

文化變革之歧路： 《春秋董氏學》與《春秋繁露義證》的 「改制」論爭

吳曉昫

摘要

本文以董仲舒「改制更化」說中蘊含的文化變革問題為基礎，比較康有為《春秋董氏學》中的「孔子改制」說與蘇輿《春秋繁露義證》中的「改制立義」說，探討二家如何在清末世變中論述「道」的同、變之理。藉此，本文回應當前學界對康、蘇論爭的解釋爭議，析論康有為及蘇輿面對世變的取徑異同，也呈顯儒家改制說的文化變革思維。

關鍵詞：董仲舒、康有為、蘇輿、素王改制、儒家政治思想

2022/12/26 收稿，2023/02/12 審查通過，2023/07/05 修訂稿收件。

* 吳曉昫現職為國立臺灣大學中國文學系兼任助理教授。

DOI:10.30407/BDCL.202406_(41).0004

**The Divergence of Culture Reformation:
On the Debate over “Gai-Zhi 改制”
in *Chunqiu Dongshi xue* 春秋董氏學
and *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證**

Wu Hsiao-yun

Abstract

This article discusses the debate in the late Qing Dynasty between *Kang Youwei* 康有為 and *Su Yu* 蘇輿 on the theory of “Gai-zhi 改制” which could be traced back to *Dong Zhongshu* 董仲舒 in the Western Han Dynasty and implies the issue of basis of culture reformation. By comparing Kang’s and Su’s explanations of the reasons that “Dao 道” is not only unchangeable but also changeable, this article responds the current discussions about the Kang’s and Su’s different perspectives on the culture transformation, and also presents a Confucian way of thinking on the compromise between culture conservation and radical abolition.

Keywords: Dong Zhongshu, Kang Youwei, Su Yu, the Uncrowned King, Confucian political thought

* Adjunct assistant professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

一、前言

清光緒 23 年（1897）前後，康有為（1858-1927）著成《孔子改制考》與《春秋董氏學》。二書要旨互通。前書以二十一「考」為目，摘錄闡釋先秦兩漢典籍，欲發揚孔子「立教改制」的「三世之義」。¹後書則以《春秋》之「旨」、「例」、「禮」、「口說」、「改制」、「微言大義」及「董子經說」等目，主題式地摘錄《春秋繁露》並加評注，欲發揚「醇儒」董仲舒之公羊學，以明孔子「口說所傳」之「微言奧義」。²二書成為康有為對清廷君臣倡議變法的依據，也震撼士林，引起正、反兩面迴響。

於是宣統 2 年（1910），蘇輿（1874-1914）《春秋繁露義證》刊布。該書採傳注形式，逐篇隨文校注。序文自云：「余少好董生書，初得凌氏注本，惜其稱引繁博，義蘊未究。已而聞有為《董氏學》者，繹其義例，頗復詫異。」因此自立一家言，欲矯嘉慶道光之後公羊學者鑿之過深的流弊，以發揚董仲舒的「純儒」之學。³〈自序〉所謂「詫異」，〈例言〉自注說得較為明白：「光緒丁戊之間，某氏有為《春秋董氏學》者，割裂支離，疑誤後學。」蘇輿並撮舉三端：所謂微言影射失實；「三統改制」說條貫未析；指為口傳者實已見於《公羊傳》，則是讀傳未周。⁴

這起藉著闡釋《春秋繁露》進行的論爭，近年受到學界關注。論者或各擁康、蘇立場，或者居中兼論異同。鄧國光發表〈蘇輿《春秋繁露義證》初探——兼論晚清今文公羊學〉，認為討論康有為公羊學之變法改制時，不能忽略蘇輿「針鋒相對的反擊」對康說的「消解的力量」，⁵並指出蘇輿辨正的三要點：改制、孔子為王、微言與大義。相對地，郭曉東〈維新與守舊之爭：論《春秋董氏學》與《春秋繁露義證》對董仲舒的不同詮釋〉則認為：康有為論口說微言與改制，是通經致用的今文經學；而蘇輿雖從公羊學提出商榷，卻是古文經學之見，不能真正回應或批評康說。⁶比觀二

¹ [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》（北京：中華書局，1988年），頁1-2。

² [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》（北京：中華書局，2012年），頁1-2。

³ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2015年），頁1-2。

⁴ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證·例言》，頁3。

⁵ 鄧國光：〈蘇輿《春秋繁露義證》初探——兼論晚清今文公羊學〉，《經學義理》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁572-594；引文見頁573、594。

⁶ 郭曉東：〈維新與守舊之爭：論《春秋董氏學》與《春秋繁露義證》對董仲舒的不同詮釋〉，收於復旦大學上海儒學院編著：《多元視角下的康有為問題》（北京：生活·讀

文與蘇輿自注，「改制」顯然是爭論焦點。但是康有為的改制說和變法倡議密不可分，然則，康、蘇之爭是否源於支持或反對變革的歧見？姜廣輝、李有梁〈維新與翼教的衝突與融合——康有為、蘇輿對《春秋繁露》的不同解讀〉對此提出商榷。該文主張「康有為等人的『維新』理論與蘇氏等人的『翼教』理論既有對立衝突的一面，也有相互融合的一面」，並指出：面對現實變局，康、蘇其實有許多相通之處。一來，兩人都推崇公羊學與董仲舒，而《春秋繁露》本身就「帶有濃厚的改革意識」；⁷再者，從生平及詩文來看，蘇輿絕非守舊之人，他反對一味排斥西學，也認為清廷應該變法自強；並且，到了辛亥革命之際，兩人的政治意見轉為同調（蘇輿自注其詩，謄錄康有為寄黃輿論共和的長信）。可見二家異同需要更仔細的分析。

康、蘇都推崇董仲舒，是一個思想的關鍵處。正如姜廣輝、李有梁所指出，董仲舒的改制說深具改革意識，然而這不只是因為倡言改制順承武帝興作之意，⁸而是因為董仲舒藉著改制說設計了一套聚焦道之同、變的變革論。〈賢良對策〉痛陳當下承秦亂世，「習俗薄惡，人民嚚頑」；卻又否定武帝設問的道不相因說，力主「道者萬世無弊」。⁹對於董仲舒來說，不變革無以扭轉亂世積習，但變革又不等於盡棄先王之道。於是為何變、如何變，就成了一個需要仔細處理的問題。董仲舒因而提出改制更化說，詳細闡釋易代之際的人文／文化秩序變革。¹⁰值得注意的是，如前述，改制

書·新知三聯書店，2018年），頁111-134。

⁷ 姜廣輝、李有梁：〈維新與翼教的衝突與融合——康有為、蘇輿對《春秋繁露》的不同解讀〉，《天津社會科學》2010年第3期，頁131-139；引文見頁137。

⁸ 同上註，頁137。

⁹ 〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注：《漢書·董仲舒傳》（北京：中華書局，1962年），卷56，頁2518。

¹⁰ 文化變遷是一個中、西各有思考的共通問題。但是此間涉及古今用語之異，需作簡要說明：「文化」、「人文」、「人道」、乃至「文明」等詞彙，在古漢語本相涉相近，即人事、人所為者。詳言則實際用例以「人道」為主；「人文」用例雖少，但本於《易經》賁卦〈象〉傳，也是確定下來的用法。而今日這幾個詞彙意義的差異，其實是清末民初以後為了翻譯西文名詞所衍生的分化建構，初始且有混用的情形（如以「人文」譯「culture」）。為了貼近董仲舒、蘇輿、及康有為（早期）的語用習慣，同時避免讀者閱讀上的古今義干擾，本文以下一般折衷使用「人文」指稱今人習用的「文化」。至於相關譯詞在清末民初的發展情況，可參見章可：《中國「人文主義」的概念史（1901-1932）》（上海：復旦大學出版社，2015年），頁144-148、152-160；黃克武：〈從「文明」論述到「文化」論述：

說也正是康有為與蘇輿意見分歧的癥結。改制說既然由來於漢初對貴古與法今的爭辯，且又由董仲舒設立道之同、變的意義方向，則康有為與蘇輿爭論改制說的可能意涵，便應不只是出於現實立場或經學家派的對立，而是：面對第二次轉型時期，儒者如何說解人文／文化秩序之變的合理性與範限，再次面對「恆久不易之謂道」與世變的緊張衝突？

由此，本文將以筆者對董仲舒改制說的研究作為參照的出發點，探討康有為與蘇輿如何藉由改制說詮解易代之際的同、變問題；二家歧見意涵兩條分歧的道路，或是有其殊途同歸的共通觀點？結構上，將先簡要說明董仲舒之「改制更化說」中的「道同」與「道變」，並釐清康、蘇二家關注之處；繼則分別根據康有為《春秋董氏學》、蘇輿《春秋繁露義證》對「改制」的論說，探討二家對於道之同、變的論述。

二、道之同、變：董仲舒的改制更化說

董仲舒的改制說主要見於〈賢良對策〉及《春秋繁露》之〈楚莊王〉與〈三代改制質文〉（〈玉杯〉、〈王道〉、〈符瑞〉等篇亦涉及相關說法），是公羊學——特別是清代公羊學——的討論重點，晚近也被用以分析董仲舒的歷史觀。但是，此間卻少有人關注董仲舒改制說的由來。實際上「改制」一詞並非董仲舒首揭，漢初時說甚至衍生出「古今異道」的觀點。由於秦漢之際對儒家最主要的質疑在於儒者持說先王之道而「以古非今」，「古之道可合於今」成為漢初儒者的重要課題。董仲舒因而回應「改制」時說，既藉此主張六藝與儒學之於漢世的重要價值，也確立改制說內在「道之同、變」的命題。

漢初的「改制」時說今已不詳，根據董仲舒的簡述，持此說者以先王改制為證，主張先王之道代有更迭廢興，故可知「道」因時而異，一代有一代之道。〈楚莊王〉：

《春秋》之於世事也，善復古，譏易常，欲其法先王也。然而介以一言曰：「王者必改制。」自僻者得此以為辭，曰：古苟可循先

清末民初中國思想界的一個重要轉折》，收於黃俊傑、〔日〕安藤隆穗編：《東亞思想交流史中的脈絡性轉換》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022年），頁113-115、119-127。並需說明者，本文指出的「同、變」，不同於「常、變」。後者意指某種不延續的特殊狀況，前者則意謂既有秩序的轉變甚至轉型，詳本文第二節。

王之道，何莫相因？世迷是聞，以疑正道而信邪言，甚可患也。¹¹

〈楚莊王〉斥持此說之人為「自僻者」，蘇輿則疑為「殆其時博士習《春秋》雜說者有此議耶」。¹²實際上此說的力量不可小覷。因為這個觀點直接針對儒家以「先王之道」形成的論述基礎，以及六藝典籍用於今世的合理性。尤甚者，漢武帝詔問賢良的制文，也是由此出發：

五帝三王之道，改制作樂而天下洽和。……陵夷至乎桀紂之行，王道大壞矣。夫五百年之間，……欲則先王之法以戴翼其世者甚眾，然猶不能反，日以仆滅，至後王而後止，……凡所為屑屑，夙興夜寐，務法上古者，又將無補與？¹³

三王之教所祖不同，而皆有失，或謂久而不易者道也，意豈異哉？¹⁴

這兩段文字分見於第一與第三篇制文，其意與〈楚莊王〉所述時說相通，只是武帝表述為一種存疑之論，藉此要求眾賢良發表對於古今政治之變、以及當下政治之道的看法。於是，如何分梳三王之道不同與儒家所說的「道」不變易，進而證明儒家之道有助於世變之際的當代政治，便成為董仲舒論說改制時主要的問題意識。

因此，董仲舒的改制說，需以當時思索「易代之變為何」的角度解讀。《春秋繁露·楚莊王》回應「自僻者」之言，將「改制」說解為：

今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。……今天大顯已，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明白顯也。若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，

¹¹ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁16。

¹² 同上註。另案：蘇輿認為這是「溷道與制而一之」。惟蘇輿自有對「道」、「制」的界定與分判，詳本文第四節。

¹³ [漢]班固著，[唐]顏師古注：《漢書·董仲舒傳》，頁2496。

¹⁴ 同上註，頁2514。

無易道之實。孔子曰：「無為而治者，其舜乎！」言其主堯之道而已。¹⁵

據此，「改制」具體而言即「徙居處、更稱號、改正朔、易服色」，是易代之後的政治宣示。董仲舒對應時說，指出「王者必改制」不等於「王者必易道」，並解釋「王者必改制」是為了顯明受命。可注意的是「若……盡如故，亦何改哉」一句，言下之意，若「不盡如故」，便會另有一種不同於「改制」的變改。只是若未發生此變，則前、後王之道就沒有不同之處，如舜「主堯之道」而無所更為。

換言之，藉著改制說，董仲舒將「易代之變」區分為兩種：一是「改制」，是易姓更王後必然出現的政治舉措，但此變無關「易道」；另一種則展現為「大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義」不「如故」。〈楚莊王〉沒有正面說明後者，但〈賢良對策〉作出詳細闡發，第三策云：

冊曰：「三王之教所祖不同，或謂久而不易者道也，意豈異哉？」臣聞……道者萬世無弊，弊者道之失也。先王之道必有偏而不起之處，故政有眊而不行，舉其偏者以補其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，將以掇〔救〕溢扶衰，所遭之變然也。故孔子曰：「亡為而治者，其舜乎！」改正朔，易服色，以順天命而已；其餘盡循堯道，何更為哉！然夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之掇，當用此也。……夏因於虞，而獨不言所損益者，其道如一而所上同也。道之大原出於天，天不變，道亦不變，是以禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道，亡救弊之政也，故不言其所損益也。繇是觀之，繼治世者其道同，繼亂世者其道變。¹⁶

引文中的底線部分，對照即前引〈楚莊王〉對改制之變的說解。包括「改制」具體而言為順天命的正朔、服色之變，以及堯、舜、禹聖王相繼時僅有「改制」而不改道——此故「繼治世者其道同」。不過在此同時，粗體字部分又指出另一種唐、虞、夏所無的易代之變，其即「言其所損益」的「救弊之政」。何謂救弊？據引文，「弊」非「道」本身之弊壞，而是「道之失」

¹⁵ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁16-18。

¹⁶ [漢]班固著，[唐]顏師古注：《漢書·董仲舒傳》，頁2518-2519。粗體、底線為筆者所加。

所致。道不蔽壞，所謂「道之失」即後文「先王之道必有偏而不起之處，故政有眊而不行」。為此，新受命者需要「舉其偏者以補其弊」，而這一點造成「夏上忠，殷上敬，周上文」之「三王之教所祖不同」——此即「繼亂世者其道變」。至於此變具體所指，〈對策〉第一策已先指為「復修教化」：

聖王之繼亂世也，埽除其跡而悉去之，復修教化而崇起之。……
漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。¹⁷

也就是說，若前承亂世，就不能只有顯明受命的「改制」，還必須有修補道弊的「更化」。三代聖王之道因此有「變」，但也因此修復經驗世界之失道。綜上，「道」萬世不變，但是易代之際卻有「改制」與「更化」兩種變遷，後者用以修復有弊的「先王之道」，使「道」復現於世。

就董仲舒的論述來說，「復修教化」是他對當下易代之變的持說重點。〈賢良對策〉論教化之宗旨、辦法，又亟言今日復修教化的重要性與急迫性，對改制則僅作簡要陳述。而《春秋繁露》則將教化視為政治要務，要求君王「明以教化，感以禮樂，所以奉人本也」。¹⁸並觀〈賢良對策〉與《春秋繁露》之〈深察名號〉、〈實性〉等篇，董仲舒且將「教化」闡發為人文的起源——教化使人「明於天性」，人因而能夠自知貴於萬物，進而開展人文活動與倫理秩序。由此觀之，復修亂世之失道、失教，猶如重新回到人文秩序的起點，並在矯正前代之弊的任務目標下，再次開啟人文的運作。從治世繼治世便無所謂修復看來，董仲舒並不認為「更化」是道在質性上必然開展出的程序，但是既然實踐上無法避免人失道而生弊，則革新前代之教、返本重啟，就是前承亂世時必要的舉措。此說因而一面持守「道同」的前提，一面確立「道變」的合理性，是董仲舒改制更化說面對現實世變的重要觀點。

不過，對於康有為和蘇輿的論爭而言，更需注意的是董仲舒對「改制」的闡述與意義界定。首先，改制的目的既然在昭示天命轉移，其變化的理則便也不離政權更迭。《春秋繁露·三代改制質文》將「改制之變」落實為「三統」說，設計出一套朝代遞嬗論。要言之，距今最近的三代形成白、赤、黑「三統」，三色依序循環，新朝出則最遠的舊朝遞移入「五帝」之

¹⁷ [漢]班固著，[唐]顏師古注：《漢書·董仲舒傳》，頁2504-2505。

¹⁸ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷6，頁166。

列，最遠之「帝」則移入「九皇」。即今朝若為赤統，則前朝為白統，前朝之前為黑統；今朝之後，復為黑統，先前的黑統則進入「帝」之五色循環。以此理路，〈三代改制質文〉的表述為殷白、周赤、《春秋》黑：

故湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統。親夏故虞，紂唐謂之帝堯，……制質禮以奉天。文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統。親殷故夏，紂虞謂之帝舜，……制文禮以奉天。武王受命，……繼文以奉天。故天子命無常。唯命是德慶。故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑，紂夏，親周，故宋。¹⁹

中段論及武王、成王，意在補述一「統」之內的政權轉移仍應秉持以德受命，否則天命可能轉移。此意在〈對策〉改以周宣王中興來說，文云：「至於宣王，思昔先王之德，興滯補弊，明文武之功業，周道粲然復興，……故治亂廢興在於己，非天降命不可得反。」²⁰但武、成、宣皆是「繼前王而王」，不當新統，可知三統遞嬗只限於政權易姓之際。

進言之，董仲舒對黑統的指陳也別有用意。本文後兩節將指出，康有為與蘇輿對「《春秋》應天作新王之事」詮解分歧的焦點，在於孔子是否能夠自當一王。然而這個焦點並不真正對應西漢語境及董仲舒思想。一則，在漢初政治氛圍下，賈誼、董仲舒等學者其實鮮少直接稱道「孔子」，〈賢良對策〉推尊《春秋》時連帶指陳孔子為《春秋》作者，在秦漢之際的政治場域中已是很大的推進。²¹二則，以西漢的歷史語境而言，董仲舒另立一套朝代遞嬗論，並將《春秋》置於末端，既是仿照時說，也有不尋常之處。《春秋》是書而非人，其屬性本不能與商湯或周文王同類並比。董仲舒如果只是要說解三統的循環規律，大可自黑統言起，即依序論夏黑、殷白、周赤，如此便可以禹、湯、文王等列，且不必為相應《春秋》屬性而改變文例，如將「變某作某號」改為「作新王之事」。惟衡諸漢代思想脈絡，這個以《春秋》當新統的安排其實有其論說模型。如蘇輿注所及，董仲舒的

¹⁹ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷7，頁183-186。案：以本段排比結構而言，末句標點宜從前文，作「王魯，尚黑。紂夏，親周故宋」。

²⁰ [漢]班固著，[唐]顏師古注：《漢書·董仲舒傳》，頁2499-2500。

²¹ 吳曉昫：《道與政之間：周秦漢之際的孔子論述》（臺北：新文豐出版公司，2022年），頁314、322-324。

三統說需要與五德終始說並觀。²²該說出自鄒衍，並大興於周末；旨在以五行生剋解釋朝代遞嬗、興替的規律。而根據現存殘簡所述，周末漢初流行之五德終始說的基本模式就是虛懸末位，藉此引起聽者期待。其意如孫廣德所指：

照常理都應數它一圈，但他卻偏要留下一個空位，這便含有很重大的政治意義了。就是說，既留下一個空位，自然要有一個人坐上去，……在戰國之末，想坐這個位子的國君，必然大有人在。²³

當此說廣布，更會形成天下眾民所認定的政權合法性根據。據《史記》，秦始皇和漢高祖都相當注意自身的五德序列，可知五德終始說在周末漢初並非今人所認定的陰陽異說，而是一種關乎政權基礎的論述。此之所以張端穗指〈三代改制質文〉：

目的不在建構歷史哲學，闡述夏商周三代改制的內容，而在於證明孔子作《春秋》正是符合古代歷史發展的規律而提出的新王的內容。……漢代君王只要採納《春秋經》的內容作為立國之法，他們就是依循了過去三代改制的原則，他們的統治就是符合天意，就具有統治之正當性。……王朝接納《春秋經》不僅可建立道德上的權威，更可建立統治上的權威。²⁴

白統殷湯「制質禮以奉天」，赤統周文「制文禮以奉天」，然則繼起之黑統亦當有制，而此制已在《春秋》。並可注意的是，既然朝代遞嬗論的慣例就是以末位為未落實的虛待之君，則三統說在當時別於成說的特殊處，反而不在勾懸新王，而是強調每一統都要「制作以奉天」，藉此凸顯《春秋》的重要性，進而主張當前應該根據《春秋》為變。

綜上，董仲舒的改制更化說，既論說「道」脫離變化衰敗、萬世所同的「道同」，也論說經驗世界中歷代王道失而復修的「道變」。此說於是為

²² 根據蘇輿所言：「五行更王之義……後世因之，有歷代所尚之色，大抵取五行生剋為義。至元、明服御專用黃色，國朝因而不改，始闢五德舊說矣。」可知此說且流衍至元、明。〔清〕蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷7，頁183。

²³ 孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁123。

²⁴ 張端穗：〈董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義〉，《東海中文學報》第16期（2004年7月），頁55-103；引文見頁97。

後人留下思辨的端緒——如何對應當下人文秩序的轉型之勢，再次論證儒家之道既同且變，成為「改制說」在下一世變中再度揭櫫的關鍵課題。

三、世變與道同：康有為的孔子改制說

康有為在《孔子改制考》及《春秋董氏學》中極力推崇董仲舒，認為幸有董仲舒傳改制說，否則後人無以得見《春秋》微言與孔門要旨。他所闡述的「改制」明顯超出《春秋繁露》文本所能負荷的詮釋範圍，導致人們因此將康有為的改制說看作他諸多「缺少歷史證據」的「玄想」之一，或是他為變法等現實目的所造作的託辭。²⁵然而，從董仲舒揭示之道同、道變的角度看來，康有為與董仲舒之說其實既有深層歧見，也有旨趣相通之處，並從中開展出康有為對於道之同、變的兩面論述與思考。

（一）「改制」新解

康有為的「改制」新說，奠基於重新界定「改制」的概念意涵。首先，康有為將「改制」等同「立制」（或「立法」、「立度」、「制法」）。《孔子改制考》往往連用或混用，沒有明顯區別。如「孔子改制」，卷8篇題作「孔子制法」；〈孔子創教改制考〉「孔子改制總義」條，內文逕道「儒教禮制義理，皆孔子所制」。²⁶《春秋董氏學》行文多隨《春秋繁露》用「改制」，但是「立制」之意仍在字裡行間。如〈春秋改制〉題為「改制」，稱說孔子時的表述卻是「制作主」與「創制立義」。²⁷「改制」一詞的「創立」之義遂被特別突顯出來。再者，「改制／立制」又是「創教」的主要內容。《改制考》卷2說「諸子創教」是「樹論語，聚徒眾，改制立度，思易天下」，卷9篇序則云：「凡大地教主，無不改制立法也。」²⁸《董氏學》多用「立教」，但〈春秋改制〉篇序論「《春秋》專為改制而作」之義，直指《春秋》微言是孔子「創教大義」，²⁹可知《董氏學》所謂「立教」亦即《改制考》習用的「創教」，且創教的主要內容就在制法作《春秋》。

²⁵ 蕭公權著，汪榮祖譯：《康有為思想研究》（臺北：聯經出版事業公司，1988年），頁72-73，「第3章 儒學新詁」。

²⁶ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷9，頁215。

²⁷ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷5，頁110、111。

²⁸ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷2，頁9；卷9，頁214。

²⁹ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷5，頁110。

「改制」既通同「立制」而為「創教」之舉，這個詞彙便脫離了戰國西漢語境的歷史用法，進入康有為建構的語義脈絡與概念結構，並大幅開放其意義範圍。總的來說，康有為的「改制」既不是易代後的政治宣示，也不指三代聖王之文，而是世間賢哲所設立的一切義理、制度。康有為在《孔子改制考》中強調，「改制」出於世間才智尤秀傑者，這些人物並出創教，各「改制立度，思易天下」，欲建立一種能涵括天下秩序的教說。卷2〈周末諸子並起創教考〉篇序云：

積人積智，二千年而事理咸備。於是才智之尤秀傑者，……各因其受天之質，生人之遇，樹論語，聚徒眾，改制立度，思易天下。……皆堅苦獨行之力，精深奧瑋之論，毅然自行其志，思立教以範圍天下者也。外國諸教亦不能外是矣。當是時，印度則有佛婆羅門及九十六外道並創術學，波斯則有祚樂阿士對創開新教，泰西則希臘文教極盛，彼國號稱同時七賢並出，而索格底集其成。³⁰

周末諸子改制創教，印度、波斯、泰西賢哲也如此。這表示就概念上來說，「改制」的施為者不限定為聖王，也沒有時空脈絡限制。卷9〈孔子創儒教改制考〉，又將「義理制度」一併說為孔子改制立法的内容：

凡大地教主，無不改制立法也。諸子已然矣。中國義理制度皆立於孔子，弟子受其道而傳其教，以行之天下，移易其舊俗。³¹

如前節所述，董仲舒的「改制」只涉及政權轉移後部分的名物規制，不涉及「道」，也不屬於三代聖王之道變；移易舊俗的工作應歸於「更化」。康有為則不做此區別，「改制」不只囊括「教化」，且擴及「一切制度」與「義理」。³²「改制」於是既不必發生在政權易姓之際，也不必取決於君權，且可能指向人文秩序的全盤改造。

³⁰ [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷2，頁9。

³¹ 同上註，卷9，頁214。

³² 因此，《春秋董氏學》諸多看似表述儒學的說法，在康有為的理路中實即孔子「改制」的内容。如〈春秋微言大義〉篇序所云：「自元氣陰陽之本，天人性命之故，三統三綱之義，仁義中和之德，治化養生之法，皆窮極元始，探本混茫。孔子制作之本源次第，藉是可窺見之。」其中自「元氣陰陽之本」至「治化養生之法」等等孔子之「制作」，在康有為的論述脈絡中都屬於孔子之「改制」。[清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷6上，頁123。

(二)「改制」君王義的轉置

不過，康有為一面廣論諸子改制，一面又著力闡發孔子改制的特殊性。前述康有為說諸子皆改制，使「改制」不限定為君王。但是當論及「孔子改制」時，「改制」的君王義卻重新被突顯。《孔子改制考》卷 8〈孔子為制法之王考〉將文獻中各種「王」號連結至孔子。³³《春秋董氏學》則藉著闡說《春秋繁露·三代改制質文》的「《春秋》作新王之事」及「改制」，將孔子說為「君王」。卷 5〈春秋改制〉「受命改制」條，先逕指《春秋繁露·楚莊王》「是故大改制於初，所以明天命也」即孔子所為，³⁴釋云：

孔子受命制作，以變衰周之弊，改定新王之制，以垂後世，空言無徵，故託之《春秋》。³⁵

又引《春秋繁露·三代改制質文》「傳曰：王者孰謂？謂文王也」，³⁶申說孔子便是改制、制法之君王：

《論語》：「文王既沒，文不在茲。」孔子已自任之。王愆期謂文王者孔子也，最得其本。人祇知孔子為素王，不知孔子為文王也。或文或質，孔子兼之。王者，天下歸往之謂。聖人天下所歸往，非王而何？猶佛稱為法王云爾。³⁷

如前節所述，董仲舒的表述一般只稱頌《春秋》，並以孔子為《春秋》作者。康有為直接將孔子推為「受命制作，以變衰周」之人，又以一種避開政權統緒的說法來定義「王」字，顯示他既不只是要推《春秋》為孔子寄義之書以「尊經」，也不只是要循舊說頌孔子為玄聖素王以「尊孔」，更要使孔子直接具有「某種君王」的身分。根據他的說法，「君王孔子」的王統在「教」而不在「政」，猶如佛教所謂法王。《孔子改制考》且更為明白地指出：孔子是「改制立法之教主聖王」，只是後世不知尊教主／制法主而獨尊人主，「盡以其權歸之人主」，導致大道不行於世。³⁸在康有為看來，即便改制是

³³ 包括：制法之王、新王、素王、文王、聖王、先王、後王、王者。其中不乏牽強附會，如董仲舒的一文一質本是易代更化之旨，康有為轉指為孔子兼文王、質王二名。

³⁴ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷 1，頁 18。

³⁵ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷 5，頁 112。

³⁶ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷 7，頁 181。

³⁷ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷 5，頁 112。

³⁸ [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷 8，頁 101。

王者事，直稱「孔子改制」亦無疑義，因為孔子正是「教」之「王」。也就是說，康有為所謂的「孔子改制」，並不是以「作者」身分透過《春秋》參與更化，而是以「教王」的身分直接創生「改制」。

可附論者，董仲舒改制更化說所關聯的「教以成性」，也被康有為歸諸孔子所為。《孔子改制考》總序慨歎今日不得見太平、大同之世，源於孔子改制之義未能行於天下。箇中因果關係，《春秋董氏學》書序開篇有較詳細的陳述：

苟非毛羽爪角之倫，有所行必有道焉，有所效必有教焉。無教者謂之禽獸，無道者謂之野人。道教何從？從聖人；聖人何從？從孔子；孔子之道何在？在六經。六經粲然深美，浩然繁博，將何統乎？統一於《春秋》。……《春秋》三傳何從乎？從公羊氏。……惟《公羊》詳素王改制之義，故《春秋》之傳在《公羊》也。³⁹

這段文字乍看之下似乎意在推重《公羊》。但是康有為曾於他處另言「讀《公羊》先信改制，不信改制，則《公羊》一書，無用之書」，⁴⁰可知這段文字的語意層遞是由大而小。「從公羊氏」只是一種「法門」，使人藉此得知孔子改制創教之義、從孔子之道而行，進而成為有教、有道之人。據此，康有為的「孔子創教改制」便另又涉及「人」與「毛羽爪角」之禽獸的基本區別。

以上這些以君王義為中心的說法，使孔子的地位陡然升高，並使康有為的改制說往往被視為其尊孔論述的一環。⁴¹本來董仲舒主張應以《春秋》為新統之文，但其說同時言及周統從文、商統從湯，不曾表述為天下道理惟孔子是從。至《孔子改制考》，雖然有時持平地說諸子或西教各有所長，卻是一貫地獨尊孔子之教，堅稱孔子改制處處皆有過之而無不及。例如〈儒墨最盛並稱考〉稱儒、墨皆行仁兼愛，但墨家「其道枯槁太艱，離天下之心，天下弗堪，咸歸孔子」；〈周末諸子並起創教考〉則稱孔子之教是「積諸子之盛，其尤神聖者」。⁴²然則孔子以外的各種改制人物，其實猶如雞群

³⁹ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，頁1。

⁴⁰ [清]康有為講，張伯楨整理：《康南海先生講學記》，收於姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第2集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁121。

⁴¹ 如黃進興：〈清末民初宗教的「去宗教化」〉，《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》（臺北：允晨文化，2013年），頁275。

⁴² [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷18，頁412；卷2，頁9。

擁鶴，是康有為用以突顯孔教如何脫穎而出的陪襯。此外，董仲舒說改制是人「顯明天志」之舉，教化則為君王要務。但在康有為，「改制」是孔子「代天立言」：

孔子之創制立義，皆起自天數。蓋天不能言，使孔子代發之。故孔子之言，非孔子言也，天之言也；孔子之制與義，非孔子也，天之制與義也。天之制與義，游、夏自不能贊一辭，餘子安能窺測？但觀其制作服從而已。⁴³

「孔子改制」遂分享天的超越與崇高，依理要求人們「但觀其制作」、「服從而已」。

（三）「改制」易代義的削除

君王義之外，則有「改制」之易代義的問題。康有為對「改制」易代義的處理較不受研究者矚目，卻與道之同、變問題有深刻關聯。不同於對君王義的轉置，康有為多方面地刻意削除「改制」一詞的易代之義。其中一個細微但斧鑿之跡明顯的做法，表現在康有為對「改正朔、易服色」之詞的處理方式。《孔子改制考》與《春秋董氏學》多次摘錄《春秋繁露·楚莊王》「王者必改制。……故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色」一段，但對「正朔、服色」一概不予置評。並觀他處，則只有《孔子改制考》所謂：「儒者創為儒服，時人多有議之者。……豈知易其衣服而不從其禮樂喪服，人得攻之；若不易其服，人得遁於禮樂喪服之外，人不得議之。此聖人不得已之苦心。故立改正朔、易服色之制。佛亦必令去髮、衣袈裟而後皈依也。」⁴⁴「正朔」在此毫不相關；而「服色」被解釋為「儒服」，則完全脫離原義。據此可以推知康有為有意地忽略這兩個標誌「改制」之易代義的詞語。

「改制」之易代義的削落，也見於康有為將董仲舒的三統說解釋為孔子之制作。董仲舒的改制說以易代作為三統遞嬗的動力因，而三統遞嬗的表徵則是三代改制，是以董仲舒所謂的「改制」必然由「易代」而生。然而康有為的三統說卻做出一系列變動：首先，康有為改說夏、商、周為三統。《春秋董氏學》書序：

⁴³ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷5，頁111。

⁴⁴ [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷9，頁228-229；重見於卷7，頁176-178。

及讀《繁露》，則孔子改制變周，以《春秋》當新王，王魯紂祀，以夏、殷、周為三統，……日道不休。⁴⁵

由於董仲舒的三統是循環運作，夏亦為黑統，因此依理確實可說「夏、殷、周三統」。但是〈三代改制質文〉本來並非如此表述，論三統而不言《春秋》，也不符合董仲舒的論述目的。進則，康有為不只是不提及《春秋》為三統之一，而是將《春秋》撤出「三統」之外。《董氏學》卷5〈春秋改制〉「王魯」條引〈三代改制質文〉「故《春秋》應天作新王之事，時正黑統」，評曰：

公羊傳《春秋》，託王於魯，何注頻發此義，人或疑之，不知董子亦大發之。蓋《春秋》之作，在義不在事，故一切皆託，不獨魯為託，即夏、殷、周之三統，亦皆託也。⁴⁶

「託」字意涵託與被託的相對關係，因此所謂《春秋》之義託於三統，表示「三統」不再是「《春秋》」所歸屬的遞嬗秩序，而是疏離並降階為《春秋》託義的對象。據此，康有為進一步主張：文獻所見的三統異制，並非源於古史中的朝代更迭，而是出於孔子。〈春秋改制〉「改制三統」條詳引〈三代改制質文〉，論云：

《春秋》一書，皆孔子明改制之事。……《春秋》雖為孔子所託，而運之三代。夏殷無徵，……此夏、殷、周之制，安所從來？蓋五復、九復，亦孔子所託而已，制則或文或質，法則或陰或陽；姓則或子或女，法則或天或地；形則或圓或方或長，統則或白或赤或黑。雖有異同，然皆推算之法，故知出自一手。蓋聖人胸有造化，知天命之無常，慮時勢之多變，故預立三統以待變通。達之百王，推之九復，範圍無外，非聖人之精思睿慮，其孰能為之？……嗚呼！非聖人，而能中有天地如是乎？

孔子創義，皆有三數，以待變通。醫者製方，猶能預製數方，以待病之變，聖人是大醫王，而不能乎？⁴⁷

⁴⁵ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，頁1-2。

⁴⁶ 同上註，卷5，頁114；重見於卷2，頁28。

⁴⁷ 同上註，卷5，頁119-120。

「制則或文或質」至「統則或白或赤或黑」一段，概括〈三代改制質文〉所詳述的三代異制，並整體作為孔子的創發。藉著這套新的三統說，「改制」的易代之義被架空，至多只是孔子託義時的說辭。論者或謂此說破壞古史，其實康有為改制說的問題意識不在實證，而在義理。⁴⁸《孔子改制考》卷1只用「茫昧」、「無徵」指稱上古三代，並不否定古代聖王的存在；⁴⁹《春秋董氏學》則根本未加闡述。相較之下，康有為更加著重的主張是「聖人胸有造化」，文獻中的三代事跡都是孔子的設計安排。所以此處也可以換一個角度來說：藉由削除「改制」的易代義，康有為將夏、商、周三代之「三統」解釋為孔子所設計的變化進程，如留予後世的錦囊妙計，隨時推移而預作規畫。

只是，這個解釋另對董仲舒的「改制」及「三統」作出重要改變。康有為將「三統」解釋為孔子隨時推移的預先規畫，其實是將「三統」併入「三世」並論。《春秋董氏學·春秋例》「三世」條引《春秋繁露·楚莊王》「《春秋》分十二世以為三等：有見、有聞、有傳聞」之三世異辭說，⁵⁰論云：

三世為孔子非常大義，託之以《春秋》以明之。所傳聞世為據亂，所聞世託升平，所見世託太平。亂世者，文教未明也；升平者，漸有文教小康也；太平者，大同之世，遠近大小如一、文教全備也。⁵¹

實則〈楚莊王〉、乃至《春秋繁露》全書沒有據亂、升平、太平之語，這三個語彙取自何休對《春秋》異辭由來的解釋。⁵²康有為以何休語意中的「作

⁴⁸ 這一點可證以《春秋董氏學》首卷篇序揭櫫之旨：「蓋《春秋》所重在義，不在文與事也。」〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷1，頁1。

⁴⁹ 康有為沒有明確肯定或否定曾經有堯、舜、文王。本來「託」字的對象可虛可實，《孔子改制考》且云，「堯、舜自讓位盛德，然太平之盛，蓋孔子之七佛也」，以及「若堯、舜、文王之為中國古聖之至，為中國人人所尊慕，孔、墨皆托以動眾，不待言矣」，這些說法都意蘊「本來有」堯、舜、文王。《改制考》強調的是：「可知六經中之堯、舜、文王，皆孔子民主君主之所寄託，……不必其為堯、舜、文王之事實也。」〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷12，頁284-285。

⁵⁰ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷2，頁28-29。

⁵¹ 同上註。

⁵² 《春秋公羊傳》隱公元年注：「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚籠狃。故內其國而外諸夏，先詳內而後治外，……於所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄，書外離會，……至所見之世，著治大平，夷狄進至於爵，天下遠近，小大若一，……。」

者用意」為證，再以「三世」統括「三統」，主張二者要旨都在孔子制作用心，且是孔子託言的「改制」進程，並在「改制三統」條提出「三世三統」的兩層結構：

三統三世，皆孔子絕大之義。每一世中，皆有三統，此三統者，小康之時，升平之世也。太平之世別有三統，此篇略說，其詳不可得聞也。⁵³

即孔子預立三世之義，且三世中各有三統；〈三代改制質文〉所述為小康之世的三統，惜太平世的三統不詳。⁵⁴如此一來，「三統」既推移亦循環的運作方式，便被「三世」的推移所襲代，「改制」的推動也由「易代推移」純化為「與時推移」。

（四）康有為改制說中的同與變

由此，康有為的改制說，對同、變作出兩面論述。「變」的一面易明。《孔子改制考》與《春秋董氏學》皆屢稱孔子變周之制、孔子立制以變通云云，不難獲知「變」這個概念在康有為思想中的正面價值。與董仲舒之說相較，「變」在康有為改制說中的指涉範圍與必然性大幅提升。如前節所述，董仲舒的更化說使「易代之變」在特定意義上具有正當性（因為前朝失道，所以後繼者只得有變，才能使天下秩序復歸於道），且具有一定程度的必然性（因為經驗世界中的先王之道難以無失，因此現實上更化難以避免）。但更化之變到底不是理想情況，也不是道的本然運作，只是為了修復、維持「道」之有而不失所不得不然。而在康有為，改除亂世只是世間賢哲創教立制的共通背景，涉及一切「義理制度」的「變」則被提升為「孔子之道」本然的運作秩序。升平世有升平世之教，太平世有太平世之教；升平世之中，三統又各自成文。此間變化不僅正當而必然，且是本來如此。反倒「不變」才是亂世的表徵，即康有為所慨歎的「改制之說湮，三世之說微」，「使大地不早見太平之治，逢大同之樂」。⁵⁵

〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁38。案：「據亂」之語為康有為另取自何休序。

⁵³ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷5，頁120。

⁵⁴ 據《孔子改制考》，太平世之義託於唐堯、虞舜，是「人道之至」。〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷12，頁283。

⁵⁵ 同上註，頁2、1。

進言之，康有為改制說所意涵的前、後代關係，加強了人文秩序之變的變革意義。因為其說之「變」的運動模式，沒有採用三統之循環，而是直接奠基於三世之推進遞移。《公羊傳》「三世」所謂「有見、有聞、有傳聞」的說法，本就帶有由古至今的時間流動性。《春秋繁露·楚莊王》將「三世異辭」之義歸結於「近近而遠遠，親親而疏疏」，⁵⁶更帶有世遠親盡的思維，而世遠親盡的發展是不可逆的。至何休言「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中」、「於所聞之世，見治升平」、「至所見之世，著治大平」，進一步意涵朝向治世推演的進程。康有為據此發揮為「三世進化」。當「改制」依照「三世」模式來發展，則其所意涵的文化秩序之變，就會一同進入這個線性推進的模式。也就是說，在康有為的孔子改制說中，人文秩序之變不是董仲舒所謂對前代偏誤的修正或權衡執中，而是離開前代，走向下一個新階段。就此而言，無論這個離開的過程是漸變或劇變，兩個階段之間的意義互動幾乎消失。康有為沒有說明三世之後者對前者的正、負面意義與作用，也不曾說後者將可修正前者、或前者會影響後者的方向。就他的表述來看，三世三統皆自以一種不同既往的型態蛻變，進入文化秩序的下一階段。如此，康有為改制說中的「變」，就意蘊一種比董仲舒說更斷然的變革思維。也就是說，在康有為的改制說中，「道」不是只在經驗世界的實踐中可能需要藉由某種人為變革來復原，而是本就有變革之理，需要人來實踐其所要求的推陳出新。

然而在另一方面，康有為有他自身理路中的道同論。前述康有為改制說的重點在於「孔子制法」，且三世三統皆為孔子所制。此說的弔詭之處在於：如果一切的人文秩序之變都出於孔子的設計，則這些依循孔子之道的「變」就不能說是興廢、更替，也不能說是變革或修正。因為三世三統共以孔子之法為內在質性，於是每一世的變化，既不是後者革除弊壞的前者，也不是各自作為「所祖不同」的相異形態，而只是要共同走向自我完成。不僅如此，三世三統早已為孔子制定，後人只需依循。這表示康有為改制說中的「變」，無關、也不受任何外力因素的影響。縱使他將諸多西學西制說為孔子改制的內容，但是究其論述，這些被援引的西學西制，不過是用以說明：「孔子早為之預制，寄之三統，以待後世，顧役之時用

⁵⁶ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁11。

之。」⁵⁷這種說法，表面上是現實脈絡中的崇洋媚外或實證視角下的神化孔子，但以理論設計的角度來看，這意謂康有為改制說中的人文秩序其實是在自足的世界中走向大同，他者無與焉；而「孔子制法」雖含納人文秩序的種種變化，自身卻如天一般超越人間的現實脈絡，永為不刊之鴻教。

循此理路，康有為的改制說以一種截然不同的路徑，歸往一個與董仲舒共同的宗旨：人們應該遵循《春秋》之教、孔子之制。而且他將經驗世界中的「道同」限定為孔子之道，因此永無新統取而代之的隱憂。《孔子改制考》終卷引董仲舒〈賢良對策〉「臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」一段，稱道：「自此至今，皆尊用孔子。」⁵⁸在康有為的理路中，這與他在《春秋董氏學·春秋改制》呼籲有變的「天下安所習，蔽於一統，若見聖人三統之運量，如聞鈞天，其有不悲憂炫視者，將別見天地之大矣」義理相通。⁵⁹其「孔子改制」說呈顯對「道同」的解消，其理論結構卻是以「道同」消融「道變」。這使他一面以孔子改制說宣揚變法，一面堅信，一旦此說遂行，孔子大道將能超越現實脈絡的變動或政治的興衰，「窮變通久，至萬千統可也」。⁶⁰

然而，在蘇輿看來，康有為的改制說直是「變道」之說，種種看似尊孔的言論亦屬妄誣聖人。他以傳注經解形式詳加考辨，從中展現不同於康有為的另一種同、變思考。

四、道同與制變：蘇輿的改制立義說

蘇輿在《春秋繁露義證》序云：「余少好董生書，初得凌氏注本，……已而聞有為《董氏學》者。」又云：「國朝嘉道之間，是書大顯，綴學之士，益知鑽研《公羊》。……頗復鑿之始深，漸乖本旨。」⁶¹可知他並非因康有為方讀《春秋繁露》，也與晚清公羊學有隔閡。今人或因《翼教叢編》而將蘇輿視為守舊人物，忽略他曾自費隨清朝使節團訪日考察憲政，「訪日本郵政電信行政實況，廣購法規，欲有所建白」，「周歷大小學校，諮

⁵⁷ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷3，頁72。

⁵⁸ [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷21，頁450。

⁵⁹ [清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷5，頁121。

⁶⁰ 同上註。案：蕭公權曾指出：「把康氏的以儒改制視作變法的權宜之計是不正確的。保全中國的文化認同（儒學）和維持中國的政治獨立（帝國），在康的心目中是同等重要的，兩者都不能被『西潮』所吞沒。」蕭公權著，汪榮祖譯：《康有為思想研究》，頁97。

⁶¹ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁1-2。

訪教育行政，留數月而歸」。⁶²在這樣的學思背景下，他一面稱道「後世以訓詁義理分漢宋學派，不知董君書實為言義理之宗」，⁶³一面著作《春秋繁露義證》闡述其義，並在以注解回應康說之際，提出他自身對於道之同、變的說解。

（一）「改制」辨正

相對康有為將「改制」抽離原有語義脈絡，蘇輿詳細辨說「改制」一詞本有特定指涉。〈楚莊王〉「王者必改制」句下徵引典籍而歸本先秦兩漢時的詞義，指：

並以改制屬王者。其文甚明，其事則正朔、服色之類也。⁶⁴

「是與繼前王而王者無以別」句下，則博徵《白虎通·三正》、《白虎通·號》、《公羊傳》隱元何注、《孔叢子·雜訓》、《春秋緯元命苞》及《晉書·輿服志》為證，⁶⁵云：

正朔服色數者，為天子大禮。易姓受命，必顯揚一二，以新民耳目。若議變更於守成之代，則不識治體矣。⁶⁶

前句總括所引，中句直解〈楚莊王〉原文，末句則意指在當今這個「守成之代」妄論「改制」之人。蘇輿並在「王者必改制」句下論說：由於概承秦制，漢朝直到武帝太初元年方改正朔服色，「董子此書，作於太初前，蓋漢初儒者通論，非董創說。故余以為董子若生於太初後，或不斷斷於是。歐陽修譏其惑於改正朔，殆未深究其時也。後人因此動言改制，則愈謬矣」。⁶⁷意即，董仲舒不會在「易代」之外的語境中發此議論，因為「改制」只是政權易姓時的天子行事。

循此，蘇輿進一步闡述「改制」，並聚焦《春秋繁露》中關聯於「《春秋》當新王」的文句，以辯駁康有為的論說。首先，蘇輿指出：〈三代改

⁶² 楊樹達：〈平江蘇厚菴先生墓誌銘〉，收於〔清〕蘇輿著，林慶彰、蔣秋華編，楊菁點校：《蘇輿詩文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年），頁256。

⁶³ 〔清〕蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證·董子年表》，頁482。

⁶⁴ 〔清〕蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁15。

⁶⁵ 同上註，卷1，頁17。

⁶⁶ 同上註。

⁶⁷ 同上註，卷1，頁15。

制質文)並非孔子改制之文。《義證》錄魏源《董子春秋發微》序文，案語總挈其意：

〈三代改制〉一篇，言《公羊》學者多盛稱之，其實此篇乃言典禮。「以《春秋》當新王」諸語，則漢世經師之設詞也。⁶⁸

蘇輿對此所作的長篇考辨，分在《春秋繁露·三代改制質文》「故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑」及「黜夏，親周，故宋」兩句下。(此是何休王魯說所本，也是康有為改制說的立論根基)⁶⁹針對「《春秋》作新王之事」，蘇輿認為：

蓋漢承秦統，學者恥言，故奪黑統歸《春秋》。……以為繼《春秋》，非繼秦也。……此亦漢世不以秦為受命之王之證。不以秦為受命王，斯不得不歸之《春秋》以當一代。……然則推董生之說當何從？曰：董主三統迭用，既以《春秋》當一代正黑統，漢當親黑統正白統矣。⁷⁰

據此，「三統」是周、秦、漢，以《春秋》代言秦；而非商、周、漢，以《春秋》為漢法。且從《春秋》用周正而兼用夏時來看，文中所云三代正朔，「不關孔子《春秋》之旨」。⁷¹蘇輿認為由此可知：

此云改統，自是一時師說，與《春秋》不相蒙也。⁷²

至於被何休解釋為一科三旨（新周、故宋、《春秋》當新王）的「黜夏，親周，故宋」，則是何休「昧於董，兼盲於史」之造說，⁷³而後人又為其所誤。實則「親周」非「新周」，蘇輿以康熙朝封元、明之後為事證，解釋為：

⁶⁸ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證·春秋繁露考證》，頁502。標點為筆者所改。

⁶⁹ 《春秋董氏學》書序首揭：「孔子改制變周，以《春秋》當新王，王魯絀杞。」（杞國為夏人後裔，絀杞即黜夏。）[清]康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，頁1-2。何休王魯說以及清代之正反意見的簡要述評，可參見黃開國：《公羊學發展史》（北京：人民出版社，2013年），頁380-385。

⁷⁰ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷7，頁185。

⁷¹ 同上註，頁186。

⁷² 同上註。

⁷³ 同上註。

有紂、有親、有故，新王之典禮宜然。……蓋差世遠近以為親疏，推制禮以明作經之旨，理自可通。⁷⁴

因此：

知此文之紀典禮，則諸傳會之說可廓然矣。⁷⁵

也就是說，在蘇輿看來，〈三代改制質文〉中的「《春秋》作新王之事」，源於漢初學者不承認秦亦受天命，「黜夏、親周、故宋」則只是易代之後的禮制，「猶今云紂宋、親明、故元」。⁷⁶前者只是「一時師說」，後者則隨時推移，總之皆非「《春秋》之旨」。由此，蘇輿以漢初的語境脈絡為說，取消了「《春秋》作新王之事」的時間超越性，將其壓抑至漢初歷史脈絡的限制之內，既反駁歷來將此句推演為《春秋》教旨的說法，也連帶反駁將〈三代改制質文〉視為孔子改制之文。

同時，蘇輿也詳細辨析：所謂「作新王之事」、「立新王之道」云云，不能解為孔子即是改制之君。《春秋繁露義證》在〈玉杯〉「是故孔子立新王之道」下論「改制」與「素王」，長文辨析此句不能解為孔子自當王號，首云：

制可改者也，惟王者然後能改元立號，制禮作樂，非聖人所能託。道不變者也，周德既弊，而聖人得假王者以起義而扶其失，俟來者之取鑒。故曰孔子立新王之道，猶云為後王立義爾。義者，道之宗也。⁷⁷

自此以下，蘇輿詳細爬梳此尊孔之說的發展軌跡：初為孟子將孔子與聖王並論，至《公羊傳》與西漢儒者稱孔子《春秋》為素王之業，再發展至東漢儒者稱《春秋》受命，而後出現《春秋》為漢制法之說。他和康有為同樣將「素」解為「空」，但沒有回應康有為「佛亦號空王，又號法王」的說法，⁷⁸而是藉上述思想史軌跡強調「素猶空也，孔子自立素王之法耳，非敢

⁷⁴ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷7，頁186。標點為筆者所改。

⁷⁵ 同上註，頁187。

⁷⁶ 同上註。

⁷⁷ 同上註，卷1，頁27。

⁷⁸ [清]康有為著，樓宇烈整理：《孔子改制考》，卷8，頁200。

自謂素王」，「蓋後人尊孔以尊王之意，非孔子所敢自居也」。⁷⁹換言之，相關說法並不是康有為所謂孔子自居王號的證據。蘇輿並總結云：

夫《春秋》立義，俟諸後聖。後聖者，必在天子之位，有制作之權者也。漢之臣子尊《春秋》為漢制作，猶之我朝臣子謂為我朝制作云爾。蓋出自尊時之意，於經義無預也。後人不明其旨，而附會支離，自此起矣。⁸⁰

又〈三代改制質文〉「謂文王也」句下，蘇輿先辯駁康有為援引的王愆期「孔子為文王」說，再次強調：

立義可託王，正朔服色不可託王也。⁸¹

即所謂「立新王之法」無關「改制」，只是「立義」。藉著上述兩方面的辨析，蘇輿反駁康有為改制說最主要的文獻依據。

（二）「改制」與「立義」之別

進言之，上引三段論「改制」的文字亦皆包含另一個關鍵詞——「立義」。蘇輿之言無論詳簡，都同時駁斥「《春秋》改制」而強調「《春秋》立義」。然則「立義」如何不同於「改制」？《義證》在《春秋繁露·王道》「《春秋》立義」句下詳細說解：

《春秋》為立義之書，非改制之書，故曰「其義竊取」。鄭玄釋《廢疾》云：「孔子雖有聖德，不敢顯然改先王之法。蓋制宜從周，義以救敝。制非王者不議，義則儒生可立。……存其義以俟王者之取法創制。《傳》所云制《春秋》之義，以俟後聖者也。」……《淮南·汜論訓》：「夫弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也。而墨子非之。」立，亦謂立義也。何氏注《傳》，輒云《春秋》之制，其實皆義而已。……〈太史公自序〉云：「周家既衰，……為天下制義法。」……並得聖人之旨。⁸²

⁷⁹ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁27。

⁸⁰ 同上註，頁28。

⁸¹ 同上註，卷7，頁182。

⁸² 同上註，卷4，頁109。底線為筆者所加。

文中所引《淮南子·汜論訓》一段，是《孔子改制考》指孔子創教立制的論據之一，且見於卷5、9、14、15共四處。而蘇輿直指其中「孔子之所立」為「立義」，表示他認為此處康有為所解之「立制」，應為「立義」，二者在此是一組對峙的概念。而這個對峙關係的由來，依照文脈，應該歸於蘇輿所引述的鄭玄之言，即「制宜從周，義以救敝。制非王者不議，義則儒生可立。……存其義以俟王者之取法創制」。由此推知，蘇輿分說「《春秋》立義非改制」，又在論說「改制」時強調孔子並未自當新王，皆是本於這個制屬君王、而義屬儒生的分殊。

綜觀上述幾個論點，蘇輿反駁康有為改制說的癥結似乎在君臣之防。《義證》的行文每每清楚區隔「天子改制」與「孔子立義」，這便傳達君王與臣民不臘等的意涵。況且蘇輿另亦透過《義證》注解，反對康有為早期所說的君民平等。⁸³《春秋繁露·王道》「五帝三王之治天下，不敢有君民之心」句，康有為評說為「蓋聖人以為吾亦一民，偶然在位」，⁸⁴蘇輿則於此詳論貴民之義，並於最末附論：「故曰民貴，古人之立訓也。與民則曰君尊，與君則曰民貴，各致其道，交成其治。若與君言尊，與民言貴，則其義荒矣。」⁸⁵其後更藉著〈王道〉「未有貴賤無差，而可以全其位」，另有所指地總結：「貴賤平等，大亂之由。」⁸⁶可知蘇輿堅持貴賤應有差等，進而可能以此觀點表述他的改制說。

然而可注意的是，上述注解其實還包含另一組相對而立的說法，共同構成蘇輿的整體論說。前引〈玉杯〉：

制可改者也，惟王者然後能改元立號，……。道不變者也，周德既弊，而聖人……，猶云為後王立義爾。

由於是「孔子立新王之道」的注解，這段文字及其後引證主要在區隔前述之「王者改元立號」與「聖人立義」，說明何以「孔子立新王之道」不能解釋為孔子行改制。但是，此處「改制」與「立義」實際上牽帶出兩組對立：

⁸³ 需指出者，在缺乏「權利(right)」這個概念工具的情況下，康有為與蘇輿所爭論的「君民平等」，其實仍在貴民和君臣倫常二義的視域中。如此一來，正如蘇輿其實並不反對康有為持說的貴民思想，《春秋董氏學》所謂「蓋聖人以為吾亦一民，偶然在位」，也很難說必然意謂取消「君」、「民」的身分位階。

⁸⁴ 〔清〕康有為著，樓宇烈整理：《春秋董氏學》，卷6下，頁181。

⁸⁵ 〔清〕蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷4，頁98。

⁸⁶ 同上註，頁128。案：實則前後文脈意為君王應能持守權勢。

一是直接連繫「改制」、「立義」，並以「能否為」分殊的「王者」與「聖人」；二是被蘇輿陳述為理據緣由，並以「可否變」分殊的「制」與「道」。而後一組詞彙，又見於〈楚莊王〉「若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉」句下注：

申制度之可改，以明道理之決不可改。⁸⁷

同篇「古苟可循先王之道，何莫相因」句下，蘇輿增字解義，同樣納入「制度」與「道」以「變」相對的觀點：

言古者苟可以循用先王之道，何莫並制度而因之。言道亦可變也。⁸⁸

由此，可以看到蘇輿改制說中相關概念的基本關係：「制度可改」相對於「道理決不可改」。「制度可改」相屬於「惟王者能改元立號」；「道理決不可改」則相屬於「孔子／《春秋》／儒生立義」。

（三）道、制、事之分

進一步看，蘇輿對「制度」和「道理」之變與不變尚有詳細申說，而他的論述梳理可分三層。其一，蘇輿將所謂「制」區分為「制」與「事」。朱一新〈無邪堂答問〉批評「近儒」改制說，云：「夫《春秋》重義不重制，義則百世所同，制則一王所獨。惟王者受命於天，改正朔，異器械，別服色，殊徽號，以新天下之耳目。而累朝舊制，沿用已久，仍復並行，此古今之通義。」⁸⁹而蘇輿〈春秋繁露考證〉收錄該文，以小字加注云：

制與事判然不同，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，是之謂制。制者一成而不可易，非天子不制度是也。若工虞水火，若兵刑錢穀，是之謂事。事者，臣工所條奏，儒生所講求，先民有言，詢於芻蕘是也。制所以定民志，事所以達民情。……漢人語言簡質，往往混事於制。⁹⁰

引文刪節處，蘇輿不指名地批評「孔子改制」說，可知此論針對康有為而發。對比朱一新文，蘇輿所謂儒生立義、君王立制的二分架構可能受到朱

⁸⁷ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁18。

⁸⁸ 同上註。

⁸⁹ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證·春秋繁露考證》，頁506-507。

⁹⁰ 同上註，頁507。

一新啟發。但是由上引注解也可看出蘇輿另有己見。因為他將清人稱為實學的「工虞水火」、「兵刑錢穀」區隔開來，並將相關制度歸類為「事」。引文又首揭「制與事判然不同」，是以後文所言「制」所有，實即「事」所無。則綜觀所言，「事」旨在通達民情，要徵詢、隨順民意，因此理應具有變動性，既非「一成而不可易」，也不適用朱一新所謂「沿用已久，仍復並行」。

「事」以外，則有「制」（制度）。上引文顯示蘇輿對「制」有兩面論說——相對於「事」時，蘇輿云「制一成而不可易」；但相對於「義」時，則說「制」是「可改」。箇中分殊，蘇輿在〈三代改制質文〉歷數三統之制一段末注云：

帝王有作，天之正朔、人之典禮、物之聲色臭味形質，皆有自然之變遷，以懲其敝而易其用。……故曰「王者有改制之文，無變道之實」。伊川程子云：「三王之法，各是一王之法。故三代損益文質，隨時之宜。……。」⁹¹

又《春秋繁露·度制》「今欲以亂為治，以貧為富，非反之制度不可」句下注云：

我朝左都御史陳廷敬疏言：「官員士庶，冠服衣裘，飾用之制，婚喪之禮，有宜更定者，斟酌損益，務合於中。……如緞綢，昔有官民之別，今則雜然無辨矣。並宜釐正，使永遠遵行。」正合制度之意。⁹²

蘇輿說「制所以定民志」，可知其所謂「制」關乎政治安定，且由正朔服色擴及某些具有重要意義的一朝之法。由於關乎政治安定，「制」便有另兩項特性，一是限由君王訂立，二是不能輕言改易。除非實際運作時出現偏差（例如「雜然無辨」），才能「斟酌損益」而「更定」。然而，此時並不是真正變革成制，而是「釐正，使永遠遵行」，意為變以復原，即董仲舒所謂「復修」之變。至於真正的「改制」，則只出現在政權易手之際。此時帝王創制，有「自然之變遷」以「懲」積敝。可見「制」之「可改」或有變，是從易代的角度來看，意即程頤所謂「隨時之宜」而一代有一代之制。⁹³（此之所

⁹¹ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷7，頁207。標點為筆者所改。

⁹² 同上註，卷8，頁227。

⁹³ 並可注意的是「懲」字的訓解，單就文字來說「懲」字此處可解為「止」或「革」。而蘇輿在〈玉杯〉「繼周之弊」下博徵各說，主要連結於董仲舒的文質說，並以因時救弊

以前述蘇輿批評康有為「議變更於守成之代，則不識治體矣」，因為易代雖需「改制」以更新，但更新之後就要「不易制」，以定民志民心。）

變與不變的第三層則為「道」，或云「道理」。不同於「制」有改與不改的兩種情況，蘇輿極力強調「道」乃「決不可改」，《義證》的注解屢言「不易道」、「不改道」。至於較詳細的闡釋，則見於〈三代改制質文〉三統之制一段末所作的總注解：

……而所以範圍此法制與倫紀者，則百王同道，不可易矣。否則無以繫天下之心而弭其畔亂。強欲治之，而不可終日。故曰「王者有改制之文，無變道之實」。伊川程子云：「三王之法，各是一王之法。故三代損益文質，隨時之宜。孔子所立之法，乃通萬世不易之法。……。」輿謂不易者止是道。⁹⁴

至於「不易道」所關涉的具體人文範疇，則見於〈基義〉注：

輿案：陰陽不易者也，君臣、父子、夫婦之倫亦不易者也。⁹⁵

前云「制」以定民志，此云「道」以繫人心，二者粗觀意涵相近。但二者也有一個明顯的區隔。即「制」在易代的脈絡限制之中，一王有一王之制；而「道」卻是「百王同」而不受易代所影響。也就是說，蘇輿將董仲舒解說「三王之教所祖不同」時的先王之道變，歸屬於「制」；獨以「萬世不變」繫於「道」字。蘇輿改制說中的「道」對於人的意義遂被廓清整理在更具普遍性的層次，超越時間推移或政權興衰，是任何人皆不可挑戰的基本秩序。而這個基本秩序，具體而言就是君臣、父子、夫婦三綱。這個觀點並見於《春秋繁露·楚莊王》「若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義皆如故，亦何改哉」下注。如本文第二節所述，董仲舒意指治世繼治世就不必有正朔服色以外的變化，即「是否需改」的問題。但蘇輿的解釋導向「是否可改」的問題，云：

為旨。可知其所謂「懲其敝而易其用」不只是止弊，也有更新之意。〔清〕蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁28-29。

⁹⁴ 〔清〕蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷7，頁207。標點為筆者所改。並案：蘇輿此處強調「不易者只是道」，有澄清用詞之意。因為程頤用了「法」字，而蘇輿將「法」歸類為「有敝」。見《春秋繁露·考功名》「考績之法，考所積也」下注「法立敝生」。同上註，頁174。

⁹⁵ 同上註，卷12，頁342。

申制度之可改，以明道理之決不可改。《禮·大傳》云：「不可得而變革者，親親、尊尊、長長、男女有別。」董子復推廣於政教、習俗、文義，所以防後世之藉口蔑古者周矣。文義，謂文字訓故。⁹⁶

此處將董仲舒所提出的七個關鍵詞分為兩組。政治、教化、習俗、文義，屬於「推廣」，意即「大綱」、「人倫」、「道理」為主旨。然三者無說，而是直接統括為「道理」，可知蘇輿又以「道理」統言「大綱」和「人倫」。綜上，他所謂決不可改的「道理」，意即三綱，是人心之所同的基本秩序，變則亂不可止。

除了可改與否，蘇輿沒有直接說明「道」與「制」的關聯，但是這個問題在他的改制說中仍然有值得注意的線索。蘇輿區隔制、事而將「制」限定為「不可易」、「以定民志」的一朝之法，又說「改制」源於帝王興作時「懲其敝而易其用」。這表示「改制」一方面並非百姓日用，另一方面則並非無「用」，而是涉及政治運作的基本秩序，因而不可輕變且需懲敝。進言之，蘇輿也並不認為政治與「道理」無關。《春秋繁露義證》將教化視為政治的一環；如〈楚莊王〉注將董仲舒的「政治、教化」簡併為「政教」，〈精華〉及〈深察名號〉兩用「政教」解釋董仲舒之「教」字，又云「董生歸教化之責于王，欲政教合一，而其化易行也」。⁹⁷這種含納教化的政治觀，意謂蘇輿所說的「改制」其實仍與董仲舒所謂的修復大道有某種關聯，且通於董仲舒改制說之「更化補弊」的原有意涵。⁹⁸

（四）蘇輿改制說中的同與變

由此，又可進一步看到蘇輿改制說的兩層結構。前述「君王改制、孔子立義」的說法，使「改制」成為君臣之防的界線，區分有權改制的君王與無位的孔子乃至儒生。但是「立義」與「改制」並非無關。前引〈玉杯〉注：

⁹⁶ [清]蘇輿注，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷1，頁18。標點為筆者所改。

⁹⁷ 同上註，卷3，頁91；卷10，頁289、294。

⁹⁸ 然則吳震云蘇輿「董生歸教化之責於王，欲政教合一」一語是蘇輿「充分發揮了自己的歷史想像」，並據此指蘇輿是「極端保守」而對立於康有為的說法，或許可再商榷。該文並指此「不是董仲舒思想的旨趣所在」，未詳所據。吳震：〈康有為「孔教國教化」的政教設想〉，《孔教運動的觀念想像：中國政教問題再思》（上海：復旦大學出版社，2019年），頁64-65。

義者，道之宗也。

並參前引〈王道〉注引鄭玄「義則儒生可立。……存其義以俟王者之取法創制」。這兩句注解內含一個漢代以來的儒者觀點：君王若要完成其政治任務，就要取法於儒生所立之義。「俟」字形成人臣孔子從君之志的外在儀節。但是在此同時，君王之上有「百王所同」的「道」——超越政權更迭，且是所有君王共同的政治任務。因此君王「創制」不能隨興所至，而須取法於義，成就「決不可改」之「道」，方能「繫天下之人心」。並且，君王所掌之「改制」是可改者，孔子所立義，則關乎不可變的「道」。這表示君王改制、孔子立義的相對關係中，不只意涵君臣的身分之別，也意涵政統與道統的區隔與合作關係。

而在這個理論結構下，蘇輿的改制說一面正視變化，一面削抑變革。蘇輿對「制」與「事」的分析很值得注意。他將涵蓋過廣的「制」區分為隨時可議改與不可輕易變動的兩類事務，相當實際地注意到政治運作對安定性與靈活性的兩面需求，既要避免一概因循所導致的僵固，也要避免重要問題無所適從所造成的不安。他對於所處時代的定位本是「守成之代」，沒有改朝換代後草創新制的背景或問題意識，因此這樣大幅容納「變化」、開放其空間與可能性的說法，有其獨到且重要之處。不過，也因為不討論易代，《春秋繁露義證》較不著重改制的「救弊」之義。雖然大量徵引相關說法，但申說或案語都很簡略。董仲舒在三統、救弊的說法中寄寓的革新之意遂被壓抑下來。再加上其說刻意突出「道同」，於是蘇輿改制說所設想的人文世界，便總的呈現一種有變化但不變革的運作秩序。其中縱有百王之制更迭、萬民之事興廢，但是總有一超越諸般變化的「道」統於其上。換一個角度來說，人文世界會在一面持守道理，一面應變制、事之中持續運作，而非如同康有為所說，有一世往下一世翻越的進程。這樣的視野因而使得蘇輿格外不能同意康有為的改制說。不只是因為現實中的中法西制之爭（如君民平等），而是因為蘇輿改制說中，超越脈絡的「道同」要在脈絡中發揮作用，康有為的改制說卻將「道同」放在脈絡之外來說。只是，康有為仿擬西方，欲將現實中抗衡政統的力量改以「教」（或云教團）的力量來實現，因此對他而言，這是「創教」所要進一步開展的問題了。

五、結論

自董仲舒揭示「道者萬世無弊，弊者道之失也」，故「聖王之繼亂世也，埽除其跡而悉去之，復修教化而崇起之」的道同、道變之義，「改制說」便蘊含人文秩序如何變革的問題。康有為在一種以道同為宗旨的架構下論說世變。之於現世，康有為的改制說描繪一種向著下一時程進化的人文秩序變革，各進程並不修復或繼承前者，而是飛越入一個幾乎全然不同且更好的新階段。只是，所謂的變革進程，又全都出自孔子之手。變則變矣，總是一道，各進程並不革除（甚至也不能說是補正）前者，而是接續完成一個共同的目標——大同世界。孔子之道因此超脫諸變之外，作為統領一切制度之變的恆久存在。而蘇輿的改制說則將道同與諸變並置於人間。他指出一種層次井然的人文秩序，其中有隨順當下民情的「事」，再有作為一朝之法的「制」，終有百王所同、決不可改的「道」。孔子所「立義」的「道」遂在世間統領「制」、「事」之「變」，永如恆星。這表示，此一人文秩序無論如何變，都會持守著一個一貫的核心。惟在此前提之下，制如何定，事如何改，有其斟酌商量、因時推移的空間。

據此，康有為和蘇輿對人文秩序變與不變的觀點，既有比現實政治立場更深刻細微的分歧，也有在改制說論題脈絡中相承、相通的共同關切。先可注意者，是「道同」與經驗世界的關係，乃至相應的道、政關係設想。如前述：針對「道同」在經驗世界的實踐問題，董仲舒的「改制更化說」歸諸政治範疇中的教化及君王的教化之舉，蘇輿的「改制立義說」歸諸孔子立義且超越政權的人倫秩序，康有為的「素王改制說」則歸諸政治範疇之外的孔教。若將「政」細分為「政治—現實政權」兩層，則清末兩種改制說中「道」與「政」的關係，都不如漢初的說法緊密，而出現區隔、疏離的意識。（雖然，無論蘇輿設想的超越政權或康有為的脫離政治，都將不免糾纏於「教化」在既有文化視域中根深蒂固的政治性以及實踐上與當下政權的連結性。）再從兩種改制說的整體架構來看，康有為和蘇輿雖對人文秩序之變的方式各有闡述，卻都要兼容道同與世變，又都將孔子之道設置為一種超脫變化的存在。這可以說是二家改制說的共同宗旨，也可以說是兩人思考道之同、變問題時的共同思維。

不可諱言的是，落進晚清世變的複雜局勢，這兩套帶著共同思維的文化變革論，就容易顯得「針鋒相對」。相對於康有為，蘇輿的改制說強調

人文秩序的延續性。但是他將涉及「義」的「改制」限定為易代之舉，雖然使得「改制」之變因而具有明確的時間點，卻也會使得較重大的人文秩序改變與政權興替連結，從而增加「改制」的困難與變數。再者，清末世變的現實脈絡相當複雜，蘇輿所謂「道」、「制」、「事」的分判，將涉及非原生的新觀念與多方面的價值判斷，進而使得政治事務中的「決不可改」與「可改」陷入耗時費力的爭議，甚至可能無法取得共識而終究落入一成不變。這便會使得蘇輿之說在現實中顯得「保守」。換一個角度來說，如同康有為般一概推為孔子所言，確實可能會是一種更快速、且可作更大程度變革的辦法。不過，相較於蘇輿，康有為的改制說期待一種人文秩序的躍升。這種跳躍如何啟動、普及、成功——康有為將這些問題過渡至「創教」，沒有納入《春秋董氏學》對改制說的闡述。問題是，如果現實脈絡中另有「孔教」把持所謂「孔子改制」的諸般變化，則「孔教」又何異於蘇輿所謂持守變與不變的「三綱」，從而使得康有為之說看似只是為了樹立其所主導的新勢力。反面地看，康說提示各種變化一概遵循孔子之制，意即壓縮今人判斷是否可變的空間，從而阻絕新生之變在概念上的可能性，反而意蘊一種極具保守性的態度。簡言之，雖然康有為和蘇輿都想要兼容同、變，卻在晚清的複雜局勢中各有困難。二說適可互相映照出彼此在現實脈絡中的長處與難題，並沿著各自的取徑走向看似迥然相異的現實立場。

然而，從現實脈絡的角度來看，「改制說」所內蘊的提問，本就有其兩難之處。因為「人」既不是固著不變的存在物，也不能拋棄自身的歷史視域。而「同」的穩定與桎梏、或「變」的革新與不安，皆是並在一體兩面。就此而言，康有為與蘇輿改制說不同的路徑與側重，其實並非正、反對立的關係，而各執兩面之一，共同映照出儒家思想所謂先傳後倦的全景。

【責任編校：張浥雯、許庭慈】

徵引文獻

專著

- 〔漢〕何休 He Xiu 解詁，〔唐〕徐彥 Xu Yan 疏：《春秋公羊傳注疏》*Chunqiu gongyangzhuan zhushu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2014 年。
- 〔漢〕班固 Ban Gu 著，〔唐〕顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Hanshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1962 年。
- 〔清〕康有為 Kang Youwei 著，樓宇烈 Lou Yulie 整理：《孔子改制考》*Kongzi gaizhi kao*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1988 年。
- ：《春秋董氏學》*Chunqiu Dongshi xue*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2012 年。
- 〔清〕康有為 Kang Youwei 講，張伯楨 Zhang Bozhen 整理：《康南海先生講學記》*Kang Nanhai xiansheng jiangxueji*，收入姜義華 Jiang Yihua、張榮華 Zhang Ronghua：《康有為全集》*Kang Youwei quanji* 第 2 集，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2007 年。
- 〔清〕蘇輿 Su Yu 著，林慶彰 Lin Qingzhang、蔣秋華 Jiang Qiuhua 編，楊菁 Yang Jing 點校：《蘇輿詩文集》*Su Yu shiwenji*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo，2005 年。
- 〔清〕蘇輿 Su Yu 注，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlu yizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2015 年。
- 吳震 Wu Zhen：《孔教運動的觀念想像：中國政教問題再思》*Kongjiao yundong de guannian xiangxiang: zhongguo zhengjiao wenti zaisi*，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，2019 年。
- 吳曉昀 Wu Hsiaoyun：《道與政之間：周秦漢之際的孔子論述》*Dao yu zheng zhijian: zhou qin han zhiji de Kongzi lunshu*，臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xinwenfeng chuban gongsi，2022 年。
- 孫廣德 Sun Guangde：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》*Xianqin lianghan yinyangwuxingshuo de zhengzhi sixiang*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1993 年。

- 章可 Zhang Ke：《中國「人文主義」的概念史（1901-1932）》*Zhongguo “renwenzhuyi” de gainianshi(1901-1932)*，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，2015 年。
- 黃進興 Huang Jinxing：《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》*Cong lixue dao lunlixue: qingmo minchu daodeyishi de zhuanhua*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，2013 年。
- 黃開國 Huang Kaiguo：《公羊學發展史》*Gongyangxue fazhanshi*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2013 年。
- 鄧國光 Deng Guoguang：《經學義理》*Jingxue yili*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2011 年。
- 蕭公權 Hsiao Gongquan 著，汪榮祖 Wang Rongzu 譯：《康有為思想研究》*Kang Youwei sixiang yanjiu*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，1988 年。

期刊與專書論文

- 姜廣輝 Jiang Guanghui、李有梁 Li Youliang：〈維新與翼教的衝突與融合——康有為、蘇輿對《春秋繁露》的不同解讀〉“Weixin yu yijiao de chongtu yu ronghe: Kang Youwei, Su Yu dui *Chunqiu fanlu* de butong jiedu”，《天津社會科學》*Tianjin shehui kexue* 2010 年第 3 期。
- 張端穗 Zhang Duansui：〈董仲舒思想中三統說的內涵、緣起及意義〉“Dong Zhongshu sixiang zhong santongshuo de neihan, yuanqi ji yiyi”，《東海中文學報》*Donghai zhongwen xuebao* 第 16 期，2004 年 7 月。
- 郭曉東 Guo Xiaodong：〈維新與守舊之爭：論《春秋董氏學》與《春秋繁露義證》對董仲舒的不同詮釋〉“Weixin yu shoujiu zhi zheng: lun *Chunqiu dongshi xue* yu *Chunqiu fanlu yizheng* dui Dong Zhongshu de butong quanshi”，收入復旦大學上海儒學院 Fudan daxue shanghai ruxueyuan 編著：《多元視角下的康有為問題》*Duoyuan shijiao xia de Kang Youwei wenti*，北京 Beijing：生活·讀書·新知三聯書店 Shenghuo, dushu, xinzhishi sanlian shudian，2018 年。
- 黃克武 Huang Kewu：〈從「文明」論述到「文化」論述：清末民初中國思想界的一個重要轉折〉“Cong ‘wenming’ lunshu dao ‘wenhua’ lunshu: qingmo min chu zhongguo sixiangjie de yige zhongyao zhuanzhe”，收入

黃俊傑 Huang Junjie、〔日〕安藤隆穗 Takaho Ando 編：《東亞思想交流史中的脈絡性轉換》*Dongya sixiang jiaoliu shi zhong de mailuoxing zhuanhuan*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2022 年。

