思想实际。（辑者案：杨朝明将经文断句为：……欲罢不能。既竭吾才，如有所立，卓尔。虽欲从之，末由也已。）[解读]即使竭尽我的才力去追求，都好像有一个高大的东西立在我的前面，我虽然想尽力地攀登上去，可是却找不到路径。（《论语诠解》82页）

辑者案：经文断句，应仍据北京大学整理本，读为：“既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。”如，好像。卓，高超。立卓，即卓立，是“卓绝特立”的意思。是颜渊在谈孔子之道高超峻绝、超然特立、学而难及之感，与“仰之弥高，钻之弥坚”意义相联。牛运震、潘淮城说可从。

9.12 子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：“久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣。吾谁欺？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎？”

(1) 子路使门人为臣

汉·郑玄：孔子尝为大夫，故子路欲使弟子行其臣之礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·10页）

晋·江熙：子路以圣人君道足宜有臣，犹祷上下神祇也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·11页）

唐·韩愈：先儒多惑此说以谓素王素臣，后学由是责子路欺天。吾谓子路刚直无谄，必不以王臣之臣欺天尔。本谓家臣之臣以事孔子也。（《论语笔解》卷上·18页）

宋·蔡节：礼，大夫已去位，无家臣，子路以夫子病，亟欲使弟子行家臣礼，以治其丧。（《论语集说》卷五·7页）

日·物双松：古之学者尚礼，子路亦以礼大夫有臣，而欲孔子之葬备大夫之礼耳。其过在泥礼而未达，岂可深咎乎？此不特子路，其它门人皆有是惑。故孔子深责之，所以喻之也。后世儒者由此轻视子路，亦坐不知古学耳。（《论语征》185页）

清·赵良猷：王充《论衡》曰：“孔子罪子路也。已非人君，子路使门人为臣，非天之心而妄为之，是欺天也。”按《集注》谓“臣为家臣”者，从包《注》、邢《疏》也。夫子从大夫之后不可徒行，徒行且不可，意子路以家臣治丧未为过也。下云“且予纵不得大葬”，马《注》谓“不得君臣礼葬”，《集注》从之，是王说亦可存恭。（《论语注参》卷上·32页）

日·龟井鲁：夫子寝疾，子路与颜、闵、游、夏辈看护侍汤药，临病革将不起，相共仓皇恐惧。又皆疑所以为葬，相招会一室，窃议其礼。子路以为夫子虽已致仕，犹从大夫之后，且鲁侯来而问病，自卿士大夫至庶人，莫弗尊亲。今葬以士乎，甚薄而不可为也，莫如备大夫之礼之得慎终之义。即大夫备礼，不可无臣，有群弟子在，情笃于臣子，假执臣礼，供给职事，孰曰不韪，顾而谋诸颜、闵、游、夏辈。孔门之多士，岂无有一二持异议者乎？然亦无良图尚焉。且古人贵齿，则服子路之明断，十居七八，遂定议。故曰“子路使门人为臣”，言子路之为谋主也。苟使颜、闵、游、夏不听其议，则子路虽刚，焉能强之以为臣乎？观于人情可以见也。（《论语语由》157页）

清·黄式三：使门人为臣，欲使门人治丧制服依君臣礼也。礼，师弟之服心丧三年，君臣之服斩衰三年，此所以使为臣，始得伸其情也。（《论语后案》

方骥龄:《释言》:“臣,缮也。”缮,治也。疑本章臣字当作治字义。孔子病重,或门人中有善治病之人,子路使其治孔子,故曰:“子路使门人为臣。”“为臣”,为,治也。依臣字字义,治之方,殆使孔子身体弯曲如卧伏状,为牵拉推拿之急救法,故其下接以“病间”。或因“臣”以后而转危为安与?
(《论语新论》240 页)

杨伯峻:[译文]孔子病得厉害,子路便命孔子的学生组织治丧处。[注释]为臣——和今天的组织治丧处有相似之处,所以译文用来比傅。但也有不同之处。相似之处是死者有一定的社会地位才给他组织治丧处。古代,诸侯之死才能有“臣”;孔子当时,可能有许多卿大夫也“僭”行此礼。不同之处是治丧处人死以后才组织,才开始工作。“臣”却不然,死前便工作,死者的衣衾手足的安排以及剪须诸事都由“臣”去处理。(《论语译注》90 页)

王缙尘:子路恐孔子或竟不起,所以使其他的弟子,在寓中扮作家臣,撑撑场面;当孔子仍旧做大官的样子,家中有家臣使唤。(《四书读本》157 页)

姚式川:当时,子路和诸弟子并不知孔子心之所重,重在能有弟子治丧,不重在能有家臣治丧;孔子之道的所贵,贵在能有众多门弟子明道、传道、行道,而不贵在有家臣总管家事;孔子个人的可尊,尊在开创师道为千秋万代育人,而不在曾经身为大夫。因此,经孔子发此一问,对当时为老师治丧,还没有礼可以依据的情况下,倒是一个极大的启示:弟子为老师治丧,应该比由家臣治丧,更显得具有殊荣;老师开创的师道之可尊贵,亦应该比做一个大夫从政的区区政绩更可尊贵,更值得称颂。无疑,这为孔子死后,弟子心丧三年,无礼起礼开创了一个先例;也更为后世尊师重教的优良传统,带来了巨大而深远的影响。(《论语体认》536 页)

杨润根:子路要求所有曾经在孔子的门下求学的人都像政府官员悼念一位去世的国王一样悼念孔子,并为孔子举行国王一般的葬礼。也就是说,子路要求所有曾经在孔子门下求学的人不要仅仅把孔子当作自己的教师来悼念,而且还应该把孔子当作自己的政治领导人和现实社会生活中的实际政治领袖来悼念。(《发现论语》227 页)

高专诚:子路之所以这样做,一种可能是,他并不是孔门的好学之徒,对于小臣的来历并不确知,并非有意僭礼,而只是在许多僭礼的大夫的丧葬中见到有这样的安排;另一种可能是,子路就是认为孔子应享受诸侯的待遇,因为即使是当世的诸侯,又有谁能比得上孔子的才德呢?从孔子的批评中,似乎后一种可能性更大一些。(《论语通说》140 页)

林毓顺:[断句]子疾,病子路使门人为臣。[释义]孔子生病了,是因为

讨厌子路叫他的学生来做家臣,等于丑化自己。[注解]1、子疾:孔子生小疾病。2、病子路使门人为臣:病是厌恶或以此为耻。……是讨厌子路令他的门徒来做孔子的家臣。(《论语我读》152页)

郑张欢:臣,下人。(《论语今释》134页)

杨朝明:[诠释]儒家对葬礼有着严格的规定,不同等级的人有不同的安葬仪式。古代大夫治丧,由家臣治其礼。孔子反对子路按大夫之礼为他办理丧事,是为了恪守礼的规定。[解读]孔子病得很厉害,子路使孔门弟子充当家臣为其准备丧事。(《论语论解》82页)

辑者案:杨朝明所解明确得当。。

(2) 病间

汉·孔安国:病少差曰间也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·10页)

清·翟灏:孔氏《注》曰“少差曰间”,皇氏《义疏》曰“少差则病势断绝有间隙也”。间隙字本平声。《说文》“间,专训隙,古闲切”。《释文》、《集注》并云“間如字”,乃谓间隙之间,非安闲之闲也。训安闲则非此字正声。……若读去声,为古莧切,则其义为代为迭为厕,于此“少差”义相去皆远。(《四书考异》条考十一·7页)

清·刘宝楠:《方言》:“差、知,愈也。南楚病愈者谓之差,或谓之间。”郭《注》:“间,言有间隙。”《文王世子》:“文王有疾,旬又二日乃间。”《注》:“间,犹瘳也。”(《论语正义》342页)

辑者案:病间,病初愈。

(3) 久矣哉

汉·孔安国:言子路有是心,非唯今日也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·10页)

元·许谦:夫子言“久矣哉,由之行诈”,是责其平昔任意便行,致失理也。(《读论语丛说》卷中·31页)

清·牛运震:曰久矣哉者,甚言之,以重子路之罪也。病间后知,则其事虽未久,而在夫子视之,则为已久也。(《论语随笔》卷九·7页)

清·赵良猷:圣门欲以君道尊师非一日矣,故曰“久矣哉”。“伯牛有疾”章《集注》亦云“伯牛家以君礼尊夫子也”。(《论语注参》卷上·32页)

日·昭井一宅:久已哉者,谓行诈而不止。(《论语解》194页)

方骥龄:“久”即古“灸”字,以艾注之也,即今日之针灸法。矣字通已,止词。“久已哉”,殆门人又用灸法而孔子止之也。(《论语新论》240页)

亦丰:孔子病好转了些,说我得病很久了啊。(《论语句解》49页)

辑者案:责备仲由这种欺假的做法搞得太久了。也含有“丧葬事安

排得过早了些”的责怨。

(4)大葬

汉·孔安国:君臣礼葬也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·11页)

汉·郑玄:大夫退死,葬以士礼;致仕,以大夫礼葬。(袁钧辑《郑玄论语注》卷五·3页)

清·刘宝楠:此当是鲁以币召孔子,孔子将反鲁,适于道路中得疾也。“大葬”,谓鲁复用己,以大夫礼葬也。夫子言己虽未必复见用,以礼大葬,亦当得归鲁,不致死于道路。所以然者,以天未丧斯文,必将命以制作以教万世,故决不死于道路,亦兼明子路豫凶事为过计也。(《论语正义》342页)

方骥龄:本章所谓大葬,疑用大夫礼大棺以葬,而非士棺礼以葬。孔子所谓不得大葬,意者七十致仕之年,回鲁后不欲出仕,明告随从弟子,不必以彼之生死为念而惶然不安,于是而仓猝为之“臣”与“久”。此行返鲁,绝不致葬于道路,于愿已足矣。(《论语新论》241页)

乔一凡:大正之葬也。(《论语通义》142页)

辑者案:从刘宝楠说:以大夫礼葬。亦可说作正式的葬礼、隆重的葬礼。

9.13 子贡曰:“有美玉于斯,韞椟而藏诸?求善贾而沽诸?”子曰:“沽之哉!沽之哉!我待贾者也。”(辑者案:“韞椟而藏诸”,定州简本作“显独而藏诸”)

(1)韞椟而藏诸

汉·马融:韞,藏也。椟,匮也。藏诸匮中也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·11页)

汉·郑玄:韞,裹也。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·3页)

宋·朱熹:韞,藏也。椟,匮也。沽,卖也。子贡以孔子有道不仕,故设此二端以问也。孔子言固当卖之,但当待贾,而不当求之耳。(《四书章句集注》113页)

日·东条弘:韞,温柔之韦也。此一字活用,言敷韞于柜中而藏之也。(《论语知言》281页)

清·黄式三:郑君注:“韞,裹也。谓包裹纳椟也。”《诗·小宛》孔《疏》引舒媛曰:“包裹曰蕴。”蕴与韞同。(《论语后案》237页)

清·刘宝楠:君子于玉比德。时夫子抱道不仕,故子贡借美玉以观夫子藏用之意。(《论语正义》342页)

辑者案:韞椟,藏在柜子(小匣)里。其寓意,从朱熹、刘宝楠说。

(2) 善贾

梁·皇侃：善贾，贵贾也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·12页）

唐·陆德明：贾，音嫁，一音古。（黄焯《经典释文汇校》704页）

清·刘宝楠：“善贾”，喻贤君也。虽有贤君，亦待聘乃仕，不能枉道以事人也。《释文》：“賈，本又作榘。”通用字。物茂卿《论语征》云：“善贾者，贾人之善者也。贾音古。”（《论语正义》342页）

杨伯峻：贾——音古 gǔ，商人。又同“价”，价钱。如果取后一义，“善贾”便是“好价钱”，“待贾”便是“等好价钱”。不过与其说孔子是等价钱的人，不如说他是等识货者的人。（《论语译注》91页）

辑者案：从刘宝楠、杨伯峻说。

9.14 子欲居九夷。或曰：“陋，如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有？”

(1) 九夷

汉·班固：《明堂记》曰：“九夷之国，东门之外。”……东方为九夷……东所以有九者何？盖来过者九，九之为言究也。（陈立《白虎通疏证》111、112、114页）

汉·马融：九夷，东方之夷，有九种也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·12页）

梁·皇侃：四方东有九夷：一玄菟，二乐浪，三高丽，四满饰，五凫更，六索家，七东屠，八倭人，九天鄙（辑者案：邢疏本“凫更”为“凫夷”）。（皇侃《论语集解义疏》卷五·12页）

唐·司马贞：九夷即属楚之夷也。（《史记·李斯列传》2543页）

宋·邢昺：《东夷传》云：“夷有九种：曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。”（邢昺《论语注疏》118页）

明·张自烈：鲁昭公十七年，郯子来朝述少皞官名。夫子见于郯子而学之，时年二十七岁。明年之郯，见郯子而问礼，遭程本于涂，倾盖而语终日。所云欲居九夷，或即此时郯东海国，在今山东海州郯城，少皞氏之后而夷者也。夫子往郯，适在九夷之地，低徊不能去，故曰“子欲居九夷”。（梁章钊《论语旁证》卷九·13页）

日·物双松：窃疑九夷必是一夷，犹如大湖名五湖。不尔，欲居九夷，何其言之漫也。且此必孔子经过其地，因欲居之，不尔，当欲适九夷，而曰欲居，其非遥望者审矣。赣榆有孔望山，相传孔子适郯登此，乃东夷地，恐是即九夷。（《论语征》186页）

日·东条弘：九夷之称，盖对中国言。夷者犹孟子之东夷之人、西夷之

人之夷，谓中国之边僻。而此谓九非逐次之数。夫九阳数，不必拘数。古书谓高谓深谓多谓远，皆称九。……此谓九夷，焉知非称远夷哉？（《论语知言》283 页）

清·黄式三：刘原父云：“九夷在徐州、莒、鲁之间。”吕伯恭又引《史记》“惠王用张仪，南取汉中，包九夷，制鄢、郢”、《战国策》“张仪曰：‘楚破南阳九夷，内沛、许，鄢陵危’”，谓孔子尝至陈、蔡，去九夷不远。此别一说。（《论语后案》238 页）

清·刘宝楠：子欲居九夷，与乘桴浮海，皆谓朝鲜。夫子不见用于中夏，乃欲行道于外域，则以其国有仁贤之化故也……九夷者，夷有九种，朝鲜特九夷之一。（《论语正义》344 页）

清·陈汉章：周之九夷实为九貉。《周礼·夏官·职方氏》“辨四夷八蛮七闽九貉五戎六狄之人民”，贾《疏》释曰：“经云四夷，不得即以为东方之夷。夷之数皆九，于此独言四，以九貉当东夷之处。”（《论语征知录》10 页）

杨伯峻：九夷就是淮夷。《韩非子·说林上篇》云：“周公旦攻九夷而商盖伏。”商盖就是商奄，则九夷本居鲁国之地，周公曾用武力降服他们。春秋以后，盖臣属楚、吴、越三国，战国时又专属楚。以《说苑·道君篇》、《淮南子·齐俗训》、《战国策·秦策》与《魏策》、李斯《上秦始皇书》诸说九夷者考之，九夷实散居于淮、泗之间，北与齐、鲁接壤（说本孙诒让《墨子间诂·非攻篇》）。（《论语译注》91 页）

郭墨兰：当他叹道之不行、欲浮海出寻行道之所时，自然首先想到的是仁人箕子治理的君子之国——箕氏朝鲜，遍思周边能安居行道之所，对比之下，箕氏朝鲜当为首选。（《孔子“欲居九夷”探析》，《孔子研究》2004 年第 3 期）

黄怀信：泛指东方远离华夏文明之地。（《论语新校释》212 页）

辑者案：九夷，指东方的九种民族。“泛指东方远离华夏文明之地”（黄怀信语）。

（2）君子居之，何陋之有

晋·孙绰：九夷所以为陋者，以无礼义也。君子所居者化，则陋有泰也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·12 页）

宋·郑汝谐：或人疑九夷为陋。然箕子封于朝鲜即九夷之种也。自箕子之化行其俗，知尚礼义，与齐鲁无异，故曰“君子居之，何陋之有”。君子指箕子言之。（《论语意原》卷二·24 页）

清·翟灏：圣人旨在托意激世，或遂谓将实居其人未可与庄论也。故不复远，申己意而但即东夷戏言之。《山海经》云：“海外东方有君子国，其人皆衣冠带剑，好让不争。”子乃谓东方所居，能有如是之国，何可概谓其

陋？此亦如桴材、匏瓜之答，不必以化夷为夏泥言。（《四书考异》条考十一·8页）

龚维英：这儿的“君子”，应该是既指前贤箕子，也指孔子本身。（《〈论语〉“子欲居九夷”确解》，《东岳论丛》1986年第6期）

董子竹：我居我心中，我亦居天上，我居到茅厕旁也是居天上，懂吗？（《〈论语〉正裁》266页）

黄怀信：[释]陋：固陋、无礼仪文明。君子：孔子自称。[训译]先生想住到九夷去，有人说：“（那地方）固陋，怎么办？”先生说：“君子住进去，（还）有什么固陋？”[章旨]此章明孔子欲传播华夏文明于九夷。本无文明，君子带入之，复何陋？（《论语新校释》213页）

程石泉：此章言“君子”乃泛指，非必指箕子也。（《论语读训》152页）

安德义：孔子认为，君子心胸坦荡，正大光明，无私无欲，外物私欲不得侵扰，环境更不能浸染于他，“君子居之，何陋之有”？（《论语解读》265页）

郑张欢：此章言君子，又言俭固。孔子此说明住的地方不论如何简陋，对一个君子来说，都不会有简陋的感觉。（《论语今释》136页）

辑者案：从黄怀信说。

9.15 子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。”

(1) 乐正

汉·郑玄：反鲁，鲁哀公十一年冬也。是时道衰乐废，孔子来还，乃正之也。故曰雅颂各得其所也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·12页）

梁·皇侃：孔子以鲁哀公十一年从卫还鲁，而删《诗》、《书》，定礼、乐，故乐音得正。（皇侃《论语集解义疏》卷五·13页）

清·毛奇龄：正乐，正乐章也。正《雅》《颂》之入乐部者也。部者，所也。……所谓各得其所也。……是乐各有所置，有不如是而必不可者，所谓正也。（《四书改错》卷八·24-25页）

清·李光地：乐正所该者广，凡律吕、声音、器数皆是。然《诗》为乐章，乃乐之本，故又以《雅》、《颂》得所特言之。（《读论语札记·子罕篇》）

清·王闿运：乐正，司成掌国子者。《雅》、《颂》谓人材也。孔子归，掌瞽宗简雅讲肄以教学士，故以《雅》、《颂》之才为言。（《论语训》卷上·87页）

程树德：包慎言《敏甫文钞》：“……《汉书·礼乐志》云：‘周衰，王官失业，《雅》《颂》相错，孔子论而定之。故曰：‘吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。’”班氏所谓“《雅》《颂》相错”者，谓声律之错，非谓篇章错乱也。所谓“孔子论而定之”者，谓定其声律，非谓整齐其篇次也。……按：正乐之说不一。或曰正乐章，毛西河主之。或曰正乐音，包慎言主之。玩

“各”字之义，则《雅》自《雅》，《颂》自《颂》。玩“乐”字之义，实指《雅》《颂》之奏入乐章而言。春秋时用乐僭乱，《雅》《颂》为甚。正之者，如引“相维辟公，天子穆穆”以正《雍》诗；论声淫及商，致右宪左，以正《大武》；恶郑声而放之，以正《雅》；删《诗》而序《武》、《桓》、《赉》之次第，订正《雅》、《大雅》、《小雅》、变《雅》之篇次，语鲁太师翬纯皦绎之类皆是也。其详今不可考。（《论语集释》607-608页）

方骥龄：乐正，取人之长，补己之短，舍己从人，乐取于人以为善，是与人善也……正之为言，政也，征也，治也，君也。（君即尊字义）……孔子所谓乐正，欲宏扬《诗》教，使《诗》之为用各得其用，有助乎政治及社会，乃孔子晚年一片苦心。（《论语新论》244页）

李殿元：孔子的“乐正”只是在乐谱音律上的审订。“乐”即使有“经”也不过是乐谱一类的东西，不一定是文字著作。（《〈论语〉之谜》72页）

程石泉：依文理及历史事实言之，此章所言者指卫之乐而言，非鲁之乐也。（《论语读训》152页）

杨朝明：[诠释]本章在于说明孔子在经历了仕途的坎坷以后，不再求仕。鲁哀公十一年冬，孔子返回鲁国，正如《史记·孔子世家》记：“鲁终不能用孔子，孔子亦不求仕。”而以“国老”身份把主要的精力用在整理古代的文化典籍上，特别是《乐》与《诗》。乐正：被僭越的乐章得以纠正。[解读]孔子说：“我从卫国回国以后，乐才得到了整理，《雅》乐和《颂》乐回到了它们应在的位置。”（《论语诠解》83页）

辑者案：从字面上看，此句是说：我从卫国回到鲁国以后，错乱的乐章才得到了纠正，《雅》《颂》各自得到了应在的位置。至于反鲁时间，从“鲁哀公十一年冬”说；至于整理的方面，既包括篇章次第，也包括《雅》《颂》入乐的问题。

（2）《雅》、《颂》各得其所

梁·皇侃：乐音得正，所以《雅》、《颂》之诗各得其本所也。《雅》、《颂》是《诗》义之美者，美者既正，则余者正，亦可知也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·13页）

宋·郑汝谐：惟曰《雅》、《颂》而不言《国风》，非天子不议礼、不作乐。凡播之金石、用之朝廷、用之邦国者，皆天子之《雅》、《颂》，而诸侯一国之风不当播之于乐，是谓礼乐自天子出。夫子未正乐之前，郑、卫之音皆杂于其间而《雅》、《颂》始乱，是谓礼乐自诸侯出。反鲁之后，始语鲁太师以乐，曰“各得其所”，惟用《雅》、《颂》播之金石尔，洋洋乎盈耳哉，乐之正也。《关

雩亦风也,何以播之于乐?《周南》所言皆后妃之德,又为王者之风,与诸国风不同也。商之诗自正考父得之而列于《颂》,鲁祀周公得用天子之礼乐,亦列于《颂》。诸国之风皆非自天子出,郑、卫之乐尤其靡者,故深斥之。(《论语意原》卷二·24页)

宋·王应麟:石林……解“《雅》《颂》各得其所”云:“季札观鲁乐,以《小雅》为周德之衰,《大雅》为文王之德。《小雅》皆变《雅》,《大雅》皆正《雅》。楚庄王言武王克商作《颂》,以《时迈》为首,而《武》次之……以所作作为先后。以此考之,《雅》以正变为大小,《颂》以所作为先后者,《诗》未删之序也。论政事之废兴,而以所陈者为大小,推功德之形容,而以所告者为先后者,删《诗》之序也。”其说可以补《注》义之遗。(《困学纪闻》卷七·17页)

清·牛运震:《雅》《颂》即乐章也,《雅》《颂》得所即乐正也。此句正申明上句。(《论语随笔》卷九·9页)

日·东条弘:按观此,则夫子所正,特在《雅》、《颂》,而《国风》不与焉。何者?以《国风》主唱歌,《雅》、《颂》主金鼓,且此特曰“各”也。(《论语知言》284页)

清·刘宝楠:“雅”者,正也,所以正天下也。周室西都,为政治之所自出,故以其音为正而称《雅》焉。至平王东迁,政教微弱,不能复《雅》,故降而称《风》。《风》、《雅》皆以音言。“颂”者,容也,以舞容言之也。盖《风》、《雅》但弦歌笙间,惟三《颂》始有舞容,故称《颂》。此阮氏元释颂义。孔子正乐,兼有《风》、《雅》、《颂》,此不及《风》者,举《雅》、《颂》则《风》可知。(《论语正义》345页)

清·包慎言:《论语》《雅》、《颂》以音言,非以《诗》言也。乐正而律与度协,声与律谐,郑卫不得而乱之,故曰得所。……由是言之,乐有乐之《雅》《颂》,《诗》有《诗》之《雅》《颂》,二者固不可比而同也。……《雅》《颂》者,通名也。……乐之《雅》《颂》,犹礼之威仪。威仪以养身,《雅》《颂》以养心。(程树德《论语集释》607-608页)

杨伯峻:[译文]使《雅》归《雅》,《颂》归《颂》,各有适当的安置。[注释]《雅》《颂》各得其所——“雅”和“颂”一方面是《诗经》内容分类的类名,一方面也是乐曲分类的类名。(《论语译注》92页)

毛子水:使雅颂都能用得适当。(《论语今注今译》135页)

杨润根:[译解]把其中的独唱曲与合唱曲作了分门别类的区分,使它们回到了各自所属的独唱曲与合唱曲的恰当位置之上。[注释]《雅》:用标准的合乎规范的语言所演唱的歌曲(诗歌),这里与《颂》相对,它指的是那些高雅的、合乎艺术规范的独唱曲,或那种需要以高雅的合乎艺术规范的

方式来演唱的独唱曲(诗歌)。《颂》:《诗经》中的合唱歌曲。(《发现论语》232页)

金池:《雅》和《颂》都得到相应改进。(《〈论语〉新译》266页)

林毓顺:[释义]使雅颂成祭祀之乐章,而各得其所。(《论语我读》155页)

李培宗:《雅》、《颂》:《诗经》中的篇名。孔子正乐后,《雅》在朝廷演奏,《颂》在庙堂演奏。(《论语全解》141页)

辑者案:《雅》《颂》指《诗经》中的《雅》《颂》。使《雅》《颂》的篇章次第、奏入乐章等方面各得其所。

9.16 子曰:“出则事公卿,入则事父兄,丧事不敢不勉,不为酒困,何有于我哉?”

(1) 事公卿

梁·皇侃:公,君也。卿,长也。人子之礼,移事父孝以事于君则忠,移事兄悌以事于长则从也,故出仕朝廷必事公卿也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·13页)

清·刘宝楠:夫子此言“事公卿”,则已仕鲁时也。(《论语正义》348页)

李炳南:事公卿,是办国家大事。(《论语讲要》184页)

黄怀信:事公卿:谦言为人臣。(《论语新校释》214页)

袁庆德:事:侍奉,为……服务。公:周朝帝王或诸侯手下的最高官职,包括太师、太傅、太保,合称“三公”。卿,周朝帝王或诸侯手下的高级官职,包括少师、少傅、少保、冢宰、司徒、宗伯、司马、司寇、司空,合称“九卿”。(《论语通释》170页)

辑者案:事公卿,实指出仕朝廷,效忠于君上,效力于国家。

(2) 不为酒困

汉·马融:困,乱也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·13页)

梁·皇侃:虽“唯酒无量不及乱”,时多沉酗,故戒之也。卫瓘云:“三事为酒兴也。”侃案:如卫意,言朝廷、闺门及有丧者并不为酒所困,故云三事为酒兴也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·13页)

清·牛运震:困字内乱其心志,外丧其威仪,须说得细致。须知圣人志气清明,终日饮酒,总是不困,不但是饮酒有节也。(《论语随笔》卷九·10页)

日·昭井一宅:困字不审,盖乱之转声也。……不为酒困者谓不为酒而困,非曰酒之困也。(《论语解》197页)

章太炎:敦煌石室所得郑注《论语》残卷云“鲁读困为魁,今从古”。案:

如马本作困,训乱,文至明白,《鲁》何为改读?恐古文本作魁,古文师乃读为困耳。今谓魁读如里魁、市魁之魁,记《檀弓》称“不为魁”,谓不为兵首。此言不为酒魁,谓不倡群饮也。文承“丧事不敢不勉”而言,《丧大记》云“九月之丧、五月三月之丧,食肉饮酒,不与人乐之”,乃所谓不为酒魁也。言虽轻丧,犹救慎如是,则重丧可知。(《广论语骈枝》9页)

王缙尘:“不为酒困”者,言吃酒不吃醉,以致身体有损,事情废掉。(《四书读本》160页)

李殿元:孔子对酒的功用是有清醒的认识的。他并不反对饮酒作乐,因为无论祭事敬神,养老奉宾,在孔子看来都是德行,都需要酒才能成事。但如果荒淫过度,以致“酗酒废政”,就必须反对了。(《〈论语〉之谜》86页)

杨润根:孔子的酒量很大,并且孔子也非常喜欢喝酒,因此在喝酒方面孔子对自己提出了严格的要求:不要为自己对酒的嗜好所困扰,不要让自己对酒的嗜好把自己变成一个无所事事的懒汉和一个一事无成的废物。(《发现论语》233页)

林毓顺:酒困:……许慎云:酒,就也。就是成就,所以酒也是成就人性之善与恶。成就人性之善,是说祭祀天神先祖。……酒所以成就人性之恶,是酒乱性。……故不为酒困,读丕为酒困,是尽心为祭祀事努力。(《论语我读》155页)

李德民:“抽取”其“精神实质”……(不以酒困)是不要因嗜欲失控而耽误正事,属于以理智克制情欲的“内修”范畴。(《孔子语录集解》121页)

辑者案:不为酒困,即不被酒乱性。戒人饮酒莫过量,莫让酒坏了正事。

(3) 何有于我哉

梁·皇侃:言我何能行此三事,故云何有于我哉。又一云:人若能如此,则何复须我,故云何有于我哉也。缘人不能,故有我应世耳。(皇侃《论语集解义疏》卷五·13页)

宋·邢昺:他人无是行,于我,我独有之。(邢昺《论语注疏》119页)

清·刘逢禄:言无我也,人皆有之。(《论语述何》卷一·15页)

清·黄式三:“何有于我”,言不难于自励也,义见《述而》篇。(《论语后案》242页)

程树德:此章之义本不可解。袁枚云:“何有于我,言我只有此而他无所有也。”意极纡曲。刘氏(辑者案:刘逢禄)以无我释之,似尚不失圣人立言之旨。(《论语集释》609页)

方骥龄:朱骏声《通训定声》称,“我”字假借为“义”字,“何有于我哉”

疑系“何有于义哉”。孔子之意,出事公卿,人事父兄,丧事不敢不勉,不为酒困,皆应为之事,但不足以言义。如能进而求其为善,始足以言义。(《论语新诠》244页)

杨伯峻:[译文]这些事我做到了哪些呢?[注释]如果把“何有”看为“不难之词”,那这一句便当译为“这些事对我有什么困难呢”。全文由自谦之词变为自述之词了。(《论语译注》92页)

吴丕:对我来说有什么了不起呢?(《〈论语〉中的“何有”》,《齐鲁学刊》1995年第6期)

杨润根:[译解]除了这些之外,对于我来说,难道还有什么别的事情要求我去努力做到的吗?(《发现论语》233页)

辑者案:从杨伯峻说。“何有于我”,是“我有何”的倒装句。此语是说:所要求的这几项,我具有(或说我做到)了哪些呢?

9.17 子在川上曰:“逝者如斯夫!不舍昼夜。”

汉·包咸:言凡往者如川之流也(辑者案:皇疏本作“郑曰”,以为郑玄语)。(马国翰辑《论语古注·论语包氏章句》卷上·16页)

汉·郑玄:言人年往如水之流行,伤有道而不见用也。(单承彬《〈论语〉郑义举隅》,《儒家文献研究》90页)

梁·皇侃:孔子在川水之上,见川流迅迈,未尝停止,故叹人年往去,亦复如此。向我非今我,故云逝者如斯夫者也……日月不居,有如流水,故云不舍昼夜也。(《论语集解义疏》卷五·13页)

宋·朱熹:舍,上声。天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流。故于此发以示人,欲学者时时省察,而无毫发之间断也。(《四书章句集注》113页)

日·伊藤维桢:此言君子之德,日新而不息,犹川流之混混不已也。(《论语古义》139页)

日·龟井鲁:语学者之用心也。逝,往也。不舍昼夜,言进而不已也。与“虽覆一簣,进吾往也”、“吾见其进也,未见其止也”一意,连下数章,率皆劝学之言,以类辑之耳。(《论语语由》162页)

清·梁章钜:按朱子《楚辞辨证》云“忍而不能舍”,洪氏引颜师古曰:“舍,止息也。屋舍、次舍皆此义。《论语》‘不舍昼夜’谓晓夕不息耳。今人或音捨者,非是。”……詹氏道传曰:“《集注》‘舍,上声’者,旧音也。读如赦者,定说也。”(《论语旁证》卷九·16页)

清·刘宝楠:明君子进德修业,孳孳不已,与水相似也。《法言·学行

篇》：“或问进。曰水。或曰：为其不舍昼夜与？曰有是哉，满而后渐者，其水乎？”《法言》所谓进，与夫子言逝义同。逝者，往也，言往进也。（《论语正义》349页）

日·昭井一宅：此语论学者可爱寸阴以诱之也，语与“日月逝矣，岁不我与”同。夫子之言天道，盖不过如此也，而又必为学者矣。（《论语解》197页）

严灵峰：《孟子·离娄篇》：“徐子曰：‘仲尼亟称于水，曰：水哉！水哉！何取于水也？’孟子曰：‘原泉混混，不舍昼夜。’……”疑徐子、孟子之言，均出于此。徐子明言“水哉！水哉”乃仲尼之语；《论语》此文脱佚久矣。考《论语》孔子之言，多用叠句，如：“礼云礼云”、“乐云乐云”、“归与归与”、“已而已而”、“凤兮凤兮”、“使乎使乎”、“时哉时哉”、“彼哉彼哉”、“觚哉觚哉”；则此处当有“水哉水哉”四字。疑此章文，原当作：“子在川上曰：‘水哉！水哉！逝者如斯夫！不舍昼夜。’”（《读论语札记》31页）

杨伯峻：舍——上、去两声都可以读。上声，同捨；去声，也作动词，居住，停留。孔子这话不过感叹光阴之奔驰而不复返吧了，未必有其他深刻的意义。《孟子·离娄下》、《荀子·宥坐篇》、《春秋繁露·山川颂》对此都各有阐发，很难说是孔子本意。（《论语译注》93页）

南怀瑾：孔子的“逝者如斯夫，不舍昼夜”这句话，包括各方面很多意义，可以说孔子的哲学，尤其人生哲学的精华，都集中在这两句话中，它可以从消极的、积极的各方面看，看宇宙、看人生、看一切。（《论语别裁》460页）

杨润根：[译解]孔子站在江岸上望着那滔滔不绝的江水说：“整个人类在其生命时光里的活动就像这滔滔不绝的江水一样，在每一个日日夜夜里奔流不息！”（《发现论语》233页）

黄怀信：“舍”，舍弃、放弃。（《论语新校释》215页）

林毓顺：逝者如斯夫：……夫是大丈夫，是成人。逝者如斯夫，是夫逝者，如斯！是说人一生，很快就会死亡，离开人世而去，有如此水之往下流。是哀人生之短促，叹世事变幻无穷。不舍昼夜：舍就是可住宿息止的屋室。（《论语我读》156页）

辑者案：孔子在川岸看水时，说了这句感叹的话：正在消逝着的东西就像这水，日夜不息地流去。逝者，可以指时间光阴，可以指人的生命，也可以指世间一切事物。孔子此叹，警示人们珍惜时光，珍惜短暂的生命，珍惜世间难以恒存的事物。舍，止息。

9.18 子曰：“吾未见好德如好色者也。”

魏·何晏：疾时人薄于德而厚于色，故发此言。（邢昺《论语注疏》119页）

晋·李充：使好德如好色，则弃邪而反正矣。（余萧客《论语钩沉》14页）

宋·朱熹：谢氏曰：“好好色，恶恶臭，诚也。好德如好色，斯诚好德矣，然民鲜能之。”《史记》：“孔子居卫，灵公与夫人同车，使孔子为次乘，招摇市过之。”孔子丑之，故有是言。（《四书章句集注》114页）

明·张居正：人若能以好色之心好德，则如《大学》所谓自谦而无自欺。推之以正心、修身、齐家、治国、平天下又何难哉？孔子此言，其勉人之意深矣。（《论语别裁》136页）

清·黄式三：《史记·世家》录此事，先儒以为诬圣辱圣。然圣人此言必有为而言，旧说指卫灵，或有所传。经中言“未见”者六，以此章推之，不可因圣言而尽抹一时之贤俊也。（《论语后案》243页）

日·昭井一宅：此语盖为人主发也。人主多好色而莫好德也，是所以国家之不治也。非论好德之诚否也，不与《大学》论“诚意”语同矣。（《论语解》198页）

方骥龄：古者诸侯之于天子，三年一贡士。一适谓之好德，再适谓之贤，三适谓之有功……适，得也。得贤能之士以荐之于君也。故本章“好德”，似非爱好美德之谓，能举用贤能之人，任之以政治权位也。孔子必鉴于当时之国君及臣下，不知尚贤使能，故慨然言之。如能好德（任用贤士）而不好色，则进于义矣。推介贤能之士于君国，亦与人为善之道也。（《论语新诠》245页）

杨伯峻：孔子说：“我没有看见过这样的人，喜爱道德赛过喜爱美貌。”（《论语译注》93页）

钱穆：孔子此章所叹，古固如此，今亦同然，何必专于卫灵公而发？读《论语》，贵亲从人生实事上体会，不贵多于其它书籍牵说。（《论语新解》238页）

李泽厚：钱解甚好。好色之色亦可作宽泛解，不必止于女色，一切过度之华美文饰均是。（《论语今读》169页）

张诒三：愚以为，“好德”和“好色”的“好”，应该读“好(hǎo)”，“好德”是“好的品德”，“好色”是“好的容貌”，孔老夫子感慨“吾未见好德如好色者也”有两层意思：一是感慨好的品德从来都不象好的容貌那样外露和明显；二是感慨好的品德也从来不像好的容貌那样容易获得人们的喜爱。（《“好德”、“好色”辨》，《丽水学院学报》2005年第1期）

林毓顺：[断句]子曰：“吾未见好德，如好色者也。”[释义]孔子说：“我尚未见识过有品德修为的人，会跟随在好色鄙夫的后面，丢人现眼。”[注解]……学有专精的人，与粗野鄙夫为伍吗？最重要的，没注意到如字的本

义是从随。所以孔子丑化灵公后离卫。(《论语我读》156页)

杨朝明:[诠释]本章孔子哀叹时人喜欢美色重于有贤德之人的现实,也表明了其本人的社会立场……孔子认为卫灵公表面上喜欢接近于有德之人,但实际上更喜欢美色。我们认为,深层次的原因还在于“灵公与南子同车”并不符合古代的礼制……因此,孔子借此阐发自己的思想,并由此引发此叹息。[解读]孔子说:“我没见过喜欢接近有贤德者胜于喜欢接近有美色者那样的人。”(《论语诠解》84页)

孙钦善:色:有二解:一指女色,一指容态。按,喜好道德与喜好女色,似无关联,无缘类比。当以后一解为长,一般人喜好故作姿态,假装有德,而孔子历来嫉恨伪善,把表里如一的实际表现作为考察仁德的重要标准。《论语》中在“德”(或“仁”,或“贤”,或“君子”)与“色”关联对举的情况下,“色”则专指容态。孔子说:“我从未见过喜好实际道德像喜好装模作样一样的人。”(《论语本解》113页)

辑者案:从何晏、杨伯峻说。黄式三、杨朝明认为孔子此语是针对卫灵公与夫人南子同车招摇过市而发,并非泛指。这种认识很有道理。历史上重德胜于重色者大有人在,这是事实(此语又见于《卫灵公》第十三章,可参)。

9.19 子曰:“譬如为山,未成一簣,止,吾止也。譬如平地,虽覆一簣,进,吾往也。”

汉·包咸:此劝人进于道德也。为山者,其功虽已多,未成一笼而中道止者,我不以其前功多而善之也,见其志不遂,故不与也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·14页)

宋·朱熹:言山成而但少一簣,其止者,吾自止耳;平地而方覆一簣,其进者,吾自往耳。盖学者自强不息,则积少成多;中道而止,则前功尽弃。其止其往,皆在我而不在人也。(《四书章句集注》114页)

日·冈白驹:言譬如为山,未成于一簣而止者,是不可与适道也,故曰“吾止也”,谓不与之也。譬如平地,虽方覆一簣而进者,是可与适道也,故曰“吾往也”,谓往而与之也。夫进者功虽未多乎,其所成不可测,故孔子曰“往也”。止者前功虽多乎,止于此而已矣,故孔子曰“止也”。(《论语征批》20页)

清·俞樾:马曰:“虽始覆一簣,我不以其功少而薄之。”樾谨按:马读“虽”如本字,斯其义曲矣。“虽”当读为“唯”。《礼记·少仪篇》“虽有君赐”,《杂记篇》“虽三年之丧可也”,郑《注》并曰“虽或为唯”。《表記篇》“唯天子受命于天”,《注》曰“唯当为虽”。盖虽本从唯声,故二字古得通

用。说见王氏引之《经传释词》。唯覆一簣，言平地之上止覆一簣，极言其少，正与“未成一簣”相对成义。（《群经平议》卷三十·24页）

严灵峰：平，犹治也。《书·大禹谟》：“地平天成。”孔安国传：“水土治曰平。”是此当指凸处夷平或从凹处填平也。故马融曰：“平地，将进加功。”盖“平”作动词，与上“为山”相对为文也。（《读论语札记》3页）

方骥龄：《释名·释言语》：“覆，孚也。”孚即古文俘字，象爪持子。孚与金文𠂔字字形相同，皆象两手取物。孚字又孳乳为捋字，《说文》：“捋，引取也。”……故本章覆字，疑当作孚字义解，亦即捋或俘字之义，取也。（《论语新诠》246页）

杨伯峻：[译文]孔子说：“好比堆土成山，只要再加一筐土便成山了，如果懒得做下去，这是我自己停止的。又好比在平地上堆土成山，纵是刚刚倒下一筐土，如果决心努力前进，还是要自己坚持呵！”[注释]这一章也可以这样讲解：“好比堆土成山，只差一筐土了，如果（应该）停止，我便停止。好比平地堆土成山，纵是刚刚倒下一筐土，如果（应该）前进，我便前进。”依照前一讲解，便是“为仁由己”的意思；依照后一讲解，便是“唯义与比”的意思。（《论语译注》93页）

王熙元：孔子藉积土成山、填平洼地的比喻，以见为学的成败在于自己，贵在持之有恒。（《论语通释》505页）

董子竹：这山就应少这一簣土，我也不倒土了。这平地应多一簣，我就去倒，和毅力无关，只是当时我觉得是对的。（《〈论语〉正裁》266页）

林觥顺：[注解]吾止：我认定他是中道而废。吾往：我认定他是在继往开来。往是过去也是未来。[心得]孔子教人读书之道贵有恒。书经也报导为山九仞。（《论语我读》158页）

安德义：本章是孔子谈学习不论起点高低，均应持之以恒，坚持到底。（《论语解读》268页）

辑者案：从王熙元说。为山，堆土成山；平地，取土填平洼地。堆高山平洼地，正相对取譬。孔子既然取两事作譬喻，绝不会前一事“堆土成山”，后一事还“在平地上堆土成山”（引杨伯峻语）。如果两喻都理解成“堆土成山”，那么，后者在“平地上”，而前者又会在什么地方？这样的解释让人费解。在这里，“为山”“平地”对举，“为”“平”是两个动词，“山”“地”是两个名词，构成两个动宾词组。有劳动常识的人都知道：平地就是平整地面。这里，是指以土平洼地、平坑壕。孔子以“为山”“平地”打比方的目的，是教人做事要持之以恒，以达最终目的；不要功亏一簣，半途而废。“吾往也”与“我止也”相对，“往”，前进，是“一往直前地做下去”的意思。

9.20 子曰：“语之而不惰者，其回也与！”

魏·何晏：颜渊则解，故语之不惰。余人不解，故有惰语之时也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·14页）

梁·皇侃：余人不能尽解，故闻孔子语而有疲惫。唯颜回体之，故闻语即解。所以云语之而不惰，其回也与。（皇侃《论语集解义疏》卷五·14页）

宋·张栻：若以不惰为专心致志，则其他门人高弟亦能然，何独回也？所谓“语之而不惰”者，谓不惰其言也。盖颜子闻夫子之言，默识心通，躬行实践，是夫子之言昭明发见于颜子日用中也。此之谓不惰。（《南轩论语解》卷五·7页）

清·牛运震：懈怠疲倦固是惰。即语之时，沾沾自喜，不胜其矜张，浮动之神亦正是惰处。须知不违如愚，无所不说才是颜子不惰本色。语之字正极精神，语字亦活看，与鼓之舞之意思同。（《论语随笔》卷九·11页）

清·刘宝楠：颜子于夫子言无所不说，说者，解也。夫子与颜子言终日，是语之不惰也。（《论语正义》351页）

日·昭井一宅：不惰者谓勉进。此语论颜渊也，盖在颜渊之死后而思之耳，非曰其他门人尽惰也。（《论语解》198页）

严灵峰：何晏说非也。范祖禹曰：“颜子闻夫子之言，而心解力行；造次、颠沛，未尝违之。如万物得时雨之润，发荣滋长，何有于惰？此群弟子所不及也。”范说是也。（《读论语札记》50页）

王熙元：孔子称赞颜回有学而不厌的精神。（《论语通释》508页）

杨朝明：本章是赞扬颜回毫不懈怠的进取精神。（《论语诠解》84页）

辑者案：孔子称赞颜回：听我讲话，他始终不厌倦怠惰。

9.21 子谓颜渊曰：“惜乎！吾见其进也，未见其止也。”

汉·马融：孔子谓颜渊进益未止，痛惜之甚也（辑者案：这句话，邢《疏》本、高丽本认为是包咸语）。（皇侃《论语集解义疏》卷五·14页）

梁·皇侃：颜渊死后，孔子有此叹也。云见进未见止，惜其神识犹不长也。然颜渊分已满，至于屡空，而此云未见其止者，劝引之言也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·15页）

宋·何瑭：惜颜子者，惜其已进于所立卓尔之地。未见其止者，惜其不造于圣人之极也。（许谦《读论语丛说》卷中·32页）

吴林伯：按谓，犹以为也……孔子以回最“好学”，为受业身通的七十子之冠，曰：“不幸短命死矣。”（《雍也》）今无有如之者。《荀子·解蔽》：“故学也者，固学止之也；恶乎止之？曰‘止诸至足’。”故孔子叹见回学之“进

益”，而“痛惜”未能“止诸至足”，亦即无学之大成。（《论语发微》129页）

宋·朱熹《论语集注》：“颜子既死，而孔子惜之。”按：若如此，则衍一“曰”字。意思是：孔子评论颜渊说……“子谓颜渊曰”，意思则是：孔子对颜渊说……颜子既死，孔子又怎么对他讲话呢？（《〈论语〉疑义举例》，《贵州大学学报》2005年第3期）

辑者案：孔子与人谈话，谈到颜渊时说：（他的早死）太可惜了！我只见他奋进，未见他停止过。

9.22 子曰：“苗而不秀者有矣夫！秀而不实者有矣夫！”

汉·郑玄：不秀，喻项诿。不实，喻颜渊。（《唐写本论语郑注》10页）

汉·孔安国：言万物有生而不育成者，喻人亦然也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·15页）

梁·皇侃：又为叹颜渊为譬也。万物草木有苗稼蔚茂、不经秀穗遭风霜而死者，又亦有虽能秀穗，而值沴气不能有粒实者，故并云有矣夫也。物既有然，故人亦如此，所以颜渊摧芳兰于早年矣。（皇侃《论语集解义疏》卷五·15页）

宋·侯仲良：苗而不秀，喻质美而不学者也。秀而不实，喻学而不至于道者也。（蔡节《论语集说》卷五·11页）

宋·朱熹：谷之始生曰苗，吐华曰秀，成谷曰实。盖学而不至于成，有如此者，是以君子贵自勉也。（《四书章句集注》114页）

明·张居正：人有颖悟之资，从事于学而不能精进以发达其聪明，是亦苗而不秀者也。（《论语别裁》138页）

清·刘宝楠：苗而不秀，秀而不实，谓年谷不顺成也。翟氏灏《考异》：“牟融《理惑论》云：‘颜渊有不幸短命之记、苗而不秀之喻。’祢衡《颜子碑》云：‘亚圣德，蹈高踪，秀不实，振芳风。’李轨《法言注》云：‘仲尼悼颜渊苗而不秀，子云伤童乌育而不苗。’……”是六朝以前，人皆以此节谓为颜子而发，自必《古论语》家相传旧义。……皇《疏》云：“又为叹颜渊为譬也。”邢《疏》云：“此章亦以颜渊早卒，孔子痛惜之，为之作譬。”说并得之。……皆以此章喻人早夭也。（《论语正义》352页）

清·朱亦栋：此章乃夫子恶莠之词，谓夫实发实秀实颖实栗，苗则未有不秀，秀则未有不实者。苗而不秀，秀而不实，非苗也，其莠也，故曰“苗而不秀者有矣夫，秀而不实者有矣夫”。此语极有涵蓄，以之喻人亦可，以之喻学亦可，而以喻颜子之夭折则非矣。（《论语札记》卷中·8页）

清·康有为：谷之始生曰苗，吐华曰秀，成谷曰实。喻学者之等级如

此。未学譬之苗，达才譬之秀，成德譬之实。（《论语注》138 页）

南怀瑾：文学也好，学问也好，无论哪方面，能够做到历史上有成就的，很不容易。这也就是孔子对人物的感叹。有许多人，聪明而进取，有前途，但最后并没有结论。许多人的事业、道德、学问，都在这两句话的范围中。（《论语别裁》466 页）

杨润根：[译解]孔子说：“永远处在幼小的状态而不能旺盛生长的庄稼是有的，能够旺盛生长而永远不开花结果的庄稼同样也是有的（当土地贫瘠而又完全没有肥料供给时，便出现前一种情况；当土地肥沃而又肥料供给太多时，便出现后一种情况。因此，相对于人来说，犹如农田里的庄稼一样，过分的贫穷以至毫无享乐的生活是有害的，但过分的富有以至享乐太多的生活也同样是有害的）。”（《发现论语》235 页）

赵又春：孔子是在感叹坏的偶然性的破坏作用。禾苗由生长到抽穗到开花到结实到死亡，这是一个完整的过程，在一般的、正常的情况下，每一阶段都会相继出现，不会中途停止、死亡。这是必然性、规律性。但却有特殊情况：苗而不秀，或秀而不实。这就是偶然性。（《我读〈论语〉》222 页）

傅佩荣：如果用来描述修养必须坚持到底，才能开花结果，也很恰当。择善若不能固执，终究令人惋惜。（《傅佩荣解读论语》161 页）

安德义：本章是孔子谈善始善终。苗而秀，秀而实，循序而进，有始而有终；苗而不秀，秀而不实，循序而不进，有始而无终。孔子批评那些能善始而不能善终、半途而废者……孔子所言当系人生之至理，无须孜孜以求解。（《论语解读》270 页）

辑者案：从孔安国、朱熹说。孔子曰：“长苗而不开花吐穗的有吧！开花吐穗而不结果实的有吧！”此以植物喻人，勉人学而至于成。古来很多学者认为此章喻颜渊，欠妥。颜渊不是“苗而不秀，秀而不实”者，他虽然早死，但他是“既开了花，也结了果”的：他在众弟子中一枝独秀，屡受孔子称赞，成了德行学问之典范，被后世尊为复圣。虽早逝（30 多岁逝世），但属于有成就者。再者，与上下几章联系起来看，反映了一个大主题——勉学、勉进：9·17 章勉人珍惜时光；9·19 章勉人持之以恒，莫功亏一篑；9·20 章、9·21 章夸赞颜渊不怠惰、进取不止；9·23 章慨叹“后生可畏”，警示人们年轻时要加倍努力，早有建树，早闻于世。细体味，理解为“勉人学而至成”要比理解为“喻颜渊早夭”更符合文意。再说了，“早夭”亦非个人所能左右；将“早夭”比作“秀而不实”也不适当——植物各有各的特性，有些植物确实是只开花不结果的，无论它怎样努力，也是结不了果实的。人则不

然,只要自勉努力,就定会有所成就。

9.23 子曰:“后生可畏,焉知来者之不如今也?四十、五十而无闻焉,斯亦不足畏也已。”

(1) 后生可畏,焉知来者之不如今也

汉·郑玄:后生,谓幼稚,斥颜渊也。可畏者,言其才美服人也。孟子曰:“吾先子之所畏。”是时颜渊死矣,故发言,何知来世将无此人。(单承彬《〈论语〉郑义举隅》,《儒家文献研究》90页)

梁·皇侃:云“后生可畏”者,后生谓年少,在己后生者也。可畏,谓有才学可心服者也。云“焉知”云云者,焉,安也。来者,未来事也。今,谓我今师徒也。后生既可畏,亦安知未来之人师徒教化不如我之今日乎?言不可诬也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·15页)

宋·邢昺:言年少之人,足以积学成德,诚可畏也,安知将来者之道德不如我今日也?(邢昺《论语注疏》120页)

清·李塨:后生年富力强,安知其将来成就不如今日之期许乎?言当及时自勉也。((《论语传注》卷一·63页)

清·翁方纲:以愚见,此句今字即指后生时言耳。盖论人者每有轻视后学,谓长大反不及幼时之虑,此在警后学立论,自无不可。而夫子则正欲鞭策后生不为轻量,谓岂可以此轻之乎?此必当时有轻量后生之议论,而今无由知其语势所自也。记《论语》者但记圣言,亦不须著其语所缘起也,而其语势实是如此,疏家自误会耳。((《论语附记》卷上·47页)

清·刘逢禄:言来日虽多,不如今日之可恃。后生不知爱日,故卒于无闻也。((《论语述何》卷一·15页)

日·东条弘:按来者与今,皆系后生言之也。言后生将来所成,必有胜于其今日所为也。((《论语知言》288页)

清·黄式三:此欲后生之惕于来者也。来者,后日也。今,即可畏之今日也。焉知来者之不如今,傲其不豫知也。((《论语后案》246页)

清·刘宝楠:“后生可畏”,谓生质独美也。“不如今”,谓不如今日之可畏也。人少时有聪慧,为人所畏。至年壮老,学力复充,故人常畏服之。((《论语正义》352页)

清·王闿运:来者,他日也。今可畏而他日不如,则愈过愈无闻矣。言学不进则日退。((《论语训》卷上·88页)

清·朱亦栋:“今”字即指上“可畏”说,言安知其将来不如今日之可畏乎。跌下“亦”字最为明晰,邢《疏》添一“我”字,是夫子与后生比德也。讲

家因《注》中“我”字不稳，又添出“期望”二字以周全之，骑驴觅驴，失其旨矣。（《论语札记》卷中·9页）

杨伯峻：孔子说：“年少的人是可怕的，怎能断定他的将来赶不上现在的人呢？”（《论语译注》94页）

黄吉村：今，指现在成年人之成就。（《论语析辨》201页）

韩府：“生”，指的是生命，“后生”指的是以后的时光、未来的光阴、尚未到来的生命和生活。从今以后的有生之年皆可称作“后生”。对于“畏”字的理解也很重要。这里用的是“畏”的引申义，前一个“畏”字取其不可小瞧、不可低估、不可忽视的意思。后一个“畏”字也用的是引申义，意谓失望、气馁、灰心……一个人的未来的光阴是不可低估和忽视的，怎么能断定以后一定不如现在呢？（《“后生可畏”新解》，《孔子研究》1996年第4期）

杨润根：[译解]真正应该引起严重关注和认真对待的是一个人的后半生，如果一个人能够在其后半生之中继续不懈地努力，那么我们怎么能够预知他将要其中生活的那些未来的岁月会比不上他的那些已经在其中生活了的过去的岁月呢？[注释]后生：生命的未来岁月，生命的后一部分。（《发现论语》235-236页）

傅佩荣：畏，在此指敬重、不可低估。（《傅佩荣解读论语》161页）

安德义：《广雅》：“畏者，敬也。”后生可畏，应该是“后生可敬”，其含意有二：一是鼓励后辈学须及时……另一层意思是年轻人不可轻视，后生年富力强，精力旺盛，记忆力好，其势不可阻挡，后来者常常居上。（《论语解读》271页）

胡齐临：“后生可畏”是指勇敢和做事雷厉风行。（《论语真义》107页）

辑者案：孔子说：“年轻人是可怕的（也可说作“是可敬畏的”），怎么能知道后来者不如今天的我们呢？”年轻人来日方长，随着社会文明的进步，他们的学识能力也随之增强，在很多方面会超越前人，这是历史的必然。孔子所说的“可畏”，并非真的害怕，他胸怀博大，其本意是期望后生超越“今”人的。他用“可畏”的字眼儿，目的是警示人们要有一种紧迫感，激励人们要加倍努力，争取在成就上不让后生超过。

（2）四十、五十而无闻，斯亦不足畏也已

梁·皇侃：后生虽可畏，若年四十、五十而无声誉闻达于世者，则此人亦不足可畏也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·15页）

元·许谦：后两语戒之……戒之者，警其惰也。（《读论语丛说》卷中·32页）

明·张居正：盖四十、五十乃君子道明德立、学有成效之时，于此而犹无可称，则终不免为庸人之归而已，又何足畏之有？可见人之进德修业，当

在少壮之时,若少不加勉,则英锐之年,不可常保,迟暮之期,转眄而至。虽欲勉强向学,而年力已衰,非复向时之有得矣,悔之亦何及哉? (《论语别裁》139页)

清·胡绍勋:人至五十为老年,是以养老自五十始。……学至有闻,早则定于四十以前,迟则定于五十以前,断不定于五十以后,因直决之曰“斯亦不足畏也已”。(《四书拾义》卷一·16页)

方骥龄:时代日新月异,如不及时努力,至四十五十而无闻,又有何可敬耶?谓人当及时努力也。(《论语新论》248页)

谷峰:我认为对孔子的这段话应做这样的解释:“年轻人是可敬畏的,怎么能够断定他的将来不如现在呢?即使到了四五十岁还没有出名,那也没有什么可怕的。”这里暗含着这样的意思:只要他们能够坚持学习,努力不息,就仍会取得进步,走向成功。(《“后生可畏”异释》,《社会科学辑刊》1983年第3期)

吴新成:无闻:一说“无闻是不闻道”(王阳明、黄式三等)。程树德云:“黄邢两疏并以声誉令名为言,亦谓名闻于世也。孔子疾没世无称,何尝以令闻为戒哉?”(《论语易读》167页)

辑者案:此语警示人们珍惜时光,及时努力。青壮时精力充沛,接受新知识新事物快,如果及时努力,不虚度年华,定会早出成就,早声闻于世。一个人如果到了四五十岁还没什么声望,那他也就没有什么可怕的了。这是说,大部分人的成就、声望是在青壮年时期获得的;一般来讲,青壮年时期没什么建树,这个人一生也就没大出息了。然凡事不能一概而论,也不乏大器晚成者,但较少。早晨的时光是最可宝贵的,且莫期待傍晚的光景。

9.24 子曰:“法语之言,能无从乎?改之为贵。巽与之言,能无说乎?绎之为贵。说而不绎,从而不改,吾末如之何也已矣。”
(辑者案:“巽与之言”,定州简本作“选与之言”)

(1) 法语之言,能无从乎?改之为贵。

汉·孔安国:人有过,以正道告之,口无所不顺从之,能必自改,乃为贵也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·15页)

梁·皇侃:言彼人有过失,若我以法则语之,彼人闻法,当时无不口从而云止,当不敢复为者也,故云能无从乎。但若口虽从而身为失不止者,则此口从不足为贵也。我所贵者在于口从而行亦改者耳,故云改之为贵也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·16页)

宋·邢昺:谓人有过,以礼法正道之言告语之,当时口无不顺从之者。

口虽服从,未足可贵,能必自改之,乃为贵耳。(邢昺《论语注疏》121 页)

宋·朱熹:法语者,正言之也。(《四书章句集注》115 页)

明·林希元:法语之言,是以法度之语而与之言。(《四书存疑》卷五·61 页)

日·物双松:先王之法言也。谓之语者,如乐语合语之语。(《论语征》190 页)

清·牛运震:法语,直言无隐,道理一定在这里,只有改之一路,故不消说绎。(《论语随笔》卷九·13 页)

清·陈浚:法是正经,语是说。(《论语话解》卷五·9 页)

清·俞樾:法语之言一句中语字、言字叠用,甚为不辞,殆经师失其读也。此当以法语之为句,巽与之之为句。皇侃《义疏》解“与命与仁”曰“与者,以言语许与之也”,此云巽与之,其义与彼同。两言字并属下读,皆语辞也。……此文曰“言能无从乎”、“言能无说乎”,谓以法度语之则必从,以巽顺与之则必说也。学者误以为言语之言,失其义,因失其读矣。(《群经平议》卷三十·24 页)

钱逊:法语之言,以礼法规则正言规劝。(《〈论语〉读本》114 页)

南怀瑾:“法语”,就是我们现在普通说的“格言”。古人的名言,古时也称“法言”,有颠扑不破的哲理。(《论语别裁》468 页)

查正贤:法语指经典之语。(《论语讲读》140 页)

杨朝明:法语(yù)之言:正言告诫的话,可奉为法度的话语。法,法则。语,告诫。(《论语诠解》85 页)

辑者案:从邢昺说。法语,合乎礼法的正道之言。既然是以礼法正言劝告,能不遵从吗?遵从并改正其自身缺点,是可贵的。

(2) 巽与之言

汉·马融:巽,恭也。谓恭巽敬谨之言也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·15 页)

宋·朱熹:巽言者,婉而导之也。……巽言无所乖忤,故必说。(《四书章句集注》115 页)

清·阎若璩:《集注》以“法语”、“巽言”作对,而“与”字之神不出。惟左梦石文云:“言也者,所以匡救人也。”人之流于失者,或有万端,而我之匡救之者止持一法,则其势必穷,于是法语之言不得不巽以与言之,而言者之心亦大非获已矣。(《四书释地三续》卷中·12 页)

日·东条弘:巽与者,巽顺不忤而与其所为也。……讽谏、降谏,是巽与之言也。(《论语知言》288 页)

日·昭井一宅:巽者谓入之,与者谓同之。巽与之言,盖达于彼之隐情而姑同之,不触其所忌,渐道之使彼自觉其非之言也。(《论语解》199 页)

萧氏元：拍马或并不实在的话（巽言）。（《论语辨惑》118 页）

黄怀信：[释]“巽”，顺也；“与”，助也。[训译]顺从与帮助自己的话，能不喜欢吗？（《论语新校释》219 页）

杨朝明：巽（xùn）与之言：恭顺赞许的话。巽，顺从。《周易·说卦》记“巽为风”，风吹一边倒为顺从。与，赞许。（《论语诠解》85 页）

辑者案：巽，卑顺，谦让，通“逊”。《易·蒙》：“童蒙之吉，顺以巽也。”孔颖达疏：“巽谓顺貌。故褚氏云：‘顺者心不违也，巽者外迹相卑下也。’”巽与，顺从，附和。巽与之言，即顺从附和的话、恭顺委婉的话。

（3）绎

汉·郑玄：绎，陈也。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·3 页）

汉·马融：能寻绎行之，乃为贵也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·16）

梁·皇侃：绎，寻续也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·16 页）

明·林希元：抽丝者必寻其绪，故谓之绎。听言者必寻其言意之所在，亦是绎也。（《四书存疑》卷五·61 页）

王缙尘：“绎”是仔仔细细体察他。一说也是改的意思。（《四书读本》164 页）

董子竹：绎，发展也。（《〈论语〉正裁》267 页）

杨朝明：绎（yì）：分析条理。（《论语诠解》85 页）

辑者案：绎，寻绎，分析。听了顺从附和的话，不要只顾高兴，要寻绎分析，做出理智恰当的取舍。能对“巽与之言”进行寻绎分析者，才是可贵的。

9.25 子曰：“主忠信，毋友不如己者，过则勿惮改。”

辑者案：此语又见于《学而》第八章，请参见。

9.26 子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”

匹夫

梁·皇侃：谓为匹夫者，言其贱。但夫妇相配匹而已也。又云，古人质，衣服短狭，二人衣裳唯共用一匹，故曰匹夫匹妇也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·16 页）

唐·孔颖达：言“匹夫”者，士大夫已上则有妾媵，庶人无妾媵，惟夫妻相匹。其名既定，虽单亦通，谓之匹夫匹妇。（《尚书正义》49 页）

宋·邢昺：匹夫，谓庶人也。（邢昺《论语注疏》121 页）

元·许谦：匹夫犹言一夫，谓一小人而有志者。（《读论语丛说》卷中·33 页）

林觥顺：[注解]匹夫：是粗野无知之人。（《论语我读》162 页）

李里：一般的读书人，一般的士人。（《论语讲义》161页）

辑者案：邢昺说是。匹夫，指庶人、平民。

9.27 子曰：“衣敝缊袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也与？‘不忮不求，何用不臧？’”子路终身诵之。子曰：“是道也，何足以臧？”

（1）缊袍

梁·皇侃：缊，枲著也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·17页）

宋·邢昺：缊袍，衣之贱者。（邢昺《论语注疏》121页）

清·曹之升：据《丧大记》，衣有三名：一单衣名禅衣，一夹衣名褶衣，一絮衣名複衣。複即袍也。袍必有絮实其中，古无木棉，只取茧纡与枲枲之乱者转而为絮。以纡为絮，即谓之茧袍。以枲枲为絮，即谓之缊袍。缊者，乱麻之名。（程树德《论语集释》620页引《四书摭余说》）

辑者案：缊，乱麻，旧絮。缊袍，以乱麻衬于其中的袍子。贫者无力用丝絮，只能以麻填衬。

（2）狐貉

梁·皇侃：狐貉，轻裘也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·17页）

宋·邢昺：狐貉，裘之贵者。（邢昺疏《论语注疏》121页）

清·刘宝楠：先郑《职方注》：“北方曰貉。”是貉乃夷狄之名，别一义也。（《论语正义》355页）

清·阮元：汗简引《古论语》“貉”作“貉”。《释文》出“狐貉”云“依字当作‘貉’”。案《史记·弟子列传》作“貉”。按：“貉”，正字；“貉”，假借字；“貉”，俗字。（《论语注疏校勘记》2493页）

辑者案：狐貉，即狐与貉。此指狐貉的毛皮制成的皮衣。

（3）不忮不求，何用不臧

汉·马融：忮，害也。臧，善也。言不忮害，不贪求，何用为不善。疾贪恶忮害之诗也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·17页）

清·牛运震：忮者，因耻己之无而遂疾人之有。（《论语随笔》卷九·14页）

清·陈浚：忮是忌刻。（《论语话解》卷五·10页）

清·刘宝楠：《说文》：“忮，很也。”《汉书·宁成传》：“汲黯为忮。”师古曰：“忮，意坚也。”义并相近。“何用为不善”，明“不忮不求”即为善也。（《论语正义》356页）

日·昭井一宅：忮者，骤怒之意也。（《论语解》200页）

南怀瑾：什么是“不忮”？以现代观念解释，就是心中很正常、坦荡，你

地位高,有钱,但你是人,我也是人,并没有把功名富贵与贫贱之间分等,都一样看得很平淡。对人不企求、不寄希望,自己心里非常恬淡、平静。(《论语别裁》474 页)

程石泉:不炫耀他人。(《论语读训》158 页)

辑者案:伎,嫉恨,嫉妒。《诗·邶风·雄雉》:“不伎不求,何用不臧。”孔子引《诗》赞美子路:不嫉妒,不贪求,为什么不好?

(4) 终身诵之

梁·皇侃:子路得孔子美己才以为美,故终身长诵“不伎不求,何用不臧”之言也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·17 页)

宋·朱熹:终身诵之,则自喜其能,而不复求进于道矣,故夫子复言此以警之。(《四书章句集注》115 页)

清·牛运震:终身诵之不是自喜自夸,乃因圣人之予,己将此二语服膺勿失,反复低徊,以无忘厥善,正子路之好学笃信处。夫子忽然于不伎不求之外又进一解,正其步步引人于胜,鼓舞无穷处。或予之或夺之,此之谓善诱人。(《论语随笔》卷九·14 页)

日·龟井鲁:子路旦夕诵之,将以终身,言执之固也。(《论语语由》167 页)

清·陈浚:子路见孔子赞他,心中甚喜,将《诗经》这两句时常诵读,要终身不忘的意思。(《论语话解》卷五·11 页)

黄怀信:子路虽终身诵念,盖行动上并非完全不伎不求,故孔子批评之,言下之意,是说只在嘴上念没有用,必须落实在行动上。(《论语新校释》222 页)

陈金芳:“诵”在“子路终身诵之”句中不应简单的翻译成“朗读、朗诵”义,而是“称道称诵”,含有炫耀的神情。(《杨伯峻〈论语〉商榷两则》,《烟台职业学院学报》2007 年第 3 期)

辑者案:从龟井鲁说。子路得到了孔子的称赞,对“不伎不求,何用不臧”之诗句更加喜欢,不仅终身诵之,而且行之。从字面上,并未看出“自喜自夸”之表情。

(5) 是道也,何足以臧

汉·马融:臧,善也。尚复有美于是者,何足以为善也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·17 页)

南朝宋·颜延之:惧其伐善也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·17 页)

宋·谢良佐:子路之贤,宜不止此。而终身诵之,则非所以进于日新也。故激而进之。(朱熹《四书章句集注》115 页)

清·孔广森:子以其所取于《诗》者小,故语之曰“不伎不求”,是或一道

也。然止于是而已，则亦何足以臧哉？（《经学卮言》卷四·5页）

清·刘逢禄：与子贡言“无谄无骄，未若乐道好礼”同义。（《论语述何》卷一·15页）

日·昭井一宅：子路以为臧而守之，孔子以为不足由也。此语励子路而进之也，此自异日之语也，故别为一章矣，但以其征上章之意，是以并记耳。（《论语解》201页）

杨伯峻：孔子又道：“仅仅这个样子，怎样能够好得起来？”（《论语译注》95页）

毛子水：这两句诗实在是值得终身常诵的！孔子决不会以子路常诵这两句诗为不对而批评他……完全是对子路的戏言。子路常诵这两句诗，孔子听到，心里必很喜悦……“何足以臧”的“臧”字，不可再训为“善”。因为孔子说的是戏言，我们应当从戏言的情形来讲“臧”字。一个讲法，是把臧字作为臧匿的臧。孔子说：“这是道理呀，怎么可以藏呢！”孔子故意把训“善”的臧认作训“匿”的臧以发一笑。又一个讲法是把用在“何足以臧”的臧字看作没有意义的，只是取它的声。子路时常念这两句诗，而这两句诗的末字为“臧”。可能子路念这句诗时，把“臧”字读得比较重，拉得比较长，所以别人好像只听见子路老在那边唱个“臧”字。孔子所说的“何足以臧”的“臧”字，乃是模拟子路所念的“何用不臧”的“臧”字。孔子说：“这个道理，平常得很，怎么值得老是这样‘臧’下去呢！”自然，孔子并不是真的说值不得；他只模拟子路念“臧”字的声音，表明这是向子路讲笑话。（《论语今注今译》140页）

程石泉：孔子欲借此使子路能推广其义（“举一隅而以三隅反”），于是告之以“是道也，何足以臧”，即以道言之，永无足时。凡君子之志于道者，必“日为孳孳，毙而后已”，岂可以区区不耻恶衣恶食，为足以成道乎？（《论语读训》158页）

辑者案：从马融、杨伯峻说。孔子认为“不忤不求”只是为人之道的一个方面，仅仅做到这一点还远远不够（不足以臧），“尚复有美于是者”（马融语），要向“道”的更完美处追求，才能达于至善。

9.28 子曰：“岁寒然后知松柏之后彫也。”

魏·何晏：大寒之岁，众木皆死，然后知松柏之小凋伤；平岁则众木亦有不死者，故须岁寒而后别之。喻凡人处治世亦能自修整，与君子同；在浊世，然后知君子之正不苟容也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·17页）

南朝宋·释惠琳：夫岁寒别木，遭困别土，寒严霜降知松柏之后凋。谓

异凡木也。遭乱世，小人自变，君子不改其操也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·18页）

宋·张栻：力量之深浅，平时未易见也。惟当利害艰难之际则可见其所守者矣。人徒见其临事之能处也，而不知其自守之有素也。松柏之质坚刚矣，独于岁寒之时而后人知其后凋耳。（《南轩论语解》卷五·10页）

元·许谦：木至寒而不凋者亦多，圣人取松柏者，盖松柏之受命也。独一斩断，更不萌蘖，如君子有刚断者然。松柏不凋于冬而换叶于春，其枝未常见枯槁之态，故圣人不言不凋但言后凋。圣人言语虽小，节自周备，无渗漏如此。（《读论语丛说》卷中·33页）

清·李光地：此章比喻者广，然当乱世而秉礼行义、守先王之道以待后之学者，此等人最相似也。（《读论语札记·子罕篇》）

杨伯峻：天冷了，才晓得松柏树是最后落叶的。（《论语译注》95页）

姚式川：一语之喻，其义无穷。这既是孔子高尚情操的写照，也是激励人们像松柏那样傲视霜雪、挺然屹立，对它那种岸然骨气的热情赞颂！（《论语体认》21页）

文克成：孔子这句话是在当时的乱世之中经历多次“岁寒”之后的切身体会。他和跟随他的弟子们周游列国，多次陷入绝境，身边的弟子始终不舍他而去，而是紧跟老师追求政治理想的实现，于是他用松柏作象征来赞扬弟子们坚定不移、百折不回的精神。然而，“岁寒”竟使松柏凋谢了，它们只是“后凋”而已。从这一点看，孔子此言另有深意：控诉“岁寒”所象征的黑暗势力、黑暗社会对德才兼备的君子们的迫害与摧残。（《〈论语〉三题》，《湖南省社会主义学院学报》2007年第5期）

辑者案：诸说大同小异，数杨伯峻说恰切、明白。只有艰苦的环境才能考验一个人的节操和意志。

9.29 子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”

汉·董仲舒：仁者懼恒爱人，谨翕不争，好恶敦伦，无伤恶之心，无隐忌之志，无嫉妒之气，无感愁之欲，无险诋之事，无辟违之行，故其心舒，其志平，其气和，其欲节，其事易，其行道。（苏舆《春秋繁露义证》258页）

晋·孙绰：智能辩物，故不惑也。……安于仁，不改其乐，故无忧也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·18页）

宋·邢昺：此章言知者明于事，故不惑乱；仁者知命，故无忧患；勇者果敢，故不恐惧。（邢昺《论语注疏》122页）

宋·朱熹：明足以烛理，故不惑；理足以胜私，故不忧；气足以配道义，

故不惧。此学之序也。(《四书章句集注》116页)

宋·张栻:三者,天下之达德、君子之所以成身也。不惑者,见理明也。不忧者,其乐深也。不惧者,守己固也。然固有不惑不惧而其乐未充者,涵养其德性未至也,不忧其深矣乎?(《南轩论语解》卷五·10页)

宋·辅广:仁、知、勇,德之序也。智、仁、勇,学之序也。仁者,智之统体,故论德则以仁为先。智者,仁之根柢,故论学则以智为首。勇则仁智之发也,故皆在后言之。(梁章钊《论语旁证》卷九·21页)

日·物双松:此孔子称成德之人也。朱《注》以为“学之序”,盖本诸《中庸》。然《中庸》言“达德”,与此不同。达德者谓德之通众人皆有之者,非谓知者仁者勇者也。或以此知者在先、仁者在次为说,是据安仁利仁,而固执仁者优知者耳。殊不知德各以性殊,知者仁者,亦随其性以成德已。夫仁知皆大德,故有时乎知在仁上,或可固执乎?如管仲,固孔子许其仁,然非桓公知而任之,安能成其仁?桓公为管仲君,是知之德亦大矣,岂必亚仁?大抵宋儒不知孔子之道为先王治天下之道,故其论仁知,亦不知从治天下上起见,所以凿也。(《论语征》192页)

清·牛运震:仁者,理即是心,心即是理,有一事来便有一理以应之,所以无忧。观君子坦荡荡、小人长戚戚二语可见。(《论语随笔》卷九·15页)

日·东条弘:按知仁勇三者,道义之总主也。此就其专者言,不必拘次序。今曰知者,仁勇在其中;曰仁者,知勇在其中;曰勇者,仁在其中。若缺其一,不可成德矣。(《论语知言》291页)

蔡尚思:孔子心目中的仁者,在生活中必须安贫乐道。(《孔子思想体系》108页)

王缙尘:“仁者不忧”者,仁是待人如己——即己立立人,己达达人——我无损人之事,人亦决不来损害我。(《四书读本》167页)

董子竹:三句是一句,核心是真知“生命”。日本人不解这三合一的道理,大讲“三德”,可笑。知生命本无善恶,本无生死,本无成败,怎会惑、忧、惧呢?真知生命才是真智慧。(《〈论语〉正裁》268页)

牛泽群:余尝谓其病有二:其一首尾二句不及聊胜于无,皆废话,或破《论语》无释字之先例……其二中句又不为释字,然意旨欠妥,夫仁者固不忧,且不惑(《子张》:“孔子曰:‘未知,焉行仁。’”)、不惧(“仁者必有勇”),何似知一惑、勇一惧之一一反义对应乎?故并列不当。何出此陋?非圣人也,《宪问》乃其本义:“子曰:‘君子道者三:我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。’”……今《子罕》拈出,虽无添字去字,义大乖也,故知断取人言

之不可也。(《论语札记》269-270页)

辑者案:此语义明:有智慧的人不迷惑,有仁德的人不忧愁,有勇气的人不畏惧。“知者不惑”、“勇者不惧”较易理解;至于“仁者不忧”,在王缙尘解释的基础上,尚需补充一句:普通人常为患得患失而忧,而有仁德的人泛爱众,存公心,尚施予,以助人为乐,很少考虑个人得失,胸怀坦荡,故无忧也。

9.30 子曰:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”“唐棣之华,偏其反而。岂不尔思?室是远而。”子曰:“未之思也,夫何远之有!”

(1) 可与共学,未可与适道

魏·何晏:适,之也。虽学,或得异端,未必能之道。(邢昺《论语注疏》122页)

清·刘宝楠:正义曰:“与”者,以也。《淮南子·泛论训》:“孔子曰:‘可以共学矣,而未可以适道也;可与适道,未可以立也;可以立,未可与权。’”与、以错出,与即以也。“学”者,业之所同,讲习切磋,彼此资益,故曰“共学”。至适道立权,各由人所自得,故不曰共也。(《论语正义》358页)

杨伯峻:可以同他一道学习的人,未必可以同他一道取得某种成就。(《论语译注》95页)

黄怀信:[释]可与共学:“与”,在一起。“共”,同也。未可与适道:“未”,未必、不一定。“适”,之、往也。“道”,正道,共同的理想、主张。[训译]可以在一起学习,未必可以一起走向正道。(《论语新校释》224页)

辑者案:与,连词,和也。适,往也。道,思想道德准则。未可与适道,即未必可以与他一起奔往道。

(2) 可与适道,未可与立

魏·何晏:虽能之道,未必能以有所成立者也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·18页)

梁·皇侃:立,谓谋议之立事也。亦人性各异,或能学问而未必能建立世中正事者,故可与共适所学之道,而未便可与共立事也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·19页)

清·刘宝楠:高诱《淮南子注》曰:“道,仁义之善道。立,谓立德、立功、立言。”(《论语正义》359页)

杨伯峻:立——《论语》的“立”经常包含着“立于礼”的意思,所以这里译为“事事依礼而行”。(《论语译注》96页)

黄怀信：“立”，指立身于道。（《论语新校释》224页）

袁庆德：立：这里指坚持下去。（《论语通释》205页）

辑者案：从黄怀信说。

（3）可与立，未可与权

汉·孔安国：虽有所立，未必能权量轻重。（余萧客《论语钩沉》15页）

魏·王弼：权者，道之变。变无常体，神而明之存乎其人，不可豫设，尤至难者也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·19页）

梁·皇侃：权者，反常而合于道者也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·19页）

唐·韩愈：权者，经权之权，岂轻重之权耶？吾谓正文传写错倒，当云“可与共学，未可与立。可与适道，未可与权”，如此则理通矣。（《论语笔解》卷上·19页）

宋·朱熹：程子曰：“汉儒以反经合道为权，故有权变权术之论，皆非也。权只是经也。自汉以下，无人识权字。”愚按：先儒误以此章连下文“偏其反而”为一章，故有反经合道之说。程子非之，是矣。然以孟子嫂溺援之以手之义推之，则权与经亦当有辨。（《四书章句集注》116页）

元·陈天祥：圣人说权，象其称锤之行运往来，活无定体，本取应变适宜为义。应变适宜，便有反经合道之意在其中矣。惟其事有轻重不同，权则亦有浅深之异。凡于寻常用处，各随其事，称量可否，务要合宜，谓此为经似犹有说。若遇非常之事则有内外之分，内则守正，外须反经，然后能成济物之功，岂可一概通论哉？（《四书辨疑》卷五·16页）

明·陈士元：孔子所谓“未可与权”者，盖借权衡以明时措之宜耳。夫常变时也，可以安常，可以通变，与时推移，未尝执一而轻重适中者权也。非谓权济变，经守常也。以经权分常变，无乃以禅受征伐为二道耶？（《论语类考》卷十九·3页）

清·牛运震：权非变也，正之极也；权非奇也，平之至也。此二语得权之意。（《论语随笔》卷九·16页）

清·张甄陶：反经合道为权，此公羊氏说。以祭仲废郑伯忽立突为行权。齐东谬语流为丹青，自是以权为权变、权术字样。至陆宣公乃云权之为义，取类权衡，乃随时以处中，非迁移以适便。此程、朱之所本也。盖权能进退，以度物之轻重，喻人心精义，入神则能随事观理，得时措之宜。（梁章钜《论语旁证》卷九·22页）

日·伊藤维桢：汉儒以经对权，谓反经合道为权，非也。权字当以礼字对，不可以经字对。《孟子》曰：“男女授受不亲，礼也。嫂溺援之以手者，权也。”盖礼有一定之则，而权制其宜者也。故孟子以权对礼而言，不对经而

言。汉儒盖以汤武放伐为权，故谓反经合道，殊不知经即道也。既反经，焉能合道，天下之所同然之谓道，制一时之宜之谓权。汤武之放伐，盖顺天下之心而行之，诛一夫纣矣，非弑君也，乃仁之至，义之尽，而非制一时之宜者也，故当谓之道，而不可谓之权也。先儒又谓权非圣人不可用，尤非也。夫权，学问之至要，道之不可无权也，犹临敌之将，应变制胜；操舟之工，随风转舵。若否，则必覆师而致溺矣，故谓权不可辄用则可矣，谓非圣人不可用则不可也。《孟子》曰：“执中无权，犹执一也。”言学之不可无权也。（《论语古义》144页）

李泽厚：“经”与“权”是孔学一大问题，我以为译为“原则性”与“灵活性”最贴切。（《论语今读》174页）

杨润根：[注释]权：现实的判断、现实的决定和现实的选择。（《发现论语》239页）

林毓顺：[注解]权：就是权柄、权力、权势、权位、权威，是所以掌控而竖立的权衡能量。（《论语我读》164页）

彭亚非：孔子为什么要将“权”作为求道的最高境界呢？因为权和中庸之德一样，都是要在千变万化的不确定性中掌握住道德和信念的分寸。这不能靠主观任意的一时灵感和机智来达到，而只有对自己的信念和所学之道有足够深刻和圆融贯通的理解，才能在任何情况下既坚持原则、固守根本，又能因时制宜、因地制宜，事事做到恰如其分。（杨义主编、彭亚非选注译评《论语选评》148页）

李零：这是讲学习的境界。第一是学道，即所谓“共学”；第二是适道，即追求道；第三是守道，即所谓“立”；第四是用道，即所谓“权”。（《丧家狗——我读〈论语〉》189页）

辑者案：从王弼“权者，道之变”说。李泽厚理解为“原则性”与“灵活性”，较通俗明确。彭亚非的阐释很有道理。权即变通、机变。道，适于万事万物，而且是在发展变化着的，要想很好地把握道、遵循道、践行道，必须具备高度的权变能力。遵道、行道，既要有“原则性”，还要有“灵活性”，不可死板僵化。孔子要求，立于道之后，应能灵活地用道行道。做到这一步最难，故放到最后。“未可与权”，即“未必可以和他一起达到权变的地步”。

（4）唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而

汉·郑玄：唐棣，移也。其华翩翩，顺风而返，此其光色盛时，以喻有美女颜色如此，我岂不思与之之为夫妇乎？其室家之道远耳。孔子言此诗者，但不思之耳，诚能思之，则可以礼使媒氏往求之，何有远乎？引此诗者，以言权道亦可思而得之也。（单承彬《〈论语〉郑义举隅》，《儒家文献研究》91页）

魏·何晏：逸诗也。唐棣，移也，华反而后合。赋此诗，以言权道反而后至于大顺也。思其人而不得见者，其室远也。以言思权而不得见者，其道远也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·19页）

梁·皇侃：引明权之逸诗以证权也。唐棣，棣树也。华，花也。夫树木之花皆先合而后开，唐棣之花则先开而后合，譬如正道则行之有次，而权之为用，先反后至于大顺，故云偏其反。而言偏者，明唯其道偏与常反也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·19页）

宋·邢昺：唐棣，移也，其华偏然反而后合。赋此诗者，以言权道亦先反常而后至于大顺也。（邢昺《论语注疏》123页）

宋·朱熹：唐棣，郁李也。偏，《晋书》作翩。然则反亦当与翻同，言华之摇动也。……上两句无意义，但以起下两句之辞耳。其所谓尔，亦不知其何所指也。（《四书章句集注》116页）

清·毛奇龄：彼唐棣偏反有似行权。然而思偏反而不得见者，虑室远也；思行权而终不行者，虑其与道远也，不知无虑也。夫思者当思其反，反是不思，所以为远。能思其反，何远之有？（《论语稽求篇》卷四·8页）

日·东条弘：偏，偏倚之偏，取反睽之义也。……反谓反睽也，与翻不同。……诗意以花容之偏倚反睽，比尔与我相远也。夫子因之，而反其意曰，远云者，思之未足也。果能思之，亦何远之有？以喻道之不远也。（《论语知言》293页）

清·刘宝楠：“唐棣之华”云云者，此引《诗》，言以华之反而后合，喻权之反经而合道也。《春秋繁露·竹林篇》、《文选·广绝交论注》引此文作“棠棣”，“唐”、“堂”通用字。《尔雅·释草》云：“木谓之荣，草谓之华。”此唐棣是木，亦言“华”者，散文可通称，故《说文》云“萼，荣也”是也。“偏其反而”者，皇《疏》云：“言偏者，明唯其道偏与常反也。”朱子《集注》引《晋书》“偏”作“翩”，似《晋书》无此文。《角弓诗》：“翩其反矣。”《桑柔诗》：“旃旐有偏。”《释文》：“偏，本亦作翩。”韦昭《周语注》：“翩翩，动摇不休止之意。”然则“偏”读“翩”，义亦通矣。“而”者，语助之辞。（《论语正义》359页）

清·康有为：郝懿行《义疏》引牟愿相说：“唐棣，即今小桃白。其树高七八尺，其华初开反背，终乃合并。”得之目验，足为翩反之证。而，语助辞。（《论语注》141页）

方骥龄：唐棣亦即棠棣，或称常棣。又或谓花赤者曰棠，白者为棣。更有人以为牡者曰棠，牝者曰棣。牡华不实，但林中伐去其牡，则牝者亦不实矣。故棠棣必须牝牡共生，犹人之不可不与人共处也……偏通翩，其通箕字。《说文》：“其，簸也。”翩箕，簸动貌。反字疑不作翻字解。而字，原象花

萼下垂之形。本句而字似不作助词解。反而,反其花萼下垂也。下垂而又簌动,喻唐棣之花随风摇曳生姿,令人爱慕不已。(《论语新诠》253页)

杨伯峻:[译文]唐棣树的花,翩翩地摇摆。难道我不想念你?因为家住得太遥远。[注释]唐棣……何远之有——唐棣,一种植物,陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》以为就是郁李(蔷薇科,落叶灌木),李时珍《本草纲目》却以为是扶移(蔷薇科,落叶乔木)。“唐棣之华,偏其反而”似是捉摸不定的意思,或者和颜回讲孔子之道“瞻之在前,忽焉在后”(9.11)意思差不多。“夫何远之有”可能是“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(7.30)的意思。或者当时有人引此诗(这是“逸诗”,不在今《诗经》中),意在证明道之远而不可捉摸,孔子则说,你不曾努力罢了,其实是一呼即至的。(《论语译注》96页)

毛子水:孔子评诗的话,乃是戏言!他听见学生诵这四句诗,一时高兴,便作了这个批评。记录的弟子,当然亦知道老师的话是戏言;但因为这个戏言亦有几分意思,所以便记录下来而流传到现在。这虽是一种臆测,但或许符合当时的情形。(《论语今注今译》142页)

杨润根:[译解]变化莫定的蔷薇之花哟,你的性格为什么要表现得与我所期待的那种性格恰恰相反呢?[注释]唐:这个字由“庚”(秋季的方位)和“口”构成,其意思是从人们口中所说出来的话语就像秋天的景色一样易于变化(因此它有说变就变之意),这种变化起初叫人感到唐突,最后又使人觉得荒唐。(《发现论语》240页)

赵又春:“偏其反而”是描写花朵的摇摆状态,后两句是说:难道是不想你?是我住得太远了呀。所以孔子自己说的话是对这个“想”的评论,可译为:根本就没有想,有什么远的?这显然是说,要是真想,就不在乎远。因此,有人认为这一章讲的就是“我欲仁,斯仁至矣”的意思。这似乎说得通,但毕竟是猜测,不能就当下定论。钱穆说:“此章言好学,言求道,言思贤,言爱人,无指不可”,未免说得太玄了。一句话如果真是“无指不可”,那一定是大废话。(《我读论语》421页)

郑张欢:[释]棠棣开着花,在风中偏反着动荡,岂不引起人的思念?只是家室远而没有办法。孔子说:不去思念,那有远的感觉?[释按]此章言诗,又言处世立业。孔子此是说明一个人要以事业为重,对不能所及的事不要去思念为是。(《论语今释》143页)

杨朝明:[诠释]本章位于全篇之殿,其重要性不言而喻。其主旨可以理解为言好学、言求道、言思贤、言爱人等等。连贯全篇,这里还是强调个人努力的重要性。中国诗妙在比兴,空灵活泼,义譬无方,读者可以随所求

而各自得。也正是如此,历来学者才有众多不同的解析。[解读]古诗上说:“正如唐棣树的花在风中摇摆不定,离开之后又返回来。我难道不思念你吗?只是家住的太遥远了。”孔子说:“只是没有想念罢了,如果真的想念,又有什么遥远的呢?”(《论语诠解》87页)

辑者案:可将杨伯峻、杨朝明二说结合起来理解。何晏《集解》以此诗解释前面“未可与权”的道理,因此与前视为一章。朱熹盖以为此诗与前句没什么联系,故将其独立为章。二杨遵朱熹分章。



乡党第十

10.1 孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便言，唯谨尔。

(1) 乡党

梁·皇侃：天子郊内有乡党，郊外有遂鄙。孔子居鲁，鲁是诸侯，今云乡党，当知诸侯亦郊内为乡、郊外为遂也。孔子家当在鲁郊内，故云于乡党也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·20页）

宋·朱熹：乡党，父兄宗族之所在。（《四书章句集注》117页）

清·李塨：乡，昌平乡；党，阙党。孔子所居也。（《论语传注》卷一·65页）

清·王埜：孔子生于阙邑，迁于阙党而设教焉。故《新序》云：“孔子在州里笃行孝道，居于阙党，阙党之子弟畋渔分有，亲者得多，孝以化之也。”可知此文乡党兼彼二地矣。（程树德《论语集释》635页引《乡党正义》）

王缙：乡是举其大名，党是举其中所属之一。（《四书读本·论语读本》170页）

杨润根：方圆五十里内为乡，五百家为一党，因此“乡党”可直接理解为普通的乡村，它与宗庙朝廷相分别。（《发现论语》241页）

何新：乡党，乡社。党，堂也。（《论语新解——思与行》121页）

李零：“乡党”，“党”字的古文有两种：一种从邑从尚（《古文四声韵》卷三：24页背引《籀韵》、《玉篇》引《古文尚书》），一种从人从易（《汗简》42页正引《林罕集缀》、《古文四声韵》卷三：24页背引《王庶子碑》）。前一种写法见于天星观楚简和包山楚简，但实际用法不同。古代居民组织有国、野之分，国又有乡、遂之分。《周礼·地官·大司徒》讲“乡”，是五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡。“乡党”是这类居民组织的统称。（《丧家狗——我读〈论语〉》191页）

李里：乡党就是家族里亲戚所聚集的地方。（《论语讲义》166页）

辑者案：乡党，犹乡里。

(2) 恂恂

汉·郑玄：恂恂，恭慎貌（辑者案：黄奭辑《逸论语注》为“恭顺貌”）。

（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·4页）

魏·王肃:恂恂,温恭之貌。(邢昺《论语注疏》125页)

宋·朱熹:恂恂,信实之貌。(《四书章句集注》117页)

宋·张栻:恂恂,信顺之貌。(《南轩论语解》卷五·12页)

明·蔡清:孔子于乡党,恂恂如也,似不能言也,只是一意相连说,与后节“足缩缩如有循”一样语势,或于此分言、貌者,非矣。或以《集注》云“恂恂,信实之貌”,遂以此为指貌,以本文谓“似不能言”,有一“言”字,遂以为指言,真未达哉!(《论语蒙引》卷二·74页)

日·丰干:《汉·李将军》“恂恂如鄙人”,与此同。盖恂实貌也。朱氏曰“信实之貌”,恐未尽。王氏曰“恂恂,温恭之貌”。按温恭,孔子德容固然,然此言恂恂者,特见其在乡党之状,必有变者,王解未是。(《论语新注》卷上·90页)

清·黄式三:《史记·世家》引此经,《索隐》云:“有本作‘逡逡’”,《隶释·祝睦后碑》“乡党逡逡,朝廷便便”,是“恂”古本有作“逡”者,“逡”有谦退义,与“似不能言”相贯。“逡”为正字,“恂”同声假借字。《汉书》“李将军恂恂如鄙人”,《史记》作“逡逡”。“恂”、“逡”皆“逡”之假借字。(《论语后案》253页)

王熙元:恂恂如,容貌温和、恭敬的样子。恂,与逊音义相近,所以也有谦逊的意思。(《论语通释》536页)

杨润根:恂(xún):十分亲热温和,殷勤有礼,礼貌周全,拘谨,惟恐自己有任何疏忽与冒失的表现。本字主要结构部分是“旬”。《说文》:“旬,遍也,十日为旬。”因此“旬”可理解为一个日照的周期,一段持续的晴朗温暖的时间,而“恂”就可理解为一种持续的晴朗温暖的态度。(《发现论语》241页)

黄怀信:“恂恂”,借为“逡逡”,畏缩不前之貌。(《论语新校释》226页)

李零:“恂恂”,同逡逡,音 xún xún,是不善言辞的样子。(《丧家狗——我读〈论语〉》191页)

辑者案:恂恂,有温和、恭顺、谨慎之义,至于黄式三所说“谦退义”、王熙元所言“谦逊的意思”,都包含在谨慎之义中。

(3) 便便言,唯谨尔

汉·郑玄:便便,辩也。虽辩而谨敬。(邢昺《论语注疏》125页)

宋·张栻:便便,于事敬肃也。(《南轩论语解》卷五·12页)

明·蔡清:便便言唯谨尔,言貌亦不相离。(《论语蒙引》卷二·75页)

清·俞樾:此当以“便便”为句。《诗·采芣》篇“平平左右”,《释文》引《韩诗》作“便便,闲雅之貌”,是“便便”以貌言,正与上文“恂恂如也”王《注》曰“恂恂,温恭之貌”,其义一律,但省“如也”两字耳。“言唯谨尔”四

字为句,凡有所言无不谨慎,故曰“言惟谨尔”,此与上文“似不能言者”相对,盖此两节皆上一句说孔子之容,下一句说孔子之言,郑《注》失之。(《群经平议》卷三十·25页)

清·陈浚:便,旁连反。……便便是详细。(《论语话解》卷五·13页)

王熙元:便便,言语明辨的样子,也就是说话明白而流畅。(《论语通释》536页)

杨润根:便(pián):再现人自身,表现人自身(“便”本来由“亻”、“再”、“又”构成),自然,直率,随便。谨:难言,难听的话,尖刻的话,像黄土地一样的很少为人提供丰富的享受的话。我认为,人们通常所说的“谨慎”一词,其意思是“慎谨”(至少它现在所残留的意思是如此),即当人们说难听的批评指责人的话时,应确保其真实性,应确保其有根有据,并保持一种客观的实事求是的态度,否则批评指责者将会使自己处于不利的地位。“谨”本来由“言”、“黄”和“土”构成。(《发现论语》241页)

李零:“便便”,同辩辩,这里读 biàn biàn,不读 pián pián,和上“恂恂”相反,是能言善辩的意思,《史记·孔子世家》引此,正作“辩辩”。(《丧家狗——我读〈论语〉》191页)

杨朝明:便便:同辩,善于辞令。(《论语诠解》89页)

陆信礼:一般认为,孔子是不重视言语教育的,因为他常常指责的就是那些花言巧语的人。……事实上,他很重视言语教育,只不过,孔子在言语教育方面的原则是“谨”。(《〈论语〉“学”字解》,《孔子研究》2009年第5期)

辑者案:从郑玄、王熙元、杨朝明说。便便,《辞源》、《汉语大词典》均注音为 pián pián。释义分别为“形容善于辞令”、“形容言语明白流畅”。《辞源》释“辩”曰:“通‘便’。”释“辩辩(pián pián)”曰:“善于辞令,侃侃而谈。”

10.2 朝,与下大夫言,侃侃如也;与上大夫言,□□如也。君在,踧踖如也,与与如也。

(1)侃侃,闾闾

汉·孔安国:侃侃,和乐之貌。闾闾,中正之貌。(邢昺《论语注疏》125页)

宋·朱熹:许氏《说文》:“侃侃,刚直也。闾闾,和悦而诤也。”(《四书章句集注》117页)

元·陈天祥:侃、闾二字各有两训,《玉篇》诸韵皆同。“侃”字一训和乐貌,又训强直。“闾”字一训中正之貌,又训和。然须观其用处,各有所宜。朝廷官府之间待下宜宽容,事上宜严谨。以强直待下则几于不容,以和乐事上则几于不谨。今与下大夫言则用刚直,与上大夫言则用和悦,于上下

之交诚为未顺。又诤之为义乃极谏也。必须遇有违理害义之重事,不得已而用之,寻常语话间岂容有诤邪?……旧说“侃侃,和乐之貌”,“闾闾,中正之貌”。南轩引侯氏之说曰:“闾闾,中正而敬也。侃侃,和乐而敬也。”二说意同,今从之。(《四书辨疑》卷六·1页)

清·梁章钜:孔《注》“侃侃,和乐貌;闾闾,中正貌”。皇《疏》同。按以“侃侃”为和乐,别无所见,段氏玉裁谓即“衍衍”之假借,亦是臆揣之词。故《集注》并据《说文》,然今本《说文》只有“闾,和悦而诤也”,“侃”字《说文》无之,不知朱子所引何本。《集韵》“侃,刚直也”,亦不引《说文》。孔《注》和乐之训,即有所据,亦不的,与下大夫和乐何难之有,惟中正之训却与《说文》合。和悦而诤即是刚柔得中也。(《论语旁证》卷十·2页)

清·黄式三:《后汉书·袁安传》、《隶释·汉碑·唐扶颂》引《经》“侃”作“衍”。孔《注》:“侃侃,和乐貌。”明此假“侃”为“衍”也。《史记·鲁世家赞》“洙泗之间断断如也”,《索隐》:“读如《论语》‘闾闾’。”孔《注》:“闾闾,中正貌。”明此假“闾”为“断”也。(《论语后案》254页)

清·刘宝楠:方氏东树说:“此《注》本以‘中正’诂‘侃侃’,‘和乐’诂‘闾闾’,传写倒误。”案“侃”通作“衍”,故训和乐。“闾”有诤义,故训中正。盖事上不难于和乐,而中正为难;接寮属不难于中正,而和乐为难。方说非是。(《论语正义》366页)

清·沈涛:如孔说则侃侃当读为衍衍,《说文》川部“侃,刚直也,从亼。亼古文信也。从川,取其不舍昼夜。《论语》曰‘子路侃侃如也’”,则侃侃之本义为刚直而非和乐。今《先进》篇作“冉有子贡侃侃如也”,许君所称,盖《古论语》。窃意《论语》本作“子路侃侃如也”、“冉有子贡衍衍如也”,衍、侃声相近,后人或传写误易,又脱衍字之中,遂为行行,《集解》引郑《注》“行行,刚强之貌”也,刚强、刚直,义正相近,郑氏当本作“侃侃,刚强之貌”也,平叔强改以就讹脱之经文耳。《后汉·袁安传》“闾闾”“衍衍”,《隶释·唐扶颂》“衍衍闾闾”,似皆用《先进》篇而非用《乡党》篇。何氏不察,遂疑侃侃为衍衍之假借,伪撰此注,误矣。《说文》言部“闾,和说而诤也。从言门声”。《礼记·玉藻》“二爵而言言斯”,《注》“言言,和敬貌”,《正义》引皇氏云“言读为闾”,《广雅·释训》“言言,喜也”,是闾闾兼有和说之意,孔云中正,非。(《论语孔注辨伪》卷上·19页)

蒋沛昌:侃侃如——侃侃然,从容不迫的样子。闾闾如——闾闾然,说话态度温和、有条有理的样子。(《论语今释》236页)

杨润根:侃(kǎn):信口如流,毫不隐讳。这个字由“亼”、“口”和“川”

构成。“亻”和“口”构成古文的“信”字。閤(yín):《说文》:“閤,和悦而诤也。”像家里人在家说话一样,亲密而又直截了当,直截了当地说出他人的优点,又直截了当地指出他人的缺点错误。(《发现论语》242页)

林觥顺:侃侃,注云刚直貌,但未明其所以,也无人问其所以之理,笔者以为侃从人口水,是人之言行如水之流,外柔中刚。閤,是家长在门内语人无偏无颇,使人皆喜悦和乐。是柔中有刚之。(《论语我读》165页)

何新:閤,读谄,哑也。(《论语新解——思与行》121页)

辑者案:以上下文义看,孔安国、陈天祥、刘宝楠之说为当。

(2) 蹶蹶,与与

汉·马融:蹶蹶,恭敬之貌。与与,威仪中适之貌。(邢昺《论语注疏》125页)

宋·朱熹:蹶蹶,恭敬不宁之貌。与与,威仪中适之貌。张子曰:“与与,不忘向君也。”亦通。(《四书章句集注》117页)

清·钱坫:《说文解字》:“蹶,行平易也。蹶,长胫行也。”“蹶蹶”与下“与与”同义。《诗》“肆筵设席授几有缉御”,毛《传》以“缉御”为蹶蹶之容,虽敬而舒,谓之蹶蹶欤?《说文解字》:“𨇗,趣步𨇗𨇗也,从心,与声。”班固《汉书叙传》曰:“长倩𨇗𨇗。”苏林曰:“𨇗𨇗,行步安舒也。”𨇗应即此与字。(《论语后录》卷三·6页)

清·陈浚:蹶蹶是不安,与与是安详。(《论语话解》卷五·14页)

杨润根:蹶(cù):自然优雅的行走,自然优雅的举止。蹶(jí):以自然的、通常的、习惯的、一如既往的姿态行走。与与如也:随和的、合群的、恭敬而有礼的样子。(《发现论语》242页)

林觥顺:马融注:恭敬貌。广蹶,行而谨敬也。读同促急,是匆促急趋。(《论语我读》165页)

何新:蹶蹶,踌躇。与与,通徐徐、舒舒。(《论语新解——思与行》121页)

刘兆伟:与与,精神专注、毫不松懈。(《论语通要》207页)

李君明:蹶蹶:音 cù jí,恭敬而稳重站立的样子。与与:小心谨慎、顺从地说。(《论语引读》304页)

辑者案:马融、朱熹说为当。蹶蹶应是臣面对君时的内心感受,与与则是外在表现,虽然内心恭敬不安,但举止仍然威仪中适。

10.3 君召使摈,色勃如也,足躩如也。揖所与立,左右手,衣前后,檐如也。趋进,翼如也。宾退,必复命曰:“宾不顾矣。”

(1) 色勃如

汉·孔安国:必变色也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·21页)

汉·郑玄：勃，矜庄貌。（《黄奭辑《逸论语注》30页）

宋·朱熹：勃，变色貌。（《四书章句集注》117页）

清·钱坫：《说文解字》作孛，云：“孛，𦣻也，从𠂔，人色也，从子。”又有“𦣻”，云：“色𦣻如也，从色，弗声。”案两字并通，许君说古文《论语》。或以古今文有异，并载之欤？（《论语后录》卷三·7页）

清·刘宝楠：《吕览·重言》注：“矜，严也。”严者，敬也。《玉藻》“色容庄”，《注》谓“勃如战色”。《说文》两引“勃如”句，一作“孛”，一作“𦣻”。《汗简》云：“𦣻见《古论语》，窃谓‘孛’，亦《古论》异文。作‘勃’者，其《齐》、《鲁论》与！”《说文》：“孛，𦣻也。”人色𦣻者，盛也，谓夫子盛气貌也。《广雅·释训》：“勃勃，盛也。”“勃”、“孛”义同。许意与郑似异实同，盖许言其形、郑言其义也。（《论语正义》370页）

程石泉：“色勃如”及“足躩如”皆言恭敬慎重之态，汉儒所解殊不妥。（《论语读训》165页）

林觥顺：笔者以为是仪容表情要和颜悦色比较简单明了。勃如也是如勃也，倒笔修饰法。勃，从力从孛，是力排万难，力是精气合而有筋力。孛，篆文会意是草木多子，是物盛繁茂。勃如也应该是如孛也，是和颜悦色兴致孛孛不衰。（《论语我读》166页）

黄怀信：“勃”借为“𦣻”。𦣻如，神色速变之貌。（《论语新校释》228页）

辑者案：色勃如，即色勃然，勃然变色之义。将孔安国、郑玄所释之义合并较为恰当，即因“君召使摈”，所以容色立即变得恭敬庄重起来。

（2）躩如

汉·郑玄：躩，逡巡貌。（《黄奭辑《逸论语注》30页）

汉·包咸：盘辟貌也。（《皇侃《论语集解义疏》卷五·21页）

梁·皇侃：躩，盘辟貌也。既被召，不敢自容，故速行而足盘辟也。故江熙云：“不暇闲步。躩，速貌也。”（《皇侃《论语集解义疏》卷五·21页）

宋·张栻：足躩如者，改容也，承君命而起敬也。（《南轩论语解》卷五·12页）

明·蔡清：躩，盘辟貌。说者以为盘旋曲折之意，而吴氏程以为足盘桓似不能行者。大抵盘是不舒也。辟，其屏辟不宁之意。《洪武正韵注》亦曰：“屏也。”今之表体后有所谓“不胜屏营之至”。（《论语蒙引》卷二·75页）

方骥龄：躩字本义为疾行，即“𨇗”“𨇗”二字之或体。躩如，犹言𨇗如，乃步履轻快之状。（《论语新诠》264页）

蒋沛昌：走路很持重的样子。（《论语今释》237页）

杨润根：躐：脚步像鹰的行动一样敏锐、迅速而准确。（《发现论语》243 页）

林毓顺：躐读同蹶，说行走时，脚不自然如欲跪倒。（《论语我读》166 页）

黄怀信：“躐如”，双足速动之貌。（《论语新校释》228 页）

鲍鹏山：行走端正的样子。（《论语新读》107 页）

辑者案：躐如，疾行貌。

（3）揖所与立，左右手

汉·郑玄：揖左人，左其手；揖右人，右其手。（皇侃《论语集解义疏》卷五·21 页）

明·蔡清：孔子是时盖为次摈。揖者，揖而传之以命也，故云揖所与立。“所与立”者，皆本国之臣僚同为摈者也。若末摈传之末介，则不可以左右言。揖只是拱起手而以命传付之，非如今日之相揖也。（《论语蒙引》卷二·77 页）

清·孔广森：《周礼》诸侯相为宾交摈，诸侯之臣相为国客旅摈。旅摈者，肱陈摈位，不传辞也。经言与左右人揖，乃交摈之事，则两君相见而非聘使矣。此所记，其即夹谷之会摄上相时欤？（《经学卮言》卷四·6 页）

清·俞樾：旧说皆以是时夫子为承摈，故上摈是右人，末摈是左人，然下文“宾退，必复命曰‘宾不顾矣’”，据《聘礼》郑《注》是上摈之事。即“趋进”一节，江氏永《乡党图考》谓是宾致命后摈者趋进，相公拜，则亦是上摈事也。凡摈之次第，君召之时自应先定，岂有交摈之时尚是承摈，交摈之后无端改易乎？且公与宾每门每曲揖，摈介皆在后雁行，夫子始为承摈，将于何时凌躐而前乎？窃疑上摈本以卿为之，鲁人重夫子知礼，故使以大夫摄上摈事。“君召使摈”者，使为上摈也。夫子为上摈，则“所与立”者但有左人，无右人矣，而云“揖所与立，左右手”者，谓左其右手也。盖承摈在上摈之左，夫子与之揖时足不移易，惟引其右手向左而已，故其衣之前后襟如也。他人于此所与揖者在左，则必侧身左向，非君子立不易方之义矣。自郑君误解“左右手”句，遂并夫子之为上摈而亦不著，且揖左人则左其手，揖右人则右其手，此在常人亦然，何足为夫子异乎？（《群经平议》卷三十·26 页）

方驥龄：或谓向左者，揖时左手扼在右手之上；揖右者，右手扼左手之上，左右回旋有节也。或又谓，下言复命，则孔子必为上摈，其所与立者，但在左而无右。左右手，谓左其右手也。又或谓，本节非记孔子某一时事，有时为上摈，有时为承摈，此兼记之也。窃案：……疑并非揖共同为摈之人。盖宾来决不止一人，所与立，似指宾共来之人，孔子亦一一揖之如仪，立左者向左行揖礼，立右者向右行揖礼是也。（《论语新诠》263 页）

李炳南：是说孔子转身向右接受传辞时，便向站在他右边的人拱手作礼，转身向左把辞传下去时，又向左边的传辞人拱手作礼。（《论语讲要》194页）

程石泉：“揖所与立”之“立”字，即“位”字。（《论语读训》163页）

林毓顺：揖是揖让，揖所与立是引导宾客往所当就位之处。左右手是言其忙碌，时用左手时用右手指引宾客。（《论语我读》166页）

杨朝明：此章记为君宾相之时的容态。《仪礼·聘礼》所说：“宾者出请，宾告事毕。宾者入告。公出送宾，及大门内，公问君，宾对，公再拜。公问大夫，宾对。公劳宾，宾再拜稽首，公答拜。公劳介，介皆再拜稽首，公答拜。宾出，公再拜送，宾不顾。”可参照。（《论语诠解》90页）

辑者案：此处众说纷纭，当以李炳南解为明确。此句重点不在“左右手”，而在下文“衣前后，檐如也”，强调的是虽左右拱手，衣服仍然整齐有容仪。

（4）衣前后，檐如也

汉·郑玄：一俯一仰，故衣前后，则檐如也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·21页）

梁·皇侃：既半回身，左右回手，当使身上所著之衣必檐檐如有容仪也。故江熙云：“揖两手，衣裳檐如动也。”（皇侃《论语集解义疏》卷五·22页）

宋·朱熹：檐，整貌。（《四书章句集注》117页）

清·钱坫：《尔雅》曰：“衣蔽前谓之檐。”案：此言檐如者，齐鲁之郊谓蔽膝为檐，谓衣前后蔽如檐也。（《论语后录》卷三·7页）

清·康有为：檐，动而整貌。（《论语注》144页）

方骥龄：《说文》：“衣，依也。”本节“衣前后”，疑当作“依前后”解。谓来宾前后左右而来，孔子迎宾，亦必依其前后左右而一一迎之如仪，无失礼之处。檐如，秩然有序也，记孔子作宾，毫无慢待来宾之处，似非衣服之飘动或衣整貌。（《论语新诠》263页）

蒋沛昌：檐（揜 chān）如——檐然，指衣服显得很抻畅。（《论语今释》237页）

杨润根：檐（chān）：像房子的两檐那样前后对称的衣服。（《发现论语》243页）

林毓顺：衣是指所穿之上衣，因手时左时右挥动，故衣也随之或前或后飘荡，檐如也是如幕一样，遮阻在前面。（《论语我读》166页）

金池：衣（yì 易）：动词，穿（衣服），这里指提起（长袍）。檐（chān 揜）：短衣，这里指礼服像缩短了一样。（《论语新译》285页）

何新：前后，俯仰的意思。檐，展也。（《论语新解——思与行》122页）

辑者案：皇侃、朱熹、康有为之说相似，皆合乎文义。

(5) 趋进翼如

汉·孔安国：言端正也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·21页）

梁·皇侃：翼如，谓端正也。徐趋，衣裳端正，如鸟欲翔舒翼时也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·22页）

宋·邢昺：“趋进，翼如也”者，谓疾趋而进，张拱端好，为鸟之张翼也。（邢昺《论语注疏》126页）

清·俞樾：翼如，犹勃如、趺如之类，皆以一字形容之，非必取象于鸟翼也。《尔雅·释诂》曰：“翼，敬也。”《释训》曰：“翼翼，恭也。”翼如之翼，盖亦此义耳。《说文·走部》“趺”下引《论语》“趋进趺如也”，字又作趺，明非鸟翼矣。《正义》曰“如鸟之张翼”，然则勃如、趺如复何物乎？（《群经平议》卷三十·26页）

方骥龄：《说文》翼字列入飞部，在前曰引，在旁曰翼，“趋进翼如也”者，记孔子迎宾送宾之时，决不昂然出入，必侧身相辅，翼翼然谦敬其事，令宾客愉悦之至也。（《论语新论》264页）

蒋沛昌：恭敬有礼、风度翩翩的样子。（《论语今释》237页）

林毓顺：翼如也是两手当胸，两臂自然左右伸展如鸟翼，喻恭敬之貌。（《论语我读》166页）

李里：“趋进”就是急忙往前走，因为接待宾客的时候要显出主人的热情，所以动作要快。古人穿的衣服都是宽袍大袖，一走快了，风一吹，两个袖子一摆动，就像翅膀一样。“翼如也”，就像鸟儿的翅膀一样。（《论语讲义》168页）

辑者案：邢昺、李里之说较明白贴切。

(6) 宾退，必复命曰

何新：宾退必，旧从“宾退”断句，不妥。“必”，通“毕”，宾客退席完毕。（《论语新解——思与行》122页）

辑者案：此句古无异解，何新所解可备一说。

10.4 入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足趺如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，蹑蹑如也。

(1) 公门

梁·皇侃：公，君也，谓孔子入君门时也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·23页）

清·江声：公门，库门也。自外来入，必先库门。（《论语疏质》卷中·7页）

清·钱坫：此言路寝，朝具古内朝之制。门，路寝门也。（《论语后录》卷三·8页）

清·李惇：天子五门：皋、库、雉、应、路也。诸侯无皋应二门，其库门即郭门也，路门以内即路寝，雉门居其中，悬象魏于此，奇服怪民不得入。此云入公门，谓雉门也。（《群经识小》卷六·7页）

清·刘宝楠：“公门”者，诸侯之外门、中门，即库门、雉门也。……王氏引之《经义述闻》以“入门”为庙门，云：“公，衍字也。《聘礼记》‘执圭入门，鞠躬如也’。正与此同。”案：《聘记》虽杂说孔子行事，其文不必与《论语》悉同。彼于“执圭”下言“入门”，自指庙门。《论语》“公门”，则以朝门赅庙门也。且以《诗》言“公庭万舞”观之，庙庭称公，即此公门为庙门，奚不可者？而王氏以“公”为衍字，非也。（《论语正义》373页）

杨润根：政府为管理公共事务而设立的行政部门和行政机关。（《发现论语》244页）

林毓顺：公是公平公正，是大公无私，公门是官署或宗庙的门。（《论语我读》167页）

辑者案：从皇侃说，“公门”指君门。

（2）鞠躬如也

汉·孔安国：敛身也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·22页）

汉·郑玄：鞠躬者，歛敛之貌。（黄奭辑《逸论语注》31页）

宋·邢昺：鞠，曲敛也。躬，身也。（邢昺《论语注疏》128页）

清·卢文弨：《论语》“鞠躬如也”，《乡党》篇凡三见，旧皆以曲敛其身解之。夫信为曲身，何必言如？以为非曲身而有似乎曲身，此亦形容鲜当。案《广雅》：“鞠躬，谨敬也。”曹宪鞠音邱六反，躬音邱弓反。《仪礼·聘礼》、《礼记》康成《注》引“孔子之执圭，鞠躬如也”。曹氏之音正与郑《注》相合。是“鞠躬”当读为“鞠躬”，乃形容畏谨之状，故可言如；不当因“躬”字而即训为身。今鞠躬二字《广雅》皆讹写……赖有曹氏之音犹可考其本字。即《仪礼注》今亦多作“鞠躬”，亦赖有陆氏《释文》、张淳《辨误》尚皆作“鞠躬”。陆止载刘氏音弓，则非刘氏皆读如躬本字可知矣。张云：“《尔雅》云：‘鞠、究，躬也。’鞠躬盖复语，非若蹢躅之谓乎？”（辑者案：查《十三经注疏》本《尔雅》，“鞠、究，躬也”为“鞠、究，躬也”。“鞠”有查究、查问义）……鞠躬、蹢躅皆双声，正相类。《说文》惟“鞠”字训曲脊，不云鞠躬，亦不引《论语》。若“鞠”字实义，蹢鞠也，推躬也，养也，告也，盈也，并未有曲也一训。至《史记·鲁世家》“鞠躬如畏然”，徐广音为躬躬，字少异而义

未尝不相近也。《论语》此三句之下，一则曰“如不容”，一则曰“气似不息”，一则曰“如不胜”，使上文是曲身，亦不用如此费词覆解。或云摄齐升堂，鞠躬岂非曲身乎？余曰：言摄齐则曲身自见，正不必复赘言曲身。且曲身乃实事，而云曲身如，更无此文法。（《龙城札记》卷一·2页）

清·潘维城：包氏“摄齐升堂”节，《注》“鞠躬者，敬慎之至”，是也。（《论语古注集笺》卷十·7页）

杨润根：肩负重担，身负重担。在这里，弯腰只是为了身负重担或是身负重担的结果，因此弯腰只是“鞠躬”的引申意，而不是“鞠躬”的本意。“鞠躬”的本意在“鞠躬尽瘁，死而后已”这一俗语中保持着。（《发现论语》244页）

林毓顺：《仪礼·聘礼》云：公揖入每门，每曲揖。这是入公门，每揖每曲的倒插。而曲揖者，如鞠躬也。按古有曲揖礼而无鞠躬礼之偶。鞠是用踢的皮球，假鞠作曲。（《论语我读》167页）

辑者案：从孔安国、郑玄说。敛身，意为曲身以示谨敬。

(3) 如不容

宋·邢昺：君门虽大，敛身如狭小不容受其身也。（邢昺《论语注疏》128页）

程石泉：“如不容”三字，后儒无解说。又本章下节“居不容”与“寝不尸”相对。此“不容”有解作不为修整容貌者，殊不称义。岂“容”字为“胜”字之误简乎？“如不胜”，据郑玄注《仪礼·聘礼》云：“敬之至也。”且下有“执圭鞠躬如也，如不胜”。“如不容”谅系“如不胜”之讹。（《论语读训》165页）

杨朝明：好像没有容身之地。（《论语诠解》91页）

辑者案：邢昺说为优。

(4) 立不中门

汉·郑玄：立行不当柎闾之中央。（黄奭辑《逸论语注》31页）

梁·皇侃：中门，谓柎闾之中也。门中央有闾。闾，以碯门两扇之交处也。门左右两柎边各竖一木，名之为柎，柎以御车过，恐触门也。闾东是君行之道，闾西是宾行之道也，而臣行君道，示系属于君也。臣若倚门立时，则不得当君所行柎闾之中央。当中是不敬，故云不中门也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·23页）

宋·邢昺：“立不中门”者，中门谓柎闾之中央。君门中央有闾，两旁有柎。柎谓之门樑。柎闾之中，是尊者所立处，故人臣不得当之而立也。（邢昺《论语注疏》128页）

日·丰千：立不中门，闾之左右皆是。不中者，为妨行者也。（《论语新注》卷上·90页）

林毓顺：不站立在中央大门中间。（《论语我读》167页）

辑者案：“中门”，门之中央也。立中门，既妨行，也不敬。

(5) 行不履阈

汉·孔安国：阈，门限也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·22页）

梁·皇侃：履，践也。阈，限也。若出入时则不得践君之门限也。所以然者，其义有二：一则忽上升限，似自高矜；二则人行跨限，已若履之则污限，污限则污跨者之衣也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·23页）

宋·邢昺：“行不履阈”者，履，践也。阈，门限也。出入不得践履门限，所以尔者，一则自高，二则不净，并为不敬。（邢昺《论语注疏》128页）

清·王闿运：聘朝通礼，阈所以界门，字或为阂，沟上施版，下通霤水，上防陷足，故以木石平之。或以阈为阶上斜砌，言不履则主人可履，《记》曰“由阂右不践阈”，然则阈唯左右有耳作门限者，非。（《论语训》卷上·92页）

辑者案：从皇侃、邢昺说。脚踩门槛，自高不谦；踩脏门槛，污染别人衣服，亦为不敬。

(6) 过位

汉·郑玄：过位，谓入门右北面君揖之位。（马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·4页）

汉·包咸：过君之空位也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·22页）

梁·皇侃：位，君常所在外之位也，谓在宁屏之间揖宾之处也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·23页）

宋·邢昺：过位，过君之空位也，谓门屏之间，人君宁立之处。（邢昺《论语注疏》128页）

日·丰干：位，人所立也。《说文》曰：“列中庭之左右曰位。”位字用广，非独指君位。（《论语新注》卷上·90页）

清·钱坫：凡朝者必于廷，位在廷左右。《尔雅》曰：“中廷之左右谓之位。”是又《曲礼》曰：“君子式黄发下卿位”，《注》“卿位，卿之朝位也。君出过之而上车，入未至而下车。”君过且然，况臣自过之乎？包咸曰：“过君之空位。”案：君位曰宁，在堂上户牖之间，时未升堂，何有虚位？平叔于此段注皆用孔氏，独过位则用包咸，不知孔注复其位为来时所过位，显与包义不侔，平叔据引之，谬有如此。（《论语后录》卷三·8页）

清·刘宝楠：王氏《正义》引胡缙曰：“《聘礼》：‘宾入门左，介皆入门左，北面西上，三揖，至于阶。’《注》：‘君与宾也，入门将曲揖，既曲，北面揖。’此即《论语》注所云‘北面君揖之位’也。……行聘之时，公入门而右，宾入门而左，则郑《注》‘过位’所云‘入门右’者，据君言之。宾入门左，北

面西上,既曲,则宾主俱北面揖,当碑又揖。揖时宾在左,君位在中庭之右,由是三让升阶,则过君所立之位,故云‘入门右北面君揖之位’也。聘礼君行一,臣行二,宾主三揖时,君位在右而居前,宾在左而稍退居后,故揖之后,必过君揖之位也。”今案:胡说……引申郑《注》则未然。盖统郑《注》全观之,知以为臣朝君也。……此则郑义在朝非在庙,在己国朝君,非在他国行聘也。(《论语正义》376页)

清·王闿运:聘使先立之位。(《论语训》卷上·92页)

杨伯峻:过位——过旧音戈,平声。位是人君的坐位,经过之时,人君并不在,坐位是空的。(《论语译注》98页)

辑者案:依本章前后文,当以包咸、邢昺、杨伯峻说为是。虽过君之空位,孔子还是脸色勃然肃敬。

(7) 摄齐

汉·孔安国:衣下曰齐。摄齐者,扞衣也。(邢昺《论语注疏》128页)

宋·朱熹:齐,音咨。摄,扞也。齐,衣下缝也。礼:将升堂,两手扞衣,使去地尺,恐蹶之而倾跌失容也。(《四书章句集注》118页)

明·陈士元:《曲礼》云“两手扞衣去齐尺”,郑玄《注》云:“齐,裳下缉也。”盖衣、裳对言,则上为衣,下为裳,偏言衣则可以兼裳,记谓扞衣者乃扞裳也,提挈裳齐使去地一尺,则可升阶,无颠仆之患。《集注》以齐为衣下缝,然齐实裳下缝也。(《论语类考》卷十八·12页)

清·刘台拱:孔注非也。《曲礼》曰:“两手扞衣去齐尺。”谓即席也。即席必扞衣者,以将就坐。《正义》云“恐衣长转足蹶履之”是也。于升堂未有言扞衣者,拾级聚足连步以上,自不至有倾跌失容之患,不必扞衣也。扞谓之攘,攘谓之揭,揭谓之擻。子事父母不涉不擻,侍坐于君子,暑毋褰裳,避不敬也。独奈何升堂见君而反以扞衣为敬乎?此可知其不然也。摄,敛也,整也。举足登阶,齐易发扬,故以收敛整饬为难。(《论语骈枝》9页)

杨伯峻:摄齐——齐音咨 zī,衣裳缝了边的下摆;摄,提起。(《论语译注》99页)

杨润根:挎着腰带,扎紧腰围,以使衣着显得干练整齐。挎着腰带,这是身穿礼服时的一种装束,因为那时的礼服本身都配有腰带(当然这种礼服是长礼服)。(《发现论语》244页)

金池:摄齐(shè jí 社及):同“拾级”,逐步登台。(《论语新译》286页)

辑者案:从孔安国、杨伯峻说。

(8) 降一等，逞颜色，怡怡如也

汉·孔安国：先屏气，下阶舒气，故怡怡如也。（邢昺《论语注疏》128 页）

宋·邢昺：以先时屏气，出，下阶一级则舒气，故解其颜色，怡怡然和说也。（邢昺《论语注疏》129 页）

宋·朱熹：等，阶之级也。逞，放也。渐远所尊，舒气解颜。怡怡，和悦也。（《四书章句集注》118 页）

清·王闿运：《记》曰：“降阶发气焉盈容。”降一等者，主国君也，宾降辞币。君降一等，辞栗阶升，则当有和色，若宾降不计等级也。（《论语训》卷上·92 页）

杨润根：[译解]……他便摘下自己衣服上的一级官衔……等：官衔，官职在衣服上的标识。《说文》：“等，齐简也，从竹从寺。寺，官曹之等平也。”可见“等”的本意就是以理性的尺度（“寺”）为标准的官僚等级制。（《发现论语》244-245 页）

辑者案：朱熹的解释全面准确。“出，降一等”，即孔子从公门而出，下台阶，则神情放松，与上所言“摄齐升堂”、“屏气不息”相呼应，不应如王闿运所言“君降一等”也。

(9) 没阶趋进，翼如也

汉·孔安国：没，尽也，下尽阶也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·23 页）

唐·陆德明：没阶趋，一本作“没阶趋进”，误也。（黄焯《经典释文汇校》705 页）

宋·邢昺：没，尽也。下尽阶，则疾趋而出，张拱端好，如鸟之舒翼也。（邢昺《论语注疏》129 页）

宋·蔡节：晦庵朱氏曰：“陆氏云：‘趋下本无进字，俗本有之，误也。’”节疑是“退”字。（《论语集说》卷五·17 页）

清·臧琳：《史记·孔子世家》作“没阶趋进”，《仪礼·聘礼注》引《论语》同。《曲礼》“帷薄之外不趋”，《正义》引《论语》、《仪礼·士相见礼疏》引《论语》，并有“进”字。然则自两汉以至唐初皆作“没阶趋进”，趋进者，趋前之谓也。进字不作入字解。旧有此字，非误，乃陆本无之，俗刻《论语》竟删去，非是。（《经义杂记》卷二六·16 页）

杨润根：[译解]当他登上自己家门的台阶，他便有如雀跃鸟飞般的快速走进家里。[注释]没阶：在台阶上行走，由于衣服过长以至把台阶遮住掩盖了。这里的意思只是登上台阶，从台阶上走过。（《发现论语》244-245 页）

辑者案：从孔安国、邢昺、杨伯峻说。

(10) 复其位，蹶蹶如也

汉·孔安国：来时所过位也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·23页）

宋·邢昺：复至其来时所过之位，则又蹶蹶恭敬也。（邢昺《论语注疏》129页）

明·张居正：复位，是复自己的朝班之位。（《论语直解》卷十·3页）

清·何焯：复位，中庭之位。（《义门读书记》卷三·50页）

清·刘台拱：复其位者，复聘宾之位，庙门之外，接西塾之位也。（《论语骈枝》10页）

清·孔广森：子国曰：“来时所过位。”寻“复”字之义，此为是也。顾上文过位，若是君之空位，则与“其”字之义未协。郑君注“过位”谓“入门右北面君揖之位”，当从之。《曲礼》曰：“下卿位。”《尔雅》曰：“中庭之左右谓之位。”此君视燕朝卿大夫所立之位，故称其位矣。（《经学卮言》卷四·6页）

清·黄式三：何义门以治朝堂下诸曹治事处为此所复之位，则蹶蹶之义何解？且过位、复位，上下相应，何得别生异解乎？郑君以上节过位谓入路门内门右北面君揖之位，见《曲礼正义》。说者据此谓上言“过”、下言“复”，皆中庭左右臣立之位，此言其位，益见位为孔子所立而见君之位也。（《论语后案》263页）

杨伯峻：回到自己的位置，恭敬而内心不安的样子。（《论语译注》98页）

杨润根：回到自己经常所在的地方，这也正是人们回到真正的自我的时候。（《发现论语》245页）

辑者案：从张居正、杨伯峻说。

10.5 执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授。勃如战色，足蹶蹶如有循。享礼，有容色。私覿，愉愉如也。

(1) 上如揖，下如授

汉·郑玄：上如揖，授玉宜敬也。下如授，不敢忘礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·24页）

梁·皇侃：云“上如揖”者，谓初授受圭之容仪也。“上如揖”谓就下取玉，上授与人时也，俯身为敬，故如揖时也。云“下如授”者，谓奠玉置地时也。虽奠置地，亦徐徐俯俚，如授与人时也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·24页）

宋·朱熹：上如揖，下如授，谓执圭平衡，手与心齐，高不过揖，卑不过授也。（《四书章句集注》118页）

日·中井积德：执圭，有时而高，有时而卑，卑者如授物之容，高者如揖人之容也，非平衡之谓。夫揖之容少俯，况授之容乎？（《论语逢源》187页）

清·钱站：此言执圭上而揖、趋而授也。《鲁》读“下”为“趋”，古“而”、“如”通。《聘礼》：“贾人启榘，取圭授介，介授宾，执圭入门左，三揖，至于阶。三让，升西楹东面。”《注》：“三揖，入门将曲揖。既曲，北面又揖，当碑揖也。”《记》：“上介执圭，如重，授宾。宾入门皇，升堂让，将授志趋。”《注》：“志，犹念也。念趋，谓审行步。”宾自入门至于阶，所谓上有三揖，既升堂将授志趋，即趋而授欤？此解《鲁论》为长，郑君用古文而不从《鲁论》，恐未是矣。……又《曲礼》：“执天子之器则上衡，国君则平衡。”衡者，衡于心也。天子高于心，君则与心齐。不言有二度以上下为执玉高卑，殆未读《聘礼》及《记》欤？（《论语后录》卷三·9页）

清·江永：古之揖，如今人与人相拱手，有高、平、下之别。孔子执圭上如揖，与天揖推手小举者相似，此不过平衡也。（刘宝楠《论语正义》382页引《图考》）

杨润根：[译解]……当他到达谈判会议的场所，他彬彬有礼地向对方的外交使节们挺胸致意；当他离开谈判会议的场所，他也彬彬有礼地与对方的外交使节握手言情。（《发现论语》245页）

李炳南：“上如揖”，是在升堂授玉时，将玉奉上他国君主，敬如作揖。“下如授”，刘宝楠用郑注，是说授玉毕，下堂，仍不敢忘礼，还像在授玉时那样谨慎。（《论语讲要》196页）

程石泉：并言执圭时之动作，举圭时以左右手捧之，故“如揖”；执圭时应平衡于胸部，谓之“授”。（《论语读训》166页）

林毓顺：上如揖：升阶入庙门，两手执圭当胸有如揖拜。下如授：出，降阶序从之，授。《聘礼》云：执幣者依次第从随。如的本义从随。（《论语我读》169页）

杨朝明：出使邻国时手捧着玉圭，恭敬谨慎好像力不胜举的样子。向上举如同作揖，向下举如同授出，脸色一下子庄重起来。（《论语诠解》91页）

辑者案：从朱熹、杨朝明说。

（2）足蹢蹢如有循

汉·郑玄：足蹢蹢如有循，举前曳踵行也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·24页）

梁·皇侃：云“足蹢蹢如有循”者，谓举玉行时之容也。蹢蹢，犹蹢蹢也。循，犹缘循也。言举玉行时，不敢广步速进，恒如足前有所蹢、有所缘循也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·24页）

宋·朱熹：蹢蹢，举足促狭也。如有循，《记》所谓举前曳踵。言行不离地，如缘物也。（《四书章句集注》118页）

方骥龄：《礼记·玉藻》“执龟玉举前曳踵，蹢蹢如也”注：“著徐趋之事。”

《释文》：“宿宿，色六反，本或作蹢，同。”故蹢蹢即宿宿。《左·昭廿九传》“官宿其业”注：“犹安也。”然则蹢蹢，犹言安安也。如有循，极有次序，谓孔子安步而前，有次序而不乱，殆非恐惧之至而“步履窄狭”之谓。（《论语新论》267页）

杨润根：蹢(sù)：悠闲雅致的步态有如走进了作为人们内心之永恒而美好的愿望的家。“宿”的本意是体现人的永恒而美好的夙愿的家，“宿”有“宀”和“佰”构成，“佰”（它经过简化和变形）是古文的“夙”字的变形。因此“蹢蹢”具有自由自在、如鱼得水的步态的意思。（《发现论语》246页）

程石泉：据许慎《说文》云：“循，顺行也。两足不能分步。则趾踵相接，顺递而行。故举前足则曳后踵随之。”又据《礼记·曲礼》云：“执主器，操圭璧，则尚左手；行不举足，车轮曳踵。”是则举前足，曳后踵，则后足不举，故云“足蹢蹢”。其踵趾相接旋转作圈，故言“如有循”。（《论语读训》166页）

林毓顺：蹢通宿，止也。有循是没有步法可依循，与足踵如也同。（《论语我读》169页）

辑者案：郑玄、皇侃之说为当，程石泉解说较详。

(3) 享礼

汉·郑玄：享，献也。聘礼、既聘而享，享用圭璧，有庭实也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·24页）

清·孔广森：享与礼为二事。礼者，谓主人以醴礼宾时也。聘仪，既聘乃享，既享乃礼，既礼乃私觐。（《经学卮言》卷四·6页）

方骥龄：享礼，殆参加宴会之礼。（《论语新论》267页）

杨伯峻：古代出使外国，初到所聘问的国家，便行聘问礼。“执圭”一段所写的正是行聘问礼时孔子的情貌。聘问之后，便行享献之礼。“享礼”就是享献礼，使臣把所带来的各种礼物罗列满庭。（《论语译注》99页）

杨润根：出席他人或他国为自己举行的礼仪。（《发现论语》246页）

林毓顺：享是献也作受，享礼是呈奉或受授礼仪或言聘礼财物。（《论语我读》169页）

李零：“享礼”，是外国使节来访，行聘礼之后，客人把礼品摆在堂下的仪式。（《丧家狗——我读〈论语〉》194页）

辑者案：从郑玄、杨伯峻说。

(4) 私觐

汉·郑玄：觐，见也。既享，乃以私礼见。（皇侃《论语集解义疏》卷五·24页）

清·江声：私侯……《说文解字》云：“侯，见也。从人，卖声。”（《论语质》卷中·7页）

程树德：《说文》虽无“觐”字，然“愉”字下引《论语》曰：“私觐，愉愉如

也。”可为《说文》有“覲”字之证。且“覲”见《尔雅·释詁》，《左传》亦有“宗妇覲”之文，经典中用此字多矣。今因《说文》偶尔阙佚之故，乃多方迁就，改经以从《说文》，此汉学家之蔽也。（《论语集释》663页）

杨伯峻：覲，音狄 dī，相见。（《论语译注》99页）

杨润根：覲(dī)：珍贵的会见，它几乎可以出卖，反过来说也就是接受人们盛情的拜访。（《发现论语》246页）

林毓顺：私就一己之所有，覲读同睹，见也。私覲是内心暗自检视。（《论语我读》169页）

辑者案：从郑玄、杨伯峻解。

10.6 君子不以绀缋饰，红紫不以为褻服。当暑，袗絺绌，必表而出之。缁衣，羔裘。素衣，麕裘。黄衣，狐裘。裘裘长，短右袂。必有寝衣，长一身有半。狐貉之厚以居。去丧，无所不佩。非帷裳，必杀之。羔裘玄冠不以吊。吉月，必朝服而朝。（辑者案：帷裳，定州简本作“帷常”）

(1) 君子

梁·皇侃：君子者，自士以上。士以上衣服有法，不可杂色也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·26页）

宋·邢昺：君子，谓孔子也。（邢昺《论语注疏》132页）

日·丰干：云君子者，该孔门诸子而言。盖洙泗习风，即孔子之遗仪，学者相传以为法式，故撰者因记孔子行事，而广及之耳。邢氏曰“君子，谓孔子也”，朱氏取之。盖称孔子曰君子，他书有流例，然附之本文，恐偏。（《论语新注》卷上·91页）

林毓顺：君子是指帝王或读书的人。（《论语我读》169页）

鲍鹏山：此“君子”二字疑是衍文。因为整个第10章除开头外，主语都是省略的，省略的主语就是“子”或“孔子”。（《论语新读》108页）

辑者案：此章所言服饰制度，当指当时社会上的一般情况，或孔子以古礼所言，并不仅指孔子一人之规范，所以仍以皇侃之说为得之。

(2) 不以绀缋饰

汉·孔安国：一入曰缋。饰者，不以为领袖缘也。绀者，齐服盛色以为饰，似衣齐服也。缋者，三年练以缋饰衣，为其似衣丧服，故皆不以为饰衣也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·25页）

宋·朱熹：绀，深青扬赤色，齐服也。缋，绛色。三年之丧，以饰练服也。饰，领缘也。（《四书章句集注》118页）

清·钱坫：《论语》此有两本，古文作紺纁，今文作紺纁，孔本古文、郑本今文也。《尔雅》曰：“一染谓之纁，再染谓之窳，三染谓之纁。”《考工记》曰：“五入为纁，七入为纁。”纁是赤黄色，窳是浅赤色，纁是浅绛色，五染以黑则为纁，纁是爵头色。纁与纁，色甚异。《仪礼·丧服记》“公子为其母练冠麻，麻衣纁缘”注：“一染谓之纁，练冠而麻衣纁缘，三年练之受饰也。”……据此，则三年练以饰衣者实是纁，孔安国注此云：“一入曰纁。纁者，三年练以饰衣，为其似衣丧服。”（今《集解》作“一入曰纁，纁者，三年练以饰衣，为其似衣丧服”，此俗本改之，孔已据《尔雅》、《檀弓》、《丧服记》释此，必不误纁为纁也。）是孔本作纁也。……今《论语》已用安国注，而不知改纁为纁，读经者之因循谬妄一至此欤！（《论语后录》卷三·10页）

清·陈鱣：纁，当作纁，《说文》“帛雀头色”。（《论语古训》卷五·14页）

方骥龄：《说文》：“饰，刷也，从巾从人，食声。”徐有珩“释饰”（见《说文解字诂林》三四二七）疑为人食时所用之巾而佩之于身者，因引伸为容饰之饰耳。凡饮食器皿皆可拭，饮食之际，手口亦宜拭，故《释名》云：“饰，拭也。”《释文》饰本作拭。《说文》又云：“𦘒，拭也。”足证“饰”“𦘒”“拭”三字皆通。古人用佩巾为拭，犹今日宴会时之必有餐巾，不特拭器皿，亦所以拭口手。如以天青色燕青色之布为巾，不足以鉴别饮食器皿之洁净与否，故不用，乃卫生之道。本节谓“君子不以纁纁饰”者，即为此故。非为色之正不正，亦非上衣之缘饰也。（《论语新论》268页）

杨伯峻：紺音贛 gàn；纁音邹 zōu；都是表示颜色的名称。“紺”是深青中透红的颜色，相当今天的“天青”；“纁”是青多红少、比紺更暗的颜色，这里用“铁灰色”来表明它。“饰”是滚边、镶边、缘边。古代，黑色是正式礼服的颜色，而这两种颜色都近于黑色，所以不用来镶边，为别的颜色作装饰。（《论语译注》100页）

林毓顺：纁纁是指缁衣素服，或偶孝服。不以纁纁饰，是孝服期不以饰容。纁是缁之借用，《说文》有缁字而无纁字。又《庄子·让王篇》云：子贡乘大车，中紺而表素。（《论语我读》169页）

辑者案：可将孔安国、杨伯峻所释结合起来理解。

（3）红紫不以为褻服

汉·孔安国：红紫，间色不正。褻服，私居服也。褻服不用，则正服可知。（余萧客辑《论语钩沉》15页）

梁·皇侃：红紫非正色也。褻服，私褻之服，非正衣也。褻尚不衣，则正服故宜不用也。所以言此者，为时多重红紫，弃正色。故孔子不衣之也。

故后卷云“恶紫之夺朱”也。……侃案：五方正色：青赤白黑黄。五方间色：绿为青之间，红为赤之间，碧为白之间，紫为黑之间，缁为黄之间也。故不用红紫，言是间色也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·26页）

日·丰干：不以为褻服，则礼服得用也。《韩非子》“齐桓公衣紫视朝，群臣皆服紫”，《左传》“浑良夫紫衣”，杜氏从贾逵说云“君服”，皆可以证礼制用之矣。盖红紫乃色之最美者，故平居不服，是亦节用之道也。王氏曰“褻尚不衣，正服无所施”，朱氏从之，恐非。皇《疏》引颖子严“间色”说，朱氏亦从之。然果不用间色，则止曰红紫，不曰绿碧缁黄，乃为可疑。虽曰恶紫，未闻恶他四间色，故其说不通。（《论语新注》卷上·91页）

日·中井和德：先儒皆以尊正色贱间色为说，然其说实不通。……又有常服，可以接宾客，可以出行，既非褻服，又非朝祭服。若朝祭服，时制自有一定之规，非孔子所能改焉。常服则不然，红紫注宜唯举常服，已至于朝祭服，则不须言。（《论语逢源》188页）

方骥龄：《说文》解“褻”字为私服，即为褻绌，亦即《诗经》中之“褻褻”。《说文》：“绌，无色也。”《诗经》毛传绌绌二字，谓为当暑绌延之服也。绌延叠韵，如方言之褻褻，汉时有此语，为“揩摩”之意。外展衣中用绌绌为衣，可以揩摩汗泽，故曰褻绌。褻绌，专为绌绌也。谓暑天近汗之衣，必须无色，故不用红紫。用红紫之色既不合暑热之天候，尤不足以鉴别是否垢秽，故曰“红紫不以为褻服”。今日衬衫汗衫均以白色为尚，亦是此意。似非如旧解所谓均非正色或妇女所用服色之谓。（《论语新论》268页）

杨伯峻：古代大红色叫“朱”，这是很贵重的颜色。“红”和“紫”都属此类，也连带地被重视，不用为平常家居衣服的颜色。（《论语译注》101页）

杨润根：[译解]具有红色和紫色这两种鲜艳豪华的色彩的衣服也不应作为自己在日常工作中穿戴的衣服。褻：工作（“执”）时所穿的衣服（“衣”），这种衣服往往不仅会为工作所涂染，而且也会为工作所撕裂。（《发现论语》246页）

李里：“褻”读 xiè，褻服是私下里穿的衣服，就像我们现在人穿的睡衣这一类。“红紫”不是指红色和紫色两种颜色，而是指介于红紫之间的颜色。红紫色不是正色……孔子哪怕是私下穿的睡衣都不会用杂色的布来做，更不要说正式场合的穿着了。（《论语讲义》170页）

孙钦善：红紫，皆为贵重的正服之色。褻服：平常家居的衣服。（《论语本解》121页）

辑者案：从杨伯峻、孙钦善说。

(4) 袷絺绤

汉·孔安国：暑则单服。絺绤，葛也。必表而出之，加上衣。（邢昺《论语注疏》131页）

宋·邢昺：袷，单也。絺绤，葛也，精曰絺，粗曰绤。暑则单服，必加尚表衣然后出之，为其形褻故也。（邢昺《论语注疏》132页）

清·钟襄：《释文》：“袷，之忍反，本又作袷，单也。”《礼·玉藻》“振絺绤不入公门”，《注》：“振，读为袷，义并同。”襄按：袷有数义，《说文》：“玄衣也。”《孟子》“被袷衣”《注》：“画也”。《仪礼·士冠礼》“兄弟毕袷玄”《注》：“古文‘袷’为‘均’。”此处当兼“均”义，《疏》所谓“暑同单服”是也。（《敲屋考古录》卷二·10页）

清·刘履恂：《士冠礼》“兄弟毕袷玄”，《注》：“袷，同也。玄者，玄衣玄裳。古文‘袷’为‘均。’”《士昏礼》“女从者毕袷玄”，《注》：“袷，同也。上下皆玄也。”案此则袷絺绤，衣裳同絺绤也。《礼》称“袷絺绤”，二《曲礼》“袷絺绤不入公门”，以上“龟筮”等例之当指臣言，臣朝服入朝，虽暑不着絺绤。《玉藻》“袷絺绤不入公门，观上非列采”，文义与《丧大记》同，谓敛衣也。《丧大记》称敛衣曰袍，必有表不褻，下云“袷绤纁不入”。正谓三者皆褻，絺绤无有不褻，不必以袷为褻。又或以袷为玄，则《冠》、《昏》皆为“毕玄玄”矣，成何文理？（《秋槎杂记》，《清经解》10287页）

清·刘宝楠：《释文》及《唐石经》、《五经文字》皆作“袷”，皇本作“袷”，邢本作“袷”。段氏玉裁《说文注》以“袷”为正，“袷”为假借，“袷”为俗。《御览》八百十九引郑此《注》云：“袷，单也，暑月单衣葛，为其形褻也。”案：“袷，单”者，《玉藻》：“振絺绤不入公门。”《注》云：“振读为袷。袷，单也。”单谓衣无里，对袷褶之有里者言之也。“单衣葛”者，以葛为絺绤，用为单衣也。（《论语正义》391页）

辑者案：袷(zhēn)絺(chī)绤(xì)：袷，单衣；絺，细葛布；绤，粗葛布。暑期居家，可单衣絺绤。

(5) 表而出之

汉·孔安国：暑则单服。絺绤，葛也。必表而出，加上衣也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·25页）

梁·皇侃：表，谓加上衣也。古人冬则衣裳，夏则衣葛也。若在家，则裘葛之上亦无别加衣。若出行接宾，皆加上衣。当暑虽热，絺绤可单，若出不可单，则必加上衣也，故云必表而出也。然裘上出亦必加衣，而独云当暑絺绤者，嫌暑热不加，故特明之也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·27页）

宋·邢昺：暑则单服，必加尚表衣然后出之，为其形褻故也。（邢昺《论语

注疏》132 页)

宋·朱熹:表而出之,谓先著里衣,表絺绤而出之于外,欲其不见体也。(《四书章句集注》119 页)

清·朱亦栋:朱子《集注》“谓先著里衣,表絺绤而出之于外,欲其不见体也。《诗》所谓“蒙彼绉絺”是也。芹按:《毛传》云“蒙,覆也。絺之靡者为绉”,郑《笺》云“绉絺,絺之蹙蹙者,展衣,夏则里衣绉絺”,则以衣蒙絺,非以絺蒙衣也。朱子《诗集传》“或曰蒙谓加絺绤于褻衣之上,所谓表而出之也”,是又一义也。(《论语札记》卷中·10 页)

清·黄式三:皇本经文作“必表而出”,亦是也。……据郑君《礼注》正用《论语》以“出”为出行,其所据经文“出”下必无“之”字,“表”下有“之”字也。《说文》“表,上衣也”,与此亦合。(《论语后案》269 页)

清·俞樾:“加上表衣然后出之”,则非如近解所谓“表絺绤而出之于外”也。“出之”二字连文,之,往也,出之者,出往他所也。居家可单衣絺绤,若其出而他往,必加表衣,故曰“必表而出之”。皇侃本无“之”字,其《疏》曰:“古人裘葛之上若在家无别加衣,若出行接宾皆加上衣。当暑絺绤可单,出则不可单,必加上衣,故云必表而出也。”翟氏灏《论语考异》谓依皇氏说,句末应无之字,不知邢本句末虽有之字,其说未始不与皇同,盖古义固如此耳。(《群经平议》卷三十·27 页)

方骥龄:衫为单衣,犹今之衬衫。衫用絺绤,取其凉爽。惜乎透明露体,在内室犹可,如欲见客,必表而出之矣。表为上衣,犹今日不当服汗衫而延见宾客是也。(《论语新诠》269 页)

杨润根:表:让肉体充分展露在衣服之外。这个字可视为由“土”(意为伸展、生长)和“衣”构成,引申为展露、显露、外表、表达……(《发现论语》247 页)

杨朝明:表而出之:里面一定要有衬衣,单衣穿在外面。(《论语诠解》92 页)

辑者案:从孔安国、皇侃、俞樾说。

(6) 缁衣,羔裘。素衣,麕裘。黄衣,狐裘

汉·孔安国:服皆中外之色相称也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·25 页)

宋·朱熹:缁,黑色。羔裘,用黑羊皮。麕,鹿子,色白。狐,色黄。衣以裼裘,欲其相称。(《四书章句集注》119 页)

杨伯峻:[译文]黑色的衣配紫羔,白色的衣配麕裘,黄色的衣配狐裘。……[注释]这三句表示衣服里外的颜色应该相称。古代穿皮衣,毛向外,因之外面一定要用罩衣,这罩衣就叫做裼(音锡)衣。这里“缁衣”、“素衣”、“黄衣”的“衣”指的正是裼衣。缁,黑色。古代所谓“羔

裘”都是黑色的羊毛，就是今天的紫羔。麇音倪 ní，小鹿，它的毛是白色。（《论语译注》100-101页）

毛子水：各本麇作麇，今据《玉藻》注和《聘礼》注所引《论语》订。依《说文》，鹿子字当作麇。（《论语今注今译》148页）

杨润根：在寒冷的冬天，黑色的内衣应配上由白色羔羊皮所制成的毛皮大衣，白色的内衣应配上由金黄色的小鹿的毛皮所制成的毛皮大衣，黄色的内衣应配上由灰褐色并掺杂着白色或紫色的梅花状花纹的狐狸或其他珍贵动物的毛皮所制成的毛皮大衣。（《发现论语》246页）

辑者案：从杨伯峻说。

（7）袞袞长，短右袂

汉·孔安国：私家袞长，主温也。短右袂，便作事也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·25页）

清·钱坫：《说文解字》引作“结衣长”，是古文《论语》。案：结衣者袷。《诗》“与子同袷”，《笺》云：袷，结衣，近污垢，是作之用六尺裁，足覆胸背，或谓之鄙袒，或曰羞袒。刘熙说。（《论语后录》卷三·11页）

清·胡绍勋：据《说文·口部》“右，助也。从又口”，《又部》亦有“右”字，解义略同。古有“右”字，无“佑”字，今人复制“佑”字，因以“右”为右手之“右”，而不知右手之“右”古止作“又”，犹左手之“左”古止作“ナ”也，言又可兼ナ。《说文》“又，手也，象形”，单言手不言右手者，明又为两手之统词，不分ナ又……窃意“右袂”之“右”，当读为“又”。自“又”转为更然之词，而“又”字之本义遂晦。“右”本从又声。“右袂”之“右”即“又”之同音借字……袂独短者，或较礼服之袷稍短，或因袷袷之长而适形其短。孔《注》泥于“右”字立说，遂使后人疑夫子衣不中度，故详辨之。（《四书拾义》卷一·18页）

清·俞樾：左右两袂必无一长一短之理。短右袂者，卷之使短也。袷袷长，则袂亦长，于作事不便，故卷右袂使短，是谓“短右袂”。（《群经平议》卷三十·27页）

清·王闿运：孔读“长”绝句，则不辞。短右袂，偏则非制，君子亦不服勤，何必揜袖攘臂？此有讹脱未闻。（《论语训》卷上·94页）

程树德：此节文极可疑，两袖一长一短，绝无此理。作“有”义为长，且与上下节“必有寝衣”文亦一律。（《论语集释》672页）

方骥龄：“右袂”，古右字通又字，《说文》：“又，手也。”单言右不言右手者，明又为两手之统词。故本节所谓“右袂”，即手袂或左右袂，指左右二衣袖言。“短右袂”，两袂皆缺少，亦即今人所谓背心是也。“袷袷”，皮背心

也。皮裘而多二袂则为皮襖，家居服此，殊不便于工作，故无之，以别于正式之礼服；背心可服之于外，取其便利，亦所以有别于上朝时之必须有袖有外衣之礼服，故称之为曰褻裘耳。（《论语新诠》270 页）

乔一凡：褻裘长短有袂句，袂为衣袖，右为有字讹。（《论语通义》156 页）

程石泉：依文理，“短右袂”殊不近情，未有着衣一袂长而另袂短者。恐因形近，“其”误为“右”。（《论语读训》167 页）

黄怀信：[释]“褻裘”，平时居家所穿之裘。“袂”，音妹，衣袖。长取暖，短取便。[训译]在家穿的皮袄较长，（而）右手袖子短。（《论语新校释》233 - 234 页）

刘兆伟：笔者以为“袂”于此可能应解作“襟”。中国古代生活中所穿的衣服右襟是小襟，比较短小，左边是大襟，盖住前身，压住小襟，于右侧系带。（《论语通要》212 页）

辑者案：此句争议较大，多认为裘袖一长一短，与理难通。若从方便做事言，是合理的。北方草原牧民，其裘衣“短右袂”之习俗至今尚存。

（8）必有寝衣，长一身有半

汉·孔安国：今被也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·26 页）

宋·朱熹：齐主于敬，不可解衣而寝，又不可著明衣而寝，故别有寝衣，其半盖以覆足。程子曰：“此错简，当在齐必有明衣布之下。”愚谓如此，则此条与明衣变食，既得以类相从；而褻裘狐貉，亦得以类相从矣。（《四书章句集注》119 页）

明·陈士元：齐寝不以衾致严也，谓之寝衣，其制或与衣相类，但长半以覆足，可寝而不可行，专为齐之寝衣而已，岂可以为今之被哉？（《论语类考》卷十八·6 页）

清·毛奇龄：曰“必有寝衣之长一身而又半”者，寝衣所同，长身而过半则子所独也。此犹上文“褻裘长，短右袂”，褻裘所同，褻裘而短其右袂则子所独也。短袂适用，长被适体，一短一长，皆属异事，故两节连记之。今《注》误解“寝衣”，反以为前后不接，竟欲移此节于“齐，必有明衣，布”之下，且云“明衣”、“变食”以类相从，“褻裘”、“狐貉”亦以类相从，则夫“褻裘”、“褻服”何以不类从？“羔裘玄冠”、“缁衣羔裘”又何以不类从耶？（《论语稽求篇》卷四·12 页）

清·李光地：一身有半，如旧说恐非，便盖比一身仅半，自此亦常服，不必齐也。（《读论语札记·乡党篇》）

清·金鹗：窃疑此二句当在“必表而出之”之下，皆当暑之事也。常人当暑，寝多不用被，亦非谨疾之道，惟君子必有寝衣，其长一身有半。又云：

“衾，大被也。”则寝衣当为小被。《小星诗》云“抱衾与裯”，毛《传》云：“裯，裯被也。”裯为裯被，则衾为复被可知。盖裯而小者曰被，曰寝衣，其复而大者曰衾，惟为当暑所用，故不言衾而言寝衣也。若非言当暑之事，则被者人人所有也，而曰君子必有之，不可通矣。《乡党》一篇，叙事皆有次第，各从其类而不紊。今于裘裘长、狐貉之厚中间忽插入寝衣，殊为不伦。若移此二句于“当暑”三句之下，则絺绤、寝衣皆为当暑所用，既以类相从，而裘裘狐貉皆为私居之服，厚与长义又相承，各得其序而不乱矣。程朱以为错简未尝不是，惜所移置者未当也。（《乡党正义》，《清经解续编》3274 页）

日·中井积德：齐时身体清洁，服亦洁，不可以衬常时卧具，故以寝衣隔之耳。若大富贵之家，别制齐时被褥，每齐用之，何害？孔子之家不能然，故权宜制寝衣耳。（《论语逢源》191 页）

清·王引之：人自顶以下，踵以上，总谓之身。……颈以下，股以上，亦谓之身。……《论语·乡党篇》：“裘裘长，短右袂。必有寝衣，长一身有半。”窃谓经言裘裘而及寝衣，则寝衣，裘裘之衣也。裘裘之有寝衣，犹羔裘之有缁衣、麕裘之有素衣、狐裘之有黄衣也。谓之寝衣者，寝室所著之衣，犹言燕衣裘衣耳。身，体中也，谓颈以下、股以上也。……解者误谓一身为顶以下踵以上。衣长一身又半，则下幅被土，非复人情，于是不得已而以被当之。孔、郑《注》并曰“寝衣，今被也”，《说文》亦曰“被，寝衣，长一身半”，皆由此误也。不知颈以下、股以上亦谓之身。长一身又半，才至膝上耳，不患其太长也。寝衣在裘裘之上，不著则无以覆裘，故曰必有寝衣，言不可有裘而无衣也。若训寝衣为被，则人卧时孰不有被，何须言必有乎？（《经义述闻》卷三一·32-33 页）

清·刘宝楠：正义曰“寝衣”，郑《注》云：“今小卧被是也。”案：《说文》：“被，寝衣也。长一身有半。衾，大被也。”此处寝衣之制，解者多端，惟许、郑义得之。古人衣不连裳，夫子制此寝衣，较平时所服之衣稍长，寝时著之以卧。《周官·玉府》：“掌王之燕衣服。”《注》：“燕衣服者，巾絮寝衣袍袷之属。”郑解燕衣服为近身之衣，巾絮袍袷，昼所服，寝衣，夜所服，故此《注》以寝衣为小卧被也。“小卧被”者，对衾为大被言之。凡衣可曰被，如《左传》“被组练三千”、“楚灵王翠被”，《孟子》“被袷衣”，皆是。郑以衣被通称，恐人不晓，故言“卧被”以明之。王氏引之《经义述闻》解“寝衣”亦误，而解“长一身有半”最确。（《论语正义》396 页）

程树德：此节并无错简，历来注疏家皆误以下节“狐貉之厚以居”作狐裘解，故觉上下均言裘服，中间不应插入寝衣，颇为不伦。种种错简之说，

由此而生。殊不知此二节系言孔子被褥之制，古人谓坐曰居……否则孔子之衣狐裘，上文已言之矣，何必词费耶？故知此二节连文，亦属以类相从，并无错简也。（《论语集释》675页）

方驥齡：《说文》：“寝，卧也。”本章寝衣，当承上文各色衣服言，为寝衣无疑。用“必有”二字，盖上文所指，或夏或冬，惟四季中不分冬夏，“必有寝衣”。又按《礼记·深衣》孔《疏》：“朝服祭服丧服，皆衣与裳殊，则其被于体也深邃，故名深衣。制同而名异者有四焉：纯之以采曰深衣，纯之以素曰长衣，纯之以布曰麻衣。”本节所谓长，殆“纯之以素，著在朝服祭服之内曰中衣”之衣，孔子用素为卧衣之料，取其轻薄适体也。古时腰缝七尺二寸，比下齐一丈四尺四寸为半之也。本节“一身有半”殆即七尺二寸左右，盖过短则易暴露，过长则又不便也。（《论语新论》270页）

黄怀信：[释]“寝衣”，即睡衣。旧释被，非。“身”，躯干、上身。旧以为整个身长，非。[训译]（睡觉）一定有睡衣，长上身一倍半。（《论语新校释》233页）

辑者案：刘宝楠之说最为全面、贴切，寝衣即“卧被”，“一身有半”当以王引之、黄怀信所解为确。

（9）狐貉之厚以居

汉·郑玄：在家以接宾客也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·26页）

梁·皇侃：此谓在家接宾客之裘也。家居主温，故厚为之也。既接宾客，则其上亦应有衣也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·28页）

宋·朱熹：狐貉，毛深温厚，私居取其适体。（《四书章句集注》119页）

清·阎若璩：狐貉之厚以居，满巽元解，若作裘，与上狐裘复；作燕居，又与裘裘复。盖居即“居，吾语女”之居。《诗·秦风》“文茵畅毂”，文茵，车中所坐虎皮褥也。夫子亦取此二兽皮为坐褥，以其温厚可适体耳。（《四书释地又续》卷下·14页）

清·李光地：裘以轻者为贵，厚者以居尚俭也。（《读论语札记·乡党篇》）

清·江声：《说文解字》云“貉似狐，善睡兽，从豸舟声”，今经典相承作“貉”，而貉字遂废矣。貉乃北方豸种之国，别一字也。（《论语疏质》卷中·9页）

清·刘宝楠：凤氏韶《经说》：“《论语》‘居，吾语女’，《孝经》‘坐，吾语女’，《孟子》‘坐，吾明语子’，居坐互出，则居字有坐义。”阎氏据此及《小戎》诗“文茵”，谓“狐貉之厚以居为坐褥”，良是。案：凤说是也。古人加席于地，而坐其上，大夫再重。至冬时气寒，故夫子于所居处，用狐貉之厚者为之藉也。（《论语正义》397页）

程树德：阎氏之说，确不可易。郑注云“在家以接宾客”，本不误。《疏》

谓“在家接宾客之裘”，则误矣。（《论语集释》677页）

方驥龄：《说文》称狐有三德，其色中和，小前大后，死则首丘。所谓“小前大后”，即嘴尖而尾大。《释名·释言语》：“厚，后也，徐、青人言厚为后也。”然则“厚”“后”二字相通。本节所谓狐貉之厚，当为狐尾。居即踞，作坐解。《大戴》曰：“独处而踞。”踞，蹲也。《孝经》：“居，吾语女。”居皆作坐字解。本节“狐貉之厚以居”，殆谓孔子不以狐皮作垫，而以狐尾为垫，取其俭约也。（《论语新论》271页）

林觥顺：笔者以为可作：居，以狐貉厚之。意思是在家守孝三年期间，有宾客来聘问，以狐貉皮服迎送嘉宾。（《论语我读》170页）

杨朝明：〔诠释〕这里有两种解释：一是认为居为居家以待宾客之意，如何晏《论语集解》引郑玄曰：“在家以接宾客也。”程树德也认为：“凡引《论语》文者，狐貉主裘，不主褥；居主燕居，不主居坐。”一是认为，居是坐的意思。朱熹《论语集注》中曰：“狐貉，毛深温厚，私居取其适体。”而刘宝楠《论语正义》亦曰：“古人加席于地，而坐其上，大夫再重。至冬时气寒，故夫子于所居处，用狐貉之厚者为之藉也。”钱穆《论语新解》则曰：“以狐貉之皮为坐褥，取其毛之深，既温且厚，适体也。”联系《论语》上下文，“居必迁坐”、“寝不尸，居不容”等均有坐之意。〔解读〕粗厚的狐皮比较暖和，用来做在家穿时的衣服。（《论语诠解》92页）

辑者案：从阎若璩、刘宝楠说，即以毛厚的狐貉皮做坐褥。

（10）非帷裳，必杀之

魏·王肃：衣必有杀缝，唯帷裳无杀也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·26页）

梁·皇侃：帷裳，谓帷幔之属也。杀，谓缝之也。若非帷幔裳，则必缝杀之，以杀缝之面置里，不杀之面在外。而帷裳但刺连之，如今服褙不有里外杀缝之异也。所以然者，帷幔内外并为人所见，必须饰，故刺连之而已也。所以《丧服》云：“凡裳内削幅，裳外不削幅。”郑《注》云：“削，犹杀也。”而郑《注》此云，帷裳，谓朝祭之服，其制正幅如帷也。非者，谓余衣也。杀之者，削其幅，使缝裔陪腰者也”。（皇侃《论语集解义疏》卷五·28页）

宋·邢昺：谓朝祭之服，上衣必有杀缝，在下之裳，其制正幅如帷，名曰帷裳，则无杀缝。其余服之裳，则亦有杀缝，故深衣之制，要在缝半下，缝齐倍要。丧服之制，裳内削幅。注云：“削犹杀也。”（邢昺《论语注疏》134页）

宋·朱熹：朝祭之服，裳用正幅如帷，要有襞积，而旁无杀缝。其余若深衣，要半下，齐倍要，则无襞积而有杀缝矣。（《四书章句集注》119页）

清·江永：帷裳对深衣及长衣、中衣之裳言之，深衣等裳无辟积，其当

旁之衽须斜裁谓之杀，朝服、祭服、丧服皆用帷裳，有辟积，则前三幅、后四幅皆以正裁，有辟积，故无杀。王《注》乃对上衣言之，误矣。……丧服正是帷裳，其云“内削幅”者，谓布幅二尺二寸，缝时各削一寸，向内缝之，不若衰衣向外缝耳，与此杀字义异。此杀谓斜裁，彼削谓摺倒一寸，《注》虽以杀训削，义实不同。（《乡党图考》卷五·31页）

清·江永：深衣裳无辟积，必须两旁有斜裁倒缝之衽，方能上狭下广，意当时或有不用斜裁而作辟积于裳者，故特记“非帷裳必杀之”，明夫子深衣必用古制也。（《乡党图考》卷六·5页）

方骥龄：本章非字，疑即扉字。《荀子·礼论》：“无帑丝葛缕絮，其貌以象非帷帑尉也。”注：“谓编草为蔽。盖古人所用障蔽门户者。今贫者犹然。”扉字即以非为之。章太炎《文始》以为非“取两翼之义，故孳乳为扉，户扉也，与扇从羽同义”。又帷裳二字每连用，如《诗经》“渐车帷裳”是也。《说文》中帷帐幕三字亦相前后。经典中“衣”“带裳”“衰裳”亦相连用。本节帷裳，重心在帷字，非帷裳，殆即室内之帟幃，包括屏幃床帐而言。《说文》杀字引古文𠂔，《系传》《玉篇》皆有此体，段玉裁以为“即杀字转写讹变耳”。朱骏声《说文通训定声》称：“古文从又从巾，未详。疑此𠂔字之古文，或借为杀也。”疑本节“非帷裳，必杀之”，犹言“扉帷帐，必刷之”，乃孔子注意居室中之环境卫生，经常必清洁之也。（《论语新注》272页）

杨伯峻：不是（上朝和祭祀穿的）用整幅布做的裙子，一定裁去一些布。帷裳——礼服，上朝和祭祀时穿，用整幅布做，不加剪裁，多余的布作褶叠（褶叠古代叫做襞积），犹如今天的百褶裙。古代男子上衣下裙。杀——去声，shài，减少，裁去。“杀之”就是缝制之先裁去多余的布，不用褶叠，省工省料。（《论语译注》100-101页）

黄怀信：[释]“帷”，借为“围”。“围裳”，两边连缀围腰之裳。“杀”，杀边，防脱线。[训译]不是没有开口的下衣，一定要杀上布边。（《论语新校释》233-234页）

刘兆伟：帷裳，腰部往下的围裙，往往用整幅布为之。（《论语通要》212页）

杨朝明：[诠释]帷裳：朝祭之服，其制用整幅布为之，如帷。杀，杀缝，以免脱线。孔子所处时代，服饰已经不符合古代礼仪，而他坚持着“不杀之”，体现其一以贯之的精神。[解读]除了祭祀时的衣服用整幅帷裳之外，其它的衣服必须杀缝。（《论语诠解》92页）

辑者案：从郑注、皇疏、邢疏。

(11) 吉月必朝服而朝

汉·孔安国：吉月，月朔也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·26页）

梁·皇侃：吉月者，月朔也。……然鲁自文公不视朔，故子贡欲去告朔之饩羊。而孔子是哀公之臣，应无随君视朝之事，而云必服之者，当是君虽不视朔，而孔子月朔必服而以朝，是我爱其礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·28页）

唐·韩愈：吉礼所行月日，因而谓之吉月、吉日，非正朔而已。（《论语笔解》卷上·19页）

明·蔡清：吉月，谓每月之吉，不特正月之朔。若不是致仕时，则无日不朝、不待吉月矣，且吉月而朝亦常礼也，焉用记，故知其为致仕。（《论语蒙引》卷二·82页）

清·刘台拱：说者以为孔子事，非也。《乡党》记礼之书也，吉月必朝服而朝，礼也。孔子述之，而七十子之徒记之也。（《论语骈枝》10页）

清·王引之：经传凡言吉日者与朔日不同。一月之始谓之朔日，或谓之朔月，或谓之朔。日之善者谓之吉日，或谓之吉。朔日不必皆吉，故朔日不可谓之吉日也。……《论语·乡党篇》“吉月，必朝服而朝，齐必有明衣布”，吉月当为告月之讹，告月与齐对举，皆古礼也。……《论语》注当云“告月，月朔告庙也”，乃得经义。（《经义述闻》卷三十一·39-41页）

清·俞樾：吉月，乃告月之讹。《缁衣篇》“尹吉日”，郑《注》“吉当为告”，是其例也。说本王氏引之《经义述闻》，惟王氏以告月为即朝庙，则犹沿旧说之谬。……告月与朝庙本是二事。朝庙者，每月之朔诸侯朝于大祖庙，北面受朔也。告月者，每月之末有司先以月朔告君也，月有大小尽，不定是三十日，故有司必先期以告，然后君得以朔日行朝庙之礼。（《群经平议》卷三十·28页）

程树德：所谓吉月者，谓正月也。从前解吉月为月朔，断无致仕官每月月朔朝君之礼。……即曰为孔子仕鲁时事，而鲁自文公四不视朔，至定哀间，此礼之废已久，夫子犹必每月月朔朝服而朝，亦与事理不合。今人虽致仕官，元旦尚可随班朝贺，古犹是也。至此，而吉月必朝之义乃始涣然冰释矣。（《论语集释》680页）

方骥龄：《说文》：“朝，旦也。”《释诂》：“朝，早也。”疑本节上一朝字应兼作早字义。古代文字中每多一字兼二义者，本节“必朝服而朝”，殆言孔子每逢吉月，必比平时早起身，必服朝服而上朝，言其守时，亦先事充分准备，致其诚敬之甚也。（《论语新论》272页）

杨伯峻：[译文]大年初一，一定穿着上朝的礼服去朝贺。[注释]吉

月——这两个字有各种解释：(甲)每月初一(旧注都如此)；(乙)“吉”字误，应该作“告”。“告月”就是每月月底，司历者以下月初一告之于君(王引之《经义述闻》、俞樾《群经平议》)；两说都不可信。今从程树德《论语集释》之说。(《论语译注》100-101页)

程石泉：“吉月”一辞不见经典，历代注疏家解此节谓为告朔之礼。……按朔者乃月之初一日。近人黄盛璋《释初吉》一文有谓：“每月一日就是朔日。凡朔日古代都认为吉日。而‘元旦’不过吉日之又吉者；他朔日虽不必尽如元旦，但为一月之吉日无疑。……金文记铸器多选择吉日，最常见者，如‘初吉’如‘吉日’。作‘元旦’者亦有，如栾书缶、陈觚、徐王子钟。”(文见《历史语言研究所集刊》四，1956年)据此，“吉月”应为“吉日”之误。吉日不但见于金文，亦见《楚辞·离骚》：“吉日兮良辰。”王引之《经义述闻》主“吉月”为“告月”之误，而“告月”亦不见经传。盖宥于“告朔”之义，王氏作此主张。实则改“月”为“日”，则文通字顺矣。(《论语读训》169页)

黄怀信：[释]“吉月”，正月。“朝服”，上朝见君之服。“朝”，朝时(早晨)拜见国君。吉月朝服而朝，犹今之拜年。[训译]正月，一定一大早穿着朝服去给国君拜年。(《论语新校释》233-234页)

辑者案：吉月应为吉日。正月初一包含在吉日之内。除正月初一之外，一年中还有不少吉日，逢吉日，则穿着上朝的礼服上朝。

10.7 齐，必有明衣，布。齐必变食，居必迁坐。

(1) 齐，必有明衣，布

汉·郑玄：明衣，亲身以自洁也，以布为之。(黄奭辑《逸论语注》34页)

汉·孔安国：以布为沐浴衣也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·26页)

梁·皇侃：谓斋浴时所著之衣也。浴竟身未燥，未堪著好衣，又不可露肉，故用布为衣如衫而长身也，著之以待身燥，故《玉藻》云“君衣布晞身”是也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·28页)

宋·邢昺：将祭而齐，则必沐浴，浴竟而著明衣，所以明洁其体也。明衣以布为之，故曰“齐，必有明衣，布”也。(邢昺《论语注疏》132页)

清·江声：明衣所为齐者之遗衣。曰明者，神明之也。《祭义》曰“齐之日思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜，齐三日乃见其所为齐者”，盖于是设明衣以象其神，则思尤专一，而见尤亲切矣。布，盖十五升之布也，因上文历记衣服之制而附记此。(《论语诂质》卷中·10页)

日·丰干：“齐必有明衣”五字本文，“布”一字记者释之也。古本“布”

字下有“也”字,可以为证。(《论语新注》卷上·92页)

清·俞樾:孔《注》云“以布为沐浴衣”者,犹云以布为齐衣耳。齐必沐浴,故古语即谓齐为沐浴。……邢氏误会《注》意,遂以明衣为亲身之衣而有明洁其体之说。按《仪礼·士昏礼》“姆加景”,郑《注》曰:“景之制盖如明衣,加之以行御尘,令衣鲜明也。景亦明也。”是郑意以明衣为加之于外者,非亲身之衣也。《士丧礼》“明衣裳用布”,郑《注》曰“所以亲身为主洁也”,此乃死者所用,其制迥异于生。邢氏以《士丧礼》之明衣为齐之明衣,殆不可从也。(《群经平议》卷三十·30页)

清·王闿运:《记》曰“衣布晞身”。凡布十五升曰衣布,明衣布,斋浴布也,言不用常浴布。(《论语训》卷上·95页)

方骥龄:本节所谓“明衣”与“布”,据《礼记·深衣》:“纯之以布曰麻衣。”布者,麻衣也。浴衣以麻为之,以别于睡衣之用素,盖取其凉爽适体而不黏著也。(《论语新论》273页)

林觥顺:齐,读同斋,是斋明盛服,戒絜也。……是说祭祀时,固定要穿有洁明布衣作祭服。(《论语我读》170页)

辑者案:从皇侃、邢昺疏。明衣,沐浴后穿的布制浴衣。

(2) 齐必变食

汉·孔安国:改常食也(辑者案:邢昺疏本为“改常饌”)。(皇侃《论语集解义疏》卷五·29页)

宋·朱熹:变食,谓不饮酒、不茹荤。(《四书章句集注》119页)

清·俞樾:《周礼·膳夫职》“王齐日三举”,《注》:“郑司农云‘齐必变食’。”按此亦先郑说而郑同之,即郑义也。上文“王日一举”是一日一太牢,“齐日三举”则一日三太牢。今说《论语》者但以不饮酒、不茹荤为变食,非古义矣。(《论语郑义》15页)

清·江声:变食,更易新饌。朝时馐馐,日中不食,夕时亦然。《周礼》“王日一举,齐则日三举”,一举者亚饭、三饭因初饭之馐余,三举则每饭改饌,是谓变食。故郑仲师引此文以说《周礼》。(《论语疏质》卷中·10页)

清·黄式三:《庄子》曰“不饮酒,不茹荤”,此祭祀之斋,非心斋也。朱《注》引之而考家礼云:“食肉不得茹荤,饮酒不得致乱。”荤者,臭菜之属。……然则以斋为不茹荤者,亦变食之一说,其以不茹荤为不食肉者则谬耳。《国语》:“先耕藉三日,王即斋宫,乃淳濯飧醴。及期,饔人荐鬯,饔人荐醴,王裸鬯飧醴乃行。”则据《注》者以斋为不饮酒,亦非也。(《论语后案》276页)

杨伯峻:[译文]斋戒的时候,一定改变平常的饮食;居住也一定搬移地

方(不和妻妾同房)。[注释]变食的内容,古人有三种说法:(甲)《庄子·人间世篇》说:“颜回曰:‘回之家贫,惟不饮酒不茹荤者数月矣。如此,则可疑为齐乎?’曰:‘是祭祀之齐,非心齐也。’”有人据此,便把“不饮酒,不茹荤(荤是有浓厚气味的蔬菜,如蒜、韭、葱之属)”来解释“变食”。(乙)《周礼·天官·膳夫》:“王日一举……王齐,日三举。”这意思是王每天虽然吃饭三顿,却只在第一顿饭时杀牲,其余两顿,只把第一顿的剩菜回锅罢了。天子如此,其他的人更不会顿顿吃新鲜的。若在斋戒之时那就顿顿吃新鲜的,不吃回锅的剩菜,取其洁净,这便是“变食”。(丙)金鹗《求古录·礼说补遗》说,变食不但不饮酒、不食葱蒜等,也不食鱼肉。(《论语译注》102页)

乔一凡:谓不食常食以求饱。(《论语通义》157页)

林觥顺:是斋食必变的修辞笔调……齐读同斋,是斋明盛服,也是斋戒虔诚,是祭祀之事。斋食是祭祀时的祭品,或称祭礼。一场祭祀从准备到礼成,有长至数天的,在烟雾中很容易变坏,特别在炎夏,祭品必定变坏。(《论语我读》171页)

查正贤:改变日常所食。斋戒时饮食较常日为盛,是为变食。《集注》据《庄子》,以为指不饮酒食肉,故将“食不厌精”以下另起一章。(《论语讲读》148页)

杨朝明:变食:改变平常的饮食。这里主要指不饮酒,不吃葱、蒜等有刺激味的东西。(《论语诠解》93页)

辑者案:从朱熹、杨伯峻、杨朝明说。

(3)居必迁坐

汉·孔安国:易常处也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·29页)

梁·皇侃:云“居必迁坐”者,亦不坐恒居之坐也,故于祭前先散齐于路寝门外七日,又致齐于路寝中三日也。故范宁云:“齐以敬洁为主,以期神明之享,故改常之食迁居齐室也。”(皇侃《论语集解义疏》卷五·30页)

方骥龄:“居必迁坐”之上文,连用二齐字,此独用“居”,显然以别于“齐”。居者居常,平时也。前人释之为坐位必要挪移,指室内必时常移动更换,庶可乘此变换环境,且可藉此清除积垢耳。(《论语新论》273页)

杨伯峻:迁坐——等于说改变卧室。古代的上层人物平常和妻室居于“燕寝”;斋戒之时则居于“外寝”(也叫“正寝”),和妻室不同房。唐朝的法律还规定着举行大祭,在斋戒之时官吏不宿于正寝的,每一晚打五十竹板。这或者犹是古代风俗的残余。(《论语译注》102页)

林觥顺:是居坐必迁。居是蹲,蹲居二字是转注互训。……是说祭祀时,长时间蹲或跪在地上,都是有伤身体、有违孝道,必须改换坐型。《孝

经》上说：身体肤发，受之父母，不敢毁伤。（《论语我读》172 页）

乔一凡：谓不坐私室以求安，而居于正寝，以示敬。（《论语通义》157 页）

杨润根：迁坐：改变原来的座位，即在每月为期三天的斋戒中，家里的所有成年人不再坐在一起谈天说地，而是尽可能地回到各自的房间里默默地祷告静思。（《发现论语》249 页）

辑者案：从杨伯峻说。

10.8 食不厌精，脍不厌细。食饔而餲，鱼馁而肉败，不食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。不时，不食。割不正，不食。不得其酱，不食。肉虽多，不使胜食气。唯酒无量，不及乱。沽酒市脯不食。不撤姜食，不多食。

（1）食不厌精，脍不厌细

梁·皇侃：云“食不厌精”者，此兼明平常礼也，食若粗则误人生疾，故调和不厌精洁也。云“脍不厌细”者，细切鱼及肉皆曰脍也，既腥食之，故不厌细者也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·30 页）

宋·朱熹：食，饭也。精，凿也。牛羊与鱼之腥，聂而切之为脍。食精则能养人，脍粗则能害人。不厌，言以是为善，非谓必欲如是也。（《四书章句集注》119 页）

宋·张栻：食，饭也。或曰厌当作平声，言不待精细者而后属厌也。盖圣人于饮食非有所择也，苟非如下所云不食之类，则食无精粗，皆可以饱耳。（《南轩论语解》卷五·15 页）

宋·孙奕：厌读如厌饫之厌，言食与脍虽精而细，亦不厌饫而食之。盖夫子尝曰“食无求饱”，又曰“谋道不谋食”，故知其于精细犹不求其厌饫。（《履斋示儿编》卷五·7 页）

明·蔡清：“不厌”字有斟酌，孔子固尝饭疏食矣，何尝必欲如是？（《论语蒙引》卷二·83 页）

清·江声：《说文解字》曰：“厌，饱也。”粝米一斛舂至九斗为𥽿，舂至八斗为𥽿，皆精矣，而𥽿尤精也。《少仪》曰：“牛羊与鱼之腥，聂而切之为脍”，郑公曰“聂之言腩也”。先藿叶切之，复报切之，则成脍，是则脍宜细也。齐时食必有节，食虽精，脍虽细，不因精细而厌足也。（《论语诂质》卷中·10 页）

清·刘宝楠：案：《周语》“不可厌也”，韦《注》：“厌，足也。”《晋语》“民志无厌”，韦《注》：“厌，极也。”夫子疏食饮水，乐在其中，又以士耻恶食为不足与议，故于食脍皆不厌精细也。精者，善米也。（《论语正义》408 页）

方骥龄：《说文》：“厌，笱也，百合也。”《周语》“克厌天心”韦注：“厌，合

也。”韦注《汉书·叙传》亦同。按《苍颉篇》云：“伏合人心曰厌。”《叙传·王命论》“取舍不厌斯位”刘德注：“当也。”《周勃传》“处尊位以厌之”，按“犹穷极也”注：“谓当之也。”本节“食不厌精脍不厌细”，疑应作“食不合精，肉不合细”解，谓“食米不当精，脍不当细”。乃孔子俭省之道。盖食不精即为糙米，脍不细则不必拣精去肥，与孔子“疏食饮水”之俭朴生活相符。多食糙米，以今日言，多营养价值。食肉所以取脂肪，去肥足以减少其脂肪，不合进食之道矣。且去肥拣精，太浪费。（《论语新论》276页）

杨伯峻：粮食不嫌舂得精，鱼和肉不嫌切得细。（《论语译注》103页）

王功龙：“厌”字在先秦时代基本上有两个意义，一是表示憎恶、抛弃、厌倦的意义，二是“饱、满足”的意义。《论语》中的这句话所使用的意义是“饱、满足”的意义。（《“食不厌精，脍不厌细”正诂》（《孔子研究》2000年第1期）

黄怀信：[释]“食”，饭也。“厌”，满足，厌嫌。“脍”，音快，细切之肉。[训译]饭不嫌做得精，肉不嫌切得细。（《论语新校释》235-236页）

何新：精即美也。细，鲜也。旧注为细小，谬。（《论语新解——思与行》126页）

杨朝明：吃饭不过于追求精，食肉不过于追求细。（《论语诠解》卷94页）

孙钦善：食：饭食。厌：足，贪饱。此句与1·14“食无求饱”同义。……饭食不贪吃精粹，鱼肉不贪吃细美。（《论语本解》123页）

辑者案：朱熹、黄怀信说为优。人都有切身体会，饭菜做得越精细越讲究越好吃；只要有条件，人都喜欢做得好吃的饭菜。

（2）不时，不食

汉·郑玄：不时，非朝、夕、日中时也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·29页）

梁·皇侃：云“不时不食”者，不时，非朝夕日中时也。非其时则不宜食，故不食也。江熙云：“不时，谓生非其时，若冬梅李实也。”（皇侃《论语集解义疏》卷五·30页）

宋·朱熹：不时，五谷不成、果实未熟之类。（《四书章句集注》120页）

清·毛奇龄：予谓此节以经解经，当如《礼运》曰“饮食必时”，指春秋朝暮之节，《仲尼燕居》曰“味得其时”，谓春秋朝暮，又各有所宜之物，故旧注以朝、夕、日中为三时。而由此推之，则如《内则》“春多酸，夏多苦，秋多辛，冬多鹹”类。又如“食齐视春时，羹齐视夏时，酱齐视秋时，饮齐视冬时”类。又如“春宜羔豚膳膏芻，夏宜腍醢膳膏臊，秋宜犍麋膳膏腥，冬宜鲜羽膳膏膻”类。又如“脍，春用葱，秋用芥。豚，春用韭，秋用蓼”类。此为正解。盖饮食之节，原是《礼经》，以《礼》解礼，以经解经，庶几无误。（《论语稽求篇》卷四·11页）

林觥顺：不时，不新鲜。时是当日之义，不是当日之物则不新鲜。（《论语我读》172 页）

辑者案：从郑玄说。不到该吃饭的时候，不吃。《吕氏春秋·尽数》：“食能以时，身必无灾。”饮食在时间上要有规律。

（3）割不正不食

梁·皇侃：古人割肉必方正，若不方正割之，故不食也。江熙云：“杀，不以道为不正也。”（皇侃《论语集解义疏》卷五·30 页）

宋·邢昺：谓折解牲体，脊肋臂臠之属，礼有正数，若解剖不得其正，则不食也。（邢昺《论语注疏》135 页）

宋·朱熹：割肉不方正者不食，造次不离于正也。汉陆续之母，切肉未尝不方，断葱以寸为度，盖其质美，与此暗合也。（《四书章句集注》120 页）

宋·许谦：《集注》“割肉不方正者不食”，引陆续母切肉必方为证。窃恐方正自出己意，经文正字则该之。古者燕飧，有大脔曰“截”，又有切肉，则切肉者必方可也。其余牲体臂膊、骨肋及肠胃、肺心，割截各言其度，所谓不正则不合乎度者。兼此二说，恐尽正字意。（《读论语丛说》卷中·39 页）

明·释智旭：割不正，谓不当杀而杀，或非分，或非时也。（江谦补注《论语点睛补注》76 页）

明·王夫之：《集注》云切肉必方正，不知割非切、切非割、方非正、正非方也。古者大脔载俎，食则自断，故《曲礼》曰：“濡肉齿决，干肉不齿决。”非若后世既割之复切之，令大小称口所容，如陆续之母能必其方也。则割切之别也，方者，对圆长椭斜纤曲而言也。正者，正当其处也。古之割肉，既非大脔，而各有分理，骨有贵贱，髀不登于俎，君子不食圉腴。在杀，则有上杀、中杀、下杀。在登之俎，则有肩、有臂、有臠、有肫、有胙、有正脊、有横脊、有长肋、有短肋、有伦肤、有觶折，或左或右。肺则有离肺、有刳肺。心舌则去本末，皆所谓割之正也。若其腠理之常，随手划断，则非体之正，是曰不正。抑或宾如主俎，则为慢；主如宾俎，则为汰。燕如祭，祭如燕，祭燕如常食，常食如燕祭，皆不正也，则皆以失礼而不食矣。倘必如陆续之母所切，四维端匀而后食，则离肺之小而长，肫之长尺有二寸，皆非君子之食矣。脊肋之间，必求其方，将杂用体骨以就之，是求方而适得不正也。《集注》以汉后切肉之法，为三代割骨之制，而未求之礼，其失宜矣。（《论语稗疏》11 页）

清·江声：鬯解牲体，脊肋臂臠之属，皆有节度，不容偏衰，割之不正则此羸彼绌，不中俎豆之实，故不食也。此盖齐时则然，平居燕食或不然也。（《论语义疏》卷中·11 页）

日·丰干：正，刀断正也。朱氏曰“割肉不方正者不食”，而证其说曰

“汉陆续之母切肉，未尝不方，与此暗合也”。然本文一“正”字，忽添“方”字始通，而如其说，则“方”字是重，“正”字是轻，而本文单曰“正”，不加“方”字，“正”、“方”二字，义自异矣，故其说不圆。（《论语新注》卷上·92页）

清·钱坫：《少牢馈食礼》：“牢心舌，载于胾俎。心皆安下切上，午割勿没。舌皆切本末，亦午割勿没。”《注》：“牢，羊豕也。安，平也。平割其下，于载便也。凡割本末，食必正也。午割，使可绝。勿没，为其分散也。”案：此古割肉之法，从横割谓之午割。（《论语后录》卷三·14页）

方骥龄：“割不正不食”之割，疑当如《阳货篇》“割鸡焉用牛刀”之割字解。《说文》：“割，剥也。”《周礼·内饔》“割烹煮和之事”注：“肆解肉也。”《吕览·孟冬》“大割祠于公社”注：“杀牲也。”《说文》：“正，是也。”《仪礼·士丧礼》“决用正”注：“善也。”本节所谓“割不正”，殆指割鸡、割牛、割鱼、割猪等事而言。设或不善，鱼胆破裂，鱼肉即苦；割猪不正，苏南谓之“杀呛猪”，皆不愿购食。盖割不正之后，其味必变，且极不卫生，或竟有害，故孔子不食之矣。依据上下所举述之事例言，似应作如此解释为是。乃孔子饮食卫生之道，非繁文褥节也。（《论语新论》276页）

杨润根：[译解]还未长大而过早宰杀的家禽不能食用。（《发现论语》249页）

林觥顺：割裂残破不能成形。（《论语我读》172页）

辑者案：从王夫之、钱坫说。牲肉切割有一定法度，不合法度叫不正。

(4) 不得其酱，不食

汉·马融：鱼脍非芥酱不食。（邢昺《论语注疏》135页）

宋·朱熹：食肉用酱，各有所宜，不得则不食，恶其不备也。（《四书章句集注》120页）

宋·张栻：不得其酱，调味之不以其宜也。（《南轩论语解》卷五·16页）

金·王若虚：晦庵释“不得其酱，不食”，曰“恶其不备也”。予称君子食无求饱，又以士耻恶衣食，为不足议，夫岂以一物不备而不食哉？彼事事必求义理，则宜其陋之至是也。（《论语辨惑》卷二·15页）

元·陈天祥：不得其酱不食，止是欲其调味得宜，而食之也。南轩曰：“不得其酱，调味之不得其宜也。”（《四书辨疑》卷六·2页）

刘诚：据当代学者洪光住考证：春秋时代没有豆酱。“酱”，在春秋时代专指肉酱，相当于今天的腌（醃）肉，包括“醢”（去骨的肉）和“臠”（带骨的肉）等。……既然春秋时代有肉酱而无豆酱，而肉酱和醋又不是一个东西，那么《乡党篇》原文就不好解释了。难道菜肴不放肉酱（腌肉）孔子就不吃吗？……可见原文中的“酱”只能解释为“豆酱”，而豆酱却不是春秋时代所

能有的,从而推知:“不得其酱不食”这句话与孔子无关。(《〈论语乡党篇〉辨伪》,《湖南师大社会科学学报》1986年第2期)

李炳南:酱有醢醢等多种,竹添光鸿以为,不得其酱,是不得其所宜之酱。酱各有宜,如药味然。不得其酱,恐或有敌物。得其酱,则增其美,而去其害,故君子重之。(《论语讲要》200页)

林觥顺:得是取得,酱者醢也,是有美味之物,不得其酱,是取不到原味,就是不新鲜。(《论语我读》172页)

辑者案:朱熹、张栻、陈天祥、李炳南说大同小异,皆可从。

(5) 肉虽多,不使胜食气

梁·皇侃:胜,犹多也。食,谓他饌也。食气多肉少则肉美,若肉多他食少则肉不美,故不使肉胜食气也。亦因杀止多杀也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·30页)

宋·邢昺:气,小食也。言有肉虽多,食之不可使过食气也。(邢昺《论语注疏》135页)

宋·金履祥:氣,《说文》“许既反”,亦或作“饌”,然则食氣当读作食饌,犹云“饭料”也。《聘礼》“凡饌大夫黍梁稷”,则黍梁稷正谓之氣,其生牲而亦曰饌者冒此名尔,即俗所云“生料”也。此言肉虽多,不使胜于饭料。又古“气”字今作“氣”,古“氣”字今作“饌”。(《论语集注考证》卷五·8页)

清·惠栋:《说文》曰:“既,小食也。从皀无声。《论语》曰‘不使胜食既’。”栋案:气本古饌字,详见《左传补注》,饌又与既通。《礼记·中庸》云“既稟称事”,郑《注》云“既读为饌”,是既与气同。(《论语古义》6页)

清·江声:《说文解字》云:“既,小食也。从皀无声。”小食未详。案:既从皀,或说皀一粒也。盖六谷之实有大有小,粒小者煮为饭,米粒小于他饭谓之小食。既其是与肉以辅谷,虽多,食之有节,不使胜食既也。(《论语疏义》卷中·11页)

日·丰干:气,气味也。邢氏曰“气,小食也”,是盖为噉音读,恐非。(《论语新注》卷上·93页)

清·钱坫:《说文解字》引作“不使胜食既”,云“既,小食也”。案:古既、氣字同,氣即“来氣诸侯”字。若“气然有声”之气,则直气字不从米也。又既亦同噉。司马相如《大人赋》“噉琼华”,徐广注“噉音祈,小食”。噉、既声同也。小食即小饭,韦昭注《汉书·吕纪》“以餐为小食”,《韩信传》如淳说亦谓小饭,此可互详。古者礼食,先食肉而殽,谓食截及肴及肩也。不使胜食既,是食肉之节欤?(《论语后录》卷三·14页)

清·武亿:案:《吕氏春秋·重己篇》“味众珍则胃充,胃充则中太鞅”,

高氏注：“鞞”读曰“慇”。不胜食气为慇病也。（《论语义证》9 页）

清·刘宝楠：气，犹性也。《周官·疡医》：“以五气养之。”“五气”，即五谷之气。人食肉多，则食气为肉所胜，而或以伤人。（《论语正义》412 页）

方骥龄：疑“食气”二字应为“饔”字。所谓“饔”，指米粟之属。盖古时食礼，牛猪羊鱼肠胃之肉皆盛于俎，醢醢之酱味皆盛于豆。正饔之外，又设加饔，肉品特多。黍、稷、稻、粱则设于簋。饔，即簋中之黍、稷、稻、粱，是为主食。肉虽多，为副食。本节“肉虽多，不使胜饔”，谓不当多食肉而少食饔，不特节制贪饕之状，多食肉，亦非养生之道也。（《论语新论》277 页）

马国纲：此句似当如此断句：“肉虽多，不可胜食，气。”气，用来说明、补充“不可胜食”之义。……“不使胜食，气”之“气”，可以释为“气，通‘既’，小食也”。小食，适量而食，有节制而食也。……因而全句的意思是“肉尽管很多，不让吃完，适可而止”。如此训释，既能和下句“惟酒无量，不及乱”紧密结合，而且与《乡党》全篇内容浑然一体，深合经义。（《〈论语〉闲考三则》，《孔子研究》2002 年第 3 期）

程石泉：[文字]依上下文理应作“肉虽多，不使胜食，胜食，气”。“胜食”二字盖因重文而遗漏。[意义]其意谓人应节饮食。如肉多而又胜食之，则必因消化不良而口气（口臭）难当矣。《吕氏春秋·孝行览》“节饮食”条引此文。（《论语读训》172 页）

林毓顺：[注解]不使胜食气：是不使胜气不食。不经蒸煮升气的熟食，不食。或不使胜气，食。[释义]肉品虽然多，但是生肉，是待祭礼礼成分赠与助祭亲友的，不可食。（《论语我读》172 页）

辑者案：金履祥、惠栋、江声、钱坫等皆从“气”字入手解释此章，分析全面详尽，从字形上说“气”与“既”、“饔”相通，“不使胜食气”即吃肉不可过多于主食。《汉语大词典》释“食气(xì)”：“饭料，主食。气，饔的古字。”

（6）惟酒无量，不及乱

梁·皇侃：酒虽多，无有限量，而人宜随己能而饮，不得及至于醉乱也。一云：不格人为量，而随人所能而莫乱也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·30 页）

宋·朱熹：酒以为人合欢，故不为量，但以醉为节而不及乱耳。程子曰：“不及乱者，非惟不使乱志，虽血气亦不可使乱，但浹洽而已可也。”（《四书章句集注》120 页）

清·江声：乱，非谓醉也。凡饮酒至于微醺则气或喘息，中心不宁，神志涣散，是之谓乱。夫子齐时酒虽不为限量，饮之终不及于是。（《论语质》卷中·11 页）

清·俞樾：按此“唯”字当读为“虽”，与上“肉虽多”一例。古书一简

中,上下异字,往往有之。“无量”即《仪礼》所谓“无算爵”言。虽饮酒至“无算爵”之时,不及于乱也。(《古书疑义举例》卷四·14页)

方骥龄:窃以为酒所以助消化,酒所以去腥臊,酒所以去寒,酒所以酬酢交欢,故古时酒器中用“觚”以节制之。《周礼·夏官》“量人”注:“量,度也。”本节中“无”与“毋”通,禁词。无量,谓饮酒不可无度,尤不可及于乱是也。盖酒足以乱性,易于误事与失礼也。(《论语新论》277页)

程石泉:俞樾《古书疑义举例》云:“按此‘唯’字当读为‘虽’,与上‘肉虽多’一例。古书一简中,上下异字,往往有之。”“酒无量”者,言饮酒无限量也。但以不失理知、不失情趣为原则,此与《子罕第九》“不为酒困”之义同。(《论语读训》172页)

黄怀信:只有酒不限量,(但)不至醉。(《论语新校释》236页)

辑者案:从黄怀信说。

(7) 沽酒市脯

梁·皇侃:酒不自作,则未必清净;脯不自作,则不知何物之肉,故沽市所得并所不食也。或问曰:“沽酒不饮,则《诗·那》云‘无酒沽我’乎?”答曰:“《论》所明是祭神不用,《诗》所明是人得用也。”(皇侃《论语集解义疏》卷五·31页)

宋·朱熹:沽、市,皆买也。恐不精洁,或伤人也。(《四书章句集注》120页)

明·陈士元:沽酒,《集注》以沽为买,然郑玄注酒正职云:“既有米糴之数,又有功沽之巧。”孔颖达疏云:“功沽谓善恶。”是酒之善者为功、恶者为沽也。或曰:酒以久为贵,《周礼》“昔酒取其久也,一宿曰宿,再宿曰沽”,沽酒是再宿之酒耳。(《论语类考》卷十六·4页)

清·黄式三:《诗》“无酒酤我”,毛《传》:“一宿酒谓之酤。”酤、沽通,是沽酒非酒之美者。沽如粗沽之沽也。郑君于《周官·酒正》注云:“作酒既有米糴之数,又有功沽。”于《礼·檀弓》“以为沽也”注云:“沽,犹略也。”皆可证。以沽训买,本《汉书·食货志》。《志》言《诗》据太平之世,酒酤在官,曰“无酒酤我”;孔子言周衰乱,酒酤在民,而酤酒不食。此王莽欺世之论,不足以说经也。市脯,古本当作市脯,有骨之肺不可啖也。《易》“噬干肺”,郑君读肺为第,训簋,马氏读肺为肺,训有骨之肉。此市脯当读肺脯,肉有骨之脯也。(《论语后案》281页)

杨树达:《汉书·食货志》曰:羲和鲁匡言酒者,天之美禄,帝王所以颐养天下,享祀祈福,扶衰救疾。百礼之会,非酒不行。故《诗》曰:“无酒酤我。”而《论语》曰:“酤酒不食。”王者非相反也。夫《诗》据承平之世,酒酤

在官，和旨使人，可以相御也。《论语》：孔子当周衰乱，酒沽在民，薄恶不诚，是以疑而弗食。（《论语疏证》239页）

辑者案：从皇侃、朱熹说。即买来的酒和干肉，不吃。

（8）不撤姜食

汉·孔安国：撤，去也。齐禁薰物，姜辛而不薰，故不去也（辑者案：“姜辛而不薰”，邢疏本为“姜辛而不臭”）。（皇侃《论语集解义疏》卷五·29页）

宋·朱熹：姜，通神明，去秽恶，故不撤。（《四书章句集注》120页）

宋·许谦：古注“齐禁荤物，姜辛而不臭，故不去”，此说颇长。忽突出姜一条而曰不撤，则是寻常有姜矣。古注虽自此上皆作齐戒意，说固未稳，然此句安知不是齐一类错简在此？（《读论语丛说》卷中·39页）

元·陈天祥：《本草经》诸药皆有益人之用，通神明、去秽恶者固不少也，然独不撤姜食者，盖亦取其味之可喜，故不撤也。《注》文本谓圣人无嗜味之心，故于夫子饮食之间，凡有恶而不食、喜而食之者，皆宛转其说，不使有关于味之美恶。……于其本然恶欲之，诚使皆晦而不显，以为圣人无意于味也。是岂人之情也哉？……圣人亦与人同，但无欲之之甚耳。至于择其味之美恶，可食者食，不可食者不食，庸何伤乎？必须甘苦无择，鲜美臭恶一例食之，然后乃为圣人，其惑人也甚矣！故不得不辨。（《四书辨疑》卷六·3页）

明·蔡清：谓每食必设姜。（《论语蒙引》卷二·84页）

明·王夫之：言撤则必既设之而后撤之也，言不撤则必他有所撤而此不撤也。按《士相见礼》“夜侍坐视夜膳，请退可也”，《注》云：“荤，辛菜。”姜亦辛菜也，则此言燕居讲说而即席以食者，食已，饭羹醢醢之属皆撤，而姜之在豆者独留，倦则食之，以却眠也。古之人类然，君子亦以为宜，不待夜倦欲食辛而更索之。《集注》未悉。（《论语稗疏》12页）

清·江声：姜食，食物中有姜者。（《论语义疏》卷中·12页）

清·阮元：案《石经考文提要》引宋本九经“撤”作“徹”，《说文》无“撤”字，“撤”乃“徹”之俗字。（《论语注疏校勘记》2497页）

方骥龄：《说文》无撤字，力部：“𢶇，发也。”此为撤之正字。《广雅·释诂一》：“撤，取也。”即《诗》“徹彼桑土”之“徹”。葱、姜、蒜之类置于食中，有调味去腥秽作用，并非指食姜而言。本节所谓“不撤姜食”，不取食物中此种调味之姜食之也。（《论语新诠》277页）

李炳南：薑能去邪味，发正气，所以不撤去。（《论语讲要》201页）

刘诚：既然在大量的先秦文献中，只有《论语·乡党篇》出现独一无二

的“薑”字,可见“薑”不是春秋时代常见食品。从而推知:“不撤薑食,不多食”这句话也与孔子无关。(《〈论语乡党篇〉辨伪》,《湖南师大社会科学学报》1986年第2期)

尤明庆:“不撤姜食”与“不放糖吃”或“加芥末吃”的句子结构相似,因此可以理解为,与菜一起烹调的生姜不要扔掉,也是可以吃的,只是不要多吃。这就是说,“不撤姜食不多食”并不是要求每天吃饭都得有生姜,而是强调生姜不能浪费。(《对〈论语·乡党篇〉中几句话的理解》,《焦作工学院学报》2002年第12期)

杨润根:[译解]在餐桌上的那些供人在正式的用餐之前享用的用生姜制成的佐食撤下之前,孔子不会开始吃很多的东西。(《发现论语》249页)

高专诚:没有拌上姜的食物不要多吃,这也许是因为姜有杀菌的作用。(《论语通说》154页)

程石泉:不撤姜,食,不多食。按此节或有错字错简。意义殊不明。注疏家有则以姜为荤,有则认为不荤,且久服有益于。如从后说,则饭后留姜不撤,岂食姜如今人饭后果邪?殊嫌无据。(《论语读训》173页)

林觥顺:是撤姜不食,因为姜蒜椒是辛味,既调味又助消化。古时膳师云厨房有三宝,姜蒜椒也。(《论语我读》172页)

黄怀信:“徹”,通也。“不徹姜”,即肉中不加生姜。肉不加姜则性寒,故不多食。(《论语新校释》236页)

杨朝明:常备姜食,但吃得不多。(《论语诠解》94页)

辑者案:孔安国、朱熹、李炳南说为优。

10.9 祭于公,不宿肉。祭肉不出三日,出三日,不食之矣。

汉·周生烈:助祭于君,所得牲体,归则以班赐,不留神惠也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·29页)

清·刘宝楠:《杂记》:“大夫晁而祭于公,士弁而祭于公。”《注》:“助君祭也。”是大夫士有助祭之礼。《礼运》:“仲尼与于蜡宾。”《史记·世家》:“鲁今且郊,如致饔于大夫,则吾犹可以止。”本篇云“入太庙”,皆夫子助祭之征。(《论语正义》414页)

杨伯峻:不宿肉——古代的大夫、士都有助君祭祀之礼。天子诸侯的祭礼,当天清早宰杀牲畜,然后举行祭典。第二天又祭,叫做“绎祭”。绎祭之后才令各人拿自己带来助祭的肉回去,或者又依贵贱等级分别颁赐祭肉。这样,祭于公的肉,在未颁下来以前,至少是放了一两宵了,因之不能再存放一夜。祭肉——这一祭肉或者指自己家中的,或者指朋友送来的,

都可以。(《论语译注》104 页)

杨润根:孔子参加全国性的祭祀活动不使用过了夜的肉作为祭品。作为祭品的肉在家里所放置的时间不能超过三天,如果超过三天,便不再食用它。(《发现论语》250 页)

程石泉:“不宿肉”一辞不见其他经传,而注疏家解释纷纭,牵强附会,不一而足。按前言“齐必变食,居必迁坐”。而“致齐”者所以为祭祀者也。《礼记·檀弓上》言凡有大故如改齐、疾病、丧亡,君子迁居外寝,否则应居于内。而《玉藻》云:“将适公所(公所者庙、朝也),宿齐戒,居外寝。”“居外寝”者“不宿内”也,亦即夫妇不同房也。所齐者所戒者此也。故依上下文理,“不宿肉”应为“不宿内”之误。“内”字因下“肉”字而错抄。或“内”字部分涣散,秦汉之际,儒生误认之为“肉”。(《论语读训》173 页)

何新:参与公祭,前一天不吃肉。(《论语新解——思与行》126 页)

辑者案:从周生烈、杨伯峻说。不宿肉,即不让分赐的肉过宿。

10.10 食不语,寝不言。

汉·郑玄:为其不敬也。(黄奭辑《逸论语注》35 页)

梁·皇侃:言是宜出己,语是答述也。食须加益,故许言而不许语。语则口可惜,亦不敬也。寝是眠卧。眠卧须静,若言则惊闹于人,故不言也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·31 页)

宋·邢昺:直言曰言,答述曰语。方食不可语,语则口中可憎。寝息宜静,故不言也。(邢昺《论语注疏》136 页)

宋·朱熹:答述曰语。自言曰言。范氏曰:“圣人存心不他,当食而食,当寝而寝,言语非其时也。”杨氏曰:“肺为气主而声出焉,寝食则气窒而不通,语言恐伤之也。”亦通。(《四书章句集注》120 页)

宋·许谦:饮食或劝酬,故有言,但未答述。寝则无可言者。(《读论语丛说》卷中·39 页)

金·王若虚:晦庵解“食不语,寝不言”云:“答述曰语,自言曰言。”此何可分而妄为注释?只是变文耳。(《论语辨惑》卷二·15 页)

日·中井积德:交言曰语,偏言曰言。《注》答述、自言,并未圆。杨说腐甚,当削。(《论语逢源》194 页)

卢昌德:儒家主张的这项规定,通常视具体的场合、境况而定。朋友招饮,或联榻抵足作长夜谈,自然不在此例。但在家庭里,由于老少几代进餐必于是,安寝必于是,也由于农业生产所养成的“日出而作,日入而息”的生活习惯,这项规定就显得颇为必要了。一则可保持家庭环境的安静;二则

“食不语”可能是出于对老者、长者的尊重，“寝不言”大概是为了很好的休息，早睡早起。（《〈论语·乡党〉行为礼仪表微》，《孔子研究》1997年第4期）

杨朝明：本章是在说明孔子良好的生活习惯。语，为与人论说；言，为自言其事。结合上下文，这里不仅仅是记载平常的言行，而主要是涉及斋戒时的礼节问题。……《礼记·杂记》曰：“三年之丧，言而不语。”清代任启运《四书约旨》曰：“当食时心在于食，自不他及，日常如此，故记之。若礼食相会，岂无应对辞让之文。祭与养老。更有合语乞言之礼。但行礼时则语，食时自不语也。”因此，可以说斋戒时对言语有着明确的限定。只有这样才能符合古礼的规定。（《论语诠解》94页）

辑者案：即吃饭时、睡觉时不要多说话。至于如此做的原因，郑玄、杨朝明、卢昌德所言均有道理。

10.11 虽蔬食菜羹瓜，祭，必齐如也。

汉·孔安国：齐，严敬貌也。三物虽薄，祭之必敬也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·30页）

宋·邢昺：“虽蔬食菜羹瓜，祭，必齐如也”者，祭谓祭先。齐，严敬貌。言蔬食也，菜羹也，瓜也，三物虽薄，将食祭先之时，亦必严敬。（邢昺《论语注疏》136页）

宋·朱熹：既曰“蔬食菜羹”矣，而又以瓜继之，则不辞矣。曰“必祭”，则明无不祭之食也；曰“必齐”，则明无不敬之祭也。（《四书或问》卷十五·7页）

清·李惇：必字从八弋，篆文作𠄎，与瓜相近而误。（《群经识小》卷六·9页）

清·潘维城：《公羊》襄二十九年《传》“饮食必祝”《注》、《论衡·祭意篇》并引作“瓜”，何休通今文，充书所引亦多今文，《鲁论》为今文，并作“瓜”，不作“必”，则知《鲁论》直读“瓜”为“必”，非误字也。郑所以不从者，以下文又有“必”字，故从古读如字也。（《论语古注集笺》卷十·32页）

日·丰干：瓜字似衍，疑瓜、祭字破，而后人正之者附祭字也。孔氏以蔬食菜羹瓜为三物，然蔬食菜羹固是常言，忽加一“瓜”字，则剩。陆氏《释文》云“鲁读瓜为必”，朱氏据之，而曰“《鲁论》‘瓜作必’”，是陆云鲁儒相传读瓜为必，不云《鲁论》本文作“必”，朱氏妄改窜耳。（《论语新注》卷上·93页）

杨伯峻：瓜祭——有些本子作“必祭”，“瓜”恐怕是错字。这是食前将席上各种食品拿出少许，放在食器之间，祭最初发明饮食的人，《左传》叫汜祭。（《论语译注》104页）

程石泉：郑玄注《论语》云：“《鲁》读瓜为必，今从《古》。”……郑玄改《鲁论》读“必”字为“瓜”字，不知何据，岂因《礼记·玉藻》有“瓜祭”之文

乎？窃疑《鲁论》恐非“必”字，或《鲁论》“必”字已湮漫不识，依形似而读之为“必”。据李惇《群经识小》云：“必字从八戈，篆文作,与瓜相近而误。”按篆文“瓜”字作,与篆文相去颇远。恐《鲁论》既非“瓜”字，亦非“必”字，乃篆文“𠂔”字。“𠂔”字甲骨卜辞作“”或“”，与篆文“”字相近。且如作“以”字，于此节文理最为通顺。（《论语读训》174页）

乌恩溥：[译文]吃的虽然是粗米饭菜和汤，也和瓜祭一样，一定要拿一点放在神前，以祭祀最初发明饮食的神，而且像斋戒一样地虔诚。[注释]瓜祭：瓜熟时祭祀祖先。（《名家讲解〈论语〉》76页）

孙钦善：（辑者案：孙钦善的断句为：虽疏食菜羹瓜祭，必齐如也。）瓜：《鲁论语》作“必”（见《经典释文》引郑玄注），虽亦通，未必原貌。古有祭食之礼，即饮食时取所吃食物少许置于食具间以作祭祀，详见凌廷堪《礼经释例》。《礼记·玉藻》有“瓜祭上环”的话，是说吃瓜时用瓜把部位祭祀。虽然是吃粗饭、喝菜汤、吃瓜时的祭祀，也一定要像斋戒了的一样郑重。（《论语本解》卷124页）

辑者案：从孔安国、孙钦善说。因断句不一，导致理解分歧。瓜熟祭祖，示不忘本。《礼·玉藻》：“瓜祭上环。”《疏》：“瓜祭上环者，食瓜亦祭先也。”

10.12 席不正，不坐。

梁·皇侃：旧说云：铺之不周正，则不坐之也。故范宁云：“正席，所以恭敬也。”或云：如《礼》所言，诸侯之席三重，大夫再重，是各有其正者也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·31页）

宋·邢昺：凡为席之礼，天子之席五重，诸侯之席三重，大夫再重，席南乡北乡，以西方为上；东乡西乡，以南方为上。如此之类，是礼之正也。若不正，则孔子不坐也。（邢昺《论语注疏》136页）

林觥顺：席是指座位。是说肆筵设席，与自己的名位不相配，不可以入座。（《论语我读》174页）

辑者案：铺席必须端正，不正则不坐。

10.13 乡人饮酒，杖者出，斯出矣。

汉·孔安国：杖者，老人也。乡人饮酒之礼，主于老者，老者礼毕，出，孔子从而后出也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·31页）

日·佐藤坦：乡人饮酒，即乡饮酒礼，所以明长幼之序也。盖初入时，人未愆于仪，及出去时，则人皆既醉，不知其秩，唯夫子能终始不失长幼之

序,所以记存之。(《论语栏外书》56页)

清·黄式三:旧说乡饮酒之礼有四……考之于经,乡大夫饮国中贤者与宾兴为一礼,而宾兴习射不以齿序,此以杖者为尊,礼亦迥异。惟《乡饮酒义》云:“六十者坐,五十者立,以听政役。六十者三豆,七十者四豆,八十者五豆,九十者六豆。”此《党正》饮酒正齿位之礼。《党正》言“国索鬼神而祭祀”,是蜡祭之后有此礼。《记》言“夫子与于蜡宾”,以此饮酒属之蜡礼,意犹近之。或又据《族师》“春秋祭酺”为酺钱会饮之说。式三谓:乡人岁时伏腊及冠昏诸事,凡为酒食以召乡党僚友者,皆是饮酒之事,不必偏执一礼。(《论语后案》285页)

清·方观旭:《礼·乡饮酒义》正义谓:“凡有四事,一则三年宾贤能,二则乡大夫饮国中贤者,三则州长习射饮酒,四则党正蜡祭饮酒。”此《论语》“乡人饮酒”当何属乎?盖党正蜡祭饮酒也。(《论语偶记》12页)

清·潘维城:《论语偶记》云此乡人饮酒,谓党正蜡祭饮酒也。……《研经室集》据《乡饮酒义》“乡人士君子尊于房户之间”,郑《注》“乡人,乡大夫也”,谓此乡人饮酒即《仪礼》之三年大比主宾贤能,说与方说不同。《礼学卮言》云:“子位至大夫,于乡饮酒当为僎者。《仪礼》记曰‘大夫后出,主人送于门外’,郑君以为不干其宾主之礼,然则僎者唯后宾耳,宾出斯出矣。子特于乡尚齿教敬,故复俟乡人之杖者出然后出也。”三说皆可从。(《论语古注集笺》卷十·32-33页)

杨润根:出:谢绝,礼貌地拒绝。……陪同桌上年龄最高的老人喝酒,这似乎是一种已成风俗传统的礼貌。根据这种风俗传统,除非老人停饮,人们才可以将酒杯放下,否则将视为一种不礼貌的行为。(《发现论语》251页)

辑者案:后世众说纷纭,或以古礼解之,或以常理推之,终不如孔安国旧说为优。即行乡饮酒礼后,等老人走出之后,自己才能出去。

10.14 乡人傺,朝服而立于阼阶。

汉·孔安国:傺,驱逐疫鬼也。恐惊先祖,故朝服立庙之阼阶也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·32页)

汉·郑玄:傺,《鲁》读为猷,今从《古》。《释文》:十二月命方相氏索室中逐疫鬼。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·7页)

晋·谯周:傺,却之也,以苇矢射之。(马国翰辑《论语古注·论语谯氏注》)

唐·韩愈:正文无庙字,又云恐惊先祖。疑孔穿凿,非本旨。(《论语笔解》卷上·20页)

宋·朱熹:傺,所以逐疫,《周礼》方相氏掌之。阼阶,东阶也。傺虽古

礼而近于戏,亦必朝服而临之者,无所不用其诚敬也。或曰:“恐其惊先祖五祀之神,欲其依己而安也。”(《四书章句集注》121页)

元·陈天祥:夫子加诚敬于此,亦无义理。或曰之说谓安先祖神灵,义有可取。(《四书辨疑》卷六·4页)

日·丰干:乡人傩,是乡俗庆节,非公家之礼矣。然而孔子在乡党,不可独违之无变,故朝服而立于阼阶耳。孔氏曰“傩,驱逐疫鬼,恐惊先祖,故朝服而立于庙之阼阶”,是与《郊特牲》安室神说同。朱氏引《周礼》方相氏。二说皆出汉儒,恐未可信顺。(《论语新注》卷上·94页)

方骥龄:举行傩礼,乃例行之事。祖先亦系鬼神,无受惊之理。当以“立东阶主位”示欢迎之意为是。苏南神像出巡,各户必焚香烛肃迎无哗,即此遗风。又案:朝服之朝,疑当读如早。傩虽古礼而近于戏,何必朝服?孔子殆欲适合民俗,敬其乡党群众为我而傩,故早已服装整齐,迎立于东阶,尽其应有之礼仪,“吾从众”之义也。(《论语新注》280页)

杨润根:每当乡村的村民们为请求神灵免除某种流行的病疫而举行向神灵祭祀祈祷的仪式时,孔子也总是(如果他正好来到某个乡村的话)身穿朝神的礼服站在举行这种仪式的地方的最前面的台阶之上。(《发现论语》252页)

程石泉:据《太平御览》五百二十九引《世本》云:“微作裼五祀。”注云:“微者殷之八世孙也。裼者强死鬼也。谓时傩索室驱疫逐强死鬼也。”按微乃上甲微。……为王亥之子,殷之先公之始。……裼祭实始作于上甲微。稽于史乘,王亥为始服乘牛者,牧于有易,而为易之君绵臣杀而放之(据《竹书纪年》真本)。后其子上甲微假师河伯以伐有易,克之,遂杀其君绵臣。是王亥实不得其死者,岂傩所却之强死鬼即王亥乎?又据《国语·晋语》韦昭注云:“蓐收西方白虎金正之官也,传曰少皞氏有子曰该,为蓐收。蓐收天之刑神。”按该者亥也,乃上甲微之父也。“微作裼五祀”,一所以祀其所自出,一所以驱此“天之刑神”。“朝服而立于阼阶”,孔安国谓:“恐惊先祖,故朝服而立于庙之阼阶。”孔说殊不谛。岂殷微所作之裼,在周犹盛行于民间,而孔子不忘其为殷人之后,故朝服立于阼阶(非必庙之阼阶),示其尊敬之意邪?(《论语读训》176页)

辑者案:从孔安国、朱熹说。傩:古时腊月驱除疫鬼的仪式。这种活动不仅乡民重视,君王也很重视。《吕氏春秋·季冬纪》:“天子居玄堂……命有司大傩旁磔。”《注》:“大傩,逐尽阴气为阳导也。今人腊岁前一日击鼓驱疫,谓之逐除,是也。”

10.15 问人于他邦，再拜而送之。

梁·皇侃：问者，谓更相聘问也。他邦，谓邻国之君也。谓孔子与邻国交游，而遣使往彼聘问时也。既敬彼君，故遣使，使者去，则再拜送之也。为人臣礼乃无外交，而孔子圣人，应聘东西无疑也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·32页）

宋·邢昺：此记孔子遗人之礼也。问犹遗也，谓因问有物遗之也。……此孔子凡以物问遗人于他邦者，必再拜而送其使者，所以示敬也。（邢昺《论语注疏》136页）

宋·朱熹：拜送使者，如亲见之，敬也。（《四书章句集注》121页）

清·武亿：皇氏《义疏》：“问者，谓更相聘问也。他邦谓邻国之君也。”案：问，遗也，以物将诚，故曰“问”。《疏》作“聘问”，于义曲。又明言人，亦非邦君之谓。（《论语义证》10页）

清·刘宝楠：《说文》：“问，讯也。”己或有事问人，或闻彼有事，使人问之。凡问人，有物以表意，故问亦训遗。《曲礼》“凡以弓、剑、苞苴、箠、笥问人”是也。此“问人于他邦”，亦当有物，“人”指朋友言。皇《疏》以“问”为聘问，“人”为邻国之君，非也。“再拜”，即《礼》之“空首”。郑注《大祝》以空首为“拜，头至手”。段氏玉裁释“拜”，以空首为“跪而拱手，首俯至手”，故对稽首之头著地，而以不著地者为空首。王氏璠《正义》以空首为“首俯而不至手，首与尻平，故荀卿言‘平衡曰拜’。但以手据地，故曰拜手。其首空悬，故曰空首”。三说不同，以王为允。王又云：“经中不见有‘空首’之文，以或言‘拜’，或言‘拜手’，皆空首也。”据王说，则此文“再拜”当为空首之再拜矣。（《论语正义》421页）

清·陈澧：孔子有知好的人住在别国，托人寄信去问候他。（《论语话解》卷五·20页）

方骥龄：《学而篇》：“子禽问于子贡曰：夫子至于是邦也，必闻其政，求之欤，抑与之欤？子贡曰：夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之欤？”疑本章所谓问人于他邦，即在他邦向人请问之事。必欲说明他邦者，盖本篇为“乡党”，例以“乡党”为限，故去他邦行聘，亦必标明为聘礼。《说文》：“送，遣也。”《玉篇》：“遣，送也，去也。”再拜而送之，犹言再拜而去之。一拜不足，言孔子之多礼。即子贡所谓“让”，犹今人言多谢。乃问他人后应有之礼，似非遣人至他邦问候也。（《论语新论》280页）

杨伯峻：托人给在外国的朋友问好送礼，便向受托者拜两次送行。（《论语译注》105页）

乔一凡：孔子周游列国，必有先遣之者，是以遣人问于他邦，或为常事。

又如鲁危,孔子遣子贡说诸侯,拜而送之,礼所当然也。旧说:以为聘问,聘问乃系代表国家,实失之夸。古者大夫无私交,孔子时圣,如何能有此非礼之行也? (《论语通义》160 页)

程石泉:《论语集解义疏》云:“拜送使者,敬也。”按“问人於他邦”非必使者。凡奉使聘问他邦,于周礼则为大行人小行人之事。且行人出行,亦无再拜送之礼。是故注疏之言,实亦望文生意者。(《论语读训》177 页)

林觥顺:问人於他邦:问是聘问或闻问。聘问是君臣谋事。闻问是因闻其有贤才,而来访求征讯。问人於他邦,他邦人於问礼。於通于,往义。再拜:是再拜受礼。而送之:是必须也当送礼给来访特使。而,必须义。(《论语我读》175 页)

文选德:根据这章的语境,我以为这里的“问人”应是来自他邦访问孔子的人。如果前来访问孔子的人来自其他诸侯国,孔子会在正式访问以后,再到他的住所作一次回拜,同时为他送行。(《论语诠释》421 页)

黄怀信:派人到别的国家去问候友人,送别时(总要)再三拜托。(《论语新校释》240 页)

孙钦善:问:送礼问候。再拜:拜两次。拜:以手据地,首俯而不至手。首若至手着地则为稽首。送之:送使者。拜送使者是表示对问候之人的敬重。派使者到别国问候人,一定拜两拜送别使者。(《论语本解》125 页)

辑者案:将邢昺、刘宝楠、杨伯峻、孙钦善所释结合起来理解,可完整得识文意。

10. 16 康子馈药,拜而受之。曰:“丘未达,不敢尝。”

汉·郑玄:馈,遗也。拜,受敬也。曰“丘未达”,言不服之意,药从中制外,故当慎也。(黄奭《逸论语注》35 页)

汉·孔安国:未知其故,故不尝,礼也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·33 页)

梁·皇侃:馈,饷也。鲁季康子饷孔子药也,孔子得彼饷而拜受,是礼也。云“曰:‘丘未达,不敢尝’”者,达,犹晓解也。孔子虽拜受而不遂饮,故称名云:丘未晓此药治何疾,故不敢饮尝之也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·33 页)

宋·邢昺:此明孔子受馈之礼。鲁卿季康子馈孔子药,孔子拜而受之。凡受人馈遗可食之物,必先尝而谢之。孔子未达其药之故,不敢先尝,故曰“丘未达,不敢尝”,亦其礼也。(邢昺《论语注疏》137 页)

宋·朱熹:杨氏曰:“大夫有赐,拜而受之,礼也。未达不敢尝,谨疾也。必告之,直也。”此一节,记孔子与人交之诚意。(《四书章句集注》121 页)

金·王若虚:予谓人以善意馈药,而告之以疑,不敢尝,凡人交际皆知

其不可，况孔子之于康子乎？且使馈药无迫使面尝之理，何必以此语忤之？当是退而谓人之辞，记者简其文，故一曰字而足耳。（《论语辨惑》卷二·16页）

日·丰干：孔子在家，受康子馈药，向使者拜而不尝，使者出后，恐门人疑之，故曰云云。杨氏曰“必告之直也”，其意以为对使者言之，恐过严格，无温恭之旨矣。（《论语新注》卷上·94页）

章太炎：达者，针也。凡病有先施针，然后可用药者，如《伤寒论》云“太阳病初服桂枝汤，反烦不解者，先刺风池、风府，却与桂枝汤则愈”，是其一例。孔子病未施针，故不敢尝药，针后自可尝，故仍拜受不辞。（《广论语骈枝》10页）

林觥顺：[注解]康子是季康子。……馈药是用治病草饷孔子。未达：许慎云：未者，五行木老于未。《天文训》曰：“木生于亥，壮于卯，死于未。”意思是草木始发于阳春十月，茁壮于暮春二月，死于炎夏的正伏六月。达者，行不相遇也，引申有滑达通达义。未达是与死期行不相遇。[释义]季康子用固精强神的药草给孔子食用，孔子拜谢接受后说：“孔丘的死期未到，不敢轻言吃药。”（《论语我读》175页）

杨朝明：未达：未通达药之属性。（《论语诠解》95页）

辑者案：从字面看，孔子是说了解药性，不敢妄服。然孔安国认为孔子如此说符合“礼”，而王若虚认为孔子如此说不合情理。此为理解上的差异。

10.17 厩焚。子退朝，曰：“伤人乎？”不问马。

汉·郑玄：重人贱畜也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·33页）

魏·王弼：不问马者，矫时重马者也。（马国翰辑《论语古注·论语释疑》6页）

金·王若虚：孔子厩焚，而不问马，盖其已见，故不必问，初岂有深意哉，特弟子私疑而记之耳。后人因其记之，遂妄意而为之说，本不须著此三字。郑氏以为贵人贱畜而然。夫君子之待畜固轻于人，然不应无情如此。张子韶之说美矣，至举“敝帷不弃”等语以发明忠厚之心，亦所谓矫枉过正也。（《论语辨惑》卷二·16页）

清·武亿：近读从“乎”字绝句。《释文》云：“‘伤人乎’绝句。一读至‘不’字绝句。”证之扬雄《太仆箴》：“厩焚，问人，仲尼深丑。”若依《箴》言，问人为丑，则不徒问人矣。汉时近古，授读必有所自，是“不”宜作一读，“问马”又作一读，依文推义，尤于圣人仁民爱物，义得两尽，从古读为正。（《经读考异》卷七·8页）

清·黄式三：据陆氏《释文》以“不”字绝句，申之者谓“乎”字略读，

“不”字句。子问人之伤与抑不与，而后问马，义固通。今所用“否”字，古用“不”字也。（《论语后案》286页）

辑者案：从郑玄解。

10.18 君赐食，必正席先尝之。君赐腥，必熟而荐之。君赐生，必畜之。侍食于君，君祭，先饭。

侍食于君，君祭，先饭

汉·郑玄：于君祭，则先饭矣，若为先尝食然也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·33页）

宋·朱熹：《周礼》：“王日一举，膳夫授祭，品尝食，王乃食。”故侍食者，君祭，则己不祭而先饭。若为君尝食然，不敢当客礼也。（《四书章句集注》121页）

宋·许谦：《集注》引《周礼》四句“王日一举，杀牲盛饌，日举鼎十二，备大牢”，此举谓朝食也。膳夫，授祭者。膳夫掌王之食饮膳羞。礼，饮食必先以少许置之地以祭始造饮食之人。王食，则膳夫以当祭之物授之于王，而王亲祭之。品尝食者，凡王之馈食用六谷，膳用六牲，饮用六清，羞用百有二十品，珍用八物，酱用百有二十瓮。王将食，膳夫每品尝之，然所尝只尝火熟者，谓之烹之于鼎者也，所以尝者恐失生熟之节也。《注》中引此四句以证先饭之意，非正解。此章盖此天子之礼，而孔子则侍诸侯之食也。凡祭，座中尊者祭之，余则否，宾主敌体则主祭，宾之长者一人祭。今侍食于君，不敢当客礼，故君祭则先饭。（《读论语丛说》卷中·40页）

清·赵良猷：罗泌《路史》曰：“礼食必祭，祭先饭，祭乎其始饭者也。古者将田祭貉，将射祭侯，用火祭燿，用师祭祆，食必祭先仓，饔必祭先炊，养老则祭先老，不忘本也。先衣、先虞、先蚕、先卜、先马、先牧、先农、先嗇、先食、先酒，皆其类矣。《玉藻》曰：‘若赐之食而君客之，则命之祭，然后祭，先饭。’”是故孔子侍食于君，君祭先饭。按《路史》此说是以先饭为所祭之神，论自该博。但君祭先饭无与夫子事，无庸记于《乡党》，观其后引先饭黍而后啖桃事，牵强回护，其谬自见，学者知有此说可也。（《论语注参》卷上·41页）

清·李惇：《玉藻》“若赐之食，而君客之，则命之祭，然后祭，先饭，辩尝羞，饮而俟”，此谓君命之祭，必先饭，以示不敢当客礼也。又云“若有尝羞者，则俟君之食，然后食。饭饮而俟，君命之羞，羞近者，命之品尝之，然后惟所欲，凡尝远食必顺近食”，此谓君但赐之食而非客之者。则膳宰自当尝羞，臣既不祭，则不必尝，俟君食然后食也。此节既言君祭，是不以客礼待臣，于礼不必先饭，而夫子亦先饭者，敬谨之至，所谓“亡于礼者之礼”也。

清·黄式三:此章纷纷异论。以经考之,《公食大夫礼》是正礼食,贾《疏》云:“彼君前无食,与君臣俱有食者异矣。”《玉藻》:“若赐之食而君客之,则命之祭,然后祭。先饭,辩尝羞,饮而俟。若有尝羞者,则俟君之食然后食。”此客礼,与公食不同。然君命之祭,正待以客礼之次,时或膳宰不存,先饭为君尝羞,不敢以客礼自居。若膳宰存,不先饭,则既以客待,不先饭为正也。经文本直截,此章所记,不言命祭,是不以客礼待之,无论膳宰之在与不在,而以先饭为合礼也。自《玉藻》孔《疏》分“若有尝羞”以下为不以客礼待之,说《论语》者遂不可通。……今以《公食礼》为正客礼,以《玉藻》所言为客礼之次,以《论语》所记为不以客礼,说经始无胶葛,非好翻案也。(《论语后案》288页)

清·宦懋庸:诸说纷纭,皆未即《士相见》、《玉藻》、《膳夫》之经文而熟思之耳。《士相见》、《玉藻》详略互见,当会而通之。《膳夫》之文,乃人君自食之礼,非侍食之礼,不必强为牵合。说经家必以膳夫之有无在侧不在侧言之,盖泥于郑注之误也。至云不以客礼则不先饭,是又以若有进食尝羞者专指宰夫,且分《礼经》上下文为两概而误之也。其云公食大夫为正礼,是则更以待外臣之礼牵混为侍食之礼矣。(《论语稽》卷十·25页)

方骥龄:本节所记,似皆为孔子如何对待国君所赐而言。疑“侍食于君,君祭先饭”之祭,非检食物置豆间之地以祭,乃国君持食物荐于孔子,犹宴会时长者或主人挟食物与小辈或宾客,以示亲昵。小辈或宾客,对所荐必恭敬接受。本章“君祭先饭”,殆孔子在国君荐食之后,必迅速取食,以示乐于受君之赐。如此,与上文“尝之”“荐之”“畜之”相一致。所谓“先饭”,先,急也。饭,食也。先饭,急速食君之赐以示敬领,疑非食饭。如依前人所释,君正在祭,臣岂可先食之耶?今日与信教者共食,信教者必先祷告,然后始食。当祷告之时,其他人均不敢下箸,何况古时国君正在祭祷之时而可进食耶?(《论语新论》282页)

杨伯峻:同国君一道吃饭,当他举行饭前祭礼的时候,自己先吃饭,(不吃菜。)(《论语译注》106页)

蒋沛昌:先饭——先用筷子在饭菜上戳一戳,请受祭者品尝。(《论语今释》249页)

尤明庆:只要认识到“祭”和“先饭”的主体都是君,那么这句话就不难理解。孔子的意思无疑是(人必须知道自己的位置,因而)陪伴国君时,应该由国君负责祭祀,让国君先吃饭,这才是礼。(《对〈论语乡党篇〉中几句话的理解》,《焦作工学院学报》2002年第12期)

李炳南：侍食于君，是鲁君邀孔子聚餐。虽是国君邀宴，但就为臣的孔子而言，仍然称为侍食。君祭，古人食前都有祭食之礼，例如《礼记·曲礼》说：“主人延客祭。”注解：“古人不忘本，每食，必每品出少许，置于豆间之地，以报先代始为饮食之人，谓之祭。”当鲁君祭食时，孔子先饭，表示先为君主尝食，试其烹调可否。这是侍食于君的礼节。（《论语讲要》204页）

程石泉：[文字]此节恐有缺简。君祭之下必另有文字遗漏。[意义]各家所言皆不尽合理。郑玄注《论语》云：“于君祭，则先饭矣。若为君尝食然。”但尝食事乃膳夫或膳宰之责，侍食者无尝食之理。且君祭则为臣者亦应与祭，不应于君祭时而尝食之，是乃大不敬矣。又《礼记·玉藻》及《仪礼·士相见礼》所言，皆不尽合理。想必后儒因《论语》之文而误为引申之耳。（《论语读训》178页）

辑者案：李炳南的解释清楚明白。

10.19 疾，君视之，东首，加朝服，拖绅。

汉·包咸：夫子疾也，处南牖之下，东首，加其朝服，拖绅。绅，大带也。不敢不衣朝服见君也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·34页）

梁·皇侃：疾，谓孔子疾病时也。孔子病而鲁君来视之也，此君是哀公也。云“东首”者，病者欲生，东是生阳之气，故眠头首东也。故《玉藻》云“君子之居恒当于户，寝恒东首”者是也。云“加朝服拖绅”者，加，覆也。朝服，谓健时从君日视朝之服也。拖，犹牵也。绅，大带也。孔子既病，不能复著衣，而见君不宜私服，故加朝服覆于体上，而牵引大带于心下，至是如健时著衣之为。《注》：包氏曰：“夫子疾也，处南牖之下。”病本当户，在北壁下，东首。君既来，而君不宜北面，故移处南窗之下，令君入户而西转面得南向也。故栾肇云：“南牖下，欲令南面视之者也。”（皇侃《论语集解义疏》卷五·34页）

宋·朱熹：东首，以受生气也。病卧不能著衣束带，又不可以褻服见君，故加朝服于身，又引大带于上也。（《四书章句集注》121页）

明·王夫之：《集注》谓受生气，自疾言之，非自君视疾言之矣。东首，首东向也。按礼，天子适诸侯，升自阼阶。天子主天下，诸侯不敢为主也。诸侯适其臣，亦升自阼阶。诸侯主其国，大夫不敢为主也。疾不能兴，寝于南牖下之西，而东首以延君。君升自阼，立于户东，使首戴君，存臣礼也，与朝服拖绅同义。（《四书稗疏》12页）

清·毛奇龄：《集注》“东首，受生气也”，此又袭郑《注》而误者。按《玉藻》“君子之居恒当户，寝恒东首”，是平时卧寝无不东首者，惟大礼易衽，如

《昏礼》“御枉于奥，则北趾而南首”是也。老者更卧，如《曲礼》“少事长上，请枉何趾”、《内则》“子妇事舅姑，亦请枉何趾”是也。若君来视疾，则《论语》与《仪礼》及《丧大记》皆云“寝东首”，是不问迁卧与否，必令东首者，以室制尊西，君苟入室则必在奥与屋漏之间，负西而向东，故当东首以示面君之意，并非受生气也。疾在平时当受生气，曾面君而受生气乎？（《论语精求篇》卷四·13页）

李炳南：北方为尊，君位坐北朝南。臣见君，必须穿朝服，面对北方，君则南面。孔子疾病。鲁君亲临探视。孔子卧床不能起，因而首向东方，右侧而卧，便是自己面北，而君面南。又因卧病不能穿朝服，遂用朝服盖在身上，再以束朝服的绅带拖在上面，以示如穿朝服。此记孔子虽在病中，尊君之礼仍不疏忽。（《论语讲要》204页）

程石泉：此节所言非必孔子之事。孔子有疾事见《八佾第三》及《述而第七》及《礼记·檀弓上》，皆未言鲁君及他国之君往视之事。就文理言，盖谓君王亲来视疾时，亦应以朝服覆诸身上，而以绅带拖诸床下，以示君臣之分耳。（《论语读训》178页）

辑者案：李炳南说为优。

10.20 君命召，不俟驾行矣。

汉·郑玄：急趋君命也，行出而车驾随之。（邢昺《论语注疏》138页）

宋·邢昺：此明孔子急趋君命也。俟犹待也。谓君命召己，不待驾车而即行出，车当驾而随之也。（邢昺《论语注疏》138页）

林觥顺：君使使者来召唤，必有急事，匆促间，乘使者之驾，急奔而去即可。（《论语我读》178页）

杨朝明：国君有命召见，按照尊君之礼，不等驾好车就急着先行。（《论语诠解》96页）

辑者案：从郑玄、杨朝明说。

10.22 朋友死，无所归，曰：“于我殡。”

汉·孔安国：重朋友之恩。无所归，言无亲昵。（邢昺《论语注疏》138页）

宋·邢昺：此明孔子重朋友之恩也。言朋友若死，更无亲昵可归，孔子则曰：“于我殡。”与之为丧主也。（邢昺《论语注疏》138页）

林觥顺：[注解]於！我殡：於是古文呜的本字，是叹息声，作呜呼！殡，是人死后盛棺，停放西阶待葬埋。[释义]志同道合的朋友死了，无亲属为他治丧。孔子说：“唉！人情冷暖可见。就让我来依丧礼安葬吧。”（《论语我

读》178 页)

黄怀信:朋友死了,没地方归置,说:“在我(家里)出殡。”(《论语新校释》

245 页)

辑者案:无所归,没有归属的亲人。于我殡,邢昺解为优。

10.23 朋友之馈,虽车马,非祭肉,不拜。

汉·孔安国:不拜,有通财之义也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35 页)

梁·皇侃:车马,家财之大者也。朋友有通财之义,故虽复见饷车马而我不拜谢也。所可拜者,若朋友见饷其家之祭肉,虽小亦拜受之,敬祭故也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35 页)

杨伯峻:朋友的赠品,即使是车马,只要不是祭肉,孔子在接受的时候,不行礼。(《论语译注》107 页)

杨润根:对于所有相识故旧的馈赠,如果不只是仅仅用于表示敬意、爱戴和友谊的肉类食品,那么纵即使是普通的一辆车、几匹马,孔子也是不会欣然接受的。(《发现论语》256 页)

李炳南:朋友馈赠,虽是车马,但非祭肉,则不拜受。据孔安国注,朋友有通财之义,所以不拜。祭肉是祭祀时供神供祖之肉,祭毕分赠朋友者,价钱虽比不上车马,但以礼重,所以孔子受赠必拜。(《论语讲要》205 页)

牛泽群:由前二句知,尝受若车马类重物之馈赠。……由末二句知,通财多少含急人所需、殷者与乏者之义。此中消息,难得于获,可冰释狐疑,使情景、事脉合乎常也。孔子布衣,兴办私学,费用何自?……余尝以为孔门费用来源大致以下几由:一、束修以上,自有多者,何止聊胜于无?若何忌、敬叔、公良孺等显贵、富家子弟,不会致孔门劫贫济富,必与之甚裕,虽为少数;二、孔子自搭。先仕鲁致大司寇,后归鲁为“公养之仕”,自耗之余者,虽有限;三、子贡等学、商兼行,所盈利,至少部分上交。但由孔子尝冷语相讽,似溉沾不多,且若子贡之才者稀矣;四、学出而仕者,若子路、子夏、子游、冉有、宰我、仲弓、子华、子羔、子贱、子周等,任职或高或低,回报师门或早或迟,能或大或小;五、官助。鲁君、正卿季氏各两代多次咨询问于孔子(或其弟子),当然并无咨询费概念,但投桃报李,虽未必固定资助,恐于其他形式上给予便利不少;六、即如此章透露消息:社会各界赞助。前几项当不足以应付所需,故“朋友之馈”赞助办学,应为主要费用来源之一。(《论语札记》278-279 页)

林觥顺:受友之馈,虽车马,非祭肉,不拜。馈:赠送熟食。虽车马:虽然是用车马载运,也可说成,就算是用车马载运。是比喻其量之多。非祭

肉,不拜:非祭肉,是说除非是可用作祭祀用的腥鲜肉,否则,不会再用作拜祭先祖用。(《论语我读》179页)

杨朝明:朋友馈赠的物品,即使是车马这样贵重的礼品,只要不是祭肉,孔子接受的时候也不拜谢。(《论语诠解》97页)

辑者案:从孔安国、皇侃说。

10.24 寝不尸,居不容。

汉·孔安国:“居不容”,为室家之敬难久也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35页)

汉·包咸:“寝不尸”,不偃卧四体、布展手足,似死人也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35页)

汉·郑玄:寝不尸,为不祥也。居不容,为室家之敬难久也(辑者案:王谟辑《论语郑注》为“寝不尸,为似死人也。居不容,为室家之敬难久也”)。(黄奭辑《逸论语注》36页)

梁·皇侃:云“寝不尸”者,寝,眠也;尸,谓死尸也。眠当小欹,不得直脚申布,似于死人者也。云“居不容”者,谓家中常居也,家主和怡,燕居先温温,故不为容自处者也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35页)

清·臧琳:《释文》云:“居不客,苦百反,本或作容,羊凶反。”案:居不客,言居家不以客礼自处。《集解》载孔《注》云“为室家之敬难久”,谓因一家之人难久以客礼敬己也。邢《疏》云“不为容仪”,夫君子物各有仪,岂因私居废乎?是当从陆氏作客,《开成石经》亦作“居不客”。或云“居不容”与“寝不尸”对文,若作宾客解,于上句恐不类。琳谓“寝不尸”当作“弟为尸”之尸,与客字正相对。丈夫坐如尸,既寝则不当执是礼。包《注》云“偃卧四体,布展手足,似死人”,则以尸为屍,非也。(《经义杂记》卷十七·3页)

日·中井积德:非右胁,即左胁,此为寝之正矣。养生家亦禁仰卧,为其不消食也。……容,谓整顿襟袪、修饰边幅也,此谓不自为容耳,非无容仪之谓。(《论语逢源》198页)

程树德:按:尸当为“坐如尸”之尸,非死屍也。包郑均训为死人,是其误不始于朱子。容、客形近易讹。《庄子·天地篇》“此谓德人之容”,《释文》“依注当作客”。此其证也。朱子沿皇邢二《疏》之误,不加改正。又居,坐也,亦非居家之义。(《论语集释》724页)

杨伯峻:居不客——“客”本作“容”,今从《释文》和《唐石经》校订作“客”。居,坐;客,宾客。古人的坐法有几种,恭敬的是屈着两膝,膝盖着地,而足跟承着臀部。作客和见客时必须如此。不过这样难以持久,居家

不必如此。省力的坐法是脚板着地，两膝耸起，臀部向下而不贴地，和蹲一样。所以《说文》说：“居，蹲也。”（这几个字是依从段玉裁的校本。）最不恭敬的坐法是臀部贴地，两腿张开，平放而直伸，像箕一样，叫做“箕踞”。孔子平日的坐式可能像蹲。说见段玉裁《说文解字注》。（《论语译注》107页）

李泽厚：“居不客”，有多种解释，此译取不必像做客时的坐法。因古代“席地而坐”的正式姿态，常常盘腿打坐，做客可能即这种姿态，当然不够舒适。（《论语今读》184页）

蒋沛昌：居不客——平日坐着时，不采取做客或待客一样的坐法。……孔子平日的坐姿是席地而坐，可以蹲坐，也可以箕踞而坐，但不跪坐。（《论语今释》251页）

周克庸：窃以为，“尸”之确诂当为“曲胫”；“寝不尸”的字面义，是躺着休息时不把腿弯起来（顺便说一句，“寝”不可依《〈论语〉批注》、《论语通译》训作“睡觉”，而应训作“卧息”即“躺着休息”）。（《〈论语·乡党〉“寝不尸”训解》，《浙江传媒学院学报》2002年第3期）

程石泉：[文字]按“居不容”恐有错简。陆德明《经典释文》云：“居不容，或本作容。”按“容”、“客”二字形近易讹。但作“容”、作“客”俱于文理不顺。或为“居不夷”，如《宪问第十四》云“原壤夷俟”之夷。[意义]殷墟甲骨文夷字作，或或，皆为人箕踞之形状，是为大不敬。故坐时不应如此。（《论语读训》179页）

杨润根：孔子说，人们不应该不顾场合、不顾时间、不顾条件地随遇而卧，随意而卧，人们也不应该盲目地、无选择、无准备地任意迁居、任意居住。（《发现论语》257页）

林觥顺：居不容：可作二释。居作蹲踞箕踞，是非常傲慢的行为，再配上有如阎王老子开饭店的容貌，是极不礼貌的表现。居作住家闲处，不读同丕，不容就是丕容，是宽宏大量。《尚书·君陈》：“王曰：君陈，尔惟弘周训，无依势作威，无倚法以削，宽而有制，从容以和。”丕容就是从容以和，是和颜悦色。丕者大也。（《论语我读》179页）

杨朝明：[诠释]尸：扮作祖父形象并代祖父之神受祭之人，引申为矜庄的样子。寝不尸，自古对该句的理解颇有争议，总结起来主要有三种说法：一，为死尸之尸，目前《论语》白话译本多从这一说法，以杨伯峻《论语译注》为代表。二，为祭祀之尸，以程树德《论语集释》为代表。三，为卧为伏，清人段玉裁在《说文解字注》中从徐锴本训，依其注语，有释“寝不尸”为“寝毋伏”（《礼记·曲礼上》）之意。这里的“寝不尸”应与后面的“居不容”相

对应,“尸”与“容”都应作为一种引申的形貌或姿态。居不容:学术界主要有两种不同的说法:一是,平时闲居家中,故不必如上朝或参加祭奠时之威仪肃穆,而应顺乎自然,申申如也,夭夭如也,故不容;二是,容,一说为“客”,谓居家不必庄敬如作客一样恭敬,因家室之敬难也。通过二者之间的比较,应以第一种说法更为恰当。居,平时在家。[解读]睡觉的时候,没必要像祭祀时扮作祖父形象并代祖父之神受祭之人那样矜庄。平时居家时,没必要像上朝或参加祭奠时那样恭敬庄重的样子。(《论语诠解》97页)

何新:睡卧不要像死尸那样挺直,卧室中不会客。(《论语新解——思与行》133页)

辑者案:“寝不尸”,从包咸“不偃卧四体,布展手足,似死人也”之说。臧琳、程树德等以为“尸”是代死者享祭之尸,似为不妥:享祭之尸是“坐”着的,如《礼》言“坐如尸”,不是躺着的。而“寝”是躺着的,不应以坐姿譬喻。“居不容”,从孔安国“为室家之敬难久也”之说。家居,对待家人,不用像对待客人那样,表情上总是十分礼貌客气。也就是说,家居不用矜持面容。“尸”不祥,“容”太累,故不主张这种姿容。

10.25 见齐衰者,虽狎,必变。见冕者与瞽者,虽衰,必以貌。凶服者式之。式负版者。有盛馔,必变色而作。迅雷风烈,必变。

(1) 见齐衰者,虽狎,必变

汉·孔安国:狎者,素相亲狎也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35页)

清·黄式三:狎,谓习见也,常人猝见则怜,夫子习见而怜之也。(《论语后案》290页)

清·刘宝楠:《尔雅·释诂》:“狎,习也。”《说文》:“狎,犹可习也。”夫子于素所亲习之人,亦变容待之者,哀敬之异于常时也。(《论语正义》430页)

杨润根:[译解]孔子常常要去访问那些生命几尽衰竭的老人,尽管与这些人接触交往时,这些人的过分亲热、无所顾忌的态度不免会令人生厌,但孔子总是要去访问这些人,以便研究这些人。[注释]齐衰者:生命力快要完全枯竭的老人。(《发现论语》257页)

林毓顺:甲狎古通。《诗·卫风·芄兰》:“虽则佩褱,能不我甲。”意思是说虽然你佩上褱有如成人,但仍不失孩童稚气,不知道可以拥抱我。传训甲狎也。甲之所以言拥抱,甲者壳也,孟春草木昆虫脱壳而出。狎者言虫鸟兽雌雄相亲谑。许慎释狎云大可习也。大的本义是人。天地间以人为中心,大,古象人形,故大可习也,许意是人也可是学而时习之。人是万物之灵,焉能不知亲昵。必变是由欢愉变哀戚之容。(《论语我读》180页)

辑者案：从孔安国、刘宝楠说。齐衰者，穿丧服的人。齐(zī)衰(cuī)，丧服五服制的第二种。

(2) 见冕者与瞽者，虽衰，必以貌

魏·周生烈：衰，谓数相见也。必当以貌，礼也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·35页）

清·刘宝楠：“衰”与“狎”同，故解为“数相见”。或谓“衰为私居”，非也。“冕”与“纁”同，亦是丧服，说见前《子罕篇》。《洪范》：“貌曰恭。”恭者，礼也。故《注》以“礼”释之，与“必变”亦互文。（《论语正义》430页）

杨伯峻：看见戴着礼帽和瞎了眼睛的人，即使常相见，也一定有礼貌。（《论语译注》107页）

杨润根：孔子也常常要去访问那些衣冠楚楚的人和那些视力失明的人，虽然与这些人接触交往时，这些人的过分放肆、玩世不恭的态度不免会令人不快，但孔子总是要去访问这些人，以通过对这些人的感性的接触了解，来推断这些人的内心世界的真相或本质。（《发现论语》257页）

林毓顺：衰是私服或偶便服，即使是穿著便服，也必当以肃容致敬。以恤悯之容待残者。（《论语我读》180页）

黄怀信：“冕者”，大夫以上。“瞽者”，盲人。“衰”，熟悉。“貌”，庄重、有礼貌。（《论语新校释》246页）

杨朝明：[诠释]衰：轻慢、不庄重，是指平常不拘泥于礼节之人。与前文相同，这里是对穿丧服者、穿祭祀之服者以及掌握礼乐之人的尊重。[解读]看见戴礼帽和失去视力的乐人，即使很熟悉，也一定要表现得有礼貌。（《论语诠解》97、98页）

辑者案：杨伯峻解简明恰当。

(3) 凶服者式之

汉·孔安国：凶服者，送死之衣物也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·35页）

宋·朱熹：式，车前横木。有所敬，则俯而凭之。（《四书章句集注》122页）

方骥龄：林义光《文源》谓：“凶无交陷之义，当为胷之古文，象形，古作，象胸形，，乳际也。”《说文》勺部：“匈，膺也。”或作胷，无胷字。故凶为古胸字正体。本节所谓凶服，疑即胷服，乃指服甲胄之人，执干戈以卫社稷者也，故孔子式之。（《论语新诠》286页）

杨伯峻：在车中遇着拿了送死人衣物的人，便把身体微微地向前一俯，手伏着车前的横木，（表示同情。）（《论语译注》107页）

杨润根：对于那些身穿囚犯服装的凶犯，他也曾亲临监狱对他们进行

认真的考查。(《发现论语》257页)

林觥顺:式的本义是法,是追荐祭祀的规范模式。……凶服者式之,是说对丧葬事当明文规定。(《论语我读》180页)

辑者案:从孔安国、朱熹、杨伯峻说。

(4)式负版者

汉·孔安国:负版,持邦国之图籍者也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·35页)

宋·朱熹:负版,持邦国图籍者。式此二者,哀有丧,重民数也。人惟万物之灵,而王者之所天也,故《周礼》“献民数于王,王拜受之”。况其下者,敢不敬乎?(《四书章句集注》122页)

明·陈士元:《周礼·天官·小宰》云“听闾里以版图”,《注》云:“版,户籍;图,地图。”……夫图与籍不同,朱子注《论语》从孔氏之说,以版为图籍,然版可以言籍而不可以兼图也。(《论语类考》卷十九·14页)

日·丰干:“凶服者式之,式负版者”,上句本文,下句释之。负,见《丧服记》。郑《注》云“后有负板,是重服之制”。盖夫子所式,特在重服,故与上文“见齐衰者”语次之也。孔氏曰“负版者,持邦国之图籍”,朱氏从之,而曰“故《周礼》‘献民数于王,王拜受之’”。案《周官·司民》云“皆书于版”,《司书》云“邦中之版”,皆谓户籍也。然古昔用版记事,犹今行纸帛,非但民数书于版也,而视负版之版,必以为户籍之版,亦甚可疑,而况本文以下句释上句通之,则觉语意稳便,旧解不可信。(《论语新注》卷上·94页)

清·黄式三:版,《注》云图籍,申之者谓兼土地之图、人民之数。然朱子《注》专言重民数为是。……或曰:考之《周礼·大胥》“掌学士之版”,是士籍也;《司土》“掌群臣之版”,是官籍也;《宫伯》“掌王宫之士庶子,凡在版者”,是宫中侍卫之版也。如此又不止民数之重矣。此别一说。(《论语后案》291页)

清·朱亦栋:《杂记》“大夫之丧,有司麻衣布衰”,皇氏云“布衰,三升布为衰,长六尺,广四寸”,缀麻衰当胸。又有负版,长一尺二寸,广四寸,当背此负版。疑指此凶服之式,从车前而来;负版之式,从车后而来也。(《论语札记》卷中·14页)

清·俞樾:“负版”之文他书未见,孔亦望文为说耳。“负版”疑“负贩”之误,或版、贩同声,古文通用也。“式负贩者”与上句“凶服者式之”共为一事,言子见凶服者必式,虽负贩者亦式之也。《礼记·曲礼篇》“夫礼者自卑而尊,人虽负贩者必有尊也,而况富贵乎”,即可以说此经矣。孔以凶服为一事,负版为一事,然经文不曰“式凶服者”、“式负版者”,是二句本不平列,旧说殆未得也。《尔雅·释虫》传“负版亦即负贩也。此虫喜负重,故以人

之负贩者为比耳。”（《群经平议》卷三十·31页）

清·王闿运：负版，衰之领也。《记》曰：“负版出于适，适出于衰。三年丧，衰乃有之，卒哭，受齐衰，则除矣。”上言变齐衰，嫌式凶服式齐衰以下，故特明负版乃为凶服。（《论语训》卷上·98页）

清·陈汉章：负版者，周之任人也。《周礼·秋官·大司寇》曰：“凡害人者置之圜土而施职事焉，以明刑耻之。”郑《注》云“明刑，书其罪恶于大方版，著其背”，贾《疏》云：“昼日役之司空，夜入圜土。”又“司圜，掌收教罢民。凡害人者弗使冠饰而加明刑焉，任之以事而收教之”，贾《疏》云：“以版牍书其罪状与姓名，著于背，表示于人，是明刑也。”又《地官·司救》曰“三让而罚，三罚而士加明刑，耻诸嘉石，役诸司空，其有过失者三罚而归于圜土”，郑《注》亦云：“加明刑者，去其冠饰而书其衰恶之状，著之背。过失近罪，昼日任之以事，夜藏于狱，亦加明刑以耻之。”然则嘉石圜土之罢民皆负明刑之版，昼日就役司空，任之以事，有行于道路，故夫子过之而式焉。当春秋时淫刑以逞，不独胥靡中有传说、縲紲中有越石父也。夫子之式与大禹下车泣罪意同。（《论语征知录》11页）

方骥龄：“负版者”疑有二解：（一）《后汉·杨赐传》注：“板，谓诏书也。”板即版字。负版，殆即负板，为传达政令之人。见负版者知有君命，故式之。（二）《孟子·告子篇》“传说举于版筑之间”，负版疑即版筑之人。《韩诗外传》记孔子不式陈之修门者，可见对筑城之人应式。盖筑城所以捍卫社稷也。本节所谓“负版者”，似指筑城之人为是；与胥服者皆为国服劳役之人，故连举，而孔子皆式之。（《论语新诠》286页）

杨润根：他也认真地考查过那些肩负着锁住他们自己的脖子与双手的木匣的走在通往监狱的道路上的犯人。（《发现论语》257页）

林觥顺：式负版者，犹今流行的一句违者依法办理。式是以法治，负引申有违背义，版的本义是建筑工事的模型木片，所以版也作板。《诗·大雅·板》章：“上帝板板，下民卒瘁，出话不然，为犹不远。”上板可释违反，下板可释规章，传训板板作反覆无常。（《论语我读》180页）

黄克剑：“版”或为“贩”之误。与上句相接，意为：即使是身份卑下的负贩，当其身着凶服，夫子亦会凭轼示意。……《礼记·曲礼上》：“夫礼者，自卑而尊人，虽负贩者必有尊也，而况富贵乎？”（《论语解读》212页）

杨朝明：式：同“轼”，古代车辆上的横木。这里作动词，意思是俯身伏在轼上，是表示敬意的礼节。负版者：穿孝服之人。（《论语诠解》98页）

辑者案：从丰干、王闿运、杨朝明说。负版，丧服的别称。

(5) 有盛饌，必变色而作

汉·孔安国：作，起也。敬主人之亲饌也。（《皇侃《论语集解义疏》卷五·35页）

宋·朱熹：敬主人之礼，非以其饌也。（《四书章句集注》122页）

方骥龄：主人设盛饌待客乃常事，亲饌亦系常事，双方礼敬，亦为常礼；《乡党篇》所记，必有异乎当时之常礼者在。如依前人所解，似无可记之理。盖如非盛饌，孔子岂不必变色而作耶？《孟子·尽心篇》“民贵君轻”章“牺牲已成，粢盛既洁，祭祀以时”，此处“粢盛”指祭品言。《说文》：“盛，黍稷在器中以祀者也。”与粢字相通。饌，《礼经》中言饌者多矣，皆训曰陈，陈列也。本章所谓“有盛饌”，殆孔子一见祭品陈列，知必有祭典在进行中，于是必变色而作，肃然呈现敬意，似非为私人之宴享而致此也。（《论语新论》287页）

李炳南：应邀做客，如见菜肴丰盛，而且是主人亲手端来，孔子必变面色而作，表示惊异感激之意。孔注：“作，起也，敬主人之亲饌也。”古人席地而坐，曲膝，坐在腿上，起是由坐而起，成为双膝跪地之状。（《论语讲要》206页）

林毓顺：有美食嘉肴一定要恭敬事奉。变恭敬虔敬之貌，作是做为，是供奉的动作。（《论语我读》181页）

刘兆伟：盛饌，盛大宴会。有盛大宴会，一定要振作精神，端庄表情，这是对主人、客人的尊重。（《论语通要》221页）

杨朝明：遇见丰盛的祭品陈列，也一定要改变神色站立起来。（《论语论解》98页）

辑者案：从孔安国说。从字面看，是遇别人以丰盛饭食款待，一定改变容色而起身示敬。

(6) 迅雷风烈，必变

汉·郑玄：敬天之怒也，风疾雷为烈也。（《皇侃《论语集解义疏》卷五·35页）

宋·朱熹：迅，疾也。烈，猛也。必变者，所以敬天之怒。《记》曰：“若有疾风、迅雷、甚雨则必变，虽夜必兴，衣服冠而坐。”此一节，记孔子容貌之变。（《四书章句集注》122页）

清·焦循：雷风之来既疾急而至于猛烈。迅雷风三字连读。郑以疾属风，以烈属雷，互明之也。（《论语补疏》卷一·23页）

方骥龄：风烈，殆即风暴风台之谓，与迅雷同属专有名词，无错综成文意。有迅雷必有雷殛，有风烈必有塌屋、决堤、水淹等伤害人畜之灾。孔子闻此，惻然有动于中而色变，仁心也。《礼记·玉藻》所云“虽夜必兴，衣服冠而坐”，所以防可能发生之灾害而先为之备耳，故必变，非为敬天也。（《论语新论》288页）

辑者案：朱熹解释贴切。本章所列各种情况在普通人看来皆为寻常之

事,但是孔子面对这些情况时却心存敬意,既敬人,也尊天,所以朱熹的解释更符合本章旨意。

10.26 升车,必正立执绥。车中内顾,不疾言,不亲指。

(1) 升车,必正立执绥

汉·周生烈:正立执绥,所以为安也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·36页)

梁·皇侃:绥,牵以上车之绳也。若升车时,则正立而执绥以上,所以为安也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·36页)

宋·朱熹:范氏曰:“正立执绥,则心体无不正,而诚意肃恭矣。盖君子庄敬无所不在,升车则见于此也。”(《四书章句集注》122页)

方骥龄:本节句读,似当如下式:“升车,必正立,执绥,车中;不内顾,不疾言,不亲指。”升车,登车以后也。《说文》:“立,住也。”据后人研究,“住”为“位”字之误。古时立位同一字,故互训。古文《春秋经》“公即位”作“公即立”。《周礼》注云:古借此为位字。本节“必正立”,犹言“必正位”,将车马调正其应驶向之方位,俾登车之人便于登车,庶驶出时可不必再行调整,与今日乘车时必先将车位调正其应驶之方向是也,非如古人所释在车中立正之谓也。执绥,执有坚执之意。绥,当指鞭警言。执绥,即《管子》所谓操警。如御者不操警,马或因受惊扰而狂奔,乘车之人必不安矣。似非如古人所释乘车之人在车中执绥也。(《论语新注》289页)

辑者案:从朱熹引范氏说。

(2) 车中内顾(辑者案:《古论》作“车中不内顾”)

汉·郑玄:恐惊众也。《鲁》读“车中内顾”,今从《古》也。(黄奭辑《逸论语注》37页)

汉·包咸:與中不内顾者,前视不过衡轭,旁视不过轹轂也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·36页)

梁·皇侃:内,犹后也。顾,回头也。升在车上,不回头后顾也。所以然者,后人从己者不能常正,若转顾见之,则掩人私不备,非大德之所为,故不为也。故卫瓘云:“不掩人之不备也。”(皇侃《论语集解义疏》卷五·37页)

清·江声:《鲁论语》无“不”字,《曲礼》曰“顾不过毂,是为内顾”,师古注《汉书》曰:“内顾谓俨然端严,不回顾也。”薛综注《东京赋》曰:“内顾,谓不外视。”(《论语疏质》卷中·13页)

方骥龄:车中,疑不当作车内解。《白虎通·五行》:“中,和也。”古训中为和者,乃中字之转注,其本训当为矢箸正也。《仪礼·聘礼》“每门”注:“门中,门之正也。”《周礼·小司寇》“狱讼之中”注:“谓罪正所定。”《左·

昭六传》“楚辟我衷”注：“正也。”古代以正训中者不克一一列举。本节所谓“车中”，当系“车正”，谓车位正。盖古代不论牛车马车，车身车轮，皆极笨重，载人后尤重，稍一不慎，或易于倾覆。如车位安置不正，登车之人易遭意外矣。故“车中”二字当成句，似不当与下文“不内顾”“不疾言”“不亲指”相连。“不内顾”，不可回顾也。并非如前人所释“后人从己，不能常正；若转顾见之，则掩人私不备，非大德之所为，故不为也”。应如赵龙文氏《论语今释》所谓“御者应注意的事，已经很多，上需看天气之晴阴风雨，下需察道路之干燥松湿。当时的车制，是一车双马，大夫则一车四马，马项下系铃，名曰鸾铃，向前需注意铃声，看看迎面而来的车辆。……因为他上下左右都要看，不能再向车内顾了”。（《论语新论》289页）

朱汉民：“内”前原有“不”字，按阮校：“《释文》出‘车中不内顾’，云：‘《鲁论》车中内顾。今从《古》。’案《鲁论》、《古论》虽所传不同，然究以无‘不’字为是。卢文弨《钟山札记》云：《文选·东京赋》云‘夫君人者，黜纡垂耳，车中内顾’。李善引《鲁论》及崔骃《车左铭》‘正位受绥，车中内顾’以为注。又《汉书·成帝纪赞》云：‘升车正立，不内顾，不疾言，不亲指。’颜师古注：今《论语》云‘车中内顾，不疾言，不亲指’，内顾者，说者以为‘前视不过衡轭，旁视不过轳轳’，与此不同。然则师古所见之《论语》亦无‘不’字。说者云‘乃包咸注’，是包亦依《鲁论》为说也。惟《集解》既从《古论》，而又采包注以附之。不知者并增‘不’字，误益误矣。”据删。（李学勤主编、朱汉民整理《论语注疏》140页）

程石泉：考春秋时乘为立乘，御者亦前立，故乘者与御者皆应视前方，如内顾则立足不稳矣。（《论语读训》182页）

黄怀信：“顾”，顾看、顾望。“内顾”，不外顾也，即收敛视野，如包氏所云。车中内顾，注意安全也。（《论语新校释》249页）

辑者案：应从《古论》作“车中不内顾”为是。不内顾，目视前方，专心驾车，形象肃正。

（3）不疾言

梁·皇侃：疾，高急也。在车上言易高，故不疾言，为惊于人也。故缪协云：“车行则言伤疾也。”（皇侃《论语集解义疏》卷五·37页）

宋·朱熹：三者皆失容，且惑人。此一节，记孔子升车之容。（《四书章句集注》122页）

方骥龄：“不疾言”之言，疑不当作言语解。《广雅·释詁一》：“言，从也。”本节“不疾言”、“不疾从也”，犹今日禁止驾驶者之不超速，不与前车相争驰争道而生车祸也。（《论语新论》290页）

卢昌德：乘车时不疾言。古时乘车，风尘颠簸，立身扶轼，安全性能差，话说快了有齿舌相碰之虞。另一层含意，说话是让人听，乘车时只有一字一句放慢节奏，否则无法听清。（《〈论语·乡党〉行为礼仪表微》，《孔子研究》1997年第4期）

程石泉：“不疾言”，即不应高声快语，以乱御者之视听。（《论语读训》182页）

辑者案：从皇侃、朱熹说。

（4）不亲指

梁·皇侃：车上既高，亦不得手有所亲指点，为惑下人也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·37页）

清·黄式三：亲指，当作新指。（《论语后案》293页）

清·刘宝楠：“亲”字义不可解。《曲礼》云：“车上不妄指。”“亲”疑即“妄”字之误。郑彼《注》云：“为惑众。”盖人在车上，若无事，虚以手指麾于四方，是惑众也。（《论语正义》433页）

清·孙诒让：《正义》疑“亲”为“妄”字，甚有理。《绛帖》摹秦《诅楚文》，亲字作𠂔，从女，与妄形近。（刘恭冕《论语正义补》21页）

方骥龄：“不亲指”之“亲指”疑不当作在车上指手划脚之妄指解。《广雅·释诂三》：“亲，近也。”《广雅·释诂一》：“指，语也。”本节所谓“不亲指”，殆谓御者不可与他人或与他车相近而相语，足以分心故也。且两车相并，易于冲击碰撞，发生意外，故既不可相近，相近时不可相语，故曰“不亲指”。（《论语新论》290页）

杨伯峻：不用手指指画画。（《论语译注》108页）

程石泉：“不亲指”，即不应亲自指挥御者之方向，使御者失其驾驭之能力。（《论语读训》182页）

林毓顺：指旨，本字作指，指是心意。不可做出心心相印的亲昵举动曰不亲指。（《论语我读》181页）

孙钦善：亲指：亲自指挥、指点。（《论语本解》129页）

辑者案：从字面看，杨伯峻解为“不用手指指画画”颇当。刘宝楠、孙诒让“亲”为“妄”字之误的说法有一定道理，可参。

10.27 色斯举矣，翔而后集。曰：“山梁雌雉，时哉时哉！”子路共之，三嗅而作。

（1）色斯举矣，翔而后集

汉·马融：见颜色不善则去之。（皇侃《论语集解义疏》卷五·37页）

魏·周生烈：回翔审观而后下止也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·37页）

晋·虞喜：此以人事喻于雉也。雉之为物，精微难狎，譬人在乱世去危就安，当如雉也。（皇侃《论语集解义疏》卷五·38页）

梁·皇侃：谓孔子在处观人颜色而举动也。缪协云：“自亲指以上，乡党拘拘之礼，应事适用之迹详矣。有其礼而无其时，盖天运之极也。将有远感高兴，故色斯举矣。”（皇侃《论语集解义疏》卷五·37页）

宋·朱熹：言鸟见人之颜色不善，则飞去，回旋审视而后下止。人之见几而作，审择所处，亦当如此。然此上下必有阙文矣。（《四书章句集注》122页）

日·佐藤坦：色斯二句，疑是诗句。记者以夫子、子路所遭之事，正与诗意合，故先揭诗句，继以此事，饮啄得其时，即翔而后集者也。色向之而戛然作，即色斯举矣者也。（《论语栏外书》57页）

清·黄式三：色，谓人物色之也。《韩诗外传》二引经义如此。王伯申曰：“汉人多以‘色斯’二字连读。色斯者，状鸟举之疾也。”引《论衡·定贤篇》及汉碑文为证，亦一义也。《注》云：“有阙文。”李安溪、姚秋农云：“弟子欲记夫子赞雉之言，而先记此以明时之义。经中记事如此者甚多，无阙文。”（《论语后案》293页）

王叔岷：此文之“色斯举”犹《吕氏春秋》之“骇则举”（“斯”犹“则”也）。虽“色”无“骇”义，盖“敲”之借字。《哀六年公羊传》：“皆色然而骇。”《一切经音义》四六引“色”作“敲”；并引《埤苍》云：“敲，恐惧也。”恐惧与“骇”义合。王引之《公羊传述闻》谓：“色者，敲之借字。”以彼例此，则此文“色”亦“敲”之借字矣。（《论语斟理》，《孔孟学报》1962年年第3期）

方骥龄：本章所记，当系孔子与子路等在野外行走时，雉鸡受惊，“色斯”起飞。“色斯”，疑系形容雉鸡突然起飞时振翮之声。但雉飞性能并不高远，故终于“翔而后集”。（《论语新论》292页）

胡文辉：我以为，《论语》中的“色斯”正是一个名词，是一种鸟名，而到后来才演变成形容词。《山海经·北山经》有这样一段文字：“又北三百二十里，曰灌题之山。……有鸟焉，其状如雌雉而人面，见人则躍，名曰竦斯。”我看，《论语》中的“色斯”正是《山海经》中的“竦斯”……“色斯”或“竦斯”作为鸟类都有容易受惊的习性，所以它们由名词转化为形容词，都有表示惊骇的意思。则“色斯举矣”就是“‘色斯’飞了起来”的意思。（《〈论语·乡党〉“色斯举矣”解》，《中国文化》1993年第1期）

蒋沛昌：指雄雉逗引雌雉的动作，雄雉漂亮的羽毛高举时的情状。（《论语今释》253页）

萧氏元：“色”字可猜解成“摄”字的借音字。（《论语辨惑》121页）

黄瑞云：（一）色，《周礼·保章氏》“五云之物”郑氏注：“物，色也。”《犬人》“用牲物”郑司农注：“物，色也。”《周礼·小宗伯》“辨其名物”、《龟人》“各以其物”贾公彦疏：“物，色也。”“物色”连文，亦可称为“色物”。《列子·说符》：穆公曰：“败矣，子使求马者！色物牝牡尚弗能知！”物色、色物，为形貌之意，引申而有物品之义。“色斯举矣”之色，物也，这里实指一只鸟，由下文可知。（二）举，《吕氏春秋·论威》“兔起凫举”高诱注：“举，飞也。”《文选·西征赋》“鸟不暇举”薛综注：“举，飞也。”色斯举矣，意即有一物突然飞了起来。（《〈论语〉“色斯举矣”章确解》，《黄冈师专学报》1996年第2期）

马尽举：“色斯举矣，翔而后集”是说，孔子和子路行走于山梁之上，一只雌雉正在孵卵，被子路看见了，子路露出不善之色，这只雌雉觉察到了，扑楞一下飞起来，但舍不得卵，所以没飞多远，又折回来止于树丛，警惕地盯着孔子和子路。（《〈论语〉雌雄节新解》，《史学月刊》2004年第10期）

黄红宇：色斯举矣：倒装句，脸仰起来了。翔而后集：飞翔，之后又做了降落的动作。（《〈论语〉“色斯举”章释读》，《中国哲学史》2005年第4期）

何新：有彩色物飞起，滑翔而后停落。（《论语新解——思与行》135页）

安德义：[注释]色：面部表情。斯：就。举：指高兴的扬眉。[语译]孔子高兴的扬了一下眉。（《论语解读》304页）

雷庆翼：“色斯举矣”即色性之欲发生了，也就是雌雉发情了。此句的行动发生者雌雉（主语）蒙后省。“翔而后集”就是雌雉飞来（或张翅游走）停留在山梁上。“山梁”同样蒙后省。（《〈论语〉“色斯举”章辨析》，《孔子研究》2007年第6期）

杨朝明：本章描绘出一幅很美的画面：孔子与弟子子路走在山间，不远处有几只野鸡停留在山梁上。那几只野鸡看到来人，便很机警地飞起来，它们盘旋飞翔一阵，便在远处飞落到了一起。（《论语诠解》99页）

黄克剑：色斯，形容惊恐的样子；色，恐惧。举，飞，飞起。王引之《经传释词》：“色斯者，状鸟举之疾也。色斯，犹色然，惊飞貌也。”（《论语解读》214页）

孙钦善：色：作色，动容。斯：则。举：高飞。《吕氏春秋·审应》：“孔思对曰：‘盖闻君子犹鸟也，骇则举。’”《孔丛子·抗志》：“子思答曰：‘盖闻君子犹鸟也，疑之则举。’”均与本句有关，可参。……山鸡惊疑作色就高高飞起，回翔一阵，然后又降落集在一起。（《论语本解》129页）

辑者案：可将杨朝明、黄克剑、孙钦善三家所释结合起来理解。

(2) 山梁雌雉,时哉时哉

汉·郑玄:孔子山行,见一雌雉食其梁粟。(马国翰辑《论语古注·论语郑氏注》卷五·8页)

魏·何晏:言山梁雌雉得其时而人不得时,故叹之。(皇侃《论语集解义疏》卷五·37页)

梁·皇侃:梁者,以木架水上,可践渡水之处也。孔子从山梁间过,见山梁间有此雌雉也。时哉者,言雉逍遥得时所也。所以有叹者言,人遭乱世,翔集不得其所,是失时矣。而不如山梁间之雉,千步一啄,百步一饮,是得其时,故叹之也。独云雌者,因所见而言也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·37页)

清·王夫之:“时哉”云者,非赞雉也,以警雉也。鸟之知时者,“色斯举矣,翔而后集”。今两人至乎其前,而犹立乎山梁,时已迫矣,过此则成禽矣。古称雉为耿介之禽,守死不移,知常而不知变,故夫子以翔鸟之义警之,徒然介立而不知几,难乎免矣。人之拱己而始三嗅以作,何其钝也! (《读四书大全说》356页)

清·黄式三:梁,郑君本作梁。雉食梁粟,饮啄得时,一义也。邢氏以梁为桥,又一义。何义门以高岭为梁。式三谓:梁本水桥之名,引申之,凡两端低而中隆起者谓之梁,屋之梁木,车之梁辘皆同,则山之中隆起者曰山梁,亦一义也。(《论语后案》294页)

方骥龄:(1)“山梁雌雉”,苏南俗称雉曰野鸡,尾长,毛华美,雄雉尤丽。年终时民间捕雌雄成对,作馈赠礼品,仍有古人士相见礼冬用雉之遗风。雉性躁急,不易捕,即或生得,不久即死去。春夏之交,雌雄雉以麦苗为掩护,追逐于麦陇中,发出鸣声,人或掩捕,必高鸣三声,从另一处突飞逃逸,使掩捕者不易捕获。(2)“曰山梁雌雉,时哉时哉!”《说文》雉字下注,雉有十四种之多,“翟山雉”为其中一种。翟字下注:“山雉,尾长者。”翟山雉与翟,殆即本章所谓“山梁雌雉”,同物而异名也。举雌以包雄,非单指雌雉而已,尤非雌雉停留于山梁之谓。又按(一)《韩诗外传章句》称:“雉,耿介之鸟也。”(二)《礼记·曲礼》,士相见礼“冬用雉”注:“凡贄用雉,谓其守介,节交有时,别有伦也。”……(五)《博物志》称:“鸛雉长毛,雨雪,惜其毛,不敢下食,往往饿死。”由以上各种记述,可见古人皆以山雉能知时识度,乃可贵之禽鸟,犹士之耿介有操守,其特性为人所共知共敬。(《论语新诠》291—292页)

周乾淦:自邢昺以“梁,桥也”为解以后,以山梁为山上桥的解释便通行。其实这是不合理的,一来山上设桥,恐非容易,古时必不常见;再则桥上更非山雉所宜栖止之所。考《尔雅·释地》,八陵之一,有的谓“梁为渚”

梁”。陵为高地,那末,梁亦为高地无疑。……所以所谓“山梁”,用俗语来表达,就是小山包。(《〈论语〉三题》,《天津师范大学学报》1986年第1期)

黄瑞云:“曰”上脱“子”字。山梁,即山脊,非指桥梁。……雉即野鸡。时,是也,亦此也。此常训。汉语“此、彼”常相通,故“时哉”可译为“这里”,也可译为“那里”。……孔子(高兴地)叫道:“山梁上一只雌野鸡,在那里!在那里!”(《〈论语〉“色斯举矣”章确解》,《黄冈师专学报》1996年第2期)

萧氏元:这是一只雌雉啊!现在是春天,正是雌雉要孵蛋或抚育小雉的时候,你抓的时机不对吧!(《论语辨惑》121页)

林毓顺:[注解]山梁:山的本义是博大精深,而能生万物。梁是水桥,山梁犹言山川自然。雌雉:雌,本是专言母鸟,可引作慈祥,也可包含雌雄的统偶。时哉:时是真正是如此。哉,口部,是感慨地说幽哉游哉。是虚无缥缈的境地。[释义]孔子有感而发地说:“山川博大精深,幽远雅迕,禽兽游戏其间,真是安然自得!好自由自在啊!”(《论语我读》182页)

何新:孔子说:“山上的雌雉,是啊!是啊!”(《论语新解——思与行》135页)

李君明:山梁雌雉:聚集在山梁上的母野鸡。时哉时哉:得其时呀!得其时呀!这是说野鸡时运好,能自由飞翔,自由落下。(《论语引读》328页)

雷庆翼:“山梁雌雉,时哉!时哉”,即“停留在水桥上的发情雌鸡,适时呀!合时呀”。雌雉从山中来溪涧的水桥上,是为了让山中的雄雉能很好地看到自己,如果加上求偶的叫声,雄雉便能很快地找到自己,前面“翔而后集”的目的在此。孔子看见雌雉的这种行动,知道雌雉在求偶,便发出“时哉!时哉”的感叹。(《〈论语〉“色斯举”章辨析》,《孔子研究》2007年第6期)

李剑锋:白居易《山雉》诗可为孔子的感叹作一注脚……白居易的理解虽然庄子化了,但基本还是把握住了孔子当时的心态:孔子感于时不我与,禁不住流露出隐逸自适的思想倾向。(《魏晋南北朝志怪小说中的孔子形象》,《孔子研究》2009年第1期)

杨朝明:孔子看到这一情景,感叹地说道:“山梁上的这些雌雉,得其时啊!得其时啊!”(《论语诠解》99页)

辑者案:何晏、杨朝明所解为优。

(3) 子路共之,三嗅而作

魏·何晏:子路以其时物,故供具之。非其本意,不苟食,故三嗅而起也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·37页)

晋·虞喜:以此解上义也。时者,是也,供犹设也,言子路见雉在山梁,因设食物以张之,雉性明微,知其非常,三嗅而作,去,不食其供也。正言雌

者,记子路所见也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·38页)

梁·皇侃:云“子路供之”者,子路不达孔子“时哉时哉”之叹,而谓叹雌雉是时月之味,故驰逐驱拍,遂得雌雉,煮熟而进以供养孔子,故云子路供之也。云“三嗅而作”者,嗅,谓鼻歆翕其气也。作,起也。子路不达孔子意而供此熟雉,乖孔子本心,孔子若直尔不食,则恐子路生怨;若遂而食之,则又乖我本心,故先三嗅气而后乃起,亦如得食不食之间也。(皇侃《论语集解义疏》卷五·37页)

宋·蔡节:共,拱手也。(《论语集说》卷五·27页)

宋·朱熹:晁氏曰:“《石经》‘嗅’作戛,谓雉鸣也。”刘聘君曰:“嗅,当作昊,古阆反。张两翅也。见《尔雅》。”愚案:如后两说,则共字当为拱执之义。然此必有阙文,不可强为之说。姑记所闻,以俟知者。(《四书章句集注》122页)

宋·蔡节:嗅,疑作叹。(《论语集说》卷五·27页)

明·王夫之:古无“嗅”字,音许救切者从鼻从臭。鼻吸气也,施于雌雉之作固必不可。按此“三嗅”当作昊,音古阆切。昊从目从犬。犬之瞻视,头伏而左右顾,鸟之惊视也亦然,故郭璞谓“张两翅昊昊然”,谓左右屡顾而张翅欲飞也。若谓张翅为昊,则鸟之将飞,一张翅而即翾举,奚待三哉?(《四书稗疏》12页)

明·张居正:共,是向。……此时子路在侧,共而向之,若有取之之意。(《论语直解》卷十·11页)

清·钱坫:《吕氏春秋》曰:“子路撝雉,而复释之。”此“共之”之义也。(《论语后录》卷三·19页)

清·江声:昊,故书讹作臭,且加口于左,非字也。《唐石经》作“戛”,刘聘君曰:“当为昊,张两翅也,见《尔雅》。”案:《尔雅》曰“鸟曰昊”,郭氏以为张两翅,刘说得之。盖子路以夫子叹雉之得时,肃然改容,竦手上𠂔,雌雉见之,疑将篡己,遂三振翅而起,章首“色斯举矣”之言,正为此文张本。必如此说,方与章首意合,他说皆无当也。(《论语诂质》卷中·13页)

清·刘宝楠:案:作“拱”是也。《吕氏春秋·审己篇》:“故子路撝雉而复释之。”高诱《注》:“所得者小,不欲夭物,故复释之。”“撝”即是“拱”。《尔雅·释诂》:“拱,执也。”意者雉正倦飞,子路撝而执之,此亦随意之乐趣,而旋即释之,于是雌雉骇然惊顾,遂振迅而起也。《集注》云:“刘聘君曰:‘嗅,当作昊,古阆反,张两翅也。见《尔雅》。’”考《尔雅·释兽》云“兽曰麇,人曰狝,鱼曰须,鸟曰昊”,并动走之名。“昊”字从目从犬,《说文》训“犬视”,亦惊顾之意,其字与“臭”相似,故沿讹为

“臭”。《唐石经》“臭”字左旁加口作“嗅”，则后人所改。《五经文字》此字尚作“臭”也，然《玉篇》已引作“𦘔”，“𦘔”即“嗅”正字。……案：《说文》：“𦘔，以鼻就臭也。从鼻从臭，臭亦声。”《说文》无“嗅”字，“嗅”即“𦘔”别体。（《论语正义》435页）

陈汉章：嗅字，《说文》所无，《玉篇》引《论语》作𦘔，《集解》何《注》“读如𦘔”，焦氏循《论语补疏》从之。《集注》引晁公武说，据《蜀石经》作𦘔，潘氏《古注集笺》误为《唐石经》，《集注》又引刘勉之说，改作臭，姜氏宸英《湛园札记》、江氏声《论语诂质》、钱氏坫《论语后录》并从之，皆不得其说，而为之辞。此经“三嗅”本作“三臭”，杨倞注“臭”谓“歆其气”，仍作“𦘔”解，黄氏《后案》遂谓何《注》本《荀子》，不知《荀子》之“三臭”，《大戴礼记·三本篇》、《史记·礼书》并作“三侑”。古音侑在之部，臭在幽部，之幽正倒同纽，例得通假。此经“三臭而作”，正古礼之“三侑不食”也。（《论语征知录》11页）

商承祚：鸟感觉处境有危险，就即刻起飞，在上空盘旋一阵，重新选择地点降落栖息。孔子触景生情，慨叹的说：“食宿在山脊间的雌雉，知危而去，择安而息，识时务呀，识时务呀！”子路随侍在侧，听闻此语，有所启发，肃然拱手。野鸡听见人的声音和看到人的动作，叫了三声，惊飞而去。（《“色斯举矣”新论》，《中山大学学报》1963年第3期）

周乾淦：这一章所反映的乃是孔子作歌的情况。孔子是爱唱歌的，厄于陈蔡，犹且弦歌不衰（《史记·孔子世家》）。“色斯举矣，翔而后集”、“山梁雌雉，时哉时哉”，极像歌词，但歌词当不只此四句，其它是在缺文中佚失了。相信它是有作歌者为其主语的，权且当是孔子吧，但也佚失了。“曰”字的出现并非突然，它不表示某人说的意思，而是继续前文，表示语气的停顿或变换……“子路共之”，应读如字。“三嗅而作”的嗅字，乃是喝（读夜）字之讹。嗅和喝，在篆文的字形上，颇有近似之处，由于简文不清，因而致误。关于喝字，依照徐锴的解释是“声长而转也”（《说文解字系传》），就是高喊变音。把这些意思集中起来，这一章的意思应该是：

〔孔子作歌唱道：“……”色斯举矣，翔而后集，〔……〕〕

接着又唱：“山梁雌雉，时哉时哉？”

子路随着，试了试嗓子，也唱将起来。（《〈论语〉三题》，《天津师范大学学报》1986年第1期）

蒋沛昌：〔注释〕共（哄 hòng）——起哄，吆喝。嗅（巨 jù）——当作“昊”；从目，从犬，犬视之貌；可理解为警觉地注视着。作——兴起，此处指“扑棱而起”。〔解释〕子路冲着野鸡吆喝，野鸡多次警惕地注视着，而后双

双扑棱而起。(《论语今释》253页)

黄红宇:子路共同进行。之:有三解。其一,代词,代指孔子。其二,代词,代指孔子舞蹈这件事。其三,语尾语气助词。这段文字可能是某种土风舞、原始歌舞的片段。这样,所谓“雌雉”,显然是比喻女性。“时哉”,或指女性正当妙龄,或指《周礼·地官·媒氏》中的“中春之月”。子路显然是与舞蹈者即孔子共舞,反复做着“嗅而作”的舞蹈动作。回过头来重新审视这段文字,可以发现,这段文字是人的行为与鸟的动作(或鸟的内容)交互在一起的:色斯举矣(人的行为),翔而后集(鸟的动作),曰(人的行为):“山梁雌雉,时哉!时哉!(鸟的内容)”子路共之(人的行为),三嗅而作(鸟的动作)。可以断定,这是一段以雉为表现内容的歌舞片段。(《〈论语〉“色斯举”章释读》,《中国哲学史》2005年第4期)

李零:“共”有两种解释,一是“共具”(皇本作“供”),即供设之义;二是“拱执”(《艺文类聚》、《太平御览》等引作“拱”),则是拱手之义。汉唐旧注都是采用前说。朱注两存其说,一说引邢氏,为“共具”说;一说引刘聘君说,为“拱执”说。刘宝楠主后说。今人多从刘宝楠说,恐怕不对。此话到底讲什么?《吕氏春秋·审己》值得注意。《审己》说,“故子路撝雉而复释之”,“撝雉”的“撝”,指张罗设食,覆而取之,就是解释这两句话。(《丧家狗——我读〈论语〉》203页)

雷庆翼:“子路共之三,嗅而作”,即谓子路拟捉捕雌雉三次……(《〈论语〉“色斯举”章辨析》,《孔子研究》2007年第6期)

杨朝明:主要说法有两种:一种观点认为是言子路向野鸡拱拱手,野鸡张开翅膀飞去了。另一种观点认为是子路杀野鸡为肴奉献孔子,孔子闻了三闻,站起来走了。如何晏《论语集解》说:“子路以其时物,故共具之。非本意,不苟食,故三嗅而作。”朱熹《论语集注》引邢曷之言说:“子路不达,以为时物而共具之,孔子不食,三嗅其气而起。”……如此,“共”应与“拱”相通,“嗅”应当作“臭”,为张两翅之貌。子路朝它们拱拱手,那群雌雉振振翅膀飞走了。(《论语诠解》98-99页)

辑者案:从江声、杨朝明说。句意为:子路朝它们拱拱手,那群雌雉振振翅膀飞走了。嗅应为臭(jú),鸟张两翅。《尔雅·释兽》:“鸟曰臭。”郭璞注:“张两翅。”此为确诂。