

·文化沙龙·

《于丹 论语 心得》:自由化误读的典型

曾祥芹 (河南师范大学文学院 河南新乡 453007)

摘要: 文章列举了《于丹 论语 心得》的15类错误解读的书证,认为该书是集误读、曲解、胡吹之大成,流毒特广。这种误读以及被炒作为“经典文章阅读热”“自由化阅读热”的典型个案,已演化为当代学坛的阅读公案,大有从阅读病理学角度进行系统评析的必要,有从阅读学理论高度进行科学清算的必要。

关键词:《论语》 于丹 《于丹 论语 心得》

中图分类号: I207.6

文献标识码: A

文章编号: 1003-6938(2008)04-0085-08

Yu Dan's Understanding of Confucius Quotations: An Example of Misreading

Zeng Xiangqin (School of Chinese Language and literature, Henan Normal University, Xinxiang, Henan, 453007)

Abstract: In this paper, fifteen classes of misreading were pointed to prove that this book is full of misreading, distortion, and big talking. This kind of misreading and the book being said as an example of classical reading has becoming a much discussed issue in academic field. It is necessary to make systematical analysis and commentary to this book.

Keywords: Confucius Quotations; Yu Dan; Yu Dan's Understanding of Confucius Quotations

CLC number: I207.6

Document code: A

Article ID: 1003-6938(2008)04-0005-08

1 引言

中央电视台《百家讲坛》在2006年“十一”黄金周推出一位“学术超女”,仅仅七天功夫,竟造出一个“于丹式的孔教”。一月之后,《于丹 论语 心得》(以下简称《心得》)就在中华书局出版,不到一年,“创造”了“学术著作”发行200多万册的畅销奇迹,中关村图书大厦竟创出日卖15060册的签售纪录。“于丹热”被大众媒体炒作成“传统文化现代热”、“儒学经典传播热”。^[1]而在阅读学界看来,“《心得》热”是畸形的“经典文章阅读热”,是把“误读、曲解、胡吹”冒充为“个性化阅读”的“自由化阅读热”。^[2]这种“自由化阅读”,不但毒化了社会的阅读风气,而且污染了学校的阅读课改,数不清的“粉丝”、“乙醚”、“鱼丸”们正起劲地喝着这“心灵鸡汤”,吸了“精神鸦片”而懵懂不自知。正因为《心得》集误读、曲解、胡吹之大成,流毒特广,这个文章误读的典型个案已演化为当代学坛的阅读公案,大有从阅读病理学角度进行系统评析的必要!大有从阅读学理论高度进

行科学清算的必要!本文以《论语》阅读的当代反面典型为案例,专门考究经典文章“误读”的病理,兴许比单纯研讨经典文章“正解”的规律更有警示意义。

2 自由化误读、曲解的15种病灶

由中华书局精心包装的仅6万多字的《心得》,讲了“天地人之道、心灵之道、处世之道、君子之道、交友之道、理想之道、人生之道”七个题目,其误读、曲解经典的硬伤有一百多处,舍去音韵、文字、语法等低级错误不说,单看“自由化误读”的病症就可以归纳为以下15种:

2.1 缺漏阐释,残害本义

“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。’”(《论语·公冶长篇第五》)于丹不知“无所取材”的“材”通假为“裁”,而望文生义,把“材”当成“才能”,于是对孔子后一句话这样翻译:“我之所以这么说,就是因为子路这个人除了勇敢,别的什么都没有。”

(《心得》p: 26,)这个翻译不但漏掉了“由也好勇过我”,而且漏掉了子路勇力过人以外的其他各种才能。《公冶长篇》中孔子说“由也,千乘之国,可使治其赋”;《雍也篇》中孔子说“由也果,于从政乎何有”;《先进篇》中孔子说“今由与求也,可谓具臣矣”;《颜渊篇》中孔子说“片言可以折狱者,其由也与”;子路为季氏宰在“堕三都”中起主力作用;任蒲邑宰兴水利、重农耕、以粟饷众,孔子“三称其善”。这些足以表明子路文治武功双全、德性义气兼备,具有综合才能。而于丹不顾全篇,错解为“除了勇敢,别的什么都没有”,歪曲了子路的形象。

2.2 片面阐释,广义狭解

“子曰:‘君子之于天下也,无适也,无莫也,义与之比。’”(《论语·里仁篇第四》)于丹解释说:“什么叫做‘义与之比’?就是用‘义’作为比照,作为法则。孔子的意思是说,君子对于天下事,不刻意强求,不无故反对,没有薄没有厚,没有远没有近,没有亲没有疏,一切按道义行事。道义,就是行事的原则和标准。”(《心得》p: 43,)不顾古今词义的广狭,把古汉语中的单音词机械地翻译成双音词,成为于丹误读经典的不良习惯。正像她把“德”译为“德行”、“德性”,把“仁”译为“仁爱”、“仁德”,把“信”译为“信仰”、“信念”那样,本章句她把“义”简单地译为“道义”,犯了广义狭解的毛病。“义”在《论语》里是孔学思想的核心概念之一。《学而篇》中“信近于义”的“义”,朱熹注解说:“义者,事之宜也。”段玉裁在《说文解字注》中阐释说:“义之本训为礼容各得其宜。”“礼”指制度规范,“容”指行为体现,言从规章到做法各得其宜,达到最恰当、最合适为标准。“事之宜”可谓“义”的哲学含义。《论语》的“义”包括个人修养(如《里仁篇》中“君子喻于义”)和社会成就(如《微子篇》中“不仕无义”)两个方面。关于“义”的评判标准,正如《老子》所说的“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”,可分四个层次:一是符合自然规律的“道义”;二是“道之不行”推行社会协调的“德义”;三是“德之不彰”讲求人际关系的“仁义”;四是“仁义不施”强行制度规约的“礼义”。孔子在本章句侧重讲的不是“道义”,而是“道之不行”推行的“德义”。所谓“无适也”就是“不去主张”,即一味地赞同;所谓“无莫也”就是“不去反对”,即一味地否定。《微子篇》中“无可无不可”(不一定这样,也不一定那样)的话强调看实际情况而定,正好印证了“无适”、“无莫”的确切含义。而于丹所阐发的“厚薄”、“远近”、“亲疏”云云全是处事态度,与孔子“无可无不可”的原意迥然不同。她把包容“内圣”和“外王”在内的“义”片面地理解为个人修养,忽略其社会成就;同时又把包容“道义”、“德义”、“仁义”、“礼义”四个层次在内的“义”狭隘地理解为“道义”,孤立地将“道义”看成“行事的原则和标准”。

2.3 不足阐释,一知半解

“子路曰:‘君子尚勇乎?’子曰:‘君子义以为上。君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。’”(《论语·阳货篇第十七》)于丹解释说:“君子崇尚勇敢并没有错,但这种勇敢是有约制的,有前提的,这个前提就是‘义’。有了义字当先的勇敢,才是真正的勇敢。否则,一个君子会以勇犯乱,一个小人会因为勇敢沦为盗贼。”(《心得》p: 27,)“君子”和“小人”是《论语》中反复出现的一对概念,但在不同语境下二者的含义有所不同:一是有无职权上的划分,“君子”的本义是“国君之子”,后引申为有职位的人,泛化为从政者,与此相对应的“小人”,指一般老百姓;二是道德标准上的区别,“君子”指道德高尚的人,“小人”指道德败坏的人。如《里仁篇》云:“君子怀德,小人怀土;君子怀刑,小人怀惠。”其“君子、小人”有双重含义。《子路篇》云:“小人哉,樊须也!”其学稼学圃的“小人”就不是指道德不好,而是说思想高度局限在老百姓的层次。《卫灵公篇》云:“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣。”其“君子”与“耕者”并称,显然不是道德意义上的“君子”,而是当官从政的“君子”。于丹在解释《阳货篇》中“君子尚勇”章句时,显然把“君子、小人”狭隘地理解为道德意义上的区分,将特指的从政者“君子”和老百姓“小人”泛化了。她未能从特殊语境确定语义,必然一知半解。其实,子路所问和孔子所答都是从政之道,孔子是针对子路性鄙徒勇的缺陷有意往“义”上引导的:“从政的人有勇无义就会犯上作乱,而老百姓有勇无义就会去偷去抢。”无论“为乱”、“为盗”,都是不合道德的“不义”行为,此章句的“君子、小人”不属于纯道德上的层次划分。这是典型的不足阐释。

2.4 宽泛阐释,大而无当

“子曰:‘不在其位,不谋其政。’”(《论语·泰伯篇第八》)于丹解释说:“你在什么位置上,要做好本分,不要越俎代庖,跳过你的职位去做不该你做的事。这是当代社会特别应该提倡的一种职业化的工作态度。”(《心得》p: 42,)这里抛开了历史语境,没有结合时代背景去讲清孔子针对什么政治现实才说出这句话的。处在奴隶社会向封建社会转型时期,孔子所在的鲁国早已被“三家”专权,士大夫越级行使着诸侯的权力,“三家”的家臣们也不同程度的把持着士大夫的权力;这以下凌上的风习不合“周礼”的社会秩序,孔子希望当权者回归到自己的权力范围以内,不要越级把持不属于自己的更高权力,因而劝导说:“你不在那个职位上,就不要琢磨属于那个职位的权力!”就是说,从政者不应当谋求非本分的上位权力。正如曾子所言:“君子思不出其位。”这里关键是“谋政”二字,“谋”本为“谋求”,于丹当成“做”;“政”本为“权力”,于丹却当成“事”。这样,《论语》特指的不要越位“谋权力”,她误读为日常泛指“做工作”。原话的特殊义被泛化为成语的一般义之

后,必然大而无当。孔子的“不在其位,不谋其政”被于丹胡乱迁移为“当代社会特别应提倡的一种职业化的工作态度”,实际被篡改成埋头分工、不顾合作的岗位本分规范,从而抹杀了现代企业职员的“高位思考”、“团队精神”,结果,孔子“以天下为己任”的积极入世思想,即“不在其位,必谋其政”的政治理念被颠覆为专制统治者让百姓安分守己、不闻世事的愚民政策。

2.5 因循阐释,以讹传讹

“司马牛忧曰:‘人皆有兄弟,我独亡!’子夏曰:‘商闻之矣:死生有命,富贵在天。君子敬而无失,与人恭而有礼,四海之内,皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也?’”(《论语·颜渊篇第十二》)子夏(商)所引的孔子的话“死生有命,富贵在天”,旧的传统均理解为“人的生死、富贵都是命中注定的,非人事可以改变”。朱熹的《论语集注》就这样注解:“命秉于有生之初,非今所能移;天莫之为而为,非我所能必,但当顺受而已。”于丹因循守旧,秉承朱熹的宿命论阐释,以讹传讹:“既然死生、富贵这些事情都是天命所归,个人无法决定,也无法左右,那就要学会承认并且顺应。”(《心得》p: 21,)她歪曲地说:“逆来顺受……这就是《论语》告诉我们对生活缺憾的态度。”(《心得》p: 22,)其实,孔子并非宿命论者。细查历史语境,司马牛的哥哥桓魋在宋国“犯上作乱”,遭到打击,全家被迫出逃。司马牛逃到鲁国,拜孔子为师,声称与哥哥桓魋断绝关系,有违“孝悌”之道,所以忧惧失去了骨肉间和道义上的弟兄。子夏劝慰司马牛的话传达了孔子的天命观:孔子心中的“天”和“命”同义而异形,他一面承认天命难违,有人事不可改变的力量;一面强调人事对人生会产生极大的甚至决定性的影响,表现出“知其不可而为之”的“人能胜天”精神。孔子的“天”有神学的“天”和人事的“天”双重含义,他侧重人事的“天”,其“死生有命,富贵在天”的基本含义是“人的命运掌握在自己手里”。《论语·颜渊篇》说:“为人由己,而由人乎哉?”《论语·述而篇》说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”我们应胸怀篇章语境,互文见义。子夏传达的重点在于“敬而无失,恭而有礼”,只要做事谨慎而没有过失,待人恭敬而符合礼节,按君子之道行事,“四海之内皆兄弟”就不必担忧了。所以,对于“死生有命,富贵在天”,我们不能只见一面性,讹传其宿命论,而要察其二重性,明白孔子既认天命,又尽人事,且重在人事的“天”。

2.6 割裂阐释,断章取义

文章“正解”的科学方法是义理和考据相结合,既考察《论语》的历史语境,又依据孔学的整体思想,这样才能准确辨识“误读”。

“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。’”(《论语·雍也篇第六》)于丹对“能近取譬”四个字解释为“能够从身边小事做起,推己及人,这就是实践仁义的方法。”(《心得》p: 16,)此话似乎既有字面翻译,又有内涵阐述。“取譬”即“打比方”、“做类比”,没有争议。问题在于“近”字,有人理解为“近处”,认为“能近取譬”就是能把身边别人的心思来类比自己的心思;有人理解为“就近”,如朱熹认为“能近取譬”就是能就近拿自己的心思来类比别人的心思;有人理解为“浅近”,如南怀瑾认为“能近取譬”就是能够以最浅近的事情来类比深远的事情:以上三解均紧扣“取譬”,算作言之有据的“异解”。而于丹却漏掉了“取譬”二字,凭空多出“做起”二字,脱离了篇章语境和孔学思想。子贡作为富商,在老师面前询问:“博施于民而能济众”算不算“仁”?孔子批评他好高骛远,说“博施于民而能济众”这个“仁”的理想连圣人尧舜也还没有完全做到,因此提出“能近取譬,可谓仁之方”的看法。于丹解释的“推己及人”固然是“仁”的方法,但孔子讲的“己欲立而立人,己欲达而达人”(即“己所欲,而施于人”)却是求“仁”的方向和道路。于丹把“能近取譬”曲解为“能够从身边小事做起”完全是断章取义的“误读”。

于丹的“处世之道”专讲“内心自省”、“修身养性”,一点不提“齐家、治国、平天下”的“外王”之事,说这种“内圣”之道“不仅是《论语》里面的一种道德理想,它同样适用于21世纪。孔子和他的弟子们所享受的那种快乐,同样是我们今天快乐的源泉。这大概就是《论语》可以给我们今人最大的借鉴和经验所得吧。”(《心得》p: 49,)这是对孔子“内圣外王”完整思想的割裂和腰斩!她给大众找回的是一个半截孔子。其实,《论语》并不是提供“我们心灵所需要的那种快乐的生活”的百科全书,于丹只选取仅占全书十分之一的、与“快乐的生活”有关的语录来证明,肆意舍弃了大量的“道之不行”、“知其不可而为之”的积极入世的艰苦奋斗生活,这就割裂了孔子“修己以安百姓”的思想体系,背离了整体感悟的阅读原则,在理解上是典型的断章取义。

2.7 违情阐释,以今律古

“子曰:‘鄙夫可与事君也与哉?其未得之也,患得之。既得之,患失之。苟患失之,无所不至矣。’”(《论语·阳货篇第十七》)本章句的原意是:“品格卑下的人可以与之共同事奉君主吗?这样的人在没有得到向往的职位时,老是想怎么得到;等得到这个职位后,一味想着怎么才能保住。如果这么患得患失,就可能无所不用其极,什么坏事都会干得出来。”于丹却翻译说:“像这样的小人你能让他去谋国家大事吗?不能。这样的人在没有得到利益时抱怨不能得到,得到了以后又害怕被失去。既然害怕失去,那就会不择手段维护既得利益。”

(《心得》p: 26,)这个解说除了漏掉“与”字将“与事君”错解为“事君”外,就是把孔子所言“得失”的特指义——“职位”泛化为一般的成语义——“担心得不到个人利益,得到了又担心失掉”,把“患”的“忧虑”义放大为“害怕”义,这是典型的以今律古,即用成语的“患得患失”顶替《论语》的“患得患失”,其实,演化的成语不同于经典的箴言。《论语》的“患得患失”是说孔子“志于道德”,不屑与单纯追求个人利益而当官的“鄙夫”为伍,于丹淡化“职位”而强化个人得失是违情阐释。

2.8 矮化阐释,言不及义

“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。’”(《论语·雍也篇第六》)为了“六经注我”,于丹不惜削足适履,找来颜回安于“簞瓢陋巷”的贫苦生活来证明“穷乐呵”的“生活态度”。其实,颜回的“安贫乐道”,不是安于贫困、不求富贵的“穷乐呵”,更不是苦中寻乐,而是他修为学问而内心充实、对未来充满信心的乐趣;颜回的“不改其乐”,不是认命贫穷,更不是处贵不忧,而是遭遇贫困不改求富的斗志和大富大贵后仍不改对大道的坚持。

“子曰:‘君子矜而不争,群而不党。’”(《论语·卫灵公篇第十五》)本章句的“争”含有“强求”别人和“争强好胜”两层意思,是说君子庄重自尊不与人争,合群却不结党拉派。联系上一章句“子曰‘君子求诸己,小人求诸人’”,是说君子严于律己,有一种自省精神和有原则的忍让,决不“迁怒”、“尤人”,把错误推给别人或把自己的观点强加给别人。联系《卫灵公》全章主旨,是以卫国为参照专讲“小国之政”的:“矜而不争”言管理国内政治要维护国家权威,但不以威权强迫民意;“群而不党”言对待国际交往要保持良好关系,但不搞小联盟。孔子关于为政者的君子之道,对春秋后期的小国和当今世界的发展中国家处理内政外交关系均有历史现实意义。而于丹却这样解释:“君子是合群的,虽然他内心里庄重、庄重不可侵犯,但他在一大群人里头却从来不争。同时他也决不拉帮结派,牟取私利。”(《心得》p: 60,)她说的“在一大群人里头从来不争”,使人变成对错话、恶行不去“争辩”的“和事佬”;所谓“牟取私利”并非孔子原意,而是于丹塞进的私货,因为“结党”不一定“营私”,还有“谋公”的;她倒“主”为“次”,把“矜而不争,群而不党”的内政外交原则矮化为街谈巷议、邻里相处的社会交往原则,如此坐井读《论语》,必然使孔子思想侏儒化。

2.9 过度阐释,强词夺理

“子游曰:‘事君数,斯辱矣;朋友数,斯疏矣。’”(《论语·里仁篇第四》)本章句的“事”当“服事”讲,“数”本义为“屡次”,引申为“过分的烦琐促迫,不讲原则的亲昵”。于丹却解释说:“如果你有事没事总是跟在国君(领导)旁边,虽然表示亲近,但离自己招致羞辱就不远了;你有事没事总是跟在朋

友旁边,虽然看起来亲密,但离你们俩疏远也就不远了。……大家真的应该听听子游的这句话,距离过近,必然要伤及他人。”(《心得》p: 40,)把“辱”和“疏”理解为招致“羞辱”和“疏远”是适度的,但把“事”说成“有事没事”是错误的,把“数”夸饰为“距离过近,必然要伤及他人”就变成过度阐释了。

“子贡问曰:‘何如斯可谓之士矣?’子曰:‘行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣。’”(《论语·子路篇第十三》)于丹解释说:“怎样才可以叫做‘士’呢?一个人做事的时候要知道什么是礼义廉耻,也就是对自己的行为要有所约束,内心有坚定的不妥协的做人标准;同时这个人要对社会有用,就是你要为社会做事。也就是说,一个人有了内心的良好修养之后,不可以每天只陶醉在自我世界,一定要出去为这个社会做事,你要忠于自己的使命,要做到‘不辱君命’。这可不容易,因为你不知道你所要承担的是一个什么样的使命啊。所以这是孔子说的‘士’的最高标准。”(《心得》p: 95,)这段解说有多处硬伤:第一,“行己有耻”的“耻”膨胀为“礼义廉耻”。“耻”是一个道德概念,即对自己的行为保持耻辱感,不能无端地增加为“礼、义、廉、耻”四个道德概念,“礼义廉耻”四者之间虽有联系但不能互相包容,更不能四合为一。第二,“使于四方”泛化为“出去做事”。其实,“出使”就是“出国”到四方各国办外交,于丹却错解为出门在外为社会做事。第三,“不辱君命”的“君命”拔高为“人生使命”。“使于四方,不辱君命”本为前后两半句,专指出使国外办公事,于丹却把这具体的外交事务抽象为难以明确的个人的人生使命。这种膨胀、泛化、拔高都是歪曲文本原意的过度阐释。

2.10 混淆阐释,张冠李戴

于丹把“天地人之道”列为《论语》心得的第一讲:“人的意义跟天和地是一样的,天地人并称为‘三才’。”(《心得》p: 8,)“《论语》的思想精髓就在于把天之大、地之厚的精华融入人的内心,使天、地、人成为一个完美的整体,人的力量因而无比强大。我们今天也常说,天时、地利、人和是国家兴旺、事业成功的基础,这是《论语》对我们现代人的启发。”(《心得》p: 9,)这段话明显地犯了两个“混淆阐释”的错误:首先是指鹿为马,把《易经》的提法冒充为《论语》的观点。《易经·系辞下》写道:“有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之。”于丹讲的“天地人并称为‘三才’”原来是《易经》上的,根本不是《论语》的思想。其次是张冠李戴,把《孟子》的提法替换成《论语》的观点。《孟子·公孙丑下》写道:“天时不如地利,地利不如人和。”孔子的《论语》查不出“天时、地利、人和”并提的说法,怎么可以胡说是“对我们现代人的启发”呢?于丹怎能将《易经》、《论语》、《孟子》三本经书的言论混在一起,任意割头换项呢?

2.11 歪曲阐释,偷梁换柱

“子贡问政。子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”(《论语·颜渊篇第十二》)这一章句讲孔子管理国家的政治、经济方略:“发展经济让老百姓丰衣足食,充足兵力使国家有安全保障,取信于民使政府有公信力。如果不得已必须丢弃一样的时候,首先选择压缩国防开支;如果还解决不了问题,需要再去的话,就要选择放慢经济发展速度;取信于民是国家生存最重要的条件,如果失去了老百姓对政府的信任,那国家就完了。”而于丹做了一系列歪曲阐释(《心得》p: 9—10,):第一,对“足”字误判为形容词“足够的”,不知是使动用法“使之足”——使经济满足人民生活需要,使军备保证国防安全;第二,对“信”误解为“信念”,不知是讲“信用”,对“民信”误解为“老百姓对国家的信仰”,不知问政的主体是“国家”而不是“民”,是政府不可失信于民;第三,对“去”字偏解为“不要”(“宁可饿死”)或“去掉”(“放弃军备”),不知“去”的是“足”,有“放慢”经济发展速度、“减少”国防开支之意,“宁可饿死”和“放弃军备”是违背孔子的经济思想和军事思想的;第四,颠倒原文的先后顺序,把“足兵”放到“足食”之前,说“第一,国家机器要强大,必须得有足够的兵力做保障”,这与孔子不得已首先“去兵”的思想是自相矛盾的。

“子曰:‘君子和而不同,小人同而不和。’”(《论语·子路篇第十三》)本章句讲“君子调和而不混同,小人混同而不调和。”对照“有子曰:‘礼之用,和为贵。’”(《论语·学而篇第一》)可知孔子主张等级礼制下的调和,反对取消等级的混同。于丹却解释说:“许多人在一起,大家的观点肯定会不完全一样,当各自说出自己的观点时,一个真君子是会认真倾听的,他能够理解和尊重每一个人观点的合理性,同时又能够坚持自己的观点。这样既保证了整体的和谐,又保留了不同的声音。我们今天说要构建和谐社会,就是要把每一个人的不同的声音和谐地融入到的集体的声音中。”大家讨论一件事情的时候,领导的话还没说完,马上就会有人跳出来,对对对,领导说得真好,什么高屋建瓴、深谋远虑之类的溢美之词说了一大箩筐;可是到会后他转脸就会对别人说,哎,这个领导说的都是什么啊?我一点都不同意他的意见!”(《心得》p: 61,)这里,“同而不和”被曲解为当面一套,背后一套;“和而不同”被偷换为不同观点的和平共处。所谓“尊重每一个人观点的合理性”,貌似最大限度地吸纳群众的智慧,实则掩盖了不同观点中的不合理性,取消了与错误观点的必要斗争,“和谐”异化为不讲原则的一团和气。其实,孔子在这里专讲为政者对民意的态度:君子的“和”是仁义共识的兼容,其“不同”是

对非主流意识的包容,但不是对偏激民意的迎合;小人的“同”是唯利是图的苟同,其“不和”是不仁不义的格斗,但不是阳奉阴违的虚伪。于丹将格言世俗化,硬把孔子打扮成“和谐社会”的倡导者,所谓“不同的声音和谐地融入到的集体的声音中”,已经失去了君子的“和”的本义,暴露出小人的“同”的原形。像这样歪曲“和而不同”、以假乱真、猥亵孔子是我们难以容忍的。

2.12 凭空阐释,无中生有

引用无据,阐释无据。于丹论述“君子之道”时,曾引用“穷则独善其身,达则兼济天下”,注明该句出自《孟子·尽心上》(《心得》p: 58,)。经查对,《孟子·尽心上》的原话是“穷则独善其身,达则兼善天下”。显然,她的引述是不准确的,“善”与“济”的含义也是有差异的。《孟子》并非《论语》,以读《孟子》的心得顶替读《论语》的心得,已经张冠李戴了,她不以为非,竟把“穷则独善其身”解说成“在困窘之时还不放弃个人修养,还能心怀天下”,请问仅仅“不放弃个人修养”而不给世人做出榜样就能体现孔子的“固穷”吗?这“还能心怀天下”怎么变成“独善其身”的内涵?分明是凭空添加的无稽之谈!

随意膨胀,无中生有,几乎成了于丹解读经典的恶习:《论语》中“君子”一词只出现86次,她夸张说:“一部短短两万多字的《论语》,‘君子’这个词就出现了一百多次。”(《心得》p: 53,)孔子为推行大道无论在鲁国或周游列国始终接触达官贵族,她却不顾孔子一生的经历,凭空说:“孔子从来不主张你去结交富豪和有权势的人。”(《心得》p: 75,)

“子曰:‘君子不器。’”(《论语·为政篇第二》)“器”本为器皿,言各种器具都有专门的用处,这里比喻具有单一技能的专业人才。联系全章看,孔子是对为政者的“君子”从能力的角度提出要求:“君子不能像器具一样(只有一种用途)”,他要综合处理国家政务,成为全面的管理者,不必是某一专业的最高的能手。衡量为政者的素质,不能以单项技能的水平为标准。于丹却解释说:“君子在这个世界上不是作为一个容器存在的。容器是什么呢?就是你合格地中规中矩地摆在那儿做一分职业而已。所以君子的社会角色是变通的、与时俱进的。一个君子重要的不在于他的所为,而在于他所为背后的动机。他们是社会的良心。”(《心得》p: 64,)她理解的“君子”只是道德标准的“君子”,“是社会的良心”;她眼中的“器”只是“合格地中规中矩地一分职业”,“器”与“不器”都体现一种社会责任,由此莫名其妙地推断出“君子所承担的社会责任是比职业主义更高一层的理想主义”。职业主义关注专业技术,更关注职业精神,与理想主义扯不上高低关系,如此技、道分离,与《论语》无关,成为天马行空的“臆解”。

2.13 违境迁移,胡连八扯

阅读迁移是“披文得意”后“运思及物”的应用阶段，是借鉴阅读所得的知识、技能和情思去适应新情境、解决新问题。无论顺应迁移或同化迁移，关键是找准文本与实际生活的联结点，恰当地将阅读心得运用到同类或异类的事物中去。而于丹的《论语》心得迁移是文本情思和生活情境根本不对码的胡扯。

“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知（智）。子曰：‘知人。’樊迟未达。子曰：‘举直错（措）诸枉，能使枉者直。’樊迟退，见子夏曰：‘乡（向）也吾见于夫子而问知，子曰‘举直错（措）诸枉，能使枉者直’，何谓也？’子夏曰：‘富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。’”（《论语·颜渊篇第十二》）本章句讲孔子回答樊迟问仁问智的两个观点：仁者爱人，智者知人。孔子对于“爱人”没有具体阐述，对于“知人”解释为“举直错诸枉，能使枉者直”，意思是，举用正直的人，把他们放在曲枉之人之上，那么曲枉之人也就变得正直起来了。子夏举了舜用皋陶、汤用伊尹两个例子，合起来重点说明了孔子选贤任能的“知人”之道，也暗示了矫枉扶正的“爱人”之道。于丹在阅读迁移时却武断地做出风马牛不相及的对接：“可见，我们想要交上好朋友，第一要有仁爱之心，愿意与人亲近，有结交朋友的意愿；第二，要有辨别能力。这样才能交到品德好的朋友。有了这两条，就有了保障交友质量的底线。”（《心得》p: 73,）孔子讲的明明是君主选贤任能的道理，于丹硬把“知人”偷换成“交友之道”，如此牵强生怕缺乏说服力，进而使出讲故事的“撒手锏”，举了晏婴车夫、陶渊明、国王和御医三个自认“不恰当的例子”，她把车夫妻子当作知心朋友，用道家思想说明儒家思想，用穿穷光蛋衬衫去寻求快乐，瞎说什么“他们的生活方式和他们的处世态度，都可以成为我们的镜子”，“生活中真正的快乐是心灵的快乐，它有时跟外在的物质生活不见得有紧密的联系”（《心得》p: 77,），这样违境迁移，胡连八扯，从个人内心的修养，到自欺欺人的回避，再到穷乐呵，目的是完成“于丹式快乐”的三步曲。

2.14 无界拓展，离本乱弹

“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”（《论语·卫灵公篇第十五》）于丹在解释“恕”的本义之后，“拓展一点说，‘恕’字是讲你不要强人所难，不要给别人造成伤害。言外之意是假如他人给你造成了伤害，你也应该尽量宽容。……你宽容别人，其实是给自己留下来一片海阔天空。”（《心得》p: 15,）孔子的“恕”道就是“己所不欲，勿施于人”，言内之意是设身处地，推己及人，讲的是克制自己的态度，内修成仁的方法。于丹却将“克己”和“谅人”胡乱引申为对别人的“伤害”和“宽容”，甚至捏造出受别人伤害也尽量宽容的“言外之意”，公开宣扬逆来顺受，这种外修

的“宽恕”与孔子内修的“恕道”扯不上关系，变成了脱离文本、歪曲原意的无界拓展。

“子曰：‘唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。’”（《论语·阳货篇第十七》）本章句的“女人”是特指像卫国南子那样专权的女人，“小人”是特指阳货、公山弗扰、佛肸之类犯上作乱的小人。在《百家讲坛》上，当听众直面询问这句话的含义时，于丹竟说本章句的“小人”指“小孩子”，意思是“老婆孩子难养活”。我们承认，对本句的解说历来众说纷纭，如“女役说”、“妾仆说”、“佞臣说”、“嫁与说”等等，这些多元阐释均有文本的依据，唯独“妻小说”找不到可靠的历史语境来支撑。查阅《论语》全书，“小人”共出现20次，其中16次，“小人”均与“君子”对举，或指与为政者相对的老百姓，或指道德败坏的人，或指思想境界低的人，但孔子和《论语》时代从来没有把“小人”当作与“大人”对举的“小孩”来解释的。有的网友相信于丹的胡说，跟着起哄：“对呀！等你结婚了就知道老婆、孩子确实很难养活的啊！”足见“无界拓展”流毒之广。如果“妻小说”也算独特感悟，那么它已不是阅读的“经验兑兑”，不属《论语》心得，而是于丹心得，是脱离文本的乱弹琴！

2.15 悖体阅读，阴差阳错

《论语》每篇标题取自首章首句中的两个字，各篇之间没有时间先后顺序，每篇内各章之间也没有统一的主题，纪录孔子的片言只语和师徒对话都比较短小，篇章结构不够完整。这种语录体思想著作属于早期幼稚的说理文章，根本不是什么文学作品。作为说理散文看待，其词约意丰、言近旨远、语言形象隽永、人物个性鲜明等文学特性提供了审美鉴赏的依据。所以，历来的中国古代文学史都对《论语》的局部文学性进行艺术观照。如《先进》篇中“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”章，《季氏》篇中“季氏将伐颛臾”章，《微子》篇中“楚狂接舆”、“长沮桀溺耦而耕”、“子路从而后”等章，都曾选为文学短篇来读，这种“跨体阅读”是合理的。

然而，作为古代文学硕士和影视学博士的于丹，却忽视《论语》这部语录体说理文章的基本特性，未能适应文章体裁的阅读方略，坚守“理论思维为主”和“科学阐释为上”的原则，而是习惯于艺术思维和超验想像，以虚幻故事论证人生哲理，以印象描述顶替理性分析；她不是欣赏《论语》的局部文学性、而是总体上把文章《论语》当成文学《论语》来读，这就异化为“悖体阅读”。

《于丹 论语 心得》讲了《论语》以外的小故事近20个，多是虚构的寓言。如论述推己及人的仁义之心，讲了“国王与老汉”的故事：这个国王“每天都在思考三个最终极的哲学问题：在这个世界上，什么人最重要？什么事最重要？什么时间做事最重要？”最后，从一个老汉营救一个来历不明的被追杀

的人那里得出答案,原来是“最重要的人就是眼下需要你帮助的人,最重要的事就是马上去做,最重要的时间就是当下,一点不能拖延。”这个故事荒诞不经,老汉只知被追杀的人是“最需要帮助的人”,却不问追杀的人是否需要帮助,如果是追捕杀人逃犯该选择帮助哪一方呢?老汉如此不分青红皂白,置“义”于不顾,盲目藏匿逃犯,难道符合孔子的“仁爱观”吗?于丹却偏偏说:“这个故事,可以做《论语》的注脚。”(《心得》p:17,)用荒诞故事中的悖论来注解《论语》的核心思想“仁”,借道家、佛家或西方哲人的特例来证明儒家的通理,如此“悖体阅读”,必然造成阴差阳错的恶果!

3 正解与误读

《心得》曾以“《论语》的温度”作为《代后记》的标题,她写道:“在北方一个以温泉著称的小城里,曾经见过一口奇特的‘问病泉’,据说任何人舒舒服服地泡进去,一下子就感知到自己身体的病灶所在:有关节炎的人四肢关节就会麻酥酥有了感觉,有肠胃病的人肠胃间就会火辣辣涌起热流,而有皮肤病的人则周身通泰,洗掉一层,蝉蜕一般……我眼中的《论语》,就是这样一眼温暖的活水泵。……古有‘半部《论语》治天下’之说,那是将《论语》奉为中国文化思想的渊源;而我宁愿说‘半部《论语》修自身’,人人皆可视之为一眼温暖的‘问病泉’。……我看《论语》的温度,不烫手,亦不冰冷,略高于体温,千古恒常。”(《心得》p:158—159,)她特别欣赏《论语》中“适宜的温度”,用充满诗意的语言来概括自己对《论语》的总体感悟,我们不能不承认“温泉”的独特感悟是她对《论语》这部经典文章的文学评价,可算作她的个性化阅读。不过,于丹的“十分之一《论语》修自身”与赵普的“半部《论语》治天下”相去甚远。“温泉说”的根由,是把《论语》中多次出现的“义”字狭解为“适宜”、“道义”,归入君子的“修己”范畴,故意不讲“义”属于“忠”的“外修”范畴。所以,“治天下”的《论语》被于丹矮化为“修自身”的“问病泉”。这就是她进行“悖体阅读”的负面效应。她万万没有想到《于丹 论语 心得》成了文章误读、曲解的“问病泉”。但愿那些把《于丹 论语 心得》当作“心灵鸡汤”来喝的“粉丝”们、“乙醚”们、“鱼丸”们变换一下阅读心态,也把《心得》当作文章误读的“问病泉”,泡进去,感知自己误读病灶的所在,洗掉一层,蝉蜕一般……

“正解”与“误读”是阅读阐释中经常碰到的是非之争,二者难解难分,又必解必分。读者的“正解”往往是在不断克服“误读”的过程中获得的。

关于“误读”,阅读学界存在着真误读和假误读之辨。中外一些学者认为,“误读”永远是一个客观的存在,是一种规律性现象。美国耶鲁大学哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)教授

在20世纪70年代曾连续发表四部著作,系统论述了“诗的误读”。“一首新诗总是后辈诗人对前辈诗人及其伟大作品释读的结果。这是一种特殊的释读,它不在于对某一具体作品的释读实际发生与否,它实际上是指一种接受影响与打破影响、继承与创新的悖谬状态。”他提出“阅读总是一种误读。”^[3]我国清代纪昀说:“郢书燕说,固未为无益。”(《阅微草堂笔记》)钱钟书说:“作家原作叙事抒情本无彼意,然读者却在阅读中出现创造性的误解,悟出确有引人入胜的彼意,并为更多的读者所认可。”^[4]上引“特殊的释读”、“合理性误读”、“创造性的误读”显然是指读者释义对作者原意的超越或对传统释读的突破。由此,对“误读”引出“反误”和“正误”两种分法:“反误”指读者自觉不自觉地对文本穿凿附会,随意歪曲,既不合作者的原意,也不切作品的本意,那是真误读;“正误”指读者的理解与作者原意相抵牾,但切合作品的实际,使文本意义增值,这是假误读。我认为,把不同于作者原意的多元阐释归入“误解”的范畴是不妥的,正就是正,误就是误,不必对误解分正反,不存在“正确的误解”。将“合理性误读”和“创造性误解”作为“假误读”的修辞来运用,未尝不可,但把“正误”作为阅读学的概念和常规就不够科学了。超越作者、超越文本的“增解”、“异解”和“批解”是典型的“个性化解读”,不宜说成“正误”,而应说成“正解”、“精解”或“圣解”。

4 划清“个性化解读”和“自由化误读”的界限

在《论语》的多元解读中,必须区分《论语》读者心中的真孔子和假孔子。中国历史上,一代代学者通过阅读《论语》而“心得”的孔子形象有多种“变脸”:如春秋时代的“布衣孔子”、“贵族孔子”,汉唐时代的“今文学孔子”、“古文学孔子”、“汉学孔子”,宋元明清时代的“道德孔子”、“理学孔子”、“宋学孔子”,还有“素王孔子”、“文宣王孔子”、“大成至圣文宣王孔子”、“至圣先师孔子”,近、现、当代更有“反动孔子”、“革命孔子”、“摩登孔子”、“快乐孔子”、“丧家狗孔子”……对《论语》和孔子的研究一直没有中断,而且由中国扩展到世界,呈现出“乱世批孔、治世尊孔”的规律性态势,至今解读《论语》的版本已达2000多种。这“说不尽的《论语》孔子”阅读史,一方面表现为多元阐释,见仁见智,即“一千个读者有一千个孔子”;另一方面又表现为鱼龙混杂,是非并陈,即各式各样的“孔子”形象包含着对《论语》的“正解”和“误读”,有“真孔子”和“假孔子”之分。“至圣先师”可谓“正解”的代表,“布衣孔子”和“贵族孔子”可谓“个性化阅读”的适例,革命时代的“反动孔子”和建设时期的“快乐孔子”则是“误读”的代表。

个性化阅读不是自由化阅读,而是科学性和人文性相结合的阅读。当今,中国建设小康社会时期,于丹打扮的“快乐

孔子”成为“误读《论语》”的新变脸。它与以纯粹批判面貌出现的丑化了的“反动孔子”不同,而是以纯粹继承面貌出现的美化了的“快乐孔子”。《心得》一书的封面广告词赫然标示:“《论语》的真谛,就是告诉大家,怎样才能过上我们心灵所需要的那种快乐的生活。”向往快乐生活的现代公民谁不愿喝于丹酿制的“心灵鸡汤”呢?!《论语》的真谛确实是完全宣扬心灵快乐吗?真实的孔子是无忧、无惑、无惧的快乐人生吗?面对精华糟粕兼有的《论语》,稍有批判继承意识的读者,不该轻易上当。可怕的是,于丹打着“个性化阅读”的旗号,把自己精心打扮的“快乐孔子”标榜为“一心之得”。她在《心得·后记》里表白着:“千颗心有千种所得,万种心有万种所得,而我不过是其中的一心之得”;同时又辩解着:“可以得之于心的《论语》,不是被汉武帝罢黜了百家之后可以独尊的‘儒术’,不是与‘道’‘释’并称仪式庄严的‘儒教’,不是被穷究义理囿于考据的‘儒学’。”(《心得》p:159,)她生怕别人不接受她的《论语》心得,蓄意把自己的“尊孔”与封建统治的“儒术”、宗教信仰的“儒教”和义理考据的“儒学”区别开来,同时又将“一心之得”与现代阅读学倡导的个性化阅读混为一谈。当许多听众和学者批评她对《论语》的误读和曲解时,她狡辩说:“每个人对《论语》的理解都不一样,每个人都可以有自己的理解嘛。”这话与语文新课标强调的“独特感悟”,要“有自己的心得”、“自己的看法”、“自己的判断”何其相似乃尔!她以“一家之言”的合理性迷惑着读者大众,迷惑着不少师生,制造着一种似是而非的迷魂阵:“凡一心之得皆为个性化阅读”。殊不知“一心之得有正误之分”。这就需要我们辨别:什么是《论语》的“正解”?什么是《论语》的“误读”?什么是“个性化阅读”?什么是“自由化阅读”?我们认为,个性化阅读的根本标志是见仁见智,其基本原则是“多元有界”,这个“界”就是文本语境,就是文本的客观意义。见仁见智的多种意义阐发必须依据文本:就文学阅读说,一千个读者有一千个哈姆雷特,一千个哈姆雷特还是哈姆雷特;就文章阅读说,一千个读者有一千个孔子,一千个孔子还是本自《论语》的孔子。由此观之,自由化阅读的潜在信条是“多元无界”,即脱离文本,任意挥发,或不“入文”而曲解,或不“知人”而妄谈,或不“论世”而谬说,或不“察己”而乱议。我们解读《论语》,不论如何张扬个性,都要以文为本,在准确追索原意的基础上去重构新义,首先“我注六经”,然后才有资格去“六经注我”。于丹宣讲苏轼与佛印“见心见性”的故事,鼓吹“你心中有眼中就有”的唯心主义阅读世界观:“我喜欢的解读方式不是我注六经,而是六经注我。我只是在讲一己心得,我不认为自己在解读《论语》,我是在讲《心得》,而不是《于丹解读 论语》。”^[5]这里一语道破了自由化阅读的思想本质——“一个人心中有什么,他看到的就是什么。”散布全书各页正文左右的“边白”,积有24条

“于丹心语”,蓄意与“孔子语录”媲美,其实许多阐述并不是阅读《论语》的心得,而是于丹挂《论语》之名牌,卖自己的私货。我们并不否认《心得》一书中有“正解”的部分,有“个性化阅读”的因子,如果正面的东西一点也没有或太少,那么迷惑不了那么多读者。据悉,《心得》如今已销出500万册。但是,短短6万字的篇幅确实毛病百出,七章“心得”同义重复,讲的都是内心修养之道,其阅读心态、阅读方法、阅读结果的主导倾向构成了她的自由化误读。从误读《论语》、歪曲孔子形象的15种病灶来诊断,我们可以确认《于丹 论语 心得》是“自由化误读”的一个反面典型。

5 结语

在文章和文学的个性化阅读中,必须严格区分错误解读和正确解读。真正的误读、曲解、歪批、胡吹算不得个性化阅读。本文所论的“误读”是与“正解”相反的真误读,不包含所谓“正误”的假误读。真误读,作为阅读病态大有研究其病理的必要。阅读学研究不能只关注“成功阅读”而回避“失败阅读”,吸取“误读”的教训,总结“正解”的经验,正是训练阅读能力要探究的两个方面。

个性化阅读追求阅读的高度自由,但我们只承认阅读的相对自由,不承诺阅读的绝对自由。“个性化正解”讲究科学性和人文性的结合,追求“从心所欲不逾矩”的境界,“自由化误读”却打着“弘扬人文个性”的旗号而违背阅读的科学规律,陷入“随心所欲常逾矩”的泥坑。

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》那篇名文中,对黑格尔哲学著作曾提出:“必须从它的本来意义上‘扬弃’它。”^[6]我们对孔子的儒学代表作《论语》的“扬弃”,同样应该首先领会“它的本来意义”,即克服误读,获得正解,然后才能批判地继承这份宝贵的民族文化遗产。

参考文献:

- [1] 李悦.《论语》可以乱讲吗——批判于丹[N].人民日报(海外版),2007-02-08:(4).
- [2] 曾祥芹.个性化阅读要科学化 不要自由化[J].中学语文教学,2007,(11).
- [3] (美)哈罗德·布鲁姆.误读图示[M].北京:三联书店,1989:56.
- [4] 钱钟书.管锥编[M].北京:中华书局,1990:1071—1073.
- [5] 李悦,李放.批判于丹——正说《论语》智慧[M].北京:民主与建设出版社,2007:150.
- [6] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集(第四卷)[M].北京:人民出版社,1972:219.

作者简介:曾祥芹(1936-),男,河南师范大学教授,中国阅读学会研究会会长。