Globethics Repository



儒家革命精神源流考——回應顧彬教授的〈上帝病-人病〉

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Liu, Xiao Feng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-19 01:24:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167199

儒家革命精神源流考*

—— 回應顧彬教授的〈上帝病－人病〉

劉小楓（香港漢語基督教文化研究所學術總監）

基督教思想是現代中國革命的精神之源？ 一九九六年六月，耶路撒冷的希伯萊大學漢學系舉辦「聖經與現代中國」研討會，顧彬教授提交了論文〈上帝病－人病：論中國和西方的不完美性問題〉。會議開場前一天傍晚，我與顧彬坐在有如戰爭工事堡壘的希伯萊大學校舍的酒吧露台上，烏瞰山下耶路撒冷城阿拉伯人居住區，敘舊話新。我們已三年沒有見面了。

顧彬給我他的會議論文的德文本，說英文本多有辭不達意的地方，德文本準確些。[1] 我也把自己的會議論文〈董仲舒與斐洛的道論〉的中文本給他，理由相同。我們都希望得到對方的嚴格批評。顧彬說，中國學者對友人之作喜歡瞎吹捧，但我是個例外，所以他喜歡我。

顧彬宣讀論文後，引起會上騷動，提問或反駁或贊同或發議論者踴躍，我沒有插上嘴。但私下答應顧彬，將撰文反駁他的「謬論」。

顧彬治中國文學史多從思想史角度入手，涉及哲學、

---

* 本文曾於一九九七年五月在北京大學「子民學術講座」上講演。

1. 中譯據德文本譯出，見《道風：漢語神學學刊》，1997 (6)，頁75-93。

神學和社會理論著作，有廣闊的視野，常提出一些思想性問題，其論著也就有多層涵蓋面。〈上帝病－人病〉就是一例。

〈上帝病－人病〉一文包含三個層面的論題：一、中西方的現代社會都經歷過一個追求完美性的歷史階段，其結果是以極權統治告終。追求完美性的思想是對中西古代思想的反動：基督教的替罪羊（基督）形象展示的並非「偉岸或者強大，它對於生存是眞切的實在。傳統的中國對這個問題的看法大致相同；在中國，完美者也是悄然地在隱蔽中存在的。」[2] 顧彬主張，應該承認人世的不完美性，也不必追求人的完美性。這既是一個哲學－神學的論題，也是顧彬的個體信念——帶有基督教信仰的色彩，我不在此置評。扼要地講，筆者認同人世不完美的論點，但對顧彬的具體論點（如中西古代思想都不追求完美性）不敢苟同。這是一個**大而化之**、**大而無當**的論斷。正如我後面將證明，追求人世和人的完美性恰是儒家精神的基本性格之一，亦是儒家革命精神的理念基礎。

現代思想追求人世完美性是如何出現的？「上帝死了」是轉變的關鍵。由此，人「自己成為自己的存在和一切行動的理由」。在顧彬看來，追求完美性是現代世俗化的代稱（因為古代思想不追求完美性）：克服不完美性是基督教救世理念世俗化的結果。上帝死了之後，上帝的位置由人的追求去佔據，現代人「必須謀求自身的合法化。他們將他們的領導要求放進成為空檔的救世史矩陣之中。」[3] 這就是顧彬在文中提出的第二個層面的論題——

2. 同上，頁91。
3. 參同上，頁75-6。

一個歷史社會哲學的論題，它來自 K. Löwith 在《世界歷史與救贖歷史》一書中提出的著名論斷：現代的國家社會主義和共產主義思想及社會運動，都是基督教救世思想的世俗化形式。[4]這一論斷儘管在西方學界仍有爭議，用於說明西歐的現代世俗化運動，畢竟有相當的解釋效力。但把這一論段直接推衍到現代中國的思想和政治論域，其解釋效力就殊值懷疑。

顧彬主要的，亦是其第三個層面的論述，恰恰作了這樣的推衍：現代中國革命同樣受西方這一世俗化思想及社會運動的影響，以致現代中國革命思想也是基督教的世俗版本。

> 人們可能堅持認為中國根本沒有基督教背景。初看起來這是正確的，但又是完全錯誤的。中國與世界市場和與世界文化的聯結便意味着與西方歷史之世俗化的聯結。簡言之，中國的「現代」—— 不論人們如何規定它 —— 沒有基督教也是不可思議的。……在「上帝已死」的保護之下，隨着神學思想的政治化反覆出現世俗化的拯救形象，這些形象許諾通過科學與革命消除任何形式的弊端（流行語：異化）。最著名、影響最深遠的範例是馬克思、列寧和毛澤東。在這裏作為論題者並非對宗教觀念的接受，而是這些觀念的延伸，即從個別人的信仰向整個社會、尤其向整個民族的延伸。[5]

4. 參同上，頁 77。亦參 K. Löwith，《世界歷史與救贖歷史》，李秋零、田薇譯，香港漢語基督教文化研究所，1997。
5. 同上，頁 77。

於是，顧彬勾勒了從法國大革命到中國文化大革命的內在邏輯：現代革命是人通向自我拯救、自我神化，克服不完美性的嘗試，提出了「此岸性的新人構想」，「烏托邦、新人和暴力」成為「世界之塵世的三位一體」。因此顧彬認為，現代中國革命理應被納入「現代世俗宗教史」的課題視域。[6]

這就是我所說的顧彬文中的謬論。

顧彬為其從法國大革命到中國文化大革命的內在邏輯提供的論據是否充分呢？他的主要論據有兩條：

> 參與一九四九年革命的全部中國知識分子都受到基督教的影響。人們很容易證明，新中國幾乎所有重要的思想家都曾在西方的教會學校讀書，研究過《聖經》，接受過基督教學說的影響。第二個明顯的理由是馬克思主義的影響，這意味着接受世俗化的末世論思想。因此，毛澤東主義在一九四九年以後尤其帶有基督教色彩。[7]

這只能稱為奇談怪論。所謂奇談：「幾乎所有重要的」共產黨領導人都受過基督教會學校的教育。至少毛澤東的學歷中還沒有這一記載，倒是孫逸仙有，但顧彬沒有把孫逸仙列為世俗化的末世論者。此外，在教會學校念過書，不等於必然接受了基督教學說。教會大學以教授現代科學知識為務，而非《聖經》信仰。所謂怪論：**接受馬克思主義等於接受了基督教思想**。這種推論把**世俗化的末世**

6. 同上，頁78-81。
7. 同上，頁81-2。

論與基督教思想用作同義涵項，乃是一個初等邏輯錯誤。

與此相關的其他論點，也很少經得起推敲。例如，「每一個新的時代為確立它的新秩序都需要新的名稱，這必然造成對文字、圖像和空間的重新組合。」[8]顧彬以為，這是法國大革命政治文化的影響。我要問，**為甚麼不**可能是受五德終始政治理論的受命改制觀的影響？按鄒衍的每一朝代應依其所承的德運改制的論說，受命是新興王朝必具的條件，改制是受命—革命後必行的政務。故要求重新組合政治文化的圖像和空間，改制就是改政治文化符號，以順天命之顯。[9]「王者必受命而後王，王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓，非繼人，通以己受之於天也」[10]毛服與中山服的關係就具有改制的政治文化意味：毛服據中山服改制，表明既有統緒關係(毛繼承孫的現代革命正統)，又有道統上的不同；毛服和中山服與清皇袍不同，是改服色，兩者為同一個統(赤統——現代民族國家)；蔣氏背叛革命，蛻化為白統，故當被革去其命；從法天的統緒上說，在毛看來，民國根本不算是一個朝代。毛晚年後悔沒有用「民國」作國號，否則蔣的民國就沒有法統性了。這些都像是五德終始的受命改制觀的政治文化，而非法國大革命的政治文化。顧彬難道沒有注意到，迄今某一輩革命家從不着西服亮照，而至新一代，則一律西裝革履出場。這是法國大革命的影響？

顧彬說，「解放前、解放後」的時間模式，「不言而喻」來自「基督前、基督後」，這是想當然的推想。民國改用元紀年，共和國用西元紀年，表明共產黨革命的受命

8. 同上，頁 82。
9. 參孫廣德，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，台北：商務版，1993，頁140-62。
10. 蘇輿，《春秋繁露義證》，鍾哲點校，北京：中華書局版，1992，頁 185。

改制是徹底 (現代化) 的。受命改制的新天新地，不是世俗化了的基督的上帝國，而是一個「新中國」。「新中國」的理念之源**為甚麼不**可能出於周公，而非要是基督？難道只有基督教才講**「新天新地」**？

對「新」的嚮往，被顧彬視為現代性思想的「中心範疇」，文化大革命的「新人」、「新氣象」被視為法國大革命的「新」症的影響。顧彬忘了，儒家亦有「新」症傳統。「新」與「革命」的關聯，在西漢的公羊學中已成形：「以春秋當新王」、「新周」諸論，本於「春秋託新王受命於魯」。毛詩「關雎」的「舊邦新命」論，也已包含着「革命」、「改制」的論題。[11]馮友蘭稱以人人可當聖人為主旨的宋明理學為「新統」，因為它提出了「新人」的理論。馮友蘭還據儒家六經之一的《詩經》中「周雖舊邦，其命維新」詩，說現代中國「就是舊邦而有新命，新命就是現代化」。[12]馮氏以「新」命名其一系列論著，命意即源於「其命維新」，而非法國大革命的政治文化。如此「新」症都是在四九年之前迸發的，這不是頗合毛澤東的思想？**毛澤東的「新」論，為甚麼就不可能是公羊家「新天新地」論和理學「新人」論的現代化？**

顧彬還以現代中國文學中的基督教影子來支撐其論斷。但中國現代文學中的宗教隱喻或修辭是含糊的，很難說有確定的基督教思想來源，也可能有佛教、道教的來源。[13]即便中國現代文學中的基督教修辭被證明用於表達

11. 參蒙文通，〈儒家政治思想之發展〉，見蒙文通，《古學甄微》，成都：巴蜀書社版，1987，頁166。
12. 參馮友蘭，〈在接受哥倫比亞大學授予名譽博士學位儀式上的答辯〉，見《三松堂全集》，卷一，北京大學版，1990；馮氏晚年說，其一生的哲學問題都是「圍繞」「舊邦新命」這個主題展開的。參馮友蘭，《三松堂學術文集》，北京大學版，1984，頁2。
13. 參黃子平，《革命．歷史．小說》，香港：牛津大學版，1996，頁73-90。

共產主義社會革命的意蘊，也難被證明是受基督教精神的影響。借用修辭與相信是兩回事。毛澤東在〈愚公移山〉中說：「我們也會感動上帝的，這個上帝不是別人，就是全中國人民。」按顧彬想當然的推論，似乎也可以說，毛澤東與新上帝（中國人民）的關係，就是基督與上帝的關係，毛就成了民族性的新基督。幸而顧彬沒有這樣推論，否則，就把一種文學性的修辭當眞了；也許，他還不至於忘記，「上帝」本是儒家經書中的一個語詞。

顧彬為其論斷提供的每一項論據，在我看來，既經不起歷史社會學、也經不起思想史的推敲。不過，他的論題激發我考慮這樣一個問題：**如果現代中國革命帶有宗教性質，那麼，這種宗教性質是甚麼，其精神資源是甚麼，它又如何與受西方現代化刺激而引發的中國現代化革命思想融構？**顧彬是嚴肅認眞的學者，我不能僅止於指出其論斷的荒謬就了事，必須嘗試回答他提出的論題。顧彬的論斷是脆弱的，論題卻不虛。下面是我的倉促回應。

從毛澤東的學歷說起　青年毛澤東的精神氣質是受儒家聖人論養育的，他信仰「人之為人，以聖賢為祈嚮」。據《毛澤東年譜》所記毛早年的讀書學歷來看，毛早年對心學的成聖人論已頗有心得，在稍後讀新康德哲人泡爾生的《倫理學原理》時，已以心學觀點來解讀，心學的成聖人論成為毛理解西方思想的前理解。[14]在致友人書中，青年毛澤東寫到：

> 聖人，既得大本者也；賢人，略得大本者

14. 陳晉，《毛澤東的文化性格》，北京：中國青年版，1991，頁18-28。

> 也；愚人，不得大本者也。聖人通達天地，明貫過去現在未來，洞悉三界現象，如之「百世可知」，孟子之「聖人復起，不易吾言」。……執此以對付百紛，駕馭動靜，舉不能逃，而何謬巧哉？[15]

這些話雖無甚獨見，不過抄書筆記。但抄甚麼書，記甚麼心得，反映出個體的心性所向。有了這種成聖人心態，在時代變革提供的時機中，就會有受命感，成聖王感，改造人類社會，救濟天下蒼生。

成聖人論是宋學的基調，理學和心學皆然，差別僅在於成聖人的**成**法。成聖人論的思想質料有兩個要點：一，個我之心即為宇宙之心；二，此心應擔當德化和救濟天下之大任，張正蒙的四句心宗是成聖人論的精粹表達：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。成聖人論的內聖之學的內在邏輯推演出的，必是外王之功。[16]青年毛澤東以為，「天下之生民各為宇宙之一體，即宇宙之眞理，各具於人人之心中」。這種人人為聖人的精神，實是我為聖人的精神，因此才有「今吾以大本大源為號召，天下之心其有不動者乎？天下之心皆動，天下之事有不能為者乎？天下之事可為，國家有不富強幸福者乎？」「當今之世，宜有大氣量人，……根本上變換全國之思想。此如大纛一張，萬夫走集；雷電一震，陰噎皆開，則沛乎不可御矣！」進而人人「苦躋於聖域」，「彼時天下皆為聖賢，而無凡愚，可盡毀一切世法，呼太和之

15. 轉引自陳晉，《毛澤東的文化性格》，同上，頁 20。
16. 參余敦康，《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》，上海：學林版，1997。

氣而吸清海之波。」[17]這些話一派成聖人之論，可見青年毛澤東心沁成聖人論之深。然而，宋學的成聖人論早已是儒家教育的普通和基本內涵，青年毛澤東領受成聖人論並不需要受專門的特殊修習。事實上，心學的成聖人論不僅是青年毛澤東的人格精神的思想資源，也是後來被毛視為白統的蔣介石革命哲學的思想資源。蔣中正有言，「今天所講的『致良知』三個字，是我們現在實行革命主義最要緊的『心法』。」這種精神基於「窮理於事物始生之處，研幾於心意初動之時」，精神的外顯就是，「生活的目的，在增進人類全體之生活」，「生命的意義在創造宇宙繼起之生命」。[18]可見，內聖外王精神也是蔣的革命精神的底蘊，儘管蔣是基督教徒。

心沁成聖人精神之後，往往會滋生對前世聖人的不滿，這是欲成聖人的儒生的共性。青年毛澤東的成聖人精神受康子 (有為) 影響，但毛子也以為，康子「徒為華言炫聽，並無一干豎立、枝葉扶疏之妙」。康子的聖人精神在當時已驚世駭俗，其孔子改制論實為康子改制論，聖人改制精神本於公羊家傳統。聖人非聖人，在心性上實難分高下，唯有在制度理想上見高低。公羊家的聖人改制精神與心學的成聖人精神結合，就會養育出聖人超聖人的心態。[19]成聖人精神最終得落實在政治事功上，而政治事功

17. 中共中央文獻研究室編，《毛澤東年譜》，卷上，北京：中央文獻／人民版，1993，頁 28-9。
18. 蔣介石，〈自述研究革命哲學經過的階段〉，見季甄馥等編，《中國近代哲學史資料選編》，卷四，上海：社科院版，1989，頁 748-9。
19. 魏斐德在論析毛澤東革命思想的形成時，鋪設了公羊學和心學兩條伏線，但其論述相當粗疏。沒有充分注意到心學與公羊學的融構所形成的精神結構：德性的積聚與天命之關係，推出聖人正義論的救世濟民的革命精神。參魏斐德，《歷史與意志：毛澤東思想的哲學透視》，鄭大華等譯，貴陽：貴州人民版，1994，頁 107 以下及頁 251 以下。

必涉及國家政制的具體問題，因而，聖人非聖人就成了政制理念之爭。孫逸仙的「大道之行，天下為公」的革命精神與康子的聖人改制論的「大同」理念沒有實質差別，兩者的分歧只在改制理念方面。康、孫、蔣和毛都是儒家革命家，他們的革命精神有共同的儒家革命精神資源。

這一問題至為緊要，我在後面會詳細討論，不會大而化之。在此可以先假定，公羊家的聖人改制精神與心學的成聖人精神是現代中國革命者的精神資源。通過考察這一精神資源的源流，搞清這一精神的品質，是本文力圖承擔的課題。

我要事先說明：我考的是儒家**革命精神**的源流，涉及的是**精神現象**，因此考法不能是從古書中抄一堆資料了事，重要的是分析這種精神氣質的形成和傳衍，以搞清這種精神氣質的**品質**。我將採取**現象學式**的考法，這考法並非可以撇開歷史文本的辯證，成大而化之的空疏之說，但也不沾滯於文本，成餖飣瑣屑、不佯大體的辯證；具體說，現象學式的考法與今文家的發皇 (如蒙文通) 和古文家的辯證都不同，它以歷史文本為依據，要對某種歷史中的思想或精神現象作一番追究，並對這些精神現象的思想質料作文化理論的分析。

現代儒家的革命論與華夏國家制度的正當性危機　在考察儒家革命精神的源流之前，我還得進一步勘定儒家革命精神的現象。毛澤東的革命精神明顯是以馬克思的革命論述為基質的，僅指出青年毛澤東的人格精神的形成有儒家心學的思想資源，尚不足以支撐我的論點：中國馬克思主義的革命精神的質地是儒家革命精神。我將通過考察現代儒家的革命論說來加固我的論點：看其是否與中國馬克思

主義的革命論說有**精神上的同質性**。

革命論是儒家思想的傳統論說，但在漢學之後並非顯論，這與中華帝國的政制理念在理想形態上的穩固有關：儘管三代制度自春秋時代破損（禮壞樂崩）後從未在現實形態上複制，三代制度在理想形態上也從未受到挑戰。秦統一中國但偏離儒道，繼先秦儒家與法道兩家的國家政制論爭，漢代今文家的革命改制思想致力重新確立三代政制的正當性和法統，並實際恢復了儒家政制理念的思想法權，其時儒家革命論成為顯論，不難理解。自此以後，三代政制在正當性上已立於不可動搖的地位。章實齋謂：

> 曆自黃帝以來，代為更變，而夫子乃為取象於澤火，且以天地改時、湯武革命為革之卦義，則《易》之隨時廢興，道豈有異乎？[20]

革命僅是天地改時，不涉大道的改變，革命論不彰，乃因大道（據先聖立法的典章制度）不變。革命論說在近代中國思想界恬噪而盛，不僅有出自西域的革命論說，儒家傳統的革命論說也大彰，與**中國由帝制國家轉型為現代民族國家時出現的新的政制選擇的現代性事件**有關。

現代儒家的革命論說主要出於兩支：今文家的改制革命論和新儒家內聖外王的革命論。陳柱在一九二八年刊行的《公羊家哲學》一書中，首舉公羊學的革命說。

> 公羊傳之說春秋，甚富於革命思想。漢何休注公羊，復立春秋新周王魯之說，革命之義益

20. 章學誠，《文史通義校注》，葉瑛校注，北京：中華書局版，1994，上卷，頁12。

著。……革命之義，是否為春秋條例，亦當別論，而孔子之富於革命思想，則顯而易明，非可厚誣也。[21]

孔子是革命思想家！這一論斷不是附和五四文化論說中的革命論嗎？繼陳柱發明公羊學的革命說，蒙文通進一步闡發了今文家的革命說，不限於公羊家，對今文家傳統中革命思想的系統辯證，指出了今文家革命思想的材料分佈：今文家的革命論以〈齊詩〉、〈京房易傳〉和〈公羊春秋〉為要。其源本於孟荀的湯武革命說。[22]蒙氏發皇今文家的革命說的文本主要是〈儒家政治思想之發展〉和〈孔子與今文學〉兩文，前文作於三十年代(文言體)，後文作於六十年代初(語體文)，內容相同。在蒙氏看來，晚清公羊大師未能區分改制與革命，因而未能大顯今文學中革命論的精義和全貌：

晚清之學，急於變法，故修談春秋，張「改制」之說，而公羊之學，顯於一時。然「改制」之義，才比於「五際」之「革政」，而「五際」「革命」之說，未有能恢宏之者。……惜哉齊詩、京易之秘，當時未之能發也。[23]

這一論點與中國馬克思主義者對晚清公羊家的批評論點相似，儘管批評的思想資源不同，兩者都指晚清公羊家

21. 陳柱，《公羊家哲學》，台北：商務版，1980，頁1。
22. 蒙文通，〈孔子與今文學〉，見蒙氏著，《經史抉原》，成都：巴蜀書社版，1995，頁166-175。
23. 蒙文通，〈儒家政治思想之發展〉，同前，頁168。

為改良，而非眞的革命。蒙氏批評的要害不在於指出康子忽略了〈齊詩〉和〈京房易傳〉，而在於指康子未得今文家革命論的眞義。何為眞的革命思想？蒙文通以為，今文家的革命論不是一套空疏之說，其實質在於提出了一套具體的**平等的**典章制度理想。

> 今文家所講之「一王大法」乃萬民一律之平等制度，既與貴賤懸絕之周制不同，亦與尊獎兼並之秦制相異，而為當時儒生之理想制度，故今文師說所陳禮制多有精深大義，如井田以均平富，脾薛雍以排世族，封禪以還天子，巡狩以黜諸侯，明堂以議國政，殆皆所謂「非常異議可怪之論」。且謂持此諸制之學者為秦漢之際之新儒家，而與維護貴族世卿制度之孔孟舊儒家倜然有辨也。[24]

蒙文通的論點有今文家內部的家法之爭的因素，即據其師廖平的禮制說攻康子，追隨廖平的以制度辨今古論：今古文之爭不在語言、方法，而在制度。[25]但其論點本身卻與中國馬克思主義者的政制理念同質，也與中國馬克思主義者對康子的批判同調。[26]眞假革命精神的辯證與儒家理想政制的辯證相關，儒家革命精神指向人世天堂的營構，乃昭昭然也。

現代新儒學的宗師熊十力與青年毛澤東和蒙文通一

---

24. 蒙文通，〈論經學遺稿三篇〉，見《經史抉原》，同前，頁155；亦參〈孔子與今文學〉，同前，頁198。
25. 參蒙文通，〈井研廖季平師與近代今文學〉，見蒙氏著，《經史抉原》，同前，頁112。
26. 參侯外廬，《中國近代啟蒙思想史》，北京：人民版，1993，頁93以下。

樣，對康子的革命精神頗感不足，指責康長素侈談小(康)大(同)，亂「禮運」眞旨，未得儒家革命精神的眞髓。與蒙文通不同的是，熊子不以為儒家革命精神的要義為漢儒所得，而僅為孔子所懍，孔子後學皆失其旨：

> 孟荀雖竝言革命，而只謂暴君可革，卻不言君主制度可廢，非眞正革命論也。惟禮運言天下為公，選賢與能，而深嫉夫當時之大人世及以為禮。此乃革命眞義。孟荀識短，猶不敢承受也。七十子後學之同乎孟荀者當不少，孔子之道所以難行也。[27]

熊子自居唯有他才得孔子「禮運」理想要義，這種唯有自己得孔子眞精神的自信是大儒的通性，此不遑論。重要的是，熊子所說的「禮運」理想正是顧彬所謂的人世完美性。熊子責康子未持守這理想，並不公允的。不過，我們切莫介入「儒子」們的論爭，以免模糊了視界。我們得看清楚：現代大儒倡革命論，注重辨禮制理想，這理想本是華夏國家的精神命脈，在夷狄交侵之際，尤需持守這一理想。康子的大同理想看似指向人世聖境，實為支撐華夏民族國家的文教制度理念的現世使命。公羊子、何休的革命論已開創了這一思想模式，其時，在夷狄交侵的處境中存三代文教之制的使命感，促成公羊子傳春秋微言大義，皮錫瑞所謂**「異外內之義與張三世相通，當競爭之時，尤當講明春秋之旨」**。[28]康子、蒙子和熊子都身處新的夷狄交侵之時，辨禮制說針對的正是西方文教制度的挑戰。蒙

27. 熊十力，《原儒》，台北：明文書局版，1988，卷上，頁162。
28. 參皮錫瑞，《經學通論》，北京：中華書局版，1982，春秋卷，頁8。

子和熊子與公羊子一樣，都有宗教性的國家禮制守護人的意識，不同的是，現代夷狄的制度論使蒙子和熊子更換了公羊學的制度論。熊子與蒙子一樣，攻擊長素「擁護君主統治階級與私有制，而取法三代之英，彌縫之以禮義」，而他要倡「同情天下勞苦小民，獨持天下為公之大道，蕩平階級，實行民主，以臻天下一家，中國一人之盛」。[29]我實在分辨不出，這些話語與中國馬克思主義者的革命說有何不同。康子與蒙子和熊子的精神同氣，但在制度設想上有分歧。按熊子的革命論，他不認同並禮讚毛子的革命精神，才是咄咄怪事。毛子身處四夷攘華的時代，按公羊家的革命論，此時當有聖王受命，以葆堯舜之道。康長素的維新改制行動已嘗試過了，可惜未成。毛子繼而為之，何足謂異常？

深痛夷狄交侵，三代文教之制不保，看來是儒家革命精神的動機結構。熊子與康、蒙等大儒分享着這種精神底蘊。就具體的革命論說而言，熊子依傍的主要不是漢儒改制論，而是宋儒的「內聖外王」說。雖然熊子對春秋三傳尤讚公羊，持孔子作春秋的今文家論：「三傳當以公羊為主。孔子大義微言，惟公羊能傳之。穀梁、昔人以為小書，於大義頗有得，而不足發微言。左氏則記事之史耳。漢博士謂其不傳春秋，誠然。」[30]熊子的革命論基於心學的成聖人論，以心學解易，倡心體即道，立聖人之志，一派心學家言：

> 夫聖人之道者，必有高尚之志。未有志趣卑

29. 熊十力，《原儒》，卷上，同前，頁163-4。
30. 熊十力，《讀經示要》，台北：樂天書局版，1973，卷三，頁131。

> 污，而可聞大道者也。故學問有基本焉，立志是也。昔者陽明有示弟立志說云：夫學莫先於立志。志之不立，猶不種其根，而徒事培壅灌溉，勞苦無成矣。世之所以因循苟且，隨俗習非，而卒歸於污下者，凡以志之弗立也。故程子曰：有術為聖人之志，然後可與共學。人苟誠有求為聖人之志，則必思聖人之所以為聖人者安在，非以其心之純乎天理而無人欲之私欲。[31]

經過依心性論釋易傳的「生生不息」，熊子接通「禮運」大同理想，賦予「王」以現世宗教的性質：

> 王者往義。群生共往太平之道，而其功力無止境，故曰往也。聖學歸根，在天地萬物一體處立命。外王學之骨髓在此。其創化、教治，極於裁成天地，輔相萬物。又曰位天地、育萬物。其道廣大，其智廣大，其規模宏闊。[32]

熊子把外王學推向世界革命之境，與毛子可謂心有靈犀。有了聖人之心，必感人世之不完美，遂起改天換地的革命之心。此心與華夏民族國的夷狄交侵之危相繫，公羊儒家的革命理想就有了精神動力。按熊子思想的旁衍發皇者牟子 (宗三) 的觀點，聖人之心必然顯發在事功上，亦即顯發在政治上，其革命論說是聖人受命改制。為學修身是為了當聖王，「在現實歷史造勢中，衍生學術，構造政

31. 熊十力，《讀經示要》，同前，卷二，頁 2。
32. 熊十力，《原儒》，同前，頁 38-9。

治，實為諧和統一之一套，在『構造的綜合』中而為一體。」[33]儒家革命精神以道德身位為基礎，這身位是受命於天的身位。牟子的革命論突出了德性的積聚與受命改制的內在關聯：

> 孟荀俱以湯武革命為合法，俱以桀紂為獨夫。革命的根據在天命、受命。天命之根據在積德。積德而民歸之，天應之，是即天命之也。德衰而失民，則天廢之矣。[34]
>
> 革命者，變更其所受於天之命也。在以前，統治者之取政權，於現實方面是憑其德與力。及其德足以服眾，力足以馭眾，在現實上無足與竸，其自身便成一實際上之無限，頓覺其生命遥與無接，因而便謂其統治是受命於天。既以為上天命其統治，則實際上一時之無限(即才質之無限)便有一超越者以提昇之而圓滿其無限，遂轉而為理性上之無限。所謂乃武乃文，乃聖乃神是也。[35]

牟子曾說，現代民主的德政就是以「人民為主體」，服從人民。毛子的「為人民服務」這一德政綱領，不是正好符合牟子的德政論嗎？毛子說：「我們也會感動上帝的，這個上帝不是別人，就是全中國人民。」我們現在可以勘定，毛子的「上帝」不是基督教的上帝，而是順天應

33. 牟宗三，〈略論道統、學統、政統〉，見牟氏著，《道德理想主義的重建》，鄭家棟編，北京：中國廣播電視版，1993，頁93。
34. 牟宗三，〈政道與治道〉，台北：學生書局版，1980，頁13。
35. 牟宗三，〈政道與治道〉，同前，頁3-4。

人的天命。心學的成聖人論可造就毛這樣的聖人。

牟子的革命論提出以德性貫通政治制度，其內聖外王論就是道義化的政治革命：「外王者，根據內聖方面之道德禮樂之本，再撐開逆之以建立第一義之制義，下貫第二義之制度，之『事功之道也』也（非聖功之道）。」[36] 毛澤東與現代儒家（熊子和牟子）的政治思想，有精神氣質上的共同之處（內聖外王），以道德精神貫入制度層面，不使內聖與外王對立、割裂。就此而言，牟子哪裏還有理據批判毛的文化大革命的制度創新？依循心學的成聖人精神，再輔之以公羊家的聖人改制精神，宗教化的、完美性追求的革命精神及其制度創新的政治文化風格就構成了。「內聖外王」論，尤為顯明地表達了儒生之政治使命的宗教性。這豈是法國大革命首創，又豈非要基督教的現代世俗化來開導？

易傳湯武革命論及其釋義學　通過對現代儒家革命話語的初步辨識，我大致勘定了儒家革命思想與中國馬克思主義革命思想在精神上的同質性：政制理想中的**平等和人民民主**理念、以**道德性貫通政治制度**的統治法式、革命者的**救世主意識**和在夷狄交侵處境中對華夏理想政制傳統的**文化民族主義的承擔**。我在此不進一步釐析這種革命精神，而是考察這些思想質料是如何歷史地積聚起來的，也即是考察這種精神的源流，以便搞清儒家革命精神的氣質(Ethos)結構。革命話語的通脹是一現代現象，「革命」論雖中國古已有之，畢竟是在現代語境中才高漲。古代帝王即便靠革命起家，得政之後也不樂意儒生再談革命。漢

36. 牟宗三，〈政道與治道〉，同前，頁 23-24；詳參頁 93-106。

景帝對今文家轅固生和黃生的辯論發話說：

> 食肉毋食馬肝，未為不知味也；言學者毋言湯武革命，不為愚。[37]

如前所述，現代儒家發皇傳統革命論說，有現代性語境中華夏政制的正當性危機的背境，儒家革命論傳統與西方現代民族國家革命論的親和性是一重要課題，要清理其中的結構關係，必須先弄清儒家革命論的源流。

現代大儒異口同聲地說，儒家「革命」論始於「湯武革命」論。《易傳．革卦》：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣！」是儒家革命論的基本論源，這雖已是衆所周知的文獻史識，但釋義並不清楚。

按傳不破經的經學家法，在考證《易傳．革卦》的湯武革命論之前，先看一下《易經．革卦》的涵義。主張離傳釋經的高亨說：「革卦」之「革」有本義和引伸義，本義即《說文》謂「革，獸皮治去其毛革更之」，所謂革韋之革；引伸義是「改革之革」；卦中的「已日乃革之」，「革言三就有孚」和「有孚改命吉」都是引伸義。與國家的祀的活動有關。[38]晚近黃凡的歷史學的辯證指出：「革卦」記載的是周成王加元服的歷史事件，「革」的本義是「皮」，引義為皮革帽；「後世凡言改革、變革、去革、更易、戒等義者，皆由冠禮之義引伸而出。」[39]照此看來，易經「革卦」與周代的國家宗法行為(祀，成王冠禮)

37.《漢書．轅固傳》。
38. 參高亨，《周易古經今注》，北京：中華書局版，1984，頁303-304。
39. 黃凡，《周易：商周之交史事錄》，下卷，汕頭大學版，1995，頁805。

有關，這種關係具體說是周成王加元服與國家政權轉移的關係：

> 所謂冠禮，或加「元服」，在當時只是稱為「革」，即皮帽。加上九四「改命」的記載，更說明成王的革禮原本只是政治權力移交的象徵，是一種政治手段，與後世徒具形式的冠禮已經有很大的不同。[40]

革卦中同樣重要的是「命」的觀念，因為革的對象是「命」。按九四「改命」的意思，政權轉移是天命承受的轉移。這表明周代國家政權的正當性形式是承天命。周人的天帝已脫祖宗神型，乃是由自然天引伸出的天神，它決定地上統治者的合法性（誰當承受天命），這可能是源於夏朝的「祀夏以配天」的國家統治傳統。中國的朝代更易，必須引征天命，正出於這一傳統。[41]「革」的源初含義是革新政治法統之故，去舊佈新（「革，去故也。」〈雜卦傳〉）；由於承天命的證明往往是君主的德性和人民的意願（「崇德貴民」），[42]革「命」的理由（所謂正當性）也就與革命者的德性和人民的意願相關。《易傳．革卦》為此提供了說明：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣！」

然而，這段傳言的含義有三層，第一句是對自然現象

---

40. 同上，上卷，頁223-224。
41. 參許倬雲，《西周史》，北京：三聯版，1994，頁106-108；謝維揚，《中國早期國家》，杭州：浙江人民版，1995，頁376-378。
42. 參陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京：三聯版，1996，頁161-243，尤其頁196以下。

的描繪，第二句是講人世的革政，第三句講這革政的合法性。第一層含義與第二層含義的關係究竟是怎樣的，可以有不同的解釋。《易．正義》說：

> 此先明天地革者，天地之道，陰陽升降，溫暑涼寒，迭相變革，然後四時之序皆有成也。湯武革命，順乎天而應乎人者，以明人革也。夏桀、殷紂凶狂無度，天既震怒，人亦叛王。殷湯、周武聰明睿智，上順天命，下應人心，放桀鳴條，誅紂牧野，革其王命，改其惡俗，故謂湯武革命，順乎天而應乎人者。[43]

天地革者是自然，天地間的四時變更（春夏秋冬）乃「革」的自然現象，可謂天命運轉的表現；人革則是道德行為，**天地之革與人世之革的法理關係究竟如何，關鍵在如何解釋「順乎天」**。任何經文的含義都不是求得源初義就可了事，某一經文的文化效力更多出於後世的歷史賢哲們的解釋所產生的政治文化功能。依我看，《易傳．革卦》釋義為政治變革提供的正當性理由有兩種不同的類型：**自然的和道義的**。自然的解釋是說，人世中的商湯代夏、武王代殷有如自然四時的天命運轉，這種釋義並未給革命提供某種**道義優先**的理由，政權的轉移或政制的革新，有如自然時節的變化，無道義上的「應該」，此為「順乎天」；**道義**性的解釋是：根據某一道義理由（仁義、德性或現代的平等理念）的「應該」推出政權轉移或政制革新的正當性，這必然引出「受命」的證明機制，此

43. 引自章學誠，《文史通義校注》，葉瑛校注，同前，頁 15-16。

亦為「順乎天」。這種差別可能源於周人天神觀的兩種不同性質：自然神和道義神。如所周知，周人天神的這兩種性質在周代文本中並不易區分，但對於我們的問題來說，兩者的差別非同小可。

湯武革命的釋義史恰恰反映出**自然的和道義的**兩個基本的解釋方向。若按自然性的解釋，湯與夏桀，武與殷紂的更替只是有如時節變換，即便民不聊生，也是統治能力和天時地利諸因素造成；自然性的革命釋義(如易學象數派)的要點是，革命要重時機，有如四際之革變，其時機自然而然，恰到時處，如今人徐志銳所謂「變革之事去舊取新事關重大不可輕易進行，……到了非革之日才能進行變革」。[44]

> 四時相代實相革，期無或爽，信也。湯武革命，天人皆應，亦信也。不信則不能革。故時之所關甚大，此其義也。[45]

這裏沒有道義性的釋義，信與時機相關，而非與仁義相關。這種「革」的釋義重時節性的「變更」、「變動」，所謂「三十年為一世，可更革也」。若與道義的革命釋義相區別，可用《易經．革卦》九四中的**「改命」**(改變天命王權)來表達，其義有如自然生命的興衰，政權相替是自然事件。

孟、荀的湯武革命釋義確立了道義性的釋義典範，他們的政治理念以仁義禮制為尚，其革命論自然也就是道義正當性的革命論。孟子對齊宣王問湯武革命的正當性的回

---

44. 參徐志銳，《周易大傳新注》，濟南：齊魯書社版，1988，頁309-310。
45. 尚秉和，《周易尚氏學》，北京：中華書局版，1980，頁224-225。

答是：

> 賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。[46]

荀子跟着說：

> 聖主沒，有執籍者罷不足以縣天下。天下無君，諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以為君師，然而暴國獨修安誅之。必不傷害無罪之民，誅暴國之君若誅獨夫。若是，則可謂能用天下矣，能用天下之謂王。湯、武非取天下也，修其道，行其義，與天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。[47]

按孟子的論說，政權相替基於國賊與行義者的區分。這就開了以後視湯武為聖人的先聲。荀子稱那些認為湯武弒君不義的論點為「世俗」之說，而非道義高見。孟荀對湯武革命的釋義已營構出道義革命論，其關鍵詞是**替天行義**，革命的對象是獨夫民賊，革命者就是有德之人，取得權位即為聖王。有論者說，湯武「革命」論的基本含義是「改朝換代，以武力推翻前朝，包括了對舊皇族的戮，……這是西方 revolution 的意義所沒有的」。[48]此說未得要領，革命作為政權轉移 (改朝換代) 的形式包括禪禪，「『革命』、『禪禪』、『素王』本來就是三位一體的不可分割的學說」。[49]如果革命與禪讓都是政權轉移方

46. 焦循，《孟子正義》，北京：中華書局版，1987，上卷，頁145。
47. 梁啟雄，《荀子簡釋》，北京：中華書局版，頁235。
48. 參陳建華，〈現代中國革命之源和「革命」話語的跨文化之旅〉，見《二十一世紀》，1997 (6)，頁103。
49. 蒙文通，〈孔子與今文學〉，同前，頁172；「禪讓說為一種說明君主政權權力來源之理論，亦可謂係一種轉移政權方式之純形式之說明」。馮友蘭，〈中國政治哲學

式的形式說明，「革命」論的基本含義就不是「改朝換代」(荀子所謂**「湯、武非取天下也」**)，而是改變（革）統治者的正當性法理（命），改變國家社會的道德基礎。「革命」論的基本含義也不是以暴力取得政權而有別於禪讓，因為，並非武力性改朝換代都可稱正當，不然，孟荀的湯武革命之正當性辯證沒有意義；孔子作《春秋》(按公羊傳)辯弒就沒有意義。根本上，對孟荀來說，湯武革命的性質是道義性的，而非單純政治性的。蒙文通指出，「孟荀是先否認桀紂所受的天命，然後提出湯武不弒篡。《易傳》則是承認桀紂所受的天命，但是卻認為這個天命是可以革去的，明確提出了『革命』的概念。」[50]這表明孟荀關注的不是革，而是統治是否正當。

漢代今文家的湯武革命釋義，一方面傳承了孟荀的道義性釋義，革命是為民除害，民為天下之心，今文家干寶釋「革之時大矣哉」說：

> 革天地，成四時；誅二叔，除民害；天下定，武功成，故「大矣哉」。[51]

另一方面是給予湯武革命以宗教性的解釋，對革命予以聖化。道義性釋義與宗教性釋義的不同在於：道義是正當的，並非一定是神聖的，宗教性的則是神聖的；道義性釋義的關鍵詞是「義」，漢代今文家的湯武革命宗教性釋義的關鍵詞是帝王作為聖人「受命」，干寶所謂「帝王之

與中國歷史中之實際政治〉，馮氏著，《三松堂學文集》，同前，頁401。

50. 蒙文通，〈孔子與今文學〉，同前，頁167，

51. 李鼎祚，《周易集解》，陳德述整理，成都：巴蜀書社版，1991，頁201。

興，必俟天命」。[52]聖人「受命」而革命，其正當性自然而然。齊詩家轅固生對湯武革命的釋義反映出順天說變為受命說：

> 夫桀紂荒亂，天下之心皆歸湯武，湯武因天下之心而誅桀紂，桀紂之民弗為使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？[53]

於是，湯武成為聖人，其歷史身位可與堯舜相齊。

> 虞翻曰：湯武謂乾，乾為聖人。天謂五，人謂三。四動，順五應三，故「順天應人」。[54]
>
> 干寶曰：夫子又為序卦，以明其承受之義。然則文王、周公所遭遇之運，武王、成王所先後之政，蒼精受命短長之期，備於此矣。……湯武逆取，非唐虞之跡，桀、紂之不君也。伊尹廢立，非從順之節，使太甲思愆也。……凡此皆聖賢所遭遇異時者也。……是以聖人之於天下也，同不是，異不非。百世以俟聖人而不惑，一以貫之。[55]

董仲舒《春秋繁露．堯舜不擅移湯武不專殺》以受命論來貫通道義論：

---

52. 干寶，〈晉武革命論〉。
53.《漢書。轅固傳》。
54. 李鼎祚，《周易集解》，同前，頁200。
55. 同上，頁361-362。

> 王者亦天之子也，天以天下予堯舜，堯舜受命於天而王天下，……儒者以湯、武為至賢大聖也，以為全道究義盡美者，故列之堯舜，謂之聖王，如法則之。[56]

革命是神聖的現世政治性行為，用馬克思主義的話語說，是進步階級推翻沒落階級，其政治行動的神聖性在於，革命者是正義或進步的化身，在今文家，革命者則是天命的化身。通過今文家的宗教性湯武革命釋義，《易傳．革卦》的「天地革而四時成」與人世之革的關係就成了受天命性的，革命是替天行道並改天換地的政治行為；既是宗教性的政治行動，必應有制度創新。鄭玄釋革曰：

> 革，改也。水火相息而更用事，猶王者受命，改正朔，易服色，故謂之革也。[57]

按先秦和漢儒的釋義，湯武革命已是道德－宗教革命，道德－宗教性的革命非法國大革命首創，可謂中國古已有之。從孟荀到今文家的湯武革命釋義學完成的道德－宗教義理的革命論，可稱之為左派儒教士的湯武革命論。

漢代今文家的孔子「素王」革命論　漢代今文家的革命論遠不止於湯武革命的釋義，按蒙文通說，漢代今文家的革命論包括〈齊詩〉「五際」革命說，〈京房易傳〉「四時」革命說和公羊家的孔子「素王」革命論，考〈齊詩〉

56. 蘇輿，《春秋繁露義證》，鍾哲點校，同前，頁 219-220。
57. 李鼎祚，《周易集解》，同前，頁 199。

「五際」革命說和〈京房易傳〉的「四時」革命說，與《易傳．革卦》的孟荀式釋義的類型相近，而公羊家的孔子「素王」革命論則大為不同。湯武革命的歷史事件及其釋義的宗教性，有因事件本身和湯武的身位帶來的拘限。公羊家的孔子**「素王」**革命論則突破了這一拘限，使儒家革命精神超逾了易傳湯武革命的歷史事件，進而推進了革命論的宗教性。

> 《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道安危。[58]

齊詩家翼奉此說主要將人世之革現象與陰陽、五際、災異諸自然現象相關聯，還是易傳革卦的思想類型，即依對自然革相的道德——宗教化解釋來論人世之革現象的法理。**《京房易傳》**的「四時」革命說也是如此。四時指春夏秋冬四種時氣，「四時」革命論把自然時氣的變更與社會倫理政治融構在一起，天地之氣的變化就是革命的法理：

> 生吉凶之義，始於五行，終於八卦。從無入有，見災於星辰也。從有入無，見象於陰陽。陰陽之義歲月也。歲月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地陰陽，運轉有無之象，配乎人事。八卦仰觀俯察在乎人，隱顯災祥在乎天，考天時、察人事在乎卦。
>
> 陰陽運行，一寒一暑，五行互用，一吉一

58.《漢書．翼奉傳》。

凶。以通神明之德，以類萬物之情。故易所以斷天下之理，定之以人倫明王道。八卦建，五氣，五常法象乾坤，順乎陰陽，以正君臣父子之義。[59]

〈齊詩〉「五際」革命說同樣如此：

五際，卯、酉、午、戌、亥也。陰陽終始際會之歲，於此則有變改之政也。

卯酉之際為革政，午亥之際為革命。神在天門，出入候聽。卯，《天保》也；酉，《祈父》也；午，《采芑》也；亥，《大明》也。亥為革命，一際也；亥又為天門，出入候聽，二際也；卯為陰陽交際，三際也；午為陽謝陰興，四際也；酉為陰盛陽微，五際也。

神在戌亥，司候帝王興衰得失，厥善則昌，厥惡則亡……。仲終季始，歷運變改，故可改元，所以順天道也。[60]

可見，「四時」、「五際」革命說依據的仍是自然秩序的變革，革命法理不過是天地通氣，是天時的自然法理所為，與《易傳．革卦》的思想結構相同，受「天地革而四時成」的天時自然法理的規約，而且注重的是革的時機。京房借孔子之口說：

59. 引自朱伯昆，《易學哲學史》，上卷，北京大學版，1986，141，頁144-145。
60. 引自王先謙，《詩三家義集疏》，下卷，北京：中華書局版，1987，頁549-550。

> 五行光明，四通變易，立節天地，若不變易，不能通氣。五行迭終，四時更廢，變動不居，周流六虛。上下無常，剛柔和易，不可以為典要，唯變所適。吉凶共列於位，進退明乎機要。易之變化，六爻不可據，以隨時所占。[61]

無論京易家和齊詩家革命論的道義－宗教性如何，總是在天時自然法理的結構之中。公羊家的革命論則不然，它在兩個方面突破了這種思想邏輯：首先，《公羊傳》的思想結構不是天時自然法理，而是民族歷史生成的法理(一王大法)；再有，革命家的中心形象不是湯、武，而是孔子。**儒家革命精神的主導形象從湯武轉換為孔子，在儒家思想史上有重大意義：湯武革命只是受天命行道，孔子革命則是受天命立法，這就根本突破了天時自然法理的思想結構**。因此，在我看，推進儒家革命論的，不是〈齊詩〉「五際」革命說和〈京房易傳〉「四時」革命說，而是公羊家的孔子「素王」革命論。

公羊家的孔子素王革命論的第一要義是**孔子書法的革命性**：在今文家看，六經為孔子所作，孔子造經也就是立大法；革命也是其所立之大法之一。按陳柱言，易傳革彖「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人。革之時義大矣哉！」是孔子所作，因而儒家革命論的這一經典話語是孔子的思想，亦為孔子的革命書法的證言。

孔子書法的革命性更重要的證明是作《春秋》：「孔子作春秋而亂臣賊子懼」，桀紂為亂臣賊子，孔子作《春

61.《京房易傳》，引自姜義華等編，《孔子：周秦漢晉文獻集》，上海：復旦大學版，1990，頁424-425。

秋》就可比之於湯武誅桀紂。**孔子的書寫（筆削）本身，就是革命行動**，且勝似湯武的革命行動。我等切莫以為孔子沒有去帶兵起事，就不算幹革命；不妨想一想馬克思的書寫的革命行動性勝過一百次起義。《公羊傳》闡發孔子作《春秋》的革命之旨，按陳柱言，乃開宗明義（釋「隱公元年春王正月」）：

> 孔子獨於春秋之首，著王正月之文，公羊以為王指文王，蓋以文王為受命之君；武王革命，實基於文王。[62]

革命家有兩種：幹革命的和說革命的。孔子作為素王是說革命的，素王樂堯舜之道，聖王復堯舜之道。孔子未復堯舜之道，但制春秋（革命論）之義，「以俟後聖」。於是，孔子取代湯武成為儒家革命精神的典範，成為後世一切革命家的精神之源。

公羊家的孔子素王革命論的第二要義是**孔子立革命義法**：湯武只是幹了一次革命，孔子通過作革命書(《春秋》)則為一切（或萬世）革命立法，兩者雖均為天子之事，但孔子更重要，因為，**湯武只是革命之史例，孔子則立革命之義例**。史例供援引，義例供效法，其意義自然非湯武可比擬。今文家說：孔子所立革命之義例，由孟子承之(「春秋天子之事也」)、公羊春秋獨傳之，推演新周王魯說，革命的目的才有了具體的指導。

《齊詩》講「革命」，《公羊》講「素王」。

---

62. 陳柱，《公羊家哲學》，同前，頁3。

> 但兩者是不能分割的，……如果沒有「革命」來「易姓改代」，聖人如何能受命而王。故只講「素王」而不講「革命」，稱王便失掉根據。反過來，如果沒有「素王」的「一王大法」，「革命」便將無所歸宿，故只講「革命」而不講「素王」，「革命」便失掉行動的目標。[63]

蒙文通此說講對了一半，實際上，有了素王的一王大法，「易姓改代」和聖人受命而王就都有了根據。孔子所立革命之義例的重大意義正在於，**革命不再只是歷史事件，也是現實乃至未來的應然之舉**。革命並非僅是遠古的成例，而是當今和未來之世的法理。

《公羊傳》中，討論弒、討的事例很多，湯武革命一類的史例已大為擴展了。湯武革命論的要點是：「順乎天而應乎人」，要解決的問題是弒、討與仁義禮制的關係。公羊家的基本論題是革命的歷史哲學，「受命」而革舊命的法理寓於民族歷史之中。《公羊傳》中大量討論戰爭的正當性和非正當性，旨在倡明革命之義法在「撥亂世」、「反諸正」，這被稱為「非常異議」。所謂「非常異議」，在我看，乃指孔子立革命義法具有神聖的天授性，與天有特殊的關係：

> 君子曷為春秋？撥亂也，反諸正，莫近於春秋。……制春秋之義以俟後聖，以君子之為，亦有樂乎此也！何休注：得麟之後，天下血書端門曰：趨作法，孔聖沒，周姬亡，慧東出；秦政

63. 蒙文通，〈孔子與今文學〉，同前，頁173-4。

> 起，胡破術，書記散，孔不絕。不複明日往視之，血書飛為赤烏烏，化為白書，署曰演孔圖中有作圖制法之狀。仰推天命，俯察時變，卻觀未來，豫解無窮，知漢當繼大亂之後，故作撥亂之法以授之。[64]

這就引出公羊家的孔子素王革命論的第三要義，亦是最為根本之義——**孔子受天命改制**：孔子革命的受天命與湯武革命的受天命不同之處首先在於，革命之正當性的宗教（神聖）支撐力大大加強。湯武革命論中的重點是「義」，即便按今文家宗教性的湯武受命論，其要義也限於「順天應人」，孔子素王革命論的重點是「受命」改制，孔子成為天授的革命立法者，革命與天道的關係通過孔子這一歷史身位得到具體的確定，而社會革命的理想方向也得以具體確定。顧頡剛說，「以前作天子的要『受命』(受上帝的撫有四方的命)，要『革命』(革去前代天子所受的命)。」[65]但命有上帝之命和五行之命，前者是絕對的，後者是相對的。素王作為受命者所受之命是絕對的上帝之命，這由魯門血書證明了。

受天命改制說是公羊家革命論中孔子素王說的精義所在：**「孔子作《春秋》，先正王而繫萬事，見素王之文焉。」**[66]素王之「素」指空位，即當為王而尚未為王，「素」之「當為」含義帶有的神聖道義力量從受天命而來，這神聖力量直接貫注於改制：**「《春秋》受命所先制者，改正朔，易服色，所以應天也。」**[67]因此，「素」王因天

64.《春秋公羊傳何氏解詁》，卷廿八，台北：中華書局版，1992，頁6。
65. 顧頡剛，《漢代學術史略》，北京：東方版，1996，頁2。
66.《漢書．董仲舒傳》。
67. 同上。

授使命而帶有神聖的制法力量，與現存政制和王權的正當性構成緊張。革命的前提正是：德與位的分離。若德者在位的話，革命是沒有理由的。革命起因於德者應當為王而沒有當王。於是，在道德與政權之間就出現了張力，這本是自孟子以來討論湯武的義與不義的主要動源。公羊家革命論的孔子素王說不過加強了德的宗教法理。有德無位而應當為王者才是「素王」，「素王」與革命因此乃二而一之義，「使孔子成為與現實在位的統治者相對立的有聖德之王」。[68]「素王」當有政權而沒有政權者，而沒有政權要奪取政權，捨革命之途可耶？孔子的地位變了，不再是君子，而是傳天道的革命者素王、預言家、先知。對公羊子以「君子樂道堯舜之道」言孔子，何休以為僅是「作傳者謙不敢斥夫子所為作意也」。[69]以為孔子只不過是「教授老儒」，實是吊書袋之見。[70]「素王」規定了孔子的神權政治性形象，這種孔子形象在緯書中最為顯眼。但今文家的孔子是政治化的神人，而非耶穌、釋伽牟尼一類的宗教性神人：「孔子在中國文化中所扮演的『教化之主』和殉道者角色與耶穌基督、釋伽牟尼和默罕穆德都不同，……孔子作為聖人 (受命而王) 的標誌，與三皇五帝等歷代聖王無異，……顯示了他『制作定世運符』的政治教主特徵。」[71]孔子是否與默罕穆德不同，當值得考慮；

68. 參蔣慶，《公羊學引論》，沈陽：遼寧教育版，1996，頁 128。
69.《春秋公羊傳何氏解詁》，卷廿八，同上，頁 7。
70. 這類洞識貧乏的說法亦見於西方哲人，據說，孔子的局限在於：「面對邪惡和失敗，他只是莊嚴地悲嘆和忍受，而沒有從痛苦的深淵中得到任何促動力。」參 K. Jaspers，《蘇格拉底、佛陀、孔子和耶穌》，李瑜青，胡學東譯，合肥：安徽文藝版，1991，頁 178。
71. 尤德熙，《超越神話：緯書政治神話研究》，北京：東方版，1996，頁 267。緯書中的革命思想亦是儒家革命論的一大資源，不過，其論與公羊家一致；參安居香山，《緯書與中國神秘思想》，田人隆譯，石家莊：河北人民版，1991，頁 130-138。

與耶穌基督、釋伽牟尼不同，則皎皎然也。革命家——聖王的空位（素王）導致的兩種法之間的衝突與基督作為上帝之子導致的兩種法之間的衝突根本不同：孔子為素王，其身位攜帶理想法(萬世法)，現實歷史中，有志於復興堯舜之道者，皆可效法。效法孔子與效法基督不同，效法孔子意味着通過受命－革命而成為聖王，而非成為個體生命之罪性（人性之脆弱和偶在性）得救之人。

素王既無位，就是布衣。孔子的革命家身份因此與湯武不同。湯武革命是「貴族革暴君之命」、「貴族代嬗之政」。[72]貴族革命，德不成問題，困難是打破了禮制秩序。布衣革命，德是一個問題，受命的證明因此甚為關鍵。從純形式的角度說，受命必顯於德，因為天命之顯即為德。「受命」論不見於湯武論，卻漫於今文家革命論，並非沒有因由。布衣革命起於劉邦，牟宗三以為「曠古以來所未有」，「歷史上之一變局」，「其主要意義，則為象徵封建貴族政治之正式結束，以及君主專制政治之正式開始。」[73]與此同時，今文家革命論提出孔子作為布衣革命立法家「受命」改制（革政），也可以說是曠古以來所未有，思想史上之一大變局。更重要的是，這種「受命」論是以民族性的歷史敍述（魯史）出現的，受命的道義性就與民族的歷史性使命連接起來。儒家革命精神既具民族性，又具普世道義性的原因，正在於此：

> 春秋王魯，記隱公以為始受命王，因儀父先與隱公盟，可假以見褒貶之法。譬若隱公受命而

72. 參柳詒徵，《中國文化史》，卷上，同前，頁89。
73. 牟宗三，〈政道與治道〉，見牟宗三，《道德理想主義的重建》，同前，頁102。

王，諸侯有倡始先歸之者，當進而封之以率其後。[74]

「受命」於天，而非既有的德位成為革命正當性的根據，是素王革命論的重大意義所在，儒家革命論的革命領袖德性論因此向先知先覺論推移，革命領袖當有超凡的道德直覺。孟子已開革命領袖的超凡的道德直覺論證之先河，即他提出的「伊尹先知先覺」說：

伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。……天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也。予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？(後儒注曰：天欲使先知之人悟後知之人。我先悟覺者也，我欲以此仁義之道覺悟未知之民。非我悟之，將誰教乎。)[75]

這種精神不有些像馬克思主義的啟蒙精神？不，應該說，馬克思主義的啟蒙精神有些像佐湯革命的伊尹精神。伊尹在史中身價一直頗高，據說「蓋尹之志願，專在改進當時之社會。不但不為一己之權利，不為成湯之權利，並亦不必推翻夏之政府。苟夏之政府能用其言，行其志，亦可以出於和平之改革」。[76]然而，「湯三使往聘之」後，伊

74.《春秋公羊傳何氏解詁》，卷一，同前，頁14。
75. 焦循，《孟子正義》，同前，下卷，頁653-654。
76. 柳詒徵，《中國文化史》，卷上，上海：東方中心版，1996，頁92。

尹「幡然」助湯幹了一場暴力革命。在政治典範的譜系上，孔子形象前接伊尹。革命家「伊尹生空桑，長而賢。……湯得伊尹，祓之於廟，爓以爟火，以犧猳」。[77]在儒家思想中，伊尹被視之如神人；在緯書中，孔子亦生於「空桑」，與伊尹一樣是先知先覺，承受命改制大任。儒家革命論的革命家典範從湯武轉向伊、孔，因於革命的理據和目的的變動：順天應人轉變為受命改制。由於孔子的神人身分已非一般的革命家，而是替天制法，啟聖王出，替天行道，公羊家的孔子素王革命論必引出**制度創新論**，這是湯武革命論所沒有的。蒙文通先生尤其強調了制度創新在孔子革命論中的重要性，捨此，就不能把握孔子的革命精神的要義，孔子先聖的「微言」這一革命的酵素：

> 微言的內容是「經世之志」，是「天子之事」，是「一王大法」，是新的一套理論，是繼周損益的一套創造性的革新的制度，這和宋儒所謂性命之道才是微言的意思全然不同。這套制度要見於禮家如兩戴記之類，而《春秋》家和《公羊》只空言其義，見不出甚麼具體制度，所以大家就以為是非常可怪之論。[78]

公羊家的孔子素王革命論的第四要義是**孔子以民族性文教之道顯普世之道**。孔子的革命義法聯結了天道與中國民族體的治道：中國的治道以堯舜之制為正道，革命的必要性和正當性也在於，一旦中國偏離堯舜之道，或夷狄進

77.《呂氏春秋．本味》。
78. 蒙文通，〈孔子與今文學〉，同前，頁 162。

逼威脅到堯舜之道，就當有聖王撥亂反正。

> 《公羊傳》隱公六年：不與夷狄之執中國也。何休注：中國者，禮義之國也。執者，治文也。君子不使無禮義制有禮義。故絕不言執，正之言伐也。執天子大夫而以中國正之者，執中國尚不可，況執天子大夫乎？所以，降夷狄，尊天子，為順辭。[79]

這段論述可視為三科的經線：中國為禮義之國，這是天命所予。儒家革命者的使命是保守這一禮儀之制，是為承天命。何休之論看似僅在為漢室政權提供正當性，但漢室撥亂反正（反秦制偏離周制）是復興堯舜之道，而且依孔子制法而為（**「聖漢受命而王，德如堯舜之知孔子為制作」**），公羊家根本不認可一姓萬世為王的正當性，又豈會只為劉漢提供正當性論說？因而，為漢室政權提供正當性，根本動機是為堯舜之道提供正當性。從儒家革命論的演化來看，文化民族主義精神是一重要內核，由此可以理解，一但三代之制有危，就必有儒家革命論興。

如果人們知道當今還在用的「撥亂反正」一詞的歷史文化蘊涵，辨析毛澤東新政與復舜堯之道的關聯（「六億神州盡舜堯」），就必當考慮：現代中國革命精神的完美性追求是否真由西方啟蒙運動而來，是否可能源於端門受命和魯門血書，源於革命立法家孔子的微言。

心學成聖論與儒家革命精神　儒家革命精神發展史的下

79.《春秋公羊傳何氏解詁》，卷三，同前，頁7。

一個重要環節本身就是革命性的：**陸王心學促成儒家革命精神的個體轉化**，法聖王變為當聖王、法聖人變為做聖人。這是公羊家一路革命精神論的重大推進，公羊家革命論的核心是「素王」論，「素王」受命於天，成為聖人，關鍵在於有聖心，即以先知先覺之心承天予之道——堯舜之道。「素王」論因此已孕含了儒家革命者的心性論：「革命者，必先正己而後能正人。故不先自正者，春秋譏之。」[80] 但公羊、緯書的素王只是**唯一**「素王」，即孔子；在陸王心學的思想中，**「素王」成為心性論的「素王」**，人人只要明心見性，就可成為「素王」，因而革命精神在陸王心學中得到重大的推演。

心學成聖論的第一要義是**人人可成聖人**：通過立大志、直訴心性，與天相通，天地萬物備於我，就可成為先知先覺。先知先覺原是孟子用於描述伊尹和孔子的，如今用於「我」，「我」成為「孔子」、「伊尹」就成為儒家的人生律令。孟子一路心性學與革命精神之關係就打通了。因而，陸九淵的「人孰無心，道不外索」[81] 的思想具有革命性，把道置於儒者個體的「我」心，使**聖人的歷史性（孔子）轉化為個體的現在性**：

> 道未有外乎其心者，自可欲之善，至於大而化之聖，聖而不可知之神，皆吾心也。[82]
>
> 四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同

80. 陳柱，《公羊家哲學》，同前，頁 7。
81.《陸九淵集．與舒西美》，鍾哲點校，北京：中華書局版，1980，頁 63。
82.《陸九淵集．敬齋記》，同前，頁 227。

> 此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。[83]

在今文家革命論中，因孔子與天道(孟子、公羊、春秋緯、孝經緯)的特殊關係，包含**唯有**孔子為聖人的思想。象山的思想排開了孔子聖人的歷史規定性和唯一性，則人人可成聖人，人人可以自居為「素王」。

心學成聖論的第二要義是**內在革命論－明心見性成聖人**：可當聖人與成聖人還不是一回事，成聖人需內在的革命功夫，即通過修身成為先知先覺。孔子是「天縱之聖」，象山的放心成聖改造了**聖人的生成結構**——「天縱之聖」成為自成之聖，可謂一場內在革命。

成聖當然得以先聖典範為祈向，中國古代思想中的聖人理念雖然蕪雜，但儒家的聖人理念還是明確的。依我夏蟲之見，屬今文學的韓詩家韓嬰述儒家聖人之心最為全面：

> 孔子抱聖人之心，彷徨乎道德之域，逍遙乎無形之鄉，倚天理，觀人情，明終始，知得失。故興仁義，厥世利，以持之。於時周室微，王道絕，諸侯力政，強劫弱，眾暴寡，百姓靡安，莫之紀綱，禮儀廢壞，人倫不理。於是孔子自東自西，自南自北，匍匐救之。[84]

此聖人之心的文化蘊涵源於三代，庋藏於儒家要經：

83.《陸九淵集．雜說》，同前，頁273。
84. 許維遹校釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局版，1980，頁165。

> 子張問曰：「聖人受命，必受諸天。而《書》云『受終於文祖』，何也？」孔子曰：「受命於天者，湯武是也；受命於人者，舜、禹是也。夫不讀《詩》、《書》、《易》、《春秋》，則不知聖人之心，又無以別堯、舜之禪，湯、武之伐也。」[85]

這種聖人之心的氣質是由些甚麼要素構成的？在我看，要素有三：一，明心見天理（自然之法則）；二，濟世救民（「博施於民，而能濟衆」）；三，保三代文教之制的擔當。從韓嬰和〈孔叢子〉對聖人之心的描述看，這三要素是統一體，成聖人就要在精神上懷有這三重精神質料。儒家心性之學的修身論絕非如某些現代儒生所說，僅有第一重要素。一些漢語神學家喜歡將儒家心學與路德思想視為同道，胡亂比附，實在搞錯，就因為沒有看到心性論中的後兩個層面。白虎通宗教會議擬定的儒教文件中論聖人四章，開首述明：**「聖人者何？聖者，通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。」**隨後馬上就列禹湯文武周公諸聖人，舉其事功。[86]因而，聖人與天地通的含義看似形而上學式的，實則有具體規定，禹湯文武周公諸聖人的事功在於「博施於民，而能濟衆」和保三代文教之制的擔當，就是儒家聖人與天地通的具體含義。枵腹空談性理，不談保三代文教之制的擔當和事功，的確未得儒家聖人之心的要領。

85.〈孔叢子〉，引自姜義華等編，《孔子：周秦漢晉文獻集》，同前，頁360。
86. 參陳立，《白虎通疏證》，吳則虞點校，北京：中華書局版，1994，頁334-336。

在聖人之心的精神要素方面，象山並未有新的發明，重在成聖人之成 (becoming) 的盡心上下功夫。

> 滯人之妄，則復乎天者自爾微；盡己之心，則交乎物者無或累。……人妄既滌，天理自全，退藏於密微之地，復乎天而已。由是而吉凶之患與民同之，而己之心無不盡。[87]

修身就是把個我造就成聖人，就是與孔子同身位，這身位是**聖人以三代文教之制濟天下的生存位置**：聖人的在體性品質不僅是不在個人的生死禍福中沉浮，而且當存禮教制度以教民。[88] 象山辨儒佛書中說得清楚：

> 釋氏之所憐憫者，為未出於輪迴，生死相續，謂之生死海裏浮沉。若吾儒中聖賢，豈皆只在他生死海裏浮沉也？彼之所憐憫者，吾之聖賢無有也。然其教不為欲免此而起，故其說不主此也。故釋氏之所憐憫者，吾之聖賢無之；吾儒之所病者，釋氏之聖賢則有之。試使釋氏之聖賢，而繩以春秋之法，童子知其不免矣。從其教之所由起者觀之，則儒釋之辨，公私義利之別，判然截然，有不可同者矣。[89]

87.《陸九淵集．聖人以此洗心退藏於密吉凶與民同患神以知來知以藏往》，同前，頁227。

88. 陳弱水對孔孟內聖觀的分析頗精審，但卻未強調聖人之心的華夏制度擔當層面。參陳弱水，〈「內聖外王」原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，見《史學評論》，台北，1981 (3)，頁85-93。

89.《陸九淵集．與王順伯》，同前，頁17。

成聖人得有**「覆載萬物之能，猶有待聖人」**的感覺。聖人身位以行禮教理想為擔當，必與現實政治有張力，儒聖的在世使命感就從這種張力中產生出來，成聖人不生素聖王感才怪哉。

因此，心學成聖論的第三要義是**聖人使天下成為三代禮教化的天下**：

> 覆載萬物之能，猶有待聖人。聖人之政，有以當天地之心。則諸福百祥以嘉慶之，有以失天地之心，則妖孽災異以警懼之，彼其望於聖人以成其能者，何其至耶？無它，無私焉而極天下之大也。聖人膺裁成輔相之任秉參贊變理之權，道奚而可與天地殊？心奚而可與天地異？[90]
>
> 聖人貴中國，賤夷狄，非私中國也。中國得天地中和之氣，固禮義之所在。貴中國者，非貴中國也，貴禮義也。雖更衰亂，先王之典刑猶存，流風遺俗，未盡泯然也。夷狄盛強，吞併小國，將乘其氣力以憑陵諸夏，是禮義將無所措矣，此聖人之大憂也。[91]

象山也有一派公羊家言，絕非偶然。公羊家的科旨在象山處是聖人之憂，說明成聖之學絕非僅涉修身養性，最終是要以三代禮教德化世界。心學的內聖論最終的落腳處必然是外王，內聖外王根本就是儒家革命精神的核心，而這核心中的要核與華夏政制文教一命相息。就聖人之心的

90.《陸九淵集．天地設位聖人成能人謀鬼謀百姓》，同前，頁343。
91.《陸九淵集．大學春秋講義》，同前，頁277。

精神質料看，最重要的是聖人之心的第三要素：保三代文教之制的擔當。常言說，儒家講濟世救民，其實此語不準確。凡宗教都講濟世救民，僅拈出濟世救民不足以顯儒家本色，還要看用甚麼救，如何濟。儒家的濟世救民重點落在養民和教民，所謂民生和教化，而教化就是以作為國家宗教的禮制規導國民。馬一浮講得清楚：

> 禮樂教化，心之發也；典章文物，心之著也；家齊國治而天下平，心之推也。心之德其盛矣乎！二帝三王存此心也，夏桀商受亡此心者也。……存則亡，亡則亂。治亂之分，顧其心之存不存如何耳。[92]

革命精神總是以理想與現實的距離為起點的，在儒家看來，理想就是三代之制，因而，作為儒家革命精神的聖人之心總是以三代之制為起點的。今儒講聖人之心喜歡本體論化，這是受西方哲學的刺激，一如宋明儒講此心的心性論，是受佛學的刺激；但無論心性化還是本體論化，這吾心即儒心，即是外王之心。「王」義的根本是儒家德政制度的施行（「王也者，盡制者也」《荀子．覇學》），或公羊家所謂「仁德的化育養成」。[93]這種王制就是儒心所承的歷史地顯現於三代之制的天道，復三代之制就是外王的事功。宋儒非議漢儒的孔子素王論，並非在非議聖人當為王者意，而在於拒絕漢儒講孔子的素王制法時限於為漢制法說，不滿漢儒不夠強調孔子素王的百世之師意，王晢有

92. 馬一浮，《復性書院講錄》，台北：廣文書局版，1971，頁38。
93. 參蔣慶，《公羊學引論》，同前，頁119。

言：「聖人大典，將垂之萬世以為法，又豈止一漢朝乎？若以衰世論之，則可以撥亂而規正。若以治世言之，則可以潤色乎王道，無施不可也。」[94]

陳弱水反駁有今人視心學為儒家的自由思想的論點時說：「儒家『內聖外王』式政治思想與西方自由主義最大的差別是；它所關心的焦點在於如何實現『權力的可能善果』，而不在如何防制『權力的惡果』。」[95]在我看，恐未必盡然。自由主義的政治理念是，不把某一人生的價值理念變成社會法權性地強行在制度安排上實現之。儒家政治思想則相反，總是以儒家道德理想為天下的正道，而此道又偏偏是關乎國家社稷的，這裏並沒有給個體的人生意義抉釋的自由，而是統一的道義理念。象山辨儒佛時說，儒哲「皆主於經世」，經世的法則是循儒道：

> 吾儒之道乃至天下之常道，它是別有妙道？謂之典常，謂之彝倫。蓋天下之所共由，斯民之所日用，此道一而已矣，不可改頭換面。[96]

以此聖人之心經世，就必引出總體性的道德革命。若聖人成為革命者（素王），成為為萬世立法者，則必推行全民道德革命。在我看，這才是內聖外王論的要津。**內聖與外王的關係，就現代政治思想的問題意識來說，乃是必然的道德專治社會**。毛的新政有文化大革命，何足怪哉，又豈是法國大革命的遺傳！

---

94. 引自宋鼎宗，《春秋宋學發微》，台北：文史哲版，1986，頁228。
95. 陳弱水，〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，劉岱編，《理想與現實》，北京三聯版，1991，頁231。
96.《陸九淵集．與王順伯》，同前，頁20。

「內聖外王」本道家語，指君人南面術之神明狀：

> 《莊子・天下篇》：「神何由降？明何由出？聖有所王，王有所成，皆原於一。」聖王之與神明，同義而殊稱耳。……蓋聖者，通也，道也。王者大也，明也。君人者，掩其聰明，深藏而不可測，此之為「內聖」。……顯其度數，尊高而不可逾，此之為「外王」。[97]

道家的聖人論本質上是一種才性論，通達「情性之理」。[98]儒家以己德推衍內聖外王，聖為聖賢，王為統治，顯出與道家不同品格的政治哲學，就本文的論題而言，重要的是要看到，心學成聖論具有德性政治統治性質，絕非某些今儒所謂「精神哲學」(這不過是佛學化或海德格爾化的心性之學)。心學不是只講個體的修養，儒家的個體修養受「治國平天下」規定，「大學之道」本就是以治國論起、治國論終的循環論述：**「古之欲明明德於天下者，先治其國，……身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人壹是皆以修身為本。」**[99]儒家修身論實際可以說是成素王論，「心性之學與經世之學本無涇渭分明的界限」。[100]成聖人論在儒家革命精神演化史上的意義也就不難估量了。

陽明在心學路線上的革命性推進究竟何在？是陽明在

---

97. 張舜徽，《周秦道論發微》，北京：中華書局版，1982，頁65。
98. 參湯一介，《儒道釋與內在超越問題》，南昌：江西人民版，1991。
99.《白話注解四書》，郁政民校勘，西安：華岳文藝版，1988，頁2-3。
100. 參余敦康，《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》，同前，頁119；亦參張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，見《近世中國經世思想研討會論文集》，台北：中研院近代史所版，1984，頁3-19。

事功方面 (包括傳授) 顯出的精神氣質嗎？[101] 初看起來，陽明「心即道」的論點不過重複了陸氏的成聖心教：

> 道即是天，若識得時，何莫非道？人但各以其一隅之見認定，以為道止如此，所以不同。若解向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。亙古亙今，無終無始，更有甚同異。心即道，道即天，知心則知道、知天。[102]

依我看，陽明在心學路線上的革命性推進是陸氏的聖人**成法的性情化**，將成聖人功夫落實在常人的個體性情。進而，革命精神所依據的心性工夫便易多了。

> 夫良知即是道，良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。若無有物欲牽蔽，但循着良知，發用流行將去，即無不是道。[103]

今文家的宗教性革命論的正當性前提是受命，受命是天予的命。在陸學中，如前所述，受命論轉化為成命論。在王學中，由於「道即性即命」、「從本原上説天命，於人則命便謂之性，率性而則性便謂之道」，[104] 命、性、道三者為一，成聖人精神的個我性情加強了，不再是成命論，而是「造命」論 (化用左派王學的一個用語[105]) 。聖

101. 「王陽明未嘗修史，卻是以其事功創造歷史。……而其赫赫事功，又何嘗不出自其精神哲學？」徐梵澄，《陸王學述：一系精神哲學》，上海：遠東版，1994，頁76。
102. 王陽明，《傳習錄．上》，《王陽明全集》，上卷，上海古籍版，1992，頁21。
103. 王陽明，《傳習錄．中．答陸原靜書》，同上，頁69。
104. 王陽明，《傳習錄．上》，同上，頁37。
105. 參楊國榮，《王學通論》，上海：三聯版，1990，頁125以下。

人精神更加不受先聖人格的規約，陸學的成聖人已突破公羊家的唯一聖人說，王學則使人人可當聖人說具體化為率性成聖，成聖人便不拘一格：

> 問：「良知一而已：文王作彖，周公系爻，孔子贊易，何以各自看理不同？」先生曰：「聖人何能拘得死格？大要出於良知同，便各為說何害？」[106]
>
> 聖人教人，不是個束縛他通做一般：只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他。人之才氣如何同得。[107]
>
> 聖人之所以為聖人，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。……然聖人之才力，亦是大小不同，猶金之分兩有輕重。……才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人。[108]

在理學，天理人欲兩分，成聖人的性情就多少受約束。王陽明否定天理人心的兩分，「今日道心為主而人心聽命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」[109]與成聖之道的性情化相關，陽明對存三代制度的儒家傳統也予性情化的解釋：

> 唐、虞以上之治，後世不可復也，略之可也；三代以下之治，後世不可法也，削之可也；

106. 王陽明，《傳習錄．下》，同前，頁112。
107. 同上，頁104。
108. 王陽明，《傳習錄．上》，同上，頁27。
109. 同上，頁7。

> 惟三代之治可行。然而世之論三代者不明其本，而徒事其末，則亦不可復矣！[110]

這樣，公羊家的繼周損益的制度創新精神也就加強了。個體的心性即天命，按內聖外王的邏輯，也就人人本心有素王感，而王者的盡制或德政的創制，就完全依率性造命當聖王的個體才性。按此精神，現代儒生哪裏有理據指責毛的新政以及史無前例的文化大革命。

王學的率性造命成聖論因此擴展了儒家精神革命的氣質意涵，最重要的是造就了唯性命論的精神氣質，這氣質乃是所謂狂者胸次。對狂者的解釋，有論者強調超事功的一面，但對儒者的擔當來說，強調超事功不啻把儒家的聖人之心佛化了，這與王氏的聖人學之意並不相符。陽明有言：**「狂者志存古人，一切紛囂俗染不足以累其心，真有鳳凰千仞之意，一克念即聖人矣。」**[111] 不為「紛囂俗染」所累指的應是聖人的率性造命，依自不依他，而非超事功。[112] 左派王學的掌門人王畿講得清楚：

> 狂者之意，只是要做聖人。……夫聖人所以為聖，精神命脈，全體內用，不求知於人，故常常自見己過，不自滿假，日進於無疆。鄉願惟以媚世為心，全體精神盡從外面照管，故自以為是，而不可與入堯舜之道。
>
> 賢者自信本心，是是非非，一毫不從人轉

110. 同上，頁 10。
111. 引自陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：人民版，1991，頁 255。
112. 參鄭元忠，《王陽明聖學探討》，台北：中正書局版，1975，頁 252-254。

換。[113]

如此率性造命而依自不依他的狂者，並未放棄「聖人以道濟天下」的儒家傳統人生律令。才性與天命一體，而才性之成德，也就成為天命，或自造天命。從此，狂者精神成為儒家革命精神的氣質因素，「自非聖人崛起，以至仁大義立千年之人極，何足以制其狂流哉？」[114]儒家革命精神最終在狂者精神上完成其精神構造。按內聖外王的理路，如此狂者胸次當憂憂然於天地之間，行全面改造社會的事功，不當革命家才怪。

「一克」為聖人，狂者胸次與儒家革命家的關係，可證之以近代以來諸大儒的救世精神。[115]狂者胸次是達到聖人的階次，狂者為准聖人感，或素聖人，聖人的空位要通過辟「邪說」，「翼聖道」，體「民物之痛」，救萬衆於「陷溺之禍」來居為己有。康長素受王陽明影響，明己心，「靜坐時勿見天地萬物皆我一體，大放光明，自以為聖人，則攷喜而笑，勿思蒼生困苦，則悶然而哭……」[116]遂行改制之舉。公羊學與心學的融構在康子的個體人格身上實現了，其時，中國正進入另一個觸發革命精神的時代。

現代性語境中中西革命觀的相互格義　儒家革命論自漢以後不再是顯論，其因如前所論，主要在於華夏帝國未

113. 引自梁文甫，〈左派王學〉，見《梁文甫文集》，上卷，鄭州：河南人民版，1985，頁416-417。
114. 王船山，《讀通鑒論》，卷十九。
115. 參墨子刻，《擺脫困境：新儒學與中國政治文化的演進》，顏世安、高華、黃東蘭譯，南京：江蘇人民版，1990，頁146以下。張灝，《烈士精神與批判意識：譚嗣同思想的分析》，台北：聯經版，1988，頁39-42。
116. 參施忠連，〈康有為與陸王心學〉，見《中國哲學》，1984 (11)，頁231-2。

遇到制度正當性危機。朝代的更替是政權的更換，制度理念及正當性形式沒有變。然而，佛教義理入華，對作為國家宗教的儒教的義理有很大的衝擊，以致促動了儒家革命精神氣質的演化。沒有佛理的衝擊，陸王心性聖學不會成為這個樣子。

現代「革命」論據說經日人用「革命」(kakumei) 譯 revolution，再引入中國思想界而成為顯論。[117]這一論斷並不準確，按今文家的觀點，康子的孔子改制論已是一種革命論。這裏的問題是，近代西方的revolution論進入中國思想導致了甚麼樣的思想變化。由於革命論本是儒家的正統學說，西語 revolution 經 kakumei 譯入中國思想界時，發生的就只會是一場「革命」的相互格義。

當晚清時代中西思想相遇時，公羊學已成顯學。公羊學復興是在宋明理－心學的豐富發展的思想背境中出現的，雖然清儒貶宋學，宋學仍是儒生的當然修養。從文教制度角度看，漢宋兩學已是儒學的基本思想質料。因而，儒家革命精神的兩大思想資源的融構，是儒生應對制度危機的思想基礎，也是儒家革命精神與西方近代革命思想相互格義的思想基礎。梁任公回憶說：

> 進到時務學堂以後，譚壯飛先生嗣同，唐紱丞先生才常和我都在堂中教授。我們的教學法有兩面旗幟：一是陸、王派的修養論；一是借公羊、孟子發揮民權的政治論。從今日看起來，教法雖很幼稚，但是給同學們的「煙士披里純」卻

117. 參高名凱、劉正埮，《現代漢語外來詞研究》，北京：文字改革版，1958，頁83以下；陳建華，〈現代中國革命之源和「革命」話語的跨文化之旅〉，同前。

> 不小。開學幾個月後，同學們的思想不知不覺就起劇烈變化，他們像得了一種新信仰，不獨自己受用，而努力向外宣傳，……於是引起很大的反動，為後成戊戌政變時最有力的口實。[118]

晚清在野的思想都受儒家革命精神支配，但革命精神一致，不等於革命的改制設想一致。在古代儒家革命精神中，改制之本在損益三代之制，而現代儒家革命精神的歷史動因是西方政制的衝擊，從而出現改制上的重大分歧，自由或平等的理念與三代理念的關係至難擺平。前文已提及，康、孫、蔣、毛、梁、熊、蒙、牟的儒家革命精神的氣質同一，對新華夏（現代民族國家）制度的選擇卻不同。這一現象使我們在分析儒家革命精神與西方近代革命思想的相互格義時得關注制度重建(為了民族國家的建構)與革命精神的關係。

通過前面的考察，我清理出儒家革命精神的基本結構：今文家塑造的素王精神和陸王心學塑造的成聖人精神。但儒家思想內部一直存在制度論爭：周公與孔子的地位之爭和復三代或損益三代之爭。一般說，儒家革命精神倡孔子優位說和損益三代說，但歷史中的情形可能複雜得多，比如王莽的革命論就以周公為制度創新的符號。[119]毛澤東新政批孔卻未批周公，文革後期有「周公恐懼流言日」的最高指示。儒家革命精神的改制之依，實際上在周代政制的傳承方式上多有論爭。在晚清思想界，**制度論爭是由西方政制的衝擊挑起的**：在與西方國家相遇之前，儒

118. 引自亓冰鋒，《清末革命與君憲的論爭》，台北：商務版，1966，頁65。
119. 參李孝悌，〈托古改制：歷代政治改革的理想〉，見鄭欽仁編，《立國的宏規：制度篇》，台北：聯經版，1982，頁471-480。

家作為華夏帝國的守護人，最強調的就是儒家禮制的優位性。西方思想逼使儒生面對制度的多樣性，這使儒生內部出現新的思想衝突。儒家革命精神內部的改制衝突的多樣化擴展，是現代儒家革命論的主要特徵。華夏帝國在兩千餘年的演進中，儘管不斷受到異族入主中原的威脅，華夏政制的正當性並未受到挑釁。佛教入華帶來的不是政制上的威脅，而是生命論的挑戰，前引陸象山的儒佛之辨，已顯明了這一點。[120] 三代政教制度在現代性語境中，才第一次面臨正當性危機：民族生命與政教制度出現破裂，如馮友蘭看到的，當中國儒生發現歐洲人有與中國至少程度相當的文明，「就開始不安了」。[121] 儒家思想本質上是一種民族性思想，即以華夏民族生命的文化生命與政教制度的維繫為思想的首要負擔。孫逸仙的三民主義，也是以華夏民族的政制理想為基礎的。[122] 因此，三代政教制度理想的危機，就是儒學的危機。

在制度危機中，不外兩種對付危機的思路：改制(變法) 與創制 (張三世)。問題是，在現代語境中，改制與創制都不再是單一的制度選擇：托古改制論有託華夏之古，亦有託西洋之古；亦有分托兩古：牟宗三所謂在「第一義之制度上」法華夏之古，在「第二義之制度上」法西洋之古 (所謂開出民主政制)。創制亦有所本：或本於華夏的大同理念，或本於西洋的自由或平等理念。但是，無

120. 蕭公權說，「倘魏晉時輸入者非天竺之佛教而為希臘之哲學或羅馬之法律，則此後千餘年之中國歷史必有絕對不同之發展。」 蕭公權，《中國政治思想史》，上卷，台北：聯經版，1993，頁429。牟宗三亦說：「佛教並無助於建國創制，是以佛教之輸入，待表示民族生命與文化生命之不合一，乃一長期之破裂與曲折」。牟宗三，〈略論道統，學統，政統〉，見氏著，《道德理想主義的重建》，同前，頁93。

121. 馮友蘭，《中國哲學簡史》，北京大學版，1985，頁223。

122. 參柳嶽生，《三民主義與春秋民族思想》，台北：三民主義研究所版，1967，頁1-8，63-73。

論改制還是創制論，均未脫儒家革命精神：即**以聖人心態改制或創制**。儒家革命精神與西方近代革命思想的相互格義體現為，儒家革命家在改制論爭中把論爭對手說成反革命或封建保守。

儒家革命精神與西方近代革命思想的相互格義更體現於改制方式，這裏才見出法國大革命的影響。以梁任公為例，梁任公在流亡期的革命論倡言制度的現代性更革。在〈釋革〉一文中，梁氏指出，「革」的含義有「改革」(reform) 和「革命」(revolution)：

> Revolution 者，若轉輪然，從根柢處掀翻之，而別造一新世界，如法國一千七百八十九年之 Revolution 是也。[123]

任公說，儒家文典中的「革命」一詞不足以用來譯 Revolution，因為，湯武革命的「革殷受命」，只是「王朝易姓」，而非眞的改制，改制與易姓與否無關；因此，日人用「革命」譯 revolution 是搞錯了。revolution 的意義重在「革」，是制度理念的改變 (梁氏稱為變革)，而非「天命」循環中的革「命」。但任公也承認《大易》的「革」義有兩義：改革或變革，他提倡的是「變革」義，稱「為今日救中國獨一無二之法門」。

> 今日之中國，必非補苴掇拾一二小節，模擬歐美日本現時所謂改革者，而遂可以善其後也。

123. 梁啟超，〈釋義〉，見夏曉虹編，《梁啟超文選》，卷上，北京：廣播電視版，1992，頁 171。

> 彼等皆曾經一度之大變革，舉其前此最腐敗之一大部分，忍苦痛而拔除之，其大體固已完善矣，而因以精益求精、備益求備。[124]

然而，這裏起支配作用的仍是公羊家為萬世開太平的精神，承接的是古典公羊學的張三世之旨，在現代的列國競爭語境中，帝制中國向民族國家的轉變，促成公羊家孔子式革命精神的煥發。儘管制度理念已經變了（「近百年來世界所謂變革者，其事業實與君主渺不相屬，……國民變革與王朝革命，其事固然不相，較較然也。」），梁氏的語式還是儒家聖人政治論的語式，公羊家的辭語：

> 毒蛇在手而憚斷腕，豺狼與道而問狐狸，彼尸居餘氣者又何焉？所最難堪者，我國民將被天然淘汰之禍，永沉淪於天演大圍之下，而萬劫不復耳！……變革云者，一國之民，舉其前此之現象而盡變盡革之，所謂「從前種種，譬猶昨日死；從後種種，譬猶今日生」(曾文正語)，其所關係者非在一事一物一姓一人。[125]

這種聖人心態和聖人語式，對毛澤東的影響，見於傳記，毛說年青時對《新民叢報》文讀得爛熟，可以背誦，想必也讀過此文。在二十年華時所記的《講堂錄》中，毛澤東寫道：

> 彼此人者，以天下萬事為身，而以一身一家

124. 同上，頁175。
125. 同上，頁174-5。

> 為腕。惟其愛天下萬世之誠也，是以不敢愛其身家。身家雖死，天下萬世固生，仁人之心安矣。[126]

成聖人心態和聖人語態，毛與梁是相通的。這豈是法國大革命精神的影響？法國大革命只修改了聖人革命論的制度論，就神聖革命精神而言，法國大革命的羅伯斯庇爾們與源遠流長的儒家聖人革命精神相比，顯得歷史資歷太淺了。

梁氏說春秋，以為「天地之公理，終不可無人以發明之也，故孔子發憤而作《春秋》，以行天子之事。」這是公羊家的慣辭，但梁氏在其論說中又加入了現代性思想的質料：

> 吾固言不能不變若天理也，變而日進於善者天理而加以人事也。積世積年積人積智，凡天下一事之成就，必經數日千年數百千萬人之智慧能力而始成也。積眾生之智慧能力久之，而聖人出焉，聖人出而眾生之智慧能力又增長焉。如是遞引遞進以致文明，此教之所以足貴也。《春秋》政治之效蓋以此也。[127]

可見，維新改良的任公以儒家革命精神來消化法國大革命的革命法理，革命之事仍天子之事，是道義——宗教化的社會改造。然而，問題的複雜性在於，西方現代性制

126. 轉引自陳晉，《毛澤東的文化性格》，同前，頁22。
127. 梁啟超，〈讀《春秋》界說〉，見葛懋春、蔣俊編，《梁啟超哲學思想論文集》，北京：北京大學版，1984，頁19、27。

度變革的理念和方式不是劃一的，法國大革命的理念和方式僅是其一，即人民民主的改制理念和道義——宗教化的改制方式。這一改制理念和改制方式與公羊家的革命思想有很高的親合性。依西方現代性制度變革的自由民主理念和方式，情形就不同了。同樣是任公，辛亥共和革命後顯然因對自由民主理念和改制方式有所了悟，革命觀為之一變，論「革命相續之原理及其惡果」，舉革命必復革命惡果十端，首端為：

> 天真未鑿者，則幾認革命為人生最高之天職，謂天生血性男子，只以供革命之用，無論何時，聞有革命事起，趨之若不及，苟有人焉以一語侵及革命二字之神聖者，即仇之若不共戴天。此種謬見深中於人心，則以極危險之革命認為日用飲食之事，亦固其所。……地載中國之土，只以供革命之廣場，天生中國之人，只以作革命之器械，試思斯國果作何狀，而斯民又作何狀者？[128]

梁任公的「反」革命論不僅脫離了法國革命論，也疏離了儒家革命精神，對聖人精神不再鍾情，表現出對個人自由和憲政政制的看重：

> 共和國之尤易倡革命者，雖自私之鄙夫，常托名國家以脅人，雖極野心者，常得宣言吾非欲

128. 梁啟超，〈革命相續之原理及其惡果〉，見葛懋春、蔣俊編，《梁啟超哲學思想論文集》，同前，頁 230、233。

> 居其位也。只須煽動響應，不必其果服屬於我，一革去其所欲革之目的物，則復得以統一共和等名義箝他人之口而制其命，而不復勞征伐，此真革命家之資也。……革命只能產出革命，決不能產出改良政治。改良政治自有其途轍，據國家正當之機關，以時消息其權限，使自專者無所得逞，舍此以外，皆斷潢絕港，行之未有能至者也。[129]

儒家革命精神與西方近代革命思想的相互格義絕不僅是思想性的，更是歷史行動性的。相互格義的歷史演化表明，一，儒家革命精神是中國現代性革命的精神基礎和選擇何種西方現代性改制方案的基礎；二，中國現代性革命偏向法國革命的人民民主理念，乃基於儒家革命精神傳統，現代儒家革命論與法國革命論的親和性說明了這一點(參第二節)。因此，中國現代性革命不是如顧彬所以為的那樣，是西方世俗化神聖革命的延續，而是儒家革命精神與西方世俗化神聖革命的歷史構合；三，**現代性制度變革的自由民主理念與儒家革命精神傳統不相融，這是儒家革命精神與西方近代革命思想的相互格義最重要的思想結果。**任公的思想轉折說明了這一點。

餘論：革命精神與聖人正義論　革命總是與社會制度相關，而社會制度變革之正當性的首要基礎是正義，先秦儒生的湯武革命之辯表明了這一點。伯爾曼指出，在每一次大革命中都可找到關於正義的救世主理想。[130]但正義

129. 同上，頁232、234。
130. 參伯爾曼，《法律與革命：西方法律傳統的形成》，賀衛方等譯，北京：中國大百科版，1993，頁25。

理念有不同的類別：人民正義論與自由民主正義論就是兩種相當不同的正義論，前者是**聖人正義論**，後者是程序正義論。聖人正義論總是訴諸總體的人民和並非基於個體權利的平等，程序正義論訴諸個體的自由平等。儒家革命精神的實質是聖人正義論，儒家革命論從孔(《易傳》)、孟(《萬章》)、荀(《王制》)經《公羊傳》、春秋緯、孝經緯到心學，聖人正義論乃一脈相承。聖人正義論排除了討論聖人正當性的可能和政制論辯的可能性，聖人心態或素聖王感先行佔據了道義的位置。柏拉圖講道義，講理想國(亞里士多德不講理想的國，儘管假定有一個理想國，即假定現存的任何政體都未能實現其正當性的原則)，考察國家制度的道德品質時，也要追究統治者是否純粹正義的人，再討論「內訌」(或革命)的問題，其論述形式是論辯，也注重政制的實際類型的分析和討論。[131] 論辯基於自由的辯難，而不可能基於聖人正義論的受命於天或率性造命。政治思想的這一形式特徵是極為重要的。儒家政治論與西方政治論的根本差異，不在於是否有民主政制理想，而在於政治論述的形式以及政體的類型論。

法國革命精神確與基督教精神的世俗轉化相關。但轉化的契機是甚麼？是民族國家的興起，以致阿倫特以為，西方革命是現代民族國家的產物，在現代社會之前並不存在革命。[132] 聖人正義論在西方政治思想中的出現，確與法國大革命有關，稱之為基督教的世俗化也可以。耶穌傳上帝的道，是神人式的「我在」(eigo eimi)語式：「我是道路，我是生命」。但耶穌不制世間法，在孤獨時的三大

131. 參柏拉圖，《理想國》，郭斌和、張竹明譯，北京：商務版，1986，頁314以下；柏拉圖，《政治家》，黃克劍譯，北京：廣播學院版，1994，頁101以下。
132. H. Arendt，《論革命》，New York，1963，頁2。

誘惑中，魔鬼以天下萬國交耶穌統治為引誘，遭耶穌拒絕。耶穌之道，是個體生命在偶在性和脆弱性生存中的得救，與政治或政制無涉。教會的政治功能，只在於對皇權的限制，而在教理上不染指政事。如果皇權想自稱為「藉上帝的恩寵」來支撐政體的正當性，教會就是有責任和權威的建制，制約皇權的正當性。[133] 啟蒙思想時代，出現了另一種正義訴求，即自然權利的正當性，它有如新的「天」的權威。馬克思的歷史唯物論的政治思想使這「天」的權威內化於先進階級，使之成為聖人階級，從而出現了政治論述中的聖人正義論。

西方現代革命的神聖性是從上帝手中接過來的，其前提是顛轉了基督教末世論。儒家革命精神自始就是**現世神聖性的，並沒有也無需有一個神聖性的世俗轉化**：受天命(順天命)而革命。論者常言，中國有太多的起義、造反，而少有革命。這種說法欠妥，成者為革命，不成功者為獨夫民賊的造反。重要的是，無論起義還是革命，借口都是神聖的：承天而革。革命即是重設天命。詹隼說，「天命是『上天的命令』，而我們譯為 revolution 的『革命』則意味着『撤銷天命』」。「沒有『天命』的預先存在，『撤銷天命』也就無從談起」。[134] 天命與國家政權的關係是直接的：政權的合法性在於奉天承運，反政權的合法性在於奉天革命。國家政權的基礎是宗教性的，反政權(革命)的理由也必須是宗教性的。於是，孔子既是國家的守護神——孔廟祀制，[135] 亦是革命聖人。儒生的政治功能是

133. 參 W. Eberhard，〈漢代天文學與天文學家的政治功能〉，見 B. Schwarz 編，《中國思想與制度論集》，段國昌等譯，台北：聯經版，1976，頁 28-9。
134. C. Johnson，《革命：理論與實踐》，郭基譯，台北：聯經版，1993，頁 2，6。
135. 參黃進興，《夏入聖域：權力、信仰與正當性》，台北：允晨版，1994，頁 87-328。

宗教性的，即承擔了天與國家之間的關係的中介者，因而，儒生要麼是帝王師，要麼是革命家；[136] 要麼掌理國家的教化、禮序，督皇權奉天承運；要麼以恢復教化、禮序為理由而倡革命。儒家革命精神作為一種宗教精神，在結構上與儒教國家政制的宗教性格相應。華夏中國作為禮教國家，其國家宗教的性質尚未獲得充分研究。西人對中國宗教的研究偏重民間宗教和佛、道等建制性的獨立於國家的宗教，這是依西方宗教的形式特點為旨趣的研究。對中國的儒教 (禮教) 國家宗教的研究，在我看，更值得漢語學界開拓。

革命思想與革命的社會現象還不是一回事。作為社會現象的革命起因於社會的不滿，革命思想是對革命的社會現象的成因和正當性的論述，即對不滿的闡釋，儒家革命論是聖人不滿論，正當性錨在聖人身上。聖人是當然正義的，他集聚了世人的不滿。西方思想中有一種革命思想是中國思想中沒有的，這就是亞里士多德的革命「病理學和醫療學」，其論述基礎是價值中性的理性分析：「我們須先假定在各種政體的創始時，人們都企求符合正義(公道)和比例 (相稱) 平等的原則」。[137] 由此亞里士多德引出政體型 (平民政體或寡頭政體) 的類型論，進而分析革命與政體的機體性原因。我們應區分作為社會現象的革命行為、作為宗教性政治話語的革命精神和作為理性分析的革命理論；從古至今，中國思想界都沒有理性分析的革命理論，只有作為社會現象的革命行為和作為宗教性政治話語的革命精神。迄今，儒家革命精神代有傳人，倡「不斷革

136. 許振興，〈論宋代帝王學的發展〉，見《東方文化》，1991 (1)，香港大學版，頁 54-81。
137. 亞里士多德，《政治學》，吳壽彭譯，北京：商務版，1981，頁 232。

命論」或「內聖外王」論，而理性分析的革命理論少有人問津。

無論中西方的聖人政治論，都使我記起莊子的話，想必顧彬會與我有同感：

> 世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？……聖人不死，大盜不止。[138]

138.《莊子．胠篋》。