

待之以无待 悠悠任天常

——熊十力晚年“外王学”的启示

刘 康

(辅仁大学哲学系,台湾)

摘要:熊十力先生被公认是中国现代哲学史上最具原创性的哲学家,然学界之研究率皆集中于其“新唯识论”的形上学体系。至于其外王之学,则被多数学者视为歪曲经典以为己用(台湾),甚至是空想社会主义(大陆)。然先生自述:“上天以斯文属余,遭时屯难,余忍无述?”先生身处易代鼎革之际,目睹故国之沉沦,“文化神州丧一身”,岂能无感?遂发而为其外王之学,俱见于《读经示要》、《原儒》、《论六经》等书。本文以其外王学为出发点,并以张光直所提出之“连续与破裂”为线索,试图为“中国为何未能开展出民主?”这一从“五四”以来一直困扰中国知识分子的问题提供一种解释。

关键词:熊十力;当代新儒家;外王学;毛泽东;民主开出论;连续与破裂

中图分类号: B 26

文献标识码: A

文章编号: 1000-260X(2014)02-0033-10

熊十力先生(1885-1968)被公认为当代新儒家的开山之祖,在“五四”全面反传统的浪潮冲击之下,他是第一个能够立足于传统儒家,建立一套系统的形上学体系“新唯识论”的哲学家。

但是,也正因为他在心性形上学的成就太高,使得学者多半只注意这方面的研究。至于他的外王之学,则被多数学者视为歪曲经典以为己用,是空想社会主义。梁漱溟就说他“没有越出主观主义和唯心论”;徐复观说他“其立论猖狂纵恣”,可为代表^①。真正重视其外王之学的,只有蔡仁厚、郭齐勇和林安梧等聊聊数人^②。但熊先生生于清末民初风雨飘摇的乱世,又亲身参加过辛亥革命,对于祖国的命运,当然不可能无感。他在“五四”风潮中,身处于风暴的核心;北京大学,却无动于衷,潜心于构思他自己的系统哲学体系^③。

但是,像他这种“上天以斯文属余,遭时屯难,余忍无述?”(《读经示要》自序)有着强烈兴圣继绝使命感的哲人,当然不会只满足于内圣之学的建构,而必

然会讨论治国平天下的外王之学。当代新儒家普遍被外界评为“强于内圣而弱于外王”,这虽然也有一部分是事实,但可能太过简化了问题的复杂性。我们想追问的是:熊先生的外王学是否注定只能是空想?他的外王之学主要集中表现于《韩非子评论》(1949)、《与友人论张江陵》(1950),以及最主要是在《论六经》(1951)和《原儒》(1956)二书之中。由于这些书都是写于1949年新中国建立之际,很显然熊先生是写给中共领导当局看的,寄望他们能实现自己的理想。《论六经》原题《与友人论六经》,此友人即董必武^④(P135)。他又多次上书毛泽东等领导人,畅论恢复国学。因此,这几部著作实可视为他心目中理想新中国的“建国大纲”。我们想问的是:何以新儒家的外王之学就一定只能是空想,而马克思主义却不是?熊先生在《论六经》、《原儒》中主张儒家自古即有民主,这正是后来牟宗三先生提出“民主开出论”的先声。西方的民主制度固然绝非靠思想就能开出,但中国传统国学若当真开展不出民主、科学的话,是否就

收稿日期:2013-01-22

作者简介:刘康,德国柏林自由大学(Freie Universität Berlin)哲学博士,台湾辅仁大学哲学系助理教授,现从事古希腊哲学、中国近现代思想史与中共党史研究。

一无是处?

马克思主义的内圣:辩证法,和外王:阶级斗争,凭什么就一定开出民主和万世太平?是谁给它的保证?本文试图通过比较熊先生和毛泽东两位在现代中国的思想与政治上具有深远影响力的人物,对新中国所提出的建国大纲(熊先生的如前述;毛泽东的则是集中表现于:《新民主主义论》(1940)、《论联合政府》(1945)以及《论人民民主专政》(1949)等3篇文章),以呈现五四时期传统派与反传统派解决中国问题的不同模式。

一、扶衰起敝他年事:熊十力的外王学

正如同古今中外诸大哲那般,熊先生的外王学是以其内圣之学,也就是心性形上学为基础的,两者紧密相连,结合成一不可分的整体。当今研究者多重其内圣之学而轻其外王之学,显然不合逻辑。须知熊先生在《新唯识论》中一再标举“体用不二”为其哲学体系之总纲。所谓用,并非仅只个人的道德实践,而更是指此一形上本体在世间之实现,这才是大用。因此他最终才会由佛返儒,只因感觉佛道耽于空寂,缺乏刚健活泼的气象^④。因此,气魄恢宏的熊先生才会最终归本于“天行健”的大易。也因此,当他于1944年写完《新唯识论》语体文本,完成了内圣之学的建构后,就开始构思其外王之学。

经为万世不变之大道。因此,熊先生的外王之学,一如其内圣之学,都是出于六经,尤其是易经。因此他首先于1945年出版的《读经示要》一书之中揭橥其外王学的大纲:“大道者,常道也。常道无往而不存,治术可离于常道哉!”他取易经“用九”之意,将治平之道分为9个步骤:(1)仁以为体;天地万物之体原,谓之道,亦谓之仁;(2)格物为用;(3)诚恕均平为经;治道以均平为权则,而均平必由于恕道,恕道必出于诚;(4)随时更化为权;经者,常道。权者,趋时应变,无往而可离于经也;(5)利用厚生,本之正德;(6)道政齐刑,归于礼让;(7)始乎以人治人;(8)极于万物各得其所;(9)终之以群龙无首;无首者,至治之隆,无种界,无国界,人各自由,人皆平等,无有操政柄以临于众庶之上者,故云无首^⑤。

综上所述,可见熊先生是立足于他心目中所认定的孔子之道,他认为六经皆孔子所作,是圣人启示后人的治平大道,惟经后世俗儒,尤其是秦汉时期的儒生为迎合专制统治而篡改圣人之道,致使先王大同政治之理想,隐没数千年而不彰。而熊先生的使命

感,则是返本溯源(《原儒》!)澄清此一被湮没之圣学,并使之实现于今日之神州大地,时值1949新中国建立之际,先生于此时戮力于外王之学,实有深意焉。

熊先生的《原儒》之作,正是为了厘清孔子外王学之真相,他首先提出此一大哉问:

孔子外王学之真相,究为何种类型。其为拥护君主统治阶级与私有制,而取法三代之英,弥缝之以礼义,使下安其分以事上,而上亦务抑其狂逞之欲,有以绥下,将以保小康之治欤。抑为同情天下劳苦小民,独持天下为公之大道,荡平阶级,实行民主,以臻天下一家,中国一人之盛欤。^⑥(P450)

他很明确得指出,自汉以来,朝廷与俗儒所宣扬的为前者,而他则由礼运之书被篡改而断定六经外王之学为后者。如果说前述“群经言治”之九义是由内圣到外王的儒家理想政治的9个步骤的话,则此处所述为现实中被统治者利用的儒家和以“天下为公”、无阶级、行民主的理想之太平之治作比较,以彰显现实之误与王道之衰,欲使观者思有以奋起,以拨乱反正是也。

在六经中,熊先生所特别重视者,为大易、春秋、礼运和周官4部经典,视为孔子天下为公之理想与制度,全在于兹^⑦(P458)。易经的治平之教,熊先生略举二端,一曰倡导格物学(科学);二曰明社会发展以需养为主。此处可见到时代对他的影响,因民主与科学正是“五四”新文化运动中最鲜明的口号,也是要在由科技控制的20世纪建立新外王之学所不可能回避的问题。对于科学,一如民主,熊先生依然回溯至易经:“倡导科学理论,莫盛于大易”^⑧。他甚至与时俱进,也谈辩证法。他所理解的是单纯的辩证法;变化之道,而非唯物辩证法。他且主张:“发明辩证法最早者,莫有如中国”^⑨(P5)。

这种“民主、科学开出论”和“辩证法格义”是否太过虚幻?是否值得认真对待?在熊先生完成其新唯识论的本体论体系后,他接着要构思的当然是外王之学。而此一外王之学则立基于两点,一是知识论,一是政治哲学。他早在《新唯识论》中就已预告其“量论”(就是知识论)的构想,为何最终却未写出?诚如郑家栋所言:“这件事本身即颇具深意”^⑩(P89)。究竟有何深意?值得深究。李泽厚认为原因在于:

但是,由于对现代自然科学以及与之密切相关的近代西方文明缺乏了解,对这个物质世界由大工业带来的改造历史和状况缺乏足够

认识,不仅使熊的“外王学”和“量论”(认识论)写不出或写不好,而且使他的这种本应向外追求和扩展的动态的人本的、感性的哲学仍然只得转向内心,转向追求认识论中的“冥悟证会”的直觉主义和“天人合一”的精神境界。^[4] (P276-277、265-310)

他因此断定熊先生的外王之学,只能是宋明理学的现代翻版了:

现实的逻辑逼使这个本可超越宋明理学而向外追求的现代儒家,又回转到内收路线,终于成为“现代的宋明理学”(新儒学)了。^[4] (P277)

郑家栋则认为,之所以会如此,是因为他的内在的哲学方法仍然是传统的、前现代的:

其思想的展开,不是采取一种逻辑的、论证的方式,而仍然是采取传统的随文点说的、启发式的方式,所以一些可以帮助人们理解其思想观念的切近生活的例子(如水与冰,海水与众沚等等)就显得十分重要而被反复运用。采取这样一种论说方式和思想进路,形式与内容、本体与方法(工夫)、“境论”与“量论”本身即是不可分割地统一在一起的。所以,“量论”未及作在某种意义上亦可说是无须作。^[4](P90)

李、郑二人都共同指出了熊先生在知识论上的缺点:非逻辑与前现代的,也因此是直觉主义的。这确是事实。然而,问题在于,这些果真是缺点吗?因为,以此标准看,Platon的知识论就不合格,他的回忆说(Anamimnesis)就一点也不逻辑,当然也是直觉主义的了。唯一不同的是,他在灵魂式的知识论辩护以外,又别立“相论”(Ideenlehre)为知识“客观存在”的依据。他将位于彼岸的相确立为知识的确定基础,就这点而言,他倒是确立了西方哲学主、客二元分立的格局。此一格局的优点是确立了知识客观的地位(当然还是要依赖形上学为之辩护);缺点则是因主、客体的分裂,使得知识论进路的形上学模式,始终不能深契此心。熊先生就曾明确反对这种僵硬割裂的形上学。

二、今日长缨在手,谁能缚住苍龙: 新儒家与马克思主义外王学之比较

包括熊先生外王学在内的当代新儒家的外王学整体,之所以长期被冷落——不论在大陆或台湾都是如此——原因就在于,它的外王学无法解决现代

中国的问题,也就是“五四”运动所提出的命题:民主与科学。也所以,台湾的学者有以“寂寞的新儒家”来形容这种凄凉处境^⑥。处境之所以“寂寞”,自然是因为此一学说所提出的解决现代中国问题的方案,不被接受。何以祖先传下来的文化遗产竟不被后世子孙接受?我们必须深究。

熊先生的外王学主要表述在《原儒》一书。他在此书绪言提及,晚年拟撰两书,为新论羽翼,一曰量论,一曰大易广传。所谓“广”者,自是指内圣之道广被四方。此书虽未成,但《原儒》可视为此书之简本。他所追本溯源,恢复原貌之儒学,乃是以易经为本(易为五经之原)以春秋三世说为阶,以周官为范本,以礼运大同篇为理想的儒家政治哲学。他又以六经皆为孔子所传,而断定:“六经是孔子晚年定论”(《原儒》附录)。因此,他深信他所揭示的才是真正的孔子之道。归纳此书之重点,可为三项:(1)反俗儒(尤指汉儒)之感乱经义,擅改圣人、尤其是孔子之言;(2)反私有制;(3)反统治者。第1项固然是因先生气魄宏大,以六经注我,直窥圣人之本心,然实也承袭清代公羊学派之传统^⑦。反私有制和反统治者家天下,此固为礼运大同篇之影响,当然亦有他亲身参与革命的感受和对新中国的期待。而诚如郭齐勇所洞见者,此一理想也正是港、台、海外部分学者甚至先生之弟子对《原儒》责难、贬低的真正原因,因他们视此书为替新政权作辩护^[4](P220)。这自然也不过是党派之见,不值深究。

真正值得反思的是:为何这样一套真正根据传统价值而建构的政治哲学,在现代中国却激不起任何共鸣?为何都讲平均,马克思主义者说的就是科学,而先生说的就是空想?为何同样是“六经注我”,《联共党史简明教程》就被奉为正统,而熊先生却甚至为其在台弟子所批评?翟志成甚至说他“既贪且吝,虽生犹死。”^[9]毛泽东的话透露了答案:

在中国,事情非常明白,谁能领导人民推翻帝国主义和封建势力,谁就能取得人民的信仰,因为人民的死敌是帝国主义和封建势力,而特别是帝国主义的缘故^[9]。

原因就在此了。回归传统的当代新儒家之外王学,显然无法响应现代中国所面临的挑战,尤其在“五四”激进的反传统浪潮冲击之下,传统的权威已然崩溃。熊先生的外王学,可谓高悬理想、直指儒学之源。但在现实生活中,却并无激起群众热情追随的可能。同样的困境,其实也发生在“五四”时期的自由主义者身上:从陈独秀、胡适以降,民主与自由虽然

一直是他们奔走呼号的崇高目标,但中国始终不能走上民主之路,即使在历经了如此之多的革命之后。其原因为何?值得深思。殷海光因此慨叹:“中国的自由主义者,先天不足,后天失调”^⑧。郑家栋也很敏锐得看出:新儒家人物同样是生活在当代历史的夹缝之中,因此也不可能摆脱内心的彷徨、紧张与分裂:

正如中国现代自由主义者或许并不像他们自己所标榜的那样“现代”一样,新儒家人物或许也并不像他们自己所标榜的那样“传统”。^[9]
(P429)

笔者则想进一步追问:是否马克思主义者也并非像他们所标榜的那样“现代”?若就外王学而论,自无任何一派能与马克思主义争锋。何以致此?反帝、反封建是20世纪中国知识分子共同面对的使命,为何只有马克思主义成功,而自由主义和新儒家却始终只能是学院之中的思想,激不起群众革命热情,“冠盖满京华,斯人独憔悴”?

马克思主义与中国革命之间的关系也折射出了一切形态外王学必须具备的特征和命运。马克思主义常自称是革命哲学,熊先生的外王之学对传统儒学而言,其实也是一种革命性的理论。林安梧因此称他笔下的孔子为“革命”的孔子^[7]。一种哲学应该具备什么条件,才能成为“革命哲学”?就“反帝、反封建”的目标而言,新儒家和马克思主义并无不同,但是,究竟是什么原因,使一种外来的哲学体系,竟能成为现代中国的“新外王”?我们试从比较其形上学之基础开始着手,以呈现其特点。

熊先生外王学之核心价值在一“均”字,并且是由《大易》中的论述赋予其形上学之基础的:

《系辞传》曰:“天道鼓万物而不与圣人同忧”。天道一词,在形而上学当本体,在此处则犹言自然之运耳。……圣人怀慈而体物,则于物之蠢者浊者息者枯者,皆不得无忧焉,忧其不均,则非求均不可也。……阶级破除,则民群之荣枯均矣。是故均者,圣人导众庶以从事于斯,所以弥自然之缺憾,司造化之大权。天若与人违,而待人以起功,人修其功能,适成天之所界。天人之故,微矣哉!天无心于命物皆均,人有所于待天以均万物,治化之职本义在此,故曰均之为义,深度至极也。《论语》“患不均”三字,是一部《周官》主旨^[10]。

这就是熊先生的“体用不二论”在外王学之上的应用。此处所谓的天道是一超越的本体,本身无善亦无恶之可言,纯任自然。颇有荀子《天论》篇的精神:

“天行有常,不为尧存,不为桀亡,应之以治则吉,应之以乱则凶”。而圣人上体天心,念苍生之苦,莫不愿其共荣共生于此一有情之宇宙是也。此则有赖《周官》之中所述孔子致太平之术,有以致之。刘小枫因此指出:《周官》是以《易》为形上学基础的“自由民主的儒家宪法”:

释读《周官》中的“均”字需要先凭靠《易》作出形而上学的阐释,表明《周官》中缺乏形而上学。这样看来,与其说十力是在解释《周官》这部儒家式的自由民主宪法,不如说是在把《周官》建构成一部自由民主的儒家宪法^[11]。

由于《周官》是讨论治国之道最详尽的一部经典,历代改革者,莫不从中寻找灵感。王安石欲变法,乃作《周官新义》以为理论基础^⑨;孙诒让欲寄托其治平之愿,乃作《周礼正义》,率皆为此^[10]。无独有偶,熊先生之弟子徐复观,新儒家在台第二代的代表人物之一,也在其晚年最后一部系统论著中,讨论《周官》:《周官成立之时代及其思想性格》。惟他与其师之观点,为全相反。他视《周官》为法家之作和桑弘羊的国有制统治经济的综合,人民生活其中,不但无“平均”之福,反而:

人民组织系在三种系统下,作重迭式的控制。一是大司徒的系统,二是大司马的系统,三是大司空的系统。……人民在三重控制之下的生活,正是封建法西斯专政下的生活^[11]。

这所反映的,其实是徐先生自己的反共立场,是以与其师之立论,竟南辕北辙若此。也所以其弟子崔志成竟至写专文批评其师祖,而为其辩诬者,却是大陆学者郭齐勇,而非在台弟子^[11]。政治中人之深,乃有如是者,诚可叹也。

至于马克思主义外王学的形上基础,则是从历史唯物论出发,否定有彼岸真理,人类历史进程的目的,是回复人被异化的本质:

人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露非神圣形象中的自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判就变成对政治的批判^[12]。

人要从“异化”(Entfremdung)之中自我解脱的关键则是:

共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而通过人并且为了人的本质的真正占有。……这种共产主义,作为完成了的自然主义等于人道主义,而作为完成了的人

道主义,等于自然主义,它是人和自然之间,人
和人之间的矛盾的真正解决。是存在和本质,
对象化和自我确证,自由和必然,个体和类之
间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,
而且知道自己就是这种解答^[13]。

由此可见,熊先生的外王学和马克思的,其实很
相似。但又有根本之差异,即:熊先生的均富理想,是
“圣人导庶众于斯,所以弥自然之缺憾”;而马克思则
是指出,人类历史的进程,是要将人从被异化的处境
中解放出来,而具体的做法则是废除私有制的共产
主义,是从“人自身”的立场,而非圣人的愿望。公羊
春秋三世说其实也是这种目的论式的历史哲学,但
为何却从未拥有马克思主义革命哲学的力量?原因
在于不论是新儒家或传统儒家,从来都只是一种思
想,而没有政党,以实现其目的。历史上,传统儒家
从来都是依附于国家机器,在朝为官,或归隐山林。
因为中国没有发展出资本主义,也就没有市民社会,
也因此儒者从未有社会基础。到了现代,经五四新文
化运动宣称要打倒孔家店之后,儒学早已失去往日
的权威与合法性,新儒家又怎能不寂寞?

如果将他的思想与成功的革命家、同时也以哲
学家自居的毛泽东(1893-1976,也可说是他的同代
人)的思想和实践道路作一比较,应该是有意义的。
气魄同样恢宏的毛泽东所接受的哲学观,当然也是
陆象山“六经注我”与王阳明的“举头天外望,无我
这般人”以天下为己任的经世模式:

夫本源者,宇宙之真理。天下之生民,各为
宇宙之一体,即宇宙之真理,各具于人人之心
中……今吾以大本大源为号召,天下之心其有
不动者乎?……故愚以为,当今之世,宜有大气
量人,从哲学、伦理学入手,改造哲学,改造伦
理学,根本上变换全国之思想^①。

这是他一生的思考模式,从未改变。他晚年在大跃进
中喊出的口号:“人有多大胆,地有多大产”,这当然
是典型的唯心论,不是什么唯物论。其实就是他早年
思想的翻版^②。思想其实是一种很复杂的过程,毛泽
东自己当然也不像他所想象的那般唯物。他只不过
自己以为自己很唯物而已。因为唯物论当然是无法
导引出,也无法支撑住他那气吞山河的雄心。他从马
克思主义中所学到的,其实只有“阶级斗争”四个字
而已:

记得我在1920年,第一次看了考茨基着的
《阶级斗争》,陈望道翻译的《共产党宣言》,和
一个英国人作的《社会主义史》,我才知道人类

自有史以来就有阶级斗争,阶级斗争是社会发
展的原动力,初步地得到认识问题的方法论
……我只取了它四个字:“阶级斗争”,老老实
实地来开始研究实际的阶级斗争^[14]。

他的思想其实很简单,正因为简单,所以才好
用。他在《中国社会各阶级的分析》一文中指出了以
农民为主的无产阶级必然是革命的主力,因为反动
派最多不过五百万人,“依然抵不住三万万九千五百
万人的这一铺唾沫”^③。而赋予他“今日长缨在手,何
时缚住苍龙”《清平乐·六盘山》的信心和勇气者,厥
为从西方引进的新时代的新神祇:科学的唯物辩证
法。马克思主义与中国革命的关系,其实还是与中国
历史上“弥勒降生,明王出世”模式的农民革命如出一
辙。只是此一为“历史必然性”所保证的目的论,其
必然性在新时代是由“科学”、因此不可能有错的唯
物辩证法所保证,因此才能在苦难的年代,给与中
国人民以方向和信心,从而掀起惊天动地的政治弥赛
亚(Political Messianism)革命^④。

三、连续与破裂:传统中国为何 未能开展出民主?

“民主”此一目标,或许是现代中国史上最复杂、
也最难解的疑问,自“五四”以来,不论左派、右派,不
论国民党,还是共产党,都以民主为号召,都宣称自己
是民主政权。但时至今日,民主仍然是中国人民追
求的目标,何以致此?实为一复杂之难题。纵观“五
四”以来的发展,至今已有百年,所追求者虽同是民
主,但从“五四”时期到当代,实有不同之涵义。陈独
秀他们提出德先生,是因为看到西方列强普遍因民
主而能富国强兵,遂也提倡民主,为寻求富强之凭
借。但随后而来的帝国主义侵略,却使得“五四”知
识分子的美梦因而失落了,此之谓“时代的错位”。真
诚学习的对象反而成了压迫的对象,情何以堪?失落的
知识分子遂转向了马克思主义^[15]。而当代中国知
识分子之所以仍然在追求民主,在大陆,当然是怨于文
革“左祸”的惨痛教训;在台湾,则是怨于蒋家国民党
的法西斯统治之苦。从“五四”至今已近百年,历史仿
佛又回到了原点。

如所周知,新儒家的“外王学”,也就是由熊十力
开其端而由牟宗三发扬光大的“民主开出论”,其实
是一个时常为其他学派所批评的对象^⑤。在台湾,尤
其是被社会科学界的学者所揶揄的对象。陈忠信的
意见可为代表:

他(牟宗三)消解了真实历史构造或社会构造中的一切具体的复杂现象、关系,只留下他所要特别彰显凸显的心性主体(仁且智的精神实体)这一“本原形态”。在此,所有人文、社会活动之历史的总体性或社会的总体性只是这一“本原形态”本身,所有复杂的外在现象或关系都只是这一“本原形态”之回音或其内在化的累积。这是一种典型的唯心主义本质论之表现性、总体性观点。^{[16](P101-138,131)}

而来自自由主义学派的批评则可以林毓生为代表。他认为儒家道德主体性或道德自主性的观念,的确可以变成与现代自由的民主(liberal democracy)以及平等的自由(equal liberty)“接枝”的思想资源;但怀疑此一内在的要求就能发展为政治上的民主制度^{[17](P337-349,344)}。他指出,民主制度在西方发展的历史是多元的,极为复杂而曲折:“虽然各家的理解不尽相同,但从来没有任何人认为完全或主要是由道德主体性的思想资源一元式地导致的^{[17](P345)}。李明辉则指出,自由主义者早已认定中国传统文化的本质不利于科学与民主之发展,中国要现代化,就得扬弃或至少改造中国文化,他们不相信科学与民主为中国文化发展之内在要求^{[18](P125-140)}。李明辉对此一质疑的辩护则是:(1)此一必然性并非逻辑的必然性,亦非因果的必然性,而是实践的、是精神生命发展中的必然性。(2)开出民主与科学并非以直接的方式,而是以辩证的方式,“故此种必然性又可称为辩证的必然性”^{[18](P132)}。

林毓生指出新儒家的民主开出论,仍然是中国传统中“藉思想文化以解决问题的方法”,并认为是中国思想界的独特现象^{[17](P345)}。这话只说对了一半。民主开出论之所以显得空洞,虽然的确是在于它只是纯粹从理论中推论出来,但并非中国独有。从Platon的Politeia(理想国)到Marx的Manifesto(共产党宣言),莫不是理论上的推理。当然,其间最大的不同是:他们的思想的确是反映了时代的需求。我们不妨想想:为何Rousseau会提出社会契约论?他写此书,时在1762年,当时的中国是在清朝的乾隆皇帝统治之下,经过长达一个世纪的文字狱和八股文,已经没有什么文人敢于反抗国家机器了。当时的法国虽然也是君主专制政体,但资本主义和市民社会正处于蓬勃发展的阶段,已非国家机器所能压制。

民主之所以只在欧洲兴起,其实是一种历史的偶然,而非必然。若以人类历史的发展之通常历程来看,中国的模式其实才是正常的,欧洲的模式反倒特

殊。著名的人类学家张光直曾提出一种全新的说法:中国文明的进程是连续性的,而西方文明却是破裂性的^{[19](P1-8)}。他引用牟复礼(F. W. Mote)的话论证:

真正中国的宇宙起源论是一种有机物性的程序的起源论,就是说整个宇宙的所有的组成部分都属于同一个有机的整体,而且它们全都以参与者的身份在一个自发自生的生命程序之中互相作用^[9]。

继而引用杜维明的说法,此一有机的程序,呈现3个基本的主题:连续性、整体性和动力性,“在宇宙之中任何一对事物之间永远可以找到连锁关系”^[9]。他因此指出:中国古代文明是一个连续性的文明,而且是多数文明的常态,西方的型态是个例外:“我将中国的形态叫做“连续性”的型态,而将西方的叫做“破裂性”的型态”。他接着指出“破裂性”的双重意义:(1)从西方文明的历史经验中产生的社会科学理论,可能并不适用于非西方文明;(2)此一文明必然一开始便代表从其余的人类所共有的基层的一种质上的破裂。破裂(Rupture)在此是指:

即与宇宙形成的整体论的破裂——与人类和它的自然资源之间的分割性。走这条路的文明是用由生产技术革命与以贸易形式输入新的资源这种方式和积蓄起来的财富为基础建造起来。^{[19](P8)}

“连续或破裂”的模式与此处讨论的民主开出论有何关系?前面提过,民主作为一种政治制度,不是单凭思想就能“开”得出来的,张光直的洞见提供了一些线索。由于此文甚短,我们试作一些演绎。所谓“与宇宙形成的整体论的破裂”当然也并非只在思想层面发生,而是与西方特殊的历史经验有关。自从476年罗马帝国崩溃以来,西方就不再有统一的大帝国出现,从此进入长达千年的分崩离析的状态,直到中世纪末,才有城市兴起和商业复兴。此一“破裂”的发展模式,是资本主义兴起的必要条件,也是民主能被“开出”的先决条件。因为民主作为一种政治体制,决非凭空就可产生,而是以市民社会为基础。民主当然是指人民分享君王的权力,而君王当然也不会主动释权,必然是在市民社会的对抗中,逐步释权。从西方的历史经验看,正是因为中世纪的“破裂”格局,才使得市民社会有了诞生的契机,因为缺乏强大的国家机器去压制市民社会。前述陈忠信对开出论的批评也提到了这点:

而从近代西方文明过程来看,所谓民主政治之成立、实现,根本上是一种民间社会(Civil

Society)与国家(State)分化,并使国家为民间社会之成员所有(主权在民)、所治(国家权力之行使应受到人民公意形成之法律的限制,且以人民公意味依归)而形成一种民主法治的政治秩序的过程。……政治秩序并不是通过共通的、普遍的价值体系(如良知之内在要求),或对国家之权威或其正当性的普遍关心。……换言之,政治秩序是在具体的历史处境中,人类社会生活中之具体活动(特别是政治活动)的结果,它或者是偶然发展的结果,或者是在社会构造之各局部性结构与支配结构间多元结构决定之具体条件下,有限度的创造与发展,但决不是普遍的、全知的设计安排的结果。^[19](P131-138)

事实上,在现代科技诞生之前,传统的农业型帝国根本不可能有民主制度,因为缺乏“联系”。缺乏效率的“民主”,是无法维系一个庞大、广土众民的帝国的。罗马之所以由共和蜕变为帝国,实属必然。“小国寡民”,其实是民主开出的必要条件。所以西方民主的原型诞生于雅典城邦;Rousseau在Du Contrat Social《社会契约论》中明确指出,他所设想的民主制是为小国而设计的^[20];近代民主发源地英国当然也是小国。而像中国这种农业大国,不仅在宇宙观上崇尚“天人合一”,在政治思想上当然也是以大一统的价值观为核心,否则如何能凝聚成一巨大的国家?国家机器当然不可能容许市民社会有独立性,如是,又何来开出民主之可能?

Cipolla在比较各文明的发展型态后指出:

在古代世界与中国的城镇,商贾、工匠、医生与公证书记从来没有取到很显贵的社会地位。就算他们家财万贯,他们亦要甘心接受较低下的社会地位;他们不单沉默的接受较低的社会地位,更接受了统治团体的文化价值观。……城镇不是独立的有机体,只是较广泛之城市—农村连环中的一部分^[21]。

费孝通早在《皇权与绅权》一书中就已指出:在传统中国,天下是由皇帝与乡绅共管的,官吏在朝为官,回乡为绅,他们是共享统治,不存在制^[21]。余英时在研究Max Weber关于中国之宗教社会学式的考察后,也指出:专制官僚的统治,诚非商人所能打破:

明末《士商要览》卷三《买卖机关》中有一条是“是官当敬”。其下注曰:“官无大小,皆受朝廷一命,权可制人,不可因其秩卑,放肆侮慢。……凡见官长,须起立引避,盖尝以卑为

降,实吾民之职分也”。试看专制的官僚系统有如天罗地网,岂是商人的力量所能突破^[22]?

传统中国之所以开展不出民主,这是很主要的原因之一。固非可以归咎于儒家,更与新儒家无涉。论者有以儒家之“民本”说,究非民主,而批评新儒家^[23]。这虽是事实,但笔者以为,此非新儒家之过也。

“五四”之后,中国终究未走向民主,除前述原因外,“革命”也是一个最关键的因素。革命破坏的是市民社会,瓦解的是旧政权,却不能直接开出民主。当国家机器重塑社会时,是不可能直接开得出民主的,因为解体了的社会是无能力反抗巨大的国家机器的。黄城与陈伟杰在讨论“儒学与民主是否可以兼容”这个问题时,归纳了3种流行的看法:(1)肯定论,(2)否定论,(3)折衷论。并以台湾的民主化为例,认为儒学与民主当然是可以兼容的^[24]。“儒学与民主可以兼容”,熊先生的外王学已充分证明了这点。

四、溷灭全归海 落日下崦嵫: 孤岛上的哲人

当代新儒家的外王学是在西潮冲击之下,知识分子为维护中国传统所作的一次值得尊敬的尝试。他们虽然失败了,但那是时代使然,非个人所能改变。“五四”那一代的知识分子,不论是反传统的陈独秀,或是传统派的熊十力,晚年率皆凄凉寂寞,最终赍志以歿,这本身就是发人深省的问题。他们的晚景当然必须凄凉,因为他们热爱的祖国,并非走上他们构想的方向——现代中国的方向,其实在当年延安的窑洞之中,就已然决定了。面对此情此景,哲人又怎能不寂寞?与他同时代的马一浮先生在文革中写的绝命诗:《拟告别亲友》,很能传达那种孤寂:

乘化吾安适,虚空任所之。

形神随聚散,视听总希夷。

溷灭全归海,花开正满枝。

临崖挥手罢,落日下崦嵫^[1](P162)。

熊先生晚年在上海感叹:“绝无问学之青年,亦鲜有客至。衰年之苦,莫大于孤”。他在《体用论》中有诗抒怀:

万物皆舍故,吾生何久住。

志业半不就,天地留亏虚。

亏虚复何为,岂不待后人。

后顾亦茫茫,嗟尔独自伤。

待之以无待,悠悠任天常。

噫予犹御风,伊芒我亦芒^[1](P158)。

这种孤寂,大约是个血腥斗争的年代中,知识分子共同的感觉。著名的马克思主义哲学家 Leszek Kolakowski 也向 Isaiah Berlin 道出了他的感受:

你是知道的,英国是欧洲的孤岛;牛津大学是英国的孤岛;万灵学院是牛津大学的孤岛;而我呢?则是万灵学院的孤岛^①。

“孤岛上的哲人”大约是熊先生晚年的最佳写照了。

对新儒家“民主开出论”的批评,其实意义不大。李泽厚说:

它那活泼的动态、感性、人本精神和直观智慧也许仍可能给后人以诗意的启迪,但就整体说,这晚熟的产品只能以博物馆奇珍的展览品的意义,存留在中国现代思想的历史上^[24]。

“现代新儒家只剩下在博物馆供人欣赏的价值”,恐难谓知言。对于熊先生外王学的真精神,以蔡仁厚所论最为真切深刻:

熊先生最不可及之处,在于他能穿透历史的烟雾,披开文化史、学术史、思想史上的榛莽,使人的精神器识亦随之而越过文献材料,而直接和古先圣哲的德慧生命照面。由于熊先生所透显的是华族文化生命的总原则、总方向,这是他生命学问的归趋所在^[25]。

各式批评在笔者眼中看来,其实更像茶壶里的风暴。因为不止是新儒家,其实也没有哪一种学说在现代中国开出过民主。当然,那并非他们的错,实乃时代使然也。在“五四”百年后,历史又回到了原点。

Benjamin Schwartz 用“富强的寻求”来描述严复他们那一代知识分子的心愿,这自然也是深陷于动乱的现代中国一再追求的目标^[26]。如今,中国终于富强了,但“儒学与民主”的课题,仍有待我们这个时代的知识分子去思索。也许,在今日“中国崛起”的浪潮中,熊先生也终于可以不必再“后顾茫茫独自伤”了。

(本文承辅仁大学哲学系博士生吴静雨女士、湘潭大学中文研究所傅小凤女士以及辅仁大学哲学系夏逸平同学三位协助输入计算机,才得以实时完成,谨此志谢。)

注:

① 梁漱溟:《忆熊十力先生》,页17。台北:明文书局,1989年。
翟志成、冯耀明编注:《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》,页59。台北:允晨文化公司,1987年。刘述先也说:“他

最基本的论点像谴责孟子为孝治派,以《周官》为孔子的作品,贬抑小康,赞扬大同之类,这些都是我们万难苟同的论点”。《当代》81期,1993年1月;又载《当代新儒家人物论》,天津出版社,1994年;并收入《熊十力全集》附卷下,页1575-1578。湖北教育出版社,2001年。

② 郭齐勇:《熊十力思想研究》,天津人民出版社,1993年。林安梧:《熊十力先生的孤怀弘诣及其〈原儒〉的义理规模》,这是他为明文书局版的《原儒》一书写得序言。更深入的论述请见《儒学革命论》一书(台北:学生书局,1998年)。关于熊先生外王之学的最新论著则是姜允明:《当代心性之学面面观》(台北:明文书局,1994年);以及刘小枫的《共和与经纶:熊十力〈论六经〉〈正韩〉辩证》一书(北京:三联书店,2012年)。

③ 岛田虔次就指出:“对于处于沸腾状态文化界中的这类保守与革新的激烈对立,熊氏基本没有直接参战。他处在五四新文化运动的中心——北京大学,当时一边在内心进行猛烈地反驳,一边专心致力于自己的思索和雕琢”。《熊十力与新儒家哲学》,页90。台北:明文书局,1992年。

④ 关于熊先生的恢弘气魄,以蔡仁厚形容的最贴切。他说熊先生有高狂不羁的“野人”性格,性情之真的“真人”,以及为华族生命做主的“大人”气象,并盛赞他:“自大明覆亡,船山老死,学绝道丧者近三百年。非有深心之悲愿,生命之大慧与夫原始之真力如熊先生者,其孰能畅通华族生命之大流,光显古今圣贤之慧命,以承续斯学,弘大斯道!”《新儒家的精神方向》,页277。台北:学生书局。

⑤ 《读经示要》,《熊十力全集》卷3,页581-624。湖北教育出版社,2001年。蔡仁厚于熊先生百岁生日时,曾作《群经言治之九义——读〈读经示要〉随感录》一文(原载“中国文化月刊”74期,后收入《熊十力先生学行年表》一书,页125-137。台北:明文书局,1987年)——悼念之。他所谈的,也正是此段“群经言治”之九义。

⑥ 牟宗三等《寂寞的新儒家》,台北:鹅湖出版社,1992年。曾昭旭为此书写的序言就题为“古来圣贤皆寂寞”。另一形容这种寂寞的名著,则是唐君毅先生的《说中华民族之花果飘零》。台北:三民书局,1974年。

⑦ 郭齐勇因此称之为“经学外表下的政治哲学”。并指出,“六经是孔子晚年定论”此一命题,其实源自廖平。《熊十力思想研究》,页212。

⑧ 殷海光:《中国文化的展望》,上册,页291。台北:文星书店,1966年。新版:台大出版中心,2009年。殷先生自己晚年在台湾的遭遇,就是最佳范例,具体呈现了自由主义在现代中国的命运。详见:《中国自由主义的领港人》一书之中,他的朋友、弟子对他的回忆,台北:四季出版公司,1982年。笔者觉得其中把他们那个年代知识分子苦闷心情烘托得最传神的则是此书中童梦所写得那篇《秋雨》。

⑨ 《周官新义》湮没多年,不见于《临川集》,而是单独成书。较好的版本是广文书局影印的钱仪吉据《永乐大典》本校勘的版本。台北:广文书局,1994年。

- ⑩ 徐复观:《周官成立之时代及其思想性格》。台北:学生书局,1980年/2013年。此书为理解徐先生晚年政治思想的重要著作。
- ⑪ 毛泽东1917年8月23日致黎锦熙信,见《毛泽东早期文稿》,页85。湖南出版社,1990年。此信透露了他年轻时的思想大纲,是研究他早期思想的重要文献。汪树白:《毛泽东思想的中国基因》一书也指出了这点(页131)。香港:商务印书馆,1990年。
- ⑫ 他的名言是:“是故宇宙间,可尊者惟我也,可畏者惟我也,可服从者惟我也。”《伦理学原理批注》,见《毛泽东早期文稿》,页231。
- ⑬ 这其实可以视之为他的人口统计学,而当然也就谈不上是什么高深的学问了。本段在收入《毛泽东选集》第1卷时,竟被删除,还包括一些数据和统计表。这么重要的文字竟被删除,令人费解。此处引据竹内实(编)《毛泽东集》第1卷,页164。东京:苍苍社,1981年。这套书将《毛选》和各时期不同版本的原文详加校对,指出其被删改的部分,是研究毛泽东极重要的资料。
- ⑭ 借用 Jacob Talmon 的名言。Political Messianism The Romantic Phase. N.Y., 1960.关于马克思主义与中国革命的关系,笔者20多年前已在硕士论文之中讨论过。请见刘康:《马克思主义在中国(1919-1949)——中国启蒙运动与极权主义的辩证法》,台湾大学历史研究所硕士论文,1992年(未出版)。
- ⑮ 牟先生讨论“民主开出论”主要在下列3书:《道德的理想主义》(台中:东海大学出版社,1959年;台北:学生书局,1978年)、《政道与治道》(台北:学生书局,1991年)、《历史哲学》(香港:人生出版社,1962年;台北:学生书局,1974年)。
- ⑯ 牟复礼的引文出自: Intellectual Foundations of China, N. Y. 1971. p.19.
- ⑰ 杜维明的引文出自: Confucian Thought. State University of New York Press, 1985. p.38.
- ⑱ Kersting 因此说这是“小国政治哲学”(Kleinstaatsphilosophie)。Wolfgang Kersting: Jean——Jacques Rousseau “Gesellschaftsvertrag”. p.187. Darmstadt. 2002.
- ⑲ 启良:“可以说,本世纪中国问题未能解决,根本原因就在于以儒学为主体的封建文化的传统太深太厚。文化的失向,社会的混乱,并非因为传统儒学的地位不显,而是因为其阴魂不散”。《新儒学批判》,页466。上海:三联书店,1995年。
- ⑳ 《马克思学说与极权主义统治——科拉克夫斯基访问录》,蔡英文(译),载《当代社会政治理论对话录》,页119-137,页121。台北:远流图书公司,1986年。Kolakowski 的代表作是3卷本的: Main Currents of Marxism, Oxford University Press, 1978-1981.

参考文献:

- [1] 郭齐勇.天地间一个读书人:熊十力传[M].台北:业强出版社,1994.
- [2] 原儒[M].台北:明文书局,1997.
- [3] 郑家栋.断裂中的传统[M].北京:中国社会科学出版社,2001.
- [4] 李泽厚.略论现代新儒家[A].中国现代思想史论[M].北京:东方出版社,1987.
- [5] 翟志成.长悬天壤论孤心——熊十力在广州[A].当代新儒学史论[M].台北:允晨出版公司,1993.3-105.
- [6] 毛泽东.新民主主义论[A].毛泽东选集:第2卷[C].北京:人民出版社,1966.635.
- [7] 林安梧.儒学革命论:后新儒家哲学的问题向度[M].台北:学生书局,1998.141-174.
- [8] 论六经(明文版)[A].全集:第5卷[C].台北:明文书局,681-682.
- [9] 刘小枫.共和与经纶:熊十力《论六经》《正韩》辩正[M].北京:三联书店,2012.216.
- [10] 孙诒让.周礼正义:86卷[A].孙诒让先生集第6-16册[C].台北:艺文印书馆,1970.
- [11] 郭齐勇.为熊十力先生辩诬——评翟志成君《长悬天壤论孤心》[J].鹅湖月刊,1994,(2,3);天地间一个读书人:熊十力传[M].台北:业强出版社,1994.209-272.
- [12] 马克思恩格斯全集:第1卷[C].北京:人民出版社,1965.453.
- [13] 马克思恩格斯全集:第42卷[M].北京:人民出版社,1979.43-181.
- [14] 毛泽东农村调查文集[M].北京:中央文献出版社,1981.21-22.
- [15] 刘桂生(编).时代的错位与理论的选择——西方近代思潮及中国“五四”启蒙思想[M].北京:清华大学出版社,1989.6.
- [16] 陈忠信.新儒家“民主开出论”的检讨——认识论层次的批判[J].台湾社会研究季刊,1988,(1.4).
- [17] 林毓生.新儒家在中国推展民主的理论面临的困境[N].中国时报“人间”副刊,1988-9-7A8;政治秩序与多元社会[M].台北:联经出版公司,1989.
- [18] 李明辉.儒学如何开出民主与科学?——与林毓生先生商榷[A].唐君毅思想国际会议论文集(IV)[C].香港:法住出版社,1991.
- [19] 张光直.连续与破裂:一个文明起源新说的草稿[J].九州岛学刊,香港:中华文化促进中心,1986,(1.1)8,2;中国青铜时代:第2集[M].台北:联经出版公司,1990.
- [20] Carlo M.Cipolla.The Fontana Economic History of Europe The Middle Ages[M].1972;欧洲经济史中古篇[M].夏伯嘉译.台北:允晨文化公司,1984.11-12.
- [21] 费孝通.皇权与绅权[M].上海:观察出版社,1948.
- [22] 余英时.中国近世宗教伦理与商人精神[M].台北:联经出

- 版公司,1987.165.
- [23] 黄城,陈伟杰.儒学与民主:台湾民主化脉络下的回顾与前瞻[J].哲学与文化(第472期);儒家哲学与政治发展专题[M].台北:哲学与文化月刊社,2013.89-112.
- [24] 李泽厚.略论现代新儒家[A].中国现代思想史论[M].北京:东方出版社,1987.265-310,279.
- [25] 蔡仁厚.黄冈熊先生诞生百周年[J].鹅湖,1985,(125);熊十力先生学行年表[M].台北:明文书局,1987.99.
- [26] Benjamin I. Schwartz: In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West[M].Harvard University Press, 1964.

【责任编辑:湜得】

Inspiration of Xiong Shi-li's "Outer King" Teachings in His Late Years

LIU Kang

(Assistant Professor of Philosophy Department, Fu Jen Catholic University, Taiwan)

Abstract: XINOG Shi-li is widely recognized as the most genuine philosopher in modern China. But the scholars focus mostly on his metaphysics of Neo-Vijnānavāda. On the contrary, his teaching of "outer king" is often considered as to distort the classics to suit his own teaching (scholars in Taiwan), or even as utopian socialism (scholars in mainland). He said: "The Heaven gives me the mission of holding the tradition as my mandate. Could I just say nothing in so dark an epoch?" As he lived in a transition period, he viewed the decline of fatherland. Therefore, his mood can be described as "Chinese culture would come to an end in this life", and this makes him reflect about the cause for it. The results are his works: "Indications on Reading the Classics", "Originating the Confucianism", "On the Six Classics". We take his teaching of "outer king" as the start point, and "Continuity and Rupture" submitted by ZHANG Guang-Zhi as the clue, trying to elucidate the problem: "Why democracy could not be developed in China?" which entangled the Chinese intellectuals since the May-Fourth Movement.

Key words: XINOG Shi-li; Modern Neo-Confucianism; teaching of "outer king"; MAO Ze-dong; development of democracy; continuity and rupture

【学术信息】

孙昌武《佛教:文化交流与融合》出版

国际著名学者、南开大学资深教授孙昌武所著《佛教:文化交流与融合》论文集,约37万字,2013年由天津教育出版社出版。该书是继作者2004年的《游学集录》之后的一部文集,收录作者九年以来游学海内外所发表或口头论说(记录成稿)的文字,凡

17篇以及附录6篇,由论文、书评以及演说词所构成,内容主要仍然集中于作者长期以来所专注的中国文学,尤其是唐代文学以及佛教与文学关系诸课题的研究,同时也是作者游学踪迹的记录。文末附载《论文发表与初刊目录》,便于读者查阅或检索。