

地獄裏的思考

——讀顧準遺著《從理想主義到經驗主義》

● 陸 山

要有筆杆子，要有鮮
血作墨水的筆杆子。
——顧準遺言



顧準：《從理想主義到經驗主義》
(香港：三聯書店(香港)有限公司，
1992)。

嚴格說來，這不是一本遺著，不是一本為出版而寫作的專著，而是作者生前應他的胞弟陳敏之先生之要求，以通信形式寫下來的一本筆記。寫作時間從1973年至1974年，作者最終被迫害致死為止。那是中國當代史上最黑暗的時期之一，女兒說他，是從地獄中一步步淌過來的。

一 顧準其人

顧準，中共早期革命家，知識分子幹部。1915年出生，1934年參加中共。歷任中共江蘇省委文委副書記、上海財政局長兼稅務局長、華東軍政委員會財政部副部長。在中共50年代第一個政治運動「三反整黨」中，因直言犯忌，被撤銷一切職務；之後，終因「言論罪」、「思想罪」於1958年、1965年兩次被打成右派。

政治上被逐以後，顧準調入中國科學院經濟研究所，開始系統的理論思考。60年代初大陸經濟學界曾發生有關價值規律的激烈論戰，這論戰源於他向孫冶方提出觀點，經孫發表，引發軒然大波。這一時期他還翻譯熊彼得《資本主義、社會主義和民主主義》，在大陸首次系統地介紹西方現代經濟學、哲學、政治學思想，署名「絳楓」出版。與此同時，他私下還寫有大量思想筆記，彌足珍貴，後多毀於抄家或牢獄之災。

1966年以後，顧準處境更為惡化。妻子自殺，子女斷絕關係，有母不能相見，人海茫茫，孑然一身，確實到了困守鬥室，以冷饅頭度日的淒慘地步。就在這段人不堪其憂的日子裏，他卻置榮辱於度外，早出晚歸，悄然往返於北京圖書館，立願以十年時間先研究西方史，後研究東方史，包括哲學、經濟、文化等，以達成「對中國未來前途之探索」。70年代末在他死後出版的那本《希臘城邦制度》，即反映了他在這一計劃的準備階段，先期研究西方古代史的思想成就。該書出版後一度洛陽紙貴，曾為大陸青年學生廣為傳播，教育過1977年以後考入大學的整整一代人。現在結集出版的這本《從理想主義到經驗主義》，則是他當時進入十年研究計劃的後半部分——直接剖析當代問題的思想筆記，論述更為大膽、尖銳，因而在死後出版時遭遇重重困難。後人有幸看到的這本出版物，是多年努力艱難爭取的結果。「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索」，掩卷長思，人們當能體

會顧準當年一燈如豆，黑夜求索，經歷過多麼崎嶇慘烈的心路歷程。令人痛心的是，天不假年，顧準上述研究計劃尚未完成，終因多年迫害，抑鬱成疾，於1974年12月鬱鬱而逝，撒手人寰……

二 出走的娜拉

借用梁漱溟先生劃分思想家與學問家之言，顧準是「問題中人」，不是「學術中人」。以他的經歷，處他的時代，他不可能亦不屑於追求一個正統學者的前程。他所有的理論觸角都是為探索問題而發，都在指向一個尖銳的聚焦點：「娜拉走後怎樣？」^①

1917-1966，整整五十年。歷史永遠在提出新問題。這五十年提出了以下這些問題：

(1) 革命取得勝利的途徑找到了，勝利了，可是，「娜拉走後怎樣？」

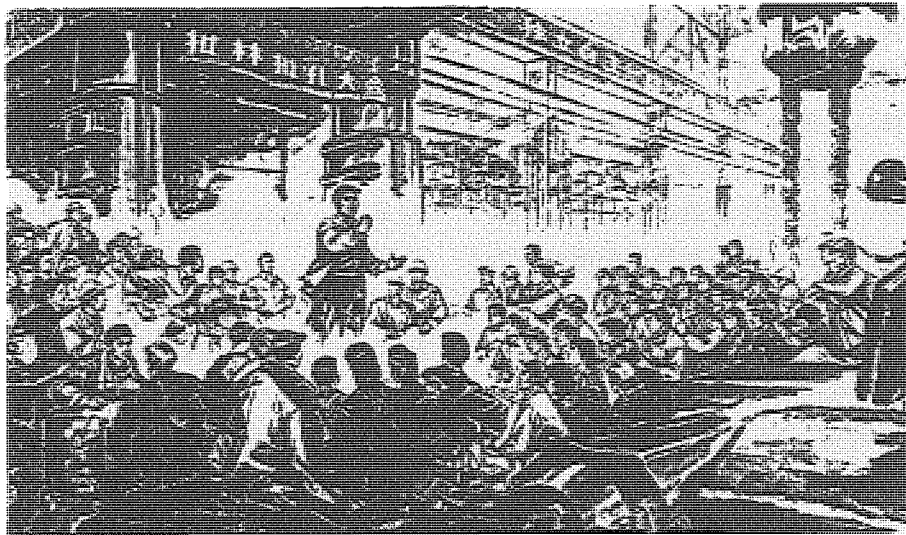
(2) 1789、1871、1917這一股潮流，走完了它自己的路，可是還有另一股潮流，兩股潮流在交叉嗎？怎樣交叉的？它們的成果可以比較嗎？前景如何？

(3) 1789、1871、1917，設定了一個終極目的。要不要從頭思考一下這個終極目的？

何謂「兩種潮流」？顧準解釋說：

一是英、美革命，導向典型的資本主義。一是1789年和1870年的法國革命，同時展示出消滅資本主義、

1966年以後，顧準妻子自殺，子女斷絕關係，有母不能相見，以冷饅頭度日。就在這段人不堪其憂的日子裏，他悄然往返於北京圖書館，立願以十年時間先研究西方史，後研究東方史，包括哲學、經濟、文化等，以達成「對中國未來前途之探索」。



在「爐火正紅」的年代，要維持獨立判斷的能力，有如在地獄中思考。

走向社會主義的趨向。這種趨向，按兩次革命本身來說，是不可能成為現實的。馬克思在哲學、政治、經濟學上辛勤努力地證明這種趨向可以成為現實，以及如何成為現實。

很顯然，顧準之「娜拉」，非易卜生之「娜拉」。這裏的「娜拉」，包含着更為廣闊領域內更為尖銳的「出走」內容。對大陸主流學術界而言，顧準如此提出問題，無異於「政治自殺」，因為他撬動了兩大正統板塊，為意識形態所不容：

(1)馬克思主義與法國革命政治傳統之間的內在聯繫，是1949年以後大陸新經學之堂奧，只能順敘，不能逆取。顧準卻要在這裏溯流探源，恰與西方學術界稱法國革命為馬克思主義第四來源者，不謀而合：

(2)以法國1789年革命、1871年起義為結構中心的近代世界史框架，是1949年以後大陸新史學之支柱。它既是新經學的產物，又是新

經學的史學資源，兩者盤根錯節，互為奧援，顧準卻在這裏提出了推倒重論的挑戰。與此同時，他對於以1688年英國革命、1789年美國立憲為標誌的「另一股潮流」，卻提出公正評價，要求撥亂反正：兩者合而觀之，顧準顯然是在為更多娜拉之出走，尋找新的理論出路。

這不是離經叛道，又是甚麼呢？然而，顧準之獻身即在於此。他是以政治上的「自殺」，換來了精神上的「新生」。

三 破除1793年潮流的神話

顧準發現，1793年潮流發源有兩大神話，一是「革命至善論」，二是「人民當家作主直接民主論」。

他總結近代西方政治史，認為有兩種風格各異的政治傳統：一是英、美式的經驗主義，「拒絕終極目的」，「一寸一寸前進」，沉着事功；一是以法國為代表的歐陸理想

主義，「追求終極目的」，動輒革命。後者具有濃厚的英雄崇拜，鄙視前者的「議會清談」、「沒有領袖」、「沒有『主義』」、「庸人氣息」。

歐陸理想主義偏好革命的傾向，成為現代意識形態好言革命的觀念來源。革命成為至善神話，既是革命黨人的精神動力，又是革命勝利後妨礙革命黨向執政黨轉化的精神桎梏。顧準承認，「我讚美革命風暴」，因為革命對於理想主義者來說，具有難以抗拒的道德魅力。然而，問題在於革命勝利以後，是「繼續革命」，強化「革命神話」，還是改弦更張，轉而以經驗主義的立場安排現實層面的政治體制、社會機制？顧準說②：

新秩序一旦確立，那個革命集團勢必要一分為二。既然總是要一分為二，又不能老是以我吃掉你的辦法來解決，乾脆採用華盛頓的辦法不好嗎？

以此比喻1917年，那就是斯大林、布哈林等輪流當了總統，並且聯共分成兩個黨，先後輪流執政。這麼辦，十月革命會被葬送掉嗎？我不相信。後來蘇聯發生的一切弊害的大半倒反而是可以避免掉的。

顧準此論，在當時環境中又屬驚世駭俗之論。然而，他促使人們思考：革命黨即使獲勝，遲早要經歷一場從革命黨向執政黨的轉變，理想主義的革命神話遲早要破滅，意識形態的自欺欺人遲早要過渡為經驗主義的現實安排。而這一轉變的發生，則意味着1793年潮流的歧出與返歸。與世界共同體隔絕的

1793年潮流，必將歷史性地回歸世界共同體，從窗口扔出去的東西，遲早要到門口去迎接——1989年以後發生的世界劇變，不已證明了這一點嗎？只不過有自覺者，有不自覺者，有主動者，有被動者而已。

顧準的過人膽識，不僅於此。破除了革命神話，順勢破竹，他還要破除1793年潮流的另一神話：「人民當家作主直接民主論」。

顧準發現：「1793年法國國民公會是馬克思列寧無產階級專政的原型」，「1871年巴黎公社則是無產階級直接民主制的歷史根據」，而所有關於直接民主制的原則教義，則來自馬克思對這兩次法國政治事件的意識形態性總結——1871年寫作的《法蘭西內戰》。馬克思的原則教義具有令人同情的道德理想之熱忱，但自它問世以來，從未獲得實質性成功：

一、原則所由出的那兩大現實事件，都是失敗的事件：

二、原則所由出的歷史根據，只存在古希臘的「城邦國家」，不適合近代廣土眾民的「民族國家」。1793年和1871年的失敗，在很大程度上即為復希臘之古的失敗：

三、原則一時獲勝的某些實踐，如1917年革命，後來都走向反面，從人民當家作主走向個人獨裁，從無產階級專政走向對無產階級專政：

所以，問題的焦點只好退一步。不要奢求人民當家作主，而應考慮怎樣才能使人民對於政治的影響力量發展到最可能充分的程度，防止行

顧準說：「新秩序一旦確立，那個革命集團勢必要一分為二。既然總是要一分為二，又不能老是以我吃掉你的辦法來解決，乾脆採用華盛頓的辦法不好嗎？」

政權發展成爲皇權。唯一行得通的辦法，是使行政權不得成爲獨佔的，是有人在旁邊「覬覦」的，而且這種「覬覦」是合法的。決定「覬覦」者能否達到取而代之的，並不是誰掌握的力量比誰大，而是讓人民群眾在競相販賣其政綱的兩大政黨之間有表達其意志的機會，並且以這種意志來決定誰該在台上。③

顧準此論，形式上是在降格，降人民之格，從「當家作主」降為「對政治發生影響作用」，實質上是祛蔽，祛專制之蔽：最終被拉下來的，並不是人民子虛烏有的「主人地位」，而是拒絕還政於民、施行政治體制改革的意識形態之掩護——「直接民主制」的虛偽神話。

難能可貴的是，顧準在破除直接民主制神話的同時，並未陷入對代議民主制的另一種神話。他完全摒除了理想主義者在問題轉換之後仍有可能存在的思維定勢，採取的是徹底經驗主義的態度：

至於弊病，哪一種制度都有。伴隨着這種制度而來的一切可笑現象，只能認爲是較輕的禍害。這個人世間永遠不會絕對完善，我們所能做到的，永遠不過是「兩利相權取其重，兩害相權取其輕」。

這種以經驗主義而不是以理想主義論證民主制度的理論態度，與本世紀最傑出的西方思想大師如海耶克(Hayek)、柏林(Berlin)、貢布里希(Gombrich)等，確實是不謀而合。

四 從理想主義到經驗主義

破除1793年潮流傳播的兩大神話，僅僅是掃清了外部問題。在此之後，顧準延伸他的政治史批判，進入更深層面的哲學史批判，以清理1793年潮流的那一核心問題——「終極目的」的起源。

顧準認爲：

1789、1917，這股力量之所以強有力，一方面因爲它抓住了時代的問題，一方面因爲它設定終極目的。而終極目的，則是基督教的傳統：基督要復活，地上要建立千年的王國——建立一個沒有異化的、沒有矛盾的社會。

顧準首先梳理西方哲學史的源頭，尋找古希臘哲學中的神學準備成分。他發現這一成分多發生在柏拉圖和亞里士多德的「哲學師生鏈」中：柏拉圖以「理念世界」貶黜「實在的世界」，將後者判定爲一個「有缺憾的世界」；亞里士多德則以唯理的邏輯推導設定了「目的論」和「第一因」，預設了「上帝」和「終極目的」的存在。他們共同建立了唯理主義的「真善一致論」：人類知識之「真」，與世界終極「至善」之目的，最終能完全融合，人類求知之過程，就是對終極目的認識的過程，就是「真善趨於一致」的過程。

對於唯理主義在基督教中世紀的神學走向，顧準給予了公正評價。但是他要尋找的，是唯理主義進入近代以後，尤其是進入黑格爾

顧準在破除直接民主制神話的同時，並未陷入對代議民主制的另一種神話。他完全摒除了理想主義者在問題轉換之後仍有可能存在的思維定勢，採取的是徹底經驗主義的態度。

法國1793年革命是近代人類要在地上實現天國的政治實踐，這一實踐的觀念化，卻是德國近代唯理論在哲學上深入加工，加以體系化、思辯後的產物。循此線索，才能摸到1793年潮流在哲學發源地的秘密。

體系以後的後果。法國1793年革命是近代人類要在地上實現天國的政治實踐，這一實踐的觀念化，卻是德國近代唯理論在哲學上深入加工，加以體系化、思辯後的產物。循此線索，才能摸到1793年潮流在哲學發源地的秘密。

1793年5月23日的一則筆記，顧準留有一條小註，讀者可從中體味顧準當年對這一問題的艱苦思考：

馬、恩、列三人一致讚許過的狄慈根的《辯證法》，全篇大談上帝，我讀了，既感厭惡，又不理解。到後來，懂得一切理性主義者都把理性歸結到上帝那裏，或沒有上帝的上帝那裏，才懂得這並不奇怪。

從此點切入，顧準重讀早年參加革命受之召喚的《資本論》、《神聖家族》、《反杜林論》、《唯物主義與經驗批判主義》等原著，悟出了大量「新意」。

(1) 馬克思與黑格爾的哲學 淵源

馬克思曾坦率承認，他一生哲學活動的精髓是追求「歷史與邏輯的一致」；列寧後來亦再三強調這是《資本論》的方法論；後世一切真誠的馬克思主義者無不尊稱這一點為最高階段的辯證法——歷史辯證法。顧準即抓住這一命脈發問：「這個一致，到底是甚麼意思？」

從青年馬克思第一篇哲學著作博士學位論文，顧準一直追到晚年馬克思的最後一篇哲學著作《資本

論·跋》(第2版)，在那裏找到了首尾一貫的線索：

第一、黑格爾的「真善一致」被馬克思改造為「歷史與邏輯的一致」；經過黑格爾哲學的中介，從柏拉圖到基督救贖論的神學傳統疏註馬克思哲學。

第二、黑格爾僅僅在思辯中實現「真善一致」，被馬克思斥為庸人。馬克思接受這一傳統，發展為：在實踐中實現「歷史與邏輯的一致」；「馬克思所說『人應該在實踐中證明自己思維的此岸性』，翻譯成『地上實現天國』，應該確未歪曲馬克思的原意」。

第三、黑格爾在思辯中論證了普魯士王國已體現了「真善一致」，馬克思則雄心勃勃，認為普魯士王國不足以體現「真善一致」，甚至認為到他那個時代為止的整部人類史都不足以體現「真善一致」，只有結束這部歷史，人類才能開始普遍解放的天國新紀元。

顧準據此認為：「馬克思指責黑格爾，一生中幾乎只限於寫《神聖家族》那個時期」，「而就其本性而言，馬克思這個革命理想主義者則不能不是唯理主義者。果然，《神聖家族》才寫完，馬克思通過《經濟學——哲學手稿》、《關於費爾巴哈的提綱》和《德意志意識形態》的寫作，從否定黑格爾又回到了黑格爾」。

(2) 恩格斯哲學思想中的 黑格爾烙印

顧準首先肯定恩格斯對杜林先驗主義的批評。但是顧準發現，恩



列寧簡單地否定了英國的經驗主義傳統，使黑格爾的唯心論殘餘仍能發揮影響，阻礙了多元主義的誕生。

格斯「啃了杜林那個酸果」以後，自己也結出了先驗論的酸果：「質量互變、矛盾統一、否定之否定，這三個辯證法規律，是可以由經驗來論證的嗎？」

從哲學上說，「根據我們對歸納法所作過的透視，凡是你從客觀世界觀察得來的規律，總不過是或然的規律，決不是必然的規律。你哲學家有多大能耐，能超過這個或然性，說你已經發現出來絕對的普遍的規律了？」

從科學上說，「你怎樣解釋，現在物理學定義逐漸有全歸於數量化的趨勢——光波、聲波、電波、熔點、氧化點、溫度、壓力、光譜分析、天體的光譜分析等等？物理學定義數量化≠質量互變規律。同樣的質問可以適用於另外兩個辯證法規律。」

顧準的結論是：「這三個規律其實是黑格爾世界模式論的邏輯學的三個部分，存在論、本質論、理念論的精華。」這是一個大膽的判斷。然而，凡是對黑格爾邏輯學有一定了解的讀者，仔細體會黑格爾三法與辯證法三論之間的對應關

係，或許是會有所領悟？

(3) 列寧對哲學史的粗暴簡化

顧準剖析至列寧哲學，他自己對哲學史的重新梳理已逐漸成型。他列出了唯物論對唯心論、唯理論對經驗論的四種可能組合：

唯理主義的唯物主義——辯證唯物主義：

唯理主義的唯心主義——客觀唯心主義：

唯心主義的經驗論——「主觀唯心主義」：

唯物主義的經驗論——「羞羞答答的唯物主義」、「不可知論」：

上列右項，是「馬克思主義文獻中的定論和定名」（顧準語），上列左項，是顧準對這些「定論」、「定名」的學理還原。顧準的立場，鮮明地站在最後一項組合即唯物主義的經驗論一邊。現在要問，當近代經驗主義思潮出現時，列寧如何排斥這一思潮，以捍衛唯理主義的唯物主義，即辯證唯物論？

顧準看出，自柏拉圖以降，整個西方哲學籠罩在唯理主義的強大

傳統中。「唯有培根以後的英國，是經驗主義佔優勢」，可與唯理主義相抗衡，可解法國政治傳統、德國先驗哲學之偏至。然而英國經驗主義有兩支：一支是培根為代表的唯物論經驗主義，一支是貝克萊唯心論經驗主義。後者是支流旁出，卻「哄動了社會，哄動了歷史」，反過來「為列寧大大所用，用來反對唯物主義的經驗主義」。列寧抓住的是貝克萊「經驗的主觀化」，反對的是培根「經驗的客觀化」，聲東擊西，以偏概全，將英國經驗主義統統斥之為「羞羞答答的不可知論者」。列寧的這種理論策略，一時獲得成功，也哄動了社會，哄動了歷史，但對馬克思哲學基礎的緩解卻極為不利。它拒絕了恩格斯去世以後伯恩斯坦援接近代經驗主義，以緩解柏拉圖—黑格爾—馬克思終極目的論的一次歷史性機會。

總結以上哲學史剖析，顧準最後還有一個很中肯的心理分析：

唯理主義者，尤其是革命家們，是革命的理想主義者。他們唯有堅持『理想』是唯物的，有根據的，同時又是絕對正確的（或者謙虛一些，是組成絕對真理的某個重要成分），他們才心有所安。他們唯有堅持真就是善，才能理論與實踐一致地勇往直前。這是一種道德哲學的原因，本來應該為之肅然起敬的。

顧準坦陳肺腑說：「我自己也是這樣相信過來的。」然而，「我對這個問題琢磨了很久，我的結論是，地上不可能建立天國，天國是

徹底的幻想」，「今天，當人們以烈士的名義把革命的理想主義轉變成保守的反動的專制主義的時候，我堅決走上徹底經驗主義、多元主義的立場，要為反對這種專制主義而奮鬥到底！」

顧準當年是在地獄中思考，留下了一條在隧道中掘進的思想軌迹。他放棄了地面上的庸碌前程，進入一條料無善終的不歸之路，天若假年，讓他多思考十年、二十年，焉知他不能成為中國的葛蘭西、盧卡契？顧準死得太早，享年僅59歲。他盛年早歿，不僅僅是他的悲劇，而是大陸思想界的一大損失、一大悲劇。一個民族在最需要思想的時候，這個民族已經產生的一個思想巨子卻在成型過程中被扼殺了。

總有一天，治思想史者會承認：1974年的顧準筆記，不是他個人的事件，而是思想史的事件，當代中國思想史的重大事件——哪怕只有一本筆記，一本在地獄中書寫的思想手記。

註釋

①②③ 出自顧準兩篇未刊筆記：〈直接民主制與「議會清談館」〉、〈民主與「終極目的」〉。由於可以理解的原因，出版時未能收入。

陸山 1952年生，史學博士，自由撰稿人。

顧準說：當人們以烈士的名義把革命的理想主義轉變成保守的反動的專制主義的時候，我堅決走上徹底經驗主義、多元主義的立場，要為反對這種專制主義而奮鬥到底！