

「克己復禮為仁」學術論爭在研究方法上的意義

李顯裕

中央警察大學通識教育中心講師

摘要：當代新儒家在當前中國人文學界，包括在學院中，仍然具有不小的勢力，故如何精確地將他們學派中的「學」和「教」兩個層面加以區分，一則關係著何炳棣所稱的「學術倫理」的客觀紀律能否建立的問題；二則牽涉到現實世界改造方案的問題。在西方文化的衝擊之下，新儒家用一種具宗教性質的「學」去支持他們提出的中國文化如何改造和轉化的思想設計方案。這種提法，是否會造成當代中國文化創造的轉化過程中，思想反而更為混亂，是值得深思的課題。

關鍵詞： 克己復禮、新儒家、歷史研究

綱目：

- 一、前言
- 二、「克己復禮」論辯的內容
- 三、何炳棣治史方法的檢討
- 四、杜維明、劉述先與「新儒家」治學方法的檢討
- 五、「克己復禮為仁」論辯中所顯示的學術問題和意義
- 六、結語

一、前言

孔子儒家思想體系中最為核心的兩個觀念是為「仁」與「禮」，歷代大儒及現代學者對其討論著作早已汗牛充棟，而在近年的中國學術界中，中國歷史學界的著名學者何炳棣，以及當代新儒家代表人物杜維明和劉述先等人，則共同針對孔子所言及的「克己復禮為仁」觀念之解釋，展開激烈的學術論爭，從主要參與這一場論辯的兩方學術背景和傳統分析，何炳棣代表著歷史學的立場，而杜維明和劉述先則代表著近代中國學術史發展極具特色的「新儒家」學派，杜、劉兩人的學術訓練主要是哲學，是以當兩造在詮釋這一問題時明顯呈現理解方法和角度的不同，論辯的意義不只是歷史學和哲學領域的看待問題的差異，同時也可以透過這場學術論爭反過來反思歷史學研究的諸多問題，故本文擬以這場學術論爭為中心，探究其中所彰顯的意義為何。

二、「克己復禮」論辯的內容

一九九一年十二月何炳棣在香港中文大學《二十一世紀》發表了〈「克己復禮」真詮－當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉一文¹，針對當代著名的新

¹ 何炳棣，〈「克己復禮」真詮－當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》，第八期，1991年12月，頁139-146。

儒家海外代表人物杜維明的論文〈仁與禮之間創造的緊張性〉²一文中對《論語·顏淵》那句在中共文化大革命受到舉世注目的「克己復禮為仁」詮釋提出批評，杜維明在〈仁與禮之間創造的緊張性〉一文中，對孔子思想中的兩個概念—「仁」與「禮」作了討論，其討論的起點是《論語·顏淵》：

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？」顏淵對曰：「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！」

杜維明認為孔子的「克己」這一概念不是指人應竭力消滅自己的物欲，反之，是意味著人應該在倫理道德的脈絡內使慾望獲得滿足。而且認為「克己」這一概念與「修身」的概念密切相接，實際上它們正是同一的。而「復禮」則是使人們與「禮」完全相符，它不是消極的服從而是積極的參與。是故「克己」它代表著「禮」的積極意義。

針對杜維明的詮釋，何炳棣指出杜氏如新儒家第二代代表人物唐君毅一樣，是犯了「語境」的飛躍，何炳棣認為新儒家除了徐復觀外，對於漢文古典文獻的詮釋，受限於他們缺少訓詁、字源學的基礎以及對歷史、制度了解不夠，是故經常是歧出古典文獻的原義，而何炳棣認為「克己」要解釋成字面的、常識的「克制自己」的種種僭越無禮的慾望言行，決無解釋為「修身」及其延伸義之理，何炳棣引《左傳》（昭公十二年，530B.C.）的記載，作為其論證「克己復禮為仁」的基礎：

（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？

這段《左傳》文字，明顯的是指楚靈王因不能自克，故於乾谿受辱，依據《左傳》昭公十二年冬及十三年春的記載，在紀元前530年冬楚靈王為恐嚇吳國，大軍進駐乾谿。冰雪連綿，但他日日「醉飽」，連續問右尹子革他是否可以向周王室求鼎，是否可以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，楚王乎作怪想，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生享樂「醉飽」，遊獵無度的西周穆王的古詩，穆王感悟，因此得保善終，至此楚靈王始羞愧難當，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，延至夏五月，日暮窮途，靈王自縊身亡，為天下後世所笑³，故從《左傳》的這些詳細紀事，當可知道孔子在引用古書記載的「克己復禮，仁也」文句，自是指楚靈王的具體失德事蹟而立論，所以在這樣的歷史情境中，「克己」的解釋應是指楚靈王無法克制自己的慾望而導

²杜維明，〈仁與禮之間創造的緊張性〉，收錄在氏著，《人性與自我修養》（台北：聯經，1992），頁3-20。又原文為The Creative Tension Between Jen and Li刊在《東西哲學學報》，1968年4月。此處從前文。

³何炳棣，〈「克己復禮」真詮—當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，頁142-143。

致悲劇性的下場，而倘若將「克己」釋為「修身」，則在文句的歷史脈絡中是較不合其本義的。

在史料運用及方法上，何炳棣引用《左傳》以作為「克己」解釋的最權威史料，他認為《左傳》對楚靈王的紀事、紀言皆十分精采，是加強解釋、核證《論語》中孔子言論的最佳史料，而《左傳》紀事以魯國為主，孔子案語必是當時對時事而發的，這是留給後世極珍貴的第一手史料。

何炳棣並進一步引用清代經學家的注釋，加強其論證。雖然陳榮捷告訴何炳棣在劉寶楠《論語正義》（卷十五）已經先解釋「克己」為「約身」，進而認為「約身猶修身也」，但是何炳棣認為「約」字，劉寶楠一貫釋為「約束之約」，此與大多數傳統注釋家並無不同，並且何氏認為劉寶楠一直受毛奇齡影響，繼續從《漢書》以降正史列傳中鑑稽「克己」的實際用法和意涵。大體而言，《後漢書》及《北史》中言及「克己」者，如「克己引愆」、「卑身克己」等類，「類皆自貶抑之義」。何氏更指出毛奇齡的研究方法尤足啓人深思，毛氏對《左傳》生動描述楚靈王「不能自克」就是「克己」的「對解」，故「克」字一定非是「約也、抑也」；而另一清代經學大師阮元在《口經室集》中幾乎全部照錄，亦最注重《左傳》中的內證。根據此種證據，何炳棣認為，不能像新儒家杜維明把「克己」硬向修、齊、治、平方面去詮釋引申（然而此一修、齊、治、平，基本上正是以心性之學為其思想綱領的新儒家主張，此是由內而外陸王心學的思想取徑），以致可以推到自我完成、止於至善，於是何炳棣批評新儒家（尤其特別點名唐君毅）對古代思想詮釋的離譜，如唐君毅的「心靈九境」說是很難合乎哲學家思維方法的最低必要的嚴肅標準，而在何炳棣的認知中，杜維明亦同唐君毅一樣，對古代經典的詮釋是不符合標準的。

何炳棣文章發表同時，亦引起杜維明以〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解—寫在敬答何炳棣教授之前〉短文的回應⁴，杜文主要強調對何炳棣將「克己」的真詮應是「克制自己」種種僭越無禮的慾望言行，他並不反對，只是杜維明擔心的誤解是把「克己」理會成宗教意義上的「禁慾主義」。然而把「克己」和「修身」聯繫起來甚至等同起來，在何炳棣看來是聞所未聞，是從質變飛躍成量變的危言聳聽，對杜維明來說則是「言之成理，持之有故」的普通常識。然緊跟著杜文之後的是另一當代新儒家重要人物劉述先在一九九二年二月發表了〈從方法論的角度論何炳棣教授「克己復禮」的解釋〉長文⁵，為杜維明辯護並對何炳棣提出批判，於是何炳棣隨之以〈答劉述先教授—再論「克己復禮」的詮釋〉⁶，稍後何炳棣並且發表了更系統地討論他對「禮」看法的體大思精力作〈原禮〉一文

⁴杜維明，〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解—寫在敬答何炳棣教授之前〉，《二十一世紀》，第八期，1991年12月，頁148-150。

⁵劉述先〈從方法論的角度論何炳棣教授「克己復禮」的解釋〉，《二十一世紀》，第九期，1992年2月，頁140-147。

⁶何炳棣，〈答劉述先教授—再論「克己復禮」的詮釋〉，《二十一世紀》，第十期，1992年4月，頁150-155。

⁷，之後分別再有劉述先〈再談「克己復禮真詮」—答何炳棣教授〉、孫國棟〈「克己復禮為仁」爭論平議〉及〈敬答何炳棣教授〉、勞榦〈與何炳棣教授論「仁」書〉及〈勞榦院士來函〉、何炳棣〈答孫國棟教授〈「克己復禮為仁」爭論平議〉〉⁸等相關文章加入這一學術論爭，以上的論辯，大體上以劉述先的觀點較為重要，為使焦點更為集中，而避免枝節的辯難，其餘學者文章，除非必要，在此不作細部的討論。

劉述先指出何炳棣把「克己」解釋為「克制自己的慾望」，基本上是可以成立的（孫國棟、勞榦亦認同），但是劉述先所欲探求的是孔子思想是否具有積極正面解釋的可能性，亦即是作「修身」解釋。不同於何炳棣在《左傳》中找史料的方法，劉述先則在《論語》中找內證來看孔子「克己復禮為仁」思想的意義，劉述先以為要解釋《論語》某一章的意義，就要在《論語》一書本身內找史料，在思想上找到一條貫通的線索，這才是「內證」，基本上劉述先並不認同《左傳》是對孔子「克己復禮為仁」一語的「內證」，故他在《論語》內找「內證」去論證孔子對古書的涵義，經常是不拘泥其古書原義的，而更重視啟發性的涵義，劉述先引《論語·八佾篇》記載：

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮，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。」

子夏引詩來發表其感想，他所說的並不是詩的原意，反而讓孔子鼓勵學生作啟發性的思想。劉述先另舉《論語·子路篇》的記載，進一步論證孔子對古書的涵義，經常是不拘泥其原義的：

子曰：「南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。善夫，不恆其德，或承之羞。子曰：「不占而已矣！」

孔子所引的是《易》恆卦，《易》本是占卜之書，孔子不拘泥《易》之原義，而重視由啟發的角度發揮出來的道德涵義，是故劉述先以為孔子思想是可以由啟發性的角度來作解釋，故將「克己」釋為「修身」亦是成立的，因為在《論語》中很多處「禮」具有正面的涵義，並且孔子亦強調「修身」的重要性，故將「克己」對解為「修身」是不違背孔子思想的體系，劉述先著重於孔子引古書記載時可能賦予啟發性的解釋，而這一解釋放在孔子一生思想體系中，劉述先認為也可以圓融貫通，但對於孔子言行紀事歷史脈絡的記載，向來在歷代經學大師眼中最權威的《左傳》史料，劉述先則並未去涉及處理它。而只是在《論語》中找他認為的「內證」史料，然未從文獻考證學的角度去衡平《論語》的史料價值為何。

相對於劉述先的解釋，何炳棣則認為前引的《左傳》（昭公十二年，530B.C.）

⁷何炳棣，〈原禮〉，《二十一世紀》，第十一期，1992年六月，頁102-110。

⁸劉述先〈再談「克己復禮真詮」—答何炳棣教授〉，《二十一世紀》，第十一期，1992年6月，頁148-150；孫國棟，〈「克己復禮為仁」爭論平議〉，《二十一世紀》，第十二期，1992年8月，頁139-142；孫國棟〈敬答何炳棣教授〉，《二十一世紀》，第十七期，1993年6月，頁138-140；勞榦，〈與何炳棣教授論「仁」書〉及〈勞榦院士來函〉，《中國文哲研究通訊》，第一卷第三期，1991年9月，頁173-177以及171-172；何炳棣〈答孫國棟教授〈「克己復禮為仁」爭論平議〉〉，《二十一世紀》，第十三期，1992年10月，頁129-133。

的記載才是對孔子「克己復禮」的真詮，因為在《左傳》這一記載中，孔子引用古書記載的「克己復禮為仁」發言的歷史脈絡，是針對楚靈王失德作為而發的，而何炳棣更相信《左傳》紀事的權威性，是以在這一歷史情境中，孔子所提的「克己」一定要作「克制自己的慾望」的解釋，殆無疑義，這是兩個人學術觀點差異所致。所以劉述先批評何炳棣囿於客觀史學的窠臼之內，他並以晚近的詮釋學（hermeneutics）或解釋學指出，先見（preconception）乃至成見（prejudice）不是完全可以避免的，要緊的是要照察到自己的成見，而希望做到「視域的交融」（merging horizons），是故劉述先認為在思想史的領域中，最高的極限在根據材料，作出善巧的解釋，如此而已，雖然他亦承認《論語》是東一句西一句沒有系統，但他仍然把相關的材料類聚起來，運用「解釋學」的技巧，組織成一個他認為的融貫思路。

在論辯中，另一位以史學作為專業的重要學者勞榦則以為何炳棣的證據是堅強的，但就新儒家思想系統而言，杜維明也引申有自。但勞榦進一步指出，在《禮記·中庸》：「修道之謂教」，鄭注：「修，治也」，治理的例子如治水，是約治水而不是澎脹水，故基本上即使在「修身」中，「修」的解釋也正是「約制」的意義大於「發展」的意義，但是勞榦並未否認杜維明的解釋是有其意義的。故基本上，就研究取徑與內容的理解，何炳棣是與勞榦是相近的，他們走的是一條史學「訓詁治史」途徑，首先仍然注重歷代經師的注疏之學，並且同樣對中國古代繁複的歷史與制度具體情形皆有第一性的理解，並將文句意義探求放在一個具體的歷史情境中求理解，此與新儒家善於創造性的思考迥然相異，關於這些差異的歷史意義後文再做討論。

以上大體是「克己復禮為仁」論辯內容的概要，在下面將進一步考察何炳棣、杜維明、劉述先的治學方法，以扣住這一論辯的意義。

三、何炳棣治史方法的檢討

何炳棣在現代中國史學界聲望崇隆，在國際漢學界也擁有極崇高的地位，1938年畢業於清華大學歷史系，後則赴美取得哥倫比亞大學博士學位，長期在芝加哥大學任教，何炳棣的著作 *Studies on the Population of China, 1368-1953* 以及 *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*（中文書名《明清社會史論》）早已成為歷史學界經典著作，《明清社會史論》一書被全美學術聯合會評選為整個史學範圍內最主要的七百五十部書之一，也影響了在台灣研究社會經濟史的好幾代學者，⁹ 觀察何炳棣治史逾六十多年過程，可知他正是中西史學傳統薰陶下的結晶，去國之前他受到清華大學治史風格的影響，當時歷史系主任蔣廷黻認為治史者必須有良好的社會基礎，鼓勵學生修讀經濟學和政治學課程，他又主張先讀西洋史，學習西方史學的方法和觀點，然後再分析和綜合中國歷史上的大問題，對於中國歷史，則考證與綜合並重，何炳棣深受影響，日

⁹ 汪榮祖，〈一個歷史學家的歷史—何炳棣著《讀史閱世六十年》書後〉，《傳記文學》，第八十五卷第三期，2004年9月，頁96。

後研治歷史，則沿此途徑¹⁰，而何炳棣長期在美國漢學界教研對於西方漢學研究影響至鉅，雖然他受西方史學選題、方法影響很大，但是他治中國史基本功力仍然是中國史學傳統發展而來精密的考證學¹¹。

何炳棣治史上強調「考據」與「綜合」並重，且研究問題要選一個大問題，而在詳實考證的基礎上作一「綜合」，何炳棣治史的「實證」取向是至為濃厚的，何炳棣以為其史學研究工作不能有主觀的詮釋在這裡面，例如在一九九四年的中央研究院院士會議的演講中，何炳棣說：

當舉世殷切期待費米實驗室對「頂夸克」進一步綜合報導之際，當物理學家即可明瞭物質形成秘密的前夕，凡是無偏見的知識份子理應承認哲學，尤其形上學、知識論、本體論，對於宇宙以及生命終極問題，似乎已經應該識相，少亂發言了。¹²

這裡很明顯地突顯了何炳棣極為排斥哲學、形上學思想的這種詮釋學東西，其「實證」的心態確實是很強烈，是故在近代史學圈內，何炳棣與傅斯年「史料學派」¹³中的「實證」傾向是極為接近的，而何炳棣的史學研究亦盡量建築在極為堅實的史料基礎上，堅持史學家的嚴謹考證，只是在何炳棣思想意識中，史學研究不存在「實證」與「詮釋」並存，何炳棣這一實證史學的觀點，實在是與傅斯年的「史料學派」治史理論中欲建構如自然科學一樣的史學研究，在心態上是一致的。下文將示例何炳棣的著作以明他的治史方法。

何炳棣在 *Studies on the Population of China, 1368-1953* (中譯本為《明初以降人口及其相關問題, 1368-1953》) 一書中，試圖深究明清至民國以來的中國人口數目問題，這是一個極為宏觀的題目，而何炳棣仍採用「訓詁治史」的方式，從基本的字源學著手，先探究「丁」在中國制度史上涵義的歷史演變，如「丁」的意義在晚明時已經成為「納稅的單位」，而與明初「丁」的意義係指十六到六十歲的壯丁（為政府無價服勞役）已有所不同¹⁴，何炳棣採用北美圖書館三千多種地方志史料去建立其論證的基礎，將綜合的觀點構築在極為堅實的史料證據上，這裡可看出窮究「丁」涵義的歷史演變，這種照顧不同時期史料呈現的複雜面貌和意涵，平心而論確實是史學家較擅長的技能，史學家與哲學家向來關注系統化及概念化去處理問題的研究取徑是有著差異的，史學家「敘述」問題似乎繁瑣而難以見其用「一言以蔽之」方式簡潔呈現問題，而與哲學家擅用一兩個中心概念去駕馭問題而使人印象深刻，這是一般史學和哲學著作予人最大印象，然而現實

¹⁰ 馬泰來，〈何炳棣〉，《近代中國史研究通訊》，第十五期，1993年3月，頁48；另可參考何炳棣，《中國歷代土地數字考實》（台北：聯經，1995），〈序言〉，頁I-III以及何炳棣，《讀史閱世六十年》（台北：允晨，2004），頁67-73。

¹¹ 何炳棣，《讀史閱世六十年》，頁224-246；何炳棣，《中國歷代土地數字考實》，〈序言〉，頁I-IX。

¹² 何炳棣，〈中國人文傳統對未來世界可能做出的貢獻〉，《聯合報》，1994年7月7日，第九版。

¹³ 本文中所使用的「史料學派」和「史觀學派」的意義，係參照余英時，〈中國史學的現階段：反省與展望〉，《史學評論》，第一期，1979年，後又收錄在氏著，《史學與傳統》（台北：時報，1982），頁1-29。

¹⁴ 何炳棣，《明初以降人口及其相關問題, 1368-1953》（北京：三聯書店，2000），頁28-41。

世界紛繁，史學的繁瑣不就更呈現歷史的真實嗎？而哲學的系統化有時不就是像柏拉圖思想中的「理型說」嗎？只有在柏拉圖的「烏托邦」世界中才能實現。而如何炳棣用「笨功夫」但卻踏實的處理大量繁複多樣的史料，也確實不是一般哲學工作者會如此作的，他們的哲學工作實含有較多個人的思維創造於其中，然與歷史的真實恐有較大的距離。

而何炳棣在《黃土與中國農業的起源》一書中，他對於中國文化起源中的重要問題：中國農業的起源，是採取一種「科學」、「訓詁」與「考古」互證的方式¹⁵，以往王國維提出「二重證據法」—地下的考古資料與文獻資料互證—對中國上古史之研究有極原創性的貢獻，何炳棣比王國維更進一步，除精研文獻記載和地下考古資料（二重證據法）外，更艱苦地自修地質學、土壤、古生物、古氣候、植物孢粉分析等部份科學，以期對中國古代華北原始土地耕作方式、黃土的物理及性質有所理解，這樣的治史方式，在治史的嚴謹性確實是已達最高標準了，儘管何炳棣此一系列作品（包括後來的 *The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins and Techniques of Neolithic and early Historic China, 5000-1000B.C.*）受到以張光直為中心人物的「反對何炳棣」陣營的學術質疑，但是此書仍受到 David N. Keightley 和以《西方的興起》舉世聞名的麥克尼爾相當的肯定¹⁶，何炳棣朋友中，很多是自然科學家，而對自然科學的接觸，更加深了他的史學的「實證取向」，故何炳棣此一治史方式更是與新儒家治學濡染著某種宗教色彩，更是雲泥之判。

而在對「克己復禮為仁」的解釋中，何炳棣注重歷代經師的注疏和辨偽，尤其是清代經學大師毛奇齡、阮元等人的學術傳統，如對於《左傳》之於理解孔子思想的史料價值之評估一事，何炳棣遵循毛奇齡、阮元的見解—《左傳》的史料價值高於《論語》，以及他們的注釋見解，並且進一步在何文〈原禮〉中，他論卜辭（豐）字的涵義，何炳棣此處充分應用歷代經師的注疏文獻資料，以及新出土的甲骨文卜辭資料，證成己說，此正符合了王國維的「二重證據法」的治學原則，何炳棣儘管在清華受到蔣廷黻提倡應學習社會科學的影響，而也長期接受西方新史學的訓練和涵化，但是顯然他對於中國傳統經史舊學，尤其是清代乾嘉學術的考據學傳統的知識根柢是至為深厚的，倘以清代中國中葉以來將學術劃分為詞章、考據與義理三個範疇而論¹⁷，何炳棣畢生學術事業遠於詞章之學，故可不論，而他精力所至，即將其義理之學建構在精密考據學的基礎之中，何炳棣走的正是一條從顧炎武以來，歷經乾嘉考據大師戴東原、錢大昕等人的治學「典範」

¹⁵何炳棣，《黃土與中國農業的起源》（香港：香港中文大學，1969），對何炳棣此一「科學」、「訓詁」與「考古」互證方式，同時也可參看何炳棣，〈華北原始土地耕作方式：科學、訓詁互證示例〉，《歷史地理》，第十輯，1986年，頁33-36；〈以科學眼光看中國農業〉，《中國時報》，1997年1月6日，第十八版及〈由科學、訓詁互證看中國農業的本土起源〉，《中國時報》，1997年1月13日，第十八版；〈中國文化的土生起源：三十年後的自我檢討〉，附錄在氏著，《讀史閱世六十年》，頁420-439。

¹⁶何炳棣，《讀史閱世六十年》，頁381-439。

¹⁷余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，收錄在氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，1999），頁457。

—「訓詁明而後義理明」的研究取徑，是以何炳棣對中國學術傳統的豐富業績是以敬謹的態度去對待的，尤其對於清代乾嘉學者對中國學術傳統的整理業績更是如此，何炳棣在〈「克己復禮」真詮〉一文中的這段話，可說是他治史基本態度的說明：

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，這需要相當好的國學基礎，……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和制度考據工具不可。雖然儒家思想及先秦主要思想派別的著作大多已譯成英文，但甲骨、金文不斷地把訓詁這門學問深化，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」中國古人哲學思想體系，是注定要失敗的。¹⁸

此處何炳棣批評新儒家套用康德、黑格爾的外衣去建構中國哲學，此點後文再論。在此先指出的是何炳棣儘管在治史上引用一些社會科學的方法，但這主要是在技術層面，就這一點而言，何炳棣與楊聯陞一樣都為中國史學的現代化作出了貢獻，但他治史的方法與規模可說具有極深厚乾嘉考據的底子，此與王國維、陳寅恪等人相近，此更可見於他近十多年著作如《中國歷代土地數字考實》¹⁹、《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》²⁰等書，考證至為嚴密，史料周詳，充分展現出何炳棣史學家考證專技的繡花針細密功夫，是故他與「史料學派」重考證這一面向的治史取徑相近。而在人事交往方面，何炳棣與胡適、李濟、勞榦等史語所研究傳統重史料精密考證同其精神，而眾所週知新儒家與中研院史語所的學術傳統向來差異至鉅，甚至造成多年來中研院不設哲學研究所，新儒家學人也無緣當選中研院院士，細究新儒家第一代熊十力，第二代唐君毅、牟宗三對於中國學術傳統時以「六經注我」的方式作理解，而第三代的杜維明、劉述先的學術思考已較複雜，然而畢竟出於或親近於新儒家的學統及道統，故思維中仍不免有此痕跡，此留待下節再論。

四、杜維明、劉述先與「新儒家」治學方法的檢討

「新儒家」一詞，其原始的涵義係指熊十力一系的哲學家專稱²¹，熊十力是

¹⁸何炳棣，〈「克己復禮」真詮〉，頁 141。

¹⁹何炳棣，《中國歷代土地數字考實》（台北：聯經，1995）書中如對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）做出精密的考證，見書中頁 1-16；另書中也嚴密考證明初魚鱗圖冊和明清土地數字的性質。

²⁰何炳棣，《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》（台北：中央研究院近代史研究所，2002），此書透過林毓生所說的嚴密考證，建構了中國思想史一項基本性的翻案：《老子》的辯證思維源於《孫子兵法》，且中國現存最古的私家著述是《孫子兵法》，而非《論語》，何炳棣的這項考證恐會為中國思想史的研究掀起滔天巨浪的革命性影響。

²¹「新儒家」一詞目前在中文語彙中，除指宋明理學的新儒家（Neo-Confucianism）外，另指二十世紀的一個思潮新儒家（New-Confucianism），惟目前用法上已有浮濫的現象，例如包括中國大陸上對中國學人只要對儒學不存有偏見，而認真研究儒學，或以哲學為取捨標準，只要在哲學上對儒學有所闡釋和發展的人，則稱為「新儒家」，但是「新儒家」一詞的普遍流行及海外

推崇「陸王心性之學」的，而後在一九五八年，熊十力的學生唐君毅、牟宗三、徐復觀等人，再加上張君勱等，共同發表了一篇宣言—〈中國文化與世界—我們對中國學術及中國文化與世界文化前途之共同認識〉一文²²，宣言中強調「心性之學乃是中國文化之神髓所在」，明確地透露出熊十力的基本觀點²³，新儒家第一代（熊）與第二代（唐、牟、徐）其欲建立一個「道統觀」的意識是至為明顯的，而其建立「道統觀」的方式，乃是採用超越的證悟方式，以對「心性」的理解和體證來判斷儒者是否得見「道體」，而在文字層面上的表述是運用哲學的論證方式，如牟宗三用康德的語言、唐君毅用黑格爾的語言，去建構其「道統觀」，而他們的抱負甚或超越一般意義下的學者，有著「宗教家」弘法的特質，而宗教家論證問題的方式有時是無法用一般理性去看待的，故何炳棣批評新儒家經常論述問題時，語境上經常多次的跳躍，且新儒家「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」中國古人哲學思想體系，是注定要失敗的」，甚且何炳棣以為「當代新儒家對古代思想的詮釋比任何前代學派都離譜」，故「到目前為止，很多嚴謹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」²⁴，何炳棣指責甚嚴，其實新儒家的非學術性的本質，在重要的歷史學家勞榦和余英時看來亦然，在這場學術論爭中，勞榦雖認為杜維明的解釋仍可自成一說，但是他顯然更贊同何炳棣將「克己復禮為仁」的意義置於複雜的歷史情況中的解釋，而且勞榦看出杜維明等新儒家具有的宗教的本質，因為新儒家想學西方宗教的理論，透過修、齊、治、平的程序及「內聖外王」的管道承擔起社會道德及秩序的重建責任²⁵。

而余英時也曾指出「細察新儒家重建道統觀的根據，便不難發現他們在最關鍵的地方是假途於超理性的證悟，而不是哲學論證，康德—黑格爾語言在他們那裡最多只有緣助的作用，而且還經過了徹底改造」，「新儒家的主要特色是用一種特製的哲學語言來宣傳一種特殊的信仰」²⁶，余英時很深刻指出新儒家思想特質中的非學術性的性格，如唐君毅就曾說過：「義理明而後訓詁考證之得失可得而

使用的原始涵義是指熊十力一系的人，包括唐君毅、牟宗三及徐復觀等人，著重在提倡宋明理學，尤其認同「心性之學」，關於這一點，可參見余英時，〈乾穆與新儒家〉，收錄在氏著，《猶記風吹水上鱗—錢穆與現代中國學術》（台北：三民，1995），頁 58-59。

²²唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱，〈為中國文化敬告世界人士宣言—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，1958年1月號，全文收錄在張君勱，《中西印哲學文集（下）》（台北：學生書局，1981），頁 849-904。

²³劉述先，〈當代新儒家思想的批評的回顧〉，收錄在氏著，《海外與大陸》（台北：允晨，1988），頁 237-257。

²⁴何炳棣，〈「克己復禮」真詮—當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，頁 144。

²⁵勞榦〈與何炳棣教授論「仁」書〉，頁 176-177。

²⁶余英時，〈錢穆與新儒家〉，收錄在氏著，《猶記風吹水上鱗—錢穆與現代中國學術》（台北：三民，1995），頁 72-73；97。

明」²⁷，這種採取「六經注我」的方式，是與「史觀學派」先立一個理論框架或義理系統去治學是相同的，而此時的文獻證據只是拿來證明其理論框架或義理系統是正確的，故此時已經不是客觀的探究史實的真實面貌，文獻證據的問題，都只是邊緣性的，這些皆是與「陸王心性之學」的「先立本心」或「先立其大」，重「約」而不重「博」的取徑相關的，故牟宗三以為明亡之後，中國已無生命的學問可言，他並且鄙視清代乾嘉考據之學的繁瑣、無生命性²⁸。是故，余英時稱新儒家所倡導的是「教」，而不是通常意義的「學」²⁹，何炳棣更是完全同意余英時此說，並稱為「真是一針見血之論」，何炳棣認為「今天的新儒家完全是為那個『教』，而不是為自己的良知」，是以在一九九三年七月十六日中央研究院學術諮詢總會第二次委員會中，何炳棣即全力反對中研院文哲所所提出對當代新儒家研究的「當代儒學研究計畫」³⁰，因為在何炳棣的思想意識中，新儒家根本不是學術，而是「宗教」。

而第三代新儒家杜維明、與劉述先在精神上確實有承繼第一、二代新儒家之處，不過杜維明、劉述先都受過西方高等學術訓練的人，其表達方式與熊十力、唐君毅、牟宗三有所不同，第一二代新儒家思想之產生與中國當時時代反傳統思想環境有關，他們是對當初中國所面臨的「意義危機」與「科學主義」的反動³¹，而劉述先、杜維明與他們的時代畢竟已有距離，故在論證、治學方法上亦謹守一定的學術紀律，不過他們一般而言也是比較忽略何炳棣所強調的字源學、訓詁學和廣義的歷史、制度層面的治學工具，他們注重詮釋學的技巧，如對「克己」一詞的解釋，杜維明與劉述先顯然皆未採用經學注釋家的乾嘉取徑，如劉述先在《論語》中找內證，但未充分考量《論語》作為理解孔子思想史料價值的問題，且未處理《左傳》的紀事的史料價值，然他卻從啟發性的角度，應用詮釋學的技巧，以證成其「修、齊、治、平」之說，這正符合新儒家強調的「心性之學」的義理主張，在新儒家的義理系統中，這是符合若節的，不過是否與當初歷史的當下環境中孔子所言「克己復禮為仁」的真義符合，論據上稍嫌薄弱，確實值得商榷，這裡可以看出新儒家以及杜維明、劉述先先以其義理系統去治學，此與「史觀學派」是有其相同性的。

以上扼要將「克己復禮為仁」論辯內容作一介紹，並且將參與論辯學者的治學方法作一分析，下面將試圖檢討這一論辯的學術意義。

五、「克己復禮為仁」論辯中所顯示的學術問題和意義

²⁷ 唐君毅，《中國哲學原論》（香港：人生出版社，1966），上冊，〈自序〉，頁7。

²⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1982），頁446-447。

²⁹ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，頁80。

³⁰ 參看《中央研究院學術諮詢總會通訊》，第2卷第4期，1993年10月1日，其中的「當代儒學研究計畫審查經過」，頁50-59。

³¹ 張灝，〈新儒家與當代中國思想危機〉，收錄在氏著，《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經，1989），頁79-116。

在本節中，我們將從兩個主要問題，去探究這場學術論辯的意義。

(一)、《左傳》與《論語》的史料價值問題：

何炳棣以《左傳》作為理解孔子思想的最權威史料，並且遵循清代經學大師毛奇齡、阮元的註解學術傳統；而劉述先則以《論語》作為理解孔子思想的內證，並論及孔子有啓發式的思想，於是利用「詮釋學」的技巧去證成其說。這裡首先當然涉及《左傳》與《論語》作為理解孔子思想的史料價值問題。

關於《左傳》與《論語》的真偽、成書時代及作者確實皆有問題，康有為的《新學偽經考》所斷定《左傳》是漢朝劉歆所偽造，這已被瑞典漢學家高本漢（Bernhard Karlgren）所反駁，而高本漢論定《左傳》的成書時代是在468-300B.C.，且從文法上證明《左傳》不是魯國人的作品³²，高本漢所論至為精審，故為胡適、傅斯年、顧頡剛等人所重視，惟《左傳》的成書時間、作者確實是極難正確解決的問題，不過儘管如此，《左傳》紀事史料價值之高，在清代經學大師毛奇齡、阮元的認識中是無庸置疑的。

而《論語》的版本則有《魯論語》、《齊論語》、《古論語》之分，西漢末年又有張禹的《張侯論》，在《論語》其中又有附注引入正文之誤，如「庸也篇」末的「子南子」章、「鄉黨篇」末的「色斯舉矣」章，而據清儒崔述《洙泗考信錄》的考證，《論語》末五篇「季氏」、「陽貨」、「微子」、「子張」、「堯曰」等篇皆有可疑之處，而日本學者伊藤仁齋在《論語古義敘由》書中指出《論語》一書尚有《上論語》和《下論語》之分，故崔述《論語餘說》中則論《論語》前後十篇有其相異之處，分別在文字、文法及內容思想方面，是以趙翼在《陔疑叢考》卷四中言：「戰國及漢初人書，所載孔子遺言軼事甚多，論語所記，本亦同此記載之類，齊論諸儒討論而定，始謂之論語，語者聖人之遺言，論者諸儒之討論也。於雜記聖人言行真偽雜錯中，取其純粹以成此書，故見其有識，然安必無一二濫收者，固未可以其載在論語，而遂一一信以為事也」³³，趙翼這段話當然充分展現出《論語》作為史料根據時所具有的危險性，因為一二濫收的史料則反映《論語》紀事之可信度大打折扣，而全書文法不一致，更可見其書的雜亂拼湊而成，是故《論語》作為一部探究歷史真實的史料，是必須保持高度的警覺心，不可以全信，而《論語》若是一當成一部純粹哲理、關於人格修養、社會倫理教訓的經典，自然是一部很有價值的書，這兩者在性質上應該區分其範疇。是故錢穆在論及《論語》之讀法時，以為「當參考《左傳》、《國語》諸書，以見其詳，以推至於孔子之全景」³⁴，錢穆是曾以《先秦諸子繫年》名於中國古史研究，且寫過《孔子傳》，故他對《左傳》史料價值高度評價是必須重視的。

而就「克己復禮為仁」論辯內容而言，何炳棣在史料上運用當比劉述先、杜維明論述，在證據上更為堅實，其實注重版本學、窮究繁瑣大量史料的文獻學，

³² 胡適，〈論《左傳》之可信及其性質〉摘要，收錄在《古史辨》（台北：藍燈文化公司，1987），第五冊，頁293-307。

³³ 錢穆，《論語要略》（台北：台灣商務印書館，1987），頁1-12；又趙翼所言，乃轉引自《論語要略》，頁11-12。

³⁴ 錢穆，《論語要略》，頁14。

以及從文字學、聲韻學小學基本功夫做起的訓詁學等等專技的工具訓練，原本即是歷史學研究者基礎的訓練，這對一般哲學工作者，長於作大體系的思考，甚或「創造」學說，而向來輕視版本學、文獻學、訓詁學並目之為繁瑣、小技，當然兩者是極不相同的，在這一論辯中看不出杜維明、劉述先對文獻史料的價值高低做出評判，這當是哲學研究者向來忽視版本學、文獻學所致，且對文字訓詁的專技訓練也未予以應有的重視，反而讓人感到只要證成他們的「修、齊、治、平」貫通的「心性之學」主張即可，這當然是值得反思之處，不過史學工作者不少人仍會囿於客觀實證史學的觀念，而以爲史學工作可做到科學一樣的高度規律性，即以此論爭而言，在引用先秦典籍史料時，態度應謹慎自不待言，儘管《左傳》有甚高的史料價值，但是畢竟對《左傳》的作者、成書時代……等仍有一些疑問，而考證恐怕亦是永遠無法解決的，與《左傳》同被康有爲視爲劉歆所偽造的《周禮》，其相關研究是可以作爲補充說明這點的。

余英時在一篇介紹《周禮》的研究史中曾指出，大體上《周禮》的研究者已放棄《周禮》作者是周公或是劉歆的問題，而只是傾向《周禮》成書於戰國晚期的論斷，余英時認爲這是現代歷史考證學在觀念上的一個很重要的進步，即對考證方法的內在限制有高度的自覺³⁵，余英時治史走「訓詁治史」的途徑，師承錢穆的深厚乾嘉考據底子，在早年著作《方以智晚節考》，及爾後的《陳寅恪晚年詩文釋證》、《紅樓夢的兩個世界》，以及近作《朱熹的歷史世界》都可看出此種史學取徑，然而具有深厚考證功夫的他卻發出考證有其內在的限制之聲，這是值得深思的，在這裡就逼出「詮釋」的方法來濟「考證」之窮，特別是在思想史的研究領域中，儘管外在客觀歷史事實有時是可以透過歷史考證去確定，但是這一歷史考證只是涉及史學家所必備的「基本事實」，卻不足以當「歷史事實」，因爲這一些「基本事實」只不過給歷史提供一套外在的架構，它們本身並沒有其「內在意義」，並不能說明歷史的變化，是故若要說明這一歷史變化及涉及人的內在思想的主觀時，此時解釋學或詮釋學是不可缺的，故以思想史的實際研究，「實證」與「詮釋」是不可分的，尤其思想史涉及更多人的內在思想較爲主觀抽象的東西，是故要做到「內外合一」、「主客交融」方能深入人的內在世界之真實，就「克己復禮為仁」論辯而言，這是一個思想史的問題，故「詮釋」是不可避免的，而劉述先所提及的「境域交融」仍有其意義存在，而他認爲「事實上在思想史的領域中，最高的極限在根據材料，作出善巧的解釋，建立一個有說服力的論點，如此而已！並沒有何先生所想像的那種完全客觀的公論存在。」³⁶，當然原則上這是可以接受的，然而「最高的極限在根據材料」這一標準的評判，這需要有素養的專家的權衡，何炳棣根據多向度的歷史思考對「克己復禮為仁」的詮釋是至爲堅實的，他之所失惟「實證」取向的極端化，而不容許從不同角度的「詮釋」空間，畢竟人文世界，尤其是在遙遠的兩千多年的古代中國，要有「百分之百」

³⁵余英時，〈《周禮》的考證和《周禮》的現代啓示〉，收錄在氏著，《猶記風吹水上鱗—錢穆與現代中國學術》，頁140。

³⁶劉述先，〈再談「克己復禮真詮」—答何炳棣教授〉，頁150。

的像科學原理一樣的精確其實是很難的，杜維明、劉述先精巧靈活的解釋，其論據容或可商榷，然而其失恐在於新儒家思想的義理系統橫貫其心，但聊備一說仍是可能的，這或可提供研究歷史的一個啟示。

（二）何炳棣與新儒家的問題：

在何炳棣文中，他認為除了徐復觀外，他與新儒家的治學方法是迥然相異的，何炳棣認為徐復觀對中國古代歷史、制度、社會的複雜性和一些獨特性有較深入的理解，故兩人在對中國古史不少問題上有共同看法，因而產生了極少人知的互慕之情³⁷，在此可以對徐復觀治學方法略作討論，以檢討何炳棣與徐復觀在那些治學方法上是同調的。

徐復觀是新儒家中惟一以史學作為研究取徑的人，這是不同於其他以哲學作為研究取徑的新儒家們，而歷史的研究取向可以說是何炳棣較能接受徐復觀的原因之一，畢竟他們使用的共同語言及研究方法的技術遠較哲學研究相近，而徐復觀治史，是在「考證」與「義理」之間，他曾批評乾嘉考據之學「因反宋學太過，結果反對了學術中的思想，亦失掉考據應有的指歸，也失掉考據歷程中重要的憑藉，使考據成為發揮主觀意氣的工具」³⁸，這裡顯示出徐復觀重義理（宋學）的傾向，而批評考據的狹隘，但是在另一方面，徐復觀又批評治哲學不重考據學，他說：

我留心到，治中國哲學的人，因為不曾在考據上用過一番功夫，遇到考據上已經提出問題，必然會順時風眾勢，作自己立說的緣飾。例如熊師十力，以推倒一時豪傑的氣概，在中國學問上自闢新境。但他瞧不起乾嘉學派，在骨子裡又佩服乾嘉學派，所以他從來不從正面撻此派之鋒，而在歷史上文獻常提出懸空地想像以作自己立論的根據，成為他著作中最顯著的病累。³⁹

徐復觀批評其師熊十力，也顯示出他與其他新儒家唐君毅、牟宗三有較大的差異，徐復觀治學不偏向漢學或宋學，重漢學自是與「史料學派」重乾嘉考據之學相近，而重宋學亦與新儒家重義理心性之學匯通，而在治思想史時，他的意見更值得注意：

治思想史，當然要從語言訓詁開始，同時即僅就語言訓詁的本身來說，也應從上下相關的文句，與其形聲，相互參證，始能確定其意義，而不能僅靠孤立形與聲，以致流於胡猜亂測。何況更要「就其字義，疏為理論」，以張漢學家的哲學立場，那便離題更遠了。⁴⁰

徐復觀治思想史是在「考據」與「義理」兼顧⁴¹，所以徐復觀與何炳棣治學

³⁷ 何炳棣，〈答劉述先教授一再論「克己復禮」的詮釋〉，頁 154；以及〈「克己復禮」真詮—當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，頁 141。

³⁸ 徐復觀，〈中國思想史工作的考據問題〉，收錄在氏著，《中國思想史論集續篇》（台北：時報出版公司，1982），頁 36。

³⁹ 徐復觀，〈中國思想史工作的考據問題〉，頁 36。

⁴⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：商務印書館，1969），頁 11。

⁴¹ 對徐復觀思想史研究的方法論，詳實論述可參見：黃俊傑，〈徐復觀思想史方法論及其實踐〉，收錄在氏著，《戰後台灣的教育與思想》（台北：三民，1993），頁 345-381。

相近之處，在何炳棣的理解上，主要是在「考據」這一方面，而在「義理」部分，何炳棣與徐復觀則顯然不同調的，何炳棣畢竟是長期在西方現代學院中研究，論著中不必承擔著新儒家對社會道德承擔及安排人間秩序的責任，作為一位專業的史學家，恪遵史學研究尊重史料證據的紀律，這是何炳棣著作中的特色，然而徐復觀雖未如前面提及的新儒家採取「六經注我」、「義理明而後考證之得知自知」的方式，但是徐復觀仍屬於新儒家圈子內，他對當代中國時代的承擔關懷，並不亞於唐君毅、牟宗三等人，新儒家的「義理系統」或「時代經驗」確會影響他們對「經典」的解釋，余英時即曾批評徐復觀《周官成立之時代及其思想系統》一書中，徐復觀以他個人的「時代經驗」—對現代極權主義之批判—加在對《周禮》的研究上，進而把《周禮》的政治社會設計看成是極權主義的雛型，因為《周禮》是中國思想史的一部「烏托邦」作品，對整個社會有一套完整的、全面的系統設計，這與近代極權主義想要整體總攬一切的改造社會，在徐復觀的思想意識中是相同的，正因為這一「時代經驗」的啟示，導致徐復觀把《周禮》視為「王莽草創，劉歆整理的說法」，余英時則對徐復觀的考證予以周詳嚴密且具說服力的批評，余考證立說甚緊，此處不具論⁴²，這裡僅舉出一點，即是余英時和何炳棣一樣都具有現代學院的專家學者特質，他們也都有其文化關懷和家國之思，但是謹守史學者的專業學術紀律是一致的，此與新儒家另一意義的「經世致用之學」當然是不同一層次的，余英時則進一步點出這種「學者之學」與新儒家「經世致用之學」差異的其中關鍵之處，余文提及「經典」理解的不同層次的問題，對於本文有關論及「克己復禮為仁」意義探討中所涉及《論語》與《左傳》的經典理解同樣是富於啟發性的，值得引出來參考：

經典之所以歷久而彌新正在其對於不同時代的讀者，甚至同一時代的不同讀者，有不同的啟示。但是這並不意味著經典的解釋完全沒有客觀性，可以興到亂說。「時代經驗」所啟示的「意義」是指 significance 而不是 meaning。後者是文獻所表達的原意，這是訓詁考證的客觀對象。即使「詩無達詁」，也不允許「望文生義」。significance 則近於中國經學傳統中所說的「微言大義」；它涵蘊著文獻原意和外在事物的關聯。這個「外在事物」可以是一個人、一個時代，也可以是其他作品。總之，它不在文獻原意之內。因此，經典文獻的 meaning 「歷久不變」，它的 significance 則「與時俱進」。當然，這兩者在經典疏解中常是分不開的，而且一般地說，解經的程序是先通過訓詁考證來確定其內在的 meaning，然後再進而評判其外在的 significance，但是這兩者確屬於不同層次或領域。⁴³

杜維明等新儒家對「克己復禮為仁」的詮釋，基本上正是 significance，只是他們的 significance 並未經過尋求 meaning 最嚴格的考證程序而獲得，而何炳棣對文獻的 meaning 用力極深，不過他似乎不認為有 significance 的存在，這或許可作

⁴² 余英時，〈《周禮》的考證和《周禮》的現代啟示〉，收錄在氏著，《猶記風吹水上鱗—錢穆與現代中國學術》，頁 137-168。

⁴³ 余英時，〈《周禮》的考證和《周禮》的現代啟示〉，頁 165-166。

為這一論爭的定位吧。

六、結語

在這場何炳棣、杜維明、劉述先關於「克己復禮為仁」的學術論爭中，從兩造對經典的詮釋過程中，大抵呈現了兩個主要問題，一是史學與哲學處理問題的著重點不同，史學家向來必須先處理大量繁複的史料問題，以及歷代對經典注疏豐富的學術業績，而在論證及敘述問題上常遭哲學家譏斥為「瑣碎無系統」，而與哲學的向好大系統的思維是截然異趣的，然而有時歷史現實正需要做繁瑣的敘述，而不能化約成一兩個中心概念來說明的，何炳棣扣住史料亦步亦趨的在歷史脈絡中，謹守解釋的分際，而對「克己復禮為仁」的詮釋應是去古未遠，此與新儒家從啟發性的角度，或是可能折中於們「修、齊、治、平」的義理系統去闡發古書經典的涵義，當然是較具有客觀的學術意義；另外此論戰中，也呈現現代中國思想史和學術史上的新儒家這一課題，何炳棣指出這已涉及學術倫理的問題，指責不得不謂之嚴峻，然就以同情理解的角度看待，也不得不正視新儒家的具「宗教」抱負的道德承擔，而引發出新儒家是否還具客觀學術意義的問題，這或許是我們從這場學術論爭中應該正視的問題吧！

當代新儒家在當前中國人文學界，包括在學院中，仍然具有不小的勢力，故如何精確地將他們學派中的「學」和「教」兩個層面加以區分，一則關係著何炳棣所稱的「學術倫理」的客觀紀律能否建立的問題；二則牽涉到現實世界改造方案的問題，在西方文化的衝擊之下，新儒家用一種具宗教性質的「學」去支持他們提出的中國文化如何改造和轉化的思想設計方案—諸如新儒家引人注目的「開出說」、「良知自我坎陷說」等提法，是否會造成當代中國文化創造的轉化過程中，思想反而更為混亂，這也是我們應深思的重要課題。