

本书经中共中央文献研究室审定

主编 石仲泉 萧延中

国外毛泽东研究译丛

历史与意志 毛泽东思想的哲学透视

HISTORY AND WILL:
PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES
OF MAO TSE-TUNG'S
THOUGHT

[美] 魏斐德
Frederic Wakeman, Jr.

李君如 等

中国人民大学出版社

History and Will:

历史与意志
毛泽东思想的哲学透视

Philosophical
Perspectives
of Mao Tse-tung's Thought

与历史并驾齐驱，决心与它斗争，也就是在理解历史的需要时承认它。毛泽东通过设置对立面而知道自己是战胜强敌的革命者，是顺应历史发展的英明主席。……对历史发展规律的信奉，使自我有所遵循。但是，规定自我的要求却创造了与宇宙变化相竞争的必要性，即把一种基本目的强加在宇宙头上。毛泽东在《矛盾论》中的话说得好：“原来矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如没有和它作对的矛盾的一方，它自己这一方就失去了存在的条件。”

没有意志，无所谓历史；而没有历史，也就完全没有意志。

——魏斐德 (Frederic Wakeman, Jr.)

ISBN 7-300-04488-3



9 787300 044880 >

ISBN 7-300-04488-3/D-732

定价：26.00元


主编 石仲泉 萧延中


国外毛泽东研究译丛

历史与意志 毛泽东思想的哲学透视

HISTORY AND WILL:
PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES
OF MAO TSE-TUNG'S
THOUGHT

[美] 魏斐德
Frederic Wakeman, Jr. 

李君如 等 

 中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

历史与意志：毛泽东思想的哲学透视 / (美) 魏斐德著；李君如等译.

北京：中国人民大学出版社，2005

(国外毛泽东研究译丛/石仲泉，萧延中主编)

ISBN 7-300-04488-3

I. 历…

II. ①魏… ②李…

III. 毛泽东思想-研究

IV. A84

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 118454 号

国外毛泽东研究译丛

主编 石仲泉 萧延中

历史与意志

毛泽东思想的哲学透视

[美] 魏斐德 著

李君如 等 译

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511239 (出版部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 中煤涿州制图印刷厂

开 本 890×1240 毫米 1/32

版 次 2005 年 1 月第 1 版

印 张 13.375 插页 2

印 次 2005 年 1 月第 1 次印刷

字 数 366 000

定 价 26.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

总 序

毛泽东是举世公认的 20 世纪最为重要的政治家、革命家和思想家之一，同时也是一位天才诗人。由于他对现代中国之思想、制度和社会产生的深刻影响，也由于他对建构 20 世纪国际政治格局做出的重要贡献，几十年来，对毛泽东本人及其思想体系的研究已经成为一个具有长久意义的学术领域。毛泽东不仅是属于中国的，也是属于世界的。尽管国外的毛泽东研究在理论目标、分析方式、社会功能和学术立场等方面与国内存在差异，但在全球化的宏观视角下，其研究成果，应当被看作整体毛泽东研究的一个重要组成部分。它们与国内毛泽东研究一起，对这一学术领域做出了积极的贡献。

基于这样的一种视阈和理解，我们在众多国外毛泽东研究的学术著作中，精选翻译了部分佳作，编成“国外毛泽东研究译丛”，以纪念这位旷世伟人，并进一步推进毛泽东及其思想研究的深入扩展。我们选译的基本原则是，站在 21 世纪全球化的历史视野上，严格遵奉学术理据和研究逻辑，精选经过历史检验，具有较强理论价值和持久性影响，持论较为公允客观，论说严谨缜密的名著。对于那些具有严肃治学精神和审慎推理论证的作品，即使与我们的学术观点不尽一致，甚至在一定程度上存在着观念冲突，也在选择范围之内。“他山之石，可以攻玉”，我们希望把这一睿智古训真正转变为学术行动。

“国外毛泽东研究译丛”是中国人民大学国际关系学院政治学系“中国政治研究”课题的一个子项目，是这个教学科研共同体集体努力的成果之一。我们期望这次翻译的几部著作不是译介编研工作的结束，而是一项系统科研工程的开始。我们愿意把这项工作继续下去。

在“国外毛泽东研究译丛”出版之际，我们首先感谢以下诸教授：

史华慈 (Benjamin I. Schwartz)；
斯图尔特·R·施拉姆 (Stuart R. Schram)；
魏斐德 (Frederic Wakeman, Jr.)；
莫里斯·迈斯纳 (Maurice Meisner)；
约翰·布莱恩·斯塔尔 (John Bryan Starr)；
布兰特利·沃马克 (Brantly Womack)；
罗斯·特里尔 (Ross Terrill)；
杨炳章 (Benjamin Yang)。

这些教授不仅慷慨允诺让我们翻译其各具特色的学术名著，而且其中不少人专此为“国外毛泽东研究译丛”撰写了“中文版序言”，这无疑是对我们的信任和支持。

国内毛泽东研究的著名学者龚育之、金冲及、李君如和李忠杰等教授，不仅慨然允诺担任本译丛的学术顾问，而且多次对翻译工作给予指导，这对我们是极大的鼓舞。李君如教授还就统一国外著者的译名作了专门指导，使翻译工作避免了不少差错。中共中央文献研究室第一编研部的专家们，在学术方向上的直接指导以及在史料的校译、勘误方面所提出的大量关键性意见，使本译丛的质量有了进一步提高。来自国家社会科学研究机构和著名高校的编委们，从不同学科的多元视角，为选编工作提出了许多中肯的意见。中共中央文献研究室原“国外研究毛泽东思想资料选辑”编辑组工作人员前此的开拓性研究和贡献，不仅给予编选以诸多经验和启发，而且直接为具体的译介工作提供了宝贵的便利条件。在此，我们向上述所有关心、支持本译丛的学者和单位，一并表示由衷的谢意。

对书中出现的引文，编译者采取如下的文献处理原则：凡国内有对应的公开发表的毛泽东著作者，均已按中文版本原文进行了核校；凡确属毛泽东文稿，但未公开发表者，按相关文献进行了核校，如凡引用日本学者竹内实主编《毛泽东集》和《毛泽东集》补卷者，按该书进行核校；凡属不能确定是否为毛泽东著作的引文，

则尊重原作者的引文，未加处理，如凡引用《毛泽东思想万岁》和国外报刊报道的文献，一律按外文原文译出。

译介工作本是一件永远达不到尽善尽美境界的苦差，语际书写过程中的误读、遗漏和错置等都在所难免。我们恳切期望和真诚欢迎来自国内外专家学者以及广大读者的指教和批评。

石仲泉 萧延中

中文版序

我怀着欣喜和感激的心情看到李君如教授的《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》的新译本，他将英文版精当地译为中文。这本书最早的英文版是30年前发表的，当时中国的“文化大革命”仍在激烈地进行。那时，作为一个被毛泽东的超凡魅力，以及20世纪最伟大的革命所吸引的西方学者，我感到有必要弄清中国共产党的领袖为了达到“炮打资产阶级司令部”的目的，是怎样和他自己组织中的对手形成敌对的。

不可否认，毛主席做出这种决定有其直接的政治原因。但是我所感兴趣的，是他的革命思想的意识形态源泉；当然，中国传统和现代思想的某些哲学内容对他个人世界观的影响，将使我能够更好地了解他在客观历史与主观意志的斗争中所体现出的决心。对我来讲，这一深思熟虑后的目标就是概括出毛泽东思想中最大胆、最有独创性的方面，即：一种构成他革命实践理论创新性的特征。

当时，《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》是一本在美国史学界颇具争议的著作。尽管它曾被提名国家图书奖，但是因为哲学分析太多，而对这位主席个人兴趣的强调却很少，而遭到批评。毛主席自己也承认，他个人不得不防止党内位居一线的领导阶层成为“走资派”。批评家认为《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》这本书过于抽象和充满空想色彩，在作者寻找毛泽东哲学思想的连贯性的过程中，并没有注意到非常现实的、迫在眉睫的政治兴趣的因素——更不用说这位主席自己的反复无常了。

在《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》出版后的几十年

里，局外人已经对影响了如此多人生活的“文化大革命”中政治的反复无常有了很多的了解。因而，这些年在外国，毛主席的声望并不像以前那样高。但是，近年来，西方学者已经开始重新评价毛泽东和他的思想在20世纪全球历史中的地位。这本书只是一项初步的研究，我真诚地希望它的再版能够为仍然持续的关于毛泽东在中国历史上的最终定位的争论作出一定的贡献。

魏斐德

Frederic Wakeman, Jr.

2003年10月于伯克利

译者的话

《历史与意志》是美国加利福尼亚大学中国研究中心著名历史学家魏斐德教授（Frederic Wakeman, Jr.，曾译为弗里德里克·韦克曼）研究毛泽东及其思想的一部影响甚广的著作。我和我的同事、朋友曾在1991年把它译成中文，于1992年3月由中央文献出版社内部发行。这次经过校订，由中国人民大学出版社公开出版发行。在内部发行时，书名译为《毛泽东思想的哲学透视——历史与意志》这次按作者原著的书名《History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-Tung's Thought》，译为《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》。

魏斐德教授对中国明清和近代的历史及思想史有较深的研究，所著《中华帝国的衰落》、《中华帝国晚期的冲突与控制》、《造反与革命：中国历史上的民众运动研究》等书曾在美国中国学学者中产生过较大的影响。或许正是这种一般外国学者难得的知识储备和学术修养，使他能够以与众不同的视角，涉足毛泽东研究领域。本书讨论的主题既不是毛泽东的理论观念本身，也不是毛泽东的思想发展史，而是作者所谓的毛泽东的“知识环境”。

作者之所以要研究毛泽东的“知识环境”，是因为他在研究“文化大革命”这样重大的历史事件时，碰到了困难。他用“意想不到”四个字，来表这自己对“文化大革命”和“无产阶级专政下继续革命理论”的直观感受。他说：“任何马克思列宁主义者怎么能够如此轻易地抛弃他自己的政党，即无产阶级的先锋队 and 具有社会主义觉悟的顶梁柱呢？毛泽东本人又是从哪里推断出

他的继续革命的思想必然是正确的呢？”确实，这是非常令人困惑的难题。世界上被称为“革命”的历史事件，都是被统治者推翻统治者的政治行为；世界上的统治阶级都竭力维护自己的政权，但是毛泽东发动的“文化大革命”则是自我革命，自己推翻自己建立的上层建筑的“革命”。所以魏斐德教授感到“意想不到”，甚至认为这是一种“空想”。他坦诚地说：“我觉得很难将这位空想家与那位20世纪30年代务实的革命者协调起来。”而且，他也研究了施拉姆、陈志让、迈斯纳等著名学者的意见，认为他们的看法，比如认为毛泽东思想中存在着“普罗米修斯主义”、“唯意志论”、“民粹主义”等等，都不能圆满地回答这一问题。他认为，要正确解答这一问题，必须对毛泽东的知识环境做一番透彻的考察，运用由一系列曾对毛泽东产生过种种影响的理论观念构成的一组透镜，对其思想加以分离和解析。

那么，作者认为毛泽东的“知识环境”包括哪些内容呢？这部著作的第二部分，以“思想的转变”为题，叙述了毛泽东在五四新文化运动前接触和学习过的中国传统文化，特别是近代康有为的思想；第三部分以“自由”为题介绍了毛泽东在五四新文化运动兴起过程中，通过老师杨昌济学习和接受新康德主义的经历；第四部分以“必然性”为题，指出在十月革命后毛泽东逐步接受了马克思主义，但同时仍保留着新康德主义对个人意志的崇尚，而且最初接受的马克思主义主要还是考茨基和柯卡普介绍的社会主义学说。我们不难发现，作者在论述毛泽东的知识环境与其思想之间的联系时，强调的主要是毛泽东转变为马克思主义者之前的见解。而且，作者认为这一“知识环境”影响了毛泽东的一生，特别是影响了毛泽东的晚年。这样，作者不仅没有把作为科学体系的毛泽东思想同“无产阶级专政下继续革命理论”这样一些毛泽东在晚年的理论失误加以区分，而且把这种理论失误当成毛泽东思想本身或毛泽东思想发展的最高阶段。

经过研究，魏斐德教授的结论又是什么呢？他认为，毛泽东领导中国革命取得胜利的理论，确实与那些“正统的马克思列宁主义

及第三国际的指示”不一样，而且最终结果还证明毛泽东是正确的。所以他得出一个结论：“毛泽东与大多数人不同的地方是，他的形象、经历与历史本身一致。”他强调：“毛泽东的最重要的问题是客观历史与主观意志之间的矛盾。”这就是魏斐德教授为什么要把这部著作定名为《历史与意志》的原因。需要注意的是，他对毛泽东思想所作的哲学透视，透视到的一个重要结论就是：贯穿毛泽东一生的全部哲学，就是他处理历史与意志矛盾的辩证法。

这样，魏斐德教授就可以对“文化大革命”的发生作出他的解释了。他说，从党的七届二中全会开始，毛泽东就已经觉察到，在中国共产党成为执政党以后，“权力可能会破坏他的同志们的革命纯洁性”。在这一历史与意志的矛盾中，毛泽东希望求助于社会本身，发动群众来解决这一矛盾。魏斐德教授认为，“文化大革命”就是历史（官僚政治的规范化）和意志（毛泽东的继续革命）之间发生的“戏剧性的冲突”。而毛泽东解决这一矛盾的辩证法，即用反映社会历史要求的意志来改变正在发生的历史。他说，这种辩证法“既包含了中国以前固有的观念，又吸收了当代马克思主义的新名词”。实际上，魏斐德教授认为这种辩证法更具有中国文化的特点，更富有弹性和灵活性。他在全书第一部分用“蒙太奇”作标题，剪辑了一些重要镜头，如“革命奠基人”、“红太阳”等，以此来说明毛泽东已经不仅仅是一个历史上的革命家或活生生的人，而且是一个“由他的思想所表现的人格面具”。由于毛泽东的意志是与历史一致的，所以能决定历史。魏斐德教授在全书结尾时，对毛泽东的辩证法作了一个总结：“与历史并驾齐驱，决心与它斗争，也就是在理解历史的需要时承认它。毛泽东通过设置对立面而知道自己是战胜强大敌人的革命者，是顺应历史发展的英明主席。”“没有意志，无所谓历史；而没有历史，也就完全没有意志。”他认为这种历史与意志的矛盾辩证法，才是对毛泽东发动“文化大革命”之谜的一种较好的解释。

研究“文化大革命”的理论与实践是个重大的学术课题，本身无可非议。无疑，我们要重视魏斐德教授的研究成果，其中不少分

析和观点对于我们来说是很有启迪意义的，不乏真知灼见，但我们必须指出，由于西方学者在研究中国问题时，主客观方面存在许多不利条件，作者的研究视野必定会受到很大局限。从主观方面看，多年来，西方学者对这一课题的研究始终存在一种倾向，即力求从思想史的角度，在毛泽东思想的形成轨迹和深层结构中挖掘出必然导致“文化大革命”的“心理定势”或内在逻辑。魏斐德教授虽不满足于某些粗浅的解释，想通过对毛泽东知识环境的剖析拓宽研究的视界，但他的基本意图仍旧是从毛泽东的思想本身寻找“文化大革命”的理论根源，没有超脱出上述一般倾向的窠臼。更重要的局限是在客观方面。本书出版于1973年。当时，令人眼花缭乱的“文化大革命”还在继续。置身其中的中国人都不知道周围发生的一切究竟是怎么回事，普遍把它当成社会主义革命深化的合规律性现象，误认为“无产阶级专政下继续革命理论”是毛泽东思想发展的新阶段。在这种氛围中，根本不可能形成把“文化大革命”的理论与实践同毛泽东思想的科学体系严格区分开来的科学认识。置身局外且处于不同政治、文化背景中的外国学者，当然更难以窥透底蕴。应当说，这是历史进程本身给人们认识造成的障碍。我们不想因此而苛求作者。

但是，作为一部理论著作，在这样一些基本概念上存在的历史局限，毕竟会使本书在具体问题上广博的引证和独到的分析为之减色。我们今天站在新的时代高度来读这本书的时候，更感觉到正确区分毛泽东思想科学体系与“继续革命理论”这样两个基本概念的重要性。

今天人们看得很清楚，“无产阶级专政下继续革命理论”是毛泽东在对社会主义社会阶级斗争形势作出偏颇估计、对马克思主义有关理论产生误解的基础上形成的，它与毛泽东思想的科学体系根本不同构，是脱离毛泽东思想正常发展轨道的产物。因此，在毛泽东思想科学体系近半个世纪的发展历程中，很难找到“继续革命理论的基因”。但是，作者既然把“文化大革命”的理论与实践视为毛泽东思想的有机组成部分，就必然面临一种两难境地：一方面，

在他看来，“无产阶级专政下继续革命理论”在毛泽东的思想中不应是无源之水；另一方面，在长达数十年的毛泽东思想科学体系形成的过程中又找不到有足够分量的证据。于是，唯一的办法是把探究的视野往前推，一直推到毛泽东转变为马克思主义者之前。实际上，魏斐德教授考察的知识环境主要正是毛泽东青年时代所接触的各种思潮。

毛泽东并非天生的马克思主义者。他在青少年时期积累知识、寻找真理的过程中接触过形形色色的思想学说，甚至一度信奉过某些“主义”。这并不奇怪。在这些古今中外的观念中，当然不乏唯心主义、形而上学的糟粕。如果对其做抽象的哲学分析和表面的比较，不难在其中发现某些与“无产阶级专政下继续革命理论”相通的东西。可以说，作者的视线之所以在青年毛泽东与晚年毛泽东之间不断地跳跃闪回，正是为了揭示二者之间蛛丝马迹的因果联系。似乎毛泽东一生的思想历程，是一个早年接触过的种种非马克思主义观念，经过几十年的潜伏期，最终在“无产阶级专政下继续革命理论”中得到显现或回归的过程。似乎这一从前者到后者的演变，是毛泽东思想发展的内在逻辑或主要线索。

这显然不符合基本事实，而且在理论上也存在许多问题。其一，它的前提是否认毛泽东的思想在1920年完成了一次质的飞跃，即在清理批判当时所受各种思想影响的基础上从非马克思主义者转变为坚定的马克思主义者。不承认这一决定性的思想转变，根本不可能对毛泽东此后几十年的理论与实践做出任何合理的解释。其二，它实际上把毛泽东思想的科学体系在中国革命和建设实践中形成发展的过程置于研究视野之外，而这一过程恰恰正是毛泽东一生最辉煌的时期。这样一来，毛泽东一生的思想经历中就出现了一个长达几十年的断层。从思想史研究的角度看，一个人的思想发展中出现这样一种断层简直是不可思议的，而书中并未就此做出令人信服的解释。其三，即使假定在毛泽东早年知识环境同“无产阶级专政下继续革命理论”之间存在某种藕断丝连的联系，那么，这种联系在几十年的断层时期采取什么表现形态、以何种方式维系着并发

挥作用，这也是应当加以阐明的重要内容。但是，书中并未提供具体的文献资料和明确的分析论证，有的只是一些暗示和联想。这显然不充分。作者本人也意识到“读者可能会觉得这些内容比较零散”，希望人们“自己能把这些知识的片断综合起来”。其四，如果认定“继续革命的理论根基”主要是在毛泽东早年的知识环境之中，随之产生的问题便是，这些长期潜伏的思想要素为什么偏偏会在20世纪60年代中后期才显现出来，而不在此前任何时期发作起来？显然，脱离对中国社会历史进程特定条件的具体分析，单纯在思想史领域中寻根溯源，是不可能解决这个问题的。

我们指出本书基本思路中存在的缺陷，并非是要完全否定它的学术价值和其中蕴涵的有见地的思想。对于这样一部涉及重大课题的学术著作，读者尽可见仁见智，做出自己的评价。只有在这种思想交锋中，对毛泽东思想的研究才可能逐步深化。我们在这里不揣冒昧，将翻译过程中形成的某些初步看法陈述于此，意在抛砖引玉，就教于作者和读者。

本书根据美国加利福尼亚大学出版社1973年英文原版译出。书中引用的文献资料，凡有国内中文版本的，均以中文版本的文字为准进行核校，并只注中文版本出处；无中文版本或个别查不到中文版本出处的引文，仍注英文原版所注出处。对于书中文献史实的不准确之处，没有逐一以编译注的方式指出，请读者在阅读时注意。引用书中文字时，务请核对原文。

参加本书翻译工作的有：施肇域（前言，第2、3、5章，第4、6章部分）、田松年（第1章）、李炳勇（第4、6章部分）、李仲如（第7~10章）、张彩云（第11~13章）、孙慧娥（第14章）、钱宏鸣（第15~17章）、李君如（第18章部分、第19~20章）、张勇伟（第18章部分）。全书译文由周林东校订。在本书新版整理过程中，发现了若干笔误和少数错译、漏译的地方。由主编建议，中国人民大学国际关系学院政治学系的都静，根据英文原著对修改后的译文再做了校订，并对马克思、恩格斯等经典著作和毛泽东的著作，逐一进行了重校，付出了大量的劳动。在此，对中国人民大学

国际关系学院政治学系和都静同志，表示谢意。

李君如

2003年10月2日夜于朝鲜平壤高丽饭店
(在1991年4月“编者的话”基础上改写而成)

前 言

像大多数研究中国的外国学者一样，1966年爆发的“无产阶级文化大革命”使我震惊。当消息流传到外界，当朝日新闻社记者们开始报道那些大字报，当被捆绑的尸体沿珠江漂流至中国香港，人民共和国似乎已经完全迷失了政治方向。一半由于信息不通，一半由于缺乏洞察力，我们对这些纷乱的事实不能作出一个清晰的判断。后来，事态渐渐明朗化，人们才了解到，毛泽东已发现并宣布了共产党内的阶级斗争。1966年7月，他命令党的书记们亲临北京大学去经受这场文化革命。“去了会被学生包围，要他们包围，你和他们几个人谈话，就会被包围起来，广播学院被打一百多人，我们这个时代就有这个好处。”^①毛泽东对一些在1935年跟随他从江西到延安的干部们说，这些在国内战争很久之后才出生的年轻一代，已经成为更有战斗力的革命者。毛泽东宣称：“闹事就是革命。”^②

至少对我来说，这类话是意想不到的。任何马克思列宁主义者怎么能够如此轻易地抛弃他自己的政党，即无产阶级的先锋队和具有社会主义觉悟的顶梁柱呢？毛泽东本人又是从哪里推断出他的

^① 毛泽东：《在会见大区书记和中央文革小组成员时的讲话——传达记录稿》（1966年7月22日），见Jerome Ch'en, ed., *Mao Papers: Anthology and Bibliography* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 26—30.

^② 毛泽东：《在会见大区书记和中央文革小组成员时的讲话》（第二版）（1966年7月21日），见Ch'en, *Mao Papers*, p. 33.

“继续革命”的思想必然是正确的呢？

也许因为我对毛泽东思想的渊源所知甚少，我觉得很难将这位空想家与那位20世纪30年代务实的革命者协调起来。诚然，其他学者，如斯图尔特·R·施拉姆、陈志让、莫里斯·迈斯纳，以及史华兹，已经对毛泽东思想中的“普罗米修斯主义”、“唯意志论”、“民粹主义”和“雅各宾主义”作了详尽的分析。但是，所有这些“主义”，仍使我感到不满意，不管对它们的具体论述和思考是多么令人敬佩。譬如，斯图尔特·施拉姆精确证明了毛泽东有关共产主义社会的见解（“某种未必代表人类最终命运的东西”）为什么是其思想中某种“辩证法的癖好”的产物。但是，这种癖好首先是怎样形成的呢？我觉得，就像施拉姆所说的，“探索毛泽东思想中辩证法癖好的渊源是思想史上的一个吸引人的——尽管或许是不可能解决的——问题”^①。

的确，仅就革命战略家这一方面而言，是有可能为毛泽东描绘出一个前后一致的政治形象的。但是，当解释毛泽东的继续革命的理论根基时，这样一种描绘就令人困惑不解了。他是一个大胆走向虚无的存在主义者，还是一个用实践的秘诀来解析理论的浪漫的马克思主义者？或者像一些人曾谨慎地暗示的那样，他甚至是一个用对抗性矛盾概念来代替阴阳概念的道家辩证论者？

我发现，要直截了当地回答这些问题是不可能的。当然，你可以拒绝认真地对待毛泽东主义。为什么把理论智慧赋予一个革命的实用主义者，难道仅仅是因为毛泽东领导共产党走向了1949年的胜利吗？为什么由于相信毛泽东的名著《实践论》和《矛盾论》远非对斯大林理论主张的模仿，就要把他的成功的策略和理智的精妙混为一谈？为什么要把毛泽东变成一个马克思主义哲学家而使简单的事物复杂化？毛泽东毕竟首先是一个革命者；他甚至在掌握社会主义的词藻之前就发现了这一使命。但是，当我愿意承认“战场是

^① Stuart R. Schram, "Mao Tse-tung and the Theory of the Permanent Revolution," *China Quarterly*, 46: 225-226.

[毛泽东的]学校”时，我也就假定了自觉的革命行动是靠理论来指导的。那种思想又受到了行动者本身通常几乎意识不到的一种假设的理论框架的支持。那些假设及其起源往往能被当事人意识到并直接描绘出来，尤其是在当事人理智地反省的时候。但毛泽东通常不是这样的。

所以，我发现自己所面临的问题已超出对毛泽东个人的研究，而牵涉到了现代中国思想史。由于毛泽东的最重要的问题是客观历史与主观意志之间的矛盾，因此，我不得不探究到他和他的许多同代人所使用的关于人与自然的基本假设。这些假设——它们构成了中国的马克思主义革命的独特性——只有被放在历史背景中才讲得清楚。不过，简单的对照是不明智的。总体的归纳（“东方人使自己适应自然，西方人反抗自然”）会把超越时间和无历史意义的特性赋予特殊的文化背景。如果没有具体的大众语言来沟通这些文化，那么总体的归纳也就只能依赖于那些一般的特性。

诚然，用安东尼奥·葛兰西的话来说，任何特殊的民族语言都是一种“不断隐喻的过程”。他曾经写道：“语言既是一种活生生的东西，也是一个收藏人类生活与文明化石的博物馆。”^①因此，毛泽东所理解的那种语言，既包含了中国以前固有的观念，又吸收了当代马克思主义的新名词。如果从这两个角度去理解这种语言，我们就能开始懂得一些毛泽东主义的基本假设，也能够更好地把握中外思想融合在20世纪中国革命者的思想中的方式了，因为马克思主义不仅对他们具有历史意义，而且对我们也具有启迪意义。就一种普遍真理本身的要求来说，马克思主义采取了民族化的形式，从而使得它能通过承认许多其他“语言”并不接受的分析方式，把普遍性与特殊性结合在一起。事实上，在现代中国，马克思主义本身像“毛泽东主义”一样，已经变成一种混合体。

为了揭示这种混合性，本书第一部分由几个片断组成。有些仅

^① Antonio Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings* (New York: International Publishers, 1957), pp. 110—111.

xii 与毛泽东本人有关：他害怕革命的倒退，他的个人崇拜，以及他对知识分子的态度等等。但更多的篇幅则通过非类推的方法，研究了毛泽东和他的政策，以及其他的政治事例。其中有一些是具体的历史，例如清代乡约体制，甚至曾经可以在当代中国产生相似的制度；也有的是抽象的概念，例如卢梭的“大立法者”；或者甚至是含有隐喻的，像葛兰西的“神话君主”。因此，这些片断是充满想象力的：首先，透过表面现象可以看到，毛泽东显然是在为他那种政府理论做掩饰；其次，评价毛泽东本人的政治象征，这些象征往往是与普通中国人心目中的革命形象相适应的。因为毛泽东既是一个政治家，也是一个神话创造者，他通过讽喻象征的手法来反映人民的追求。

提供这些片断是为了说明存在西方马克思主义与中国马克思主义这样两种语言。为了仔细分析它们的区别，我使用了一种哲学词汇——其原因并不在于我把它看作是其自身的一种先验的语言，而在于它可以提供一种更鲜明的对比方式。所以，本书以下几部分试图对中西方思想的哲学基础作出一种逻辑一致的阐明。只对政治上的毛泽东主义感兴趣的读者可能会觉得这些内容比较零散。既然毛泽东及其同僚那样地低估康有为的理论，为什么还要阐述这种理论的演化呢？这里，我认为思想史本身是能够给人以启迪的。尽管毛泽东不了解康有为思想的错综复杂性，但康的关于“仁”的一元论概念，以及他的有关人类史的三阶段的理论，却渗透到了毛泽东那整整一代人的思想之中，粉碎了儒家关系的专制，为更加激进的社会批判形式开辟了道路。康的这种普遍重要性，是我花费如此多篇幅来讨论他的部分原因。

但是，为什么我同时也要详尽地说明伊曼努尔·康德的哲学，难道仅仅因为毛泽东在青年时代曾自认为是“康德派唯心论者”吗？事实上，毛泽东甚至并不理解康德原著的含义。相反，他只是从弗雷德里希·泡尔生——一位二流的新康德主义者，他仅仅强调康德哲学的某些倾向——的一本书中了解到康德哲学的。如果我们只对毛泽东早年的唯心主义性质感兴趣，那么研究泡尔生的影响就

足够了。为什么我们要追溯到原始的来源？答案是再简单不过的了：思想只能追究其来龙去脉才能界定。在这里，毛泽东的知识环境是我们研究的对象。但是，当我们看到组成这种环境的各个部分因时因地发生变化时，这些组成部分对我们来说就更加重要了。这不仅向我们显示了“纯粹理性”的力量；同时，它也——用物理学的形象语言来说——建立起了粒子运动的场。譬如，《历史与意志》xiii的基本主张之一是，毛泽东的辩证法并不是真正马克思主义的，因为中国形而上学思想体系结构并不具有欧洲理性主义的普遍的本体论范畴。直接陈述这样的命题几乎很难表明它是真实的。所以，为了清楚地表达其意义，我通过追溯先验逻辑的发展，而把我对那些范畴的本质的理解告诉读者。因此，本书有关康德思想的说明，旨在告诉读者，西方马克思主义后面的范畴是多么坚实，而毛泽东主义由于处在不同的知识环境中，因此在运用同样的这些范畴时，就显得更加富有弹性及灵活性。因此，《历史与意志》花了大量笔墨引导读者去了解组成每个思想领域的各个部分，而不是简单地宣称它们有区别，试图以此证明西方和中国关于人与自然的思想的基本特征。

最后，我深切地期待读者们自己能把这些知识的片断综合起来。每一个作者都希望他的读者通过反复讨论来对自己的著作进行最后的综合，直到它具有一种比较完善的结构。我更是如此，因为《历史与意志》这本书在结构上还不是尽善尽美。它只是由一系列论文汇集而成；这些论文在主题上是相关的，但并不具备逻辑上的连续性。读完一部分内容之后，读者应该记住它的论点，以便把它同另一部分内容有机地联系起来。就是说，本书试图提供一系列内容，就像一组镜子的映像，这些映像虽各不相同，但它们最终都会聚集在“文化大革命”这同一个焦点上。此时，当历史（官僚政治的规范化）和意志（毛泽东的继续革命）之间发生了如此戏剧性的冲突时，这些映像就最终被统一了。

魏斐德

1972年于伯克利

目 录

前言	(1)
第一部分 蒙太奇	(1)
1. 革命奠基人	(1)
2. 红太阳	(18)
3. “独裁者”	(27)
4. 大立法者	(47)
5. “神话君主”	(65)
6. 象喻的寻求者	(84)
第二部分 思想的转变	(106)
7. 共鸣和影响	(106)
8. 19世纪公羊学说的复兴	(110)
9. 调和的乌托邦主义	(123)
10. 建设和破坏	(145)
第三部分 自 由	(161)
11. 新青年	(161)
12. 理性主义	(173)
13. 唯心主义	(191)

第四部分 必然性	(210)
14. 社会主义	(210)
15. 马克思主义	(232)
16. 王阳明：心身平行论的实践传统	(253)
17. 王阳明：存在的许诺	(273)
第五部分 历史与意志	(289)
18. 新黑格尔主义	(289)
19. 矛盾	(311)
20. 揽月	(319)
部分参考文献	(353)
索引	(355)

第一部分

蒙太奇

东方红，
太阳升，
中国出了个毛泽东。

——《东方红》

1. 革命奠基人

毛泽东在中国共产党内卓著的声望不是一下子就赢得的。他是在 1935 年著名的遵义会议期间得以参与领导的，但直到 1942 年，在经历七年的思想妥协和政治变动之后，他和他的思想才独领风骚，支配了全党的。^① 然而，为他作传的人却将他理想化了，描绘出一幅非常富有戏剧性的图景：他作为一个有预见性的革命家，对通向胜利的惟一道路抱有坚定的看法，这使他击败了其他竞争对手，获得了令人眼花缭乱的成功。列宁也许因他能够按照形势的需要作出让步并调整个人信念而备受称颂，毛泽东则由于坚信他对现代中国历史的动力有一种可靠的直觉而为人赞扬。

毛泽东早期的实用主义是造就他这种刚直的特殊形象的原因之一。他主张的策略——1927 年依靠农民的激进主义、1933 年期间

^① Noriyuki Tokuda, "Mao Tse-tung's Ideological Cohesion with the Party and the Revolutionary Movement, 1935—1945" (Paper delivered at the Conference on Ideology and Politics in Contemporary China, Santa Fe, N. M., August 1971).

的游击战和 1935 年北上抗日的决定——总是与正统的马克思列宁主义及第三国际的指示相牴牾。虽然毛泽东从未死守这些教条，也未独立地发展它们，但他确实比其他中共领导人更早地认识到，革命应从农村开始，红军既要注意作战，又要注意发动农民群众。

4 于是，中国革命的历史就成为毛摆脱在野地位，摆脱在党内的政见孤立和在延安黄土山沟的流放的斗争史。毛泽东扮演了一个先知的角色，但人们对他的预言重视得太晚，以至未能早日获取胜利。这样，毛泽东似乎独自开拓了革命，以至共产主义在中国的胜利成了他个人的胜利，20 世纪的中国历史也就成了他的传奇。毛泽东甚至比列宁更加具有革命性。革命的命运就是他的命运，革命的实现就是他的自我实现。当我们进入自己设计的角色时，我们都成了自己虚构的东西。而毛泽东与大多数人不同的地方是，他的形象、经历与历史本身一致。毛泽东担心胜利以后国内出现停滞和倒退，并不仅仅是因为他知道自己难免一死。相反，他确信只要历史是永恒的，革命本身是永恒的，他也就能使他的革命业绩永存下去。

在国内战争即将获胜之际，毛泽东对革命的成败变得关心起来。1949 年胜利前夕，他就觉察到了权力可能会破坏他的同志们的革命纯洁性。

因为胜利，党内的骄傲情绪，以功臣自居的情绪，停顿起来不求进步的情绪，贪图享乐不愿再过艰苦生活的情绪，可能生长。……资产阶级的捧场则可能征服我们队伍中的意志薄弱者。可能有这样一些共产党人，他们是不曾被拿枪的敌人征服过的，他们在这些敌人面前不愧英雄的称号；但是经不起人们用糖衣裹着的炮弹的攻击，他们在糖弹面前要打败仗。^①

胜利把一代革命者从中国的农村带进了资产阶级的大城市；由于斗

^① 《毛泽东著作选读》，下册，666~667 页，北京，人民出版社，1986。

士变成了官僚，干部和群众疏远了。“在我们的许多工作人员中间，现在滋长着一种不愿意和群众同甘苦，喜欢计较个人名利的危险倾向”^①。胜利也使共产党员们斗志松懈，认为他们在全国范围内夺取政权和打败武装的敌人的斗争已最终结束，虽然毛泽东坚持认为，国内的主要矛盾仍然是工人阶级和资产阶级之间的矛盾。“在拿枪的敌人被消灭以后，不拿枪的敌人依然存在，他们必然地要和我们作拼死的斗争，我们决不可以轻视这些敌人。如果我们现在不是这样地提出问题和认识问题，我们就要犯极大的错误。”^②

朝鲜战争以及随之而来的中国国内的动员运动，充分调动了群众的积极性和党的热情，暂时减轻了毛泽东对革命出现倒退的忧虑。但在1956年2月赫鲁晓夫谴责斯大林之后，这种忧虑又恢复了，而且益发强烈。1956年4月5日，《人民日报》发表了一篇社论：《关于无产阶级专政的历史经验》。这篇社论可能是毛泽东本人撰写的。社论警告说：“我们要是不愿意陷到这样的泥坑里去的话，也就更加要充分注意执行这样一种群众路线的领导方法，而不应当稍为疏忽。”^③毛泽东此时再次强调胜利尚未完全确定，必须进行阶级斗争。1957年2月，他宣布说，在中国，“被推翻的地主买办阶级的残余还是存在”，“阶级斗争并没有结束。……无产阶级要按照自己的世界观改造世界，资产阶级也要按照自己的世界观改造世界。在这一方面，社会主义和资本主义之间谁胜谁负的问题还没有真正解决。”^④

毛泽东主义者后来常说，刘少奇副主席认为在1956年生产资料的社会主义改造完成之后，不再需要搞阶级斗争了，毛主席的这番话就是针对他那时的谬论来的。^⑤但这是一种事后的说法。使毛泽东忧心忡忡的直接原因，是东欧的动乱。假如波兰和匈牙利的共

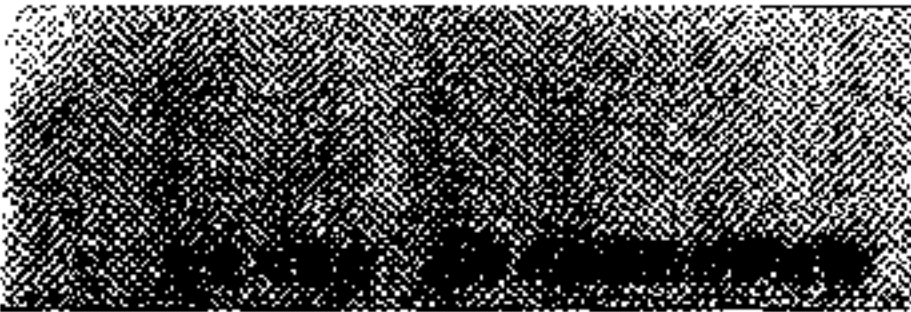
① 《毛泽东著作选读》，下册，796页。

② 同上书，654~655页。

③ 《关于无产阶级专政的历史经验》，载《人民日报》，1956-04-05。

④ 《毛泽东著作选读》，下册，785页。

⑤ 参见林彪：《在中国共产党第九次全国代表大会上的报告》，载《红旗》，1969(05)。



产主义制度能如此轻易地就被动摇，中国的情况又会怎样呢？

毛泽东对这种危险的感受因他对朝代兴衰具有特殊的历史意识而增强了。例如，他在国内战争年代后期提及的“糖衣炮弹”（糖弹），就是有意地与当时所谓的“刘宗敏思想”的错误联系起来。1644年，刘宗敏是农民起义领袖李自成（1606—1645）手下的一位声名狼藉、贪得无厌的将军。李在北京城外打败明军之后，他的军队在刘宗敏将军指挥下开进京城。由于他们掠夺拷打居民，危害了人民对新王朝的支持。清朝军队很快就将李自成从京城赶走，建立起他们自己延续较久的王朝。1944年，诗人郭沫若发表了一篇论李自成的文章；在他看来，这支农民起义军和红军之间显然存在着可以相比的情况。如果共产党人像李自成的人一样，进入首都只是为了趾高气扬地把所控制的财富装满自己的腰包，那么他们的“王朝”就可能恰像李自成的一样短命。不久，毛泽东也接受了这个思想，他在一次讲演中说：“近日我们印了郭沫若论李自成的文章，也是叫同志们引为鉴戒，不要重犯胜利时骄傲的错误。”^①

同样，毛泽东〔他少年时代崇拜像汉武帝（公元前140—前87年在位）那样的英雄^②〕也必然地要将他的成功与一个开国君主的成功联系起来。像这样的君主一样，他也必定意识到，永远保持胜利的成果是困难的。即使毛泽东自己未做这样的联系，党内其他人也会这样做的，也会在某种程度上将毛泽东和秦始皇（公元前221—前210年在位）相比较。秦始皇的统治垮台，就是由于他对人民勒索过重。^③毛泽东所受的正统教育（这使他接触到司马光的《资治通鉴》）和他在孩提时就已熟记的豪杰人物小说，唤起了他头脑里的中国人皆有的这种朝代循环的意识。^④《三国演义》开篇说：

^① 《毛泽东著作选读》，下册，585页，郭沫若的论文题为《甲申三百年祭》，北京，人民出版社，1954。

^② 参见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，3~4页，北京，中国青年出版社，1957。

^③ 参见毛泽东：《在庐山会议上的讲话》（1959年7月23日），《中国法律与政府》1，4：28，也见CLG，1.4：28。

^④ 参见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，4~5页。

“话说天下大势，分久必合，合久必分。周末七国纷争，并入于秦。及秦灭之后，楚汉分争，又并入于汉。”^①毛泽东并非担心他的“王朝”会同样衰落。但中国统治王朝的接续和为它们编写的朝代史确实给人以这样的启迪：所有的政权在它们的开创者的热情鼓舞下，都有一个生气勃勃的开端；结果，又都因政治遗产被继承者挥霍殆尽而归于衰败。*

~~~~~

\* 后来，林彪也强调了王朝的衰败和修正主义之间的联系。1966年，在政治局会议上发表讲话时，林“从我国历史上来看”，考察了资本主义复辟问题。他说：“历代开国后，十年、二十年、三十年、五十年，很短时间就发生政变，丢掉政权的很多。”随后他援引了秦、隋、元、清等朝代为例，也提到民国建立以后，袁世凯从孙中山手里夺取了政权。“这些历史上的反动政变应当引起我们惊心动魄，高度警惕。我们夺取了政权十六年，我们无产阶级的专政会不会被颠覆、被篡夺？不注意就会丧失。”见林彪：《在中央政治局扩大会议上的讲话》（1966年5月18日）。引自 Marton Ebon, Lin Piao: *The Life and Writing of China's New Ruler* (New York: Stein and Day, 1970), p. 255.

~~~~~

当苏联由于允许工厂按照叶夫谢伊·李伯曼臭名昭著的市场制度来管理，由于放映好莱坞电影（“美国的精神鸦片”），或由于让“资产阶级学阀”垄断大学，将考试分数当作允许深造的惟一标准而似乎背叛了革命时，这种历史现象必定显得更加普遍了。^②“在苏联，形成了以赫鲁晓夫为首的资产阶级司令部，它篡夺了党和国家的领导，整个国家迅速改变颜色。前车之覆，须引以为戒。”^③

① [明]罗贯中：《三国演义》，上册，1页，北京，人民文学出版社，1957。

② 参见《苏联修正主义者是怎样在苏联实行全面的资本主义复辟的》，46~50页，北京，外文出版社，1968。

③ 毛泽东：《炮打司令部》（1966年8月5日）。（此处引用有误。——译注）

1962年1月，毛泽东告诉中央工作会议的与会者们，为了保证自己的党不变修，党必须更加全心全意地遵循群众路线。“要发扬民主，要启发人家批评，要听人家的批评。……总之，让人讲话，天不会塌下来，自己也不会垮台。不让人讲话呢？那就难免有一天要垮台。”^① 大约在同一时间，毛泽东也开始强调在中国存在着资本主义复辟的可能性。

社会主义社会是一个相当长的历史阶段。在社会主义这个历史阶段中，还存在着阶级、阶级矛盾和阶级斗争，存在着社会主义同资本主义两条道路的斗争，存在着资本主义复辟的危险性。要认识这种斗争的长期性和复杂性。要提高警惕。……不然的话，我们这样的社会主义国家，就会走向反面，就会变质，就会出现复辟。^②

到1963年5月，毛泽东已经感到，如果忘记不断地进行阶级斗争，反革命复辟就会把中国共产党变成法西斯党。^③ 事实上，党本身也许已经成为这种复辟倾向的主要根源。

又过了18个月，毛泽东进一步将党内的这种倾向说成是“资本主义道路”，并将像刘少奇这样的党的“右派”称之为“那些党内走资本主义道路的当权派”^④。到1965年秋天，这位主席问他的中央委员同事们：“中央出了修正主义，你们怎么办？很可能出，这是最危险的。”^⑤ 最后，1966年5月16日，毛泽东在一个通知里竟然说：“赫鲁晓夫那样的人物，他们现正睡在我们的身旁。”

① 《毛泽东著作选读》，下册，837~838页。

② 毛泽东：《在八届十中全会上的讲话》（1962年9月），见林彪：《在中国共产党第九次全国代表大会上的报告》，载《红旗》，1969（5）。

③ 参见上注，13页。

④ 这个提法来自在毛指导下制定的《农村社会主义教育运动中目前提出的一些问题》（1965年1月14日），即《二十三条》。

⑤ 毛泽东：《在中央常委扩大会议上的讲话》（1965年9月），载《红旗》，1967（13）。

过去，毛泽东曾多次认为党员需要接受再教育。^① 但进行再教育的这些整风运动基本上是组织内部的悔过自新，而不是从党外发动的思想革命。现在，毛泽东突然断定反革命迫在眉睫，他勇敢地和自己的党对抗，仿佛它是一个敌对的政权。毛泽东声称，“凡是要推翻一个政权，总要先造成舆论，总要先做意识形态方面的工作”^②，他求助于社会本身，希望动员起舆论支持自己，而不必进行一场斯大林主义的政治清洗。毛泽东的这种重视舆论的倾向是由三方面的影响造成的：对中国传统的研究，使他强调为了“革新人民”（新民）而从道德上来激励他们的必要性；马克思列宁主义方面的训练，使他对意识形态领域的问题敏感起来；国内战争年代使他懂得了动员群众的重要性。

最后一方面的影响无疑是最具决定性的。但第一方面的影响，即毛泽东对传统的研究，表明他相信道德拯救是有历史渊源可寻的，以及他在人民共和国所搞的那套社会思想灌输，也是有前例可援的。试将清朝的“乡约”制度和毛泽东的“街道公约”加以对比，也可以发现在表面的相像之下有着重大的区别。

“革新人民”（新民）的思想也就是通过精神鼓励来创造“新人”。这至少是毛泽东在1917年创立新民学会时的宗旨；当时，他在长沙还是一名学生。“新民”这个名称直接受较早的一份改良主义的杂志——《新民丛报》的启发而来，该杂志由毛泽东早年崇拜的英雄之一梁启超（1873—1929）编辑。但“新民”这个词的起源却要古老得多。过去中国学生都要死记的《四书》之一——《大学》的开头就说：“大学之道，在明明德，在亲民^③，在止于至善。”^④ 对大多数儒家学者来说，这段话强调的是，有教养的人的责任是做道德上的楷模，以激励迟钝的大众。不过，在传统的做法

① 毛泽东通过教育的方法来解决党内冲突的技巧，可以回溯至1929年的古田会议。在1942年延安整风运动期间，这种技巧被彻底完善了。见 Mark Selden, *The Yenan Way in Revolutionary China* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 188—200.

② 毛泽东：《在八届十中全会上的讲话》（1962年9月），载《红旗》1967（9）：21。

③ “亲民”最早是由宋代的新儒家改为“新民”的。

④ 《四书·大学》，1页，台北，台北文化书局，1960。

上，也还设计有以一种更为积极的思想灌输形式来革新人民的制度。明朝（1368—1644）大哲学家王阳明（1472—1529）发明的“乡约”制度就是其中之一。1518年，王阳明在江西南部地区镇压起义时创立了乡约制度，它企图用诱使起义者回到文明社会的办法使他们平复下来。乡约本身反映了这样的想法：邪恶是因世风日下产生的一种反社会行动。虽然官吏们的主要责任是在人民中维持“礼”，但是如果不与地方团体的成员们来分担这一任务，官吏们就无法获得成功。王阳明实际上是试图组织起一系列强化道德的团体，因为几乎无人有力量能够改造他们自身。订立乡约的地区的居民们应推选出“约长”，来记录他们的日常行为。个人要为每月的宴会捐助财物，每次聚会，击鼓如议，众人大声发誓：

自今以后，凡我同约之人，祇奉戒谕，齐心合德，同归于善。若有二三其心，阳善阴恶者，神明诛殛。^①

然后，对每个成员在过去一个月中的举止行为进行琐细的讨论。好的行为备受赞扬，坏的行为遭到批评，恶人被迫跪下，当众认错。反复强调聚会的根本目的，不是惩罚人，而是改造人。在发现有人做了坏事时，人们尽一切努力来帮助当事人，而不是把他移交司法当局了事。

若有难改之恶，且勿纠，使无所容，或激而遂肆其恶矣。约长副等，须先期阴与之言，使当自首，众共诱掖奖劝之，以兴其善念……又不能改，同约之人执送之官。^②

乡约制度在明朝末期消失了。但在17世纪中叶的动乱之后，
10 清朝（1644—1911）第一个统治者顺治皇帝（1644—1661）颁布

① [明]王阳明：《王文忠公全集》，上海，商务印书馆，1934，1，7：96。

② 同上书，7：94。

“六谕”^①“教化民众”，重新施行了乡约制度^②，其原因一半是为了恢复文明社会，一半是为了维护自己王朝的长治久安。每个社团从它的生员（通过最低级别考试的人）和德高望重的长者中选出一位乡约官吏，负责解释这些条谕。乡约的头头和他的副手每月两次召集居民们宣读“六谕”，敦促人们孝敬长辈，教育后代，邻里和睦，安居乐业，勿犯罪过。

随着时间的推移，乡约制度逐渐变得更为精细。1729年，被委任来帮助头头宣讲皇谕的副手多达三个以上，各处专门宣讲皇谕的地点被称作“讲约所”。而且，早先的“六谕”被大大扩充了。早在1670年，康熙皇帝入情人理地详述了16条“圣谕”。他在“圣谕”中不是告诫中国百姓要“对父母尽孝之责”，而是命令他们对社会事务给予应有的重视，真诚履行孝悌之义。“圣谕”所期望的德行要达到的社会目的，是用各种实例来说明的。邻里和睦相处是为了防止纷争，讲究礼仪是为了守好规矩，学校将得到发展，谬说则遭到受尊崇的学问的抵制，等等。首先特别要强调的是，人们应安于各自在社会中所处的生产地位。崇尚节俭，积蓄钱货，克奉职守，解决人们的要求。这样，帝国的全体臣民就被分成顺民和刁民两类。皇帝正是依靠前者来阐释法律，警诫愚顽之徒，并作为文明社会与其弃民之间的调解者来发挥作用的。

雍正皇帝（1723—1735年在位）对社会秩序更为关心。1724年，他发布了详尽的教谕。在洋洋万言的劝海中，他设想上天已为各人做了合适的安排，坚守自己的工作岗位是每个人的职责。“而若人皆安于职守，孜孜以求，则何事患不成。”这种语调听起来更

^① 六谕，或六诫，最早由明朝的创立者在1397年颁布。见《皇明太祖实录》，台北影印本1966年版，3677页。

^② 讨论乡约制度最简明贴切的英文著作是Kung-chuan Hsiao: *Rural China: Imperial China in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1967), pp. 184—191. James Legge关于“帝国儒学”的论文举出各种教谕的原文，对之作更为详尽的阐释。见 *The China Review, or Notes and Queries on the Far East*, 6: 147—158, 223—235, 299—310, 363—374.

像是一个父亲的口吻，而且在城市繁荣富强时期是适宜的，它们听起来好像就是基佐在《靠自救还是靠天助》或塞缪尔·斯迈尔斯在《自助论》中所表达的资产阶级的一些言论。

如果你认识到，朝廷日夜忧心和操劳的除民事外无他……

即使在付了公私税款和税金之后所剩无多，你也还能够通过日积月累，逐渐使自己和家庭过上富裕的生活，为儿孙留下可供继承的财产。^①

因此，皇谕对社会的基本单位提出了这样的要求：家庭应遵守秩序，个人应自主上进。等级制家庭和有进取心的个人之所以受到这样的鼓励，是因为他们对政府依赖顺从，就如同想往上爬的官僚对皇帝那样。社团自治和自由结社是被禁止的，因为放任自流和平等主义的社团在封建藩篱之内是非法的，这样做会被认为是有意违法。“淫恶之徒……称兄道弟；念咒起誓，互相勾结；夜聚朝散，违法乱纪；施虐一时，欺诈人民。且看一朝坏事毕露，则将他们依法捉拿惩处。”^②这些秘密团体的成员之所以必须被剥夺其公民权，受到惩罚，不是因为他们的个人意愿与集体对立，而是因为他们在一起阴谋反对政治传统和父权制社会。

清朝的乡约制度在18世纪末终止。虽然19世纪的官员如曾国藩（1811—1872，为青年时代的毛泽东所敬重的湖南政治家）等曾偶尔恢复过乡约制度，以便将道德价值灌输给农民，但是该制度仍因清朝皇帝们固执于使用等级制的统治方式而被压垮了。因此，当宣讲乡约而它的消极的听众却被视作帝国的贼民时，乡约这一纯粹官僚主义的形式也就失去了它的生命力。

事实上，比起毛泽东的人民共和国初期的社会主义公约或爱国公约来，清末的乡约更不同于16世纪最初的契约。爱国公约是

^{①②} Hsiao, *Rural China*, p. 189.

根据“因涉及国家或社会主义建设利益而必须遵守某些行为准则的邻里协定”^①而建立的居民组织。这类公约——以及到处存在的学习小组——的目的是要人们不仅是消极地服从，而且还应积极地参与政治问题。^②由于干部的领导，组员们懂得了这些问题的重要性。然而，为了激发群众的政治觉悟，与爱国公约、学习小组这类中间手段无关的其他方法最终也产生了。

1964年5月，《毛主席语录》首次出版。与其称之为“语录”，不如译为“箴言”更好些；因为“语录”一词，最早在唐朝时习用，当时佛教禅宗的和尚用白话文记下大师的言谈，以便他们向群众传教。^③《毛主席语录》起初是为人民解放军指战员编的，尽管它常常作为一种奖励的表示，发给获得毛泽东思想的好学生称号荣誉的年轻公民。1966年8月18日，《语录》在天安门广场第一次大规模地展示出来，很快便开始以“红宝书”而著称。后来，“红宝书”印数达到10亿册以上。到1967年，“毛泽东思想学习班”在全国涌现，每逢开会必定要像祷告似的背诵毛泽东的语录。^④

《语录》强调认真的态度很重要，在这个方面，它跟乡约圣谕一样，与塞缪尔·斯迈尔斯具有某些相同之处：

世界上怕就怕“认真”二字，共产党就最讲“认真”。^⑤

下定决心，不怕牺牲，排除万难，去争取胜利。^⑥

勤俭办工厂，勤俭办商店，勤俭办一切国营事业和合

① James R. Townsend, *Political Participation in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1969), p. 183.

② Ibid., p. 182.

③ H. C. Chuang, *The Little Red Book and Current Chinese Language* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1968), pp. 7—8.

④ Ibid., p. 44.

⑤ 《毛主席在苏联的言论》，15页，北京，人民日报出版社，1957。

⑥ 《毛泽东著作选读》，下册，596~597页。

作事业，勤俭办一切其他事业，什么事情都应当执行勤俭的原则。^①

反对大吃大喝，注意节约。^②

应该根据节省的方针。^③

13 强调态度通常是毛泽东的思想的特征；它是如此强烈地称道勇气（“全世界人民要有勇气，敢于战斗，不怕困难，……那么，全世界就一定是人民的。一切魔鬼通通都会被消灭。”^④）和努力“多思”^⑤。事实上，毛泽东评价一个革命者，通常更多的是看他的精神状态，而不是阶级出身；问题不在于一个革命者是什么人，而在于一个革命者应当怎样行事。比如，一个人应该“老老实实地办事；在世界上要办成几件事，没有老实态度是根本不行的”^⑥。所以，“怎样行事”讲的是办事的准则而不是目标。尽管毛泽东肯定能够对特殊的具体的问题进行论述，但是他往往认为行动的目标不成问题，从而使自己转而注意行动的方式。

虽然《语录》可能因而与“圣谕”在态度上有一定的相似之处，但是这种相似性也就到此为止。“圣谕”是向百姓宣读的，《语录》则是专门供百姓自己诵读的。《语录》的用心在个人，而非帝国的任何小集团的成员。《语录》既不刻在碑石上，也不贴在固定的地点，它可随身携带，不拘一处，为个人拥有。“圣谕”命令个人服从儒教传统规定的“天生的”社会等级制度，而《语录》却大胆地摧毁等级制度，并极力主张在一个以变革而不是以传统为控制力量的革命群体中，每个人都是自己的主人。这样，无论是在物质

① 《毛泽东文集》，1版，第6卷，447页，北京，人民出版社，1999。

② 《毛泽东选集》，1版，第4卷，1316页，北京，人民出版社，1991。

③ 《毛泽东选集》，2版，第1卷，134页，北京，人民出版社，1991。

④ 《毛泽东主席关于支持刚果（利）人民反对美国侵略的声明》，载《人民日报》，1964—11—29（1）。

⑤ 《形势大好，乘胜前进》，载《解放军报》，1967—09—01。

⑥ 《毛泽东著作选读》，下册，499页。

形式上还是在思想内容上,《语录》本质上不像“圣谕”那样凝固。

这一点,也许可以从《语录》的四大主题所蕴涵的对权威的矛盾心理中得到最好的证明。《语录》鼓吹的第一个主题,是群众至上。

要联系群众,就要按照群众的需要和自愿。一切为群众的工作都要从群众的需要出发,而不是从任何良好的个人愿望出发。……这里是两条原则:一条是群众的实际上的需要,而不是我们脑子里头幻想出来的需要;一条是群众的自愿,由群众自己下决心,而不是由我们代替群众下决心。^①

除了个人只有在群众中才有独立性,只有深入集体之中才有个人的成就这些看法之外,《语录》中还有党和民众要时刻结合在一起的说教。由此,就有了第二个主题:“圣谕”仅仅对人民宣讲,而《语录》对于干部和群众都适用。实际上,上面所说的群众最初只是指党员,因此《语录》有时带有手册——一种官方使用的手册——的味道。“要把问题摆到桌面上来。不仅‘班长’要这样做,委员也要这样做。不要在背后议论。有了问题就开会,摆到桌面上来讨论,规定它几条,问题就解决了。”^②但是,起先作为党内文件的东西,现在却统而言之地对公众说了。在《语录》到处泛滥的现象后面存在这样一个原理:普遍的政治参与。官员和国民,干部和百姓,已合而为一。党也许是“全中国人民的领导核心”^③,但是在领导者和置身于最高合法权力层之下的被领导者之间的分界线是模糊的。在江西苏维埃时期之后,毛泽东的哲学的最强烈的信念之一,就是使规律本身非神秘化。《语录》解释了未知事物之谜,并最大限度地化复杂为简单。“你对于那个问题不能解决么?那末,

14

① 《毛泽东选集》,2版,第3卷,1012~1013页,北京,人民出版社,1991。

② 《毛泽东著作选读》,下册,668~669页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》,第6册,488页,北京,中央文献出版社,1992。

你就去调查那个问题的现状和它的历史吧！你完完全全调查明白了，你对那个问题就有解决的办法了。”^①

第三个主题，是要求青年人成为社会革命力量的希望。

青年是整个社会力量中的一部分最积极最有生气的力量。他们最肯学习，最少保守思想。^②

世界是你们的，也是我们的，但是归根结底是你们的。你们青年人朝气蓬勃，正在兴旺时期，好像早晨八九点钟的太阳。希望寄托在你们身上。……世界是属于你们的。中国的前途是属于你们的。^③

但是，毛泽东对这个要求却是有矛盾心理的。尽管毛泽东确因青年更能反抗传统而看中了他们，但是他也深表忧虑，惟恐这个胜利后的新一代忘记最初发生革命的原因。毛泽东在“文化大革命”中有意识地再现了国内战争时期的英勇顽强和艰难困苦，因为他担心作为他的革命接班人的红卫兵（当时被称颂为“新人”）会意志薄弱，松懈下来。^④因而，《语录》的第四个主题就是要求人们应有信仰（“我们应当相信群众，我们应当相信党，这是两条根本的原理。如果怀疑这两条原理，那就什么事情也做不成了。”^⑤），于是，“无产阶级文化大革命”终于触及到“人们灵魂”^⑥。摩尼教徒式的斗争景象极大地激发了人们的信仰。在毛泽东的讲话里，提到有一个敌人，总是企图利用革命的错误：

① 《毛泽东著作选读》，上册，49页。

② 《毛泽东文集》，1版，第6卷，466页。

③ 《毛主席在苏联的言论》，14~15页。

④ H. C. Chuang, *The Great Proletarian Cultural Revolution* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1967), pp. 10—11.

⑤ 《毛泽东文集》，1版，第6卷，423页。毛泽东在1958年说：“不鄙视旧制度，反动的生产关系，我们干什么？我们不迷信社会主义、共产主义干什么？”（毛泽东：《在成都会议上的讲话》，1958年3月22日。）

⑥ 《用文斗，不用武斗》，载《人民日报》，1966—09—05。

修正主义，或者右倾机会主义，是一种资产阶级思潮，它比教条主义有更大的危险性。修正主义者，右倾机会主义者，口头上也挂着马克思主义，他们也在那里攻击“教条主义”。但是他们所攻击的正是马克思主义的最根本的东西。他们反对或者歪曲唯物论和辩证法，反对或者企图削弱人民民主专政和共产党的领导，反对或者企图削弱社会主义改造和社会主义建设。在我国社会主义革命取得基本胜利以后，社会上还有一部分人梦想恢复资本主义制度，他们要从各个方面向工人阶级进行斗争，包括思想方面的斗争。而在这个斗争中，修正主义者就是他们最好的助手。^①

信徒们必须奋起反对这些敌人，必须监视自己的队伍，甚至必须确定官员们是否公正。因为信仰——这里是在抗议者的意义上使用的——使每个人变成了一名法官。《语录》本身也许要限制古怪的权威，但它像《圣经》一样，也准许个人做出判断。“圣谕”的毛病在于没有这种权威和自由之间的矛盾，没有《语录》的那种“让每个人思考同样正确的思想的决心与他们应自发地那样做的愿望之间”^②的张力。《语录》尽管在当时享有权威，但它却力促每个人怀疑教条主义的权威。

红卫兵喊出了“造反有理”^③的口号。“造反”二字，与“叛逆”曾是同义词，党员们起先用它来指责红卫兵对传统观念的破坏。但到1966年8月24日，它完全失去了叛逆的含义。那天，《人民日报》刊出了毛泽东的一段早先不为人知的讲话，宣布说：“马克思主义的道理千条万绪，归根结底，就是一句话：造反有理。”^④这个口号——像林彪元帅后来解释的那样——是用来发动“亿万群

① 《毛泽东著作选读》，1版，下册，788页。

② Stuart Schram's introductory essay in *Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, p. xix.

③④ 《人民日报》，1966—08—26。

众，大鸣、大放、大字报、大辩论”^①，以揭露党内走资本主义道路的人。然而，“造反”一词仍受到广泛的限制，因为只有像“文化大革命”那样正确地运用了毛泽东的思想，才允许合法地攻击权力机构。1967年的《红旗》杂志举出了这样一个正确的范例：

16

无产阶级革命派联合起来

“金猴奋起千钧棒，玉宇澄清万里埃。”^②

光荣的上海工人阶级，在以毛主席为代表的无产阶级革命路线的指引下，组成了百万革命造反大军。他们联合其他革命组织，迎头痛击资产阶级反动路线的新反扑，从党内一小撮走资本主义道路当权派的手中夺了权，建立起无产阶级文化大革命的新秩序。势如破竹，锐不可当，他们正在乘胜追击，扫荡抗拒历史车轮前进的垃圾。^③

一个近乎是超人的英雄（诗中描写的英雄是小说《西游记》中与众神斗争的猴子），集合起一支人民的军队，进攻那些共产党内的当权派。很可能有两个权力源泉：党和毛泽东本人；但只有一个源泉是合法的。毛泽东的思想犹如神猴的金箍棒，它直接联系和动员千百万群众起来认可了它的合法性。这种群众运动的“规模很大”^④，可以想见，它与党内“一小撮”（共产党中国里视为可耻的一个名词）人形成了天渊之别。按照“一小撮”的说法，受到谴责的的确不是党本身，但怎样把党的机构与其领导人分开呢？^⑤ 列宁主义（这里指继承和发展了列宁主义的毛泽东思想。——译注）暴

① 林彪：《在中国共产党第九次全国代表大会上的报告》，载《红旗》，1969（05）。

② 《毛泽东诗词选》，109页，北京，人民文学出版社，1986。

③ 本刊评论员文章：《无产阶级革命派联合起来》，载《红旗》，1967（02）。

④ 《人民日报》，1966—08—19。同一谈话还登在题为《毛主席永远和群众在一起》的文章中，见《人民日报》，1966—11—12。

⑤ 这个问题引起了争论，可看 Stuart R. Schram, “The Party in Chinese Communist Ideology,” *China Quarterly*, 38: 1—26。

露出来的一个新的弱点是，它完全从数量上来（指上文说的千百万和“一小撮”的比较。——译注）判定是不是马克思主义的，把思想和组织割裂开来。

是什么东西证明了那种自封革命的做法最终是合法的呢？在上面所引的社论中，这个至高无上的主宰是历史的车轮，它是由革命成功的必然性来表示的。因而，毛泽东这个奠基者支持这样一些人，希望他们将他和他们的革命不断地、永远地进行下去。这一革命不应是单独一次行动，也不应有哪怕是一时的停顿。资产阶级虽然已经被推翻，但是，他们“企图用剥削阶级的旧思想，旧文化，旧风俗，旧习惯，来腐蚀群众，征服人心，力求达到他们复辟的目的”^①。即使“文化大革命”获得成功，权力也“可能被再次（从我们这里）夺走”^②。人们“不要以为有一二次，三四次文化大革命，就可以太平无事了”^③。

我们已经取得了伟大的胜利。但是，失败的阶级还要挣扎。这些人还在，这个阶级还在。所以，我们不能说最后的胜利。几十年都不能说这个话。不能丧失警惕。按照列宁主义的观点，一个社会主义国家的最后胜利，不但需要本国无产阶级和广大人民群众的努力，而且有待于世界革命的胜利，有待于在整个地球上消灭人剥削人的制度，使整个人类都得到解放。因此，轻易地说我国革命的最后胜利，是错误的，是违反列宁主义的，也是不符合事实的。^④

17

① 毛泽东：《八届十一中全会决议》。（这段话不是毛泽东说的，出处见《中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的決定》，载《人民日报》，1966—08—09。——译注）

② 毛泽东：《和周总理的谈话》（1967年），in JCMP, p. 49.

③ 《人民日报》，1967—05—18。《人民日报》1967年5月23日的社论《无产阶级文化大革命的指路明灯——纪念〈在延安文艺座谈会上的讲话〉发表二十五周年》引用了这一论述。

④ 林彪：《在中国共产党第九次全国代表大会上的报告》，载《红旗》，1969（5）。

不只是毛泽东有忧虑。上海市革命委员会的一位成员对一个外宾说：

每次革命成功以后，开始，要用相当长的时间去巩固它。阶级敌人不甘心灭亡，资产阶级被剥夺权力后，力图复辟……历史上有很多次，一场革命成功后，紧接着就是一次复辟。在苏联，打败了反革命，私有财产变成了国有财产。但他们没有进行一场文化革命。资产阶级思想没有得到改造，无产阶级政权受到腐蚀。赫鲁晓夫在1956年，着手搞了资本主义复辟。……苏联出现修正主义的惨痛教训告诫我们，仅仅剥夺资产阶级的财产还不行，必须将革命深入到经济制度的上层建筑领域中去。^①

毛泽东这位革命奠基人由于拒绝在制度上做出妥协，并直接向群众发出号召，从而把他的赌注押在了人民身上。

2. 红太阳

18 1965年2月，毛主席对美国记者埃德加·斯诺讲：“恐怕中国有苏联所批评的‘个人迷信’。据说斯大林是有的，赫鲁晓夫一点也没有。这也有点道理。赫鲁晓夫倒台了，大概就是因为他没有个人迷信。”^②两年后，一位53岁的中国农民大娘在谈到她的领袖时这样说：

毛主席是中国人民的伟大领袖，是世界革命人民的伟大导师，是我们心中不落的红太阳。我们贫下中农热爱和

^① Robinson, *Cultural Revolution*, pp. 45—46.

^② 这是毛泽东同斯诺的一段谈话。斯诺的记录在发表前曾经毛泽东的助手们作过核实。这篇访问记登载在1965年2月14日的《华盛顿邮报》上。

拥护我们的伟大领袖，毛主席最相信也最关怀我们贫下中农。生命离不开血液，鱼儿离不开水，瓜儿离不开秧，我们离不开毛主席，我们的心和他一起跳动。他老人家是我们的带路人，是我们的恩人和大救星。

大海航行靠舵手，万物生长靠太阳，我们贫下中农靠的是伟大领袖毛主席。

我们永远听毛主席的话，做他老人家的好社员和好学生。

我们要进一步活学活用毛主席著作，高举毛泽东思想伟大红旗，把我们全村，全国都变成毛泽东思想的红色大课堂。^①

这段赞美之辞所包含的强烈感情体现了领袖和群众之间相互的爱。这种思想感情，不管是否切合实际，也可以用来表示一位领袖同他的人民之间的亲密关系。中国人的传统观念，既有封建的色彩，又有民粹的成分。因此，简单的分析可以看出，在“红太阳”和天子之间没有任何区别（因为人格主义试图消除政治精英，以便消除领袖和群众之间的障碍）。民粹主义因此能不自觉地凭借它的绝对平均主义导致权威统治。民粹主义同专制主义结合的现代形式依赖于群众运动的兴起。可是，中国的帝制既非集权主义也非平均主义，而是浮夸的民粹主义；同时，即使民粹主义在制度上被儒家官僚所认可，那种浮夸风气仍然比在任何其他官僚帝国中存在得更为持久。尽管庶民实际上已被剥夺了直接参与政权的机会，但是他们仍被具体地视为正统皇权的一致拥护者。欧洲的君主们验证其统治之公正的方法，是依靠各政治集团的反应。中国的皇帝们只承认非社团性的舆论。因此，孤家寡人的专制典型，在中国比在西方出现得早，它所产生的集权的民粹主义倾向比在其他地方所产生的要强烈得多。这也不单单是从国家的观点

19

^① 顾阿桃（她是一位53岁的没有文化的农民妇女，因在中国江苏省的多次会议上发表演讲而闻名）：《谁要反对毛主席就坚决打倒谁！》，载《北京周报》，1967（33）。

来说的。不管官方对于农民感激其慈父般的皇上的美化宣传是多么可疑，在民间确有一种爱戴好皇帝的强烈传统。这传统反映出了这样一种信念：国泰民安在很大程度上依赖于统治者的个人美德。

20 那位农民对毛泽东的爱戴也伴有一种对这位主席的依赖感——只不过是有一种更为完全和紧密的方式。这一切生灵所依赖的红太阳不是高高挂在天上，而是在人们的心中闪闪发光：一颗宗教事物与世俗事物无所不包的巨大天体。事实上，在对毛泽东的崇拜中不存在后一种区别。^{*}他消灭封建迷信时，也把宗教完全地世俗化了。当他的存在维持着芸芸众生时，这个世俗之人也就被完全地神化了。一个清朝农民也许会虔诚地依赖皇帝来维持其内心世界的平衡，但是，尽管皇帝有时被比喻为天上的太阳，他却永远不会是一种独立的力量。作为民间宗教最受尊崇的代表，皇帝则用向上天奉献祭品的方式把自然同人类联结在一起。一个皇帝虽然可以打着佛的旗号^①，但是被农民供奉在祭坛上的却是阿弥陀佛的画像——而不是皇帝自己的画像。今天，毛泽东的画像却被置于祭坛和佛龕的位置上。

~~~~~

\* 在马克思主义的词典中，崇拜是指忠诚于一个人而不是忠诚于一种教义。在宗教社会学中，崇拜是指一种狂热的或神秘的组织；它与宗教传统无关，主要关系到个人问题。所谓“对毛泽东的崇拜”，是不无风险地并用这两重含义，因而这个名词似乎有点儿非难之意，意指迷信的偶像崇拜。不过，像一种纯宗教崇拜那样，对毛泽东的崇拜确实有助于捍卫一种个人形式的神正论。可是，不管毛泽东具有多么超人的领袖魅力，他毕竟不是一个典型的先知；对他的崇拜，尽管是借助于礼拜仪式的，但显然缺乏这种仪式的特征。当然，这种分类理

~~~~~

① 这种皇帝的普遍要求的例子，见 Ch'ien-lung 关于佛的境界的解释。Harold L. Kahn, *Monarchy in the Emperor's Eyes* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 185.

论见于 Max Weber's: *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), especially pp. 10 and 77, 也可参见 Geoffrey K. Nelson, "The Concept of Cult", *The Sociological Review*, New Series, 16. 3 : 351- 362.

同时，毛泽东的思想被称为“火车头、指南针、灯塔、照亮道路的明灯”，甚至是一种可以被用来创造“世界上各种奇迹”的神秘武器。^①毛泽东本人既然已成为伟大的舵手，那么，到“文化大革命”时，当然就只有他的思想才能保证中国人民的安全航行。从人到思想的这种转变适用于两个目的。毛泽东通过向每个公民提供他自己的法宝，使他的思想不由自主地激发了人们的进取心；通过把活着的领袖同他的圣经分离开来，也有助于确保他的传统流传后世。从某种非常狭隘的意义上来说，把毛泽东神化为他自己的思想，这使人想起已故帝王们被其后代继承者奉为神明的做法，这是一种对真人死后其不死的人格面具的崇拜。

这种人与人格面具分离的情形，对于大部分统治者是屡见不鲜的——甚至对于那些毫无超人魅力的统治者也是如此。帝王们被其继承人神化了；皇位继承者们希望他们的统治王朝合法化，而不必暂时地依靠上天的意志。但只有死者才能被神化；人格面具不可能作为现实的人而存在，因为它的神圣性是它沿着接近于上天的信仰等级上升的函数。

对毛泽东而言，重要的是与历史而不是与上天合而为一。

毛主席所经历的事情，比马克思、恩格斯、列宁都得多得多。当然，马克思、恩格斯、列宁是伟大的人物。马克思活了六十五岁，恩格斯活了七十五岁。他们有很高的预

^① H. C. Chuang, *The Great Proletarian Cultural Revolution* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1967), pp. 30—37. 这个词作为护符在这里叫“法宝”，来源于佛经箴言，后来在大众的虚构中成了能够制服所有军队的神秘武器。

见，他们继承了人类先进的思想，预见到人类社会的发展。可是他们没有亲身领导过无产阶级革命，没有像毛主席那样，亲临前线指挥那么多的重大的政治战役，特别是军事战役。列宁只活了五十四岁，十月革命胜利以后六年就去世了。他也没有经历过像毛主席那样长期、那样复杂、那样激烈、那样多方面的斗争。中国人口比德国多十倍，比俄国多四倍，革命经验之丰富，没有哪一个能超过。毛主席在全国、在全世界有最高的威望，是最卓越、最伟大的人物。……毛主席是天才。我们同毛主席哪一点不同？一起搞斗争，有些人年龄比他老，我们没有他老，但经历的事也不少。书我们也读，但我们读不懂，或者不很懂，毛主席读懂了。^①

正像林彪的这段颂词所表明的，毛泽东与中国革命合而为一的个人身份是举世公认的。人们早已指出，这种融合作用迫使他将革命不断进行下去，因此，从某种意义上来说，他成了他作为历史的那种自我形象的俘虏。但从另一种观点上看，历史与个人经历的同—性又把他从原来的束缚中解放出来，因为只有他才能约束他自己的行为。汉纳·阿伦德特曾经写道，人处在一张“人际关系网中，它包含无数冲突的意志和意向”，因此，个人的行动永远不会达到预期目的。虽然在这张网中行动确实产生了每个人的经历，“虽然每个人通过言行投身于人类社会，从而开始自己的人生，但是没有一个人是自己人生经历的作者或创造者。换言之，作为言行之结果的经历呈现出一个行动者，但这个行动者并不是作者或创造者”^②。由于毛泽东创造了自己的经历，因此他似乎果真成了一个自由的行动者。

这并不意味着只有毛泽东才是他自己的合法性的根源。不管他

① 《在中央政治局扩大会议上的讲话》见 JPRS, 90: 78。

② Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959), pp. 163—164.

的领导具有多么超凡的魅力，这种领导的合法性是通过它与群众的联系而得以证实的。如果说皇帝们是用宗教仪式来证明他们同上天密切关系，那么，毛泽东则通过反复尝试实现政府同人民的沟通来表明他接近于他的合法性的主要根源：群众。^①当然，这一点是作为全党的民主集中制方式而被明确提出来的。毛泽东在1962年的中央工作会议上说：

民主集中制问题。……有些同志……怕群众，怕群众讲话，怕群众批评。哪有马克思列宁主义者怕群众的道理呢？……没有民主，不可能有正确的集中。因为大家意见分歧，没有统一的认识，集中制就建立不起来。^②

22

毛泽东的“希望是和我们党的所有同志一起向群众学习，继续当一名小学生”^③。这使他成为其他共产党员的楷模，尽管普通干部（由地位，而不是由其他方面来决定）也许觉得接受群众批评有点难受。开放党的司令部的大门，让曾经令人生畏的权威而对着胆子日益增大的党外人士，这是与党的官员的自我保护本能背道而驰的。考虑到干部们的畏惧情绪，毛泽东曾再三批评他们的谨小慎微，并热情地敦促他们克服胆怯。“你老虎屁股真是摸不得吗？偏要摸！”^④他知道公开批评可能达到的严厉程度，但那些不得不经受批评的人将不会“都搞得灰溜溜的”。因为，害怕而对群众是自己拆自己的台。“挺身而出，不要怕字当头，面要敢字当头。……怕字当头，价钱越来越高。”^⑤

① T. A. Hsia, *A Terminological Study of the "Hsia-fang" Movement* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1963), pp. 25—31, 52. 这个词在这里具有广泛深入的、积极有力的、直接投入整个社会的行为的含义，它更有力地表达了“扎根”的意思（扎根，其中“扎”有刺穿或穿透的意思）。

② 毛泽东：《在扩大的中共工作会议上的讲话》（1962年1月30日）。

③ 《做群众的学生，才能当群众的先生》，载《人民日报》，1966—07—29。

④ JCMP, p. 38.

⑤ 毛泽东：《在中央常委会上的四点指示》（1967年）。

毛泽东所以能够提出这番劝告，是因为他不仅是群众的小学生，也是他们的先生。初看起来，如果用一种辩证的语言来表述这种角色的混淆（究竟是谁在教育谁？），问题就好像完全清楚了。但是，当人们去验证课堂上讲授的内容时，这种清晰性很快又失去了。我们曾说过，在1962年以后，毛泽东日益发生变化，更关心标准而非目标，更关心态度而非阶级成分。事实上，即使有一个无产阶级的阶级背景也不足以“保证正确的态度”，在“文化大革命”把党内斗争定义为“无产阶级和资产阶级世界观”之间的斗争之后尤其如此。^① 阶级觉悟、党的工作和精通辩证唯物主义，全被具有“怀着深厚的无产阶级感情”^② 学习毛泽东思想的正确世界观所取代。到1970年底，甚至长征老战士也承认“过去我只有阶级感情，没能自觉地学习毛泽东思想”^③。如果没有阶级，哪来的“深厚的无产阶级感情”？同样，这些党的干部还认为“只有通过不断学习，才能加深对毛主席的无产阶级感情”^④ 这一类的循环论证是否意味着通过学习产生无产阶级感情，而同时又只有具备了这种无产阶级感情才能学习？像一位干部所说明的那样，“学好和用好毛主席的哲学思想，必须有深厚的无产阶级感情……我知道，一个人在学习方面的觉悟高低，取决于他对毛主席是否有深厚的感情”^⑤。总之，正确的世界观是怀着无产阶级感情学习毛泽东思想的结果；而对毛泽东个人的革命感情有多么浓厚，也就能激发起多么强烈的无产阶级感情。这里，终于把个人与角色以一种建构的而非辩证的方式组成了一个完整的格式塔。

换言之，毛泽东至少有三种化身：历史上的革命家，他过去的功绩鼓舞着现实的行动；当代的主席，群众的红太阳，他本人是一个活生生的人，而不是一个活样板（除了1966年畅游长江那种著名的偶然举动之外）；以及由他的思想所表现的人格面具。所有这

①② 《人民日报》社论（1970年10月30日）。

③④⑤ 《吉林省长春市领导干部讲话》（1970年10月26日），广播讲话，cited and translated in *China Quarterly*, 45: 202-203.

三种化身把毛泽东置于一种同人世间活动隔绝的状况。所以，必须发现或造就另外一种人，他们将充当榜样，作为毛泽东想塑造出的中国人的态度的化身。

毛泽东的革命一代曾在中国历史和小说的传统英雄形象中，尤其是在英雄豪杰小说的英雄豪杰形象中，找到了最初的自我。^① 上述这些豪杰，如武松（《水浒》）、黄忠（《三国演义》）、穆桂英（宋朝一位传说中的女将）等等，曾一度被推荐为人民共和国初期群众学习的英雄典范。但是这些英雄典范有两大缺陷。首先，这些英雄们在失败的困境中往往找到了最慷慨的机会，宁可守节而决不屈服，这很难成为国家向人民保证战胜逆境并夺取胜利的最好范例。第二个缺陷在于他们同封建时代的联系。在共和国的最初几年中，传统文化似乎早已死掉，被“五四”的一代埋葬了。然而到了20世纪60年代初期，旧时代的幽灵再次登场。^② 侠义勇士们那种堂吉珂德式的个人英雄主义是与集体观念背道而驰的；共产主义的知识分子实际上正在请出传统英雄人物来鼓起人们的勇气去反对专制权威。在“大跃进”时期，农民们把自己比作敢作敢为的勇士，他们面对自然界不再听天由命了。既然曾经有过种种教训，为何还要鼓励人们重新依赖这种个人主义的历史典型呢？早在1958年，周恩来总理曾赞扬某个农业合作社的老人们说：“老年赛过老黄忠”^③。

24

从传统英雄到现代英雄的过渡是通过三个榜样来实现的：诺尔曼·白求恩（八路军的加拿大籍外科医生，他于1939年死于血液中毒）、张思德（死于国内战争时期的一名战士）^④ 和愚公（愚公敢

① 关于这些典范对1911年的革命家的影响的讨论，见 Mary Backus Rankin, *Early Chinese Revolutionaries* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 39。

② 有关这些演变的细微的分析，见 J. R. Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism* (Berkeley: University of California Press, 1971)。

③ T. A. Hsia, *Metaphor, Myth, Ritual, and the People's Commune* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961), p. 25. 在延安时期，毛泽东就已经表示过，劳动英雄作为态度的楷模，对其他党员和广大群众有非常重要的作用。见毛泽东：《采用新的组织形式与工作方式》，载《解放日报》，1944—09—05。（这是《解放日报》的社论。——译注）

④ 原文如此，张思德牺牲的日期是1944年9月5日，即抗日战争时期。——译注

于向自然挑战，他试图移开挡在他家门前的⁹大山。最后一位也是最令人钦佩的一位。“中国人民不仅要学习愚公，而且要成为一个愚公，一个活愚公，或一个新愚公，不管‘山’这个名词是用来比喻障碍、困难还是反革命分子。”^①但是，在这些传统的各自独立的榜样中间，一个是无历史记载的神话人物，还有一个甚至不是中国人。再者，他们是这样的榜样：虽然非常无私，但却缺乏个人英雄的信念。社会所需要的是兼备如下两种最优秀的品质的人物：具有传统英雄的主观热情和现代榜样的集体责任感。

1963年3月，这样一个人物就借着雷锋的名义而被人民解放军政治部造就——或者说是发现了。全国很快就看到一批这样的英雄接二连三地涌现了出来，他们每一位都被用来说明这种或那种美德；可以用某位战士来说明部队的善行，可以用某位工人来强调利用废钢铁的重要性，可以用某位学生来作为鼓励自愿下乡的榜样。他们每个人都具有一种共同的品德：他所做的每一件事，无一例外地都是在毛泽东思想的光辉照耀下完成的。

一个相当典型的例子是上海红卫兵金训华，他兴高采烈地响应毛主席关于城市青年接受贫下中农再教育的号召，于1969年5月到黑龙江插队。这个特殊的英雄（像几乎所有其他人一样）保存一本日记，描述了他学习毛泽东思想和适应农村艰苦生活的情况。例如，他特别提到了捆谷草的困难，把自己流血的手同农民长满老茧的手相比较，他写道：“这说明我的手、我的思想长期脱离工农，脱离劳动，思想上染上修正主义毒素。”^②

25 1969年8月15日，当金训华试图抢救兵团的国家财产时，被淹死在双河的洪水之中。当迅猛的洪流把他推向水底时，他向身后的人们喊道：“为人民而死，就是死得其所。”^③在这一不幸发生之后，他的日记的编者加上这样一段话：“青松林里，烈士墓前，一队

① Chuang, *Great Proletarian Cultural Revolution*, p. 28.

② 《革命青年的榜样》，32页，北京，外文出版社，1970。

③ 同上书，25页。

队知识青年和少年儿童向英雄宣誓：以金训华同志为光辉榜样，学英雄思想，走英雄道路，创英雄业绩，为保卫边疆、建设边疆贡献毕生力量。”^① 金训华为之献出生命的财产是顺流漂浮的两根木制电线杆。

局外人是很难认真算清这笔账的。如果金训华是舍己救人，就没有人会嘲笑；但是，一种如此平庸和如此无意义的行为竟会是真正的英雄行为吗？这一事迹的如下两个特征可以减轻它的荒谬性：它同日常的（因而是微不足道的）工作有关联，同时它表达了对毛泽东思想的完全信奉。这类英雄的创造者们有这样一种意图，不仅——违反人类的一切能作出公允判断的能力——要把微不足道变为崇高，而且还要给任何体现真正“无产阶级感情”的行为涂上庄严的色彩。金训华的意图之崇高和结局之粗俗（为了两根电线杆作出的自我牺牲）两者之间的外在的差异，比起克服自卫本能，以及通过“把一颗忠心献给毛主席”^② 而把灵魂托付给普遍意志的内在的斗争来说，那么前者的差异则显得无关紧要了。

3. “独裁者”

列宁主义完全否认在通过无产阶级专政来夺权和国家的最终消亡之间有任何矛盾。的确，社会主义专政通过把国民变成公平领薪水的国家雇员，教导全社会成员如何不靠相互剥削来进行自我管理和调节。那样就会达到“民主的完成”：“人们对于人类一切公共生活的简单的基本规则就会很快从必须遵守变成习惯于遵守了。到那时候，从共产主义社会的第一阶段过渡到它的高级阶段的大门就会敞开，国家也就随之完全消亡。”^③ 因此，作为手段而存在的国家的暂时形式——即便是一种专政——并不重要。最终目的不是民主，

26

① 《革命青年的榜样》，28页。

② 这是从另一位英雄的日记中摘录的，见《无限忠于毛主席的好党员——李长忠》，24页，上海，上海人民出版社，1970。

③ 《列宁选集》，3版，第3卷，203页，北京，人民出版社，1995。

也不是民权，而是社会的变革和经济的解放。

毛泽东在一定程度上同意列宁的观点，他说：“民主这个东西，有时看来似乎是目的，实际上，只是一种手段。”^①但是，罗莎·卢森堡同列宁有分歧，她怀疑这个专政的官僚统治者们是否愿意允许他们自己的国家消亡。卢森堡曾经预见到一种“资产阶级意义上的”专政的危险性：

倘若没有一般的选举，没有出版和集会的无限制的自由，没有各种主张的论争，生活就会在每一个公共机构中死亡，就会变得徒具外表，其中只有官僚政治会作为有活力的因素保存下来。公共生活逐渐沉睡，几十位精力充沛和经验丰富的党的领导者们进行指导和统治。他们当中，事实上只有十几位杰出的首领担任领导，工人阶级的精英被不时地邀请参加各种会议，在会上，他们为领导的演说鼓掌，并一致同意所提出的决议案——实际上，是小集团的事务——一种专政，但是当然不是无产阶级专政，而仅仅是一小撮政客的专政，那就是资产阶级意义上的，亦即雅各宾统治意义上的专政。^②

毛泽东比卢森堡的观点更进了一步，他宣称官僚主义者是一个阶级。他说：“官僚主义者阶级与工人阶级和贫下中农是两个尖锐对立的阶级。这些人〔官僚主义者〕是已经变成或正在变成吸工人血的资产阶级分子。”^③

① 毛泽东：《领导与民主》（1967年1月1日），见JCMP，p.133；也见CB，885：12，它载有这段引文的第一部分，但未涉及民主的内容。这段话在《人民日报》1967年元旦社论《把无产阶级文化大革命进行到底》中也提到过。见《毛泽东文集》，1版，第7卷，208～209页，北京，人民出版社，1999。

② Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970), p. 72.

③ 毛泽东：《对〈陈正人同志蹲点报告〉的批示》（1965年1月29日），见JCMP，p.100；也见JPRS，23，以及CB，891：49。

这种说法是毛泽东主义的夸大其词，是马克思主义阶级分析的惯用语中的政治性质的定语，可以不予考虑。但当毛泽东认为官僚主义者们是一个脱离了无产阶级的阶级的时候，他就不仅仅是一个土里土气的人了。正像一些欧洲马克思主义者们（例如，米洛万·德热拉斯^①）所论证的，党的官僚主义者们确实像一个“新阶级”一样在社会主义社会中起作用。而且，按照毛泽东自己提出的政治哲学的观点，斗争本身就规定了阶级立场。如果官僚主义者们是无产阶级对立的，那么他们实际上就已经作为阶级敌人而存在了。

列宁坚信，当随着生产力的发展不再存在脑力劳动与体力劳动之间的对立时——亦即当上层建筑的观念随生产方式的变化而变化时，人类将进入到共产主义的高级阶段。尽管这个理想目标永远不会被马克思列宁主义者们所放弃，但是在苏联等一些国家中，工业发展的实际效果却是使得那些本来应该消亡的政治形式反而得到了强化。然而，毛泽东拒不接受这一种结果。社会主义改造的根本手段是斗争，而不是国家。

首先，毛泽东当然对于无产阶级专政进行了正统的列宁主义的探讨。早在20世纪50年代，当中国以苏联为榜样进行工业化的时候，毛泽东特别强调广泛组织起来的重要意义，因为这样做团结了中国人民反对他们的敌人。“‘绝大多数读者都在某种组织生活中’，这是极大的好事。这种好事，几千年没有过，仅在共产党领导人民作了长期的艰苦的斗争之后，人民方才取得了将自己由利于反动派剥削压迫的散沙状态改变为团结状态的这种可能性”^②。组织就这样使人民取得了团结。但是，甚至在毛泽东强调政治团结的时候，他仍然认为团结是和斗争一致的。因此，他对于社会主义社会的想象是双重的。而且，因为毛泽东也相信进步是由一连串的矛盾阶段构成的，所以在实践中，一个时期的团结后面必将是斗争或分裂，然

28

^① 米洛万·德热拉斯（1911— ），南斯拉夫人，曾在南斯拉夫共产党和政府中担任过领导职务，1954年退党。——译注

^② 毛泽东：《驳“舆论一律”》（1955年5月24日）。

后再度变成团结。然而，许多年过去了，却只是在更大规模的斗争清洗中周而复始。实际上，斗争不仅不切实际地决定了人民共和国的体制——它甚至取代后者而成为一种政治形式。“革命的组织形式应该服从于革命斗争的需要。如果组织形式已经与斗争的需要不相适应时，则应取消这个组织形式。”^①

因此，从马克思主义哲学观点来看，尽管生产方式并没有发生结构上的改变，但毛泽东的行为却仿佛他的国家已达到了共产主义的最高水平。就连纯粹的理想主义者也会怀疑，这种做法是为了社会化人类的一种不成熟的幻想，而不惜牺牲自由。在当代中国，社会主义的人不是用他自己的劳动来规定他的社会自我，而是通过把由一个人格主义国家强加给他的非经济思想变成自己的思想而被造就出来的。

不管这些指责是否公正，它们至少都必须用一种截然不同于毛泽东的政治传统的术语表达出来。在法国革命到1848年革命这期间，欧洲政治思想的首要问题是人性同社会组织之间的联系。各学派关于人性不变论的观点，形成了两种社会理论。^② 边沁主义者认为人性是不变的，因而在英国自由主义思想框架内提倡一种社会利益理论，主张分权而非集权。黑格尔学派否认人性的经验实在性，赞同与历史精神相一致的规范性理想。黑格尔本人能从哲学上解决现实同理想间的矛盾，他的解决办法就是把市民社会具体化为一个人类关系的集合体，把每一个人同规范性社会连在一起。但因为黑格尔的国家权威的学说使得个人为政体而存在，所以这两种理论向卡尔·马克思提出了一个无情的悖论：社会现实的专横和与之相对的理想国家的专横。

为避免被任何一方的触角所伤及，青年马克思确信价值是历史本身所固有的，而历史则是由人类自身所创造的。黑格尔的难题是

^① 毛泽东：《革命组织的形式》（1967年10月19日），见JCMP，p.147；也见《人民日报》1967年10月19日社论。

^② 关于这种不同的发人深省的讨论，见George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (New York: Praeger, 1967), pp. 47—50。

用如下的一把实践之刀来解决的：人类劳动的概念。社会产生于人类劳动，而且从哲学上讲是依存于人类劳动的。人类因此能够通过自己的努力把社会重新变成一个名副其实的共同体，一个实实在在的“社会化的人类”。剩下的哲学问题，即社会决定人性的问题，就能用黑格尔自己的相关因果性理论来解决；黑格尔的这个理论被磨炼成为马克思的独特的辩证法观点。人按照他自身的形象来创造社会；但因为人是社会的产物，所以社会规定了用以改变人性的新条件，从而使得更高级的社会形态成为可能。

马克思在《德意志意识形态》中很明确地表达了这一论点；在那儿他试图揭示黑格尔学派的哲学错误：“青年黑格尔派同意老年黑格尔派的这样一个信念，即认为宗教、概念、普遍的东西统治着现存世界。”^① 如果一个人开始成为唯物主义者，也就是说，他把通过生产自己的生活资料而区别于动物的有生命的个人视为人类历史的第一个前提，那么就可以合乎逻辑地说，生产表现了每个人的生活。人是什么样的，这同他生产什么是一致的。马克思认为，这因而就能使个人作为现实中的个人存在，“这些个人是从事活动的，进行物质生产的”^②，并不像他们自己或其他人想象中所表现的那样。因此，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”^③；“因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们存在着，它就仍然是这种产物”^④。

尽管马克思同黑格尔主义者之间存在争论，但是他确实具备黑格尔的超越现存国家的本能。这种本能常见于黑格尔的早期著作中，他在法国大革命时期曾写道：“我将证实，正像没有机器的理念一样，也没有国家的理念；因为国家是某种机械性的东西。只有成为自由的对象的东西才可被称为理念。因此，我们必须超越国家。因为每一个国家必然会把自由人看作机器的齿轮。这正是它本

① 《马克思恩格斯选集》，2版，第1卷，65页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，71~72页。

③ 同上书，73页。

④ 同上书，81页。

30 不应该做的；因而国家必须灭亡。”^①但是，马克思更进了一步，他把自由的理念同民权或自然权的概念区别开来。“可见，任何一种所谓人权都没有超出利己主义的人，没有超出作为市民社会的成员的人，即作为封闭于自身、私人利益、私人任性、同时脱离社会整体的个人的人。”^②在这一意义上，权力很可能被异化，但自由当然不可能被异化。在自由最终为社会化的人类获得之前，人们必须经由国家来解放他们自己，但这却需要进行一场否定国家本身的持久的革命。

当然，在政治国家通过暴力从市民社会内部作为政治国家出现的时期，在人类自我解放竭力采取政治自我解放的形式的时期，国家是能够而且也一定会达到**废除宗教、消灭宗教**的地步的。但这一步，它只有通过那种达到废除私有财产、限定财产最高额、没收财产、实行累进税的办法，通过那种达到消灭生命、走向**断头台**的办法，才能做到。当政治生活特别强烈地感到自己的力量强的时候，它就竭力压制它的前提——市民社会及其因素，使自己成为人的真实的、没有矛盾的类生活。但它只有同自己的生活条件发生**暴力矛盾**，宣布革命是**不停顿**的，才能做到这一点。^③

马克思因此采纳了黑格尔的市民社会的概念，但却使它区别于并对立国家，以期使社会化的人超越这两者。因此，“自由就在于把国家由一个高踞社会之上的机关变成完全服从这个社会的机关”^④。作为对比，也许可以说毛泽东已接受这两者，并且把它们包括在一个更大的政治社会之中。这也许表明毛泽东完全不关心马克

① [德]黑格尔：《精神现象学》，translated in Lichtheim, *Marxism*, p. 36.

② 《马克思恩格斯全集》，2版，第1卷，439页，北京，人民出版社，1956。

③ 同上书，430~431页。

④ 《马克思恩格斯选集》，1版，第3卷，313页，北京，人民出版社，1995。

思主义的异化问题；这些问题本身是由人的政治利益和社会利益之间明显的冲突所引起的。如果传统的中国政治观念否认这种冲突，那么这也可以说明它不存在于中国人的基本思想中。因为如果没有那种辩证的假想，国家的概念就不会被神化；异化确实似乎就不会产生。

我这样转弯抹角地陈述论点，是冒着提出如下观点的危险的：在经典的中国政治理论中，公与私之间不存在差别。这当然不是事实。然而，这种被公认的冲突是通过这样的方式解决的，即有意识地寻求公私合一、政治与道德的合一。特殊神宠论也许是圣谕中理想社会的主要依靠；但恰恰是因为这种社会普遍存在，所以特殊神宠论在官僚政体中并无一席之地。甚至皇帝有时也应该牺牲个人利益：天下为公，这句出自《礼记》的名言通常被注解为“天子之位，传贤而不传子也”。在理想意义上（如尧以帝位禅让于舜），即使是一位皇帝，只要他的个人家庭利益与天下为公的法则背道而驰，也被认为是自私自利的。实际上，到了17世纪，已经提出了对中国史的一种权威性诠释（也许是通过黄宗羲的《明夷待访录》而为人所知的）；它宣称，古代贤君们的公心已为现代统治者们的“私”心所取代，他们把天下当作自己的个人帝国。在19世纪这已成为一种老生常谈，当时，郑观应（生于1842年）等文人曾以公心的名义为帝国的改良进行辩护。

31

在毛泽东的学生时代，郑的《盛世危言》（它把个性等同于自私的反社会形式^①）给他留下了深刻的印象。因为“天下为公”是如此有名的毛泽东主义格言，所以人们当然认为，毛泽东提倡公而忘私是源于中国传统思想。但是，即使毛泽东深受这种思想影响，他的一心为公的社会政治观点也同封建中国的观念不完全相同；因为这种观念容忍官僚们有私人活动的余地。隐居的生活，拒绝为一个异己的朝廷服务，以及为了道义而辞官不做，都曾得到过皇帝的

^① 郑观应：《盛世危言》，第2卷，29、99页，台北，许声书局，1965。关于强调“空”，又见第2卷，36、93页。

宽容和儒家的赞赏。这并非是由于公共行为与个人观点相脱离，相反，重视个人批评确定了官僚政治同士大夫伦理观的不可分离性，这是造成中国知识分子的优点和缺点的一个原因。

92 中国士大夫关于个人角色的传统观念阻碍他同其他人结合成独立的政治组织。在官场中，宗派是被禁止的，因为人们认为它会破坏合法统治的和谐。在心理上，它也是令人反感的，因为它降低了士大夫个人的身份，而士大夫却必须以这种个人自主性带来的自豪感作为自己在政治上的依附性的心理补偿。文人学者对皇帝的个人的（甚至轻蔑的）评价也许是苍白无力的，但是对他来说，这种评价比政治组织或御用职业化更有意义；政治组织或御用职业化（不管多有效力）不是使他从属于别人的判断，就是使他为例行公事的角色牺牲他的道德独立性。大多数皇帝都认识到，以这种方式处理君臣关系的理想对君主的利益有利，他们表彰个别儒家学者那种根本无能为力（除了在改朝换代时）的道德说教，以便消除官僚的集体影响。对个人完善的评价如此之高，势必导致专制政权拒绝给予特殊的社会组织以合法的自主权。所以，我们后来可以认为，在反对特殊利益方而是雅各宾主义的一种毛泽东主义的形式，实际上是产生于相当不同的历史环境的。

反对结社的帝王思想已经扩展到了社团和政治派系。共产党内的反对派起初一般就是指后者。^①可到了“文化大革命”时期，宗派主义却成为一种美德；当时，毛泽东宣称这种分裂在党内斗争中是不可避免的。“我们这个党不是党外无党，我看是党外有党，党内也有派。……我们过去批评国民党，国民党说党外无党，党内无派。有人就说：‘党外无党，帝王思想，党内无派，千奇百怪。’我们共产党也是这样。”^②到1966年，他甚至乐于支持自发的结社

^① John Wilson Lewis, *Leadership in Communist China* (Ithaca: Cornell University Press, 1966), p. 57.

^② 毛泽东：《在第八届十一中全会闭幕式上的讲话》（1966年8月12日），见JC-MP, pp. 34-35。刘少奇作为个人宗派领袖被清洗：“党内头号走资本主义道路的当权派”。

(大概是红卫兵组织)，他说：“志趣相投的青年常常共同结社；这是好事。”^① 诚然，这些还远非是自治社团。在个人的，甚至多元的利益都被认为是脱离了公众利益的时候，这些社团却盛行了起来，它们与毛泽东的斗争理论中所确认的那种公众组织恰相吻合。毛泽东的这一观点绝不是孤立的。刘少奇早在《关于中华人民共和国宪法草案的报告》中就提到：“我们绝不容许任何人为了个人或者少数人的利益和自由而妨害大多数人的利益和自由，妨害国家和社会的公共利益……国家与社会的公共利益和个人利益是不可分的，是一致的。”^② 少数人或个人主义（一种精神状态）否认公众利益，就像《人民日报》在“人民公社”运动期间所写的一篇社论中评论的那样：“个人主义和小农意识像顽固的皮肤病；今天你把它消除了，明天它又冲了回来。……个人主义和小农意识只有到每一个公社社员都具有共产主义思想才能真正得到根除。”^③

然而，在中华人民共和国建国初期，允许知识分子有自主权和个人意见，只要他们显然是无政治目的的。当时的口号是思想和政治是分开的。如在1953年的一次人民政治协商会议上，哲学家梁漱溟批评了共产党。毛泽东气愤地抨击了梁，直到陈铭枢（前十九路军司令）出面调停为止。陈问主席，他是反对梁的政治观点还是思想，毛泽东才缓和了下来。这次会议的官方报道又说：

33

中国共产党在一个人的思想和其政治活动之间作重要的区分。一个人在思想上可以是非常落后的，同时什么罪行也没有，因为思想可以通过政治教育得到纠正。另一方面，一个人的政治观点支配其行动，中国共产党在涉及政治方面不容许有哪怕是极细小的偏差。政治观点要从政治

① 毛泽东：《青年》（1966年9月26日），见JCMP，p.131。

② James R. Townsend, *Political Participation in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1969), p. 68. (参见《刘少奇选集》，下卷，161~162页。——译注)

③ 《人民日报》，1958-10-09，这涉及农民尊重公社的态度。

意义上来处理。^①

这种宽容的主张还是夸大其词的。知识分子的自我改造措施早在 20 世纪 40 年代延安整风运动时就已提出来了；到 1951 年，毛泽东公开主张对知识分子进行思想改造。“思想改造，首先是各种知识分子的思想改造，是我国在各方面彻底实现民主改革和逐步实行工业化的重要条件之一。”^② 思想改造的主张在以后的日子里有所减弱，以周恩来为代表的一些党的领导者则强调知识分子（地质学家、工程师、国防科学家、文化工作者）对社会主义建设及工业化的重要意义。1956 年，周谈到如下认识的重要意义：“我们目前对于知识分子的使用和待遇中的某些不合理现象，特别是一部分同志对于党外知识分子的某些宗派主义情绪，更在相当程度上妨碍了知识分子现有力量的充分发挥。”^③ 官方的宽容首先是表现在“自然科学，包括医学，没有阶级性”^④ 的理论中；其次是表现在刘少奇的如下信念中，即社会主义已经在中国取得胜利，在这种情况下，要使每个成员都清一色（又“红”又“专”）是错误的。

34 那时，毛泽东似乎与刘少奇一样对过去的成就抱乐观态度：初步的革命，即在意识形态领域中唯物主义战胜唯心主义，在经济领域中社会主义战胜资本主义的革命，已经在中国获得成功。事实上，当时中国社会的结构和上层建筑都已经发生了根本性的变革，可以允许存在一段时期的斗争或“乱”，以便在不危及国家统一的大前提下消除党和人民之间的紧张关系。因此，在 1956 年 5 月的讲话（“百花齐放”）中，毛泽东高度信任知识分子能够在不怀疑政府的根本合法性的前提下批评它的具体缺点错误。党本身也能够接

① H. C. Chuang, *Evening Chats at Yenshan, or The Case of Teng T'o* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1970), p. 1.

② 《建国以来毛泽东文稿》，第 2 册，482~483 页，北京，中央文献出版社，1988。

③ 《周恩来选集》，下卷，161 页。

④ Richard H. Solomon, "One Party and 'One Hundred Schools': Leadership, Lethargy, or Luan?" *Current Scene*, 7. 19~20, 10.

受一些公众的非议；因为毛泽东已开始认识到，革命失败的根本危险在于官僚主义化（“资产阶级倾向”）。在党内，有人怀疑毛泽东在这年春天迅速从半社会主义跃进到完全社会主义的合作化的方针政策。到了秋天，波兰及匈牙利的动乱证实了共产党和人民之间的裂痕已经发展到了多么严重的地步。因此，毛泽东宣称“人类社会就是从大风大浪中发展起来的”^①，并警告自己的党说，必须经受住别人，特别是政府机关以外的知识分子的批评。可是，1957年的“鸣放”很快就超出了可以接受的限度。当有人把现政权与希特勒统治相提并论时，它的合法性显然是危若累卵了。因此，毛对革命知识分子的高度信任很快便不复存在了，不再依靠他们来抵御党内的修正主义者了。实际上，毛在思想上已把他们同党内的那些异端分子联系了起来。^②

这种联系发生在党因“大跃进”的困难而出现裂痕之后。1959年7月，八届八中全会在庐山召开。在会上，毛泽东受到彭德怀元帅“领导”的一个小集团即所谓“军事俱乐部”的尖锐指责。他们把毛泽东比作斯大林和铁托，批评他自傲自大，浮夸，并指责他“错误一定要错到底才知道转弯”，“一转弯就是一百八十度”^③。毛要求自己听人家讲话，从这种要求中，我们可以感觉到会议的紧张气氛。

我们是马克思主义政党。第一方面的人要听人家讲，第二方面的人也要听人家讲，两方面的人都要听人家讲。我不是说要讲吗？一条是要讲，一条是要听人家讲……我不忙讲，也硬着头皮顶住，我为什么现在不硬着头皮顶了呢？顶了二十天了，快散会了，索性开到月底。^④

① 《毛泽东文集》，1版，第7卷，281页。

② 参见 Solomon, “One Party”。

③ 毛泽东：《评〈一个马克思主义者如何正确对待革命群众运动〉》（1959年8月15日），见 CLG, 1.4: 71。这期杂志收录了所谓“毛泽东的密谈”。

④ 毛泽东：《在庐山会议上的讲话》（1959年7月23日），见 CLG, 1.4: 36。

35 对毛泽东来说，革命从未像现在这样脆弱，尽管他从一开始就否认新秩序会失败。他说：“右派讲，秦始皇为什么倒台了？就是因为修长城。现在我们修天安门，要垮台了。”^①同时，他不允许党公开承认在“大跃进”中生产队所犯的许多错误，担心这样会引起倒退。“（登出来的）结果如何？我们的国家就垮台了。那时候帝国主义不来，国内人民也会起来把我们统统打倒。”^②当时，他讲过一段著名的话，意思是说如果共和国倒台了，他将再次开始革命。他说：

假如办十件事，九件是坏的，都登在报上。那我们一定灭亡，应当灭亡。那我就走，到农村去，率领农民，推翻政府。你解放军不跟我走，我就找红军去。我看解放军会跟我走。^③

结果是，毛泽东根本不必回到农村去。当中央委员会投票表决支持党中央主席反对彭德怀时，毛泽东再次相信党内是团结的，可以通过开秘密会议来解决这样的难题。

开会的方法，用大家所赞成的方法，从团结的愿望出发。中央全会的团结，关系到中国社会主义的命运，在我们看来，我们应该团结，现在有一种分裂的倾向。去年八大我说过，危险的无非是：一、世界大战，二、党的分裂，当时还没有显著的迹象，但是现在这种危险已经出现了。团结的方法，从团结的愿望出发，经过批评与自我批评，在新的基础上达到团结的目的。^④

① 毛泽东：《在庐山会议上的讲话》（1959年7月23日），见CLG，1.4：28。

②③ Ibid.，1.4：35。

④ 毛泽东：《在八届八中全会上的讲话》（1959年8月2日），见CLG，1.4：61—62。

毛泽东是通过一个具体的比喻来解释团结与斗争之间这种辩证关系的。在庐山会议上，毛泽东提到一首诗，这首诗是汉赋家枚乘（？—前140）写的；枚乘描写了放荡的楚太子的道德痼疾。毛泽东说，教条主义的错误也可以看作一种毛病。

枚乘所说，有些像我们的办法，对犯错误的同志，大喝一声：你的病重极了，不治将死。然后，病人几天，或者几星期，或者几个月，睡不着觉，心烦意乱，坐卧不宁。这样一来，就有希望了。……这个法子，我们叫做“批判从严”。……我们应当请恩格斯、考茨基、普列汉诺夫、斯大林、李大钊、鲁迅、瞿秋白之徒，“使之论天下之精微，理万物之是非”，讲跃进之必要，说公社之原因，兼谈政治挂帅的极端重要性。这就是马克思的“览观”，列宁的“持筹而算之，万不失一”。^①

36

由于毛泽东把意识到疾病与战胜疾病二者混为一谈，所以他认为生病本身是有益健康的，疾病是健康的一个必要前提。一位卷入彭德怀“军事俱乐部”的同志甚至收到了毛泽东的一封信，信中写道：“你这个人很需要大病一场。……两个字，曰：‘痛改。’”^②

大概早在40年前毛泽东就用过“疾病”^{*}这种比喻，那时他反复阅读了梁启超办的著名杂志《新民丛报》。^③梁认为必须首先清除社会邪恶，然后才能进行实际建设。他把颓废比作疾病，主张一个人必须愿意“吐泻”，然后才能进行医治。^④在20世纪40年代初期的延安整风运动中，毛泽东自己也作了这样的比喻。正如他在《矛

① 毛泽东：《关于枚乘〈七发〉》（1959年8月16日），见CLG，1.4：57—58。

② 毛泽东：《给张闻天的一封信》（1959年8月2日），见CLG，1.4：54。张曾在20世纪30年代担任过党的总书记，在1956年11月到1957年2月担任外交部长之后就

从人们的视野中消失了。（应为外交部副部长。——译注）

③ 参见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，8页。

④ 梁启超：《新民说》，载《新民丛报》，11：1—14。这是一篇连载社论，发表于第1期。

盾论》中所说，矛盾的对立面要通过矛盾的冲突来解决，如果发了“高烧”，那么整风就会因此而取得成功。“说理的首先一个方法，就是重重地给患病者一个刺激，向他们大喝一声，说：‘你有病呀！’使患者为之一惊，出一身汗，然后好好地叫他们治疗。”^①这看上去似乎很痛苦，然而它确实有助于减轻斗争的严酷性，因为是疾病——而不是病人——被清除掉了。

37

但是我们揭发错误、批判缺点的目的，好象医生治病一样，完全是为了救人，而不是为了把人整死。一个人发了阑尾炎，医生把阑尾割了，这个人就救出来了。任何犯错误的人，只要他不讳疾忌医，不固执错误，以至于达到不可救药的地步，而是老老实实，真正愿意医治，愿意改正，我们就要欢迎他，把他的毛病治好，使他变为一个好同志。这个工作决不是痛快一时，乱打一顿，所能奏效的。对待思想上的毛病和政治上的毛病，决不能采用鲁莽的态度，必须采用“治病救人”的态度，才是正确有效的方法。^②

* 用人的身体作这种类比在中国政治思想中是不足为奇的。宋代哲学家和政治家朱熹，曾把封建王国比作四肢受伤的病人。朱说，一个人即使病得很重也阻止不了他照常生活，这对任何精通医学的人来说也是显而易见的。人们需要扁鹊（公元前3世纪）或华佗（汉代）的灵丹妙药，“冲肠、洗胃”。“如果他接受这样的医治，他就得救了。但是，如果他讳疾忌医，那么病情就将日益加重。”作者引译自 Conrad M. Schirokauer, *“The Political Thought and Behavior of Chu Hsi”* (ph. D. diss., Stanford University, 1960), p. 174.

① 《毛泽东著作选读》，下册，510页，北京，人民出版社，1986。

② 同上书，505页。

在后来的20年中，毛泽东一直坚持这个观点（“对于犯了错误的人……要采取善意帮助的态度。不要有这样的空气：似乎犯不得错误，一犯错误……从此不得翻身。”^①）。到了“文化大革命”期间，毛泽东又重申说：“我们的政策是‘惩前毖后，治病救人’。”^②当然，能否痊愈要取决于病人自己的态度，犯“错误”是可以的，“问题在于认真地纠正错误”^③。

是不是所有教条主义的毛病都能被治好？当然有时似乎是如此。原安徽省委书记张恺帆与“混入党内的机会主义分子”的“军事俱乐部”有牵连；但当那些机会主义分子被说成是“高岗阴谋反党集团”时，毛主席又说：

只要他们愿意洗脑筋，还是有可能争取过来的……要挽救他们，要在广大干部中进行彻底的揭发，使他们的市场缩得小而又小。一定要执行治病救人的方针，一定要用摆事实、讲道理的方法。^④

然而，在这时，毛泽东对政治思想病的忧虑却有助于引导他证明背离就是一种反动的残余；它既反映了阶级斗争正在继续，又预言了后来在上层建筑领域中进行“文化大革命”的必然性。

庐山出现的这一场斗争，是一场阶级斗争，是过去十年社会主义革命过程中资产阶级与无产阶级两大对抗阶级的生死斗争的继续。在中国，在我党，这一类斗争，看来还得斗下去，至少要斗二十年，可能要斗半个世纪，总之要到阶级完全灭亡，斗争才会止息。旧的社会斗争止息

38

① 毛泽东：《在扩大的中央工作会议上的讲话》（1962年），见JCMP，p. 39。也见《人民日报》（1967年8月21日）。

② 见JCMP，p. 35。

③ 毛泽东：《错误》（1967年8月21日），见JCMP，p. 144。

④ 毛泽东：《一个批语》（1959年8月10日），见CLG，1.4：68。

了，新的社会斗争又起来。总之，按照唯物辩证法，矛盾和斗争是永远的，否则不成其为世界。……就现在说，社会经济制度变了，旧时代遗留下来残存于相当大的一部分人们头脑里的反动思想……一下子变不过来。……这是社会上的阶级斗争。党内斗争，反映了社会上的阶级斗争。^①

在这段把人弄糊涂的阐述中，“严重的”思想错误不仅是指反动思想意识的有害的残余，而且也反映了现存的阶级斗争。因此，阶级意识更多地不是取决于生产发展的阶段，取决于社会的个人，而是取决于一个社会主义国家的成员的政治动机。

马克思和恩格斯曾明确地评价过有目的性的动机。事实上，就意识在生产领域取代了本能这一点而论，人是由意识来定义的。^②

最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。^③

但意识的形态是经济变革的函数。正像《共产党宣言》所指出的那样：“思想的历史除了证明精神生产随着物质生产的改造而改

^① 毛泽东：《机关枪和迫击炮的来历及其他》（1959年8月16日），见CLG，1.4：73-74。

^② 参见《马克思恩格斯全集》，1版，第3卷，34页，北京，人民出版社，1960。

^③ 《资本论》，第1卷，202页，北京，人民出版社，1975。

造，还证明了什么呢？”^① 或者像《德意志意识形态》更具体描述的那样：

统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是隶属于这个阶级的。^②

出于马克思主义的分析，毛泽东主义者倾向于把自己队伍中的反对派当作阶级敌人，所以“文化大革命”的对象（反动分子、修正主义者、走资本主义道路的人）指的就是一度属于革命队伍但其对社会主义的看法不同于主席的那些人。由于毛泽东继续采取宽容与温和的态度（治病救人），苦痛被部分地消除了。但是，正因为异端思想是资产阶级行为的决定因素，所以思想意识和政治立场就不可避免地被混为一谈了。^③

因此，“文化大革命”首先从攻击知识分子入手，指责邓拓、廖沫沙和吴晗（《三家村札记》的作者）搞政治阴谋。吴晗（一位著名历史学家，在北大教书时曾从事过共产党的地下活动，1952年担任北京市副市长）由于同毛泽东在庐山会议上的对手彭德怀有牵连，受到了特别严厉的批判。在庐山会议召开前的一个月，吴晗曾发表过一篇随笔（《海瑞骂皇帝》），写的是一位明代的名臣敢于批评嘉靖皇帝（1522—1566）的事情。在彭德怀受到秘密谴责从而被罢官之后，吴晗另一篇关于海瑞的杂文又发表了。最后，在1961年（在彭分发了五份“调查报告”，以寻求别人对他的支持的同时），吴晗写出了一部同一主题的戏剧（《海瑞罢官》）。把该剧作发

① 《马克思恩格斯选集》，2版，第1卷，292页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，98页。

③ 参见毛泽东：《在八届八中全会上的讲话》（1967年5月29日），62～62页。

表的日期和剧本的主题联系在一起看（彭德怀难道不是正在骂他的皇帝吗？），的确会使人联想到这是一个阴谋。至少，毛泽东多次对中央委员会这样讲：“要害问题是罢官。嘉靖皇帝罢了海瑞的官，1959年我们罢了彭德怀的官。彭德怀也是海瑞。”^① 1967年秋，彭受到公开批判后，这一点似乎成为公认的事实了。后来，一份红卫兵的出版物提到，彭德怀于1962年作了一次最后的尝试，想通过提交一份8万字的“请愿书”来为自己辩护，他大声疾呼：“我无论如何再也不能保持沉默了，我想成为海瑞！”^② 而且，已出版的对彭的审讯记录（彭于1966年12月28日在成都被红卫兵拘捕）引用了彭自己说的话：“他（毛）罢我的官，我同意；但是我保留自己的意见。没有什么官职，我感到一身轻松。因为我不行，其他人比我强，我要告老还乡。自从庐山会议以来，我这个‘海瑞’就完了。”^③

虽然确有可能存在某种阴谋，但引起我们兴趣的是阴谋的内容，而不是它的存在。吴晗和其他人之所以受到攻击，是因为他们似乎表明，在社会主义社会中，个人有权自由地作出批评性判断。前面曾经指出，一个封建王朝的文官确信他在道义上有权批判君王，而不管他自己要付出多大的代价。吴晗或邓拓等人所称颂的，恰恰就是这种个人拥有自主权的形象。邓是一位著名的新闻工作者，他曾主持过一个叫作“燕山夜话”的专栏，1961—1962年期间在报纸上连载，影响遍及全国。这个专栏多次提到李三才、郑板桥、米万钟等士大夫那种不妥协的“骨气”和反抗精神，他们勇敢地指责皇帝的腐败或独断专横。邓尤其喜爱东林党人，他们曾经在17世纪20年代受到宦官们的镇压。这个包括顾炎武（1613—1682）和黄宗羲（1610—1695）的亲戚在内的文人团体，长期以来曾经是

^① 毛泽东：《海瑞与彭德怀》（1965年12月21日），见JCMP，p. 40；也见《中共中央委员会通知》（1966年5月16日），见JCMP，pp. 106—107；PR，21：6—7。

^② Chuang, *Evening Chats*, p. 9.

^③ 《彭德怀的供词：彭德怀在拘留期间审讯记录》（1966年12月28日—1967年1月5日），见《彭德怀案件专辑，1959—1968年》，香港，联合研究院，1968。

儒家英雄主义的典范；而且这个团体的“正气”在民国时期继续受到称颂。

文艺批评者姚文元在1966年具体论述了邓拓是如何赞美东林党人，攻击人民共和国的。早些年，姚文元曾因教条地批判俞平伯的《红楼梦》研究而成名。姚是毛泽东的女婿^①，他也参加了“中央文革小组”。他在上海《解放日报》上发表的对“燕山夜话”的批评，谴责邓拓利用顾宪成（1550—1612，东林书院的创立者）的一副名联（即“家事、国事、天下事，事事关心”）来表达他“按照其‘政治目的’行事”的夙愿。^②文章讥讽邓拓崇拜“封建”制度的“腐败”官僚，要求个人进行社会批评的权利，甚至提出成立一个新东林党。

邓拓把复辟资本主义的希望，特别寄托在被罢的“清官”，反上的“傲士”等反党反社会主义分子的身上，极力吹捧他们“自做主人，不当奴才”的“骨相”。他一再推崇明代地主阶级内部的“反对派”东林党，十分欣赏他们“在政治上的抱负”。号召反党反社会主义分子结成当代的“东林党”，莫发“书生空议论”，而要“关心政治”，为了“他们的政治目的”，哪怕“头颅掷处血斑斑”，也要“力抗权奸志不移”。^③

41

对吴晗颂扬海瑞的某些批评也同样尖刻；但因为海瑞只是一个人，而不是某个政治派系的领袖，所以，围绕着我们对中国“封建”社会中的“清”官应当采取的正当态度这个问题，只引发了一场不怎么尖锐的争论。一个名叫朱理章的批评家发表了如下的分析：

① 原文如此。这种说法显然没有根据。——译注

② Chuang, *Evening Chats*, p. 21.

③ 肖前、李秀林、董新民、方克立：《邓拓——反党反社会主义的大阴谋家》，载《人民日报》，1966—05—18。

海瑞，是被吴晗同志称为“真正骂过皇帝，而又骂得非常痛快”的清官，他的《治安疏》，就是《海瑞上疏》所写的所谓为民请命的疏本，但就在这个“清官”的著名疏本中，一开头就开宗明义地说：“为直言天下第一事，以正君道、明臣职、求万世治安事”；中间又说：“夫天下者，陛下之家也，人未有不顾其家者。内外臣工其官守，其言责，皆所以奠陛下之家而磐石之也。”……不难明白，海瑞是站在地主阶级的立场上，在忠君的思想指导下，为了促使皇帝切实执行最高统治者的任务，以使封建统治的长远稳固，才向皇帝上疏的。……当然，对于“清官”、“好官”的直言批评，“至高无上”的皇帝听了总是不高兴的，海瑞向嘉靖上疏，确是冒死进谏的。但支持海瑞这种行为的，并不是什么抽象的“强烈的正义感和高度的责任感”，而是臣子宁死也要忠于君主和君要臣死臣不得不死等封建伦理观念。疏本上所谓“日未死竭倦倦”，乃是海瑞思想的真实反映。难道这种彻头彻尾效忠于皇帝的愚忠，能算作为了人民、不顾个人的优秀品质吗？^①

42

毛泽东很早就责备那些对士大夫的同情描写是歌颂“丑恶的行为”；认为这些电影或戏剧所颂扬的人“根本不去触动封建经济基础及其上层建筑的一根毫毛”^②。但是这不只是一个歪曲与“封建制度”同流合污者的本质的问题；毛主席其他的论述还表明，他把个人负责看作是危险的自我放纵的一种形式。例如，他在1955年曾说道：“必须懂得，集体领导和个人负责这样两个方面，不是互相对立的，而是互相结合的。而个人负责，则和违反集体领导原则的个人独裁，是完全不同的两件事。”^③ 歌颂某些士大夫有批评自主权

① 朱理章：《拨开迷雾看“清官”》，载《文汇报》，1966—01—06。

② 《毛泽东文集》，1版，第6卷，166页。

③ 《毛泽东文集》，1版，第6卷，392页。

（“个人负责”）的人错误地认为，简单的、个人的仁慈能够解决阶级压迫的问题。^{*} 或者用姚文元批判《海瑞罢官》时那种更简洁的说法来说：“这个戏里，作为正面英雄人物出现的，只有海瑞一个人。……海瑞孤零零一个人，从经济到政治，单枪匹马搞了一场大革命。”^① 不怕危险也许是一种美德，但只有当它依赖于群众的共同意志时才是如此。

~~~~~

\* 这个解释通过 James R. Rusey 的仔细研究而得以进一步证实，见 *Wu Han: Attacking the Present through the Past* (Cambridge: Harvard East Asian Research Center, 1969)。在该书第 69 页，Rusey 写道：“在毛泽东的眼中，吴晗只是他长期奋斗所要消灭的‘资产阶级思想’的恶势力的一次令人愤慨的再现。吴晗是思想改造失败的一个象征。他是毛关于人可以改造以及旧知识分子能变成新知识分子这一一贯观点未能实现的一个证据，因而也是社会主义教育运动没有获胜的一个标志。”

~~~~~

4. 大立法者

让·雅克·卢梭（1712—1778）在其《社会契约论》一书中坚决主张： 43

如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时，公民彼此之间没有任何勾结；那么从大量的小分歧中总可以产生公意，而且讨论的结果总会是好的。但是当形成了派别的时候，形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候，每一个这种集团的意志对它的成员来说就成为公意，而对国家

① 姚文元：《评新编历史剧〈海瑞罢官〉》，载《文汇报》，1965—11—10，或《人民日报》，1965—11—30。

来说则成为个别意志；这时候我们可以说，投票者的数目已经不再与人数相等，而只与集团的数目相等了……因此，为了很好地表这公意，最重要的是国家之内不能有派系存在。^①

按照卢梭的观点，各个小集团或派别形成了一些牺牲全体人民公意的小集团意志。为了保持作为一个更大集团议事成员资格，公民们必须保持独立，摒弃原有的小集团，并且避免自愿设立派别。但是，对毛泽东来说，保持独立就是坚持分裂，自由主义的来源，在于小资产阶级的自私自利性。^②而忽视群众力量且“主观落后于客观实在”的个人主义，造成了骄傲自大。^③由于个人主义强调单个自我的能力，所以它会低估群众的集体潜能，并抑制国家的作用。因此，个人必须“革自己的命”，打倒“私”字，粉碎“私”字。1966年《人民日报》的一篇社论表明，“如果一个人完全不顾我，那么他就敢上刀山，敢下火海”^④。毛泽东也这样说：“无产阶级文化大革命”在思想领域中的根本纲领是“斗私，批修”^⑤。因此，我们可以说，毛泽东的公意观不同于卢梭的观点，它在谴责独立公民的同时仍然容忍小集团的存在。

毛泽东对卢梭的大立法者的看法也不同。在卢梭的政治概念中，立法者是用来代替法律的。

如果斯巴达和罗马都灭亡了，那么，还有什么国家能够希望亘古长存呢？假如我们想要建立一种持久的制度的话，就千万不要梦想使它成为永恒的吧。为了能够成功，

① [法] 卢梭：《社会契约论》，修订2版，39~40页，北京，商务印书馆，1980。

② 参见《毛泽东著作选读》，上册，182页。

③ 参见毛泽东：《加强相互学习，克服固步自封、骄傲自满》（1963年12月13日），见JCMP，pp. 87—89。

④ 《人民日报》，1966—01—02。

⑤ 毛泽东：《斗私批修》（1967年11月6日），见JCMP，p. 149，也见《人民日报》，1967—11—06。

就不要去尝试不可能的事，也不要自诩能赋予人类的作品以人类的事物所不允许的坚固性。政治体也犹如人体那样，自从它一诞生起就开始在死亡了，它本身之内就包含着使它自己灭亡的原因。但是这两者却都能具有一种或多或少是茁壮的而又适于使本身在或长或短的时间内得以自保的组织。人体的组织是大自然的作品；国家的组织则是人工的作品。延长自己的生命这件事并不取决于人；但是赋给国家以它所可能具有的最好的组织，从而使它的生命得以尽可能地延长，这件事可就要取决于人了……政治生命的原则就在于主权的权威。立法权是国家的核心，行政权则是国家的大脑，大脑指使各个部分运动起来。大脑可能陷于麻痹，而人依然活着。一个人可以麻木不仁地活着；但是一旦心脏停止了它的机能，则任何动物马上就会死掉。国家的生存绝不是依靠法律，而是依靠立法权。^①

在卢梭关于衰亡的概念里，法律比立法者具有更高的衰亡率和更快的变换速度。人类的自尊使人缺乏远见地把法律奉为神圣：这种自尊是人对永恒创造的嘲笑。如此凝固僵化的法律最终阻碍了国家去适应历史的变革。只有最高立法者才能通过历史去推测人们的意图。他的推测不会出错，因为他本人就是其臣民之个性的总和。

再者，主权者既然只能由组成主权者的各个人所构成，所以主权者就没有，而且也不能有与他们的利益相反的任何利益；因此，主权权力就无需对臣民提供任何保证，因为共同体不可能想要损害它的全体成员……但是，臣民对于主权者的关系却不是这样的……事实上，每个人作为人来说，可以具有个别的意志，而与他作为公民所

45

^① [法] 卢梭：《社会契约论》，116~117页。

具有的公意相反或者不同。^①

最高立法者就这样凌驾于理性主义的、普遍的和最高的自然法之上；这个自然法是在 16 世纪的欧洲从可以上溯到斯多噶派学者的传统中产生出来的概念。从某种意义上说，这种传统在卢梭的《社会契约论》中达到了登峰造极的地步；从另外一种意义上说，它又完全被公意学说所取代了。但是这种矛盾心理是可以理解的，因为假如法律首先不是至高无上的话，卢梭便不会设想出一个位于法律之上的立法者。

西方绝对主权理论是由于神圣罗马帝国中世俗权威和宗教权威之间异常紧张的局势而产生的。拥有两个当选首脑（一个是世俗的，一个是宗教的，从属于耶稣基督）的神权政治的理想是难得实现的。事实上，14 世纪，在教皇和皇帝之间已经出现了激烈的政治冲突。为了否定一个国家拥有两个首脑的原则，卜尼法八世于 1302 年颁布了一个“神圣一体敕谕”，极力论证惟一的权力具有无可争议的至高无上性，它的行为可以不受法律制约。当王权的辩护者运用他们自己的王权神授说来反对这一教皇权至上的宣言时，16 世纪王权神授说的基础就已经建立起来了。^② 虽然这个被充分发展了的学说承认国家有一个可以制定法律并因而最终凌驾于法律之上的权威的观念，但是主权从一开始就在经院哲学家的自然法系统中占有地位。由于这个自然法系统的形成大多归功于亚里士多德，因此，“自然的”（人类的内在进化潜力）和“习俗的”（由人工形成的进化本身）并没有被明显分开。但是，有一个受罗马法理论影响的同样重要的概念，就是把芝诺的普遍的自然法和简单的民法绝对

① [法] 卢梭：《社会契约论》，28 页。

② 在欧洲思想中对神圣权利学说和主权的起源有多种解释，这里我仅仅是提出了其中的一种。虽然我不一定认为英国学派的阐释（参看：John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1922）是唯一正确的，而一定接受 Otto Gierke 和 Fritz Stern 所提供的解释，但是由于是和中国的情况相对比，我更加依靠前者。

区分开来。^① 当经院哲学家的统一的自然法系统被十六七世纪的怀疑主义废除时，这个概念就变成了自然和习俗之间的一个矛盾。于是，自然法就变成了民法应当（但非必须）与之对应的一种理想。

要解决这一冲突，有各种不同的方式。一种是我们在卢梭的《社会契约论》中所见到的，即把这样两种以前矛盾的国家概念相提并论：保证天赋人权的制度的（通常是专制主义的）概念和多数人可以通过具体行为决定自己政治命运的（通常是民主的）概念。但是，另一种更重要的方式是使国家彻底摆脱普遍规律的限制。假定人受情感的控制，而情感又不得不接受法律（这里仅指一些司法判决）的制约，马基雅维利^②（1469—1527）曾论证说，国家使市民社会成为可能，因而国家必须作为一个自由合法的军事权威凌驾于市民社会之上。一位学者这样描述马基雅维利对于法律的态度：

46

在他看来，法律既不在国家之前也不在正义之前。没有普遍的法律，或者说没有制定国家法律的客观标准，也没有其政府所遵循的客观标准。反过来说，每一个国家制定（不同的）法律是为了有助于自身的存在和发展，法律相对于军事力量是第二位的，并且依赖于军事力量。^③

因为常规法律现在是针对天生本能的，所以马基雅维利或霍布斯（1588—1679）的国家是想用文明公民来取代“自然人”。卢梭尽管向往早期的自然状态，但即便是他也抱有这一信念。

敢于为一国人民进行创制的人——可以这样说——必

^① 这种讨论更多地归功于 Ernest Barker's introduction to Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500—1800* (Boston: Beacon Press, 1960).

^② 马基雅维利，意大利政治家和思想家，著有《君主论》、《论蒂托·李维的最初10年》等。——译注

^③ Hiram Hayden, *The Counter-Renaissance* (New York: Harcourt, Brace & World, 1950), p. 152.

须自己觉得有把握能够改变人性，能够把每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分，这个个人就以一定的方式从整体里获得自己的生命与存在；能够改变人的素质，使之得到加强；能够以作为全体一部分的有道德的生命来代替我们人人得之于自然界的生理上的独立的生命。总之，必须抽掉人类本身固有的力量，才能赋予他们以他们本身之外的而且非靠别人帮助便无法运用的力量。这些天然的力量消灭得越多，则所获得的力量也就越大、越持久，制度也就越巩固、越完美。^①

47 这样，卢梭就认为，公民应该失去其自然性，通过消除他身上的那些能使其个体独立的自然素质来改变其生理生命。也就是应当把“他敢于承担创建一个民族的任务”这句法国人的名言，灌输给公民，以求得一种全新的社会道德特征。卢梭的公民必须是人为的，公民的美德也必须是人为的，因为只有如此，个人才真正依赖于国家这一高级的人造物。当一个民族的制度使人类在战胜自然的能力中吸收了带有启蒙运动特点的信念时，它就可因而被当作像神一般的造物。

毛泽东也相信人对大自然的斗争，但是他并不因而否定人的自然存在。对他来说，大自然在其阻碍人类进步的地方是不友好的：需要筑坝的河流，需要搬迁的高山。这是同自然作斗争而不是反对自然；这在原则上是不会有疑问的。实际上，在毛泽东看来，自由就是解放人的天赋能力。譬如，他在中国共产党第七次全国代表大会上的闭幕词中讲了一个古代的寓言“愚公移山”。因为有两座大山挡住了愚公家的出路，他就命令他的儿子在山坡下开始挖山。一个邻居（智叟）嘲笑他说，这么少的人想挖走一整座山是不可能的。

^① [法] 卢梭：《社会契约论》，54页。

愚公回答说：我死了以后有我的儿子，儿子死了，又有孙子，子子孙孙是没有穷尽的。这两座山虽然很高，却是不会再增高了，挖一点就会少一点，为什么挖不平呢？愚公批驳了智叟的错误思想，毫不动摇，每天挖山不止。这件事感动了上帝，他就派了两个神仙下凡，把两座山背走了。现在也有两座压在中国人民头上的大山，一座叫做帝国主义，一座叫做封建主义。中国共产党早就下了决心，要挖掉这两座山。我们一定要坚持下去，一定要不断地工作，我们也会感动上帝的。这个上帝不是别人，就是全中国的人民大众。^①

然而，这个寓言中的上帝只是一个救星。真正有创造性的力量是人的种的（和自然的）繁衍；人仍然是这个寓言的中心，和约伯^②不同，人是因为他的沉着自信而得到褒奖的。但是毛泽东却同时认为，人只有通过“改造客观世界”才能认识自身的性质。^③因而，“工人阶级要在阶级斗争中和向自然界的斗争中改造整个社会，同时也就改造自己。”^④毛泽东似乎能够把如下两种传统的精华结合起来：即把诸种宇宙力统一的传统文化观念同达尔文的生存竞争与马克思的决定论的西方观念结合起来。那么，人既是自然的又是反对自然的吗？完全不是。因为“征服自然”这一名言照字义解释就是对天宣战^⑤，所以在“大跃进”期间率先突击耕地积肥的农民不再靠天吃饭。虽然这的确暗示着天（在传统意义上是与外在权威以及无法控制的命运联系在一起）和自然这两者之间有着明显的区别，但人与自然的关系依然是含糊不清的。

48

① 《毛泽东著作选读》，下册，597页。

② 约伯，《圣经》中的人物，相传是一位希伯来族长，以吃苦耐劳著称。——译注

③ 参见毛泽东：《改造世界》（1968年1月12日），见《人民日报》，1968—01—12。

④ 《毛泽东文集》，1版，第7卷，223页，北京，人民出版社，1999。

⑤ T. A. Hsia, *Metaphor, Myth, Ritual, and the People's Commune* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961), p. 10.

毛泽东关于人与自然的融合的思想，在其诗歌的比喻中尤其明显。

人民解放军占领南京

钟山风雨起苍黄，
百万雄师过大江。
虎踞龙盘今胜昔，
天翻地覆慨而慷。
宜将剩勇追穷寇，
不可沽名学霸王。
天若有情天亦老，
人间正道是沧桑。

在这首诗中，人的开始出现犹如一种自然力，一场席卷钟山的暴风雨，但是他们的胜利却是通过横渡长江这一战胜自然的行为表现出来的。虽然最后的比喻似乎是通过时间这一自然力使得沧海变桑田，但是毛泽东用“正道”这个词却嵌入了一种深远的含义，使得对外部自然的驯化变成人的内部自然的一种义务职责。正是这种不同于自然力的人性能够通过改造外部世界来认识自身。因此，文明人——“社会化了的人”——并不是违背自然的；他们集中体现了人类的本性，其本身就是一种自然现象。虽然文明社会和自然状态有着明显的区别，但是两者存在于一个和谐连续统一体中。因此，甚至社会主义者也不必为建立一个新的社会存在而否定他自己的本性。毛泽东不相信人的一切自然欲望都会同社会的目标相一致。我们已经看到，斗争（既反对外部自然界也反对内在的自私）在他的共产主义理想中占据着重要的位置。他对这种关系的思考并不遵循假定社会人和自然人是两种不同的人的探究路线。这并不是因为中国古代的政治思想都对人性持一贯的乐观态度，恰恰相反，中国古代有个影响很大的思想派别，它的观点有时听起来甚至比霍

布斯还要悲观。

法家学说可以追溯到公元前7世纪，但它直到荀子（约公元前313—前238）的时代才真正形成。那时，韩非（死于公元前233年）和李斯（死于公元前208年）把法家学说当作政策向秦国的独裁统治者提出，使之于公元前221年统一了中国。秦帝国是在混乱的战国时代（公元前475年—前221）逐渐强大起来的；那时，新的作战方法（铁制武器和密集的骑兵队）迫使诸侯们创立一些制度，以便保证能征募到百姓加入常规军。战争的严峻程度使许多旁观者相信，君主制政府应该抑制贵族的独立性。因此，法家政府的最强烈的冲动之一就是要削弱介于统治者与被统治者之间的封建阶层，以使其臣民处于同等地位。另一个冲动就是否定儒家“礼治”之说。人民像孩子一样不会照看自己，他们需要预防性的训练，而不需要对慈爱的某种不定型的幻想。韩非说：

慈母之于弱子也，爱不可为前。然而弱子有僻行使之随师，有恶病使之事医。不随师则陷于刑，不事医则疑于死。慈母虽爱，无益于振刑救死，则存子者非爱也。母不能以爱存家，君安能以爱持国？^①

另一位有点像霍布斯的法家哲人悲观地断言：“人故相憎也，人之心悍，故为之法。”^② 这位理论家管子认为，人的本性总是躁乱的、自私的和愚钝的，统治者（并非神圣，只是有更高的智力）为了把人们带出这个困境而创造了文明社会。 50

古者未有君臣上下之别，未有夫妇妃匹之合，兽处群居，以力相征。于是智者诈愚，强者凌弱，老幼孤弱，不

^① 梁启超：《先秦政治思想史》，145页，北京，中华书局；上海，上海书店，1986。

^② 同上书，143页。

得其所。故智者假众力以禁强虐而暴人止。^①

韩非不能完全避免当时流行的对人类早期黄金时代的信仰，所以他运用了一种决定论的观点，认为“美德”依赖于社会条件而存在。

古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。……今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争。……多少之心异也。是以古之易财，非仁也，财多也。今之争夺，非鄙也，财寡也。^②

但是，不管使人堕落的原因是什么，所有的法家都同意，必须对人民的行为有严格规定：“法者，宪令著于官府，刑罚必于民心。赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。”^③

51 法治要求统治者既要有恒心又要有法典。对于被战国时代的各国不同的方言、习俗和传统困扰着的秦国的上层统治者来说，统一符合于他们的中央集权目标。因为任何统治者的权力都或隐或现地受到众多的怀疑，所以掌权者们仍有必要颁布固定的法规，以澄清统治权的来源。管子宣称：“令出自上，而论可与不可者在下，是威下系于民也。”^④ 首先，法律把德与统治权分离开来；而在周朝（公元前 1046—前 256）的理论中，这两者是密切相关的：天会对一个暴君撤销天命，而将天命赐予一个更加有德的王朝。儒家学派曾经改进了周朝的理论，更加严密地把合法性与各个君主的道德修养联系起来，而不是把这种合法性同他们的王位继承谱系相联系。

① 梁启超：《先秦政治思想史》，143页。

② 同上书，146页。

③ 同上书，134页。

④ 同上书，150页。

例如，在《大学》一书中，贤明的君主只是一个“明德”之人。^①或者用《中庸》一书的话说：“知所以修身，则知所以治人。”^②

这样，儒家学说就给最初的天命思想增添了高度的君主唯意志论色彩，但它也使一个统治王朝的存在相当危险地依赖其一代又一代子孙的能力。但是，法家学说有助于保证统治的稳定性，这既符合各个君主的利益，又再次使政治理论家们确信，维持一个好的政府是靠制度，而不是靠人。没有人否认贤明的君主会管理得更好，但是必然是“圣制随圣主而亡”吗？

夫势者，非能必使贤者用己，而不肖者不用己也。贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱……今日尧舜得势而治，桀纣得势而乱，吾非以尧舜为不然也。虽然，非一人之所得设也……且夫尧舜桀纣，千世而一出……中者上不及尧舜，而下者亦不为桀纣，抱法则治，背法则乱。背法而待尧舜，尧舜至乃治，是千世乱而一世治也；抱法而待桀纣，桀纣至乃乱，是千世治而一世乱也。^③

这样，法家通过抛弃德而支配了德的环境。

52

德之被弃也反映了天命论的暂时衰落，那些在1000年前曾征服了中国的周朝统治者，到其300年后的后代，就仅仅是些傀儡了。周代使天摆脱了商代祖先的幽灵，这已经使天子大大地世俗化了；法家则进一步理性化，使统治失去神授能力。这样的常规化（或许是官僚的最好武器）使帝王变成一个真正的人，正当地帮助了法家官员。这样，法家就自然而然地提出另一种政治设想：道家的无为圣人；圣人无为而治，而使社会自我管理。法家把这种宗教的无拘无束境界世俗化为法律手段。“大君任法而不弗躬，则事断

① 参见《十三经注疏》，下册，1673页，北京，中华书局，1980。

② 同上书，1629页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，138~139页。

于法。”^① 由于个人干涉会引起专横任性，所以它明显地妨碍着法治。“术也者，主之所以执也；法也者，官之所以师也。”^② 因此，法制虽然也许非常象征性地强调了君主的尊严，但它却把实际立法权交给了大臣。因此，后来的君主为了恢复个人的重要地位，便很自然地倾向于原来的天命理论，纵然这意味着是对孟子的所谓反抗权利表示了某种敬意。

53 万章曾经请求孟子解释圣君尧如何不顾他的后嗣而把天下传给了舜。孟子立即回答说，天子不能简单地就把天下传给另外一个人，只有天才有这种权利。但是，不具人格的天并不发布准许令。“天不言，以行与事示之而已矣。”^③ 当万章请求作具体解释时，孟子说，尧先让舜管理天下作为一种考验。“使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与。”^④ 为了更好地说明自己的观点，孟子援引了《尚书》中的一句话：“天视自我民视，天听自我民听。”^⑤ 他还从同一书中援引了另一句话：“民之所欲，天必从之。”^⑥

人民反抗的威胁已经多么迫近这一点，在孟子与齐宣王的另一段对话中则很有趣地被表达出来了：“[孟子]曰：‘士师不能治士，则如之何？’王曰：‘已之。’曰：‘四境之内不治，则如之何？’王顾左右而言他。”^⑦ 由于人民经常造反，又由于上述的对话对一些十分有权势的统治者来说是逆耳的，因此孟子的勇气便表现在如下两个方面。第一，君为民而治。民之乐是政治的基本目标，因为天以此来判断一个统治者是否有德。第二，把人民的造反看作是上天发怒的预兆，这是一个新的改朝换代学说；这个学说在汉代（公元前 206—公元 220）得到详尽阐发。如同出现一颗彗星或一次地震一样，人民的反抗成了天命即将收回的信号，而不是原因。作这种

① 梁启超：《先秦政治思想史》，135页。

② 同上书，137页。

③④ 《十三经注疏》，下册，2737页。

⑤⑥ 《十三经注疏》，上册，181页。

⑦ 《十三经注疏》，下册，2679页。

解释的一个重要学者便是董仲舒（公元前179—前104），他把《易经》的阴阳循环学说具体化为深奥的“五行”占卜原理：“天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。”^① 因此，正像朕兆所显示的那样，天和人按照互相合作的宇宙顺序来运行。“帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物固以类相召也。”^② 确实，一个统治者也可以凭其道德上的正直程度而部分地影响这个过程：“王正，则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下。王不正，则上天变，贼气并见。”^③ 但是对汉朝皇帝来说，董仲舒的天人感应说的根本魅力，在于它用奇异的礼仪取代了不可言喻的德。“王者必受天命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。”^④ 按照这种方式，汤王用商朝的白色取代了夏朝的红色，武王用周朝的黑色取代了商朝的白色，等等。这样一来，也许把“修正”法规的任务程式化了，但它也使一个王朝的存亡取决于宇宙的因素。“所以明易姓非继人，通以己受之于天也。”^⑤ 由于天重新组合了五行，一个朝代就不可避免地让位于下一个朝代。

54

这种机械决定论的某些方面被唐代（618—907）的复古理论削弱了。但是直到宋代（960—1279）才开始发现，不可捉摸的天在思想上的至尊地位发生了一些根本的变化。程氏兄弟，即程颐（1033—1107）和程颢（1032—1085），是创立新儒家学派的主要人物，他们首先提出人的自我节制使人性的本质之善得到净化。人能够通过努力来决定自己的德行程度。“人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清，及其清也，则却只是元初水也。……此理，天命也。”^⑥ 超越于董仲舒所设想的循环论之上的是

① [汉]董仲舒：《春秋繁露》，中册，389～390页，北京，中华书局，1975。

② [汉]董仲舒：《春秋繁露》，下册，445页。

③ [汉]董仲舒：《春秋繁露》，上册，114页。

④⑤ [汉]董仲舒：《春秋繁露》，中册，232页。

⑥ 《二程集》，第1册，11页，北京，中华书局，1981。

一种直接的自然法则；这一法则随时都可用来使统治者摆脱那种有名无实的和谐的支配。“天理云者，不为尧存，不为桀亡。”^①正是朱熹（1130—1200）在和他老师的一次对话中清楚地说明了对决定论的这一新的有限制的摆脱：

问：今有神秘主义学派，例如邵雍派断言事物皆为预定不变的。你认为如何？

答：彼等仅能表明显示阴阳之盛衰伸缩的一般过程。圣贤之辈不持此论。目前释明邵雍之数之人断言邵已言万事万物皆在一个时间的预定点前进或消失。此释肤浅……

55

问：若如此，则天只是偶然或无意中生出圣贤。

答：天何时说其有意生出一个圣人或一个贤人呢？事实是每当物质力量的过程达致某些点或者相遇时，圣人或贤人就会出世。在其出世后，天似乎有那么一种意向……当然，每个人皆有其命，但他应服从正确之命。譬如，知命之人不会立于危墙之下，若其言一切皆依赖天命，且立于一危墙之下，若墙万一倒塌砸了他，他就不能归咎于命。一个人无论何时做了多大的努力，他都有自己的命。^②

这里有一种行为哲学——假如不是完全的意志自由的话，它能使统治者调整历史结构的变化率。由于王朝兴衰的周期性与天命论连在一起，所以虽然不可能彻底抛弃它，但是王朝循环的周期会因皇帝对德的追求程度而延长。而且，由于管理日趋复杂的官僚政治既需要德行也需要合理的决策，因此统治者必须去寻求历史的忠

① 《二程集》，第1册，31页。

② Chu Hsi, *I Shu*, in Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 627-628.

告。为此，司马光（1019—1086）编纂了规模浩大的《资治通鉴》，这是一部完成于1084年的编年史，共294卷。

朕惟君子多识前言往行以畜其德，故能刚健笃实，辉光日新。……尝命龙图阁直学士司马光论次历代君臣事迹，俾就秘阁缮阅，给吏史笔札，起周威烈王，讫于五代。……其所载明君、良臣，切摩治道，议论之精语，德刑之善制，天人相与之际，休咎庶证之原，威福盛衰之本，规模利害之效，良将之方略，循吏之条教，断之以邪正，要之于治忽，辞令渊厚之体，箴谏深切之义，良谓备焉。^①

当帝王有意识地把握了过去并足以避免过去的失误时，这个儒家历史学者自身的地位同时也得到了加强。毕竟正是他对过去的历史进行了编目分类的摹写。

在某种程度上，个别儒家学者的地位的这种提高，终于束缚了学者型官僚的精英阶层。与此同时，也正在兴起一个贵族社会阶层；文人学士通常都是从这个社会阶层中产生出来的。由于这个集团的地方权势的上升，它的确显示出发展成为一种政治集团的某些迹象。阻碍它的这种发展的很可能是知识界精英沉浮变迁的频率太快。但是，关于王朝合法性的新儒家学说也是一个障碍。个别文人学士自诩能够预测天意，所以他们便能供奉合法性这一贡品。因此，即使一些拥护地方有较大自治权的人，像17世纪的政治哲学家顾炎武（1613—1682），也很少去鼓励发展一种独立的贵族统治学说。

顾炎武还是这个信奉儒家学说的国家中最为博学的理论家之一，他忠于明王朝，拒绝为后继的清王朝服务，以一个独立的多产学者的身份度过了他的余生。他的著作极大地影响了十八九世纪的“经世”派，在20世纪初期的青年民族主义者中间也广为流传，如

^① 《资治通鉴序御制》，见《资治通鉴》，第1册，33页，北京，古籍出版社，1956。

毛泽东就在其著作中引用过顾的观点。^① 在其最著名的著作《日知录》中，顾炎武考证了“清议”的词源；清议通常被认为是忠诚的学者们批评皇帝背离正确的治国之“道”的权利。他的研究则表明，清议是汉朝皇帝作为乡民推荐当地名流做官的一种方法而形成的。顾论证说，清议并不是表达不同意见的一种权利，它起初是联合中央和地方政府来反对介于这两者之间的封建贵族的一种官僚政治工具。然而，它的确有一种纯粹社会的功能。因为清议在实践中涉及对谋求地方官职者的颂扬和批评，所以它具有谴责作恶者的作用。清议利用影响力非常之大的习俗力量，从而使得严厉的法律惩罚成为不必要，社会可以无需皇帝的干涉进行自我管理，这是一种理想的儒家均衡状态。

57 如果可以使清议对朝廷任命官员起指导作用，那么正直或德（几乎等同于卢梭的“主权”）的程度就必然取决于民众了。顾承认人民的确有他们自己的德，但那是“小德”，需要统治者的大德来加以表达。因为天把适当的社会秩序注入了儒家对人际关系的九种区分之中；从社会本身引导不出自然的或机械的关系（就顾对这种区分的敏感性而言，可以说他本人就是十足的涂尔干^②）。这些关系是由君主这一天的工具有组织地赋予人民的。事实上，天的规划践踏了君主对其臣民的职责，因此统治的契约是由天而不是由被统治者制定的。

或许在中国当选的首领和他的部落成员之间曾经有过一种契约，但是到了商代（约公元前 1600—前 1046），天子就只对其祖先灵魂和上帝负责了。不管顾的研究多么细致，他并没有像欧洲的学者一样，历史地为某种早期的社会契约作辩护。而西方的理论家们却确实是以这种方式重新定义政治主权的。法兰西斯·奥特曼^③在《法兰克高卢》（1573 年）中通过考察早期法兰克人的历史，证明

① Stuart R. Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung* (New York: Praeger, 1963), p. 11.

② 涂尔干 (1858—1917)，法国社会学家。——译注

③ 奥特曼 (1524—1590)，法国法理学家。——译注

早期法兰西王被选为长官，与社会共享权力。^① 胡格诺派教徒西奥多·贝萨^②把奥特曼的理论系统地改变成为一种立宪主义的国家学说。他在《地方官的权力》一书中运用早期欧洲加冕典礼的宣誓和《圣经》上选举犹太国王的范例来证明国王最初是由人民任命的。因为是人民授予了权力，所以人民把民法强加于国王以维护自己的利益是完全合理的。虽然贝萨并没有凭这些根据承认个人的反抗，但他的确为组成社会的各个阶层的联合反抗的权利辩护了。^③

然而，顾炎武却只能求助于统治者的圣明来防止专制。他的圣经（《尚书》）颂扬了模范天子舜注意体察民意，“询于四岳，辟四门，明四目，达四聪”^④。因此，一个天子完成天命的的能力取决于他是否纳谏如流，听从帝国中少数能够对其政绩得失作出判断者的劝谏。德，如儒家所定义的那样，高于法。因此，顾炎武的政治态度既是对秦朝法家学派所作出的一种意识形态上的反应，又是法家中58中央集权政策的社会结果的一种表现。在法家学说短暂然而却强有力的盛行时期，它曾摧毁了封建的多元化，从而完全扼杀了基本法的生长。因为按照欧洲人所谓的封建的含义，基本法就是维护天赋的独立原则，所以它不是人为的，这就阻止了任何个人的权力试图充当法律之源泉的可能。因此，当让·博丹（1530—1596）和其他16世纪大陆理论家看到基本法如何导致中央集权的瓦解时，他们就去构想一种主权理论，以便把社会领域和政治领域明确区分开。^⑤ 由

① Julian H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza, and Mornay* (New York: Pegasus, 1969), pp. 19—20.

② 贝萨（1519—1605），法国神学家。——译注

③ Julian H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza, and Mornay* (New York: Pegasus, 1969), pp. 30—39.

④ 《十三经注疏》，上册，130页。

⑤ 对博丹的这种特别解释，是我通过阅读 Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968) 一书而获得的，见该书 98~107 页。

于中国社会的发展，顾炎武未能在社会集团中找到权力渊源——没有找到基本法，因而也就没有获得用自主的术语来描述主权的灵感。^①相反，在他看来，国家和社会依然是被一个杰出人物松散地联结在一起的；而这个人物的权力又由于顾在政治和社会的联系上所持的谨慎立场而受到遏制。由于文人学士缺乏社会独立团体的特性，所以他们不能进行有效的统治，也不具有独立统治的基本权利。留给他们的只是在下层社会和上层官僚政府之间进行斡旋。由于这一社会政治阶层涉及两个领域，所以它往往不明确表示要维护个人或集体反对国家的权利。这样，人就被置身于一个总的秩序之中。因此，甚至在毛泽东那一代人看来，个人还是受整个政治上认可的社会关系网的制约，而不是单单受社会或政体的制约。因此，当在19世纪和20世纪之交发现社会契约论的时候，卢梭的中国解释者们就简单地把个人的自由等同于国家的主权，希望发现一个新的政治社会以便把他们从旧的政治社会中解放出来。

例如，毛泽东就是通过阅读梁启超在当时的流行杂志《新民丛报》上对社会契约的评论而首先受到卢梭影响的。^②在梁看来，卢梭的社会契约论中最令人振奋的含义是天赋人权，因为这样的契约只有在自由平等的个人之间才能达成。如果那样的话，政治责任（一旦由天赋予个别统治者）就必须由所有的人来分担，因为“一有责任，一无责任，尚何约之可言”^③？社会的每个成员必须是这个有机整体的一部分，这不是因为这样就可保证对社会责任的适当分配，而是因为“邦国独有一身之全体，而各人不过其肢节脏腑”^④。因此，在梁看来，社会契约减少了每个公民的个性。卢梭可能会论

① Frederic Wakeman, Jr., "Localism and Loyalism during the Ch'ing Conquest of Chiang-nan: The Siege of Chiang-yin" (1971年6月在Honolulu召开的有关清代地方控制与社会反抗的会议上的发言论文), pp. 34—37.

② 参见梁启超：《民约论巨子卢梭之学说》，载《新民丛报》，第11期，15～26页。根据李锐《毛泽东同志的初期革命活动》一书，毛泽东曾经反复读过这一期杂志。

③ 同上书，22页。

④ 同上书，25页。

证说，当个体从全体公民渐增的力量中获益时，便有一种交换的好处；而梁启超则依旧害怕，如果每一个人“既已举各人而纳于邦国中，则吞吐之而消融之矣”^①。即使在梁看来这似乎就是卢梭政治制度的最大危险性，他最后仍坚持主张，卢梭只是希望使各个“捐弃其权利者，非全部而一部也”，以此来换取一国的“众力”来“护持己之自由权”^②。

梁的结论是矛盾的，既要为一个强国辩护，又要为个人的权利辩护。根据黑格尔主义的方法，这个悖论在理论上是有出路的，但这种答案不适用于中国人。可以作一个勉强的对比，梁和同时代的许多自由主义者，不管多么怀疑雅各宾派的国家对其公民所有的绝对权力，确实都承认个人牺牲的必要性，这是就如下的假定而言的：人权的集体实现比单独个人所得要大。这是从“权”的中文意义上来说明的，权既是权利又是力量，它完全适用于中国历史上帝国主义入侵之前的时期，那时中国似乎是“一盘散沙”。事实上，梁启超对卢梭的论述是从引用康德的观点入手的，康德认为，社会契约论是一种建国学说。在当时，甚至古典的自由主义也被认为是实现如下企图的最好的政治哲学：解放个人之独立精神，变奴隶为公民，以此使国家强盛。不管是出于一种儒家伦理信念的基本原则，还是因为对于用社会行为的结果来评价制度有一种偏爱，中国现代政治理论总是这样暗示：即使准则不能取代制度，也只有准则才能决定制度。

5. “神话君主”

如果制度被准则所取代，那么社会便是由意识确定的。这就是新黑格尔主义的马克思主义者的著作会在毛泽东的革命中引起如此强烈

^{①②} 梁启超：《民约论巨子卢梭之学说》，载《新民丛报》，第11期，26页。根据李锐《毛泽东同志的初期革命活动》一书，毛泽东曾经反复读过这一期杂志。

的意识形态上的共鸣的原因。^① 譬如，格奥尔格·卢卡奇（1885—1971）批评他自己颇有影响的著作《历史与阶级意识》（1923）有“救世主义的，乌托邦的志向”，即“强烈地反对官僚主义”^②。像他后来所指出的那样，他当时“绝对相信”“必须彻底克服资产阶级思想的纯粹思辨性质。这样一来，在这本书中，革命的实践概念就具有夸张的意味，与其说它符合真正的马克思主义学说，莫若讲它更接近于流行在共产主义左派中的救世主义的乌托邦主义”^③。1923年，在卢卡奇看来，马克思主义似乎是这样一种科学的哲学：它把人类从资本主义经济规律的非人的统治下解放出来，以便创造一个由人类理性支配的共产主义社会。^④ 把意志自由归还给人类理性，这种理想主义的愿望是古典黑格尔式的，所以卢卡奇的最强烈的冲动之一就是要回到青年马克思，以便强调马克思同黑格尔的联系。卢卡奇认为马克思所有的重要范畴都直接起源于黑格尔的逻辑学，他相信“用列宁的话来说，所有好的马克思主义者都应当形成‘一种黑格尔辩证法的唯物主义朋友的团体’”^⑤。事实上，黑格尔主义已被马克思主义所扬弃，因此，《历史与阶级意识》一书致力于把黑格尔的具体的总体性的概念改造成一种马克思主义的基本范畴：那种同一的主体与客体，是作为无产阶级的自我意识而存在于历史之中的。^⑥

61 卢卡奇试图通过强调总体性来说明马克思和恩格斯具有革命化

① 例如，Karl Korsch曾有一篇未发表的论毛泽东主义的文章。像Fred Halliday所评论的，“毛泽东强调作为具体力量的革命观念，这同科尔施强调主观形态斗争具有某种相似之处”。见Fred Halliday对Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. Fred Halliday (London: NLB, 1970) 一书的介绍。

② Georg Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1971), preface to the 1967 edition, p. xiii.

③ Ibid., p. xviii.

④ Alvin W. Gouldner对此作了许多研究，见其文章“History and Class Consciousness,” review of Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, in *New York Times Book Review* (July 18, 1971), pp. 4—5, 14—15.

⑤ Lukacs, *History and Class Consciousness*, preface to the 1922 edition, p. xxiv.

⑥ G. H. R. Parkinson, “Introduction,” in *Georg Lukacs: The Man, His Work and His Ideas*, ed. G. H. R. Parkinson (New York: vintage Books, 1970) pp. 9—10.

的社会理论，因为他们不再孤立地研究客体。更确切地说，社会就是由相互作用的要素组成的一个复合总体；这些要素不断地相互调节，各自独立地运动着。一旦人们对自己阶级地位的意识增长起来，一旦他们认识到“作为一种社会过程的实在”，他们就能够有意识地重新调整那些要素，从而摆脱经济规律的奴役。

因为只有这种概念〔作为一种社会过程的实在〕取消了资本主义生产方式所必然产生的拜物主义的形式，并且使我们看到它们只不过是一些假象，这些假象虽然看上去是必要的，但不少是幻觉。这些直接的概念，这些“规律”同样必然地植根于资本主义的土壤，并且掩盖了客体之间的真正关系。^①

把马克思主义定义为一种认识方法，这意味着给予主观的人的介入以极大的重要性。正如一位卢卡奇思想的分析家所指出的：“简单地讲，制度依赖于人。一种社会制度不是在历史中给定的某种东西，而是此时此地被人们有选择地说明并积极使之理论化的一种社会客体；它被看作是‘主体’和‘客体’相互作用的产物。”^②

社会制度的暂时性当然不是卢卡奇一个人的感觉。无论是在西方还是在中国，现代性和对根本可变性的认识是携手并进的。然而，这一马克思主义学派的具体特征，就是深信不论是否发生经济衰退，人们是通过唤起被资本主义社会关系所束缚的和被习惯势力所奴役的工人阶级的意识来发动一场革命的。对卢卡奇来说，觉醒的动力是列宁主义的政党。对意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西（1891—1937）来说，这种动力则是现代的神话君主，它的形象更为具体些。

① Lukacs, *History and Class Consciousness*, p. 13.

② Gouldner, "History and Class Consciousness."

葛兰西的神话君主显然是对体现集体意志的政党的一种隐喻。

现代君主，神话君主，不可能是一个真正的个人，具体的个体；他只能是被承认了的并且在行动中部分确定下来的集体意志已经开始表现自己的那个社会中的有机体，复杂的要素。这个已经由于历史发展产生的有机体，就是政党。这是第一个细胞，其中集中了力图成为普遍的和无所不包的集体意志的一些萌芽。^①

62 但是，像马基雅维利的“君主”一样，这种有机组织是雅各宾派的政治创造的一种典型，描述集体意志形成过程的方式，“并不是以对于行动方式的原则和标准加以研究和予以仔细分类的形式来描述的，而是通过具体个人的一定品质、特征、职责和需求来描述的”^②。它是索勒尔的“神话”的一个历史实例：不要冷静的、合理的意识形态，而是不同个人的集体意志的具体的集结。格奥尔格·索勒尔^③（1847—1942）的神话概念过多地依据工团主义工会的直觉的甚至轻率的活动。这种对自发性和直接性的全面强调，使葛兰西有所警觉，因为它可能导致法西斯主义。此外，制造这种有害的神话是很容易的，但一旦社会的现存道德与法律关系被破坏掉了，那么神话存在的理由也就不复存在了，从而在真正的革命到来之前就把集体意志分裂瓦解成了个人意志。在极端的情况下，一个具体的“君主”（一个现实的人）能够克服索勒尔神话的否定特征，表现为一种建设性的思想意识。

在现代世界中，只有具备必须采取迅速的、闪电式的步骤特征的直接而必不可免的历史政治行动，才能神话般

① [意] 安东尼奥·葛兰西：《狱中札记》，102页，北京，人民出版社，1983。

② 同上书，99页。

③ 索勒尔，法国工团主义运动的领导人。——译注

地体现在具体的个体之中；只有由于巨大的和直接的危险，迅速行动才成为必需的，而这种危险恰好就导致热情和狂信的闪电式的白热化，从而消灭那种能够破坏统帅“神明”性的批评感和辛辣的讽刺。^①

但是，由于成功的革命比统帅的“迫在眉睫的”行动需要更大的持久性，因此，真正的神话君主必须是一个有组织的政党。为什么不简单地称之为政党，而要采用“神话君主”这种隐喻的方式呢？这是因为，

现代的《君主论》应当包括专门探讨雅各宾主义一章（指这一概念在历史中所取得的完全的意义而言，而根据它自己的思想内容来说也是应该具有这种意义的），雅各宾主义是一个实例，可以说明集体意志是怎样具体形成和行动的，这种集体意志最低限度在某些方面是 *ex novo* 独创性地创造出来的。而且必须使集体意志以及一般的政治意志在现代意义中规定为——对历史的必然性的积极的认识，规定为——实在的、效果良好的历史剧中的主角。^②

这样，葛兰西的现代君主实际上超越了这种隐喻。作为一种历史人物（而不是言论），它被设计得超越人性，使得联合政治的和不成熟的集体意志相一致，使得国家与社会相一致。而且，还不仅集中表现在这两方面，作为这二者的具体化，它还创造性地使它们组成了历史，或成为历史中的行动者。就像马基雅维利的特有的君主（葛兰西称之为雅各宾）那样，它甚至引导农民走进政治生活。约翰·卡米特指出：

① [意] 安东尼奥·葛兰西：《狱中札记》，102页。

② 同上书，103页。

马基雅维利用一种彻底的“雅各宾”方式分析阶级和社会制度：从实际的社会结构着手，他确立了一个目标；这个目标通过在组织上坚定各种势力的政治方向是可以达到的。事实上，葛兰西断定只有这种雅各宾的态度才是现实主义的，因为只有它能够与历史的实在打交道。^①

葛兰西把对社会力量的现实主义的评价等同于原始雅各宾主义，这使我们回想到毛泽东为迫使教条的马克思主义者承认农民的革命重要性而进行的长期斗争。但是，正是“坚定的方向”的问题最令人感兴趣，特别是由于葛兰西的观点与毛泽东的变异的雅各宾主义可能都来源于救世主义：葛兰西源于基督教^②，毛泽东则是出于一种士大夫的为民革新的责任感。当然，这种比较也许按照消极反应比按照积极影响更可以理解。人们可以期望“五四”那一代人的某个成员对于道德或精神权威如同对于天主教意大利的社会主义革命那样非常关心。就像葛兰西按照宗教原则来看待常识那样^③，毛泽东也把民间迷信在中国农村的暴虐形容为“神权”^④。像葛兰西一样，年轻的毛泽东还愤怒地抨击了社会上那些无政府主义的无形的权力，抨击了传统家庭的专制。^⑤

也许正因为毛泽东开始只是出于一种义愤，只有到后来才开始需要一种革命的意识形态，所以他认为马克思主义主要是一种手段而不是一种天启。他说：“我们说马克思主义是对的，决不是因为马克思这个人是什么‘先哲’，而是因为他的理论，在我们的实践中，在我们的斗争中，证明了是对的。我们的斗争需要马克思主义。我们欢迎这个理论，丝毫不存什么‘先哲’一类的形式的甚至

① John M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism* (Stanford: Stanford University Press, 1967), pp. 210—211.

② Ibid., p. 195.

③ Gramsci, *Prince*, pp. 90—92.

④ 参见《毛泽东选集》，第1卷，31~34页。

⑤ Roxane Witke, “Mao Tse-tung, Women, and Suicide in the May 4th Era,” *China Quarterly*, 31: 128—147.

神秘的念头在里面。”^①但是，另外有两个原因远比冲动更为重要。其一，毛泽东感到源于西方的马克思主义必须适应中国历史环境的特殊需要，使之成为“一种我们自己的和有特性的理论”^②。其二，党的知识分子决不能成为那种空谈的教条主义者，他们不了解“精通的目的全在于应用”^③。在1942年党的整风运动期间，毛泽东的另外一篇讲话也许对这一点作了更通俗的阐述：

我们的同志必须明白，我们学习马克思列宁主义不是为着好看，也不是因为它有什么神秘，像道家道士们的教条一样把茅山吹捧成为能够教会人们去征服恶魔与邪念的法宝。马克思列宁主义既不是点缀，也没有任何神秘。它仅仅是非常有用。……那些将马克思列宁主义当宗教教条看待的人，就是这种蒙昧无知的人。对于这种人，应该老实地对他说，“你的教条一点什么用处也没有”。或者用一句粗话，“你的教条还不如一泡屎”。我们知道，狗屎能够肥田，人屎可以喂狗，教条主义呢？它们既不能肥田，也不能喂狗，要它们有什么用？^④

64

这些话，意在提醒党的干部们不要把马克思主义神秘化。毛泽东似乎是一个革命的实用主义者。对他而言，意识形态不过是一种武器。然而，毛泽东又同时强调马克思列宁主义的无可替代的地位，他说：“真正的理论……就是从客观实际抽出来又在客观实际中得到了证明的理论”^⑤。按照毛的观点，没有任何其他政治哲学具备这样一种性质。因为他坚信马克思主义能够真实地描绘他周围的

① 《毛泽东著作选读》，上册，第50～51页。

② Boyd Compton, *Mao's China: Party Reform Documents, 1942—1944* (Seattle, University of Washington Press, 1952), pp. 12—13.

③ Ibid., p. 14.

④ 参阅《毛泽东著作选读》，下册，497页。（与原文有出入。——译注）

⑤ 同上书，494页。

世界，所以他的革命必然会获得支持。但是，在无产阶级的理想与农民阶级的现实之间，在马克思主义发展蓝图与中国特殊的现状之间存在着的不协调又如何解释呢？当然，毛泽东承认这些差异，正像他所反复强调的，教条必须通过实践来检验，马克思主义必须适应中国自身的需要。但同时，他又不必去相信这种“正确的理论”能从中国历史中得出（而不是强加在它上面的）。那么中国仅仅是人类历史上一般典范中的一个特例吗？

主观感觉与客观实际，抽象与具体之间的紧张关系不仅仅是中国式的；它本身就反映出马克思主义的基本特性。恩格斯曾再三强调，辩证唯物主义并不把抽象概念强加于历史，相反，它通过观察事物之间的联系来获得对普遍性规律的认识。

现代唯物主义把历史看做人类的发展过程，而它的任务就在于发现这个过程的运动规律。^①

当马克思把这一过程称为否定的否定时，他并没有想到以此来证明这一过程是历史的必然的。相反地，在他历史地证明这一过程部分确已实现，部分还一定会实现以后，他才指出，这还是一个按一定的辩证规律完成的过程。这就是一切。^②

同时，恩格斯在这些话中也表达了他对那些马克思有关辩证规律的主观认识的修正，并且很自信地把它们投射到历史中去，从而建立起一种必然性的幻觉，使得主观活动成为可能。因为，辩证唯物主义的初衷是通过控制甚至破坏由宗教外加给人的自然力量和社会力量，来控制自己的命运：“一切宗教都只不过是支配着人们日常

① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，28页，北京，人民出版社，1971。

② 同上书，147页。

生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映”^①。

社会力量完全象自然力一样，在我们还没有认识和考虑到它们的时候，起着盲目的、强制的和破坏的作用。但是，一旦我们认识了它们，理解了它们的活动、方向和影响，那末，要使它们愈来愈服从我们的意志并利用它们来达到我们的目的，这就完全取决于我们了。^②

于是，重要的是指出，马克思主义的核心是相信知识就是力量。人一旦达到正确的认识，一旦揭露宗教，他就能开始进行活动，最终把社会力量置于社会的控制之下。^③ 实践就是去实现预言。

但不论马克思主义的革命者多么激进，实践永远必须有正确的理论来指导，以免产生愚蠢的鲁莽行为。但在欧洲以外的其他地区，要做到这一点是很艰难的；在那些地方，人们往往认为，革命等同于某位杰出的、非无产阶级血统的游击领袖。比如，尽管切·格瓦拉同意列宁“没有革命的理论，就不可能有革命的运动”这样一个前提，但是他必须坚持“作为社会真理之体现的革命理论，是超越任何革命之宣言的”^④。换言之，像菲德尔·卡斯特罗那样的不关心理论的革命者，如果他们能够正确地说明那些理论所描绘的历史事实，他们也会取得成功。“我们发动斗争的实践革命者只不过是在实现马克思这位科学家所预见的规律。……这就是说……马克思主义的规律就存在于古巴革命的事件中，虽然古巴革命与它的领导人所宣布的或者是从理论观念中获知的规律都不相关。”^⑤

① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第20卷，341页。

② 同上书，304页。

③ 参见上书，342页。

④ Che Guevara, "Ideology of the Cuban Revolution" (October 8, 1960), in CGS, p. 18.

⑤ Ibid., pp. 20—21.

当然，这可能有点儿近乎于冒险主义或为革命而革命了。格瓦拉给父母的那封堂吉诃德式的告别信好像是一封统帅的遗书：

我再一次感到了我胯下那匹老弱瘦马的肋骨。我再一次地用我手中的盾牌去开拓道路。……我的马克思主义已经生根并且变得更为纯净。我坚信，武装斗争对于那些为自身解放而战斗的人民来说是惟一的途径，我的信念始终不渝。许多人把我称为冒险家，我就是个冒险家——是那种特别的，可以牺牲生命求得真理的冒险家中的一员。……这个20世纪幸运的小战士有时会产生某种思想。^①

然而，另一个极端是不惜使行动受到挫折而追求理论上的完善，这只会把革命者培养成书呆子；这种极端否定了葛兰西对真正马克思主义学说所下的定义。葛兰西认为：“人与实在，劳动工具与目的不能分割，它们要在历史行动中达到统一。”^②

历史活动，用来检验理论的实践活动，是马克思主义哲学体系中不可或缺的一个组成部分。在许多马克思信徒的思想里，历史中的行动者都成为一种具有决定意义的因素；其意志使决定论思想解体。例如，在卢卡奇看来，正是列宁放弃了机械的宿命论，不再认为“无产阶级的阶级意识是其阶级地位的机械产物，革命本身只是以宿命方式爆发的力量的机械产物”^③。事实上，废除了人的决定因素，那么对马克思预言的信仰就不是一种行动的方法论，而是对革命的一种科学保证。^④ 的确，在《历史与阶级意识》中，有大量论述否认科学规律的不变性，否认马克思主义的永恒真理，并提出了

① Che Guevara, "Farewell letter to His Parents" in CGS, pp. 142--143.

② 安东尼奥·葛兰西的话引自 Alastair Davidson, *Antonio Gramsci: The Man and His Ideas* (Sydney: Australian New Left Review Publication, 1968), p. ii.

③ Georg Lukacs, *Lenin: A Study on the Unity of His Thought*, trans. Nicholas Jacobs (London: NLB, 1970), p. 31.

④ Parkinson, "Introduction." in *Georg Lukacs*, p. 12.

恢复纯粹自由的可能性。像汉纳·阿伦德特一样，卢卡奇深刻意识到人在社会关系网络中所受的限制。但他相信，实践（这种提法的确很神秘）能够把个人从这些限制中解放出来。

人们发现自己面对着纯自然关系或者被神秘化为自然关系的社会关系。它们似乎是固定不变的、完备的实体；虽然能加以操纵，甚至能加以把握，但决不会被摒弃。然而，这种情况也在个人意识中创造了实践的可能性。实践成为适合于孤立个人的行为方式，它变成为他的伦理道德。^①

因此列宁曾论证，无需否定历史，或者无需否定历史唯物主义，就能够摆脱必然性。因为历史唯物主义实际上就是“无产阶级革命的理论”，所以对列宁的理论结构可以用他“发掘那些在资产阶级社会的表象下面具有无产阶级革命倾向的东西”^②的能力来衡量。总之，辩证法“不是一种可以机械地应用到全部生活现象中的完备的理论”；它期待以一种“更完整和理论上更发展的形式”^③得到应用。

67

马克思主义在列宁手中得以发展，这种发展仅仅在于进一步了解了个人行为同总体命运——即整个工人阶级的革命命运之间密切的、显而易见的，同时又是重要的关系。列宁只是把马克思主义向具体化推进了一步。正因为如此，从世界历史意义上讲，他成为了在无产阶级解放斗争中应运而生的，同马克思并驾齐驱的唯一的理论家。^④

① Lukacs, *History and Class Consciousness*, p. 19.

② Lukacs, *Lenin*, p. 9.

③ Ibid., p. 11 (italics mine).

④ Ibid., p. 13.

因此，如果个人能够洞察人类的共同命运，并且把自己同社会历史整体牢固地结合在一起，那么他就既能够实践马克思主义，也能够使之升华到一个更高的理论高度。因此，卢卡奇心目中的列宁是双料的黑格尔主义者。一方面，他通过洞察历史“命运”（理念的主观认识），把必然性同意志嫁接在一起；另一方面，他又通过实践，个别地传达具体的普遍。“对马克思主义具体问题的具体分析并非反对‘纯粹’的理论；正相反，它其实是所有名副其实的理论的最高峰，结果就产生了实践。”^①但这并没有使列宁成为一个抽象的哲学动因。相反，卢卡奇非常赞赏列宁的个人行动胆略。另有一些马克思主义者，他们如此关心学说的纯洁性，以至于他们的“革命更多的是停留在口头上，而根本不懂得究竟何谓革命”^②。可是，列宁却认为，“凡是期待一种‘纯粹的’社会革命的人，都绝不会活着亲眼看到那种革命”^③。实际上，在卢卡奇看来，他似乎是斯多噶—伊壁鸠鲁先哲们的一种集中体现。作为一位“垂范人间”的模范，列宁阐述了在一段时期内存在“一种根深蒂固的价值”；在此期间，操作正在取代实践，官僚正在取代革命。^④

20世纪20年代中叶的一代人，既看到了社会主义革命在德国与匈牙利的失败；也看到了它在苏联已经流于常规化。卢卡奇早期对新康德主义的研究，使他更敏感地察觉到这种马克思主义理论同实践的脱节；新康德主义强调“是”与“应该是”之间、“实在”与“价值”之间存在着区别。因此，他力图这样地来解决马克思主义的必然和自由的矛盾：人面对社会决定因素能够作出选择的证据可以在如下的个人认识中找到——他应该改变自己的生活方式。对愿望与现实之间差异的同样一种认识，也显示出法兰克福学派的社会批判主义的特征；这个学派力图创造出超越直接经验局限性而又不必过深地陷入黑格尔唯心论的一种辩证的社会科学。马克思·霍

① Lukacs, *Lenin*, p. 43.

②③ Ibid., p. 48.

④ Ibid., p. 101.

克海默尔把尼采或狄尔泰的生命哲学同马克思主义的理性主义相结合，试图协调个人利益与社会利益。^① 他的批判理论的一大分支，在艾里希·弗洛姆的唯心论以及赫伯特·马尔库塞关于工业化同异化相联系观念中，把精神分析和历史融为一体。20世纪60年代美国新左派运动的参与者们受到了马克思主义中这样一个特殊流派的影响。虽然对这样一个折衷主义的运动下个总的结论是困难的，但这个运动的一个主要动因当然是对如下状况的一种深沉忧虑，即在技术化的现代化社会中人的个性的丧失，从而必然趋向于指望在毛泽东的中国来证明个人与群众之间的可协调性。虽然寻求人道的马克思主义制度的人们有时被毛泽东的个人崇拜所困扰，但是，使各种疑虑一扫而光的是相信能够创立一个超越异化的社会主义社会。像青年卢卡奇一样，新左派运动的参加者们不顾斯大林主义幻想的大破灭，却花费巨大人力去建构一个社会主义的乌托邦；这种冲动具有深刻的人道主义的味道，它是一种避免马克思主义演化成社会学的许诺；这种社会学承认专家治国、社会主义社会的分层以及革命官僚主义化的不可抗拒性。如果自由王国得以实现，那么这些“规律”必将崩溃，从而又需要卢梭的“立法者”，葛兰西的“神话君主”，卢卡奇的“列宁”以及毛泽东本人。总之，规律将遭到理念的反对：与之相关的幻想即个体的必要性。

在这里，毛泽东同黑格尔主义的马克思主义似乎是殊途同归，但更重要的是应该记住，它们说到底毕竟是有区别的。比如，卢卡奇就强调社会化、“非自然化”的重要性，强调生产的意义在于解放人类。^② 但像我们所知的那样，毛泽东却把马克思主义的自然观同社会观联系到一起，人群本身就是一种自然力。而且，毛泽东更多的是受 H. T. 格林而不是布鲁诺·鲍威尔或阿诺德·卢格的影响，他看到了个人的实现是在社会中，而不仅仅是把自己同社会结

^① Martin Evan Jay, "The Frankfurt School: An Intellectual History of the Institut für Sozialforschung, 1923—1950" (Ph. D. diss., Harvard University, 1971).

^② Gouldner, "History and Class Consciousness."

合到一起。由于这两方面原因，他更看重的是群众，而不是一个或若干个精英。另一方面，卢卡奇却坚信只有知识分子才能“唤醒真正的独立的人性，而既有的经济发展水平为此提供了可能性”^①。

毛泽东与西方神话君主的另一个区别在于对实践问题的看法不同。总有一些马克思主义的勇士陷入实践的某个极端：经验实用主义和救世主义的战斗性。^②一位法国马克思主义者曾这样描绘经验主义的危险性，他说：

让我们全面系统地来看一下：在这种情况下 [即社会与个人意识的分化]，一个人想说什么就说什么，想做什么就做什么。这样“行得通”或那样“根本行不通”。任何“行得通”的（纵然它近乎是一种祸患）就是好的。不再有原则，发展路线，也不再有不断的斗争。同时，由于在资本主义社会中，资本主义的思想最“行得通”，因此，经验主义者就会认为“他的”思想获得了成功，实际上这只不过是资产阶级的思想获得了成功而已。^③

另一方面，救世主义以意志凌驾于认识之上。一位黑格尔派的马克思主义批评家曾经把这视为反理智主义；这种反理智主义把理论视为“对革命战斗精神的败坏”，“形式化地要求‘理论同实践的统一’”^④。

客观认识同主观行动之间的矛盾，在哲学上作为马克思主义的“错觉”问题也同样存在。乔治·利希特海姆非常英明地对之进行了总结：

① *Gespräche mit Georg Lukacs*, p. 45, cited in Istvan Meszaros, "Lukacs' Concept of Dialectic," in Parkinson, *Georg Lukacs*, p. 54.

② Leszek Kolakowski 对此作了进一步的研究。见 "Intellectuals against Intellect" (Paper delivered at the Conference on Intellectuals, Jerusalem, March 1971).

③ Michel Simon, et al., *Lénine: la philosophie et la culture* (Paris: Editions Sociales, 1957), p. 27.

④ Gouldner, "History and Class Consciousness."

只有历史的真理，因而判断人们是什么和人们可能是什么这二者之间差异的标准也只有一个：提供这个标准的是哲学，具体地说就是哲学把人视为一种理性的生物的观点。因此，哲学，作为一种实在的规范，需要对这种实在的一种内在的批判。不过马克思也认为，每个时代的哲学都是一定社会条件的“在意识形态上的反映”。那么，作为过于强调事物的存在状态的那种正统判别力的根源，它是如何起作用的呢？……〔在成为一个唯物主义者之后〕他从他的法国前辈们手中把那种批判推翻的传统形而上学接了过来，同时继续把一种理性的内容归于历史。这种理性是潜藏的理性，必须按照“物质”过程本身的逻辑把它识别出来。……马克思的辩证法的历史特性，以及随之而来的现代意义上的意识形态问题，是这样一种发现的结果，即并不存在费尔巴哈所谓的那种用来判断历史的异化的单独的、普遍的人类立场；只有对应于特殊社会形态的人类立场。……在马克思看来，关于特殊立场的社会学陈述与把历史作为一个整体的哲学概括之间是不存在差别的。这种两难推理如何解释？……理性的秩序是思维决定其存在的秩序。当人类能够自我驾驭时，他就获得了自由。……因此，马克思承认，尽管意识受到存在的制约，它还是能够超越存在，并进而超越那种促进历史进展的异化的工具。尽管每个历史阶段都产生其自身的假象，但对所有的历史阶段来说，关于人的真理是完全相同的。^①

70

但辩证的分析仍存在一个矛盾，有些人似乎认为它是一个存在的悖论。因此，法国存在主义的马克思主义者卢西恩·戈德曼把马

^① George Lichtheim, "The Concept of Ideology," in George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York: Vintage, 1967), pp. 18—21.

克思主义与基督教看作是一种并驾齐驱的信念；这种信念“对人的特性同世界的特性之间的自相矛盾及双重性作了解释”^①。

其后，黑格尔，尤其马克思与卢卡奇能够用关于历史前途与人类共同体的保证来代替既矛盾又调和的天主教上帝的担保。但是，他们这样做却并没有放弃悲剧性思想的主要要求，即用来解释人类现实的矛盾特性的一种学说，以及最终创造价值的一种希望；这些价值赋予这种矛盾以意义，并把模糊性转化为有意义的整体的一个要素。按我的观点，这是我们经历的存在的最好的象征之一。这不仅是从古希腊至今我称之为“阶级思想”的那种东西的持续，而且也是现代阶级思想的一种更为特殊的持续；在其框架中，帕斯卡与康德的悲剧性观点构成了运动的一个必不可少的阶段。这个运动超越了不可知论的或教条主义的理性主义，更趋向于新生的、不断完善的辩证哲学。^②

为了避免把先验的价值引入历史，马克思主义者必须从一种存在主义的信仰行为出发，即假定那些马克思常用来限定历史的价值首先存在于历史之中。“价值建筑在一种客观实在的基础之上；这种客观实在即使不能被绝对地认识，至少也能被相对地认识（正如上帝之于圣·奥古斯丁，历史之于马克思）。……如果我们要达到一种人类的科学认识，我们必须下一个赌注或作一个

^① Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, trans. Philip Thody (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), p. 308.

^② 同上书，pp. 308—309。《历史与阶级意识》一书享有盛名，并对法国存在主义产生了影响，随后卢卡奇出于一种敏锐，指出，由于黑格尔把异化看作是客观化的完全的形式，因此黑格尔的马克思主义似乎的确同资产阶级的存在主义有着密切的关系。像海德格尔一样的思想家“把社会批评升华成为一种纯粹的哲学问题，也就是……把一种本质上的社会异化，转化为一种永恒的人性的条件”。见 Lukacs, *History and Class Consciousness*, p. xxiv.

假定，即历史具有一定的意义。因此，我们必须从一种信仰行为出发。”^① 戈德曼论证说，在欧洲理性的传统中，马克思重新恢复了奥古斯丁主义和詹森主义关于“上帝”的主张。他关于历史存在客观规律的理性主义观点既不来自于“我思故我在”，也不来自于“知识的信条”。而且，一旦理解了这一切，马克思就能够在不牺牲目的论的前提下抛弃先验论，并且在仍然承认假象的同时，相信客观真理。

当代的马克思主义者们，比如像路易·阿尔都塞，曾经用实践的概念来阐述这样一种存在主义的观点：人是用自己的“计划”来进行自我定义的。阿尔都塞论证说，“正确的”理论是一种实践的形式，是一种“理论的实践”，因为它重建了并改变了原来的实在表象，他认为不能仅仅把辩证法应用于外部的现象；辩证法必须“改变从外部获得的真理”^②。而且，“比如，把辩证规律应用到这样或那样的物理成果中去，如果这种应用不能对物理学中理论实践的发展作一点儿结构上的改造，那么它就不成其为一种理论的实践”^③。因为纯粹的理论是唯心主义的，真正的理论必须既是具体的，同时（就像马克思在《资本论》中的辩证观点一样）又有能力改造那些它所研究的特别的客体。^④ 认识就这样把自己变成了一种生产活动。所以，它是行为（“干”），同时也是生产（“制造”），它构成了理论实践的总和。对行为（“干”）的推进取决于外部客体的反作用，这需要对主体与客体两者作出新的解释：一个意识觉醒的革命人物的实践。

……当时他的对象（他所创造的社会的存在世界）对他构成的阻力大到足以迫使他去克服这种障碍，去怀疑和

① Cited in George Lichtheim, "From Pascal to Marx," in Lichtheim, *Concept*, p. 278.

②③ Louis Althusser, "Sur la dialectique matérialiste (de l'inégalité des origens)," *La Pensée*, 110: 10.

④ Louis Althusser, "From *Capital* to Marx's Philosophy," in Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital* (Paris: François Maspero, 1968), pp. 24—28.

反思他自己的方法以便产生适当的解决办法，产生他的手段，尤其是为了在“理论”中生产；“理论”是它自身的基础（现存社会形态的理论），是对应于它的发展新阶段的内容的新认识。^①

显然，这种革命者恰恰仍然是实践的关键，因此，阿尔都塞赞赏毛泽东没有混淆“经典历史学家分析过去的（错误的）理论实践，和革命领袖反思现在、反思成就之必然性的实践”^②。对那种“必然性”的一种认识就是这样一个问题：像毛泽东那样的人是如何成为伟大的革命家的？因为毛泽东大胆地否定那些既定的知识的实在性；并不惜“冒风险”把他的命题交给真正的理论实践去检验，来寻求“正确的”认识。^③但是，毛泽东自己是否实际上意识到了这样一种冒险活动呢？不管他的成就在某些欧洲马克思主义者看来是多么的重要，他本来也许不该进行这种存在主义的赌博？

把欧洲马克思主义称为一种基督教的异端，也许是不准确的，甚至表现出某种反对态度，但它的确含有一种新的神学内容，对那些具有天主教背景的马克思主义学派来说尤其是如此。譬如，对于切·格瓦拉来说，革命就像是一剂道德的解药，可以解决异化以及资本主义社会中个人同社会的脱节等问题。因此，他在《古巴人与社会主义的评论》一书中^④，极富诗意地描绘了菲德尔·卡斯特罗同群众的水乳交融关系，赞美人民群众的共鸣“像两个声部的一曲和弦”。那些没有实际革命经验的人不会懂得“这种个人与大众之间紧密的、辩证的统一；在这个统一体中，作为个人集合体的大众同他们的领袖有着紧密的联系”^⑤。格瓦拉对这种集体交流的浪漫主义崇拜不只是一种国家宗教的雅各宾形式。按照他的观点，领袖同

① Althusser, “Sur la dialectique,” p. 14.

② Ibid., p. 16.

③ Ibid., p. 18.

④ CGS, pp. 121—138.

⑤ Althusser, “Sur la dialectique”, p. 124.

其追随者们之间的这种“共鸣”，实际上将使古巴人能够在缺乏资本主义经济形态的情况下去建设共产主义。因此，像毛泽东一样，格瓦拉反对列宁主义的这样一种主张，即把人变成国家的雇员，获得使用操作工具的习惯，从而废除民主，实现自由。为了发动群众，古巴人要制造一种新的“道德工具”来取代“那些把我们引向资本主义的手段”，从而实现社会主义。^①当然，在那些“极为冒险的运动”中，“对道义上的促进因素作出有力的反响”（参看葛兰西）是很容易的。但从长远来看，一个社会主义国家必须在一种更持久和更常规化的前提下发展这种新形式的意识。这只有在如下的情况下才是可能的：把社会变成“一个大学校”，以此来强调一种新的“价值优势”^②。

这种学校类比马上会使人联想到毛泽东的社会观；格瓦拉对“步调一致向前进”^③的要求也暗含着这一观点。但这两个马克思主义者的观点实际上并不相同。格瓦拉的“步调一致向前进”，必须由一位在意识形态上远远超前于他的追随者们的领袖来领导。而且这个领袖要通过建立“一系列机构、一系列革命制度”，总之，通过一种能够战胜人类异化的“制度化的革命”^④来创造一种新的社会意识。“步调一致向前进”不仅强调个人的集体主义化，还使得“这个巨大的群体”组织化。而且，“……其纲领的明确性对应于它对组织化的必要性的意识。它不再是一种分散的力量，会破裂得支离破碎，像手榴弹弹片一样散落到各处”^⑤。因此，格瓦拉的“制度化的革命”与毛泽东的“不断革命”理论不同，它只是这样一种探索，即把人“从其自身的异化”中解放出来，正确地把“政府与整个社会”等同起来，而不必把立法议院那样的资产阶级民主的老生

73

① Althusser, "Sur la dialectique," p. 126.

② Ibid., p. 127.

③ Ibid., p. 128.

④ Ibid., p. 129.

⑤ Ibid., p. 137.

常谈移植到“正在形成中的社会”^①。像许多第三世界的革命一样，古巴的革命并没有严格地受马克思主义教条的束缚。实际上，格瓦拉认为，向共产主义过渡的这一阶段是史无前例的，因为在他看来，异化之根源是神学的而非社会的。“我们所要创造的是 21 世纪的人。……摆脱了原罪束缚的一代新人将会出现。……我们的任务是阻止现在这一代人由于内部的争斗分裂成为堕落的新一代。”^② 格瓦拉关于把人类从自己过去的“原罪”中解放出来的愿望提出了这样一种乌托邦的前景：一个反历史的时代；那时人们不再相互斗争，而是在集体的协调中联合起来。毛泽东不同意这种设想。取代这种乌托邦的是，21 世纪的“新人”是“一穷二白”的当代大众，他们在历史中前进，认为斗争是理所当然的。实际上，冲突并不是一种违背理想的象征，不是从天上掉下来的，而恰恰是自然界的變化方式的映象。如果人能够学会接受这些方式的话，他也许就能够引导变革，而这正是中国哲学传统的一个核心概念；这种哲学传统使毛泽东的思想得以充实。

6. 象喻的寻求者

74 除一些荒诞哲学家外，传统的中国思想家都把有规律性的理归因于各种发生的事件，他们的困难在于识辨出那些事件中所隐藏着的规律性。因为相互决定的关系，并不像发展规律那样处于不断的相互变化之中，所以辨识出的那些往复循环似乎就是对变化的最合乎逻辑的解释了。很幸运，过去已有经典著作提出了解释这个理的基本线索，如宋代大哲学家朱熹（1130—1200）所写的：

《易》与《春秋》天人之道也。《易》以形而上者说出在那形而下者上，《春秋》以形而下者说到那形而上

① Althusser, “Sur la dialectique,” p. 129.

② Ibid., pp. 123—124.

者去。^①

因此，影响历史的个人力量来自于他对历史进程的认识能力。这种对限制绝对自由的承认，即对历史和个人所生活的时代的意识，能够使君子知道何时行动和如何行动。

带有必然性的自由构成了《易经》的基本要旨。也许其中的《文言》篇对此做了最好的表述；《文言》应该是孔子对《易经》第一卦“乾”所作的个人注解。此卦本身由六个爻（所谓“九”）组成。按上下顺序一爻一爻地被解释。这样，对原文（读作“潜龙勿用”）的第一爻或者“初九”，《文言》分析如下：

75

龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世无闷。不见是而无闷，乐则行之，忧则违之。确乎其不可拔，潜龙也。^②

宋代大学者程颐（1033—1107）又对这一段文字作了如下的注释：

初九阳之微，龙德之潜隐，乃圣贤之在侧陋也。守其道，不随世而变；晦其行，不求知于时；自信自乐，见可而动，知难而避，其守坚不可夺，潜龙之德也。^③

《易》以这种方式描述了一种自然与人之发展的有规律性的循环。君子的艰巨任务是要把日常事件的世界与其顺序精确地连接起来。筮术通常有助于对这个发展阶段的阐释，如《易》不仅仅是一本占卜的经文。它描述了不断转换阴阳关系的一种规则渐进性；这

① 《朱子语类》卷六七，转引自中国哲学史学会、浙江省社会科学研究所以编：《论宋明理学》，293页，杭州，浙江人民出版社，1983。

② 《十三经注疏》，上册，15页。

③ 《二程集》，3册，700页，北京，中华书局，1981。

种渐进性只有在个人的极端危险时刻才会被忽视。在这危险时刻——如果君子有了正确的判断——一个人必须独善其身，以等待以后个人可以影响（甚或引起）事件的时期。

76 例如，同一卦的第四爻把龙的徘徊上升描述为“跃在渊，无咎”。如果我们认为龙的飞舞象征着一个新朝代的建立，而且在新朝代建立时期一个学者官员决定支持哪一个想称王者，意味着一个有巨大风险的选择，那么《文言》的注解就越发有意义：“上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。”^① 此时，程颐甚至通过极力主张顺时而更加强调这种灵活性：“君子之顺时，犹影之随形，可离非道也。”^②

因为经常涉及生死的抉择，一个人读《易》就既可领悟道又可从过去寻求良好的忠告，以指导自己的反应。因为圣人时代距离后来程颐这样的新儒家很遥远，《易》的文词便有助于描画出一个近于半圣人的时代，且能使后人辨察人类变化的宇宙根源。程颐在为《易》这部经典所作的序言中便阐释了这种作用：

易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。圣人之忧患后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存。然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此《传》所以作也。

77 《易》有圣人之道四焉：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。……得于辞，不达其意者有矣；未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所

① 《十三经注疏》，上册，16页。

② 《二程集》，3册，701页。

不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。^①

伏羲在历史的黎明时期发现了卦辞；由于《易》只是代表一个在这位圣人之前的时期，所以很值得深思。时间已经飞速流逝，在已经过去的时间里，这位圣人是那么令人失望地不可企及。但是，使程颐感到可以自慰的是，他确信他面前这本书的确是圣人的真作。当这种直接性把“好学者”和儒家合法性的源泉直接紧密地联系在一起（并有助于我们理解宋代学者为何坚持主张，学者官员的个人能力既可以判断历史又可以评判政府）的时候，它也表明儒家努力通过圣人的思想去领悟宇宙历史的盛衰兴亡。由于历史一定要被主观地理解为有特定的意义，而不是被理解为抽象的规则和客观化的原理，因此一个人要努力使自己再生出圣人所具有的细微感知能力。

然而，另外还有一层意思，就是对变易的认识保证了对变易的控制。这是朱熹在对《易经》系辞的阐释中提出的。系辞的第一部分是对这本经典的书名所作的模糊的解释，认为易既是“变”的意思，又有“容易”或“容易的”之意。

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。^②

朱熹对这一难解段落的基本解释是，乾是作为阳或雄的创造力的精华而存在的，它运动并由此知其所知。 78

西方的读者会立即被弄糊涂的，除非他认识到以能量的特殊符

① 《二程集》，3册，689页。

② 《十三经注疏》，上册，76页。

号（乾卦代表宇宙的自然力——阳）所创始的东西和它所描述的东西混合在一起，是这种力量的具体化。圣人伏羲创造乾卦是以启示为目的的。但他对乾背后之理的认识是给予宇宙以秩序，因此在某种意义上他塑造出一无所有的形式，以及从混乱中创造出规律性。因此，知识被看作是一种初期形成的宗教艺术，尤其是当它与神一起参与一个被描写为自我认识（不是创世主所说的理念）的自我创造行动时。乾知其所知，处于万物之始；并且因为其自我认识是自然的，所以创造现象存在的进程也同样是自然和容易的。坤——感受的阴性原理——为生成无数造物所必须做的一切就是对乾的顺从，“凡其所能皆从乎阳而不自作”^①。

宇宙的易知应是人的认识的一个范例，“易则易知”。在这里，《易》比其他任何经典更加精确地回答了朱熹的认识论问题。《大学》宣称人通过修其身和正其心能够接近圣德。这样的“修”、“正”能使人恢复他原来受之于天的本性，并能直觉地认识到作为一切创造基础的善之原则。但是如何去认识创造本身呢？只有《易》能够阐明这一点。在这里，朱熹把自己的易知看作是乾的易知——为了用一个来证明另一个。这决不是直线性的逻辑推理，但它至少不需要道家形而上学的理性克制（如《道德经》的“名不可名”）。更确切地说，对朱熹来说，《易》似乎只需要大脑的松弛，“若一人之行为方式合于乾之易，则其心悟解，其人悟解，其人易知”。

这并不是朱熹的独家解释。正如大注释家孔颖达（574—648）在《周易正义》一书中所详细阐释的那样，王弼（226—249）的新道家派也根据人的认识和直接领悟去解释易。

德既能说易，若求而行之，则易可知也……“乾以易知，坤以简能”，论乾坤之体性也。“易则易知，简则易

^① 《文渊阁四库全书》经部六，易类，第12册，《原本周易本义》卷七，680页，台湾商务印书馆。

从”者，此论乾坤既有此性，人则易可能效也。^①

因此，一个人必须努力领悟乾之所需即其自身的完成，他对此光辉真理的自我感知才会如同宇宙运行首次发生一样容易。

乍一看，这个推理似乎等同于“知识信条”后面的詹森主义的信仰行为。然而，逻辑推理更加曲折，正如以“体用”两词所表达的那样。

已有体：“乾以易知。”

假设用：“以易知即知亲。”

证 明：“人知亲”，

“人以易知亲”，

“人知亲能以易知”，

“人以易知因亲能以易知”，

“人知乾。”

这种思想结构比起用“亲”的意向去证明宇宙目的更能维持下去。在这段原文之后，《系辞》还说，“易知则有亲，易从则有功”。于是，朱熹解释说，易知只是知亲，知亲便是知心，是和情感相一致的，因而确实是“有亲”[处在控制之下]。易从就是控制人的力量，驯化意志并控制随心所欲，因而有功或有术。有亲有功之人，其品格可比作天，因为有亲有功含有万物，“若知易，一致之感则多，故可近[天之道]”。这种类比反过来又有助于界定君子在世的使命，即要让社会秩序符合宇宙中显然存在的关系的图式。正如《系辞》原文所表述的：“易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”

孔颖达对此所作的注解是：

^① 《十三经注疏》，上册，76页。

天下之理，莫不由于易简而各得顺其分位也……此则赞明圣人能行天地易简之化。圣人极易简之善，则能通天下之理，故能成立卦象于天地之中，言并天地也。^①

因此，君子的任务是履行他在天的秩序中所领悟到的等级制度，实际上他要通过创造性的辨识行为来表达这个等级制度。领悟图式就是认识图式，所以圣人和自然力本身共同参与创造。用朱熹的话说：“‘成位’谓成人之位，‘其中’谓天地之中。至此，则体道之极功，圣人之能事，可以与天地参矣。”^②

朱熹自我实现的思想仅仅部分地类似于文艺复兴时期的自主理想。彼科·德拉·米兰多拉（1463—1494）的神把它的创造告诉人类：

哦，亚当，我既没有给你固定的位置，也没有给你威信和特殊的礼物，以便你可以通过自己的愿望和决定而拥有你自觉地选择的任何位置、威信和礼物，其他东西的明确性质受我强加在它们身上的法所制约。除去我置你于其中的自由判断力的约束，你不受任何契约的限制，以至你可以自己决定自己的性质……你是你自己的创造者。^③

81 但是人只能在上帝造就的人的等级制度中造就自身，甚至库萨的尼古拉（1401—1464）的纯潜能概念^④也是由人可能成为的各种生物即人神、人天使、人兽、人狮、人熊等等来定义的。相反，新儒家思想是让人通过把整个宇宙存在包括在内来参与创造。朱熹的

① 《十三经注疏》，上册，76页。

② 《文渊阁四库全书》经部六，易类，第12册，《原本周易本义》卷七，680页，台湾商务印书馆。

③ Pico della Mirandola, "Oratio de Dignitate hominis," in Nikolaus Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967), p. 135.

④ Nicholas of Cusa, *De Conjecturis*, in Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo* (Firenze: La Nuova Italia editrice, 1935), p. 141.

神是非人性的，它是对两种相反力量的一种自知，而不是从外部形成万物的神圣造物者。当然，新儒家圣人的确认识到了他希望在社会中实现的自然等级关系，正如《系辞》一开始所言：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”^① 但这些是存在的关系而不是存在之链，因此，人通过默认这些简易的图式而达到了自我实现。因此，儒家的人道主义不包含富于反抗精神的方面。人没有可与自然匹敌的创造者，也就没有理由去损害自然。

新儒家对自然秩序的认识不同于西方的自然律的概念，朱熹的学生陈淳在描写“无形的”理（图式或构造）的时候，似乎是一直在描述自然律：“事物上一个当然之则便是理……事物上正当合做处便是‘当然’，即这恰好，无过些，亦无不及些，便是‘则’。”^② 但是，正如李约瑟针对这一段所指出的那样，理只是宇宙所固有的“构造原则”；在这个宇宙中，惟一的规律（则或法）是“整体的各部分因其作为整体的部分而存在，故必须与整体相一致”^③。因此，新儒家学说取代神圣法律制定者，坚持理的内在性，他们的自然律（像怀特海的一样）是明显有机论的。实际上，包含外部自然律的中国传统思想，是汉代的阴阳五行学派。^④ 我们认为，19世纪的乌托邦哲学家康有为在寻找用以构建一种自主的社会批判思想的绝对法则中，恰恰返回到了这一学派。然而，只有当他知道了西方思想中存在的绝对自然法则之后，他才警觉到了这种可能性。因为否则就无法想象在一些理想原则（能够在发展和变化之外客观化）和现实世界本身之间存在绝对差异。姑且承认在理想的制度和现实历史条件之间几乎总有一种差异，但是这种观念不是历史主义的，就是被表达为现有秩序中个人道德修养的规则。中国人发现在具有相互

82

① 《十三经注疏》，上册，75页。

② Joseph Needham, "Human Laws and Laws of Nature in China and the West (II)," *Journal of the History of Ideas*, 12. 2: 216—217.

③ Ibid., p. 218.

④ Derk Bodde, "Evidence for 'Laws of Nature' in Chinese Thought," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 20. 3—4: 709—727.

作用功能的“道”之外还可能存在着重要的原理。这样，新儒家学说的完整性才未遭到亵渎。十六七世纪，耶稣会的确把一些独立的数学原理传授给了中国人，但就我们所知^①，中国没有一个大哲学家把这些原理和社会理论联系起来。对中国文明方式的自信使得这些原理似乎和《易》之崇高的变化莫测无法相提并论。直到19世纪末，这种自信还没被打破。那时，像康有为这样的人在不顾一切地寻求新的文明法则，试图在西方科学的客观规律和人类进步之间建立联系。

然而，在19世纪末20世纪初，那些接触到欧几里得原理或社会达尔文主义法则的人，并没有完全摒弃新儒家的易图思想。这一代知识分子通过他们自己的传统来甄别西方的学问，有选择地对他们看到的某些著作的内容加以区别（实质上是一个翻译者偏好的问题），或者用中国语言的象征性词汇来翻译这些著作，以至使这些新思想观念充满了中西文化的意义。^②而且，许多这种过渡型的思想家是从他们自己的极其丰富的传统出发进行革新的，他们受时代的鼓舞，重新向那些长期被忽视或者被忘记的著作者敞开了大门。当然，这不是纯粹的再发现；传统似乎也不是以其古老的形式突然呈现出这些思想的。首先，考察过去是为了寻求对改革的支持；其次，人们有时为了寻求和西方的平等，试图在本国找到外国思想的根源。然而，即使在这种寻求的目的是那么明确的时候，从过去所发现的新思想的确还拥有其自身的力量。这些新思想不仅开创了一个有魅力的领域，以此微妙地改变了进入其中的西方思想成分的轨道，而且也创建了属于它们自己的新要素。

差一点被湮没的一位本国思想家，是17世纪的湖南哲学家王夫之（1619—1692）。在清代的大部分时间，王的著作（有一些著

^① 我还没有机会读到 Willard Peterson 有关 Fang I-chih（方以智）的重要著作，他以此完成了哈佛大学博士论文。

^② 对这种观点的卓越分析，见 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964)。

作是强烈反清的)完全被湮没了。事实上,直到1842年,他的著作全集才第一次问世,是由湖南历史学家和古典学者周汉淳编纂校订的。太平军占领湖南时,毁掉了这部著作的印版,并杀死了周本人。但是内战之后,湖南的大政治家曾国藩倡议出版了这部著作。在此以后的半个世纪中,对王夫之的兴趣不断增长。到1915年,湖南长沙已经建立起发行自己刊物*的王夫之研究会(船山学社)。^①事实上,在长沙师范学校中,人们能够如此强烈地感受到王夫之的影响,以至于毛泽东也受到鼓舞,去出席该研究会的每周演讲会。^②因此,即使毛泽东不一定长期钻研过王夫之著作中的一些非常深奥的段落,我们至少也可以假定:他从王夫之的变化学说中获得了某种观念。

* 这本杂志名叫《船山学报》,专门用于[用其中刘仁池(译音)所写的一篇公开社论的话说]“痛悼中国的共和制”。由于对王夫之著作的详尽评论,该杂志的内容大部分被限制再版。李锐把它说成是一种“民族的精华”之类的杂志。第一个时期是从1915年8月到1927年8月,共出8期;第二个时期是从1932年到1937年,共出14期。这个研究会是对袁世凯当皇帝的一个主要中心。

王夫之本人的著述是反对宋代新儒家的形而上学二元论的。要求朱熹把理的领域和能或气的物质世界明确区分开来,这是不切合实际的。因为在宋代的本体论中还没有这种本质与现象的区分。但是,朱熹已经把理提升到一个很高的境界,在许多阐释透彻的论述中,他超越物质世界去领悟其后(因此而潜在地处于外部)的理,其中就含有这种意义。这样一来,物质的能或气被降低到一种卑下依赖的地位,它只能通过那些崇高的理,被从无目的引向有目的。这就破坏了存在的完整性,从而创立了一种本质与存在的二分法;

① 参见李锐:《毛泽东同志的初期革命活动》,29~30页。

② 参见上书,12、16页。

这种二分法使那些受宗教哲学道教或禅宗佛教影响的思想家感到厌恶。因此，当王夫之把一切自然界的惠赐都归因于物质气的动力时，他是在试图重新恢复哲学的完整性。

它充塞宇宙，当其圆满促使万物繁盛与变化时，在空间上是完全自由的；当其在空间上受限时，则及时运行并随时间行进。从早到晚，从春到夏，从现在到过去，无时则不行，无时则不生。^①

84 根据这段论述，气的一个属性就是自主的生长力。这观点与宋代学派（特别是张载）认为物质能背后的动力即天本身这一信念形成了鲜明的对照。理或天之道表现为生，因而是天对生物的赠予，所以其本质是仁的。人对这种永恒赠予（它是人在领悟自己的根本善性过程中认识到的）的感激意识允许他与天共同分享仁的情感，所以，仁是简单的物质和理之间的桥梁。

王夫之从强调体到强调用、从强调仁（生长背后的原理）到强调动（生长的作用）的转换，不再企图超越物质。所以，物质领域似乎有一种自身的内在原动力：阴阳变换、五行相互作用等等。当原动力驱使万物生长时，甚至连不可变更的天命也必须随着变动。“自然即生之理。人日日生，日日圆满，故天命并非仅在人生之时才授予命。”^② 天赋人性由于人的长大成熟而变得黯然失色，除非天为了实现（完善或诚）它而不断地进行干涉。因此，有两种相关而独立的生命过程，天为了造就美德而改变物质形式，而物质的气自行促成生长，这就通过使理和气相互依赖而把二者统一了起来。然

① Jerome Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution* (London: Oxford University Press, 1965), pp. 12, 24, 48.

② Wang Fu-Chih (王夫之), *Chou-i nei chuan* (《周易内传》) [Inner Commentary on the *Book of Changes*], *Ch'uan-shan i-shu* (《船山遗书》) [Bequeathed Writings of (Wang) Ch'uan-shan], 3: 36a, in *A Source Book in Chinese Philosophy*, trans. Wing-tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 698—699.

而，为了使二者平等，王夫之必须给予生长以自由，作为物质世界的进化规则。由于这意味着变化本身既是必然的又是善的，研究王的思想的学者便倾向于假设，现象的运动是有目的性的而与外部的观念无关。因而，王的思想就是独立的历史唯物主义思想的萌芽；不相信纯粹的理，而关心固有的社会关系。在某些方面，这引起共鸣的主题让人隐约地联想到了马克思本人。

马克思

人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。^①

王夫之

若无具体物则不会有其方式……正确之德在于君臣父子之间的关系。若有人描述这些并寻求在具体物之前的东西，即使他横跨古今、经历一切无穷变化，调查了天地人与极限之物，他也不能给予它一个名称。他找到的现实是多么少啊！^②

85

有时王的言论甚至也颇像恩格斯：“理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。故其始之有理，即于气上见理，迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。”^③

当王夫之把图式的识别和物质的自身运动（“势之必然处”）统一起来的时候，对一些马克思主义哲学家来说，他实际上是一位似乎比列宁本人还要纯粹的历史唯物主义者。例如，卡尔·考茨基就曾谴责列宁向马克思主义重新输入了一种不必要的末世学。在他的哲学的素朴性中，这位俄国革命家已经把唯物主义与唯心主义之间

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，56页。——译注

② Wang Fuchih, *Shang-shu yin-i* (《尚书引义》), *Ch'uan-shan i-shu*, 3: 6a, in Chan, *Source Book*, p. 699.

③ [清]王夫之：《读四书大全说》，下册，601页，北京，中华书局，1975。

的争论拉回到了前黑格尔学派时期，因为：

莱布尼茨和沃尔夫形而上学体系的解体，从康德的先验哲学开始，以黑格尔的辩证法结束。以后，“绝对”被转化为辩证法的“理念”运动，而明确地被排斥在“精神”和“物质”的存在之外。马克思和恩格斯对黑格尔唯心辩证法的唯物主义转化，仅仅是使这种辩证法摆脱了其最后的神秘外壳。真正的历史运动是在辩证法的“理念的自我运动”之下发现的，这种革命的历史运动被宣称是惟一的“绝对”遗存。^①

86 这样，列宁就把真正的辩证法降到“作为基本和谐的进化发展和向绝对真理无限发展的现有知识”^②。因为王夫之显然没有使这种现象的意义依赖于一个终极的完成，所以他就没有这样的末世学。他的历史的理性化甚至不是一种神权政治。因为，正如莱什札·克拉科夫斯基所指出的，尽管神权政治不在终极完成中寻求辩护，但由于它“试图通过把它和一个慎重设想的整体秩序联系起来而为部分恶做辩护”^③，它就仍然是神学的一个后裔。因为王夫之以张载的仁即天赋生命为始点，他就不需要为除了运动本身之外的运动寻求任何辩护。也就是说，生命本身即是善的一个证据，所以人在期待天堂的时候不一定要忍受世俗之恶。事实上，如果没有世俗与宗教、生与死、罪恶与得救之间的划分，王就根本不需要绝对的辩护：只要有一个人既能了解又能喜爱的理就足够了。因此，一个像毛泽东那样的革命家，不管是特别受到王夫之的影响，还是更加一般地受到传统变化观的影响，他一定

① Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. Fred Halliday (London: NLB, 1970), p. 116.

② *Ibid.*, p. 117.

③ Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today*, trans. Jane Zielonko Peel (New York: Grove Press, 1968), p. 12.

不会面临某种存在主义的选择：为行动而行动，勇敢地把船推入真空的伟大舵手，实践的魔术师。运动由于自身才有意义——并不总是像抽象的目的所定义的那样，但或许至少是像具体的一般象喻所表达的那样。实际上，毛泽东通过用象喻取代思想，既描述又唤起了变化的力量。

特别是由于毛的一些语言一直在群众中广泛地流传着，所以毛的个人形象和许多他所运用的大众化象征之间的界限并不总是明晰的。生动的象喻便是这种混合物的一个范例。在1930年元旦的一首诗中，他这样描写武夷山：“山下山下，风展红旗如画。”^① 同是革命的红色，在1935年之后成了纯粹的绝对象征。“文化大革命”时期最重要的一次任务就是要保持自己的“本色”，那些曾被默认为“又红又专”的人这时也必须要“以红带专”^②。红卫兵可能是模仿了俄国革命中的赤卫队和全世界公认的作为造反标志的红旗。但红色还的确有它自己的中国含义：喜事、成功、令旗。例如，党的领导人在“大跃进”期间宣布“政治挂帅”的时候，他们便立刻想起了传统戏剧《穆桂英挂帅》和“一个身着刺绣盔甲、佩带红绸裹着的官印、漂亮潇洒的中年妇女”的形象。^③ 与红色相对的是邪恶的黑色，“文化大革命”中知识界的反对派就被称作黑帮，或者称他们的著作为黑话。^④ 当然，颜色不是好坏的惟一标志。毛泽东在1957年说，“错误的思想”是“牛鬼蛇神”，这个短语出自18世纪的小说《红楼梦》。^⑤ 当毛泽东的思想被颂扬为“照妖镜”时，修正主义者便被形容为“贪婪的狼、毒蛇、寄生虫和害人虫”^⑥。

敌人没有什么具体的邪恶行径；他们是一般而言地没有人性。

① 《毛泽东诗词选》，22页。

② H. C. Chuang, *The Great Proletarian Cultural Revolution* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1967), pp. 7—10.

③ T. A. Hsia, *Metaphor, Myth, Ritual, and the People's Commune* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961), p. 31.

④ Chuang, *Great Proletarian Cultural Revolution*, pp. 17—19.

⑤ Ibid., p. 23.

⑥ Ibid., p. 24.

即使政治立场有时和私人绰号或特征十分明显的社会观念（“命令主义”、“官僚主义”）联系起来，为了唤起人民的觉悟，毛泽东也往往要引用民间传说中区分好与坏的形象化描述。

毛泽东运用民间联想的技巧通常来自于地方语，但这并不妨碍他创造一些隐喻。有这样一些对山的描写：雄伟的群山有时被赋予生命力，好像“万马战犹酣”一样耸立着，“刺破青天”，天若没有山的支撑就会塌下来。^①有时，山又代表伟大的“空间”即地球的基本面貌，为“出世”必须“横空”。巍峨昆仑位于1935年时的毛泽东和长征的终点之间，它永恒地超越了死亡的界限，向人的暂时性挑战。如果毛泽东只能倚天抽其“宝剑”，那么为了太平时代的到来，他会截昆仑山为三并与世界共同分享它的能量。^②

道家圣人与山相融，认可自然。毛泽东则热衷于向自然挑战，赞美那些战胜逆境的人。

独有英雄驱虎豹，
更无豪杰怕熊黑。
梅花欢喜漫天雪，
冻死苍蝇未足奇。^③

只要经得住自然的挑战——像梅花斗寒冬迎春日一样——实质上就是一个胜利。

咏梅

（读陆游咏梅词，反其意而用之）

风雨送春归，

-
- ① 参见《毛泽东诗词选》，45页。
② 参见上书，55~56页。
③ 同上书，116页。

飞雪迎春到。
已是悬崖百丈冰，
犹有花枝俏。

俏也不争春，
只把春来报。
待到山花烂漫时，
她在丛中笑。^①

毛泽东反其意而用之的这首名词——《咏梅》——是12世纪宋代忠臣陆游*做的：

驿外断桥边，
寂寞开无主。
已是黄昏独自愁，
更著风和雨。

无意苦争春，
一任群芳妒。
零落成泥碾作尘，
只有香如故。^②

* 陆游（1125—1210），字务观，他出身于金灭北宋的前一年。陆游以试诗赋通过了南宋的科举考试，他希望恢复南宋对全国的统一，由于坚定地反对秦桧投降的“偏安媾和”政策而非常有名。后来，

① 《毛泽东诗词选》，113页。

② 同上书，115页。

经过被贬地方不受重用后，他终于被委以在首都负责军事策略的重任。陆游死前，北部仍在金的手中，他写了著名的《示儿》：“死去原知万事空，但悲不见九州同，王师北定中原日，家祭毋忘告乃翁。”

89 陆的梅花处于崇高的孤独之中，显示了反时代潮流的个人勇气。梅花在断桥边“无主”地坚守岗位和北方，由于“群”（“气味相投的一伙”官员）已经接受了占优势的绥靖政策，嫉恨任何依旧出于道德原因而脱离政治的人，所以梅花的寂寞就是必然的了。由于这样一种“洁身自好”会被误认为一种愚蠢之举，陆游担心他的正直名声被玷污了。但即使他的名声被毁，其花瓣零落，词人也坚信他的“香”最终会存留下来——与其说是因为宋朝收复北方的春天不可避免地要来临，不如说是因为他的态度那么类似于古代的儒家英雄。

虽然同是围绕着梅花这个中心主题去写，但是毛泽东所颂扬的是像飞雪和百丈冰那样刺目的晶莹，而不是暗淡的黄昏。他在另一首词中告诉我们：“寥廓江天万里霜”，“胜似春光”^①。在这样的情景中，梅花在冰崖上迎着风雨，傲然怒放。陆的眼睛盯住一些被废弃的人为之物——驿站和断桥，而毛泽东的诗词却昂首挺立，仰视着自然之物的奋发向上。这里，梅花的美只是“俏”，是一个缩影而不是例外。它在万花丛中的独特之处在于它呼唤春天来临的自信能力，它在万花丛中斗争，但不反对万花丛。结果是，陆游为了自我辩护和政治复辟而注视着过去，毛泽东却期望着未来革命的成功。

人与自然的斗争，也同样表现在毛泽东的许多其他诗词尤其是从国内战争获得灵感的诗词中。为了庆祝第一次反围剿期间红军活捉张辉瓒，毛泽东写下的诗句是“天兵怒气冲霄汉”，“雾满龙冈千嶂暗”。军事上的胜利就是对宇宙的胜利，他的士兵怒气“冲天”足以蔑视太空本身，甚至于破坏了中国风景的情趣：“不周山下红

^① 《毛泽东诗词选》，20页。

旗乱。”^① 在毛泽东的一首描写《西游记》中令人敬畏的英雄的诗中，孙猴同样发起了与天的斗争。在那里，除非受佛的同情心所制约，孙猴象征着人类残酷与破坏的本能。孙猴与神斗争，似乎他本身就是一种自然力，像“风雷”一样突然从大地升起。^② 革命也是这样一场风暴。当毛泽东的军队攻打南昌时，他写到：“国际悲歌歌一曲，狂飙为我从天落。”^③ 因为是人制造了革命，所以人也就是风雷雨电。

孙猴这个民间形象表明毛泽东把人民比成自然力不是虚构的，甚至持儒家学说的人也这样来看待造反的农民，这或许是因为相信如同四季过程一样，由帝王按照仪式来控制农民暴动是一种安慰。因此，当天命学说在汉代（也出现了大规模的农民暴动）被充分地阐发时，造反便被看作是预示上天发怒的朕兆，以至中国的统治者即使不承认群众的因果作用，也得承认群众对历史的影响。甚至在以后的年代，当预兆之说对儒学理论家已失去其大部分魅力时，农民造反几乎依然被看作是一种自然力量，往往被他人所利用。譬如，王夫之就以这种观点来说明如何利用“农民造反”：

用群盗者，大利大害之司也。收其归者有权，收其用者有制。光武收铜马而帝，曹操兼黄巾而强，唐昭用朱温而亡。^④

毛泽东于1927年1月4日至2月5日在湖南搞农民运动调查时，他可能运用了类似的观点来作思考，但是他并没有小心谨慎地权衡利用农民运动的“益处”和“险处”；他那时正坚持认为，这种农村革命的洪流必将迅猛发展起来。*

① 《毛泽东诗词选》，30页。

② 参见上书，109页。

③ 同上书，26页。

④ [清]王夫之：《宋论》，182页，北京，中华书局，1964。

因为目前农民运动的兴起是一个极大的问题。很短的时间内，将有几万万农民从中国中部、南部和北部各省起来，其势如暴风骤雨，迅猛异常，无论什么大的力量都将压抑不住。……站在他们的前头领导他们呢？还是站在他们的后头指手画脚地批评他们呢？……这个攻击的形势，简直是急风暴雨，顺之者存，违之者灭。^①

毛泽东不仅欢迎那些基本群众力量的势头；在这期间他也受到了精神的鼓舞。同一年夏天，当革命的巨浪似乎更加迅猛时，他写道：“把酒酹滔滔，心潮逐浪高。”^② 到1966年“文化大革命”正在进行的时候，巨浪高涨这种比喻已成为他思想中的一个主题。他告诉他的同志们：“大风大浪也不可怕，人类社会是从大风大浪中发展起来的。”^③ “来了就来了，这一冲，我看有好处。”^④ 确实，正如40年前毛泽东在一首词中的形象化描述所暗示的那样，他认为生活本身就是乘风破浪。* *

漫江碧透，
百舸争流。
鹰击长空，
鱼翔浅底，
万类霜天竞自由。^⑤

* 我并不认为毛泽东的民粹主义完全产生于王夫之的论述。

① 《毛泽东选集》，1卷，12~14页。

② 《毛泽东诗词选》，10页。

③ 《人民日报》，1966-07-26。

④ 毛泽东：《在中央工作会议上的讲话》（1966年10月25日），见JCMP，p.44。

⑤ 《毛泽东诗词选》，6页。

Maurice Meisner 的出色研究： *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge: Mass.; Harvard University Press, 1967), 把毛泽东的民粹主义大部分追溯到他的良师益友李大钊的理论。但是 Meisner 的另一篇论文 (Leninism and Maoism: "Some Populist Perspectives on Marxism-Leninism in China," *China Quarterly*, 45: 2—36) 却试图搞清楚, 毛泽东在没有读过赫尔岑和车尔尼雪夫斯基著作的情况下, 为什么始终如一地坚信农民革命的自发性、落后地区的有利条件、意志的重要性和农村相对于城市的优势。迈斯纳认识到, 毛泽东的民粹主义可能有其本国文化的根源, 但是他更强调在苏联和中国“独立出现的某种相似的革命思想方法”是由于一些相同的原因, 诸如面临资本主义的传统, 农村生活的破落, 两国都缺少一个资产阶级, 等等。“民粹主义可以被看作是对现代资本主义及其人与社会的代价, 特别是对那些由农民所承担的代价的一种反抗, 但它不是一种农民的思想, 而是一种代表农民大众讲话的知识分子的反抗思想”。然而, 我在这里所感兴趣的, 是指出由于中国的传统影响, 毛泽东觉察到了农民运动的力量。

* * 这是 1966 年毛泽东畅游长江的象征性意义。一年之后, 5 万“武汉的无产阶级革命派”和人民解放军战士在同一地点纪念他的业绩, 他们劈波斩浪, 一起“沿着伟大领袖毛主席所开创的道路, 胜利地渡过了长江”, 做了一次“在阶级斗争大风大浪中的突破”。《北京周报》(1967 年 8 月 11 日) 第 33 期, 13 页。同样的形象化描述也用于青年英雄金训华的牺牲 (见第二章): “金训华在激流中同巨浪勇敢地搏斗。一个大浪把他打入漩涡, 但他又把头浮出水面向临近的电线杆冲去, 又一个大浪把他打回漩涡, 他却又浮出水面向电线杆冲去, 第三个大浪扑向他, 他又顽强地把头浮出水面向电线杆冲去……金训华在关系生与死的斗争中, 勇猛地与三个巨浪搏斗, 他所经受的考验是对修正主义分子的‘活命哲学’的有力痛击。金训华的力量随着每一次的搏斗而开始减少, 他被卷入越来越深的水中, 距离岸边越来越远, 但是他却正在越来越近地趋向‘既不怕苦又不怕死’的思想巅峰。向前冲, 向前冲! 抓住电线杆就是胜利! 电线杆是惟一的目标, 但正在这时, 另一个巨浪向金咆哮而来。”(《革命青年的榜样》, 25~26 页, 北京, 外文出版社, 1970。)

在愚公这个寓言中，人与自然的相互斗争，实际上是对现实斗争中竞争对手之间斗争的形象化描绘。事实上，只有通过这种斗争，人才能最充分地认识自己，因为人——甚至作为一个集体——有潜在的力量。革命的行动解放人的“生产力”，实际上是“促进生产力的发展”^①。因此，革命实质上是把决心转化为动力^②，把“目的”转化为真正的“历史的火车头”^③。

火车头仍然需要工程师；革命的发动机无论一开始有多大的力量，也必须有人来开动并添加燃料。这就是为什么毛泽东会有下面这种孤注一掷的急迫的意识：如果使其觉醒，群众能做任何事情；如果使其消沉，群众就会变得冷漠。

多少事，
从来急；
天地转，
光阴迫。
一万年太久，
只争朝夕。^④

由于实际上毛泽东本人正是这样“只争朝夕”，所以他能把自己的形象化描述镌刻在中国人民的心上，中国“一穷二白”，像一张白纸，在上边“好写最新最美的文字，好画最新最美的图画”^⑤。

93 毛泽东的早期生活是从愤然寻求历史变革的象喻而开始的，在混乱的国内战争中，他所发现和试用过的一些象喻曾唤起了他身边许多人的想象力。由于他通过在中国的游说面建立起了自己的形

① 《人民日报》，1967—08—03。

② 在《中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的決定》（1966年8月8日）中有这样一句话：“无产阶级文化大革命是使我国社会生产力发展的一个强大的推动力。”见JCMP, pp. 125-126。

③ 毛泽东：《炮打司令部》（1966年8月5日），《北京周报》，1966（33）。

④ 《毛泽东诗词选》，118页。

⑤ 毛泽东：《介绍一个合作社》（1958年）。

象，所以那些象喻就超越了意识形态。诚然，甚至像“无产阶级文化大革命”这样一个发动一周后就从有节制发展到无节制的狂热运动，也能用明确的意识形态概念来衡量：一个矫枉过正的自觉政策，或者一个以毛泽东的矛盾学说（“斗争——批评——转化”）为根据的纲领。而这些标语在经过事实验证之后看起来似乎常常是合理的。这些标语如此经常地出现，似乎表明历史火车头的减速已经引起了毛泽东的高度关注，以至他本能地转向他所创造的象喻去寻求灵感。

但是这并没有使毛泽东成为他自己隐喻的囚徒。象喻也并不含有突然从理智转向幻想，又从幻想转向理智这种跳跃的意思。象喻有时很盛行，但是在它们的背后的确有一种连贯性的意义，一种完整性的感觉。这可由思想史来做出更好的解释。

思想的转变

- 95 如果有人认为，政治哲学的惟一目的是为政治家和政治集团提供有用的行为指导，那么乌托邦确实是一项无用的事业。可是，如果批判性的理解和判断也是真正的目的，那么，这种模式的建立不仅仅是正当的，它也是一种极好的工具。

朱迪思·N·什克拉：《人和公民：
对卢梭社会学说的研究》

7. 共鸣和影响

- 97 尽管毛泽东后来有着卓越的成就，但我们对他早期思想发展的理解还是肤浅的。某些历史学家强调他的家庭生活，考察毛泽东与他父亲关系的心理作用；这位父亲是一个倔强和严厉的人，很早便引起了儿子的反抗。其他的人（有时包括毛泽东本人）着重强调社会事件的冲击：1910年长沙（他出生地的省会）的大米风潮或者1911年的革命（他一度作为一名士兵参加了革命军）。正是如此，毛泽东年轻时也不例外，他曾完全沉浸于他那个时代的思潮中。

在中国，这些思潮的渊源可以分为五类。第一类是经书，毛泽东在8岁至13岁就读于韶山小学堂时曾死记硬背这些东西。稍后，他也学习道家哲学著作，而且偶尔利用过其中某些相当惊人的古语。*

“确实，他在大部分时间里是认真地使用‘人民的语言’的。然而，结果，他有时显然变得不能自制，忘记了他宣布过的原则，而求助于他的旧式教育。众所周知，毛泽东喜欢创作文雅的旧体诗，但是在他的散文中，毛泽东似乎往往使用晦涩的语词和难解的典故。” H. C. Chuang, *The Little Red Book and Current Chinese Language* (Berkeley: Center for Chinese Studies, August, 1968), p. 34. 庄先生还举例指出，毛泽东经常使用“保”的古字形式，写作“葆”，它源自于《老子》和《庄子》。因此，像“惟独共产主义思想体系和社会制度，正以排山倒海之势，雷霆万钧之力，磅礴于全世界，而葆其美妙之青春”这样一句话，就是用深奥的道家文字写出来的。陈志让也证实，毛泽东对字的用法往往偏向于经典，例如，用“宇宙观”代替“世界观”来表示“对世界的看法”。Jerome Ch'en, *Mao Papers: Anthology and Bibliography* (London: Oxford University Press, 1970), pp. xiii - xxxi.

第二类是白话文小说和武侠小说，毛泽东曾逃避正课学习来读它们。到8岁时，他就爱读《西游记》、《水浒传》和《三国演义》，后来他又读了宋代英雄岳飞的传记（《精忠传》）和18世纪的小说《红楼梦》。毛泽东自己证实说：“许多故事，我们几乎背得出，而且反复讨论了许多次。关于这些故事，我们比村里的老人知道得还要多些。他们也喜欢这些故事，常常和我们互相讲述。我认为这些书大概对我影响很大，因为是在容易接受的年龄里读的。”^①在这些故事中找到一切：军事的价值、改朝换代的理论、关于坏人和英雄的刻板的人物区分，甚至还有某种民粹主义。当然，毛泽东后来批评这些书有封建阶级的内容。“所有的人物都是武将、文官、书生，从来没有一个农民做主人公。对于这件事，我纳闷了两年之久，后来我就分析小说的内容。我发现它们颂扬的全都是武将、人民的统治者，而这些人是不必种田的，因为土地归他们所有和控

^① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，108页。

制，显然让农民替他们种田。”^①但是，这是毛泽东在成为一个马克思主义者以后才认识到的，而且甚至在作出上述判断后，毛泽东继续用这些白话小说中的语言和比喻：“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风”，这句话就是直接引自《红楼梦》。^②

构成第三类和第四类的是像司马光的《资治通鉴》（1084年完成全书）那样的正统编年史，以及在晚清时期再度受到人们重视的17世纪的作家（诸如王夫之、顾炎武，顾祖禹、颜元、侯方域等）。

99 最后，就是当代的政治评论。其中给人以最深刻印象的是那些描述日本占领台湾或法国侵略安南从而激励读者“国家兴亡、匹夫有责”的政治小册子。许多年后，毛泽东还能记得这些小册子中的正确措辞以及它们对于他的影响。“我读了以后，对国家的前途感到沮丧，开始意识到，国家兴亡，匹夫有责。”^③使他受到进一步鼓舞的是郑观应的《盛世危言》这部充满雄心和激情的著作；这本书呼吁发展工业、学习西方和立宪改良。该书对教育的强调，实际上使得这个14岁的少年在跟父亲干了一年农活后又恢复了他的学业。^④

产生这些著作的那些事件和它们对毛泽东的影响，这两者之间有一个奇妙的中断。安南早在23年前就已被征服，郑观应的研究最初约发表于1893年。毛泽东在1907年只有14岁，刚到政治上成熟的年龄，但是这种时间的滞后性仍然暗示了他的幼年时代的褊狭性。韶山距离省会长沙（它已成为1898年戊戌变法的重要基地）仅大约60公里，毛泽东在1909年感受到一种全新的振奋，当时他的表兄送给他一本讲康有为（1858—1927）变法运动的书和一本梁启超的第十一期《新民丛报》。“这两本书我读了又读，直到可以背

① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，109页。

② H. C. Chuang, *The Little Red Book and Current Chinese Language* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1968) p. 39.

③ [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，112页。

④ 参见上书，129页。

出来。我崇拜康有为和梁启超，也非常感谢我的表兄……说实在的，我认为皇帝像大多数官吏一样都是诚实的、善良的和聪明的人。他们不过需要康有为帮助他们变法罢了。”^① 两年后，毛泽东到了长沙考入湘乡驻省中学堂，仍把康当作偶像崇拜。当他初次读到孙逸仙（1866—1925）的革命同盟会（它激烈反对立宪君主主义者康有为）的共和纲领时，深受感动，在学校的公告栏上提出了他的个人提议，呼吁成立以孙为总统，梁启超为外交部长，康为总理的一个新政府。^② 毛泽东很快意识到这是一个多么不协调的三重奏，于是很快放弃了他对君主立宪制的信仰。但是，康有为对他的影响并未完全消失。将近半个世纪后，毛泽东断言：“家庭是在原始共产主义后期产生的，将来要消亡，有始有终。康有为在《大同书》中已认识到了这一点。”^③ 尽管此时毛泽东是以完全不同的态度来看待康的。毛泽东在 1911 年曾如此钦佩的这位重实效的改革者，现在看起来倒像是一位乌托邦社会主义者，一位如同圣西门或傅立叶那样预言共产主义社会将在未来的某个时候实现的空想家。

100

改变立场的并不是毛泽东。康在世时，他的同时代人难以意识到这一点：康确实已成为一个乌托邦的思想家。实际上，在康有为公开的变法纲领和他的有关社会进步的私人著述之间存在的矛盾，至今仍令历史学家迷惑不解。一个人怎么可能同时在政治上是稳健的而在理论上却是激进的，既讲求实际又爱空想呢？这个答案要从康自己与 19 世纪公羊学新传统的思想共鸣中去寻找，这一传统通过谭嗣同间接地流传给了毛泽东和他在长沙的同学，而且使得从正统的儒家价值到激进的社会批判主义的自主思想的转变成为可能。

① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，113~114 页。

② Jerome Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution* (London: Oxford University Press, 1965), p. 30; 亦可参见 Siao-yü (肖瑜), *Mao Tse-tung and I Were Beggars*, historical commentary and notes by Robert C. North (Syracuse: Syracuse University Press, 1959), 第 229 页上附有 Robert C. North 的历史评注。

③ 毛泽东：《在成都会议上的讲话》（1958 年 3 月 22 日）。见 JPRS, 90: 47。

8. 19世纪公羊学说的复兴

101 东汉时期正统的儒家认为，没有贤明君主恩泽的一种理想自然状态是不可能的。不过，除了著名的道家乌托邦（庄子的“建德之国”^①和列子的“终北国”^②）外，古书上还有一种关于田园乐土的资料。《礼记》中的《礼运》篇让孔子描述了这样一个年代：“大道之行也，天下为公。”人们不考虑利益，是因为还不知道特殊的爱；每个人就像爱自己的亲属一样去爱别人。病人和老人得到大家照料，不关房门也无人偷盗。到处呈现一派“大同”景象。但接着，大道很快隐去了，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己；大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣。“大同”苍老了，人类进入了“小康”年代。^③

102 甚至在《礼运》中，“大同”也是一去不返了：孔子哀叹，认为自己生得太晚，看不到天下为公和人类还没被私利分化的那个年代。经文对古时候的怀恋有助于加强后来孔子门徒的这样一种信念：一个人必须接受现在的人类条件，尽自己所能去引导人们从善。不过，这种怀恋有时相对于现实被说成是理想，要是因为圣谕的世俗社会通过对自私的个性的感染力而如此明显地团结一致该是多好。对公的王国的向往可以通过两个方面表现出来：一是王阳明关于把整个世界当作他自己的世界来接受的要求，二是宗教反叛者们恢复大同的梦想。大同曾如此普及地渗进了文明的观念体系中，以至确实被当作一种基本的（虽非完全的）文化价值来描述。大同的实用价值及其普遍存在，即使在现时代也是显见的。今天中国台

① 见《庄子·外篇·山木》：“南越有邑焉，名为建德之国，其民愚而朴，少私而寡欲。”——译注

② 见《列子·汤问》：“禹之治水土也，迷而失涂，谬之一国……其国名曰终北。无风霜雨露，不生鸟兽虫鱼草木之类。”——译注

③ 参见《礼记·礼运》，见《中国哲学史资料选辑》（先秦之部），1479~1480页，北京，中华书局，1984。

湾最大的电器工厂叫“大同公司”，而台湾海峡对岸的全体学生则能从毛泽东的《论人民民主专政》中读到：“国家权力和政党很自然地归于消灭，使人类进到大同境域。”^①然而，毛泽东对“大同”的使用，从16世纪的《礼记》的读者的观点来看，是非常新奇的。到了20世纪中叶，把大同作为理想的未来的发展阶段这一公有思想的传播，完全是因为康有为把大同视为一种儒家传统：汉代的公羊学派。^{*}

* 汉之公羊学派不是一个单独的实体。Jack Dull曾指出至少有两派，第一派是早期的“董仲舒学派”；他的著作主要是由东汉儒家修订的。第二派是有“讖纬”传统的学派；它强调孔子有预言未来的能力。何休还可以代表第三派；它追溯到董仲舒以前的渊源来反击古文经学。（我感谢Dull教授为我提供了这些意见。汉公羊学派的发展详见于他的论文：“*History and the Old Text-New Text Controversy in the Han*,” Seattle: University of Washington, 1966.）

《礼运》中的孔子详细讲述了过去。公羊学派的孔子则预言未来。按照传统说法，《春秋》无疑是孔子写的一部经典。孔子对于这部鲁国编年史的作者身份在《孟子》中有所阐明：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也；是故孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”^②

108

但是，当人们实际阅读《春秋》的语焉不详的记载时，他们对孔子的遗产能知道什么呢？如果这就是后人用以判断孔子的经文，

① 《毛泽东著作选读》，下册，675页。

② 杨伯峻译注：《孟子译注》，155页，北京，中华书局，1960。

为什么孔子满足于一种宫廷编年史的程式？这部编年史——在一个信手拈来的例子中——描述桓公在位的完整的某一年如下：“四年春正月，公狩于郎。夏，天王使宰渠伯纠来聘。”^① 经文之简朴一定寓有深义。每个字一定通过孔夫子的精心推敲，因为他善于“正名”和寓褒贬于一字一语之中。注释家们论证说，甚至他对某些具体细节的删改也一定有褒贬之义。例如，有人提出，在以上引用的一段经文中，孔子没有编入秋冬的记载就是为了表示对桓公谋杀其兄（隐公）的不满。

我们是怎样知道这件事的？孔子或者是出于对他本国君主的尊重，或者是惧怕被控告大逆罪，他只是简单地写道：“公薨。”汉代学者刘歆（公元前 46—公元 23）认为，孔子当时把实情口头告诉了他的一位门徒左丘明。左那时写了一本《左传》供与《春秋》同时阅读。同时还有另外两种注释：《公羊传》和《穀梁传》。然而，公元 2 世纪后的绝大多数儒家都相信左的注释是最正确的，主要是因为人们以为它是经过孔子亲自审定的。

《左传》比另两种注释更可取的一个理由是它的历史真实性。它增加的资料常常是轶事，使得《春秋》因背景细节和史料而充满生气。例如，《春秋》原文可以简单地记载某一个鲁国官员被处死。《左传》对此记载所添加的注释也许将会披露出这一事件背后的戏剧性内容（这官员也许嘲笑过一个朝廷宠臣的失礼），讨论审判的公正性，以及认为国君判决有错。当然，《左传》不是为了满足无聊的猎奇。后来，古文经学派使用它时，认为《左传》提供的历史记载蕴涵有超历史的真理。其中最基本的是诸如父子之间和君臣之间的社会关系。因此，当 19 世纪诸如康有为之类的学者们想攻击这类社会关系的最后结果时，他们自然就被迫转向了其他的经文。

《左传》在汉代就已不能令那些想在《春秋》中寻找终极的宇宙真理的人满足了。这样，学者们转向《公羊传》。这种注释更注重搜寻孔子在《春秋》中“隐藏”的含义。例如，《春秋》关于隐

^① 杨伯峻编著：《春秋左传注》，1 册，100 页，北京，中华书局，1981。

公元年（公元前 722 年）的最后记载：“公子益师卒。”^① 由于没有注明日期，《左传》解释道：“众父（益师的字——译注）卒，公不与小敛，故不书日。”^② 对这同一段经文，《公羊传》问道：“何以不书日？”——并自答道：

“远也。”意即：孔子没见到。

“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。”

意即：所见涉及孔子本人和他父亲时代（公元前 540—前 481）的有关昭公、定公、哀公的事件。所闻涉及孔子父亲时代（公元前 625—前 541）的有关文公、宣公、成公和襄公的事件。所传闻的涉及孔子祖先时代（公元前 722—前 626）的有关隐公、桓公、庄公、湣公、懿公等著名的事件。^③

《公羊传》的见解是，孔子按其所述年代来调整他的文体。在分为鲁十二公的三世或三等中，最近的一世包含孔子亲眼目睹的事件。因为鲁国统治者与他关系密切，所以他有意识地“作伪”他的描述，删去了不礼貌的用语。第二世包括孔子拜访过同代人的那些年代。虽然他没有直接卷入，但当他详细描述那个年代的灾难时，仍然怀着同情心来表示深深的悲痛。对于那最后的最远的一世，孔子只是公正地不含同情地去评价那个时代。^④

① 杨伯峻编著：《春秋左传注》，1册，9页。

② 同上书，19页。

③ 参见陈立：《公羊义疏》，见《四部备要》，台北，中华书局，1966，1. 3：14。

④ 参见[汉]董仲舒：《春秋繁露注》，见《皇清经解》，7页，台北，世界书店。我对此处以及其他处所摘录的译注，与下列书籍作了核对：Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963); Fung Yu-Lan (冯友兰), *A History of Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1953), vol. 2; Otto Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion, Zweiter Teil: Tung Tschong-schu's Tsch'un-t's'iu fan lu* (Hamburg: Friedrichsen, 1920), pp. 89-308; and Kang woo, *Les Trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou, interprétées par Tong Tschong-chou d'après les principes de l'école de Kong-yang* (Paris: Presses Universitaires de France, 1932)。

105 《公羊传》的“三世说”随着其奥秘的展现而发展。这个原理是由汉董仲舒领导注经的后期公羊学派提出的。董的形而上学的三统（用黑、白、赤三色表示）循环说部分地吸收了《公羊传》的三世说。董仲舒认为每一统在让位于下一统之前都经历了从简单到精细的演化，他把这些相同的原理归因于孔子的鲁国君主统治的构造。但是，这些原理不是他用来整理编年史的简单的分析范畴。相反，它们是关于普遍发展的宇宙历史阶段的范式，因此鲁国君主们仅仅是一些实例，孔子从中获得了适用于任何时候和任何地点的全部历史模式的一种洞见。所以，董使《春秋》成为一种天启，一种天赋孔子以安排人事命运的表达。

董仲舒关于孔子受天命的学说源自于《春秋》的最后一段记载：“[哀公]十有四年，春，西狩获麟。”^①人们相信，这种麟每500年出现一次，预示着一位圣人降临大地。难道《春秋》的这一最后预示意味着孔子这位圣人是因为见麟而受激励才写出《春秋》的吗？抑或这部完成的著作确立了孔子的圣人地位乃是天意？儒家的《家语》在假设孔子经历了这一事件后，强调了孔子本人的谦逊。

孔子往观之，曰：“麟也。胡为来哉。”反袂拭面，涕泣沾襟。叔孙闻之，然后取之。子贡问曰：“夫子何泣尔！”孔子曰：“麟之至，为明王也。出非其时而见害，吾是以伤焉。”^②

但是，对董仲舒而言，麟的出现是神托的某种证据。

106 “有非力之所能致而自致者，西狩获麟，受命之符是也。然后记乎《春秋》，正不正之间，而明改制之义。一统乎天子，而加忧于天下之忧也，务除天下所患。而欲以上通五帝，下极三王，以通百王之

① 《春秋左传注》，4册，1680页。

② *Chia yü*（《家语》）[Family Sayings (of Confucius)], cited in Legge, *The Chinese Classics*, 5: 834.

道，而随天之终始，博得失之效，而考命象之为。”^①

而且，由于孔子有点神性，因此董对圣人的判断就带有汉代思想家把孔子描绘成一种诺斯替教的巨匠造物主的普遍倾向。许多被光武皇帝（公元25—57年在位）钦定为正经的伪经书描述了孔子非凡的起源、超人的力量和神人般的才智。例如，《春秋纬·演孔图》解释道：孔母微在，有一天睡在一个墓墩上，她梦见自己与黑帝交媾。^② 她后来在一棵蛀空的桑树下生了这个孩子，他的胸脯上写着一行字——“制作定，世符运”^③——这孩子长到10英尺（约相当于3.05米。——译注）高，他坐下时威严得像一条龙。

由于董仲舒把孔子变为素王，所以，他也使这位圣人成了一个预言家。《春秋》（像《易经》那样）变成了设计未来和指导现在的“圣约书”。

古之人有言曰：不知来，视诸往。今《春秋》之为学也，道往而明来者也。然而其辞体天之微，故难知也。弗能察，寂若无；能察之，无物不在。^④

公羊学派对此作了更详尽的发挥。董仲舒去世后两个半世纪，何休（公元129—182）试图追溯到董仲舒的出发点，使公羊学摆脱伪经的影响。他进一步改进了三世演变说，把它等同于历史三分法。早期的“衰乱世”、孔子出生前的“升平世”和他在世时的最后阶段“太平世”。

107

于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄……至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一。^⑤

① [汉]董仲舒：《春秋繁露》（清凌曙注），196页。

② 黑帝冬之神，与水星相关联。

③ 引译自冯友兰：《中国哲学》，129页。

④ [汉]董仲舒：《春秋繁露》（清凌曙注），107~108页。

⑤ 转引自冯友兰：《中国哲学史新编》，111页，北京，人民出版社，1989。

公羊学派的这两个概念终于结合在一起。董的预言使得何的“三世说”具有一种未来历史的性质：近代的衰乱世，现在的升平世和未来的甚至就在眼前的太平世——19世纪的叛逆者们希望实现的“大同”。

公羊学派由于可能有某种宗教信仰而成为君主政体的威胁。

古文经学（即《左传》）的学者论证国家只有一种利益，即统治者的直接利益。今文经学（即《公羊传》）的学者——官吏在任何环境中都有行动自由，但是古文经学的哲学教导说，在所有情况下，为官者只有一条路可走：效忠于统治者……今文经学的学者——官吏认为不是完全忠于皇帝，而是最终应对上帝或天负责。^①

因此，尽管公羊学派确证了董所提出的并得到皇帝支持的预兆说，它最终还是被取代了。这不是简单地通过皇帝下一道圣旨来进行的；事实上，许多皇帝赞成公羊学派。《左传》的胜利是由一部分文人学士带来的；他们得益于（甚至操纵了）一场经学大论战。

108 在公元前 213 年，暴君秦始皇下令焚烧经书。在汉朝，各种儒家学派凭记忆用当时的文字“今文”重新著录了经文。《公羊传》就是这样的一种今文经。虽然在西汉（公元前 206——公元 25）末年，学者们声称发现了为躲避秦代官府搜查而隐藏的、用古文体写的先秦典籍，例如，《古文尚书》就被认为是由孔子后裔孔安国在一堵墙中发现的。当包括《左传》在内的这些经书第一次出现时，主张接受它们的第一流学者是刘歆。在光武帝统治的早年，这些书并没有简单地成为正经；但是，皇帝很快就对今文经学派产生了好感，这个学派此时设法通过介绍伪经来恢复它的地位。然而，汉朝末年，大多数学者简单地附和著名的儒家学者郑玄（公元 127—

^① Jack Dull, "History and the Old Text-New Text Controversy in the Han" (Seattle: University of Washington, 1966), pp. 27—29.

200) 那种巧妙综合的注释, 所以事实上今古文学派的区别最终也就不存在了。当这个朝代崩溃时, 今文经学传统也衰落了。

在以后的 14 个世纪里, 人们大大忽视了《公羊传》传统。确实, 宋朝朱熹已经对《古文尚书》的真实性表示怀疑; 但是, 这一问题直至 17 世纪才被认真地提出。当时, 考证学和汉学的一个无严格定义的学派受顾炎武的激励而发展了起来。一些学者, 像著名的三费(费经虞、费密和费锡璜)^①, 论证说汉代的文人学士远比宋代新儒家接近于古代, 对实际的政治问题和经书的考据训诂更有兴趣。宋代新儒家把所有各种虚幻玄奥的意义引入经书, 使得经书成为“用来盛放时隐时现的风和雾的袋子”^②。其他的清代经验主义者, 像陈第^③(著有《毛诗古音考》), 开始进行语言学之归纳方法的试验, 常常用内部的语音学证据来证伪某些经文的连贯性。顾炎武在《音学五书》著作中, 帮助完善了这种语音学的技巧; 这又转过来影响了他的朋友阎若璩(1636—1704)。

阎运用这一新的语言学的方法来研究《古文尚书》。1745 年, 他的《尚书古文疏证》发表了。这部著作所作出的大胆的、无可辩驳的论证使得清代中期的学者们大为惊讶: 《古文尚书》十六篇, 连同孔安国的注释一起, 实际上是也许在东晋时期(公元 317—109420)才出现的伪书。只有《今文尚书》是真的。^④ 虽然下面所引梁启超的叙述也许是夸大了这一发现的影响, 但是, 当时人们确实是感到了震惊。

① 费经虞, 明代(四川)新繁人, 字仲若, 著有《雅论》。费密(1623—1699), 经虞子, 字此度, 号燕峰, 著有《弘道集》等。费锡璜(1664—?), 密子, 字滋衡, 清诗人, 著有《制鲸堂诗集》。——译注

② Fei Mi, *Hung-tao shu* (《宏道书》) [Writings on the Vast Way], cited and translated in Mansfield Freeman, “The Philosophy of Tai Tung-yuan (戴东原),” *Journal of the North China Branch, Royal Asiatic Society*, 64: 51.

③ 原文如此。陈第(1541—1617)实系明朝人。——译注

④ Arthur Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644—1912* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1943), pp. 908-910.

自汉武帝（公元前 140—前 87）表章六艺、罢黜百家以来，国人之对于六经，只许征引，只许解释，不许批评研究……若对于经文之一字一句稍涉拟议，便自觉陷于‘非圣无法’，蹙然不自安于其良心，非特畏法网惮清议而已。凡事物之含有宗教性者，例不许作为学问上研究之问题。一作为问题，其神圣之地位固已摇动矣。今不唯成为问题而已，而研究之结果，乃知畴昔所共奉为神圣者，其中一部分实粪土也，则人心之受刺激起惊愕而生变化，宜何如者？盖自兹以往，而一切经文，皆可以成为研究之问题矣。^①

如果《古文尚书》是伪书，那么为什么《古文左传》不也是伪书呢？最初对《左传》提出同样怀疑的是庄存与（1719—1788），他是江苏地方自称有庄子血统的一个学者家庭的成员。虽然庄关于《春秋》的微言大义见于《公羊传》的结论直到 1827 年才发表，但他较早地影响了他的外孙刘逢禄（1776—1829）去从事类似的研究。刘读了董仲舒的《春秋繁露》，精通何休的解释，断定《左传》是只强调细节内容而牺牲了《春秋》的真正含义。他在 19 世纪初发表了阐明这种学说的一系列著作。其中最主要的是《左氏春秋考证》，它提出了清代今文学派的中心论点：《左传》原来是用《国语》文休写的一部完全独立的编年史。《左传》经过刘歆的改编（或许甚至部分地伪造）似乎是特意为《春秋》写的一部注经之作。刘歆借此不让真正的《公羊传》注释流传，从而故意隐匿了孔子的真正含义。^②

① 梁启超：《清代学术概论》，见《饮冰室合集》，11 页。

② 参见 [清] 刘逢禄：《刘礼部集》（1829），3：18—19。亦可见《清朝名人》，206~208 页，518~520 页。语言学的问题在伯恩哈德·卡尔格雷恩的《〈左传〉的可靠性及其性质》（台北，成文出版公司，1968）中有细致的考虑。关于这一著作是否为刘歆所伪造，刘逢禄已作过详细研究。见 Otto Franke, *Studien zur Geschichte des confuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion* (Hamburg: Friedrichsen, 1920), 第一部分：“春秋问题”，尤其参见第 34~36 页。

《公羊传》神秘主义的语言学复兴，在当时伴随着对传统的一种广阔得多的反叛。许多 18 世纪末期的思想家似乎对新儒家的“理学”僵化成否认自发情感的硬性规定的严格等级制度表示厌恶。当时最伟大的哲学家之一戴震（1724—1777）论证道，情欲和天理不是“气”和“理”的各自特征。人的理性的责任感，对应该改进自己的理智这一点的认识能力与性的内驱力一样是他的天性的一个组成部分。他的“应该”，如同胡适（1891—1962）后来解释的那样，“不反对‘自发性’（即自然），它只是由人类理智所表示的‘自发性的极端引伸’”^①。在戴震以后若干年，著名的散文家恽敬（1757—1817），曾强烈地要求他的同代人认识到：形式主义地固守旧制，不能解决当代的问题。“圣人治天下非操削而为，局也求其罅之方而已。”^②也许是对乾隆皇帝朝廷的奢侈和对白莲教造反的苦难的反应，恽极力主张国家的经济现代化和更多地尊重人民的情感。首先，帝国的行政官必须适应环境。“虽然有中道焉，先王之道因时适变。为法不同，而考之无疵，用之无弊，此权衡乎”^③。恽的著作要求制度有灵活性，因而求助于一些想要成为改革者的人；他们出于同样原因转向《公羊传》有关君子有责任适应时代的学说。

这一今文传统的主题见于《公羊传》对《春秋》中桓公十一年的如下一段记载的讨论：“宋人执郑祭仲。”公羊问，为什么不提祭氏名？孔子肯定打算通过不提及他的亲友来向祭表示敬意。事实上，祭的举止行为是值得作为典范的。那时，他作为郑国新君的重臣却被宋国贵族俘获；宋人试图迫使他废黜郑昭公以改立与宋人有姻亲关系的昭公之弟厉公。祭知道，如果他反抗，宋国将直接人
111

侵郑。为了挽救他的国家，祭执行了他们的命令，纵然他知道他将因“叛君”而受诽谤。在这样的情况下，他的牺牲就是一种高尚的行为。

① 胡适：《戴东原的哲学》，《国学之刊》，2：23

② [清]恽敬：《大云山房文稿》，见《四部丛刊初编（三〇八）》，8页。

③ 同上书，24页。

权者何？权者，反于经然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权。杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。^①

君子有作出这一决定的自由行动权；他在这方面高于所有其他人。君子（君之子）这一个词语几乎把他自比为未加冕的国君。不过，作为君主的象征性后裔，他的傲慢自大必然需要他作保守派的诅咒。倭仁和曾国藩两人的老师唐鉴（1776—1861）几乎是有点儿害怕自我表现。如同大多数正统的宋学^②学者那样，唐鉴相信一个人是通过克己、自我否定，甚至自我惩罚的方式认识善的。所以，今文派的个人主义的复活就如同语言学发现的结果那样是对自我克制所作出的一种反应。今文学派的年轻表现主义者希望通过君子的英雄主义重新统一自我；这个君子就站在宇宙的中心，在那里，主体和客体、个体和社会皆通过他的人类之爱（“仁”）合而为一。^③同时由于君子对变化特别敏感（今文派理论的另一有力的来源是《易经》），因此君子要求人具有对事件的控制能力。他没有传统的偏见，因此，当必须改变行动以适应环境时，他能比其他人更好地作出判断，并且像郑国大臣祭仲那样，他将把维护国家看得高于一切。如同《公羊传》有关“权”的注释那样：“权者估也，所以别轻重也。言祭仲知国重君轻。”^④即使理想的君子不是日本的志士^⑤，他的审时度势使他保持了自我适应的《易经》传统，他对国家的负责，他对危机的判断（不是不可避免的），以及他不守常规

112

① [清]陈立：《公羊》，2. 15：6-7。

② 宋学主要指宋儒理学，到清代出现了与之抗衡的由乾嘉学派所提倡的“汉学”。——译注

③ 今文学派的这一主题在赫尔姆特·威尔海姆的《大冲突前的中国儒学》中有极有感情地探索。Changning Japanese Attitudes toward Modernization, ed. Marius Jansen (Princeton: Princeton University Press, 1967), pp. 283-310.

④ [清]陈立：《公羊》，2. 15：2a。

⑤ 在字义上，刚毅的勇士，通常译为爱国者或为公献身的人。志士在明治维新中扮演了重要的角色。他们按照需要而行事，比君子更自信。在这方面，他们更像中国历史上早期的侠士。

(经)的有所克制的正当态度，同样也吸引了许多 19 世纪的忧国之士。

到 19 世纪 20 年代和 30 年代，许多清朝的学者官员开始对朝廷的衰败和东南沿海一带西方人势力的发展深感忧虑。国运衰败的其他象征有天理教在 1813 年对皇宫的进攻、鸦片问题和水灾，这一切使得哲学保守派（像倭仁那样后来反对变法的人）深感危机而主张“守道救时”。更大胆的思想家们则借助《公羊传》传统进行自我定位。

起初，在这些人当中，龚自珍（1792—1841）也许是最具影响的。龚是一位反传统观念的语言学家段玉裁（1735—1815）的外孙；龚具有早熟的天赋，他因不擅书法而失去做高官的机会。取代他所期望的官僚政治生涯，他终于成为一名小册子作者，写些关于当时政事的随笔。他的《定盦文集》^①（1868 年初版，后来康有为读过）攻击科举的形式主义，谴责妇女裹小脚，并极力主张宫廷放弃繁文缛节。这一切主张的后面，是许多今文学派的较一般的论题：适应时代，君子的重要性，等等。当龚称平均为至德时，他乞灵于孟子的有限人民主权论的传统：“民之耳目本乎天也。”^② 而当他寻求自身解放时，他就想起 16 世纪的反传统观念的思想家们对私欲的颂扬：“公私互举之也。”^③ 龚也是在 1820 年就对西方人在广东势力的危险性提出警告，并且在那时就主张与西方断绝关系的最早的中国学者之一。他对对外关系之忧虑肯定影响了鸦片战争初期的钦差大臣林则徐和著名今文学者、蛮夷事务专家魏源。他们三人

113

^① “大多数光绪年间的所谓新学学者对他崇敬的。最初阅读他的《定盦文集》使人振奋，但过后，人们厌烦他的浅识。所以今文学派的发展确实始于他。” Liang Ch'i-ch'ao (梁启超), *Intellectual Trends in the Ch'ing Period* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), p. 89.

^② [清] 龚自珍：《定盦文集》，63 页，上海，商务印书馆，1936。关于“均等”或“平等”参见第 3 页。

^③ 同上书，95 页。如同李贽，龚也主张“公”仅仅是因为有“私”才得以可能，虽然，他的合理化建议是极少有差异的，但在各个时代仍会存在不同。龚举了一个忠诚之德的例子。忠诚，他解释道，是相对于人们自己的统治者而言的，而绝不相对于他国的统治者。所以，“私”就表现为：“先私后公”。参见第 94 页。

曾在北京参加过同一文学社团，在钦差大臣林则徐的外交政策中也能找到《公羊传》思想的特征。^①

多半是由于林则徐和魏源的缘故，广东被视为公羊学的主要中心。然而，实际上早在他们之前，今文学派在广东就有影响了，因为著名学者阮元（1764—1849）罗致了许多早期的公羊学派的思想家。阮元是1817年至1826年间的两广总督。在阮任职期间，他创办了有声望的“学海堂”；那里出版了训释儒家经典之书的汇集《星清经解》（1829年），其中包括一些龚自珍的著作。当然，阮元与这些知识分子的密切关系超出了编书的关系。他的儿子从师于公羊学者、《春秋繁露注》的著名作者凌曙（1775—1829），而许多其他今文注释者在阮的密友程恩泽（1785—1837）手下从事研究。^②

阮元和这些公羊学学者都对“仁”的生命力怀着一种强烈的信念，而他的灵感则来自于古文经学家郑玄；郑玄关于“仁”是人民共同生活这一简单而有效的概念的定义比新儒家把仁当作形而上学的人生原则来使用更能吸引阮。因为宋学的抽象泯灭了这种有生命力的情感，阮元宁愿恢复“仁”的如下的早期概念：仁是“人类共同生活”^③，结果从中产生出一种深沉、有力的相互吸引力，这种吸引力可以根据人们的意愿从外部加于社会之上。从某种意义上说，阮元把“学海堂”视为自立的社交团体，就是这信念的一种体现，

① 我极其仔细地考察了费正清撰写的尚未出版的 *Cambridge History of China*（《剑桥中国史》）第5卷中一篇有关鸦片战争时期魏源、林则徐、今文知识与鸦片战争关系的文章；Hummel, *Eminent Chinese*, pp. 431-434；以及 Frederic Wakeman, "The Huang-Ch'ao Ching-shih wen-pien (皇朝清史文篇)," in *Ching-shih wen-t'i*（《清史问题》），1. 10: 8-22。

② Hummel, *Eminent Chinese*, pp. 114-115, 535；Wilhelm, "Chinese Confucianism," p. 307；Wolfgang Franke, "Juan Yuan (1764-1849) (阮元)," *Monumenta Serica*, 9: 53-80；A. Vissière, "Biographie de Jouan Yuan: Homme d'état, lettré et mathématicien (1746-1849)," *T'oung Pao*, série II, 5: 562-596。

③ Wing-tsit Chan, "k'ang Yu-wei (康有为) and the confucian Doctrine of Humanity (Jen)," in *K'ang Yu-wei, A Biography and a Symposium*, ed. Jung-pang Lo (罗荣邦) (Tucson: University of Arizona Press, 1967), p. 360。

而且它给广东的哲学界以生命和热情。结果，大多数广东学者¹⁴不管他们是不是今文经学者，都非常强调经世致用。例如，陈澧（1810—1882）试图一方面研究地理（他曾向魏源建议研究西方地理）和数学，另一方面又兼治宋学和汉学。同样，陈的密友朱次琦（1807—1882）也强调17世纪思想家们对社会责任感的呼吁。并且，如同当时大多数广东知识分子那样，朱也持有同样的活力论哲学观：君子掌握着“仁”的力量。他后来把这种信念首先传达给了他最出色的学生康有为。

9. 调和的乌托邦主义

康有为是中国在19世纪末最令人感兴趣的分子，尽管他表现得前后不一致。他多产而富于想象力。他留下的文集，其内容既涉及空想乌托邦的社会主义，又包括完全现实的渐进改良纲领。与另一位伟大的预言家圣西门相同，康有为也面向人民。与这位法国社会主义者不同的是，康的大胆的著作几乎不为同时代的人所知。《大同书》可能构想于19世纪80年代，写于他图谋推翻慈禧太后失败后亡命印度大吉岭的1902年期间，部分发表于1913年，全书出版于1930年以后，当时康有为已去世多年。当它的重要性终于被认识到时，康看来完全被世人误解了；他在1898年勇敢地尝试自上而下的变革，却丝毫没有损伤君主政体。

115

康的理论和行动之间的这种矛盾，使许多历史学家感到困惑。如果康是他在1898年表现出来的那个冷静的改革者，力图通过皇帝来实现比较温和的改制，那么《大同书》一定是在慈禧太后突然废黜皇帝并驱逐或处死改革者之后，在失意的情況下编成的。也许甚至应当为《大同书》做这样的辩解：它是康有为脱离现实政治生活的一种乌托邦的梦想——一种空想的行动。当然，像K. C. 肖那样的研究康思想的最博学的学者们认为，康是一位渐进主义者。他的目标指向“大同”的乌托邦，但是他已充分领悟到，在那特定的

116 时刻，他的前进步伐与人类历史前进的步伐是一致的。^① 不过，甚至连肖也肯定认为，康的思想是摇摆不定的。

一方面，他注意着中国的实际问题，在 19 世纪的最后十年中，他力图通过变法来拯救没落的清王朝；而后来在 20 世纪的最初十年中，他又尖刻地批判摇摇欲坠的共和国。另一方面，他又让自己脱离现实，陷入几乎不接触实际的理论沉思。他常常同时游离于这二者之间；有时，他从这一端倒退到那一端，或者从那一端前进到这一端。这样，他就扮演了一个双重角色：既是一个实践的改革家，又是一个乌托邦的思想家。^②

这种关于空想和现实之间的思想摇摆性即二重性的描述破坏了康有为思想的完整性。然而，乌托邦思想家和实践的变革家实际上是并行不悖的，因为康的天才在于把过去和未来、中国和西方结合成一种连贯性的洞见，利用西方的科学，即分析性的进化规律和观念，把一个几乎被人遗忘了的中国过去的理想社会描述成为中国未来的社会。

利文森曾经分析说，这种调和主义的努力是把新的（西方的）价值观注入到一种旧的（中国的）传统中去。利文森论证道，康代表着困惑的一代人；这些人在中国的文明中寻求西方的进步理想，以便使历史和价值相协调，使他们的中国与西方的真正普遍的历史原理相协调。由于这些原理尽管在中国古已有之，但毕竟不是康时代既存文化的组成部分，因此就有必要重新确定它的文化渊源。康是这样处理问题的，他认为公认版本的经书实际上是汉代人伪造的，偏离孔子写的版本。他的重新解释把孔子变成了一个改革者，

^① K. C. Hsiao (K. C. 肖), "The Case for Constitutional Monarchy: K'ang Yu-wei's Plan for the Democratization of China," *Monumenta Serica*, 24: 1-83.

^② K. C. Hsiao, "In and Out of Utopia: K'ang Yu-wei's Social Thought," pt. 1, in *Chung Chi Journal*, 7. 1: 1.

而把孔子关于过去的记录变成关于未来的天才预言。^①

相反，这里所提供的解释将试图表明，由于康的文化自信程度比利文森所确信的要高得多，因此他能调和西方思想和中国思想。不是说利文森的解释完全错误；它巧妙地说明了康对中国和西方共同点的孜孜寻找。但是，它却告诉我们，康的儒家学说与其说是他的信念的一种来源，还不如说是一种手段。所以，利文森对康有为的说明是着眼于康对孔学的重新定义，并提到他的《新学伪经考》（1891）^②（它似乎是康思想发展的第一阶段）。康在这部著作中“怀疑某些儒家经书（特别是《左传》）的真实性；他希望看到这些经书能被其他更加‘可利用’的东西所取代[把中国历史过程纳入西方乐观主义之流中，并称之为中国流]”^③。所以，利文森强调协调的含义，而没有解释康的调和主义何以采取那种特殊的形式；通过对《新学伪经考》着手进行分析，利文森似乎把康漫长的思想历程的起点确定在1891年——在康受到实际启蒙之后的第六年；这种启蒙从根本上改变了康对世界历史的全部看法。

117

康有为生于1858年，广东南海人。祖上是地方衙门的办事员和秘书。像许多其他出身普通绅士门第的人那样，太平天国起义给康家提供了出入头地的良机。康家祖上曾带领民团保卫公署，指导地方学校，主管赈济，终于当上了地位较高的官吏。康有为的祖父实际上中过举人，并被任命为连州山区的督学；康有为的父亲于1868年去世后，他就在那里抚养这幼小的孩子。也许正是由于这个意志坚强的家族取得的社会成功，这位老先生后来能在这孩子身上灌输如此非凡的自信感。也许，这也是由于缺乏正常的父子关系，康似乎从小就被祖父娇生惯养，从而使他觉得自己是一个不同

① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1958), pp. 79—83.

② 利文森很可能是相信了梁启超的说法；梁在《清代学术概论》上指出：“康的第一本著作是《新学伪经考》。”

③ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1958), p. 81.

凡响的青年。

118

童子狂妄，于时动希古人，某事辄自以为南轩，某文辄自以为东坡，某念辄自以为六祖邱长春矣，俛接州中诸生，大有霸视之气。^①

当康进入青春期，循规蹈矩地准备应试科举时，这种热情就被压抑了下去。1871年，他回到广东，度过了一段穷极无聊的时期，为掌握应试文章和书法而作准备。但这努力并未使他在1876年考中举人。18岁那年，他说服家里让他投在著名的广东学者朱次琦的门下，按照一种更加令人激动的方式学习。朱深受顾炎武和王夫之的影响。朱给康和其他学生的忠告是：如果一个人不去献身于为人类服务的事业，那他长期苦学就没有意义。尽管这种敢于仿效古贤人之作为的要求是在康金榜题名的梦想被单调的科举应试破灭之后才提出的，但是它仍使康觉得“就像一个旅游者找到了住宿处或一个盲人见到了光明”。他一下子就恢复自信，终于认为：

……以圣贤为必可期，以群书为三十岁前必可尽读，以一身为必能有立，以天下为必可为。从此谢绝科举之文，土芥富贵之事，超然立于群伦之表，与古贤豪君子为群。^②

朱次琦认为，功名利禄在君子的心目中应是第二位的，并提出实际的学问也是尘世间的一条正道，他的教导帮助康恢复了自尊。当然，尽管它是实际的，但学问仍然是学问。在此后的两年中，康的活动表现为一种疯狂的读书计划，他攻读了17世纪哲学家的著

^① 康有为：《康南海自编年谱》，见中国史学会主编：“中国近代史资料丛刊”《戊戌变法》（以下简称：康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》）（四），110页，上海神州国光社，1953。

^② 同上书，112页。

作、史书和经书。1878年，他对所有这一切学术成果的价值产生了严重的忧虑。

以日埋故纸堆中，汨其灵明，渐厌之。日有新思，思考据家著书满家，如戴东原，究复何用？因弃之，而私心好求安心立命之所。忽绝学捐书，闭户谢友朋，静坐养心，同学大怪之。以先生尚躬行，恶禅学，无有为之者。静坐时忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑，忽思苍生困苦，则闷然而哭。^①

119

康正像追求学问那样虔诚地信奉无为主义，他在短时间内再现了许多早期的中国思想家的生活方式。像许多其他明、清的唯心主义者那样，他为保持与宇宙的那种强烈的、但空洞得可怕的同时性而欢欣鼓舞。当他认识到顿悟的责任是在拯救其他不幸的人时，他也有一种众所周知的大乘佛教徒的气质。

这一特点，在康离开朱大师的学校，并于1879年隐退到他家附近的西樵山之后，表现得很明显。在那里更加与世隔绝的田园生活强化了他的这种内省。“既念民生艰难，天与我聪明才力拯救之。乃哀物悼世，以经营天下为志。”^②但这一信念之坚定程度尚不足以反抗家庭要求他参加科举考试的压力。虽然他的坚韧不拔终于使他赢得了官职地位，而且这对于他后来提出变革纲领是决定性的，但是这在一个时期内与他的君子观点是不相干的。这样，在如下两者之间有着一种相当悬殊的和紧张的共存关系：一方面是崇高的幻想，另一方面却是乏味的工作，以便让他的祖父相信他的态度之认真足于胜任正统的职业。然而，在康周围，越来越多的中国人开始

① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），114页。

② 此处我采用了Richard C. Howard译的自传，它使康的观点更富有情感。参见Richard C. Howard, "K'ang Yu-wei (1858—1927): His Intellectual Background and Early Thought," in *Confucian Personalities*, eds. Arthur Wright and Denis Twitchett (Stanford: Stanford University Press, 1962), p. 302.

想知道，帝国主义对中国的压迫最终将会把他们的国家以及他们所熟悉的世界引向何处。

120 康对这些忧虑也是敏感的。早在1879年，他就参观了英国殖民统治下的香港，以满足他对西方的好奇心。这次旅行中，那里的干净街道、高楼大厦和守纪律的警察，都给他留下了生动的印象。“乃始知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之。”^①三年以后，他参加顺天乡试，途经上海公共租界。在那里，他买了一些江南制造局版的外文著作译本，并订阅了一份教会刊物《万国公报》。在以后几年中，他读了他能找到的所有西方的声学、光学、化学、电学和力学著作；1884年，他学数学和几何学，与研究新儒家学说（《朱子语类》、《明儒学案》）交替进行。

人们从康有为的自传中所获得的对这些岁月的印象，仅仅是这段漫长历程中的一部分：书名、游记；他博览群书，从中国哲学到西方科学。追寻的目标是统一和综合。康似乎沉醉在对其经历的一连串令人眼花缭乱的回忆中，他总是寻找可以展望前景的一种认识的制高点：对他自己的1879年的使命的不切实际的自信，对西方的发现之怀有矛盾心理的赞美，认为在自己过去的著述中肯定含有一种答案的信念。

而且，这不是单纯为了他自己的隐士式的追求。尽管康读了许多书，他还是不能解除国人日益增长的忧虑。在1884年春夏之交，他居住在广东的南区。到秋天，这里的省府已变为中国和欧洲之间在近四分之一世纪的战争中首次宣战的地方军事指挥部。当中法之间的敌意扩展到越南北方时，战争的狂热支配了广东人。他们的强有力的总督张之洞（1837—1909），认为帝国不能坐视一个附属国被朱尔斯·费里^②内阁蹂躏。法国人很快封锁了中国的海岸，在福州击沉了大量清朝的现代海军，甚至侵入了台湾。广东预先宣布戒严。康有为与许多其他人一样，回到了较为安全的故乡农村。

^① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），115页。

^② 朱尔斯·费里（1832—1893），当时的法国总理。——译注

在银塘小镇附近的西樵山的一处别墅澹如楼里，康一个人度过了1884年秋天和初冬的大部分时间。这房子面对他叔祖父^①建造的一座大型私人图书馆，坐落在有凉亭、松柏和小桥流水点缀的花园之中。在那里，康暂时放弃了阅读，试图集中他的思想。在那年阴历十二月^②，他顿悟到：

因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚁如象，而悟大小齐同之理。因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外，尚有大者，至小之内，尚包小者，剖一而无尽，吹万而不同，根元气之混沌，推太平之世。^③

121

这就是康的第二种解释，甚至比他1879年的观点更原始。在以后的三年时间里，他写了两本书解释他的发现。第一本是《康子内外篇》，分析了相对性的结论。第二本是《实理公法》^④，试图系统地阐述科学的社会发展规律。这两本书都没发表，但是每本都被理查德·霍华德和K. C. 肖仔细地研究过。^⑤这两位学者，与我一样，都相信，这两本书包含了稍后的《大同书》的基本原则；在《大同书》中，康有为详述了他充分发展的乌托邦体系。这一点与康自己的说法是吻合的；康宣称他在30岁时已牢固地确立了他的整个的认识立场。^⑥

康在1885年的观点是明显地一分为二的。一切都是相对的。不过，同时存在着一个单独绝对的力——原始的以太（元气）；它包含了始于千万年前的演变过程。这两种看法之被联系是由于他对

① 康国器，前广西巡抚。

② 从1885年1月16日到2月14日。

③ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），117页。

④ 可能是题为《人类公理》的草稿的修订本。

⑤ Howard, "K'ang Yu-wei," pp. 306-313; Hsiao, "In and Out of Utopia," pt. 1, pp. 1-18.

⑥ 参见梁启超：《清代学术概论》，见《梁启超论清学史二种》，73页，上海，复旦大学出版社，1985。

相对性的感觉体现了生活的复杂性。他现在借助于显微镜的透镜观看他在西樵山上只能用心灵上的眼睛所看到的一切：存在物的变化，年代的延伸，社会的多样化。如此多样化需要有意图——他现在与宇宙万物共同具有一个目的。

其来现也，专为救众生而已，故不居天堂而故入地狱，不投净土而故来浊世，不为帝王而故为士人。^①

122 相对性不仅支撑着康，也解放了康，使他明白，被正统的儒家视为天、地和人三者之间永恒关系模式的原理只不过是偶然的社会力的产物。“孝”很像《礼运》的图式：一种适合特定时代的社会制度，而不是永恒的神的意图的一种表现。

中国之俗，尊君卑臣，重男轻女，崇良抑贱，所谓义也。……至于今日，臣下跪服畏威而不敢言，妇人卑抑不学而无所识，臣妇之道，抑之极矣。此恐非义理之至也，亦风气使然耳。……吾谓百年之后必变……^②

这样的启示可以转而解脱康的某些忧虑，正像这些忧虑本身可以形成这种启示那样。十多年来，他受到了两方面的压力：其一是家庭要他成为一个稳健而体面的官僚，其二是比较冒险的使命感。现在，认为圣人的见解受到社会制约，这种信念将会导致这样的结论：孝仅仅是风气。“纵然圣人承诺制定新法，他们也不是通过适当考虑现有的环境和旧风俗来制定它们。”^③ 这使康“以畔援歆羨皆尽绝”，因此他能够“专以仁慈为施用”^④。

① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），118页。

② 康有为：《康子内外篇》，见《康有为全集》，第1卷，189~190页，上海古籍出版社，1987。

③ Translated in Hsiao, "In and Out of Utopia," pt. 2, p. 103.

④ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），117页。

但是这一发现远远超出个人范围；它能以理想的方式摧毁孔子的整个家庭体制。如果社会制度对应于人类发展的特定阶段，那么就没有一个社会制度是固有的善。家庭在无政府的混乱时期可能是一种组织人类的有用方法，但是它作为一种狭隘的联合却产生狭隘的感情；这感情可能摧毁大同社会所必需的更广泛的友谊感。康有为对于这种友谊感的理解宣告了现代中国的思想意识的诞生。在过去的孔子学说中，父亲表现得不像真正的父亲，是父之过；君主表现得不像真正的君主，是君之过；臣子达不到公认规范，是臣之过。但是，他们背后的规范、家庭君臣价值和制度的礼仪基本上并未受到怀疑。然而，在康的眼里，权力结构仅仅是偶然的。^①当儿子的自私必须受到约束时，就需要有一个父亲。如果人类的演化超越了自私，那么父亲就是多余的，甚至是有害的。于是，正因为君臣未能履行他们的职责，所以他们将不会被取消。他们将被免职，甚至被推翻，就因为他们是君和臣。

128

康并未因此而变为社会无政府主义者。虽然相对性对社会虚构物的永恒性提出质疑，但是它没有自动判决它们立即灭亡。康有为在这些年里毕竟受到公羊学的影响。相对性观点可能首先是“权”说与他的现代科学发现的基本知识的意想不到的结合。当然，康在《内外篇》中反复强调人们必须接受他那个时代的社会环境而不必考虑未来大同的理想。

先王制为君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，吾生于其中，则循其故常，君者吾君之，臣者吾臣之，父者吾父之，子者吾子之，兄弟、夫妇、朋友犹是也，衣服、官

^① 我不想以此来说明，康有为是第一个把儒家制度视为随社会发展而变化的中国哲学家。这种观点不仅渗透在荀子的著作中，而且在章学诚的思想中也有所表现，例如，参见《原道》，《章氏遗书》（嘉业堂，1922年），37页。然而，章和其他人——甚至在否认绝对的道德原则（理）的自主性时——也确实认为人类制度所体现出来的道是固有的善。

室、正朔、文字、义理，犹之人也，所谓行也。^①

虽然对环境限制的承认迫使康区分理想和现实，从而也就说明了他在戊戌变法中的作用，但是这也暗示了他可能就是一个传统的公羊理论家。如果他的理论不超越出环境，那么他也许就是如此。或者说得更明确些，像董仲舒和何休所想的那样，公羊学派避免陷入相对主义深渊的方法就是构建一种有关和谐的精致的玄学体系：色、要素，或数；它们的调和实质上就是要求环境与制度达到理想一致的一种目的。康有为能够确定何种玄学体系来给他提供凌驾并超越每个时代的同样的基本原理呢？

124

使得康有为能够超越传统公式的一个附加因素，是他对西方科学的认识，因为它证实了客观规律的存在。在他使用这种认识来避免相对主义之前，他起码是无意识地知道自己迷路了。因此，他写完有关环境相对性原理的《内外篇》后，在1887年春天试图“以几何著人类公理”^②。这种努力几乎要了他的命。4月7日后，他持续感受到一种可怕的也许是心理因素引起的头痛，痛感是如此强烈，以至他自认为“几死”^③。他呆在屋子里，用绷带把头裹起来，绝望地把以后的几个月时间都消耗在查对笔记上，他想在“临死”之前找到答案。他逐渐感到头痛减轻了，这也许是因为他终于设法找到了“公理”和《礼运》的“大同”之间的一种联系。这次部分康复使他又能够隐退西樵山。在那里，他完全痊愈了，他终于使自己满意地找到了几何公理与人类之间的关系。

这种解决问题的方案详见于《实理公法》。正像这部著作的书名所暗示的那样，它的宗旨在于确定适用于世界上所有国家的一整套的人类价值。因此，康对综合的人类统一性进行探索，其背后的动机肯定就是要克服文化相对主义；他是从如下的扰乱人心的启示

① 康有为：《康子内外篇》，8页，北京，中华书局，1988。

② 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），118页。

③ 同上书，119页。

着手的：如同康在上海或香港看到的那样，西方制度比中国制度更优越。这一点（寻求等同性的另一个证明）几乎不需要细述了。尤其是当它与这里的论证有关系时，我们应当强调：逻辑普遍性对他来讲也是不保险的。康寻求普遍性的愿望当然是受到西方的激励。但是，这同一种普遍性之存在的可能性也是由于西方；康从西方了解到分析真理这一范畴：一个用羽毛笔画出的等腰三角形，它有两条如同是用一支笔画出的等边。方法代替手段。因而，《实理公法》是基于这样的期望：他用欧几里得从公理证明非偶然性定理的方法能够推出伦理学法则。这将保证它们的普遍真理适用所有的人，不仅限于中国人或英国人。

125

如出自几何公理之法，则其理较实；出自人立之法，则其理较虚。又几何公理所出之法，称为必然之实，亦称为永远之实。人立之法，称为两可之实。^①

如果存在数学法则，那么，也就可能有适合于其他存在领域的普遍法则。从几何学公理推出的固定法则是整个普遍法则体系的组成部分，这些法则是康的乌托邦《大同书》的出发点：每个人都有权成为他自己的主人，所有人立之法必须符合平等的观念，每个社会制度必须通过普遍的公众商议来决定，等等。

虽然康有为为欧几里得的逻辑分析方法所激动，但是他的实际证明却混淆了综合陈述和分析陈述。一些普遍的人类原理被说成仅仅与几何学公理有关，其他的原理实际上被称作“人类的几何学公理”。但是康仍然意识到标准和规则之间的区别。他对逻辑空隙的特殊解决方法是强调这样的普遍性：如果人类法则是永恒的、必然的和普遍的，那么它们就必须被所有的人推演出，又适用于所有的人。

盖天下之制度，多有几何公理所不能逮。无几何公理

^① 康有为：《实理公法》，见《康有为全集》，第1卷，278页。

所出之法，而必凭人立之法者，本无一定，则惟推一最有益于人道者，以为公法而已。然众共推之，故谓为公推也。^①

由于真理现在被认为是关系所固有的，因此真理不再作为神的原理或圣人的启示强加于关系之上。圣人本身不是立法者，相反，众人有足够的力量认出环境习俗背后的人类公理。

圣不秉权，权归于众。古今言论以理为衡，不以圣贤为主，但视其言论何如，不得计其为何人之言论。^②

126

像欧洲的理性主义者那样，康通过确立必然真理的可能性开始转向批判理论，试图不求助于启示而让伦理学建立在逻辑基础上。然而，他的原理的普遍性最终只不过是原理的延伸和作者本人的品质的表现。

换言之，虽然康的新信念是基于存在必然真理这一点，但他并没有推演出必然的和非偶然的伦理学规则。科学的客观法则是他的“真理”的启示；但是科学不是最后结果的必然部分。^③ 他的检验标准毕竟是“公”：为社会所共有的（因而是好的）东西，以及被社会普遍证实了的，被众人共同讨论所决定的东西。决定善的是社会，而不是先验理念。虽然社会决定善，但是社会本身必将变化。事实上，它必将变为超文化的人性，缺乏特殊的（因而是偶然的）文化内容。所以，康最终陷入了目的论——不是来源于必然性，而是他的思想体系所要求的。并且，这种目的论本身依赖于康有为的

① 康有为：《实理公法》，见《康有为全集》，第1卷，278页。

② 同上书，287页。

③ 康有为并没有试图用几何学公理去证明《大同书》的大同。他以后的科学观如同唯物主义理论那样是关于技术研究的，认为技术能使国家变得强大。如《物质学》所说，科学是一种整治社会，使之发展的技能。K. C. Hsiao, "In and Out of Utopia: K'ang Yu-wei's Social Thought," pt. 3, "Detour to Industrial Society," *The Chung Chi Journal*, 8: 1: 5.

一种更深刻的启示；这种启示与《实理公法》对偶像的攻击不一致，反而增强了孔子这位至圣先师的权威性。

康有为在描述他的相对性观点时曾经说明他的出发点是“元”。这种“元”或“元气”的宇宙论概念，他是经由董仲舒而得自于《易经》的。《易经》上写道：“大哉乾元！万物资始，乃统天。”^①像后来的哲学家如王夫之那样，董仲舒把“元”与物质力量联系起来。神的创造的本质是“气”，而不是“理”。

天气上，地气下，人气在其间。……故莫精于气，莫富于地，莫神于天。天地之精所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚。^②

127

董的所谓“气”（物质力量）是“元”的操作工具；康有为将它变为一种进化原理。他曾评论董仲舒的理论说：“运本于元，以统天地。”^③因此，康有为创造这一“科学”的关键，可以在汉朝哲学家的著作中找到思想萌芽。

天地之间，若虚而实，气之渐人，若鱼之渐水；气之于水，如水之于泥；故无往而不实也。……董子此说穷极天人之本，今之化学家岂能外之哉！^④

宋代的新儒家曾相信，宇宙的创造力量乃是它的“仁”的一种表现形式。康作出了同样的联系，但是增加了董仲舒的“元”与“气”的等式；其中“气”把宋代的“仁”从一种直觉思想原理转变为把整个宇宙结合在一起的一种客观物质力量。用图式表示，观念的演变经历四个阶段：（1）《易经》：宇宙的创造=元；（2）董仲舒：

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，5页，上海古籍出版社，1989。

② [汉]董仲舒：《春秋繁露》（清凌曙注），439页。

③ 《中国哲学史教学资料选辑》，下册，428页，北京，中华书局，1982。

④ 同上书，429页。

元=气；(3) 宋朝：元=仁的原理；(4) 康有为：元=气=仁。

简言之，康把“气”变成成为一种生命力的形式；它结合了精神和物质，并将个人与宇宙合为一体。正像宇宙在最初充满了“元气”那样，人们也充满着“魂气”。

夫浩浩元气，造起天地。天者，一物之魂质也；人者，亦一物之魂质也；虽形有大小，而其分浩气于太玄……孔子曰：“地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生。”神者，有知之电也。光电能无所不传，神气能无所不感。……无物无电，无物无神。夫神者，知气也……有觉知则有吸摄，磁石犹然，何况于人！不忍者，吸摄之力也。故仁智同藏而智为先，仁智同用而仁为贵矣。^①

128

这一段迷人的文字再次表明了康使用他对西方科学的有时模糊的认识去确证和彻底改造中国哲学原理使它们成为变革的动因的那种启发法。康通过突然地将“仁”与电联系起来，给这种直觉的原理输入了物质实在性。正是这一点，（他发现存在电这类“物”）产生了他对董仲舒和新儒家的综合，使得直到那时甚至对于王夫之也是惟一可见的存在形式具有了生命力。康的新“仁”，即那种精神电，立刻取消了南宋思想中常有的精神与自然的分离，从而使物质的力具有目的同一性。

对康而言，这仅仅是他思想结构的一个组成部分。对于他的弟子谭嗣同（1865—1898）而言，这就是新哲学体系的核心。谭是戊戌变法的殉难者之一，是毛就读的师范学校的学生们心目中的英雄，是奇书《仁学》的才华横溢的作者。而《仁学》是试图把传统的唯心主义与科学的唯物主义结合成为一种生命分析学的更好的范例。《仁学》劈头写道：

^① 康有为：《大同书》，见《中国哲学史教学资料选辑》，下册，431～432页。

仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。以太也，电也，粗浅之具也。借其名以质心力。通之义，以“道通为一”为最浑括。……仁为天地万物之源。故唯心，故唯识。……不生不灭，仁之体。不生与不灭平等，则生与灭平等，生灭与不生不灭亦平等。生近于新，灭近于逝，新与逝平等，故过去与未来平等。有过去，有未来，无现在；过去、未来皆现在。……用代数演之。命生为甲，命灭为乙，不字为乘数，列式如下：

129

$$\text{甲} = \text{生}$$

$$\text{乙} = \text{灭}$$

$$\text{乘} = \text{不}$$

$$\text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙}$$

$$\text{乙} \neq \text{不} \times \text{乙}。^{\textcircled{1}} \text{（此处谭原文为 } \text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不}} \text{。——译注）}$$

虽然谭也深受华严宗佛教的影响，但西方科学对他思想的冲击在这儿是明显的。谭通过把仁变为一种普遍的共同特性和惟一的生命冲动，象征性地完成了对其他孔教原则的破坏，从而系统地消除了各不相同的德的和谐性。对长者和宗族应尽职责的特殊教义（“三纲”和“五伦”），如同受到墨家学说或《礼运》的“大同”的谴责那样，最终也受到一种普遍人性的基本美德或对立面的平等统一的谴责。

虽然谭嗣同用“仁”来分析当时的制度，但这种德对他来说具有某种超历史的性质。因此，谭在试图证实存在这样一种先验的道德力量的过程中，实际上超出了康有为；康希望“仁”在历史过程中向尚未达到的乌托邦目标发展：

务以仁为主，故奉天合地，以合国合种合教一统地球。

^① 谭嗣同：《仁学》，见《中国哲学史教学资料选辑》，下册，457～459页。

又推一统之后，人类语言文字饮食衣服官室之变制，男女平等之法，人民通同公之法，务致诸生于极乐世界。^①

这里，康关于“仁”是一种进化原理的定义，即他的目的论的渊源，来自于对被西方科学发现所强化的传统主题的重新组合。

130 他从1881年开始治公羊学，研究注释，但是，此后不久因认为何休注释有错而抛弃了它。^②在他的思想发展的这一时刻，“三统说”对他并没有明显的帮助。但是就在1885年，康提出有关相对性和基本运动观点的那个时候，他立刻用董仲舒的三统论诸圣，“以三世推将来”^③。《公羊传》编年史突然对康有为有了意义，因为他已经将公羊学与他在《万国公报》上所读到的进化论联系起来。例如，他已经知道人是从较原始的生物进化而来的科学证据；虽然康受新思想启发之初并未具体谈及这一点，但是他在几年后告诉弟子陈千秋^④说：

既而告以尧舜三代之文明，皆孔子所托，闻则信而证之。既则告以人生马，马生人，人自猿猴变出，则信而证之。……又告以大地界中三世，后此大同之世，复有三统，则信而证之。^⑤

由于物种过去进化，因此它们将来也一定继续进化。如果人类历史不是一种有规律的事件重复或循环，而是一种直线前进，那么“三世”就可能——事实上必须——描述未来的事件。总之，进化的证据使康有为确信，《公羊传》图式应当体现在未来之中。在西

① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），117页。

② 参见上书，115页。

③ 同上书，117页。

④ 据《康南海自编年谱》改译。原文写作 Chen Chiu-liu（陈秋留），似误拼。——译注

⑤ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），123页。

方人知道人类进步原理以前很久，孔子本人肯定以某种方式发现了这一原理。孔子为了使他的学说适合他所生活的那个时代环境，他一直错误地扮演了一个保守的人。如果他生活在今天，那么他肯定会成为第一个鼓吹进步改革的人。^①

这样，康用达尔文进化原理来重新解释中国人的思想。不过，一旦达到了目的，他就不再对西方理论感兴趣了。他表述自己思想的方式像是化学中的催化过程。进化是催化剂，它加速了接触反应，但最终却没有被吸收。人们可以用这样的观点来解释这一点，即康必须为当代改革找到无可指摘的庇护：达尔文的影响比孔子要小得多。然而，这一点在人们有了如下认识后也淡化了：《新学伪经考》（当局在1894年下令毁坏了该著作的印版）^②和《孔子改制考》131曾被认为形成了这种庇护，但最有损于他的实际的变法纲领的莫过于这两本书了。如同我们以后将看到的那样，这两本书使得康有了让许多未来支持者望而却步的名声。另一种更加合乎逻辑的解释是利文森的解释：康无法轻而易举地把西方的解释用于中国历史。或者，再次使用那个化学类比，他的最终化合物不得不只求助于传统因素而结合成整体。

这一论点受到了康本人那时犹豫不决的支持。“三世说”与进化论的结合看来实际上并不是他的一个满意的论据。它缺乏某种东西，他最终在《礼运》的大同中找到的东西。

虽然康有为的《礼运注》直到1912年才发表，但是《绪言》注明的日期是光绪十年（1884年）。文化史家钱穆认为，它实际写于1902年左右。^③因为如果康是在1884年写的，那么，《礼运》——不是《公羊注》——应最早受到他的进化理论的启发。而

^① 1886年，康开始写《孔子改制考》。1889年，在他对政治心灰意懒期间，他又接着写。直至1892年，他才在学生的帮助下完成写作。

^② 1894年8月4日，光绪皇帝告诉军机大臣，他收到奏章，说《新学伪经考》“毁谤祖宗，欺骗后学”。如果调查证明“确实违背了祖训，背离了正道”，那么应该毁掉这本书。见翦伯赞等人主编：《戊戌变法》，第2卷，1页，上海神州国光社，1953。

^③ 参见钱穆：《中国近三百年学术史》，下册，698～699页，北京，中华书局，1986。

这一点显然已被他的自编年谱所驳倒。

康倒提这部著作的日期的原因是显而易见的。人们从阅读《礼运注》得到的印象是，他几乎是有意识地力图表明他的进步观念的纯粹中国渊源，而不提及西学的影响。这本书旨在说明，康如何对一批中国人的注释进行艰难的爬梳剔抉，以揭示被真孔子的敌人长期故意隐蔽起来的一种人类的远见。

132 《礼运注》以赞美的口气夸耀儒家思想对于亚洲其他地区如朝鲜、安南、日本的影响。但孔子的学说的传播却受到了限制，他的真意被古文学者刘歆隐匿了。刘删改原始经文之后，剩下的部分又被朱熹作了进一步的删改，“于是素王之大道，暗而不明”，迫使中国人在愚昧的小康状态中度过了 2000 年时间，无法接受“大同之泽”^①。康解释道，他在青年学生时期，模模糊糊，若有所失。到 27 岁，他觉得他已读尽了汉、魏晋、唐、宋、明、清时代人注释的经书。他仍然追溯下去，寻找一个不同于他们所描述的孔子，不是他曾听说的圣人，而是一个真正的神。他读了一本又一本的经书，终于接触到今文学派的著述，并由此而读到《公羊传》和《穀梁传》。虽然它们使得他最终抓住“阴阳变易和春秋三世之义”，但他还是不能把这种含义和孔子的隐蔽之义联系起来。然后，他读到了《礼运》。

读至《礼运》，乃浩然而叹曰：孔子三世之变，大道之真在是矣。大同小康之道，发之明而别之精，古今进化之故，神圣悯世之深在是矣。相时而推施，并行而不悖，时圣之变通尽利在是矣。是书也，孔氏之微言真传，万国之上无宝典，而天下群生之起死神方哉！^②

现在他能理解为什么这“真”孔子如此小心地把自身隐藏起

① 康有为：《礼运注》，见《中国哲学史教学资料选辑》，下册，416 页。

② 同上书，418 页。

来，这不仅仅是他的敌人所为，也是圣人自己故意的隐匿。鼓吹有福共享和几乎没有君主统治的大同，将会死于活着的君主之手。这样，康的笔锋一转，就把“真”孔教变成了一种阴谋家的信条。由于考虑到政治上的危险性，圣人“内在”之义不得不在口头上传给了汉代的学者。仅有的书面材料必然隐藏在《公羊传》和《穀梁传》等书的不引人注目的地方。^①

事实上，康声称重新发现的“内在”含义，是他自己的一种全新的发明；它融合了《礼运》的完美社会观与经过进化论这个催化剂改造过的《公羊传》“三世说”。它们一起表现为一种单独庞大的方案。

《公羊传》	《礼运》	
过去：衰乱	} =	小康
现在：升平		
将来：太平	=	大同

133

三世中的各世也相当于政治和社会发展的三个时代：

<u>时</u> <u>代</u>	<u>社</u> <u>会</u>	<u>政</u> <u>治</u>
衰 乱	部 落	专 制
升 平	民 族	宪 政
太 平	世 界	民 主

所以，对康而言，《礼运》的隐蔽含义是顺序上的颠倒。大同不是令人怀念的过去；它是令人向往的未来。如果这样理解，这两本经书就具有相同的基本含义：孔子预言了未来；并且，在康的眼里，这就使得孔子变成为如同过去在汉代伪经中那样的一个神。他

^① 参见康有为：《春秋笔削大义微言考》，1：2。我所用的版本是中国台湾的，其上印有私人签名（无出版者，无日期）。这同样适用于康有为的《文钞》第5卷。但我并不容易接触那个版本。这本著作明显地完成于1901年，出版于1913年，当时，康有为在槟榔屿。

在《孔子改制考叙》中解释说：

天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱世而立三世之法，而垂精太平。^①

宋代的哲学家相信，人们通过自我训练能控制变化，从而获得圣人们所拥有的知觉能力。决定命运的抽象的、超越历史的规则是不存在的。康有为用原理代替知觉，不仅是因为他参与了清朝对汉代哲学的复兴，而且是因为他的伦理体系的实现依赖于一种松散的目的论结构。现在，他能展望一个由《礼运》“天下为公”的前提所定义的大同世界。未来时代不会受私的破坏，为了取消独裁统治之私，权力将转向人民。为了摧毁个人之私，狭隘的制度将消失：财产、家庭，甚至种族。《大同书》的基本思想是拆除使人类分离的界限；私人住宅将不再建造；暂时的结合将取代永恒的婚姻；所有种族通过人种混杂开始合成一体，直到他认为是劣等的深色人种变为像黄色和白色那样的浅色人种为止；国家将衰变为一个松散的世界政府，它几乎不需要对市民的公共社会进行统治，市民们生活在各个经济上自给自足的、自我管理的公社制的农庄或工厂中。

在这个方案中，有两个主要矛盾。首先，大同的同质性与康的如下论断是冲突的：社会随着经济发展而变得越来越专业化。因此，为了确保公社性，他创造了有组织的制度来调整社会。一种新的军事型的劳动单位将形成集体作业队。《大同书》仔细地叙述了官员的头衔和任务；官员们将按照定额和每小时工作计划来分派农民，并发布耕作和收割庄稼的命令。虽然康一字不漏地写出了他的自我管理的公社的具体细节，但是他既没有考虑到先进的经济专业化和集体劳动这二者之间的对立，也没有考虑到个人满足和集体约束这二者之间的对立。相反，法国人傅立叶（1768—1830）则想象

^① 《中国哲学史教学资料选辑》，下册，423页。

出一种“法伦斯泰尔”，它试图通过满足一切想得出的愿望来协调个性和团结。

第二个矛盾是一个更大的弱点。如何实现这种理想的社会？这种进化是如何发生的？由于显而易见的原因，康遭到了达尔文主义物竞天择的进化观念的强烈抵制。

稍有知识和持有错误观点的人，譬如达尔文，发明了进化理论，说[人之竞争]是自然的；他教导人们说竞争是一个伟大的原则。结果，实为全世界古今之极端罪恶的竞争公开地进行，甚至被体面的人无羞耻地接受。故地球成了充满“铁和血”的弱肉强食的地方。^①

在某种程度上，康对竞争的否定也是对准了第一个矛盾的核心。傅立叶的天才是在于承认利己主义的情感。康虽相信愿望的实现，但或多或少地希望利己主义消失。并且，当他写到人类将来向乌托邦进化时，他否认人与人之间的竞争和斗争的作用。然而，同时，他关于人类将实现大同的信念却是来自于实际通过斗争产生的统一的历史事例。例如，为了证明人类朝着最终的结合已经走了部分路程，他提醒读者：公元前3世纪，当敌对的强国吞食弱国时，中华帝国也就应运而生。^② 同样征服的过程是否会创造一个世界政府？按康的看法，肯定不可能。如果这个问题就这样向他提出，他或许会回答说：首先是由于存在自私的民族主义，因此裁军和世界政府才为人所向往。但是，这是一种必然的进化吗？为什么不能有其他的结果呢？

康的个人信仰（一种假定因素和现实因素的如此奇特的混合物）在如下两方面是一致的：一是把神的权威性赋予孔子，二是把人的自然进化和有关正义和真理的普遍原理联系起来。但是，在他

^① Translated in Hsiao, "In and Out of Utopia," pt. 2, p. 119.

^② Ibid., p. 115.

自己的眼睛中，这些普遍原理是永恒正确的吗？显然不是。因为康在讨论他的乌托邦时说过：

按照公理，无固有的善或恶。对与错皆依圣人所定。……事实上，好和坏、对和错皆属人为，公理也由某一时代 [环境] 而定。^①

甚至“仁”也只不过是一种相对的德。“历史有进化，‘仁’也有其发展之途。此途有大有小，故‘仁’也可有大有小。未逢其时，不可勉强。”^② 如果“仁”受历史制约，那么，历史又受什么制约？

当然，康坚信，平等是必然之理，因为天创造了人——他与可能知道其著作的 19 世纪的某些西方人共同具有的一种信念。康无疑读过约翰·傅立叶的《佐治囑言》，该书解释道：

上帝既已赋予人以生命，也必须赋予他们以保护生命的能力。……所以，不论何种民族、何种种族或何种肤色，每个人虽是他自己的主人，但甚至一点也不能 [将自己的独立权] 让与另一人……文明国家应当对所有种族的人一视同仁；那时将不再有压迫和侵略的现象。^③

文明国家应该带来平等：一种迫切要求得到的东西，而不是一

① Translated in Hsiao, "In and Out of Utopia," p. 119.

② Translated in Chan, "K'ang Yu-wei," p. 367.

③ John Fryer *Tso-Chih Chu-yen* (《佐治囑言》), is cited in Hsiao, "In and Out of Utopia," pt. 2, p. 134. 康有为在《年谱》中提及了傅立叶。正如 Hsiao 指出的，傅立叶的著作很可能使康有为相信：“天下为公”原则是人类的一般原则。俄国历史学者 S. L. 梯克文斯基试图强调傅立叶对康有为的影响。[在《大同书》中傅立叶被称为“傅先生”，因此认为傅立叶的影响对康有为是很重要的。参见 S. L. Tikvinsky, *Dvizhenia za reformy v Kitae v kontse XIX veka i Kan Iy-yei* (Moscow, 1959), pp. 331—340.] Adrian Arthur Bennett 也撰写了一篇关于 19 世纪时期傅立叶影响的专题文章：《The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-century China》(Cambridge: Harvard East Asian Research Centre, 1967)。

种必须做的事。康也告诉读者，剥夺人权是违背天理的；但是，即使所有的人“应该”平等（“一条公理”），“人的不平等也是一个事实”^①。

愿望和事实之间，可能性和必然性之间，应该和必须之间是有相当距离的；在这里，这种距离就是指乌托邦社会主义和马克思主义之间的区别。毛泽东曾指责康缺少办法——“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”^②——也同样意味着缺乏必须做的事，缺乏较强烈的目的论的味道。什么样的进步规律，什么样的辩证法，什么样的历史动因才会带来大同？必然性科学真理的存在势必动摇康关于过去的解释以及现在的方法和未来的计划；进化论帮助他回想起儒家传统中有发展含义的某些要素。但是因为考虑到公，他无法接受物种之间竞争的机制。因而，他重新肯定了宇宙统一作为由与宇宙一致（而不是竞争）的圣人所领导的一种自然过程的和平性质。所以，在某种意义上，“公羊”传统的圣人是一种回避斗争的工具，而康有为的目的论则是一种愿望，而不是一种历史责任。当发生变化时，这变化将必定是由个人的力量所引起的。

10. 建设和破坏

康有为对改革的最初个别尝试，虽然在理智上是谨慎的，但在政治上却是大胆的。他在1887年完成《实理公法》后，把大胆的请愿书递交给像翁同龢这样较高级的官员。为了发动温和的政治变革，康没有故意隐瞒他的乌托邦观点。事实上，他执拗地保留那些早期的见识，也危及他的仕途。1888年，他前往京城应考，徐桐（大学士和考官）坚持说：“如此狂生，不可中！”^③但康还是中了。

137

① Cited and translated in Hsiao, “In and Out of Utopia,” pt. 2, p. 106.

② 《毛泽东著作选读》，下册，678页。

③ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），123页。

以后对康最严厉的指责，是他的“大不敬”的孔子改制说。例如，康曾一度即将取得中国当时最有影响的总督张之洞对他的变法纲领的支持。在那个关键的谈判时期，张的私人秘书告诉康说，如果康不去宣传有关孔子未来之说的狂妄的异端理论，张就在南京供养变法团体。但是，康并没有动摇对自己观点的大胆信念。他答道：“孔子改制，大道也，岂为一两江总督供养易之哉？若使以供养而易其所学，香涛（张之洞——译注）奚取焉。”^①后来，在京城发生了权术和理想之间的同样冲突。政治策略要求康否定他当时已声名狼藉的孔子改制说，以保持翁同龢这个前任皇帝教师所领导的南方集团的支持。但是，康不愿放弃他的异端邪说，因而在翁看来，他是一只充满狂妄想法的“野狐狸”^②。

在这种对立气氛中，康本人甚至失去了实现其变法的梦想，他当时曾想经营殖民地于巴西，“以为新中国”^③。使他暂缓离国并将他拉回到当代政治生活中去的，是他的“合时”的观念。根据这种见解，未来的乌托邦和眼前的局部变革并不冲突。康简直无法放弃他的孔子改制说，因为这理论支持“合时”的观念；但是，他可以采取行动来改进君主政体，他相信民主制度必须等待时机：“夏葛冬裘。”^④此外，虽然高级官员们可能太墨守成规，无法使国家适应现代的要求，但是，康能依靠其他的变革力量：较年轻、较进步的学者和皇帝本人。

在1894—1895年日本人胜利^⑤以后，中国人深感不安，许多知识分子确信必须变法，康有为就是其中之一。例如，他带领603个

① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），135页。

② K. C. Hsiao, "Weng T'ung-ho and the Reform Movement of 1898," *Tsing Hua Journal*, New Series, 1.2: 158.

③ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），123页。

④ 康有为：《孔子改制考叙》，见《中国哲学史教学资料选辑》下册，423页，北京，中华书局，1982。

⑤ 系指在光绪二十年（1894年）爆发的中日甲午战争中，日本获胜，次年清政府与日本签订了丧权辱国的《马关条约》。——译注

像他那样在京会试的举人在他那充满热情的变法建议书上自愿签名。^① 这些学者，尤其是来自康的家乡广东的人和来自湖南的人，借学会和会馆聚在一起议事。自从17世纪兴起文学团体和哲学团体以来还没有如此之多的各地学者聚集在一起。这类组织因为具有政治独立性在清初是明令禁止的，所以康的变法运动是明末社党运动的一次有意识的非法的复兴。^② 当改革者们回想起黄宗羲和顾炎武曾提出把更多的实权交给士大夫的请愿时，17世纪也是理论启示的一种渊源。例如，顾炎武曾希望郡县集中制充满封建地方主义的精神，具体办法是允许地方挑选自己的士大夫来充当法官和衙门官吏。这样就可以更好地代表地方的利益，抵销中央集权官僚制的绝对权力。这也符合顾炎武那种士大夫是君权之媒介的观念，这是一种在19世纪中叶被像冯桂芬（1809—1874）那样的经世学派理论家所恢复的论题；他的地方自治的论点广泛流传于19世纪90年代的年轻的学者官员中间。^③

139

因此，当康有为力劝皇上接受士的“正当热情”时，他既在建立超官僚政治的支持，又在说出一种令人感到熟悉的改良主义意见。如果皇帝绕过墨守成规的老臣，在接受年轻学者上书的同时从最有才能的人中任命新的顾问，那么，新鲜血液就会使这个国家复苏过来。^④ 当然，康的变法建议并没有重复惯常对于“广开言路”的呼吁。与顾炎武完全不同，他需要的是一个议会，这不是因为圣

① 虽然康有为的年谱上记载，有1200名学者上书皇帝拒绝与日本签约，但《戊戌变法》的编者发现只有603人。参见《戊戌变法（1898）》，上海神州国光社，1955。

② Wang Erh-min（黄恩铭，音译）1969年在东西研究中心一篇未发表的文章中清楚地论述了学会对改良运动的重要性。Chun-kao Poon（彭春高，音译）也于1970年在为一次毕业讨论会准备的未发表的文章中对此论题作了研究。

③ 参见冯桂芬：《复乡村议》，见中国史学会主编：“中国近代史资料丛刊”《戊戌变法》（一），8页，上海神州国光社，1953。封建主义与官僚主义的争论在林圣扬（音译）的《明地方政府》中有细致的描述，见Charles Hucker编的*Chinese Government in Ming Times: Seven Studies*（New York: Columbia University Press, 1969），pp. 1—22。

④ 参见康有为：《上清帝第一书》，见《戊戌变法（1898）》，2卷，129页。其中的部分内容译自K. C. Hsiao, “The Case for Constitutional Monarchy: K'ang Yu-wei's Plan for the Democratization of China,” *Monumenta Serica*, 24: 16.

主尧和舜要从名人中征求忠告，而是因为我们必须从世界各国的律例中加以选择，以便“定宪法公私之分”^①。当传统法令为了民族的生存而被放弃时，康认为官员们已不能胜任公务，以至不得不把他们送到国外去学习。当他们担任自己的职务时，他们所实施的政策就由通过向议会咨询从而加深对变法方式的理解的皇帝来决定。那种议会还不是一种人民的议会，因为人民还太落后，不能管理他们自己。立宪协商会议暂时还仅限于最有才能和最有教养的人参加，而农民则最终由民政当局特别指定的绅士施以地方自治方面的教育。^②

这种政治动员方式所依据的理论，康在直至变法后才发表的一本著作中曾作过比较明确的讨论。他的这本著作的书名是《官制议》，首次出版于1903年。在这项研究中，康同意顾和冯桂芬的如下意见：某种程度的自治是合乎需要的，因为地方的控制权掌握在比较熟悉地方需要的人们的手中。而且，虽然康认为这种管理结构的最佳范例是英国的制度，但是他也同意经世学派理论家的如下判断：把中央集权与东汉的地方主动性两者结合得最好的是宋朝政府。蒙古人（即元代，1280—1368）摧毁了这一结构，创造了一个中介物“省”；这种“省”在地方长官和皇帝之间安置了一种官僚屏障。然而，康的《官制议》论点和经世学派是截然不同的。康之看重宋朝，更多的是因为宋朝解除了地方名流对于地方政策的干预，直接从吏部委派州官，而不是因为它鼓励地方自治。而且，他认为建立议会能恢复宋朝的理想。^③人们从国家的“杰出人才”中推选出代表以后，议会将召集这些来自国家四方的“知名人士”来对皇帝提出建议。^④由于在这种形式中皇上和地方有着更多的联系，因此康关于地方政府的叙述强调了它有利于中央政府，而不是有利

140

① 康有为：《上清帝第五书》，见《戊戌变法》，2卷，194页。

② 参见上书，202页。

③ 参见康有为：《康南海官制议》，上海，1906，1：6，2：1—3，4：1—10。原版《官制议》在1903年就已出版。

④ 参见上书，1：5，7：2。原版《官制议》在1903年就已出版。

于地方绅士，从而颠倒了 17 世纪理论家们所强调的重点；后者曾有意识地反抗君权的增长。即使在戊戌变法时有一些改革者希望创造一种体现地方士绅权力的最佳方式，但是，康有为（至少在这些发表的著作中）并不渴望发展地方自治。他重视立宪政体，是因为它比纯粹的专制制度的自私性更加“公”。^①而且，通过增进对政府的理解，立宪君主政体将会有助于提高整个国家的健康发展水平。由于立宪治国“统一全国人心和激励全国之杰出人才”，因此国家本身也得益。“因人民之资格有进步，故国家之资格的标准也有进步。”^②最好的例子是日本的明治政府；它利用有文化的民众和公共的政治参与来加强皇帝和国民之间的凝聚力。

康在变法运动期间称颂明治君主政体，并在 20 世纪初致力于帝制复辟，他似乎借此来证明他的弟子的如下断言是错误的：他始终一贯支持民权。梁启超曾试图解释这种不一致的情况，他说，康总是支持民权的，但是，如果人们效忠而不是反对皇上，那么，变法就更有希望了。“故先生之议，谓当以君主之法，行民权之意。”^③但是，梁的理论解释真正符合康自己在《官制议》中的论点吗？在 19 世纪前，受孟子启迪的理论家曾主张“民本”：为民而治。从买办知识分子郑观应开始，19 世纪末的著作家们则主张权力来自人民，应当给予人民（民权）。^④康的“国”既不是民本，也不是民权。尽管大同主张平均主义，但是，像《官制议》那样的陈述却主张“国权”。对他来说，国是“由众人聚集而成的‘体’。虽〔众人之间〕无约但无治国之政府，国将不有矣”^⑤。因为一个国家有它自

141

① 参见康有为：《康南海官制议》，上海，1906，7：2。

② 同上书，7：1—2。

③ 梁启超：《康有为传》，见中国史学会主编：“中国近代史资料丛刊”《戊戌变法》（四），34 页。

④ 很难确认郑是民权的提倡者。像康那样，他的部分论据是，议院将有助于为国家统一而团结统治者和被统治者：“无议院将会导致君民之间的分离。”而且，他就人民推翻王权的合法性所作的比喻可以被解释为以传统方式把权归于天：“天生民而立君。君如舟，民如水。水可载舟也可覆舟。”参见郑观应：《盛世危言》，引自《戊戌变法》（一），55、56 页。

⑤ 康有为：《康南海官制议》，1：1。

己的象征——国库、军队、官僚——并且它的存在就依赖这些。为官必须“保护人民”，但这主要是为了“加强国体”^①。

虽然肖相信，康对“国”的关切（他的爱国主义）是一种暂时的作为手段的目的，企图通过使中国与其他强国并驾齐驱以进入国际社会^②，但是康的政治声明之带有“铁血”风格这一点却使得国家成为一种目的，使得议院成为真正的工具。他在1898年初夏给皇帝的请愿书上写道：

日本与西方国家之强大的秘密仅在于采纳立宪政府和召开国会。国会是君主和臣民借以一起商议国法国策之体。由于三权说〔已形成一种政治制度〕的出现，立法归国会，执法归法院，行政归政府，而君主则凌驾于其上。颁布宪法，其对君臣上下均有约束。君主是神圣的；他不会出错，因为行政职责由政府承担。君主和臣民就如此融为一体。国家焉能不强？^③

142

当然，康有为希望国家强盛的呼吁，也许是颇策略地针对他的改革委托人和当时的社会风气提出的。不过，这里对日本的再一次提及，突出地表明康将君主政体选作历史变革的关键因素。

1898年1月29日，康迈出了帝国改革的最初几步。首先，大誓群臣以定国是；其次，立“对策所”以征贤才；最后，开“制度局”而定宪法。对每一个条例，康都举了一个日本的例子来说明：1868年4月6日的明治宪章誓词；明治大皇的公议署；1884年应伊藤博文的立宪计划的要求建立的制度调查局。^④当然，在康和改革者的头脑中，他们国家战败后，日本在自强方面的成功是最重要的。然而，康有为并不因为日本是胜利者而想去仿效它。他和他的

① 康有为：《康南海官制议》，1：1。

② Hsiao, "The Case for Constitutional Monarchy," p. 3.

③ Ibid., p. 12.

④ 参见康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），140页。

皇帝都相信，日本是对君主政府作出一种新解说的最佳范例，它依据的是在君臣之间创造一种紧密关系的独一无二的思想。与以官僚（不管他们多么有价值）等级体制为中介的联系相反，康设想帝国的每个市民与其统治者之间有直接的一对一的关系。皇帝的恩泽将下及于帝国的每个臣民。在1898年的皇帝诞辰，康“请颁御像，下爱民诏书，以结民心，刊新政诏，书膳黄，遍贴穷乡僻壤，以广德意”^①。

当时，康为议院而向皇帝所作的辩护确证了共同承担决策责任的重要性（从而也明智地意味着分担因败于日本和给予西方新特权而使政权所受到的责备）。但是它也同时体现了君主个人（不只是人格面具）和人民之间的密切关系（通过保护国家来保护他们二者的密切关系）的理想。因为后者（国家）曾经是一种统治的工具，而现在则成为了目的，这对整个三位一体的保护来说是必不可少的。

143

然而，这国家毕竟是君主政体。难道我们不能仍然认为康决定通过皇帝进行变法是完全符合他那个时代的吗？还有，这种推论比它乍看起来要更复杂，因为对于康来说，皇帝作为变革的动力把变革纲领和他的乌托邦思想结合在一起了。或者，干脆说，如果没有君主政权的力量，那么康有为的新时代就不会出现。*

* 毫不足怪，乌托邦思想家往往求助于某一伟人的意志。圣西门的“危机”时期和“有机”时期是不和谐的，是不辩证的。结果，他几乎被迫相信，如果他能让拿破仑理解他的百科全书式的社会计划，那么就能实现新的和谐。傅立叶怀着一些同样的幻想，天天在约定的时间回到他的房间去等候可以被说服在法国试行他的“法伦斯泰尔”从而实现人的解放的百万富翁。没有内在的历史动力，他们还有其他的什么力量？

诚然，他对皇帝的态度并非没有矛盾。毕竟，专制政治相当于

^① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），155页。

“衰乱世”；君主专制主义已经主宰了中国，“使我大地先开化之中国……守旧不进，等谓野蛮”^①。虽然同时有很多证据表明，康个人对年轻的光绪皇帝（他于1875年到1908年在位）是钦佩的，而且他确信争取皇帝的支持正是他进行变革所需要的。事实上，大多数历史学家认为，康在政治上的失败主要是对皇帝圣旨的作用过于相信。1898年6月16日康与皇帝的那次著名会见，我们还能使它变成另一种什么情况呢？他曾对皇上说：“以皇上之圣图自强，在一反掌间耳”^②。确实，就是这种想法引诱他采取了行动；但是不容怀疑，康自己确实相信他反复所作的保证：“若诏旨一下，天下雷动。”^③当皇帝最终决定废除传统的八股文考试时，康自问道：“去千年之弊政，非皇上之圣武，岂能若此之刚断乎？”^④而且当皇帝对一位大臣说如果议会能拯救人民，那么他愿意把自己的某些权力让给议会时，康认为皇帝说出那样的话不愧为一个人主，“他真诚地想公天下”^⑤。后来，虽然康的追随者们（包括他弟弟康广仁——他在守旧派得势后不久被处死）曾提醒他不要太多地依靠于皇帝的权力进行变法，康仍不动摇他对那个选定的动力所抱有的信心。^⑥

这不仅仅是他相信皇帝的问题；帝制也是历史的工具。康的《公羊注》预示了一种民主的未来前途，但由于同样的原因，他相信可以从上层来改变领导。也许他私下自以为是天生的素王：一个像孔子那样的无冕之王，通过世俗的权力来对历史施加决定性的影响。他反复坚持说，他实际上只是站在皇帝身后的一名顾问：“惟间日进书，上采案语，以为谕旨。”^⑦这种显得谦虚的说法是想反驳他的政敌们的如下非难：康像某些好奉承的宦官那样在蛊惑皇帝，肯定在幕后操纵

① 康有为：《春秋笔削大义微言考》，5：1a；也译自 Hsiao, “The Case for Constitutional Monarchy,” p. 8.

② 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），145页。

③ 康有为：《上清帝第五书》，见《戊戌变法》，2：194。

④ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），148页。

⑤ Hsiao, “The Case for Constitutional Monarchy,” p. 21.

⑥ Ibid., pp. 26-27.

⑦ 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），150页。

政府。但是，他们不能否认康关于自己是一个今文经学派的“君子”（即具备所有人的潜在能力的超人，提出新发现的幻想设计师，激励皇帝采取行动的预言家）的观点可能更为离奇的是某些官员的如下指控：康有为把孔子变成神，把儒学变成迷信，是为了他自己能够当上新宗教的教皇。因为当康主张成立孔教会时，当他提议以孔子诞辰为纪年时^①，他正在把孔子抬高到世俗皇帝之上。由于君主侍奉那更高的权威，因此他在某些方面就成为康本人的一种工具。同时，康的“君子”角色使得他不可能取代皇帝。他的权力不是对世俗权力的篡夺；它只把天赋的合法性和天命传递给孔子本人。

康有为有关圣人的观念可能也受到董仲舒的影响；董在《春秋繁露》中写道：

性如茧如卵，卵待覆而成雏，茧待缲而为丝，性待教而为善。此之谓真天，天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。今案其真质，而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟性已善，则王者受命尚何任矣？^②

145

董的君王展示了每个人之性的潜在内容，康的圣人则实现了被认为存在于他们中间的平等。

虽天之生人，智愚强弱之殊，质类不齐，竞争自出，强胜弱败，物争而天自择之，安能得平？然不平者天造之，平均者圣人调之。^③

① 康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），147页。

② [汉]董仲舒：《春秋繁露》，（清凌曙注），367～368页。

③ 康有为：《孟子微》，18页，北京，中华书局，1987。

在所有的情况下，圆满实现的关键是那种高高在上的、神授王权的有冕或无冕之王；他们对人类的职责高于自己的利益。康认为，只有在人类平等最终实现以后，圣人才应当寻找个人满足的最终目标。从这个意义上说，社会发展的顶点在于非凡的个人宗教修养。《大同书》末尾所提及的，以及在1926年的《诸天讲》中加以更深入探讨的是康的如下愿望：大同的诸神经过不朽和佛境而达到最高的成就——天国旅程。或许受井上圆了的科学小说的影响，康梦想翱翔于太空，飞过密布在高高的和谐天宇中的有生命的星球。^①他甚至相信，这种玄虚之说是孔子学说的精粹。

146

六经垂教……皆区区从权立法之末事，非孔子神明之意。尚有诸天元元，无尽无方，无色无香，无音无尘，别有天造之世，不可思议，不可言说者，此神圣所游，而欲与群生同化于天天，此乃孔子之至道也。^②

这些玄妙的思辨是康的圣人替天行道的信念的最高表示。他的改革努力则是他的皇帝问政于圣人而行变法的信念的最高表示。因此，他既是平均主义的《大同书》的作者，又是保皇会（1899年创建于温哥华）的发起人，这二者之间并无矛盾之处。正像这两方面都无形地集中在一个圣人身上一样，他的思想兴趣和政治兴趣在闹哄哄的戊戌变法的100天中也是趋于一致的。

虽然康经常为君主立宪呐喊，但他在实践中却坚持加强君权。除了议院之外，他更重要的一个创议是建立一个服从于皇帝的并由年轻改革者们操纵的制度局；这制度局恰好就是康喜欢的那种日本新式的参谋本部。同样，他推荐他的支持者们——谭嗣同、林旭等人——

^① 康虽然没有明显受到欧洲通神论或形而上学的影响，但是看来他具有与傅立叶相同的对于天文学的爱好。两位乌托邦思想家的这种适当的爱好似乎并不满足于他们的尘世乌托邦的具体思想。当然，康并没有将他的“诸天”与傅立叶的抽象原理联系起来。他对于其他星球生命的描述也不具体。

^② 康有为：《中庸注》，232页，北京，中华书局，1987。

担任军机处章京，以使他们能直接看到皇帝下达给大臣们执行的命令。

因此，当关键的政府部门是皇帝咨询的制度局而不是议院时，像谭那样的人与其说是湖南省贵族改革运动的代表，还不如说是皇帝的代表。换言之，康的两个变革的原动力——学会和皇帝，到改革的末期被减少到只剩一个了。虽然谭和林当时极力主张他倾全力于议院，但是康却坚持改革最好从上而下经过他的亲信制度局来实行。^① 虽然这一选择受到他对反议院之保守势力的赞赏程度的影响，但是它进一步反映了他只依赖于皇帝的本性。不幸，皇帝是一个软弱的靠不住的人，特别是因为康有为所谓光绪皇帝是一国总管的说法，是与君主对于皇族的责任是冲突的。皇族的冲突却首先有助于为康有为打开大门。他的提议显然是加强了君权，因而使得皇帝的家庭教师和南方集团领袖翁同龢相信，一场改革运动既能加强政府以对抗列强，又能帮助皇帝从慈禧太后的影响下解脱出来。但是，改革者对挂闲职的皇族的攻击却使慈禧太后不再隐退幕后，而且，她在发动9月21日军事政变后，宣告把光绪皇帝囚禁起来，其罪状是受了阴谋家康的无耻欺骗以致忘了他对于爱新觉罗家族应尽的职责。

147

慈禧的指责（用她自己或许没有用过的话说）是，光绪皇帝玩忽“大清国”，而服务于中国这个新的“国家”。但是，她果真能责备他的动机吗？皇帝毕竟已认识到，大清国已不能维持，除非把整个国家从外国统治者手中解救出来。当他被指控为不孝、损害了祖宗家法时，他答道：“倘祖宗之社稷不保，则家法有何用？”^② 为了保社稷，皇帝希望在国家改革的共同纲领下紧紧地团结他的人民。

从现时起，让朕的变法旨意昭示全国，使人民完全了解朕的思想，懂得能够依赖他们的君主。朕热切地希望，

① 参见康有为：《自编年谱》，见《戊戌变法》（四），147、159页。

② 这是梁启超在光绪帝圣旨注转述的。见《戊戌变法》，2：17。

上下协力，实行新政，使中国变强。^①

148

皇太后虽不承认皇帝将“她的”国说成是整个“国家”，但她却能接受皇帝的如下信念：这种君臣之间新的团结，这种帝权和人民之间联系的加强，可以使清王朝得到它当时急需的民众支持。慈禧本人后来也力图保持与人民的密切联系。但是，她的动机却是只保清王朝而不保国家，因为她希望满族统治者和中国臣民结合从而仍旧维持清王朝的专制制度。这种愿望也反映在她于1900年对似乎愚昧的义和团的认可以及她于1906年对进步的立宪主义者的支持中。不管这两个社会团体是多么不同，它们在她的头脑中既表示民众运动，又表示朝廷有接纳它自己的一种民粹主义的机会。对于清王朝的生存来说很不幸的是，她在所有方面都产生了错觉。

例如，义和团曾被早期的清代皇帝当作危险的反叛的迷信狂热者而剥夺了公民权。但是，到1899年，皇太后意识到南方反清情绪的增长，急切地要让民众与君权协调，以至义和团在她面前表示为一种受欢迎的正义的民众热忱。1906年，当慈禧发起立宪改革时，她同样希望绕过省级官员（他们当时几乎拥有后来军阀们所拥有的财政上和军事上的独立性）去直接联络下层人民，主要是乡绅。在这方面，她所做的是达到了光绪皇帝计划的顶点，除了她的纲领是建立在更正统的民本君权思想的基础上这一点之外。因为尽管涉及立宪原则，但是她真正想的只是与民同“心”而不共“权”。这是一个决定性的错误估计，因为立宪运动本身起源于现在正方兴未艾的改革运动的极大推动。

戊戌变法“学会”的创建者想通过把诸如湖南的各省变为改革中心来实现国家的现代化。戊戌变法失败后成为革命者的许多年轻改革者们认为必须推翻清朝的统治。但是，他们发展地方政治运动的冲动则在1902年和1911年期间被更加温和的乡绅们实现了。这些地方名流通过发行铁路债券，建立商会，设立现代学校，以及首先召开地方

^① 光绪圣旨，24/7/27，见《戊戌变法》，2：85。

议会来筹备国家的立宪会议，不动声色地向传统的君权学说进行挑战，而这是朝廷在准许设立地方议会时似乎没有意料到的一种后果。皇太后以及小皇帝溥仪（宣统，1909—1912年在位）身边的亲王都先后把地方议会看作是有助于政府听取地方意见和赢得民众对于君主政体支持的咨询机构。对君主政体的误解在政治上是致命的；当时，立宪主义者的国民大会被延期，要到将来清王朝敢于召开时再开，而所谓“敢”，是因为到了1910年，康有为的政治思想（通过皇帝下圣旨推行的平均主义）已成为一种主要的政治矛盾：君主专制与地方自治之间的对立。

149

即使是康有为的君主立宪思想也无法为新的地方名流建立一种切实可行的议院权力提供理论帮助，因为康否认建立在利益竞争基础上的政治体制的合法性。他虔信“公”的理想，反对多元论者的争斗。众所周知，他对真知的不断追求总是受世界是民众联合而成的复合体这种最初所受启示的影响。因此，他在1885年形成的相对主义观点是对于他人以及他与他人之关系的一种豁然贯通的认识。宋代的儒士很难像他那样认为一切事物既不同又相同；因为宋代儒士认为圣人包容一切事物。郑玄关于“仁”即“人民一起生活”的早期思想也表达了康的意见，其部分论证是“仁”是“人”这个字的同音异义字，带有“人”字偏旁。康只在某种意义上扩大了它的范围，重新解释了“仁”（和“人”）以及它在该范围之外所包含的内容。人是同类，因为所有人的关系正是因其是同类才得以存在的；人类是相互自爱的，因为“类”是人，不仅是中国人，不仅是英国人，也不仅是日本人。所以，康的“仁”与其说是一种隐含于自我之中的泛爱原则，还不如说是对全人类的爱；自我是人类，而“仁”是人类所有成员之间的吸引力。^①

这种普遍人类而非他自己的状况的概念有助于减轻他对中国命运的深切忧虑。如果全人类都在变化，那么中国也将如此，而不会在社

^① 这里我意译了 Wing-tsit Chan 在 “K'ang Yu-wei and the Confucian Doctrine of Humanity (Jen),” in J. P. Lo, *K'ang Yu-wei*, pp. 359—362 中的部分内容。

会进步的竞赛中丧失她的地位。作为一个世界主义者，康不再后悔失去特殊价值，从而随着人类进化而进化。人人皆兄弟，“我生在地球上，地球上万国之人类皆吾不同体型之兄弟”^①。所以，他们共命运；“他们（希腊人、印度人、法国人）进步吗？——我与他们同进步；他们倒退吗？——我与他们同倒退”^②。社会最终将消除家庭与家庭、丈夫与妻子、占有者与被占有者、自我与他人的差别；国家之间的边界将随大同世界的产生而消失。于是，“仁”将光照全人类，每个人的爱都将包容整个世界家庭和中国，而不是单个成员。^③

康有为的“仁”和“公”的理论，特别是当这种理论出现在受他影响的谭嗣同的著作中时，为攻击正统儒家的狭隘亲属关系理论提供了第一个思想武器。而且，他的改革理论即使被证明是无效的，也还是激励了成百上千像毛泽东那样的中国青年人去深思政治变革的可能性。但是，康思想的传播是非常短暂的，因为，对于在社会达尔文主义影响下深感中国而面临灭种灭族危机的一代人来说，人道、世界主义以及大同都是可望不可及的空想。然而，他们却对梁启超那样的报人作出了反应；梁鼓吹一种严厉得多的说教。

在戊戌变法运动失败后不到四年时间，梁在他创办的杂志《新民丛报》上发表了一篇社论，有力地论证了破坏的必要性。^④ 他厌恶模棱两可的话，声称任何志士必须绝对不能宽恕当时的腐败，这种腐败将很快破坏整个制度。进一步说，那些拒绝承认“破坏最终不可避免”的人不过是自欺欺人，无视眼前的困难，而历史证明，人类进步不可能没有破坏。如果英格兰没有 17 世纪的清除封建废墟的内战，那她就不可能到达现在的强国地位；美利坚合众国经历了独立战争和内战才得以强大。文明之术乃是暴力和战争的结果；它排除了传统对

①② Hsiao, "In and Out of Utopia," pt. 2, p. 102.

③ 这在《康子内外篇》中有相关叙述，参见 Richard C. Howard, "K'ang Yu-wei (1858—1927): His Intellectual Background and Early Thought," Arthur Wright and Denis Twitchett, *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962), pp. 309—310.

④ 参见梁启超：《新民说》，见《新民丛报》11：1—14。以后引述梁的东西也源出于此。

进步的障碍。路德、培根、孟德斯鸠和哥白尼都主张先破旧后立新，破坏总是先于建设。这就是进步的代价：在经济领域内，乡村手工业遭到工业革命的破坏，或者小企业被大公司取而代之；在政治历史领域内，寡头政治和君主政治遭到民主的破坏。虽然总有人受难，但是为了促进大多数人的幸福而减少少数人的利益是值得的。此外，生病是无法避免的：病人必须经过彻底的“吐泻”才能恢复健康。温和的政治改良这种折衷办法只不过是延迟治疗而已。清政府能创办它所希望的全部新学和商会，但是，只有彻底破坏旧政体及其支柱，即“几千年的腐朽和谄媚之理论”，才能有名副其实的改善。

梁启超并非无视人的代价而一味相信毁灭。破坏毕竟有两种形式：一种是日本明治维新那种不流血的破坏；另一种是法国革命那种流血恐怖的破坏。中国肯定会成为后者；梁逐一列举乾隆末年发生的每一次农民起义，指出：“上个世纪，在全国18个省中，无一处不流血。”然而，即使为时已太晚，无法避免像法国革命那样的后果，他仍希望和祈求中国能有一场不流血的破坏。孟德斯鸠曾经指出，专制政体已播下了它自己灭亡的种子。清政府没有设法制止反叛者或者政治刽子手对臣民的杀戮；也没有设法防止人们因饥饿而死亡。成千人的丧生，人们无动于衷，甚至连眼都不眨；而在西方，即使是一个市民死亡，人们也绝不会置之不理。此外，列强正在国界之外虎视眈眈，准备贪婪地扑向他们的猎物。如果梁的读者完全承认中国很容易步印度之后尘而沦为殖民地，“那么他们将会相信我说的‘有毁灭就有破坏；不毁灭仍将有破坏’的话是并不夸大其词的”。只有决定性的正义行动〔梁引用日本志士吉田松阴（1830—1859）的话写道〕才能避免那样的命运，因此，从长远的观点来看，暂时的破坏乃是治病救人，是富有同情心和人性之举。马志尼^①说得对：为建设而破坏是最崇高的道德目标。道德克制是一种怯懦。“那些说‘不要破坏，不要破坏’的人，我称之为缺乏人类情感的人。”

^① 马志尼（1805—1872），意大利的政治思想家和宣传鼓动家。——译注

梁的读者之一是年轻的毛泽东。事实上，这一期的《新民丛报》^①，毛泽东“读了又读”，直至能“背出来”^②。不管梁的社论是否使毛泽东相信，一种具有潜在破坏性的历史危机的产生对于形成革命高潮是必要的，但破坏和建设这二者之间的联系肯定印在毛泽东的头脑中了（后来在他的名著《矛盾论》中得以详尽阐述）。在“无产阶级文化大革命”期间，毛主席反复强调“不破不立”，还说“不塞不流，不止不行”^{*}。这就是我们现在必须加以研究的那种辩证的发展。

* 毛泽东：《立和破》（1966年6月8日），见JCMP, p. 113。这种联系的另一个例子见于1966年7月21日毛泽东和党的领导人的谈话：“反对，特别是反对资产阶级‘权威’思想，这就是破。如果没有这个破，社会主义的立，就立不起来。”（同上，25页）用语相似但不是绝对相同：梁启超用“破坏”和“建设”，而毛泽东则用“破”和“立”。后一种用法成为了“文化大革命”许多口号的组成部分：“破私立公”、“破旧立新”、“先破后立”、“破中有立”。这些例子见于H. C. Chuang, *The Great Proletarian Cultural Revolution* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1967), p. 40。梁自己的破坏学说可能源自于伊藤博文的著作：见Hao Chang, *Liang ch'-i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 145。

① “新民”这个概念是梁在这一时期的思想特点，它也深深地影响了毛泽东。1917年，毛泽东和一些朋友组成了“新民学会”。学会有七八十个会员，其中大多数人后来都成为著名的共产党员。许多人在1927年的反革命屠杀中遇害。这段资料详见埃德加·斯诺的《西行漫记》，113、124页。

② 李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，8页。Siao Yü, *Mao Tse-tung and I Were Beggars*, Robert C. North 的历史评注 (Syracuse: Syracuse University Press, 1959), p. 226。

第三部分

自由

由于我已经从对任何法则的服从中剥夺了一切冲动的意志，因此只有这样的普遍行为法则才能够充当意志原则：我一定要这样行动，使得我能够立定意志要我的准则成为普遍法则。

伊曼努尔·康德：《著作集》
(柏林，1922年)

11. 新青年

1912年2月，毛泽东从革命军退伍。他漂泊于长沙，翻阅日报寻求职业。起先他曾想当一个警察、一个肥皂制造家或一个律师，后来他却报考了商业学校。不过，由于大多数课文都是用英文——他对这种语言的了解只限于字母——因此他很快退了学，并参加了省立第一中学的入学考试。在那里，他学了六个月左右的中国历史和文学以后，终于得出结论说：还不如在省立图书馆“自学更好”。^①

当时毛泽东在政治上尚未成熟^②，他很热衷于学习西方的地理和历史。省立图书馆的藏书给他提供了那种机会。

在这段自修期间，我读了许多的书，学习了世界地理

^{①②} 参见 [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，120页。

和世界历史。我在那里第一次看到一幅世界地图，怀着很大的兴趣研究了它。我读了亚当·斯密的《原富》，达尔文的《物种起源》和约翰·穆勒的一部关于伦理学的书。我读了卢梭的著作，斯宾塞的《逻辑》和孟德斯鸠写的一本关于法律的书。我在认真研读俄、美、英、法等国历史地理的同时，也阅读诗歌、小说和古希腊的故事。^①

156 毛泽东在这段自修期间经常读的书籍（还包括托马斯·H·赫胥黎的《进化论与伦理学》^②）表明他青年时代受到过西方思想的广泛影响。不过，他对当时所接触到的思想并不完全陌生。例如，他早已从梁启超那里学会把国家力量和经济个人主义相提并论。《原富》一书只不过是加强了那种观念而已。因为梁的密友严复（1853—1921）翻译了亚当·斯密的著作，严复曾一再强调：

在斯密著作中发展了的，并由维多利亚英国这个活生生的事例所证实了的经济自由主义体系，是一个为国家富强而非常巧妙地设计出来的体系。在此，我们又一次回到以前遇见的问题：国家的富强只有通过解放个人的活力和能力（这里特别是指经济上的）才能达到。^③

对个人的能力的强调也见于严复的另一本译著，即赫胥黎的《进化论与伦理学》；它把社会达尔文主义介绍到了中国，尽管赫胥黎的意图是用伦理社会进步学说来反对斯宾塞的宇宙进步理论。

社会进步意味着对宇宙进程每一步的控制，并用另外一种

① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，120页。

② 李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，11页。

③ [美] 本杰明·史华慈：《严复与西方》，106页，南京，江苏人民出版社，1996。

称之为伦理进程的东西来代替它。正如人类艺术在园艺学上的发展与宇宙进程相悖离一样，人类道德的完善也是与宇宙进程背道而驰的。如果这两者相互对抗的结论在逻辑上是荒谬的，那么对这种逻辑我不敢恭维……人类在宇宙中成功地建立了一个人工世界，而文明史则详细论述了这每一步。^①

不过，严复认为赫胥黎把文明人与伦理性的宇宙对立起来是错误的；他曾把理学原则（理）视为斯宾塞的“不可知物”。严复并不认为宇宙过程和“仁”是一回事，相反，在斯宾塞的启发下他相信那些进化论者的宇宙的推动力和自主力的效果随着人类的进步而最终是善的。李贽（1527—1602）等一些早期思想家曾提出，利己主义（私）是利他主义（公）的根源，但是他们未曾想到过要去说明宇宙本身是按照这样一种原则运动的。现在，科学证据似乎证实了自行其是是一种原始的宇宙动力，因此严复能够把人力与自然力相统一的中国价值观（如同《易经》所提倡的那样）和个人奋斗的新气质结合在一起。

个人意志的历史作用，在严复翻译的孟德斯鸠（1689—1755）的《法意》一书中也得到了强调。孟德斯鸠曾经被杜尔克姆或斯宾塞那样的晚期思想家指责为混淆了艺术与科学、发明和发现。孟德斯鸠缺乏斯宾塞那种机械进步的信念，他不得不相信立法者的意愿对社会的功效。但是，严复对《法意》的意译却使孟德斯鸠对人类意志的依赖中充满了斯宾塞对未来的信念。^② 因此，毛泽东第一次接触西方政治理论就混淆了发明和发现，其方式是将立法技巧和自发的历史进化规律相结合。

1913年春，在自修六个月之后，毛泽东考进了前一年刚建立

^① Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays* (New York: 1925), p. 82. 转引自 [美] 史华慈：《严复与西方》，87页。

^② 参见上书，136页。

的第四师范学校，成为一个拿助学金的学生。同年秋，第四师范学校被并入更有声誉的第一师范学校。由于这次合并，毛泽东不久之后就在颇有影响的杨昌济教授（1871—1920）的指导下学习哲学了。

给我印象最深的教员是杨昌济，他是从英国回来的留学生，后来我同他的生活有密切的关系。^① 他教授伦理学，是一个唯心主义者，一个道德高尚的人。他对自己的伦理学有强烈信仰，努力鼓励学生立志做有益于社会的正大光明的人。^②

杨严格遵守道义，所以学生们给他起了个“孔夫子”的绰号。他在接受中国古典哲学的教育之后，于30岁时开始学习英语，以便在1902年出国留学和学习西方思想——先是在日本，接着在爱丁堡（在那里他获得了哲学的学位），最后在德国（在那里他潜心研究过新康德主义思想）。1912年，他回到长沙，任第一师范学校的伦理学、心理学和教育学的教授。在那里，他很快就拥有了一批忠实的学生，其中包括毛泽东、蔡和森（毛泽东的最好的同学，后来成为中国共产党的一个创建者）和陈章甫（他在入党后不久就被敌人杀害）。这些学生几乎成了杨的私淑弟子——经常登门求教，听取他的道德训诫，并坚持体育锻炼，其中包括深呼吸练习和一年四季洗冷水澡。于是，毛泽东和他的同志们就养成了游泳的习惯，甚至游到秋天，而在寒假里他们则在山里沉思问题。^③

杨在讲课中通常喜欢将王夫之、谭嗣同（他特别赞赏《仁学》）

① 毛泽东与杨的女儿杨开慧于1921年10月结婚。她为他生了两个孩子。1930年，她被湖南的统治者逮捕，她拒绝与毛泽东断绝关系，因而被杀害。

② [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，121~122页。

③ Siao Yü (Hsu-tung), *Mao Tse-tung and I Were Beggars*, 附有 Robert C. North 的历史评注 (Syracuse: Syracuse University Press, 1959), pp. 38—41, 240—241; 另参阅 Howard L. Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China* (New York: Columbia University Press, 1971), 4: 1—3.

等中国哲学家和康德、斯宾塞、罗素等西方思想家进行比较。* 虽然杨一贯以谭嗣同的方式抨击儒家礼教，但他却用自编讲义《论语类钞》来讲授《论语》。他的新讲义的第一篇就是“立志”，这一重点贯穿于整个讲义中。“意志之坚强者，对于己身，则能抑制情欲之横恣；对于社会，则能抵抗权威之压迫。……有不可夺之志，则无不成矣。”^① 意志之强不仅表现良心之强之状态，而且也是人之永生的尺度。殉道者虽死，但其志之精神尚存以影响后辈。而且，意志所捍卫之主义不应为任何形式之权威去牺牲。当他解释孔子的“匹夫不可夺志也”^② 时，他并没有否认人对社会的责任。相反，杨像某些现代伦理哲学家那样写道：

人属于一社会，则当为其社会谋利益。若己身之利益与社会之利益有冲突之时，则当以己身之利益为社会之牺牲。显然，牺牲己之利益可也，牺牲己之主义不可也。不肯抛弃自己之主义，即匹夫不可夺志之说也。^③

x 这些人是毛泽东在学习笔记中常提及的。这些笔记曾存在他湖南的家中。毛泽东参加革命后，他的族人为防当局迫害，决定焚毁它们。当时有人从灰烬中救出两本笔记。因此，后来毛泽东的半官方传记作者李锐能够从中引用大量文字。其中一本笔记是由一万余言的文章组成，长达94页。另一本笔记是听课笔记，涉及先秦哲学、《史记》、唐宋古文、宋明理学和17世纪哲学。有几篇历史短论，论及拿破仑、恺撒和福泽谕吉。也有几处是记载自然科学常识的。参见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，22页。

保持己之主义也是坚忍的问题。天才固重要，但最有意志者就 159

① 杨昌济：《论语类钞》，转引自李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，22页。

② 《论语》第9章。

③ 转引自李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，23页。

是那些能以久制胜的人。因为一个人的成就要视其“坚忍之力”如何而定，所以必须以“全副精神”贯注于一事，任事不可过多。这就是说，人首先要深谋远虑，其次不可像变法运动的殉难者谭嗣同那样“孤行己意”^①。

杨昌济尽管提出这样的批评，但是他确信匹夫之志不可夺，这可能还是受谭嗣同的《仁学》的思想影响：

王船山有“一圣人死，其气分为众贤人”之说。其在耶，则曰“灵魂”，曰“永生”；在佛则曰“轮回”，曰“死此生彼”。或疑孔子教无此，夫《系易》固曰：“原始反终，故知死生之说，精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”何为不言乎！^②

谭所谓永恒与不朽之统一（将人之名声转化为“气”），其宗教味道远比后人视史例为不朽的说法浓得多。*

* 这也是梁启超在1903年后提出的集体意识之说的关键内容。梁是受佛教因果论影响而提出这一学说的。梁把这一思想与他所谓的人是不断进化的达尔文式发现结合起来。“他说，个人肉体之存在毫无价值，因为它转眼即逝。真有价值的乃是众人之集合整体，因为这集合整体将个人之精神价值包容无遗，从而具有一种永恒的存在。个人之肉体存在，梁称之为‘小我’；众人之集合整体，梁称之为‘大我’。”参见 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in china, 1890—1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 277.

不朽和永恒的显著不同，也启发汉纳·阿伦特把“制作”解释成不同于“行动”。

① 转引自李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，23页。

② 谭嗣同：《仁学》，40~41页，北京，华夏出版社，2002。

制作这一工匠的作业，在于具体化……工匠这一人类技术的创造者总是自然界的破坏者……实际的制作是在用来建造对象的模型指导下进行的。这个模型可能是由心灵之眼所看见的一个图像，或者是在作业中尝试实现这个图像的一种蓝图。^①

虽然人们是通过产品来评价制作者的，但是对行动者却是根据他成为一个榜样的优劣性质来评判的。在中国，这种评判往往强调行动中的诚意，因此行动者的精神状态是至关重要的。事实上，意识有时变得如此重要，以至于有些新儒家主静而不惜牺牲成就。所以，杨对意志的讨论是颇有新意的。它们虽没有用制作来取代行动，但行动却无疑是按照成就来重演的。一个伟人既不制作也不行动而是奋斗。因此，检验自我实现的标准是做出国家的行动，而不仅仅是成就本身。

杨在《新青年》杂志上发表的一篇由两部分组成的文章中，也表达了他对意志和自我实现之重要性的确信。^② 虽然第二部分主要强调了合乎时机的重要性，但文章的第一部分却讨论了当时的政局危机（共和名存实亡，而军阀势力正在发展），杨并没有提出具体的改革措施，而是说明怎样“安排人民生活”，因为民众不起来国家无法强盛。为了唤醒民众，杨至少愿意提到儒家的经典——不是想追寻真正的内心动机，而是因为他认为《大学》揭示了理想社会的某些外部特征。“生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”^③ 然而，杨反对《大学》的基本意图，他用这种重农主义的信条来抨击中国延续的家族制度。如果鼓励每个人生产自足，那么青年人就会结束他们对于家庭的经济上和心理上的依赖。

^① Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Doubleday Anchor, 1959), pp. 122-123.

^② 参见杨昌济：《治生篇》，载《新青年》，1卷，2期，4分册，1~8页，和2卷，2期，5分册，1~8页。

^③ [宋]朱熹：《四书集注》，23页，长沙，岳麓书社，1985。

因此，自我剥夺有助于通过培养内在意志来打破对家庭施舍的依赖，从而使个性得到解放。反之，血统世系的瓦解最终必然导致自给自足的经济。《大学》是从内在的自我出发，然后转向社会；与此不同，杨昌济认为社会制度是个人规范的决定因素。^{*} 如果一个人控制了整个家庭生活，那么他只会关心谋取最大的福利。但是，这样的实际效果是有害的，因为这个血统世系的其他成员就不会发展自力更生的精神。甚至将来关心老年人以报答父母的牺牲也是令人讨厌的，因为那样也就否定了自我保存的意义。杨指出，日本人已吸取了这一教训；祖父母搬出大家庭，人人学会独立生活。虽然这违反一个孩子对于父母的那种公认的社会（甚至自然）情感，但是“为了子孙后代的生活幸福”，必须克制这些情感。这不仅仅适用于父子关系；而且也适用于兄弟姐妹的关系；几个人耗尽了一个人的精力，弱者拖累了强者。妇女也应当学会自给自足，例如上职业学校、晚婚以及走出家门去挣钱。^①

~~~~~

\* 这个广义的家庭，杨在1915年的《甲寅杂志》上另撰一文，也予以抨击。他赞扬西方的家族制度，因为它鼓励夫妇关系的自主性，他抨击包办婚姻是保留遗传性的懦弱，让无养家能力的年轻人早婚以及纳妾。“他又回到家人独立的思想，他指出田园生活和祖先崇拜使中国人难以实行晚婚和脱离大家庭独自生活。这种生活方式对西方人较适宜，那里主要是城市生活。” Howard L. Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China*, vol. 4 (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 2-3.

~~~~~

杨昌济的个人主义信念具有强烈的社会达尔文主义的色彩，这迫使他用利己主义反对利他主义。他首先注意到像子女对父母的那

① 杨也像许多其他人那样，认为中国妇女的地位是为了全社会的利益必须解决的基本问题之一。对毛泽东的政治观点与女权主义的联系的分析见 Roxane Witke, "Mao Tse-tung, Women, and Suicide in the May Fourth Era," *China Quarterly*, 31: 128-147.

样的感情，无论是它们的道德性还是它们的自然性，其后果都是非人道的。然而，他在展开论证的过程中被迫扩大他的抨击范围来摧毁康有为和谭嗣同当初用来抨击儒家孝道的“仁”。这样扩大下去，杨的利己主义伦理观显然会完全否定利他主义。那么，是不是所有有关自我牺牲的规范和传统都必须予以否定呢？我们又应该如何区分对家庭这样的基本单位的抨击和对国家这样的较大集体的抨击呢？

杨昌济的回答，就是设想社会分为两个层次。一个是决定规范的特殊联合，另一个是由规范决定的更普遍的集合体（国家、社会）。这样，对个人的自行其是，就可以从正面（它肯定人民的主权和使民族强盛）和反面（它破坏压迫制度）来加以辩护。杨论证说，民主依赖于人民实现个人的潜力。如果民主失败，那么中国就只有名义上的共和。然而，如果中国希望获得像英国那样的民族强盛，那么她就必须在人民中间培养一种“独立精神”，以鼓励“民主分享最高权力”^①。因为这种民族精神是（而且在此，杨承认个人的精神状态与集体心态之间有因果联系）个人精神状态的集合，家庭这样的较小单位必须为国家而牺牲。这也就是青年在一个社会中占据重要地位的原因——青年最懂得自主对于“扩大民族力量”的意义。

民族力量这一概念，使杨对于社会福利的抨击变得合理了，但是矛盾仍然存在。民族精神确实可以反映其人民的精神，但是个人主义和集体主义能不相冲突吗？杨企图以三种方式来解决这个矛盾。首先，他承认集体责任心的意义，例如义务兵役，但是他坚持说这些并不影响个人的发展。换言之，有时为国家服务是重要的，而有时（当这种服务已得到报偿时）个人可以只顾自己。中国古时候甚至就有这样的先例，如唐代的兵役制就允许人民亦农亦兵。其次，兵役是自愿的。中国最好的军队，例如杨的故乡的湘军，不是由应征士兵组成的，而是由志愿兵组成的——这些军人已认识到他

^① 《大学》，见《四书集注》，7页。

163 们不能丧失“保护自己的可能性”。最后，杨认为（如同梁启超那样）集体仍然是个人幸福的最佳保证。例如，赚钱是得到鼓励的，但是并不以牺牲集体为代价。因为虽然“我们能够为自己暂时地赚钱”而有损于国家，“但是最终我们无法长期保留这笔钱”。简言之，到杨的时代，传统的社会责任已发生根本变化。忠诚不仅限于对圣谕的惟命是从；而且还要忠诚于整个社会。

不论毛泽东接受杨昌济的什么著作和教导，他都无疑相信意志是个性的本质——在转向社会改造时被完全实现了一种不朽的核心。因此，在自私自利与信奉利己之主义之间是有区别的。前者是短暂的；后者则要求坚忍和坚持。内在的责任感是不够的，意志的力量只有从外部效果上才能真正得到证实。因此，重要的问题在于深入到事情的内部，其途径是注意本质以尽可能实事求是地编排具体的行动程序。

毛泽东也因杨而确信“实意做事，真心求学”的重要。不是坐在书斋里培养自我真诚，而是将学问和课堂外的现实世界的实际需要挂起钩来。“闭门求学，其学无用，欲从天下国家万事万物而学之，则汗漫九垓，遍游四字尚已。”^①毛泽东的课堂笔记显示了他后来在《实践论》中加以发展的论题，始终如一地追求自我修养的现实意义。“一、贵我。求己，不责人。二、通今。如读史必重近世，以其与我有关也。”^②现实主义也意味着需要满足人民的物质需求。“君子谋道不谋食，系对孳孳为利者而言，非谓凡士人均不贵夫谋食也。”^③一个人甚至怎么可能谈及意志而不关心物质利益？“志不在温饱，对立志而言，若言作用，则王道之极，亦只衣帛食粟、不饥不寒而已，安见温饱之不可以谋也？”^④这样，对“王道”的注意使得毛泽东没有简单地接受曼彻斯特类型的资本主义道德或最适于经济生存的独占权。

164 不过，个人主义仍然是那个时代的主要使命，首先见于有名的《新青年》杂志。杨昌济曾向毛泽东推荐过这本杂志；毛泽东后来

①②③④ 毛泽东的“读书笔记”，转引自李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，39页。

向埃德加·斯诺谈起过它的杰出地位：

我在师范学校学习的时候，就开始读这个杂志了。我非常钦佩胡适和陈独秀的文章。他们代替了已经被我抛弃的梁启超和康有为，一时成了我的楷模。

在这个时候，我的思想是自由主义、民主改良主义、空想社会主义等思想的大杂烩。我憧憬“十九世纪的民主”、乌托邦主义和旧式的自由主义，但是我反对军阀和反对帝国主义是明确无疑的。^①

《新青年》（创刊于1915年9月15日）的内容概述将需写一本书，但是随便看一下任何一卷的目录，就可以了解像毛泽东这样的读者所喜欢的丰富的精神食粮。例如，第四期（1915年12月15日）包含如下内容：

1. 几篇叙述文，一篇用白话文写的连载的短篇故事，以及奥斯卡·王尔德《理想丈夫》的一部分。
2. 有关国内外形势的详细新闻和评论。
3. 一篇有关马歇尔·兴登堡的生平和在东方前线战争中的作用的记事。
4. 《女性和科学》：一篇由日本学者写的文章，用细菌变异、昆虫雌雄同体和人类月经来讨论性的本质。
5. 陈独秀的《东西民族根本思想之差异》一文，将西方的个体意识、遵从法律、眼前利益等与东方的家庭主义、传统主义以及反守法主义进行比较。
6. 李亦民写的一份革命规划（《安全论》）。他的规划针对懦夫，立论的根据是法国大革命或南美从西班牙手中争取解放的运动，实际上终于创造了较持久的安全感。中国人避免暴动的短视意图只会使得奴役和不安定继续存在下去。

^① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，125页。

7. 高一涵的《国家非人之归宿论》，它回顾了布伦奇利和霍尔岑多夫等德国政治科学家的理论。

8. 《现代欧洲文艺史谭》：一篇陈独秀的文章；他在文中主张艺术家的社会责任感，并推托尔斯泰为典范。

9. 一篇译自伦敦《自由》报的社论（《铁与血》），它叙述了欧洲工人阶级的处境，并论证西方统治者选择战争来反对革命。“资本主义是战争——社会主义就是民族和平。”

10. 《叔本华自我意志说》：刘叔雅的哲学文章，它扼要地分析了意志和概念的世界以及占领自然的意志。

毛泽东读过每一期《新青年》。他甚至把主编陈独秀（1879—1942）的部分文章抄录在自己的笔记本上。陈的一篇文章也许促成了毛泽东发表第一篇著作（一篇有关体育的文章^①），它主张中国人民训练自己天生的体质和体力，像日本作家福泽谕吉（1835—1901）曾提出的那样。陈说，福泽的理论是十岁以下的儿童应当受兽性教育，以后再受人性教育。陈宣称，西方进化论者也指出“我们人类的情感无非是动物感觉的延续。人类的道德行为只不过是（我们感官）的非道德刺激的延续”^②。人类从动物进化而来，因此兼有兽性和人性。^③既然是这样的双重物种起源，人类就不应当强调一个方面而牺牲另一个方面，尤其因为野蛮状态是一种“顽强和凶蛮的意志，一种不屈不挠斗争的欲望”^④。

陈独秀补充了杨昌济强调个人作用的见解，但是上面援引的

① 毛泽东：《体育之研究》。参见 Stuart R. Schram 的译注（Paris: Mouton, 1963）。毛泽东显然也受过如下几个人的影响，他们是：他的老师杨先生，泡尔生（以后将会讨论他），颜元（17世纪的体育倡导者）及其学生李刚主（1659—1733）。见李锐：《毛泽东同志初期革命活动》，32页，以及 Stuart R. Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung*, rev. ed. (New York: Praeger, 1969), p. 31。

② 陈独秀：《今日之教育方针》，载《青年杂志》，第1卷，2期，1~6页。

③ 这无疑受均变说的影响。均变说是一种社会达尔文主义的思想，该学说认为今天是过去的锁钥，人类发展阶段可以通过比较现存的野蛮人和文明人来加以说明。参阅 George W. Stocking, Jr., “Edward Burnett Tyler”, in *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1968), p. 172。

④ 陈独秀：《今日之教育方针》，载《青年杂志》，第1卷，2期，6页。

《新青年》的一段文字并未解决自我发展和社会利益之间的冲突。它像严复介绍社会达尔文主义那样，简单地假定社会有机体是它的许多细胞的集合，是许多不同的特殊意志的协调统一。尽管这种生物学解释把意志确认为人类的本能，但是它并没有使人类明显的二元性得到统一：兽性的竞争和人性的理想。因此，毛泽东必然从特殊的精神跳跃到普遍的原则，从两重性的人的概念跳跃到统一的人的概念。在杨昌济的影响下，毛泽东读了新康德主义哲学家弗里德利希·泡尔生（1846—1908）写的一本伦理学的书，而且“受到这本书的启发，写了一篇题为《心之力》的文章。那时我是一个唯心主义者”^①。“我所相信的是康德的二元论，特别是他的唯心主义。”^②因此，正是德国的唯心主义第一次使毛泽东相信意志不仅仅是一种非理性的本能，利己主义不仅仅是自私。相反，意志却是自由的、理性的和普遍的。

12. 理性主义

1721年，伟大的逻辑学家克利斯提安·沃尔夫（1679—1754）在哈雷的一次公开演讲中论证说，孔子的《论语》证明了人的理性具备无需神的指引而获得道德真理的自主能力^③；当时，他因此被虔信派教徒驱逐出了普鲁士。但是，文化相对主义不是西方理性探究的主要根源。这种探究的起源往往被追溯到亚里士多德的逻辑或西塞罗的《普通的概念》，而后才是像彻伯利的赫伯特（1581—1648）那样的思想家，他试图证明上帝已经把普遍的天赋真理（没有比这些真理更高的权威了）嵌入每个人的心中。^④事实上，促进

① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，122页。

② 毛泽东：《1965年毛主席和陈伯达、康生同志的谈话》，见JPRS，90：26。

③ Christian Wolff, *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, trans. Richard J. Blackwell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), p. vii.

④ Edward, Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate* (Meyrick H. Carré 英译本) (Bristol: Arrowsmith, 1937), pp. 77-81; Charles de Rémusat, *Lord Herbert de cherbury, sa vie et ses oeuvres* (Paris: Didier, 1874), pp. 132-133.

理性主义发展的最大动力是像约翰·开普勒（1571—1630）那样的数学家所提倡的科学革命；他论证说，理性认识是建立在能够以先天命题的形式出现并被理解为普遍必然的公理的基础之上的。

同时，开普勒的如下信念给那些想构造独立于天启的形而上学的人们提出了难题：这些公理或天赋观念（数、量等）不是来自于经验。开普勒本人，与笛卡尔（1596—1650）以及 G. W. 莱布尼兹（1646—1716），只能通过提出形而上学的观念来联系理性领域和经验领域：这个观念就是实在世界运动所遵循的独立的理性法则，而实在世界的运动之所以遵循这类法则，是因为它（和观念）是由神的理智创造的。莱布尼兹在这方面走得更远，他声称理性的真理就是上帝精神的本质。确实，整个宇宙是由一种知觉精神系统构成的；该系统同样具有这一作为单子的本质，每个单子都反映宇宙，而反映得清晰或模糊则视形成被知觉的特定单子所需要的精确度而定。但是，由于莱布尼兹（和克利斯提安·沃尔夫）对含糊观念和明确（或可理解的）观念的区分以及对综合陈述和分析陈述的区分，这种知觉范围就明显地被一分为二了。按照逻辑规则，每一真语句都是实在世界的真，但只有某些真语句才是其他所有可能世界的真。后一类真理是分析陈述（“草是绿的”），不可能为假，而像“苏格拉底死于公元前 399 年”那样的一个语句只是一个偶然真理。这种区分至少给莱布尼兹提供了按照逻辑规则把偶然要素转换成理性要素的一种可能性。^① 如同沃尔夫所说：“哲学是关于可能的科学”^②。但是，即使存在这样一种可能性，莱布尼兹和沃尔夫也离不开形而上学命题；亦即离不开神的理智首先创造了这些规则这样一种观念。奥登把这种窘境描述得颇为生动：

如果神学家们是正确的，

^① Benson Mates, *Elementary Logic* (New York: Oxford University Press, 1965), p. 219.

^② Christian Wolff, *Preliminary Discourse*, p. 17.

那么一张设计图就是一位建筑师：
我相信上帝建造的迷宫就是
这缩小的宇宙。

从而他就提出了康德归之于逻辑的那个问题：

感觉世界的材料，
在那种情况下是有效的证据吗？
在我所认识的宇宙中，什么东西
能够为人指路？^①

英国的理性学派已注意到很难认定经验真理是自我充足的；这个学派假定现实性是个人主义的：存在与其周围较大宇宙相关联的一个具体自我。但是，它是如何被关联的呢？例如，约翰·洛克（1632—1704）尝试过用心理学的研究方法探究这一问题。认为个体精神与外界物系统发生相互作用，从而产生了观念形态的主观经验。不过，洛克未能解决纯主观经验的问题。这一问题被后来的乔治·贝克莱和大卫·休谟注意到，并进行了深入的思考。贝克莱（1685—1753）虽然详细描述了精神对自己经验的解释能力（存在就是被感知），但是接着又把实在置于上帝的神圣心灵的基础之上。^② 休谟（1711—1776）的尝试更为大胆，他在《人性论》中率直地承认他既无法抛弃也无法调和如下两个原理：其一，我们所有的明确知觉都是明确的存在；其二，精神感知不到在这些明确的存在之间有任何的实在联系。存在不能超越自身。^③

169

① W. H. Auden, "The Labyrinth," in *The Collected Poetry of W. H. Auden* (New York: Random House, 1945), p. 10.

② George Berkeley, (T. E. Jessop 英译本) (London: A. Brown, 1937), pp. 120—122.

③ David Hume, *A Treatise on Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1896), pp. 188—193.

这种两难问题被伊曼努尔·康德（1724—1804）高明地解决了。康德用沃尔夫的观点来处理休谟的问题。他不是像洛克那样探询经验的来源，而是要求知道自我如何通过认识而与经验材料联系在一起。简言之，知识本身的条件是什么？他的第一步是在研究自然神学原理时迈出的。如同沃尔夫说过的，必须把知识分别用在综合（数学概念的建造）和分析（对既有形而上学概念的清除）上。或者，如同康德在《纯粹理性批判》（1781）中说的：

在含有主宾关系之一切判断中（今仅考虑肯定的判断，至以后适用于否定的判断，则极易为之）此种关系之所以可能共有两种方法。或乙宾词属于甲主词而为包含于甲概念中之某某事物，或乙与甲虽相联结而乙则在甲概念之外。前一类我名之为分析判断，后一类则名之为综合判断。^①

然后，他考虑曾经折磨休谟的那类先天命题：“一切发生之事物皆有其原因。”这一命题含有一种分析成分，因为它想象有一时间在其前的一种存在。不过，原因概念并非此概念的组成部分。因此，原因概念必定是综合的。但是它是怎样被导出的呢？

然我何以能以“与之完全不同者”为此，“所发生事物”之宾词，且何以又知原因概念虽不包含其中而又隶属于此概念，且为必然隶属之者？当悟性信其能在甲概念以外，发现与此概念性质绝异而同时又视为与之相联结之乙宾词时，悟性所依恃之“不可知等于X者”果为何？^②

① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》（J. M. D. Meiklejohn 英译本）（New York: Wiley, 1900），p. 7。（中译本，32～33页。中译本是三联书店1957年版的蓝公武译本。由于蓝先生是从英国麦克米伦图书公司1929年英文版转译的，与引文所据版本出入较大，因此译者根据作者的英文引文并参照蓝先生的译文作了一些必要的改译。——译者注）

② 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》（J. M. D. Meiklejohn 英译本）（New York: Wiley, 1900），pp. 8—9。（中译本，34页）

当休谟论证说因果联系即因果原理不能从经验观察中分析地引出时，他显然是正确的，因为这原理比那联系本身更具普遍必然性。因此，它必然是完全先天的。但是休谟随后又说，这一先天命题是完全不可能的。这一结论怎么可能是正确的呢？因为根据这结论，形而上学是一种欺骗，纯数学是一种幻想。纯数学确实是存在的；它确实包含先天综合命题。根据同样的理由，形而上学也必定是存在的。事实上，康德通过描述人类对于形而上学的“自然倾向”甚至预示了黑格尔（1770--1831）的观点。“于是吾人即有以下一问题：视为自然倾向之形而上学何以可能？盖即纯粹理性对于其自身所提呈，及为其自身之要求所驱迫，而欲尽其所能以解答之问题，因何从普遍的人类理性之本质发生？”^① 为了回答这一问题，一门特殊科学即纯粹理性批判就被构想出来了。这批判将包含一种原理，通过这种原理，我们可以绝对先天地能知任何事物。因为这门科学将涉及我们认识对象的方法而与对象本身无关，所以它是一门先验科学。诚如康德在《批判》中说的，他的任务就是证明此种先验科学的必要性。

康德从休谟的观点出发着手研究古典认识问题。我们通过感性而获得对象之表象，感性又转而产生直观。因为这些直观是感觉，所以它们是经验的。那么，如何说明这些经验感觉形式的统一性呢？每一部分的输入材料必定是分立的，因为知识的本质就是对材料之差异统一性的感觉。而且，如果材料是分立的，那么它们的混合体就不可能具有它们各自的表现形式。脱离感觉的知觉之某种先天形式是必定存在的。

在现象中与感觉相应者，我名之为现象之质料；其所以规定现象中之杂多使之能在某种关系中整理者，我名之为现象之形式。感觉所惟一能由以设定，惟一能由以在某

^① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》（J. M. D. Meiklejohn 英译本）（New York: Wiley, 1900），pp. 13。（中译本，39~40页）

种关系中整理者，其自身决不能亦为感觉；故一切现象之质料仅后天地授予我们，而现象之形式则必先天地存于心中以备整理感觉，故必容许离一切感觉而考虑之也。^①

那么，这些普遍必然的和先天的知觉形式，这些“纯粹的感性直观形式”是什么呢？

171

由于康德以这样的方式提出问题，因此他对前人有关先天知识和后天知识的分类设想提出了挑战。亚里士多德哲学曾断定实在是由普遍本质或形式和质料构成的，而且形式是在质料之前。因此，从对象本质出发的演绎推理是先天的；从观察物化本质的经验引出的知识是后天的。14世纪后，经院哲学放弃了对形式和质料的这一区分。他们强调时间的区分：从原因到结果的论证是先天的；从结果到原因的论证是后天的。最后，如同莱布尼兹和沃尔夫所判定的那样，先天知识是由得自于概念或观念之判断构成的，后天知识是从经验中获得的。康德现在不再视之为两类知识，而是将它们看作知识的两种因素。例如，后天因素是经验提供的自然材料，它们借助于先天形式（要使经验成为可能，非有这类形式不可）就转化为有序的经验。这材料转化最需要的两种先天形式就是空间和时间。如果没有这两种感觉领域的基本概念，那么材料只不过是一个个感觉的散乱堆积，而不是可知觉的对象。可是，难道我们就不能论证空间是从对象之间关系中归纳出来的，而不是由理性强加在它们之上的吗？

为了避免陷于这种洛克的困难，康德施展了一种大胆的逻辑手法，这种手法对康德来说也许是自然的，而对大多数人来说则是困难的。即从原理出发证明知识，他称之为“先验阐明”。这种哲学形式，试图定义其他先天综合知识之可能性由此始能理解的概念。这些概念有各自的实在性，是与经验实在虽同样真实但又有区别的

^① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》（J. M. D. Meiklejohn 英译本）（New York: Wiley, 1900），pp. 21—22.（中译本，47～48页）

一种“先验理想”。例如，像几何命题所陈述的普遍必然的真理，这个真理不是经验的，因为它不能从经验判断中得到。

故先于对象自身且对象之概念又能先天地在其中规定之外的直观，何以能存在心中？显见，此直观仅在主观中而为主观之方式的性质，即以此故为对象所激动，始得对象之直接表象（即对象之直观）；故其存在，仅限于其为普泛所谓外感之方式。^①

因此，空间并不表现物自体的性质，也不表现物自体的相互关系。它只不过是外感所有一切现象的形式；直观感性的主观必要条件之一。如同外界对象在我们面前所呈现的那样，空间是实在的。不过，如果我们把它从物自体中抽去，我们就能视之为纯直观；这纯直观赋予空间以几何命题的理想性质。因此，空间既有经验实在性，又有先验观念性。 172

但是，康德告诫说，人们不应当被抽象概念引入歧途而相信空间或时间的先验观念性就是一种纯粹的思想范畴。因为空间和时间对于人类的有限理解力来说是必不可少的，所以它们是偶然的（亦即仅在现有的条件下为真），因而不可能是纯粹理性王国——能够被这些同样的限制因素证明为存在的一个王国——中的必然性范畴。

这最后一点是一个最高明的天才手法。它太容易了，以至于康德不追随早期理性主义者的方向来确定空间这一知觉形式或范畴，亦即较高理性的状态。相反，康德却把莱布尼兹对于偶然真理与绝对真理的区分推向极端。前者描述现象，即感觉的对象；后者则描述本体，即知性的对象。克利斯提安·沃尔夫曾希望哲学家探索知性的可能性是无限的。事实上，这就是哲学家的存在理由，尽管它因而依赖于像理学家的理那样的灵感法则。为了避免这一点和解决

^① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》（J. M. D. Meiklejohn 英译本）（New York: Wiley, 1900），p. 25。（中译本，51~52页）

休谟的悖论，康德作出了一个异常理智的决定。如果我们先验地着手于定义使经验成为可能的概念，那么我们应当同时认识到我们仅仅是定义现象的知觉。换言之，我们只能看见我们的知觉所允许我们看见的东西；我们无法真正知道物自体。

这种怀疑论使得康德对于在其他方面曾经是一种最高信仰行动的东西采取默认的态度。因为，承认人的理智是受限制的，也就是暗示了无限性认识，亦即材料与纯粹范畴相符合的一种理解力的可能性。这就是本体的范围，不存在与此相对应的人的直观。因此，莱布尼兹和沃尔夫认为杂驳表象与明晰表象之间的差别仅为逻辑的观点是错误的。它们之间的差别不仅仅是逻辑形式上的，而且涉及二者的起源。

173

故非我们由感性所能知之物自体性质，仅有杂驳状态；乃我们以任何方法绝不能知物自体。……当我谓外的对象之直观及心之自身直观，在空间时间中同为表现“对象及心”如其所激动我们感官之状，即如其所显现之状时，其意并非以此等对象为纯然幻相。……视为现象之对象，与“所视为对象自身”之自身有区别。……如以我所应视为现象者，而使之成为幻相，则诚我之过误。但此决非由感性直观之观念性原理而来之结果。事正相反，仅在我们以客观的实在性归于此二种表象方式（即空间时间），我们始无术制止一切事物因而转为幻相。盖若我们以空间时间为必在物自体中所有之性质，又若我们反省我们所陷入之妄诞悖理——即此二无限的事物，既非实体，又非实际属于实体之事物，而乃必须存在，且必须为一切事物存在之必然的条件，甚至一切存在事物虽皆除去，而此则必须连续存在者——则我们当不能责贝克莱之斥物体为幻相矣。^①

^① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，63～68页。

由于康德是从认识而不是从对象构成的假设着手的，因此如他自己说的，他的“先验的阐明”是形而上学的哥白尼革命。与其考察欧几里得公理学，我们还不如先来分析先天综合判断的可能性，以便更好地引出适合本体的必然认识。这新逻辑的产物“先验美学”显然必定是整体论的。它只能作为一个系统存在，因为它的概念是按照可能经验的清晰观念通过纯粹悟性形成的。但是这些概念是可知的。因为，作为先天的理智观念，作为先验论的范畴，它们是经验可能性的基本条件；因而，作为自我意识的条件，它们能够通过考察逻辑判断过程来达到。

在康德以前，范畴总是谓词——一个主词被置于其下的断定概念。自从亚里士多德的《工具论》以来，哲学家们假定这些悟性方式对应于如下的终极存在方式：实体、量、质、时间等等。因为康德说我们无法知道物自体，所以他也否认范畴能表示存在方式，从而使存在方式成为综合理解的简单方式。当然，这就产生了主观经验的问题。例如，因果范畴是来自客体，还是来自主体？由于悟性的范畴并不表示对象所由以在直观中授予之条件，因此，我们遇见了“感性领域中所不遇及之困难”，也就是说我们无以获知“思维之主观的条件如何能具有客观的效力”^①。显然，要是不存在一种最高精神，那么综合的表象（主观意识）与其对象能够联结的方式就只有两种。或者仅仅对象使表象可能，或者仅仅表象使对象可能。如果前者为真，这就是一种经验关系，完全无需先天的表象。如果是后者，那么表象（当然不产生对象的存在）必须是对认识的一个先天的规定。这样一种认识可能性的条件就是概念；依靠概念，与现象之直观对应的对象才为我们所思维。休谟曾正确地认识到这些概念必须有一个先天的起源，但是他未能解释它们为什么不在我们的悟性中联结，如何必然在对象中联结，“而且他从未想到悟性本身依靠此类概念可能就成为经验的创造者；而悟性的对象就在经验

174

^① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，95页。

中出现在悟性的面前”^①。

另外，康德要把经验统觉与像“我思”这一表象的纯粹自发的统觉分离开。“我思”表象的自我意识并不产生特殊的表象；它伴随一切表象。“它在一切意识行为中是完全相同的，而且若不伴随它，则无表象能为我而存在。此种统觉的统一，我称之为自我意识的先验统一，以指示由此产生的先天认识的可能性。”^② 这统一原理是联结各种表象的悟性的先验能力。依靠它，一个直观的杂多被统一成为一个对象的概念。统觉之统一在原则上是客观的（而不是意识的主观统一），这统一最终使悟性行为成为可能；作为一种判断的逻辑功能，悟性是由范畴来决定的。

175 康德想借此说明，这些范畴之先天本源的形而上学演绎能够通过它们与思维的普遍逻辑功能的一致来加以证实。光这样还克服不了休谟的怀疑论。但是，康德通过提出一种先验程序超出了上述的演绎。这种新的演绎论证了范畴作为一般直观对象之先天认识的可能性。

因而一般所谓对象之概念必须作为先天条件而存在于一切经验认识的基础中；所以，作为先天概念之范畴的客观效力就依赖于此，即经验（就思维形式而言）仅借助于范畴才是可能的。因为如果那样，它们则把必然性和先天性施加于经验的对象，因为只有通过它们，一个经验对象才能被思维。^③

他的先验演绎因而就依赖于这样的证据：这些范畴规定了一切经验的可能性，因为没有范畴，一个对象就不能被思维。一旦他作出这样的基本决定，论证就相当简单：范畴存在的充分演绎可以通

① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，98页。

② 同上书，101页。

③ 同上书，97页。

过这样的方式给出，即从范畴出发，证明一个对象只有借助范畴才能够被思维。

这就是康德的哥白尼革命，它首先是这样一种想法，即自然界的规律性并不就这样从属于自然，而是取决于我们的感性形式；其次是断言只有接受这种批判的偶然性，我们才能理解现象如何按照这些终极的未知范畴被联结在一起。阿诺德·布雷赫特曾经相当明确地总结了康德的立场。

当承认纯粹理性和经验都不能揭示因果关系的性质和实在性时，他教导说尽管人心不能起作用——或者至少不能获致普遍化的经验知识——但是借助于思想，现象中的每一变化必定有一个原因。如果宇宙不把这原理投射在理性中，那么恰恰是理性，作为其功能的必要形式，把它投射在宇宙中。这就是康德的哥白尼革命。^①

康德所作出的让步是对直观和悟性都加以限制。但是通过从逻辑程式中所揭示的理性着手和外推，康德想论证一种“创造想象”的存在，它是悟性范畴与感性直观的共同基础。范畴——抽象自身——在处理可能的经验对象时毕竟是有用的。某物必须作为引起可能性所取之形式的媒介；某物——他称之为“先验的图型”——必须使汇集二元对立的创造想象起作用。

176

当回到时间因果的难题上来时，康德设想必须存在时间的先天规定性，例如：

可能性：不同表象的综合与一般所谓时间条件的一致。

现实性：一个对象在某确定时间中的存在。

必然性：一个对象在一切时间中的存在。

这些图型，这些“经验的类比”，是基于时间知觉顺序的。但

^① Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundation of Twentieth Century Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1959), p. 75.

是它们还不是主观的吗？康德回答说，否。经验按照综合的统一是知觉的杂多。他业已表明杂多既不来自于知觉本身，也不来自于经验的结构，因而杂多必定客观地存在于时间中。或者，换言之：由于时间不能独自地被看到，因此对象在时间中存在的规定性必然地通过先天概念来表现它们的联系。

我们对于现象所有杂多之感知常为继续的，故常为变易的。故若仅由感知，则我们绝不能规定此种杂多（视为经验之对象者）是否同时存在，抑或继续的。盖欲规定同时或继续，我们须有存在一切时间的基本根据，即须有常住而永恒者之某某事物，一切变易及同时存在，则仅为此永恒者存在之种种方法（时间之形相）而已。同时及继续，乃时间中之惟一关系，故时间关系仅在此永恒者中始成为可能。易言之，永恒者乃“时间自身之经验的表象”之基体；时间之任何规定，惟在此基体中始成为可能。^①

177 对范畴的这种分析尽管是针对悟性的，但是也允许康德用于悟性以外的纯粹理性的先天概念。形而上学的理念王国包含有认为感觉经验无相应对象的理性之必然概念。这些理念是由理性产生的，虽存在但完全超出经验。“它们不是单纯的虚构，而是理性的自然产物和必然产物，因而与悟性的整个使用范围有必然的联系。最后，它们是超验的且超越一切经验之界限；无一适合于先验理念的对象，能在经验中出现。”^② 康德就这样试图导出先验理念而又不陷入笛卡尔理性心理学的谬误推理，亦即自我的谬误。在康德看来，“我思”不可能是一个先验的概念，因为这违反了他的批判逻辑的基本规则：当我们把某一事物仅视为主词而非谓词时，这就表示不存在它所对应的对象。因此，它缺乏客观的实在性。

① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，169～170页。

② 同上书，260～261页。

这不正是对他的无相应对象之纯粹概念的谴责吗？他争辩说：否。理性不会产生概念，但是它却把它们从受限制的经验王国中解放出来。通过要求任何概念的条件之整体性，理性把概念转化为先验理念。换言之，先验理念是延伸到条件的完成的范畴；而条件的完成则是不受限制的自由王国本身。

这一过程，这一向超验性的延伸是通过一系列的条件定义来进行的，从最接近于事物现象的条件开始，并通过一种“追溯综合”推向更远的条件。这样做，哲学很快就达到了一种独断知识之间冲突的水平：无法求助于事实或理性来解决的冲突。这些冲突就是理性的二律背反；对于它们来说，一种先验的对立即“知识的辩证学说”是必要的。

康德为了证实这一点，把先验理念归类为三大理性二律背反：灵魂、宇宙和上帝。然后，他着手论证每个二律背反的存在（正题）或非存在（反题）都可以同样有效地得到证实，因此二律背反本身既是一种幻想的对立，又是对存在之先验观念性的进一步证明。亦即他的批判体系的拱顶石。

这样宇宙论理念中的纯粹理性之二律背反就消灭了。因为以上论证〔即对康德来说宇宙仅存在于现象系列的经验追溯中，而不是自身〕业已确立了这样的事实：它〔即二律背反〕只不过是辩证的幻相的对立的产物；这种对立来自于把绝对总体的理念——仅能用为物自体的条件适用于现象，仅仅存在于我们的表象中，以及——当构成一个系列时——连续的追溯中。然而，这种理性的二律背反真正有利于我们的思辨兴趣，不是在于贡献任何独断的添加物，而是在批判研究中向我们提供另一种物质支持。因为它向我们提供了现象之先验观念性的间接证明，如果我们的精神并不完全满足于先验感性论中的直接证明。这种证明可以在以下的两难推理中进行。如果世界是一个自身存在的整体，那么世界不是有限的就是无限的。但是它既不

是有限的也不是无限的——如正题和反题所表明的那样。因此，世界——一切现象之总和——不是一个自身存在的整体。由此可知，除了表象之外，现象是无。而这就是我们用先验观念性所要表达的意义。^①

这里是理性的最高点。康德通过证明现象本身是不统一的，并还借助逻辑追溯表明它们在先验王国和经验王国中的综合确实是相关联的，从而使得理性具有创造力。他说，理性的特点在于具有完成自己统一的系统化的竞争力。神“只不过是”理念，是按照理念的建构。换言之，最高智力的概念仅仅是理念中之物，是一种调节性图型；它虽无“现实的”对象，但却是按照康德的理性之最大可能统一的分析条件建构起来的。理性本身不应被具体化。而康德所要求的一切则是哲学家们乐意表现得似乎有这样的理想对象来检验他的论题：我们无法通过把思辨的理念视为构成原理而把我们的知识扩展到经验对象之外；但是，我们却能演绎出这些理念，如果我们视理念为原型或视之为统一经验知识杂多的调节性原理。

由此可见，理念本是启发式的概念，而不是直接指明的概念；理念并不告诉我们对象如何构成，而仅指示在理性的指导下我们应当如何研究经验世界中对象的构成和关系。于是，如果能说明三种先验的理念（心理学的、宇宙论的、神学的），虽不直接与任何对象相关或规定之，但仍在理念中的对象存在的前提下产生理性之经验使用规律的系统的统一，并扩大我们的经验认识而不与之矛盾或相反——那么，按照这些理念来调节理性的程序必定是理性之必然的原则。^②

① 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，376～377页。

② 同上书，473页。

在心理学中，我们因而就把一切现象联系起来，正如同心是一种持久统一的本体。在宇宙论中，我们似乎认为现象的系列是无穷无尽的。在神学中，我们视一切可能的经验似乎在自我存在的理性中有一超越自身之外的单独的和较高的根据。

康德用以研究理性的术语乃是取决于因果律的自然概念。这类概念适合于理论哲学，但不适用于康德所谓的“实践哲学”的研究。这种认识论的差异是在《判断力批判》中加以阐述的；此种差异所涉及的不是理论知识或实践知识的内容，而是它们被构想和使用的方式。因此，自然概念的实际对应物是自由概念；它是按照自我决定的因果性起作用的。自由是超现象的——是在批判理论的范围之外，因为它不是直观的对象。因此，康德关于实践哲学存在的理由就是它“应当”是。当然，理论知识暗示了这“应当”的根源乃是理性的目的，因为其理由能够从自身理念推出的最高的统一概念就是目的本身。实践领域中的目的表现为道德法则，也就是人乐意克服他的知觉与他的心所能怀有的理想之间的脱节。一切理想中的最高理想，亦即绝对善的可能性，就是纯粹的意志；其本体论特征则是意图之不受限制的善。然而，为忠于自己的本体论性质，纯粹意志必须服从理性秩序的某种法则或绝对命令。这绝对命令就是这样的普遍行为法则：“由于我已经从对任何法则的服从中剥夺了一切冲动的意志，因此只有这样的普遍行为法则才能够充当意志原则，即：我一定要这样行动，使得我能够立定意志要我的准则成为普遍法则。”^① 这样的行动确实使得意志的本体论法则成为客观实在性的法则，但是自由概念就是假定意志不服从法则吗？意志能够自由地对待何种法则呢？惟一可能的答案就是意志自身的纯粹独立性，它的自我决定，它之乐意遵从道德法则，它之服从“实践”必然性。

^① 伊曼努尔·康德：《Werke》（《著作集》——译注）。Ernst Cassirer 主编（Berlin, 1922），4：133，Nikolaus Lobkowitz 英译本：《Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx》（Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967），p. 133。

意志与道德法则的完全一致是神圣；神圣是感觉世界的合理存在在其存在的任何时刻所无法达到的一种至善。然而，由于它同时被要求作为实践必然性，因此它只能被发现于向那种完全一致的无限发展中：而且按照纯粹理性的原则必须假定此种实践发展是我们意志的真实对象。^①

至善的实现是由道德法则所决定的意志的必然对象。按照这种意志，至善的最重要条件是意志与道德法则的完全一致。而且当我们自己的意志向道德法则发展时，我们就更加接近于纯粹实践理性的领域：作为有目的的意志的理念、目的论和自由。因为康德曾希望保持笛卡尔的数学精神而不放弃伦理学。他曾自问：“你何以能够拥有超越感觉世界之外的形而上学而不被迫将科学的权力仅限于研究自然实在？”他引用一位哲学家的话来回答自己，即限制“理论知识的权力以便能够将远比以往多得多的权力赋予实践知识”^②。

康德的形而上学是他解除怀疑的方法。上帝的二律背反是用辩证法来解释的，并且说明了辩证法。认识论的怀疑论的悖论是用先验的感性论来解决的，并且表达了先验的感性论。康德也提出了詹森主义的要求：信则知。但是他所提供的知识恰恰不是可理解的东西，也不是理性知识即应变之能力的承诺，而是一种对理性能力的惊人证明。

因此，20世纪的中国知识分子是从康德体系业已实现的目标开始接触他的理性主义的，而没有询问他在其体系开头所提出的同类问题。中国知识分子与欧洲思想家们不同，他们不纠缠于对宗教信仰的拒绝，而是试图在宇宙法则突然变化的竞争中寻找一种人的意志的新的普遍定义。对于他们来说，康德主义就是理性目标的象

① 伊曼努尔·康德：*Kritik der Praktischen Vernunft*（《实践理性批判——译注》）（Leipzig: Felix Meiner, 1929），pp. 140—141。

② Lohkowitz, *Theory and Practice*, p. 124.

征。不妨思考一下康有为的“仁”的潜在目的与康德的纯粹实践理性的绝对目的之间的差别。与“仁”不同，理性超越历史；因此，中国的知识分子是按照康德主义来理解自我和道德的解放的，而不是根据结果来判定道德行为的，他们宣称善行是一种无条件的法律，一种绝对命令。

马克思本人曾经把康德主义定义为“法国革命的德国理论”^①，因为它使个人与传统社会相对抗，使人的良心与国家或教会相对立。不过，他把康德主义仅看作为一种解放哲学——完全无能力鼓动革命，因为它在实践理性的一个更高的超验范围内，缓和了道德命令与政治权威之间的冲突，避开了政治和阶级利益的实在世界。^②马克思的独特之处在于力图将这一判断与康德的社会环境联系起来。在《德意志意识形态》中，他认为普鲁士政府像康德主义一样是超越于特殊的历史理性的。德国长期以来就是一个经济上分散的国家，它的社会成员是软弱无力的。战胜分裂力量的惟一方法就是创造出一种独立的官僚政治。

181

由此产生的必然结果是，在德国以最畸形的、半家长制的形式表现出来的君主专制的时代里，由于分工而取得了对公共利益的管理权的特殊领域，获得了异乎寻常的、在现代官僚政治中更为加强的独立性。这样一来，国家就构成一种貌似独立的力量，而这种在其他国家曾是暂时现象（过渡阶段）的情况，在德国一直保持到现在。^③

官僚政治的独立性助长了德国人关于国家是一种与社会利益无

① 作者转引自 Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York: Humanities Press, 1950), p. 78.

② 要相对地看康德主义没有能力鼓动革命这一特点。普鲁士内阁（可能是因为弗雷德里克·威廉二世生气）在1793年以后完全禁止康德写有关宗教的主题，1797年以前几乎不让他作临时性讲演。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，213页。

关的超然政治实体的幻想。因此，法国自由主义（表达了真正资产阶级的阶级利益）在德国所采取的特有形式就是康德的批判哲学。

不管是康德或德国市民（康德是他们的利益的粉饰者），都没有觉察到资产阶级的这些理论思想是以物质利益和由物质生产关系所决定的意志为基础的。因此，康德把这种理论的表达与它所表达的利益割裂开来，并把法国资产阶级意志的有物质动机的规定变为“自由意志”、自在和自为的意志、人类意志的纯粹自我规定，从而就把这种意志变成纯粹思想上的概念规定和道德假设。^①

182 虽然马克思对于普鲁士官僚政治的产生的分析并未解决问题，但是他对于康德的评价还是给予中国的历史学家们以启发。因为康德主义——尽管对毛泽东有过影响——当然不是中国革命的理论。1965年，毛泽东曾顺便提及他早年对于康德的兴趣；我们从中能够依稀了解这一点。毛泽东在论述“有阶级斗争才有哲学”时说道：

大学文科这样搞法不成，从书本到书本，从概念到概念……哪个大学好，北大或人大？我就是绿林大学的，在那里学了点东西。过去读过孔夫子，四书五经读了六年，很相信孔夫子。后来进资产阶级学校，七年尽学资产阶级那一套，自然科学和社会科学，还学了教育学，就是相信康德的二元论，特别是唯心论。我原来是个封建主义者，资产阶级民主主义者。社会推动我转入革命，我是个小学教员，中学教过短时期，啥也不懂，进了共产党，只知道要革命。革什么？如何革？当然，革帝国主义，革旧社会的命。帝国主义是什么东西，不甚了了，如何革，更不

^① 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，213页。

懂。十三年学的东西，搞革命都用不着。^①

尽管毛泽东并未以他在长沙时期是一个知识分子而自诩，但是他正确地把康德主义视为一种前革命的思想。批判理性是一种拙劣的社会革命工具，即使在1911年以后中国出现一个强有力的独立政府时也是如此，更何况当时的政权大部分为传统的和利益的集团所取代。虽然这种情况足以成为引起革命的理由，但是毛泽东是在接触了德国唯心论之后才增强了对于革命必然性的认识的。

13. 唯心主义

康德的弟子，约翰·哥特利勃·费希特（1762—1814）利用实践理性的力量表述了一种更有活力的理性目的信条。他在《天启的批判》——1792年出版时曾被误认为是康德的著作——中发表了理性主义的宣言：宗教乃是对神的道德法则的一种信仰。费希特说，信仰是给法律增添力量所必需的一种实践假定。如同信仰所表述的人类的特点就是人类对法律的敬意会被更卑劣的动力所消灭，宗教必须依赖于作为一种自我要求的实践理性。

183

在后来有关“知识学”的论著中，费希特在与康德的知识的根本条件是意识的综合统一的思想作斗争时力图把实践理性与纯粹理性统一起来。康德不相信认识是受意识之外的实体的影响，他为什么不通过必然性使得认识与意识的特殊性质发生关系呢？费希特要设计一门科学来完全揭示所有理性认识背后的原理。在康德的哥白尼革命之后，他假定，知识学是在人们能够从它的三条基本原理推出所有的认识时获得证明的，即使这些范畴本身不能被证明。第一条是形式和内容均无条件的原理；第二条是形式无条件但内容有条

^① 毛泽东：《毛主席同陈伯达、康生同志的谈话》（1965年），见JPRS，90：26。文中着重号系我所加。毛泽东在1967年1月9日对“中央文革小组”的讲话中也说过：“我们开始搞革命接触的是机会主义，不是马列主义。年轻时《共产党宣言》也未看过。”毛泽东：《对中央文革小组的讲话》（1967年1月9日），见JPRS，90：39。

件的原理；第三条是内容无条件但形式有条件的原理。从第一条原理，费希特推演出知识的第一条件，即自我是自我意识。这一种事实行动是形式和内容均无条件的意识所赖以成为它本来就是的那种东西的纯粹行动。一旦意识是自我的意识，就产生另一种基本行动：它用非我来反设定（内容无条件，因为是否定）；非我对原始论题设定一个反题。^①

但是，在自我本身以外怎么可能有什么有实在？这样设定的理由是什么？费希特的逻辑基础是康德的实践理性。他的《天启的批判》加强了作为自我的实践理性的驱动力。于是他就实现一种以辩证阻碍这种力为基础的精神意识的想象力。当自我行使意志力时，它必须表现自己的竞争能力，以便成为自我意识。自我是通过产生自身的阻碍，对自身加以限制来做到这一点的：一种自我所偏离的和物质的非我被决定的否定面阻碍。这种否定面是自我意识达到自身自由的必要条件。^②

自我（正题）与非我（反题）自然是矛盾的。为了解决这一矛盾，费希特想出了一个通过互相规定吸收两者的更高阶段。这第三个综合阶段允许非我规定自我，正如同以前它完全受自我规定那样。因此，整个理性主义的创造图式取决于一种辩证的假定；伟大的英国逻辑学家布拉德雷（1846—1924）曾经批判地但富有同情心地描述过这一假定：

如果我们作出这个假定 [亦即辩证法具有它自身的一种真正方法]，我们就自然而然地从认识过程转移到辩证运动。像认识那样，这从一个单独的资料出发，而且它不求助于任何其他的前提就引出一个新的结果。可是，这结

^① Otto Liebman, *Kant und die Epigonen: Eine Kritische Abhandlung* (Stuttgart: Carl Schober, 1865), pp. 75-84.

^② Johann Gottlieb Fichte, "Letter to Jacobi" (August 30, 1795), in *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, trans. William Smith (London: Trubner, 1889), 1: 66; 另参阅传记说明, pp. 63-64.

果并不来自于对出发点的分析，而是来自于把资料加以观念综合的一种心理机能的行为。至此，辩证法正好和借助于重整作用而进行的普通认识完全相同。但是现在就有了一种差别，观念的综合（它在辩证运动中补偿出发点）不是过去感性认识的复制品，更精确地说，它不仅不是这样的观念复制。即使它所实现的综合重复得自于表象的一种联系，也仍然超出了简单的重复。这种机能并没有被看作是精神所为，因为它就是这样被训练来执行这一机能的；自然似乎超出习性，因而必然性高于惰性。而我们找到的造成这种差别的原因就是这样。一方面，这个信息似乎是因为被这样接受而获得如此确信的外界消息的；但是，另一方面，它似乎像我们自己的一种启示，它由于通过我们自己经验的证明而是真的。一方面，非理性的内容本身似乎是从外部世界来到我们的理性的；而另一方面，它又似乎是我们内在性格的自然结果，它使我们确信，因为它就是我们自己。此机能及其结果的这一内在必然性是辩证方法的特征，从而构成它存在的要求和权利。^①

185

正是这种辩证法的内在必然性，在费希特看来使得他的普遍科学理论的范畴能够逻辑地发展，因而证明这些基本原理本身使他感到满意。而且，在证明它们时，费希特还想说明存在一种绝对自我；他在1800年的《人的使命》中还使这种绝对自我成为宇宙的无限道德意志，即上帝，亦即一种对自我及其自身的绝对自由有意识的精神。

理性的惟一目的是绝对独立的无需自身以外任何工具的纯粹活动——独立于不是理性的一切东西——绝对自

^① F. H. Bradley, *The Principles of Logic* (London: Kegan Paul, Trench, 1933), pp. 379-380.

由。意志是理性的活的本原——其本身就是理性。当它被纯粹地和简单地理解时，理性就是活动，就是纯粹意志，仅仅作为这样的生命和规则。^①

这样一种辩证的自我认识根本不同于朱熹关于乾（创造性原理）之自知的诠释，即阴阳对立生成万物。阴阳对立是生成性的，而不是辩证的，因为不存在像二律背反那样的非分析的逻辑原理。此外，乾之自知只要求一种理解力的类比（你易知，乾以易知），而这只暗示了直觉，不是证明了直觉。换言之，若无纯粹理性之概念，则不可能有实践理性。没有这样的结合，二律背反实在无法解决（用康德的话来说，就是辩证的“幻觉”），从而创造就会无意识地自我重复。没有实践理性的意志，也就不存在向更高的自我意识的运动。没有一种真正的辩证法，也就没有必然性。为此必须有自主的理念这一概念。

186 黑格尔的理念不仅仅是康德的自我意识的理性与费希特的辩证法的顶点；而且还表明他企图建立一种关于可理解（而不只是可感知）的实在的真正理论。黑格尔的异常难解的《精神现象学》从自我理解的精神这一唯心主义概念出发，假定除了个人意识之外没有实在。康德（记住贝克莱）曾经拒绝怀疑精神之外的物质实在。黑格尔（发现历史）断定外部实在的意识是一个理智概念的问题，而不是感觉问题。这些概念从无差别的意识开始，分几个存在历史阶段辩证地演化。因为意识不能发觉自身之外的永恒对象，所以它是通过在自身以内寻找——创造——在自身以外的一个主体而进行自我意识的。这个存在一旦被创造出来就违抗未受干扰的理念的纯粹理性。因此，理性在实践上尽力来完善它的基本原理。在这一阶段，它是作为精神而存在的，表示属于共同体的理念意识，但是它却像该共同体所固有的人类成员那样没有自我意识。为了赋予人

^① Johann Gottlieb Fichte, "The Vocation of Man," in *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, 1: 447.

(和精神)以意识,理性(现在以文化形式出现)通过使用披上宗教外衣的道德律创造新价值来使人摆脱社会习俗。理念形成的最后阶段就要达到绝对知识:精神最后认识作为精神的自我。

正是这个结合结束了精神的诸形态的系列;因为在这个结合中精神达到了自我认识,精神不仅知道它自在地或按其绝对的内容说是怎样的,也不仅知道它自为地按其无内容的形式说或从自我意识方面看是怎样的,而且知道它自在和自为地是怎样的。^①

黑格尔把费希特的宇宙辩证法与人类历史结合起来,从而使得精神阶段等同于社会发展的水平。他创造这种结合的具体做法是,不仅仅把思想看作为一种主观活动,而且看作为“十分普遍的东西,因而同时可以认作是客观的东西”^②。这种普遍客观的思想是分三个发展阶段存在的。第一阶段是抽象的知性,它刻板地把每个思想产物(它的主题)跟其他的区分开来,赋予它们以有限抽象的普遍性形式。第二阶段是辩证法,它通过变成对立的范畴而让这些有限的抽象自我分解。黑格尔指出,这不应当混同于通常意义上的辩证法,后者是一种主观上交替地支持和反对某一命题的怀疑主义论证。他的辩证法在主观上是对于融合对立面的生活现实的共鸣感,而在客观上则是“知性的规定和一般有限事物特有的、真实的本性”^③。按照黑格尔的观点,康德应当是正确评价辩证法的第一人,他表明理性的二律背反是抽象的知性形式自然地转向它们的对立面。但是康德没有使用辩证法来达到实在的、活生生的、真实的自在之物,因为他的外在抽象只是知性的抽象,这种知性使有限物具体化,并否定现实的生命力,即万物变化的辩证法。黑格尔的概念

187

① [德]黑格尔:《精神现象学》,上册,262页,北京,商务印书馆,1981。

② [德]黑格尔:《小逻辑》,174页,北京,商务印书馆,1981。

③ 同上书,176页。

却承认生命与思想之间的同一性。“生命本身即具有死亡的种子。凡有限之物……由于自相矛盾而自己扬弃自己。”^①因而当有限的知性被分解成无限的辩证法时，在思辩的或肯定的理性中统一前两者就达到了第三个思想阶段。思辩的理性思考理性的事物，吸收知性所无法想象的主观与客观、实体与属性之间的对立。由于思辩的理性把握了所有对立范畴的统一体，因此它也是具体的普遍：一种非抽象的思想的抽象。

黑格尔把这三个思想阶段与逻辑学的三个部分联系了起来。

存在——量/抽象原理/它的直接性/处在萌芽状态的观念。

本质——原因和结果/实体和属性/它的反思/自为存在。

概念——推论式/思想和主观性的诠释/它的返回自身/它的自身持续存在。

这种对应关系是通过因果关系的性质来论证的。原因和结果并不是简单的先天和后天的必然性状态，它们是作用与反作用的关系，因此原因实体和结果的统一是一个单独的互为因果的过程，一个原因“既在它的效果里扬弃自己的实体性，同样又在这效果里，它才使自己成为独立的原因”^②。必然性（联系实体和效果的环节）经过这样的统一就转化为自由（既是必然性的要素又是与必然性同一的）；因为思维的逻辑被黑格尔看作是一种客观的普遍性。而这种概念要素的逻辑再统一本身就是第三阶段思辩的理性；在这阶段中本质返回到简单直接的存在，解放现实事物；而现在这现实事物却在它曾经通过必然性与之联结在一起的别的现实事物中拥有作为它的自由存在和创造的自身。“这种解放，就其是自为存在着的主体”

① [德]黑格尔：《小逻辑》，177页。

② 同上书，320页。

体而言，便叫做我；就其发展成一全体而言，便叫做自由精神；就其为纯洁的情感而言，便叫做爱；就其为高尚的享受而言，便叫做幸福。”^①

康德的《纯粹理性批判》把不可知的自在之物弃置一边，以便根据存在认识过程的逻辑这样的假定来构造一种关联的和客观的感觉秩序，从而解决了理性主义的悖论。为了发现这种秩序，康德创造出一种新的综合逻辑，它不同于那种能够整理现象认识的形式分析逻辑。黑格尔使用同一种批判哲学来联系精神和世界，只是并不接受康德的自在之物不可知的学说。从某种意义上来说，黑格尔想利用“先验”综合逻辑来克服康德设置在精神与自在之物之间的本体论距离，而不是按照亚里士多德的方法来分析它。但是由于黑格尔的逻辑唯心主义否认了自在之物的不可知性，因此他也无法接受谢林以及其他的把自然和精神视为绝对的共同属性的浪漫主义者的“同一哲学”。相反，黑格尔力图说明精神和自然就是绝对，整个普遍性能够渗透在理念的自我显现过程中，把两者结合起来。凡是现实的都是合理的，因而凡是合理的都是现实的。

188

因此，纯粹识见是自身中全无区别的简单本质，并且同时又是属于一切的普遍业绩和普遍财产。……因此这种纯粹识见是这样一种精神，它向一切意识呼吁道：你们要在为你们自己时是所有你们在你们自己中时所是的那样，都要是有理性的。^②

总之，黑格尔的逻辑唯心主义想把康德的综合逻辑那样一种思想理论变成为一种实在理论。费希特对于辩证法的用法暗示了逻辑乃是绝对精神作为宇宙自我显现的现实过程的一种抽象。黑格尔提出了辩证的自在的精神（作为最高实在的范畴，而不是思想形式）、

① [德]黑格尔：《小逻辑》，326页。

② Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 558.

自为的精神（作为精神外化的自然界）以及自在自为的精神即存在、本质、概念。而且，更有甚者，他把这些思想体系中的每一个体系都与某一个理念发展的历史阶段等同起来。

189

在哲学史上，逻辑理念的不同阶段是以前后相继的不同哲学体系的姿态而出现，其中每一体系皆基于对绝对的一个特殊的界说。正如逻辑理念的开展是由抽象进展到具体，同样在哲学史上，那最早的体系每每是最抽象的，因而也是最贫乏的。……虽然我们应当承认，一切哲学都曾被推翻了，但我们同时也须坚持，没有一个哲学是被推翻了的，甚或没有一个哲学是可以推翻的。这有两方面的解释：第一，每一值得享受哲学的名义的哲学，一般都以理念为内容；第二，每一哲学体系均可看作是表示理念发展的一个特殊阶段或特殊环节。因此所谓推翻一个哲学，意思只是指超出了那哲学的限制，并将那一哲学的特定原则降为较完备的体系中的一个环节罢了。所以，哲学史的主要内容并不是涉及过去，而是涉及永恒及真正现在的东西。而且哲学史的结果，不可与人类理智活动的错误陈迹的展览相比拟，而只可与众神像的庙堂相比拟。这些神像就是理念在辩证发展中依次出现的各阶段。^①

因此，费希特的逻辑的形式规则就被看作为思想（“概念依靠它向前迈进，这就是上述的在自身内部进行的否定”^②）、理念以及生命本身的一种本质规律。宇宙是过程；而且是理念的运动，是绝对自我展开。康德（并不把先天范畴看作是实在的组成部分，除非它们与经验相关）的先天范畴在黑格尔这里就变成了它们自己的一种非偶然性体系。“是”是“形成”；哲学是历史。

虽然黑格尔的理念克服了后启蒙哲学的主体和客体之间的分

①② [德] 黑格尔：《小逻辑》，190～191页。

离*，但是在他死后却存在着对唯心主义学说的一种全面唯物主义的反动。一系列的科学发现导致了对于精神哲学的深刻怀疑。1832年，黑格尔去世后的那年，贾斯特斯·冯·李比希（1803—1873）和弗里德利希·维勒（1800—1882）在有关苯醛的讨论中说明，苯酰基可能是所有其他化合物的不变的物质成分；而李比希后来则提出生命的火花（体温）只不过是燃烧氧化反应的产物的学说，认为人的功能只是生理学的。^① 在李比希的杏仁油论文发表四年后，施旺（1810—1882）为巴斯德（1822—1895）和利斯特（1827—1912）铺平了道路，他在耶拿召开的科学家会议上驳斥了自然发生论。1839年，继他发现有机物和霉菌对于发酵和腐烂的影响之后，又有了显微镜的研究，确定了动物和植物的组织都源于同样的细胞。^② 而在此后八年，赫尔姆霍茨（1821—1894）提出能量守恒理论。^③ 当精神遭到怀疑时，科学哲学家们又回过头来注意到18世纪法国的感觉论者。事实上，像摩莱肖特（1822—1893）和福格特（1817—1895）这样的人只不过是卡巴尼斯（1757—1808）的应声虫，当时他们主张大脑产生思想就如同肝分泌胆汁那样，该理论是对活力论的有力驳斥。^④

190

① W. A. Shenstone, *Justus von Liebig, His Life and Work (1803—1873)* (London: Cassell, 1901), pp. 31—34, 64—79; A. W. Hofmann, *The Life Work of Liebig in Experimental and Philosophic Chemistry; with Allusion to his Influence on the Development of the Collateral Sciences and the Useful Arts* (London: Macmillan, 1876), pp. 24—26, 71—79.

② Theodor Schwann, *Microscopical Researches into the Accordance in the Structure and Growth of Animals and Plants* (Henry Smith 英译本) (London: Sydenham Society, 1847), pp. 36—40; Rembert Watermann, *Theodor Schwann; Leben und Werk* (Düsseldorf: J. Schwann, 1960), pp. 71—93, 157—162; Marcel Florin, *Theodor Schwann et les débuts de la médecine scientifique* (Paris: University of Paris, 1956), pp. 13, 17—19.

③ Leon Königsberger, *Hermann von Helmholtz* (Frances A. Welby 英译本) (Oxford: Clarendon Press, 1906), pp. 38—50.

④ Frederick Albert Lange, *The History of Materialism* (Ernest Chester Thomas 英译本) (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925), 2: 235—294, 3: 111—161.

* 马克思主义哲学家 Lucien Goldmann 曾写道：“对于蒙田和笛卡尔的自我，帕斯卡回答说‘我是令人讨厌的’，而从黑格尔到马克思的‘其他的’人则越来越成为这样的存在，它们不是我所见和所理解的存在，而是我与它们共同扮演的存在。它们不再是在知识和行动的客体一边，而是在主体一边。‘我们’就这样变成为基本的实在；相对于它而言，‘我’是后起的和派生的。”见 Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, 可参见 Hayden white and Robert Anchor 的英译本 (London: Jonathan Cape, 1969), p. 28.

然而，精神和意志绝非不存在。弗雷德利希·冯·谢林 (1775—1854) 关于“意志是第一存在”的几乎充满诗意的信念，在叔本华 (1788—1860) 关于在低于理性动机的层次上我们仍能意识到自己意志的这一对“直接知识”的理解中得到了恢复。但是，对于他，如同对于其他的唯意志论的唯心主义者那样，例如哈特曼 (1842—1906)，逻辑日益让位于感情。当尼采 (1844—1900) 完全否认认识的可能性并用权力意志取而代之时，自在之物经常使哲学家们无法忍受它抗拒现代科学的日益明显的研究权力。有些思想家，例如孔德 (1798—1857) 乐于承认人的认识能力仅限于直接观察现象，从而能够在此基础上建立一种实证主义的文化科学。其他的人，例如化学家刘易斯 (1817—1878) 决定把超经验论 (我们可称为元科学的东西) 留给逻辑学家，从而提出一种可确定的形而上学。刘易斯的《生命和精神问题》从化合物的构造类比出发，提出了一种新的形而上学的“突生”范畴。既然化学家们无法根据构成成分本身预言突生的性质，哲学家们为什么要为本体论结构的理性 (而不是逻辑) 大伤脑筋呢？“理性研究追求的是现象的可确定的相关序列，而不是这序列的无用的理由。在我们确定法则时，我们知道理由。”^①

^① George Henry Lewes, *Problems of Life and Mind* (London: Trubner, 1874), 2: 385.

由于终极的理由无法得知^①，因此我们至少应当承认“一个未知量的存在并不总是妨碍根据这个量的已知函数所进行的计算的精确性”^②。不计算所有不可计算的数据这一“科学的原则”，将“形而上学与物理学相提并论”^③，从而使得哲学家们能够区分“理性的本体论与非理性的本体论，经验的形而上学与先验的形而上学”^④。

刘易斯承认终极因是不可知的，这是因为科学主义与反黑格尔理性主义是密切相关的。另一种曲解，从赫尔姆霍茨开始，可一直追溯到康德，就是力图证明综合逻辑的超验实体是和生理学证据一致的。赫尔姆霍茨着眼于他的（以及施旺的）科学导师缪勒（1801—1853）所提出的“感觉器官的特殊能力”学说。缪勒的心理学研究似乎证明了决定感觉的是器官的结构，而不是外部的刺激：“光只有射在眼睛上时才是亮的。”赫尔姆霍茨的实验使他确信，感性认识确实是先天的，感觉只是外部世界存在变化的意识的信号而已，而不是这些变化的直接图像。他对黑格尔主义有反感^⑤，他在1855年2月27日在柯尼斯堡所做的一次有名的纪念演讲中，曾利用这一科学证据来证明康德的知觉统一论。据赫尔姆霍茨的传记作者报道，赫尔姆霍茨当时声称：

由于我们无法直接感知外部世界对象，而只能通过它们对于我们神经机构的作用才能感知它们，因此显然就产生这样的问题：我们最初是怎样借助神经感觉来接触实在世界的？我们必须假定外部对象的存在引起了我们神经的

① George Henry Lewes, *Problems of Life and Mind* (London: Trubner, 1874), 2: 412.

② Ibid., 1: 41.

③ Ibid., 1: 60.

④ Ibid., 1: 67.

⑤ 赫尔姆霍茨在1857年12月31日给他父亲的一封信中抨击“黑格尔和谢林的‘自然体系’的哲学空谈及其歇斯底里”。他认为当时正是“再次聆听老康德派和老费希特的声音的大好时机”。Leon Königsberger, *Hermann von Helmholtz*, trans. Frances A. Welby (Oxford: Clarendon Press, 1906), p. 159.

兴奋，因为没有原因也就不可能有结果：但是这一断定不可能是经验定律——我们在获知我们周围空间存在任何对象之前就早已需要它了。然而它也不可能来自于我们的自我意识的内在经验，因为我们认为我们意志的自我意识的行为是自由的。因此，我们必须回到康德的结论：我们所有的思想和行为，不论大小都是基于我们对不变的自然统一性的信念，因而“没有原因就没有结果”这一公理乃是我们思想超越一切经验的一条法则。^①

192

赫尔姆霍茨就这样表明了自己是赞成存在支配物质世界的机械定律的，因而确认赫尔曼·洛采（1817—1881）的形而上学；洛采的著作在此时颇有影响。^② 像赫尔姆霍茨一样，洛采不能接受黑格尔相信一个自我意识的范畴产生另一个范畴的观点。洛采论证存在并不必然地意味着非存在，他说必定有某种偶然的机会提供黑格尔曾经在精神的历史发展中所构建的那种统一。我们考察一下知觉的本性就可以知道，我们所知的世界只是一个原因世界的表象；而原因作用于心灵以便组织形成我们经验对象的感觉统一。这些对象本身乃是作用于人体的现实物质对象的表象。因此，最后统觉的先验统一性允许精神统一于它借助逻辑所创造的经验的总体之中。^③

然而，赫尔姆霍茨一开始对音乐和声的生理学基础的卓越研究，就使他对洛采和康德的信任动摇了。他在把谐音和不谐和音的生理学基础定义为连续的和间断的乐感之后，在1862年完成了《论乐感：音乐理论的生理学基础》一书。赫尔姆霍茨的这本书除了较详细地说明听觉的生理学模式之外，还从音乐史的角度证明音阶和调式的和声在某种程度上是由美学原理来决定的，而美学本身

① Königsberger, *Hermann von Helmholtz*, p. 142.

② 洛采的《普通病理学和作为机械自然科学的疗法》发表于1842年，他的《医学心理学或精神生理学》发表于1852年。

③ E. E. Thomas, *Lotze's Theory of Reality* (London: Longman's, Green, 1921).

也是随着人类的发展而变化的。此外，支配旋律的规律是由音乐泛音确立起来的。尽管这些泛音神经感觉不到，但是它们的谐音和不谐和音却被感觉到了。例如八度就在和声中占据着这样一种基本位置，因为，例如，它比第五谐音，含有更多的部分音。

就这样，为了一种经验主义的知觉论，赫尔姆霍茨不得不放弃缪勒的先天论。感觉只是客观的物的符号；客观物的意义必须按照我们的经验诠释来认识。认识简单地把无法用言词表达的概念性感觉印象组合起来。而且赫尔姆霍茨断言，如果缪勒是错的，那么康德也是错的。不存在特殊的直觉感觉，不存在天生的先天理念，也不存在先验范畴的领域。“只有时间、空间、相等和从它们中导出的关系，即数、量和一致的关系，概言之，只有数学关系才是外部世界和内部世界所共同具有的，而且在这些关系中我们实际上能够力求知觉和被知觉的物达到完全一致。”^①

193

随着康德的范畴的急剧衰退，新康德主义者采用了科学经验主义承认它们是正确的数学原理，并试图用莱布尼兹和牛顿的微积分来证明知识能够用无限小的成分来组成。但是，在这种操作中伦理学的价值何在呢？人们怎样才可以将价值与存在结合起来以便再创造康德的绝对命令呢？1882年，文德尔班（1848—1915）回答说“是”的自然法则应当与“应该”（Sollen）的标准分离开来。文德尔班说，我们知道有这样的标准，因为只有当人感到对自己的行为负责时他才会感觉到他是在自由地行动。这种责任感是用“应该”来表达的；“应该”是人的道德、逻辑和美学意识的命令。

文德尔班的标准是不必通过建立似乎唯心的实践理性范畴来构想价值原理的一种方式。为了同样的目的，文德尔班的学生李凯尔特（1863—1936）区分了存在和意义；前者构成了自然科学的领域，而后者局限于文化科学的范围。李凯尔特想在如下的存在含义上寻找一种独立的意义基础：知道某事物就是了解它。他就这样把有效性或真理转变成价值，因此“应该”就是正而断定我们知觉的先验必然性：

^① Cited in Königsberger, *Hermann von Helmholtz*, p. 236.

我们“应该”承认“草是绿的”这一分析性语句的真理性。这一瞬时判断被作出，我们就感觉到一种断言的直接意义；这断言表明科学所无法论证也无法反驳的东西，它是具有伦理学和美学价值的。^①

但是由于文德尔班和李凯尔特坚持区分事实与价值，使知识成为一种价值科学，从而影响了康德追随者，他们中间的一些人日益转向实证的文化科学。^② 因为尽管他们努力修复理性与超越性之间的裂痕，但是标准比起定律来更易于探索。而且一旦“是”和“应该”之间的鸿沟加宽了，“应该”本身好像几乎立即失去了它的必然性，从而危及到对于作为价值科学的知识的全面辩护。正是伟大的社会学家齐美尔（1858—1918）在1892年对它进行了有力的抨击，他指出这样的简单真理：“应该”只是一种形式上的思维方式，亦即一种像过去和将来时态那样的命令式。因为“应该”不是先验的绝对命令，所以科学不能决定价值。

齐美尔的价值意向鼓舞了马克斯·韦伯（1864—1920），韦伯声称自己是和文德尔班以及李凯尔特一致的。1904年，他写出了著名的论文《社会科学和社会政策中的知识“客观性”》。韦伯怀疑齐美尔关于科学批判主义应当在价值判断而前被中止的论点。韦伯认为：批判分析至少能够揭示为一定目的所采取的手段是适当的，因而间接地评价了目的本身。或者，通过对某一行为之结果作因果

^① 我对李凯尔特和文德尔班的理解，是基于 Maurice Picard 的 *Values Immediate and Contributory and Their Interrelation* (New York: New York University Press, 1920) 中关于他们思想的杰出分析，以及 Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundation of Twentieth Century Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1959), pp. 207—255。

^② 至于其他的新康德主义者转向文化科学的例子，参阅 Trude Weiss Rosmarin, *Religion of Reason: Hermann Cohen's System of Religious Philosophy* (New York: Bloch, 1936), p. 19; Paul Natorp, *Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher* (Marburg: Braun, 1918), pp. 27—30; Paul Natorp, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (Göttingen: Bandenhoed & Ruprecht, 1929), pp. 95—127; Paul Natorp, *Sozial-Idealismus, Neue richtlinien Sozialer Erziehung* (Berlin: Julius Springer, 1920); Carl Siegel and Alois Riehl, *Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus* (Graz: Universität Graz, 1932), pp. 132—142。

关系的考察，科学就可以提出这样的问题：如果所期望的目的已达到，那么在其他价值上将预计遭受多大损失？最后的价值决定不能由科学来作出；它将取决于人的良心。尽管“一种经验科学不能告诉人他应该干什么”，但是它却能告诉他“他能够干什么，以及在某些情况下他希望干什么”^①。

当某一个新康德主义派倾向于韦伯社会学的历史多元论从而用理想型来取代意识形态时，其他的康德派的唯心主义者则力图从活力论上维持科学价值与先验存在的统一。虽然我们不能具体谈论一个学派，但是这个小组的自命的创始人是费希纳（1801—1887）。像洛采那样，费希纳力图证明物质和精神的实在性，既不承认自在之物的不可知性又不否认科学的知觉论。1860年，他的《心物学基础》提出了新的“心理物理”科学，用来测量感觉与刺激之间的关系。这是受生理学家恩斯特·海因里希·韦伯（1795—1878）的感觉强度与刺激量成比例见解的启发而提出的。^② 费希纳的精确表达已成为一条心物学定律：如果感觉量呈算术级数增大，那么刺激量就必定呈几何级数增大。费希纳的定律对于实验心理学的后来发展产生了深刻的影响。当时，费希纳本人把它用作为形而上学。事实上，心物学是形而上学的一种替代物：“一种有关身体和心灵、物质和精神、物理世界和心理世界的函数依赖关系的精确理论。”^③ 费希纳否认自己是一个经验主义者，或者是一个唯心主义者，他认为自己已创造出一种新的知识形式；他的根据是这样一种假说：即使没有人能够同时地观察到精神和肉体，他仍能够对心身关系的基本定律进行科学的研究。^{*} 物质和精神只不过是同一种心物实体的内外两个侧面而已。费希纳说，只有一个世界。宇宙是灵魂受有目

195

① 韦伯的文章部分引自 Brecht, *Political Theory*, p. 225. Brecht 也解释了齐美尔的论点。

② Marcel Foucault, *L'illusion Paradoxale et le Seuil de Weber* (Montpellier: Coulet et fils, 1910), pp. 7-8.

③ Gustav Fechner *Elements of Psychophysics*, trans. Helmut Adler (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), 1: 7.

的性驱力推动的集合体。

* 费希纳在心物学研究中做了赫尔姆霍茨在声学工作中所做的同一类实验。然而，对于费希纳，和声表示一种更高的心理状态和生理状态的关系。“事实上，我以为和声与旋律（它们无疑比单乐音具有更高级的特性）是基于振动比率；振动本身构成独立感觉的基础，而且这些振动比率只能够按照单乐音一起发声或者一个接一个地发声的方式的精确关系来变化。因此，和声与旋律向我暗示了一种更高的关系，不是在较高的精神领域与它的物理基础之间缺乏具体依赖关系的那样一种关系。”费希纳：《心物学基础》，参见 Helmut Adler 英译本，一卷（New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966），13 页。费希纳在 1869 年写给友人赫尔姆霍茨的信中表示，不同意后者的泛音理论。参阅 Königsberger, Hermann von Helmholtz, pp. 226—228。

在费希纳的同时代人当中，与他的泛心论关系最密切的人就是弗里德里希·泡尔生，此人在 1896 年后曾任柏林大学道德哲学的教授。虽然泡尔生经常被人说成是一个泛心论者，但他本人却矢口否认这一身份。

我通常被认为是费希纳的追随者和弟子。自己的名字与这位杰出的和年高德劭的人联系在一起，只能使我感到荣幸；但是，我必须说明这样的事实：我的观点的发展只在很小的程度上受到过他的影响。我很晚才接触到他的书；当时，我对于所有基本问题的信念已明确形成。在 19 世纪 70 年代和 80 年代，费希纳并不很有名气，而且他作为一个作家受到普遍轻视。在我的思想形成时期曾起过决定性作用的哲学家中间，洛采的影响要大得多……至于费希纳，我从没有想以通信或者个人交往的形式来跟他接近，这是我一生中许多次错过的机会中的一次，令我终生

遗憾。^①

康德的著作，与洛采同时，也自然而然地对泡尔生的哲学产生了巨大影响。泡尔生在 1873 年从军队复员后，就开始阅读他曾经在学校里学习过的康德的著作。

而现在至少我的心是和康德哲学的意义相通的。我看到这位德国的哲学家是如何从沃尔夫的形而上学出发逐步接近休谟的立场的；我们能够在他 18 世纪 60 年代发表的著作中一步一步地追踪这一运动。而当时我看到他在 1770 年的论文中似乎突然改变了看法。他好像突然发现面临着一个深渊——怀疑论的深渊——因而畏缩了，于是持这样的见解：先天的知性（空间和时间）和理性（范畴）要素使我们能获知先天知识，前者是感觉世界，后者是理智的世界。而且这仍然是康德哲学的永恒源泉：把纯粹理性的知识——换言之，把作为先天知识的哲学——从休谟的吞灭一切的怀疑论中拯救出来。于是，当我阅读《纯粹理性批判》时，我的眼睛顿时一亮。显而易见的是：康德真正想证明的不是像我迄今所想象的“自在之物是不可知的”（结果是大大歪曲了他的整个论证），而是“纯粹”知识（即基于纯粹理性的知识）是可能的，以及这为“纯粹”道德，从而最终为一种世界观或基于纯粹理性的一般哲学提供了一种基础。^②

因此，泡尔生 1892 年的《哲学概论》是从康德的如下假设开始的：我们只意识到心理状态。但是，泡尔生很快就开始反驳康

① Friedrich Paulsen, *An Autobiography*, trans. Theodor Lorenz (New York: Columbia University Press, 1938), pp. 351-352.

② *Ibid.*, p. 232.

德，他断言这种意识并不构成自在之物的知识，因为后者是作为实际实在的灵魂，为它的意志所认知。因此，要把意志看作一种自在之物，就必须对意志重新加以定义。泡尔生不是像康德或费希特那样按照理性的欲望来设想意志，而是否认意志是自觉的理智。但是它也不是无意识的和非理性的欲望。相反，它是一种生活的本能：为实现目标所作的努力，有目的性的冲动，无目的性的神学。^①

197 到20世纪初，泡尔生已经在德国教育学方面取得了某种成就。他对于意志以及教育的伦理性的强调是和新德意志国家关于国际声望意识的增长一致的，有人甚至责备泡尔生写了他的被广泛阅读的高等教育史以便讨好俾斯麦和中央党：在中央党看来，普鲁士的1902年教育条例多半是由冯·比洛作出的一种让步。^②泡尔生不仅是一位教育史学家，而且还曾因著有《伦理学原理》一书而闻名于世。泡尔生说，这本书的宗旨是使伦理学成为一种分析结构性体系：它的必要性将取决于它的因果联系。

我以为伦理学在方法上像自然科学，而不像数学，这是一个无可争辩的事实。它不是根据概念来推理和论证命题，而是去发现存在于事实之间的并且可以通过经验来加以确立的关系……规则的正确性是通过因果联系来证明的；而因果联系只有通过经验才能确定。^③

不难估计这样一段话对于当时在德国大学留学的许多中国学生

① 根据泡尔生 (Paulsen) 的观点，意志具有自己的目的性，但是它谈不上用什么手段。参阅 Friedrich Paulsen, *Introduction to Philosophy*, trans. Frank Thilly (New York: Henry Holt and Company, 1906), p. 218。泡尔生从冯·贝尔1876年的《自然科学领域的研究》一书中摘取了“Zielstrebigkeit”即“为实现目标所作的努力”这一术语；该书抨击了现代自然科学的“目的论”，并力图论证在有机界中，目的论观点是不可避免的。

② Friedrich Paulsen, *An Autobiography*, trans. Theodor Lorenz (New York: Columbia University Press, 1938), p. 351.

③ Friedrich Paulsen, *A System of Ethics*, trans. Frank Thilly (New York: Scribner's, 1908), pp. 6-7.

所产生的影响。如果伦理学取决于对经验的归纳研究，那么对像儒家的“德”那样的“非理性的”文化约束就不值得作同样的研究了。泡尔生的书使当时正在莱比锡攻读心理学和美学的蔡元培颇感兴趣，他把它译成中文。译本于1913年在中国印刷出版，书名被译为《伦理学原理》[从字面上来说，与其将“原理”译作“System”（体系），还不如译作“Origins”（由来）]，该书在知识界赢得了很多读者。杨昌济深受泡尔生理论的影响，他甚至指定这本书为他学生的课本。毛泽东极爱读它。

第四部分

必然性

199

人们为着要在社会上得到自由，就要用社会科学来了解社会，改造社会，进行社会革命。人们为着要在自然界里得到自由，就要用自然科学来了解自然，克服自然和改造自然，从自然里得到自由。

毛泽东：《在陕甘宁边区自然科学研究会成立大会上的讲话》
(1940年2月5日)

14. 社会主义

201

毛泽东在第一师范学校时读过的那本泡尔生的《伦理学原理》一书上，写下了12 100多字的批语。^① 由于《伦理学原理》有多处地方赞扬个人意志^②，因此注重前人思想影响问题的学者们认为毛泽东的唯意志论有一些是受了泡尔生的启发。

① 《伦理学原理》是毛泽东在一师求学的最后两年时，杨昌济所指定的教科书。毛泽东读过的这本书被一位旧日同学保存下来了，后来被李锐细读过。批语写得多且小，要用放大镜才看得清。批语最多的是第四、五和六章。许多批语涉及中国历史或墨子、孟子、谭嗣同和王夫之。在许多情况下，毛泽东简单地用特定的语句来表达他同意或不同意。例如，“此说终觉不圆满”。参见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，47页。

② 尤其参见Jerome Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution* (London: Oxford University Press, 1965), pp. 44, 48.

至善的性质实际上不是由理智，而是由意志决定的。个人对他的个人生活方式有一个观念，有一个生活理想，他感到这一理想的实现是他真正的使命和他的欲望的最高目标。而这个理想虽然以一个观念的形式出现，实际上却不是源自理智，它的优越性不可能诉诸理性的证明，它并非别的，而只是个人本身的意志和最深刻的本质在观念形态上的反映。如果其他人有不同的理想，我不可能通过逻辑的论证或经验的因果调查向他们证明他们的理想的不适当。也许，我可以通过仅仅对我的理想的揭示和描述使他们感觉到我的理想的价值，可以使他们相信我的理想比他们的理想有较高的价值，从而赢得他们信服我的理想。然而，那迫使他们决定赞成什么的不是理解，而是意志。就此而论理智绝对不知道价值的事情，它区分真理和错误、真实和虚假，但不区分善和恶。^①

202

泡尔生提供给毛泽东的是一种对意志高于理智的理论证明。自从19世纪末20世纪初以来，中国学生就寻求一种积极的表达方式以表达他们所谓的传统社会已毁灭了民族的消极信念。是邹容（1885—1905）的《革命军》的激情，张继（1882—1947）的无政府主义以及汪精卫（1883—1944）的民粹恐怖主义等的新思潮，使他们摆脱了消极性的信念。但是这些更多地不是理性的重新规定，而是热情的信念，是对破坏旧的传统社会的渴望。对于泡尔生来说，理智本身就是理性的有计划的行为。他的解释似乎证实，社会关系（自从周代以来一直是受孔子学说控制的）既不取决于理智，也不取决于对现存社会势力的逆来顺受；而是由个人意志力量决定的。当纯粹的自我以这种方式获得自由时，毛泽东发现，自我虽仍从属于自然，但却不取决于自然。他在《伦理学原理》的页边空白

^① [德] 弗里德利希·泡尔生：《伦理学体系》，15页，北京，中国社会科学院出版社，1988。（本书即《伦理学原理》。——译注）

处写道：“吾人虽为自然所规定，而亦即为自然之一部分。故自然有规定吾人之力，吾人亦有规定自然之力”^①。自我是正统儒家哲学的核心。不过自我的修养是顺从、驯化，抽象地来说就是使之顺应自然。甚至缺乏的活力论虽然部分地否定了朱熹的本体论，但仍是以前圣人关于天命的知识为基础的。

自由的潜知正好是它的活力。〔潜，也意味着坚定。〕具有纯朴的坤正好是它的规。如有活力，坤就能增大；如有规，坤就会变长。如坤能变大，则有益于善；如坤能变长，则有益于冒险。变大和变长是人发挥其活力和规的有价值的结果。自由和纯朴是天地之道，非人之能力能所为。欲知太极必发挥人之道，欲知太极必顺天、侍天。^②

203

但是从泡尔生那里会产生这样一种观念：自我是意志；增强意志的方法是抗拒自然，而不是听其自然。在《伦理学原理》一段把文化定义为人类抵抗的文字旁边，毛泽东批道：“河出潼关，因有太华抵抗而水力益增其奔猛。”^③力量是通过对力量的反抗来加强的；努力的结果则取决于对努力的挑战。

新儒家的“自我”被看作宇宙精神的一种贮存器，是从外部来培养的。随着20世纪个人意志的解放，自我的培养是从内部完成的，而毛泽东的精神发展则受外界的影响。“吾人应充分发达自己身体及精神之能力。”“服从神何不服从自己；己即神也，以外尚有神乎？”^④精神之贮存器的躯体被培养成为意志的机器，或者像泡尔生引用爱默生的话：“男人的第一个必要条件是身体好。”^⑤泡尔生的《伦理学原理》因此用一个完整的章节来论述健康法、体育和

① 《毛泽东早期文稿》（1912.6—1920.11），272页，长沙，湖南出版社，1990。

② 见王夫之的《思问录》、《船山遗书》（上海太平洋书店，1933），63册，年谱2。

③ 李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，42页。

④ 同上书。

⑤ [德]泡尔生：《伦理学体系》，447页。

“个人生活”，抨击贬低体力劳动的习俗，反复强调体育对于物种生存的重要性。为了说明这种自然斗争，泡尔生引用了约翰·卢伯克爵士的昆虫学研究成果：“一种曾经是好战的、强有力的蚂蚁征服了另一种蚂蚁并把它们变为奴隶。征服者们变得非常习惯于由那些奴隶们来服侍它们，以至最后变得完全不能自理；它们甚至不会自己吃饭，连食物都要由奴隶们塞到它们嘴里去……这难道不是很像描写上流社会的讽刺寓言吗？”^① 泡尔生写道：“随着普鲁士民族中那种军事精神的兴起”^②，德国正在克服这种危险。这种体育训练在20世纪之初成了一种时尚。德国人将肯定能生存下去。

生存斗争对毛泽东来说并不陌生。王夫之甚至在他的著名的小册子《黄书》中也用过蚂蚁的类比来论证每个物种都有各自的保护能力。“今夫元驹之有君也，长其穴壤。而赤虺飞蟹之窥其门者，必部其族以噬杀之，终远其垤，无相干杂。则役众蠢者必有以护之也。”^③ 但王的文章只想说明一个君主对于他的人民负有责任。它没有像泡尔生的著作那样提供给毛泽东这样的观念，即一个社会有机体是通过顺应历史发展阶段而得以生存的。简言之，生存是一个适应的问题。毛泽东在泡尔生的书上批道：“时时涤旧，染而新之，盖毁旧宇宙而得新宇宙，岂不愈于旧宇宙耶？中华民国正处此地位。”^④ 因为，正如毛泽东在《体育之研究》中所说，关键在于个人认识控制自我的外部法则。通过加强体内感官，人们可以更好地观察外部世界；而外部世界是通过“非第调感情也，又足以强意志”保持与体内感官相符来加以把握的。所以，毛泽东阅读泡尔生的著作，一方面提高了对那些外在规律的社会本质的认识，另一方面用相互抵抗说来代替和谐说。虽然自我仍合乎激烈斗争之宇宙自然原

204

① 参见 [德] 泡尔生：《伦理学体系》，447 页。Citing Lord Avebury (Sir John Lubbock), *Ants, Bees, and Wasps: A Record of Observations on the Habits of the Social Hymenoptera* (New York: Appleton, 1901), pp. 82-89.

② 参见 [德] 泡尔生：《伦理学体系》，449 页。

③ [清] 王夫之：《黄书》，见《中华民国开国五十年文选》，2 卷，174 页。

④ 毛的按语引自 Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution*, p. 44.

则，但个人必须抵抗像资本主义（毛泽东在泡尔生著作的批语中第一次提及的一种制度）那样的社会现实。“实现自我者，即充分发达吾人身体及精神之能力……”“故凡有压抑个人、违背个性者，罪莫大焉。故吾国之三纲在所必去，而教会、资本家、君主、国家四者，同为天下之恶魔也。”^①泡尔生在《伦理学原理》中将这些社会邪恶归类为习俗或本能。

道德哲学处境相同，它也是面对着一个自然而然的、非科学的、传统的道德。正像身体的生活从根源上说是由处在生理学之外的本能和不自觉的习惯所支配的一样，整个人类生活，尤其是社会生活，从根源上说也是由一种处在科学之外的道德本能支配的。这些民族的道德本能被称作“风俗”。……这个真理实际上是不可论证的吗？道德哲学除了收集和整理这些绝对命令及禁令之外就什么事也不能做了吗？这样说就是剥夺道德哲学作为一门科学的特征，因为科学并不在于列出清单，而在于发现和证明真理。^②

这样，它灌输了一种对人类改造社会能力的信任感。这也不仅仅是一个主观选择的问题，尽管个人意志是第一位的。道德律“不是任性的产物，不是一位高居万民之上的君主或一种不可控制的‘内在声音’的专横命令”^③。泡尔生认为，伦理学是能够用康德综合理论来表达的，“它并不描述每一种可能的善的生活形式”。例如，社会对谬论的谴责也许只不过是表示社会成员的一致行为。但是，这将会用舆论来代替逻辑，从而使得普遍价值变为相对的，使得道德法变为关于“是什么”的一种简单描述。相反，泡尔生却认

① 《毛泽东早期文稿》（1912.6—1920.11），247、151~152页。

② [德]泡尔生：《伦理学体系》，13~14页。

③ 同上书，19页。

为，一种道德法则必须是普遍有效的，因为否则社会就不可能存在。精神文明之所以不能建立在说谎之上，“这不是因为说谎不应当是，而是因为它不可能是一种普遍的行为类型。说谎只是作为例外情况出现……因果律构成了实践规则的基础”^①。

泡尔生相信人类的精神能够提出切实可行的社会原则；这一点使毛泽东不必担忧对传统的破坏将会把社会一起破坏掉。毛泽东批道：“吾尝虑吾中国之将亡，今乃知不然。改建政体，变化民质，改良社会。”^② 虽然毛泽东对发现和创造历史趋势非常关注，但他仍然不清楚“成功造成变化的方式”。因为在其思想的这一阶段，毛泽东还局限于梁启超的“破坏与建设”的隐喻。

吾意必须再造之，使其为物质之由毁而成，如孩儿之从母腹胎生也。国家如此，民族亦然，人类亦然。各世纪中各民族起各种之大革命，时时涤旧，染而新之，皆生死成毁之大变化也。^④

而且，毛泽东关于特殊和普遍关系的思想是严密的。在某些方面，它甚至类似于康有为对道家或佛家的普遍相对性的前科学想象；这种普遍相对性，从一种形而上学的观点来看，产生了一种不可辨认性的同一。

余曰：观念即实在，有限即无限，时间感官者即超绝时间感官者，想象即思维，形式即实质，我即宇宙，生即死，死即生，现在即过去及未来，过去及未来即现在，小即大，阳即阴，上即下，秽即清，男即女，厚即薄。质而言之，万即一，变即常。^⑤

① [德] 泡尔生：《伦理学体系》，19页。

②③④ 引自 Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution*, pp. 44-45.

⑤ 《毛泽东早期文稿》(1912.6—1920.11)，269~270页。

然而，毛泽东不同于康有为，他在阅读过《伦理学原理》这本书时，学到了有关事实的经验主义概念。当他在批语中写道：“主观客观皆满足，而后谓之善也”，或者“吾人须以实践至善为义务”^①时，他是想表明从事实中抽象出道德价值的本体论的不可能性。“吾人评论历史，说某也善，某也恶，系指其人善恶之事实，离去事实无善恶也。是故思留名于千载者妄，欣羡他人之留名者亦妄也。”^②这是对杨昌济的教导的一个重大的（虽尚未完全的）背离。杨强调意志的实际效力，但是他保留了关于君子留名青史那样的精神传世的思想。现在，毛泽东以个人联系现实或事实的理论取代了个人流芳百世的思想。现实或事实是与人联系在一起的，而不是与留名或永生联系在一起的。意志精神只是一种幻想。

吾之一生所团结之精神、物质，在宇宙之经验，吾人务须致力于现实者。如一种行为，此客观妥当之实事所当尽力遂行；一种思想，此主观妥当之实事所当尽力实现。吾只对于吾主观、客观之现实者负责，非吾主观、客观之现实者，吾概不负责焉。^③

实际存在的是客观现实和主观经验，因为行动和思想都是在现实的事件（“实事”）中实现的。所以，泡尔生的意志理论提出，这两者的统一使人摆脱了传统社会的束缚，使人能够超越主客观之间的分离。但是，还留下了两个问题无法回答。其一是：如果个人的社会行为必须符合人类进步的普遍法则，那么，如何确定这些法则？其二是：如果主观在客观中得到了实现，那么，自我怎么能够以同社会斗争而不是反对社会的方式来规定社会呢？

毛泽东对于第一个问题部分地在政治反应上作出了回答。他曾在“文化大革命”期间对中央工作会议的与会者们说：“当我们开始革命时，我们还未接触马克思主义和列宁主义，但接触了机会主

①②③ 李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，43页。

义。我年轻时，甚至没有阅读《共产党宣言》。”^①按照这一说法，至少是他在阶级斗争中的革命立场，使他进入了前面已提及的“绿林大学”。“我这个人从前就有过各种非马克思主义的思想，马克思主义是后来才接受的。我在书本上学了一点马克思主义，初步地改造了自己的思想，但是主要的还是在长期阶级斗争中改造过来的。而且今后还要继续学习，才能再有一些进步，否则就要落后了。”^②尽管行为可以走在思想之前，但是政治觉悟的产生则依赖于一种理论和实践的正确的辩证关系。行动不能没有思想；造反的意图必须由革命理论来指导。

毛泽东在参加政治活动之前就已经知道“社会主义”这个新名词。1911年他在军队服役期间就已成为长沙的《湘江日报》的一位忠实读者。“我就是从那里第一次知道社会主义这个名词的，我也同其他学生和士兵讨论社会主义，其实那只是社会改良主义。我读了江亢虎写的一些关于社会主义及其原理的小册子。”^③江亢虎于1883年生于江西的豪门望族家庭，他从小熟读经书，14岁时进入了官办的外语学堂（东文书社）学习日语。1913年至1920年期间，江亢虎在加州大学伯克利分校教中文，他是在中国第一个公开承认社会主义的。^④留学日本回国后他成为直隶总督袁世凯（1859—1916）的一位门徒；袁让他出任北洋编辑局主编，又任京师大学堂（后来的北京大学）的日语教师。他在任职期间还创办了几所女子师范学校。事实上，江于1907年再度访日后提出的社会主义理论中，女权主义占据中心地位。江在会见了幸德秋水（1871—1911），片山潜（1859—1933）和土界利彦（1870—1933）等社会主义者之后，便开始研究亨利·乔治^⑤的著作。1909年到1910年，他出访

① JCMP, p. 47.

② 《毛泽东著作选读》，下册，777页。

③ [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，117页。

④ Howard L. Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China* (New York: Columbia University Press, 1970), 1: 338—344.

⑤ 亨利·乔治（1839—1897），美国土地改革论者和经济学家，著有《进步与贫穷》一书，主张取消其他捐税，实行征收经济地租的单一税制。——译注

欧洲，作为一个非正式的中国代表出席了布鲁塞尔第二国际的会议；在此期间，他有机会接触了吴稚晖（1867—1953）领导的巴黎无政府主义集团；当时吴主编《新世纪》。事实上，正是这本杂志首次发表了江的署名为徐庵诚的两篇关于激进社会主义学说的文章。第一篇关于“无家庭主义”的文章把家庭生活比作人狱服刑。它声称婚姻不是一种神圣的制度，而是一种用来归化人类动物性欲的简单社会习俗。^①第二篇文章像当时的许多文章一样，试图使得自我突出与社会和谐协调起来。对于江来说，“各尽所能，按需分配”与他的人类天生爱享受和要求自我扩张的假设是抵触的。所以，他强调人类必须首先认识人类竞争，然后再设计以自由企业为基础的社会制度。他的手段是教育。每个公民在准备通过谋生而置身于社会竞争之前，都应接受公费教育。个人应当随心所欲地积累财富。社会不需要人为地约束较适合社会的公民，因为当他们死的时候，他们的财富由国家没收而用来教育下一代。^{*}公共学校教育另外还有通过消除对他们父母经济资助的依赖性而削弱传统家庭的好处。因为，像杨昌济一样，江亢虎也认为家庭制度会限制个人的创造精神。江亢虎用来抨击基本社会单位的思想武器是“大同”式的乌托邦主义。

人在成年之前受到公共社会仁慈的照顾；到死时，则归还所得以偿报〔仁慈〕。故人不独亲其亲，不独子其子。这离所谓“大同”不远矣。……它极其符合“适者生存”之原理。^②

* 江的第一篇文章声称是由一位无名氏作者递交的，他只是想传达最近已故徐先生的话。有迹象表明他当时在伦敦，我们不知

① 参见江亢虎：《无家庭主义》，见《新世纪》，93：11—14。

② 江亢虎：《自由进取观》，见《新世纪》，97：9—10。

道，国家没收个人私有财产的理论是否受到当代英国政治的影响。劳埃德·乔治的遗产税预算案在1909年4月29日——江的第二篇文章发表前16天——已宣布。当然，遗产税并不像财产自然增值的附加税那么突出；这必定会使人联想起亨利·乔治的影响。预算案的计划者菲利普·斯诺顿当然也是社会主义者。

在那年夏天写的另一篇文章中，江详尽阐述了社会福利和反家庭主义之间的联系；他找出了形成人类悲剧的三个原因：政治压制、宗教束缚和家庭虐待。最后一点无疑是最主要的，尤其是遗产继承制度维持了不劳而获的社会不平等现象。只要是个人奋斗的结果，财富不均是可以理解的（因为是自然的）。但是如果人们靠他们父母的努力而拥有财富，那么这个制度显然是不公平的。而且，家庭本身是政治压制和宗教束缚的社会基础。破坏了这个基础也就消除掉了另外两个不幸的根源，从而使得人可以完成自我实现并有机会提高经济生产力。^{*} 结果，任何人追求自由与平等“首先必须破坏家庭”^①。

209

^{*} 当代中国的经济学者近来强调毛泽东主义与资本主义企业之间的相似性：鼓励技术革新，为了未来的利益而作自我牺牲，等等。虽然在这样的马克思主义思想中确实存在着一种资本主义的倾向性，但是，这些现代毛泽东主义的前辈们却提出塞缪尔·斯迈尔斯与毛泽东的《语录》之间存在着相似性，这种相似性可以追溯到最早的中国社会主义者那里。

江亢虎在他署名“徐庵诚”的第二篇文章的结尾呼吁召开一次盛大集会来讨论贯彻无家庭主义。江亢虎因为要——说来令人觉得

^① 江亢虎：《无家庭主义意见书》。参见江亢虎《洪水集》（1913），3页。我采用了江的私人本，它是江捐献给加州大学东亚图书馆的多卷集中的一部分。

可笑——兴行其父逝世的祭典，回国后便抓住了这样一次公众聚会的机会。1911年6月1日江应邀在杭州作了一次公开讲演，利用这种场合表达了他的社会主义思想——以前从未在中国讨论过的一种学说。江解释道，尽管社会主义这个词是从日语中借来的，但是这种思想具有文化普遍性，因为社会主义的主要目标“只不过是要求人类通过克服经济上的不平等差异来分享幸福和美好的未来”^①。所以，像实现社会主义有各种方法（群众教育、政治命令、革命恐怖主义）一样，社会主义也有许多不同的政治形式（立宪主义、共和主义和无政府主义等等）。江在清王朝崩溃之前发表的这一讲演，强调了社会主义和君主立宪的相容性。“让我们回想在独裁统治的十年前，大多数人都对他们认为是拥护立宪的人们所提出的奇怪思想感到震惊，而现在这种思想不仅每一个城市和乡村都在讨论，而实际上正在为朝廷所实施。今后十年间我们将会看到与社会主义相同的现象。”^②因此，教育是逐步向社会主义过渡的一种手段。事实上，在这里教育代表着社会主义，因为它把个人从家庭的从属关系中解放出来，创造了“社会统一的因素”：儿子们成为男人，“纯洁的母亲和贞洁的寡妇”成为“俗人”或公民。*

~~~~~

\* 江的思想与杨昌济学说的某些方面的相似性无需向读者赘言。在毛泽东的思想发展的早期，一种影响向另一种影响的转变既是连贯的，也是逐渐的，因为，个人主义的核心思想即摆脱家庭虐待以及自我在国家中的实现，自我的实现，是许多作者都共同具有的观点。

~~~~~

尽管江的演说是温和的，但却引起了官方的不满。如果江没有做官的亲戚，那么他就会因为异端思想而被捕和受审。但是，他受到他在政府中的朋友的庇护，他继续在“惜阴公会”主持的学校授

① 江亢虎：《社会主义与女学之关系》（1911），参见《洪水集》，15页。

② 同上书，16页。

课，1911年9月2日他在上海向一个400人的团体作了讲演。尽管他讲演的基调仍旧是教育，但是他现在强调正规教育形式和社会教育形式的不同。因为社会教育用公共演说研究团体和大众媒介来取代课本或教室，所以它向所有的人开放了教育；下层社会能够不放弃正当职业而得到提高。因此，他认为当务之急是效仿西方，建立社会教育团。^① 在江的听众中间，有50个人受他的讲演鼓动，立即成立了这样一个团体，从而形成了在第二年成立的中国社会党的一个核心。同时，江在《社会之星》上继续宣传社会主义；《社会之星》是他于1911年7月10日在一家上海旅馆内创办的。它的编者声称：“社会主义是20世纪最流行的学说，本杂志是中国最早的一本社会主义杂志。”它并不抓住惟一的一种社会主义学说不放，相反，江写道，我们必须首先了解所有形式的社会主义，并从中挑选最适合于我们的学说。研究或学习已摆上议事日程。^②

毛泽东研究社会主义是在以后六年内。当然，毛通过江亢虎而接触社会主义是有点先天不足的。众所周知，毛泽东主要研究社会达尔文主义、古典中国哲学和德国唯心主义。直到1917年至1918年，毛泽东才再次接触社会主义学说。政治参与才从根本上形成了他对社会主义的看法。接触社会主义思想的第一个关键时期，看来是在1918年9月和1919年2月；当时，毛泽东正在北京大学图书馆任助理馆员。这份工作，他是靠杨昌济的帮助才找到的，职位很低。在图书馆阅览室中，毛泽东开始见到了像傅斯年或罗家伦那样的五四运动的杰出人物，但是他们难得注意他。于是毛泽东主要靠自己来探索激进的社会学说，从而对无政府主义怀有浓厚的兴趣。

211

我对政治的兴趣继续增长，我的思想越来越激进。
我已经把这种情况的背景告诉你了。可是就在这时候，

^① 参见江亢虎：《媳妇工会演说词》（1911年9月2日），见《洪水集》，20~22页。

^② 参见江亢虎：《社会之星发刊词》，见《洪水集》，22页。

我的思想还是混乱的。用我们的话来说，我正在找寻出路。我读了一些关于无政府主义的小册子，很受影响。我常常和来看我的一个名叫朱谦之的学生讨论无政府主义和它在中国的前景。在那个时候，我赞同许多无政府主义的主张。^①

毛泽东从这些小册子开始又转而接触到一些巴枯宁（1814—1876）和克鲁泡特金（1842—1921）的著作，而且甚至考虑创立他自己的无政府主义小组。同时，他受到了图书馆馆长李大钊（1889—1927）的影响；那时，李大钊已在北京大学知识分子中传播马克思主义。因此，当1919年春天毛泽东回到长沙在一所小学里教书时，他能够就马克思主义和俄国革命的性质作一次公开讲演。^②

1919年的五四运动使毛泽东同其他各个城市的知识分子一起觉醒了。那年夏天，他甚至编辑了他自己的一本刊物《湘江评论》^③；这份刊物发表了毛泽东的第一篇重要政治文章《民众的大联合》，虽然这篇文章表明毛泽东还处在一个前马克思主义的和民粹派的阶段。改良主义的破坏和建设以及兴业都被撇在一边而只重视一个话题：中国坏到了极点，需要完全彻底的改造。这种改造的方法就是民众的大联合。这个联合确实是毛泽东的一种秘诀，它会带来数量上的集体优势。“民众的大联合，何以这么利害呢？因为一国的民众，总比一国的贵族资本家及其他强权者要多。”^④ 这个联盟的阶级特征是相当含糊的。农民、工人、学生和妇女被组织成许多

① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，127～128页。

② Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution*, p. 54.

③ 参见 Stuart R. Schram, "From the 'Great Union of the Popular Masses' to the 'Great Alliance,'" in *China Quarterly*, 49: 88—105。《评论》从1919年7月14日到1919年8月11日，共出版5期。其中第二版的一部分在长沙的一家旧纸厂被发现。以后一部完整的四册《评论》在北京大学图书馆被发现。参见冯慧《重新发现的“湘江评论”》，载《历史研究》1954年第2期，30页。

④ 《毛泽东早期文稿》（1912.6—1920.11），339页。

“小联合”，谈论的是前马克思主义的问题：地主对农民的压迫，工人的工资水平等等。

毛泽东的民粹派文章准确地反映了1919年夏季社会骚动的特征。学生第一次走上街头向城市工人演讲；在许多城市，商人们配合激进的青年知识分子抵制日货；民众的联合确实唤醒了民族，并宣告了一个新世纪的到来。就一个具体地方来说，这就是联合起来推翻湖南军阀张敬尧（在《民众的大联合》发表以后，他下令取缔《湘江评论》）。毛泽东全身心地投入到请愿和群众示威活动之中，被推选为省运动的领导人。1920年1月，他去北京寻求全国民众的支持。根据他的自述，通过参加这次运动，他的革命意识更加明确了。“从此以后，我越来越相信，只有经过群众行动取得群众政治权力，才能保证有力的改革的实现。”^①

毛泽东的第二次北京之行也为他提供了更多的了解马克思主义的机会。

我第二次到北京期间，读了许多关于俄国情况的书，我热心地搜寻那时候能找到的为数不多的用中文写的共产主义书籍。有三本书特别深地铭刻在我的心中，建立起我对马克思主义的信仰。我一旦接受了马克思主义是对历史的正确解释以后，我对马克思主义的信仰就没有动摇过。这三本书是：《共产党宣言》，陈望道译，这是用中文出版的第一本马克思主义的书；《阶级斗争》，考茨基著；《社会主义史》，柯卡普著。到了一九二〇年夏天，在理论上，而且在某种程度的行动上，我已成为一个马克思主义者了，而且从此我也认为自己是一个马克思主义者了。^②

不难想象《共产党宣言》在当时对于毛泽东必然产生的影响。经济决定论和民众意志的轰轰烈烈和富于诗意的结合，确定了革命

^{①②} [美] 埃德加·斯诺《西行漫记》，131页。

的必然性；而且《宣言》还提供了理解过去和现在的一种新方法。“至今所有一切社会的历史都是阶级斗争的历史。”^①

218 阶级斗争也是卡尔·考茨基（1854—1938）著作的主题；这本书对毛泽东来说并不生疏，因为它包含了已逐渐习惯的一些主题。例如，如同梁启超那样，考茨基认为现代资本主义就是通过单纯的托拉斯或辛迪加来积聚经济实力。但他又不同于梁启超，他并不认为能够通过建设或进步来证明破坏先前存在的力量（手工生产和小商业）是合理的。由于资本主义只有剥夺小生产才能存在，“那种革命方法正与历史上所有的革命一样残酷”^②，因此考茨基流露出对于公社的和前资本主义的经济单位的某种留恋之情。确实，考茨基一直主张资本主义（而不是社会主义）剥夺小农场主的财产，其部分的原因是他希望赢得他们对德国社会民主运动的忠诚。而且，他谨慎地指出，他并没有想在未来社会主义社会中恢复过去的公社制。但是，他对读者反复强调说，商品生产破坏了社会生活的协作形式，他借此把资本主义描述成为既破坏集体，又破坏家庭生产的个体经济的一种力量。对毛泽东来说，这种观点似乎太新颖了，因为他过去读过的如此之多的书籍的作者们都反对经济个人主义和核心家庭。另外，考茨基还解释说，在前资本主义历史阶段，生产曾经被控制在家庭单位这样的范围之内，曾经依赖于个人的素质。这种个性在现代劳动力中已经丧失。社会主义并不是想破坏家庭；资本主义的生产方式已经这样做了。事实上，社会主义通过使妇女从“家庭奴隶地位”中解放出来而保存了家庭单位。每个妇女都“将是男子的自由同伴，不仅从家庭奴隶方面解放了，亦从资本主义的奴隶方面得了解放。女子既与男子平等，为他自己的身份，他即刻会把法律所许或不许的卖淫事业停止。这才是历史上第一次真看见的一夫一妻制度。以前只是虚伪的罢了”^③。因为资本主义的

① 《马克思恩格斯全集》，4卷，465页，北京，人民出版社，1958。

② [德]卡尔·考茨基：《阶级斗争》，10页，新青年社，1926。

③ 同上书，114页。

本质是丧失人性：把独立自主的单位分解成毫无个性可言的无产阶级化的劳苦大众，甚至知识分子也不过是“教育界的劳动者”。

从那些时候以来，高等教育的发展，已经有很大的进步了。学术机关的数目，陡然加多。学生的数目，更大增加了。同时小生产者的根基摇动。今天的小产业家，知道要救他儿子不堕于劳动者生活，除了送他进学校没有法子。所以他只要有能力供给，必然送他子弟入学校。^①

一旦走出校门，知识分子就像体力劳动者那样同样面临着过剩的劳动力市场；因此，“这时候越近了。他们许多人还想他们究竟比劳动者好些。他们假想他们要归入资本家阶级中”^②。

尽管毛泽东在阅读这几行文字时或许感受到了一种表示同情的内疚，但是考茨基的爱尔福特纲领的结论却使他大伤脑筋。《阶级斗争》不像《宣言》那样提倡革命。事实上，德国社会民主党的自相矛盾就在于经济决定阶级斗争的思想和政治改良主义的这一结合。考茨基论证说，统治阶级的社会改良只想阻止革命，而他则力图向他的读者表明，尽管历史发展的趋势是“不可抗拒和无法避免的”，但是革命不会自行发生。但是，他又论证说，这样的革命不需要急风暴雨和流血。

这样的革命，可以有各种方式，由它所以发生的各种情况而不同。但却不必要有暴动流血。历史上有许多例子，统治阶级或有特别明瞭的眼光，或因特别的怯弱，便屈服于不可免的前途，而自愿退让。社会革命亦不是必为举手而成的事，或者永无举手而成的事，亦未可知。革命须靠几年乃至几十年经济上政治上的竞争，以为预备。它

① [德] 卡尔·考茨基：《阶级斗争》，31页。

② 同上书，33页。

们常由于对立的各阶级各党派彼此势力的起落，常由于长时期的反动而成功。^①

因为社会主义是一种正在进行的运动，而不是一种未来的蓝图，所以考茨基强调了否定那种虚构的超越社会生产阶段的静态乌托邦的重要性。

在这些事上，与在别些小事上一样，社会主义社会，似乎是从资本主义的社会消灭了，突奔猛进造出来的一个崭新世界。……我们必定不可想得社会主义的社会是固定的，一致的。它宁是常常发达，富于变化力的有机体。因科学与技术的帮助，工作的分业，商务的往来，社会的治理进步了，而自然发达。^②

215 在考茨基眼中，这个“自然”的发展是19世纪伟大的思想革命的一个发现。马克思和恩格斯的洞察力使他们能够认识到，历史不是“意思所决定，是由顺从某种隐藏的法则，而不是顺从某人的愿意或幻想的那样一种不可抵抗的经济发达所决定”^③。当然，纵然思想家能发现这样的趋势，“他们也不能自行决定社会进化的趋向”^④。

一种新社会方式，不是几个特别优越的人的活动，所能求它实现的。没有人，亦没有一群人能想出个计划；把它的好处一步步晓示民众；当他们得着了必要的力量时，从事照着它的计划以建造社会。一切社会的方式，都是由于长而无定的争战而生的结果。^⑤

① [德] 卡尔·考茨基：《阶级斗争》，79页。

② 同上书，126页。

③ 同上书，105页。

④⑤ 同上书，106页。

但是，个人并非完全不重要，其性格甚至能深刻地影响阶级运动。

每个这社会上活动的人，对社会都多少生些影响。亦有几个人特别因为他能力或社会地位的优越，能给全体国民很大的势力。有些人靠启迪人民以促进社会的发达，建造革命力量，使这种力量勇猛而审慎地实行出来。别的人把他的力量用在反的方面，阻碍了许多年的社会进步。^①

正因为如此，革命的“被剥削者的阵营”可能包含有反动分子和反革命派别。社会主义制度也不例外。如果有例外的话，就是它比其他各种社会形式发展得更快。为了避免步调不一，革命领袖不得不密切注意当代形势的发展，并要适应政治形势发展的需要。

人类的历史，亦总没有一个革命党能预先看见，单独决定他所争求新社会制度方式的事。若进化的原因，真能决定引入这种新社会制度到一种结果，是政治活动所自觉的，而非莫之然而然的，那便人类的进化将太多了。社会党亦一样不能预定将来的事。^②

考茨基著作给人的印象是，社会主义的前景不能像梦想家的乌托邦那样预先设想。它是被规定的，而不是被设计的；而当它最终发生时，它不能不受所有社会所特有的变化的影响，它也不能不受其他经济和社会制度的宗派纠纷的影响。个人可以有沉浮，领导人可以赴任和离任。重要的事情是借助于马克思和恩格斯所发现的社

216

会发展规律确定任何时候的社会趋势，并很快适应它。同样强调社会主义是“一种运动着的事物”而不是“一种抽象

① [德] 卡尔·考茨基：《阶级斗争》，108页。

② 同上书，109页。

体系”的观点也见于毛泽东 1920 年所读过的其他著作：托马斯·柯卡普（旧译克卡朴，1844—1912）的《社会主义史》。如同此书的中文译者江亢虎那样，柯卡普也认为社会主义的政治形式是随其社会本质而迅速变化的东西；社会本质本身也不断发生变化。社会主义“并没有取一种固定的形式，无论是马克思或是别种的公式，社会主义从来没有与之结合，执固不变，它是以真实为根据的，它虽铸造事实，然它必使它自己和这种事实相合”^①。柯卡普之强调灵活性和手段有这样三个原因。首先，他担心社会主义有这样一种趋势：“一般人应用社会主义去讨论社会问题时，大概是过于矫揉造作，过于武断，并且过于偏执”^②。其次，像考茨基那样，他认为在一种新社会实现之前组织它“须用五十个孟德斯鸠的劳力”^③。最后，他简直不知道在欧洲大陆这样一种背景下构想出来的学说，如何能够毫不走样地被输送到英国或美国。尽管这可能表明柯卡普具有一种相当精致的民族实践的理论，但实际上他只不过是在考虑当时有关民族性的一些设想。他是一个受过长老会牧师专门训练的苏格兰人，接触社会主义较晚。他是理论上的国际主义者，在实践上常常鼠目寸光，所以他的《社会主义史》常常把社会理论的差别归因于民族的或文化的起源（例如依照马克思的“犹太法学博士的习惯”，亚当·斯密的常识等等）。^④但是柯卡普当然对某些社会主义形式有所偏爱。例如，他认为像圣西门和傅立叶这样的乌托邦主义者，“过于相信人类很容易达到圆满的境界”，这是因为“对于社会进化的定律茫无所知——在实际上，他们对于达尔文主义所明白阐明的人生各方面的情形，没有看得清楚”^⑤。不过，柯卡普在承认社会达尔文主义的规律而不考虑人类的完善性的时候，他却像赫胥黎那样相信竞争（资本主义的本质）应该受到社会的制约。然而，他

① [英] 克卡朴：《社会主义史》，下卷，213 页，新青年社，1920。

② 同上书，213 页。

③ [英] 克卡朴：《社会主义史》，上卷，64 页，新青年社，1920。

④ 参见实例。[英] 克卡朴：《社会主义史》，上卷，108 页。

⑤ 同上书，25 页。

绝不打算使达尔文主义与社会主义相对抗。事实上，达尔文主义的规律乃是“伦理发达中一最重要的方面”，它赋予社会主义以“真正的含义”^①。因为生产工具往往集中在较大的（资本主义）企业中，所以便逐渐产生了另一种对于集体的或互助的形式（社会主义的）需要，把经济管理权归还给工人。显而易见，尽管柯卡普竭力想把一种发展的必然性归入社会主义，实际上他却使这种必然性成为对于“适者生存”这种盛行概念的一种反映。也就是说，对一种假定的自由市场所作出的资本主义的仲裁，在逻辑上与其说符合于社会经济组织的合作形式，还不如说更符合于社会达尔文主义。

同一种矛盾（或者，至少是歧义性）也存在于柯卡普的社会改良主义的药方中。当他用进化论来描述社会发展时，他反复强调社会主义不能机械地强加给人类。如果革命的暴力违背“人类伦理发达的意义，但这桩事却是伦理发达中一最重要的方面”^②时，它就是一种完全不适当的变革手段。但是，如果这些基本规律是斯宾塞的哲学，即主张斗争和竞争，那么这些基本规律怎样才能与柯卡普对另一种人类联合倾向的信念相协调呢？

一种协调的方式是精神的。不仅社会主义的范围可以与新教改革的范围相比拟，而且柯卡普也要求在外部和“内部道德精神”之间存在一种有机的结合。生活也许是一场斗争，这种斗争的最新形式就表现为竞争的资本主义，但是社会进步（区别于社会进化）必须考虑人类伦理道德的诸方面，只要它们绝对不违反社会达尔文主义。例如，如果我们把人类之争取道德完善看作是一种斗争的形式，那么——通过诡辩——我们就能够将它包括在宽泛的进化论的教义中，尽管实际上两者是对立的。

社会进步第一就在于伦理上的原则，能够逐渐得势，去支配各种自私、自大、放纵和暴戾等事，这些事都是生存竞争所引起来的。换句话说来说，社会进步第一就在于法

^{①②} [英] 克卡普：《社会主义史》，下卷，229页。

律、命令和道德能够逐渐得势，去支配那种自私自利的原则过当之处，这种原则就是私人竞争的根据，在于秩序和道德对于个人斗争所依的那种自尊原则的极端化的日益增长的控制。^①

218 柯卡普把其他的人类的社会倾向等同于进化的努力也是不尽如人意的。在这里无非是故伎重演。由于人类斗争产生了越来越大的社会单位，从原始部落发展到统一民族的国家，因此它们继续“在人类进步中更演成一种时期”^②，最终并不违背生存竞争运动。总之，他往往把“努力”与“竞争”混为一谈，并因此而推动自己把历史必然性和人类意志结合了起来。尽管柯卡普考虑到马克思的描述“是一种凶猛的革命精神所造成的，而这种革命的精神以当时的环境而论，可以说是出乎自然的”^③，但他尤其担心德国人往往太倾向于宿命论。幸运的是，这种倾向有时被《共产党宣言》这样的文献所克服；《宣言》表达了“他那种固定的唯物论，抽象的集产主义，和极端的革命观”^④。

柯卡普希望协调自然发展和人为发展以及“人类进化”和“文明进步”；这种希望产生了持久的矛盾心理。他非常欣赏蒲鲁东的如下信念：“因为经过人类伦理上的进步，政府便变成一种不重要的东西了。”^⑤他还赞扬巴枯宁的如下主张：人只服从于自然法则，而不屈从于由外部权威所强加的法律。但是，由于无政府主义认为所有政府都是邪恶的，工业生产不加以组织也能进行下去，因此，柯卡普认为它有一种致命的弱点。总之，尽管他也具有无政府主义思想（每个人都能独断独行），但是他并不认为巴枯宁的纲领——即刻扫除这种制度^⑥——会实现那种国家。无

① [英] 克卡朴：《社会主义史》，下卷，229页。

② 同上书，230页。

③④ 同上书，256页。

⑤ [英] 克卡朴：《社会主义史》，上卷，64页。

⑥ 参见 [英] 克卡朴：《社会主义史》，下卷，40页。

政府主义只不过是两种社会主义模式当中的一种。一种模式可以追溯到圣西门，就是国家的“中央集权的原则”。另一种模式虽是无政府主义提出的但可以追溯到傅立叶，它提出了“地方分权和个人自由的运动”，即法郎吉或公社。后者的最佳实例是罗伯特·欧文的拥有公共厨房和幼儿园等等的小型自给自足公社的理想。这样一种单位“是属于农业性质的，它将备有各种最好的机器，将使各人从事于变换极多的工作，要是能够达到独立的程度，这种社会便当完全自立，不倚赖外力”，将“乡村生活和城市生活的种种利益”^①结合了起来。尽管柯卡普赞同罗伯特·欧文的观点，但是他认为不必在全国都选择公社；“在一个有良好秩序的公社里，这两者是不会真正对立的”^②。

托马斯·柯卡普关于当代社会主义理论的折衷（如果不说是缺乏思想的话）评述对于毛泽东所产生的影响是很难估量的。毛泽东以后所感兴趣的某些制度性措施，如城乡结合的自给自足的公社，也许是受了柯卡普描述的启发。这位苏格兰男子的道德热情以及他想把历史规律和人类意志结合起来的愿望，也可能继续对毛泽东的思想产生影响。但是，柯卡普、考茨基和马克思实际上提供给毛泽东的是一种从经济上理解人类发展的新思潮。江亢虎或杨昌济对家庭主义的抨击就这样被置于一种普遍的前后关系中。每一种社会都是从原始公社的生产阶段、封建的生产阶段发展到现代资本主义的四分五裂的和无产阶级化的世界。中国虽还没有达到这个阶段，但她原始的社会单位也将会瓦解，最终让位于建立在社会主义联合原则之上的更广范围的集体主义。此外，毛泽东仍保留了五四运动那一代人的最初的冲动，即让个人意志获得自由。因为哲学家的自由意志（如泡尔生）与社会主义者（如柯卡普）的局部决定论之间没有明显的差异。唯心主义者和唯物主义者都深受社会进化论的影响，因而他们都意识到在适者生存与道德发展之间有着潜在的冲

219

① [英] 克卡普：《社会主义史》，上卷，73页。

② [英] 克卡普：《社会主义史》，下卷，426页。

突。这两者的冲突可能在人类朝着集体自由的总的斗争过程中得到部分的缓和，但是哲学上的矛盾依然存在。我们将看到，毛泽东借助另一种不同的黑格尔主义解决了这一理论困境。虽然作为一个革命者，他对这个问题或者置之不理，或者在实践中解决这个问题。因为不管是通过阅读泡尔生和考茨基的著作，还是做一名政治活动家（两者相同），毛泽东都认为他将在斗争实践中实现自己的意志。考茨基和柯卡普常常指出，人不需要未来的完整蓝图，革命像成就业绩那样是一种飞跃，是一种具体运动。一旦毛泽东相信这种观念，行动就显得更加容易了。

15. 马克思主义

220

早在1965年毛泽东就指出，战场就是学校。^①“文化大革命”时期，他愈来愈怀疑正规学校的学习。“现在这种大学教育，我很怀疑。从小学到大学，一共十六七年，二十多年，看不见稻、粱、菽、麦、黍、稷，看不见工人怎样做工，看不见农民怎样种田，看不见商品是怎样交换的。”^②他以为，高等教育过多地涉及无用的抽象观念，而提供了对世界的较好描述的却是具体概念。他赞美说，小孩

……学会了一些概念。狗，是个大概念。黑狗、黄狗是小些的概念。他家里的那条黄狗，就是具体的。人这个概念已经舍掉了许多东西，舍掉了男人、女人的区别，大人、小孩的区别，中国人、外国人的区别……^③

所以，真正有创造性的人是那些年轻的，思想尚未受到空洞言

① 参见毛泽东：《毛主席接见巴基斯坦解放组织代表团的讲话》（1965年3月）。参见JPRS, 90:2。

② 毛泽东：《在杭州会议上的讲话》（1965年12月21日）。参见JPRS, 90:2。

③ 同上书, 90:3。

词纷扰的人。

历代的状元都是没很出色的……凡是当了进士、翰林都是不成的。明朝搞得好的，只有明太祖、明成祖父子两个，一个不识字，一个识字不多，是比较好的皇帝。以后到嘉靖，知识分子当政，反而不成事，国家就管不好，书读多了，就做不好皇帝……书是要读，读多了，害死人。……现在的考试方法是对敌人的方法，而不是对人民的方法……还是考八股文章的办法。我不赞成，这种考试方法我看要完全改革。^①

221

自古以来，创新思想、新学派的人，都是些学问不足的青年人。^② 孔子开始提出他的体系时只有 23 岁，释迦牟尼也只有 19 岁。“耶稣有什么学问？……历史上总是学问少的人推翻学问多的人。”发明的英雄们（创造者，而非知识分子）总是年轻的：马克思撰写《共产党宣言》时不过 30 岁左右。还有章太炎、本杰明·富兰克林、康有为、刘师培、王弼、李世民、梁启超等等。^③ 死记硬背和考试不是扼制了创造性，就是教人不切实际。人们的学问是靠实践获得的，而不是靠死记硬背，所以学校的工作极大地浪费了时间。^④

学制年限太长，课程太多……采用的方法是注入式而不是启发式。考试的方法是把学生当敌人看待，进行突然袭击……大体上可以说，搞工业的知识分子比较好些，因

① 毛泽东：《在成都会议上的讲话》（1958年3月22日）。（原文有误，应为毛泽东1964年2月13日在春节座谈会上的讲话。——编注）参见 JPRS, 90: 3。

② 参见上注。

③ 参见毛泽东：《在成都会议上的讲话》（1958年3月）。参见 CB, 891: 42。

④ 参见毛泽东：《边工边学》（1958年2月）。参见 JCMP, p. 83；也可参见 CB, 891: 29；以及 *Issues and Studies*, 6. 4: 79。

为他们接触实际。搞理科的，也就是搞纯科学的差一些，但比文科还好一些，最脱离实际的是文科，无论学历史的也好，学哲学的也好，学经济的也好，都太脱离实际，他们最不懂得世界上的事情。……当然，我们也学了一点马列主义，但光学马列主义还不行，要从中国的特点和事实出发来研究中国的问题。……讲哲学就是书本上的哲学，如果不到社会上、人民中间去学哲学，不到自然界去学哲学，那种哲学学出来没有用处，仅仅懂得点概念而已。^①

正如毛泽东在 1964 年指出的，人们必须通过实践来学习。从中国共产党的成立，到全国的解放，整整花费了 28 年，才逐步形成了一整套适合中国的政策。^②从这个意义上来说，毛泽东的马克思主义实际上是一个实践问题。

222 1920 年夏天，在读了柯卡普、考茨基的著作和《共产党宣言》之后，毛泽东已经确信马克思主义是指导他的行为的正确革命理论。次年，他成为中国共产党的一员。他组织领导了 1922 年秋的煤矿工人罢工，次年夏天他当选为党的中央委员。在统一战线中，他从事联络工作，1925 年他出任国民党宣传部的代理部长，这为他 1926 年间积极领导湖南的农民运动作了准备。在 1926 年末和 1927 年初国共合作的紧张岁月里，毛泽东继续与国民党保持合作。事实上，直至 1927 年秋收起义，他与国民党的联系才完全中止；当时，他勉强逃脱追捕，进入位于江西和湖南交界处偏僻的井冈山根据地。在那里，他建立了一个苏维埃，开创了中国共产党历史上的一个新时期；这个时期一直延续到 1935 年长征结束为止。1935 年以后，他和他的同志们到了西北这个相对安全的地方。

^① 毛泽东：《论教育——与尼泊尔教育代表团会谈》（1964 年）。参见 JCMP, pp. 22—23, 也可参见 CB, 891: 46。

^② JCMP, p. 22.

毛泽东在这个时期的文章，主要地和非常巧妙地涉及了政治战略和马克思主义的理论。实际上，他的《中国社会各阶级的分析》（1925）表明他当时对马克思的阶级分析的理解还是混乱和含糊的。然而，1927年湖南和华南地区农村革命之后，毛泽东的文章则自信得多，这表明他日益认识到农民起义的重要性。最著名的论述是他的《湖南农民运动考察报告》，也许就它忽视无产者而言是“非马克思主义的”，但就它主张政治斗争是解决经济冲突的关键而言，却颇像列宁主义。^① 更加具体体现他上述思想的是他在江西苏维埃时期的通信和报告。当时他面临的任务是制定一个持久战和武装农民的战略以及游击战的战术，并对农村经济结构作一精确分析。最后，是从1937年开始的第二次国共合作时期的讲话和文章。受列宁和斯大林的影响，毛泽东于1949年写下了《论人民民主专政》一文。这篇文章集中体现了毛泽东当时的主要思想：工人、农民、小资产阶级和民族资产阶级四个阶级集团联合起来，在无产阶级民主专政下进行“一场新民主主义的革命”^②。

从1920年起，毛泽东不断地受到几种影响，但是没有一种影响是理论上的。实际的军事斗争和政治形势的影响，引导他提出了独特的颇为有效的游击战理论；此外还有一种对中国革命的社会力量的不很严密的马列主义阐述，以及一系列对党中央和苏联指示的非常具体的见解（通常采用他所喜欢的“高潮”的形象比喻）。同时，他养成了以马克思列宁主义的术语去创造和阐述不同革命阶段任务的习惯。但是，一直到长征结束，他才在15年里第一次有机会研究马克思主义的经典著作。事实上，1935年后到1937年9月这两年时间，是毛泽东的思想发展的第二个伟大的阶段，即抽象或理论阶段。

毛泽东现在可以读到过去所读不到的著作，因为马克思主义的主要著作大多是在延安时期（1935—1945）才得以翻译的，诸如苏

^{①②} 此处，我简要地摘录了 Stuart Schram, *The Political Thought of Mao Tse-Tung* 的导言。(New York: Praeger, 1963)

联第一流的哲学家阿·德波林、米丁或卢森特等人的著作，以及毛泽东引用过的恩格斯的《反杜林论》和《费尔巴哈论》，列宁的《唯物论与经验批判论》和《哲学笔记》。这不是说，1935年以前中国没有写过或出版过严肃的马克思主义著作。李达的《社会学大纲》以及李季的《马克思传》和《对于中国社会史论战的贡献与批评》都是相当成熟的著作。但是，直到1936年他们提出的一些观点才公开流行于中国马克思主义者中间。那年，在中共党内外开始了一场哲学论战；这场论战在当时可与苏联的德波林唯心主义者与布哈林机械论者之间的早期论战相比拟。^①

德波林（1881—1963）是俄国哲学家，他领导了1924年对卢卡奇的批判，这一批判在20世纪20年代持续了七年。德波林主张“对立统一的规律是理论物理学家的基础”^②。德波林的手，“粗俗的唯物主义者”和“科学的机械论者”斯克沃尔佐夫·斯捷潘诺夫等（1870—1928）赞成科学的实证主义。正如同无产阶级专政战胜资本主义的盲目力量一样，无产阶级的科学也要把不合理的黑格尔主义残渣从社会主义共和国里驱逐出去。然而，任何危及原则的争吵（马克思主义者或儒家学者）大多是注经式的，他们辩论的主题主要围绕着1925年才出版的恩格斯的《自然辩证法》的意图。

224

机械论者认为，恩格斯在临终前已认识到把哲学曲解为自然科学的错误。^{*} 德波林反驳道，恩格斯一贯正确地维护了辩证唯物主义哲学和科学理论的不可分离性。不仅没有渗透价值的哲学假说的科学是不存在的，而且，如果苏维埃科学家们把科学与哲学分离开来以便维护“纯”研究的自主性，那么，马克思主义辩证法的完整性就会遭到损坏，一种实际上更有害的实证主义哲学就会取而代

^① 以下从1936年到1940年期间关于马克思主义者的争论的叙述，很大一部分引自O. Brière, “L'effort de la philosophie Marxiste en Chine (《中国马克思主义哲学的成就》),” *Bulletin de l'Université de l'Aurore* (Shanghai), Série 3, 8.3: 309—347.

^② René Ahlberg, “The Forgotten Philosopher: Abram Deborin,” in *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas*, ed. Leopold Labedz (New York: Praeger, 1962), p. 134.

之。正如恩格斯在《自然辩证法》的札记中指出的：

自然科学家相信：他们只有忽视哲学或侮辱哲学，才能从哲学的束缚中解放出来。但是，因为他们离开了思维便不能前进一步，而且要思维就必须有逻辑范畴，而这些范畴是他们盲目地从那些被早已过时的哲学的残余所统治着的所谓有教养者的一般意识中取来的，……所以他们完全作了哲学的奴隶；遗憾的是大多数都作了最坏的哲学的奴隶，而那些侮辱哲学最厉害的恰好是最坏哲学的最坏、最庸俗的残余的奴隶。^①

* 机械论几乎无法为早期的恩格斯辩护；例如，恩格斯在1873年从伦敦写信给马克思说：“亲爱的摩尔：今天早晨躺在床上，我脑子里出现了下面这些关于自然科学的辩证思想。自然科学的对象是运动着的物质，物体。物体和运动是不可分的……”他为有这一思想而激动，他害怕被人剽窃。他在信的末尾写着：“如果你们认为这些东西还有点意义，请不要对别人谈论，以免被某个卑鄙的英国人剽窃，对这些东西进行加工总还需要很多时间。”《恩格斯致马克思》，1873年5月30日。参见《马克思恩格斯全集》，33卷，82页。

德波林主义者还论证，马克思主义的对立统一理论主张这两个相互矛盾的因素不是势均力敌的，而机械论者则强调对立面的平衡，所以，他们的机械论就像18世纪的机械论那样否认了一种真正辩证法的内在性。

德波林的观点暂时获胜了；当时他所控制的战斗唯物主义和辩证论者协会和斯大林主义者一致认为，机械论者的理论（它否认了德波林关于矛盾和斗争是所有存在形式的特点的观点）支持了布哈

^① 《马克思恩格斯全集》，1版，第20卷，551～552页，北京，人民出版社，1971。

林关于党不应强化阶级斗争的“右倾”观点。在1929年4月的全苏马克思列宁主义研究所讨论会上，机械论者很快受到了公开的指责。

225 但是德波林主义也没有长时间地占优势。1930年，它的领导权受到了挑战；当时德波林受到了与他对机械论者的攻击相同的攻击。由于他有黑格尔主义的倾向，他被指控为唯心主义，因而与托洛茨基主义有联系。那年12月，斯大林出席了红色教授学院党组会议；当时领导德波林反对派中心的是米丁、尤金和瓦西利·拉尔特塞维奇三位党员，而不是“纯”学者。会上，斯大林提到了德波林的“孟什维克的唯心主义”，这实际上是命令德波林承认错误。

德波林主义的优势也正是它的劣势。当它向科学的意识形态自主性挑战的时候，它同时也是党控制全国研究所的一个卫士。但是，当它试图将科学与哲学合为一体，肯定辩证法对各种研究形式都有效时，它也极易陷入独断的唯心主义。那样做太哲学化了，与党的“十六大”的实际决议太不相符了。米丁、尤金和拉尔特塞维奇在1930年6月7日登载在《真理报》上抨击德波林主义的文章中，论证了这一观点：“现实正在使理论而临大量问题。必须立刻着手在马克思列宁主义方法论的基础上准备和从理论上概括这些问题。可是，我们注意到理论大大落后了。”^①因此，德波林被认为是别有用心地使哲学脱离国家的实际问题。

为了使自己免于被人贴上托洛茨基分子的标签，德波林公开作了自我批评。1933年在哲学研究所，他宣布放弃自己的主张，并劝说他的追随者也放弃他们的原则。

我们基本的错误在于使理论与实践相分离。我必须承认，在一个相当长的时间里，我并不懂得因果关系，因为，我始终坚持实践是真理的标准……问题的实质在于我

^① Ahlberg, "The Forgotten Philosopher," p. 137.

们没有在自己的理论和方法论研究与社会主义建设的具体任务之间建立联系，因而我们使理论脱离了生活。^①

此后不久，“德波林主义”就成了辱骂那些喜欢纯理论而放弃革命实践的哲学修正主义者的一种术语。当这一定义传入到中国共产党内时，“德波林主义”的标签就被贴在叶青这样的思想家身上；实际上，他并未持有德波林的观点。

叶青（任卓宣，1896—？）早在1920年留学国外时就参加了法国共产党。^②他是一个能干的组织者，于1923年任中国共产党巴黎支部的秘书长。两年后，因为组织示威运动而被驱逐出法国，赴苏联学习，1926年回到中国，成为共产党长沙地下组织的一个领导人。叶青曾被国民党当局逮捕，很快脱离了共产党，加入国民党成为了一个宣传家——至今他仍在起着这样一种作用。这在当时还不能算作今天所谓的转向。在20世纪30年代初期，国民党还是一个思想激进的政党。事实上，许多体面的知识分子都聚集在叶的身边；叶在上海一家专门经销赫拉克利特、孔狄亚克、普朗克、爱丁顿、爱因斯坦、普列汉诺夫和德波林等“科学唯物主义者”译著的书局中任总编辑。叶还主持了《二十世纪》，在该杂志上发表了使他的同时代人视他为德波林主义者的文章。1934年，这些理论又出现在《哲学到何处去》一书中；该书论证说：哲学按照与宗教相同的发展规律，正随着反映工业社会纯思维的辩证唯物主义的产生而逐渐衰亡。1936年，他在《哲学问题》中指出：辩证唯物主义是费尔巴哈唯物主义和黑格尔唯心主义的一种综合，两者被压缩成了一种科学思想体系，它对哲学史来说，意味着一种终结。

叶青的对手、延安的共产党员艾思奇（1910—1966）和陈伯达（1904—1989）立刻反驳说，所谓唯物主义和唯心主义在马克思主

^① Ahlberg, "The Forgotten Philosopher," pp. 140—141.

^② Howard L. Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China* (New York: Columbia University Press, 1971), 2: 216—219.

义中的统一是无稽之谈。而且，把辩证唯物主义看成一种超历史的纯科学，忽视错误的意识，也就是忽视一切思想的社会基础。^①

至此，叶青的德波林主义和他的对手的历史唯物主义有了明显的区别。但是，当陈伯达和艾思奇指责叶提出的两个不同事物之间有同一性的观点时，范畴开始变得模糊了。他们把叶的这一观点与德波林的“对立统一”混同起来，实际上是在指责叶有机械论者的错误。而且，许多共产党人像毛泽东本人那样，也常常像叶青和德波林主义者一样坚定地把辩证唯物主义与科学等同起来。毛泽东在 1938 年写道：“科学的历史给人类证明世界的物质性及规律性，使人类觉悟到宗教与唯心论的幻想之无用，而到达于唯物的结论。”^②事实上，毛泽东以后一直在寻找能够证明全部革命理论的惟一科学规律。他在杭州会议上论证说：斯大林说四大规律。我的意见是，只有一个基本的规律，就是矛盾的规律。质和量、肯定和否定、现象和本质、内容和形式、必然和自由、可能和现实等等，都是对立的统一。^③ 而当他能够找到那个惟一科学规律时，他热烈地欢迎有关支持他的一元论的任何科学发现或物理学理论的消息，他尤其为日本物理学家坂田昌一^④的著作所激动；坂田昌一在北京公开声称基本粒子是一个“错误概念”。他认为，这些亚原子微粒是实验物理学家近年来发现的，它们被错误地认为是物质的始基。依坂田昌一的观点，“基本粒子是单一的、物质的、有差别的和无限的范畴，它决定了自然的秩序”^⑤。因而，坂田并没有把物质分割成不可分的基本单元，而是相信一种内含的物质力量，通过内在的对立或矛盾而结合和分离。宇宙中只有对立，任何东西只能被一分为二。所有

① 上述争论均见于 Brière, “L'effort”。

② 毛泽东：《辩证法唯物论（讲授提纲）》（1938—1940?），译自 Schram, *Political Thought*, p. 124。

③ 参见毛泽东：《在杭州会议上的讲话》（1965年12月21日），见 JPRS, 90: 2。

④ 坂田昌一在名古屋大学任教，他以 *Kaga Ku to Heiwa Nosozo*（《科学与和平创造》——译注）（Tokyo: Iwanami, 1963）一书而闻名。书的最后一部分收录了他 1956 年在北京参加和平会议期间的旅行日记。

⑤ [日]坂田昌一：《关于基本粒子新观点的对话》。参见《红旗》，1965—06—25。

存在物的背后是普遍的辩证法，它已经为科学自身的发展所证实。

当毛泽东想让中国的物理学注意到坂田昌一所表述的列宁主义的思想时，他似乎察觉到有他早年在《矛盾论》中所抨击的德波林主义的错误倾向^①，他说：“讲原子物理，讲坂田模型就可以了，不要从丹麦学派玻尔理论开始。你们这样学，十年也毕不了业。坂田都用辩证法，你们为什么不用？”^②在当时，“德波林主义”并不是一个严谨的概念，可能仅仅是指那样一种人，他们把抽象的马克思主义理论机械地运用于具体的历史环境。从这点来看，叶青确实是一个坚定的德波林主义者，因为他把马克思主义的辩证法从方法论提升为经济科学。毛泽东恰恰具有相反的倾向，加之这种经济科学在中国所遇到的理论困难，难怪毛泽东要解释自己的有关现实的学说。

228

这不仅仅是一种学术上的论争。所有那些在抗日战争（1937—1945）初期入党的爱国知识分子必须认识到，他们充满爱心而射出的马克思主义理论之箭，脱离现实的革命目的是没有用处的。因此，20世纪40年代初期党的整风运动的主要目标之一，就是让这些新兵相信，他们所懂的东西并不比他们想领导的工人和农民多。毛泽东认为，只存在两种真正的知识：人类的生产斗争知识和阶级斗争知识。自然科学和社会科学只不过是这两门知识的结晶。因为书本知识（从前人斗争经验中概括出来的理论）就本身来说是“颠倒的，落后的和片面的”，如果学生们不想做“半个知识分子”，他们就必须亲自证实理论。检验不是一件容易的任务。毛泽东认为，实际上困难愈大，就愈接近真理。打个比方，读书总比宰猪容易得

^① 确实，他可能意指相信对立统一的错误。如我所知，这一观点实际上是机械论者的观点。他抨击德波林主义与他在延安同托洛茨基分子的斗争也有一种联系。因为德波林在苏联是与托洛茨基唯心主义联系在一起。关于延安时期托洛茨基影响中国的程度的描述，可参见 Richard C. Kagan, "Ch'en Tu-hsiu," ph. D. diss. (University of Pennsylvania, 1969)。

^② 毛泽东：《与毛远新同志第二次和第三次谈话概要》（1966年2月18日），见 JPRS, 90:29，亦可见毛泽东：《毛主席与陈伯达和康生同志座谈》（1965年），JPRS, 90:23。毛已经阅读了坂田昌一发表在《自然辩证法通讯》上关于基本粒子的一篇文章。

多，因为“一本书放在桌上既不会跑也不会大声尖叫”^①。

229

这样的夸张说法确实有助于破坏崇拜知识的传统态度。但是，这也把毛泽东置于和马克思（他不是屠夫！）相对立的一种窘迫境地。事实上，毛泽东不得不煞费苦心地把马克思描绘成既参加革命运动又研究无所不包的商品的一个完全的知识分子。^②但是，毛泽东的最初意图不是不尊重马克思，而是想把马克思主义的普遍理论和中国革命的具体实践结合起来。事实上，在20世纪30年代晚期，毛泽东在党内的日益增长的权威被视为马克思主义的体现。然而当他达到这一高度时，他或许也已认为有必要仿效列宁和斯大林对马克思主义作出自己的普遍理论贡献。这也就是某些学者所解释的毛泽东的三部主要理论著作——《实践论》、《矛盾论》和《辩证法唯物论（讲授提纲）》何以都写于这一时期的原因。

这三篇文章实际上是一个单独整体的组成部分。1936年夏天，毛泽东在延安热心研读了马克思主义经典著作之后，于同年冬天，他就开始给党员和军队讲授辩证法唯物主义。这一《辩证法唯物论（讲授提纲）》或许没有达到20世纪50年代以单独篇名发表的最后版本那样的理论成熟程度，但是，为了抵制当时党内的教条唯心主义而写的《实践论》的1937年版本与1950年版本显然是相同的。*

* 这些文章的年代和哲学内容已经引起很多学术争论。毛泽东的那篇《辩证法唯物论（讲授提纲）》大多取自于Mitin发表在*Soviet Encyclopedia*上的同名文章及Mitin的*Dialectical Materialism* (Moscow, 1933)一书。后者部分地被译出并收在艾思奇的《哲学选辑》中。

① 为了正确地理解毛泽东，我们应设想屠宰一头动物的困难并不在于任务的复杂性上，而在于具体情感的倾注程度上。所以，他强调被动地翻书本与主动地屠宰尖叫的猪这两者之间的差别。他是想教育那些脱离实际的书本理论家从事革命；用毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中的话来讲，这“不是请客吃饭，不是做文章，不是绘画绣花”。然而，甚至从本源意义上的认识论观点来看，毛泽东在这里也是故意把怎样做事情与为什么做事情混淆起来。

② 参见《毛泽东著作选读》，下册，471~480页。

参见 Karl August Wittfogel 和 C. R. Chao 的文章——“Some Remarks on Mao's Handling of Concepts and Problems of Dialectics,” 载于 *Soviet, Thought*, 3: 251—277。一些学者，如 Arthur A. Cohen 论证说，毛泽东 1936 年、1937 年撰写的文章与 1950 年以后发表的文章不相同。参见他的 *The Communist of Mao Tse-tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1964)。而且有人甚至暗示后一篇文章是在内战结束后才写成的。然而施拉姆却无意中发现了一份 1938 年的手稿，它证明所有这三篇文章事实上都是在 30 年代末期写成的，是上述系列讲授提纲的组成部分。参见 Stuart R. Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung*, rev. ed. (New York: Praeger, 1969), pp. 85—89。

《实践论》一开始就称赞马克思主义相信人类知识的历史进步。^① 因为马克思主义认识到知识有高低之分，它依赖于社会进步的发展阶段，在哲学学说中只有马克思主义才是一门真正的科学。然而，它的和人的发现的确实性，只有当人在社会实践过程中达到他们所预言的结果时才能被验证。所以，毛泽东在论文的开头明确区分实践和认识，从而背离了马克思和恩格斯。从认识论观点看来，成功是社会实践证实任何观点正确性的尺度；成功一定是符合客观必然性。“人们要想得到工作的胜利即得到预想的结果，一定要使自己的思想合于客观外界的规律性。”因而，毛泽东的实践比传统马克思主义的实践更多地具有指导行动成功的准则性。如同《语录》中的部分内容所述，《实践论》告诉了我们该如何去行事。由于失败乃成功之母，所以，实践是改正我们的思想使之符合客观实在规律的一种方法。毛泽东说，这就是辩证唯物论何以具有这样独特的实践理论的原因。辩证唯物论警告我们，不能依靠我们的主

230

^① 我采用的《实践论》版本见《“实践论”学习文选》（汉口：江南人民出版社，1951，1~14页）。我曾将它与《毛泽东选集》的英译本第1卷 [New York: International Publishers, 1954], 1: 282—297] 作了核对。因为这篇文章很有名，所以我对下面的《实践论》引文不再作旁注了。此处的英译文大多逐字逐句地摘自国际出版社的版本。

观情感来代替客观结果，检验真理的标准只能是社会实践，因而实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观点。

为了证实这个主张，毛泽东没有进行本体论讨论，而是首先假定物质，然后描述认识。在实践的过程中，人们首先只看到作为感觉情感反应的事物的现象方面。在这个感性阶段，我们仅有对事物的外在联系的一种粗略感觉。然而，反复的社会实践终于在思想上引起了突变，产生出涉及多得多的现象之间外在联系的各种概念。就概念抓住事物的本质、全体和内部联系这一点而言，它们在人的思想中具有自己的一种独立生命，它们通过相互作用而产生出独立的判断：“循此继进，使用判断和推理的方法，就可产生出合乎论理的结论来。”这与其说是一种先验的认识，还不如说是一种真正的“理性认识”。

正如毛泽东在以后的一篇文章《人的正确思想是从哪里来的？》中指出的，从概念到理性认识的运动是一种通过实践方式而实现的戏剧性飞跃。“人们的认识经过实践的考验，又会产生一个飞跃。这次飞跃，比起前一次飞跃来，意义更加伟大。因为只有这一次飞跃，才能证明认识的第一次飞跃，……究竟是正确的还是错误的”^①。达到这样的理性认识，并不表示达到了一个直接的和绝对的真理，它只不过是一种向真理逐步上升的螺旋运动的组成部分，其每一次循环都比前一次更接近于，但似乎永远不能达到绝对的实在。因此，思想与实在之间不存在绝对的一。毛泽东虽然受到了列宁的《唯物主义和经验批判主义》的影响，但是，他显然没有接受 A 等于 A 的同一律。他似乎更接近于恩格斯，恩格斯的矛盾发展规律（即仅当 A 是非 A 时，A 等于 A）辩证地描述了客观实在。A 能同时既等于 A，又等于非 A，即 A 的绝对前提条件，对立存在于互补性中。当事物从量变转化到质变时，对立面就会互相转化。^②

① 《毛泽东著作选读》，下册，840页。

② Vsevolod Holubnychy, "Mao Tse-tung's Materialistic Dialectics," *China Quarterly*, 19: 7-9.

这种辩证转化的观念也许激励毛泽东对体现事物外部联系的感性认识和来源于感性认识但能指导实践的理性认识进行了区分。列宁认为，认识是从不知发展起来的，它不是一种实在的反映，而是主体通过从具体的感性到抽象，从主观思想到客观真理的运动而参与其间的一种过程。^①然而，对于毛泽东来说，认识并不只是循着抽象规律而运动的，它是主体能够发现事物之间的冲突即它们的“内部矛盾性”的一个认识阶段。感性认识和理性认识之所以不同，是因为前者只发现事物的外部联系，而后者则了解它们的“内在的矛盾”。

要使自己的思想能反映事物的本质（矛盾），人必须对感性材料进行加工来创立一个概念体系。康德的批判逻辑曾假定，材料是由外在于人类精神的一种范畴的必然秩序来安排的。毛泽东把作为主体的人看成范畴的惟一源泉。因为这可能会导致主观主义，甚至唯心主义，所以毛泽东断定：这种“改造过的认识”，归根到底是以实践为基础的；我们可以补充说，实践使自我客观化了。因此，即使毛泽东的方法是辩证的，他的最终的认识结构仍然是一元论的。虽然这很可能是对黑格尔逻辑的反映，但是我确信，毛泽东可能更多是受了中国哲学家王阳明的影响。王阳明早年曾信奉二元论，但后来他摒弃了早年的二元论。毛泽东不承认受王的启发，但他的文章《辩证法唯物论（讲授提纲）》特别强调了认识论二元化的有害结果。

人类思考时，不能不使用概念，这就容易使我们的认识分裂为二方面，一方面是个别的与特殊物质的事物，另一方面是一般性质的概念。特殊和一般本来是互相联系不可分裂的，分裂就脱离了客观真理。……马克思以前的唯物论（机械唯物论）没有强调思维在认识上的能动性，仅

232

^① 在 Arthur A. Cohen 所著 *The Communism of Mao Tse-tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1964) 一书的 9~10 页中有列宁观点的概述。

给以被动作用，把它当作反映自然的镜子看。……只有辩证唯物论正确地指出思维的能动性，同时又指出思维受物质的限制。指出思维从社会实践中发生，同时又能动地指导实践。^①

所以，实践就是主观参与客观实在。“你要知道梨子的滋味，你就得变革梨子，亲口吃一吃。”

人们为了得到一种感觉就必须变革它的来源。难道人们为了看太阳就一定要变革太阳吗？这样的谬误，在《实践论》中很快就被忽略了，因为毛泽东把他的哲学论证从事物转移到事件，从而把参与等同于列宁的意识阶段理论。如同无产阶级通过斗争了解资本主义的本质，或者如同五四青年（与盲目排外的太平天国或义和团不大相同）通过反抗帝国主义而获得对帝国主义的理性认识那样，人们通过实践逐渐认识自己的历史任务，从“自在阶级”变为“自为阶级”。理论不是从观察者的脑袋里蹦出来的。毛泽东对无所作为的哲学家们的蔑视在《新民主主义论》中有生动的体现；毛泽东在那里援引了马克思的名言：“从来的哲学家只是各式各样地说明世界，但是重要的乃在于改造世界。”^② 理论产生于像恩格斯和列宁那样的行动者；他们亲自参加实践斗争，在阶级斗争中改变现实。

毛泽东的这种认识概念从他个人经历中可以找到某种解释。毛泽东接受了马克思和恩格斯关于党是先锋队的理论，并使这一理论中国化，然而，作为这一理论的接受者，他却忽略了这一理论的来源。在他的分析中缺少作为一种自在力量的思想，而马克思的著作却有这样的思想。当马克思告诉左尔格“在唯物主义的批判的社会主义时代以前，空想主义者本身包含着这种社会主义的萌芽”，他的意思是想表明空想社会主义在唯物主义时代以后又出现是“愚蠢

^① Translated in Schram, *Political Thought*, pp. 122—123.

^② 《毛泽东著作选读》，上册，350页。

的、无聊的和根本反动的”^①。但是像《共产党宣言》一样，那句话也承认空想理论对共产主义早期发展的重要性。但是，对于这种影响，毛泽东却无法在严格的实践论范围内作出评价或解释。因为，他所描绘的真理性认识仅产生于内在联系为实践证明之时。对理性认识的最终证明就是它的操作效果，因此，它作为理论的重要性严格地说来就是指导行动。

认识从实践始，经过实践得到了理论的认识，还须再回到实践去。认识的能动作用，不但表现于从感性的认识到理性的认识之能动的飞跃，更重要的还须表现于从理性的认识到革命的实践这一个飞跃。……这就是检验理论和发展理论的过程，是整个认识过程的继续。^②

认识不仅仅是认知。所谓认知，它必须是持续不断的，最充分地进行着的。这种持续的过程不是一种目的的具体化（即一种自我实现的实在的创造），而是一个自认识达于行动的完整过程。因为，“理论是否符合客观真理性这个问题”在由感性到理性这一认识阶段是无法完全解决的。完全解决它的唯一途径是“把理性的认识再回到社会实践中去，应用理论于实践，看它是否能够达到预想的目的”。

那么，最终结果是绝对的必然的真理吗？毛泽东似乎回到了列宁的《唯物主义和经验批判主义》，他说：

马克思主义者承认，在绝对的总的宇宙发展过程中，各个具体过程的发展都是相对的，因而在绝对真理的长河中，人们对于在各个一定发展阶段上的具体过程的认识只具有相对的真理性。无数相对的真理性之总和，就是绝对的

^① 《马克思恩格斯全集》，第34卷，281页。

^② 《毛泽东著作选读》，上册，131页。

真理。^①

234

但是，事实上毛泽东的观点与其说接近于列宁，毋宁说更接近于恩格斯。列宁认为，一个绝对真理是所有已知的相对真理之总和。由于毛泽东提到相对真理是“无数的”，因此，他把现实的绝对性看成是一个不可知的未来，如同马克思的第一篇关于费尔巴哈的论文所述，毛泽东也认为从来没有一种神圣的或绝对的终极真理。所以，也许毛泽东没有读过《自然辩证法》，但毛泽东还是同意恩格斯的论点：惟一普遍的真理是运动的真理。他对于先天知识或对于思想可以不随时间变化而变化的怀疑，使他转向了实践：从不断变化的意义上来说，真理亦即与客观过程的不断变化保持一致的理性认识。“客观现实世界的变化运动永远没有完结，人们在实践中对于真理的认识也就永远没有完结。马克思列宁主义并没有结束真理，而是在实践中不断地开辟认识真理的道路。”^② 由于马克思列宁主义是通向关于普遍变化的终极真理的一条道路，因此，它不可能是永恒正确的。

当然，马克思和恩格斯他们并没有声称自己已经发现了一种永恒的人类本质。人类的本质就是人类的历史；而且他们甚至不断地拒绝把历史仅仅归结为经济必然性。恩格斯曾提醒布洛赫说，根据唯物史观，历史过程中的决定因素归根到底是现实生活的生产和再生产。

无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是惟一决定性的因素，那末他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式

① 《毛泽东著作选读》，上册，134～135页。

② 同上书，135页。

的，还有上层建筑的各种因素：阶级斗争的各种政治形式和这个斗争的成果。^①

马克思在《哲学的贫困》中提出一种更加一般的变化学说：

人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。

所以，这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是**历史的暂时的产物**。

生产力的增长、社会关系的破坏、思想的产生都是不断变动的，只有运动的抽象即“不死的死”才是停滞不动的。^②

显然，当马克思写到变化时，毛泽东并没有驳斥他。他们之间的差别似乎只在于这位承认变化的创始人为了控制社会的进程而从历史中概括出规律。毛泽东相信那些规律；它们给他以自信。但是他所感兴趣的不是如何引出规律，而是通过辩证的“知行统一”表明人们是怎样造就和改造自己及其环境，并借以指导人类社会的革命性变化的。这样，自我在许多方面对毛比对马克思更为重要。如同泡尔生的著作有助于解放毛泽东的革命自我一样，马克思的规律也使毛泽东能够通过把这些规律主观化来实现自我。

由于那样会夸大区别，不妨让我以稍微不同的方式来加以考察。马克思的实践理论指出，真正的问题就是人的活动能解决的问题。其余的只不过是无关紧要的经院哲学问题。马克思认为，他是通过相信社会实践来解决物自体的两难问题的。毛泽东则完全不担心物自体。至少他在《实践论》中是这样认为的。由于认识就是参与变革客观世

① 《马克思恩格斯全集》，1版，第37卷，460页，北京，人民出版社，1971。

② 《马克思恩格斯全集》，1版，第4卷，144页。

界，因此两者的统一是通过如下的分析阶段来进行的：外部世界/感觉/外部的量的联系/参与/推理的质的飞跃/理性认识把握对象后面的实在世界，即内在矛盾性/意识/对世界和自我的控制，即改造。认识是改造。这种毛泽东所谓的自由意志取决于精神和自然之间的生产关系，因为它们的运动遵从同一种辩证原理。

这些原理，倘若不是绝对普遍的，至少在科学上也是有效的。在《辩证法唯物论（讲授提纲）》中，毛泽东把哲学史描绘成唯心主义和唯物主义的两军对战。^① 唯心主义，像任何哲学理论那样，是特殊阶级的产物；在这种情况下，掌握社会学说的知识分子，会崇拜自己的唯心主义思想而贬低工人为主体的物质劳动。所以，唯心论和唯物论都是阶级斗争的武器，只要阶级继续存在，它们之间的斗争也将继续下去。唯心主义是不会在争论中消失的，一旦体力和脑力劳动的差别消失，它也将不复存在了。

毛泽东能够说出这样的话，即他能够认识到哲学是一种阶级的产物，这一点对他来说本身就是辩证法唯物论具有科学性的证明。这是因为毛泽东认为意识形态实际上有两种不同层次，甚至有两种不同的方向：相对（远看）和绝对（近看）。从它的形成来看，意识形态似乎只是相对的。其过程描述如下：唯心主义哲学让位于唯物主义，阶级征服阶级，观念随时代而改变。不过，人们通过描述这种相对转化能把阶级意识现象客观化，从对于存在的唯物辩证的感性认识中引出绝对的分析原理或规律。或者直截了当地说：如果思想是阶级关系的产物，那么，（相对的）唯心主义思想是可以用唯物主义术语（绝对的）来描述的。所以，一个思想流派战胜另一个思想流派就是物质力量战胜精神，理性技术战胜非理性的宗教。征服自然，也就是人从迷信中解放出来，这有助于唯物主义的诞生。原始人无法驾驭自然力量，才不得不依赖于他所笃信的神灵。“然而人类在长期的生产过程中，同周围的自然界接触，作用于自然界，变化着自然界，造衣食住用的东西，使之适合于人类的利

236

^① Schram 在 *Political Thought* 120~124 页中作了描述和分析。

益，使人类深信物质是客观地存在着。”^①

由于科学的真理是辩证的，因此，它的绝对本质就是斗争，是“不以人的主观意志为转移”的一条法则。^② 在其他的几次非正式的有关哲学的讲话中，毛泽东甚至坚持说：“斗争是绝对的，统一是相对的。”^③ 科学本身是斗争这一信念渗透在毛泽东自1956年以来的许多理论著述中。例如，他在1958年的中央委员会工作方法草案中写道：

对立统一的规律，量变质变的规律，肯定否定的规律，永远地普遍地存在。但是斗争和革命的性质和过去不同，不是阶级斗争，而是人民内部的先进和落后之间的斗争……科学技术的先进和落后之间的斗争。由社会主义过渡到共产主义是一场斗争，是一个革命。进到共产主义时代了，又一定会有很多很多的发展阶段，从这个阶段到那个阶段的关系必然是一种从量变到质变的关系。各种突变、飞跃都是一种革命，都要通过斗争，“无冲突论”是形而上学的。^④

毛泽东在生活中学到的一切，无论是理论的还是实践的，都证实了这一真理：斗争就是一切。康有为无法忍受自然竞争的思想，而毛泽东的思想和行动的整个结构就是建立在它的基础之上的。

从严格的意义上来说，毛泽东的马克思主义恰恰是社会达尔文主义的另一变种，它如果不是一种目的论，那么至少也是一种科学

① Translated in Schram, *Political Thought*, pp. 123—124.

② 参见毛泽东：《我们的战略》，见CLG, 2.1: 6。这据说是毛泽东在1967年9月说的一句话。由于它被刊印在“台北中国共产主义问题研究所”的《1968年匪情年报》上，因此，它的可靠性是有些问题的。我还没有发现该文件与最近得到的其他“文革”材料之间有不一致的地方。所以，我赞同CLG编者，认为它可能是确实的。

③ 毛泽东：《我们的战略》。

④ 毛泽东：《工作方法六十条（草案）：中国共产党中央委员会的一般任务》（1958年2月19日），CB, 892: 6。

237 的神正论。另外，马克思曾用达尔文来证实阶级斗争的内在性，从而抛弃了目的论。“达尔文的书非常有意义，这本书我可以用来当作历史上的阶级斗争的自然科学根据。粗率的英国式的阐述方式当然必须容忍。虽然存在许多缺点，但是在这里不仅第一次给了自然科学中的‘目的论’以致命的打击，而且也根据经验阐明了它的合理的意义。”^① 甚至对进化理论热心得多的恩格斯也同意说它最适于充当目的论的溶解剂。^② 然而，对于毛泽东来说，达尔文主义先于马克思主义，成为他青年时代的主要科学发现。所以，马克思的哲学在如下的意义上是科学的：它承认斗争的必然性。事实上，马克思曾经认为已驳倒的目的论，对毛泽东来说依然存在于科学中。如果科学发展是进步的，那么人类历史就成了人类对自然的征服、阶级斗争和科学本身的历史。毛泽东认为，所有三条战线的历史越进步，人们就越能巩固唯物论哲学。^③ 因此，尽管毛泽东用马克思列宁主义作为工具，但是他也把它作为一种科学样板来构造所有的实在。由于有一种永恒不变的原理——它叫做斗争、矛盾或辩证法——解释所有现象，那种结构的各个部分才能保持它们的一致性。不过，这种辩证法缺乏德国逻辑的绝对两分法的范畴，往往成为一种统一的一元论原理；它像谭嗣同的“仁”一样，既是思想，又是情感。事实上，主体和客体、感觉者和被感觉者、行为者与行动之间都有辩证法。因此，《实践论》是名副其实的。为了成功，一个人的思想必须符合客观模型，或者符合由他自己的成功证明存在的规律。而且，由于毛泽东不相信认识的绝对规律，因此，失败甚至比成功能更好地揭示那些原理。^④ 只有当人们被实践逼近到失败边缘的时候，他才相信他能够而且必须转变方向，以便寻找另一

① 《马克思致斐·拉萨尔》（1861年1月16日），见《马克思恩格斯全集》，第30卷，574~575页。

② 参见《恩格斯致P.L. 拉甫罗夫》（1875年11月12日~17日），见《马克思恩格斯全集》，第34卷，161~164页。

③ 参见毛泽东：《辩证法唯物论》。translated in Schram, *Political Thought*, p. 124.

④ Holubnychy, "Materialistic Dialectics," p. 27.

条通向真理的道路。

16. 王阳明：心身平行论的实践传统

任何受过中文教育的读者读到毛泽东《实践论》的最后一行文字，就会立刻联想起王阳明。毛泽东的“知行统一”立刻会使人想起王的“知行合一”；两者都是指认识和行动的统一。甚至对一个20世纪的读者来说，确认这种等同也不是什么秘密，因为王阳明的格言已经在中国革命思想中占据重要地位。孙中山和蒋介石都曾按照王的叙述思考过思想与行动间的关系；而且，毛泽东也不能不受到这位中国历史上最伟大的实践理论家的影响。*

238

~~~~~

\* 当毛泽东在长沙读书时，他确实接触过一些这样的哲学思想；在学堂里他钻研过17世纪学者的“实学”思想。毛泽东曾在文章中提到过的那位颜元，或许是这些实践哲学家中最坚定的一位，他尤其强调书本知识的不足。

比如，一个人想了解音乐。即使他把乐谱看上几百遍，并且花上大量时间讨论、提问、思考和仔细地探究，他也根本不可能了解音乐。他只有亲自去弹奏乐器，引吭高歌，翩翩起舞，才可能懂得什么是音乐。通过这种方式懂得音乐的人，才是真懂音乐。这就是所谓的“格物致知”。“格”者，“用双手格杀野兽”也。见颜元《四书正误》（上），第二部分。毛泽东学生时代的笔记涉及宁都三魏：魏礼（1629—1695）、魏际瑞（1620—1677）和魏禧（1624—1681）。参见李锐：《毛泽东同志的初期革命活动》，38页。魏禧著作的序言“解释他所谓的有用学问，是指作为明白推理的结论并能付诸实用的学问。据魏禧的看法，不能这样应用的知识根本就不是知识”。最后，还有一些王阳明和王夫之对毛泽东影响的事例，它们已经被选入冯友兰著：《毛泽东和中国哲学》，载《思想》，55卷，79~87页。

~~~~~

1524年前不久，王阳明曾写信给好友顾东桥（1476—1545），

239

谈及自己的哲学思想。这封信件中的一部分内容成为王阳明关心人类的一个著名例子，以至后来被作为单独文章发表，并被冠以“拔本塞源”的篇名。王在该文中首先叙述他担心人类会退化成野兽和野蛮人，也许在这方面只有圣人才能拯救人类。事实上，这是圣人的最高责任，因为圣人的主要特点就是具有将万物融合成一体的能力。

夫圣人心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近。凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。^①

如此，历经三朝，所有的人都可以成为圣人；而且在他们的心“有我之私，隔于物欲之蔽”^②之前，他们是生活在一个和谐的社会里；在这个社会里，人们“人无异见，家无异习”^③。精细的劳动分工带来繁荣昌盛，每个人都清楚自己所处的地位，而且，“无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐”^④。虽然社会有分化，但它仍然是一个完整的有机体。

物我之间，譬之一人之身。目视耳听，手持、足行，以济一身之用，目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉。足不耻其无执，而手之所探，足必前焉。盖其元气充周，血脉条畅，是以痒疢呼吸，感触神应。^⑤

不知怎的，王并未对人类退化现象，即“王道”受阻、追求私欲的赘疣突然堵塞了圣人之道，作出令人满意的解释。人民不再满足国家的庇护。由于他们贪求他人之德^⑥，因此，连研习儒学的途径也被封住了。不同的解释学派兴起：浮夸风和形式主义（校勘、

①②③④⑤ [明]王阳明：《王文成公全书》，卷一，上海，商务印书馆，1934，
⑥ “德”，其意义类似于柏拉图《国家篇》中所云“物尽其用”。

记诵和词藻华丽的文章) 横行。“世之学者，如入百戏之场”，因而，“功利之毒，沦浹于人之骨髓，而习以成性也”^①。

王阳明的理想社会出现在中国马克思主义者的某些构想中：个人利益是自私的，是危害社会的，是毒害人类性格的；理想社会的作用将通过团结成一个整体的各位成员的活动而表现出来；为个人利益学习知识是一种对时间的浪费。然而，王阳明更关心的，不是理想社会在政治上的失落，而是理想社会在知识上的所得；后者激发了他的圣人般的使命感。人们的心灵可能受到毒害，但是“天理之在人心，终有所不可泯，而良知之明，万古一日”^②。王阳明声称，他的“心学”能够拯救社会，只要“仁人志士”能长时间地沉思到足以恢复其“本心”。

王阳明的“本心”并不容易恢复。^③他是王华之子，1472年生于浙江杭州东南的余姚，曾任南京吏部尚书。最初潜心于兵法，后转向佛学和道家的自我修养，于1499年中进士。王关于抵御蒙古人的卓越战略思想使他很快在京城赢得声誉。到1504年这种声誉更盛了；那年，他为山东省的考生出的考题，显示了他的学问渊博和才思敏捷。倘若在另一个时代，如此有为的年轻官员肯定会满足于高官厚禄。但是，由于那个年代形势并不平静，王的强烈的自我认识，加之政治动荡对他的正直性格的挑战，激励他从事基本的哲学创造。例如1505年，新皇帝（武宗）登基，很快被明朝历史上最臭名昭著的太监刘瑾所控制。刘清洗了300位反对他的文职官员之后，将自己的亲信们安置在许多官位上，继而以损国家之利中饱了他和同党的私囊（他倒台后被没收的财产额，据说约有2 400 000条黄金和25 791 800两银子。）1506年，王阳明面对谄媚和反抗这

241

①② [明] 王阳明：《王文成公全书》，卷一，上海，商务印书馆，1934。

③ 下面关于王阳明的生平主要参考了 Wing-tsit Chan 对王的介绍，*Instructions*, pp. ix—xli; 及 Carsun Chang, *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteenth-Century China* (Jamaica, New York: St. John's University Press, 1962), pp. 1—11; 和王宗泽：《王阳明的道德哲学》，2—37页。现在杜维明正准备出版一种关于王的生平和思想的杰出研究。

两种选择，作出了参与反刘的行动。为此，他被廷杖四十，寻谪贵州龙场驿丞。

1508年春，王作为驿丞来到了这个位于中国西南部的驿站。此时，他发现自己已身处万山丛棘中，山中蛇虺魍魉，蛊毒瘴疠盛行，周围满是苗族土著居民，他认为自己在这次流放中难以活命，前途渺茫。他深深地绝望了。忽一夜大悟，此悟对于中国哲学极为重要，正像帕斯卡坠落马车对法国思想具有重要意义一样。让我们看看王阳明的年谱是如何写的：

三年（正德，即公元1508年），先生三十七岁（即36岁）：在贵阳。

春至龙场。

先生努悟格物致知。^①

龙场在贵州西北万山丛棘^②中，蛇虺魍魉蛊毒瘴疠与居。夷人舛舌难语，可通语者，皆中土亡命。旧无居，始教之范土架木以居。

242

时瑾憾未已，自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念，尚觉未化，乃为石墩自誓曰：吾惟俟命而已，日夜端居澄默，以求静一。久之，胸中洒洒。而从者皆病，自析薪取水，作糜饲之。又恐其怀抑郁，则与歌诗，又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也。

因念：圣人处此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣

① 这是指道家的反省。“静”是明代新儒家在道家影响下广为实行的反省的一种形式。参见 Liu Ts'un-yuan, "Taoist Self-Cultivation in the Ming Thought," 载于 Wm. Theodore de Bary 主编的 *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970) 一书中 pp. 291-330。这些反省的技术为王阳明的朋友湛若水 (1466—1560) 所实践，湛是陈献章的信徒。我以为，“胸中洒洒”是指陈的“洗心”，是要通过不断努力来维持心静的实践。参见 Jen Yu-wen (任友文), "Ch'en Hsien-Chang's Philosophy," 载 Bary 主编 *Self and Society*, p. 78。

② 此语亦可解释为“拘留处”。

人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也，乃以默记五经之言证之。莫不吻合，因著五经臆说。^①

他所找到的证据见于《礼记》中的《大学》。它由朱熹略变动而成为有名的“四书”之一；它是明朝年间玄学的主题。其中有两个词语是王阳明在龙场流放期间就已沉思过的：格物和致知。《大学》这样写道：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。^②

243

《礼记》原文在这部分还有两句话：“此谓知本，此谓知之至也。”

朱熹曾把这两句话从上下文中删去，后来又把它们当作孔子弟子曾子的“传”而补入《大学》。如果没有这两句话，上述那段引文就使得“格物”成为了自我修养的基础。所有的儒家学者都承认，好的治国之策依赖于自我的修养。朱熹尤其相信，自我修养是一系列的净化阶段，从认识心——即自我的形而上的部分——是身体的主宰开始。在正常情况下，心是静的，它可以被感觉所唤醒，以“意”的形式发生活动或思想：“心之所发也。”^③ 所以，自我的净化决定于格物致知使意变诚。正如朱在他的《大学》诠释中所说的：

言欲致吾之知，在即物而穷理也。盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因

① 《王文成公全书》，卷三十二。

② 《大学》。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，3页，北京，中华书局，1983。

其已知之理而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物。此谓知之至也。^①

244

然而，朱熹的诠释使许多哲学家感到不安，因为它把内在天生的自我修养归结为勤奋地“格”外物。由于朱熹鼓励人们寻求外物存在之理以便更好地启发自我，他似乎把主体从客体世界中分离出来。当然，这不是笛卡尔式的分离；因为自我并未被更大的天理统一起来。但是，它仍触犯了那些习惯于对未受干扰的存在采取道家沉思方式的人们。他们也许并不完全理解朱熹的整个思想体系，因为，倘若唐君毅（20世纪的哲学家）是正确的，朱熹也就不会把很多注意力放在内在的清静之心上。^{*} 不过，与其他哲学家相反，他看来是想把自我从自然中分离出来。

* “The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yangming (王阳明) to Wang Chi (王畿),” Bary, *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 93—120. 唐认为，朱熹对心的分析由两个不同层次构成。从心理上讲，心寓于气中，故用感觉外部印象作出反应。从本体论上讲，心本身就包含天理，虽然这些天理未必被自觉地认识到。本体论和心理学这两种状态，在朱熹的认识论中，是通过区分静之未发与动之已发来说明的。因此，唐写道，朱熹对心作了价值论上的区分：达到天道最高级的实现，大多数普通人的一般实现，以及心陷于私欲的最低级的实现。所以，心之修养依赖于等级和作用。从作用上来看，未发之心以涵养修之，已发之心则以格物修之。

朱熹理学的对立面是陆象山（1139—1193）的心学。陆的心学往往摒弃外格学。陆的弟子李伯敏曾问先生如何格物。陆云：“研究物

^① [宋]朱熹：《四书集注》，7页，北京，中华书局，1983。

理。”伯敏云：“天下不胜其繁，如何尽研究得？”先生答云：“万物皆备于我，只要明理。”^① 而且在写给另一弟子的信中，陆写道：

此理岂不在我，使此志不替，则日明日著，如川日增，如木日茂矣。心求外铄，则是自湮其源，自伐其根也。^②

陆没有区分内心和外心，因为宇宙即吾心，而我们必须反对利己主义才能得到的本心只有一个。虽然这是一种唯心主义的形式，但是不应当被误解为新柏拉图神秘主义；新柏拉图神秘主义认为外部对象只不过是

245

由本心所投射的真实本质的反映。^③ 相反，在陆象山那里，“心”既表示人类的理性本质，也表示人类的情感本质。所以，陆的唯心主义把物和理以及体和用统一起来，而在朱熹思想中它们是分离的。

当王阳明在龙场沉思时，他追求心学之静。然而，在他获得启示那一刻之前，他既没有直觉到静，也没有解决朱熹的“格”说为此提出的困难；他所得的那种启示就是某种信念：至善——天理——存在于心中，知天理而无需直指外物。天理是一种第一原理而不是一种范畴；它是心所处的一种状态，而不是一种绝对命令。

故止至善之于明德亲民也，犹之规矩之于方圆也，尺度之于长短也，权衡之于轻重也。……人惟不知至善之在吾心，而求之于其外，以为事事物物皆有定理也。而求至善于事事物物之中，是以支离决裂……今焉既知至善之在吾心，而不假于外求，则志有定向，而无支离决裂错杂纷

① 《陆象山全集》，卷三十五，285页，上海，中华书局，1937。

② 同上书，卷十二，101页。

③ Wm. Theodore de Bary, "Introduction", in *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970), p. 20.

纭之患矣。^①

20岁时，王曾试图认识朱熹的“即物穷理”之说，花了七天时间对着竹林，孜孜以求竹子的存在之理。据《年谱》记载，他相信：“一草一木，皆涵至理。”（他父亲在北京的）官署中多竹，即取竹格之。沉思其理之得，遂遇疾。^②多年后，即在龙场得到启示之后很久，他曾向弟子们说了这件小事。这种试验是从他的一位姓钱的朋友开始的；当时，钱面对竹子穷格其理，竭其心思，至于三日，也致劳神成疾。

246

当初说他这是精力不足，某因自去穷格，早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾，遂相与叹：“圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。”及在夷中三年，颇见得此意思，乃知天下之物本无可格者，其格物之功，只在身心上做；决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思却要讲与诸公知道。^③

所以，龙场的经验使得王在多年努力之后发现：他寻求自我性找错了地方。理不在心外这一简单的真理是一种令人欣慰的觉悟。此后他极力主张：简单地认知自己，窥视自己的心，你将会发现天赋本性。但决不应将此混同于道家的沉思，即对人之本心的徒劳寻求，而应自觉地向内寻求存在之理；这种存在之理虽然就是所有宇宙之理的暂时的表现形式，但实际上却创造了它们。

“专求本心，遂遗物理”，此盖失其本心者也。夫物理不外求于吾心……心之体，性也，性即理也。故有孝亲

① 《王文成公全书》，卷二十六。

② 参见上书，卷三十二。

③ 同上书，卷三。

之心，即有孝之理……有忠君之心，即有忠之理。无忠君之心，即无忠之理矣。^①

因为王毕竟是一位对漠视家庭义务的佛教予以拒斥的儒者，所以他受制于正统阶层；正统阶层不会允许他摆脱经书的约束。他在龙场亲身体验到的启示使他相信：正统的新儒家的格物学说是错误的。但是，他将如何使上述信念与朱熹用来为自己的格物说辩护的《大学》中的经文保持一致呢？《大学》被朱熹用来证明他那种格物学说。《年谱》提到的证明（对朱的观点的承认）发生在他怀疑朱熹对经文进行了重新编排之时。王追溯到他现在声称为正确的经文原本^②，他认为有关的那段文字现在是以“致知”取代“格物”来作结尾的。霎时间，对于他说来，整个修养的顺序被戏剧性地颠倒了。朱熹的改编成了一种倒退：

247

正心（最后一步）
诚意（前一步）
致知（前一步）
格物（出发点）

王认识到原来这段文字是以概括结尾的，他使之构成一种前进的顺序：

正心（第一步）
诚意（下一步）
致知（下一步）
格物（最后一步）

① 《王文成公全书》，卷二。

② 参见上书，卷三十二。

李贽^①很可能已经认识到了从自身之中开始然后向外发展的重要性。

大学工夫，即是明明德，只是个诚意，诚意的工夫，只是格物致知。若以诚意为主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。即为善去恶，无非是诚意的事。如新本先去穷格事物之理，即茫茫荡荡，都无着落处。^②

现在，王为了协调正经与他的信念，还必须作出另一种定义，原来经书上是明确提倡“格物”的。但令人不解的是，既然理在心中，为何最终还要研究物中之理？王受灵感启发，从语义上把“格”转化成为一种任意的认识行为。允许他作这种转化的是“格”这个词的另一层含义。

248

“格”的本义是“达到”。甚至朱熹的话也包含了他的讨论《易经》时所提及的思想：知天使圣人等同于宇宙。例如，“格于高天”就是等于高天，这个意思是从“格知天明”中引申出的。正如朱熹把“知”想象成为一种权力的形式，王阳明使“知”这一概念具有更多的意义，它不仅强调“意”是知之用，而且具有另一层含义：模仿或纠正，如在“格心”中那样。

格物，如孟子“大人格君心”之“格”，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在即要去其不正，以全其正，则无时无处不是存天理，即是穷理。^③

由于王重新定义了“格物”，因此，他也认为发现了“致知”的真正意义：在行动中致知。

① 疑应为王阳明。——译注

②③ 《王文成公全书》，卷一。

大学之要，诚意而已矣。诚意之功，格物而已矣。诚意之极，止至善而已矣。止至善之则，致知而已矣。^①

王阳明的自我实现论尊重独立的判断。虽然他从经书中求依据，但是他最终仍会坚持他自己的是非观。

夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎；求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！^②

这一大胆的观点通过他所有的文章迸发出来，使他的学说具有巨大的力量，这尤其表现在人们感受到传统思想沉重的压力、他的学说日益流传的时候。他们如此落后，他们有何创造能力呢？怎么能够真正超过孔子的成就，而不是在做成为圣人的愚蠢梦呢？王在年轻时代对自己的无能以及不能仿效圣人专心致志而感到失望的情绪，在龙场经历欣快的自我发现之后已一扫而光；而他又很难向所有的听讲者传达这自我可能性的同种感受。

249

圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理而无人欲之杂，犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力亦是大小不同，犹金之分两有轻重，尧舜犹万镒，文王孔子犹九千镒，禹汤武王犹七八千镒，伯夷伊尹犹四五千镒，才力不同纯乎天理则同，皆可谓之圣人；犹分两不同而足色则同，皆可谓之精金……故虽凡人而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。^③

① 《王文成公全书》，卷七。

② 同上书，卷三十二。

③ 同上书，卷一。

这也就是所谓的人皆可成为尧舜的意思。事实上，这些人太可怜了。因为他们还相信，他们只有具备了一个圣人的全部能力（学问、知识和专心）才能有所领悟。这些可怜虫穷经皓首以期引出圣人来，而此时理已在他们的心中。如果宋代哲学的特点在于希望依靠诵读历代圣人的著述来直接接近圣人，那么，在王的影响下，明人的思想特点则是相信可以在自我中发现圣人，那些能使心自我创造的人可以直接看到圣人。

250 王阳明的圣人并不是凡人不可及的超人。事实上，平易近人恰恰就是对圣人的最佳定义。如同王所描述，圣人的心包容所有的生灵，对他来说，“至善者，明德亲民之极则也”^①。圣人的最后一种品质是亲民，它把王的英雄与朱熹的圣人区分开来了。这种区别主要取决于对《大学》中一个字的不同诠释。朱熹曾断言程氏兄弟认为“亲”字的真正含义是“新”，这不无道理；因而，《大学》里的“亲民”实际上意指曾经“明明德”的圣人以新民的方式对他人实行同样的改造。^② 由于把圣人置于常人之上，因此，他的尽力帮助常人的义务是一种家长主义的高尚使命。^{*} 王阳明声称人皆可成为圣人，他是想缩短受启示者与未“明德”者之间的差距。他尤其意识到家长式恩赐态度的危害性。这种利己主义哄骗了求圣者；求圣者极易把真知识与理智的傲慢混淆起来。求圣者应该首先面向世人，把“明德”与所承担的特殊使命联系起来。从这个意义上来说，不会有前后不同的变化。一个人不是首先修身，而只是在成功之后才开始改造他人的。“亲民”和“明德”是携手共进的。行和知是相互结合的。

~~~~~

\* 这种新儒家的圣人形象同后来今文学派的君子形象是不谋而合的。至少就君子是康有为哲学的中心这一点而言，它们也许都是受

~~~~~

① 《王文成公全书》，卷二十六。

② 参见[宋]朱熹：《四书集注》，1页。

佛教的影响。正如我们所知，康首先把自己看作一个佛教徒，他已经得到启示，因而有义务去帮助尚处在黑暗中的人。程朱儒学中的圣人也依赖于这种启示。参见 Denis Twitchett, "The Fan Chan's Charitable Estate, 1050—1760," 由 David Nivison 和 Arthur Wright 主编的 *Confucianism In Action* (Stanford: Stanford University Press, 1957), pp. 97—133。还有一个有趣的社会联想。虽然 11 世纪确立了科举制，但是上等阶层对他们下属的态度依然是贵族式的。明朝的教育普及搞乱了士与平民之间的差别。然而，由于这种倾向在清朝愈演愈烈，尤其在 19 世纪出现了许多买官爵的现象，因此我们可以认为一些主张有差别的人是想形成一种精神贵族。阮元的集团就是这样的一个集团。康有为也诞生在这样的新兴家庭里。但是，由于许多人都如此，因此有这样的官爵也不足以自豪了。“真正的”士大夫再次对社会的其他阶层予以鄙视，这种反对的态度与家长式的义务混杂在一起了。

当时，这是一种大胆、平等的人的学说；当这种学说流传于 15 世纪到 16 世纪中国的下层社会时，它对儒家是一种激励。（实际上，17 世纪顾炎武的精英治国论可以部分地看作是对王的众多弟子中一些人的民粹主义要求的一种反动。）不过，虽然王的门人很多，但其中的大部分人感到对于先生亲自给他们论证的自我很难达到相同程度的信任。王是在可怕的感情磨难中锻造自己哲学的一个实干家，他认识到缺乏他那种精神力量的其他人可能在结合沉思直觉与世间之理方面有困难。这种困难与其说来自于他的唯心主义逻辑，还不如说来自于他的学生们的如下倾向：允许对心之本体进行沉思或反思，以便使他们可以不用世俗的格物方式来进行认识。王反复强调知行统一的论题来反对上述这种倾向。^①

在王看来，儒学释义的本质是行动。人们怎么可能想象知识脱离实践呢？有人可能认为《论语》的开头一句话（“学而时习之”）

^① 参见王宗译：《王阳明的道德哲学》，78 页。

是说“坚持不懈地学习”；但王认为，这句话的本义是“在学的条件下，不断地习”。他的意思比这句话表面上看起来更难捉摸；因为王相信，一个人只有去做，只有同时采取行动，才能有所认识。当顾东桥坚持说他必须首先知道任务是什么，然后他才能执行它的时候，王说道：“夫人必有欲食之心，然后知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。”^① 这个“意”把知识具体化或对象化为物。

心者，身之主也。而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意。有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用于事亲即事亲为一物。……凡意之所用，无有无物者，有是意，即有是物；无是意，即无是物矣。物非意之用乎？^②

虽然王阳明从观念（良知）开始，但是他使意志成为知觉对外物的反应，从而避免了观念化。这样，意志（“意”）就是知识的功能，而且理性行为所创造的事物也就是其本身的特殊功能。

252 当然，王所谓的“物”就是“事”，而不是对象。但是这却是他能坚持知行合一，而又不陷于他所占据的狭隘认识论岬角之任何一端的惟一途径。其中的一端是佛教主观论，它声称外物是心的投影。另一端是朱熹的唯理论，它从经验上假定了外物的存在，并且使得启示成为研究深藏在外物中的宇宙之理的杠杆。由于王认为佛教的结论远比程朱儒学更有害，因此，他坚决贬低假定外部世界不是客观实在的诱惑。但是倘若认知的对象并不是其观念化的造物，那么王只能通过把认知从对理的接受变为它的具体化来达到物我的统一——由他的“致知”的定义（知识的广延）所表达的一种思想。然而，甚至在龙场启示之后，王还是继续把心的本体与它的能动作用区分开来。虽然道德行为的修养确实磨炼了心的本体，但

①② 《王文成公全书》，卷二。

是在未来的一段很长时间里，他不会想到精神本体与精神作用之间必然的和绝对的一。这种联系对于王是显而易见的，就如同他对于“格物”和“致知”含义的认识：这是一种存在信念，它是让他度过另一次重大个人政治危机所需要的。

1510年，王阳明结束龙场的流放生活被调任江西稍开化的地区庐陵县（今吉安）的县令。同年秋天，宦官刘瑾伏诛，王的行政才能重又得以发挥。他先后成功地任职于刑部和吏部，并于1514年升任南京鸿胪寺卿。两年后，在朝廷军队平定福建和江西等地十分活跃的农民起义接连受挫之后，王因为他军事指挥有方被推荐到同样重要的职位上，升任御史，主管镇压活动。他平定两省的做法是很巧妙的。到1518年，他已完善了“乡约”制，从而使这些骚乱地区又恢复了相对的顺序。

次年，福州驻军兵变。在前往镇压骚乱途中，王突然得知盘踞江西南昌的宁王（以前刘瑾的一位支持者）兴兵60万直奔南京，以图篡位。王毫不犹豫地返回江西，夺取了敌军基地，迫使宁王退回南昌企图收复他的大本营。经过四天激战，王阳明打败并生擒了宁王。

253

这次胜利本该重重犒赏王阳明。可是，它却使王及其门人面临一场重大的危机。在宁王刚开始进兵南京时，谄媚的朝臣们怂恿明武宗（1506—1521年在位）亲率大军讨伐篡位者。现在王的辉煌战绩剥夺了武宗显示武功的良机；朝臣们又转而抱怨王阳明漠视朝廷的情感（他至少应该体面地等候皇帝驾到后再发动致命的攻击）。不久，京城的造谣者们就说，王从一开始时就与宁王密谋造反。至于证据，他们提醒皇帝说，王在给宁王致命打击之前曾互派过使节。确实，王曾设法规劝宁王放弃他的过激行为，而这对于许多人来说似乎是反叛的证据。事实上，一直到1521年武宗皇帝驾崩时为止，王阳明的命运是很不确定的。讽刺打击在所难免；而且作为一个忠心耿耿的大臣，他甚至被禁止朝见皇帝。由于成百甚至成千的人遭受危难，这种危机对他来讲比龙场流放的经历更加可怕。当王再次求助于自己的良心时，他排解自己忧虑的方式是提出了自己

哲学体系的最后要素：良知。^① 1521年初，王在给门生邹谦之（1491—1562）的信中写道：

近来信得致良知三字，真圣门正法眼藏^②：往年尚疑未尽，今自多事以来，只此良知无不具足，譬之操舟得舵，平澜浅濑，无不如意，虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。^③

254

“良知”这个词见于《孟子》：“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。”^④ 王在《大学问》中重新对这个词作了如下的诠释：

良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心不待虑而知，不待学而能，是所谓之良知，是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知，无有不自知者；其善与！惟吾心之良知自知之；其不善与！亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。^⑤

这样，王的“良知”居于思维之上。王的“良知”不是一种通过“礼”在社会上受道德制约的超自我，它表达了他对于人的本质之善的孟子学派的信念，而且它提取了我们内心的天理。一种思想

① “良知”常被译为“天生的知识”或“直觉的知识”。此处我采用唐君毅的说法。从词源学角度看，“良”意即天生的或原生的，同“善”一样。“知”意即知识和认知。参见 Tang Chun-i (唐君毅), “The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi,” in de Bary, *Self and Society*, p. 101.

② 正法眼藏，佛教认为它等同于清净法眼或菩萨的无邪法眼。王对此词的运用使良知超越于善恶，这就产生了我在下面讨论的困难。

③ 《王文成公全书》，卷三十三。

④ 《孟子》，第七篇。

⑤ 《王文成公全书》，卷二十六，引文可参见《孟子》，第二章和第六章。

或许是正确的，或许是反常的，但是“良知”（认识那些思想之善恶的能力）却能提供不必依赖于心外、他人的判断或圣人之书的道德保证。王先前曾写过使自我专心于理，现在他却代之以如下的公式：“吾心之良知，即所谓天理也。”^①

那么，“良知”是与感觉知识相分离的吗？一点也不分离！“良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”^② 它不是超越于物质世界的纯粹理性或抽象图式。它比我们感觉所知的要高一个层次，但它通过判断具体事件的道德性仅仅知道我们的意念所求。这“真是个好试金石，指南针”^③。所以，知行合一保证对良知的更高认识，因为真正的认知就是通过判别具体事件来“致良知”。

然欲致其良知，亦岂影响恍惚，而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也。凡意之所发，必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。^④

255

王把良知视为天理，故把良知定义为道德直觉行为和道德直觉之理。^⑤ 正如唐君毅英明地指出的，这是王阳明哲学的主要的独创性主张，是王阳明哲学的根本点。它使王可以具有仍然采用朱熹本体二元论的一种存在一元论。也就是说，王保留体和用作为一对逻辑范畴，因此他能够从用的角度来考虑心之体，同时又能从体的角度来说明心之用。^⑥

良知对于明朝新儒家的最大号召力，就是良知的一元论思想：心沉浸于存在中。良知存在的确定性源自于思想者对于个人总体的

① 《王文成公全书》，卷三。

② 同上书，卷二。

③ 同上书，卷三。

④ 同上书，卷二十六。

⑤ 参见王宗泽：《王阳明的道德哲学》，59页。

⑥ T'ang Chün-i, "Moral Mind," p. 101.

感觉；这种感觉是一种直觉，它最终不受批判分析的影响。如果说康德逻辑的长处是它对范畴区分的卓越敏锐性和精细的敏感性——这些范畴区分的各个抛光面具有金刚石般的锐利性和坚硬性——那么，新儒学思想的力量则在于它的隐喻，它对意义的暗示。当然，这种区别有点相当于用明暗对照法绘的图画与朦胧的宋人风景画之间的差别，所以，我们不应当对欧洲原型的“几何精神”和东方的“技巧精神”作过分的帕斯卡式的区分。王的“良知”的明晰性难道比卡尔·雅斯贝尔斯的“存在”少得多吗？

当存在理解自身时，它既不同于我对另一个的理解，也不是其内容能从个人理解中抽象出来的那种理解，也不是一种观看；而是一种起源；其本身首先产生于其自我澄清中。它不同于对他物的分享，而是理解，是所理解的那个存在。^①

在这方面，朱熹的对立范畴——动和静、未发和已发、体和用——不具有严格的确定性吗？

至少，王阳明自己的几个学生对这些逻辑范畴颇感兴趣，问他这些范畴是怎样和他的心学发生具体关系的。王解释道：

256

心，无动静者也。其静也者，以言其体也。其动也者，以言其用也。故君子之学，无间于动静。其静也，常觉而未尝无也，故常应。其动也，常定而未尝有也，故常寂。常应常寂，动静皆有事焉。是之谓集义，集义故能无祇悔。所谓动亦定，静亦定者也。心一而已。静，其体也，而复求静根焉，是挠其体也。动，其用也，而惧其易

^① Karl Jaspers, *Reason and Existenz: Five Lectures*, trans. William Earle (New York: Noonday, 1955), p. 63.

动焉，是废其用也。故求静之心即动也，恶动之心非静也。^①

因为王希望他的门生在行动中保持静，但又不至于成为对体的清静主义追求的牺牲品，因此王向那些主张精神行为当属“已发”的学生表示，他坚决否认“未发”和“已发”的区别。“未发之中即良知也，无前后内外，而浑然一体者也。”^② 因为把精神活动的状况分解为认识论的范畴就意味着分裂“良知”的统一。虽然，王可能私下相信“未发”和“已发”之间有逻辑差别，但他拒不公开承认这一点，因为他害怕扰乱学生们的存在目的。“若说有个已发未发，听者依旧落在后儒先解。”^③

当王根据本体论的区分（思或行）捍卫他的道德直觉原理（思和行）时，他担忧心学可能变成一种对“无为”的辩护。如果所有的圣人都不得不使自己与“道”保持一致，那么，这样如何区别于道家的修养呢？程朱儒学至少利用精神和物质的分离来实现从自我放纵出发达到更高存在的抱负。换言之，朱熹的“新民”的任务比王的“亲民”的行为要求更加明确；“亲民”可以被误解为一种对情感的要求，一种仅仅对表现主义情感的要求。为了解救良心，王使心完满而变成它自身。但是这种独立性可能具有危险的结果，因为任何人的心都能够成为它自身的道德判断。王深信人具有知善的天赋能力，然而他又不得不悲观地承认那些意志未经考验的人往往容易脱离任何道德原则的自我控制。不过，承认绝对命令或外在绝对就是破坏心的统一，因而王只能希望通过提出这样一种行动命令来使良心有一次自我检验的机会。这就意味着强调不行动就不可能有认识。他对顾东桥说：

257

① 《王文成公全书》，卷五。

② 同上书，卷二。

③ 同上书，卷三。

夫学、问、思、辨、行皆所以为学，夫未有学而行者也。……学射则必张弓挟矢，引满中的；学书则必伸纸执笔，操觚染翰；尽天下之学，无有不行而可以言学者。则学之始固已即是行矣。^①

事实上，努力本身就应该受到赞扬。当王的一个学生承认他时常被迫放弃努力反省时，王告诉他说：“在凡人为学，终身只为这一事。自少至老，自朝至暮，不论有事无事，只是做得这一件，所谓必有事焉者也。”^②

“有事”促使心与行结合在一起；真知是在行动中完成的（它相当于毛泽东之强调一旦开始行动就要干到底，而不是相当于马克思的实践）。当一个门生议论说他不必做就可以知道如何孝顺父母的时候，王答道：

此（知与行）已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者……就如称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟……又如知痛，必已自痛了，方知痛。^③

换言之，私欲解释了人们为什么能够作出道德判断而不必听从它的原因。良知是人所共有的，甚至贼也不例外。倘若一个人完全地“致良知”，那么他就会自发地行动而与他的性本善的自我相协调了。当一个人因听从私欲支配而背弃良知的直觉判断时，恶就出现了。因为堕入私欲的习惯（它是知行自然统一的一个阻碍）是极容易的，所以，人们应该开始努力克服知与行之间的裂缝。

这种解释的缺陷在于，虽然每个感性认识的行为、每份知识都可能引起自发的行为，但是事实上这并未实现。不管是不是幻想，

① 《王文成公全书》，卷二。

② 同上书，卷一，引言见《孟子》。

③ 同上书，卷一。

一个儿子不实行孝道而确实能想象孝道。因此，王的哲学有时与其说是论证性的，还不如说是忠告性的。他知道，本心是能够道德直觉的。问题是怎样表述它才能使他的学生们相信。作为一个道德家，他站在中国思想家的前列；作为一个形而上学家，他在向弟子们传授他的哲学时却是犹豫不决的。

17. 王阳明：存在的许诺

1527年深秋——王阳明一生的最后岁月——他奉召从隐居地前往广西镇压叛乱。临行那天，他的两个最得意的门生王畿（1498—1583）和钱德洪（1496—1574）聚在一起讨论老师的学说。当时王畿对王阳明的“良知”做了分析，多数人认为，王畿强调“良知”这种心的本体超越善恶，是想说明意志中并不存在区别，因为人无法将心之用与心之本体分离开来。 259

若悟得心是无善无恶之心，则意知物俱是无善无恶。……从心上立根，无善无恶之心即是无善无恶之意，是先天统后天。^①

钱德洪承认心之体是不会有恶的，因为它就是天，就是至善。但是，心也会沾染上坏的习惯，因而人们必须努力去除私欲以恢复自己本来的纯洁。“若本无善恶，则无讨论功夫之必要了。”^②

那天晚上，这两位门生在天泉桥上遇到王阳明，并请求他调解他们的观点分歧。王认为，他们两者都正确，就像世界上存在着两种不同类型的人一样。虽然第一类“立根之人”绝少发现，但他们以足够数量的存在证明了一个人能够自觉地认识心之本体，毋须费力地磨炼意志。 260

^{①②} 《明儒学案》，上册，239页，北京，中华书局，1985。

利根之人，直从本源上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中；利根之人一悟本体即是功夫，人己内外一齐俱透了。^①

但是大多数人是第二种人（其次），他们“不免有善恶两端之决择，而心亦不能无杂”^②。这样的一种人应该首先被教会怎样去除意志中的恶，然后才能认识心之本体。

人有习心，不教他在良知上实用为善、去恶工夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不著实，不过养成一个虚寂。^③

王阳明在向王畿和钱德洪提醒他的“四句教”（“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”^④）之后，鼓励他们相互采用对方之法。由于王畿的思想最适用于“立根之人”，而钱德洪的思想则最适用于“中”，因此，他们的学说是互补的。“二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。”^⑤

王阳明的天泉对话承认有两种不同的启蒙道路，从而使信奉他的思想的人发生了分裂。部分的原因在于心学的不同方面引起了不同的人的不同反响。若干年后，王畿向他的门生承认，虽然我们这些门生中没有人敢抛弃良知的基本理论，但是每个人仍然不可避免通过把最接近于自己的特殊性格的东西混合在一起来决定其意义。^⑥而且，天泉对话是以争论的形式记录的。这里所用的叙述取自于王畿的著作，而且未提及其他资料中暗示王阳明曾试图斟酌王畿的诠释的说法。比如，王阳明的《年谱》曾记载，王畿问“四句教”在本体一旦贯穿万物时的用法，据说，王阳明作了如下的回答：

① 《王文成公全书》，卷三十四附录三年谱三。

②③④⑤ 《明儒学案》，上册，239页。

⑥ 参见上书，241页。

此是彻上彻下语，自初学以至圣人，只此功夫。初学用此，循循有入。虽至圣人，穷究无尽，尧舜精一功夫，亦只如此。^①

而且，钱德洪的描述中有王警告两位门生的话：“若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”^②

“立根之人”和“中根之人”（王畿称之为“钝根”，即普通智力）的区别毕竟给王畿以一种高人一等的诱惑；王畿关于天泉对话的叙述把他的老师的学说区分为秘传教义和公开教义。

阳明夫子之学，以良知为宗。每与门人论学，提四句教法。……绪山（即钱德洪）以为定本，不可移易。先生谓之权法，体用显微只是一机，心意知物只是一事。若悟得心是无善无恶之心，则意知物俱是无善无恶……惟善是心所固有……若心体既无善恶，则意知物之恶因妄也，善亦妄也。工夫既妄，安得谓之复还本体。^③

262

所以，王畿的门生终于确信：那“四句教”是为少有天赋的人设计的。他们这些幸运儿将追求无善无恶之本体的较高学说。

王畿一派只是王阳明死后所形成的三个派别之一。钱德洪这一派被认为是最正统的，他尤其反对恩师门生中的清静主义者。

先师曰：无善无恶心之体。双江（即聂豹）即谓：良知本无善恶，未发寂然之体也。养此，则物自格矣。今随其感物之际，而后加格物之功，是述其体以索用，浊其源以澄流，工夫已落第二义。^④

① 《王文成公全书》，卷三十四，32页。

② 《明儒学案》，上册，224~225页。

③ 转引自王宗泽：《王阳明的道德哲学》，165~166页。

④ 《明儒学案》，上册，269页。

钱并不否认内在之心。事实上，他极其珍视它，认为应使它不受侵犯。但他认为清静主义是一种使用不当的名称，因为本体的修养打乱它所力求达到的宁静；而且，下工夫致良知却以使之受蒙蔽而告终。

此心从无始中来，原是止的。虽千思百虑，只是天机自然，万感万应，原来本体常寂。只为吾人自有知识，便功利嗜好，技能闻见，一切意必固我，自作知见，自作憧忧，失却至善本能……始信得本来自性原来如此。圣人于纷纭交错之中，而指其不动之真体，良知是也。是知也，虽万感纷纭，而是非不昧，虽众欲交错而清明在躬，至变而无方，至神而无迹者，良知之体也。太虚之中，无物不有，而无一物之住，其有住则为太虚之碍矣，人心感应，无时不有，而无一时之住，其有住则即为太虚之障矣。故忿懣，好乐，恐惧，犹患一著于有心，即不得其正矣。故正心之功不在他求，只在诚意之中，体当本体明彻，止于至善而已矣。^①

总之，钱鲜明地将心一分为二。纯粹之心或本质之心是静止的非存在。活动之心或存在之心是存在的产物：一组由外物所产生的感觉。因为这些感觉通常由私欲引起，所以这类自称为圣人的人必须修正他的感觉，即抑制私欲，以便接近纯粹之心。清静主义者的错误在于把纯粹之心当作一种修养的对象。由于良知是纯粹之心中的天理（为所有人分享，而无人可拥有），因此当人为了达到纯粹之心而自私地把人的活动之心集中于良知时，良知的普遍性质极易受到破坏。

虽然钱德洪似乎想说本质是不可知的，但他像康德那样，决不认为分析理性可以不受干扰。他的论点把伦理学与认识论合并在一

^① 《明儒学案》，上册，265页。

起。用西方逻辑术语来讲，意志（自私的情感）可以通过人的偶然行为变化而让普遍之心沾染上特殊性。钱由此得出结论，情感（普通知识之总和）应该被彻底地戒除掉。但是，请记住王阳明为行动所作的辩解。他反对清静主义者，并教导他的门生以诚意、以清除私欲的方式而使外心与“良知”保持一致。所以，在某种意义上，沉思是最高的私欲，因为它“浊其源”。

去恶必穷其根，为善不居其有，格物之则也，然非究极本体，止于至善之学也。善恶之机，纵其生灭相寻于无穷，是藏其根而恶其萌蘖之生，浊其源而辨其末流之清也；是以知善、知恶为知之极，而不知良知之体本无善恶也。^①

264

因而，一个有德之人在使高贵的内心摆脱歧视的同时，应该注意从外部的“根”（“良知”的决断能力）到意志的正确的功夫方向。

通过如此宽泛地区分意志和思想，钱德洪既不满意那些想较深地探索心内秘密的人，也不满意那些主要因为一元论的特点而喜欢王阳明哲学的人。钱的功夫学说莫基于对为恶的这样一种戒惧，以至于它有可能扰乱心对于宁静的追求。如果圣人的宁静确实是一个目标，那么为什么人不能直接地修养到那种状态？或者，如果违背程朱对精神和物质的二分法，那么钱对自然的矛盾心理和他对存在的不太可靠的诠释怎么能够细致地改进他的老师的学说的歧义性呢？

很显然，许多王阳明思想的追随者发现聂豹（1487—1563）的主静说比钱的学说更适合自己。聂并不是王阳明在世时的正式门生。然而，后来在出任苏州的地方行政长官时，聂豹曾当着钱德洪的面拜见过王，自称是王的弟子。^②

① 《明儒学案》，上册，266页。

② 参见上书，265页。

与钱不同，聂追求一种非常积极的官僚生涯，他曾官至兵部尚书和太子太保。^①事实上，他对王阳明儒学的诠释是在因当时的一次官僚政治阴谋而受到监禁期间提出的。黄宗羲在《明儒学案》中作了如下的描述：

先生之学，狱中闲久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备，乃喜曰：“此未发之中也，守是不失，天下之理皆从此出矣。”^②

如同许多儒学家一样，聂豹的学说大部分是向他人表白他自己的宗教悔悟。这些表白用来向未受启发者说明对心之本体的沉思如何帮助一个人达到他曾体验过的对于普遍原理的领悟。

虽然聂很偏重于王阳明的唯心一元论，但是他受道家学说的激励，打破了思维和行动的统一。像王畿一样，聂深信老师的哲学有两个层次。格物仅适用于陷于私欲泥坑而无法直接达到心之本体的的人。因为这些人错误地将良知的活动（孝、忠等等）与良知本身混淆在一起，所以聂告诫自己的门生要区分作为原理的良知与作为机能的良知。重点是体而不是用。

良知本寂，感于物而后有知。知其发也，不可遂以知发为良知，而忘其发之所自也。心主乎内，应于外，而后有外。外其影也。^③

换句话说，聂是不是把握不住王的一元论本质，抑或他拒不接受王的这一见解：良知既是用之体，又是体之用？因此，当聂转向观念作用时，就遇到了通常人们所遇到的问题。究竟存在不存在外

① 有趣的是，看看在十六世纪初期，这个沉思学派与官场困窘有无关系。值得检验的是这样一种假设：无官职的闲人在功业方面表现得较为坚决，而在位的官僚们却在清静无为中追求孤独——以为无需宣扬他们实际上所做的事情。

②③ 《明儒学案》，上册，265页。

物？

这类似于两个世纪后贝克莱主教的两难推理问题，但是摆在聂的朋友和学生们面前的困难是更为严格的现象学问题。例如，有名的主静论者罗洪先（1504—1564）发现难以调和聂豹的纯心与王阳明关于良知是一种有目的性的精神力量的动态诠释。在为聂的《困辩录》所作的序中，罗洪先写道：

盖自良知言之，无分于发与未发也。自知之所以能良者言之，则固有未发者以主之于中，而或至于不良，乃其发而不知返也。吾于暂息且有所试矣，而况有为之主者耶！夫至动莫如心，圣人犹且危之。苟无所主，随感而发，譬之御马，衔勒去乎，求斯须驰骤之中度，岂可得哉？^①

266

所以，虽然罗明确肯定了聂对纯心的辩护，但他所引用的证据，即一种居于支配地位的内在自我，却最终打破了它的形而上学完整性。罗强调心之用，但马上就自问：聂对“未发”寂体的观察是否是幻想？而且，聂说外部世界是内部世界的影子，这种说法的含义究竟是什么呢？此外，这在道德上有把寂静视为一种自在状态的危险。聂证明它背离我们对外物的反映，从而冒着破坏王阳明的“心”的统一的危险。^②

为了保存心的超然性，像聂豹这样的主静论者明确地把寂静的圣所从普通的感性知识中区分了出来。由于“致”来自于“致良知”，而“格物”被贬至一个下等地位，知与行的统一被破坏了。这种倾向使第三大学派的创始人王畿最为痛惜。

英译本中的王畿有时显得像那种他所反对的主静论者。这是因为英语中的“无”的内涵就是“没有”。* 例如王畿曾经赞许地引用

① 《明儒学案》，上册，162页。

② 同上。罗洪先的疑虑，详见王宗泽：《王阳明的道德哲学》，148～153页。

王阳明的一段话：“如人识本体之无善无恶，则知无。故意、知、物皆出于无。一做到此，万事皆定矣”^①。但是，他的“无”不是被动的非存在。以上所引用的那句话之后还有一行文字：动是体，这个真理是简单而又直接的。^②所以，“无”能够与活力和创造力联系起来。实际上，宋代新儒学的中心思想是生于无的概念。周敦颐（1017—1073）的著名的太极图说：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”^③动始于无，并决定创造万物的宇宙韵律；从非存在到存在。而且，圣人这个众人的典范在自身中创造了“无”这样的静，接近和达到那种相同的创造力状态和无活动（“极”）状态：“动而未形，有无之间。”^④周的同时代人，著名哲学家张载（1020—1077）在圣人和另一种“无”的形式即“虚”**之间建立了联系。

* 詹温之（Wing-tsit Chan）曾写道：“把无当作一个否定词来翻译并没有错。然而在某些场合，它必须加以说明。比如“无心”不是“没有心”，而是“不是故意的”；“无为”不是简单的“不活动”，而是“不采取非自然的行动”，或者按照佛学的用法，是指“非因缘和合形成”。参见詹温之的 *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton University Press, 1963), p. 796。

** 詹温之把“虚”解释成新儒家所用的一个道家术语：“作为一种对心态的描述，它意指心的绝对宁静和纯粹，没有苦恼和私欲，不受外来印象干扰，或者不允许已在心中的东西打扰正在进入心中的东西。……‘虚’还意指深奥和在进深上毫无阻碍的连续统一体。它不同于佛学术语‘空’。”参见 *Source Book*, p. 788。

①② 译自 Takehiko Okada (冈田兵彦)：“Wang Chi and the Rise of Existentialism”，参见 Wm. Theodore de Bary 主编的 *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970.), p. 128.

③ [宋]周敦颐：《太极图说》，见《周濂溪集》，第1卷，2页，上海，商务印书馆，1936。

④ 《周濂溪集》，第2卷，87页。

太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客*形尔。至静无感，性之渊源。有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无影，唯尽性者一之。^①

* “客”即旅客或宾客。唐温之把“客形”（我的英译含义是“短暂形式”）译作“客观化”（参见 Source Book, p. 501）。我赞成王夫之对这一术语的解释：“日月之发散，四时之推迁，百物之生死，与风雨露雷乘时而兴，乘时而息，一也，皆客形也。有去有来，谓之客。”王夫之：《张子正蒙注》，3页，北京，古籍出版社，1956。

这就是王畿希望达到的一种状况。成功意味着人超越存在，因为宇宙的秘密钥匙（玄机）不大能被自觉地掌握。如果圣人的行为是纯自然的，绝无矫揉造作，并且没有私欲和理智思考的话，那么，作为万物之生机，这种钥匙只能被圣人所掌握。 268

诚然，王畿相信钱德洪过分依恋自己的感觉，实际上并不具备圣人的条件。但他又感到，那些深陷在道家和佛家所追求的本体幻觉的泥坑里的主静论者，恰恰像钱那样强烈地依恋于他们的自我。聂豹和钱德洪都应当学会在现实生活中锻炼自我，其方法是下工夫于本体，把存在变为无。^②

冈田兵彦将王畿刻画成一个存在主义者。^③ 王对自发性的信念确实会使任何精通这两种哲学传统的人联想起欧洲存在主义的某些形式。事实上，以上引自张载的那段话，尤其是最后一句，常会使人想起在新儒学和现象学之间有类似之处。* 例如，试想爱德蒙·胡塞尔（1859—1938）创造一个现象学词汇的动机：描述人类的存在而无需模糊的前概念。马丁·海德格尔（1889—1976）用相同的

① [清]王夫之：《张子正蒙注》，3~4页，北京，中华书局，1956。

② Takehiko Okada, "Wang Chi and the Rise of Existentialism," p. 136.

③ 同上。王阳明学派的存在主义倾向的另一个例子，见 Hwa Yol Jung (华耀荣) "Wang Yang-ming and Existential Phenomenology, *International Philosophical Quarterly*," 5. 4 : 612-636.

词汇来区分存在者和存在。他指出，人与存在不应分离，不应超越存在。人是世界之存在。如果他自然地将自己向存在领域开放，那么他就能知己知彼。海德格尔认为，事实上，现象学的本质甚至表现在它的词源上。如同这个语词的希腊词根是 *phaos*（光）一样，如此真实的知识就是人对真理的基本的非分析性感觉的自然之光。如果我们用海德格尔学派的话来说，甚至可以认为现象学最完美地解释了程颢用于描述顿悟的术语“明觉自然”^①。

~~~~~

\* 这甚至也可能暗示了明末儒士与欧洲耶稣会教徒之间存在着一种很勉强的类似性。就各自的正统派而言，他们都相信本质与存在的统一。当多明尼克教派的修道士们（他们当然激起了礼仪之争）相信圣·托马斯主张的人不能有他自己的本质时，耶稣会则听到他们伟大的神学家弗朗西斯·苏亚雷斯说邓斯·司各脱（1265—1305）在声称存在与本质完全同一时更接近真理。正如同上帝的本质就是他的基本品质一样，人也使自己成为他想成为的样子。

~~~~~

269

无论这种对比是多么深刻地强调了中国人或欧洲人的共同人性，我们都不应错误地把新儒学与现象学视为完全相同的哲学流派。欧洲的存在主义能在许多方面得到阐释，其中的某些方面可以跟中国的思想史相类比；但是它作为对理性主义者否定的中世纪关于自然界完全可理解性之信仰的一种反动，却是欧洲所独有的。在这方面，由于人们崇尚理性，便形成了对感觉的怀疑论。像开普勒将实在世界定义为数学和谐面非感觉印象那样，伽利略也把绝对数学世界的第二“知识”与有关主观感觉世界的第二“意见”区别开来。牛顿则进一步抛弃开普勒关于天赋观念的先天确定性，而仅仅承认从现象推演出的真理：他认为亚里士多德的形式，笛卡尔的心，仅仅是假设，不适用于科学的哲学。伯特曾生动地写道：

① [宋]程颢：《明道文集》，收在《河南二程全书》（Fryer 藏本），第3卷，第3册，1页。

任凭人的想象力在时空中自由驰骋的但丁和弥尔顿的光辉灿烂的浪漫宇宙，现在已经被一扫而空。空间被看作几何学的领域，而时间则被视为数的连续性。人们曾以为自己所居住的那个世界富有色彩和声音，飘溢芳香，充满欢情、爱和美，到处都在谈论预定的和谐以及创造性的理想；现在这个世界却被印入各个人的脑袋的细微角落。真正重要的外部世界，是一个坚硬、冷漠、无色、无声、无生气的世界，是一个数量的世界，一个可以用数学计算的接力学规律运动的世界。被人直接感知的那个质的世界变成了那个未来庞大机器的一种奇妙的和微不足道的作用效果。在牛顿看来，笛卡尔的形而上学作出含糊解释并且取消认真的哲学思考的明显要求，终于推翻了亚里士多德学说，已成为现代主要的世界观。^①

因而，人研究那个冷酷的数量世界的的能力也最终受到了怀疑。1927年，维纳尔·海森伯（1901—1976）提出的测不准原理（1927年提出），含糊地把电子定义为波和粒子的尼尔斯·玻尔（1885—1962）的互补原理，以及库尔特·哥德尔（1906—1978）在1931年提出的论证，即不能从任何公理的特殊集合中推导出数学真理，因而它缺乏自我存在的现实性；20世纪早期的所有这些发现都增大了人与自然或自我与他物之间的差异。

16世纪中国的“存在主义者”可能像海德格尔那样热心于克服精神与存在之间的分离，但他们却没有后期西方人对精神的确定性的怀疑。他们的宇宙是完全可理解的。此外，它又是有道德目标的，即“善”。王阳明从未梦想过要提出伊万·卡拉马佐夫的问题；他从不需要知道上天是怎么允许出现一个刘瑾的。不过，恰恰是这类问题把后启蒙运动的存在主义与其西方起源联系起来。求

270

^① E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Garden City, N. Y.; Doubleday Anchor, 1954), pp. 238—239.

助于作为精神的人类意志的必然性的克尔凯戈尔的危机神学，无论是起源于圣保罗对于理性的信仰和（如果需要）反对以及德尔图良的荒谬选择（我相信，正因我可知）^①，还是起源于新教徒对于自然的拒绝承认，都是在绝望的两者择一的选择中遇到了自我。

如此的好战情绪，不但在王畿的思想中没有，而且在他所继承的新儒学的思想基础中也没有。海德格尔曾经以探求西方的 Virtue（德）一词的词根而自娱：Virs，是指一种气势压人的战斗热情。虽然“德”可能在商代意指“出去”，“出兵征伐”，但是到了汉代，辞典编撰者们却用“关押”一词来注释它，在人们心中它与另一个“得”联系起来，例如“得心”：对人对己的完全文明的控制。^②我们必须再次强调，中国人希望使自我保持与自然的一致；甚至像王阳明这样有自觉意志的哲学家也曾说道：

道即性即命，本是完完全全，增减不得，不假修饰的。何须要圣人品节，却是不完全的物件。……天命于人，则命便谓之性；率性而行，则性便谓之道；修道而学，则道便谓之教。率性是诚者事。……圣人率性而行，即是道。……人能修道，然后能不违于道，以复其性之本体，则亦是圣人率性之道矣。^③

尽管这种信仰有力地证明了宋明理学中存在的基本乐观主义情调，但是它并不需要虔诚，因而也不需要行为证明。由于无需虔

^① “上帝之子死了，虽然是不合理的，但却是可信的；埋葬了，又复活了，虽然是不可能的，但却是可以肯定的。”见《论基督的肉体》，转引自 William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor, 1962), pp. 94—95。（此处，德尔图良不应说“我相信，正因我可知”，而应说“我相信，正因其荒谬”。——译注）

^② Morohashi Tetsuji (诸桥彻), *Dai kan-wa jiten* (《大汉日辞典》), [Tokyo, Taishukan Shoten (东京: 大众刊书店), 1957—1960], vol. 11, entry 10243. 11卷, 10243 条目。Donald J. Munro 曾在 *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969). 一书 185~197 页中分析了“德”的词根。

^③ 《王文成公全书》，卷二，44 页。

诚，也没有一种明确形式的禁欲主义，因此王阳明所强调的功夫必定会随着岁月流逝而在其学派内部逐渐变弱。虽然师长们能够觉悟到个人的危机，但是他们却并没有给弟子们留下可供遵循的超验条件。许多人，例如王畿，就意识到他自己的后继者可能会把自然与私欲混淆起来^①；罗洪先曾对15世纪60年代的学者们说：“而今之言良知者，一切以知觉簸弄，终日精神，随知流传，无复有凝聚纯一之时，此岂所谓不失赤子之心者乎？恐阳明公复出，不能不矫前言而易之以他辞也。”^②

只有王阳明所示范的道德行为和义务才可能是起作用的。^③ 所以，他所期望克服的自我和对象或知与行之间的二元论归根结底是动与静之间的冲突。因而，他的知行统一说是与马克思主义的实践理论完全不同的；知行统一说旨在描绘圣人的存在之路，而不是解决本体论上的困难。马克思的第一篇关于费尔巴哈的论文，就攻击唯物主义哲学，认为简单的因果关系不能对感性认识或对人类的思想活动作出说明。^④

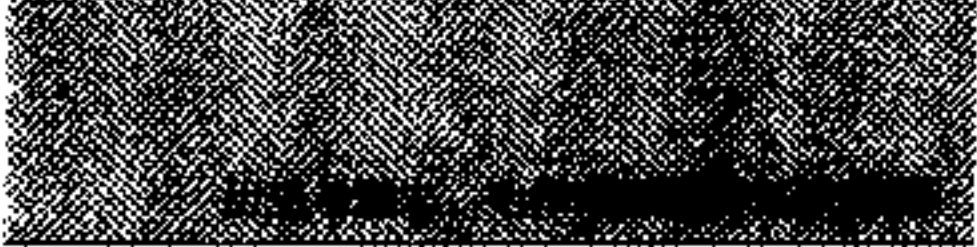
从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从**客体的**或者**直观的形式**去理解，而不是把它们当作人的**感性活动**，当作**实践**去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，**能动的方面**却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。费尔巴哈想要研究跟思想

① . Okada, "Wang Chi", p. 139.

② 引自 Heinrich Busch, "The Tung-lin Academy and Its Political and Philosophical Significance," *Monumenta Serica*, 14: 108.

③ 这就是为什么《年谱》在任何哲学家的遗著中是如此重要的一个组成部分的原因。它提供了老师在世时的经历。这又使我想起了这样一个古老的比喻：人（思想活动）比人物（思想）更为重要。

④ Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York: Humanities Press, 1950), pp. 274—283.



客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为**客观的** [*gegenständliche*] 活动。所以，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义。^①

272

不管唯物主义者着眼于客观经验曾假定的直觉是多么可靠，他们仍不得不靠原因和结果之间的逻辑一致性来避免庸俗性（思维对脑髓就像胆汁对肝一样）；但是一致性依旧不能解决因果的先后程序问题。那么，思想究竟是物的结果，还是倒过来，物是思想的结果呢？

另外，唯心主义提供了对主观性和感性认识的真实洞见。康德是分析行为和意识内容之间关系的第一人；但是他唯心地相信任何观念的真理性在于它与其他观念的一致性。在马克思看来，他没能确立观念与用不可知的“物自体”来表征的经验事实的对应关系。自然，黑格尔走得更远了，他把客体和主体当作物质与精神之间的一种相互作用来重建。然而，如果一个人拒绝接受因果意识的唯心主义前提，那么他必定会提出向唯物主义者提出的同样问题：在两者的统一关系中何者是第一位的？是观念造就物质呢，还是物质形成观念？

马克思本人以实践为试金石来解决上述问题。他在关于费尔巴哈的论文中指出：

人的思维是否具有客观的 [*gegenständliche*] 真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个**实践**的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维

^① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，3页。

是否现实的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。^①

马克思的解决方法，由胡克在《从黑格尔到马克思》一书中作了简洁的分析。

当马克思认为任何有关离开实践的判断的真理或错误的争论是一个经院哲学的问题的时候，他同时在说，这样的问题原则上是不能得到解答的。简而言之，它们完全不是真正的问题。任何理论的真理性的真理性取决于从用来检验理论的实践中产生出来的实际结论是否就是所预言的结果。换句话说，对马克思来说，所有真正的问题都是科学上可解决的，即使由于种种原因我们无法知道其中某些问题的答案。既然所有的判断都是假设，涉及发现有关它们的真理之过程的预期就不是个别思想者的私人预期，而是逻辑地从所接受的假设中引出的那种公共的和可证实的预期了。一个人希望相信的东西仅仅关涉他所相信的东西，而不关涉它的真理性。虽然在马克思那里不存在任何要信仰的意愿，但是却存在一种行动的意愿，以便检验信仰，获得进一步行动的新的根据。^②

虽然在马克思和王阳明的实践理论之间有毛泽东主义这个中介，但是，它们之间仍有很大的差距，至少，它们对哲学研究的态度就不一样。王的实践形式不是作为解决真理问题的逻辑方法而提出来的。它的提出是为了防止善的追求者由于过分迷恋抽象的存在之理而忽视了从事世俗活动的必要性。人们之所以曾经失去过“道”，恰恰是因为哲学家们只满足于认识抽象。不过，当王指责为认识而去认识只不过是徒劳无益的思辨时，他也想说，哲学的目的

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，3~4页。

② Hook, *From Hegel to Marx*, pp. 284—285.

是人类进步。他与马克思在这方面的真正区别就是他希望避免这种危险性。马克思的实践是直接反对唯物主义忽视人的意识的那种赤裸裸的庸俗性的。王的知行统一说则是反对那种主张不用实践就能从主观上获得道德知识的妄想。王坚持强调“良知”在对意志作出判断时所促成的对具体行为的道德规范，从而使得认识更依赖于事实。另外，马克思把认识置于行动之前，从而试图运用他的辩证法来解决西方哲学史中抽象理论与具体实践之间那个众所周知的二元论问题。王阳明的解决方法是一种平等相容的一元论，是一种包含整个宇宙和强调变革事物以知之于实践的。只要其他人能够从事行动，就可以使意志与抽象知识分离开来。

毛泽东显然是以一种能使他完全忽视错误意识问题的方式来将上述两种实践传统结合在一起的。当然，哲学的隐喻并不是描述毛泽东的特殊革命意识的惟一方式，但是，这些隐喻确实暗示了毛泽东之需要行动是取决于他把个人意志和历史普遍性联系起来的某些新方式。

历史与意志

不要中途停顿，更不要向后倒退，倒退是没有出路的。 275

毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（1957年2月）

树欲静而风不止。

《触及人民灵魂的大革命》（《人民日报》社论，1966-06-02）

18. 新黑格尔主义

正是毛泽东的哲学老师杨昌济，向他介绍了托马斯·希尔·格林（1836—1882）的新黑格尔主义。杨的伦理课程内容在《西洋伦理主义述评》^①一书中有所概述；它很像一个教学大纲，把西方道德哲学有说服力地介绍给了他的学生。 277

杨首先介绍禁欲主义，它同当时不受欢迎的新儒家的“克己”概念相似。禁欲主义起源于斯多噶派，由伊曼努尔·康德做了最精彩的发挥；康德使得理性主义成为人性的本质，并使道德成为它对欲望的控制的表现。虽然杨赞赏康德主义，但是却认为它反对人类追求满足的自然欲望。席勒的诗最终表明康德的纯粹道德主义是怎样与人类本性背道而驰的；人若没有需求，就连行为的动机也没

^① 杨昌济：《西洋伦理主义述评》，上海，商务印书馆，1923。

有了。

278

接着介绍的是快乐主义，它发端于亚里斯提卜和伊壁鸠鲁，而终结于当代的三大思想流派。第一个是霍布斯、马基雅维利和尼采的自私的个人主义，它是现实主义的，但归根结底却是反社会的。第二个是边沁或穆勒的功利主义。社会计算法虽具有理性的感染力，但是由于杨把“最大多数的最大幸福”仅仅看作是个人的私欲的总和，因此他不可能把这一口号看作是社会道德的普遍原理。最后，还有斯宾塞和达尔文所代表的第三个流派；他们的进化论把欲望看作是一种人性的基本特性，从生物学上来说是人类生存所必需的。不过，同赫胥黎一样，杨认为竞争趋势和私欲同许多文明的道德理想相矛盾，例如，为生活条件差的人们提供福利。而且，以进化论为基础的快乐主义是以牺牲长远的社会利益为代价来追求眼前的满足。杨评述说，这是一个致命的矛盾，因为物种的生存乃是一种往往迫使个别成员牺牲自己利益的集体目标。某种东西——道德——能够引起破坏道德自我的行为。生物学的倾向不能说明“自高洁之动机而发之自己牺牲”^①。

所以，杨对西方伦理学的介绍，描述了道德的自我抑制与天生的自我利益之间的两极冲突。不过，所有现代思想的这种基本矛盾，都被第三个主要哲学派别解决了：自我实现主义。自我实现起源于亚里士多德的隐德来希，而为康德、费希特和黑格尔的唯心论所发展，它在赫伯特·布拉德雷（1846-1924）和 T. H. 格林这两个英国人的新黑格尔主义辩证法中达到了最高点。^②

英国的唯心主义者事实上并不认为自己是“新黑格尔主义者”。例如，在 1883 年，布拉德雷坚持认为，他得益最多的是洛采，而不是黑格尔。

我确乎认为黑格尔是一个大哲学家，但是我决不能自

① 杨昌济：《西洋伦理主义述评》，27～28 页。

② 参见上书，33 页。

称为黑格尔学派中人，这一部分是因为我不能说我已经充分掌握了他的体系，一部分也因为我并不同意他的主要原理，或至少那个原理的一部分。^①我无意要来掩饰我从他的著作中所获得的许多启发，但是我受他的影响究竟到了什么程度，我想还是让别人来评定好。至于我们一般评论中所说的“黑格尔学派”，据我所知那在任何其他的地方都是找不到的。^②

除了形而上学方面的不一致，布拉德雷和其他英国的唯心主义者自称同黑格尔没有关系的主要理由是黑格尔的德国国家崇拜意识。事实上，他们的唯心主义的新奇之点（尤其体现在 T. H. 格林的著作中）是在于自由改良主义和对自由通过国家而辩证进步的一种热烈信念的结合。所以大多数英国人已经把唯心主义和个人按照卡莱尔和科尔里奇^③的方式与献身于国家联系在一起。但在当时，传统的自由主义不合时宜地只关心自由主义国家里的自由个人的社会利益，因而似乎不能满足多数人对于社会福利立法的明显需要。由于这个缘故，格林对于通过国家而取得自由的崇拜给维多利亚时代的改良主义注入了新鲜的活力，从而使自己在牛津大学成为“自由主义的救世主之一”^④。

279

格林之所以与众不同，是因为尽管他怀疑黑格尔关于在国家中实现个人自由的观点，但是他确实相信自由能在国家的帮助下达

① 布拉德雷不能同意他所谓的黑格尔的过分的相对性的观点，亦即我们所知道的矛盾学说所表明的肯定与否定之间的关系。根据布拉德雷对矛盾逻辑的分析，黑格尔主义者的 $A=b+\text{非}b$ 的主张是要把事实 A 毫无必要地分成两个各不相关的要素。不过，布拉德雷并没有完全否认矛盾。见 F. H. 布拉德雷：《逻辑原理》，北京，商务印书馆，1959。

② [英] F. H. 布拉德雷：《逻辑原理》（上），28页，北京，商务印书馆，1959。

③ 卡莱尔，是指英国历史学家和哲学家托马斯·卡莱尔（1795—1881）；科尔里奇，可能是指英国诗人萨·科尔里奇（1772—1834）。——译注

④ Grane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century* (New York: Harper Torchbooks, 1962), p. 226. 下文中关于格林的政治思想的概括主要源于此书。

到。他的方法是把人追求绝对道德自由的形而上学进步与实际的政治自由区别开来。前者虽然是值得向往的，但却尚未实现。后者至少可以使现实成为说服每一个人把周围的社会关系网当作他的自我发展的一种必要指导来接受的理由。这样，自由就存在两个层次：人类不断进取的总体意识的自我实现，以及实现公善与私善的同一。第二个自由层次也许达不到道德理想的层次，但它至少使人接近它。因此，自由不仅仅是消除个性的障碍，而且也消除道德的障碍。一个顽固的自由意志论者的放任观念可以让一个酒鬼随心所欲地暴饮至死，而格林的自由概念却要求国家禁止让他酒精中毒。个人意志必须受到法律制约；法律合乎理性地决定寻求自我满足的范围；国家必须发挥它的积极作用。

英国唯心主义的自由主义基础，有助于它抵制德国的政府观念。但是它的隐德来希，它的力求自我实现的个人意识，同黑格尔体系的精神是一致的。所以，从马尔库塞所赋予黑格尔逻辑学的那种意义上来说，像布拉德雷和格林这样的人确实应称为新黑格尔主义者。

每一个特殊存在物本质上不同于它的潜在性实现时它可能成为的东西。潜在性是在它的观念中给定的。如果存在物的潜在性被实现了，因而它的存在和它的观念之间有同一性，那么它就具有真的存在。现实性和可能性之间的区别是黑格尔逻辑学中适用于每一个概念的辩证过程的出发点。有限的物是“否定”的——而且这是它们的一个确定的特征；它们决不是它们可能是和应当是的那种物。它们总是存在于并不充分表现它们所实现的潜在性的一种状态。有限物具有作为其本质的“这一绝对的混乱”，这力求“非其所是”。^①

^① Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Humanities Press, 1954), p. 66.

他们的著作同样充满着“绝对的混乱”。

英国唯心主义的哲学基础主要是由布拉德雷的逻辑研究所奠定的。布拉德雷断言通常对观念和感觉的经验区分在逻辑上是无关紧要的，他坚持强调观念和事实之间的区别，以便最后能统一两者。虽然观念具有存在和内容，但它的符号意义使它代表其他的某物，因此它失去一部分的自我存在。不过，它同时也获得了作为一种判断成分的普遍意义。因为“判断本身是一种行为，它把一个观念的内容（知其为如此）归于超出了这个行为以外的一个实在的事物”^①。甚至一个不完全的判断也反映了一种高级的实在，因为行为规定了实在世界。所以，一个判断的真实性超过观念。它自身就是一个新的事实。

所谓观念的内容就是逻辑观念，也就是刚才所说明的意义。它是认作这样，我们明知凭它的本身，它并非一个事实而只是一种漂泊的形容词。当作出一个断言时，我们移转这个虚词，把它和一个实词或实在的东西结合起来。同时我们晓得这样成立的关系非由这个行为所造成，也不是只在这个行为以内有效或者以这个行为做根据，而是独立于并超乎这个行为以外的事实。^②

换言之，肯定判断具有实在的性质；并且，当布拉德雷冷静地论证这一点时，他的证明与其说是对新康德主义者的规定的说明，还不如说是对他们的无情攻击。所以，他论证的原则是把感觉和判断区分开来，并且使得借助于判断行为本身而按新关系整理过的观念具有逻辑的或事实的存在性质。在这些方面，一个尚未经判断的观念可以是进入感觉认识中的一种强烈的印象，但是它甚至比经过否定性判断的一个观念更缺乏实在性。这并非说印象缺少实在性；布拉德雷不是观念论者。他想说明的是，当一个

①② [英] 布拉德雷：《逻辑原理》（上），11页。

人把观念发展成为物的符号时，他就误以为它们只不过是虚构的东西。

知道本来的事物与其在知觉之中的表现，不是同样的东西，我们深信，这乃是晚近才有的一种后思。晓得观念和印象两下有一些区别，也同样是一种后思，虽然不是同样晚近之事。对于原始的心灵，一件东西或则是存在，或则不存在，或则是一个事实，或则是无。……对于这种心灵，观念不可能成为符号。所有观念都是事实，因为它们都是有。^①

281 相反，我们通过尽可能地推进逻辑，认识到作为符号的观念使得判断的行为成为可能，这种判断仍能断言观念是真实的，尽管也承认它不过是一种现象而已。

意象并非符号或观念。它本身就是一个事实，否则各种事实就会把它排斥掉。呈现于我们知觉之中的实在，结合想象意念于其本身，或全然排斥之于实在世界之外。但是判断的作用虽明认观念为假象，同时却把它用做说明的谓语。^②

布拉德雷似乎在走着康德的老路。实质上，他无法接受康德的综合范畴，因为他坚信分析和综合最终是同一的。“分析同时就是其所分割的整体的综合，而综合同时也就是其所组成的整体的分析。”^③ 通过剖析模糊的整体，分析使得要素间的关系越来越抽象；而由这些关系所阐明的规律就又是综合的了。另外，综合是从第一

① [英] 布拉德雷：《逻辑原理》（上），32～33页。

② 同上书，37页。

③ [英] 布拉德雷：《逻辑原理》（下），90页，北京：商务印书馆，1962。

原理到个别的事实；而这些个别的事实虽然被组合为统一体，但是却始终是被不自觉地分析的。这样，逻辑方法也并不仅仅适合于整个知性：分析把外部关系所规定的材料看成似乎与事实不一致的东西；综合则力图创造出一个完整的总体而无需各种存在的偶然性。

最后，布拉德雷的逻辑分析方法迫使他得出如下的结论：逻辑本身是一种必然有限的推理法则，其真理性也是有限的。“从感觉的特殊知觉出发，单靠完全精确的论证过程，以及理论严密的步骤，是决不能够达到普遍真理的。”^① 尽管这样看问题，但是他（而且这是所有英国唯心论者的特征）仍坚信：在总体上，经验就是这样的。精神本身并不能简单地推出康德体系论的冷峻的纯粹性。逻辑之外是一种诗情画意般的存在，是一种更高的或许甚至是非理性的实在；我们仍然必须尽力用我们自由支配的不完善的理性工具去把握它。

我们便很难相信实在能成为纯粹合理的东西。这种看法也许由于我自己形而上学的失败，或者由于肉体的弱点继续蒙蔽了我的心灵而来，但是要把存在等同于我们的理解那种理念也显得非常枯燥无味，与最坏的唯物论同样令人厌倦。承认世界的的光荣归根结底就在于现象之中，这只会使我们的世界更为光荣，如果我们能体会到它便是更丰富多彩的实在发露；可是假如我们一定要认为它不过是一层表面，遮盖着黯然无色的原子的运动，一种幽灵式的抽象的帷幕，或者毫无热气空洞渺茫的若干范畴拼凑的游戏，那样一来，感觉就必得成为阻塞我们耳目的烟幕了。虽然这样的结论不得不下，却不能接受。也许我们的原理是对的，然而决非实在。^②

穿过我们与存在之间抽象之帘的理想手段是一种思维方法；这

① [英] 布拉德雷：《逻辑原理》（上），387页。

② [英] 布拉德雷：《逻辑原理》（下），222~223页。

种思维方法为了整个实在而把握每一差别固有的差别系统，通过分析每一单个要素，我们就能把握系统的总体性。

到那时，所有成分都各自知其本身在整体中的地位，彼此之间也互有自觉，全部过程形成有意识的自我发展，充分实现其本性而达于大自在之境地，没有任何外物或不相干的东西可以损害它的和谐。在这个完全了的活动之中，一切异类成分都将消逝，只剩有绝对宁谧的快乐。^①

那种思维方式是什么呢？布拉德雷本来可以求助于黑格尔的“思辨理性”。而他却回答道，我们的推理必定有说明我们知道它不存在的理由。它不可能是逻辑的，因为分析与综合都不能使一个主词盗用一个可能的谓词，如果只留下这个谓词，而把其他谓词都排除在外的话。在逻辑上，人们怎么能说X可以是Y呢？这种陈述的逻辑不可能性不可以是推理的基础吗？而如果是这样，那么它的否定（我必须如此，因为否则我就不可能如此）就不能被肯定地陈述为“我必须如此，因为我将想方设法如此”吗？这种形而上学的情感，这种理性的自我发展，必定是精神的本质；所以“求全、人们心智对于无限完整性的向往，这种冲动促使我们的理性摄取一切与之不相抵触的东西”^②。

在《逻辑原理》不再这样重复一个调子之后十年，布拉德雷的《现象与本质》又老调重弹了。这里，他的最终事实就是感受者与被感受者之间由经验总体所表现的不可分的统一：对所有我们的理性上明确差异的潜在抑制。现在，判断，即他的《逻辑原理》的关键，被认为是有限的了。一个单独判断为要求得绝对真，就必须与一切其他的判断谐和起来；但是，我们已经知道，既然本质只是经验现实中的一种现象，一种绝对的体现，那么总体就超越任何一个

① [英] 布拉德雷，《逻辑原理》（下），111页。

② 同上书，113页。

单独判断。绝对可以构成我们判断的主体，但它不再仍然是有限判断的总和。绝对也不能简单地单独存在：一种自我意识的精神。所以，绝对必然是完美无缺的，而无丝毫的真理性或实在性（只在现象世界中断言为真），超越现象的多样性。假如绝对存在于上述两种之一的情况下，那么它受关系（作为判断的主体，是外部关系；作为意识本身，是内部关系）的制约；而且，就像在《逻辑原理》中已阐明的，实在必须是非关系性的，除了自身毫无他求。

所以，即使我们知道——我们感觉到——绝对就存在于实在的背后，它的超越也是无法理解的。确实，我们能通过否定性论证（即不存在推翻这种绝对真理的有限形式）来表明它的存在，但是它的完全真理是不可能完全达到的。不过，这并未使我们完全摒弃判断。其不充足性也只是相对的。

一句话，我们的判断无法达到完全的真理，因而只能满足于拥有或多或少的有效性。我用这词并不就想简单地说，我们的判断应为实用而被接受和通过。我是说，它们实际上多少拥有绝对真理和实在的品性。它们之所以能在各种程度上取代实在，是因为它们自身中多少包含着其本性。它们好歹总是它的代表，其代表性程度的高低取决于它们提供给我们的真理受精神错乱影响程度的大小。^①

要论证一个绝对的总体经验系统就是实在，布拉德雷不得不承认，有限的物就其现象而言不是实在的。但是就因为有限物，所以它以某种形式参与绝对实在。在物自体的背后存在着一种康德的二律背反吗？布拉德雷不走这条路，而是提出了一种相对真理的理论。所有的有限真理都是相对的；绝对不外显，但是这种相对真理性是逐步地存在的，一直到有限物把许多与总体经

^① F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (Oxford: Clarendon Press, 1930), p. 321.

验外部的联系输入它自己的存在核心。根据《逻辑原理》，这种输入将扰乱有限物实体的统一，从而推动发展。结果，他的相对真理理论被用来阐明，有限物发展得与它的外部要素的整体（绝对）协调起来，因而论证了它的具体普遍性。“要素越来越发展成为一种无矛盾的个体，自身包含有其性质；而且它越来越形成一个容纳各种差异性并把它们还原为系统的整体。”^①“有更多的实在性，和内含更多的实在，就成为同一事物的两种表达了。”^②通过如下方式使绝对得以维持，并使个体得以具体化：假定一系列的越来越高的真理；这些真理的和谐关系是个体即具体的普遍必须努力最后达到的。

像布拉德雷一样，伯纳德·鲍桑葵（1848—1923）也曾大大得益于洛采的如下学说：逻辑是实在的线索。鲍桑葵在巴利奥尔受T. H. 格林影响而转向伦理学之后，甚至还编译过洛采的《逻辑和形而上学》。并且，也像洛采那样，他在自己的艺术史的研究中表示了这样一种信念：美学通过色彩和谐就像三段论法一样有效地以一种一致性逻辑调和了先天与后天的关系。但是，鲍桑葵想用黑格尔的非矛盾的精神来改进对于整体的真理或实在的那种感性认识。

所谓“是”，也就是确定的自我维持。除了“它是它所是的”以外，“它是”就毫无意义……但是，就“是”确认某一确定的自我维持，以及“不是”确认另一确定的自我维持，或一般地说来就是他在的特性而言，把这两者联系起来而断言达到同样程度的存在，就是宣称在它的自我维持中，它未能维持自身。……普遍性恰恰就是通过把“不是”变为与“是”和谐的并确证为“是”的一个要素

① F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (Oxford: Clarendon Press, 1930). p. 322.

② Ibid., p. 323.

来克服“不是”的经验特征。它是“他物中的自我”。^①

对他来说，这种和谐的关键是布拉德雷的“具体普遍”。由于个体是一种真实的普遍性，因此一个世界或一个宇宙的价值就是每个成员都是与众不同的，由于它自己的与众不同的特殊性而对整体的统一作出了贡献。“我们可以说，基本原则是他物中的同一。”^②

于是，鲍桑葵感叹，其他哲学的“离心错觉”，詹姆斯的克制理论，以及他的所谓哲学是一种与现实生活相反的抽象的信念，都妨碍了更深入的想象。其他相信“危险的直观”，如“事实、生活和自我”的思想家则悲观地看待现实存在和完美原则之间的联系，那些把意图与功能截然分开的人“无法把握我们现实世界中的绝对脉搏”^③。对哲学家来说真正要紧的是向心性，“合理的中心的经验”；这种经验将把“一个人在自己人生最充实时认为有价值的东西”作为它的标准，以便培养一种对存在的逻辑的和有同情心的洞见。^④ 个体精神——孤独个体——的保守性破坏了经验之网，亦即破坏了每个人都应该将其视为“整个世界的代理人”的那种连续性。^⑤

285

于是，鲍桑葵力图以自己的方式，通过把逻辑变为自我超越的工具来克服后启蒙运动的主客体之间的分裂。就像黑格尔那样，他认为善属于整个世界而非个人。于是这个世界就成了个体价值是个人对于整体的贡献的“灵魂加工场”。^⑥ 这既不是费希纳的“泛心论”（鲍桑葵曾批判地将它与莱布尼兹的单子论一起归类为精神与自然的互补关系向一个同一体的还原）^⑦，也不是洛克的个人主义。

① B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value* (London: Macmillan, 1927), pp. 44—46.

② Ibid., p. 37.

③ Ibid., pp. 19—20.

④ Ibid., p. 3.

⑤ Ibid., p. 21.

⑥ Ibid., p. 26.

⑦ Ibid., p. 363.

总之，我们就认为，自由理想决不在将自身与世界相隔离之中。自由是趋向于统一和一致；因而与自我合为一体的一切都能够有助于（即使有明显的矛盾和它所激起的努力）这样的对内在逻辑趋向的满足。^①

有时，布拉德雷和鲍桑葵的具体普遍性极类似于王阳明的儒家一元论。当鲍桑葵告诉我们说，生命和思想都是一种万能原则的表象，“这原则的力量就潜藏在所谓的虚空中”^②时，人们就能够开始体验到美国唯心主义对于一些中国现代思想家所产生的影响了。保持自我沉浸在存在的总体经验中的同一种冲动对于像舒友冲（译音）这样的哲学家来说似乎是并不陌生的；他曾经在一种中国的形而上学背景下达到了英国式的唯心主义。^③但是，这种熟知是一种暂时的认同，他们的一元论是一种按完全不同的系谱制作的折衷选择。所以，众所周知，王阳明之捍卫经验的完整性而反对程朱的二元论，几乎不能与新黑格尔主义反对康德的“物自体”相比较。真正的可比较性只存在于对这些不同传统的调和中，如同当时贺麟^④把王阳明与黑格尔结合起来，以便寻求一种有东西方共同范畴的东西方混合主义。这样一种共同的范畴是科学唯物主义，即一种使得某些中国人像那些维多利亚时代的唯心论者一样感到苦恼的发展的结果。

尽管维多利亚时代的人是在牛顿肢解弥尔顿的上帝之后很久才出现的，但是赖尔和达尔文的发现却给予了可怕的一击。达尔

286

① B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value* (London: Macmillan, 1927), p. 326.

② Ibid., p. 368.

③ 舒曾在他的形而上学著作《说心》(1943)中承认布拉德雷和鲍桑葵对于他的主观唯心论发展的影响；按照他的唯心论，心是实体，而经验是现象。“审美经验正是精神与物质的汇合处。……各方都忘却自身：主体与客体合而为一。”摘译自 O. J. Brière, *Fifty years of Chinese Philosophy, 1998—1948*, trans. Laurence G. Thompson (New York: Praeger, 1965), p. 73.

④ 参见 O. Brière, *Fifty years of Chinese Philosophy* (New York: Praeger, 1965), pp. 53—56.

文主义让有机界的人类服从于牛顿的运动定律，将世界上的无数物种变为一种由自然选择机械决定的单独系统，从而大大侮辱了人类的尊严。尽管笛卡尔把人与自然分离开来，但他这样做毕竟极大地弘扬了理性的自我。赖尔和达尔文则发现人类只是自然界天生的一种高级灵长类动物，因此维多利亚时代文化的许多矛盾（尤其是它以后盛行的浪漫主义）似乎表明了世界一分为二的含义：一种量的实践领域和一种道德与审美经验的主观领域。事实上，正是对这两种领域之间和谐关系的渴望规定了像鲍桑葵那样旨在恢复意识的自然秩序的唯一论者们的哲学。正如英国小说家查尔斯·金斯利所说：“人们发现他们现在已放弃了万能的上帝——我称之为魔术大师——他们必须在偶然事件的绝对王国和一个有生命的、内在的、永远工作的上帝之间作出抉择。”^①

“魔术大师”之死并没有使中国知识分子感到心烦意乱，因为他们的老师不依赖于这样一位解释宇宙的“手艺人”。但是，达尔文主义也确实削弱了他们对于一种仁慈宇宙的信念，有可能破坏社会关系与宇宙关系之间的联系。一些像蔡元培（泡尔生著作的译者）那样的哲学家，想在新康德主义的美学中寻找普遍善之力的一种替代物。在《哲学大纲》中，蔡元培写道：

现在，既然美感是具体生活的一种表现，既然一切在所谓的感觉、理性、道德和宗教方面都是偶然的东​​西是生活内容之一部分，那么它就被综合在美感的内容中，而美感也确认它的那个。可是，审美观念并不从一开始就因此而失去其独立的价值。唯意志论声称道德实际是人生之核心，而道德的终极意义就在于它是宗教思想的表现。它的发展线索完全迷失于科学的一般法则之中。哲学的理想既是一般化的又是理想化的，都与抽象有关。于是，审美观

287

^① 引自 Harman Grisewood 主编 *Ideas and Beliefs of the Victorians: An Historic Reevaluation of the Victorian Age* (New York: E. P. Dutton, 1966), pp. 178—179.

念以自己的具体性而使它们臻于完善，从而使人们在自己的意识中就可以具有一种安宁和平静的世界观。^①

其他的人不是力图否定社会达尔文主义的无情竞争观，就是寻找更有希望的人类发展途径。例如，李石曾采纳了克鲁泡特金的互助的生存本能理论。梁漱溟的东方精神是反对唯物主义斗争的论点，其政治上的保守性大于生物学上的保守性。像梁启超那样，梁漱溟可能已感到需要形成高于西方的文化优势，但他也反对竞争机制。这样，与英国唯心主义者十分相仿的哲学家，就是20世纪20年代的信仰调和者，如熊十力、张君勱等人，他们认为，生命表现的是一种反映人类自由意志的宇宙道德心，而不是适者生存。这些信仰调和论者把来自王阳明、佛教、柏格森、费希特、康德和黑格尔的各种要素混合起来，力图把人与世界的灵魂统一起来，尽管这样做有时是以牺牲个人意志力量为代价的。精神意识可以由意志来表示，但是布拉德雷或鲍桑葵外加新儒学一元论或佛教的观念化，它们的总和是一种使个人变得糊涂的玄学。所以，我们并不希望革命的思想会受到这种特殊形式的唯心主义的影响。事实上，不是布拉德雷而是格林吸引了毛泽东。而且，格林的特点是比其他英国唯心主义者更多更多地涉及变化过程。

格林在牛津担任怀特讲座道德哲学教授时的讲演，构成了他死后出版的《伦理学绪论》的内容。这些讲演是从布拉德雷所提出的观点开始的：问“人是什么”就是问“经验是什么”。因为经验是我们所意识到的。我们惟一能无可辩驳地宣称存在的东西是意识的事实。康德的物自体之所以不能被接受，是因为如果现象是物自体的，那么，作为原因的物自体也就像一种现象一样了。格林向他的学生们说，如果我们想推论存在的本质，那么就必须从精神的功能开始。当然，这些功能确实能够受物质制约；但是，因为物质的组成部分隶属于经验世界，所以它们既不能创造也不能阐明首先使世

^① 蔡元培：《蔡元培先生全集》（孙昌维编），140页，台北，商务印书馆，1968。

界成为可能的意识原则。^①而这原则为何又是必要的呢？因为自然本身是作为一种变化的意识存在于我们的感觉中的，而且逻辑告诉我们，这种意识是不能由经验（变化的过程）或以前的变化来产生的。因此，意识本身不可能是自然的结果。^②

因为格林假定了感觉（变化的意识）的统一，所以他的出发点比起布拉德雷或鲍桑葵来更有明显的康德味。他对批判逻辑的理想的依赖（显然也源于他对黑格尔的研究）也表现在他对本体论的讨论中；而这种讨论是从常用的实在观念与观念之间的区分开始的。实在观念是真实的，因为它们对应于遵循关系的规律系统的一种可把握的实在。尽管我们也许只能以理想的方式把可理解的关系系统概念化，但是概念化这一步却证明该系统是作为一种理想实在而存在的，因而采取某种非偶然性原则，以便使关系完全便成为可能。所以，如果这原理决定于关系本身，那么这种可能性也就不会存在。

如果这些关系真正存在，那么就有多多样性的真正统一和统一的真正多样性。但是事物的多样性不能自发地统一在一种关系中，一个单独的事物也不能自发地使自己进入多重关系中……于是，必然存在着不同于多样性事物自身的某种东西；它把它们结合起来而不抹煞它们的个性。^③

换言之，关系的统一和我们对这统一的认识共同起源于一种非自然的精神原则：一种“自我区别的意识”；它是不受它在现象之间所确立的关系所左右的，因而是超越时空的。这种意识，我们称之为上帝；世界实际上就是相对它而存在的。^④

① T. H. Green, *Prolegomena to Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1906), pp. 13-14, 47.

② Ibid., pp. 21-22.

③ Ibid., p. 33.

④ Ibid., pp. 37, 57-58.

尽管人的意识是这种外在意识的一种表现，但是它是有限的，因而它事实上不能达到神圣的宇宙知识。但是由于人的意识对于作为一种永恒秩序的意识本身^①的了解是在逐渐增长的，因此它能按照变化的方式来了解宇宙。格林相当简洁地解释了这种增长和变化的必然性。当意识把自身与印象区分开来时，它也同时把自己与愿望区别开来，因而获得了一种满足愿望的动机意志。^②

289

意志则同等地和毫无区别地是欲望和思想——然而不只是欲望或只是思想，如果意志就是指欲望或思想，它们可以存在于一种既不自我区别也不自我追求的东西中，或者它们可以为某一个人所发现却与其自身的任何活动无关；但是，如果意志是指欲望和思想，它们就涉及一个实现某种思想的有自我区别和自我追求的主体。^③

总之，意识自我等同于实现的动机，从而就合理地 and 自由地决定自身。所以，意志不是一种独立的智能。“意志就是人……就是人在此时此刻的表现形式。在行使意志力的过程中，人使自己，也就是说，使他的整个自我都投身于实现某种确定的思想。”^④ 自由就是圆满实现人的道德理想，就是自愿地实现其自我意识、自我对象化的能力。

当然，人并不知道这些能力最终将使他处于何种状态，但他确实认识到它们的发展将是一种进步。事实上，发展就是进步，而毫无目标的无限进程却不是发展。

如果人类历史只是一种事件的历史，其中每一事件决

① 这当然非常接近于朱熹关于《易经》中“乾”卦的议论。

② T. H. Green, *Prolegomena to Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1906), pp. 76—78, 97—100.

③ *Ibid.*, pp. 172—173.

④ *Ibid.*, p. 173.

定着下一事件，如此下去以至无穷，那么它也就没有进步或发展。我们不能把握一种无穷的序列，故人类史无法满足杂多统一于某一目标的要求；这目标仅仅引导我们把发展的观念硬塞进对于人类事件过程的理解中。如果人类历史有进步，那它必定朝着一个现存的目标发展；这个目标的存在状态不是一种时间序列，而是永恒地包含在永恒的精神中，在本质上永恒不变。^①

格林把这种目的论用于社会中的人。每个人的自我都不是一种抽象。由于受他人利益影响，因此只有当自我意识到他人也满足时，自我才能完全得到满足。“人不能只考虑自己有一个较好的境遇，或追求最佳的境遇，而不考虑他人；不是将他人视为达到那种较好境遇的手段，而是让他人与自己共享之。”^② 所以，人必须寻求全人类的发展，而不只是他个人自我的发展。

格林的《绪论》包含有一种熟知的黑格尔式的矛盾，即个人意志的自发显示与这种对他人利益甚至国家利益的承认之间的矛盾。这矛盾使得他的哲学具有很大的政治吸引力，因为他在《政治责任的原则》中使这一矛盾成为了一个简单的悖论。在那里，格林所谓把意志从外在束缚中解放出来的论证如同在《绪论》中那样雄辩。 290

任何使用残酷的刑罚——以及一种要求行为在违法时必须受到处罚的法律——直接强迫采取的外部行为，确实干扰了这些利益的自发作用，因而抑制住了那种作为有效行使权利之条件的能力的增长。^③

^① T. H. Green, *Prolegomena to Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1906), pp. 216—217.

^② *Ibid.*, p. 229.

^③ T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London: Longman's, 1941), p. xi.

事实上，人所认为的并不属于自己的一种意志，是不可能存在的。问产生意志的个人是否有控制意志的能力，就如同问他是不是他自身以外的某种东西。“这样，一个能够按自己意志行事或自由行事的人是否同样能够控制自己的意志或自由行使意志的问题，就如同洛克针对意志是否自由的问题所指出的那样，也同样是恰当的。”^①

但格林同时又不得不承认意志受到形成它的一种对象的约束。他把这种形而上学的张力看作是一种保罗悖论：必然性通过“正义”而实现。

对于这样得到拯救的自由人，如同保罗所想的那样，我们也可以应用康德说过的话。“他是自由的，因为他把自己看作是他所服从的规律的制造者。”他不再是一个仆人，而是一个儿子。他意识到与上帝的一致；上帝的意志就是他以前曾力图服从的一种永恒规律，但是他却实现了“上帝的正义”，因为他“追求精神”。^②

这种自我实现必然性的可爱能力恰好对应于黑格尔的思维的高级阶段。思辨的理性“明显地凌驾于上，从而吸收知性难于把握的、如同主客体之间的那种对立”。思辨“在与宗教意识和宗教真理的具体联系上，跟通常所说的神秘主义是十分相像的”^③。在这里，就像在任何地方那样，黑格尔主义显示出它与保罗克服矛盾的信仰的类似性——一种马克思主义思想仍然具有的意识，尽管它是唯物主义。

格林力图通过证明当人想要获得某物时，他就使之成为自己的来说明矛盾只是一种悖论。

^① T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London: Longman's, 1941), pp. 10—11.

^② *Ibid.*, p. 5.

^③ G. W. F. Hegel, *The Logic of Hegel*, 由 William Wallace 译为英文, (Oxford: Clarendon Press, 1874), p. 131.

排除困难（调和意志和制约因素）的正确出路在于认识到：一个人是否有意志自由，或者是否能决定意志的问题是无法解答的，因为提问的方式不恰当；这种方式蕴涵着决定意志为何物的某种超意志的力量……关于这种力量，可以问它是不是存在于人本身。实际上，并不存在这样的超意志的，并决定意志将如何被决定的力量；在人的内部不存在这样的力量，因为意志是自我意识的人；在人以外的其他地方，在他的外部也不存在这样的力量，因为自我意识的人是没有外部的。他在空间中不是这样一种物体：空间中其他地方的其他物体作用于它并决定它的运动。自我意识的人决定于对象；对象为要成为对象就必须业已存在于意识中，而为要成为他的对象，即决定他的对象，就必须使之成为他自己的对象。^①

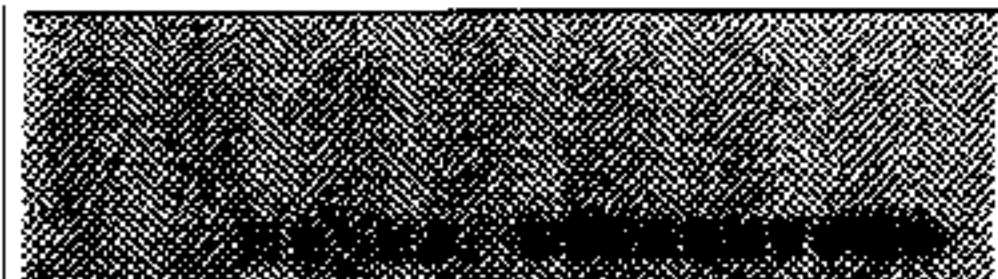
这种信条可能是明显反传统的。因为意志是实践理性，并认为习惯（非理性的束缚）是当然的，所以它通过把自己引向自己所创造的理想对象而获得自主性。制度就是上一时代的实践理性之产物。在自己的时代不加批判地接受这些制度，这是适应而不是自由。^② 而且，“理性不能真正决定意志，除非理性和意志都由同一个人来操纵”^③。因此必须使社会的每个成员都理智地忘掉它。只有这样全社会的自由才得以保证，因为社会通过自己的制度使每个人都自由。“市民生活制度的价值就在于它们的如下作用：使这些意志和理性的能力具有实在性，从而使它们能够真正得到发挥。”^④ 这与毛泽东主义是绝对惊人地相似。

① Green, *Principles*, pp. 13—14.

② 这里实践理性与自由之间的关系，比在弗里德里希·泡尔生的《伦理学原理》中明显得多。后者一方面推崇意志，另一方面又赞美分析习惯的理性能力。格林则调和了两者。

③ Green, *Principles*, p. 26.

④ *Ibid.*, p. 32.



总之，因为人在行使意志力的过程中总是他自己的对象，所以意志必然是自由的。其实，自由意志就是“自由的自由”这样的烦冗语句。^①然而这种自由的性质是随着一个人所涉及的对象而不同的。由于自由就其意欲产生某种结果而言是一种原创造者的意识，因此自由不是个人的保护，而是他在他所期望的对象即共同体中的实现。而理想的共同体则具备各种制度；这些制度要求人们为了自己的自由而自觉地和合乎理性地使“我”和“他人”（总是主张布拉德雷的“具体普遍”）形成一种关系系统。

292 为了不让自己的政治社会与卢梭的混淆起来，格林坚持主张不可能存在与人类意识之基本要求相冲突的最高权力。可是，格林却误解卢梭，认为国家是在最高权力统治下个人的一种集合体；而最高权力则捍卫了他们可以生活于自然状态的权利。尽管格林强调社会权利的独特性从而倾向于卢梭的非自然人性观念，但是他想用如下的话来表示权利属于人，从而把他的自由概念与这位法国哲学家的概念区别开来：

……每个社会成员，在如下的相同意义上把别人看作行动的一个发起者：他知道自己也如此……因而认为自由行使自己的权利取决于他允许每个其他的社会成员也能同样自由行使他的权利……（权利）属于个人，但这一个人仅仅是一个由自由人组成的社会的成员。一种要求非社会行动的权利……则是一个矛盾。^②

甚至反对一个具体社会的对抗权利也必须建立在与社会福利相关的基础上，因为“一切道德实际上都是社会的”^③。

当然，格林不会不知道他的自由观与黑格尔的相似性。正如我

① Green, *Principles*, p. 2.

② Ibid., pp. 143-144.

③ Ibid., p. 244.

们所知，黑格尔把自由看成为意志决定于其对象的一种条件。格林认为不能简单地接受黑格尔的如下论断：因为国家所提供给他个人的对象是他的理性的最完善的表现，所以他是完全自由的。^①但是，从格林自己的前提中却不难提出这一结论。我相信，他的新黑格尔主义的自由观只有通过发现运动中的意志对象才能保持自主：人要自由，必须思变。因此，格林不得不假定一种共同的人类斗争，以便使自由继续存在于社会。“建立一个由真正自由人组成的社会的活动……大体上说来……就是人们在互相帮助中征服和适应自然，避免使他们成为机遇、残忍和动物情欲的牺牲品。”^②这至少是杨昌济对格林哲学体系所作的解释：“每个人的人格只能在社会生活中实现。”^③自我发展就是社会发展。因而杨说，我们应该把格林的自我实现的观念同一种社会责任感的学说结合起来，而且，像王阳明那样，为发展自我而发展世界。

尽管这点与毛泽东主义非常相似，但我不能肯定地说出毛泽东在长沙学习时期对格林哲学的吸收程度。人们能够通过列举我们所知道的毛泽东的早期学习生活以及他所受到的思想影响来估计毛泽东的思想。用行动来表达思想这样一种信念肯定是来自于王阳明。来自于泡尔生和新康德主义的则是确信理性创造社会形式并把自我从习惯中解放出来。从康有为、严复和达尔文主义那里得到的是证实进化的客观的普遍科学规律。来自于王夫之的是变化通过物质的内在关系而起作用于物质内部的直觉。而从格林那里得到的不仅是对意志的热情赞扬，也不仅是卢梭的市民社会，而是把政治社会描述成个人实现的工具。国家/社会复兴了，就会促进个人自由；因为没有全体的自由就没有个人自由。与人斗和与天斗既规定了意志，又引起了那种可以阻止国家成为凝固而无法改变的东西——由黑格尔思想所表现的理性化身——的努力。

① Green, *Principles*, p. 6.

② *Ibid.*, p. 245.

③ 杨昌济：《西洋伦理主义述评》，34页。

也许这些假定只能证实这样的明显事实：毛泽东和他的同代人都通过中外的形而上学而在马克思主义中认识了一种把他们的愿望和可能性统一起来的历史哲学。当然，当历史学家们回顾中国的共产主义革命时，他们不可避免地忽略了其他的偶然性。马克思列宁主义恰恰是在这代人中最流行的众多政治哲学中的一种，而它在学说的影响上超过无政府主义或工团主义绝非必然。然而，一旦我们不考虑上述这一切如何迫切要求在生活中实现一种思想，它的出现又似乎是如此明显、如此必然。当然，那些把马克思列宁主义看成是一种外来的启示的人会不考虑这些其他因素，也许会声称毛泽东主义中的反映了格林和王夫之影响的要素从一开始就来自于马克思。我们是否在夸大歪曲例如恩格斯对毛泽东的早期朦胧的思想的影响呢？恩格斯曾写信给布洛赫说：

历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样。……因为任何一个人的愿望都会受到任何另一个人的妨碍，而最后出现的结果就是谁都没有希望过的事物。所以到目前为止的历史总是像一种自然过程一样地进行，而且实质上也是服从于同一运动规律的。但是，各个人的意志……虽然都达不到自己的愿望，而是融合为一个总的平均数，一个总的合力，然而从这一事实中决不应作出结论说，这些意志等于零。相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。^①

毛泽东关于历史与意志的解说可能来自于其他的马克思主义思想的遗产。但只要有一个理由——自由观——毛泽东就转向其他的

^① 《马克思恩格斯选集》，2版，第4卷，697页。

来源。不妨想想马克思厌恶黑格尔理念对人的专横，想想他对蒲鲁东哲学的鄙视。他曾在写给巴·瓦·安年柯夫的信中指出：“一句话，这是黑格尔式的废物，这不是历史，不是世俗的历史——人类的历史，而是神圣的历史——观念的历史。在他看来，人不过是观念或永恒理性为了自身的发展而使用的工具。”^① 意志只存在于历史中，过程是有目的的；在这过程中，

涉及的是物质连续的社会范畴……社会运动相当确定地涉及意志……出发点是人的需要……社会发展的过程没有要实现的目的不是人所期望的目的。但这些目的之所以未被实现只是因为它们是人所期待的。所期待的必定是连续的，而有一种被发现的情况却不是所期待的，但被接受了。什么时候它是所期待的，这取决于在那种情况下的客观可能性。^②

尽管我们必须承认马克思著作中这一关于必然性的论述给毛泽东的思想添加了决定性的成分（允许所有其他的力量在革命的严峻考验中结合起来），但我们也必须记住，这些早期的观点却可以使毛泽东相信一种远比马克思更加激进的连续不断的历史变化观。

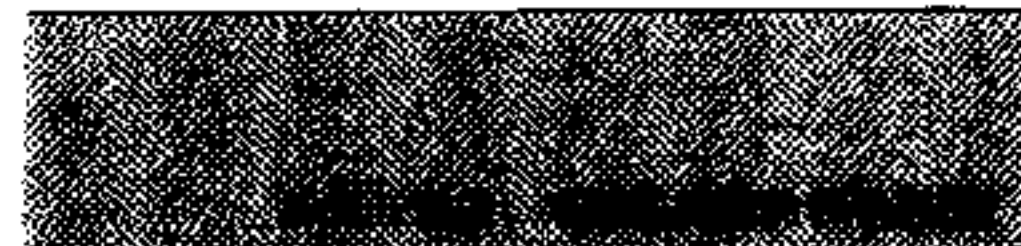
19. 矛 盾

在毛泽东的经典论著《矛盾论》中有这样一段文字：“党内如果没有矛盾和解决矛盾的思想斗争，党的生命也就停止了。”^③ 根据

① 《马克思恩格斯选集》，2版，第4卷，533页。

② Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York: Humanities Press, 1950), pp. 56—57.

③ 《毛泽东著作选读》，上册，145页。虽然我偶尔改变译文，但是本章所引英文译文通常取自毛泽东的《矛盾论》（北京，外文出版社，1965）。



这个标准，任何怀疑中国共产党力量的人都应当消除疑虑了。正如毛泽东在1959年所说的：“我们党三十八年的历史，就是这样走过来的。反右必出‘左’，反‘左’必出右，这是必然性。”^①后来他在一次中央委员会全会上又说：“……党内也有派，从来都是如此。”^②在1968年，他更形象地说：“除了沙漠，凡有人群的地方，都有左、中、右，一万年以后还会是这样。”^③到“文化大革命”时期，甚至提出了一个具体的口号：“斗一批一改”^④，用来指导这种派性斗争的各个阶段，并要求接受来自党外的批判。毛泽东直截了当地告诉党员们，斗争的混乱是有益的。他告诫他们：“不要怕闹事，越闹事越长治。混乱和闹事总是引人注目的。它能澄清问题。”^⑤

毛泽东的好斗的天性并不令人惊奇。我们已经看到他如何经常说斗争是自然界的绝对规律。由于深受列宁的影响*，毛泽东确信辩证法就是关于对象本质的斗争或矛盾的研究。

296

* Arthur Cohen (科恩) 曾着重指出毛泽东的矛盾理论是从哪里来的。毛泽东所说的发展的基本原因是事物内部的矛盾这一大前提，是和列宁的“发展是对立面的统一”相同的。科恩论证说：他的被认为是独创性的对抗性矛盾与非对抗性矛盾的区分，是由20世纪30年代苏联的马克思主义者提出的。甚至他对马克思的修正（生产力可以取决于上层建筑）也是斯大林在《论辩证唯物主义与历史唯物主义》中说过的。由于斯大林的书是在1938年发表的，因此科恩认为毛泽东并没

① 毛泽东：《对于一封信的评论》（1959年7月26日）。

② 毛泽东：《在八届十一中全会上的讲话》（1966年8月）。

③ 毛泽东：《左、中、右》（1968年4月27日），见JCMP, p. 153。引自《红旗》、《人民日报》1968年4月27日评论员文章：《应对派性作阶级分析》。

④ 转引自姚文元：《工人阶级必须领导一切》（《北京周报》，39期，9页）；Gordon Bennett 引用于“China's Continuing Revolution: Will It Be Permanent?” *Asian Survey*, 10.1: 10。

⑤ 毛泽东：《毛主席的重要指示》，见CLG, 1.4: 23。

有像他自称的那样在1937年已经写出完整的《矛盾论》，而是在1952年4月1日的《人民日报》上公开发表前才最后定稿的。Arthur A. Cohen, *The Communism of Mao Tse-tung* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1964), pp. 16—22. 不过, Stuart R. Schram, 已在 *The Political Thought of Mao Tse-tung* 中证明《矛盾论》的初稿写于毛泽东读斯大林著作之前, 虽然他也同意我们现在使用的版本已作过相当大的修改。最后, Vsevolod Holubnychy 的论文 “Mao Tse-tung’s Materialistic Dialectics” (*China Quarterly*, 19: 3—37) 也试图证明毛泽东的非对抗性矛盾的理论确实不是来自斯大林或列宁。

根据毛泽东的《矛盾论》，汉朝哲学家董仲舒在说“天不变，道亦不变”时，已经歪曲了事实。相反，没有不变化或不发展的事物，辩证唯物主义者正确地认识到，“把事物的发展看做是事物内部的必然的自己的运动”^①；是事物内部的矛盾，而不是它们与外部对象的相互作用。毛泽东关于这一点的哲学证明，在逻辑上是含糊的。他说存在是物质运动，从而使事物的运动形式所特有的特殊矛盾成为事物的本质。这种运动形式有两种方式或状态：相对静止和显著变动。甚至一个事物处在相对静止状态中也经历着微小的数量变化。随着量的积累，这种数量变化到达一个最高点，就会引起统一物的分解，发生性质的变化，显出显著变化的面貌。^②

这样，毛泽东的矛盾理论既是一种自然界发展规律的理论，又是一种认识论，它可以划分为五个明显的步骤：

1. 公理：每一事物在其内部都含有一个或几个矛盾。
2. 事物内部互相依存的矛盾形成一个独立的和必然的统一体。当两个矛盾事物相互依存于一个新的第三个矛盾统一体时，事物之

^① 《毛泽东著作选读》，上册，140页。毛泽东后来说，辩证法能导致一元论，而不是多元论。见毛泽东：《矛盾》（1966年7月30日），见JCMP, p. 115。

^② 参见《毛泽东著作选读》，上册，174页。

间的矛盾（每一事物首先都是一个矛盾统一体）就可能存在。

297

3. 矛盾是普遍的，但是表现为具体的特殊性。所以普遍的矛盾范畴并不具有事物间性质上的同一性。

4. 公理：对立面的统一是一种主要矛盾和次要矛盾之间的不平衡关系，即：新矛盾=主要矛盾+次要矛盾。

5. 任何矛盾的发展趋势都可以通过观察某些条件来决定：从相对静止到显著变化的运动，以及在使统一体分解的质变中量变达到极点。^①

惟一绝对不变的就是变。“我们常常说‘新陈代谢’这句话。新陈代谢是宇宙间普遍的永远不可抵抗的规律。”^②对立统一的辩证规律通过解释一个“事物”实际上是一个矛盾，它的每个要素就是它的对立面存在的条件，来表明变化的方式。建立无产阶级专政，也就意味着为它的消亡准备条件；“建立和发展共产党，正是准备着消灭共产党和一切政党制度的条件”^③。在毛泽东这样规定对立面的互相转化的简单顺序时，他通过把如下两种引文联系起来，揭示了这一观念的共同思想：一是中国格言“相反相成”，一是列宁的“在相对的东西里面有着绝对的东西”^④。同时，他不同于两者。他的“对立统一”和《易经》的倾向不同，不讲阴与阳的平衡。毛泽东的“对立统一”也不同于列宁的辩证法，它没有黑格尔那样的“扬弃”范畴，并强调对立面的内部依存关系。^⑤《矛盾论》的主要部分在于黑格尔的“具体普遍性”概念。如果“普遍性即存在于特殊性之中”^⑥，那么“在同一性中存在着斗争性，在特殊性中存在着

① Vsevolod Holubnychy, "Mao Tse-tung's Materialistic Dialectics," *China Quarterly*, 19: 31-34.

② 《毛泽东著作选读》，上册，163页。

③ 同上书，170~171页。

④ 同上书，175页。根据《矛盾论》的注释，这一成语出自汉代的班固。列宁的短语引自《谈谈辩证法问题》，见《列宁全集》，莫斯科，1958，38：358。

⑤ 见 Holubnychy, "Materialistic Dialectics," p. 30。他论述了毛泽东关于不平衡的矛盾会产生螺旋形运动的观点，指出他推进了恩格斯关于“运动本身就是矛盾与发展的螺旋形式，是一个规律或一条公理”的假设。

⑥ 《毛泽东著作选读》，上册，158页。

普遍性，在个性中存在着共性”^①。但是这个理论在本体论上的复杂性，《矛盾论》几乎没有探究，它实际上是一篇唯物主义认识论的论文。毛泽东仅仅指出，由于“事物范围”如此广大以及它的发展的无限性，因此“在一定场合为普遍性的东西，而在另一一定场合则变为特殊性”^②。这里并没有说明什么样的确定场合，因为他似乎是说一定历史阶段的特殊矛盾性（例如，资本主义社会中的生产特点与它的个人所有制之间的斗争），对于像能引出其普遍意义的马克思这样的人，是具有研究普遍性规律的科学意义的。从观察现实出发进行研究，毛泽东还论述了（不如在《实践论》中那么巧妙）矛盾就是共性包含在个性中的一个实例。由于个性是暂时的和相对的，因此共性是真正的绝对性：矛盾。所以，“否认事物的矛盾就是否认了一切”^③。

毛泽东显然满足于他的量与质的解释，实际上没有说明辩证变化是怎样必然地发生的。《矛盾论》中有许多从历史中引出的例子用来说明对立面的互相转化，但是关于这些变化是如何发生的问题，实际上并没有说明。一个阶段简单地接着下一个阶段，就像一帧前后相继的静态照片，没有中间的运动。“旧的统一和组成此统一的对立成份让位于新的统一和组成此统一的对立成份，于是新过程就代替旧过程而发生。”^④或者，毛泽东又回到《实践论》的论题上来，指出认识从特殊到一般后，必须重新回到特殊，因为“循环往复以至无穷，……每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度”^⑤。这个指导党内反对德波林教条主义的指示，可以看作是对认识实际演化过程的一种精确描述。但是，它为什么总是“进到高一级的程度”？从一个循环到另一个循环的必然发展是在哪里连接起来的？虽然毛泽东假定变化是在向着好的目标发展，但他显然讨厌

① 《毛泽东著作选读》，上册，175页。

② 同上书，158页。

③ 同上书，159页。

④ 同上书，146页。

⑤ 同上书，136页。

新儒家的或亚里士多德的可能性形式上的内在原则。如果没有这些原则，那么存在物就必定由外部条件来决定。“为什么人能生人不能生出其他的东西呢？没有别的，就是因为矛盾的同—性要在一定的必要的条件之下。”^① 这是贫乏的生物学观念，但是它确实是一种对历史的合理解释。

299 历史，也是毛泽东对于矛盾的主要方面和次要方面进行著名区分的一种较好的例证。实际上，中国的官方哲学家们通常因为这个概念在革命中的实用性而赞扬它。

毛泽东同志领导中国革命取得今天这样伟大的胜利，就是与他在革命的各个时期中，善于运用捉住主要的矛盾和主要的矛盾方面，从而掌握矛盾的特殊性这一唯物辩证法的方法分不开的。^②

所以，关于矛盾诸方面的理论，更多地不是要解释存在，而是要区分变化的精确阶段性。如同毛泽东所描述的，一个事物（本身就是对立面的统一）的矛盾能被激化而达到改变统一体的程度。^③ 因为多数过程、多数场合、多数“事物”并非由一个矛盾单独组成，所以人们只能通过挑出决定其他一切的主要矛盾来理解变化。“过程发展的各个阶段中，只有一种主要的矛盾起着领导的作用，是完全没有疑义的。”^④ 并且，由于每一个矛盾由两个方面组成，所以关键的也就是要知道哪一方面是主要的。因为，随着情况的继续发展，原来的矛盾主要方面就有可能取决于它的对立面。毛泽东曾用这种变化来论证上层建筑可能成为一个社会的决定性力量。

① 《毛泽东著作选读》，上册，173页（44）。

② 李琪：《〈矛盾论〉浅说》，104页，北京，中国青年出版社，1956。

③ 参见《毛泽东著作选读》，上册，134页（21）。

④ 同上书，162页。

当着政治文化等等上层建筑阻碍着经济基础的发展的时候，对于政治上和文化上的革新就成为主要的决定的东西了。我们这样说，是否违反了唯物论呢？没有。因为我们承认总的历史发展中是物质的东西决定精神的东西，是社会的存在决定社会的意识；但是同时又承认而且必须承认精神的东西的反作用。^①

正如毛泽东的矛盾的实例主要取自中国近代史那样，他也确实亲自论证了精神力量——“意志”——能决定革命。

《矛盾论》还有意识地允许理论具有灵活性。毛泽东提倡从事具体的实践，他强调不同性质的矛盾要求用不同性质的方法来解决。尽管无产阶级与资产阶级之间的矛盾用革命的方式来解决，但是“共产党内的矛盾，用批评和自我批评的方法去解决”^②。这种区别及其政治含义，在“文化大革命”期间，在十一次全会的决议中写得清清楚楚。

300

必须严格分别两类不同性质的矛盾：是人民内部矛盾，还是敌我矛盾？不要把人民内部矛盾搞成敌我矛盾，也不要敌我矛盾当成人民内部矛盾。

.....

在辩论中，必须采取摆事实、讲道理、以理服人的方法。对于持有不同意见的少数人，也不准采取任何压服的方法。要保护少数，因为有时真理在少数人手里。.....

在进行辩论的时候，要用文斗，不用武斗。^③

对方法的适当选择，是正确评价矛盾双方的关系即“每一方面

① 《毛泽东著作选读》，上册，166~167页；又见毛泽东的《关于胡风反党集团的第二批材料的注文》（1955年），见JCMP，p. 52。

② 同上书，150页。

③ 毛泽东：《十一中全会决议》（1966年8月），见JCMP，pp. 121—122。

各占何等特定的地位”^①的另一个方面。革命者发现何者为主要方面，就能撇开次要矛盾的纠缠而抓住问题的关键。同时，他们在战术上也就变得更加灵活，因为一旦人们选择一个新的主导方面来重新规定一个矛盾，在这种相互关系中每一个其他要素也就发生变化。正是因为这个缘故，毛泽东的矛盾理论与恩格斯的或列宁的矛盾理论就有了细微的差别。他们曾经为了证明没有永恒的精神原则，而提出了对立统一和质量互变的学说。恩格斯攻击杜林的一元论道德主义和他对结构原则的信仰，就是为证明唯物主义的正确性。“他〔指杜林〕所谓的原则，就是从思维而不是从外部世界得来的那些形式的原则，这些原则应当被运用于自然界和人类，因而自然界和人类都应当适应这些原则。”^②毛泽东并不关心揭露唯心主义和道德价值的虚假的独立性，因为他已暗中接受了恩格斯曾批评过的那种规范。

301

毛泽东用以避免那不可改变的公式的公式，就是对矛盾内在对抗性的认识。甚至阶级矛盾也不总是公开的斗争；只有发展到对抗状态之后才会发生革命斗争。但是，对这一过程而言，并不存在确实可靠的法则。因为一个矛盾的性质取决于具体情况，在一定的時候它是绝对的或对抗的，后来也会转化为其反面，成为一个非对抗性的矛盾。因此，好的马克思主义者应当十分注意对任何一个给定的矛盾的条件作出规定，应当避免在要求向对立面统一的逐步转化的过程中发生教条式的冲突。当然，这就是说，反题也是正确的。正常的非对抗性矛盾，例如共产党内部的矛盾，也能被规定为对抗性的。

共产党内正确思想和错误思想的矛盾，如前所说，在阶级存在的时候，这是阶级矛盾对于党内的反映。这

① 《毛泽东著作选读》，上册，151页。

② Frederick Engels (弗里德里克·恩格斯), *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (《欧根·杜林在科学中实行的变革(反杜林论)》), trans. Emile Burns (New York: International Publishers, 1939), p. 41.

种矛盾，在开始的时候，或在个别的问题上，并不一定马上表现为对抗性的。但随着阶级斗争的发展，这种矛盾也就可能发展为对抗性的。苏联共产党的历史告诉我们：列宁、斯大林的正确思想和托洛茨基、布哈林等人的错误思想的矛盾，在开始的时候还没有表现为对抗的形式，但随后就发展为对抗的了。中国共产党的历史也有过这样的情形。^①

关于这一点，最明显的例子就是1966年至1969年期间的“无产阶级文化大革命”。

20. 揽 月

用毛泽东的话来说，“无产阶级文化大革命”是“一场没有枪炮的全面内战”^②，它有众多的原因。最简单的和最直接的原因，是毛泽东收回权力的个人努力；庐山会议后他曾把权给了像刘少奇和邓小平^③这样的其他领导人。毛泽东退出“第一线”，是他平息对他的“大跃进”政策的批评以及为他死后政治上的接班铺平道路的方法。

302

为什么[领导]要分一、二线呢？一是[我的]身体不好，二是苏联的教训。马林科夫不成熟，斯大林死前没有[让他]当权，每次会议都敬酒[对斯大林]吹吹捧捧。我想在我没死之前树立他们的威信。^④

① 《毛泽东著作选读》，上册，177页。

② 《林副主席指示》，见JPRS，90：19。

③ 邓小平那时是中国共产党中央委员会总书记，在“文化大革命”期间被中伤为紧跟“中国的赫鲁晓夫”刘少奇的“另一个走资本主义道路的当权派”。

④ 毛泽东：《在汇报会议上的讲话》（1966年10月24日），见JPRS，90：10。

我处在二线，日常工作不主持，许多事让别人去主持，培养别人的威信，以便我见马克思的时候，国家不会出现那么大的震动，大家赞成我这个意见。^①

308

当毛泽东的个人权力削弱时，他的个人形象却被抬得如此之高，仿佛在身后名垂千古一般。所以，实际上恰恰在1959年后就已深深地埋下了对毛个人崇拜的根子。具有讽刺意味的是，他的思想越受到崇拜，他所扮演的领袖角色就越不起眼，因此他逐渐地被剥夺了重大的决策权。他后来声称他是故意这样做的，但是他的语气却是伤感的和尖刻的：他失去的太多了。

陶铸^②同志说，大权旁落，这是故意旁落的。现在倒闹成独立王国了，许多事不与我商量……这些事本来经中央讨论作个决定就好了，邓小平从来不找我。从1959年到现在，什么事情都不找我。^③

毛泽东说，事实已经证明党的新领导是无能的。重要的政策只是被半心半意地执行——在政策妨碍党的官僚主义者时尤其如此。通过群众路线的考验，已发现新领导是不够格的。^④不得不从外部整顿党；毛泽东必须亲自重返“第一线”。

通过群众路线来整党，对于毛泽东来说，不是一种新政策。早在1928年，他就强调它是防止专制倾向发展的一条途径。事实上，正统的民主集中制理论不只是口头上承认这一原则。但是，列宁主

① 毛泽东：《在中央工作会议上的讲话》（1966年10月25日），见JPRS，90：13。

② 陶铸在1966年6月已成为党的领导集团的第四号人物，但在10月却受到广东红卫兵大字报的攻击；1967年1月4日在北京被“文化大革命”的领导人称为反革命；1月25日被当时已接管公安机关的造反派逮捕。Ezra Vogel, *Canton under Communism: Programs and Politics in a Provincial Capital, 1949—1963* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), pp. 325—329.

③ 毛泽东：《在汇报会议上的讲话》，10页。（原文为1949年，有误。——译注）

④ 参见毛泽东：《在中央工作会议上的讲话》，14页。

义关于党的先锋队与群众的辩证关系的学说同毛泽东主义的群众路线是有所不同的。接近于前者的是刘少奇等人，他们首先是通过与群众民主协商制定党的路线，然后再由中央机构来实施新政策。这一理论在刘少奇的《论党》中尤其得到了详尽的阐述，它当然同群众路线并无二致。但是，更正统的列宁主义党派则认为，按照“从群众中来，到群众中去”的做法，群众有些观点可能是不正确的，而只有党才能真正理解人民的利益。^① 毛泽东并非完全不同意这样的观点；甚至在“文化大革命”期间，他还坦率地承认党员因其具有党性而比无产阶级自身更具有无产阶级的意识。^② 但是他同时也强调党的合法性完全来自于人民。“我们的权力是谁给的？是工人阶级给的，是贫下中农给的，是占人口百分之九十以上的广大劳动群众给的。我们代表了无产阶级，代表了人民群众，打倒了人民的敌人，人民就拥护我们。”^③ 也许因为中国的经济发展阶段尚未形成工人贵族这一幽灵，所以毛泽东就没有列宁对于如此容易资产阶级化的人们所抱有的那种矛盾心理，从而要求有一个独立的党的先锋队。由于党就是人民的代表，因此，党和群众之间如存在任何障碍，这就表明党（这一合法的掌权者）正在犯错误。但是，毛泽东不仅相信党员直接受群众批评可以防止政治僵化，而且还确信群众路线能最好地激发与引导集体主义的社会热情，并通过消除干部与群众之间的隔阂来统一无产阶级的意志。

304

这起初只是作为一个问题来强调的，不久就在许多方面引起了政治争论。例如在经济方面，党的列宁主义派赞成国家计划调节，而毛泽东主义者则依赖于通过群众的自觉性与精神鼓励，既集中又分散地完成计划指标。这些差异的强化呈现出周期性。党的八大（1956年）批评群众路线在建国和结束内战之后太具有破坏性，但

^① James R. Townsend, *Political Participation in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1969), p. 73.

^② 参见毛泽东：《在中国共产党九届一中全会上的讲话》（1969年4月28日），见 *Issues and Studies*, 6.2: 97.

^③ 毛泽东：《党的整顿》（1968年10月16日），见 *JCMP*, p. 156.

后来它又在“大跃进”中被狂热地恢复了起来。毛泽东的“放”的政策（1957年3月）鼓励“放手让大家讲意见，使人们敢于说话，敢于批评，敢于争论”^①。但是“大跃进”后，党的领导又再次变得自负起来。1959年9月28日，刘澜涛（时任中央书记处候补书记）宣称：

中国共产党是由中国工人阶级和劳动人民中最进步、最优秀、最勇敢和有共产主义觉悟的分子组成的工人阶级的先锋队，是中国工人阶级的阶级组织的最高形式。在中国实现社会主义和共产主义的伟大目标，是我们共产党人的神圣职责，马克思列宁主义是我们一切行动的指南。我们的党在以毛泽东同志为首的中央委员会的领导下，坚持了马克思列宁主义与中国革命具体实践相结合的方针。^②

305 所有的革命组织——“他们的政府、武装力量或人民团体”——都被置于党委的统一领导下。不出三年又从一个极端走向另一个极端，毛泽东批评党并没有真正实行民主集中制的政策。真正贯彻民主集中制可能意味着一些干部要降级，这怎么办呢？他在1962年说：“同志们，我们是干革命的，如果真正犯了错误，这种错误是不利于党的事业，不利于人民的事业的，就应当征求人民群众和同志们的意见”^③。他们怎么能忘记无产阶级专政的关键就是民主与集中恰当的结合，即它的对立面的统一呢？

要造成“又有集中又有民主，又有纪律又有自由，又

^① 毛泽东：《中国共产党中央委员会通知》（1966年5月16日），见JCMP, p. 107。又见《人民日报》（1967年5月17日）和《北京周报》，21期，7页。

^② 刘澜涛：《中国共产党是中国人民建设社会主义的最高统帅》（1959年9月28日），见John K. Fairbank and Robert R. Bowie, *Communist China: 1955—1959* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), p. 572。

^③ 《毛泽东著作选读》，下册，818页。

有统一意志、又有个人心情舒畅、生动活泼，那样一种政治局面”。……克服困难，没有民主不行。当然没有集中更不行，但是，没有民主就没有集中。^①

到1965年，当党员人数达到2000万时，毛泽东更加强调领导依靠群众的重要性。

政策必须遵循群众路线，不能只是依靠领导。领导怎么能管得了那么多？领导只能处理每一件事的一部分好事和坏事。所以，必须由每一个人共同来分担责任，去说服、鼓励其他人，和批评其他人……民主意味着允许群众管理他们自己的事情……我们的政策是群众的政策。民主统治是所有人的统治，而不是少数人的统治……一切依靠领导而不依靠党，万事无成。必须依靠党和同志们，而不是领导个人。^②

由于干部们没有真正贯彻群众路线，因此现在必须提醒他们不能脱离群众。过去，公开站出来承认一下官僚主义的错误，而后又毫不在意地重犯旧病，真是太容易了。现在，连冠冕堂皇的自我批评也不愿做了。1966年，毛泽东直率地对中央委员们说：“靠你们引火烧身……不然就自己罢自己的官，生为共产党员，死为共产党员，坐沙发吹风扇的生活是不行的。”^③

重新振作起来，最终不就是党的最大利益吗？1968年，毛泽东论证说：没有新鲜血液，有机体就会发生病变。

① 《毛泽东著作选读》，下册，819页。

② 毛泽东：《对北京师范学院调查报告的批示》（1965年7月3日），见JCMP，p. 102；亦可参见CB，891：50。

③ 毛泽东：《同中央领导同志的谈话》（1966年），见JPRS，90：32。

一个人有动脉、静脉，通过心脏进行血液循环，还要通过肺部进行呼吸，呼出二氧化碳，吸进新鲜氧气，这就是吐故纳新。一个无产阶级的党也要吐故纳新，才能朝气蓬勃。不清除废料，不吸收新鲜血液，党就没有朝气。^①

毛泽东的忧虑加重，反映出他在这几年期间越来越相信：党太自私了，以至不再能充当领导群众运动的工具。当然，还有人民解放军这样一种组织在手中，它在1960年后的宣传工作中扮演了主要角色。但是，它正在扩大的影响是“文化大革命”的结果，而不是它的动因。毛泽东的群众路线的基本概念不是完全依赖于组织，而是通过社会来实现的：“群众自己解放自己”和“自下而上地放手发动群众”^②。

“文化革命”* 是一个思想悖论：一场在舆论上层建筑内部的阶级战争。^③ 因此，它的有些要素看来是人为的：将官僚主义者称作为一个阶级，或者是明显地企图为下一代再创造一种革命经验。但是存在着真正的社会原因——尤其是毛泽东在中国青年中感觉其存在的原因。他们的疏远（在没有权力的意义上，对于个人的期望来说，他的行为不能决定性产生他所期待的目标）产生于他们对社会中出现新的“阶级”那种情况日益增长的不满。那些在初等教育和家庭背景方面有优越地位的青年大体上都能按部就班地接受高等教育。但是大多数人出身于农民，因而无法与在都市里生活的干部子女相竞争。例如1966年6月6日，北京第一女子中学的学生写信给毛泽东，强烈要求取消（现在被“反动分子”

① 毛泽东：《党的整顿》（1968年10月16日），见JCMP，p. 156；又见SSPT，p. 326，43期，5页。

② 毛泽东：《群众的解放》（1967年11月6日）；毛泽东：《三结合》（1967年11月6日），见JCMP，p. 149。这里都引自1967年11月6日《人民日报》：《沿着十月革命开辟的道路前进》。

③ 参见毛泽东：《在中央文革小组会议上的讲话》（1967年1月9日），见CB，892：47；又见JCMP，p. 46。

所控制的)旧高考制度,而代之以由群众发给“思想文凭”,因此学生只有首先在人民中间进行劳动锻炼才能接受高等教育。^①请愿书暗示,不然的话,就会形成类似于苏联的“新阶级”那样的一个特权阶层。确实,垂直流动的标准是普遍适用的。但是,考试成绩和技术专长是比家庭出身或政治思想上的“红”更好的标准吗?同时,甚至连那些受过高等教育的人对此也感到不满。曾经有许多人一毕业就被挑选去当“乡下人”:半自愿地过着远离繁华大城市的生活,或者甚至可能成为在清代曾是政治流放地的边远地区的拓荒者。

* “文化革命”这一概念见于《新民主主义论》(1940年),当时毛泽东就是这样称呼五四运动的。后来在1964年开始批判京剧的“封建性”时,剧作家曹禺曾发表过一篇题为《一次伟大的文化革命》的文章。“无产阶级文化大革命”的全称终于在1966年6月1日出现于社论中。H. C. Chuang, *The Great Proletarian Cultural Revolution* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1967), pp. 3-5.

因此,“文化大革命”造成了一种有城市特点的被剥夺者的运动:学生不能在城市里找工作,并且被要求移居到内地或边疆;社会低层的劳动者妒忌高薪水的国家职工;复员军人不满意正规的党的干部;地方上的党员斗不过来自外地的头头;等等。*

* 参见伊兹莱·沃吉尔:《共产主义统治下的广东》,321~349页。林恩·怀特关于上海“文化大革命”的相似研究更有力地证明了这一点。他注意到这样的城市的简单的人口统计问题(死亡率比出生率下降得快),仔细地调查了在“文化大革命”前不满者的种类。要求

^① K. H. Fan, *The Chinese Cultural Revolution: Selected Documents* (New York: Grove Press, 1968), p. 138.

党内民主的基层干部参加集会，批判他们的党的领导的“资产阶级”路线。对“资产阶级”的学生抱有敌意的工人们批判管理部门和福利工会给工作优秀或技术高超的人安排好的住宅或好的休养条件。在校的学生也一分为二：一部分人的父母是富裕的或有社会地位的，另一部分人的父母身份低下。尤其是学生们怨恨里弄居委会和中层干部送他们下放到边疆落户。例如，1966年6月，恰好在“文化大革命”开始加速酝酿于上海之前，青年人下放到新疆的比率急剧上升。见林恩·怀特：《文化革命中的上海政治》（香港：香港大学亚洲研究中心）。Michael Oksenberg 在“The Institutionalization of the Chinese Communist Revolution: The Ladder of Success on the Eve of the Chinese Communist Revolution: The Ladder of Success on the Eve of the Cultural Revolutions”一文中，也曾强调过共产党中国的青年的失望经历，见 *China Quarterly*, 36: 61-92。

这些人是最激进的红卫兵组织中的中坚分子，这些红卫兵组织响应毛泽东的妻子江青领导下的北京“文革小组”的号召，“炮轰”地方党政机关和驻军部队。“文化大革命”为他们提供了这样一个机会：他们通过挑选新的领导人，组织新的政治中心，获得新的个人地位，来恢复对他们的前途的暂时控制。但是，青少年在“文化大革命”中获得地位不应当被狭隘地解释为出于私利。毛泽东寻求既定秩序以外的同盟者而转向依靠人民大众，不仅是因为青年人还没有获得根本的社会利益，而且还因为他们对自己的革命权威怀有最大的和最乐观的信仰。

为了把学生对教育权威的攻击转变为一场群众运动，毛泽东必须越级跳过党的干部。这样做有三种方法：第一，他赞成撤回党的工作队（它们曾被派到学校来进行疏导工作），由他的妻子江青领导的文化革命小组来取而代之。第二，党的宣传干部由人民解放军的成员来取而代之。最后，毛泽东想用贴在中国城市墙上的大字报来直接与群众对话。

在“大跃进”时期，毛泽东把大字报看作是“有用的新式武器”^①。在1966年春，它已成为北京学生的一种主要的传播媒介。在同年7月21日，毛泽东对这种现象热情地加以肯定：

五月二十五日聂元梓大字报是二十世纪六十年代的中国北京公社的宣言书。意义超过巴黎公社。这种大字报我们写不出来。

谁「在过去」镇压学生运动？只有北洋军阀。共产党怕学生运动是反马克思主义。

我们相信群众，做群众的学生才能当群众的先生。现在这个文化大革命是个惊天动地的事情。[我们回答一下]能不能、敢不敢过社会主义这一关？……准备革命到自己头上来。

靠你们引火烧身，煽风点火，放不放？因为是烧到自己头上！^②

当毛泽东主张要将“怕”字换成“敢”字的时候，他似乎希望完全推翻党的权威，并把党内斗争说成是阶级斗争的一种形式。“文化大革命”就这样戏剧性地背离了20世纪40年代的整风运动传统，虽然那时毛泽东也曾宣布“党内的宗派主义”会妨碍党的统一。^③甚至在后来，当他提出社会主义条件下继续存在着生产力与生产关系之间的矛盾时，他也没有公开怀疑在中国已取得了阶级战

309

^① 《毛泽东著作选读（甲种本）》，519页，北京，人民出版社，1964。在1958年时，毛泽东还引用了后来成为“文化大革命”口号的龚自珍（19世纪初的思想家，曾对公羊学派发生过重大影响）的诗句：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀”。

^② 毛泽东：《同中央领导同志的谈话》（1966年7月21日），见JCMP，pp. 24—26；亦可参见CB，891：58—59。

^③ 参见毛泽东：《学习的改革》（1942年），见Boyd Compton, *Mao's China: Party Reform Documents, 1942—1944* (Seattle: University of Washington Press, 1952), p. 23.

争的胜利。^① 但是到1966年，他却把1938年的苏联党内斗争说成是阶级斗争，从而把“文化大革命”的基本矛盾说成是无产阶级与资产阶级之间的矛盾。^②

1966年8月5日，毛泽东为了实现这种阶级斗争，亲自写了《炮打司令部》的大字报。他指责“站在反动的资产阶级立场上”的“某些领导同志”，“实行资产阶级专政，将无产阶级轰轰烈烈的文化大革命运动打下去……何其毒也”^③！这张大字报还是一个政治上笼统的宣言，它把具体的落实工作交给了一些个人去完成。这是因为，详细说明组织分工的明确指令已使得专门成立的小组有了主动权。当然，这些小组也由党操纵。

当时，毛泽东似乎对他的大字报产生的后果感到意外和后悔。1966年10月24日，他向中央委员会解释说：“一张大字报，一个红卫兵，一个大串连，谁也没料到，连我也没料到，弄得各省、市呜呼哀哉。学生也犯了一些错误，主要是我们这些老爷们犯了错误。”^④ 第二天，在一次混乱的中央会议上，他实际上承认了批转聂元梓^⑤的大字报，给清华附中写信，以及他亲自写大字报是“闯了大祸”。

310

[所有这些事] 时间很短，六、七、八、九、十，五个月不到，难怪同志们还不那么理解。时间还短，来势很猛，我也没料到。北大大字报一广播，全国都闹起来了。给红卫兵的信还未发出，全国红卫兵都动起来了，一冲就把你们冲了个不亦乐乎。我这个人闯了这么个大祸，所以

① 参见毛泽东：《无产阶级专政的历史经验》，64页，北京，外文出版社，1969。

② 参见毛泽东：《在汇报会议上的讲话》，12页；又见毛泽东：《在文化革命小组会议上的讲话》，38页，以及毛泽东的《文化革命的基本矛盾》（1966年9月24日），见JCOMP, p. 131；又见《北京周报》12/39期，6页。

③ 毛泽东：《炮打司令部》（1966年8月5日），载《北京周报》，33期，5页。

④ 毛泽东：《在汇报会议上的讲话》，9页。

⑤ 聂元梓是北京大学哲学系的党总支书记，讲师。1964年，她受到北京大学校长、“反党分子”陆平的指控。1966年5月，聂和其他6个人贴出大字报揭发陆与彭真的关系。这张大字报受到毛泽东的高度赞扬，它标志着大学红卫兵运动的开始。1969年4月，聂元梓成为中国共产党第九届中央委员会候补委员。

你们有怨言，也是奇怪的。^①

不过，他通过自责也直截了当地证明了自己有能力唤起群众，另一方面，他甚至也暗示了在他的矛盾理论框架中，需要有一个“解围的神仙”。他所谓的“矛盾”就是被用来使历史的可变性存在于辩证法内部。然而，矛盾实际上并没有从量变发展到质变，或把非对抗性矛盾推进到对抗阶段的逻辑机制。为了避免在其他情况下产生连续的、未定形的相互依存关系，就要选择促使矛盾冲突达到对抗性阶段的时机，这就必须有某种外在性介入。毛泽东的《矛盾论》就是一种他在实际中所追求的变化结构，因为它暗中需要一个聪明的舵手来引导潜在的对抗关系达到它们在斗争中的结局。

“文化大革命”期间，毛泽东的干预所起的决定性作用一再得到证实。一位广东红卫兵曾把这一过程的各个阶段描述如下：1966年5月16日后，他读高中的中学被发动起来了，当时他们听到了党中央批判罗瑞卿的新闻。校长认识到这一消息证明群众对地方上党员的批判是正确的，就顺从地让党委抛出一些老教师作为批判的靶子。但是在一个月之内，《人民日报》社论（《横扫一切牛鬼蛇神》，6月1日）的发表，攻击北京教育官员的聂元梓大字报（6月2日）的出现，以及北京市委彻底改组的消息（6月4日）的公布，吓得这位校长又抛出七位教师加以公开批判。然而，学生们已经越来越怀疑学校党委的用心，因而上告到省委，省委迅速派出工作组来处理这事。

不过，学生们很快连省委的权威性也不相信了。工作组完全同意公开谴责学校党委，但是他们却无法接受学生们提出的开全校大会批判地方当权派的要求。“在7月20日，”这位广东红卫兵回忆说，“事情变得实在令人厌烦。我们天天谈论着同一件事。我们似乎在停滞不前。”尤其是因为由工作组成立的“文化革命筹备委员

311

^① 毛泽东：《在中央工作会议上的讲话》，13~14页。

会”中有原来学校共青团的干部。^①在百般无聊之际，广东又传闻说工作组已在国内其他地方受到批判。这些传闻在8月6日被证实了。当时学生们被召集起来开会，听取了刘少奇、周恩来和邓小平关于撤回工作组的录音讲话。不久，著名的十一中全会的《十六条》就明确规定，领导不能代表党。*

* 中国共产党八届十一中全会于1966年8月1日至12日在北京召开。毛泽东让红卫兵列席了会议，在取得可靠优势的情况下，在8月8日通过了有名的《十六条》：(1)无产阶级文化大革命是社会主义革命的新阶段；(2)尽管有“曲折”，工农兵、革命的知识分子和干部将继续前进；(3)“敢”字当头，放手发动群众；(4)让群众在运动中自己教育自己；(5)必须仔细区分敌人与朋友；(6)同样应该区分人民内部矛盾和敌我矛盾；(7)警惕有人把革命群众打成反革命；(8)根据干部执行群众路线的情况，把他们区分为“好的”、“比较好的”等等；(9)应当坚决支持群众组织；(10)教育必须改革，为无产阶级政治服务；(11)报刊上点名批判要经过各级党委批准；(12)大多数科学家和技术人员都是忠实的公民；(13)“无产阶级文化大革命”应同城乡社会主义教育运动相结合；(14)应该促进生产；(15)部队的文化革命运动和社会主义教育运动，应按照中央军委和部队总政治部的指示进行；(16)毛泽东思想是“无产阶级文化大革命”的行动指南。

在一些学校单位和文化革命工作队内，一些人已经被组织起来反对群众向他们贴大字报。这些人甚至提出了这样的口号：反对单位领导或工作队就是反对党中央，

^① 戴小安：引自 Ronald N. Montaperto, "The Origins of 'Generational Politics', Canton, 1966," *Current Scene*, 7.11: 9。我感谢 Gordon A. Bennett 允许我看 Gordon Bennett 和 Ronald N. Montaperto 所写 *Red Guard: The Political Biography of Dai Xia'an* (New York: Doubleday, 1971) 一书的复本。

就是反党反社会主义，就是反革命……这是绝对不允许的。^①

1966年8月22日，广东学生在参加过北京运动的清华大学学生的帮助下，准备成立他们自己的红卫兵组织。这最后一个步骤破坏了党的权威性。8月23日，红卫兵召开了一次会议，省委也派出了胆小的代表出席会议。会议气氛很快恶化，红卫兵头头突然命令党的代表离开大厅。当省委代表顺从地退出会场时，他们都成了在场学生的“眼中钉”。

312

我们已对他们失去信任，而且是由这一事件促成的。我们知道，同他们商量或提出忠告，已无济于事。我们只要紧跟中央文革，实质上就能为所欲为……现在我们把党看作是由中央文革小组的核心代表所组成的，并且把我们自己看作是与它有直接联系的。“党”这一名称对于我们来讲，已具有不同的含义。它似乎仅仅是指中央领导，特别是毛泽东。我们红卫兵自认为是直接听从他的命令的。^②

这类经验遍及全中国，很快就使斗争形势恶化以至失控。有什么东西能阻止一个红卫兵组织宣称执行毛泽东的命令高于一切？毛泽东能亲自发动群众，如同1966年8月18日他同林彪一起出现在天安门广场百万人群面前时所做的那样。但是，他也必须找到调停不同群众组织的某种方法。这些组织虽然响应他个人的号召，但他却无法直接控制它们。在地方干部周围或就某些具体问题的争论而形成的非法人团体的小组，都参加了派系斗争。虽然他们在组织上

^① 毛泽东：《十一中全会的决定》（1966年8月），见JCMP，p. 122；又见《北京周报》，33期，7页。

^② 戴小安：引自Montaperto，“Generational Politics,” p. 14。

是分散的，并且依赖于毛泽东，如同过去的派系效忠于统治者一样，但是他们的情况不同了，因为斗争现在已经具有合法性。结果红卫兵组织不断涌现：“红旗”对“东风”。斗争是他们存在的惟一关键。蒲鲁东的地方自治主义只有在一个因宗派斗争而不断产生危机的国家里才可能出现。于是“文化大革命”的步伐呈周期性地摇摆不定，一夜之间就可以从相对平静变为极端混乱。毛泽东自己的偏好看来也是在变化的。“我的意见，乱它几个月。”^①他在1966年8月曾这样说。但是到1968年3月，他又号召群众“要坚决克服缺乏纪律或许多地方的无政府主义”^②。这种矛盾心理在他对待巴黎公社的态度上表现得特别明显。

在“文化大革命”过程中，巴黎公社起初是新的群众组织的一种样板。在十一中全会通过的《十六条》中，第9条是这样说的：

无产阶级文化大革命运动中，开始涌现了许多新事物。在许多学校、许多单位，群众所创造的文化革命小组、文化革命委员会等组织形式，就是一种有伟大历史意义的新事物。……是群众在共产党领导下自己教育自己的最好的新组织形式。它是我们党同群众密切联系的最好的桥梁。它是无产阶级文化革命的权力机构。……不应当是临时性的组织，而应当是长期的常设的群众组织。它不但适用于学校、机关，也基本上适用于工矿企业、街道、农村。

文化革命小组、文化革命委员会的成员和文化革命代表大会的代表产生，要像巴黎公社那样，必须实行全面的选举制。候选名单，要由革命群众充分酝酿提出来……当选的文化革命小组、文化革命委员会的成员和文化革命

① 毛泽东：《在中央工作会议上的讲话》（1966年8月23日），见JCMP，pp. 35—36；又见CB，891：68。

② 毛泽东：《无政府主义》（1968年3月1日），见JCMP，p. 152。

代表大会的代表，可以由群众随时提出批评，如果不称职，经过群众讨论，可以改选、撤换。^①

按照更经典的说法，巴黎公社是无产阶级建立新机构来取代已被打碎的旧国家机器，从而掌握政权的一个实例。这就是马克思关于打碎“现代国家权力”的思想，以及恩格斯关于“公团”的观点。^②

应当抛弃这一切关于国家的废话，特别是出现了已经不是原来意义上的国家的巴黎公社。……随着社会主义社会制度的建立，国家就会自行解体 and 消失。既然国家只是在斗争中、在革命中用来对敌人实行暴力镇压的一种暂时的设施，那么，说自由的人民国家，就纯粹是无稽之谈了：当无产阶级还需要国家的时候，它需要国家不是为了自由，而是为了镇压自己的敌人，一到有可能谈自由的时候，国家本身就不再存在了。因此，我们建议把“国家”一词全部改成“共同体”[Gemeinwesen]，这是一个很好的古德文词，相当于法文的“公社”。^③

314

按照列宁的解释，恩格斯的“最精彩的论述”是说，要用绝大多数人——总的公社体系而不是单个公社——来取代资产阶级国家。^④ 巴黎公社进一步体现了防止资本主义统治复辟的思想：恩格斯所谓的“镇压”实际上就是要防止复辟。^⑤ 因此，公社不仅代表了革命武装夺取国家政权，而且还象征着在其政府有可能蜕变为资产阶级专政的社会主义社会里无产阶级对政权的维护。

① 毛泽东：《十一中全会的决定》，123～124页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，2版，第3卷，1～122页。

③ 《马克思恩格斯选集》，2版，第3卷，324～325页。

④ 参见《列宁选集》，第3卷，167～170页。

⑤ 列宁，引自马克思《哥达纲领批判》，49页。

至少，这就是1966年3月《红旗》对巴黎公社的解释，是作为通过直接选举、罢免来阻止无产阶级国家机构蜕变成社会主人的一个明证。^①

这些就是陈伯达在1967年初所主张的观点，当时他提出北京人民以巴黎公社为榜样，夺取北京市的政权。2月6日，上海人民公社建立，一周后这样的公社也在北京成立。但两者的寿命极其短促，而且从未举行过全市性的选举。在亲自同上海公社领导人协商以后，毛泽东表示他不同意这种做法——显然是因为他不希望更改人民共和国的国名。^② 命名问题大概就是毛泽东反对的一个理由。毛泽东总是赞成地方特殊以便鼓励他们的积极性，符合他们的具体情况，但是，如同他在1956年论及村社制度问题时所谈的：“我们要统一，也要特殊。”^③ 另外，城市公社暗示了有地方主义的危险性，这种危险性已随“文化大革命”而出现于中国的某些地方。广东的造反派再次拉山头反对外省人，上海工人怀有强烈的排斥外地人的情绪。^④ 地方自治主义已成为这种假定的地方主义的一种明确得多的合法形式。此外，巴黎公社运动表现出——如同整个红卫兵运动那样——一种完全废除国家机构的平均主义倾向。毛泽东曾特别提到：

① 参见 John Bryan Starr 的“Revolution in Retrospect: The Paris Commune through Chinese Eyes”（是在 The Conference on the Paris Commune 上的讲稿，Kingston, Canada, October 1971），p. 16；亦可参见 Nakajima Mineo，“The Great Cultural Revolution and Mao's Conception of Commune,”（是在 the Conference on Ideology and Politics in Contemporary China 上的论文，Santa Fe, N. M., August 1971），pp. 18—25。

② Starr, “Revolution in Retrospect”；又见毛泽东：《毛主席第三次会见张春桥和姚文元时的讲话》（1967年2月6日），参见 JPRS, 90: 44。

③ 《毛泽东著作选读》，下册，730页。

④ 地方主义在 Ezra Vogel 所著 *Canton under Communism: Programs and Politics in a Provincial Capital, 1949—1968* (Cambridge: Harvard University Press, 1969)，和 Lynn White, III 著“Shanghai's Polity in Cultural Revolution,” (Hong Kong: University of Hong Kong, Center of Asian Studies, n. d.)。书中，可以得到证实。

上海市人委机关向总理勒令，要把所有的部长都取消，这是极端的无政府主义，是极端反动的……现在都不愿叫某某长，都叫勤务员、服务员。其实这只是形式，实际上总是还有长的。^①

上海公社成立后，毛泽东要求军队介入“支持左派”，引导在全国各地建立革命委员会。

建立18天就改名的上海公社没有完全忘却巴黎公社的样板，但它的含义有重大的改变。它不是一种公民表决的国家和社会的结合，而是毛泽东支持群众运动的意愿的一种象征。群众运动虽然难免有错，但是它在革命的自发性方面又是天然合理的。巴黎公社的类比也把毛泽东比作了马克思——这是毛泽东在十多年前庐山会议期间曾经想出的，并在1971年春又被旧话重提的一种联系。^②

无产阶级的伟大导师马克思，高度地评价人民群众的革命首创精神，并且树立了正确对待革命群众运动的榜样。1870年秋，巴黎公社建立前，马克思指出法国工人阶级还不具备起义的条件，但是当巴黎无产阶级怀着强烈的革命英雄主义精神，在1871年3月奋勇起义的时候，马克思把自己看作一个参加者，果敢地、坚定地支持这个无产阶级革命。虽然他发现了公社的错误，并预见它的失败，但是马克思考虑到法国工人阶级光辉业绩的革命气概。^③

像马克思一样，毛泽东已经面临着革命者的最终选择：“……是走在群众的前头领导他们，还是落在他们的后面，对他们指指点

① 毛泽东：《毛主席第三次会见张春桥和姚文元时的讲话》，44页。

② Starr, "Revolution in Retrospect," p. 7.

③ 《无产阶级专政胜利万岁》，见《人民日报》、《红旗》和《解放军报》社论，1971年3月17日。

点，还是挡在他们前进的道路上反对他们”^①？

显而易见，毛泽东是前进的领导者。但是不管他的统帅权是多么稳固，这支队伍仍然需要控制。这也就是说，毛泽东激发派别之间比较含糊的斗争，然后敦促双方和解（即“团结——批评和自我批评——团结”^②）的技巧，要求采取任何个人都无法胜任的对地方进行直接调解的形式。这位主席怎么可能亲自判决离首都千里之外的省份的每一桩斗争案子？某种指挥系统不得被启用，某种地方权威的形式不得不获准替他作判决。因为党不能利用了，毛泽东就转而用军队来代替。

316

人民解放军的政治化，既不是突如其来的，也不是新鲜事，它在第二次世界大战中就被赋予这样的使命了。毛泽东在1958年提出的干部每年当一个月兵的要求，彭德怀元帅在1959年的失败，罗瑞卿的免职，以及毛泽东在1966年提出的“五七指示”（指示林彪遵照延安模式把军队改造成一个“大学校”）^③，都要求一支向来非职业化的人民解放军参与国内的社会斗争。林彪的“四个第一”（1960年10月）把“活的思想”放在“书本思想”之上，把思想工作放在事务性工作之上，把政治工作放在其他各种工作之上，把人放在武器之上。^④到1963年，把雷锋树立为全国的榜样，而且让成千上万的军队宣传工作者深入到社会主义教育运动中去。事实上，1966年2月以后，人民解放军在江青的支持下开展了军内文化革命。江青帮助林彪用毛主席的“无产阶级军事路线”（民兵和政治第一）来取代罗瑞卿的“资产阶级军事路线”（武器和技术第一）。^⑤

^① 《无产阶级专政胜利万岁》，见《人民日报》、《红旗》和《解放军报》社论，1971年3月17日。

^② 毛泽东：《团结到团结》（1967年9月17日），见JCMP，p. 146。

^③ 参见毛泽东：《五七指示》（1966年5月7日），见JCMP，pp. 103—104；又见CB，891：56—57，以及 *Issues and Studies*，6.4：86。

^④ Philip Bridgham, “Mao’s ‘Cultural Revolution’: Origin and Development, Part I,” in Richard Baum and Louise Bennett, eds., *China in Ferment* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971), pp. 17—18.

^⑤ 参见中国人民解放军总参机关无产阶级革命派：《无产阶级与资产阶级军事路线的根本不同》（1967年），见《北京周报》，10期，48页。

这项任务格外紧迫，因为越来越明显，尽管军队表面上“不介入”地方斗争，但事实上它已经取代党而成为惟一维持中央权力的机构。因为在许多地区人民解放军实行事实上的统治——如果公安机关受到严重威胁，军队就介入支持某一派——毛在1967年1月27日决定，军队不能再不介入了。^① 人民解放军起初在毛泽东的促动下支持左派，但它并不总是持默许的态度。同年7月，武汉军区几乎发动兵变，许多军事指挥官显然宁可支持工人和党员，而不支持红卫兵。然而，同时，军队在新的革命委员会的“三结合”领导结构中扮演着如此重要的角色，以至于它显然是毛泽东的领导的基本支柱之一，象征着在“文化大革命”发展到极端之后秩序的逐步恢复。^{*} 事实上，军队支配着党：到1969年，中央委员的40%是军事领导人。当然，军队的独立指挥结构，不管在“文化大革命”的高潮时期对于毛泽东是多么有用，将来都会成为一个威胁。1971年，为了使人民解放军处“在毛主席的直接统帅下”^②，必须把林彪、黄永胜和其他重要的军事人物撇在一边。

* 关于“群众、军队和干部是我们依靠的三个支柱”，写于毛泽东的“一大片”之中（1967年4~5月）。见JCMP, p. 138。这个说法出现在《人民日报》（1967年3月7日）。又见《北京周报》，11.11期，5页。（所谓毛泽东的“一大片”，是指1967年四五月间，《红旗》杂志、《人民日报》发表的关于批判“打击一大片，保护一小撮”路线的社论、文章。所谓“三个支柱”的说法，是1967年3月《人民日报》、《解放军报》发表的关于革命委员会要实行“三结合”的社论、文章。作者根据自己的理解做了概括。——译者注）

^① 参见毛泽东：《在军委扩大会议上的讲话》（1967年1月27日），见JCMP, pp. 47-48；又见CB, 892: 49。

^② 中国地方广播电台，引自《纽约时报》，1971-11-28。

317 在“文化大革命”期间，中国共产党也重新得到规定。尽管它的成员受到攻击（在这一期间 70% 的中央委员不是被开除，就是受到群众批判），但是党并未完全丧失信誉，这应归功于毛泽东对于斗争所作的两种规定方式。第一，毛泽东主义者小心地把对党之抨击限制在藏有“一小撮”“资产阶级代理人”的党内“司令部”。* 第二，把模范党员跟缺乏革命精神、站在“工人阶级和贫下中农对立面”的“资产阶级”官僚区别开来。^①“无产阶级”领导就是任何一个干部都乐于面向群众并接受他们的批判。* * 当然，这种关于阶级意识的规定剥夺了党的思想辩护权，但是它也为个人提供了一种自我拯救的方法。整顿毕竟是一种有关是非原则的事情。毛泽东在 1968 年宣布：“要相信百分之九十以上的干部是好的和比较好的。犯了错误的人，大多数是可以改的”^②。而且，在“五七干校”（是仿照自给自足的公社建立起来的）中存在着通过体力劳动来改造成千上万干部的一种组织机构。* * * 同时，党自身能够得到重新整顿，而且党员队伍的重新组成也多亏了“文化大革命”期间取代党的革命委员会。

318

~~~~~

\* 1967 年夏季，《红旗》编辑部社论声称，无产阶级和资产阶级的不断斗争贯穿于整个社会主义历史时期。当然，自从实行无产阶级专政和生产资料的社会主义改造以来，资产阶级已经不可能恢复旧秩序。他们需要党和国家机构内“资产阶级代理人”即“一小撮党内走资本主义道路的当权派”的帮助。这一小撮人组成“暗藏的资产阶级司令部”，因此在党内就发生了资产阶级与无产阶级“司令部”之间的斗争。后者难以独立赢得胜利。因此，毛主席决定不是采取罢官或单纯的组织措施来战胜“资产阶级代理人”。相反，他采取了一条革命

~~~~~

① 参见毛泽东：《对陈正人同志蹲点报告的批示》（1965 年 1 月 29 日），见 JPRS, 90: 23。

② 毛泽东关于“好干部——重新评价”的论述（1968 年 5 月 13 日，见 JCMP, p. 154）。Chan 可能记错了日期，因为 1968 年 5 月 12 日的《解放军报》与《人民日报》已有社论，叫做《东北大地红烂漫——热烈欢呼辽宁省革命委员会成立》。

路线，“放手发动群众”，而群众是“用毛泽东思想武装起来的”。见《红旗》第13期社论：《彻底摧毁资产阶级司令部》，《北京周报》第33期，6~9页。

* * 十一中全会的决定把领导划分为四类。第一类是那些敢于“站在运动的最前面”，并且提倡大字报、大辩论，“敢于放手发动群众”的党的领导人。第二类是那些“落后”于群众，“怕”字当头，墨守成规的干部。第三类是一些更加害怕群众（因而同群众疏远）的负责人，但是只要他们肯接受群众批评，他们仍可以得到谅解。最后一类实际上是那些“走资本主义道路的当权派”，因而“极端害怕群众揭露他们”。Jerome Ch'en, *Mao Papers* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 119—120.

* * * 到1971年夏，9万名干部进入干校，不仅可以精兵简政，而且为干部们提供了劳动改造的机会。这显然是下放运动的继续。邓小平曾在1956年把下放运动描述为下放基层以便防止官僚主义化的一种方法。由于在毛泽东的《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（1957年2月）中受到赞扬，“下放”在那年被广泛地应用了。到1957年冬，已有81万名干部被“下放”劳动改造。“文化大革命”前夕，下放则进一步被发展得为“上山下乡”。T. A. Hsia, *A Terminological Study of the "Hsia-fang" Movement* (Berkeley: Center for Chinese Studies, 1963), pp. 20—24.

当革命委员会慢慢地遍布全中国（到1971年3月已有300多个县级革命委员会和14个省级革命委员会宣布成立）时，以前的党的干部被挑选出来组成“整党领导小组”。这些小组征求其他的男女委员关于按照整党要求吸收新党员的意见。党的重建应有群众参加。“事实是需要重建。每一个支部，都是要重新在群众里头进行整顿。要经过群众，不仅是几个党员，要有党外的群众参加会议，参加评论。个别实在不行的，劝他退出。”^①

^① 毛泽东：《在中国共产党九届一中全会上的讲话》，98页。

不过，实际上，党内残存的“右翼小资产阶级”，有时仍声称整党是他们自己的事。因而必须提醒他们，党的重建将在“群众里头进行……要经过群众，不仅是几个党员”^①。相反，“无政府主义者”或“左翼资产阶级派别”（用一家报纸社论的话来说）恰恰是常常“热衷于搞宗派主义、山头主义的人，……沾染了无政府主义思潮和极端民主化的人”，他们相信权威的“无中心”论。因而必须提醒他们党仍然是工人阶级的“最高组织形式”，毛主席领导的中央委员会是“全党、全军和全国人民惟一的领导中心”^②。这后一主题随着时间推移而变得更加明确了。到1971年春，党在革命委员会内部居于无可争议的第一位。

第一，党委必须在革命委员会中形成强有力的领导。党委必须在重大问题上做决定。它不应让事情放任自流，也不应包办一切。

第二，革命委员会必须确立一个明确的观点，接受党委的领导，在行使权力和进行工作时自觉地接受党委的领导。^③

但是，根据新的规定，党的作用无非是充当毛主席领导的工具。

坚决地维护和加强党的领导，是党的团结和党的建设沿着毛主席的建党路线胜利前进的基本保证……党的领导是毛主席的领导，毛泽东思想的领导和毛主席无产阶级革命路线的领导……党的权威是政治权威的核心，是群众赋予的“权威的权威”。党的权威在争取党的团结和党的建设达到团结之前，必须掌握在忠于毛主席的马克思列宁主

^{①②} 《中国共产党万岁》（1969年7月1日《人民日报》、《红旗杂志》和《解放军报》社论）。

^③ 上海国棉17厂的报告，北京电台广播（1970年5月19日），见“Quarterly Chronicle and Documentation,” *China Quarterly*, 43: 173.

义者手中，掌握在能使毛主席的无产阶级革命路线贯彻和无产阶级专政加强的人手中。^①

按照这种“文化大革命”后期的公式，毛泽东一身兼三任：毛主席其人，毛泽东思想的人格面具，以及他的民粹主义路线的化身——所有这一切共同体现了无产阶级专政。

尽管在1959年以后毛泽东本人受到忽视，而他的人格面具却受到重视，但是当毛泽东本人恢复了个人声望的时候，那些颂扬他的思想以便剥夺这位主席的权力的人则垮台了。他们的继承者（陈伯达和林彪）主持国家政治直到1969年，那时，他们日益孤傲地以毛泽东的代表自居的身份跟毛泽东的群众路线发生了冲突。《红旗》杂志1971年9月的如下说法暗示了林彪的下台：天生领导群众的超人是不会存在的。这是一种通过引用毛主席语录所表达出来的谴责：“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力。……我们说马克思主义是对的，决不是因为马克思这个人是什么‘先哲’，而是因为他的理论，在我们的实践中，在我们的斗争中，证明了是对的。”^②《红旗》最后分析说，任何人——军事领袖、毛主席的助手或党的书记——都无法反抗毛泽东和人民的历史联盟。经过“文化大革命”，共产党将再次作为“全中国人民的领导核心”而得到加强。但是，这只是因为它“按照毛主席的思想”办事，这只是因为它懂得自己在斗争中的先锋队作用，懂得毛泽东思想和“相信群众”。^③

320

这同既是革命群众运动的创造者又是它的产物的列宁的布尔什维克非常不同。^④ 同考茨基（他认为组织是革命行动的前提）和罗莎·卢森堡（同她正相反）相反，列宁认为党是一个先锋队，它把

① 上海国棉17厂的报告，北京电台广播（1970年5月19日），见“Quarterly Chronicle and Documentation,” *China Quarterly*, 43: 173.

② 《红旗》杂志，引自《纽约时报》，1971-11-06。

③ 参见《国庆社论》（1970年10月1日《人民日报》、《红旗杂志》和《解放军报》社论）。

④ Georg Lukacs, *Lenin: A Study on the Unity of His Thought*, trans. Nicholas Jacobs (London: NLB, 1970), p. 36.

群众的无意识的自发性转变成一种完全自觉的革命理论。列宁认为，党必须独立于群众而存在，因为没有这种分离也就不会有往复的辩证运动。但是毛泽东却相信先锋队只是借助源于人民的斗争——一种由他的领导而不是由自发的阶级意识所形成的斗争。“无产阶级的阶级觉悟不是自发的或自然而然地来自朴素的阶级感情。它只能是学习或运用马克思主义、列宁主义、毛泽东思想改造我们世界观的结果。”^①

当我们把毛泽东思想（毛泽东的人格面具）等同于葛兰西的“现代君主”时，我们看到，毛泽东“确实代替上帝或绝对命令，从而成为一种现代政权还俗主义、一种整个人生和所有习俗关系之完全世俗化的基础”^②。但是，没有上帝或绝对命令的目的论又在哪儿呢？确实，“文化大革命”（跟“大跃进”不同，“大跃进”许诺在三年牺牲之后将带来乌托邦的千年盛世）强调长期性：斗争要永远继续下去。^③ 从个人的革命经验中，从考茨基的著作中，从杨昌济关于意志与功效的讲演中，毛泽东学会了把社会主义看作是发生过程而不是既定存在。但是，这样一种当代的实践理论没有使未来受到怀疑吗？葛兰西曾经说过，任何一个重大的运动都假定“每个行动都是有始有终的复杂过程的一个阶段”^④。恰恰就是在这种连续不断，甚至无穷尽的意义上来说，毛泽东的革命理论不同于其他那些马克思主义者的理论。关于政党和国家消亡问题，他的见解是相当正统的：“人到老年就要死亡，党也是这样。阶级消灭了，作为阶级斗争的工具的一切东西，政党和国家机器，将因其丧失作用，没有需要，逐步地衰亡下去，完结自己的历史使命，而走到更高级的人类社会。”^⑤ 但是这些话写于1949年。到1956年，持续的历史已经取代阶

① 《红旗》杂志（1970年11月17日）。

② Antonio Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings* (New York: International Publishers, 1957), p. 140.

③ Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 71, 423—424, 522.

④ Gramsci, *Modern Prince*, p. 145.

⑤ 《毛泽东著作选读》，下册，674页。

级冲突的终结。

党是在历史上发生的。世界上没有一样东西不是在历史上发生的。这是第一点。第二点是，凡是历史上发生的事情，都要在历史上消灭。共产党已经在历史上发生了，正是这个原因，它总有一天要消灭。^①

并且，由于“近代史就是不断地一分为二，不断地斗”^②，因此“文化大革命”只是其中之一。毛泽东在1969年对中央委员们说：“过若干年，也许又要进行革命。”^③因此“九大”的新党章（1969年4月1日）正式提出了“继续革命”是社会主义社会历史时期的特征的思想。^④总之，变化是永恒的，是继续不断的。事实上，这种运动是永存的，这种变化是持续不断的，因此革命者必须赶紧跟上它。毛泽东对于矛盾的变化方面的兴趣和他在自身经历中获得的教训，提醒他注意到历史阶段不断更替的事实。他认为胡适或陈独秀是从好人变成反革命的。他说：“我们必须从历史中吸取教训，不能稍有松懈。”^⑤革命似乎是自己主人，它推动人们向前，要求人们不断地进行再调整。时间过得这样快，今天又提出了新的要求。毛泽东谈到了在“文化大革命”高潮期间被监禁的同志，他告诫这些将要出来工作的人说：“要跟他讲历史，讲两年的文化大革命过程的历史，使他逐步清醒。”^⑥

① 毛泽东：《论十大关系》，29页。（这是“文化大革命”期间传抄本的引文，现在正式的引文是：“共产党和民主党派都是历史上发生的。凡是历史上发生的事情，都要在历史上消灭。因此，共产党总有一天要消灭，民主党派也总有一天要消灭。”见《毛泽东著作选读》，下册，734页。译者注）

② 毛泽东：《杭州会议讲话》（1965年12月21日），见JPRS，90：2。

③ 毛泽东：《在中国共产党九届一中全会上的讲话》，95页。

④ 参见《中国共产党章程》（1969年4月14日中国共产党第九次全国代表大会通过），见《北京周报》，18期，36页。

⑤ 毛泽东：《毛主席指示》，见JRPS，90：21—22。它未注明日期，但显而易见出自“文化大革命”时期。

⑥ 毛泽东：《在中国共产党九届一中全会上的讲话》，95页。

当然，毛泽东相信人们创造自己的历史，他是按照自己的形象来创造的。

322

我主张不断革命论，你们不要以为是托洛茨基的不断革命论。革命就要趁热打铁，一个革命接着一个革命，革命要不断前进。湖南人常说：“草鞋无样，边打边象。”^①

但是，他又总是认为历史有自己的必然性。例如在1959年关于“大跃进”成就问题的大争论中，他要求与历史保持同步，要顺应历史的变化。不过，这种观点仍然来自于他本人的信念：历史就是革命，因而就是意志。如果没有这种乐观主义，一个人怎么能成为一个革命者？

孙中山说：“事有顺乎天理，应乎人情，合乎世界之潮流，合乎人群之需要，而为先知先觉者决志行之，则断无不成者也。”这句话是正确的。……悲观主义的思潮，是腐蚀党、腐蚀人民的一种极坏的思潮，是与无产阶级和贫苦农民的意志相违反的，是与马克思列宁主义相违反的。^②

在1966年对中央委员会所作的报告中，毛泽东以一种比较正规的方式解释了他的必然性理论。

自由是对必然的认识和对客观世界的改造。只有在认识必然的基础上，人们才有自由的活动。这是自由和必然

^① 毛泽东：《在最高国务会议上的讲话》（1958年1月28日），见CLG，1.4：13。

^② 毛泽东：《对〈湖南省平江县淡岭公社稻竹大队几十个食堂散伙又恢复的情况〉的批语》（1959年8月5日），见CLG，1.4：64—65。

的辩证规律。所谓必然，就是客观存在的规律性。……人对客观世界的认识，由必然王国到自由王国的飞跃，要有一个过程。我讲我们共产党人在民主革命时期艰难地，但是成功地认识中国革命规律这一段历史情况的目的，是想引导同志们理解这样一件事：对于建设社会主义的规律的认识，必须有一个过程，必须从实际出发，从没有经验到有经验，从较少的经验到较多的经验，从建设社会主义这个未被认识的必然王国到逐步地克服盲目性认识客观规律，从而获得自由，在认识上出现一个飞跃，到达自由王国。^①

我们也许可以说，这就是黑格尔哲学的存在于必然性中的自由概念。但是毛泽东是不是真正仿效黑格尔的自由的逻辑概念？在黑格尔看来，当一个人承认他依赖于绝对理念的时候，他才是真正自由的。

一个罪犯受到惩罚，他可以认为他所受的惩罚限制了他的自由。但实际上，那加给他的惩罚并不是一种外在的异己的暴力，而只是他自己的行为自身的一种表现。只要他能够认识这一点，他就会把自己当作一个自由人去对待这事。一般讲来，当一个人自己知道他完全为绝对理念所决定时，他便达到了最高的独立性。斯宾诺莎所谓的“对神的理智的爱”也是指这种心境和行为而言的。^②

但是，毛泽东忽视理念，并且把变化的原因放在事物的内部，这多少有点像王夫之。外部因素，不管是理念还是事物，都被取消

^① 毛泽东：《在中央工作会议上的讲话》，13页。（这段话不是1966年的论述，而是1962年毛泽东在扩大的中央工作会议上的讲话的内容。而且这段引文是“文化大革命”时期传抄本的引文，不是现在正式发行本的引文。——译者注）

^② G. W. F. Hegel, *The Logic of Hegel*, trans. William Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1874), p. 243.

了。事物之间的相互作用是在事物的内部——一种既不是霍布斯的“冲突”，也不是功利主义的“诱捕”的斗争形式。跟评论他的西方社会科学家们不同，毛泽东并不认为有组织的斗争是维持制度的动力。制度存在于更大的实体中——这实体不是绝对理念，而是他所想象的人民的政治社会。即使党有时出现在这个圈子之外，按照他的世界观，党与人民的矛盾也将这两者维持在对立统一体的内部，这是一种对于不同政治传统的革命者也完全有效的概念。

由于这个原因，毛泽东与黑格尔的政治观点是完全不同的。黑格尔用国家精神来概括国民的个人依恋。像磁铁吸引铁屑一样，国家将国民吸引到一个新的方向。但是黑格尔的国家形象是如此投合弗雷德里克·威廉三世或弗雷海尔·斯坦因的心意，却会使清帝和他的大臣们感到困惑。受命于天的中国统治者们既不独占神授的权力，也不敢使“国家”（state，汉语中有没有这个词？）独立于完整的“国”。帝国（天下）有一点点骚乱，从理论上来说都能影响政府。中国的国家虽然是一统天下而不是混合而成的，但是她的独立性程度还没有达到成为一块磁铁的程度。皇帝的任务在于德化，而不在于政治上的吸引力，这是一种扩大道德力量的领域以便在适当场合改造他人的责任。治国最有方的人就是将自己的贤明同天、地、人的变化联系起来的人。《中庸》写道：

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。^①

324 说毛泽东用割断与编织历史的那种马克思主义的内部规律来取代旧秩序的天道，这样就能说明黑格尔与毛泽东之间的区别吗？* 它至少使我们想起毛泽东在《实践论》中所说的感觉者与被感觉者之间的辩证关系，而且它指出，感觉者认识历史的能力不言而喻地

^① 《中庸》，见 [宋] 朱熹：《四书集注》，61~62页。

需要一种美德、一种革命的诚意，亦即要从道德上判断这种辩证关系。卡尔·马克思（虽然他有时自觉内疚）将会嘲弄这样的虔诚。马克思说：“共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等”^①；但是《毛主席语录》却充满了这样的要求。所以，作为一个道德哲学家，毛泽东受某些中国人思想倾向的影响比受欧洲人思想倾向的影响深得多。当然，两者的结合真正形成了他的世界观。

~~~~~

\* 如果毛泽东听说他的方式适用于《中庸》关于君主的定义，那么他可能会哑然失笑。正如读者对人说毛泽东是穿中山装的孔夫子一样可笑。但是我并不是想说，我们在这里遇到了一位假扮的君主。相反，我有时想在本研究中说明毛泽东思想的模式和动机的文化复杂性。如同在此处一样，我有时只能暗示他本人的观点被某些尚未证明的传统假定框住了。

~~~~~

例如，让我们粗略地设想欧洲哲学史的问题是认识绝对。康德认为这是达不到的，他综合出一个理性借以达到自己目的的价值系统。费希特则把这种理性神秘化为精神。黑格尔用绝对理念和辩证法来消灭二律背反。马克思主义则用实践来克服抽象——虽然“绝对”继续萦绕着它。在中国人的思想中，一个同样的中心论题不会具有如此独特的本体论性质。

中国哲学史的历史主要不涉及本质与存在之间的分歧，而是涉及道德原则与物质变化的分离。程朱学派留下了心物二元论。不过这种分离并不明显到足以迫使人们进行支持或反对精神规律的苦行僧式的自我斗争。相反，他们被迫使自己“自由自在”。王阳明的解决方式如果在形而上学方面是困难的，那么就他个人而言却是令人满意的。王夫之——许多后期唯心主义的儒家之一^②

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，275页。

② 原文如此。——编注

——对于一种试探性的唯物主义有影响，他看到能量内部的动力；同时却让道德力量缺乏理性意图。康有为或谭嗣同虽然把道德力量等同于规范的“仁”的价值，但是却把它注入非机械论的历史中以便引起变化。黑格尔主义与马克思列宁主义提供了必然性的最终要素。不过，最终的融合却保留了新儒家的内部有目的性之变化与道德之善的一元论的同一性。变即善。而我敢说，这样一来，又使我们回到了毛泽东。

虽然变即善，但它不可能是仁慈的。对照黑格尔关于必然性中自由的抽象观念，让我提出庄子这个毛泽东特别喜爱的道家哲人吧：

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？^①

毛泽东在1965年^②同陈伯达与康生简略地重复了同样的必然死亡的话题：

世界上有什么不可分割的联系？有联系，但总要分割的，没有不可分割的事物。……没有什么否定之否定。肯定——否定——肯定——否定……事物发展，每一个环节，既是肯定，又是否定。奴隶社会否定原始社会，对于封建社会它又是肯定……怎样综合法？…总而言之，一个吃掉一个，一个推翻一个。一个阶级消灭，一个阶级兴

① 《庄子集解，庄子集解内篇补正》，12~13页，北京，中华书局，1987。老子和庄子中存在的唯物辩证法，最初是由向林平（译音）在写于1939年的《中国哲学史纲要》中指出的。1940年，宋武（译音）直率地强调要把马克思主义的辩证唯物主义同中国哲学相结合。见 Vselovod Holubnychy, “Mao Tse-tung’s Materialistic Dialectics,” *China Quarterly*, 19: 15-16.

② 讲话时间应是1964年8月，而且所引讲话有些内容有误，此处已作更正。——译注

起；一个社会消失，一个社会兴起。……不是让人家消灭，就是自己消灭。人为什么要死？这是自然规律。树木寿命比人长，也不过几百上千年。没有死，那还得了。……赞成庄子的办法，死了老婆，鼓盆而歌。死了人要开庆祝会，庆祝辩证法的胜利。……辩证法的生命就是不断走向反面。人类最后也要到末日。宗教家讲末日，是悲观主义，吓唬人。我们说人类灭亡，是产生比人类更进步的东西。恩格斯讲，要从必然王国到自由王国，“自由是必然的理解”。这句话不完全，只讲了一半，下面的不讲了。单是理解就能自由了？自由是必然的理解和必然的改造。……庄子说：“一尺之棰，日取其半，万世不竭。”这是个真理。^①

死人通过理解这一点而完成了这个永无休止的过程，马克思通过使人创造自己来向神挑战。毛泽东用不着同这样的创世主去抗争。最终，他更具人文主义色彩地把人放在存在的中心，任其自然以便实现自我。而且，由于人自身的斗争是普遍的原则，因此任何事都是可能的，没有做不到的事。

326

这使我们最后一次回到《矛盾论》之谜：虽然毛泽东相信存在有目的的变动，但是他不求助于外部原理显然就无法解释它。当然，这个问题对于马克思主义者来说是一个经典性的问题；但是毛泽东解决它却无需作出詹森主义的担保。历史这个无垠的世界是在按自己的轨道运行的。人死了，国家消失了，文明夭折了，因为那是历史的权利。在一般的历史中，有较小的历史，有过程的阶段。任何知道怎样分析时机的人都能适应它，能在适当的时候采取行动，能在决定性的时刻挺身而出。毛泽东的著作就这样充满了关于历史阶段的生命比喻。革命将赢得时机，因为时间成熟了，历史现在已站在我们这边。但是当毛泽东思考宇宙史时，他认识到人要与

^① 毛泽东：《毛主席同陈伯达和康生同志的谈话》（1965年），见JPRS，90：28。

时间和变化相抗衡。一旦人们接受这样的变化，他就会得到安慰，因为那时——不怕放弃持久性——人们将认识到，甚至暂时的后退（对现在肯定的否定）也会接着受挫。

反动阶级可能复辟，……走向反面，也没有什么要紧，还要来个否定的否定，以后又会走向反面。如果我们的儿子一代搞修正主义，走向反面，虽然名为社会主义，实际是资本主义，我们的孙子肯定会起来暴动的，推翻他们的老子，因为群众不满意。^①

承认变化，承认历史，这并不是消极的行为。如同搬移一座山那样，这种较大的历史是一种有意义的阻力，它是为了规定人的目的而存在的。这个目的不是荒谬的，人不是永远推石上山的西西弗斯^②，因为他并不孤立，总是同其他人一起前进。毛泽东不同于可怜的庄子，他能在他人中见到自己。当他赢得内战的胜利时，他说：“过去的工作只不过是像万里长征走完了第一步。”^③ 虽然许多人可能倒在路边，但他们（像毛泽东自己那样）知道人民的意志所实现的目标，他们知道还要干什么。

327

毛泽东在1965年的《重上井冈山》一诗中写道：

风雷动，旌旗奋，是人寰。
三十八年过去，弹指一挥间。
可上九天揽月，可下五洋捉鳖，谈笑凯歌还。
世上无难事，只要肯登攀。^④

① 毛泽东：《在八届十中全会上的讲话》（1962年9月24日），见CLG，1.4：87。

② 西西弗斯，希腊古时的暴君，相传死后堕入地狱，被罚推石上山，但石在近山顶时又滚下，于是重新再推，如此循环不息。——译者注

③ 《毛泽东选集》，第4卷，1480页。

④ 毛泽东：《重上井冈山》（1965年），载《诗刊》，1976（01）。

与历史并驾齐驱，决心与它斗争，也就是在理解历史的需要时承认它。毛泽东通过设置对立面而知道自己是战胜强敌的革命者，是顺应历史发展的英明主席。费希特说得好：自我必须认识它的对立面，不管它是为生而死，还是为历史腐蚀个人的世俗遗体的意识而死。对历史发展规律的信奉，使自我有所遵循。但是，规定自我的要求却创造了与宇宙变化相竞争的必要性，即把一种基本目的强加在宇宙头上。毛泽东在《矛盾论》中的话讲得好：

原来矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如没有和它作对的矛盾的一方，它自己这一方就失去了存在的条件。……没有顺利，无所谓困难；没有困难，也无所谓顺利。……没有资产阶级，就没有无产阶级；没有无产阶级，也就没有资产阶级。^①

没有意志，无所谓历史；而没有历史，也就完全没有意志。*

* 我已在本书指出，陈伯达和林彪失权是因为他们太接近毛泽东本人。随着文献逐渐公开，我的论述被证明是正确的。由于人们重复了从前的对手的错误，再一次使毛泽东变成一个个人。在党的九届二中全会期间（1970年8—9月）林彪密谋反对毛泽东的细节材料，已在1972年12月7日的《纽约时报》中作了概述。根据美国人和中国台湾人能够获得的消息，这些都是合情合理的原件的摹真本。这个文献表明，林彪试图使毛泽东仅仅成为一个人民解放军的“领袖”（而林彪自己保留惟一的“统帅”），建议毛泽东在接受个人崇拜条件下让出实权。这个主张在毛泽东于1966年7月8日致江青的信中，也可证实。这封信（1972年11月4日中国台北“《中央日报》”公布）现在正在中国广泛传播，以证明个人崇拜是林的主张而非毛泽东的要求。这同“群众路线”

① 《毛泽东选集》，第1卷，328页。

相符合，如同我在第 319 页所讨论的。在这封信中，毛泽东直率地提出他自己难免犯错误，并且指出他仅仅同意传播《毛主席语录》，因为他的“朋友”林彪已经提出这样的坚决要求。他说：“在重大问题上违心地同意别人，在我一生中还是第一次。”接着明白地表示一定程度的个人崇拜是因为个人的失权。一旦一个人被抬到“梁山之巅”，其他人就能够最终自称为“王”。

部分参考文献

- CB American Consulate General, Hong Kong, *Current Background*.
- CGS *Che Guevara Speaks; Selected Speeches and Writings* (New York: Merit Publishers, 1967). CLG *Chinese Law and Government*.
- JCMP Jerome Ch' en, *Mao Papers: Anthology and Bibliography* (London: Oxford University Press, 1970).
- JMJP *Jen-min jih-pao* [People's Daily].
- JPRS United States Department of Commerce, Joint Publications Research Service, 49826 (February 12, 1970), "Translations on Communist China." Joint Publications Research Service issues other than No. 49826 will be followed by their serial number.
- LJMTT *Li Jui, Mao Tse-tung t'ung-chih ti ch'u-ch'I ko-ming huo-tung* [The Early Revolutionary Activities of Comrade Mao Tse-tung] (Peking: Chung-kuo ch'ing-nien ch'u-pan she, 1957).
- MA "Mao's Autobiography," Recounted in Edgar Snow, *Red Star over China* (New York: Grove Press,

- 1961), pp. 121—188.
- MCHST Mao Tse-tung, *Mao chu-hsi shih-tz'u* [The Poetry of Chariman Mao] (Peking : Jen-min wen-hsueh ch'u-pan she, 1963).
- PR *Peking Review*.
- SRMTT Mao Tse-tung, *Selected Readings from The Works of Mao Tse-tung* (Peking: Foreign Languages Press, 1967).
- SSMTT Stuart R. Schram, *Mao Tse-tung*, rev. ed. (Baltimore: Penguin Books, 1967).
- SSPT Stuart R. Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung* (New York: Praeger, 1969).
- SW Mao Tse-tung, *Selected Works*, 4 vols. (Peking: Foreign Languages Press, 1960—1965).
- WHPF Chien Po-tsan, et al., eds., *Wu-hsu pien-fa* [The Reform of Wu-hsu (1898)] Shanghai: Shen-chou kuo-kuang she, 1955).

索引

(所注页码为英文原书页码, 即本书边码)

A

- Absolute 绝对, 188, 282 — 284, 298, 324
- Absolutism 专制, 133
- Acoustics 声学, See Music 见音乐
- Adam 亚当, 80
- Aesthetics 美学, 192, 197, 284, 285 n., 286, See also “Transcendental aesthetics” 参见“先验美学”
- Agnosticism 不可知论, See Disbelief 见怀疑论
- Agriculture 农业, 24, 218. See also Peasants 参见农民
- Ai Ssu-ch'i 艾思奇, 226, 229
- Aisin Gioro 爱新觉罗, 147
- Alienation 异化, 30, 68—70 *passim*, 21f., 141, 306
- All Men Are Brothers 四海之内, 皆兄弟也. See *Shui-hu chuan* 见《水浒传》
- Allgemeine Pathologie und Therapieals mechanische Naturwissenschaften 《普遍病理学和作为机械自然科学的疗法》, 192 n.
- Althusser, Louis 路易·阿尔都塞, 71 f.
- Analects 语录. See *Lun-yü* 见《论语》
- “Analysis of All the Classes in Chinese Society” 《中国社会各阶层的分析》 222
- Analytic truths 分析真理, See Logic 见逻辑学
- Anarchism 无政府主义, 63, 123, 202, 207, 209, 218, 293, 313, 314, 318. See also Mao Tse-tung and anarchism 参见毛泽东与无政府主义
- Ancestors 祖先; spirits of 幽灵, 52, 57; laws of 家法, 147; worship of 崇拜, 161 n.; mourning for 祭奠, 209
- Ancient-text 古文经, See Old Text 见古文经学

Anhwei 安徽, 37
 Annam 安南: during Sino—French War 中法战争期间, 98, 99, 120; Confucius' influence in 孔子的影响, 131
 Annenkov, P. V. 巴·瓦·安年柯夫, 294
 Antinomies 二律背反, See Dialectic 见辩证法
 Antithesis 对立, See Dialectic 见辩证法
 Apocrypha 伪经书, 102 n, 106, 108, 133, 135. See also Omens 参见 征兆
Appearance and Reality 《现象与本质》, 282
 Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那, 268 n.
 Arendt, Hannah 汉纳·阿伦德特, 21, 66, 159
 Aristippus 亚里斯提卜, 277
 Aristocracy 贵族政治, See Nobility 见 贵族
 Aristotle 亚里士多德, 45, 173, 188, 269, 278, 298
 Army 军队. See Military 见 军事的
 Art 艺术, 44, 78, 156—157 *passim*, 165, 214, 221; histories of 的历史, 284.
 Asceticism 禁欲主义, 271, 277, 324
 Astronomy 天文学, 145 n.
 Auden W. H. W. H. 奥登, 168
 Augustine, Saint 圣·奥古斯丁, 70 f.

Autumn Harvest Uprising 秋收起义, 222

B

Bacon, Sir Francis 弗朗西斯·培根爵士, 150
 Baer, K. E. von K·E·冯·贝尔, 196 n.
 Bakunin, Mikhail 密克海尔·巴枯宁, 211, 218
 Bandits 土匪. See Rebellion 见 造反
 Barbarians 夷, 107, 113, 119, 139, 239, 241, 246
 Bauer, Bruno 布鲁诺·鲍威尔, 69
 Being 存在: determined by thinking 由思维决定, 70; hierarchy of 等级制度, 80 f.; and consciousness 与意识, 192. See also Ontology 参见 本体论
 Bentham, Jeremy 杰瑞姆·边沁, 28, 277
 Bergson, Henri 亨利·柏格森, 287; *élan vital of* 生命冲动, 129
 Berkeley, George 乔治·贝克莱, 168, 265
 Berkeley 伯克利分校; University of California at 加州大学, 207
 Berlin: University of 柏林大学, 195
Bestimmung des Menschen 《人的使命》, 185
 Bethune, Norman 诺尔曼·白求恩, 24
 Beza, Theodore 西奥多·贝萨, 57

- Bible 圣经, 15
- Big-character posters 大字报. See *Ta-tzu pao*
- Biology 生物学, 166, 189f., 277f., 287, 298
- Bismarck, Otto von 冯·奥托·俾斯麦, 197
- Bloch, J. J. 布洛赫 234, 293
- Bluntschli, Johann 约翰·布伦奇利 165
- Bodin, Jean 让·博丹, 58
- Bohr, Niels 尼尔斯·玻尔 227, 269
- Bolsheviks 布尔什维克, 320
- "Bombard the Bourgeois Headquarters," 《炮打司令部》 309
- Book of Changes* 《易》. See *I-ching* (对汉语拼音的英文只翻译出意思, 不再重复。——译注)
- Bosanquet, Bernard 伯纳德·鲍桑葵, 284—288
- "Bourgeois headquarters," "资产阶级司令部" 7, 317, See also "Bombard the Bourgeois Headquarters" 参见《炮打司令部》
- Bourgeoisie 资产阶级, 4, 15, 16, 22—23 *passim*, 26f., 34, 37, 39, 43, 60, 67, 69, 73, 91n., 152n., 181—182 *passim*, 212, 222, 299, 304, 309, 314, 316, 318, 327
- Boxers 义和团运动, 148, 232
- Bradley, Francis Herbert 弗兰西斯·赫伯特·布拉德雷, 184f., 278—285, 287—288 *passim*, 291
- Brazil 巴西, 138
- Brecht, Arnold 阿诺德·布雷赫特 175
- Brigade 插队, 24—25 *passim*, 134
- Buddhism 佛教, 12, 20, 83, 89, 119, 129, 145, 205, 221, 240, 246, 250n., 252, 253n., 266n., 268, 287.
- Bukharin, Nikolai 尼古拉·布哈林 223, 224, 301
- Bülow, Heinrich von 亨利斯·冯·比洛 197
- Bureaucracy 官僚政治, 19, 26—28, 55, 56, 60, 67, 87, 112, 117—119 *passim*, 122, 134, 141, 143, 146, 181, 252; routinization of 规范化, xiii, 4; and prefectural centralism 郡县集中制, 138—140. See also Mao Tse-tung, fear of bureaucratism 参见毛泽东, 对官僚化的担心
- Bureaucrats, 11, 14, 27f., 30—32, 52, 88, 98, 107, 110, 137—14 *passim*, 142, 210, 241, 264, 303, 306, 317.
- Burt, E. A. E. A. 伯特 269

C

- Cabanis, Pierre Jean 让·皮埃尔·卡巴尼斯, 190
- Cadres 干部, ix, 4, 12, 14, 22, 37,

- 64, 304, 305, 316—318. *See also* Communist Party of China 参见中国共产党; Bureaucrats 官僚
- Cammett, John 约翰·卡米特, 63
- Canton 广东, 117f., 120, 303; intellectual circles of 知识分子界, 113f.; Great Proletarian Cultural Revolution in 伟大的“无产阶级文化大革命”, 310—312, 314
- Capitalism 资本主义, 5, 15, 33, 91n., 163, 165, 204, 209n., 211, 213, 214, 216f., 219, 223, 232, 298; restoration of 复辟, 6n., 7, 40, 326; economic laws of 经济规律, 60; business cycles of 经济衰退, 61; and own destruction 自我灭亡, 64; economic formations of 经济形态, 72
- “Capitalist road,” “资本主义道路” 7, 39, 317n., *See also* Counter-revolution 参见反革命
- Carlyle, Thomas 托马斯·卡莱尔, 279
- Categorical imperative 绝对命令, 179, 180, 193, 245, 257, 320
- Categories 范畴, 234, 282, 297; of Marx 马克思的, 60; of Tung Chung-shu 董仲舒的, 105; of Kant 康德的, 169ff. 193, 281; analytic of 分析的, 176f.; of Fichte 费希特的, 183—185; of Hegel 黑格尔的, 186ff.; of natural science 自然科学的, 224, *See also* Logic 参见逻辑学
- Causation. 因果律 *See* Logic 见逻辑学
- Central Committee 中央委员会, 7, 21, 39, 222, 236, 295, 302n., 303, 305, 310, 316, 317, 318, 321; working conference of 工作会议, 7, 206; secretariat of 书记处, 304; Eleventh Plenum of Eighth 八届十一中全会, 311, 313, 317n. *See also* Party Central 参见中共中央; Lushan Conference 庐山会议; Communist Party of China 中国共产党
- Chan Jo-shui 湛若水, 242n.
- Chang Chi 张继, 202
- Chang Chih-tung 张之洞, 120, 137
- Chang Ch'ih 张南轩, 117
- Chang Ching-yao 张敬尧, 212
- Chang Chün-mai 张君勱, 287
- Chang Hsueh-ch'eng 章学诚, 123n.
- Chang Huai-tsan 张辉瓒, 89
- Chang K'ai-fan 张恺帆, 37
- Chang Ping-lin 章炳麟, 221
- Chang Tsai 张载, 83, 85, 267—268 *passim*
- Chang Tsu-te 张思德, 24
- Ch'ang-an 长安, 90
- Ch'ang-sha 长沙, 8, 83, 97, 99, 100, 155, 157, 182, 207,

- 211f., 226, 238n., 293; First Normal School of 第一师范学校, 157, 201; Fourth Normal School of 第四师范学校, 157
- Change 易, 83—86; Chinese philosophical notion of 中国哲学观念, 74ff., *See also I-ching* 参见《易经》; Mao Tse-tung and change 毛泽东与《易经》
- Charisma 超凡魅力, 20, 21, 52
- Che-hsueh hsuan-chi* (Selected Readings in Philosophy) 《哲学选辑》, 229n.
- Che-hsueh ta-kang* (Outline of Philosophy) 《哲学大纲》, 286
- Che-hsueh tao ho-ch'u ch'ü* (Where Is Philosophy Going?) 《哲学到何处去》226
- Che-hsueh wen-t'i* (Philosophical Problems) 《哲学问题》, 226
- Chekiang 浙江, 240
- Chemistry 化学, 120, 130, 190
- Ch'en Chang-fu 陈章甫, 157
- Ch'en Ch'iu-liu 陈千秋, 130
- Ch'en Hsien-chang 陈献章, 242n.
- Ch'en Hsun 陈淳, 81
- Ch'en Jerome 陈志让, x, 98n.
- Ch'en Li 陈澧, 114
- Ch'en Ming-shu 陈铭枢, 32f.
- Ch'en Po-ta, 陈伯达, 226, 314, 319, 325
- Ch'en Ti 陈第, 108
- Ch'en Tu-hsiu 陈独秀, 164—166, 321
- Ch'en Wang-tao 陈望道, 212
- Cheng (state) 郑国, 110f.
- Cheng-feng* 整风. *See* rectification 见整顿
- Cheng Hsuan 郑玄, 108, 113, 149
- Cheng Kuan-ying 郑观应, 31, 99, 141
- Cheng Pan-ch'iao 郑板桥, 40
- Ch'eng En-tse 程恩泽, 113
- Ch'eng Hao 程颢, 54, 249, 256, 264, 268, 285, 324
- Ch'eng I 程颐, 54, 249, 256, 264, 288, 324; commentary on *Book of Changes* by 易经注疏, 75—77
- Ch'eng-tu 成都, 39
- Chernyshevsky, Nicolai 尼克莱·车尔尼雪夫斯基, 91n.
- Chi-an 吉安. *See* Lu-ling (district) 见庐陵县
- Chi Chung 祭仲, 110f.
- Ch'i (material force) (气物质力量, matter 物质, pneuma 元气, prime ether 基本的天), 53, 55, 83—86, 110, 121, 126—128, 159, 240, 244n., 267. *see also* Matter 参见物质; Ontology 本体论
- Ch'i (state) 齐国, 50n., 53
- Chia-yin tsa-chih* (Tiger Magazine) 《甲寅杂志》, 161 n.
- Chiang Ch'ing 江青, 307f., 316

- Chiang K'ai-shek 蒋介石, 238
- Chiang K'ang-hu 江亢虎, 207—210, 216, 218
- Chieh-fang jih-pao* (Liberation Daily) 《解放日报》, 40
- Ch'ien* (hexagram) 乾, 74ff., 185, 202, 288n.
- Ch'ien Mu 钱穆, 131
- Ch'ien Te-hung 钱德洪, 259—264, 268
- Chih-tu chü* (Bureau of Institutions) 制度局, 142, 146
- Chihli 直隶, 207
- Chin (state) 晋代, 88n., 109
- Chin Hsun-hua 金训华, 24 f., 91n.
- Chin-shih* 进士, 220, 240
- Chin-wen* 今文经学. See New Text
- Ch'in (dynasty) 秦代, 6, 48 n., 49, 51, 58, 76, 107
- Ch'in Kuei 秦桧, 88 n.
- Ch'in min* (loving the people) 亲民, 8 n., 249 f.
- Chinese Socialist Party 中国社会党, 210
- Ching* (tranquility, repose) 静, 160, 242n, 255 f., 267. See also Quietism
- Chingkangshan 井冈山, 222, 327
- Ching-shih* (statecraft) 经世, 56, 139 f.
- Ch'ing (dynasty) 清代, xi, 6 n., 20, 56, 82, 98, 108, 119, 132, 323; founding of 建立, 5, 8; village covenant system 乡约体制, 10—12; proscription of voluntary associations 禁止自行组织社团, 11; nineteenth-century reformers of 19 世纪改革者, 111 ff.; foreign relations of 对外关系, 112—113 *passim*, 120; revival of Han learning 汉学的复兴, 133; suppression of clubs 镇压团体, 138; and the Revolution of 1911 1911 年革命, 147—149; education during 教育, 250 n.; political exile under 政治流放, 307. See also Reform movement of 1898 参见 1898 年戊戌变法; Sino-Japanese War of 1894—1895 中日 1894—1895 年甲午战争
- Ch'ing-i* (pure discussion) 清议, 56 ff.
- Ch'iu Ch'ang-ch'un 邱长春, 117
- Chou (dynasty) 周代, 6, 51, 52, 54, 202, 249
- Chou En-lai 周恩来, 24, 33
- Chou-i cheng-i* (Rectified Meaning of the Chou Changes) 周易正义, 78 f.
- Chou Tun-i 周敦颐, 267
- Christianity 基督教, 45, 63, 70 ff., 221; and Jesuits 耶稣, 82, 268 n.; missionaries of 传教士, 119; and Presbyterianism 长老

- 会教义, 216; and Dominicans 多米尼克教派教士, 268
- Chu Ch'üan-chung 朱全忠, 90
- Chu Hsi 朱熹, 108, 120, 131, 185, 202, 242 ff., 255-256 *passim*, 264, 285, 288 n., 324; and the organic theory of state 国家的有机体理论, 36 n.; and opposition to determinism 反对决定论, 54 f.; and *Book of Changes* 《易经》, 74; epistemology of 认识论, 78 f.; and the concept of self-fulfillment 自我实现的思想, 80 f.; and the separation of *li* and *ch'i* “理”、“气”区分, 83
- Chu Hsun-pei 朱谦之, 211
- Chu Li-chang 朱理章, 41
- Chu Tz'u-ch'i 朱次琦, 114, 118 f.
- Chu Wen 朱温. See Chu Ch'üan-chung
- Chü-jen 举人, 117-118 *passim*
- Ch'u (state) 楚国, 6, 35
- Ch'ü Ch'iu-pai 瞿秋白, 36
- Ch'ü Po-chiu 渠伯糾, 103
- Chuan-hsu 顛頊, 89n.
- Ch'uan-shan hsueh-she (Wang Fu-chih Study Society) 船山学社, 83
- Ch'üan (circumstances): theory of, 圈 110 ff., 122 ff., 130, 138, 143
- Chuang, H. C., H. C. 庄 97 n.
- Chuang Ts'un-yü 庄存与, 109
- Chuang-tzu 庄子, 97 n., 101, 109, 325, 326
- Chün-tzu (superior man, gentleman) 君子, 74 ff., 110 ff., 144, 163, 206, 250 n.
- Ch'un-ch'iu (Spring and Autumn Annals) 《春秋》, 74, 102 ff., 132. See also *Kung-yang* 参见公羊学派 Confucianism 儒家思想; *Tso chuan* 《左传》
- Ch'un-ch'iu wei (Subtleties of the Spring and Autumn) 《春秋纬》, 106
- Chung-fu 众父. See I-shih 见益师
- Chung-kuo she-hui shih lun-chan p'i-p'an (Criticism of the Polemic on the History of Chinese Society) 《关于中国社会史论战的贡献与批评》, 223
- Chung yung (Doctrine of the Mean) 《中庸》, 51, 323, 324 n.
- Cicero 西塞罗, 167
- Citizenry 公民, 43 ff., 59, 134, 142, 151, 160, 210. See also Civil society 参见 市民社会
- Civil society 市民社会, 28-30, 48, 50, 293; and civil rights 民权, 26, 29, 58 f., 136; law of 法律, 45, 57 f.; virtues of 美德, 46; and corporate rights 集体权利, 58; and civil religion 民间宗教, 20, 72
- Civil war 内战, 24, 89, 92, 150,

- 302, 304, 326
- Class 阶级, 211; enemy 敌人, 17, 38; consciousness 意识, 22 f., 60 f., 317, 320; struggle 斗争, 37, 38, 47, 206, 212, 224, 235 ff., 301, 306, 309; rule 统治, 38, 222; oppression 压迫, 42; interests 利益, 181; relations 关系, 236. *See also* Mao Tse-tung 参见毛泽东, and struggle 斗争
- Class Struggle* 阶级斗争, 212 ff.
- Classics 传统, 8, 74, 76, 97, 102, 107 ff., 113, 116 f., 118, 132, 146, 207, 242, 246, 248
- Clubs 社团. *See* Political associations 见政治社团
- Cognition 认识, 64, 71 f., 77, 80, 102, 133, 165, 167 ff., 170 ff., 173, 174, 178, 183 ff., 186, 191 ff., 254, 258, 280 ff., 284, 288 f., 298. *See also* Epistemology 参见认识论
- Coleridge, Samuel Taylor 萨·泰勒·科尔里奇, 279
- Collective 集体, 24, 134. *See also* Commune 参见公社
- Collectivism 集体主义, 162
- Colonialism 殖民主义, 151
- Comintern 第三国际, 3
- "Commandism," 命令主义 87
- Commerce 商业; chambers of 会, 148, 151
- Commune 公社, 18, 23, 32, 34, 36, 134, 213, 216, 313-315, 318. *See also* Collective 参见集体;
- Communism 共产主义, 26-28, 50, 60, 72, 99 f., 236; transition to 过渡, 73. *See also* Marxism 参见马克思主义
- Communist Manifesto* 《共产党宣言》, 38, 206, 212, 214, 218, 221, 233
- Communist party 共产党, 7, 39
- Communist Party of China 中国共产党, ix, x, 3, 12, 16, 21, 32-38, *passim*, 63, 86, 152 n., 182, 221 ff., 228 f., 295, 297, 322; and revisionism 修正主义, 4-8; reform of 改革, 8; leading role of 领导角色, 15; distinction between thought and politics within 在思想和政治活动之间作重要区分, 33; Eighth Congress of 八大, 35, 304; Seventh National Congress of 第七次全国代表大会, 47; political diatribe of 政治讽刺, 87; founding of 创建, 157; philosophical debate within 内部哲学论战, 223; Paris branch of 巴黎支部, 226; and the Great Proletarian Cultural Revolution 伟大的“无产阶级文化大革命”, 300-321; work teams of 工作组, 308, 310 f.; Ninth Congress of

- 九大, 321. *See also* Central Committee 参见中央委员会; Leninist party 列宁主义政党; Party Central 党中央
- Communist Party of France 法国共产党, 225 f.
- Communist Party of the Soviet Union 苏联共产党, 301; Sixteenth Congress of 十六大, 225
- Communist Youth League 共青团, 311
- Complementarity 互补: principle of 原理, 269
- Comprador 买办, 5, 141
- Comte, Auguste 奥古斯特·孔德, 190
- Concrete universality 具体的普遍, 61 f., 67, 187, 283—285, 297. *See also* Dialectic 参见辩证法
- Condillac, Etienne Bonnot de 艾德奈·伯劳德·孔狄亚克, 226
- Confucian 儒家: relationships 关系, xii, 9—11, 13, 41, 50, 58, 80 f., 101, 104, 129, 150, 158, 197, 202, 204, 240; theory of virtue 礼治, 49, 54 f., 56—57 *passim*; indoctrination 教化, 9 f.; moral redemption 道德救援; emphasis on thrift 提倡节俭, 10 f.; populism 民粹主义, 19; concept of nature 自然的观念, 54, 74 ff.; bureaucratic behavior 官僚作风, 30—32; right to criticize throne 批评君主的权利, 40—42; definition of legitimacy 赋予合法性, 51 ff.; historians 历史学家, 55; nine divisions of human relations 人们之间关系的九等, 56; ethical conviction 伦理信念, 59; duty to renovate people 为民革新的责任, 63; theory of change 易理, 74 ff.; rectification 具体化, 78, 106; humanism 人道主义的, 81; theory of popular revolts 农民造反的理论, 90; classics 经典, 97, 160; acceptance of human condition 人类现状的接受, 102; rectification of names 正名, 103; self-cultivation 自我教化, 118 f.; canonicity 注经式的, 223; degeneration 堕落, 240; revival in sixteenth century 16世纪的复兴, 250. *See also* Neo-Confucianism 参见新儒学; *Kung-yang* Confucianism 公羊儒学; Old Text 古文经学; New Text 今文经学; *Tso-chuan* 《左传》; Classics 经典; Confucius 孔子; Sage 圣人
- Confucius 孔子, 74, 101, 106, 126-127 *passim*, 130 ff., 137 f., 144-146 *passim*, 158, 159, 167, 182, 221, 243, 248-249 *passim*, 253, 324 n.; and the *Spring and Autumn Annals* 《春秋》,

102 ff.; as a reformer 作为一名改革者, 116 f. See also Lun-yü 参见《论语》

Consciousness 意识, 23, 29; 60, 62, 69, 72; 87, 128, 160, 174, 190 f., 207; 215, 226, 242, 251, 267, 272 f., 279, 286-292. See also Class consciousness 参见阶级意识; Proletariat 无产阶级, class consciousness of 阶级意识的; Marxism and the problem of false consciousness 马克思主义和“错觉”问题; Cognition 认识

Conservatism 保守主义, 111-112 *passim*, 119, 130, 143, 146, 287

Constitutionalism 立宪主义, 44, 46, 57, 99, 133, 139 ff., 148 f., 160, 209

Contingent truths 偶然真理. See Logic 见逻辑学

Contradiction 矛盾. See Dialectic 见辩证法; Mao Tse-tung, theory of contradiction 毛泽东, 矛盾论

Cooperatives 合作社. See Commune 见公社

Copernicus, Nicolaus 哥白尼, 150, 173, 175

Cosmos 宇宙, 20, 47, 83 ff., 119, 126 ff., 136, 177-178 *passim*, 188, 194 f., 202-205 *passim*, 233, 246, 267, 284, 286-288

passim, 325-327; of Tung Chung-shu 董仲舒的, 53 f., 105; of Neo-Confucians 新儒家的, 74 ff. See also School of Principle 参见理学

Counterrevolution 反革命, 37-41 *passim*; 152 n., 215, 311, 321. See also Capitalism 参见资本主义, restoration of 复辟的

Critical theory 批判的理论, 126, 169 ff.

Critique of Judgment 《判断力批判》, 179, 188

Critique of Practical Reason 《实践理性批判》, 184, 188

Critique of Pure Reason 《纯粹理性批判》, 169 f., 188, 196

Critique of Revelation 《天启的批判》, 183 f.

Cuban Revolution 古巴革命, 65, 72 f.

Cult 崇拜, 19 n., 144, 148. See also Mao Tse-tung, cult of 参见毛泽东的崇拜

Cultural Revolution 文化革命. See Great Proletarian Cultural Revolution 见“伟大的无产阶级文化大革命”

“Cultural Revolution Preparatory Committee” “文化革命筹备委员会”, 311

Cultural Revolution Small Group 文革小组, 40, 307 f.; 312

Customs 习俗, 16, 51, 56, 111 f., 121 f., 129, 186, 203, 204, 207, 291, 393; tyranny of 的专制, 61, 63. *See also* Ritual 参见仪式

D

Dante 但丁, 269

Darwin, Charles 查尔斯·达尔文, 130, 134, 155, 159 n., 277, 286

Darwinism 达尔文主义, 47, 82, 134, 150, 156 f., 161, 166, 210, 216 f., 219, 236 f., 285, 293

Deborin, Abram 亚柏兰·德波林, 223-228, 298

Democracy 民主政体, 22, 26, 46, 72-73 *passim*, 133, 138, 144, 150, 162, 182; reformism of 改良主义的, 164, 214

Democratic centralism 民主集中制, 303, 305. *See also* Mao Tse-tung 参见毛泽东, on democratic centralism 关于民主集中制

Demography 人口统计学, 21, 317 n.

Descartes, René 勒内·笛卡尔, 167, 177, 180, 189 n., 243, 269, 286

Despotism 专制主义, 19, 32, 40, 52, 57, 63, 133, 140, 143, 147, 149, 151, 181, 204, 209

Determinism 决定论, 54 f., 133, 214 f., 218-219 *passim*. *See also* History 参见历史学; individual's power to affect 个人力量的影响; Necessity 必需; Economic determinism 经济决定论

Development 发展; laws of 的规律, 74, 121; functions of 的变化, 123 n.

Dialectic 辩证法, 70, 136, 152, 179 f., 207, 226 ff., 273, 278-280, 283 f.; and social science 社会科学, 68; laws of 的规律, 64 f., 71; doctrine of knowledge of 知识的辩证学说, 177; of Fichte 费希特的, 183-185; of Hegel 黑格尔的, 185 ff.

Dialectical and Historical Materialism 《论辩证唯物主义与历史唯物主义》, 296 n.

Dialectical materialism 辩证唯物主义, 22, 64, 66 f., 224 ff., 295 ff.

Dialectical Materialism 《辩证法唯物论》, 229 n.

Dialectics of Nature 《自然辩证法》, 223 f., 233 f.

Dictatorship of the proletariat 无产阶级专政. *See* Proletariat 见无产阶级, dictatorship of 专政

Dilthey, Wilhelm 威廉·狄尔泰, 68

Ding-an-sich 物自体, 172 ff., 187

ff., 190, 194, 196, 235, 272, 283, 285, 287

Disbelief 怀疑论, 180

Divine right 君权神授. *See* Sovereignty 见最高统治权, theory of absolute 绝对王权理论

Divining 占卜. *See* Magic 见幻术

Divinity 神. *See* God 见上帝

Division of labor 劳动分工. *See* Economic specialization 见经济的专业化

Djilas, Milovan 米洛万·德热拉斯, 27

Dowager Empress 皇太后. *See* Tz'u-hsi 见慈禧

Drama 戏剧, 39, 42

Dualism 二元论, 83, 176, 182, 255, 271, 273, 285, 324

Dühring, Eugen 欧根·杜林, 300

Duns Scotus 邓斯·司各脱, 268 n.

Durkheim, Émile 艾米力·迪尔凯姆 157

E

Economic 经济的; enterprises 企业, 12, 102, 134, 150, 208, 213, 216, 218, 221, 307 n., 313; systems 体制, 38, 209 n.; laws 规律, 60 f.; forces 力量, 66; development 发展, 69, 134, 214, 299; specialization 专业化, 134, 214; individualism 个人主义, 156; inequality 不平等,

209; determinism 决定论, 212, 214, 234; planning 计划, 304.

See also Individualism 参见个人主义; Capitalism 资本主义; Production 生产

Eddington, Sir Arthur Stanley 阿瑟·斯坦莱·爱丁顿爵士, 226

Edict 诏书, 142-144 *passim*, 149, 209

Education 教育, 24, 33, 42n, 99, 117, 119, 148, 155, 165, 182, 196 f., 201 n., 207 211 *passim*, 213 f., 220 f., 250 n., 306-313. *See also* Students 参见学生

Egalitarianism 平等主义, 19, 135 f., 141, 145, 146, 149, 209, 250, 314

Ego 自我主义, 168-169 *passim*, 177, 180, 183-185, 202, 235, 269, 277, 286. *See also* Ssu 参见私; Psychology 心理学; Individualism 个人主义

Einleitung in die Philosophie 《哲学概论》, 196

Einstein, Albert 爱因斯坦 226

Elemente der Psychophysik, Die 《心物学基础》, 194

Elites 精英, 19, 27, 58, 148; elitism of 精英主义的, 69, 261. *See also* Gentry. 参见统治阶级

Emerson, Ralph Waldo 拉尔夫·华尔多·爱默生, 203

- Emperor 皇帝, 19 f., 39, 40 f., 45, 56-58, 84, 90, 99, 103, 107, 115, 121-123 *passim*, 140, 221, 303, 323; Ch'ing concept of 清朝的概念, 11; and factionalism 派系, 30-32, 312; classical Chinese concepts of 中国古典的观念, 49-58; as symbolized by dragon 以龙为象征, 53, 75, 89, 106; and reform movement 变法运动, 138, 139 ff.; restoration of 复辟, 140, 146
- Emperor: 皇帝: Han Wu-ti 汉武帝, 6, 109; Ch'ing Sheng-tsu (K'ang-hsi) 清圣祖 (康熙), 10; Ch'ing Shih-tsu (Shun-chih) 清世祖 (顺治), 10; Shun 舜, 30, 51, 52, 57, 130, 139, 249, 261; Yao 尧, 30, 51, 52, 54, 130, 139, 249, 261; Han Kao-tsu (Liu Pang) 汉高祖 (刘邦), 48 n.; Shang Ch'eng-t'ang 商成汤, 54, 249; T'ang Shao-tsung 唐少宗, 90; Han Kuang-wu 汉光武, 90, 106, 108; Ch'ing Te-tsung (Kuang-hsu) 清德宗 (光绪), 112 n., 131 n., 142, 143, 147, 148; Ch'ing Hsuan-t'ung (P'u-i) 清宣统 (溥仪), 148; Ming T'ai-tsu 明太祖, 220; Ming Ch'eng-tsu 明成祖, 220; T'ang T'ai-tsung (Li Shih-min) 唐太宗 (李世民), 221; Ming Wu-tsung 明武宗, 241, 253; Chou Wu-wang 周武王, 249; Yü 禹, 249
- Empiricism 经验主义, 28, 69, 177 ff., 174 ff., 191, 192-195 *passim*, 201, 205, 280. *See also* Kao-cheng hsueh 参见考证学
- Energy 能量, 78, 128; conservation of 守恒, 190. *See also* Chi 参见气
- Engels, Frederick 恩格斯, 20, 36, 38, 61, 85, 214, 216, 230-234 *passim*, 293, 300, 313; definition of materialism 对唯物主义的界定; and science 与自然科学, 222-224
- England: 英国; liberalism of 自由主义, 28; political system of 政治体制, 139, 162; civil war of 内战, 150; school of reason of 理性学派, 168-170 *passim*; Neo-Hegelianism of 新黑格尔主义, 277-292
- Enlightenment 启蒙运动, 47, 189, 285
- Entelechy 圆满实现, 145, 278-280, 289
- Epicurus 伊壁鸠鲁, 277
- Epistemology 认识论, 78, 167 ff., 230 ff., 238 ff., 255-268, 271-273, 280-283, 286-289, 296-299
- Essence of Christianity, The*, 《基督教的本质》 271

Ethics 伦理学, 30-31 *passim*, 126, 129, 133, 151, 156-158 *passim*, 180, 193-197 *passim*, 204, 217-219 *passim*, 254, 258, 263, 271, 277-279, 284

Etymology 词源, 56, 268

Euclid 欧几里得, 82, 125, 173

Eunuchs 宦官, 40, 144. *See also* Liu Chin 参见刘瑾

Evolution 进化, 84 f., 116, 121, 129 f., 132, 135, 149, 165, 208, 215, 218, 226, 277. *See also* Darwinism 参见达尔文主义

Evolution and Ethics 《进化论与伦理学》, 155 f.

Examinations 考试, 7, 112, 118 f., 137-138 *passim*, 143, 221, 240, 306 f.

Existentialism 存在主义, x, 70-72, 86, 193, 255, 268-270

F

Factions 派系, 31 ff., 40 f., 43, 215, 295, 312

Factories 工厂. *See* Economic enterprises 见经济企业

Familism 家庭主义, 164, 218. *See also* Lineage 参见血统世系; Confucian relationships 儒家关系

Family Sayings 《家语》, 105

Farmers 农民. *See* Peasants 见农民

Fascism 法西斯, 7, 19, 62. *See also*

National Socialism 参见国家社会主义

Fechner, Gustav Theodor 希奥多·古斯塔夫·费希纳, 194 f., 285

Fei Ching-yü 费经虞, 108

Fei Hsi-huang 费锡璜, 108

Fei Mi 费密, 108

"Femininity and Science" 《女性和科学》, 164

Feng-chien (feudal localism) 封建(封建地方主义), 138 ff.

Feng Kuei-fen 冯桂芬, 139

Ferry, Jules 朱尔斯·费里, 120

Feudalism 封建制度, 49, 56, 58, 107, 150; as a symbol of the past in modern China, 20, 23, 40-42 *passim* 作为现代中国过去的象征, 47, 98, 182. *See also* *Feng-chien* 参见封建

Feuerbach, Ludwig 路德维希·费尔巴哈, 226, 233 271 f.

Fichte, Johann Gottlieb 约翰·哥特里勃·费希特, 183-187, 188-189 *passim*, 191 n., 196, 278, 287, 324, 327

Filial piety 孝悌, 10, 122, 161, 246, 257-258 *passim*, 265. *See also* Confucian relationships 参见儒家关系

Five Dynasties 五代, 55

Foochow 福州, 120, 252

Four Axioms "四句教". *See* *Liang-chih* 见良知

- “Four Firsts;” “四个第一” 316
- Fourier, François 傅立叶, 100, 134, 143 n., 145 n., 216, 218
- François 法国; kings of 国王, 57; liberalism of 自由主义, 181; Chiang K'ang-hu in 江亢虎, 225 f.; workers of 劳工, 315. See also Communist Party of France 参见法国共产党; French Revolution 法国大革命; Paris 巴黎; Sino-French War 中法战争; Utopian socialism 乌托邦社会主义
- Francogallia 《法兰克高卢》, 57
- Frankfurt Institute 法兰克福学派, 68
- Free will 自由意志. See Freedom 见自由; Will 意志
- Franklin, Benjamin 本杰明·富兰克林, 221
- Freedom 自由; Marxian notion of 马克思主义的观念, 28 f., 66-74 *passim*, 313; Rousseau's conception of 卢梭的概念, 58 f.; *Chin-wen* version of 今文经学的解释, 111 f.; Kantian theory of 康德哲学的理论, 177-181 *passim*, 193; Hegelian ideal of 黑格尔哲学的最终目标, 184 f., 219, 322, 325; Neo-Hegelian ideal of 新黑格尔主义的理想, 279-292 *passim*
- French Revolution 法国大革命, 28, 29, 151, 164, 180
- From Hegel to Marx* 《从黑格尔到马克思》, 272
- Fromm, Erich 艾里希·弗洛姆, 68
- Fryer, John 约翰·傅立叶, 135
- Fu Hsi 伏羲, 77-78 *passim*
- Fu Ssu-nien 傅斯年, 211
- Fukien 福建, 252. See also Foochow 参见福州
- Fukuzawa Yukichi 福泽谕吉, 158 n.; and the theory of *jūsei shugi* (bestialism) 善性教育理论, 165 f.
- “Fundamental Distinction in the Thinking of Eastern and Western Peoples, The,” 《东西民族根本思想之差异》, 164

G

- Galileo 伽利略, 269
- General will 普遍意志, 25, 42, 43 ff., 61 f., 72 f.
- Gentry 上层阶级, 57 n., 117; as a social estate 作为一种社会地位, 55 f., 250 n.; and local self-government 地方自治, 138-140; reform movement of 改革运动, 146; and the Revolution of 1911 1911年革命, 148 f. See also *Sheng-yuan* 参见生员; *Chü-jen* 举人; *Chin-shih* 进士; Literati 学者文人
- Geography 地理学, 114, 155

Geology 地质学, 33
 Geometry 几何学, 120, 124, 126
 n., 171-173 *passim*, 269
 George, Henry 亨利·乔治, 207,
 208 n.
 George, Lloyd 劳埃德·乔治, 208
 n.
German Ideology, The 《德意志意识
 形态》, 29, 38, 181
 Germany: 德国: population of 人口,
 21; revolution in 革命, 67;
 Yang Ch'ang-chi's studies in,
 157 杨昌济的研究; political sci-
 entists of 政治科学家, 165; ide-
 alism of 唯心主义, 166, 210;
 Marx's view of 马克思的观点,
 180 f.; and Frederick William
 III 弗里德里克·威廉三世 (原
 书为二世), 181 n., 323; educa-
 tion in 教育, 196 f., 203;
 Kautsky's analysis of 考茨基的
 分析, 213, 214; Kirkup's view
 of 柯卡普的观点, 218; the state
 in 国家, 278
 Gnoseology 唯物主义认识论, 297.
See also Dialectical materialism
 参见辩证唯物主义; Epistemol-
 ogy 认识论
 Gnosticism 诺斯替教, 106
 God 上帝, 47, 70, 80, 106, 107,
 132, 178, 180, 185, 270n, 286,
 288, 290; City of 之城, 86; di-
 vine intellect of 神智, 167, 174;

moral law of 道德律令, 183
 Gödel, Kurt 库尔特·哥德尔, 269
 Golden Age 黄金时代. *See* Nature 见
 自然, state of 的国家
 Goldmann, Lucien 卢西恩·果尔德
 曼, 70 f., 189 n.
 Gramsci, Antonio 安东尼奥·葛兰
 西, xii, 72; mythprince 神治君
 主, theory of 理论, 61-63, 68,
 320
 "Great Cultural Revolution, A," 《一
 次伟大的文化革命》 306 n.
 Great Leap Forward "大跃进", 23,
 34, 36, 48, 86, 302, 304, 308,
 320, 322
 Great Proletarian Cultural Revolution
 伟大的"无产阶级文化大革
 命", ix, xiii, 14-17, 20, 22, 33
 ff., 44, 86, 91, 93, 152, 206,
 220, 295, 300, 301, 302-321
 "Great Union of the Popular Masses,
 The," 《民众的大联合》 211 f.
 Greece: 古希腊: classical thought of
 阶级思想, 70
 Green, Thomas Hill T. H. 格林 69,
 277-279, 284, 287-294
 Growth 生长 principle of 的原理, 83-
 85. *See also* Change 参见《易》
 Guevara 切·格瓦拉, Che, 72 f.;
 adventurism of, 65 f.

H

Hai Jui ma huang-ti (Hai Jui Scolds

- the Emperor) 《海瑞骂皇帝》, 39
Hai Jui pa kuan (Hai Jui Dismissed from Office) 《海瑞罢官》, 39
 Han (dynasty) 汉朝, 6, 35, 36 n., 48 n., 90, 116, 139, 158 n., 270, 296; appointment of local officials 举荐地方官, 56; Five Agents school of 阴阳五行学派, 53, 81, 84, 107 ff.; *Kung-yang* school of 公羊学派, 102 ff., 132-133 *passim*
 Han Fei 韩非, 49, 50
Han-hsueh (Han learning) 汉学, 108, 113, 133
 Handicrafts 手工业. See Economic enterprises 见经济企业
 Hangchow 杭州, 209, 240; Conference of 会议, 227
 Hanlin Academy 翰林院, 220
 Hartmann, Karl Robert von 卡尔·罗伯特·冯·哈特曼, 190
 Heaven: 天; traditional Chinese conception of 传统中国的概念, 20, 55-58 *passim*, 74 ff., 85, 146, 202, 239, 243, 247 ff., 259, 296; modern Chinese notion of 现代中国的观念, 48; mandate of 天命, 51 ff., 57 f., 76, 83 f., 90, 105 f., 144 f., 323; K'ang Yu-wei's view of 康有为的观点, 119-121 *passim*, 127 ff., 132, 133; principle of 天理, 136, 254 f.
 Hedonism 快乐主义, 277 f.
 Hegel 黑格尔, 70, 170, 185 ff., 191-192 *passim*, 226, 231, 272, 278 f., 282, 284 f., 287, 288, 292, 293, 297; theory of civil society 市民社会理论, 28-30; *Geist* of 感性, 28, 186, 188, 192, 323; logical theory of 逻辑理论, 60; dialect of 辩证法, 85; notion of freedom in necessity 存在于必然性中的自由概念, 322-325. See also Dialectic 参见辩证法
 Hegelianism 黑格尔主义, 59 f., 28 f., 68, 85, 191, 219, 223, 225. See also Neo-Hegelianism 参见新黑格尔主义; Marxism, and Neo-Hegelianism 马克思主义和新黑格尔主义
 Hei-lung-chiang 黑龙江, 24
Hei-ti (Black Emperor) 黑帝, 106, 133
 Heidegger, Martin, 马丁·海德格尔 268-270
 Heisenberg, Werner, 维尔纳·海森伯 269
 Helmholtz, Hermann von 赫尔曼·冯·赫尔姆霍茨, 190-193, 195 n.
 Heraclitus 赫拉克利特, 226
 Herbert of Cherbury 彻伯利的赫伯特, 167
 Heroes: 英雄 of the Communist Rev-

- lution 共产主义革命, 23 ff., 87, 89, 316. *See also* Mao Tse-tung 参见毛泽东, heroes of 英雄
- Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)* 《反杜林论》, 223
- Herzen, Alexander 亚历山大·赫森, 91 n.
- Hindenburg, Marshal, 马歇尔·兴登堡 164
- Historicism 历史主义, 81, 103
- Historiography 编年史, 6, 103 ff., 130. *See also* History 参见历史
- History: 历史; and cultural differences 文化差异, xi; stages of 阶段, xii, 70, 104 f., 107, 116, 130, 188 f., 298; and dynastic cycle 朝代更替, 5 f., 53-56, 75; wheel of 车轮, 16; and biography 传记, 21; seventeenth-century Chinese interpretation of 17 世纪中国的解释, 31; of ideas 理想, 38, 93; Rousseau's theory of 卢梭的理论, 44; of the dynasties 王朝的, 55; and class consciousness 阶级意识, 60 f.; necessity of 必然性, 62, 64 f., 322; universal principles of 普遍的规律, 64, 70, 116, 150, 157, 298, 299; of China 中国的, 64, 104 f., 155; "destiny" "命运" of, 67; and psychoanalysis 精神分析学, 68; rational context of 理性的内容, 69; objective laws of 客观规律, 71; individual's power to affect 个人力量的影响, 74 ff.; materialist conception of 唯物主义的(历史的)观念, 84-86; masses influence on 群众的影响, 90; locomotive of 火车头, 92-93 *passim*; Engels' theory of 恩格斯的理论, 293 f.; Marx's view of 马克思的观点, 294; motive force of 创造(历史的)动力, 310, 319; as a cosmic universal 作为普遍的一般性, 326 f. *See also* Three ages 参见三世; Evolution 进化; Mao Tse-tung 毛泽东, historical consciousness 历史觉悟
- History and Class Consciousness* 《历史与阶级意识》, 60, 66
- History of Socialism* 《社会主义史》, 212, 216 ff.
- Hitler, Adolf, 阿道夫·希特勒 34
- Ho Hsiu 何休, 102 n., 106 f., 109, 123, 129
- Ho Lin 贺麟, 285
- Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布斯 46, 49, 277
- Holy Roman Empire 神圣罗马帝国, 45
- Hong Kong 香港, ix, 119, 124
- Hook, Sidney, 西尼·胡克 272
- Horkheimer, Max 霍克海默尔 68

- Hotman, Francis, 法兰西斯·奥特曼 57
- Hou Fang-yü 侯方域, 98
- Hsi tz'u* (Appended Judgments) 《系辞》, 77, 79 f., 81, 159
- Hsi-yang lun-li chu-i shu-p'ing* (Critique of Western Ethical Theories) 《西洋伦理主义述评》, 277
- Hsi-yin kung-hui* (Woman's Progressive Society) 惜阴公会, 210
- Hsi-yu chi* (Monkey) 《西游记》(猴子), 16, 86, 89 f., 98
- Hsia (dynasty) 夏代, 54, 249
- Hsia-fang* (sent down) 下放, 24, 307, 318 n.
- Hsiang-chiang jih-pao* (Hsiang River Daily) 《湘江日报》, 207
- Hsiang-chiang p'ing-lun* (Hsiang River Review) 《湘江评论》, 211 f.
- Hsiang-hsiang Middle School 湘乡驻省中学堂, 99
- Hsiang Yü 项羽, 48
- Hsiang-yueh* (village covenant) 乡约, xi, 8-12, 252
- Hsiao 孝. See Filial piety 见孝悌
- Hsiao, K. C., K. C. 肖 115-116 *passim*, 121, 141
- Hsiao-k'ang* (Small Tranquility) 小康, 101, 132. See also Three ages 参见三世
- Hsin 心 (mind, heart, feeling), 148, 243 ff. See also School of Mind 参见心学
- Hsin chih li* (Energy of the Mind) 《心之力》, 166
- Hsin ch'ing-nien* (New Youth) 《新青年》, 160, 164 ff.
- Hsin-hsueh wei-ching k'ao* (On the Spurious Classics of Han Learning) 《新学伪经考》, 117, 130 f.
- Hsin-min* (new people, renewing the people) 新民, 8, 152 n., 160, 249 f., 256
- Hsin min hsueh-hui* (New People Study Society) 新民学会, 8, 152 n.
- Hsin-min ts'ung-pao* (New People Magazine) 《新民丛报》, 8, 36, 58, 99, 150 ff.
- Hsin shih-chi* (Siècle nouveau) 《新世纪》, 207
- Hsing 兴. See Human nature 见人类自然
- Hsiung Shih-li 熊十力, 287
- Hsu (vacuity) 虚, 267
- Hsu An-ch'eng 徐庵诚. See Chiang K'ang-hu 见江亢虎
- Hsu Tung 徐桐, 137
- Hsuan 宣, Prince of Ch'i 齐宣王, 53
- Hsueh-hai* Academy 学海堂, 113
- Hsueh-hui* 学会. See Political associations 见政治协会
- Hsun River 双河, 25
- Hsun Tzu 荀子, 49, 123 n.

Hu Shih 胡适, 110, 164, 321

Hua T'o 华佗, 36 n.

Huang Ch'ing ching-chieh 《皇清经解》, 113

Huang Chung 黄忠, 23 f.

Huang shu (Yellow Book) 《黄书》, 203

Huang Tsung-hsi 黄宗羲, 31, 40, 120, 138, 264

Huang Yung-sheng 黄永胜, 316

Human nature: 人类自然; Marx's view of 马克思的观点, 28 f.; Rousseau's concept of 卢梭的概念, 46, 292; Legalist theory of 教法主义者的理论, 49 f.; Neo-Confucian theory of 新儒家的理论, 54, 83 ff., 110, 202, 267, 270; Chen Tu-hsiu's view of 陈独秀的观点, 165 f.; Kirkup's view of 柯卡普的观点, 217; Wang Yang-ming's theory of 王阳明的理论, 240-262 *passim*. See also Mao Tse-tung 参见毛泽东, human and nature 人与自然; Will 意志

Humanism 人性, 68, 166, 326. See also Confucian humanism 参见儒家人性

Hume, David 大卫·休谟, 168-170, 172, 174-175 *passim*, 196

Hunan 湖南, 11, 90, 138, 146, 148, 162, 212, 222, 322; in the post-Taiping period 太平军占领

时期, 82 f.; provincial library of 省立图书馆, 155; First Provincial Middle School of 省立第一中学, 155. See also Ch'ang-sha 参见长沙

Hundred Flowers Campaign 百花齐放, 34

Hundred Schools 诸子百家, 109

Hung-ch'i (Red Flag) 《红旗》, 15, 314, 317 n., 319

Hung-lo meng (Dream of the Red Chamber) 《红楼梦》, 40 f., 87, 98

Hungary 匈牙利, 5, 34, 67

Husserl, Edmund 爱德蒙·胡塞尔, 268

Huxley, Thomas H. 托马斯·H·赫胥黎, 155, 156, 216, 277

I

I-ching (Book of Changes) 《易经》, 53, 74 ff., 106, 111 f., 126, 132, 156, 159, 247, 288 n., 297

I-shih 益师, 104

I Yin 伊尹, 249

Ideal Husband 《理想丈夫》, An, 164

Idealism 唯心主义, xii, 33, 60, 68, 71, 119, 126, 128, 150, 157, 166, 169 ff., 182, 183-197, 201, 210, 219, 223, 225-227, 229, 231, 235 f., 244 f., 271

- f., 278, 286 f., 293, 294, 300, 322 f., 324. *See also* School of Mind 参见心学; Neo-Hegelianism 新黑格尔主义
- Identity 同一律; law of, 231
- "Ideological diploma," "思想文凭" 306
- Ideology 意识形态, 32, 38, 62, 69-70 *passim*, 81, 93, 100, 122, 150, 181, 194, 205, 207, 235 f., 316; and organization 和组织, 16
- Immortality 不朽, 145, 158 f., 163
- Imperialism 帝国主义, 35, 47, 59, 119, 147, 151, 164, 182, 232
- Indeterminacy: 测不准 principle of 原理, 269
- Individualism 个人主义, 31 f., 40-42, 58 f., 88 f., 111-113 *passim*, 134, 160 ff., 204, 207-210, 213, 215, 285; and dehumanization 人性的丧失, 68. *See also* Intellectuals 参见知识分子, autonomy of 自律; Mao Tse-tung and individualism 毛泽东和个人主义; Subjectivity 主观
- Industrialization 工业化, 27, 33, 68, 99, 150, 211. *See also* Production 参见生产, forces of 力量; Economic development 经济发展
- Inoue Enryō 井上圆了, 145
- "Inquiry on the *Great Learning*," 《大学问》254
- Intellectuals 知识分子, 23, 33, 42 n., 66, 82, 86, 91 n., 113 f., 115, 141, 180, 182, 197, 211-212 *passim*, 213 f., 220, 228, 235, 286; autonomy of 自律, 31 ff.; eremitism of 隐居, 31, 119-120 *passim*; importance to Chinese industrialization 对中国工业化的重要性, 33; attack by cultural revolutionaries 被“文革”分子攻击, 39-42; importance to Georg Lukacs 乔治·卢卡奇的重要性, 69; tradition of in Europe 欧洲的传统, 71
- Interest theory 利益理论, 28, 158
- Intuition 感性, 170 ff. *See also* School of Mind 参见心学; *Li ang-chih* 良知
- Italy: 意大利: and Antonio Gramsci 与安东尼奥·葛兰西, 61-63 *passim*
- Itō Hirobumi 伊藤博文, 142, 152 n.

J

- Jacobinism 雅各宾派的政治主张 (激进共和主义), 27, 32, 59, 61-63 *passim*, 72
- James, William 威廉·詹姆斯, 284
- Jansenism 詹森主义, 71, 79, 180, 326
- Japan: 日本: and Taiwan 和台湾, 98; *shishi* of 志士, 112, 151; and the Meiji Restoration 明治维

- 新, 112 n., 140-142 *passim*, 146, 151; Confucius' influence upon 孔子的影响, 131; family system of 家庭体制, 161; and the neologism “社会主义” 一词的创造使用, “socialism,” 209; boycotts against 联合抵制, 212. *See also* Sino-Japanese War of 1894-1895 参见中日甲午战争 (1894-1895); Sino-Japanese War of 1931-1945 中日 1931-1945 年战争
- Jaspers, Karl 卡尔·雅斯贝尔斯, 255
- Jen 仁 (humaneness), xii, 42, 84-85 *passim*, 111, 113 f., 122, 135, 156, 161, 180, 237, 250, 324; T'an Ssu-t'ung's theory of 谭嗣同的理论, 128 f.; K'ang Yu-wei's evolutionary principle of 康有为仁的进化原理, 128, 149 f.
- Jen Cho-hsuan 仁卓宣. *See* Yeh Ch'ing 见叶青
- Jen-hsueh (Study of Benevolence) 《仁学》, 128 f., 158 f.
- Jen-lei kung-li (Axioms of Mankind) 《人类公理》, 121 n.
- Jen-min jih-pao (People's Daily) 《人民日报》, 5, 15, 32, 44, 310
- Jih-chih lu (Record of Daily Learning) 《日知录》, 56
- Journalism 新闻报道. *See* Press 见新闻界
- Juan Yuan 阮元, 113, 250 n.
- ## K
- K'ang Kuang-jen 康广仁, 144
- K'ang Kuo-ch'i 康国器, 120 n.
- K'ang Sheng 康生, 325
- K'ang Yu-wei 康有为, xii, 81-82 *passim*, 102, 104, 112, 114-150, 161, 205, 221, 236, 250 n., 293, 324; influence on Mao Tse-tung 对毛泽东的影响, 99 f., 164
- K'ang-tzu nei-wai p'ien (Esoteric and Exoteric Essays of Master K'ang) 《康子内外篇》, 121-124
- Kant Immanuel, 伊曼努尔·康德, xii, xiii, 59, 70, 153, 158, 166, 168 ff., 191-197, 204, 231, 263, 277, 280, 285-288 *passim*, 290, 324; transcendental philosophy of 先验哲学, 85, 255; *Epigone* of 追随者, 193 f.; idealism of 唯心主义, 272, 278
- Kantianism 康德主义, xii, 169-182. *See also* Neo-Kantianism 参见新康德主义
- Kao H-an 高一涵, 165
- Kao Kang 高岗, 37
- K'ao-cheng hsueh 考证学, 108
- Kapital 《资本论》, *Das*, 71
- Karamazov, Ivan 伊万·卡拉马佐夫, 270

- Karma* 羯磨. See Buddhism 见佛教;
Reincarnation 轮回
- Katayama Sen 片山潜, 207
- Kautsky, Karl 卡尔·考茨基, 36,
212 ff., 218, 219, 221, 320
- Kepler Johann 约翰·开普勒, 167,
269
- Khrushchev, Nikita 尼柯塔·赫鲁晓
夫, 5, 7, 17, 18, 302 n.
- Kiangnan 江南, 137; Arsenal of 制
造局, 119
- Kiangsi 江西, ix, 9, 137, 207; Sovi-
et of 苏维埃, 14, 222; revolt of
the Prince of Ning in 宁王叛乱,
352 f.
- Kiangsu 江苏, 109
- Kierkegaard, Søren 克尔凯戈尔, 270
- King 王, 57, 105, 203, 246; way of
方式, 163, 240. See also Em-
peror 参见皇帝; Sage-king 圣王
- Kingsley, Charles 查尔斯·金斯利,
286
- Kirkup, Thomas 托马斯·柯卡普,
212, 216 ff., 221
- Knowledge and action; 知与行; uni-
ty of 统一, 238, 251 ff., 254,
257 f., 265 f., 271, 273. See
also Mao Tse-tung on practice
参见毛泽东论实践
- Ko-wu* (investigation of things) 格
物, 238 n., 242 ff., 252, 254
f., 260, 262-263 *passim*, 265 f.
- Kolakowski, Leszek 莱什礼·克拉科
夫斯基, 85
- Korean 朝鲜: Confucianism 儒学,
131; War of 1950-1953 1950—
1953 年的战争, 5
- Korsch, Karl 卡尔·考茨基, 85
- Kōtoku Shūsui 幸德秋水, 207
- Kritische Theorie* 批判理论, 68. See
also Critical theory 参见批判理
论
- Kropotkin, Peter 皮特·克鲁泡特
金, 211, 287
- Ku Hsien-ch'eng 顾宪成, 40
- Ku-liang chuan* (Ku-liang Commen-
tary) 《穀梁传》, 103, 132
- Ku-t'ien conference 古田会议, 8 n.
- Ku Tsu-yü 顾祖禹, 98
- Ku T'ung-chiao 顾东桥, 239, 251,
257
- Ku Yen-wu 顾炎武, 40, 98, 108,
118; theory of sovereignty of 主
权理论, 56-58; conception of lo-
cal government of 地方统治的构
想, 138 f.; elitism of 精英治国
论, 250
- Kuan-chih i* (Discussion of the Func-
tion of Officials) 《官制议》, 139
ff.
- Kuan Chung 管仲. See Kuan-tzu 见
管子
- Kuan-tzu 管子, 50, 51, 97 n.
- K'un (hexagram) 坤, 77 f., 202
- K'un-lun Mountain 昆仑山, 87
- K'unt-pien lu* (Record of Anxious Ar-

gumentation) 《国辩录》, 265
Kung (public, common) 公, 101 f.,
 113, 126, 136, 140, 149 f.,
 156, 161. *See also* *T'ien-hsia*
wei-kung 参见天下为公; *Ssu* 私
Kung-fu (effort) 功夫, 248, 257,
 259, 261-264, 267 f., 271
Kung-kung 公共, 89 n.
Kung Tzu-chen 龚自珍, 112 f., 308
 n.
Kung-yang Confucianism 公羊学派,
 100, 102 ff., 123 ff., 129 ff.,
 136, 144, 308 n.
K'ung An-kuo 孔安国, 108 f.
K'ung-tzu kai-chih k'ao (Study of
 Confucius as a Reformer) 《孔子
 改制考》, 131, 133
K'ung Ying-ta 孔颖达, 78, 80
Kuo Mo-jo 郭沫若, 5 f.
Kuo-yü (Discourses of the States)
 《国语》, 109
Kuomintang 国民党, 32, 40, 226;
 Propaganda Bureau of 宣传部,
 222
Kwangsi 广西, 120 n., 258
Kwangtung 广东, 138
Kweichow 贵州, 241

L

Labor 劳工; trade unions of 工会,
 62, 307 n.; division of 分工,
 181, 239, 309; organization of
 组织, 221; aristocracy of 贵族,

304. *See also* Proletariat 参见无
 产阶级
Landlords 地主, 5, 41, 212
Law: 规则: European theory of nat-
 ural 欧洲关于自然的理论的, 44
 ff., 57, 58, 81 ff., 218; of
 ancient China 中国古代的, 110;
K'ang Yu-wei's view of 康有为
 观点的, 122, 125, 139, 141,
 146; and the reform of 1898
 1898年戊戌变法的, 147. *See*
also Development 参见发展,
 laws of 规则的; Economic Laws
 经济规则; Legalism 守法主义;
 Sociology 社会学, laws of 规则;
 Scientific laws 科学的规则
Lebensphilosophie 生命哲学, 68
 "Lectures on the Heavens," 《诸天
 讲》145
Legalism 守法主义, 49-52, 56, 58,
 164
Legitimacy 合法性, 14-17, 19-23,
 34, 144; Neo-Confucian theory
 of 新儒家理论的, 56. *See also*
Mao Tse-tung and political legit-
 imacy 参见毛泽东与政治合法
 性; Sovereignty 主权; Confu-
 cian definition of legitimacy 儒家
 对合法性的界定
Lehre von den Tonempfindungen,
als physiologische Grundlage
für die Theorie der Musik, Die
 《论乐感: 音乐理论的生理学基

- 础》192
 Leninist party 列宁主义政党, 61, 303 f., 320
 Lei Feng 雷锋, 24, 316
 Leibniz, G. W. 莱布尼兹, 85, 167 f., 171-172 *passim*, 193, 285
 Lenin, Nikolai 尼古拉·列宁, 3, 4, 20, 36, 60, 66-68, 72, 222, 223, 227, 229, 231, 232, 233, 295, 297, 200, 201, 204, 314; theory of dictatorship of the proletariat 无产阶级专政的理论, 26-28; and revolutionary theory 革命理论, 65; and Hegelianism 黑格尔主义, 67; epistemology of 认识论, 85; theory of consciousness 意识阶级理论, 232. *See also* Leninist party 参见列宁主义政党
 Levenson, Joseph R. 约瑟夫·R·利文森, 116 f., 131
 Lewes, George Henry 乔治·亨利·刘易斯, 190
 Li (propriety) 礼, 9, 101, 158, 254
 Li (principle) 理, 76-86 *passim*, 102, 110, 113, 123 n., 156. *See also* School of Principle 参见理学
 Li-chi (Record of Rites) 《礼记》, 30, 101 f., 242 f., 247
 Li Chi 李季, 223
 Li-chih (Establishing the Will) 立志, 158
 Li Chih 李贽, 156
 Li-hsueh 理学. *See* School of Principle
 Li I-min 李亦民, 164
 Li Jui 李锐, 158 n., 201 n.
 Li Kang-chu 李刚主, 165 n.
 Li Po-min 李伯敏, 244
 Li San-ts'ai 李三才, 40
 Li Shih-tseng 李石曾, 287
 Li Ssu 李斯, 49
 Li Ta 李达, 223
 Li Ta-chao 李大钊, 36, 90 n., 211
 Li Tzu-ch'eng 李自成, 5 f.
 Li-yun (Evolution of Rites) 《礼运》, 101 f., 122, 124, 129, 131 ff.
 Li-yun Chu (Annotation of the Evolution of Rites) 《礼运注》, 131
 Liang Ch'i-ch'ao 梁启超, 8, 99, 109, 112 n., 117 n., 140, 156, 162, 164, 205, 213, 221, 287; and illness metaphor 疾病的暗喻, 36, 150 f.; and social contract 社会契约, 58 f.; and theory of destruction 破坏的理论, 150-152; theory of group consciousness of 集体意识之理论, 159 n.
 Liang-chih (original mind) 良知, 242 ff., 246 ff., 252-266, 273
 Liang Shu-ming 梁漱溟, 32 f., 287
 Liao Mo-sha 廖沫沙, 39
 Liberalism 自由主义, 28, 43, 59, 156, 164, 181, 278 f. *See also*

- Economic individualism 参见 经济自由放任主义
- Liberman, Yevsey 叶夫谢伊·李伯曼, 6
- Lichtheim, George 乔治·利希特海姆, 69
- Liebig, Justus von 贾斯特斯·冯·李比希, 189
- Lieh-tzu 列子, 101
- Lin Hsu 林旭, 146
- Lin Piao 林彪, 6 n., 15, 20 f., 312, 316, 319
- Lin Tse-hsu 林则徐, 113
- Lineage 门第, 117, 160 f., 207-209, 213; associations 社团, 11
- Ling Shu 凌曙, 113
- Lister, Joseph 约瑟夫·利斯特, 190
- Literary: criticism 文艺批评, 40 ff.; societies 文学团体, 138
- Literati 学者文人, 8, 31 f., 40-42 *passim*, 98, 107-109 *passim*, 138, 150, 163, 256; and the right to criticize emperor 批评皇帝的权利, 55-58, 77; and their lack of corporate identity 缺乏独立团体的特性, 58; and the reform movement of 1898 1898年戊戌变法, 139. *See also* Gentry 参见特定阶级
- Little Red Book* 《小红书》, *The See Quotations from Chairman Mao Tse-tung* 见《毛主席语录》
- Liu Chin 刘瑾, 241, 252, 269
- Liu Feng-lu 刘逢禄, 109
- Liu Hsin 刘歆, 103, 108-110 *passim*, 131
- Liu Lan-t'ao 刘澜涛, 304
- Liu Shao-ch'i 刘少奇, 5, 7, 32, 33, 302, 303, 311
- Liu Shih-p'ei 刘师培, 221
- Liu Tsung-min 刘宗敏, 5
- Lo Chia-lun 罗家伦, 211
- Lo Hung-hsien 罗洪先, 265 f., 271
- Lo Jui-ch'ing 罗瑞卿, 310, 316
- Locke, John 约翰·洛克, 168 f., 171, 285, 290
- Logic 逻辑, xiii, 78-79 *passim*, 124 f., 155, 156, 167 ff., 184, 187 ff., 192-194, 196-197 *passim*, 204 f., 230, 237, 251, 255-256 *passim*, 263, 271 f., 278 n., 279-285, 288, 296 f., 322; regression of 追溯, 177 f.
- Logic and Metaphysics* 《逻辑和形而上学》, 284
- Long March 长征, ix, 22, 87, 222-223 *passim*
- Lotze, Hermann 赫尔曼·洛采, 192, 194-195 *passim*, 278, 284
- Loyalty 忠诚: of populace toward emperor 平民对皇帝的, 19; of minister to ruler 臣子对君主的, 41, 107, 246, 253, 265; to Ming dynasty 对明朝的, 56; to Sung dynasty 对宋朝的, 88, 98; to society 对社会的, 163

Lu 鲁国, 102 f.; Dukes of 公子, 103-105, 110

Lu Hsiang-shan 陆象山, 244 f.

Lu Hsun 鲁迅, 36

Lu-ling (district) 庐陵县, 252

Lu Pien 扁鹊, 36 n.

Lu P'ing 陆平, 309 n.

Lu Yu 陆游, 87-89

Lubbock, Sir John 约翰·卢伯克爵士, 203

Ludwig Feuerbach 路德维奇·费尔巴哈, 223

Lukacs, Georg 乔治·卢卡奇, 60 f., 70, 223, 300 n.; veneration of Lenin of 赞赏列宁, 66-69

Lun-li-hsueh yuan-li 《伦理学原理》. See *System der Ethik*

Lun-yü (Analects) 《论语》, 158, 167, 251

Lun-yü lei-ch'ao' (Categorized Excerpts from the *Analects*) 《论语类钞》, 158

Lushan Conference 庐山会议, 34 ff., 37, 39, 40, 302, 315. See also Central Committee 参见中央委员会

Luther, Martin 马丁·路德, 150

Luxemburg, Rosa, 罗莎·卢森堡 26 f., 320

Luxuriant Gems of the Spring and Autumn 《春秋繁露》, 109, 113, 144

Lyell, Sir Charles, 查里斯·赖尔爵士

士 286

M

Ma-k'o-ssu chuan (Biography of Marx) 《马克思传》, 223

Machiavelli, Niccolo 尼可·马基雅维利, 46, 277; theory of prince 君主论, 61-63 *passim*

Malenkov, Georgi, 吉尔奇·马林科夫 302

Mankind 人类, 149, 206, 209, 239; history of 的历史, 234, 289

Mao recension of the *Book of Odes* 《毛诗古音考》, 108

Mao Tse-tung 毛泽东: and permanent revolution 不断革命, ix ff., 3 ff., 20 ff., 73, 206, 294, 320 ff.; and class struggle 阶级斗争, ix, 7, 27 f., 228; and the role of intellectuals 知识分子的作用, ix, 33-42, 63 f., 220 f.; political strategy of 政治战略, x, 3, 221-223; and the theory of contradiction 矛盾论, x, 4, 36, 38, 93, 151 f., 295-301, 310; education and early intellectual influences of 教育和早年知识的影响, x ff., 8, 31, 56, 58 f., 73, 83, 86, 91 n., 97 ff., 150 ff., 155 ff., 163 ff., 181 f., 197, 201 ff., 210 ff., 216 ff., 238, 287, 293; populism of 民粹主义, x, 90

n., 98, 211 f., 319; and the importance of will 意志的重要性, x, 163, 201 ff., 206, 235, 294, 299, 205, 220, 322, 326 f.; and revisionism 与修正主义, xi, 4 ff., 7, 14 ff., 26 ff., 34 f., 92 f., 318 n., 326; cult of 崇拜, xi, 18-25, 68, 302 f.; imagery of 隐喻, xii, 13, 47-49, 86-93, 98; idealism of 理想主义的, xii, 197, 201-206, 210; images of 景象, xiii, 3, 18-21, 222; and the dialectic 与辩证法, xiii, 38, 231 f., 295, 322, 325; thought of 思想, 3, 12-13 *passim*, 15 f., 18, 20, 22-25 *passim*, 87, 302, 311 n., 319 f.; and the revolutionary importance of peasants 农民革命的重要性, 3, 63, 90 f., 222; and warfare 战争, 3, 222 f.; and death 死亡, 4, 205, 302, 325 f.; mass line of 群众路线, 5, 7, 13-16, 21, 35-38, 73, 211 f., 221, 303-306, 319 f.; heroes of 英雄, 5, 11, 16, 23, 98; historical consciousness of 历史意识, 5, 163, 206, 221, 294, 321 f., 324, 326 f.; and democracy 民主, 7, 26 f.; and education 教育, 8, 220 f.; and consciousness 意识, 8, 299, 320; and rectification 整风, 8,

303; and normative principles of behavior 行为的标准化原则, 12 f., 22 f.; theory of party 党的理论, 13-16 *passim*; and his attitude toward youth 对青年的态度, 14, 24, 220 f., 308; and political legitimacy 政治合法性, 14-17, 19-23; and the dictatorship of the proletariat 无产阶级专政, 15, 27 f., 42, 102, 305; as teacher and pupil of people 做人民的老师和学生, 18, 308; on democratic centralism 民主集中制, 21 f., 305; and the masses 群众, 22, 308, 312 f., 315, 318-320; and his theory of organization 他的组织理论, 27 f.; and struggle 斗争, 27 f., 32 ff., 46 ff., 63, 73, 89-93, 182, 204, 206 f., 219, 236 f., 295-298, 308 f., 320-322, 326; and his attitude toward factions 他对派系的态度, 32, 295, 315; illness metaphor of 疾病的隐喻, 35-38; and individualism 个人主义, 43 f.; and the definition of freedom 对自由的定义, 47, 199; and human nature 人类自然, 47 f., 89 f., 92; and nature 自然, 47 ff., 73, 89-91, 199, 235, 295-298; poetry of 诗集, 48, 37 ff., 97 n.; and Neo-Hegelian Marxism 新黑格尔派马克

- 思主义, 60-73 *passim*; as myth-prince 作为神话群体, 63 ff.; concept of practice of 实践的概念, 63 f., 163, 219, 229 ff., 257, 273, 299, 319-320 *passim*; and Marxism 马克思主义, 63, 206, 211 f., 221 ff., 229, 232; and change 变化, 86, 297, 320-327; and socialism, 136, 207, 210 ff., 320, 322 社会主义; and physical education 与体育教育, 163, 165, 203, 204; and science 与科学, 199, 221, 226 ff., 235 ff.; and anarchism 与无政府主义, 211; and progress 前进, 275, 326; and the Great Proletarian Cultural Revolution 伟大的“无产阶级文化大革命”, 302-321; and leadership 领导地位, 302 f., 305 f., 319; and necessity 必需, 322 ff.
- Mao-tun lun* 《矛盾论》. See “On Contradiction”
- Maoism 毛泽东主义, xi, 209 n., 291, 293
- Marcuse, Herbert, 赫伯特·马尔库塞 68, 279
- Marx, Karl 卡尔·马克思, 20, 36, 73, 84, 180 f., 189 n., 214, 215 f., 218, 223, 228 ff., 232 ff., 257, 271-273, 293, 294, 296 n., 298, 301 n., 319, 324, 325; and debate with Hegelians 与黑格尔主义者之间的争论, 28-30; definition of consciousness of 对意识的定义, 38; and the connection with Hegel 与黑格尔的联系, 60; theory of totality of 统一体的理论, 61; perception of dialectical laws of 辩证规律的洞察, 64 f.; as scientist 作为科学家, 65; doctrine of 教条, 66; and the problem of false consciousness 错觉问题, 69-72; and the Paris Commune 巴黎公社, 315
- Marxism 马克思主义, xii, 3, 8, 14, 16 f., 21, 27, 39, 47, 64, 67 f., 72, 85, 87, 98, 136, 221 ff., 228 ff., 234, 237, 240, 290, 293, 304, 308, 319, 320, 322, 324, 326; and the theory of the vanguard 先锋的理论, x; and Chinese intellectuals 中国的知识分子, xi; and the dialectic 辩证法, xiii, 29; class analysis of 阶级分析, 27, 212, 222; philosophy of 哲学, 28, 209 n.; and alienation 异化, 30; and Neo-Hegelianism 新黑格尔哲学, 60 ff., 69; Western provenance of 西方原产地, 63; laws of 规律, 65; and the problem of false consciousness 错觉问题, 69 ff., 273; heroes of 英雄, 69. See also Maoism 参见毛泽东主

义; Leninist party 列宁主义政
党; Communism 共产主义

Marxist-Leninist Research Institutes
马列主义研究所; All Union
Conference of 共同会议, 244

Mass criticism 群众批评, 22, 300,
310, 317

Mass line 群众路线, 69. *See also*
Mao Tse-tung 参见毛泽东的群
众路线, mass line of

Masses 群众, 15, 17, 21, 23, 42,
43, 47, 56, 86, 148; mobiliza-
tion of 动员, 8, 16, 72, 90-92,
211 f., 305, 310, 317 n.;
movements of 运动, 19, 308;
reconciliability with individual-
ism in Maoist China 在毛泽东主
义的中国个人与群众的可协调
性, 68; communion with 与其交
流, 72; literacy of 文化, 140.
See also Mao Tse-tung 参见毛泽
东, mass line of 群众路线

Materialism 唯物主义, 29, 33, 69,
84-86, 126 n., 128, 189 ff.,
219, 226 f., 232 ff., 271, 273,
281, 286, 287, 290, 324. *See*
also Dialectical materialism 参见
辩证唯物主义; Mechanism 机械
主义

Materialism and Empirio-criticism
《唯物主义和经验批判主义》,
231, 233

Mathematics 数学, 82, 114, 120,

129, 167, 169 f., 180, 193,
197, 269

Matter 物质, 170, 194 f., 227. *See*
also Ch'i 参见气; Materialism
唯物主义; Ontology 本体论

May Fourth 五四运动, 211 f., 306
n.; generation of 一代, 23, 63,
211, 219, 232

May Seventh Cadre Schools 五七干
校, 317 f.

"May Seventh Instruction," "五七指
示" 316

Mazzini, Giuseppe 吉斯皮·马志尼,
151

Mechanism 宇宙机械观, 233 ff.

*Medizinische Psychologie oder Phys-
iologie der Seele* 《普通病理学和
作为机械自然科学的疗法》, 192
n.

Mei Sheng 枚乘, 35

Meisner, Maurice 莫里斯·迈斯纳,
x, 90 n., 91 n.

Mencius 孟子, 113, 140, 201 n.,
248, 254; theory of sovereignty
of 最高统治权的思想, 52 f.,
102 f.

Menshevism 孟什维克主义, 225

Metaphysics 形而上学, 69n, 74, 83,
85, 105, 108, 113, 123 f., 145
n., 167 ff., 190 ff., 194, 205,
243, 258, 281-282 *passim*, 287,
293, *See also* Ontology 参见本
体论; Idealism 唯心主义; Ra-

- tionalism 理性主义
- Mi Wan-chung 米万钟, 40
- Military 军事, 46, 162, 240, 252, 270, 316; Club of 俱乐部, 34, 36, 37; conscription 征兵, 49; disarmament 裁军, 135; opposition to 反对, 164. *See also* Warfare 参见战争; People's Liberation Army 人民解放军; Militia 军团
- Militia 民团, 117, 162, 316
- Mill, John Stuart 约翰·斯图尔特·穆勒, 155, 277
- Milton, John 约翰·弥尔顿, 269, 286
- Ming-ch'üan* (popular sovereignty) 民权, 140 ff., 162
- Ming (dynasty) 明朝, 9, 10 n., 39, 41, 56, 119, 120, 132, 158 n., 220, 241, 242, 249, 250 n., 255, 268 n.; club and party movement of 社党运动, 138; fall of 灭亡, 5. *See also* Prince Ning 参见宁王叛乱, revolt of *Ming-ju hsueh-an* 《明儒学案》, 264
- Mitin, Mark B. 马克·B·米丁, 223, 225, 229 n.
- Mo-tzu 墨子, 201 n. *See also* Mohism 参见墨家思想
- Mobilization campaigns 动员运动, 5, 306
- Modern Prince, The*, 现代的《君主论》62. *See also* Myth-prince 参见神话君主
- Mohism 墨家思想, 129
- Moleschott, Jacob, 雅克布·摩莱肖特 190
- Montaigne, Michel de, 米歇尔·蒙田 189 n.
- Monad 单子, 168, 285
- Monarchy 君主制, 54, 99, 107, 116, 132, 138, 140, 142, 150. *See also* Emperor 参见皇帝; Sovereignty 最高统治权; Heaven 天, mandate of 任命; Constitutional monarchy 立宪君主
- Monism 一元论, xii, 237, 255, 264-265 *passim*, 273, 285, 287, 300, 325
- Montesquieu 孟德斯鸠, 150-151 *passim*, 155, 157, 216
- Mu Kuei-ying 穆桂英, 23, 86
- Müller, Johannes P., 约翰内斯·P·缪勒 191-192 *passim*
- Music 音乐, 72, 120, 192, 193 n., 238 n.
- Mysticism 神秘主义, 19 n., 110, 244, 290
- Myth 神话, 24, 89 n.; Sorel's concept of 索勒尔的概念, 62
- Myth-prince 神话君主, 60 ff., 68-69 *passim*

N

- Nan-ch'ang 南昌, 90, 252 f.
- Nanking 南京, 48, 137, 240, 252-

253 *passim*

Napoleon 拿破仑, 143 n., 158 n.

National Socialism 国家社会主义, 19

Nationalism 民族主义, 58 f., 131,

139, 141 f., 147-149, 150,

156, 160, 162, 202, 212

Nature 自然, xi, xiii, 44, 75 ff.,

84-86, 92, 110, 144, 156, 165,

202, 214, 232, 236, 286, 287

f., 292, 300; Marxian theory of

马克思主义的理论, 38; and

convention 习俗, 45; state of 国

家, 46, 50, 101, 292; forces of

力量, 65; and mass man 群众,

68; principles of 原则, 76 ff.,

248; categorical laws of 绝对律

令, 81 f.; challenge of 挑战,

87; regularity of 调和性, 175.

See also Confucian concept of

nature 参见儒家思想的自然概

念; Mao Tse-tung and nature 毛

泽东与自然; Human nature 人

类自然

Necessity 必需, 112n., 136, 169

ff., 176, 179 f. 183 ff., 193,

197, 230, 290, 294, 322; and

free will 与自由意志, 67 f., 74

ff. *See also* History 参见历史,

necessity of; Determinism 决定

论的必然

Needham, Joseph, 李约瑟 81

Neo-Confucianism 新儒家, 8 n., 54

f., 74 ff., 83, 108, 111, 113,

120, 128, 156, 158 n., 160,

172, 180, 203, 250 n., 255,

270, 287, 325; and meditation

冥想, 242 n.; concept of *wu* of

“无”的概念, 267; and phe-

nomenology 现象学, 268-271;

principles of 原则, 298; and

subduing the self 克己, 277. *See*

also School of Principle 参见理

学

Neo-Hegelianism 新黑格尔主义; and

Marxism 与马克思主义, 60 ff.,

277 ff.

Neo-Kantianism 新康德主义, xii,

67, 157, 166, 193 f., 280, 286

Neo-Platonism 新柏拉图主义, 244

“New class.” “新阶级” *See* Djilas,

Milovan 见米洛万·德热拉斯

New Text 今文经学, 107 ff., 132,

144, 250 n. *See also* Old Text

参见古文经学

Newton, Sir Isaac 伊萨克·牛顿爵

士, 193, 269, 286

Nicholas of Cusa 库萨的尼古拉, 80

f.

Nieh Pao 聂豹, 262, 264-266, 268

Nieh Yuan-tzu 聂元梓, 308 f., 310

Nietzsche 尼采, 68, 190, 277

Nobility 贵族, 49, 110, 150, 211.

See also Feudalism 参见封建制

度

“Nonfamilism,” “无家庭主义” 207,

209

Norms 准则, 22, 28, 59, 60, 69, 122, 125, 161-162 *passim*, 193 f., 300. *See also* Mao Tse-tung and normative principles of behavior 见毛泽东与行为的标准原则

Notes on Man and Socialism in Cuba 《古巴人民与社会主义的评论》, 72

Noumena 本体, 83, 172, 191, 285 n. *See also* Ontology 参见本体论

O

"Objective Existence of Class Struggle, The," 《触及人民灵魂的大革命》275

"Objectivity of Knowledge in Social Science and Social Policy," 《社会科学和社会政策中的知识“客观性”》, 194

"Occupation of Nanking by the People's Liberation Army, The," 《人民解放军占领南京》48

"Ode to the Plum Blossom," 《咏梅》87

Okada Takehiho 冈田兵彦, 268

Oksenberg, Michael, 米歇尔·奥克森堡 307 n.

Old Text 古文经学, 102 n., 103, 107 ff., 113, 131. *See also* New Text 参见今文经学

Omens 预兆, 53, 90, 105, 107. *See*

also Apocrypha 参见伪经

"On Contradiction," 《矛盾论》x, 151, 227, 229, 295-301, 310, 326, 327

"On Dialectical Materialism," 《辩证法唯物论》229, 231, 235

"On New Democracy," 《新民主主义论》232, 306 n.

"On People's Democratic Dictatorship," 《论人民民主专政》102, 222

"On Physical Education," 《体育之研究》204

"On Practice," 《实践论》x, 163, 229, 298, 324

"On Schopenhauer's Self-Will," 《叔本华自我意志说》165

"On Security," 《安全论》164

"On the Party," 《论党》303

Ontology 本体论, xiii, 83, 167 ff., 183 ff., 190 ff., 205, 227, 230 ff., 255 f., 266 f., 271, 281-291, 324; and definitions of existence 存在的定义, 70, 169; and definitions of essence 本质的定义, 79, 128, 277. *See also* Phenomenology 参见现象论; Mao Tse-tung and the theory of contradiction 毛泽东与矛盾论

Opera 京剧, 86, 306 n. *See also* Drama 参见戏剧

Opium War 鸦片战争, 113

Opposites 对立; unity of 统一, 129,

223 ff., 236, 296 n., 297, 300 f., 305, 323. *See also* Dialectic 参见辩证法; Mao Tse-tung and the theory of contradiction 毛泽东和矛盾论

Organon 《工具论》, 173

Origin of Species 《物种起源》, 155

Owen, Robert 罗伯特·欧文, 218

Oxford 牛津大学, 279, 287

P

Panpsychism 泛心论, 195, 285

Pao-huang hui (Protect the Emperor Society) 保皇会, 146

Paris 巴黎, 207; Commune of 公社, 308, 313-315

Parliament 议会, 73, 139 f., 141, 143, 146. *See also* Constitutional monarchy 参见君主立宪

Party Central 党中央, 40, 206, 222

Pascal, Blaise 布莱斯·帕斯卡, 70, 189 n., 241, 255

Pasteur, Louis 路易斯·巴斯德, 189

Paul, Saint 圣保罗, 270, 290

Paulsen, Friedrich, 弗里德里希·泡尔生 xii, 165 n., 195, 201-206, 219, 235, 286, 291 n., 293

Peasants 农民, 11, 18-20, 23, 24, 27, 48, 64, 98, 134, 211-212 *passim*, 213, 220, 228, 306, 317; radicalism of 激进主义, 3; mobilization of 动员, 3, 222; and rebellion 起义, 53, 90 f.,

252; and political life 政治生命, 63; and self-government 自治, 139. *See also* Mao Tse-tung and the revolutionary importance of peasants 参见毛泽东与农民革命的重要性

Peking 北京, 5, 39, 138, 212, 227, 245, 303, 307; literary societies of 文学社团, 113; University of 北京大学, ix, 39, 182, 207, 211, 309 n., 310; First Girl's Middle High School of 北京第一女子中学, 306; Cultural Revolution in 文化革命, 308-310, 312, 314

P'eng Chen 彭真, 309 n.

P'eng Teh-huai 彭德怀, 34 f., 36, 316; arrest of 拘捕, 39 f.

People's Liberation Army 人民解放军, 12, 32, 35, 48, 91 n., 305, 306, 318; and the Red Army 红军, 3, 35, 89; Eighth Route Army of 八路军, 24; Political Department of 政治部, 24; Nineteenth Route Army of 19路军, 32; and the Great Proletarian Cultural Revolution 伟大的“无产阶级文化大革命”, 306-308, 311 n., 315 f.

People's Political Consultative Conference 人民政治协商会议, 32

People's Republic of China 中华人民共和国, 8, 11, 23, 28, 32, 35,

- 40, 314; deprived groups of 被剥夺者, 307; state council of 国务院, 314
- Perception 认识. See Cognition 见认知
- Permanent revolution 持久的革命, 30. See also Mao Tse-tung and permanent revolution 参见毛泽东与持久革命
- Persona 人格面具, 20, 23, 52, 142, 271 n., 302, 319, 320. See also Mao Tse-tung 参见毛泽东, cult of 崇拜
- Personalism 人格主义, 18, 28, 142
- Phänomenologie des Geistes* 《精神现象学》, 185
- Phenomena 现象, 71, 74, 78, 83-85 *passim*, 172, 190, 287. See also Ontology 见本体论
- Phenomenology 现象学, 265, 268-270
- Philology 语言学, 108 ff., 112
- Philosophical Notebooks* 《哲学笔记》, 223
- Philosophy 哲学, 167 ff., 221, 223 ff.; vocabulary of 词语, xii; of survival 生命的, 92 n.; study of 学习的, 157 ff.; of the seventeenth century 17 世纪的, 158 n.; history of (哲学) 史, 188 f., 235; Institute of 研究所, 225
- Physical education 体育锻炼, 157, 283. See also Mao Tse-tung and physical education 参见毛泽东与体育锻炼
- Physics 物理学, 71, 191, 193, 223, 227, 282; 法则 laws of, 193
- Physiocracy 重农主义, 160
- Physiology 生理学, 189 f., 191-192 *passim*, 194 f., 204
- Pico della Mirandola 彼科·德拉·米兰多拉, 80
- Pien-cheng-fa wei-wu-lun chiang-shou t'i-kang* (Lecture Notes on Dialectical Materialism) 《辩证法唯物论 (讲授提纲)》, 229
- Pietists 虔信派教徒, 167
- Plan for the Prince* 《明夷待访录》, 31
- Planck, Max 普朗克, 226
- Plato 柏拉图, 240 n.
- Plekhanov, Georgi, 乔治·普列汉诺夫 36, 226
- Po I 伯夷, 249
- Poetry 诗, 35, 155, 190, 277
- Poland 波兰: uprisings in 动乱, 5, 34
- Political 政治: estates 地位, 19, 55, 57; theory 理论, 28, 157; pamphlets 小册子, 98 f., 112, 207, 211; associations 社团, 137 f., 146, 148, 152 n.; mobilization 动员, 139
- "Politics in command," "政治挂帅" 36, 86
- Pope 教皇, 45, 144

Populism 民粹主义, 148, 202, 250.

See also Mao Tse-tung and populism 参见毛泽东与民粹主义

Positivism 实证主义, 190, 193, 223f.

Poverty of Philosophy 《哲学的贫困》, 234

Pragmatism 实用主义, 64, 69

Prauda 《真理报》, 225

Praxis 实践, x, 60, 65, 66 f., 69, 71, 86, 216, 257, 271-273, 324. *See also* Theory and practice 参见理论与实践; Mao Tse-tung 毛泽东, concept of practice of 实践的概念

Press 舆论, 26, 150, 155, 164 f., 207, 210

Primary associations 小集团, 43

Prince Ning 宁王: revolt of 叛乱, 252 f.

Principles of Logic 《逻辑原理》, 282 f.

Principles of Political Obligation 《政治责任的原则》, 289

Production 生产, 29, 160, 209, 213, 216, 229, 234; forces of 力量, 27, 92; mode of 方式, 28, 61; brigades 队, 35; stage of development of 发展阶段, 38, 218 f.; early Chinese forms of 早期中国的形式, 50; socializing the means of 工具合作化, 68; and knowledge 知识, 71 f.;

relations of 关系, 181, 298, 309. *See also* Socialist transformation of the means of production 参见生产资料的社会主义改造

Progress 过程, 82, 116, 130-131 *passim*, 143, 149, 150, 156 f., 179 f., 206, 213, 217, 229, 279, 289. *See also* Teleology 参见目的论

Prolegomena to Ethics 《伦理学绪论》, 287, 289 f.

Proletariat 无产阶级, 4, 16, 17, 22 f., 37, 60, 67, 165, 213 f., 219, 232, 299, 303-304 *passim*, 309, 313, 315, 316; dictatorship of 专政, 5, 6 n., 26-28, 222, 223, 297, 317 n., 319, 320, 327; ideal of, 64; class consciousness of 阶级意识, 66

Property 财产, 17, 134, 213; of state 国有, 25; of private parties 个人私有, 30, 208 f.

Prophecy 先知, 63, 65, 106 f., 144

Protestantism 新教, 15, 217, 270. *See also* Christianity 参见基督教

Proudhon, Pierre Joseph 皮埃尔·约瑟夫·蒲鲁东, 218, 294, 312

Psychology 心理学, 157, 168 ff., 177-178 *passim*, 191-193, 194, 197, 244 n. *See also* Cognition 参见认识; Epistemology 认识论

Public opinion 公众观点, 8, 19, 34, 142, 306. *See also* Ch'ing-i 参见“清议”

“Pulling up the Root and Stopping up the Source,” “拔本塞源” 239

Pusey, James R. 詹姆斯·R·普西, 42 n.

Q

Quantitative/qualitative change 量/质变. *See* Opposites 见对立统一, unity of

Quietism 静, 119, 244 f., 256, 260, 262-268

Quotations from Chairman Mao Tse-tung 《毛主席语录》, 12-15, 209 n., 230, 324

R

Raltsevich, Vasili 瓦西利·拉尔特塞维奇, 225

Rationalism 理性主义, xiii, 69, 70, 110, 126, 167 ff., 191 ff., 201 f., 269, 277, 291, 293, 324. *See also* School of Principle 参见“理学”

Rebellion 起义, 9, 53, 90, 110, 112, 148, 151; 权利 right of, 52 f. *See also* Peasants and rebellion 参见农民起义; Taiping Rebellion 太平天国运动

Rectification 整顿, 8, 33, 228, 247, 248, 255, 317 f. *See also* Mao

Tse-tung and rectification 参见毛泽东和整风; Confucian rectification 儒家修整; Yenan rectification campaigns 延安整风运动

“Red” and “expert,” 又“红”又“专” 33, 86, 307

Red Guards 红卫兵, 14, 24, 32, 39, 303, 307, 309 ff., 314, 316; and the *krasnaya guardia* 赤卫队, 86; “East Wind” and “Red Flag” units of “东风”与“红旗”(红卫兵组织的代表), 312

Reform movement of 1898 1898年戊戌变法, 99, 115-116 *passim*, 118, 123, 128, 130-131 *passim*, 137 ff., 150, 159. *See also* K'ang Yu-wei 参见康有为; Ch'ing 清, nineteenth-century reformers of 19世纪的改革

Reincarnation 轮回, 159

Relativity 相对性: principle of 原则, 120 ff., 128, 149, 205, 283 f.

Religion 宗教, 29, 30, 65, 78, 133, 159, 181, 183, 186, 204, 208-209 *passim*, 226, 227, 236, 286; sociology of 的社会学, 19 n. *See also* Christianity 参见基督教

“Remarks on the History of Art and Literature in Modern Europe,” 《现代欧洲文艺史译》 165

Republic 《国家篇》, 240 n.

Republicanism 共和主义, 99, 209

Resolutions of the Eleventh Plenum
十一中全会的决议. *See* Central
Committee 参见中央委员会, E-
leventh Plenum of 十一届全体会
议

Restoration 恢复; classical Chinese
theories of 古代中国的理论, 54
f.

Revisionism 修正主义, 6, 24, 34 f.,
39, 44, 87, 92 n. *See also* Mao
Tse-tung and revisionism 参见毛
泽东与修正主义

Revolution 革命, xi, 17, 37, 67, 90
ff., 164, 181, 182, 205, 207,
213 ff., 219, 221, 236, 294,
300, 320; requirements for 必要
条件, 62; in non-European
world 欧洲以外地区的, 65;
routinization of 常规化, 52-54
passim, 67; *See also* Mao Tse-
tung and permanent revolution
参见毛泽东与持久革命 (持久
战); Cuban Revolution 古巴的
革命; French Revolution 法国大
革命; Russian Revolution 俄国
革命

Revolution: 革命; of 1949, 3-8 *pas-
sim* 1949 年, 14, 221, 223,
293, 299, 322; of 1911 1911
年, 6 n., 97, 148 f., 182, 209;
of 1848 1848 年, 28

Revolutionary 革命者; bureaucrati-

zation 官僚化, 68; leader 领导,
71, 72; Army 军队, 97, 155,
202; Alliance 联盟, 99; com-
mittees 委员会, 315, 316, 318
f.

Rickert, Heinrich 亨利奇·李凯尔
特, 193 f.

Right of Magistrates 《地方官的权
力》, 57

"Right-wing deviationism," 右倾观
点 224

Rosental, Mark M. 马克·M·卢森
特, 223

Rousseau, Jean-Jacques 让·雅克·
卢梭, xii, 155, 158, 293; theo-
ry of the general will of 公众意
志的理论, 43 f.; theory of the
Great Legislator of 大立法者的
理论, 44 f., 68; attitude toward
natural man of 对自然人的态
度, 46 f.; theory of sovereignty
of 主权理论, 56, 291 f.; Chi-
nese interpretation of 中国的解
释, 58 f.

Ruge, Arnold 阿诺德·卢格, 69

Russia 俄国; "revisionism" in 修正
主义, 5, f., 17, 302-309 *pas-
sim*; and criticism of China 中国
的批判, 18; population of 人口,
21; as a model for China 中国的
榜样, 27; Deborinism in 德波林
主义, 222 ff.

Russian Revolution 俄国革命, 21,

86, 211, 212

S

- Sacred Edicts* 圣谕, 10 ff., 30, 102, 163
- Sage 圣人; Mencian concept of 孟子的概念, 52; Neo-Confucian concept of 新儒家的概念, 54 f., 202; and the *I-ching* 与《易经》, 76 f.; Taoist image of 道教的形象, 87, 325; Confucius as 孔圣人, 105 f.; New Text form of, 110 今文经学的样式; K'ang Yu-wei's definition of 康有为的定义, 118 f., 122, 125 f., 132 f., 136, 145 f., 149; T'an Ssu-t'ung's concept of 谭嗣同的概念, 159; Wang Yang-ming's view of 王阳明的观点, 239-271 *passim*. See also *Chün-tzu* 参见君子; Uncrowned king 素王
- Sage-ruler 贤君, 31, 51 f., 54, 133
- Saint-Simon, Henri, Comte de, 亨利·康姆特·圣西门 99, 115, 143 n., 216, 218
- Sakai Toshihiko 土界利彦, 207
- Sakata Shiyouchi 坂田昌一, 227
- San-chia ts'un cha-chi* (Notes from Three-family Village) 《三家村札记》, 39
- San-kuo chih yen-i* (Romance of the Three Kingdoms) 《三国演义》, 6, 23, 98
- Schelling, Friedrich von 弗雷德利希·冯·谢林, 188, 190, 191 n.
- Schiller, Friedrich von 弗雷德利希·冯·席勒, 277
- Scholastics 经院哲学, 171
- School of Mind 心学, 240, 244 ff. .
See also *Liang-chih* 参见良知
- School of Principle 理学, 110, 243 ff.
- Schopenhauer, Arthur 亚瑟·叔本华, 165, 190
- Schram, Stuart R. 施图尔特·R·施拉姆, x, 229n, 296 n.
- Schwann, Theodor 狄奥多·施旺, 189 f.
- Schwartz, Benjamin L. 本杰明·I·史华慈, x
- Science 科学, 33, 60, 116, 120, 121, 123 ff., 126 n., 128 f., 157 f., 167, 170, 180-185 *passim*, 189 ff., 197, 205, 223 ff., 235 ff., 286, 293, 311 n.; laws of 规律, 66, 70, 81 f., 125, 190-193 *passim*, 204, 217, 227 f. See also Mao Tse-tung and science 参见毛泽东与科学; Social science 社会科学
- Science of Logic* 逻辑科学, 231, 279
- Second International 第二国际; Brussels Congress of 布鲁塞尔的会议, 207

Secret societies 秘密团体, 11

Seido torishirabe kyoku (Bureau for the Investigation of Constitutional Systems) 制度调查局, 142

Self-cultivation 自我修养, 51, 78, 82, 145, 163, 240 ff.

Self Help 《自助论》, 11

Self-strengthening 自强, 142 f.

Sensations 感觉. *See* Cognition 参见 认知

Shang (dynasty) 商代, 52, 57, 249, 270

Shang-shu (Book of Documents) 《尚书》, 52 f., 57, 108 f.

Shang-shu ku-wen shu-cheng (Inquiry into the Authenticity of the *Shang-shu* in the Ancient Text) 《古文尚书》, 108 f.

Shanghai 上海, 16, 40, 124, 210, 226; Revolutionary Committee of 革命委员会, 17; Red Guards of 红卫兵, 24; international settlement of 公共租界, 119; Great Proletarian Cultural Revolution in 伟大的“无产阶级文化大革命”, 307 n., 314 f.; People's Council of 人民委员会, 314; People's Commune of “人民公社”, 314 f.

Shantung 山东, 240

Shao-shan 韶山, 97, 99

Shao Yung 邵雍, 54

She 社. *See* Political associations 见 政治团体

She-hui chiao-yü t'uan (socialist education groups) 社会教育团, 210

She-hui hsueh ta-kang (Outline of *Socialist Theory*) 《社会学大纲》, 223

Sheng-shih wei-yen (Words of Warning in a Seemingly Prosperous Age) 《盛世危言》, 31, 99, 141

Sheng-yuan 生员, 10

Shih-ching (*Book of Odes*) 《诗经》, 108

Shih-li kung-fa (Substantial Truths and Universal Principles) 《实理公法》, 121, 124 ff., 137

Shklar Judith N. 朱迪思·N·什克拉, 95

Shu-sun 叔孙, 105

Shu Yu-chung 舒友冲, 285

Shui-hu chuan (Water Margin) 《水浒传》, 23, 98

Shuo hsin (On the Mind) 《说心》, 285 n.

Simmel, Georg 乔治·齐美尔, 194

Simplicity and refinement: 简单和精细 principle of 原理, 105, 133

Sino-French War 中法战争, 98, 120

Sino-Japanese War of 1894—1895 1894—1895 中日战争, 138, 142

Sino-Japanese War of 1931—1945 1931—1945 年中日战争, 3, 228

Sisyphus 西西弗斯, 326

- Skepticism 怀疑论, 45, 70, 172, 180, 186, 196, 269
- Skvortsov-Stepanov 斯克沃尔佐夫·斯捷潘诺夫, 223
- Smiles, Samuel 塞缪尔·斯迈尔斯, 11 f., 209 n.
- Smith, Adam 亚当·斯密, 155 f., 216
- Snow, Edgar 埃德加·斯诺, 18, 164
- Snowden, Philip, 菲利普·斯诺顿 208 n.
- Social 社会 contract: 契约, 45, 57 ff., 141; estates, 55-58 *passim*; mobility 流动, 56; groups 集团, 58; systems, 61 体制; theory 理论, 61, 82; relations 关系, 66, 79 f., 84, 234; science 科学, 182, 323; Democratic Movement 民主化运动, 213 f.
- Social Contract* 《社会契约论》, 43, 45, 59
- Socialism: 社会主义; and the struggle with capitalism 与资本主义的斗争, 5, 7, 33, 35, 39, 309, 311, 326; and the dictatorship of the proletariat 无产阶级专政, 26 ff.; construction of 建构, 33, 68, 152 n., 225; Guevara's analysis of 格瓦拉的分析, 72; introduction to China of 向中国引进, 165, 207 ff.; historical period of 历史时期, 317 n.
- Socialist: 社会主义者; consciousness 觉悟, x; transformation of the means of production 生产工具的改造, 5, 15, 27 f., 33 f., 317 n.; 人 man, 28, 49, 73; stratification 阶层形式, 68; 党 Party, 215; Education Campaign 教育运动, 311 n., 316; societies 社团, 314
- Socialist Star* 《社会之星》, 210
- Society of Militant Materialists and Dialecticians 战斗唯物主义和辩证论者协会, 224
- Sociology 社会学, 68, 70, 73, 194; laws of, 68
- Socrates 苏格拉底, 168
- Soochow 苏州, 264
- Sorel, George 乔治·索勒尔, 62
- Sorge, F. A. 左尔格, 232
- Sovereignty 主权, 44, 59, 113; theory of absolute 绝对(主权)的理论, 45, 57 ff., 323; Legalist theory of 法学家的理论, 51 ff., Ku Yen-wu's theory of 顾炎武的理论, 56 ff. 138 f.; of the nation 国家的, 141 f. *See also* *Min-ch'üan* 参见民权; nationalism 国家主义
- Soviet Encyclopedia* 《苏联百科全书》, 229 n.
- Spencer, Herbert 赫伯特·斯宾塞, 155-158 *passim*, 217, 277
- Spirit of the Laws* 《法意》, 157

Ssu (selfishness) 私, 31, 44, 101, 113, 123, 133, 156, 161, 166, 217, 240, 250. *See also* Individualism 参见个人主义; *Kung* 公
Ssu-ma Kuang 司马光, 6, 55, 98
Stalin, Joseph 约瑟夫·斯大林, x, 5, 8, 18, 34, 36, 222, 225, 227, 229, 296 n., 301, 302
Stalinism 斯大林主义, 68, 224
State 国家, 29 f., 72, 162, 181, 217, 292, 302; withering away of 摧毁, 26 ff., 313 f.; Machiavelli's theory of 马基雅维利的理论, 46; Liang Ch'i-ch'ao's theory of 梁启超的理论, 58 f.; *Kung-yang* theory of 公羊派的理论, 111 f.; K'ang Yu-wei's theory of 康有为的理论, 139 ff.; wealth and power of 财富和力量, 156; German enshrinement of 德国的(国家)崇拜意识, 278 f.; Hegel's definition of 黑格尔的定义, 289, 293, 323; Engels' theory of 恩格斯的理论, 313 f.; organization of 组织, 314
Stein, Freiherr von 弗雷海尔·冯·斯坦因, 323
Stoics 斯多噶派学者, 45, 277
Struggle 斗争, 69, 92, 135 f., 149, 292. *See also* Darwinism 参见达尔文主义; Mao Tse-tung and struggle 毛泽东与斗争

"Struggle-Criticism-Transformation," "斗争—批评—转化" 93, 295
Students 学生; in the Great Proletarian Cultural Revolution 在伟大的“无产阶级文化大革命”中, ix, 24 f., 307 ff.; of the thought of Mao Tse-tung 毛泽东思想关于(学生的), 12; in Ch'ang-sha during Mao Tse-tung's youth 毛泽东年轻时在长沙, 100, 207, 293; of Chu Tz'u-ch'i 朱次琦的, 118; of Yang Ch'ang-chi 杨昌济的, 157 f.; from China in Germany 从中到德, 197; in China at the turn of the century 中国世纪之交, 202; in the May Fourth Movement 在五四运动中, 211 f.; during the Yen-an rectification campaigns 在延安整风运动中, 228
Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften 《自然科学领域的研究》, 196 n.
Study associations 研究团体. *See* Political associations 见政治团体
Su Shih 苏轼, 117
Suarez, Francis 弗朗西斯·苏亚雷斯, 268 n.
Subject-object 主客观, 60 f., 64, 69, 71, 111, 187, 189, 206, 243, 285. *See also* Logic 参见逻辑学

- Subjectivism 主观主义, 61, 65, 187.
See also Idealism 参见唯心主义; School of Mind 心学
- Sui (dynasty) 隋朝, 6 n.
- Sun Yat-sen 孙中山, 6 n., 99, 238, 322, 324 n.
- Sung (dynasty) 宋朝: theory of imperial change 朝代更迭的理论, 54 f.; scholarly criticism 学者的评判, 77; loyalism 忠义, 88 f., 98; philology 语言学, 108; thought 思想, 128; commentaries of classics 经书的注释, 132; system of government 统治体制, 139 f.; landscape painting 山水风景画, 255. *See also* Neo-Confucianism 参见新儒家思想; School of Principle 理学
- Sung (state) 宋国, 110 f., 158
- Superstructure 上层建筑, 8, 17, 27, 33, 234, 299, 306
- Syllogism 三段论, 187, 284. *See also* Logic
- Symbol 符号, 78, 82. *see also* Logic
- Syncretism 结合, 116 f., 286 f.; of Tung Chung-shu 董仲舒 (天人感应学说), 53
- Syndicalism 工团主义, 62, 293
- System der Ethik* 《伦理学原理》, 197, 201 ff., 291
- T**
- Ta hsueh* (Great Learning) 《大学》, 8, 51, 78, 160, 242 f., 246 ff.
- Tai-t'ung* (Great Harmony) 大同, 101 f., 115, 124, 126 n., 129, 132, 141, 145, 150, 208
- Tai-t'ung shu* (Book of Great Harmony) 《大同书》, 99, 115, 121, 126 n., 134, 136, 145, 146
- Tai-tzu pao* (big-character posters) 大字报, ix, 15, 308 ff., 317 n.
- Tai Chen 戴震, 110, 118
- T'ai-chi* (great ultimate) 太极, 267
- Tai-p'ing* (Universal Peace) 太平, 87, 107, 130. *See also* Three ages
- Taiping Rebellion 太平天国起义, 83, 107, 117, 232
- Taiwan 台湾, 98, 102, 120
- Tan Ssu-t'ung 谭嗣同, 100, 128 f., 146, 150, 158-161 *passim*, 261 n., 237, 324
- T'ang (dynasty) 唐代, 12, 54, 90, 132, 158 n., 162
- T'ang Chien 唐鉴, 111
- T'ang Chün-i 唐君毅, 244, 255
- Tao (Way) 道, 74 ff., 83, 101, 106, 110, 128, 131, 132, 163, 202, 240, 256, 260, 261, 270, 273, 296; of the ruler 统治者的, 41, 56
- Tao te ching* 《道德经》, 78
- T'ao Chu 陶铸, 303
- Taoism 道教, x, 52, 64, 83, 97, 205, 240, 242 n., 244, 246,

- 256, 265, 267 n., 268, 325;
metaphysics of 玄学, 78; utopi-
as of 乌托邦的, 101
- Teleology 目的论, 71, 126, 129,
133, 136, 180, 196 n., 236 f.,
289, 320
- Teng Hsiao-p'ing 邓小平, 302 f.,
311, 318 n.
- Teng T'o 邓拓, 39 ff.
- Tertullian 德尔图良, 270
- Theodicy 神正论, 19 n., 85, 236
- Theology 神学, 72, 73, 85, 168,
169, 178, 196, 270
- Theory and practice 理论与实践, x,
60 ff., 69, 71 f., 207, 224 f.
See also Praxis 见实践; Mao
Tse-tung 毛泽东, concept of
practice of 实践的概念
- "Theory as to Why a Nation Is Not
the Final Resting Place of Hu-
man Life," 《国家非人之归宿
论》165
- Theses on Feuerbach* 《费尔巴哈论》,
223
- Three ages 三世, 104 ff., 129 ff.
- Three Dynasties 三代, 130, 239
- "Three-way alliance" 三结合 *See*
Revolutionary committees 见革
命委员会
- T'i and yung* (substance and func-
tion) "体"和"用", 76 f., 79,
84, 255 f., 259, 262, 265 f.
See also Ontology 见本体论
- Tien-ch'üan bridge 天泉桥; Wang
Yangming's instructions at 王阳
明的讲解, 259 ff.
- T'ien-hsia wei kung* 天下为公, 30,
31, 101, 133, 144
- T'ien-li chiao* (Doctrine of Heavenly
Principles) 天理教, 112
- Ting-an wen-chi* (The Collected
Writings of [Kung] Ting-an)
《定盦文集》, 112
- Tito, Josip Broz 约瑟夫·布若茨·
铁托, 34
- Tolstoy, Leo 列·托尔斯泰, 165
- Transcendental 直觉的; exposition
评论, 171, 173; identity 本身,
171, 172, 178; aesthetic 美学
的, 173, 178, 180; schemata 图
式, 176, 254
- Transcendentalism 先验哲学, 70 f.,
145, 188, 191; and the *Critique
of Pure Reason* 《纯粹理性的批
判》, 170 ff.; and the unity of
apperception 知觉的统一, 191
f.
- Treatise on Human Nature* 《人性
论》, A, 169
- Trotsky, Leon 列·托洛茨基, 225,
227 n., 301, 321
- Ts'ai Ho-sen 蔡和森, 157
- Ts'ai Yuan-p'ei 蔡元培, 197, 286
- Ts'ao Ts'ao 曹操, 90
- Ts'ao Yü 曹禹, 306 n.
- Tseng Kuo-fan 曾国藩, 11, 83, 111

- Tseng-tzu 曾子, 243
- Tsinghua University 清华大学, 309, 312
- Tso-chih chu-yen* (Homely Words to Aid Government) 《佐治庸言》, 135
- Tso-chuan* 《左传》, 103 f., 107 ff., 117
- Tso-shih ch'un-ch'iu k'ao-cheng* (Critical Verification of the *Spring and Autumn* of Messr. Tso) 《左氏春秋考证》, 109 f.
- Tsou Ch'ien-chih 邹谦之, 253
- Tsou Han-hsun 周汉溥, 82
- Tsou Jung 邹容, 202
- Tsun-yi conference 遵义会议, 3
- Tuan Yü-ts'ai 段玉裁, 112
- Tui-ts'e so* (Institute of Response to Questions of Policy) 对策所, 142
- Tung* (movement) 动, 84, 255 f., 262
- Tung Chung-shu 董仲舒, 53 f., 102 n., 105 ff., 109, 113, 123, 126 ff., 129 f., 144, 296
- Tung-lin movement 东林党人运动, 40 f.
- Tung Ma 铜马, 90
- T'ung-meng hui* 同盟会. See Revolutionary Alliance 见革命联盟
- Tzu-chih t'ung-chien* (Comprehensive Mirror for the Aid of Government) 《资治通鉴》, 6, 55,
- 98
- Tz'u-hsi 慈禧, 115, 147 f.
- U
- Ueber den Willen in der Natur* 占领自然的意志, 165
- Uncrowned king 素王, 106, 131, 144, 145
- United Front 统一战线, 222
- United States of America 美利坚合众国, 7, 155, 216; New Left of 新左派 68; Civil War of 内战, 150; War of Independence of 独立战争, 150
- Universal 普遍性; laws 规则, 46, 64 f., 70, 81 f., 124 ff., 135, 153, 206, 217, 233 ff., 293, 297, 322; principles 原则, 166, 186, 192, 204 f.; truths 真理, 167, 281
- Utilitarianism 功利主义. See Bentham 见边沁
- Utopian socialism 空想社会主义, 99 f., 115, 136, 164, 208, 216, 232 f.
- Utopianism 乌托邦思想, 60, 73, 81, 95, 100, 115 f., 129, 135, 137, 143, 145 n., 164, 214 f., 320
- V
- Values 价值原理: principle of, 193 f.

Vanguard 先锋, 303 f. *See also* Leninist party 参见列宁主义政党
 Vitalism 活力论, 114, 190, 194
 Vogt, Karl 卡尔·福格特, 190
 Voluntarism 唯意志论, 190, 286.
See also Mao Tse-tung and the importance of will 参见毛泽东与意志的重要性; Will 意志

W

Wan Chang 万章, 52
Wan-kuo kung-pao (Cosmopolitan Gazette) 《万国公报》, 119, 130
 Wang Chi 王畿, 259 ff., 265, 266 ff., 270 f.
 Wang Ching-wei 汪精卫, 202
 Wang Fu-chih 王夫之, 82 ff., 90, 98, 118, 126, 128, 158 f., 201 n., 202 f., 239 n., 267 n., 293, 322-324 *passim*. *See also* *Ch'uan-shan hsueh-she* 参见船山学社
 Wang Hua 王华, 240
 Wang Pi 王弼, 78, 221
 Wang Yang-ming 王阳明, 102, 231, 238 ff., 210 ff., 285, 287, 292, 293, 324; and the village covenant system 乡约体制, 9; and the Lung-ch'ang revelation 龙场之悟, 241, 245 f., 252 f.; disciples of 弟子, 250 f., 255 f., 258 ff.
 Warfare 作战, 49, 164 f.; guerrilla

form of 游击战, 3, 65, 222, 314, 327. *See also* Civil war 参见内战; Military 军队
 Warlords 军阀, 148, 160, 308
 Warring States 战国, 49, 51, 55, 135
Wealth of Nations 《原富》, 155 f.
 Weber, E. H., 韦伯 194
 Weber, Max 马克斯·韦伯, 19 n., 194
 Wei (dynasty) 魏朝, 90, 132
 Wei Chi-jui 魏际端, 239 n.
Wei-fa and *i-fa* (not expressed, already expressed) 未发和已发, 255 f., 260, 262 f., 265 f.
 Wei Hsi 魏禧, 239 n.
 Wei Li 魏礼, 239 n.
 Wei Yuan 魏源, 113 f.
 Welfare 福利, 160 f., 208, 278, 279, 307 n.
Welt als Wille und Vorstellung, Die 意志和概念的世界, 165
 Wen Wang 文王, 249
Wen-yen 《文言》, 74 f.
 Weng T'ung-ho 翁同龢, 137 f., 147
 "Where Do Correct Ideas Come from?" 《人的正确思想是从哪里来的》230
 White Lotus rebellion, 白莲教起义 110
 White, Lynn, III 林恩·怀特, 307 n.
 Whitehead, Alfred North 阿尔弗莱

- 德·诺斯·怀特海, 81
- Wilde, Oscar 奥斯卡·王尔德, 164
- Will 意志: Marxian view of 马克思的观点, 38, 61, 65-67 *passim*, 69, 212, 217 ff., 236; Neo-Confucian concept of 新儒家的概念, 55, 79; Kantian definition of 康德哲学的定义, 153, 179-182 *passim*, 190, 191, 196, 204; Yang Ch'ang-chi's emphasis on 杨昌济的强调, 156 ff.; Hegelian notion of 黑格尔哲学的观念, 184 f.; Wang Yang-ming's stress upon 王阳明的强调, 243-273 *passim*; Neo-Hegelian belief in 新黑格尔主义的信念, 279, 286-294 *passim*. See also Determinism 参见决定论; General will 公意; Mao Tse-tung and the importance of will 毛泽东和意志的重要性
- Windelband 文德尔班, 194 f.
- Wo-jen 倭仁, 111 f.
- Wöhler, Friedrich 弗里德利希·维勒, 189
- Wolff, Christian 克利斯提安·沃尔夫, 85, 167 ff., 171 f., 196
- Women 妇女: footbinding of 缠足, 112; education of 教育, 161, 207; and feminism 女权运动, 207, 210
- Workers 工人, 24, 27, 61, 211 f., 216 f., 221 f., 228, 307 n., 314, 316. See also Proletariat 参见无产阶级; Labor 劳工
- World War I 第一次世界大战, 164
- Wu (king) 武王, 54
- Wu (nothing) 无, 266 f.
- Wu Chih-hui 吴稚晖, 207
- Wu Han 吴晗, 39 ff.
- Wu-hsia (knight errant) 武侠, 23, 98, 112 n.
- Wu Kuan 务观. See Lu Yu 见陆游
- Wuhan 武汉, 91 n., 316
- Y
- Yang Ch'ang-chi 杨昌济, 157 ff., 197, 201 n., 206, 208, 210 n., 211, 218, 277 f., 292, 320
- Yang K'ai-hui 杨开慧, 157 n.
- Yao Wen-yuan 姚文元, 40 ff.
- Yeh Ch'ing 叶青, 225 ff.
- Yellow Turbans 黄巾, 90
- Yen Fu 严复, 156 f., 166, 293
- Yen Jo-chü 阎若璩, 108 f.
- Yen-k'ung-t'u (Expository Chart on Confucius) 《演孔图》, 106
- Yen-shan yeh-hua (Evening Chats at Yen-shan) 《燕山夜话》, 40 f.
- Yen Yuan 颜元, 165 n., 238 n.
- Yenan 延安, ix, 4, 8 n., 223, 227 n., 229; rectification campaigns 整风运动, 33, 36, 63, 309; model 模范, 316
- Yin (dynasty) 殷代, 54
- Yin and yang 阴和阳, x, 53 f., 75 ff.,

83, 132, 185, 205, 267, 297

Yoshida Shoin 吉田松阴, 151

Youth 青年, 14, 32, 160 ff., 306.

See also Mao Tse-tung and his attitude toward youth 参见毛泽东和他对青年的态度; Students 学生

Yü Kung ("The Foolish Old Man Who Removed the Mountains")

愚公, 24, 47, 92

Yü P'ing-po 俞平伯, 40

Yuan (dynasty) 元朝, 6 n., 139 f., 240

Yuan Shih-k'ai 袁世凯, 6 n., 207

Yuan tao (On the Way) 《原道》, 123 n.

Yudin, Pavel, 帕维尔·尤金 225

Yueh Fei 岳飞, 98

Yun Ching 恽敬, 110

Z

Zeno 芝诺, 45