

蓦然回首

对中国传统文化的反思



新
潮
美
学
扬
弃
奋
进

巨人的诞生

萧延中 著

巨人的诞生

——“毛泽东现象”的意识起源
及中国近代政治文化的发展

591
121

萧延中 著

巨人的诞生

——“毛泽东现象”的意识起源与
中国近代政治文化的发展



● 国际文化出版社出版

1988·北京

版权所有 翻印必究
未经作者同意不得转载

特约编辑 武市红
封面设计 卢宏
装帧设计 黄耀子
责任校对 孟固

20100/26

巨人的诞生

萧廷中 著

*

● 国际文化出版公司出版

新华书店北京发行所发行

北京怀柔王史山印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32开本 7.5印张 140千字
1988年12月第1版 1988年12月第1次印刷
ISBN7-80049-175-7/C·20 定价：2.30元

谨以此书
献给
划时代历史悲剧的伟大承担者
献给
我敬爱的导师 林茂生教授
以及
鼓励、批评、关心和爱我的朋友

出版说明

近年来，随着改革和开放的逐步深入，大量的西方思潮涌进中国。传统的文化受到了空前的冲击和挑战。然而，正当我们以期待的心情吸取西方文化中符合中国国情的部分时，西方学者却从传统的中国文化中摄取大量的成分。“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在、灯火阑珊处。”——这正是许多学者在猎取西方思潮之际所不断触发的共同感受。有鉴于此，我们组织力量编辑出版了这套名为“蓦然回首——对中国传统文化反思”的大型系列丛书。该丛书在坚持四项基本原则的基础上，力求运用历史唯物主义的思想、观点和方法，对传统的中国文化作辩证的分析，并尽可能地从比较研究的角度出发，将某种文化现象放到世界文化或东方文化的大背景中进行研究和探讨。本丛书的选题注重历史的延续性，也注意截取特定时期的横断面，有的还从某一特定点立论，对中国的传统文化、民族心理、宗教形态、思维模式等作精辟的分析，并与中国目前的改革和开放大业紧密结合，肯定传统文化中的精华并探讨发扬光大它的途径，摒弃其中糟粕并指出它在现代化建设中的阻碍作用，为中国

的四化大业做出积极的贡献。

本丛书面向积极投身于改革和十分关心改革的各界人士，尤其是各类青年、大专院校学生、各类社会理论研究工作者和具有中等以上文化程度的广大社会读者，海外华人世界一切关心中国改革大业、关心中华民族繁荣昌盛的人士，力求观点正确，富有新意，深入浅出，可读性强。意新文美，将是丛书的重要特色。全部丛书均由近年来在中国文化史研究方面卓有建树的青年学者编写，由我公司分辑陆续出版。

总 序

改革的浪潮在回春的大地上迅猛激荡。每个人都怀着鼎新的期望，每个人的心头又都泛起革故的悸动。当一片飞叶被远风捎来时，我们因分不清它来自仙草还是毒藤而迟疑犹豫；当一堆泥沙被湍流冲去时，我们为说不定它含金蕴宝还是藏垢纳污而烦躁不安。我们想借他人健身之术使自己速强快壮，同时又不愿失去龙的传统人的奕奕神采、翩翩风度。

我们蓦然回首。

我们为悠久的历史而自豪，为灿烂的文化而骄傲。

然而我们也想说——

历史是功绩与罪恶的混合，文化是文明和愚昧的集结。我们的血管里，跳动着五千年文明史的精化，也积沉着长期停滞时的糟粕。跳动的要升华，积沉的要歇息。升华的要给予动力，歇息的要加以刺激。

我们想用深邃的目光穿透历史的表象，揭触其底层奥秘；我们想以犀利的笔锋撕破世俗的陋网，痛诋其惰性积习；我们想向世界展现瑰丽，重新塑造炎黄子孙的

形象；我们更想为国家的繁盛和民族的腾飞，歌而舞，鼓而呼。

然而我们又什么都不想，只想指点江山，激扬文字。

昨天，我们还被称为早晨的太阳，今天，即可为万里晴空辐射热量。也许某一时刻，会有云，把我们遮掩，但我们坚信：只要有光明，中华就有希望。

蓦然回首——对中国传统文化的反思 丛书编辑委员会

引 言

以 1976 年震惊中外的北京“天安门事件”为樁，中华民族那纯朴沉着的理性精神，踏着艰岖凹凸的行程，伴随着伤感、疑惑和求索的情绪，终于冲破了自己设下的传统樊篱，以激昂不羁的曲折形式复归了。说实话，在中国历史上，特别是中国“五四”以后的历史上，恐怕还没有哪一个历史事件能像这次一样，在亿万人民的心灵中留下如此广泛而深重的巨创，仿佛也没有哪一类激烈的斗争能像这次一样，在方圆近千万平方公里的范围内骤时积淀下那么多的疑虑与思考。社会价值观念的转变，表面上看是那么突如其来，可历史的足音中却始终潜伏着无数的根源。自然，这些在深层结构中才能存贮的文化积淀，并非每个人都能说得一清二楚，但是直观的感受、社会的本能及其民族责任感却驱动着不同层次，不同职业、不同年令，不同经历的人们，将思维的重心转向到了一个共同的方向上：我们的社会有机体究竟出了什么毛病？由沉默到爆发或许标志着一个民族的觉醒和成熟。在毛泽东逝世之后，“四人帮”很快倒台，人们在经历了一段真诚缅怀和极度狂喜的交叉情感负重之后，整个民族逐渐沉静下来，他们在想，在看，在思考，在求索，从而开始了真正意义上的历史反思。

当时，关于“实践是检验真理唯一标准”的讨论；关于“人治”

与“法制”的争鸣；关于中国封建社会长期停滞原因的探索；关于社会主义生产目的和经济规律的论战；关于社会主义政治体制和制度模式的研究，……等等，其意义都远远不仅限于哲学、法学、历史学、经济学和政治学的纯粹学术领域，其共同的深刻旨意在于：打破僵死凝固的观念束缚，自己反省、认识、剖析自己，以推动已经落后了的中国赶上世界发展的平均水平。

与以上种种探索相比，对毛泽东进行公正的科学评价，实际上具有更为直接、现实的思想解放意义。问题并不难理解，对于这位中华人民共和国最主要的设计和缔造者——具有极大社会影响的二十世纪超级伟人的评价，实际上关系着我们民族今后数十年的基本发展方向，关系着整个世纪乃至更长时期中国现代化的建设格局。事情愈是至关重要，人们的心理负担也就愈加沉重。那时，从中央到地方，从严肃的会场到街谈巷语，从中国的偏山僻壤到世界的华都盛市，人们都以各种各样的态度，或沉郁，或激昂，或坚信，或猜测，密切注视看这一具有重大历史和现实意义的政治评价。毫不夸张地说，那时中国人把它看成民族“自我”前途和命运的关键所在，外国人则把它视为衡量中国价值的重要天平。

在现实的十字路口上，产生了选择的需求。当时邓小平敏锐、深刻地指出：“一个党，一个国家，一个民族，如果一切从本本出发，思想僵化，迷信盛行，那它就不能前进，它的生机就停止了，就要亡党亡国”。^①他的这一洞见，不仅是我们数十年来发展与徘徊的深刻总结，而且同时点破了人们为之担忧，感觉苦楚的心理死角和压抑本源。不久以后，中共中央集体讨论作出了

^①《解放思想，实事求是，团结一致向前看》

《关于建国以来党的若干历史问题的决议》，初步就毛泽东和毛泽东思想作了政治评价，扫除了围绕在他身上的层层神秘莫测的光环，他又以“人”的形象回到了我们中间。

二

回顾历史，我们不难发现，“毛泽东”这一名词已远远超出了个人称谓的狭隘载体，人们面对他、思考他、分析他、理解他，都与“我们”及其自己的民族紧紧地联系在一起了。在人们的意识中，无论褒也好，贬也好，爱也好，憎也好，无论是循情，还是论理，都不能否认：“毛泽东”的确标志着某种超越个体之上的社会权威象征。严肃、公正地说，他的巨大威望和影响更主要的并不是靠权力建立起来的，正如毛泽东晚年在批判林彪时所说，“天才并不是自封的”。在那个人们不会轻易忘掉的年代里，尊敬、愚忠、崇拜、服从，许许多多说不清的东西混杂粘合在一起，一切都发生的那样自然、自觉，那样顺理成章和不证自明，几亿人在他的呼唤和感召下“指示照办”，“挥手前进”，这绝不是单纯的权力控制所能达到的。在这里，权威信念的合理性实际上起着相当重要的支配作用。^①我个人认为，不理解这一点，对毛

^①在汉语体系中“权力”与“权威”往往容易混淆。在英语中“权力”(power)充其量不过是“权威”(Authority)的一项内容。权力指的是强制的力量，而权威则指的是某种追求合理性和秩序感的信念，因而，后者是前者的基础。韦伯在《经济与社会》中用Charisma(卡里斯马)一词，说明先知的权威性，意指具有恩赐天赋和个体魅力，“被认为具有超自然、超人或至少是非常特殊的力量和品质”的权威人格。希尔斯又发挥了“卡里斯马”现象，把它扩展到宏观社会学领域，从而扬弃了其个体人格的限制，“‘卡里斯马’倾向是一种需要秩序的功能”。我们说，毛泽东，特别是40年代以后，实际上已成为中国的“卡里斯马”，一种纯正的自我偶像和价值中心。

泽东的研究只能是隔岸观火，涉及的只能是表层皮毛。显然，出现整体民族的“有组织激动”的迷乱与颠狂，只能说明社会有机体内部出了毛病，或许最深刻的根源就在于整体民族丧失了“自我”。无意识中，人们自觉地奉献，不自觉地牺牲，往往在毛泽东身上去捕捉已被辱治过、洗涤过的“自我”折光，仿佛若明若暗，若离若合，总能在“毛泽东”那里发现和感觉到自己的影子。人们为能生活在“毛泽东时代”能成为“毛主席的红卫兵”，而感到骄傲和自豪。数十年来，的确有一股巨大的力量左右、牵动着整个民族的思维、行为、理性、情感，甚至在每个人的血液和灵魂中都深深地烙下了它的痕迹，从而，不自觉地为使自身成为祭坛上的牺牲品而觉得无尚荣光。其实，这种感受和感觉，在今天往往并不需要凭借严格的逻辑推理和思辨论证，而是那么挚朴、直观和平常，因为，感觉的灵魂深处是“自我的生活”。

这样，“毛泽东”这一称谓，实际上已在人们的观念中概念化、范畴化了。一方面，他经过半个多世纪的沉淀，形成了一个特定历史时期内人们共同认可的“价值中心”；另一方面，他又内在地同每个单独个体联系在一起。他涵盖了“自我”，又超越了“自我”，因此，“毛泽东”已升华为某种体现民族实现与民族沉论的普遍社会文化现象了。在这个意义上说，应把“毛泽东”视为时代精神与民族精神的人格化身。它既是整个民族“自我意识”的社会、文化和哲学投影，又是理性与情感交叉十字架上的一束花环。他曾标志和代表着某种普遍的价值取向、思维形态和行为机制的完整过程。

毛泽东的产生决不是偶然的。他的经历和思想在一定程度上是近代中国动荡、冲突、矛盾，曲折前行和有序发展的一个缩影，具有民族精神结晶的典型意义。无论在近代中国社会结构艰

难变更的宏观图景中，还是在人们主观思维发展的潜移过程中，“毛泽东现象”无疑是一个既有极大影响，又有相当代表性的发展模式，他的思考与近代（乃至古代）中国的历史传统、社会结构、经济基础、制度设施、民族心理、理论体系、时代特征等诸因素密切相关。舍此“现象”恐怕中国近现代史的研究将难免空泛、疏漏。同时，毛泽东作为一个具体的人，一个能动的思维实体，他的思想发展又有着许多独特的特征，如认识结构、价值系统、情感机制和判断准则等等。在这个角度上，毛泽东的个人气质、秉性和人格又极其鲜明、突出。理论上，民族“大我”与个体“小我”，虽然有时相互矛盾，有时融为一体，但总是形影不离，不可分割。由于“毛泽东现象”可以说处于两个时代（古代与近代）与两个“自我”（“大我”与“小我”）的矛盾交叉点上，是时代与“自我”的双重组合，而且，他又集农民与领袖、政治家与思想家、知识分子与一般民众于一身，因此，对他的思想的研究与剖析具有经久不衰的理论魅力，时间的流逝和空间的转换，对此来说只不过意味着思想结构要素的不同组合、重新配置而已。“毛泽东现象”作为民族理性成长的一个片断，将在历史中获得永生。

三

尽管本书的最后一章涉及较远，但全书主要讨论的范围大致限定在1910—1921年的历史阶段内，研究的重心是早年毛泽东的政治哲学思想或政治文化观。正如朋友们常问我的，从思想发展史的角度讲，无疑此题仅占有一个相当狭小的历史时空，并不能由此全面反映社会意识形态翻卷峥嵘的宏观景致；而且，这一

阶段也不是毛泽东的成熟时期，又不能由此显示毛泽东本人思想的发展全貌和精神本质，至多不过是他政治哲学思想体系中一个“萌芽形态的片断”。

那么，讨论、研究此题的意义和价值又何在呢？

就早年毛泽东而论，在从“戊戌”到“五四”的宏观思想史背景中，他的确是个初出茅庐的“小人物”，在本世纪最初的数十年中，他显然不能与康有为、梁启超、严复、谭嗣同、章太炎、孙中山、陈独秀、胡适等名流大家同日而语。这不仅由于早年毛泽东没有他们那样蜚然的声望和显赫的地位，就思想理论的洞析深度、涉及广度和体系的完整性而言，早年毛泽东也只能堪称“后学”，而不及前者诸公。但是，依我理解，所谓研究的效用与价值，不仅应包括思想对现实所产生的直接、有形和显露的影响，诸如《新民丛报》或《新青年》当年风靡社会所引起的巨大意识反响；而且还应包括思想内容与潜在的思维、范式、伦理要素及其社会结构等诸方面的相互吻合程度。也就是说，不仅应当从规范的理想（应当如何的逻辑推理）去评价某种体系的价值；而且还应当从实证的历史（已经如此的现实过程）去把握某种观念的效用。亦即：某种思想体系或观念形态，愈是与特定的内在社会结构相吻合，愈是逼近于体现民族意识的“自我本体”，它就愈有研究价值和理论效用。因为，只有具有精神遗传功能的东西，才能被称为“思想”。任何一种具有这种属性的体系或观念，实际上必定已超越了思想家的具体躯壳，而在某种程度和一定意义上，升华和体现为整个民族精神的普遍形式了。

辩证法就是这样，正由于早年毛泽东仅是个“小人物”，因而其思想的种子只能深深地埋藏于中国民众的广阔土壤之中，更为直接地从中吸取水分和营养，从而更能无隔膜地反映出普通中国

人的意志、愿望、情绪和要求。如果说，上述名流大家所代表的是近代中国觉醒了的上层知识分子的理性探索（这种探索是时代精神的体现，因而也具有历史意义和理论价值），那么，早年毛泽东的政治哲学思想则在一定程度上反映了中国民众的政治心声。显然，这种体现“民族智慧状态”（普列汉诺夫语）普遍化与典型化的意识形态，恰恰是名流大家们所不能取代的，而应当成为他们思想的互补。因之，正由于毛泽东当年仅是个“小人物”，因而才是不容忽略的。问题似乎并不十分复杂，本世纪六、七十年代，在某种程度上讲，毛泽东的观念已化为了群众的灵魂，手挥手毕，一念之语都对中国的社会生活产生如此之大的影响，恐怕不能不与上面陈述的思想特征有关吧。个体意志只有与民族精神相联系时，才能产生力量；相应地，思想体系的研究也只有被纳入宏观的民族文化的背景中去，才更有意义。

按照发生认识论的原理，任何认识都首先建构在一个由主客体综合作用的“格局”之上。这个“格局”随着环境的刺激和主体的成长，逐渐丰富、变迁和复杂化。^①高级的“格局”形态是由低级“格局”形态发展而来的。在高级形态上，低级形态的某些残片、因素和颗粒作为遗传物还存活着；而另一些原先仅作为征兆、胚芽和细胞的东西则又会发展为具有充分意义的高级“格局”形态。因此，高级“格局”与低级“格局”在本质和现象上都是相通的。从这样的考虑出发，我们不能说，毛泽东早期思想研究由于论题历史跨度相对狭隘，就影响它的理论意义。反之，我们会通过这一

^①参阅：皮亚杰《发生认识论原理》，商务印书馆1985年版。正如人们所指出的，皮亚杰的缺陷在于他忽视了社会、群体等因素，仅在个体和生理的角度阐述问题。但是，他的研究在方法论上则给了我们不少启迪。

“思想断面”的透视去发现、说明和重新理解毛泽东思想的某些重要的原理。

的确，毛泽东从隔绝的“天国”回到火热的人间已有数年历史了。然而，理性那不知满足的本性却恰恰要追溯他从人间步入“天国”的数十年历史。也就是说，对这位二十世纪震撼中国、影响世界的“巨大人物”的剖析与研究，只有从对神的崇拜转向对人的考察才有价值，也只有在这个坚实的基础上，人们才能说，毛泽东思想的学术研究具有经久不衰的理论魅力。青年马克思曾引用《巴黎革命》周刊上的著名警句：“伟人之所以看起来伟大，只是因为我们跪着。站起来吧！”^①一旦当我们自觉而冷静地站起来时，其实并不损害真正伟人的一点毫末，或许反而会感悟到他们那超越时代的理想，及其由于这种超越所带来的压抑与困惑，并不亚于当今世界的我们。因而，我相信，无论世界将怎样变化，历史都将给毛泽东留下一个别人无法取代的显赫位置。

马克思曾强调说：“对人类生活形式的思索，从而对它的科学分析，总是采取同实际发展相反的道路。这种思索是从事后开始的”。^②这种被称为“从后思索”的思维方法论，就其具体的运用形式来说，可以是历史的、描述的，也可以是结构的、逻辑的，但其基本要求则都是从成熟的形态（定型的形态）去追溯那些不成熟的形态（胚胎的形态），从而在比较其异同的环节上把握发展的有机联系。显然，最终呈现出来的历史脉络与逻辑结构，对于现在的世界和人们的思考具有启发的功能。也许正是在这个角度上，克罗齐“一切历史都是现代史”的著名公式才有意义。因

① 《神圣家族》，第104页。

② 《资本论》第1卷，第92页

此，严格地说，历史研究，特别是思想史研究，与其它各门学科研究方式一样，其最终目的和根本价值都在于“创造”，都是通过客观的描述这一必不可免的手段去理解、把握人类未知的东西，把未知变为已知，再把已知的东西提炼、升华、沉积为思想。以上种种“程序”都可以说是在开拓、创造。立足于“现在”而置身于“过去”，将“反思”的智慧牢牢地照射在历史本体的活性因素之上，渗透于沟通“过去”与“现在”及其“未来”的宏途之中，从而去逐渐洞见那隐蔽着、潜藏着的，但又是强大的、起支配作用的那只“看不见的历史之手”。也许可以冒昧地说：这些看法就是我写作此文的史学价值观。

人文科学研究的殿堂也许就是地狱；由抽象“上升”到具体是更高层次的创造。相对而言，人对“自我”的研究与剖析毕竟太复杂了。在这里，困惑、苦恼、辛劳和紧张是可想而知的。但是，最可怕的决不仅限于此，而是误入歧途一无所获。因此，我们的自信与获取的期望值都不能过高，做点铺沙垒土，筑基开路的事情，留下一点曾经辛苦工作过的痕迹，似乎也就够了。如果这些“小品”或多或少能提供有兴趣的朋友和人们鉴赏、评论乃至批判，那就值得馨香而祝了。

目 录

引 言	(1)
第一章 这里是地平线	(1)
I 燃烧在双重十字架上的火焰	(1)
II 社会权威体系的散落	(8)
III 以传统反传统及其新质	(15)
第二章 积淀与启蒙	(23)
I 农家本色与湘士学风	(23)
II 梁启超：政治文化的启迪者	(42)
III 杨昌济：新儒学的熏陶	(50)
第三章 灰色逻辑：生命的欲动与困惑 (61)	
I 力量、意志、“精神个人主义”	(61)
II “实现自我”的二重性：内圣外王	(75)
III 身份均等的非自由倾向	(88)
第四章 蹒跚足影三部曲	(100)
I 精神发显：社会改造的萌芽	(100)
II 第一个理想的国家模式	(116)
III 现实需求与精神断层	(138)

第五章	历史思辩行程的丰富断面·····	(148)
I	社会意识双层面·····	(148)
II	连续与中断：交错的链环·····	(156)
III	从下向上看思想·····	(168)
第六章	超越的回归·····	(175)
I	关于“现象”的简要理解·····	(175)
II	党：群体实现的中介·····	(179)
III	“自我”对人民的拯救·····	(185)
IV	目标与幻觉：均平的乌托邦·····	(193)
V	“主人”与“仆人”·····	(205)
VI	失足巨人的悲剧形象·····	(213)
后 记	·····	(218)

第一章

这里是地平线

假设将哥白尼的执著与普列汉诺夫的沉思加在一起，不知道等于什么？但它起码可以沟通宇宙与人文相交叉的崭新世界。在这个意义上我们说：不要祈求太阳从西边出来，因为我们的“文化地球”向右旋转。

I 燃烧在双重十字架上的火焰

纵观 1940 年以后的全部中国史，社会政治思潮无时不处在动荡、转换、冲突与论争的矛盾过程之中。这一特点在从“戊戌”到“五四”的历史时期内，表现尤著。从观念演化的角度看，思想流派如此之多，令人目眩，各种“理论”汗牛充栋，难以遍读，这在世界思想史上也属罕见。昔日骄子，今日庸夫，或者情况恰恰相反，此种现象在近代中国思想史上屡见不鲜。保守与改革、专制与民主、国粹与西法、民族种性与外情夷事，……激烈的冲突一个接着一个，思想的争辩一浪高过一浪。做为主体的人被颠来倒去，简直象灌了兴奋剂或迷魂汤，忽而激奋、昂烈，义愤填膺，忽而颓废、沮丧，不知所措。然而正是在这时代狂涛中，陶冶出几代精英志士。

特别是历史步入二十世纪以来，古来已久，甚至不证自明的先圣明道竟遭受了前所未有的怀疑和亵渎；至上尊贵的无限君权居然也可由庶民百姓陈指褒贬；甚至刚刚传入，根本谈不上扎根的西学哲理，还未立脚就被排斥进了被“扬弃”的行列。

就思想内容而论，则可以说无所不包，应有尽有，显示出明显的多样性和多元化特征。短短几十年，从中国春秋战国之际的孔子、墨子、老子和韩非子到明末清初的王夫之、黄宗羲和顾炎武；从西方古希腊的柏拉图、亚里士多德到近代的马克思和列宁；从古老经学的考证、论辩到现代科学的实验、推理，似乎都多少有所涉及。一部二十世纪初期的思想发展简图，却几乎走过了人类文明的全部智慧史。夸张一点说，它简直就是一部缩编了的人类思想的百科全书。相比较中国思想史上那先秦、魏晋和明清三个里程碑式的“百家争鸣”局面来说，从“戊戌”到“五四”的中国思想发展，显得更为动荡，更为艰苦，也更为矛盾。在这又一个新的“怀疑——批判”时代的浪巅中，人们似乎大胆起来，也聪明了不少，思想夹杂着压抑与希望猛烈冲击着固塞、混浊的旧有意识形态。堤岸将毁，而危言布道，仿佛一切的原则、王法、道统都将在怀疑与否定中沉没，同时也意味着一切的理想、需求和憧憬都将勿须论证地确立和来临。

这是一个伟大、壮观的时代；因而必定是一个矛盾、冲突的焦点。

如果我们潜入这动荡历史画卷的背后，去寻找那表

象平面的内在支配因素，那么，显现在我们面前的则是诸多矛盾所构成的“双重十字架”，而思想生命的跳动，则是这“双重十字架”上燃烧着的火焰。

首先，正如人们曾反复提及的，在中国近代思想史上反复重奏着这样一部矛盾的交响曲：从社会发展的角度上看，处于高级社会形态的资本主义工业国，以其先进的生产力为动因，不可阻挡地向处于低级社会形态的封建主义农业国扩张、渗透和吞食。这种人类历史发展的社会必然性在于，力量的角逐经过市场机制的作用和中和，在平等交换的原则下实现胜负，投入与产出的不同比例决定着竞争者的命运与前程。正如马克思和恩格斯早已肯定的那样，“资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式；它迫使它们在自己那里推行所谓文明来，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界”。^①因此，社会发展的自然趋势表明，资本主义社会形态在生产方式、政治制度和科学技术等方面都代表着社会发展的新方向，具有不可否认的进步性。无疑它的传播是必然的、不可抗拒的。在社会发展形态上相差了一个等级的中国，无论如何也避免不了商品生产的强大攻势，迟早要被纳入人类统一发

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，第255页

展的经济轨道，“世外桃源”本来就是一种理念、情感的幻想，一家一户，“男耕女织”的农耕社会，最终要被以严密分工和整体化商品生产为特征和大工业所无情取代。

但是，人类生存的诸多因素中经济仅是一个重要因素，其它大量非经济因素的影响也绝对不是轻易可以剔除或舍弃的。历史发展的“恶”性本质，从来不是“善”的面貌所能掩盖的。一般来说，在两种生产方式撞击的初期，强者对弱者的渗透和吞食，总伴随着血与火，汗与泪，奴役与欺压，杀戮与死亡。先进生产力的代表者充当着刽子手的角色；大工业生产力的扩张，恰恰以伤害人类或民族情感为代价。这样，从维护国家主权和民族尊严的角度看，被压迫者抵御外侮，反抗欺凌，求得自身存在的应有位置，也是完全正当与合理的。

显然，社会的发展和人类的和谐在此形成了尖锐的矛盾，构成了一个交叉的“十字架”。正如毛泽东曾深刻概括的那样，人类历史中出现了一种奇特的现象：“先生老是侵略学生”。经济发展与伦理价值这人类缺一不可的生存需要在此汇聚、积淀下了巨大的冲突。先进的先生产方式的传播却以民族压迫，种族排斥的行为作先导，现代文明的输导恰恰期望已经憔悴了的精神更加一层麻痹；^①同样，落后的生产方式想要避免灭亡，就得引进先

^①我个人认为，西方传教士的在华活动（特别是早期），在很大程度上应具体分析，不能简单地用“文化侵略”一概而论。他们以宗教殉道和拯救灵魂为宗旨的文化献身精神及其价值观的渗透，应给予一定的积极评价。

进的生产方式，已经憔悴了的精神希冀重现活力，就必须接受现代文明的洗礼。我们似乎可以这样说，人类本性中的两个“兄弟”（经济与伦理）激烈纠缠在一起，从而使思维选择陷入了深重的“怪圈”与迷惘之中。

其次，在文化系统方面，中国人也遇到了前所未有的劲敌。与上述社会形态的冲突相比较，精神、文化的冲突显得更为复杂。众所周知，文化和精神是历史生命的最深层次，在一定程度上和一定意义上，物质与制度的变动并不直接地对它发生迅速的影响，亦即它本身具有相对的独立性和稳定性。这种被人们普遍称之为“民族文化心理沉积”的东西，并不依赖当代社会精英的主观意志而随意变动，因为它在很大程度上已构成了特定民族在特定时代中的社会无意识结构，并灌注于人们的血液与灵魂之中。

中国文化是人类文明中最悠久，有着完备理性体系的一支，它延续数千年，生生不息，本身就暗示着其中具有某种合理的因素。就我个人来看，这一文化形态的表层是以儒、道、墨、佛诸家学说为核心的人伦网落，而其实质则是以重生、贵种为本体意志的生命哲学。就政治文化而言，中国传统以“孝”为基础，以“忠”为准则，等级层层，尊卑有序，最终在“礼”中使其规范化、制度化。其政治理想是建筑在君权神授和君父合一基础之上的大一统国家；其历史观则体现为皇权专制的道统论或治乱循环论；其治世原则又是“法、术、势”三位一体的超限制权力；其人学思想则外化为与小农宗法相适应的人伦主义。显然，这些以农耕社会结构及其宗法，

血缘为基础的文化观念，与大工业商品社会的要求格格不入，近百年来（起码是五四新文化运动以来），一直受到先进中国人的猛烈抨击，其衰亡已成历史定局。但从思维体系的角度上看，中国文化的整体观、辩证法，及其金石考古、文学艺术、音乐美术、建筑医学等等诸多方面，又都不是一种义愤和感慨所能全盘否定的，在这方面，它也有着如同西学一样的完整结构、内在逻辑和审美特征。也就是说，就整体的中国文化而言，它与西方或国外文化的比较并无高低优劣之分，因为他们属于性质和形式的双重“异构”。或许这正是中国文化在外来文化的冲击面前，总是融合别人而未被别人同化的重要原因之一。

但近代以来，中国文化面临的对手已不再是社会发展水平处于较低层次的少数民族，而是先进发达的民族，是与他们的精神撞击，因此，它引起的反响、振荡和心理压力都是前所未有的。正是两种异质文化体系的比较和互争，价值的选择与冲突构成了时代矛盾的第二个交叉的十字架。比起前一个十字架，这种文化的十字架带有更加浓厚的情感色彩和民族整体情绪等主观人为因素，因而显得更为悲苦、压抑、背反和痛楚。民族气质的差异，并不象经济发展那样具有明确的标准和统一的趋向，多元发展、相互渗透和彼此互补，也许才是文化革新的唯一出口。

我们说，就异质文化的比较与撞击而言，不能以“高低优劣”的简单划分为评价标准，但这并不是说世纪之初中国的文化复古主义遗老们就是捍卫真理的化身。

恰恰相反，正是在这种客观现实和历史环境中，促使刺激了中国文化体系的排它倾向和独智情绪恶性膨胀。盲目自尊心态的文化反映机制以潜逻辑的形式反映出了它固有的劣根性：既然中国文化并不是一个能够被彻底否定的命题，其内在生命中自有不少可取的活性因素，那么，它就是超越一切，取代一切的真理和价值，就有抵制和同化外来文化的基础和功能。显然，这种气势汹汹的心理逆反现象，其本质恰是民族自卑心态的典型体现。亦即在经济、技术和政治制度落后于人的残酷现实面前，为了保持“天朝圣国”那虚伪的尊严，而去先哲圣人那里寻找避难所，以调整那怯懦的心灵，满足那空幻的希望。简单地说，中国保守派的尊严意识远远超出了需求的界限，而虚怀若谷的进取精神又远远没有满足现实的需要。这就是中国文化逐步走入困境并一再堕入陷阱的悲剧结局的关键所在。

总之，20世纪之初的社会矛盾，集中体现在经济与伦理以及异质文化冲突两大交叉的十字架上。正是在这一双重交叉点上，燃升起了此时期社会思想生命跳动着火焰。一切思考、设计、言行和制度都围绕着这一双重困惑而展开，它规定了民族主体意识的本质、形式、结构、内涵、规律、逻辑等等一系列文化价值上的取向。这样，就在中国人的观念中形成了一个认同中心，亦即社会思潮演变和发展的主题，这就是：在双重矛盾交叉出现的双重十字架的困惑面前，中华民族对于自身生存方式的思考与选择。换句话说，在当时特殊的历史环境中，民族的“大我”不自觉地直观意识到了深重的危

机，并从各种不同的角度思索摆脱困境和灾难的有效途径，进而重新在人类舞台上找到并确立民族本体的应有位置。正是民族生存欲望的内在驱动力规定和限制了人们的思维定势，并支配着民族主体成长的整个行程；也正是由于选择途径的多元化，决定了动荡、矛盾的思想发展形式，构成了斑驳陆离的冲突与论争。

思想的火焰熏烤、困扰着人们，然而它也塑造时代的人格和群体的精神。

II 社会权威体系的散落

“社会权威体系”具有多种含义，^①它即是社会学概念又是政治学概念，我们则是在政治文化角度上使用这一概念。概括地说，社会权威体系是由政治权力形态和价值信仰中心两部分内容组成。表层上，它意味着权力幅射的完整体制，及相对集中、统一的管理模式及其统属关系；内层里，它又体现为公众共同认可、普遍尊从的“价值和信仰中心”，维系着社会关系的深层结构，使个体意志自觉地融汇于群体有机凝聚的环节之中。^②因而，任何正常运转的社会有机体都具有相对完备的社会权威体系，反之，社会权威体系的散落则标志着旧有社会的解体和结构组合的畸形。

如前所述，世纪之初中国正处于两个矛盾十字架的

^①参阅：邓肯·米切尔《新社会学词典》上海译文1987年版，第21-25页。

^②参阅：希尔斯《中心与边缘：宏观社会学论文集》，芝加哥，1975年版，第1章。

民族困惑之中，因而必然内在地暗示着社会结构处于某种非正常的更替与重组状态，社会权威体系开始散落。

中国社会是建立在农耕基础之上的血缘宗法体系。这一结构以“家庭—家族—国家”三级为外在的形式，最终建构成为金字塔式的皇权绝对专制的政治文化和社会权威体系。连结与维系各层关系的纽带则是以人伦价值为中心带的忠、孝、节、义、礼等等道德范畴。“以父权家长制为家庭的基础，实行家对国，国对天子，一层对一层负责的分封等级制。确认家长对妻子儿女的统治权威，正是为巩固君权的绝对权威。大宗率小宗，小宗率群弟，家长统全家，诸侯统全国，共同为至高无尚的天子服务，从而形成一个众星捧月式的‘家天下’的牢固统治”。^①这样，从“家庭”经“家族”到“国家”，构成了一整套逐渐外推的波纹体系。概括地说，可以称之为：国家家庭化；家庭社会化；社会伦理化；伦理政治化的四层演进，封闭循环的社会政治模式。显然，个体的人或大写的人在这里既无位置又无价值，他只有经过“礼”的陶冶，自觉地自我否定，内化为“群”的一个因素，并纳入整体的波纹体系，才能间接、潜在地显示自我。正是由于社会处于整个的无自我状态，因而“群”就需要一个超越“群”本身的具体而现实的外在力量，其代表和象征就表现为世袭的皇权。可见，个体的人首先被群体的人所否定，而后，群体的人又再一次被皇权的人所否定。经过这一辩证否定，具有明确“自我”和鲜明独立性的人没

^①史凤仪《中国古代婚姻与家庭》，湖南人民1987年版，第11页。

有了，取而代之的人变成了偶像、血统、权力和世俗神祇的象征。以“修身”、“齐家”为起点，以“治国”、“平天下”为终点，无论文化观念还是政治结构，都显示了“人的实现与人的沉沦”的悖论现象，从而反映了中国人伦政治与权威体系的重要特征。

在中国，价值与政治不能分割，就像身份、等级与价值不能分割一样，从宏观上讲，政治甚至是衡量价值的主要标准。如果说，在中国人的观念中权威感主要体现为通过皇权寻找秩序的信念，那么，权威体系的散落的最初形态就意味着这种信念的动摇。

思想解放通常是政治变革的先导。康有为最早将圣君明帝与“布衣黔首”联系在一起。显然这种暗喻性批判确实蒙胧、含混，只是“微引其绪，未敢昌言”，但正如梁启超所评价的那样，虽然他“言实施政策，则注重君权”，但也不能不说“中国倡民权者，以先生为首”。^①例如，康有为在解释“王”字时，就体现了明显的新权威意识：

“何谓之王？一画贯三才谓之王，天下归往谓之主。天下不归往，民皆散而去，谓之匹夫。以势力把持其民谓之霸。残贼民者谓之民贼。夫王不王，专视民之聚散向背名之，非谓其黄屋左纛、威权无上也”。^②

^① 《南海康先生传》，《饮冰室合集·文集之六》。

^② 《孔子改制考》，卷八，第195页。

这种对传统权威的重新解释，已暴露了对王权专制政治信仰危机的端倪。1900年“庚子之役”失败后，逃亡日本的梁启超又大进一步，嘲讽清政为“大清十一代之罪人”进而在《新民说》中激愤地呐喊：“必取数千年横暴混浊之政体，破坏而齏粉之，使数千年如虎如狼如蝗如蝻如蛆之官吏，失其社鼠城狐之凭借，然后能涤荡肠胃以上于进步之途也；必取数千年腐败柔媚之学说，廓清而辞辟之，使数百万如蠹鱼如鸚鵡如水母如畜犬之学子，毋得摇笔弄舌，舞文嚼字，为民贼之后援，然后能一新耳目，以行进步之实也”。^①这里，梁启超的慧眼与敏感不在于抨击的深度与言辞的激烈，而在于他将政治（官吏）与文化（学子）联系在一起了，从权威意识的角度，对旧有的完整结构和秩序进行否定。

与此同时或稍微于后，革命派的批判更为猛烈，章太炎干脆直呼皇帝为“载湉小丑，未辨菽麦”，邹容的语言更为直接，更为锋利：

“扫除数千年种种之专制政体。脱去数千年种种之奴隶性质，…使中国大陆成干净土，黄帝子孙皆华盛顿，则有起死回生，还魂于魄，出十八层地狱，升三十三层天堂，郁郁勃勃，莽莽苍苍，至尊至高，独一无二，伟大绝伦之一目的，曰革命。巍巍哉！革命也。皇皇哉！革命也”。^②

① 《梁启超选集》第244页。

② 《革命军》，《邹容集》。

以上这种崭新的政治信仰与价值取向，在其他思想家、革命家诸如谭嗣同、孙中山、陈天华等等的著述中俯拾皆是。这种信仰危机的前奏，直接导致了辛亥年间政治批判和武力革命的成功。

辛亥革命推翻帝制，建立共和国，标志着皇权体系在政治上的崩溃，但严格地说，它并不意味着中国人的旧有权威意识彻底根除。一方面，政治表层的特权金字塔倒塌了，另一方面，它也在人们早已习惯了的心理范围，留下了空寂的失落感。在“秩序渐见凌乱”的社会现实面前，人们感到恐惧、惊慌、六神无主，他们需要精神的家园。当时有人写道：“中国人心理重偶像，军人尤其重视军阶地位，倘不以一有名望的人出来号召，则不易成功”。^①或许正是由于精神深层结构中的权威意识并未改变，因而革命成功以后，革命派内部在思想上处于一片混乱，有的主张依中国固有宗法道德“名不必自我成，功不必自我立，其次亦功成而不居”；持无政府观者，则曰“权为天下之罪恶，为政权而延长战争，更无可以自恕”；而那些试图模仿日本倒幕维新的人则认为“武装革命之时期已过，当注重全力以争国会与宪法，既为巩固共和，实现民治之正轨”。历史就是这样的矛盾，本身受着权威失落感的困惑，却反而觉察不到困惑的威胁来自自己，当然更谈不上去反思这种失落感的文化背景和理论原因了。因此，愈是需要什么也就愈是忘却什

^①扬玉如《辛亥革命先著记》第72页。

么，愈是重要的东西愈容易淡化和无意识，愈是接近“自我”表层的现象也愈是熟视无睹的东西。“只缘身在此山中”，或许这也是人类精神的悲剧！

众所周知，新权威新秩序的化身由袁世凯获取了，做了两个多月的皇帝梦，袁世凯在讨伐复辟的唾骂声中郁郁死去。紧跟着 12 天的辫子军张勋“逊清皇帝”，也是怎样出现又怎样灭亡了。旧有的权威与秩序毕竟是散落

了。

散落并不意味着消失。从此以后，皇权主义变换了形式，由军阀割据，各自称王所取代。直、皖、奉、湘、川、桂，……林林总总，不一而足。在一片嘈杂的混乱与私争之中，我们看到，“大一统”变成了多元化，权威失落感的弥补途径恰恰以蚕食皇权剩羹和抢夺破损价值的方式实现着，而旧有政治文化体系丝毫未动。这时，虽然没有一个全国性的政治权威中心，但却同时出现了几个军阀政府，从南到北，一概如是。就所谓正统中央政府而言，内阁换马极勤，“走马灯”的频率和速度在世界政治史上也实为罕见。据统计，1916 年至 1920 年间，共有 9 次内阁改组，其最长的 14 个月，最短的只有 7 天。此期间，国家首脑共有 4 届，最长的不足 4 年，最短的仅 11 个月。而地方军阀政府却相对来说比较稳定。例如在此期间，奉天（张作霖）、直隶（曹锟）、河南（赵倜）、山西（阎锡山）、陕西（陈树藩）、甘肃（张广建）、福建（李厚基）、贵州（刘显世）、云南（唐继尧）、湖北（王占光）、热河（姜桂题）、广西（谭浩明）等等都基本未动。这种上虚下实

的政治结构，说明皇权主义权威体系仅是“散落”而已。

或许更为重要的问题是，地方军阀所依持的政治势力，完全建构在原有宗法、血缘的旧模式之上，无一脱离裙带关系网络或亲朋关系网络。据海外学者考证，军阀的“伦次”关系，基本限制在父子、兄弟、师生、同乡、姻亲、恩人、结义、同学等范围内。按照军事组织的层次，越往上层血缘越密，而首席军事长官俨然成为“小皇帝”或“土皇帝”。^①

与这种政治家族化、军事社会化的情况相适应，在文化观念方面，权威信念的文化表现，则呈现出捍守旧传统的明显趋势。袁世凯下令尊孔，“中华立国以孝悌忠信礼义廉耻为人道之大经”，“惟此孔子之道亘古常新，与天无极”。就是以“文将军”素称的吴佩孚也以“内圣为本、外王为用”，“忠孝为体，顺逆为用”为治国治军之法。他的一部著作题名为《循分新书》，称秩序为“分”，而每个人都都要在大秩序中安于固有的位置，因而叫做“本分”。正如有人评价的那样：“民国成立以后，君废除了，这就是吴佩孚所说的‘民国成立首废礼教’。‘君’没有了，忠‘君’就只好变成忠于长官。这样才能上下有序，那个序是旧秩序。没有‘序’，人就变成‘衣冠而牛马’。如果长官不正，也不能劝他正，就只好模模糊糊地忠于正义，忠于职守，忠于心”。^②此外，张作霖“钦”定礼制，段其瑞撰著《内感篇》，张宗昌重印《十三

^①齐锡生《1916年至1928年的中国军阀政治》，斯坦福大学出版社1976年版，第三章。

^②陈志让《军绅政权》第145页。

经》并作序弘扬，……。 “土皇帝”们无一例外地都是复古主义的顽愚。其实并不足怪，这种靠武力抢来的和逼来的“权威”地位，自然要祈佐圣灵、神仙，以稳定“盗窃”之余那恐惧、不安的灵魂。

在西方，“上帝死了”以后曾在社会价值领域引起了巨大的波动；在中国，“皇帝没了”以后人们也面临着新权威新秩序的选择。如上所述，皇权形式上没有了，社会权威体系一下子散落下来。但这并没有导致中国政治文化发展的现代化，而是皇权变态、畸形地延续着。古老衰危的中华大地，需要盈盈青春的风袭与洗礼。于是《新青年》慷慨地诞生了。

III 以传统反传统及其新质

社会结构的状况限制和规定着文化意识的形态。由于中国农耕社会的经济结构依然如故，政治结构又变态畸形，因而在思想上就形成了以传统反传统的特征。这一点近来已为许多人所重视和注意，并从不同的角度作了论证。例如，林毓生著名的《中国意识的危机》一书，反复阐述的主题思想，就是近代中国思想家仍未超出“借思想文化以解决问题的途径”这一思维构架。表面上是激烈的反传统主义，而骨子里却基本上延袭着中国传统“伦理——政治一体化”的旧有模式。陈平原明确地从文化价值转移的角度，讲了同样的问题：“从戊戌到五四，思想文化界有一种趋向，就是扬佛、墨而抑儒、道（如康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等人），强调

佛、墨的平等、博爱、注重科学、舍身取义的精神和苦海慈航的道德感，并以此反对儒家为主要精神支柱的专制政治”。^①李泽厚则从思想史角度探究了中国若干思想派别之间的渗透、融合现象及其内在的思想联系，认为“被儒家纳入《礼记》中的《礼记·大同篇》实际是墨家的思想”。“墨家的好些思想如功利、重力等，已经以不同方式渗入或融合在法家和儒家思想中”。^②尽管人们立论不同，方法各异，但无疑“以传统反传统”的特有现象，不仅涉及严肃的文化、学术考辨，更重要的是它与当代中国的现实社会有着不解之缘。我们毕竟是中国

人。

近代中国原则上处于一个巨大的社会压抑的漩涡之中，这可能就是发生“以传统反传统”现象的抽象和本质的原因。起码在19世纪60年代以后，这种社会压抑所造成的民族危机意识和忧患意识就已产生，而甲午海战惨败之后，这种情绪达到了高潮，因此，“以传统反传统”的文化心态是从戊戌前后真正形成的。历史资料表明，所谓“佛学的再现”和“墨学的复兴”，大致都产生于这时期。

因为这一时期以至以后一、二十年，中华民族一直面临着双重危机。从生存危机方面讲，它既知实力单薄，不得不败于人下，同时也不情愿认输，束手就范，而是抱着卧薪尝胆，忍侮雪耻的期望，呼号改革，发奋

^① 《文化·寻根·语码》，《读书》1986年1期。

^② 《中国古代思想史论》第60、69页。

自强；从信仰危机方面讲，它既觉察到传统儒学在新的环境中已不够用了，甚至与社会改革形势相冲突，同时又敏感于列强文化中的缺陷、不足、矛盾和衰落倾向。这样，就整个的民族主体而言，其意识形态处于“压抑—自尊”的矛盾与苦楚之中。人们正是在压抑与自尊的双重强力挤压下，去求索解脱，期待光明，从而寻觅自己那社会与精神的固有家园。人类或许就是这样，在不平等中才寻求平等，在软弱时才崇拜力量，在混乱中才幻想秩序，在苦难时才希冀道德。如果说，西方文化复兴时，人们呼唤、膜拜的那充满人性的希腊精神，那么从戊戌到五四的中国，人们则不自觉地把目光投向“自我”，向那具有平等、博爱和科学诸因素的佛、墨复归。

梁启超说：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系”。^①之所以如此，我认为与摆脱压抑，幻想平等有直接关系。晚清思想家们普遍否认单纯地把佛学定为一种出世的宗教，康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎均如是也。即所谓“哲学中间兼有宗教，并不是宗教中间含有哲学”，“佛法只与哲学家为同聚，不与宗教家为同聚”。他们反复强调佛学的明“智”功能和济世本色。章太炎的说法最为典型：

“试看佛陀、菩提这种名号，译来原是‘觉’字，般若译来原是‘智’字。…分明是求智的意思，断不是要立

① 《清代学术概论》

一个宗教，劝人信仰。细想释迦牟尼的本意，只是求智，所以发明一种最高的哲理出来。”。“佛法的高处，一方在理论极成，一方在圣智内证。岂但不为宗教起见，也并不为解脱生死起见，不为提倡道德起见，只是发明真如的见解，必要实证真如，发明如来藏的见解，必要实证如来藏。与其称为宗教，不如称为‘哲学之实证者’”。^①

剥掉佛学宗教的神密外衣，宣扬它的“实证”精神，仅是一个前提，而其实质在于由此途径阐释佛法佛理的“平等”和“博爱”精神。康有为、谭嗣同、梁启超等直接把佛学慈悲与墨学兼爱、孔子仁智联结起来，“佛出而变之，世法则日平等”。在他们看来，佛学慈悲济世精神与大同真缔随相符合；“举凡独夫民贼所为一切箝制束缚之名，皆无得而加诸，而佛遂以独高于群教之上”（谭嗣同）；“佛教之信仰也，以为教徒之智慧，必可与教主相平等”，“主教之目的，则使人人皆与佛平等而已”（梁启超），章太炎虽认为救世应务之良法“唯有把佛与老庄和合”，但也同样强调平等精神，“佛教最平等，所以妨碍平等的东西必要除去”。甚至称中国为“佛教国”。“佛教的理论，使上智之人不能不信；佛教的戒律，使下愚之人不能不信”。而这种“通彻上下”的功能是最可利用的。

因此，晚清时节及其以后，佛祖被世俗化、现实化、实用化和战斗化了。上层知识阶层自觉地把社会变

^① 《佛法果应认为宗教耶？抑为哲学耶？》，《中国哲学》第6辑。

革命冲动寄托于慈悲的呐喊和平等的憧憬，以佛释儒（并未代儒），在一个旧形象中发掘新观念，以此解除世道的衰危与心灵的苦楚。

但佛学平等观毕竟只存在于社会上层的知识库之中，相对而言，世纪之交“墨学的复兴”则更接近于社会下层的实情。众所周知，墨学本出自小生产阶层。先秦时期与儒并立，同为“显学”。但由于其理论本身含有的重强力，崇苦行，讲兼爱，主非攻，去差等，尚节用，好功利。……等等，于儒学正宗不尽相同，特别是其中冲击血缘宗法体系的“慢差等”（否认人的等级差别）观念，即所谓“古之圣王，甚尊尚贤，而任使能，不党父兄，不偏富贵”；以及“凡五谷者，民之所仰也，君之所以为养也。故民无仰则君无养，民无食则不可事”的重民重农意识，都与儒学起码在形式上大相径庭。因而历代屡遭统治阶级及正统儒宗的鄙视和讥讽，遂辍为“绝学”。除了农民战争中曾把他作为粗陋平均主义的理论旗帜外，在思想界、知识界“墨学尘埋终古矣”。自1894年，孙诒让《墨子闲诂》出版，经学大师俞樾为之作序，这“千古之雄识”才得以重见天日。

“墨学复兴”的原因是多方面的，上述所例墨学特征，无疑具有某种原始、粗陋的平均意识和禁欲信念，正因为如此，它似乎比佛学的影响更大，更能在普通中国人中引起流连、怀恋、追思和共鸣。特别如学人所说，其中明显隐藏着民本主义或民粹主义倾向，与占中国人口百分之八、九十的农家小生产意识的情感、愿望、意志、情趣、需求等等心态暗合无隔。五四时代思

想家们和青年知识分子，一方面猛烈抨击儒学扼杀人性的专制政治体系，另一方面又提倡道德自觉和伦理革命；一方面以压抑的原罪意识，“到农村去”吃皮肉之苦，另一方面又推出托尔斯泰的泛劳动式民粹主义，建设自食其力“新村”，……。墨学小生产精神“仍然是或明或暗地、强有力地渗入和影响着重中国近代政治和思想午台，特别是在与农村有较深关系的知识分子或具有农民气质的思想家政治家身上自觉或不自觉地表现出来，……”。^①甚至人们在一定程度上借助墨学比附、理解社会主义，实际潜在的思维模式仍是充满压抑情绪小生产意识。例如，1918年7月21日，蔡和森曾在给毛泽东的信中，把列宁理论附会于墨家学说，“只计大体之功利，不计小己之利害，墨翟倡之，近来俄之列宁颇能行之，弟愿则而效之”。这可以说是他信仰社会主义的真实起点。当然，比较而论，毛泽东在这方面就更为典型了。

最后应当提及的是，佛、墨两家在近现代中国思想界之所以能被解释为拯救衰危和净化灵魂的武器，也就是说，佛学从上层的角度，墨学从下层的角度，都充当了儒学的替身和取代，从而能成为填补世道激荡所形成的精神空白的理论因素，除了“救亡始终是关键主题”以及“理性上倾向于西方，而情感上又复旧中国”等诸多政治、心理角度概括而外，在文化角度上恐怕与中国宗教的特殊形态有着直接关系。

在严格的意义上，中国只有佛、道两家具有较完整

^①李泽厚《中国古代思想史论》第74页。

的宗教意义，且渊源流长。但一方面，它在统治阶级的观念中不占统治地位，另一方面，它一旦深入民间就变样走形。尤其是后者，具有决定性的关键意义。在普遍中国人的价值信仰中，“神”只是一个摆设，它只有能解决实际困难和问题，才具有宗教功能。人们常常是儒、佛、道三者并为一尊，共奉于神殿之中，目的只有一个，就是和顺地生活。至于严肃的宗教理论，一般来说都转化为鬼、神、仙、妖、相术、坛谕、占卜等等“免灾祈福”的心理要求。从而形成教坛林立，偶像众多的多神主义观念。如果说义和团是长期压抑下中国下层民众意识的一个“爆发点”，那么，其中反映出来的信仰、风习、心态、仪式、语言和行为等都清晰、明显地反映了这一状况。^①正由于中国具有多神主义实用宗教的明显特征，因此，在皇权主义价值和信仰中心散落了以后，没有一种社会普遍公认的取代品，根本不存在西方社会那种通过“改造上帝”（马丁·路德和加尔文的宗教改革），使启蒙精神曲折地沉淀为崭新的社会思维范式。既然西方文化传入中国后，得不到中国人的价值认可，取代和修正儒学的东西就只能反回自身。如上所述，佛、墨两家不仅恰好满足了中西文化共同的公约点，而且又减少了由于不同信仰所造成的天然障碍，所以“以传统反传统”就成为当时普遍流行的一种意识现象。康有为著《孔子改制考》，曾自喻为当代“中国之路德”，陈独

^①参阅：陈振江、程啸《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社1985年版；《义和团运动与近代中国社会》，四川省社会科学院出版社1987年版。

秀和毛泽东对义和团由批判到赞颂的转变，^①都可视为这一特征的反映。因之，如果说，西方宗教改革理论导出了一个资本主义社会，那么，中国的儒、佛、墨的融合与渗透则自觉倾向于俄国民粹主义，从而走了截然不同的道路。近、现代中国“以传统反传统”现象的存在，诚如林毓生所讲注重伦理的道德本位范式没有改变，中国社会的宗教特征，也不能不是一个原因。显而易见，思维范式的成立仍然依据着某种更为深层的文化载体。

总之，当中国被强迫进入人类一体化轨道之后，这个民族实质上就处于生存方式和文化冲击的双重矛盾的十字架之中，这种困惑与煎熬导致了传统社会权威体系的散落，从而构成了“以传统反传统”的文化现象。这一切都说明，时代需要巨人；然而巨人又必须是时代结晶。这就是毛泽东诞生的历史与精神的地平线。

^①毛泽东所著《中国革命和中国共产党》的原稿中，曾把义和团列为迷信一类，定稿时作了删除和修改。

第二章

积淀与启蒙

“我”是什么？“我”从哪儿来？显然这是个非常简单却又极其深奥的问题。其实，“我”就是自己，但同时又反映着时代，包含着别人。有时人们相隔了好几个世纪，然而却似曾相识？原来这正是“我”的社会文化本能的再现。

I 农家本色与湘学士风

毛泽东是个地地道道、土生土长的中国人，幼年和青年时代他生长在具有独特学风气质的湖南农村。这是一个极其简单的事实，但却非常重要，因为在我看来，与其说这是一段历史经历，不如说是一个理论问题。

众所周知，1893年12月26日，毛泽东出生于湖南省湘潭县韶山冲的一个普通农民家庭。虽然他是母亲的第三胎（前两胎均夭折于襁褓之中），但却身材魁伟，比一般人高一点，因此小名“石三伢子”。毛泽东属小龙，俗称为蛇。在一般民俗文化中，这一属性往往与灵敏、精明、幽默、嫉妒和急躁相联系，具有巨大的神秘感，至于“腊月蛇”则具体说法更多。指出这点并不是为

了点缀，因为它可以把我们的目光和思维转向那中国的农村，它也可以帮助我们更为恰当地理解农家的生活与观念上的价值。^①

“湘潭县清末隶属长沙府，是一个面积一万五千六百多平方里，人口近百万的大县。湘潭城是湘、粤、赣三省水陆交通枢纽，十九世纪末叶，逐渐成为帝国主义渗入内地的一个中转市场，商务日趋繁荣。……韶山冲位于湘潭与湘乡、宁乡交界处，东北距长沙一百八十里，东南面距湘潭县城九十里。这里是一个偏僻的山冲，风气闭塞，居民生活简朴。……韶山冲的居民以毛姓为主，杂有李、钟、周、邹、彭、庞等姓。居民多务农，毛泽东的祖辈都是勤劳朴质的农民”。^②

这就是时人对毛泽东早年生活地域背景和文化环境所做的描述。

毛泽东两岁时，因母亲又怀了孕，就被送到湘乡四都唐家坨抚养。直到8岁，他在这4世同堂的大家族

^①例如，我在乡村与老人聊天时，他们就提出过这样的问题：为什么毛泽东身经百战，数次脱险，而没有受过一次枪伤？为什么毛泽东在“99重阳节”逝世，而且这一天恰是毛泽东发动秋收起义的同一天？甚至他们直接将毛泽东与秦始皇相比较，认为秦帝驾崩时，殉葬者仅数百人，可毛泽东逝世时却先来了唐山大地震，可见毛泽东比秦始皇更伟大。……对于这些问题，目前我们只能感觉和体会，而远不能作出科学的解答，甚至语言在这时也会滞留在一个想象的位置上。显然在中国民俗文化中还活着一个至今我们并未完全理解的意识空间场。

^②汪澍白、张慎恒《毛泽东早期哲学思想探原》第5页。

里，度过了愉快的童年生活。唐家坨外婆家的后山有个龙潭坨。四周翠竹环抱，幽深而沉寂。坨内有一股清泉流出，四时不竭。坨口矗立一块大石头，高二丈八，宽二丈。石上建一小庙，名闻远近，经常有人来烧香祷告，称之为“石观音”。就是这龙潭坨，给毛泽东留下了难忘的印象和美好的回忆。建国后，他返韶山望乡时，竟勾起了缠绵的情思，提出要在坨内居住。现在虽然已无从知道，他的这个要求意味着什么，但怀恋那儿时的天真与浪漫，恐怕是无疑的。2岁到8岁，这正是儿童心理成长的关键时期。在外婆家，毛泽东每天都同表兄们无忧无虑地漫跑在乡野的大自然之中，一起放牛、打草、拾粪，……农家的田园浪漫深深地吸引了他，以致因乐不思其家。每次韶山来人，他总是躲着，生怕别人把他带回去。1936年，毛泽东与斯诺谈话时还相当熟悉地回忆起一首日本歌曲：“麻雀歌唱，夜莺跳舞，春天的绿色田野多可爱，石榴花红，杨柳叶绿，展现一幅新画图”。虽然这首歌是他后来再度就读于湘乡高等小学堂时学的，但不能不说，这美丽的景致是其幼年时期生活感受的反射和幻影。湘乡唐家坨正是毛泽东眼中最初的世界，也是他观察和体察人生的最初起点。

1902年，毛泽东回韶山就读于南岸私塾邹春培，启蒙于《三字经》，并点读《论语》、《孟子》。据后人

回忆，他记忆非凡，常能整段背诵，对答如流。^①1902年至1909年，先后在韶山6处私塾上学，其间因与父亲发生冲突辍学两年，在家务农。所读之书除四书五经外，还有《左传》、《史记》、《纲鉴类纂》、《日知录》等。毛泽东在建国后不止一次地说过，他少年时代“很相信孔夫子，还写过文章”。但我认为，这对毛泽东来说远不是知识与价值积淀的全部，更为关键和值得深究的是：究竟“农家”给了他什么？他从民俗文化中都得到些什么？关于这一点，我们放在“由下向上看思想”一节再谈。这里要说的是，上述反复使用的“农家”一词，我以为是个严肃的学术概念。

依我理解，“农家”应与“农民”区别开来。在这里，“农家”是指在自然经济条件下，以土地为生产对象，并直接从事农业劳动的人群。其中除了农民和游民以外，还应包括小乡绅、小地主和小财东阶层。“农家”一方面区别于大工业生产中的资本家和工人；另一方面也区别于依靠封建奉禄和地租生存的君主、官吏和上层士大夫。我们通常所说的“下层民众意识”或民俗文化体系，一般是指这一广泛的社会阶层，其观念体系、价值取向生活情趣等等，也主要在这一阶层中产生和流行。虽然我们并不否认，下层民众意识或“农家”文化与以儒学为

^①据分析这些回忆并不夸张，毛泽东对中国古代文史经典的记忆力的确出众。例如，一次毛泽东与周谷城在中南海游泳，周随口背起李商隐《马嵬》诗，但却忘记了最后两句，毛泽东接口念道：“如何四纪为天子，不及卢家有莫愁”。1975年春，毛已80高龄。他初见一位同志，问过姓名后，就接着整段背诵了刘禹锡《西塞山怀古》，原来此诗的最后一句中，就有这位同志的名字。

主体的正统中国典籍文化有着千丝万缕的联系，但也应承认二者又不尽相同。应当说，“农家”文化有关于自己的特殊的，但却是实实在在的体系，只不过由于农家主体长期以来被剥夺了享受典籍文化的权力，他们的文化大部分以“行为语言”为载体，并时时受到正统典籍文化的压抑罢了。或许这才是理解、把握中国文化内在结构矛盾的一个出口。自然，它更是探讨“毛泽东现象”意识起源的关键所在。正如李锐近来所说的那样：“如果中国文化传统可分为所谓‘显型’与‘隐型’两种形态，前者自是经过整理修饰和官方认可的历代典籍中的意识形态，后者则是流行于民间未作加工的带有习俗情感的社会心理形态。学术界一般侧重于前者，对后者重视不够。……中国进入近代以来，资产阶级是弱小的，无产阶级人数也不多，而农民小生产者一直是一片汪洋大海。因此志士仁人追求变革的思想，无不涂上一种理想主义的浪漫色彩。从太平天国的平均主义到神拳义和团的咒词谶语，从早期改良主义的悲苦寻求到康有为的大同世界，从章太炎的‘五无’圣境到无政府主义的和谐自由，无不具有此种特色。……在这样的经济文化环境中生长出来的革命家和思想家，从思维方式到感情因素，伟大如毛泽东，终不能不受到此种历史沉淀的影响。……从广大民众意识心态的共鸣角度，去研究毛泽东思想的发展，也许会获得某种比显形文化形态的影响更深刻、更丰富、更具体的内容”。^①

^① 《为毛泽东思想研究开拓新的领域》，1988年3月28日《人民日报》。

研究毛泽东童年时代的历史资料，目前最可靠的只有1936年他与斯诺谈话时那不到万字的回忆材料。但仔细分析这份精神遗产，我们可以大致地描述出“农家”环境在他的幼小心灵中积淀下了什么。换句话说，作为一个杰出的农家子弟，他那最初“认知格局”的主要因素都是些什么。我认为，它们基本上可以概括为两个方面：

其一，自我意识与社会责任的重叠生成，从而构成了潜在认知格局的政治因素。幼年毛泽东生活成长的环境是一个平常而又典型的一般农民家庭。所谓“严父慈母”的逆向性格组合，对他早年的社会化过程产生着重要影响。正是在这种环境中，积淀下了毛泽东的恨与爱，并且二者的整合使他萌生了拯救世界的期望，将“自我”与社会联系在一起了。1936年毛泽东在回忆他的父亲时说：

“他是个严格的监工，看不得我们闲着；如果没有帐要记，就叫我去做农活。他性情暴躁，常常打我和两个弟弟。他一文钱也不给我们，给我们吃的又是最差的。他每月十元，雇工们特别开恩，给他们鸡蛋下饭吃；可是从来没有肉。对于我，他不给蛋也不给肉”。^①

父亲严厉、苛刻和暴躁的秉性，引起毛泽东强烈的愤恨与不满，对唯我独尊的家长制作风怀有蔑视与敌意

① 《西行漫记》。

的原始破坏欲。他见不得父亲那为所欲为，盛气凌人的架势，想方设法杀其锐气，处处与其顶牛，非要争个你高我低，从而在压抑的氛围中形成了明显的逆反心理：

“我到了十三岁的时候，发现了一个同我父亲辩论的有效的办法，那就是用他自己的办法，引经据典地来反驳他。父亲喜欢责备我不孝；我就引用经书上长者必须仁慈的话来回敬。他指摘我懒惰，我就反驳说，年纪大的应该比年纪小的多干活，我父亲年纪比我大两倍多，所以应该多干活”。（同上）

父子之间你来我往，互不相让。一次父亲当着众人骂毛泽东，使他的自尊心受到了极大伤害，盛怒之下，毛泽东反骂了他，离家出走以示反抗。最后终于以死相逼，迫使“严父”屈尊让步。这次的“反抗”与“胜利”，在毛泽东心灵上烙下了深刻的心理印迹，他得出的结论是：“我如果公开反抗，保卫自己的权利，父亲就软下来；可是如果我温顺驯服，他反而打骂我更厉害”。（同上）

毛泽东的母亲则虔信佛教，为人质朴，以救济施舍为满足。毛泽东多次地描写道：

我的母亲是个心地善良的妇女，为人慷慨厚道，随时愿意接济别人，她可怜穷人。他们在荒年前来讨

饭的时候，她常常给他们饭吃。^①“吾母高风，首推博爱。遐尔亲疏；一皆覆载。恺惻慈祥，感动庶汇。爱力所致，原本真诚。”^②

在母亲的影响下，毛泽东较自觉地怜悯弱者，常能设身处地理解穷人，“普渡众生”、行善积德的佛家平等、博爱意识在他的观念中留下了浓厚的伦理印迹。

两种相反性格的交相熏陶，在毛泽东的心理生成时期，埋下了反抗压迫与同情民众双重结构的种子，形成了他自己特有的价值系统。

据毛泽东回忆，他对于描写造反故事的传奇小说的兴趣浓厚，似乎远远胜过《四书五经》：“我爱看的是中国古代的传奇小说，特别是其中关于造反的故事。我读过《岳传》、《水浒传》、《隋唐演义》、《三国演义》和《西游记》等。那是在我还很年轻的时候瞒着老师读的，老师憎恨这些禁书，并把它们说成是邪书。我经常在学校里读这些书，老师走过来的时候就用一本经书把它们盖住。……我认为这些书对我的影响大概很大，因为这些书是在易受感染的年龄里读的”。

当然，对于这些“关于造反的故事”的浓厚兴趣，并不能说明毛泽东已明显萌发了自我意识，这不过是对教师强迫读经而禁看“邪书”的一种心理逆反。好奇是儿童的天性。但是不能否认，这种处于无意识状态的欣赏、

① 《西行漫记》。

② 《祭母文》。

浏览过程，在他的心灵中留下了深刻的印迹。建国后，他曾数次私下对友人讲起，他佩服曹操的才华与韬略，并认为周瑜虽才气两度均不如诸葛亮，但却年轻有为、志向宏大，不失大将风采。《水浒》中他最喜欢阮氏三兄弟，曾给他留下难忘的印象，而宋江前期仗义，替民请命，却晚节不纯，被人招安了。《西游记》中的孙猴子果敢精明，才智超群，且忠心耿耿，忍冤助道。……

但这颗心灵却是敏感的，在无忧无虑的田园生活之中，他通过这些传统小说终于发现了“自我”，用自己的直观感受去衡量那苍茫的大千世界，从而使他心灵中的那些纯净的“格局”染上了第一点浓浓的墨痕。他回忆说：“我继续中国旧小说和故事。有一天我忽然想到，这些小说有个特别之处，就是里面没有种地的农民。人物都是勇士、官员或者文人学士，没有农民当主角。对于这件事，我纳闷了两年，……”。

感觉到了压抑着的农民，在一定意义上讲就是发现了“自我”。他不自觉地寻找着农民的历史足迹，恰恰反映了他对自己位置 and 价值的寻觅，接着，毛泽东无意识地带着这一并不成型的模式去观察社会，再一次充实、验证了他偶然发现的必然事实。毛泽东还回忆了1901年长沙饥民抢米事件，韶山哥老会与地主的暴力冲突，当地农民因困于粮荒而发起的“吃大户”运动等等。毛泽东不仅明确地承认，“这些事情接连发生，在我早有反抗意识的年轻心灵上，留下了不可磨灭的印象。在这个时期，我也开始有了一定的政治觉悟”；而且表述了他的“自我”意识成长与农民的遭遇和压抑有着直接的关系：

大多数学生都同情‘叛乱分子’，但他们仅仅是从旁观者的立场看问题。他们并不明白这同他们自己的生活有什么关系。他们只是单纯地把它看作一件耸人听闻的事件而感到兴趣。我却从此把它记在心上。我觉得跟‘暴民’在一起的也是象我自己家里人那样的普通人，对于他们受到的冤屈，我深感不平。

从毛泽东性格发展的角度看，这种“印象”和“觉悟”可以概括为崇敬与遗憾的矛盾心理状态：他赞美不甘屈辱的造反人格，但又对屡次的失败“深感不平”，“拯救意识”于是生成。那时，他对日本的军歌《黄海之战》怀有特殊的感情，几十年后还能背出，羡慕日本的强大和骄傲。而对祖国的衰危和失落“感到沮丧”，常以顾炎武“天下兴亡，匹夫有责”自勉，拿破仑、华盛顿、叶卡德琳娜女皇、彼得大帝、惠灵顿、格莱斯顿、卢梭、孟德斯鸠和林肯等“世界英杰”也都成为他推崇的对象。常常感慨地说：“中国也要有这样的人物。”最初的心理刺激往往具有顽强的生命力。在早年毛泽东的感觉世界中，对社会的不满就是对自我价值的认识。农民所遭受的痛苦和欺凌既是他“社会意识”的生成条件，又是他“自我意识”的蒙生基础。二者的综合、重叠组合，成了他政治文化价值观的最初积淀。

现代心理学研究者认为，父母之间和祖先之间的差别越大，孩子在精神和性格上继承的面也就越广。相反气质的幸运结合会产生新的组合。“但是，只有在自然能

同时给这位天才以掌握他胸膛中两颗心灵的意志力量时，它宏大的设计才能取得全面的成功。人类中一切佼佼之者都得同在摇篮里就分配给他们的命运作一番认真的较量，只有他们赢得这场斗争，而且内心世界并未因而动摇，那么他们的创造力才能得到释放。”^①

从一定意义上讲，毛泽东正是这样的人。他从父亲身上懂得了反压迫的意义，从母亲身上学到了爱弱者的精神，整合二者形成了拯救意识——这一心理结构的三个维度，构成了他内心发育的主要支柱。毛泽东早年反复阐述“民”的观念，强调平等就是普通的平民化，以及他表现出的那种强烈的民族主义气质和对政治活动的热衷，无疑都是这种鄙视高贵者，拯救卑贱者的心理结构的体现。

其二，压抑导至的倔犟自尊心态，本源于农与士之间的差异。出身于农家的毛泽东，似乎在走向社会时总内在地体验着某种压抑感，这种带有自卑色彩的“情意症结”，反而成为他顽强意志力和超常忍耐力的精神源泉。对于来自生活中、凌驾于自我之上的直接权威，他都不能宽容。诸如，老子打骂儿子，教师欺负学生，有钱人凌辱没钱人，直到地主、官府压迫农民，他都或直接或间接地予以反抗。或愤世疾俗，以恶对恶，或深埋怨恨，寻机反抗。

毛家“自耕十五亩田，年收六十担谷。……一家五口每年大约吃三十五担谷，还有二十五担左右剩余”，

^①迈尔《作为一个人和政治家》。

“资本增加到了两三千元”。同时入股米店，与铺商往来，还自印“义顺堂”纸票，于经商中流通，在当地算得个小康富户。毛家家业渐大，其父指望精明的长子继承祖业，耀祖光宗。毛泽东此时崇尚“新学”，立志读书，坚决拒绝了别人给自己安排好的“阳关大道”，选择了自己认可的“独木小桥”。临离家时，他专门抄录了日本明治时期著名政治家西乡隆盛的一首小诗，留给父亲，“孩儿立志出乡关，学不成名誓不还；埋骨何须桑梓地，人生无处不青山。”他从韶山到湘乡读书。由于口音不同、衣着简朴，且入学年龄偏大，因而屡遭其他孩子的白眼和奚落。这种伤害在他的心灵上留下了不小的遗迹，甚至几十年后，他还将这事记的一清二楚，反复向斯诺讲述：

他们大多数是地主子弟，穿着讲究，极少农民供得起孩子上这样的学校。我比别人穿得差，只有一套象样的短衫裤。学生们不穿长袍，只有教师才穿，而洋服则只有‘洋鬼子’才穿。很多阔学生看不起我，因为我平时总是穿一身破旧的衫裤。……我被人讨厌，还因为我不是湘乡人。你是否原籍湘乡是非常重要的，你是从湘乡哪一乡来的也很重要。湘乡有上、中、下三里，上下两里人纯粹由于地域观念而斗争不休，彼此势不两立。……因为我本来就不是湘乡人，结果三派都看不起我。我在精神上感到很大的压抑。^①

^① 《西行漫记》。

但毛泽东并不服气。他没有张扬，也没有直接反抗，而是自居一隅，独著《咏蛙》一诗，发泄自己内心的强烈不满：

独坐池塘如虎踞，绿杨树下养精神；
春来我不先开口，哪个虫儿敢作声？！

不久，毛泽东作《宋襄公论》一文，受到教师“视似君身有仙骨，寰观气宇；似黄河之水，一泻千里”的赞誉。他以自己的力量改造了环境，赢得了人们的尊重与钦佩。一年后，毛泽东来到省城，考入学堂，按理本当安身立命，感到满足了，可他却又挑剔学校，一易再易，以致连续报考了五个学校均不满意，最后虽以第一名的优异成绩被湖南全省高级中学录取，但就读半年，终觉课程陈杂，枯燥无味而退学自修。他在图书馆中饱览中外名著，见识大增。

洛斯奈在理解弗洛伊德观点时说：“‘情意症结’是很复杂的一种情绪问题。它主要是描述一组感觉和观念。这些感觉和观念互相关连，由个人情绪经验中的一个重大伤害产生出来。”对于毛泽东来说，在其早年潜意识中留下的“伤害”，显然与“农家”的社会地位有着直接联系。对于这一点，毛泽东总是耿耿于怀，或者说，他成功之后实际上，也把过去那卑微的社会地位看成取得功业的“光荣”之一。

由于我的职位低下，人们都不愿同我来往。我的职责中有一项是登记来图书馆读报的人的姓名。可是

他们大多数都不把我当人看待。在那些来看报的人当中，我认出了一些新文化运动的著名领导者的名字，如傅斯年、罗家伦等等，我对他们抱有强烈的兴趣。我曾经试图同他们交谈政治和文化问题，可是他们都是些大忙人，没时间听一个图书馆助理员讲南方土话。

显然，“农家”低下的社会地位使毛泽东那好胜争强的自尊心一再受到伤害，因而从积极的方面讲，他认定对于一个一无所有的奋斗者来说，唯一可依赖的自救武器只是“意志”，凭借自身固有的顽强意图去冲毁阻力，改变现状；从消极的方面讲，他无意识地对权威持有敌视感。无论政治权威还是学术权威，只要它是凌驾于普通人之上的东西，就都被视为异物，成为排斥、蔑视、批判、摧毁的对象。这样，在毛泽东早年的著述中，我们常常可以见到浓厚、强烈的批判倾向，而崇尚与讴歌那“天不怕，地不怕，死人不要怕，权威不要怕”的自主精神。正如诺氏利斯所说：“哲学原本就是怀着一种乡愁的冲动到处去寻找家园”。^① 早年毛泽东就是背负着“农家”带来的压抑，倔犟、孤身去寻求那属于“自我”的精神家园。从而积淀下的东西就只能是：激烈的批判现实主义情绪，朝气蓬勃的创造欲望，逆反传统习惯势力的文化本能冲动和蔑视既成思维框架的否定精神。

当然，不能把批判现实主义精神理解为否定一切后

^①引自：赵鑫珊《哲学·科学·艺术断想》。

所形成的一片空虚，它是破坏现实基础与憧憬未来理想之间的一个过程。众所周知，憎恶贪官而崇尚皇帝是中国农民日常政治心理的重要表现之一。一方面，他们讨厌秩序，反抗束缚，另一方面，他们又离不开秩序，需要保护。也就是说，既要那与大自然融为一体的“自由”，又要社会状态的稳定，从中得到安全感。因此，“权威”对于他们来说永恒地具有二重性。对于政治权力，他们的心态处于矛盾的状态之中，既恐惧又羡慕，既蔑视又期待，既把贪官视为人间罪恶的化身，又将皇帝看做至善驱恶的神灵。总之，生活在旧式“农家”的农民，其秩序感是分裂、游离、不稳定和理想化的，反抗“压抑的小权威”，其实质憧憬的却是另一个“压抑的大权威”。不能不说，既向往自由又期待安全感，既要求秩序又追求无约束，从而，自尊与自悲毫无隔膜地联在一起了。这就是旧式“农家”观念中的辩证法，就是他们自己给自己设定的矛盾人格和精神命运。在毛泽东自己的回忆中我们看到，这种神奇的精神状态，也给他幼年的灵魂中打下了烙印。不管他后来的思想如何变化，我们说这些最早的因素都是不容抹煞的。

就我个人认为，以上两方面大体构成了幼年毛泽东心理格局的最早积淀。对于它的描述不在于规定毛泽东今后会成为什么样的人，而在于这一积淀事实上构成了他意识发展的心理、文化的历史和逻辑上的起点。

以上是就“农家”环境对毛泽东产生影响所作的描述，如果换个角度，我们将看到这种“农家”熏陶本身又带有湖南地域文化的明显特征。有人提及过，在中国近

现代史上湖南是政治思想较发达的活跃地区之一，它与广东、四川等省份一样，被人们誉为近代中国造就政治家、思想家的摇篮。舍掉具体的地理环境不论，湘省积久而成的独特学术风气，乃是它在近代中国历史上占有独特位置的原因之一。这里所说的“学术风气”是指在一定区域内被人们普遍承认的社会价值准则，它通行于区域内的各个领域，渗透于人们的观念和行为之中。现实的个人，也许并没有明显意识到这一价值准则的约束、吸引和导向，但实际上人们却万变不离其宗，总是在这一具有鲜明特征的氛围内思考、行为和生活。

概括地说，湘学士风气最主要的特征是务实，既离“道”于“势”，又以“势”求“道”。“内圣”固然是重要的条件与阶梯，而“外王”则为终点和目的。这种学术风气或社会价值准则，早可溯及王夫之，他“趋时而更新”、“因时而变法”，其经世之风，对湘籍学士影响极大。自魏源、曾国藩、胡林翼、左宗堂，至郭嵩焘、谭嗣同、杨度、黄兴、蔡锷，以及毛泽东、章士钊、刘少奇等等，此种学风经经远远，长延不息。

正为有人所说的那样，湘学“以禹墨为本，周孔为用”，崇尚艰辛勤俭，且倡独智大醒，贵“诚”而蔑“浮”，重“实”以明“身”。

或许正是这种务实求简，济世忧国的地域文化传统，不仅使湖南人才辈出，少学究而多实政，大都于学于政兼于一身，其著有功名者均为文武全才之人；而且这一传统在近代改革运动中也得到充分的显现。戊戌时期，湖南设立学堂、学会、报馆普成时尚，设会之意不

在清谈，而是“将合南部诸省志士，联为一气，相与讲爱国之理，求救亡之法，以演说万国大势及政治学原理”。梁启超曾绘声绘色地描述道，那时整个芙蓉国里“民智骤开，士气大昌，……人人皆能言政治之公理，以爱国相砥砺，以救亡为己任，其英俊沉毅之才，遍地皆是。……其数不可算计。自此以往，虽守旧者日事遏抑，然而野火烧不尽，春风吹又生”。^①

如果说，实用理性是中国文化的重要特征，那么，湘学尤甚。幼年毛泽东生长于这样的文化环境中，自然留有它的痕迹。例如，1909年毛泽东先就读于乌龟井私塾，其师毛岱钟毕业于政治学堂，以讼笔称道于乡里。后转到东茅塘私塾，其师毛麓钟原本秀才，并曾于蔡锷部下供职，于学于政均有见识。这一年中，毛泽东在他们指导下，点读了《史记》、《纲鉴类纂》和《日知录》等有名的实用政治的历史学术著作，可知受益匪浅。1910年，毛泽东进入湘乡高等小学堂后，曾以《言志》、《救国图存篇》和《宋襄公论》为题作文，深得教师喜爱和学友钦慕，而这些作文无一不围绕着“学以致用”的方向论证，体现了湘学士风的浓厚影响。或许只有在文化陶冶、教化的层面上，我们才好理解，毛泽东为什么在早年坚决摆脱其父安排好的职业（米店学徒），而执意外出求学，才能理解为什么一本讲关于瓜分中国的小册子，能使他曾那样心急如焚，在一本记述华盛顿、林肯、拿破伦、叶卡德琳娜女皇、彼德大帝、威灵

^① 《戊戌政变记》，《戊戌变法》第1册，第303页。

顿、格拉斯顿，以及卢梭、孟德斯鸠等人事迹的《世界英杰传》上，大加批点，百读不厌。同时，志愿的远大并没有表现出鲁莽和清狂，而又在性格上构成了审慎从事，周密筹妥的突出特征。据毛泽东的同学张国基回忆：

毛泽东还具有一种谦逊朴质的特性，……他走路从不蹦跳，说话十分和气，平时正襟危坐，沉默寡言。无论说话、做事都从容不迫，不紧张，不忙乱，平时如此，紧张时也是如此。……他不轻易发言，尤其是没有冗长而庞杂的演说。在大家纷纷议论或有激烈争议的时候，他常常静静地倾听，然后才开口，分析，作出结论。

他的沉稳风度赢得了信任和拥护，当年学生们举行“人物互选”活动时，全校四百多人中，他得票最多，一人就得敦品、自治、胆识、文学、言语、才具六项考语。^①杨昌济先生曾在1915年4月5日日记中夸赞他“资质俊秀”，“殊为难得。”黎锦熙先生也在1915年7月31日、1917年8月31日日记中评价他“甚切实”、“文理优”、“大可造”、“大有见地，非庸碌者”等等。就连逃亡海外，一贯攻击毛泽东的萧子升也还承认：“毛泽东对他

^①一师“人物互选条例”中，有关毛泽东所得考语的具体内容是：敦品“敦廉耻，尚气节，慎交游，屏外诱”；自治“守秩序，重礼节，慎言笑”；胆识“冒险进取，警备非常”；文学“长于国文词章”；言语“长于演讲，论辩应对”；才具“应变有方，办事精细”。（见《湖南省立第一师范学校校志》第101~102页）

所从事的任何事情都肯下功夫去精心规划，他是个杰出的谋略家和组织者。……他可以催眠他的听众。他确实有惊人的说服力，很少有人能不受他说话的影响”。^①

毛泽东推崇顾炎武、颜习斋、李恕谷等的“实学”精神。在后来的《讲堂录》中，他专门抄录了潘耒为《日知录》所撰的序文，作为自勉的信条：“昆山顾，宁人先生，生长世族，少负绝异之资。潜心古学，九经诸史，略能背诵。尤留心当世之故，实录奏报，手自钞节，经世要务，一一讲求。……事关民生国民者，必穷源溯本，讨论其所以然。足迹半天下，所至交其贤豪长者，考其山川风俗，疾苦利病，如指诸掌”。尤其颜习斋反对空谈心性，主张实际操作，重视直观经验的带有浓重墨家色彩的儒学异端思想，更是推崇备致，反复引述、宣传。^②务实求实的精神在早年毛泽东的思想和行为中到处可见。创建“新民学会”，他主张采取“潜在的态度”，“不张扬”、“不标榜”，讲究实效，不图虚名，坚决反对“象没有经验的商店，货还没有办好，招牌早已高挂了，广告早已四出了”的盲目举动。他学习期间，曾多次到农村做实地考察，大大丰富了阅历和知识，这无疑是他取得成功重要途径。而寻根溯源，这种品格又与湘土学风的熏陶有着不解之缘。

从文化陶冶和认识发生论的角度看，正是农家本色

① 《毛泽东——青年时代》，香港明报出版社1977年版，第82页。

② 关于颜习斋思想性质的评价，参阅：侯外庐《中国思想通史》第5卷，第9章；李泽厚《中国古代思想史论》第71~72页。

和湘学士风，积淀了毛泽东最初级的“意识格局”。虽然它是模糊含混的，并没有十分清晰的内在结构，甚至可以说其中绝大部分意识萌芽都处于某种无意识或不自觉之中。但正是这一粗糙的“格局”，为毛泽东思想的进一步成长打下了基础。严格地说，它是毛泽东之所以成为“毛泽东”的第一步。

II 梁启超：政治文化的启迪者

梁启超是中国近代史上著述甚丰、影响极大的百科全书式的人物。他那笔锋常带感情的政论、时事文章，更是不径而走，曾启迪了几代青年人。

无论是30年代还是建国以后，毛泽东曾屡次谈及梁任公对他的影响。1936年与斯诺谈话时他说自己青年时代曾一度“崇拜康梁”，立为“楷模”，尤其喜爱梁主编的《新民丛报》，以至“读了又读，直到可以背出来”。60年代又对刘斐说自己“受到梁启超办的《新民丛报》的影响，觉得改良主义也不错，想向资本主义找出路”。^①可见，梁启超给他留下过相当深刻的印象。毛泽东早年按梁启超号取笔名“子任”，直到30年代仍习惯称戊戌启蒙思潮的领袖为“梁康”。这些经过选择和与众不同的称谓，无疑也体现了毛泽东某些心理、情感上的倾向性。

毛泽东一生从未与梁启超见过面，但是这并不妨碍

^①刘斐《难忘的教诲》，1979年1月2日《人民日报》。

梁启超对早年毛泽东的思想影响，连结二者的主要传播媒介是1902年至1903年期间的《新民丛报》。通过它毛泽东在政治思想上受到了润泽。

在韶山读私塾时，毛泽东就向文咏昌借过《盛世危言》和《新民丛报》，但真正研读、批点则是1910年进入湘乡高等小学堂以后。现在韶山纪念馆还保留着毛泽东当年批点过的《新民丛报》第四号。报上批语的墨迹，密密麻麻，足见用功非同一般。在著名的《新民说》第六节“论国家思想”处，梁启超大加发挥，初步区分了“国家”与“政府”两个不同概念，论证了二者之间的联系和区别，指出：

国家如一公司，朝廷则公司之事务所；而握朝廷之权者，则事务所之总办也。国家如一村市，朝廷则村市之会馆；而握朝廷之权者，则会馆之值理也。……两者性质不同，而其大小轻重，自不可相越。……固有国家思想者，亦爱朝廷，而爱朝廷者，未必皆有国家思想。朝廷由正式成立者，（指立宪）则朝廷为国家之代表，爱朝廷即所以爱国家也。朝廷不以正式而成立者，则朝廷为国家之蠹贼，正朝廷乃所以爱国家也。^①

梁启超从政治学角度区分国家与政府，进而涉及爱国（民族性）与民权（政治性）之间的关系，甚至直言

^① 《梁启超选集》，第218页。

“朕即国家”的伦常政治观念为“大逆不道”，讥讽以“忠君”寓“爱国”的奴才文人为“不谓之病狂，不可得也”。在那个时代，这无疑具有启人耳目的发蒙作用。毛泽东深深为这段激烈的言辞所感染，就在这段文字的旁边作了如下批语：

正式而成立者，立宪之国家也，宪法为人民所制定，君主为人民所推戴。不以正式而成立者，专制之国家也，法令由君主所制定，君主非人民所心悦诚服者。前者，如现今之英日诸国；后者，如数千年来盗窃得国之列朝也。

这一批语，是可考史料中毛泽东第一次发表的政见，其原本出于梁启超，可见他们思想联系的密切程度。这里，毛泽东政治意识的一个重要特征，就是将“君”与“民”视为一个统一体。君无民为支撑则为“盗窃得国”，而君为民所推戴，那么国家与政府就可合二而一。简言之，国家的本质是民，而政府的本质则为君。显然，当时毛泽东认为君、民结合的最好典范，是英国和日本。在理论上，君主立宪制并不具备政体要素的独特类型，实质上它只是现实与历史、时代与传统相调合的一个风尚与习惯的遗痕。由于这种体制是一个没有本质的内容，因而它或者形式上保留一个皇帝的名誉与称号，而实质上却实行民主制；或形式上保留一个民选的桂冠，而实质上仍是君主制。二者之中必有选择。当年梁启超、毛泽东均未意识到这一点。因而是否可以这样

说，由于这种理论上的盲目和“有选择的疏忽”，留下了日后梁启超鼓吹开明君主论的祸根。当然，这种认识对毛泽东的影响也是颇值得进一步体味的。

据毛泽东回忆，辛亥革命时期他“还没有放弃对康梁的钦佩，……并不清楚孙中山和他们之间的区别”。并主张“把孙中山从日本召回，担任新政府总统，由康有为任国务总理，梁启超任外交部长”。辛亥革命暴发后，毛泽东剪辮从军，成了资产阶级革命理论的积极实践者，但不能由此推论，他就从此摆脱了梁启超的思想影响。客观地说，当年毛泽东与许多投身于辛亥革命的热血学子一样，不乏情感重于理性，激情淹没沉思的意识倾向，五四时期毛泽东干脆说那种行动是“凑热闹”，因而对革命的起源、内涵、方向、意义等重要问题，都未来得及深入地理解与思考。毛泽东在后来的回忆中，对此讲的相当清楚：

正当湖南人准备开始行动的时候，孙中山和袁世凯达成了协定，预定的战争取消了，南北‘统一’，南京政府被解散。我以为革命已经过去，于是脱离军队，决定回去念书。^①

这是一段体现毛泽东当时思想状况的关键性表述。它一方面说明，毛泽东当时对辛亥革命的理解带有很重的情感味，显然未达到理性所应达到的（也不可能达

^①《毛泽东一九三六年同斯诺的谈话》，第18页。

到)深思熟虑。由此可见,这场巨大的革命狂飙,在他的心灵和思维深处并没引起巨大、深刻和无可抑制的魂魄震颤与理性共鸣。因此,他才“以为革命已经过去”。另一方面,这种朦胧、肤浅的意识现象,又从一个侧面反映出辛亥革命在观念变革方面的相对薄弱,从而形成政治革命与思想启蒙的明显脱节,致使革命成果得而复失。这种状况一度使得人们(特别是富有理想的青年人)彷徨、苦闷、困惑。鲁迅“看来看去,就看得怀疑起来,于是失望,颓唐得很了”,抄了大量古碑、佛经。其他诸如章太炎、刘师培、陈独秀、瞿秋白等等一大批文化斗士,有的倡导宗教,有的曲身反侧,有的抨击传统,有的举目茫茫。虽然思维角度不同,但均可以从其各自的政治思想背后挖掘出共同的文化基础,因而使得这种失望,颓唐成为一种时尚,一种流行的社会心理状态。它反映在毛泽东的观念中,则是“回去念书”。因此,这时所谓“失望”、“颓唐”以及“回去念书”,都不能简单地理解为意识上和意志上的软弱和浅薄,因为这种“时尚”的潜意识中蕴藏某种新的价值追求,那就是:希冀从民族文化沉积的角度,重新反思辛亥革命失败,以至近代中国腐败、衰落和受侮的根本原因。这,也正是不久后新文化运动所承担的历史任务。这种对新价值的追求,具体到毛泽东来说,就是以道救世,潜心读书。毛泽东在回忆中说:

这段自修期间,我读了亚当·斯密的《原富》、达尔文的《物种起源》和约翰·斯·密勒的一部关于

伦理学的书。我读了卢梭的著作，斯宾塞的《逻辑学》和孟德斯鸠的一本关于法律的书。^①

据考证，毛泽东以上所列书籍大部分属于严译名著。^②且不说阅读上述严译著需要有什么样的文化素质，“研读”之后其思维又会有何种变化，仅就下列事实就够人困惑的了：在毛泽东此时期以及其后一段时间内的大量笔记、眉批和通信中，不仅只偶然提及过严译著作，甚至极少提及严复的名字。而反复出现的倒是梁启超，或直接或间接，或隐或显，总能见到梁启超的影子。其实道理很简单，象胡适、朱执信、冯友兰等人都说过的，严复译著虽极负盛名，但由于其文字晦涩，能读的人并不很多。所以他介绍西方的学说，论其实际影响，远不及梁启超的《新民丛报》。例如，毛泽东接受进化论的影响就与梁启超大有关系。在《新民说》中梁启超宣传“竞争为进化之母”，重言“权利”与“独立”，曾反复博引中外史实，说明“以动力与反动力相搏，而大争起焉，此实生物天演之公例也”的道理。并说“战国时代，学术蜂起，或明哲理，或阐技术，而后此则无也；……两汉时代，治具粲然，宰相有责任，地方有乡官，而后此无有也”。毛泽东在《伦理学》批语中，几乎复述了梁的原话。他写道：“治乱迭乘，平和与战伐相寻者，自然之例也。……吾人揽史时，恒赞叹战国之时，刘项相争

^①《毛泽东一九三六年同斯诺的谈话》，第18页。

^②参阅《毛泽东的读书生活》第89、116~118页。

之时，汉武与匈奴竞争之时，事态百变，人才辈出，令人喜读”。虽然不好说毛泽东根本没有“研读”过严译名著，但似乎他是通过梁启超的“流畅锐达”去理解、体会严复那“太务渊雅”的。

如前所述，毛泽东从未见过梁启超，因而梁启超这位启蒙导师只是间接性的。但后期《清议报》和前期《新民丛报》对早年毛泽东的思想影响却是政治性的和结构性的。具体讲，可以说二人在宏观的政治思维结构上具有某种同一性，这就是：凭借进化论的理论基础；以“新民”学说为思想核心；对外强调“厉国耻”，求独立，对内主张“倡民权”，废暴政；而其最终的目标与理想则要达到“众生平等”的大同之境。

以“厉国耻”为口号的民族主义精神，可以说是梁启超政治文化观的逻辑前提。他大声疾呼，若大中国数十年来被西人瓜分，其铁路权、内航权、财政权、用人权、租借权等“均归人手”、“仅余外观之皮毛”。俄国占满洲，德国占山东，英国占长江流域，法国占两广，日本占福建，……“国日危矣”。长此以往，中华大地将无一主权之地。梁启超认为造成这一局面的原因有二，一是中国有“最腐败之政府”；二是中国有“最散弱之国民”。虽然对前者他也不遗余力地进行抨击，但显然他又认为后者则是更为重要、更深层次的原因。他在《新民说》中说，说政府腐败，官吏无能固然不错，但不能忽略整个社会基础的根本作用。如果国民整体的文化素质高，那么就是有“暴君污吏”，猖狂一时，人民自能“补救之而整顿之”。比如，夏日将温度计放在冰上，虽然其

温度会骤然下降，但不多时，冰块融化，温度仍将复升。因而“民德、民智、民力，实为政治、艺术、技艺之大源”。“欲实行民族主义于中国，舍新民未由”。为此，他倡导重建公德、私德、国家、权利、义务等主体意识，及其进取、冒险、自由、自治、进步、自尊、合群、尚武等民族新人格。这样，“苟有新民，何患无新制度，无新政府，无新国家”。“欲救今日之中国，莫急于以新学说变其思想”。然而不能忽略的是，“新民”并不是梁启超的最终目的，其价值取向的根本所在是那个“一切常人皆为英雄，则无所谓英雄”的大同之境。那时，人民与官吏日趋平等，“然后为真文明，然后以之立国而国可立，以之平天下而天下可平”。^①

梁启超上述政治性、结构性的整体思维构架，在毛泽东五四运动前的观念中得到了明显的“再现”。1915年5月，毛泽东的好友易咏畦早逝，他在挽联中写道：“东海有夷岛，此山尽仇怨；涤荡谁氏子，安得辞浮贱”。1916年7月25日给萧子升的信中又说：“此约（指1905年“日俄密约”）业已成立。两国各尊重满蒙权利外，俄让长春、滨江间铁路乃松花江航权，而日助俄以枪械弹药战争之物。……大隈阁有动摇之说，然无论何人执政，其对我政策不易。思之思之，日人诚我国劲敌。我以纵横万里而属于三岛；民数号四万万而对此三千万者为之奴。……二十年内，非一战不足以图存。而国人犹沉酣未觉，注意东事（者）少。愚意吾侪无他事可做，

^① 参阅：梁启超《文明与英雄之比例》、《论佛学与群治之关系》。

欲完自身以保子孙，止有磨励以待日本”。这些话可以说是梁启超《瓜分危言》一文的翻版。由于痛感“国人犹沉酣未觉”，因此他强调哲学、伦理救国，期望托尔斯泰、谭嗣同、陈独秀等人大彻大悟的自觉精神普为民性，从而重建中华民族的新精神。以毛泽东为主要骨干的学生团体，取名为“新民学会”，毛泽东起草会章时明确规定以“革新学术、砥砺品行，改良人心风俗为宗旨”，就大致可以说明问题了。最后，毛泽东“变化民质”观点的理论归宿也与梁启超类似，一方面强调“英雄”、“豪杰”的醒世作用；另一方面又以怜悯“愚者”，拯救“小人”为目的。希冀圣、贤承担起改造社会和启迪民心的道德责任，以至“使此愚人，而悉归于智”，“开其智而蓄其德，与之共路圣域。彼时天下皆为对贤，而无凡愚”。

由此可知，前期《新民丛报》所体现的爱国——新民——平等，三个观念相互衔接、周而复始的循环政治认识结构，与早年毛泽东思想的形成与发展，确有密切的关联。

III 杨昌济：新儒学的熏陶

对毛泽东来说，比梁启超的思想影响更为直接，更为深厚，也更为紧密的是湖南一师伦理学教员杨昌济。如果说前者对毛泽东的影响是间接的、政治的话，那么后者对他的影响则是直接的、文化的。

杨昌济出身于读书世家，其妻向氏又出自书香门弟，其家族体系中不仅出过“例贡生”、“邑庠生”，而且

出过“太学生”。杨昌济之高外祖父出身进士，当过清朝国子监学录，其曾外祖父是个举人，先后任永州府训导和杭州府教授。至杨昌济父亲辈虽道学中衰，但如杨昌济自己所说：“君子之泽，源远流长”。幼时，杨之外祖母、舅父和母亲常向他进述祖辈治学立业的事迹，勉其勤奋刻苦，再兴家族之荣耀。在这样的文化环境中成长起来的杨昌济，其内心中积淀下了浓厚的传统烙印，中国正统文化的熏陶，对他有着极为明显的影响。可能与杨、向两家世代通婚有关，杨昌济天资非属上乘。虽于1889年考上了个“邑庠生”，但1890年、1893年两次“乡试”不第，名落孙山。在极大的压抑情绪笼罩下，他感叹人生，恨及自己，以“余生真草草，桂短折堪怜，孤愤遭穷厄，牢骚损岁年”的自嘲诗句，迎来了甲午海战那隆隆的炮声。戊戌以后，杨昌济经历还顺，6年留学日本，3年读书英国，而后又短期考察、游历德国、瑞士，西学知识大增。归国后，他数次拒官而从学，以教育为天职，以育才为己任，“强避桃园作太古，欲栽大木柱长天”。1919年任教于北京大学。1920年初长逝于京郊西山。对杨昌济一生，当时曾有人评价说：“君于三十以前，既已博究儒先之说，十余年来，又益研英日学者之说，意量之渊远，大有得于时代精神。其意气似纯出于和平，而其心光湛然，力抗流俗，而浩然有以自得于已，……。君，寒士也，诚乐乎道，而不以穷饿动其心，此其学之所以日进不已也”。^①这大致是中肯、客观

^①李肖聃《杨怀中先生逝世再志》。

的。

就我个人看来，虽然杨昌济在外 10 年，可谓精通西学，但从整体的思想而言，他仍是个地地道道的典型儒生。如果考虑其思想融汇中西的特征，我们不妨将他的学问称为“新儒学”。之所以如此，是因为纵观其思想发展的总体，恪守中学，特别是儒学各家，辅之以西学是他思想特色的根本所在。而其具体的观念体系，并未超出“修身、齐家、治国、平天下”的儒学樊篱，以修身为本，以教育为职，以治国为终，走着一条明显的“内在超越”的思维路线。这个“新儒学”体系恰似一个“同心圆”，以一个共同的价值中心为出发点，构成一个层层外溢的波纹。

个体的修养和自觉，是最内层的一圈。杨昌济把这看成成就大业的一个中心和起点。他认为“体魄界之中心点，吾身是也；灵魂界之中心点，吾心之灵是也。总之，天地万物，以吾为主。……孔子曰：‘古之学者为己’；孟子曰：‘万物皆备于我矣’。曰为己，又曰无我何也？宇宙内事，皆吾性分内事，为己者为此也”。^①既然“天地万物，以吾为主”，那么这个“个体”的素质就至关重要的了。

一方面，杨昌济认为，待人以诚，律己则严，是为修身之本。他曾以机械力学原理解释孔子的“己所不欲，勿施于人”。认为当别人强于自己时，“则积诚以感之”，以我之小动人之大；而当我强于人时，仍应以诚相待，

^① 《达化斋日记》，载《游学译编》第八册。

助人以促其进展。他在日记中把这种为人态度概括为五个方面，写道：“余生平待人有五字：一曰恕，犯而不校，躬自厚而薄责于人；二曰介，不尽人之忠，不竭人之欢；三曰敬，无众寡，无小大，无简慢；四曰浑（亦可曰下），沉默寡言，不议论人长短，不轻发意见；五曰诚，言而有信，无宿诺，久要不忘平生之言。此五字可配仁义礼智信五字”。于己他则讲求勤、俭、劳、洁、廉等等。早年，他就重视理财，这并不是为了经济收入，而是把它看成是培养德性的方式和方法。他说，家者国之本也，理财一事人们多以为“鄙吝为耻，殊不知俭以养廉”具有极大的修身功能。他还认为“人情多耽安佚而惮劳苦，懒惰为万恶之渊藪”。人一懒惰，随之而来的就是农田废耕，工失建树，商业凋散，士无知识，最后家破，国败，人亡、政息。因此，“人之生利，必需劳力，未有安坐而能获者”。杨昌济推崇曾国藩的儒学精神，常在日记中感叹万千，觉得自己不如曾文正，甚至追踪寻迹，读曾国藩所读之书，仿曾国藩坚持天天日记。

另一方面，杨昌济又强调“心”的功能，既所谓“致良知”，讲求通过“深思”，去发现和巩固那个固有的“自我”。他在解释孔子“三军可夺帅，匹夫不可夺志”时说：所谓道德就是磨炼意志。“人有强固之意志，始能实现高尚之理想，养成善良的习惯，造就纯正之品性”，所谓意志坚强的人，是指“对于己身抑制情欲之模恣；对于社会，则能抵抗权势之压迫”。因此，他提倡内在的悟性，主张“独立独行，非意志坚强者不能。寻常人多雷同性，

无独立心，此其所以为寻常之人也”。在涉及个体与社会的关系时，杨昌济把“利益”与“主义”分离开来，他说：人是社会之人，当然应为所居社会谋利益。如果个人利益与社会利益相冲突时，应当牺牲个人以服从社会。但是，“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。吾国伦理学说，最重个人之独立”。^①重义而轻利，是典型的儒学传统。这里，杨昌济的观念并非象许多人所说的那样“巧妙地把儒家的修身学说和近代资产阶级个性解放的理论结合起来，企图用儒家的‘小我’与‘大我’的理论去防止资产阶级极端个人主义的弊病”，而是注重和强调个体内心的悟力、独白、信仰和意志。并以这种“内心超越”的发散力量，去寻求宇宙万物之固有价值。在他看来，世间万物、宇宙恒空，都有一个无所不在，无所不包的本体，它主宰一切，统辖一切，囊括一切，具有至高至尚的真理价值。宇宙是一个整体，在这个整体中贯通着一个“大原则”。这个“大原则”之所以无所不在，无所不包，是因为它就存在于你心中。只要“深思默会”，就会洞晓、贯通而最终得“道”。因此，“万有唯一心之所成可也”；“宇宙大本与吾人心灵确然同一”；“我之界当扩而充之，是故宇宙一大我也”。显然，这种“内心超越”的本体论，其目标不是神界而是人间，不是天国而是自我。这样，如杨昌济自己的言“余本自程朱入门，而亦认陆王卓绝之识”，思想遨游了宇宙一圈，又归宿于本心之中。

^①参阅：《论语类钞》，《教育讲义》。

既然宇宙“大本”是个体的悟性和感知，那么，信仰的力量就只能表现在具体的社会实践中了，因为自觉了的个体承担着启迪众生和联系社会（群体）的纽带作用。这样，杨昌济思想中的第二个圆圈，便是强调知行合一，讲求经世致用的道德外化精神。杨昌济推崇王船山、顾炎武、谭嗣同和曾国藩，认为他们都是知而行之的典范。道德的修养，个体的自觉并不是最终目的，而“力行”才能真正地“实现自我”。只有当“小我”扩充、发展成“大我”之时，“自我”才能全部地体现“大本”，因此，道德的外化和实践，就成了沟通个体与社会、心与道的关键环节。杨昌济曾反复强调“学者之所以自处，一在贵我，一在通今。无论何种之社会，莫不有公众承认之法则”。关于“贵我”前文已谈及，至于“通今”，杨昌济则说：

知则必行，不行则为徒知，言则必行，不行则为空言；自觉与活动乃不可相离者也。无活动则无自觉，故实行尚焉。博学、深思、力行三者不可偏废。博学、深思皆所以指导其力行也，而力行尤要。力行为目的，而博学、深思为方法。……能力行，则博学、深思皆为力行之用，不能力行，则博学、深思亦徒劳而已矣。^①

在一定意义上讲，强调“学者尤不可不置重于实行”

^① 《告学生》，《国民》第1卷，第1号。

仍然不是目的，相比较启迪国民性，再造社会中坚而言，它仅是个桥梁。“唯上智下愚不移”或许是那个时代知识分子的观念通病。在意识的角度上，他们并不轻视民众，甚至每言必曰重民、养民、保民，而在无意识的角度上，却时时处处以儒化为标准，将君子、小人的限界划得十分清楚。而君子所谓“立志”，“贵我”，无非是为了教化斯民，使之变为君子，人类皆为圣贤。杨昌济并未脱出这一巨大的观念樊篱。早在戊戌时期。他在论证振兴工、农、商业时，就认为“农工之朴钝者，性也，抑习也”，因而改革的责任只能由“读书明理之人”承担，如没有他们引导和准诺，农工之人各事其事，则“没世而不能相通”。直到1914年他著《论语类钞》时仍坚持这一观点。认为在任何条件下，社会与人都有两面性，社会有光明和黑暗，人有善良与丑恶；极治太平界如此，迷乱混浊界亦如此。只不过两界之中光明与黑暗、善与恶的比例不同罢了。本于“性善论”的理论前提，杨昌济就极重教育和与此有密切关系的伦理、道德问题。这样实施“教化”的主体就只能由拥有知识、有教养的圣贤们承担了。他在《论语类钞》中明确地说：“惟上智与下愚不移。寻常之人，多可与为善可与为恶，有辅世长者出，示之以模范，而启发其向上之心，则成就亦有可观者。”不难看出，君子知则力行，在杨昌济来说就是一种道德外化，使存在于自己心中的德性与道统逐渐外推，普及于茫茫俗世，“在唤起国民之自觉而已”。而要达此目的只能靠“少数贤智者”，“树立一种统一全国之中心思想”。

当然，以启迪国民为核心的道德外化实践，也并非杨昌济思想的逻辑终结，在这之外的第三个圆圈，就涉及到了中外思想与文化的比较。显然，既通晓儒典，又十载留洋的杨昌济，对此是有发言权的。在这个问题上，杨昌济原则上持“中体西用”论。如前所述，他少年和青年时代受传统国学影响极大，可谓根深蒂固。就其整体的价值观、人生观、世界观来说，国学无疑在他的观念中占有最为显要的位置。甚至留日留英时，这一现象的本质也未曾改变。杨昌济的文章，虽博引中西，但立脚点与归宿点仍为孔孟及以下各家之言。例如，他曾运用机械力学的杠杆和旋轮原理解释人际关系，认为两种“运动”都是以其小力而动大物。机械的奥妙在于掌握重心，而人际的关键在于“吾心之诚也”，“积无数之温恭、忠、敬，而成盛德至善之功用”。^①显然这样的中西融汇并不是在讲力学，而是在讲人学。作为留洋学生，杨昌济认为到外国学习固然重要，但基于他个人的经验，觉得这并非唯一道路，关键在于立志刻苦。他在《劝学篇》中说“余曾留学日本，又曾留学西洋，受益孔多，良堪自幸。然以余自知之明，余即不往西洋，专在日本，亦可以为学；且即令不往日本，专在本国，亦未尝不可为学”。杨昌济这段语意的真实语码意义在于：重心不是说明“受益孔多”，而是即使不留洋，“未尝不可为学”；而且，本国、东洋（日本）、西洋，形成三个层次，中心是本国。很显然，一方面他的意思是中学比西

^① 《达化斋日记》，《游学译编》第八册。

学更为本原和重要，基础在我而不在人；另一方他也无意识地告诉人们，自己的学问和思想，主要来自中国的经典，而西学影响则是次要的。这样，杨昌济引发了下面这段非常有名的议论：

夫一国有一国之民族精神，犹一人有一人之个性也。一国之文明，不能全体移植于他国。国家为一有机体，犹人身之为一有机体，非如机械然，可以拆卸之而装置之也。拆卸之则死矣。善治病者，必察病人身体之状态；善治国者，必审国家特异之情形。吾人求学海外，欲归国而致之于用，不可不就吾国之情形，深加研究，何者当因，何者当革，何者宜取，何者宜舍，了然于心，确有把握，而后可以适合本国之情形，而善应宇宙之大势。^①

正如许多人都已说过的，杨昌济的上述观点，对于盲目的“留学风”的确是一副沉实的“清凉剂”，但我认为，如果从比较文化学的角度看，这种以中统西，强调民族精神的特殊性而忽略人类精神的共同性，毕竟显得相对地狭隘了。这种对国粹文化和民族习性的高度自觉与自尊，本身并无大歧可究，然而隐藏在自觉与自尊背后的那个本位文化的至尚心态，那种本位文化弊端越明显地呈现出来，就越加倍地掩盖和颂扬，就越憎恶外来文化的社会无意识逆反心态，就值得深入地体察和剖析

^① 《劝学篇》、《公言》杂志1卷1期。

了。如果将杨昌济《劝学篇》与张之洞的《劝学篇》加以比较，恐怕其中可能也存在着某种那个时代中国知识分子所共有的许多东西。

虽然杨昌济在当时学术界的地位和影响都不是最高和最大的，但其新儒学体系的这三个圆圈的理论格局，却具有相当的典型性：以伦理（修身）为本，然后才可启民救亡（治国），最后使天下达于精神一统，实现大同（平天下）。

杨昌济是毛泽东极为尊重和崇敬的教师，他们的关系如此紧密，以至后来杨昌济成为毛泽东的岳父。毛泽东 1920 年 6 月 7 日在给黎锦熙的信中就提到，杨昌济“弘通广大，最所佩服”。30 年代与斯诺谈话时又说：“给我印象最深的教员是杨昌济，他是从英国回来的留学生，后来我和他的生活有密切关系。他教授伦理学，是个唯心主义者，一个道德高尚的人，他对自己的伦理学有强烈的信仰，努力鼓励学生立志做一个有益于社会的正大光明的人。……在我的青年时代杨昌济对我有很深的影响”。更为重要的是，杨昌济的许多思想和观点，都被毛泽东直接、间接地继承、发挥和引用。以后的分析中，我们将会论及，此不赘述。这是毛泽东的感觉，同样能说明问题的是杨昌济也深有同感。在湖南一师教书期间，他弟子著录以千百计，但却尤其欣赏毛泽东、蔡和森二人。在 1915 年 4 月的日记中，对毛泽东出身、经历作了详细记录。给予了很高的评价：

毛生泽东言：其所居之地为湘潭与湘乡连界之

地，仅隔一山，而两地之语言各异。其地在高山之中，聚族而居，人多务农，易于致富，富则往湘乡买田。风俗纯朴，烟赌甚稀。渠之先父亦务农，现业转贩；其弟亦务农，其外家为湘乡人，亦农家也；而资质俊秀若此，殊为难得。余因以农家多出异材，引曾涤生、梁任公之例以勉之。毛生曾务农二年，民国反正时又曾当兵半年，亦有趣味之履历也。^①

就在他病重临终之前，还致函友人章士钊，特意举荐毛、蔡二人，“吾郑重语君，二子海内人材，前程远大。吾不言救国则已，救国必先重二子”。^②特殊的情感往往反映其价值观、人生观的相互一致性。在以后毛泽东的一系列文稿中，杨昌济的伦理化“新儒学”的影响一再以翻版的形式反映出来，成为毛泽东早年思想和意识来源的最重要部分。

^①《达化斋日记》，1978年版，第163页。

^②章士钊《杨怀中别传》。

第三章

灰色逻辑：生命的欲动与困惑

歌德的教诲震撼了全球，“生命之树常青”直捣灵魂的最深处。没有否定，也没有超越，因为它是最纯洁的人性。生本能，死本能，人永恒地在欲动与困惑中彷徨、煎熬，……拿掉那假面具吧，别装腔作势。其实只要仰望浩瀚的星空，就会发现：压抑、困惑、孤独，都渊源于期望在一瞬间实现永恒。

I 力量、意志与精神个人主义

毛泽东一生酷爱哲学，对它表现出始终如一的浓厚兴趣，这已是人所共知的常识。但是迄今为止，似乎并没有人真正展开论证毛泽东哲学思想的根本性质。仅仅把它定义为马克思主义哲学的中国化是远远不够的，说它是儒学的现代形态也欠妥当。因为，一方面，毛泽东哲学思想与西方哲学（特别是思辨哲学）不同的突出特点在于，其思维的路向并不就范于某种固定的逻辑框束，在毛的著作中很少见到深奥的专业术语和经典性的概念和范畴，在这个意义上讲，它显得更为“自由”；另一方面，毛泽东自五四以来，一直反儒，直到晚年重

病缠身，也没放弃这一态度和立场。尽管我们说，作为一个地地道道的中国人，毛泽东在深层意识结构中，或在无意识中，没有也不可能根本摆脱儒学的影响，但简单地将毛泽东哲学思想划归于儒学体系，实在是太轻率了。

界定毛泽东哲学思想的性质并不是本书的任务，但能否说毛泽东早期哲学思想与其全部的哲学体系和文化价值观没有联系呢？其实，一切的萌芽，在毛泽东还是个青年学生的时候就开始了。

1915年至1918年毛泽东在湖南省的第一师范学校读书期间，是他思想发展的重要时期。在这段时间内，他留下了大量的课堂笔记、读书札记、私人通信和发表的文章等，这为后人的研究奠下了史料基础。如前所述，从思想渊源的角度讲，毛泽东早期哲学思想是一个三重焦点的产物，而这一新的综合的突出特征，则呈现出一部以颂扬生命的主旋律的命运交响曲。

力量，是青年毛泽东非常崇敬而又十分向往的东西，也可以说是他早期哲学思想的要素之一。“力量”在毛泽东的观念中并不是一个理论概念或一个学术范畴，而是一种人生态度，一种趋向动力和一种价值取向。虽然其内容具有多重含义，但就根本的一点来说，都是通过颂扬个体体魄的雄壮和健美，曲折反射国家独立和民族自强的政治心理追求。

毛泽东1917年4月以“二十八画生”为笔名发表于《新青年》3卷2号上的长文《体育之研究》，曾一度作为国内体育理论的指导思想被使用。其实这篇青年人

的文章与其说是体育理论的习作，不如说是一部人生哲学的宣言书。毛泽泽开篇就说：

“国力茶弱，武风不振，民族之体质日趋轻细，此甚可忧之现象也。……夫命中致远，外部之事，结果之事；体力充实，内部之事，原因之事也。体不坚实，则见兵而畏之，何有于命中，何有于致远？”

他把体力的充实与完美，看成本质与原因，而将成就、年龄看成外在表象和结果，突出地强调了体力的生命意义。在他看来，体育与“生”是直接联系着的，“体育者，人类自养其生之道”，这种“使身体平均发达，而有规则次序”的生命意识，也可以称之为“文明”。人与动物虽生理功能差不多，而人的标志则在于“以节度制其生，愈降于后愈明”，而动物则对此永远不能自觉，因而将永处于人类的统治之下。毛泽东说，人本是动物与理性的双重产物。他似乎并不赞成理性是人区别于动物的唯一标志，而认为人的力量主要表现为将生物本能上升为“道”的高度，人的本质还原无非是以“生”为核心的最大发现和利用。“体育一道，配德育与智育，而德智皆寄于体，无体是无德智也”。在他看来，智识和道德固然十分重要，甚至可以说，这是人之所以为人的根本标志，但人们恰在此忘记或忽略了一个更为重要的前提，那就是：支撑知识、道德的基础和载体是什么？这样所谓“贵智”、“重德”只是空中楼阁，水上浮萍而已。因此，被人们忘记了的本质必须还原，这就是重新发现自己的身

体。“体者，为知识之载而为道德之寓者也。其载知识也如车，其寓道德也如舍。体者，载知识之车而寓道德之舍也”。很明显，毛泽东这样的论述具有明显的反儒学（或儒学异端）的突出色彩，他并不把道德教化放在高于一切的位置，而把只重德智而忽略体育的作法看成是“蹂躏其身而戕贼其生”的糊涂和罪恶。

显然，这种重生的力量哲学并不是无本之木，毛泽东在本质上是主张自然人性说的。他反复论证和说明，“豪杰伟士”区别于他人的只在于“发展其所得于天之本性，伸张其本性中至伟至大之力”，而世间只有这种“动力”才是“至坚至真之实体”。而这种“天之本性”来自于最本源的自然，处于高于一切的地位，它是本，是源，其它万物都由此外演、类推。他说：“我疑惑自然冲动未必非真，义务感情未必非伪。……冲动既为自然，未有不能善生存发达者。自然者，真也，实在也，真与实在而尚不能善生存发达乎？且吾人之生存发达，竟赖是矣。食欲所以善生存，性欲所以善发达，皆赖于自然冲动”。因此，得于天之本性的自然生命冲动，才是唯一的实在、存在和真实，它是自然的，因而是自由的，它既不服从由外加入的道德律框束，也与所谓“义务情感”的良心发现关系不大，因为自然人性具有社会本体的根本意义。当这种自然人性外化时则表现为某种力量的“冲动”，“其强如大风之发于长谷，如好色者之性欲发动而寻其情人，决无有能阻回之者，亦决不可有阻回者；苟

阻回之，则势力消失矣”。^①也就是说，产生于生物机体内部的生命循环，是不能进行抑制、规范和束缚的，扼煞它们，本身就是对自然的敌视和对人性的反叛，从而表现了人类自欺欺人的蒙迷与无知，用我们今天的术语来说，就是人类成长中的异化。正是基于这种自然人性论的立场，毛泽东将性现象与人际关系并列看待，认为前者属个人私德范围，后者属社会公德范围，二者都是人类生存的需要，因而并非根本冲突。于是毛泽东的结论是：“个人有无尚的价值，百般的价值依个人而存。使无个人（或个体）则无宇宙，故谓个人价值大于宇宙之价值可也。凡有压抑个人，违背个性者罪莫大矣，故吾国之三纲在所必去，而教会、资本家、君主国四者，同为天下之恶魔也”。因而，身体、力量为本，而知识、道德为用，对人来说，其自然属性先于并高于其社会属性，虽然我们紧跟着将要论及到毛泽东早年的社会意识也极为重要，但他区别于五四一代青年人的关键恐怕在此，而不在它处。毛泽东当然也追求那人生之“道”。这个“道”不是无边无际的冥想苦思的“格物”，它就在自身，就是自己：

人独患无身耳，他复何患？求所以善其身者，他事亦随之矣。善其身无过于体育，体育于吾人实占第一之位置。体强壮而后学问道德之进修，勇而收效远于吾人研究之中，宜视为重要之部。

^①均见《〈伦理学原理〉批语》

可以明确地说，正是这种自然人性观及其人生哲学的直观把握，奠定了早年毛泽东价值体系的理论基石。正是在这个基点之上，孕育和诞生了“动”力哲学的思想萌芽。既然把“体”规定为人的本质和生命本体的最基本和根本的因素，那么随之而来的必然是究竟什么东西使这个“体”呈现活力呢？换句话说，“体”是以什么样的形态和方式存在、运行的呢？毛泽东认为，力量的活性就体现为“动”与“静”的矛盾、撞击、斗争和排斥，而“动”和“斗”又是本质，处于支配地位的深层内核。他把人与动物进行比较之后，没有排除二者内在的联系，但“有道之动”才是人高于动物的地方。他说：

“人者，动物也，则动尚矣。人者，有理性之动物也，则动必有道。然何贵乎此动邪？何贵乎此有道之动邪？动以营生也，此浅言也；动以卫国也，此大言也，皆非本义。动也者，善乎吾生，乐乎吾心而已”。

这就是说，人与动物的区别的确在于是否具有理性，但这个理性只是认识自我的自觉性而已。人能反思自己是什么，因而他虽与动物在物理机能上极其相近，但人之所以成为人，就在于他能感觉、认识和理解“动”的本质、源泉和作用，即所谓“有道之”。显然，毛泽东这里的“动力”说并非完全是本能所任意驱使的盲目行为，而成为带有普遍意义的、人生哲学中的规律性的东西了。它在毛泽东早年观念中占有非常重要的位置，具

有极其丰富的内容。

在毛泽东的观念中。宇宙、世界、人生，在形式上都时时处于某种变化万千的无序状态，这种状态是由于万事万物自身固有的差异所致，从而构成各种各样的矛盾。毛泽东并不相信真有所谓“大同”境界的存在，自然也不承认世间具有某种恒定的价值，真理只体现为流逝的生命和现实的生活。他认为，平等、自由、博爱的口号，仅是一种理想，象征着某种期望的幻影。没有什么，人们便追求什么，缺乏什么，人们便向往什么，而实际上这都是社会的迷惑。他读《伦理系原理》时写道：

“然则不平等，不自由，大战争，亦当与天地终古，永不绝世。岂有纯粹之平等、自由、博爱者乎？有之，其惟仙境。然则倡大同之说者，岂非谬误之理想乎？人现处于不大同时代，而想望大同，亦犹人处于困难之时，而想望平安。……是故老庄绝圣弃智，老死不相往来之社会，徒为理想之社会而已。陶渊明桃花源之境遇，徒为理想之境遇而已。即此又可证明人类理想之实在性少而谬误性多也”。

因此，与其逃避现实，自我封闭，不如证实差别，直悟人生，承认人的自然差异，在“斗”中以求“动”之平衡。毛泽东赞叹战国时代刘邦与项羽的厮杀，汉武击匈奴时的激战，三国时代鼎立称雄的竞争。认为每当这时，“事态百变，人才辈出”。而在承平之世，则毫无生

机。暮气沉沉，使人感到厌烦、沉溺，”安逸宁静之境，不能长处，非人生之所堪。而变化倏忽，乃人生之所喜也”。这样，毛泽东对中国古代治乱循环，静动迭乘的现实，感觉到某种必然性，明确认为，治乱本不能分割，人们总望治抑乱，实在是“不知乱亦历史生活之一过程，自亦有实际生活之价值”。

对传统治乱观念的根本颠倒和否定，是早年毛泽东历史观、社会观和政治观的重要特征之一。这个否定的动力来自两个方面，其一，显然是受进化论思想的影响，毛泽东研读批注泡尔生《伦理学原理》一书时，明显是用进化的观念去理解、评价和阐发的，用他自己的话说就是“进化者，差别陈迭之善也”；其二，显然是受中国《易经》阴阳辩证思维方式的影响，总是在同中求异，把“变”的观念贯穿始终。据当时在留法勤工俭学预备班任教的沈宜甲回忆，1918年毛泽东与蔡和森的思想具有一定的差别。蔡和森经常讨论的是俄国十月革命，对此表示热烈的赞同，而毛泽东与他谈话的主题却是《周易》之道。^①毛泽东早年的密友萧子升后来用法语写的回忆性书籍也数次提及这一点。而毛泽东本人当时的通信与笔记中也常常出现这样的议论：

“阴阳、上下、大小、高卑、彼此、人己、好恶、正反、洁污、美丑、明暗、胜负之皆是吾人各种之精神生活，即以此差别相构成之、无此差别即不能构成

^①参阅《回忆蔡和森》，人民出版社1980年版。

历史生活”。“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”。

值得注意的是，毛泽东这一组组对立的概念，无疑都在体现“变即常”的社会历史价值观，然而并不能说这就是他所追求的终极真理，在他内心中其实还存在着一个更为普遍、更为具体的世界，那就是超越差别的同一性，亦即“大本大源”。它是动荡与变革背后的一个更深层的东西。他说：目前为变革时代，人们自然议论纷纷。但是都只限于表面，动则言变法，言则倡救亡。“今日变法，俱从枝节入手，如议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育，一切皆枝节也。枝节亦不可少，惟此等枝节，必有本源。本源未得，则此等枝节为赘疣，为不贯气，为支离灭裂”。^①

那么，何为“大本大源”呢？毛泽东回答得极为抽象：“愚意所谓本源者，倡学而已矣。惟学如基础。今人无学，故基础不厚，时虞倾圮”。“夫本源者，宇宙之真理。天下之生民，各为宇宙之一体，宇宙之真理，各具人人心中，虽有偏全之不同，而总有几分之存在”。

这里，“大本大源”是超越一切的“道”，而“道”又存在于“人人心中”，因而它只能是人的“良知”和觉悟。显然，毛泽东试图说明的是：物质、技术、制度，甚至知

^① 《1917年8月23日致黎锦熙的信》。

识都是外在的东西，而最终的核心则是人自身的观念和意识，亦即“良知”与觉悟。没有“良知”的自我是麻痹的，失去“觉悟”的民族更是绝望、无前途的。因而变革政治、国家应以变革人心为先。他反复说：“天下亦大矣！社会之组织极复杂，而又有数千年之历史。民智淤塞，开通为难。欲动天下者，当动天下之心，而不徒在显见之形迹”。“今吾以大本大源为号召，天下之心其有不动者乎？天下之心皆动，天下之事有不能为者乎？天下之事可为，国家有不富强幸福者乎？”因此，毛泽东又说：

吾国人积弊甚深，思想太旧，道德太坏。夫思想主人之心，道德范人之行，二者不洁，遍地皆污。盖二者之势力，无在不为所弥漫也。思想道德，必真必实，吾国思想与道德，可以‘伪而不真’，‘虚而不实’之两言括之。五千年流传至今，种根甚深，结蒂甚固，非有大力不易摧陷廓清”。“故愚以为当今之世，宜有大气量人，从哲学、伦理学入手，改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想。此如大纛一张，万夫走集，雷电一震，阴台皆开，则沛手不可御矣！^①

一般来说，人们对毛泽东上述议论都断语为道德决定论，并与五四时期新文化运动反传统思潮相联系，认为这是一种意识形态超前的象征。其实，深入考察，毛

^①均见：《1917年8月23日致黎锦熙的信》。

泽东这种反传统主义的倾向具有双重涵义。一方面，他不满意中国国民性中的奴性心理，坚持人应具独醒的觉悟，以重塑民族的新人格；另一方面，他也由此怀疑西方文明，在上文之中毛泽东接着说：“吾意即西方思想，亦未必尽是，几多之部分，亦应与东方思想同时改造之”。在此，毛泽东并未说明这“几多之部分”的具体内容。但“新民学会”会员，他的同学张昆弟却在日记中作了如下记载：“毛君云：西人物质文明极盛，遂为衣食住三者所拘，徒供肉欲之发达已耳。若人生仅此衣食住三者而已足，是人生太无价值。又云：吾辈必想一最容易之办法，以解经济问题，而后求遂吾人之理想之世界主义。又云：人之心力与体力合行一事，事未有难成者。余甚然其言。且人必能力说，余久信仰，故余有以谭嗣同《仁学》可炼心力之说。……余与毛君亦有此志，毛君之志较余尤坚”。^①

可以说，毛泽东对中、西价值观的否定与怀疑，实际上表达了一种另外的价值观，亦即对于“意志”的追求与推崇。既然中国传统中缺乏的是“真”与“实”的自主精神（这一点后面将展开讨论），而西方人又重物质而轻理想，那么弥补二者的东西就只能是强调主观意志的重要性和执著于理想的伟大精神了。因此，在毛泽东这一时期的文稿中，“意志”始终是一个极其鲜明、活跃的命题。“意志”本来就是一个不易把握的命题，对毛泽东这样气质的诗人哲学家来说，把握这一命题就更加困难。

^① 《1917年9月16日张昆弟日记》。

但是从文化心理的角度，而不是从逻辑结构和思辨哲学的角度上看，强调内心自由悟性的直观体验，保持心理氛围的独立环境与相对孤独的傲世情绪，是毛“意志”结构的基本内容。

例如，大约在1914年在听课笔记中他不止一次地记录下了这样的话：“有雷同性，无独立心。有独立心，是谓豪杰”。“才不胜今人，不足以为才；学不胜古人，不足以为学”。“孔子尝言志矣，曰‘志于道，著于德，依于仁，由于义’^①；……毛泽东十分敬仰屈原那宁死不阿，鄙视权贵的骨气和精神，在共94页的笔记本上，有22页用楷书公公正正地抄写了《离骚》和《九歌》的全文。对屈原的推崇已达极至。毛泽东不止一次地抨击旧学校内烦琐、束缚、无独立性、无自由度的恶劣环境，曾致信师友，不顾师教和古训，发泄了自己的见解和不满：

弟在学校，依兄所教言，孳孳不敢叛。然性不好束缚，终见此非读书之地，意志不自由，程度太低，俦侣太恶。有用之身，宝贵之时日，逐渐催落，以事以逝，心中实大悲伤。昔朱子谓‘不能使船者嫌溪曲’。弟诚不能为古人所讥，宜为其所讥，然亦有‘幽谷乔木’之训。如此等学校者，直下下之幽谷也，必欲去之，

^①《讲堂录》。关于《讲堂录》的具体考证，见《党的文献》1988年2期；《毛泽东思想论坛》1988年，创刊号。

就良图，立远志。^①

“意志”或“立志”在这里体现为自觉的心理期望，它源于又高于力量的冲动。这样，具体普遍性的原始欲求就升华为具有特殊性的自觉趋向，对此毛泽东称之为“信仰”。他在1917年8月23日致黎锦熙的信中，曾对此作过详细解释：“志者，吾有见夫宇宙之真理，照此以定良心之内容，则其对于良心之服从也必更勇。否则既知不信，必陷于矛盾，必彷徨而无适。”^②

论述及此，仿佛问题已有一个轮廓了。在毛泽东眼中，世界是一个充满矛盾和动荡的现实，而“人”的感受、悟力和体验则是世界的中心。这样，属于价值范畴的心理选择与目标定势则显的极为重要和关键。人的主观动机、期望与目的不能不高于一切，实于万物。因此包含着浓厚批判、怀疑、否定、甚至破坏色彩的“心”（即“意志”）的自由，就不能不处于极尊极尚的位置，这就是毛泽东所追寻那“大本大源”的实在内容，尽管毛泽东本人或许对此处于无意识状态。1959年5月毛泽东曾评价这一段自己的思想为“心物二元论”，^③但我看来，这不如他1936年与斯诺谈话时，把它概括为“唯心主义”更为确切。^④虽然当时他所写《心之力》一文已无从找寻，但从杨昌济判为一百分的情况看，足见其在“心”上

① 《1915年11月9日致黎锦熙的信》。

② 《1915年11月9日致黎锦熙的信》。

③ 据周世钊1973年4月的回忆材料。

④ 《西行漫记》第122页。

所花的“力”了。如果说，对力量与意志的膜拜体现出极其强烈的主体意识，那么，它必然是一种超越不了“自我”的精神向往。这样，所谓“自由”就成为“吾人之所之之谓也”。毛泽东认为，人们虽大谈“立志”，如有人想当军事家，有人想当教育家等等，其实都是见前人已在此行中取得成功，出于羡慕而盲目模仿，这“非真正之志”。因为这种出于功利的盲目趋同，往往“为强有力者所利用，……全失却其主观性灵，颠倒之、播弄之、如商货、如土木”，主体感觉麻痹。根本谈不上自由与自主的意识。摆脱奴性心理的唯一途径，恐怕就是树立坚定的信仰，亦即“宗教可无，信仰不可少”。^①

毛泽东把人类的精神活动概括为一个“知识——信仰——行为”的有机连环三部曲，“信仰”则是这一连环的重要中介，起着连接首尾的关键作用。他说：“夫所谓信仰者，必先以知识，知之而后信之。……彼自谓知之已稔，故信之也坚。……夫知者，信之先也，有一种之知识，即建为一种信仰，即建为一种信仰，即发一种之行为。知也、信也、行也，为吾人精神活动之三步骤。”^①不难看出，在中国传统的知行观点，毛泽东的特色在于增加了信仰的环节。这样，这个体系中主观的成份被加大了，人的主体性随之也就更多地体现为发自内心悟力的意志。从而早在毛泽东的自由观就被主观意识顽强地束缚住了。对这种“自由”的满足与困惑，实质上是毛泽东“贵我”观念的来源和前逻辑起点。

^① 《〈伦理学原理〉批语》。

II “实现自我”的二重性：内圣外王

来自内心的力量与意志无论怎样掩饰都是自信和清高的，因为它是一种用来填补“自我”真空的满足。这一时期毛泽东的文稿大都是为自己写的，即使是通信也绝没有发表的用意，在这个意义上它体现了史料学的真实价值。所以这位才华横溢，却又十分敏感（我个人这样认为）的青年人，无所顾忌地做着“自画像”，他天马行空，傲视万物，独往独来，真诚但不现实，不现实又极执著地追寻着那“力量”与“意志”的载体——“自我”。他明明知道，这种追寻的后果是孤独，但他不仅对孤独持有某种偏爱，而且力图使这种孤独流传、散布，用以去感染那昏睡之中的麻痹，以而使个体的孤独化为群体的振奋与冲动，将内心的目标融为社会的图影。这就是我们所说“实现自我”的二重性。

从“农家”走向城市，面对世界的毛泽东，自然充满着新奇、兴奋，但也不能忽略潜意识中的压抑。然而，逆境对于执著的人来说或许正是激奋的催化剂。毛泽东便是这样的人。他并不合群，也不好争，而是在沉默中走自己的路。他曾在讲堂笔记中记下了以下话：

圣人之所以，人不知之。曲弥高和寡也，人恒毁之，不合乎众也。然而，圣者之道，不求人知其精神惟在天地而无疑，放四海而皆准，俟百世而不惑，与乎无愧于已而已，并不怕人毁。故曰举世非之而不加

沮。而且毀之也愈益甚，则其守之愈益笃，所谓守死以善道是也。独立不惧，遁世不问；狂澜滔滔，一柱屹立；醉乡梦梦，灵台昭然。泰山崩于前而色不动，猛虎踰于后而魂不惊，独立不惧之谓也。

“曲弥高和寡也”是一种清高与自尊，因此，鄙视凡俗而追求个人的纯粹和精神的自由，它显示出了寻觅、发现和实现“自我”价值的明显趋向。既然生命的本体不仅意味着不死，在一定意义上“生活”就是奋斗、力量和意志，那么，在灵与肉的双重关系中，只有前者更具有无限的价值。生命毕竟是有限的，然精神则将永存。前面已经谈及，毛泽东极其重视身体、生命的精神载体功能，但这并不是说精神对他来说是可有可无的附属品和派生物。相反，他反复论证生命重要性的本意却应当是：失去生命，“精神发显”将受到阻碍，使之得不到极限的发挥，如果体魄健壮，精力旺盛，那么生命本体的精神内涵则会施力无穷，恩泽久远。毛泽东的此种思路和价值选择，不仅在上述引证的张昆弟日记中得到了充分反映，而且在他的论及生死观时也得到了印证：“人类者，自然物之一也，受自然法则支配，有生必有死，即自然物有成必有毁之法则。……吾人之死，未死也，解散而已。凡自然物不灭，吾人固不灭也。不仅死为未生，即生亦系未生，因聚而已矣。由精神与物质之因聚而为人。及其衰老而遂解散之，有何可惧哉！”^① 这样，

^① 《〈伦理学原理〉批语》。

物质、制度都是外在、虚幻的，真正的实在和现实只有能容纳身体与精神二重组合的“自我”而已。“自我”当然首先指的是个体，“自我意识”当然也原始于个人的感觉和体验。基于此，毛泽东将个体及其自觉放到了万物渊源和超越一切的位置上。在他看来，“大宇宙”只不过是“小宇宙”的扩散与组合，那无垠浩瀚的宇宙之迷实际上就是人们内心的矛盾与困惑。毛泽东读《伦理学原理》一书时，曾把自己关于伦理学的主张概括为两大主义，“一曰个人主义”，“二曰现实主义”。所谓“个人主义”在毛泽东的观念中是一种主观体验，一个价值的发源和中心，他称之为“精神个人主义”。他说：

道德非必待人而有，待人而有者，客观之道德律；独立所有者，主观之道道德律也。吾人欲自尽其性，自完其心，自有最可宝贵之道德律。世界固有人有物，然皆因我而有，我眼一闭，固不见物也。固客观之道德律，亦系主观之道德律，且即使世界止有我一人，亦不能因损于人，而不尽吾之性，完吾之心，仍必尽之完之。此等之处，非此为人也，可以为己也。

既然把“完心”、“尽性”作为最为本质的道德准则，那么人的问题、社会的矛盾就都可归结为“实现自我”了。因为只有个体的“良知”通过内在的反省悟到的光明的前途，才能由己及人，由人到社会乃至宇宙。在这里，“人”并不等于“仁”，而超越了人际的和谐，反归于

“自我”的明智与执著。因此毛泽东说：“人类之目的，在实现自我而已。实现自我者，即充分发达吾人身体及精神之能力至于最高之谓”。他举例说，比如著书，表面上仿佛是为别人而写，没有一位作者不想与读者对话，但实质上“著书之事，乃借此以表彰自我之能力也”。因为作者“振笔疾书，知有著书，而不知有他事，知有自我，而不知有他人”，正是在这种“前不见古人，后不见来者”绝对自由的环境中，才能明心彻悟，也就是“实现自我”。为此，毛泽东在读书笔记中写下了下面这段极其典型的“唯我论”的内心独白，可谓真也，实也，狂也：

或人是说，必以道德律为出于神之命令而成，乃能实行而不唾弃，此奴隶之心理也。服从神，何不服从己，己即神也，神以外，尚有所谓神乎？……一切时空内百般之事物，其应服从诸者，无有过于此所得于己者之大。吾人一生之活动，服从自我之活动而已。宇宙间各物之活动，各物服从自我之活动而已。……盖我即宇宙也，各除去我，即无宇宙；各我集合，即成宇宙。而各我又以我而存。苟无我，何有各我哉？是故宇宙间，可尊者惟我也，可畏者惟我也，可服以者惟我也。我以外无可尊，有之，亦由我推之；我以外无可畏，有之，亦由我推之；我以外无可服从，有之，亦由我推之。（《〈伦理学原理〉批语》）

这样，从“自我”中心主义的立场出发，毛泽东观念

中的国家与社会无疑只是一个凝聚的“自我”。一方面，国家、社会由个体所组成，显然无个体将无群体；另一方面，“自我”的绝对功能在于“自由之意力”，它只能首先发源于生动的个体，而群体只不过是这种“意力”“生命”的“发显”形式或躯壳而已。因此，国民的整体（国家与社会），其生命动力本源于个人，“大我”的实现归根结底意味着和依赖于“小我”的自觉。毛泽东说：的确个人只有联合起来才能生存，离开社会则无所谓个人。但是，如果说“各人由国民而发生，各人之有生命，由于国民之有生命，犹躯干之于四肢然，予以为不然”。因为，诸如政治、语言等等带有社会性、公共性的现象，的确离不开群体合作，但就其根本目的而言，无非是为了“便利各人”，也就是说，人们结成社会并不是设法束缚本性，而是企图解放自己。如果忘记这一社会的本质功能和根本目的，那就是自我压抑与束缚的灾难。因而，“自我”不应被社会生活的“实际”所掩盖，而应洞悉那本源的潜底。为此，他一并坚持并反复强调，“先有各人而后有国民，非各人由国民而发生也。国民之生命，即各人之总生命，乃合各人之生命而成，非各人之生命由国民之生命所派生也”。

不能否认，毛泽东早期哲学思想具有极其浓厚的主体性成份，甚至“主体”生命的运动与精神自觉可以说是其思想的核心。在他看来，不能说“人”就是“本体”。因为的确存在着一个超越人类的本体存在，有时毛泽东称之为“大本大源”，有时则直截了当地说“本体，或名之曰神”。但如前所引，毛泽东明确解释“神”就是“自我”，亦

即自觉的主体，因此既使他对于“本体”的探求似乎超越了个体，而潜意识中“本体”就在眼前，就是自己，它由抽象反归于具体之中了。所以，毛泽东的主体性哲学必然带有实证的色彩，而非纯思辨的分析。可以说，这是一种古老的“天人合一”观念的现代、变异的形式，所谓“大本大源”和“本体”既是超越个体的无限，又是回归“自我”的有限；既是吾身所不能完全涵盖的，又是首先发源于内心的“良知”与“德性”；它既是实在的过程，又是精神的永恒，……就这样，自然与人类，社会与个人，精神与实在都模模糊糊地共存于一个宇宙和世界之中。因此，毛泽东的主体意识典型地反映了中国文化传统的主体意识，他是一个地地道道的中国人。

因而，与“个人主义”相对称的另一个价值上的取向是“现实主义”。毛泽东将“个人主义”和“现实主义”联为一体，共称为他伦理思想的两个支点并非偶然。

首先，如第二章所论，从王船山、曾国藩、谭嗣同、杨昌济，湘土学风的崇实精神从未间断，而毛泽东可以说是这一风尚的直接继承者。仅以曾国藩为例，杨昌济、毛泽东师徒二人就对其推崇倍至，并着力效仿。杨昌济长年研读《曾文正公全集》，深受影响，学人已有专论。^①他教导毛泽东时曾以曾国藩为楷模勉励之，也熟为人知。在毛泽东的课堂笔记中有几则这样的记载：

涤生日记，言士要转移世风，当重两义：曰厚曰

^①参阅：王兴国《杨昌济的生平及思想》，湖南人民出版社1981年版。

实。厚者勿忌人，实则不说大话，不好虚名，不行架空之事，不谈过高之理。

曾文正八本：读古书以训诂为本；作诗文以声调为本；养生以少恼怒为本；事亲以得欢心为本；居家以不晏起为本；立身以不妄语为本；做官以不要钱为本；行车以不扰民为本。

曾涤生圣哲贤画像记三十二人：文周孔孟、班马左庄、葛陆范马、周程朱张、韩柳欧曾、李杜苏黄、许郑杜马、顾蓬姚王。

这些记录曾国藩日记、家训和推崇人物的一字一句，不仅反映了毛泽东崇敬曾国藩的个人同乡之感，更为重要的是由此可以溯源毛泽东“现实主义”思想品格的本来。在1917年8月23日致黎锦熙的信中，他认为主持社会变革的人们，应有“内省之明”和“外观之识”。依此衡量，袁世凯、孙中山、康有为均不足言，而表示“独服曾文正，观其收拾洪杨一役，完满无缺。使以今人易其位，其能如彼之完满乎？”从毛泽东极端赞誉所谓“文武全臣”曾国藩的例子，我们可以看出湘学崇实传统确实对他影响不小。

其次，就思想的内在逻辑联系而言，将宇宙“本体”理解为人，并归结为“自我”的实现，那么，这一“本体”就具有了纯社会的性质，所谓“神”就变成了实实在在又无所不包的东西。既然如此，所谓探究“大本大源”和“实现自我”，无异于说寻找“自我”在社会中的位置，而且在时间范畴上，它将意味着一个现实的运动过程。换句话

说，毛泽东所称的“个人主义”指的是与信仰、意志等观念、心理状况相联系的“精神个人主义”。这种以“动”为本性的哲学思考，并不满足于内心的平衡和心理的需求，原则上毛泽东的“精神个人主义”只是把握理解人生、社会的一个基点和前提。毛泽东把“信仰”与“宗教”区别开来，将知识、信仰、行动看成一个不可分割的统一过程，无疑表明基点与前提并不意味着一切，严格说来内心的独悟与自觉也绝不是目的，它的下一个行程将是在现实中寻求对象化，内涵中具有社会成份的“自我”，无论如何不会仅停留在个体自由的狭隘空间内。如毛泽东所说：“为学之道，则不得不重现在。何则？……以往之事，追悔何益？未来之事，预测何益？求其可据，惟在目前，有目前乃有终身谅哉言矣。……重现在有两要义：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。横尽空虚，山河大地，一无可恃，而可恃惟我（贵我）。竖尽来劫，前古后今，一无可据，而可据目前（通今）”。^①这样，“现实主义”与“个人主义”就在毛泽东的观念中形成了行影不离的孪生范畴了。

起码基于上述两个方面的因素，从早年起毛泽东的思维定势就相对凝结在“经世致用”的文化土壤之上。在过去、现在和未来三种时态的历史进程中，毛泽东认为真实有用的价值只在“现在”：

^① 《讲堂录》。

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。既往吾不知，未来吾不知，此与吾个人之现实无关也。或谓人在历史中负有继往开来之责者，吾不信也。吾惟发展吾之一身，使吾内而思维，外而行事，皆达正鹄；吾死之后，置吾之身于历史之中，使后人见之，皆知吾确然有以自完，后人因吾之完满如此，亦自加吾以芳名，然而非吾之所喜悦，以其属之后来，非吾躬与之现实也。历史前之事亦然，吾取历史，以其足以资吾之发展现实之具足生活也。（《伦理学原理》批语）。

将价值的重心紧紧地置于“现实”的时空中，而淡化“过去”与“未来”的行影，对毛泽东日后产生了巨大影响。他是诗人，但又不仅是诗人；他酷爱哲学，但又不是纯粹哲学家；他执著追求着某种境界，但又从来没有满足的时候，……无论怎样评价他，离开了政治，离开了社会，恐怕都无意义。其实，道理并不繁烦：作为一个时刻关注那跳跃着炽热活性生命的人，作为一个凭借着意志、动力去冲毁等级樊篱的人，作为一个视“自我”与宇宙、世界为永恒一体的人，作为一个将个体的存在理解为民族群体的人，本质上只能是一个社会人格的角色。这里，个体精神上的压抑要转化为对社会压抑的探寻。可以说，毛泽东不自觉或无意识地用有限的个体生命去冲击、融化和培养那更为宏广、坚固和富有意义的社会生命。个体的躯壳似乎太狭隘了，已容不下那创造欲的冲动了。毛泽东敏感的“自我”并不走向逃避现实的

内在压抑，而随性而发，它膨胀着走向外在人世，它要“发显”，要传播，要实施影响。毛泽东的生存不是为了活着，他是为社会而自我生存。探索“大本大源”，崇尚“精神个人主义”，必然只能选择“现实”这一活着的社会时空，必然只能走“经世致用”的实学之路。唯其如此，那渺小、易逝的个体，那有限与短暂的生命，才能得到超越性的存在，才能焕发出延续性的永恒光芒。如果说亚里士多德“人是社会、政治的动物”并不是毫无价值的一派胡言的话，那么，我们说，毛泽东的确是一个具有强烈社会、政治意识的人或个体。正如他个人认为的那样：作为个体的人无法摆脱毁灭（死亡）的结局，但精神则是不灭的永恒，因为它已渗入了社会和政治的本体内容。“古者为学，重在行事，故曰‘行有余力，则以学文’”。“闭门求学，其学无用，欲以天下国家万事万物而学之，则汗漫九垓，遍游四字尚已”。^①“历史者，观往迹制今宜者也，公理公例之求为急。”^②“学”即所谓“致良知”。其目的则是主体意志的社会“发显”，只有行为（行动）者是思维融合于社会的最近端点。所以毛泽东反反复复强调的都是心与物、知与行的统一。

关于早年毛泽东游历求学，重视实行的事实，学人已有不少专论，此不赘述。这里所应提起注意的是，早年毛泽东的“现实主义”精神，带有极强烈、极浓重的墨家色彩。他崇尚意志、奋斗和独悟先觉，但这些“狂”与

①《讲堂录》。

②《1916年12月9日致黎锦熙的信》。

“野”的壮观却掩善不住、摆脱不了、磨灭不掉其心理深层结构中的某种压抑情感与自悲心态。这集中地表现在他关于磨难与苦励的审美价值上。

“惟安贫者能成事。故曰咬得菜根，百事可做”。
“乐利者，人所共也。惟圣人不喜躯壳之乐利（即世俗之乐利）；而喜精神之乐利。故曰蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”“邦无道，贫且贱哉，可也。一箪食一瓢饮在陋巷不改其乐，遁世不闷之谓也”。（《讲堂录》）。

这种以苦为荣，苦中享乐的审美价值还反映在赞赏“恒”、“耐”、“刚”等人格气质上。毛泽东谈论体育运动时强调这股劲，“夫体育之主旨，武勇也。武勇之目，若猛烈，若不畏，若敢为，若耐久，皆意志之事。……夫力拔山气盖世，猛烈而已；不斩楼兰誓不还，不畏而已；化家为国，敢为而已；八年于外，三过其门而不入，耐久而已。”^①在谈到治学之道时也颂扬“日行不怕千万里，将适千里，及门而复，虽砭砭决不可及，恒不恒之分也”的磨励态度。^②在涉及现实生活时，尽管他内心中（在给自己看的笔记中）时常谈及“情欲”的动力，并非是个禁锢的超人，但在公开场合却严守着“不虚伪”、“不懒惰”、“不浪费”、“不赌博”、“不狎妓”的信条。1936年毛泽东在评价“新民学会”时说：“这是一批

① 《体育之研究》。

② 《1917年夏毛泽东为萧子升笔记本所作的题辞》。

态度严肃的人，他们不屑议论身边琐事。他们的一言一行，都一定要有一个目的。他们没有时间谈情说爱，他们认为时局危急，求知的需要迫切，不允许他们去谈论女人或私人问题。我对女人不感兴趣……在这个年龄的青年的生活中，议论女性的魅力通常占有重要的位置，可是我的同伴非但没有这样做，而且连日常生活的普通事情也拒绝谈论……我的朋友和我只愿意谈论大事——人的天性，人类社会，中国，世界，宇宙！”^①从毛泽东此段回忆的口吻来看，其态度是相当肯定的，用正义、理想、事业、济世的道德，取代实实在在的生活之美，取代柴、米、油、盐等“身边琐事”，无疑在人的潜意识中充斥着本能压抑的“社会责任感”。尽管这既不是问题的全部，甚至也远不是问题的关键，但是这种带有禁欲色彩、情调的自觉行为，却不能不与文化环境铸成的人格价值有关。或许由于毛泽东出身“农家”，实实在在的体力支出与农稼的生成和收获，使其对“劳动”有着直接的感受和特殊的理解，因此总将“成事”与辛劳和艰苦联系起来，在感觉系统中不自觉讨厌或根本不相信不付出体力将能维持生存。“农事不理，则不知稼穡之艰难；休其蚕织，则不知衣服之所自”。并视“懒惰”为天下之大敌：“人情多耽安佚逸而惮劳苦，懒惰为万恶之渊藪。人而懒惰，农则废其田畴，工则废其规矩，商贾则废其所鬻，士则废其所学。业既废矣，无以为生，而杀身亡家乃随之。国而懒惰，始则不进，继则退行，继则衰弱，

^①《西行漫记》第122-123页。

终则灭亡，可畏哉。故曰懒惰万恶之渊藪也”。他在与其具体的生活环境寻求认同；另一方面，他又不满足于这种实实在在的，试图在一个更高层次的“勤奋”中超越这种无前途的实在。于是纯体力的支出转化为内心人格的敏感体验，通过理想的追求、价值的抉择和抽象的探求等等，以此压抑、掩盖和淡化那与本能相联系着的艰辛、具体的“劳做”和为生存而计的“身边琐事”，而有机地刻意于“大本大源”的思考，“实现自我”的升华，以及超越凡俗的清高。由此，毛泽东反得强调：“高尚其理想（立一理想此后一言一动皆期合此理想），……理想者，事实之母也”。“心之所谓之志”。“古之有用于天下者，必有以脱除天下之习而立乎其外”。^①但是，压抑、掩盖和淡化只是形式的更变和“发显”的转变，绝不意味着消失和灭亡。失去多少将转化多少，愈是厌恶和恐惧什么，实际上愈是追求与实现什么，“两个自我”在毛泽东内心构成了既对立又统一的矛盾体。这种矛盾体内在的平衡机制就是，超越什么均可以，但无论如何超越不了生命。这样，“农家”的崇实与“士人”的心狂在体力支出与奋斗不息的勤苦实践中达到了有机的统一。总之，上述二种人格的组合，直接影响了毛泽东的价值取舍与整合：儒、墨渗透，呼应，渐致合一。形成独特的新一元价值体系。

我是极高之人，又是极卑之人。（《〈伦理学原

^① 《讲堂录》。

理 > 批语》)。

毛泽东所谓“极高之人”明显指的是儒家的“浩然正气”；所谓“极卑之人”其实指的是农家“磨励”、“刻苦”的精神。这样我们就容易理解毛泽东在文化本质上，是本根于“农家”又超越“农家”，超越“农家”又本根于“农家”的时代才杰。或许，这，正是他非同一般的伟大之处；仿佛，也正是这，规定了他最终悲剧的起点。但可以肯定地说，正是儒与墨在一定意义上反映“士”与“农”的双重性格的冲突与组合，理想与现实的矛盾与统一。使毛泽东成为“毛泽东”，使独有的个体意志升华为特殊的民族精神。

最后附带提及的是，上述对立统一的矛盾观，是毛泽东哲学辩证法的真正来源。他的“动力”哲学、“斗争”崇拜，及其社会发展的冲突构架和运用纯熟的军事战略与策略，在一定意义上，都本根于“两个自我”、“两种价值”的撞击与融合，都是其政治心理矛盾交叉的外溢和扩张。归根到底是其特有人学文化观念的推演、折射与再现。因而，内在的意志沉积构成了毛泽东的矛盾观；外化的精神“发显”又构成了其实践观，二者形影不离，相辅相成。个体“小我”与社会“大我”有机融合于一体；并在历史与逻辑的双重发展上达到了统一。在哲学层次上，它体现为传统的“知行合一”观念，在政治文化层次上，它又体现为古老的“内圣外王”学说。

①例如：“八亿人不斗行吗？”“政治是不流血的战争，战争是流血的政治”，等等。

III 身份平均的非自由倾向

实际上任何人都具有两个“世界”，其一是外在的环境世界，其二是内在的心理世界。可以说，人的社会化过程就是这双重世界的叠影。所谓反映敏感的人，总是将这两个世界划分得极为清楚，换句话说，愈是感觉个体与群体、人与我、与现实理想的巨大冲突，就愈具有忧患情绪和危机意识。站在本世纪初时代转换与社会矛盾双重十字架上的毛泽东，其内心中总或隐或显地流露出某种深刻的孤独和痛楚：

近日以来，颇多杂思，四无亲人，莫可与语。…
…举世昏昏，皆是斫我心灵，丧我志气，无一可与商量学问，言天下国家之大计，成全道德，适当于立身处世之道。自恸幼年失学，而又日愁父师。谁不思上进？当其求途不得歧路彷徨，其苦有不可胜言者，盖人当幼少全苦境也。（《1917年8月23日致黎锦熙的信》）。

类似这样的吐露和表白，在早年毛泽东的文稿中出现过多次。这种带有压抑色彩的内心独白，其心理潜意识中积淀着对社会角色身份等差的不满，并且蕴藏着解除心灵苦楚，憧憬由平均社会身份所带来的欣慰和快感。但是，在显意识层次上，毛泽东并未摆脱或离开现

实文化的意识土壤，他对人——社会主体的划分、理解和把握，仍然牢固地镶嵌于儒学理论体系的构架之内。

或许，这正是毛泽东人学观念的本质矛盾之所在。

依据中国传统的儒学理论，毛泽东把人划分为两类，一类为“君子”，一类为“小人”，在其社会观中明显存在两个世界。而区别二者的依据则看是否具有主体自觉，亦即是否已拥有、把握住了“大本大源”：圣人，既得大本者也；贤人，略得大本者也；愚人，不得大本者也。圣人通达天地，明贯过去、现在、未来，洞悉三界现象。如孔子之‘百世可知’，孟子之‘圣人复起，不易吾言’。孔孟对答弟子之问，曾不能难，愚者或震之为神奇，不知并无谬巧，惟在得一大本而已”。（同上）。

如前所析，毛泽东观念中的“大本大源”，归根结底是指具有独醒特征的“自我意识”，他追寻社会本质的思考行程，最终回归到了自身，即所谓“我即宇宙”，“我即神也”。而所谓“君子”的规定，本质上就是具有“自我意识”的精神人格。当然，应该说明的是，这里的所谓“自我意识”并不是那种关于“我是什么”的痛楚反思，而是某种与道德相联系的“修养”，从而自觉地将自我纳入整体文化的轨道；它并不是超越时空，走向极端的个体主义的批判精神，而是通过自我感觉上的“至良知”而达到强化救世目的的社会责任和义务。所谓君子就得具备这样的“自觉心”。毛泽东解释说：“一事之见于行为也，必先动其喜为此事之情，尤必先有对于此事明白周详其所

以然之智。明白周详知所以然者，即自觉心也”。^①显然，“自觉心”无非是明事道，演其理，弄明白要做什么和为什么（而不是“自我”是什么）。因此，它具有自我修练、升华和实践目的论的双重特征。这样，毛泽东认为，仅有功名并非圣贤，只能称为豪杰；只有功业、德性双双俱全者，才能称为圣贤：

有办事之人，有传教之人。前如诸葛武侯、范希文；后如孔、孟、朱、陆、王阳明等是也。“有豪杰而不圣贤者，未有圣贤而不豪杰者也。圣贤，德业俱全者。豪杰歉于品德，而有大功大名者。拿翁（指拿破仑）。豪杰也，而非圣贤”。“宋韩、范并称，清曾左并称，然韩、左办事之人也，范、曾办事兼传教之人也。（《讲堂录》）。

其实，毛泽东上述对圣贤的高度评价，恰恰折射出自己内心中的价值取向，在他的观念中所谓圣贤之人，既要有智，有力，也要具德、明道。从上述毛泽东的语气可以看出，德、道要重于智、力。换句话说，仅仅身为“领袖”是远远不够的，充其量那不过是“豪杰”而已，更为重要的是：“领袖”只有同“导师”相联系，不仅以拥有权力而满足，同时还要占有真理，这才叫圣人贤人，既是强有力的政治家，又是超越凡俗的思想家，是谓完人。甚至可以这样认为，虽然毛泽东认为领袖、导师二

^① 《体育之研究》。

者不可分，但如果要他在二者选择其一的话，那么他宁可只当“导师”。因为在他看来，道德的价值大于政治的价值。观念的正确必然最终得到实在的权力。^①

毛泽东这种原则上伦理政治一体化，而一体化中又有侧重的价值观，论其根源，一方面来自传统儒学，另一方面又与五四启蒙思潮的改造国民性理论有着直接关联。但毛泽东本人的突出特征，却是将精神与实体直接联系起来，把历史、公理的创造归结为“巨夫伟人”的具体精神作用。在1915年9月6日致萧子升的信中他写道：

历史者，观往迹制今宜者也，公理公例之求为急。以朝代之久欲振其纲而挈其目，莫妙觅其巨夫伟人。巨夫伟人为一朝代之代表，将其前后当身之迹，一一求之至彻，于是而观一代，皆此代表人之附属品矣。

在张昆弟1917年9月23日中，也有如下记载：

^①晚年毛泽东反复说过，“路线是个纲，纲举目张。路线正确没有人可以有人，没有枪可以有枪，……。”就是这个意思。他对“四个伟大”的定语，只喜欢和承认“伟大的导师”一句，显然也与此有关。他可以辞去国家主席的要职，但决不放弃精神领袖的位置。一旦觉得社会发展与其固有的理想模式发生冲突时，就不惜动用政治手段以解决“路线”问题。显然，在毛泽东的思想世界中，价值是第一位的，而权力是第二位的。因此，国际学术界关于“文革”起源于权力之争的说法，仅仅涉及历史的表层面，而忽略了更为重要，更为实质的文化潜层面。

时近黄昏，遂宿于此。夜谈颇久。毛君润芝云：现在国民思想狭隘，安得国人有大哲学革命家、大伦理革命家，如俄之托尔斯泰其人，以洗涤国民之旧思想，开展其新思想。……毛君又主张家族革命、师生革命；革命非兵戎相见之谓，乃除旧布新之谓。

这样，以“除旧布新”，亦即“伦理革命”为核心的精神力量，总是以个人为载体，或为“巨夫伟人”，或曰托尔斯泰、谭嗣同、陈独秀等。这些都确切地表现出毛泽东观念中精神抽象与圣贤具体之间的有机联系，从而进一步构成了道德抽象与政治具体的层次性相关环节。

圣贤、君子是相对而言的，失去了比较的对象，必然失去施教的受体，那么所谓“愚人”、“小人”又是怎样的呢？在毛泽东笔下那是众多枯萎的精神和麻痹的灵魂：“吾见今之人，为强有力者所利用，滔滔皆是，全失却其主观性灵，颠倒之，播弄之，如高货，如土木，不亦大可哀哉！……亦多不顾道理之人，只欲冥行，即如上哲学讲堂，只昏昏欲睡，不能入耳。死生亦大矣，此问题都不求解释，只顾目前秭米尘埃之争，则甚矣人之不智。……终日在彼等心中作战者，有数事焉：生死一也，义利一也，毁誉一也。愚者当前，则只曰于彼乎，于此乎？歧路徘徊，而无一确实标准，以为判断之主，比如墙上草，风来两边倒，其倒于恶，固偶然之事；倒于善，亦偶然之事”。^①在毛泽东看来，这些丧失自我的

^①《1917年8月23日致黎锦熙的信》。

主体，这些没有主体意识的灵魂，不可能具备自我解放的动力与功能，不能自己救自己，使其摆脱困境的唯一途径，只有圣贤济世，拯救灵魂，外在地施予意志、“自我”和精神，“欲人人依自己真正主张以行，不盲从他人是非，非普及哲学不可”。^①前面已经提及，承担这种启迪功能的，唯有圣贤、君子，亦即“巨夫伟人”。这是因为：“为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平”本是圣贤、君子不可推御的社会责任。毛泽东进一步解释道：“为生民之道，相生、相养、相维、相治之道也。为万世开太平”。^②

这样，一方面具有缺陷和需求，另一方面又具有余力与责任，圣贤与愚人，君子与小人，二者恰恰构成了相辅相成的对立统一，从而构成了一个具有整体性的社会形式，架起了通往大同理想的现实桥梁。对此，毛泽东曾作过较为完整的叙述：

小人累君子，君子当存慈悲之心以救小人。政治、法律、宗教、礼仪制度，及多余之农工商业，终日经营忙碌，非为君子设也，为小人设也。君子已有高尚之智德，如世但有君子，则政治、法律、礼仪制度及多余农工商业，皆可废而不用。无如小人太多，世上经营，遂以多数为标准，而牺牲君子之一部分以从之，此小人累君子也。然小人者，可悯者也，君子

① (同上)。

② 《讲堂录》。

如但顾自己，则可离群索居，……若以慈悲为心，则此小人者，吾同胞也，吾宇宙之一体也。吾等独去，则彼将益即于沉沦。自宜为一援手，开其智而蓄其德，与之共跻于圣域。彼时至此，天下皆为圣贤，而无凡愚，可尽毁一切世法，呼太和之气，而吸清海之波。孔子知此义，故立太平世为鹄，而不废捣乱、升平二世。大同者，吾人之鹄也。立德、立功、立言以尽力于斯世者，吾人存慈悲之心以救小人也。^①

这样大段的引述固然有些繁琐，然而其优点却在于可以省掉我们多余的“分析”与赘述。需要说明的是，毛泽东的宏观社会理想，并不意味着人性平等的法权含义，而仅仅是一种身份平均的期望而已。从他早年的文稿中，我们可以明显地感觉到他对社会身份等级差序的厌恶、反感情绪，甚至可以说表现出了某种深恶痛绝，因而其理论前提总是设定在一个身份均等的层次上。如一个最明显的前提就是“良能”的经验性平均化倾向。他说：“若普通之人，则多以良能行事，亦是以完满其生活也。此良能，乃祖先以来，多代相传之经验，其始固有意意识存乎其间，及其行之已久，成为社会之习惯，在个人之脑筋中，成为一种不假思索、脱然而出之反射运动，乃所谓良能也”。^②正是这种“良能”本性，决定了圣贤、君子与愚人、小人具有相通的可能性。我们不难看

①（《1917年8月23日致黎锦熙的信》）。

②②《〈伦理学原理〉批语》。

出，在毛泽东那里“良知”是一种自觉意志，它带有强烈的目的论色彩和内在超越的功能，得到了“大本大源”人才有方向、信仰和目的，“明贯过去、现在、未来，洞悉三界现象”的只能是圣贤、君子。而“良能”则更多的属于社会心理层面，体现为祖先遗风，社会陶塑以及风习、乡俗、情感等无意识本能倾向。小人和愚人们就是靠这种潜移默化的无意识社会积淀，支撑着自己的价值体系。尽管“良知”与“良能”有着原则区别，但二者却都是人类本性在不同层次上的体现，其共同本源均出自人类自身趋善避恶的群体自恋情绪。

因此，人的划分的有限性和可转换性，均系于人心的净化和道德的纯洁。“君子小人之别，在其所见幸福之高下如何，而人格之高下随之。此语甚然。君子小人于欲发显自我，一也，不过其识见有高下之别耳。……彼（指小人）固不自知也，彼自视其人格，其高诚不可及，及出与君子比，而始见其低焉”。^②在这里，显然“道德泛化”作为联系君子与小人的唯一中介，它成为毛泽东社会身份平均化理想的非理性基石。我们之所以这样说，无论从理论上，还是从事实上，毛泽东的社会身份平均化理想都是一种新形式的异化，其逻辑从起点到端点的运行过程，只是一个新的同质循环而已。

首先，所谓君子拯救小人的意志，是建立在“怜悯”、“同情”和“施舍”的既定前提下，这一前提与孟子的“恻隐之心”别无二致。既然如此，那么社会身份平均化的期望，本身恰恰建立在社会身份不均等，精神价值不平等的基础之上。君子、圣贤明显地占有社会主体的位

置，而小人、愚人则只能作为社会受体，前者对后者负有责任，后者对前者则有义务。按照这种逻辑的推演，一方面，君子越多地实现启迪小人的功能，其自我人格就越高大，就越高尚，而小人们虽然有所进化，但无论如何也达不君子的水准；另一方面，由于社会身份平均化过程是一种“水涨船高”的趋势，因此，启迪者与被启迪者将永恒存在着巨大差序。在大多数被动的小人之上，总离不开超越自身之上的雨露与阳光，而雨露与阳光的价值源泉又根源被动的小人之中，因为没有“小人”，“君子”将无所事事，太阳立即就失去其无与伦比的光辉。这样，毛泽东的理想与期望，就本质而言，是一种相辅相成、缺一不可的二元化结构。只不过这种二元结构所强调的不是冲突而是融合，不是排斥而是吸引而已。但是，这绝不意味着二元结构的根本消失，在一定意义上，它正是使新二元结构得以存活、维系的根本控制之所在。

这里我又想到了鲁迅。

众所周知，鲁迅是近现代历史上剖析中国国民性的第一把快刀，它如此地深刻、锋利、毫不留情，以至使人们对此不仅震惊、深省，甚至有点恐惧。然而，这还远不是完整的鲁迅。而鲁迅精神的更深层次却是以同样的方式，同样的力度，无情无私地批判、解剖自己。“阿Q”等等一大批永恒的文化形象，都可以说是鲁迅深刻体验和反思自我的痛苦结果。他拿出“自我”最深层的“阴暗”秘密展示于人们，在彻底否定“本我”之中肯定“自我”，从而达到了无与伦比的“超我”境界。瞿秋白 1933

年评价鲁迅时说：“他不但很早就研究过自然科学和当时科学上的最高发展阶段。而且他和农民群众有比较巩固的联系。他的士大夫家庭的败落，使他在儿童时代就混进野孩子的群里，呼吸着小百姓的空气。这使得他真象吃了狼的奶汁似的，得到了那种‘野兽性’。……他从绅士阶级出来，他深刻地感觉到一切种种士大夫的卑劣，丑恶和虚伪。他不惭愧自己是私生子，他诅咒自己的过去，他竭力要肃清这个肮脏的旧茅厕。”^①鲁迅那痛楚、绝望、孤独和坚韧不拔的呐喊，虽然并不给人带来喜悦，但却留下深深的反思。他毫不留情地破坏过去，同时也明明白白地埋葬自己。鲁迅魅力的根本点，就在于这种对人对己的价值一元论，无论是善是恶，是美是丑，是伟大是卑鄙，是自信是自悲，他都一方面无情地剖析别人，另一方面更严肃地批判自己。

如果按瞿秋白评价鲁迅的方式研究毛泽东，那么或许情况刚刚相反。出生于旷野之中的毛泽东总是自觉地试图摆脱“野性”而趋于雅气，走了一条没有科举考试的科举道路，他饱读诗书，且记忆惊人，对于国学传统有着特殊兴趣和明显偏好。“然尚有其要者，国学是也，……国学则亦广矣，其义甚深，四部之篇，上下半万载之纪述，穷年竭智莫殫，……国学者，统道与文也”。^②毛泽东的这种价值追求，渊源于摆脱“野性”的某种压抑，为了争得一席之地实现自我的地位，他要付出比常人更加昂

① 《〈鲁迅杂感选集〉序言》，着重号原有。

② 《1915年9月6日致萧子升的信》。

贵的代价。然而，毛泽东的“自我”决不满足于个体的限界，他要率领，启迪所有的“野性”众生走出混而趋向“文明”。不能说“六亿神州尽舜尧”不是伟大的憧憬和理想，但是毛泽东没有过鲁迅那种超越“自我”的刻骨自醒和自我批判、自我解剖精神，他的反思，修炼和升华“自我”，不是为了否定“本我”，而是为了“本我”群体的普遍强化；他倡导主体意识和自觉意志，不是为了冲破旧有价值观的樊篱，彻底摒弃自悲的痛楚，完全地暴露压抑和不服，而是尽可能地用自尊去平衡自悲，用道德的泛化掩盖自身群体对于名利实体的追求。这样，毛泽东的精神快感，不仅在于个体意志的心理实现，更为重要的是这种意志与价值的无限外化。在他看来，个体意志只有转化为群体实践才有意义。这种精神快感在意识层次上表现为拯救民族的强烈社会责任感，在潜意识层次上则转化为“一览众山小”的超越凡俗的意志权威感。因此，毛泽东的特色不在于超越自我，而在于拯救众生；不在于对自由的无限向往，而在于对平均的理想追求。总之，谋求社会身份平均化的主观梦幻，在一极上使“君子”消磨掉了自我批判的真正独立的可能，在另一极上则使“小人”们丧失了自我升华，摆脱压抑的途径，双方都呈现出某种异化。或许可以这样说，群体吞食个体的巨口，同时也吞食了社会进化的理性历程。

第四章

蹒跚足影三部曲

只要你愿意去找，那么历史、逻辑、结构三者一定是统一的。但我深深怀疑，这样的美是否意味着真实？尽管入口与出口之间的确蕴藏着力量，然而这种封闭式的启迪，除了留下秩序感的满足外，同时也留下了心绪的惆怅与不安。

I 精神发显：社会改造的萌芽

如果说，长沙学生时代的毛泽东，侧重思考的是形而上的抽象理性，探索宇宙、人生之“大本大源”，相对沉缅于哲学、伦理学的冥思之中，那么，1918年8月他第一次踏足于新文化运动的中心北京以后，其意识倾向发生了重大变化。在纷繁、动荡的大社会环境中，长久积淀下的思考、理想和欲动，迫切需要对象化、实践化和具体化。“踏着人生社会的实际说话”，成为《湘江评论》的思想主题。

在北京，纷纭复杂、热烈激昂的社会思潮使毛泽东异常振奋，耳目一新。对于当时的壮观景况，他曾作过富于诗情的描述：

近年来，中国的大势斗转，蔡元培、江亢虎、吴敬恒、刘师复、陈独秀等首倡革新。革新一说，不止一端。自思想、文学以至政治、宗教、艺术，皆有一改旧观之概。甚至国家要不要，家庭要不要，婚姻要不要，财产应私有应公有，都成了亟待研究的问题。更加之欧洲的大战，激起了俄国革命，潮流浸卷，自西向东。国立北京大学的学生首欢迎之，全国各埠各校的青年，大响应之，怒涛澎湃……（《健学会成立及进行》）

这一景况不仅反映当时社会思潮的广泛与激进的程度，而且也在很大程度上透视出毛泽东的思想状况和政治倾向。在这段充满浪漫主义诗情色彩的语言表述背后，我们可以看到一个突出的思想特征，这就是：关于个性解放的言辞不见了，论及所到全是诸如“国家”、“家庭”、“婚姻”、“政治”、“宗教”、“艺术”等等的社会问题，换句话说，此时毛泽东对社会问题的关注远远超出了对个体解放的探索，就其意识上的深层结构来说，“群体意识”已潜在地，并日趋明朗地成为他思考的重心与主题。毛泽东五四时期的这一思想转折，在宏观上与当时国际、国内的环境变化有着密切的联系（此点后面详论）。在微观上则突出地体现在他对戊戌维新和辛亥革命两大运动的重新审视、分析和整合上。

毛泽东当时作过这样的评述：

那时候的思想（指戊戌思潮），是空虚的思想。我们试一取看那时候鼓吹变法的出版物，便可晓得一味的‘耗矣哀哉’激刺他人感情作用，内面多是空空洞洞，很少踏着人生社会的实际说话。那时有一种‘办学堂’、‘办自治’、‘请开议会’的风气，寻其根抵，多半凑热闹而已。凑热闹成了风，人人思想界便不容易引入实际去研究实事和真理了（《健学会成立及进行》）。

辛亥革命，似乎是一种民众的联合，其实不然。辛亥革命乃留学生的发踪指示，哥老会的摇旗呐喊，新军和巡防营一些丘八的张挈拔剑所造成的，与我们民众的大多数毫无关系。我们虽赞成他们的主义，却不曾活动，他们也用不着我们活动（《民众的大联合》）。

这里，毛泽东批评戊戌维新的缺陷在于“虚”，“很少踏着人生社会的实际说话”；批评辛亥革命的局限在于“孤”，“与我们民众的大多数毫无关系”；因而相应地前者应当“研究实事”，关注于更为、现实和具体的人生社会；后者则应当深入下层，努力发动、感召和依赖广泛的民族主体。显然，弥合上述思想启蒙与政治革命的结论，只能是一个超越二者意义的新范畴，新体系和新途径，这就是毛泽东观念中的“民”。只有“民”能更为切实地反映社会本体的原貌，更为广泛地凝聚政治力量，从而更能有效地推动社会改造和政治革命。与前一阶段相比较，在毛泽东的观念中，抽象的“人”演化成了具体的“民”；简单的“个体”变成了复杂的“国家”；广袤无限的

“宇宙”被丰富现实的“社会”所取代。这样，以探索“大本大源”的独省意识为特征的观念思辨，日益融化于以群体本位为实质的实践理性之中。毛泽东主编的《湘江评论》相当集中而又十分突出地展示了这一精神。毛泽东的著名长文《民众的大联合》更是典型代表作，无论从该文的题目还是从该文的内容，都强烈地体现出社会本位、民众主体和参与意识的风茂与精神。我以为，这是《湘江评论》的基本特色所在。

翻开《湘江评论》，给人以深刻印象的是其中关于社会本位（群体意识）的阐述，与毛泽东 1915 年至 1918 年强调独立个人的自我中心主义倾向相反，此时他更多注意的是“联合”的力量、方法和依据：

我们人类本有联合的天才，就是能群的天才，能够组织社会的天才。群和‘社会’就是我所说的‘联合’。有大群，有小群，有大社会，有小社会，有小联合，有大联合，是一样的东西换却名称。所以要有群，要有社会，要有联合，是因为想要求到我们的共同得益（《民众的大联合》）。

毛泽东这样的论述太多了，以至我们不能全部引录。但从以上的思想片断来看，他显然没有停留在“什么力量最强？民众联合的力量最强！”这样简单结论的表述上，而是将“联合”上升到历史规律和人类本性的高度上了。认为法国大革命和俄国十月革命都是民众联合的结果，而中国（特别是湖南），则“浑浑噩噩，世界上事情

很少懂得，他们没有组织的社会，人人自管散处，只知有最狭的一己和最短的一时，共同生活，久远观念，多半未曾梦见。他们的政治没有和意和彻底的解决，只知道私争，……”^①

众所周知，中国文化的重要特征之一就是讲究社会关系与人际气氛的“群体意识”。步入近代以后，由于外来的压力，社会思潮总是在“个体自觉”与“群体凝聚”之间左右徘徊，虽然思想家们一再提及、论证中国人缺乏独立意识，呼唤着自由曙光的来临，但总的趋势却又不自觉地将重心，归宿落脚于群体凝聚的基点上。仅从戊戌维新算起，诸如康有为、梁启超、严复、谭嗣同、章太炎、孙中山，无不如此。由倡导“个体自觉”到强调“群体凝聚”是一个极其普遍的社会意识现象，追溯它的成因就必须涉及更为宏观的社会运动与政治行为。如我们在第一章中所作的分析。

因此，《湘江评论》所表现的强调“联合”、“合群”的突出论点，在历史的角度讲，是“巴黎和会”后中国再次陷入民族危机。中国人对西方文明怀疑、失望、不满和重新估价的明显反映；在思想的角度讲，则是这悲壮交响乐章中的一个音符。这里引录一段毛泽东在《湘江评论》中赞叹战败国德国的文字，虽然它并不大引人注意，但其中我们可以从另一个角度，曲折地发现那时人们敏感的民族意识和追求群体凝聚的责任感。

① 《民权的大联合》

德国为日耳曼民族，在历史上早蜚声誉，有一种刚强的特质，一朝决裂，新剑发刑，几乎要使全地球的人类都挡他不住。我们莫将德国穷兵黩武，看作是德皇一个人的发动。德皇乃德国民族的结晶。有德国民族乃有德皇。德国民族晚近为尼采、菲希特（费希特）、颌德、泡尔生等‘向上的’、‘活动的’哲学所陶冶，声宏实大，待机而发。至于今日他们还说没有打败。……德国民族为世界最富于‘高的精神的民族。惟有‘高’精神，最能排倒一切困苦，而惟求实现其所谓‘高’”（《德意志人沉痛的鉴约》）。

这不仅可看作为是对“巴黎和会”扭曲的抗议；而且更重要的是再一次反映出人们早已反复指出的：“自立”对“自由”的掩盖与吞食。当然，这种“掩盖”和“吞食”是一般意义上的历史哲学概括，对此不应机械理解。因为，在严格意义上讲，“自由”与“自立”同为近代思想史的普遍现象，矛盾的表现就在于：二者既行影相随，又彼此游离。这样，思想的行程就往往表现为非逻辑的不对称。例如，《湘江评论》在强调群体凝聚赞倡民族整体意识的同时，也断续地论证自由的问题。从“凡思想是没有畛域的”的抽象前提出发，把“思想自由，言论自由的原则”视为“人类最可宝贵最堪自乐”的东西。甚至认为：“现在的中国，可谓危险极了，不是兵力不强财用不足的危险，也不是内乱相寻四分五裂的危险。危险在全国人民思想界空虚腐败到十二分。……全然不认有个人，不认有自己，不认有真理”。“最重的是‘我’，是个

性’。……我们当以一己的心思，居中活动。如日光之普天照耀，如探海灯之向外扫射。不管他到底是不是（以今所是为是），合人意不合人意。只求合心所安，合乎真理才罢”。^①综合毛泽东以上的全部理论表述，其实可以概括和抽象为一句话，就是：政治上强调群体的联合，着意于趋同；而思想上又力倡独立的价值，追求着求异。前者实际上潜藏着某种集中的一元趋向，后者则公开地宣扬着分散的多元意志。这种政治与思想相分离的情况，并不是早年毛泽东特有的现象。纵观历史，从戊戌维新到辛亥革命再到五四新文化运动，其实都或多或少地存在此种痕迹。从本质上讲，分离状况恰是时代落差的必然反映，它正是中西文化相互冲突、交融过程中的明显表现。思想历史的客观行程呈现如此，可人们的主观期望又是什么呢？依我看恰恰是政治、伦理二者不分，既强调政治的同一性，又珍视伦理的独立性。伦理的“内省”越深沉、越明晰（批判三纲五常，正是这种内省的表现形式），政治的“合力”也就越强大、越稳定。说到底，仍然是“内圣外王”的老模式。因此，五四新文化运动，是以传统反传统，“以思想、文化解决问题”的思维范式并未根本改变。当时中国思想界虽不能说已彻底摆脱了所谓“体用之争”的古老“怪圈”，但在开放、纳新的总态势下，各种思想带着本身固有的实践本性纷至沓来。美国的“实验主义”（杜威），俄国的“泛劳动论”（托尔斯泰）和“社会互助论”（克鲁泡特金），日

^① 《健学会成立及进行》

本的“新村主义”（武者小路），以至于阶级斗争和无产阶级专政学说（马克思、恩格斯，特别是列宁），都作为拯救国家、民族的济世良方而得到人们的欢迎与重视。在一定意义上讲，“拿来主义”取代了“同化论”和“比附论”，虚假软弱的民族精神至尚的傲慢情绪（在另一个角度上，它也是民族危机自悲心态的反映），逐步升华为对于民族生存方式的现实思考。这样，矛盾的产生也是必然的：对封建主义的痛恨，对资本主义的失望，对社会主义的考察，都统统交叉重叠地混杂在一起。中、西、俄不同文化形态的比较与融合，在此形成了一个巨大的历史漩涡，从而在思想和实践上引起了特殊、异常和极不协调的动荡和轰鸣。

任何理论的冷漠感、超脱性和枯燥的思辨形式，都掩盖不住其本质上的实践精神。特别是在近代中国，这种特征表现得更为直接、明显和突出。当时，“社会改造”呼声的普遍高涨，其实是政治参与意识的理性表现。就毛泽东而论，这一时期他的观念、思想是矛盾、驳杂的，用他自己的话说，“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。……对‘十九世纪的民主’，乌托邦主义和旧式的自由主义，抱有一些模糊的热情”。^①在理论形态上讲，这一“杂烩”的具体体现则是实践本性与理想主义、个体自觉与群体凝聚的相互撞击，又融为一体。换句话说，他是要将理想的浪漫创设付诸于的具体的社会实践之中，

^①《西行漫记》

试图在群体的凝聚中体现、发挥个体的自由，以“出世”（摆脱旧有社会的制控）的姿态，达到“入世”（改造和创构新的社会）的目的。这种价值选择上的矛盾性，浓缩、积淀在他关于崭新社会结构的理解、憧憬和规定之中。

出于人道主义立场，毛泽东选择了“社会互助”的改造模式，排除了暴力革命的必要性，而追求平缓、和平的变革与更新：“如何打倒（强权）的办法，则有两说，一急烈的，一温和的，我们应有一番选择。（一）我们承认强权者都是人，都是我们的同类，滥用强权，是他们不自觉的误谬与不幸，是旧社会旧思想传染他们、遗害他们。（二）用强权打倒强权，结果仍然得到强权，不但自相矛盾，而且毫无效力”。^①基于此种理由，他认为“在对人的方面，主张群众联合，向强权者做持续的‘忠告运动’，实行‘呼声革命’——面包的呼声，自由的呼声，平等的呼声——‘无血革命’，不至张起大扰乱，行那没有效果的‘炸弹革命’、‘有血革命’”。^②可见，这是克鲁泡特金主义的翻版，其政治倾向在精神上是人道主义的阐发。既然如此，那么，非暴力革命的实践手段，就只能追求着一点一滴的社会改良。勿庸讳言，胡适所传播的“实验主义”哲学，在毛泽东的思想中反映得相当明显。1919年10月，他参与署名发表了《问题研究会章程》。该会由“研究之问题”和“具体问题研究与主义研究的关系”两大部分组成。在“研究之问题”中，毛泽

^{①②}《湘江评论》创刊宣言

东列举了准备研究的各类具体问题 140 多个，大到“中央地方集权与分权问题”、“两院制一院制问题”、“大总统权限问题”、“普遍选举问题”等；小到“姑媳同居问题”、“私生儿待遇问题”、“茶叶改良问题”、“蚕丝改良问题”，等。其名目繁多，详尽周全，达到了相当惊人的程度。从政治到经济、从国内到国际，从思想到社会，从人到物，几乎无所不包。不难看出，这种万管齐下，失去重心的社会改造思想，恰是胡适“现在中国应该赶紧解决的问题，真多得很。从人力车夫的生计问题到大总统的权限问题；从卖淫问题到卖官卖国问题；从解散安福总部问题到加入国际联盟问题；从女子解放问题到男子解放问题……”^① 议论的具体化。

同时《问题研究会章程》的第三条中又明确规定：“问题之研究，应以学理为根据，因此，在各种问题研究之先，须以各种主义研究”，接着毛泽东列举了哲学、伦理、教育、宗教、文学、美学、政治、法律、科学等十项“主义”的内容。正如有人指出的，“十分明显，《章程》所要研究的‘各种主义’，都没有超出学术范围。……这样从学术上来研究主义，正是胡适所倡导的。”^② 胡适也曾特意解释说：“读者不要误会我的意思，我并不是劝人不研究一切学问和一切主义。学理是我们研究问题的一种工具，没有学理做工具，就如同王阳明对着竹子痴坐，妄想格物，那是做不到的事。种种学说和主义，我

① 《多研究些问题，少谈些主义》

② 汪澍白、张慎恒《毛泽东早期哲学思想探原》

们都应该研究。有了许多学理做材料，见了具体的问题，方才能寻出一个解决的办法”。但也似乎应当承认，毛泽东这时同时受到李大钊的思想影响。例如李大钊也讲“我们的社会运动，一方面固然要研究实际问题，一方面也要宣传理想的主义。这是相复为用的，这是并行不悖的。不过谈主义的人，高谈却没有甚么不可，也须求一个实验”。^①因此，与其在李、胡争论之中规定毛泽东思想的渊源与性质，不如超脱出“问题与主义之争”，在另外在角度上进行分析。

值得注意的是，《章程》的第六条规定：“问题之研究，注重有关于现代人生者，然在未来而可以预测之问题，亦注意之问题。在古代与现代及未来毫无关系者，则不注意”。第八条又规定：“问题研究会，只限于‘以学理解决问题’，以“实行解决问题，属于研究会之外”。也就是说：“问题研究会”的任务，即不是抽象地玄谈理论，也不是简单地罗列问题，而是寻找解决具体问题的方法、途径和原理。显然，这种议论和宗旨，正是前面所说的实践理性精神，侧重是迫在眉睫的眼前矛盾，为此又要避免就事论事，而去寻求某种学理。这样，《章程》的中心意思或本质内涵，就再明白不过地体现出“参与”社会生活的现实含义了。“参与”的概念本身包含着理论与实践的双重内涵，它意味着实现某种社会权利并同时承担某种社会义务，因而实践在其中具有重要的作用。正由于这时“参与意识”实际上表示的是使

① 《再论问题与主义》

个体能量在群体凝聚中得到发挥与延伸，同时使理想的生命在实证的活动保存、成长和复归。因而，它才更加具有强烈、迫切的时代感、现实感。这样我们才能理解，为什么《章程》在具体问题上如此繁琐、细致，而在学理问题上又那样宏观、朦胧，“入世”的冲动大大多于理性的分析。

如果说《章程》只是一份“参与意识”的空洞宣言（条目越细，实际上可行性越小，因而只能体现某种意向和品格而已），那么，毛泽东1919年12月发表的《学生之工作》一文，则可以算是细则的说明了。在《湘江评论》上毛泽东就介绍过日本的“新村主义”。他说：“自俄式的思想传到东方，虽然也有人去研究他，但还谈不上实行的人，偏偏日本这两种人都齐备了。1910年，武者小路笃实，纠合了一班同志，在东京发刊白桦杂志，到了近三、四年，影响渐渐盛大，造成一种新思潮新村的计划，我以为便是这理想的现实”。显然，这只是介绍而已。但也已说出其价值在于“研究”与“实行”的“齐备”，“理想的现实”了。不久，在《学生之工作》一文中，他又更具体地说明了自己对“新村主义”的憧憬和向往：

“我数年来梦想社会生活，而没办法。七年（1918年）春冬，想邀朋友在省城对岸岳麓山设工读同志会，从事半耕半读。因他们多不能久在湖南，我亦有北京之游，事无成议。今春回湘，再发这种想象，乃有在岳麓山建设新村计划，而先从办一实行社会本位

教育说的学校入手。此新村以新家庭、新学校及旁的新社会连成一块为根本理想”。

毛泽东所设计的“新村”，实质上是一种社会政治模式，是一个理念王国中的海市蜃楼式的小国家。这里，以教育为中心纽带，将家庭、学校、社会三者联结，逐一扩大，“连成一块”，从而完成人与社会改造的同一性。“言世界改良进步者，皆知须自教育普及使人民咸有知识始。欲教育普及，又自兴办学校始。……而教育之全体，不仅学校而止。其一端则有家庭，一端则有社会”。按毛泽东的解释，“学校”、“家庭”、“社会”本三个相互分离与矛盾的东西，“家庭、学校、社会，三者其关系非为有机的而为无机的，非为精神的而为形式的。形式尽相结合，而精神上则常相冲突”。

毛泽东认为，虽然学校教育可“教育普及”，但如“家庭”仍守其旧，“造成一种孝子顺孙新旧杂糅之多愿”，那么学生必“被隔化于家庭”；否则就与“家庭”“分张”；同理，“社会”如仍守其旧，学生要么受其同化为“柔懦奸邪”，要么与之分裂沉为“隐士”；由此产生无数的社会矛盾与政治问题。因此，要根本杜绝社会的混乱和纷争，“非在社会制度改革之后，不能得到”。“真欲使家庭、社会进步者，不可从言‘改良其旧’，必以‘创造其新’为志而后有济也”。所谓“创造其新”就是毛泽东创设的“新村”构想。在这里，“学校”、“家庭”、“社会”三而合一，浑然一体，各项社会功能由此泯消，由“新村”包揽一切，统辖所有，从而混乱止、纷争息，达到新的合

谐与平衡。

在“新村”的模式中，个人可以摆脱“家庭”与“社会”的限制和协控，因而可以实现“个体的自由”；同时个体的自由满足又使得“新村”（群体社会）富有活力和生命。这样，个人与社会，理想与现实就达到了高度的同一性。但是要维持“新村”群体的存在可能，就必须有规范和纪律，这些束缚条件概括起来可以说是公有制和标准化两大内容：

学生认学校如其家庭，认所作田园、林木等如其私物。由学生各个所有私物之联合，为一公共团体，此团体可名之日‘工读同志会’。会设生产、消费、储蓄诸部，学生出学校，在某期间内不取出会中所存之利益。在某时间外，可取去其利益之一部而留存其一部。因此方法，可使学生长久与学校有关系”。“新学校中学生之各个，为创造新家庭之各员。新学校之学生渐多，新家庭的创造亦渐多。合若干新家庭，即可创造一种新社会。新社会之种类不可尽举，举其著者：公共育儿院，公共蒙养院，公共学校，公共图书馆，公共银行，公共农场，公共工作厂，公共消费社，公共剧院，公共病院，公园，博物馆、自治会。

学校教授之时间，宜力求减少，使学生多自动研究及工作。应划分每日时间为六分。……睡眠二分。游息一分，读书二分，工作一分。读书二分之中，自习占一分，授课占一分，以时间实数分配，即：睡眠八小时。游息四小时。自习四小时。教授四小时。工

作四小时。

特别值得注意的是，这幅“桃园梦境”中没有现代化的分工手段和工农业生产机构，与社会发展相适应的科学、技术设施还停留在古式书院的水平上，取消了社会财富的充分流通及其发达的商业网络，……。从而特别明显地突出了农业自然经济的色彩。毛泽东说，“新村”“工作之事项，全然农村的”。共分“种园”、“种田”、“种林”、“畜牧”、“种桑”、“鸡鱼”五项：

种园有二，一种花木，为花园。一种蔬菜，为菜园，二者相当于今人所称之学校园。再扩充之，则为植物园。种田以棉与稻为主，大小麦、高粱、蜀黍等亦可间种。……种林须得山地，学生一朝手植，虽出校而仍留所造之材。可增其回念旧游爱重母校之心。畜牧如牛、羊、猪等，在可能畜养之范围内，皆可个别畜养。育蚕先须种桑，桑成饲蚕，男女生皆可为。养鸡鱼，亦生产之一项，学生所喜为者也。^①

勿庸讳言，这是一幅充满浪漫色彩的、典型的和理念化的农业社会主义（共产主义）创世书。与其它中外类似的设想相一致，这样的空想只能建立在无政府主

^①如有兴趣可将此“新村”模式与傅立叶“芒多尔日程”（《傅立叶选集》第1卷，第26页）及王光祈“中国式……主义”（彭明《五四运动史》）相比较。由于篇幅不能详录。我认为，毛泽东的“新村”模式，与以上相比，在农业方面构画得更为细致，这与他本人出身农民有着直接关系。

义的基础之上（或者与之相融合）。“新村”中排除了政治关系，其社会的调节机制完全寄托于社会成员的群体意识与道德自觉，领导与被领导的政治权力关系系统形成明显的空白。但是，既然个体的人作为“公共”的一部分，那么其利益就要求有“公共”的代表，因而随之而来的就将出现超越个体而代表群体的实体，它会是什么呢？既然个体在政治上不能代表自己（在这里个人只有与“公共”相联系才有意义）；群体也不能在政治上代表群体（因为这样等于无代表），因而只能产生另外的结果：由超越个体也超越群体之上的“政治人格化身”来代表。显然，作为一种理论，“新村”构想遇到了无法克服的障碍，毛泽东当时并没有找到维持“新村”的“政治人格化身”。

近代中国的境遇太悲惨了，于外受世界资本主义列强的瓜分、欺辱，于内被封建专制统治所压榨、桎梏，以大机器生产为标志的现代工业相当薄弱，而以“男耕女织”为特征的小生产体系则构成了中国社会经济结构的主体。进而，小生产汪洋大海的潜流，无时不在地暗自侵袭冲刷着意识形态神圣殿堂的根基，一切理论、观点、方案和憧憬都被涂上了一层这殖民地半封建畸形形态所独具的浓重色彩：改良、渐进和“乌托邦”空想。从早期改良主义者的浪漫追求到康有为大同世界的具体规划；从章太炎的“五无”绝境到无政府主义者的和谐自由，……不仅无一脱身而且“市场繁荣”。总之，近代中国与西方发达国家相比，无论在经济、政治，还是意识形态领域都整整落后了一个世纪。这样，在西方发达国家早已

过时了的理论，在近代中国则成了进步的开拓性因素，在西方国家早已被历史所证实了的失败尝试，在中国则将成为有待实践的现实。改变“吃人”社会的迫切感常常掩盖着社会发展的合理途径。这里，主观上的进步要求与客观上的落后因素毫不奇怪而且非常和谐地统一在一起，对新社会理想主义的由衷渴望，梦寐以求，实际上被纳入了与人类历史发展一般规律相冲突的旧框子。

“不成熟的理论，是和成熟的资本主义生产状况、成熟的阶级状况相适应的。解决社会问题的办法还隐藏在不发达的经济关系中，所以只有从头脑中产生出来”。^① 鉴于军阀混战而提倡“社会互助”，鉴于国事繁乱而主张“多研究些问题”，鉴于社会阶级分化日趋明显而试验“新村主义”，应该说这些都是身处近代中国的人们，在探索理想社会过程中所必经的道路和直观的反映。由于这些具有批判现实主义色彩的“理性精神”，只能从头脑中产生出来，是“从外面强加于社会的”，因而它“一开始就注定要成为空想的，它愈是制定的详尽周密，就愈是要陷入纯粹的幻想”。

II 第一个理想的国家模式

如上所述，毛泽东构想的“新村理想”只是一个没有权威体系的主观先验模式，并且没有来得及在社会实践中实施。决不满足于理念求思的毛泽东，仍在执着追寻

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第409页。

着那个将个体自由融汇于群体凝聚之中的社会环境。1920年至1921年初，他在湖南《大公报》、上海《时事新报》等报刊上发表了20余篇文章，提出了建立“湖南共和国”和政治主张，力图探求一个治理湖南和中国的理想方案，憧憬创设一种崭新的民主主义的国家体制。可以说，这是“新村理想”的进一步放大和具体化。

任何一种思想主张的产生，都“首先从已有的思想材料出发。虽然它的根源深藏在物质的经济的事实中”。^①早在1910年，梁启超在《卢梭学案》一文中就介绍过瑞士的“自分为数小邦，据联邦之制以实民主之政”的政治体制，但并未引起社会重视。袁世凯复辟丑剧教训了人们，国民党人胡汉民1916年7月15日发表文章说：“袁世凯利用‘统一’一字，……无限制的集权于中央，……集权于个人”，因此“巩固民权必从分权上着手”，“定一省制”。当时《国民日报》连发社论，论证省自治的必要，认为“民国者，先有省而后有中央，犹之合众国先有十三州而后有华盛顿之政府也。故各省为国之单位，省能治理，全国自臻于上治，省之政治紊乱，全国亦无从治理”，“民国之巩固，必先求省之巩固，未有省治而国不治者”。其后又有人反复追述：“非自治无以谋生存”，“不在求国法之速成。而在于求省法之先立”等等。1920年前后，人们曾对动荡的时局提出过种种拯救方案。如孙中山提出，“地方自治”“固是改造中国的要件，但还不能认为是第一步的方法。第一步的方法……

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第409页。

只有革命”。李大钊强调，由于中国社会“复杂、扩大、殊异、驳杂”，因此“非行联治主义，不能改造一个新中国”。梁启超则认为，“确信国家之组织全以地方为基础，故主张各地皆宜自动的制定根本法而自守之”。章太炎也主张“自今以后，各省人民，宜自制省宪法，……自县知事以至省长，悉由人民直选”。“此种联省制度，为各国所未有，要之中国所宜，无过于此。若但如德、美联邦之制，则中央尚有大权，行于中土，祸乱正未有艾也”。^①

早年毛泽东阅览极勤且泛，据他自己回忆。“从1911年到1927年上井冈山时为止，我没有中断过阅读北京、上海和湖南的日报”。对于上述政治思潮是会有所了解、接触的。但从直接的史料来看，他受到影响的莫过于陈独秀与胡适。

毛泽东1936年回忆说：“1920年我第二次前往上海。在那里我再次见到了陈独秀。……他对我的影响也许比其他任何人的影响都大。……我在上海，和陈独秀讨论了我们组织改造湖南联盟的计划。然后我回到长沙着手组织联盟”。^② 究竟“讨论”中陈独秀具体谈了些什么意见，有待史料的进一步发掘和考证，但从陈独秀1919年12月1日发表的《实行民治的基础》一文的基本内容及其与毛泽东讨论相距的时间上看，该文体现的思想可

^①参阅：李愚广《省宪问题》，《东方杂志》第19卷，第22号；陈益轩《浙江制宪史》1921年版，第70页；《孙中山选集》第474页；《李大钊选集》第132页；《五四时期期刊介绍》第422页；《章太炎政论选集》第752—753页。

^②《西行漫记》

能是二人讨论的主要内容。^①

《实行民治的基础》一文，强调人民直接立宪是“自治”的总原则，“由人民直接议定宪法，用宪法规定权限，用代表制照宪法的规定执行民意”。认为自下而上、由小到大是改造国家的主要途径，“由小村合成一邑，由许多邑合成一州，再由许多州合成一国”。“基础不坚固的建筑，像那沙土上建层楼，自然容易崩溃；没有坚固基础的民治，即或表面上装饰的如何堂皇，实质上毕竟是官治，是假民治，真正的民治决不会实现”。以后我们将看到，陈独秀的这些观点在毛泽东的著述中一再重现，甚至语言也基本相同。因此，我们完全可以说，在毛泽东早期“湖南共和国”思想的酝酿阶段，陈独秀确是具有重要思想影响的引路人。

胡适也是早年毛泽东推崇的人物之一，二人在书信和文字方面也多有交往。例如，毛泽东在《民众的大联合》一文中，曾主张通过“较温和”的方法，逐渐实现社会改造，“不想急于见效，先从平民的了解入手。人人有点互助的道德和自愿的工作”。胡适对他的这些观点表示赞赏，曾在《每周评论》第36期撰文说：“《湘江评论》的长处是在议论方面。第二、三、四期的《民众的大联合》一篇大文章，眼光很大，议论也很痛快，确是现今的重要文字”。尔后，毛泽东起草的《问题研究会

^①据《少年中国》第1卷第11期《少年中国学会消息》记载：“毛君润之于四月十一日自京南下往沪”。可见，他与陈讨论“改造湖南联盟”计划时，只距《实行民治的基础》发表相隔数月。

章程》中，多处体现出胡适“多研究些问题”的理论格调。湖南自治运动初期，毛泽东不仅给胡适寄去《湖南建设问题条件商榷》，并且致书说：“湘自张去，气象一新，教育界颇有蓬勃之象。……将来湖南有多点须借重先生。俟日机到，当详细奉商。”^①嗣后，毛泽东又撰文指出，“胡适之先生有二十年不谈政治的主张，我现在主张二十年不谈中央政治”。^②中国的改造，只能一点一滴地搞起，湖南自治便是具体的现实起点。显然，他是受到了胡适观点的启发。

概括来说，当时思想舆论界形成的“联省自治”思潮、陈独秀的民治主义和胡适的实验主义，构成了毛泽东早期“湖南共和国”思想的“已有思想材料”，他从中涉取了重要而广泛的思想营养。

在这样的具体思想背景下，毛泽东较完整地提出了一套建立“湖南共和国”的理论和主张。

面对当时虽有中央政府而实际却权力分散，政出多门的现实政治状况，毛泽东认为拯救湖南与中国的“唯一法子”不是维护旧有中央一统的权威体系，而应在分散、多元的基础之上，实行“各省自决主义”，重组政治结构。他认为，统治中国的北洋政府气数已尽、腐败不堪，不仅根本失去了管理统一国家的起码效能，而且已成为引起国内动乱的罪根祸源。不除此根，中国无救：

① 《1920年7月9日致胡适的信》

② 《反对统一》

中国之乱……社会之腐朽，民族之颓败，非有绝大势力，给他来个连根拔起，不足以摧陷廓清。……官僚、政客、武人，有私欲无功利，有专横无诚意，有卖国无爱国，有害人无利人，有阶级无平等。八九年来之脊脊大乱，都是此辈干来的营私勾当”（《湖南人民自决宣言》）。

在毛泽东看来，所谓中央政权，已把“统”的权力变为“专制垄断之毒”，已将“治”的职能化为“乱”的根源，管理社会，体现秩序政府已走向了它的反面。总而言之，“统”变成了“治”的对立物。因此，思“治”必先倒“统”。只有彻底摒弃这个不可救药的中央政府。由总治变分治，充分行使各省“主权”，才能恢复政治的权威，促进经济和文化的发展。

毛泽东进一步分析，之所以造成“统”与“治”的分离与对立，其根本原因是国家政治结构的不合理，中国疆域辽阔，人口众多，情况复杂，而政治结构却是高度集权的独裁体制，国情国是多样化与政治结构的单一性构成矛盾，因而必然形成“外强中干，上实下虚，上冠冕堂皇，下无聊腐败”的状况。因此，他坚决反对在北洋政府之下实现“统一”，并认为南方政府的统一意图也难以实现，极不切实。他在《反对统一》等文中反复强调，中国之所以至此地步“推究其原因，吃亏就在‘中国’二字，就在于中国的统一”。“民国成立以来，名人伟士，大闹其宪法、国会、总统制、内阁制，结果又有愈闹愈难。”“十八省乱七八糟，造成三个政府、三个国会、二十个

以上督军王、巡按使王、总司令王，老百姓天天被杀死、奸死，财产荡空，外债为麻”，其最终原因就是政治结构与社会发展形成矛盾，旧有思维与现实政治发生冲突。解决的办法，只能是在整体分散状态下谋求局部统一，再以各省的自由发展求全体的集中联合。也就是说，消除专制政治，走改革改体的路是行不通的，而只能在国家结构的调整上想办法，下功夫，通过“各省自决”，联邦自治的途径，实现民主主义的目的。他十分推崇瑞士的政治制度，^①明确提出要以“瑞士为吾侪‘理想湖南’之影象”，并把瑞士的联邦制和直接民选制作为改造湖南和中国的楷模。他将“自治”与“民主”看成相辅相成的东西，认为只有宪法“经全省人民的总投票批准”，“和三千万人发生了关系”，才能真正体现公意，从而实现民主。而这样的“直接民选”只能限于一定的范围和规模，才有效率，不至流于形式，所以“各省自决”的联邦体制就成为民主政治的直接载体了。这是，毛泽东似乎朦胧地意识到，“民治”需要有切实、具体的载体，否则“人民”永远仅是一个概念，一项原则。调整国家体制，缩小政治范围，使社会主体逐渐清晰化，在他看来就是重要的出路之一。基于这样的考虑，毛泽东非常肯定地认为，根本出路只有各省建“国”。而作为示范，又应首

^①瑞士是实行“直接民选”的联邦制国家。各州均有主权，可自立宪法。凡遇较重大的社会政治问题，均需经“公民表决”。任何公民都可对任何社会、政治问题提出倡议或持有异议，如能征集到五万人的签名，或全国二十三州中有八州赞同，即即可获要求“公民表决”权。人们通常把联邦体制、直接民主和武装中立，称作瑞士政治的三大支柱。它是西方民主共和国的一种特殊形式。

先建立“湖南共和国”。因此，他的结论是：

“全国总建设在一个时期内完全无望。最好办法，是索性不谋总建设，索性分裂去谋各省的分建设”。“二十二行省，三特区，两藩地，合共二十七地方，最好分为二十七个国”。^①“中国民治的总建设，二十年内完全无望。二十年只是准备期。准备不在别处，只在一省一省人民各自先去整理解决……十几年后，便可合起来得到全国的总解决了”。^②

毛泽东的“湖南共和国”设想，不仅是理论的论证，并且也对它的政治目标作了具体规定。归纳起来，大致可概括为以下内容：

第一，国家权力的实质在于独立的主权。毛泽东认为：“国的要素为土地、人民、主权。主权尤为要素中的重要要素”。因而，是否具有独立处理内部事务的完全主权，是立国的起码要求。所以，“我们主张‘湖南国’的人，并不是一定要从字面上将湖南省的‘省’字改成一个‘国’字，而是要争‘自己处理自己的事的完全主权’”。^③

第二，人民是政权的主宰。毛泽东强调说，一个现代民主国家，如果离开了“主权在民”这实质性的一点，即使装缀了某些冠冕堂皇的民主外壳，“虽则具了外型，

① 《湖南建设的根本问题——湖南共和国》

② 《湖南人再进一步》

③ 《“全自治”与“半自治”》

……打开看时一定是腐败的、虚伪的、空的或者是干的”。^①指出：“认政治是一个特殊阶级的事……是脑子里装了政治学法律学，身上穿了长褂一类人的专门职业，这是大错而特错了”。“政治法律，不装在穿长衣的先生们的脑子里，而装在工人们农人们的脑子里。他们对于政治，要怎么办就怎么办，他们对于法律，要怎么定就怎么定”。^②国家主权的神圣性，仅仅在于它的人民性。

第三，以普选制为标志的民主共和政体。毛泽东设想，“湖南共和国”应采取以普选制为基础的直接民主政体，使“瑞士光华之国，日本充实之邦……见于大江流域之湖南”^③认为体现公意的立法和行政机构，只能由平等的普选产生，这里，财产、民族、文化水准和社会地位都不应体现出特殊作用。因而“不论你是农人也罢，工人也罢，乞丐也罢，女人也罢，你总有发言权”。湖南“三千万人都有言论、出版、集会、结社之自由”，^④“三千万人，人人要发言，各出独到主义，共负改造之责任”。行政举措须“以三千万平民之公意为从违”。^⑤

第四，政权中党派关系的相互制衡。他说：“无论哪一国的政治，若没有在野党与在位党相对，或劳动社会与政治社会相对，或有了在野党和劳动社会，而其力量不足与在位党或政治社会相抗，那一国的政治，十有

①“湖南自治运动”该发起了

②《释疑》

③《复曾毅书》

④《释疑》

⑤《复曾毅书》

九是办不好的”。只有“在野党”、“劳动社会”对“在位党”、“政治社会”、“监督于其旁，而批评于其后”，^①才能在矛盾的对立中达到政治的均衡，防止专制与独裁的横行。

第五，军队是国家政权的支柱。毛泽东认为那种“不设一兵”的意见，虽然“陈义甚高”，但是实难见行，因为“自决主义，固不是无抵抗主义……强暴忽来乎，正式之抵抗，人不可少也”。因而，必须“保存正式有配之陆军一师”，以保国家之安全，军队建设应坚持正式、集中、统一的原则，否则“七、八个总司令，三、四个镇守使”，反会危害国家的统一与安全。^②

第六，发展经济，繁荣文化是国家的重要职能。毛泽东反复指出，建立“湖南共和国”的根本目的，在于“造成一个较好的环境”，以充分发挥……人之精神，“自办教育，自兴产业，自筑铁路汽车路”，^③，促进社会经济、文化的发展与繁荣。

显然，展现在我们面前的这一理想的国家模式，^④基本上是一个西方资产阶级民主共和国。因为，在理论上回避国家的阶级本质，以议会政治构成其政体，普遍地采取选举方式，按分治原则设置政权机构，两党制或多党制的党派政治，军队隶属国家并在政权中保持中立等等，这些西方民主共和国所具有的显著特征，在“湖南

① 《再说“促进运动”》

② 《复曾毅书》

③ 《复曾毅书》

④ 《复曾毅书》

共和国”模式中都有着不同程度的体现。因而，这一模式并没超出一般资产阶级民主共和国理论所能允许的范畴。正如毛泽东后来回忆这段历史时所说：“我们的团体曾经要求实行男女平等和建立代议制政府，而且一般地赞成一个资产阶级民主的“纲领”。^①

或许正因如此，国内学术界一般都对毛泽东建立“湖南共和国”的思想评价较低，仿佛它是《湘江评论》时期思想的某种倒退。例如，有人直截了当地指出，“湖南共和国”思想是“想入非非，离题万里”，并没有多少可取的价值。而我的意见恰恰相反：虽然毛泽东不能不受到1920年前后喧闹一时的“联省自治”政治风潮的影响，并且这一思潮为他早期政治思想的发展提供了必要背景，在一定程度上可以说给他的政治观念规定了理论形式，但是其“湖南共和国”思想的真正的内在实质，乃是他对《湘江评论》时期思想的批判性继承和发展，而且是在特定的历史环境中，对这一时期各种重要社会思潮分别加以扬弃和综合的结果。

如前所述，五四时期毛泽东信奉的“新村主义”是个无权威的社会组织体系，虽然毛泽东当时对这一理想的社会状态作了尽善尽美的描绘，但还未来得及具体实施，就面临到了新的问题。

一方面，社会上的“新村”尝试寿命不长，逐渐暴露出无法克服的内在矛盾。从经济上看是人不敷出，财源枯竭；从政治上看则是意志多元，没有一个一致认可的

^① 《西行漫记》

价值认同趋向和权威支撑重心，个体意志与群体利益发生了严重冲突。例如，著名的北京工读互助团，原则上都赞成“凡是理想社会所当做的事情，我们可以试验的都试验起来，做一个理想社会的模型，得一个改造社会的方针”，但讨论具体实施步骤时则差异甚大，“讨论共产问题，主张不合，自愿退团者五人；后人讨论家庭问题，退团者也有一人”，正常的组织系统无法维持。1920年5月，曾专门从杭州跑来北京参加工读互助团的施存统撰文描述说：“大家对于这个团体都没有十分感情，除出一二人以外，都不愿去维持他”。不久互助团开会“议决各人自由另找工作，工读互助团的主张，从根本上推翻”。^①对上述情况，毛泽东是知道的。1920年6月7日，他在上海致信黎锦熙说：“工读团殊无把握，决将发起者停止，另立自修大学社半工半读”。可见所谓“殊无把握”就包含着放弃空想的意思。

另一方面，当时湖南政局十分复杂，北洋军阀张敬尧在湖南的残酷统治，激起了湖南各界的强烈反抗。他们通电、上书、游行、请愿，对张敬尧形成了巨大的舆论压力。然而，凭借武力建立起来的暴政，决非所谓“非流血革命”所能摧垮。历史的事实是，1920年5月，吴佩孚默契北撤，谭延闿、赵恒惕进逼长沙，张敬尧在孤立无援的困境下，才不得不于6月下旬匆匆逃离湖南。历史就是这样的有趣，旧的暴政统治恰恰是在暴政之间的角逐与私争中被排挤，驱逐旧军阀的斗争恰恰是在新

^①《工读之助团，底实验和教训》，《星期评论·劳动纪念号》

的军阀混战中得以实现。驱张运动本来就是各种矛盾的汇合点，运动的这一结局更使矛盾进一步复杂化。驱张的胜利，是湖南人民的胜利，是民主同盟胜利，同时也是湘军实力派的胜利。胜利面前，各种力量竞相对时局作出反映，争取各自的意志得以实现。

以毛泽东、彭璜为首，新民学会会员为骨干的“湖南改造促成会”，于7月4日发表宣言，号召人民“翻然觉悟”，要求敷施民治，“还我自由”，反映了惨遭军阀蹂躏之后，人民强烈要求苏息的呼声。7月22日，谭延闿以驱张功巨的身份发出“褥电”诡称“民国之实体，纯在民治之实行，尤在各省人民组织地方政府。……延闿因全体人民久罹锋镝，艰苦备尝，欲为桑梓久安之谋，须有根本建设之大计，爰本湘民公意，决定参合国会讨论之地方制度，采用民选省长及参事制”，企图以此骗取民意，割据湖南。8月16日，在工商、知识界颇有影响的湘绅熊希龄、范源濂也发出通电，主张“本自决精神，迳由本省制定根本法，其成立手续，则由省教育会、商会联合动议，集当数人之连署，举出代表，草定自治法，再照欧美各国先例，交由全省各县人民总投票表决”，要求由民族资产阶级上层垄断立法权。这样，历史的“平行四边形”，“从许多单个意志的相互冲突中产生出来”（恩格斯语），“历史合力”制约着人们的思想。

在上述双重因素的影响下，毛泽东无意识地寻求着一个既体现群体意志，又具有权威核心的社会组织的新模式。这种“新模式”就体现为即公开承认湘军首领谭延闿的权威地位，称谭氏湘军“劳苦功高”，是“乡邦英

俊”，并且承认“谭延闿氏为首领所组成的政府，实在是一个革命政府”，拥护由这一政府召集“湖南人民宪法会议”，以制定“湖南宪法”。^①同时，又对谭氏政权进行两方面的限制。其一是“能遵守自决主义”，保持湖南发展的稳定环境；其二是“能遵守民治主义，自认为平民之一，干净洗脱其丘八气、官僚气、绅士气。往后举措，一以三千万平民之公意为从违”。^②并多次反复强调“民”的地位，抨击“湘人治湘”，“把少数特殊人做治者，把一般平民做被治者”的行径。^③

如果说，“新村”设想的社会结构是靠情感和伦理的责任感与自觉性来维系的，那么，“湖南共和国”模式则是靠权威体系的确立和权力间的制衡来支撑的。在政治理论上讲，这是一个明显的进步，它标志着理想主义的浪漫色彩有所减弱和现实主义实证精神的加强。在思想发展的角度上讲，选取谁来充当社会权威的角色，并不是至关重要的，而最为关键的纯理论进展却在于，毛泽东开始丢掉了纯粹空想的社会幻觉，开始冷静地面对严酷的现实，在变化莫测的政治环境中“游泳”。“新村主义”那残留着的“出世”尾巴，这时算是一个小小的否定，而参与、改造社会的步履无可置疑地大大深化地前行着。

按照常规思维的理解，拥护一个军阀来支撑政治局

① 《新民学会资料》第91页

② 《湖南改造促成会复曾毅书》

③ 《“湘人治湘”与“湘人自治”》。

面毕竟不是什么好事，但如果从毛泽东对社会政治现象的理解的角度看，承认权威体系的存在，并且在“历史合力”的制约下做了选择，又毕竟是发展链条上一个必不可少的环节。其实道理并不复杂，社会权威的具体对象和载体是可以进行“二次选择”的。相对而言，确立对社会权威价值认可的“一次选择”，就显的更为关键和重要了。正是在否定无政府空想的意义上，我们说，毛泽东“湖南共和国”模式的确立，不是他《湘江评论》时期思想的中断或倒退，而恰恰是它的批判性发展。

事实上，在“湖南共和国”模式中可以清晰地看到“新村主义”的影子。“新村主义”的基本思想构架是：以“出世”的精神谋“入世”的状态，在理想主义的基础上，播种改造现实世界的种子。具体地讲，就是辟荒一块，独立发展，摆脱恶社会的种种束缚，在某种纯洁的环境中，创造“物心两面”、“皮肉一致”和“表里相应”的新组织。并且在这种“新组织”基础之上，扩大规模，散布影响，将各种“新村”连成一片，从而造成一个崭新的国家，崭新的世界，崭新的宇宙。

脱离了旧社会的范围，另向山林高旷的地方组织一个真正自由真正平等的团体，从而合力工作，造成我们的经济独立和文化独立，完全脱去旧社会的恶势力圈。我们从实业与教育发展我们的经济与文化，造成一个组织完美的新社会”。①“另立一新社会之模型。

①（《我们创造少年中国的办法》，《少年中国》1卷2号）

以便世人的仿制，并且是和旧社会宣战的大本营”。“新村是一种新组织，……是以现在为基础的小组织，是以将来的世界为扩充小组织的大联合。”^①

毛泽东的《民众的大联合》与《学生之工作》等文的基本思维构架完全与此吻合。而“湖南共和国”模式本质上并没有根本突破这一构架，只不过是“新村”理想付诸于现实，在新的特殊环境中进一步放大罢了。简单地说，这时，“新村”的“村”，在地域上扩张为“省”，在观念上升华为“国”。

当然，从地域的角度看，“村”是“国”的基础，“国”是“村”的放大。但从社会改造程序的角度看，“湖南共和国”又是“新村主义”的发展。“新村”作为一种憧憬、规划和设计，具有抽象和理想的色彩，而“湖南共和国”则明确的多，具体的多，实际的多了。毛泽东的这一思想重心的转换，其意识核心是，社会改造必须以政治改革为先导，政治环境依然如故；那么社会变革只能是纸上谈兵。或许出于这样的潜逻辑，毛泽东明确地将政治改革与社会改造划分成两个层次，前者为先导、措施，后者为方向、目的。他在1920年6月30日致易礼容的信中说：“自治运动只是简单的希望在湖南能够特别定出一个办法（湖南宪法），将湖南造成一个较好的环境，我们好于这种环境之内，实现我们具体的准备工夫。……其政治运动之认为最经济最有效者，如‘自治运动’、‘普选

^① 《文化运动中的新村谈》，《新人》第4号

运动’等，亦可从旁尽一点促进之力，惟千万不要沾染旧社会习气，尤其不要忘记我们根本的共同的理想和计划”。

这样，以否定权威，宣传无政府为重要内容的“新村主义”，转化为立足于政治改革基础之上，辟出一块地盘和环境，然后再实施社会改造的新战略了。这种新战略在一定程度上排除了空想主义的成份，加大了实用主义因素，从抽象走向具体，理想趋向于现实。因此我们说，“湖南共和国”主张，扬弃了无政府主义否定权威，漠视政治，企图在一个早晨消灭国家的理论空想，明确打出建立民主共和国的旗帜，主张“建立代议制政府”；吸收了“社会互助论”的进化原则，反对尔虞我诈，弱肉强食的强权压迫，主张“我们绝不干涉别人的事”，实行“湖南门罗主义”。扬弃了实用主义那种诸多繁务万管齐下的无中心方法，集中全力首先解决湖南政治问题，改造中国，“从湖南做起”；吸收了实用主义哲学包含着的“渐变”、“融合”的思想因素，并不侧重社会变革的暴力方式。扬弃了新村主义封闭式的自然农耕体系，拟定了“自办教育，自办企业，自筑铁路汽车路”的发展设想；吸收了新村主义划地一块，独立经营，自食其力的“根本理想”，主张“湖南最好保境自治，为一桃园”。同时，毛泽东对于列宁主义的政治学说也未完全接受，认为俄国无产阶级专政的路在中国暂时走不通；但对于马列主义关于人民当家作主，“官”为公役的政治原则又由衷赞扬，对以“俄国的旗子变了红色”为标志的“世界主义的平民天下”，充满着热切的追求与真诚的向往。总之，“湖

南共和国”模式，并非“新村主义”设想的中断和倒退，而恰恰是毛泽东那一阶段思想体系在新的历史环境和条件下的扬弃、提炼、运用和发展。

由于“湖南共和国”思想是毛泽东对以往已有思想材料的扬弃与综合，是他长期思想探索的阶段性结晶；由于它第一次体现也毛泽东独具特色的理论体的萌芽；由于它是毛泽东在追求理想社会制度，逐渐接近列宁主义的崎岖道路上所经历的最后一段艰苦的行程；也由于它在毛泽东早期政治思想发展序列的链条中起着承前启后的关键性环节的重要作用，因之，我们说，就其思想内容而言，它应当成为评价毛泽东早期政治思想最具有代表性的典型阶段。

但是，值得提及的是，毛泽东早期政治思想发展至此，并不意味着理论的终结，其观念中的矛盾运动，决定了它们需进一步前进和否定。如上所述，对于社会权威体系的“一次选择”，扬弃无政府主义，无疑是他思想的一个深化，但这一深化同时也暴露出一些无法克服的内在矛盾。它主要又反映在两个方面。

其一，在毛泽东对社会权威体系的第一次认可的过程中，实际上他观念中设计的模式是二元权威的相衡制衡。一方面，他承认谭延闿为首的湘军政府在湖南政治中占有重要地位，认可它有“召集宪法会议之权”，也就是说，可以把这一政府看成湖南政治的形式象征，并给予它相应的荣誉和权力。另一方面，他又坚持“主权在民”的政治原则，反复论证“湖南共和国”的民治基础，认为“湖南自治运动是应当由‘民’来发起的。假如这一回湖

南自治真个办成了，而成的原因不在于‘民’，乃在‘民’之外，我敢断言这种自治是不可能长久的”。^①“民”应享有完全的立法权，宪法草案只有“经全省人民总投票批准”，才草“和三千万人发生了关系，……总算栽了一个很深的根”。在实质上，“民”才是湖南政治的本质和基础。这样，拥有军事实力的谭氏政府与拥有天赋权力的“民”，在相互制衡的前提下，以“乡邦”地域为天然纽带合为一体，从而造出一个“新湖南”来。

显然，湘军体系与民治基础，二者无论在社会利益还是在发展目标上，都存在着巨大的差异和根本的冲突，希冀二者在“乡土伦情”上达到某种统一，只能是一种地地道道的幻想。一旦政治设计进入到运行阶段，二者必然各奔东西，构成对立，所谓“湖南共和国”那观念中的大厦必然顷刻倒塌，一无所有。因此，毛泽东所设计的“湖南共和国”模式其结构体系的根基就严重倾斜，且质料苏松，随着大厦建筑的逐渐升级，其危机就愈来愈明显地表现出来。从而观念与现实形成异化，矛盾的思维最终避免不了由困感到破产的悲剧命运。

其二，与上一点相适应，毛泽东把“自治”与“民主”紧密联系在一起了。在他看来，实行自治是实现民主的先决条件和必经途径；实现民主又是实行自治的理论基础与最终目的。二者相辅相成，互为表里。但正是这样的思维逻辑中又潜在包含着不可调和的矛盾。

近代中国国家形态的基本特征是对内没有民主，对

^① 《“湖南自治运动”该发起了》

外没有主权，虽然各种经济成分同时并存，但自给自足的小生产经济却占了主要部分。因而，从政治上，对外摆脱资本帝国主义的奴役与控制，谋求国家独立，对内推翻封建主义的压迫与统治，争取自由解放；从经济上讲，把以自给自足为特征的小生产经济变成以商品经济为基础的大工业生产，并且把二者有机结合成一个整体，联系成一个统一的系统，从而进行宏观处理，才是社会发展和政治革命的主题。而毛泽东看到的却仅仅是湖南地理、人口等自然条件与日本、瑞士等国相类似的特点，没有深入考察近代中国的特殊性质；他更多注意到的是中国政治结构上存在着严重弊病，忽略了近代中国经济结构的畸形与落后；他思维的重心全部倾注在对专制集权的上层建筑的批判上，对它赖以生存的农业与家庭手工业相结合的分散经济的基础，则缺乏基本的研究。因此，“湖南共和国”思想的理论局限，就其实质而言在于：企图在分散、落后和保守的小生产经济的枯树上，生吞活剥地嫁接上以大工业生产为基础的资产阶级民主政治的枝芽。这一局限反映在政治理论上，则是变革国体的愿望仅仅以改良政体的实践为前提，企图通过实行联邦制和议会制实现人民当家作主的政治理想。当然，这种本末倒置的改革主张，只能是马克思早就批评过的那种“部分的纯政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命”，因而不可避免地成为“乌托邦式的空想”。^①

历史证明，在一个以自然经济为基础，法律制度和

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第11—12页

法律意识相对贫乏的国度中，“自治”与“民主”并非相辅相成、互为表里、此因彼果的东西。在这种状态下，企图通过“各省人民自决”，把中国划分成二十七个“国”，先邦后联的改良途径去实现人民民主，除了遭到旧有国家机器的无情碾压之外，只会被封建军阀的割据与私争所利用。关于这一点，毛泽东在放弃“湖南共和国”理想后，曾有过相当程度的认识。1923年8月，毛泽东在揭露赵恒惕“省立宪”时，对此认识得更加明确、彻底，指出：“我们历来反对联省自治，因为他不是联省自治，乃是联督割据；我们历来反对军阀烂政客假窃名义的省宪，因为他不能做人民的保障，反做了军阀烂政客争权争利的保障。湖南最是个明证”。^①

总之，在黑暗、混乱、政治发展畸形扭曲的旧中国，民主只能从暴力中获取！这就是鸦片战争以后，109年中国政治史思想史反复给予人们的深刻教导，同时也正是历史对于“湖南共和国”思想的理论局限所作出的客观结论。

作为一位致力于现实政治的青年学生来说，毛泽东对上述矛盾当时处于无意识状态。可矛盾的现实，却全部反映在他当时的思考之中：一方面，他对湖南自治运动表现出极大的热情，先后撰写了20多篇有关的文章和书信，几乎花费了全部精力；另一方面，却又在运动一开始就持某种保留态度，认为这一运动的纲领“尚应大加斟酌”，“这样枝枝节节向老虎口里讨碎肉，就是坐定一

^① 《“省宪经”与“赵恒惕”》，《向导》第36期

个可以办到，论益处也是始终没有多大的数量”。一方面，认为湖南建国是关系湖南人民“生死荣辱的事”，是“创造未来湖南黄金世界”的难得时机和“救湖南救中国”的“唯一法子”；另一方面，又说这一运动仅在“将湖南造成一个较好的环境”，“只是应付目前环境的一种权宜之计，决不是我们的根本主张”。一方面，称“谭延闿氏为首领所组成的政府，实在是一个革命政府”，拥护它召集“湖南人民宪法会议”；另一方面，又对谭氏政府大加限制，抨击揭露其“湘人治湘”，“把少数特殊人做治者，把一般平民做被治者”的假民主本质。一方面，认为列宁式的“彻底的总革命，我也赞成。但是不行”，得另寻出路，另一方面，又积极从事湖南建团工作，创立文化书社，发起组织俄罗斯研究会，大力传播列宁主义，为中国共产党的建立做了准备。

1920年前后，中国政治思想在经历了五四思潮的洗礼之后，正处于异常激烈的变异、动荡、融合与分化的选择之中。毛泽东也随着时代的激流而逐渐前行；同时，他观念中面临的很大矛盾，也促使其不断进行思考，以做出新的选择。由于中国没有经过完整的资本主义发展阶段，也由于选择俄国模式将使中国以儒为本的政治文化传统发生巨大的变化，因而人们观念上的这种弃旧图新的转变，必然是一个艰苦而曲折的过程。当时，先进人物思想发展的普遍特点是：观念的升华并不都每每简单地意味着去径直地接近真理，而只能是以追求理想社会制度的憧憬为动力，在否定中前进，又在前进中进一步否定，以至最终冲破旧有的思想体系，开拓

出一个崭新的世界。

毛泽东思想上的严重矛盾，体现了五四时期社会动荡与观念繁杂的客观面貌。同时也预示他思想上面临着新的重大抉择。据此，我认为，毛泽东早期“湖南共和国”思想，既不是纯粹的旧民主主义的完整体系，也不可能具有某种程度的新民主主义的性质，^①而应当是从激进民主主义向列宁主义方向转化；过程中的一个过渡，其性质是一个面临着对旧有思想体系实施突破的运动过程。

III 现实需求与精神断层

毛泽东从 1920 年底至 1921 年初，完成了信仰列宁主义的思想转变。他在 1920 年 12 月 1 日给蔡和森的信中说过一段极其重要的话：“俄国式的革命，是无可如何的山穷水尽诸路皆走不通了的一个变计。并不是有更好的方法弃而不采，单要采用这个恐怖的方法”。这段文字可以从历史和思想两方面理解。

从历史方面讲，1920 年 10 月中旬，湖南自治运动发生严重挫折。10 月 10 日省城各界人士万余人冒雨游行，遭到谭氏政府污蔑，认为此行为“一种出轨的举动”，并扬言威胁“轻信游词，盲从暴行，远则危及大

^①所谓“新民主主义”思想是列宁主义与中国现实政治、社会结构相结合的产物，这是人所共知的常识。因而在毛泽东确立列宁主义信仰之前，就说其思想具有“新民主主义性质”，于史实和逻辑全不符。以上所举有关论点参阅：《求索》1981 年第 2 期；《党史研究》1982 年第 1 期；《历史研究》1980 年第 5 期。

局，近则害及一身”，“如果仍不觉悟，触犯刑章，政府自当依法取缔”。^①并且谣传毛泽东组织示威，多次上报警方。为此毛泽东还专门在《大公报》上发表“辩诬函”，予以反击。是年11月，杜威、罗素、章太炎、蔡元培、吴稚晖、张溥泉等众多学者云集长沙讲学，宣扬改良主义。此种舆论恰与当时湘军内讧，谭延闿下野形成对比，由于武力造成的现实，无情地讽刺着理论，毛泽东终于对“湖南自治”失去信心了。

从思想方面讲，在他思考的深层次中一直被“个体”与“群体”的关系所困扰。如前所述，这一问题在《民众的大联合》中就已提出，“新村”计划实际上是无权威的组织模式，并没有解决“群体”由什么实体领导的问题，而建立“湖南共和国”本来是试图找到一种新途径，寻找新的权威体系。可事与愿违，根本无法实现。因此，“个体”与“群体”的关系问题，即如何使民主与权威达到统一的问题仍然是个诱人的未知数，显然，思想的运行仍然旨在寻求新的目标、新的模式和新的答案。

在“历史”和“理论”的双重困惑中，1920年11月25日，毛泽东一天之内连续发给向警予、罗敖阶、李安思等人发出七封信，决定另辟溪径，从头做起，思想开始了转变：

湖南人脑筋不清晰，无理想，无远计，几个月来已看透了。政治界暮气已深，腐败已甚，政治改良一

^①1920年10月13日、17日湖南《大公报》

途，可谓绝无希望。吾人惟有不理一切，另辟道路，另造环境一法”。“中国坏空气太深大厚，吾们诚哉要造成一种有势力的新空气，才可以将他斗转过来。我想这种空气，固然要有一班刻苦励志的‘人’，尤其要有一种为大家共同信守的‘主义’，没有主义，是造不成空气的。……主义譬如一面旗子，旗子起了，大家才有所指望，才知所趋赴。

这时，在留法勤工俭学的新民学会会员中发生了激烈的争论。双方分别给毛泽东写信寻求支持。

萧子升等主张温和的改良，认为“世界进化是无穷期的，革命也是无穷期的，我们不承认可以一部分的牺牲，换多数人的福利，主张温和的革命——以教育为工具的革命，为人民谋全体福利的革命——以工会合社为实行改革之方法，其意颇不认俄式——马克思式——革命为正当，而倾向于无政府——无强权——蒲鲁东式之新式革命，比较和而缓，虽缓而和”。仍然坚持道德本位的人道主义，“主张各自充量发展个性，……自己的人格固要紧，同时尤尊重人家的人格”。

不难看出，这些主张与《湘江评论》中的思想是基本一致的。但是社会改革的实践已使毛泽东认识到了这些观点的局限性和空想性，因此它并未使毛泽东从中得到启发。而这时蔡和森的主张，则根本与此不同，引起了毛泽东的极大兴趣和共鸣。蔡和森明确倾向于俄国十月革命，突出地提出了建立共产党组织的问题，“因为他是革命运动的发动者、宣传者、先锋队、作战部，以中

国现在的情形看来，须先组织他（指共产党），然后工团，合作社，才能发生有力的组织。革命运动，劳动运动，才有神经中枢”，在方法上则提出了“阶级战争——无产阶级专政”的著名公式。其理由是：“社会主义为资本主义的反映，其重要使命在打破资本经济制度。其方法在无产阶级专政，以政权来改建社会经济制度。故阶级战争质言之就是政治战争，就是把中产阶级那架机器打破（国会政府），而建设无产阶级那架机器——苏维埃”。

显然，这样的观察解释问题，恰恰从一个新的角度，新的途径阐述了个体与群体之间的关系，即由一个“党”来指导和统帅“工团”、“合作社”，解决了“民主”与“权威”的关系和地位问题；而“阶级战争——无产阶级专政”的公式，又为“湖南共和国”模式破灭之后提供了又一方法，为社会实践的恢复和进行找到了又一途径。因而，蔡和森的信解开了毛泽东为之苦恼的疑团，如雪中之炭，夜航之标，在他面前展示出了一个全新的世界。

因此，毛泽东立即回信，称蔡和森的观点“见地极当”，“表示深切的赞同”，甚至说“没有一个字不赞成”。接着，他对蔡和森的观点作了再次的解释和发挥，而否定了相反的意见：

“我对子升和笙两人的意见（用平和的手段，谋全体的幸福），在真理上是赞成的，但在事实上认为做不到。罗素在长沙演说，意与子升及和笙同。……我对于罗素的主张有两句评语：就是‘理论上说得通，事实上做不到’。

此段道理颇为典型地体现了毛泽东当时对马克思主义的理解。从中我们可以看到此时在他的观念中已建立起了三个理论支点，这就是：确定了用暴力谋求民主的方式；确立了用“阶级战争——无产阶级专政”夺取政权的目标；确定了以共产党的组织形式并以此作为社会改造中枢的社会组织模式（也可以说，找到了民主意志的权威代表）。对这三方面进行综合考察，我们可以说，虽然这些认识今天看来相当肤浅，但它却明确地标志着毛泽东已确立了对列宁主义的信仰，完成了具有历史意义的思想转变。

最后我们还必需提及的是，在毛泽东从“无政府主义”、“社会改良主义”等思想“大杂烩”转向列宁主义的过程中，同时也呈现出了某些局限性和消极的东西。如果将毛泽东的论证与蔡和森相比较，那么二人在侧重角度上的明显差别，则足以显示这一特征。难怪当时在新民学会中流传着“蔡和森是理论家，毛泽东是实践家”的口头禅。自从创办《湘江评论》以后，毛泽东忙于具体的组织工作，大部分精力都投入到实际斗争中去了，以至于占去了从事理论探讨的时间。为此，他在1920年6月7日致黎锦熙和1921年1月28日致彭横的信中曾屡屡叫苦：

我对于学问，尚无专究某一种的意思，想用幅射线的办法，门门涉猎一下，颇觉常识不足，难语专攻，……可惜我太富感情，中了慷慨的弊病，脑子不能入静，工夫难得持久，改变也很不容易，真是不得

了的恨事啊”。“弟两年半以来，几尽将修养工夫破坏；论理执极端，论人喜苛评，而深刻的自省工夫几乎全废。今欲悔而近乎两年半以前，有此志，病未能也。

现实斗争的需求与压力，使他的思想转向相当突然。1920年11月25日，他还表示赞同“世界主义，愿自己好，也愿别人好，质言之，即愿大家好的主义”，而在十二月1日致蔡和森的信中则态度全变。数天之内，思想上的这种急剧的动荡是惊人的，因而不能不留下理论不成熟的明显痕迹。例如，他在论证必需实行“阶级战争——无产阶级专政”的理论时，所凭据的并非马克思主义的科学理论体系，而在很大程度上是靠着实践中所形成的直观感觉：

以历史上说，人类生活全是一种现实欲望的扩张。这种现实欲望，只向扩张的方面走，决不向减缩的方面走，小资本家必想做大资本家，大资本家必想做最大的资本家，是一定的心理。历史上凡是专制主义者，或帝国主义者，或军国主义者，非等到人家来推倒，决没有自己肯收场的。^①

分析思想不能仅着眼于结论的正确与否，而且应当弄清某一结论的论证过程。上述的结论无疑是正确的，但论证过程则是凭借丰富的直观经验，缺乏马克思主义

^①《新民学会通讯集》

那丰富、严谨、完整的理论推导。当然，这种实践主义精神具有积极和消极两方面的意义，就前者来说，它有利于避免形而上学的僵化倾向，使理论灌注于时代、实践的活性生活；就后者来说，它又容易陷入经验主义泥潭，一旦直观的把握出现错觉，其在实践上的危害同样是不可低估的。中国先进的知识分子在走上列宁主义道路时，理论准备的相对不足是一个普遍现象，我们不能以此苛求前人。指出这一点的意义，仅在于证实这一现象，提供人们深入地剖析和思考罢了。

造成理论准备相对不足的原因是多方面的，除了社会发展、斗争激烈所形成的急促选择之外，恐怕中国文化传统中的某些价值取向和道德标准也起着十分重要的作用。相比而言，这一方面的影响更潜在，更深层，也更持久。李泽厚近年来提出了一个极有意思的命题，试图从民族文化心理结构的角度，探讨现代中国理论选择中的若干原因。他说：

马克思列宁主义的实践性品格非常符合中国人民救国救民的需要。但是，中国传统的民族性格、文化精神和实用理性是否也起了某种作用呢？重行动而富于历史意识，无宗教信仰却有治平理想，有清醒理知又充满人际热情，……这种传统精神和文化心理结构，是否在气质性格、思维习惯和行为模式上，使中国人比较容易接受马克思主义呢？^①

^① 《中国古代思想史论》第317页。

应当说这一理论直观是极有见地、切中精髓的。宏观而论，五四时期甚至更早以前，中国就已体现出了对社会主义的某种偏爱，^① 诸如有名的梁启超、孙中山、章太炎、刘师培、李石曾、江亢虎、胡汉民、戴季陶，……都曾宣称信仰社会主义。但考究史籍，其中大多数人，并没有深研过社会主义理论体系，断断续续的翻译与介绍往往都带有强烈的实用主义色彩，并且屡屡与中国古代思想、制度相比附。梁启超说“中国古代井田制度，正与近世社会主义，同一立脚点”。^②“孔子讲的‘均无贫和无寡’，孟子讲‘恒产恒心’，就是这主义最精要的依据”。^③ 孙中山也说“考诸历史，我国固素主张社会主义者，井田之制，即均产主义之滥觞，而累世而居，又共产主义之嚆矢。足见我国人民之脑际，久蕴蓄社会主义之精神”。^④ 蔡元培 1920 年 7 月为《社会主义史》一书作序时，更是直接溯源孔孟，展开进行论证，标举儒学以宣扬社会主义。世纪之初，人们也曾用汉语符号语码阐释社会主义和马克思主义，一般都将“全世界无产者联合起来”译为“四海之内皆兄弟”，将社会主义理解为“安民

①严格说来，应将“社会主义”、“马克思主义”、“列宁主义”三种理论范畴区别开来。一方面，当时中国人观念中的“社会主义”并非就是马克思主义、列宁主义；另一方面，中国人观念中的“列宁主义”也并非“马克思主义”。应当说，“列宁主义”，特别是苏维埃初创时的列宁思想，对当时中国人影响最大，而列宁晚年许多重要思想，起码前些年我们教科书中是极少展开论证、研究的。

②《中国之社会主义》

③《社会主义商榷》

④《社会主义之派别及方法》

之学”，“大同主义”，而认为其理论实质无外乎“消灭贫富”、“消灭贵贱”和“消灭智愚”，以及“各尽所能，各取所需”等等。例如，恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》一文中说：“以往的全部历史，除原始状态外，都是阶级斗争的历史；这些互相斗争的社会阶级，在任何时候都是生产关系和交换关系的产物，一句话，都是自己时代的经济关系的产物”。而《新世纪》杂志则将此段译为：“各种过去之历史，舍上古史外，皆系人类竞争史，而所以竞争之因，皆缘于经济之不平等”。显然，理论上的生产关系、经济关系范畴，在中国人脑子里反映出的却是实用性极强的“经济之不平等”。说白了，社会主义无非是“等贵贱、均贫富”的同义词。世纪之初直到五四，人们就是带着这种潜在的思维构架去理解和宣传社会主义的。其实不难理解，动荡的中国需要“安民之学”，被压抑的民族寻找自的思想武器，最简便的方式莫过于在现代思想的范畴中去发现先哲圣王的祖训与遗风，重情感的中国人总是在“同化外夷”的层次上去理解世界。矛盾、挤压和自尊的心态，使他们大体上沿着“理性趋向现代而情感又皈依传统”的思维路线前行。从而在民族生存的紧迫形势敦促下，仓促地选择了一种形式类似的理论模式，充实进传统固有某些精神因素。加之20年代初，中国社会舆论界大大加强了对苏俄革命的报导，而翻译介绍列宁理论体系的文章却寥寥无几，人们再一次偏离了本来就不甚理解的理论探讨，而匆匆投身于实际斗争的洪流。正是在这样的基础和环境中，整合、提炼、形成了一套“现代中国的文化精神”。当然不

能说前人的路走错了，因为那本是时代精神与民族精神相结合的必然产物。作为历史现象的文化学探讨，我们的任务在于，反思前人曾走过的道路，而检查在我们的思维、血液、灵魂和行为中是否仍残留着某些陈迹。

第五章

历史思维行程的丰富断面

斯诺三十年代就说过：“毛泽东生平的历史是整整一代人的丰富的横断面，是要了解中国动向原委的一个重要指南”。在一个特定的历史时期内，“小我”与“大我”在某个地方契合了。通过这小小的窗口去窥视那澎湃的海洋，那又会是一种什么样的感悟和体味呢？

I 社会意识双层面

我们在检索了毛泽东早期思想发展轨迹的时空轮廓之后，似乎可以清晰地感觉到其中隐藏着两条相互联系的理论线索。其一，在政治制度的层面上，曾经历过由“君主立宪”到“民主共和”，再到“无产阶级专政”这样一个基本图式；其二，在思维范式的层面上，又形成了由“进化论”到“互助论”，再到“阶级论”的转变趋势。从而，“政治目标选择系”与“思维范式参照系”互为表里，相互依托，构成了相对完整的思想发展结构，并且这两种思想层面，大体上说都经历了一个辩证否定的“圆圈”，遵循着螺旋式上升的规律，完成着历史本身规定的任务。

个体超越了群体也许是伟大的，也许是悲惨的。但是，本质上伟大而孤独的灵魂总离不开时代精神的束缚。你只要承认人永远也成不了神，那么你就得说，一切的个体自觉无非都是群体无意识的不同表现形式罢了，或者说是其心理结构的外化而已。因此，这里毛泽东早期思想发展的脉络与结构，只是研究者的对象化，本质上它反映的确是生活着的那个时代的一个小小的缩影。再现和剖析“毛泽东现象”意识起源时的宏观场景，一方面有益于更深入地理解个体的位置、动因和价值；另一方面也有益于从个体折光的剖面去窥视、发掘其背后实际存在着的支配力量。

“政治目标选择系”也许是表层、直观和被动的，但它却又以普遍性和直接性而受到人们有意识的关注。权力与利益在这里得到均衡的实现，群体的“自我”很大程度上要靠它来评价和检验。从“戊戌”到“五四”是民主与专制冲突、较量的特殊时代，同时理论的憧憬与现实的变革也交织在一起，对于政治制度的设计在民主理论和政治力量的冲突中，完成着一张张的蓝图，“民主”的抽象本质也随之一步步地走向具体。

民主这一古老而神圣的字眼，历尽沧桑，伴随着苦与乐、血与灵、泪与火，几乎是伟大人类始终如一的亲密朋友。虽然在以“经济——伦理”关系的差异性为基本区分的历史时代中，民主的内涵与外延具有多种不同，因而也不可避免地被涂上多样性的阶级色彩以及复杂的利益内容。然而，在人的主体性的含义上，在“类”意识的层面上，民主的本质含义无非旨在摆脱权力的异化，

求得人本身的政治解放。因而，民主的神圣性不在于人们把“自我”奉献出去多少，而在于经过体制的过滤，人们的“自我”将被放大、升华和增值，从而焕发出灿烂的活力。民主之所以为人们所向往、所倾慕、所崇敬、所追求，其根本的价值效用就在于它是使“个体自觉”上升为“群体自由”的唯一途径。简单地说，如果经济学所担负的使命是通过有限资源进行合理配置，使之达到最大限度的成本“节约”，那么，政治学所完成的任务则是努力开掘那无限的主体宝藏，并在合理体制的整合下实现最大限度的意志“支出”。正是在这个意义上，我们说民主不仅是一种意识，更重要的是，它也是“一种国家形式，一种国家形态”。哪一种政治形态能愈多愈广地涵盖意志成分，并加以最优化的整合处理，它就愈接近于效率和公平。尽管在处理流程的形式上往往显示出曲折与背离，就象价值与价格的一致才是真正的偶然一样。

从“戊戌”到“五四”的中国民主思想与制度的演变，就是在这种矛盾的状态下前行着。

列宁在《马克思主义论国家》一书中，曾就人类民主发展的某一阶段的辩证法作过说明。他说：“发展的辩证法（过程）是这样的，从专制制度到资产阶级民主；从资产阶级民主到无产阶级民主；从无产阶级民主到没有任何民主”。在上述这个概括中，除了最后一个环节（也是最为困难的一个环节），具有更加深刻、更高层次的理论和实践意义外，其它两个环节，都属于我们论述的时代，其中都留有我们的先驱们披荆踏荒的足迹。

近代中国人探索民主体制的历程可溯源于明末清

初，但真正近代意义上民主意识的建立，却可以说是从戊戌时期才开始。在我看来，二十世纪是一个明显的分水岭。鸦片战争以后，龚自珍、林则徐、魏源的改革体系旨在济世补天，是封建政体内部不断增长着怀疑因素与不满情绪的反映。虽然它“开了一代风气”，成为后来洋务运动和前期改良运动的光辉前驱，但并不能说它是封建体制的完整否定。前期改良主义者和洋务运动的倡导者们，其思想和行为都明显涂有封建国家自救、复兴的标记，对于封建帝国寓肯定于否定之中，主观意愿与客观结果形成矛盾。而太平天国和义和团的意识形态，无论从哪个角度看都恰恰极为典型、突出地体现了根深蒂固、无法超越的皇权主义局限性，悲剧性地走完了由“造反”到“称帝”的循环归途，他们对封建专制的批判又寓否定于肯定之中。

只有到了戊戌时期，这些批判理性才升华为一种完整意义上的否定因素。康、梁、谭、严诸君子，呼号、奋争、强辩、干政，以设立议院，拟定宪法为主旨的一系列纲领、主张、措施和口号，完全是新兴阶级意识形态上的异质萌芽，从而第一次显示出与“儒家道统取代法治程序”旧有模式的质的差别。在政治领域内试图用明确的条款对君权规范、制衡和法律约束的理性要求，说明它已相对超脱了代君行道，济世补天的良相品格，而已成为十九世纪末中国社会舞台上异质政治要素的一支。虽然脆弱的精英们显得无力、怯懦和充满幻想，但中国近代民主意识的发展无疑已进入了成年期，并且在不可遏止地成长。戊戌思潮毕竟迈出了关键的一步。

当然，这第一步是拖沓、蹒跚和失稳的，“民主”巨人在这时仍有些举棋不定，踌躇徘徊。在他们身上散发着从娘胎里带出来的幽古气息，甚至仍拖着一大条体现旧政征徭的“思想辫子”。从这个角度上看，与其说它客观上是对君权至上传统的完整否定，不如更确地把它看成试图保留个人政治权威残余的社会无意识。正是这种希冀体现法律至上性的民主原则，又有限承认君权实体的合理性；既相信制衡才能防止权力的腐败，又坚持“性善论”那自然的合谐；既要中国走向世界，又要世界参照中国的矛盾政治状态，构成了近代中国政治体制民主化过程的历史与逻辑的起点。

辛亥革命推翻帝制，“建立共和国”，用暴力的语言再次高扬了民主主义的旗帜，推进了历史的行程，毛泽东称它开始了“比较明确的资产阶级民主革命”，时代拉开了第二道序幕。革命派人士以破坏为已任，给予了专制政治那已失稳的大厦致命的一击。用暴力与专制政治“对话”，用破坏同旧有体制告别，这是辛亥英雄们最为可歌可泣的地方。他们告诉人们，改良在那个时代无异于慢性自杀，与其流戊戌、庚子之血不如开黄岗、武昌之花，与其被束窒息而死，不如屹立疆场而亡。辛亥英雄用鲜血、忠诚和果敢，在最直接的意义上构成了对封建专制政治的第二次完整的否定。带着火药和血腥味的否定，迫使战斗者来不及、顾不上深沉地思考，因而不能不说这第二个否定因素的政治意义大于思想意义，其中不乏盲目的复仇色彩。正是这一致命的弱点，革命派暴风般地建立了共和国，又疾雨式地失去了共和国，狂

喜之后紧跟着的是切齿和悲哀。纯粹、单一政治性的行为，加速了其理论生命的枯萎过程，不仅使其理论体系的内容迫切需要外在地补充、更新，而且理论本身也需要发掘实现真实民主形态的内在冲动。这样，急躁与激愤，苦闷与彷徨，甚至消沉与隐退，都成了这一状况的象征。辛亥革命恰恰以与戊戌思潮相反的程序，构成了近代中国民主进程历史与逻辑必不可少的中介一环。

五四新文化运动以“补课”的姿态，试图弥补上这一政治思维发展的严重不足。这一思想解放运动的开拓者们认定，根本铲除专制政治的根基，要从文化的改造入手。数千年来，以儒学伦理为中心的社会文化传统，束缚人性，扼杀灵魂，造成中国人的奴性心理。家中子为父奴，妻为夫奴，扩展开来，则在国家领域形成臣为君奴，民为官奴。因而只有从根本上改变国民素质和民族精神，才能根本清除专制政治的深层基础，从而开拓民主主义的航道。正如陈独秀所说：“这腐旧思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国体，非得将这班反对共和的伦理、文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可，否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌也是挂不住的”^①虽然五四新文化运动旨在启迪国民，清扫惰性，注重精神改造，把“伦理的觉悟”看成“最后觉悟之最后觉悟”，陈独秀宣称《新青年》的根本宗旨在于清除“思想垃圾”，而“批评时政，非其旨也”。胡适也表示专注从事文化建设，“二十年不谈政治”。但不能由此否认

^① 《旧思想与国体问题》，《新青年》3卷3号。

本质上五四思潮仍是一场政治文化较量，是一种实践理性支配下的反专制运动。如果说，西方的文艺复兴旨在在上帝面前恢复人的尊严、价值和地位，人本身就是反思的对象，那么，五四精神则是向专制政治夺取权力，以人的觉醒为中介，进而在民族观念体系的深层结构中埋下民主的种子。因此，西方的启蒙内涵体现为人是目的，中国的启蒙则体现为政治中心；西方的启蒙是对超越人类的本体怀疑和反思，中国的启蒙则始终在现实的世界中遨游。因为他们的精神压抑不是来自上帝，而是来自皇权，不是来自天国，而是来自人间。即使没有外力胁迫而形成的“救亡”危机感、紧迫感，恐怕中国的启蒙也会不自觉地趋于向政治认同，仍然迈着那政治——伦理一体化后老步子。从理论上讲，正是中国政治文化“内圣外王”的思维基础，决定了五四启蒙运动中人学思考的非目的性，进而在批判封建传统和超越西方制度的双重逆向选择中，寻找“第三种文明”，由社会主义的朦胧信仰转向了列宁主义无产阶级专政的学说。这样，百家争鸣的先秦精神与怀疑批判的明末气质在此融为一体，五四新文化思潮又构成了对封建上层建筑，尤其是意识形态的第三个完整的否定因素。

纵观上述全过程，我们可以说，思维的逻辑在历史的行程中完成了一个由“君主立宪”到“民主共和制”再到“无产阶级专政”的否定之否定。这个螺旋式上升的辩证发展轨迹表明：中国长达数千年根深蒂固的政治文化体系和专制制度，远非一个简单的否定（个性自由与人权至上）所能摧毁，只有运用革命的暴力，以多数人的专

政代替少数人的专制，通过“以其人之道还治其人之身”的曲折形式，才能涤荡旧有体制的全部结构。我们之所以说这一辩证发展能路线并不是一种循环，是因为社会主体起码在观念中发生了变化。戊戌思潮，虽然对皇权进行法律规范，但并没有根本变换皇权的社会主体地位；辛亥时期，社会主体也不是中国的最大多数人，人民只是一群有待伟人志士们拯救的可怜对象；五四新文化思潮，以“平民时代”、“平民主义”相标榜，那时的“人”学思潮本质上是“民”学思潮。虽然它本身残留着中国传统文化中的“重民”意识和较浓厚的民粹主义色彩，但无论如何相对旧体制来说，这是一个了不起的升华，“民”在社会价值系统中占有了一个前所未有的重要位置。正是在这一点上，专制与专政显示出了本质差别，尽管在政治实体的具体运动中“主权在民”的原则可能被歪曲、误解，甚至亵渎，但作为观念形态中价值系统的重要原则，却无疑是永恒和不可动摇的。

最后应提及的是，上述透视仅是社会民主化长河中的一个片断、一个局部，其理论的抽象性和历史的局限性决定，并不能仅仅满足于上述的这一辩证否定过程的描述和论证。因为，其一，民主是一个无限的进程，历史不会中止，民主进程也将不断提出新的内容和要求，尤其不能忽视旧有社会结构和文化沉积对它的腐蚀、同化与限制；其二，本质上民主只能是萌发、成长于社会内部的一种必然要求，天赋人权的观念早已败落，但由某种社会集团或社会精英外在地“施予”民主，更将是当代社会的巨大悲剧，并潜在地蕴含着新的危机。历史的

巨轮已近既将跨进二十一世纪，可我们仍将充满自信地呼唤那以“承认公民一律平等，承认大家都有决定国家制度和管理国家的平等权力”^①为本质的民主曙光的来临。

II 连续与中断：交错的链环

我们曾经提及，早年毛泽东对梁启超（包括谭嗣同、严复）为代表的戊戌启蒙思潮，曾给予了高度评价，并深受影响。但对于辛亥革命的肯定性的明确评价却并不多见。紧跟着出现的便是五四新文化思潮对他的启迪。历史资料表明，1916年至1918年，毛泽东的观念中存在着“戊戌思潮”与“五四思潮”的交叉启蒙影响。可以说，从他对前期《新民丛报》的赞叹、欣赏，到跨入五四新文化思潮的行列，似乎是个跨越历史阶段，但又自然而然、合情顺理的过程。显然，这种现象并不能完全归结于个人经历上的局限，即“历史偶然因素”所造成和决定的，其中隐含着近代中国政治文化发展的某种特殊轨迹。

在史籍中，我们屡屡发现，本世纪初，梁启超等那锐洒酣畅，笔锋常带感情的政论文章，曾启迪和影响了连续几代青年人，甚至有人说，“过去半个世纪的知识分子，都受了他的影响”。^②例如，当年正在四川威远求学的吴玉章就曾深深地被《新民丛报》那“痛快淋漓的议

^①《国家与革命》，《列宁选集》第3卷，第257页。

^②曹聚仁《中国学术思想史随笔》，三联书店1986年版，第350—351页。

论”所感染，“非常爱读它们”，“很快就成了他们的信徒，一心要做变法维新的志士，对于习八股、考功名，便没有多大兴趣了”。又说，“戊戌政变以后，我对新学的兴趣不仅毫未降低，反而更加浓厚了”。林伯渠也回忆说，“留学东京时，忧时忧国之思，无时或忘，……当时梁启超办的《新民丛报》，风行一时，他倡导的维新立宪学说及对国内现状尖锐的批评，再加上从日译的欧美书报那里知道的关于民主政体的概念确立了我的革命思想”。邹韬奋读中学时，更是把《新民丛报》“几本几本的借出来看，简直看入了迷”，从此埋下了民主主义的思想火种。此外，一些当时著名的革命党人，如朱执信、柳亚子、冯自由、蒋梦麟、吴稚晖等，也都对《新民丛报》宣传民主主义的功绩赞叹不已，从中吸取过思想营养。^①

特别令人感兴趣的是，五四新文化思潮的开拓先驱，包括陈独秀、胡适、鲁迅以及稍后的郭沫若等近现代中国文化的巨匠们，也都无例外地曾经是《新民丛报》的热心读者，并不同角度、不同程度地从中受到启迪。

在我们第二章的描述中可以看到，毛泽东也属于这一宏大行列中的一员。

这样，历史给我们提出了如下的课题：中国近代两

^①参阅：吴玉章《辛亥革命》；《林伯渠自传》；邹韬奋《经历》；方汉奇《中国近代报刊史》；冯自由《革命逸史》；汪一陶《中国知识分子与西方》；郭堪波《近三十年中国思想史》等。

- 次启蒙思潮之间究竟是什么关系？二者的本质区别又何在呢？

我国学术界长期流行着这样一种思维程式，即认为辛亥革命之所以得而复失，以至最终夭折，其本质原因在于缺深入、广泛的思想启蒙。在理论上可概括为“中国资产阶级革命缺乏思想启蒙环节说”。这样，五四新文化运动则理所当然地成为它的真正思想“补课”。我认为，这一说法并不全面，因为它实际上割断了思想发展相互渗透、相互影响的历史连续性。

近年来，人们在比较文化的研究探讨中，开始了对这一观点的冲击。这不仅表现在对戊戌思想的重新估价和更为深入的剖析上，而且表现为将戊戌、辛亥和五四三大事变放在一个连续的历史序列中进行综合考察。进而认为“严复、梁启超的中西文化比较研究，当然是为维新立宪式的社会变革声张，但客观上却不自觉地为更激进的一种社会变革方式（辛亥革命的方式）开拓了道路”。^①但这样精辟的论述仍然使人感觉留有“改良”的味道。显然，它仍然停留在戊戌→辛亥→五四的旧有评价模式中，其间的关系仍然是齿轮相扣式的依次发展环节。而著名学者李泽厚则提出了“革命”的主张，他直接了当地指出：

值得注意的是，这个运动（指五四新文化运动）
就其实质说，至少在其发展初期，却又只是前一阶段

^①黄克剑《陈独秀和〈东西民族根本思想之差异〉》，《读书》1986年第3期。

谭嗣同、严复、梁启超的历史工作的继续。谭嗣同对封建纲常的沉痛攻击，严复于中西文化的尖锐对比，梁启超所大力提倡的‘新民’，应都是用‘西学’（西方资本主义文化）反‘中学’（中国封建传统文化）的启蒙运动。新文化运动与它们并无根本不同，甚至在形式主张上（例如上述陈独秀提出的六项标准与梁启超的许多论说）也相当接近或相似。^①

那么，这种思想形式甚至理论内容的“接近或相似”的具体发展形态又是怎样的呢？也就是说，他们之间相互联系的理论媒介又是些什么呢？在我看来，其理解的钥匙就在于：“戊戌思潮”（特别是后期）的历史超前性与“五四思潮”（特别是前期）的历史补课性，都是中国近代资产阶级民主革命在政治形态上的两个文化环节。近代中国特殊的社会矛盾，使理论发展的震荡波纹划出了两个相互交错的主题旋律，即一极为政治体制的变革；另一极是文化观念的更新。二者对立统一，矛盾地缠绕在一起，从而构成了近代中国走向世界时那复杂、多变、特殊和必然的艰苦行程。

在宏观的思想结构角度考察，可以说，从鸦片战争到五四运动，中国社会政治思想曾经历了三次重大转变。从鸦片战争到甲午战争，倾慕西方的“般坚炮利”、“声光电化”，成了普遍的社会意识，所谓地主阶级改革

^①《走我自己的路》第237页。应当承认，在这个问题上海外和台、港学者的研究已走在了国内学术界的前面。

派、洋务派和早期改良主义者，都是在这种“物质认同”的构架内思维和行动。他们相信，只要学到、掌握了西方的技术和设备，作为固有国道的辅助，那么天朝圣国必定中兴；甲午海战，北洋水师的全军覆没，导致了“物质认同”观念的崩溃，从此直到袁世凯复辟，社会制度尤其是政治制度的民主化、法律化，被人们看作维新旧邦的本质，社会意识转向了“制度认同”阶段。当时无论补苴罅漏也好，革命流血也好，人们实质上都承认，以西方制度为体，辅以中国高尚的道德（儒学大同、墨学兼爱和佛学平等），方为立国之本；从《新青年》创刊到五四运动以及再后，社会文化和人的观念的现代化，则被提高到了制度民主化之上，出现了社会意识的“文化认同”重心。也就是说，一切条件都是外在的，而人自身的素质、观念等与主体精神直接联系的东西，才是拯救国家、振兴民族的最核心环节。这样，由“物质认同”到“制度认同”再到“文化认同”，中国近代政治文化体系逐渐发展、深化着，由“自然”到“社会”再到“人自身”，民族意志在时代精神中沉淀、前行着。

但是，应提及的是，由于近代中国处于两种社会形态和两种异质文化相互撞击的矛盾交叉点上，因而它所引来的冲突就不是单线条的形式逻辑轨迹，而必然展示出某种“变异”的特殊情况。众所周知，谭嗣同、严复、梁启超等在中国近代思想史上之所以占有显赫的地位，不在于他们的具体政治主张多么激进（相反他们在实际的政治行为中基本都持审慎或保守的态度），而在于他们在“制度认同”阶段，敏锐、超前地提出了“文化认同”

课题。正如人们普遍公认的，戊戌思潮（1900—1903年）的精神领袖梁启超和严复，在传播资本主义新文化、新思想方面，确实具有不可磨灭的历史功勋。戊戌变法的政治实践失败之后，他们醒悟到“变法不变本原，而变枝叶，不变全体，而变一端，非徒无效，只增弊耳”，进而把思想的锋芒由政治改良转向了文化传播和思想批判。例如，除《天演论》外，严复的大量重要译著都是在此时期翻译出版的。梁启超更是在此时期内，以《新民丛报》为阵地，而取代康有为一跃成为世人瞩目的“舆论骄子”，由此构成了他一生中的黄金时代。梁、严诸公的思维范式、理论范畴和概括体系与前人及革命派不同的特点在于：他们突出了一个大写的“人”，明确地在主体意识的角度，向前大迈了一步。在他们看来，改造中国最关键、最核心的东西不是身外之物的自然（物器），也不是人类行为的积淀形态（制度），而是人本身内在的素质、力量和悟性（民德、民智、民力），因此观念的变革是政治变革的先导。这一思想宗旨在《新民丛报章程》中规定得相当明确、清晰。梁启超说：

本报取《大学》新民之议，以为欲维新吾国，当先维新吾民。中国之所以不振，由于国民公德缺乏，智慧不开，故本报专此症而药治之，务采合中西道德以为德育之方针，广罗政治学理论，以智育之原本。

本报以教育为主脑，以政论为附从。^①

概括地说，戊戌变法失败以后梁启超的政论和严复的译著，已经构成了以进化论、民权观和新民说为主要内容的、三位一体的理论框架。其中，进化论（具有“互助论”色彩）为深层的思维范式，民权观为其政治上的憧憬和追求，新民说则为其价值实现的伦理基点。这样，进化论和民权观作为两面旗帜，立足点却是启迪民众，建立一整套崭新的普遍道德体系，以此奠定民主政治的社会基础。

五四新文化思潮可以说是这种思维体系的螺旋式重演。它不仅在概念、范畴体系上可以直接溯源于前期《新民丛报》，如：国民、权利、奴隶、义务、自由、人格等等；而且关注的问题、思考的重心、论证的目标和价值取向等等，也与戊戌思潮基本相同。陈独秀最著名的《敬告青年》一文，简直可以说就是《新民说》的翻版：

自人权平等之说兴，奴隶之名，非血气所忍受。世称近世欧洲历史为‘解放历史’，……解放云者，脱离夫奴隶之羁绊，以完成其自主自由之人格之谓也。……科学之兴，其功不在人权说下，若舟车之有两轮焉。……国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。

^①引自《梁启超年谱长编》。

显而易见，这里“民主”实指民权观，而“科学”则指进化论，认为二者相辅相成，缺一不可。从中我们不难看到严复“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”^①的明显痕迹，至于梁启超的《新民说》则可称为如出一辙。但是值得注意的是，所谓“民主”与“科学”两大理论旗帜，在一定意义上讲，仍然是思维目的的外在结构。“民主”仅是必需的社会政治环境因素，而“科学”则是必需的个体文化环境因素，其内在的思维核心却是中华民族主体精神的新人格，即“解放云者，脱离夫奴隶之羁绊，以完成其自主自由之人格之谓也”。因此，高扬起德先生与赛先生，其目的不是别的，而是关于国民普遍觉悟的启迪，是国民素质、价值体系的提高与更新。陈独秀明确地说：

自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在倘恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟”。^②“吾国之维新也、复古也、共和也、帝制也，皆政府党与在野党之所主张抗斗，而国民若观岸之火，

^① 《论世变之亟》

^② 《吾人最后之觉悟》，《青年杂志》1卷6号。

然视而无所容心。^①

那么，新文化运动所注重的伦理革命，其基本内涵又是什么呢？我认为，其实正是“自主的而非奴隶的”；“进步而非保守的”；“进取的而非退隐的”；“世界的而非锁国的”；“实行的而非虚文的”；“科学的而非想象的”著名六大命题。比较一下就可一目了然，上述命题恰恰与梁、严“三新”（新民力、新民智、新民德）概括一模一样，其理论的落脚点是论证民族精神的改造与优化，从而构建一整套崭新的价值取向体系。虽然《新青年》“批评时政，非其旨也”的宗旨后来有所改变，但其在理论上高屋建瓴的深邃气质，却与“文化认同”的时代精神紧紧吻合了。因此，可以说正是在把“人”及其人的素质和觉悟提高到了一个无上的高度，并把“人”的重新塑造视为一切改造的核心，体现了戊戌思潮与五四思潮共同的内在联系和思想本质。

当然，戊戌思潮与五四思潮毕竟以辛亥革命为分水岭，而形成近代中国启蒙线索的两个阶段，因而也有本质不同。概括起来其根本区别则在于：如果说前者强调思想革命，实际上确有逃避政治现实倾向（严复）和面对残酷现实所产生的某种激愤情绪（梁启超），那么后者则是一种发自内心、迫切和真诚的向往与追求；如果说前者是政治实践结果未卜时的某种预测、感慨式的“超前”意识，因而必然伴随着片面、保守、脆弱、非系统和

^① 《一九一六年》，《青年杂志》1卷5号。

不稳定等畸形特征，那么后者则是对政治实践根本得失所作的经验总结、理性概括与深沉反思，因而更加具有勇猛、刚强、血性与胆识等宏大气度的生命活力，其自觉性、彻底性都远非前者所能比拟；如果说前者骨子里难免渗透着（或许是不自觉的传统士大夫习气）鄙视“贱民”，厌恶下层的尖酸气味，其民族责任感表现得冷眼无情，甚至不屑一顾，显示出某种主子教训奴仆的架式，那么后者则胸怀一颗纯洁的童心，“哀其不幸，怒其不争”，字里行间处处洋溢着爱抚、赤诚，甚至感伤、悲怆的人道主义精神，爱国与救民在深层次达到了统一；如果说前者的理想最终被中国传统政治文化所扼杀、吞食，导致了早已失去精彩的“开明君主”的政治结论，那么后者则不屈惰力而永往直前，披荆斩棘，于荣辱毁誉而不顾，执著开拓理想的新世界。^① 这是中国近代两大启蒙思潮之间明显的区别。

中国近代政治文化的发展历程就是这样矛盾，两次启蒙思潮既在思维范式、价值取向、行为准则和伦理规范上有着共同、一致的东西，而在情感色调、逻辑终点和思想气质方面，却又那样殊异、叛逆、迥然不同。其实这并不足怪，近代中国本是个畸形扭曲的社会形态，外侮、内患交相为病，圣古中华呻吟憔悴，在西方只要一次启蒙就足够了（虽然专制政治也间有复辟），在中国非要两次，或反复多次。这种客观现象，一方面说明

^①例如，陈独秀晚年病困江津，靠抄书为生，但仍思考着人类民主的高层次发展的宏观社会问题，可谓“利不可屈，威不可辱”。

了“中国道路”的特殊性和复杂性，另一方面，它并不完全是中国人的悲剧，而恰恰反映了志士仁人们的勇气、力量和不屈精神。具体到“戊戌思潮—辛亥革命—五四思潮”的宠观思想发展的序列，我们可以说，正是前二者的有机组合，才融汇了第三者。正是戊戌才子们的思想智慧和辛亥志士们的政治毅力，哺育了五四新文化运动的迅猛浪潮。

因之，以上我们所举的众多精英，包括毛泽东本人在内，从信奉戊戌启蒙自然而然地跨入了五四新文化思潮的行列，是具有历史和逻辑必然性的现象。他们几乎都曾积极参与了辛亥革命的政治实践，但就其思想影响而言，却又都得益于戊戌变法失败后的那段思想历程。正因如此，新民主主义历史的开拓者们，以及纯正的资产阶级自由派（诸如胡适、傅斯年等的“新潮派”），对五四新文化运动及其思潮实质的理解、态度和追求，远比资产阶级革命元老们显得更加深刻，更加自觉，更加热情，也更加真诚。这样，在中国近代启蒙思想史上，辛亥革命的实践恰成了连接首尾的重要桥梁，而“超前”的戊戌启蒙与“补课”的五四启蒙，都寓反专制于反愚昧之中。在一定意义上和一个视度上，他们反而在政治文化发展的序列中融为具有不同阶段的一体了。

III 由下向上看思想

毛泽东是个土生土长的中国人，除了建国后去过苏联外，从未踏经西土。周恩来 1949 年曾评论说：“毛泽

东是在中国的土壤中生长出来的巨大人物”，“是跟中国人民血肉相联系的，是跟中国的大地、中国的社会密切相关的”。^①也就是说，毛泽东是中国社会文化环境中成长起来的时代巨擘。就我个人看来，比起其他同时代的伟大历史人物来说，毛泽东是最富有中国特色的一位。也许人们无论如何也不会否认，他也是同辈们中影响最大的一位。毛泽东之所以在中国现代史上占有如此显赫的位置，仅从政治文化的角度上看，是因为他无与伦比地将中国传统的经典文化理性同中国下层民众的价值取向创造性地有机结合为一体了，是他敏锐、深刻地把握住了中国社会政治、历史观中最深层的结构体系，将占中国人口最大多数人的利益、愿望、意志和要求，挖掘、再现出来，使潜在的巨大社会能量成为改造社会的直接的推动力。斯诺三十年代就对此种现象作过精当的描述，认为由于毛泽东“对中国人民大众，特别是农民的迫切要求……作了综合和表达，达到了不可思议的程度”，从而使他“成为一个非常伟大的人物”。^②正是在这个意义上，我们说毛泽东是那个时代中最赋特色和最杰出的精英与典范。

从中国传统小说和民间口碑中，毛泽东吸取了丰富的思想和文化影响。他本人并不否认中国具有乡土气息的俗文化，对他价值观、人生观、历史观和社会观的形成有着极其深刻的影响。例如，他为民请命的“青天”意

① 《学习毛泽东》。

② 《西行漫记》第62页。

识和愤世疾俗的逆反性格，无疑与传统小说的熏陶有着直接的关联。正是在这些俗文化文学作品中，激发了毛泽东最早的“自我意识”与“社会意识”，并把二者重叠、组合为一体，从而形成了整体的政治文化的价值观。一方面，他不自觉地在那些“英雄人物”身上寻找“自我”的对象化，模仿他们的义气与侠行，推崇他们的智慧和才干，从中吸取价值营养，建构认同模型。另一方面，他又通过小说中所反映的动乱时代，联想时下，敏感地发觉，这些书中“里面没有种田的农民。人物都是勇士、官员或文人学士，没有农民当主角”。这些文学主角是不必种地的，因为他们拥有并控制土地，并且显然是迫使农民替他们耕作的”。这样，民间文化既是他“自我意识”萌发的基础，又是他“社会意识”形成的条件。特别是对于作为中国社会主体的农民的理解和把握，民间文化起着至关重要的作用。可以说，始终把“自我意识”与“社会意识”紧密地联为一体，与他生活乡间，受着俗文化的启迪与熏陶，有着明显的直接关系。

在我们全书的描述和论证中可以看到，就整体的思想特征而言，毛泽东在三个方面深受民俗文化的强烈影响。其一，思想和认识往往以现象、行为的直观为出发点，往往超越论证与推导的逻辑中介阶段，直接接触本原，得出相应的结论。其中情感支配下的“悟性”起着极其重要的中介作用，在一定意义上经验的悟性掩盖了思辩的理性。即所谓“万象之众，息息而相近，是谓知觉类化”。“闭户求学，其学无用，欲从天下国家万事万物而

学之”。^①从哥老会起义和饥民“吃大户”运动，使他“开始有了一定的政治觉悟”；从民众占中国人口的大多数，而强权者只占少数的数量直观，使他得出了今后的世界将是平民主义天下的结论；从湖南自治运动的矛盾现实，使他悟到罗素社会改造的逻辑程序“理论上说得通，事实上做不到”，只能走俄国的路，等等。这里，“直观的悟性”本质上是人与自然高度融合的社会结构的意识外化，其根源存在于农人与土地无隔膜体力对话的关系之中。正因如此，这种悟性只承认实实在在的有形体力支出，崇拜那被大自然风化陶铸而成的铜色雄健的身姿。毛泽东反对静坐穷经的书生气，向往着某种由内向外的体力之美感，推崇顾炎武、颜习斋，以致谭嗣同的“习武”精神，反复说过“颇感觉专门用口用脑的生活是苦极了的生活，……总要有一个时期专门用体力去作工作就好”。并将“体力”放于本体、内核与中心的重要位置。在《体育之研究》和其它通讯和文稿中，他再三强调“野蛮其体魄”是振兴民族和完善精神的出路与载体，“体者，为知识之载而为道德之寓者也。其载知识也如车，其寓道德也如舍。体者，载知识之车而寓道德之舍也”。诚为李泽厚所说：“对毛来说，体力劳动和体力活动已经成为不可缺少的生存需要，以致使他具有不从事体力活动即极不愉快的身心感觉”。^②由此可见，从思维到行为，从认同到意识，在毛泽东的身与心上都留有农家品格的深刻烙

① 《讲堂录》。

② 《中国现代思想史论》第128页。

迹。

其二，与上一点相适应，在社会人际关系的体系中，以“良心”为支撑内涵的伦理倾向则占有中心位置。在划分主体价值和人群界限时，毛泽东总在贫与富，贵与贱，上与下，主与奴，尊与卑等等范畴内徘徊、反复和循环，一般来说没有超出这个构架和模式。他不仅在幼年就对农民造反遭受镇压的“冤屈”“深感不平”，而且由此出发，企图超越以“智愚”、“贫富”和“强弱”为分类标准的“阶级”不平等，对现代工业文明表示愤怒与鄙视，把大工业专业划分归结为人与自然的异化，“几个人享福，千万人要哭。产业愈发达，要哭的人愈多”。“有人疑惑，贵族、资本家若被平民压倒了，让平民的势力大于贵族资本家也是不平等的。我说：不要紧，你也做平民就是”。^①显然，这里平等与平均混为一谈，社会平等的原题转化为财富平均和精神同一的伦理要求。这样，直观思维的本质，在政治文化层次则体现为平均主义的价值观。这种谋求某种“人”的稳态与均衡的意识状态，实际上仍是土地本位和体力美感的政治化、伦理化而已。

其三，与儒学中庸体系相差极远的是，毛泽东习惯于强调事物间的矛盾、差异和冲突，“动”在他早年的观念中具有非同小可的意义。“然则不平等，不自由，大战争亦当与天地终古，永不绝世，岂有纯粹之平等、自由、博爱者乎？有之其为仙境。然则唱大同之说者，岂

^①《不许实业专制》、《你也做平民就是了》，均见《湘江评论》创刊号。

非谬误之理想乎？人现处于不大同时代而想望大同，亦犹人处于困难之时而想温平安。然长久之平安，毫无抵抗，纯粹之平安，非人生所堪，而不得不于平安之境又生出波澜来”。^① 在毛泽东的观念中，“动”是必然的常态，“静”则是偶然的异态，宇宙、世界、社会、人生，一切生命的源泉都生于“运动”之中，流逝于“动”与“静”的对立、矛盾、转换和循环之间。毛泽东并不否认“大同”社会具有目标和理想的性质，但却认为它并不是现实社会的本质。因为一旦进入“大同”之境，必然又有产生众多新的矛盾，终极的平衡是没有的。“吾尝梦想人智平等，人类皆为圣人，则一切法治均可弃去，今亦知其决无此境矣”。“是固老庄绝圣弃智，老死不相往来之社会，徒为理想之社会而已。陶渊明桃花源之境遇徒为理想之境遇而已。”^② 既然“动”是本质和必然，那么其内在驱力又何在呢？也就是说，社会变迁靠什么力量实施拉力和推动呢？毛泽东认为应当由社会的中坚与精英，即“圣人”、“贤人”，他们“远达天地，明其现在过去与未来，洞悉三界现象”，由他们设立“政治、法律、宗教、礼仪、制度，及多余之农工商业”，并“开其智而蓄其德”，以“慈悲之心，以救小人”。^③ 我们看到，这种强调“动”的本质和希冀超人济世的观念，恰是生活在自然经济状态和王朝兴废交替环境中，农家既哀叹并习惯于“世

① 《〈伦理学原理〉批语》。

② 《〈伦理学原理批语〉》。

③ 《1917年8月23日致黎锦熙的信》。

道（天、地、人）无常”的轮回形态，又要求某种超自我力量稳定社会；既推崇“强必富，不强则贫”那具有浓郁韧性彩色的自强自取精神，又带着低怜、脆弱的呻吟，去憧憬期待那平均、合谐、友善的理想盛世，——两面矛盾心态的直接反映。

这样，无论悟性直观的思维也好，平均齐等的价值也好，自强进取的意识也好，都与农家传统和文化积淀有着不可分割的必然联系，从而影响、构成和奠定了毛泽东早年价值观、伦理观、历史观、社会观及其发展观的坚实基础。相比之下，经典的以儒学为核心的正宗传统文化的影响，则属于第二个层次，是在此基础之上吸收、纳取和消化一个对象和结果。

其实，经典文化与乡俗文化，或者说显型文化与隐型文化的关系，远远超出了具体人物分析的范围，而是文化学的一个极其重要的基础命题。马克思曾精辟地认为，人们并不是随心所欲地创造历史，而是在历史文化积淀的海洋中去塑造现实的，“一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑”。普列汉诺夫从另外的角度，提出了“社会心理”的范畴，将爱尔维修的思想体系背后那公民普遍“思想与情感的一致性”支配力量，黑格尔关于荟萃宗教、制度、伦理、法律、风俗、科技、艺术于一炉的“民族精神”，及其泰纳的“智慧和道德风习的一般状况”等思想直接联系起来，认为“毫无疑问，‘社会人’具有一定的心理，而这心理的特性决定他们建立一切意识形态。如果有必要的话，也可以把社会

人的心理称为他们的精神”^①。

普列汉诺夫较明确地把“群众的一般心理”，亦即特定时期，特定社会集团中普遍流行的没有经过系统加工的原初精神状态，包括理想、信念、风习、道德、愿望、情感，以及审美情趣和价值取向等等日常意识表现，看成思想体系或哲学观念形态的深层基础和“最后靠山”。除此而外，人们还从不同角对这一问题展开了多样化的研究。如弗洛伊德提出，在个体逻辑思维的水平面下边存在着一个巨大的“潜意识冰川”。弗罗姆又将这一思想发现扩展到群体领域，提出“社会（或群体）无意识”的文化思想。西方著名文化人类学家佛期特认为不少伟大的思想体系与重要观念，往往起源于民间风俗。雷德斐继承以上思想而来，在《农民社会与文化》一书中提出“高层文化”与“低层文化”的范畴，强调大多数不识字并与大自然融为一体的农民们所创造的价值形态，对“高层文化”的制约、限定和联系。当代美国史学理论家伊格斯和英国马克思主义史学家希尔顿等，也都从不同的角度阐述了这一问题，提出“如果从基底往上看，而不是从上头去看社会，我们就可能获得对整个社会和国家的较为确切的图景”。^② 总之，人们似乎都注意到了深藏于文化形态和观念形态之中那只“看不见的手”，极其重视民间文化积淀中那些沉默、潜在、耗散和隐型的无

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，第734页。

^② A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century, London 1966, P.4.

主题思维变奏的巨大网落。在这个意义上，我们说仅仅对经过思想象抽家、概括和提炼的意识形态进行研究，只完成了思想史研究的一部分，甚至是一小半。在我看来，对“阿Q”精神的解析与批判远远比臭骂孔老二一顿来得深刻和省力，对中国近代保守派士大夫的心态进行剖析当然重要，但更为关键的应当是对义和团坛谕、乱语和碑帖那类非理性“行为语言”进行理性的规定和认识。例如，以力主开放“师夷”著称的晚清史臣郭嵩焘，不仅为保守派士大夫“力张挾伐之威”，“为时论所不容”，而且罢职返乡，因乘“火轮”，又为乡老抨讥指摘，一时乡野舆论为之大哗。在一片“声讨致罪”的怒涛之中，火轮被焚，他也只得“闭门养疴，谢免人事”，在压抑与忧郁中送走了晚年。类似这种“绅士”与“农民”共同扼杀、吞食新思想、新事物的情况，在中国近代思想史上屡见不鲜，或许深入或升华到整体社会结构研究的层次，把握“绅”与“民”二者共同的价值本质，才是思想史研究深入发展的关键。总之，超越典籍文化的思辨层次，而还原于乡民风俗的现象之中，不仅是毛泽东早期思想发展给我们的启示，而且也是研究“毛泽东”现象及其它思想文化形态的重要依据。

第六章

超越的回归

如果说历史与现实仅体现为间接的联系，那是一种自欺欺人。在数千年的文化积淀中，似乎中国人血液里流淌着一种基因：群体价值的实现就意味着个体意识的沉沦。贫困比财富更恶劣地腐蚀着人们的灵魂，丧失了“自我”的主体支撑着荒唐的欲动，在此，知识的启迪力量远远敌不过愚昧所焕发出的魔魂。

I 关于“怪圈”的简要理解

毛泽东是兼政治家与思想家双重身份于一身的“巨大人物”（周恩来语），因而，政治哲学是他理论建树中最为重要、最赋特色的部分。依我理解，“政治哲学”并不简单地等同于历史唯物主义原理，在“政治意识”、“政治学说”和“政治哲学”三个层次中，它处于最高的层次，具有宏观、抽象的理性思辩特征。^①政治哲学所要回答的问题，一般来说不是“是什么”和“怎么样”，而侧重的是“为什么”，其不懈追寻的是那些隐藏于政治现象背后的

^①参阅拙文《政治思想、政治学说一解》，《政治学信息报》1986年9月30日。

机制和道理。在西方研究者看来，政治哲学更注重规范的阐发，具有一定程度的道德、伦理和情感色彩，但我认为就其本质而言，“政治哲学”应当是对人及其人的权力关系的阐释与思考。毛泽东晚年的理论兴趣和思考重心，愈来愈集中于这个宏观、深刻的层次之上。对此给予了高度的关注，甚至可以说倾注了毕生的心血。换句话说，在推翻了“三座大山”的压迫，人民由奴隶的地位变成国家的主人之后，毛泽东并不感到满足，他再一次陷入了对“人民主权”真实内涵的执著沉思，继续探索着实现这一理想境界的现实途径，为此，他贡献了自己最后三十年的宝贵时光。在这个意义上讲，毛泽东晚年关于政治哲学的思考，更为直接地显示出了时代巨擘所特有的宏大气度。也更为明显地展现了他个人前无古人，后无来者的飒飒风采。

毛泽东晚年的政治哲学思考，无论在理论形式上还是在思维内容上，都具有明显、尖锐、巨大和深刻的矛盾特征。例如，他在天安门城楼上真诚高呼“人民万岁”的同时，却对斯诺说目前“需要一点个人崇拜”；他主观上所期望的，是在更加深刻和广泛的程度上实现人民民主，客观上却用个人独断的固执方式推促这一进程；他反复强调“正确处理人民内部的矛盾”是社会主义理论与实践的重要课题，但实际上却又把党内出现的不同见解，视为“你死我活”的阶级斗争；他对依仗权势、贪赃枉法、草菅人命的官僚主义恶行表示出极大的憎恶和愤慨，自己却又发动“文革”，给国家和人民带来了深重的灾难。他所要追求的目标是社会群体的平等、自由和人

道精神，可所采取的方式和默许的途径却是以“打、砸、抢、斗、压、杀”为特征的现代法西斯主义暴行。……正如《关于建国以来党的若干历史问题的决议》所指出的那样：“毛泽东同志是经常注意克服我们党内和国家生活中存在着的缺点，但他晚年对许多问题不仅没有能够加以正确分析，而且在‘文化大革命’中混淆了是非和敌我。他在犯严重错误的时候，还多次要求全党认真学习马克思、恩格斯、列宁的著作，还始终认为自己的理论和实践是马克思主义的，是为巩固无产阶级专政所必需的，这是他的悲剧所在”。^①

这样，历史给我们留下的是一个“二律背反”的思绪迷津。显然，对于这样一个矛盾的现实来说，简单的是非判断和经验的判断都失去了其固有的评估魅力，只有超越就事论事或情感认知的历史描述层次，站在八十年代“三个面向”所要求的知识和科学的思考高度上，才能摆脱正谬交错、善恶混沌的悲剧循环圈，从而走向、接近真理的彼岸。

从这样的思考角度出发，我们就不能仅把毛泽东看成孤立、单纯的“个人”或“个体”，因为他晚年的政治哲学思考并不完全都归结于他自己的独创，而与历史传统、社会结构、经济基础、制度设施、民族心理、时代需求等因素密切相关，否则就无从解释，他手挥手毕，一念之语竟能在亿万中国人中产生无与伦比的巨大影

^① 《关于建国以来的若干历史问题和决议注释本》，人民出版社1983年版，第34页，下简称《注释本》。

响。因之，我们就不能不说，仅仅以个人的好恶、人事纠葛、心理状况、甚至生理机能等个体偶然性因素解释宏观历史动因的种种探究，无疑具有片面和局限性，难免会重陷黑格尔、普列汉诺夫和列宁都提醒过的“让巨大的结果从微小的原因发出”，用“轶闻奇事”解释历史行为的“常见的笑话”。^①毛泽东晚年的政治哲学思考，是一个划时代的巨大悲剧，是整个民族“自我意识”的哲学投影，是理性与情感交叉十字架上的一束花环，它曾标志着某种普遍思维形态的完整过程。

问题又有另一面。作为一个能动的思维实体，毛泽东晚年的政治哲学思考又毕竟不是一部纯粹被动的“社会摄影机”。他活生生的观察、体验和思考，又具有独特的、属于自己的内在结构、调整机制和判断准则，简言之，有着一整套价值取向模式和思维逻辑程序，就此点而论，它又不是宏观剖析所取代的。从“释义学”的角度上看，任何一件思想成果或历史文献都由“表层的语码结构”和“潜在的密码规则”两部分组成。在前者并无意义的语汇，在后者却具有深刻的内涵。在毛泽东晚年政治哲学思考的体系中，诸如“群众”、“革命”、“走资本主义道路的当权派”、“资产阶级”等等众多的概念、范畴、术语和命题，都具有独特的内涵和意义，充满了创造精神和时代色彩，与我们从前或目前的理解并不完全相同。这样，对这份历史遗产的研究，就不能停留在对文献的“表

^①黑格尔《逻辑学》下卷，第225页，重点号原有。参阅：《普列汉诺夫哲学著作选集》第1卷，第471页；《列宁哲学笔记》1957年版，第142-143页。

层语码结构”的陈述上，而更应着重把握和“破译”那些“潜在的密码规则”，从而在“理解”的基础上，较客观地发现前人的真实思想动机和意识倾向，并在常规思维看来极其矛盾、不可思议的现象中，找出潜在层次中那严整、完美的逻辑程序。也就是说，思想史研究借助的是史料，而思考的则是“人”本身。

综上所述，可以说，毛泽东是“民族大我”和“人体小我”的有机组合。虽然这两个“自我”时而相互冲突，时而合为一体，但就本质而言二者是不可分割，重叠交叉在一起的。因此，正如黑格尔早就强调过的那样，“对思想的王国作哲学的描述”，只有把其在历史进程中的“必然发展”与其“本身的内在活动”结合起来考察，才是思想史研究的“通路”和方法论基础。^①

II 党：群体实现的中介

可以说：“人民”或者“群众”在毛泽东的政治和哲学著述中，不仅出现频率相当高，而且是他政治哲学体系中最为核心理论范畴，虽然毛泽东从未就“人民”或“群众”的概念下过明确的科学定义，但确实赋予了这一范畴以最为崇高的神圣地位。“人民，只有人民才是历史发展的真正动力”的名言以及《论人民民主专政》一文对“人民”的详细解释，已尽人皆知。而且他甚至下过这样一个人所共知的断语：“我们应当相信群众，我们应当相信

^①参阅：黑格尔《逻辑学》上卷，第7页。列宁对此表示欣赏，批语“出色！”。

党，这是两条根本的原理。如果我们怀疑这两条原理，那就什么事情也做不成了”。显然，将“相信群众”置于“相信党”之前，并把它视为除此之外“什么事情也做不成了”的首要“基本原理”，绝不是语言排列上的粗心或疏忽。我认为，它在很大程序上反映出毛泽东政治哲学的理论核心和基本特征，即关于二十世纪中国人民摆脱受压迫、被奴役的地位，走向自由和幸福的学说，这一基本的思想倾向和理想追求，是支配他终其一生探索的内在驱动力，虽然毛泽东政治哲学的关注重心和表述形式，随着时代的变迁和历史的发展不断变换，但这一理论的核心内容却始终如一。也就是说：爱护人民、依赖人民、拯救人民，甚至为人民作主，是他永恒的思想灵魂。而这一“思想灵魂”中的最深层的思想内核，又是“人民”自身价值实现的“中介”理论。

民主革命时期毛泽东在多篇论著中阐发过这样一个思想，在半殖民地半封建社会的旧中国，人民群众身受“三座大山”的压迫，实际上处于被统治的奴隶地位。只有在异化和畜化的意义上，才能称其为人。由于政治实力的悬殊和理论水平的局限，作为“奴隶的人民”不可能直接、自发地推翻旧有的统治，成为“主人的人民”。他们只有集中自身的精华，形成与统治者相抗衡的先进思想和阶级先锋，构成强有力的凝聚优势，以此作为自身价值的代表和“中介”，才能完成由奴隶上升为主人的转变过程。毛泽东明确指出，这个“精华”、“先锋”和“中介”就是中国共产党，党就是占中国人口百分之八十到九十的“人民群众”的利益和意志的代表。他反复强调，

近代的中国革命如果失去了中国共产党的领导，那么壮烈的人民解放斗争就会重蹈历次农民战争的旧辙，难以避免流产和变质的命运。在《整顿党的作风》一文中，毛泽东开篇就作了精辟的概括：

“为什么要有革命党？因为世界上有压迫人民的敌人存在，人民要推翻敌人的压迫，所以要有革命党。就资本主义和帝国主义时代说来，就需要一个如共产党这样的革命党。如果没有共产党这样的革命党，人民要想推翻敌人的压迫，简直是不可能的”。^①毛泽东的上述概括极其重要，其基本意义除了说明“为什么要有革命党”之外，一方面界定了“敌人”的范围，亦即“压迫人民”的是为“敌人”；另一方面界定了这一概括的时间范围，亦即“资本主义和帝国主义时代”。因此，毛泽东的政治哲学体系中，上述论断是一个封闭的和有限的命题。

同时，毛泽东又对党和人民的关系问题作了大量论证，十分明确地指出，在本源和本质的意义上，人民是历史的主体、动力和创造者，共产党则是人民实现自身解放与自由的阶级工具。他在中国共产党第七次全国代表大会的闭幕词、著名的《愚公移山》中，将人民也喻为至高无上的“上帝”，誉为革命之“本”。因此，对于人民来说，共产党不是“异物”，而是“向导”；不是“尾巴”，而是“先锋”；“是民众的朋友，而不是民众的上司，是诲人不倦的教师，而不是官僚主义的政客”。^②他曾屡次告

^①《毛泽东选集》1969年版，第769页。

^②《毛泽东选集》488页。

诚：“老百姓可以骂我们，我们却不能骂他们，因为他们是主人，……”。^①共产党员决不可自以为是，盛气凌人，以为自己是什么都好，别人是什么都不好；决不可把自己关在小房子里，自吹自擂，称王称霸。……它（共产党）应该受人民的监督，而决不应该违背人民的意旨。它的党员应该站在民众之中，而决不应该站在民众之上”。并把“全心全意地为人民服务，一刻也不脱离群众”作为“共产党区别于其它政党的显著标志之一”。^②我认为，毛泽东的这一系列论述，可以概括为人民主体的一元化理论。党的出发点与归宿点都必须以“人民”为轴心，它的政治功能不能超出人民由“奴隶”上升为“主人”过程中的“中介”范围。

毛泽东上述的“中介”理论，是半殖民地半封建社会中人民谋求解放的真理，是民族精神的时代精华。但正因如此，它同任何理论体系一样，也具有鲜明的历史特征。按照毛泽东“中介”理论的逻辑推演，必然得出这样的结论：共产党率领人民打碎了枷锁，赢得了解放，颠倒了被颠倒的政治关系，恢复了国家主体的权力归属，从而开通了人民实现自身价值的现实航道。这样，在崭新的社会关系和政治体系中，主人们自己选举自己的政府，自己制定自己的法律，自己管理自己的国家，这时共产党就完成了自己作为“中介”的历史使命，而应以一种新的政治因素在新的环境中发挥新的作用。因之，在

^① 《在边区第二届农工展览会开幕典礼上的讲演词》，1940年2月3日《新中华报》。

^② 《毛泽东选集》第995—996页。

社会主义时期，毛泽东的政治哲学理论，无论就“必然发展”的历史趋动而言，还是就“本身的内在活动”而言，都内含着某种具有原则性突破的本质需求。

应该说，毛泽东为此做了工作，对这个“本质需求”给予了一定的重视。例如，中华人民共和国建国前夕，他严肃地批评过“打天下者坐天下”的小生产狭隘意识，提出了有关国家性质的一系列原则性方针。他在《七届三中全会上的报告》第七节上，专门论证了新国家的政治性质、形式和关系，对于执政党建设的问题鲜明、直接地提出了许多精辟的见解。其理论洞察力和敏感性相当深刻。但是，今天冷静、严肃地反思历史，可以说，他在这方面深沉的理论探讨，相对于其宏大的新民主主义理论体系来说是薄弱的。由于解放战争出人预料的迅速胜利，建国任务迫在眉睫，使毛泽东没能在政治哲学的高层次上进行富有创造性的独立的理性思考，而是直接继承了列宁在苏维埃初创时期关于党的学说的一系列理论程式，并把它作为中国社会、政治关系根本变迁之后，无需论证的、当然的理论逻辑的“大前提”，因而不能不在一定程度上影响、削弱了对新中国环境中人民、政府、党三者之间政治权力关系理论的再创造和再思考。特别是诸如执政党存在的政治理论依据、必然性和必要性，以及新社会中国家主体的属性、分类、关系、运行等方面的重大课题，都未直接涉及，更未展开讨论。不能不说留有措施的实证性掩盖理论的论证性的明显痕迹，缺乏政治哲学上高屋建瓴的宏观的、深层的、完整的和独创性的理论概括与分析。因此，我认

为，这种情况（具有历史和理论上的多种成因），造成了毛泽东政治哲学思考中的一个重要的“意识断层”，留下一段相当明显的理论空白。当然，出现这种理论准备相对不足的现象，并不是一个人或一个党的问题，也不完全是东方国家所独有的特征，而是国际共产主义运动中具有普遍意义的重大理论课题。后来出现的铁托理论和“西方马克思主义”，可以说在一定意义上都是上述“意识断层”的理论反映。探索的多样化和丰富性当然免不了出现谬误，但探索本身的价值却在于：对执政党的既定现实进行理论上的“追溯论证”已成为新时代的理性需求。就象数学上需要论证“哥德巴赫猜想”这样一个既定的现实一样。

但是，历史规定的命题是无法超越的。人们怎样地跳过去，最终还得怎样的跳回来。1950年访苏期间，毛泽东就敏感地发现了没有解决的问题。他曾意味深长地对卡德尔说过：“现在的主要问题是辩证法在社会主义如何自由运用的问题。社会主义不是平静的河流，应当有领导指引方向。但是，人民应当有对社会上发生的一切事情直接作出反应的直接可能性”。^①在间接的意义上，毛泽东也意识到“人民主权”应从概念转化为生活，1952年他曾建议：“干部子弟学校，第一步应划一待遇，不得再分等级；第二步，废除这种贵族学校，与人民子弟合

^①南卡德尔《苏南会议·莫斯科宣言·会见毛泽东》，《世界历史研究动态》1980年第12期。

一”。^①显然，建国初期，除了恢复工作和建设事业的考虑外，毛泽东再次涉及到了社会主义国家的政治关系问题。在本质上讲，正是社会主义社会，人民成为主人之后，民、政、党三者的政治权力关系，即关于新国家的国家主体性以及主体真实问题，困扰着毛泽东晚年的政治哲学思考。

III “自我”对人民的拯救

从整体的宏观角度考察，可以说，毛泽东晚年关于政治关系的论点基本上是围绕着两个主题展开的：其一是无产阶级与资产阶级的矛盾；其二是人民群众与官僚主义作风之间的矛盾。即使在当时的认识程度和理解范围里，也可以将二者区分开来，显然，前者是“谁战胜谁”的政治问题；后者则是谁服务于谁的社会问题。这里“社会”的概念具有特殊的含义。一般来说，“社会”是指人们之间通过某种规定的关系和交互行为而形成的群体生存圈。这里借用“社会”一词是试图说明第二种政治关系，即“人民内部的矛盾”的性质。因此，我所说的“社会问题”，相当于英语的“Administration”（行政、管理）；而“政治问题”则相当于英语的“Rule”（统治、制御）。虽然这两个问题从不同的角度都涉及到了国家的主体性质，即社会主义国家的主权属于谁，但是，前者所着重说明的是本质、方向等具有理论色彩的问题；后

^① 《毛泽东书信选》第437页。

者则着重解决关系、体制等具有实践特征的问题。因此，尽管二者确有联系，但在其性质、层次、范围、对象、目标和实施法则等诸多方面又均有不同，不能相互取代或混淆。也就是说，单纯的阶级斗争学说，容纳不了如此丰富的社会现象，在一个现代社会中，政治强力手段更不是稳定社会、促进发展的治“本”良方。

本来，中共“八大”已对阶级斗争问题作了初步的限定，在国家的法制建设、社会关系和行政原则方面作了大量论证。尽管它把社会主义社会的主要矛盾定义为“先进的社会制度与落后的生产力之间的矛盾”，存在着理论和逻辑上的种种欠缺和不足，但其主旨思想是极其明确的，即在新的社会环境中，经济发展是社会进步第一重要的主题，社会思维模式应从对人的统治和斗争转向对自然的挑战和对物的管理。对此，毛泽东原则上是同意的。认为“团结全国各民族人民进行一场新的战争——向自然界开战，发展我们的经济，发展我们的文化，……是十分必要的了”。^①但是仔细分析和考察，我们就会发现，毛泽东这时政治哲学理论的逻辑出发点与“八大”决议并不相同。如果说，“八大”侧重的是经济发展问题，其它各项问题是以此为核心理论展开，也就是说，理论重心是关于人与自然的关系，那么，毛泽东则更侧重于人与人之间的关系。形成了只有处理好人的问题，才能促进经济和科学的发展的思维程序。在中共八届二中全会上，毛泽东虽然强调和坚持“生产力是最革命

^① 《毛泽东选集》第5卷，第375页。

0342440

的因素”的命题，但对这一命题解释却反映了他的人学观念：“生产力有两项，一项是人，一项是工具。工具是人创造的。工具要革命，它会通过人来讲话，通过劳动者来讲话，破坏旧的生产关系，破坏旧的社会关系。……劳动者手里有工具，没有工具的可以拿石头，石头都没有，有两个拳头”。^①这样，理论的前提是强调生产力的决定作用，而经过逻辑推导，其结论却变成了突出生产关系的决定作用。或许正由于上述值得进一步深入研讨的思维逻辑，这样一种独特的人学思想和主体意识，使他不能系统、完整地看待人与社会、人与自然及其人与自身的多重关系，而不自觉地堕入了意识形态超前论和唯意志论的陷阱。

其实这并不足怪。如前所述，自从建国初期毛泽东高度重视的就是政治关系问题，就是寻求“人民主权”真实内容的政治哲学问题，因而必然注重“人”的问题及其权力关系的现实结构。在这个问题上，他再一次堕入了矛盾交叉的思维陷阱之中。从“八大”以后毛泽东多篇著作的内容看，他曾试图将“政治问题”与“社会问题”区分开来，而且明确指出：“所谓正确处理人民内部矛盾问题，就是我党从来经常说的走群众路线的问题”。^②显然，思考的重心已转到了第二重矛盾上来了。并且围绕着这一主题，反复对“摆老爷架子”、“摆官僚架子”的“国民党作风和老爷习气”，进行了非常严厉的批评：

^① 《毛泽东选集》第5卷，第319页。

^② 《毛泽东选集》第5卷，第459—460页。

“大民主也可以用来对付官僚主义者。……有些人如果活得不耐烦了，搞官僚主义，见了群众一句好话没有，就是骂人，群众有问题不去解决，那就一定要被打倒”。“我们一定要警惕，不要滋长官僚主义作风，不要形成一个脱离人民的贵族阶层。谁犯了官僚主义作风，不去解决群众的问题，骂群众，压群众，总是不改，群众就有理由把他革掉。我说革掉很好，应当革掉”。^①

当然，上述的严厉态度不能理解为人格上的“义气”和冲动，因为在毛泽东看来，“国家机构中某些官僚主义作风的存在，国家制度中某些环节上的缺陷的存在”，反映的社会主义经济基础与上层建筑之间的矛盾。^② 不仅承认“这也算一种人民内部的矛盾”，而且认为“如果党群关系搞不好，社会主义制度就不可能建成；社会主义制度建成了，也不可能巩固”。^③ 勿庸讳言，毛泽东把官僚主义与人民群众之间的矛盾，看成社会主义政治关系的重要课题，并不排除在一个有深厚封建主义传统和小生产文化意识的国家出现政治异化（贵族阶层）的可能性。不仅在理论上无可厚非，而且至今仍值得我们时时反省。就他的主观初衷而言，强调国家主体人民性的唯一性原则，关于政府和党仅是这一主体的服务设施的思想，不仅是他晚年政治哲学的精华所在，而且在人类政治思想史和国际共产主义思想上，都具有长久、深远和

① 《毛泽东选集》第5卷，第326页。

② 《毛泽东选集》第5卷，第374、第460页。

③ 《毛泽东选集》第5卷，第374、第460页。

耐人回味的理论价值和现实意义。因此，对此全盘否定，不是一种渺小自鄙的民族虚无主义，就是一种虚伪圆滑的政治专制主义。或者说，只有超越了个体感觉的狭隘层次，才能体悟到客观真理的超时代洞见。

但是，任何感情的因素都代替不了冷静的分析。正当毛泽东向传统堕性挥戈批判的时候，却同时产生了理论偏差。就在《关于正确处理两类不同性质矛盾的问题》一文中，出现过“人民内部的阶级斗争”^①这样内涵、外延都不十分清晰的概念。在其它一些论著中也出现了某些先前没有过的新思路：

“民主革命解决了同帝国主义、封建主义、官僚资本主义这一套矛盾。现在，在所有制方面同民族资本主义和小生产的矛盾也基本上解决了，别的方面的矛盾又突出出来了，新的矛盾又发生了。县委以上的干部有几十万，国家的命运就掌握在他们手里。如果不搞好，脱离群众，不是艰苦奋斗，那末，工人、农民、学生就有理由不赞成他们”。^②“有一些坏人，钻到我们队伍里面的坏分子，蜕化变质分子，这些人，骑在人民头上拉屎拉尿，穷凶极恶，严重地违法乱纪。这是些小蒋介石。对这些人得有个处理，罪大恶极的，也要捕一些，还要杀几个。因为对这样的人，完全不捕、不杀，不足以平民愤”。^③显然，上述这些提法，其偏差不在于他以后始终

① 《毛泽东选集》第5卷，第315页。

② 《毛泽东选集》第5卷，第325—326页。

③ 《在扩大的中央工作会议上的讲话》，单行本，第32页。

对官僚主义作风所采取的严肃态度，而在于“政治问题”同“社会问题”发生了重叠，在两种不同性质的矛盾交叉在一起时，毛泽东混淆了二者。在他看来，阶级斗争学说和无产阶级专政理论都是马克思主义不可动摇的理论基石（这方面他受列宁思想的影响很大。《列宁全集》是他晚年最常阅读的书籍之一）。但是，如他自己所说，既然旧有的阶级斗争现象已消失了，无产阶级专政的对象也服法了，那么，“斗争”方向何指呢？“专政”的目标又何在呢？在理论命题的对象化过程中，毛泽东就不自觉地将对社会政治生活影响最大的因素，看成了带有全局性的“主要矛盾的主要方面”。1957年10月，他推翻了“八大”决议，恢复了“社会主义和资本主义两条道路的矛盾”是社会主要矛盾的提法，后来又坚持“阶级斗争要年年讲，月月讲，天天讲”。这样，一方面，阶级斗争理论的覆盖面越扩越大；另一方面，官僚主义的腐败程度和危害程度也就越来越严重。理论的对象化需求与实践的理论化需求恰好走到了一起，因此，毛泽东本来试图区分的“两类不同性质的矛盾”又不断重合：从“党内反对派和怀疑派”的提法，^①到把彭德怀上书看成“资产阶级与无产阶级两大对抗阶级的生死斗争的继续”；^②从“阶级斗争不可避免地要反映到党内来”，^③到认为全国基层有三分之一的领导权不在我们手里，“建立反革命两面政权”是“敌人反对我们的主要形式”；^④从“党内有这么一部

① 《1958年3月1日信》。

②③④ 《决议注释本》，第334、349、356页。

分人，并不是共产主义，而是资本主义、封建主义”的定论，^①到发出“中央出了修正主义，你们怎么办？很可能，这是最危险的”的警报，^②在毛泽东的观念中，两类矛盾最终又合二为一的时候，他就真切地感觉到党和政权都发生了质变，非搞一场“革命”不可，“认真地进行民主革命的补课工作”，^③以此阻止资本主义在中国的全面复辟和修正主义在中国的无限蔓延。最后，毛泽东的全面逻辑构思终于形成了完整的图象，并沉淀在《“5.16”通知》的语言和辞章之中，于是开始了“史无前例”的“无产阶级专政下继续革命”的社会政治实验。正如他自己概括的那样：“无产阶级文化大革命，实质上是在社会主义条件下，无产阶级反对资产阶级和一切剥削阶级的政治大革命，是中国共产党及其领导下的广大人民群众与国民党反动派长期斗争的继续，是无产阶级和资产阶级阶级斗争的继续”。^④

不难看出，在毛泽东晚年的政治哲学思维中，实际上形成了这样一条逻辑线索：社会主义社会中，人民已成为主人，但官僚阶层（“党内走资本主义道路的当权派”）却成了“主人的主人”。因而，在新的环境和条件下，人民再次沦为“奴隶”。“奴隶们”要想再次成为主人，仍然需要“中介”。在毛泽东个人潜意识中这个“中介”唯有自己。只有他自己才有足够的胆识、责任和力

① 《1962年8月9日在中央工作会议中心小组会上的讲话》。

② 转引自：金春明《“文化大革命”论析》第15页。

③ 《决议注释本》第365页。

④ 引自：《芙蓉国里尽朝晖》，1968年4月8日《人民日报》。

量，率领着“奴隶们”踢开党委闹革命，重新反压迫，“造反有理”，从而成为名符其实的国家主人，在具体的位置上实现抽象的自身价值，由此走向纯正的社会主义彼岸。正是在这个意义上，毛泽东一九七〇年才肯定地对斯诺说：“个人崇拜也许是必要的”。^①

这样，我们可以对毛泽东晚年的政治哲学思考作一个初步的概括了。大致可以这样说，他晚年曾堕入多层次的思维陷阱，构成了数重的逻辑怪圈：第一层，他在人与自然的合谐中，人为地打破了固有的平衡，唯意志主义地夸大了人的主观能动性，把社会发展的丰富过程浓缩为单纯的人与人之间的关系，经济机制的生成实际上被看成了政治运动的派生物和附属品，即所谓“政治工作是一切经济工作的生命线”；第二层，他在人与人的关系问题上，将“统治”的范畴同“管理”的范畴混淆在一起，机械、片面地将人们多样的交往关系概括为“你死我活的阶级斗争”，在自己的理念中，改变了社会的性质，并以“革命”的手段，用暴力（或变相暴力）的方式，强行变更那些非正常的社会、政治关系；第三层，他在估价“自我”的过程中，以救世主的姿态和居高临下的俯度鸟瞰世界，将“自我”的意志自觉或不自觉地当成了全民族力量的发源与中心，因而，“相信群众”实际上只是“相信自己”的代名词。出于这样的逻辑过程，毛泽东晚年宏大的思想愈走愈狭，宝塔顶上威严屹立的只剩下一个孤

^① 《美国友好人士斯诺访华文章》，人民出版社1971年内部版，第15页。

独、有限的“自我”，^①并以此虚构或取代了整个民族和国家，走上了以个人专断的权力实现人民的广泛民主，从而为改造自然奠定基础这样一条非理性的迷途，深深陷入了他晚年政治哲学思考的悲剧循环圈。

IV 目标与幻觉：均平的乌托邦

毛泽东政治哲学的本质是“人”学，在总体上看这一体系具有极其浓厚的伦理特征。众所周知，毛泽东是主张“阶级人性论”而取消抽象人性观地位的。他不止一次地对超阶级的普遍人性论大加挞伐，猛烈抨击，其中最著名的莫过于《在延安文艺座谈会上的讲话》中的那一段。解放以后他又说过多次：“人，这个概念，已经舍掉了许多东西，男人女人不见了，大人小人不见了，中国人外国人不见了，革命的人和反革命的人不见了，只剩下了区别于其他动物的特性，谁见过‘人’？只能见到张三李四”。^②人性的抽象探讨本是深刻、严肃的哲学问题，尤其是政治哲学的首要课题。毛泽东试图跨越这一难点，反朴归真，直接涉及社会现实，但是恰恰在此他掉进了越执著就越失策的“怪圈”。问题的关键或许就在

①据在毛泽东身边工作过的人透露，毛泽东在最后几年十分孤独、凄惶。他习惯于白天睡觉，夜间工作。在窗上台灯的背影下，常能听到毛泽东低沉、压抑的哭泣声。可以想象，这位无亲失子的八十老人的心境，又是何等的悲哀。另外，毛泽东晚年常读一些被压抑了的女性的诗作，反复圈点勾划，也可作为了解他当时精神状态的佐证。

②《杭州的讲话》（1965年2月21日）。

于，毛泽东观念中的“人民”或“群众”本身就模糊、含混，他对“阶级”的划分本身就显示出了重大的原则缺陷。

历史资料表明，毛泽东意识结构中的“人民”，总是同“小人物”、“穷人”、“贱人”、“下等人”、“被压迫者”等等划等号；与此相联系，其“阶级”概念的实质内涵则是“社会身份”。1958年5月8日下午，毛泽东在北京怀仁堂讲“破除迷信”问题，一连举出近40个古今、中外、历史、神话和现代人物，用以说明“自古以来，发明家、创立新学派的人，开始的时候都是年轻人，学问比较少的，被别人看不起的，被压迫的”，并以相对肯定的口吻设问：“这是不是一个普遍（客观）规律？不能肯定，还要调查研究。但可以说，多数是如此”。

同一时期，毛泽东读王勃《秋日楚州郝司钱崔使君序》时，即兴随笔，作了千余字的长段批语。其中除考证王勃本人的经历外，又写道：

“以一个二十八岁的人，写了十六卷诗文作品，与王弼的哲学（主观唯心主义），贾谊的历史学和政治学，可以媲美。……青年人比老年人强，穷人、贱人、被人看不起的人，地位低下的人，大部分发明创造，占百分之七十以上，都是他们干的。百分之三十的中老年而有干劲的，也有发明创造。这种三七开的比例，为何如此，值得大家深深地想一想。结论就是因为他们贫贱低微，生力旺盛，迷信较少，顾虑少，天不怕，地不怕，敢想敢说敢干”。

这卷头批语显然主要是写给自己看的，因而它比较

完整真实地反映出毛泽东本人的思想意图。这里，他十分突出地强调“贫贱低微”与“生力旺盛”之间的必然联系，自觉地把二者视为因果转化的统一过程，从而构成了极明显的“压抑——创新”的价值取向。在毛泽东看来，凡是被压抑的主体，必然内聚着本能的实现欲望，而压抑别人的主体，又必然天生地产生堕性。二者之中，前者是活泼、富有生命力的，后者则是呆滞、具有历史阻力的；前者是弱小的，但却蕴育着伟大，后者虽然实力雄厚，但却意味着衰亡。上述命题沉淀在毛泽东的观念中，就形成了那个怪诞的名言：“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”。^①因此，毛泽东潜在的精神追求就是：人类发展的途径，似乎就是通过释放压抑去冲破堕性，在社会身份的天平上寻求新的均衡点。

毛泽东的思维是宏大的，他试图击碎那个隐藏在人类背后的异化“怪圈”，封建主义不用说，他也瞧不起资本主义和修正主义，认为那繁荣富足的下面全是些污七八糟、压抑创造的东西，“人民”在那里永无出头之日。同时，毛泽东的创造又是执著的，为了实现他心目中的完美理想，他不顾一切，永不满足。为此，他在三个角度上展开了自己关于“共产主义”社会的实践性理想，完成社会身份均等的创构，铲除一切产生社会异化和人的异化的根源：

在群众和干部之间，毛泽东毫不犹豫地选择了群众。在历次政治运动中，他都鼓励来自下层的冲动。他

^①1958年为丹东518拖拉机厂报告的批语。转引自：1968年10月18日《人民日报》。

曾批评斯大林干部决定一切的观点，问道“群众哪去了？”再三反复地强调“不要脱离群众，要善于从本质上发现群众的积极性”。^①可以说，在一系列需要选择的关键时刻，他都基本上采取了这种态度，没有过迟疑和动摇。谈及“新权贵”与“群众”相对立的根源，毛泽东的回答是：“官做大了，薪水多了，自以为了不起，就摆架子，有事不跟群众商量，不平等待人，不民主，喜欢骂人、训人，严重脱离群众”。^②甚至晚年病重期间，毛泽东仍坚持这样的看法：民主革命成功后，一部分党员却不想前进了，有些人后退了，反对革命了。为什么呢？做了大官了，要保护大官们的利益。他们有了好房子，有汽车，薪水高，还有服务员，比资本家还厉害。大官们压人，但是小官、学生、工、农、兵，不喜欢大人物压他们，所以他們要革命呢。

在体力劳动与脑力劳动之间，毛泽东将二者看成“源”与“流”、“体”与“用”之间的关系，这就是他著名的“皮毛之论”：“现在，知识分子附在什么皮上呢？是附在公有制的皮上，附在无产阶级身上。谁给他们饭吃？就是工人、农民。知识分子是工人阶级、劳动者请的先生，你给他们的子弟教书，又不听主人的话，你要教你那一套，要教八股文，教孔夫子，或者教资本主义那一套，教出一些反革命，工人阶级是不干的，就要辞退

① 《毛泽东选集》第三卷，第229页。

② 《视察华北、中南和华东地区时的重要指示》（1967年9月）。

你，明年就不下聘书了”。^①显然，在这里，知识分子被排除出“劳动者”的行例，脑力劳动者与无产阶级成为相互外在的二元主体了。为了消除这种“二元主体”的现象，毛泽东希望通过教育体制的改革，用行政力量实现“劳动者”与知识分子的身份互换，亦即“劳动分子知识化，知识分子劳动化”。为此，一方面，他号召城市的知识青年到农村去，接受贫下中农再教育，指示机关干部下放劳动，重新学习，体验生活；另一方面，在全国的大、中、小学派驻“工宣队”和“军宣队”，建立由基层社会组织直接推荐大学生的新型制度，……。这一切都有着—个目的：均平贵贱；

在“小人物”与权威者（与此相适应的“青年人”和“老年人”）之间，毛泽东也自觉或不自觉地充当着保护和拯救前者的角色。他屡次说过“青年人要胜过老年人，学问少的人可以打倒学问多的人，不要被权威、名人吓倒”的话。^②例如，1954年毛泽东支持李希凡、兰翎的《红楼梦简论》，在很大程度上是出于对“权威”压“小人物”的不满。通读毛泽东给政治局和有关人士的那封信，我们甚至可以说其直接矛头也并非对着俞平伯本人，更主要的目的只不过是表现自己要为“小人物”说话的姿态罢了。在修改“文革”的纲领性文献“5.16通知”时，毛泽东也未忘记加上一句“高举无产阶级文化大革命的大旗，彻底揭露那批反党反社会主义的所谓‘学术权威’的资产阶

① 《在扩大的中央工作会议上的讲话》，人民出版社1978年单行本，第32页。

② 《在中共八届全国代表大会第二次会议上的讲话》。

级反动立场”。^①

综上所述，无论从哪个角度考察，毛泽东晚年的政治伦理观的实质都是试图通过各种社会角色的功能互换，借以消除人与人之间的身份差别，从而达到“等贵贱，均贫富”的价值境界。很明显，毛泽东表现出某种巨大的超越冲动：“身份”的均平憧憬标志着超越固有社会结构对人的规定，同时它也体现着超越经济基础而谋求主体片面实现的追求。换句话说，毛泽东忽略一切产生社会身份的具体条件而不论，却把某种理想主义和浪漫主义的人际关系，主观、人为、强制、急迫地施加于现行社会发展的进程之中。在1966年5月7日给林彪的信（即著名的“五七指示”）中，毛泽东以“学校”为社会发展的基础模式，提出各行各业，工、农、兵、学、商都以本业为主，兼干别样。这样，虽然形式上仍存在着社会分工的差别，但实质上社会组合却已简化为一种同构的统一模式。生活在这一模式中，“社会角色”就会逐渐淡化自身固有的内容，其“角色”的鲜明特征将被共同的“同构群体”所取代，人与社会完全融为一体。进而，人类群体的阶层差别就随之消失，高与低、贵与贱、脑力与体力、城市与乡村、干部与群众、压迫者与被压迫者等等的对立将自然趋于缓和、泯灭。总之，全国人民那时只剩下一一种“身份”，那就是“六亿神州尽舜尧”。这正是毛泽东所期望的共产主义社会的精神境界，这正是毛泽东所设计“无产阶级专政下继续革命”所依据的超越时

^①1966年5月17日《人民日报》。

代的社会发展观。

建立在旧有社会结构基础上的超越意识，其实质只能是一种心理幻觉和情感冲动，因为未来毕竟以现实为前提。无论理想的旗帜多么艳丽、动人，主观上的价值归宿最终只会落回原点，观念的异化在此是不可避免的，尤其对于一个富有浓厚实证精神的政治哲学家来说更是为此。事实上，毛泽东一边憧憬未来，又一边回首往事。他时时对战争年代的军事共产主义的平均风尚，怀有深深的眷恋之情。他认为：我们党是连续打了二十多年仗的党，长期实行供给制。一直到解放初期，大体是过着平均主义的生活，工作都很努力，打仗很勇敢。这些历史经验，对我们解决社会主义建设的问题，有很大的意义。又说：有人说平均主义出懒汉，过去二十二年，出了多少懒汉？我没有看见几个。我不相信，实行供给制，人就懒了，创造发明就少了，积极性就差了。因为几十年的经验证明不是这样的。抗日战争时期，二三百万人，解放战争时期四五百万人，是军事共产主义的生活，没有星期天，官兵一致，军民一致，拥政爱民，把日本鬼子打走了，打败了蒋介石。^①

毛泽东对于战争时期社会人际关系的留恋，崇尚节俭、寡欲、平均以及自我牺牲精神和道德奉献观念，本意上显然是想架起传统与现代化之间的桥梁，希冀发挥光大固有精神的魅力，从而支撑起国家建设宏伟大厦的思想基础。但是，一方面，旧的社会结构并没有根本改

^①1959年12月至1960年2月，毛泽东读苏联《政治经济学（教科书）》的谈话。

变（产品经济在一定程度上与自然经济本质上是相通的）；另一方面，与这一结构相适应的精神价值也就不可能自行消亡。因此，强烈的留恋情怀，反映的恰恰是人束缚于旧有社会结构的被动复归。毛泽东观念的表层表现为“超英赶美”，急迫地实现祖国工业化和现代化，可观念的潜层却反映着向往自然经济（农耕社会）和与此相适应的精神传统的文化无意识。自然，这时他就将古代农民战争的平均主义与当今的社会主义联系在一起了。1958年11月郑州会议期间，毛泽东说：“三国时候，汉中有个张鲁，曹操把他灭了。他也搞过吃饭不要钱，凡是过路人，在饭铺里头吃饭、吃肉都不要钱，尽肚子吃，这不是吃饭不要钱吗？他不是在整个社会上都搞，而是在饭铺里头搞。他搞了三十年，人们都高兴那个制度，那是有种社会主义作风。我们这个社会主义由来已久了”。^①

不难看见，在毛泽东的观念中，过去与未来的重叠就是现实，他所超越前人和别国的宏大目标其实就在他背后那个遥远的地方。在这里，理想主义的超越意识与传统幽灵的复旧深渊，完整、有机、内在地契合为一体了。在这个“怪圈”中，超越的越深远，复旧的也就越彻底。毛泽东的悲剧就在于，他以极大的热情、非凡的毅力和顽强的执著，认真地创造了一个完整的循环性复归。在一定意义上，马克思一百多年前关于“一切已死的先辈们的传统，象梦魔要样纠缠着活人的头脑。当人们

^①转引自：石仲泉《艰辛的开拓》，《党史研究》1987年第1期。

好象只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，……请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，……演出世界历史的新场面”^①的著名论断又一次再现了。毛泽东的突出特色仅仅在于，他所崇拜的“先辈亡灵”，不是帝王将相，才子佳人，而是那些普普通通、地地道道的旧式中国农民。

那么，这种“超越——回归”的观念异化的内在机制又在那儿呢？是什么“梦魇”死死纠缠着这位具有极大社会责任感的划时代伟人呢？

在我个人看来，问题的答案仍是那个反社会化过程，反人类共同发展秩序的“身份均等”。正如毛泽东1958年12月概括“农民革命战争”与“马克思主义革命运动”的共同之处时所说：“相同的一点，就是极端贫苦的农民广大阶层梦想平等、自由，摆脱贫困，丰衣足食”。^②既然毛泽东把处于“极贫苦”状态中的“均平”梦想作为理论逻辑的出发点，那么与这种价值取向格格不入的社会分工，自然也就成为大逆不道的东西了，与此相联系的“身份”从而也就随之成为与“压迫”、“特权”、“等级”同日而语的罪恶。但在理论社会学的意义上考察，“身份”只是识别一个特定社会角色的标志或手段，作为界定与衡量社会个体的一种形式，其本质包含着对人类价值，特别是对个体价值的承认、鼓励和肯定。社会发展愈现代化，利益主体就愈趋于清晰、丰富和多元化，

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第603页。

② 《毛泽东的读书生活》第202页。

进而社会给予人们提供的角色地位、角度机会，也就愈多样和复杂，随之，所谓“社会身份”也就愈明显化。在现代化的环境中，一方面，人类进化促使竞争机制逐渐完善，人的智能和力量以具体、现实的形式充分发挥出来。也就是说，只有突扬个体价值的理性旗帜，才能使压抑着的潜力爆发、释放出来，而“社会身份”在这个意义上作为个体价值的“影子坐标”，具有强化主体意识，增进社会有机体内在活力的巨大功能与促进作用。另一方面，“有制约的权力必然体现为恶”的观念同时成为重要的社会平衡的理论基础，法制取代人治，各种社会角色之间形成有机的相互制约，从而使个体价值得到充分的社会整合。在这样的基础之上，“社会身份”不是罪恶，而是进步，不是压抑，而是激励，以结果相等为实质的“平均意识”升华为以机会均等为前提的“平等观念”。个体的解放作为群体实现的基础，群体的解放又保障和促使个体的进一步实现。社会有机体进入了良性的循环。

毛泽东的观念与此相反。他的社会发展观不是主动、积极地调动人的潜能，而是通过压抑个体而达到维系群体，削足适履地迎合、鼓励、焕发和调动由于贫困与愚昧产生的腐蚀和力量。不能说毛泽东对“富裕”具有本能的反感，但是他又的确把自我实现的基础——一个体的富足视为万恶之源。甚至可以说，他对于个人的致富总是保持高度的警觉，并时刻感触到某种深刻的危机。自1956年2月以来，毛泽东反复讲“一穷二白”，认为农民要富，但不可太富。“中国又穷又白，穷就要革命，一

张白纸好做文章。西方世界又富又文，他们就是太阔了，包袱甚重，资产阶级思想成堆”。^①甚至他认为：“富裕中农有好东西不让干部看，装穷，无人时才向货郎担买布。我看很好，这表示贫下中农威力大，使得富裕中农不敢冒尖。这说明社会主义大有希望”。^②50年代末60年代初，毛泽东对外国评论“穷是中国跃进的动力”的观点表示欣赏，认为：这话讲得好。因为穷就有压力，就要革命，就要不断进取。“富了，事情就不妙了。中国现在不富，将来富了，也一定会发生问题”。^③以后毛泽东干脆把阶级斗争说成“这是无产阶级和富裕农民之间的矛盾”，因为“地主、富农不好讲话，富裕农民就不然，他们敢出来说话”，而若干领导干部则“就要代表富裕农民”。^④以“穷”为本并将其看成具有普遍性的动力源泉，必然导致毛泽东只能以抑制个体富足促进群体均平的价值追求。在他那里，个人与集体，个体与群体是此消彼长，彼消此长的对立物，前者与资本主义、修正主义相联系，后者与社会主义、共产主义相系，二者你死我活，水火不容：

“‘人人为我，我为人人’不妥当，结果都离不开我。有人说这是马克思讲过的。是马克思讲过的，我们可以不宣传。人人为我，是人人都为我一个人；我为人

① 《在最高国务会议上的讲话》（1958年1月28日）。

② 《在成都会议上的讲话》（1958年3月23日）。

③ 读苏联《政治经济学（教科书）》的谈话。

④ 《在北戴河中心小组会上的讲话》（1962年8月9日）。

人，能为几个人？”^①“现在是社会主义革命，革命的锋芒是对着资产阶级，同时变更小生产制度，即实现合作化，主要矛盾就是社会主义和资本主义，集体主义和个人主义，概括地说，就是社会主义和资本主义两条道路的矛盾”。^②

毛泽东无异于是在说，独立、具体的个人不仅是无价值的，而且极其有害。在他看来，仿佛个体自觉和“自我意识”丧失得愈彻底，群体利益才能愈充分地得以实现，苦难深重的人民才能根本摆脱、否定人类社会的异化，社会也就愈接近于理想：观念中的那个美妙、善良的终极世界。如果用我们更明确的语言表述，那就是：当人们已经感觉不到“自我”独立存在的确切位置和具体的生命意义时；当个体的人完全被群体所压抑、掩盖、吞食和融化为某种群体人格的文化潜意识时；当民族大我的每个基本单位整体、无私、全部地将“自我”奉献给社会共同体时；当“社会身份”达到均平，彻底被公共的“价值同构形象”所最终同化时；当面对世界，实际上中国人吃一样的东西、穿一样的衣服，住一样的房子，一概不知道自己姓什么，只享受着一种生活在“毛泽东时代”的安全感时，那么，毛泽东所竭力追求的那个理念幻觉中的“共产主义”乌托邦就真正地实现了。

毫无疑问，正是在“等贵贱，均贫富”，“不患寡而患不均”的政治伦理观的“黑洞”之中，埋藏下了个人独断

①读苏联《政治经济学（教科书）》的谈话。

②《毛泽东选集》第5卷，第475页。

的非理性祸种。事实和道理都非常简单，在一个没有主体、失去“自我”的民族躯体之上，必然耸立着一人超越一切、绝对自由实现的“自我”和主体精神，一个远远超出群体利益需要的、扭曲变型的至上权威。如果说，卢梭那含有内在矛盾，只有奉献没有反馈的人民主权观，曾间接成为法国雅各宾派专政的理论武器，那么，毛泽东的“身份均平”的价值取向和政治实践，则更为直接地为“文化大革命”的爆发，做了思想、理论、意识形态和文化无意识上的准备。

V “主人与‘仆人’”

仅有逻辑结构的外在描述是远远不够的，理性的光芒只有照射到悲剧结构的内核上，找到由初衷走向异化的潜在支配因素，才能理解由价值实现到理性沉沦的辩证法。无疑，在毛泽东晚年的生活环境中，国内外的政治压力和舆论刺激对其思想形成有着重要影响，对此学术界论证不少，此不赘言。但从更深层的民族文化心理沉积的角度考察，毛泽东对社会主义民主的理解本身，就内含着无法逾越的内在矛盾。简言之，毛泽东晚年政治哲学思考的扭曲，在“思维范式”方面讲，可以说是中国传统文化同化马克思列宁主义的奇妙结合与必然结果。

如前所述，毛泽东晚年政治哲学思考的重要特点是把官僚主义作风同人民群众的矛盾看成社会主义社会的主要政治关系，也正是在这个问题他的思想出现了偏

差。而支撑着这一思考的“思维范式”，则又是“主人”与“仆人”之间的对应范畴，即“主人”养活“仆人”；“仆人”向“主人”负责。因而，一旦当他认定“仆人”超越了“主人”，变成“主人的主人”的时候，就义不容辞地起而拯救斯民于水火，重新调整政治关系。显然，对社会主义政治关系进行“主”“仆”关系的概括，构成了他晚年政治哲学思考的潜在支配力量。这样，我们就必需对“主”“仆”关系的思维范式本身进行审视和考察。

对社会政治关系作“主”“仆”的哲学概括，起码在十七、特别是十八世纪法国启蒙思潮时期就明确形成了，是当时第三等级反封建的理性产物，具有进步的历史意义。虽然这一学说从一开始就暴露出了内在矛盾，但诚如马克思所说，这一思维模式的巨大影响却“已经成为国民的牢固的成见”，^①甚至可以说已沉淀为西方政治文化的理性精神。众所周知，就是马克思和恩格斯本人也在《法兰西内战》和其他著作中，多次使用过“社会公仆”的概念，这一方面说明，任何伟人都摆脱不了时代的现存知识结构与通用原则的限制；另一方面，他们又将这一概念同资本主义国家制度的政治关系严格区别开来。例如，马克思的确说过：“旧政府权力的纯粹压迫机关应该铲除，而旧政府权力的合理职能应该从妄图凌驾于社会之上的权力那里夺取过来，交给社会的负责的公仆”。^②但是，值得注意的是，马克思这里使用的“公仆”

^① 《马克思恩格斯选集》第20卷，第117页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2卷，第376页。

概念，已扬弃了被动的意义，并没有人身依附的本来含义，“主人”与“仆人”在人格，即做人的资格上，是相互平等的。按照马克思自己的解释，这一原则的基本精神是“总是能把适当的人放到适当的位置上去，即使用有时会犯错误，也总能很快地纠正”。^①因为“仆”与“主”仅是职位上的差别，二者是可以互换、互代的，“仆人”不合格即可“随时罢免”，这样他就成了“主人”，而且这种罢免只能由社会共同体的“公意”做出。法律与此是绝对排斥个人意志的。因此，马克思十分肯定地指出：“用等级授职制代替普选制是根本违背公社的精神的”。^②二十年后恩格斯为《法兰西内战》作序，再次强调了“自己所有的代表和官吏无例外地可以随时撤换，来保证自己有可能防范他们”的巴黎公社原则。^④可见，他们虽然沿用了“公仆”的概念，但在真实的意义上它仅是个形象的比喻，理论所要阐明的则是建立在法制和公意基础上的，“公仆”与“主人”二者同一的一元主体结构。因此，“公仆”的选拔可以通过社会机器的自行筛选和协调，对执政者要求的是才干、智慧、知识等等“硬件”。

中国传统的政治文化系统则与此不同。纵观中国的政治思想史，“重民”思想非常丰富，从先秦到近代，从儒、道到佛、墨，对此都不乏见解。在一定意义上说，与西方黑暗的中世纪神学政治时代相比，它更具有人伦主义特征。但“重民”思想毕竟不是近代意义上的民主范

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第376页。

^{②④} 《马克思恩格斯选集》第2卷，第376、334页。

畴。就总体来说，它所强调的是维持社会等级秩序的“畜民”、“保民”、“逸民”和“惠民”等等。关于“重民”的种种论述，基本上都围绕着明君、良臣、顺民三者的相互关系转动，并没有突破《尚书》“天惟时求民主”的思维构架，仍然是那句老话：“当官不为民作主，不如回去烤白薯”的“青天”意识。就其实质而言，“官”与“民”在一般意义上是有严格界限的，不能随时互换，也就是说，它是建立在人治基础上的，“官”与“民”的二元主体结构。^①因此，官员的选拔除了等级世袭制之外，开放的程序超不出“伯乐相马”的层次，对官员的要求是道德、良心、廉洁等等“软件”。近代西方文化传入中国，“重民”观念产生了不少质变，但异中求同，却可以说象康有为、梁启超、谭嗣同、严复、章太炎、刘师培，甚至孙中山，以及早期马克思主义者们，虽然理论体系千差万别，阶级立场各有不同，但其学说都是以“民主”的呼唤开始，而却以各种含义上的“专政”告终，这是中国近代思想史的特有奇观。虽然这种发人深省的历史现象内含着无数的条件和原因（如经济结构、中外关系、社会矛盾、利益冲突等等），但中国传统政治文化的心理结构沉积，不

^①这里，“官”与“民”的二元结构，仅是从政治关系而言。至于社会关系及其深层中的民族文化的心理结构，则要复杂得多。“主”、“仆”范畴在中国文化中具有特殊的含义。鲁迅反复指出，在中国“主”、“奴”二者在文化结构上是相通的：“专制者的反面就是奴才，有权时无所不为，失势时既奴性十足。……做了主子时以一切别人为奴才，则有了主子，一定以奴才自命：这是天经地义，无可动摇的”。（《南腔北调集·谚语》）但即使是这样，关于“主”、“奴”的身份又是十分清楚，不能混淆的，从而他们之间转换的可能性只能在等级的大框束下旋转。本质上仍然是二元结构。

能不是原因之一。

不应否认毛泽东晚年对党群关系提出过不少精当见解，多次提出过党内民主和人民民主问题，严肃批评过那种“压制群众的积极性，不许人家讲话”的“霸王”，“如果总是不改，难免有一天要‘别姬’就是了”。^①但是，实际上毛泽东的忧虑远不止于此，他把这种情况估计的相当严重，认为在新、旧党员中“都有一些品质不纯和作风不纯的人。他们是个人主义者、官僚主义者、主观主义者，甚至是变了质的分子。还有些人挂着共产党员的招牌，但是并不代表工人阶级，而是代表资产阶级。党内并不纯粹。这一点必须看到，否则我们是要吃亏的”，^②大讲“党内资产阶级”，并且愈演愈烈。对于这种明显的矛盾现象，有人认为这与斯大林死后的“苏共”二十大有关，与五六年“反右派”有关；有人认为与毛泽东同刘少奇等的个人关系有关；有人认为与毛泽东过于重视身后之事及具体的历史情况有关；还有人更深一步认为同毛泽东承袭列宁的片面理论有关。不错，这些都是原因，但借用毛泽东的话说“外因只有通过内因而起作用”。因而，我认为，在深层的文化心理结构和思维范式方面看，毛泽东潜思维的矛盾恰恰在于：西方近代卢梭式抽象自然权力的民主理想^③与中国传统“重民”思想的融合

① 《在扩大的中央工作会议上的讲话》第10页。

② 《在扩大的中央工作会议上的讲话》第27页。

③ 参阅：萨拜因《政治学说史》，第27章；陈维刚《评卢梭人民主权论的专制主义倾向》，《读书》1986年12期；颜世安《卢梭的现代意义：自由与乌托邦》，《走向未来》丛刊，2卷2期。

与撞击。

如前所述，马克思、恩格斯使用“社会公仆”的概念具有一定的比喻含义，他们的理论实质则是强调“公社”之中人与人之间的平等关系，但是他们毕竟选择了以卢梭为代表的法国启蒙学派的理论形式，而这一“形式”中又包含着浓厚的理想主义色彩。应当说，这一潜在的矛盾并没有被后来的社会主义者所认识。毛泽东也是如此。在他的观念中，“社会公仆”的范畴无论理论形式和实质内容，都是马克思主义的。因而他不仅把这一具有理想、憧憬因素的范畴理解为社会主义不可动摇的政治原则，而且由于“主”“仆”概念本身更赋予伦理色彩，因而他又自觉或不自觉地把社会政治关系纳入了某种道德模式。这样，一方面，毛泽东相当自信地认为自己坚持的是纯正的“巴黎公社原则”，反复提醒全党“多学点马克思列宁主义”，但是实际上支配其思考的东西恰恰是近代西方理想主义民主理论同中国传统“重民”思想的融合。另一方面，毛泽东在显意识上追求的的确是使“人民主权”的范畴由抽象走向具体，即“人民当家作主”；而在潜意识中实现的却又是“保民”、“惠民”等东西，即“为民作主”。二者又形成撞击。正是在上述“融合”与“撞击”的张力之中，毛泽东的政治哲学思考陷入了混乱。例如，他曾提倡过学习海瑞精神，其理由是尽管海瑞攻击皇帝很厉害，但对皇帝还是忠心耿耿的。^① 后来又说：“刘备得了孔明，就是‘如鱼得水’，……群众就是孔明，领导者

^① 《决议注释本》第363页。

就是刘备。一个领导，一个被领导”。^①这样，领导者是“仆人”，被领导者成了“主人”，“主人”要听从“仆人”的指挥和调度，理论上出现了矛盾和混乱。从释义学角度出发，我们看到，毛泽东反复强调的是“国家机关的改革，最根本的一条，就是联系群众”，^②而实际上反映的问题则是人民参政程度的不足和人民政治监督的缺乏。这种制度上的缺陷本应由健全法制和完善体制加以解决，从更深的层次看则它的改变有赖于社会结构的更新和经济水平的发展，但毛泽东却一直以为它是一个伦理问题，认为这种状态主要是部分党员和干部“骄傲自满”、“脱离群众”所造成的结果，“有大量的好同志却被那些高官厚禄、养尊处优、骄傲自满、固步自封、爱好资产阶级形而上学的同志们，亦即官僚主义者所压住了，现在必须加以改革”。^③这样，毛泽东一再夸大意识形态的作用，认为阶级斗争——特别是意识形态领域里的阶级斗争——还是“长期的、尖锐的，有时甚至是很激烈的”，不自觉地又陷入了伦理与政治二者合一的中国传统文化的思维深渊。由于国家体制的缺陷并不是靠干部的伦理感所能完善的，问题不可能通过“思想反省”得到根本解决，因而毛泽东就愈觉得问题的严重，最终直接把官僚主义现象归纳为“社会上的阶级斗争在党内的反映”，要求意识形态的伦理自觉必须以政治上的批判、斗

① 《毛泽东选集》第5卷，第452页。

② 引自：《革命委员会好》1968年3月30日《人民日报》。

③ 《1963年12月13日关于〈加强相互学习，克服固步自封、骄傲自满〉的批示》。

争为动力，“由天下大乱达到天下大治”。正如他自己所说的那样：“以其昏昏，使人昭昭，是不行的。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。这些人已经或者正在变成吸工人血的资产阶级分子”。^①显然，“新阶级”政治命题的提出，表明在他的观念中，“官”与“民”又形成了二元主体结构。因而站在人治的立场上，毛泽东依据历史形成的巨大权威力量，感到自己必须“为民作主”，有责任带领被压迫阶级走向第二次解放，代表他们的意愿向新的敌人进行殊死的斗争。这样我们就不难理解，他为什么反复申明：“什么‘天赋人权’？还不是‘人赋人权’。我们这些人的权是天赋的吗？我们的权是老百姓赋予的，首先是工人阶级和贫下中农赋予的”。^②“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，代表了广大群众，打倒了人民的敌人，人民就拥护我们。共产党基本的一条，就是直接依靠广大革命人民群众”。^③

毛泽东在自以为代表了人民的意愿，而实际上却损害了人民的利益；他自以为手中的权力来源于人民，而实际上却凌驾于人民之上；他自以为尊重的马克思列宁主义，而实际上却陷入了伦理政治的文化深渊；他自以为超越了社会发展的必经阶段，而实际上却又倒退到反

① 《1965年1月19日对陈正人蹲点报告的批语》。

② 《1965年12月21日在杭州的讲话》。

③ 引自：《红旗》杂志，1968年第4期。

人道主义的非理性时代。以上种种就是历史悲剧的“陷阱”，正是伟人失足的地方。一言以蔽之，在中国现实的文化环境中，用“主”“仆”范畴概括社会主义社会的政治关系，极易误入“纲常政治”形态的歧途。因而，它在政治上是非科学的，在实践中是极矛盾的，它是困扰我们思考的障碍，它是束缚我们追求的锁链。

VI 失足巨人的悲剧形象

黑格尔和马克思都曾深沉地说过：“一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次”。^①如果从最一般的历史哲学的意义上理解，我认为他们所指的是人们创造历史而人们又无法规定历史的内在矛盾，是人们的主观意愿并不与客观结果成正比的规律。毛泽东晚年曾对自己作过精当的概括，认为他一生只做了两件事，一是把蒋介石赶到一群孤岛上去了，二是发动了“文化大革命”。今天，我们似乎可以说，作为一个伟大的历史人物，毛泽东也“出现两次”，第一次以喜剧出现，第二次以悲剧出现。他以马克思列宁主义的阶级斗争学说和无产阶级专政理论为依据，以其真理性与中国国情的有机结合，创造了体系，取得了成功；他又片面夸大了这一学说和理论的历史性，忽略了无产阶级专政将“提供合理的环境，使阶级斗争能够以最合理最人道的方式经历它

^①《马克思恩格斯选集》，第1卷，第603页。

的几个不同阶段”，^①这种马克思主义中更具永恒性的理论因素，从而，导致了无法弥补的失误。因此，悲剧的历史可以导演喜剧的现实；喜剧的现实也可以导演悲剧的历史。毛泽东在半殖民地半封建社会的民族悲剧中，导演了气壮山河的历史喜剧，却又在社会主义的历史喜剧中，导演了“史无前例”的民族悲剧。然而，也许这就是人们永远无法任意支配和主观趋动的历史辩证法。发展的契机只有那真实可信的实践。

这样看来，悲剧与喜剧之间的界限变得模糊不清了；或许二者本身就有着内在的本质联系。

但是我们应当承认，失足的巨人仍然是伟大的，在人类历史的宏观场景中，他们留下的足迹无论在喜剧还是在悲剧的角度上，都是令人长久寻味的。黑格尔公正地指出：“一个‘世界历史个人’，不会那样有节制地去愿望这样那样的事情，他不会有许多顾虑。他毫无顾虑地专心致力于‘一个目的’。他们可以不很重视其他伟大的、甚或神圣的利益。这种行为当然要招来道德上的非难。但是这样魁梧的身材，在他迈步前进的途中，难免要践踏许多无辜的花草，蹂躏好些东西”。^②是的，毛泽东晚年凄惨、孤独。为了自己那个乌托邦理想，为了拯救天下所有的受苦人，他践踏了朋友和战友，毁掉了自己艰苦创业建立起来的大厦，甚至得罪了整个的民族。灯下，他暗暗凄凉，举目无亲，没有了温存，没有了快

① 《马克思恩格斯全集》第57卷，第593页。

② 《十八世纪末—十九世纪初德国哲学》，第483页。

乐，甚至没有了对手。苦苦奋斗，百经周折，他高大身躯所留下的串串足迹已被万里尘埃淹没了。他一生紧张、撕裂的心被“导师”与“领袖”两支杠杆牢固地束缚着。“文革”期间，毛泽东反复说“四个形容词很讨嫌”，^①而只承认一个 Teacher，因为他青年时代曾是一个普通的小学教员。然而，他既不甘心做一个纯粹的政治家，实证性地完成巨大的国家建设工程，他也不甘心只做一个理论家，专心至致地构画那宏伟未来的美妙蓝图。他既要当设计师，又要当经营者，同时还想当工人。可是，导师与领袖、政治家与思想家、设计者与施工者、理想主义与现实需求、超人的责任感与急迫的创造欲，……在他身上两种人格互不相让、冲突撕杀，时刻干扰、困惑、折磨着那颗伟大而坚韧的心。不能说政治家绝对不能兼为思想家，或者相反，或许更为关键的要害在于：对于毛泽东本人来说，理想主义的乌托邦与现代化进程恰恰成了不可调合的对立，尽管毛泽东在世时所提出的尖锐问题，至今仍困扰着我们，他晚年反异化的种种努力和主观初衷，都具有人类社会学含义上永恒意义，至今仍在人们的脑海中留下了深刻的印象，但令人深深遗憾和感叹不已的是，那万里长城式的坚固社会结构体系及其由此滋生出的可怕传统，残酷无情地吞食了这位举世伟人，历史的惯性与惰性毁掉这位号称“数风流人物，还看今朝”的非凡丈夫。1976年9月18日，当我走到他身边的时候，看到那闷得发紫而又绷紧的严肃面容，那

^①亦即：伟大的导师、伟大的领袖、伟大的统帅，伟大的航手。

高高凸起的头部血管，那宽阔前额后的点点白发，似乎都反映着他死不冥目的执著信念。此时，我不禁感觉阵阵颤栗，想了许许多多，一万个问号，无数个迷团，这种划时代悲剧的渊源又在哪呢？

如今，十余年过去了，可我怎么也忘不了当时向他遗体告别的情绪、思潮、感受和情景。批判应当是理性的、严肃的，理论的天职就是挖掘那当事人永远无意识的东西，历史就是今人与古人对话，不知九泉之下的“世界历史巨人”能否赞同我们的分析？

作为一个从“毛泽东时代”走过来的人，我们应当有胆量承认，在毛泽东身上实际上也反映着自己那个混浊的“自我”。划时代的灾难绝不可能仅由一个人造成，我们苦难的民族，应挺起胸来承担起历史悲剧的责任。因此，今天写作此文，不免倍感痛楚、凄怆。似乎寰宇是那样的肃寞、沉寂，……一位毕生主观上不懈追求着与人民合一的人，却在实践的某些方面不知不觉地走到了反面，给他始终热爱的人民和民族造成深重的苦难；为了这个美好的、善良的初衷，他无视个人的荣辱毁誉，甚至不惜在历史的狂涛中埋葬自身。在这个意义上，我在这个痛苦反思的严肃场合，愿意向这位时代悲剧的承担者深深鞠躬，不仅要象剖析我们的民族一样地剖析他，而且要象理解我们的民族一样地理解他，并且虔诚地奉献上一束纯洁的“小花”——这段他1965年对斯诺所说的话，这，反映了他超越时空的巨大孤独意识和内心冲突的悲感压力，从而体现了他晚年政治哲学思考中真与善的辩证美感：

“毛泽东声音低下去了，他半合上眼睛。他说，人类在这个地球上的处境变化越来越快了。从现在起一千年之后，所有我们这些人，甚至马克思、恩格斯和列宁都在内，大概会显得相当可笑吧！”^①

① 《斯诺在中国》，第297页。

后 记

与许多作者交卷以后的心境一样，此时并不觉得轻松，反而有些紧张。特别对我来说，虽然追踪、涉猎这一题目已有几年了，但真的动手写书只断断续续花了几个月时间。这倒不是由于懒，而是思考这些问题时所感悟到的重重困惑。为毛泽东作传是一回事，但写“毛泽东现象”的意识起源则又是另一回事。说老实话，从民族意识结构的宏观角度去把握早年毛泽东，仅仅占有较丰富的史料是远远不够的，更为重要和关键的，可能是对近现代民族本体和民族精神的理解。正是在这一点上，我感到焦虑、困惑、苦楚和不安，甚至本来仿佛很清楚的目标又一下子朦胧起来，不知道自己是在干什么，这一切都是为了什么。一会儿脑子里全是当年“文革”中的“语录歌”和“红海洋”，一会儿心头又涌现出一个倔犟青年的奋斗形象；一会儿似乎更深刻地再次认识了毛泽东，一会儿反而觉得面对着的是一大串不可思议的问号，……这种真实的写作过程本身就说明，困惑的作者必然留下不成熟的“硬伤”，说好听点，是留下了些探索、思考和劳动过的痕迹。这倒真不是什么谦虚，因为谦虚本身并不能证明正确与谬误，而我的这种态度和心境或许更接近于真实。如果读者无论多么失望，但却能感觉到这一点，那么我们就相通了。

一位朋友曾送我这样一段评价：“痛苦的反思消蚀着一个有血性的灵魂，但这是不能倾诉的”。的确，批判不仅消蚀着灵魂，它也深深地触动着“自我”。写作过程中我时时感到“毛泽东”总与我们自身联系着，研究他总仿佛背负了一副沉重的十字架，令人气闷、伤心和后怕。说到底，批判的不公正或不彻底，归根结底是自己身上留有对象的影子，但是，不能痛苦解剖自己胜过批判别人的人，永远只是弱者和伪君子。埋怨、指责、发泄都无济于是，只应冷静地回想一下，自己当年那真实的内心究竟怎样，自己究竟都做了些什么？我相信旧有的悲剧不会重演，这仅仅由于我们都长大了，并逐渐走向成熟。

记得前几年北京“星星画展”的题辞中有一句刺激人的话：“老一辈说我们是没出壳的鸡，新一代说我们是被腌过了的蛋”。不错，论学术功底我们不如师长，论知识结构我们不如后生，然而我们可以自豪和自信地说，经过磨难的“自我”是敏慧、坚强的，我们是壮年的、反思的一代！一次次地倒下，沾满尘渣和秽片，然而沸腾的热血终会熬断地狱的铁栅。我们又爬起来了，而且总是站着，重新迈开艰难的步履，执著寻求着民族的解脱和进步。最终结局是胜利还是失败，命运之神是喜剧还是悲剧，似乎无关紧要，探索真理的行程本身就意味着精神冒险。值得宽慰的仅仅在于：我们又爬起来了，而且永远总是站着。……

我想利用这个机会向我敬爱的导师林茂生教授致以真诚的敬意和谢意！在过去的几年中，他不仅教我作学问，而且教我作人。在我灰心时，他给予鼓励；当我傲岸时，他送来“清凉剂”。我们愿意“侃”，有时竟从晚饭后直到第二天黎明。他手“懒”，少写东西，但其深邃、永不满足的思维，却一代代地传给了学生、子弟。我就是受益者之一。当然我们也有学术争论，有时甚至互

不相让。但他坦诚、认真，从不训斥和以势压人，反而鼓励我将一些他认为不成熟的观点发表出去。或许这正是我们的相通之处，也是我对他尊敬、感激的地方。应当说明的是凡涉及到本书的思想，我们的观点是一致的，甚至有些段落直接留下了他亲手修改的痕迹。还有什么说的呢？作为“精神伙伴”似乎这已足够足够了。本不该把这样粗糟的提纲性断想献给他，但我怕自己今后失败得一踏糊涂，还是现实一点好。

最后，真诚感谢曾对拙稿提出过批评和意见的李锐先生、金观涛先生、贾新民先生和林苏女士。没有他们的指教和批评，恐怕本来就很拙笨的小册子又将逊色不少。在我看来，一场严肃、认真的“学术官司”，要比见死不救或赞扬敷衍有价值得多，且高尚的多。

由于时间和篇幅的关系，在计划中我删掉了自己认为挺有价值的一章。也不知道还有没有弥补的机会？

我深信特雷费·罗珀的那句名言是真理，这就是：

“在人文科学的研究上，一个新的错误往往比一个古老的真理更有生命力，而拿一个有成果的错误与一个没有成果的准确性相比也是如此”。

作者 1988 年 7 月于北京

C91
112.1