

理想主義與烏托邦

——《大同書》中儒家與佛教的終極關懷

● 金觀濤 劉青峰

一 理想主義和烏托邦的區別

二十世紀最令人深思的現象，就是人類深陷於理想主義和烏托邦混同的困境之中。

至今我們雖不能給理想主義一個準確的定義，但大多數人都承認，理想主義的本質乃在於人們不滿現實，嚮往一個體現某種價值的應然世界。但是它正好也是烏托邦的定義。保羅·田立克(Paul Tillich)稱烏托邦為人類一種「本體性的不滿」。莊遜(J.W. Johnson)把烏托邦界定為拒絕臣服於不可避免之事實的神聖不滿，他還認為歷史上西方進步理念都和烏托邦相關^①。蔡美麗考察了中國「大同」理想和西方烏托邦思想性質的異同後，提出所有烏托邦都具有如下三個基本要素：「對實有世界不滿」、「設想一個應然世界」、「將某種價值理念具體化」^②。顯而易見，理想主義也具有這三種要素。

在人們通常的理解中，烏托邦是指那一類虛妄的理想，或它的推行會帶來巨大的災難。縱觀人類歷史上有關理想社會的構思，從柏拉圖的「理想國」，奧古斯丁的「上帝之城」，托馬斯·莫爾的「烏托邦」、培根的「新大西島」、哈林頓的「大洋國」，一直到空想社會主義直至馬列的共產主義學說，我們發現，可以將它們分成兩類：一類是可以實現的，對人類社會進步起過重大作用；另一類是虛妄的，在實行過程中會帶來巨大的災難。例如，奧古斯丁的「上帝之城」設想建立統一教會信奉基督教的王國，它正好是中世紀西歐社會的某種預言和藍圖。又如哈林頓的「大洋國」所構思的政治制度，如全民普選、法律至上、輪流執政、財產均衡等，在某種意義上恰好是現代西方民主社會的基本構架。美國麻省憲法中關於「法律王國」、「輪流執政」的原則就直接取自「大洋國」。美國總統傑斐遜在起草《獨立宣言》時念念不忘地沿用《大洋國》中的一句話：「對自由人民行使的全部正當權力應出自他們的同意。」^③雖然，用事後檢驗是可以區別理想主義和烏托邦的，但這種區分標準沒有多大意義。

我們知道，理想主義的力量在於應然和實然之間的巨大落差，它成為人們改造世界的動力，即理想主義的本質正在於它付之於實踐或正在行動之中。因

隨着社會主義、共產主義實踐所帶來的弊病日益顯露，力圖從理念本身來規定烏托邦的性質、以避免理想主義在實行過程中的危險性，成為二十世紀思想家的一個任務。

此，那種用其推行的後果來判別它是否虛妄是事後諸葛亮，沒有太大意義。正因為目前還難以從理念來區別理想主義和烏托邦，所以至今很多學者仍將所有理想社會的勾劃都歸為烏托邦這一範疇之中。

本世紀30年代之後，隨着社會主義、共產主義實踐所帶來的弊病日益顯露，力圖從理念本身來規定烏托邦的性質、以避免理想主義在實行過程中的危險性，就成為二十世紀思想家的一個任務。吉拉斯(Milovan Djilas)所著《不完美的社會》，提出烏托邦的本質是一種追求完美社會之意識形態^④。卡爾·波普爾更早在30年代提出細部社會工程與烏托邦社會工程相對立，並在哲學上依據證偽主義科學觀，提出一種否定性功利主義(negative utilitarianism)，認為人對幸福和痛苦的了解是不對稱的。痛苦是具體的，人可以清楚地知道現實社會弊病是甚麼；而幸福卻是抽象的，即人不能知道甚麼是「好」的，從而在方法論上否定了根據某一種應然價值來設計社會^⑤。有人進一步提出社會不可設計原理^⑥。這些都是對烏托邦研究的一種深化。但是問題並沒有完全解決。例如，完美社會同烏托邦理想主義一樣含混，難以定義清楚。又比如波普爾的否定性功利主義，雖消解了一切烏托邦，但同時也否定了根據某一種價值追求改造社會之功能，也隨之拋棄了理想主義。至於社會不可設計，那麼試問今天的俄國、中國正在全面引進西方市場經濟模式，這是不是一種設計社會的新的烏托邦社會工程(utopian social engineering)呢？

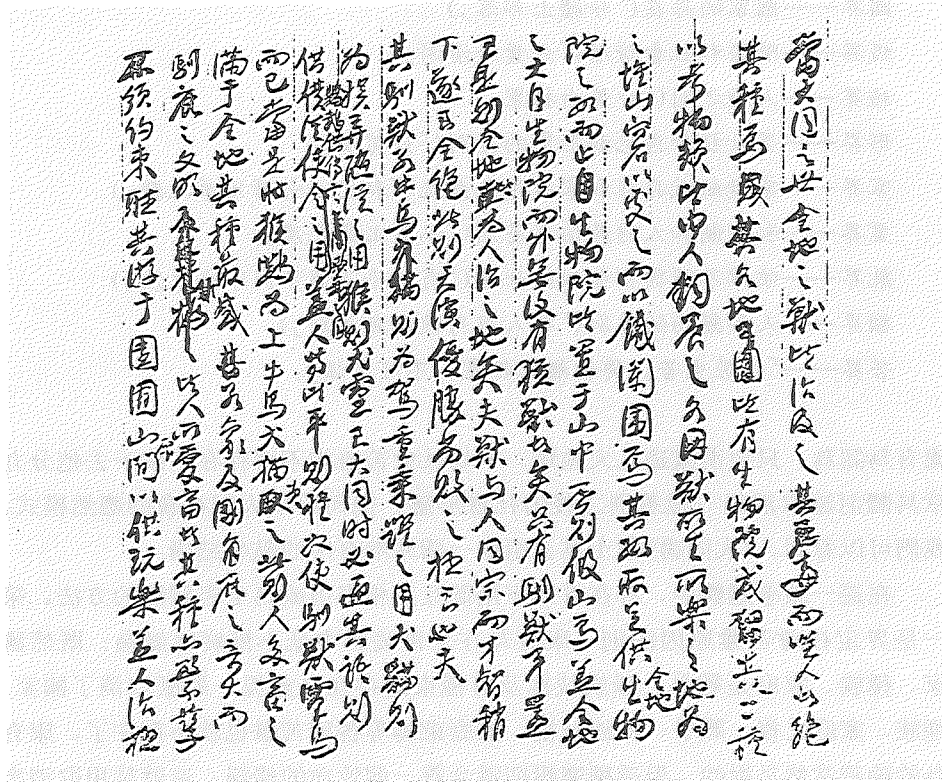
烏托邦主義實為在一個取消主義的基本框架內注入某種完美主義的錯誤理念系統。而這些簡單的錯誤之所以難以被發現，則是由於信奉者深陷於特殊的傳統文化價值之中。

針對上述困難，本文以剖析康有為《大同書》為案例，首先從觀念上給出一種將烏托邦與理想主義相區別的基本特徵。我們發現，大多數烏托邦都建立在一種我們稱之為「取消主義」的方法論之上，烏托邦主義實為在一個取消主義的基本框架內注入某種完美主義的錯誤理念系統。而這些簡單的錯誤之所以難以被發現，則是由於信奉者深陷於特殊的傳統文化價值之中，即烏托邦力量是來自於一種古老思想模式的現代翻版。

二 《大同書》的敘事結構

為了把烏托邦與理想主義區別開來，我們先來解剖烏托邦的敘事結構。即分析理想社會為何可以成立的理論根據，尋找其論證方法。這方面，康有為的《大同書》是一個難得的典範。一方面《大同書》論證邏輯龐大、內容豐富、結構嚴謹，是中國近現代思想史文獻中罕見的，並極有影響。1958年毛澤東發動大躍進、人民公社時，就多次提到《大同書》。事實上，中國知識份子接受共產主義理想和《大同書》中嚮往大同的心態十分相像。另一方面，大多數研究者都將注意力集中在《大同書》的背景、年代和內容等方面^⑦，並未認真對待康有為的推理方式，以至於《大同書》的論證邏輯與方法很少被深入研究過。

眾所周知，烏托邦敘事總是先分析現實社會痛苦，繼而歸納痛苦的根源，最後提出消除痛苦根源的方法，並據此推出理想社會的應然模式。康有為的《大同書》也採用了這種敘事邏輯。所謂尋找論證邏輯，就是分析作者是如何斷定一種想像的社會優於其他社會之方法。表面上看，康有為構思《大同書》的依據是進化論。



康有為《大同書》手稿

康有為持一種漸進的進化歷史觀，他認為大同社會是社會經過「據亂世」、「升平世」到「太平世」後再不斷進化的最後階段。大同社會之所以優於別的社會，正因為它是社會進化的最後階段。康有為作出這一判斷的依據是「進化原則」，漸進進化思想常被當作是《大同書》的根據^⑩。但是這個看法是極其表面的，因為「進化」在康有為那裏只不過為判別事物價值高下而設立的貼標籤式的標準，既未揭示進步的機制，也未提供克服社會弊病的辦法。我們可以舉《大同書》中一個典型的例子。康有為認為，生活在大同世界的人，頭髮、眉毛、五陰之毛都應全部剃去，只有鼻毛因具有防禦塵埃進入人體之功能可以保留。這個在今天看來不可思議的觀點，在康有為那裏卻是由進化原則推出的必然結論。康有為認為，生物愈低級毛髮愈多，那麼毛髮的多少就成為進化程度的標準。這樣，到大同理想進化境界，人的所有毛髮都應剃去（《大同書》，頁448。上海：中華書局，1935年4月初版，1936年12月再版；以下引該書，僅列頁碼）。這裏，人剃除毛髮並非進化達到的自然後果，也非因毛髮給人帶來甚麼危害要剃去它，毛髮多少只是一種想當然的判別進化程度的尺度。事實上，康有為在《大同書》的最後一部分給出了「進化」的明確定義，他說「而日益思為求樂免苦之計，是為進化」（頁441），即進化為快樂增加、痛苦減少。但康有為的進化法則既未規定哪些社會問題算作痛苦，也不涉及怎樣才能一勞永逸地消除痛苦。因此，理想社會形態的刻劃和如何實現之論證，並不能由進化法則導出，它必須依靠另一套論證方法。

《大同書》分十個部分。第一部分為〈入世界觀眾苦〉，討論了「人生」、「天災」、「人道」、「人治」、「人情」五個方面的痛苦後，康有為將一切痛苦歸為九大根源。它們分別是：

大多數研究者都將注意力集中在《大同書》的背景、年代和內容等方面，並未認真對待康有為的推理方式，以至於《大同書》的論證邏輯與方法很少被深入研究過。

- 國界——國家的存在(「分疆土部落」)
 級界——階級和社會階層(「分貴賤清濁」)
 種界——人種之別(「分黃白棕黑」)
 形界——男女社會角色和形態的差別(「分男女」)
 家界——家庭組織存在和家庭角色系統(「私父子夫婦兄弟之親」)
 業界——私有制和人財產佔有差別(「私農工商之產」)
 亂界——法律不同與社會組織分層(「有不平不通不同不公之法」)
 類界——人和動物的差別(「有人與鳥獸蟲魚之別」)
 苦界——「以苦生苦，傳種無窮無盡，不可思議」。

康有為認為，只要消滅這九大差別，一切社會苦難均不再存在。接下去他分九章具體討論取消每一種差別之後的社會形態，從而導出大同社會的應然模式。我們可以看到，《大同書》數十萬言組成一個井然有序的敘事結構。

因為在《大同書》整個敘事邏輯中存在着「取消主義」和「完美主義」前後這兩個互相矛盾的要素，使得理想社會存在的整個根據是虛幻的。縱觀各種烏都存在着上述取消主義和完美主義這兩種要素。

在這一敘事邏輯中，存在着如下兩個互不相容但成為全書關鍵的方法。第一是界定社會苦難原因法則。康有為在全書論證中毫不懷疑地認為：既然國家、種族、家庭是戰爭、種族歧視及各種束縛存在之前提，那麼取消了國家、種族、家庭之後，戰爭、種族歧視、家庭束縛等各種苦難也就不存在了。康有為的論證當然是對的，但這種邏輯卻隱含着一個致命的錯誤。這就是用取消事物和組織的辦法，儘管取消了其弊病，但同時也取消了它的一切正面有用性質和功能。由於整本《大同書》分析社會弊病根源所依據的都是這種簡單邏輯，我們可以稱之為「取消主義」。第二，取消了社會弊病根源後，康有為詳盡地描繪了全球統一的「公政府」，以及把全球劃分成一萬個度的全民議政執政的地方自治系統。在大同世界中，有「公立人本院」、「公立蒙學院」、「公立小學院」、「公立化人院」等，取代家庭功能掌管着人的生老病死各個時期事務。無論這些學院以及「公商」、「公農」、「公工」等龐大的機構多麼複雜，但在康有為眼中，這些機構一經設計出來就是沒有弊病的，是理想價值的體現。前面所述的那種把事物存在作為弊病根源的分析方法，完全不適用於這些灌注了理想價值的事物。我們將這種認為根據理想價值設計出的制度必無弊病的心態定義為「完美主義」。

顯而易見，正因為在《大同書》整個敘事邏輯中存在着「取消主義」和「完美主義」前後這兩個互相矛盾的要素，就使得理想社會存在的整個根據是虛幻的。取消主義為了克服某種制度弊病而因噎廢食般地主張取消一切現存組織，只會帶來社會的脫序；而完美主義心態又不考慮那些新價值新制度實現後可能產生的新弊病。這兩個環節疊加起來，使得理想社會方案實行結果一定是舊社會破壞後，為了不使社會脫序而引進大量臨時應付性新設施，它導致社會畸型發展和意想不到的災難。事實上，這正是烏托邦實踐中常看到的現象。縱觀各種烏托邦，無論是社會主義，還是馬列的共產主義理想，都存在着上述取消主義和完美主義這兩種要素。而那些在歷史上曾實現或部分實現之社會構思，上述兩個要素就要少得多。我們可以將這兩個要素當作區別烏托邦與理想主義的基本規定性。

用「取消主義」來解決社會弊病，其方法的錯誤和淺薄是顯而易見的。問題是康有為和大多數儒家知識份子一樣都具備起碼的常識理性，為何在《大同書》敘事邏輯中採取如此簡陋的分析方法？思想史研究有興趣的，並不在於揭示思想家犯了甚麼錯誤，而在於探討他為何會犯錯誤。我們發現，康有為之所以採用取消主義方法論，一個未曾言明的前提就是他終極關懷中潛在的佛老思想。

佛教、老子、莊子的價值取向基本都是取消主義的，但三種取消主義的角度有所不同。老子的「無為」主要表現在一種分析方法上，反對一切對事物本來狀態的人為干預（如建立制度、設置組織），主張回到嬰兒和初民社會般的自然原始狀態。莊子的「取消主義」主要是一種精神境界，它是快樂的標誌，特別在於消解「生」和「死」以及把事物和人區別開來的各種規定性之後，使人達到物我交融的逍遙境界。而佛教則把現實世界看作幻象，對世界取一種捨離主義的態度，同時還主張突破人類與動物的界限。十分有趣的是，康有為在分析社會苦難根源時，針對他所涉及對象的性質，在不同的場合分別運用這三種不同的取消主義。

在敘述消除一切差別的大同社會逍遙幸福之時，康有為的價值取向有點像莊子。而在分析國家、階級、種族、男女差別、家庭角色差別等弊病時，康有為的方法極接近於老子。由於家庭、階層、國家等社會組織大多是人為設置的（或初民社會沒有的），康有為在分析這些社會組織各種功能時，同老子一樣列舉它帶來的種種弊病，從而使人意識到只有取消這一類人為組織才能克服一切弊病。和老子認為沒有人為干預的狀態最優有少許不同的是，康有為認為這一類組織（差別）之所以出現，是為了某種現實的需要，當這些現實需要被代表理想價值的新機構取代之時，取消這些差別才使人類達到最優（大同）境界。以家庭為例子，康有為先論證原始社會並無家庭，然後指出「夫聖人之立父子夫婦兄弟之道，乃因人理之相收，出於不得已也，亦知其相合之難」（頁280）。在他看來，家庭是「人類相保之良法」，「人道之身體，賴以生育撫養，賴以長成，患難賴以保護，疾病賴以扶持，死喪賴以葬送，魂魄賴以安妥，故自養生送死，捨父子夫婦無依也」（頁263）。那麼只要建立一系列新的機構來執行這些必需之功能，如人本院、公立育嬰院、公立懷幼院、公立蒙學院……等實行「公養」、「公教」、「公恤」各環節，人類就能達到「去家界」為天民的狀態。康有為的取消主義分析模式實為老子所運用方法的某種變構。

表面上看，老子式的分析模式在《大同書》中不能做到普遍有效，因為康有為所列出的九大苦難根源中，種界、形界、類界並非是人為造成的差別。如人種不同，男女形態有別，人和動植物的區別等是事物本來具有的。但是康有為仍盡可能將這些差別變成擬「人為」的，以達到可以運用取消主義原則的目的。例如人種不同雖是自然有之，但康有為認為它是因人類居住地區氣候差異、飲食習慣不同、性交的隔離等外在（擬人為）因素造成，只要取消這些差別，種族也會慢慢消失，全人類統一於一高等的種族（頁182-88）。男女兩性的區別，不可能取消，但康有為盡可能將「形界」歸於那些由後天生活條件如制度教育等因素導致的男女形態之別，認為這才是各種弊病之源。如婦女纏小腳、不能入

在敘述消除一切差別的大同社會逍遙幸福之時，康有為的價值取向有點像莊子。而在分析國家、階級、種族、男女差別、家庭角色差別等弊病時，康有為的方法極接近於老子。

仕、服飾不同等等，它們同樣也是可以取消的。康有為甚至主張在大同社會，男女兩性除了性器官不同外，穿衣打扮以及其他種種應完全一模一樣（頁447）。

至於像「類界」（人和動植物的區別）當然是不可能真正取消的。但康有為對待「類界」的辦法如同佛教，主張在觀念上（如何看待動物）要取消人和動物之差別。他說「萬物之生，皆本於元氣。人於元氣中，但動物之一種耳」（頁431）。到大同社會，人類應改變只愛自己同類的心態，讓「仁」衝破類界，達到愛眾生的目的。他的素食主義和環保主義是如此佛教化，甚至直接使用佛教語言。他說「故婆羅門佛者，人道之至仁也」，只是當時不能實行，「方當亂世，國與國爭，家與家爭，人與人爭，人且食人肉，何有於鳥獸乎？」（頁434）「大同之世，至仁之世也，可以戒殺矣。其時新術並出，必能製妙品，足以代鳥獸之肉，而補益相同者，且美味尤過者」（頁435）。

佛老思想在《大同書》中之普遍，一些思想史研究者已經注意到了。但人們或只將其看做一種人生體驗，對人的解放提供佛教式的出發點^⑨，或只將佛教因素滲入看為康有為思想之混亂，而沒有意識到它乃是《大同書》基本論證方法^⑩。事實上，如果不把佛老哲學看作康有為《大同書》論證之未曾言明的前提，《大同書》的解讀就會顯得支離破碎，很多內容也怪異而不可理解。如在《大同書》一開始「入世界觀眾苦」中，康有為把「投胎」、「天災」、「孤獨」、「願慾」都當作痛苦，這在世界其他烏托邦理念中是很少見的。一般烏托邦所訴諸的是那些實在的社會苦難，如戰爭、貧困、不平等、道德敗壞等，而康有為的角度則廣得多，那些人們公認的幸福，如「人所尊羨」的「富人」、「老壽」、「帝王」、「貴者」在《大同書》中都視為一種痛苦，甚至「神聖仙佛」都是必須去除的痛苦。只有根據佛老哲學，才可能把以上種種常人追求的目標歸為痛苦。

在《大同書》中，不僅「甚麼屬於現實痛苦」是根據佛老原則加以界定，甚至連消除痛苦的方法中也潛含着佛老的預設。例如，康有為將「戀愛」、「思念」、「人情」均當作痛苦，他認為只要取消家庭，這種痛苦自然不再存在。初讀《大同書》時人們有種荒謬感，因為即使沒有家庭，戀人之間的思念，生死離別總還存在，這類痛苦並沒有克服。但是只要仔細讀下去，推敲康有為論證中的潛在預設，我們才能恍然大悟。康有為是把取消家庭達到的後果等同於「出家」，而在佛教中「出家」當然是解決這一類痛苦的辦法。儘管康有為也用了相當篇幅來論證「出家」雖有效但不可取，因為它是不道德的。他說，人受父母養育之恩，出家好比人「負萬億重債，而分毫不償，乃挾人財，逃之他方。以誇豪富」（頁289）；而大同社會是取消家庭的，則「可令人無出家之忍，而有去家之樂也」（頁290）。

佛老哲學不僅是《大同書》敘事結構第一、第二部分（界定社會苦難及如何消除苦難）的基礎，還是整個論證邏輯第三部分（應然社會形態）的基礎。翻開《大同書》最後一部分「去苦界至極樂」，我們先是看到對大同快樂盡情的描寫，如男女交合時房中配以音樂（頁447）、抽水馬桶噴以香水（頁449），人可以活到100-200歲，甚至上千歲（頁451），接着，康有為筆鋒一轉，回到人類如何進一步進化的核心問題：達到大同社會之後，人們還想做些甚麼？康有為的答案，是出乎那些將他當作進化論者或資產階級思想家的研究者意料之外的，這就是「得道成仙成佛」。康有為這樣寫道：「大同之世，人無所思。安樂既極，惟思

翻開《大同書》最後一部分「去苦界至極樂」，我們看到對大同快樂盡情的描寫，如男女交合時房中配以音樂、抽水馬桶噴以香水，人可以活到100-200歲，甚至上千歲等等。

長生。而服食既精，憂慮絕無。蓋人人皆為自然之出家，自然之學道者也」(頁451)。他預言，那時人皆為長生之論，神仙之學、煉丹之術必大盛於中國，屍解之變，盛行於天下(頁451)。為了避免人人出家煉丹學佛而使人類社會滅亡和退化，康有為還作了一個規定，一個人只有到40歲之後才允許辭去工作專門學道。因為人在20歲之前受公政之養育，必須為公政府工作二十年才算報償(頁451-453)。康有為把成仙或成佛當作大同以後的歸宿絕不是偶然的。最後歸宿即是人的終極關懷。正因為佛老是康有為終極關懷重要組成部分，成仙成佛才作為大同社會中生活的人的最後的追求。

從以上分析可以看到，取消主義作為《大同書》的論證方法之一，絕不是思想家不自覺的錯誤，而是康有為的佛老思想的自然結果。

四 「完美心態」與道德理想主義

取消主義作為刻劃應然世界的方法是不完備的，它至多導致逃避主義(escapism)。烏托邦之所以具有危險性，乃在於它用取消主義否定了現存社會組織之後，還提出一種體現完美價值的新組織來取而代之。新組織既然是完美的，實行中就不會有弊病。這種完美主義才使得理想主義被徹底魔化。康有為的烏托邦敘事邏輯中的完美主義究竟來自何方，《大同書》也給出了極具啟發性的答案。

表面上看，《大同書》中對社會苦難的分析部分和對理想社會的勾劃部分存在着明顯的矛盾。書中對社會弊病根源分析是反對一切人為制度和社會組織，充斥着老子的無為哲學。但取而代之的新社會卻是一個全球性的「公政府」，具有「公農」、「公工」、「公商」、「公金行」等各部各曹，以及管理每個人生老病死和教育各院之龐大機構。既然一切人為設立的機構、差別均會導致苦難，為甚麼康有為居然會認為這些新機構無弊病呢？仔細分析，我們可以看到，康有為並非沒有意識到這個問題。他實際上抱有類似取消一切政府組織之無政府主義者的立場。《大同書》在辛部〈去亂界治太平〉詳細論證了理想社會組織形態。康有為一開始就提出如果政府層次過多、專門管理階層之形成一定會帶來亂世之不平(頁386)。他所設計的大同社會公政府是一個全民參政、議政、執政之系統，等於取消了政府。

「公政府」有兩個特點，第一它無結構無層次。康有為設計了一個全民均為議員用電話議政並做出決定的政府。由於全人類在一起議政不可能，康有為把經緯線各分為100度，這樣全球劃分為 $100 \times 100 = 10,000$ 個度，其中陸地佔5,238度，每一個度設一自治政府。康有為認為對每一個度而言，全民均為下議院議員，實行電話議政、執政是可行的。每個度各選出一名上議員，全球數千個上議員的作用是諧調各度政令完全一致(頁383-93)。可見康有為的「公政府」是無層次、無結構的，它幾乎不是一種政治組織。第二，全球「公政府」也好，每度自治政府也好，均沒有主持行政的公務員(如稅收、治安)，只有辦理事務的專業組織，即民部、農部、牧部……講道部、極樂部等二十個機構。這些機構像是公立的專業性公司，從事生產、分配、教育、醫院等社會功能。這

烏托邦之所以具有危險性，乃在於它用取消主義否定了現存社會組織之後，還提出一種體現完美價值的新組織來取而代之。新組織既然是完美的，實行中就不會有弊病。這種完美主義才使得理想主義被徹底魔化。

康有為一開始就提出如果政府層次過多、專門管理階層之形成一定會帶來亂世之不平。他所設計的大同社會公政府是一個全民參政、議政、執政之系統。

些專業機構的事務也由公議決定，各級負責人全部由有關專業領域(如農工商醫等)全體人員自下而上公舉而產生。

既然大同社會實際上沒有實行統治的政府機構，各辦事機構的政策、法令、規則也盡可能減少，那麼社會又是如何組織起來的呢？各種專業機構依靠甚麼樣的機制協調運轉呢？《大同書》敘事結構中實際上還有一個重要預設，這就是大同社會是一個人人道德高尚的社會。統一的道德自律是這些機構不出現弊病的保障。康有為批駁那些認為由公家經營農工商會導致行私舞弊時說，這些願慮是亂世之言，大同社會人無私心，也無私產，營私舞弊是無意義的(頁379)。他認為，大同之世：「道德一而教化同。其學人之進化，過今不止千萬倍矣。」(頁418)我們明顯看到，人人道德高尚是大同社會「公政府」沒有弊病的前提。孔子曾說：「德之流行，速於置郵傳命。」儒家追求人人道德高尚的社會，認為道德教化足以克服刑法的弊病。大同烏托邦的完美主義來源於儒家。

康有為在論述怎樣建立大同社會時，並沒有直接提出以人人道德高尚為基礎。但縱觀《大同書》，康有為成篇累牘地講人的權利，特別是男女平等後的各種權利是大同社會的基礎。仔細考察就可以發現，康有為所講的權利，並不是西方意義上的權利，它恰恰是新道德的代名詞。應該指出，康有為對道德內容「仁」的理解和正統儒學稍有不同，除了「去私」之外，他採取類似於王船山的立場，把天下之公共普遍慾望(如性慾)視為天理，滿足這些慾望即為符合道德的行為，而任何人獨立自覺實現這些慾望(順人情)則為權利。在西方，權利為個人選擇的自由，它和法律制度相輔相成。而康有為把順人情作為權利；它是新道德的代名詞，因此康有為認為人有了權利後可以盡量少要(甚至不要)制度。例如他說，男女都有平等權利後，「順乎人情以合禮律，則無淫犯之事矣」；順人情如「寬游堤以待水泛，則無決漫之虞」(頁422)。

對於一個因人人道德高尚而無弊病的完美社會，為了永遠消除弊病，那麼最重要的是保持人人道德高尚。至於如何做到這一點，康有為的觀點和孔子一模一樣，這就是在人們豐衣足食之後再加以道德教化。在康有為看來，雖國家、家庭的取消，競爭的禁止有利於人們鏟除私有觀念，但最重要的是大同社會把教育放在第一位，而且教育中佔第一位的是德育，整個社會要實行「競美」、「獎智」、「獎仁」。康有為把孔子用道德教化達到人人道德高尚的觀念發展到新階段。由於每個人要接受「公政府」教育二十年，在受教育過程中還不能保證受教育者已養成高尚道德，因此康有為主張在這一階段應設立少數規章制度，如防止學童有強姦等行為。至於教師如因學生沒有權利觀念而犯強姦幼童，則要予以嚴刑(頁423)。這裏，道德高尚的程度與廢除法規範圍是互相對應的。

儒家把個人道德的成仁成聖作為終極關懷，人一旦達到最高道德理想，當然是一種無缺點弊病的狀態。一個由極高道德境界人組成的社會當然也是沒有弊病的。張灝曾指出，《大學》所追求的不僅是至善的個人，而且是一個至善的社會。即儒家理想一直隱含着由道德高尚群體組成完美社會這一想法^①。《禮記·禮運篇》中的大同理想，就描述了一個因人人道德高尚而不需禮法的社會，這種完美主義在中國歷史上由隱入顯，到近代突現出來成為中國知識份子構想理想社會的內在衝動^②。《大同書》只是其中一個重要階段而已。

在西方，權利為個人選擇的自由，它和法律制度相輔相成。而康有為把順人情作為權利，它是新道德的代名詞，因此康有為認為人有了權利後可以盡量少要(甚至不要)制度。

五 結論：烏托邦與中國傳統文化

《大同書》的研究向我們提出一個令人深思的問題：康有為在構造烏托邦時，同時運用「取消主義」和「完美主義」，是和他的信仰中同時存在儒、道、佛這些傳統文化的終極關懷有關。這裏，儒、道、佛的互相結合、補充十分關鍵。因為完美主義的支援意識是儒家，而取消主義則根植於佛老，只有兩者結合才能提出《大同書》這樣的烏托邦理念。

中國最早的烏托邦理念「大同」雖被認為是儒家經典，但它是漢代的文獻，很多研究者指出它明顯受到道家的影響。大同理念成形於漢代是不是儒道兩種觀念系統交融的結果呢？如果康有為看到文化大革命時期，男女穿一樣衣服，人人有自行車，全國實現了類似於《大同書》預言的公農、公商、公工的工農兵學商五位一體的人民公社制，又會作如何感想呢？中國的共產主義革命和儒佛道傳統文化真的沒有關係嗎？我們曾在有關研究中指出，毛澤東思想是馬列主義的儒家化，中國知識份子五四運動接受馬列主義之前，曾普遍信仰過無政府主義，而無政府主義又和晚清知識份子對佛教的推崇有關。也就是說，毛澤東和中國共產黨所信仰的烏托邦理念，除了受西方衝擊外，是否也是和儒佛道這些傳統文化交互作用的結果呢？中國傳統文化的終極關懷和思想模式如何在西學東漸的歲月中，蘊育了中國近現代文化獨有的烏托邦情結，無疑是中國近代思想史研究的新課題。

假如康有為看到文化大革命時期，男女穿一樣衣服，人人有自行車，全國實現了類似於《大同書》預言的公農、公商、公工的工農兵學商五位一體的人民公社制，又會作如何感想呢？

註釋

- ① *Utopian Literature*, edited with Introduction, by J.W. Johnson (New York: Random House, 1968).
- ② 蔡美麗：〈「大同世界」儒家烏托邦理念之剖析〉，《儒家倫理研討會論文集》（新加坡：東亞哲學研究所，1987）。
- ③ [美]喬·奧·赫茨勒著，張兆麟等譯：《烏托邦思想史》（北京：商務印書館，1990），頁286。
- ④ 吉拉斯(Milovan Djilas)著，葉蒼譯：《不完美的社會》（台北：金楓出版有限公司，1987）。
- ⑤ 張福建：〈卡爾·波柏漸進改革論述評〉，中央研究院三民主義研究所專題選刊（台北，1985年3月）。
- ⑥ Jixuan Hu: "The Non-designability of Living Systems: A Lesson from the Failed Experiments in Socialist Countries", modified version, *The CATO Journal*, vol. 11, no. 1 (1991).
- ⑦ 柴田幹夫：〈康有為《大同書》研究述論〉，《上海師範大學學報》，第1期（上海，1991）。
- ⑧ 王傑秀：〈康有為進化論思想的二重性〉，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版），第2期（南昌，1991）。
- ⑨ 楊念群：〈佛教神秘主義：《大同書》的邏輯起點〉，《廣東社會科學》，第3期（廣州，1989）。
- ⑩ 李澤厚：《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁145。
- ⑪ 張灝：〈略論中共的烏托邦思想——對金觀濤論旨的幾點回應〉，《二十一世紀》，總第4期（香港中文大學·中國文化研究所，1991）。
- ⑫ 金觀濤：〈中國文化的烏托邦精神〉，《二十一世紀》，總第2期（香港中文大學·中國文化研究所，1991）。