

錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》 對孔子政治思想解釋的比較研究

陳浩榕*

摘要

孔子以德政為核心，為儒家的政治思想奠定了理論基礎。《論語》是研究孔子政治思想的一手材料。歷代講解、闡釋《論語》的學者非常多，取得的成果蔚為大觀。近代學者以白話形式譯注《論語》的著作中，錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》可謂其中的代表作，影響深遠。但是，學者對二書的評價，可謂大相徑庭。本文將首先探討錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》能否準確解釋《論語》的政治思想，然後比較二書在白話譯文、詞語注釋、義理闡釋等方面的特色和得失。

本文歸納孔子的政治思想為十二項，分別是：德政、仁政、貴民、養民、教民、君道、舉賢、納諫、出處進退、王霸、修身為本、憂患意識。每項政治思想均徵引三段《論語》原文，然後排列錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》的白話譯文，再比較其譯文、詞語注釋、義理分析的差異，辨正兩本著作解釋孔子政治思想的特色和得失。比較之下，發現《論語新解》是錢穆尊孔信念的具體表現；楊伯峻《論語譯注》則跳出「尊孔」和「反孔」二元對立的角度來解釋孔子的政治思想，較少在注釋中褒貶孔子。

關鍵詞

《論語新解》 《論語譯注》 孔子 政治思想 注釋

* 作者為香港大學中國語言文學文科碩士。

(一) 緒論

1 研究對象和範圍

儒家文化是中國傳統文化的主流，孔子（前 551–前 479）是儒家學派的創始人。儒家一貫重視政治，把君臣關係置於人倫之首。在儒家的思想體系中，政治思想佔有十分重要的地位。先秦時期，孔子以德政為核心，為儒家的政治思想奠定了理論基礎。孔子思想的基本成分是社會政治論，他關心的是社會的治亂，追求社會的長治久安¹。因此，本文以孔子的政治思想作為研究的切入點。

歷代講解、闡釋《論語》的學者非常多，取得的成果蔚為大觀，從而使《論語》研究成為一門專門的學問²。近代學者以白話形式譯注《論語》的著作中，錢穆（1895–1990）《論語新解》和楊伯峻（1909–1992）《論語譯注》可謂其中的代表作，影響深遠。夏傳才《十三經講座》道：

近人錢穆詮釋《論語》的專著《論語新解》，以篇次為序，對原文注釋、解析、串講並白話試釋，不乏新見，在港台及海外較流行。近人楊伯峻撰《論語譯注》，包括原文、注釋、譯文、餘論四部分，並附《論語辭典》是當代較好的白話譯本，流傳廣泛，但仍有闕誤。《導言》中對《論語》的命名，作者和時代、版本的真偽等問題，進行了論證和說明，可作一家之言。³

李零認為今人讀《論語》，錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》是基本的參考書⁴。《論語》內容豐富而文字簡約，為注釋和講解留下發揮的空間。現代人了解孔子的思想，必須閱讀《論語》。一般而言，現在的讀者囿於古文基礎和文化知識薄弱，閱讀《論語》，往往要從白話譯注本入手。錢穆和楊伯峻對《論語》的譯注，勢必影響讀者對孔子思想的認識和評價。

因此，本文集中研究錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》對孔子政治思想的解釋，並且加以比較。

1 羅安憲：《中國孔學史》（北京：人民出版社，2008），頁 106。另外，韋政通也指出：內聖外王是儒家最高的文化理想。載韋政通《儒家與現代中國》（台北：東大圖書有限公司，1984），頁 9。

2 宋鋼：《六朝論語學研究》（北京：中華書局，2007），序。

3 夏傳才：《十三經講座》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁 278。

4 李零：《喪家狗：我讀論語》（太原：山西人民出版社，2007），頁 39–41。

2 研究目的

蔡慧崑盛讚錢穆的《論語新解》：

錢穆研讀《論語》，考據、辭章、義理並重，兼用會通與分讀之法。舉凡《論語》文法的分析、文本的釐訂、章句的注解和人事的考辨，既有前賢的啟發，亦不乏其獨見創獲之處。⁵

牛澤群則批評錢穆的《論語新解》和楊伯峻的《論語譯注》說：

《論語新解》的「新」，卻體現在舊說的「白話」這一新形式而已。書中多還並列一些舊說，其中有前人早已吐棄的，卻在「一說」、「或說」平易的話之後，往往並不加以辨析，甚至排序前也無傾向性。⁶

楊伯峻的《論語譯注》自有它的長處，但此書問題不少，主要是：一、通俗性強，研究性弱；二、摭舊說多，採新成果少；三、明顯硬傷性錯誤時見；四、著力不夠，用功不多，故不可謂精湛。⁷

蔡慧崑和牛澤群對二書的評價，可謂大相徑庭。本文將首先探討錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》能否準確解釋《論語》的政治思想，然後比較二書在白話譯文、詞語注釋、義理闡釋等方面的特色和得失。

3 研究方法

本文歸納孔子的政治思想為十二項，分別是：德政、仁政、貴民、養民、教民、君道、舉賢、納諫、出處進退、王霸、修身為本、憂患意識。

每項政治思想均徵引三段《論語》原文，然後排列錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》的白話譯文，再比較其譯文、詞語注釋、義理分析的差異，辨正兩本著作解釋孔子政治思想的特色和得失。

版本方面，《論語》原文採用北京大學 1999 年出版的阮元（1764–1849）校刻《論語注疏》；錢穆的《論語新解》用台北蘭台出版社 2000 年的版本；楊伯峻的《論語

5 蔡慧崑：《錢穆論語學述論》，《逢甲人文社會學報》第 14 期，2007 年 6 月，頁 131。

6 牛澤群：《論語札記》（北京：北京燕山出版社，2003），序 13。

7 同上，序 12。

譯注》，則用北京中華書局 2008 年的版本。

(二)《論語新解》和《論語譯注》對孔子政治思想的解釋

1 德政說

(1) 子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」⁸

錢穆譯文：

先生說：「為政以己德為主，譬如天上的北辰，安居其所，眾星圍繞歸向著它而旋轉。」⁹

楊伯峻譯文：

孔子說：「用道德來治理國政，自己便會像北極星般，在一定的位置上，別的星辰都環繞著它。」¹⁰

從白話譯文上分析，錢、楊兩位先生的差別不大。但是，錢穆沒有具體說明「居其所」的意思，楊伯峻則語譯為「在一定的位置上」。如果從譯文的流暢程度比較，楊伯峻的語譯更為流暢、清晰。此外，兩人對這段《論語》原文的詞語也加以注釋，但是側重點卻有明顯的不同¹¹。楊伯峻從現代天文、地理學的角度，解釋為何「北辰居其所而眾星共之」。原來「孔子所說的北辰，不是指天球北極，而是指北極星。天球北極雖然不動，其他星辰都環繞它動，但北極星也是動的，而且轉動非常快。祇是因為它距離地球太遠，約 782 光年，人們不覺得它移動罷了。」楊伯峻對「為政以德」喻體的解釋，具體、清晰。相反，錢穆注釋「北辰」，只有寥寥一句「北辰，即北極星，古人謂是天之中心」，稍嫌知其然，而不知其所以然。

錢穆對這一段《論語》的詞語注釋和章旨解說的重心，在闡明孔子政治思想中的「德政說」。這比楊伯峻只是長篇累牘解釋「北辰」的來龍去脈，稍勝一籌。錢穆

8 阮元校刻，十三經注疏編委會編：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁 15。

9 錢穆：《論語新解》（台北：蘭台出版社，2000），頁 25。

10 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，2008），頁 11。

11 同上，頁 11。楊先生從地球自轉軸開始說明，指出今天的北極星位於小熊座。整個解釋超過一百五十字，可謂詳細。

具體指出「為政治領袖者，能以己之道德作領導，則其下尊奉信仰」¹²，就能產生眾星拱之的凝聚力和認同感。

此外錢穆也在章旨解說中，指出儒家政治思想強調以德服人。錢穆認為「孔門論學，最重人道。政治，人道中之大者。人以有群而相生相養相安，故《論語》編者以〈為政〉次〈學而〉篇。孔門論政主德化，固政治亦人事之一端，人事一本於人心。德者，心之最真實，最可憑，而又不可掩。故雖蘊於一心，而實為一切人事之樞機。為政亦非例外。」¹³這闡明孔子提倡為政以德，重視在上位者的德行感召思想。由此可見，錢穆解釋孔子的思想，不停留在訓詁考證的層面，更重視微言大義的闡發，往往有精闢之見¹⁴。綜觀孔子倡導的君子道德實踐的階梯歷程，由「修己以敬」開始，接著是「修己以安人」，終極在「修己以安百姓」¹⁵。錢穆對「為政以德」章旨的闡發，點出了儒家由內聖推展至「外王」的思路。因此，比較兩位學者對孔子政治的解釋，不能只看白話譯文，還要分析詞語和義旨的解釋。

(2) 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。」¹⁶

錢穆譯文：

先生說：「用政治來領導人，用刑法來整齊人，人求免於刑罰便算了，不感不服領導是可恥。若把德來領導人，把禮來整齊人，人人心中將感到違背領導是恥辱，自能正確地到達在上者所要領導他們到達的方法。」¹⁷

楊伯峻譯文：

孔子說：「用政法來誘導他們，使用刑罰來整頓他們，人民只是暫時地免於罪過，卻沒有廉恥之心。如果用道德來誘導他們，使用禮教來整頓他們，人民不但有廉恥之心，而且人心歸服。」¹⁸

12 錢穆：《論語新解》，頁 25。

13 同上注。

14 見徐興海：〈《論語新解》對於《論語》學習之意義〉，載《錢穆思想學術研討會論文集》（台北：東吳大學錢穆故居管理處，2005），頁 105。

15 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《論語義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1997），頁 316。

16 《論語注疏》，頁 16。

17 錢穆：《論語新解》，頁 29。

18 楊伯峻：《論語譯注》，頁 12。

這段《論語》的原文，指出了先秦時期兩種不同的治國主張，闡發了孔子為政以德的思想。孔子用「民免而無恥」與「有恥且格」來說依靠刑政和依靠道德教化的不同效果，指出道德教化在穩定社會秩序方面的重要作用¹⁹。兩位學者的譯文，皆能指出孔子重視道德和禮教的政治思想，但是在白話譯文的表達方面，卻有差異。「民免而無恥」一句，錢穆語譯為「人求免於刑罰便算了，不感不服領導是可恥」；楊伯峻語譯為「人民只是暫時地免於罪過，卻沒有廉恥之心」。錢先生的語譯似乎比較費解，因為「不感不服領導是可恥」，仍然將人們要服從在上位者的領導作為解釋的重心；相反，楊先生直接把「無恥」語譯為「人們沒有廉恥之心」，比較直接顯豁，更清楚說明只用刑罰治理國家的負面影響，而「廉恥之心」也是孔子對道德修養的要求之一。

此外，兩位學者對「有恥且格」的「格」字也有不同的解釋。錢穆在詞語注釋中，訓「格」為「至」²⁰。這個解釋，源自宋代的朱熹（1130–1200）²¹。但是，楊伯峻卻認為，無論解釋為「來」、「至」、「正」、「恪」、「敬」，都未必符合孔子的原意²²。他引用《禮記》中〈緇衣〉篇：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遯心。」²³，「格」字，解釋為「人心歸服」。白話釋文中，楊伯峻也堅持這種解釋。相比之下，錢穆把「有恥且格」，解釋為「人人心中將感到違背領導是恥辱，自能正確地到達在上者所要領導他們到達的方向去」，就顯得冗長，累贅。其實，孔子認為要使社會安定，實行「法治」，只能收到事後懲罰的效果，是一種「治標」的辦法。因為百姓犯了罪，為了怕受到法律制裁，一定會想辦法去逃避刑罰，不認為自己犯罪是一件可恥的事；如果實行「德治」，用道德去感化他們，用禮義去教育他們，使百姓知道犯罪的可恥，而自動改邪歸正，才是「治本」的方法。這也是孔子主張「德治」的原因所在²⁴。

19 錢遜：《論語淺解》（北京：北京古籍出版社，1988），頁 34。

20 錢穆：《論語新解》，頁 28。

21 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 54。

22 楊伯峻：《論語譯注》，頁 12。

23 同上注。

24 「法治」屬「治標」，「德治」屬「治本」的觀點採自王熙元的分析。詳見王熙元：《論語通釋》（台北：學生書局，1981），頁 42-43。

- (3) 季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」²⁵

錢穆譯文：

季康子請問為政之道於孔子，說：「如果殺無道的來成全有道的，如何呀？」孔子對道：「你是一個主政人，那裏還要用殺人的手段呢？你心欲善，民眾就群向善了。在上的人好像風，在下的人好像草，風加在草上，草必然隨風倒的呀！」²⁶

楊伯峻譯文：

季康子向孔子請教政治，說道：「假若殺掉壞人來親近好人，怎麼樣？」孔子答道：「您治理政治，為甚麼要殺戮？您想把國家搞好，百姓就會好起來。領導人的作風好比風，老百姓的作風好比草。風向哪邊吹，草向哪邊倒。」²⁷

這段《論文》的原文，進一步說明孔子為政以德的思想。兩位學者的譯文，差異不是太大，都能指出孔子把政治歸結為正人正己、有良好的道德修養，就可以不令而行，使百姓歸於正道，就像風吹到草上，草就隨風倒一樣。不過，仔細辨析兩位學者的譯文，部份字詞的解釋卻有差異，瑕瑜互見。例如：「就有道」的「就」字，錢穆翻譯為「成全」，就比楊伯峻譯為「親近」更加好；此外，錢穆將「子欲善而民善矣」解釋為「你心欲善，民眾就群向善了」，譯得貼切，語言典雅，而且把語氣助詞「矣」翻譯為「了」，能夠保留孔子說話時的語氣。相反，楊伯峻的譯文「你想把國家搞好，百姓就會好起來」，把「欲善」解釋為「搞好」，就欠典雅。因為，魯哀公時季康子曾一度執掌魯國政治的權柄。這時，孔子周遊列國之後已經回到魯國，雖然沒被重用，但他畢竟是德高望重的賢者，很受季康子的尊重，常向他請教國家大事。「心欲善」相比「搞好」，更符合孔子的身份、年紀、性情和身處的時代。

總括而言，兩位學者對孔子「德政說」的解釋，都指出道德秩序首先植根於君主的個人德行。孔子對政治道德和君主個人品格的重視，體現了中國早期歷史通過

25 《論語注疏》，頁 188。

26 錢穆：《論語新解》，頁 363。

27 楊伯峻：《論語譯注》，頁 129。

政治領域的特殊途徑建立價值理性的努力²⁸。

2 仁政說

- (1) 子張問仁於孔子。子曰：「能行五者於天下為仁矣。」「請問之。」曰：「恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」²⁹

錢穆譯文：

子張問仁道於孔子。先生說：「能行五事於天下，是仁了。」子張請問那五事。先生說：「恭、寬、信、敏、惠。能恭敬，便不為人所侮慢。能寬大，便易得眾心。能守信，便得人信任。能應事敏速，便易有成功。能對人有恩惠，便易使命人。」³⁰

楊伯峻譯文：

子張向孔子問仁。孔子道「能夠處處實行五種品德，便是仁人了。」子張道：「請問哪五種。」孔子道「莊重，寬厚，誠實，勤敏，慈惠。莊重就不致遭受侮辱，寬厚就會得到大眾的擁護，誠實就會得到別人的任用，勤敏就會工作效率高、貢獻大，慈惠就能夠使喚人。」³¹

這段《論語》記載子張（前 503-?）向孔子請教「仁」的道理。仁德的範圍很廣，所以孔子指示他從五種具體的德行入手。兩位學者的白話譯文，有以下的分歧：首先是「五者」，錢穆翻譯為「五事」，楊伯峻翻譯為「五種品德」。楊伯峻對這個詞語的解釋顯然比錢穆更加清晰。其次是「恭」，錢穆翻譯為「恭敬」，楊伯峻卻翻譯為「莊重」。如果是指待人的態度，當然以「恭敬」的解釋較為貼切。但是，如果是指君子自己言行流露的氣質和風範，那麼「莊重」似乎更符合孔子對弟子品行的要求，因為從政者重視自己已有「莊重」的氣質和態度，才不會受到別人的蔑視、侮辱。第三是「敏則有功」，錢穆解釋為「應事敏速，便易有成功」，似失之過簡。相反，

28 陳來對「德行」與儒家思想根源的關係有詳盡的論述。詳見《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996），頁 290-327。

29 《論語注疏》，頁 183。

30 錢穆：《論語新解》，頁 511。

31 楊伯峻：《論語譯注》，頁 183。

楊伯峻解釋為「勤敏就會工作效率高、貢獻大」，就更具體、完整。

(2) 子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其披髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也？」³²

錢穆譯文：

子貢說：「管仲不算是一仁者吧！」齊桓公殺了公子糾，管仲非但不能為子糾死，又為桓公相。」先生說：「管仲相桓公，霸諸侯，由他把天下匡範合一起來，人民直到今天還是受他的恩賜。若沒有了管仲，我今天怕也是披髮左衽的人了。那像匹夫匹婦般，守著小信，自縊死在溝瀆中，誰知道呀！」³³

楊伯峻譯文：

子貢道：「管仲不能算仁人罷？桓公殺掉了公子糾，他不但不以身殉難，還去輔相他。」孔子道：「管仲輔相桓公，稱霸諸侯，使天下一切得到匡正，人民到今天還受到他的好處。假若沒有管仲，我們都會披散著頭髮，衣襟向左邊開，（淪為落後民族）了」他難道要像普通老百姓一樣守小節小信，在山溝中自殺，還沒有人知道嗎？」³⁴

孔子的仁政思想包括正人和正己兩方面，即是把個人的道德修養用於政治的實踐，對百姓實行仁愛的政策，爭取百姓的信任和擁護。就外在的事功而言，仁的最高理想是「博施於民，而能濟眾」。但是，孔子認為這種思想連堯舜也難以達到，退而求其次，管仲（?-前 645）輔佐齊桓公（?-前 643）建立事功，也是仁的表現，因為管仲尊王攘夷，安定了政治與社會，尤其是維護華夏文明³⁵。這段《論語》原文反映孔子的仁政思想；兩位學者對這段論原文的解釋，主要的差異在於「披髮左衽」四個字。錢穆的白話譯文，只改動一個字，譯為「披髮左衽」。再者，他在詞語注釋中，也只是略為解釋「披髮，編髮為辮。衽，衣襟。編髮左襟，皆夷狄之俗」，語焉不詳。楊伯峻的解釋則比較清晰，他譯為「披散著頭髮，衣襟向左邊開」。此外，他

32 《論語注疏》，頁 218。

33 錢穆：《論語新解》，頁 419。

34 楊伯峻：《論語譯注》，頁 152。

35 姚秀彥：《論語新探》（台北：三民書局，1989），頁 384。

進一步意譯為「淪為落後民族」。但是，為何華夏民族淪為落後民族？楊伯峻也沒有對「被髮左衽」進行詞語注釋。相反，王熙元對這個詞語卻有詳盡的解釋：「被髮，披著頭髮而不固結的意思。衣襟稱衽，就是衣服前面扣鈕扣的部份。向右扣稱為右衽，向左扣稱為左衽。中國禮服都是右衽，夷狄沒有禮服，衣服左衽。被髮左衽都是夷狄的習俗，這裏用作被夷狄征服的意思。」³⁶

(3) 子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親則民興於仁，故舊不遺則民不偷。」³⁷

錢穆譯文：

先生說：「恭而沒有禮，便會勞擾不安。慎而沒有禮，便會畏怯多懼。勇而沒有禮，便會犯上作亂。直而沒有禮，便會急切刺人。在上位的若能厚其親屬，民眾便會興起於仁了。在上位的若能不遺棄與他有故舊之人，民眾便會不偷薄了。」³⁸

楊伯峻譯文：

孔子說：「注重容貌態度的端莊，卻不知禮，就未免勞倦；只知謹慎，卻不知禮，就流於畏蕙懦弱；專憑敢作敢為的膽量，卻不知禮，就會盲動闖禍；心直口快，卻不知禮，就會尖刻刺人。在上位的人能用深厚感情對待親族，老百姓就會走向仁德；在上位的人不遺棄他的老同事、老朋友，那老百姓就不致對人冷淡無情。」³⁹

這段《論語》原文，是講禮的重要性。禮是行為規範，有中和、節制的作用。孔子認為，如果沒有禮的節制，再好的美德也會變味，產生各種弊端⁴⁰。兩位學者對這段《論語》詞語的解釋，有明顯的差異。錢穆沒有解釋「恭」、「慎」、「勇」、「真」的意思，白話語譯仍然保留原文這四個字。這對初學者理解《論語》的意思，頗為不便。楊伯峻的解釋則較為具體，特別是他把「恭而無禮則勞」，解釋為「注重容貌

36 王熙元：《論語通釋》（台北：學生書局，1981），頁 839。

37 《論語注疏》，頁 112。

38 錢穆：《論語新解》，頁 228。

39 楊伯峻：《論語譯注》，頁 78-79。

40 李零：《喪家狗：我讀論語》（太原：山西人民出版社，2007），頁 164。

態度的端莊，卻不知禮，就未免勞倦」，就比錢穆的解釋「恭而沒有禮，便會勞擾不安」更令人容易理解。此外，大家對《論語》中的「故舊」和「不偷」，也有不同的解釋。「故舊」，錢穆解釋為「故舊之人」，但是指親人，還是指朋友、同事，依然沒有解釋清楚。楊伯峻解釋為「老同事、老朋友」就比較清晰。「不偷」，錢穆解釋為「不偷薄」，楊伯峻解釋為「不致對人冷淡無情」。後者顯然更能解釋典籍中詞語的言外之意和詞外之情⁴¹。

總括而言，孔子「為政以德」的思想強調仁的政治含義，因為仁是德政的重要內容。兩位學者對孔子「仁政說」的解釋，都沒有偏離孔子的原意。但是，楊伯峻對《論語》原文中詞語的解釋，就比錢穆更具體、清晰。

3 貴民說

- (1) 子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食，自古皆有死，民無信不立。」⁴²

錢穆譯文：

子貢問為政之道。先生說：「先求充足糧食，次乃講究武備，民間自然信及此政府了。」子貢又問：「儻遇不得已，於此三者間，必去其一，則孰可先去呢？」先生說：「減去食糧吧！」子貢又問：「儻遇不得已，於此二者間，再必去其一，則孰當先去呢？」先生：「減去糧食吧。自古以來，人誰不死？若苟無信，則一群都不存在了。」⁴³

楊伯峻譯文：

子貢問怎樣去治理政事。孔子道：「充足糧食，充足軍備，百姓對政府就有信心了。」子貢道：「如果迫不得已。在糧食，軍備和人民的信心三者之中一定要去掉一項，先去掉哪一項？」孔子道：「去掉軍備。」子貢道：「如

41 訓詁家注釋典籍時要幫助讀者正確理解語言，必須解釋言外之意，揭出詞外之情。參考程俊英、梁永昌：《應用訓詁學》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁11。

42 《論語注疏》，頁180。

43 錢穆：《論語新解》，頁352。

果迫不得已，在糧食和人民的信心兩者之中一定要去掉一項。先去掉哪一項？」孔子道：「去掉糧食。（沒有糧食，不過死亡，但）自古以來誰都免不了死亡。如果人民對政府缺乏信心，國家是站不起來的。」⁴⁴

民惟邦本是孔子政治思想的重要組成部份。這段《論語》原文，指出孔子對子貢（前 520–前 456）闡明為政之道：以民生、國防、民心三者為治國要素。孔子更強調執政者如果無法取得百姓的信任，國家將失去向心力而無法存在。因此，孔子主張國家政治建立在誠信的基礎上，執政者要信守對百姓的承諾，百姓才會信任政府。民惟邦本，誠信守諾成為儒家經世致用的政治道德規範⁴⁵。

兩位學者對這段《論語》原文的解釋，瑕瑜互見。「足食，足兵，民信之矣」一句，錢穆語譯為「先求充足糧食，次乃講突武備，民間自然信及此政府了。」，楊伯峻語譯為「充足糧食，充足軍備，百姓對政府就有信心了」，比較兩人的解釋，楊伯峻的語譯是「平衡式」，視「糧食」和「軍備」地位相同。錢穆的語譯則為「承接式」，認為「糧食」比「軍備」更重要。因此，錢穆的譯法，更加能突出孔子重視民生的政治思想。錢氏的語譯，也符合《論語》中一問一答：子貢的問不得已的時候，要減去其中一項，應減去哪一項？孔子回答：「去兵。」可見孔子認為「糧食」比「軍備」更重要。此外，「民無信不立」，錢穆譯為「若苟無信，則一群都不存在」，楊伯峻則譯為「如果人民對政府缺乏信心，國家是站不起來的」，很明顯，這一句的語譯，楊伯峻優於錢穆。因為，「則一群都不存在」，語意含混，讀者也不知其所云。

(2) 子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」⁴⁶

錢穆譯文：

先生說：「領導一個能出千乘兵車的大國，臨事該謹慎專一，又能守信。該節省財用，以愛人為念。使用民力，要顧及他們的生產時間。」⁴⁷

楊伯峻譯文：

孔子說：「治理具有一千輛兵車的國家，就要嚴肅認真地對待工作，

44 楊伯峻：《論語譯注》，頁 126。

45 許亞非：《中國傳統道德規範及其現代價值研究》（成都：四川大學出版社，2002），頁 91。

46 《論語注疏》，頁 5。

47 錢穆：《論語新解》，頁 10。

信實無欺，節約費用，愛護官吏，役使老百姓要在農閒時間。」⁴⁸

這段《論語》揭舉的是孔子以民為本的政治思想⁴⁹。朝令夕改，便無法取信於民。如橫征暴斂、違反農時，則會動搖國家的根本。兩位學者譯文上的差異，反映的主要是對「千乘之國」的不同解釋。錢穆認為「千乘之國」是「大國」；楊伯峻卻認為「千國之國已經不是大國」。楊伯峻在詞語注釋中引用《左傳·昭公十三年》的記載：當時晉國已有四千乘兵車⁵⁰。此外，子路（前 542–前 480）在《論語》中也說過：「千乘之國，攝乎大國之間。」⁵¹從這個詞語的解釋，可見楊伯峻確實長於名物訓詁。

「節用而愛人」，錢穆白話語譯用《論語》原文中的「愛人」。楊伯峻卻將「人」解釋為「官吏」。他在詞語解釋中進一步說明古代「人」字有廣狹兩義。廣義的「人」指一切的人群；狹義的人只指士大夫以上各階層的人。「人」和「民」（使「民」以時）對言，用狹義⁵²。楊伯峻區別「人」和「民」的含義，並非他的獨有之見。趙紀彬、李零也有相同看法⁵³。但是，如果三位學者的看法可以成立，又怎樣解釋孔子曾說過的「仁者，愛人也」？仁者，並不只局限於士大夫以上各階層的人，而是泛指有仁德的人。因此，「愛人」應該是指「愛恤人民」，並非只是指「愛惜官吏」，這才符合孔子政治思想中「以民為本」的觀點。

(3) 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬可謂仁之方已。」⁵⁴

錢穆譯文：

子貢說：「如有人，能對民眾廣博施與和救濟，這如何呢？可算是仁了吧？」先生說：「這那裡是仁的事？必要等待聖人吧！堯舜還怕感到力量不

48 楊伯峻：《論語譯注》，頁 4。

49 王熙元：《論語通釋》，頁 13。

50 楊伯峻：《論語譯注》，頁 4。

51 同上，頁 118。

52 同上，頁 4。

53 兩位學者的看法，見趙紀彬：《論語新探》（北京：人民出版社，1976），頁 4。李零：《喪家狗：我讀《論語》》，頁 57。

54 《論語注疏》，頁 91。

足呀！仁者，只要自己想立，便也幫助別人能立。自己想達，便也幫助人能達。能在切近處把來相譬，這就可說是仁的方向了。」⁵⁵

楊伯峻譯文：

子貢道：「假若有這麼一個人，廣泛地給人民以好處，又能幫助大家生活得很好，怎麼樣？可以說是仁道了嗎？」孔子道：「哪裡僅是仁道！那一定是聖德了！堯舜或者都難以做到哩！仁是甚麼呢？自己要站得住，同時也使別人站得住；自己要事事行得通，同時也使別人事事行得通。能夠就眼下的事實選擇例子一步步去做，可以說是實踐仁道的方法了。」⁵⁶

子貢是孔子的傑出弟子，以賢達敏辯著稱⁵⁷。在這段《論語》原文中，子貢向孔子請教為政之道，孔子教導他從平易、尋常的地方去修養自己，不必好高騖遠。兩位學者的白語譯文，錢穆主直譯，楊伯峻重意譯。「博施於民而能濟眾」一句，錢穆譯為「能對民眾廣博施與和救濟」，楊伯峻譯為「廣泛地給人民以好處，又能幫助大家生活得很好」。比較之下，楊伯峻的譯文更為清晰、通順，便於現代人領悟孔子的思想。

但是，錢穆對「必也聖乎」的「聖」字，解釋得比楊伯峻更具體、精彩。錢穆往往在詞語注釋中，闡發自己對孔子政治思想的獨特見解。他認為：聖字對有德有位言。仁者無位，不能博施濟眾。有位無德，亦不能博施濟眾。錢穆的看法，獨具慧眼，從另一角度說明博施濟眾是聖人的事功，遙遠而難以達成，是政治的理想。回到現實的環境中，孔子希望學生終身實行推己及人的恕道。

總括而言，兩位學者的白話譯文都能指出孔子的政治思想主張民惟邦本。從中可見孔子重視民眾在國家的地位和作用。

4 養民說

(1) 子謂：「子產有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民

55 錢穆：《論語新解》，頁 187。

56 楊伯峻：《論語譯注》，頁 65。

57 蔡仁厚：《論語人物論》（台北：台灣商務印書館，1996），頁 102。

也義。」⁵⁸

錢穆譯文：

先生說：「子產有君子之道四項，他操行謙恭，對上位的人有敬禮，養護民眾有恩惠，使喚民眾有法度。」⁵⁹

楊伯峻譯文：

孔子評論子產，說：「他有四種行為合於君子之道：他自己的容顏態度莊嚴恭敬，他對待君上負責認真，他教養人民有恩惠，他役使人民合於道理。」⁶⁰

孔子的政治思想主張民惟邦本、厚生養民。這是仁政德治學說的主要內涵。他認為從政者的首要任務是養民，主要措施是保證百姓有維持生存的田產，既要實行輕徭薄賦，又要重視道德教化。

子產(?-前522)年長於孔子，是孔子所敬重的人⁶¹。孔子聽到子產不毀鄉校的故事，深信他並非「不仁」的人。孔子稱讚子產，說他有四種行為合於君子之道，最值得稱道。兩位學者對這段《論語》的解釋，主要差異如下：第一，對「子產」的注釋。錢穆在詞語注釋中，對「子產」的介紹比較簡單：「春秋時鄭大夫公孫僑」⁶²。楊伯峻則具體說明子產的生平、事蹟、貢獻，其注釋超過一百五十字，特別指出：「子產為鄭國的賢相，執政二十二年。其時，晉楚兩國爭強、戰爭不息。鄭國地位衝重，而周旋於這兩大強國之間，子產卻能不低聲下氣，也不妄自尊大，使國家得到尊敬和安全，的確是古代中國的一位傑出的政治家和外交家。」⁶³由此可見，楊伯峻的注釋，可以令讀者更加了解子產對國家貢獻，讀者才能進一步明白孔子推崇這位政治人物的原因。

第二，兩位學者對「養民也惠」的解釋並非一致。錢穆語譯為「養護民眾有恩惠」⁶⁴，楊伯峻語譯為「教養人民有恩惠」⁶⁵。對「養」字的含義，錢穆解為「養護」，

58 《論語注疏》，頁 68。

59 錢穆：《論語新解》，頁 140。

60 楊伯峻：《論語譯注》，頁 48。

61 毛子水：《論語今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1975），頁 67。

62 錢穆：《論語新解》，頁 139。

63 楊伯峻：《論語譯注》，頁 48。

64 錢穆：《論語新解》，頁 140。

65 楊伯峻：《論語譯注》，頁 48。

楊伯峻解為「教養」。如果從孔子的政治思想上分析，「養」首先是指「使民以時」的「養護」，接著還需要「教導化育」百姓，因此，「教養」比「養護」更全面。孔子的教育思想和政治主張是相輔相成的，他主張通過教育來成就完美的人格和培養政治人才⁶⁶。這段《論語》反映孔子對政治人物的評價，子產不但照顧百姓，廣施恩惠，而且他的道德操守，更能感化百姓，符合「君子之道」。

第三，兩位學者對「使民也義」的「義」字也有不同的解釋。錢穆譯為「有法度」⁶⁷，楊伯峻譯為「合於道理」⁶⁸。何晏（?-249）在《論語正義》已清楚解釋這段《論語》中「義」的意思：義，宜也。言役使下民，皆於禮法得宜，不違農時⁶⁹。從孔子政治主張上分析，錢穆把「義」字譯為「有法度」，更接近「不違農時」的意思。

(2) 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」⁷⁰

錢穆譯文：

仲弓問仁。先生說：「平常出門像見大賓般，居上使民像臨大祭般。自己所不欲的，莫要施於人。在邦國中，在家族中，該能無所怨。」仲弓說：「雍姿質雖鈍，請照先生這番話切實努力吧！」⁷¹

楊伯峻譯文：

仲弓問仁德。孔子道：「出門（工作）好像去接待貴賓，役使百姓好像去承當大祀典。（都得嚴肅認真，小心謹慎。）自己所不喜歡的事物，就不強加於別人。在工作崗位上不對工作有怨恨，就是不在工作崗位上也沒有怨恨。」仲弓道：「我雖然遲鈍，也要實行您這話。」⁷²

這段《論語》說孔子垂示仲弓（冉雍，前 522-?），實踐仁德之道，不外乎「敬」、

66 邱鎮京：《論語思想體系》（台北：文津出版社，1977），頁 30。

67 錢穆：《論語新解》，頁 140。

68 楊伯峻：《論語譯注》，頁 48。

69 《論語注疏》，頁 69。

70 同上，頁 178。

71 錢穆：《論語新解》，頁 346。

72 楊伯峻：《論語譯注》，頁 124

「怨」二字⁷³。他用兩個比喻來說明實踐仁德，統治者必須處處保持恭敬、謹慎的態度，治理天下和待人處事都不可以苟且、怠慢。兩位學者的白話譯文，皆能指出孔子重視保持敬慎之心，以怨道待人。不過，他們對於這段《論語》的語譯，也有明顯的差異。首先「使民如承大祭」的「使民」一詞，錢穆譯為「居上使民」，似欠清晰。楊伯峻譯為「役使百姓」，就清晰、通暢多了。此外，楊伯峻更把「出門如見大賓，使民如承大祭」的內涵也意譯出來，指出無論出門工作還是役使百姓，都得嚴肅認真，小心謹慎⁷⁴。其次，兩位學者對「在邦無怨，在家無怨」也有不同的看法。錢穆譯為「邦國中，在家族中，該能無所怨」，楊伯峻譯為「在工作崗位上不對工作怨恨，就是不在工作崗位上也沒有怨恨」。到底，這段《論語》中的「怨」，是指「自己不怨恨別人」，還是指「別人不怨恨自己」呢？錢穆的譯文語焉不詳，稍嫌含混不清。楊伯峻的譯文，就明確指出這句話的意思是「自己不怨恨別人」。如果把「在邦無怨，在家無怨」看作實踐仁道的方法，那麼楊伯峻的譯法無疑是正確的。如果把孔子這句話看作是實踐仁道的成效，那麼譯為「別人不怨恨自己」就更加妥當。不過，錢穆在這段《論語》的章旨闡釋中說：「此兩章重要在指示學者以求仁之工夫，克己、復禮、敬、怨與無怨皆是。」⁷⁵既然無怨是求仁的工夫，那麼，這表示他也主張這句《論語》是說實踐仁道的方法，跟楊伯峻的看法似乎一致。

(3) 子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯之亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉貪？君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？」⁷⁶

錢穆譯文：

子張說：「怎樣稱作惠而不費呢？」先生說：「你看人民在那方面可以得利，便在那方面誘導他們去得利，豈不是施了恩惠給人而不破費著自己嗎？你只選擇可以使人民服勞的事來使人民服勞，又誰來怨你呢？你自己所欲，

73 王熙元：《論語通釋》，頁 670。

74 王邦雄也指出：如見大賓、如承大祭，都是表示心中誠敬審慎之情，此即忠的表現，而已所不欲、勿施於人，正是怨的轉語。見王邦雄：《中國哲學史》（台北：里仁書局，2005），頁 61。

75 錢穆：《論語新解》，頁 346。

76 《論語注疏》，頁 306-307。

只在推行仁道，那就要推行儘推行，豈不是有欲而無貪嗎？一個在上位之君子，不論對方是寡是眾，或大或小，總之自己無敢怠慢，那豈不極舒泰而不驕矜嗎？一個在上位之君子，只要衣冠整肅，瞻視尊嚴，便見得儼然，別人望了他生敬畏之心，豈不就有威而猛暴了嗎？」⁷⁷

楊伯峻譯文：

子張道：「給人民以好處，自己卻無所耗費，這應該怎麼辦呢？」孔子道：「就著人民能得到利益之處因而使他們有利，這也不是給人民以好處而自己卻無所耗費嗎？選擇可以勞動的（時間、情況和人民）再去勞動他們，又有誰來怨恨呢？自己需要仁德便得到了仁德，又貪求甚麼呢？無論人多人少，無論勢力大小，君子都不敢怠慢他們，這不也是安泰矜持卻不驕傲嗎？君子衣冠整齊，目不邪視，莊嚴地使人望而有所畏懼，這也不是威嚴卻不兇猛嗎？」⁷⁸

在這段《論語》中孔子把從政的原理歸納為五美四惡，又詳盡分析以答覆弟子子張（顓孫師，前 503-?）的詢問。其中惠而不費、勞而不怨是統治者治理百姓的要領，體現了孔子政治思想中的「養民說」。兩位學者對這段《論語》的解釋略有差異。首先，錢穆在詞語解釋中將「惠而不費」釋為「謂有惠於民，而上無所費損」，白話譯文中則保留「惠而不費」四個字。楊伯峻則語譯為「給人民以好處，自己卻無所耗費」。比較兩人的譯法，錢穆保留濃厚的古代漢語筆法，楊伯峻則完全用現代漢語的口吻。此外，楊伯峻對「擇其勞而勞之」的譯法也比較具體，譯為「選擇可以勞動的時間、情況和人民再去勞動他們」。錢穆則譯為「你只選擇可以使人民服勞的事來使人民服勞」，顯得籠統、模糊。楊伯峻的譯法，最能體現孔子「使民也義」的養民思想。因為一般暴君往往濫用民力，大建宮殿，無非是滿足個人享受的私欲，而且不選擇可以勞動人民的時令，結果人民苦不堪言，於是埋下國家覆亡的禍根⁷⁹。

總括而言，兩位學者的白話譯文皆能體現孔子民為邦本、厚生養民的政治思想，但是譯文的水平，卻以楊伯峻稍勝。

77 錢穆：《論語新解》，頁 584。

78 楊伯峻：《論語譯注》，頁 210-211。

79 《論語注疏》，頁 1216。

5 教民說

- (1) 子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」⁸⁰

錢穆譯文：

先生到衛國，冉有為先生趕車。先生說：「衛國人口真多呀！」冉有說：「人口多了，再加些甚麼？」先生說：「設法教他們富。」冉有說：「富了又如何呢？」先生說：「再加以教化。」⁸¹

楊伯峻譯文：

孔子到衛國，冉有替他駕車子。孔子道：「好稠密的人口！」冉有道：「人口已經眾多了，又該怎麼辦呢？」孔子道：「使他們富裕起來。」冉有道：「已經富裕了，又該怎麼辦呢？」孔子道：「教育他們。」⁸²

孔子的政治思想主張統治者以人倫道德為行為規範來教化百姓，以穩定社會。他在貴民、養民的仁政德治的基礎上，強調以己正人，富而後教。

孔子藉與弟子冉有的一問一答，闡述施政步驟：首先要令人口繁庶，其次使人民生活富足，再進一步要以禮樂教化人群，使社會趨於文明。孔子「先富後教」的王道思想，為後世的孟子（前 372–前 289）、荀子（前 313–前 238）繼承發揚，成為儒家政治思想的重要組成部份⁸³。錢穆、楊伯峻對這段《論語》的白話語譯，幾乎一致。不過，兩人的詞語解釋卻有差異，反映不同的研究旨趣。錢穆解釋「僕」和「庶矣哉」，楊伯峻解釋「僕」和「既富……教之」。錢穆解釋「僕」為「御車也。古禮，幼卑者為尊長御車」⁸⁴，認為「僕」是動詞，並且從禮制的角度解釋為何「冉有僕」。楊伯峻則從古代漢語的語法源流來解釋：僕，動詞，駕御車馬。其人則謂之僕夫，《詩·小雅·出車》「僕夫況瘁」可證。僕亦作名詞，駕車者，《詩·小雅·正

80 《論語注疏》，頁 197。

81 錢穆：《論語新解》，頁 381。

82 楊伯峻：《論語譯注》，頁 137。

83 方驥齡：《論語新詮》（台北：台灣中華書局，1978），頁 375。

84 錢穆：《論語新解》，頁 381。

月》「屢顧爾僕」是也⁸⁵。比較兩人的注釋，楊伯峻既分辨「僕」的不同詞性和含義，又徵引《詩經》中的例子來佐證，確能加深讀者對古代漢語的理解。

此外，錢著已有白語譯文，又在詞語解釋中再次說明「庶矣哉」的意思，稍嫌累贅。楊伯峻則在解釋「既富……教之」中，具體說明孔子先富後教思想對孟子、荀子的影響⁸⁶，以詞語解釋補白話譯文的不足。

(2) 子曰：「民可使由之，不可使知之。」⁸⁷

錢穆譯文：

先生說：「在上者指導民眾，有時只可使民眾由我所指導而行，不可使民眾盡知我所指導之用意所在。」⁸⁸

楊伯峻譯文：

孔子說：「老百姓，可以使他們照著我們的道路走去，不可以使他們知道那是為甚麼。」⁸⁹

這段《論語》歷來注家的注釋不一致，很容易使人產生誤解。有些人最喜歡利用這一段《論語》來攻擊孔子，說他主張愚民，壟斷知識⁹⁰。錢穆、楊伯峻的白話譯文差異不大。但是，錢穆在章旨闡發中慨歎近人懷疑孔子主張愚民⁹¹。楊伯峻則在詞語注釋中，批評：有些人別生解釋，意在為孔子這位聖人迴護，雖煞費苦心，反失孔子本意⁹²。兩位學者的立場頗不一致，不過，他們的解釋未能盡釋讀者心中的疑惑⁹³。

何晏《論語集解》云：「由，用也，可使用而不可使知者，百姓能日用而不能知。」

85 楊伯峻：《論語譯注》，頁 137。

86 同上注。

87 《論語注疏》，頁 115。

88 錢穆：《論語新解》，頁 237。

89 楊伯峻：《論語譯注》，頁 81。

90 王熙元駁斥這種誤解。見王熙元：《論語通釋》，頁 432-434。

91 錢穆：《論語新解》，頁 237。

92 楊伯峻：《論語譯注》，頁 81。

93 陳大齊對「民可使由之」有另一番見解。見陳大齊：《論語臆解》（台北：台灣商務印書館，1996），頁 150-154。

⁹⁴朱熹《四書章句集注》云：「民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。」程頤（1033–1107）曰：「聖人設教，非不欲人家喻而戶曉也，然不能使之知，但能使之由之爾。若曰聖人不使民知，則是後世朝四暮三之術也，豈聖人之心乎？」⁹⁵這些注釋的解說，始終未能令人滿意。及至唐寫本《鄭注》和郭店竹簡出土，終於為這個問題帶來曙光。郭店楚簡《尊德義》簡 10、21 和 22 云：「民可使道之，而不可使知之，民可道也，而不可強也。」現行本《論語》「民可使由之」的「由」字，郭店楚簡作「道」字。「道」可以讀為「導」，有引導、教導之意。⁹⁶郭店楚簡的出土，正好結合唐寫本《鄭注》的解說和古籍中「由」、「迪」及「道」、「導」互通的現象，讓我們對「民可使由之，不可使知之」有新的認識⁹⁷。

郭店楚簡是秦火以前的隨葬品，從中可見孔子之後儒家學說流傳情況。如果將郭店楚簡和現行本《論語》互相對比，可以為傳統經典的注譯注入強大的動力。

(3) 季康子問：「使民敬、忠以勤，如之可？」子曰：「臨之以莊，則敬，孝慈，則忠，舉善而教不能，則勤。」⁹⁸

錢穆譯文：

季康子問：「如何可使民眾敬其上，忠其上，並肯加倍努力呀？」先生說：「你對他們能莊重，他們自會敬你。你讓他們都能孝其老，慈其幼，他們自會忠於你。你拔用他們中間的善人，並教導他們中間不能的人，他們自會互相勸勉，加倍努力了。」⁹⁹

楊伯峻譯文：

季康子問：「要使人民嚴肅認真，盡心竭力和互相勉勵，應該怎麼辦呢？」孔子說：「你對待人民的事情嚴肅認真，他們對待你的政令也會嚴肅認真了；你孝順父母，慈愛幼小，他們也就會對你盡心竭力了；你提拔好人，教育能

94 《論語注疏》，頁 115。

95 朱熹：《四書章句集注》，頁 105。

96 張光裕：〈出土古文字材料與經典詮釋〉，載葉國良編《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，（台北：喜馬拉雅基金會，2003），頁 86。

97 楊伯峻：《論語譯注》，頁 108。

98 《論語注疏》，頁 23。

99 錢穆：《論語新解》，頁 51。

力弱的人，他們也就會勸勉了。」¹⁰⁰

在《論語》中，孔子與當時的國君或權臣談話，大多勸他們以道德修身，然後以身作則，百姓自然會受到感化。這種以德治國、以德化民的思想，就是孔子的政治思想核心。季康子曾任魯哀公的正卿，是當時極有權勢的大臣，這段《論語》所述，就是孔子教季康子用道德修養去領導百姓。

兩位學者解釋這段《論語》，差異在於對「舉善而教不能」的語譯。錢穆譯為「你拔用他們中間的善人，善教導他們中間不能的人」，楊伯峻譯為「你提拔好人，教育能力弱的人」。比較兩人的譯文，楊伯峻稍勝錢穆。楊伯峻的譯文清晰、精煉、易懂。錢穆的譯文「他們中間不能的人」，頗覺晦澀難明。不過，錢穆在詞語注釋中清楚交代自己對「舉善而不能」的理解：善指德，能指才。善者舉之，不能者教之，在上者能同情其下，而加以扶掖獎進，則在下者自能勸勉努力，以奉事其上¹⁰¹。他對這句《論語》的詞語注釋，明顯優於其白話譯文。

總括而言，兩位學者的白話譯文，都能指出孔子的德政學說重視先富後教、以政正人。從中可見，孔子重視教育在政治穩定方面發揮的作用。

6 君道說

(1) 齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」¹⁰²

錢穆譯文：

齊景公問為政之道於孔子。孔子對道：「君要盡君道，臣要盡臣道，父要盡父道，子要盡子道。」景公說：「好極了。若是君不盡君道，臣不盡臣道，父不盡父道，子不盡子道，縱有積穀，我那喫得呀！」¹⁰³

楊伯峻譯文：

齊景公向孔子問政治。孔子答道：「君要像個君，臣要像個臣，父親要

100 楊伯峻：《論語譯注》，頁 20。

101 錢穆：《論語新解》，頁 50。

102 《論語注疏》，頁 184。

103 錢穆：《論語新解》，頁 358。

像父親，兒子要像兒子。」景公道：「對呀：若是君不像君，臣不像臣，父不像父，子不像子，即使糧食很多，我能喫得著嗎？」¹⁰⁴

孔子的政治思想十分重視君道，強調為君之道必須序君臣、父子、夫婦、長幼之禮。孔子認為君不失君道，子不失子道，尊卑有序，國家的政治才會走上正道。孔子強調守君之禮為政事根本，成為儒家維護綱常秩序的重要理論根據。孔子提倡「正名」，以重建政治秩序為實現政治理想的唯一途徑，而政治秩序之建立，又以名實相符，名位各得其正的權力安頓為主要手段¹⁰⁵。

孔子前往齊國，齊景公向孔子詢問治國之道。孔子認為政治的根本，在於修明人倫，君臣、父子各盡其道。錢穆、楊伯峻對這段《論語》解釋的差異，在於「君君、臣臣、父父、子子」的譯法不一致。錢穆譯為「君要盡君道，臣要盡臣道，父要盡父道，子要盡子道」。楊伯峻譯為「君要像個君，臣要像個臣，父親要像父親，兒子要像兒子」。比較之下，錢穆的譯法直接、顯豁；楊伯峻的譯法間接，婉轉。除了白話譯文外，楊伯峻沒有注釋這段《論語》任何詞語，錢穆則注釋「齊景公」和「得而食諸」。錢穆介紹齊景公的背景、施政特色，讓讀者更清楚了解孔子告誡他為政之道在於修明人倫，使君臣、父子各盡其道的的原因。當然，兩位學者如果能夠在「君君、臣臣、父父、子子」一句的詞語解釋中，具體說明「上一個字是名，下一個字是實，整句指君臣父子各盡其道」¹⁰⁶，那麼，讀者會更容易掌握孔子的「正名」主張。

(2) 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」¹⁰⁷

錢穆譯文：

104 楊伯峻：《論語譯注》，頁 128。

105 曾春海：《中國哲學概論》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2005），頁 355

106 王熙元對這段《論語》的詞語解釋和章旨析微，頗具參考價值。見王熙元：《論語通釋》，頁 692-694。

107 《論語注疏》，頁 193。

子路問道：「如衛君有意等待先生來主政，先生對衛事將何從下手？」先生說：「首先必該正名吧？」子路說：「先生真個迂到這樣嗎！這名又何從正呀！」先生說：「真太粗野了，由呀！君子對於自己不知的事，該闕去不談。若果名不正，便說來不順。說不順口的，做來便不成事。做不成事，便不能興禮樂。禮樂不興，單用刑罰，刑罰也必不能中肯。刑罰不中肯，民眾將會手足無措，不知如何是好呀！因此君子定下名，必然要說得出口，說來必然要做得成事。君子對任何一句話，總求沒有苟且就得了。」¹⁰⁸

楊伯峻譯文：

子路對孔子說：「衛君等著您去治理國政，您準備首先幹什麼？」孔子道：「那一定是糾正名分上的用詞不當罷！」子路道：「您的迂腐竟到如此地步嗎！這又何必糾正？」孔子道：「你怎麼這樣鹵莽！君子對於他所不懂的，大概採取保留態度，【你怎麼能亂說呢？】用詞不當，言語就不能順理成章；言語不順理成章，工作就不可能搞好；工作搞不好，國家的禮樂制度也就舉辦不起來，禮樂制度舉辦不起來，刑罰也就不會得當；刑罰不得當，百姓就會【惶惶不安，】連手腳都不曉得擺在哪裡才好。所以君子用一個詞，一定【有它一定的理由，】可以說得出來；而順理成章的話也一定行得通。君子對於措詞說話要沒有一點馬虎的地方才罷了。」¹⁰⁹

孔子教導子路以正名為政治的首務，名義能正，一切事都可堂堂正正去做，而且各得其當，國家才會穩定，百姓才可以安居樂業。孔子見到衛國父居於外，子居於內，名份不正，因此提出要正名。

如果要理解孔子和子貢對話的背景，必須掌握當時衛國的政局。楊伯峻在詞語解釋中，注釋「衛君」說：歷來的注釋家都說是衛出公輒。他的解釋，只是徵引前人的看法，但是語焉不詳。錢穆注釋「衛君」則比楊伯峻具體：出公輒。父蒯聩亡在外，衛人立輒而拒之。他的解釋為讀者理解《論語》原文增加了歷史背景的線索。當然，如果再具體說明衛國當時的政局，讀者就可以更清楚明白孔子斥責子路的原因。很可惜，兩位學者對這段歷史背景的解釋，都不盡如人意。其實，孔子這番言

108 錢穆：《論語新解》，頁 375。

109 楊伯峻：《論語譯注》，頁 134。

論是針對當時衛國的宮廷鬥爭的：衛靈公生前昏暴，把太子蒯聵趕出衛國。靈公去世後，按子承父位的原則，本應由蒯聵繼位，可是衛國部份貴族以靈公遺命拒絕蒯聵回國繼位，而擁戴蒯聵的兒子蒯輒繼位，這就是衛出公。當時衛出公任用子路、子貢等孔子弟子。後來，孔子來到衛國，他斥責子路說話粗鄙，不了解衛國「父不父、子不子」的情形¹¹⁰。

楊伯峻以「名分上的用詞不當」來解釋「名不正」，確實較為接近孔子的原意。因為孔子要糾正的是名分上用詞不當的現象，這是屬於倫理和政治的問題。

(3) 定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」¹¹¹

錢穆譯文：

定公問：「君使喚臣，臣奉事君，該如何呢？」孔子對道：「君能以禮使臣，臣自會盡忠奉君了。」¹¹²

楊伯峻譯文：

魯定公問：「君主使用臣子，臣子服事君主，各應該怎麼樣？」孔子答道：「君主應該依禮來使用臣子，臣子應該忠心地服事君主。」¹¹³

孔子認為統治者在君臣關係上要遵守為君之禮。當魯定公向孔子問政，孔子主張君臣之間要各盡道義，各盡責任。從這段《論語》可見孔子主張的君臣關係頗含有各盡其分、對等相待的意思¹¹⁴。後來，孟子對這項主張進一步發揮：君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君子視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇仇¹¹⁵。

比較兩位學者的譯文：楊伯峻的句式是「君主應該……臣子應該……」，屬並列式，強調君臣的對等責任；錢穆的句式是「君能……臣自會……」，屬遞進式，強調

110 這段衛國政局的介紹，採納譚承耕的解釋。見譚承耕：《論語孟子研究》（長沙：湖南教育出版社，1990），頁56-57。

111 《論語注疏》，頁44。

112 錢穆：《論語新解》，頁83。

113 楊伯峻：《論語譯注》，頁30。

114 徐儒宗：〈孔孟荀的君道觀〉，載趙宗正主編《孔孟荀比較研究》（濟南：山東大學出版社，1989），頁1987。

115 阮元校刻，十三經注疏編委會編：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁65。

統治者的道德感召作用。楊伯峻在詞語解釋中沒有進一步闡明自己對孔子這項主張的看法。錢穆在詞語解釋和章旨闡釋中，則具體說明自己對孔子君道說的看法：定公此問，顯抱君臣不平等觀念。禮雖有上下之分，然雙方各有節限，同須遵守，君能以禮待臣，臣亦自能盡忠事君。本章見社會人群相處，貴能先盡諸己，自然感召對方¹¹⁶。錢穆認為孔子的回答，強調統治者的責任。

如果只看錢穆的白話譯文，讀者會誤會：他認為孔子主張只有在「君使臣以禮」的情形下，臣才需盡忠。但是，參考錢穆的詞語注釋，便可知錢氏真正的意思。由此可見，要了解錢穆對孔子政治思想的解釋，不可忽視其詞語注釋。

總括而言，兩位學者皆能指出孔子的政治思想重視正名以及君臣各盡其責。但是，彼此對政治背景的闡述和對詞語的解釋並不一致。

7 舉賢說

(1) 仲弓為季氏宰，問政。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才」曰：「焉知賢才而舉之？」曰：「舉政所知，爾所不知，人其舍諸？」¹¹⁷

錢穆譯文：

仲弓做了季氏宰，請問為政之道。先生說：「諸事先責成下面的有司。他們有小過失，當寬赦。多舉賢才來分任各職事。」仲弓說：「於何知得賢才而舉之呢？」先生說：「只要舉爾所知，爾所不知道的，難道別人會捨他不舉嗎」¹¹⁸

楊伯峻譯文：

仲弓做了季氏的總管，向孔子問政治。孔子道：「給工作人員帶頭，不計較人家的小錯誤，提拔優秀人才。」仲弓道：「怎樣去識別優秀人才把他們提拔出來呢？」孔子道：「提拔你所知道的；那些你所不知道的，別人難道會埋沒他嗎？」¹¹⁹

116 錢穆：《論語新解》，頁 82。

117 《論語注疏》，頁 192。

118 錢穆：《論語新解》，頁 273。

119 楊伯峻：《論語譯注》，頁 133。

孔子非常重視君主以身作則所起的作用。然而君主畢竟只有一個，若要把國家治理好，單靠君主正心修身是不足夠的，還要依賴各級官員的力量。舉賢說是孔子推舉賢才的政治主張。賢屬於德，才屬於能。孔子主張選用才德兼備的人做官。貴德尊賢是孔子舉賢說的核心。

這段《論語》中，孔子告訴仲弓為政的三項原則：一是作屬吏的表率，一是寬恕他們的小過，一是舉用賢能的人才¹²⁰。錢穆、楊伯峻的白話譯文並不一致。首先，《論語》中的「先有司」，錢穆譯為「諸事先責成下面的有司」，楊伯峻譯為「給工作人員帶頭」。錢穆的譯法承襲朱熹的《四書章句集注》：有司，眾職也。宰兼眾職，然事必先之於彼，而後考其成功，則不勞而事畢舉矣¹²¹。錢穆依循朱熹的解釋，認為「先有司」的意思是先讓有司去做。楊伯峻的譯法，把「先」譯為「率先」、「帶頭」的意思。他的譯法也符合孔子的政治理念——統治者要以身作則。錢穆的譯法，重視政治上的制度和各司其職，楊伯峻的譯法則體現孔子強調統治者的表率作用。因此，有學者兼採錢穆和楊伯峻的譯法，把「先有司」譯為「先要委任所屬官吏，帶頭引導他們各司其職，盡力做事。」¹²²這種譯法是符合孔子政治思想的。因為仲弓做了季氏的總管，也領導一群官吏，同時掌握人事的任免。孔子回答仲弓問政，正是針對他的職業特點，向他提出三點意見，其精神為：「先有司」，以服人；「赦小過」，以感人；「舉賢才」，以得人¹²³。

此外，兩位學者對「舉爾所知，爾所不知，人其舍諸」的譯法也不同。錢穆的特點是主直譯，儘量保留《論語》原文的用字，他的譯文是「只要舉爾所知，爾所不知道的，難道別人會捨他不舉嗎？」。楊伯峻的特點是主意譯，他的譯文是「提拔你所知道的，那些你所不知道的，別人難道會埋沒他嗎？」比較之下，錢穆沒有語譯「舉」和「爾」。「爾」是古代漢語的人稱代詞，應該譯為現代漢語的「你」。楊伯峻把「舉」和「不舉」，分別譯為「提拔」和「埋沒」，譯法準確，似稍勝錢穆。

(2) 哀公問曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，

120 王熙元：《論語通釋》，頁 727。

121 朱熹：《四書章句集注》，頁 141。

122 這是文選德的譯法。見文選德：《論語詮釋》（長沙：湖南人民出版社，2005），頁 531。

123 幺峻洲：《論語說解》（濟南：齊魯書社，2003），頁 248。

則民不服。」¹²⁴

錢穆譯文：

魯哀公問：「如何使民眾服從？」孔子對道：「舉用正直的，放置在邪曲的上面，民眾便服了。舉用邪曲的，放置在正直的上面，民眾便不服了。」¹²⁵

楊伯峻譯文：

魯哀公問：「要做些甚麼事才能使百姓服從呢？」孔子答道：「把正直的人提拔出來，放在邪曲的人之上，百姓就服從了；若是把邪曲的人提拔出來，放在正直的人之上，百姓就會不服從。」¹²⁶

魯哀公想擺脫三桓（孟孫、叔孫、季孫）的控制，爭取人民的擁護，向孔子請教「何為則民服」。孔子告訴他要重用正直的人。因為正直的人當政，一定奉公無私，重義而輕利，百姓哪能不擁護？孔子的政治思想中，所謂服與不服，在德不在力。權力使人民服從是霸術、霸道；道德使人自然服從，才是王道¹²⁷。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的白話譯文和詞語解釋幾乎一致。白話譯文，錢穆主直譯，楊伯峻主意釋，皆通暢達意。大家都注釋「哀公」、「孔子對曰」、「錯諸枉」等詞語。兩人都能夠指出「孔子對曰」是《論語》的行文體例。因為臣下對答君上的詢問，為表示尊君意，一定用「對曰」。孔子答覆魯君之問，所以用「孔子對曰」。他們也指出：「錯諸枉」的「錯」，譯為「放置」比「廢置」好。不過，楊伯峻進一步從古代漢語的規律，辨析「錯」的意思：一般人把它解為廢置，說是「廢置那些邪惡的人」（把「諸」字解為「眾」）。這種解法和古漢語的規律不相合。因為「枉」、「直」是以虛代實的名詞，古文中的「眾」、「諸」這類數量形容詞，一般只放在真正的實體之上，不放在這種以虛代實的詞之上¹²⁸。他認為《論語》中「舉直錯諸枉」和「舉枉錯諸直」的「諸」，只能看做「之於」的合音。楊伯峻的解釋似比錢穆詳細。

此外，錢穆和楊伯峻都把這段《論語》的「直」譯為正直，但是，有學者對此另有更細緻的分析。陳大齊認為：泰伯篇云「直而無禮則絞」，陽貨篇又云「好直不

124 《論語注疏》，頁 23。

125 錢穆：《論語新解》，頁 49。

126 楊伯峻：《論語譯注》，頁 19。

127 南懷瑾：《論語別裁》（台北：老古出版社，1976），頁 111。

128 楊伯峻：《論語譯注》，頁 20。

好學，其蔽也絞」。故孔子所稱道的直，只是有禮或好學的直，不兼攝過直的絞¹²⁹。他的分析確是中的之論，能結合整部《論語》來闡釋孔子對「直」的要求。

(3) 子曰：「臧文仲其竊位者與！知柳下惠之賢而不與立也。」¹³⁰

錢穆譯文：

先生說：「臧文仲，好算是偷竊官位的吧！他明知柳下惠之賢，但不舉薦他，和他共立於朝。」¹³¹

楊伯峻譯文：

孔子說：「臧文仲大概是個做官不管事的人，他明知柳下惠賢良，却不給他官位。」¹³²

臧文仲（?-前 617）即是臧孫辰，為魯國大夫，從政入仕經魯莊公、魯閔公、魯僖公、魯文公四朝。臧氏在魯國世為司寇，臧孫辰還兼任過司空，以他的地位、聲望和力量，足以推薦、任用柳下惠（前 720-前 621）這樣有賢德的人，但是他沒有這樣做，所以孔子批評他是個「竊位者」，是個「尸位素餐」的人¹³³。柳下惠曾擔任「士師」，即掌管刑獄的官員，是臧孫辰的屬下，以剛直廉潔、講究禮儀著稱於世¹³⁴。這段《論語》說明孔子主張愛賢，反對嫉賢。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋，有以下差異。《論語》中的「竊位者」，錢穆譯為「偷竊官位的」，楊伯峻譯為「做官不管事的人」。前者用直譯，後者用意譯。比較之下，楊伯峻的譯法會令讀者誤會孔子指責臧孫辰的原因。邢昺（932-1010）《論語注疏》云：「竊、盜也；魯大夫臧文仲知賢不舉，偷安於位，故曰竊位。」¹³⁵朱熹《四書章句集注》亦說：「竊位，言不稱其位而有愧於公，如盜得而陰據之也。」¹³⁶由此觀之，錢穆的譯法，能突顯孔子對臧孫辰知賢不舉的批評。此外，錢穆把「不

129 陳大齊：《論語選粹今譯》（台北：台灣商務印書館，1981），頁 14-15。

130 《論語注疏》，頁 241。

131 錢穆：《論語新解》，頁 463。

132 楊伯峻：《論語譯注》，頁 165。

133 李零：《喪家狗：我讀論語》，頁 933。

134 文選德：《論語詮釋》，頁 661。

135 《論語注疏》，頁 192。

136 朱熹：《四書章句集注》，頁 164。

與立」譯為「和他共立於朝」，也承襲朱熹的注解，仍然是以古注譯古文。楊伯峻則把「不與立」譯為「不給他官位」，「立」與「位」同源¹³⁷，譯法也是妥當的。

總括而言，錢穆、楊伯峻皆指出孔子主張任用賢才，反對嫉賢、壓賢的政治主張。比較兩位學者的譯注，錢穆主直譯、宗舊注（特別是朱熹）；楊伯峻主意譯，用現代漢語來解釋《論語》。

8 納諫說

(1) 子路問事君。子曰：「勿欺也，而犯之。」¹³⁸

錢穆譯文：

子路問事君之道。先生說：「要不欺他，又能犯其顏色而直諫。」¹³⁹

楊伯峻譯文：

子路問怎樣服待人君。孔子道：「不要（陽奉陰違地）欺騙他，卻可以（當面）觸犯他。」¹⁴⁰

孔子的政治思想主張君主應採納臣下的批評建議。納諫說包括兩方面：在上者（君）要勇於納諫；在下者（臣）要敢於諫諍。

這段《論語》說孔子要求臣子事奉君主，應盡忠誠之心，不可欺瞞。君主若有過失，臣子要直言諫諍，不要怕觸犯君主。比較錢穆、楊伯峻的譯文，差異不大。錢穆主直譯，楊伯峻主意譯。楊伯峻把自己在《論語》原文涵義之外添加的詞句用方括弧作標誌。這段《論語》的「勿欺也」，錢穆譯為「要不欺他」，楊伯峻譯為「不要（陽奉陰違）」欺騙他。比較之下，楊伯峻的譯文更切合現代漢語的口吻。此外，錢穆把「而犯之」譯為「又能犯其顏色而直諫」。譯文中「犯其顏色」晦澀難明。楊伯峻則譯為「卻可以（當面）觸犯他」，直截了當，兼具直譯和意譯之長，使讀者更容易明白。

孔子教育學生的特色是因材施教，為何他指示子路的事君之道是「勿欺而犯」

137 李零：《喪家狗：我讀論語》，頁 276。

138 《論語注疏》，頁 221。

139 錢穆：《論語新解》，頁 424。

140 楊伯峻：《論語譯注》，頁 154。

呢？楊伯峻沒有在詞語注釋中說明自己的看法，錢穆則在章旨闡釋中指出：以子路之賢，不憂其欺君，不憂其不能。然而子路好勇之過，或有以不知為知而進諸，故孔子以此誨之¹⁴¹。錢穆雖然明言自己的看法是推測，但是他的推測並非完全沒有根據。劉寶楠（1791–1855）《論語正義》說：「子路仕季氏，夫子恐其為具君；又季氏代顛與，子路力未能諫止；故以此告子路以勿欺。而又嫌其意不明，故更云而犯之。」¹⁴²劉寶楠的看法，正好與錢穆的分析互補。

(2) 季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾可以子為異之間，曾由與求之間。所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」¹⁴³

錢穆譯文：

季子然問道：「仲由和冉求可以說是大臣嗎？」先生說：「我以為你會問些別的事，那知你只問由、求兩人呀！所謂的大臣，應能以道事君，看來不可，便不幹了。現在由與求，只算是備位充數的臣罷了！」季然說：「那麼他們該是肯聽話的人吧？」先生說：「若要弑父弑君，他們也是不會聽從的。」¹⁴⁴

楊伯峻譯文：

季子然問：「仲由和冉求可以說是大臣嗎？」孔子道：「我以為你們問別的人，竟問由和求呀。我們所說的大臣，他用最合於仁義的內容和方式對待君主，如果這樣行不通，寧肯辭職不幹。如今由和求這兩個人，可以說是具有相當才能的臣屬了。」季子然又道：「那麼，他們會一切順從上級嗎？」孔子道：「殺父親、殺君主的事情，他們也不會順從的。」¹⁴⁵

孔子任魯國司寇時，抑制三桓，發揚魯國國威，但他的做官原則是「以道事君，不可則止」。孔子希望弟子入任後跟自己一樣堅持原則，使魯國政治走上正道。季氏

141 錢穆：《論語新解》，頁 423。

142 劉寶楠：《論語正義》（上海：上海書局，1988），頁 318。

143 《論語注疏》，頁 170。

144 錢穆：《論語新解》，頁 335。

145 楊伯峻：《論語譯注》，頁 118。

得到子路、冉求（前 522–前 489）做家臣，十分重視。同族的季子然問孔子：子路、冉求是否能夠做大臣。從孔子回答的語氣看，他對季子然提出的問題是不歡迎的¹⁴⁶。他認為子路、冉求還稱不上「大臣」，只可以說是「具臣」。但是，他們決不會幹「弑父與君」之類大逆不道的事情。孔子這番話是暗中指責季氏專權僭越，有謀篡殺逆之心¹⁴⁷。

錢穆、楊伯峻對這段《論語》的解釋並非完全一致。《論語》中「以道事君，不可則止」，錢穆譯為「應能以道事君，看來不可，便不幹了」，楊伯峻譯為「他用最合於仁義的內容和方式來對待君主，如果這樣行不通，寧肯辭職不幹」。比較之下，錢穆的譯文似乎失之粗略，「以道事君」完全沒有語譯，更令讀者困惑；楊伯峻的譯文則具體、流暢。錢穆素來推崇朱熹，朱熹的《四書章句集注》解釋「以道事君」：「不從君之欲」¹⁴⁸，意思是不盲從國君的私欲。錢穆的《論語新解》常常暗引朱熹《四書章句集注》的看法，他對這段《論語》的解釋，卻沒有引用朱熹對「以道事君」的注釋。錢穆譯為「備位充數之臣」，楊伯峻譯為「具有相當才能的臣屬」。比較之下，楊伯峻對「具臣」的評價比錢穆高。仲由、冉求雖然不能匡正季氏專權僭越之失，但是對逆倫篡位的事情也不盲目順從。故此，「具臣」應指具備才能、稱職之臣，與空食俸祿，尸位素餐的臣子不同¹⁴⁹。若參考《論語·雍也篇》的描述，孔子對這兩個弟子的政治才幹還是很欣賞的。季康子問孔子對子路、冉求從政能力有何評價，孔子推許子路為人果斷，冉求多才多藝，都是政治人才。他們雖沒有達到以道事君的境界，但也不會毫無原則。當最高道義和政治權力發生衝突時，他們會毫不猶豫站在最高道義的一邊¹⁵⁰。

(3) 微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」¹⁵¹

錢穆譯文：

微子避而去，箕子因為奴，比干諫而死。先生說：「殷在那時，有三位

146 幺峻洲：《論語說解》，頁 221。

147 何美嫦：《溫潤生命之學：孔子與論語》（香港：志蓮淨苑，2009），頁 302。

148 朱熹：《四書章句集注》，頁 66。

149 王熙元：《論語通釋》，頁 649。

150 彭亞非：《論語選評》（長沙，岳麓書社，2006），頁 168。

151 《論語注疏》，頁 280。

仁人了。」¹⁵²

楊伯峻譯文：

〔紂王昏亂殘暴，〕微子便離開了他，箕子做了他的奴隸，比干諫勸而被殺。孔子說：「殷商末年有三位仁人。」¹⁵³

在這段《論語》中，孔子談論商朝末年的歷史，他認為賢臣盡忠的方式雖然不一樣，但都不外乎仁義二字¹⁵⁴。孔子評論的三位殷商歷史名人，皆忠於職守、關心百姓疾苦，又敢犯顏直諫，故孔子稱許他們是仁人。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋差異不大。白話譯文方面，楊伯峻先說明當時紂王昏亂殘暴，令讀者較易理解孔子盛讚三位商代歷史人物的原因。不過，錢穆對這段《論語》的章旨闡釋，能深入分析孔子政治思想中「重仁」的特色。他說：三人皆意在安亂寧民，行雖不同，而其至誠惻怛心存愛人則一，故同得為仁人。孔子又曰：「有殺身成仁」然仁不在死，三人之仁，非指其去與奴與死。以其能憂亂，求欲安民，而謂之仁¹⁵⁵。錢穆確能仔細分析孔子的微言大義，揭示「三位歷史人物」擇善固執、殺身成仁的精神¹⁵⁶。

總括而言，錢穆和楊伯峻對《論語》政治思想的解釋，都能指出孔子要求君主勇於納諫，臣子則要勇於進諫。錢穆的章旨闡釋於此有神來之筆，點出孔子的微言大義，稍勝於楊伯峻。

9 出處進退說

(1) 子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」子路曰：「子行三軍則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也，臨事而懼，好謀而成者也。」¹⁵⁷

錢穆譯文：

152 錢穆：《論語新解》，頁 532。

153 楊伯峻：《論語譯注》，頁 192。

154 文選德《論語詮譯》，頁 770。

155 錢穆：《論語新解》，頁 532。

156 傅佩榮：《論語》（台北：立緒文化事業有限公司，1999），頁 462。

157 《論語注疏》，頁 97。

先生告顏淵說：「有用我的，則將此道行於世。不能有用我的，則將此道藏於身。只我與你能這樣了。」子路說：「先生儻有行三軍之事，將和誰同事呀？」先生說：「徒手搏虎，徒身涉河，死了也不追悔的人，我是不和他同事的。定要臨事能小心，好謀始作決定的，我纔和他同事吧。」¹⁵⁸

楊伯峻譯文：

孔子對顏淵道：「用我呢，就幹起來；不用呢，就藏起來。只有我和你才能這樣吧！」子路道：「您若率領軍隊，找誰共事？」孔子道：「赤手空拳和老虎搏鬥，不用船隻去渡河，這樣死了都不後悔的人，我是不和他共事的。〔我所找他共事的，〕一定是面臨任務便恐懼謹慎，善於謀略而能完成的人哩！」¹⁵⁹

「出處進退說」指孔子對出仕和隱退的看法。孔子以天下為己任，強調要有匡世濟民的抱負。他認為出仕後要積極推動政治主張；在不能出仕或仕途受挫時，亦能安於隱居的生活，而不懈於增進學問和道德修養。這也就是孟子所說「窮則獨善其身，達則兼善天下」。孔子為實行王道而周遊列國，當不為世所用時，則退居自守。出則積極行道，退則潔身自守，這就是孔子出處進退的從政原則。總括而言，孔子同情「無道則隱」的隱士，讚許他們不肯同流合污，但他自己卻抱著積極用世的態度，要實現改造社會的理想¹⁶⁰。

這段《論語》，孔子以處世合宜稱許顏淵（顏回，前 521–前 481），以義理之勇曉諭子路。孔子所謂用舍行藏，是在說明他的處世態度，「用舍」指自己而言，「行藏」就經世濟民的大道而言¹⁶¹。孔子藉稱許顏淵，表達積極用世、無道則隱的原則。錢穆和楊伯峻解釋這段《論語》，主要差異在「用之則行，舍之則藏」。錢穆譯為「有用我的，則將此道行於世。不能有用的，則將此道藏於身。」楊伯峻譯為「用我呢，就幹起來；不用呢，就藏起來。」比較之下，楊伯峻譯法似乎失之過簡；錢穆的譯法則多一「道」字，孔子的微言大義藉此具體呈現而出。錢穆譯文中的「道」，即經世濟民的大道（王道）。他認為文中雖未提及「命」、「道」二字，但不加入此二字解

158 錢穆：《論語新解》，頁 197。

159 楊伯峻：《論語譯注》，頁 68。

160 夏傳才：《論語趣讀》（台北：台灣先智出版社，2002），頁 311。

161 王熙元：《論語通釋》，頁 349。

釋，便不能掌握孔子的政治主張¹⁶²。他在章旨闡釋中，更具體分析這段《論語》的含義和閱讀方法：本章孔子論用行舍藏，有道亦復有命。如懷道不見用是命。行運不能必勝無敗，亦有命。讀《論語》，貴能逐章分讀，又貴能通體合讀，反復沉潛，交互相發，而後各章之義旨，始可透悉無遺¹⁶³。錢穆的義理分析可謂透徹，稍勝於楊伯峻。

(2) 孔子曰：「見善如不及，見不善如探湯。吾見其人矣，吾聞其語矣。隱居以求其志，行義以達其道。吾聞其語矣，未見其人也。」¹⁶⁴

錢穆譯文：

先生說：「看見有善的，自己像來不及般。看見有不善的，像把手探入熱湯般。我看見這樣的人了，也聽見這樣的話了。能退而隱居以求全我志，能進而行義以求達我道。我聽見了那話，沒有看見過那人呀！」¹⁶⁵

楊伯峻譯文：

孔子說：「看見善良，努力追求，好像趕不上似的；遇見邪惡，使勁避開，好像將伸手到沸水里。我看見這樣的人，也聽過這樣的話。避世隱居求保全他的意志，依義而行來貫徹他的主張。我聽過這樣的話，却沒有見過這樣的人。」¹⁶⁶

這段《論語》中，孔子認為世上好善去惡的人還是有的，但感歎能守志求道的人不多見。孔子強調趨善避惡固然可貴，但理想的君子應該趨善除惡。他也同意在現實不合理的情況下（天下無道、禮崩樂壞），「隱居」是可以理解的，但不能把「隱居」當作一種逃避責任的自私手段，並希望多出現「隱居以求志」的隱士¹⁶⁷。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋，差異在於「見善如不及，見不善如探湯」。錢穆的白話譯文是「看見有善的，自己像來不及般。看見有不善的，像把手探入熱

162 錢穆：《論語新解》，頁 197。

163 同上注。

164 楊伯峻：《論語譯注》，頁 260。

165 錢穆：《論語新解》，頁 499。

166 楊伯峻：《論語譯注》，頁 178。

167 文選德：《論語詮釋》，頁 717。

湯般」；楊伯峻的白話譯文是「看見善良，努力追求，好像趕不上似的；遇見邪惡，使勁避開，好像將伸手到沸水里。」。比較之下，楊伯峻的白話譯文具體、清晰，兼具直譯和意譯，稍勝錢穆。但錢穆的章旨闡釋於此有神來之筆，點出孔子的微言大義，則為楊伯峻不及。錢穆指出：本章見有兩種人。善善惡惡，出於其誠，是亦仁人矣，然不如求志達道者。蓋聖人之學，以經世為本，而不以獨善為極。錢穆的分析可謂一矢中的，點出孔子重視「積極用世」，若不為世所用，也要「守道」、「求志」。程樹德（1877–1944）《論語集釋》也指出：「隱居求志，斯隱不徒隱。行義達道，斯出不徒出，若隱居志不在道，則出必無道可達，縱有建樹，不過詭遇，君子不貴也。」¹⁶⁸他的看法，跟錢穆的分析如出一轍。孔子心中真正「隱居以求志」，堅守志節，所謂「求仁而得仁」者，就是伯夷、叔齊等人物，但是當世已難得一見。

(3) 子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」¹⁶⁹

錢穆譯文：

先生說：「該篤信，又該好學，堅執固守以至於恐，以求善其道。危邦便不入。亂邦便不居。天下有道，該能有表現。天下無道，該能隱藏不出。若在有道之邦，仍是貧賤不能上進，這是可恥的。若在無道之邦，仍是富貴不能退，也是可恥的。」¹⁷⁰

楊伯峻譯文：

孔子說：「堅定地相信我們的道，努力學習它，誓死保全它。不進入危險的國家，不居住禍亂的國家。天下太平，就出來工作；不太平，就隱居。政治清明，自己貧賤，是恥辱；政治黑暗，自己富貴，也是恥辱。」¹⁷¹

這段《論語》的核心是「篤信好學，守死善道」，孔子勉勵弟子在學問、操守、處世方面要堅守正道。同時，他又告誡弟子「危邦不入，亂邦不居」，要保持清醒的頭腦，不作無謂的犧牲，更不要乘亂取利。孔子強調人生的最高目標是堅守善道，

168 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁 1162。

169 《論語注疏》，頁 116。

170 錢穆：《論語新解》，頁 241。

171 楊伯峻：《論語譯注》，頁 82。

從政也必須以此為前提。不論是外邦或故國，只要是天下無道，即使有才德的從政者，也很難發揮自己的政治抱負，故此「天下有道則見，無道則隱」。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋略有差異。《論語》中「篤信好學，守死善道」，錢穆的白話譯文是「該篤信，又該好學，堅執固守以至於死，以求善其道」；楊伯峻的白話譯文是「堅定地相信我們的道，努力學習它，誓死保全它。」比較之下，錢穆的白話譯文主直譯，句式也依照《論語》原文；楊伯峻的白話譯文主意譯，句式作了變動，以「我們的道」統攝全句，令讀者更易掌握孔子這句話的核心。錢穆在章旨闡釋中，再次點出孔子的微言大義：合本章通體觀之，一切皆求所以善其道而已。這個分析一矢中的，錢穆的義理發揮，稍勝於楊伯峻。

總括而言，錢穆、楊伯峻皆能指出孔子政治思想中出處進退的原則：出而積極用道，退而潔身自守；天下有道則出任，天下無道則隱居。比較兩位學者對孔子政治思想的解釋，楊伯峻的白話譯文，稍勝於錢穆，錢穆則以義理闡釋見長。

10 王霸論

- (1) 孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下無道，則庶人不議」¹⁷²

錢穆譯文：

先生說：「天下有道之時，一切禮樂征伐都從天子那邊出來。天下無道，禮樂征伐就從諸侯手裏出來了。從諸侯手裏出來，大概最多十世，很少能不失掉的。從大夫手出來，五世便很少不失的了。到家臣來掌握國家的命令，三世便很少不失的了。天下有道之時，政權不會在大夫們手裏。天下無道之時，庶人也不議政治了。」¹⁷³

楊伯峻譯文：

孔子道：「天下太平，制禮作樂以及出兵都決定於天子；天下昏亂，制

172 《論語注疏》，頁 254。

173 錢穆：《論語新解》，頁 490。

禮作樂以及出兵便決定於諸侯。決定於諸侯，大概傳到十代，很少還能繼續的；決定於大夫，傳到五代，很少還能繼續的；若是大夫的家臣把持國家政權，傳到三代很少還能繼續的。天下太平，國家的最高政治權力就不會掌握在大夫之手。天下太平，老百姓就不會議論紛紛」¹⁷⁴

「王霸論」指儒家對王道政治和霸道政治的看法。春秋時期，周天子宗主地位喪失，諸侯稱霸，被孔子視為天下無道。當時諸侯僭越，挾天子以令諸侯，周室威權喪失。孔子主張恢復周天子的宗主地位，消除諸侯僭越，匡正天下，復興周道。總括而言，王道倡導仁義，霸道訴諸武力。孔子貴王道賤霸道，堅決反對僭越。面對禮崩樂壞的政局，孔子之志在於重建周文¹⁷⁵。

這段《論語》中，孔子認為天下有道和無道的區分，就是王道和霸道的區分。他這番話，大約是從考察歷史演變軌跡，尤其是當日時事變遷的現象所得出的結論¹⁷⁶。錢穆和楊伯峻就這段《論語》所寫的白話譯文差異不大，前者主直譯，後者主意譯。《論語》中「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」，錢穆的白話譯文是「天下有道之時，一切禮樂征伐都從天子那邊出來。天下無道，禮樂征伐就從諸侯手裏出來了」；楊伯峻的白話譯文是「天下太平，制禮作樂以及出兵都決定於天子；天下之昏亂，制禮作樂以及出兵便決定於諸侯」。

錢穆沒有就這段《論語》進行章旨闡釋，楊伯峻則在注釋中分析孔子說這番話的原因。楊伯峻認為：孔子這一段話可能是從考察歷史，尤其是當日時事所得出的結論。「自天子出」，孔子認為堯、舜、禹、湯以及西周都如此的；「天下無道」，則自齊恒公以後，周天子已無發號施令的力量了¹⁷⁷。楊伯峻的分析符合春秋時期的歷史事實。不過，楊伯峻對孔子的「王霸論」評價不高。他說：「這也是歷史演變的必然，愈近變動時代，權力再分配的鬥爭，一定愈加激烈。這卻是孔子所不明向的。」¹⁷⁸楊伯峻的評價似欠公允，孔子豈會不知變動時代的權力鬥爭愈來愈激烈？孔子只是表達自己對歷史觀察的感慨¹⁷⁹，楊伯峻似乎誤解了孔子的看法。

174 楊伯峻：《論語譯注》，頁 174。

175 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1984），頁 109。

176 王熙元：《論語通釋》，頁 1003。

177 楊伯峻：《論語譯注》，頁 174-175。

178 同上，頁 175。

179 傅佩榮分析這段《論語》時，反駁有些人對孔子的批評。他認為：任何社會的組織結構，若無名分的肯定，又怎能順利運作呢？至於權力由上往下傳，則是大勢所趨，孔子在此表達他的觀察與

(2) 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，而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎！」¹⁸⁰

錢穆譯文：

公山弗擾據費邑叛季孫氏，來召孔子，孔子考慮欲往赴召。子路心中不悅，說：「沒有去處了！何必還要去公山氏那裏呀？」先生說：「來召我的，難道只是空召嗎？儻有真能用我的人，我或者能興起一個東周來呀。」¹⁸¹

楊伯峻譯文：

公山弗擾盤踞在費邑圖謀造反，叫孔子去，孔子準備去。子路很不高興，說道：「沒有地方去便算了，為什麼一定要去公山氏那裏呢？」孔子道：「那個叫我去的人，難道是白白召我嗎？假若有人用我，我將使周文王武王之道在東方復興。」¹⁸²

公山弗擾起兵反叛季氏，是以家臣的身分起來反叛大夫。孔子要想去，弟子子路表示不滿。子路認為孔子應堅守原則，不應與亂臣賊子為伍。孔子卻不以為然，他希望公山弗擾起用自己之後，讓季氏聽魯君的話，再讓魯君聽周天子的話，恢復周室的威信，才能實現王道的政治理想。孔子的想法很單純，只想使整個東周復興，等於是從下往上慢慢革新，要實現也不容易¹⁸³。錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋，主要差異在於「如有用我者，吾其為東周乎」。錢穆的白話譯文是「儻有真能用我的人，我或者能興起一個東周來呀」，楊伯峻的白話譯文是「假若有人用我，我將使文王武王之道在東方復興」。錢穆的語譯，語氣平緩；楊伯峻的語譯，語氣肯定，顯示孔子的信心，他以「文王武王之道」代表「王道」政治理想，解釋具體、貼切。錢穆在詞語注釋中為孔子被子路責難而辯護，他認為：或孔子認為事有可為，故有欲往之意。天下未至於不可為，而先以不可為引身自退，而絕志於斯世，此非孔子

感慨，又何錯之有。見傅佩榮：《人能弘道——傅佩榮談論語》（台北：天下遠見出版股份有限公司，2008），頁 573。

180 《論語注疏》，頁 266。

181 錢穆：《論語新解》，頁 510。

182 楊伯峻：《論語譯注》，頁 182。

183 《論語注疏》，頁 601。

「知其不可為而為之」之精神。則孔子欲往之意，何足深疑！¹⁸⁴錢穆的分析是基於尊孔的立場。李零則從策略的角度分析孔子此舉的原因，他指出：「當時，公室弱，問題不在君，而在臣。孔子的原則是維護公室。他要出來做事，只有兩個選擇：一種是自上而下，支持權臣，打擊陪臣，維護公室；一種是自下而上，支持陪臣，打擊權臣，維護公室。他曾考慮後一選擇，但最終還是選擇前者。」¹⁸⁵李零的看法正好補充錢穆的看法。

(3) 子曰：「管仲之器小哉！」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」¹⁸⁶

錢穆譯文：

先生說：「管仲的器量真小呀！」或人說：「管仲生活得很儉嗎？」先生道：「管仲有三處家，各處各項職事，都設有專人，不兼攝，那好算儉？」或人說：「那麼管子知禮嗎？」先生說：「國君在大門外有屏，管仲家大門外也有屏。國君宴會，堂上有安放酒杯的土几，管仲宴客也有那樣的土几。若說管仲知禮，誰不知禮呀？」¹⁸⁷

楊伯峻譯文：

孔子說：「管仲的器量狹小得很呀！」有人便問：「他是不是很節儉呢？」孔子道：「他收取了人民的大量的市租，他手下的人員，〔一人一職，〕從不兼差，如何能說是節儉？」那人又問：「那末，他懂得禮節麼？」那人又問：「那末，他懂得禮節麼？」孔子又道：「國君官殿門前，立了一個塞門；管氏也立了個塞門；國君設饗招待外國的君主，在堂上有放置酒杯的設備，管氏也有這樣的設備。假若說他懂得禮節，那誰不懂得禮節呢？」¹⁸⁸

管仲以「尊王攘夷」為號召，輔佐齊桓公成為春秋初期的霸主。他有大功於民，

184 錢穆：《論語新解》，頁 509。

185 李零：《喪家狗：我讀論語》，頁 299。

186 《論語注疏》，頁 46。

187 錢穆：《論語新解》，頁 88。

188 楊伯峻：《論語譯注》，頁 31。

孔子對他推崇備至。但是，管仲未能繼續修身立德，未能節儉，也有違周禮，孔子批評他終究局限在世俗的榮華富貴中。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋，最大的差異在於「三歸」的意思。錢穆認為是「三處家，即三處府第」；楊伯峻認為是「市租」。兩位學者都在詞語注釋中，詳列眾說，逐一駁正，得出自己的結論。其實，前人聚訟，主要有五說：一說娶三姓女，僭用天子之禮；二說築三台，藏女子、錢財於其中；三說有三處宅子；四說是管仲的采邑，為地名；五說是市租取三之義。¹⁸⁹ 無論哪一說，皆指管仲奢侈。錢穆和楊伯峻的注釋誰是誰非，似難確實考正。

此外，錢穆能在章旨闡釋中，分析孔子對王道政治的追求。他指出：「管仲相桓公，霸諸侯，孔子盛稱其功業，但又譏其器小，蓋指管仲以功業自滿。若以管仲比之周公，高下顯見矣。」¹⁹⁰ 錢穆的意見，的確是中的之論。

總括而言，錢穆和楊伯峻對《論語》的解釋，都能指出孔子貴王道賤霸道的政治思想。錢穆對孔子的微言大義分析得較精細，長於義理闡釋。

10 修身為本論

(1) 子曰：「富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。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。」¹⁹¹

錢穆譯文：

先生說：「富與貴，人人所欲，但若不以當得富貴之道而富貴了，君子將不安處此富貴。貧與賤，人人所惡，但若不以當得貧賤之道而貧賤了，君子將不違去此貧賤。君子若違去了仁，又那得名為君子呀！君子沒有一頓飯的時間違去仁。匆促急遽之時仍是仁，顛仆困頓之時同樣仍是仁。」¹⁹²

楊伯峻譯文：

189 程樹德對此博採眾說，可謂詳盡。見程樹德：《論語集釋》，頁 207-212。

190 錢穆：《論語新解》，頁 88。

191 《論語注疏》，頁 52。

192 錢穆：《論語新解》，頁 100。

孔子說：「發大財，做大官，這是人人所盼望的；不用正當的方法去得到它，君子不接受。窮困和下賤，這是人人所厭惡的；不用正當的方法去拋掉它，君子不擺脫。君子拋棄了仁德，怎樣去成就他的名聲呢？君子沒有吃完一餐飯的時間離開仁德，就是在倉卒匆忙的時候一定和仁德同在，就是在顛沛流離的時候一定和仁德同在。」¹⁹³

孔子重視人的自我道德修養。他強調「修己以安人」至「修己以安百姓」，提出修身是治人的根本。對於孔子來說，政治乃道德的延長¹⁹⁴。孔子在《論語》中，雖然沒有用內聖外王的詞語，但的確有這樣的理想。修己是起點，做的是「內聖」的功夫，「安百姓」是理想的實現，完成的是「外王」的事業。因此，孔子希望弟子在他的教化下成為「君子儒」¹⁹⁵。

春秋時期，富貴、貧賤各有特定的含義。富指財富，貴指官位¹⁹⁶。孔子雖然承認追求富貴是「人之所欲」，但是他特別強調取得富貴的手段、途徑和目的要符合「仁與義」。他極力反對不擇手段，置倫理道德不顧而追求富貴的行為。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的語譯並不一致。《論語》中「富與貴，是人之所以所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所以所惡也，不以其道得之，不去也。」，錢穆的白話譯文是「富與貴，人人所欲，但若不以當得富貴之道而富貴了，君子將不安此富貴。貧與賤，人人所惡，但若不以當得貧賤之道而貧賤了，君子將不違去此貧賤」；楊伯峻的白話譯文是「發大財，做大官，這是人人所盼望的；不用正當的方法去得到它，君子不接受。窮困和下賤，這是人人所厭惡的；不用正常的方法去拋掉它，君子不擺脫」。比較之下，楊伯峻的語譯稍優於錢穆。錢穆沒有語譯「富與貴」和「貧與賤」，對「不以其道得之」的語譯也較為累贅。楊伯峻在詞語注釋中交代自己語譯的原則：「富與貴」可以說「得之」，「貧與賤」卻不是人人想「得之」的。這裏也講「不以其道得之」，「得之」應該改為「去之」。譯文只就這一整段的精神加以詮釋。楊伯峻的語譯主意譯，較能令讀者明白孔子的思想。當然，我們如果不改

193 楊伯峻：《論語譯注》，頁 36。

194 劉述先：《論儒家「內聖外王」思想》，載劉述先編《儒家倫理研討會》（新加坡：東亞哲學研究所，1987），頁 221。

195 趙光賢：《先秦儒家思想的幾個特點》，載姜廣輝主編《近四十年來孔子研究論文選編》（濟南：齊魯書社，1988），頁 479。

196 于承武：《孔子論富貴、貧賤述議》，載中華孔子研究所編《孔子研究論文集》（北京：教育科學出版社，1987），頁 427。

字，也不變更句讀，從義理去解釋這段《論語》中的第二個「得之」，楊伯峻譯為「拋掉」，符合孔子的原意。

(2) 樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」¹⁹⁷

錢穆譯文：

樊遲問仁道。先生說：「平常獨居當能恭，執行有事當能敬，待人要能忠。這幾項，就使去夷狄之邦，也不可棄去不行的」¹⁹⁸

楊伯峻譯文：

樊遲問仁。孔子道：「平日容貌端正莊嚴，工作嚴肅認真，為別人忠心誠意。這幾種品德，縱到外國去，也是不能廢棄的」¹⁹⁹

《論語》中，樊遲（樊須，前 515-?）三次向孔子問仁，除本章外，還有〈雍也篇〉和〈顏淵篇〉。孔子回答樊遲問仁的內容，每次都不相同。〈雍也篇〉中，孔子答：「仁者先難後獲」；〈顏淵篇〉中孔子答「愛人」二字。三次答案不同，大概是針對樊遲發問的情形。²⁰⁰

樊遲的職業是趕車人，孔子沒有因為弟子社會地位低而降低道德要求。孔子要求樊遲在日常生活中實踐仁德，無論到了甚麼地方，都要落實恭敬和忠的道德要求。這是孔子修身為本論的核心。錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋差異不大，但語譯水平則高下不同。《論語》中「居處恭、執事敬、與人忠」，錢穆的白話譯文是「平常獨居當能恭，執行有事當能敬，待人要能忠」；楊伯峻的白話譯文是「平日容貌端正莊嚴，工作嚴肅認真，為別人忠心誠意」。比較之下，錢穆的白話譯文沒有解釋「恭」、「敬」、「忠」的意思，讀者難以理解。他將「居」譯為「獨居」，有待商榷；又把「執事」譯為「執行有事」，更是語焉不詳。楊伯峻的白話譯文具體、清晰，似乎稍勝錢穆。此外，這段《論語》中的「夷狄」，兩位學者若語譯為「像夷狄這些不講禮義，文化低落的地方」，則更符合孔子的原意。因為孔子重視仁德的修養，不僅強調人們時刻要堅守仁，而且無論處於如何惡劣的環境，亦要保持仁德不變。

197 《論語注疏》，頁 201。

198 錢穆：《論語新解》，頁 389。

199 楊伯峻：《論語譯注》，頁 140。

200 王熙元：《論語通釋》，頁 768。

(3) 子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能從，不善不能改，是吾憂也。」²⁰¹

錢穆譯文：

先生說：「品德不加意修養。學問不精勤講習。聽到義的，不能遷而從之。知道了不善的，不能勇於改正。這是我的憂懼呀！」²⁰²

楊伯峻譯文：

孔子說：「品德不培養；學問不講習；聽到義在那裏，却不能親身赴之、有缺點不能改正，這些都是我的憂慮哩！」²⁰³

這段《論語》中，孔子強調「修德」和「講學」是漸進不斷的過程，時刻不可放鬆，而遷善改過，亦是修德過程中要堅持的。「修德」和「講學」，是每個人只要願意，就可以做到的；用「不」字，表示主動性不夠，應該增強的是志向。落實在具體生活中，無論是「遷善」和「改過」，還必須經過努力，終身行之²⁰⁴。孔子以學習作為貫穿修仁過程的基本方法：學文是為了得到廣博的知識，學禮是解決立身行事的準則²⁰⁵。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋，差異不大。但錢穆在章旨闡釋中，具體說明孔子的微言大義：本章所舉四端，皆學者所應自勉。能講學，斯能徙義改過。能此三者，自能修德。此所謂日新之德。孔門講學主要工夫亦在此。本章亦孔自勉自任之語，言於此四者有不能，是吾常所憂懼。錢穆的分析可謂透徹，因為講習學問在於獲取知識，遷善改過是行為的實踐，都可以歸納在修養德行這一項內²⁰⁶。

總括而言，錢穆和楊伯峻皆能指出孔子政治思想中重視個人的道德修養，強調「修己以安百姓」，面對惡劣的環境也要堅守道德原則。比較之下，楊伯峻的白話譯文稍勝錢穆。

201 《論語注疏》，頁 93。

202 錢穆：《論語新解》，頁 190。

203 楊伯峻：《論語譯注》，頁 67。

204 傅佩榮：《人能弘道——傅佩榮談論語》，頁 238。

205 梁韋弦：《論孔子關於道德在政治中對人的調控作用的認識》，載宋衍申主編《孔子與儒學研究》（長春：吉林教育出版社，1993），頁 88。

206 錢穆：《論語新解》，頁 333。

12 憂患意識

(1) 子曰：「人無遠慮，必有近憂」²⁰⁷

錢穆譯文：

先生說：「一個人若不能有久遠之慮，則必然有朝夕之憂。」²⁰⁸

楊伯峻譯文：

孔子說：「一個人沒有長遠的考慮，一定會有眼前的憂慮」²⁰⁹

中國歷史上的憂患意識源遠流長。殷商覆亡，使周初統治者認識到天命靡常，只有心存戒慎，敬德從事，方可免於禍患，國家才能長治久安。春秋時期，諸侯爭霸，社會矛盾加劇，憂患意識成為一種普遍的思想意識。孔子政治思想中的憂患意識，突破了周初統治者以憂位為中心內容的憂患意識，把憂道、憂國、憂民放在首位。

錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋，差異不大。楊伯峻沒有對這段《論語》進行詞語注釋，錢穆則在章旨闡釋中辨正孔子的微言大義。錢穆說：「此章遠近有兩解：一以地言，人之所履，容足之外，皆若無用，而不可廢。故慮不在千里之外，則患常在几席之下矣。一以時言，凡事不作外遠之慮，則必有日近傾敗之憂。兩解皆可通。依常義，從後說為妥。」²¹⁰從地域的角度解釋遠近，源自朱熹《四書章句集注》的注解。錢穆雖然不明言反對朱熹的看法，但也承認以時間的角度解釋遠近會更允當。錢穆排列不同的注解，然後說明自己的意見。他對這段《論語》的解釋，比楊伯峻詳細。毛子水（1893–1988）也指出：「遠近二字，不指距離講『遠慮』，周密的思想；『近憂』，隨時可以發生的憂患。」²¹¹毛子水的注釋，正好補錢穆和楊伯峻的不足。

207 《論語注疏》，頁 241。

208 錢穆：《論語新解》，頁 462。

209 楊伯峻：《論語譯注》，頁 164。

210 錢穆：《論語新解》，頁 462。

211 毛子水：《論語今註今譯》，頁 246。

(2) 子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」²¹²

錢穆譯文：

先生說：「君子只計謀於道，不計謀於食。耕田也有饑餓時，學道也可得祿食。所以君子只憂道之不明不行，不憂貧不得食」²¹³

楊伯峻譯文：

孔子說：「君子用心力於學術，不用心力於衣食。耕田，也常常餓著肚皮；學習，常常得到俸祿。君子只著急得不到道，不著急得不到財。」²¹⁴

這段《論語》中，孔子強調讀書人應該追求崇高的目標：增進學問和道德修養。他認為貧窮不足為憂，道不成才是值得憂慮的事。錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋有差異。《論語》中「君子謀道不謀食」，錢穆的白話譯文是「君子只計謀於道，不計謀於食。」；楊伯峻的白話譯文是「君子用心於學術，不用心力於食。」錢穆沒有語譯「道」和「食」的意思，楊伯峻把「道」語譯為「學術」，皆失之欠妥。這段《論語》中的「道」，應語譯為「濟世安民的道理」或「實踐仁德之道」才妥當，因為這是孔子教育學生的目標和政治理想，所以「道」不可不語譯，更不可以局限於「學術」之義。楊亮功也指出：在《論語》裏孔子所說「學」包括有讀書與修德力行兩層意義，兩者之中，孔子認為修德力行重於讀書²¹⁵。

此外，錢穆和楊伯峻對《論語》中「耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣」的解釋，只用直譯，意思稍欠含混。王熙元（1935–1996）意譯這段《論語》，具體、清晰，正好補錢穆和楊伯峻語譯的不足。王熙元的白話譯文說：「譬如耕田種植以謀求衣食，假如遇上水旱凶荒的年歲，饑餓也不免發生；至於學習道藝以謀求真理，只要努力奮進，學成以後，俸祿自然就可獲得了。」²¹⁶

212 《論語注疏》，頁 246。

213 錢穆：《論語新解》，頁 476。

214 楊伯峻：《論語譯注》，頁 169。

215 楊亮功：《從論語研討孔子所說的「學」》，載陳立夫編《孔子思想研究論集》第二冊（台北：黎明文化事業公司，1983），頁 163–176。

216 王熙元：《論語通釋》，頁 967–968。

(3) 子曰：「朝聞道，夕死可矣。」²¹⁷

錢穆譯文：

先生說：「人若在朝上得聞道，即使夕間死，也得了。」²¹⁸

楊伯峻譯文：

孔子說：「早晨得知真理，要我當晚死去，都可以。」²¹⁹

這段《論語》中，孔子強調人的一生，應該不斷追求仁義道德。他認為只要達到仁德所要求的境界，就人生無悔，死而無憾。「朝聞夕死」說明聞道的迫切。孔子在這裏只說了一個「聞」字，其中必然包括：真正了解，深信不疑。因此，孔子這句話充份顯示他熱愛真理甚於生命。

錢穆、楊伯峻對這段《論語》的解釋，差異不大。白話譯文方面，錢穆主直譯，楊伯峻主意釋。楊伯峻沒有對這段《論語》進行注釋和義理分析；錢穆則認為孔子的話言簡意賅，他在章旨闡釋中分析：「道，人生之大道。人生必有死，死又不可預知。正因時時可死，故必急求聞道。否則生而為人，不知為人之道，豈不枉了此生？若使朝聞道，夕死即不為枉活。本章警策人當汲汲以求道。」²²⁰錢穆的分析，的確掌握孔子政治思想中憂患意識的核心——憂道。孔子的道就是「仁」，包含人生的過程和目的。依照孔子的思想，人生的整個行程是向善、擇善、行善，立己立人，修己安民。傅佩榮認為孔子的說法顯示一種宗教情懷²²¹。他認為：「在宗教家看來，一個人最重要的不是做了多少好事，而是有無正確的警悟。只要內心轉向光明，生命即可當下得到安頓。孔子的『朝聞道，夕死可矣』，跟佛教的『放下屠刀、立地成佛』有異典同工之妙。」傅佩榮的說法，對解釋這段《論語》具啟發性。

總括而言，錢穆和楊伯峻皆能指出孔子政治思想中的憂患意識，特別是「道」的追求。比較之下，錢穆的義理闡釋稍勝於楊伯峻。

217 《論語注疏》，頁 54。

218 錢穆：《論語新解》，頁 104。

219 楊伯峻：《論語譯注》，頁 37。

220 錢穆：《論語新解》，頁 103 至 104。

221 傅佩榮：《人能弘道——傅佩榮談論語》，頁 133。

(三) 總結

錢穆《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》皆能清楚解釋孔子的政治思想，幫助一般讀者讀懂《論語》，並為有志深入研究的人提供若干線索。

白話譯文方面，錢穆主直譯，力求沿用《論語》中的詞語；楊伯峻主意譯，往往添加詞句來語譯。錢穆的譯文，為淺近的文言，保留濃厚的古代漢語口吻；楊伯峻的譯文，則全用現代漢語。比較之下，楊伯峻的譯文流暢、具體，稍勝於錢穆。例如：子張向孔子請教「仁」的道理。仁德的範圍很廣，所以孔子指示他從五種具體的德行入手。兩位學者的白話譯文，有以下的分歧：「五者」，錢穆翻譯為「五事」，楊伯峻翻譯為「五種品德」。楊伯峻對這個詞語的解釋顯然比錢穆更加清晰。其次是「恭」，錢穆翻譯為「恭敬」，楊伯峻卻翻譯為「莊重」。如果是指待人的態度，當然以「恭敬」的解釋較為貼切。但是，如果是指君子自己言行流露的氣質和風範，那麼「莊重」似乎更符合孔子對弟子品行的要求，因為從政者重視自己已有「莊重」的氣質和態度，才不會受到別人的蔑視、侮辱。「敏則有功」，錢穆解釋為「應事敏速，便易有成功」，似失之過簡。相反，楊伯峻解釋為「勤敏就會工作效率高、貢獻大」，就更具體、完整。此外，子貢向孔子請教為政之道，孔子教導他從平易、尋常的地方去修養自己，不必好高騖遠。兩位學者的白話譯文，錢穆主直譯，楊伯峻重意譯。「博施於民而能濟眾」一句，錢穆譯為「能對民眾廣博施與和救濟」，楊伯峻譯為「廣泛地給人民以好處，又能幫助大家生活得很好」。比較之下，楊伯峻的譯文更為清晰、通順，便於現代人領悟孔子的思想。當孔子把從政的原理歸納為五美四惡，又詳盡分析以答覆弟子子張的詢問。兩位學者對這段《論語》的解釋有差異。錢穆在詞語解釋中將「惠而不費」釋為「謂有惠於民，而上無所費損」，白話譯文中則保留「惠而不費」四個字。楊伯峻則語譯為「給人民以好處，自己卻無所耗費」。比較兩人的譯法，錢穆保留濃厚的古代漢語筆法，楊伯峻則完全用現代漢語的口吻。此外，楊伯峻對「擇其勞而勞之」的譯法也比較具體，譯為「選擇可以勞動的時間、情況和人民再去勞動他們」。錢穆則譯為「你只選擇可以使人民服勞的事來使人民服勞」，顯得籠統、模糊。

詞語注釋方面，錢穆多採用前人的舊注，特別是朱熹《四書章句集注》的看法；楊伯峻則博採眾說，詳列不同學者的見解，並加以駁正，較少宗於一家之見。相對來說，楊伯峻長於名物訓詁和古代漢語語法規律。錢穆採用舊注，沒有說明來源；

楊伯峻徵引前人見解，則具體交代學者和著作的名稱。例如：楊伯峻從現代天文、地理學的角度，解釋為何「北辰居其所而眾星共之」。原來「孔子所說的北辰，不是指天球北極，而是指北極星。天球北極雖然不動，其他星辰都環繞它動，但北極星也是動的，而且轉動非常快。祇是因為它距離地球太遠，約 782 光年，人們不覺得它移動罷了。」楊伯峻對「為政以德」喻體的解釋，具體、清晰。相反，錢穆注釋「北辰」，只有寥寥一句「北辰，即北極星，古人謂是天之中心」。此外，孔子告訴仲弓為政原則。錢穆、楊伯峻的白話譯文並不一致。《論語》中的「先有司」，錢穆譯為「諸事先責成下面的有司」，楊伯峻譯為「給工作人員帶頭」。錢穆的譯法承襲朱熹的《四書章句集注》：有司，眾職也。宰兼眾職，然事必先之於彼，而後考其成功，則不勞而事畢舉矣。錢穆依循朱熹的解釋，認為「先有司」的意思是先讓有司去做。楊伯峻的譯法，把「先」譯為「率先」、「帶頭」的意思。他的譯法也符合孔子的政治理念——統治者要以身作則。錢穆的譯法，重視政治上的制度和各司其職，楊伯峻的譯法則體現孔子強調統治者的表率作用。兩位學者對「有恥且格」的「格」字也有不同的解釋。錢穆在詞語注釋中，訓「格」為「至」。這個解釋，源自宋代的朱熹。但是，楊伯峻卻認為，無論解釋為「來」、「至」、「正」、「恪」、「敬」，都未必符合孔子的原意。他引用《禮記》中〈緇衣〉篇：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遯心」，「格」字，解釋為「人心歸服」。白話釋文中，楊伯峻也堅持這種解釋。相比之下，錢穆把「有恥且格」，解釋為「人人心中將感到違背領導是恥辱，自能正確地到達在上者所要領導他們到達的方向去」，就顯得冗長，累贅。

義理闡釋方面，錢穆往往發揮孔子的微言大義，特別是朱熹的見解；楊伯峻的見解則零星散見於詞語注釋。比較之下，錢穆長於義理闡釋，要言不繁，一矢中的，稍勝於楊伯峻。例如：管仲以「尊王攘夷」為號召，輔佐齊桓公成為春秋初期的霸主。他有大功於民，孔子對他推崇備至。但是，管仲未能繼續修身立德，未能節儉，也有違周禮，孔子批評他終究局限在世俗的榮華富貴中。錢穆能在章旨闡釋中，分析孔子對王道政治的追求。他指出：管仲相桓公，霸諸侯，孔子盛稱其功業，但又譏其器小，蓋指管仲以功業自滿。若以管仲比之周公，高下顯見矣。錢穆的意見，的確是中的之論。此外，《論語》中「篤信好學，守死善道」，錢穆的白話譯文是「該篤信，又該好學，堅執固守以至於死，以求善其道」；楊伯峻的白話譯文是「堅定地

相信我們的道，努力學習它，誓死保全它。」比較之下，錢穆的白話譯文主直譯，句式也依照《論語》原文；楊伯峻的白譯文主意譯，句式作了變動，以「我們的道」統攝全句，令讀者更易掌握孔子這句話的核心。錢穆在章旨闡釋中，再次點出孔子的微言大義：合本章通體觀之，一切皆求所以善其道而已。這個分析一矢中的，錢穆的義理發揮，稍勝於楊伯峻。孔子談論商朝末年的歷史，他認為賢臣盡忠的方式雖然不一樣，但都不外乎仁義二字。孔子評論的三位殷商歷史名人，皆忠於職守、關心百姓疾苦，又敢犯顏直諫，故孔子稱許他們是仁人。錢穆和楊伯峻對這段《論語》的解釋差異不大。不過，錢穆對這段《論語》的章旨闡釋，能深入分析孔子政治思想中「重仁」的特色。他說：三人皆意在安亂寧民，行雖不同，而其至誠惻怛心存愛人則一，故同得為仁人。孔子又曰：「有殺身成仁」然仁不在死，三人之仁，非指其去與奴與死。以其能憂亂，求欲安民，而謂之仁。錢穆確能仔細分析孔子的微言大義。

總括而言，《論語新解》是錢穆尊孔信念的具體實踐。楊伯峻則跳出「尊孔」和「反孔」二元對立的角度來解釋孔子的政治思想，較少在注釋中褒貶孔子。本論文將錢穆的《論語新解》和楊伯峻《論語譯注》加以比較，不但有助研究二書得失，更有助進一步客觀了解孔子的政治思想。

A COMPARATIVE STUDY OF QIAN MU AND YANG BOJUN'S INTERPRETATIONS OF CONFUCIUS' POLITICAL THOUGHTS WITH REFERENCE TO QIAN'S *LUNYU XINJIE* AND YANG'S *LUNYU YIZHU*

CHAN HO YUNG *

Abstract A push for benevolent rule by Confucius has long been the foundation of Confucian political thoughts, and the *Analects* is the first-hand record from which we understand Confucius' advocacy. While countless scholars have annotated the *Analects* over the millennia, two Modern Chinese studies with long-lasting influence but polar receptions stand out – Qian Mu's 錢穆 *Lunyu xinjie* 論語新解 and Yang Bojun's 楊伯峻 *Lunyu yizhu* 論語譯注. This paper begins by examining how precisely the two books interpret the political thoughts reflected in the *Analects*, and the characteristics and pitfalls of their Modern Chinese translations and exegeses.

This paper summarizes Confucius' political thoughts into 12 items, each of which is in turn elucidated by 3 passages from the *Analects*, followed by their Modern Chinese translations by Qian and Yang. The 2 scholars' distinct treatments may be explained by Qian's urge to reestablish Confucian authority, compared to Yang's intended nonpartisan.

Keywords Chu bamboo slip, *Book of Changes*, divinatory statement

* The author is a graduate of the M.A. in Chinese Language and Literature programme at The University of Hong Kong.