

《論語·憲問》篇“知其不可而為之”釋疑

郭遠·郭坦

中文摘要

在“子路宿于石門”篇中，“晨門”對孔子周流列國之舉的態度究竟如何？對此問題，先賢巨匠的釋讀觀點既精彩紛呈又存有爭論。在分析《論語》原典和諸家注釋的基礎上，本文認為“晨門”之“知其不可而為之”一語應是在譏諷孔子；但是“晨門”的譏諷卻恰好反證了孔子高尚的品格和對人類社會發展的真切關懷；同時，“知其不可而為之”從另外一種側面揭示了儒家的精神骨幹。

關鍵詞：晨門，孔子，《論語》，反思，譏諷，知其不可而為之

* 郭遠：昆明理工大學社會科學學院講師。(505944691@qq.com)

郭坦：武漢大學中國傳統文化研究中心博士生。(331077748@qq.com)

** 基金專案：2015年度雲南省教育廳重點項目《網路民謠的警世價值研究》(KKJD201534016)；昆明理工大學人文社會科學研究人才培養基金資助專案《文化哲學視域中的孝道研究》(KKSZY201234153)。

“子路宿于石門。晨門曰：‘奚自？’子路曰：‘自孔氏。’曰：‘是知其不可而為之者與？’”(《論語·憲問》)此文的思想闡釋已多見於案頭，對“晨門”之語或褒或貶爭議頗大；同時，爭議的關鍵點——“知其不可而為之”又揭示孔子哪些思想呢？這是本文試探究的兩個問題。

一、注釋中存在的爭議

有關《論語》的注釋可謂車載斗量。就“子路宿于石門”篇而言，“知其不可而為之”一語是考證“晨門”態度的核心句。先賢巨匠或緊扣孔子周流列國之舉進行探究，或從孔子思想義理本身入手進行發微，精彩紛呈，梳理如下：

其一，盛讚孔子，貶低“晨門”。“包曰：‘言孔子知世不可為而強為之。’何晏引。胡氏曰：‘晨門知世之不可而不為，故以是譏孔子，然不知聖人之視天下無不可為之時也。’”¹“皇侃《論語義疏》：‘言孔氏知世不可教化，而強周流東西，是知其不可為之，故問之。’”²

其二，認為“晨門”是有知之士，他贊同孔子之志，但守靜虛，與孔子之道不同而已。黃式三曰：“知其不可而為之，正指聖人周流列國，知道不行，而猶欲挽之，晨門知聖也。”³“夫知其不可者，智也。知其不可而為之者，智而能仁也。晨門一言斯得聖人心矣。包曰：‘言孔子知世不可為而強為之。’猶孟子言強為善也。晨門豈不曰：智而能仁者歟。斯易剝之上九，所稱碩果不食也。其果仁複生生也。晨門知聖人其若儀封人也夫。”⁴劉寶楠《論語正義》謂：“知世衰亂不可與共事，而猶冀己見用為治之也。”⁵

其三，晨門雖為有知之士，但處守靜之道，譏諷孔子不知世務。“【譯文】就是那個明明知道行不通，卻硬要去做的人嗎？【正解】晨門說：‘我聞君子相時而動，邦有道則仕，邦無道則隱。彼孔氏者，既已知時事不可為，即卷而懷之可也。乃猶遑遑焉奔走四方，必欲有為於天下，其亦不智甚矣。子之所從者，得非此人乎？’蓋譏孔子之不隱也。夫晨門之言，蓋亦士君子進退之常。但聖人道高德大，視天下無不可為之時，特時君不能用耳，此又非晨門之所知也。”⁶“此一章書見聖人視天下無不可為之時也。晨門曰：‘君子相時而動，可為則為，不可為則止。彼孔氏者，既已知時事不可為則藏焉已耳，而猶周流不倦，未嘗一日忘情於天

1 程樹德，《論語集釋》，1031頁。

2 黃懷信，《論語彙校集釋》，1330頁。

3 程樹德，《論語集釋》，1031頁。

4 朱熹注，簡朝亮疏，《論語集注補正述疏》，481頁。

5 黃懷信，《論語彙校集釋》，1331頁。

6 張居正，《論語正解》，237頁。

下，是非知其不可而必勉強以為之者與！子之從之，其勞甚矣。蓋賢者視天下有不可為之時，才力定也。聖人視天下無不可為之時，其道無所不可也。晨門賢而隱於抱關，知世之不可為而遂已，未知道之無不可為而不容已，乃以是譏孔子。聖、賢之相越，豈不甚遠哉？”⁷ “晨門曰：‘是知其不可而為之者’，正見孔子時必在外。若已息駕於洙泗之上，則門者不復做此言。此門者蓋一隱士，知世之不可為，而已譏孔子，不知孔子之知其不可為而為，正是一種知命之學。世不可為天意，而我之不可不為則仍是天意。道之行不行屬命，而人之無行而不可不於道亦是命。孔子下學上達，下學，即行道，上達，斯知命矣。然晨門一言而聖心一生若揭，儀封人一言而天心千古不爽，斯其知皆不可及。”⁸ “守門人說：‘此人就是那個明知行不通卻硬要去做的人嗎？’”⁹

其四，不用理會其他人的眼色，孔子應當排除任何環境的干擾，利用任何機會實現自己的人生抱負。“像孔子這樣的人，難道不應該抓住任何使他能夠對權力世界產生某種影響的機會嗎？”¹⁰

其五，不褒貶孔子或“晨門”，結合《論語》原典，讚揚“知其不可而為之”精神。“《康注》：‘晨門知世之不可而不為者。孔子斯人，是與萬物一體，饑溺猶己，悲憫為懷。’‘仁人之心，不忍若是，此所以為聖人也。知不可而為，晨門乃真知聖人者，不然齊景、衛靈公之昏庸，佛肸、公山之反畔，陳蔡之微弱衰亂，此庸人之所譏，聖人豈不深知愬而戀戀徘徊，其愚何為若是哉？’【記】從這兩章可看出儒學與道家(避世)並非全不相容，但儒學骨幹仍然是‘知其不可而為之’，可稱悲壯。此語之流傳千古，豈不因是？”¹¹ “‘知其不可而為之’，正是孔子救世的精神。”¹²

對於上述觀點，筆者認為：第一，要理清本段對話發生的歷史環境。“晨門”上複有“石門”二字。“石門”之說有三：“或魯城外門也；或地名，東平之境；或曲阜城北五十裡以外的石門山。”“晨門”之說有二：“或闔人也；或系刑人，非隱於把關之賢者。”¹³ 與，反問的語氣詞。¹⁴ 周流，又一說周遊，本文取前者。原因有三：其一，流者，擇也求也，又流轉也，“周流無不遍”。（《禮記·仲尼燕居》）遊者，離宮也，又閒遊也，“無遊民”。（《禮記·王制》）；其二，注釋中已有“周流”二字；其三，從陳蔡之厄、累累若喪家之狗的現實看，用“流”字更真切。鄭玄注：“分明是孔子棲棲皇皇曆聘於外，使子路歸魯視其家，甫抵城而門已關，只得宿于郭門之外，

7 蕭紅豔，《日講四書解義》，179頁。

8 錢穆，《論語新解》，349頁。

9 孫欽善著，《論語本解》，189頁。

10 [美]本傑明·史華茲著，程剛譯，劉東校，《古代中國的思想世界》，111頁。

11 李澤厚，《論語今讀》，349頁。

12 蔣伯潛，《四書讀本》，253頁。

13 高尚桀，《論語歧解輯錄》，791頁。

14 [日]宮崎市定，《論語の新研究》，321頁。

次日晨遇伺門人。掌啟門者訝其太早，曰汝何從來乎。若城門既大啟後，往來如織，焉得盡執人而問之。”¹⁵ 因此，就歷史環境而言，鄭注之言更貼合實際。

第二，“知其不可而為之”應理解為“晨門”譏諷孔子之意。其一，“知其不可而為之”雖出自“晨門”之口，卻有可能是代表了當時石門城百姓的主流觀點。畢竟孔子周遊列國在整個人類文化史都屬開天闢地之舉，吸引眼球在所難免，石門城百姓自會有所評價；在春秋末期戰亂頻仍，社會動盪不安，基本生活需求難以為繼，大多數人考慮的應該是衣食之憂；因此，以大眾的價值觀念不理解孔子的理想和關懷才是正常的表現，反之倒成了奇聞。其二，“司門”一職在春秋早期以前是大夫之職，但在春秋末期以後只是有其職而無其名的普通基層公務崗位；在《論語》中出現所謂道家的“隱士”，或為狂夫、或為自給自足的耕夫，都屬於社會小角色，與“晨門”相似，故為道家隱士亦有可能。其三，春秋時期，禮崩樂壞；“季氏旅于泰山”（《論語·八佾》），“陳成子弑簡公”（《論語·憲問》），是孔子所處的社會真實寫照，憑一己之力，諫君以行道，孔子的價值觀與社會現實嚴重不合。

第三，康、錢、蔣、李四位先生的觀點：“知其不可而為之”不單是譏諷，更具有深刻的內涵，並為儒家思想的骨幹，是我們理解本段內容及孔子思想的一把鑰匙。故下文圍繞此論展開。

二、“為”字考釋

“知其不可而為之”的落腳點在“為”上，且“為”字在《論語》的高頻出現；為彰顯此句含義，故對“為”字先進行文字考釋。

“為”字字形多樣，釋意豐富：“為”字有9種字形（區別明顯），3種詞性，在現代漢語中釋意達28種。¹⁶ 值得一提的是，據筆者統計，“為”字除了成就、貢獻、與“偽”相通三種釋意以外，其它都可以在《論語》中找出對應點。有鑑於此，我們必須解決一個根本問題：什麼是“為”字的本義？可以說，“為”的原始義與引申義是本與末、源與流的關係，而且釐清“為”的本義對於理解“知其不可而為之”概念，進而理解孔子思想具有提綱挈領的作用。

為，象形，以手牽象，寓意馴象，使象服役。金文略有變形，突出了人的手與象的尾巴。篆文承續金文字形¹⁷。“為”字由“手”和“象”兩部分組成，意指人以手牽象從事勞作。今人見之可能會感到奇特：上古時期大象就已經被馴服且為人所禦使？但這的確是真實的歷史。如羅振玉認為象為尋常服禦之物，役象以助勞，其事或尚在服牛乘馬以前。徐中舒有同樣觀點。¹⁸

15 程樹德，《論語集釋》，1030頁。

16 周法高主編，張日昇、徐芷儀、林潔明編纂，《金文詁林》，1553-1554頁。

17 胡厚宣，《甲骨探史錄》，467頁。

18 《漢語大字典》，2033-2034頁。

但筆者不敢深信：其一，以大象之龐然身軀，安能輕易落為尋常服禦之物，乖乖地供人驅使？其二，中國文字是以象形為基礎的寫意文字，服禦大象僅是“為”字的象形說明，其含意應不止於此。

亞洲象性格溫順，但服禦大象並不尋常。它需要捕獲大象，並馴服大象，任何一個環節都極其艱險。其一，在傳說中，馴服大象乃是聖王之能。袁珂說：“舜稱‘虞舜’，‘虞’字的涵義，當是《易·屯》‘即鹿無虞，惟入于林中’的‘虞’，是獵夫的意思……舜的弟弟也只是動物象，而非叫‘象’的人……古神話的本貌或許就是這樣。”¹⁹ 其二，在現實中，捕象需要人深入認識自然規律。殷人狩象是經過仔細偵察，掌握野象出沒的規律後進行。

貞令 象目象，若。

乙亥王卜貞，田疆，往來亡災，王占曰吉，獲象七，雉卅。²⁰

其三，捕象工作艱辛。

扶南王善射獵，每乘像三百頭，從者四五千人。（《南州日南傳》）

在西元二世紀時，捕捉野象，尚需要大量人員通力協作。反觀殷周時期，捕象之艱險可想而知。

其四，馴象是一個艱難繁雜的過程。

凡制象，必以鉤。象奴正跨其頭，以鐵鉤鉤其頭。欲其左，鉤頭之右，欲右，鉤左，欲卻，鉤額，欲前，不鉤，欲其跪伏，以鉤正按其腦，按之痛則號鳴。（《虞衡志》）

以此觀之，服禦大象是人與動物鬥智鬥勇的過程。在這個過程中，人是主動因素，他要偵察環境，摸清象的習性，不摻雜主觀臆斷，熟知物性；在面對大象時要無懼無畏，敢於向龐然大物挑戰，去實現目標。

因此，“為”字的本意應是，人要主動地認識掌握客觀規律，配以敢於鬥爭的精神去實現目標。與此同時，“知其不可而為之”的含義就清楚了。“知其不可而為之”意指即使外部環境艱險，條件不成熟，人也要主動地認識掌握客觀規律，配以敢於鬥爭的精神，以實現人的目標為最終歸屬。

三、《論語》中“為”與“不為”論說分析

思想是感性認識的基礎上形成的理性認識；它不僅反映客觀存在，同時也能作用於客觀存在。稱“為”是一種思想，是因為在《論語》文本中它反映了人的認識，並作用於人的行為。

¹⁹ 袁珂，《古神話選釋》，242頁。

²⁰ 胡厚宣，《甲骨探史錄》，467頁。

“為”字在《論語》中高頻出現，並且與《論語》的重要概念聯繫緊密。據筆者統計，“為”字在《論語》中出現167次，其中作為實詞出現148次，是《論語》的高頻詞彙之一。其中“為”字的雙音節或多音節詞連用，如“為人”、“為仁”、“為政”等，有42處。如果將相關詞彙歸類，比如將“為邦”、“為君”、“為臣”、“為宰”、“為士”歸入“為政”，以此類推，筆者再次據統計的結果是，“為人”出現13次；“為政”出現6次；“不為”出現10次；“為之”出現18次。

將“為”字本意與相關概念相互摩蕩為理解《論語》中的多音節詞開闢了新的語境。比如“為人”：

“有子曰：‘其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為人之本歟？’”（《論語·學而》）

“曾子曰：‘吾日三省吾身，為人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎，傳不習乎？’”（《論語·學而》）

“葉公問孔子于子路，子路不對。子曰：‘女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至雲爾。’”（《論語·述而》）

一是作為人，應有孝悌之心，這是人與動物的區別；二是為人的起點是家庭，從孝順爹娘和敬愛兄長開始，這是“道生”的基礎；逐漸推進到社會，跟朋友相處應該講信。三是在修業進德的過程中，要持之以恆，終身而行。從個人到家庭再到社會是“為人”的邏輯展開過程；孝悌忠信是“為人”堅守的原則；“發憤忘食，樂以忘憂”是“為人”孜孜以求的精神境界。

再如“為政”：

“子曰：‘為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。’”（《論語·為政》）

“子曰：‘道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。’
“或謂孔子曰：‘子奚不為政？’子曰：‘《書》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。’是亦為政，奚其為政？’”（《論語·為政》）

孔子主張德政，反對苛政，批判了以刑主政的做法。認為以刑為戒律，以法為準繩的誘導，民心不會穩定，社會自然不會穩定。只有從孝敬父母、兄友弟恭家庭倫理的基點出發，激發民眾的道德心，才是管理社會的最好途徑，並與上文“為人”聯繫起來。

需要說明的是，孔子絕非強“為”者，在《論語》中“為”與不為有明確的鴻溝。第一，與禮不合不為。

“不學禮，無以立。”《論語·季氏》

禮儀、禮貌是人的文化和道德素養的外在表現，不學會禮儀、禮貌，就難有立身之處。禮是言行的參照物。

“子曰：‘非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。’”(《論語·顏淵》)

以禮為言行規範，從視聽言動四個方面修飾自己的言行。禮是社會管理的重要原則，是一定社會的規範、秩序，用來指導人們的行為，調和各種衝突，達到社會的穩定和諧。

“有子曰：‘禮之用和為。貴先王之道斯為美，小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之亦不可行也。’”(《論語·學而》)

因此，對在現實中不合禮的行為，孔子嚴厲批駁。

“八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也?”(《論語·八佾》)

第二，與“仁”相悖不為。

“子曰：‘君子去仁惡乎成名，君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。’”(《論語·裡仁》)

君子在任何時間、任何地方、任何環境都須與不可離仁，這是孔子思想的恆念，更是最高指導思想。

“子張問仁於孔子。孔子曰：‘能行五者於天下為仁矣。’‘請問之。’曰：‘恭，寬，信，敏，惠。’”(《論語·陽貨》)

成仁與外在的事物無關，它只與個人的知與行相關。每個人都是可能成為仁人的種子，只要能順承本性，去掉克、伐、怨、欲的不良嗜好，形成恭、寬、信、敏、惠的道德準則，那麼這就可能是仁人，這樣為政就可能是仁君、仁政。

仁是孔子思想的核心，郭齊勇老師說：“孔子超乎前代思想家最主要的貢獻，是把作為‘禮’的內核‘仁’，即人文價值理想確立起來並作了多層面、多維度的發揮。”²¹ 筆者想補充的是，雖然仁沒有一般意義上確切說明，但卻有現實地描述。

“顏淵、季路侍。子曰：‘盍各言爾志。’子路曰：‘願車馬，衣輕裘，與朋友共敝之而無憾。’顏淵曰：‘願無伐善，無施勞。’子路曰：‘願聞子之志。’子曰：‘老者安之，朋友信之，少者懷之。’”(《論語·公治長》)

21 郭齊勇，《中國哲學史》，27、29頁。

“曰：‘莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。’
夫子喟然歎曰：‘吾與點也!’”(《論語·先進》)

從中我們可以看出孔子尊重生命，每個人都能各安所宜；尊重生命價值的實現，所有人都能“詠而歸”。筆者認為這是孔子一生孜孜不倦追求的社會狀態的直接表白，也是儒家“仁”念的現實展示，更是“知其不可而為之”的最終歸屬。

第三，小道不可為。百工之業於禮無虧，於仁無礙，但不可為。

“樊遲請學稼，子曰：‘吾不如老農。’請學為圃，曰：‘吾不如老圃。’樊遲出，子曰：‘小人哉，樊須也。上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣。焉用稼?’”(《論語·顏淵》)

百工之業與人的本性，禮的社會規範不相違背，但孔子並不主張自己的學生從事此類工作。這一條常為人所詬病，言孔子看不起普通百姓的生活方式。對此，我們需要注意子夏的進一步闡釋。

“雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。”“百工居肆以成其事，君子學以致其道。”(《論語·子張》)。

百工與君子所追求的人生道路不同，兩者之間並沒有相互貶低的意思，“小德川流，大德敦化”(《中庸》)才是正解。因此，筆者認為孔子在此是想強調為人要志存高遠，以“修己以安百姓”(《論語·憲問》)為業，以體認人之為人的價值為目的。

四、從“不為”到“知其不可而為之”的飛躍

上文講了“不為”的三種情況：與禮不合不為，與仁不合不為，小道不為。但“知其不可而為之”與“不為”之間有巨大的不同。結合《論語》，筆者將其具體闡述為兩類。其一，明知可為而不為，其中有不能為即非人力所及和不作為即人力所及而不為兩種。其二，理想可為，即使現實不可為而依舊向著理想邁進，追求人的價值實現。

第一，有哪些是不能為呢？筆者認為凡孔子言天與生死之事者，多有此意。

“伯牛有疾，子問之。自牖執其手曰：‘亡之命矣。夫斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也。’”(《論語·雍也》)

“季路問事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼。’曰：‘敢問死。’曰：‘未知生焉知死。’”(《論語·先進》)

第二，哪些是人力所及而不為呢？我們知道孔子為政的原則是以道侍君，不能則止；在其位要謀其政。但現實情況卻往往存在衝突。

“季氏旅于泰山。子謂冉有曰：‘女弗能救與？’對曰：‘不能。’子曰：‘嗚呼，曾謂泰山不如林放乎？’”(《論語·八佾》)

相似的事情發生在孔子身上，我們看孔子是如何應對的。

“陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝告於哀公曰：‘陳恒弑其君請討之。’公曰：‘告夫三子。’孔子曰：‘以吾從大夫之後，不敢不告也。’君曰‘告夫三子者！’之三子告，不可。孔子曰：‘以吾從大夫之後，不敢不告也。’”(《論語·憲問》)

通過這兩件示例，我們發現冉有是“聰明”的，是“知不可”，明知即使給季氏提出反對去泰山的建議也沒有用，故而不說。但這種明智中卻帶著世俗，也違背了禮和侍君之道。孔子之舉可謂“迂腐”。但在“迂腐”中我們卻看出孔子堅守行為標準，不為外物所誘惑，不屈從於權貴淫威之下的獨立人格和精神。孔子之知與冉有之知相去不多，然而孔子之行與冉有之行相差何其多也。

孔子畢竟也是血肉之軀，面對知其不可的種種社會現實，他有過等待的想法，“子曰：‘沽之哉，沽之哉！我待賈者也。’”(《論語·子罕》)也發出對世道不滿的感歎，“子曰：‘觚不觚，觚哉，觚哉。’”(《論語·雍也》)但孔子並沒有停下穩重的腳步，而是用自己的行為來改變這個飄搖不定的世界。

第三，勇於打破現實禮制的束縛朝向理想邁進。馮友蘭先生說：“道德、政治、反思的思想、知識都集於一個哲學家之身……他的哲學需要他生活於其中；他自己以身載道……因此在認識上他永遠摸索著，在實踐上他永遠行動著。”²² 仁是孔子思想的核心，它與禮之間存在張力，如何協調？馮論為我們打開了思路。

“公山弗擾以費畔，召，子欲往，子路不說，曰：‘末之也已，何必公山氏之之也！’子曰：‘夫召我者豈徒哉！如有用我者，吾其為東周乎！’”(《論語·陽貨》)

“佛別召，子欲往。子路曰：‘昔者由也聞諸夫子曰：親於其身為不善者，君子不入也。佛別以中牟畔，子之往也如之何？’子曰：‘然。有是言也；不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾其抱瓜也哉？焉能系而不食。’”(《論語·陽貨》)

入叛臣之國為臣，與禮不合，但子路不知禮是動態的，只是一定社會時期的規範，仁才是孔子思想的永恆價值。從孔子的言語中我們能體會到他的意向：擺脫禮的束縛去實現自己理想。因此，津田左右吉與宮崎市定都認為孔子具有樸素的革命思想。²³ 歐陽老師認為：孔子的德政理想與春

22 馮友蘭，《中國哲學史新編》，15頁。

23 [日]津田左右吉，《論語と孔子の思想》，69頁；[日]宮崎市定著，《論語の新研究》，321頁。

秋時期的社會現實具有尖銳的衝突。並明確指孔子支持亂黨是鐵證如山的事情，並且在晚年急於投身於現實政治之中。²⁴ 本傑明·史華茲指責子路為戲謔之徒，對孔子則深感惋惜。他說：“只要有可能對整個社會產生某種有益的影響，僅僅具備這一條，就必須納入考慮，即便它威脅到某些最嚴格的道德修養標準。”²⁵

五、結語

每個人都有理想，但同時又把自己看作是自然的存在者，當在事上磨練時，會出現了不同的選擇。一些人遇事立不住，面臨自然的需要和困難時，丟掉“為”與“不為”的原則，慢慢地沉溺於自認為人生應該值得擁有的內容。一些人有高尚的理想(因為這個理想也符合人類共同的願望)，卻可能為了滿足一己私欲，知其不可而不為，違背自己的理想——這個曾經在心中輝煌燦爛，甚至在某些時候會堅信為了這個目標其它一切可以統統放棄。還有一些人既有高尚的理想，又能在事上磨、立得住，卻囿於現實的框架下不敢越雷池一步。這些都不是儒家“知其不可而為之”精神的正確體現，也不是“知其不可而為之”的行事風骨。

可悲可歎的是，孔子的恒念並不為當時百姓所接受。“知其不可而為之”所隱含的譏諷，可說是代表當時百姓對於孔子和全體儒者所作的評價。他們所作的此般評論，可視為純粹針對孔子於當時現實政治世界裡的老百姓的生活無甚瞭解，而僅追求與現實遠離的理想孔子所作的批判。孔子的恒念並不為當時當權者所接受。孔子在周流列國途中，惶惶如喪家之犬。“知其不可而為之”的現實悲慘境遇，可視為單純針對孔子於當時現實政治世界裡的君王追追求霸的心理不能迎合的解讀；單純針對孔子在政治領域裡盡力達成的理想與現實之間明顯的距離。後世王權統治者們將孔子奉上神壇，塑造為道德理想化(神化)的孔子，更進一步地拉大了這個距離。謹以此論，那麼孔子只不過是個不理解現實的理想主義者。可是，通過對“知其不可而為之”的現實環境解讀，我們可以看到孔子顯然是正確地認識其所處的現實環境而仍抱此般夢想。因此，從平民化、理想化、神化的角度解讀孔子思想都不是恰當的維度。

“晨門”之“知其不可而為之”一語是對孔子周流列國之舉的譏諷。它在反映不同價值觀衝突的同時，卻恰好指出了孔子思想的骨幹：“知其不可而為之”是以天下蒼生的生命和價值實現為歸屬，它不但要求在殘酷的現實中孜孜以求理想，而且能夠挑戰現實，勇敢地打破現實的束縛並終生踐履。因此，在疾風暴雨的春秋，孔子的恒念構成了天地間的一道彩虹，至今可見。

■ 投稿日：2014.11.03 / 審查日：2014.11.21-2015.12.31 / 刊載決定日：2015.01.05

24 歐陽慎人，《先秦儒學是中國歷代農民起義的理論依據》，《北京青年政治學院學報》，2009.3。

25 [美]本傑明·史華茲著，程剛譯，劉東校，《古代中國的思想世界》，111頁。

參考文獻

- [美]本傑明·史華茲著，程剛譯，劉東校，《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004年。
- 程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1990年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1962年。
- 郭齊勇，《中國哲學史》，北京：高等教育出版社，2006年。
- 《漢語大字典》，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1987年。
- 胡厚宣，《甲骨探史錄》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，1982年。
- 黃懷信，《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 蔣伯潛，《四書讀本》，北京：新世界出版社，2010年。
- 李澤厚，《論語今讀》，合肥：安徽文藝出版社，1998年。
- 歐陽禎人，〈先秦儒學是中國歷代農民起義的理論依據〉，《北京青年政治學院學報》，2009年第3期。
- 錢穆，《論語新解》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2012年。
- 孫欽善著，《論語本解》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- 蕭紅豔，《日講四書解義》，北京：中醫古籍出版社，2012年。
- 袁珂，《古神話選釋》，北京：人民文學出版社，1979年。
- 張居正，《論語正解》，北京：中國華僑出版社，2009年。
- 周法高主編，張日昇、徐芷儀、林潔明編纂：《金文詁林》，香港中文大學出版。
- 朱熹注，簡朝亮疏，《論語集注補正述疏》，北京：北京圖書館出版社，2007年。
- [日]宮崎市定著，《論語の新研究》，岩波書店，昭和49年。
- [日]津田左右吉，《論語と孔子の思想》，岩波書店，昭和21年。

A New Approach to Chen Men's Ridicule of Kongzi

GUO Yuan · GUO Tan

Abstract

The “Xian wen” 憲問 chapter in the *Lunyu* 論語 contains Chen Men's 晨門 remark about Kongzi 孔子 (551-479 BCE). Kongzi was well known for his travel to feudal states to preach his political ideals. Of this effort, Chen Men remarked that Kongzi was “doing things though he know they are unworkable” (*zhi qi bu ke er wei zhi* 知其不可而為之). Chen Men's remark has typically been understood as a ridicule of Kongzi. While there have been various debates on the nature of the Chen Men's criticism of Kongzi's behavior and diverse interpretations are possible it seems clear that Chen Men's ridicule of Kongzi attests to Kongzi's lofty moral integrity and idealistic devotion to improving human society. The effort and devotion exemplified by Kongzi are usually understood as the essence of Confucian morale and value.

Keywords : Chen Men 晨門, Kongzi 孔子, *Lunyu* 論語, reflection, ridicule,