

思想史的“史”与“思”：从何炳棣与新儒家 关于“克己复礼”真诠之争说起

何卓恩,柳恒

(华中师范大学中国近代史研究所,湖北 武汉 430079)

摘要:思想史的研究是注重训诂之学,强调历史的“真实”性,以达到恢复历史本来面貌的目的;还是注重哲理性的反思,强调观念的系统性,以达到义理的推陈出新?这个“史”与“思”的问题历来争论不断。上世纪90年代在香港《二十一世纪》上引发的何炳棣与新儒家关于“克己复礼”真诠的一场大争论,正是这一争议的典型表现。虽然他们各说各话,少有交集,终让这场论战无果而终,但观战者中也有学者提出一些新的思维,有助于我们对思想史的“史”与“思”问题做进一步的思考。

关键词:思想史;何炳棣;新儒家;韦政通;“克己复礼”;真诠

中图分类号:K 207

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2016)06-0129-08

在2013年陈来接受《时代周报》的采访中,记者李怀宇谈到:“何炳棣先生的回忆录和谈话中对杜维明先生的一些看法非常有趣。”陈来说:“何炳棣先生是很晚才关注到杜维明先生,但是一般来讲,何先生对杜先生的批评,研究中国思想史和哲学的人多认为他不太能站得住脚。”^[1]这一简短的论断,最终以显著标题的形式呈现给读者,引起学界再次聚焦25年前发生在香港《二十一世纪》双月刊的那场大争论。1991年12月到1993年6月间,香港《二十一世纪》上发生了一场旷日持久的学术论战,论战以何炳棣为一方,以杜维明、刘述先、孙国栋为另一方,主要针对《论语》中“克己复礼”一语的“真诠”问题展开论辩。前者认为“克己”是克制自己的欲念,“复礼”是恢复西周的礼制;后者认为“克己”即是“修身”,“复礼”即是“礼”规约到“仁”的道德修养论。这场震动学界的论战已落幕二十余年,论战一方何先生已作古,而另一方核心人物杜维明仍然不忘怀于这场争论,在2014年的《探索与争鸣》杂志上发表了《建构精神性人文主义——从克己复礼为仁的现代解读出

发》一文,又对这一问题进行了诠解,且把何炳棣的视角定位为“凡俗的人文主义”,以不同于自己的“精神性的人文主义”^[2]。从近年来的旧事重提,足见此次论战涉及的论题实有深入检讨的价值。

一、“克己复礼”真诠起纷争

发生在《二十一世纪》上的这场学术论战,导火索是何炳棣读到魏斐德(Frederic Wakeman)的一篇文章。在这篇文章中,魏氏介绍了杜维明对于孔子“礼”的理论的“崭新”看法。杜维明在哈佛大学攻读博士学位时就已关注这一问题,他写了一篇英文论文《The Creative Tension Between Jen and Li》(“仁”与“礼”之间的创造紧张性),最初刊载在1968年4月的《东西哲学报》上。1972年4月他在《东西哲学报》上又发表了《Li as Process of Humanization》(作为人性化的礼)一文,专门探讨了“礼”的问题^[3](P3-29)。杜维明对“仁”与“礼”的探讨,所引述的核心文献是孔子《论语·颜渊》里的几句话:

收稿日期:2016-09-20

作者简介:何卓恩,华中师范大学教授、博士生导师,主要从事中国近代思想文化史研究;柳恒,华中师范大学中国近代史研究所博士研究生,主要从事中国近代思想文化史研究。

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。”^[14](P131-132)

关于“克己”与“复礼”的意涵，以及“礼”与“仁”之间的关系，他不认同英语世界把“克己”译为“to conquer oneself”的看法，他认为“孔子这一思想不是指人的竭力克制自己的物欲，相反，它意味着人应在伦理道德的范围内使自身臻于完善。事实上‘克己’这个概念极其类似于修身的概念，实际上它们也正是同一的。”对于“复礼”的“复”，杜维明反对阿瑟·威勒(Arthur Waley)将“复”理解为对既定环境消极的顺应，而是积极的干预。关于“礼”，杜维明承认在历史的长河中“礼”作为宗教仪式规范的存在，然而“礼”在孔子诞生以前很久，就已获取了伦理道德的含义，从而人与人之间的关系逐渐地成了它的主要含义。“仁”指的是一种内在精神的原则，“仁”基本上是与个人的自我更新、自我完善及自我完成的过程相联系的。在“仁”与“礼”的关系中，杜维明认为它们之间存在着一种创造的张力。“礼”是“仁”在具体社会环境中的外在表现，而且含有特殊性原则的“礼”存在于“仁”对自我实现的内在要求中。相对于“礼”来说，“仁”居于第一位，“礼”是不能脱离“仁”存在的^[15](P4-22)。

杜维明对“克己复礼为仁”的解释，高扬了“仁”的价值，体现了现代新儒家共同的理解。现代新儒家对古典文献的诠释，抱有一股“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的浓烈情怀，常不免有主观性的创造。这在以“究天人之际，通古今之变，成一家之言”为使命而强调言必有据的史家看来，常不免扞格。杜氏的“克己复礼”诠释，便遭遇到海外著名史家何炳棣的质疑。

何炳棣早年研治西洋史，后专攻中国社会经济史及史前史，在海外华裔学人中，他和余英时的“成绩最多，名誉最高”^[16]。有学者认为何炳棣对研究思想史的学者怀有偏见^①，但以笔者的阅读了解，何炳棣对一般研治思想史的学者没有太大的偏见，他只是对新儒家有很深的看法。何炳棣在个人思想传记《读史阅世六十年》中说到他何以不满新儒家：

数十年来约束自己不可轻易跨入思想史的门槛，是因为自始即无法接受当代第二三代新儒家治学的方法。最能说明当代新儒家治学态度和出发点的是由唐君毅执笔，事先征得张君

劭、牟宗三、徐复观同意的1958年元旦日“中国文化与世界”这篇宣言。他们一致坚持：(1)评价儒家思想是否具有现代意义的先决条件，是严格区分“政治化”和“净化”的儒家思想；(2)学术研探应该忽视，甚至完全抛弃“政治化”的儒学；(3)向全世界提出研讨时，必须以同情的态度首先承认儒家“原来理想所具备的正面价值的方向”。从一般学术立场论，当代新儒家所坚持的先决条件不但有欠公允，而且在古今中外学术和哲学史上是极为罕见的。因为任何卓然成家”的学说都应该经得起严肃的批判，而仍能成功地维护其基本立说的优点；任何学说都不应提出只许他人论其“净化”后的优点的特权。……历史学家决不应允许哲学和哲学史家极力“净化”儒学而置儒学长期的政治社会实践于不顾。我第二次退休后迟迟进军先秦思想就是忍无可忍，不得不严肃批判当代海外风头最健、对儒学极端“美化”，甚至“宗教化”的杜维明教授。^[16](P422)

何炳棣对当代新儒家的不满，除了治史方法，还包括所称儒家传统中有民主、科学源头活水的说法。何炳棣探讨了《西铭》中所含具的宗法模式的宇宙本体论，认为“孔子‘有教无类’的长期历史实践虽在一定程度之内促进统治者与平民阶级间的血液循环，但科举制度背后的儒家意识形态仍是封建宗法的，决非民主的。……设若本文的论证尚无大误，当代新儒家在传统儒家哲学中寻索民主思想的源头岂不是缘木而求鱼吗？”^[17]何炳棣探讨了“格物致知”的意涵，他认为“本世纪三代新儒家认为程朱等理学家‘格物致知’含有科学精神的说法，是与‘格物致知’最初的意义恰恰相反的。”^[18]何炳棣对新儒家的看法，正是他在《二十一世纪》上出手批评杜维明的“真正”背景。

何炳棣在第二次退休后(1990年)仍勤于探索，立志在评估儒家传统方面有所建树，他选中了孔子思想体系里的两个重心——“礼”和“仁”作为突破口。在一个偶然的机会上，他看到魏斐德(Frederic Wakeman)介绍杜维明对孔子“礼”的理论“崭新看法”的一段评述，然后找到杜维明的英文著作《Humanity and Self-Cultivation: Essay in Confucian Thought》，对其中谈“礼”的英文文章进行阅读，读后不仅没有信服，反而对其治学方法极感不满。于是乎写了《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨》这篇长文。在此文中，他对杜书中

的《The Creative Tension Between Jen and Li》一文进行了细致的解析,主要批评了杜维明用“转弯超越的论辩方式”把“克己”和“修身”等同起来,寓仁于礼,使礼成为仁的外形。关于“克己复礼为仁”的“真意”,他引介匡亚明《孔子评传》里的解释作为代表大多数当代思想家的“正解”。为了强调“礼”在孔子思想及教学中的中心地位,他引了荀子的话语“礼者,法之大分,类之纲纪也,故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极”^[9]为佐证。

为了进一步强调以匡亚明为代表的大多数当代思想家看法的正确性,何炳棣引介了《左传》中涉及“克己复礼为仁”的一段话,称之为古代史料中的“奇迹”。理由是鲁昭公十二年,孔子为了说明楚灵王自缢的缘由,引用了古志中“克己复礼,仁也”一语。这句话放在以上的历史情境中,何炳棣认为“孔子对‘克己’的看法只可能是字面的、常识的‘克制自己’的种种僭越无礼的欲望言行,决无解为‘修身’及其延伸之理”,而“克己复礼”的“礼”,指的是西周的礼制^[10](P143-145)。孔子说这句话的时候是二十二岁。若干年后,孔子在回答颜渊问“仁”时,把古志上的这句话做了进一步的阐发。从文献的前后呼应来看,何炳棣认为它们在词意上也应是一致的。因此,他将《左传》中的这段话引之为诠释“颜渊论仁章”的“内证”:

仲尼曰:“古也有志:‘克己复礼,仁也。’信

善哉!楚灵王若能如是,岂其辱于乾谿?”^[11]

在本文的“补充”部分,何炳棣还以毛奇龄、阮元对《左传》中此项史料的重视与诠释,作为自己可信性证据权威性的佐证。

何炳棣写作此文的目的不仅仅在于表达对“克己复礼”的“真诠”,他还要提出“对当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨”,所以“检讨”的内容便融汇在“真诠”的过程中。不过何炳棣的“检讨”已超出杜维明个人,而逐步牵涉到整个当代新儒家。例如,他称徐复观之外的第二代新儒家“不顾古书原义,不充分了解古代历史现实,套上康德或黑格尔的外衣,或机灵地玩弄西方哲学词汇或观念企图‘重建’中国古代哲人思想体系,是注定要失败的”^[10](P141)。他又对二、三代新儒家语境的“跳跃”提出批评,认为他们对古代思想的诠释比任何前代学派都离谱,有陷于“野狐禅”的嫌疑。鉴于当代新儒家对传统的如此诠释,何炳棣提出了“海内外中国哲学或思想史的教学研究是否应与新儒家学派较严格地分开”^[10](P144)的疑难。

1991年10月初,《二十一世纪》杂志收到何炳

棣的这篇文章。编辑们经过磋商后决定,请杜维明以两、三个月的时间做出回应后同期发表。但杜在看过何文后决定先行做出简短的初步回应,这便有了《二十一世纪》1991年12月号第8期“批评与回应”栏目中锐利的词锋相向的两篇文章^[12]。这同时也拉开了为期两年的有关“克己复礼”真诠论战的序幕。

杜维明的文章题目是《从既惊讶又荣幸到迷惑而费解——写在敬答何炳棣教授之前》。文章主要交代了何炳棣用来攻伐他的三则材料的背景,对于涉及何文中最有学术价值的两个“重点”:何根据《左传》中的“奇迹”对“克己复礼”所作的“真诠”以及何呼吁海内外研治思想史的人与新儒家学派划清界限,他打算再写文章做进一步的回应。

杜为一些材料阐明的背景,第一是何炳棣用作攻伐主力的三段英文材料,何特别把它放在《真诠》一文的附录里,且在正文中对这三段文字进行了详尽的分析。杜维明介绍说,这三段英文素材源自他的英文论文《“仁”与“礼”之间的创造紧张性》(“The Creative Tension Between Jen and Li”),这是他在哈佛大学攻读学位时的处女作,何炳棣在批评时,却把它作为他在西方享有盛名的理论代表^②。同时杜维明还提及他对“克己复礼”的解释有一个论述的背景,主要是为了反驳阿瑟·威勒(Arthur Waley)将“克”训诂为“能”。

杜维明加以说明的第二则材料,是何炳棣引介封祖盛所编《当代新儒家》一书中自己的采访答语,这段话本是他引述人类学家吉尔兹(Clifford Geertz)对他的一篇论文“语境”所作的评价分析^[13],何炳棣却用吉尔兹的观点来批评他及包括他在内的“新儒家”存在语境的“跳跃”,他认为何的这种论学手法有些离谱^[14](P149)。

杜维明要加以说明的第三则材料,是何炳棣在文章的开篇就加以引用的魏斐德的话,他交代了魏的论说的话语背景,以及被何视为魏对杜的赞誉(“杜维明对传统儒家政治文化的那种带有诗意的认识”),其实“含有贬斥,至少是存疑的味道”^[14](P149)。从文献的角度为自己变相地鸣冤过后,杜维明阐明自己对何炳棣将“克己”真诠为“克制自己”的种种僭越无礼的欲望言行并不反对,他只是担心英语世界的人会把“to conquer oneself”理解为宗教意义上的“禁欲主义”,同时他也坚持自己原先把“克己”和“修身”联系起来,甚至等同起来的看法^[14](P150)。

这是第一回合的攻辩。从这个简单回应看,杜维明的基调只是要消除何炳棣对他的误解,似并无就

“真诠”本身展开正面论辩之意。事实上杜维明计划作出正式回应的文章,也一直未见发表。

二、战火蔓延

令何、杜二人未曾料到的是,这场学术争议一经揭开,便发而难收。由于何文以整个新儒家为论敌,引来众多新儒家的参战,第一个加入的,便是与杜同样享有盛名的第三代新儒家刘述先。刘的加入,使这场论战高潮迭起。1992年2月号第9期,在“批评与回应”栏目里刊载了刘述先的《从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释》一文。他从方法论的角度谈了他对何炳棣“克己复礼”解释的看法。第一点是“内证”的问题,刘认为辨析《论语》中“克己复礼”的意义,应该从《论语》本身找内证,而不是找到《左传》去。刘不满何长达万字的文章竟没有一次征引《论语》,甚至连“克己复礼”章的原文也不录。他通过征引《论语》本身内证分析“克己复礼”,得出的结论是私欲的克制工夫和修身并不相背,杜维明“自我完成”一类的引申亦未背于孔子思想的精神。

第二点是《左传》材料解释的问题,刘述先认为孔子在解释古代典籍时,常常不拘泥于经典的原意,而是以启发性的思维解释经典。例如:

子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮。’何谓也?”子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”子曰:“起予者商也!始可与言诗已矣。”(八佾第三)^[14](P63)

这段话便是孔子用“启发性”思维解释经典的极好例证。由此以观《左传》,“孔子正是由启发性的角度作出道德的评论,指出楚灵王要是肯做道德修养功夫克胜私欲的话,怎么会在乾谿受辱呢!这种说法也和他在《论语》表达的思想是完全一致的,在什么地方否定了孔子把礼理解为在每一个人有内在的根源的说法呢?”^[15](P144-145)

第三点“克己复礼”是恢复西周礼制吗?刘认为《论语》中的“克己复礼”明显是讲个人的道德修养工夫,别无异解。何对“真实”的坚持,使他拒绝相信孔子的思想的突破创新。最后是关于当代新儒家的问题,刘认为何“在心理上排拒启发性的思想形态,不只使他自绝于新儒家,也使他自绝于中国思想大部分的内容,因为传统的儒、释、道三教都是属于启发性的思想的形态。”孔子“是要恢复古礼,但他决不是要单纯的复古。他所要恢复的是在人人内在有根源的礼,入手的方法是个人做道德修养工夫,而这恰好

正是仁的含义,故曰克己复礼为仁。”^[15](P145-147)

刘述先的出击真是处处引何之经据何之典,“有战必应”^[16][P341]的何炳棣自不会沉默,1992年4月号第10期刊载了何的文章《答刘述先教授——再论“克己复礼”的诠释》。何从以下几个方面回应了刘对《真诠》一文的批评:第一点关于“内证”的问题,他抓住了刘举的“礼后乎”的例子,断其为孤证。再列了三条理由谈《左传》的史料比《论语》优越,概述其意涵是:《论语》的记述零散,缺乏背景;《左传》的记述具有时间的延续性、系统性,提供了孔子说这句话的历史情境。第二点关于“礼后乎”的义涵,何炳棣没有回应刘述先提出的孔子解释经典的方法问题,而是针对“礼后乎”作答,他认为若依刘的诠释,“克己复礼”的“礼”同于“礼后乎”的“礼”,“克己复礼”出于古志,那所复之礼一定古于古志,更古于孔子,那子夏怎么会认为这样古的东西是“后起”的呢?何认为刘自相矛盾。而“礼”经过何的研究总结,应具有三个层面的意涵:宗教伦理、制度文物、理论意识形态^[16]。关于“礼后乎?”的解释,应是礼制形成于先,礼论的阐发和完成在后。第三点回应“复礼”是否指恢复西周之礼?何认为孔子的伟大正在于他是第一位将礼理论化、道德化、修养化的人,那先于孔子的古志中所复的礼,一定不是修养化的礼,而是周礼。

当刘述先看到何文后,马上做出了回应,《二十一世纪》1992年6月号第11期刊载了刘的文章《再谈“克己复礼真诠”——答何炳棣教授》。这篇文章同样采用了连珠炮式的话语攻伐模式,对何的回应与指摘给予了再回应。所针对的依旧是“孤证”问题,“礼后乎”的解释问题,《左传》与《论语》作为“内证”孰优孰劣的问题。刘在论述中主要强调了他和何看待问题的视角和方法不同,指出“何先生要驳倒我的论点,就一定要指出,我对《论语》所引的材料哪一条解释得不对,我用这些材料组织出来的融贯的思路在哪里错了,再不然何先生也可以用《论语》的材料组织成一条比我的解释更有说服力的思路。”且何对礼的多维度、多层面的架构中,独独缺少了一个思想——体证的维度与层面。他“始终囿于客观史学的窠臼,总要把他所支持的论点当作学术界的公论看待。事实上在思想史的领域之中,最高的极限在根据材料,做出善巧地解释,建立一个有说服力的论点,如此而已!并没有何所想象的那种完全客观的公论存在。”^[17]

何炳棣还没来得及应战刘述先的新驳难,《二十一世纪》1992年8月号第12期上又刊出了孙国栋

的《“克己复礼为仁”争论平议》一文。孙是秉承明道救世新亚精神的儒门史学家,他从史学方法上指出何文存在“瑕疵”。他提出《左传》与《论语》中所引“克己复礼为仁”的时间问题,指出孔子评楚灵王时年22岁,而与颜渊论仁时已到中年。“历史上同一‘名物’因时间不同而有异解,思想史上一词一语的内涵演变更远,岂宜以前一时期的思想内容证后一时期的思想内容?”^[18](P140)接着又分析何所引匡亚明论点所涉的时间问题。匡亚明的观点是:“克己复礼主要是对统治阶级说的,即要求统治阶级提高遵周礼、行仁政的道德自觉性。”^[19]孙认为,这番话如果用在严格划分社会阶级的“西周”时代是对的,但到了春秋晚期孔子的时代,阶级制度已开始动摇,匡以此话来解释孔子的“克己复礼”就不适当。孙也对“礼后乎”的解析提出看法,批评何把行为层次上的先后解释为时间上出现的先后“是一大疏忽”^[20](P141)。对于何的“克己复礼为仁”解释,孙认为,若把此句从整部《论语》中抽离出来看,可以成立;若从整部《论语》看,则必有遗漏。孙还注意到孔子思想的传承线索,认为“孔子思想,涵盖孟与荀,何教授欲偏以荀子思想释孔子之‘礼’与‘仁’,恐有未尽孔子之意。”^[21](P142)

史家出手,以史对史,何炳棣转而回应新的对手。何炳棣在1992年10月号第13期发表了《答孙国栋教授〈“克己复礼为仁”争论平议〉》。何炳棣先对孙国栋指责的方法上的“瑕疵”予以了回应,他大段地征引中国思想史界的泰斗型人物冯友兰《中国哲学史新编》第一册对“克己复礼为仁”的解释为自己辩护,认为用《左传》和《论语》互核探索“克己复礼”是古今不易之论,“克”只能作“胜”字解,表“克制”之意。且“古今所有以《左传》和《论语》互核探索‘克己复礼’真谛者(包括笔者)都未曾犯孙教授指责的方法上的‘瑕疵’。相反地,‘瑕疵’完全出自孙教授读古籍偶尔的粗心。”^[22](P131)接着何对“礼后乎”的解释问题予以了再回应,重申了已有观点。至于“克己复礼”真诠问题本身,他这里未再答辩,他说自己曾在《二十一世纪》1992年第11期上刊载《原礼》一文,已经系统地陈析了他对“礼”的基本看法。

何炳棣的这篇答辩文章,明显带有回护防守性质,批判性已大大降低。而新儒家一方也似乎不再有心出战。新儒家一方在这场论争中的封笔之作,是1993年6月《二十一世纪》第17期刊出的孙国栋《敬答何炳棣教授》。对此何炳棣未再回应。

三、无果而终与“隔岸观火”

孙国栋的《敬答何炳棣教授》虽刊在半年以后,却并没有很新的内容,除了认为何的三文(《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨》、《答孙国栋教授“克己复礼为仁”争论平议》、《原礼》)之间“有未尽相应之处”,主要仍是批评何只表达了仁的消极面的作用,未发挥仁的积极面的功用^[23]。事实上这又回到了何杜之争的起点:杜维明侧重仁与礼的积极面,强调人性的自主性;何炳棣偏重礼的消极面,强调礼的约束性。

这场为期两年的论战,从盛大开场,到战火熊熊,最后姗姗来迟地画上了句号。期间直接论争的文字达八篇之多(何炳棣三篇,对方杜维明、刘述先、孙国栋共五篇),却并未使得双方达成基本共识,可以说他们的争论是无果而终。何炳棣的做法主要是立足于字源学、训诂学的方法,并引述历史文献和各种前贤的观点来批驳新儒家的诠释,试图复归“克己复礼”的历史意涵。刘述先则维护杜维明用发展的眼光来看孔子的“礼”与“仁”的新儒家诠释法。孙国栋虽不一定是狭义上的新儒家,却因为其纯正新亚学统和深厚儒家情怀,也支持杜维明、刘述先等对克己复礼真诠的理解,在他看来在整个儒学史上,以性善论为本的道德修养论来诠释儒家学说是主流:以“仁”为质,以“礼”为文,“克己”即是“修身”。攻辩双方事实上陷于自说自话、各自成理之境,并未决出明显的胜负。

不过对论战成果,不一定只从攻辩双方是否取得共识或者论战决出胜负来观察,有时旁观者的意见也值得重视。凡战,必有参战者,有观战者,这次论争也不例外。这次论争中“隔岸观火”的学者,有借何秉棣之口而广为人知的陈荣捷^[24](P144),也有1992年《二十一世纪》4月第10期的“三边互动”栏目里的“读者”(波士顿)、曾言(北京)、韦政通(台湾)。陈荣捷从文献方面提出意见,“读者”指出这场论争中的“学派”因素,曾言从“解构”的角度指出“何、杜二先生如跳出两极对立的思维方式,其切磋探讨,必将更有利于繁荣学术”。韦政通认为这是史学诠释与哲学诠释的不同,二者可并存而不必相非^[25]。笔者近期整理韦政通往来书信,发现9封与何炳棣的交往信件,14封与刘述先的交往信件,其中包括一些讨论这场论争的内容,颇值玩味。

韦政通与何炳棣的相识是历史的机缘巧合,1968年何炳棣在新加坡做了一场学术演讲,在演讲

中他批评了大陆时期的国民党政府。台湾的《新闻天地》对此大加报道,以致引起蒋介石向中研院院长王世杰的质问,自此何与中研院的关系中断了22年。在断交初的岁月里何炳棣还能收到史语所邮寄的资料,因为他还是中研院的院士。但丁邦新任史语所所长后,便停寄资料给何炳棣。后经李中清的促成,何于1990年夏与中研院恢复关系,并参加了中研院第十九届院士会议。也是在这次院士会议后,何炳棣又收到了中研院邮寄的各种资料^[9](p357-417)。他读了封祖盛所编《当代新儒家》中所选的韦政通的文章,及文哲所邮寄的《中国文哲研究通讯》中韦政通评劳思光《中国哲学史》(第一卷)的演讲稿,“深感其观点、见解、析理、判断什九皆与数十年求学见吻合”^③,欣赏其“毕生从事中国思想史研撰而卓然独立于新儒家之外”^[9](p436)的精神,就写信给韦政通,并把自己的一篇文章寄给韦“请正”,而韦可能就是何秉棣在《“克己复礼”真诠》一文“补充”部分提及的“中国思想史界学人友好五六人”之一。

“毕生从事中国思想史研撰而卓然独立于新儒家之外”的韦政通,是一位贯通古今型的思想史家。他的《中国思想史》、《中国十九世纪思想史》以及研究孔子、荀子、董仲舒、朱熹、梁漱溟、胡适、毛泽东的专书和专文,在海峡两岸传播和影响甚广,有不少独到体验。他因为早年曾与新儒家有很深的渊源,后来又因参与《文星》对新儒家的检讨和批判,不便直接参与何炳棣与新儒家的论争中,但却因为论争涉及思想史的基本方法问题,始终对论争保持关注。

何炳棣与韦政通的通信显示,何炳棣首举义旗的《“克己复礼”真诠》一文之投于《二十一世纪》,很可能出自韦政通的建议。根据何炳棣1991年10月26日写给韦政通的信,他的《真诠》一文本来打算在好友李怡主编的《九十年代》上发表,但因《九十年代》近年力避学术化的文章,终没有应承刊载,便选择改投《二十一世纪》。当时韦正是《二十一世纪》的编委,向何提出此项建议似在情理之中。

不过,这一点并不重要。特别值得注意的是论争进行过程中韦政通对何炳棣所谈的一些看法。其中1992年1月29日韦政通写给何炳棣的信中说:

杜维明初步反应的文章已看到,与先生争论的焦点,恐怕是在诠释古典的方法不同。大作追求的是“古人学说的真相”(陈寅恪语),乃史学方法。维明因受新儒家第二代的影响,基本上是哲学性的诠释,这两种诠释属于不同层次的工作,就弘扬传统而言,本可相得益彰。今日新

儒家的问题是未能充分认识到,史学层次的工作,乃进一步阐扬不可或缺的基础,往往根据一己臆解,便下断语,于是产生先生所谓“主观诠释甚或歪曲”之流弊。年轻一辈在此基础上,又有更进一步的随意引申与歪曲,因此造成极为不实之学风。先生愿花大气力,把问题指出来,恐亦为此。诠释古典,史学层次的工作无疑是根本的。问题是作为一个哲学史家或哲学家,他的工作是否仅止于了解个人学说的真相?就哲学史或思想史来看,答案显然是否定的,中国宋明儒学与先秦儒学的差异,便正如陈寅恪所说,是“有意无意之间,往往依其自身所遭际之时代,所居处之环境,所熏染之学说,以推测解释古人之意志”。道家思想的演变,从老庄到王弼亦复如此。古典思想的诠释,若仅止于了解真相,恐怕便没有哲学史或思想史的发展可言。尊文所引梁启超与陈寅恪之言,就史学方法与史学层次的诠释而言是对的,就哲学方法与哲学层次的诠释而言,大有可议之处。

史学与哲学是两种性质不同层次不同的工作,哲学史或思想史则介于二者之间,既要实学的基础,也要有推进转化之能。追求真相的史学工作是向古人负责,哲学是向哲学家所处时代负责。今日中国的问题是两方面都做得不够,又缺乏相知。这次如真能形成一场论战,加强这方面的自觉,对学界是有益的。

韦政通认为何炳棣与杜维明“克己复礼”诠释上的分歧,主要在“诠释古典的方法”上,也就是思想史的“史”与“思”的不同。史与思是两种性质不同、层次不同的工作,一个是向古人负责,一个是向哲学家所处时代负责,它们在思想史研究中同样重要而不可替代。这一见解极有价值,明于此,则一些思想史上的无谓之争多可避免。战斗力旺盛的何炳棣后来逐步趋向温和^[10](p131-133),乃至不再论辩下去,是否受到韦政通的影响不得而知,何炳棣回信中极尽赞赏则有明证。他说韦“所论极有见地,极为中衡,膺服之至”,力促其把信中观念详加发挥公诸于世^④。不过出于前文所分析的因素,韦政通并没有写文章参与到这场论战中来。但是“三边互动”中的这封信,也多少透露出韦对这场争论的看法。不过这封信恰巧与韦于1992年2月13日写给何秉棣的信雷同,也许这是韦为了回应何的邀请,稍微将自己的观点公之于众。

刘述先与韦政通相识于1956年,两人在台大同

坐一桌听方东美的课,后又在东海大学一同参与由牟宗三主讲的“人文友会”,结下了一甲子的友谊^⑤。2016年刘述先去世,韦曾参加其追悼会。从刘述先写给韦政通的信件中,有一封提及这场争论,他说“看到你刊在《廿一世纪》上的信,态度平正。”^⑥可见论战双方都认同韦的评论“中衡”、“平正”,但两方何以难达成共识?

在思想史的研究上,是注重训诂之学,强调历史的“真实”性,以达到恢复历史本来面貌的目的;还是注重哲理的反思,强调观念的系统性,以达到义理的推陈出新?这个“史”与“思”的问题,历来存在极大的争议。具体撰述上,胡适的《中国哲学史大纲》与冯友兰的《中国哲学史》,一个重文字和史实的考辨,一个重条理的系统性;其他各家也自有家法,侯外庐的《中国思想通史》以唯物史观为论述底色,劳思光的《中国哲学史》采取“基源问题研究法”,韦政通的《中国思想史》则以“体验”贯穿到每一思想家生活的时代。因在“史”与“思”的取择上致思取向的不同,对同样一个思想现象或命题,常出现意义不同而能自圆其说的解释,分别满足“可信”和“可爱”的需要,也分别招致“可信而不可爱”、“可爱而不可信”之讥评。如何解决这个难题,一直困扰着从事思想史研究的人们。高瑞泉前些年提出“上天入地”观念,主张思想史的写作,既要向上探索,重视形上价值意义的追寻,也要向下深挖,重视形下社会生活的呈现。这种见解应是合理融汇“史”与“思”两方面极理想的思路,与韦政通前述的评论有异曲同工之妙。不过他也注意到,大多数史家往往看到了讲求客观真实的社会史还原的重要性,却未必“自觉”到“各种哲学的观点始终在影响着思想史的‘写法’”^[23],正如大多数的哲学家往往看到了哲学上的意义而忽略历史感。思想史研究的理想走向,固然是“史”与“思”两方面彼此包容,相互启发,学习共存,以趋近于“上天入地”的境界;但受学术背景和致思习惯的制约,真正做到并不容易;然而,“难至”不碍“心向往之”。

注:

- ① 陈来. 小忆何炳棣先生[ED/OL].http://blog.sina.com.cn/s/blog_4a03de990101boz1.html2012-11-20.
- ② 从列在何文后的英文“附录”可知,杜的这篇文章收录在杜的英文著作《Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought》中,是否因此,何没有注意到他批驳的

杜的观点,是源自杜读博期间的处女作,而不是魏斐德所“称道”的杜“现今”的观点。

- ③ 何炳棣 1991年7月16日写给韦政通的信,未刊。
- ④ 何炳棣写给韦政通的这封信未落款日期,只能推断是在1992年1月29日至1992年2月13日之间。
- ⑤ 韦政通于2016年8月6日接受笔者访问时的口述,未刊。
- ⑥ 刘述先于1992年5月6日写给韦政通的信,未刊。

参考文献:

- [1] 李怀宇,陈来.何炳棣对杜维明的批评站不住脚[N].时代周报,2013-10-11.
- [2] 杜维明.建构精神性人文主义——从克己复礼为仁的现代解读出发[J].探索与争鸣,2014,(2):4-10.
- [3] 杜维明.人性与自我修养[M].胡军,于民雄译.北京:中国和平出版社,1988.
- [4] (宋)朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [5] 胡文辉.现代学林点将录[M].广州:广东人民出版社,2010.299.
- [6] 何炳棣.读史阅世六十年[M].北京:中华书局,2012.
- [7] 何炳棣.儒家宗法模式的宇宙本体论——从张载的《西铭》谈起[J].哲学研究,1998,(12):69.
- [8] 何炳棣.华夏人本主义文化:渊源、特征及意义(下)[J].二十一世纪,1996,(34):96.
- [9] 王先谦.荀子集解(第一册)[M].沈啸寰,王星贤点校.北京:中华书局,1988.12.
- [10] 何炳棣.“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨[J].二十一世纪,1991,(8).
- [11] 杨伯峻编著.春秋左传注[M].北京:中华书局,2009.1341.
- [12] 编后语[J].二十一世纪,1991,(8):165.
- [13] 封祖盛.当代新儒家[M].北京:三联书店,1989.216.
- [14] 杜维明.从既惊讶又荣幸到迷惑而费解——写在敬答何炳棣教授之前[J].二十一世纪,1991,(8).
- [15] 刘述先.从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释[J].二十一世纪,1992,(9).
- [16] 何炳棣.原礼[J].二十一世纪,1992,(11):104-109.
- [17] 刘述先.再谈“克己复礼真诠”——答何炳棣教授[J].二十一世纪,1992,(11):149.
- [18] 孙国栋.“克己复礼为仁”争论平议[J].二十一世纪,1992,(12).
- [19] 匡亚明.孔子评传[M].济南:齐鲁书社,1985.258-259.
- [20] 何炳棣.答孙国栋教授《“克己复礼为仁”争论平议》[J].二十一世纪,1992,(13).
- [21] 孙国栋.敬答何炳棣教授[J].二十一世纪,1993,(17):138-140.
- [22] “三边互动”栏目[J].二十一世纪,1992,(10):159-160.
- [23] 高瑞泉.上天入地:思想史的边界与方法[J].杭州师范学院学报(社会科学版),2003,(4):1-6.

【责任编辑:周琍】

“History” and “Thinking” in Intellectual History: A Debate between Pingti Ho and New Confucianism about the True Interpretation of Confucius “*keji and fuli*”

HE Zhuo-en, LIU Heng

(Institute of Chinese Modern History, Central China Normal University, Wuhan, Hubei, 430079)

Abstract: There are lots of controversies on the issues of “history” and “thinking” in the study of intellectual history. Some academics pay attention to exegesis, emphasizing “truth” of history in order to restore true history. Others, however, focus on philosophical reflection and emphasize the systematic characteristics of concepts so as to be creative in philosophical interpretation. In 1990s, the debate between Ping-ti Ho and New Confucianism scholars on the true interpretation of Confucius’ “*keji and fuli* (克己复礼)” in Hong Kong’s 21st Century was a typical discussion in this field. Although the debate came to nought as they both hold onto their opinions and showed little agreement with each other, the new ideas put forward by some of the scholars who closely followed this debate help us make further reflection upon the issues of “history” and “thinking” in intellectual history.

Key words: intellectual history; Ping-ti Ho; New Confucianism; Wei Cheng-tung; “*keji and fuli*”; true interpretation

~~~~~  
【上接第 128 页】

## “Sobornost Doctrines” and Gogol’s Idea of Creative Writing

XIAO Jing-yu

(College of Western Languages and Cultures, Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou, Guangdong, 510006)

**Abstract:** As the most influential writer, playwright and thinker, Gogol replaced the vacuum left by Pushkin. He followed Pushkin’s national tradition and carried it forward, and thus ushered in a “Gogol era” in Russian literature. His creation has far-reaching influence upon later world-class masters such as Dostoevsky and Tolstoy, and his masterpieces *Dead Souls* and *Imperial Envoy* have always been viewed as classics in Russian literature. As they are increasingly well-known, they have become important sources for many creations in Russian literature. For a long time, researches on Gogol’s creation have been confined to its realistic inclination, artistic characteristics, aesthetic ideology and religious humanitarianism. But in fact, “Sobornost Doctrines”, the core tenets and “deep-seeded faith” of Orthodox church, are the spiritual basis for Gogol’s creation. They are the aesthetic sources of “anthropology” and “laughter with tears” in Gogol’s writing, and also the “Jacob’s ladder” to resurrection in Gogol’s novels.

**Key words:** Orthodox church; “Sobornost Doctrines”; Gogol; philanthropy; laughter with tears; aesthetics; resurrection