

〈矛盾論〉與天人合一

• 金觀濤

〈矛盾論〉是毛澤東思想的哲學基礎，它以宣揚「鬥爭哲學」而聞名，人們常認為它構成了毛澤東思想與中國傳統哲學巨大的差別，是近代徹底反傳統思潮的表現。本文通過〈矛盾論〉文本的解讀發現，毛澤東的辯證法雖使用了蘇聯哲學教科書的名詞，但其意義卻和黑格爾、馬列的辯證法不同。造成差別的原因是毛澤東欲使整個辯證法世界觀「道德化」，並在方法論上達到新的「天人合一」。因此〈矛盾論〉本身就是一個極好的例證，說明外來意識形態如何被賦予道德理想主義的基本結構，使反傳統獲得傳統的力量。

毛澤東的辯證法雖使用了蘇聯哲學教科書的名詞，但其意義卻和黑格爾、馬列的辯證法不同。造成差別的原因是毛澤東意欲使整個辯證法世界觀「道德化」，並在方法論上達到新的「天人合一」。

一 「內因論」和辯證法的道德化

1988年中共中央文獻研究室編的《毛澤東哲學批注集》出版，披露了毛澤東在1936-1937年閱讀西洛可夫(И. ШИРОКОВ)和米丁(М. Б. МИТИН)等著的《辯證法唯物論教程》、《辯證唯物論與歷史唯物論》的札記。這些札記表明毛澤東在寫〈矛盾論〉時曾直接引用蘇聯哲學教科書中的內容作為自己的基本概念。它大大加強了一種印象，這就是〈矛盾論〉基本內容為蘇聯哲學教科書的覆述，或至多只是結合中國國情的一種新詮釋而已。但是，我卻認為，只要我們不受〈矛盾論〉一文中所使用的術語迷惑，而去研究其敘事邏輯，則可發現，毛澤東使用的雖然是蘇聯哲學教科書的術語，但其表達意義卻大相逕庭。

就拿「矛盾」這一概念來說，毛澤東用它作為辯證法的核心，目的是提倡

* 此文係作者為香港中文大學哲學系、台北鵝湖月刊社、東方人文學術研究基金會和中國哲學研究中心合辦的「第三屆當代新儒學國際學術會議」(1994.12.28-30)提交的論文，現經會議主辦者同意，先行在本刊發表，謹表謝意。



毛澤東的〈矛盾論〉雖援引了蘇聯哲學教科書的內容，但其論述的理路仍離不開傳統儒家的框架。

「內因決定論」。表面上看，內因決定論為辯證法的常識，是黑格爾辯證法及蘇聯馬列教科書早就講過的東西，但若仔細推敲毛澤東引用的例子，則可以看出毛澤東心目中的內因論和黑格爾辯證法所講的內因完全不同。

黑格爾辯證法所講的內因，是指事物規定中的自我矛盾，而不能進一步追溯到矛盾雙方的內部狀態。原因很清楚，由於辯證法主張事物本身就是內在發展的。它用事物本質中都存在着自我否定來表達這種內在的發展，任何一種本質的規定中，肯定與否定必然共存，這就是矛盾。即規定性的肯定必須與否定共存才決定事物的內在發展，由矛盾雙方共同構成內因。如果進一步把內因追溯到矛盾雙方內部，辯證法整個論證便失去了其固有意義。而毛澤東認為事物發展根據的內因，除了指事物的矛盾性外，還必須訴諸於矛盾雙方的內部狀態。以戰爭為例子，兩軍相爭，勝負取決於內因。在黑格爾式的辯證法看來，內因只能是矛盾雙方的關係，如兩軍的力量對比。力量對比是一個刻劃雙方相互關係的度量，「強」「弱」是相對的。對方力量增加時，即使某一方內部沒有任何變化，也會在相比之下成為「弱」的。而毛澤東在討論戰爭這個例子時，輕輕帶過「勝者或因其強、敗者或因其弱」，然後筆鋒一轉把內因落實到矛盾雙方的內部狀態之中，即「指揮是否失誤」，「路線是否正確」等等。毛澤東曾這樣論

證：「1927年中國大資產階級戰敗無產階級，是通過中國無產階級內部的（中國共產黨內部的）機會主義而起作用的。」^①

表面上看，毛澤東似乎誤解了黑格爾的辯證法，做出的結論也違背常識。每個人都知道，在戰爭中，當力量對比十分懸殊，處於絕對劣勢的一方，無論指揮如何正確、路線如何無誤，也不能保證自己不失敗。顯然，毛澤東並非缺乏軍事常識。仔細分析毛澤東在〈矛盾論〉第一節中如何把矛盾歸結為內因，我們可以發現，毛澤東也並非不懂黑格爾辯證法，他也採用了從「事物內部必然的自己的運動」來導出矛盾為內因的思路^②。而且，《毛澤東哲學批注集》表明，毛澤東在提出內因論時，抄錄了蘇聯哲學教科書中的一大段話。這段話並沒有把內因追溯到矛盾雙方內部，而是巧妙地利用「內的矛盾」和「外的矛盾」這兩個概念，即蘇聯教科書是用「內的矛盾」來說明辯證法內因論的^③。我們可以看到，毛澤東明知這一限制，仍把內因追溯到矛盾雙方各自內部狀態，實際上有更深入的意圖，這就是和王明等留蘇多年的共產國際派爭意識形態的領導權。

1935年中央紅軍在蔣介石80萬大軍的第五次圍剿中損失了90%以上的力量，不得不放棄中央蘇區長征北上。對第五次反圍剿失敗，王明等的解釋是「敵強我弱」。1937年毛澤東寫〈矛盾論〉時，雖掌握了中央最高權力，但黨內尚未形成第五次反圍剿時犯了左傾機會主義錯誤的共識，「敵強我弱」仍是大家普遍公認的解釋。毛澤東提出獨具一格的內因論，正是為了破除這種常識，把失敗的原因歸到黨的路線錯誤上來。當年他在讀《辯證法唯物論教程》時曾有這樣一段批語^④：

物必先腐也，然而〈後〉蟲生之，人必先疑也，然後讒入之，「非戰之罪，乃天亡我」的說法是錯誤的。五次〔反〕圍剿失敗，敵人的強大是原因，但戰之罪，幹部政策之罪，外交政策之策〔罪〕，軍事冒險之罪，是革命失敗的主要原因。外的力量，須通過內的規〔律〕性（機會主義等）才能曲折的即間接的發生影響。……物之本身情況如何，是第一原因。……若能克服弱點，自己鞏固，則誰也不破壞。

毛澤東在〈矛盾論〉中雖沒有直接以第五次反圍剿為例子來講內因論，但只要把內因規定為矛盾雙方各自內部，對否定左傾機會主義和改寫黨史就有了全新的哲學基礎。

必須注意，把矛盾雙方共同當作內因，還是在矛盾雙方各自內部尋找內因，兩者不僅內涵不同，並且所導致的結果亦完全不同，後者極易把辯證法引導到唯意志論和道德化的方向。在〈矛盾論〉的語境中，個人、某一政黨、某個階級只能是矛盾的某一方面，從矛盾某一方內部來尋找第一原因，就意味着排除人的外部處境、政治鬥爭中對立面的力量、階級和軍事分野中由對方決定的客觀物質因素。這時作為內因的只能是自身的組織狀態和精神狀態以及別的甚麼，而黨和軍隊的組織狀態又取決於指導思想和階級自我意識，這種變相的內因論極易把意志和思想道德正確與否作為第一位原因。

1937年毛澤東寫〈矛盾論〉時，雖掌握了中央最高權力，但黨內尚未形成第五次反圍剿時犯了左傾機會主義錯誤的共識，「敵強我弱」仍是大家普遍公認的解釋。毛澤東提出獨具一格的內因論，正是為了破除這種常識，把失敗的原因歸到黨的路線錯誤上來。



毛澤東撰寫〈矛盾論〉的其中一個原因，是要與王明(圖)等留蘇的共產國際派爭奪黨內的意識形態領導權。

毛澤東的內因論實際上是一種變相的天道決定論。在中國傳統中，天道是道德、道義和宇宙意志(規律)的代名詞，它是無往而不勝的。人作為道德主體，只要和天道相通，也是無往而不勝的。本來，共產主義意識形態中，歷史發展遵循着以共產主義為最終目標之鐵律，而黨的正確路線是基於對社會和歷史發展規律的正確認識。毛澤東其實是把歷史規律當作天道，共產黨提出正確路線就如儒家傳統中理解天道和代表天道。因此在毛澤東看來，黨的路線是決定整個社會歷史發展之終極內因。

這方面一個典型的例子是毛澤東對1931年九一八事變的分析。人們在討論九一八事變時，通常把喪失東三省的原因，或訴諸於中國弱小日本強大，或追究蔣介石的消極抗戰。而毛澤東卻認為這些都不是真正的內因。就在討論內因論那段著名的批注中，毛澤東這樣寫道：「九一八之不能抵禦，原於一九二七〔年〕的失敗」^⑤，即大革命失敗是九一八不能抵抗日本的原因；而1927年共產黨敗於國民黨，內因是決定性的，也就是說第一位原因不是敵人強大，而是共產黨犯了右傾機會主義錯誤。根據毛澤東的邏輯，共產黨犯了路線錯誤是發生以後所有一切問題的最根本原因。這裏，內因實際上已獲得了一種新時代天道的地位。

在儒學中，天道一端是社會道義和宇宙意志，另一端在人的內心表現為道德心。道德決定論和天道無往而不勝是同一事情的兩個方面。而在〈矛盾論〉的內因說中，作為決定事物發展的第一位原因——內因同樣存在着這種結構。對宇宙、社會來說，存在單線論的歷史進步鐵律，對它的理解就是黨的正確路線，內因論進一步落實到個人時，表現為人改造思想（使之於符合天道）的內在動機，三者也是相通的。

二 「主要矛盾」與辯證法的「心學」傾向

〈矛盾論〉第二個頗為特殊之處是：毛澤東提出了任何多矛盾過程中必有一個主要矛盾，並認為主要矛盾的主要方面規定了事物的性質。表面上看，主要矛盾和矛盾的主要方面這兩個術語均來自蘇聯哲學教科書，但是無論是黑格爾辯證法還是蘇聯教科書，均沒有主張由一個主要矛盾決定着事物之本質。毛澤東在寫〈矛盾論〉時，一開始受到蘇聯教科書影響，沒有強調任何過程都必有主要矛盾。〈矛盾論〉初稿中曾設有「主要矛盾方面和主要矛盾階段」這樣的小標題。後在私下討論中有人提出，如果有主要矛盾階段的話，是否還應有非主要矛盾階段呢？為了自圓其說，使整個論述和「任何過程中必有一個主要矛盾」觀點相洽，毛澤東在定稿中取消了「主要矛盾階段」這樣的提法^⑥。這裏，我們看到：把主要矛盾和矛盾主要方面作為基本概念，以形成辯證法整體構架，是毛澤東的一個發明創造。不少研究者都指出過這一點，但很少有人思考過這一創造的潛在前提和引起辯證法性質之改變。

我們知道，若要將事物（問題）分成「主要」和「次要」，需要一個前提，這就是存在着一個潛在的主體，一個矛盾和問題的解決者。離開主體和矛盾的解決者，一個純客觀的宇宙中無所謂「主要」和「次要」。蘇聯哲學教科書雖稱辯證唯物論為無產階級的宇宙觀，但辯證法作為對客觀規律的描述，當然不能含有太明顯的潛在主體。因此，蘇聯教科書只在討論解決矛盾時運用了「主要」矛盾一說，但沒有也不能將其作為辯證法的基本範疇。

毛澤東認定任何過程都有一個主要矛盾，把它當作規定事物性質的東西，並用此解釋整個宇宙，必須克服一個困難，這就是證明主要矛盾是唯一的。但是「主要」本不是一個客觀的特徵，主體不同，解決矛盾的人不同，對甚麼是主要矛盾的判斷也不同。對某一主體為主要的，對另一個主體可能就不是主要的。例如國民黨面對的主要矛盾和共產黨不同：四清時期，劉少奇看到的主要矛盾和毛澤東不同：主要矛盾具有隨主體不同而異的相對性。毛澤東用辯證法的階級性來克服主要矛盾的相對性。他認為唯物辯證法是無產階級革命的哲學，任何人要真正理解辯證法，就必須站在無產階級立場。顯然，一旦規定了思考者的立場，對無產階級（共產黨和革命者）而言的主要矛盾就成為「客觀世界」的主要矛盾，這裏通過立場界定保證了對主要矛盾和矛盾主要方面分析的唯一合理性。

梁漱溟讀〈矛盾論〉後的思想變化是這方面一個有說服力的例子。梁漱溟一

把主要矛盾和矛盾主要方面作為一個基本概念，以形成辯證法整體構架，是毛澤東的一個發明創造。但很少有人思考過這一創造的潛在前提和引起辯證法性質之改變。

貫反對階級鬥爭說，認為中國社會（特別是農村）和西方不同，階級分化不明顯。50年代初，毛澤東的〈矛盾論〉在《人民日報》發表，梁漱溟讀後大徹大悟，深感自己過去對中國農村性質的了解有錯誤，承認犯錯誤的原因是不懂〈矛盾論〉。但是即使到了50年代，梁漱溟也沒有承認中國農村客觀上存在着階級分化，那麼他為何認為自己錯了，而毛澤東卻對了呢？原來，梁漱溟發現自己沒有站對立場，即沒有使自己立足於共產黨這樣的中國問題解決者的主體之上。他雖然認為客觀上中國農村階級分化並不明顯，也就是說階級鬥爭並非事物之主要特徵，但階級畢竟是存在的，而只有用共產黨階級鬥爭方式才能整合社會，解決農村問題。所以，一旦站到共產黨立場，農村的主要「矛盾」當然是階級矛盾⑦。梁漱溟的體會證明，只有進入毛澤東在〈矛盾論〉中預設的主體，才會理解共產黨對世界的解釋，由某一個主要矛盾規定事物性質的說法才能成立。

因此，〈矛盾論〉所提出的辯證法，不僅是一種高度認識論化的世界觀，且只是對某一種立場、某一個確定世界改造者（主體）才有意義的世界觀。本來作為對客觀世界描繪（解釋）的辯證法變成只有對某一道德主體才有效的辯證法，一旦沒有立場和道德主體，整個辯證世界也就不存在。這裏我們看到，辯證法經毛澤東改造，變得大大主觀化了，甚至是一種變向的唯我論（只是這個我不是個人，而是一個階級、一個黨的立場）。然而，簡單地把矛盾論和主觀唯心論等同，也是不恰當的。因為毛澤東在〈矛盾論〉中一開始就把它定位在唯物論上，旗幟鮮明地反對主觀唯心論。我認為，這種辯證法的主觀化實為「心學化」，即毛澤東的〈矛盾論〉使辯證法獲得了類似王陽明心學那種構造。

一位研究者把王陽明的心學和貝克萊（George Berkeley）的主觀唯心論作了對比，發現它們的差別主要在兩個方面：第一，王陽明所謂的「心外無理，心外無事」所講的外部世界，並不主要指物質，而是一個道德世界，即以我為中心的世界是以某種道德、天道為主宰的；第二個差別是，王陽明唯我論的根據與貝克萊不同。貝克萊重視人的感覺，而王陽明的根據是「一氣流通」，即我與天地、鬼神、萬物缺一不可。一氣流通是某種天地和人心之交互感應，王陽明稱為「感應之幾」，它達到物我合一，物我一體之境界⑧。

顯然，毛澤東的唯我論辯證法不是貝克萊式而是王陽明式的。宇宙有主要矛盾，性質由主要矛盾中代表新事物的先進方面規定，落實到社會中來，就是生產力和生產關係，無產階級和資產階級。而在代表正義天道的矛盾一方，起關鍵作用的內因是內部路線，即對天道的理解。這樣，在一個由主要矛盾和矛盾主要方面構成的等級世界中，最中心的是天道和人內心的道德感（對天道的理解），世界顯然有着心學那種道德中心。而且，〈矛盾論〉一方面嚴厲批評主觀唯心論，認為矛盾是客觀存在的，但同時又強調客觀存在的主要矛盾必須通過一個立場正確的認識主體來界定，「客觀的」矛盾等級圍繞着代表道義的唯一主體展開，「我」（無產階級和它的領袖）是這個道德世界的中心和存在前提。這一點之所以可以成立，是因為革命領袖可以了解歷史規律，即心靈和萬物的相通，這無疑是一個王陽明心學的現代版，差別僅在於毛澤東用無產階級革命立場和道義代替了王陽明的良知。

〈矛盾論〉中，主要矛盾只能通過代表道義的某一主體來定義，「我」（無產階級和它的領袖）是這個矛盾世界的中心和存在前提。這無疑是一個王陽明心學的現代版，差別僅在於毛澤東用無產階級革命立場和道義代替了王陽明的良知。

三 「矛盾的特殊性」和辯證法的「實用化」與「可操作化」

〈矛盾論〉對馬列辯證法第三個頗為重大的修改是特別強調「矛盾的特殊性」。「一般和個別」、「普遍和特殊」在辯證法哲學中是老生常談，也是辯證哲學家最容易偷換概念以達到為我所用的地方。馬列的辯證法在討論「一般和個別」時大多總包含如下兩方面內容：第一、為了表明唯物論的認識論，強調一般來自於個別，普遍法則總是從特殊事例中抽出；第二、為了區別於唯名論，認為「普遍之物」只是概念和名稱，現實事物總是具體的、特殊的。例如「水果」只是一般概念，而實際存在的是具體的桃子、蘋果等。恩格斯在《自然辯證法》中就說過人們通常不能吃「水果」，而只能吃蘋果、梨子之類的話。毛澤東發現，只要適當地利用這兩點，並作進一步引伸，就可以大大打擊王明等留蘇派作為理論家的權威。

王明等國際派對馬列經典和蘇聯哲學教科書遠比毛澤東熟悉，是當時黨內公認的理論家，但他們對中國革命實際卻不甚了解。毛澤東強調矛盾特殊性，無疑是告誡全黨，不要忘記一般來自個別，必須從中國特殊經驗中抽取理論，否則便會墮入唯心論。毛澤東在1938年寫的《辯證法唯物論講授提綱》中（〈矛盾論〉為該書第三章最後一節）這樣論證道^⑨：

把一般同特殊脫離開來，即把一般當作客觀實體看待，把特殊只當作一般存在的形式，這就是一切唯心論者所採用的方法。

我們可以明顯看到，毛澤東強調矛盾特殊性，以此批評王明等搬弄的外來本本。

〈矛盾論〉花了近三分之一的篇幅來討論矛盾的特殊性，其中大量文字都集中在「一般」必須從特殊中抽出：以及中國與蘇聯的不同。毛澤東非常巧妙地利用任何客觀事物總有無限多特點，來暗示只有特殊矛盾才是客觀的，有意義的。而所謂普遍的矛盾，則只是書本上的東西，它們要不是早已解決（或被經典作家想清楚記錄下來），就是抽象的，甚至非客觀的。毛澤東在〈矛盾論〉中並不敢赤裸裸地把書本的普遍矛盾當作虛幻，但卻明確提出：共產黨人必須面對特殊矛盾，分析它、解決它，並將其上升為理論。他在〈矛盾論〉一文中多處利用現實事物總有因時間地點而異的無窮多特點（毛澤東稱之為具體性），把具體性與客觀性等同起來。必須注意，在〈矛盾論〉的語境中，差異就是矛盾，如桌子和戰爭的關係、人的錯誤觀念、孫悟空七十二變、《聊齋志異》中的狐仙神怪均是矛盾。因此必須有一條法則把有意義的（客觀存在）矛盾從包容錯誤、幻覺在內的整個世界的矛盾中區別出來，這裏毛澤東運用的正是具體性（也就是特殊性）這一標準。毛澤東曾論證過，《西遊記》、《聊齋志異》的神話之所以虛幻，是因為其描述的變化（矛盾）不實際，不實際的一個原因在於它們不是具體的^⑩。這裏具體幾乎和客觀現實畫了等號。

我們知道，辯證法本來是來源於辯論的藝術，言說是它的主要形式。在黑格爾那裏，它作為一種思辯的哲學，更是構成一種文本上的洋洋大觀。馬列辯

王明等國際派對馬列經典和蘇聯哲學教科書遠比毛澤東熟悉，但他們對中國革命實際卻不甚了解。毛澤東強調矛盾特殊性，無疑是告誡全黨，必須從中國特殊經驗中抽取理論，目的是以此批評王明等搬弄的外來本本。

證法教科書雖然強調名稱和一般概念必須反映具體事物，但從來沒有否定過「概念」及「一般」可以具有客觀性。而毛澤東過份強調矛盾特殊性，甚至把「一般」當作空洞甚至於唯心，就把辯證法引向一個否定書本的全新方向。因為，作為書本知識的辯證法，其話語系統必須依賴一般概念。用語言和概念來把握一個不論多麼特殊、多麼具體的矛盾，只要它是話語，就不可能有「真實」所具有的無限多細節的特殊性(或具體性)。徹底的具體化就是否定文本和言說，把辯證法這種本屬於言說的理論轉化為一種主要由具體行動組成的學說。顯而易見，這正是中國大陸哲學50年代到70年代的一般發展趨勢。

強調矛盾特殊性的另一個後果是認為任何現實的矛盾都可以互相轉化。所謂特殊性，是強調因時因地而異。在某一時刻某一地方呈主要矛盾的東西，在另一時刻另一地點就可以不再是主要矛盾，矛盾主要方面也是如此。毛澤東將這種性質的可變性稱之為「矛盾之轉化」。當在具體和客觀之間畫了等號，作為具體性特殊性表現之一的可轉化性自然也暗中和客觀畫了等號。50年代初，〈矛盾論〉正式發表，李達為〈矛盾論〉作了一個毛澤東首肯的註解，明確提出那些非具體的矛盾就是非現實的矛盾，更進一步認為「如果矛盾雙方不能因鬥爭而引起運動和發展，並在一定條件下互相轉化，那就不是具體的、現實的矛盾，這樣的矛盾，就不能成為科學研究的對象」^①。在馬列辯證法和蘇聯教科書中，從來沒有也不敢把整個辯證世界看作全部可以由人操作控制的。而主張所有客觀存在(有意義)的矛盾都可轉化，無疑使辯證世界從與人無關的殿堂上走下來，變成了可以通過人的鬥爭來操作的東西。這裏，我們看到，〈矛盾論〉從論證特殊性開闢出一條獨特的思路，一方面是輕視書本言說，使辯證法實用化；另一方面把可轉化性也作為矛盾特殊性的標誌，主張整個辯證世界可以通過鬥爭而轉化，從而達到了辯證法的「可操作化」。

〈矛盾論〉從論證特殊性開闢出一條獨特的思路，一方面是輕視書本言說，使辯證法實用化；另一方面把可轉化性也作為矛盾特殊性的標誌，主張整個辯證世界可以通過鬥爭而轉化，從而達到了辯證法的「可操作化」。

四 天人合一的結構

〈矛盾論〉的原稿中曾有過這樣一段話^②：

矛盾的普遍性與特殊性，共性與個性的關係，是矛盾學說的精髓，懂得了它，就可以一通百通。古人所謂聞道，以今觀之，就是聞這個矛盾之道。

毛澤東把理解矛盾比作「聞道」絕不是隨便說說的。在中國傳統中，儒生「聞道」是指達到對天道的理解，天道包括宇宙規律，社會正義原則以及人內心的道德境界、終極關懷三個方面。「聞道」不僅是指人的知識包容這三個方面，還需要三者的相通，達到所謂「天人合一」。孔子云「朝聞道，夕可死矣」，事實上，對儒生來說，天人合一境界是極為宏大，也是不容易實現的。毛澤東認為理解「矛盾」就可以達到「聞道」，實際上是感覺到，辯證法經他改造，已成為一種可以達到「天人合一」的學說。

在儒家傳統中，達到「天人合一」通常包含兩個方面：一方面是「聞道」，指儒生去理解宇宙規律、社會正義和個人必須追求的道德內容；另一方面是實踐天道，這就是所謂「內聖外王」，「修身、齊家、治國、平天下」。而要做到這兩個方面，就必須對意識形態的哲學觀有特殊要求。首先，哲學必須提供一種基礎，把宇宙論、社會正義論和個人道德倫理（終極關懷）統一起來，我們簡稱之為「基礎統一」。做到這一點後，哲學還必須提供一種武器，作為內在一致的、可操作的方法，以幫助人達到個人道德修煉、社會改造以及和宇宙萬物相處的各層次的目標，我們稱之為「方法一致」。《大學》在論述「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八條目關係時，明顯地蘊含着對哲學觀的這兩個要求。前四條講的是「聞道」。「格物」之所以可以「致知」，並達到「意誠」，「心正」，其前提是哲學預前提供了一種認識世界的範式。在這種範式規定下，宇宙、社會、道德有着共同的基礎。只要獲得這一基礎，就一通百通。宇宙和道德心的相通，保證了「格物」（認識萬物）可以達到「心正」和「意誠」的目標。八條目後四條講的是實踐，《大學》一再強調循序漸進，即只有做到前一條，再能去做後一條。其原因是前一條為後一條的前提，而且只有掌握了前一條的方法，才知道如何去做下一條。《大學》解釋「正心」「修身」和「齊家」關係時，先論證「正心」「修身」的本質為排除個人憤怒、好惡而獲得內心待物的客觀性與公正性^⑬，接着指出「齊家」的方法也在於排除個人好惡的客觀公正性之外推。這樣，在學會做前一條之前，是做不好後一條的^⑭。我們可以看到八條目中後一步的方法和前一步同構，是前一步的外推和放大，「齊家」與「治國」「平天下」也有這種同構關係。這樣，為了實現天道，哲學必須提供對修身、齊家、治國、改造世界都有內在一致的有效方法。

十九世紀末，中國受到西方衝擊，儒家哲學在對外開放條件下再也不能滿足「天人合一」的要求了。當宇宙論以科學而不是「天理」為基礎，人們不能從它推出社會正義及道德原則之時，從聞道走向修身齊家治國平天下之整個轉化鏈，也即隨之斷裂。

眾所周知，在中國傳統社會，無論是程朱理學，還是陸王心學，在某種程度上都具備達到天人合一所需的「基礎統一」和「方法一致」這兩個要求的。理學的「天理」，心學的「良知」均包括了宇宙、社會和個人內心道德感三個層次，是三者統一的基礎。儒生或讀書修身、皓首窮經，或致良知實踐。他們都力圖把某種內在一一致的方法，從個人修身開始貫徹到安排家庭、治理社會等方面。由於國家和家庭組織同構，治家行動和儒生修身方法同構，儒生只要去領悟儒家哲學並實踐儒家哲學，原則上就知道如何處理個人、家庭、社會各層次的問題。也就是說，正因為儒家哲學觀具備「基礎統一」和「方法一致」，加上它和社會的特殊關係，使儒生能通過讀書修身而一通百通（雖然很困難）。因此才有「秀才不出門，能知天下事」、「儒將」、「白衣卿相」之說。天人合一是意識形態改造社會力量之源泉，它把儒生的入世精神轉化為統一的社會行動。

十九世紀末，中國受到西方衝擊，儒家哲學在對外開放條件下再也不能滿足「天人合一」的要求了，意識形態改造社會能力在不斷減弱之中。張灝曾論證過近代「道的分裂」，指出宋育仁在1897年出版的《采風記》中就意識到哥白尼的西方宇宙觀和中國傳統價值的衝突，認為它會不可避免地削弱整個傳統等級秩序的基礎^⑮。當宇宙論以科學而不是「天理」為基礎，人們不能從它推出社會正義及道德原則之時，從聞道走向修身齊家治國平天下之整個轉化鏈，也即隨之斷裂。儒家意識形態的解體是天人合一不斷瓦解碎裂的過程，也是新知識份子

出現並分化為思想不統一的團體的過程，與此同時它也意味着知識份子改造社會的實踐能力不斷「無力化」。天人合一的破壞是和中國傳統社會在二十世紀初發生嚴重整合危機同步的。直到新文化運動，新知識份子拋棄儒家意識形態，實現所謂意識形態更替後，情況才開始逆轉^⑯。對於信仰馬列主義的知識份子來說，宇宙觀是辯證唯物論，而社會觀為歷史唯物論。社會正義原則及合理社會模式均由歷史唯物論推出，歷史唯物論是唯物辯證法在社會史中的運用，這裏宇宙論和社會正義開始統一起來。但是無論馬列原典還是蘇聯教科書，都極少包括個人道德修身內容，不能做到宇宙論和道德修養之統一。本世紀30、40年代，馬列主義開始中國化，哲學統一的基礎才開始具備。

毛澤東通過〈實踐論〉把辯證唯物論的認識論納入「修身」的渠道，使革命實踐具有道德實踐之內核^⑰。劉少奇在《論共產黨員的修養》提出，共產黨人在改造世界時，要不斷改造自己。他在學習馬、恩、列、斯革命導師高尚品質、當他們的好學生的名義下，把不斷改造自己的修身目標作為共產黨員的標準^⑱，目標辯證唯物主義已被改造成宇宙、社會、個人道德三個領域的共同基礎，但尚未達到三者方法的一致。而毛澤東在〈矛盾論〉中終於實現了這一點。辯證法的道德化、心學化和可操作化三種變異綜合起來，使毛澤東思想的哲學觀成為一種可以再次達到天人合一的學說。

首先，毛澤東從辯證法唯物論推出內因論，而內因又和儒學中的天道同構。這樣，共產黨人的聞道再次獲得從格物、致知到誠意、正心這樣的關係。本來，共產黨人的聞道只是學習馬列主義，認識宇宙和社會發展規律（這些都是知識活動）。現在作為辯證分析的矛盾研究必須指向理解內因，這樣，一切知識學習都必須歸為一個目標。對於黨，這就是認識正確路線：對於個人內心，就是端正自己的道德立場。這種新時代的「誠意」、「正心」，是共產黨人認識和改造世界的統一基礎。第二，辯證法的「心學化」使得整個世界變成由矛盾組成的等級結構，每個等級由主要矛盾的主要方面主宰其性質，而主要矛盾的內容卻由與天道相通的無產階級革命導師所規定。在這個大千世界中，宇宙、社會、人的內心等眾多層次，均可用矛盾觀統一起來，而且主要矛盾是唯一的，直接與革命導師心相聯。第三點，也最重要的是，由於所有現實有意義的矛盾都是具體的、可以操作的，人可以通過鬥爭使矛盾雙方地位轉化，從而達到改造世界的目的。無論是個人道德純化的思想改造，還是黨內鬥爭、革命戰爭、生產鬥爭以至認識和變革原子，雖然人面臨的對象形形色色，但方法卻是驚人的一致，這就是利用對立面的鬥爭，造成事物性質朝符合天道方向轉化。在宇宙論、社會觀和道德實踐三個領域，哲學「基礎的統一」和「方法的一致」終於達到了。

我們看到，和「修身」「齊家」「治國」「平天下」中存在同構方法的擴大鏈一樣，矛盾的具體性和可操作性如一條紅線，既保證了各個領域操作方式的類似，使矛盾解決者一通百通（如各行各業都要抓主要矛盾，用鬥爭促其轉化）；又規定了每個人必須意識到自己面對世界的特殊性，而做到具體問題具體分析。確實，自從儒家意識形態解體以來，近代中國未曾有過其他哲學，如同〈矛盾論〉那樣做到了宇宙、社會、道德三者基礎的統一和認識世界與改造世界

無論是馬列原典還是蘇聯教科書，都極少包括個人道德修身內容，所以不能做到宇宙論和道德修養之統一。本世紀30、40年代，馬列主義開始中國化，哲學統一的基礎才開始具備。

1949年後中國大陸鬥爭哲學泛濫，至文革期間可說達至頂峰。圖為清華大學紅衛兵揪鬥王光美。



方法的一致。它確實達到了傳統儒家八條目所說的「天人合一」境界。中國共產黨人也從此獲得了一種從「聞道」到改造世界的巨大力量。這種力量的釋放導致了一個歷史上從未有過的新現象，這就是鬥爭哲學的泛濫。

五 鬥爭哲學與道德境界

毛澤東在〈矛盾論〉中使辯證法的道德化、心學化和可操作化三種變異綜合起來，從而讓中國共產黨人獲得了一種從「聞道」到改造世界的巨大力量。這種力量的釋放導致了一個歷史上從未有過的新現象，這就是鬥爭哲學的泛濫。

今天，學者們討論1949年後中國大陸鬥爭哲學的風行時，通常將其歸為毛澤東那「與天奮鬥，其樂無窮，與地奮鬥，其樂無窮，與人奮鬥，其樂無窮」的反傳統精神，或認為這是馬列主義階級鬥爭學說破壞了中國文化之故。中國大陸在文革時，階級鬥爭必須年年講，月月講，天天講。路線鬥爭深入到每一個家庭，夫妻因兩派觀點不同而離婚，兒子鬥父親，學生批老師。鬥爭席捲社會每一個角落、每一個層次。這種現象不僅世界上罕見，在中國歷史上也獨一無二。究竟是一種甚麼力量使整個民族會如醉似狂地熱衷於鬥爭呢？

一個關鍵原因是鬥爭哲學被納入到一種和儒學類似的、可以達到「天人合一」的結構之中。本來，無論是階級鬥爭、兩軍相爭，還是共產黨內的兩條路線鬥爭，它們雖然激烈，你死我活，但鬥爭必有一個有限的範圍和確定的限度。〈矛盾論〉把宇宙、社會、共產黨內路線的確定以至每個人的道德追求都統

一起來，提出可以用矛盾鬥爭貫穿所有這些領域。顯而易見，這種天人合一式的追求越徹底，鬥爭哲學也就越泛濫成災。

1949年後中國大陸鬥爭哲學泛濫，明顯存在文革前和文革兩個不同階段。前一階段，階級鬥爭雖然範圍十分廣闊，但沒有波及家庭內部，亦沒有把它和每個人的道德修煉等同起來。60年代後，我們明顯可以看到鬥爭哲學如同野火般地向各個領域蔓延。在自然科學領域裏，先是用一分為二指導提出「層子」模型，接着發展到批判量子力學和相對論，不僅哲學史、思想史要用唯物論與唯心論的鬥爭來重寫，就連自然科學也用一條無產階級和資產階級思想的主線貫穿起來了。你死我活的階級鬥爭從鎮壓反革命、三反五反、反右運動中的敵我之間擴大到黨內和家庭內部，進而到每個人的「靈魂深處爆發革命」，「狠鬥私字一閃念」。在鬥爭哲學蔓延的背後，我們可以看到對毛澤東思想崇拜的升級，毛澤東思想被定位在當代最高最活的馬列主義之時，〈矛盾論〉的辯證法也壓倒了正統的馬列辯證法。即從意識形態轉化為社會行動這一點來看，鬥爭哲學的蔓延和辯證法獲得越來越強的天人合一結構是同步的。

眾所周知，雖然自40年代延安整風，毛澤東思想就成為中國共產黨指導思想，但在60年代中葉之前，中國共產黨人對辯證唯物論的理解，一直存在〈矛盾論〉、〈實踐論〉與馬列經典並存的局面。對於共產黨人如何實行道德修煉，也主要以劉少奇的《論共產黨員的修養》作為指導文本。〈矛盾論〉主要用於指導軍事作戰和其他政治經濟事務。也就是說，60年代中葉之前，〈矛盾論〉運用的範圍尚為有限，中國共產黨的辯證法並沒有徹底地獲得天人合一的結構。這方面一個典型例子是楊獻珍對辯證法的解釋。他認為〈矛盾論〉所講的「一分為二」只是認識論，而處理問題的方法論應遵守合二而一的原則。楊獻珍認為：因為事物是由對立面構成，所以它是合二而一的。而觀察問題時應在統一事物中區別出矛盾雙方，即「一分為二」，但在處理問題時，要注重對立面不可分割的依存和平衡。因此一分為二只是認識論，而合二而一才是處理問題的方法論。早在40年代楊獻珍就用類似的哲學思想來論證新民主主義社會各種對立階級和經濟因素應保持長期共存^①。顯而易見，楊獻珍的解釋比毛澤東的〈矛盾論〉更接近馬列正統和蘇聯教科書。毛澤東雖早在〈矛盾論〉中指出，解決矛盾的辦法是抓住主要矛盾，利用矛盾雙方的鬥爭促使矛盾轉化，達到統一的方法是鬥爭造成轉化，而不是雙方保持平衡。但是60年代之前，楊獻珍這種對辯證法的理解在黨內很普遍。也就是說，毛澤東式的矛盾解決辦法並未貫徹到一切領域。

隨着中國共產黨放棄新民主主義，特別是在中蘇論戰以後，毛澤東把這種楊獻珍式的處理矛盾辦法和修正主義劃了等號。1964年楊獻珍的合二而一論成了重點批判對象。毛澤東一針見血地指出「怎麼綜合？國民黨、共產黨兩個對立面，在大陸上怎麼綜合的，你們都看到了……不是楊獻珍的合二而一，不是兩方面和平共處的綜合」，而是「一個吃一個，大魚吃小魚」^②。文化革命時期，在大樹特樹毛澤東思想絕對權威的口號下，利用對立面的鬥爭造成事物轉化這一解決矛盾辦法貫徹到生產實踐、自然科學研究、社會改造、保持黨純潔性，以及個人思想改造等所有方面。在國際上是反帝反修的鬥爭，社會上是無產階

楊獻珍認為〈矛盾論〉所講的「一分為二」只是認識論，而處理問題的方法論應遵守合二而一的原則。顯而易見，這種解釋比毛澤東的〈矛盾論〉更接近馬列正統和蘇聯教科書。60年代之前，楊獻珍這種對辯證法的理解在黨內很普遍。也就是說，毛澤東式的矛盾解決辦法並未貫徹到一切領域。

毛澤東換掉儒家道德的理想內容——中庸，把一種完全相反的東西注入了天人合一結構。我們把這種創造性的利用傳統稱為馬列主義儒家化。毛澤東的鬥爭哲學之所以轟轟烈烈，利用的仍是傳統的力量。

級和資產階級鬥爭，黨內是無產階級革命派和走資派鬥爭，在個人思想中是「興無滅資」，即用無產階級思想消滅資產階級思想。「文革」實為辯證法獲得徹底天人合一結構的時期。

經歷過文革的人都知道，鬥爭哲學深入家庭和每個人內心世界，除了外在政治動員強制外，「道德純化」的內在要求，也是一種巨大的推動力，它激發人們自覺改造思想，追求「天人合一」的道德境界。很多革命群眾相信在反對帝修反和走資派的鬥爭中，內心世界也被鬥爭哲學改造，可以成為一個毫不利己、專門利人、道德高尚的純粹的人。也就是說，正因為鬥爭哲學的內在結構是天人合一，與文革中階級鬥爭泛濫同時，毛澤東大力主張「六億神州盡舜堯」，把億萬革命群眾當作無產階級「聖人」。今天思想史學者在檢討文革時期鬥爭哲學泛濫時，都指出其極度反傳統和極端違反儒家主張和諧的一面，但他們卻忽略了，儒家道德哲學主張家庭的和諧、家庭和社會的和諧、人和自然的和諧，背後的推動力是天人合一，而毛澤東所做的，只是換掉儒家道德的理想內容——中庸，把一種完全相反的東西注入了天人合一結構。我們把毛澤東對辯證法的這種改造，稱為馬列主義儒家化。毛澤東的鬥爭哲學之所以轟轟烈烈，利用的仍是傳統的力量。

註釋

- ①②⑩ 毛澤東：〈矛盾論〉，《毛澤東選集》，第一卷（北京：人民出版社，1951），頁291；289-90；319。
- ③④⑤ 《毛澤東哲學批注集》（北京：中央文獻出版社，1988），頁105-108；106-108；108。
- ⑥ 楊超：〈論諸矛盾的相互關係及其發展〉，《全國毛澤東哲學思想討論會論文選》（南寧：廣西人民出版社，1983）。
- ⑦ 梁漱溟：《我的努力與反省》（桂林：漓江出版社，1987），頁413-17。
- ⑧ 方爾加：《王陽明心學研究》（長沙：湖南教育出版社，1989），頁59-61。
- ⑨ 《毛澤東集》，六（東京：北望社，1970）。
- ⑪ 李達：《〈實踐論〉〈矛盾論〉解說》（北京：三聯書店，1979），頁302、304。
- ⑫ 范賢超等：《毛澤東思想發展的歷史軌跡》（長沙：湖南出版社，1993），頁400。
- ⑬⑭ 《大學·右傳》之七、八章。
- ⑮ 張灝：《危機中的中國知識份子——尋找秩序與意義》（太原：山西人民出版社，1988），頁8。
- ⑯ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》（香港：中文大學出版社，1993）。
- ⑰ 金觀濤：《〈實踐論〉與馬列主義儒家化》，《二十一世紀》，總20期（香港：香港中文大學·中國文化研究所，1993年12月）。
- ⑱ 金觀濤：〈儒家文化深層結構對馬克思主義中國化的影響〉，《新啟蒙》，第2期（長沙：湖南教育出版社，1988）。
- ⑲ 楊獻珍：〈關於新民主主義性質問題〉，《晉察冀日報》，1944年2月6日。〈再論敵後抗日根據地的社會性質問題〉，《新華日報》，1941年8月13日。
- ⑳ 毛澤東：〈關於哲學問題的講話〉（1964年8月18日），《毛澤東思想萬歲》（內部編印，1969）。