

「克己復禮」真詮

——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討

• 何炳棣

我四年前自芝加哥大學退休後，轉到鄂宛的加洲大學再全職執教三年，倏忽間去年又作第二次的退休了。空暇較多，精力未衰，立志今後多以中文寫撰，從五十餘年治史經驗中試提一系列對當前仍有現實意義的較大歷史課題，與海內外前輩、同輩、後來居上的學人共同研討，冀能整合古今，加深瞭解目前中國主要癥結的歷史根源，並探求解救之道。業經初步思慮過的大課題之一是儒家傳統中糟粕與精華的評估，而此項評估工作的起點，是孔子思想體系裏的兩個重心——「禮」和「仁」。

數月前無意中獲讀辭掉美國社會科學研究會會長這崇高地位，回到柏克萊加州大學的著名綜合清史的魏斐德(Frederic Wakeman)教授介紹杜維明(哈佛大學東亞語文文化系中國歷史及哲學教授)對孔子「禮」的理論的嶄新看法。魏氏評述^①：

以上的這些看法，比起目前美國首屈一指的新儒學哲學家杜維明對傳統儒

家政治文化的那種帶有詩意的認識顯然是對立的。杜維明談儒家仁政，探求修、齊、治、平之不可分割，認為儒家的理想社會不是一個充滿張力的抗爭性的社會，而是一個約法三章，互愛互信的社會。這個理想社會是由一批有共同信仰的人共同組織及其參與的有機群體(organic community)。通過這個群體生活的經驗，個人也得到自我完成。因此，禮對個人不是一種外加的束縛，而是自我表達的一種渠道。通過適當的禮，無論坐、立、行、止、一舉一動、一言一笑都可以達到人我兩相和悅的境界。杜維明在西方中國學界中最突出的成就是他對儒家的觀點的新看法。他認為禮是人之所以確立為人的具體過程。他一面承繼了徐復觀、唐君毅的新儒學，另一方面受到西方影響，將儒家經典提昇到宗教典籍的地位，由於他的努力，儒家思想中的人本主義與自由主義重新得到大大地認識。與此相關聯，在中國與西方學界中提出來的儒家人本主義的同時，有些學者並且認

為，傳統文化對東亞社會的經濟發展與現代化不僅不構成阻力，並且是重要的助力。

杜維明對孔子「禮」的理論討論的起點是《論語·顏淵》裏那句在文革期間受到舉世注目的「克己復禮為仁」。杜氏對這句話如何詮釋、推衍、闡發成為在西方享有盛名的理論，值得我們仔細研究。批評杜說的起點是必須百分之百忠實於杜氏的原文，由於杜氏英文寫作有相當高妙的技巧，但偶或句法、詞意、語意層次有欠確切，所以我們必須把杜氏原著中最關鍵的三段英文影印與本文同時刊印，以求公允，以供精通中英文字的知識分子參照②。

杜氏首先認為通常把「克己」譯成或解釋成為「克服自己」很不妥當。他認為首先必須尋索這兩字的「倫理上」的相關脈絡。他說：「『克己』這個觀念其實是與『修身』有密切關聯的。實際上他們是可視為等同的。」這兩個英文短句充分顯示杜氏運用學術語言的靈活；這兩短句已經作了「升級」和「蛻變」的工作。誠然，克制自己過多過奢的慾望或克制自己過於偏激的言行，是可以認為是「修身」的一部分。因為修養確有消極抑壓和積極發展的兩個方面。但修養或修身在中英文裏的主要意涵是傾向積極方面的——如何把自己的文化知識、良知、品德、操守、行為、求真、求美、風度、情操等等，通過不斷的學習、實踐、反思，逐步提升到「君子」、「聖人」、或「自我完成」的境界。開頭即完全不提抑壓的主要方面，立即提出「克己」與「修身」的密切關係，這第一步就已經轉移了原詞原意的重心。緊接着杜氏就把「克己」和「修身」等同起

來，這就由量變一躍而為質變了。這是杜氏全文最重要的一個「突破口」，先從這突破口轉小彎，隨着轉大彎，直轉到180度與古書原文重要意義完全相反，完全「證成」他自己的、嶄新的、富有詩意的「禮」論為止。事實上所謂現代第二代新儒家的中堅分子早已慣用這種轉變超越的論辯方式③。

但杜維明畢竟是受過西方高等訓練的學人，所以比那些已故老一輩新儒家在方法上乍看之下要「嚴謹」得多。他深深瞭解如果一開頭馬上就把自己的見解硬向讀者推銷，讀者可能起反感。所以他在文序中對他立論自知可能不穩會遭人攻擊的地方都一一自動提出作為「限定」。一般英文讀者如果匆匆一讀，或細讀而不熟悉中國古代哲學著作和複雜的封建政制和社會，勢必對杜論欽佩到五體投地。由於杜文第三段開頭兩三句的構造或詞意語意的確切意義很難抓住，所以我們從他提出具體的方法上的「限定」起，盡量忠實地解釋或直譯。

(1)古代哲人提出仁和禮等觀念時，可能對這些觀念的範疇(categories)並不清楚。

(2)即使古人不知不覺之中或暗示之中能體會出這些範疇之中的差別，他們主要關切的仍是(仁和禮間的)「和諧」，而不是「緊張」。

(3)「因此，在着重『緊張』時，我們不願意抵觸古代哲學家們。」

(4)「相反地，我們的意願是顯示他們所關切的『和諧』實是具有一種很複雜的交響樂式的結構。」

(5)「真的，古人的耳朵對它是並不習慣的。」

(6)「當然，我們面對着注入古代原文過多新義的危險，但我們最基本

杜維明把「克己」和「修身」等同起來，先從這突破口轉小彎，隨着轉大彎，直轉到與古書原文重要意義完全相反，完全「證成」他自己的「禮」論為止。事實上所謂現代第二代新儒家的中堅分子早已慣用這種轉變超越的論辯方式。

的重點不是版本校讎——雖然它對我目前這種研究是有關鍵性的重要。」（棣案：原文textual criticism是錯用的，他其實是指字源學或訓詁學。）

(7)原文構造有欠合理，無法直譯。但坦白地說出他主要用心是去探測古書原文「柔韌性」可能彎曲的極限；換言之，他要連續不斷地以自己新義去詮釋古書，直到古書已達無可容忍的程度為止。

以上杜維明自提的「限定」之中，最重要的是第六點——字源學或訓詁學是研究中國古代任何文獻必不可少的基本工具。這就需要相當的國學基礎。和第三代新儒家比較，第二代的中堅分子的國學基礎要好得多。但除徐復觀外，其餘對中國古代歷史、制度、社會的複雜性和一些獨特性，還是功力不足，所以嚴格講來，除了一般文字訓詁之外，還需要具有廣義的歷史及制度考據工具不可。雖然儒家和其他先秦主要思想流派的著作大多已譯成英文，但甲骨、金文不斷把訓詁這門學問擴張深化，迫使當代學人必要時不得不對古書重要章句逐字深鑽細嚼。不顧古書原義，不充分瞭解古代歷史現實，套上康德或黑格爾的外衣，或機靈地玩弄西方哲學詞彙或觀念企圖「重建」中國古代哲人思想體系，是注定要失敗的。

其實，「克己復禮為仁」真義很容易瞭解，並不需特殊訓詁工具。當代極大多數思想史家的解釋都是大體正確的，我們無妨採取以下的解釋④：

在孔子看來，統治者不能自我克制生活上的侈靡，政治上的僭越，要實行仁政是不可能的。所以孔子主張「克己復禮」。「克己」就是克制自己的慾

望，恪守周禮，不能越軌。……克己是復禮的前提，不克制生活上的侈靡、政治上的僭越，就無法恢復到禮樂有序、天下有道的局面。克己復禮主要是對統治階級說的，即要求統治階級提高遵周禮、行仁政的道德自覺性。

禮在孔子思想及教學的中心地位，集先秦儒家思想大成的荀子瞭解最深⑤：

學惡乎始？惡乎終？曰，其數則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎為士，終乎為聖人。……禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。

由於禮不但要讀，還需要經常實踐，所以顏淵問仁得到孔子「克己復禮為仁」的扼要答覆之後，馬上就「請問其目」。孔子立即加以指示：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。視、聽、言、行既囊括了人類社會生活的全部，「禮」就給「仁」實踐的對象加以說明，加以範疇；同時「仁」也給「禮」的維護與實踐以精神道義上的動力。二者之間只有「和諧」，沒有「緊張」，這本是杜維明開頭不得不承認的。

可是，由於他自始即要把具有頑強約制性的禮遲早化為類似仁的發自於內的道德及精神力量，所以在理論上才感到「緊張」。等到他把禮的主要約制面完全不顧，從「修身」方面推到「自我完成」之後，仁和禮才取得統一，禮才成為孔子仁說的外形化(externalization)。從歷史發展程序看，他的這個申論肯定是錯誤的。因為最原始最狹義的禮是宗教祭祀的儀

杜維明把禮的主要約制面完全不顧，從「修身」方面推到「自我完成」之後，仁和禮才取得統一，禮才成為孔子仁說的外形化。從歷史發展程序看，他的這個申論肯定是錯誤的。

杜維明原文無法直譯。主要用心是去探測古書原文「柔韌性」可能彎曲的極限；連續不斷地以自己新義去詮釋古書，直到古書已達無可容忍的程度為止。

節(rituals)，這^禮字的原義就是兩串用以祭鬼神的玉和盛食物的祭器，這就上溯到茹毛飲血的原始時代，比孔子至少要早三、四千年。即使包羅萬象最廣義的禮制，從西周開國至孔子誕生也差不多五百年了。惟其由於孔子以維護西周禮制為一生重要使命，更由於春秋時代禮崩樂壞的趨勢日行顯著，孔子才大聲疾呼要恢復西周的禮制。他自兒童時代嬉戲即「陳俎豆」，成年以後以禮制專家的身分入仕教學，逐步完成他的仁的學說，目的正是以仁說把禮全部合理化、意識形態化。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。

也許具有美學修養的學人因惋惜而質難，極端懷疑主義者因信念(對懷疑精神原則的信念)而質難：是否杜維明富有詩意的看法絲毫不能成立？是否我的看法(事實上也是大多數治中國古代思想史的人們的共同看法)絕對就代表孔子的看法？古代漢語真能充分表達詞意間微妙的意涵嗎？無論任何近代研究的綜結都能使人絲毫沒有保留地接受嗎？

就孔子「克己復禮為仁」一語真義而言，此文和大多數當代思想史家的看法是正確的，而且我認為可以絕對代表孔子個人的看法。我之所以如此肯定無疑是因為古代史料中有一「奇跡」。這奇跡就是《左傳》昭公十二年(530 B.C.)冬徵引了：

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？

案：孔子自幼聰穎，「吾十五而志於

學」；十七歲時魯當政季孫氏宴請高級貴族，孔子赴宴為季孫家臣拒之門外；二十歲特任「委吏」，管政府的倉庫，是年魯昭公以鯉魚賜孔子，所以孔子新誕的男兒取名鯉；二十一歲時孔子改任「田吏」，管畜牧。他對「克己復禮，仁也」作案語時年二十二，官職雖卑，學術知名度想已甚高，否則國君不會賜之以鯉^⑥。《左傳》作者左丘明也是魯人，《左傳》紀事以魯國為主，孔子案語必是當時對事而發的，這是留給後世極珍貴的第一手史料。

我認為孔子是人類史上最早最深刻的斟酌情況以決定行動的倫理學派的大師。西方倫理觀念兩三千年來大都傾向絕對，或來自宗教誠律，或泥於法律的字面詮釋，或由理性推衍至極以道德作為「絕對的命令」(categorical imperative)。直到二十世紀才有與孔子不謀而合的、主張斟酌情境後再作道德判斷的「處境倫理」學派(situation ethics)^⑦。為了充分瞭解上引孔子案語的真義，必須細讀《左傳》。

有關楚靈王悲劇性結尾，《左傳》昭公十二年冬及十三年春不但紀事詳細生動，而且紀言方面也遠勝《國語》，既有暴君賢臣間的長篇對話，且不時有因果性的精彩追敘。紀元前530冬楚靈王為恐嚇吳國，大軍進駐乾谿(今皖北亳州附近)。冰雪連綿，他日日「醉飽」，連續問右尹子革他是否可以向周王室求鼎，是否可向鄭國索回傳說中虞夏期間曾隸屬楚國先君的一塊田地。談話中，楚王忽作怪想，要把象徵王權的三尺長的玉圭裝上斧柄，於是出室詢問工尹。在同僚逼問之下，子革才透露何以故意誇張楚王的國際威望，借機諷諫，促王自

孔子是人類史上最早最深刻的斟酌情況以決定行動的倫理學派的大師。西方倫理觀念兩三千年來大都傾向絕對，直到二十世紀才有與孔子不謀而合的「處境倫理」學派。

覺慚愧，主動改過，以求挽回危局。王回室言及古史，子革才藉機背誦了諷諫終身享樂「醉飽」，遊獵無度的西周穆王的古詩，穆王感悟，因此得保善終。至此靈王始羞愧難當，寢食俱廢者數日。次年年初，楚國發生叛亂，靈王愛子二人被殺，領兵回國戡亂，為叛軍敗於訾梁（今河南信陽附近）。延至夏五月，日暮途窮，靈王自縊身亡，為天下後世笑。《左傳》紀事紀言甚長，多處詞義需要註釋，不能盡引。好在明治年間日本《左傳》權威竹添光鴻有很生動的摘要和傳統觀點的議論^⑧：

醉飽者盡情不留餘地之喻，亦罪大惡極之喻也。時雨雪嚴寒，軍士裂膚墮指，而（王）執鞭頓使，自冠至履，色色艷侈，全不識斯民疾苦，皆為醉飽二字寫照。與我乎三問，正是醉飽之極。三答皆挑動之，使自知其醉飽也。剝圭既出，引詩喝破，惘然不答一言，寢食俱廢，覺從前滅國擻人，皆醉飽也。今日全軍凍餒，供我旨求，亦醉飽也。特恐人怨所歸，蕭牆禍起，無路可生耳。斯時（如）下罪己之詔，迅速班師，不至有訾梁之潰。可見克己復禮，在上智是作聖全功，在下愚亦回生要旨。其後告侍者曰，吾殺人子多矣，能毋及此。又告子革曰，衆怒不可犯，大福不再，皆從醉飽後悔悟得之者，而無及也。良史錄聖語，何等神彩。

根據以上的情境，孔子對「克己」的看法只可能是字面的、常識的「克制自己」的種種僭越無禮的慾望言行，決無解為「修身」及其延伸之理。就是極端懷疑主義者對此也不應仍就懷疑了。應該一提的是在昭公十二及十三

年孔子得悉楚靈王自殺經過之後，他說明「克己復禮，仁也」一語是引自古志。這時他二十二歲。《論語·顏淵》是若干年後答覆顏淵所問時把這句古志之言再作哲學性的闡發的，詞意是前後一致的。

我對杜氏治學方法方面的感觸，事實上六十至八十年前已有梁任公和陳寅恪兩位大師代我而言了。梁啟超的話富感情忍血淚^⑨：

……吾最惡乎舞文賤儒以西學緣附中學者，以其……摭古書片詞單語以傅會今義。……此等結習最易為國民研究實學之魔障。

陳師在30年代初自純方法上立說如下^⑩：

……古人著書立說，皆有所為而發；故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論。……今日所見之古代材料，或散佚而僅存，或晦澀難解，非經過解釋及排比之程序，絕無哲學史之可言。然若加以聯貫綜合之搜集，及統系條理之整理，則著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理系統，則去古人學說之真相愈遠；此弊至今日之談墨學而極矣。

我應該加一句：此弊至今日海外（包括港、台）之新儒家之談儒家者而極矣。

這是由於：（一）當代第二、三代

新儒家「語境」(context)飛躍的能力與效果遠非五四前後掇取西學片斷以釋中學者夢想所及。杜維明答問^①：

每個時代的人都在用自己的方法進行思考，這裏有個「語境」(context)的問題。我們的研究，常常是幾種不同的語境交織在一起。舉個很簡單的例子，一位在國際學壇具有影響力的文化人類學家吉爾滋(Clifford Geertz)曾對我的一篇論文作了評價，他首先就對語境問題進行了分析：第一，我是用英文講中國哲學，英文和中國哲學的語境就很不相同，這中間需要一個飛躍；第二，我以一個現代人的身份來講古典，時間上也有變化；另外，就是我自己的環境，我的文化色彩。一般地說，我是一個美籍華人，是美國文化與中國文化兩種不同語境相互交錯的產物。在這樣一個位置上，對傳統哲學進行反思，同時又要面對西方的思想家，這中間又有好幾次翻譯和跳躍。

至於新儒學第二代的中堅人物，已故唐君毅教授，從「綜攝中、西、印三系思想家心本體論」出發^②，逐步建成他全部哲學體系的過程中，究竟作過多少次極廣義的語境跳躍，恐怕連他自己生前都無法數清。問題在：他所詮釋的中國古代哲學究竟是誰的哲學？

(二)這就涉及本文主題以外具有現實重要性的另一問題了——海內外中國哲學或思想史的教學研究是否應與新儒家學派較嚴格地分開。畢竟當代新儒家對古代思想的詮釋比任何前代學派都離譜。如果當代新儒家學說經得起時間的考驗，不久能成為真正值得舉世學術界推崇的大學問，當

代新儒學當然應該成為開課研習、博士前後研究寫作的新對象。不幸的是：至目前為止，很多謹嚴的學人對之都相當懷疑，甚至不少學人認為它內中不乏欺世的野狐禪。因此，在海外教學研究方面，經過當代新儒家的主觀詮釋甚或歪曲之後的中國古代思想史確已構成一個不容忽視的學術倫理問題。中國思想史之所以為思想史，正是由於基本上人人都應該極力避免戴上有色眼鏡去體認中國古代哲人的真實面貌和精神。

補 充

本文初稿完就於1991年7月上旬。預定歐行前夕曾以此稿請正於國史及中國思想史界學人友好五六人。陳榮捷先生賜覆最速，並承示清代劉寶楠(1791-1855)已先杜維明教授釋「克己」為「修身」。劉氏《論語正義》先釋「克己」為「約身」，進而認為「約身猶言修身也。」^③但細讀之後深覺關鍵之「約」字，劉氏一貫釋為「約束之約」，實際上與大多數傳統註釋家並無根本不同。此外，劉氏深受毛奇齡(1623-1716)影響，繼續從《漢書》以降正史列傳中艦稽「克己」的實際用法和意涵。大體言之，《後漢書》及《北史》中言及「克己」者，如「夙夜克己，憂心京京」，「克己引愆」，「卑身克己」等等，類「皆深自貶抑之義。」^④毛奇齡的研究方法尤足啟人深思的是他對《左傳》中有關「克己」的內證非常重視：「王揖而入，饋不食，寢不寐，數日，不能自克，以及於難。」他認為《左傳》生動地描述楚靈王「不能自克」，「不能自克」就明明是「克己」的「對解」，所以「克」字一定非是「約也、

唐君毅逐步建成他全部哲學體系的過程中，究竟作過多少次極廣義的語境跳躍，恐怕連他自己生前都無法數清。問題在：他所詮釋的中國古代哲學究竟是誰的哲學？

至目前為止，很多謹嚴的學人對新儒學都相當懷疑，甚至不少學人認為它內中不乏欺世的野狐禪。

抑也」不可，決不能作其他解釋。本文自始即以《左傳》中內證視為最權威的第一性史料，在方法論上正是與清代經學碩儒毛奇齡、阮元等不謀而合的^⑮。

結束本文之前，對杜維明先生所描繪的儒家理想社會——其中個人歷經修、齊、治、平達到自我實現，群體通過了「禮」達到「帶有詩意」，「人我兩相和悅」的境界——似有略加檢討的必要。

從歷史家的觀點，杜氏所描繪的儒家社會不但在古代中國，即使在舉世所有古今高度文明的國家，都從來未曾實現過。筆者正在寫撰的論「禮」文章裏將較系統地闡發禮制的發展、演變與運作都是通過兩周所獨有的政治與血緣結合的宗法制度這一桎梏的磨擦與阻力而進行的；在這一漫長的歷史過程中，極大多數的統治階級成員都無法解脫制度的束縛和抑制，都不能不接受一己在宗族中生而即定的「龕位」、權利和義務。只有最高級的宗子，如周天子及一等大國的諸侯們，才有機會實踐，才有希望達成修身、齊家、治國、平天下的理想。萬萬千千不同階層的宗族庶子幾代之後即降為平民。宗法制度崩潰之後，小的「自然」家庭代之而興，「在這種小家、無〔諸侯列〕國、一統天下的新環境當中來實行修身齊家治國平天下的政理，必然是窒礙難通。」^⑯杜先生和有些當代新儒家以為在傳統中國，至少在原則上，凡是知識分子都有權利、義務演唱修身四部曲以期達成自我實現，顯然是昧於國史的真實，而又飽受當代西方思潮影響下，對傳統儒家社會超情理的美化。

1991年9月22日

美國南加州鄂宛市龜石村寓所

註釋

① 《中外文化比較研究》(中國文化書院講演第二集，北京：三聯書店，1988)，頁185-6。

② 杜原文見附錄。原文在Tu Weiming: *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), pp. 6-7。

③ 姑以已故唐君毅氏論孔子仁道為例。他根本不願接受極大多數學人對「禮」的基本強制約束性的看法。在討論《論語·顏淵》：「夫子博我以文，約我以禮」時，他主觀堅持此處「約」字不是約束之意，而是與「博」另一相對意義的約，換言之，就是由博返約的約。試想：極複雜的周代禮制，包括封建社會整個階級制度、典章文物、行為規範，以及所謂的「經禮三百、曲禮三千」(見《禮記·禮器》)等等，怎樣簡約化？最奇的是他馬上武斷地說「不可言約我以禮」，「當說博我以禮。」又說：「故吾意此孔子之答非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動，唯是言人之禮敬當運於視聽言動之中，而無所不極。……」竟把孔子原意完全曲解。他有時自招，用意在于古書中極力尋找「種種歧出之義」，由歧出之義作突破點，就已意盡情升級超越。見《唐君毅全集》，卷十四：《中國哲學史原論·原道篇二》(台北：學生書局，1986)，特別是頁91-98；頁111。

④ 匡亞明《孔子評傳》(齊魯書社，1985)，頁258-9。我之所以徵引此書，一方面因為大體上這是一部研究孔子最好的書，一方面是由於作者對仁和禮的看法相當受了杜維明的影響。因此此書中對仁和禮的討論有前後不符之處。上引討論「克己復禮」一節改為正統常識的解釋，從此中也反映杜說之難以成立。

⑤ 《荀子·勸學》

⑥ 匡亞明：《孔子評傳》，附錄《孔子年譜》。

⑦ 代表作之一是Joseph Fletcher: *Situation Ethics: The New Morality* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966)。

從歷史家的觀點，杜維明所描繪的儒家社會不但在古代中國，即使在舉世所有古今高度文明的國家，都從來未曾實現過。

以為在傳統中國，至少在原則上，凡是知識分子都有權利、義務演唱修身四部曲以期達成自我實現，顯然是昧於國史的真實，而又飽受當代西方思潮影響下，對傳統儒家社會超情理的美化。

⑧ 《左氏會箋》(明治三十二年(1903), 井井書屋鉛印本), 無頁數, 徵引自第十一冊最後一頁。

⑨ 蕭公權:《中國政治思想史》(商務, 1936)下冊, 頁394。

⑩ 馮友蘭:《中國哲學史》(商務, 1934初版)下冊,〈審查報告一〉。

⑪ 封祖盛編:《當代新儒家》(北京:三聯書店, 1989), 頁216。

⑫ 張祥浩:〈評唐君毅先生的哲學思想〉,《南京大學學報「哲學·人文·社會科學」》1991年1期, 頁53有很好的摘要:

現代新儒家代表人物唐君毅先生的哲學, 被稱為超越的唯心論。這一哲學, 以心本體論為核心, 以心靈開出九境為框架, 把客觀世界事物的個體、種類、功能因果關係, 主觀世界的感覺活動、理解活動、道德反省活動, 以及人們的一神教信仰、佛教信仰和儒教信仰, 都歸為心靈的超越活動, 並從這些活動中去論證心本體的存在。唐先生的這一哲學不是哲學史上某派心本體論的簡單重複, 它具有綜攝中、西、印三系思想家本體論的性質, 從而把中國儒學心性哲學發展到現代的階段。……

僅以從心靈開出作為理論體系框架的「九境」而論, 就有:「萬物散殊境」、「依類成化境」、「功能序遠境」、「感覺互攝境」、「觀點凌虛境」、「道德實踐境」、「歸向一神境」、「我法二空境」, 和「天德流行境」。很難相信唐氏「九境」理論體系框架的形成是合乎哲學思維方法最低必要的嚴肅標準。

⑬ 劉寶楠:《論語正義》(同治1866原刻, 1979日本定靜堂影印), 卷15, 頁1, 上下。

⑭ 俱徵引於程樹德:《論語集釋》(原版1939, 台北藝文, 1965重排本), 頁710。

⑮ 同上。案:毛氏論「克己」之語, 阮元於所著《口經室集》幾乎全部照錄, 亦最注重《左傳》中的內證。

⑯ 修、齊、治、平只有在宗法制度尚未崩潰之前才有實現的可能與希望。這一深刻史實, 只有淹貫古今中西的蕭公權先生才能首先道破。見蕭著《聖教與異端(下)》,《觀察》, 十二期, 頁12。手頭乏書, 年月暫闕, 惟期頁正確無誤。

何炳棣 當代著名的中國社會經濟史及史前史家, 著述豐富, 影響深遠。作品除為人熟知的《中國人口研究, 1368-1953》、《明清社會史論, 1368-1911》、《黃土高原與中國農業的起源》、《東方的搖籃: 中國文化本土起源的研究, 5000-1000B.C.》等七種專書外尚有見諸期刊的論文多篇。何教授為浙江金華人, 早年先後在清華大學及哥倫比亞大學攻讀歷史, 自1963年起即出任芝加哥大學湯普遜歷史講座教授, 以迄1987年退休, 其間先後膺選中央研究院院士(1966)、首位亞裔美國亞洲學會會長(1975-76)以及美國藝文及科學學院院士(1979)等榮銜。何教授目前定居加州Irvine。

附 錄

In response to a question asked by his best disciple about *jen*, Confucius answered, "To conquer yourself (*k'e-chi*) and return to property (*sic*) (*fu-li*) is *jen*." It seems justifiable to begin the discussion with this quotation, for the three key concepts or issues involved here are most relevant to our purpose. However, difficulties also arise from the very beginning. The concept of *k'e-chi* may be rendered as "to conquer oneself," but the special connotation in English is quite misleading. The Confucian idea does not mean that one should engage in a bitter struggle with one's own corporeal desires. It suggests instead that one should fulfill them in an ethical context. The concept of *k'e-chi* is in fact closely linked to the concept of self-cultivation (*hsiu-shen*). Indeed, they are practically identical.

The Chinese phrase *fu-li* also conveys wider and more profound implications than its translation, "return to propriety," would suggest. First of all, *li* refers generally to norms and standards of proper behavior in a social, ethical, or even religious context. And the word *fu* does not mean passively responding to a given situation. Arthur Waley renders the whole idea as "to submit to rituals," which seems completely indefensible. Actually, *fu-li* means to bring oneself in line with *li*. Instead of passive submission, it implies active participation. The concepts of *k'e-chi* and *fu-li* may seem elusive, but among the three, *jen* is probably still the most difficult to grasp. Although it has been freely translated as benevolence, charity, humanity, love, human-heartedness, and goodness, none is really satisfactory. It seems that the best way to approach the concept of *jen* is to regard it first of all as the virtue of the highest order in the value system of Confucianism. In other words, *jen* gives "meaning" to all the other ethical norms that perform integrative functions in a Confucian society.

Therefore, it seems necessary to take different levels of meaning into consideration as we tackle these issues. Roughly, we can consider *jen* as a concept of personal morality in classical Confucianism and of metaphysical justification in Confucianism, and *li* as basically a concept of social relations. It should be pointed out, however, that such a generalization is only useful for analytical purposes. First, the great minds that brought forth these concepts were not necessarily aware of these categories themselves. Secondly, even if unconsciously or implicitly they did follow such distinctions, their main concern was the "harmony" and not the "tension" among them. Accordingly, by stressing "tension," we do not intend to contradict the main concern of the ancient philosophers. Rather, we wish to show that the "harmony" with which they were concerned had a very complicated symphonic structure. Indeed, ordinary ears were not accustomed to it. Of course, we face the danger of injecting too much meaning into the age-old text, but our primary emphasis is not textual criticism — although it is crucial to a study like this — out(*sic*) the possible range of flexibility that the text may endure. However, we must be careful not to jump into the other extreme of pure speculation. With these considerations, we proceed to the discussion of *jen*.

*Quoted from Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), pp. 6-7.