

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

皈依革命：中國共產革命中的信眾

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-004-031-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立政治大學歷史學系

計畫主持人：劉季倫

報告類型：精簡報告

報告附件：赴大陸地區研究心得報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 10 月 29 日

關於研究計劃成果的說明

劉季倫

本國科會計劃（NSC 91-2411-H-004-031）原本以《皈依革命：中國共產革命中的信眾》為題。我原本想要問的問題是：「二、三十年代中國的一個年輕學生，在接受共產主義的信念時，與其說這樣的轉變是因為知性上的理由，還不如說這是一種類似宗教信仰上的皈依（conversion）。伴隨著這種皈依，這個皈依者在許多方面都有了重大的轉變：他覺得他與整個世界的大勢結合在一起，他覺得他與世界、甚至是宇宙的精神合而為一。」

但在我著手研究的過程中，我覺得另一個相關的問題必須先加以解決。這個問題是：在中國的儒家傳統中，人與那「宇宙的精神」之間到底是如何產生關聯的？他可能與這種「宇宙的精神」產生何種關聯？這種關聯又如何影響到傳統中國的政治秩序，乃至於現代中國追求的新的政治秩序？最後，我的研究變成了對於這個新問題的回答。我的研究題目也變成了 直接性：對於現代中國建立之新秩序的一個觀察 。

直接性：對於現代中國建立之新秩序的一個觀察*

劉季倫**

傳統秩序的崩潰與「人為構成說」

在傳統中國人的心目中，世界是一個合諧的、活生生的、相對穩定的大秩序與大生命，而人類在本質上屬於這個大秩序、大生命。人生在世，他的責任就是有識於此一大秩序、大生命而與之相連接。

這套大秩序與大生命，不只是涵蓋著自然世界，也包羅著人文世界。人間的社會、政治中種種分化、種種結構，都是這套宇宙大生命與大秩序的有機組成部份；它們被合理化為宇宙萬物秩序的反映。從天子、士大夫一直到庶人，全都應該各安其位、各安天命、也可以各得其所。儘管每個人在社會、政治上的地位並不相等，但對於這一大生命、大秩序的認同與配合，卻使他們每一個人都得到與宇宙息息相關的滿足感：惟有在這一套自然暨人文秩序裏，人才能夠確認他自己、發現他自己。

到了五四時代，這套關於宇宙秩序（包括自然秩序與人文秩序）的符號系統，面臨了大挑戰，五四諸君子斥責它是一個瞞天大謊，只是天子與士大夫這些既得利益者，為了使臣民順服，而硬給捏造出來的。易白沙說：「大盜竊國，既製造民意，復製造天意，一部廿五史莫不如是。」¹這種意見在當時是相當流行的。

在五四新文化運動中，傳統中國的一切價值，都備受質疑。黑格爾對於啟蒙運動的描寫，完全可以借用來描寫這個時代：所有「單只是既定的存在著的東西」（the merely “positive”），「都必須經過人的決定，不允許任何結構在這決定之外存活；無論這類結構是基於萬物的本性、上帝的意志、還是源遠流長以至於神聖無比的法律」。

* 本文由國科會計劃（NSC 91-2411-H-004-031）資助完成。並曾經於 2003 年 10 月 10 日在香港中文大學「思想史上的個人、社會與國家」研討會上報告，在此我要向我的評論人任劍濤（廣州中山大學教授）先生致謝。

** 國立政治大學歷史學系副教授。

¹ 易白沙：《帝王春秋》（長沙：岳麓書社，1984），頁 56。

²由時間、經驗、傳統所遺留下來的任何東西，都必須重新審視、檢驗，裁奪，以定其去留；否則就沒有資格存在下去。這正是五四運動的一大特徵。胡適（1891-1962）借用尼采的話說：「現今時代是一個『重新估定一切價值』（Transvaluation of all values）的時代」。³蔣夢麟也觀察到：在五四運動以後，青年們「事事要問做甚麼，就是對於事事懷疑」。⁴Vera Schwarcz 指五四新文化運動是「中國的啟蒙運動」⁵，不是沒有道理的。

在懷疑一切「既定的存在著的東西」的底層，流貫著的是一種信念：相信人間的種種秩序——政治的、社會的等等，都可以由得人們去人為地計劃與建構，舊的、不合人意的秩序可以加以改變與轉型，並重鑄成新的、更合於人意的秩序。流行於五四新文化運動中的這種信念，也就是林毓生所謂的「人為構成說」（anthropogenic constructivism）⁶。基本上，五四新文化運動中的那一代人，無論他們明白支持的是那一種立場，持守的是那一種信念，他們的立場與信念底層，都程度不一的流貫著「人為構成說」這種預設。其中最極端的一批人的態度，不妨套用 Omar Khayyam 的詩句來形容：

斬碎三千愁世界，
從頭收拾舊須彌。⁷

他們想要做的，就是讓一切天翻地覆，從頭來過。

這種信念，與 F. A. Hayek 的想法，是大相逕庭的。Hayek 相信：大社會中種種互相鉤連的組織、縱橫交錯的網路，也就是他所謂「延遠的人類合作的秩序」（“extended order of human cooperation”），是不斷「自生自列」（“self-organising”）而成的，並不是人為計劃的結果。⁸

² 見 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.105。

³ 胡適：新思潮的意義，收入《胡適文存》（台北：遠東圖書公司，1975），第1集，頁728。

⁴ 見陳獨秀：自殺論，收入陳獨秀：《陳獨秀著作選》（上海：上海人民出版社，1993），第2卷，頁54。

⁵ 參看 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1985)一書。

⁶ Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: the University of Wisconsin Press, 1979), pp.51-54.

⁷ 這是波斯詩人 Omar Khayyam 的詩，我取的是黃克孫的譯筆。見 Omar Khayyam 著，Edward Fitzgerald 英譯，黃克孫衍譯：《魯拜集》（*The Rubaiyat*）（台北：書林出版公司，1987），頁102。

⁸ 見 F.A.Hayek 著，謝宗林、黃耀輝、陳元保、承志平譯：《不要命的自負——社會主義的種種錯誤》（*The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*）（台北：遠流出版公司，1995），頁1、6、11、21。

從 20 世紀初那個時代脈絡來看，「人為構成說」正是為了回應當時中國所面對的那一大難題而出現的：如何在傳統秩序崩潰以後，重新建立新的秩序？人力在這個重新建立的過程中，又可以發揮甚麼樣的作用？

這套「人為構成說」，固然令 Vera Schwarcz 聯想起歐洲 18 世紀的啟蒙運動。但它卻源自於儒家傳統中一個源遠流長的思想因子。正是因為在那個年代裏，支撐傳統宇宙（自然暨人文）秩序的那套符號系統崩潰了，這個思想因子才能夠擺脫傳統符號系統對它的限定與制約，它以全新的面貌出現，並開始發揮新的作用。原本在傳統的符號系統裏，「人為構成說」的功能是建立、支持並鞏固那套傳統宇宙秩序（當然，即使在傳統世界中，「人為構成說」也始終具有挑戰現實中不合人意的人文秩序——自然秩序則是不可能挑戰的——的潛能）；但在 20 世紀初那個年代裏，「人為構成說」卻超出了它原本的極限，它促使那一代的許多人相信：事在人為，只要經由適當的努力，就可以在這個世界創造出一個全新的秩序，一個美好的世界，一個烏托邦。⁹

以下接著討論「人為構成說」這套信念的一個性質——「直接性」。

「直接性」與「間接性」：歷史觀上的差異

在中國傳統的符號系統裏，「人為構成說」這套信念，最典型的表述方式，當然是《大學》一書中的說法：「格物/致知/誠意/正心/修身/齊家/治國/平天下」，這是一座從「內聖」到「外王」，不斷層層上昇的階梯。「格致誠正修」，是「齊治平」的基礎。「『個人』的因素」是「社會與道德秩序之形成的原動力」；而且，這種情形早已經在歷史上發生過了，傳統儒家相信：「世界上的社會、政治和道德秩序都是遠古聖君與聖人有意創建的。」¹⁰

這套信念相信人性中私欲的成份是一種變數，而不是一種常數。朱熹就「大學之道，在明明德」解釋道：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初」。¹¹王陽明也就「大學之道，在明明德」一語闡發，

⁹ 參看張灝著，陳正國譯：《轉型時代中國烏托邦主義的興起》，見《新史學》，14/2（台北：新史學雜誌社，2003/06），頁 1-42。

¹⁰ 參看陳弱水：「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，《史學評論》（台北：華世出版社，1981/03），頁 104。

¹¹ 朱熹：《大學章句》，見朱熹：《四書集註》（台北：中華書局，1983），頁 1A。

勸人要「無私欲之蔽」。¹²「私欲」可以經由「格致誠正修」而去掉，也就是所謂「存天理，去人欲」。這套思路，與西方的霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)一路的想法大不相同。對霍布斯而言，人的欲望是我們在進行道德上的論證時，無從逃避、應當認真面對的既定的事物；它必然存在，所以不在理性可以裁判以定其去留的範圍之內。¹³對霍布斯而言，人的欲望是個常數。

但傳統儒家卻覺得「人欲」是可鄙的，可以透過「格致誠正修」的功夫而越減越少，對儒家而言，人欲是個可以不斷減少的變數。

類似霍布斯的這種看法，在西方逐漸發展成：人的自私、甚至是人的邪惡，都具有正面推動歷史的作用，也因此而有了存在的餘地。無論是亞當斯密(Adam Smith, 1723-1790)所謂「看不見的手」(個人的自私，經由「看不見的手」的擺佈，而間接地成就了公眾的利益)，或孟德維爾(Mandeville, 1670-1733)所謂「個別的惡，公共的善」，都是這種發展的典型。¹⁴對於傳統儒家而言，類似霍布斯、亞當斯密與孟德維爾的這種想法幾乎是難於理解的。

甚至在黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)的歷史哲學中，人的欲望也有其正面的、推動歷史的作用。Jon Elster曾經指出，亞當斯密(Adam Smith)所謂「看不見的手」與孟德維爾(Mandeville)所謂「個別的惡，公共的善」這兩種想法，與黑格爾的歷史哲學是可以相容的。¹⁵

黑格爾曾有如下的警句：「在僮僕眼中沒有英雄。但不為了英雄不是英雄；倒為了僮僕不過是僮僕」。他進一步論證何謂「英雄」(也就是他所謂「具有世界史意義的個人」[World-historical individuals])：「人總得吃喝，總會交些朋友與故舊，不免會有稍縱即逝的激情，也當然會有情感的爆發」；但我們不能從狹窄的一面來理解他。英雄之所以偉大，不在小處，而在大處。黑格爾以為這樣的英雄「不會沉溺在種種企求中，任由它們來分了自己的心；他只注目於惟一的目標，不及其他」。

他甚至連這樣的「英雄」，在他身上，也還看得到「人欲」。對於蠅頭小利，黑格爾的英雄當然不屑一顧；但那倒不是因為他輕視物質利益。他的「大欲」(master-passion) 他的「病態的欲念」(morbid craving)，他的貪，使得他想席捲四海；寥寥小利，他還根本看不上眼呢。¹⁶

¹² 王陽明：大學問 王陽明文集，收入王陽明：《王陽明全集》(台北：文友書店，1972)，頁89。

¹³ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, p.74.

¹⁴ Jon Elster, *Making Sense of Marx* (New York: Cambridge University Press, 1994), p.109.

¹⁵ Jon Elster, *Making Sense of Marx*, p.109.

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, J.Sibree, trans., *The Philosophy of History*

對黑格爾而言，歷史的主體，始終是「理性」（“reason”）暨「世界精神」（“World-spirit”）；歷史的目的，就在於「理性」暨「精神」的自我實現，「理性暨精神的實現其自身」（“reason [Spirit] realizes itself”）。而個別特定的人或所謂「英雄」，從頭到尾，都只能是「理性」暨「世界精神」的工具；他由「理性的機巧」（“the cunning of reason”）操弄著：他為了自己的利益（他的片面性與特殊性）而與人對立、爭戰，也為此而「受到報應，招致損失」。在這同時，「理性」卻得以藉由他的行動而展現於歷史中：他的戰鬥，使「理性」不須自己出頭與任何勢力開戰，反而超越了種種衝突；他為了他滿足一己的「大欲」與「病態的欲念」而進行的不自覺的行動，成全了理性的計劃；他也因為自己的片面性與特殊性而遭報應與受損失。但他卻開脫了「理性」，使「理性」毫髮無傷；他的片面性與特殊性，以及片面性與特殊性的最終被否定掉，是具有普遍性的「理性」，最終得以實現的必要條件。「必須透過特定物及對該特定物的否定，普遍性才得以實現」（“it is from the special and determinate and from its negation, that the Universal results.”）。¹⁷

即使一個人追慕的是宗教或道德這類高尚的理想，他的境界「遠非世界史上的喧囂所能及」；但「在這塵世中的所有訴求，無論有多高尚、多光榮，總有一種更高級的存在凌駕於它們」：「世界精神的訴求，永遠凌駕於一切特殊的訴求之上」；「（世界精神）只會有限度地讓那些個別的、特殊的東西來分享（自己的「普遍性」），只要那些個別的、特殊的東西仍然是屬於那個別的、特殊的領域，它們就始終會被這『特殊性』所牽連、拖累」。¹⁸也就是說：在這個世界裏，任何個別的、特定的、片面的事物，都不可能完整地表現「世界精神」的「普遍性」。

這些歷史中的行動者（agents），這些特定的人物、「英雄」，對於自己在歷史中的行為具有甚麼意義，並不見得能充份意識到——他只能「透過一層玻璃，見得模模糊糊」（當然，他會比一般人多一些難以言宣的使命感，因為他個人的目標恰好與「理性」的目標相合）。對黑格爾而言，「人永遠不明白自己當下作為（的真義）」，「我們全都陷在一齣我們並不真正理解的戲劇裏，充當其中的演員。只有當這齣戲演完了，我們才能明白始終在進行著的，到底是甚麼」。套句黑格爾的比喻：「米諾娃的貓頭鷹（按：此處是指我們對歷史的

(New York: Dover Publications, 1956), p.32. Georg Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 31-32.

¹⁷ 參看 Georg Hegel, *The Philosophy of History*, pp.32-33；及 Charles Taylor 的討論，見 *Hegel and Modern Society*, p.99, p.123。

¹⁸ Georg Hegel, *The Philosophy of History*, p.37. 此處有一段文字，不見於 J.Sibree 的譯文。我參考了李榮添譯疏：《歷史之理性：黑格爾歷史哲學導論述析》（台北：學生書局，1993），頁 247。

後見之明），只有當夜幕降臨之際（按：也就是戲劇落幕時），才會振翅飛翔」。¹⁹

在傳統儒家的符號系統中，「大欲」與「病態的欲念」（用儒家的語言來說：「私欲」），決不可能產生這樣的作用。上文中已經指出，《大學》中的信念是（我們且套用陳弱水的話來說明）：「世界上的社會、政治和道德秩序都是遠古聖君與聖人有意創建的。」而聖君與聖人都是有德之人，都已經擺脫了「人欲」與「私欲」之蔽。

我自鑄了一組詞彙，以說明傳統儒家與霍布斯、亞當斯密、孟德維爾乃至於黑格爾這兩組觀念之間的差異：「直接性」與「間接性」。對於霍布斯、亞當斯密、孟德維爾乃至於黑格爾這一個系統而言（下文姑且只以黑格爾為例來展開討論），作為「特定物」的人（即使是「具有世界史意義的個人」亦然），不但不能全面地表現「普遍性」與歷史發展的終極意義，甚至連完整領會這「普遍性」與終極意義也是辦不到的。在涉及到終極的、普遍的、絕對的層次時，人的能力相當有限，他只能「間接」地表現、局部地領會；或者倒過來說，「普遍性」以及歷史的終極意義，不能「直接」、而僅能「間接」地由人表現出來，人最多只是「普遍性」或「理性」的中介（the mediate）而已。在考慮到作為「特定物」的人與「普遍的、終極的、絕對的東西」（如道、「理性」[reason]、「精神」[geist]、上帝等）之間的差距時，僅僅把人看作是這「普遍、終極、絕對者」的客體與中介，任由「理性的機巧」操弄著，而曲折地、間接地成就了「理性」；這種對人的限制的認識，我稱之為「間接性」。

但就是在西方，這種「間接性」的傳統也並不始終是主流。「間接性」的傳統，到了馬克思（Karl Marx, 1818-1883），就產生了大幅度的改變。馬克思把黑格爾的「自我設定的『精神』」（self-positing Geist）轉換成了人；原本「精神」才能具有的用以自行創造出自己的「體現」（embodiment）的力量，也被馬克思轉而賦與了人。結果就是：在馬克思的理論中，人的自我創造的自由，達到了前無古人的程度：只要克服了「異化」（alienation），人就可以一躍而進入一個新世界，在那裏，人人得以從事自由的自我活動。惟一的限制，就是那尚未完全臣服於人，但其防線總在節節敗退的自然。到了此時，人（當然不再是黑格爾所謂的「具有世界史意義的個人」，卻搖身一變，以「無產階級」的身份出現）乃可以「直接」地表現、全面地領會歷史的終極意義。²⁰人——此處指「無產階級」——，不再是任由「理性

¹⁹ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, pp.122-123。黑格爾的比喻，見 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, T.M.Knox, trans. *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1976), p.13。譯文根據：黑格爾著，范揚、張企泰譯：《法哲學原理》（北京：商務印書館，1995），頁 14。

²⁰ 這裏關於黑格爾到馬克思的思想發展之討論，請參看 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, pp.143-145, p.150。

的機巧」所操弄著的工具了，而今，他也不再需要間接地、曲折地來成就歷史中的「理性」；現在他變成了「第一個歷史主體」，「這個主體能夠使自己從基於『理性的機巧』的歷史發展觀念中所包含的愚昧無知和虛假的意識辨證法中解放出來」。²¹他不再只是模模糊糊地意識到「理性」的存在，此刻的他，已經可以完整地理解、乃至於展現、進而促成歷史中的「理性」。相信人終究可以「直接」表現「普遍性」、「終極性」與「絕對性」，相信事在人為，人本身就是主體、就是主宰，而不是「普遍、終極、絕對者」的客體與中介。這種對人的能力的高估，我稱之為「直接性」。

在西方世界，從「間接性」到「直接性」的發展，恰好與基督教傳統的俗世化乃至衰微的過程相一致，馬克思乾脆就指宗教為「人民的鴉片」²²。事實上，基督教的上帝，作為「普遍、終極、絕對者」，既壟斷了表現、掌握「普遍性」、「終極性」與「絕對性」的權力，也規定了人只能「間接」地接近這個層次。²³直到黑格爾也還是如此。

²¹ S. Avineri: 意識和歷史：黑格爾與馬克思的理性之機巧，收入 W. Steinkraus 編，王樹人等譯：《黑格爾哲學新研究》（*New Studies in Hegel's Philosophy*）（北京：商務印書館，1990），頁 140。原譯者把“the cunning of reason”譯作「理性的狡獪」，我改為「理性的機巧」。

²² 見馬克思：《黑格爾法哲學批判》導言，收入《馬克思恩格斯全集》，第 1 卷（北京：人民出版社，1956），頁 453。

²³ 由於篇幅所限，且並非本文題旨所在，所以以下對於「間接性」在西方世界出現的宗教背景之說明，只能是相當粗糙的說明。

早期的基督教舊教「看到了社會秩序的病態，以為它因罪而模糊不清，並且由於暴力、法律、死刑、戰爭、私有財產，以及貿易的關係而和那真正的理想衝突，而其所以接受了此制度，一部份是作為對罪的懲罰，一部份為對罪的規戒」。見 Ernst Troeltsch 著，戴盛虞、趙振嵩譯：《基督教社會思想史》（*The Social Teaching of the Christian Churches*）（香港：基督教文藝出版社，1988），頁 198-199。大體而言，基督教舊教——起碼是早期的教會，Thomas Aquinas 以後則另當別論——把這一個塵世，看作是被人類的罪惡玷污、敗壞的所在。要尋找神，就必須徹底撤退、離棄這個塵世。相反的，「新教倫理」以為神的力量藉由信徒而貫注進入這一個世俗的世界。所以，世俗事務與神聖事務是統合起來的。信徒的生活並不需要遁世，倒應該順從上帝的道，使自己成為上帝的工具，以整頓這一個塵世（見上引書，頁 394-403）。

就此而言，儘管舊教、新教都是一種「間接性」的信仰（上帝壟斷了「超越的、普遍的、絕對的」「本體界」[上帝本身就是「本體界」]；而人只能藉由上帝的幫助，曲折地、間接地接近、乃至於表現那「超越的、普遍的、絕對的」「本體界」）。然而，舊教的教徒，並不在塵世中尋找神的印痕。他們必須徹底放棄這一個塵世，遁入教會內部以尋找上帝——換言之，「間接性」並不在塵世中尋求表現。

相反的，宗教改革以後的新教徒，卻必須以「入世苦行」（inner-worldly asceticism）的方式，整頓這個塵世。所以，「間接性」就必須在塵世尋求表現。因此，「歷史是人的行動的結果，但卻不是人的設計的結果」（見下文的討論）這種說法，只能夠出現在宗教改革以後的世界，而不能出現在在此以前的舊教的世界。因為，只有新教才考慮到神意如何在此世表現的問題。

此所以 Jon Elster 指黑格爾的歷史哲學是「一種俗世的神義論」(a secular theodicy)。Elster 以為：在萊布尼茲 (Leibniz, 1646-1716) 那裏，歷史既有一個目的，也有一個創造者——也就是上帝。但到了黑格爾，一方面，在他的歷史哲學裏，上帝已經俗世化為只有在歷史中才能自我實現的「理性」暨「精神」了；另一方面，作為歷史中的「行動者」的人，由於他只是「特定物」，而不可能是上帝，所以，儘管他行動於歷史之中，卻不能夠清楚認識他自己的行動的真實意義：人只能是不自覺的歷史的「行動者」。在歷史裏，也只能存在著未能具現的意圖，尋覓著行動者的行動，以及不繫屬於任何主詞的動詞。²⁴直到到了馬克思身上，當超越性的上帝被完全褫奪了權力，連祂本身的存在也遭受質疑時，我們才看到：在此同時，人的自由達到了前所未有的高度，神的力量轉給了人，他可以自己「直接」去過問那普遍的、終極的、絕對的層次了。

在中國，類似黑格爾「理性的機巧」(也就是我所謂的「間接性」——人只能間接體現歷史的「理性」[reason]) 的想法，似乎只有明末清初的王船山 (1619-1692) 曾經明白道破過。他在《讀通鑑論》卷一，指出「天」假借秦始皇的私心以行「大公」之機巧：「秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是乎！」²⁵但王船山顯然更推崇那些身負延續道統、學統的使命的人，當「天下紛崩，人心晦否之日，獨握天樞，以爭剝復」的偉業。²⁶賀麟比較王夫之這兩種想法的不同，他指出：「前者(即「天假其私以行其大公」)是理性用機巧假借他物，曲折以求實現。後者(即「獨握天樞，以爭剝復」)是理性自身的支柱，直接的表現」；這兩種形態，正好相應於我所謂的「間接性」與「直接性」。賀氏又說：

凡是基於理性的道德律令而自發的行為，不惟不是被動的為天所假借利用並加以否定的工具，而且乃是絕對的自身肯定，「獨握天樞」，「拯天之衰」的剛健的行為。一是天理、理性的負擔者把握者，甚至當天理晦否微弱，天下紛亂無真是非之時，是理性的拯救者保持者，他自身即是目的(按：這是我所謂的「直接性」)。

一只是工具，被理性利用之假借之，同時又懲罰之廢棄之，以達到理性的目的(按：這是我所謂的「間接性」)。²⁷

類似「天假其私以行其大公」(「理性的機巧」、「間接性」)的說

對於這一個問題的進一步反省，肇因於錢永祥先生的課問，特此致謝。

²⁴ Jon Elster, *Making Sense of Marx*, p.109.

²⁵ 王夫之：《讀通鑑論》(台北：河洛出版社，1976)，頁2。

²⁶ 王夫之：《讀通鑑論》，頁275。

²⁷ 賀麟：王船山的歷史哲學，見賀自昭(即賀麟)：《文化與人生》(台北：地平線出版社，1973)，頁126。

法，在中國是比較罕見的；這應該是因為此說為人的「私欲」開了一扇方便之門。中國人期待的、崇敬的，都是「獨握天樞」，「拯天之衰」的聖賢（「直接性」）。即使是賀麟，儘管稱揚黑格爾「理性的機巧」之說，為「最重要創新」²⁸，而且認識到「一切重大的現代化的公共事業的發展，不是建築在純公無私的道德理想上，而是建築在假私濟公的理性機巧上」；但他仍然主張要「對治自私」，而達到「超私歸公」的境界。²⁹在不具備超越的上帝之信仰，而且相信人本身與天道之間具有「連續性」³⁰的中國，這無寧是相當自然的事。

正是這種「直接性」的傳統，使得「人為構成說」展現為一種歷史觀，並在五四新文化運動中產生了鉅大的作用。³¹無論是左翼的魯迅（1881-1936）（「精神界的戰士」）³²與毛澤東（1893-1976）（「若以慈悲為心，則此小人者，吾同胞也，吾宇宙之一體也。吾等獨去，則彼將益即於沉淪，自宜為一援手，開其智而蓄其德，與之共躋於聖域。」）³³，還是右翼的孫中山（1866-1925）（「諸君要在政治上革命，便先要從自己的心中革起」）³⁴與胡適（「你想想有益於社會，最好的法子莫如把你這塊材料鑄造成器」）³⁵，他們都相信：如果歷史要朝著正面發展，人（無論是個人或集體）本身就必須先有向著正面的、或大或小的變革。人本身必須先經過轉化，才能夠創造光明的未來。

就此而言，人性中私欲的成份不但是個「變數」，而且還是個「自變數」；而那因著人性中私欲成份的縮減（這是在「內在世界」中發生的改變）而越來越好的「外在世界」，則是個「因變數」：它隨著私欲這個「自變數」的多寡而變得更壞或更好。

²⁸ 賀麟：王船山的歷史哲學，賀自昭：《文化與人生》，頁 123。

²⁹ 賀麟：論假私濟公，賀自昭：《文化與人生》，頁 131、頁 134。

³⁰ 這是借用杜維明氏所鑄詞：「存有的連續性」（the continuity of being）。轉引自張光直：連續與破裂：一個文明起源新說的草稿（見《九州學刊》總第 1 期[香港：中華文化促進中心，1986/09]，頁 1-8。），頁 3。

³¹ 五四新文化運動儘管有反傳統的一面，但並不意味著它就與傳統真能夠一刀兩斷了。這是林毓生在他的《中國意識的危機》（*The Crisis of Chinese Consciousness*）中首先提出的，現在早已經成為定論了。在林毓生的這部書中，通篇都論證了五四新文化運動與傳統既對抗，又千絲萬縷、分割不斷的關係。

³² 魯迅：《墳 “摩羅詩力說”》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1995），第 1 卷，頁 99-100。另參看劉季倫：魯迅思想中浪漫主義化的進化論，收入《五四運動八十週年學術研討會論文集》（台北：國立政治大學文學院，1999），頁 225-260。

³³ 毛澤東：致黎錦熙信 1917 年 8 月 23 日，《毛澤東早期文稿》（長沙：湖南出版社，1995），頁 89。

³⁴ 孫中山：革命軍的基礎在高深的學問，收入《國父全書》（台北：國防研究院，1966），頁 993。

³⁵ 這是胡適引用易卜生的話，參看胡適：易卜生主義，收入《胡適文存》，第 1 集，頁 643。

從「間接性」的傳統看來，人在歷史中所能造就的，是相當有限的：「歷史是人的行動的結果，但卻不是人的設計的結果」。³⁶然而，「直接性」的傳統，相信事在人為。由於把人的能力高估了，所以，如果善良的意志不是歷史朝向正面發展的充份條件，它起碼也是個必要條件。只有善良的意志，才可能造成完滿的結果。邪惡的行徑，則除了會造就惡劣的後果外，別無其他可能，它不可能具有意想不到的，導向總體利益、甚至是導向善的作用。換言之，善有善報，惡有惡報；這是一個在倫理上保持著理性的世界。³⁷正統的儒者，也許也會想到道家式的「塞翁失馬，焉知非福」。但他們除了不斷去強調道德典範移風易俗的作用以外，沒能夠從結構上去設想：人的私欲，可能為社會帶來意想不到的整體的利益。如林毓生所指出的：儒家的信念中預設了一種「理性主義式的宇宙」，「在其中，意圖是可以獲得實現，得到當初的意圖想得到的結果的」³⁸

正是這種信念，才使得五四新文化運動中的這些人物，相信他們善良的意志，最終可以帶來令人安慰的結果。

毛澤東的「大我」表現出來的「直接性」³⁹

接著我們要以毛澤東為例，來討論「直接性」在他的思想中如何表現。毛澤東神化了他自己暨他的人民，並深信他自己與人民可以合而為一，變成一而二、二而一的東西。這一群由他領銜的人民，可以造就出一個偉大、光輝的新世界。我們省略了對於五四新文化運動中

³⁶ 參見 Jon Elster, *Making Sense of Marx*, p.27。

³⁷ 我們且看看韋伯的看法與「直接性」傳統的看法有多麼不同、多麼針鋒相對：韋伯(Max Weber, 1864-1920)是這樣觀察這個世界的，「一個這樣子的無理性世界，充滿著無辜的苦難、沒有報應的不公、無法補救的愚蠢」；「不要說整套世界史的過程，就是日常經驗每一次沒有保留的檢驗，都明白顯示 生命遵循的乃是完全另外一套補償和報應的原則」：「『善因必有善果，惡因必有惡果』絕對不是實情；反之，情況往往正好相反」；「這個世界是魔神所統治的」。韋伯這樣批評道：「不知道這一點的人，在政治上實際是個幼童。」參看 Max Weber, *政治作為一種志業*，見錢永祥編譯，《學術與政治 韋伯選集(I)》（臺北：遠流出版公司，1991），頁 230-231。

³⁸ 參看林毓生：*魯迅政治觀的困境*，收入林毓生：《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版公司，1989），頁 267-269；另見林毓生：*論梁巨川先生的自殺*，收入林毓生：《思想與人物》（台北：聯經出版公司，1983），頁 216-217。

³⁹ 由於本文的主題並不只是毛澤東思想，所以以下的討論只能夠點到為止。讀者若有興趣看看我對毛澤東思想的完整分析，請參看以下兩篇文字：劉季倫：*青年毛澤東的思想與現代中國極權主義的誕生*，《國立政治大學歷史學報》，18（台北：國立政治大學歷史學系，2001），頁 63-130。劉季倫，*毛澤東自己的革命*，《中國歷史學會史學集刊》，34（台北：中國歷史學會，2002/06），頁 177-230。

其他人物的思想之討論，但我們不能迴避毛澤東思想，因為這套思想在後來的歷史發展中確實發揮了極大的影響力；為了理解後來的歷史發展，我們必須妥切探究他的思想中隱藏著的秘密。

此處必須先指出：傳統儒家的「人為構成說」（從個人在品德上的鍛鍊，一直到形成社會、政治和道德上的秩序。其步驟是「格致誠正修齊治平」，其最高理想是「內聖外王」），背後隱藏著一種有主有從的人際關係。推動這整個過程的主體，也就是所謂「聖君」或「聖人」，是主體；而被「聖人」或「聖君」拯救的「草民」或「小人」，則是客體。「聖人/聖君」與「草民/小人」之間的關係，並不是對等的敵體，卻如同父母之於子女。以牟宗三的說法來說明：兩者之間並不是一個「對列之局」（Co-ordination），而是一種「隸屬關係」（Sub-ordination）。⁴⁰套用《論語 顏淵》中的話來說，就是：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」。「草民/小人」並不是主體，他們，如牟宗三所指出的，「永遠是在被動的潛伏狀態中，而為上面的風所披靡，所吹拂，永遠是在不自覺的睡眠狀態中。照儒家言，是在德化的吹拂中」。⁴¹作為客體的「草民/小人」，永遠處在作為主體的「聖人/聖君」德化之風的吹拂下。

「人為構成說」中隱藏的這種「聖人/聖君」與「草民/小人」之間的「隸屬關係」，其「存在理由」（raison d'être）當然是在傳統中國社會裏始終存在著大量「不識不知，順帝之則」的農民，他們占中國人口比例的百分之 80、90 以上，大部份是文盲，幾乎沒有甚麼主體意識。他們除了等著被「聖人/聖君」的德化之風所吹拂，並沒有條件或意願，去主動從事甚麼政治活動。這種社會條件，一直到毛澤東的時代，也沒有甚麼改變。魯迅的《阿 Q 正傳》，就是為這樣的農民樹碑立傳。毛澤東本人，也曾經指出：「現在的中國，可謂危險極了。不是兵力不強財用不足的危險，也不是內亂相尋四分五裂的危險。危險在全國人民思想界空虛腐敗到十二分。中國的四萬萬人，差不多有三萬九千萬是迷信家。迷信鬼神，迷信物象，迷信運命，迷信強權。全然不認有個人，不認有自己，不認有真理」。⁴²這些「迷信家」大部份都是農民。沈從文筆下也有對於這些「迷信家」農民的描寫。據他的回憶，在辛亥革命的易代之交，他的故鄉的農民們，於官兵捉拿「造反」者時，被隨便抓了來殺掉充數。原先「每天必殺一百左右」；後來：

捉來的人一多，被殺的頭腦簡單異常，無法自脫，但殺人那一方面卻似乎有點寒了心。幾個本地有力的紳士，便一同向憲台請求有一個限制，經過一番選擇，該殺的殺，該放的放。

⁴⁰ 牟宗三：《政道與治道》（台北：廣文書局，1979），頁 52。

⁴¹ 牟宗三：《歷史哲學》（台北：台灣學生書局，1980），頁 187。

⁴² 毛澤東：陳獨秀之被捕及營救，〈《毛澤東早期文稿》〉，頁 305。

每天捉來的人既有一百兩百，差不多全是無辜的農民，既不能全部開釋，也不忍全部殺頭，因此選擇的手續，便委託了本地人民所敬信的天王，把犯人牽到天王廟大殿前，在神前擲一竹筊，一仰一覆的順筊，開釋，雙仰的陽筊，開釋，雙覆的陰筊，殺頭。生死取決於一擲，應死的自己向左走去，該活的自己向右走去。一個人在一分賭博上既占去便宜三分之二，⁴³因此應死的誰也不說話，就低下頭走去。⁴⁴

毛所生活的時代，大部份的中國人，差不多都是處於「不自覺的睡眠狀態」中的農民，他們是毛所謂的「迷信家」，是那些在天王廟前擲筊以定生死的農民；他們如同蟲豸一般生，也如同蟲豸一般死。在統治者壟斷了「三綱五常」的解釋權，又有權有勢的時候，這些「草民/小人」們任人欺壓，無法、也沒想到要反抗；有朝一日，等這些「草民/小人」之中的少數人乘變而起，最後坐了龍廷，為官為府的時候，他們又快行己意、作威作福，沒想到要負責。如此這般，一直要到下一波造反興起，改朝換代為止。這就是所謂「一治一亂若循環」。這樣大量的「永遠是在不自覺的睡眠狀態中」的農民，一方面是像毛澤東這種革命者「為一援手」⁴⁵的對象，一方面也是類似毛這種革命者出現的必要條件：只有這樣的缺乏主體意識的「草民/小人」，才能被吸納進毛的「大我」⁴⁶之中。他們與毛之間的關係，並不是「對列之局」，而仍是「隸屬關係」。

與許多人的理解不同的是：毛澤東青年時期的思想（所謂「唯心主義」階段），其實甚至到了他的「唯物主義」階段，也仍然留存著。⁴⁷後者對於前者的關係，並不是單純的拋棄（discard），倒是一種「奧伏赫變」（Aufheben），一種「揚棄」——毛的「唯物主義」，一方面「取消」了他的「唯心主義」，一方面又「保存」了、「提昇」了那「唯心主義」。⁴⁸所以，要理解毛一生行事的意義，就應該回到青

⁴³ 按：依照機率來算，應為四分之三（「一仰一覆的順筊」，共有兩種可能的組合）；也就是說：有四分之一的機會會被殺掉。沈從文算錯了。這「一百兩百」的四分之一，約是 25 人或 50 人。換言之，一天下來，要殺 25 到 50 人，前後總共殺了「約一個月，方漸漸減少下來」。據沈從文估計，就這一地，就殺了「幾千無辜農民」。

⁴⁴ 沈從文：《沈從文自傳》（台北：聯經出版公司，1987），頁 24-26。

⁴⁵ 毛澤東：致黎錦熙信 1917 年 8 月 23 日，《毛澤東早期文稿》，頁 89。

⁴⁶ 毛澤東：《倫理學原理》批注，《毛澤東早期文稿》，頁 141-143。

⁴⁷ 毛澤東從他所謂的「唯心主義」階段，走向了「唯物主義」的階段；從而開始了他的思想「馬克思主義化」的過程。這個轉折的關鍵時間，據他自己的說法，大約是在 1920 年前後。參看 Edgar Snow 著，李方淮、梁民譯：《紅星照耀中國》（*Red Star Over China*）（石家莊：河北人民出版社，1992），頁 116。

⁴⁸ Walter Brugger 編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》（台北：先知出版社，1976），德意志觀念論（'German Idealism'）條，頁 172。我藉

年毛澤東的時期，去探究他的早期思想。

青年毛澤東以「我」、「己」、「個人」為萬事萬物的原點：「人有我性，我固萬事萬念之中心也，故人恆以利我為主」；「人類固以利己性為主」；「吾於倫理學上主張：個人主義，一切之生活動作所以成全個人。」⁴⁹

只有「利己主義」才是真情，而「利他」卻只是虛偽：「真者，善也；偽者，惡也。實行利己主義者，念雖小猶真也；借利他之名而行利己之實者，則大偽也」。「持粹然之利他主義者，其毫無根據，所不待言」。⁵⁰主張「利他」的，在毛看來，非偽即妄。

但毛澤東顯然並不打算做個自了漢。他固然從「我」、「己」、「個人」出發，不過，依他看來，「我」、「己」、「個人」的成熟與完成，卻不能固步自封，僅止於此而已。「我」、「己」、「個人」的成熟與完成，有待於步步擴大，直到包羅了「人類」、「生類」、「宇宙」而後已：「由利己而放開之至於利人類之大己，利生類之大己，利宇宙之大己」；「吾人苟放大眼光，而曰人類一大我也，而曰生類一大我也，而曰宇宙一大我也，亦何必諱言自利哉？亦何必自利之非佳哉」？自其發端而言之，就是「我」、「己」、「個人」；自其終點而言之，就是「人類」、「生類」與「宇宙」。套用毛澤東自己的話說，這是把「我」發展成「大我」，把「個人主義」發展成「精神之個人主義」。⁵¹毛澤東並不反對「我」、「己」、「個人」的自私自利；恰恰相反，他甚至大力主張「我」、「己」、「個人」的自私自利。但這已經不是一般意義上的自私自利了。他把「我」、「己」、「個人」擴大到無限，擴大到包羅萬有，擴大到「人類」、「生類」與「宇宙」全都成為「大我」的一部份。於是，這個「大我」的自私自利，就是他對於自己的能盡其性，就是對於「人類」的盡人之性、對於「生類」的盡物之性，乃至於對於全「宇宙」的參贊化育。⁵²毛澤東的「大我」，於是氣吞六合，無所不包。他本人也就從原本只具有「個體性」的「我」，轉而變成展現「普遍性」的「大我」

用了 Brugger 對德文 'Aufheben' 一詞的解釋。'Aufheben' 兼具「取消」、「保存」與「提昇」等義。

⁴⁹ 毛澤東：《倫理學原理》批注，〈毛澤東早期文稿〉，頁 141、頁 146、頁 203。

⁵⁰ 毛澤東：《倫理學原理》批注，〈毛澤東早期文稿〉，頁 143、頁 240。

⁵¹ 毛澤東：《倫理學原理》批注，〈毛澤東早期文稿〉，頁 141-143、頁 151。

⁵² 「能盡其性」、「盡人之性」、「盡物之性」與「參贊化育」，都是《中庸》上的話。原文是：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」參看朱熹：《中庸章句》，見朱熹：《四書集註》，頁 16B。毛澤東「我類」、「生類」、「宇宙」云云的這一段文字，與《中庸》上這段話的血緣關係，是明顯可見的。

了。此所以他主張：「我之界當擴而充之，是故宇宙一大我也」。⁵³

正因為如此，毛澤東相信：「我」才是世界的中樞：「世界固有人有物，然皆因我而有，我眼一閉，固不見物也」。也正因為如此，他當然可以說，他這個具有擴展成「大我」潛能的「己」，就是一尊「神」：「服從神何不服從己？己即神也，神（原註：應作「己」）以外尚有所謂神乎」？⁵⁴

就在這裏，我們看到青年毛澤東的思想，與傳統儒家「格致誠正修齊治平」那套「內聖外王」的格局，具有多麼親近的關係。毛澤東自己其實也是知道這一點的，他說：「予思吾儒家之說，乃是以利己主義（倫按：此處所謂「利己主義」，當然是包含了「人類」、「生類」與「宇宙」的「大我」之利己主義）為基礎。如『先修身而後平天下』，『先親親而後仁民愛物』可以見之。」⁵⁵

從青年毛澤東的角度來看，他一生的革命事業，就是他把「我」無窮擴張，直至包羅了「人類」、「生類」與「宇宙」，最後成為「大我」的一場偉業。

現在，我們且從被包羅進這個「大我」的「人類」這個角度，來考慮問題。第一個問題是：甚麼樣的人，會被包羅進這個「大我」呢？

這個問題的答案很清楚：只有缺乏主體意識的人，才甘心被包羅進這個「大我」之中。至於那些擁有主體意識的人，那怕是僅有一點點的主體意識，他們都不會甘心任人照顧自己、保護自己、任由他人的「德化」之風來「吹拂」自己。因為那意味著自己與那「大我」的領銜者（也就是毛澤東）之間的不平等，意味著自己與那「大我」的領銜者之間的關係是「隸屬關係」，而不是「對列之局」。這種不平等與「隸屬關係」，是只有缺乏主體意識的人才能夠接受的。

這在毛澤東時代的中國就意味著：越是缺乏主體意識的人，如農民，越是願意被包羅進毛澤東的「大我」之中，越是歡迎他的照顧、保護以及「德化」之風的「吹拂」。越是擁有主體意識的人，如知識份子，就越是在毛澤東的「大我」之中覺得格格不入，越是想要擺脫他的照顧、保護以及「德化」之風的「吹拂」。毛澤東說：「我歷來講，知識份子是最無知識的。決定問題的，不是知識份子而是勞動者。」
「知識份子其實是最沒有知識的。教授不如學生，學生不如農民。」
「資產階級知識份子要改造，就是工農出身的知識份子，也因在各方面受資產階級的影響，而需要進行改造」⁵⁶這些話必須從這個

⁵³ 毛澤東：《講堂錄》，《毛澤東早期文稿》，頁 589。

⁵⁴ 毛澤東：《倫理學原理》批注，*《毛澤東早期文稿》*，頁 148、頁 230。

⁵⁵ 毛澤東：《倫理學原理》批注，*《毛澤東早期文稿》*，頁 144。

⁵⁶ 前一段話是毛澤東在 1957 年 7 月 8 日 在上海市各界人士會議上的講話（《毛澤東思想萬歲》[1969/08]，頁 119）。中一段話是他在 1964 年 3 月 28 日 在邯鄲四清工作座談會上的講話（《毛澤東思想萬歲》

角度來看，才能得其確解。不論是「資產階級知識份子」也好，是「工農出身的知識份子」也好，只要是知識份子，就有了主體意識，就不會甘於被包羅進毛的「大我」之中，承受他的照顧、保護以及「德化」之風的「吹拂」。就那些對於毛澤東的政策頗為反感的知識份子而言，毛澤東的「大我」擴張的過程，就像是一個阿米巴原蟲（amoeba）不斷吞噬、同化外在的一切的過程，只令他們覺得自己即將被吞噬，而恐懼不已。但缺乏主體意識的農民卻恰恰相反，他們會歡迎這個過程。此所以毛澤東不喜歡知識份子，而喜歡農民。

凡願意被納入毛澤東的「大我」的人，即便與毛發生了衝突，借用毛本身的語言來說，也是對內的「人民內部的矛盾」。凡不甘心被納入毛的「大我」的人，他們與毛的衝突，則是毛所謂的對外的「敵我之間的矛盾」。如毛所說的：後者是「對抗性的矛盾」，而前者則是「非對抗性的」。當然，如果在這「大我」裏面的「人民內部的矛盾」中，「犯錯誤的人堅持錯誤，並擴大下去」的話，「這種矛盾也就存在著發展為對抗性的東西的可能性」；換言之，就會惡化為「敵我之間的矛盾」。⁵⁷「人民內部的矛盾」與「敵我之間的矛盾」之間的分際，也就是毛的「大我」與其外界的分際。這一「大我」的邊界，依毛澤東的看法，應該是由他本人來決定的。

在這裏還值得一提的是：在傳統中國，毛澤東所遭遇的這個問題（知識份子的不滿）並不會發生。因為在帝國時代，士大夫與皇帝共治天下，他們的利益是一致的。無論皇帝是甚麼樣的獨夫，起碼從士大夫這一面來看，在理想上，皇帝與士大夫們應該是相互合作的「聖君賢相」；具有主體意識的是他們，照顧、保護並以「德化」之風來「吹拂」「草民/小人」的，也是他們。至於被這些「聖君賢相」照顧、保護並承受「德化」之風「吹拂」的「草民/小人」，本來也沒有甚麼主體意識。「聖君賢相」與「草民/小人」雙方，以所有者易其所無，所以一般來說，他們能夠各安其位、相安無事。但在毛澤東的理念裏，無所謂「與士大夫共治天下」；對於毛而言，連同知識份子，也必須包羅入他的「大我」之中，於是事情就難辦了。

第二個問題是：被包羅進「大我」的人們，又必須要有甚麼樣的改變呢？

這個問題的答案是：被毛澤東包羅進他的「大我」的人們，必須被毛澤東這樣的革命者所喚醒。在現實上，這就意味著：他們必須接受毛澤東這個「大我」的領銜人所持有的信念。用毛的話來說，他們本是「自在的階級」；他們「對於帝國主義的認識」，只停留在「表

[1969/08]，頁 481）。後一段話是他在 1961 至 1962 年的《蘇聯《政治經濟學》讀書筆記》。引自《毛澤東語錄》（香港：大陸出版社，缺出版日期），頁 122-123、頁 134。

⁵⁷ 參看毛澤東：關於正確處理人民內部矛盾的問題，《毛澤東選集》，第 5 卷（北京：人民出版社，1977），頁 364。

面的感性的認識階段」，「表現在太平天國運動和義和團運動等籠統的排外主義的鬥爭上」。但他們必須被喚醒，以「進到理性的認識階段，看出了帝國主義內部和外部的各種矛盾，並看出了帝國主義聯合中國買辦階級和封建階級以壓榨中國人民大眾的實質」。只有經過這個轉化，他們才能成為「自為的階級」。⁵⁸他們從「自在」到「自為」的覺醒過程，也就是他們被席捲、網羅，終而納入毛澤東的「大我」的過程。

第三個問題是：在這個「大我」之中的人們，彼此之間是甚麼樣的關係？

答案是：他們之間是平等的，他們的地位不能夠有高低。即便是共產黨與人民的關係，黨「是民眾的朋友，而不是民眾的上司，是誨人不倦的教師，而不是官僚主義的政客」。「黨員應該站在民眾之中，而決不應該站在民眾之上」。黨與人民，二者是同一的，是一元的，是同一個主體。⁵⁹唯一不平等的，是「大我」的領銜者與「大我」的成員之間的關係。這事實上是一個「一君萬民」的結構。

「我」既發展而為「大我」，則原本由「我」（「君子」、「聖人」、「神」、「聖賢豪傑」）來操持的事，就該由被包羅進「大我」之中的「小人」、「普通人」一起來做了：「既認為聖賢豪傑之所為，即當認為普通人之所為；聖賢豪傑之所以稱，乃其精神及身體之能力發達最高之謂。此精神及身體之能力發達最高，乃人人應以為期向者也。謂聖賢豪傑獨可為捨身拯人之事，而普通人可以不為，是謂聖賢豪傑之能力發達最高，而普通人不必如是也，豈為合於論理之言哉！」⁶⁰「普通人」應該如同「聖賢豪傑」一般，使「精神及身體之能力發達最高」。換言之，他們應該注目於「大我」的利益，而忘懷專屬於一己的區區小利。這也正是後來毛所謂「六億神州盡舜堯」⁶¹的境界。

到了這一步，毛澤東這個「大我」的領銜者，一方面把「小人」與「普通人」包容、網羅進自己裏面，並賦與他們以方向、意義與價值；另一方面，也把自己的「主體性」轉包給了這些「小人」與「普通人」。⁶²原本「永遠是在不自覺的睡眠狀態中」的農民，終於有了他們的「主體性」；儘管這「主體性」，並不是內發的，卻是由毛這個「大我」從外在賦與的——所以也不能算是真正的「主體性」，而

⁵⁸ 毛澤東：《實踐論》，《毛澤東選集》，第1卷（北京：人民出版社，1991），頁288-289。

⁵⁹ 蕭延中：《劃時代悲劇的剖析與理解——對毛澤東晚年政治哲學思考的若干思考》，收入中研出版公司編：《知識份子評晚年毛澤東》（香港：中研出版事業公司，1989），頁155、頁166。

⁶⁰ 毛澤東：《倫理學原理》批注，《毛澤東早期文稿》，頁236-237。

⁶¹ 毛澤東：《七律二首—送瘟神》，見毛澤東著，易孟醇注釋：《毛澤東詩詞箋析》（長沙：湖南大學出版社，1996），頁175。

⁶² 當然，這是很奇怪的說法：主體性決不是能夠從外面被賦與的東西。但在眼前的例子裏，只能這樣子說。

只是經由揠苗助長而產生的、外在的「主體性」。⁶³

毛澤東曾經說過：「己即神也」。現在，當那些農民被網羅進了他的「大我」以後，他們也分潤到了他的神性；在毛澤東筆下，他們變成了「上帝」：「我們也會感動上帝的。這個上帝不是別人，就是全中國的人民大眾。全國人民大眾一齊起來和我們一道挖這兩座山（按：依毛的說法，這兩座山，「一座叫做帝國主義，一座叫作封建主義」），有甚麼挖不平呢？」⁶⁴對照他從前的說法：「服從神何不服從己？己即神也，神（原註：應作「己」）以外尚有所謂神乎？」⁶⁵既然「己以外尚有所謂神乎」則此處他所膜拜、所服從的「上帝」，就只能是他自己的另一個高級的形式——「大我」。只有在「全國人民大眾」，被包羅進毛澤東的這個「大我」以後，他們才有資格成為「上帝」。而所謂「這個上帝不是別人，就是全中國的人民大眾」這個述語，其實也只是「己即神也」的另一種表達方式而已。

有一位論者曾經指出毛澤東的兩面：毛一方面「是一位實實在在的人民領袖」，但他「又同時是一位實實在在的大獨裁者」。毛是「人民領袖兼大獨裁者」，或者乾脆叫：「人民領袖型的大獨裁者」：

因為其人民性，他的獨裁就有了最為自信的根據，及最為有力的藉口。他可以誘導、煽動和控制民意，可以囊括包括自由、民主、解放、平等、人道主義、人本主義、人權精神等在內的一切人類進步新潮的口號與思想，可以自認為代表最大多數人民因而也就代表了全人類的根本利益，可以行使任何極端的、殘酷的、不人道的和非法的暴力手段和恐怖手段，一句話：可以肆意地獨裁。

⁶³ 黃宗智問了這樣一個問題：「中國農村在（按：二十世紀的）五十年代之前經歷了六個世紀的私有制和市場經濟，但仍未得發展，人口的絕大多數仍束縛於餬口水平的種植業生產」。這「六個世紀」，正是中國的農民停留在「永遠是在不自覺的睡眠狀態中」的階段。可是，經過了二十世紀的「五十年代至七十年代的集體化途徑」，從而最終在八十年代放棄這「集體化途徑」以後，「為甚麼鄉村經濟在八十年代得到蓬勃發展」？為甚麼「在擁有自由市場、私有財產的一三五至一九五一年以及計劃經濟的集體化的五十年代至七十年代都沒有這種發展」？為甚麼鄉村集體所有制與市場化經濟的悖論性混合體卻推動了充滿活力的鄉村工業化」？（見黃宗智：《中國研究的規範認識危機》[香港：牛津大學出版社，1994]，頁36。）黃宗智是就經濟方面的發展而為問的。然而，我們也可以問一個相關聯的問題：相應於黃所說的這一段發展，為甚麼原本「永遠是在不自覺的睡眠狀態中」的農民，經過了毛式的「集體化」動員以後，到了二十世紀八十年代，忽然開始甦醒了（儘管也只是甦醒而已，其他都還談不上）？毛的執政時期，——且不說這一段時期裏令人不忍卒聞的犧牲，——也許僅能看作是歷史上的過渡階段；然而在這段時間內，到底發生了甚麼事？儘管我們目前無從回答這個問題，但僅僅從眼前我們知道的一些現象看來，毛的遺產顯然是相當複雜多面的。

⁶⁴ 毛澤東：《愚公移山》，《毛澤東選集》，第3卷，頁1102。

⁶⁵ 毛澤東：《倫理學原理》批注，*《毛澤東早期文稿》*，頁230。

這種方式的獨裁，也可以稱之為「人民獨裁」，或用毛澤東自己的話說，叫「人民民主專政」。即以人民的名義，剝奪人民的政治權利。⁶⁶

這位論者所說的當然是對的，但仍有不足之處。我想指出的只是：對於毛而言，只有那些可以被收羅進他的「大我」的——換言之，本來缺乏自我主體意識，而有待毛本人，從外面來賦與他們以主體意識的人——才算是「人民」。當那些人被毛賦與了主體意識，從而被毛收羅進了他的「大我」以後，他們與毛就成為一而二、二而一的同一回事了：——毛就是人民，人民也就是毛。毛的統治，也就是人民的自我統治。所以，毛的專政，也就是「人民民主專政」。

與其說毛澤東聽從人民的意志，倒不如說：毛澤東往往把自己的意志看作是人民的意志。對於他而言，這是一而二、二而一的事。毛澤東曾經就「包產到戶」一事說過：「我們是要走群眾路線的，但有的時候，也不能完全聽群眾的，比如『包產到戶』就不能聽。」⁶⁷在這個時候，毛澤東就相信他自己比「群眾」本身更加理解他們的利益是甚麼，從而敢於獨斷獨行。

毛的這個「大我」，以「巨靈」（Leviathan）的姿態，出現在中國的大地上。如同霍布斯所描寫的一般：「像這樣統一在一個人格之中的一群人就稱為國家。這就是偉大的巨靈的誕生——用更尊敬的方式來說，這就是活的上帝的誕生。他就能運用付托給他的權力與力量，通過其威懾組織大家的意志，對內謀求和平，對外互相幫助抵禦外敵。國家的本質就存在於他身上」；「承當這一人格的人就稱為主權者，並被說成是具有主權，其餘的每一個人都是他的臣民」。⁶⁸毛澤東的「大我」，就是這樣一個「承當這一人格的人」，是「活的上帝」。不過，在霍布斯的英國，「巨靈」的誕生，必須經過每一個人的授權與協議。但在毛澤東的中國，並不存在這樣一批自覺的國民；如果「全國人民大眾」在毛的時代有過任何自覺的話，那也只是由毛所賦與的。這一個「巨靈」，只能是毛的人格，在當時中國這特定的時空中，所做的主觀的投射而已。

被包羅進毛澤東的「大我」之中的所有人們，為了推動歷史，為了「整個兒地推翻世界和中國的黑暗面」，並「把它們轉變成為前所未有的光明世界」⁶⁹，他們就必須臻至「六億神州盡舜堯」的境界；在這樣的境界裏，沒有小我的一己之私留存的餘地。歷史會是人類善良意志的「因變數」，只要人類能夠掃除每個人的自私自利，「狠鬥

⁶⁶ 趙無眠：《真假毛澤東》（香港：明鏡出版社，1996），頁278。

⁶⁷ 丁抒：《人禍——「大躍進」與大飢荒》（香港：九十年代雜誌社，1996），頁333。

⁶⁸ Thomas Hobbes 著，黎思復、黎廷弼譯：《利維坦》（*Leviathan*），頁132。

⁶⁹ 毛澤東：《實踐論》，《毛澤東選集》，第1卷，頁296。

私字一閃念，靈魂深處鬧革命」，那個「光明世界」就會來到。事在人為，沒有甚麼是不可能的。

毛澤東滿懷著希望，期待著那個「光明世界」的來臨：那是他的「大我」當家作主的時候，在那個局面下，「大我」之中的一切眾生，無分人我，都成為「聖賢」了，而「一切世法」，包括「政治、法律、禮儀制度，及多餘之農、工、商業」之類，也都可以「廢而不用」了：

彼時天下皆為聖賢，而無凡愚，可盡毀一切世法，呼太和之氣而吸清海之波。⁷⁰

革命者毛澤東，也終於能夠完成他向這些「小人」「為一援手，開其智而蓄其德，與之共躋於聖域」的悲願了。⁷¹

正是在這整個過程裏，我們看到上文所謂的「直接性」是如何表現出來的。這整個過程：毛澤東的「大我」一方面逐漸擴大到無窮，另一方面逐漸拋卻「一切世法」，終而「呼太和之氣而吸清海之波」，這個一而二、二而一的過程，也正是「大我」的領銜人乃至於被包羅進「大我」的「人民」，逐漸逼近「普遍、終極、絕對」的層次之過程。在這個過程裏，個人的特殊性與片面性，最後會犧牲給他自己所追求的「普遍性」、「終極性」與「絕對性」（當然，毛澤東本人未必能夠完全擺脫他自己的特殊性與片面性）。換言之，這也正是表現「直接性」的過程。

關於國家法制的客觀化 (objectification) 與非人格化 (impersonalisation)

毛澤東想要「盡毀一切世法」，把「政治、法律、禮儀制度，及多餘之農、工、商業」之類，全都「廢而不用」。這在五四新文化運動那一代人所持守的信念中，當然是最極端的例子。不過，這最極端的信念，隨著毛澤東領導的中國共產革命之奏凱，卻也成為影響最大的一股力量。而且，這樣的信念，是那一代的左翼青年或多或少都具備的信念。我們有必要針對這種想要「盡毀一切世法」的思路，略加討論。

⁷⁰ 毛澤東：致黎錦熙信 一九一七年八月二十三日，〈《毛澤東早期文稿》〉，頁 89。

⁷¹ 有趣的是：毛澤東的秘書李銳，就曾經引馬克思描述中國農民的一段話，來說明毛澤東與農民的關係：「他們不能代表自己，一定要別人來代表他們。他們的代表一定要同時是他們的主宰，是高高站在他們上面的權威，是不受限制的政府權力，這種權力保護他們不受其他階級侵犯，並從上面賜給他們雨水和陽光」。李銳認為：「在毛澤東思想引導下，中國革命是一場東方獨特的、新型的農民革命」。見李銳：毛澤東晚年「左」的錯誤思想初探，收入李銳：《毛澤東的功過是非》（台北：新銳出版社，1994），頁 342。李銳的說法，正可以取來說明毛的「大我」在當代中國的意義。

毛澤東想要「盡毀一切世法」，其前題條件是「天下皆為聖賢」，是「六億神州盡舜堯」。「聖賢」與「舜堯」是不需要「世法」之約束的，他們可以從心所欲而不踰矩，他們自訂著、遵守著內在的規範，已經到了習與性成的化境；這套內在的規範往往較外在的「世法」更加嚴格。毛的這套思路決不是孤例。在五四新文化運動中傾向共產主義的青年中，這套想法是相當常見的。

毛澤東曾經大力支持過的「工讀互助團」，其上海的發起人聲言：「天下事沒有甚麼難，沒有甚麼苦，沒有甚麼怕，只要以良心為軌道，以人格為權衡；把利欲二字打消殆盡，就可以了，就能夠了」。他們希望僅僅依賴這樣的「自治」，而能夠「實行平等」，但不會「妨礙公共的平等」；「完全自由」，卻不致「妨礙他人的自由」。⁷²只要「把利欲二字打消殆盡」，則「良心」與「人格」就足以取代「一切世法」。對於他們而言，他們不需要死板的、容易僵化的律法；他們本身，就是律法。

「良心」與「人格」到底能不能夠取代「實定法」（「一切世法」中的一種）？律法與人到底能不能完全等同起來？人能不能總是「隨心所欲不踰矩」？Hannah Arendt（1906-1975）就曾經討論過這個問題。

如 Hannah Arendt 所指出的：在西方的傳統中，法律源自於由「自然」（Nature）或「神意」（Divinity）凝成的「自然法」（*ius naturale*）。而「自然法」則必須藉著「自然之光」（*lumen naturale*）或人的良知之聲（*the voice of conscience*），才能夠把它的權威交付給人本身。但即便如此，「也決不至於就此把人造就成律法的活化身」；恰恰相反：「人還是與那『作為立法者的人』截然有別」。人，由於生來就具有頑梗不化的成份，所以絕對地、永遠地不能與律法完全等同起來。

「自然法」是永恆的，「實定法」（*positive laws*）則不免與時俱進。但如果與人的行為的飄忽無常比較起來，「實定法」仍然可以說是相對永恆的；這「相對永恆」（*relative permanence*），則得自於「實定法」的來源——「自然法」。在這個變動不居的世界中，「實定法」可以讓我們有一個相對穩定的定著點。⁷³

所謂「聖賢」與「舜堯」，與西方文明中那蒙受「自然之光」照臨過、聽見「良知之聲」召喚過的人（「作為立法者的人」），是可以相提並論的。但依 Arendt 的看法，期待有一天，人可以直接憑著「良心」與「人格」行事，不需要任何相對穩定的律法——也就是「實定法」——以為共遵的準則，就可以守住紀律：這卻是非常大膽的、甚

⁷² 滬濱工讀互助團的發組言，收入張允侯、殷敘彝、洪清祥、王雲開合編：《五四時期的社團》（北京：三聯書店，1979），第2冊，頁458-460。

⁷³ Hannah Arendt: "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", in Irving Howe, ed., *Orwell's Nineteen Eighty-four—Text, Sources, Criticism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1963), p.258.

至是魯莽的奢望。如 Arendt 所說的：「任何一個社會即使『夜不閉戶，路不拾遺』，並不表示法律是無用、多餘的」。⁷⁴

上文中曾經談過所謂「直接性」與「間接性」的問題。相信人終究可以直接表現「普遍性」、「終極性」與「絕對性」，對人的能力抱著這樣的樂觀態度，我稱之為「直接性」。覺得人只能間接地反映那「普遍性」、「終極性」與「絕對性」，充當那「普遍、終極、絕對」之物的工具；這種對於人的限制的認識，我稱之為「間接性」。

從這一角度看來，可以這樣說：毛澤東等人想要取消「一切世法」，直接把內人的「良心」與「人格」看作是惟一的權衡，直接使人們變成「聖賢」與「舜堯」，而不去依賴外在的實定法之制裁。這正是「直接性」的一種表現。而堅持人與「律法」之間的距離，反對把人與「律法」等同起來；從而強調必須建立「實定法」，以「實定法」作為人與「自然」或「神意」之間的介面，作為人所共遵的標準；如 Arendt 所主張者，所代表的就是「間接性」的立場。

「間接性」強調人本身能力上的限制，所以必須由「實定法」來幫助人貞定住那「自然」或是「神意」；人透過遵守「實定法」，而間接地企及「自然」或「神意」。「直接性」則是：「神意」或是「自然」，直接下貫而注於人身，直接就由人表現了出來；所以不再需要其他制度上、法律上的保證。毛澤東的思路，表現的正是這種「直接性」。

於是，對於毛而言，就必須把重心置放於內在的、主觀的一面。「聖賢」與「舜堯」們，既然不想依賴外在的、客觀的「一切世法」，他們就必須在人的起心動念處、在人的叛跡未露時，就扼制住那些「利欲」。

這種「直接性」，具備有甚麼樣的意義呢？

一個現代國家，依 Max Weber 的解釋，應該是建立在「法制型支配」的基礎之上的。在這套法制內，「形式化的、不受私人因素影響的精神取得主導地位：所謂的 *Sine ira et studio*，即無愛亦無恨。因此也沒有『感情』或『狂熱』。與私人考慮無關的直率責任觀成為主導的規範。『不問對象為誰』，每一個人獲得形式上的平等對待；亦即每一個人被視為處於相同的情況中。這是理想的行政官員處理其公務的精神。」「官僚制發展越是完美，就愈『非人性化』，換言之，亦即更成功地從職務處理中排除愛、憎等一切純個人的感情因素，以及無法計算的、非理性的感情因素。這點被資本主義評定為官僚制的美德」。這正是 Weber 所謂的「形式主義」的傾向：「一般是以形式的、規律性的措施表達出來」。⁷⁵這種「形式的、規律性的措施」，

⁷⁴ 這段譯文全部摘自 Hannah Arendt 著，蔡英文譯：《極權主義》(*The Origins of Totalitarianism. Part Three, Totalitarianism.*) (台北：聯經出版公司，1982)，頁 266。

⁷⁵ 這是借用 Max Weber 的理論。依 Weber 的看法，「法制型支配」是一種

也就是表現在法律與制度的層次上的「客觀化」(objectification)與「非人格化」(impersonalisation)。⁷⁶也就是所謂的「行政中立」。換言之，一個現代國家的「客觀性」與「非人格性」，應該建立在法制的層面上。當然，如 Weber 指出的，這樣的「客觀化」與「非人格化」的機制，也會衍生出以下的問題來：「這種機構(官僚制)一旦建立，其客觀上的不可或缺性加上它特有的『非人格性』，使得它——相對於封建的，基於個人忠誠的秩序——很容易為任何人服務，只要此人知道如何來駕馭它」。⁷⁷

取此種「法制型支配」的「理想類型」(ideal type)，以與傳統中國的帝國體制作一對照，我們發現：二者是極為不同的。

牟宗三在討論中國古代帝國的性質時，曾經作過以下的論斷：中國作為一個「具有國家政治法律意味的大帝國」，實在是「由宗法社會與文教系統而直接虛映出」來的。換言之，帝制中國的種種體制，只是宗法、文教等物「虛映」⁷⁸出來的影子。牟氏認為：「吾人不能從此虛映而認為實，向下向外看一切，以為即盡中國文化生命之本質」；而「該當從其所由虛映處(宗法族系與文教系統)向裏向上看，看其文化生命及精神之表現」。其實，依據中國儒學系統的政治哲學看來，「具有國家政治法律意味的大帝國」，固然是由宗法、文教「虛映」出來；但因為宗法、文教是由「聖人/聖君」來「制禮作樂」而完成的，所以帝國的體制，事實上又是由「聖人/聖君」而「虛映」出來的影子。「聖人/聖君」經由「格物/致知/誠意/正心/修身/齊家/治國/平天下」的過程，而同時成就了「內聖」與「外王」兩面；「外王」正是「內聖」「虛映」出來的影子。這樣的帝國，因為是由「聖人/聖君」「虛映」出來的，「所以國家政治法律獨成一層面的客觀精神始不顯，而被吸納於『道德的主體』中」。這套帝國的「國家政治法律」體制，並不具有「客觀的證實」，而仍「停在偏枯的主觀狀態中」；作為一個「國家政治法律」體制，它並沒有依據自主的、客

「現代的特殊管理機構」。見 Max Weber 著，康樂、吳乃德、簡惠美、張炎憲、胡昌智合譯：《支配的類型》(台北：遠流出版公司，1996)，頁 11、頁 26-27；及 Max Weber 著，康樂、簡惠美合譯：《支配社會學》(台北：遠流出版公司，1993)，第 1 冊，頁 41-42。

⁷⁶ Max Weber 著，康樂、簡惠美譯：《支配社會學》，第 1 冊，頁 57；第 2 冊，頁 400。當然，Weber 討論的「客觀化」與「非人格化」，是與他所謂的「理性化」(rationalisation)相聯繫的。

⁷⁷ Wolfgang Schluchter 對此一問題也有精到的分析。見氏著 官僚制與民主，收入 Wolfgang Schluchter 著，顧忠華譯：《理性化與官僚化—對韋伯之研究與詮釋》(台北：聯經出版公司，1986)，頁 65、頁 131。Weber 的話，轉引自此書頁 65；原出處見 Max Weber 著，康樂、簡惠美合譯：《支配社會學》，第 1 冊，頁 57。

⁷⁸ 依據我的體會，牟氏使用「虛映」這一個詞，是為了表明這一個帝國並不具備客觀性與非人格性；它本身是「虛」的，它是由宗法、文教等物，乃至於「聖君」主觀的人格映照出來的影子。

觀的原則「重新構造起」來；也沒有「依照此標準而來的客觀精神」，而「只有依照道德實體之標準而來的主體精神與絕對精神」；它「透過君（也就是所謂的「聖人」）而顯示的客觀姿態亦是一虛映」。牟氏承認中國當然是具備有「客觀精神」的，惟此一「客觀精神」，是一種「道德的主體自由下的客觀精神」；至於「國家政治法律意義之客觀精神」，則「在中國，一同不具備」。我們或可以說：中國古代帝國，其「國家政治法律」體制，較缺乏「客觀化」的、「非人格化」的性質（即缺乏牟氏所謂「國家政治法律意義之客觀精神」）。儒家的政治哲學，也向來較少究心於這整個體制本身的「客觀化」與「非人格化」；卻往往以統治者主體上的「客觀化」與「非人格化」為務（也就是牟氏所謂「道德的主體自由下的客觀精神」）；並以後者來體現前者，以後者來「虛映」出前者。誰要是能達成這樣一個偉大的事業，誰就是所謂的「聖君」。體現「客觀化」與「非人格化」的，並不在「國家政治法律」等體制的層次上（也就是說：它不是 Weber 所謂的「法制型支配」），而另在「聖君賢相」的人格與主觀之層次上。⁷⁹當然，這又是我所謂的「直接性」的表現：既然人能夠直接與「天道」相通，就不再需要由「客觀化」的、「非人格化」的體制來間接地體現「天道」了。

當然，在中國的歷史上，始終存在著另外一種努力的方向：那想要賦與中國的帝國體制，以更大的「客觀化」、「非人格化」性質的努力；在朝廷中區分內廷與外廷，以及科舉制度，都是其中的顯例。不過，中國帝國體制的「客觀化」與「非人格化」，始終發展得不夠充份；或用牟宗三的說法，「客觀化」與「非人格化」，充其量只能表現在「治權」（「措施或處理公共事務之運用權」）上，而不是「政權」（「籠罩一民族集團而總主全集團內公共事務之綱維力」）上。⁸⁰關鍵就在於所有向著「客觀化」與「非人格化」的努力，全都卡在帝制這一套結構上：皇帝正是一切權力的來源；這一個權力的來源如果不能「客觀化」與「非人格化」，則一切也都談不上了。然而，皇帝本身任意破壞法制的可能性，又是始終存在的。⁸¹因此，牟氏的說法仍然值得我們重視。

之所以中國帝國體制的「客觀性」與「非人格性」，只能表現在

⁷⁹ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 72-73、頁 78、頁 73、頁 76。

⁸⁰ 牟宗三：《政道與治道》，頁 19-25。

劉軍寧指出牟宗三所主張的在中國古代的君權之下，政道無民主，治道有民主，這是「把科層組織的合理化與民主這個有關國體的問題混淆起來」。他指出：「民主涉及的是國家權力的組成、運用和更迭方式，而不是指國家機器中的任何一特定部份。」參看劉軍寧：《自由主義與儒教社會》，收入氏著：《共和 民主 憲政——自由主義思想研究》（上海：上海三聯書店，1998），頁 312。他說得對。

⁸¹ 也許可以這樣說：要求某人在人格的、主觀的層次上進行「非人格化」與「客觀化」，即便他是聖人，也是強人所難的。

牟宗三所謂的「治權」上，表現在科層組織的合理化這種技術層次上，而無從表現在「政權」上，表現在政治權力的來源上；當然就是因為皇權是依靠打天下而來的。儘管有「天視自我民視，天聽自我民聽」之說，然而人民只能反映「天命」，卻從來並不擁有「天命」。擁有「天命」的，總是一家一姓。受限於、遷就於這樣一個現實，於是，儒家的士大夫，就只能在這既定的限制下來設想。他們只能要求天子去做「聖人」，去進行「大公無私」的鍛鍊；換言之，就是在「聖君」主觀的、人格的層次上，來進行「客觀化」與「非人格化」，從而再「虛映」出帝國體制的「客觀化」與「非人格化」。

理解了傳統中國帝國體制的這個性質以後，我們再回頭來看看毛澤東等人想要追求的「天下皆為聖賢」，「盡毀一切世法」，「呼太和之氣而吸清海之波」的境界，是如何既繼承、兼又改造了傳統中國帝國的這個性質的。

從 1911 年辛亥革命以後，中國的皇帝制度取消了。此後，如孫中山所說的：「共和國家成立了以後，是用誰來做皇帝呢？就是用人民來做皇帝，用四萬萬人來做皇帝」。⁸²當毛承接了孫中山的未竟之業時，⁸³他把這些「人民」納入了自己的「大我」之中。在帝制中國，由皇帝一人（也許再加上士大夫），來承擔使自己的主觀人格「客觀化」、「非人格化」的工作（「大公無私」）。但在「用人民來做皇帝」的時代，全體人民（被納入毛澤東的「大我」之中的「人民」），都必須承接帝國時期皇帝的工作；在他們自己主觀的、人格的層次上，共同來進行這樣一種努力。毛澤東希望能達成「六億⁸⁴神州盡舜堯」的目標，也就是讓全體人民都進行「格致誠正修齊治平」的工夫，從而人人都能成為如同堯、舜一般的聖君；再以這樣的人格、主觀的層次上的鍛鍊，映照出整個「中華人民共和國」的「客觀性」與「非人格性」。

所謂的「人民共和國」，其實只是「用人民來做皇帝」的帝國罷了。相較於明帝國與清帝國，這是一個在帝國的旗號上，標舉著「人民」兩個字的「人民的帝國」。儘管承受治國的責任的，變成了包容在毛的「大我」裏的所有「人民」，儘管這是一種新型的帝國；但中

⁸² 孫中山：《三民主義 民權主義》，收入《國父全書》，頁 221。

⁸³ Geoffrey Barraclough 曾經說過：「孫中山在他臨死前數日，寫下的遺囑中謂：『余致力國民革命凡四十年，其目的在求中國之自由平等。積四十年之經驗，深知欲達到此目的，必須喚起民眾』。因為真正把孫中山的這個信念付諸實行的，是毛澤東；所以，是毛澤東，而不是蔣介石，才是孫中山真正的繼承人」。見 Geoffrey Barraclough, *An Introduction to Contemporary History*(New York: Penguin Books, 1979), p.183。儘管 Barraclough 的論點說得有些過份了；但僅就「喚起民眾」這一點而言，毛與孫中山確實是一脈相承的。

⁸⁴ 中國的人口，已經從孫中山時期的「四萬萬」，變成了毛澤東時期的「六億」了。

國作為一個帝國的性質並沒有改變，她依舊算不上是一個現代式的民主國家。

當然，這並不是說毛澤東時代的中華人民共和國完全沒有一套制度與法律；中華人民共和國確實也建立了一套似乎相對穩定的法制。然而，這一套法制，其實仍只是由毛的「大我」之中的「人民」，由他們的主觀人格所「虛映」出來的影子罷了。「人民的帝國」的「非人格性」與「客觀性」，仍然來自於「做皇帝」的「人民」在他們人格的、主觀的層次上所進行的「非人格化」與「客觀化」；「人民的帝國」本身，並不具備實體性。

但是，如果只是這樣子交待歷史的因果，卻決不是公平的。制度與法律上的「客觀化」與「非人格化」，必須具備一定的物質、經濟條件，也必須擁有一個在這物質、經濟條件的支持下產生的中產階級。對於一個貧弱的中國而言，這些條件全都不存在。當時的中國既沒有足夠的時間來創造這些條件；而當帝制崩潰以後，儘速實現國家的「客觀性」與「非人格性」，卻又是無法迴避的工作。於是，當然就只有以最廉價的方式，來追求國家的「客觀性」與「非人格性」了：那就是在所有「人民」（被包羅在毛的「大我」之中的人民）「人格的、主觀的層次上」，來進行這項工作。⁸⁵

這仍是「直接性」的表現：在傳統中國帝國，由「聖君賢相」透過「格致誠正修齊治平」來使他們自己、也使他們治下的世界，逼近那「普遍性」、「終極性」與「絕對性」。但在毛的時代，所有人民都必須去逼近那「普遍性」、「終極性」與「絕對性」。

「惡劣的無限」⁸⁶

在五四新文化運動中最激進的一批人中，以毛澤東為代表的思路：「盡毀一切世法」，表現出來的是一種追求無限自由的願望，毛不容許「政治、法律、禮儀制度」等等東西阻礙他「行其自己」，阻礙他的「自由之意力」。在他早期的一段文字中，他的這種願望表露得最是明白：

大凡英雄豪傑之行其自己也，發其動力，奮發踔厲，摧陷拓清，一往無前，其強如大風之發於長谷，如好色者之性欲發動而尋其情人，決無有能阻回之者，亦決不可有阻回者。苟阻回之，則勢力消失矣。

吾嘗觀古來勇將之在戰陣，有萬夫莫當之概，發橫之人，其

⁸⁵ 關於這個問題的較清楚之說明，請參看劉季倫，「人民的帝國」，《二十一世紀》，69（香港：香港中文大學中國文化研究所，2002/02），頁61-65。

⁸⁶ “bad infinity”，這是黑格爾的說法。參看 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, p.13。

力至猛。諺所謂一人捨死，百人難當者，皆由其一無顧忌，其動力為直線之進行，無阻回無消失，所以至剛而至強也。豪傑之精神與聖賢之精神亦然。⁸⁷

無論是「英雄豪傑」還是「聖賢」，在施展他的「自由之意力」，並「行其自己」時，都是「發其動力，奮發踔厲，摧陷拓清，一往無前」，都是「一無顧忌，其動力為直線之進行，無阻回無消失」。毛所謂的「天下皆為聖賢」中的「聖賢」，正是這種發揮其「自由之意力」，以「行其自己」的人。

這種態度，在當時的風氣下，似乎並不罕見。有人曾作一文 我不滿意法律 ，道出了在當時的左翼青年中間相當流行的看法：

我覺得一有規則，就沒有自由。不要說法律是他人訂下要我實行的，是沒有自由；就是我自己訂下自己實行的，有時也覺得束縛不堪。因為凡有一種規律，都有「永久的性質」，我們不能將今日的意志限制明日的意志，以今日的自由妨礙明日的自由。⁸⁸

所有的「規則」，不論是「他人訂下要我實行的」還是「我自己訂下自己實行的」，都只是「將今日的意志限制明日的意志，以今日的自由妨礙明日的自由」，都在應予打爛之列。

這樣的自由，讓人聯想起了黑格爾所謂的「否定的自由」（negative freedom）。黑格爾是這樣說的：

這是提高到現實形態和激情的那空虛的自由；當它還停留在純粹理論上的時候，它在宗教方面的形態就成為印度的純沉思的狂熱，但當它轉向現實應用的時候，它在政治和宗教方面的形態就變為破壞一切現存社會秩序的狂熱，變為對某種秩序有嫌疑的個人加以鏟除，以及對企圖重整旗鼓的任何一個組織加以消滅。這種否定的意志只有在破壞某種東西的時候，才感覺到它自己的定在。誠然，這種意志以為自己是希求某種肯定的狀態，例如普遍平等或普遍宗教生活的狀態，但是事實上它並不想望這種狀態成為肯定的現實，因為這種現實會馬上帶來某種秩序，即制度和個人的特殊化。對否定自由的自我意識正是從特殊化和客觀規定的消滅中產生出來的。所以，否定的自由所想要的其本身不外是抽象的觀念，至於使這種觀念實現的只能是破壞性的怒濤。⁸⁹

⁸⁷ 毛澤東：《倫理學原理》批注，《毛澤東早期文稿》，頁 273、頁 218-219。

⁸⁸ 轉引自蔣俊、李興芝合著的《中國近代的無政府主義思潮》（濟南：山東人民出版社，1990），頁 208。這篇文章原載於《國民》2 卷 3 號（1920 年 10 月），未署名。

⁸⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, T.M.Knox, trans. *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1976), pp.21-22. 譯文根據：黑格爾

黑格爾所謂「否定的自由」，依照 Charles Taylor 的詮釋，就是「不具有任何情境的自由」（situationless freedom）：所有具有時空性的情境、一切既定的以及具體的東西，都被看作是對於人的自由的阻礙與限制。為了獲得這種「否定的自由」，就必須在現實環境中把所有特定的、具體的東西挖空。因為這「否定的自由」超越了一切特定的、具體的事物，所以它空洞虛無，沒有內容、毫無個性，甚至不再具備任何時空性。如果這種「否定的自由」有一天真的實現了，那麼人就一無可為：不再有任何值得他去克服的障礙，也不再有任何值得他去從事的工作了。⁹⁰

毛澤東追求的正是這種「否定的自由」。他要鏟除、消滅任何抗拒他的「大我」之吞併的力量；並讓一切眾生，在他的「大我」之內，共享那「盡毀一切世法，呼太和之氣而吸清海之波」的境界，那是人人企及那「普遍性」、「終極性」與「絕對性」的境界。

然而，就在這裏，我們看到了毛澤東的願望背後潛藏著的矛盾。隨著毛的「大我」不斷擴張，隨著他「發其動力，奮發踔厲，摧陷拓清，一往無前」，「一無顧忌，其動力為直線之進行，無阻回無消失」，外在的障礙漸漸被打倒、打爛了，從而漸漸歸順，最後被併入了他的「大我」之內。

可是，弔詭的是：毛澤東的「自由之意力」，其存在的條件卻正是外在的「阻回者」。缺乏外在的「阻回者」，缺乏那有待取消的「一切世法」，缺乏那些與他對抗的力量，也就無謂「自由之意力」。「阻回」作為一種有待消滅的對立項，只要存在一日，「自由之意力」就仍有未盡之業。然而，一旦外在的「阻回者」被徹底消滅了，也就無所謂「自由之意力」了。無對象的「自由之意力」，就是無力的、自相抵消的「自由之意力」。「全部」在此等於「零」。

一方面，為使「自由之意力」能夠起作用，就必須有「阻回者」的存在。即便「自由之意力」在每一次與外界之「阻回者」的較量中總是占上風，「自由之意力」仍依賴「阻回者」為其存在的條件。然而，另一方面，「阻回者」一日存在，「自由之意力」則一日仍然未盡其功。

我們在此看到了「自由之意力」與「阻回者」之間弔詭的關係：「自由之意力」只能在尚有「阻回者」、尚有未盡之業的條件下，才能夠起作用；而「自由之意力」存在的目的，卻正在於取消外在的「阻回者」，換言之，在於消滅它自身賴以存在的條件。

關鍵在於：毛澤東的「自由之意力」與「阻回者」之間的關係，毛澤東的「與天鬥、與地鬥、與人鬥」，⁹¹都是一種關係性（relational）

著，范揚、張企泰譯：《法哲學原理》，頁 14-15。

⁹⁰ 見 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, p.153, p.157.

⁹¹ 轉引自蕭三：《毛澤東的青少年時代》（長沙：湖南大學出版社，1988），頁 48。

的概念，即便這是種「相對立」的關係。「自由之意力」只能在與「阻回者」的對立關係中，在與外界的「鬥」中，才能夠發揮作用。找不到對立項的「自由之意力」，就等於不存在的「自由之意力」。「自由之意力」必須在這一套關係——即便這套關係是對抗性的，也仍是一種關係——之中，才能夠施力。

這正是毛澤東必須不斷尋找他的「大我」之對立項的原因。黑格爾之所以說「這種否定的意志只有在破壞某種東西的時候，才感覺到它自己的定在」，之所以說這種「否定的自由」會形成「破壞性的怒濤」，正是因為這個原故。⁹²這正是黑格爾所謂的「惡劣的無限」。

但對於毛而言，他那把「天下之人」包羅進自己的「大我」中，從而達成「天下皆為聖賢」這個境界的追求，只是一種道德上的追求；道德上的追求，總是要止於至善。事在人為，只要努力不怠，人總可以企及那至善，企及那「普遍性」、「終極性」與「絕對性」。於是，這種追求必然是無窮無盡的。這正是一種表現了「直接性」的信念。換言之，「惡劣的無限」的根源，竟然就潛藏在此處：那「止於至善」的追求。

只是，在現代中國，源自於這種「直接性」式的信念的無窮無盡之追求，卻帶來了似乎無窮無盡的災難。歷史，儘管是人類行為的結果，但從來不是人類計劃的結果。如果這一段歷史蘊藏有甚麼教訓的話，那麼，教訓就在這裏了。——這卻是個「間接性」式的教訓。

——全文完2003/10/29下午 03:26

⁹² 關於這個問題的領悟，我得益於漢斯·約納斯(Hans Jonas)的一場演講。參看約納斯著，張榮譯：《奧斯威辛之後的上帝概念》(*Der Gottesbegriff nach Auschwitz*) (北京：華夏出版社，2002)，頁 26。