

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 大勢所趨：現代中國的歷史理念(2/2)

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-004-007-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立政治大學歷史學系

計畫主持人：劉季倫

計畫參與人員：詹景雯

報告類型：完整報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 11 月 16 日

# 跳出歷史的「週期率」

劉季倫

## 前言

1945年7月，黃炎培偕六位參政員赴延安。黃氏向毛澤東提出了一個問題：「我生六十多年，耳聞的不說，所親眼看到的，真所謂『其興也淖焉』，『其亡也忽焉』，一人，一家，一團體，一地方，乃至一國，不少單位沒有能跳出這週期率的支配力。」「一部歷史，『政怠宦成』的也有，『人亡政息』的也有，『求榮取辱』的也有。總之沒有能跳出這週期率。中共諸君從過去到現在，我略略了解了。就是找出一條新路，來跳出這週期率的支配。」

毛澤東的回答，值得在這裏全文照引：

我們已經找到新路，我們能跳出這週期率。這條新路，就是民主。只有讓人民來監

督政府，政府才不敢鬆懈。只有人人起來負責，才不致人亡政息。<sup>1</sup>

民國初年，史學家錢穆就讀小學的時候，有位老師是位參加過辛亥革命的革命黨，曾經告訴他：「一治一亂，此乃中國歷史走上了錯路，故有此態。若如今英、法諸國，……治了便不再亂。我們此後正該學他們。」<sup>2</sup>這位革命黨參加革命的目的，就正是希望中國能夠跳出這套「週期率」。

本文想要討論的是：毛澤東領導的共產革命，到底有沒有「跳出這週期率」。當然，這是個大而無當的題目；限於篇幅，此處也只能大題小作。本文的目的，並不在於面面俱到的分析，而只想要提出一些思考的方向，以待來者而已。<sup>3</sup>

我們討論這個問題的立場，決不是以西方的標準強加於中國的一種「東方主義」（orientalism）。跳出這個「週期率」與「循環套」，正是中國人自二十世紀以來，不斷追求的目標。

---

<sup>1</sup> 黃炎培：《八十年來》（北京：文史資料出版社，1982），頁148-149。轉引自達先知、金沖及主編：《毛澤東傳——1949-1976》（北京：中央文獻出版社，2003），上冊，頁17。

<sup>2</sup> 錢穆：《八十憶雙親、師友雜憶合刊》（台北：東大圖書公司，1983），頁33-34。

<sup>3</sup> 有些朋友曾經對我提出：我問的這個問題，是在民國以後的背景，才浮現出來的。而且，這個問題背後，隱涵著一種東方主義式的權力機制，在發揮作用。

這是從「後設歷史學」的角度而來的提問。我必須承認：他們的質疑，在一定程度上是有道理的。後設歷史學最出色當行之處，就是對於歷史書寫背後的權力關係之認識。然而，我們是不是不能再問以下這類的問題了？中國為甚麼沒有發展出民主或普科學？因為這類問題背後可能潛藏著以西方的標準來衡量中國的問題？

另外，還必須先聲明的是，在這麼短的篇幅裏，討論這樣一個通論性的題目，難免以偏概全、掛一漏萬。事實上，在中國歷史上，各個朝代，在不同的時空中，衰亡的原因各不相同。粗略言之，東漢之亡是因為士族門第具有割據地方的力量，唐代是因為藩鎮與流寇交相為亂，宋代遭遇了在世界上所向無敵的蒙古騎兵，明代的滅亡則由於農民戰爭加上滿族入侵。<sup>4</sup>種種案例中，似乎很難說有甚麼通則。我的目的，也並不在於提出通則，而只是為了研究上的方便，建立一套「理想類型」（ideal type）。這套「理想類型」，獨立於現實上的種種變數，是一種人為的觀念上的建構；目的是用來進一步討論：到底毛澤東領導的共產革命，有沒有帶領中國「跳出這週期率」。

《三國演義》起首就說：「話說天下大勢，分久必和，合久必分」。已經點出了中國歷史中這一套無以名之的「週期率」或是「循環套」。<sup>5</sup>可是，這套「週期率」或是「循環套」的底蘊到底如何？

蔣廷黻曾經指出中國歷史上的「循環套」，其中一個是人口的「循環套」：

那時的人一方面不知利用科學節制生育，另一方面又不知利用科學加增生產。在大亂之後，大治之初，人口減少，有荒可墾，故人民安居樂業，生活程度略為提高。這是老百姓心目中的黃金時代。後來人口一天多一天，荒地則一天減少一天，而且新墾的地不是土質不好，就是水源不足，於是每人耕地的面積減少，生活程度降低。老百姓莫明其妙，只好燒香拜佛，嗟嘆自己的命運不好。士大夫階級和政府縱有救世之心，亦無救世之方，只好聽天災人禍自然演化。等到土匪一起，人民更不能生產，於是小亂變為大亂。

在這套人口的「循環套」之外，還有另一個政治上的「循環套」：

中國歷史還有一個循環套。每朝的開國君主及元勳大部份起自民間，自奉極薄，心目中的奢侈標準是很低的，而且比較能體恤民間的痛苦，辦事亦比較認真。這是內政昌明，吏治澄清的時代。後來慢慢的統治階級的欲望提高，奢侈標準亦隨之提高，因之官吏的貪污亦大大的長進。並且在舊社會裏，政界是才子惟一的出路……總而言之，在中國舊日的社會裏，有心事業者集中於政界，專心利祿者也都集中在官場裏。結果是每個衙門的人員永在加增之中，而衙門的數目亦天天加多。所以每個朝代到了天下太平，人口加增，民生痛苦的時候，官更加多，每個官吏的貪污更加厲害，人民所受的壓榨也更加嚴重。

蔣廷黻指出：「這是中國幾千年來的圈套，演來演去，就是聖賢也無法逃脫！」<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> 關於中國各個朝代衰亡的原因，我曾經與我的同事劉祥光、王德權兩位先生討論過。這裏的簡單說明，不能表明他們的精緻分析之萬一。但他們的分析，確實使得我想得更深入。我要向他們致謝。

<sup>5</sup> 關於這個問題，我的朋友甘懷真談到：「由於我們受到朝代更替的影響，會覺得中國歷史的演進似乎是不斷循環，而未前進。」但他主張我們不應「過度的將注意力擺在朝代的興亡上」，他看到了中國歷史的另一面：「每個文明有其各自的發展軌跡，中國歷史也是不斷往前推進，只是它不按照西方的模式。」參看甘懷真：《中國通史》（台北：三民書局，1996/2003），頁191。他的論證要比我能在這裏引述的豐富得多。我不體諒他的看法，只是，我要問的正是：何以在中國歷史上不斷出現「朝代的興亡」。在邏輯上，中國歷史上不斷出現了「朝代興亡」這則斷語，並必然與「中國歷史也是不斷往前推進」那個斷語相衝突。

<sup>6</sup> 蔣廷黻：《中國近代史大綱》（台北：啓明書局，未列出版時間），頁31-32。

蔣廷黻的分析沒有觸及外患因素，他側重的主要是中國的內部因素。他以為：中國的一治一亂，有兩個主要原因，一是太平日久，人口繁衍，在農業技術與農業生產力停滯之下，人口漸漸超越了糧食產量能夠養活的範圍，於是就爆發了飢民動亂。一是帝國在執政日久以後，行政系統漸漸腐敗。到了一定程度，人民不堪忍受，再加上上文所及的糧食不足問題，二豎為虐，終於釀成大亂。大亂以後，改朝換代，建立了一個新的王朝。於是又開始了新一波的「循環套」或「週期率」。

以下先討論蔣廷黻關於人口問題的主張。

## 中國歷史的「週期率」（或「循環套」）：於人口問題的討論

衡之以後來的研究成績，蔣廷黻的說法，可能失之於簡。以下我打算借用趙崗、陳鍾毅的研究成果，<sup>7</sup>來進一步討論這個問題。

蔣廷黻關於人口的理論，顯然來自於馬爾薩斯（T. R. Malthus, 1766-1834）。馬爾薩斯的說法是：在已知的既定生產條件下，任何一個社會都有一個人口飽合點。當人口達到了、進而超過了這個飽合點以後，就產生了過剩人口。當糧食不足以養活過剩人口時，就會發生天然的人口節制（positive checks），如疾病、饑飢、戰爭等等；於是過剩人口被「節制」掉了，總人口下降，糧食產量又足以供應現存的人口食用了，最後又恢復了承平歲月。然而，也就在同時，新一波的人口與糧食比，在人口不斷增加時，從糧食相對於人口之有餘、平衡到不足的循環週期，又重新開始了。

趙崗、陳鍾毅指出：馬爾薩斯所定義的人口飽合點，在中國歷史上，乃至於在人類歷史上，從來沒有出現過，也決不可能出現。原因在於：馬爾薩斯的「過剩人口」之定義，是以人口與糧食比例的平均數來決定的。問題是：如果一個社會在現實上，要完全達到馬爾薩斯所謂的人口與糧食比例的平均數狀態，就必須社會上「邊際產量尚高於最低維生消費量的人，要自動地，或被動起，讓予一部份產量或所得給邊際產量低於最低消費量之人，使之可以繼續生存」。然而，在歷史上從來沒有一個社會，具有如此強大的所得自動再分配之機能與制度，可以造成這種人口與糧食比例的平均數狀態（甚至連後來的中華人民共和國的毛澤東階段，也並不具備這樣的能力）。即便某一個社會，真的在人口與糧食比例的平均數上，自動地達到了這樣一個飽合點，這個時候，農民戰爭這種被動的再分配過程，也變得失去了意義。因為在這種人口與糧食比例平均數的飽合點上，大家一概都吃不飽飯，也就找不到以武力進行再分配的對象了。這當然並不意味著要從邏輯上推翻農民戰爭發生的可能；農民戰爭在中國歷史上向來都是存在著的客觀事實，這是否定不了的。而是說：農民戰爭的發生，並不能以馬爾薩斯式的理論來解釋。

所以趙崗、陳鍾毅提出另一種以邊際數量為基礎的經濟分析（marginalistic economic analysis）模式。根據邊際數量分析，雇用勞動力的生產者，在雇用勞動力從事生產活動時，願意支付的報酬率，「等於勞動者的邊際生產力，或是邊際產量」。如果土地數量與生產技術保持不變，而總人口不斷增加，基於單位勞動力的產量會隨著總人口之增加而遞減的規律，對於單位勞動力應支付的報酬率便會逐漸下降。當勞動力的邊際產量降落到只夠應付維生的最低消費水平時，人口與勞動力總量就都達到了飽合點。

---

<sup>7</sup> 趙崗、陳鍾毅：《中國土地制度史》（台北：聯經出版公司，1982）頁 419-433。以下關於中國歷史上人口與糧食關係的分析，都取自於這部極具創見的研究。

當然，這種勞動報酬率相對於人口及勞動力的飽合點，事實上會比馬爾薩斯想像中的人口與糧食比例平均數的飽合點，要更早到來。所以，早在馬爾薩斯的飽合點（趙崗、陳鍾毅畫了個曲線圖，以 E 點來表示馬爾薩斯的飽合點）還未到達之前，這種勞動報酬率相對於人口及勞動力的飽合點（在趙崗、陳鍾毅畫的曲線圖上，以 F 點來表示這一個飽合點），就已經提前到來了。人口的壓力也就為社會中最底層的、僅能應付維生的最低消費水平的人民感受到了。農民戰爭，也只有在這個意義下，才能發生被動再分配的功能（因為在這個飽合點到達時，社會上確實仍存在有為數不一的邊際產量尚高於最低維生消費量的人口），農民戰爭也才有其必要。就此而言，這種以邊際數量為基礎的經濟分析模式，要比馬爾薩斯的模式合理多了。

但這並不是說：臨到了這個 F 點，中國的農民戰爭就必然會發生。歷史上所謂的「必然」，都必須加上嚴格的限定，才能夠成立；這裏也不例外。

趙崗、陳鍾毅指出：人口的壓力，在中國是以幾種方式減輕或甚至解消掉的。

首先是，中國人民經濟行為的改變。如中國傳統家庭，產生了一種強有力的自動再分配機能。中國的生產組織因而家庭化了。

其次是，為因應 F 點這個飽合點所帶來的人口壓力，一些中國土地制度上的現象之存在，及另一些現象之闕如，乃應運而生。如奴隸制度未曾出現（當人口行將過剩，工資降低到接近最低維生費水平時，沒有人願意購買奴隸來從事生產活動；因為無論奴隸主多麼苛刻，仍不能不為了養活奴隸，而付出起碼的維生費用。而那也就等於奴隸主甚麼也賺不到了。在這樣的情境下，不待法律禁止，奴隸制度亦無從維持）。如經營地主傾向於變成租佃地主（經營地主支付給某個農業工人的工資，不能低於工人的最低消費額。但租佃地主則可以向佃農家庭收取出租土地的較高地租，因為佃農的家庭生產可以容納過剩的勞動力，而不管邊際產量低到甚麼程度）。

再其次，新的作物（如番薯）與生產技術不斷被尋求出來。在農業的生產技術上，一方面，農業往園藝式農業的方向發展。另一方面，為了因應人口壓力，生產技術的發展，從節省勞力（labor saving）的方向，轉向了勞力使用（labor using）的方向。<sup>8</sup>也就是說，新的生產工具，不是用來節省勞力的，倒是用來利用過剩之人力的。

另外，在人口逼近 F 點時，過度開發造成的生態環境的惡化，也隨之而來。由此而引發的問題，長期陰魂不散，揮之不去。

趙崗、陳鍾毅如此這般強調中國歷史上這些經濟行為的轉變，對於減輕人口壓力，所具有的紓解效用。他們相信：人口循環的形態轉變是「因」，這種「因」並不一定會立刻帶來農民戰爭這樣的「果」，倒是會先帶來中國人民經濟行為轉變的「果」，這樣的「果」，多少可以緩解農民戰爭的爆發。

事實上，依趙崗、陳鍾毅看來，農民戰爭，與人口循環，這兩者之間，並不一定存在有絕對的關係。反倒是外族入侵這種類型的戰爭，與人口循環的關係較為密切。趙崗、陳鍾毅點出了一個相當重要的歷史事實：從中國歷史上的戰爭來看，造成人口減少半數以上，甚至下降了百分之七、八十的，<sup>9</sup>往往不是「農民起義型的戰爭」，如赤眉、綠林、黃巾、

---

<sup>8</sup> 以上的討論皆見趙崗、陳鍾毅：《中國土地制度史》，頁 420-433。

<sup>9</sup> 順帶一提：趙崗、陳鍾毅根據中國歷史上因戰亂而人口減少的數量，遠遠超過了馬爾薩斯所以論的「過剩人口」這一點，指出馬爾薩斯的過剩人口理論，不足以證明中國人口循環就是造成戰亂的原因。他說：「如果這些自然節制之發

黃巢、張獻忠、李自成等等所掀起的戰爭；而是外族入侵，如五胡亂華、遼金元侵宋、滿清入關等。前者（農民戰爭）延續的時間與波及面的廣狹，往往遠不及後者（外族入侵）。

趙崗、陳鍾毅因此主張：「治亂之循環是獨立的『因』，而人口循環方是『果』。」<sup>10</sup>如果整個串起來看，中國的治亂循環，影響了人口循環（戰爭的爆發與否，決定了人口的增減）；而人口循環，則又促成了中國人民經濟行為的轉變（人口的增減與否，決定了中國人民經濟行為調整的幅度）；經濟行為的轉變，則又可能緩解農民戰爭（經濟行為調整的成功與否，又決定了農民戰爭較早或較晚的出現或不出現）。

不過，趙崗、陳鍾毅似乎並不完全否認：農民戰爭與人口循環之間，仍然存在著某種間接的關聯。只是，無論從人口壓力釀生農民戰爭這一端來看，還是從農民戰爭消解人口壓力那一端來看，都遠不如馬爾薩斯的理論所假定的那麼大、那麼絕對罷了。趙崗、陳鍾毅二人相信：與其說是人口壓力釀生了農民戰爭，不如說是人口壓力改變了中國人民的經濟行為；與其說是農民戰爭消解了人口壓力，不如說是外族入侵戰爭消解了人口壓力。在這兩端上，人口與農民戰爭之間的關係，最多都只是間接的，而不是直接的；是次要的，而不是主要的。

趙崗、陳鍾毅作的是一篇相當大膽的翻案文章。根據他們的結論，我們要尋找中國陷入一治一亂的「週期率」（或「循環套」）的原因，就不妨把人口循環僅僅當成是一個間接的，而不是直接的；次要的，而不是主要的因素。我們不必完全接受蔣廷黻的說法（人口是中國脫不出歷史的「週期率」或「循環套」的主因），但也不必完全否定人口因素的作用。比較安全的說法可能是：在某一個朝代將亡的時候，由人口過剩而引發的問題，確實是這個千創百孔的朝代必須面對的諸般問題中的一部份；對這個朝代來說，這是雪上加霜，但相對於其他問題，這可能並不是最關鍵、最致命的。<sup>11</sup>

## 中國歷史的「週期率」（或「循環套」）：帝國體制的理想與現實

我們且討論蔣廷黻所談到的另一個原因：帝國執政日久，行政系統漸漸腐敗；到了一定程度，人民不堪忍受，就爆發了改朝換代的易姓革命運動。直到新朝建立之後，又開始了新一波的朝代循環。

在中國的這種「合久必分、分久必合」，一治一亂、一亂一治的朝代循環中，真正的要害問題，不是中國何以不斷會「合」而復「分」、「治」而又「亂」，而是另一個問題：

---

生，主旨在強迫人口降落到飽合點以下，則馬爾薩斯型的人口循環只應在這個飽合點的上下不大遠的幅度內起伏。然而在中國歷史上往往有人口下降百分之三十甚至百分之七八十的記載。即令我們考慮到這些人口數字的可能偏差，也無法完全解釋這些人口下降的嚴重程度。」見上引書，頁424—425。

我想指出的是：馬爾薩斯這種理論上的困難，可以根據以下的方式加以解釋：只要戰爭一開始，就不必會循著馬爾薩斯或是趙崗、陳鍾毅的邏輯，殺到恰恰恢復平衡（無論是馬爾薩斯的E點，還是趙崗、陳鍾毅所主張的F點）的程度為止，就戛然而止。戰爭自有規律，它不一定會接受經濟原則的指揮。這時候，為了解釋這一類的問題，我們就應該離開馬爾薩斯，改而求教於孫子、克勞塞維茨（Karl von Clausewitz）乃至於馬基維利（Nicola Machiavelli）。

<sup>10</sup> 趙崗、陳鍾毅：《中國土地制度史》，頁425。

<sup>11</sup> 童中心認為「人口相對過剩」是「導致秩序大動亂的主要原因」；與趙崗、陳鍾毅的主張不同。參看童中心：《失衡的序章：長期影響中國發展的歷史問題》（貴陽：貴州人民出版社，2001），頁131。

中國何以「分」了又「合」，「亂」了又「治」。

關鍵原因可能是：任何一支具有潛力造成「大一統」局面的武力，一旦形成，而變成一種政治權力以後，即必須擴張下去，直至其極限疆界為止（這裏所謂的「極限疆界」，是由這一支武力與它所可能遭到的抵抗之間——無論是自然環境中山川所形成的界限，還是在人類世界中形成的別支武力——的相對平衡來決定的。這支武力，先天上只能達到自然環境所容許的範圍之內；後天上又只能達到共存的其他支的「武力/政治力量」所不能及的範圍之內。而這兩支「武力/政治力量」的交界處，正是雙方力量的相對平衡處）。

如果這一支「武力/政治力量」，在後天上僅僅能擴張到與其他「武力/政治力量」的相對平衡處，而無法併吞其他支「武力/政治力量」，那也就形成了各方割據的局面。三國與五代十國，正是這樣的時代。換言之，統一與分裂，最關鍵的原因，就是是否出現了一支奇峰突起、足以掃平群雄的「武力/政治力量」，從而振脫了既存的各方「武力/政治力量」之間的相對平衡（也就是各據一方的局面），並走向統一。至於各方「武力/政治力量」是否能夠維持著相對的平衡（因此而形成割據的局面），抑或是其中某一支「武力/政治力量」會脫穎而出（因此而走向統一），則當然要看這些「武力/政治力量」所佔據的地方的技術、經濟、社會與文化條件，這是不必說的。如果各方「武力/政治力量」，在相當長的時間內，所能夠運用的技術、經濟、社會、文化條件旗鼓相當，因而各方「武力/政治力量」也互不相下，那麼分裂的局面也就會長久維持下去。

在中國這塊土地上，從秦始皇完成了天下歸一的大業之後，任何一支「武力/政治力量」，一旦形成，就必須以先天上自然環境所允許的範圍為擴張的當然範圍。也就是說：這支「武力/政治力量」，不得不以「大一統」、「定於一」為目標。因為，任何一支「武力/政治力量」，按照權力的邏輯（權力厭惡真空，權力的世界不容許權力真空的存在；一旦出現了真空，權力便想要填滿它。權力也不允許分享，而只能獨佔。韓非子說的「權勢不可以借人」就是這個意思<sup>12</sup>），必須擴張到極致；否則這一支「武力/政治力量」，終不免遭受其他共存的「武力/政治力量」的吞噬。所謂「臥榻之旁，豈容酣睡」，講的就是這個道理。在這種權力的邏輯之下，擴張正所以自保。而自保的最佳方法，就是走向「大一統」與「定於一」。

就此而言，中國的「大一統」與「定於一」，是被權力的邏輯所規定的；而政治權力所能夠擴張的極限，則又是被交通網絡所規定的。如果在交通所可及的範圍之內，尚存在有可能的「反側」力量；則依據權力的規律，亦必遭到另一支更大的「武力/政治力量」的吞噬；各個力量相互吞噬，直至「天下一統」、「定於一」為止。此即所謂「天無二日，人無二王」<sup>13</sup>。

在自然環境中，交通網絡一旦織成以後；按照權力的邏輯，任何一支「武力/政治力量」，就必定要循著既定的交通網絡，而擴張到極致。有時候，為了權力的獨佔，甚至限定了既成的交通網絡之往來。余英時先生即指出：「明清兩朝的政策則嚴禁人民出海，這主要是

<sup>12</sup> 陳其猷校注：《韓非子集釋》（台北：華正書局，1977），〈申儲說下〉，頁570。

<sup>13</sup> 或「天無二日，日無二王」。見陳鴻注：《禮記集說》（北京：中國書店，1994），〈管子問〉，頁162。另外，參看毛澤東的話：「蔣先生總以為天無二日，民無二王，我『不信邪』，偏要出兩個太陽給他看看！」見生舜生：《近三十年見聞雜記》（台北：中華藝文文物出版公司，1976），頁90。當然，根據權力的邏輯，這「兩個太陽」最後仍然不能並存。

出於政治獨佔的考慮，至少在明初和清初是如此」。<sup>14</sup>

所以我們說：中國的「大一統」、「定於一」，是被權力的邏輯所規定的；而權力行使的極限（也就是「大一統」、「定於一」的範圍），則又是被交通上自然的限制所規定的。

這叫作「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」。<sup>15</sup>或借用秦始皇刻石頌秦德的話來說，這是「六合之內，皇帝之土。西涉流沙，南盡北戶，東有東海，北過大夏。人跡所至，無不臣者。」<sup>16</sup>

當然，下面一個問題是：為甚麼這類的「武力/政治力量」，在一統了全中國，從而建立了一個大帝國以後，總是會週期性地，或早或晚又陷入「亂」與「分」中？

最直接、最明顯的理由是：由於「世路上英雄」爭奪政權的投資報酬率極高（當然失敗以後要付出的代價相對也很高），所以覬覦皇權者也極眾，所謂「既以產業視之，人之欲得產業，誰不如我」？「彼可取而代也」、「大丈夫當如此也」是人人心中都曾經閃過的念頭。於是，「一人之智力，不能勝天下欲得者之眾，遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰，在其子孫矣」。<sup>17</sup>

這正是中國會從「亂」不斷返回到「治」，從「分」不斷歸回到「合」；同時，又不斷從「治」返回到「亂」，從「合」不斷歸回到「分」的真正原因。套一句王夫之談秦始皇的話，「秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是乎！」<sup>18</sup>促使中國從封建走向郡縣，又不斷從「亂」而「治」，從「分」到「合」的最關

鍵因素，是由秦始皇這種權力的角逐者（清代的曾靜所謂的「世路上英雄」<sup>19</sup>）的「私天下之心」所決定的；更進一步看，則是由權力的邏輯所決定的。這就是王夫之說的「天假其私以行其大公」。在中國歷史上，「大一統」這種「大公」，是透過「世路上英雄」的「私」來完成的。但王夫之沒有說出的是：「世路上英雄」的「私」，也使得中國不斷重新陷入「分合」，「治亂」週期率與循環套。

我特別強調武力的作用，並不蘊涵著文化上的因素毫無作用。上文中提到的「定於一」，正是孟子的話。<sup>20</sup>我的意思只是：這種文化上的因素，如果沒有「武力/政治力量」為之表現、為之作主，從而扭曲之的話，是無從落實的。中國歷史上，即便文化上是統一的，如

---

<sup>14</sup> 余英時：〈中國史上政治分合的基本動力〉，收入中國歷史上的分與合學術研討會籌備委員會主編：《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》（台北：聯經出版公司，1995），頁13。

<sup>15</sup> 丘明著，楊伯峻注：《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982），〈昭公元年〉，頁1284。

<sup>16</sup> 司馬遷著，瀧川龜太郎字證：《史記會注字證》（台北：洪氏出版社，1983），〈秦始皇本紀第六〉，頁120。

<sup>17</sup> 兩段引文皆見黃宗義原著，季學原、杜興沅導讀：《明夷待訪錄·導讀》（成都：巴蜀書社，1992），頁82。

<sup>18</sup> 王夫之：《讀通鑑論》（台北：河洛出版社，1976），頁2。

<sup>19</sup> 原見《大義覺迷錄》卷二，轉引自余英時：〈君尊臣卑下的君權與相權〉，收入氏著：《歷史與思想》（台北：聯經出版公司，1976/1977），頁65。

<sup>20</sup> 見楊伯峻譯注：《孟子譯注》（台北：河洛出版社，1980），卷一，〈梁惠王章句上〉，頁12。



果沒有一支足以達成一統、並維繫一統的「武力/政治力量」存在，中國也可能陷於分崩離析；反之，只要存在有一支足以達成一統、並維繫一統的「武力/政治力量」，即便文化上各地的歧異很大，依然可能形成「大一統」、「定於一」的局面。元朝、清朝所形成的「大一統」與「定於一」，正是典型的例子。

這當然也並不是說：一個帝國依靠武力，而且僅僅依靠武力，就能夠長治久安下去。意識型態、威望、文化力量（如維繫各個方言區可以溝通的統一之文字）、經濟的統合等等，都有助於「大一統」、「定於一」的局面長久維持下去。但帝國的維繫，確實依賴一支相對於其他潛在挑戰者較為強大的「武力/政治力量」。「馬上得之」，固然不能「馬上治之」；但缺乏騎在「馬上」的能力，對於維繫統治而言，是決不可能的。余英時先生說：「秦漢以來每一王朝的君權的奪取及其維持主要都仰賴於武力」。<sup>21</sup>正是這個意思。意識型態、威望、文化力量、經濟的統合等等方面固然重要，但必須經由武力，才能表現得出來。

以下我們就討論帝國體制的諸般弱點，以及傳統中國面對這些弱點的解決之道。

我們先從一個關鍵的問題入手：為甚麼中國二千多年來，始終只能在帝國體制下轉？為甚麼中國沒有走出以民主為終極目標的路？此處限於篇幅，無法細說，只能粗略交代：這是由傳統中國的技術條件、經濟水平、社會狀況、文化程度（我指的是識字率）交互作用，所造成的一個結果。

如果我們不帶任何價值判斷，單從技術的角度，來說明民主中的普選制度（體制性的意志形成過程）的話，那麼，在中國，所謂民主，就指從廣土眾民的疆域裏，集合各個分散的民意，根據這些集中起來的民意，賦與政府以合法性，從而令政府根據這些集中起來的意志施政，如此而已。可是從中國傳統的技術條件、經濟水平、社會狀況與文化程度來看，這幾乎是不可能的。當然，這是就中國的整體規模而言的。如果只是在地方的格局上，施行小規模的地方普選，也許並不是不可能。

我們不妨設想一下，在傳統中國的條件下，即便有外來的力量，強行設立了某種普選制度，這種因外力而出現的制度，也可能不久之後就無疾而終了。假設一個目不識丁的文盲農民，在沒有人催逼的狀況下，自願跋涉相對遙遠的路程，去投下一張選票，這純粹只是空想。

根據謝覺哉的說法，中共在延安時期（延安當然只是一個小小的地域，相對於廣土眾民的全中國，在實施地方普選時較為容易），就曾經推動過農民選舉投票。但由於農民多不識字，只能「或就印好的候選人名單畫圈，或燒香洞，或舉拳頭（即舉手），或投豆子入碗，碗上標明姓名，或叫候選人排成一排，每人背後各繫一碗，令選民依次就其背後投豆，得豆多者當選」。事實上，除非大力推動這些「人民大眾」，否則「人民積極自動參加的畢竟不多」。<sup>22</sup>在這樣的技術條件、經濟水平、社會狀況與文化程度之下，除非有外力推動，否則民主中的普選制度，是不可能自行出現的；即便出現了，也不可能長久維持下去。更何況：如果真的出現了一個試圖以外力推動普選制度的力量，我們憑甚麼期待這股力量不會以對它自己有利的方式，來扭曲普選的結果呢？甚至到了今日，在中國的某些地區，是否已經完全跳脫了這種技術條件、經濟水平與社會狀況的限制，只怕還未可樂觀。

既然如此，當中國已經因著以武力為首的種種力量，而凝成了一個相對穩定的大塊疆域

---

<sup>21</sup> 余英時：〈君尊臣卑下的君權與相權〉，收入氏著：《歷史與思想》，頁 67。

<sup>22</sup> 文伯：〈陝北之行〉，參看王健民《中國共產黨史》（台北：中文圖書供應社，1974），第 3 編，頁 336-338。

以後（在中國，是由秦始皇第一次造成這樣的結果的），在這塊疆域裏的政權，就只好由「世路上英雄」來競逐了。這正是中國始終在帝國體制裏轉的原因所在。儘管中國的經典中，也曾經出現過「天視自我民視，天聽自我民聽」<sup>23</sup>的話，但這只是說人民反映了「天命」，但人民從來不擁有「天命」；擁有「天命」的，在傳統中國的條件下，只能是一家一姓，只能是「天子」。<sup>24</sup>

一個平鋪地展開、以不識字的文盲農民為主，完全看不到任何中產階級的影子的古代世界，既不能產生足以依體制集中起來以監督政府的力量，就只能以「馬上得之」、「槍桿子出政權」的方式來解決政權來源的問題了。在古代中國那種大規模的農業社會裏，農民唯一能夠集結起來的時刻，就是爆發了農民戰爭的時刻。而所謂農民戰爭，往往就為了未來一家一姓的統治者擁篲除道。中國歷史也只好在一治一亂的循環中演下去了。在傳統中國，帝制是一個既定的格局，這是由整個傳統中國的技術條件、經濟水平、社會狀況、文化程度交互作用以後，所決定的。它不以個人意志、甚至不以集體意志為轉移。這套現成的帝制格局，就決定了一切。

帝國的弱點，首先是：在整個中國的疆域內，這種「大一統」、「定於一」的一元化帝制形成以後（秦始皇一統中國），就進一步造成了一種「一君萬民」的格局。原本在中國看得到，在傳統西方也是歷史之常態的、隨封建制度而來的社會結構的階層化與多元化，也就消失了。在階層化、多元化的社會裏，階級之間可以一邊互相衝突，一邊互相妥協，同時產生各個階級據以共存的法律與制度，進而促成政治的改良，乃至於整個社會的進步。即便在兩個階級之間（君主與貴族、貴族與下層人民），或同屬一個階級的幾個集團之間，爆發了戰爭；由於發生衝突的各造，並不據有歐洲或該國的全部，所以影響也不至於擴張到全國或是全歐洲，在戰禍中死亡的人數，也就相對要少於中國的內亂。

但在中國「一君萬民」的帝制之下，由於在皇權與千千萬萬被統治但基本上平等的「百姓」之間，缺乏類似的階層（如歐洲歷史上層層扣結的貴族階級）作為緩衝器或減震物（bumper。儒生/士大夫階層，相對於歐洲的貴族，這種緩衝與減震的效果，就要小得多），所以在中國，不但談不上各個階級之間的互動，以及因之而來的法律、制度、政治乃至於整個社會的進步；只要戰爭一起，相對於歐洲的情形，就極容易波及全中國的範圍。在中國歷史上的內亂中的死亡人數，往往相當於整個歐洲發生國際戰爭以後的死亡人數，原因正在於此（如太平天國，死亡人數約三千萬人）。<sup>25</sup>在中國歷史上，也許有個別的儒者/士大夫主張要恢復封建，但「一君萬民」的帝制，與中國歷史上戰禍的慘烈這中間的關聯，似乎還沒有人提出過，所以也無人能以此作為一個重要的理由，來反對帝制。

其次，是帝制「私性政治」<sup>26</sup>的性質。說穿了，中國帝制存在的目的，對於各朝「天子」

---

<sup>23</sup> 見楊伯峻譯注：《孟子譯注》，卷九，〈萬章章句上〉，頁219。

<sup>24</sup> 參看林毓生先生的精彩分析。林毓生：〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉，收入氏著：《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版公司，1989），頁341。

<sup>25</sup> 可參看張保民：《中國現代化的困境》（香港：明報出版社，1992），頁157-159、頁93。

<sup>26</sup> 「私性政治」一詞，是林毓生先生鑄造來描寫台灣自蔣民政權以降，以至於今的政權的。這種「私性政治」，「主要的興趣是保持自己的政權」，「基本上只是個人權力欲的展現」而已。參看林毓生：〈論台灣民主發展的形式、實

而言，就是維護這一家一姓，就是維繫「天子」的政權。黃宗羲（1610-1695）在《明夷待訪錄》中說得清楚：「凡天下之無地而得安寧者，為君也。是以前未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰：『我固為子孫創業也。』其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視為當然，曰：『此我產業之花息也。』然則天下之大害者，君而已矣！向使無君，人各得自私也，人各得自利也。嗚呼！豈設君之道固如是乎！」黃宗羲點出了帝制的一個公開的秘密：帝制是「使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公」。<sup>27</sup>他的話，脫開了一切虛飾，說的正是帝制的實際。

帝國體制，是建立在皇帝的私心之上的。甚至不待黃宗羲，在中國歷史上，一些儒家，儘管面對著政治上的壓力，也都曾經或顯或晦點出過這一點。朱熹寫給陳亮的信上就說：「老兄視漢高帝、唐太宗之所為而察其心，果出於義耶，出於利耶？出於邪耶，正耶？若高帝則私意分數猶未甚熾，然已不可謂之無。太宗之心則吾恐其無一念之不出於人欲也。直以其能假仁假義以行其私，而當時與之爭者才能知術既出其下，又不知有仁義之可借，是以彼善於此而得以成其功耳。……千五百年之間，正坐為此，所以只是架漏牽補過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」<sup>28</sup>帝制是皇帝任著「私天下之心」而建立的，也因著這「私天下之心」（上引王夫之語）而維持下去。所以說這是一種「私性政治」。

另外，正由於「天命」所屬，在於一家一姓，在於「天子」，在於「余一人」，所以，這種政體，造成以下的後果：「把權力絕對化於一人之身，任何人必有『人所無法避免的弱點』，此弱點稍一暴露，立即會為他的最親近者所乘。有如在一個巨大的機器的發動機裏投下一顆小石塊，轉眼之間，便全部失靈，乃至被破壞。並非這一顆小石塊有這麼大的破壞作用；而是它憑藉了全副機器得以運轉的動力中心，才有這大的作用」。<sup>29</sup>

中國歷朝歷代的政治，就在這種帝制的格局之下，遭到了極大的扭曲。余英時先生在他的三篇文章中，巨眼觀透，就曾經再三點出過，如君權侵入相權，如官僚制度受到「君尊臣卑」原則的干擾，如中國官制「波紋式的循環發生」（「意即天子個人左右的微臣逐漸獲得權力，壓倒了政府的大臣，終於取而代之。但取代之後，其中又別有私臣變成實權者，

---

質、與前景：紀念殷海光先生逝世三十週年》，收入瞿海源、顧忠華、錢永祥主編：《自民主義的發展及其問題》（台北：桂冠圖書公司，2002），第1冊，頁11、頁13-14。在某種程度上，蔣氏政權「私性政治」的性質，是繼承自中國帝制的（當然多了些為應合現代歷史條件而出現的變形）。所以林先生用來描寫蔣氏政權的許多話，可以原封不動用來描寫中國的帝制。

<sup>27</sup> 黃宗羲原著，季學原、桂興沅導讀：《明夷待訪錄·導讀》，頁81。關於黃氏這本書的歷史意義，參溝口雄三（MIZOGUCHI Yuzo, 1932-）著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（《中國前近代思想 屈折 展開》）（北京：中華書局，1997），頁234-252。

<sup>28</sup> 朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），第3冊，卷三十六，〈答陳康甫〉，頁1592。另見余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，收入氏著：《歷史與思想》，頁45。我是透過余氏之文，才知道有朱熹這篇文章的。

<sup>29</sup> 徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，收入氏著：《兩漢思想史：非秦漢政治社會結構之研究》（台北：學生書局，1978），頁146。

再來取代現有的政府大臣。如此後浪推前浪式的往復不已。」)<sup>30</sup>由於他這三篇文章，在史學界的影響極大，學者耳熟能詳，我就不具引了。

中國歷朝歷代最出色的儒者，也只能在這套現成的帝制格局裏做些補苴罅漏的工作。從儒家的立場來看，真正的儒者，並不視現實上的帝制格局為理所當然；他們主張，帝制格局，必須要合於「道」。上引的朱熹、黃宗羲，只是其中最重要的幾位。真正的儒者要「從道不從君」。他們還要依據這個「道」來轉化皇帝，以「致君堯舜上」，他們根據《大學》中的「格致誠正修齊治平」，寄望「天子」能夠循著他們所以為的康莊大道，由「內聖」而「外王」，從而完成「治國平天下」的偉業。這幾乎是歷代中國所有儒者都懷抱著的「高貴的夢」(that noble dream)。為了實現這個「高貴的夢」，歷史上不知道有多少位真正的儒者，直言極諫，「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」。

也正因為儒家的這種信念與基於這種信念而來的努力，使得儒者/士大夫，多少紓解、緩和了帝制作為「私性政治」的性質。而帝制政府，也才能對社會盡到一些政府當盡的責任。儒者/士大夫，也就成為天子與「編戶齊民」之間、乃至於帝國中央與地方之間的中介。近來余英時先生在談到宋明理學與傳統中國的政治文化時，就曾經點出過這一點。余先生引程頤的兩段話：「民不能自保，故戴君以求寧；君不能獨立，故保民以為安。不寧而來比者，上下相應也」。「居上位而失其下，下之離，由己之失德也。四之失者，不中正也。以不中正而失其民，所以凶也」。余先生認為程頤「討論君與民的關係確是從彼此的實際需要出發」，他甚至覺得「此條最近於社會契約說」。<sup>31</sup>程頤的話，可以代表一般儒者/士大夫的態度。程頤主張：「民」既然是「戴君以求寧」，「君」就應該要「保民以為安」。所以，「君」應該保持「中正」，不可「失德」；只有這樣，才能「上下相應」，才不致於「失其民」。「保民」正是「君」的「存在理由」(“raison d’etre”)。正是這種態度，使得傳統中國的儒者/士大夫，能夠在「君」與「民」之間，扮演中介的角色。

事實上，在帝制中國，正由於儒者/士大夫居於「君」與「民」之間、居於帝國中央與地方之間的這種中介作用，「私性政治」的敗壞作用，才得到了相當程度的紓解與緩和。許倬雲以漢代為例，指出「中央與地方間的橋樑中最要緊的一道是孝廉和博士弟子員的察舉」。<sup>32</sup>這固然是就察舉制度聯結中央與地方的功能而為言的，但也正是儒者/士大夫所產生的作用。

弔詭的是：他們的努力，不但沒有把現實上帝制的世界，改造成理想中「聖君賢相」的三代治世，反而進一步鞏固了現實上的帝制。原因就在於：在阻扼「私性政治」的同時，儒生/士大夫也鞏固了帝制。因為帝制是一個現實上的前提，所以，當儒者們把所有的希望都寄託在皇帝個人身上，當所有他們的理想，都只能仰賴現實中的帝制來實現的時候，他們反而以他們自己追求的那套理想，抬高了皇帝，從而粉飾了那現實上的皇權。

林毓生先生把中國歷史上的這個悲劇，說得極為清楚：中國歷代直言極諫的儒者，相信

---

<sup>30</sup> 這三篇文章，除了上面提到的〈反智論與中國政治傳統〉、〈君尊臣卑下的君權與相權〉之外，還有〈唐、宋、明三帝老子注中的治術發微〉。皆見於氏著：《歷史與思想》，頁1-86。所列舉的三段，分見頁60、頁55。

<sup>31</sup> 余英時：《宋明理學與政治文化》（台北：允晨文化公司，2004）頁226-228。程頤的話，原見程頤：《周易程氏傳》，也轉引自余氏此文。

<sup>32</sup> 許倬雲：〈漢政權與社會勢力的交互作用〉，收入氏著：《求古編》（台北：聯經出版公司，1982），頁472。

「師尊於君，道尊則師尊」；然而，他們的初衷與結果，卻大相逕庭。他們的努力，「實際上反映的是他們的忠君之念。他們看來信道甚篤，勇毅的舉措……實際上，是重新肯定了天子制度——肯定到不顧身家性命地要維護它的地步！他們信的『道』，實際上，是在支持『政教合一』的天子制度，希望使之更能落實而已」。「『師』與『道』的權威，基本上（原註：雖然不是全部）是在天子制度與中國社會結構之內用良心來維持天子制度，易言之，是為天子制度服務的。」<sup>33</sup>結果就是：他們不但不能致那些昏君、暴君為「聖君」，反而使得那些昏君、暴君冒用了「聖君」之名。如陳弱水一針見血指出的：「聖人沒有當上帝王，帝王卻盡成了聖人」。<sup>34</sup>甚至連上文提到的黃宗羲，寫作《明夷待訪錄》的用意，卻仍然是「重建天子制度」<sup>35</sup>。與黃宗羲同時的王夫之（船山，1619-92），設想防制皇帝濫權的方法，也只是「立適（嫡）與豫教並行，而君父之道盡」。也就是說：皇帝必須立嫡長子為儲君，使天下人無以啟覬覦之心。又由於嫡子未必賢，所以必須「豫教」以導正之。辦了這兩樣事，「君父之道」就算盡了。然而，這樣的「家天下」正足以召亂。王船山也只能說：「過此以往，天也，非人之所能為也，而又奚容億計哉」？「自非聖人，未有能免於禍亂者」！<sup>36</sup>在帝制底下，人事盡了，一切就只有聽天由命了。帝制，是傳統中國政治與政治思想上無法突破的一個上限。

第三，是帝制無法「客觀化」(objectification)與「非人格化」(impersonalisation)，是帝制的人治色彩。

在中國歷史上，帝制的現實與儒家的理想，兩相作用的結果，就是表裏不一，就是所謂的「陽儒陰法」。而「陽儒」、「陰法」這兩方面，都強化了帝制所具有的「人治」的色彩。

在「陽儒」方面，正由於儒家只能在帝制這套格局底下設想問題，正由於眾多的儒者只想要「得君行道」，而把一切希望寄託在皇帝身上（皇帝本人的「格致誠正修」與「大公無私」）；在「陰法」方面，又由於帝制循著它那「家天下」的慣性發展，皇帝刻意阻止任何法律與制度上的「客觀化」及「非人格化」，發展到阻礙他快行己意的程度<sup>37</sup>：這兩方面的交互作用，最終又使得中國帝制之下的法律與制度，具有主觀的、人格的性質。在

---

<sup>33</sup> 更細致的分析，請參看林毓生著，朱學勤編：《熱烈與冷靜》（上海：上海文藝出版社，1998），頁288-294。

<sup>34</sup> 陳弱水：〈「非聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，見《史學評論》，第3期（台北：華世出版社，1981年4月），頁113。另外請參看蕭瑤：〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《歷史語言研究所集刊》，第62本，第1分（南港：中央研究院歷史語言研究所，1993），頁1-37。

<sup>35</sup> 林毓生著，朱學勤編：《熱烈與冷靜》，頁292。

<sup>36</sup> 王夫之：《讀通鑑論》（台北：河洛出版社，1976），卷7，〈後漢章帝〉，頁197-8；及〈唐高祖〉，卷20，頁679。

<sup>37</sup> 孔飛力（Philip A. Kuhn）以《叫魂》一書，來論傳統中國的這種現象舉證：「君主要實現對官僚更有效的控制，就必須超越常規程序」。「掌權者為了達到自己的目的，有兩套相互衝突的武器：一方面是理性化和制定規則；另一方面是製造例外和無視規則的權力。」參見氏著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（*Soulstealers: the Chinese Sorcery Scare of 1768*）（上海：上海三聯書店，1999），頁275、頁250。

「陰法」方面，皇帝無視於常規與程序，而往往乾綱獨斷；固然造成了帝國統治這種「人治」的傾向。在「陽儒」方面，儒者規諫皇帝應該「大公無私」，也就是說，希望皇帝在他自己人格的層次上進行「非人格化」，在他自己主觀的層次上進行「客觀化」；結果反而弔詭地使得帝制的「客觀性」與「非人格性」，更加依賴皇帝人格上的、主觀上的努力。韋伯曾經指出中國「家產制 (patrimonialism) 的理想是實質的公道，而非形式的法律」；

<sup>38</sup>也就是說：從統治到司法，並不嚴格遵循形式化的程序，卻以倫理上的模範與實質上的公道為目標。他說的正是中國帝制的這個面相。

牟宗三在討論中國古代帝國的性質時，也曾經作過類似的論斷。他指出：中國作為一個「具有國家政治法律意味的大帝國」，實在是「由宗法社會與文教系統而直接虛映出」來的。換言之，帝制中國的種種體制，只是宗法、文教等物「虛映」<sup>39</sup>出來的影子。牟氏認為：「吾人不能從此虛映而認以為實，向下向外看一切，以為即盡中國文化生命之本質」；而「該當從其所由虛映處（宗法族系與文教系統）向裏向上看，看其文化生命及精神之表現」。其實，依據中國儒學系統的政治思想來看，「具有國家政治法律意味的大帝國」，固然是由宗法、文教「虛映」出來；但因為宗法、文教是由「聖人」來「制禮作樂」而完成的，所以帝國的體制，事實上又是由「聖人」而「虛映」出來的影子。「聖人」經由「格致誠正修齊治平」的過程，而同時成就了「內聖」與「外王」兩面；「外王」正是「內聖」「虛映」出來的影子。這樣的帝國，因為是由「聖人」「虛映」出來的，「所以國家政治法律獨成一層面的客觀精神始不顯，而被吸納於『道德的主體』中」。這套帝國的「國家政治法律」體制，並不具有「客觀的證實」，而仍「停在偏枯的主觀狀態中」；作為一個「國家政治法律」體制，它並沒有依據自主的、客觀的原則「重新構造起」來；也沒有「依照此標準而來的客觀精神」，而「只有依照道德實體之標準而來的主體精神與絕對精神」；它「透過君（也就是所謂「聖人」）而顯示的客觀姿態亦是一虛映」。牟氏承認中國當然是具備有「客觀精神」的，惟此一「客觀精神」，是一種「道德的主體自由下的客觀精神」；至於「國家政治法律意義之客觀精神」，則「在中國，一同不具備」。

用上文中的說法來談的話，我們可以說：中國古代帝國，其「國家政治法律」體制，較缺乏「客觀的、非人格」的性質（即缺乏牟氏所謂「國家政治法律意義之客觀精神」）。儒家的政治思想，也向來較少究心於這整個體制本身的「客觀化」與「非人格化」；卻往往以帝王乃至於儒者/士大夫主體上的「客觀化」與「非人格化」為務（即所謂「聖君賢相」，也就是牟氏所謂「道德的主體自由下的客觀精神」）；並以後者來體現前者，以後者來「虛映」出前者。誰要是能達成這樣一個偉大的事業，誰就是所謂的「聖君」。由於體現「客觀化」與「非人格化」的，並不在「國家政治法律」等體制的層次上，而另有所謂「天道」的層次在；於是，帝國裏的君君臣臣，所遵守的，就不是「國家政治法律」等體制，而是所謂「天道」；所謂「臣死君，國君死社稷」這樣的盡性殉道，也是「直接以絕對精神為

---

<sup>38</sup> Max Weber, *The Religion of China* (New York: The Free Press, 1951/1964), p.102, p.148. 中譯請見韋伯 (Max Weber) 著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（台北：遠流出版公司，1989/1996），頁 170、頁 231。

<sup>39</sup> 依我的體會，牟宗三使用「虛映」一詞，是為了表明：這一個帝國本身並不具備「客觀性」與「非人格性」；它本身是「虛」的，它是由「聖君」主觀的人格映照出來的影子。

標準，不以國家政治為標準」。<sup>40</sup>既然人能夠直接與「天道」相通，就不再需要由「客觀化」的、「非人格化」的體制來間接地體現「天道」了。

這是所謂「人治」，而不是「法治」。「人治」的結果，就是人存政舉，「人亡政息」（毛澤東提過的話，見上文）。這正是帝制中國的任何興革，往往無法持久的原因。以「聖君賢相」為理想的帝制，對於飄忽不定的人性因素過於依賴，而未能建立一套相對於人性因素的、較為穩定的法律制度。這是帝制的另一個關鍵的弱點。

當然，牟宗三著眼的，主要是儒家政治理想（也就是「陽儒」的層次）所造成的結果；他並沒有觸及「陰法」（帝制的實際）這另一個層次。

帝制的第四個弱點，是隨著「陽儒」、「陰法」這種表裏不一而來的「犬儒化」的傾向。關於「陰法」的層次，我們依然借用上引程頤的那段話來談。

程頤主張，「君」應該保持「中正」，不可「失德」；只有這樣，才能「上下相應」，才不致於「失其民」。就在這段話後面，他說：「以聖人之公言之，固至誠求天下之比，以安民也。以後王之私言之，不求下民之附，則危亡至矣。故上下之志，必相應也」（出處同上）。程頤坦言：「君」不「失其民」，無論是就「聖人之公」（也就是「陽儒」的層次上儒家的理想）而言，還是就「後王之私」（也就是「陰法」的層次上皇帝的「私天下之心」）而言，都是必要的。這當然是為了「應帝王」而作的便宜之詞，但也透露了程頤深知帝王的用心所在。程頤的態度，相當能夠代表儒者/士大夫的一般態度。正因為如此，儒者/士大夫，才不但變成了「君」與「民」之間的中介，而且還變成了「聖人之公」與「後王之私」的中介；在最壞的情形下，他們甚至成為「陽儒」與「陰法」的中介，如叔孫通者流是。

事實上，在傳統中國，只要不是太天真，儒者/士大夫對於帝制「陰法」的性質，都是心照不宣的。一般的儒者/士大夫，固然真心信持儒家的政治理想，但心中對帝制的現實其實也是很清楚的。他們的行事，一方面固然是為了「聖人之公」，但也同時是為了「後王之私」。這正是他們「貨與帝王家」的「賣點」所在。秦暉把這種表與裏的關係，說得相當露骨：「從秦至清的整體看，中國吏治傳統的主流是『儒表法裏』。即說的是儒家政治，行的是法家政治；講的是性善論，行的是性惡論；說的是四維八德，玩的是『法、術、勢』；紙上的倫理中心主義，行為上的權力中心主義」。在這表與裏的不一致之下，守得住儒家理想的固然所在多有，守不住而「犬儒化」的，倒也屢見不鮮，或者還更多。如秦暉指出的：「早就『看透了一切』的聰明人從『存天理滅人欲』的高調一變而為『人不為己天誅地滅』，只轉眼間事耳」。在「陽儒」、「陰法」的夾攻之下，儒者/士大夫通常走向了「道家」，那是個儒、法不分，亦儒亦法、亦法亦儒的境界。秦暉點出這中間的機制：「法家指鹿為馬，儒家曰此非馬，則被坑矣；曰此馬也，則非儒矣。而莊子曰：馬亦鹿也，鹿亦馬也；所謂『萬物一齊』也。是故指鹿為鹿者，儒也；而指鹿為馬者，尤大儒也。言『大』者何？謂其超越是非之俗見，是為『真人』、『至人』也。故曰：法家儒也，儒家法也。

而儒表法裏者，其曠世之大儒乎！莊周的邏輯適足以論證如此『高尚的無恥』」。 <sup>41</sup>牟宗三也極為沉痛地指出，中國文化之中的理想儘管高遠，但其現實則遠遠落後於此一理想：

<sup>40</sup> 牟宗三：《歷史哲學》（台北：學生書局，1980），頁72-73、78、73、76、77。

<sup>41</sup> 秦暉：〈薛儒會通，解構「法道互補」：典籍與行論中的文化史悖論及中國現代化之路〉，收入氏著：《傳統十論》（上海：復旦大學出版社，2003）；引文依序見：頁183、頁188、頁185-186。

「嗚呼！痛矣。孰謂禮樂教化之文化形態而有此至愚賤之事哉？孰謂本極親近生民而悅生者有此至不仁之事哉」？<sup>42</sup>

儒者/士大夫，在這場與帝制的拉鋸戰中，固然也有堅持不屈的；但作個總結的話，他們是敗下了陣來。他們之中的大部份，自己也捲入了「陽儒陰法」之中，結果不但沒有達成淑世的初衷，反而同流合污起來，他們利用帝制的空隙來獲取自己的利益。<sup>43</sup>事實上，帝制「私性政治」的性質，並不鼓勵清官的出現；一般說來，因帝制而產生的諸般條件，反而會使得清官漸漸被淘汰掉。一個儒者/士大夫，基於利害計算的話，是不會想當清官的；如果他硬是要當一位清官，一定是基於某種完全不顧成本的「非理性」衝動。<sup>44</sup>於是，隨著儒者/士大夫基於利害計算的程度越來越明顯，帝國的統治，也就越來越敗壞下去。

更重要的是：儒者/士大夫在「君」與「民」之間的中介作用，也受到了破壞。這樣說，也許是說反了。順著邏輯的說法，應該是：當大部份儒者/士大夫開始謀取自己的利益，而不再能夠站在「民」的立場說話時，他們也就不能再發揮「君」與「民」之間的中介作用。於是，帝制相對於由千千萬萬的「編戶齊民」所組成的中國「大共同體」，其異化性質，也就每況愈下了。帝制越來越像是一個孤懸在這個中國「大共同體」之上的游離體（“foreign body”），甚至還惡化成與這整個「大共同體」相對立的敵對體（“antagonistic body”）。

從「民」這一方面來看，帝國「私性政治」的性質，所造成的最好結果，也只是「民」消極的不抵抗，它無法號召「民」的積極支持。由於政治事務是被「君」與「相」壟斷的，「民」也因此對於公共事務抱持著一種似乎是與生俱來的冷漠。別人的災殃，通常引不起他們的注意；他們關注的只是他們自己的利益。這當然也造成了人民本身的「犬儒化」。<sup>45</sup>當帝制墮落成與「大共同體」相異化的游離體或敵對體，而與大量的「民」（受災的不是

---

<sup>42</sup> 牟宗三：《歷史哲學》，頁 223、214。

<sup>43</sup> 孔飛力的觀察是：「在某些極不尋常的情況下，處於最高層的官員們顯然仍可能運用某些為任何政府都必須遵守的最高準則來限制君主的專制權力」。然而，「在中國帝制後期的政治生活中，即使在最高的行政層次，具有這種膽識的人士已屬鳳毛麟角。」參看氏著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：1768 年中國妖術恐慌》，頁 306。

<sup>44</sup> 一部有趣的小書，分析了在帝制之下的官場中，清官必須付出的成本，以及根據這種成本而來的利害計算。作者吳思並乾脆把這種無法明說的「潛規則」，稱之為「新官墮落定律」。參看吳思：〈新官墮落定律〉及〈當貪官的理直〉，收入氏著：《潛規則：中國歷史中的真實遊戲》（雲南：雲南人民出版社，2001），頁 132-141、頁 42-53。

<sup>45</sup> 程頤說過：「夫民，合而聽之則聖，散而聽之則愚。」（《二程遺書》，卷二十三，〈伊川先生語九〉。）陸九淵也說過：「夫民，合而聽之則神，離而聽之則愚。」（《象山全集》，卷三十四，〈語錄上〉。）二條資料皆轉引自余英時：《宋明理學與政治文化》，頁 231。程、陸二人的意思是：單獨的「民」，因為只能看到自己個別的、眼前的利益，所以是「愚」的；但作為集體的「民」，表現的是一種集體的、遠程的利益，所以是「聖」的、「神」的。他們二人可能是以此來警告君主，「水能載舟，水能覆舟」，不可輕忽「民」的力量。我的意思則是：「民」對公共事務的冷漠，對他人災殃的不關心，都是「散」的個人在利害計算以後的結果；但到了許多受害的個人累積到了相當數量而成為「合」的聲音時，在利害計算之下，個人因「造反」而受到懲罰的可能，就相對減少了，於是農民戰爭也就爆發了（在歷史上，當「民」以集體行動來表現他們的「聖」與「神」時，通常也就是農民戰爭爆發的時刻了）。雖然乍看之下，程、陸二人的意見，與我的斷語似乎相反，其實在邏輯上倒是一致的。



少數，而是多數）發生衝突，「民」在權衡利害時，又發現帝制的「武力/政治力量」已經相對削弱到不足以施加懲罰時，他們才會起而反抗，而農民戰爭也就爆發了。明朝末年就出現了這樣的狀況。<sup>46</sup>

當然，儒者/士大夫，作為一個具有共奉理念的社會階層，除了隨順著帝制的慣性，為尋求自身的利益，成為「私性政治」的附庸以外；另一個可能的發展方向，則是利用帝制中皇帝的大意或是錯誤，而往集團化的方向發展，如果這個由儒者/士大夫形成的集團，還能夠據有帝制所無法控制的經濟、社會甚至是軍事力量，並且進一步使得「民」成為依附於這個集團的附庸（「部曲」）的話；那麼，由帝制來維繫的一統，也就會走向分裂。如果不考慮外族因素的話，東漢末季世家大族的出現，進而成為獨立於帝制以外的力量，正是後來走向分裂的關鍵因素。

不論儒者/士大夫是成為帝制的附庸，而與帝制一起成為「大共同體」的游離體或敵對體，還是儒者/士大夫走向集團化，使得他們自己成為帝制的游離體或敵對體，帝制所維繫的大一統、定於一的局面，都不能再維持下去，中國也就進入新一波改朝換代的週期或循環了。這也就是說：只要儒者/士大夫不再能發揮「君」與「民」之間的中介作用（無論是因為儒者/士大夫成為帝制的附庸，而不能再發揮中介作用；還是因為儒者/士大夫成為獨立於帝制以外的力量，而不再甘於發揮中介作用），只要帝制斷絕了它與「大共同體」的聯繫，現存的帝制也就走向它的末路了。

在這個過程中，帝國的行政能力會大幅度下降，它的「汲取能力」（從社會中汲取資源的能力），與使用資源的能力，會急遽衰退；許多資源，由中間經手的官員吃掉了。1643年，明末的崇禎皇帝遣人暗中查核撥給兵部的四萬兩軍餉，是否到了駐守遼東的士兵手中，結果他發現所有軍餉全都在下發過程中無影無蹤了。<sup>47</sup>這是帝國走向末路時的普遍現象。

帝國的行政能力衰退，「民」「造反」的風險於是也降低了。當飢民群起「造反」時，帝國不得不向社會汲取更多的資源以救平動亂；而這種汲取的過程只會更加暴虐，更容易激起民怨；於是「造反」者更是絡繹於途。於是陳陳相因、惡性循環，任何措置，都只能使得情況更加惡化。最後終於拖垮了王朝。

帝制的第五個弱點，是支持它的技術條件（交通、官僚制度）相對粗糙，這使得它的統治，只能維繫一套相對粗放的格局。用黃仁宇的話來說，就是不「能在數目字上管理」。<sup>48</sup>

現在，我們可以綜合以上的分析，而得到一套暫定的，關於中國一治一亂這個「週期率」或「循環套」的「理想類型」了。

1. 在傳統中國，王朝政權的維持，必須依賴相對強大的「武力/政治力量」。如果在中國這塊疆域中，出現了別支相對強大的「武力/政治力量」，無論這是由農民集結起來而組成的農民軍隊，是由周邊遊牧民族形成的，還是由世家大族領導的，都會導致舊王朝難以為繼，而走向滅亡，於是新王朝建立的契機也來到了。

---

<sup>46</sup> 關於「民」如何估算「造反」與否的利害，吳思舉了一個典型的例子。參看吳思：〈出售英雄〉，收入氏著：《血酬定律：中國歷史中的生存遊戲》（北京：中國工人出版社，2003），頁123-140。

<sup>47</sup> 魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）著，陳蘇鎮、薄小瑩等譯：《洪業》（*The Great Enterprise*）（台北：明業出版社，2003），上冊，頁5。

<sup>48</sup> 黃仁宇，〈蔣介石的歷史地位〉，收入氏著：《放寬歷史的視界》（臺北：允晨文化公司，1988），頁250。

2. 所謂維持某一王朝的「相對強大」的「武力/政治力量」，並不單指這支「武力/政治力量」本身的主觀條件，也還要看它所依存的那個歷史階段的客觀條件。如果建立了王朝統治的某一支「武力/政治力量」積弱不振，但卻沒有出現足以向它挑戰，或需要向它挑戰的別支「武力/政治力量」，那麼它依然能夠苟延殘喘下去（春秋戰國後期的周王室，就是一個典型的例子）。相反的，建立了王朝的某一支「武力/政治力量」，即便就其本身的主觀條件而言，還算健全；但不幸卻缺乏足以讓它存活下去的客觀歷史條件：它碰上了別支新出現的相對更強大的「武力/政治力量」，那麼它也只好走向末路了（宋代遇上了蒙古騎兵，算是典型的例子）。就此而言，帝制本身的健全與否，固然是重要的因素，但卻不一定總是關鍵的因素。
3. 由於「世路上英雄」爭奪皇權的投資報酬率極高；而在「成王敗寇」的邏輯之下，除了「成」與「敗」，無以分辨「王」與「寇」的分別，所以問鼎逐鹿的人總是史不絕書。中國歷史上也充滿了成了「王」的「寇」，與淪落為「寇」的「王」。這也是帝制陷入週期性動亂的主因之一。
4. 帝制是一種「私性政治」。長期來看，「私性政治」的腐敗傾向會越來越強。
5. 就某一王朝建立、並維持下去的主觀條件而言：在帝制中國，「君」必須依賴儒者/士大夫階層作為中介，以與「民」維繫某一種關係，從而減輕、減緩「私性政治」的墮落程度。如果儒者/士大夫不能發揮這種中介作用（不論是因為上文提到的兩種原因——形成一種獨立於帝制以外的力量，或者成為帝制「私性政治」的一環——的哪一種），帝制都會與「民」間隔開來，而異化成與「民」不相干的游離體甚至是敵對體。這對於該王朝的維繫相當不利。
6. 帝制在法律、制度的層次上，由於「陽儒」與「陰法」這兩方面的交互作用，所以缺乏足夠的「客觀性」與「非人格性」。如果帝制存在有相當程度的「客觀性」與「非人格性」，那是由皇帝與他的大臣們，在他們自己主觀的層次上進行「客觀化」，在他們人格的層次上進行「非人格化」以後，由「聖君賢相」「虛映」出來的影子。
7. 在帝制「私性政治」之下的「民」，對於某一王朝的存亡，漠不關心。在帝制之下的「民」，對於帝制，通常只是消極的不抵抗，而談不上積極的支持。在考慮（魯迅意義下的）中國人的「國民性」<sup>49</sup>時，帝制是絕對無法忽略的一個關鍵因素。許多中國人對於公共事務的冷漠，對他人災殃的無動於衷；把政治看作是爭權奪利、而不是公民們參與公共領域內政治過程的行為；法律被視為帝制的統治工具（「王法」）、而不是人類為了共同生活而不得不訂立的規範；又由於法律被視為統治工具，所以法律無法內化為共守的規範，於是中國人的自我約束意識弱，道德水準低。……許多「民」正如同許多儒者/士大夫一般，也具有「犬儒化」的傾向（我用「許多」一詞，是想表明：我並不想用全稱方式來討論這樣的現象，因為畢竟也有人並不如此，整體性的（holistic）解釋因此並不適當）。要求這樣的「民」「勤於王事」，未免是奢望。這樣的「民」，只是所謂的「一盤散沙」。

---

<sup>49</sup> 參看鮑晶編：《魯迅「國民性思想」討論集》（天津：天津人民出版社，1982）一書中的各文。

50 這正是帝制形成的災難性後果。缺乏積極的支持者，這對於帝制的維持，確是一個負面的因素。

8. 帝國在衰退期，其行政能力會因為儒者/士大夫的腐敗，而大幅下降；於是帝國的控制力也跟著衰退。
9. 帝制建立在相對於現代國家較為落後的技術條件上，管理相對粗放，因此統治力量也相對薄弱。不過，這種脆弱的技術條件，對於所有可能造成帝國進入新一波「週期」與「循環」的潛在力量而言，都是如此。所以這個因素，在1840年鴉片戰爭以前，相對不重要。只有到了1840年以後，在與西方列強的對比下，這個因素才變成了關鍵。
10. 人口問題是一個重要的、但未必關鍵的因素。
11. 一個帝國，即便沒有失政之事，只要其控制力相對衰弱於可能的「造反」力量，於是「造反」的風險也就相對減低，而「造反」成功、獵取富貴的機會也就增加，這也就會造成民眾起而參加「造反」的結果。相反的，即便一個帝國有大量的失政，但只要它能保持它的控制力（如元朝建立初年），並使得「造反」的風險大增，它也能夠在一定時間內維持它的統治。所謂帝國的控制力與可能的「造反」力量之間的相對平衡，又是一種動態的關係。
12. 順著上一點，可以推出下一個關於「農民戰爭」或「民變」的觀察。民眾並沒有一個苦難的絕對值。沒有所謂忍無可忍，最後只有揭竿而起的極限點。民眾即便受盡苦難，但如果「民變」失敗的風險太大，他們也只有忍受下去。「民不畏死，奈何以死懼之」；但誰不畏死呢？「好死不如賴活」是更關鍵的民間智慧。相反的，即便並未受到太大的壓迫，但只要參加「民變」的風險相對較小，「民變」勝利而享富貴的機會相對較大，那麼「民變」仍會發生。

以上的這套「理想類型」，其中所列舉的各種變數，在每個一治一亂的週期率與循環套中，未必全都具備；它們隨著各個不同的時空條件，而有或強或弱、或有或無的不同。但它們應該已經包括了可以說明每一個朝代興亡的大概的變數。

## 中國共產革命是否使中國 跳了歷史的「週期率」（或「循 套」）？

想要跳出這套週期率與循環套，毛澤東主張：

我們已經找到新路，我們能跳出這週期率。這條新路，就是民主。只有讓人民來監督政府，政府才不敢鬆懈。只有人人起來負責，才不致人亡政息。

這樣的願望，在1965年8月，毛澤東對馬爾勞（A. Malraux, 1901-1976）也透露過：「如

---

50 只要看看晚清一般「民」對於外國侵略的反應，則可以思過半矣。魯迅在《吶喊》序文中談到的坐視同胞被外邦軍隊砍頭的中國人，表現的就是這種「國民性」。廣東有人在「英夷之擾及鄉村」時，寫了篇〈奶媽賦〉，戲謔遭英人強暴而死的「奶媽」，此文夾在〈烏奴婦〉、〈愛老婆文〉、〈蛋家妹艇詩〉之類的遊戲文字中。（參看《改良嶺南即事》[香港：創基出版社，無出版日期]，頁10）這些事例，都表現了這種「國民性」。

關於這種「國民性」的成因，吳思在一篇短文中曾經分析過。見吳思：〈造化的報應〉，收入氏著：《潛規則：中國歷史中的真實遊戲》，頁194-209。

果我們的方法對頭，如果我們能禁止任何偏向，中國會憑己力獲得新生。」<sup>51</sup>

當然，毛澤東所謂的「民主」，與一般所謂「自由的民主」（liberal democracy）並不相同。不過，僅從字面上看，冒著犯了「形式主義的謬誤」之危險，我們可以說：他做得並沒有錯。只有民主，只有根據民主制度來產生領袖，才能夠擺脫「世路上英雄」爭奪皇權的鬥爭；只有民主，才有可能遏止帝制「私性政治」的傾向；只有民主，才能讓施政時的可能受害者有權力來決定誰可以擔任施政者；只有民主，才能促使政權獲得國民積極的支持；只有民主，從而擺脫了帝制式的「私性政治」，法律與制度上的「客觀化」與「非人格化」（而不是「聖君賢相」式的、人格與主觀層次上的「客觀化」與「非人格化」），才有機會形成；只有民主，才能夠走出「陽儒陰法」的表裏不一；只有民主，才能「解構法、道互補」，而走向「西、儒會通」；<sup>52</sup>只有民主，假以時日，才能走出中國人集體「犬儒化」的噩夢。<sup>53</sup>

問題是：甚至一直到毛澤東的時代，一般而言，大部份的中國，偏偏缺乏實行民主的諸般先決條件。彌爾（J. S. Mill）曾經指出：「代議制政府」的維持，必須具備三個基本條件：「人民必須願意接受它（「代議制政府」）」，「他們必須願意並能夠做為保存它所必要的事情」，「他們必須願意並能夠履行它加給他們的義務和職能」。<sup>54</sup>這三個基本條件是否存在，通常又要看各個國家中技術條件、經濟水平、社會狀況與文化程度，彼此交互作用以後，所造成的總體條件。這意味著中國如果要走向民主，必須脫胎換骨，形成黃仁宇所謂的「能在數目字上管理」（見上文）的局面。

而在中國，直到毛澤東的時代，除了少數城市之外，實現民主的基本條件，事實上是不具備的。<sup>55</sup>在我們思考共產革命是否使中國跳出了「週期率」與「循環套」時，為了公平起見，中國某些基本條件的存在或缺乏，是我們不能一時或忘的。某些基礎條件的存在與缺乏，使得我們在考慮這個問題的時候，所根據的標準，不該是相對成熟的「自由的民主」；

---

<sup>51</sup> A. Malraux, *Anti-Memoirs* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968), p.374.

<sup>52</sup> 這是秦暉的希望。參看秦暉：〈西儒會通，解構「法道互補」：典籍與行為中的文化史悖論及中國現代化之路〉，收入氏著：《傳統十論》，頁 167-247。

<sup>53</sup> 這並不意味著民主只是一種工具。

<sup>54</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, & Representative Government* (New York: E. P. Dutton & Co, 1910/1931), p.218. 中譯文，參看羅繼著，汪瑄譯：《代議制政府》（北京：商務印書館，1092/1997），頁 56-67。

<sup>55</sup> 胡適曾經主張「民主憲政只是一種幼稚的政治制度，最遲於訓練一個缺乏缺乏政治經驗的民族」。林毓生先生點出了這種主張的內蘊：「事實上，民主制度的建立與運作需要許多複雜條件的配合。就單以作為美國民主制度的法治基礎的美國憲法為例，那是歐洲啟蒙運動中的自由民主思想與英法法治思想融會的結晶，其實際的通過又與制憲大會代表們的實際政治智慧有關。那是一部偉大的法典。無論就其內容或就其制定過程而言，都正是胡先生所說的『幼稚』的反面；它是充滿深刻性的智慧結晶」。參看林毓生：《熱烈與冷靜》，頁 205-208。

林毓生先生曾經指出：「任何自由主義所肯定的制度與理念，都必須以最低程度的政治、社會與文化秩序為其發展的先決條件；職是之故，『五四』時代根本沒有發展自由主義的歷史條件。」見氏著：《熱烈與冷靜》，頁 23-24。事實上，也許除了一些大城市以外，中國一直到毛澤東的時代，一般而言，都還不具有這樣的先決條件。

而應該是別一些相對較為低調的判準。

由於某些基礎條件的存在與缺乏，所以，毛澤東領導的中國共產革命，所利用的條件，在許多方面，與傳統中國的農民戰爭相似，這實在是無足深怪的事。中共以農民為革命的主力，也是不得不然。當然，這並不是說中國共產革命完全是傳統農民戰爭的翻版，它自有它的時代特徵。<sup>56</sup>

正由於某些基礎條件的存在與缺乏，我們姑且假定：如若這些基礎條件沒有發生本質上的改變，那麼，下一波的「週期」與「循環」，仍可能會來到。但只要中國共產革命的領導人，趕在下一波「週期」與「循環」到來之前，建立足夠的條件，比如說：經濟上的發展、社會上中產階級的出現等等，最後再以這些總條件來當作實行民主的張本——以阻止新一波「週期」與「循環」的到來，那麼，我們就可以說：中國共產革命促使中國走出那「週期率」與「循環套」了。但由於這一段歷史尚未結束，所以我們在這裏的推論，如同周恩來論法國大革命時說的話，無論如何都是「言之過早」。

這篇文章想要討論的是實然問題（是不是），而不擬介入應然問題（該不該）的討論。在這裏，無論是那一種民族主義的立場，或是民主主義、自由主義的立場，都不是我關心的問題。當然，這並不意味著我一無立場；只是說：在這裏採取一種「方法論上的相對主義」（methodological relativism），是較為妥當的。

同時，我們也不該僅僅根據費正清所謂「局外人的假定」（“outsiders’ assumptions”），來討論中國共產革命。「局外人的假定」相信：在不使用暴力的情況下，中共的農村土改可以漸進完成；在沒有中共黨控制的條件下，中國依然可以迅速建立政治組織，並提高農民的識字率（根據 1978 年世界銀行的報告，中國人民的識字率達到了 66%——一個中國歷史上前所未有的高指標，而這是中共建國以後不到 30 年完成的）。<sup>57</sup>這些假定，事實上是無從證明的。

在為民主（如果把民主理解成「自由的民主」的話）準備條件這件事上，中共在不一樣的階段裏，確實也完成了一些工作。如識字率的提高、交通網絡的現代化，乃至於鄧小平的經濟改革等等——儘管中共領袖進行這些建設的初衷，可能並不是為了發展「自由的民主」。可是，在別的一些方面，或許正是為了因應某些基礎條件的存在與缺乏，中共的某些做法，幾乎可以說是與「為民主準備條件」一事背道而馳。

我們且討論上引毛澤東所謂「民主」的真義為何。

---

<sup>56</sup> 我的老師陳永發先生指出：中共的「土地革命」，「其中刻意經營的成份決不是傳統農民戰爭的平分土地口號可比。如果中共的「土地革命」是一種農民戰爭，則這是『某種再版的農民戰爭』，馬列主義的外來成份徹底改變了它的傳統模式」。見陳永發：《中國共產革命七十年》（台北：聯經出版公司，1998），上冊，頁 221-222。我的理解是：中國共產革命相對於傳統農民戰爭，當然是嶄新的；但仍有些繼承自傳統的成份，所以陳老師也不反對使用「再版的農民戰爭」一詞。

毛澤東把郭沫若研究明末「流寇」的《甲申三百年祭》當作「整肅文件」，並以李自成的例子來警惕共產黨人不可重蹈李自成的覆轍。1949 年 3 月 23 日，毛澤東要從西柏坡進入北平，他說：「今天進京『趕考』嘛。……我們決不當李自成，我們都希望考個好成績。」這些事蹟，可以說明他清楚知道共產革命與明末農民戰爭之間的相似處，但也努力促使共產革命不致於步上農民戰爭的後塵。所引資料，見毛澤東：〈致郭沫若〉、薄一波：〈不能忘記的歷史啓示〉，分見楊瑞廣編：《歷史的啓示：重印《甲申三百年祭》》（北京：中央文獻出版社，1991），頁 1、頁 38。

<sup>57</sup> J. K. Fairbank, *The Great Chinese Revolution: 1800-1985* (London: Pan Books, 1985), p.284.

毛澤東所理解的「民主」，既與中國傳統的帝制不同，但又具有千絲萬縷的關係；他自己在這種「民主」中，更扮演著既與皇帝相類，但又明顯不同的角色（套句我故世的老師錢新祖先生的話，在這裏，交叉點同時也是歧出點）。當然，更與所謂「自由的民主」大相逕庭。

為理解毛澤東所謂的「民主」，我們有必要在這裏略加分析中國共產革命對他的意義。

鑒於毛澤東對於中國共產革命的塑造作用至深且大，這樣做是必要的。<sup>58</sup>

毛澤東以「我」、「己」、「個人」為萬事萬物的原點：「人有我性，我固萬事萬念之中心也，故人恆以利我為主」；「人類固以利己性為主」；「吾於倫理學上……主張：……個人主義，一切之生活動作所以成全個人。」<sup>59</sup>「我」、「己」、「個人」，也就是毛澤東的主體，是「中心」、是起點。

但毛澤東顯然並不打算做個自了漢。他固然從「我」、「己」、「個人」出發，不過，依他看來，「我」、「己」、「個人」的成熟與完成，卻不能固步自封，僅止於此而已。「我」、「己」、「個人」的成熟與完成，有待於步步擴大，直到包羅了「人類」、「生類」、「宇宙」而後已：「由利己而放開之至於利人類之大己，利生類之大己，利宇宙之大己」；「吾人苟放大眼光，而曰人類一大我也，而曰生類一大我也，而曰宇宙一大我也，亦何必諱言自利哉？亦何必自利之非佳哉」？自其發端而言之，就是「我」、「己」、「個人」；自其終點而言之，就是「人類」、「生類」與「宇宙」。套用毛澤東自己的話來說，這是把「我」發展成「大我」，把「個人主義」發展成「精神之個人主義」。<sup>60</sup>毛澤東並不反對「我」、「己」、「個人」的自私自利；恰恰相反，他甚至大力主張「我」、「己」、「個人」的自私自利。但這已經不是一般意義上的自私自利了。他把「我」、「己」、「個人」擴大到無限，擴大到包羅萬有，擴大到「人類」、「生類」與「宇宙」全都成為「大我」的一部份。於是，這個「大我」的自私自利，就是他對於自己的能盡其性，就是對於「人類」的盡人之性、對於「生類」的盡物之性，乃至於對於全「宇宙」的參贊化育。<sup>61</sup>毛澤東的「大我」，於是可以氣吞六合，無所不包。他本人也就從原本只具有「個體性」的「我」，轉而變成展現「普遍性」的「大我」了。此所以他主張：「我之界當擴而充之，

---

<sup>58</sup> 關於對這個問題更詳盡的討論，請參看我的另一篇論文。劉季倫：〈青年毛澤東的思想與現代中國極權主義的誕生〉，《國立政治大學歷史學報》，18（台北：國立政治大學歷史學系，2001），頁 63-130；劉季倫：〈毛澤東自己的革命〉，《中國歷史學會史學集刊》，34（台北：中國歷史學會，2002/06），頁 177-230；劉季倫：〈人民的帝國〉，《二十一世紀》，69（香港：香港中文大學中國文化研究所，2002/02），頁 61-65。

<sup>59</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，毛澤東：《毛澤東早期文稿》（長沙：湖南出版社，1995），頁 141、頁 146、頁 203。

<sup>60</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，毛澤東：《毛澤東早期文稿》，頁 141-143、頁 151。

<sup>61</sup> 「能盡其性」、「盡人之性」、「盡物之性」與「參贊化育」，都是《中庸》上的話。原文是：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」參看朱熹：《中庸章句》，見朱熹：《四書集註》（台北：中華書局，1983），頁 16B。毛澤東「我類」、「生類」、「宇宙」的這一段文字，與《中庸》上這段話的血緣關係，是明顯可見的。

是故宇宙一大我也」。<sup>62</sup>毛澤東的主體，不是靜態的，而是個不斷擴張的、動態的主體。這個主體的邊界並不固定，倒會開疆拓土、逐漸擴張，直至無所不包為止。一般而言，他的「大我」擴張的路線是：先包羅了中國共產黨（黨員），再擴及於參加中共革命的農民、工農大眾（「無產階級」），再及於全中國……。

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

被毛澤東包羅進他的「大我」的，主要是中國的農民。在帝國時代，他們，如牟宗三指出的，「永遠是在被動的潛伏狀態中，而為上面的風所披靡，所吹拂，永遠是在不自覺的睡眠狀態中。照儒家言，是在德化的吹拂中」。<sup>63</sup>依照儒家的理想，作為客體的「草民/小人」，永遠處在作為主體的「聖人/聖君」德化之風的吹拂下。

到了毛澤東的時代，這些大量的「永遠是在不自覺的睡眠狀態中」的農民，一方面是像毛澤東這種革命者「為一援手」<sup>64</sup>的對象，一方面也是類似毛這種革命者出現的必要條件：只有這樣的缺乏主體意識的「草民/小人」，才能被吸納進毛的「大我」之中，並由他從外在來賦與主體性<sup>65</sup>。他們與毛之間的關係，並不是「對列之局」（Co-ordination），而仍是「隸屬關係」（Sub-ordination）。

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

這在毛澤東時代的中國就意味著：越是缺乏主體意識的人，如農民，越是無所謂於被包羅進毛澤東的「大我」之中，越是無所謂於他的照顧、保護以及「德化」之風的「吹拂」。越是擁有主體意識的人，如知識份子，就越是在毛澤東的「大我」之中覺得格格不入，越是要擺脫他的照顧、保護以及「德化」之風的「吹拂」。毛澤東說：「我歷來講，知識份子是最無知識的。決定問題的，不是知識份子而是勞動者。」「知識份子其實是最沒有知識的。……教授不如學生，學生不如農民。」「資產階級知識份子要改造，就是工農出身的知識份子，也因在各方面受資產階級的影響，而需要進行改造」<sup>66</sup>這些話必須從這個角度來看，才能得其確解。

---

<sup>62</sup> 毛澤東：〈講堂錄〉，毛澤東：《毛澤東早期文稿》，頁 589。

<sup>63</sup> 牟宗三：《歷史哲學》，頁 187。

<sup>64</sup> 毛澤東：〈致黎錦熙信·1917年8月23日〉，毛澤東：《毛澤東早期文稿》，頁 89。

<sup>65</sup> 我承認這樣的說法很古怪，但只好這樣說。

<sup>66</sup> 前一段話是毛澤東在 1957 年 7 月 8 日〈在上海各界人士會議上的講話〉（《毛澤東思想萬歲》，頁 119）。中一段話是他在 1964 年 3 月 28 日〈在邯鄲口清工作座談會上的講話〉（《毛澤東思想萬歲》，頁 481）。後一段話是他在 1961 至 1962 年的《蘇聯《政治經濟學》讀書筆記》。引自《毛澤東語錄》（香港：大陸出版社，缺出版日期），頁 122-123、頁 134。

不論是「資產階級知識份子」也好，是「工農出身的知識份子」也好，只要是知識份子，就有了主體意識，就不會甘於被包羅進毛的「大我」之中，承受他的照顧、保護以及「德化」之風的「吹拂」。就那些對於毛澤東的政策頗為反感的知識份子而言，毛澤東的「大我」擴張的過程，就像是一個阿米巴（amoeba）不斷吞噬、同化外在的一切的過程，只令他們覺得自己即將被吞噬，而恐懼不已。但缺乏主體意識的農民卻無所謂於——如果不是歡迎的話——這個過程（農民的需要，是有一位「青天大老爺」來為他們作主，而毛澤東就滿足了他們的這種需要）。此所以毛澤東不喜歡知識份子，而喜歡農民。

凡願意被納入毛澤東的「大我」的人，即便與毛發生了衝突，借用毛本身的語言來說，也是對內的「人民內部的矛盾」。凡不甘心被納入毛的「大我」的人，他們與毛的衝突，則是毛所謂的對外的「敵我之間的矛盾」。如毛所說的：後者是「對抗性的矛盾」，而前者則是「非對抗性的」。當然，如果在這「大我」裏面的「人民內部的矛盾」中，「犯錯誤的人堅持錯誤，並擴大下去」的話，「這種矛盾也就存在著發展為對抗性的東西的可能性」；換言之，就會惡化為「敵我之間的矛盾」。67「人民內部的矛盾」與「敵我之間的矛盾」之間的分際，也就是毛的「大我」與其外界的分際。這一「大我」的邊界，依毛澤東的看法，應該是由他本人來決定的。

在毛澤東的理想中，他的革命，他的全面組織群眾與全面動員群眾，最後形成的就是這樣一個「大我」（也因此而形成所謂「極（全）權統治」）。這個「大我」的擴張，也就是中共作為一支「武力/政治力量」的擴張：「根本就是國家權力的伸張，迫使自主的社會力收縮，甚至變得毫無立錐之地」。68

只有情願完成一些自我變革（毛澤東稱之為「自我教育」與「自我改造」）69的人，才有資格被包羅進毛澤東的「大我」。毛澤東希望能藉此而達成「六億神州盡舜堯」70的目標。

這種「大我」之中包羅了千千萬萬「人民」的模式，總讓我聯想到霍布斯所謂的「巨靈」（Leviathan）。毛澤東這個「大我」，以「巨靈」的姿態，出現在中國的大地上：「像這樣統一在一個人格之中的一群人就稱為國家。……這就是偉大的巨靈的誕生——用更尊敬的方式來說，這就是活的上帝的誕生。……他就能運用付托給他的權力與力量，通過其威懾組織大家的意志，對內謀求和平，對外互相幫助抵禦外敵。國家的本質就存在於他身上」；「承當這一人格的人就稱為主權者，並被說成是具有主權，其餘的每一個人都是他的臣民」。71毛澤東的「大我」，就是這樣一個「承當這一人格的人」，是「活的上帝」。72

---

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

68 陳永發：《中國共產革命七十年》，下冊，頁572。

69 毛澤東：〈做一個完全的革命派〉，《毛澤東選集》，第5卷，頁28。

70 毛澤東：〈送瘟神〉；收入民著，易孟醇注釋：《毛澤東詩詞箋析》（長沙：湖南大學出版社，1989），頁175。

71 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.120-121. 譯文可參看霍布斯著，黎思復、黎廷譚譯：《利維坦》（*Leviathan*），頁132。



另外，在毛澤東身上，我們還看得到得自於儒家的影響（上文談到的得自於《中庸》的影響是顯例）<sup>73</sup>，與革命（「階級鬥爭」）時使用的馬基維利式的權術，兩者相結合的痕跡。毛澤東的「大我」之擴張，既是蹈襲儒家「治國平天下」的故智，又確實與毛澤東個人權力擴大的過程相重疊。這是另一種形態的「陽儒陰法」。

只要考察中國共產革命，乃至於中華人民共和國的毛澤東階段，我們就會發現：毛澤東的這套思路，是如何透過他的行動與才幹，制約了這段歷史的發展，從而形塑了一段時間之內的中國的狀況。

取這個「大我」來與帝制中國對照，則可以看出：

1. 毛澤東跳過了儒者/士大夫的中介作用，而直接與「民」結合了起來（黨員幹部，並不足以扮演相當於儒者/士大夫的角色。毛澤東、黨員幹部以及「人民」的關係，應如身使臂，如臂使指。這與儒者、士大夫作為具有自身意志的中介者，情形完全不同。當然，「如身使臂、如臂使指」這個比喻，也並不排除身、臂、指之間的交通作用，除了從上到下的單向指揮活動之外，這三者之間的交通也必以血脈相通為條件）。在毛澤東的理想中的「大我」，乃至於現實上形成的這個「大我」，其中沒有任何社會結構的階層化與多元化。所謂「人民」，是一個一元的、整體性的，缺乏任何內部分殊的大集體。其一元的、整體性的、缺乏內部分殊的程度，遠較傳統的帝國為高。
2. 這個「大我」的領銜人毛澤東，由於以這樣一種方式而與「人民」結合起來，所以他所擁有的權力，遠遠超過了任何一位帝制下的皇帝。這是另一種獨特的「一君萬民」的形態。也因為「人民」被包羅在「大我」的內部，毛澤東可以說這是一種「民主」，而他自己則代表「人民」的意志。
3. 在帝制之中，在自己主觀的、人格的層次上，承擔使自己「客觀化」、「非人格化」的工作，根據儒家的理論，主要是由皇帝與儒者/士大夫來承擔的。但在毛的「大我」中，每一個「人民」，必須在自己主觀的、人格的層次上，承擔使自己「客觀化」、「非人格化」的工作。就此而言，「人民」繼承了原本皇帝暨儒者/士大夫的工作；「聖君賢相」的理想，變成了「六億神州盡舜堯」的理想。套句孫中山的話：「共和國家成立了以後，是用誰來做皇帝呢？就是用人民來做皇帝，用四萬萬人來做皇帝」。<sup>74</sup>起碼在毛澤東的時代，中華人民共和國是一個「用人民來做皇帝」的「人民的帝國」。這種轉變，是量的變化（從「余一人」、「聖君賢相」到「四萬萬人」，到「六億神州」），而不是質的變化。
4. 相對於帝制的「客觀性」與「非人格性」，是由「聖君賢相」在他們主觀的、人格的層次上進行「客觀化」與「非人格化」以後，映照出來的一般；這個「人民的帝國」，其「客觀性」與「非人格性」，也是由「六億堯舜」在他們主觀的、

---

<sup>72</sup> 不過，在霍布斯的英譯，「巨靈」的誕生，必須經過每一個人的授權與協議。但在毛澤東的中國，並不存在這樣一批自覺的國民；如果「全體人民大眾」在毛的時代有過任何自覺的話，那也只是自毛所賦與的。這一個「巨靈」，只能是毛的人格，在當時中國這特定的時空中，所做的主觀的投射而已。

<sup>73</sup> 我完全明白毛澤東對儒家採取的是批判的態度。不過，我們在這裏討論的不是毛澤東自覺得到的態度，而是他在不自覺中受到的影響。

<sup>74</sup> 孫中山：《三民主義·民權主義》，《國父全集》（台北：國史研究院，1966），頁221。

人格的層次上進行「客觀化」與「非人格化」以後，映照出來的。這仍是一種人治，在法律與制度上，它缺乏穩定性。「人亡政息」的弊病，仍然難以避免。

5. 在「大我」之中，「私」的存在資格，都被否定了。於是「私」只能以「大我」所擁有的不加分疏的「公」的面目，才得以表現出來，我們不妨稱之為「陽公陰私」。這種現象，越到後來，越是明顯。於是，帝國「陽儒陰法」的性質，極為弔詭地以另一種形式在現代中國再次浮現。如上文談到的，甚至連毛澤東——或者，說得更妥當些：尤其是毛澤東，也難以避免這樣的病癥。在最壞的情形下，「陽公陰私」造成的結果，是公有制事實上成了有權者的私有制。「私性政治」越到後期越是惡化。「犬儒化」的普遍現象，也因此而難以避免，甚至較帝制而變本加厲。
6. 隨著「私性政治」現象的大幅增加，以權謀私也越來越常見。早在毛澤東時代，這種現象已經漸漸浮現了（由「六億堯舜」在他們主觀的、人格的層次上進行「客觀化」與「非人格化」以後，映照出來的「客觀性」與「非人格性」，並不具有足夠的穩定性；長期來看，由於「六億堯舜」最終是會鬆懈下來的，所以也不足以阻止以權謀私的腐敗）。在毛澤東時代過去以後，兩者陳陳相因，彼此作用，最後使得政府的行政能力（「汲取能力」等等）<sup>75</sup>跟著大幅衰退；許多資源，由經手的官員中飽了。

7. 人口從約四億增加到今日的十二到十三億。

從這些方面看，毛澤東領導的共產革命，所造成的體制，既是傳統中國帝國體制的苗裔，又是其變形。它既為中國帝制送了終，但也以另一種全新的形式繼承了帝制。與古代帝國相比，它在規模上變得更大，在結構上變得更加一元化，在政治力滲透的程度上遠遠要深刻得多，在從上到下的與「人民」的關係上也更加緊密。

然而，毛澤東時代，仍然未能擺脫造成帝制長期存在的，由技術條件、經濟水平、社會狀況與文化程度，彼此交互作用以後，所造成的總體條件。但因為可能仍然存在於中國的那套「週期率」與「循環套」，其週期與循環仍然尚未到來，所以其後果並未爆發出來。

總體而論，毛澤東時代真正的意義，不是開創了一個以「民主」來跳出歷史的「週期率」的新時代，而是弔詭地以及身而絕的方式，結束了帝制的舊時代。

也許真正具有開創意義的，是毛澤東時代結束以後，鄧小平所領導的改革開放。我們應該留意的是：他的改革產生了甚麼樣的作用。

目前，中國在「現代化」<sup>76</sup>上所面臨的問題，決不容易解決，而且遠較其他落後國家為複雜與嚴重。由於中國「現代化」的時間拖得太晚，相對來說，可以用來「現代化」的時間，就被擠壓得相對要短得多。這造成了以下的後果：

從發展階段看，中國是從落後的農業經濟轉型為工商業經濟，從工商業經濟轉型為資本及技術更為密集的現代產業經濟，更進一步轉型為高科技及服務產業為主的經濟。三種轉型同時發生。通常一種轉型就已經難以應付，何況是同時進行三種。從制度面看，中國是

---

<sup>75</sup> 參看王超華編：《歧路中斷》（台北：聯經出版公司，2004），頁 xxv。

<sup>76</sup> 「現代化」（modernization）一詞背後當然隱藏著一整套意識形態。參看 Michael E. Latham 著，牛司譯：《作為意識形態的現代化》（*Modernization as Ideology*）（北京：中央編譯出版社，2003）。這裏姑且之，但置於括號之間，權且為得魚之筌，讀者幸勿以筌為魚。

從計劃經濟轉型為市場經濟，從公營經濟轉型為民營經濟。從地域看，中國是在一個國家之內，由於各地區的發展程度不同，同時存在這些不同的轉型，任何一套政策都不能在同一時間普遍適用於全國，必須因時因地而有不同的政策來適應。從社會看，中國又是從一個均貧的社會轉型為一個貧富差距愈來愈大、愈來愈多的社會，這當然會引起強烈的社會緊張。更何況在領導階層的中共內部，還有社會主義與自由市場經濟的路線與意識型態之爭，這又會影響決策的方向並限制施政的幅度，進而影響行政效率。<sup>77</sup>想要解決這種種轉型所帶來的問題，其困難就好比在火車行進的過程中，試圖掉換引擎，一方面要避免失速，另一方面還要避免車禍一般。

從某些方面看，從1949年中國共產革命成功以來，有些新條件的出現與創造，使得中共阻止新一波「週期」或「循環」的到來，遠較古代帝國為容易。

1. 比如說：新式武器的出現。中共建政以後，新式武器由中共這支「武力/政治力量」所壟斷（「黨指揮槍」）。由於新式武器難以私製，所以對於新式武器的壟斷，在當政的「武力/政治力量」與潛在的別支「武力/政治力量」之間，所造成的差距，遠比古代帝國壟斷舊式武器所能造成的差距，要大得多。只要「黨指揮槍」的情況能夠持續，別的任何潛在的「武力/政治力量」，就更加不容易出現（當然，除非是中共內部發生了分裂）。在現代中國，即便在人口壓力達到F點時，農民也許較傳統帝國的衰退期更加痛苦；但新式武器被壟斷的條件，卻使得農民們起而「造反」的能力反而降低了。「農民戰爭」出現的可能，應該是永遠消失了。
2. 新式政治組織的控制力量，相對於古代帝制，也使得其他可能的反側「武力/政治力量」或反對力量較難出現（當然，也可能相反，也許反而會促進反對勢力更進一步出現）。
3. 中共的統治，建立在較帝國更為精緻的技術條件上。<sup>78</sup>
4. 另外，民族主義的出現，也使得任何一個民族國家（nation-state）的政權，相較於外來的「武力/政治力量」，更易於遂行統治。現代中國的任何統治之「武力/政治力量」，在遭受外國勢力的挑戰時，相較於中國傳統的帝國，也就更易於獲得本國國民的支持。起碼在可以預見的未來，日本學者所謂「征服王朝」或「滲透王朝」<sup>79</sup>出現的可能，在未來中國的歷史上，應該已經消失了。<sup>80</sup>
5. 普及的基礎教育，儘管相對不足，但卻遠較帝國時代為佳。這可能是未來中國進

---

<sup>77</sup> 這裏是根據王作榮先生的觀察。參看《遠望》，189期（台北：遠望雜誌社，2004年6月號），頁1-2。

<sup>78</sup> 當然，在防止新一波「週期」或「循環」的到來這件事上，相對於民主而言，新式武器、新式政治組織、乃至於新的技術條件，都只能算是消極因素。這些因素，只能推遲（或促進）潛在的反對力量之出現，卻未曾積極消除促使它們出現的因素，因此也不能使得它們沒有出現的必要。

從民主發展的角度看，新式武器、新式政治組織、乃至於新的技術條件，也使得掌權者更容易阻止民主的發展。這樣的情形如果持續得太久，而社會中隨著快速轉型所產生的壓力，無法經由民主的管道而紓解的話，那麼將來在壓力之下爆發而一發不可收拾的危險，就會越來越高。

<sup>79</sup> 參看鄭欽仁、李明仁編譯：《征服王朝論文集》（台北：稻鄉出版社，1999）。

<sup>80</sup> 由於漢人民族主義的興起，相應地也使得藏人的民族主義、新疆維吾兒族的民族主義興起了。這些不同的民族主義，潛在地是相衝突的。

一步民主化的有利條件。

6. 鄧小平的改革開放，儘管來得太晚（也許正是因為某些基礎條件的存在與缺乏），但畢竟是開始了。它所形成的新生力量，也許會產生新的解決方案，以解決舊的與新的問題，從而造成本質上的變化，並進而永遠阻止新一波「週期」與「循環」的到來。
7. 工業化、商業化產生的龐大力量，由之而來的正面作用，也許不但足以抵消掉它造成的負面結果，還足以解決久已存在的許多老問題。
8. 中國自清季以來，一直到文化大革命，上百年的亂局，使得現代中國人思治心切，對於任何亂局都避之若浼。這也許會成為一個正面因素。

一方面，中國目前經濟發展的速度與規模，是有史以來所僅見的。但在另一方面，放眼目前的中國，在許多方面，都令人想起傳統帝國的末期。人口的激增，貪污腐敗的橫行，行政能力的惡化，「三農」問題的益趨嚴峻，貧富不均……，無一無之<sup>81</sup>。這些林林總總的問題，也許正如毛澤東所點出的，最後都必須環繞著「民主」的發展，才可能直接間接得到解決。問題是：中國能不能夠在假定仍然存在的新一波「週期」與「循環」到來之前，發展出足以扼制貪污腐敗、行政能力惡化的民主機制？到底中國「跳出歷史的『週期率』」沒有？在衡量了種種正面的與負面的因素以後，我們卻只能說：我們並不知道，我們還不知道。沒有人真正知道中國的現況，到底是「人民的帝國」彌留的抽痛（death throe），還是新生的陣痛（birth pain）？當下一波必然會來臨的變動來臨時，中國能不能夠建立民主體制，「為萬世開太平」，開啟那「治了便不再亂」的治世？「千里來龍，至此結穴」：只有到了那時，中國幾千年的帝制遺留下來的問題，才有了答案與歸宿。

1901年，梁啟超在維新失敗後東渡日本，他寫了一首詩〈舉國皆我敵〉：

舉國皆我敵，吾能勿悲？吾雖吾悲而不改吾度兮，吾有所自信而不辭。「世非混濁兮，不必改革」。眾安混濁而我獨否兮，是我先與眾敵。闡哲理指為非聖兮，倡民權曰畔道。積千年舊腦之習慣兮，豈旦暮而可易？先知有責，覺後是任。後者終必覺，但其覺匪今。十年以前之大敵，十年以後皆知音。君不見，蘇格拉底瘐死兮，基督釘架，犧牲一身覺天下。以此發心度眾生，得大無畏兮自在游行。眇軀獨立世界上，挑戰四萬萬群盲……。<sup>82</sup>

這是一位想要出中國於「歷史的『週期率』」的先知說的話，他等待著「後者終必覺」，而那已經是一百多年前的事了。想要達成梁啟超的願望，固然必須「闡哲理」與「倡民權」，但又不能只憑這兩樣工作；更關鍵的，是必須促進種種技術條件、經濟水平、社會狀況與文化程度的發展，以為「民主」準備條件。

---

<sup>81</sup> 李昌平的《我向總理說實話》（北京：光明日報出版社，2002），深刻挖掘了許多存在於中國農村的問題。陳桂棣、春桃的《中國農民調查》（北京：人民文學出版社，2004）一書中，也可以參看。另外，何清漣的《中國的陷阱》（香港：明鏡出版社，1997）中羅列了許多改革開放後所產生的弊病，有些是宿疾，有些是新病。這幾部書的作者，都表現了儒家傳統（「為民請命」）乃至於「自日的民主」（公民應該參與公共領域中的政治過程）中最動人的方面，也是中國未來真正面對問題、解決問題的先驅。可惜何清漣已經被逼著出走，離開中國了。這使得許多人覺得中國想要達成「跳出歷史的週期率」這個希望，是更加困難，而不是更加容易了。

<sup>82</sup> 梁啟超：〈舉國皆我敵〉，見梁啟超著，汪松濤編注：《梁啟超詩詞全注》（廣州：廣東高等教育出版社，1998），頁92-93。

歷史並沒有停留在梁啟超的那個時代，在梁啟超以後，還有更多人付出了許多犧牲、走過了漫長的道路；今天中國的種種方面，相對於那個時代，已經有了改善。然而，還有許多必須具備的條件，仍有待後人的努力。對於像中國那麼大的國家而言，她的民主化，所需要的時間，應該以百年為單位來計算。<sup>83</sup>

任何一個能夠超越一家之私、一黨之私、一個族群之私、一個地域之私、一個民族之私、一個國家之私，而關注人類集體事業的人，也都會關心中國人的這場已經進行了近兩百年（自1840年起算）、無數志士仁人都曾努力過、犧牲過的偉業；而這場偉業想要回答的，則是中國兩千年的帝制歷史向中國人提出的問題。就像歷史上的每一代人一般，現代的中國人既受到歷史遺留下來的條件之制約，但又並不是毫無創造出新條件的可能。歷史不開保險公司，它並不保證甚麼；但也到處都存在著可以努力的機會。

這場偉業最後到底會不會成功？那一切努力與犧牲，會不會換來「治了便不再亂」的治世？這已經超過了一篇歷史論文的範圍了。也許，說到底，每一篇史學論文，在終極的意義上，都面對著人類懸而未決的命運，而那卻是個無從索解的問題，其答案永遠隱身於神秘的帷幕之後。

所以，這篇文章就只能停在此處了。

——完

---

<sup>83</sup> 相對於歐洲各國在較小的領域內進行的民主化，也需要相當長的時間而言，面積等同於一個大陸的中國，其民主化耗費了上百年的時間，從人類的經驗來看，並不算長。

# 行政院國家科學委員會補助國內專家學者出席國際學術會議報告

2004年08月31日

附件三

報告人姓名	劉季倫	服務機構及職稱	國立政治大學歷史學系副教授
會議時間 地點	2004年08月20-21日 大韓民國漢城淑明女子大學	本會核定 補助文號	93-2914-1-004-041-A1
會議名稱	(中文)中國學的普遍性與特殊性 (英文)Symposium on The Particularity and the Universality of Chinese Studies		
發表論文題目	(中文)毛澤東的歷史理念 (英文)Mao Zedong's Idea of History		

## 一、參加會議經過：

這場會議，台灣與會的學者有：中研院文哲所的鍾彩鈞先生、台大中文系系主任葉國良先生、台大中文系蕭麗華女士，清華大學台灣文學研究所所長胡萬川先生，清華大學歷史系陳華先生，南華大學尤惠珍女士，我則敬陪末座。與會的中國學者，大多是目前在漢城任客座教授者，有歐陽軍喜（清華大學）、高艷林（南開大學）、洪軍（復旦大學）、聶錦芳（北京大學）等。與會的韓國學者有金渭顯（明知大學）、金炳采（漢陽大學）等。日本的與會學者有坂井洋史（一橋大學）。

會議從08月20日（週五）開到21日（週六）。我在08月19日下午搭機赴韓，晚上下榻於漢城的Holiday Inn。08月20日起，參加開幕式。此後直到第二天下午會議結束，無役不與。

會議的Keynote speaker是葉國良先生，他討論的是宋代經學。我在08月20日下午發表論文。評論人是韓國的學者金秀英女士（國民大學國際學部教授），她畢業於美國Wisconsin Univ.的東亞系，師從林毓生先生，她思想細密，頗有乃師之風；我從她的評論中得到了相當的啟發。另外，聽講者也有四位針對我的論文與我進行討論。多涉及中國共產革命與毛澤東思想的關係，顯見我所討論的也是許多人關心的課題。

會議結束後，與陳華教授接受韓國中國學會的安排，與韓國的「中國學」學者、學生在漢城參觀、遊覽了兩天（08月22、23兩天）。論學以外，兼及東亞歷史與時事。往往別有會心。至08月24日才搭機返國，恰好遇上艾琳颱風肆虐，一路上冒著風雨，總算安返家中。

自08月19日赴韓，下榻於Holiday Inn，一直到08月24日返國，在Holiday Inn共居住了五夜。

## 二、與會心得

會議中有幾篇報告或評論是以韓語發言，而未安排口譯，台灣或中國的與會者只好如鴨子聽雷。另外，由於各個主題同時間分不同場地進行，以致於對各不同主題有興趣

者，只好穿梭於各個場地之間，有時儘管對於同時進行的兩個報告都有興趣，與會者只好放棄其中之一。如我聽了王文顏先生演講的關於漢詩的報告，只好放棄了其實我也相當有興趣的鍾彩均先生關於朱熹的報告。事後想來，總有些遺憾。當然，這是因為會議的經費不足，不能讓會議延得太長，也無法請口譯人員，所以只能如此。

儘管如此，有些與會者發表的論文，仍然使得我對某些問題作進一步的思索。如歐陽軍喜的〈胡適與太平洋學會〉一文，讓我知道胡適與太平洋學會的關係，從而思索1950年代美國的麥卡錫事件獵巫風暴裏中國反共的自由主義者，面對極右派時的態度。坂井洋史〈關於中國現代文學家的語言意識及其現代認識的片面性〉，使得我在原本已經具備的條件下，進一步思索中國人對現代性的認識。千聖林（韓國培材大學）的〈20世紀初中國的獨身女性問題〉，也相當有趣。林春城（韓國木浦大學）的〈香港文學的認同和中國文學的統合〉討論中央與邊緣的辯證。都極有趣。

我從會議中得到的，除了學術上的交流之外，也有一些學術之外的觀察。

此次會議，由韓國中國學會（The Korean Society for Chinese Studies）舉辦。部份資金由中華民國駐韓代表處資助。該會的成員，都與中華民國有相當的淵源。如會長孫叡徹先生（他在台灣大學取得博士學位的論文《李卓吾成學的經過》，我曾經拜讀過；他將於2004年09月赴本校，也就是政治大學，任韓語系的客座教授一年）、副會長睦銀均先生（他是淑明女子大學的教務長，開會的場地是透過他而安排的。他大約也是下一任的韓國中國學會會長）、辦事的申美珍小姐，都曾經在台灣各大學（台灣大學、政治大學、清華大學等）修習並取得碩士或博士學位。另一位辦事人員林相範先生，他的指導教授是辛勝夏，辛先生也畢業於台灣大學歷史研究所。換言之，他們都與台灣有直接或間接的關係。目前該學會與台灣學者之間的來往，是以多年來的交流為基礎的。這是「前人種樹，後人乘涼」。

但目前的局面似乎正在緩慢而穩定地轉移中。林相範先生還正在進行他關於民國時期北京警察在state-building中扮演的角色的論文，也許正因為他的研究課題如此，他選擇在北京師範大學，而不是台灣的大學修習。就在我返國的08月24日，在飛機上閱報，卻發現由「南韓高等教育財團」支持的首屆「北京論壇」在北京舉行，會議主題是「文明的和諧與共同繁榮」，與會的各國學者共有600多人。韓國的中國學界，已經漸漸與中國學界建立起了關係（參看2004年08月24日《聯合報》，p.A14）。我擔心的是：在這個過程中，台灣的學界是否會慢慢邊緣化？

就我探問所得，韓國的學者願意學習中文與中國歷史，大體有兩個原因。其一是，中國是緊鄰於韓國的大國，有必要學習中國的種種；其二是，韓國的歷史文獻，多以中文寫成（如韓國李退溪的著作，就是如此）；如果不能讀中文，則甚至無法閱讀韓國本國的歷史文獻。

如果這個趨勢繼續發展下去，那麼對於台灣的學界，是相當不利的。中華民國政府應該為就讀於台灣的韓國學生提供各種方便，原本台灣在韓國「中國學」學界所擁有的優勢才能保持下去。像現在這樣子，是「吃老本」，就怕坐吃山空。總有一天，當韓國的「中國學」學者，擁有的不再是台灣經驗，而是中國經驗；而目前在韓國中國學會任職者，都由留學中國的學者取代了（如果台灣的中華民國政府不做點甚麼，這個暗澹的前景，據我估計，大約會在不到十年的時間內發生），台灣在韓國「中國學」學界的優勢，也就消失了。此次會議的會議論文集，在封面上印著的「後援」，除了「韓國學術振興財團」以外，還有「中華民國教育部·外交部」；開會時在會長孫叡徹先生致辭以後，是由我國「駐韓台北代表部大使」（這是會議論文上印的頭銜）李在方先生致祝辭

的（實際上則由駐韓國台北代表部文化組于超屏先生代表）。駐韓國的我國代表部，固然工作認真，但如果我們不在教育上與韓國學界進行更多的聯繫（這才是札深根的工作），我不知道致祝辭的工作，在十年以後，是不是還能由我們的大使來擔任。

另外，在會議中，我有幸結識了台灣清華大學的陳華先生與胡萬川先生。胡先生目前任職於清華大學的台灣文學研究所，他的論文討論台灣民間「敗地理」的傳說，極為有趣。陳華先生忠厚樸實，可敬可重。在台灣時我們沒有機會過從，反而在異地相從講學，也是令人難忘的一事。

### 三、考察參觀活動(無是項活動者省略)

08月20日，第一天會議議程結束後，韓國中國學會的重要成員以及與會的台灣學者，接受我國駐韓台北代表部大使李在方先生的晚餐邀約。席上與韓國中國學會的朋友們劇談，才知道他們的台灣背景。會後兩天（08月22日、23日），與清華大學的陳華先生，接受韓國中國學會副會長睦銀均先生的安排，與韓國的幾位學者（包括睦銀均先生、林相範先生等等）參觀了漢城較重要的古跡，如昌德宮、景福宮，以及韓國民俗村。我們或者一路劇談，或者夜間聚餐閒談，這使得我對於韓國的歷史傳統，以及韓國學者對於東亞歷史（如日本的殖民統治、近來因高句麗歷史遺址而在中國與韓國間爆發的紛擾、韓戰問題）的看法，有了粗淺然而切近的認識。同時，我們也逛了漢城最大的書店。我自己購買了一冊《韓中/中韓辭典》。在全世界，使用韓語的人口大約只有六千五百萬人，不像英文或者中文一般，擁有大量的使用者。但基於對於異文化的興趣，我想稍微了解韓語的大概。

### 四、攜回資料名稱及內容

《第24次中國學國際學術大會會議論文集：中國學之普遍性與特殊性》二冊，一冊我自己保留，另一冊擬捐贈本系。



# 歷史集意志：毛澤東的歷史理念

劉季倫\*\*

我是一條天狗呀！  
我把月來吞了，  
我把日來吞了，  
我把一切的星球來吞了，  
我把全宇宙來吞了，  
我便是我了！  
……  
我便是我呀！  
我的我要爆了！

——郭沫若(1892-1978)<sup>84</sup>

如果僅僅把歷史觀視為對於時間的看法，這樣的歷史觀就是空洞的，僅具形式而無內容。人在歷史中行動，所謂歷史觀，指的是對於這種行動的傾向或是規律（如果有的話）的看法。必須討論這種看法，討論人類的行動如何留下變遷的軌跡、如何形成我們對於時間的感受、如何形成歷史，歷史觀才具有具體的內容。因此，以下的討論勢必要涉及每一個人物對於他們的行動與歷史的關係之看法。

## 一、傳統的歷史 85

中國傳統的思路，習於「從倫理關係解釋歷史，強調歷史事件不過是倫理關係的驗證」；因此也就「把歷史演變講成證明天理循環的因果報應」。「天之報應主要還是看人的作為，有德者甚至可以改易天命」<sup>86</sup>；所以人類應該「追求永恆的真理，它不為堯存，不為桀亡，是宇宙和人世間一切事物的根本法則」。只要人

---

\*本文由國科會計劃（NSC 92-2411-H-004-028）「大勢所趨：現代中國的歷史理念」資助完成。「歷史與意志」這個標題，當然來自於Frederic Wakeman, jr.的那本書，請參看Frederic Wakeman, Jr., *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought* (Berkeley: University of California Press, 1975)。不過，我對於毛澤東思想的想法，與他的多有不同。讀者請自行覆按，自能知道。

\*\*國立政治大學歷史學系副教授

<sup>84</sup> 郭沫若：〈天狗〉，收入郭沫若：《女神》（浙江：浙江文藝出版社，1996），頁51-52。

<sup>85</sup> 我完全明白「傳統的歷史觀」這種說法，是把傳統所具有的種種複雜的而相片面化、簡單化了。我在這裏所做的，只是為了研究上的方便，不得不做的一種「理念型」（ideal type）的建構。也就是說：這套「理念型」，獨立於現實上的種種變數，是一種人為的觀念上的建構，我利用它來當作一個對照項，以衡量個別的案例。

<sup>86</sup> 嚴格地說，張元先生的這句話是有語病的。「天理」、「天命」都是「永恆的真理」，則如何而可能「改易天命」？恰當的說法應該是：正因為「有德者」順從「天理」，所以才獲得了「天命」。所謂「有德者」「可以改易天命」一事，其實不在「天理」、「天命」之外，而正在「天理」、「天命」之中。

「注重道德實踐」，那麼，「人的一言一行都會發生必然的影響」，從而扭轉歷史的發展。<sup>87</sup>這種傳統的歷史觀，「預設了一個理性主義式的宇宙」，<sup>88</sup>相信這個宇宙在倫理上是合理的。

在這一套傳統的歷史觀中，人與天是相連續的。任何一個人，由於他秉賦著天所賦予的「天性」（《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」），由於超越的「天道」也內在於他，所以在任何一個時刻，任何一個地方，是漢代也好，是明代也罷，這個人都肩負著體現、實踐「天道」，也就是體現、實踐自己的「天性」，以扭轉既定的歷史方向這一重責大任。「天理」、「人欲」在我們心中的交戰，「君子」、「小人」在朝廷中的消長，都決定了歷史會轉向盛世抑或衰世。<sup>89</sup>從「天道」的超越義（transcendent）來看，「天道」是萬世不變的，人的行動，無所加也無所減於「天道」。如朱熹所說的：「若論道之常存，卻又初非人所能預。只是此箇自是亙古亙今常在不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。」<sup>90</sup>從「天道」的內在義（immanent）來看，人有責任依「天道」而行，從而鑄造一個與「天道」相合的現世的秩序，以實現「天道」；人這樣做，也正是依循他所秉賦的天命之性，從而圓成那內在於他的「天性」。<sup>91</sup>

由於「天道」或是「天性」，是萬世不變、無所增損的，所以人在體現、實踐「天道」或「天性」時，所形成的歷史，就不可能越過「天道」與「天性」所能夠允許的疆界，歷史不可能逆天而行。「天道」是放諸四海而皆準、垂諸百世而不惑的，所以在這個「天道」照臨之下的人與歷史，也就不論任何時空，都受到「天道」的制約。就這一層意義而言，這樣的歷史，是一種無時間的歷史；它是那「永恆的真理」（「天道」）的反映：「天道」在冥冥之中不增不減、萬世如一；歷史的發展儘管有曲折與波瀾，儘管時或背離了「天道」，時或趨近於「天道」，也就時或因此而有了報應，時或因此而得到報償。這不是因為「天道」是一個有意識地獎善懲惡的具有位格的上帝，而是因為「天道」被理解成不止是一種「道德律」，更是一種「自然律」。用我的話說，中國的天道觀底下潛藏著一種「自然律就是道德律，倫理學就是物理學」的信念。以今日的眼光來看，我們不應該、但卻可以違反「道德律」；但即使我們願意，我們也無法違反「自然律」。<sup>92</sup>但正由於中國傳統中的「天道」，兼具「道德律」與「自然律」的性質，所以，如同「自然律」中的地心引力會使躍起的我們往下掉一般，假如有人違反了作為「道德律」的「天道」（倫理學的層次），則作為自然律的「天道」，必然使得違反者受到報應（物理學的層次）；而歷史的發展，也就反映了冥冥之中的「天道」無以違抗。

---

87 張元：《宋代理學家的歷史觀——以《資治通鑑綱目》為例》（台北：國立台灣大學歷史學研究所博士論文，1975年6月），頁158-159、頁126。

88 參看林毓生對於這個問題的精彩分析。林毓生：〈魯迅政治觀的困境〉，收入林毓生：《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版公司，1989），頁267-269。

89 這一段對於傳統歷史觀的說明，我參考了 Claude Larre 的〈中國人思維中的時間經驗知覺和歷史觀〉一文；收入 Louis Gardet 等著，鄭樂平、胡建平譯：《文化與時間》（*Culture and Time* [Paris: The Unesco Press, 1976]），（杭州：浙江人民出版社，1988），頁57-59。

90 朱熹著，郭齊、尹波點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），第3冊，卷三十六，〈答陳用甫〉，頁1592。

91 關於「超越內在」，請參看牟宗三：《中庸哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1978），頁16-17、頁20-23、頁97。及余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版公司，1987），頁11。

92 參看錢鍾書機鋒畢露的話：「自然定律的存在表現為人類對它的遵守不誤；道德定律的存在則表現為人類對它的不遵守」。他論證道：「在道德現象中實際上自含著自得的成份；而在自然現象中，人類卻無所謂自得。太陽東昇西落，人類無從選擇或改變，只能接受；但道德律則不然：在道德的現象裏，我可以任意幹，那時有一條以上的路，讓我們自得選擇著去走。不過，在這許多路中，只有一條是『應當』走的，此外都是『可』走而不『當』走的。換句話說：自然定律是不得不遵守或必得遵守的，道德定律是可以不遵守或不必要遵守的」。轉引自愛默生著：《錢鍾書傳稿》（天津：百花文藝出版社，1992），頁87。

在這樣的「天道」觀的籠罩之下，歷史的鑑戒與教訓，只是「天道好還」的展示。「天道」之常、「天道」的超越性，永遠不因歷史的曲折與波瀾（變）而動搖或滅項。歷史越是多曲折而富波瀾，越是證明了「天道」無所增損，高高在上。

但是，在這種傳統的歷史觀中，人與「天道」的關係，借用牟宗三的說法，卻是一種「點的形態」。人「對越」乎「天道」，「其內容只是對著人類的最後的覺或迷而發，並不對政治經濟或社會上的『問題事』而發，即並不落在『定向事』上。所以人們依其宗教悲情，隨分隨時，都可對之有感應」。<sup>93</sup>換言之，這樣的「對越」並不針對任何具有時空性的事物，而直接指向那超越了任何特定時空的「天道」。任何一代的人，都以相同的方式「對越」著那「超越」的「天道」；不因他的時空不同，而有別異（因此才說在這種「天道」的籠罩之下，歷史，是一種無時間的歷史）。所以，此一「對越」，表現為一種與特定時空無關的「點的形態」。當然，這並不表示「對越」者對於四周的現實不加聞問。

以下將以傳統的歷史觀作為一個對照項，來觀察毛澤東的歷史觀。

## 二、毛澤東思想中不張的主：從「我」到「大我」的發展

毛澤東（1893-1976）接受了傳統儒家的一些預設。青年毛澤東相信：人與天（「宇宙」）之間，是有一種相連續的關係的：所謂「大本大源」，就是「宇宙之真理」；而「宇宙之真理」是人人具足、不假外求的。原因是：「天下之生民，各為宇宙之一體；即宇宙之真理，各具於人人之心中。雖有偏全之不同，而總有幾分之存在」。<sup>94</sup>

毛澤東曾經借用西方哲學中的用語，以闡明「大本大源」的真義。他以為「宇宙」分做「本體」與「發顯」（今譯為「現象」）兩個部份。<sup>95</sup>而人類所分享的宇宙的「大本大源」——「宇宙之真理」，就來自於這個「本體」：「人類者與本體有直接關係，而為其一部份；人類之意識，亦即與本體之意識相貫通」。所謂「本體」，如果借用宗教的語言來為之命名的話，「或名之為神」；就此而言，人人都秉有相當的「神」性。<sup>96</sup>毛澤東也借用了中國傳統的用語，以為：「人心即天命，故曰天視自我民視。天命何？理也」。<sup>97</sup>

這種人與天的相連續性，就形式上來看，與中國的儒家傳統是一致的。但在內容上，毛澤東則已經與儒家傳統大異其趣了。

毛澤東所謂的「天命」（或稱「本體」暨「實在」），現在不再具有傳統儒家所主張的「道德秩序」的意義了。<sup>98</sup>在他的思路中，「天命」不是在「好善惡惡的德行」方面表現出來的，卻是在「自然」這一方面顯現出來的，「天命」經由「自然」而賦與了人類。所以人類首先是一種「自然物」：「人類者，自然物之一也，受自然法則之支配」。<sup>99</sup>人作為一種「自然物」，是與一切動物相連續的，這是一種「生物的連續性」（the continuity

---

<sup>93</sup> 牟宗三：《政道與治道》（台北：廣文書局，1979），頁102。

<sup>94</sup> 毛澤東：〈致黎錦熙信·一九一九年八月二十三日〉，收於毛澤東：《毛澤東早期文稿》，（長沙：湖南出版社，1995），頁85-87。

<sup>95</sup> 毛的這段文字，是在閱讀泡爾生的《倫理學原理》時所記的批語；所以，這些用語，事實上轉手於泡爾生。

<sup>96</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，收於毛澤東：《毛澤東早期文稿》，頁229-230。

<sup>97</sup> 見毛澤東：〈講堂錄〉，收於毛澤東：《毛澤東早期文稿》，頁588。〈講堂錄〉是毛在湖南第一師範上楊昌濟的「修身」課與袁仲謙的「國文」課時記下的筆記；見李銳：《早年毛澤東》（瀋陽：遼寧人民出版社，1993），頁57。

<sup>98</sup> 在泡爾生《倫理學原理》中論「直覺論」的一段話：「持直覺論者，以倫理學為無關於經驗之知識，以為設道德之條目者，不可以恃經驗，且亦無待乎經驗焉。倫理學中之命令，出於人類之良心，是即天命之性，本具有立法法律之能力者也」旁，他寫下了以下的批註：「孟軻之義理，王守仁之心即理，似均為直覺論」；而他對「直覺論」的直法是：「殊未必然」。參看毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁119。

<sup>99</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁194。

of living things)。<sup>100</sup>人因此也賦有動物的本能。「自存」是一切動物的本能，而「保存種族之衝動」，則遠遠不能與此一「自存之衝動」相比：「動物固以自存之衝動為先，以保存種族之衝動為後，動物在其幼時無所謂保存種族之衝動也」。所以毛澤東聲言：「人類固以利己性為主」。<sup>101</sup>

既以「自存」為原點，則自然以「利己主義」為第一義。只有「利己主義」才是真情，而「利他」卻只是虛偽：「真者，善也；偽者，惡也。實行利己主義者，念雖小猶真也；借利他之名而行利己之實者，則大偽也」。「持粹然之利他主義者，其毫無根據，所不待言」。<sup>102</sup>主張「利他」的，在毛看來，非偽即妄。

毛澤東因此以「我」、「己」、「個人」為萬事萬物的原點：「人有我性，我固萬事萬念之中心也，故人恆以利我為主」；「人類固以利己性為主」；「吾於倫理學上……主張：……個人主義，一切之生活動作所以成全個人。」<sup>103</sup>「我」、「己」、「個人」，也就是毛澤東的主體，是「中心」、是起點。

但毛澤東顯然並打算做個自了漢。他固然從「我」、「己」、「個人」出發，不過，依他看來，「我」、「己」、「個人」的成熟與完成，卻不能固步自封，僅止於此而已。「我」、「己」、「個人」的成熟與完成，有待於步步擴大，直到包羅了「人類」、「生類」、「宇宙」而後已：「由利己而放開之至於利人類之大己，利生類之大己，利宇宙之大己」；「吾人苟放大眼光，而曰人類一大我也，而曰生類一大我也，而曰宇宙一大我也，亦何必諱言自利哉？亦何必自利之非佳哉？自其發端而言之，就是「我」、「己」、「個人」；自其終點而言之，就是「人類」、「生類」與「宇宙」。套用毛澤東自己的話來說，這是把「我」發展成「大我」，把「個人主義」發展成「精神之個人主義」。<sup>104</sup>毛澤東並不反對「我」、「己」、「個人」的自私自利；恰恰相反，他甚至大力主張「我」、「己」、「個人」的自私自利。但這已經不是一般意義上的自私自利了。他把「我」、「己」、「個人」擴大到無限，擴大到包羅萬有，擴大到「人類」、「生類」與「宇宙」全都成為「大我」的一部份。於是，這個「大我」的自私自利，就是他對於自己的能盡其性，就是對於「人類」的盡人之性、對於「生類」的盡物之性，乃至於對於全「宇宙」的參贊化育。<sup>105</sup>毛澤東的「大我」，於是可以氣吞六合，無所不包。他本人也就從原本只具有「個體性」的「我」，轉而變成展現「普遍性」的「大我」了。此所以他主張：「我之界當擴而充之，是故宇宙一大我也」。<sup>106</sup>毛澤東的主體，不是靜態的，而是個不斷擴張的、動態的主體。這個主體的邊界並不固定，倒會開疆拓土、逐漸擴張，直至無所不包為止。

正因為如此，毛澤東相信：「我」才是世界的中樞：「世界固有人有物，然皆因我而有，我眼一閉，固不見物也」。也正因為如此，他當然可以說，他這個具有擴展成「大我」潛能的「己」，就是一尊「神」：「服從神何不服從己？己即神也，神（原編者註：應作「己」）以外尚有所謂神乎？」<sup>107</sup>

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

---

<sup>100</sup> Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 19.

<sup>101</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 142-143、頁 146。

<sup>102</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 143、頁 240。

<sup>103</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 141、頁 146、頁 203。

<sup>104</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 141-143、頁 151。

<sup>105</sup> 「能盡其性」、「盡人之性」、「盡物之性」與「參贊化育」，都是《中庸》上的話。原文是：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」參看朱熹：《中庸章句》，見朱熹：《四書集註》（台北：中華書局，1983），頁 16B。毛澤東「我類」、「生類」、「宇宙」的這一段文字，與《中庸》上這段話的血緣關係，是明顯可見的。

<sup>106</sup> 毛澤東：〈講堂錄〉，《毛澤東早期文稿》，頁 589。

<sup>107</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 148、頁 230。

### 三、「宇宙」與「我/大我」的 係，以及「歷史之意志」與歷史之「線的形態」

「我」發展到了極致，可以與「宇宙」合而為一，也就是「宇宙一大我」的境界。正如上文所指出的，這是因為，在毛澤東看來，「我/大我」，——也就是由他自己，加上由他領導、領銜的「無產階級及其政黨」——與「宇宙」之間，原本就具有一種相連續的關係；人的所作所為，是「宇宙」的大工作的一個組成部份。也可以這樣說：「大宇宙」必須借助於人類的「社會發展」，來完成「自然發展」所無從完成的工作——「大宇宙」的工作，本來就分成「自然發展」與「社會發展」這兩個層次。事實上，在「宇宙」之中，人類這個物種的意義，正在於只有人類能夠代理「宇宙」，來完成只能由人類來完成的工作：「大宇宙由自然發展與社會發展到了今日的時代，正確的認識宇宙與改造宇宙的責任，已經歷史地落在無產階級及其政黨的肩上」。<sup>108</sup>就此而言，人類（「我/大我」）對於「宇宙」的「認識」以及人類對於「宇宙」的「改造」，就是「大宇宙」的自我「認識」與自我「改造」。

毛澤東相信：既然「宇宙一大我也」，那麼，「我」與「大我」的意志，也就是「宇宙」的意志；「我」與「大我」的圓成，也就是「宇宙」的圓成。從人類創造歷史這一方面說，「我/大我」的事業，也可以說是「歷史之意志」：「國民（按：也就是被毛澤東包羅進他的「大我」中的人民）之有理想也，決不暇計其價值，為自由則爭自由，為勢力、為名譽則爭勢力、爭名譽，其於幸福有幾何之得失，非所計也。國民欲實現其理想，則直前勇往，舉各人之利益生命以為犧牲，而各人亦願犧牲其利益生命而無悔。即使各人未必無吝於犧牲之見，而既為國民之一份子，則必欲以身殉之。且也歷史之判斷，亦如歷史之意志然」。<sup>109</sup>

於是，從「我/大我」的一面來看，這是一種「唯意志論」（voluntarism）；從「宇宙」的一面來看，這又是一種「決定論」（determinism）。是應然，同時又是必然；是人為，但又是自然；是主動，卻又是被動；是主觀能動，但也是客觀規律。用毛澤東自己的話來說：「是主觀和客觀、理論和實踐、知和行的具體的歷史的統一」。<sup>110</sup>中國傳統的「天道」所具有的「自然律就是道德律，倫理學就是物理學」的性質，在另一個層次上，竟又重新展現了出來。

如果把毛澤東的思想置放在中國傳統的脈絡中，我們發現：在青年毛澤東身上，傳統的「天道」之「超越」義變淡了，「內在」義則增強了。超越的「天道」原本就「內在」於人、世界乃至於歷史之中。然而，原來在傳統的歷史觀中，「內在」義的「天道」必須由「超越」義的「天道」來定義；但現在在毛澤東的歷史觀中，「超越」義的「天道」卻反而倒過來要由「內在」義的「天道」來定義了。

再與傳統的歷史觀相對照，在毛澤東的思想中，人與宇宙相連續的關係，也已經不再是一種「點的形態」了，而是在歷史中不斷地發展著的。在傳統的歷史觀中，人「對越」於「天道」的「點的形態」，現在變成了在既定時空中的追求了。「天道」的實現，不只是在「我」身上創造條件，還必須把「我」發展成「大我」，在「大我」之中創造條件，從而也在歷史之中創造條件。所謂「點的形態」因此一變而為「線的形態」；也就是說：這樣的「對越」，是順著歷史發展的序線而進行的。這「線的形態」也就是一種「歷史的形態」。<sup>111</sup>毛澤東之所以必須把他的「我」發展成「大我」，正是為了因應這從「點的形態」到「線的形態」的發展。

---

<sup>108</sup> 毛澤東：〈真理與實踐〉，收入毛澤東著，姜義華編：《毛澤東著作選》（台北：商務印書館，1994），頁124。原載《辯證法唯物論》（中國出版社，1946）。按：茲篇其實就是毛的〈實踐論〉的原版。姜義華是從日本實監修的《毛澤東集補卷》（1-10卷）（日本：蒼蒼社，1985）第5卷中採錄出的。此處關於「舊的方面」的一段描述，在通行的《毛澤東選集》第1卷的〈實踐論〉中，已經被刪除了。相應的段落，見毛澤東：〈實踐論〉，《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1991），第1卷，頁294-295。

<sup>109</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁169。這是泡龍生書中的話。毛澤東毫無保留地同意泡龍生的這段話，他以為：「必如此以說明歷史之生活，始近真理，始有價值」。

<sup>110</sup> 毛澤東：〈實踐論〉，《毛澤東選集》，第1卷，頁296。

<sup>111</sup> 「線的形態」是我取牟宗三「點的形態」一詞之意，而鑄成的另一個名詞。見牟宗三：《政道與治道》，頁105。

當然，這樣說也許是倒果爲因了；順著邏輯的說法應該是：隨著毛澤東把他的「我」發展成「大我」，傳統的歷史觀中那「點的形態」，也轉變成「線的形態」了。對於毛澤東而言，歷史就是人類「正確的認識宇宙與改造宇宙」的過程；而在他生活的那一個歷史階段裏，這個過程則是由他所領銜的「大我」來進行的。

把毛澤東思想中「宇宙」、「我/大我」與歷史的關係合起來看，那麼，在毛澤東心目中，從「我」到「大我」的擴張，以及「我/大我」的每一步工作，都促成了歷史的發展；而隨順著歷史的發展，人類也逐漸逼近宇宙發展的目的地。

#### 四、歷史的終結：「光明世界」/「聖域」與「大我」的完成

經由毛澤東領導、領銜的「大我」之奮鬥，有朝一日，在歷史的終點，那「光明世界」（或稱「聖域」），終必能夠實現。毛澤東相信：在他生活的那個歷史階段，這種由人類（「我/大我」，毛澤東/毛澤東與「無產階級及其政黨」）代理宇宙而從事的「認識宇宙」與「改造宇宙」的工作，更已經達到了一個關鍵的時刻：「這種根據科學認識而定下來的改造世界的實踐過程，在世界在中國均已達到了一個歷史的時節——自有歷史以來，未曾有過的重大時節，這就是整個兒地推翻世界與中國的黑暗面，把他轉變過來，成爲前所未有的光明世界」。

112

這一目標的完成，也就是歷史發展的目的——「太平世」的完成：

若以慈悲爲心，則此小人者，吾同胞也，吾宇宙之一體也。吾等獨去，則彼將益即於沉淪，自宜爲一援手，開其智而蓄其德，與之共躋於聖域。……孔子知此義，故立太平世爲鵠，而不廢據亂、升平二世。太平者，吾人之鵠也。立德、立功、立言以盡才於斯世者，吾人存慈悲之心以救小人也。<sup>113</sup>這些話裏頭明顯透露了公羊思想的影響。在歷史與時間的盡頭，「太平世」的「大同」將會達成，其時「吾人」與「小人」，可以一起「共躋於聖域」。也就是說：「大我」至此終底於成。而在「據亂、升平二世」，「大我」還必須「盡力於斯世」，期能臻至那歷史的最後「目的地」。清中葉以後，傳統歷史觀中的一治一亂的「歷史循環論」，經由公羊學的帶動，逐漸變成了「單向發展」（或用我的話來說：「線的形態」）的「歷史演化論」。<sup>114</sup>青年毛澤東顯然也受到了公羊學的影響。<sup>115</sup>

「太平世」，也就是毛澤東所謂的「光明世界」、「聖域」的實現——同時也就是「大我」的完成，這是毛澤東指出的，歷史的終點。在那個歷史的終點，「政治、法律、禮儀制度，及多餘之農、工、商業，皆可廢而不用」；「彼時天下皆爲聖賢，而無凡愚，可盡毀一切世法，呼太和之氣而吸清海之波」。<sup>116</sup>

起碼從我們身處的世界來看，毛澤東所設想的那樣一個境界，那個「光明世界」與「聖域」，是與眼前的世界毫不相干的世界。從眼前這個世界，轉成那樣一個世界，不但是改頭換面，更是脫胎換骨。目前的世界，與毛澤東所設想的那個「光明世界」（「聖域」）之間，有一個本質上的斷裂。在那個世界裏，人性不再像我們眼前所見的樣子，人心中不再存有不可告人的、無以化解的陰暗角落，殘忍、乖僻、凶頑、愚詐、嫉妒、虛偽等等惡德，都消失無蹤了，只留下一片澄澈。而且人人如此，凡愚的分別因此也消失了。於是在眼前這個世界中到處可見的衝突與戰爭，也都化干戈爲玉帛，因此也不再需要各種用來調解爭端的「政治、法律、禮儀制度」。那是一個「呼太和之氣而吸清海之波」的理想世界。

112 毛澤東：〈真理與實踐〉，收入毛澤東著，姜義華編：《毛澤東著作選》，頁124。

113 毛澤東：〈致黎錦熙信·一九一九年八月二十三日〉，《毛澤東早期文稿》，頁89。

114 孫春在：《清末的公羊思想》（台北：商務印書館，1985），頁58-61。這本書對於這個問題，有極精彩的分析。

115 毛曾對Edgar Snow承認：自己在青年時代「崇拜康有為和梁啟超」，他還能「熟記背誦」其中一些文字。見Edgar Snow著，李方准、梁民譯：《紅星照耀中國》（Red Star Over China）（石家莊：河北人民出版社，1992），頁99。

李銳也曾指出康有為對於毛的影響；參看李銳：《毛澤東早年讀書生活》（瀋陽：遼寧人民出版社，1992），頁63-70。

116 毛澤東：〈致黎錦熙信·一九一九年八月二十三日〉，《毛澤東早期文稿》，頁89。

Charles Taylor 曾經如此形容馬克思：「在以革命為分界的兩個紀元之間，必須有一次『跳躍』；換言之，社會的法則會脫胎換骨。……馬克思在看待『過渡』一事時極為天真。革命會推翻資產階級社會暨其運轉之法則，然後讓一個由無產者團結起來組成的階級接手，隨心所欲地處份它所承襲而得的經濟」。<sup>117</sup>對於馬克思而言，「以革命為分界的兩個紀元之間」仍有些繼承的關係（經濟方面）；<sup>118</sup>相形之下，在毛澤東身上，「以革命為分界的兩個紀元之間」，卻是完全不相干的兩個世界。如何從眼前的世界「跳躍」到未來的「光明世界」，如何「過渡」？

毛澤東相較於馬克思的獨特之處，在於他對於人類進行自我轉化的能力，懷抱著深厚的信念。而這顯然與中國的儒家傳統有千絲萬縷的牽連。

實現這個「光明世界」與「聖域」的關鍵，則在於人類或是「強迫」地，終而「自覺」地「改造」他們自己，「改造」他們的人性。如毛澤東指出的：

中國人民與世界人民也都在開始或將要通過這樣的改造過程。所謂被改造的客觀世界，其中包括了一切反對改造的人們，他們的被改造須通過強迫的階段，然後才能進入自覺的階段。世界到了全人類都自覺地改造自己與改造世界的時候，那就是世界的共產主義時代。<sup>119</sup>

「世界的共產主義時代」何時來臨，「光明世界」與「聖域」何時出現，端賴人類自我轉化的程度而定；只有在「改造自己」這一步達成了以後，人類才可能進一步「改造世界」。「自我改造」是一切的關鍵，只要把柄入手，則無事不成。

在這個轉化的過程裏，人人應該克服自己的陰暗面，使得自己「表裏俱澄徹」，才配得上那未來的「光明世界」與「聖域」。也就是說，人類應該克服自己的「片面性」、「偶然性」與「相對性」，同時企及那「普遍性」、「終極性」與「絕對性」。毛澤東深信人類具有這種能力。

從毛澤東的「我/大我」的角度來看，人類的這種「自我改造」的過程，也正是「我/大我」之外的異己被同化、被併吞、被收編進「大我」的過程。翻開《毛澤東選集》，開宗明義，第一卷的第一句話就是：「誰是我們的敵人？誰是我們的朋友？這個問題是革命的首要問題。」毛澤東指出：必須「團結我們的真正的朋友，以攻擊我們的真正的敵人。」只有這樣，「我們的革命」，才能有「一定成功的把握」。<sup>120</sup>對於他而言，凡是能夠納入他的「大我」中的，就是「朋友」；反之，凡是抗拒不從的，就是「敵人」。

毛澤東的「大我」對內與對外的不同態度，到了 1957 年，終於發展成了他所謂的對外的「敵我之間的矛盾」與對內的「人民內部的矛盾」這兩者的分別。如毛所說的：前者是「對抗性的矛盾」，而後者則是「非對抗性的」。如果在這「大我」裏面的「人民內部的矛盾」中，「犯錯誤的人堅持錯誤，並擴大下去」的話，「這種矛盾也就存在著發展為對抗性的東西的可能性」；換言之，就會惡化為「敵我之間的矛盾」。<sup>121</sup>所謂「人民內部的矛盾」與「敵我之間的矛盾」兩者之間的分野，正與「大我」與異己之間的邊界重疊。當然，這一「大我」與異己之間的邊界，應該如何劃定，依毛澤東本人的看法，應該是由他自己來決定的。

當毛澤東的「大我」把外在的異己同化、併吞、收編殆盡，「大我」自己也發展到至大無外的極點時，也正是「光明世界」與「聖域」實現的一刻。

## 五、「大我」的極 與歷史的重生

「我/大我」的擴張，也正是推前「我/大我」之邊界，泯除「我/大我」與異己之差別的過程。如毛澤東

---

<sup>117</sup> 見 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, pp.148-149。

<sup>118</sup> 關於馬克思思想的這個層次，日於關涉太多，我無法在此細加討論。

<sup>119</sup> 毛澤東：〈真理與實踐〉，收入毛澤東著，姜義華編：《毛澤東著作選》，頁 124。

<sup>120</sup> 毛澤東：〈中國社會各階級的分析〉，《毛澤東選集》，第 1 卷，頁 3。

<sup>121</sup> 毛澤東：〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，《毛澤東選集》，第 5 卷（北京：人民出版社，1977），頁 364。

所說的，「差別之所以生，生於有界限。為界域生活之人類，其思想有限，其能力有限，其活動有限，對於客觀界，遂以其思想能力活動所及之域，而種種劃分之，於是差別之世界成矣」。<sup>122</sup>人應該掃除這些「差別」與「界域」，所以毛澤東說：「我之界當擴而充之，是故宇宙一大我也」。<sup>123</sup>毛澤東要「與天鬥、與地鬥、與人鬥」，<sup>124</sup>正是爲了要把「我之界」「擴而充之」。

隨著毛的「大我」不斷擴張，隨著他「發其動力，奮發踔厲，摧陷拓清，一往無前」，「一無顧忌，其動力爲直線之進行，無阻回無消失」，<sup>125</sup>外在的「差別」、「界」與「界域」漸漸被打倒、打爛了，從而非我與異己漸漸歸順，最後被併入了他的「大我」之內。當所有在「我/大我」之外的非我與異己都被同化、併吞、收編，而「人類」、「生類」與「宇宙」都被「大我」席捲以去，變成「大我」的從屬與隨扈時，毛澤東的「大我」與「宇宙」已經混然不分、泯無差別了。於是，毛澤東的「大我」也分享了「宇宙」的性質；或者，倒過來說也許更準確些，「宇宙」倒是分享了毛澤東這尊「神」的性質：

余曰：觀念即實在，有限即無限，時時感官者即超越時時感官者，想像即思維，形式即實質，我即宇宙，生即死，死即生，現在即過去及未來，過去及未來即現在，小即大，陰即陽，上即下，穢即清，男即女，厚即薄。質而言之，萬即一，變即常。

一切差別與界域，一切對立，都消融成渾沌一片。毛澤東從「我」這個「極卑之人」出發，最終達到的是這樣一個「極高之人」的「大我」境界。<sup>126</sup>或者，用我們在上文引用過的他自己的話來說，這已經不是人的境界，而是「神」的境界了：「己即神也，己以外尚有所謂神乎」？<sup>127</sup>

可是，就在這一個極點，我們看到了毛澤東在「我」到「大我」這場革命流程中潛藏著的矛盾。當「大我」與「宇宙」徹底合一、同一的時候，也正是「我/大我」的存在不再有意義，而消逝於窈窕冥冥之中的一刻。

何以如此？原因就在於：「我/大我」作爲主體，其存在的條件，恰好是因為存在有「我/大我」之外的非我與異己。毛澤東自己就說過：「如陰陽、上下、大小、高卑、彼此、人己、好惡、正反、潔污、美醜、明暗、勝負。……吾人各種之精神生活即以此差別相構成之，無此差別相即不能構成歷史生活。進化者，差別陳迭之狀況也。有差別而後有言語，有思慮，無差別即不能有之——」。<sup>128</sup>也就是說，「我/大我」之所以有意義，正是因為存在有形形色色的「差別」、「界」與「界域」。「我」的存在，是以非我與異己爲對照，才顯得出來的；沒有了非我與異己，則也就沒有了所謂「己」。「我/大我」必須存在於一套遍佈著非我與異己的多極關係中，必須以這套多極的關係爲條件，才成其爲「我/大我」。

一旦外在的非我與異己被徹底同化成與「我/大我」一樣的東西，一旦外在的非我與異己完全消失不見，一旦那套多極的關係不復存在，「我/大我」也就化爲烏有，無所謂「我/大我」了。「我/大我」對「非我/異己」的每攻必克與大獲全勝，也正是「我/大我」的連戰皆北與全軍覆沒，「全部」在此等於「零」。

換言之，無論「我/大我」在與「非我/異己」的較量中有多麼成功，無論「我/大我」與敵對的「非我/異己」相較是多麼強大；「我/大我」仍然依賴最低限度的、最弱小的「非我/異己」，才能維繫住一套多極的關係，「我/大我」也才能維繫住自身作爲「我/大我」的同一性（identity）。

如此看來，「我/大我」對於「非我/異己」的步步進逼與全面交鋒，最終卻解除了「我/大我」賴以存在的條件。在「我/大我」之外，只要一日尚有「非我/異己」存在，則「我/大我」就一日未盡全功；但「我/

---

<sup>122</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 246。

<sup>123</sup> 毛澤東：〈講堂錄〉，《毛澤東早期文稿》，頁 589。

<sup>124</sup> 轉引自蕭三：《毛澤東的青少年時代》（長沙：湖南大學出版社，1988），頁 48。

<sup>125</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 219。

<sup>126</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 269-270。

<sup>127</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 148、頁 230。

<sup>128</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁 245。



大我」對於「非我/異己」的掃蕩與消滅，「我/大我」對於「非我/異己」的連戰皆捷，卻意味著「我/大我」在逐漸挖空它本身依附的那套多極的關係，換言之，在逐漸毀滅它賴以存在的條件，也就是在毀滅它自己。毛澤東的「我/大我」，陷在這弔詭的兩難之境裏。

到了毛澤東的「大我」不斷擊潰它的敵人，最後擴張到至大無外的一刻，所有與「大我」相鄰的東西都消失了，「大我」不再擁有任何一個足以與它本身相頡頏的「非我/異己」；換言之，「大我」失去了它的存在所依賴的那套多極的關係。於是，它的存在也不再有任何意義了。到了那一刻，毛澤東在〈矛盾論〉<sup>129</sup>中所謂的「矛盾」，終於消失了，歷史也終結了。那正是一種「死」。

然而，那一刻正是另一波「矛盾」的開始，另一劫新生的肇端。「死」甚至是「生」的必要條件：

生於此者，必死於彼；死於彼者，必生於此。生非生，死非滅也。國家有滅亡，乃國家現象之變化……國家有變化，乃國家新生之機，社會進化所必要也。……吾嘗慮吾中國之將亡，今乃知不然。改建政體，變化民質，改良社會。……惟改變之事如何進行，乃是問題。吾意必須再造之，使其如物質之日毀而成，如孩兒之從母腹胎生也。國家如此，民族亦然，人類亦然。各世紀中，各民族起各種之大革命，時時滌蕩，染而新之，皆生死成毀之大變化也。宇宙之毀亦然。宇宙之毀決不終毀也，其毀於此者必成於彼無疑也。吾人甚盼望其毀，蓋毀舊宇宙而得新宇宙，豈不愈於舊宇宙耶？<sup>130</sup>

這是一段具有讖語性質的話頭，其中的描寫，後來都一一應驗在毛澤東執政時代的共產中國。從「毀」中求「成」，於「死」後再「生」，「毀舊宇宙而得新宇宙」，只有這樣的「死」與「毀」，才真是值得期待、值得追求的標的。因為，唯有如此，在新的一劫中的主體（「我」），才能夠重新找到它的「非我/異己」，重新找到它所賴以安身的新的一套多極的關係；在這一套新的多極的關係中，這個新的主體，也才能啟動新一波的針對相鄰的「非我/異己」的攻擊，重新把這些「非我/異己」納入自己內部，直到自己至大無外（「大我」於焉出現從而死亡）為止。這一切又醞釀出了下一波的生關死劫。在一波接一波的生關死劫中，萬物劫數難逃，終成劫灰——這是毛澤東式的永劫。

這樣的「死去活來」的想法，後來終於促使毛發展出了「不斷革命論」。<sup>131</sup>在文革之前兩年的1964年，毛與龔育之談話，他「從天講到地，從地講到生物，從生物講到人，就關於自然發展史的輪廓發表了一些想法。根本的思想是」：「一切個別的、特殊的東西都有它的產生、發展與死亡。……人類也是產生出來的，因此人類也會滅亡。地球是產生出來的，地球也會滅亡。不過我說的人類滅亡和基督教講的世界末日不一樣。我們說人類滅亡，是指有比人類更進步的東西來代替人類，是生物發展到更高的階段。我說馬克思主義也有它的發生發展和滅亡。這好像是怪話，但既然馬克思主義說一切產生的東西都有它自己的滅亡，難道這話對馬克思主義本身就不靈？說它不會滅亡是形而上學。當然馬克思主義的滅亡是有比馬克思主義更高的東西代替它」。<sup>132</sup>

這正是毛的一生所經營的事業：毀掉「舊宇宙」，以期能得到「新宇宙」。然而新的又會變成舊的。所以，毀掉「舊宇宙」的過程又必須從頭來過，必須不斷地、沒完沒了地破壞既定的局面。那永遠遙不可及的「新宇宙」，事實上變成了必須不斷毀滅「舊宇宙」的理由了。然而，要到甚麼時候，「新宇宙」才能真的

---

<sup>129</sup> 毛澤東：〈矛盾論〉，《毛澤東選集》，第1卷，頁299-340。

<sup>130</sup> 毛澤東：〈《倫理學原理》批注〉，《毛澤東早期文稿》，頁200-202。

<sup>131</sup> 「不斷革命論」，見Stuart Schram：〈毛澤東與不斷革命論—1958-1969〉，收入氏著，燕青山、易飛先編譯：《施拉姆集》（天津：天津人民出版社，1993），頁56-82。Schram的這篇文章，從毛的「不斷革命論」，在北京提供的英譯中，是作‘continued revolution’，抑或‘uninterrupted revolution’，來考慮其間的激進與穩健，乃至於「激進主義派」與「秩序派或溫和派」之別；似乎有些想當然耳。不過，本文可以幫助我們理解毛的「不斷革命論」的時代背景。

<sup>132</sup> 龔育之：〈毛澤東與自然科學〉，收入龔育之、逢先知、石仲泉合著：《毛澤東的讀書生活》（北京：三聯書店，1996），頁98。

「如孩兒之從母腹胎生」呢？甚麼時候，「更高的階段」才能翩然降臨？甚麼時候，這無盡的破壞的進程，才到了終點？

我們忍不住想起了 Louis Althusser 的預言：「從最初一刻到最後一刻，『終於』這寂寞的時刻，永遠不會來臨」。<sup>133</sup>

## 六、結論

毛澤東想要以他的意志突破歷史加諸於他的限制，但弔詭的是：他越想要得到他那不受任何條件之限制的自由，<sup>134</sup>過往的歷史就越是約束著他、限制著他。他對於歷史的預言，奇妙地可以適用在他自己身上：「既然馬克思主義說一切產生的東西都有它自己的滅亡，難道這話對馬克思主義本身就不靈？說它不會滅亡是形而上學」。如果把「馬克思主義」一詞掉換成「毛澤東思想」，這段話也完全適用。

本文開端所引用的郭沫若的詩，既可以全用來說明毛澤東從「我」到「大我」的發展，也不妨用來說明毛澤東領導的革命之歷史命運：從歷史的終結到歷史的重生之過程。我把這首詩全引在下面，以結束茲篇文章：

我是一條天狗呀！  
我把月來吞了，  
我把日來吞了，  
我把一切的星球來吞了，  
我把全宇宙來吞了，  
我便是我了！

我是月底光，  
我是日底光，  
我是一切星球底光，  
我是 X 光線底光，  
我是全宇宙底 Energy 底總量！

我飛奔，  
我狂叫，  
我燃燒，  
我如烈火一樣地燃燒！  
我如大海一樣地狂叫！  
我如電氣一樣地飛跑！  
我飛跑，

---

<sup>133</sup> Louis Althusser, *For Marx* (London: Verso Edition, 1986), p.113.

<sup>134</sup> Charles Taylor 稱這種「自由」為「不具有任何情境的自由」（“situationless freedom”）：所有具有時空性的情境、一切既定的以及具體的東西，都被看作是對於人的自由的阻礙與限制。為了獲得這種「自由」，就必須在現實環境中把所有特定的、具體的東西挖空。因為這種「自由」超越了一切特定的、具體的事物，所以它空虛虛無，沒有內容、毫無個性，甚至不再具備任何時空性。如果這種「自由」有一天真的實現了，那麼人就一無可為：不再有任何值得他去克服的障礙，也不再有任何值得他去從事的工作了。見 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, p.153, p.157。

我飛跑，  
我飛跑，  
我剝我的皮，  
我食我的肉，  
我吸我的血，  
我嚼我的心肝，  
我在我神經上飛跑，  
我在我脊髓上飛跑，  
我在我腦筋上飛跑。

我便是我呀！  
我的我要爆了！

——完