

「人民」的帝國

• 劉季倫

阿克頓勳爵 (Lord Acton) 的原則：「權力導致腐敗，絕對權力導致絕對腐敗」，毛澤東應該是會完全贊同的。對於共產黨內部腐敗的可能，毛澤東向來都很清楚。早在中華人民共和國尚未建立的1945年，他就警告：「我們同志的思想，我們黨的工作，也會沾染灰塵的，也應該打掃和洗滌。『流水不腐，戶樞不蠹』，是說它們在不停的運動中抵抗了微生物或其他生物的侵蝕」。

但如何才能避免共產黨遭受「各種政治灰塵和政治微生物侵蝕」呢？毛澤東乞靈於道德上的「批評與自我批評」。他主張：「有無認真的自我批評，也是我們和其他政黨互相區別的顯著的標誌之一」。毛澤東相信：「對於我們，經常地檢討工作，在檢討中推廣民主作風，不懼怕批評和自我批評，實行『知無不言，言無不盡』，『言者無罪，聞者足戒』，『有則改之，無則加勉』這些中國人民的有益的格言，正是抵抗各種政治灰塵和政治微生物侵蝕我們同志的思想和我們黨的肌體的唯一有效的方法」。

在毛澤東的理想中，「批評與自我批評」，不但是為了讓人人「改造自己」，它還具備一種「監督」或制衡政府的功能，它代替了依據自由主義原則而運作的國家中，因三權分立與兩黨政治而產生的權力間的制衡功能；它是毛澤東的中國的「監督」或制衡機制。它甚至是比制衡機制更先一步的做法——早在人的禍心未萌、叛迹未露之時，就先從人心的根源處，扼殺惡行於其萌芽之前。這樣一來，制衡也就不再需要了。

然而，這種「批評與自我批評」的方式，何以並沒有發揮毛澤東所期待的「監督」的作用？如何評價這套做法？而它又具有甚麼樣的歷史意義？

「批評與自我批評」的主要目的，在於把人的偏見、私欲、盲目等等因人格因素而帶來的主觀的東西驅除掉。在《毛澤東選集》裏，這樣的話不勝枚舉：「有許多的東西，只要我們對它們陷入盲目性，缺乏自覺性，就可能成為我們的包袱，成為我們的負擔」。「鬧這類獨立性的人，常常跟他們的個人第一主義分不開。……這種人鬧甚麼東西呢？鬧名譽，鬧地位，鬧出風頭。在他們掌管一部分事業的同時，就要鬧獨立性」。「一切狡猾的人，不照科學態度辦事的人，自

毛澤東向來都很清楚共產黨內部有腐敗的可能，但如何才能避免共產黨遭受「各種政治灰塵和政治微生物侵蝕」呢？他乞靈於道德上的「批評與自我批評」。在他的理想中，「批評與自我批評」代替了民主國家以三權分立與兩黨政治制衡權力的功能；它是毛澤東的中國的「監督」或制衡機制。

以為得計，自以為很聰明，其實都是最蠢的，都是沒有好結果的」。這種種行徑，毛澤東斥之為「主觀主義」。

無論稱為「主觀主義」也好，稱為「個人主義」或「自由主義」也罷，這些表現都源自於個人的主觀與人格。「批評與自我批評」的目標，在於把每一個人因主觀的、人格的成分而帶來的東西去除掉。我們不妨借用韋伯 (Max Weber) 的用語，把這種過程稱為「客觀化」(objectification) 與「非人格化」(impersonalisation)。但韋伯所謂的「客觀化」與「非人格化」，是就法律的、(官僚)制度的層次而說的；而毛澤東的中國所進行的「客觀化」與「非人格化」，卻是在每一個人的「人格的與主觀的層次」上進行的。

韋伯所謂的「非人格化」與「客觀化」，指的是一個官僚制機構「奠基於專門訓練、功能專業化、以堅定的態度熟練地應付單一卻又有條理地綜合起來的職務上」。他指出：「發展成熟的官僚制也是——就某一特定意義而言——在『無愛亦無恨』此一原則的支配下。官僚制發展愈是完美，就愈『非人性化』，換言之，亦即更成功地從職務處理中排除愛、憎等等一切純個人的感情因素，以及無法計算的、非理性的感情因素」。韋伯還強調，這種「非人格化」與「客觀化」的官僚制，是近代文化賴以支撐的支柱：「近代文化愈是複雜與專業化，其外在支撐的裝置就愈是要求無個人之偏頗的、嚴正『客觀』的專家，以取代舊秩序下、容易受個人之同情、喜好、恩寵、感激等念頭所打動的支配者。官僚制即為此一外在裝置提供了最為完美的結合。具體而言，只有官僚制才為一個合理的法律……之執行(裁判)提供了基礎」^①。就是這種現代法律與(官僚)制度上的「客觀

毛澤東推行的「批評與自我批評」，直指人的本心，這就是文革期間的「狠鬥私字一閃念」，「靈魂深處發革命」。毛澤東改造的，不止是外在的行為，更是內在的心理。圖為文革中群眾批鬥場面。



化」與「非人格化」，使得這套法律與制度，超越了個人「人格的與主觀的層次」上的飄忽不定，甚至也超越了個人的朝生暮死，從而能夠垂諸久遠，人亡政存。

毛澤東心目中的國家，與自由主義者心目中的國家，其分歧處正在於此。毛澤東推行的「批評與自我批評」，直指人的本心，他要人從自己「人格的與主觀的層次」上，完全鏟除「個人之同情、喜好、恩寵、感激等念頭」；「排除愛、憎等等一切純個人的感情因素，以及無法計算的、非理性的感情因素」。「私」領域被趕盡殺絕了。文革期間的「狠鬥私字一閃念」，「靈魂深處發革命」，不過就是這麼一回事而已。毛澤東針對的不只是個人的職務，更是個人全面的人格；他要改造的，不止是外在的行為，更是內在的心理。他要的不止是嫻熟於職務的專家（「專」），更是在「人格的、主觀的層次」上全面改造了的共產黨員（「紅」）。

為了說明毛澤東中國這種「客觀化」與「非人格化」的歷史意義，我們必須更進一步探討「批評與自我批評」的淵源。

馮友蘭曾經敏銳地察覺到中共這套「批評與自我批評」的做法，與中國傳統理學中的「修齊治平」是有些淵源，但規模要大得多了。他現身說法：「現在的批評與自我批評，必與群眾聯合起來，與以前道學家專在靜室中『克己省察』意義就大不相同。而且真是十目所視，十手所指，比以前道學家在靜室中所想像的『十目所視，十手所指，其嚴乎』嚴得多了。以前只要有幾個朋友，互相責善，就是很了不得的事。現在共產黨有幾百萬人，都在實行批評與自我批評。並且這幾百萬人，還要率領全中國的幾萬萬人，都用這個武器，以求改造。」「這種工夫，作下去是無窮無盡的」②。

毛澤東的「批評與自我批評」，其實正是「修齊治平」、「內聖外王」的現代版。正如理學從「修身」的功夫（「內聖」）一直推到「治國平天下」（「外王」）的事業一般，毛澤東也同樣從「批評與自我批評」的功夫（「內聖」）一直推到實現共產主義的理想（「外王」）。無論文飾以多少馬克思主義的修辭，這一套「批評與自我批評」的傳統淵源都是掩藏不住的。

牟宗三在討論中國古代帝國的性質時，曾經作過以下的論斷：中國作為一個「具有國家政治法律意味的大帝國」，實在是「由宗法社會與文教系統而直接虛映出」來的。帝制中國的種種體制，只是宗法、文教等物「虛映」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」。依據中國儒學系統的政治哲學來看，「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」「制禮作樂」而成的，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「修齊治平」的過程，而同時成就了「內聖」與「外王」；「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「聖人」）而

毛澤東的「批評與自我批評」，其實正是「修齊治平」、「內聖外王」的現代版。正如理學從「修身」的功夫（「內聖」）一直推到「治國平天下」（「外王」），毛澤東也同樣從「批評與自我批評」的功夫（「內聖」）一直推到實現共產主義的理想（「外王」）。這一套「批評與自我批評」的傳統淵源是掩藏不住的。

顯示的客觀姿態亦是一虛映」。牟氏承認中國當然是具備「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」。

借用我在上文的說法：中國古代帝國，其「國家政治法律」體制，較缺乏「客觀性」與「非人格性」（即缺乏牟氏所謂「國家政治法律意義之客觀精神」）。儒家的政治哲學，也向來較少究心於這整個體制本身的「客觀化」與「非人格化」；卻往往以統治者主體上的「客觀化」與「非人格化」為務（也就是牟氏所謂「道德的主體自由下的客觀精神」）；並以後者來體現前者，以後者來「虛映」出前者。誰要是能達成這樣一個偉大的事業，誰就是所謂的「聖君」。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「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標準，不以國家政治為標準」^③。既然人能夠直接與「天道」相通，就不再需要由「客觀化」的、「非人格化」的體制來間接地體現「天道」了。

當然，在中國史上，始終存在着想要賦予中國的帝國體制以更大的「客觀性」、「非人格性」的努力；內廷與外廷的區分，以及科舉制度等等皆是。不過，中國帝國體制的「客觀化」與「非人格化」，始終發展得不夠充分；或用牟宗三的說法，帝國的「客觀化」與「非人格化」，充其量只能表現在「治權」上，而不是「政權」上^④。關鍵就在於所有向着「客觀化」與「非人格化」的努力，全都卡在帝制這一套結構上：皇帝正是一切權力的來源；這一個權力的來源如果不能「客觀化」與「非人格化」，則一切也都談不上了。然而，皇帝任意破壞法制的可能性，又是始終存在的。因此，牟氏的說法仍然值得我們重視。

中國帝國體制的「客觀性」與「非人格性」之所以只能表現在所謂「治權」上，而無從表現在「政權」上，當然是因為皇權是打天下得來的。儘管有「天視自我民視，天聽自我民聽」之說，然而人民只能反映「天命」，卻從來並不擁有「天命」。擁有「天命」的，是一家一姓，是打天下的光棍。受限於這個現實，於是，帝國體制的「客觀化」與「非人格化」，就只能由天子這一關鍵，在他個人的主觀人格上來進行了。

從1911年辛亥革命以後，中國的皇帝制度取消了。此後，借用孫中山的話：「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」。當毛澤東承接了孫中山的未竟之業時^⑤，他要求人人都來接手皇帝的工作。在帝制中國，由皇帝一人來承擔使自己的主觀人格「客觀化」、「非人格化」的工作。但在「用人民來做皇帝」的時代，全體人民都必須承接帝國時期皇帝的工作：在他們自己「主觀的、人格的層次」上，共同進行「客觀化」與「非人格化」。毛澤東所謂的「六億神州盡舜堯」，就是讓全體人民都進行「修齊治平」的工夫，從而人人都能成為如同堯、舜一般的聖君；再以這種「人格的、主觀的層次」上的鍛鍊，映照出整個「人民共和國」的「客觀性」與「非人格性」。如果這種在所有人民「人格的、主觀的層次」上進行的「客觀化」與「非人格化」一旦停頓下來，這個國家就不免渙散開來。這正是何以在毛澤東時代中國的歷史中，政治運動必須始終不斷的原因。

牟宗三認為中國具備的「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」。而帝國的「客觀化」與「非人格化」，充其量只能表現在「治權」上，而不是「政權」上。

所以，毛澤東時代的中國，其實只是「用人民來做皇帝」的帝國罷了。相較於明帝國與清帝國，這是一個在帝國的旗號上，標舉着「人民」兩個字的「人民的帝國」。儘管承受治國的責任的，從「寡人」變成了全體人民——也就是所謂「六億舜堯」——，但中國作為一個帝國的性質並沒有改變，這是一種新型的帝國。

毛澤東的中國，從傳統的帝國繼承了在「人格的、主觀的層次」上的「非人格化」與「客觀化」；但毛澤東做了一個修正：原本在古代，皇帝是一個「寡人」；但現在則是由所有人民來承擔皇帝的重任了。「批評與自我批評」正是「六億舜堯」們的「修齊治平」之道。就此而言，從傳統帝國轉變到毛澤東的中國，其實不是質上的發展，而是量上的發展。

當然，這並不是說毛澤東的中國完全沒有一套制度與法律。正如中國傳統帝國也自有一套法律制度一般，毛澤東的中國，也建立了一套相對穩定的法制。然而，這一套法制，仍只是由所有人民的主觀人格所「虛映」出來的影子罷了。「人民的帝國」的「非人格性」與「客觀性」，仍然來自於作為「六億舜堯」的人民在人格的、主觀的層次上，所進行的「非人格化」與「客觀化」。「人民的帝國」本身，在法律與制度的層次上，並不具備「客觀性」與「非人格性」。

在中華人民共和國的毛澤東階段，正顯示了在人格的、主觀的層次上進行的「非人格化」與「客觀化」的極限：「批評與自我批評」這種集體化的道德鍛鍊，不是做得過份——以至於侵犯了人心深處（它本來就打算要「觸及靈魂」）；要不然就是做得不足——以至於仍然無法除去人的「主觀性」與「人格性」。而過份與不足，更往往同時存在——作用於內心世界的道德鍛鍊，本來就不容易掌握分寸。

結論只能是：道德——無論是傳統聖君的「修齊治平」，還是毛澤東的中國裏集體的責善——從來都無法節制權力。倒是在「批評與自我批評」的過程中，權力可以向道德借路，以全面擴張版圖，直至人心的最隱秘處，從而凝成了無孔不入的絕對權力。毛澤東越是乞靈於「批評與自我批評」，以求能夠「監督」權力，權力也就趁機坐大，直至不可收拾。本來應該能夠克制權力的道德，最後反而成為權力這頭餓虎的佞鬼。

辛亥革命以後，帝制取消了。此後，借用孫中山的話：「共和國成立了以後，就是用人民來做皇帝」。當毛澤東承接了孫中山的未竟之業時，他要求人人都來接手皇帝的工作。「批評與自我批評」正是「六億舜堯」們「修齊治平」之道。毛澤東時代的中國，其實只是「用人民來做皇帝」的帝國罷了。

註釋

① 韋伯(Max Weber)著，康樂、簡惠美譯：《支配社會學》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1993)，第1冊，頁57、41-42；第2冊，頁400。我絕不是說毛澤東的這套做法，與韋伯所謂的「非人格化」與「客觀化」是同一回事。它們差別極大。但兩者之間，仍然有些可以相提並論之處。此處所做的，既是一種類比，更是一種對比。

② 馮友蘭：《馮友蘭的道路》(香港：盤古雜誌社，1974)，頁2-5。

③ 牟宗三：《歷史哲學》(台北：台灣學生書局，1980)，頁78、72-73、76、77。

④ 牟宗三：《政道與治道》(台北：廣文書局，1979)，頁19-25。

⑤ Geoffrey Barraclough, *An Introduction to Contemporary History* (New York: Penguin Books, 1979), 183.