

〈儒家革命精神源流考〉駁正

● 王錦民

本文旨在參與顧彬和劉小楓二位先生關於中國之革命觀念問題的爭論。顧彬先生嘗作〈上帝病一人病：論中國和西方的不完美性問題〉（下簡稱顧文）^①，而劉小楓先生則作〈儒家革命精神源流考：回應顧彬教授的「上帝病一人病」〉（下簡稱劉文）^②，顧、劉之爭論由此而起。如文題所述，本文的主要內容是對劉文的駁正，故此有必要先表明我對顧、劉爭論的一般看法，藉此也可為下面的論述定一基調。

按劉文的概括，顧文的核心觀點是將現代中國革命的精神之源歸諸從西方近代開始的基督教世俗化運動，劉文認為這種看法當以謬論視之。劉文在對這種謬論痛加指斥的同時，提出現代中國革命在精神上本無需外求，古代公羊家的聖人改制精神和心學的成聖人精神即是現代中國革命者的精神資源。我的看法主要是針對劉文的，即現代中國革命的精神之源不可能是古代思想的順理成章的發展。沒有來自西方的思想影響，不可能產生現代中國革命精神。

劉小楓提出現代中國革命在精神上本無需外求，古代公羊家的聖人改制精神和心學的成聖人精神即是現代中國革命者的精神資源。我的看法則認為，現代中國革命的精神之源不可能是古代思想的順理成章的發展。沒有來自西方的思想影響，不可能產生現代中國革命精神。

一

在劉文所考的儒家革命精神中，「素王革命論」是個核心問題，它被看作現代中國革命的兩大精神資源之一。概括地說，劉文所理解的「素王革命論」要義有三：一是素王是嘴上的或紙上的革命家；二是素王有道德或制度理想而無實際的王位；三是素王荷有天命。如果劉文在有限的範圍內闡釋這一思想，應當是可以接受的，但劉文的闡釋恰恰缺少限制，以致他所說的「素王革命論」遠離了思想史的實際。

劉文是明確認為孔子就是素王的，僅此一點就會引起劉所不屑的考據爭執。西漢首先說素王的是董仲舒，但董氏只是說了「素王之文」，從中得不出素王是孔子的結論。至東漢，何休和鄭玄都說孔子是素子，為甚麼東漢人說得如此異口同聲呢？他們的根據是甚麼呢？就是緯書裏的《春秋演孔圖》。何與鄭都是信緯的人，他們把緯書裏的說法引入經學，相信的

人遂越來越多。不過，懷疑此說的人也大有人在，因為緯書之說向不為醇儒所取，不能說是儒家思想的正宗。清代今文學家皮錫瑞主張公羊家所說的是「春秋素王」，不必說是「孔子素王」^③。這是今文學中的平實之論。

我們姑且接受緯書中稱孔子為素王的說法，也姑且接受孔子有「端門血書」之符而受天命；我們應當考察孔子所說的素王是怎樣的素王，孔子所受的天命是甚麼天命。孔子當然沒有說過自己是素王，但孔子似乎相信自己有天命，他所自信有受於天的天命是傳續斯文，也就是堯舜禹湯文武周公之道。請注意，在孔子之前的斯文之道中，已有了堯舜禹湯文武與周公的身份差別，周公在這個道統中的意義是不可忽視的，正是周公為帝王和非帝王劃出了天命的界限。在周公之前，帝王和聖人是一體的；在周公之後，帝王不必是聖人，聖人不必是帝王。以周公為結尾的堯舜禹湯文武周公之道是聖人之道，傳承這一道統的可以為聖人，但不一定為帝王。劉文說革命家有兩種，亦即幹革命的和說革命的，這是很有意思的區分，但要知道，在這二者之間有一條不可逾越的鴻溝，這就是天命，而這道鴻溝使得說革命的無權轉為幹革命的。即使孔子真有「端門血書」之類的天命符瑞，也只能說受命作《春秋》，而不是受命做帝王。

劉文注意到了有天下者都應有德這一情況，但卻忽視了從這一情況不能必然推出有德者應當有天下的結論。劉文很任意的給素王的「素」字加上了一個意義——「當為」，由此推論出：革命起因於德者應當為王而沒有當王，有德無位而應當為王者才是素王，素王和革命由此乃二而一之義。這種說法不見於漢代的公羊學，是不能成立的。按我的理解，所謂「素王革命論」不是孔子應當為王而因為種種原因沒有當成，所以忍不住起來說革命或幹革命。孔子是實現了他的天命的，他的天命就是通過作《春秋》而制訂「一王之法」。孔子雖然制訂了「一王之法」，但當時沒有王足以當之，所謂素者，空也，只有將來才可能有王實現孔子的「一王之法」，在孔子之世還只能是個空位子。漢人說孔子為漢立法，就是自認他們才是那個空位子的真正主人。

我們不妨用下面的示意來說明帝王、聖人以及素王的關係。在下述示意中，帝王有帝王的天命，聖人有聖人的天命，無論是對帝王還是對聖人來說，素王都不存在，但如果不假定素王的存在，帝王天命和聖人天命都無法得到更新和延續。要把天命、帝王、聖人、素王的關係說清楚，先要說明孔子為甚麼作《春秋》。按公羊家的解釋，孔子作《春秋》是為了「撥亂反正」，一個帝王應天命而建立了一個天

劉文說革命家有兩種，亦即幹革命的和說革命的，這是很有意思的區分，但要知道，在這二者之間有一條不可逾越的鴻溝，這就是天命，而這道鴻溝使得說革命的無權轉為幹革命的。即使孔子真有「端門血書」之類的天命符瑞，也只能說受命作《春秋》，而不是受命做帝王。

帝王天命 1 —— 帝王 1 聖人 1 —— 聖人天命 1
素王 1
帝王天命 2 —— 帝王 2 聖人 2 —— 聖人天命 2
素王 2
帝王天命 3 —— 帝王 3 聖人 3 —— 聖人天命 3
素王 3

現代學者之強調孔子為革命家，多認為孔子為漢立法乃是制度革新，這種看法不符合歷史實際。在漢人看來，孔子為漢所立之法非常重要又非常單純，無非是大一統之正統觀念。漢人之實際政治制度，或承自秦，或自加損益，與孔子實在沒有直接關係。

地政教之統，這個統逐漸地而且必然地會由治到亂，這時就會有個聖人出來「撥亂反正」。聖人的工作倒不是幫助目前的帝王改革現在的政治，他做的工作是着眼於將來的，聖人會對舊統加以損益，建立新統的理想，也就是「一王之法」，等下一個應天命的帝王把它實現出來，這個過程就是「撥亂反正」。從公羊家的「三世說」來看，就是「據亂世」到「昇平世」到「太平世」的過程。因為這樣的一個過程並不是在一個統內完成的，它實際涉及了舊統和新統的轉換，所以人們可以把它視為一場革命。聖人所建立的新統理想當然是不適合舊王的，而新王還沒有出現，這時候與新統相對應的就是素王。素王預示了新王的出現，帝王之天命將由此而更新換代；素王同時預示着新聖人的出現，在下一代由治到亂的時候，仍會需要「撥亂反正」。在一場必然發生的革命中，帝王和聖人的分工是明確的，他們各依其天命而行事。而在這個革命中，聖人並不是實際的革命者，一個聖人無論道德如何高尚，制度上有怎樣的理想，他都不能從幕後走到幕前，從說革命的變成幹革命的。

大體而論，在漢人制訂的正統思想中，帝王和聖人都荷有天命，天下是帝王的，而制度是聖人的。幹革命就是要革帝王的命，要改朝換代；說革命就是革聖人的命，要制度維新。就像我們前面示意的那樣，新的帝王要建立新統，同時也要施行新的聖人制度。王莽就是突出的一例。在這樣的情況下，就像我們期待五百年必有王者興一樣，我們也期待五百年出一個新聖人。但是這樣一種理論，就像一道沒有算完的題一樣，在漢代被半截擱置了。從反革命的方面看，阻止

革命的徹底手段即是防止新聖人的出現，漢人既相信孔子在前世為漢立法，難道會想不到漢代會有個新「孔子」為將取代漢代的新世立法嗎？漢人採取的防止新聖人出現的辦法十分高明，先是西漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」，後是東漢光武帝推重讖緯，進一步神化了孔子的形象。這樣一來就不可能有超出儒家的思想，而儒家裏也不可能有超出孔子的聖人。漢代之後，孔子之尊愈隆，歷代帝王自覺地繼承着漢代的做法。宋代的《春秋》學者更是直截了當地反對漢代的孔子為漢立法說，認為孔子是為千秋萬代立法，不會再出現新「孔子」和新的「一王之法」了^④，帝王的命還可以革，聖人的命卻再也不能革了。

現代學者之強調孔子為革命家，多認為孔子為漢立法乃是制度革新，這種看法不符合歷史實際。在漢人看來，孔子為漢所立之法非常重要又非常單純，無非是大一統之正統觀念。漢人之實際政治制度，或承自秦，或自加損益，與孔子實在沒有直接關係。以漢承秦制而論，秦制之髓是商鞅以降的三晉法家定制，戰國魏李悝曾著《法經》，商鞅施行於秦，而後漢興，蕭何損益之，成為九章。我認為，先秦沿河一線多有法家，由西向東，三晉法家最醇，西河法家近儒，齊地法家近道。漢初先承秦制，即用三晉法家之學，很快轉向齊地無為之道法家，又轉向西河傳經之儒法家，終於歸尊於儒術。這是實際政治制度，必須切合實際情況。而漢人宣傳的孔子所立之法，乃指正統說而言。

關於漢代之正統說，依饒宗頤《中國史學上之正統論》所考，其初義源自《大戴禮記》，本於陰陽幽明之說，以曆正建春之旨；其後至董仲舒

倡大一統之說，遂增加了正月、中國、服色三義；再至後漢則多從帝王受命說正統^⑤。這類正統觀念當然也實施於制度，但僅及於帝王之上層建築，在一般情況下並沒有具體的現實政治作用。

如果說漢人之正統說乃以帝王為核心，那麼宋代以降爭論紛紜的正統說則是以聖人為核心。這一改變表明在古已有之的正統論中道德傾向的勢力正逐步上升，且越來越嚴厲。開國之帝王本是實際的革命者，當天命論佔上風的時候，應天命之帝王是在道德之上進行革命的，至此又被拉回道德中接受評判。正統之說雖為聖人所創，但其立基在帝王之天命，帝王本至高無尚，其對於聖人所創政教，擁有選擇之權力，如漢武帝既可尊儒，亦可黜儒；但到宋代，儒者乃持聖人之標準評說歷代帝王，歷代帝王革命正當與否，均應按人之標準加以衡量，與聖人萬古不變之地位相比，帝王不過如往來之過客而已。在此不妨以明魏禧之《正統論》為例，魏氏之論承自方孝孺，方氏之論承自朱熹，可視為自宋至明正統論中道德傾向的代表^⑥。魏氏將古今之統分為三類：「一曰正統，以聖人得天下，德不及聖人而得之，不至於甚不正，功加天下者亦與焉；二曰偏統，不使天下歸於一統，擇其非篡弒居中國而強大者屬焉；三曰竊統，身弒其君篡而其位，縱能一統天下，終不與之正統，而著之曰竊統。」魏氏三統中的正統，言聖人得天下，乍看頗合劉文的聖人革命說，但參合歷史，則可知其中隱情甚深。能被算做正統的革命應當符合道德的要求，而符合道德的革命的大限是不能篡弒的，這樣就在革命問題上打了一個死結，革命成為一種極其特

殊的情況。按照這個標準來看，符合道德的革命只能有三種情況：一是禪讓；二是驅逐外虜；三是殺弒君之賊。前兩者顯然不是常例，而第三者最能看出宋明人以道德說正統，完全是抑制革命之論。在魏氏的正統論中，弒君者當然不道德，但討伐弒君者卻顯然是道德，也就是說，如果遇不到禪讓或驅逐外虜一類的機會，第一個革命者必定是不道德的，第二個革命者才是道德的。顯然，誰也不願意做第一個革命者，都等着做第二個或者第三個革命者，但如果不出現第一個革命者呢？曹操在東漢末年曾感慨說，如果沒有年幼的漢帝，不知有多少人會稱王！曹操也是想稱王的，他曾自謂如獲大寶，可以做周文王，但無論曹操如何自負，終究不能突破道德禮法之限制，當孫權建議他上尊號時，他清楚地知道孫權的用意是使他落入違背道德的境地，就像把他放在火上烤一樣。儒家革命思想總是與正統觀念協調，這是儒學中史學之通識。

二

劉文在研考過公羊素王革命論之後，直接宋明的「心學成聖論」。所謂「心學成聖論」，被認為是現代中國革命精神兩大思想資源的另一個。劉文通過素王研究認為，素王就是要革命的，素王革命論已經解決了革命的理由問題，現在的問題是素王是怎麼來的。劉文既說孔子是素王，並說素王即聖人，那麼宋明理學（特別是陸王心學）中的成聖論，也就是成素王論，但因為劉文所理解的素王是生不逢時的帝王，忍不住就要革命的，所謂素王

如果說漢人之正統說乃以帝王為核心，那麼宋代以降爭論紛紜的正統說則是以聖人為核心。這一改變表明在古已有之的正統論中道德傾向的勢力正逐步上升，且越來越嚴厲。開國之帝王本是實際的革命者，當天命論佔上風的時候，應天命之帝王是在道德之上進行革命的，至此又被拉回道德中接受評判。

革命二而一，所以成聖論也就是成革命家論。

宋明儒家所講的成聖論，是從佛教的成佛論來說的。呂澂在和熊十力辯論中國佛教的基本問題時指出，佛教的中國化緣於中國學者在佛經翻譯及解釋中將印度佛教的性寂說改為性覺說^⑦。這樣的一個改變並沒有使中國人把釋迦牟尼看作是神人，而是將之看作與孔子、老子同等的聖人。魏晉南北朝時，一些佛教學者甚至極力想把釋迦牟尼放在孔老之前，但當時及至唐宋之後，很少有人不是並列地看待這三位聖人的。這樣，儒家從成佛論轉化出了成聖論。

上述說明，可以使我們知道成聖論的局限。成聖論不是革命論，因為它是不反對聖人的，比如王陽明的成聖論就是不反對聖人的，反對聖人的是他的後學，特別是墜入禪宗末流的明末狂人李贄。但李贄的思想在當時卻雷聲大雨點小，關鍵是同屬王學的主流思想家們，如東林黨人，從現實出發反對這樣的「狂者胸次」，而使儒學轉向了經世致用的方向。

關於所謂的「心學成聖論」，涉及一個更基本的問題，即「內聖外王」問題。嚴格地說，這個問題是現代新儒家的問題^⑧，不算是古代儒家的革命思想，但劉文卻把它們當作理解中國古代儒家革命思想的出發點。劉文自述其考述次第為先通過對新儒家思想的考察，得出某一儒家革命精神，然後再推之往古，看看這種儒家革命精神是如何逐步形成的。這樣的方法倒不一定必然導致錯誤的結論，但的確存在着某種危險，因為新儒家是現代背景下產生的新思想，儘管他們虛擬了一個從古至今的道統，實際上他們思想和古代已經很不相同。我所謂

的不相同，並不僅指思想在同一路線上的可能變化，更是指我們也許不能把新儒家看成古代儒家思想的自然繼承者。因此，當人們過於相信新儒家虛擬的道統，並沿之上溯往古時，就會把新儒家的變異色彩塗抹到古代，反而遮蓋了古代儒家思想的真相。我認為劉文從新儒家的「內聖外王」上考古代儒家革命思想的源流，就屬於這種情況。

劉文反對顧文認為中國古代思想不以追求完美性為主要特徵，而認為追求人和人世的完美性一直是儒家精神的基本性格之一。劉文的推論方法是，既然新儒家如此，古代儒家也就如此。這顯然是以新儒家之偏概古今儒家之全了。如果說人的完美是「內聖」，人世的完美是「外王」，那麼「內聖外王」即是對人和人世完美的追求。這樣理解劉文所述的新儒家，理解劉文所說的儒家精神的基本性格，可能不會有太大的曲解。也許我孤陋寡聞，我沒有發現古代儒家在此意義上說「內聖外王」的例子。也有一種可能是無其名而有其實，宋明儒家說的成聖之學大體可以說是「內聖」之學，但宋明儒家的成聖之學並未直接地或自然地聯接了所謂「外王」之學。新儒家學者一般都承認宋明儒家「內聖」之學強而「外王」之學弱，其實這不是一個強弱差度的問題，而是在古代學者看來，「內聖」和「外王」之間未必存在着新儒家認為的那種聯繫；或者說，在古代學者看來，「內聖」和「外王」之間的聯繫也許是必要的，但卻不是充分的。新儒家學者每舉《大學》所謂「三綱領」、「八條目」作為「內聖外王」理想之濫觴^⑨，但從《大學》到宋明儒家講的都是一種有限的個體完美論。所謂個體完美論，是說每個人都可以通過諸

嚴格地說，「內聖外王」這個問題是現代新儒家的問題，不算是古代儒家的革命思想，但劉文卻把它們當作理解中國古代儒家革命思想的出發點。這樣的看法存在着某種危險，因為新儒家是現代背景下產生的新思想，儘管他們虛擬了一個從古至今的道統，實際上他們思想和古代已經很不相同。

如「三綱領」、「八條目」之類的修養功夫而達到個體之完美和價值之實現，它是成聖論，每個人都應成為聖人，聖人多了，世界就會好起來。以我們討論的問題而論，普通人照此修養可以成為聖人，帝王照此修養可以成為聖王，但顯然不能得出這樣的結論，即普通人照此修養可以成為帝王。尤其重要的是，如果成聖之路最終轉出成帝王的話，很容易進一步推論出轉成帝王的聖人會把自己的成聖經驗凝結成某種制度，從而通過這種制度，反過來塑造個人，使每個人都成為聖人。如果是這樣一種設想，即可稱之為制度完美論，是一種十分危險的理論。古代儒家在戰國時代就有了孟荀的分別，大略言之，孟子重個人，荀子重制度；孟子主性善，荀子主性惡。孟荀大儒，雖說有異同，後世均有推崇，而保持其異同也是有益的，這是古代儒家思想之精義所在。如果取孟子之性善，復加之以荀子之制度，則成「內聖外王」之制度完美論，此是新儒家之學，不敢說自古有之。

有清以後，清初諸儒對宋明儒家頗有反對，而集中之點即是宋明儒家空疏的成聖之學，顏元嘲笑宋儒的成聖之學於事無補。如在顏元看來，聖人就應當建功立業，但聖人憑藉建功立業的東西並不是宋明儒家的成聖之學，因此清儒並沒有想辦法讓宋明儒家的「內聖」開出甚麼「外王」來，其學術或入經世致用之術，或入經學，都是向徵實的路線發展。這表明「內聖」之學和「外王」之學被理解為兩回事，「外王」之學別有依據，不可能從「內聖」之學中開出來。清代學術的這種變化導致了宋明儒家成聖之學的萎縮，或說被限制在一定範圍內，這雖然重

要但不是萬能。新儒家或許說其所謂「內聖外王」與傳統之說有「直通」與「曲通」之別，但無論曲直，總是在一條路線上，這就不是傳統固有之思想，充其量只能作為一種傳統思想之發展。

我想仍然討論新儒家和劉文的關係，討論作為「內聖外王」之基礎是所謂「內在超越」之理論，「內在超越」之說可以用來說明「內聖」何以能夠實現「外王」。比照西洋文化中的超越思想，人及人世的不完美使人產生超越的願望，希望通過超越到彼岸以臻完美。但在新儒家看來，人及人世理論上並非不完美，不存在也不需要有一個完美的、靠超越才能達到的彼岸。那麼新儒家為甚麼還要講超越呢？劉文在一條註釋中說明了原因，即要解決德性之聚集和天命的關係^⑩。在古代思想中，有德未必有命，但新儒家要證明有德必定有命，沿劉文的思路說，就是當德性聚集到一定程度時，就會產生一次超越，它使自己也試圖使別人相信上天因為其德性而降命於其身。這純粹是欺天之見，也是自欺欺人之見。如果說古代帝王偽造符應是明白騙糊塗之舉，到了新儒家則首先自己深信不疑了。當然這種深信不疑也有好處，因為不存在此岸之不完美和彼岸之完美這樣兩極，所以未超越的內在和超越後的實現出來的內在，沒有甚麼不同，「內聖」與「外王」是一而二、二而一。但超越之必要雖與內在無關，卻有超越本身之價值，這一價值即體現在已超越之人較之未超越之人更多地被染上了天命色彩，因此也獲得了強權之力量。

新儒家學者一定不會認同我上面的分析，因為我是針對劉文所述的新儒家特色的儒家革命精神而言的。

比照西洋文化中的超越思想，人及人世的不完美使人產生超越的願望，希望通過超越到彼岸以臻完美。但在新儒家看來，人及人世理論上並非不完美，不存在也不需要有一個完美的、靠超越才能達到的彼岸。那麼新儒家為甚麼還要講超越呢？劉文在一條註釋中說明了原因，即要解決德性之聚集和天命的關係。

新儒家學者未必認同劉文，當然也不會理會我的批評。新儒家因為比附康德哲學而在學理上達到了十分精微的水平，了解尚屬不易，更遑論批評？但因為劉文關鍵又關鍵的觀點即在德性可以招致天命並引發革命，所以我還不能知難而退地離開新儒家的領域，仍須冒昧地分析他們何以認定德性具有如此大的魔力。

牟宗三一系的新儒家將德性比附於康德的實踐理性，這一比附是其理論的基石。牟宗三嘗云：「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語的根據在康德，——而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新，——『良知是呈現』之義，則總牢記在心，從未忘也。」^⑩我覺得這段故事可以作為新儒家發展史上的重要公案傳記下來。解讀這段公案，關鍵在對康德哲學的恰當理解。康德所區分的理論理性和實踐理性勿須贅解，我想指出的是這兩種理性發揮作用時的不同路徑。理論理性發揮作用的路徑是從感性到理性，而實踐理性發揮作用的路徑是從理性到感性，二者方向正相反。馮友蘭說：「良知是假設」，是將良知比附於康德之實踐理性，如果要把良知放在實踐理性由理性開始的路上，當然它只能是抽象的東西；熊十力說「良知是呈現」，是按他對王陽明的理解，把良知放在了感性一端，他沒有比附康德，無論是實踐理性還是理論理性。馮友蘭對康德的理解是準確的，熊十力對王陽明的理解也是準確的。但牟宗三不知出於何種考慮，把乃師明白開示的感性呈現的良知，像馮友蘭一

樣比附於康德的實踐理性，而且讓它以感性的形態去走理性的路。新儒家顯然很喜歡康德實踐理性所具有的絕對性和普遍性，但他們不喜歡上帝，故此設想一個無須由上帝作前提而從感性出發的良知，它會通過自我超越達成絕對性和普遍性。但是，一個感性的、或從感性開始的實踐理性在康德哲學中是不存在的，也是不允許存在的。是不是新儒家發展了康德呢？對此我無力評論。

回到劉文的儒家革命問題。劉文認為中國儒家革命精神自始至終就是現世神聖性的，並沒有也無需一個神聖化的世俗轉化。這裏所說的「現世神聖性」一語十分難解，如果說神聖性指某種特殊的天命，那就不是任何人都可以達到的，也就不能說是現世的；在出現了人人都可以成聖人的成聖論之後，其實聖人也就沒有異乎常人的天命，這時是現世的，但很難說是神聖的；如果說神聖性只是道德的神聖光環，那所謂神聖性只是一種形容的說法而已。在考察了新儒家的「內聖外王」和「內在超越」諸論之後，我終於明白，所謂的「現世神聖性」，是指按照新儒家的路線，完成了從德性到天命的超越過程之後獲得的一種特權。這樣的思想是古代所沒有的，而新儒家有，劉文是將新儒家思想放大到古代後才得出上述結論。

三

我很贊同劉文說的現代中國革命精神與某種儒家思想有相近似的地方。如果就按劉文所做的工作，從現代新儒家的思想中尋找這種類似性，並由此得出有限的結論，那是恰當的，

在考察了新儒家的「內聖外王」和「內在超越」諸論之後，我終於明白，所謂的「現世神聖性」，是指按照新儒家的路線，完成了從德性到天命的超越過程之後獲得的一種特權。這樣的思想是古代所沒有的，而新儒家有，劉文是將新儒家思想放大到古代後才得出上述結論。

然而推廣到古代就不恰當了。這種辨析之所以必要，是因為在學術界已經出現了類似的把現代革命與儒家籠統地古今不分地聯繫起來的做法^⑫。

現代革命精神與劉文所述的新儒家類似，新儒家是在西方思想傳入中國很長一段時期之後出現的。從外表看，它是作為對接受西方思想太激進的一些思潮的反動，其中包括作為現代中國革命精神主要方面之一的共產主義。劉文戳破了這層外表，指出二者內裏的相通之點，這是很有卓見的。而我在此想探究的是這樣一個問題，即傳統的儒家在與西方思想接觸後經歷了怎樣一個轉折，從而出現了連通現代革命思想和新儒家的可能性。

中國現代革命的濫觴應從清末的歷史變局中尋求。即如劉文所注意到的那樣，當西方革命思想傳入中國時，與之結合的是清末的公羊學。不過，清代公羊學是個複雜的學術領域，清代中期的公羊學不同於清末的公羊學，清末的公羊學又有學術的和政治的不同。與革命有關的公羊學當是龔自珍至康有為的一系，特別當以康有為為思想代表。康有為不是先治公羊，然後從公羊的立場接受西方思想，相反，他是接受了西方思想，想找一個中國的模式把它表達出來，於是選擇了公羊。當時的學者葉德輝就說：「康有為其貌則孔，其心則夷。」葉氏又說：「今之《公羊》學，非漢之《公羊》學也，漢之《公羊》學尊漢，今之《公羊》學尊夷。」^⑬我想，說康有為用西方思想改變了傳統的公羊學，是一個恰當的評論。梁啟超曾說明康有為的公羊學與傳統公羊學包括廖平公羊學的不同，其云：「康先生之治《公羊》，治今文也，其淵源頗出自井研，

不可誣也。然所治同，而所以治之者不同。疇昔治《公羊》者皆言例，南海則言義，惟牽於例，故還珠而買櫝；惟究其義，故藏往而知來。以改制言《春秋》，以三世言《春秋》者，自南海始也。改制之義立，則以為《春秋》者，絀君威申人權，夷貴族而尚平等，去內競而歸統一，革習慣而遵法制，此南海之言也。三世之義立，則以進化之理，釋經世之志，遍讀群書，而無所闕，而導人以後來之希望，現在之義務。夫三世之義自何劭公以來，久闕吻焉，而南海之倡此，在達爾文主義之未輸入中國以前，不可謂非一大發明也。」^⑭梁啟超的評論，自學術上看尚可商榷，自公羊學與當世政治的關係看，則十分精闢。何以清末公羊大盛，而各家公羊學中只有康有為的公羊學對現代中國革命最具影響力呢？關鍵就在康有為的公羊學中包含了當時人們認為最重要的西學思想，即進化論。

進化論影響中國，在甚麼方面最有革命意義？我認為即在為中國帶來了「新」的觀念。從康有為的進化論公羊學來看，「新」的觀念在兩個方面體現出來，而這兩個方面相對於傳統公羊學來說都是創新之說。

康有為的創新之說的第一個方面是在革命者方面。康有為的公羊學很重視素王，他本人可能就想做清朝的素王。從我們討論過的「素王革命論」的角度說，素王總是在革命的前世出現，一個新朝建立時，並不缺少理想，理想總是在新朝建立之前就已經被確立好了。但這樣的邏輯在孔子之後從沒有再推演過，孔子成了其後所有新朝的立法者，孔子的法也就不會有甚麼「新」特徵，孔子之後其實也再沒有甚麼新素王。康有為尊孔子為素

當西方革命思想傳入中國時，與之結合的是清末的公羊學。與革命有關的公羊學當是龔自珍至康有為的一系，特別當以康有為為思想代表。但值得注意的是，康有為不是先治公羊，然後從公羊的立場接受西方思想，相反，他是接受了西方思想，想找一個中國的模式把它表達出來，於是選擇了公羊。

王，實際是「托古改制」，要效法孔子，在孔子為漢立法的意義上做新素王，到此為止，這些想法不能說違背了漢代公羊學的義例，儘管肯定受到宋代公羊學、也會受到理學的指責。康有為的創新似乎是不得已，因為按諸公羊學，即使他做素王，也只能為清朝之後的新朝做素王，清朝的素王應當由明朝人做，可惜明朝人沒有意識到他們的責任，現在只好由清朝人自己來做本朝的素王了。這樣一來，革命的時序被改變了，革命與革命精神的時間關係倒轉了，原來總是以「過去」和「舊」為標誌的革命精神現在是「未來」和「新」，而且制訂革命精神的人將及身看到、甚至直接推動他的理想在當世的實現。

康有為的創新之說的第二個方面是關於制度理想。康有為認為任何制度都是進化的，這和中國古代強調三代政教的政治傳統不合。中國傳統政治所強調的三代政教是把社會發展的理想設置在一個已過去的歷史中，它造成一種「遺範」式的思想習慣，強調「道惟舊，器惟新」^⑤，發展被限定在一定範圍之中。在這種情況下，社會在「道」而非「器」的意義上也並不是不進步，但進步不是目的性的，只是被看作在治亂兩極往復修正的自然成果。傳統的「三世說」就是圍繞治亂兩極展開的，而康有為的「三世說」則不再是循環模式，而是直線進化的。但在康有為的「三世」中，並不是每一世都體現着進化論的，在「據亂世」和「昇平世」當然是要進化的，但到了「太平世」就不再進步了。為甚麼呢？因為道德和制度在「據亂世」和「昇平世」是分離着的，道德可以改善，制度也可以改善；在「太平世」，道德和制度結合為一體，道德和制度也就都達到了終

點。本來，中國傳統政治就是道德制度一體化的，所以它也是和進化論相矛盾的。

光緒二十四年(1894)所下革新之詔云：「茲特明白宣示，嗣後中外大小諸臣，自王公以下，至於士庶，各宜發憤為雄，以聖賢道義之學植其根本，又須擇西洋學科之切時務者，實力講求，以救空疏迂闊之弊，尚其專心致志，精益求精，勿徒襲其皮毛，勿競騰其口舌，總之化無用為有用，以造成通經濟變兼備之才。」^⑥此一詔書，初看並不是很重要，因為其中表達的思想並不十分明確，但參核歷史先後，會發現這一詔書的關鍵性意義。一般學者都認同，清末西學與中學交互作用的歷史可分三階段：一是「師夷長技以治夷」之時期，二是維新變法之時期，三是新文化運動與五四運動時期^⑦。光緒詔正是第一與第二時期的轉折點。簡單地說，在第一時期，中國傳統的道德和制度都未被改變，或者說這一期的思想家認為，中國的傳統道德和制度本無須改變，西方並不是在這個方面長於中國，其長於中國的只是科技；在第二時期，以康有為為代表的思想家並未從總體上推翻中國的傳統道德，其變革的指向主要是制度方面。這樣說康有為，一定會有人提出反對意見，說康有為在道德方面也有革命性的思想，這一點我完全贊同，但這裏我是就康有為要在當世實現的東西而言，康有為並不認為他的所有思想都應在當世變為現實。對康有為來說，他想要在當世實現的只是他的公羊「三世」中的「昇平世」，它對中國傳統的道德並沒有根本變革的要求；而具有革命性的「大同」思想是和「三世」中的「太平世」相對，康有為認為，這些並不要在當世實

在康有為的「三世」中，並不是每一世都體現着進化論的，在「據亂世」和「昇平世」當然是要進化的，但到了「太平世」就不再進步了。在「太平世」，道德和制度結合為一體，道德和制度也就都達到了終點。

現。康有為的這種克制態度，連梁啟超都感到費解，梁啟超說：「自發明一種理想，自認為至善至美，然不願其實現，且竭全力以抗之遏之，人類秉性之奇詭，度無以過是。」^⑩當然這不會僅是個秉性問題，當人們失去了這種對思想的克制和對發展的耐心，就進入了第三時期，現代中國革命由此開始。

從康有為的例子可以看出，進化論造成了近現代思想與古代思想的脫節，但進一步的演化又是違反進化論的。古代思想是依天命立制度，由制度生道德，其變化的節奏是天命變，制度變，道德變；這種變一開始是實在的，逐漸地變成很形式化的；並且人們開始認為，天命變，制度道德不一定變。但就制度與道德來說，並非劉文所說，道德上都是聖人，無所謂高下，高下只在制度理想上比較出來。道德與制度本是一體，道德如果是完善的，制度也是完善的。

只有在康有為之後，才出現道德與制度分離的情況。對制度的改革基於制度的不完善，或視之為階段發展。革命總需要一種基本的動力，原來是天命，現在一是人們不那麼相信它了，二是它要改朝換代，是涉及天下所屬的，不能輕言。那麼接下來就是制度作基本的動力，古代要改革制度的人並不少。但我認為這種改革不傷害天命，不會被看作是對天命的破壞，而是被看作是對道德的破壞，即對聖人的不敬。而康有為的制度改革則同時也可能被認為是對天命的侵犯，因為在他的思想系統中，他要在當世施行的「昇平」制度是有君但虛設的，而最後的「太平」制度是無君的。

從康有為之後，我們已經看不到仍然以天命為根據的有影響的革命思

想了，革命模式的選擇在制度和道德之間。我們看到兩種突出的傾向：一是中國必須取得制度進步，西方的制度就是樣板，而新制度必定有新道德，中國的傳統道德都沒用了；二是對一的反動，在一中，把道德看成是次生的一種，即制度只是按制度的原因而變化，不是因為道德的原因，而二是以虛擬的抽象道德為出發點的，這種思想表面的變化可以十分複雜，但核心就是以道德生制度，作為依據的道德即可以是中國傳統道德的抽象化，也可以是更普遍的公理化的世界主義。從道德出發是現代革命精神的特點，這一點劉文說得很精闢。

由道德出發的革命必定是一種完美性追求，因為道德是單一的和完美的，不能說大人的道德比小孩強，也不能說古人的道德比今人差，也就是說，在完美性理解基礎上的道德是不進步的，甚至不能學習和累積；因此由道德開出的制度必定是完美的，而且只有在道德基礎上開出的制度才是完美的。從康有為開始對《禮運大同篇》的解釋就是對這樣一種完美結局的尋找。

至此我們的問題變得複雜化了，我們看到的是康有為借助西方的進化論衝開了革命的通道，沒有西方思想這是不可想像的，但同時又為這一進化性的革命準備不進化的完美的結局，此後的新儒家和以共產主義為主的現代中國革命進一步推進了由康有為自己提出而又不願實現的思想。康有為並不即是中國現代革命的完全的思想家，他只是一個階段，或者說，光靠康有為的思想還造不成中國現代革命，但毫無疑問，中國現代革命受到了康有為的影響。

由道德出發的革命必定是一種完美性追求，因為道德是單一的和完美的，因此由道德開出的制度必定是完美的，而且只有在道德基礎上開出的制度才是完美的。從康有為開始對《禮運大同篇》的解釋就是對這樣一種完美結局的尋找。

四

閱讀過劉文之後，我感到劉文似乎並不把他所概括的現代中國革命精神看成好東西，對此我沒有值得說一說的看法。正因為我缺乏對這一問題作出判斷的專業能力，所以我可以避開這樣的嫌疑，或者只要是好東西就說成我中華之本有，只要是西來的準是壞東西；或者只要是中國傳統的就都是壞東西，只要是好東西準是已來或應來的、西方的東西。

註釋

① 顧彬：〈上帝病—人病：論中國和西方的不完美性問題〉，《道風：漢語神學學刊》，第6期（1997），頁75-93。

② 劉小楓：〈儒家革命精神源流考：回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉，《道風：漢語神學學刊》，第7期（1997），頁229-89。

③ 參見皮錫瑞：《經學通論》（北京：中華書局，1952），「論春秋素王不必說是孔子素王春秋為後王立法即云為漢制法亦無不可」條。

④ 按此為歐陽修之說，並見前註中皮錫瑞所引述。

⑤ 參見饒宗頤：《中國史學上之正統論》（香港：龍門書局，1977）。下引饒氏說所據同此。

⑥ 魏氏之文載上引饒宗頤《中國史學上之正統論》之資料編。關於正統之論，除饒氏之作外，讀者可參趙令揚：《關於歷代正統問題之爭論》（香港：學津出版社，1976）。魏禧與方孝孺以至朱熹之繼承關係，即據趙氏之說。

⑦ 參見呂澂與熊十力之通信，載《中國哲學》（北京），第十集。

⑧ 在此需特別說明，本人此文並非專為討論新儒家哲學，且新儒家已

成多元化、發展化之學術思潮，自不能以一名而概之。本文所提到的新儒家，均是劉文所述及之人物或思想，而這些思想和人物並不一定為守新儒家為宗派者所樂於接受，或以現代儒家稱之更為適宜。事實上，劉文也是同時使用兩個說法。

⑨ 可參見劉述先：〈論儒家「內聖外王」的理想〉，載《儒家思想與現代化：劉述先新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1992）。

⑩ 按此一註釋還表明劉文之論與魏斐德對毛澤東思想之分析的關係，故亦可參見魏斐德之著作。

⑪ 引文據牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1968-69）。

⑫ 陳彥：〈共產主義從烏托邦到極權主義〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年10月號。

⑬ 葉氏批評康有為之語，轉引自楊東蓀：《中國學術史講話》（長沙：岳麓書社，1986）。

⑭ 引文出自梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，轉引自蕭一山：《清代通史》（台北：商務印書館，1972）。

⑮ 「道惟舊，器惟新」的觀念起源頗早，《尚書·盤庚》云：「人惟求舊，器非求舊，惟新。」可視為此觀念之濫觴。上古家國皆先祖先王，故惟舊之人亦即先祖先王，進而求之，亦即先祖先王之道，中國政治之奉三代政教以此。

⑯ 光緒詔轉引自日人稻葉岩吉：《清朝全史》（台北：中華書局，1960）。

⑰ 此種階段劃分依據胡秋原：《一百三十年來中國思想史綱》（台北：學術出版社，1973）。

⑱ 引文出自梁啟超：《清代學術概論》，引自錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：商務印書館，1957）。