

基督教是现代中国革命的精神之源？

吾闻《齐诗》五际之说曰：午亥之际为革命，酉酉之际为革政，神在天门，出入侯听。是其为言也，岂特如翼奉、郎凯所推，系一国一姓之兴亡而已。大地动摇，全球播覆，内毙中国，覃及鬼方，铃是乎应之。方今百年之际，其殆与之符合也哉？

一章太炎

1996年6月，耶路撒冷的希伯来大学汉学系举办“《圣经》与现代中国”研讨会，顾彬教授提交了论文《上帝病—一人病：论中国和西方的不完美性问题》。会议开场前一天傍晚，我和顾彬坐在有如陆军工事堡垒的希伯来大学校舍的酒吧露台上，鸟瞰山下耶路撒冷城阿拉伯人居住区，叙旧话新。我们已三年没有见面了。

顾彬给我他的会议论文的德文本，说英文本多有辞不达意的地方，德文本准确些。^①我也把自己的会议论文《董仲舒与斐洛的道论》的中文本给他，理由相同，我们都希望得到对方的严格批评。顾彬说，中国学者对友人之作喜欢瞎吹捧，但我是个例外，所以他喜欢我。

顾彬宣读论文后，引起会上骚动，提问、反驳、赞同或发议论者争先恐后，我没有插上嘴，但私下答应顾彬，将撰文反驳他的“谬论”。

顾彬治中国文学史多从思想史角度入手，他的哲学、神学和社会理论涵养均不浅，有广阔的视野，常提出一些思想性问题，其论著也常有多层面涵义。《上帝病—

追求人世和人的完美性恰是儒家精神的基本品格，亦是儒家革命精神的理念基础。

^①中译据德文本译出，见《道风：汉语神学学刊》，6（1997）。以下所引顾彬文的页码据此刊。

人病 就是一例。

〈上帝病一人病〉一文包含三个层面的论题。首先，顾彬提出，中西方的现代社会都经历过一个追求完美性的历史阶段，其结果是以全权道德专治告终。追求完美性的思想是对中西古代思想的反动：基督教的替罪羊（基督）形象展示的并非“伟岸或者强大，它对于生存是真切的实在。传统的中国对这个问题的看法大致相同；在中国，完美者也是悄然地在隐蔽中存在的”。^① 顾彬主张，应该承认人世的不完美性，也不必追求人的完美性。这既是一个哲学—神学的论题，也是顾彬的个体信念——带有基督教信仰的色彩，我不在此置评。扼要地讲，笔者认同人世不完美的论点，但对顾彬的具体论点不敢苟同。如所谓“中西古代思想都不追求完美性”云云，就是一个大而化之、大而无当的论断。基督教信理的确根本上是否定追求现世完美性的，但历史中也出现过追求现世完美性的基督教思想。至于中国古代思想，正如我后面将证明的，追求人世和人的完美性恰是儒家精神的基本品格，亦是儒家革命精神的理念基础。

现代思想追求人世的完美性是如何出现的？在顾彬看来，“上帝死了”，人“自己成为自己的存在和一切行动的理由”，是转变的关键。顾彬推论说，追求完美性是现代世俗化精神的想像（因为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结果。上帝“死了”之后，人的追求占据上帝的位置，现代人“必须谋求自身的合法化。他们将自己的领导要求放进成为空档的救世史矩阵之中”。^② 这就是顾彬在文中提出的第二个层面的论题——一个历史社会哲学的论题，它来自 K. Loewith 在《世界历史与救赎历史》中提出

^① 〈上帝病一人病：论中国和西方的不完美性问题〉，同上，页 91。

参同上，页 75-76。

的著名论断：现代的国家社会主义和共产主义思想及社会运动，都是基督教救世思想的世俗化形式。这一论断尽管在西方学界仍有争议，用于说明西欧的现代革命思想和社会运动，毕竟有相当的解释效力。^①但把这一论段直接推衍到现代中国的思想和政治论域，其解释效力就殊值怀疑。

顾彬主要的、亦是其第三个层面的论述，恰恰作了这样的推衍：现代中国革命思想同样受西方的基督教世俗化思想及社会运动影响，以至可以说，现代中国革命思想也是基督教思想的世俗版本。

人们可能坚持认为中国根本没有基督教背景。初看起来这是正确的，但又是完全错误的。中国与世界市场和与世界文化的联结便意味着与西方历史之世俗化的联结。简言之，中国的“现代”不论人们如何规定它，没有基督教也是不可思议的。……在“上帝已死”的保护之下，随着神学思想的政治化反复出现世俗化的拯救形象，这些形象

参 上帝病一人病：论中国和西方的不完美性问题，同上，页 77。亦参 K. Loewith，《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，香港：汉语基督教文化研究所版 1997。

许诺通过科学与革命消除任何形式的弊端（流行语：异化）。最著名、影响最深远的范例是马克思、列宁和毛泽东。在这里作为论题者并非对宗教观念的接受，而是这些观念的延伸，即从个别人的信仰向整个社会，尤其向整个民族的延伸。^①

于是，顾彬勾勒了从法国大革命到中国“文化大革命”的内在逻辑：现代革命精神是人通向自我拯救、自我神化来克服不完美性的尝试，提出了“此岸性的新人构想”；乌托邦、新人和暴力“成为“世界之尘世的三位一体”。因此，现代中国革命理应被纳入“现代世俗宗教史”的视域。^②

这就是我所说的顾彬文中的谬论。

顾彬提供的论据是否足以支撑其上述论断呢？他的主要论据有两条：

参与 1949 年革命的全部中国知识分子都受到基督教的影响。人们很容易证明，新中国几乎所有重要的思想家都曾在西方的教会学校读书，研究过《圣经》，接受过基督教学说的影响。第二个明显的理由是马克思主义的影响，这意味着接受世俗化的末世论思想。因此，毛泽东主义在 1949 年以后尤其带有基督教色彩。^③

这只能称为奇谈怪论。所谓奇谈：“几乎所有重要的”共产党领导人都受过基督教会学校的教育。至少毛泽东的学历中还没有这一记载，倒是孙逸仙有，但顾彬没有把孙逸仙列为世俗化的末世论者。此

顾彬，《上帝病——人病：论中国和西方的不完美性问题》，同上，页 77。

同上，页 78-81。

同上，页 81-82。

外，在教会学校念过书，不等于必然接受了基督教思想。在欧洲，受过神学教育而反基督教信仰者，大有人在。况且，从当今对中国教会学校的研究结果来看，教会学校以教授现代科学知识为务，而非圣经信仰，培育了不少现代科学人才，也传播了西方近代人文思想。

所谓怪论：接受马克思主义等于接受了基督教思想。这种推论是一个初等逻辑错误。马克思主义与基督教思想有内在关联，但这种关联是极其复杂的，K. Loewith也没有在世俗化的末世论思想与基督教思想之间直接划等号。基督教思想是马克思主义的思想历史背景，有年逾千祀的嬗变。说中国知识人接受马克思主义就把基督教思想也接受了，未免夸张。颇值得研究的倒是中国知识人接受马克思主义时自身具有的思想历史背景。世俗化的末世论思想进入中国之时，追求人世完美性的儒家思想已有二千多年的积累，中国知识人接受马克思主义是否会是儒家思想的现代化途径之一？

顾彬的问题可能完全提错了。与此相关的其他论点，也很少经得起推敲。例如，“每一个新的时代为确立它的新秩序都需要新的名称，这必然造成对文字、图像和空间

的重新组合。’^① 顾彬以为，这是法国大革命政治文化的影响。我要问，为什么不可能是受五德终始政治理论的受命改制观影响？按邹衍的每一朝代应依其所承的德运改制的论说，受命是新兴王朝必须具备的条件，改制是受命一革命后必行的政务，要求重新组合政治文化的图像和空间。改制就是改政治文化符号，以顺天命之显。^② “王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓，非继人，通以己受之于天也。’^③ 拿毛服与中山服的关系来说，就有改制的政治文化意味：毛服据中山服改制，表明既有统绪关系（毛继承孙的现代革命正统），又有道统上的区别；毛服和中山服与清皇袍不同，是改服色，两者为同一个统（赤统——现代民族国家）；蒋氏背叛革命，蜕化为白统，故当被革去其命。从法天的统绪上说，在毛泽东看来，民国根本不算一个朝代——至多算润统。毛泽东晚年后悔没有用“民国”作国号，那样的话，蒋的民国就没有统绪的正当性了。这些都像是五德终始的受命改制观的政治文化的现代表现，而非法国大革命的政治文化的翻版。顾彬难道没有注意到，迄今某一辈革命家从不着西服亮相，而至新一代，则一律西装革履出场。这是法国大革命政治文化的影响？

顾彬说：“解放前、解放后”的时间模式；“不言而喻”来自“基

顾彬，《上帝病一人病：论中国和西方的不完美性问题》，同上，页 82。

顾颉刚对五德终始的政治法理说之颇详，参顾颉刚，《五德终始说下的政治和历史》，见《顾颉刚古史论文集》，卷三，北京：中华书局版 1996，页 254 以下；亦参孙广德，《先秦两汉阴阳五行说的政治思想》，台北：商务版 1993，页 140-162。顺便说，西方的新政制说也不是法国大革命的首创，马基雅维利在《论李维的前十书》第 26 章教诲：任何想确立绝对权威的新君主都必须使一切政制符号焕然一新。参施特劳斯，马基雅维利），见 Leo Strauss/Joseph Cropsey 主编，《政治哲学史》，上卷，李天然等译，河北人民出版社 1993，页 353。

苏舆，《春秋繁露义证》，钟哲点校，北京：中华书局版 1992，页 185。

督前、基督后”这是想当然的推想。民国改元纪年 共和国用西元历法 并不表明后者要崇基(满族在入主中华之初 就颁行过“依西洋新法”的新黄历) 更可能表明共产党革命的受命改制是彻底(现代化)的。受命改制的新天新地 不是世俗化了的基督的上帝国 而是一个“新中国”。“新中国”的精神想像为什么不可能出于周公,而非要是基督?难道只有基督教才讲“新天新地”?

对“新”的向往 被顾彬视为现代性思想的“中心范畴”¹³;文化大革命“的”新人“新气象”被解释为法国大革命的“新”症的影响。顾彬忘了 儒家亦有“新”症传统。儒家六经之一的《诗经》毛氏传言中“关雎”的“旧邦新命”说 已包含“革命”“改制”的“新”想像。^①西汉公羊学进一步确定了“新”与“革命”“改制”的关联,“以春秋当新王”“新周”诸论 本于“春秋托新王受命于鲁”。现代儒生冯友兰提出“新人”理想 以“新”命名其系列论著 依据的并非法国大革命的政治文化,而是被视为儒家“新统”的宋明理学 其伦理想像正是人的完美性——人人可当圣人。凡此种表明,儒家思想传统中新人新世的想像源远流

儒家思想传统中新人新世的想像源远流长。

^① 参蒙文通,《儒家政治思想之发展》见蒙文通,《古学甄微》成都 巴蜀书社版 1987,页 166。

长。在现代语境中 据说‘周虽旧邦 其命维新’仍然是华夏邦国的命符 现代中国‘就是旧邦而有新命 新命就是现代化’”(冯友兰)。① 如此“新”症进发在 1949 年之前 与毛泽东的‘新民主主义’相呼应，一为理学‘新人’论的现代化，一为公羊学‘新天新地’论的现代化。毛泽东的“新”论与冯友兰的‘新’论哪里会有什么隔膜？

顾彬还以现代中国文学中的基督教修辞来支撑其论断。但中国现代文学中的宗教隐喻或修辞是含糊的，很难说有确定的基督教思想来源 也可能有佛教、道教的来源。② 即便中国现代文学中的基督教修辞被证明用于表达共产主义社会革命的意蕴，也难被证明是受基督教精神的影响。借用修辞与相信是两回事。且不说文学修辞，就拿政治文本来说 毛泽东在《愚公移山》中讲：“我们也会感动上帝的 这个上帝不是别人 就是全中国人民。”按顾彬想当然的推论 是否可以说 毛泽东与‘新上帝’（中国人民）的关系 就是基督与上帝的关系 毛泽东成了中华民族的基督 幸而顾彬没有这样推论 否则 就把一种文学性修辞当真了。也许 他还不至于忘记，“上帝”本是儒家经书中的一个语词。

顾彬为其论断提供的每一项论据，在我看来，既经不起历史社会学、也经不起思想史的推敲。不过，他的论题激发我考虑这样一个问题 如果现代中国革命带有宗教性质 那么 这种宗教性质是什么 其精神资源是什么，它又如何与受西方现代化刺激而引发的中国现代化革命思想融构？顾彬是严肃认真的学者，我不能仅止于指出其论断的荒谬就了事 必须尝试回答他提出的论题。顾彬的论断是脆弱的 论题却不虚。

参冯友兰，（在接受哥伦比亚大学授予名誉博士学位仪式上的答辩 见《三松堂全集》卷一 北京大学版 1990；冯友兰晚年说 其一生的哲学问题都“围绕”旧邦新命”这个主题展开。参冯友兰，《三松堂学术文集》北京大学版 1984 页 2。

参黄子平，《革命·历史·小说》香港 牛津大学版 1996 页 73 - 90。

《毛泽东年谱》记载 青年毛泽东信仰“人之为人，以圣贤为祈响”的儒教伦理，服膺心学的成圣论，其精神气质是儒教圣人论染成的。青年毛泽东从心学观点解读新康德主义的“伦理学原理”（是不是有点像牟宗三读康德、甚至海德格尔的读法？）表明儒家心学的成圣论乃是其理解西方思想的前理解。 在致友人书中，青年毛泽东写道：

参牟宗三，《智的直觉与中国哲学》，台北：商务版 1971。

陈晋，《毛泽东的文化性格》，北京：中国青年版 1991，页 18-280

圣人 既得大本者也 贤人 略得大本者也 愚人 不得大本者也。
圣人通达天地 阴贯过去现在未来，
洞悉三界现象 如之“百世可知”，
孟子之“圣人复起，不易吾言”。
……执此以对付百纷，驾驭动静，
举不能逃 而何谬巧哉？

这些话无甚独见，不过抄书笔记。但抄什么书，记什么心得，反映出个体的心性所向。有了这种成圣人心态，在时代变革提供的时机中，就会有受命感，成圣王感，产生改造人类社会，救济天下苍生的新的想像。

成圣论是宋学的基调，理学和心学皆然，差别仅在于成圣的成法。成圣论的思想质料有两个要点：一、个我之心即为宇宙之心；二、此心应担当德化和救济天下之大任。张正蒙的四句心宗是圣人政治论的粹表达：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。成圣论的内圣之学的内在逻辑推演出的，当是外王之功。^②成圣论营建的绝非个人（私人）伦理，根本是一种以圣人正义论为基础的圣人政治文

转引自陈晋，《毛泽东的文化性格》，同上，页 20。

参余敦康，《内圣外王的贯通：北宋易学的现代阐释》，上海：学林版 1997，页 279 - 363。

化。青年毛泽东以为，“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”。这种人人皆为圣人的精神，实是我为圣人的精神。要不是圣人自居当然正义，怎么会有“今吾以大本大源为号召，天下之心其有不动者乎？天下之心皆动，天下之事有不能为者乎？天下之事可为，国家有不富强幸福者乎？”的想像，怎么会有“当今之世，宜有大气量人，……根本上变换全国之思想。此如大纛一张，万夫走集，雷电一震，阴翳皆开，则沛乎不可御矣！”进而人人“若跻于圣域”；“彼时天下皆为圣贤而无凡愚，可尽毁一切世法，呼太和之气而吸清海之波”的人世完美性诉求^①。要不是青年毛泽东在接受西方世俗化的末世论之前，已心沁儒家追求人世完美性的圣人政治文化甚深，怎么会有如此一派圣人正义之论。

宋学的成圣论在晚清已是儒家教育的通识、支配中国个体人格成形的文化精神结构，青年毛泽东领受圣人政治论并不需要专门修习。例如，心学的圣人政治论也是后来被毛泽东视为白统的蒋介石的革命哲学的思想资源。蒋中正有言，“今天所讲的‘致良知’三个字，是我们现在实行革命主义最要紧的‘心法’。”这种精神基于“穷理于事物始生之处，研几于心意初动之时”。日人“窃取”王阳明知行合一一致良知的哲学使日本成为“今日称霸的民族”，中国的革命党人要救中国，必须复兴知行合一一致良知的哲学。何谓“良知”？“爱国家，为国家牺牲，都是个人良心上认为应该做的事情，这就是良知”。良知精神外显为“生活的目的，在增进人类全体之生活”；生命的意义在创造宇宙继起之生命”。^②可见，追求人世完美性的内圣外王精神也

中共中央文献研究室编，《毛泽东年谱》，卷上，北京：中央文献出版社，1993，页28-29。

蒋介石，《自述研究革命哲学经过的阶段》，见季甄馥等编，《中国近代哲学史资料选编》，卷四，上海：社科院版，1989，页742、748-749。

是蒋的民族革命精神的底蕴，尽管蒋是基督教徒。

心沁圣人正义论精神，往往会滋生对前世圣人的不满，这是欲成圣人的儒生的共性。青年毛泽东的成圣精神受康子（有为）影响，但毛也以为，康子“徒为华言炫听，并无一干竖立、枝叶扶疏之妙”。康子的圣人精神在当时已惊世骇俗，其孔子改制论实为康子改制论，圣人改制精神本于公羊家传统。圣人非难圣人，在心性上实难分高下，唯有在制订儒教宗法政治制度的想像上见高低。周公创制，孔子改制，后儒不在改制上动精神，怎么能成圣？公羊家的圣人改制精神与心学的成圣精神打成一片，就会养育出圣人超圣人的心态。^①成圣精神最终得落在政治事功上，而政治事功必涉及国家政制的具体安排。因而，圣人非难圣人就不可能不是政制想像之争。孙逸仙“大道之行，天下为公”的革命精神与康子的圣人改制论的“大同”理念，都以圣人正义论精神垫底，

我考的是儒家革命精神的源流，涉及的是精神现象，因此考法不能是从古书中抄一堆文献了事，重要的是分析这种精神气质的形成和传衍，以搞清这种精神气质的品质。

魏斐德在论析毛泽东革命思想的形成时，铺设了公羊学和心学两条伏线。参魏斐德，《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》，郑大华等译，贵阳：贵州人民版 1994，页 107 以下及页 251 以下。但其论述相当粗疏，没有充分注意到心学与公羊学的融构所形成的精神结构：德性的积聚与天命之关系，推出圣人正义论的救世济民的革命精神。

精神气质没有实质差别，两者的分歧只在改制的具体理念方面。^①从这一意义上可以说，康、孙、蒋和毛都是儒家革命家，他们的革命精神有共同的儒家革命精神资源，强调孙、蒋与基督教的缘分或毛与马克思主义的缘分，都不足以把他们的革命精神的底蕴搞清楚。

因此有理由提出这样的问题：儒家思想是否是中国马克思主义的释义学背景？这问题对于搞清中国的共产主义革命精神的性质至为紧要，我在后面会详细讨论，不会大而化之。在此可以先推定，公羊家的圣人改制精神与心学的成圣人精神是现代中国革命者的精神资源。通过考察这一精神资源的源流，搞清这一精神的品质，是本文力图承担的课题。

我要事先说明：我考的是儒家革命精神的源流，涉及的是精神现象，因此考法不能是从古书中抄一堆文献了事，重要的是分析这种精神气质的形成和传衍，以搞清这种精神气质的品质。我将采取现象学式的考法。这考法既非大而化之的空疏之说（如今文家的发皇），亦非黏滞于文本、短钉琐屑、不侔大体的（古文家式）辩证，而是以历史文本为依据，追究历史中的某种精神现象，并对其思想质料作文化理论的分析。

考察儒家革命精神的源流，也就是考察中国马克思主义的释义学背景。正如不能把马克思主义与基督教思想之间划等号，也不能在中国马克思主义与儒教思想之间划等号。与前面提出的问题相关，我关心的是中国马克思主义与儒教思想之间的亲和性，以及中国马克思主义形成的文化精神背景。马克思主义是在现代世界性资本主义的政

孙逸仙在其《革命运动概要》中称“革命之名词，创于孔子，中国历史，汤武之后，革命之事实，已数见不鲜矣！”。见《中华民国开国五十年文献》，第一编，第九册，台北 1963，页 292；孙逸仙的三民主义与公羊春秋的思想关联，参柳岳生，《三民主义与春秋民族思想》，台北：三民主义研究所版 1967，页 1-8。

治—经济结构中出现的思想体系，即便从西方思想传统来看，也是一种新的世界观、价值观和政治文化。没有世界性资本主义的政治—经济结构和近代自然科学理论，马克思主义的出现是不可设想的。但若没有犹太—基督教思想资源，马克思主义的出现也是不可设想的。同样，中国知识人接受马克思主义，没有世界性资本主义的政治—经济结构对中华帝国的冲击和近代自然科学理论对中国知识人的刺激，是不可设想的；但若没有中国思想传统中的某种精神资源，毛泽东的马克思主义也是难以设想的。

既然中国思想传统中并没有犹太—基督教思想背景，搞清中国思想传统中亲和马克思主义精神气质的因素，其意义远超出了思想史的范围。把话说明白，我也许可以从顾彬的第三层面的论题起步，在中国思想史域穿过他的第二层面的论题，再进到第一层面的论题。如果说，马克思主义与犹太—基督教思想的同质性是马克思主义末世论的外壳（其实质显然不同，不然所谓“世俗化”的说法没有意义），那么，马克思主义与儒家思想的同质性就不是一个什么的外壳，而是一个思想实体：对人对世完美性的追求，其实质包括大同世界、人民民主、财富平等以及圣人正义论。

马克思主义与儒家思想的同质性就不是一个什么的外壳，而是一个思想实体：对人对世完美性的追求，其实质包括大同世界、人民民主、财富平等以及圣人正义论。

在考察儒家革命精神的源流之前，请进一步勘定儒家革命精神的现代现象。毛泽东的革命精神明显以马克思的革命论述为基质，仅指出青年毛泽东的人格精神的形成有儒家心学的精神资源，尚不足以支撑我的论点：毛泽东的马克思主义革命精神的质地是儒家革命精神。通过考察现代主流儒家的革命论说，看其是否与中国马克思主义的革命论说有精神上的同质性，相信可以进一步证实我的论点。

革命论是儒家思想的传统论说，出于三代“殷革夏命”（《尚书·多士》）显于汉代，汉代之后不彰，直到晚清才又成为显论。可