

辛奉受

一 前言

在中國現代政治史中，文化大革命被視為使黨、國家和人民遭到建國以來最嚴重的挫折和損失。但是，對文化大革命爆發的原因來說，從來沒有一個公認的觀點。比如，根據派系主義的做法，他們認為正是派系之間矛盾的爆發，因而導致文化大革命。¹ 而且，按照權力鬥爭的解釋，正像人類社會中存在著對權力和他的地位的激烈爭鬥一樣，文化大革命根源於原則分歧和個人鬥爭。²

在這裏，值得注意的是，有些學者從文化大革命的原因尋找中國政治文化內在的烏托邦思想。按照他們的觀點，烏托邦主義的基因本來就存在於中國政治文化的結構中。在文化大革命10年中，烏托邦自上而下不斷向基層擴散，從而，共產黨政治文化中道德精英主義逐漸破壞。³ 而且，他們認為大躍進運動是烏托邦式的歷史插曲。尤其是，邁斯納（Maurice Meisner）認為，大躍進運動是一種對世界大同充滿熱情和期待的烏托邦，而且就馬克思主義對這個詞的貶義理解而言，它更稱得上是烏托邦式的。⁴ 因此，如果把注意力放在毛澤東對發動文化大革命的角色，就可以發現，他的烏托邦思想對它起了核心和關鍵作用自不待言。

根據施拉姆（Stuart Schram）的解釋，毛澤東相信從根本上改造任何人，使其成為無產階級的先鋒隊，這就是毛澤東的烏托邦幻想的根源上有根本的意義。他認為，按列寧的設計，即使以被農民所內化的正確政治路線，仍不足以使一個主要為農民成分所組成的政黨成為無產階級政黨。要鑒定一個真正的共產黨，跟那些真正血統的城市工人階級的某種聯繫，仍然是必須的。過分依賴農民可能被認為是異端，但卻不能被說成是烏托邦，因為它行之有效。再不然，如果夢想用農村包圍城市的過程來戰勝國民黨，那可以算是第一種烏托邦主義。⁵

毛澤東認為，人民道德的改造不僅是共產主義的必要條件，而且是既作為精神烏托邦又作為物質社會烏托邦的未來觀的一個部分。於是，毛澤東堅持這種依賴於對人的思想和道德改造的信念最終發展了農民有實現社會主義目標的能力而走到農民革命的道路。邁斯納說：「此外，毛澤東還認為，社會改造和思想更新這一關鍵的、必要的過程，應發生在農村而非城市。這以深刻的信念當然是全盤顛倒了馬列主義關於現代革命歷史過程中的鄉村和城市之間關係的觀點。」⁶

毛澤東維護主觀世界的改造是改造客觀世界過程中的決定因素。這樣一來，他把客觀經濟條件貶低，而且在經濟普遍落後條件下重視固有的道德和思想的純潔性。正如由於農民落後從而認為它們在思想上比較純潔一樣，青年人也因為他們年輕、更容易接受道德和思想改造。

這種「一窮二白」的觀點發展到人民的道德改造不僅是共產主義的必要條件，而且是既作為精神烏托邦又作為物質社會烏托邦的未來觀。

對毛澤東烏托邦思想的起源來說，可以劃分兩種研究傾向，一種是受到社會主義的影響，另一種把重點放在中國傳統政治文化，尤其是儒家政治文化。前者認為，在革命年代，毛主義的理論和事件或他的未來觀中幾乎沒有看甚麼可稱之為烏托邦的東西，因而，毛或整個中國的馬克思主義者所受到的激勵，更多地是來自對社會主義的烏托邦幻想，或者說他們曾設想過馬克思主義預言的那種千年盛世未來。⁷ 後者則認為，毛澤東的烏托邦思想受到了公羊學的影響，並且他不可能接受物種鬥爭和競爭理論。因此，他一再證實大同社會的實現是由那些與宇宙契合的聖人所領導的一種自然發展的過程。⁸

有趣的是，無論社會主義論者還是傳統政治文化論者，他們都是不大注意早期毛澤東已經擁有這種烏托邦思想。換言之，以往的研究對毛澤東的烏托邦思想似乎忽視早期毛澤東，尤其是他接受社會主義思想以前，已具有烏托邦思想的這一事實。所以，本文嘗試早期毛澤東的烏托邦思想而其根源。

二 毛澤東思想的來源

關於毛澤東思想來源來說，大部分學者認為把毛澤東思想作為中國文化傳統與馬克思主義思想傳統二者的結合來認識。但對於這兩種傳統在塑造毛澤東思想的過程中所產生的相應的影響，意見卻從不一致。一方面是中國文化傳統因素的影響有統治地位，另一方面是以馬克思主義的觀點為本位來解釋他的思想。

前者強調的是要把研究重點放在毛澤東在中國歷史傳統中的位置上，放在中國文化和哲學以及關係到毛澤東思想和行為發展的現代中國問題對毛澤東的影響。施拉姆認為毛澤東思想是立足於中國文化傳統基礎上，但是，他還審慎地指出⁹：

1938年，毛澤東提出了把「馬克思主義在中國具體化」的口號，後來一直繼續提倡這個主張。可是，「中國化」是指馬克思主義穿上中國隱喻的外衣，用中國的例子來闡述它，而且某種程度上還與從中國歷史和哲學傳統中挑選被認為是「進步的」思想和價值觀念相結合——毛澤東的馬克思主義和中國條件的混合物，雖容易被他的同胞們吸收，但也有危險，因為他們只主要記住中國的和熟悉的東西，而不領會對社會革命和經濟發展必不可少的新的、尤其是馬克思主義的思想。

這種看法是立足於馬克思主義的正統思想模式與這些被運用於中國具體現實之前就已經經過加工改造的馬克思主義並不相符。正如科拉科夫斯基（Leszek Kolakowski）指出，「毛主義的最後形式是一種激進的農民烏托邦，在它中間，雖然馬克思主義的習語處處可見，但其主要的價值觀似乎完全背離了馬克思主義。」¹⁰

後者強調的是毛澤東思想對馬克思主義的繼承和發展，他們主張毛澤東是馬克思主義者，因而有必要用馬克思主義的正統範疇來分析他的思想。據奈特（Nick Knight）的解釋，「西方研究毛澤東的學者都不是馬克思主義者，因此對毛澤東的馬克思主義的解釋上，這些學者們時常是要麼懷有敵意，要麼非常苛求。」¹¹

在對毛澤東的馬克思主義進行論爭中，魏特夫（Karl A. Wittfogel）和史華茲（Benjamin

Schwartz) 之間在1960年進行的「毛主義傳說」的爭論是最代表性的。¹² 魏特夫認為，正統的馬克思主義並不認為工業無產階級是革命過程中的唯一力量，甚至在 九世紀的歐洲，農民也是被視為革命做出重要貢獻的。史華茲則堅持說，他從不否認馬克思和恩格斯允許農民在歷史過程中承擔一定的任務，但他關於「毛主義」和「馬克思主義」行動上的異端看法是依據他對馬克思主義的理解的，而馬克思主義最顯著的特徵是強調工業無產階級的歷史使命和強調作為現代革命先兆的工業化社會的經濟狀況。

在這裏需要注意的是，毛澤東思想是中國政治文化的產物，毛澤東的政治思想與中國傳統政治文化離不開。尤其是他還抓住和利用這種特殊性即儒學思維方法和特點是最重要的。比如，霍勒布尼奇 (Vsevolod Holubnychy) 對《毛澤東選集》作了一次統計，說其中所引用的全部語錄裏面，儒學和新儒學的語錄佔22%，居各種語錄之首。¹³ 實際上，毛的著作的確是慷慨地擁有大量關於中國古典傳統的知識、諺語和典故，以及大眾化的民族語言。

在中國從西漢以後，儒家思想始終佔據著統治地位，並且幾千年的中國封建文化事實上是以儒家思想為主體的文化。¹⁴ 但是，這並不意味著中國傳統政治文化的源頭只有儒家思想一個，道家思想和法家思想也都發揮巨大的作用。不過，儒家思想之所以佔據統治地位，因為就是專制主義本質，即以親親、尊尊為主旨的儒家倫理政治學說，與君主專制制度有著極大的適應性，特別是在董仲舒對於儒家學說進行改造之後，使之完全適應了統一的中央集權國家的政治需要。¹⁵

從這個意義上，毛澤東的革命運動本身就包含了很多儒家學說的本質。他的道德態度以及對在革命運動中忠誠與正直的強調，與儒家學說的基本實質比與馬列主義的唯物論更接近。毛澤東有意識地攻擊了某些傳統，但卻無意識地反映出另一些傳統。他聲稱在支持新的發展，但實際上卻按照舊的行為模式去行動。所以，特里爾 (Ross Terill) 認為，與28個布爾什維克、蔣介石、民主同盟（介於共產黨和國民黨之間的左翼第三勢力）的領導者相比，毛澤顯得更受中國傳統的影響。¹⁶

三 早期毛澤東

1893年12月26日，毛澤東誕生在湖南省湘潭縣韶山的小村子裏。他父親原是一個貧農，後來家境好轉，父親以高利貸的方式把谷物借給別人，很快成為富農。按照《毛澤東家世》一書，毛氏家族自在湖南韶山扎根以後，以務農為生，世代相傳，約有500年的歷史。而且，毛氏家族幾乎與科舉絕緣，除了第三代出了個歲貢毛有倫外，其他的就連監生也寥若晨星。¹⁷ 可見，毛澤東的祖先大都是在韶山一帶的土地上耕耘的農民。

毛澤東的父親性情暴躁，而且純粹為了實用外，他父親對學習完全不感興趣。因此，毛澤東常常同他父親發生衝突。於是，心理分析家從毛澤東同他父親的關係中去尋找革命傾向的線索，但這並不是準確的。因為這種衝突是很普遍的，尤其是在當時的中國，作父親的常像毛澤東的父親那樣，以高壓手段管教子女。¹⁸

其實，毛澤東在這種家庭環境下卻察覺到中國傳統文化的精神，尤其是儒家思想中的「父慈子孝」倫理觀。例如，毛澤東回憶說：「我到了 三歲時候，發現了一個同我父親辯論的有效的方法，那就是用他自己的辦法，引經據典地來駁他。父親喜歡責備我不孝和懶惰。我就

引用經書上長者必須仁慈的話來回敬。他指摘我懶惰，我就反駁說，年紀大的應該比年紀小的多幹活，我父親年紀比我大兩倍多，所以應該多幹活。我還宣稱：等我到他這樣年紀的時候，我會比他勤快的多。」¹⁹

毛澤東從幼年時候讀書寫字，其目的在前面說的那樣完全是學會記賬和寫信。他不感興趣背誦儒家經書，他愛看的是中國舊小說，尤其是《三國演義》、《水滸傳》、《西游記》。但是，這些儒家經書枯燥難懂，其實自幼熟讀就近似電腦的軟件儲存，成年後自便於應用。儘管毛澤東說他不喜歡這些經書，他倒學得很好，他在後來的著作中常常引經據典就足可證明。

1910年，17歲時，毛澤東進了一個新式學堂，即東山高等小學堂。在這裏毛澤東第一次直接接觸到康有為、梁啟超的維新變法思想。他深受表兄送給他一本梁啟超編的《新民叢報》和一本論述維新運動的書的影響。²⁰

次年，毛澤東到了長沙，進了那裏的一所中學，和同學剪掉了辮子。在武昌爆發的辛亥革命時，毛澤東讀了報紙，寫了一篇文章貼在學堂的牆上。他後來承認，這是他第一次發表政見，但當時思想上還有些糊塗。²¹

武昌起義後不久，他正式參軍當兵，過了半年軍營生活。辛亥革命實際上失敗後，毛澤東轉而繼續求學。1913年考入了湖南省立第四師範學校預科（後來省立第四師範學校合並於省立第一師範學校）。毛澤東在這所學校遇到了倫理學教員楊昌濟。楊昌濟雖然倡導學習西方的各種思想和制度，深入利用西方的科學和技術，但又要求學生不要忘記自己的民族遺產。所以，李銳把他看作為一種新儒學的學者。²²

楊昌濟對毛澤東的影響確實是很深的。毛澤東從學生時代開始，終其一生同他的老師一樣，及其重視中國古代文化遺產。毛澤東在1936年談到楊昌濟，他說：「給我印象最深的教員是楊昌濟，他教授倫理學，是一個唯心主義者，一個道德高尚的人。他對自己的倫理學有強烈信仰，努力鼓勵學生立志做有益於社會的正大光明的人。握在他的影響下，讀了蔡元培翻譯的一本倫理學的書。」²³

在這個時期，無論新儒學的學者還是一些主張向西方學習富國的方法的先進知識分子，他們的主題都是以富強來救國，並且，在富強救國觀念基礎上，他們提出了許多改革設想和要求。同樣，根據王振輝的分析，早期毛澤東也目睹了中國日益貧弱、時有被瓜分的危機，所以形成了一種企圖融合理論與實踐的救國烏托邦思想。²⁴ 毛澤東在1919年寫的《學生之工作》說²⁵：

我數年來夢想新社會生活，而沒有辦法。七年春季，想邀數朋友在省城對岸岳麓山設工讀同志會，從事半耕半讀，因他們多不能久在湖南，我亦有北京之游，事無成議。今春回湘，再發生這種想象，乃有在岳麓山建設新村的計議。

毛澤東在傳統文化內在的烏托邦思想基礎上受到新文化運動的洗禮，進一步接觸到空想社會主義，從而在實踐中深入烏托邦幻想。換言之，毛澤東從幼年時代受到儒家文化的影響，後來接受西方的空想社會主義文化，從此逐漸形成獨特的烏托邦價值觀。

以目前有限的資料來研究早期毛澤東的烏托邦思想不那麼容易，甚至在如此很小的資料中沒有毛澤東對烏托邦的仔細分析的專題文章。但是，在他寫的早期文稿中發現一些端倪，通過分析這些端緒能夠推測早期毛澤東的烏托邦思想。

最典型的就《學生之工作》一篇文章，毛澤東把它自稱為一個新村烏托邦的規劃書。毛澤東在文章中說²⁶：

合若干之新家庭，即可創造一種新社會。新社會之種類不可盡舉，舉其著者：公共育兒院，公共蒙養院，公共學校，公共圖書館，公共銀行，公共農場，公共工作廠，公共消費社，公共劇院，公共病院，公園，博物館，自治會。合此等之新學校，新社會，而為一「新村」。吾以為岳麓山一帶，乃湘城附近最適宜建設新村之地也。

他希望新村實行共同勞動、共同享受，實行完全的平均分配，並且通過這種烏托邦的實行，改造中國。他說²⁷：

日本之青年，近來盛行所謂「新村運動」。美國及其屬地菲律賓亦有「工讀主義」之流行。吾國留學生效之，在美則有「工讀會」，在法則有「勤工儉學會」。故吾人而真有志於新生活之創造也，實不患無代表同情於吾人者。

一般認為，毛澤東說的這種新村思想來源於日本作家小路實篤的烏托邦思想，其主要主張是建立新村，人人平等，互助友愛，共同勞動，共同生活。但是，毛澤東的烏托邦思想與儒家烏托邦精神的核心——大同社會觀——離不開。對儒家的大同思想來說，先應該談到康有為的烏托邦思想。近代康有為把公羊三世說與《禮記·禮運》中的大同思想結合起來，進一步論證了烏托邦的歷史進化觀。《禮記·禮運》說：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥、寡、孤獨、廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是為大同。

就是說，大道通行的時代，天下為全體人民所公有，選舉有賢德與有才能的人來管事，請求誠心，致力友愛，所以人們不只是敬愛自己的雙親，不只是疼愛自己的子女，更能博愛世人，使老人們都能安度終生等等，這種社會孔子叫大同社會。

公羊三世說的淵源追溯到《春秋》，但東漢何休進一步發展而明確提出「三世」的概念，即「據亂世」、「升平世」和「太平世」。公羊學派的三世說不是進化的含義而是封建統治秩序，就在變而不變中恒久地存在下去。²⁸ 康有為從歷史進化觀詮釋公羊派的三世說，人類社會是不斷由低級向高級進化的，進化的軌道是從據亂世到太平世，而太平世就是人類最為美滿的大同社會。

當然，康有為在《大同書》上寫的大同思想同社會主義思想有密切關係。陳得媛和李傳印認為，《大同書》思想主要來源於三個方面，它糅合了儒家的三世說（據亂世、升平世、太平世），《禮記·禮運》的大同思想，西方空想社會主義學說和近代天賦人權思想。²⁹ 康有為設計的大同社會，沒有私有制的經濟形勢，而是公有制前提下的按勞分配的計劃經濟模式。³⁰ 於是，蕭公權認為，康有為在《大同書》中明確地提出社會主義，而且當時的歷史環

境需要激烈的思想重建。社會主義既在，康有為不會不去吸它一口。他自然會像同時代的人一樣寄望於社會主義的方法。他對資本主義失望之後，提出通往烏托邦的新路向。這是一條可行之路。³¹ 劉小楓也認為，康有為、孫中山、蔣介石和毛是儒家革命家，他們的革命精神有共同的儒家革命精神資源，強調孫、蔣與基督教的緣分或毛與馬克思主義的緣分，都不足以把他們的革命精神的底蘊搞清楚。³² 但是，康有為對人性的設想、獲知理想的方法以及烏托邦的指導原則，與馬克思主義大不相同。對此，蕭公權也承認：「康有為的人道觀與共產黨人對人與社會冷酷的看法，是背道而馳的。」³³

對康有為的大同思想，毛澤東說：「康有為寫了《大同書》，他沒有也不可能找到一條到達大同的路。」，「對於工人階級、勞動人民和共產黨，則不是甚麼被推翻的問題，而是努力工作，創設條件，使階級、國家權力和政黨很自然地歸於消滅，使人類進到大同境域。」，「由新民主主義社會進到社會主義社會和共產主義社會，消滅階級和實現大同。」³⁴ 當然，毛澤東使用的大同一詞與《禮記 禮運》的說法完全不同。但是，正如韋克曼說，20世紀中葉前「大同」作為人類社會未來發展階段的理想而被人們接受，這主要歸功於康有為對另一儒學傳統——漢代公羊學——的大同思想的認同。³⁵ 甚至，有些學者認為，毛澤東使用的共產主義一詞意味著「大同」。³⁶

而且，毛澤東在生活中試圖實踐烏托邦精神。比如，1918年毛澤東組織一個「工讀同志會」，來實現建設新社會。對此，蔡和森贊同毛澤東的意見說：「著手辦法，惟有吾兄所設之『烏托邦』為得耳。」³⁷ 毛澤東寫信周士釗說³⁸：

我想我們在長沙創造一種新的生活，可以邀合同志，租一所房子，辦一個自修大學（這個名字是胡適之先生造的）。我們在這個大學裏實行共產的生活——所得收入，完全公共。多得的人，補助少得的人，以購消費為止。我想我們兩人如果決行，何叔衡和鄒泮清或者也加入。這種組織，也可以叫做「工讀互助團」。

根據金觀濤的分析，毛澤東的「烏托邦新村試驗」是一種小型共產主義社會。他認為，既是這種試驗的失敗亦不足表明其原則的虛妄，而使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。³⁹ 毫無疑問，新文化運動時期的知識分子接受共產主義，這跟他們的烏托邦心態，跟他們那種強烈的理想主義，是有密切關係。但是，毛澤東追求的理想社會並不是從西方社會形成的共產主義社會，因為毛澤東一生追求的是馬克思主義的中國化，所以，可以說他渴望的社會就是中國傳統文化基礎上的儒家大同思想。

五 唯意志觀

那麼，如何實現烏托邦社會？康有為相信在有開明聖人的條件下會出現一個理想的自然國家。在他看來，大同社會的實現是由那些與宇宙契合的聖人所領導的一種自然發展的過程。⁴⁰ 康有為明確地說：「孔子撥亂升平，托文王以行君主之仁政，優注意太平，托堯、舜以行民主之太平。」⁴¹ 毛澤東同康有為一樣受到公羊家的聖人改制精神，他在1917年寫給黎錦熙的信上說：「孔子知此義，故立太平世為鎬，而不廢據亂、升平二世。大同者，吾人之鵠也。立德、立功、立言以盡力於斯世者，吾人存慈悲之心以救小人也。」⁴² 他還說：「有

聖人者出，於是乎有禮，飲食起居皆有節度。」⁴³ 就是說，聖人制定禮儀，教育群眾，使他們變成文明社會的人。可見，早期毛澤東已擁有了聖人慈悲救世才倡大同的思想。

毛澤東在這種聖人觀的基礎上，把社會的人按掌握宇宙真理的覺悟程度分為三等，即「聖人，既得大本者也；賢人，略得大本者也；愚人，不得大本者也。」⁴⁴ 而且，他在聖賢之下，又分出傳教之人和辦事之人。他說：「有豪杰而不聖賢者，未有聖賢而不豪杰者也。聖賢，德業俱全者；豪杰，歉於品德，而有大功大名者。拿翁，豪杰也，而非聖賢。」⁴⁵ 由於豪杰之士和得了大本大原的聖賢比較是不完美的，因此前者是傳教之人，而後者只是辦事之人。

毛澤東在《講堂錄》上還說：「體育貴賤，有大小。養其小者為小人，養其大者為大人。一個之我，小我也；宇宙之我，大我也。一個之我，弱體之我也；宇宙之我，精神之我也。」⁴⁶ 正是因為君子與小人的品格不一樣，毛澤東提出了君子救小人的主張。在他看來，禮造成了一個「君子」、「小人」兩分的社會結構觀念，尊卑差別也是基於賢愚差別，並使教訓小人成為天授予君子的政治義務。毛澤東強調的是那些得了宇宙真理，能夠掌握自己命運的聖人，要肩負起拯救群眾的責任。他認為群眾只有聖賢才能拯救，因此，他要求君子同情他們，教育他們，拯救他們，而不要輕視他們。

史華茲以「深層結構」這一概念來說明中國文化內在的聖人觀。根據他的分析，在中國歷史上，有一思想特質似乎貫穿它的發展，它可以被稱為深層結構。深層結構包括兩方面：第一是在社會的最頂點，有一個神聖的位置，那些控制這個位置的人，具有超越性力量，足以改變社會。從這個角度說，位置本身比是誰佔據那個位置更為重要。因為結構本身並無動力足以改變自己，故必須仰仗這個佔據最高神聖位置的君王的個人品質來改變整個社會結構。⁴⁷

在這裏，注意的是，毛澤東並不認為聖賢與愚人的對立是絕對的，不可改變的，他相信經過聖人的啟迪教育，人人都能成為君子。毛澤東說：「小人原不小了，他本不是惡人，偶因天稟之不齊，境遇之不同至於失學，正仁人之所宜矜惜，而無可自諉者。」⁴⁸ 就是說，小人能夠掌握宇宙真理，如果小人受到教育，他也是得到宇宙真理，所以，聖人對小人的教育責任不可輕視。

由此可見，毛澤東的這種「聖人教育小人」的精神狀態隱含著唯意志觀（Voluntarism），換言之，人的意志與客觀因素二者相比，毛澤東更重視人的意志。正如毛澤東說：「中國的貧農，連僱農在內，約佔農村人口百分之七，貧農是沒有土地或土地不足的廣大的農民群眾，是農村中的半無產階級，是中國革命的最廣大的動力，是無產階級的天然的和最可靠的同盟者，使中國革命隊伍的主力軍。貧農和中農都只有在無產階級的領導下，才能得到解放。」⁴⁹ 「讀過馬克思主義『本本』的許多人，成了革命叛徒，那些不識字的工人常常能夠很好地掌握馬克思主義。」⁵⁰ 毛澤東總是認為群眾可能體現出來的社會主義積極性，必須由正確的領導者來引導。毛澤東相信「一窮二白」群眾的無限創造力，在他們中蘊藏了一種極大的社會主義的積極性，即如果把農民群眾正確地引導，農民群眾的革命積極性比城市居民或者知識分子更高。

毛澤東在井岡山時，當土匪頭子的王佐和袁文才參加了紅軍。根據毛澤東自己的話，「這兩根人雖然過去土匪，可是率領隊伍投身於國民革命，現在願意向反動派作戰。我在井岡山期間，他們是忠實的共產黨人，是執行黨的命令的。」⁵¹ 在這一事件基礎上，施拉姆認為，經

過一定的教育，農村游民可以改變為無產階級先鋒隊的認識是極端唯意志論令人吃驚的反映，它最終導致了「主觀可以創造客觀」的觀念。⁵² 其實，毛澤東在談到他的部隊中游民成分比例很高的時候說，唯一可補救的辦法就是加強政治教育來改變這些人的素質。毛澤東相信，從根本上改造任何人，使其成為無產階級的先鋒隊，並且主觀可以創造客觀的觀念。因此，毛澤東不顧中國社會現實和客觀經濟條件，而展望在唯意志觀之下的想象中的社會，終於試圖建設一種烏托邦社會。

六 結 論

在接受社會主義以前，同當時所有探索救國救民的中國知識分子一樣，毛澤東也受到了許多中外思想家的影響，他的思想就是「大雜燴」的時候。後來，毛澤東雖然轉向社會主義者，但是，對社會主義的理論了解的比較少，甚至充滿了理想主義的色彩。

正如李銳說，毛澤東早年的思想初戀，在晚年有燃起了某種懷舊之情，早期毛澤東的烏托邦思想發展到大躍進和文化大革命。⁵³ 在新中國成立前夕寫的《論人民民主專政》中，毛澤東提到了康有為，將他列入「在中國共產黨出世以前向西方尋找真理的一派人物」，並且說：「康有為寫了《大同書》，他沒有也不可能找到一條達到大同的路」。對康有為關於大同世界的設想，其中哪些是應該而且可以實現的，哪些只不過是烏托邦的幻想，毛澤東在他的全部著作中，無一字評論，這裏只是為康有為惋惜：未能找到通向這個理想的道路。到了中國人民大躍進的時代，毛澤東自認為已找到了這條道路，於是，他建設社會主義中國，就實施了康有為只能想象的事情。

在通過《關於人民公社若干問題的決議》的八屆六中全會上，毛澤東為《張魯傳》親自作注，印發與會者。他對漢末張魯所行「五斗米道」中的「置義舍」（大路上的公共宿舍）；「吃飯不要錢」；修治道路（以犯輕微錯誤的人修路）；「犯法者三原而後行刑（以說服為主要方法）；「不置長吏，皆以祭酒為治」，「各領部眾，多者為治頭大祭酒」（近乎政社合一，勞武結合，但以小農經濟為基礎）等做法，也是欣賞的。他認為，「道路上飯鋪裏吃飯不要錢，最有意義，開了我們人民公社公共食堂的先河——現在的人民公社運動，是有我國的歷史來源的。」⁵⁴ 可見，在毛澤東看來，人民公社運動就是基於中國歷史來源，於是，他從中國傳統文化尋找理想社會。所以，李銳說，除了歐洲的空想社會主義之外，近世歐美日本的新村思想，中國歷史上農民平均主義理想社會的思想，都給了毛澤東或多或少的影響。⁵⁵

毛澤東對人民公社的認識明顯見於下文，他說⁵⁶：

人民公社的集體所有制中，就已經包含有若干全民所有制的成分了。這種全民所有制，將在不斷發展中繼續增長，逐步地代替集體所有制。由集體所有制向全民所有制過渡，是一個過程，有些地方可能較快，三、四年內就可完成，有些地方，可能較慢，需要五、六年或者更長一些的時間——全體人民的共產主義的思想覺悟和道德品質極大地提高了，全民教育普及並且提高了，社會主義時期還不得不保存的舊社會遺留下來的工農差別、城鄉差別、腦力勞動與體力勞動的差別，都逐步地消失了，反映這些差別的不平等的資產階級法權的殘餘，也逐步地消失了，國家職能只是為了對付外部敵人的侵略，對內已經不起作用了，在這種時候，我國社會就將進入各盡所能，各取所需的共產主義

這樣，毛澤東相信，人民公社是未來烏托邦社會的基礎，並且社會主義中國眼下接近烏托邦共產社會。這種認識導致了文化大革命的一場悲劇，其原因就是毛澤東的烏托邦思想，即「主觀可以創造客觀」的唯意志觀同儒家大同社會觀結合的產物。

註釋

- 1 Jing Huang, *Factionalism in Chinese Communist Politics* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2000), 5.
- 2 麥克法夸爾 (Roderick MacFarquhar) 著，文化大革命的起源翻譯組譯：《文化大革命的起源》第一卷（石家莊：河北人民出版社，1989），頁3。
- 3 金觀濤：中國文化的烏托邦精神，《二一世紀》，1990年12月號；張灝：略論中共的烏托邦思想，《二一世紀》，1991年4月號。
- 4 邁斯納 (Maurice Mesner) 著，中共中央文獻研究室譯：《毛澤東與馬克思主義、烏托邦主義》（北京：中央文獻出版社，1991），頁192-205。
- 5 Stuart Schram: "To Utopia and Back: A Cycle in the History of the Chinese Communist Party", *The China Quarterly* 87 (September 1981), 416-417.
- 6 註4邁斯納，頁205。
- 7 註4邁斯納，頁192。
- 8 韋克曼 (Frederic Wakeman) 著，鄭大華等譯：《歷史與意志：毛澤東思想的哲學透視》（貴陽：貴州人民出版社，1994），頁141。
- 9 Stuart R. Schram, *Mao Tse-tung* (New York: Simon and Schuster, 1966), 312.
- 10 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*, Vol.3, (Oxford: Oxford University Press, 1981), 495.
- 11 Nick Knight, "The Marxism of Mao Zedong: Empiricism and Discourse in the Field of Mao Studies", *Australian Journal of Chinese Affairs* 16 (1986).
- 12 Karl A. Wittfogel, "The Legend of Maoism", *China Quarterly* 1, 1960; Benjamin Schwartz, "The legend of the 'Legend of Maoism'", *China Quarterly* 2, 1960.
- 13 Vsevolod Holubnychy, "Mao Tse-tung's Materialist Dialectics", *China Quarterly* 19, 1964.
- 14 朱日耀、曹德本、孫曉春：《中國傳統政治文化的現代思考》（長春：吉林大學出版社，1990），頁39。
- 15 前引書，頁51。
- 16 特里爾 (Ross Terill) 著，劉路新、高慶國譯：《毛澤東傳》（石家莊：河北人民出版社，1991），頁197。
- 17 李湘文：《毛澤東家世》（北京：人民出版社，1996），頁5-8。
- 18 Stuart Schram, *Mao Tse-tung*, 16
- 19 斯諾 (Edgar Snow) 著，董樂山譯：《西行漫記》（北京：三聯書店，1979），頁107。
- 20 註19書，頁113。
- 21 註19書，頁115。

- 22 李銳：《毛澤東的早年與晚年》（貴陽：貴州人民出版社，1992），頁24。
- 23 註19書，頁121-122。
- 24 王振輝：青少年毛澤東救國烏托邦思想的萌芽，《東亞季刊》，第三一卷第一期，民國八九年，頁23。
- 25 中共中央文獻研究室、中共湖南省委《毛澤東早期文稿》編輯組編：《毛澤東早期文稿》（長沙：湖南出版社，1990），頁449。
- 26 註25書，頁454。
- 27 註25書，頁455。
- 28 朱義祿、張勁：《中國近現代政治思潮研究》（上海：上海社會科學院出版社，1998），頁100。
- 29 陳得媛、李傳印：《大同書》評介，羅炳良主編：《大同書》（北京：華夏出版社，2002），頁3。
- 30 關於康有為的大同思想與社會主義，參見Kang Youwei, *Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, trans. Laurence G. Thompson (London: Allen and Unwin, 1958)；范文瀾：《中國近代思想史》，1949年。
- 31 蕭公權著，汪榮祖譯：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁440。
- 32 劉小楓：《儒家革命精神源流考》（上海：上海三聯書店，2000），頁15。
- 33 註31蕭公權，頁439。
- 34 《毛澤東選集》第四卷，頁1469、1471、1476。
- 35 韋克曼（Frederic E. Wakeman）著，鄭大華等譯：《歷史與意志》（貴陽：貴州人民出版社，1994），頁108。
- 36 Stuart Schram, *The Thought of Mao Tse-tung* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1989), 102; Roderick Macfarquhar, *The Origins of the Cultural Revolution: The Coming of the Cataclysm 1961-1966* (Oxford: Oxford University Press and Columbia University Press, 1977), 467.
- 37 中國革命博物館、湖南省博物館編：《新民學會資料》（北京：人民出版社，1980），頁16。
- 38 註25《毛澤東早期文稿》，頁475-476。
- 39 註3金觀濤：中國文化的烏托邦精神，頁25。
- 40 註35韋克曼，頁141。
- 41 康有為：孔子改制考，《康有為全集》卷三，頁1232-1234。
- 42 註25《毛澤東早期文稿》，頁89。
- 43 註25《毛澤東早期文稿》，頁66。
- 44 註25《毛澤東早期文稿》，頁87。
- 45 註25《毛澤東早期文稿》，頁589。
- 46 註25《毛澤東早期文稿》，頁590。
- 47 史華茲（Benjamin Schwartz）著：中國政治思想的深層結構，載余英時編：《中國歷史轉型時期的知識分子》（台北：聯經出版事業公司，1995），頁23-26。
- 48 註25《毛澤東早期文稿》，頁97。
- 49 《毛澤東選集》第二卷（北京：人民出版社，1991），頁643-644。
- 50 《毛澤東選集》第一卷，頁111。

- 51 註19斯諾，頁143。
- 52 Stuart R. Schram, *Mao Tse-tung* (New York: Simon and Schuster, 1966), 116.
- 53 李銳：《廬山會議實錄》（鄭州：河南人民出版社，2000），頁8。
- 54 中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》第七冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁627-630。
- 55 註53李銳，頁9。
- 56 註54《建國以來毛澤東文稿》第七冊，頁360。

辛奉受 北京大學政府管理學院博士研究生（專業：政治學理論），韓國誠信女子大學兼任講師。

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第二 一期 2003年12月31日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第二 一期（2003年12月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。