

烏托邦：世俗理念與中國傳統

• 張隆溪

我們正在走向二十一世紀，走向一個新千年紀的開端。紀年和曆法本是人為的規定，就事物自然發展的進程而言，最近這一兩年未必就有甚麼特別，但人們在心理上又總會覺得，一個世紀的結束和一個新世紀的開端好像能提供一個除舊布新的機會，一個回顧以往、瞻望未來的關頭。我並不言信世紀末或千年紀末的特殊性，但恰好在這時候來討論烏托邦，也自有特殊意義，因為烏托邦不僅與基督教和千年紀這類西方的宗教和哲學觀念有密切聯繫，而且在其基本要義上也與中國文化、特別是儒家思想有着許多相通之處。因此，在東西方文化的比較研究中，這也是極有意義的題目。

一 「上帝之城」與烏托邦的對立

基督教與儒家思想可以說有根本差異，前者為出世超越的宗教，後者

乃入世的綱常倫理。對於人類本性，兩者更持截然不同的看法。對基督教教義闡釋極具影響的聖徒奧古斯丁 (Augustine of Hippo)，對《聖經》開篇的〈創世紀〉曾有詳細解釋，特別由亞當和夏娃所犯原罪，得出人性惡的結論。在其所著《上帝之城》(*The City of God*) 第13章，奧古斯丁反覆強調亞當的原罪使人性墮落，所以全人類都因此受到痛苦和死亡的懲罰。他說：「在第一個人身上已有全部的人性存在，當他們的交配受到上帝判決時，那人性就由女人傳給後代；所傳下來的不是最初創造出來的人，而是犯了罪並受到懲罰的人，而這就是罪惡與死亡之來源。」^①正如佩格爾斯 (Elaine Pagels) 所說，對〈創世紀〉所載上帝造人以及亞當、夏娃偷食禁果後被逐出樂園的故事，奧古斯丁作出與當時傳統看法全然不同的解釋。猶太人和大多數早期基督徒都承認，亞當犯罪給人類帶來痛苦和死亡，但他們又都認為，亞當的後代可以對善惡作出自己的選擇。「大多數基督徒都會認為，亞

我並不言信世紀末或千年紀末的特殊性，但恰好在這時候來討論烏托邦，也自有特殊意義，因為烏托邦不僅與基督教和千年紀這類西方的宗教和哲學觀念有密切聯繫，而且在其基本要義上也與中國文化、特別是儒家思想有着許多相通之處。

庫瑪在他所著的、以烏托邦為主題的出色專著裏說：「宗教與烏托邦之間有原則上根本的矛盾」，因為「宗教典型地具有來世的關懷，而烏托邦的興趣則在現世」。由此可見，烏托邦觀念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。正是在這一點上，上帝之城與烏托邦恰好相反。

當故事之用意正在於警告每一個人，不要濫用神賜予的自由選擇的能力。」但奧古斯丁的解釋與此相反，他不強調選擇自由，卻認為亞當的故事證明「每個人不僅在出生的一刻，而且從懷孕的一刻起，就已處在奴役之中了」^②。於是好幾個世紀以來早期基督徒所理解的人類自由的故事，在奧古斯丁那裏變成了「人類奴役的故事」。由於奧古斯丁的權威和影響，他對人性的分析成為往後西方基督徒的傳統觀念，並「對他們的心理和政治思想發生重大影響」^③。奧古斯丁不僅僅把亞當看作是單獨的個人，而且更將他視為全體人類的代表，亞當的墮落於是成為全人類的墮落，受原罪污染的人性就像「腐爛的根」，使人類從此脫離不開痛苦和死亡^④。以這種觀點看來，由於原罪和人性惡的影響，人類

不可能自救，而只能把得救的希望寄託在基督身上；人類不可能在人間建立理想社會，而只能寄望於神的恩惠，期待靈魂在死後進入天堂。奧古斯丁所謂上帝之城與世俗之城正相反對，所以他說：「這兩座城由兩種愛形成：世俗之城基於自愛，甚而蔑視上帝，天上之城則基於對上帝之愛，甚而蔑視自我。簡言之，前者以自我為榮耀，後者則以主為榮耀。一個在人當中尋求光榮，而另一個最大的光榮就是上帝，是良心的見證。」^⑤由此可見，奧古斯丁所謂上帝之城是精神而非物質的，其最終的實現只能在天國而非人間。

正是在這一點上，上帝之城與烏托邦恰好相反，因為烏托邦是人的理想社會，不是關於靈魂與天國的幻想。正如庫瑪 (Krishan Kumar) 在他所著的、以烏托邦為主題的出色專著裏所說：「宗教與烏托邦之間有原則上根本的矛盾」，因為「宗教典型地具有來世的關懷，而烏托邦的興趣則在現世」^⑥。以中世紀基督教的觀點看來，設想人可以不靠上帝神力而在人間創造一個樂園，這無疑是對神不敬，是罪惡的自傲。庫瑪認為，奧古斯丁的《上帝之城》正是要警告世人「不要過於關注世俗之城的俗務而遠離了在天國的上帝之城」。如果現世只是苦難和罪惡的淵藪，人類獲救的希望不可能在人間實現，那麼想在人間建立理想社會的計劃，除了顯露人類自不量力的虛妄之外，還能有甚麼意義呢？而這「似乎正是奧古斯丁在正統神學當中最具影響時，基督教中世紀對烏托邦思想的普遍態度。對塵世的輕蔑 (contemptus mundi) 極不利於烏托邦式的設想，因此在烏托邦思想史上，中世紀是一個明顯貧乏的時



期」^⑦。由此可見，在庫瑪看來，烏托邦觀念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。

基督教本身也含有烏托邦因素，如關於樂園的幻想，關於人可以通過修行而完善的信念，以及千年紀思想等等，但這類思想早已存在在猶太教信仰中。猶太教本有末日啟示 (apocalypse) 的觀念和關於救世主的預言，這些觀念在基督教信仰中進一步發展，在《新約·啟示錄》中更以神秘的形式獲得有力的表現。猶太人的末世觀念期待救世主的第一次來臨，而基督教的末世則相信救世主第二次來臨，而且相信救世主就是耶穌基督。〈啟示錄〉描繪基督擊敗惡魔之後，將與復活的聖徒治理人世一千年，然後有第二次的復活與第二次的審判，得救的靈魂將在神賜的和平與安寧中永生。那時將出現「新天新地」，有「聖城新耶路撒冷，由上帝那裏從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫」。那時上帝會到人間來與人同住，「上帝要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了」^⑧。由此可見，千年紀充滿對擺脫塵世痛苦之理想狀態的期待，因而類似於烏托邦。雖然千年紀不是基督教的正統教義，但很多世紀以來，這一觀念在基督徒當中影響深遠。中世紀有不少以千年紀思想為基礎的社會運動和組織，其成員相信基督的第二次降臨就在目前，千年紀即將開始。他們爭取像聖者那樣生活，因而往往成為獨立的群體，不受世俗法令和習慣約束，成為帶強烈宗教性和理想色彩的組織。對烏托邦來說，千年紀設想的重點是此世而非來生，是「人間天堂」之預兆，「其樂園式的完美既可追溯到人

類墮落之前的樂園，也能預示來世之天上的樂園」。所以庫瑪說，在千年紀之中，「宗教與烏托邦互相疊合在一起。一般情形下，宗教比照來世完美之承諾而不看重現世，因而也不看重烏托邦，這種態度在此有重大的改變」^⑨。所以千年紀雖是宗教觀念，但其對「新天新地」和「人間天堂」的期待，又為烏托邦的出現作出了貢獻。

二 烏托邦是西方獨有的嗎？

然而，烏托邦畢竟不同於千年紀。庫瑪在很具體的歷史和社會環境中討論烏托邦的形成，認為它不是古代各種關於理想社會舊觀念的集合，而是自有其特性和傳統的現代觀念。烏托邦這個概念得名於莫爾 (Thomas More) 的名著，而莫爾能在1516年發表《烏托邦》(Utopia) 這部關於理想社會的對話，與他所處的時代及思想密切相關，其中一個重要的背景是歐洲的文藝復興。莫爾是當時一位有名的人文主義者，《烏托邦》所體現的理性和現實的精神也正是文藝復興時代的特點。儘管莫爾本人是虔誠的教徒，而且在死後四百年被天主教教會尊為聖徒，但《烏托邦》書中的思想，顯然是人文主義多於宗教熱忱。此外，莫爾深受希臘羅馬古典文化異教傳統的影響，尤其是柏拉圖及其《理想國》(Republic)。莫爾筆下烏托邦的居民並非基督徒，而是異教徒，對宗教信仰抱持相當開放寬容的態度。在這一點上，我們可以見出《烏托邦》與歐洲宗教改革的聯繫。正如庫瑪所說，《烏托邦》發表之後不過一年，就出現了

烏托邦這個概念得名於莫爾的名著，而莫爾能在1516年發表《烏托邦》這部關於理想社會的對話，與他所處的時代及思想密切相關：首先，一個重要的背景是歐洲的文藝復興；其次，是中世紀佔統治地位的宗教世界觀的衰落；最後，是美洲新大陸的發現及其在歐洲激發出的無窮想像。

庫瑪認為中國的「大同」、「太平」等思想，並沒有像在西方那樣形成一個真正的烏托邦，也沒有烏托邦文學的傳統。然而，只要對中國社會和文化稍作了解就可以明白，庫瑪認為烏托邦思想的一個核心觀念——非宗教性的世俗化和入世，又恰好是儒家思想乃至整個中國文化的一個突出特點。

馬丁路德 (Martin Luther) 把向羅馬教會挑戰的95條論綱釘在威騰堡大教堂門上的事件。雖然宗教改革本身起於宗教熱忱，是一場宗教運動，在歐洲也引發強烈的宗教感，但天主教與新教的衝突，其實反映了宗教性本身無可挽回的衰落。這當然不是馬丁路德發起這場改革運動的初衷，但卻是歷史事件演變的結果。誠如庫瑪所說：「新教改革使歐洲，而且最終使全世界走上了世俗化的道路。它打破中世紀基督教世界的統一，而且引發出如此互相干擾的眾多聲音，以致它們最終互相抵銷而全部趨於沉默。」^⑩中世紀佔統治地位的宗教世界觀從此衰落，而這正是烏托邦得以產生的必要條件。莫爾的《烏托邦》以遊記形式寫成，假託一個名叫希斯洛蒂的旅行者之口，敘述他曾隨航海家維斯普契 (Amerigo Vespucci) 到美洲，又繼續獨自旅行，終於發現了完全不同於當時歐洲的另一種社會。因此，美洲新大陸的發現及其在歐洲激發出的無窮想像，是產生《烏托邦》的另一個條件。

庫瑪把烏托邦的形式和內容都放在歐洲文藝復興、宗教改革以及地理大發現等特殊的歷史環境中來討論，並由此斷定烏托邦並沒有普遍性，而「只能出現在有古典和基督教傳統的社會之中，也就是說，只能出現在西方」^⑪。有趣的是，庫瑪認為中國可能是唯一的例外。他根據法國學者歇斯諾 (Jean Chesneaux) 一篇題為〈東方的平均主義與烏托邦傳統〉(“Egalitarian and Utopian Traditions in the East”) 的文章，簡略討論了中國文化傳統中是否有烏托邦的問題。他認為歇斯諾所論中國的「大同」、「太平」等思想，並沒有像在西方那樣形成一個真正的烏托邦，也沒有烏托邦文學

的傳統。不過他也承認，「在所有非西方文明中，中國確實最接近於發展出某種烏托邦的觀念」^⑫。在較近出版的《烏托邦主義》(Utopianism) 一書中，庫瑪對此有進一步討論，但他仍然以歇斯諾60年代那篇文章為依據，因而很受局限。歇斯諾討論的「大同」、「平權」、「井田」和太平天國等，著眼於中國歷來有平均主義思想，希望由此說明社會主義雖是西方的外來思想，但「對於東方說來，卻並不像人們有時以為的那麼『外來』」^⑬。他舉道教和佛教的一些思想為例，說明中國傳統中有擺脫世俗等級的平權觀念，也提到少數幾部文學作品，包括《桃花源記》和《鏡花緣》，然而他的全部討論並未涉及儒家，也沒有點出中國傳統中烏托邦思想的主要來源。庫瑪在其影響之下，對中國傳統的理解顯然不夠全面。他說，在中國，烏托邦因素「總是和佛教的彌勒佛相關的救世與千年紀期待聯繫在一起」；並進一步說，「在非西方社會裏難以找到烏托邦的原因之一，是由於這些社會大多受到宗教思想體系的控制」^⑭。

然而，只要對中國社會和文化稍作了解就可以明白，在儒家思想影響之下，傳統中國社會恰好沒有受任何宗教體系的控制。總的說來，中國文化傳統具有明顯的世俗性質。庫瑪對中國文化、尤其對傳統中國的政治與社會生活影響最大的儒家思想並沒有足夠認識，而他認為烏托邦思想的一個核心觀念——非宗教性的世俗化和入世，又恰好是儒家思想乃至整個中國文化的一個突出特點。當然，庫瑪並非中國文化專家，中國是否存在烏托邦傳統也不是他的論述重點。我無意批評庫瑪論述的錯誤或不全面，而只希望在他有關烏托邦的精湛論述的

基礎上，從中國文化的方面作一點補充和探討。

三 從性善論到仁政

《論語》中體現的孔子思想，關切的是現實的人生，而非來世或天堂。〈述而〉篇載「子不語怪、力、亂、神」，最明確表露了孔子的理性態度。在涉及鬼神與信仰問題時，孔子的態度是模稜兩可的，所以〈八佾〉篇論及鬼神、生死，話說得很明白：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」『敢問死。』曰：『未知生，焉知死？』」死亡本來是一切宗教所關切的中心問題之一，在孔子卻認為不必深究，首先應當考慮現實的生存問題。孔子這種入世的態度，論者多已指出。如馮友蘭《中國哲學史》論及孔子時代的宗教和哲學思想，就認為「孔子對於鬼神之存在，已持懷疑之態度」^⑩。周予同認為孔子一方面對鬼神表示懷疑甚至否定，另一方面又不廢祭祀，實際上是利用宗教祭祀「以為自己道德哲學的輔助。所以孔子以及後代儒家的祭祖先、郊天地等舉動，只是想由外部的儀式，引起內心的『反古復始』『慎始追遠』的敬意，以完成其個己與社會的倫理。所以孔子的祭祀論已脫了『有鬼論』的舊見，而入於宗教心理的應用」^⑪。西方漢學家也大多持類似看法。如道生(Raymond Dawson)說，孔子最為關切的是道德的完善，其核心觀念是仁：「如果說他的目的是要在這個人世間恢復樂園，那就很少有宗教的餘地。」^⑫這裏所謂的樂園，當然不是《聖經》裏的伊甸園，而是經孔子理想化的上古三代之太平盛世。〈述而〉篇載孔子自謂「述而不作，信而好

古」，〈八佾〉篇又說「周監於二代，郁郁乎文哉。吾從周」。這種對上古三代的理想化以及對文王、周公的稱頌讚美，的確在中國傳統中形成一種懷古的傾向，在某種程度上，可以說類似西方伊甸園或往古黃金時代的幻想。然而，中國這種往古的樂園並非由原罪而喪失，也沒有基督教傳統中那種宗教的含義。《論語·顏淵》載孔子主張「克己復禮為仁」，並反問道：「為仁由己，而由人乎哉？」這說明在孔子看來，回到古代樂園之路是通過個人的努力，不能由人，更不用說靠鬼神之助。這種依靠個人努力之積極而理性的態度，與宗教精神以及期待救世主來臨的神秘理想，與千年紀所希求的樂園之再現，顯然有本質的區別。更值得注意的是，孔子主張「克己復禮」，目的並非回到往古，而是以現在的努力達於仁，以期成功於未來，最終還是著眼於現在。這就有別於西方關於樂園的幻想或對往古黃金時代的緬懷。當然，孔子常常提到天或天命，所以他的思想並非沒有宗教和超越的觀念，但總的說來，儒家思想無疑對現世和人倫有更多的關懷。在儒家思想影響下，中國人對不同宗教信仰大多持寬容開放的態度，也沒有哪一種宗教能在中國定於一尊，這在世界文化中可以說是相當獨特的現象。

庫瑪總結古典烏托邦概念，認為它們「都是對激進的原罪理論發動的攻擊。烏托邦永遠是人只依靠他自然的能力，『純粹借助於自然的光芒』而所能達到的道德高度之衡量」^⑬。原罪理論認定人性惡，而烏托邦的前提則是人性善的信念，或至少相信人性可經改造而臻於完善。孔子只說「性相近也，習相遠也」(〈陽貨〉)，並未明確肯

《論語·顏淵》載孔子主張「克己復禮為仁」，並反問道：「為仁由己，而由人乎哉？」這說明在孔子看來，回到古代樂園之路是通過個人的努力，不能由人，更不用說靠鬼神之助。這與千年紀所希求的樂園之再現，顯然有本質的區別。

對於烏托邦而言，重要的不僅是相信人性善，而且是由此引出的社會理想和政治理論。在莫爾的《烏托邦》裏，對現狀的批判和對理想社會的描述相輔相成；換言之，從一開始，烏托邦就在提供理想社會藍圖的同時，亦兼有社會批判的功能。

定人性善或惡，所以子貢說「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《公冶長》）。然而評注家力求孔孟一致，便肯定孔子已經持性善之說。劉寶楠《論語正義》注《公冶長》此句，就認為「性善之議，孔子發之。而又言性相近者，言人性不同，皆近於善也」；同書注《陽貨》「性相近」句，更直接引孟子的話為依據，認為「孟子之時，因告子諸人紛紛各立異說，故直以性善斷之。孔子但言善相近，意在於警人慎習，非因論性而發，故不必直斷以善與」^⑩。徐復觀在討論先秦關於人性的意見時，也持類似看法，認為孔子所說「性相近的『性』，只能是善，而不能是惡的；……孔子實際是在善的方面來說性相近」^⑪。在儒家傳統中，是孟子在辯論中明確提出性善論，說「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」（《告子上》）。孟子認為人心本能地具有善端，由此論證人性本善。《公孫丑上》：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」趙歧注：「端者，首也。」焦循《孟子正義》更進一步引《說文》釋端為「物初生之題也。題亦頭也」^⑫。這就是說，孟子認為人性有善的開端或根源，若加以正確引導和培養，就可以使人成為完人，這與奧古斯丁認為被原罪污染的人性像已「腐爛的根」的看法南轅北轍。奧古斯丁認為亞當的原罪影響一切人，所以人皆有罪，只有神特別恩寵的少數可望成為聖徒。孟子則認為聖人與常人並無本質差別，「人皆可以為堯舜」（《告子下》）。由此可見，儒家和基督教對於人性持截然相反的看法。

對於烏托邦而言，重要的不僅是

相信人性善，而且是由此引出的社會理想和政治理論。孟子的政治思想以性善為基礎，主張仁政。《梁惠王上》約略描述了仁政的結果，亦即是人人豐衣足食的小康理想。然而在戰國時代，簡單的小康理想也難以實現，孟子所見的現實是：「庖有肥肉，廄有肥馬。民有飢色，野有餓殍。此率獸而食人也。」可見孟子所謂仁政並非現實，而只能提供一個理想的對照，以此來批評現狀。所謂「率獸而食人」，不能不使人想起莫爾《烏托邦》裏有名的「羊吃人」的比喻。《烏托邦》第一部分並非描述理想社會，而是假希斯洛蒂之口尖銳批判英國當時的現狀。那是英國毛紡織業剛剛開始發展的時代，大量耕地被圈起來作養羊的牧場，農民失去土地，成為流民和乞丐，他們在飢渴難奈、不得溫飽的情況下被迫行竊，換來的可能是被酷刑絞死。莫爾以諷刺的筆法寫道，羊本是最溫馴的動物，只需一點草就可以餵飽，現在卻到處橫行，胃口越來越大，「聽說已變成了吃人的怪物」^⑬。在莫爾的《烏托邦》裏，對現狀的批判和對理想社會的描述相輔相成；換言之，從一開始，烏托邦就在提供理想社會藍圖的同時，亦兼有社會批判的功能。

孟子的仁政既然只能是一種理想甚至幻想，其烏托邦性質也就不難想見。嚴格來說，孔孟的著作當然算不上是烏托邦的作品，而且總的說來，中國古代的哲學或文學作品都用極簡練的筆法寫成，不會有西方那種細緻入微的刻劃，更難有像《烏托邦》那樣現代小說式的作品。儘管如此，《論語》和《孟子》裏有些片斷卻明顯帶有烏托邦性質。孔子一生四處奔走，其政治抱負始終未能實現，被人視為一個

充滿幻想的人物，乃「知其不可而為之者」（《憲問》）。然而幾經挫折之後，就是聖人也難免有牢騷滿腹的時刻，也禁不住要夢想到一個遙遠純樸的地方去實現自己的抱負和理想。這正是《公冶長》篇孔子那句牢騷話的意思，子曰：「道不行，乘桴浮於海。」孔子本人並沒有說他浮海要去哪裏，可是歷來的注家卻說得很清楚，認定孔子想往渤海以東，到朝鮮去。他們說「東夷天性柔順，異於三方之外」，所以孔子「欲乘桴浮而適東夷，以其國有仁賢之化，可以行道也」^②。《子罕》篇又有「子欲居九夷」的話，劉寶楠《論語正義》就說這「與乘桴浮海，皆謂朝鮮。夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也」^③。這當然是推測之辭，然而相當有意思的推測。在孔子時代，朝鮮無疑是具有神秘色彩和異國情調的「外域」，就像莫爾設想的烏托邦，或培根（Francis Bacon）描繪的新大西島（New Atlantis），可以任人馳騁想像。那裏的居民雖是蠻夷，卻天性純潔，或竟可以實現哲人的社會理想。莫爾描繪烏托邦來歷時，就說烏托邦國王「把其地粗野未開化的居民，改造為極具文化與仁愛之人，在這一方面他們已經超過幾乎一切別的民族」^④。這與《論語》評注中對東夷的想像，實在頗為相似。所以在孔子想乘桴浮於海、想遠離中國而居九夷這些片斷裏，我們可以說已經能找到構成烏托邦的基本要素：這裏有海上的航行，有處在虛無縹緲之中有待發現的外域，有自然純樸、天真無邪的人類，他們的本性可以不斷改進而臻於完善，成為理想社會的成員。一旦文學家借助想像把這些要素組織起來，略加敘述和描繪，就可以產生出文學的烏托邦來。

四 從文學到社會理論

中國文學裏表達對理想樂土的追求，當以《詩·魏風·碩鼠》為最早。詩曰：「碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。逝將去汝，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。」這簡略的詩句並未描述樂土的具體情形，但在重斂壓榨之下欲之他國，適彼樂土，與孔子欲居九夷的話一樣，都表現了對現狀不滿和對理想社會的嚮往追求。中國文學中最具烏托邦特色的作品，無疑是陶淵明的《桃花源詩並記》。陶淵明此作不同於前此一切對樂土的幻想與渴求，首先在於描寫稍具規模。從發現世外桃源到敘述彼處情景，到最後欲返桃源而不得，都寫得簡潔而情趣盎然。更重要的是，雖然鍾嶸《詩品》稱陶淵明為「古今隱逸詩人之宗」，但這篇桃源詩卻不是寫遊仙或歸隱這類個人之志，而是描寫具理想色彩的社會群體及其生活，這正是烏托邦文學的基本特點。也就是說，烏托邦所關注和強調的並不是個人的幸福，而是整個社會集體的安定和諧。為了這假想的樂土能有不同於周圍世界的理想制度，烏托邦總坐落在與世隔絕的地方，外人往往難以接近，更難於發現。許多寫烏托邦的作品都刻意描繪理想社會的地勢，敘述其發現過程之艱難：莫爾的烏托邦是希斯洛蒂在美洲新大陸的發現；陶淵明的桃花源也是一位武陵漁人沿溪而行無意中的發現。在《桃花源詩》裏，淵明描繪了想像中桃源社會的生活，那是一個人人勤勞耕種，日出而作，日入而息的農業社會，與現代城市型的烏托邦絕然不同，陶淵明畢竟生在莫爾1,200多年前，他們各自的時代和社會不能不影響他們所描繪的理想。

孔子曰：「道不行，乘桴浮於海。」歷來的注家都認定孔子想往渤海以東，到朝鮮去。這推測是相當有意思的。在孔子時代，朝鮮無疑就像莫爾設想的烏托邦或培根描繪的新大西島，可以任人馳騁想像。那裏的居民雖是蠻夷，卻天性純潔，或竟可以實現哲人的社會理想。

許多寫烏托邦的作品都刻意描繪理想社會的地勢，敘述其發現過程之艱難：莫爾的烏托邦是希斯洛蒂在美洲新大陸的發現；陶淵明的桃花源也是一位武陵漁人沿溪而行無意中的發現。我們之所以說陶淵明的桃花源具有烏托邦特色，重要原因在於他設想的是一個理想和睦的人間社會，而不是超凡的仙境。

值得注意的是陶詩中「秋熟靡王稅」一句，我們由此可知桃源裏沒有苛政重斂，所以才有「童孺縱行歌，斑白歡遊詣」那樣怡然自樂的場面。我們之所以說陶淵明的桃花源具有烏托邦特色，重要原因在於他設想的是一個理想和睦的人間社會，而不是超凡的仙境。而淵明以後有不少寫桃源的詩作，恰恰把陶詩中理想的人間社會變成一個虛無縹緲的仙境，因而失去原詩中理想社會的意義。

陶淵明寫桃花源固然是想像的虛構，卻也並非毫無現實作基礎。陳寅恪在〈桃花源記旁證〉一文裏，就以史學家的眼光鉤稽史料，推論淵明所寫的桃園在歷史上實有所據，考出「真實之桃源在北方之弘農，或上洛，而不在南方之武陵」，而且桃源中人「先世所避之秦乃苻秦，而非嬴秦」^⑥。不過真實的桃源與虛構有寓意之桃源並不互相衝突，文學的想像本來就總有現實作基礎，我們在兩者之間不必作非此即彼的選擇。西方文學中的虛構也是如此。例如不少人指出柏拉圖撰寫《理想國》，就不僅以當時斯巴達的價值和實踐為基礎，而且受到畢達哥拉斯學派在意大利南部所建社團的影響。莫爾寫《烏托邦》，也取材於十六世紀初對南美秘魯印加帝國狀況的描述，所以並非完全向壁虛構，毫無依據^⑦。《桃花源詩並記》在中國文學中佔據特殊的位置，當然主要在於其所表現的社會理想，即所寄託的烏托邦之寓意；而這寓意之產生，又與社會現實密切相關。淵明詩結尾說：「奇蹤隱五百，一朝敞神界。淳薄既異源，旋復還幽蔽。」似乎有一點超越凡間的意味，也常被誤解為描寫神仙境界。可是淵明接下去說：「借問游方士，焉

測塵囂外。願言躡輕風，高舉尋吾契。」既然桃源不必由四處雲遊的方士在塵囂之外去尋找，陶淵明設想的那個理想社會就在人間，是依據於現實也著眼於現實的想像，而非純粹耽於高人夢幻的空想。

在陶淵明之後，傳統中國文學寫桃源的詩文雖然很多，卻少有人從理想社會的角度去進一步發揮其寓意。就是陶淵明的〈桃花源詩並記〉也太過簡短，未能詳細描寫桃源社會各方面情形。由此看來，中國雖然在西方傳統之外提供了另一種烏托邦的觀念，但並未形成一個烏托邦文學的傳統，沒有像莫爾以來西方的烏托邦作品那樣，對理想社會作細緻入微的具體描述。在這一點上，庫瑪懷疑中國有真正的烏托邦，的確有一定道理。然而烏托邦儘管有文學虛構的形式，更重要的特點卻在於其寓意和內容。庫瑪在討論烏托邦傳統時，除文學形式以外，強調的也正是社會和政治思想。莫爾的烏托邦極具影響的一點，是廢除私有財產，實行人人平等的共產主義制度。《烏托邦》第一部分討論歐洲社會貧富懸殊的狀況，最後借希斯洛蒂之口說：「只要私有財產沒有完全廢除，就不可能有公平合理的物質分配，也就不可能有令人滿意的政府。只要私有財產繼續存在，人類最優秀的最大多數就逃不掉憂患困苦的重負。」^⑧《烏托邦》第二部分描繪廢除私有財產後的理想社會，那裏的人們共同創造社會財富，也共同分享社會財富。在莫爾之後，這不僅是許多烏托邦文學作品的虛構，而且更成為歐洲社會運動的一個主導思想。庫瑪指出十九世紀浪漫主義時代極具烏托邦氣質，卻很少烏托邦文學創作，因為烏

托邦從文學虛構逐漸轉變為社會思想和政治實踐。如果我們以歷史的眼光來觀察，就可以看出自莫爾以來的烏托邦傳統儘管有許多不同表現形式，但也有根本的一點貫穿始終，那就是廢除私有制、人人平均的集體主義觀念。既然如此，我們就可以重新考慮中國文化傳統中的烏托邦問題，因為中國的烏托邦不應在文學中去尋找，卻應在社會政治理論中去尋找。在中國文化傳統中，平均主義思想和對集體共同利益的強調，歷來在社會生活中有極大影響，而且更深入一般人的意識當中。庫瑪所依據的法國學者歇斯諾討論中國傳統的烏托邦思想，正著眼於這一點。他的討論並沒有論及對中國文化傳統最有影響的儒家，卻提出道教中一些平均主義思想，如「太平」、「大同」等，並認為那是烏托邦在中國最具代表性的體現。這雖然使他的論證不夠全面，但其基本論點還是有道理的。他說：「古典中國社會總的氛圍，不是像西方那樣把個人與集體相對立，而是更傾向於把個人融合在集體之中。個人總是其家庭、行業、家族和鄰里的一部分。」^{②③}他由此論證，社會主義能在東方成為政治現實，並不是沒有文化和歷史的緣由。從文學創作方面看來，中國也許不能說有一個豐富的烏托邦文學傳統，然而如果烏托邦的要義並不在文學的想像，而在理想社會的觀念，其核心並不是個人理想的追求，而是整個社會的幸福、財富的平均分配和集體的和諧與平衡，那麼，毫無疑問，中國文化傳統正是在政治理論和社會生活實踐中有許多具有烏托邦特點的因素。也正是在這一點上，我們可以補充庫瑪關於烏托邦的論述。

註釋

①④⑤ Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library, 1993), 414; 423; 477.

②③ Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1988), 108, 109; xxvi.

⑥⑦⑧⑩⑪⑬⑭⑯ Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 10; 11; 17; 22; 19; 28; 64.

⑰ 《新約全書·啟示錄》，21章，1-4節。

⑱ 註⑥書，428 n. 29。庫瑪所依據的文獻，主要是 Jean Chesneau, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", *Diogenes* 62 (Summer 1968): 76-102.

⑲⑳ Jean Chesneau, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", 78; 87.

㉑ Krishan Kumar, *Utopianism* (Milton Keynes: Open University Press, 1991), 34, 35.

㉒ 馮友蘭：《中國哲學史》（香港：太平洋圖書公司，1956），頁49。

㉓ 周予同：〈孔子〉，載朱維錚編：《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983），頁385。

㉔ Raymond Dawson, *Confucius* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 44.

㉕⑳㉖ 劉寶楠：《論語正義》，載《諸子集成》，第一冊（北京：中華書局，1954），頁99、367；91；185。

㉗ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1969），頁89。

㉘ 焦循：《孟子正義》，載《諸子集成》，第一冊（北京：中華書局，1996），頁139。

㉙⑳㉚ Sir Thomas More, *Utopia*, trans. Robert M. Adams (New York: W.W. Norton, 1975), 14; 34; 31.

㉛ 陳寅恪：〈桃花源記旁證〉，見《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁178。

如果烏托邦的要義並不在文學的想像，而在理想社會的觀念，其核心並不是個人理想的追求，而是整個社會的幸福、財富的平均分配和集體的和諧與平衡，那麼，毫無疑問，中國文化傳統正是在政治理論和社會生活實踐中有許多具有烏托邦特點的因素。