

中國文化 的烏托邦精神

●金觀濤

一 未經深思的文化基因

1958年發行數百萬份的《中國青年》，曾這樣概括那一年最熱門的話題：「怎樣才能過好共產主義關？」當時，共產風刮遍全國，農村裏家家戶戶拆灶砸鍋，正在跑步進入共產主義。這場以六億人爲對象的「各盡所能、各取所需」的烏托邦社會試驗，使中國餓死了兩千萬人。但是，烏托邦的熱忱卻沒有因此而消退。八年之後，文化革命開始，毛澤東發表了「五七」指示，《人民日報》稱這個逐步取消分工，大家都從事工、農、兵、學的烏托邦構想爲我們時代偉大的綱領^①。據此，各行各業反對資產階級法權，政府機構應實現「巴黎公社」原則，走上和現代社會背道而馳的反科層化道路。中國大陸在最近幾十年中，烏托邦式的社會改造規模之宏大、時間之持久、花樣之翻新和追求之百折不撓，不僅在當代世界絕無僅有，即使在人類文明史上也十分罕見。

今天，烏托邦式的社會改造給中華民族帶來的巨大災難已引起普遍重視。中國共產黨公開宣佈，現在只是社會主義初級階級，以和烏托邦劃開距離。報告文學家所揭示出烏托邦社會改造中驚心動魄的悲慘畫面則表現了中國人對烏托邦在感情上的恐懼。

烏托邦主義是一種奇怪的病症，當它尚未轉化爲社會實踐時，會如麻醉品般地引起亢奮，使理論家忽視其危險性；而當它造成普遍社會災難時，錯誤太顯而易見，人們又會斥之爲荒謬而不去追根究底。我認爲，一個十分重要的領域長期被文化研究者忽略，這就是烏托邦和中國文化深層結構的關係。

只要稍具備歷史眼光，就可以發現，早在戊戌變法其間，中國傳統士大夫在西潮衝擊下提出的改革目標中，就有濃厚的烏托邦色彩。汪榮祖指出，晚清思想家的變法有雙重目標，中國的富強與世界大同，他們相信「列國必將合爲一和樂融洽之大同世界」^②。1913年康有爲發表了影響深遠的《大同書》。把人類的未來描寫成沒有國家、沒有家庭和競爭的天堂，認爲這是一個科技高度發達的社

最近幾十年，中國烏托邦社會改造規模之宏大，在人類文明史中是罕見的。

會。這裏已經可以看到共產主義理想的影子。五四新文化運動，烏托邦主義曾推動過各種社會主義學說的繁榮。有相當多的無政府主義者和中國共產黨早期領導人，都參加過烏托邦新村實驗。甚至連孫中山在《致犬養毅書》中也說過：「夫蘇維埃主義者，即孔子之所謂大同也。」如果我們僅僅着眼於分析49年後大陸的社會主義實踐，那麼意識形態中共產主義目標可以看作是因，烏托邦式的社會改造是果。但是當我們進一步去問，為何中國知識分子會接受馬列主義時，卻發現了因果倒置。五四知識分子在價值取向上的烏托邦主義，恰恰是他們接受馬克思主義的一個重大原因。

烏托邦精神本存在於中國文化結構中，一百年來，它被某些尚未認識的機制激活了。

我認為，烏托邦主義的基因本來就存在於中國文化的結構中。在西學東漸、中國傳統文化結構大變革的100年中，由於一些我們尚未理解的機制，這個基因被激活了。本文擬宏觀地探討烏托邦精神和文化結構的關係，它如何在傳統解構過程中被釋放出來，又如何和外來思潮交互作用，形成二十世紀中國波瀾壯闊的社會改造運動。

二 追求完美價值之社會投射

T. W. Johnson 將烏托邦稱為「人類的神聖不滿」^③。Paul Tillich 則認為，構造烏托邦式的社會理想，其實是人類本性的一部分，它幾乎是所有民族自古以來所共有的。現實社會愈是苦難，人們就愈加把希望寄託在一個以否定現實社會弊病為藍圖的理想社會之中，「生命的負面叫烏托邦理念成爲一種必需性的存在」^④。Frank. E. Manuel 甚至說「烏托邦可說是最敏感的指針，指出某一時代最痛苦的一面。」^⑤我認為，烏托邦精神是人們對一個現實中不存在但卻是完美無缺理想社會之追求。完美無缺的圖景，是人類批評和考察現實社會的一種特殊文化視角。當用這種價值來考察現實社會苦難時，不僅對現實社會產生強烈的批判，更重要的，它還指向一種新的理想社會，使批判更有魅力。因此烏托邦主義的勃興，必須有兩個社會條件，一個是西方學者常說的現實社會的苦難，另一個是民族文化中原有的社會怎樣才算完美的價值。

這樣，我們可以把烏托邦理念定義爲一種文化追求完美價值理念的社會投射。它有三重含義，其一是用這種完美的理念來界定理想社會應該是貫徹甚麼樣的原則，其二根據完美社會理念，產生出批判現實社會的特殊角度，其三這些批判使烏托邦社會圖景具體化。一位研究者通過 Thomas More 的《烏托邦》，Francis Bacon 的《新大西洋》和 Plato 的《理想國》以及《禮記·禮運》中對大同社會之描寫的比較，發現幾乎所有烏托邦理念中都含有類似我上面分析的三個基本要素^⑥。

由此，我們可以得到一個十分有趣的結論，在不同的文化價值系統中，由於人們追求完美的價值取向、方式以及它和佔主導地位的文化系統關係都是不同的，因此它的社會投射——烏托邦理念的結構——必然大相徑庭，其轉化爲社會行動的可能性也必不相同。爲此，解剖中國文化的烏托邦精神，必須從分析中國傳統文化中追求完美理念開始。

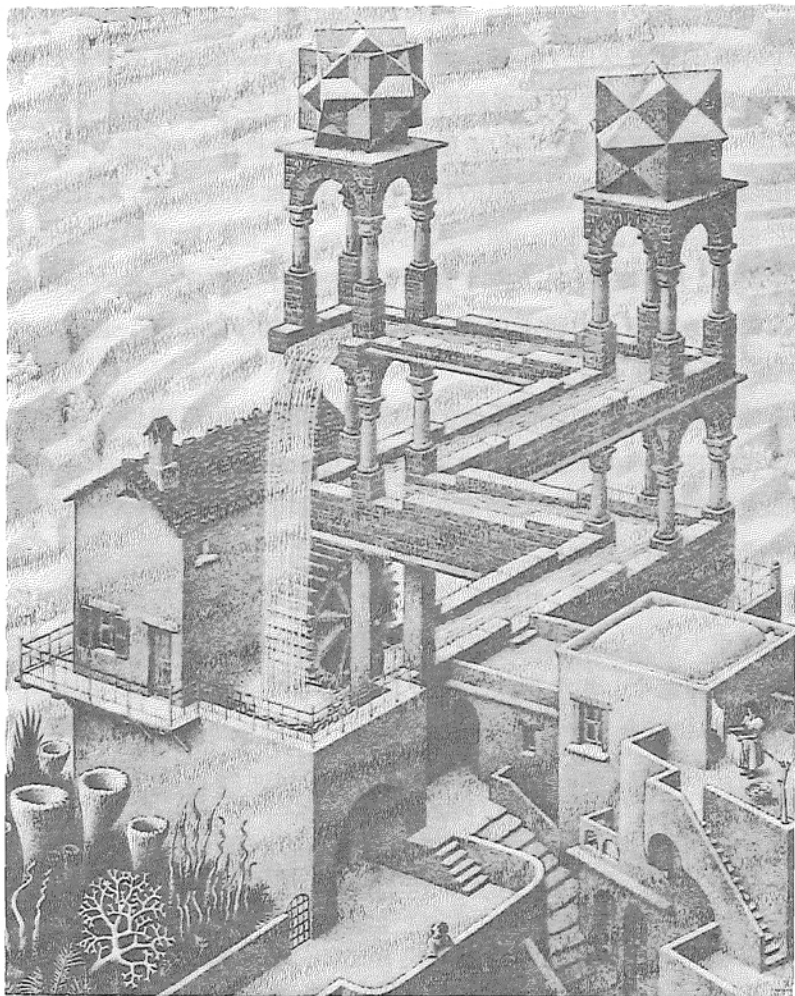


圖 烏托邦是在痛苦的大時代產生的。它用一種完美的價值來批判現實社會的弊病，並將一個實際組織上不可能實現的社會的描繪具體化了，這使它具有特殊的魅力和危險性。

三 大同：中國文化的烏托邦情結

中國傳統社會中佔主導地位的文化是儒家思想，其價值核心為追求成仁成聖的道德理想主義。在農業社會中，這種追求個人道德完美的價值投射到社會觀中，這個社會就應該是人皆聖賢的個人之集合。這樣，就產生了儒家文化獨特的烏托邦理念——大同社會之理想。

儒家經典《禮運篇》中只用了107個字來描繪這個理想社會，使得近代可以對「大同」做出不同的解釋。熊十力認為，在「大同」世界中，儒家提倡破除「私心」^⑦。牟宗三則將其定義為「肯定民主、肯定道德價值、肯定德化人生」^⑧。馬克思主義史學家將其等同於取消私有制的共產主義或原始共產主義。可見，對「大同」社會所對應的具體的制度，不同的人有不同的理解。但是，有一點是所有詮釋者都公認的，這就是「大同」是一個天下為公、人人有高尚道德的社會。這裏，我們正好發現，「大同」烏托邦是以儒家為主導的傳統文化追求「道德完美」這種基本價值的社會投射。

追求完美之價值在產生「應然世界圖象」的同時，就會把「應然世界」和現實世界進行對比，從而找到了批判現實社會的特殊視角。

在一個人皆舜堯的社會中，每個人內心的道德追求足以解決一切社會紛爭，產生井然的社會秩序。這種社會不需要法律，甚至沒有必要存在任何外在的規範性約束。經濟制度也是多餘的，人人可以自覺地做到「各盡所能、各取所需」。於是，根據「道德完美」和「道德完美產生社會秩序」這兩個價值標準，大同理念就把現實社會中兩個最常見的存在作為自己批判的對象，並把現實社會所有弊病之根源歸之於它們：一個是人的私心，另一個是制度規範。根據「大同」的內在邏輯，「大道既隱」，人有了私心，道德水平下降了，才需要在外規定禮法來約束人的行為，不得不用國家和制度來維繫社會秩序。進而推之，社會因此出現戰爭和種種不合理現象。

在這種批判視角中，任何正常的小康社會都可以作為理想社會的對立面。一個社會秩序良好的太平盛世，法紀和社會規範總是嚴明的，當經濟繁榮時，人追求個人經濟利益之「利己」動機往往也越明顯，它們都和「大同」所主張的完美價值構成尖銳的對立。

由此，我們可以理解，中國傳統社會的烏托邦理想為何具有不同於西方烏托邦的一個重大特點，這就是，與「大同」相對立的不是亂世，而是「小康」。在西方的烏托邦理念中，很少把太平盛世作為批判和超越之對象。只有用「道德完美」這種價值投射社會，才能產生中國特有的大同理念：一種泛道德主義神話。

四 仁政：理想與現實之間

烏托邦構想甚麼時候會轉化為人們普遍的社會行動呢？從邏輯上分析，它取決於烏托邦理念和社會運作的文化系統價值的關係。當兩者方向一致時，烏托邦理念很容易通過社會普遍價值追求轉化為某種實踐。儒家文化作為中國傳統社會官方意識形態，在其治國的各項政策中，本身就包含着極強的「道德教化」和「泛道德主義」的因素。一方面它強調愛民和用道德教化人民，主張一個好的社會要盡量用道德秩序來維持社會各方面的和諧，正如孔子所說「德之流行，速於置郵傳命」。另一方面在現實的社會管理中，總是要考慮到人有私心，因此禮法制度是必須的。這就是所謂「德治」和「仁政」。

正因為儒家治國方案之價值和大同烏托邦價值的指向一致，因此傳統文化中的烏托邦圖案總是或多或少在歷代思想家和儒臣的治國方案中顯現出來。孟子的「井田」，呂氏春秋的「公平」社會，陸賈的「至德」、張載的「均平」理想等等，都是在「大同」所主張的完美境界和現實可行之間找到某種折衷。正如一位學者所注意到的，儒家政治理想中有着某種強烈的烏托邦性格^⑨。康有為在《孔子改制考》中曾以孔子自喻，說「其志雖在大同，其事只在小康」，頗為形象地說明儒家社會改造方案和烏托邦價值之間的關係。翻開歷史，我們可以發現，在中國傳統社會中，小規模的烏托邦社會實驗，既比西方來得早，也比較普遍。當莫爾還限於在《烏托邦》一書中紙上談兵的時候，明代思想家何心隱已經在做以宗族為單位的烏托邦試驗了。他將其稱為「聚和堂」，既管教化，又管經濟，比歐文的「紐哈蒙尼」公社試驗至少要早250年^⑩。

中國傳統文化的烏托邦理念是現世的，它或多或少地在儒臣的治國方案中顯現出來。

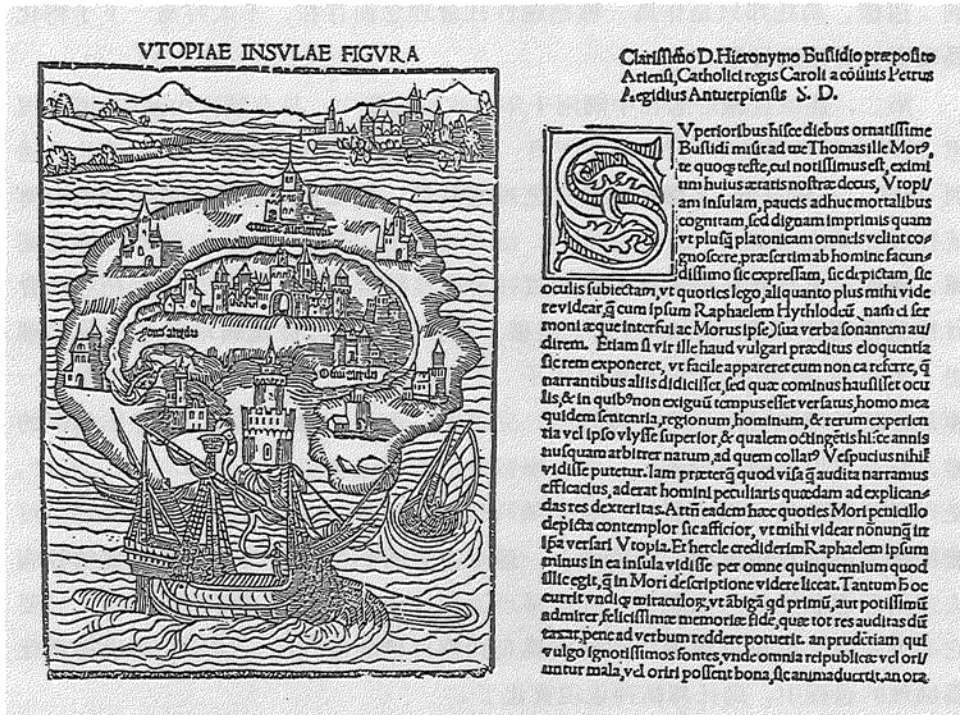


圖 在不同文化中，
烏托邦的形態及其轉
化為實踐的可能性都
是不一樣的。圖為莫
爾《烏托邦》一書
的扉頁，它展示了一
種與大同社會不盡相
同的社會結構。

總之，儒家文化的烏托邦理念是現世的，具備轉化為改造現實社會的可能性。這一點，是它和那些建立在宗教境界之完美理念之上的烏托邦最大不同，烏托邦精神始終是中國社會改造之巨大動力。

五 「烏托邦」魔化的三個條件

在中國受到西方工業文明全面衝擊之前，烏托邦雖然是儒家文化重要的組成部分，但它一直是潛在的，並沒有轉化為大規模的社會改造實踐。歷代民間和異端知識分子小規模的烏托邦追求和試驗常見於記載，但封建國家和士大夫，從未把「大同」烏托邦當作治國的基本出發點。他們或進行勸農、整肅吏治，或主張變法均田，所推行「仁政」之類現實之社會改造政策都是非烏托邦的，其目標是造就一個小康的太平盛世。那麼，究竟是甚麼原因使得烏托邦追求在歷代儒生的社會改造行爲中被遏制，使他們能夠表現出一種高度現實主義的「經世」精神呢？我們認為，這是因為在儒家文化中，存在着以下三個因素對烏托邦追求進行疏導和規範化，使得追求「道德完美」和「泛道德主義神話」之熱忱，可以轉化為一種現實的「修身、齊家、治國、平天下」的人生實踐。

第一，儒家經典把「大同理想」界定為一個古代存在過的社會。一個大道運行、聖人在世的古代社會畢竟不像「未來」那樣具有現實性。儒家持一種「天不變、道亦不變」的哲學觀，並從這種哲學觀中導出循環的甚至是退化的歷史觀。完美的天道和社會理想（大同）是永恆不變的，但這種「道的實現」卻在退化。人心不古和道德水平的下降作為一種自然趨勢存在着，需要儒生用極大的道德努力來抗拒它。「大同」並非某種自然過程（如進化、發展生產）可以自動達

到。這樣，烏托邦只是作為一種超越性社會理念而存在，不太容易一下子轉化為現實社會改造目標。

第二，儒家意識形態在中國兩千年的政治實踐中，具有豐富內涵的「道德理想」被越來越具體地等同於「倫理價值」。這樣，追求道德之完美就被規範化為達到「忠孝」「三綱五常」之類儒家倫理之理想狀態。儒家倫理又是用於設計中國傳統社會結構之藍圖。「道德完美」和「泛道德主義」價值一旦指向現實的倫理關係，就使追求烏托邦的熱忱和對現實社會改良結合起來了。於是，烏托邦社會目標就變得不再那麼「烏托邦」了。這裏，烏托邦目標已被邏輯地歸為仁政之理想。朱熹的「禮論」是一個典型的例子。他曾把作為社會制度的禮分成兩類，一類是作為天理的「禮」，它是理想的，完美的，永恆不變的。另一類是作為事的禮，它是可以通過學習改變，並在學習中不斷逼近理想的。例如「三綱、五常」是作為天理的禮，而文質、三統是隨時代變化的制度^①。儒生奮鬥目標是盡可能排除人欲去實現天理，在行動上，追求完美的熱忱就指向了改進現實的弊病去達到理想狀態的人倫關係。在這種理論架構中，甚至維護傳統的倫常（只要它是理想的）都可以順理成章地成為烏托邦目標的取代品。儒學在將道德轉化為倫理的過程中，烏托邦精神也現實化了。

中國文化受西方衝擊之前，烏托邦理想是潛在的。儒家倫理將其現實化為「修齊治平」的人生實踐。

第三種抑制烏托邦主義轉化為社會行動的因素是儒家文化的倫理中心主義和道德精英主義的結構。也就是說這種文化把道德倫理價值看作是高於知識和社會制度的，道德水平的提高並不因獲得知識和社會制度改良就能達到，而只有靠每個個人的修養和對社會進行道德教化。烏托邦式社會理想追求，就必須落實到個人的道德修煉之上。在儒家知識分子的終極關懷中，追求個人道德完善始終是放在第一位的。只有先做到「內聖」才能「外王」。即使在「外王」中蘊含着烏托邦目標，它也只是「內聖」自然達到的結果。這種把「內聖」看作「外王」和社會改造前提，持個人主義的道德修身也會遏制烏托邦的泛濫。另一方面，儒家傳統中，一直以來存在着很强的道德精英思想，即認為很難達到道德的完美境界。雖然理論上承認人皆可為堯舜，但由於各人的智力、天分和意志力的差異，使得只有少數人才能達到較高的道德境界。正如余英時所說：「儒學事實上便是『君子之學』。這一傳統的『君子理想』在今天看來似乎帶有濃厚的『精選分子』的意味（即所謂 elitism）。」^②因此，對於儒家知識分子來說，重要的是通過內聖外王去追求一個「仁政」的小康社會。

綜上所論，中國文化的烏托邦所蘊含的價值追求，完全被這三種文化要素引向現實的社會行動。由此，我們可以得到一個結論，只要儒家文化出現整體性結構性的變動，這三種疏導和遏制烏托邦價值追求的因素被破壞，而整個社會仍籠罩着人人道德高尚的社會才是最終合理的價值取向，那麼，烏托邦主義就會如被囚禁在魔瓶中的巨人，因瓶蓋被新時代打開而釋放，使整個文化價值系統變形，甚至出現劉述先稱為魔化（demonization）的現象。當中國文化在近代受到西方全面衝擊時，正好出現了這種情況。

六 從過去到未來：社會進化觀中的「大同」

十九世紀下半葉，中國社會受到西方工業文明全面性的挑戰。雖然儒家意識形態的核心——儒家倫理價值——仍被士大夫所堅持，但其哲學觀和社會觀卻出現了結構性的變異。進化論和發展觀普遍地取代了「天不變、道亦不變」的傳統哲學，越來越多的知識分子認識到西方科學技術的價值和民主憲政的優越性，中國傳統的君主專制再也不能作為一種「準」理想制度而存在了。遏制烏托邦主義的三個條件中的兩個首先被破壞，烏托邦的基因被激活了。

在一個退化的或循環反覆的宇宙中，完美的理想社會只存在於遠古，實現「完美的社會」的條件，也許一經消失就很難再次出現。這時，烏托邦再有魔力，它是遠離現實的。現在人們發現，宇宙是在不斷「進化中」的，那麼完美的社會只能是進化的最後階段。理想社會的時間定位就隨着退化史觀向進化史觀的演變出現結構性翻轉：由遠古變為未來。由於宇宙在不斷進步，烏托邦理想社會也就在逼近之中。十九世紀末和本世紀初，很多中國知識分子都把科技發達和社會制度改良當作進步的動力，認為只要發展科學技術和推動變法，完美社會的理想是可以實現的。烏托邦社會目標一下子就具備了前所未有過的現實性。這就是中國文化中烏托邦主義魔化的第一個原因。

烏托邦精神源源不斷釋放出來的第二個原因，是追求完美之價值和維繫現有社會制度的分離。儒家意識形態是把道德等同於倫理，再把現實的君主制度作為倫常的實現。現實的君主專制雖不完美，但卻是「準」理想社會，對完美道德理想社會的追求是和維繫和改進現有政治制度相結合的。但是，當近代越來越多的人把民主憲政或君主立憲看作政治改革的目標時，就必須在某種程度上承認中國現有的君主專制不是一條通向完美社會的道路。追求理想社會的烏托邦精神日益從衛道的熱忱中分離出來，指向新的社會圖象。

由此我們可以理解，為甚麼1895年以後，烏托邦精神泛濫成為近代中國文化引人注目的新現象。隨着天演論帶來的社會達爾文主義成為思想界的霸王，進步史觀已毫無疑義，社會政治改革的呼聲日益高漲，追求完美社會的烏托邦熱忱第一次超越了古代大同的水平，進入中國歷史上從未有過的新高度。例如興盛一時的無政府主義思潮把「大同」的理想具體化為一個由於人道德高尚而不需要政府的社會。

康有為從托古改制到創作《大同書》是一個典範性的例子。《大同書》絕大部分內容都在批判人類社會各式各樣的規範制度。在「去國界合大地」、「去級界平民族」、「去種界同人類」、「去形界保獨立」、「去家界為天民」、「去產界公生業」、「去類界愛眾生」的各部中，康有為創造性地把佛教中取消規定性和儒家泛道德主義神話結合在一起。在儒家古典的「大同」理念中，假定了人人道德高尚就可以取消各種制度和規範，康有為只加進去一個新的因素，這就是科技的高度發達。完美的社會既然在進化的最後階段，而進化又被看作由科技發展所推動，那麼大同社會一定是一個居室則「珠璣金碧、光采陸離」，行路則「飛屋飛船」、「舟皆電運」的物質文明高度繁榮，科技極端發達的社會。

烏托邦精神猶如囚禁在魔瓶中的巨人，因為儒家文化在近代的解構而被釋放出來。

在退化的歷史觀中，理想社會存在於遠古。進化論把理想社會置於未來。

如果說，在康有為的烏托邦社會構想中，用高尚的道德來代替一切規章制度在某種程度上被佛教和對科技的崇拜所掩蓋，那麼與康有為並駕齊驅的另一位烏托邦精神代表人物胡禮垣則把這一點表現無遺。胡禮垣在肯定大同社會的基本價值追求是「箴自由」時，馬上發現，如果人的自由沒有限度，出現社會秩序混亂怎麼辦？他論證道「趨時學自由，須知自由有界限」，這個限制就是每個人內心的高尚道德，他認為「儒家的忠恕之道，原是合乎大同之道。」正如汪榮祖所說，胡禮垣「是把自由變成一個道德規範，再將這一規範作為大同世界裏，人與人相處之無形的規範。」^⑬

七 新村試驗：烏托邦的社會實踐

儒家哲學觀和社會觀的變更雖然使傳統文化中潛在的「烏托邦」精神被激活，但在新文化運動之前，它一直沒有轉化為知識分子普遍的社會行動。康有為把「大同」看作是遙遠的未來，堅決反對現在就去爭取大同，認為那會引起天下大亂。知識分子嚮往大同但又不立即去爭取大同，除了他們相信進化論，認為社會要進入這一完美階段需長期進化外，最主要的是儒家文化的倫理中心主義和道德精英主義還未破壞。只要知識分子認為個人道德修養是造就理想社會的前提，並持一種道德精英主義的價值取向，那麼，一個沒有社會規範限制的道德高尚社會無論多麼誘人，它仍不會變為應馬上去爭取的目標。倫理中心主義和道德精英主義仍使他們按傳統的「內聖外王」行事，只不過，「外王」已有了新的含義，它包括維新變法，君主立憲，甚至是排滿革命。這在章太炎那裏最為典型，他極為強調革命者的道德純化，認為「道德衰亡，誠亡國滅種之根極」，「道德墮廢者，革命不成之原」，並用國粹來代替較狹窄的傳統儒家道德倫理。這種局面一直持續到新文化運動興起，遏制烏托邦主義泛濫的第三種因素才被消除。中國傳統文化中的烏托邦精神被徹底魔化了。

新文化運動時，儒家的道德完善的個人主義，已轉變為道德完善的集體主義。

新文化運動中，中國知識分子普遍突破了傳統的倫理中心主義和道德精英主義，出現了全盤性反傳統的潮流，儒家倫理受到了徹底的批判。知識分子內心仍保持着傳統的追求道德完美之熱忱，但它再也不能指向儒家倫理了。一旦人格完善之終極關懷失去了傳統的文化符號，就必然要迫切地尋找自己新的表達方式。在這種條件下，追求個人道德完善之終極關懷，轉移到去爭取實現人人道德完美之理想社會之上，就是一條自然的出路。倫理中心主義之破除使知識分子第一次認識到，社會改造不能把自己個人道德純化作為前提，相反，發展科技、變革不良社會制度和環境是要先行的。唯物論的盛行已使知識分子相信物質決定意識，於是爭取道德完美的理想社會之方式出現了一個行動步驟上的翻轉：從傳統的「內聖」為先，轉變為以改造社會為先。

另一方面，在徹底而全盤的反傳統中，新知識分子用「平等」作為一種普遍的價值取向代替了傳統的道德精英主義。普羅大眾不再被認為在智力和道德水平上低於精英分子。知識分子相信，只要有相應的物質和教育條件，高尚完美的道德境界是可以普遍實現的。儒家道德完善的個人主義，轉化為道德完善的

集體主義。這樣，到新文化運動時期，原有的遏制烏托邦追求的第三個因素也消失了，烏托邦熱忱就如洪水一般淹沒了新知識分子。

這方面一個有力的證據是，馬克思主義普遍地傳到中國之前，中國知識界就曾出現過小型烏托邦社會試驗的熱潮。當時，「工讀互助團」曾轟動一時，這是一種小型共產主義社會。參與者每天工作四小時，實行「各盡所能、各取所需」的原則。它獲得了蔡元培、李大釗、陳獨秀、毛澤東、惲代英等人的積極支持。被知識分子廣泛地視為「新社會的胎兒，是實現我們理想的第一步」^⑭。周作人在《新青年》上鼓吹日本的「新村」實驗，毛澤東想在岳麓山設工讀同志會，從事半耕半讀^⑮。惲代英和林育南一起設計「以農業為本、兼種果木、兼營畜牧、廢止金錢」的新生活^⑯。李維漢在回憶錄中曾這樣描述當時青年知識分子的心情：「我們讀了那些無政府主義和宣傳社會主義的書刊，對於書中描繪的社會主義和共產主義的美妙遠景，對於那種沒有人剝削人、人壓迫人，人人勞動，人人讀書，平等自由的境界，覺得非常新鮮美好，覺得應是我們奮鬥的目標。」^⑰其實，類似的理想圖景早在儒家經典和《大同書》中描寫過，但新文化運動前的知識分子並不認為它是應該馬上去爭取的。新知識分子將其當作自己立即着手進行並為之畢生奮鬥之目標，這表明烏托邦主義魔化三個條件全都具備，烏托邦社會理想已成為新知識分子終極關懷和價值追求之主導形態。這時，即使「烏托邦新村實驗」的失敗亦不足表明其原則的虛妄，而是社會改造規模太小而已。這種烏托邦主義價值追求，極其有力地促使知識分子接受馬列主義。

八 新傳統中的烏托邦主義

1899年戊戌變法剛失敗時，黃遵憲曾寫了一首詩：「滔滔海水日趨東，萬法從新要大同，後二十年言定驗，手書心史並函中。」他預言二十世紀追求大同社會將是一種不可遏制的潮流。歷史恰好被黃遵憲言中。其實，黃遵憲的歷史預見性並不值得奇怪。既然中國式的馬列主義承襲了傳統的烏托邦精神，將追求完美道德社會作為其終極價值，那麼當這種意識形態轉化為中華民族二十世紀佔主導地位的文化結構時，烏托邦就會在其社會運作中顯現出來。但是，烏托邦是一種空想，任何一種以空想為目標的社會改造，必然以失敗告終。然而1958年大躍進以前，中國共產黨文化雖出現過這樣那樣的失誤，但總體上烏托邦價值追求並未大規模地轉化為社會行動。在相當長時期裏，共產黨的社會改造政策還是較現實的，共產主義理想只作為其最高綱領存在於整個意識形態中。它起了團結黨員、统一思想，維持旺盛革命熱情的作用。

人們自然會問，是不是中國共產黨文化中也存在某種遏制烏托邦主義的因素呢？我們認為，只要它在結構上和傳統一致，那麼就可以在這種新政治文化中，找到和傳統文化同構的三種遏制烏托邦魔化的因素。

烏托邦社會理想是否能轉化為行動首先取決於它在時間軸上的位置。其位置離「現在」越近，烏托邦越容易轉化為現實行動。在傳統文化結構中，它由意識形態的哲學觀和歷史觀被置於遙遠的過去。在馬列主義意識形態中，根據歷

史唯物主義，共產主義理想社會是一個生產力高度發達的社會。對生產力水平的條件規定得越高，共產主義也就越遙遠，烏托邦主義也就得到控制。當共產主義的生產力標準變低，或其指標單向度化，變為鋼鐵產量、蘇維埃加電氣化、土豆燒牛肉或在公共食堂中放開肚皮吃飯時，烏托邦就會被激活。

第二個要素是現實社會制度和烏托邦社會理想的關係。儒家意識形態只要將道德等同於倫理，就順理成章地把追求道德完美轉化為維繫理想的倫常關係，一個泛道德主義的宗法君主社會自然是「準」理想社會。相比之下，中國共產黨意識形態不存在如此簡易的法門，它控制烏托邦主義的辦法是不斷定義一些接近烏托邦的中間階段，如「新民主主義」、「社會主義」、「社會主義初級階段」之類。這就是所謂革命階段論。當這些階段性目標制定得較現實且尚未實現時，烏托邦熱忱不僅得到控制，還可以轉化為高昂的鬥志。但是，一旦這些階段性目標實現，而意識形態又不能規定下一個現實的接近烏托邦理想的目標，那麼只能出現兩種後果：或目標失去烏托邦魅力或烏托邦價值追求失去目標。目標失去烏托邦魅力，共產黨組織就很容易變得非革命化，黨員鬥志低落，甚至腐敗。因此，意識形態常常不得不提出一些不現實的社會改造目標，為了保持黨的革命化而使烏托邦魔化了。

也許這正是共產黨政治文化中的烏托邦精神和儒家文化中的烏托邦精神之最大不同。儒家文化的烏托邦價值，可以作為現實倫理價值的延伸而存在。新傳統中的烏托邦精神只能用不斷設置達到共產主義的中間階斷來控制。它內部經常滋生出類似於「不斷革命論」這種極左思潮，使共產黨不得不為了保持理想熱忱而去一個又一個地超越已達到的目標，烏托邦極容易魔化。那種主張「一萬年太久、只爭朝夕」的浪漫主義，就是其典型表現。

第三個阻止烏托邦魔化的因素是道德理想主義和精英主義。在中國傳統文化中，道德精英主義和個人修養至上是儒學基本的結構。第五節中已論述了它是怎樣遏制烏托邦魔化的。馬克思主義本來並不具有道德理想主義和精英主義的結構，但是在本世紀30、40年代，馬克思主義在中國化的過程中轉化為毛澤東思想，它在結構上出現了道德理想主義。我在另一篇論文中曾以劉少奇《論共產黨員的修養》為典範剖析了馬克思主義儒家化過程，即如何把改造主觀世界和「內聖」結合，追求外部的完美社會之理想如何落實到做一個真正的共產黨員——一個道德高尚之共產主義新人之上^⑨。一旦馬列主義儒家化，個人道德修養成爲共產黨員必須去追求的內在價值，而共產黨又是無產階級先鋒隊，是少數人的精英組織，道德理想主義極易轉化為新道德精英主義。因此，在中國共產黨的政治文化中，愈是強調黨員個人道德修養，越是注重共產黨組織的精英性質，就越能遏制烏托邦主義魔化。相反，一旦反對道德修養，或取消黨內外有別，那就會出現群眾性烏托邦的社會改造運動。

「破四舊」反對資產階級法權的紅衛兵和雷鋒分別屬於兩種典型。當每個人內心對道德完美社會之追求僅促使自己去當雷鋒時，還屬於道德精英主義，並不要求普通老百姓有精英那麼高尚的道德品質。這樣共產主義原則至多只是在精英分子中實現而不會無限推廣，廣大百姓可以考慮私利，利己主義仍然可成爲一種經濟的推動力。這樣也就限制了烏托邦社會改造的範圍。而紅衛兵運動

傳統文化的烏托邦精神，可以作為現實倫理價值的延伸而存在。共產黨文化中的烏托邦精神，只能用「新民主主義」、「社會主義初級階段」等中間階段來約束。



圖 劉少奇像。馬克思主義中國化出現在二十世紀30、40年代，儒家的道德理想主義和「內聖外王」被創造性地融入馬列主義，劉少奇的《論共產黨員的修養》就是典型例子。

則強迫每個人破私立公，這是精英主義被破壞，烏托邦目標被魔化的表現。

總之，中國共產黨的政治文化中，人們心目中的共產主義理想，不過是「道德完善」和「泛道德主義」這兩種傳統價值加上高科技和馬列主義內容的混合物。正因為這種烏托邦價值追求具有傳統性質，它也只能設立類似於儒家文化中那三種遏制烏托邦魔化的因素。本世紀30、40年代後，隨着毛澤東思想的出現，意味着和傳統同構的將烏托邦精神現實化的新傳統得以建立，這正是中國共產黨取得巨大的成功的原因之一。但是，正如中國傳統文化中的烏托邦主義會在西潮衝擊下魔化一樣，一旦儒家化的馬列主義達到了它預設的較現實的社會改造目標後，遏制烏托邦精神泛濫的三個要素就會先後受到破壞，中國出現了史無前例的烏托邦式的社會改造，這就是「大躍進」和「文化革命」。

九 大躍進：共產主義是怎樣被推近的

為甚麼1958年中國大陸會刮起全國性的共產風？為甚麼那麼多人會相信貧窮落後的中國可以在數年間跑步進入共產主義？具有實感的共產黨人通常稱那一年是被勝利沖昏頭腦。如前所論，共產主義在時間軸上的位置，取決於生產力和科技發展的速度。1958年共產風的直接導因是由生產水平發展速度的幻象造成。那種「人人為我，我為人人」、「各取所需、放開肚皮吃飯」的社會正是被群眾性的科技革新和大生產運動一次又一次推近的。

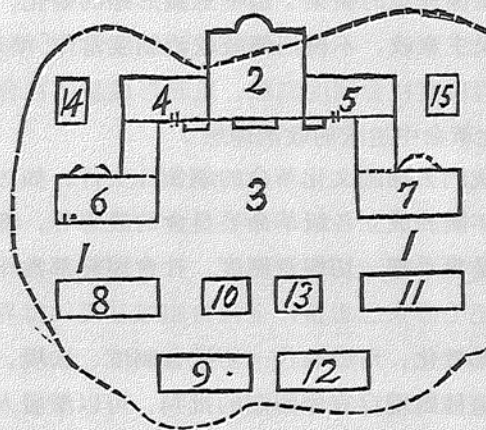
如果共產主義的標準簡單化為鋼產量數字，蘇維埃加電氣化，放開肚皮吃飯，那麼，烏托邦理想就變為大規模社會實踐。

1956年是中華人民共和國工農業生產增長最快的一年，工農業總產值比1955年加了16.6%，這是歷史上罕見的現代化速度，它大大出乎中國共產黨領導人意料。1958年，《人民日報》元旦社論第一次公開提出15年趕上英國，20-30年內趕上並超過美國。在1月11日至22日的中共中央南寧會議上，毛澤東批評「反冒進」給六億人民泄了氣，提倡要種試驗田；28日至30日，毛澤東又在最高國務會議上發表講話，認為現在是一場新的戰爭即向自然開火，要讓全黨把注意力放到技術革命上去。2月2至3日，《人民日報》連續發表社論，提出國民經濟全面大躍進的口號。在短短一個多月時間內，共產黨自上而下的這一連串的動員，使中國大陸出現了一個全民煉鋼、畝產超過千斤、萬斤、甚至十萬斤的比賽狂熱。隨着群眾動員規模的擴大，對生產和科技發展速度的估計也成倍增加，它導致中國共產黨預期趕超英美時間的不斷縮短。在5月份召開的中共八大第二次會議中，毛澤東根據5年能達到4,000萬噸鋼的估計，認為7年可趕上英國，再過8年超過美國。一個月後，李富春在《第二個五年計劃要點》中進一步提前到3年。6月17日，薄一波向中央政治局提出《兩年超過英國》的報告，得到毛澤東的肯定。「超英趕美」作為一個中國生產力和科技發展綜合指標，其達到時間的不斷往前推移，證明共產主義在時間軸上的位置向現實日益接近，烏托邦的社會改造立即被引發了！

為何中國共產黨會用群眾運動來發展生產和科技，我們將另寫論文討論。在此，我們只想論述烏托邦社會改造行動和魔化因素的內在關聯。1958年初的大躍進的最初目的不是烏托邦，它很像一心加速現代化的群眾性生產和科技運動。但是只要烏托邦魔化條件一旦在運動中具備，那麼烏托邦式的社會改造就不以人們意志為轉移地變為現實。共產風是1958年夏天開始的。就在劉少奇告訴石景山工人明後年就能超過英國（1958年7月5日）三天以後，《人民日報》刊登了農業社辦公食堂優越性的報導，全國性的「吃飯不要錢」就此一發不可收。接着《紅旗》雜誌7月號刊登了陳伯達的文章，第一次向全國傳達了毛澤東有關人民公社的構想。文章說：「我們的方向，應該逐步有次序地把工（工業）、農（農業）、商（交換）、學（文化教育）、兵（民兵，即全民武裝）組成一個大公社，從而構成我國社會的基本單位。」^①10月3日，人民公社已在全國普及，劉少奇在接見一個外國代表團時說，人民公社在吃飯問題上，已實現了「各取所需」，中國將在第二個五年計劃中消滅城鄉差別^②。

今天，只要稍有歷史眼光，就可以發現，1958年共產風中農村的烏托邦社會圖景，非常類似於毛澤東等共產黨領袖在接受馬列主義之前的「工讀互助團」和「新村」試驗的放大。除了把全民皆兵加進「人民公社」以外，「各取所需」「盡量縮小分工」和「用道德教化來代替社會規範」這些原則，幾乎和半個世紀前的烏托邦沒有甚麼不同。李銳在一篇文章中系統地闡述過毛澤東所設想的人民公社形態和他青年時代受《大同書》影響所設想的「新村」的一致性^③。紀文勳在60年代就指出，人民公社的思想淵源之一來自於康有為的《大同書》^④。陳伯達那篇向全民傳達「人民公社」的社論的題目是《全新的社會、全新的人》。它本身就極說明問題。每當中國共產黨人的烏托邦熱忱釋放，其核心總離不開「由全新的道德高尚的人組成的社會」這一傳統的調子。

村的中央。4,6,8,7,为与各宅不相連接的庭院。8,9,10,11,12,13,为办公处及农場建築物。教堂,交換所,音乐厅,电报局,邮政局等与2靠近。4及5一为厨房,一为貯藏器物。14,15,为公共建築物,可为隔离等使用,6及7供为熱鬧的集会等用。



(雷尔:“社会主义思想史”,郑学稼译,黎明書局1984年版,第103—104页)

傅立叶主义者在美洲的勃魯克农場

四十年代初叶,有許多定期刊物都起来致力于这种新社会哲学的研究,而且又派了很多的旅行团四出演講。于是傅立叶主义在一般人間就成了一个公共研究的論題。还有,当时的工业危机和这反对奴隶制度的运动四圍所有的普通人道主义的革命,对于这种論調也給与了一种很大的兴奋剂。

圖 1958年,歷史上的烏托邦實驗方案居然出現在有關人民公社設計的宣傳材料中。圖為1958年一本十分流行小冊子中的一頁……

十 文化大革命：群眾成爲聖人

1958年的大躍進,造成了經濟衰退,農民餓死的悲慘後果。照理說,烏托邦社會改造帶來的災難本身就是一種對烏托邦的遏制,它使得一個民族在其文化記憶有效期之內,不會重犯類似的錯誤。但是令人驚奇不已的是:短短八年後,烏托邦主義重新在中國大陸泛濫,這又是怎麼回事呢?共產風只是遏制烏托邦三個因素中的第一個被激活,此後,中國共產黨也記住了這個教訓,再也沒有搞超英趕美跑步進入共產主義的神話。但是,烏托邦魔化的三個因素存在着深刻的內在關聯,第一個因素雖由於歷史教訓不再被引發,但這種歷史教訓卻可以使烏托邦魔化的第二第三個因素先後被引發,從而導致烏托邦主義以新形式顯靈。

經過1958年共產風的教訓,黨內務實派在經濟發展上制定了一系列相當現實的政策。但是我們知道,每當共產黨政治文化中理想主義被遏制,黨內的特權主義、脫離群眾的傾向就會增長,出現喪失革命鬥志和腐化。就在全黨吸取烏托邦社會改造教訓的所謂三年困難時期中,毛澤東逐漸形成並提出了有關防止修正主義和黨內走資本主義當權派的思想。在此我們不準備詳細分析毛澤東思想是如何發展出一整套「無產階級專政下繼續革命」的理論,而只限於分析批黨內走資派和烏托邦重新釋放的內在聯繫。在馬列主義意識形態中,實現共產

主義需要共產黨領導，這是把烏托邦熱忱轉化為對共產黨及其執政體制忠誠的重要環節。但是，毛澤東卻破天荒地把共產黨內脫離人民的官僚看作應被剷除的修正主義的根源。這樣一來，共產黨組織和相應的制度（甚至包括黨章在內）不再是通向聖潔理想的橋梁。這種意識形態的變化，就如1895年後中國士大夫因嚮往西方民主憲政，不再把傳統政治制度當作「準理想社會」那樣，它必然使烏托邦主義與現實社會制度剝離，重新形成新的社會圖象。眾所周知，這就是毛澤東在文化革命中追求的政治理想。

今天，只要我們去翻閱文化革命的綱領性文件，如1966年的「五七」指示，「十六條」，1967年關於成立各級革命委員會的設想等，都可以看到一種極強的價值取向，這就是幾乎把一切規章制度、社會規範都當作資產階級法權。這些文件刻劃了一個把毛澤東思想當作全社會組織基礎的世界。這裏，毛澤東思想作為一種新的道德教化，用於取代一切社會制度、法規，解決一切社會分配和生產問題。雖然這種對現存官僚體制的批判，可以激發人們追求理想的熱誠，但其實質仍然是大同理想中泛道德主義的神話。由於毛澤東思想被推到了絕對權威的位置，就會馬上轉化為對黨組織、國家機構、法律的衝擊。中國共產黨的文化，本來就具有很強的泛道德主義色彩，缺乏法治精神，但文革前，黨紀國法畢竟還是存在的。現在，公檢法被砸爛，教育制度被取消，非制度化的毛澤東思想成為所有國家機構的組織和辦事原則。在人類歷史上，我們很少看到這麼徹底地用道德（或一種思想）來組織政府機構的嘗試。其結果是毛澤東的最新最高指示作為聖旨臨駕於黨紀國法之上，在天高皇帝遠的地方，土政策和以權謀私橫行，烏托邦實踐帶來共產黨體制的大倒退。

必須指出的是，文化革命和1958年農村民歌民謠中所表現烏托邦在本質上是一致的——它們都追求一個人皆堯舜的泛道德主義社會。但是，由於兩次烏托邦主義魔化的原因不同，這就使得它們表現方式出現某種差別。1958年的「共產風」是由生產力發展幻象引起，它在生產部門特別是農村最為猛烈。第二次烏托邦主義魔化原因是對現存社會制度規範特別是黨內走資派的批判，所以文化革命是從社會組織上層，如黨內國家領導幹部、高等院校開始，慢慢波及到工農業部門。

在文革十年中，烏托邦自上而下不斷向基層擴散。這裏除了社會規範制度受衝擊帶來的影響外，最重要的原因是共產黨政治文化中道德精英主義逐漸破壞。本來，共產黨是先鋒隊，具有精英組織的性質。文革中，黨員，特別是國家各級領導幹部成為批判的對象，也就喪失了其社會精英的地位。這時最有魅力的口號是「群眾是真正的英雄」，「卑賤者最聰明」。正如金耀基所指出的，群眾在中國歷史上第一次被當作聖人^②。精英主義的破除，使得個人修身式的道德完善，轉變為比革命徹底性的外在追求了。

1966年後，劉少奇成為黨內走資本主義道路當權派的總代表，他的主要著作《論共產黨員的修養》也被當作修正主義和毛澤東思想對立起來。造反派批《修養》的角度，恰恰是反對道德精英主義和反對從個人修身來達到道德完美。文革以前，以雷鋒為代表的共產黨員道德完善的主要指標是聽黨的話，即做黨的「馴服工具」。造反派則把這種修身之路批判為唯心主義。文革前樹立的

在人類歷史上，很少可以看到像文革時期那樣，徹底地用一種思想來組織社會的嘗試。

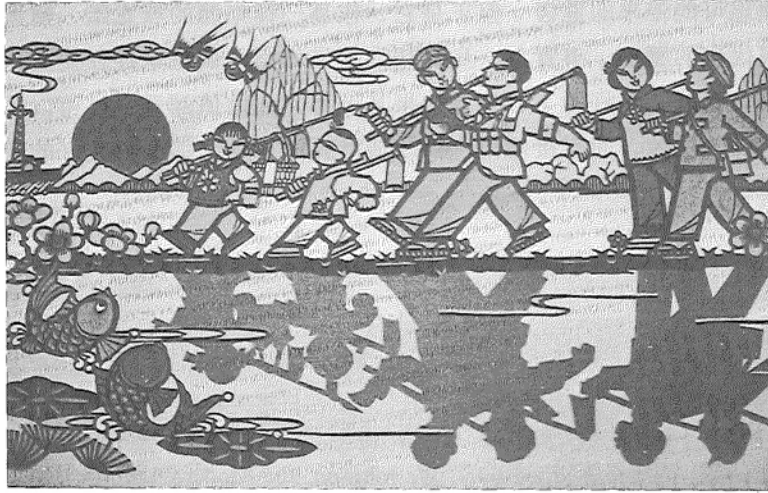


圖 中國文化的烏托邦總是萬變不離其宗——一個人皆堯舜的道德高尚社會。大同、人民公社和中國人理解的共產主義都是這一主調的不同變奏。

樣版一個個被揪出來，揭露他們是假典型、偽君子（雷鋒因為毛澤東曾肯定而得以倖免）。這一類人被統稱為「修養派」。在這種條件下，只有把全國變成「毛澤東思想大學校」，才能實現「人人道德高尚」的理想社會。這樣，就出現了的全黨辦「五七幹校」，知識青年上山下鄉，幹部和知識分子必須接受工農兵的再教育等一系列史無前例的文化現象。因為群眾應該是無私的聖人，所以農村中取消自留地，不准農民搞副業，「寧要社會主義草，不要資本主義苗」的共產風以新的面貌席捲農村。

十一 合理的社會是不完美的

在中國共產黨執政的前30年中，導致烏托邦主義魔化的三個因素曾先後都被激活，烏托邦實踐展開得是這樣徹底，以致於它帶來的災難不僅嚴重動搖了人們對正統的意識形態的信仰，就連烏托邦熱忱本身也在文化革命的幻滅中消失了。文革後期人們已開始痛苦地反省一個十全十美沒有弊病的理想社會是否存在？人類追求完美的理想是無可非議的，但是它永遠只是一種超越現實的精神動力。現實社會的設計則不應以完美價值為原則。理想的社會不是完美無缺的世界，而是一個能自動發現弊病並能及時改進弊病的開放社會。

今天，烏托邦的時代已經過去了。中華民族終於從泛道德主義神話中醒來，開始理解，社會主要是靠規範、差別和制度組織起來的。一旦取消差別、規範和私人利益，雖然克服了某些弊病，但也毀壞了社會本身。也許，任何一種組織規範、差別、私心所帶來的社會問題，只能用建立修改規則的規則，設置新的制度和新的差別來克服。

烏托邦的目標本身雖然虛妄，但烏托邦中所包含的高尚的理想主義卻是動人的。烏托邦幻滅所帶來的也並非是一片虛無，它已經成為中華民族文化重建的一部分。一百年來的烏托邦追求，用其壯麗的犧牲向中國人展示一個必須銘記的教訓，這就是：傳統本身並不可怕，但對傳統的無意識才是真正可怕的。「大同」作為一種美好的理想征服了中國知識分子。長期以來，人們從未懷疑實

傳統本身並不可怕，
對傳統的無意識才是
真正可怕的。

現這一理想可能帶來的危害。但正是它，作為一種集體的無意識，極大地影響了中國現代化的歷程。事實上，烏托邦如果僅作為一個憧憬存在於文化中，它不僅無害，而且是美好的。但是，如果某一種文化價值認為自己可以不經過科學批判精神的洗煉，而直接地轉化為改造世界的行動，那麼再美好的東西也會帶來苦難。

註釋

- ① 《全國都應該成為毛澤東思想的大學校》，《人民日報》1966年8月1日。
- ② 汪榮祖：《晚清變法思想析論》，《晚清思想》，時報出版公司，頁106。
- ③ *Utopian Literature* edited by J. W. Johnson, the 'Modern Library'. New York. 1968.
- ④ Paul Tillich: "Critique and Justification of Utopia". *Utopias and Utopian Thought* edited by Frank E. Manuel Bacon Press. Boston. 1967.
- ⑤ "Toward a Psychological History of Utopias" in Frank E. Manuel ed. *Utopias and Utopian Thought*. Boston. 1966. p.70.
- ⑥ 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」1985年新加坡。
- ⑦ 熊十力：《原儒》，洪氏出版社，1980年頁67。
- ⑧ 牟宗三：《政道與治道》，學生書店1983年頁11。
- ⑨ 陳弱水：〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，《中國文化新論——思想篇，理想與現實》聯經出版公司，台灣1982年版。
- ⑩ 陳正炎、林其銜：《中國古代大同思想研究》，中華書局，1988年版頁313-316。
- ⑪ [日] 上山春平：〈朱子的人性與禮論〉，《中國哲學史研究》1986年3月。
- ⑫ 余英時：〈儒家君子的理想〉，《儒家倫理研討會論文集》1985年新加坡。
- ⑬ 汪榮祖：《晚清變法思想論叢》，聯經出版事業公司1983年頁192。
- ⑭ 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《走向未來》雜誌，第一期，四川人民出版社，1986年8月。
- ⑮⑯ 彭明：《五四運動史》，人民出版社，1984年版，頁510。
- ⑰ 李維漢：〈回憶新民學會〉，《五四運動回憶錄》頁109。
- ⑱ 金觀濤：〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉，《新啟蒙》第二期，湖南教育出版社，1988年。
- ⑲ 陳伯達：〈全新的社會、全新的人〉，《紅旗》1958年第3期。
- ⑳ 馬齊彬、陳文斌等：《中國共產黨執政四十年（1949-1989）》，中國黨史資料出版社，1989年，頁155。
- ㉑ 李銳：〈廬山會議的由來及教訓〉，《新啟蒙》第四期，湖南教育出版社，1989年4月。
- ㉒ [美] 紀文勳：〈共產黨中國人民公社的思想淵源〉，載《太平洋地區語言研究》，第2期（1967年4月），頁62-78。
- ㉓ 金耀基：《中國民主之困局與發展》，時報出版公司，1989年，頁180。

金觀濤 1947年生，浙江義烏人。1970年畢業於北京大學化學系。中國科學院科技政策與管理科學研究所研究員，曾任「走向未來叢書」和《走向未來》雜誌的主編，現在香港中文大學中國文化研究所任研究員，從事中國近代史的探索。主要著作有：《我的哲學探索》、《興盛與危機》（與劉青峰合作）等十餘本專著，以及有關文化、哲學和歷史方面的論文數十篇。