

答孫國棟教授

〈「克己復禮為仁」爭論平議〉

• 何炳棣

今年7月間僕僕於太平洋兩岸，返美後喘息甫定，正擬執筆重論西漢西域與西漢帝國全部封疆（即兩千年來無人問津的「提封田」問題），忽接香港中大榮休唐宋社會史名家孫國棟教授〈「克己復禮為仁」爭論平議〉校稿。數月前我本已決定對此問題不再答辯，因為我對「禮」的基本看法已在〈原禮〉一文中較系統地陳析。但孫文的性質不是真正的「平議」。內中批評拙作「評杜」一文方法上的「瑕疵」完全不能成立，確有答辯的必要；此外，孫教授對「禮後乎」的討論不但確有積極的學術意義，而且導致我不得不對「仁」與「禮」理論及內涵之間的關係，做更深一層的探討。因此，我決定立即作答。

孫先生對拙文主要批評之一：

……至於何教授徵引《左傳》所載孔子之語以駁杜文之說，在方法上亦有瑕疵。因為(1)「古志」的話只據《左傳》

所引，原意難明，不宜即指其為純抑制性。(2)楚靈王奢僭驕虐，孔子徵引「古志」以責之。謂孔子僅責其不能抑制奢僭，亦揣度之詞而已，《左傳》更無其他資料可以佐證。究竟孔子有無更責其不修身失德之意則未可知。(3)孔子評楚靈王時年二十二歲（據何教授考證），而答顏淵之問已在中年，孔子中年以後對「仁」及「禮」之觀念如何，現《論語》中載孔子論「仁」論「禮」各有數十條之多，何教授不從《論語》以探求孔子當時思想的真義，而援引《左傳》不詳涵義的「古志」及毫無旁證的孔子之言以為證據，豈非方法上有瑕疵？歷史上同一「名物」因時間不同而有異解，思想史上一詞一語的內涵演變更速，豈宜以前一時期的思想內容證後一時期的思想內容？

為了避免今後不必要的爭辯，我們必須把《左傳》及《論語》兩段原文重引如下：

《左傳》(昭公十二年, 530B.C.):

[楚靈]王揖而入, 饋不食, 寢不寐, 數日, 不能自克, 以及於難。仲尼曰:「古也有志:『克己復禮, 仁也。』信善哉! 楚靈王若能如是, 豈其辱於乾谿?」

《論語·顏淵篇》:

顏淵問仁。子曰:「克己復禮為仁。一日克己復禮, 天下歸仁焉。為仁由己, 而由人乎哉?」顏淵曰:「請問其目。」子曰:「非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動。」顏淵曰:「回雖不敏, 請事斯語矣。」

我相信無偏見的廣大讀者, 細讀上引《左傳》及《論語》原文之後, 一定會感到原義很清楚, 並無晦澀之處。我在「評杜」文中特別指出《左傳》有關楚靈王的紀事紀言都十分精彩, 是加強瞭解、核證《論語》中孔子言論的絕佳資料。這決不是我個人的成見, 而是古今極大多數經學注釋家的同感。「克己」的「克」字是「克制」、「抑制」、「約束」的意思, 不應再有懷疑。因為即使道光年間經學注釋家劉寶楠, 雖先釋「克己」為「約身」, 進而認為「約身猶言修身也」, 但對關鍵的「約」字仍不得不一貫釋為「約束之約」, 事實上劉氏與大多數注釋家並無根本的不同。更堪重視的是劉氏對康熙年間的經學大師毛奇齡非常傾服, 遵循毛氏的方法——從《左傳》原文中去尋找最權威的「內證」。《左傳》言楚靈王「不能自克, 以及於難」, 「不能自克」正是「克己」最正確可靠的「對釋」, 所以「克」字一定非作「約也、抑也」解釋不可, 決不允許像有些當代新儒家把「克己」硬向修、齊、治、平方面去詮釋引伸, 以致可以推到自我完成, 止

於至善。

近日偶翻馮友蘭先生《中國哲學史新編》第一冊, 1962年版, 〈孔子和初期儒家〉章第四附注, 大有裨於本期刊中的論辯:

「克」字有兩個意義: 一個是勝, 一個是能。孔子所說的「克己」的「克」字是「勝」字的意思。《左傳》載有楚靈王……「不能自克, 以及於難」。下面接着說:「仲尼曰, 古也有志, 克己復禮, 仁也。信善哉! 楚靈王若能如是, 豈其辱於乾谿。」由此可知「克己復禮, 仁也」本是一句成語。孔子引楚靈王的事例作為說明。這個事例也就是「克己復禮」的注解:「克己」就是「勝己」;「楚靈王不能自克」就是不能自勝。這是孔子自己對於「克己」所作的注解。至少也可以說, 這是「克己」的最早的注解。……

歷來經學家對於「克己」的「克」都解釋為「勝」, 明清以後才有人翻案, 認為「克己」的「克」字是「能」的意思。他們的翻案, 是他們與程朱道學鬥爭的一部分。作為這一鬥爭看, 他們說法有其積極的作用。作為對於《論語》的解釋, 則是不正確的。因為這與孔子自己的或最早的解釋不合。

這樣的解釋也與文法不合。作為「能」字解的「克」字後面必跟有動詞, 例如「克明峻德」, 「克昌厥後」, 如果後面沒有動詞, 就不成一句話。如果「克己」的「克」字作「能」字解, 「克己」就是「能己」; 這不成一句話。

這樣的解釋也跟下文不合。下文「非禮勿視」等四句講「復禮」也是講對自己的節制, 正是「克己復禮」的詳細節目。……

(引者轉重點句為黑體字)

出乎意料，更可說理所當然，三十年前中國哲學史大師重行深究「克己復禮」真義時，不但與歷代大多數注釋家和生平從不專攻思想史的筆者同樣地認為《左傳》紀事紀言優越，供給孔子釋「仁」一個具體事例，而且強調指出：「這是孔子自己對於『克己』所作的注解」。馮先生更指明「克」字只能作「勝」字解（也就是「克制」之意）。至於明清以來偶而有經學注釋方面「翻案」者硬把「克」釋為「能」（筆者案：「能」似乎指能逐步達成自我實現的潛在可能性），馮先生毫不猶豫地認為是與孔子原意抵觸，而且具有說服力地指出在文法上也決講不通。更重要地是馮先生和我都注意到《左傳》與《論語》所紀孔子之言雖中隔有年，而二者間的章句、意涵、衡量道德標準等等的高度一致性，前後互相補益性。《論語》孔子回答顏淵問「目」，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」就是與「仁」以具體的界定，因此把「仁」的學說大大地推進了一步。雖然「仁」字在《論語》全書中出現109次之多，古今研究孔子「仁」說者都不能不把《論語·顏淵篇》首節作為最重要章句之一。

總之，古今所有以《左傳》和《論語》互核探索「克己復禮」真諦者（包括筆者）都未曾犯孫教授指責的方法上的「瑕疵」。相反地，「瑕疵」完全出自孫教授讀古籍偶而的粗心。

* * *

孫教授對我「禮後乎」解作了以下的批評：

《論語》〈八佾篇〉：「子夏問曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？』子曰：『繪事後素。』曰：『禮後

乎？』子曰：『起予者商也，始可與言詩已矣。』」

劉述先教授引用這段話來說明孔子徵引古書並不拘泥原來意義，反而鼓勵學生作啓發性的思考。劉教授的解釋稍嫌簡略，未能盡意，以至何教授誤會說：「劉教授對孔子子夏師生對話毫未能作出任何詮釋和分析。」原來何教授把「禮後乎」的「後」字錯誤解釋為時間上出現的先後，於是講了一段毫不相干的話。……

《論語》這段對話的「禮後乎」不是指禮出現「時代」的「後」，而是指表現於行爲上層次的先後。……

孫教授此處的批評是正確的。但他過於巧妙地替劉教授辯護了。當時我之所以論析禮的三種層面出現的先後，是因為劉教授和我最主要的爭論是他堅決否認「克己復禮」之「禮」是兩千年來學人幾乎一致公認的「西周之禮」；他特別攻擊對孔子影響極深、比孔子更古的制度和觀念。因此，他文章裏相當部分都用在辯論古今先後，孰是孰非的問題上。不信，試讀劉教授徵引子夏和孔子對話後表達他自己意見最重要的一句：「這又是《論語》裏討論禮的一次極為重要的文獻，說明禮對孔子來說是後起的。」他既把禮解釋成「後起的」，我當然要論證禮的起源遠較孔子為早，進而論析禮的三個不同層面出現的先後。就《論語》「禮後乎」一段原文而言，我坦白承認我答劉文中的討論是失諸問題焦點之外^①：但這不等於自認獨力闡析禮的先後形成的三個層面對於加深瞭解禮的起源、性質、內涵及其歷史演變沒有幫助。

* * *

孫教授繼劉述先教授之後，再度提出「孔子『仁』與『禮』的關係觀念——一為內質，一為表文。修身必須表裏合一」。事實上幾乎所有研究孔子思想的人都有同樣的看法。我個人覺得孔子「仁」和「禮」理論、內涵及實踐方面的關係遠較一般思想史家所想像的要複雜。

孔子「仁」說決不是自始即系統化的，是逐漸積累、不斷闡發而成的。早在30年代初，馮友蘭先生在《中國哲學史》上冊第四章中即講得很清楚，「仁」幾乎包括所有的「道德」，如禮、義、忠、恕、恭、寬、信、敏、惠、直、孝、勇等等，是一切內在道德動力的總匯。三十年後，在他的《中國哲學史新編》中，馮先生把孔子的「仁」視為孔子的「精神世界」。

我所要提出討論的是如何處理、詮釋孔子「仁」和「禮」這對整體與部分的哲學範疇。表面上，「仁」作為一個整體，是至高至大；「禮」僅僅是「仁」的一個部分。但最堪注意的是就二者的關係而論，部分的重要性決不亞於整體，有時還高於整體。如同顏淵問如何實踐「克己復禮為仁」的「仁」的具體細「目」時，孔子回答：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。視、聽、言、動既囊括了人類社會生活的全部，禮，作為仁的一個部分，竟能控制、界定仁這個整體實踐的範圍。

再舉二例。《論語·衛靈公篇》：

子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以之，動之不以禮，未善也。」

在這段話裏，孔子提出知、仁、莊、禮四個實踐的層次，最高最有效的並不是仁，而是禮。

《論語·雍也篇》：「子曰：……夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」此語中的關鍵是「立」字。《論語·泰伯篇》明白地指出：「立於禮」。《論語·季氏篇》記有孔子對他兒子孔鯉的教訓：「不學禮，無以立」。可見禮不但是一切學習的基本，也是仁的社會、政治實踐的基本②。

何以作為部分的禮在實踐上(甚至也有時在理論上)會比作為整體的仁更為基本，並能「先決」整體仁的政治、社會運作的界限？這種思辯，乍看之下似極可怪，可是筆者對自己的〈原禮〉一文反思之後，不但覺得這是理所當然，而且對此近作的主要論斷的正確增強了信心。該文以我國古籍參照當代西方人類學家的研究成果，說明最初狹義的禮是所有開化前夕部族內部具有倫理「教育」功能的祭祀儀節，而祭儀是自始即具有頑強的保守性。〈原禮〉論及古代中國：「雖然最原始的禮的重心是祭祀的儀節和內中包涵的倫理道德成分，但禮是多維度、多層面的，自始即無可避免地多少具有維繫穩定政治及社會秩序的功能。隨着宗族、部落、部落聯盟，『多方』邦國、夏商周三代王國的演進，這些由小而大的政治單位不得不愈來愈縝密地發展政治組織、社會階級等分、物資分配制度、習慣法、行為規範、雛形成文法、以及早期零散、後期逐漸系統美化的禮論，以為意識形態體系的重心。」

孔子一生正值西周鼎盛的封建宗法社會制度(亦即構成禮的第二層面的主要內涵)衰象早已呈現。但孔子是富有使命感的哲人，相信如果能推

動列國(尤其是大國)君主、卿、大夫廣泛地擁護「復禮」運動，「舊制度」的生命尚有望得到保存與延續。他更相信推動此類運動最有效的準備工作就是主要由他自己承當把禮提昇到第三層面的任務——理論化、意識形態化。在長期致力於此項艱巨理論工作的同時，孔子也無時不在發現、孳壯個人(指the individual，並不僅限他自己)內在的道德動力——這就是「仁」說的逐步完成。但是，孔子開始建立「仁」說之前，廣義的禮已經存在、發展、演變了好幾千年。由於孔子的經驗世界無法超越廣義的禮，所以「仁」的施行對象處處必須受禮的限界。這正說明何以作為「仁」這整體的一部分的禮竟能不時居於「主宰」的地位。但當孔子仁和禮的理論都完成以後，仁已成了所有一己內在道德動力的總匯，從非歷史的、純抽象的理論體系而言，禮對仁便可認為是居於從屬的地位了^③。可憾的是，後者的說法，也就是大多數「純」思想史家的說法，非但不能加深瞭解中國古史整體的本質、特色與複雜性，反而造成了不少迷惑^④。

1992年8月12日撰就

② 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第一冊，1962版，頁116-117對「立於禮」有更詳的討論。

③ 我在〈克己復禮真詮〉(本刊1991年12月第8期)頁142：「杜維明的申論——孔子思想自仁出發，寓仁於禮的推論完成之時，禮便成了仁的外形化了。這種論辯真可謂是車前馬後了。」從禮和仁理論的歷史發展先後而論我的評論是正確的。但禮和仁的理論都完成了以後，從非歷史、純抽象的哲學理論來看，我現在承認禮的從屬地位，並坦白承認當初對杜說的評論有欠公允。

④ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第一冊，1962版，頁115：「從以上的分析，孔子所講的「仁」的階級性是很明顯的，可是孔子講「仁」是用一種超階級的提法提出來的。他的提法，使人得到一種假象，好像他真是主張不分階級的區別，對各階級的人都一樣地「愛」，甚至在人與人之間本來沒有階級的差別。這就是賦予他所說的「仁」以一種具有普遍性的形式。」馮先生在30年代可能還沒有這種看法；即使有，恐怕也決不肯明說。這說法無疑是犀利深刻而又極正確的，這可能是這位一代宗師所受馬克思哲學「純淨」(net)好處之一。孔子與儒家的「仁」說是按親疏遠近分等級的，決不是耶穌式的「愛」。馮先生這一看法與筆者從當代西方人類學家發見的禮的深層意義及其在中國古史中應用所得的結論也是非常符合的。有些當代新儒家硬要把孔子的「仁」和「禮」的理論提昇到宗教經典的地位，是無論如何講不通的。

註釋

① 事實上早在30年代初，馮友蘭：《中國哲學史》上冊，頁93即給「禮後乎」作了巧妙而正確的詮釋：「子夏以「繪事後素」而悟及「禮後」，蓋人必有真性情，然後可以行禮，猶美女必先有巧笑美目，然後可施脂粉也。否則禮為虛偽形式，非惟不足貴，且亦甚可賤矣。」