

就教於金觀濤先生—— 〈中國文化的烏托邦精神〉讀後

● 孫國棟

今日中國文化需要真切的反思。金觀濤先生的〈中國文化的烏托邦精神〉一文，提出一個新角度來反思，很值得注意。但文中有些觀點與中國歷史未盡切合，謹提出來以就教於金先生和關心中國文化問題的讀者。

(一) 金先生認為中國儒家思想的價值核心在追求成仁成聖的道德理想主義，這種思想投射到社會觀中，社會就成為人皆聖賢的個人集合，於是產生了獨特的烏托邦理念——《禮記》〈禮運篇〉的大同理想。這烏托邦思想成為中國文化深層結構的一基因。到近代西學東漸，中國傳統文化結構起大變革，這個基因被激活了，這是五四時代知識分子接受馬克思主義的一大原因。金先生更認為1958年中共狂熱進行的大躍進、人民公社和1966年的文化大革命，正是這被激活的烏托邦精神的重現。

這一觀點，我覺得隱藏着一個大問題，它不僅會誤導讀者對大躍進、人民公社及文化大革命的認識，同時會模糊了對中國文化的了解。

凡一種理想，必有它特定的內涵與精神，個人的理想如此，民族的理想亦如此。歷史上所有烏托邦思想莫不如此。從柏拉圖的《理想國》開始，到Thomas More的《烏托邦》(Utopia)、法蘭西斯·培根的《新大西洋》(New Atlantic)、Tommaso Campanella的《太陽城》(City of Sun)、Williams Morris的*News from Nowhere*、H.G. Wells的《新烏托邦》(A New Utopia)……以及一些早期的社會主義者，如傅立葉(Charles Fourier)、歐文(Robert Owen)、聖西門(Saint-Simon)等，所提出的理想，無不有他自己的構想與內容。中國〈禮運篇〉所描寫的大同社會，是中國民族的理想，它雖然只有短短的107字，但它的精神面貌，已描寫得很清楚。它是一個溫情的、理性的、和諧的、仁惠的、同時重倫理的①、公天下的人文社會。金先生完全不理會它的內涵特質，而只就追求理想的熱忱一點，就把大同社會與中共的大躍進、人民公社和文化大革命連結起來。大躍進、人民公社是據馬克思主義的構想而來，與禮

運大同的情調、精神完全不同；文化大革命是一羣理智未成熟的青年人在被神化了的政治領袖所煽動下一種激情的、狂亂的暴行。兩者都是當權者運用政治權力所掀起的社會脫序與文化脫序現象，與禮運大同的理想毫無相連之處，而金先生卻把它們相連起來，於是使大躍進、人民公社與文化大革命變得有深沉的歷史文化意義，這樣適合嗎？

（二）金先生認為中國的大同理想與小康社會是尖銳的對立。金先生說：

中國的烏托邦與西方的烏托邦不同，西方與烏托邦對立的是亂世；中國與烏托邦對立的是小康治世。

由於金先生視大同與小康為對立，於是找出三個能遏制大同烏托邦精神泛濫的因素：一是儒家把大同理想界定為一個古代存在過的社會，故不像「未來」那樣具有現實性。二是儒家將道德理想等同於倫理價值，它與現實社會改良結合起來，減少了烏托邦的熱忱。三是儒家個人主義的道德修身會遏制烏托邦的泛濫。於是大同社會的烏托邦精神被禁錮，如被禁錮在魔瓶中的巨人，到了近代，魔瓶的蓋子被打開，巨人被釋放，於是使整個文化變形。

我認為這種觀念是對〈禮運篇〉的誤解，同時亦不切合中國歷史。

〈禮運篇〉中小康與大同是同一向度的兩階段，而非不同向度的對立體。〈禮運篇〉開始就說：

大道之行也，與三代之精英，丘（孔子）未之逮也，而有志焉。

所謂三代之精英，就是指小康之世夏、商、周三代的聖君賢臣禹、湯、文、武、成王、周公。所以下面正式點出：

禹、湯、文、武、成王、周公，由其選也，此六君子者，未有不謹於禮者也。

可見小康與大同是同一向度的兩階段。

《禮記》一書，集成於漢初。中國民族是一個比較重實際的民族，自從秦漢大一統的中央集權帝國出現以後，思想界把先秦的各家思想調和融合，欲尋找一種思想作為帝國的靈魂，以強健此新出現的大帝國。所以秦漢思想並無純屬先秦某一學派的。如《呂氏春秋》，欲折衷百家成一家之言。《淮南王書》以道家為主而調和各說，《易傳》、《中庸》^②以儒為主而融合道家。董仲舒世稱醇儒，其實是合荀卿與鄒衍。大體在漢代以後，政治思想上常是儒法合參的。儒家主民本，法家主尊君，互相結合而成由尊君以達成民本，這是二千年來實際政治的總路線，至於尊君與民本各佔分量的輕重強弱，則因各時代各君主而不同，要之大趨勢是如此。所以二千年來未能脫出君主制的樊籬，小康思想就成為政治思想的主導精神，堯、舜、禹、湯、文、武成為聖君的典型；契、稷、伊尹、周公成為賢臣的典型，他們都被放在小康社會的背景，君臣相得以為治。學者懸此標準以批判時君時政。西漢曾一度有禪讓思想，但自王莽失敗以後，禪讓思想亦破滅，所以歷史上所推崇的美政，不出漢代「文景之治」和唐代「貞觀之治」，因為兩者較接近小康。自漢代

以後，政治改革家中以王安石的漸向爲最高，他勉勵神宗效法堯舜，他的新政則以《周禮》爲本。他所構想的，仍然只是小康的規模。能突破小康思想的只有清初黃梨洲的《明夷待訪錄》。但只是靈光一閃而已。所以二千年間，政治上的主導精神是小康，大同的理想雖然存在，但因爲與小康爲同一向度的兩階段，於是循小康然後入大同，故小康思想可以疏導大同思想。（金先生所舉出的遏制烏托邦魔化的三個條件，其實亦是以小康爲背景的，但視小康與大同爲對立，則不是歷代中國人的態度。）所以大同的烏托邦精神絕非如金先生所想像是被囚於魔瓶中的巨靈，一旦魔瓶打破，即發出驚人的聲勢。

晚清康有爲的《大同書》不是中國烏托邦潛在意識自發性的湧現，而是受西方思想的衝擊，於是回頭檢查中國思想有此一更高的理想，但他不認爲此理想即時可行，故《大同書》成，康有爲仍秘不敢示人，可見社會並無此要求與衝動。金先生說，當馬克思主義普遍傳至中國之前，知識界已有過小型烏托邦社會試驗，如毛澤東的「工讀互助團」和「工讀同志會」等組織、周作人在《新青年》上鼓吹日本的「新村」實驗、恽代英等設計的新生活。金先生即據此而謂「中國式的馬列主義承襲了傳統的烏托邦精神」，這論證未免太草率而單薄了。中國自鴉片戰爭以後，由於內憂外患深重，知識分子求自救自強，由洋務運動開拓，以後學英國、學美國、學日本、學德國、學馬克思，從各方面尋求自救之道，這是由苦難的近代史逼迫出來的。任何民族在極度艱難困辱之下，如果文化的生機未絕，必然會起來向各方面摸索掙扎，此不獨中國如

此，各民族莫不如此，此與中國的烏托邦巨靈無關。

自二十世紀以來，馬克思思想的勢力半天下，共產主義政權亦幾乎半天下，所有共產主義政權的施政大都相似，由政權發動各種政治運動亦相似，不過中國的人口眾多、幅員廣大、毛澤東的魅力更勝，於是造成的聲勢較大而已，可見這是馬克思的傳統，不是中國傳統，更不是中國烏托邦的巨靈被禁錮得久了一旦脫困而出所至。中國民族比較重實際，其弱點不在烏托邦精神太强，而正在烏托邦精神不足，所以二千年來常馴服於專制政權之下。這一觀念不釐清就不能對中國現代史有真正的了解。

（三）金先生認爲大同烏托邦是儒家追求「道德完美」的社會反射，是「人皆聖賢的個人之集合」，這種社會不需要法律、不需要任何外在的規範約束。於是金先生譏之爲「泛道德主義的神話」。

金先生又認爲儒家文化把道德的倫理價值看得高過社會制度，把追求個人道德完美放在第一位，只有先做到「內聖」才能「外王」。

這種理解有兩點不足之處：

第一，大同社會不是沒有制度：「選賢與能」是政治制度；「使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」是社會制度；「男有公，女有歸」是家庭制度；「貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也不必爲己」亦須有一制度以達成之。在這公天下的制度環境下，自然能陶冶個人的德性，不是必先使人皆成聖賢然後可以有大同社會，相反的，大同社會可以陶冶人人爲善人。而且希聖希賢是宋明儒所強調，

先秦儒所重在仁政王政，「禮運」大同是先秦儒思想，不會先求人人皆成聖賢的。

第二，儒家並不一定認為先「內聖」而後「外王」。在宋代「伊洛講學」之前，內聖與外王，孰先孰後，孰輕孰重，在各時代不同，要說明這一點很費篇幅，我只能簡單地敘述。

要說明這一點，不得不從孔子的《春秋》說起。《春秋》是孔子晚年作品。孟子說：「世衰道微，邪說暴行齊作……孔子懼，作《春秋》，《春秋》者天子之事也。」董仲舒也說：《春秋》「貶天子、退諸侯、討大夫，以達王事而已。」可見《春秋》是一撥亂反治之書，所重的是「外王」，不是「內聖」。所以漢儒視《春秋》為孔子為漢代制法^③，由通經致用，以開一代王制。漢武帝接受這番意見，於是興太學、立五經博士，推行種種更化。此時儒學所重的是「外王」而非「內聖」。

漢代五經之中以《春秋公羊傳》居首。公羊春秋有「存三統」之說，認為政治應不斷向前開展，這種思想配合陰陽家「五德終始」之說，當政局衰壞時，便應讓位於新政權，結果演變出王莽篡漢。王莽的施政，以《周禮》為依據，《周禮》重制度，所以王莽時的儒學亦是重「外王」的。

後來王莽失敗，東漢光武帝繼起。光武帝雖是儒生，但是因為西漢講公羊春秋，講出了個王莽，於是公羊春秋在東漢成為忌諱；王莽又重《周禮》，於是《周禮》亦成當時的忌諱。《春秋》與《周禮》，是儒家外王學的重典，東漢既迴避了春秋公羊與《周禮》，於是外王的精神不免褪色。加以東漢的察舉制以孝廉為主，士人為求取清譽，特別注意個人的德操，

而忽略了大羣的制度，於是精神由外王轉向內聖（此時的內聖與宋以下講心性的內聖不同）^④。

魏晉以下，玄學奪儒學之席，加以五胡亂華，天下大亂，這是儒學衰退的時代。

到元魏統一北方，政局稍稍穩定，淑世的學者，要重建制度，再回頭講「外王」的儒學，於是春秋公羊學大行於河北，禮學大師熊安生受到極度優禮，蘇禪、盧辯據儒學為北周建制度，隋末文中子、王通講學於河、汾、續六經，以開一代王制自任。唐初的開國功臣，大多受業或私淑王通的，於是唐初能開出「貞觀之治」，建立各種為後世欽慕的制度。所以由北魏至隋唐，儒學又恢復了重「外王」的精神。

由魏晉至隋唐，中國學術又有新的波瀾，這就是佛學入中國，並且漸為知識分子所接受。佛學重心性而輕治道，換言之是重「內聖」而輕「外王」。中唐以後，佛學大盛，尤其禪言流行，儒學受到影響，唐初重「外王」的精神漸漸褪色。跟着唐末五代百年大亂，社會殘破，道德敗壞，人心空虛，這是中國歷史上一段虛無時代，古人所謂「天地閉、賢人隱」的時代。宋儒起來，一面要重建人生，一面要抵抗佛學，於是轉入心性的研究。

但在北宋初年，猶保存一點外王精神，如孫復講《春秋》尊王攘夷，范仲淹〈十事疏〉主持慶曆變政、王安石據周禮推行熙寧新政，都帶「外王」精神。可惜慶曆、熙寧兩次改革都失敗，學者於是回頭注意教育，以為教育成功了然後政治才有辦法，所以二程講學於伊洛，就特別重教化，開理學的先河，從此精神又由「外王」轉入

了「內聖」。

到了南宋朱子，貶低五經，推尊四書，四書奪了五經自漢代以來的地位，五經較重「外王」，四書較重「內聖」，於是「內聖」更超過了「外王」。

明代君權高張，政治惡化，有些學者不願從政，於是有習八股時文與習聖學之分。習八股時文的由考試入仕途；有志於聖學的則志在向社會大眾講學。既然是對社會大眾講學，當然着重人倫教化而不及政治制度了。人倫教化的最高理想是成聖成賢。但是，在宋代以前，聖人不僅要有盛德，還要有大業，具備「盛德大業」才算聖人，到了明代王陽明講「致良知」之學，只要能「致良知」的便是聖人，捧茶童子也可以為聖人，於是人人俱可以為聖人。「內聖」之學，到了陽明，可謂發揮得淋漓盡致，但又簡易之極至。所以晚明，王學流於空疏，於是顧炎武、黃宗羲、王夫之等倡實學以矯正之，其目的是要兼「內聖」與「外王」。

可惜當顧、黃、王提倡實學之時，滿清已奪取政權，其君權比明代更大，政治壓力較明代更甚，而且文字獄大興，無論講「內聖」或「外王」都可能觸禍，於是學術又轉一途徑，既不講「外王」，也不講「內聖」，只講名物考據，這是清儒之學，其實已脫離了儒學的本色。

到了清中葉嘉慶、道光以後，民亂四起，西方勢力東來，滿清政權搖搖欲墜，對社會的壓力減退，然後龔自珍、康有為等傷心時局之餘，再提「外王」之學。

二千多年來，儒學「內聖」「外王」精神之輕重轉變，經多少次轉折！此處只作了最簡單的敘述而已。金先生卻只一句「在儒家知識分子的終極關

懷中……只有先做到『內聖』才能『外王』」，便把二千多年來這觀念的波瀾變化輕輕抹去，更據這簡單的概念以推論〈禮運篇〉的大同社會，這未免粗疏了！

註釋

① 〈禮運篇〉說：「人不獨親其親，子其子，使老有所終、壯有所用、幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。」這是「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」一觀念的推展，所以是重倫理的。

② 《中庸》舊說是孔子孫子思所作。近代學者考證《易傳》與《中庸》是漢代兩本無主名的偉大傑作。

③ 司馬遷引壺遂說：「孔子之時，上無明君，下不得任用，故作《春秋》，垂空文以斷禮義，當一王之法。」故漢儒推尊孔子為素王，其《春秋》是為後世受命之君制一王之法。

④ 《春秋》對中國學術精神內聖外王觀念的影響，可參考錢穆先生的《兩漢經學今古文平議》。

孫國棟 前新亞書院文學院院長、香港中文大學歷史系教授兼系主任、新亞研究所所長。