

鞠曦

自从北京师范大学于丹教授研究《论语》的“心得”在国家级电视台——中央电视台——播出之后，最近，中华书局——以出版精品学术书籍而享誉海内外的国家级出版社——又出版了《于丹〈论语〉心得》一书（以下简称《心得》）。[1]尽管得到了国家级殊荣，然而，《心得》的学术质量却非常糟糕。《心得》表明，其完全不按国学的治学规范，不对《论语》勾玄索隐以进行深刻细致的分析，不注重《论语》的版本学、语源学和训诂章句，不去占有和引用大量的第一手资料。《心得》表明，似乎浅显的文字表象，思想却异常迂迴旋绕，其以“内心淡定法”和内化的“中国文化无耻论”及冠之以“心得”，隐匿着歪曲利用、变相否定儒学及传统文化的无耻用心。《心得》尽丧学者良心，违背学术道德，淡化《论语》，回避孔子“穷理尽性以至于命”的核心思想和一以贯之的思想原理，治学方法可谓粗制滥造、游谈无根、浮浅武断。《心得》不顾大量宏观与微观方面存在的反证，故意歪曲《论语》，为中外“《论语》学”研究所仅见，可谓“《论语》学”研究领域的空前绝后的学术垃圾。为了遮蔽“中国文化无耻论”的思想理路，达到歪曲利用《论语》之目的，《心得》以“于丹心法”亦即“内心淡定法”“淡定”孔子的思想，用尽心机肢解《论语》。因为“于丹心法”与鲁迅于《阿Q正传》中所描写的“阿Q心法”相类似，因此又可称“于丹阿Q心法”。

通过“内心淡定法”，《心得》淡化了孔子博大精深的“修身、齐家、治国、平天下”的儒学学理，把儒学“淡定”为现实“心灵所需要的那种快乐的生活”的“简单”、庸俗而无耻之理。《心得》甘冒“学术乃天下之公器”之大不讳，肆无忌惮地糟蹋《论语》，可谓无耻之极。

所以，《于丹〈论语〉心得》虽然出于国家级院校之学者，刊于国家级出版社，形于国家级电视台，但是，由于《心得》与《论语》相去甚远，不堪卒读，实乃名实相符之糟粕。究其原因，《心得》是学风败坏、学术腐败的产物；察其内容，《心得》为淡化《论语》的无耻之作；观其形式，《心得》堪称国家级学术垃圾。

引发余对《心得》进行反思批判，是在长白山书院举办的丙戌冬季会讲中。本来，因为余对当代中国影视文化以及体制化学术没有太多的好感从而对《心得》的学术水平有所鄙视而不想置词。当代中国影视文化的浅薄，充斥在屏前幕后的媚俗和无耻，以追求最高收视率，为获经济私利而无所不用其极，成为影视文化的主流。因此，做为学术垃圾的《心得》，根本不值一谈。

然而，在本届会讲中，《心得》却成为不能回避的问题。本届会讲的主题为“儒学与现代文明”，余因此而引申最近撰写的一篇论文“儒家文化与当代社会——儒学复兴的反思与批判”中的观点，强调儒学应否复兴与能否复兴之关键，乃取决于当代儒家文化的批判能力——必须对包括中西文化在内的人类现当代文明进行有力的批判，决定于儒学能否引领人类文化走出误区，开出新的人类文化传统；余为此进一步论证了“正本清源，承续传统；中和贯

通，重塑传统；中学西渐，开新传统”[2]的思想理路于当代儒学的意义。在讨论这一论题时，来自高校的学生们因《心得》对《论语》的解读及其“于丹现象”激发了热烈的争辩，褒贬不一，各执所见。学生们虽大量征引媒体上的观点而申论之，然终不得要旨。由此表明了问题的复杂性和严重性，当代学术之混乱、思想之浮躁，以及对孔子思想的继续误解，可以知也。于是，由“正本清源”的思想理路所决定，余决定对《心得》进行系统地反思批判。

反思将以学术考辨为形式，以“承诺推定法”[3]为方法，揭示《心得》的学术问题，外化其“中国文化无耻论”，推定其“内心淡定法”和以“无耻论”为核心的思想方法、理论纲领和学术理路，以明问题之本质。以“承诺推定法”进行的推定表明，以“内心淡定法”为思想方法、以“中国文化无耻论”为理论纲领的《心得》，其理论自成体系，思想逻辑系统而贯通，表明其是有预谋、有策略的歪曲利用、变相否定儒学及传统文化的学术垃圾。所以，由《心得》之“内心淡定法”和“中国文化无耻论”所决定，把“内心淡定法”和“中国文化无耻论”作为反思批判的纲领，贯通其所有“心得”，既是“承诺与推定的统一”，也是历史与逻辑的统一，更是“正本清源”之必然。

一、《论语》学研究与“于丹心法”

《论语》是记录孔子教导弟子及弟子言行的结集，是中国传统文化的重要典籍。《汉书·艺文志》曰：“《论语》者，孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子即卒，门人相与辑而论撰，故谓之《论语》。”此论甚合。由于《论语》言简意赅，自成体系，符合人类生存本性的理论推定使其具有极强地人生与社会的实践意义，所以，《论语》不但对中国传统文化具有深刻而久远的影响，而且影响国外，形成了地域宏阔的中国文化圈。由孔子的思想与文化地位所决定，《论语》因此成为国学研究的必治之学，经过历代学者的不断研究，形成了与《易》学研究相比肩的《论语》学研究学科。

《论语》学研究包括对《论语》一书的名称、如何结集、结集年代、篇目和文本的结构及历史变迁，社会地位、影响与传播、注疏及范畴概念考释、文字训诂、《论语》的学术流派及思想形式等方面的研究。《论语》学研究涉及哲学、经学、历史学、经济学、教育学、法律学、文化学、中外文化比较、文字学、版本学等多种学科。历二千余年之《论语》学研究，形成了自在的研究方法和治学规范，不但博大精深，而且文献浩如烟海，虽穷经皓首而能有所得者，鲜矣！

《论语》学经历了长期的历史发展过程。随汉代的儒术独尊，《论语》于东汉时成为儒家经典，宋代又编撰于《四书》中，成为宋代之后的官方教科书和科举考试的学理依据之一。理学的集大成者朱熹认为，《论语》乃“圣人之言，大中至正之极，而后世之标准也。古之学者，其始即以此为学，其卒非离此以为道。穷理尽性，修身齐家。推己及人，内外一致，盖取诸此而无所不备，亦终吾身而已。”[4]因朱熹的提倡和随着理学成为官学，“盖千年来，自学子束发诵读，至于天下推维奉行，皆以论语为孔教大宗正统，以代六经。”[5]使《论语》成为学子必读之书。

《论语》学形成于西汉，“《论语》学在汉代有《齐》、《鲁》、《古》三家，自张禹合

《齐》于《鲁》，郑康成复合《齐》、《鲁》于《古》，师法不可复辨。”[6]这就是说，由郑玄把历史上不同的《齐》、《鲁》、《古》《论语》文献进行最后整合，使《论语郑氏注》成为修学《论语》的文本依据，并为后世所推重。此后，为了阐释《论语》的微言大义，形成了数量众多的《论语》学著作。据朱彝尊《经义考》，[7][两汉时期形成的《论语》学著作作为十八部，但已基本亡佚。魏晋南北朝时期为八十四部，如何晏《论语集解》、黄侃《论语义疏》等；隋唐时期为十二部，如陆德明《论语音义》、韩愈《论语笔解》等；宋元明时期为二百五十一部，如邢昺《论语注疏》、朱熹《论语集注》等；至清代，因考据学大兴，《论语》学的著述更是层出不穷。据日本学者林泰辅《论语年谱》所录，《论语》类著作达三千余种。民国至现代，《论语》学研究亦出现了众多成果，涌现出大量的《论语》学作品，如程树德《论语集释》、杨伯峻的《论语译注》等。时至今日，论语学研究仍在不断发展之中。

然而，尽管《论语》学研究历二千余年之久，形成的著作浩如烟海，取得了丰厚的学术成果，但有关《论语》的许多重要学术问题却没有得到很好地解决。历史上的《论语》学研究主要针对成书年代、编撰情况、版本变异、和有关注疏本的解读，显然没有正确解读孔子的思想原理及“穷理尽性以至于命”[8]的思想体系，[9]没有解决儒学哲学的本体论问题。[10]历史上的《论语》学研究虽然把《论语》作为理解孔子思想的主要文献，但却忽视或者不重视孔子“吾道一以贯之”[11]的思想原理，对孔子的“性与天道”之学的诠释无能为力。[12]尤为严重的是没有正确把握《论语》与《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》的思想关系，不但没有厘清孔子儒学的思想原理，而且陷入误区，甚至错误地认为《论语》的思想地位超越六经。清李元度认为：“《论语》所言之义理，精且粹矣。即以文论，非诸经所能及也。《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》之文，各造其极，亦各不相谋，而简括处终不及《论语》。《论语》之文，能以数语抵人千白言，如太和元气，如化工之肖物，各无遁形。”[13]李元度认为六经“各不相谋”即没有思想和逻辑上的关联，然孔子却谓“吾道一以贯之”。非旦如此，对后世运用六经可能出现的问题，孔子亦作出了正确预见：“知我者，《春秋》。罪我者，《春秋》”、[14]“后世之士疑丘者，或以《易》乎？”[15]由此表明，孔子的主要思想虽融入《易》，但后世却不得其解。而后世所利用孔子思想则在于政治，致使从汉代开始以《春秋》为本，以《论语》为用。所以，解读《论语》与《易》的“吾道一以贯之”，[16]才能推定孔子的思想体系，从而正确地理解孔子，走出几千年“罪孔”、“疑孔”的历史误区。这一工作对于复兴儒学及优秀传统文化而言，显然是重要的，然而这方面的工作不但不为学术界所推重，却出现了以歪曲孔子为能事的《于丹〈论语〉心得》，表明了体制化学术的腐败与无耻。

所以，遵循历史与逻辑的统一，当代的孔子儒学思想研究，重要的问题是对以“打倒孔家店”为表现形式的否定传统文化的思潮，在经过百余年后今天，又凸显出的孔子及儒学文化热潮究竟表明了什么？这需要正确解读儒学史文献，哲学性和科学性地推定孔子儒学的思想原理，从而明晓其在现当代文明中所能发挥的重要作用。显然，这需要相当深厚的学术功力，而这对于以否定儒学及传统文化获得合法性的体制化学术而言，无疑是一种奢求。然而，不无嘲讽的是，在这样的历史情境中，却出现了《心得》及“于丹现象”。究其实质，《心得》及“于丹现象”不但是体制化学术的二难，而且是合法性的二难，因此，其所处于的二难困境也只能是歪曲孔子的思想，任其发展，再次产生“罪天下”的后果，则不可避免。所以，对《心得》进行反思批判，对其歪曲《论语》及孔子思想进行正本清源，则十分必要。

《心得》表明，其根本不顾《论语》学研究的学术规范，违背历史与逻辑的统一，无视前人的学术成果，面对浩如烟海从而包容了哲学、经学、历史学、经济学、教育学、法律学、文化学、中外文化比较、文字学、版本学等多种学科的《论语》类文献，于丹非常轻率地“淡定”为：“《论语》告诉大家的东西，永远是最简单的，”[17]并以此作为“心得”的逻辑起点，最终所形成的《心得》，不但自以为是，而且以非为是，直至自欺欺人。《心得》极尽“淡化推定”之能事，用尽心机歪曲《论语》，消解“有耻观”，以达利用之目的。是故，“《心得》者，“得”之于“内心”的“淡定”即淡化推定也。

用“承诺推定法”推定《心得》，可知其思想方法是“内心淡定法”，其思想纲领是“中国文化无耻论”。由承诺与推定的统一所决定，“内心淡定法”与“中国文化无耻论”一以贯之于《心得》。由“中国文化无耻论”所决定，于丹自觉地对《论语》进行无耻解读，而又无耻地把书名美其名曰《于丹〈论语〉心得》。这就是说，不但《心得》无耻地以“内心淡定法”“淡定”了“中国文化无耻论”，而且在形式上，其欲盖弥彰的称为“心得”，以掩盖其歪曲利、变相否定儒学及中国传统文化的无耻用心。《心得》之“得”，可以知矣！

《心得》用心之良苦，可谓苦矣！

《心得》之“内心淡定法”，“得”之于无耻的混沌本体论和无耻的心法主体论。在《心得》中，无耻的混沌本体论主要以《天地人之道》给出，而无耻的心法主体论主要以《心灵之道》和《理想之道》给出。“心得”之所以用“内心淡定法”做为思想方法，是由其承诺的价值所决定。为此，首先需要分析于丹的心法主体论及其“内心淡定”的思想方法，关于混沌本体论，将在“国家级学术垃圾：无耻的混沌哲学——《于丹〈论语〉心得》批判（卷二）”中进行反思，在此暂且不论。

于丹说：

承认现实生活中的不足之处，并通过自己的努力去弥补这种不足，这就是《论语》告诉我们对待生活缺憾的态度。……

既然生活中的缺憾不能避免，那么用什么样的心态来对待这种缺憾就非常重要了。心态不同，也许会带来完全不同的生活质量。……

其实，弥补缺憾的是她自信心的回归。

而一个人的自信心来自那里，它来自内心的淡定与坦然。[18]

在《论语》中，一切高远的理想，都建立在朴素的起点上。我们要相信思想的力量是这个世界上最巨大的力量之一。中国知识分子所要的并不是一种物质生活的奢侈，但他们一定要心灵悠游上的奢侈。……[19]

所以，理想之道是什么？就是给我们一个淡定的起点，给我们一点储备心灵快乐的资源。[20]

这是《心得》中非常重要的两段话，乃“于丹心法”之核心，所以是于丹之核心“心得”，亦即《心得》一书的思想核心。《心得》表明，由“于丹心法”可淡定出多种“心法”，如后面将论及的“内心安宁法”、“内心约制法”等等。对上述“于丹心法”的核心内容进行“承诺与推定”之解读，可知第一段话为“心灵淡定心法”，第二段话为“理想淡定心

法”。“心灵淡定心法”和“理想淡定心法”共同组成了“内心淡定法”，也就是说，“心灵淡定心法”和“理想淡定心法”是“内心淡定法”承诺与推定的统一。所以，“内心淡定法”不但是贯通《心得》全书的思想方法，而且以“内心淡定”为逻辑起点实现了“价值论承诺与范畴推定”与“主体论承诺与形式推定”以及本体论与逻辑推定的统一。做为“内心淡定”的“心灵淡定心法”，其所承诺的理论价值和范畴推定的统一，是企图让人们的“心灵”以《论语》——当然是经过于丹歪曲后的《论语》——为基础，“坦然”面对“生活缺憾”，“承认现实生活中的不足之处，并通过自己的努力去弥补这种不足”。而“通过自己的努力”能“弥补缺憾”的主体方法，是“自信心的回归”，是使“自信心”“回归”到“内心的淡定与坦然”。做为“内心淡定”所承诺的主体论和形式推定及本体论与逻辑推定的统一，由“内心淡定”的“理想淡定心法”，是企图让人们“相信思想的力量是这个世界上最巨大的力量”，以这个“力量”为本体，使承载中国文化的主体即“中国知识分子”不要去追求“物质生活的奢侈”，而是要以“心灵悠游上的奢侈”去实现《论语》——当然是经过于丹歪曲后的《论语》——的“高远的理想”，而实现这一“高远的理想”的“理想之道”乃是《论语》所给出的“淡定的起点”及为了“心灵快乐”所“储备”的“资源”。

由上可知，由“内心的淡定”和“淡定的起点”所决定，“内心淡定法”是以“内心”进行的淡化式推定。所以，“内心淡定法”以“心得”为形式，以“心法”为主体，不但要对《论语》进行淡化推定，而且所“得”之《心得》无不是以淡化问题、淡化心灵、淡化理想、直至淡化哲学与文化做为学术目的而贯穿其中。所以，做为研究《论语》的学术《心得》，则首先需要《论语》进行淡化，从而成为《心得》一书“淡定的起点”。

二、“内心淡定法”与“双贤淡化”

做为“淡定的起点”，对《论语》进行的淡化推定首先表现在《心得》一书的封面上。在封面上，赫然印写着于丹对《论语》的“淡定”：“《论语》的真谛，就是告诉大家，怎样过上我们心灵所需要的那种快乐的生活”，并于正文中进一步进行了淡化推定。[21]

果真如此吗《论语》中的孔子告诉我们的是这样的“真谛”吗？对此，我们只要推定于丹的论证，便可大白于天下，并由此推定其无耻而内化的“中国文化无耻论”。

为了通过“内心的淡定”达到歪曲利用《论语》的学术目的，《心得》开篇即对博大精深的《论语》进行了“淡化”，于丹说：

大家别以为，孔夫子的《论语》高不可及，现在我们必须得仰望它。这个世界上的真理，永远都是朴素的，就好象太阳每天从东边升起一样；就好象春天要播种，秋天要收获一样。《论语》告诉大家的，永远是最简单的。《论语》的真谛，就是告诉大家，怎样过上我们心灵所需要的那种快乐的生活。说白了，《论语》就是教给我们在现代生活中获取心灵快乐，适应日常秩序，找到个人坐标。它就是这么一本语录。

[22]

按照“承诺与推定的统一”，于丹之所以要淡化《论语》所“教给”的道理，以在“现代生活中获取心灵快乐”，是因为所承诺的“现代生活中”和“日常秩序”中有使人的“内心”不“快乐”的问题。为了解决人们“内心”的不“快乐”问题，使人们“心灵快乐”，《心得》以“内心淡定法”为方法论，把《论语》的真谛淡化为“获取心灵快乐，适应日常秩序”的“语录”。所以，淡化《论语》以歪曲利用，贯穿《心得》之始终。

按照“于丹心法”的淡化推定的思想理路和价值承诺，《心得》继续对《论语》进行“淡化”说：“我们会觉得，《论语》好象没有很严密的逻辑性，很多是就事论事，里面也很少有长篇大论的文字，几乎每一则语录都很简短”。[23]然而，对于“没有很严密的逻辑性”的《论语》进行“内心淡定法”的淡化推定却需要“严密的逻辑性”。从哲学而言，淡化首先需要本体论的支持，所以，《心得》淡定了自以为是的无耻的“混沌本体论”，从而可能以“混沌”的天地人三才“淡定”“人的内心”，于丹因此说：“《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”。[24]由此形成了“内心淡定法”所淡化推定的“心法主体论”，即“淡定”主体“内心”“无比强大”的“力量”，从而使人们能够面对“生活缺憾”、亦即面对“现实生活中的不足之处，并通过自己的努力去弥补这种不足”时，能够以“无比强大”的“力量”去“淡定”“人的内心”，使其“淡定与坦然”及“心灵悠游”，从而解决人们“内心”的不“快乐”及“生活缺憾”等“现实生活中的不足”问题。由此可见，“于丹心法”与“阿Q心法”具有多么惊人的相似之处。

那么，人们对“现代生活”和“日常秩序”及“现实生活中的不足”表现出“内心”的不“快乐”，是些什么问题呢？于丹首先认为是“国民幸福指数”问题：

我们国家在上个世纪八十年代末曾参加过一次国际调查，数据显示，当时我们国民的幸福指数只有64%左右。

一九九一年再次参加调查，这个幸福指数提升了，到了73%左右。这得益于物质生活条件的提升和很多改革措施的实施。

但等到一九九六年再参加调查时，发现这个指数下跌到了68%。[25]

“国民幸福指数”的下跌表明人们的“内心”、“心境”、“心灵”存在着问题。于丹的“淡定”表明，“国民幸福指数”的下跌是由于“百姓内心”在是否“安全”、“快乐”及其对“生活真正有认同”的“感受”上发生了问题[26]对此，于丹认为：

这是一件很令人困惑的事情。它说明，即使一个社会物质极大文明极大繁荣，享受着这种文明成果的现代人仍然有可能存在极为复杂的心灵困惑。[27]

为了使“享受”“物质极大文明极大繁荣”的“现代人”走出“极为复杂的心灵困惑”，于丹以“于丹心法”对“心境”的“恬淡和安宁”之淡定，企图解决“国民幸福指数”的下跌问题。为了在《论语》中找到理论依据，于丹在把《论语》淡化为“现代生活中获取心灵快乐，适应日常秩序，找到个人坐标”的“语录”之后，为了找到“恬淡和安宁”的“个人坐标”，于丹又对《论语》中的“颜回之贤”进行了淡化：

让我们回到二千五百年前，看看就在那样一个物质匮乏的时代，那些圣贤是什么样

子。

孔夫子最喜欢的一个学生叫颜回，他曾夸奖这个学生说：“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》）

就是说，颜回家里很穷，缺衣少食，住在非常破烂的小巷子里。这么艰苦的生活对别人来说简直难以忍受，而颜回却能够自得其乐。

也许很多人会说，生活就是这样，穷日子富日子都得过，那有什么办法？

颜回真正令人敬佩的，并不是他能够容忍受这么艰苦的生活境遇，而是他的生活态度。在所有人都以这种生活为苦，哀叹抱怨的时候，颜回却不改变他乐观的态度。

只有真正的贤者，才能不被物质生活所累，才能始终保持心境的那份恬淡和安宁。[28]

上论表明，于丹对孔子称赞“颜回之贤”的原因进行淡化后，又对“贤者”进行了淡化，由此形成了“于丹心法”的“双贤淡化”。推定表明，于丹之所以要进行“双贤淡化”，是为了给人们“找到个人坐标”即为人们树立“双贤坐标”。对“颜回之贤”进行淡化，无非是说“颜回之贤”乃“贤”在“生活态度”，即颜回“乐观的态度”；对“贤者”进行淡化，无非是说“贤者”是“不被物质生活所累”的“始终保持心境的那份恬淡和安宁”之人。而“双贤淡化”的结果，无非是说“不被物质生活所累”、“始终保持心境的那份恬淡和安宁”的颜回，才是人们于“现代生活中获取心灵快乐，适应日常秩序”的“个人坐标”。

对此，余不禁要问，《论语》中孔子之所以称赞“颜回之贤”，是因为颜回“不被物质生活所累”、“始终保持心境的那份恬淡和安宁”吗？然而，余对《论语》所载“颜回所叹”[29]进行的学术考辨表明，于丹之“双贤淡化”，乃故意歪曲“颜回之贤”。

《论语·子罕》载：

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”。

颜回说，夫子循序而良善地诱导我，使我知识广博的是夫子所掌握的博大精深的文献和所建构的思想，使有所约束的是夫子“克己复礼”的理念（“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己。而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”[《论语·颜渊》]），我想停止学习都不可能。[30]

可见，颜回之所以“贤”，是因为孔子“循循然善诱”之教导。孔子以文教之，使颜回博学；孔子以礼教之，使颜回有所约束。“子曰：‘语之而不惰者，其回也与！’”[31]孔子说，听我讲学而不懈怠于修习的，大概只有颜回一个人吧。那么，孔子讲了那些内容？孔子以何文教之？致使颜回不懈怠于修习而被孔子称赞呢？《论语》表明，孔子所论“以道知得”[32]与“以道知耻”，[33]是成就“颜回之贤”的根本原因。

关于“以道知得”：

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，造次必於是，颠沛必於是。” [34]

关于“以道知耻”：

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。” [35]

此外，孔子所论“疏曲之乐” [36]和“智仁勇三达德”及“君子忧谋” [37]等都深刻影响了“颜回之贤”：

子曰：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，於我如浮云。” [38]

子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。” [39]

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。” [40]

由上可知，通过孔子“以道知得”的教导，颜回认为财富与高贵，是人们所盼望的。但是，不是以富贵之道得到的富贵，则不应处于这样的富贵之中。贫困与低贱，是人们所厌恶的。但是，不是因贫贱之道得以贫贱，则宁肯贫贱也不设法摆脱。君子厌恶不是由仁德得到的名望与地位。君子即使于短暂的吃饭时间也不违背仁德，匆忙的时候必然也是这样，颠沛流离的时候必然也是这样。颜回处于“邦无道”的时代，遵循孔子“以道知耻”的教导，其如果富贵而不是“一箪食，一瓢饮，在陋巷”，则是可耻的事。“以道知得”与“以道知耻”是孔子论说“有耻观”的重要内容之一，由“有耻观”所决定，必然是“仁者不忧”，而做为君子的颜回，必然是“谋道不谋食”、“忧道不忧贫”。所以，“不义而富且贵”，於颜回也如浮云。[41]可见，上述才是“颜回之贤”的根本原因。

所以，于丹以“内心淡定法”进行的“双贤淡化”，可谓谬以千里。于丹所谓颜回贤在“乐观的态度”，贤在“不被物质生活所累”，贤在“保持心境的那份恬淡和安宁”，完全是故意歪曲。问题表明，于丹淡化《论语》，企图为人们树立“恬淡和安宁”的“个人坐标”即“双贤坐标”，是不成立的。用所谓“于丹心法”淡化《论语》，以歪曲利用，既不能解决“国民幸福指数”的下跌问题，也不能使“物质极大文明极大繁荣”的“现代人”走出“极为复杂的心灵困惑”。问题表明，“于丹心法”之“双贤淡化”，乃歪曲利用之能事，终达变相否定之目的。《心得》之“于丹心法”，可谓无耻。

“于丹心法”的无耻在于，通过“内心淡定法”的“双贤淡化”，消解了《论语》的“有耻观”，从而为“中国文化无耻论”的淡化推定，进行了“双贤坐标”的理论预设。在于丹看来，有了“双贤坐标”，进而以“内心约制法”全面消解《论语》的“有耻观”，不但“中国文化无耻论”能够确立，而且唯有如此，才可能达到歪曲利用、变相否定《论语》之目的。用承诺推定法进行的推定表明，“内心约制法”是通过“内心淡定法”的淡化推定

所产生的又一方法，其既是于丹的“心得”之一，亦是歪曲《论语》的又一种方法。

三、“内心淡定法”与“内心安宁法”

《心得》表明，在进行“双贤淡化”之后，又继续以“内心淡定法”“淡定”了孔子的“快乐秘诀”即“内心的安宁”，企图以“内心的安宁”解决“许多人”“越来越不满”的现实问题。从《心得》的行文逻辑可知，“内心的安宁”是在“双贤淡化”之后，为了更加有效解决“国民幸福指数”下降问题而淡定的“心法”——“内心安宁法”。也就是说，之所以要“淡定”“内心安宁法”，是因为于丹要解决经其淡化的“心灵问题”：

诚然，谁都不愿意过苦日子，但是单纯依靠物质的极大丰富同样不能解决心灵的问题。

我们的物质生活显然在提高，但是许多人却越来越不满。因为他看到周围总还有丰富的阶层，总还有让自己不平衡的事物。

其实，一个人的视力本有两种功能：一个是向外去，无限宽广地拓展世界；另一个是向内来，无限深刻地去发现内心。

我们的眼睛，总是看外界太多，看心灵太少。

孔夫子能够教给我们的快乐秘诀，就是如何去找到你内心的安宁。

人人都希望过上幸福快乐的生活，而幸福快乐只是一种感觉，与贫富无关，同内心相联。

在《论语》中，孔夫子告诉他的学生应该如何去寻找生活中的快乐。这种思想传承下来，对历史上许多的著名的文士诗人都产生了巨大的影响。[42]

那么，“孔夫子告诉他的学生应该如何去寻找生活中的快乐”，究竟是什么呢？对此，于丹紧接上文说：

子贡曾经问老师，“贫而无谄，富而无骄，何如？”假如一个人很贫贱，但他不向富人谄媚；一个人很富贵，但他不傲气凌人。这怎么样？

老师说，这很不错。但还不够。还有一个更高的境界，叫做“贫而乐，富而好礼者也”。

更高的境界是，一个人不仅安于贫贱，不仅不谄媚求人，而且他的内心有一种清亮的欢乐。这种欢乐，不会被贫困的生活所剥夺，他也不会因为富贵而骄奢，他依然是内心快乐富足、彬彬有礼的君子。

这是多么高的骄傲啊！一个人能够不被富足的生活蛊惑，又能在贫贱中保持着做人的

果真如此吗？孔子所论“贫而乐，富而好礼者也”，是于丹所释“一个人不仅安于贫贱，不仅不谄媚求人，而且他的内心有一种清亮的欢乐。这种欢乐，不会被贫困的生活所剥夺，他也不会因为富贵而骄奢，他依然是内心快乐富足、彬彬有礼的君子”吗？简而言之，之所以能“贫而乐，富而好礼”是因为“内心有一种清亮的欢乐”吗？让我们回到《论语》。

“贫而乐，富而好礼者也”这句话出自《论语·学而》，余把其概括为“赐问贫富”：[44]

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。”

对《论语》进行一以贯之的推定表明，孔子对所有弟子的教导，皆因人而异，因材施教，因时所发。那么，在这章“赐问贫富”中，孔子要教导子贡的是什么呢？要理解这一问题，首先要知道《论语》中孔子对子贡因材施教，因时所发还有那些主要内容：

“赐问君子”[45]：子贡问君子。子曰：“先行其言而后从之。”[46]

“赐爱其羊”[47]：子贡欲去告朔之牺羊。子曰：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”[48]

“赐器瑚琏”[49]：子贡问曰：“赐也何如？”子曰：“女，器也。”曰：“何器也？”

曰：“瑚琏也。”[50]

“赐非所及”[51]：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。”[52]

“弟子诸行”[53]：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。[54]

“赐不受命”[55]：子曰：“回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉。亿则屡中。”[56]

“子贡方人”[57]：子贡方人。子曰：“赐也贤乎哉？夫我则不暇。”[58]

由以上内容可以推定子贡的德行。“弟子诸行”表明子贡能言善辩，又由“赐问君子”、“赐非所及”及“子贡方人”表明子贡有时言过其行；而“赐爱其羊”表明子贡有时不能“约之于礼”，“赐器瑚琏”表明子贡能集财聚富；“赐不受命”则表明子贡不受孔子礼教之命，[59]而去投机经商、集财聚富，并善于臆测是非。可见，子贡不受孔子礼教之命，不能“约之于礼”，使孔子对其言教则必然重礼，因子贡不守孔子“以道知得”与“以道知耻”的“有耻”之教，其于“邦无道”之时却投机经商、集财聚富，是可耻之事。孔子认

为，君子不应在“邦无道”时有所富贵。所以，把“赐不受命”这段话统一到“赐问贫富”，则知孔子所言，乃因子贡非礼而富，所富不义。[60]“未若贫而乐，富而好礼者也”，乃引导子贡“好礼”，使其能“约之于礼”，从而不再投机经商、集财聚富。正因此，才有子贡其后“如切如磋，如琢如磨”之感，孔子“告诸往而知来者”之论。

因此，于丹把“贫而乐，富而好礼者也”的原因解释为“内心有一种清亮的欢乐”，不仅不着边际，而且把孔子一以贯之的“有耻观”曲解的无影无踪。那么，于丹为什么要这样做呢？理由只有一个：歪曲利用“赐问贫富”，淡化“以道知得”与“以道知耻”，消解《论语》的“有耻观”。也正因为如此，歪曲利用“赐问贫富”则成为“中国文化无耻论”的主要内容之一。

所以，于丹面对“我们的物质生活显然在提高，但是许多人却越来越不满了。因为他看到周围总还有乍富的阶层，总还有让自己不平衡的事物”的问题，其只能用“总还有”三个字闪烁其辞，以“内心的安宁”转移人们“越来越不满”的问题视角，回避问题的本质性。所以，《心得》也只能回避孔子对“越来越不满”问题的本质性推定：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”[61]在于丹看来，“国民幸福指数”的下降，人们的“越来越不满”，不是因为社会问题，不是因为“不患寡而患不均”，而是因为人们的“内心”不“安宁”。所以，于丹对“不患寡而患不均”则只能视而不见、存而不论了。由此可见，“于丹心法”的运用，是因为于丹自身的“心灵问题”，其“心灵”对“中国文化无耻论”的不“困”不“惑”，所以又淡定出“内心安宁法”，从而也就耻上加耻了。

四、“双贤坐标”与“内心约制法”

上论表明，《心得》在“淡定”了孔子的“快乐秘诀”即“内心安宁法”的基础上，又以“内心淡定法”“淡定”了“清亮的欢乐”，以此进一步消解了《论语》的“有耻观”。然而，于丹又发现：“人生百年，孰能无憾，人这一生总会遇到这样那样不如意的事情。”[62]那么，怎样对待“不如意的事情”？为此，于丹“淡定”了“《论语》所倡导者的一种价值观念”：[63]

人首先要能够正确面对人生的遗憾，要在最短的时间内接受下来。不要纠缠在里面，不要一遍一遍地问天问地，这样只能加重你的苦痛。

第二个态度是，要尽可能地用自己所可以做的事情去弥补这个遗憾。

承认现实生活中的不足之处，并通过自己的努力去弥补这种不足，这就是《论语》告诉我们对待生活缺憾的态度。[64]

果真如此吗？《论语》是要人们“承认现实生活中的不足之处，并通过自己的努力去弥补这种不足”吗？能以其解决“生活缺憾”吗？孔子所论“以道知得”与“以道知耻”表明，如果不知“有耻”，“现实生活中的不足之处”则无从判断，“努力去弥补这种不足”则无从着手。所以，于丹所谓“要尽可能地用自己所可以做的事情”，是在故意引导人们不必管乎

有耻还是无耻。《论语》表明，失缺了“有耻观”而去做“自己所可以做的事情”，则只能是无耻之事。

当于丹在故意引导人们“努力去弥补这种不足”时，终于发现存在着一种危险，即所谓“鄙夫的勇敢”，因为鄙夫做不到“内心的淡定与坦然”，却能“不择手段”，所以应对其进行“约制”为此又淡定了“内心约制法”，于丹说：

孔子说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”（《论语·宪问》），内心的强大可以化解生命中很多很多遗憾。

要做到内心强大，一个前提是要看轻身外之物的得与失，太在乎得失的人，被孔子斥为鄙夫。

鄙夫，意义几乎等同于小人，就是不上台面的鄙陋的人。

孔子曾经说过，像这样的小人你能让他去谋划国家大事吗？不能。这样的人在没有得到利益时抱怨不能得到，得到了以后又害怕失去。既然害怕失去，那就会不择手段地维护既得利益。

这种患得患失的人，不会有开阔的心胸，不会有坦然的心境，也不会有真正的勇敢。

什么是真正的勇敢？它和“匹夫之勇”有怎样的区别，《论语》中对于勇敢有怎样的诠释？

……“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》）

意思是说，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。

我们想想，小偷劫匪穿门打户，甚至越货杀人，你能说他不勇敢吗？但是这种没有道义约束的勇敢是世界上最大的灾害。

那么这个“义”、“道义”又是什么呢？

那是一种内心的约制。孔子说：‘以约失之者，鲜矣！’（《论语·里仁》）一个人内心有所约制，就会在行为上减少过失。

假如一个人真能做到一日“三省吾身”（《论语·学而》），真能“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》），就做到了约制。而能够反省自己的错误并且勇于改正，这就是儒者所倡导的真正的勇敢。[65]

于丹上论表明，其显然故意曲解“三省吾身”，因为《论语》有关“三省吾身”的这段话的原文是：“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？”[66]

“三省吾身”是“为人谋”、“与朋友交”与“传习否”，就形式而言，其不但不“约”，

而且“三省”还需更为基本之“约”，由此才能由“约”而“省”之。由“约我以礼”、“齐之以礼，有耻且格”[67]可知，“有耻”才能有“约”。所以，只有把“为人谋而不忠”、“与朋友交而不信”及“传而不习”视为“可耻”，才能做到“为人谋而忠”、“与朋友交而信”及“传而习之”。所以，由“有耻观”生成的耻辱心才是“约”，才能“约”。可见，“三省吾身”是“约”的结果，而不是“约”本身。所以，问题表明，《心得》把“三省吾身”做为“约制”，是“内心淡定法”的结果，其目的是把“有耻观”之“约”“淡化”为“内心的淡定与坦然”而消解人们的耻辱心。而没有“有耻观”和耻辱心则无从“约制”，其必然带来越来越多的可耻的社会问题。余不仅要问，在消解了人们的“有耻观”和耻辱心之后，于丹的“内心”“坦然”吗？于丹在消解了自身的“有耻观”和耻辱心之后，谋《论语》而不忠乎？“见贤”而不“齐”乎？“自省”而不“省”乎？《心得》无耻乎？

“鄙夫”一词，仅两见于《论语》，然却被于丹所利用，由此表明，虽然“内心淡定法”力量强大，却无法“淡定”“鄙夫”之“勇”，所以只能进行“约制”。然而，我们又看到，于丹的“约制”从所谓的“鄙夫”又发展为“假如一个人”，从而使“约制”的层面进一步扩大。也就是说，“内心约制法”适用于所有人。于丹对“勇敢”“约制”的最终结果，是“反省自己错误并且勇于改正”的“真正的勇敢”，说到底，“真正的勇敢”是“三省吾身”和“见贤思齐，见不贤而内自省也”，从而把人又拉回到“内心的淡定和坦然”，以此消解了“勇敢”。由此可见“于丹心法”之妙用。

因此，于丹所谓“约制”于“见贤思齐”也只能“齐”到“双贤淡化”。由此可知，之所以此前要树立“双贤坐标”，是为了“见贤思齐”，从而以“双贤坐标”对人进行“内心的约制”，其结果是把“勇敢”淡化为于丹的“颜回之贤”，亦即于丹所谓颜回贤在“乐观的态度”，贤在“不被物质生活所累”，贤在“保持心境的那份恬淡和安宁”。所以，经过“内心约制法”的淡定，终于形成了“内心淡定法”的承诺与推定的统一，从而表明“于丹心法”自成体系。“见贤思齐”虽然是对《论语》的进一步歪曲，却能使“内心约制法”和“内心淡定法”在“无耻论”上统一，所以，此乃《心得》推出的无耻的“心灵之道”。

然而，问题在于，能以“内心约制法”“约制”于丹所论及的“鄙夫”之勇吗？《论语》之谓“勇”及其所约之“勇”，如于丹所论吗？《论语》载：

“见义之勇”[68]：子曰：“见义不为，无勇也。”[69]

“无礼之勇”[70]：子曰：“勇而无礼则乱。”[71]

“疾贫之勇”[72]：子曰：“好勇疾贫，乱也。人而不仁，疾之已甚，乱也。”[73]

“仁者之勇”[74]：子曰：“有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。”[75]

“不学之勇”[76]：子曰：“好勇不好学，其蔽也乱”。[77]

“无礼之勇”[78]：子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶：恶称人之恶者恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”[79]

可见，孔子谓勇，乃在于“见义之勇”和“仁者之勇”即“仁义之勇”，而“仁义之勇”必然是以“仁义”为本。“勇而无礼则乱”和“恶勇而无礼者”则表明，其与“齐之以礼，有耻且格”、“博学於文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”[80]具有承诺与推定的统一性，表明儒学提倡“有耻之勇”。[81]而《心得》通过对“勇敢”的“约制”，把“有耻之勇”消解为“内省”，究其本质，是为了消解“有耻”。所以，“内心约制法”是对《论语》的歪曲，其目的仍在于消解“有耻”。

上引《论语》之“约”表明，“约”乃在于“礼”。“约，缠束也。从糸。”段玉裁注曰：“束者，缚也，引申为俭约”。[82]“糸，细系也。象束絲之形。凡糸之属皆从糸。”段玉裁注曰：“絲者，蚕所吐也。细者，微也。细絲曰糸，糸之言蔑也，蔑之言无也”[83]由《说文》可知，“约”为“细微之处的约束”或“俭约的束缚”，而能“约束”、“束缚”人的是蔑以复加的最基本而俭约的道理。那么，《论语》有关“约”的内容与形式是什么呢？

“约”六见于《论语》：

“不仁处约”[84]：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。”[85]

“约者无失”[86]：子曰：“以约失之者，鲜矣。”[87]

“约之以礼”[88]：子曰：“君子博学於文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”[89]

“约而为泰”[90]：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。”[91]

“约我以礼”[92]：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”。[93]

“约之以礼”[94]：子曰：“博学於文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”[95]

《论语》之见“约”，有一基本同样内容的文字，分列于《雍也》、《颜渊》两篇中，可见其重要。《论语》之“约”表明，“不仁者不可以久处约”，不仁的人不可能长久处于约束中（不可能长久约束那些不仁义的人）。“以约失之者，鲜矣。”因为约束而犯有过失的人，是很少的。（很少有因为约束而犯有过失的人）。“亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣，”处于失去却装扮成拥有，处于空虚却装扮成充足，处于约束却装扮成泰然，这样的人很难有恒常不变的操守。“博学於文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫，”“畔，田界也。”段玉裁注曰：“田界者，田之竟处也。《左传》：‘子产曰，行无越思如农之有畔，其过鲜矣。’畔，涯也，经典多借为叛字”。[96]是故，畔，叛也。君子通过学习而拥有广博的知识，以礼来约束自己，也就可以不致于离经叛道了。

由上可知，“约”于《论语》中的意义是能够约束人于细微之处的俭约之理。由“约之以礼”、“约我以礼”可知，《论语》有关“约”的思想，显然不是《心得》所推定的“内省”。孔子所谓“约”者，礼也；“约”乃据礼而约，“约而有耻”才是俭约而基本之理。那么，为什么要据礼而约呢？乃因“有耻且格”：“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。’”[97]以政治进行诱导，以刑罚进行规范，能使百姓不敢犯有过错，但百姓却没有对可耻事物的自觉。以仁义进行教导，以礼进行规范，能使百姓具有对可耻事物的自觉从而具有人格，使其不会犯有过错。“小人不耻不仁”，[98]小人不知有耻而不仁不义，“不仁者不可以久处约”，所以应使其首先“有耻”。也就是说，“约之以礼”使人“有耻”，“有耻”使人具有人格。“有耻”才能有所“约”，才能成就内心的人格修养，“有耻”是良好“心境”的基础，人如果无耻，则不会有所“约”。人如无耻，不但无以产生正确的价值观，而正确的行为方式则更无从谈起。正因为“有耻”的重要性，儒学把“有耻”做为教化的基本目的之一，是儒学的重要内容。所以在《论语》中多次记载了孔子关于“耻”的阐述。“有耻”是儒学的理论基础之一，其使孔子儒学形成一以贯之的伦理思想体系。那么，为什么《心得》要淡化“耻”甚至于消解“有耻”？下面的论证将表明，以“中国文化无耻论”扭曲孔子的思想，使人行己无耻，安于无耻，是于丹《心得》的根本目的。

五、《论语》之“有耻”与《心得》之“无耻”

《心得》通过“于丹心法”消解《论语》的“有耻观”，淡定人们的“内心”，不去关心社会现实，以“内心”的“约制”使“心灵”失去对可耻事物的判断和批评能力，行己无耻，从而对无耻的社会现象无动于衷，是《心得》以“中国文化无耻论”实现的理论目的。

尽管于丹在尽力消解《论语》的“有耻观”，然而，关于“耻”之为“义”，却十七见于《论语》，其以鲜明的“有耻观”，成为人格的基本标准。之所以称“有耻观”是人格的基本标准，是因为无论是君子还是平民百姓，都应“有耻”，即具有对可耻事物的判断并加以拒斥的品行。

《论语》论“耻”，述列于下：

“恭礼远耻”[99]：有子曰：“信近於义，言可复也。恭近於礼，远耻辱也。因不失其亲，亦可宗也。”[100]

“有耻且格”[101]：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。”[102]

“耻恶衣食”[103]：子曰：“士志於道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”[104]

“耻躬不逮”[105]：子曰：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”[106]

“不耻下问”[107]：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。”[108]

“丘亦耻之”[109]：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。”[110]

“以道知耻” [111]：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。” [112]

“仲由不耻” [113]：子曰：“衣赧蕴袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与？不佞不求，何用不臧？”子路终身诵之。子曰：“是道也，何足以臧？” [114]

“行己有耻” [115]：子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使於四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次？”曰：“守族称孝焉，乡党称弟焉。”曰：“敢问其次？”曰：“言必信，行必果，硜硜然小人哉！——抑亦可以为次矣。”曰：“今之从政者何如？”子曰：“噫！斗筲之人，何足算也？” [116]

“原宪问耻” [117]：宪问耻。子曰：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。” [118]

“耻言过行” [119]：子曰：“君子耻其言而过其行。” [120]

上列表明，对于人性而言，“有耻且格”具有重要的主体论和价值论承诺。“耻躬不逮”，不能身体力行，是可耻的；“巧言、令色、足恭”即花言巧语、察言观色、虽恭恭敬敬却不讲原则、内心怨恨却表面友善，是可耻的；“以道知耻”表明，在国家政治清明时，贫贱是可耻的事；在国家政治昏暗时，富贵是可耻的事。“原宪问耻”表明，不但在国家政治清明时做官享受俸禄，而且在国家政治混暗时也做官享受俸禄，这是可耻的事。“耻言过行”表明，说的过多而自己又做不到，此与“耻躬不逮”具有承诺与推定的统一性。

其中，对“有耻观”而言，“有耻且格”和“行己有耻”是非常重要的。“行己”：自己的品行、品德、品格；“有耻”：具备对“可耻”事物的自觉。“行己有耻”是要求把自己的品行格于“有耻”，即人的行为以“有耻”做为基础，人具有“行己有耻”之后，再去“使于四方，不辱君命”。可见，“有耻且格”与“行己有耻”具有主体论与价值论的统一，具有道德主体论意义。人们的道德观念只有建立在“有耻”即具有对可耻事物的自觉人格，才能有道德自律，道德才能产生伦理效用。否则，只能是道德滑坡及导致道德虚无主义。

所以，在“有耻”的意义上，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。” [121]人之所以异于禽兽者，在其所具有的羞耻之心，而“察于人伦，由仁义行”者，是以“有耻且格”也。所以，“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣”、[122]“耻之于人大矣。为机变之巧者，无所用耻焉。” [123]人不可以没有羞耻之心。羞耻之心对于人太重要了，为了达到自己的目的而用尽机巧的人，在 any 一点上都不会表现出其还有羞耻之心。

子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾，无咎。’此之谓也。” [124]小人不知有耻而不仁德，不怕行不义之事，不见利益不会努力工作，不在刑威面前不会接受惩罚。所以，有小的过错就对其惩罚，使之免于更大的错误，这是小人的福气。孟子曰：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也；。非人也。恻隐之心，人之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不能充之，不

足以事父母。”[125]其中，“无羞恶之心，非人也”表明，对可耻事物的自觉，是做人的基础；“羞恶之心，义之端也”则表明，对可耻事物的自觉，是仁义的基础。所以，“耻之于人大矣”。

但是，《心得》为了达到使人“内心安宁”而安于无耻的目的，进而对《论语》“行己有耻”这段话进行曲解，其以对孔子“有耻观”的消解表明了《心得》的无耻。于丹说：

孔子强调一个人的内心修养，决不是放弃对社会的责任，而是更好地为社会服务。

在《论语》中有一段意味深长的对话。

学生子贡去问老师：‘何如斯可谓之士矣？怎么样才可以叫做士呢？’

我们知道，士这个阶层是中国的知识分子阶层，是那种无恒产有恒心，以天下为己任的阶层，这应该是一个很崇高的名誉。

老师告诉他说：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣”。

孔子的意思是说，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。[126]

……

其实，“士”的这三个标准，是孔子对一个成熟的、能够在社会职业岗位上有所担承的人的质量描述。

士的最高标准是“不辱君命”……[127]

为了使“知识分子”知道“所承担的是一个什么样的使命”，于丹用“完璧归赵”的典故进行“淡定”后，[128]然后总结说：

在一个突变的情形下，一个人怎么样能够有所担当，其实是一个成熟的人在职业角色中所要受到的一种考评。人怎么样可以变得无谓，可以变得淡定而不仓惶？这需要在心中找到一个符号的寄托。这个寄托不见得是大家共同认可的一个宏大理想，也不见得是一种权势、金钱之类的东西。可以说，每一个人都有自己的“达·芬奇密码”每一个人的生命链条中一定有他自己最在乎的东西，但凡找到这样一个寄托，就会给你这一生找到一个依凭，会找到一个内心的根据地。

在《论语》中，一切高远的理想，都建立在朴素的起点上。我们要相信思想的力量是这个世界上最巨大的力量之一。中国知识分子所要的并不是一种物质生活的奢侈，但他们一定要心灵悠游上的奢侈。[129] ……

所以，理想之道是什么？就是给我们一个淡定的起点，给我们一点储备心灵快乐

《心得》以上推定，不但是对“于丹心法”及“内心淡定法”的论证，而且是对“子贡问士”的[131]极尽曲解，其主要在以下几个方面歪曲了孔子的思想。其一，如上所述，“行己有耻”是使自己的品行以“有耻”为基础，即自己的行为需要以对可耻事物的判断为基础，否则不能使自己有所行动，惟如此，才可以论及“使于四方，不辱君命”。可见，“行己有耻”不是于丹所说“一个人做事的时候要知道什么是礼义廉耻”，而是“有耻”才能“行己”。于丹所谓“礼义廉耻”，不但层次模糊，而且把“耻”列后，显然本末倒置，表明于丹是在“淡定”“行己有耻”。而问题的重要性则在于，不能“行己有耻”，必然行己无耻。而“行己有耻”，则需要理解《论语》所论“有耻”与“无耻”的具体内容。如上述，其中尤以“以道知得”和“以道知耻”及“原宪问耻”具有代表性。“以道知耻”表明，一个人应当坚定地相信道和努力学习道，至死不愈地坚守道义是善的行为。危险的国家则不能进入，混乱的国家则不能居住。国家政治清明时则出现于社会中，有所创见，有所奉献。在国家政治昏暗时则隐居起来，无所创见，无所奉献。在国家政治清明时，贫贱是可耻的事；在国家政治昏暗时，富贵是可耻的事。“原宪问耻”表明，不应在国家政治昏暗时做官享受俸禄，否则是可耻的事。可见，“有耻”是“士”或不“士”的具体标准。而《心得》不但对此故意不论，而且把“有耻”“淡化”为“内心的良好修养”。孔子对“邦有道”或“邦无道”的推定表明，《论语》论及的“有耻”不是“内心的良好修养”，而是对外在的社会进行“有耻”与否的判断以决定自己的行为，所以是一种“有耻观”。可见，《心得》通过“内心淡化法”消解了《论语》的“有耻观”，企图使人们通过“内心”的“淡化”从而对社会中那些“无耻”的事物视而不见或故作不知、行己无耻。从而使社会失落孔子的“有耻观”，使儒学的理想之道被“淡定的起点”和“心灵快乐”所取代。可见，《心得》对“有耻观”的消解，把儒学“为天下立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的价值取向抛入九霄云外，其不但使儒学庸俗化，而且使“邦无道”于人们“内心”的“淡化”而合法化，从而消解了儒学及中国文化的道德“合法性”。所以，《心得》对“有耻”的“淡化”和对“有耻观”的消解可谓无耻之极。因此称其为“无耻论”。由于“无耻论”是以“内心”或“心灵”为逻辑起点，所以称为“内化”；由于其以“淡化”和消解儒学及中国文化的“有耻论”为目的，使中国文化成为无耻论的文化，因此称其为“中国文化无耻论”。

其二，“子贡问政”这段话不是指“知识分子”，而是指“从政者”即“士大夫”，因为“子贡问士”的最后一“问”乃是“今之从政者何如？”对此，《心得》也心知肚明，所以才说“士的最高标准是‘不辱君命’。”然而，《心得》不但把“士”淡化为“知识分子”，而且消解了“从政者”应具有的“行己有耻”这一基本品德。显然，只有在消解了“行己有耻”这一基本品行之后，才能使“知识分子”无论在“邦有道”还是在“邦无道”的情况下，都能“不辱君命”，为君效命。可见，《心得》完全违背了孔子“行己有耻”的思想。

其三，有意识的把“有耻”淡化为“每一个人的生命链条中一定有他自己最在乎的东西，”从而不管“有耻”与否。《心得》把《论语》的高远理想淡化为“朴素的起点”，以“给我们一个淡定的起点，给我们一点储备心灵快乐的资源”的“理想之道”即以“心灵悠游”淡化“修身、齐家、治国、平天下”的儒学思想。《心得》对《论语》的“淡化”和庸俗化可以知也；《心得》之无耻，可以见也。

综上所述，由《心得》的“于丹心法”可知，“中国文化无耻论”有以下三义，并且一以贯之。其一，通过“于丹心法”消解以儒学为主体的中国文化的“有耻论”，使中国文化成为“无耻”的文化，形成了以《心得》为形式的“中国文化无耻论”的理论推定；其二、通过“内心淡化法”消解《论语》的“有耻观”，表明其思想方法是“中国文化无耻论”。其三，由《心得》的理论目的所决定，企图以“中国文化无耻论”淡化和遮蔽中国当代社会中不知廉耻、道德滑坡、官场腐败、学术腐败、笑贫不笑娼、“我是流氓我怕谁”等等无耻问题，使人们安于无耻，行己无耻。惟有如此，于丹才可能继续以“心得”为形式，无耻地解读《庄子》、《孟子》、《荀子》等一系列中国文化经典。

所以，由“于丹心法”淡定的“中国文化无耻论”不但无耻，而且卑鄙。

六、“八荣八耻”与“中国文化无耻论”

中国文化源远流长，孔子儒学为中国文化的发展，为中华民族的自强不息、厚德载物，为中华民族自立于世界民族之林，做出了卓越的贡献，儒学因此成为中国文化的主流。孔子所创立的思想学说，是中国文化的瑰宝，是中华民族的骄傲，也因此成为中华民族继往开来、自立于世界民族之林的重要的思想资源。2006年4月21日，国家主席胡锦涛访问美国耶鲁大学并发表重要演讲，自豪地说：“中华文明是世界古代文明中始终没有中断、连续五千多年发展至今的文明”。[132]显然，由于儒学在中华文明中的主体性地位，其所作的贡献则不言而喻，而《论语》的“有耻观”的人格思想也必然潜移默化地影响至今。正因于此，胡锦涛于2006年3月4日看望出席全国政协十届四次会议的委员时提出了“八荣八耻”的思想。“八荣八耻”的具体内容是：坚持以热爱祖国为荣、以危害祖国为耻，以服务人民为荣、以背离人民为耻，以崇尚科学为荣、以愚昧无知为耻，以辛勤劳动为荣、以好逸恶劳为耻，以团结互助为荣、以损人利己为耻，以诚实守信为荣、以见利忘义为耻，以遵纪守法为荣、以违法乱纪为耻，以艰苦奋斗为荣、以骄奢淫逸为耻。[133]“毫无疑问，‘八荣八耻’出台的背景是一个‘缺德时代’，这个时代至少经历了长达二十多年的‘渐进式缺德’过程。往事不堪回首，但必须回首，这就叫反思，也只有反思才能够深刻领会到‘八荣八耻’的现实需要和时代意义”、“无数的事实都在证明在中国‘缺德时代’的存在！因此，‘八荣八耻’的新道德价值观完全是针对‘缺德时代’应运而生的，‘八荣八耻’适合对任何一种道德恶化现象的矫正，可以说，‘八荣八耻’新道德观就是针对‘缺德时代’的及时雨”[134]反思表明，所谓“缺德”，是因为不知“有耻”。也就是说，造成“缺德时代”乃因缺知“有耻”，所以才产生不知廉耻、道德滑坡、官场腐败、学术腐败、笑贫不笑娼、“我是流氓我怕谁”等等无耻社会现象。之所以“八荣八耻”能够矫正道德恶化等无耻社会现象，是因为其首先使人具有自觉的人格，而人格的自觉只能产生于对可耻事物的判断并加以据斥的观念，即使人具有了“有耻观”。所以，应当认为，“八荣八耻”是“道之以德，齐之以礼”[135]的一种形式，效乃“有耻且格”[136]的道德伦理。显然，《论语》的“有耻观”[137]是不可或缺的思想资源，是孔子儒学对当代的重要贡献。

然而，于丹却以“内心淡定法”消解《论语》的“有耻观”，以“中国文化无耻论”为理论目的，使人行己无耻，安于无耻，安于道德恶化等社会现状，求得“内心”的平静，不作非份之想。面对无耻的当代社会现象，于丹却在大作特作“人怎么样可以变得无谓，可以变得

淡定而不仓惶”[138]的“心得”文章，于丹耻乎哉？于丹耻乎也！

既然于丹能够以“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”[139]解读《论语》的“行己有耻，使于四方，不辱君命，”那么，于丹以其“良好”的“内心的淡定和坦然”与“内心的安宁”，使命于“八荣八耻”乎？于丹以“中国文化无耻论”之“心得”，“使于四方”悦以说教，其“不辱君命”乎？于丹以无耻之论取悦天下，鉴之于“八荣八耻”乎？于丹淡化《论语》和孔子儒学，生产国家级学术垃圾，其“危害祖国”乎？中华民族乃自强不息、厚德载物之民族，而于丹却安于无耻，其“背离人民”乎？于丹以“于丹心法”进行学术研究，其“愚昧无知”乎？于丹以“心法”为方法、以《心得》为形式，逃避艰苦细致的学术研究，其“好逸恶劳”乎？于丹以“心得”为理据，以歪曲孔子为能事，其“损人利己”乎？于丹不遵守游戏规则，尽丧学者之良心，其“见利忘义”乎？于丹不按国学的治学规范治学，身为教师弗能“传道、授业、解惑”，其“违法乱纪”乎？于丹歪曲利用《论语》，行己无耻败德渔利，其“骄奢淫逸”乎？是故，于丹耻乎哉？于丹耻乎也！

既然于丹要求人们“三省吾身”，那么，于丹自己“三省吾身”了吗？于丹为人谋《论语》，其忠于孔子的思想吗？于丹与社会各界交流《于丹〈论语〉心得》，其心灵诚实吗？于丹使于四方宣讲“心得”，其自身都做到做好了吗？既然于丹为人们树立了“双贤坐标”，那么，于丹自己“见贤思齐”了吗？于丹“见不贤而内自省”了吗？子曰：“君子耻其言而过其行。”[140]是故，于丹耻乎哉？于丹耻乎也！

是故，《心得》耻乎哉？《心得》耻乎也！《心得》耻在以“心得”为表而以学术为质，耻在以无耻的“于丹心法”所“淡定”，耻在违背了学术规范，耻在所做的垃圾学术。是故，无耻的心法产生了无耻的心得。是故，《心得》耻乎哉？《心得》耻乎也！

按照承诺推定法，之所以于丹以“心法”和“心得”为理论形式，其在于表明，每个人都有不同的心，有多少人研究《论语》，就会有多少种“心得”，这种不知羞耻的“心法”，既可以避开学术批评，也可以获得“内心的安宁”。正因于此，于丹才能大言不惭地说：“千棵心有千种心得，万棵心有万种心得，而我只不过是其中的一心之得”。[141]显然，学问做到如此地步且如此声言者，只有学术无赖。[142]

那么，于丹所谓“一心之得”，究竟是什么？于丹说：“可得之于心的《论语》，不是被汉武帝罢黜了百家之后刻意独尊的‘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’”。[143]对此，余不仅要再问，于丹之“心得”，到底是什么？于丹是以什么身份？以什么形式？以什么样的“心”得出这样的“心得”？

由《心得》可知，于丹“从二十一岁读先秦文学硕士”，[144]现为北京师范大学教授，教授“中国古典文学”，是古典文化的研究者和传播者。[145]可见，于丹是以教授为身份，以学术研究为形式，以学者之心“得”于《心得》，所以，《心得》应当是严谨的学术成果。可是，于丹却自称这个“一心之得”即不是“刻意独尊的‘儒术’，”也“不是仪式庄严的‘儒教’，”更“不是穷究义理囿于考据的‘儒学’，”也就是说，于丹的《心得》不同于历史上所有关于“儒术”、“儒教”、“儒学”的学术研究，是于丹自己的“心法”，是自行开创的科学的学术研究，因此可以不遵守古代与现代的学术规范和游戏规则，可以违背历史与逻辑的统一性。也就是说，于丹的“心法”和“心得”，是独树一帜的学术研究。既然如此，于丹应当首先对自己所开创的中国文化研究的“心得”科学范式、研究方法即

“于丹心法”之所以然进行论证，然后批判否定前人的所有关于“儒术”、“儒教”、“儒学”的学术研究成果，否定其历史与逻辑的统一性，从而为“于丹心法”奠定坚实的理论基础，由此开新前无古人的“心法”及“心得”学术传统。可是，于丹却没有这样做，其既没有给出任何新的文献根据，也没有给出任何新的学理依据。所以，《心得》既没有新的文献根据，也没有新的学理依据，却敢于冒“学术乃天下之公器”之大不讳，只能归之于“我是无赖我怕谁”的学痞心态[146]。其“心得”表明，用“于丹心法”即“内心淡定法”淡定《论语》，其始也歪曲利用，其终也变相否定。所以，于丹所谓“一心之得”，只能是无耻之“心”和无赖之“得”。也就是说，既使“千棵心有千种心得，万棵心有万种心得”，而做为“其中的一心之得”——“于丹之心”与“于丹之得”，也是唯一的一棵无耻之心和唯一的一种无耻之得。

是故，于丹耻乎哉？于丹耻乎也！《心得》耻乎哉？《心得》耻乎也！

（丁亥年正月初三记于长白山书院）

注 释

[1]于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版。

[2]鞠曦：《新传统主义与中西文化》，载《恒道》第三辑，吉林文史出版社2005年3月第1版，第1页。

[3]鞠曦：《中国之科学精神》，四川人民出版社2000年6月第1版，第152页。

[4]朱熹：《朱文公正文集》卷七十五，《论语训蒙大义》。《四部丛刊初编》本，上海书店1989年版。

[5]康有为：《论语注序》，中华书局1894年版。

[6]梁启超：《中国近三百年学术史》，中国书店1985年版，第199页。

[7]朱彝尊：《经义考》，中华书局1998年影印版。

[8]《易·说卦传》。

[9]鞠曦：《易道元贞》，中国文联出版社2001年4月第1版。

[10]《论语·里仁》：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’”又，《论语·卫灵公》：“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”

[11]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[12]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[13]李元度：《天岳山馆文钞》卷三十八，《读论语三》，清光绪四年刻本。

[14] 司马迁：《史记·孔子世家》。

[15] 《帛书要》。

[16] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[17] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第5页。

[18] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第25页。

[19] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第98页。

[20] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第99页。

[21] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第5页。

[22] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第5页。

[23] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第5—6页。

[24] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第9页。

[25] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第11页。

[26] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第10—11页。

[27] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第11页。

[28] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第11页。

[29] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[30] 参阅杨伯峻：《论语译注》，1980年12月第2版。鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[31] 《论语·子罕》。

[32] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[33] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[34] 《论语·里仁》。

[35] 《论语·泰伯》。

[36] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[37] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[38] 《论语·述而》。

[39] 《论语·子罕》。

[40] 《论语·卫灵公》。

[41] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[42] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第12页。

[43] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第12—13页。

[44] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[45] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[46] 《论语·为政》。

[47] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[48] 《论语·八佾》。

[49] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[50] 《论语·公冶长》。

[51] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[52] 《论语·公冶长》。

[53] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[54] 《论语·先进》。

[55] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[56] 《论语·先进》。

[57] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[58] 《论语·宪问》。

[59] 朱熹：《四书集注》。《论语注疏》，[魏]何晏注、[宋]邢昺疏。

[60] 《论语注疏》，[魏]何晏注、[宋]邢昺疏。

[61] 《论语·季氏》。

[62] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第21页。

[63]于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第22页。

[64]于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第22页。

[65]于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第26—27页。

[66]《论语·学而》。

[67]《论语·为政》。

[68]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[69]《论语·为政》。

[70]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[71]《论语·秦伯》。

[72]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[73]《论语·秦伯》。

[74]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[75]《论语·宪问》。

[76]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[77]《论语·阳货》。

[78]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[79]《论语·阳货》。

[80]《论语·颜渊》。

[81]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[82]许慎：《说文》，段玉裁注。

[83]许慎：《说文》，段玉裁注。

[84]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[85]《论语·里仁》。

[86]鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[87] 《论语·里仁》。

[88] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[89] 《论语·雍也》。

[90] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[91] 《论语·述而》。

[92] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[93] 《论语·子罕》。

[94] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[95] 《论语·颜渊》。

[96] 许慎：《说文》，段玉裁注。

[97] 《论语·为政》。

[98] 《易·系辞传》。

[99] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[100] 《论语·学而》。

[101] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[102] 《论语·为政》。

[103] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[104] 《论语·八佾》。

[105] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[106] 《论语·八佾》。

[107] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[108] 《论语·公冶长》。

[109] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[110] 《论语·公冶长》。

[111] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[112] 《论语·泰伯》。

[113] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[114] 《论语·子罕》。

[115] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[116] 《论语·子路》。

[117] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[118] 《论语·宪问》。

[119] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[120] 《论语·宪问》。

[121] 《孟子·离娄》。

[122] 《孟子·尽心》。

[123] 《孟子·尽心》。

[124] 《易·系辞传》。

[125] 《孟子·公孙丑》。

[126] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第95页。

[127] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第96页。

[128] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第96—97页。

[129] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第97—98页。

[130] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第99页。

[131] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[132] 《孔子文化》。曲阜师范大学孔子文化学院、山东省国际文化交流中心主办，2006年第2期，第25页。

[133] 《孔子文化》。曲阜师范大学孔子文化学院、山东省国际文化交流中心主办，2006年第2期，第25页。

[134] 《孔子文化》。曲阜师范大学孔子文化学院、山东省国际文化交流中心主办，2006年

第2期，第25页。

[135] 《论语·为政》。

[136] 《论语·为政》。

[137] 鞠曦：《论语正疏》，未刊。

[138] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第98页。

[139] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第95页。

[140] 《论语·宪问》。

[141] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第159页。





[142] “无赖：①刁钻泼辣，不讲道理；②游手好闲，品行不端的人。”（《现代汉语字典》，商务印书馆1978年12月第1版，1202页。）据此，学术无赖是从事学术的刁钻泼辣、不讲道理的游手好闲、品行不端之人。

[143] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第159页。

[144] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，第158页。

[145] 于丹：《于丹〈论语〉心得》，中华书局2006年11月北京第1版，封二。

[146] “痞”：“痞块，中医指腹腔内可以摸得到的硬块”，（《现代汉语词典》，商务印书馆1980年版，第860页。）“学痞”为引申义：指表现为“无赖”的学术“病症”或“病态”。

 关闭窗口  发表,  查看评论  打印本页

发表日期：2007-2-27 浏览人次：1667

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。