

超越与回归

何显明 著

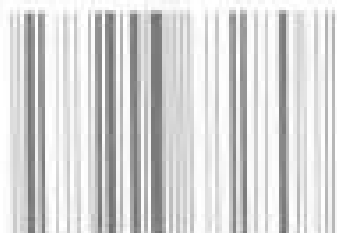
# 毛泽东 的心路历程

学林出版社

超越与回归

毛泽东的心路历程

ISBN 7-80668-280-5



9 787806 682807 >

定价 25.00元

超越与回归

毛泽东的心路历程

何显明 著

学林出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

超越与回归：毛泽东的心路历程 / 何显明著. —上海：  
学林出版社, 2002.6

ISBN 7-80668-280-5

I. 超... II. 何... III. 毛泽东思想—研究 IV. A841

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 011302 号

# 超越与回归

——毛泽东的心路历程



作 者——何显明  
责任编辑——曹坚平  
封面设计——鲁继德  
出 版——学林出版社 (上海钦州南路 81 号)  
电话: 64515005 传真: 64515005  
发 行——新华书店上海发行所  
学林图书发行部(上海钦州南路81号1楼)  
电话: 64844713 传真: 64844088  
印 刷——上海长阳印刷厂  
开 本——640×965 1/16  
印 张——24.25  
字 数——27.5 万  
版 次——2002 年 6 月第 1 版  
2002 年 6 月第 1 次印刷  
印 数——5 000 册  
书 号——ISBN 7-80668-280-5/A·2  
定 价——28.00 元



## 前 言

从文化学的视野,特别是从中西文化冲突、融会的广阔背景中去透视毛泽东个人思想理论的精神特色、文化渊源,及其在中国思想文化史和马克思主义思想文化史上的地位,是二十年来毛泽东研究领域一个重要的学术热点。这种研究视野和方法的转换,对于深化毛泽东研究曾产生了相当积极的影响。

但是,严格地讲,对于毛泽东及整个“毛泽东现象”的文化学研究,国内学术界目前还处于起步阶段,甚至同西方学者的研究成果相比,也存在相当大的学术差距。在毛泽东与中国传统文化的关系问题上,我们以往的研究成果往往只局限于例证毛泽东怎样广泛地运用传统成语典故、神话故事,引用古代经典,以及如何运用具有鲜明的中国语言风格的表述方式来阐释马克思主义理论;局限于说明毛泽东改造了几对传统哲学范畴,……如此等等。其实,这种文化承继仅仅是表层的。要真正深刻地认识毛泽东思想理论的文化性格,它的传统文化精神根基,必须深入地探究中国传统的哲学精神、思维方式、价值观念、情感方式、审美意识;中国传统文化中的诸思想流派,包括诸子百家的思想,正统主流文化与非主流文化、反主流文化、士大夫的雅文化与民

间的俗文化等如何积淀在毛泽东的人格世界和文化心理结构之中,并进而如何从毛泽东毕生的思想和实践中透露出来。只有这样,我们才能把“毛泽东现象”纳入广阔的文化历史背景之中,深刻地把握毛泽东与中国传统文化丰富的内在精神联系,揭示出“毛泽东现象”所蕴含的复杂的社会历史根源。

在研究方法上,我们以往也容易受到一种固定模式的限制,即习惯于通过复述毛泽东有关民族历史与文化的某些论断,来论证毛泽东对传统文化所持有的辩证态度,而未能深入到毛泽东深层次的思想意识,他的人格世界和文化心态,从他个人的人格气质、价值理想、道德理念、审美情趣,以及他的喜怒哀乐中去分析他与传统文化难以割舍的精神联系。这种研究模式一方面制约了学术研究的深化;另一方面又容易将毛泽东研究引入象牙之塔,难以对类似前些年出现的“毛泽东热”等现象作出积根的回应。

90年代初出现的那场“毛泽东热”现象给我们带来的一个深刻启示就是,毛泽东这位人民领袖的人格魅力对于今天的中国人仍然具有惊人的吸引力,毛泽东的文化遗产还将以各种不同的方式对现实的政治生活、文化生活产生影响。披露毛泽东个人生活情趣和七情六欲的纪实文学一再引起轰动效应,沉寂了几十年的“红太阳颂”一度成为最时髦的流行歌曲。这些现象充分表明,无意于,也不可能过多、过细地了解毛泽东思想理论体系的社会大众,对毛泽东个人的超凡魅力、他的内心世界充满了求索的欲望。然而,由于这场“毛泽东热”是在一个非常特殊的社会背景下产生的,其中夹带的非理性成分,被商业化运作的许多不严肃的出版物进一步放大了。从某种意义上说,在这场“毛泽东热”中,充斥在各种出版物中的是对毛泽东个人神奇魅力过分夸张的渲染,是对奇理斯玛领袖人物非理性的留恋与期待,唯独缺少的是对这样一位人物产生的社会历史根源,以

及他的历史地位深刻的理性反思。结果,除了满足了一部分人一时的情感需要以外,这场“毛泽东热”对于民族理性的觉醒并无多大裨益可言。在商业化运作的背景下,刚刚走下神坛的毛泽东几乎又被人们出于新的精神需要请上了新的神坛。

有鉴于90年代“毛泽东热”中出现的对毛泽东人格的精神膜拜现象,以及毛泽东的文化心态研究被长期忽视的状况,本书立足于对毛泽东人格世界及其文化根源的剖析,力求全面、客观地把握毛泽东同中国传统文化的内在联系,并对“毛泽东现象”作出理性的反思。我们认为,毛泽东的人格是中西方文化冲突、交融的产物,毛泽东的文化心路历程是近现代中华民族精神历程的人格投影。它以个人“小我”的形式,全面而深刻地反映了民族“大我”在中西方文化冲突的历史大背景中摆脱传统束缚走向新生的精神悲喜剧。从这个意义上说,毛泽东的人格世界和文化心态是我们今天反思民族历史命运的一个重要窗口。

中西交融的文化心理结构,深厚的传统文化精神视基,为毛泽东卓有成效地实现马克思主义的中国化奠定了坚实的基础。正是这种文化背景和近现代中国的社会环境,塑造出了毛泽东理性主义与理想主义、现实主义与浪漫主义交相辉映的文化性格,塑造出了毛泽东同近现代中国的社会心理期待极为合拍的人格魅力。与此同时,长期沐浴在传统文化的精神氛围之中,也不可避免地给毛泽东的文化心态带来了某些消极的影响。走出传统文化的藩篱,是毛泽东文化心路历程的基本走向。但与传统文化千丝万缕的内在联系,又使这一历程充满了坎坷和曲折,以致于晚年毛泽东在执着地超越一切旧文化时,恰恰又存在着相当程度的向旧的文化传统复归的倾向。深厚的传统文化根基是毛泽东得以成就其辉煌革命业绩的重要依据,但也正是由于

与传统文化存在错综复杂的内在联系,毛泽东的社会文化实践最终未能完全摆脱传统文化的束缚,实现中国文化的“创造性转化”。本书充分肯定了毛泽东的文化心态及其文化选择对于现代中国变革所具有的无可取代的重要意义,探讨了毛泽东在文化变革上所进行的种种创造性尝试对于我们今天实现中国文化转型的重要借鉴意义。在此基础上,也对晚年毛泽东文化心态同时代精神走向的冲突及其文化根源进行了实事求是的分析。这种分析不仅无损于毛泽东的光辉形象,而且正是实现毛泽东由神到人的转变的不可缺少的一环。正如李锐先生所说的:“像毛泽东这神伟大的历史人物,完全不必要后人为他隐讳什么。再说,君子之过,也是人皆见之的日月之蚀,无从遮掩的。重要的是根据历史事实,作出科学的分析。伟大的历史人物,让人们清楚地看到他一生曲折的经历,怎样达到其顶峰,或又怎神进入误区甚至降到低谷,这并不会减损丝毫世人对他的尊敬。人总是复杂的,像毛泽东这样扭转乾坤、摧毁旧时代创建新时代的人物,更是异常复杂的。把复杂的事物作简单化的处理,回避所谓复杂‘棘手’的问题,不是历史唯物主义的态度,也不是对学术工作的严肃态度。”<sup>①</sup>

对毛泽东人格世界与文化心态的分析研究,使我们深切地体会到,中国传统文化对毛泽东的影响,要比人们通常所理解的深刻得多、丰富得多。从价值理想、思维方式、审美情趣、生存风格,到人格信念,毛泽东精神世界的每一个侧面,都深深地浸润在中国传统文化的精神之流中。毛泽东身上始终保留着一条维系其心灵世界与民族文化传统之联系的精神脐带。没有毛泽东,我们无法想象今天中国的文化会是什么样一种局面;而离开中国传统文化,我们更是根本无法想象现代中国历史舞台上会诞生这样一位神奇而独特的毛泽东。

注释:

- ① 李锐:《字斟句酌卅年心》,《读书》1991年第2期。

# 目 录

前言 .....	1
<b>第一章 人间正道是沧桑</b>	
一、关怀与拯救 .....	4
二、民本与民主 .....	15
三、慈悲为怀,普渡众生 .....	31
<b>第二章 六亿神州尽舜尧</b>	
一、内圣之道 .....	48
二、新民实践 .....	55
三、圣贤气象 .....	58
四、欲动天下当动天下之心 .....	67
五、新人与新世界 .....	75
六、马克思加秦始皇 .....	83



### 第三章 刺破青天锷未残

- 一、传统中国的叛逆····· 96
- 二、“和尚打伞”·····105
- 三、叛逆者的性格····· 108
- 四、造反有理····· 115
- 五、翻案与反潮流····· 123
- 六、传统与反传统····· 130

### 第四章 问苍茫大地,谁主沉浮?

- 一、大气量人····· 141
- 二、远大目光····· 151
- 三、英雄使命····· 158
- 四、烈士风范····· 169
- 五、豪杰品性的精神本源····· 174
- 六、领袖魅力的社会效应····· 185

### 第五章 踏遍青山人未老

- 一、一代风骚····· 197
- 二、孤独的江海客····· 206
- 三、动·变·斗····· 212
- 四、诗化政治····· 224

### 第六章 风景这边独好

- 一、农家本色····· 239
- 二、价值的天平····· 245
- 三、实践理性····· 252
- 四、两难中的抉择····· 264
- 五、墨学流韵····· 277

**第七章 暮色苍茫看劲松**

一、万类霜天竞自由 .....	296
二、“人有病，天知否？” .....	310
三、桃花源里可耕田？ .....	315
四、从此天涯孤旅 .....	326
五、上帝请我喝烧酒 .....	338

**第八章 残阳如血**

一、英雄主义时代及其终结 .....	353
二、毛泽东人格的象征意义 .....	361
三、俱往矣 .....	367



人間正道是滄桑

第 一 章

七律 人民解放軍占領南京

一九四九年四月

鐘山風雨起蒼黃

百萬雄師過大江

虎踞龍盤今勝昔

天翻地覆慨而慷

宜將剩勇追窮寇

不可沽名學霸王

天若有情天亦老

人間正道是滄桑



能否在沧海横流、世事纷纭的复杂社会环境和悲喜无常的人生境地中，始终不渝地坚守某种终极性的价值理念，是评判一个人人生境界高低的一个重要依据。对于一个政治家来说，这种对终极性价值理念的坚守，正是其政治气节和操守的体现，是其区别于无廉耻的政客的根本所在。在中国儒家的思想传统中，这种终极性的价值理念即是所谓的“道”。“士志于道”，闻道、从道、守道、弘道，乃至殉道，是儒者的天职所在，是儒者社会价值的最高体现。这种价值理念反映到政治生活中，便是要求政治权力（势）的运作必须接受“道”的导引和规范。“道”体现的是一种合理的人间秩序，故在不同的人那里，“道”往往便有截然不同的内涵。于是，“道”有正邪之分，有王霸之别。尽管如此，在正统儒家那里，“道”总是与社会群体利益相关联。换句话说，合乎“道”所规定的人间秩序，必须合乎民心，顺乎民意。因而，历史的逻辑必然是“得道多助，失道寡助”。从价值理念上来讲，“天地间，惟理（道）与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺，即相夺也，而理则常伸于天下万世。故势者帝王之权也，理者圣人之权也。帝王无圣人之理，则其权有时而屈，然则理也者又势之所恃

以为存在者也”<sup>①</sup>。失“道”，最终必失“势”。然而，无情的历史事实却是，在古代社会的政治生活中，“道”却一再遭到“势”的肆意践踏。为此，以守道为职志的志士仁人，作为社会良心的代言人，就不能不肩负起“以道易天下”的悲剧性的历史使命。“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻与道殉乎人者也。”<sup>②</sup>本着这样一种坚毅执着的理想主义信念，古代一些优秀知识分子高扬“民本”旗帜，同昏庸之“势”进行了不懈的抗争，演出了一幕幕令人肃然起敬的悲壮的历史活剧。由此也形成了中国古代优秀知识分子从道不从势，为坚守“民本”之道，不惜以身殉道的光荣传统。

作为深受儒家文化传统熏陶的现代知识分子，毛泽东相当自觉地继承了古代优秀知识分子坚守民本之道的精神传统。无论作为一个无道之势的反抗者，还是作为热切探寻“人间正道”的执政者，贯穿毛泽东全部政治实践的一个核心政治理念，就是“民为邦本”，或着说“人民就是上帝”。始终站在底层民众的立场上说话，始终以解除民众的苦难作为自己肩负的政治使命，构成了毛泽东价值情怀的核心。尽管晚年毛泽东在探寻“人间正道”的实践中也发生了种种失误，但就他在任何政治条件下，特别是在执政条件下，依然始终不渝地道寻和捍卫以符合最广大人民群众利益为根本的人间正道这一价值立场而言，他的确无愧为“矢志于道”这一中国优秀文化精神传统卓越的实践者。

## 一、关怀与拯救

1920年9月，刚刚从湖南第一师范学校毕业不久的毛泽东，受聘担任一师附小主事（校长）。破格聘用他的是当时的湖南教育委员会委员长兼一师校长易培基。易氏对毛泽东的才学极为赏识，他对这位抱负不凡的青年人的前程

作了最辉煌的描绘,时常对人说:“毛泽东将来要当平民天子。”<sup>③</sup>

“平民天子”的期许,是非常独特的。自古以来,“天子”就是“天子”,从来没有有什么“平民”的“天子”。历代帝王充其量也不过是运用儒家“天心即民心”之类的理论,标榜自己的政治统治得到“天心”之垂顾,代表“民心”之所向,以此来粉饰其奴役万民的政治本质而已。但落实在毛泽东身上,“平民天子”的期待,又的确具有特殊的象征意义。所谓“平民天子”,对于毛泽东来说,其象征意义首先即在于它相当形象和深刻地揭示了毛泽东终其一生始终站在平民立场上,为平民的解放事业不惜奉献自己的一切的价值情感与立场。这种价值情感和立场,自然与儒家的文化传统有着很深的内在关联。

作为中国传统的主流文化,儒家的思想性格洋溢着鲜明的入世榜神。尽管孔子也有“道不行,乘桴浮于海”<sup>④</sup>的念头,历代儒家君子高蹈远举者亦比比皆是。但是,真正的儒者,他的眼光必定是投注于眼前的世俗世界的。面对“礼乐崩坏”、王道湮没、霸道横行的残酷现实,他们既不能像杨朱之流那样“拔一毛利天下而不为”,把对人生无常的忧患与焦虑完全转化为对肉体享乐和世俗利害的关注;更不会像庄子一样,彻底忘怀于人世间的一切,以窒息对世俗世界的价值关怀来完成对生命意义的觉醒。儒家始终保持着浓厚的原始人道主义古朴遗风,始终把儒者的个人命运、生命价值同世道的变更、人间苦难的拯救紧密地联系在一起。儒家同情、怜悯不同社会阶层所遭受的各种苦难,并将拯救这种苦难视为儒者的天职。当道家将拯救苦难视为徒劳无益和极不明智的妄举,袖手冷眼作壁上观时,儒者却以“知其不可而为之”的毅力,演出了一幕幕感人至深的殉道悲剧。从孟子“拯民于水火”“舍我其谁”的历史使命感,到范仲淹“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的博大胸襟;从诸

葛亮“鞠躬尽瘁，死而后已”的责任感，到林则徐“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”的献身精神，“关怀——拯救”的价值情怀，构成了中国知识分子最珍贵的精神品格之一，孕育出了中国历史上代不乏人的无数社会良知和民族脊梁。

从小就对“穷人”、“饥民”的悲惨遭遇寄予无限同情的毛泽东，在韶山冲阅读抱打不平、劫富济贫的造反故事，阅读儒家经典以及时人所著的一些救亡小册时，心中就已朦胧地升腾起一种拯民救世的英雄主义冲动，一种“天下兴亡，匹夫有责”的现实使命感。离开韶山后数年间对传统典籍刻苦、系统的研习，以及“以贤圣为祈向”的人生追求，进而又将毛泽东朦胧的拯救意识升华为鲜明、强烈的思想性格和价值情怀，并将他的拯救冲动纳入了儒家正统的思想轨道，体现出中国知识分子薪火相传的伟大的精神品性。

“关怀——拯救”意识在胸间的萦绕，从根本上铸定了毛泽东异常执着的“入世”精神品性。毛泽东从青少年时代起就自觉地将个人的生存价值同民族命运的改变和人民苦难的拯救密不可分地联系在了一起。唯有尘世间功、德、言“三不朽”的浩浩功业，而不是乃父式的发家致富，抑或松风明月、闲云野鹤式的隐逸生活，才能真正满足他强烈的拯救冲动，才是他的人生志趣之所在。对于毛泽东来说，置身近现代中国这个充满了混乱、灾难、耻辱的历史舞台，“出世”的选择根本就是难以想象的。“新文化运动的总司令”陈独秀对国人颓唐厌世、抵抗力丧失殆尽的消根心态的猛烈抨击，激起了毛泽东强烈的共鸣：

吾人所第一痛心者，乃在抵抗力薄弱之贤人君子，其始也未尝无推倒一时之概，澄清天下之心，然一遇艰难，辄自沮丧：上者愤世自杀；次者厌世逃禅；又其次者，嫉俗隐遁；又其次者，酒博自沉。此四者，皆吾民之硕德名流，而如此颓唐，驯致小人道长，君子道消，天地

易位，而亡国贱奴根性薄弱，真乃铁案如山矣！<sup>⑤</sup>

青年毛泽东同陈独秀一样，热切期盼着知识分子和一切有德行、有知识、有地位的人，能以悲天悯人情怀，本着舍身忘我的精神，挺身而出，去实现拯民救亡的历史使命。1917年8月23日，在给黎锦熙的一封信中，毛泽东就以标准的儒家语言概括了他的拯救意愿：

小人累君子，君子当存慈悲之心以救小人。……无如小人太多，世上经营，遂以多数为标准，而牺牲君子一部分以从之，此小人累君子也。然小人者，可悯者也，君子如但顾自己，则可离群索居，古之人有行之者，巢、许是也。若以慈悲为心，则此小人者，吾同胞也，吾宇宙之一体也。吾等独去，则彼将益即于沉沦，自宜为一援手，开其智而蓄其德，与之共跻天圣无域。……太同者，吾人之鹄也。立德、立功、立言以尽力于斯世者，吾人存慈悲之心以救小人也。<sup>⑥</sup>

“救小人”是君子“功、德、言”不朽业绩和价值意义的根本体现，“小人”得救之日，就是君子天职实践之时。毛泽东向往的不是少数社会精英独享社会特权，高高在上的贵族派头，也不是厌世逃泽的现代隐士的洁身自好，而是小人借君子之“援手”而得救，整个社会不分君子小人，济济一堂，其跻圣域的太同境界。从这个意义上说，青年毛泽东的确相当完美地承继了儒家文化关怀民瘼、关怀民族命运的优秀传统，并义无反顾地将它付诸现实的政治实践。

“关怀——拯救”的价值情怀，贯穿于毛泽东的整个人生历程，是毛泽东文化心路历程中最具有恒定性的精神要素之一。无论是作为一个传统型的儒家君子理想的实践者（五四前夕），一个近代民主主义者（五四时期），还是作为一

个以解放全人类为最终目的的马克思主义者，始终站在底层社会大众的立场上说话，为解除民众的苦难而不懈奋斗，是他毕生矢志不渝的根本信念与人生准则。特别值得注意的是，当毛泽东的世界观发生根本转变，并自觉地献身于人民的解放事业时，他对民众疾苦关怀，就不再是昔日君子对小人那种居高临下的怜悯、同情，而是完全同受压迫的人民大众站在了一起，同他们结成同呼吸共患难的一体关系，这就使传统知识分子的价值关怀得到了极大的升华。于是，他的价值关怀就毫无假仁假义、鄙夷加怜悯式的传统士大夫气味，也不再是出于正人君子为标榜自己的高风亮节而放作的姿态，而完全是发自内心的至性真情流露。拯救也不再是为了施展个人抱负的一种纯粹的英雄主义冲动，而是意味着全身心地投入民众的行列，与民众一道去谋求最终的解放。自此以后，任何人如果还要居高临下，以教训的口吻对人民大众以及他们所从事的斗争实践说三道四，都必然要激起毛泽东强烈的义愤。1922年11月25日至12月12日，毛泽东参与领导了长沙铅印工人的大罢工。就在罢工取得胜利，工人开始复工的第二天，长沙《大公报》总编发表了一篇评论，劝诫工人千万要注意基本的学问，以克服自身的各种弱点，否则就会受人驱策，被人当作试验主义的牺牲品。这种以工人的天然训导者身价自居，居高临下地指点民众的姿态，以及点拨训诫的口吻，引起了青年毛泽东极大的反感。他迅速在第二天发表了一篇辛辣的驳斥文章，对“长衣社会的先生们”不是以平等的立场、人格，真心诚意地同工人大众相沟通，而是动辄“拿出他们那大知识主义、大读书主义来教训人”的姿态进行了猛烈的抨击。毛泽东以普通工人的身份强烈申明：“但愿教训我们的人，能站在我们的地位来教训我们；能够不为我们的师长，而降格以为我们的朋友，再不要开口就‘你们做工人的’‘缺欠常识’、‘不守秩序’、‘品类日杂’，‘我忠告你们工人’，‘助长工人器



张习气’，应当要说：‘我们大家……’才好呵！先生你真个能诚恳的帮助我们，忠告我们吗？那么，我们很愿和你握手，请你赶快拿出你的手来，切莫再‘你们，你们’，恍惚象我们是‘官’你们是‘小的该死’一样！”<sup>⑧</sup>毛泽东这种对长衣先生们同工人民众相隔阂、疏离的冷漠态度的抨击，实际上无异于是对自己早年习得的传统的君子救小人观念的一次清算。也许正是因为有了自身思想情感转变的经历，作为一个马克思主义者，毛泽东日后一再特别强调，在人民解放事业中担负着重要使命的知识分子，“是民众的朋友，而不是民众的上司，是诲人不倦的教师，而不是官僚主义的政客”<sup>⑨</sup>。他们首先必须完成一个思想感情的变化过程，使自己“和工农兵大众的思想感情打成一片”。“没有这个变化，没有这个改造，什么事情都是做不好的，都是格格不入的。”<sup>⑩</sup>他们只有在思想情感上与人民大众形成强烈的共鸣，真正成为人民大众意愿的代言人以后，才能真正为人民所拥护，在人民的解放事业中成就英雄的业绩。就毛泽东自身而言，他与民众息息相通的思想感情，始终是深切而由衷的。

毛泽东的性格无疑偏重于外向型，他从不习惯于掩饰自己的真实情感，嬉笑怒骂均形之于色。对于那些高高在上的官僚老爷，那些享受社会特权的大人物，毛泽东的心肠是刚硬冷酷的，他往往没有什么好话留给他们，没有文质彬彬的雅致，也没有宽容的“雅量”。挖苦、嘲讽、抨击几乎是家常便饭。着到他们压抑小人物时那种专横跋扈的样子，他甚至会怒不可遏，破口大骂。但对于处在社会底层的普通黎民百姓，特别是那些受尽大人物凌辱的小人物们，毛泽东则总是表现出一副异常柔软的心肠，他展现在他们面前的总是一副和蔼可亲的慈祥面容。他们为他们所遭受的各种苦难而悲伤落泪，夜不能寐。在对民众疾苦的价值关怀方面，毛泽东绝不会比已被广泛推崇为圣贤值德境界的现代

人格象征的周恩来逊色分毫。

毛泽东欣赏敢于反抗,敢于不惜同束缚个性发展的一切网罗同归于尽的强者人生。但就价值情感而言,他一直具有鲜明的同情弱者的倾向。越是孤苦无助,越是处于社会底层,毛泽东就越是寄予深切的关怀和同情。毛泽东一生对妇女解放运动表现出了异乎寻常的热情,并对现代中国妇女解放事业作出了举世公认的贡献。他的这种热情显然不仅仅是出于对马克思关于妇女解放的程度是衡量人类解放程度的尺度这一论断的深刻领会,更主要的是出于他始终如一的对受奴役者的价值关怀。在毛泽东的心目中,处在社会底层的妇女,集社会苦难于一身,她们不仅同底层的男人一样,要受“政权、族权、神权”三大绳索的束缚,而且还要受“夫权”的奴役。几千年来她们在各种邪恶势力的奴役下,受尽折磨凌辱,人们对她们在苦苦挣扎中发出的凄凉呻吟和悲诉充耳不闻,致使妇女沉沦在无边的苦海中,几乎看不到一丝希望的曙光。民间的弱小女子在毛泽东心目中实际上成了受压迫者苦大仇深的人格象征。青年时代,毛泽东就曾在《民众的大联合》一文中,代表妇女倾吐了她们无穷的苦水,以及渴望解放、拯救的强烈愿望:

诸君!我们是女子,我们更沉沦在苦海!我们都是人,为甚么不许我们参政?我们都是人,为甚么不许我们交际?我们一窟窟的聚着,连大门都不能跨出。无耻的男子,无赖的男子,拿着我们做玩具,教我们对长期卖淫,破坏恋爱自由的恶魔!破坏恋爱神圣的恶魔!整天的对我们围着。什么‘贞操’却限于我们女子!‘烈女祠’遍天下,‘贞童庙’又在哪里……苦!苦!自由之神!你在哪里!快救我们!⑩

当晚年的毛泽东对人民群众遭受“官僚老爷”的欺压而

表现出强烈的不满和深切的忧患时，展读古典文学，古代那些备受摧残、凌辱的民间弱女子的痛苦的呻吟、哀怨的悲诉，再次拨动了他的心扉。他仿佛又在隐约中倾听到了社会底层的呼号。他一遍遍地吟诵着苏伯玉妻、蔡琰、李清照这些身世凄惨的弱女子的诗篇，一遍遍地倾听着她们哀怨凄凉的悲诉。留在书中的那一道道粗重的划线，大大小小、密密麻麻的圈号，都寄托着毛泽东对她们悲惨命运的深切同情，寄托毛泽东对于她们渴望摆脱苦难的心愿的强烈共鸣。基于这种价值情怀，毛泽东对历史上那些多少反映了一些民间疾苦，多少表达了一些苦难深重的黎民百姓渴望摆脱压抑、束缚的心声的诗作，往往都有抱有特殊的好感。1964年8月18日在北戴河同哲学工作者谈话时，他就以《诗经》为例，一路发挥下去：

司马迁对《诗经》评价很高，说是三百篇皆古圣贤发愤之所为作也。大部分是风诗，是老百姓的民歌。老百姓也是圣贤。“发愤之所为作”，心里没有气，他写诗“不稼不穡，胡取禾三百廛兮不狩不猎，胡瞻尔庭有悬特兮彼君子兮，不素餐兮！”“尸位素餐”就是从这里来的。这是怨天，反对统治者的诗。孔夫子也相当民主，男女恋发的诗他也收。来熹注为淫奔之诗。其实有的是，有的不是，是借男女写君臣……

在这段发挥、评论中，毛泽东的思想与情感取向是相当鲜明的。他不满足于朱熹那种道学家的武断专横，而对司马迁、孔夫子的“民主”作风大加赞赏，因为他们多少总还体现了一点不武断地拒绝倾听民间疾苦呼声的人情味。在艺术欣赏上，毛泽东虽然明确表示不喜欢白居易诗歌那种“哭哭啼啼”的哀怨风格，但这实际上这只是就白诗缺少反叛着的豪放气势而言。若就思想情感而言，叩动其心扉的，恰恰正

是这种“哭哭啼啼”的诗歌。所以他读《琵琶行》时,对白居易本人就有截然不同的评价:“江州司马,青衫泪湿,同在天涯。作者与琵琶演奏者有平等心情。白诗高处在此不在他处,其然岂其然乎?”事实上,左右毛泽东艺术欣赏口味的,往往正是他的“不忍人之心”,他的“软心肠”。他往往因此而不忍目睹正面艺术形象走向悲剧性的归宿,不忍心以悲剧告终的文学艺术重新唤起人民大众对往日苦难的回味。一次看完样板戏《红灯记》后,毛泽东发表了这样的看法:我原想李玉和一家三口都不要死,否则看了太悲,但那时的情况又确实如此,敌人对我们太惨,很厉害,都改了可能不行。基于同样的心态,毛泽东很欣赏《沙家浜》,认为它讲斗争,但未死人,一般人爱看。他甚至还认为《智取威虎山》中杨子荣单人独马打入匪巢,后来栾平又跑上山来,差点把杨搞掉,十分担心,认为是人为地搞了些紧张。<sup>⑩</sup>这种欣赏趣味,相当典型地体现了中国人在“不忍人之心”和“慈悲为怀”的思想传统熏陶下形成的,在艺术创作和艺术欣赏上难以直面死亡悲剧,而乐于接受大团圆结局的文化心态。

拯救以深沉的价值关怀为情感基础。关怀、忧患越是深切,拯救的冲动和愿望就越是强烈。在毛泽东这位拯救英雄的胸际,跳动着的始终是一颗催人泪下的“不忍人”之心。正是出于对社会底层民众苦难的深切关怀,让这位千古英雄为此面一次次泪如泉涌,泣不成声。30年代在延安,斯诺就发现毛泽东是“一个有相当深邃感情的人。我记得有一、二次当他讲到已死的同志戏回忆到少年时代湖南由于饥荒引起的大米暴动中发生死人事件的时候,他的眼睛是润湿的”<sup>⑪</sup>。直到八九十年代,作家权延赤所讲述的一个个有关“领袖泪”的故事,仍然不知让多少人流下了感动的泪水,并勾起了他们对昔日领袖风采的无限眷恋。这位从米向任何困难艰险低过头的千古英雄,实在是为平民百姓的苦难流下了太多的泪水。毛泽东在陕北的时候曾经说

过：“我这个人平时不爱落泪，只有三种情况下流过眼泪。一是我听不得穷苦老百姓的哭声，看到他们受苦，我忍不住要掉泪。二是跟过我的通讯员，我舍不得他们离开。有的通讯员牺牲了，我难过得落泪……”<sup>⑩</sup>1950年夏，淮北地区连降大雨，灾情之严重，为百年所未有。毛泽东在批阅灾情报告时，看到一份电报说，有些灾民因躲水不及，爬到树上，有的被毒蛇咬死时，禁不住潸然泪下，并下决心作出了根治淮河的决定。<sup>⑪</sup>大办食堂的岁月，两名警卫战士探家归来，带回了乡下农民定量配给的食物，掺着各种植物纤维的窝头。望着它，毛泽东怔住了，眼里渐渐溢出了泪花。他拿起窝头啃着，慢慢地吞咽下去，大颗大颗的泪珠顺着他的脸颊淌了下来。……<sup>⑫</sup>这种与民同哭同悲的刻骨铭心的思想情感，是任何没有完全站在民众立场上的正人君子所无法理解和产生的。1960年，天灾人祸正苦苦地折磨着国人，饥饿的阴影笼罩着中国大地。收到饿死人的电报时，毛泽东的手臂不由地颤抖起来，他大口大口地喘着粗气，他的心在流泪。<sup>⑬</sup>在中国经济最困难的日子里，这位共和国的领袖同他的人民一道在忍饥挨饿。他七个月不知肉味，常常几天拒绝正常饮食，唯以马齿苋、菠菜充饥，以致出现全身浮肿。

对穷苦百姓的苦难深切同情和关怀，不断驱使着毛泽东去实践“拯民于水火”的天职。民主革命时代全身心地投入人民解放事业，为推翻三座大山的压迫而不懈奋斗自不必说，即便是建国以后，“拯救”的意识也在一定程度上支配着毛泽东，甚至驱使着他作出种种非常的决掉。毛泽东真诚地渴望新中国的成立，能使人民大众迅速摆脱饥饿和疾病的折磨，过上幸福美好的生活。1958年6月30日，当毛泽东从《人民日报》一则报道中得知江西余江县消灭了血吸虫时，竟兴奋得彻夜未眠，诗兴大发，挥笔写下了著名的《送瘟神》二首。他由衷地为人们摆脱了血吸虫病的折磨而感到离兴，兴奋地说道：“江西余江县消灭了血吸虫，不容易

啊！如果全国农村都消灭了血吸虫，那该多好呀。”<sup>⑭</sup>

50年代中期，当他了解到许多地方的农民依然经受着饥饿的煎熬，农村生产力并没有随着新中国的诞生而得到迅速解放时，拯救的冲动几乎压得他寝食难安。“我们是社会主义么，不该是这样。要想个办法，想个办法……”他渴望能迅速找到一条加快经济建设步伐的捷径。不幸的是，他最终选择了“大跃进”，选择了“人民公社”。在他心目中，这无疑是在拯救民众苦难，使人民迅速过上好日子的最好的办法。他所没有料想到的是，事与愿违，过于急切的拯救冲动反而使中国人民陷入了一场更为深重的灾难。60年代，毛泽东逐步认定中国社会从上到下形成了一个官僚主义者阶级，认为他们高高在上，骑在人民头上作威作福，他刚刚从三座大山的压榨下翻身做了主人的人民大众重新沦为官僚老爷的臣民。为此，毛泽东对中国的社会主义前途，对人民群众的命运忧心忡忡，他实在难以忍受他亲手缔造的新中国依然存在这种现象。“拯救”的冲动又一次猛烈地撞击着他的胸膛。在他看来，既然党和政府的组织有许多已被官僚老爷所盘据，那么也只有自己挺身而出，登高一呼，去率领新一代的造反者去完成拯民救世的大业。打倒“阎王殿”，解放“小鬼”，于是乎便成了他晚年的神圣天职。尽管毛泽东直到晚年还一再反对“称天才”，并在清官好皇帝问题的见识上表现出相当敏锐的理性目光，认为“历史上的清官，很难找到。包拯、关羽都是统治阶级吹出来的”<sup>⑮</sup>。但既然他已不再信任党和政府的组织体系，因而在他的新的拯救实践中他实际上又很难避免去扮清“平民”之“天子”的角色。正是在这个意义上，我们才能理解为什么他在某些特殊的场合会提出有点个人崇拜是必要的问题。事实上，“文化大革命”正是通过树立以个人崇拜为核心的新的权威体系，进而通过“踢开党委闹革命”这样的非常措施去实现所谓的拯民救世的目的的。毛泽东在这皇实际上又自觉自

愿不自觉地扮演了一位“为生民立命”的“大救星”角色。

可以说，儒家传统的“拯民于水火”的使命意识对毛泽东的影响是相当深远的。这里既有感人至深的关怀民众疾苦的价值情怀，有自觉地充当社会良知，为此而不惜付出任何高昂的代价的可贵的精神品质，又有“替天行道”、“为生民立命”的拯救意识所隐含着的某种“替民作主”的思想局限。

## 二、民本与民主

传统儒家知识分子“关怀——拯救”的思想性格与价值取向，在理论形态上的集中体现就是儒家的民本主义政治哲学。民本主义的政治理念在中国渊远流长，它是儒家最核心的价值理念之一。早在《尚书》那里，具有鲜明的民本主义价值取向的政治命题就已随处可见。“民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁。”<sup>⑨</sup>“天矜于民，民之所欲，天必从之。”“惟天惠民。……天视自我民视，天听自我民听。”<sup>⑩</sup>这里体现的已远不止只是对下层百姓遭遇的同情怜悯，而是将这种具有古朴的人道主义遗风的价值关怀提升到了政治理念的高度，将“民”确立为“邦”之根本，深刻地认识到了“民（民意）”所具有的决定邦国盛衰存亡命运的巨大力量。更为重要的是，《尚书》将“民心”同神秘的天命联系在一起，赋予了“民心”一种神圣威严的地位，一种终极性的价值象征的意义。自此以后，抽象而神圣的“民心”就成了儒家政治哲学中制约君权的最重要的精神资源（即同“势”相对应的“道”）。

《尚书》被儒家奉为最重要的思想经典之一，其民本主义价值理想经孔子的阐释、发挥，构成了儒家政治哲学的重要思想基础。孔子的“仁”学体系以“爱人”为宗旨，高拯的正是民本主义的价值理想。“老者安之，朋友信之，少者怀

之。”<sup>②</sup>“宽则得众，惠则足以使民”；“其养民也惠”。<sup>③</sup>“百姓足，君孰与不足百姓不足，君孰与足？”<sup>④</sup>……这些充斥于《论语》中的教诲，都是孔子反对残暴苛政，主张惠民、养民的政治倾向的具体写照。孟子的“仁政王道”理想，要旨是“与民同乐”，用今天的话来说，就是“与人民同甘共苦”。“民”在其政治价值系统中的地位，又进一步上升到了更高的地位。其“民为贵，社稷次之，君为轻”的主张，置民于君之上，几乎已将民本主义的价值理想发挥到了极政。政治的核心，在他那里实际上就是一个“民心”的取悦问题：

桀纣之失天下也，失其民也，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得其矣。得其心有道，所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。<sup>⑤</sup>

在先秦儒家中，荀子的思想尽管与孟子有很大的差异，但在重民问题上，两者却不分仲伯。荀子明确地将“君子”与“庶人”的关系比附于舟与水的关系，提出：“庶人安政，然后君子安位。传曰：君主者，舟也；庶人者，水也，水则载舟，水则覆舟，此之谓也。”<sup>⑥</sup>这种比附就更多了一层警示的高意。事实上，重民、惠民之说，也不是儒家所独有的特产。墨家、道家、法家在天下无道，生灵涂炭的社会现实面前，亦往往对民众的苦难抱有深切的同情，并将惠民视为治国的根本之道。《管子》一书就提出过：“政之所行在顺民心。政之所废在逆民心。”而要顺民心，就必须做到“民恶忧劳，我佚乐之。民恶贫贱，我富贵之。民恶危坠，我存安之。民恶灭绝，我生育之。”<sup>⑦</sup>

由儒家集其大成的先秦民本主义政治理念，经几千年的发展流变，已经无孔不入地渗透到了中国传统文化的各个层面，深刻地积淀在民族文化心理结构之中。“以民为本”，作为仁政王道的核心，始终是主流意识形态的重要内



容。而“得民心者得天下”之类的观念,更是构成了中国传统政治文化最根本性的价值信念之一,以致于任何一个现存秩序的挑战者,为了证明自身行为的正当性,都必然要打出“顺乎民意”,“替天行道”的旗帜。这一伟大的精神传统同样为毛泽东塑造自己的思想性格提供了丰富的精神营养。

我们在充分肯定民本思想的积极内涵的同时,也必须指出,民本主义的政治哲学同样也有它的严重的思想局限,它与现代民主主义是有本质区别的。严格地讲,民本主义的政治主体并不是人民,而是王权。特别是在大一统的专制统治秩序确立以后,由于“道”无法落实在现实的政治制度架构之中,形成同“势”的抗衡,儒家圣贤一再宣扬的“重民”、“惠民”、“养民”的民本之说,被纳入王朝统治者的意识形态之中,在很大程度上已蜕变成为一种“驭民”、“牧民”之道。它所表现出来的,更多的是一种维护王权秩序的良苦用心,而不是一种对政治现实的批判与反抗。孟子尽管大胆地提出了“民贵君轻”的主张,但他的意图显然并不在于建构一种新的政治制度架构,而是在设身处地地启发、劝诫统治者,必须树立长久统治的眼光,而不能贪图一时的安乐。所以说“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌。……言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子”<sup>②</sup>。因而,对于黎民百姓来说,所谓“惠民”始终不过是统治者偶发善心的恩赐罢了,并不存在使自己的利益得到切实保障的可能。在民本主义的政治构图中,黎民始终只是被同情、怜悯的对象,被拯救的对象,他们是消极被动的政治客体,永远都有只有等待圣贤君子、“清官明君”去为他们作主的份。换句话说,民本主义哪怕在价值理念上把“民”的地位吹到天上去,最终落实于现实,“民”的地位,充其量依然不过是做“子民”。从这个意义上讲,传统的民本主义,始终不过是一种主观精神上的价值理

想,它没有,也不可能落实为现实的政治制度规范。就历史事实而言,民本主义的理想往往具有很强烈的反讽意味。即民本主义的理想越是盛行,老百姓越是渴望“清官”的出现,社会政治现实往往越是黑暗,越是远离民本主义的价值理想。民本主义的这种历史命运深刻表明,尽管它可以为现实的政治批判,以及政治乌托邦的憧憬提供丰富的思想资源,但它却无法具相化为政治现实本身。

青年毛泽东曾相当真诚地服膺过儒家传统的民本主义政治哲学。在《讲堂录》中,他就曾根据《尚书》“天视自我民视”的思想,直接将天命等同于人心,将民心视为社会兴衰治乱的最高决定力最。“人心即天命,故曰天视自我民视。天命?何理也。能顺乎理,即不违乎人;得其人,斯得天矣。然而不成者,未之有也。”这种“得民心者得天下”的信念,几乎伴随了毛泽东一生,它相当深刻地体现出了“天人合一”,天道人道同是一道的精神传统。青年毛泽东把这一套“仁政王道”思想提到了很高的高度,认为“天心民意”与“仁义礼智信”之类,非“一时之正义”,而是“万世之通义”,具有永恒的价值。从这种仁政德治的政治信念出发,《讲堂录》也大谈“贤相”、“清官”、“王道”。所谓“王道”,即行宽民、惠民之政的仁义之道。毛泽东写道:“王道之极亦只衣帛食粟不饥不寒而已。”他还抄录了孟子谈仁政王道的一则重要论述:“孟子对曰:取之而燕民悦,则取之。古人有行之者,武王是也。取之而燕民不悦,则勿取。古之人有行之者,文王是也。”显而易见,毛泽东日后一再强调的“关心群众生活”,与人民同甘共苦,不拿群众一针一线等等,与他早年所承继的传统民本王道观念在精神上是完全相通的。

青年毛泽东还突出地强调了圣贤君子在实践仁政王道的价值理想中所承担的重要使命。“君子居其位,则思死其官;未得其位,则思修辞以明其道。”明道、守道、殉道,便是民本政治的中坚力量,即圣贤君子的特殊职责。毛泽东在

《讲堂录》抄录了张载的著名格言：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，并对“为生民立道”作了进一步的阐释：“为生民立道，相生相养相维相治之道也。”青年毛泽东坚决反对君子置整个社会以及黎民百姓的苦难于不顾，去追求自我价值的实现，主张君子应以“倡学”的形式，开民智、新民德，以使天下之人悉成君子，最终达到大同的德治境界。可以说，他对儒家民本主义政治哲学的一整套价值观念和思维方式是相当熟稔的。

五四时期，在新文化运动的洗礼下，毛泽东的政治思想开始由传统民本主义迈向近代意义上民主主义。“平民”、“平民主义”等等，代替往日的“君子”、“小人”、“王道”等等，成为毛泽东政治思想新的主题词。这一时期的毛泽东把“平民主义”的走向，视为整个社会发展的总体趋势，视为不可逆转的历史潮流。在《湘江评论》的《创刊宣言》中，他曾提出：新文化运动以来的“各种改革，一言蔽之，‘由强权得自由’而已。各种对抗强权的根本主义，为‘平民主义’。宗教的强权，文学的强权，政治的强权，思想的强权，国际的强权，丝毫没有存在的余地，都要借平民主义的高呼，将它打倒。”

与陈独秀、李大钊等民主政治的热情鼓噪者一样，青年毛泽东也突出强调平民主义政治的实质是主权在民。政治是人民自己的政治，国家、政府是人民用来为自己服务的工具，而不是少数强权分子压迫人民的暴力工具。这个时期的毛泽东猛烈地抨击了那种认为“政治是一个特殊阶级的事”，“是脑子里头装了政治学法律学，身上穿了长褂子一类人的专门职业”的观念。他明确提出：平民主义时代的政治法体，“不装在穿长衣的先生们的脑子里，而装在工人们农人们的脑子里。他们对于政治，要怎么办就怎么办。他们对于法律，要怎么定就怎么定”<sup>⑧</sup>，因为天下是他们的天下。让毛泽东深感忧虑的是，广大的平民对于他们自己所

拥有的政治权利,对于自己在国家政治生活中的主人地位还茫然无知,“群众心里没有民主的影子,不晓得民主究竟是甚么的结果”<sup>②</sup>。“中国号称共和国,没有几个懂得‘甚么是共和’的国民”<sup>③</sup>。主权在民的政治理念的确立,使毛泽东从根本上跃出了民本主义的思想藩篱,放弃了过去那种单凭少数圣贤君子,少数明君清官的德治,来拯民救世,来实现仁政王道的幻想。在从事湖南自治运动期间,毛泽东就明确提出,这一运动不能依赖“少数做官的或做绅的发善心,要靠大多数的人参加才能成功”<sup>④</sup>。他还严正地驳斥了那种“把少数特殊人做治者,把一般平民做被治者,把治者做主人,把被治者做奴隶”<sup>⑤</sup>的所谓“湘人治湘”的专制主义政治主张。1920年10月7日,毛泽东在长沙《大公报》发表《为湖南自治警告长沙三十万市民》一文,更是以异常明快的语调强调了市民是自治政治运动的中坚或者说主体。他援引西方社会的历史经验,指出:“西洋各国的政治改革和社会改革,无一不起于市民运动。不但现在依德诸国震荡全球的大举动是起于市民,就是中世纪的自由都市从专制家手里争的‘自由民’的地位,也是惟市民才有。市民的权威真大!市民是天之骄子!”<sup>⑥</sup>。这里的“市民”不仅包括贤产者、商人,而且包括学生、工人、职员及普通居民。他们已从原先等待君子去拯救的“小人”,上升为“天之骄子”,成为自身政治命运的主宰者。这自然已与毛泽东原先信奉的民本哲学相去甚远。

在国家与国民的关系上,毛泽东也从卢梭的契约论出发,断然否定了国家的神圣性及其对国民所具有的绝对优势地位。他指出:“国民之生活,若政治若言语,皆人类进化以后之起,起原之时固不如是也。且此等后天之事各人互相联合所作,以便利各人,先有各人而后有国民,即个人之总生命,乃合各个人之生命而成,非各个人之生命由国民之生命所派生也。”<sup>⑦</sup>先有个人,后有国家,不是国家赋予个人

国民人格,而是个人的契约联合才形成了国家这一“便利个人”的工具,是个人赋予了国家服务于个人的职责。五四时期的毛泽东从激进的个人主义价值观出发,认定“一切生活动作所以成全个人,一切道德所以成全个人”<sup>⑤</sup>。在他看来,个人神圣的伦理责任和道德律令就是实现自我。一切社会活动、社会组织,其存在的合理性都在于促进和便利个人完成实现自我的天职,国家的本质同样也是一种促进个人实现自我价值的工具。“凡有压抑个人、违背个性者,罪莫大矣。故吾国之三纲在所必去,而与宗教、责本家、君主国四者,同为天下之恶魔也。”<sup>⑥</sup>“君主国”压抑个人、违背个性,故“在所必去”;而现代民主国家允许个人享有充分的实现自我的自由,则自然是中国人必须竭力争取的。主权在民的政治理念同个人主义的价值观贯通一体,青年毛泽东由此而建构了一个相当典型的近代资产阶级“平民主义”的政治哲学框架。

当然,我们也应当看到,尽管毛泽东于五四前后在政治哲学上完成了理论范式的转换,即由传统平民主义转向近代民主主义,但是他并没有因此而简单地抛弃民本主义的思想传统,甚至也没有来得及从思想理论上对民本主义的历史局限进行系统的分析和批判。与同时代的许多知识精英一样,古代的民本主义政治哲学实际上构成了毛泽东理解和阐释现代民主主义的重要思想基础。在《湘江评论》创刊宣言中,毛泽东提出,“兑莫克拉西”(民主)可译为“平民主义”和“民本主义、民主主义、庶民主义”,这正可以作为青年毛泽东思想意识上存在的某种模糊状况的一个颇能说明问题的注脚。具体地讲,中国古代发达的民本主义思想传统,对毛泽东及其同时代的知识分子的影响是双重的。一方面,丰富的民本主义思想资源为他们迅速地接受民主主义思潮,架构了一座桥梁,使得他们在还缺乏较为系统的民主主义思想训练的情况下相当牢固地树立了主权在民,以

及人民是国家的目的等价值理念；另一方面，由民本主义直接而迅速地转入民主主义；又容易使他们从民本主义与民主主义的似曾相识的亲和中，丧失对民本主义历史局限性的警觉，甚至在现实的政治实践中不知不觉地沿用民本主义为民作主的运作思路，去完成民主政治的课题。

五四时期，中国思想界对“德先生”的理解和界说，常因个人文化背景和思想性格的差异而存在种种微妙的区别。曾发誓20年不谈政治的胡适，较少从政治哲学的高度谈论民主问题，提及民主时多称之为“民治主义”，着眼点在政治的运作方式，多少反映了西方民主政治的现实实践对他的深刻影响。李大钊、毛泽东习惯于称民主主义为“平民主义”，着眼点在“平民”对“强权”的反抗，他们都认为民主一词可译为“民本主义”，思想意识与中国传统的民本主义有较为深刻的联系。持激进民主主义立场的陈独秀，多习惯于称民主为“德先生”、“德谟克拉西”或“惟民主义”，着眼点在打破人们在政治问题上的奴隶心态，鲜明地体现出启蒙主义的思想色彩。相比于时人对民主模糊、笼统的认识，陈独秀对近代民主主义的见识有其特别的深刻之处。1919年2月，陈独秀在《再质问〈东方〉杂志记者》一文中，针对《东方》杂志记者所代表的一种流行见解，即认为“民视民听，民贵君轻，伊古以来之政治原理，本以民主主义为基础”，曾接为尖锐地批评指出：

呜呼！是何言耶？夫西洋之民主主义乃以人民为主体，林肯所谓‘由民而非为民’者，是也。所谓民视民听，民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遗之家产——为本位。此等仁民爱民为民之民本主义，皆自根本上取消国民之人格，而与以人民为主体，由民主义之民主政治，绝非一物。<sup>⑦</sup>

这种清醒、理智的见解,在当时真可谓是空谷足音。相形之下,其他许多知识界、思想界的人物(在一定意义上也包括毛泽东在内)在转向民主主义时,就缺少这样一种理论上的清醒。这实际上就为他们中的一些人在现实的政治实践中往往不知不觉地向民本主义传统复归打下了思想伏笔。

改宗马克思主义以后,毛泽东的政治哲学又开始了新的思想历程。他开始运用新的立场、观点、方法,并结合自己的实践探索,去建构一种具有实践意义的现代民主政治理论。相比丁五四时期的“平民主义”观念,这一新的政治哲学在诸多方面都发生了质的转变,更具有了系统性和实践性。

其一,政治理论与历史哲学的高度统一。同“人民就是上帝”的政治信念相一致,毛泽东在社会历史观上也牢固地确立了人民群众的历史主体地位。从“人民,只有人民,才是创造世界历史的动力”,到“奴隶们创造历史”,作为一个马克思主义者,毛泽东有关人民是创造历史的主体的信念达到了界乎寻常的执着境地。在这种新的历史哲学中,推动社会历史发展的不再是帝王将相或圣贤君子“三不朽”的功业,而是奴隶们的造反,是连绵不绝的农民起义运动。恰恰正是以往最受人鄙视的处于社会最底层的奴隶和“小人”,构成了最具有积极意义的社会历史主体。在现代中国的历史舞台上,推动社会发展的民主革命的主体,就是千百万的劳苦大众。“革命是什么人去干的呢?革命的主体是什么呢?就是中国的老百姓。……但是这许多人中间,什么是极本的力量,是革命的骨干呢?就是占人口百分之九十的工人农民。”<sup>⑧</sup>以人民创造历史的信念为基点,毛泽东重写了整个中国历史,并对违背这一原则的思想行为进行了义愤填膺的痛斥。1944年1月9日,在看完新编历史剧《逼上梁山》以后,毛泽东写信给作者,痛快淋漓地表达了他

重构历史的强烈意愿：

历史是人民创造的，但在旧戏舞台上（在一切离开人民的旧文学旧艺术上），人民却成了渣滓，由老爷太太少爷小姐们统治着舞台。这种历史的颠倒，现在由你们再颠倒过来，恢复了历史的面目，从此旧剧开了新生机，所以值得庆贺。<sup>⑳</sup>

五六十年代，毛泽东也一再强调了必须用新的历史观念来改造旧的文学艺术，并对一些艺术家未能及时转变观念，依然存在漠视劳动人民的历史地位的倾向表示了强烈的不满：“比如孔明一出来神气十足压倒一切，似乎世界就是他们的，农民不过是跑龙套。”<sup>㉑</sup>“什么曹操、赵子龙、张飞，帝王将相在台上乱跑，劳动人民在台上只能打旗帜跑龙套。现在可要改一改，让劳动人民当主角，在台上跑。让旧戏里的帝王将相根本一风吹。这样才符合我们的现实情况。”<sup>㉒</sup>

其二，政治主体与权力本源的统一。毛泽东已不再停留于一般性地肯定人民群众的政治主体地位，而是进一步地强调了人民群众是一切权力的终极源泉。建国以后，毛泽东反复强调的一个思想主题就是：“什么天赋人权，还不是‘人’赋‘人权’，我们的权是老百姓赋予的，首先是工人阶级和贫下中农赋予的。”<sup>㉓</sup>“我们的权力是谁给的是工人阶级给的，是贫下中农给的，是占人口百分之九十以上的广大劳动群众给的。我们代表了无产阶级，代表了广大群众，打倒了人民的敌人，人民就拥护我们。”<sup>㉔</sup>

其三，在政治价值观和道德观上，毛泽东形成并反复阐发了以“老三篇”为代表的，以“全心全意为人民服务”为核心的全新的价值观。人民群众不可能自发地完成自己的解放事业。如果说青年毛泽东把圣贤君子当作拯民救世事业



的主体的话,那么,现在他则把共产党视为人民解放事业的中介工具。这种中介工具不同于拯救主体的一个突出表现就在于它是人民利益的直接代表,它完全从属于人民。因此,如果说拯救主体(圣贤君子)的道德风范主要体现在同情、关怀弱者的情怀上的话,那么,中介工具的道德规范就只能是“全心全意为人民服务”。任何一个充当中介工具的人(共产党员),都必须树立这样一种全新的道德价值观念。

毛泽东为谋求人民的解放贡献了毕生的心血。他不仅长期致力于探索和建构一种彻底、系统的民主政治理论,而且抱着一往情深的执著精神去努力实践主权在民的政治理念。然而,具有悲剧意味的是,毛泽东晚年恰恰在政治理论与实践上出现了极大的失误,给他心目中的“上帝”带来了严重的后果。在我们今天重新回过头来审视毛泽东晚年致治思想发展的历史轨迹,反思他的种种失误的思想教训时,我们首先应当注意到的一个极为重要的事实就是,尽管毛泽东的人民民主主义政治哲学,从语言到理论都具有了全新的内容,但毛泽东实际上始终都没有完全割断同传统民本主义思想的精神联系。古代的民本主义思想传统始终是毛泽东政治哲学一个重要的文化精神背景。如前所述,这种精神背景的存在,并非没有积极意义的。但是,我们也不能不看到,不加批判地承继民本主义的思想传统,往往容易造成对民本主义与民主主义思想界线的模糊,特别是在毛泽东从来从理论上深刻、系统地批判和总结民本主义历史局限的情况下,更是如此。或者是理论上大谈人民民主,实践中又不自觉地尝试以民本政治的运作方式来实现民主的政治目标;或者是在不满意于民主政治的某些操作程序的时候,在强烈的拯救意愿的推动下,抛开民主政治的法理程序,以“平民天子”式的非常政治手段去解决民主政治制度的某些“弊端”;或者是在理论和实践上只是把民主当做一种领导作风,……如此等等。从晚年毛泽东政治实践上的

一些失误来看,思想意识上存在的某种回归民本主义传统的倾向,实际上正是导致他失误的重要思想根源。

首先,我们知道,在毛泽东的人民民主主义理论中,深受三座大山压迫的人民群众,受各种客观条件的限制,不可能直接地、自发地推翻旧的统治秩序,获得自己的解放。他们必须通过一种中介力量,即以先进的思想理论武装起来的组织严密的政党,将分散的反抗力量凝聚、组织起来,在一面光辉旗帜的引导下,有组织、有计划、有目的地向反动势力发起进攻。否则,就会不断重蹈以往农民起义的覆辙。在《整顿党的作风》一文中,毛泽东就精辟地阐述了共产党作为革命中介力量的重要作用:“为什么要有革命党因为世界上有压迫人民的敌人存在,人民要推翻敌人的压迫,所以要有革命党。就资本主义和帝国主义时代来说,就需要一个如共产党这样的革命党。如果没有共产党这样的革命党,人民要想推翻敌人的压迫,简直就是不可能的。”作为人民革命的中介力量,共产党不是一个谋求自身特殊利益的政治团体,而是完全服务于人民解放事业的工具而已。它与人民的关系是公仆与主人的关系,这是绝对不允许颠倒的。所以说,“老百姓可以骂我们,我们却不能骂他们,因为他们是主人,……”<sup>④</sup>按照这一思想逻辑,一旦人民的解放事业获得胜利,确立了社会主人的地位,人民就可以自己管理自己的国家。相应地,完成了“中介”使命的党也就必须以一种新的形式来发挥自己的作用。用毛泽东自己的话来说,这个时候,“人民应当有对社会上发生的一切事情直接作出反应的直接可能性”<sup>⑤</sup>。但事实上,在一个大国从事现代化建设,如果面临各种复杂的问题都由人民直接作出反应,毕竟又是无法想象的。特别是在中国这样一个经济、文化相当落后的国家,更是会面临许多暂时无法克服的困难。现代化的经济、文化、政治建设还是需要党从中发挥类似“中介”的作用。建国以后,毛泽东曾在这方面进行过一系

列的探索,但不幸的是,最终却在这一问题上出现了严重的失误。建国以后,根据苏联的经验,我们在社会管理体制上也采用了科层制即官僚制。按照马克斯·韦伯的理论,科层制是社会现代化、理性化的具体体现,它借助于一系列严格的法律化的管理规范体系,有效地提高了管理行为的效率,同时也为实现社会公平提供了重要的制度保证。但是,科层制本身也有其弊端,其形式上的合理性,蕴含着许多实质上的不合理性,如压抑人的创造性活力,把人变成庞大的官僚机器上的小零件,使人性发生异化等等。这种“二律背反”式的弊端,从某种意义上讲也许是人类社会在现代化进程中不得不付出的代价。马克斯·韦伯也曾为此而感到悲哀,但深沉的理性意识终究还是让韦伯直面现实,承认官僚制(即科层制)毕竟还是人类到目前为止所创造的最具合理性的社会行政管理体制。但对于毛泽东来说,这一问题就要复杂得多。从他一生的经历和独特的思想个性出发,他无论如何也难以接受官僚制让人民群众以及整个社会付出的代价。

几乎从合作化运动时期开始,毛泽东就对中国正在形成的官僚制管理体制表现出了自己的不满情绪,并随着时间的推移,由不满发展成为强烈的义愤。毛泽东的不满突出表现在两个方面。第一,官僚制的“清规戒律”极大地压抑了人民群众建设社会主义的积极性和创造性。农业合作化期间,受中国农民翻身得解放时所表现出来的热情的感染,毛泽东热切盼望着农民的这种热情能迅速地转化为加入合作社的实际行动。但他很快就发现合作化运动并没有在全国迅速掀起高潮。毛泽东认为问题出在上层,他几乎是带着难以自抑的愤怒情绪,尖锐地指责政府管理部门无视人民群众的社会主义积极性,以各种“清规戒律”压制了他们参与社会主义建设的热情。第二,更为严重的是,随着不满情绪的增长,毛泽东逐步认定,这种管理体制滋生出了

一个官僚主义者阶层。他们身为公仆,不但没有履行自己的公仆义务,反而骑在人民的头上拉屎撒尿,作威作福。一般来讲,在推行官僚制的过程中滋生出一定程度的官僚主义现象,这本身是不足为奇的。理性化的对策应当是大力健全社会主义民主和法制,大力完善官僚制的管理体制,使官僚主义现象的滋长得到有效抑制。但毛泽东却把这种行政管理体制上的弊端,上升为严重的政治问题,认定中国已形成了一个“官僚主义者阶级”,他们的存在使刚刚获得解放的人民大众又重新从主人沦为奴隶。这无疑是以关怀、拯救为天职的毛泽东最无法忍受的现象。他似乎又听到了底层民众在官僚主义者的压迫下的痛苦呻吟,看到了他们哭告无门的惨象。晚年的毛泽东似乎对政治的制度化有一种很深的不信任感,因为正是这种制度化使干部从人民解放事业的工具转变成了高高在上的官僚。如果说在革命年代,“拯救”的事业有“中介”力量可以依托的话,那么,在今天“中介”本身已经在一定程度上变质,一部分党员干部已经异化为压迫势力的情况下,“拯救”又何以可能呢!“横尽空虚,山河大地一无可恃,而可恃惟我。”就像他早年诗作所推绘的那样,不再信任往日的“中介”力量的毛泽东在一种孤独的拯救意识的笼罩下,觉得似乎惟有自己挺身而出,才能打破这个局面,才能再次“拯民于水火”。不知不觉中,毛泽东又按照民本主义的运作思路,扮演了“平民天子”的角色。晚年的毛泽东实际上完全抛开了整个社会制度体系,确立了以自己的威望为核心的体制外的政治权威体系。“文化大革命”“踢开党委闹革命”,正是一场通过摧毁既有的制度秩序,来“解放小鬼”,解放受官僚主义者压迫的民众的非常“革命”。

将一切社会问题特别是政治问题归结为人的问题,是晚年毛泽东一个显著的思想特征。这种思维方式显然与中国的德治文化传统及其有关人性的基本理念有着重要的精

神联系。以基督教为主要背景的西方文化传统的一大特色,是对于人性的阴暗面有深刻的洞见和警觉。英国19世纪的贵族史学家阿克顿曾经指出:“一个基督徒由于他的信仰,不得不对人世的罪恶和黑暗敏感。这种敏感,他是无法避免的。基督教对人间罪恶的暴露可以说是空前的。我们因此才知道罪恶的根深蒂固,难以捉摸和到处潜伏。基督教的神示一方面固是充满了慈爱和宽恕,另一方面也恶狠狠地晾出了人世的真相,基督教的福音使罪恶意识牢系于人心……他看到别人看不见的罪恶……原罪的理论使得基督徒对各种事情都在提防“……随时准备发觉那无所不在的罪恶。”<sup>④</sup>正是这种深沉的幽暗意识使得西方的政治思想传统,把思考的注意力始终集中在如何用有效的制度防范罪恶,防范人性阴暗面的恶性发作上。在这种思想文化背景中,既然人负有原罪,永远不可能具有神性,不可能成为天使,那么,人类社会所能追求的就只能是用制度的刚性力量来防范和制约罪恶,而决不是徒劳地试图让人人都变成天使。然而在中国的主流文化传统中,人的本性是善的,通过后天的努力,人人都能变成完善的圣贤。毛泽东在人性论上基本上倾向于性善论,坚信“人在一定条件下是可以改造的”,“就劳动者固言,自古贤者多,不肖者少”<sup>⑤</sup>。正是基于这种信念,他才能设想“六亿神州尽舜尧”的前景。这种思想性格驱使毛泽东在政治实践上几乎把大部分注意力都放在了各级干部的思想改造上,因为正像他早年所说的,一旦人人都成为君子,法律之类的外在约束就都可以废而不用。这样,每当他在现实的政治生活中发现令他难以接受的问题时,他总是习惯性地认为思想改造工作没有做到家,而很少从制度层面去思考如何逐步消除这些问题。直至60年代,当他认为以往的思想改造均未能达到预期效果,而现实政治生活中的问题又愈演愈烈时,“文化大革命”这种“触及人们思想灵魂”的非常运动就成他心目中唯一能够

解决问题的出路。

晚年毛泽东在政治理论与实践上回归民本主义传统的另一个思想根源,在于毛泽东建国后对政治问题的思考,同传统民本主义一样,基本上是一种哲学层面的思考。他更多的是从政治哲学的高度来思考人民群众与政党及各级干部在社会政治结构中的关系,阐明人民民主专政的一般原则。而从政治的实际运作角度深入探讨如何使社会制度安排更好地体现民主政治的要求等具体问题,相对而言是比较欠缺的。从政治哲学到具体的政治操作,中间还需要一个理论中介,即从应用性、操作性、程序性、规范性的角度探讨如何将政治哲学具体化、制度化,使一般性的政治原则得到具体的落实。但是,建国以后,我们在某种程度上正是直接把抽象的政治原则当作具体的政策来施行的,这在客观上就给现实的政治运作带入了过多的人为因素。当我们把注意力集中在“主权在民”、“人民是上帝”之类的抽象性原则上的时候,如何采取切实有效的措施,努力实现民主的制度化、法律化等更为切实的问题,反而在很大程度上被忽略掉了。正如邓小平所深刻指出的那样:“斯大林严重破坏社会主义法制,毛泽东同志就说过,这样的事件在英、法、美这样的西方国家不可能发生。他虽然认识到这一点,但是由于没有在实际中解决领导制度问题以及其他一些原因,仍然导致了‘文化大革命’的十年浩劫。这里教训是极其深刻的。”<sup>④</sup>譬如,毛泽东提出了有关正确处理人民内部矛盾理论,这本身自然是一个非常富有创意的理论。但从总体上讲,这一理论是哲学层次的,如果直接把它当作一种具体的政策,一种政治操作的准绳,往往就很难适应实际政治实践的需要。在诸如判断是人民内部矛盾还是敌我矛盾这样重大的问题上,都没有精确的规范和严格的法律程序可以依据,而仅仅取决于各级干部掌握政策的水平甚至是他们个人的主观好恶,人为因素极大,自然也就很容易出问题。毛

泽东创造性地提出了这一理论，而他自己最终恰恰在这一问题上出现了严重的失误，根源就在于此。类似这种情况，客观上就造成毛泽东的人民民主主义政治理论往往只能作为一种价值理想，一种道德精神，一种工作作风对现实政治产生影响，而难以具体化为一整套法律化、规范化的政治制度。而作为一种价值理想，人民民主主义的确又很容易与人们头脑里存留的民本主义意识渗透、融合在一起，难以区分开来。

### 三、慈悲为怀，普渡众生

毛泽东强烈的“关怀——拯救”情结，除了与儒家的思想传统有着深刻的内在联系以外，还与民间的佛教文化，特别是中国化了的佛教伦理有着隐约的精神关联。

从晚清到民国，中国文化思潮的走向呈现出鲜明的揄扬佛墨、贬抑儒道的格局。曾各领思想风骚几十年的近代思想文化大师，从龚自珍到魏源；从康有为、梁启超，到谭嗣同、章太炎，几乎都一政性地重新肯定了佛学、墨学所蕴含的重要思想价值，及其特有的拯民救世的现实意义，并以此来作为救治儒道互补的传统文化格局的弊端，甚至作为批判正统儒家思想的重要思想工具。梁启超曾经说过：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系，……学佛成为一种时代流行。”<sup>④</sup>“吾师友多治佛学。”<sup>⑤</sup>这的确反映了当时思想界的实际状况。众多中国一流知识分子悉心向佛，构成了一幅影响深远，令人关注的文化景观。可以说，学佛逃禅已成为失却儒家价值关怀的现代中国知识分子重新寻觅意义世界与价值关怀的重要途径之一。经过重新诠释的佛学，不仅寄寓着中国知识分子“自由、平等、博爱”的崭新的价值理想，而且成为他们解构和重构中国文化传统的重要方式。康有为学佛，引出“超度人心”的“博爱慈悲”，引出“山河大

地皆吾遍现”的“心力”说：梁启超学佛，得出“佛教之信仰乃智信非迷信”，“乃兼善而非独善”，“乃入世而非厌世”，“乃无量非有限”，“乃平等非差别”，“乃自力而非他力”<sup>①</sup>的结论，几乎对佛学的思想性格和思想价值作了全新的诠释：谭嗣同信佛，以为“佛，真圣人也”<sup>②</sup>，“举凡独夫民贼所为一相钳制束缚之名，皆无得而加诸，而佛遂以独高于群教之上”<sup>③</sup>；章太炎辨佛，以为“佛法的高处，一方在理论极成，一方在圣智内证。……与其称为宗教，不如称为‘哲学之实证者’”<sup>④</sup>，并认定救世之良法，“唯有把佛与老庄和合”。这些佛法精神的现代阐释者，特别是倡佛最为著力的谭嗣同和梁启超，正是对青年毛泽东最具有影响力的思想人物。概括起来，谭嗣同、梁启超等人对佛学的思想价值和济世之用的鼓吹，主要集中在三个方面：

第一，以佛学的“慈悲”及“一切众生皆有佛性”，来比附、阐释近代平等、自由、博爱的价值观。谭嗣同说：“佛出而变之；世法则曰平等，出世法竟愈出天之上矣，此佛之变教也。三教不同，同于变；变不同，同于平等。”<sup>⑤</sup>梁启超则更是将佛学的平等、自由之旨发挥到了极致，提出：“凡立教者必欲以其教易天下，故推教主之意，未有不以兼善为归者，至于以此为信仰之一专条者，则莫如佛教。”“他教者，率众生以受治于一尊之下者也，惟佛不然。……其立教之目的，则在值人人皆与佛平等而已。……故信仰他教或有流弊，而佛教决无流弊也。”<sup>⑥</sup>

第二，极力张扬佛家普渡众生、济世安民的入世性格。梁启超严格区分了小乘佛教与大乘佛教的教旨，并热烈称颂了大乘佛教普渡众生、救苦救难的宏愿。他认为，“舍己救人之大业，惟佛教足以当之也。”“知此义者，小之可以教一国，大之可以教世界矣。”<sup>⑦</sup>谭嗣同把弘扬佛教普渡众生的教世精神视为中国的希望所在。认为“士生今日，除却念佛持咒，又何由遣此黑暗之岁月乎？”<sup>⑧</sup>佛教中“有一众生不



成佛者，我誓不成佛”的誓言，引起了近代这些以拯民于水火为天职的学佛君子强烈的精神共鸣。

第三，积极弘扬佛教“我不入地狱谁入地狱”的“大雄”风范。梁启超写道：“夫学道而至于庄严地狱，则其悲愿之宏大其威力之广远岂复可思议也！”<sup>③</sup>被誉为“轰轰烈烈为国流血的大豪杰”（陈天华语）的谭嗣同，更是以“我自横刀向天笑”的自入地狱的壮举，完美地实践了佛家“大雄”的人格风范。谭嗣同学佛，一个很重要的原因就在于有见于“善学佛者，未有不震动奋勇而雄强刚猛者也”<sup>④</sup>。他认为：“西人之喜功，其坚忍不挠，以救世为心之耶教使然也。又岂惟耶教，孔教固然也，佛教尤甚。曰‘威力’，曰‘奋迅’，曰‘勇猛’，曰‘大无畏’，曰‘大雄’，括此数义，皆取象于狮子。”<sup>⑤</sup>以“大无畏”精神去实践普渡众生的宏愿的“大雄”人格，成为谭氏心目中人格理想的最高境界。“佛说以无畏为主，已成德者名大无畏，……西无畏之源出于慈悲，故为度一切众生者，无不活畏，无恶名畏，无死畏，无地狱恶道畏，乃至无大众威德畏，盖仁之至矣。”<sup>⑥</sup>

佛教作为一种经历了上千年的流变，内容极其庞杂的思想体系，要从中挖掘出具有现代意义，或者说具有儒道思想所缺乏的思想内涵，自然并不是很困难的事情，同时，这种挖掘提升的功夫实际上也正是文化变革的重要形式之一。由此我们也可以进一步意识到，对于承载着极其丰富的文化思想内涵的佛教文化传统，仅仅简单地斥之为精神鸦片而将其抛弃，是既不理智也不现实的，毕竟其中包含了许多有益的精神财富，包含了许多可以通过创造性的转化西赋予其现代意义的思想内容。同样，一个思想主体，接受过佛教文化的影响，也并不意味者其思想性格必然固此就会趋于消极，佛教文化的思想内容同个人独特的思想性格的碰撞、融合，也可能给个体思想的发展产生积极的影响。

沐浴在“佛学复兴”的时代文化氛围之中，受上述思想

精英的影响,青年毛泽东直接间接地受到一些佛学思潮的熏陶,并将这种影响的一部分积淀在人格世界及思想性格之中,应该是可以设想的。事实上,毛泽东对佛教文化某些精神遗产的吸收和批判性继承,并无损于他作为一个马克思主义者的形象。在我们寻绎毛泽东与佛教文化的精神联系时,首先应当正视的一个基本事实就是,毛泽东出身于虔诚信佛的农民家庭。毛泽东的母亲,这位深受毛泽东爱戴,并给他毕生的情感和性格带来深厚影响的农村妇女,就是一位典型的中国农村的佛教信徒。虽然她是一个文盲,不能谈论佛理,但佛教文化的许多价值观念和道德观念早已深深地积淀在她的生活世界之中,成了她为人处世、待人接物的基本准则。她慈悲为怀,广济博施,严于律己,宽于待人,至今在韶山冲还被传为美谈。由于夭折过两个孩子,生下毛泽东后,为了使它能够长大成人,文七妹曾四处求神拜佛,甚至虔诚地吃起“观音斋”。在她的潜移默化的感染下,少年毛泽东也虔诚信佛。母亲生病的时候,他也四处求神拜佛;逢年过节,向观音菩萨顶礼膜拜更是他必不可少的“功课”。30年代在延安向斯诺回忆往事时,毛泽东还对自己早年信仰佛教的情形作了生动的描绘:“我母亲信佛却很虔诚。她向自己的孩子灌输宗教信仰,我们都因为父亲不信佛而感到伤心。我九岁的时候,曾经同母亲认真地讨论过我父亲不信佛的问题。从那以后,我们好几次想把他转变过来,可是没有成功。他只是骂我们,在他进攻之下,我们只好退让,另想办法。”<sup>⑧</sup>这个时期的他,显然是把信佛当作一件很重要、很神圣的事情来对待的。

母亲作为一个佛教信徒所具有的慈悲情怀,给毛泽东留下了极为深刻的印象。它是塑造毛泽东的“不忍人”之心,以及“关怀——拯救”价值情怀的极为重要的精神资源。1919年10月,文七妹病逝,毛泽东连夜从长沙赶回韶山冲。他守在母亲灵前,昏暗的油灯下,慈母的往事历历在

日。悲痛之余，毛泽东写下了一篇哀恸感人的《祭母文》，对母亲的慈悲情怀充满了深情的眷恋：

吾母高风，首推博爱。远近亲疏，一皆覆载，恺惻慈祥，感动庶汇。爱力所及，原本真诚。不作谎言，不存欺心。整饬成性，一丝不诡。……病时挽手，酸心结肠。但呼儿辈，各务为良。又次所怀，好亲至爱。或属素恩，或多劳瘁。小大亲疏，均待报贲。

除《祭母文》外，毛泽东还撰写了一副灵联：“疾革尚呼儿，无限关怀，万端遗恨皆须补；长生新学佛，不能住世，一掬慈容何处寻。”在毛泽东饱蘸深情的笔端下，一个慈爱真诚，善良虔诚的佛教信徒形象跃然纸上。时隔不久，毛泽东还写信给好友邹蕴真说，世界共有三种人：损人利己的人；利己而不损人的人；可以损己而利人的人，而他母亲就属于第三种人。毛泽东推崇的这种以其母亲为代表的“可以损己而利人的人”，实际上体现的正是佛家所倡导的舍己渡人的人格。而毛泽东日后一再提倡的“全心全意为人民服务”，“毫不利己，专门利人”等等，实际上多少也可以从这里寻绎到某些精神源头。尽管毛泽东日后倡导的这种人生哲学同佛教伦理在理论形态上有本质区别，但就实践者的价值情怀而言，两者在精神境界上的相通之处是不言而喻的。

如果说早年的佛教信仰还带有某种盲目性的话，那么五四时期受时代思想风气的影响，毛泽东对佛教的兴趣就有了某种学理探究的色彩。在1917年4月发表的《体育之研究》一文中，毛泽东就曾写道：“释迦往来传道，死年亦高；邪苏不幸以冤死；至于摩诃末，左持经典，右执利剑，征压一世，此皆古之所谓圣人，而是大之思想家也。”在论及动静人生观时，毛泽东还写道：“朱子主敬，陆子主静。静，静也；敬非动，亦静而已。老子曰‘无动为大’，释氏务求寂静。”在他

的笔端,佛主释迦牟尼同老子、陆子、朱子一样,都是有着广泛而深远的社会影响力的思想大师。这里尽管没有了以往的盲从迷信的虔诚心理,但依然保持着一份对于圣哲的崇敬心理。1920年6月,即将转变为马克思主义者的毛泽东,还明确地表示了深入研究佛理的愿望。他在给老师兼朋友黎锦熙的信中写道:“文字学、言语学和佛学,我都很想研究,……希望先生遇有关言语文字学及佛学两类之书,将书名开示与我。”<sup>④</sup>

五四时期的价值多元化及由此产生的价值虚无现象,使得意义的探究成为知识分子的一个重大的现实课题。青年毛泽东对于佛教的浓厚兴趣,同当时的许多知识分子一样,隐含着重新探寻人生意义的寓意。在读德人泡尔生著的《伦理学原理》时,毛泽东就曾对佛主释迦牟尼的人生追求表示了敬意,认为释氏的理论与实践,旨意也在于追求自我价值的实现。“释迦墨翟皆所以达其个人之正鹄也。”<sup>⑤</sup>正是出于探寻新的人生意义的目的,青年毛泽东在周游社会,做“游学先生”时,佛家寺院往往就成了他和他的同伴们讨论人生价值的重要场所。1917年暑假,毛泽东就曾同好友肖子升游历了宁乡县的香山寺、白云寺、密印寺。在密印寺,他们不仅翻阅了寺藏的各种佛经,还与寺中的方丈一起讨论佛学经义。据肖子升后来在《毛泽东和我曾是“乞丐”》一书中的回忆,他们在回途中还意犹未尽,两人还兴致勃勃地议论起佛教与人生哲学问题。据张昆弟烈士的日记记载,1917年9月的一天,毛泽东、蔡和森和张昆弟等人还曾夜宿昭山寺,彻夜畅谈人生及谭嗣同的《仁学》。

确立马克思主义信仰以后,一方面由于世界观、人生观问题已经获得解决;另一方面由于很快就没入了紧张的斗争实践,毛泽东在很长一段时间里无暇顾及佛理的研究。建国以后,相对稳定的工作环境,以及出于对文化革命事业的关切,毛泽东开始以更多的精力未关注佛学的研究工作。

50年代中期到70年代中期,是毛泽东研读佛经最多的时期。“代表中国几个佛教宗派的经典如《金刚经》、《六祖坛经》、《华严经》以及研究这些经典的著述,都读过一些。对于禅宗的学说,特别是它的第六世唐朝高僧慧能的思想更注意一些。……《六祖坛经》一书,毛泽东要过多次,有时外出还带着,……哲学刊物上发表的讲禅宗哲学思想的文章,毛泽东几乎都看。”<sup>⑧</sup>仅在1959年10月23日外出时,特地指名要带走的佛经就有《六祖坛经》、《般若波罗密多心经》、《法华经》、《大涅槃经》等。同年1月,在中南海颐年堂同赫鲁晓夫谈话时,毛泽东就说过:“佛经我读过一些。”<sup>⑨</sup>1961年1月22日在同班禅谈话时,他更是明确强调指出:“我赞成(在西藏)有几千人学经、懂经,成为佛学知识分子,……佛学不可不学,办了佛学院,两年毕业,专弄政治,我看这个办法不行。得搞四年,专门拿两年研究佛学。光政治好,佛学上没有学问,还是不行的。”他还指出:“《金刚经》很值得一看。我也想研究一下佛学。”<sup>⑩</sup>

五六十年代,除了研究佛学以外,毛泽东还同一些佛教界名流和哲学工作者就佛教问题发表过一系列谈话,表现出了对佛教问题的高度重视。自然,建国以后毛泽东对佛学的研究和对佛教问题的关注,有着完全不同于以往的用意。

第一,佛学是中国传统文化的重要组成部分,要总结从孔夫子到孙中山的中国历史,就不能不重视对佛教文化遗产的总结。特别是由于佛学已同儒家、道家的思想文化相互交融、渗透在一起,对传统文化任何一个组成部分的研究,都离不开对佛教文化的研究。在60年代一次同哲学工作者谈话时,毛泽东就指出:“讲唐朝佛学,不触及以后的佛学,说明宋明理学是从唐代的禅宗里来的,从主观唯心论到客观唯心论,不出入佛道,不对;有佛道,不管它怎么行。”

第二,佛教文化对一千多年来的中国社会生活有着广

泛而深刻的影响,千余年的香火熏陶,已使佛教文化的某些思想内容深深地积淀在人民群众的心理结构之中。因此,在中国从事任何一项社会变革,都必须现实地正视佛教文化的实际影响。五六十年代,毛泽东曾反复强调,要做好群众工作就必须懂得宗教。例如在1961年月23日的一次谈话中,他就指出:“我赞成有共产主义者研究各种宗教的经典,研究佛教、伊斯兰教、耶稣教等等的经典。因为这是个群众问题,群众有那样多人信教,我们要做群众工作,我们却不懂得宗教,只红不专。”<sup>⑧</sup>

第三,佛学蕴含着丰富的哲学思想,佛教哲学在中国哲学史上占据着重要的地位。尽管从性质上讲佛教哲学属于唯心主义哲学,但不研究佛学就不能深入地批判唯心主义神学,就不能真正以历史唯物主义的思想方法总结哲学思想的发展。1963年12月30日,毛泽东在一个批示中就很不满地指出:“对世界三大宗教(耶稣教、回教、佛教),至今影响着广大人口,我们却没有知识,国内没有一个由马克思主义者领导的研究机构,没有一本可看的这方面的刊物。”“用历史唯物主义观点写的文章也很少,例如任继愈发表的几篇谈佛学的文章,已属凤毛麟角,谈耶稣教、回教的没有见过。不批判神学就不能写好哲学史,也不能写好文学史或世界史。”<sup>⑨</sup>

纵观毛泽东的文化心路历程,尽管在不同的人生阶段对佛教的认知态度存在着很大的差异,但毛泽东始终同佛教文化保持着密切的接触关系却是不争的事实。这种与佛教文化长期密切的接触,特别是早年家庭生活浓郁的佛教文化氛围的熏陶,不可避免地使毛泽东的文化心态在一定程度上受到了佛教文化的染濡。佛教文化构成了毛泽东“关怀——拯救”情怀一个重要的精神源头。

首先,佛学与儒学的一个重要的会通之处,在于佛家慈悲为怀,普渡众生的价值情怀,与儒家“民,吾胞与”的道德

境界及“拯民于水火”的使命感在内在精神上的契合。少年毛泽东从家庭生活环境中汲取的最重要的精神养分正是这样一种普济众生的道德襟怀。作为他的道德启蒙老师，母亲慈悲为怀的高风亮节给毛泽东留下了至为深刻的印象。当毛泽东最终确立马克思主义的精神信仰，不再虔诚信佛时，佛门慈悲为怀，普渡众生的价值情怀，同母亲的形象联系在一起，却早已深深地积淀在他的心灵深处，并构成他毕生为谋求劳苦大众的彻底解放而不懈奋斗的重要精神动力之一。事实上，50年代毛泽东就曾几次将共产党人的奋斗目标同佛家普渡众生的宏愿作了相似性比较。如1955年3月8日，在同西藏达赖喇嘛谈话时，毛泽东就提出：

我们再把眼光放大，要把中国，把世界搞好，佛教教义就有这个思想。佛教的创始人释迦牟尼主张普渡众生，是代表当时在印度受压迫的人讲话，为了免除众生的痛苦，他不当王子，出家创立佛教，因此，信佛教的人和我们共产党人合作，在为众生即人民群众解除压迫的痛苦这一点上是共同的。<sup>①</sup>

1959年10月22日，在同班禅大师谈话时，毛泽东又指出：

从前释迦牟尼是个王子，他王子不做，就去出家，和老百姓混在一块，作了群众领袖。……我不大懂佛经，但觉得佛经也是有区别的。有上层的佛经，也有劳动人民的佛经，如唐朝时六祖的佛经《法宝坛经》（即《六祖坛经》）就是劳动人民的。<sup>②</sup>

站在受压迫人民的立场上，毛泽东特别欣赏释迦牟尼放着王子不做，却“和老百姓混在一块”，同他们一起去解除

众生的痛苦这样一种立场和思想境界。这同他一再强调的知识分子应转变“阶级立场”，转变思想感情，同人民大众一起为人民的解放事业不懈奋斗的主张，是完全一致的。从这个意义上说，毛泽东毕生对社会底层民众苦难遭遇的深切同情，显然并不仅仅出于对阶级立场的理性化的自觉认同，而是有着源自儒家“不忍人之心”和佛家“慈悲”情怀的深厚的思想与情感基础的。

其次，中国佛学与儒学的另一精神契合点，是“一切众生皆有佛性”的教义同儒学关于“人皆可为尧舜”的社会理想在精神旨趣上的一致性。佛学与儒学都肯定任何社会个体，只要通过自身的努力，通过持之以恒的身心修炼，最终都可以达到超越性的人生境界，即成佛或成圣。而一旦社会众生均达到了这样的生命境界，人类社会终极性的理想境界（“佛国”或“大同”）也就随之降临了。自禅宗成为中国佛教的主流以来，中国佛学与儒学的人生理想和社会理想经过长期的相互渗透、融合，在思想范式上实际上已不存在质的区别。在近代，康有为、谭嗣同都曾吸取了许多佛学的思想资源，用以构筑他们的社会理想。青年毛泽东曾熟读过谭嗣同的《仁学》，对康有为的“大同”思想也有一定的了解，他们那种出入佛儒的思想性格对毛泽东社会理想的构筑也产生了明显的影响。在1917年8月23日写给黎锦熙的信中，毛泽东就明确提出要以“君子存慈悲之心以救小人”的方式来实现“大同”之鹄。从这个意义上来说，毛泽东毕生向往的“六亿神州尽舜尧”式的大同理想，不仅有儒家的，而且也有佛家的精神底蕴。

再次，佛教文化对超越性的人生境界的追求，对毛泽东向往和追求摆脱了世俗欲望束缚的“纯粹的人”精神境界，也产生了不容忽视的影响。无论对于人生还是社会，毛泽东始终都抱有很高的道德期待。他期望每个社会个体都能树立起一种超越性的人生目标，能够摆脱世俗物欲的束缚，



没有斤斤计较、自私自利的小心眼，不会将精力浪费在婆婆妈妈的生活琐事上，更不会终日沉迷于物质享受上。“老三篇”倡导的“纯粹的人”的人生品格，其精神实质正是这样一种超越性的人生境界。这种境界同佛教文化的精神旨趣的相通之处是不言而喻的。1961年6月13日，在写给儿媳刘思齐的信中，毛泽东以“五心不定输得干干净净”的佛家人生哲言，来批评一些女青年在婚姻问题上抱有的世俗观念就是一个很好的例证。

最后，佛教文化所推崇的“有一众生不成佛，我誓不成佛”这样一种具有强烈的献身精神的“大雄”人格，为塑造毛泽东的英雄主义性格提供了丰富的精神营养。在近代的佛学复兴思潮中，佛主这种甘入地狱、庄严地狱的“大雄”风范，受到了中国知识分子于热烈的称颂，并成为以救国救民、主宰苍茫大地之沉浮为使命的知识分子的人格理想。青年毛泽东就曾怀着强烈的崇敬心情指出：“前之谭嗣同，今之陈独秀，其人者，魄力颇雄大，诚非今日俗学所可以比拟。”<sup>③</sup>无独有偶，毛泽东年青时代的挚友蔡和森几乎也抱有同样的态度。在写信给毛泽东讨论救国救民的手段时，蔡和森就提出：

弟思大仁大勇，普渡众生，非入地狱不行，究无所谓屈节。<sup>④</sup>弟意现在当得一班正人立恶志（杀坏人），说恶话，行恶事，打恶仗，争恶权，夺恶位，加入恶界，时时与恶为缘，时时与恶战，时时与恶和，操而纵之，……将万恶纳入袖中，玩之掌上。我果小人乎则将此万恶顶之头上，以为护符；散之天下，以为走狗：无不可也。我果君子乎则符此万恶捣之碎之，烧之熔之，锻之炼之，碎之磨之；神而化之使成美质之原子，新而明之，使成优秀之国民：尤无不可也。……果为君子，无善不可为，即无恶不可为，只计大体之功利，不计小己之

利害。<sup>⑬</sup>

这就淋漓尽致地体现了一个以普渡众生为宏愿的“大雄”，对一切均抱大无畏态度的人格风范。就毛泽东自身而言，他立定普渡众生，改造中国与世界的宏愿，为达此目的，勇猛顽强，不屈不挠，一往无前，以“大无畏”的气概去与天斗、与地斗、与人斗，这种英雄主义品格，同梁启超推崇备至的佛主自下地狱，“不惟下地狱，且常住地狱；不惟常住也，且常乐地狱；不惟常乐也，且庄严地狱”<sup>⑭</sup>的大雄风范，的确有很大的相似之处。毛泽东本着“为有牺牲多壮志，敢教日月换新天”和“独有英雄驱虎豹，更无豪杰怕熊黑”的大无畏精神，去实践“为众生解除压迫的痛苦”的宏愿，从某种意义上说的确也已经相当完美地展示出了佛家，以及近现代中国知识分子所向往的“大雄”人格风范。

#### 注释：

- ① 吕坤：《呻吟语》卷一《谈道》。
- ② 《孟子·尽心上》。
- ③ 李锐：《毛泽东的早期革命活动》第290页，湖南人民出版社。
- ④ 《论语·公冶长》。
- ⑤ 陈独秀：《抵抗力》，《独秀文存》卷二。
- ⑥ 《毛泽东早期文稿》第89—90页，湖南出版社1995年版。
- ⑦ 毛泽东：《铅印活版工会致〈大公报〉记者盾书》，《大公报》（长沙）1922年12月14日。
- ⑧ 《毛泽东选集》（合订本）第一卷，第488页。
- ⑨ 《毛泽东选集》第2卷第851—852页，人民出版社1991年版。
- ⑩ 《毛泽东早期文稿》第375页，湖南出版社1995年版。
- ⑪ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第280页，中央文献出版社1992年版。
- ⑫ 《斯诺文集》第2卷第70页，新华出版社。

⑬ 权延赤：《领袖泪》第3页，求实出版社。

⑭ 董边等编：《毛泽东和他的秘书田家英》第9页，中央文献出版社1996年版。

⑮ 权延赤：《领袖泪》第26页，求实出版社。

⑯ 权延赤：《红墙内外》第31页，昆仑出版社。

⑰ 权延赤：《红墙内外》第21页，昆仑出版社。

⑱ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第240页，中央文献出版社。

⑲ 《夏书·日誓》。

⑳ 《周书·泰誓》。

㉑ 《论语·公冶长》。

㉒ 《论语·阳货》。

㉓ 《论语·颜渊》。

㉔ 《孟子·离娄章句上》。

㉕ 《荀子·王制》。

㉖ 《管子·牧民》。

㉗ 《孟子·梁惠王上》。

㉘ 《毛泽东早期文稿》第519页，湖南出版社。

㉙ 《毛泽东早期文稿》第305页，湖南出版社。

㉚ 《毛泽东早期文稿》第504页，湖南出版社。

㉛ 《毛泽东早期文稿》第522页，湖南出版社。

㉜ 《毛泽东早期文稿》第523页，湖南出版社。

㉝ 《毛泽东早期文稿》第528—529页，湖南出版社。

㉞ 《毛泽东早期文稿》第241—242页，湖南出版社。

㉟ 《毛泽东早期文稿》第203页，湖南出版社。

㊱ 《毛泽东早期文稿》第151页，湖南出版社。

㊲ 陈独秀：《再质问〈东方〉杂志记者》，《独秀文存》卷二。

㊳ 《毛泽东选集》第2卷第526页，人民出版社1991年版。

㊴ 《毛泽东书信选集》第222页，人民出版社1983年版。

㊵ 《党的文献》1990年第3期，第49页。

㊶ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第244页，中央文献出版社。

㊷ 毛泽东1965年12月2日在杭州的讲话。

㊸ 转引自《红旗》1968年第4期。

㊹ 毛泽东：《在边区第二届农工展览会开幕典礼上的讲演词》，《新中华报》1940年2月3日。

㊺ 卡德尔：《苏南会议·莫斯科宣言·会见毛泽东》，《世界历史研究

动态》1980年第12期。

④⑥ 张灏：《幽暗意识与民主传统》，《市场逻辑与国家观念》，三联书店1995年版。

④⑦ 毛泽东读《汉书》批语。

④⑧ 《邓小平文选》第2卷第333页。

④⑨ 梁启超：《清代学术概论》。

⑤⑩ 梁启超：《佛教与群治的关系》，《梁启超哲学思想文选》第144页，北京大学出版社。

⑤⑪ 同上。

⑤⑫ 《谭嗣同全集》下卷第465页。

⑤⑬ 谭嗣同：《仁学》卷上·二十六。

⑤⑭ 章太炎：《佛法果应认为宗教耶抑为哲学耶》，《中国哲学》第6辑。

⑤⑮ 谭嗣同：《仁学》卷上·二十五。

⑤⑯ 梁启超：《佛教与群治的关系》。

⑤⑰ 同上。

⑤⑱ 《谭嗣同全集》下卷第466页。

⑤⑲ 梁启超：《佛教与群治的关系》。

⑤⑳ 《谭嗣同全集》上卷第38页。

⑤㉑ 《谭嗣同全集》上卷第38页。

⑤㉒ 《谭嗣同全集》下卷第469页。

⑤㉓ 《斯诺文集》第2卷第113页。

⑤㉔ 《毛泽东早期文稿》第479页，湖南出版社。

⑤㉕ 《毛泽东早期文稿》第203页，湖南出版社。

⑤㉖ 龚育之等：《毛泽东的读书生活》第4页，三联书店。

⑤㉗ 陈晋：《毛泽东读书札记诠释——出入佛道（上）》，《瞭望》1993年第9期。

④⑥ 同上。

⑤⑲ 张贻玖：《毛泽东的读书生活》第4页，工人出版社。

⑤⑳ 张贻玖：《毛泽东的读书生活》第5页，工人出版社。

⑤㉑ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第286页，中央文献出版社。

⑤㉒ 同上。

⑤㉔ 《毛泽东早期文稿》第639页，湖南出版社。

⑤㉕ 《新民学会资料》第43页，人民出版社。

⑤㉖ 《新民学会资料》第58页。

⑤⑯ 梁启超：《佛教与群治的关系》。

六億神州上卷 青島

第 2 章

七律二首 送瘟神

一九五八年七月一日 (其二)

春風楊柳萬千條

六億神州盡舜堯

紅雨隨心翻作浪

青山着意化爲橋

天連五嶺銀鋤落

地動三河鐵臂搖

借問瘟君欲何往

紙船明燭照天燒

同情、关怀的价值情感,与拯民于苦海的英雄主义冲动要得以表达、宣泄,按照中国的历史传统,大抵上只有两条渠道。一条是在正统的政治与文化秩序的框架内,走“修身齐家治国平天下”,即“内圣”而“外王”的路子,这是正统儒家知识分子实现自我价值与社会价值的的人生轨迹。另一条途径是在正统秩序之外,以造反的暴烈举动来“替天行道”,重建人间的王值秩序。就毛泽东而言,对传统文化兼收并蓄的认知态度,实际上使他在不同程度上接受了正统主流文化与社会底层反主流文化的双重影响。一方面,儒学的长期熏陶使毛泽东在潜移默化之中承袭了一整套“内圣外王”的思维模式,并一度坚信舍“内圣外王”之道,无术以救天下;另一方面,社会底层的反主流文化的染濡,以及毕生所持有的对底层民众的深切同情,又使毛泽东一直神往于历史上那些绿林好汉们的造反英雄业绩,认同于他们反抗正统秩序的价值选择。双重的文化背景铸就了毛泽东双重的人格理想(即“圣贤气象”与“造反英雄”),以及实现拯救抱负的双重选择。本章我们将着重围绕儒家传统的人格理想与社会理想相统一的“内圣外王”之道,来透视毛泽东人格理想与社会理想的文化底蕴。

## 一、内圣之道

对“内圣”之功的讲求,贯穿于毛泽东的整个思想历程。尽管在不同的人生阶段,“内圣”所表达的思想内涵可能有很大的差异,但背后所隐含着的思维方式与价值观念却有着惊人的相似之处。它透露出来的文化信息是毛泽东的文化心态同儒家思想传统深刻的内在精神联系。

“内圣外王”,是儒家整个思想体系最核心的思想理念。其精神实质是高度推崇道德人格对于个体生命价值的呈现,以及社会王道秩序的维系的决定性意义,强调主体的道德人格是一切社会价值创造的终极源泉。按照儒家的正统观念,一个儒家君子,只有潜心于道德人格的修养磨炼,将道德实践的经验内化于主体的心理结构之中,使主体逐步凝聚、积淀起一种强有力的道德精神力量,一种完满、圆融的道德智慧,一种坚实牢固的道德根基,完成“内圣”的实践功夫,才谈得上人之为人的顶天立地的价值尊严,才谈得上通过各种社会实践,将自我内在的人格力量外化于世俗社会的价值创造之中,实现治国平天下的宏大抱负,创造出“立德、立功、立言”三不朽的生命价值。

儒家“内圣外王”的思想模式源远流长。孔子以“仁”为立说之本,并将“仁”根为个体人格的理想境地和生命价值的渊藪,这实际上已经奠定儒家“内圣”说的思想根基,奠定儒家传统的注重向内造求的思想性格。更重要的是,孔子提出并身体力行地实践“修己以安百姓”的主张,明确地将内在的道德人格境界同外在的社会事功联系起来,这实际上已点出“内圣外王”之学的真谛。孟子以“仁心”为“仁政”之本,认为人先天地赋有仁义之端,只要通过后天的道德修养将被世俗欲念遮蔽了的仁义之端重新呈露出来,即“求其放心”,就可以挺立自己的道德人格。而一旦确立了“仁”的

道德人格,再将人的良知良能外现于社会实践活动之中,就可以创造出非凡的社会价值,甚至实现“仁政”“王道”的政治理想。故曰:“人皆有不忍人之心,先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运于掌上。”<sup>①</sup>就内圣与外王两者的关系而言,孟子显然更偏重于内圣一面,内圣不仅高于外王,而且是外王之本,非内圣者不足以言外王。正如台湾学者蔡仁厚所言:“孟子讲仁政王道,其器识自足以笼罩外王,但孟子学的核心及其最大的贡献,则是落在挺立内圣之本上。宋儒兴起,亦是承此内圣之学而继续发展,其重点与中心点仍落在内圣之本的挺立处。”<sup>②</sup>孟子仁政王道学说的提出,标志着儒家先内圣后外王,内圣高于外王,内圣规制外王的思想性格已经基本成熟。

到了《礼记·大学》那里,内圣外王就具体化为“格物致知诚意正心修身齐家治国平天下”的所谓大学之道。以内圣外王之学为核心的儒家思想体系由此得到了系统化的阐述。对于儒家君子来说,格、致、诚、正、修、齐、治、平,层层递进,一环套一环,它不仅是实现自己的人格理想、人生抱负,实现拯民救世的社会理想的必由之路,是理想化的人生轨迹,也是值们格式化了的思维模式。

严格地讲,“内圣外王”思维模式的内在逻辑,几千年来始终没有得到明晰的,令人信服的论证。一直到当代新儒家这里,尽管他们中的许多人如冯友兰、牟宗三等受过现代逻辑哲学思维的严格训练,并坚信传统的“内圣”之学,可以“开出”现代化的“外王”之功,但至于老“内圣”如何具体地“开出”新“外王”,依然是一个含糊不清的问题。历史上人们对“内圣外王”之道的奉行,始终只是出于一种整体上的价值信念,而不是一种建立在逻辑实证基础上的现性认知。

“内圣外王”之道尽管存在上述从逻辑的角度讲也许是



致命性的问题,但几千年来对中国知识分子的影响却是极为深刻的。作为儒家最核心的价值信念和思维模式,其对知识分子影响的深刻性,远远超过了其他一般性的价值观念。在现代,五四新文化运动公开喊出了“打倒孔家店”的口号,对儒家的整个思想体系和封建礼教秩序进行了猛烈的抨击。然而,即便如此,五四新文化运动所选择的“借思想文化解决问题的途径”(林毓生语),从思想模式上看,则不能不说恰恰又与儒家传统的“内圣外王”之道有着惊人的相似之处。

在五四新文化运动中,知识精英们的一个共识是:要拯救中国,彻底改变落后、黑暗、腐败的社会现实,唯一的出路就是从思想文化入手,从思想启蒙、思想革命入手,即通过彻底否定和批判中国传统文化,全面输入以科学和民主为代表的近代西洋文化,重建中国的文化价值秩序,重塑国民心理,以此来推动整个社会的现代变革。

被毛泽东誉为“新文化运动的总司令”的陈独秀,在新文化运动的主阵地——《新青年》杂志树立的最鲜艳夺目的旗帜就是“思想革命”。他在《新青年》创刊号第一页上宣布:“国势陵夷,道衰学弊,后来责任,端在青年。本志之作,盖欲与青年诸君商榷将来所以修身治国之道。”这一声明从思维方式到语言风格都是儒家式的。在陈独秀看来,正是以孔孟之道为代表的传统道德价值观念的长期统治,及其对人们思想的毒害,造成了中国社会种种落后、腐败的现实,决定了洋务运动、百日维新以及辛亥革命最终归于失败的必然命运。因此,要拯救中国,实现中国社会的现代变革,唯一有效的出路就是进行一场深刻的思想革命,一场彻底的思想启蒙运动。新的国家只能建立在新的文化价值基础上,只能由新的历史主体来创建。“欲建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会,以求适今世之生存,则根本问题不可不首先输入西洋式社会国家之基础,所谓平等人权之

新信仰,对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教,不可不有彻底之觉悟、猛勇之决心;否则不塞不流,不止不行。”<sup>③</sup>陈氏所说的彻底觉悟,不是指对传统的一般道德规范的否定,而是对以儒家思想为主流的整个旧的思想价值体系,以及旧的道德人格的彻底摒弃。这种“伦理的觉悟”乃是“吾人最后觉悟之最后觉悟”。“盖伦理问题不解决,则政治学术,皆枝叶问题。纵一时舍旧谋新,而根本思想,未尝变更,不旋踵而仍复旧观者,此必然之事也”。<sup>④</sup>套用传统的概念,要完成新的治平功业,惟有造就具有全新的“内圣”功夫的新国民。这是一种典型的以传统反传统的思想文化革命。隐含在全盘反传统的激烈言词下的,恰恰正是非常传统的即内圣而外王式的思维方式。

不惟陈独秀,新文化运动的其他思想领袖,如李大钊、胡适等,同样抱有置思想启蒙于一切社会变革实践之上的思想倾向。推而广之,“借思想文化解决问题的途径”,实际上也不是新文化运动几位领袖人物别出心裁的主张,而是整整几代知识分子一政性的思想倾向。从严复的“鼓民力、开民智、新民德”,到孙中山的“心理建设”;从梁后超的“欲新其国,必先新其民”的“新民”说,到鲁迅改造“国民性”的文学思想主题,都是把国民精神世界的变革视为从事其他一切社会变革的根本性前提。尽管我们不能将他们的这种思想共识简单地归咎于受传统思想的束缚,但至少从思维模式来看,它同传统的内圣外王之道却是完全相通的。

置身于启蒙主义的文化思想背景之中,又受到过儒家正统思想相当深入和系统训练的青年毛泽东,五四前夕曾很自然地承继了一整套典型的内圣外王式的思想模式。一个突出的表现就是对圣贤人格的真诚企盼和执着追求。

自从走出“乡关”以后,胸怀远大的毛泽东就开始自觉地把自我道德人格的完善,视为实践自己远大抱负的必由之路。他时常引圣贤之功业以景仰,录圣贤之警言以自励。

翻开《讲堂录》以及他早年给一些师友的信函,一种对儒家圣贤高山仰止般的崇敬之情,几乎随处可见。“帝王一代帝王,圣贤百代帝王”<sup>⑤</sup>;“尝诵程子之箴,阅曾公之书,上溯周公孔子之训,若曰惟口兴戎,讷言敏行,载在方册,播之千祀”<sup>⑥</sup>;“孔子之言,谓博学于文,孟子曰博学而详说,窃以为是天经地义,学者之所宜遵循”<sup>⑦</sup>;“圣人,既得大本者也;贤人,略得大本者也;愚人,不得大本者也。圣人通达天地,明贯过去现在未来,洞悉三界现象,如孔子之‘百世可知’,孟子之‘圣人复起,不易吾言’”<sup>⑧</sup>……

圣贤人格的精神底蕴,是一种崇高的超越性的道德境界。在圣贤气象的激励下,青年毛泽东在修学储能的人生岁月中,发愤攻读伦理学。他曾乎抄《西洋伦理学史》全书,洋洋洒洒十数万言。在德行高洁的杨昌济先生的指导下,毛泽东精心研读了泡尔生所著的《伦理学原理》,并留下了14000余字的读书批语。今天我们细心体察他抄录在《讲堂录》中的修身格言,诸如“懒惰万恶之渊藪也”;“怠惰者生之坟墓”;“程子曰:货色两关打不破,其人不足道也”;“高尚其理想”;“刚字立身之本”;“咬得菜根,百事可做”;“恨己则可,恨人则不可”……等等,我们仍不由地为他当时那种厉行君子之修身之道的道德真诚和道德意志而感佩不已。

从企慕、追求圣贤气象的人生志趣出发,青年毛泽东立志以“言天下国家之大计,成之于道德,适当于立身处世之道”<sup>⑨</sup>作为人生追求的起点。他深信:“内省不明”则无以立身,只有通过持之以恒的“尽吾之性,完吾之心”的道德实践,使自己达到“内圣”的人格境界,即“发展吾之一身,使吾内而思维外而行事皆达正鹄”<sup>⑩</sup>,才可以安身立命,并体验到圣人那种天人合一的崇高的道德人生境界。他早年“沧海横流安足虑,世事纷纭何足理。管却自家身与心,胸中日月常新美”的诗作,就明显地流露出对超越尘世的崇高伦理主体的向往,思想意识颇类于康德“位我上者灿烂星空,道

德律令在我心中”式的伦理喜悦。1915年9月27日,毛泽东在给肖子升的信中写道:“吾人立言,当以身心之修养,学之研求为主,辅之政事时务,不贵文而贵质,彩必遗弃,惟取其神。”<sup>①</sup>道德学问的功夫被摆到了绝对优先的地位,相形之下,一般人所热衷的“政事时务”倒是其次的了。

必须指出的是,青年毛泽东注重内圣功夫,既是一种学理的思考,更是一种现实的人生实践。他几乎是在生活的各个方面真诚而刻意地厉行圣贤之道。他早年留下的书信,几乎都与内圣之道的研讨有关。在日常生活中,他曾与朋友约定“三不谈”,即不谈金钱,不谈男女,不谈家庭琐事,专心致力于道德人格的提升。为磨练自己的意志,他坚持冷水浴和冬泳。在道德修养方面,有第一师范学校“孔夫子”之誉的杨昌济,给予了毛泽东许多具体的关怀和指导。毛泽东在二十年后回忆往事时,对杨昌济的道德品德及其对自己的道德示范作用依然记忆犹新。在延安同斯诺谈话时,他就曾提到,“给我印象最深的教员是杨昌济,……他教授伦理学,是一个唯心主义者,一个道德高尚的人。他对自己的伦理学有强烈信仰,努力鼓励学生立志做有益于社会的正大光明的人。我在他的影响之下,读了蔡元培翻译的一本伦理学的书。我受到这本书的启发,写了一篇题为《心之力》的文章。”<sup>②</sup>

青年毛泽东越是诚心实意地致力道德品行的修炼,越是真诚地进行自我道德反省,就越是产生深切的道德紧张感,即一种对于自身道德功夫难以企及圣贤气象的忧患意识。他时常“夙夜危惧,愧对君子”<sup>③</sup>。1915年8月,毛泽东创作了一则富有哲理的寓言,借以对自己的道德修养功夫进行深刻的反省与“自讼”。我们不妨将它全文录下,借以体察毛泽东当年的那一份道德反省的热忱。

客告予曰:若知夫匏瓜乎?阳动土暖,茁乙布菱,

缠牵成蔓，不能自伸。苟无人理，则纵横荆棘之颠，□播蓐草之内，时序洊至，间吐疏苞，若明若灭。人将指曰：是亦蓐草之类而已。然而秋深叶萎，牧竖过往其间，剔草疏榛，则累累之物，大者如瓮，乃是蔓之瓜也。反而观之，牡丹之在园中，绿萼朱葩，交生怒发，僑皇光晶，争妍斗艳。昧者将曰：是其实之盛大不可限也，而孰知秋至凉归，花则枯矣，实不可得。吾子观于二物，奚取焉？应曰：牡丹先盛而后衰，匏瓜先衰而后盛，一者无终，一者有卒，有卒是取，其匏瓜乎？客曰：虽然，吾观于子一伎粗伸，即欲献于人也，一善未达，即欲号于众也，招朋引类，耸袂轩眉，无静澹之容，有浮嚣之气，姝姝自悦，曾不知耻，虽强其外，实干其中，虽利不毁，奢欲日深，道听涂说，搅神丧日，而自以为欣。日学牡丹之所为，将无实之可望，猥用自诡曰：吾惟匏瓜之是取也，岂不诬哉！予无以答，逡巡而退，恣然汗出，戚然气沮。<sup>⑭</sup>

这里，毛泽东以质朴无华而硕果累累的匏瓜，和艳丽多姿、华而不实的牡丹来象征两种截然不同的人格，进而又设置客与我的对话，由对方以柏拉图式的提问来剖析和暴露自己身上所存在的“耸袂轩眉”，“姝姝自悦，曾不知耻”的“浮嚣之气”。通过这种道德“自讼”，作者深切地认识到了自身的道德功夫同圣贤君子存在的巨大差距，进一步激发了强化内圣功夫的紧迫感。

直到1921年1月，在写给彭璜的信中，毛泽东还颇为自责地检讨了自己几年来“几尽将修养功夫破坏，论人喜苛评，而深刻的内省功夫，几乎全废”。他冷峻地提出：“吾人有心救世，而于自己修治未到，根本来立，枝叶安茂？”<sup>⑮</sup>可以说，青年毛泽东受儒家传统思想模式的影响，对内圣功夫的追求，已经达到了相当自觉的程度。儒家天人合一的内圣境界，一度构成了青年毛泽东的终极价值关怀。

## 二、新民实践

受时代思潮的左右,青年毛泽东讲求的“内圣”功夫,其具体的内涵在五四前后经历了一个明显的,由“无我”到“唯我”,由儒家道德到近代启蒙主义道德的思想范式的转变。

1917—1918年间,以研读《伦理学原理》所留下的批语为标志,接受了新文化运动洗礼的毛泽东,对道德人格的追求开始明显地越出儒家思想的藩篱。从这时起,同五四新文化运动的精神走向相一致,毛泽东的道德完善功夫的精神旨意已转变为为“改造中国与世界”塑造新的国民,即为造新国而作“新民”。

1917年底,毛泽东同蔡和森、肖子升等一批志同道合的青年朋友,抱定“个人及全人类的生活向上”的终极奋斗目标,发起成立“新民学会”。“新民学会”以“革新学术,砥砺品行,改良人心风俗”为宗旨,并设立“不虚伪、不懒惰、不浪费、不赌博、不狎妓”的行为规范。激励他们从事新民实践的精神动力,固然可以追溯到《礼记·大学》的“苟日新,日日新,又日新”的“新民”说,但更直接的动因当是梁启超所大力鼓噪的为建新国而造新民的“新民”学说。到了1921年,当毛泽东发起成立自修大学,在创立宣言中就进一步明确地阐明了这一现实意图:“自修大学学生不但修学,还要有向上的意思,养成健全的人格,湔涤不良的习惯,为革新社会的准备。”

就“内圣”本身的思想内涵而言,一方面,“内圣”的整个价值背景已由儒家三纲五常之类的宗法伦理体系,转换为自由、平等、博爱以及个性至上等近代启蒙主义的思想价值体系。以新的价值准则来反思、评判旧的道德价值系统,引发了毛泽东对传统道德秩序的彻底反叛。他曾以这样激烈的言词表达了他同传统道德规范断然决裂的决心:

近顷略阅书报,将中外事态略为比较,觉吾国人积弊甚深,思想太旧,道德太坏。夫思想主人之心,道德范人之行,二者不洁,遍地皆污。盖二者之势力,无在不为所弥漫也。思想道德必真必实。吾国思想与道德,可以伪而不真、虚而不实之两言括之,五千年流传到今,种根甚深,结蒂甚固,非有大力不易摧陷廓清。<sup>⑥</sup>

另一方面,毛泽东又没有因此而从思维模式上割断同内圣之道的精神联系,而是把传统的内圣之学同五四时期所流行的个性解放、自我实现等近代西方价值观念揉合在一起,将传统的内圣之道转变成了发达个性,实现自我价值的现实途径。这样,对超越性道德境界的追求,自然就不再是按照某个模子来改塑自己的社会化过程,而是演变成了纯粹的自我实现的个性化过程。“夫人之生所遭不齐,惟豪杰之士知殊趋而同至,不型人以合吾之轨,亦不迁己轨以合人之型”<sup>⑦</sup>。“一切之道德所以成全个人。表同情于他人,为他人谋幸福,非以为人,乃以为己。吾有此种爱人之心,即需要完成之,如未完成,即是于具足生活有缺,即是未达正鹄。释迦、墨翟皆所以达其个人之正鹄也。”<sup>⑧</sup>一切道德实践,说到底都是出于实现自我的需要。所谓圣人,无非是指一个人的个性得到了充分的发展,个人的自我价值得到了完满的实现而已。“圣贤豪杰之所以称,乃其精神及身体之能力发达最高之谓。”<sup>⑨</sup>

从“唯我论”的哲学立场和激进的个人主义价值立场出发,青年毛泽东对儒家内圣外王之道的精神实质进行了新的界说:“予思吾儒家之说,乃是以利己主义为基础,如‘天地之道造端乎夫妇’之言,‘先修身而后平天下’,‘先亲亲而后仁民爱物’可以见之。”<sup>⑩</sup>他认为内圣外王之道亦不外乎是“以我立说”<sup>⑪</sup>。修身是出于发展自我的需要,治国平天

下则表现自我的需要。极而言之,人类种种舍己为人的利他行为,包括舍身取义、杀身成仁,实质上也是出于“利己”,实现自我价值的需要。“如吾所亲爱之人吾情不能忘之,吾意欲救之则奋吾之力以救之,至剧烈之时,宁可使自己死,不可使亲爱之人死。如此,吾情始浹,吾意始畅。古今之孝子烈妇忠臣侠友,殉情者,爱国者,爱世界者,爱主义者,皆所以利自己之精神也。”<sup>②</sup>在《伦理学原理》批语中,青年毛泽东明确地阐明了自利的正当性,并论证了利他的实质是利己:

盖人有我性,我固万事万念之中心也,故人恒以利我为主,其有利他者,固因与我为同类有关系而利之耳,故谓不可不利他可也。利他由我而起点也,利他与我有关系也。谓毫无己意纯以利他为心不可也,世无从他而起点者也,世无绝然与我无关而我贸然利之者也。<sup>③</sup>

发达个性、实现自我是人之为人的最高价值。“人类之目的在实现自我而已。实现自我者,即充分发达吾人身体及精神之能力至于最高之谓。”<sup>④</sup>既然人类的目的即在于实现自我,发达个性是每个人神圣的天职,那么,人所能接受的道德自然也只有自律性的道德。而任何束缚个性的外在约束都是必须加以冲破的网罗。“社会为个人而设,非个人为社会而设也。”<sup>⑤</sup>“个人有无上之价值,百般之价值依个人而存,使无个人(或个体)则无宇宙,故个人之价值大于宇宙之价值可也。故凡有压抑个人、违背性者罪莫大焉。……个人有叛团体之事,团体无叛个人之事,以团体无意思也。”<sup>⑥</sup>当然,道德自律并不意味着人可以随波逐流,自甘堕落,相反,实现自我、发达个性,是每个人不可批卸的神圣义务。毛泽东强调:“即使世界止有我一人,亦不能因无损于



人，而不尽吾之性，完吾之心，仍必尽之完之。”<sup>②</sup>“所谓对于自己之义务者，不外一语，即充分发达自己身体及精神之能力而已。”<sup>③</sup>

### 三、圣贤气象

五四以后，随着世界观的转变和积极投身于现实的斗争实践，毛泽东的“内圣”实践又经历了一场深刻内在嬗变。毛泽东放弃了“唯我论”的哲学观念，以及过去那种一味向内追求的思想路线，重新以个体“小我”服务于民族、国家的“大我”为价值坐标，建构起了一种崭新的“内圣”之学。毛泽东没有简单地抛弃传统的内圣之道，而是对儒家注重人的精神世界改造的思想传统给予了高度的重视，并运用新的世界观和方法论，将它成功地改造成为一个关于改造人的主观世界的思想体系。

站在马克思主义的思想立场上，毛泽东摒弃了那种单纯依靠个体主观上的道德内省功夫来提升人格境界的思想路径，突出地强调了社会个体必须积极投身现实的社会斗争实践，并在斗争实践中不断地改造自己的立场、观点，不断地净化自己的思想灵魂，使自己从思想到情感都来一个脱胎换骨的转变，最终把自己塑造成为一个无利、忘我的“纯粹的人”，即一个“全心全意为人民服务”，“毫不利己，专门利人”的“社会主义新人”。

通过主观世界的改造，“民质”的变换，为社会主义革命和实践造就相适应的社会实践主体，是毛泽东在世界观转变以后始终强调的一个思想主题。众所周知，中国的社会主义革命和建设实践是在一个落后的农业大国中进行的，这一将殊的社会历史条件决定了中国革命和建设的主体，不可能来自标准的无产阶级，即城市产业工人，而只能由贫困而极富革命热情的农民小生产者构成。要让并不代表现

代社会生产力发展方向,且带有种种落后、狭隘的小生产意识的农民积极投身于民主革命和社会主义革命实践,并保证这种实践不会因此而偏离社会历史进步的航道,必然有一个迫切的问题需要加以解决,那就是彻底改变农民小生产者的“民质”。西方一些学者常常以毛泽东把贫苦农民作为社会主义革命实践的主力军为由,而将毛泽东称为正统马克思主义的“叛逆”。事实上,对毛泽东来说,作出这一创造性的历史选择,一方面是客观历史条件使然;另一方面也是其一以贯之的注重思想改造,并坚信人的思想性格具有可塑性的思维模式合乎逻辑的产物。在毛泽东看来,在无产阶级政党的坚强领导下,通过对农民小生产者进行深入持久的思想改造,使他们逐步克服小生产观念及其心理习惯,树立起无产阶级的立场、观点乃至思想情感,就完全可以塑造出无产阶级的阶级性格,使农民小生产者成为真正意义上的无产阶级,成为社会主义革命和建设的合格的实践主体。自然,正如美国著名学者本杰明·史华慈所说的:“这样一来,无产阶级的概念不再是传统意义上的概念了。对毛西言,无产阶级意味着自我批评的美德,一切服从集体需要的献身精神,毫不松懈的努力,对敌人的无比仇恨和铁一般的纪律等等。必须把这些品质灌输给领导,通过领导再灌输给人民大众。尽管毛强调群众是智慧和美德的基础,然而无产阶级的观念作为一种理想,仍然需要群众去努力实践。”<sup>⑩</sup>换言之,对于无产阶级的概念,毛泽东更多的是把它当作一种特殊的立场、观点,一种特殊的道德觉悟,即“无产阶级精神”来理解的。这种精神从理论上说通过思想改造完全可以赋予任何一个社会阶层,无论这一阶层出于自身利益对社会主义实践会持何种立场。显而易见的是,对无产阶级概念的这一创造性理解和阐释,在中国传统的内圣外王式的话语系统当中,并不显得唐突,甚至是顺理成章的。这种合乎中国传统的创造性理解,也必然地带

来了以毛泽东为代表的中国马克思主义者对于思想革命这一政治主题异乎寻常的关注。

正是出于培育“无产阶级精神”的需要，毛泽东突出强调了对于加入革命队伍的农民小生产者进行思想改造的极端重要性。民主革命时期毛泽东就一再强调要克服农民小生产者带入革命队伍的各种落后思想和狭隘意识，消除他们身上残留的各种非无产阶级的习气。从井冈山时期同流寇主义、自由主义及各种无组织无纪律行为的斗争，到延安整风，思想整风一直是毛泽东从事革命队伍建设最为重视的内容，同时也是最为有效的方式。建国以后，毛泽东也一再提出：严重的问题是教育农民。只有彻底地改造农民所固有的小生产者的私有意识，才能动员他们积极地参与社会主义建设。所以说，“政治工作的基本任务是向农民群众不断地灌输社会主义思想”<sup>②</sup>。社会主义建设实践对于中国社会各阶层来讲都是一项全新的事业，要适应这一伟大的社会实践，每一社会阶层的人都必须克服自己身上所存在的各种非无产阶级的思想意识和行为习惯。毛泽东指出：“在建设社会主义社会的过程中，人人需要改造，剥削阶级要改造，劳动者也要改造。”<sup>③</sup>

在社会各阶层中，知识分子无疑是毛泽东着力推行的“变化民质”工程的重中之重。他为此而倾注了大量的心血。从批电影《武训传》、批胡适、批梁漱溟、批俞平伯、批胡风，到批“《文汇报》的资产阶级方向”；从反右运动，一直到“史无前例的文化大革命”，知识分子都是历次思想政治运动的重点对象。联系到延安时期的一系列有关讲话，知识分子的思想改造，在毛泽东的心目中显然有着特殊的重要性和紧迫性。究其根源，除了知识分子有较为突出的个性化的思想倾向，很难做到像毛泽东所期望的那样，将自我毫无保留地融入社会大众以外，在毛泽东看来，关键在于知识分子在社会主义建设实践中承担着特殊而重要的职责。他

们不仅是各项建设事业的中坚力量,而且还是思想改造实践的主体。改造者必须首先完成对自己的思想改造。“如果认为社会主义改造只是要改造别人,改造地主、资本家,改造个体生产者,不要改造知识分子,那就错误了。知识分子也要改造,不仅那些基本立场还没有转过来的人要改造,而且所有的人都应该学习,都应该改造。”“知识分子如果不把自己头脑里的不恰当的东西去掉,就不能担负起教育别人的任务。”<sup>②</sup>

在儒家传统的内圣外王思想体系中,内圣不仅是外王的根基所在,而且它本身就具有独立自足的价值。而毛泽东之所以如此看重主观世界的改造,也有着同样的思想逻辑的支持。一方面,纯洁的革命思想和高尚的道德情操是社会主义实践的重要精神动力,是社会主义实践得以沿着正确的航向前进的根本保证。“思想和政治又是统帅,是灵魂。只要我们的思想和政治工作稍一放松,经济工作和技术工作就一定会走到邪路上去”<sup>③</sup>;另一方面,主观世界的改造,“共产主义新人”的造就,本身就是社会主义建设实践最重要的内容和目的之一。毛泽东心目中的共产主义前景,决不仅仅只是一幅物质文明高度繁荣的景象,而是一幅精神文明与物质文明交相辉映的辉煌景象。就早年与晚年而言,在他心目中,人的精神状态,社会的道德水准甚至远比物质文明的成就更具有社会价值。早在学生时代,有感于西方社会两极分化、尔虞我诈、弱肉强食、道德沦丧的惨淡景象,毛泽东就曾提出:“西人物质文明极盛,遂为衣食住三者所拘,徒供肉欲之一发达已耳。着人生仅此衣食住三者而已足,是人生太无价值。”<sup>④</sup>这就隐隐约约地流露出了以丰富、高尚的精神生活作为社会理想目标的重要组成部分的思想倾向。后来,在《实践论》中,毛泽东进一步用新的语言,把人们自觉地改造自己的主观世界概括为共产主义社会的一个重要特征。“无产阶级和革命人民改造世界

的斗争,包括实现下述的任务:改造客观世界,也改造自己的主观世界——改造自己的认识能力,改造主观世界同客观世界的关系。……世界到了全人类都自觉地改造自己和改造世界的时候,那就是世界的共产主义时代。”<sup>⑧</sup>这一概括,在马克思主义思想发展史上是颇具创新意义的。到了晚年,超英赶美的“大跃进”战略失败以后,毛泽东对社会主义实践的思考,思想重心更是发生了明显的转变,即从经济领域转向思想文化领域,试图从思想文化,从人的精神世界的提升当中找到一条超越资本主义世界,实现共产主义的捷径。这一时期毛泽东最为担忧的不是经济不能腾飞,而是人的思想“变修”的危险性,是“卫星上天,红旗落地”的可能性。从而,重塑中国人的思想灵魂,以思想的革命化来“反修防修”和巩固红色江山,就越来越多地占据了毛泽东的思想视野。晚年的毛泽东觉得“四个伟大”讨嫌,表示只愿保留中国人民的“导师”即教员的称号,这足以表明改造主观世界,变换中国人的“民质”这一新“内圣”事业,在他心目中所占据的地位是极其重要的。

如果我们把主体世界区分为知性主体、德性主体与审美主体的话,那么,儒家的内圣之学则是明显地偏重于德性主体。所谓“内圣”的圣贤人格,说到底就是一种道德人格。它所高扬的是一种超越于世俗利欲之上的崇高的道德精神境界,一种富贵不淫、贫贱不移、威武不屈的坚韧的道德意志。特别是宋代以降,在佛教文化的浸淫下,儒者援释入儒,一味热衷于明心见性的内省功夫,沉溺于所谓的孔颜乐处而留连忘返,置外王事功于不顾,先秦儒家内圣外王并重的思想性格一变而为内圣彻底压倒外王的思想格局。于是,内圣之学脱离外王之学,具有了独立而自足的价值,成为儒者为学的目的本身。这样,来儒所谓的“圣贤气象”既无须知性主体与审美主体的发展,又无须以外王事功来显观内圣之学的实际功效,所需的只是通过自完其心,自尽其性的

内省功夫,培育出一种自足的道德人格。从二程的“圣贤气象”,到朱熹的“醇儒”,朱明理学家心目中的理想人格,都具有浓厚的内向化、德性化的性格。程颐指出:“圣贤千言万语,只是欲人将己放之心,约之使反,复入身来,自能寻向上去,下学而上达也。”<sup>⑧</sup>朱熹说得更明白:“向内便是入圣贤之域,向外便是趋愚不肖之途。”<sup>⑨</sup>“愿以愚言思之,绌去义利双行、王霸并用之说,而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律。”<sup>⑩</sup>宋儒所说的向内追求,不是致力于人性的全面发展,而是片面追求德性主体所谓的完满圆融。二程反复叫人仔细玩味“圣贤气象”、“孔颜乐处”,实际上就是要人通过内省功夫,达到纯然无欲的道德境界,就像颜回一样,“一箪食、一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回不改其乐”,进入一种恬然澄明、自足自乐的超超性的道德境界。毛泽东在青年时代受五四精神的洗礼,主张发达个性,使自己内而思维外而行事皆达正鹄,并借鉴先秦儒家智、仁、勇三达德并举的思想,提出了德智体全面发展的人格理想。但与此同时,青年时代以“贤圣为祈向”的精神追求,同样仍然使毛泽东的人格理想表现出相当浓厚的道德理想主义色彩,流露出某些“圣贤气象”遗风流韵。

青年毛泽东在谈“动天下之心”的时候,极力主张从哲学伦理学入手,开民智、蓄民德,这虽有发达知性主体的意思,但最终的社会理想却是“天下皆为圣贤”,依然把变化民质的思路纳入圣贤人格理想的框架。事实上,即使是毛泽东后来提倡德智体全面发展时,重心也始终是放在德这一面上。这里的“德”,用后来的话说,也就是“思想觉悟”、“阶级立场”,历次思想改造运动所力求解决的正是这个“德”字。写就于40年代的“老三篇”,即《纪念白求恩》、《为人民服务》、《愚公移山》,作为思想改造的教科书,其塑造的革命人民的理想人格,更是具有鲜明的道德人格色彩。“全心全意为人民服务”的张思德、“毫不利己,专门利人”的白求恩,

以及挖山不止的愚公,就是毛泽东心目中的现代圣贤,就是革命人民的人格楷模。毛泽东真诚地期望,通过思想改造,使中国人的思想灵魂真正得以重塑,真正成为“一个高尚的人,一个纯粹的人,一个有道德的人,一个脱离了低级趣味的人,一个有益于人民的人。”<sup>②</sup>

六七十年代,毛泽东的人格理想的道德化倾向更是日趋浓厚。一方面,他连续地挖苦、抨击知识分子的无知,一再阐发他那一套关于历代状元都没有出息,书读多了就做好皇帝,书“读多了,害死人”的理论,表现出某种程度上的反智主义倾向。1964年2月,在春节座谈会上,毛泽东就以总结历史经验的意义提出:“书不能读得太多,马克思列宁主义的书要读,也不能读得太多,读十几本就行。读多了会走向反面,成为书呆子,成为教条主义、修正主义。”另一方面,毛泽东在晚年又将自己的很大一部分精力投注在“斗私批修”的道德重建上。诚然,在《五七指示》这一“文化大革命”建设“新人新世界”的重要纲领中,毛泽东曾表达过打破分工界限,使每个人都成为“亦工亦农、亦文亦武”,“拿起锤子能做工,拿起锄头犁耙能种田,拿起笔杆子就能写文章”<sup>③</sup>的共产主义新人的愿望。但实际上这不意味着毛泽东主张以身心的全面发展作为新人的理想人格。第一,晚年毛泽东试图以人为的方式来打破社会分工,消除三大差别,这本身就带有主观幻想的色彩,其本意主要也是希望由此实现人与人之间在社会地位和身份上的完全平等。因而这种“新人”观念,与马克思所讲的物质文明高度发达基础上的个人的全面自由发展,并不是一回事。第二,就思想注意力而言,“文化大革命”期间毛泽东在塑造新人的问题上,真正关注的是如何通过思想改造,彻底解决破私立公的道德观念问题。正如《解放军报》1966年11月3日的社论《再论提倡一个“公”字》所概括的那样,“破私立公,是改造世界观的核心问题”。“文化大革命”“这场主要在意识形态

领域里进行的大革命,从根本上说,是破除几千年来的私有观念,建立社会主义公有观念的革命”。这场大树一个“公”字,大破一个“私”字的“触及灵魂深处”的思想大革命,就是要通过不断地进行“斗私批修”,以及“割资本主义尾巴”等具体政策措施,来彻底消除人们思想意识里残留的私欲,消除注重个人利益、注重世俗生活享受等“修正主义”的思想观念和生活方式,使人们都达到大公无私,毫不利己,专门利人的崇高思想境界。这种思想改造和新人塑造,自然很容易使人联想起宋明理学那种通过“存天理,灭人欲”的慎独功夫,来造求“廓然大公”的“圣贤气象”的致思倾向。

以圣贤作为普适的理想人格,必须以一种特殊的观念预设为前提,那就是相信人性可塑,相信世俗世界的每一个凡夫俗子,无须借助于外力,只要通过自身在尘世间的刻苦磨炼,都可以实现自我超越,把自己的人格提升到圣贤那样的至高无上的道德境界。这一观念预设正是儒家文化区别于基督教文化的一个显著特点。儒家在宗教氛围相当淡薄文化历史背景中,对生命个体所具有的自我拯救、自成圣贤的起越性能力,始终保持著一种自信、自足的乐观意识。孔子虽然叹曰:“圣人吾不得而见之矣,得见君子者,斯可矣”<sup>①</sup>，“圣人”在他心目中,指的是可羨而不可见的,尧、舜、禹及文王、周公一类的帝王圣贤。但孔子也从来否认凡人成圣的可能性,事在人为依然是他的一个基本信念。他曾无不自信地指出:“我欲仁,斯仁至矣”<sup>②</sup>;“为仁由己”<sup>③</sup>。孟子对照圣贤的崇高人格,产生过相当深沉的忧患意识:“舜,人也;我亦人也。舜为法于天下,可传于后世,我由未免为乡人也。是则可忧也。”<sup>④</sup>但这种忧患却完全不同于基督徒充满负罪感,企盼获得上帝救赎的意识,它肯定了圣贤的人性,否定了圣贤之为圣贤是因为他们禀赋了某种神秘的神性。孟子从道德忧患意识中引伸出的是“如舜而已矣”,是造随圣贤自成圣贤的道德意志。相比孔子,孟子对于自成



圣贤持更为乐观的意识。孟子主性善,认为任何生命个体,无论是圣贤还是凡人,都先天地稟赋有善端。对于超越性的人生境界的追求,圣贤与凡人处在同一条起跑线上。“圣人,与我同类者”<sup>④5</sup>，“何以异于人哉？尧舜与人同耳”<sup>④6</sup>。任何一个凡夫俗子,只要坚持不懈地从享“求其放心”的道德实践,日积月累,功夫到家后,就都有可能达到与天地参的人生境界。这就是著名的“人皆可以为尧舜”命题的基本内涵。孟子反复强调的是:“人之异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”<sup>④7</sup>；“求则得之,舍则失之……求在我者也。”<sup>④8</sup>是做君子还是做小人,是成圣还是沦为禽兽,一切都取决于你自己。

荀子主性恶,却同样得出了“涂之人皆可为禹”的结论:“今使涂之人者,以其可以知之质,可以能之具,夫本仁义法正之可知可能之质,可能之具,然则其可以为禹,明矣。今使涂之人,伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。故,圣人者,人之所积而致矣。”<sup>④9</sup>这同孟子完全是殊途同归。

先秦儒家充满道德理想主义色彩的“人皆可以为尧舜”的命题,对于中国知识分子的人格追求产生了极为深刻的影响。佛教传入中国以后,这一命题又同佛教宣扬的人皆有佛性的理论交融在一起,得到了进一步的传播。宋明理学就将成圣作为内圣之学的核心,从理论上对此加以了系统化的阐释。心学大师王阳明就曾在本门中大力倡导人皆可为尧舜的见解,形成了将成圣世俗化的门风。“一日,王汝止出游归。先生问曰:‘游何见?’对曰:‘满街都是圣人。’先生曰:‘你看满街是圣人,满街人到看你是圣人。’”<sup>⑤0</sup>

青年毛泽东“以贤圣为祈向”,及其对“天下皆为圣贤”的理想社会的向往,明显是承继了儒家的思想传统。构成这一理想信念的逻辑前提,是毛泽东坚信人人心中皆有“本源”存在。“夫本源者,宇宙之真理。天下之生民,各为宇宙

之一体,即宇宙之真理,各具于人人心中,虽有偏全之不同,而总有几分之存在。”<sup>④</sup>这里的“宇宙之真理”实际上就是朱熹的“大本”及二程所谓“天理”的现代说法。按照理学“理一分殊”的理论,包括凡夫俗子在內的万事万物都是天理本体或曰“大本”的“发显”,每一生命个体都先验地赋有本体之一部分。圣人区别于凡人之处,只在于圣人通过自己的内圣功夫,成功地荡涤了各种世俗物欲对心中本体的污染,使内心的本体丝毫无损地绽露出来,从而思想行为无一不符合“天理”。青年毛泽东写道:“圣人,既得大本者也;贤人,略得大本者也;愚人,不得大本者也。”<sup>⑤</sup>是人、贤人、愚人,各因其大本呈现程度之不同而成就各自的人格。因此,只要开展大规模的开民智、新民德的思想革命运动,使天下之人均悉心“向大本大源处探讨”,最终就可以实现“天下皆为圣贤而无凡愚”的大同理想。这种人格理想与社会理想合二为一思想模式,给毛泽东毕生的思想性格留下了很深的烙印。晚年毛泽东就以一句“春风杨柳万千条,六亿神州尽舜尧”的诗句,道出了其人格理想的某种“圣贤气象”的蕴味。

#### 四、欲动天下当动天下之心

按照儒家的思想传统,内圣与外王的关系可以从两个层面来理解。就个体的社会价值实现而言,“内圣”的道德功底,可以为个体实现改良社会的抱负,实现个体存在的社会价值提供坚实的和不可缺少的内在基础。一个人究竟能成就怎样一种治国平天下的“外王”事业,从根本上取决于其个人的内圣功底。或者更进一步说,个人的“外王”事功不外乎是其“内圣”功底的外在呈露面已。因此,非内圣者不足以言外王。就社会的改良途径而言,内圣外王之道的要义在于坚信改良人心风俗,或者说变化民质,乃是救

治一切社会弊病的唯一的治本之道。

毛泽东是以“改造中国与世界”为毕生志向的，但究竟从何入手来实现这一宏大的志向，他却经历了一个曲折的探索历程。青年时代，至少是在从事湖南自治运动以前，毛泽东所设想和倡导的社会改造途径，基本上都是传统“内圣外王”式的，也是典型的五四式的。即都是试图从改造国民的思想入手，以思想价值革命来带动和推进社会各领域的变革。

从“内圣外王”的思想模式来看，“内圣”不仅是个人安身立命之本，而且也是其“外王”事功的根基所在。没有高尚的道德情操和立足于此的博大胸襟，以及坚韧的道德意志，所谓的外王之功，不是浮萍无根，昙花一现，难以取得实质性的成就，就是流为卑鄙、邪恶的霸道之功。从五四时代面临的救亡事业来讲，非“内圣”者无术以救天下。毛泽东在青年时代就曾以这样的思路，对近代中国历次救亡运动均一一归于失败的历史教训，作了一次全面性的总结。在他看来，中国之所以到了五四时期依然难以摆脱屈辱、苦难的命运，根本原因就在于救亡者，特别是救亡运动的领袖人物自身缺乏扎实的“内圣”根基，其思想学说缺乏“大本大源”的支撑和统贯。

今之天下纷纷，……毋亦诸人本身本领之不足，无术以救天下之难，徒以肤末之见治其偏而不足者，猥曰吾有以治天下之全邪！此无他，无内省之明，无外观之识而已矣。己之本领何在，此应自知也。以樛栌之材，欲为栋梁之任，其胸中茫然无有，徒学古代奸雄意气之为，以手腕智计为牢笼一世之具，此如秋潦无源，浮萍无根，如何能久？今之论人者，称袁世凯、孙文、康有为而三。孙、袁吾不论，独康有为似略有本源矣。然细观之，其本源究不能指其实在何处，徒为华言炫听，并无

一干竖立、枝叶扶疏之妙。<sup>⑤</sup>

这里毛泽东不仅把名重一时的孙文、袁世凯搁置一旁，就连对自己一度极为服膺的康有为也颇感失望。康氏现在在他心目中充其量不过是位“略得大本”的“贤人”罢了，其内圣功底根本不足以支撑他去承担拯救天下的重任。

非内圣者无术救天下，救天下者非内圣功夫已臻完美的圣人莫属。这种圣人，在青年毛泽东看来，就是范仲淹、曾国藩一流的人物。坚实的内圣功底，不仅使他们自身成为一代人的人格楷模，而且使他们有资格和能力以自己的道德人格来号召天下，转移一代世风，成就不朽的救世功业。在《讲堂录》中，毛泽东就对范、曾式的圣人的救世之功，作了极其夸张的颂扬：“五代纲维横决，风俗之坏极矣，冯道其代表也。来兴稍一振，然犹未也。逮范文正出，砥砺廉节，民黎始守纲常而成于不轨。其至也，朱程礼义之士兴，天下风俗，駸駸比隆东汉焉。”<sup>⑥</sup>基于对圣人以内圣功夫为本所发挥的转移世风作用的倾慕，毛泽东对东汉的严光也作了高度的评价：“严光，东汉气节之士也。……后世论光不出为非。不知光者，帝之师也。受业太学时，光武受其教已不少。故光武出而办天下之事，光即力讲气节，正风俗而传教于后世。且光于专制之代，不屈于帝王，高尚不可及哉。”<sup>⑦</sup>在毛泽东看来，严光有高尚不可及之人格，已经以作帝王师的形式，借助光武之手，成就了不朽的外王之业。至于他后来坚持不出山，不仅没有影响他的外王事功，而且更能以“不屈于帝王”的气节感召世人，转移世风。这种“正风俗”的社会实际影响力，远远超过了他出山受命于朝廷之后从事具体政治事务可能发挥的作用。

面对现实，几千年的历史传统所遗留下来的厚重的尘垢积弊，更是让毛泽东深感开展一场彻底的思想文化革命，从根本上扭转社会道德风气的重要性与紧迫性，认定在当下的中国，从“正风俗”这一大本大源入手来拯救民族危亡

比任何时候都更具有正当性和有效性。“欲动天下者，当动天下之心，而不须在显见之形迹。”<sup>⑤⑥</sup>“现在国民性情，虚伪相崇，奴隶性成，思想狭隘，安得国人有大哲学革命家，大伦理革命家，如俄之托尔斯泰其人，以洗涤国民之旧思想，开发其新思想。”<sup>⑤⑦</sup>只有从思想价值革命入手，才真正抓住了中国救亡问题的根本大源，才使一切具体问题的解决有了成功的希望。思想革命是“纲”，其余都是“目”，“纲举”而“目张”。基于这种思路，青年毛泽东对偏离思想价值革命这一治本之道，从具体事务入手的救亡主张都提出了尖锐的批评：

今日变法，俱从枝节入手，如议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育，一切皆枝节也。枝节亦不可少，惟此等枝节，必有本源。本源未得，则此等枝节为赘疣，为不贯气，为支离灭裂，幸则与本源略近，不幸则背道而驰。夫以与本源背道而驰者而以之为临民制治之具，几何不谬种流传，陷一世一国于败亡哉？而岂有毫末之富强幸福可言哉？<sup>⑤⑧</sup>

从内圣则外王的思想进路出发，青年毛泽东对于思想革命的威力的信仰，几乎达到了狂热的地步，大有思想问题解决了，一切问题均迎刃而解的味道。“天下之心动，天下之事有不能为之者乎？”“愚以为当今之世，宜有大气量人，从哲学伦理学入手，改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想，比如大纛一张，万夫走集，雷电一震，阴噎皆闻，则沛乎不可御矣。”<sup>⑤⑨</sup>他相信，一旦民众经历了思想风暴的洗礼，普遍产生高亢的道德热情，彻底摆脱奴隶心理，整个民族就会焕发出一种空前强大的精神活力，推动整个社会的变革势不可挡地向前发展。

思想改造的根本意义在于培植和光大每个人禀有的

“大本大源”。所谓“大本大源”即“宇宙之真理”，它是一个人借以安心立命的终极精神依托。没有这样一种精神依托，就不可能有对于人生、社会、世界一切问题的深刻的洞见，就必然茫然无所适从。基于这种认识，青年毛泽东特别强调对人生志向的选择，必须以探索“大本大源”，求得真理为前提，而决不能仅仅出于模仿、盲从或者是一时的冲动。“志者，吾有见夫宇宙之真理，照此以定吾人心之所之之谓也。……真欲立志，……必先研究哲学、伦理学，以其所得真理，奉以为己身言动之准，立之为前途之鹄，再择其合于此鹄之事，尽力为之，以为达到之方，始谓之有志也。如此之志，方为真志，而非盲从之志。”<sup>⑩</sup>对照社会现实，却是大部分人都缺乏明辨是非的能力，没有找到可奉为终身之精神信仰的宇宙真理。“吾见今之人，为强有力者所利用，滔滔皆是，全失却其主观性灵，颠倒之，播弄之，如商货，如土木，不亦大可哀哉！”<sup>⑪</sup>

青年毛泽东所热衷的大本大源及动天下心之道，具体地讲，就是要大兴讲学之风，通过普及哲学伦理学，达到思想启蒙、思想革命的目的。“愚意所谓本源者，倡学而已矣。惟学如基础，今人无学，故基础不厚，时惧倾圮。”<sup>⑫</sup>“欲人人依自己真正主张以行，不盲从他人是非，非普及哲学不可。……人人有哲学见解，自然人己平，争端息，真理流行，群妄退匿。”<sup>⑬</sup>青年毛泽东把中国的落后归因于国人“思想太旧，道德太坏”。因此，要为社会改造“摧陷廓清”出一片新的精神天地，就必须通过哲学的普及来更新人们的思想价值观念，通过伦理学的普及来改造旧道德，开民智、新民德，使天下愚恶悉归于智贤。如此，就可以在危难面前，挽狂澜于既倒，使社会变革收到“沛乎不可御”的成效。

教育改革，是毛泽东一生非常关注的社会问题。无论是青年时代以教师作为自己的职业志向，还是晚年表示只愿保留“导师”（教师）身份的时候，他都留下了大量有关改

革教育体制的言论。他之所以如此关注教育问题,根源就在于教育改革正是倡学的重要前提。“言世界改良进步者,皆知须自教育普及使人民咸有知识始。欲教育普及,又自兴办学校始。”<sup>④</sup>青年毛泽东对中国旧的教育制度进行了猛烈的抨击。在他看来,正是腐败、落后的旧教育,“使学生立于被动,销磨外性,灭掉性灵,庸儒的随俗浮沉,高才的相与裹足”<sup>⑤</sup>,致使受教育的社会精英阶层道德沦丧,目光狭隘,人格与个性荡然无存。担负着倡学、动天下心职责的社会精英阶层尚且如此,整个社会的精神面貌更是可想而知。面对这种现状,要实现倡学的目的,首先就必须另起炉灶,建立新的教育制度,培养出具有崭新的现代人格的知识精英,以便他们日后能真正承担起开民智、新民德的历史使命。教育改革的另一个突出问题是必须实行开门办学,使国民普遍受到教育。毛泽东认为:“我国现状社会的中坚,实为大多数失学之国民,此辈阻碍败令之推行、自治之组织、风俗之改良、教育之普及,其力甚大。此时固应以学校教育为急,造成新国民及有开拓能力之人材。而欲达此目的,不可不去为此目的之阻碍。”<sup>⑥</sup>学校是造就新国民的熔炉。“新学校中学生之各个,为创造新家庭之各员。新学校之学生渐多,新家庭的创造亦渐多,合若干之新家庭,即可创造一种新社会。”<sup>⑦</sup>新的教育——新的知识精英——倡学——新国民——新家庭——新社会——新世界,青年毛泽东已形成了一个相当精晰的,以倡学新民为核心,以教育改造为下手处的社会改造思路。这里的“内圣外王”思想烙印是不言而喻的。毛泽东在青年时代所形成的这一社会改造思路,对他日后的社会实践产生了相当深刻的影响。1921年,毛泽东参加了中共一大,返回湖南后着手的一项重大事宜,就是创立湖南自修大学,为新的斗争事业培养具有健全人格的人才。60年代,当毛泽东执意要重新改造社会时,教育制度同样成了首当其冲的革命对象。晚年毛泽东对教

育制度和教育现状的抨击,及其教育革命的思路,同早年相比,从观念到语言都有着惊人的相似之处。

以倡学动天下心的社会改造思路,明显地受到了曾国藩倡学攻心思想的影响。作为“传教兼办事”的大人物,曾国藩是青年毛泽东曾为之倾倒的偶像人物。青年毛泽东之所以“独服曾文正公”,根源就在于他认为曾氏学有本源,办事多从动天下心入手。在《讲堂录》中,毛泽东就抄录过不少曾国藩的语录,如“涤生日记,言士要转移世风,当重两义:曰厚曰实。厚者勿忌人;实则不说大话,不好虚名,不行架空之事,不谈过高之理”<sup>⑧</sup>。在1917年8月23日给黎锦熙的信中,毛泽东在批评了康有为等人学无本源,以致徒为华言炫听之后,紧接着就写道:“愚于近人,独服曾文正,观其收拾洪杨一役,完满无缺。使以今人易其位,其能如彼之完满乎?”<sup>⑨</sup>

众所周知,曾国藩镇压太平天国运动一个重要的致胜“法宝”,就是“攻心为上”。针对洪秀全凭借道听途说得来的一点天主教教义知识,建立“拜上帝教”,并对孔孟之道及传统文化秩序进行大肆摧毁,因而缺乏民族文化根基这一弱点,曾氏亮出保护名教秩序的旗帜,煽动人们对太平天国的仇恨心理,从精神上动员士大夫阶层及“乡野老实之人”投入镇压太平天国的行动。其发布的《讨粤匪檄》,在动员士大夫,瓦解太平天国运动的社会基础等方面,的确起到了很大的作用。

自唐虞三代以来,历世圣人,扶持名教,教叙人伦,君臣父子,上下尊卑,秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪,崇天主之教,自其伪君伪相,下逮兵卒贱役,皆以兄弟呼之。谓惟天可称父,此外凡民之父,皆兄弟也;凡民之母,皆姊妹也。农不能自耕以纳赋,而谓田皆天王之田;商不能自贾以取息,而谓货皆天王之货;



士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说，《新约》之书。举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽，此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子之所痛哭于九泉，凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也？

这种以名教人伦为号召的精神动员，把太平天国运动诋毁为反文化、灭人伦、逆天理的异端邪教，在名教人伦重于天的时代，的确能在很大程度上收到“攻心”的效果。执意以倡学动天下心的青年毛泽东，对此也产生了强烈的共鸣。1918年夏，当蔡和森等人赴京筹备留法勤工俭学时，毛泽东就曾去信提醒他不要忘记讲学攻心，认为“失此不为，后虽为之，我等之地位不同，势不顺而机不畅，效难比于此矣”。蔡和森对此深以为然，在回信中也谈到了自己的类似看法：“三年来觉胡林翼不及曾涤生者，只缘胡夙不讲学，士不归心，影响只能一时。”<sup>⑥</sup>正是由于青年时代对曾国藩的印象实在是过于深刻和美好，世界观转变以后，毛泽东还站在相反的阶级立场上，一再强调要重视曾国藩及其手法。1926年，他在广州农民讲习所讲课时就提出，洪秀全起兵时，反对孔教提倡天主教，不迎合中国人的心理，曾国藩即利用这种手段，扑灭了他。这是洪秀全的手段错了。<sup>⑦</sup>在晚年，毛泽东还说过类似这样的话：曾国藩是地主阶级中最厉害的人物。这种在不同时期，站在不同立场上表现出来的对曾氏“攻心”策略的高度重视，恰恰印证了他自己毕生对于“欲动天下当动天下之心”信念的执着。

曾国藩与青年毛泽东之间的重要思想中介，是毛泽东的老师场昌济。同当时的许多有良知的有识之士一样，场昌济也为民国以来社会所陷入的道德危机而深感忧虑，并视此为社会改良与进步的最大障碍。“吾国改建共和已二载矣，政争汹汹，仅免破裂，人心风俗不见涤荡振刷焕然

一新之气象，而转有道德腐败一落千丈之势。盖承积敝之余，纲纪一堕，势难免此。欲图根本之革新，必先救人心之陷溺。国民苟无道德，虽有良法，未由收效。”<sup>②</sup>在这位道德理想主义者的心目中，拯救社会、改造社会的唯一出路，就是通过普及伦理道德教育，使社会善良分子不断增多，“善良之分子多，则世治；不善之分子多，则世乱”<sup>③</sup>。杨昌济对当时偏离倡学之正途的种种社会改良实践颇有异议，认为：“德之不修，学之不讲，诚人心风俗之忧也。”<sup>④</sup>他真诚地期望他的学生投身于讲学修德的事业，“积诚立行，以日易世俗之耳目，而转移其风气，不当随俗苟且，临深为高，而自怠其学行。”<sup>⑤</sup>不用说，青年毛泽东是深得乃师教泽之精髓的。

同杨昌济一样，青年毛泽东的另一位重要的思想引路人，李大钊也曾极力主张以倡学作为改造中国的治本之道，认为舍倡学之外，一切救亡之策皆不足以救世。“时至今日，术不能制，力亦弗胜，谋遏洪涛，昌学而已。圣人既不足依，英雄亦莫可恃，昌学之责，匹夫而已。”“苟有好学知耻之士，以讲学明耻为天下倡，崇尚道义，砥砺廉节，播为风气，蒸为习尚，四方之士，望风兴起，千里一人焉，百里一人焉。”<sup>⑥</sup>

倡学——动天下之心——动天下，这种“借思想文化解决问题”的思想模式，无疑带有浓厚的传统色彩，但它同时恰恰又是五四前后两代知识分子共同的思想倾向。青年毛泽东就是在这双重文化背景的制约下，开始他关于改造中国的现实途径的思考的，这就决定了他的救亡与改造模式必然表现出鲜明的传统特色和时代特色，其具体表现就是对于“动天下之心”的重要性的异常执著的信念。

## 五、新人与新世界

“欲动天下，当动天下之心”，不是毛泽东在特定历史条

件下的一种特殊的救亡策略选择,而是他毕生极富特色的思想性格。即便是他以马克思主义信仰全面清理了自己以往的立场、观点、方法以后,也没有完全放弃这一具有传统色彩的思想信念和思想模式。世界观的根本转变,只是使毛泽东在相当长的时间里放弃了那种脱离现实的社会斗争实践,单纯“借思想文化解决问题”的主观幻想,并把对“动天下心”的关注改造为在马克思主义的思想框架内对于人的主观能动性的突出强调。毛泽东的这一思想倾向,在马克思主义在中国的传播、运用、发展的整个历程中,具有非常突出的象征意义。从李大钊“主张物心两面的改造、灵肉一致的改造”<sup>⑦</sup>,到刘少奇的“修养论”和“驯服工具论”;从延安整风,到建国以来的历次思想政治运动,注重思想改造,突出人的自觉能动性,高扬道德理想主义精神,一直是中国马克思主义者最突出的思想性格之一。

作为一个马克思主义者,毛泽东注重的思想改造、“动天下之心”,主要有两大方面的内容。首先是通过无产阶级思想意识的系统训练,通过社会主义、共产主义思想观念的灌输,建构起中国人民崭新的社会主义和共产主义的价值观念体系,改变他们认识世界、改造世界的基本立场和观点。从某种意义上说,这是一场重塑中国人的德性主体,即道德人格的伟大的思想文化革命。其具体目的有三:其一,帮助人们确立起一种全新的即社会主义的价值立场,不断地提高人们的思想觉悟,提升人们的道德境界。其二,在促使人们不断提升自己的思想觉悟的过程中,焕发出一种高亢的道德热情,一种献身于社会主义革命和建设的主动性与积极性。其三,不断地强化人民群众“一往无前的精神”,以及“压倒一切敌人,而不被敌人所屈服”的道德意志,使广大人民群众不断发扬“过去革命战争时期的那么一股劲,那么一脱热忱,那么一种拚命精神”,在社会主义革命和建设中保持“精神振奋、意气风发、斗志昂扬”的精神状态。

其次,毛泽东还十分注重通过强化马克思主义哲学灌输、学习,普及马克思主义哲学的世界观和方法论,更新中国人民认识世界和改造世界的思想方法。这是一种“开民智”,重塑知性主体的伟大实践。如前所述,早在青年时代,毛泽东就对普及哲学的社会变革意义表现出了莫大的兴趣,哲学修养是他早年追求的内圣功夫的一个重要组成部分。接受马克思主义以后,毛泽东普及哲学的思想改造工程就有了具体的目标和内容。延安整风的一项主要内容——整顿学风,就是要解决“领导机关,全体干部,全体党员的思想方法问题”<sup>⑧</sup>,就是要以马克思主义实事求是的思想方法来取代主观主义的思想方法,“使我们同志的精神从主观主义、教条主义的蒙蔽中间解放出来”。这样做的一条重要途径就是“宣传唯物主义”,“宣传辩证法”<sup>⑨</sup>。建国以后,毛泽东更是明确地提出,要“让哲学从哲学家的课堂上和书本里解放出来,变为群众手里的尖锐武器”<sup>⑩</sup>，“辩证法应该从哲学家的圈子走到广大人民群众中间去”<sup>⑪</sup>,主张通过普及马克思主义哲学来使人民群众掌握科学的世界观和方法论。六七十年代广泛兴起的工农兵学习哲学的热潮,就是毛泽东这一号召直接引发出来的一场群众性的哲学普及运动。尽管以群众运动的形式来普及哲学这种人类的高级思维活动,不可避免地会产生某些负面效应,但它带来的一个直接后果却是毛泽东哲学的许多概念、命题、方法等等在人民群众中的广泛流传,甚至融化为普通老百姓的日常语言,广大干部及一般群众的思想方法、思维方式的确在潜移默化中受到了很大的影响。

高扬道德理想主义精神,注重知性主体思维方式的改造,突出强调主观能动性在认识活动和实践活动中的重要作用,这毛泽东哲学思想的一大特色,也是毛泽东对于马克思主义理论最具有原创性的思想贡献之一,它在中国革命和建设的实践中产生了不容忽视的重要作用。但具有悲剧

意味的是,晚年的毛泽东在主客观多种因素的作用下,却片面地将这一思想倾向推向了极端,产生了严重的理论与实践失误。50年代后期以来,毛泽东开始变得日益脱离现实的社会实践,不顾客观条件和客观规律的限制,一味地膨胀主观能动性对于改造自然与社会现实的作用,过多地希冀和依赖通过高扬道德理想主义精神,高扬由“触及灵魂”的思想革命调动起来的道德觉悟和道德热情,以此来作为建设社会主义和共产主义,以及“反修防修”的根本依据。大有思想问题解决了,一切问题就都迎刃而解的意味。“文化大革命”的爆发,固然有着复杂的社会根源,但从毛泽东发动“文化大革命”的主观动因来看,它显然与毛泽东幻想通过一场彻底的思想文化革命,来从根本上解决人们的思想问题,从而为“反修防修”提供坚固的思想保障,为社会主义革命和建设提供强大的思想动力的思想意识有关。在此意义上,借用传统的概念,“文化大革命”可以说是一场空前绝后的“内圣而外王”,即由“动天下心”而“动天下”的社会大试验。

一方面,毛泽东期望通过这样一场自下而上的群众性运动,从根本上扭转领导干部精神意志退化、道德堕落的局面,彻底改造他们的思想观念和领导作风,消除官僚主义现象,防止各级干部蜕变为骑在人民头上的老爷和修正主义分子。1967年2月,毛泽东在谈到发动“文化大革命”的意图时就曾说过,“过去我们搞了农村的斗争,文化界的斗争,工厂的斗争,进行了社会主义教育运动,但不能解决问题,因为没有找到一种形式、一种方式,公开地、全面地、由下而上地发动群众揭露我们的黑暗面”<sup>②</sup>。言下之意,“文化大革命”就是最终所找到的能有效地揭露社会领导层的黑暗面的斗争形式。

另一方面,毛泽东又希望通过这样一场社会运动,使广大人民群众的思想意识得到一次彻底的“革命化”的精神洗

礼,使青年一代在思想斗争的大风大浪中锻炼成长,成为无产阶级革命事业合格的接班人。毛泽东在姚文元发表于《红旗》杂志1967年第一期上的一篇长文中特意加上的一段话,就颇能说明他的这种主观意图:“无产阶级文化大革命是触及人们灵魂的大革命。它触动到人们的根本的政治立场,触动到人们世界观的深处,触动到每个人走过的道路和将要走的道路,触动到整个中国革命的历史。这是人类从未经历过的最伟大的革命变革,它将锻炼出整整一代坚强的共产主义者。”毛泽东真诚地期望并相信,这场史无前例的思想文化革命,将彻底重建中国的道德价值秩序,并诞生出一代崭新的价值主体,即六亿新“舜尧”,这些现代“舜尧”将为中国创造出一个全新的世界。

从某种意义上说,晚年毛泽东夸大主观精神的能动作用,将社会主义、共产主义建设单纯地诉诸于人们思想意识的“革命化”,在思维方式上存在着向年青时代那种以“变化民质”为“大本大源”,以“动天下心”为“动天下”之本的内圣外王式观念模式复归倾向。青年毛泽东从传统的伦理本位主义出发曾断言:“政治、法律、宗教、礼仪、制度及多余之农工商业,终日经营忙碌,非为君子设也,为小人设也。君子已有高尚之智德,如世但有君子,则政治法律礼仪制度及多余之农工商业,皆可废而不用。”<sup>⑧</sup>“文化大革命”以所谓的思想大革命,冲击社会正常秩序以及“农工商业”的发展,以为有了思想革命化,就可以解决一切问题,这不正是青年毛泽东“大同”幻想的具体实践么?1964年4月,毛泽东在一次谈到劳动改造问题时,就曾发挥指出:“归根结底究竟是人的改造为主,还是劳动生产为主,还是两者并重?是重人,重物,还是两者并重?有些同志就是只重物,不重人。其实人的工作做好了,物也就有了。”<sup>⑨</sup>人的思想问题,不仅重新成为晚年毛泽东建设“新世界”的社会大试验的下手处,而且成了这一试验的关键环节。

通过培育“新人”来造就“新世界”是典型的五四式的思维方式。从事新文化运动的五四思想精英们几乎都抱有类似的想法。陈独秀在《1916年》一文中就曾以自己的灵魂经历现身说法,表达了创造新人新世界的革命激情:“以前种种事,至1916年死,以后种种事,自1916年生。吾人首当一新其心血,以新人格,以新国家,以新社会,以新家庭,以新民族。”这种期望通过一场彻底的思想革命建设一个全新的世界的思想,无疑是一种最激进的乌托邦思想。它在法国大革命期间同样也曾流行一时。雅各宾派的著名领袖罗伯斯庇尔就曾公然声称:“直到目前为止,人们所议论的东西并不符合我长久以来的一个理想:要建立一个完整的教育计划。我已经领受了一套庞大的思想体系,并且考虑过究竟是一关键点上,人类被我们旧的社会制度的罪恶所腐蚀。我确信,必须来一次全盘更新。如果让我以这种方式来表达我的意见,那就是:创造一种全新的人!”<sup>⑧</sup>

将社会主义、共产主义建设单纯诉诸于人的思想革命,甚至神往于“天下人悉归于智贤”而尽废“政治法律宗教礼仪”的乌托邦世界,这反映到现实的政治实践中,自然很难与传统的德治划清界线。1958年8月北戴河会议期间,毛泽东、刘少奇都谈到了人治与法治的问题。毛泽东提出:“公安、法院也在整风,法律这个东西没有也不行,但我们有我们这一套,还是马青天(评剧《刘巧儿》中的马专员——引者)那一套好,调查研究,就地解决问题。”刘少奇说:“到底是法治还是人治?者来实际靠人,法律只能作办事的参考。”毛泽东还进一步指出:“不能靠法律治多数人。民法刑法那样多条谁记得了。宪法是我参加制定的,我也记不得。韩非子是讲法制的,后来儒家是讲人治的。我们各种规章制度,大多数,90%是司局搞的,我们基本上不靠那些,主要靠决议,开会,一年搞四次,不靠民法、刑法来维持秩序。人民代表大会、国务院开会有他们那一套,我们还是靠我们

那一套。”<sup>⑥</sup>在这些谈话中，他们都明显地流露出人治比法治更有效、更治本的思想意识。所谓“靠人”，“不能靠法律治多数人”，实质上就是要把主要精力投注在思想革命上，以不停断的思想革命运动来提高人们的思想境界、思想觉悟，净化人们的思想灵魂，让每个人都做到自觉自律，以此来维持社会正常秩序，同时也为社会主义的各项建设事业提供价值规范和精神动力。这种思想意识推向极端，发动“文化大革命”几乎就成了必然的选择。就此而言，美国学者斯图亚特·施拉姆的论断不无深刻之处：“‘文化大革命’并不是毛的革命道路必然和难免的终极，而是他一生可能的而且完全合乎逻辑的结局。”<sup>⑦</sup>

需要指出的是，晚年毛泽东一再强调的“思想革命”、“文化革命”，与其说是一个政治学概念，勿宁说是一个伦理学概念。换言之，所谓“触及灵魂”的思想革命，实质上就是一场道德价值革命，一场以思想道德的纯净化、神圣化为旨归的道德重建运动。毛泽东晚年的政治实践弥漫着浓厚的道德理想主义色彩，不仅他的种种政治选择都带有突出的道德主义取向，就连他所广泛运用的一系列政治概念，都蕴含着丰富的伦理学内涵。无论是无产阶级、资产阶级，还是马克思主义、共产主义、社会主义、资本主义、修正主义，毛泽东实际上都来对它们的政治内涵作出过严格的界定，其含义始终是模糊不清的。譬如，60年代初，毛泽东把“三自一包”当作资本主义和修正主义的东西来批判，但他的批判重心并非放在“三自一包”如何导致资本主义私有制，进而又如何阻碍了生产力的发展上，而是放在它将会产生的两极分化的严重社会后果上。他所热衷的不是社会生产关系的实证化分析，而是社会后果的道德预计。他愤怒地谴责了想象中的由此产生的人剥削人、人压迫人的可憎的社会景象：“一方西是贪污多占、放高利贷、买地、讨小老婆，其中包括共产党员、共产党的支部书记；另一方面是破产，其中



有四属(军、工、烈、干属)户、五保户。”<sup>⑧</sup>他无论如何也无法容忍社会主义社会有这样的丑恶现象存在。同样地,六七十年代广泛运用的“修正主义”概念,也始终没有给予严格、准确的内涵界定。长期以来人们往往只在思想堕落、生活腐化的意义上来含混地运用这一概念,各种非道德的思想和行为都可以归入“修正主义”的范畴,“变修”的同义语就是“忘本”。六七十年代毛泽东的一条语录曾流行一时,即“要搞马克思主义,不要搞修正主义;要团结,不要分裂;要光明正大,不要搞阴谋诡计。”这里,马克思主义同“团结”、“光明正大”赫然并列在一起,成为具有特定内涵的道德规范。与此相对应,“修正主义”则同“搞分裂”、“搞阴谋诡计”并列,体现着一种邪恶的不道德现象。毛泽东晚年思想意识的道德化倾向由此可见一斑。

有趣的是,现代西方马克思主义的许多思想家的思想理论与毛泽东晚年的上述思想倾向倒是有着诸多的相通之处。西方马克思主义思潮有一个突出的理论倾向,就是认为以往的所有革命,包括俄国十月革命都不是真正意义上的革命,而只不过是以一种压迫形式代替了另一种压迫形式。真正意义上的革命或者说人类解放,不是经济结构和政治结构的变革,而是人类主体本身的革命,是“文化”的革命,只有“文化革命”才能真正彻底地改变人类的异化境地。为此,早期的西方马克思主义者如卢卡奇、科尔施、葛兰西等人把革命的中心问题放在意识形态革命和争夺“文化霸权”上,而后来的赖希、弗罗姆、列斐伏尔、马尔库塞等人则热衷于主体心理结构的改造,把社会革命和人类解放克接诉诸于社会大众心理结构的嬗变上。他们都一致性地期待着一种“新人”,即一种具有崭新的主体意识和心理结构的“全面的人”、“总体的人”的出现,离开社会经济、政治结构的改造,片面地把实现人类彻底解放的希望寄托于“新人”的觉醒及其主体能动作用上,以人的主观世界的改造取

代客观世界的改造,以心理的革命取代经济、政治的革命。当中国的“文化大革命”以一场空前的历史悲剧而告终时,实际上也就等于以残酷的现实暴露出了这种政治浪漫主义的虚幻性。

## 六、马克思加秦始皇

儒家内圣外王思想模式的最高人格理想是德业俱全,“功、德、言”三不朽的圣人。圣人的人格是如此的完美,如此的理想,以致于自古以来只有传说中的几位圣王,如尧、舜、禹,及被儒家理想化了的文王、周公,才被先秦儒家认定为具有称圣的资格。在现实的历史进程中,这种德业俱全,功德言均足以彪炳千秋的完人,几千年来可以说寥寥无几。在众多的历史风云人物中,不是治平英雄缺乏坚实的内圣根基而只能一逞匹夫之勇,甚至沦为霸道之奸雄;就是道德君子终生怀抱外王功业一无所成的遗憾。“内圣”者不能施展外王之抱负,平治天下者又无内圣之根基。这种屡见不鲜的历史事实所呈现出的人格冲突,恰恰在很大程度上暴露了儒家人格理想的虚幻性。

首先,儒家内圣外王之道的德治政治实践模式,把政治完全道德化,本身就带有相当浓厚的理想化色彩。在私有制条件下,政治实践的实质是通过权力的争夺和运作来实现社会资源的垄断或瓜分,政治实践的现实逻辑必然是以霸道为核心的。因而在竞争性的政治条件下,仁政王道的德治实践模式是很难取得显著的实际成效的。这正是先秦时代儒家虽然极力推销其德治学说,却始终难以赢得市场,而历代政治舞台上的道势之争又总是以道的体现者,即内圣的社会良知代言人的毁灭性失败而告终的根本原因。“内圣”并不能为儒者从事政治实践提供充足的资源,更不能为其治平事业提供成功的保障。

其次,儒家偏重于向内追求的人格实践,恰恰造成了具有较为深厚的内圣修养的知识分子普遍缺乏从事治平事业所应具有的高素质。特别是在宋明时代,儒者完全抛开外王事功之学,一味执迷于所谓的“心性功夫”,更是严重妨碍了政治素质与政治技能的培养。明代一大批知识分子平日袖手空谈心性,国难临头只能“一死报君王”的悲剧,就足以说明这一点。与此同时,科举制度的实施,又进一步以功名利禄诱使儒家知识分子将自己的全部心思与精力投注于经典著作的研习上,令他们“两耳不闻窗外事,一心只读圣贤书”,不仅严重制约了知识分子对于事功之学的研究,甚至也严重损害了他们的身心健康,塑造出了一批又一批纤弱如女子的白面书生,这就不能不使知识分子愈来愈远离现实的外王事业。

再次,在大一统的专制政治格局中,即使一个知识分子具备一定的政治实践素质,往往也很难成就平治天下的外王事业。在以科举考试选拔政府官员的政治制度条件下,实际上只有极少数幸运儿能够遍过科举考试获得一官半职,有机会在一定范围内去实践内圣面外王的人格理想与社会理想。而绝大部分儒家君子终生无缘分入现实政治实践,充其量只能以自己的内圣功夫,以自己的道德人格在乡野民间发挥道德楷模的示范作用。事实上,即使是有幸挤入官场的儒家君子,内圣外王的人格理想对于他们来说同样免不了是一种可望不可及的奢望,甚至是梦幻。在“普天之下,莫非王土”的政治格局中,要按照自己的独立意志,去实践内圣外王的理想,去成就一番治国平天下的外王事业,几乎是难以想象的。在历史上,能够在皇极及黑暗的官场游戏规则的规定下,成就一番青史留名的事业而又不受到道德指责的儒家君子,可以说是寥如晨星。

与儒家内圣外王的思想模式形成强烈反差的是,除了少数几个例外,在中国历史上真正成就了非凡的外王事业

的，不是帝王就是草莽英雄。治国平天下的外王事业，更多的是与没有多少内圣根基，甚至是根本不屑于内圣之道的帝王，而不是与具有“圣贤气象”的道德君子联系在一起。真正成为外王人格的典型代表的，不是孔、孟、程、朱，而是秦皇汉武、唐宗宋祖。

内圣人格与外王人格的分道扬镳，非但没有泯灭儒家君子对内圣兼外王的理想人格的企盼与期待，反而更加激发了他们对这种理想化的“完人”的神往与憧憬。伊尹、周公、范仲淹、曾国藩等几位有过较为突出的平治功业的儒家圣贤，在儒家君子理想主义、浪漫主义油彩的涂抹下，反而更加透露出了熠熠生辉的精神魅力。

青年毛泽东在内圣外王思想模式的影响下，一度对儒家的圣人人格理想抱有真诚的信仰，德业俱全、内圣兼外王的圣人成为他心目中人格理想的最高境界。值得注意的是，青年毛泽东的圣贤人格理想不是秉承宋明理学而来，而是受到了明末清初以王船山、顾炎武等为代表的具有启蒙主义思想倾向的非主流思想家的直接影响。宋明理学家心目中的圣贤，实际上只是一种单纯的具有所谓的“圣贤气象”的道德人格，他无须以外王功业来表现自己的内圣功夫。在青年毛泽东看来，这种只有内圣之功底而无外王之成就的人，只能称之为“传教之人”，与真正意义上的圣贤在人格境界上还不足以相提并论。与此同时，青年毛泽东虽然钦羨秦皇汉武以及华盛顿、拿破仑等治平英雄，但又觉得这种英雄人格依然有不完满之处。在《讲堂录》中，毛泽东就抄录并发挥了王船山关于人格理想的一则著名论断：“王船山：有豪杰而不圣贤者，来有圣贤而不豪杰者也。圣贤，德业俱全看；豪杰，歉于品德，而有大功大名者。拿翁（即拿破仑——引者），豪杰也，而非圣贤。”毛泽东以内圣（“传教”）与外王（“办事”）的双重标准，确立了一个理想人格的坐标：“有办事之人，有传教之人。前如诸葛武侯范希文，后

如孔孟朱陆王阳明等是也。”“宋韩(韩琦——引者,下同)范(范仲淹),清曾(曾国藩)左(左宗棠)并称。然韩左办事之人也,范曾办事而兼传教之人也。”<sup>②</sup>联系到他有关“圣贤百代帝王”的观念,其人格理想的坐标便是:办事兼传教之人第一,传教之人第二,办事之人第三。以这样的价值标准去衡量、品评历史人物,毛泽东在《讲堂录》中推出了三个“办事兼传教之人”:伊尹、范仲淹、曾国藩,其中又以曾国藩为最高。

青年毛泽东“独服曾文正”,除了前述的曾氏注重“大本大源”的探讨这一层原因以外,另一个重要原因就在于曾氏一生功德言的显著“成就”,完全符合于毛泽东心目中的内圣兼外王的最高层次的人格理想。曾氏先是诚心治学,义理、考据、辞章、经济互不偏废,治程宋理学尤见功力。从戎以前已俨然是一位硕学通儒。发达以后,其治学成就更是在名人效应的作用下被进一步放大。与此同时,作为一个虔诚的理学家,曾氏也曾在心性修养和道德践履方面下过一番功夫。更受人推崇的是,曾国藩在个人事业达到顶峰,权势炙手可热之际,颇能保持一种持盈意识,一再以各种方式告诫家人要以一种超然的心境来对待权力、财富的诱惑,保持耕读传家的传统。在权势熏天的情况下能保持一种清醒的头脑,克制世俗欲望的诱惑,应当说这是常人颇难达到的一种境界。时至今日,曾国藩的家书,依然是一些人用以教育子女的道德教科书。就是这样一位用传统的眼光来看已很符合内圣要求的书生,在清王朝处于风雨飘摇之际,受命组军领兵,并按照攻心为上的原则,以屡败屡战的顽强意志,最终取得了“正果”,镇压了太平天国运动。站在统治阶级的立场上来看,曾氏既有令人景仰的道德文章,又创造了儒家君子颇不易得的治平之大业,自然非常符合内圣兼外王的理想人格模式。故曾氏在世时就戴上了“中兴第一名臣”的桂冠,死后清政府称之为“学有本源,器成远大,忠诚

体国，节劲凌霜”，其门生故吏更是颂之为德埒诸葛，功迈萧曹，文章无愧于韩欧，实为一代名臣、名将、名相。<sup>⑧</sup>这样一尊功德言均无欠缺的人格偶像，其对旧日读书人所具有的精神魅力是可想而知的。辛亥革命前后，虽然有越来越多的人站在新的立场上批判曾国藩的“罪恶”，但曾氏内圣而外王的人格模式本身还是受到很多人，包括一些知识精英的推崇。梁启超就曾撰文提出：“曾文正者，岂惟近代，盖有史以来不一二睹之大人也已；岂惟我国，抑全世界不一二睹之大人也已。然而文正固非有超群绝伦之天才，在并时诸贤杰中，称最钝拙；其所遭值事会，亦终事在拂逆之中；然乃立德、立功、立言，三不朽，所成就震古铄今而莫与比者，其一生得力在立志，自拔于流俗，而固而知，而勉而行，历百千艰阻而拙屈，不求近效，铢积寸累，受之以虚，将之以勤，植之以刚，贞之以恒，帅之以诚，勇猛精进，坚苦卓绝，如斯而已，如斯而已。”<sup>⑨</sup>“吾以为使曾文正今日而犹壮年，则中国心由其手而获救矣。……吾党不欲澄清天下则已，苟有此志，则吾谓《曾文正集》，不可不日三复也。”<sup>⑩</sup>青年毛泽东一心“以贤圣为祈向”，在梁启超、杨昌济等人的影响下，怀着对同乡人的亲近感，把曾国藩作为自己的人格偶像，应当讲是十分自然的事情。

毫无疑问，当毛泽东的世界观发生根本性转变以后，对于曾国藩所作所为的性质自会有截然不同于以往的评价。但就人格模式本身而言，曾氏所代表的这种内圣而外王，功德言俱全的人格，依然对毛泽东的人生实践产生了深刻而久远的影响，尽管这里的功、德、言具有了完全不同的内涵。作为一个大国的领袖，毛泽东并不满足于应付一般性的政治事务，相反，他相当看重思想领袖、精神领袖的角色。晚年同国外领导人会谈，他通常也无意把注意力集中于具体的政治和外交事务，他感兴趣的主题往往都是一些超越性层固的问题。如何通过思想革命、文化革命，从根本上重塑

中国人的精神世界,这一全民性的“内圣”实践,是他晚年思想的一个重要主题。如果说青年毛泽东所热衷的“大本大源”还缺乏具体的规定的话,那么,当他牢固地确立了马克思主义信仰以后,马克思主义、共产主义自然就成了他心目中全中国人民的“大本大源”。早年对于“传教”、倡学、普及哲学的重要意义的鼓吹,自然也就转化为对普及马克思主义的使命的自觉承担。晚年即使是自己的思想意识已在某些方面背离了马克思主义时,他也一再告诫全党“要搞马克思主义”,并对党内真正弄通了马克思主义的人不多的情况深表忧虑。这种对马克思主义的坚定信念,以及对于“六亿神州尽舜尧”事业的执着追求,表明毛泽东一生对于“传教”事业是情有独钟的。

当然,仅仅将事业局限于“传教”,同样也难以满足毛泽东对理想人格的热切期待。少年时代,“中国古代帝王尧、舜、秦皇、汉武的事迹”,以及“拿破仑、俄国叶卡德琳娜女皇、彼得大帝、惠灵顿、格莱斯顿……林肯”等“世界英杰”<sup>⑧</sup>的平治功业,就曾令毛泽东为之心驰神往。长期以来,毛泽东对历史上那些在平治天下方面取得过显著成就的帝王,秦始皇、汉武帝、曹操、唐太宗、宋太祖、成吉思汗、朱元璋等,都给予过较高的历史评价。新中国成立以后,毛泽东热切地期望能在短期内取得社会主义建设的辉煌成就,迅速改变中国的落后面貌。为此,他甚至公开为“好大喜功”辩护。正是出于强烈的建功立业的愿望,毛泽东对曾长期受到儒家贬斥的秦始皇一直抱有好感。晚年更是异乎寻常地赞赏起秦始皇的治平伟业:“秦始皇比孔夫子伟大得多。孔夫于是讲空话的。秦始皇是第一个把中国统一起来的人物。不但政治上统一中国,而且统一了中国的文字、中国各种制度如度量衡,有些制度后来一直沿用下来。中国过去的封建君主还没有第二个超过他的。”<sup>⑨</sup>针对林彪反党集团将他攻击为秦始皇式的暴君,毛泽东甚至还说过这样

的话：“秦始皇是中国封建社会第一个有名的皇帝，我也是秦始皇，……我赞成秦始皇，不赞成孔夫子。”<sup>⑤</sup>这些都表明晚年毛泽东虽然表示过只愿保留“导师”的称号，但这实际上并没有真正反映出，至少没有全面反映出他在人格理想上的真实心态。一方面高度重视“导师”或者说精神领袖的身份，为宣传、普及马克思主义的“大本大源”不遗余力；另一方面又大力称颂秦始皇等人的治平功业，期望以“大跃进”的形式来推进社会主义建设，甚至尝试“天下大乱达到天下大治”的政治设想。毛泽东的确以自己的人生实践，塑造出了一种相当典型的内圣面外王、传教兼办事的人格。毛泽东晚年曾说过，他要做“马克思加秦始皇”<sup>⑥</sup>。这正好为他的人格理想和人生实践提供了一个非常贴切的注脚。

## 注释：

- ① 《孟子·公孙丑上》。
- ② 蔡仁厚：《孔孟荀哲学》第47—48页，台北学生书局1984年版。
- ③ 陈独秀：《宪法与孔教》，《独秀文存》卷一。
- ④ 同上。
- ⑤ 《毛泽东早期文稿》第591页，湖南出版社1995年版。
- ⑥ 《毛泽东早期文稿》第18页。
- ⑦ 《毛泽东早期文稿》第21页。
- ⑧ 《毛泽东早期文稿》第87页。
- ⑨ 《毛泽东早期文稿》第84页。
- ⑩ 《毛泽东早期文稿》第204页。
- ⑪ 《毛泽东早期文稿》第280页。
- ⑫ 《斯诺文集》第2卷第125—126页，新华出版社。
- ⑬ 《毛泽东早期文稿》第19页。
- ⑭ 同上。
- ⑮ 《毛泽东书信选集》第18页，人民出版社1984年版。
- ⑯ 《毛泽东早期文稿》第86页。



- ①⑦ 《毛泽东早期文稿》第 14 页。
- ①⑧ 《毛泽东早期文稿》第 203 页。
- ①⑨ 《毛泽东早期文稿》第 237 页。
- ②⑩ 《毛泽东早期文稿》第 143 -144 页。
- ②⑪ 同上。
- ②⑫ 《毛泽东早期文稿》第 147 页。
- ②⑬ 《毛泽东早期文稿》第 141 页。
- ②⑭ 《毛泽东早期文稿》第 247 页。
- ②⑮ 《毛泽东早期文稿》第 146 页。
- ②⑯ 《毛泽东早期文稿》第 152 页。
- ②⑰ 同上。
- ②⑱ 《毛泽东早期文稿》第 235 页。
- ②⑲ 萧延中编：《在历史的天平上》第 46 页，中国工人出版社 1997 年版。
- ③⑩ 《毛泽东选集》第 5 卷第 245 页。
- ③⑪ 《毛泽东著作选读》下册，第 777 页。
- ③⑫ 《毛泽东选集》第 5 卷第 407 页。
- ③⑬ 毛泽东：《工作方法六十条（草案）》，1958 年 2 月。
- ③⑭ 《毛泽东早期文稿》第 638 页。
- ③⑮ 《毛泽东选集》（合订本）第 273 页。
- ③⑯ 程颐：《遗书》卷一。
- ③⑰ 《朱子语类》卷一百一十九。
- ③⑱ 《朱文公文集》卷三十六。
- ③⑲ 《毛泽东选集》（合订本）第 621 页。
- ④⑩ 《人民日报》1966 年 8 月 1 日社论。
- ④⑪ 《论语·述而》。
- ④⑫ 同上。
- ④⑬ 《论语·颜渊》。
- ④⑭ 《孟子·离娄下》。
- ④⑮ 《孟子·告子上》。
- ④⑯ 《孟子·离娄下》。
- ④⑰ 同上。
- ④⑱ 《孟子·尽心上》。
- ④⑲ 《荀子·性恶》。
- ⑤⑩ 《传习录》下。

- ⑤1 《毛泽东早期文稿》第 85 页。
- ⑤2 《毛泽东早期文稿》第 87 页。
- ⑤3 《毛泽东早期文稿》第 85 页。
- ⑤4 《毛泽东早期文稿》第 592 页。
- ⑤5 同上。
- ⑤6 《毛泽东早期文稿》第 85 页。
- ⑤7 《毛泽东早期文稿》第 639 页。
- ⑤8 《毛泽东早期文稿》第 85 页。
- ⑤9 《毛泽东早期文稿》第 85—86 页。
- ⑥0 《毛泽东早期文稿》第 86 页。
- ⑥1 《毛泽东早期文稿》第 87—88 页。
- ⑥2 《毛泽东早期文稿》第 85 页。
- ⑥3 《毛泽东早期文稿》第 87—88 页。
- ⑥4 《毛泽东早期文稿》第 452 页。
- ⑥5 毛泽东：《湖南自修大学宣言》。
- ⑥6 《毛泽东早期文稿》第 96 页。
- ⑥7 《毛泽东早期文稿》第 454 页。
- ⑥8 《毛泽东早期文稿》第 581 页。
- ⑥9 《毛泽东早期文稿》第 85 页。
- ⑦0 《新民学会资料》第 50 页，人民出版社。
- ⑦1 陈晋：《毛泽东的文化性格》第 152 页，中国青年出版社。
- ⑦2 《杨昌济文集》第 45—46 页，湖南教育出版社。
- ⑦3 《杨昌济文集》第 82 页。
- ⑦4 《杨昌济文集》第 72 页。
- ⑦5 同上。
- ⑦6 《李大钊文集》上卷第 93 页，人民出版社。
- ⑦7 《李大钊选集》第 194 页，人民出版社。
- ⑦8 《毛泽东选集》（合订本）第 771 页。
- ⑦9 《毛泽东选集》（合订本）第 785 页。
- ⑧0 转引《人民日报》1966 年 9 月 21 日。
- ⑧1 《毛泽东选集》第 5 卷，第 498 页。
- ⑧2 《中共党史年表》第 152 页，人民出版社。
- ⑧3 《毛泽东早期文稿》第 89 页。
- ⑧4 施拉姆：《毛泽东的思想》第 183 页，中央文献出版社。
- ⑧5 朱学勤：《道德理想王国的覆灭》第 220 页，三联书店 1991 年版。

- ⑧⑥ 丛进：《曲折发展的岁月》第 65 页，河南人民出版社。
- ⑧⑦ 施拉姆：《毛泽东的思想》第 259 页。
- ⑧⑧ 董边等编：《毛泽东和他的秘书田家英》第 70 页，中央文献出版社。
- ⑧⑨ 《毛泽东早期文稿》第 591 页。
- ⑨⑩ 朱东安：《曾国藩传》第 1 页，四川人民出版社。
- ⑨⑪ 梁启超：《曾文正公嘉言钞序》。
- ⑨⑫ 梁启超：《新民说·论私德》。
- ⑨⑬ 《斯诺文集》第 2 卷，第 117—118 页。
- ⑨⑭ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第 304 页，中央文献出版社。
- ⑨⑮ 王年一：《大动乱的年代》第 470 页，河南人民出版社。
- ⑨⑯ 陈登才：《毛泽东的领导艺术》第 28 页，军事科学出版社。

刺破青天錦未紅

第 3 章

十六字令三首

一九三四年到一九三五年

山快馬加鞭未下鞍

驚回首離天三尺三

山倒海翻江卷巨瀾

奔騰急萬馬戰猶酣

山刺破青天錦未殘

天欲墮賴以柱其間

在中国的文化历史传统中,除了正统的修齐治平,即内圣外王之道外,实现“拯民救世”之抱负的另一条途径就是“造反”,即以暴力反抗的形式,摧毁现存的政治秩序,以达到“替天行道”的目的。这是古代反主流文化最终的政治选择。出于对底层民众命运的深切同情,毛泽东在步入现实政治舞台以后,在文化心态上日益认同于传统反主流文化。尽管他从事的革命事业同古代的农民造反运动有质的区别,但就以暴力反抗现存秩序的形式而言,两者却有很大的相通之处。从这个意义上讲,毛泽东最终是选择了以“造反”的途径,来实现其拯民救世,重建人间正道的社会理想。毛泽东是一位彻底的造反者,其反抗旧秩序的卓绝意志达到了世所罕见的地步,他造的是整个传统文化秩序的反。但即便是如此,毛泽东的造反意志依然积淀着深厚的传统文化根基。其造反实践的深层文化底蕴,是认同和高扬古代的反主流文化,并以此来否定以孔孟之道为代表的正统主流文化,来彻底解构传统文化秩序,重建中国的文化传统。

## 一、传统中国的叛逆

毛泽东在“造反”中度过了自己的一生。卓绝的造反意志既驱动毛泽东创造了开天辟地的辉煌业绩,赢得了显赫的威望,同时也诱导他晚年走入了悲剧性的政治误区。从某种意义上说,这位传统中国的叛逆勇士与造反斗士,正是现代中国革命在人格精神上的象征。对于毛泽东的造反意志及其所积淀的传统文化底蕴的剖析,不仅是研究毛泽东与中国传统文化微妙而复杂的内在关系的重要途径,而且也是我们透视整个民族,尤其是作为其精神与智慧的主要体现者的知识分子阶层,在西方文化的冲击下逐步走出传统文化的藩篱时那种“剪不断,理还乱”的复杂的文化心路历程的重要窗口。

在现代中国的众多知名政治人物中,很少有人能像毛泽东这样对自己早年的“不孝”举动津津乐道,谈笑风生。在同斯诺回忆往事时,谈到少年时代与父亲所发生的冲突时,毛泽东的表现无疑是最为轻松,最为幽默风趣的。孝道是中国传统伦理道德最核心的内容,是维系宗法社会秩序最根本的精神支柱。宗法社会是一个典型的父权专制社会,父子关系是整个宗法社会关系网络的中心纽带,一旦孝道不存,整个宗法伦理秩序也将随之倾覆。在宗法伦理中,尽管有名义上的“父慈子孝”的对应关系,但严格地讲,父权社会的伦理道德突出的只是单方面的“子孝”,这是维系父权之绝对权威的必然要求。因此,确切地说,父可以不“慈”,子却不可以父不“慈”而不“孝”。与此同时,孝道还有着重要的政治意义。按照倾家“修齐治平”的思想逻辑,政治实践与道德实践有着紧密的内在关联,“忠”即是“孝”的放大和延伸。正如毛泽东所指出的:“社会中君与臣的关系,反映了家庭中父与子的关系,……原始共产社会末期氏

族社会中的家长制,是后来国家形成的先驱,所以是‘移孝作忠’而不是移忠作孝。”<sup>①</sup>君臣、父子是一种同构关系,都是以臣子无条件的卑微顺从来体现君父的无上尊严与权威。是故,“事君如事父”,不孝就意味着不忠。因而历代统治者为了巩固自己的统治秩序,总是极力维护宗法伦理秩序,将孝道法制化,直接以“不孝”来定罪。恶莫大于不孝,不孝不仅是对宗法秩序的彻底背叛,而且意味着对政治秩序的挑战。

“孝”,作为传统道德价值信仰体系核心理念,已经深深地积淀于中国知识分子的灵魂深处,成为传统价值理念最后的精神庇护所之一。五四新文化运动期间,“孔家店”遭到猛烈的攻击,儒家的一整套价值体系都受到了毁灭性的打击,但作为儒家伦理道德观念的核心,孝道却并没有因此而被瓦解,其最基本的价值准则和情感取向依然深刻地支配着许多激进的反传统主义者的思想和行为。包括像鲁迅、胡适这样的激进人物,在生活实践上几乎都称得上是恪守孝道的标准孝子。中共党内的领袖人物,如周恩来、朱德、邓小平,在这方面也都表现得相当突出。以“道统”的继承者自居的国民党人,更是热衷于张扬自身对于孝道的遵循,甚至连蒋介石这样一个少年时代即以骄横顽梗闻名乡里的人,飞黄腾达之后也要极力通过渲染自己对于早年行为刻骨铭心般的内疚之情,来为自己树立一个浪子回头的孝子形象。惟独只有毛泽东似乎极本不忌讳给人留下“不孝”的印象。许多国民党的官方学者就曾不遗余力地以毛泽东的“不孝”,来“论证”他生性邪恶,以及沦为“匪寇”的必然性。以古代道学家的眼光来者,少年毛泽东的某些行为的确称得上是“忤逆不孝”。他不仅公然抗议私塾教师的体罚,而且还长期与父亲作对。他经常以“父慈”在先、“子孝”在后为由反击乃父“不孝”的指责。少年毛泽东的“不孝”举动在“投塘”事件中达到了顶点。当他父亲当着众人的面责

骂他懒惰时,他不仅顶嘴反驳,大扫父亲的脸面,而且在他父亲盛怒之下准备惩罚他时,竟然以投塘自尽相威胁,迫使父亲作出让步。在他父亲眼里,这个桀骜不驯的儿子似乎总是与自己作对。让他去收债,他却在回家途中把钱散发给了穷人;给他娶了亲,他却压根不认帐;叫他到米店去当学徒,以便日后子承父业,他却要到什么洋学堂去念书,……

尽管我们不应过分夸大少年时代的反抗经历对毛泽东日后思想性格的影响,但背离传统伦理规范的“不孝”举动,对于毛泽东一生的思想和实践依然有着典型的象征意义。因为正是这些“不孝”的反抗行为,在毛泽东的心头种下了反叛的种子;正是反抗的经历以及由此尝到的“甜头”,极大地强化了毛泽东面对专制压迫义无反顾地选择反抗而不是屈服、退缩的行为取向。正如他自己日后所说的那样,正是从“投塘”事件中,他深刻地体会到:“我如果公开反抗,保卫自己的权利,我父亲就软了下来;可是如果我温顺驯服,他反面打骂我更厉害。”<sup>②</sup>

应当指出的是,“不孝”并不意味着毛泽东没有天伦亲情,没有道德情感。事实上,毛泽东对于父母和家人,同样拥有一份浓厚、真挚的情感。少年毛泽东对父亲的种种“不孝”举动,也不是出于对父亲的憎恨心理,而是出于对他父亲的种种压制行为所代表的专制力量的反抗意志。确切地说,他的反抗举动针对的是他父亲的专制权威所象征的传统中国的社会秩序。他已经朦胧地感受和意识到了这一社会秩序存在着很多不公平、不合理的地方。从只讲“子孝”不讲“父慈”的孝道,到父母包办的婚姻;从私塾中的体罚,到小说中的人物没有一个种地的;从他父亲不顾亲情,乘人之危购入堂兄弟的粮田,到终日辛劳却老是饿肚子的农民的悲惨命运,……如此等等。他对这一切的不解、怀疑、反抗,正是他希望改变这一不公平世界的莫名冲动的体现。



美国著名传记作家罗斯·特里尔在其大作《毛泽东传》的头一章里，几乎将重要笔墨全部集中于对少年毛泽东反叛性格的萌芽过程及其社会土壤的分析上。他认为，毛泽东在16岁，即离开韶山冲去湘乡东山小学读书时，就“成了一位典型的中国式的叛逆者”。“旧中国的新思潮和社会状况使毛泽东成了社会的叛逆，韶山的家庭生活更使他成为异常坚决的革命者。”这一判断，不能不说有一定事实根据，并不纯是主观臆测。

站在统治阶层的立场上来看，“不孝”，就意味着成为正统纲常秩序的敌对力量，必将“沦为”威胁统治秩序的“匪寇”。少年毛泽东恰恰在一再被乃父指责为“不孝”的同时，对“匪寇”即造反者表现出了浓厚的兴趣和真挚的同情，甚至是一种朦胧的认同感。作为“家里的‘读书人’”，毛泽东真正感兴趣的不是经书，而是被列为禁书的中国旧小说，“特别是关于造反的故事”。反复阅读、背诵、讨论这些造反故事，不啻于让毛泽东接受了一次反主流文化的启蒙教育。叛逆的性格在潜移默化中不断地加强，造反的头领愈益醒目地成为他心目中真正的英雄。憧憬神往于绿林好汉们的英雄业绩和豪放的叛逆性格之余，毛泽东很快就发现，造反决不只是记载于小说里的故事，而是在现实生活中不断上演着的活生生的真实事件。黑暗的社会现实，使造反的时代又一次真实地降临了。长沙城里成千上万的饥民正悲愤地上演着“官逼民反”的活剧。尽管这次饥民暴动只是当时时有发生类似事件之一，而且很快就被镇压下去了，但毛泽东20多年后仍然认为，这件事影响了他一生：

这件事在我们学堂里讨论了许多天，给我留下了深刻的印象。大多数学生都同情“造反的”，但他们仅仅是从旁观者的立场出发。他们并不懂得这同他们自己的生活有什么关系。他们单纯地把它看作一件耸听

的事而感兴趣。我却始终忘不掉这件事。我觉得造反的人也是些像我自己家里人那样的老百姓,对于他们受到冤屈,我深感不平。<sup>③</sup>

正是这样一种对于造反者悲惨命运的深切同情,以及对造反英雄由衷的景仰,为毛泽东日后探索和选择改造中国的现实途径,提供了一个重要的内在制约因素。

带着朦胧的反叛意识走出韶山冲以后,广阔的社会舞台所展示的新旧两个世界的激烈冲突,极大地拓展了毛泽东的视野。毛泽东由此真正进入了一个“造反”的世界。他的反叛意识由此开始逐步由不自觉走向自觉,由零乱走向系统。在五四精神的洗礼下,毛泽东的反叛锋芒开始直接指向正统的主流文化传统,指向整个旧的世界。他已明确地意识到,这个旧的世界已经走到了尽头,必须从根本上摧毁这个不公平、不合理的社会秩序。青年毛泽东的大量文字都一再酣畅淋漓地表现出了同旧世界彻底决裂的反叛意志。他曾写道:“社会的腐朽,民族的颓败,非有绝大努力,给他个连极拔起,不足以言摧陷廓清。”<sup>④</sup>激愤之中,毛泽东反叛旧的文化秩序的思想意识一度这到了愤世疾俗的地步。基于对旧的教育制度的绝望,毛泽东曾断言对湖南教育的唯一希望就是,“至今还存在的一班造孽的教育家死尽”<sup>⑤</sup>。在婚婚问题上,毛泽东则痛斥旧的婚姻制度是一个“强奸同盟”。受新文化运动中有关把线装书扔到茅厕去之类的激进言论的影响,青年毛泽东也曾提出过要“将唐宋以后之文集诗集,焚诸一炉”<sup>⑥</sup>。

毛泽东所攻击的旧文化,主要是以孔孟之道为代表的儒家思想体系,以及以“三纲五常”为主要内容的礼教秩序。青年毛泽东不仅围绕旧的婚姻制度,对礼教摧残人性的社会恶果进行了猛烈的抨击,喊出了“社会万恶”的心声;而且还把反叛的锋芒直接指向了吃人的“三纲五常”,提出“凡有

压抑个人、违背个性者罪莫大焉。故吾国之三纲，在所必去”<sup>⑦</sup>。而对儒家思想体系的离经叛道，也必然地驱使毛泽东最终造起了孔子这位千年偶像的反。在《健学会之成立及进行》一文中，毛泽东就明确提出：“中国什么‘师道严而后尊’，‘师说’，‘道统’，‘宗派’，都是害了‘独断态度’的大病，都是思想界的强权，不可不竭力打破。像我们反对孔子，有很多别的理由，单就这独霸中国，使我们思想界不能自由，都都做二千年偶像的奴隶，也是不能不反对的。”<sup>⑧</sup>造整个主流文化传统的反，冲决整个旧秩序的网罗，这便是青年毛泽东的反叛意志在文化价值取向的具体体现。这一价值取向的确立，标志着毛泽东作为一个反叛者的文化性格已经基本定型。

反叛者的文化性格一旦形成，毛泽东实现拯民救世的抱负就具有了全新的视野。发动受压迫的民众起来造反，以暴力革命的方式推翻旧的政治秩序，就成为顺理成章的选择。经过五四新文化运动的反主流文化的思想启蒙，“关怀——拯救”的实践途径，由认同于正统文化秩序之逻辑架构的内圣外王之道，转变为反主流文化的叛逆之路，青年毛泽东的思想历程，为一代中国知识分子经由五四新文化运动，转向马克思主义，并走上暴力革命的道路提供了一个典型的个案。

从毛泽东个人反叛意识的发展历程来看，在秋收起义兵败浏阳的危急关头，果断地作出进军井冈山的决新，并由此而逐步摸索出一条农村包围城市的中国革命道路，应当说决非是心血来潮之举，也不完全是走投无路之中的无奈选择。以梁山好汉为代表的造反故事，以及发生在韶山附近的彭铁匠“落革为寇”的壮举，早已给毛提供了丰富的启示。在主观意识上毛泽东实际上早就已经相当明确地意识到，“上山学匪”也许正是一条推翻旧秩序的中国革命的必由之路。

根据斯图亚特·斯拉姆引用的一则由毛泽东的校友，台湾国立政治大学教授白余提供的资料，毛泽东早在1917年就已经有了以梁山好汉的方式来实现救国理想的念头。这一年的中秋之夜，一群师范学校的学生聚集岳麓山，共同探讨救国之道。“有些人提出进入政界。对此，毛泽东回答说，需要有金钱和关系才能当选。又有人提出利用今后当教职员的职位来影响后几代——但毛泽东表示反对，说这个办法需时太久。别人要他提出办法，他回答道：‘学梁山好汉’”<sup>⑨</sup>。在中共党内，毛泽东也许是最早认识到，历史上那些落草为寇，占山为王的农民起义军留下的经验教训，对于现代中国革命仍然具有重要的借鉴意义的。早年对这些草莽英雄的浓厚兴趣和跃跃欲试的仿效冲动，已经为他日后的选择提供了必要的心理与思想准备。“学梁山好汉”的念头犹如一根暗中的丝线，牵引着他最终在客观局势的制约下作出了自己的抉择。1927年在决定开展农民武装起义的中共八七会议上，毛泽东就特别提出了“土匪”问题，认为对他们只是“利用”是不对的，应当把他们视为自己的兄弟，而不是客人。会后，主持中央工作的瞿秋白邀请他一起到上海中央机关工作，毛泽东却回答说：“我不愿意跟你们去住高楼大厦，我要上山结交绿林朋友。”<sup>⑩</sup>秋收起义失败后，在浏阳文家市整编队伍时，毛泽东又不失时机向战士们分析了红军学梁山好汉做山大王，开展根据地武装斗争的可行性。因而一旦听说井冈山有两股“土匪”武装时，毛泽东就抱着极大的热情收编了他们。对于毛泽东来说，收编袁文才和王佐决非只是争地盘的权宜之计，他从来挑剔过他们的“匪”气，而是打心眼里把他们当作红军的兄弟。他对这些聚啸山林的农民武装兄弟般的认同感，既有观念意识上的支持，也有个人心理气质上的支持。从观念意识上讲，在《中国社会各阶级的分析及其对于革命的态度》一文中，他就高度评价了“游民无产阶级”，即流氓无产者（包括土

兵、土匪、强盗、乞丐、妓女等等)所蕴含着的革命热情。他认为这些处于社会底层的受压迫者一无所有,具有很强反抗不平等的社会秩序的愿望。他们在各地都有秘密组织,如三合会、哥老会、大刀会等,“这些人很能勇敢奋斗,引导得法可以变成一种革命力量”。从个人气质上讲,正如施拉姆所指出的那样,袁文才、王佐式的绿林好汉与毛泽东“自己气质和理想的基本倾向相一致。他自幼就崇拜中国通俗小说中的草莽英雄,虽然他的世界观点不仅仅处在农民起义的水平,但是他对马克思主义的信仰并没有否定少年时代的热情”<sup>①</sup>。

直到1936年,红军长征到达陕北后不久,为了站稳脚跟,壮大革命队伍,毛泽东还起草了一份《中华苏维埃中央政府对哥老会的宣言》。文中对哥老会和红军相近的革命要求做了一番颇有意思的比较。毛泽东指出:哥老会是代表民族志士及广大农民与劳苦大众的组织,始终受到压迫,被目为“下等人”,被诬为“盗匪”,而不能公开存在。哥老会遭受统治阶级的待遇,同我们所遭受的待遇,实是大同小异。你们过去主张兴汉灭满,我们现在主张抗日救国;你们主张打富济贫,我们主张打土豪分田地;你们轻财仗义,结纳天下英雄好汉,我们联合全世界被压迫、被剥削的民族与阶层。我们彼此之间的观点主张都相差不多,我们的敌人及我们的出路完全相同。我们要共抱义气,共赴国难。我们更设有哥老会招待处,以招待在白区站不住脚的英雄好汉,豪爽尚义之士……<sup>②</sup>在毛泽东笔端下,红军与哥老会犹如分处于不同山头的英雄好汉,有着共同的理想和道义。文中“共抱义气,共赴国难”,以及本军招待在白区站不住脚的“英雄好汉,豪爽尚义之士”之类的文字,更是有着相当浓厚的梁山英雄号召天下豪杰共举义旗、替天行道的意味。

正是因为毛泽东相当自觉地认同于反主流文化传统,他丝毫不会因为被国民党统治者诬为“匪寇”而感到有失尊

严和身份,他着意要扮演的正是这类与统治者为敌的角色。当国民党的宣传机器不遗余力地把他描绘成为作乱的“匪首”时,毛泽东却为历史上的造反领袖大唱赞歌。他不仅尊称李自成成为“大顺帝”,而且还从理论上论证农民造反运动是推动中国历史进步的根本动力。1934年,刚刚从上海来到瑞金的冯雪峰告诉毛泽东,鲁迅读了他的《西江月·井冈山》等词,并认为他写的诗词有“山大王”的气概。毛泽东听后,非但没有因此而不悦,反而开怀大笑。<sup>③</sup>这一评价恰恰抓住了毛泽东自身欣赏“山大王”的英雄气概的个性心理特征。

在国共两党武装对抗的岁月里,蒋介石与毛泽东很自然地成了统治势力与反叛力量的人格象征。他们在重庆谈判之际留下的那张并肩而立的合影便是这种象征意义生动而形象的写照。一位是一身笔挺的制服,矜持拘紧,略带微笑,刻意追求领袖风度而不失做作,一幅正统秩序代言人的姿态;另一位则是一身肥大、土气的粗布衣服,漫不经心地站立着,一幅落拓不羁的样子。他们代表着两个截然对立的世界。甚至从个人气质和爱好来看,毛泽东与蒋介石也成了造成反者与统治者的天然化身。尼克松在《领导者》一书中对他们的个人气质作了一番很有意思的对比。他说,尽管他们都有一种“帝王的味道”,“他们的手势和谈话似乎都暗示,每个人都把他国家的命运同自己本身的命运等同起来”,但是他们之间的区别同样也是非常鲜明的。“两个人都经常长期隐居。毛利用这个时间来写诗,蒋则在山间散步时把时间花在背诵古典诗词上”;“毛有一种轻松的不可抑制的幽默感。蒋在同我的会晤中从未表现任何一种幽默。毛的书法是龙飞凤舞的,那不规则的汉字分排成散乱的行列。蒋的书法则是刻板的,那方方正正的字体全是由完整的线条构成的。”<sup>④</sup>一个烟不离手,性格粗犷豪放;一个烟酒不沾,唯以一杯无色无味的白开水相伴,拘谨刻板。两

种截然不同的个性气质,正对应两种对立的社会角色,即造反者与统治者。

自“上山学匪”开始,毛泽东带领革命人民造了以蒋介石为代表的统治秩序二十多年的反,最终把不可一世的蒋家王朝掀了个底朝天,取得了“天翻地覆慨而慷”的伟大胜利。至此,毛泽东无疑成了历史上最成功的“造反者”。

## 二、“和尚打伞”

按照中国成王败寇的历史传统,当毛泽东率领人民推翻国民党蒋介石的反动统治,建立新的革命政权,并使后者成为困据孤岛的“残匪”时,“造反”的事业也就宣告完结了,剩下的事情就是努力建设体现“人间正道”的社会秩序,并维持这一秩序的存在。但是,毛泽东这位彻底的造反者的特殊之处,就在于他始终没有停止过“造反”,在“造反”的征途上他似乎从未感到过心满意足,晚年的毛泽东恰恰是“造反”喊得最为响亮的。

新的社会秩序刚刚确立不久,毛泽东就开始流露出对这个亲自参与设计和缔造的社会秩序的不满情绪。在他看来,新的社会依然保留了过多的旧中国那种人压迫人的痕迹。1954年的《红楼梦》研究事件中,毛泽东对“大人物们”压制“小人物”的满腔怒火,以及合作化运动期间他对一些所谓的“小脚女人”式的官僚主义者漠视人民群众积极性的批判,就是毛泽东的“造反”意识重新萌动的两个重要信号。随着岁月的推移,毛泽东对现实的不满情绪几乎是与日俱增,直至“文化大革命”时期错误地认定中国形成了一个“官僚主义者阶级”。带着一副焦躁不安,忧心忡忡的心情,毛泽东以相当冷峻的目光审视着现实社会中出现的问题。在他看来,过去那些出生入死的“造反者”,在造反成功以后,做了官,许多人的革命意志很快就随之消退了。其中一些

人更是骑在人民头上拉屎拉尿,成了“比资本家还厉害”的“小蒋介石”。按照毛泽东的理想,中国革命区别于以往所有农民起义的本质特征就在于,它不是以一个王朝取代另一个王朝,不是一批人取代另一批人去坐江山,而是要诞生出一个全新的世界。革命者在革命成功之后,不是当官做老爷,而是全心全意地做人民的公仆。而一旦毛泽东发现一些革命者放弃了革命理想,真的当起了老爷时,他内心的愤怒之情是可想而知的。这一社会现实意味着一大批昔日的革命英雄好汉,实际上已在潜移默化之中认同了旧的造反逻辑,认同了旧的社会秩序。他们的所作所为表明他们实际上已接受了旧的统治秩序和统治观念的“招安”。被颠倒了的社会秩序于是又重新被颠倒了回去,刚刚翻身得解放的人民大众又重新沦为受压迫者。这就使得中国革命同以往那种改朝换代的造反故事没有了质的区别。

革命者的道德热情和献身精神随着胜利的降临而逐步消退,应当说是一个带有普遍性和规律性的现象。一方面,随着各项建设事业逐步走上正轨,各种制度规范逐步建立健全,人们势必要顺应制度规范的要求,按部就班地开展各项工作,这就不可避免使人们的某些热情受到一定程度的抑制。另一方面,承平时代社会环境的变迁,工作条件、生活条件的逐步改善,也将不断诱发出人们的世俗欲念,消磨人们的道德意志。因此,在新生的社会中出现一些类似“公仆”变质,官僚主义现象滋长的问题并不奇怪,也并不可怕。理性的对策应当是大力健全社会主义民主和社会主义法治,从制度上抑制官僚主义和腐败行为的泛滥。遗憾的是,毛泽东晚年并没有按这一理性化的思路去考虑上述问题,而是依然按照压抑——造反的思路去思考和解决现实社会中出现的问题。中国传统的反主流文化在他文化心态上的积淀是如此的深厚,“遗反”的意识是如此的根深蒂固,以致于一旦他认定社会中形成了一种新的压迫势力,他就会毫



不犹豫地把重新造反当作唯一的选择。一个作为新秩序的人格象征的领袖人物,在对社会现实感到不满时,不是去努力健全和完善新秩序,而是登高一呼,重新号召和率领人民大众去造自己亲自参与缔造的社会秩序的反,这在中外历史上恐怕都是绝无仅有的。

晚年的毛泽东三番五次地提醒人民群众,一旦中央出现修正主义,就要毫不犹豫地造中央的反。大大小小的“当权派”、“走资派”成了新的造反运动的革命对象。历史仿佛又重新回到了那个硝烟弥漫的时代,新一代的造反者以各种激烈的方式,来实现他们的理想,宣泄青春的激情。毛泽东在革命战争时期的许多论断,从“革命不是请客吃饭”,到“造反有理”,重新成为激励造反者斗志的思想武器。不熟悉这段历史的人,想必将会为下面这样的文字居然会出现在执政党的党刊上而感到愕然:

造反,是我们无产阶级革命者的传统,是红卫兵要继承和发扬的传统。我们过去造反,现在造反,将来还要造反!只要阶级和阶级斗争存在,就要造反!只要有矛盾存在,就要造反!革命的造反精神,一百年需要,一千年需要,一万年一亿年还需要!

我们就是要抡大棒、显神通、施法力,把旧世界打个天翻地覆,打个人仰马翻,打个落花流水,打得乱乱的,越乱越好!……搞一场无产阶级的大闹天宫,杀出一个无产阶级的新世界!⑥

这些造反宣言的直接理论依据,就是毛泽东 1939 年的一句著名论断:“马克思主义的道理千条万绪,归根到底,就是一句话:造反有理。”

从锋芒所向来者,毛泽东晚年所掀起的这场新的造反运动,蕴含着根为丰富和彻底的社会变革意图。它要达到

的目的,不仅仅是不同社会阶层社会政治地位的根本置换,而是要从根本上打破旧的政治、经济、文化结构,创造出一个全新的世界。尽管毛泽东并没有构画出一个清晰的未未社会的蓝图,但这似乎并不影响他向整个现有的制度架构发起挑战。从某种意义上说,晚年的毛泽东实际上已经把“造反”本身目的化了,“造反”成为防止出现“官僚主义者阶级”,防止在新社会重新出现人压迫人的现象的重要社会机制。这一点自然意味着“造反”的永恒化。早在1957年,毛泽东在《打退资产阶级右派的进攻》一文中就提出:“人就是有那么一条,他容易忘记,所以,过一个时候就要整整风”<sup>⑩</sup>。后来他更是明确提出:“天下大乱,达到天下大治。过七八年来一次。”周期性的群众性造反运动,成了防范和抑制官僚主义现象的根本保证。这种思想意识推向极端,必然导致得出造反就是一切的结论。无须问造反的依据和目的是什么,造反本身就是天然合理的。其结果,只能是“和尚打伞,无法无天”,社会基本秩序荡然无存,更无须说建立健全一个日趋公平、合理的社会秩序。

### 三、叛逆者的性格

在毛泽东的人生字典里,找不到臣服、屈从、退让之类的字眼。毛泽东能够欣赏鲁莽,能够接受无知的粗率,但绝对不能容忍卑躬曲膝、甘受命运摆布,或者主动缴械投降的奴才性格。他的生存意志就是大张旗鼓、不屈不挠地向整个不公正的旧世界挑战。毛泽东喜欢借用艺术形象来表达自己鲜明的主观好恶,对艺术形象及历史人物极具个性化的鉴赏、品评,淋漓尽致地体现了他对于叛逆性格的偏好。怒触不周山的共工与无法无天,大闹天宫的孙悟空,就是他心目中造反英雄的艺术化身。

共工是中国古代神话人物,许多文化典籍都有有关其

命运和事迹的记载,比较著名的就有《淮南子·天文训》、《国语·周语》、《史记》中的叙述。1961年毛泽东在为《渔家傲·反第一次大“围剿”》一诗中的“不周山下红旗乱”一句作注时,就特意排列了这三部典籍的记载。《国语》、《史记》中的共工是一位淫乱的暴君形象。一说他淫乱失身、为害天下而被灭;一说他霸而不王,与祝融作战,不胜其怒,遂头触不周山而死。毛泽东摒弃了这两种说法,而是根据《淮南子》的记载突出了共工的反叛意志。按《淮南子》的说法,共工与颛顼争帝,失败后怒触不周山,以致折绝天柱地维。这完全是一个敢于向宇宙秩序挑战,不惜同整个宇宙世界同归于尽的造反之神。毛泽东对之大加赞赏,他说:“共工是胜利的英雄。你看,‘怒而触不周之山,天柱折,地维绝。天倾西北,故日月星辰移焉;地不满东南,故水潦尘埃归焉。’他死了没有呢?看来是没有死,共工是确实胜利了。”<sup>①</sup>站在正统秩序的立场上看,共工是破坏之神。但毛泽东欣赏的恰恰就是这样一尊破坏之神,造反之神。共工以无畏的勇气和不惜同对手同归于尽的卓绝意志向旧秩序挑战,最终换来宇宙山河的新生,这不正是毛泽东写作“不周山下红旗乱”时代红军的英雄气概的生动写照吗?值得注意的是,毛泽东在称颂共工这位造反之神前,似乎并无意于分析和评判共工所破坏的宇宙秩序是否具有合理性,甚至也不介意共工的出发点实际上只是为自己争帝位,其反叛和破坏的举动不过是争帝失败后失落与嫉恨情绪的恶性发作。在他心目中,造现存秩序的反,似乎总是天经地义的;造反者似乎总是社会新生力量的代表和新世界、新秩序的体现者,而新的世纪似乎又总是好的。

毛泽东对造反意志的绝对肯定,在孙悟空这一艺术形象上得到了更为突出的体现。《西游记》中大闹天宫的孙悟空,是一位“无法无天”,肆无忌惮的造反“魔王”。相比于共工,孙悟空的造反,更具有革命者“爱憎分明”的立场,以及

不为任何假仁假义的乡愿思想所束缚的坚定意志。这位从天宫贬到尘世的“魔王”，天生一副“反骨”。以玉帝为代表的天宫世界，为了维护天宫的纲常秩序，无情地镇压着一切敢于向这一秩序挑战的反叛者。但孙悟空丝毫没有屈服于天庭的淫威，镇压与恩赐，反而更加激起了他大闹天宫的勇气。他公然傲睨以玉帝为代表的一切高高在上的神灵，在花果山树起“齐天大圣”的旗帜，与玉皇大帝分庭抗礼。毛泽东对孙悟空这一艺术形象的现实寓意的发挥，并非是始终如一的。在1938年5月的一次讲话中，他甚至用孙悟空来比拟“法西斯侵略主义者”，说他们最终必将被和平阵线的“五行山”所埋藏。但随着时间的推移，特别是当毛泽东开始忧虑起中国出现修正主义的可能性，并号召人们要敢于造反时，孙悟空就成了他心目中新时代的造反英雄的绝妙化身。于是，向孙悟空学习，成了新一代的革命造反派的必修课。毛泽东一再明确提出：“孙悟空无法无天。我们为什么不向他学习？他反对教条主义，表现在他敢于干他喜欢做的事……”“我历来主张，凡中央机关做坏事，就要号召地方造反，向中央进攻。地方要多出几个孙悟空，大闹天宫。”<sup>⑧</sup>在毛泽东的心目中，孙悟空造反，公开打出“皇帝轮流做，明年到我家”旗号，锋芒毕露，痛快淋漓，丝毫没有遮遮掩掩、半推半就的忸怩之态，俨然是一个现代反官僚主义的革命造反派的化身。无怪乎当年清华附中的红卫兵宣布要造整个世界的反，把旧世界打个落花流水时，明确提出要学孙悟空，“抡大棒、显神通、施法力”，“搞一场无产阶级的大闹天宫”。晚年的毛泽东，思想情感同孙悟空这一艺术形成了强烈的共鸣。当他判定“赤县原藏万种邪”，“妖为鬼域必成灾”时，不由自主地就想到了孙悟空，并热烈地“欢呼孙大圣”，期望借助“金猴奋起千钧棒”，达到“万怪烟消云落”，“玉宇澄清万里埃”的目标，使整个世界在一场翻天覆地的混战中重获新生。

作为一个“无法无天”的造反者，孙悟空造反的彻底性还表现在他根本不受任何旧的价值观念，以及各种清规戒律和世俗乡愿思想的束缚，而是完全按照自己的意志，自己的价值判断去行事。在《西游记》第28回中，孙悟空在花果山，树起“齐天大圣”的旗帜，用法力把千余来犯的天兵天将杀得大败。面对尸横遍野的惨景，孙悟空非但没有流露出丝毫的恻隐之心，反而抚掌大笑：“快活！快活！自从归顺唐僧，他每每劝我道：‘千日行善，善犹不足，一日行恶，恶常有余。’此言果然不差。我跟着他打杀几个妖精，他就怪我行凶，今日来家，却结果了这许多性命。”这种无所顾忌的造反气概，是何等的痛快，何等的酣畅淋漓！毛泽东读《西游记》至此，每每深有感触。在晚年的一次阅读中，他就此写下了一则批语，说唐僧的训戒：“乡愿思想也。孙悟空的思想与此相反，他是不信这些的。即是说作者吴承恩不信这些。他的行善就是除恶，他的除恶即是行善。所谓‘此言果然不差’，便是这样认识的。”<sup>⑩</sup>乡愿思想，说到底仍是在传统价值秩序的框架中来理解和评估善恶，即便是偶尔有反叛意识的萌生，也是以不动摇整个旧的价值秩序为前提的。而孙悟空则敢于蔑视整个旧的价值秩序，甚至把它也作为反叛的对象。他不仅造政治秩序的反，而且造文化秩序的反。对于他来说，没有任何东西是天经地义，不能造反的。所以他的造反，真正达到了“无法无天”的地步。在毛泽东看来，这种彻底无畏的造反精神也正是新时代的革命造反者所需要的。如果造反者的思想意识不能突破传统的价值观念的束缚，不能使自己的造反意志由政治层面上升和扩展到文化层面，他就不可能成为一个真正彻底的造反者，他的造反必然要止步于改朝换代。在毛泽东看来，这正是许多革命者在革命成功之后革命意志迅速退化的重要根源。要改变这一局面，就必须使政治造反进一步扩展为文化造反，向一切旧的思想观念发起挑战，使造反者最终摆脱一切

世俗乡愿思想的束缚。这正是“文化大革命”的内在逻辑所在。

用传统的标准来衡量,毛泽东的人格志趣具有“狂者”的品格。孔子说:“不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。”<sup>②</sup>孔子的人格理想是“中行”,或者说“中庸”,退而求其次,便是“狂”。而在毛泽东这里,真正的革命者冲决网罗,一往无前,是丝毫不会顾及自己的言行是否“道中庸”,是否“过犹不及”的问题的。他也决不会因种种是非善恶的顾忌而“有所不为”。

造反英雄的对立面便是卑躬屈膝的奴才。撇开意识形态上的对抗不谈,毛泽东最为厌恶和痛恨的一类人就是屈服于统治者的淫威,唯唯诺诺,不取造反的奴才,以及中途变节,摇尾乞怜的投降分子。就艺术形象而言,前者以贾桂为典型,后者以宋江为代表。

贾桂是京戏《法门寺》里明朝大宦官刘瑾的亲信奴才。这是一个奴性侵肤浹骨,彻底丧失了自主意识的自觉自愿的奴才。他早已习惯了任人驱使和作践的走狗生活,以致于“人家让他坐,他说站惯了,不想坐”<sup>③</sup>。他唯有像狗一样地活着,才会感到自在,让他偶尔学做一会人,他反而不知所措,浑身不自在。毛泽东曾多次以贾桂为例,抨击“有些人做奴隶做久了,感觉事事不如人,在外国人面前伸不直腰”的民族自卑感。他对贾桂这类奴隶成性的人物厌恶至极,曾在一次大会上大声疾呼:“要割掉奴隶尾巴,要打倒贾桂作风!”

对于一个真正的造反者来说,面对统治者的残暴奴役与压迫,唯一的选择就是造反,对统治者心存幻想,或者乞怜卖乖,不仅没有任何出路,而且意味着丧失了任何人之为人的起码尊严。1951年,正当全国人民以轰轰烈烈的造反运动推翻了国民党的反动统治秩序,成为扬眉吐气的新社会的主人时,全国各地却“不合时宜”地上演了电影《武训

传》。尽管电影的编导人员拍摄《武训传》纯属一片好意，而且历史上的武训其人其事亦并非乏善可陈，但武训不惜以污损自己的人格的方式来乞讨兴学，其所作所为却与毛泽东的生存性格形成了激烈的冲突。毛泽东由此很自然地爆发了建国后的第一声怒吼，对电影《武训传》进行了出人意料的猛烈抨击。在毛泽东看来，在统治阶级的压迫奴役下，不是去造反，而是四处托钵乞讨，讨得统治阶级的一点残汁剩汤作为兴学资本，继而又造就出一批批新的主子与奴才，这在本质上无异于向统治者摇尾乞怜。尽管它可能使一部分被压迫人民的生活处境得到了点滴的改善，但这种行为却从根本上违背了被压迫阶级的利益，损害了他们的尊严。与此同时，这种行为不仅丝毫无损于旧的统治秩序，反而有助于这种秩序的巩固。在人民刚刚翻身做了主人之际，公演这样的影片，大力颂扬武训这样的“奴才”，不仅极大地污辱了革命人民的人格，而且实际上也等于否定了中国革命的必要性。从毛泽东激进的叛逆性格出发，他的确有理由感到愤怒。毛泽东对电影《武训传》的批判，核心在于武训的奴性，在于武训“对反动的封建统治者竭尽奴颜婢膝的能事”，“向反动的封建统治者投降”<sup>②</sup>。我们有理由相信，《武训传》事件对毛泽东的刺激是相当强烈的，它给毛泽东的思想敲了一次警钟，促使他开始思考在新的社会环境下一部分人蜕化变质，向旧的统治秩序认同、投降的可能性与危险性。让他深感意外和忧虑的是，这样一部奴性意识十足的影片，居然赢得了那么多人的喝彩。他由此而深刻地意识到，不彻底地打破旧的文化秩序，不从根本上破除旧的思想观念对于人们思想行为的钳制，就不可能有真正彻底的造反事业，就不可能将革命事业进行到底。由此，从不断地掀起思想改造运动，发展到发动“触及灵魂”的“文化大革命”，就成为合乎其造反思想逻辑的选择。

晚年毛泽东的一个突出的思想主题，就是研究如何通

过思想改造、文化革命等各种措施,从根本上消除封建主义、资本主义的思想意识对于人们思想灵魂根深蒂固的影响,特别是要防止昔日的革命者蜕化变质,重新认同于旧的统治秩序。他对《水浒传》及宋江作为反面教材的意义的强调,就充分体现了这一用意。

“宋江投降,搞修正主义。”这表明宋江始终是跪着造反,终究还是个奴才;表明“宋江同高俅的斗争,是地主阶级内部这一派反对那一派的斗争”,而不是受压迫阶级同压迫阶级你死我活的斗争。特别可恶的是,“宋江投降了,就去打方腊”,完全加入了统治集团,并对其他造反者进行血腥镇压。鲁迅在评论《水浒》时曾说,“一部《水浒》,说得很分明,因为不反对天子,所以大军一到,便受招安,替国家打别的强盗——不替天行道的强盗去了。终于是奴才。”<sup>②9</sup>毛泽东1975年发表评《水浒》的谈话时,特意引用了鲁迅的这段论述,这表明他对《水浒》及宋江的着法同鲁迅是一致的,最根本的一条是宋江“终于是奴才”。所以毛泽东在说“这支农民起义队伍的领袖不好,投降”时,又及时地肯定了“李逵、吴用、阮小二、阮小五、阮小七是好的,不愿投降”。

值得注意的是,《水浒》中的宋江,并不是在造反失败的情况下被迫无奈选择投降的,而是在屡战屡胜、事业兴旺发达、队伍日益壮大的大好形势中主动接受朝廷招安的。这说明宋江实际上是一个相当自觉的奴才。在毛泽东看来,宋江投降,“搞修正主义”,是有思想基础的。首先,宋江本身就属于“地主阶级”的阵营,与李逵、阮氏三雄等人本来就不是一路人,他上梁山不是自觉自愿的,只是暂且借以栖身的权宜之计。其次,由阶级本性决定,宋江的造反从来就是不彻底的。与李逵这些公然主张杀到京城,夺取天下的激进造反派不同,宋江“只反贪官,不反皇帝”。他对以皇帝为代表的整个旧的统治秩序仍然是自觉认同的,他不过是以反贪官的形式来“补天”。



从宋江先造反后投降的事例中，毛泽东得出了一系列深刻的经验教训。他很自然地联想到了中国革命的现实。在毛泽东看来，现实社会中，有相当一部分的官僚主义者，思想意识停留于民主革命阶段，一旦“封妻荫子”，“有了汽车、房子、服务员”以后，就不愿意继续革命了，其革命意志严重衰退，甚至堕落成了“比资本家还厉害”的老爷。当真正的革命者要求继续革命时，这些人就表示“不理解”，甚至完全站到对立面上去。他们参与造反，只不过是想要造某一些具体的人的反，只不过是想要改变自己的社会命运，使自己由受压迫者、被统治者上升为压迫者、统治者。其思想意识对于整个旧的统治秩序，对于统治与统治的社会结构，及成王败寇的造反逻辑依然是认同的。他们造统治者的反，不过是为了使自己跻身统治者的行列。这些被他称之为“民主派”、“走资派”、“睡在我们身边的赫鲁晓夫”之类的人物，不过是真正的革命者在某一历史时期的“同路人”，是宋江式的危险人物。

对共工、孙悟空与贾桂、宋江两类人物爱憎分明的品评，淋漓尽致体现了毛泽东自身坚毅卓绝的造反性格。

#### 四、造反有理

在冲决网罗的造反生涯中度过了一生的毛泽东，称得上是中国历史上最卓越、最彻底的造反英雄。“造反”的意识不仅深深地积淀在他的生存性格之中，而且全面渗透在了他一系列的思想理论之中。围绕看造反，毛泽东已逐步形成了一个相当完整的思想体系，一种极具思想个性的造反哲学。换言之，毛泽东的造反已远不只是一种非理性的冲动，而是上升到了理论自觉的高度。他以这种造反哲学完成了对中国正统主流文化颠覆性的解构，并重建了中国的文化历史传统。正是这种彻底的造反意志与系统化的造

反理论,使毛泽东成了现代中国,乃至世界造反运动的精神之父之一。

“造反有理”,这是毛泽东造反理论的思想精髓。晚年毛泽东大量论述、谈话及读书批语,反复论证的就是这样一条他毕生矢志不渝的终极性的价值信仰。

所谓“造反有理”,这里的“理”,用梁山好汉的话来说,就是“逼上梁山”,“官逼民反,不得不反”。毛泽东的诠释则是:“哪里有压迫,哪里就有反抗。”造反的前提是压迫、压抑现象的存在。在毛泽东造反哲学的语境中,“压迫”与其说是一种政治现象,勿宁说是一种社会文化现象。在毛泽东看来,任何一种社会力量一旦走向成熟,也就意味着它的生命力日趋衰竭,意味着它已逐步成为一种反进化的保守力量,一种阻碍、压抑新生力量萌芽和发展的压迫力量。这时,新生力量唯有通过“造反”,打破压迫力量对现状的维持,才能为自己打开茁壮成长的值路。而一旦新生力量代替旧势力,成为居统治地位的势力时,必然地又压制了更新的新生力量的成长,引发新的冲突。压抑——造反——再压抑——再造反……如此循环往复,以至无穷。社会历史的变迁,文化的进步,就体现在“压抑”与“造反”之间的文化张力之中。大凡受压抑的社会主体,没有优势的社会地位,因而也没有自我发展的顾虑和社会负担,富有生气。加之处于备受压抑的地位,总是积蓄着大量的冲破压抑、实现自我的能量。“造反”的合理性就在于通过冲破压抑力量的束缚,释放出受压抑主体的能量,使它的生气与活力得到充分的展现,并由此而推动社会历史的进步,实现文化发展的推陈出新。

毛泽东对青年人和老年人两种社会角色及其相互关系的分析,生动地表达了其“压抑——造反——创新”的思想逻辑。50年代末,在读初唐四杰之一的王勃所写的《秋日楚州郝司户宅钱崔使君序》一文时,毛泽东心有感慨,写下

了大段的批语,除了考证王勃的生平经历以外,他还特意借题发挥,指出:

(王勃)以一个二十八岁的人,写了十六卷诗文学作品,与王弼的哲学(主观唯心主义)、贾谊的历史学和政治学,可以媲美。都是少年英发,贾谊死时三十几,王弼死时二十四。还有李贺死时二十七,夏完淳死时十七,都是英俊天才,惜乎死得太早了。

青年人比老年人强,贫人、贱人、被人们看不起的人,地位低的人,大部分发明创造,占百分之七十以上,都是他们干的。百分之三十的中老年而有干劲的,也有发明创造。这种三七开的比例,为什么如此,值得大家深深地想一想。结论就是因为贫贱低微,生力旺盛,迷信较少,顾虑少,天不怕、地不怕,敢想敢说敢干。如果党再对他们加以鼓励,不怕失败,不泼冷水,承认世界主要是他们的,那就会有很多的发明创造。由王勃在南昌时年龄的争论,想及一大堆,实在想把这一大堆吐出来。一九五八年党(代表)大会上我曾吐了一次,现在又想吐,将来还要吐。

令毛泽东大为不满的是,人世间“生力旺盛”的青年人的创造性活力却一再受到老气横秋的老年人的压抑。青年时代,毛泽东就曾尖锐地提出:“我常常觉得,老人于种种事情总是和少年立在反对地位。从吃饭穿衣等到日常生活,以至对社会国家的思想,世界人类的态度,他总是萧瑟的,枯燥的,退缩的,静止的。他的见解总是卑下的,他的主张总是消极的。”<sup>②</sup>丧失生命活力的老年人总是倾向于保守,倾向于压抑青年人的创新实践。在晚年,毛泽东更是一再提及这一在他看来带有规律性的现象。1964年1月12日在同外宾谈话时,他就谈到:“老了不革命的人多着呢,好多

人越老越糊涂,马克思不在内。老了,摆架子,老气横秋,就不好办了。”人间最不合理的社会现象莫过于缺乏生命活力,甚至革命意志严重衰退的老年人占据着绝大部分的重要位置,充满活力的年青人反而要受到他们的压抑。有压抑就有反抗。受压抑的青年人最终必然要起来造老年人的反。

按照美国学者鲁思·本尼迪克特的文化模式理论,传统社会与现代社会的学习模式有着根本性的差别。在传统农业社会,由于人们生活在一个封闭狭隘的环境里,年复一年,代复一代地重复着同样的生活,因而经验便成为知识和权威的源泉。老年人由于富有经验,理所当然地成为知识和道德的楷模,成为社会的权威。年青人必须在各方面向老年人学习,接受他们的指导。这就是所谓的“前喻文化”。随着现代社会的到来,“前喻文化”的社会学习模式受到了前所未有的挑战。社会生产方式的革命性变革,交往方式的突破,使得个人以往的经验不再具有普遍的意义,老年人因而也不再必然具有权威。青年人转而更多地向书本和实践学习,吸取所需的知识。由于青年人接受能力强,反应灵敏,而且更多地参与了社会创新实践,更富有创新的勇气和能力,因而从某种意义上说,青年人很可能拥有比老年人更多的智慧,老年人反倒有必要向青年人学习。这就是“后喻文化”的社会学习模式。

传统中国的文化模式是一种典型的“前喻文化”。在一个尊老、敬老、崇老的国度中,青年人起未造老年人的反,不仅面临着认知理性上的压力,而且面临着相当沉重的道德压力。然而,毛泽东却借助于其独特的生命活力理论及新陈代谢的社会进化理论,充分肯定了青年人造老年人反的天然合理性,或者说是合乎规律性。“青年人要胜过老年人,学问少的人可以打倒学问多的人,不要被权威、名人吓倒!要敢想,敢说,敢做,不要不敢想,不敢说,不敢做。这

种束手束脚的现象不好,要从这种现象里解放出来。”<sup>②</sup>正是毛泽东的这种造反逻辑,赋予了青年人挑战一切权威的无畏勇气,并从根本上改变了六七十年代中国的文化秩序。“文化大革命”以青年人为造反主体,打倒一切高高在上的“老爷”、“大人物”、“反动学术权威”等等,在一定意义上讲,就是一场青年人对老年人的造反运动。

“压抑——造反——创新”的思想逻辑,在晚年毛泽东的思想理论的各个方面都得到了全面的贯彻。

表现在政治领域,阶级革命的直接根源就是阶级压迫。“凡是反抗最有力,乱子闹得最大的地方,都是土豪劣绅、不法地主为恶最甚的地方。”<sup>③</sup>“每个造反者都是被逼上梁山的。”<sup>④</sup>毛泽东还以自己为例,说:“革命家是怎样造就出来的呢?他们不是开始就成为革命者的,他们是被反动派逼出来的。我原先是湖南省的一个小学教员,我是被逼迫这样。反动派杀死了很多人民。”<sup>⑤</sup>民主革命胜利以后,政治关系上“压抑——造反”的主客体关系转变成了官僚主义者与人民群众的关系。“大官们压人,但是小官、学生、工、农、兵,不喜欢大人物压他们,所以他們要革命呢。”<sup>⑥</sup>“有大量的好同志却被那些高官厚禄、养尊处优、骄傲自满、面步自封、爱好资产阶级形而上学的同志们,亦即官僚主义者所压住了,现在必须加以改革。”<sup>⑦</sup>

表现在苏联与中国的关系上,是兄弟般的关系因国力的差异而异化为父子关系。“一穷二白”的小兄弟身份,常常使毛泽东在学习老大哥时有一种强烈的压抑感。50年代后期以来,毛泽东一再谈起,“斯大林这位同志有点老爷味道,过去苏联与我们是父子、猫鼠关系。”<sup>⑧</sup>“社会主义国家的问题是赫鲁晓夫想让他们生产单一的经济产品以满足苏联的需要……当儿子真难当。”<sup>⑨</sup>苏联处处摆出老大的架子,试图在各方面控制小兄弟,只允许它们跟在自己后面一步一趋地爬行的霸道作风,不时地让毛泽东的自尊心感到

隐隐作痛。更令他不满足的是,中国有些贾桂式的人物实际上已经接受了这种压抑与被压抑的不平等关系。“菩萨比人大好几倍,是为了吓人……斯大林就是那样的人,中国人当奴隶当惯了,似乎还要当下去,中国艺术家画我和斯大林的像,总比斯大林矮一些,盲目屈服于那时苏联的精神压力。”<sup>⑧</sup>受压抑的不满情绪终究要爆发出来。当毛泽东明确表示对照搬苏联模式的做法“不满意”,“心情不舒畅”时,造苏联模式的反也就为期不远了。赫鲁晓夫在1954年第一次会见毛泽东之后就判定:“同中国人冲突恐怕难以避免了”,因为毛泽东“绝不会容忍”听从于别人。<sup>⑨</sup>“大跃进”、“人民公社”,在一定意义上就是毛泽东造苏联模式反的具体表现形式。到了1963年中苏大论战时,正如次年他同安娜·路易斯·斯特朗所说的那样,“从那时起,我们就像孙悟空大闹天宫一样。我们丢掉了天条!记住,永远不要把天条看得太重了,我们必须定自己的革命道路。”

与此相类似,在中国与西方资本主义强国的关系上,毛泽东也历来认定,西方国家由于太富了,所以“事情就不妙了”;相反,中国长期受西方列强的压迫,一穷二白,反而具有强劲的发展动力,可以在白纸上画最新最美的画。早在1919年,毛泽东在《民众的大联合》一文中就提出:“他日中华民族的改革,将较任何民族为彻底。中华民族的社会,将较任何民族光明。中华民族的大联合,将较任何地域任何民族而先告成功。……我们黄金的世界,光荣灿烂的世界,就在前面!”因为中华民族所受到过的压迫是世界上最深重的,“压迫越深,反抗越烈,蓄之愈久,其发必速!”

表现在“大人物”与“小人物”的关系上,压抑——造反的逻辑就体现为“卑贱者最聪明,高贵者最愚蠢”的带规律性的现象。在50年代末的一个批示中,毛泽东就曾特重提出,要“编印一本近二百年来世界各国(包括中国)科学、技术发明家的通俗小传(小册子)。看一看是否能够证明科

学、技术发明大都出于被压迫阶级,即是说,出于那些社会地位低、学问较少、条件较差、在开始时总被人看不起甚至受打击、受折磨、受刑戮的那些人。……如果能够有系统地证明这一点,那便将鼓舞很多小知识分子,很多工人和农民,很多新老干部打掉自卑感,砍去妄自尊大,破除迷信,振奋敢想、敢说、敢做的大无畏创造精神”<sup>⑤</sup>。正是基于这种信念,1954年当李希凡、兰翎两个“小人物”撰写的批评“大人物”俞平伯红学观点的文章,为几家重要刊物拒绝刊戮时,毛泽东就为他们大抱不平,并由此而掀起了一场政治运动。很显然,毛泽东支持李希凡、兰翎,主要并不在于他们的见解如何高明,而是出于对“大人物”压抑“小人物”现象的强烈不满。甚至直到1966年,在修改《五·一六通知》时,毛泽东还不忘特意加上一句“彻底揭露那批反党反社会主义的所谓‘学术权威’的资产阶级反动立场”。

表现在知识分子与“老粗”的关系上,是一再强调知识分子是最无知和最无能的,而被人看不起的“老粗”往往知人有作为。如:“历代状元都没有很出色的”,真正大的文学家“都不是进士和翰林”;“书读多了就做不好皇帝”,“孔子、秦始皇、汉武帝、曹操、朱元璋没有上过大学,但在实践中增长了才干”;“许多大学教授,并没有发明,而普通工人反而有发明”;共产党领导的老粗军队“打败了知识分子的军队(指国民党军队——引者)”……

在毛泽东的心目中,几乎每个社会文化领域都存在两种不同的社会角色、社会势力的对立、冲突。其中地位高的一方,丧失进取精神和创造活力,并以压抑地位低的一方来维持自己的存在;相反,地位低的一方充满生机和活力,不满于受压抑、受歧视的待遇,最终必然起朱造反,颠覆旧的统治秩序,将原先积蓄的能量释放出来,从而使自己的意志得以实现,同时也使整个社会的发展获得一次质的飞跃。

毛泽东对造反问题的思考,并没有停留于对“压抑——

造反——创新”规律的普遍意义的论证上,而是将它上升到了哲学的理论高度,将它同自己的有关哲学思想有机地结合在了一起。譬如,在哲学认识论上,他突出地强调了认知主体的社会地位同认知能力之间具有深刻的内在联系。“在某种意义上说,最聪明、最有才干的,是最有实践经验的战士。”<sup>②</sup>“自古以来,创新思想、新学派的人,都是学问不足的年青人。”<sup>③</sup>社会地位低的人,最没有包袱,最少受既有思想观念的束缚,同时又最接近社会现实实践,因而最富有创新能力。这就把造反理论同他注重实践、注重直接经验的哲学思想贯穿在了一起。在社会历史观上,坚持受压迫群体最具有实践能力和创新能力,同他的“奴隶史观”也达成了一致。

作为个人信念,认定社会地位低下的人更具有创新能力,这当然没有多大的问题,但问题在于,毛泽东这一套对社会现实生活产生了深刻影响的造反哲学,更多的是建立在他一整套特殊的价值信念上,并没有经过严密、科学的论证。这就很容易产生理论上的偏颇。首先,“贫贱低微”同“生力旺盛”之间的联系,实际上更多的只是一种经验直观,其逻辑必然性并没有得到论证,人们同样也可以凭经验提出一系列的反例。其次,尽管任何社会文化秩序都存在压抑某些社会群体的现象,因而也必然存在反抗这种压抑的努力,但这种反抗,同社会历史的进步并没有直接的关联。换言之,对现存秩序的反抗,并没有不证自明的社会进步意义;同样,保守现存的社会文化秩序也并不一定就是反动的。“造反”或者说反抗的合理性与正当性,必须联系具体的社会情境来加以界定,而不能赋予其天然的合理性或正当性。只有在有利于社会生产力的发展,有利于人类生存处境改善,有利于人文精神的弘扬与提升的情况下,“造反”才具有历史合理性和道义上的正当性。晚年毛泽东陷入的一个重大的思想误区,那就是把“造反”本身目的化,离开具体的社会情境,一味抽象



地肯定造反的天然合理性和正当性。

## 五、翻案与反潮流

毛泽东赋予了“造反”概念极其丰富的内涵，它几乎可以涵盖打破现存秩序，建设“新人新世界”的全部社会实践。从文化层面来讲，“造反”就是要彻底打破以儒家思想为主流意识形态的，沿续了几千年的正统文化秩序。从这个意义上说，毛泽东晚年的文化实践的确把五四新文化运动激进的反传统主义推向了极端，尽管两者的精神旨趣与价值坐标有着很大的差异。

作为五四新文化运动的精神产儿，毛泽东在青年时代就表现出了对正统主流文化的不信任感。张扬个性、自作主宰的价值取向，把整个传统文化都推向了重估一切价值的“理性法庭”。为了彻底摆脱传统主流文化的束缚，防止刚刚苏醒的主体意识受到传统观念潜移默化的侵蚀，毛泽东对湮没自我的奴隶心理进行了深刻的批判。他认为，“我们住在这繁复的社会，诡诈的世界，没有批评的精神，就容易会做他人的奴隶。某君谓中国人大半是奴隶，这话殊觉不错。”<sup>⑳</sup>青年毛泽东主张进行“彻底研究。不受一切传统和迷信的束缚，要寻着什么是真理。”<sup>㉑</sup>“以一己的心思，居中活动。如日光之普天照耀，如探海灯之向外扫射。”<sup>㉒</sup>这实际上就是要以自我为中心，自作主宰，以自己的理性意识作为评判一切事物的最高圭臬。这样一种强烈的批判意识，就为毛泽东日后从事中国革命道路的探索和反教条主义的思想斗争，乃至晚年的文化实践，提供了重要的思想和心理基础。1942年，在《整顿党的作风》一文中，毛泽东还特意强调指出：“共产党员对任何事情都要问一个为什么，都要经过自己头脑的周密思考，想一想它是否乎实际，是否真有道理，绝对不应盲从，绝对不应提倡奴隶主义。”建国以

后,他也一再鼓励广大干部群众敢想敢干,不要迷信任何权威。1959年4月5日,在中央的一次会议上,毛泽东就告诫党的干部说:列宁提出反潮流,有许多时候是这样的,要反潮流。要把自己心里的话讲出来,马克思讲的,共产党员不要隐瞒自己的政治态度,而我们的中国人是个中庸之道,学孔夫子学得太多了,生怕穿小鞋,撤职,开除党籍,留党察看,老婆离婚,甚至于砍头等等。那么怕。受这些痛苦有什么要紧。

丧失主体意识和批判意识必然走向盲从,走向奴隶主义,但批判意识如果失去了理性的规制,所谓的批判同样也可能沦为非理性的情绪冲动。从毛泽东晚年的文化实践来看,对奴隶主义的憎恶,实际上已使他思想性格在相当大程度上走向了另一个极端,那就是采取与传统观念、流行见解对看干的方式,来彻底解构传统的文化秩序。工于心计,以揣摩领袖思想风向为能事的张春桥曾认为“主席的性格特征是标新立异”<sup>④</sup>。不以人废言的话,“标新立异”的概括,倒是相当真切地抓住了晚年毛泽东的思想性格和文化性格。事实上,毛泽东自己就很欣赏“标新立异”的文化取向。50年代末,在一次谈到文艺表现形式时,毛泽东就明确提出:“应该‘标新立异’……为群众所欢迎的标新立异”<sup>⑤</sup>。所谓“标新立异”,体现在文化实践上,就是“反潮流”,就是要跳出人们习以为常,或视为天经地义的传统观念的框框,彻底颠覆沿续了几千年的文化秩序与思想传统。

政治巨人的大视野、大胸襟,同标新立异的思想性格融汇在一起,使毛泽东晚年的思想意识和文化实践呈现出了极为复杂的景象。一方面,不好盲从,独辟蹊径的思维方式,使毛泽东在解读中国历史和中国文化的过程中,出语惊人,新见异说纷呈迭出,往往能别开生面,发人所未发。尽管他提出的一系列论新,也许大都有商榷的余地,但人们却很难否定它作为一家之言的地位。另一方面,将标新立异

的思想性格推向极端，又往往容易形成为立异而立异的文化取向，由此得出的结论，也很难说有什么站得住脚的逻辑或事实依据。

在“大传统”或者说精英文化层面，毛泽东的文化造反实践，是以崇法非儒的形式彻底打破儒学独尊的传统文化格局。自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以来，儒家思想作为正统主流意识形态，在近二千年来的中国文化格局中一直占据着支配性的地位。相反，法家思想作为“霸道”政治的理论表征，一直受到正统思想的贬斥。尽管历代统治者的治国驭民之道，实际上都是王霸并用，甚至是阳儒阴法，但法家思想在正统儒家的猛烈攻击下，始终来能在传统思想文化格局中确立自己名副其实、光明正大的地位，处于能用不能说的境地。受儒家正统思想的影响，长期以来，在中国知识分子的心目中，法家思想由于赤裸裸地主张严刑峻法，宣扬不择手段的霸道策略，撕毁儒家道德温情主义的面纱，无异于残暴专制政治的代名词。历史上只有极少数异端思想家如李贽等人才能跳出正统思想的框框。近现代以来，“富国强兵”价值吁求与打破儒学独尊地位的文化选择，才使得法家的思想价值得到了一些思想较为激进的思想家如章太炎等人的正面肯定。同五四新文化运动捣毁“孔家店”，张扬诸子学说的文化取向相一致，毛泽东在抨击儒家正统思想的同时，却给予了法家思想极高的评价。法家思想成为他心目中传统优秀文化的重要组成部分。在近现代的诸多思想人物和政治人物中，对法家思想的地位和价值的评价能达到毛泽东所给予的高度的，并不多见。

毛泽东对法家思想家与政治家的推崇可谓由来已久。他所留下的最早的文字，题为《商鞅徙木立信论》的中学作文，就是一篇为法家人物大唱赞歌的雄文。文中毛泽东把厉行变法的商鞅称作“吾国四千余年之记载”中“首屈一指”的“利国福民伟大之政治家”。他甚至为愚昧的百姓不能理

解和拥戴这样一位政治家而感到悲哀,并认为这正是“国几蹈于沦亡之惨境”的根源。毛泽东尊法贬儒的文化取向,在晚年达到了根致。他几乎是一手导演了一场声势浩大的“崇法批儒”的思想政治运动。从彻底解构精英文化传统的文化取向出发,“孔学名高实秕糠”,历代正統的儒家圣贤几乎一无足观,而那些曾遭到过猛烈攻击的,甚至是“恶名昭彰”的法家人物则个个粉墨登场,尽得风流。“历代政治家有成就的,在封建社会前期有建树的,都是法家。这些人都主张法治,犯了法就杀头,主张厚今薄古。儒家满口仁义道德,一肚子男盗女娼,都是主张厚古薄今的。”<sup>④</sup>六七十年代的毛泽东对儒家圣贤及其思想极尽挖苦之能事,他攻击他们虚伪,如“什么圣贤门风,儒术伪耳。孟轲、韩非、叔孙通辈,都是纵横家”<sup>⑤</sup>;攻击他们说空话,放空炮,“孔子只说空话”等等。与此同时,他却同流行的正統观念大唱反调,大做翻案文章,为那些受正統观念排斥和抨击的历史人物评功摆好。最突出的例子便是为秦始皇辩护。自秦王朝覆灭以来,正統的儒家知识分子一直把秦始皇当作反面政治教员,不遗余力抨击秦始皇的“霸道”政治。西汉著名的儒学家董仲舒总结秦王朝二世而终的经验教训,认为其根源就在于秦始皇“师申商之法,行韩非之说,憎帝王之道,以贪狼为俗,非有文德以教训天下也。诛名而不察实,为善者不必免,而犯恶者未必刑也。是以百官皆饰虚辞而不顾实,外有事君之礼,内有背上之心,造伪饰作,趣利无耻;又好用惨酷之吏,赋敛亡度,竭民财力,百姓散亡,不得从耕织之业,群盗并起,是以刑者甚众,死者相望,而奸不息。”<sup>⑥</sup>汉代著名史学家班固在《汉书》中也指出:“秦王贪狼暴虐,残贼天下,穷困万民,以适其欲也。……秦始皇帝以千八百国之民自养,力罢不能姓其求,一君之身耳,所以自养者驰骋弋猎之娱,天下弗能供也。劳罢者不得休息,饥寒者不得衣食,亡罪而死刑者无所告诉,人与之为怨,家与之为仇,故天下坏

也。”<sup>④</sup>汉代以后，历代正统的儒家学者，莫不大骂暴秦不止。

就是这样一个“声名狼藉”的帝王，毛泽东却给予了很高的历史评价。“秦始皇比孔子伟大得多。孔夫子是讲空话的。秦始皇是第一个把中国统一起来的人物。不但政治上统一中国，而且统一了中国的文字、中国各种制度如度量衡，有些制度后来一直沿用下来。中国过去的封建君王还没有第二个超过他的。”<sup>⑤</sup>如果说秦始皇统一中国的历史功绩使得后人还能在一定程度上容忍他的某些霸道作风的话，那么，焚书坑儒在人们心目中似乎就是秦始皇难以洗刷的一大污点。章太炎尽管对秦始皇作了很高的评价，但也承认这是他的一大过失。而在毛泽东看来这一点实际上也算不得什么，很大程度上是维护其统治所不得不加以推行的。他曾指出：秦始皇是个好皇帝，焚书坑儒，实际上坑了四百六十人，是孟夫子那一派的。其实也没有坑光，叔孙通就没有被杀么。孟夫子一派主张法先王，厚古薄今，反对秦始皇；我们有许多事情行不通，秦始皇那时也有许多事情行不通。言下之意，秦始皇是因为在推行统一中国的政策，遭到儒者的反对，不得已才坑了几百个守旧的儒生。针对一些民主党派人士以秦始皇焚书坑儒的话题来暗示共产党的一些做法，毛泽东某至还说过：秦始皇算什么？他只坑了460个儒。我与人辩论过，说我们是“秦始皇”，我们一概承认。可惜的是，他们说的不够，往往要我们加以补充。这一切，在那些受到过较多的正坑观念影响的人听来，真够得上“骇人听闻”四个字。

站在正统的儒家立场上看，晚年的毛泽东似乎有一种故意与流行的观念唱反调的“癖好”。譬如，商纣王历来被认为是荒淫无道的暴君典型。然而毛泽东却认为把他看作坏人是错误的，他其实“是个很有本事、能文能武的人。他经营东南，把东夷和中原统一巩固起来，在历史上是有功

的。”<sup>⑩</sup>他的失败只是在于“俘虏政策做得不太好”。在这一问题上,毛泽东多少受到了郭沫若的一些影响。

“治世之能臣,乱世之奸雄”,这几乎是千余年来中国文人学者对曹操的盖棺之论。在中国传统道德化的语境中,一个“奸”字就足以让人“永世不得翻身”。随着罗贯中以蜀汉为正统的历史小说《三国演义》的广泛流传,加之戏剧舞台上曹操形象的脸谱化,曹操作为旷世未有的白脸奸雄,几乎是妇孺皆知,以致于人们一提起曹操,首先联想起来的就是一个“奸”字。正如诸葛亮、关公是智与忠的人格符号一样,曹操也成了“奸”的化身。然而,毛泽东对曹操的功业、诗文乃至性格却一直有很高的评价,晚年更是不无义愤地大翻其案。他曾写道:“曹操统一北方,创立魏国。那时黄河流域是全国的中心地区。他改革了东汉的许多恶政,抑制豪强,发展生产,实行屯田制,还督促开荒,推行法制,提倡节俭,使遭受大破坏的社会开始稳定、恢复、发展。这些难道不应该肯定?难道不是了不起?说曹操是白脸奸臣,书上这么写,剧里这么演,老百姓这么说,那是封建正统观念制造的冤案,还有那些反动士族,他们是封建文化的垄断者,他们写东西就是维护封建正统。这个案要翻。”<sup>⑪</sup>

毛泽东的翻案文章甚至做到了王莽的头上。在正统儒家的眼里,王莽是大逆不道、犯上作乱的乱臣贼子,是彻头彻尾的伪君子。毛泽东却并没有囿于成见,而是大反潮流,对王莽及其改制运动作了相当高的评价。1926年在广州农讲所讲课,谈到历史上没有人研究过农民问题时,他就直言不讳地提出:关于王莽变法,汉时一般做史的人——范曄、班固、班昭等——因为他们吃的是汉朝的饭,要给汉朝说几句好话,把王莽说得怎样坏。其实王莽也不是怎么不得了的一个坏人。我们现在研究王莽,要拿很公开诚恳的态度来研究的。均田制是王莽时提倡的,可见他注意到农民问题了。因为农民问题最重要者其维土地,而他先节制田地。

地主阶级见王莽所行的政策,诸多不利于己,欲寻一代表本身利益之人,起而代之。而刘秀遂于是时起来了。倡人心思汉,以迷惑一般人之耳目。盖因王莽代表农民利益,不得地主阶级拥护,刘秀则代表地主阶级之利益,故能得最后之胜利。⑨联系到毛泽东本人对农民问题重要性的认识,这一评价是异乎寻常的。一位 20 世纪的政治家,居然把篡汉的王莽称作“农民利益的代表”,这恐怕大大超出了一般的史学家的想象力。

从“反潮流”、反正统的文化价值取向出发,毛泽东往往对那些多少有所偏离于正统秩序的人物都抱有一定的好感。在儒家内部,他偏重于非主流的荀子一系,认为他是“儒家的左派”。在封建社会统治阵营中,他重视同守旧势力作斗争的改革派,如唐朝中期实行政治改革的二王八司马,明朝那位大胆揭露假道学的思想家李贽,清朝地主阶级改革派魏源、龚自珍、林则徐,维新派康有为、梁启超、谭嗣同等等。在古典文学领域,他欣赏反抗封建礼法秩序的“民主文学”,如“反对统治者的”《诗经》,“屈原的批判恶君,司马迁的颂扬反抗”,李白的不阿权贵等等。他喜欢骚体,原因之一是骚体有民主色彩。在 1959 年夏季的庐山会议上,他就曾专门印发了汉代枚乘的《七发》全文,并作了讲解,提出:“骚体是有民主色彩的,属浪漫主义流派,对腐败的统治者投以批判的匕首。屈原高居上游。宋玉、景差、贾谊、枚乘略逊一筹,然亦甚有可喜之处。你看,《七发》的气氛,不是有颇多的批判色彩吗?‘楚太子有疾,而吴客往问之’,一开头就痛骂上层统治阶级的腐化。”

无论是“崇法批儒”,还是向正统观念唱对台戏,大做翻案文章,晚年毛泽东文化实践的基本取向就是要彻底解构精英文化的传统,打破沿续了几千年的正统文化观念,完成对传统文化秩序的革命性变革。一般地讲,敢于打破传统偏见的束缚,以批判的眼光清理和总结文化历史遗产,运用

新的思想资源重建文化传统,这并没有什么错。事实上每一代人都以这种方式不断地创造着属于自己的文化传统。问题在于,晚年毛泽东在文化实践上的标断立异和反潮流,往往脱离了理性的规制,因而极易走向另一个极端。对儒家思想一味地挖苦、攻击,不可避免地造成了对其所蕴含的许多有价值的思想内涵的漠视;而对法家思想的片面揄扬,又很难避免将法家思想中极具负面效应的内容带入现实的文化实践,种下种种文化和政治的恶果。本来,毛泽东直到50年代,对于传统文化都持有相当客观、公允的态度。如他一再提出应给予孔子公正的评价等等。1958年11月在武昌会议上,他就曾说过,我们共产党着孔夫子,他当然是有地位的,因为我们是历史主义者。但说是圣人,我们也是不承认的。但到了“文化大革命”期间,毛泽东却偏离了自己倡导的历史主义态度,对精英文化传统采取虚无主义的态度。因而,所谓“破字当头,立在其中”的文化革命,最终必然只能走向为反传统而反传统,为立异而立异,为破而破。结果是,旧的文化传统解体了,新的传统却并没有随之建立起来,文化的革命却造成了文化的浩劫。

## 六、传统与反传统

毛泽东的生存性格,同中国传统知识分子于儒道互补的人格模式有很大的差异。他厌恶中庸和谐、温柔敦厚、明哲保身、行不逾矩的人生风格,内心里始终潜伏着骚动不安的心理冲动,他渴望彻底打破温柔和谐而令人窒息的平衡。他不欣赏温文尔雅、文质彬彬的气质和“温良恭俭让”的生存风格,崇尚鲜明热烈、酣畅痛快的叛逆人生。他一反“天人合一”精神传统,纵情高歌“与天斗其乐无穷;与地斗其乐无穷;与人斗其乐无穷。”他无法容忍温顺谦卑和圆滑世故,推崇“头上长角”式的锋芒毕露。他反感道家文化熏陶出来



的那种退避一隅，作壁上观的冷漠，也极少沉浸于“悠然见南山”的超然境界，他始终执着于入世，执着于尘世间战天斗地的人生。

既执着于入世，又无法容忍正统文化秩序，以及由此塑造出来的人格模式，决定了毛泽东只能在正统文化秩序之外去选择一种挑战者的人生，决定了他必然定向对正统文化秩序的彻底反叛，即冲决一切正统秩序的网罗。

近代的湖南给风起云涌的大变革时代贡献了两位最具有反叛意识的人物，一位是谭嗣同，一位就是毛泽东。两者在义无反顾地冲决正统文化秩序，即封建礼法秩序方面具有相与媲美的卓绝意志。

如果说在戊戌变法运动的领袖群体中，康有为、梁启超是以维新理论的制造者和变法实践的组织者身份留名青史的话，那么，谭嗣同则是以冲决网罗的决然意志和“我自横刀向天笑”的悲剧人格光照人间，给后来者，尤其是湖湘子弟留下了更为强烈的心灵震撼。青年毛泽东在感慨康有为学之本源尚有欠缺时，就曾对谭氏叹为折服，认为“其人者，魄力颇雄大，诚非今日俗学所可比拟”。谭嗣同自幼高视阔步，桀骜不驯，“兀傲自喜，不受世俗束缚”<sup>①</sup>。他纵情任性，尚义好侠，“嗤伦常，笑圣哲”，“志在超出此地球”<sup>②</sup>，生来一副不容于纲常伦理秩序的叛逆性格。在五四新文化运动之前，抨击以“三纲五常”为代表的传统文化秩序，论锋芒之锐利、言词之激烈、意志之卓绝，首推谭嗣同。他已经把反叛整个旧世界的愿望融化在自己的生存性格之中。一部《仁学》，最能撼动后人灵魂的，正是冲决网罗的豪迈宣言：“网罗重重，与虚空而无极。初当冲决利禄之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决词章之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天地之网罗。”真可谓是惊世骇俗。对照一下毛泽东晚年与天斗、与地斗、与人斗的造反实践，他几乎已经把谭嗣同冲决网罗的叛逆意志发择到了极致。从功名利禄到伦理纲常，

从封建专制到文化艺术,从宇宙时空到天地秩序,整个旧的世界几乎没有哪个领域毛泽东没有大造其反。

港台及西方的许多学者通常把毛泽东的文化价值取向定位在全盘反传统上。如果说这里的“传统”指的是正统的精英文化,这一定位大致不差;如果说这里的“传统”涵盖整个中国文化历史传统,则谬之千里。因为晚年毛泽东虽然表现出了激烈的反正统文化的取向,但这种反叛意识依然深深地植根于中国的文化历史传统之中,植根于反主流的文化传统之中。李锐先生在谈到毛泽东的文化根基时曾指出:“如果中国文化传统可分为所谓‘显型’与‘隐型’两种形态,前者自是经过整理修饰和官方认可的历代典籍中的意识形态,后者则是流行于民间未作加工的带有习俗情感的社会心理形态。……中国进入近代以来,资产阶级是弱小的,无产阶级人数也不多,而农民小生产者是一片汪洋大海。因此志士仁人追求变革的思想,无不涂上一种理想主义的浪漫色彩。……在这样的经济文化环境中生长出来的革命家和思想家,从思维方式到情感因素,伟大如毛泽东,终于也不能不受到此种历史沉淀的影响。”因此,“从广大民众意识心态的共鸣角度,去研究毛泽东思想的发展,也许会获得比显型文化形态的影响更深刻、更丰富、更具体的内容。”<sup>⑨</sup>李锐先生所说的“显型文化”与“隐型文化”就是文化学研究中通常所说的“大传统”与“小传统”。在“大传统”的范围内,毛泽东的反传统色彩自然是相当浓厚的,但就“小传统”而言,毛泽东却汲取了极为丰富的传统文化资源,包括生活习俗、价值立场、思想情感,特别是积淀在民间生活各个层面的造反文化传统。已故的美国著名学者列文森曾就中国共产党人的事业同传统文化的关系问题作了颇有见地的分析。他认为:“像普通的民族主义者一样,中国共产党人表面上也赞同反传统,然而实际上是为了掩盖他们与传统重新建立联系的要求。”通过挖掘“非地主的传统”(即

儒家的传统),也就是“人民大众的传统”,历史和传统得到了新的解释。“人民的传统是能够被重新解释的中国的过去,而以前一直作为中国的过去的儒家传统或地主传统则被完全地否定掉了。在中国共产党看来,太平天国自身也已成为活的中国传统的一部分,这种活的中国传统代替了统治阶级代言人所伪造成的所谓中国传统。”<sup>④</sup>按照列文森关于理智与情感相冲突的理论,中国知识分子在理智上意识到必须向西方寻求救国的真理时,一直经受着一种心理上的压力,即他们难以在感情上割断同民族文化传统的联系,他们需要获得一种心理上的补偿。而“补偿的需要意味着对旧传统的依恋。就共产党人而言,在他们否认传统时,不是掩饰而是明显地表现出了这种依恋,他们采用阶级分析方法,不是要消灭传统的中国文化,而是此前的一系列驱除衰败这个幽灵的努力都失败以后,而进行的最后一次努力。”<sup>⑤</sup>因此,通过弘扬人民大众的传统,建立同传统的新的联系,正是共产党人在理智与情感的矛盾中作出的必然选择。

毛泽东曾说过,他在最终确立马克思主义信仰时,只从他读到的有限的几本马克思主义读物中撷取了四个字:“阶级斗争”。同样,我们也可以说毛泽东也从他毕生嗜好的“经书”以外的读物,包括古代的禁书中撷取了四个字:“造反有理”。而对于毛泽东来说,“造反有理”实际上就是“阶级斗争”的另一种表达方式。“马克思主义的道理千头万绪,归根到底就是一句话:造反有理。”在中共党内,能把马克思主义极其丰富的理论极括为“造反有理”四个字的,恐怕是绝无仅有的。而毛泽东之所以能作出这样的概括,显然是同他的思想意识与中国古代的造反文化传统有深刻的内在联系有关。对于现代中国革命的许多参与者来说,这场革命其实就是古代造反故事的沿续。尽管最终的目标和组织形式变了,但参与者自身的行为逻辑依然是“官逼民

反”。作为一个马克思主义革命家，毛泽东决不仅仅只是一个现代“山大王”，他的精神追求、政治眼光、政治智慧等等是古代的农民起义领袖无法望其项背的。毛泽东清楚地意识到现代中国革命同古代农民造反事业质的区别，但同时，他仍然很愿意强调两者之间的内在联系，并高度重视古代农民造反运动的经验教训对于中国革命的借鉴意义。他高度评价那些曾被当作“贼”、“匪”、“盗”、“寇”任加贬斥的历代农民起义领袖，如陈涉、吴广、张角、王仙芝、黄巢、李自成等，对他们以及他们从事的事业有一种特别的亲切感。1958年12月武昌会议期间，毛泽东在读过《三国志》的《张鲁传》后，写下了一段感想：“历代都有大小规模不同的众多的农民革命斗争，其性质当然与现在马克思主义革命运动根本不同。但有相同的一点，就是极端贫苦农民广大阶层梦想平等、自由，摆脱贫困，本衣足食。”

对底层民众造反传统的称颂和认同，是毛泽东解构传统和重建传统的重要方式。在正统的文化观念中，人类的一切文化成就都是圣贤创造的，所谓传统就是圣贤人物薪火相传的思想谱系。韩愈在《原道》中就曾大肆鼓吹这种圣贤文化史观：

古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生相养之道。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土；寒，然后为之衣；饥，然后为之食；木处而颠，土处而病也，然后为之宫室；为之又以赡其器用；为之贾以通其有无；为之医药以济其夭死；为之葬埋祭祀以长其恩爱；为之礼以次其先后；为之乐以宣其壹郁；为之政以率其怠倦；为之刑以锄其强梗。……如古之无圣人，人之类灭久矣。

毛泽东在年青时代对这一套观念也曾耳熟能详，在《体

育之研究》中他就写道：“有圣人出，于是有礼，饮食起居皆有节度。”而当他致力于文化传统的解构和重构时，圣贤文化史观就为奴隶史观所取代了：“在中国封建社会里，只有农民的阶级斗争、农民的起义和农民的战争，才是历史发展的真正动力。”<sup>⑤</sup>在一种全新的思想视野中，历史得到了重写：

人猿相揖别。只几个石头磨过，小儿时节。铜铁炉中翻火焰，为问何时猜得，不过几千寒热。人世难逢开口笑，上疆场彼此弯弓月。流遍了郊原血。一篇读罢头飞雪，但记得斑斑点点，几行陈迹。五帝三皇神圣事，骗了无涯过客。有多少风流人物？盗跖庄骄流誉后，更陈王奋起挥黄钺。歌未竟，东方白。

在这一新的文化传统中，风流人物不再是圣贤和帝王将相，而是昔日被斥为“匪寇”一类的角色。整个中国的文化历史传统由此被翻了个底朝天。

毛泽东之所以如此看重农民起义运动所代表的民间反主流文化，就在于在他看来，它是同正统文化秩序截然对立的，是摧毁旧的文化秩序必须加以继承的传统。在晚年评《水浒》时，毛泽东批判宋江“搞修正主义”，一个令他耿耿于怀的重要依据，就是宋江“改聚义厅为忠义堂”。这两个字的改动，实际上意味着造反宗旨，或者说主义信仰的根本改变。这里，“聚义厅”是一个反正统文化秩序的符号，“聚义”是一面造反的旗帜，它表明梁山好汉已完全否定了现存统治秩序在道义上的合法性，而把梁山视为民心道义之所向，以梁山好汉所体现的道义来号召天下，替天行道，重建合乎道义的人间秩序。相反，“忠义堂”是正统文化秩序的象征，“忠义”是一面投降的旗帜。一个“忠”字点明了宋江认同和忠诚于正统秩序的价值取向。质而言之，宋江是在正统秩序的框架内造反，他不是要摧毁这一秩序，而是要以“反贪

官”的形式,去补正统秩序的“天”。一个从事造反的人却依然认同和忠诚于正统秩序,这充分说明他根本没有摆脱正统的文化价值观念的束缚。早在20年代,毛泽东就曾深入地分析过“忠孝”观念对于下层民众的思想毒害作用。他认为,“忠孝主义”是封建文化的核心,是地主阶级实行封建统治的精神支柱,也是麻痹农民、捆绑农民的精神绳索。“孝”维持了家长、族长的统治,“忠”维持了官吏、帝王的统治,二者的本质是一致的,“忠”是“孝”的放大。地主阶级统治时间久了,恐人民起来造反,遂施以教育。但是人民有了知识,就更容易造反了。于是设法施以忠孝的教育,使人民知所尊从事父如君也。君赐臣死,臣不敢不死,一臣不事二君,烈女不嫁二夫等等,家族制箝制人民自由数千年之久,使个性发展丝毫无有,殊可惜也。又有尊卑思想,如天尊地卑,父尊子卑,君尊臣卑等等。<sup>⑤</sup>这种思想的长期灌输,不仅使统治阶级内部的人自觉认同于统治秩序,而且也使下层民众的思想在潜移默化中受到了麻痹毒害,消解了反抗精神,以致“他们的政治要求但求有清官好皇帝”。<sup>⑥</sup>结果,尽管封建统治阶层的专制统治一再受到人民的挑战,但整个政治和文化秩序却始终得以维持,甚至得到不断的修复和巩固。宋江“忠义”造反,最终向统治者投降,并帮助统治者镇压其他的造反者的事例,就充分说明了这一点。要改变这一局面,在晚年的毛泽东看来,就必须进行彻底的不间断的革命,不仅要进行政治革命,而且要进行文化革命,从根本上摧毁旧的文化价值秩序。

综上所述,毛泽东叛逆性格的真实文化底蕴并非是全盘反传统,而是以底层民众的反主流文化来否定上层精英人物所代表的正统主流文化,以造反者的传统否定统治者的传统,以“民主”的传统否定封建的传统。其反叛的锋芒所向是维护专制统治秩序的正统文化秩序,其精神依托则是底层民众绵延不绝的反叛意识。他所掀起的是一场摧毁

维护“高贵者”利益的旧的文化秩序,重建“卑贱者”文化的文化革命。

### 注释:

- ① 《毛泽东书信选集》第 145 页,人民出版社。
- ② 《斯诺文集》第 2 卷,第 111 页,新华出版社。
- ③ 《斯诺文集》第 2 卷,第 114 页,新华出版社。
- ④ 《毛泽东早期文稿》第 486 页,湖南出版社。
- ⑤ 《毛泽东早期文稿》第 555 页,湖南出版社。
- ⑥ 《毛泽东早期文稿》第 639 页,湖南出版社。
- ⑦ 《毛泽东早期文稿》第 152 页,湖南出版社。
- ⑧ 《毛泽东早期文稿》第 368 页,湖南出版社。
- ⑨ 斯图亚特·施拉姆:《毛泽东》第 24 页,中央文献出版社。
- ⑩ 谭震林:《井冈山斗争的实践与毛泽东思想的发展》,《红旗》1978 年第 12 期。
- ⑪ 施拉姆:《毛泽东》第 103 页,中央文献出版社。
- ⑫ 陈晋:《毛泽东与文艺传统》第 157 页,中央文献出版社。
- ⑬ 转引《人物》1988 年第 2 期第 94 页。
- ⑭ 尼克松:《领导者》第 283 页,世界知识出版社。
- ⑮ 《红旗》1966 年第 11 期。
- ⑯ 《毛泽东选集》第 5 卷,第 449 页。
- ⑰ 《毛泽东诗词选》第 32 页,人民文学出版社 1986 年版。
- ⑱ 施拉姆:《毛泽东思想》第 265、263 页,中央文献出版社。
- ⑲ 龚育之等:《毛泽东的读书生活》第 205 页,三联书店 1986 年版。
- ⑳ 《论语·子路》。
- ㉑ 《毛泽东选集》第 5 卷,第 287 页。
- ㉒ 《毛泽东选集》第 5 卷,第 47 页。
- ㉓ 鲁迅:《三闲集·流氓的变迁》。
- ㉔ 《毛泽东早期文稿》第 435 页,湖南出版社。
- ㉕ 毛泽东:《在中国共产党第八届全国代表大会第二次会议上的讲话》。
- ㉖ 《毛泽东选集》第 1 卷,第 17 页,人民出版社 1991 年版。

- ⑳ 引自《毛泽东思想研究》1986年第6期第58页。
- ㉑ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第154页，中央文献出版社。
- ㉒ 萧延中编：《晚年毛泽东》第256页，春秋出版社。
- ㉓ 毛泽东1963年12月13日在《关于〈加强相互学习，克服固步自封、骄傲自满〉》上的批示。
- ㉔ 施拉姆：《毛泽东思想》第199页，中央文献出版社。
- ㉕ 施拉姆：《毛泽东思想》第204页，中央文献出版社。
- ㉖ 施拉姆：《毛泽东思想》第199页，中央文献出版社。
- ㉗ 《赫鲁晓夫回忆录》，载郭思敏编《我眼中的毛泽东》，河北人民出版社。
- ㉘ 萧延中编：《晚年毛泽东》第297页，春秋出版社。
- ㉙ 萧延中编：《晚年毛泽东》第255页，春秋出版社。
- ㉚ 毛泽东1958年3月在成都会议上的讲话。
- ㉛ 《毛泽东早期文稿》第368页，湖南出版社。
- ㉜ 《毛泽东早期文稿》第293页，湖南出版社。
- ㉝ 《毛泽东早期文稿》第368页，湖南出版社。
- ㉞ 王年一：《大动乱的年代》第181页，河南人民出版社。
- ㉟ 《毛泽东著作选读》下册第750页，人民出版社1986年版。
- ㊱ 王年一：《大动乱的年代》第470页，河南人民出版社。
- ㊲ 陈晋：《毛泽东之魂》第272页，吉林人民出版社。
- ㊳ 《汉书·董仲舒传》。
- ㊴ 《汉书·贾山传》。
- ㊵ 陈晋：《毛泽东之魂》第273页，吉林人民出版社。
- ㊶ 陈晋：《毛泽东之魂》第297页，吉林人民出版社。
- ㊷ 张贻久：《毛泽东读史》第61页，中国友谊出版公司。
- ㊸ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第127页，中国青年出版社。
- ㊹ 《谭嗣同全集》上册第2页，中华书局1981年版。
- ㊺ 《谭嗣同全集》下册第478页，中华书局。
- ㊻ 李锐：《为毛泽东思想研究开拓新的领域》，《人民日报》1988年3月28日。
- ㊼ 列文森：《儒教中国及其现代命运》第121—123页，中国社会科学出版社2000年版。
- ㊽ 同上127页。
- ㊾ 《毛泽东选集》第2卷第588页。
- ㊿ 黎永泰：《毛泽东与大革命》第426页，四川人民出版社。
- ① 黎永泰：《毛泽东与大革命》第427页，四川人民出版社。



問蒼茫大地，誰主沉浮。

第 4 章

心 園 春 長沙

一九二五年

獨立寒秋湘江北去橘子洲頭看萬山紅遍

層林盡染漫江碧透百舸爭流

鷹擊長空魚翔淺底萬類霜天竟自由

悵寥廓問蒼茫大地誰主沉浮

携來百侶曾游憶往昔崢嶸歲月稠

恰同學少年風華正茂書生意氣

揮斥方遒指點江山激揚文字

粪土當年萬戶侯曾記否

到中流擊水浪遏飛舟

毛泽东具有极为鲜明的英雄性格。叱咤风云，横扫千军如卷席的气势；高屋建瓴，志存高远的博大胸襟；一往无前，百折不挠的坚韧意志，以及舍我其谁的使命感，使毛泽东在群雄逐鹿的大变革时代里横空出世，成为中国革命当之无愧的领袖。然而，也正是这样一种在动荡时代所向披靡的英雄性格，让毛泽东在晚年感受到了从未有过的失落与寂寞。

## 一、大气量人

1966年7月8日，正当“文化大革命”的烈火在全国各地如火如荼地蔓延之际，毛泽东给江青写了一封意味深长的信。其中一段写道：“我是自信而又有些不自信。我少年时曾经说过：自信人生二百年，会当击水三千里。可见神气十足了。但也不是折中主义，在我身上有些虎气，是为主，也有些猴气，是为次。”这是晚年毛泽东对自己丰富的内心世界一次绝无仅有的深刻反省。无论毛泽东写这封信的真实用意是什么，“虎气”与“猴气”的比喻，对毛泽东的性格却有着鲜明而深刻的象征意义。

老虎,在中国人的表象世界中,历来是力量、意志和权威的象征。自古以来,卓尔不群、勇猛刚强的英雄豪杰莫不崇尚英姿勃发的虎虎生气,仰慕虎啸震山岳的非凡气势,以及虎略龙韬的大智大勇。因而,在中国人的心目中,英雄的形象总是与威风凛凛的老虎联系在一起。就文化底蕴而言,虎气似乎与法家有更多的关联,体现着秦始皇那样的凛然不可侵犯的庄重与威严。毛泽东以虎气自喻,正是体现了他对英雄豪杰超凡的人格力量和坚韧意志的自觉认同。对于毛泽东来说,“虎气”就是豪杰之气,大丈夫的浩然之气。“夫君子之所以恃以胜天下者。在乎气识德量之间。”<sup>①</sup>英雄豪杰异于凡人,成就千秋伟业的根本依据,就在于其一往无前,势如破竹的气量与气势。

从青少年时代开始,毛泽东就神往痴迷于英雄豪杰“横扫千军如卷席”的气势。在师范学校研读德国人泡尔生所著的《伦理学原理》时,毛泽东就曾充满激情地写下一段批语,以诗一般的语言热情洋溢地讴歌了英雄豪杰无敌于天下的力量本源:

豪杰之士发展其所得于天之本性,伸张其本性中至伟至大之力,因以成其为豪杰焉。本性以外之一切外铄之事,如制裁束缚之类,彼者以其本性中至大之动力以排除之。此种之动力,乃至坚至真之着实体,为成全其人格之源,……大凡英雄豪杰之行其自己也,发其动力,奋发踔厉,摧陷廓清,一往无前,其强如大风之发于长谷,如好色者之性欲发动而寻其情人,决无有能阻回之者,亦决不可有阻回者。苟阻回之,则势力消失矣。吾尝观古来勇将之在战阵,有万夫莫当之概,发横之人,其力至猛。谚所谓一人舍死,百人难当者,皆由其一无顾忌,其动力为直线之进行,无阻回无消失,所以至则至强也。豪杰之精神与圣贤之精神亦然。<sup>②</sup>

发白本能的意志冲动,是英雄豪杰的人格本源。它至刚、至强。英雄豪杰为人行事,只依凭自己本能的意志冲动。为了成就其人格,成就惊天动地的伟业,可以置世俗社会的一切规范约束于不顾。

先秦儒家的“大丈夫”观念与《三国演义》、《水浒传》等古典小说推崇的英雄业绩,极大地激发了青年毛泽东的豪杰之气。早年的讲堂书斋生涯并没有将他塑造成为纤弱无力的书生。动荡不安,危机四伏的社会环境,反而更加激起了他对于英雄品格的自觉追求。在他平生发表的第一篇文章《体育之研究》中,毛泽东就痛陈国人武风不振的积习,极力鼓吹“文明其精神,野蛮其体魄”,并对文武皆备的人格表示了自己的倾慕之情:“惟北方之强,任金革死而不厌;燕赵多悲歌慷慨之士;烈士武臣,多出凉州。清之初世,颜习斋、李刚主文而兼武。习斋远跋千里之外,学击剑之术于塞北,与勇士角而胜焉。故其言曰:‘文武缺一岂道乎?’顾炎武,南人也,好居于北,不喜乘船而喜乘马。此数古人者,皆可师也。”他主张以体育运动来增强国人的体魄与意志。基于这样一种人格取向,青年毛泽东有意识地去培养自己的英雄品格。学生时代的毛泽东不仅有投笔从戎的经历,而且有过赤手空拳发动全校师生智缴溃军枪械的壮举,被同学誉为“一身都是胆”<sup>③</sup>。他甚至还由此博得了“毛奇”的雅号。罗章龙在谈到“毛奇”的来历,曾回忆说:“我与二十八划生(即毛泽东——引者)同班同学。颇知其为人品学兼优,且具特立独行之性格。他常语人:‘丈夫安为天下奇,即读奇书、交奇友、著奇文、创奇迹,作个奇男子。’伊本人近所写日记,亦有惊人语,如云:‘夫力拔山气盖世,猛烈而已;不斩楼兰誓不还,不畏而已;化家为国,敢为而已;八年地外,三过其门而不入,耐久而已’。合而观之,此君可谓奇特之士。因此同学中戏称为毛奇,且语双意关”(毛奇是普法

战争中功绩卓著的一位普鲁士名将)。<sup>④</sup>

青年毛泽东超凡脱俗的宏伟气象,也深得师长的嘉许。早在湘乡东山小学堂读书时,16岁的毛泽东写过一篇题为《宋襄公论》的作文,国文教师阅后大为称奇,写下了一则不同寻常的批语:“视此君自身有仙骨,寰观气宇,似黄河之水,一泻千里。”无独有偶,他1912年在湖南省立中学就读时撰写的作文《商鞅徙木立信论》,同样也让国文教师感慨万千,留下的批语是:“目光如炬,落墨大方”,“逆折而入,笔力挺拔”,“力能扛鼎”。“历观生作,练成一色文字,自是伟大之器,再加功候,吾不知其所至。”

沧海横流,方显英雄本色。面对近现代中国的危难局面,有感于国民的麻木不仁,传统的知识分子使命感与近代西方的个人英雄主义交织在一起,使青年毛泽东很自然地具有非凡气量的巨夫伟人的诞生视为中国的希望所在。认为只有气识超凡的英雄豪杰才能引导国民走出黑暗的现实;只有大气量人才能冲决网罗,转移世风,陶铸国民精神,调动起整个民族排山倒海、一往无前的气概。“盖未有力不足以举天下之烦,气不足以练天下之苦,性情不足以扶持天下之一偏,而可以有为者也。”<sup>⑤</sup>这种对大气量的超人的殷切期盼,明显受到了五四时期一些新文化运动领袖大力鼓吹尼采思想的影响,同整个时代精神的走向是相当吻合的。因而当第一次世界大战刚刚结束,德国被迫签订投降条约时,青年毛泽东却依然对德国的民族精神大唱赞歌。“德国民族,晚近为尼采、菲希特、颌德、泡尔生等‘向上的’、‘活动的’哲学所陶铸。声势宏大,待机而发。……德国的民族,为世界最富于‘高’的精神的民族。惟‘高’的精神。最能排倒一切困苦,而惟求实现其所谓‘高’。”<sup>⑥</sup>反观中国的现实,目睹政治舞台上你方唱罢我登场的混乱局面,毛泽东热切地呼唤着大气量的超人的出现。“当今之世,宜有大气量人,从哲学、伦理学入手,改造哲学,改造伦理学,根本上变

换全国之思想”<sup>⑦</sup>，培育起蓬勃向上的“高”的民族精神。这种大气量人，古有伊尹，“尹识力大，气势雄，故能抉破五六百年君臣之义，首倡革命”<sup>⑧</sup>；近则有谭嗣同、陈独秀，“前之谭嗣同，今之陈独秀，其人者，魄力颇雄大，诚非今日俗学所可比拟”<sup>⑨</sup>。中国之外，则有托尔斯泰，“安得有俄之托尔斯泰其人者，冲决一切现象之网罗，发展其理想之世界。行之以身，著之以书，以真理为归，真理所在，毫不旁顾”<sup>⑩</sup>。

在日后的政治生涯中，毛泽东也一直神往于那种“一鼓作气”、“一往无前”的气概，那种轰轰烈烈、热气腾腾、急风暴雨式的气象，那种高屋建瓴，势如破竹的气势。如果说前后有什么变化的话，那么就是——一旦毛泽东发现了底展民众所蕴含的反抗恶势力的强烈意愿，他就随之转换了自己的视角，即从呼唤超人转向把民众的热情，特别是群众运动不可阻挡的势头，视为改天换地的决定性力量。翻开20年代后期毛泽东有关农民运动的论著，我们就可以清楚地看到，毛泽东是如何深切地为农民运动轰轰烈烈的气势所感染，如何无条件地颂扬群众运动气吞山河的巨大能量。毛泽东在群众运动中度过了自己整个政治生涯，群众运动的威力给他留下的印象是如此的深刻，以至于它已成为他心目中实现自己的政治意图屡试不爽的法宝。建国以后，毛泽东一再试图利用群众运动的气势来多快好省地建设新中国，实现经济的飞跃式发展。合作化运动期间，当毛泽东发现，一旦他挺身而出，抛开“小脚女人”以及他们所设立的种种“清规戒律”，调动和释放出群众的热情，居然可以使全国绝大部分农民在一年之间加入合作社，他为此而感到从未有过的兴奋和陶醉。他似乎真切地体验到了“大气量人”的政治感召同群众热情结合所产生的巨大威力。毛泽东自己曾经说过，他为农业合作化运动高潮的出现而感到高兴，1949年解放时都没有这样高兴。这话的确反映了他当时的心态。因为，“他一向认为，政造五亿人口的个体农民是最艰

难的事业,需要花费很长的时间和做很多细致的工作才能完成。谁知道,这么困难的问题,经过二三次会议,作一篇报告,就如此顺利地解决了,那末,还有什么比这个更困难的问题不能解决呢?”<sup>⑩</sup>群众运动的特殊社会氛围与自身性格的强烈共鸣,使毛泽东体验到了空前的人生愉悦。他以诗人的激情和想象力赞美合作化运动是冲走“一切妖魔鬼怪”的“大海的怒涛”<sup>⑪</sup>,并一再深有感慨地指出:“人民群众有无限的创造力”<sup>⑫</sup>、“群众中蕴藏了这样大的社会主义积极性”<sup>⑬</sup>。毛泽东的确有理由为此感到高兴,因为农民在这场运动中的热情,在很大程度上是由他发现并唤醒的,更何况群众运动高潮的那样一种宏大的场面和气势,与他性格气质又是如此的合拍。这样一种经历和感受,实际上就为后来声浪一次高过一次的一连串群众运动的出台,打下了伏笔。“大跃进”时期大炼钢铁、大办人民公社,无论这些行为如何偏离了理性的轨道,具有多大程度的乌托邦色彩,但那样一种全民上阵、热气腾腾、轰轰烈烈的运动形式,却与毛泽东的性格偏好形成了高度的契合。就此而言,它们的出现对于毛泽东来说其实是相当自然的。即使是“文化大革命”,那种急风暴雨式的群众性政治运动亦不能排除毛泽东个人性格的支持。一张大字报,即可点燃“全国山河一片红”的火海,气势自然不能不说宏大。当毛泽东站在天安门城楼接受百万红卫兵的欢呼,感受他们献身“文化大革命”的沸腾热血时,当年合作化运动期间曾有过的那一番兴奋想必又重新激荡在他的胸怀。

当然,对于毛泽东来说,欣赏和美化群众运动,远不止只是出于个人的性格偏好,他已经把这种偏好上升到了理论的高度。建国以后,他一再强调:群众的气只可以鼓,不可以泄。1957年中共八届三中全会批判反冒进时,毛泽东就明确提出:1956年的反冒进,是一个方针性的错误,它给群众泼了冷水,泄了气,招致了很大的损失。反冒进是非

马克思主义的，冒进是马克思主义的。他还提出：今后不要再提反冒进这个名词好不好？这是政治问题，一反就泄了气，六亿人民一泄了气不得了。在1959年的庐山会议上为“大跃进”辩解时，针对彭德怀有关“小资产阶级狂热病”的批评，毛泽东还提出：“什么小资产阶级狂热性，这是几亿人的群众运动，此乃马克思主义。”<sup>⑩</sup>“群众兴高采烈，叫下马，血淋淋的，群众想不通。气可鼓不可泄，人而无气，不知其可也。”<sup>⑪</sup>这种对于冒进的公开辩护，蕴含着毛泽东对群众运动轰轰烈烈的气势无可置疑的肯定。同青年时代一样，晚年的毛泽东也一直期盼着能够在全民中间培育出一种蓬勃向上的“高”的精神，使人们始终保持过去革命战争时期“那么一股劲，那么一股革命热情，那么一种拚命精神”。

勇往直前，永不满足，以雷霆万钧之势横扫一切障碍，成就波澜壮阔、惊天动地的伟业，这是毛泽东的人生旨趣所在。青年时代，毛泽东就自称“颇有奋发踔厉之概”<sup>⑫</sup>，认为“‘拔山盖世之雄唯勇往而已’，人生就是要勇敢和向前”<sup>⑬</sup>。作为革命领袖，毛泽东具有普通工农干部所不具备的胸怀与器识，以及深厚的文化涵养；作为知识分子，他又具有党内高层知识分子通常缺乏的粗犷豪迈气质。这种挥洒自如、勇猛奔放的气质与汪洋恣肆、大气磅礴的气魄，正是毛泽东人格魅力的重要根源之一，也是他最终成为中国革命领袖不可缺少的内在依据。

毛泽东的美学风格素来偏重于欣赏威武雄壮的崇高之美、阳刚之美。在博览史籍之余，他喜欢对历史人物进行品头论足。为他所首肯和赞赏的人物，大多是英雄气质较为浓厚的一类人。当毛泽东抛开日常事务，沉浸在浩瀚的历史画卷之中，与历史人物展开超时空的对话之际，他总是喜欢随意地写下一些内心的感触。翻开这些未加修饰，真实地反映其七情六欲、喜怒哀乐的读书批语，他那种英雄惜



英雄的心态便跃然纸上。展读《南史·陈庆之传》，陈庆之破关斩将，所向披靡的大智大勇，让毛泽东感受到了极大的快意，每每“为之神往”，不由地产生“想当年，金戈铁马，气吞万里如虎”的千古共鸣。读《南史·韦睿传》，则有“敢以数万敌百万，有刘秀、周瑜之风”，及“仁者必有勇”的感慨。读《南史·曹景宗传》，对英勇善战、性格粗犷豪放的曹景宗也产生了深刻的印象，留下了“景宗亦豪杰哉”的感叹。读《通鉴纪事本末》中“后唐灭梁”一节，对后唐庄宗李存勖破釜沉舟进攻大梁的壮举更是击节称赏，随手写下了“生子当如李亚子（李存勖的小名）”的批注。

在中国历史上，开国之君大都气魄宏大，目光如炬，器识与胸襟都足以令其子孙羞愧汗颜不止。毛泽东对这类人物几乎都抱有好感。究其根源，除了出于对他们的历史功绩的首肯以外，很重要的一点，就是对于他们豪杰性格的认同。秦皇扫六合的气势自不必说，其他如刘邦、曹操、李世民、朱元璋等，毛泽东都给予过好评。他称刘邦为“‘豁达大度，从谏如流’的英雄人物”<sup>①9</sup>，甚至还提出：“汉朝的刘邦是封建皇帝里边最厉害的一个。”<sup>②0</sup>对李世民、朱元璋的评价则是：“自古能君无出李世民之右者，其次则是朱元璋。”<sup>②1</sup>

在众多的风流人物中，对曹操的评价，无疑最能反映毛泽东的英雄本色。平心而论，在三国群雄纷争的政治大格局中，曹操无论在哪种意义上都称得上是一位超一流的英雄豪杰。其英雄器识与豪杰气概，不仅空逞匹夫之勇的吕布、鼠目寸光的袁术、徒有其表的刘表难以望其项背，即使英雄如刘备、孙权，亦难以与其平分秋色。毛泽东不仅充分肯定了他的历史地位，满腔义愤地为“白脸好雄”翻案，而且对他的性格气质也偏爱有加。鲁迅在《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文中曾说过：“其实，曹提是很有本事的人，至少是一个英雄，我虽不是曹操一党，但无论如何，总是非常佩服他。”毛泽东在读鲁迅这篇文章时，曾用粗重的红

铅笔给上述评论划上重线。显然，鲁迅把曹操当英雄看待的评价，引起了毛泽东强烈的共鸣。毛泽东晚年读《汉书》、《后汉书》时随意写下的一些批注，如“杀降不祥，孟德所不为也”，“作土皇帝，孟德不为也”等等，都可以看出他对曹操的英雄眼光和胸襟的欣赏之意。

对英雄豪杰大气量品质的特殊偏好，也影响到了毛泽东对现实人物的品评。毛泽东对人的评价往往有他特殊的视角和标准，他看重的是一个人是否具有气势、气量，是否具有生气、朝气。学生时代的毛泽东曾手抄曾国藩的格言：“少年须有朝气，否则暮气中之。暮气之来，乘疏懈之隙也，故曰怠惰者，生之坟墓。”他曾盛赞美国总统罗斯福，说：“犹忆其往某处演说，怨家刺之，血流肠溃，犹从容演说毕乃就医，未尝不叹其勇且壮！闻其春秋盛，雄奇迈往之气未衰。”<sup>②</sup>晚年的毛泽东之所以对青年一代表现出特有的热情，在一再对老干部、老专家的革命意志衰退表示不满时，却热情称赞他们是“早上八九点钟的太阳”，鼓励他们要敢想敢干，要敢于向大人物和老年人挑战，其中的一个重要根源就在于他对青年人的朝气的厚爱。新中国成立之初，毛泽东在一次同老友周世钊通信时，就曾以富有“生气”来称道他的作为：“兄为一师之长，深庆得人，可见骏骨来凋，尚有生气。”<sup>③</sup>“生气”、“朝气”实际上蕴含着毛泽东对一个人的人格价值的充分肯定。

诗如其人。英雄盖世、豪情四溢的性格，一旦流泻于诗文之中，必然具有他人难以企及的“神气”和“霸气”。毛泽东善诗，更工于词。其诗文多以气势胜，以气象胜。他平生的一些得意之作，包括一些政论文章，恣肆纵横，酣畅淋漓，浑然一体，一泻千里，就气势与高度而言，确实达到了一般的文人所难以企及的境界。1945年赴重庆谈判期间，毛泽东的著名诗词《沁园春·雪》刊发于重庆《新民报晚刊》，一时山城轰动，万人争诵，并引发了一场大争论。吴祖光作为

《新民报晚刊》的主编，盛赞其“气魄之大乃不可及”，“这样大气磅礴的词作，真可谓睥睨六合，气雄万古。”与此同时，却有不少人对该词的意境提出非议，以为帝王气象太浓，“数风流人物，还看今朝”暴露了毛泽东想当“英王霸主”的心愿。柳亚子将该词推为“千古绝唱”，认为“词中类似帝王口吻”不过“小节出入，何伤日月之明”，实际上也承认了帝王气象的存在。撇开该词的寓意不说，帝王气象也好，“睥睨六合”也好，几乎所有评论者都为它酣畅淋漓的“霸气”或者说“神气”所震撼则是不争的事实。这正是毛泽东作为诗人的独到之处，也是他的艺术个性所在。要说“神气”，青年时代“指点江山”，“挥斥方遒”的“书生意气”早就神气毕露了。建国以后，一次谈到朱自清的散文时，毛泽东就曾提出：“朱自清的散文写得好，平白晓畅，但一个侧面不好，就是不神气，而第一个神气是鲁迅。”<sup>②</sup>

在艺术鉴赏方面，毛泽东最为欣赏的往往都是富有大气的作品。刘邦“大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡”这种直抒胸襟的作品，就比文人墨客刻意雕琢的作品更符合他的欣赏口味。曹操的诗作更是如此。在诗词风格方面，曹操也许是与毛泽东最为接近的。毛泽东非常欣赏曹操豪放的诗风。在他所阅读的一本《古诗源》中，毛泽东就对书中对曹操诗作的下列评价作了认真的圈点：“孟德诗，犹是子桓以下，纯乎魏响。沈雄俊爽，时露霸气。”毛泽东曾经同他的子女谈到过：“曹操的文章诗词，极为本色，直抒胸臆，豁达通脱，应当学习。”一次他还对工作人员深有感慨地说：“我还是喜欢曹操的诗。气魄雄伟，慷慨悲凉，是真男子，大手笔。”<sup>③</sup>毛泽东与曹操均为大政治家兼大诗人，诗作都以雄浑之气势见长，性格气质上确有其相通之处，他对曹操“真男子、大手笔”的评价，在很大程度上也反映了他自身的人格与艺术追求。

事实上，正如毛泽东曾刻意追求和塑造英雄豪杰的品

质一样，他在积蓄文章的气势方面，也下过一番功夫。在《讲堂录》中，他就抄录了不少前人在这方面的心得。如“惟识见必高，气脉必贯，乃能无缝焉。”“文章须蓄势。河出龙门，一泻至潼关。东屈，又一泻至铜瓦。再东北屈，一泻斯入海。当其出伏而转注也，千里不止，是谓大屈折。行文亦然。”在读《伦理学原理》所写批注中，毛泽东还从心态上阐述了行文贵在一泻千里之气势的道理：“吾人种种活动，如著述之事乃表彰自我之能力。著书文时，惟前不见古人，后不见来者，振笔疾书，知有著书而不知有客观存在事，知有我而不知有他人。必有此而后其书大真诚而非虚伪。”

## 二、远大目光

“虎气”对毛泽东人格的另一个重要的象征意义，是博大的胸襟与深远的目光。

抗日战争时期，美国著名的中国通谢伟思作为美国驻华使馆的秘书赴延安访问，并多次会晤毛泽东。后来，他根据这段经历写下了许多回忆文章。其中，在1971年的一篇文章中他这样写道：在延安时，我常常向中国共产党员的朋友们打听他们的想法，为什么毛泽东能够成为公认的领袖。回答总是一样的，简言之，就是一句话，“他目光远大”。

远大的目光同雄浑的气势一样，是形塑毛泽东人格魅力的重要因素之一，是毛泽东逐步成长为全党、全国不可取代的政治领袖所不可缺少的精神素质。如果说雄浑豪迈的气势，使毛泽东具有党内普通知识分子干部无法匹敌的英雄气概的话；那么，远大如炬的目光则使毛泽东具有普通工农干部通常所缺乏的卓越器识与博大胸襟。自陈独秀以后，中共领袖人物的产生，除了一般性的素质以外，有一个决定性的因素，那就是必须与苏共及共产国际有较为密切的关系。瞿秋白、李立三、王明、博古、洛甫都是如此。这个

条件毛泽东并不具备,甚至在他已经成为中共事实上的领袖时,斯大林仍然没有给予他充分的信任。但毛泽东却凭着自己的卓越才干和人格魅力而成长为全党公认的领袖,树立起他在党内空前绝后的权威。在他之前的中共领袖,大都书生意气过盛,缺乏英勇豪迈、器度恢宏的人格魅力,难以适应近现代的中国社会对于一个革命领袖的人格期待。除了陈独秀凭藉新文化运动“总司令”的威名担任了较长时间的领导职务以外,其余诸人的领袖地位都如同过眼烟云,从未获得全党一致性的公认。这与后来毛泽东领袖地位牢不可破的情形形成了鲜明的对照。这一现象充分说明,一个公认的政治领袖的产生,如果没有相应的人格魅力的支撑是难以想象的。

毛泽东在党内的领袖地位的确立,经历了一个艰难的历程。论资历,他是一大代表,除了陈独秀,其他几位领袖人物都比不上他。但在遵义会议之前,他始终都没能进入中央的最高决策层。严格地讲,遵义会议也只是确认了毛泽东的军事领导才能,还远远谈不上对他的领袖身份的公认。事实上,只有到了抗日战争临近结束之际,毛泽东才最终确立了在党内无可争议的领袖地位。这个时候,毛泽东纵横捭阖,将各个“山头”的力量整合为一个统一整体的组织才干,运筹帷幄,决胜千里之外的军事才干,以及未雨绸缪地筹划未来的胸襟与目光,已经得到了充分展示,并令人折服地取得了全党高层干部的普遍信任。的确,在整个抗日战争和解放战争进程中,毛泽东高屋建瓴、统揽全局的气度,深谋远虑、高瞻远瞩的眼光,指挥若定、横扫千军如卷席的英雄气势,均得到了淋漓尽致的表现,达到了很高的境界。当大部分人正在为抗战环境下的生存与发展问题而苦苦奋斗,一些人甚至对整个抗战前景表现出忧虑和茫然的情绪时,毛泽东却早已清晰地勾画出了抗日战争的整个发展历程,并结合抗战胜利之后中共的战略意图制定出中共

在抗日战争期间的应对策略；当大部分领导人正忙于应付战争中的各种具体事务而无暇旁顾时，毛泽东却不时地表现出对全球范围内的人类命运、国际共运事业前景的热切关注，指点全球江山，纵论天下大事；抗战结束之际，当一些人还在为国共双方的决战前景而感到心神不定时，毛泽东时常考虑的却是解放战争胜利以后如何建设新中国的一系列问题，如此等等。人们的确有理由为全党产生了这样的领袖人物而感到庆幸和骄傲。“东方红，太阳升，中国出了个毛泽东。他为人民谋幸福，他是人民的大救星”的歌声，由此响彻黄土高坡，响彻全中国。

正是深邃的目光和博大的胸怀，使毛泽东超越了传统农家子弟的生活理想，超越了中国古代造反者宿命性的历史局限，成长为一个无产阶级的革命领袖和现代中国的民族英雄。1912年，当青年毛泽东告别韶山冲，到省城追求自己新的理想时，湖南省图书馆所悬挂的一幅《世界坤舆大地图》给了他一次强烈的心灵震撼：世界是如此之大！“中国自古称‘居四海之内’，大得以世界自居，其实只占地球很小一部分；湖南更小，湘潭找不到地名。由是他更觉得世界上的事、中国的事是太值得研究了。”<sup>②6</sup>近代西学由此全面进入毛泽东的视野，他开始苦读产复翻译的西学著作。这一次心灵震撼，对于毛泽东毕生政治事业的重要意义是无须赘述的。从此以后，是整个世界，而不是小小的韶山冲；是全人类，而不仅仅是家乡种地的农民，构成了他的精神视界。毛泽东开始将自己的人生追求同全民族、全人类的命运联系在一起，开始具有了世界性的目光。1920年，当新民学会集会讨论学会宗旨的调整时，包括毛泽东在内的绝大多数人都主张以“改造中国与世界”为学会的宗旨。在中国还陷于深重的苦难之中，民族的存亡问题都还没有解决的情况下，新民学会的这一选择，其鲜明的世界主义，或者说天下主义立场，无疑是相当独特的。至于毛泽东，更是明

确提出：学会宗旨应当“用‘改造中国与世界’，提出‘世界’所以明吾侪的主张是国际的；提出‘中国’，所以明吾侪的下手处；……中国问题本来是世界的问题；然从事中国改造不着眼及于世界改造，则所改造必为狭义，必有妨碍。”<sup>②</sup>他所考虑的不是确立改造世界的目标是否显得过于宽泛的问题，而是担心单纯以“改造中国”为目标过于狭隘。1920年11月25日，毛泽东在给会员张国基的信中也提出：学会的各项工作应“取世界主义，而不采殖民政策”<sup>③</sup>，并将学会的世界主义立场同“世界大同”理想联系起来。值得注意的是，毛泽东及其所主持的新民学会，并没有把改造世界的理想停留在口号上，而是在实践上作了许多的尝试。他明确主张“大留学改策”，有意识、有计划地组织学会成员分赴西洋、东洋、南洋，去世界各地学习，以期推进改造世界的伟业。1920年2月，在写给陶毅的信中毛泽东指出：“我们的同志，应该散于世界各处去考察，天涯海角都要去人，不应该堆积在一处。最好是一个人或几个人担任去开辟一个方面。”<sup>④</sup>这种世界主义的抱负，在他主办的《湘江评论》上也得到了深刻的体现。毛泽东在对中国现实问题慷慨陈词时，也热切地关注着世界各地所发生的重要事件，如“各国的罢工风潮”、“日本的米价”、“阿富汗的过激党”、“莱茵共和国”、“可怜的威尔逊”、美国的“炸弹暴举”和“实业专制”等等。《湘江评论》的这种眼光和气魄，曾经得到胡适的高度评价。

投身改造中国的现实斗争实践以后，中国革命所处的险恶处境同样没能限制住毛泽东的世界性目光。习惯于从世界大局中考虑中国革命问题，依然是他的思维方式的重要特征。世界形势——全国形势——红区的工作情况——对策的选择，是贯穿他当时一系列重要论著中的最常见的思维逻辑。到过延安的许多西方记者、外交官都曾为身处偏僻的陕北黄土高坡的毛泽东，在受到日本帝国主义和国

民党重重封锁的情况下，仍然对西方社会所发生的一切保持着浓厚的兴趣而感到惊讶不已。斯诺在《西行漫记》中写道：“我发现他对于当前世界政治惊人地熟悉。……对于欧洲社会和政治情形，也有实际的了解。”<sup>②</sup>当毛泽东兴致勃勃地向斯诺提出一大堆他所感兴趣的问题时，反而一再使对这些问题缺乏深入了解的斯诺陷入窘境。毛泽东对远隔千山万水的西方的兴趣及其所掌握的知识远远超出了西方人的想象。

作为一个从儒家文化传统中走出来的知识分子，毛泽东世界主义的思想性格受到了传统“天下”观念的影响。在古代，由于中国文化在整个东亚地区占据着独一无二的优势，对周边地区产生了强大的文化势能。这一方面形成了周边民族竞相学习中国先进文化的局面；另一方面也使得中国文化的创造者、阐释者和传播者即知识分子逐渐地形成了一种本位主义的文化观念，把中国视为天下的中心，把中国文化视为天下唯一的文化，凡是没有为这种文化所同化的都属于未开化的蛮夷。在古代中国的知识分子看来，文化传播只有一种方式，即由内向外，由中国向四周辐射，这也就是孟子所说的“吾闻由夏变夷，未闻变于夷者也”。宋代学者石介在《中国论》中就毫不含糊地提出：“天处乎上，地处乎下，居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也。天地为之乎内外，所以限也。”与这种文化观念相对应，古代的中国人并没有今天意义上的世界观念，有的只是华夷天下秩序观念。凭借强大的国力和先进的文化，中国同局边各国之间建立起了一种特殊的华夷秩序，一种文化上的和政治礼仪上等级关系。局边各国以向中国朝拜进贡的方式表示对天朝帝国的向慕归化之意，中国则以册封、赏赐等方式来表示安抚之意。区别于现代宗主国与殖民地或保护国关系的是，这种华夷秩序在很大程度上是一种文化关系，或者说政治伦理关系。中国从中



获得的实际上只是对自己天下中心地位的确认,而并无多大的实际经济或政治利益。与此同时,作为天下的中心,中国担负着向四夷藩邦传播儒家先进文化,维护秩序,“加惠四海、视民同仁”的道义责任。在儒家思想框架中,当四夷藩邦全部为中国文化所同化,以致天下一统时,天下大同这一人类社会的最高理想也就随之降临了。受这种天下观念的影响,近现代的中国知识分子在接受源自西方文化的,以民族国家为单位,围绕赤裸裸的利益而展开相互竞争、相互攻伐的世界秩序观念时,经受了沉痛的心理创伤。在西方文化成为强势文化,西方列强根据自己的价值观念,凭借武力和经济技术优势建构起符合它们自身利益的世界秩序的条件下,中国知识分子为谋求民族的复兴,就不得不努力克服观念上和心理上的障碍,去接受这种世界图式以及与此相适应的民族主义观念。20世纪以来,随着社会主义思潮在中国得到广泛传播,各种形式的共产主义理想所构画的世界和平统一蓝图,为中国知识分子摆脱这种心理阵痛提供了一种新的启示。马克思主义的世界主义取向及其全球实现共产主义的崇高理想,更是极大地迎合了中国知识分子的文化心理。于是乎,把马克思主义理解为“世界大同主义”、“四海同胞主义”,就成为许多中国早期马克思主义者的共同思想性格。就毛泽东而言,早年的大同理想,青年时代的世界主义志向,与马克思主义的国际主义理想的相互交融,不仅极大地拓展了他视界和胸襟,而且塑造出了他作为一个大国领袖特有的政治气度。建国以后,在毛泽东世界主义取向的直接作用下,中国在自己勒紧裤带过日子的艰苦条件下,尽自己的全力,给许多第三世界国家提供了大量无私的经济援助。从抗美援朝到抗美援朝,从修筑坦赞铁路到支援阿尔巴尼亚,六七十年代的对外援助,在整个国家的支出中占据了相当大的比例。毛泽东在处理国际事务当中,常有一种西方政治家所没有,甚至是难以理喻的超越

国家利益制约的政治气度。这种政治气度的精神渊源，更多的，与其说来自无产阶级的国际主义精神，毋宁说来自中国传统的天下观念。对于毛泽东来说，对外援助，并不是出于直接的经济或政治利益的需要，而是出于中国作为一个大国理应履行的神圣义务。特别是在认定苏联已经“变修”以后，毛泽东更是倾向于认为中国作为一个社会主义大国，在道义上负有支援亚非拉人民革命的义务。例如1963—1964年他就一再批判党内一些同志从中国实际出发提出的注意同西方国家改善关系，根援量力而行的原则减少对外援助的所谓“三和一少”的主张，提出：针对三和一少，我们的方针就是三斗一多，这就是对帝国主义要斗、对修正主义要斗、对各国反动派要斗，要多援助反对帝国主义的、革命的和马列主义的政党和马列主义派别。三和一少是赫鲁晓夫的口号，三斗一多是我们的口号。<sup>①</sup>后来毛泽东更是把对外援助上升到坚持社会主义实践的正确价值导向的高度，援出：人活着只搞点饭吃，同狗就没什么区别了。“不搞点帮助别人，不搞点共产主义，有什么意思呢？”<sup>②</sup>这种基于大国的道义责任所实施的对外援助，由于脱离了中国国力的实际，没有量力而行，让中国自身的经济建设背上了很大的包袱。但毛泽东放眼全世界，“铁肩担道义”的古风，确实给许多第三世界国家留下了很深的印象。毛泽东去世时，广大亚非拉国家的领导人所表达的对他的崇敬之意，就充分说明了这一点。

当然，晚年毛泽东的世界性眼光也受到了主观和客观一系列因素的限制。西方国家对华的长期封锁，60年代中期以来中苏关系的破裂，极大地限制了我们的对外交流。与此同时，“左”的意识形态的滋长乃至恶性泛滥，以及传统的小生产习惯势力也产重妨碍了我们对外部世界的了解，妨碍了我们对西方国家光进的科学技术、管理经验，以及光进文化的学习和吸收。尽管毛泽东直到晚年仍然保持着对

诸如人类命运之类的宏大问题的浓厚兴趣,但无可讳言的是,他对中国问题的思考,愈益丧失了世界经济、政治、文化发展潮流的价值参照,丧失了虚怀若谷,虚心学习和借鉴西方发达国家所取得的现代化成就的主动进取精神。这是六七十年代的中国社会主义实践日益游离于世界发展潮流,走入固步自封、闭门造车的死胡同的重要根源。

### 三、英雄使命

超凡出众的才干和宏大的抱负,使毛泽东在危机四伏的社会现实面前产生了一种极为强烈的英雄使命感,一种将自己的人生选择同国家、民族乃至人类命运这些超然、神圣的东西联系在一起的冲动。

中国传统文化是造就英雄使命感或者说精英意识的天然沃土。渊远流长的圣贤文化史观,鲜明的入世主义的文化性格,以及以精英选拔为主要取向的文化教育体制等等,都为激发知识分子的个人使命感营造了相适宜的社会文化氛围。在传统社会,儒家君子自视为天命意志和社会良知的代言人。作为社会的精英,他们不仅承担着教化民众的职责,而且还要时刻准备着以自己的学识和道德人格去替民作主,解民于倒悬,改变不合理的社会现实。被青年毛泽东恭恭敬敬地抄录在《讲堂录》中的宋代大儒张载的一段著名格言,最醒目地表达了中国古代知识分子世所罕见的崇高的历史使命感:“为天地立心,为生民立道,为往圣继绝学,为万世开太平。”在这样一种文化传统的涵融下,即使是佛教这样的外来文化在完成本土化以后,也同样表现出了突出高扬个体的主体能动作用,倡导以牺牲个体的方式来实现整体价值的思想倾向。“普渡众生”,“我不入地狱谁入地狱”等,就是历代高僧入世精神和使命意识的生动写照。在主流文化以外的民间文化传统中,同样也弥漫着英雄教

世的思想观念。历代的农民起义领袖，甚至落草为寇、占山为王的草莽英雄，行侠仗义的江湖好汉，往往都不乏朴素而令人感佩的使命感。所谓“替天行道”、“舍得一身剐，敢把皇帝拉下马”，以及“路见不平，拔刀相助”等等，莫不如此。这些游离于正统主流文化之外的崇拜英雄、颂扬豪杰的价值观念，借助于章回小说、武侠传奇等通俗读物和民间戏曲，对中国人的文化心态产生了相当深刻的影响。

自古乱世多英豪。每逢纲纪沦丧，纷争迭起之际，来自社会不同阶层，富有正义感的英雄好汉，目睹生灵涂炭的局面，挺身而出，解民于倒悬的使命感便油然而生。近代以来，中国社会的混乱与民众的苦难达到了空前未有的地步。在特殊的时代氛围的刺激下，“救国救民，舍我其谁？”便成为整个知识分子群体共同的心理冲动。超然如梁漱溟也发出了“吾曹不出则苍生何如！”的感慨，曾发誓二十年不谈政治的胡适最终也忍不住投身现实的政治实践。时代呼唤英雄，时代造就英雄。毛泽东就是这样一位应运而生的具有特别强烈的使命感的英雄巨人。

早在少年时代，梁山好汉与三国英豪的业绩就曾令毛泽东为之心驰神往。历史传统的熏陶与西方新学的沐浴，更是让毛泽东对秦皇汉武、唐宗宋祖和拿破仑、华盛顿等西方英杰的创世神功憧憬满怀。然而恰恰是这样一个志向不凡的少年，却因自己偏大的年龄、土气的外表和外乡人的身份而一再遭受同学的冷遇和白眼，让他“精神上感到很大的压抑”。内心抱负与外在遭遇的强烈冲突，在少年毛泽东的内心世界交织成了深切的精神焦虑。倔强的性格驱使着毛泽东通过不断强化自己的英雄志向的方式来排遣自己的精神苦闷。在湘乡东山小学就读时的毛泽东，就曾以一首《咏蛙》表示了自己强烈的愤懑情绪：“独坐池塘如虎踞，绿杨树下一养精神；春未我不先开口，哪个虫儿敢作声！”

现实的挫折非但没有湮没毛泽东的英雄意识，反而更

加激发和强化了他英雄使命感。翻开《讲堂录》、《体育之研究》等早年笔墨,强烈的英雄主义冲动几乎随处可见。“胡虏多反复,千里度龙山,腥秽待滞,独令我来何济世!”不同于少年时代的是,青年毛泽东的使命感逐步建立在了观念信仰的基础上,形成了自己具有鲜明的英雄主义色彩的社会历史观。“一朝代之久,欲振其纲而挈其目,英妙觅其巨夫伟人。巨夫伟人为一朝代之代表,将其前后当身之迹,一一求之至彻,于是而观一代,皆此代表人之附属品矣。”<sup>③</sup>

师范学校的五年修学生涯,以及随后几年主持新民学会,主编《湘江评论》,参与领导驱张运动和湖南自治运动的丰富经历,使毛泽东的才华得到了同学师友的公认,五四时期的毛泽东已成为湖南青年学生的实际领袖之一。赏识他的师长更是频频地称誉他为国家栋梁之才,甚至是未来的“平民天子”。师友的勉励嘉许,同学之间的相互激励,无疑进一步助长了毛泽东的使命感,使他日益明显地将个人同整个中国的前途命运联系在一起。“书生意气,挥斥方遒。指点江山,激扬文字,粪土当年万户侯。”“怅寥廓,问苍茫大地,谁主沉浮?”这首脍炙人口的《沁园春·长沙》,酣畅淋漓地体现了青年毛泽东的非凡抱负。

作为一个从儒家文化传统走出来的现代知识分子,毛泽东的使命感积淀着浓厚的传统人文主义的思想内涵。因而,他的这种使命感,不是置民众疾苦于不顾,去追求个人的英雄业绩,追求独往独来的骑士风度,而是将自己的英雄壮举同国家、民众的遭遇紧密地联系在一起,认定自己特殊的君子身份,超凡的天赋,使自己在改变国家、民众的悲惨命运的伟大事业中负有特殊的职责;是在潜意识中认定自己是被上苍挑选出未的或者说是历史选择的拯民于水火的最合适的英雄。青年毛泽东在《讲堂录》中就曾抄录了大量洋溢着英雄使命意识的儒家正统格言:“孟子尝言志矣,曰:志至也,气次也。持其志,毋暴其气。曰:夫天来

欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也。”在大量接受西学影响以前，毛泽东的使命感基本上是儒家式的，其“问苍茫大地，谁主沉浮”，几乎可以说是孟子“舍我其谁”的现代翻版。但是，除此之外，我们还须看到，正统典籍之外的历史小说，英雄传奇所宣扬的豪杰、义侠精神，以及自幼从其母亲言传身教中习得的广济博施，普渡众生等佛家观念，对于培植他拯民救国的使命感也产生了不容忽视的作用。

五四时期，西学的东渐达到一个高潮。如火如荼的新文化运动将西方自由、平等、博爱、个性解放等近代资产阶级价使观念，西方传统的，以中世纪骑士精神和普罗米修斯、浮士德精神为象征的个人英雄主义意识，以及现代尼采式的超人意识输入华土，给中国人，尤其是青年知识分子展示了一个闻所未闻的精神空间。一时间，个性解放、自我价值等被青年人奉为至真至尊的人生真谛。西方式的英雄，从建功立业的拿破仑、华盛顿、林肯，反传统的文化超人如叔本华、尼采，到风流英俊的拜伦，以及“出走的娜拉”，都成了人们津津乐道的话题，成了人的新的人格偶像。这一切给东国知识分子的英雄使命意识注入了一股从未有过的源头活水，并促使一部分知识分子的观念溢出传统的轨道，以为只有放弃传统的拯民教国使命意识，一意“救出自我”，才真正有助于实现救亡和民族复兴的伟大事业。

但是，国事是如此的穷蹙，民族的灾难是如此的深重，传统观念的影响又是如此的根深蒂固，决定了绝大部分中国知识分子事实上很难置日趋严重的民族危机于不顾，去一味地追求个人的自我解放，去“救出自己”，尝试孤独的“超人”人生。西方式的个人英雄主义尽管一度与个性解放的启蒙哲学融汇在一起，对中国知识分子的人性价值的觉醒产生了深刻影响，但它终究很难令人全盘接受。在启蒙与救亡、个性解放与民族解放、个体英雄与民族英雄之间，

中国知识分子几乎没有经过多少犹豫与多少冷静的思索，就义无反顾地选择了后者。传入中国的西方式的英雄主义很快与个性解放、自我实现的启蒙哲学分离开来，同中国传统的为整体而牺牲自我的英雄使命意识融汇在一起，并进一步增添了后者悲剧性的色彩。

毛泽东英雄使命意识的发展、演变的轨迹，正是这样的一个典型的个案。在湖南师范学校的几年，是毛泽东接触西学最广泛、受近代启蒙主义思潮影响最集中的几年。启蒙主义思潮使他原先充满整体主义色彩的“无我论”的宇宙观，开始转向“唯我论”的宇宙观，为整体而牺牲、压抑个体的传统整体主义价值观转向了近代个性至上的价值观。在读泡尔生著《伦理学原理》时，毛泽东写道：“吾从前固主无我论，以为只有宇宙而无我。今知其不然。盖我即宇宙也。若除去我即无宇宙。各我集合而成宇宙，而各我又以我而存，苟无我何有各我哉！是故宇宙可尊者惟我也，可畏者惟我也，可服从者惟我也，我以外无可尊，有之亦由我推之；我以外无可畏，有之亦由我推之；我以外无可服从，有之亦由我推之也。”这种宇宙观尽管仍有王学（阳明）痕迹，但其近代启蒙价值的色彩更是毕露无遗。在此基础上，毛泽东还充分地阐发了个性至上、自我实现的人生价值观念。“发达个性”成了他基本的人生态度。英雄豪杰的特异之处，即是不为任何外在束缚所钳制而将自己的内在本性发抑至极致。抽象的个性，随之成为他批判社会、品评人物的基本圭臬。

但是，值得注意的是，即使是青年毛泽东对“唯我论”及个性至上的价值观作了极其夸张的宣扬，即使是他一度对愚昧昏暗的民众深感失望，对救国救民而不为民众理解的英雄豪杰的悲剧命运深感悲哀，毛泽东也始终未能彻底忘怀于羸弱穷蹙的国运，忘怀于苦难深重的民众而走上一条单纯追求个性解放的个人英雄主义道路。传统人文主义精

神的影响,仍然很自然地使他把英雄的个性实现,英雄业绩的创造同整个社会、整个民族的命运紧密地联系在一起。差不多就在批注《伦理学原理》的同时,毛泽东就在一些书信中明确地否定了那种弃社会、民众于不顾,作壁上观的贵族派头和隐士作风,鲜明地表达了君子救小人的传统英雄使命观念。

世界观转变以后,马克思主义的入世精神以及解放全人类的斗争精神同上述英雄使命意识相融合,就从根本上铸定了毛泽东的人生轨迹,即义无反顾地以拯民救国作为自己神圣的天职。

毛泽东英雄意识的这种变迁历程,代表了中国整整一代知识分子思想历程的一种基本走向。轰轰烈烈、急风暴雨般的救亡实践,使大批胸怀英雄抱负的知识分子投身于社会变革的历史洪流之中。泯没自我,忘却个性,为民族整体的利益而牺牲自我,成了一代知识分子的共同选择。斯诺30年代在延安采访中共领袖时,曾发现过一个有趣的现象,那就是:“共产党人是能够说出青少年时代所发生的一切事情的,但是一旦他参加红军以后,他就把自己给忘掉在什么地方了:如果你不是一再地问他,就不会听到更多关于他自己的事情,你所听到的只是关于红军、苏维埃或党的故事——这些名词的第一个字母都是大写的。他们能够滔滔不绝地谈每次战役的日期和经过,他们进进出出别人从来没有听说过的无数地方的情况;但是这些事件对他们只有集体的意义,不是因为他们作为个人在那里创造了历史,是因为红军曾经到过那里,而在红军后面的是他们为之战斗的那个意识形态的整个有机力量。”<sup>④</sup>一个追求君子救小人的个人英雄业绩的人,一旦宇宙观发生转变,一旦投身民族救亡大业的洪流,他心中的“我”就只有集体(红军、党、民族等等)之“大我”,个人已彻底融化、消失于其间。早先奉为至高真理的自我价值、个性至上、自我实现,都已被弃



之如敝履。少数自由主义知识分子仍然殚精竭虑地鼓吹“救出自我”，在救亡实践的枪炮声中日渐变得苍白无力，显得不合时宜，对照于救亡勇士的鲜血，这种洋溢着启蒙主义色彩的价值选择，甚至还会给人留下一种“自私”的感觉。西方式的个人英雄主义已为历史所彻底否定。在毛泽东那里，“自由主义”已经成了马克思主义的对立面，成为必须坚决加以克服的有害倾向。昔日有着强烈的英雄使命感的知识分子，不能再高高在上地去为民作主，去决定民众的命运，而必须使自己彻底地与民众打成一片；不再是君子救小人，不再是君子“化”大众（启蒙），而是君子必须实现自身的大众化。

然而，自幼形成的英雄主义冲动毕竟又是不那么容易被消蚀掉的。尽管毛泽东后来一再在理论上否定知识分子的英雄使命意识，但内心的英雄使命意识却仍然时刻不停地激励着他，直至生命的最后一刻。

充满自信是英雄的本色。以英雄豪杰作为自己的人格期待，本身就意味着一个人在意识或潜意识中已经自信，甚至自负地把自己同周围的庸众区别开来，认为凭藉自己的特殊天赋，可以成就凡人无法成就的伟业。尽管毛泽东曾说过自己是又自信又不自信，但实际上，从外在表现来看，他可以说始终都很自信。所谓不自信，也许更多的只是独处一室，孤独徘徊时偶尔袭上心头的一种犹豫与踌躇。强烈的自信心，使得毛泽东总是有足够的毅力与勇气去面对最艰难的处境，能在井冈山、长征、延安等最恶劣的斗争环境下带领他的同志去争取胜利，走出自己人生最暗淡的岁月。自信，正是毛泽东成长为一个领袖人物的不可缺少的精神素质之一。

以强烈的英雄使命感为精神根基的自信意识，使毛泽东毕生的人生与事业追求都表现出某种我行我素、特立独行的品性。史沫特莱对他的印象是：“他像骡子样倔强，有

一种钢铁般的自傲和坚毅贯穿他的性格。……他的幽默常因含有讥诮而显得冷峻，仿佛来源于精神孤高的深邃洞穴。”<sup>⑤</sup>正是这种“骡子样的倔强”使得毛泽东在作出某种抉择时，不仅具有虽九死而不悔的坚毅执着，而且时常表现出一种孤傲的品性。旁人的非议、咒骂，始终不能让他在自己的抉择中后退半步，反而只会进一步强化他勇往直前，甚至一意孤行的意志。他在《讲堂录》中写下的一段话，相当真切地道出了这种特立独行的英雄本性：“圣人之所为，人不知之，曲弥高和弥寡也，人恒毁之，不合乎众也。然而，圣人之道不求人知，其精神惟在质天地而无疑，放四海而皆准，俟百世而不惑，与乎无愧于己而已，并不怕人毁，故曰举世非之而不加沮，而且毁之也愈益甚，则其守之也愈益笃，所谓守死善道是也。”“守死善道”的殉道者意志在晚年毛泽东的身上表现得尤为突出。60年代，当中苏论战愈演愈烈之际，毛泽东曾对要求息战的苏联人郑重相告：别着急，笔墨之战是死不了人的。起码有四件事我可以保证，不管你们怎么批评我们，天照样下雨，女人照样生孩子，草木照样生长，鱼照样在河里游。<sup>⑥</sup>他宁可撕破脸面，也要将大是大非问题争论得清清楚楚。1975年，在一次会见外宾时，毛泽东还谈起：过去美国人骂我比希特勒还要希特勒，蒋介石骂我们是共产主义的土匪，林彪骂我是秦始皇、B-52。接着，他便援引古代一句名言对此一笑了之：“木秀于林，风必摧之。堆出于岸，流必湍之。行高于人，众心非之。”他的做人之道就是“人不被人骂不好”<sup>⑦</sup>。1959年9月，当他将两首七律诗道给《诗刊》社发表时，顺便写下了一段话，将他这一做人之道发挥得更加透彻：“全世界反动派从去年起，咒骂我们，狗血喷头。照我者好得很。……他们越骂得凶，我就越高兴，让他们骂上半个世纪吧！究竟谁胜谁败？我这两首诗也是答复那些王八蛋的。”

自信与自负往往只有一步之遥。在革命战争的岁月

中,如履薄冰的生存环境使得毛泽东在高度自信的同时,保持了足够的冷静与理智,在自信与自负之间筑起了一道防线,以免自己由一个自信而谦逊的领袖蜕变为一个刚愎自用的“山大王”。然而,建国以后,随着斗争环境的改变,领袖的威望达到顶峰,面对自己的只言片语被全民奉为“句句是真理,一句顶一万句”的现实时,毛泽东自己也渐渐被那灼人的领袖光芒笼罩住了。民众的欢呼,往日的成就,都在不断地放大着他与生俱来的英雄意识。人们已开始难以分辨他的某些行为和话语究竟该称之为自信还是自负。过于强烈的巨人使命意识,已使晚年的毛泽东在潜意识中把自己视为人民利益与马列主义原则的天然化身。整个社会的建设与发展,由此都被纳入了他个人思想的框架,成了他巨人业绩的表现。在建国后的二十多年的岁月中,毛泽东实际上从未真诚而深刻地反省过自己在重大决策问题上的决断,更没有真诚地接受过别人的批评意见。尽管在不同的场合,毛泽东也曾有过一些自我批评的姿态,但在重大决策上,包括反右运动、大跃进、人民公社、批判彭德怀、“文化大革命”等,他从未真正怀疑过自己的决断,更不能容忍别人对他的决断有稍稍的怀疑或修正。他所制定的航线是任何人不得非议的。

整整一个时代,中国人都生活在毛泽东巨大的身影之下。一个曾为产生毛泽东这样的千古英雄而自豪的民族,一个曾受益于毛泽东的英雄品性的民族,同样也不得不咀嚼巨人的所作所为带未的苦果。曾几何时,毛泽东指点江山,谈笑风生,语惊四座,妙趣横生,透露出不可抵挡的个性魅力的诱惑。它不仅令生活于其领导下的芸芸众生心悦诚服,就连远道而来的“洋人”也为之肃然起敬,或者云里雾里,备感神秘。然而,与此形成鲜明对照的是,整个民族却由此变得毫无生气,每一个人都显得那么缺乏个性色彩。在党内高层,许多以往极具个性魅力的领导人,都在毛泽东

的个性锋芒前销蚀掉了自己的个性，尤其是自己的英雄气质。一大批在国民党统治下铁骨铮铮、锋芒毕露的知识分子，同样也变得黯然失色。

强烈的英雄使命感还派生出了毛泽东不同寻常的事功志向。中国古人以立德、立功、立言作为人生价值的基本实践模式。就英雄豪杰而言，实现不朽价值的根本途径就是立功。

毛泽东自少年时代起就萌发出了强烈的功业意向。当他借读到一本名为《世界英雄豪杰史》的通俗读物时，拿破仑、彼得大帝、华盛顿、林肯、惠灵顿、格本斯顿等第一次闯入他的精神世界的西方英雄豪杰，马上吸引住了他的视线，并由此产生了极大精神愉悦。他由此强烈感受到了英雄人物与民族兴衰存亡的重要关系，认定“中国也要有这样的人物。我们应该讲求富国强兵之道，才不致蹈安南、朝鲜、印度的覆辙”。一种效法英雄，拯救中国的冲动油然而生。“中国积弱不振，要使它富强、独立起来，要有很长的时间，但是时间长不要紧，你看，华盛顿经过八年战争之后，才取得胜利，建立了美国，我们也要准备长期奋斗。”<sup>⑧</sup>青年毛泽东读史，最吸引他的就是那些功业卓著、豪情四溢的英雄好汉。伊尹、曹操、孙权、范仲淹、曾国藩等，这些记录在《讲堂录》中的历史人物，都曾是他最为推崇的功业巨人。清代山东滋阳人牛运震著有《游五姓湖记》，记载了他与蒲郡太守周侯等五人同游五姓湖的经历，对周侯将“淤且涸者百有余年”的五姓湖重新疏浚，使“鱼虾之产岁千万石，湖之民捐而弋其利者倍禾稼之人”的政绩予以充分肯定。青年毛泽东曾精研此书，对书中记载的改天换地、造福于民的功业深为感佩。他在《讲堂录》中写道：“读《游五姓湖记》，则见篇中人物，皆一时之豪；吾人读其文，恍惚与之交矣。”其向往建功立业的意向跃然纸上。

博大的胸襟，非凡的抱负，浪漫的气质，使得毛泽东的

功业意向显得比一般的英雄豪杰更为宏大。毛泽东立志改造中国,这种改造远不止是他自己评价甚高的秦皇汉武一统江山的浩浩武功,他向往的还有空前未有的“文功”。他不仅要“粪土当年万户侯”,彻底变革旧中国的政治、经济格局,还要彻底改造支配了中国人的心灵世界数千年的价值信仰体系,重建中国的道德价值秩序,使亿万中国人的灵魂都得以重塑。自然、社会以及人本身,统统都在毛泽东的变革世界的蓝图范围之内。这是一种真正意义上的“天翻地覆”的变革,其广泛性与深刻性在人类历史上都堪称空前绝后。

毛泽东期望通过自己的奋斗,使千百年来受人奴役的民众真正成为国家主人,使百年来任人宰割的民族成为东方巨龙,使一个“一穷二白”的国家能够在短短的几十年内超英赶美,一举腾飞,跻身世界现代化强国之列。他还期望,能在自己的有生之年,使中国知识分子憧憬了几千年的大同盛世降临人间。旧中国的羸弱,近代历史的辛酸,无疑进一步加剧了毛泽东“只争朝夕”,建功立业的紧迫感。为亿万民众谋幸福的价值真诚,则使毛泽东坚信自己从事的千古伟业,无论显得多么超前、“冒进”、不切实际,都具有天然的合理性。不幸的是,建国以后,毛泽东这种功业实践却一再陷入了欲速则不达的境地。理想与现实的冲突在很大意义上使晚年的毛泽东成了一位悲剧式的英雄。这种悲剧,从民族的历史命运来讲,是一场社会的悲剧,文化的悲剧。从毛泽东个人来讲,则在很大意义上是一场性格的悲剧,一场“好大喜功”的性格的悲剧。从大跃进、大办人民公社,到“文化大革命”,建国以来的历次社会发展与变革工程,无不被冠之以“大”字,它们与毛泽东性格是那么的合拍。1957年,在所谓“右派”“大放厥词”时,张奚若、陈铭枢曾批评毛泽东及中共“好大喜功,急功近利,鄙视既往,迷信将未”。毛泽东在南宁会议及1958年1月最高国务会议上

断然反驳：“我们就是要好大喜功——好六万万人之大，喜社会主义之功，就是要急功近利；不轻视过去不行，我们总是把希望寄托在将来。”“好六万万人之大，喜社会主义之功”，这句话可以说淋漓尽致地表达了毛泽东巨大的，甚至是超越客观条件之许可的功业意向。

#### 四、烈士风范

毛泽东之所以为千古英豪，不仅在于其踔厉的浩然之气，在于巨夫伟人的如炬目光，以及宏远、崇高的英雄使命感，还在于其坚韧卓绝、勇猛刚烈的奋斗意志。

1919年11月14日，长沙城里发生了一起震动全城的事件。一位名叫赵五贞的女学生不满于父母包办婚姻，屡次反抗均归无效，于是便在出嫁途中，割颈自裁于花轿之中。赵五贞的惨死迅速酿成了满城风雨，长沙的各大报纸纷纷发表评论，人们对此各抒己见，莫衷一是。青年毛泽东的心灵也因此而受到了极大震撼，悲愤之情难以自抑。从事件发生的第三天起，他在长沙《大公报》、《女界钟》上连续发表了十篇评论文章。毛泽东的评论没有停留于为死者掬一把同情的泪水上，他将矛头直指指向旧的婚姻制度和整个旧社会、旧文化，在喊出“社会万恶”的口号之外，还借题发挥，把赵五贞的自杀选择上升到他一直致力探索的人格问题上来加以评说。

生与死的问题是人生观的核心问题，如何对待死亡最集中地体现了一个人的人格意志。青年毛泽东正是从这场由赵女士自杀事件引发的人格评说中，最鲜明、热烈地展示了自己宁为玉碎，不为瓦全的人格意志与烈士风范。

毛泽东对赵女士自杀事件的评析主要集中在赵女士究竟是否具有人格的问题上。他的回答是：她既没人格又有人格。青年毛泽东实际上是把人格的内涵分解为社会环境

对个体自主意志的承认与尊重,以及社会个体对生存自由意志的觉醒两大层面。就前者而言,赵女士显然是没有人格的,社会、礼教与她的家庭都不允许她有人格。“赵女士要是有人格,必是有自由意志;要是没有自由意志,必是他的父母能够尊崇他容许他。赵女士的父母能够尊崇他容许他,赵女士还会乘着那囚笼槛车似的彩轿,以至于自杀其中吗?”<sup>⑧</sup>但就后者而言,赵女士恰恰又是有人格的,因为她在最后一瞬间,猛然洞悉到自己选择生与死的自由意志,并断然作出了玉碎的选择。毛泽东对她的这一觉醒作了热烈的赞颂,响亮地喊出了“赵女士万岁”。

“不自由,无宁死。雪一般的刀上面,染了怪红的鲜血。柑子园尘秽街中被血洒满,顿化成了庄严的天衢。赵女士的人格也随之涌现了出来,顿然光焰万丈。”<sup>⑨</sup>毛泽东颂扬的不是自杀行为本身,而是这一行为所表明赵女士人格的觉醒,及其不为瓦全的人格意志。自杀行为本身是违背生存意志的,它“在伦理学、心理学、生理学、生物学、都无位置”<sup>⑩</sup>。为此,毛泽东明确主张“非自杀论”。但与此同时,毛泽东又承认,人世间确有一种壮烈的自杀,如“田横五百义士同时自杀,洪杨军十万架火自焚,及赵女士断然自裁,等等”,令大多数人为之肃然起敬。究其根源,毛泽东认为主要有两个方面,其一是他们敢做别人不敢做的事,有勇敢卓绝的意志;其二,他们虽自杀身死,但人格意志却由此得到了伸张,反抗强权的意志得到了体现,从而使那些压迫他就范的人不能遂意,成为精神意志上的胜利者。舍此而外的自杀行为,则都应在反对之列。

青年毛泽东根据人们在与外在环境的冲突中作出的四种抉择,分别给予了不同的人格与人生价值的评判:“有人格的得生第一。奋斗被杀第二。自杀第三。屈服第四。”<sup>⑪</sup>有人格的得生,能使“人类之体魄及精神,其势力皆发展到至高地位,而没有一毫歉仄”。这是理想的完美人生。与坏

境作积极的抗争,最终在奋斗中壮烈牺牲,虽然留下了身死的遗憾,但其人格却是崇高的。在反抗强权的奋斗历程中面临失败的绝境,为保全人格而断然自裁,就其事业而言是以失败而告终,但其不为瓦全的人格意志同样值得人们尊敬。四种选择,唯一没有丝毫人格的便是屈服。尽管人的肉体生命得以保全,但他的精神生命早已死亡。由此,毛泽东得出了结论:“与其自杀而死,宁奋斗被杀面亡。奋斗的目的,不存在‘欲人杀我’,而存在‘庶几有人格的得生’。及终不得,无所用力,截肠决战,玉碎而亡,则真天下之至刚勇,而悲剧之最足以印人脑府的了。”<sup>④</sup>

毛泽东人格理想的一个重要特征在于高扬坚韧卓绝的奋斗意志,高扬一往无前、不屈不挠的刚烈志气,他丝毫不能容忍任何形式的怯弱与屈从。他崇尚的是以决死的殉道意志去冲决旧秩序的网罗,去追求自己的人格理想。或者在浴血奋战中,酣畅淋漓地实践自己的人格理想;或者在奋战中迎来自己壮烈的牺牲。实在是陷入了毫无希望的绝境时,也要断然作出玉碎的抉择,以最后的一搏,同自己的对手同归于尽,使自己的人格在最终的悲壮之举中大放异彩。毛泽东欣赏秦始皇、曹操、曾国藩这种成功者的人生,也崇尚共工、项羽式的断然抉择。他最痛恨的是宋江、贾桂之流,奴颜卑膝,毫无人格可言。1939年4月8日,在延安“抗大”演讲时,毛泽东就对项羽的人格境界大加赞赏。他说:项羽是有名的英雄,他在没有办法的时候自杀,也比汪精卫、张国焘好得多。从前有个人作了一首诗,问他你为什么要自杀,可以到江东去再召八千兵来打天下。我们要学项羽的英雄气节,但不自杀,要干到底。话又得说回来,毛泽东尽管肯定项羽无奈自裁比汪精卫、张国焘投降屈服好得多,但他对项羽的选择还是深感惋惜的。杜牧对项羽自刎乌江有诗云:“胜败兵家来可期,包羞忍耻是男儿,江东弟子多才俊,卷土重来来可知。”后代曾有品诗者以为杜牧之



说乃迂腐之见,认为“项氏以八千渡江无一还者,谁肯复附之?其不能卷土重来决矣”。毛泽东晚年读《历代诗话》至此,对品诗者又批了四个字:“此说亦迂”。言下之意是:安知项氏不可卷土重来?毛泽东最欣赏的是百折不挠的顽强意志。在他看来,项羽还来陷入真正的绝境,以他之才智和英雄气概,完全可以在认真总结经验教训的基础上,回到江东,重整旗鼓,再与刘邦决一死战。英勇的中国共产党人就是这样,以顽强的意志,从失败与挫抑中迎来最后的胜利。50年代毛泽东提出的关于坚持真理的“五不怕”精神,即不怕撤职,不怕开除党籍,不怕老婆离婚,不怕坐牢,不怕杀头,就是对这种勇猛刚强、坚韧不拔的奋斗意志的具体写照。

对于英雄豪杰来说,要成就英雄业绩,具备“不怕杀头”的无畏意志相比于百折不挠的坚韧意志也许还是次要的。凭一时的血气之勇,壮怀激烈,慷慨赴死,往往不是最难的;最难的倒是具备一种韧性的意志,即在任何挫折、打击面前始终不动摇自己的奋斗意志。项羽可以慷慨赴死,却不能忍辱负重,有英雄之意气而无英雄之意志,也许就是最好的例子。毛泽东之所以在同情项羽之余又抱惋惜的态度,正是基于他对百折不挠的坚韧意志的高度重视。1938年4月,在向“抗大”毕业学员发表讲话时,毛泽东就曾以《西游记》里的人物为例,说明坚韧意志对于革命者的重要意义。他说:唐僧一心一意去西天取经,遭受九九八十一难,百折不回,他的方向是坚定不移的,孙猴子很灵活很机动。猪八戒有许多缺点,但有一个优点,就是吃苦。你们别小看那匹小白龙马,它不图名,不为利,埋头苦干,把唐僧一直驮到西天,把经取回来。这是一种朴素踏实的作风,是值得我们取法的。<sup>④</sup>

红军长征,同唐僧师徒西游取经一样,也历经了千难万险的磨难。敌军从四面八方围追堵截,红军内部的斗争,以

及饥饿,寒冷,各种艰难险阻都压在这支疲惫不堪的队伍身上。但他们却始终没有被压垮,而是以超常的意志经受住了各种磨难。作为这支队伍的领路人,毛泽东更是一再在最困难的时刻激情高歌“红军不怕远征难”,表现出罕见的坚韧意志以及逆境中的乐观意识。红军以自己百折不挠的奋斗意志完成了二万五千里长征,而艰难的征程又进一步磨练了他们的钢铁意志,使他们凭此而打出了一个新中国。美国学者莫里斯·迈斯纳在其《毛泽东的中国及后毛泽东的中国》一书中,对长征在中国革命者的心理上产生的深刻意义,作过相当精彩的分析。他指出:至少就毛泽东而言,长征的经验强化了他的唯意志的信念,这就是,人只要有高度的意志、精神和革命觉悟,就能够克服所有的物质障碍,并按照自己的观念和理想创造历史。在中国共产主义革命的历史上,再没有任何事件可以像长征,以及长征所产生的传奇故事那样,将这种希望和信心提供给革命者,使他们坚信,即使在最绝望的环境中,意志坚定的人也能够取得胜利;也再没有任何个人可以像毛泽东那样,将这种对未来的信念灌输进人们的心灵中,从而鼓舞起人们的斗志。这种信念不仅存在于那些能使人们按照共产主义理想去构造来的理性观念中。那些我们今天已经很熟悉的毛泽东主义的情操,如不断斗争、英勇献身、自我批评、勤劳勇敢和大公无私等,不仅是毛泽东自己信奉的价值观,而且也是所有参加过长征的老战士所实行和信奉的价值观。对他们来说,他们所实践的价值观念是他们得以幸存,也是他们为之献身的革命得以幸存的根本原因。这些苦行主义的价值观念构成了后来大力宣传的“延安精神”的核心。<sup>⑥</sup>

长征以及其他个人经历使毛泽东坚信坚韧顽强的奋斗意志,对于事业的成败具有决定性的意义。于是,他在艰苦的斗争环境下强调“这个军队具有一往无前的精神,它要压倒一切敌人而决不被敌人所屈服”;在八年抗战胜利并即将

迎来全国解放战争的关键时候,推出“愚公移山”的精神;在50年代末天灾人祸并至的岁月里,大谈“文王拘而演《周易》;仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,兵法修列……”如此等等。

中国革命与建设都是在异常艰难困苦的条件下进行的,这就要求革命与建设的主体必须具备超常顽强的奋斗意志,始终不为任何困难与挫折所屈服。毛泽东在革命时代颂扬共工与对手同归于尽的勇气,称道项羽不屈服于对手的志气,张扬愚公移山的顽强精神;在建设时期又一再号召发扬“不怕牺牲,不干则已,一干就干到底”的“坚忍的精神”,以及延安时代那种“吃树叶就吃树叶”的“一股狠劲”<sup>④</sup>;发扬“舍得一身剐,敢把皇帝拉下马”的无畏气概,以及《水浒传》中拚命三郎石秀那样的“拚命精神”,卞和献璞锲而不舍的坚韧意志,其精神旨意都在于培育中国革命与建设主体坚韧不拔,勇猛刚强的奋斗意志。就他自身而言,一生经历过各种曲折磨难,从降职削权,到自己倾注全部心血的晚年事业的失败;经受过各种摧心裂腹的心灵痛楚,从忍痛别妻离子,到丧亲失友,但他从未因此而沮丧、颓唐、动摇,的确具有担当大任者的坚韧意志。

## 五、豪杰品性的精神本源

毛泽东的豪杰品性深深地根植于传统文化的精神渊源之中,根植于湖湘文化的土壤之中。

在儒家文化的精神传统中,最崇高的人格理想是圣贤。所谓“圣贤气象”是儒家君子心目中人生境界的顶峰。但究竟何为“圣贤气象”,何为圣贤真面目,历代儒者的认识却经历了一个漫长的历史演变过程。

在孔子那里,“圣人”是道德人格最离境界的象征,它更多的是一种人格的理想模式,而不是一种现实的人格类型。

孔子曾叹曰：“圣人吾不得见之矣，得见君子者，斯可矣。”<sup>④</sup>具体地说，孔子的“圣人”实际上就是指被理想化了的，不乏神话色彩的古代帝王，如尧、舜、禹、文王及周公等。孔子首奠儒家内圣外王之说的要旨。“圣人”的人格模式即是内圣与外王的和谐统一。譬如孔子对舜的赞颂就全集中在内圣与外王两个方面。“巍之乎，舜之有天下也，而不与焉。”<sup>⑤</sup>这是舜的高风亮节。“无为而治者，其舜也与！”<sup>⑥</sup>这是舜的功业勋绩。孔子还集中地概括出了“修己以安百姓”的内圣外王之学的真谛。他既看重内在道德境界的提升，又注重外在事功的道求，其“圣人”人格理想对几千年来的儒家君子人格追求产生了至为深刻的影响。

孟子极大地发挥了孔子的内圣之学，他以“不忍人之心”为核心建构起了糅道德与政治为一体的仁政王道思想体系。认为以“不忍人之心”，行“不忍人之政”，即可实现“仁政”的政治理想。尽管孟子不否认事功，甚至还最早提出了“豪杰”概念，但正如青年毛泽东在《讲堂录》中所说的，孟子的“豪杰”亦即是“圣贤”。他所关注的无疑还是内圣一面。与此同时，孟子倡导的“威武不屈，富贵不淫”的大丈夫的浩然之气，也对中国知识分子的人格理想产生了深远的影响。在先秦儒家中，荀子在孟学之外另树一帜，鲜明地突出了外在社会事功的重要性。荀子大谈“圣王”、“圣人”，偏重的正是“圣人”的英雄气质与事功业绩。“修百王之法，若辨白黑；应当时之变，若数一二；行礼要节而安之，若运四肢；要时立功之巧，若诏四时；平正和民之善，亿万之众而博若一人；如是，则可谐圣人矣。”<sup>⑦</sup>如此大智大勇，自然是非英雄豪杰莫属。

先秦儒学虽有孟荀之别，有内圣与外王两大侧面，但自它在汉代取得独尊地位以来，被历代统治者及儒家君子奉为正宗的始终是孟氏所代表的心性儒学。这就从根本上奠定了内圣高于外王的儒学传统思想格局，奠定了几千年以

来儒家君子基本的价值取向,以及人格实践模式。追求“圣贤气象”和“孔颜乐处”的人生境界的儒家君子从此悉心向内用功,重文轻质,逐渐变得苍白无力,毫无大丈夫的阳刚之气。在先秦诸子百家之中,恰恰倒是为儒者鄙薄的墨家,以其轻文重质的价值取向,以及摩顶放踵,赴汤蹈火的意志,造就出了代不乏人的英雄人格。历代的江湖义士、英雄好汉以及农民造反领袖,其豪杰气质几乎都与墨家精神有着直接或间接的联系。从这个意义上说,儒学的百世独尊,墨学的泯没不彰,本身就意味着中国人,尤其是知识分子在专制政治环境下人格发展的一大转折,一种趋于内向化、畸形化的转折。

唐宋以降,儒、释、道三教三足鼎立。三教莫不以修身养性为第一要义,以陶冶人生内在境界为要务,这自然很容易为儒家君子加以融汇贯通。随着宋明理学的兴起,三教融合在理论上已告完成。理学直接继承和弘扬了孟子高度注重道德人格修养的思想进路,并吸取了释、道两教在心境修炼上的特殊智慧,将传统儒学的内圣之学发挥到了极政,建构起一个严密完整的道德形而上学思想体系,把道德人格界定为人世间一切社会价值的终极源泉。在理学这里,道德人格不仅是个人安身立命的价值根基,人生的终极关怀所在,而且也是人生的全部意义所在,而外王事功则不过是内圣功夫的外在表现和自然延伸。人无须汲汲奔忙于外在事功,只需刻意向内追求,即可获得圣贤气象,成就圣贤的崇高人格。理学的这种精神旨趣,对于儒家君子心态畸形化的演变无异于雪上加霜。特别是在理学获得官方意识形态的地位,并被纳入科举考试的主题范围以后,知识分子的心态更是受到了严重的扭曲。理学先生“绌去义利双行、王霸并用之说,而从事于惩忿窒欲,迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律”<sup>④</sup>。流风所至,儒家君子或束手观书,成空谈心性,鄙薄事功,傲睨军功武略,满足于方寸之间的心灵

修养，乃至科举文章华而不实的华丽雅致。由此而造就出了一批批迂儒、腐儒，并导致知识分子气质的严重女性化，文而不质，先秦儒家那种豪杰、大丈夫之气荡然无存。在书斋、衙门中度过了一生的知识分子，一旦国有危难，非但不能一发豪迈之气，领兵出征，反而只能落得个“愧无半策匡时难，但有微躯报主恩”的可悲下场。

直至明末清初，江山易主，社稷沦亡的惨祸，才促使大批士大夫精英大彻大悟地反思民族传统文化的沉痾，反思传统文化，尤其是道学传统对人格设计的严重缺陷。他们猛烈地抨击空谈心性，鄙薄事功，重文轻质的道学遗风，并将明朝的覆灭直接归咎于道学传统对人格的扭曲毒害。顾亭林、王夫之、黄宗羲、颜习斋等一大批士林精英共同汇聚成了一股声势颇大、影响深远的文化启蒙思潮。明末清初的启蒙思潮标志着中国传统的理想人格的演变出现了一个重大转折，出现了一种人格发展趋于健全的生机。启蒙思想家痛感于空谈心性的“圣贤”、“醇儒”丝毫不补于事功，对国事束手无策的惨痛教训，率相转向以积极追求外王事功，对民族兴亡具有强烈使命意识的英雄豪杰作为理想人格，热切期待和呼唤果敢顽强，力扛千鼎，拯民于水火的英雄的出现。无论是王夫之、黄宗羲的“豪杰”，顾亭林的“匹夫”，颜习斋的“使杰”，唐甄、傅青主的“圣人”，其人格品性都与道学家钟情的“圣贤”、“醇儒”形成了质的区别。他们都是志存高远，以经天纬地，建功立业为己任，充满阳刚之气的英雄豪杰。

黄宗羲就曾把道学先生憧憬的“醇儒”贬落为“凡民”，贬斥为一群废物。是否立志建功立业，成了他心目中豪杰与凡民的根本区别所在。他指出：“儒者之学，经纬天地，而后世乃以语录为究竟，仅附答一二条于伊、洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世。治财赋者目为聚敛，开闢捍者则边目为粗材，读书作文者则目为玩物丧志，留心政事则目为俗

吏。徒以生民立极、天地立心、万世开太平之阔论，矜束天下。一旦有士大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐，遂使尚论者以为立功建业，别是法门，而非儒者之所与也。”<sup>⑥2</sup>

颜习斋对理学的人格设计，及其对人格的扭曲也进行了愤世疾俗般的抨击。“汉宋以来，徒见训诂章句，静敬语录，与贴括家，列朝堂，从庙庭，知郡邑，塞天下，庠序里塾中白面书生。微独无经天纬地之略，礼乐兵农之才，率柔脆如妇人女子，求一腹豪爽倜傥之气亦无之。间有称雄卓者，则又世间粗放子。故仆游身之地，耳被之方，惟乐访忠孝恬退之君子与豪迈英爽之俊杰，得一人如获万斛珠，以为此辈尚存吾儒一线之真脉也。”<sup>⑥3</sup>

为张扬英雄气质，启蒙学者都一致地把外王事功作为圣贤人格不可缺少的重要内容。傅青主说：“圣人为天下，必于见其功。”<sup>⑥4</sup>唐甄则提出：“儒者之贵者，能定乱、除暴、安百姓也。若儒者不言功……何异于匹夫匹妇？”<sup>⑥5</sup>颜习斋也指出：“人必能斡旋乾坤，利济苍生，方是圣贤。”<sup>⑥6</sup>

王夫之与顾亭林也极大地高扬了豪杰“身任天下”，拯民于水火的英雄气概。顾亭林提出：“天生豪杰，必有所任，……今日拯斯人于涂炭，为万世开太平，此吾辈之任也。”<sup>⑥7</sup>其“保天下者，匹夫之贱，与有责焉再矣”<sup>⑥8</sup>的格言，更是被后人概括为“天下兴亡，匹夫有责”八字，成为热血青年和志士仁人的口头禅。以张扬主体能动精神为旨归的王学，为扭转士风，更是不惜标榜“狂者胸次”。黄宗羲在《明儒学案·泰州学案》中说：“泰州（王艮）之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。……诸公掀翻天地，前不见古人，后不见有来者。释氏一棒一喝，当机横行，放下拄杖，便如愚人一般；诸公赤身担当，无有故下时节。”

明末清初的这股文化批判思潮虽然最终为清王朝的文

化高压政策所抑制,但其精神却产生了极为深刻的影响,成为晚清以来民主革命最重要的本土精神资源之一。五四以来,西方近代启蒙思潮涌入中国以后,更是使本土的启蒙思想特放异彩,透露出难以抵挡的精神感染力。青年毛泽东在接受五四启蒙思潮洗礼的同时,也通过各种渠道广泛地接触到了明末清初的启蒙思潮,并深受其熏陶染濡。毛泽东的豪杰人格,其精神渊源,首先就应追溯到这一启蒙思潮所张扬的豪杰人格理想。

翻开《讲堂录》、《体育之研究》等早年笔墨,青年毛泽东对王夫之、顾亭林、颜习斋等人思想行为的仰慕,对他们所倡扬的豪杰精神的共鸣几乎随处可见。在《体育之研究》中,毛泽东在强调体育的重要性时,就曾尖锐地批判了传统儒生的精神气质,高度称赞了颜习斋、顾炎武等人的豪杰品性。他指出:“昔之为学者详德智而略于体。及其弊也,倭身附首,纤纤素手,登山则气迫,涉水则足疼。故有颜子而短命,有贾生而早夭,王勃、卢照邻,或幼伤,或坐废。此皆有甚高之德与智也,一旦身不存,德智则从之而隳矣。惟北方之强,任金革死而不厌;燕赵多悲歌慷慨之士;烈士武臣,多出凉州。清之初世,颜习斋、李刚主文而兼武。习斋远跋千里之外,学击剑之术于塞北,与勇士角而胜焉。故其言曰:‘文武缺一岂道乎?’顾炎武,南人也,好居于北,不喜乘船而喜乘马。此数古人者,皆可师者也。”颜、李、顾的豪杰意气,成了毛泽东论证体育对人生的意义的重要历史佐证。在《讲堂录》中,毛泽东还抄录了潘耒为顾炎武《日知录》所作的序文中一段有关顾氏为人的文字:“昆山顾宁人先生,生长世族,少负绝异之资,潜心古学,九经诸史,略能背诵。尤留心当世之故,实录奏报,手自抄节,经世要务,一一讲求。当明末年,奋欲有所自树,而迄不得试,穷约以老。然忧天悯人之志,未尝少衰。事关民生国民(国命)者,必穷源溯本,讨论其所以然。足迹半天下,所至交其贤豪长者,



考其山川风俗，疾苦利病，如指诸掌。”回顾毛泽东自己的为人，顾炎武这种注重外王事功，讲求经世致用的价值追求；那种“忧天悯人之志”；那种足迹半天下，广交贤豪的英雄举止，显然对他构成了深刻的影响。青年毛泽东心忧天下，时时留意国务政事，怀抱“丈夫何事足萦怀，要将宇宙看稊米”的壮志，游历山川，足迹遍及三湘诸州县，体现的不正是顾炎武辈的豪杰品性么？

至于王船山，毛泽东在《讲堂录》中就曾抄录过他有关豪杰的一句著名格言：“有豪杰而不圣贤者，未有圣贤而不豪杰者也。”他还自行对王船山的这一思想作了阐释，认为圣贤与豪杰之别就在于：“圣贤，德业俱全者；豪杰，歉于品德，而有大功大名者。拿翁豪杰也，而非圣贤。”青年毛泽东在长沙时，时常出入船山学社，听讲船山哲学，日后主办湖南自修大学时也将校址设在船山学社。耳濡目染之中，受到王船山豪杰人格理想的一些影响是不难想象的。

从地域范围来讲，近代湖湘文化特有的精神氛围对孕育毛泽东的豪杰人格产生了最为直接的作用。自古以来，荆楚湖湘地区就以雄强古野、材武尚气的民风 and 敢肩大任的血性男儿辈出而闻名于世。屈原“虽九死其犹未悔”的精神，以及“楚虽三户，亡秦必楚”这种特有的地域文化的自豪感，召唤着一代代英雄豪杰，为着崇高的社会理想而奋斗不息。近代以降，得风气之先的湖湘地区，更是群星灿烂，涌现出一大批彪炳千秋的英雄。他们前仆后继，英勇顽强，不仅为抱动近代中国的变革作出了极大的贡献，而且以他们勇猛刚强、坚韧不拔的豪杰气概，一扫中国传统知识分子文弱纤纤的气质，为国人，特别是知识分子树立了一种崭新的人格理想。五四时期，有感于救亡事业的迫在眉睫，以及知识精英阶层性格气质的懦弱无力，陈独秀就在《欢迎湖南人底精神》一文中热烈欢呼湖南英雄的顽强奋斗精神：“湖南人底精神是什么？‘若道中华国果亡，陈非湖南人民

死’。……湖南人这种奋斗精神，却不是杨度说大话，确实可以拿历史作证明的。二百几十年前底王船山先生，是何等艰苦奋斗的学者！几十年前底曾国藩、罗泽南等一班人，是何等‘扎硬寨’、‘打死战’的书生！黄克强历尽艰难，带一旅湖南兵，在汉阳抵挡清军大队人马；蔡松坡带着病亲领子弹不足的两千云南兵，和十万袁军打死战；他们是何等坚毅不拔的军人……”<sup>⑤</sup>杨昌济更是不无自豪地颂扬了湖南人特殊的精神气质：“湘省士风，云兴雷奋，咸、同以还，人才辈出，为各省所难能，自来所未有……薪尽火传，绵延不绝。近岁革新运动，湘人靡役不从，舍身殉国，前仆后继，固由山国之人气质刚劲，实非学风所播，志士朋兴。夫支持国势原不限于一地之人，然人才所集，大势所趋，亦未始无偏重之处。德国之普鲁士实为中枢，日本之鹿儿岛多生俊杰，中国有湘，略与之同。任有独难，责无旁贷……”<sup>⑥</sup>一种当仁不让的英雄自豪感与自信心跃然纸上。相形之下，蔡元培对湖南士风民性的意见显得更为客观公允：“湖南人性质沉毅，守旧时固然守得很凶，趋新时也趋得很急。遇事能负责任……确是湖南人的美德。但也有一部分人似带点夸大、执拗的性质，是不可不注意的。”<sup>⑦</sup>

谭嗣同这位近代湘学的重要人物，其性格气质最突出的一点就是那种勇于牺牲的烈士风范。殷海先先生曾对谭嗣同的性格作了相当精当的分析。他指出：“谭嗣同是近代中国解放思想的一个典型。他的思想不大成熟。词意之间充满悲怆凄厉的气氛；又有一股湖南辣子味冲鼻而来。他的壮烈事迹托起他不太成熟的思想摄人注意。自谭嗣同以来，烈士们是拿热血当论证的……”“谭嗣同在这里所展现的，是无穷反复，狂风夜吹古月，奋勇直前而又回荡不已，横决一切以至空无定着的冲动。显然得很，他这股子劲是我佛悲悯之情透过这个人激越的性格而狂涌出来的。这种激动，除激起人去冲决一切以从反面满足自我的无限扩大感

以外,实在了无所得。这种激动与理知毫不相干。但是,它却有助于制造‘慷慨赴死’的‘烈士感’。”<sup>⑤</sup>谭嗣同怀抱大乘佛教“我不入地狱,谁入地狱”和“有一小众生不得度者,我誓不成佛”的宏愿,一意孤行,勇往直前,其坚毅执着的精神的确影响了几代中国知识分子。

在近代湘学与士风的熏陶下,毛泽东在青少年时代就真诚地仰慕和倾心于近代湖南的英雄豪杰,并对湖南人蛮勇坚毅的奋斗精神充满了自豪感:“呜呼湖南、鸷熊开国,稍启其封。曾、左吾之先民,黄蔡邦之模范。”<sup>⑥</sup>他一再不无骄傲地指出:“湖南人素来有点勇气。”“我觉得湖南人确有几种可爱的特性,坚苦,奋发,勇敢,团结心。”<sup>⑦</sup>“中国维新,湖南最早。丁酉戊戌之秋,湖南人生气勃勃。新学术之研究,新教育之建设,谭嗣同、熊希龄辈领袖其间,全国无出湖南之右。”<sup>⑧</sup>在主持新民学会工作时,他也强调要将学会建成一个“高尚纯粹勇猛精进的同志团体”<sup>⑨</sup>。

在曾国藩、谭嗣同人格气质的感召和杨昌济“坚忍”思想的影响下,青年毛泽东也热情地张扬坚忍的奋斗精神。在《讲堂录》中,他就记录了曾国藩推崇的“咬得菜根,百事可做”的人生格言,并以“奋斗”、“朝气”作为自己的道德律令。“奋斗,夫以五千之卒,敌十万之军,策罢乏之兵,当新羁之马,如此而欲图存,非奋斗不可。”在他的人格理想探索历程中,“咬得菜根”的坚毅顽强与“壮士新腕”的勇猛刚烈是他所寻绎到的豪杰人格最重要的精神品质之一。他写道:

独立不惧,遁世不闷。狂澜滔滔,一柱屹立。醉乡梦梦,灵台昭然。泰山崩于前而色不动,猛虎踞于后而魂不惊,独立不惧之谓也。邦无道则愚,邦无道贫且贱焉可也;一箪食一瓢饮,在陋巷不改其乐,遁世不闷之谓也。<sup>⑩</sup>

夫力拔山气盖世，猛烈而已；不斩楼兰誓不还，不畏而已；化家为国，敢为而已；八年于外，三过其门而不入，耐久而已……意志也者，固人生事业之先驱也。<sup>⑧</sup>

一个坚忍，一个勇猛，的确为铸造毛泽东的烈士风范，造就他坚韧不拔、勇猛刚烈的人格意志奠定了坚实的根基。从某种意义上说，毛泽东的性格虽与乃师杨昌济大相径庭，但在人格精神上却深得其教泽之精髓。杨昌济终其一生，虽不过一介书生，但在人格理想上却极为推崇豪杰人格，推崇坚忍、勇敢的人格品性。1919年，杨昌济在去世前不久，在《国民》杂志发表了《告学生》一文，将自己毕生的思想探索和人生经验化作一腔对学生的真诚期望和谆谆告诫。杨氏指出：人生理想的实行，“一贵坚忍，一贵勇敢。勇敢与坚忍，其实一德也。勇于创始，忍以要终，要本于意志之力。人生斯世，无在而不须苦战奋斗。不解苦战奋斗者，无生存之希望者也，故勇敢尚焉。夫循常蹈故，固可以从容为之，无事乎勇也。至于公理与权势相冲突之时，义理与嗜欲相斗争之时，则勇敢之作用著焉。力伸公理而不屈于权势，勉循义理而能动于嗜欲，非大勇之作用者不能。至于廓清旧说，发挥新义，尤有资于勇敢。能言人之所不敢言，能行人之所不敢行，此乃圣资豪杰之所以异于庸众也。非常之勇，黎民所惧，及其既成，天下晏如。彼圣资豪杰有超世之识，盖世之气，见之真而守之固，能为天下之原动力，而不待人之后兴。”<sup>⑨</sup>对照一下青年毛泽东的人格追求及其毕生的豪杰品性，两者之间的精神联系是显而易见的。杨昌济可以自慰的是，他的门下终于涌现出了以毛泽东、蔡和森为代表的一大批蹈行“坚忍”、“勇敢”之道，有“超世之识，盖世之气”的圣贤豪杰。

湖南士风的一大特色，是尚武任侠。近代湘军的崛起，更是极大地刺激了尚武精神发展。故康有为有“湘人材武

尚气,为中国第一”之说。值得注意的是,据新近发现的一部《韶山毛氏族谱》所披露的自元朝至正年间至民国十六年共二十一代的韶山毛氏行藏,清楚地透露出了毛泽东英雄秉赋的家族传统。“纵观族谱,我们发现毛氏一族,几乎与科举绝缘,除第三代毛有伦熬了个岁贡外,其他就连监生都寥若晨星。但这是一个具有勤劳与勇敢传统的家族,他们中的绝大多数人,都是在韶山一带的红土地上默默耕耘的农民,其中还有不少人去从军打仗,一些幸运者还因军功而获得官职,例如毛泽东祖父辈的毛恩毅就曾获得清朝提督军门的重要职务。这正是从先祖毛太华身上继承下来的传统家风。”<sup>②</sup>毛泽东尽管饱读文史诗书,但一生都鄙视文人,欣赏“老粗”,也许正与家族传统的影响有关。

毛泽东的身上流淌着湖湘文化的精神血液。地域文化的特殊精神氛围,以及对中国传统的豪杰精神传统的自觉认同,造就了毛泽东极为典型的勇猛豪放的英雄气质。这种气质,使得他在党内知识分子领袖群体中独具个性魅力。毛泽东与周恩来代表了两种不同的人格典型,即豪放英雄与儒雅君子。一个是出身内地山乡农民家庭,性格豪放粗犷的豪杰,一个是出身沿海江浙士绅家庭,自幼受到儒家人文主义道德传统严格训练的儒雅君子。相比较而言,毛泽东的气质无疑更适合于担任领袖的角色,其冲决一切网罗的反抗精神,浪漫奇谲的气质,雄浑奔放的豪迈气概,非周恩来可以比拟。而周恩来气质则更适合担任一个组织者、协调者、建设者的角色。他温文尔雅,从容得体的君子气质,亦丝毫不会因毛泽东的人格魅力而泯没其光彩。两者的气质相得益彰,对于中共的革命事业自有不容忽视的重要意义。

## 六、领袖魅力的社会效应

叱咤风云,力扛千鼎,所向披靡的英雄气质,使毛泽东的人格世界透露出一种神奇的气息,一种类似奇理斯玛领袖人物的精神魅力。自遵义会议以来,毛泽东逐步披拥戴为全党、全民族的精神领袖,人们诚心悦意地折服于毛泽东的大智大勇,由衷地为党内诞生了这样一位卓越的领袖而深感庆幸,为自己生活在毛泽东时代而感到自豪。毛泽东以自己的才干和人格魅力为自己确立了空前牢固的权威地位。自他成为公认的领袖以后,他的权威地位是如此神圣、牢固,以致于几十年来,在人们的观念世界中,毛泽东作为不可替代的领袖,如同“东方红,太阳升”一般是最自然不过的事情。毫无疑问,毛泽东的权威,有党章、宪法赋予他的合法性,但显而易见的是,毛泽东(特别是在晚年)的权威更多的,与其说是来自法理程序与规范,毋宁说是来自他的人格魅力,来自奇理斯玛领袖的精神感染力。

所谓“奇理斯玛”(意为天赋恩宠)是早期基督教的词汇。马克斯·韦伯在论述各种权威类型时将它的含义作了引申并赋予新义,用它来指有创新精神的人物的某些非凡品质。这些人物及其追随着都认为他们具有天赋的神圣能力,能同宇宙或社会中最主要、最强大、最有权威的人或物保持联系。<sup>①</sup>韦伯根据权威合法性的性质把政治统治分为三大类型,即合法型的统治、传统型的统治与魅力(奇理斯玛)型的统治。魅力型统治建立在“非凡的献身于一个人以及由他所默示和创立的制度的神圣性,或者英雄气概,或者楷模样板之上”<sup>②</sup>。在这种统治模式中,领袖人物“被视为(天分过人),具有超自然的或者超人的,或者特别非凡的、任何其他人都无法企及的力量或素质,或者被视为神灵差遣的,或者被视为楷模”<sup>③</sup>。正因为这种领袖人物具有非凡

的魅力,对其追随者具有异乎寻常的精神感召力,因而其魅力本身就构成其权威的合法性证明。在这种统治类型中,人们服从的是领袖的个人魅力,而不是法律或传统赋予领袖的权力。一般来说,在法理型或传统型统治陷于崩溃的革命时代,秩序的瓦解,灾难的频仍,以及人们渴望摆脱混乱现实的社会心理,最容易催生出魅力型的领袖。在中国历史上,改朝换代的时代,那些能在逐鹿中原的军事与政治搏杀中,最终战胜对手,建立新王朝的开国君主,几乎都是具有某种英雄魅力的奇理斯玛领袖。

近现代的中国,是中国历史上社会危机最深重,社会秩序最混乱,民众苦难最深切的时期之一。西方列强对中国政治权威的肆意践踏及对中华民族的奴役、压榨,太平天国运动造成的南北对峙以及由此带来的惨烈的屠戮,辛亥革命以后暗无天日的军阀混战局面,日本帝国主义的全面入侵给中国经济社会带来的毁灭性破坏……,面对无休止的社会混乱和民族灾难,驱除外强,结束纷争,恢复秩序,让人过上平稳的正常生活,遂成为民众最深切、最普遍的心理饥渴。这是一个渴望和期待英雄的时代。因为只有英雄才能带领人们走出灾难的深渊,只有英雄才能让人们看到希望,才能调动起民众的热情,并将它汇聚成政变现实的强大力量。在近现代中国这一大动乱的历史时代,奇理斯玛领袖权威实际上比法理型政治权威更容易为全民族所接受。当整个民族陷入社会政治、经济秩序及文化价值秩序的空前混乱境地,旧有的权威价值信仰系统全面崩溃,传统型的权威运作系统已经丧失社会基础,并一再由袁世凯称帝、张勋复辟等丑剧所证实,而崭新的西方近代式的法理型权威信仰系统又远未确立时,奇理斯玛政治权威的出现也就成了最自然不过的事情。有道是“乱世出英雄”,皇帝没有了,传统的权威性格依然根深蒂固,现实面临的又是这样一副烂摊子,中国人,包括先知先觉的知识分子合乎逻辑地一政性

地产生了一种强烈的英雄期待。人们渴望着出现一个英雄巨人，能以力拔泰山的气势挽狂澜于既倒。毛泽东正是这样一位以自己卓越才智和非凡的人格魅力应运而生的英雄巨人。

正如韦伯所说的那样，魅力型领袖的权威，来自他的个人魅力，更来自他非凡能力在现实中的印验。“魅力型领袖”“只有在生活中通过考验他的力量，才能获得和保持他的权威。倘若他要成为一位先知，他就必须创造奇迹，倘若他要成为一位战争的领导人，他就必须创造英雄的事迹。”<sup>④</sup>毛泽东正是在这样特殊的时代，凭借自身的英雄魅力和非凡才干，以及创建新中国的惊天业绩，成为人民心目中的“大救星”的。当新中国宣告成立，中国由此结束了几百年混乱局面，结束了列强的为非作歹，中国人民重新站立起来时，人们的确有理由由衷地敬佩这样一位伟人。从这个意义上说，我们今天没有任何理由轻视建国初期，人们，包括富有理性的批判精神的知识分子对毛泽东由衷的崇敬心情。

奇理斯玛政治领袖的人格魅力对于中国革命的威功，产生了不容忽视的重要作用。从某种意义上说，正是毛泽东这样的巨人领袖，以其非凡的热情与气势，极大地唤醒了自太平天国革命以后逐渐熄灭的农民反抗烈火，并以个人的人格魅力将亿万民众的造反激情汇聚成了中国革命势不可挡的洪流。如果没有毛泽东这样的人物，以一位缺乏人格魅力的事务型的法理型政治领导人来取代他的位置，中国革命就不可能在如此短暂的时间掀起如此深刻的社会变革。

奇理斯玛型的领袖人物，其性格富有反抗性与挑战性，对于既存的社会秩序具有极大的颠覆性，因而最符合革命与造反的事业。在大动乱的时代，这种人物高屋建瓴，纵横捭阖，可以将自己的人格力量发挥到极致，创造出惊天动地



的伟业。相反,在稳定、和平的建设环境下,按部就班、循序渐进的工作与生活节奏反倒会使英雄人物备感压抑。巨人性格中的非理性的意志冲动与整个社会的理性化进程及规范秩序的强烈冲突,不是使英雄时常产生“想当年,金戈铁马,气吞万里如虎”的孤寂与无奈,就是重新将整个社会引入非理性的深渊。

作为一个英雄巨人,毛泽东正如他自己所说,“性不好束缚”,喜欢天马行空般的自由自在。任何违背其个性、违背其英雄意志的社会规范、秩序,以及思想框框,都会使他感到一种沉重的压抑感,都会促使他产生掀翻而后快的冲动。青年毛泽东在追求豪杰人格时,就曾极大地张扬了英雄豪杰这种置一切于不顾而一味超迈向前的气势。他认为:“夫人之生所遭不齐,惟豪杰之士知殊趋而同至,不型人以合吾之轨,亦不迂己轨以合人之型,此诚至公彻理之谈也。”<sup>⑤</sup>英雄豪杰的唯一天职就是不懈地追求和实践自己的人格,将自己的人格力量,自己所积蓄的内在气势全部发挥出来。舍此而外的一切社会规范制度,以及善善恶恶的道德观念,均应置之不顾,即使是世俗社会目为恶人也在所不惜。用毛泽东的话来说即是:“吾重在当时为善为恶之事实而已,以其事实论为善者善、为恶者恶。为善而历史流传其善名,为恶而历史流传其恶名,皆不应顾。”<sup>⑥</sup>英雄豪杰非但不应顾忌与社会规范和流俗的冲突,而且其人格力量恰恰必须在冲决世俗网罗的奋斗中方可实现,并从中透显出其异乎凡夫俗子的人格光彩。青年毛泽东在《讲堂录》中就曾抄录过陆象山一段著名格言作为自己的座右铭:“激励奋迅,冲决罗网,焚烧荆棘,荡夷污降。”充分体现出其勇猛奋进,横扫一切的豪迈品性。

毛泽东的豪杰品性使他成了现代中国天然的革命领袖,成了整个民族破坏旧的社会秩序的人格象征。在整个民主革命时期,豪杰气质使毛泽东纵横捭阖于错综复杂的

政治斗争和波澜壮阔的军事斗争中，得心应手，游刃有余。艰辛的土地革命，不朽的长征，伟大的八年抗战，气势磅礴的解放战争，以及残酷的党内斗争，使毛泽东卓越不凡的人格力量获得了充分的展示。1949年10月1日，当毛泽东站在天安门城楼宣告新中国从此诞生时，他实际上已经完美地实践了豪杰的人格理想。

然而，当历史翻开新的一页，中国开始进入和平建设时期，毛泽东却越来越感到自己的性格与整个时代、整个社会环境的某种不适应性。处理现代经济建设问题似乎总是让人感到不如以往处理军事问题那样“胜似闲庭信步”，那样得心应手。虽然已过了不逾矩的年龄，但毛泽东的行为举止却仍然在不断地“逾矩”。毛泽东仍然是过去的毛泽东，依然是“性不好束缚”，依然是那样强烈地执着于斗志昂扬、意气风发的挑战者的人生。如果说，大气量人的豪杰品性对于毛泽东率领人们冲破旧社会的政治、经济、文化秩序具有不容忽视的积极作用的话，那么，在新的社会秩序已经确立的条件下，作为一个现代经济、政治、文化建设的总设计师，依然固我地保持冲决一切的英雄气质，则必然蕴含着某种危险性，一种对新的社会秩序以及社会发展的理性化规范的破坏性冲击力。本着大气量人的意志冲动，单纯依靠具有不同程度的非理性性质的“意气”、“生气”去从事现代经济建设，抛开现代大工业生产及社会管理的规范，甚至将经济建设的规律、规划等等都当作束缚人的意志的“清规戒律”来破除，实际上就意味着可能将整个社会引向非理性深渊。特别是50年代后期以来，毛泽东的个人威望早已如日中天，他的一举一动都影响着亿万民众的情绪，放纵自己的豪迈气势往往就意味着掀动整个社会的非理性狂潮。反右运动、合作化运动、大炼钢铁、大办人民公社，直至文化大革命，不都说明了这一点吗？毛泽东在年青时曾就湖南人的性格说过这么一句话：“湖南人素来有点勇气，……湖南人

应该移其消极的破坏精神，来集注于积极的建设上面。”<sup>②</sup>他似乎已经意识到了湖南人勇猛精进的性格中包含着一种破坏性力量。不幸的是，在晚年，他却并没有能抑制住来自其性格气质的被迫性的冲击力。

冲决网罗、勇往直前的豪杰气势，按照毛泽东早年的解释，是一种本能的意志冲动，是人类最真实、最深层的生存冲动，它带有强烈的非理性色彩。毛泽东的外表形象常给人一种安详之感，但在这安详外表之下，却潜伏着火一般的激情和汹涌澎湃的情感波涛。毛泽东的身上始终交织着理性主义与非理性主义两股激流，它们相互抑制，交替上升，共同制约着毛泽东内心世界与外在行为的发展。青年时代，作为一个刚刚从传统社会走出来的青年，为反抗礼教秩序，毛泽东以极大的热情展现了自己非理性的意志冲动与情感冲动，一再在理论上为意志自由和意志冲动的天然合理性作论证，为青年人的“狂妄”正名，高扬“横尽空虚，山河大地，无一可恃，而可恃唯我”的精神，对传入中国的近现代西方非理性哲学抱有深切的同情。而当他冷静下来，以儒家传统的道德修养的要求检视自己时，又会理智地意识到自己情感宣泄与意志冲动过盛的毛病。<sup>③</sup>投身于现实斗争实践以后，残酷的斗争环境与如履薄冰的处境日益磨练出毛泽东冷静、理智、现实的一面，有效地抑制住了其强烈的情绪与意志冲动。然而，建国以后，随着他的威望的登峰造极，往日的成功，整个社会不正常的个人崇拜氛围的形成，使毛泽东昔日那一股尚气好动的非理性冲动再次萌动，并逐渐地淹没了作为一个大国政治家应有的理性意识。

魅力型统治是一种最缺乏稳定性的统治形式。在这种统治类型中，领袖是直接通过自己发布指令来调动其追随者的，其追随者也正是为他的魅力所吸引才献身于他所召唤的事业的。这种领袖与追随着的关系缺乏牢固的制度规范。一方面，一旦领袖失去了往日的魅力，这种统治就难以

为继；另一方面，这种统治运作方式对规范秩序有极大的破坏力。“先天性魅力型的统治不承认有任何抽象的法律原则和规章制度，也不承认有‘形式的’司法。……因此，它的态度是革命的，要推翻一切，绝对不受限制的，要同整个传统的或者理性的准则决裂。”<sup>①</sup>建国以后，毛泽东曾顺应时代要求，建立起了各种规范秩序，并有意识地通过退居二线，抑制个人崇拜现象的滋长，这正是魅力型权威向法理型权威转换的具体表现。这是符合社会发展潮流的政治权威的转型。问题在于，60年代以来，当他对社会现实感到失望，并有意重构社会秩序时，他又重新以其个人魅力否定了刚刚初露端倪的合法型秩序，认为个人崇拜在有时候是必要的。从这个意义上说，“文化大革命”标志着社会权威类型的转型又由法理型重新退回了魅力型，中国的政治权威转型被重新打断。重新确立的魅力型权威，同冲被一切秩序的造反运动形成了天然的契合。一方面，富有魅力的领袖不断鼓舞人们造反，打破一切现有的制度规范；另一方面，旧的秩序，旧的权威被瓦解以后，领袖个人的魅力更是显得光芒四射，成为一切权威的源泉。正像在过去的革命岁月，领袖的魅力对旧制度起到了摧枯拉朽的非常作用一样，它在“文化大革命”期间也产生了极大的破坏作用。不同的是，这次摧毁的是他亲自参与缔造的秩序。罕见的个人魅力，不是召唤人们去冲破反动的统治秩序，而是引导人们去造新秩序的反，去革自己的命。这才是真正的悲剧所在。

#### 注释：

- ① 《毛泽东早期文稿》第609页，湖南出版社。
- ② 《毛泽东早期文稿》第218—219页。

⑳ 安娜·路易斯·斯特朗：《必须走自己的路——与毛泽东的一次谈话》，《党史文汇》1986年第6期。

㉑ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第367页。

㉒ 萧三：《毛泽东同志的青少年时代》第25页，人民出版社1949年版。

㉓ 《毛泽东早期文稿》第417页。

㉔ 同上。

㉕ 《毛泽东早期文稿》第430页。

㉖ 《毛泽东早期文稿》第433页。

㉗ 同上。

㉘ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第109页。

㉙ M·迈斯纳：《毛泽东的中国与后毛泽东的中国》第45—46页，四川人民出版社。

㉚ 《毛泽东选集》第5卷第96—97页。

㉛ 《论语·述而》。

㉜ 《论语·泰伯》。

㉝ 《论语·卫灵公》。

㉞ 《荀子·王霸》。

㉟ 《朱子大全》卷三十六，《答陈同甫》。

㊱ 《黄梨洲文集·赠编修弁玉吴君墓志铭》。

㊲ 《习斋记余》卷一，《泣血集序》。

㊳ 傅青主：《霜红龕集》卷三十五，《读子四》。

㊴ 唐甄：《潜书·辨儒》。

㊵ 《颜习斋先生言行录》卷下。

㊶ 《亭林文集》卷三，《病起与蓟门当事书》。

㊷ 《日知录》卷十三，《正始》。

㊸ 《欢迎湖南人底精神》，《独秀文存》卷一。

㊹ 《杨昌济文集》第351页，湖南教育出版社1983年版。

㊺ 《蔡元培美学文选》第113—114页，北京大学出版社1983年版。

㊻ 殷海光：《中国文化的展望》第283—284页，中国和平出版社1988年版。

㊼ 《毛泽东早期文稿》第490页。

㊽ 《毛泽东早期文稿》第527页。

㊾ 《毛泽东早期文稿》第514页。

㊿ 《新民学会资料》第59页。

⑳ 安娜·路易斯·斯特朗：《必须走自己的路——与毛泽东的一次谈话》，《党史文汇》1986年第6期。

㉑ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第367页。

㉒ 萧三：《毛泽东同志的青少年时代》第25页，人民出版社1949年版。

㉓ 《毛泽东早期文稿》第417页。

㉔ 同上。

㉕ 《毛泽东早期文稿》第430页。

㉖ 《毛泽东早期文稿》第433页。

㉗ 同上。

㉘ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第109页。

㉙ M·迈斯纳：《毛泽东的中国与后毛泽东的中国》第45—46页，四川人民出版社。

㉚ 《毛泽东选集》第5卷第96—97页。

㉛ 《论语·述而》。

㉜ 《论语·泰伯》。

㉝ 《论语·卫灵公》。

㉞ 《荀子·王霸》。

㉟ 《朱子大全》卷三十六，《答陈同甫》。

㊱ 《黄梨洲文集·赠编修弁玉吴君墓志铭》。

㊲ 《习斋记余》卷一，《泣血集序》。

㊳ 傅青主：《霜红龕集》卷三十五，《读子四》。

㊴ 唐甄：《潜书·辨儒》。

㊵ 《颜习斋先生言行录》卷下。

㊶ 《亭林文集》卷三，《病起与蓟门当事书》。

㊷ 《日知录》卷十三，《正始》。

㊸ 《欢迎湖南人底精神》，《独秀文存》卷一。

㊹ 《杨昌济文集》第351页，湖南教育出版社1983年版。

㊺ 《蔡元培美学文选》第113—114页，北京大学出版社1983年版。

㊻ 殷海光：《中国文化的展望》第283—284页，中国和平出版社1988年版。

㊼ 《毛泽东早期文稿》第490页。

㊽ 《毛泽东早期文稿》第527页。

㊾ 《毛泽东早期文稿》第514页。

㊿ 《新民学会资料》第59页。

⑥7 《毛泽东早期文稿》第 594 页。

⑥8 《毛泽东早期文稿》第 72 页。

⑥9 《杨昌济文集》第 366 页,湖南教育出版社。

⑦0 宋平生:《新发现的(韶山毛氏族谱)叙略及毛泽东家族史事考订》,载《毛泽东研究》(中国人民大学报刊复印资料)1990 年第 2 期。

⑦1 参见林毓生:《中国意识的危机》,第 39—40 页,贵州人民出版社 1988 年版。

⑦2 韦伯:《经济与社会》上卷,第 241 页,商务印书馆 1997 年版。

⑦3 韦伯:《经济与社会》上卷,第 269 页。

⑦4 韦伯:《经济与社会》下卷,第 448 页。

⑦5 《毛泽东早期文稿》第 14 页。

⑦6 《毛泽东早期文稿》第 188 页。

⑦7 《毛泽东早期文稿》第 695 页。

⑦8 《毛泽东早期文稿》第 565 页。

⑦9 韦伯:《经济与社会》,下卷,第 449—450 页。

清平樂 會昌

第 5 章

清 平 樂 會 昌

一 九 三 四 年 夏

東 方 欲 曉

莫 道 君 行 早

踏 遍 青 山 人 未 老

風 景 這 邊 獨 好

會 昌 城 外 高 峰

顛 連 直 接 東 溟

戰 士 指 看 南 粵

更 加 郁 郁 蔥 蔥



毛泽东是一位富有浪漫气质的诗人政治家。在诗的王国内，毛泽东为自己构筑了一个空灵的精神世界。诗人特有的激情与浪漫奇诡的想象力，赋予了毛泽东某种不乏神秘色彩的精神魅力。但是，也正是这种浓厚的诗人气质使晚年毛泽东的政治实践受到了过多的非理性因素的干扰。把政治事业当作一首首气势磅礴的诗篇来谱写，以诗人的激情来超越现实条件的许可，以诗人的想象力来代替政治家的理性评判，这是铸成晚年毛泽东一系列政治失误的一个重要的重要的个性根源。

## 一、一代风骚

在中国五千年的文明史上，能各领数百年、数千年风骚的风流天才，可以说代不绝人。孔孟修学立说，为千古儒宗、万代师表；秦皇汉武，横扫六合，席卷大漠，辉煌武功，百代莫敌；诸葛曹操，运筹帷幄，决胜于千里之外，雄韬大略，曾令天下多少英雄为之折腰！而李白“斗酒诗百篇”，苏东坡“大江东去”的千古绝唱，又勾起了多文人墨客的浪漫情怀！但是，在古往今来的无数风流人物中，真正能像毛泽东

这样集政治巨人的博大胸怀、哲学家的深沉睿智、军事家的韬略智谋、诗人的才气激情于一身的，屈指可数。

毛泽东人格的巨大精神魅力就在于它熔铸了多重的，甚至是相互之间看起来格格不入的性格气质，奏出了一曲曲扣人心弦、令人神往和困惑的“人格变奏曲”。美国著名的毛泽东传记作家罗斯·特里尔在《毛泽东传》中写道：“毛不是一种，而至少是五种类型的人。他是点燃反抗烈火的农民运动领袖，发起了遍布全国的暴动；他是军事指挥家，是豪放不羁的浪漫主义诗人；他是哲学家，赋予马克思主义一种东方伦理的新形式；他是全球最大的机构中的政治领袖。”“作为领袖，在二十世纪全世界最引人注目的社会中，毛本身就是一位巨人”。“作为统治者，他可与隋朝（公元六世纪）和明朝（公元十四世纪）的开国皇帝并驾齐驱。他甚至可以与崇拜的英雄，叱咤风云的秦皇始相提并论。”“作为一种学说的创始人，……也许，堪与他并列的是建构了中国人生活模式的孔子及其他圣贤。然而，他生前就声名远扬，而中国的大多数圣贤则是死后留名。”

即使是套用中国古代“功德言”三不朽的标准，也不足以概括毛泽东一生的业绩及其多彩的人格世界。从气质上讲，也许最引人入胜的就是政治家的现实主义眼光与诗人的浪漫主义激情在他身上的奇特交融。作为一个中国实践理性精神传统孕育出来的土生土长的政治家，在相当长的历史时期内，毛泽东始终将自己的政治运作牢牢地扎根于中国现实社会的土壤之中，摒弃了将任何主观愿望、主观臆见等各种非理性因素掺入现实政治实践的不良习性，在党内知识分子领袖群体中表现出了他特有的务实、理智、冷峻的心理素质，极少流露出时而狂热时而消沉的情绪跌宕。这种一切从中国实际出发的现实主义、理性主义精神，正是毛泽东之所以能经受住历史的考验和选泽，成为中共有史以来最成熟的政治领袖，并建构出以“实事求是”为灵魂的

思想体系,作为全党的指导思想的最重要的内在依据。

但是,恰恰又是毛泽东最富有浪漫主义的激情,从他那如椽巨笔中喷涌出来的诗人才气与骚客风韵,构织成了一篇篇倾倒几代中国人的绚丽词章。他那潇洒倜傥、才气横溢的诗人气质,不仅使现代世界政治舞台上无数事务型的政治家黯然失色,而且使他足以堪称“一代风骚”,跻身中国一流诗人的行列,并有资格笑傲“秦皇汉武,略输文采;唐宗宋祖,稍逊风骚。一代天骄,成吉思汗,只识弯弓射大雕”。

澎湃的浪漫激情与横溢的诗人气质,使毛泽东一生与诗词结下了不解之缘。吟诵、书写古典诗词,寄寓着毛泽东无限的浪漫情愫;挥笔赋诗,更是充分展示着毛泽东对中国及整个人类未来蓝图的神奇想象。从青年时代开始,毛泽东写下了为数不少的诗词。其中的一些名篇,如《贺新郎》、《沁园春·长沙》、《沁园春·雪》、《浪淘沙·北戴河》等等,达到了极高的艺术境界。著名词人柳亚子先生在和毛泽东的《沁园春·雪》一词时,曾对毛泽东的诗词作了如此评价:“才华信美多娇,看千古词人共折腰。算黄州太守,犹输气概。稼轩居士,只解牢骚。更笑胡儿,纳兰容若,艳态浓情细细雕。君与我,要上天下地,把握今朝。”这固然不乏溢美之词,毕竟毛泽东的诗词很难说每篇都是精品之作。但无可否认的是,毛泽东的这些得意之作,的确可以说独领现代词家之风骚。

遣词造句,吟诗赋词,对于毛泽东来说,决非附庸风雅之举,而是宣泄抒发其浪漫情怀与骚人意气的重要途径。这位农家子弟自幼聪颖敏感,有着极为丰富的情感世界。正如青年毛泽东一再自我表白的,汹涌澎湃、跌宕起伏的情感骚动,正是他刻意追求内圣功夫时若力加以磨砺的内容。1915年8月,在致肖子升的信中,毛泽东就曾反省自己“耸决轩眉,无静澹之容,有浮器之气”<sup>①</sup>。在1920年6月7日给黎锦熙的信中,毛泽东更是自责道:“可惜我太富感情,中

了慷慨的弊病，脑子不能入静，工夫难得持久，改变也很不容易改变，真是不得了的恨事呵！”<sup>②</sup>同年11月，在同罗学瓚讨论修养问题，谈到罗氏概括的时人常犯的四种主观主义错误时，毛泽东又自我检讨说：“我自信我于后三者的错误尚少，惟感情一项，颇不能免。……日后务要矫正。”<sup>③</sup>

丰富的情感冲动，使青年毛泽东始终难以奉行他的老师杨昌济倡导的“主静”的修养功夫和生活方式，而是酣畅淋漓地表现出“鲜时、热烈”的生存风格。当他沉静在传统文学典籍之中，进入诗人墨客那一浪漫、自由的精神世界时，毛泽东便找到了一片安顿躁动不安的灵魂的精神天地，找到了一条宣泄自己浪漫激情的合适渠道，一条历代儒家君子所共同奉行的“言志”抒情的正道。

诗，使毛泽东获得了一种特殊的情感慰藉，一种现实世界无法给予的价值关怀。借助于诗，毛泽东为自己在有限的红尘世界之外保留了一个空灵的世界。一切在现实生存斗争世界中遭受的心灵创痛，一切现实世界难以接受的激情冲动，都可以在这个属于他个人的空灵自由的世界中得到随心所欲的宣泄。一切出于现实、理智的考虑而不得不暂时压抑的幻想、希冀、痛苦、愤懑等等，都在这里得到了纵情抒发的精神满足。

有了诗人的精神天地，于是，遭受亡母的巨大心灵创痛时，藉助一篇催人泪下的《祭母文》宣泄其肝肠寸断的真情至性，他的心灵阵痛得到莫大的精神抚慰。“恰同学少年，风华正茂”的青春岁月，一首七古《送纵宇一郎东行》，一阕《沁园春·长沙》，“丈夫何事足萦怀，要将宇宙看稊米”，“中流击水，浪遏飞舟”，“粪土当年万户侯”的“激扬文字”，将其“指点江山”、“抑斥方遒”的“书生意气”，挥发得淋漓尽致。与此同时，藉助于那些诗友之间的唱和，山川游历之中兴之所至，脱口而出的诗句，如“人对一帆轻，落日荒林暗。高阁倚佳人，……”<sup>④</sup>“野渡苍松横古木，流水动连环。……客行

此去遵何路？坐眺长亭意转闲”<sup>⑤</sup>等等，同样也使他的浪漫情愫得以自由抒发。

在戎马倥偬的岁月里，一方面，残酷的斗争环境迫使毛泽东为了不使现实斗争策略的选择受到自身浪漫情怀的干扰，不得不将内心的激情冲动暂时压抑下去；另一方面，万里征战，秀丽的山川景色与金戈铁马的生涯又一再使他诗兴大发。征战途中的大量诗作，成了宣泄他的激情的最佳渠道。从1927到1936年，这段毛泽东一生最为动荡、艰苦的岁月，恰恰也正是他诗词创作的高峰时期。五六十年代，经受、体验着中国经济与社会发展的几番大起大落，毛泽东的心情是复杂的。诗不仅为他提供了一个纵情高歌和对中国未未种种神奇幻想的天地，而且在他最困难、最压抑的时刻，为他增添了一分抵抗外界压力的精神力最。在诗人的精神世界里，毛泽东一如既往地抒发着自己的“凌云”壮志，并且以“不许放屁！”之类的字眼，直抒胸臆，毫无拘束地表达自己的爱憎心绪。在暮年，虽然不再有往日那样盎然的诗兴，但伴随他度过一生最后岁月，并给予他人世间最后一份关怀的，依然是慷慨悲怆的宋词。

诗，已经同毛泽东生命交融在了一起，成了他生命中不可缺少的组成部分。诗为毛泽东架起了通向浪漫、空灵的精神世界的桥梁。诗，不仅是毛泽东的语言故乡，而且是毛泽东重要的精神故乡。在纵横捭阖的现实政治斗争和日理万机的繁忙政务之余，徜徉在诗的精神王国，不仅使毛泽东疲惫的心灵得到了抚慰，而且使他的诗人气质、浪漫情怀得到了自由的伸张。

作为一个诗人，毛泽东对浪漫主义诗风情有独钟。在中国古典诗词的海洋中，毛泽东最为倾心的就是那些粗犷豪放、想象奇诡的浪漫主义诗作，这些诗作的艺术风格及其所体现的生命意向，同毛泽东内心的浪漫情怀形成了强烈的共鸣。它们深深地扣动了毛泽东心灵深处的浪漫琴弦，

使他的情感冲动获得了极大的精神满足。击节赞赏这些充满神奇想象的浪漫诗作时,毛泽东已不仅仅是将它们当作一种文学作品加以欣赏、玩味,而是将自己的整个身心融入了那个浪漫神奇的艺术与生命境界。他对浪漫诗作的欣赏,无异是一种对自己内心所渴望的那种浪漫、空灵、自由的生命境界的涵泳体验,一种浪漫激情的自我宣泄。

在众多的浪漫主义诗作中,毛泽东对屈原和唐代的三李(李白、李贺、李商隐)最为推崇。他曾反复圈阅、吟诵过他们的作品,并对他们的文学地位作了很高的评价。毛泽东曾公开表示:“不愿看杜甫、白居易那种哭哭啼啼的作品,光是现实主义一面不好,李白、李贺、李商隐,要搞点幻想。太现实就不能写诗了。”<sup>⑥</sup>三李的浪漫神奇,不仅在于广泛运用艺术夸张手法表现主体的浪漫情怀,而且在于将大量的神话、鬼话、仙话引入诗词,从而极大地拓展了主体的思想和情感空间,在现实世界以外,构筑了一个奇丽神秘世界,实现了对尘世空间的精神超越。毛泽东喜好李白诗作,看重的正是其诗作“文采奇异,气势磅礴,有脱俗之气”<sup>⑦</sup>。他反复圈阅的正是诸如《梁父吟》、《梦游天姥吟留别》、《蜀道难》之类的作品。在《蜀道难》中,李白写蜀道之难,既不平铺直叙,亦不加政治引伸,而是完全以虚幻的神话传说来烘托蜀道的神秘氛围,其神奇的想象力给人以极大的感染力。毛泽东曾对此赞赏说:“《蜀道难》写得好。艺术性很高,对祖国壮丽险峻的山川写得淋漓尽致,把人们带进神奇优美的神话世界,使人仿佛到了‘难于上青天’的蜀道去了。”他还这样道出了对这首诗的欣赏趣味:“对这首诗,有人从思想性方面作各种猜测,其实不必。”<sup>⑧</sup>

李白历来被誉为“诗仙”,其人其诗,脱俗清丽,有仙风道骨。相形之下,李贺写鬼神,幽峭凄清,险怪神秘,故常被人称为“诗鬼”。毛泽东不仅称李贺为“英俊天才”,而且亦认同“鬼才”的评价,说他“专门做鬼怪的诗”,其作品“是鬼

诗，不是人诗”。他对李贺的诗是非常钟爱的，曾阅读、圈划过四五种版本的李贺诗集。李贺流传于世的 204 首诗中，他就圈划过 83 首。在李贺种怪、讽喻、抒情三大类作品中，毛泽东圈划最多的正是神怪一类，如《金铜仙人辞汉歌》、《李凭箜篌引》、《巫山歌》、《湘妃》、《天上谣》、《梦天》等。李贺塑造的这个虚无飘渺、神秘莫测甚至有些恐怖氛围的山魅精怪世界，勾起了毛泽东种种浪漫神奇的幻想，并驱使他一再将李贺的名句如“天若有情天亦老”、“雄鸡一声天下白”等化入自己的诗词创作之中。

毛泽东自身的诗词创作的基本风格同样也是豪放无羁、浪漫神奇。论豪放，巨人的胸襟与英雄气概足以使其诗作具有摄人心魂的感染力，丝毫不亚于曹操、李弃疾；论浪漫神奇，强烈的超越意识与丰富的浪漫情怀，使其诗作堪称三李的千古遗响。同李白、李贺一样，毛泽东也偏好以神话入诗。在至今公开发表的 50 首毛泽东诗词中，就有 20 来首有神话典故。善于点化、运用中国古代神话典故、历史传说，借以抒发自己的神奇幻想和浪漫情怀，正是毛泽东诗词最突出的浪漫主义的艺术风格。在他的大量诗词中，龟蛇锁江、黄鹤远逝、共工触山、神女云雨、吴刚捧酒、嫦娥舒袖、湘妃滴泪、金猴挥棒、蚂蚁夸国、蚍蜉撼树，金鸡笑鹰、鲲鹏展翅……构织成了一个令人心向神往的奇幻世界。这是一个超脱于世俗红尘之外的仙界天国，它寄寓着诗人毛泽东对浪漫、自由生命意境的深情渴望，寄寓着毛泽东对人生超越层面的意义的执着追求。

从文化渊源上考察，毛泽东的浪漫情怀深深地根植于荆楚浪漫主义的文化传统之中。众所周知，黄河流域是中华文明的摇篮，其开发比南方的长江流域要早得多。先秦时代，当北方中原地区极富理性主义精神的汉文化已趋成熟之际，南方的荆楚地区仍然是尚来开化的蛮荒之地，依然笼罩在浓郁的原始巫术宗教的氛围之中。“当理性精神在

北中国节节胜利,从孔子到荀子,从名家到法家,从铜器到建筑,从诗歌到散文,都逐渐摆脱巫术宗教的束缚,突破礼仪旧制的时候,南中国由于原始氏族社会结构有更多的保留和残存,便依旧强有力地保持和发展着绚烂鲜丽的远古传统,从《楚辞》到《山海经》,从庄周到‘宽柔以教不报无道’的‘南方之强’,在意识形态各领域,仍然弥漫在一片奇异想象和炽烈情感的图腾——神话世界之中。”<sup>⑨</sup>“南方神话——巫术的文化体系”<sup>⑩</sup>在先秦时代,哲学思想上的代表是庄子,在文艺审美领域的代表便是屈原。

屈原是中国古代最伟大的诗人之一。作为南方神巫文化的艺术精神体现者,屈原开中国浪漫主义诗风之先河,并成为荆楚浪漫主义文化传统的重要精神源头。从《离骚》的美人香草、芰荷芙蓉、百亩芝兰、巫咸夕降、流沙毒水,到《天问》的“焉有石林,何兽能言? 焉有虬龙,负熊以游? 雄虺九首,悠忽焉在? 何所不死,长人何守?”屈原展现了一个充满神奇想象和炽热情怀的缤纷世界,一个儒家所不语的“怪力乱神”的世界。汉代王逸《楚辞章句》解释《九歌》时曾说:“昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐,窜伏其城,怀忧苦毒,愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其词鄙陋,因而作九歌之曲。”这就相当清楚地点明了以屈骚为代表的《楚辞》与原始神巫文化之间的精神联系。楚地浓厚的神巫文化精神氛围,在屈原及整个《楚辞》中得到了充分的体现,并继而又通过屈原及整个《楚辞》,对中国古代的文学艺术创作与诗人气质产生了极为深厚的影响。秦汉以来,屈、庄所代表的具有南方区域文化特色的浪漫主义精神气息及其生命超越意识,构成了对洋溢着鲜明实践理性精神的儒家文化的最重要的补充,成为诗人风骚激情的精神源头。

屈原“衣被词人,非一代也”。屈氏以后的历代浪漫主义诗人在艺术精神上与屈原都有很重要的精神渊源关系。



为毛泽东所钟爱的唐代三李，都深得屈骚艺术之精髓，并极大地继承和光大了屈原驰骋想象，漫天挥洒的浪漫主义精神。龚自珍曾说过：“庄屈实二，不可以并，并之以为心，自白始。”这就深刻地道出了李白艺术精神的实质就是将庄子的自由飘逸同屈骚的神奇瑰丽融为一体。借助于李白，以庄子和屈原为代表的南方富有浪漫主义气息的文化传统对中国知识分子的精神世界产生了深远的影响。

湖湘地区历来是楚文化的中心区域，其民重巫信神，其地域文化的原始神巫精神氛围为浪漫主义精神的孕育提供了得天独厚的精神土壤。从这块土地上汲取了充分养分的屈庄精神传统，对于湖湘知识分子历来具有强烈的精神感染力。近代湖湘文化的代表人物，从王船山到魏源、曾国藩、郭嵩焘、谭嗣同，莫不是融哲理思维与诗人才情为一体的英俊天才。注重宇宙、人生“大本大源”的探讨，高扬理想主义与浪漫主义精神旗帜，几乎是他们共有的思想性格和精神气质。

毛泽东自幼沐浴在湘楚浪漫主义文化精神传统之中，其精神气质与从屈庄到三李的浪漫主义风格有天然的相通之处。正是基于这种得天独厚的浪漫主义文化精神背景，毛泽东从青年时代起，对屈庄及三李作品就有着特殊的偏好，并将这一偏好保留了下来。在师范学校读书时，他就在《讲堂录》中工整地抄录了《离骚》、《九歌》的全文，在《离骚》正文的上面还写有各节的提要。50年代，他还曾让人将各种版本的《楚辞》，以及有关《楚辞》和屈原的著作，收集了五十余种给他。其对屈原浪漫主义艺术与生命精神的醉心由此可见一斑。至于毛泽东对屈原及其作品屡次高度评价，更是众所周知。

从某种意义上说，毛泽东现实主义与浪漫主义交相辉映的人格气质，正折射和体现着儒家文化与道家文化，北方中原文化与南方湘楚文化，实践理性精神传统与浪漫主义

精神传统相互交融,互为补充的文化性格。毛泽东既积极地继承和光大了儒家文化的实践理性精神,同时又将道家及屈原、三李所代表的浪漫主义精神发挥、表现得淋漓尽致。

## 二、孤独的江海客

1923年底,毛泽东辞别爱妻杨开慧,由长沙赴广州参加中共三大。临行前以一阕《贺新郎》赠杨开慧。

挥手从兹去,更那堪凄然相向,苦情重诉。眼角眉梢都似恨,热泪欲零还住。知误会前番书语。过眼滔滔云共雾,算人间知己吾和汝。人有病,天知否?

今朝霜重东门路,照横塘半天残月,凄清如许。汽笛一声肠已断,从此天涯孤旅。凭割断愁丝恨缕。要似昆仑崩绝壁,又恰像颱风扫环宇。重比翼,和云翥。

这首词感情真挚,胸境宏阔,在古今爱情诗作中堪称上乘。自古以来,英雄之气与儿女之情似乎总是难以两全,并留下了许多令人扼腕的叹息。多少英雄豪杰因陷入儿女私情的魔障不可自拔,致使英雄气概荡然无存,饮下功败垂成的苦酒!作为一个激情汹涌、情怀浪漫的千古英雄,毛泽东同其他风流诗人一样,情深似海。且不说他对慈母的那一份令人感怀的眷恋爱戴之情,其对杨开慧的儿女私情,真挚热烈、缱绻缠绵,亦足与马克思和燕妮的爱情相比拟。20年代初,毛泽东还为杨开慧填过一首《虞美人》,同样呈露出了他那一份性情中人的情感底色。

堆来枕上愁何状,江海翻波浪。夜长天色总难明,  
寂寞披衣起坐数寒星。晓来百念皆灰烬,剩有离

人影。一钩残月向西流，对此不抛眼泪也无由。

毛泽东对杨开慧钟情一生，而且越到晚年，怀念之情越是炽热。他不仅以“斑竹一枝千滴泪，红霞万朵百重衣”的诗句，来寄寓他对“霞姑”（即杨开慧）的绵绵情思，而且还以游仙之作《蝶恋花·答李淑一》来倾诉自己的无限哀思以及对爱妻亡灵的虔诚祈祷。晚年的毛泽东曾痛言，“开慧之死，百生莫赎”，深切地表白了他对杨开慧刻骨铭心的追念之情和沉痛的负疚之感。

毛泽东是一位顶天立地、铁骨铮铮的英雄，但这种英雄不是古典小说《水浒传》中那种毫无儿女之情而一味喝酒吃肉、杀人越货的草莽豪杰，而是人世间有血有肉、有情有义、有爱有恨的真实英雄。正如他的文学艺术情趣是“不废婉约，偏不豪放”一样，他既有粗犷豪放的阳刚之气，又有婉约缠绵的阴柔之情。这位共和国领袖在日常生活中也时常表现出温情脉脉的一面，如替警卫战士写情书，为他们的择偶出谋划策等等。在诗词欣赏上，曹操、辛弃疾式的慷慨悲歌激发着他的豪情壮志，柳永、秦观式的情意绵绵同样能勾起他的种种浪漫情愫。1963年在一次会议上，有同志提到：有人说，轻音乐是抒情的，重音乐是战斗的。毛泽东当即反驳：“那战士就没有抒情？诗词也是一样，在同一朝代，如宋朝，有柳永、李清照一派，也有苏东坡、陆游一派。柳、李的作品只讲爱情。”<sup>①</sup>所谓“战士就没有抒情？”无异于毛泽东“无情未必真豪杰”的英雄自道。

与此同时，我们也应看到，英雄又自有英雄的本色，具有英雄对待情与爱的种种独特选择。强烈的英雄使命感与奔放的豪杰气概决定了毛泽东又不会沉溺于缠绵缱绻的儿女私情不可自拔，必然要作出牺牲后者以成就前者的痛苦抉择，正如他尽管对慈母怀有无限的依恋之情，但母子情深并没有成为他走出韶山冲的羁绊一样，毛泽东的爱情诗始

终不失其英雄本色。尽管情浓似火，“重感慨，泪如雨”，“算人间知己吾与汝”，但英雄之所以为英雄，在于他断然“割断愁丝恨缕”，“不为呢呢儿女语”。即便是在《蝶恋花》中，毛泽东也毫无古代悼亡诗常有那种无止无休、哀哀凄凄的悲诉，而是在惨痛之余，使人感受到一种欣慰之情。

既柔情似水，炽爱如火，又不得不断然割爱断情，其中的内心惨痛惟有真正的英雄才能承受。一句“汽笛一声肠已断”，已将英雄此时摧心裂肺的内心痛苦表现得极为充分。事实上，离别的痛苦还是短暂的，更令人凄楚难耐的是，英雄将从此踏上“天涯孤旅”，成为一个情无所依的“江海客”。

情爱生活是如此，毛泽东的整个人生境遇又何尝不是如此！浪漫情怀与豪杰风范，诗人气质与政家角色规范的冲突，实际上往往总是让毛泽东付出沉重的心灵代价。

首先是，政治领袖的角色规范对自由驰骋的浪漫激情的压抑，常使毛泽东感受到失去自由的无奈与寂寞。作为一个才情横溢，诗化气质极重的英俊天才，毛泽东一生向往和追求自由无碍、个性毕露的生命境界。青年时代，浓厚炽烈的“书生意气”，不仅使毛泽东激情澎湃，“总难厉规范的生活”<sup>⑩</sup>，而且对一切压抑个性，限制个人自由的社会规范、文化习俗产生了强烈的冲决意识。面对旧中国的整个社会文化环境对身心的压抑，青年毛泽东甚至愤世疾俗地产生过高蹈遁世的冲动。1915年11月9日，在给黎锦熙的信中他就曾谈过，自己“性不好束缚”，置身臭腐的社会环境，“终见此非读书之地，意志不自由，程度太低，俦侣太恶，有用之身，宝贵之时日，逐渐催落，以衰以逝，心中实大悲伤。昔朱子谓：‘不能使船者嫌溪曲。’弟诚不能为古代所为，宜为其所饥，然亦有‘幽谷乔木’之训。如此等学校者，直下之幽谷也。必欲弃去，就良图，立远志”。<sup>⑪</sup>青年毛泽东对冲决网罗的豪杰人格的热烈颂扬，实际上也正是基于这种豪

杰人格理想不为“本性以外之一切外铄之事”束缚，而完全依据自己的本性，毫无顾忌地实践生命的本真意义的自由意志的崇尚。发达个性，追求自由的生存意志，是青年毛泽东冲决封建社会网罗的精神核心所在。无论是对封建礼教的抨击，还是对“孔家店”思想强权的愤慨，其精神旨意莫不如此。就毛泽东个人自身而言，自由的生存意志，是他毕生从未放弃的人生理想。这一追求正是他的浪漫情怀在生存意志与人格理想上的集中体现。

然而，历史的现实却又让诗化气质极重的毛泽东走上了一条职业政治家、职业革命领袖的道路。从社会角色的行为规范来讲，政治家与诗人的性格是背道而驰的。诗人，特别是浪漫主义诗人，崇尚的是神奇的想象和浪漫奇诡的艺术夸张，是奔放无羁的激情。完全理性化的头脑和过于切实的眼光，将会使诗意荡然无存。相反，政治家角色规范的第一律令就是理智，他必须以绝对理智、现实的眼光来对待一切。任何脱离实际的主观想象，任何不顾现实的感情冲动，都可能使政治家的事业遭受灭顶之灾。中共党内几位才华横溢、激情澎湃的知识分子领袖，如瞿秋白、李立三、王明都曾因自己非理性的文人气质而使自己和党的事业为之付出了沉重的代价。相比于瞿、李、王，毛泽东的政治家性格无疑要成熟得多，这正是他最终能成为党的长期领袖的最重要的精神素质之一。但就其生命本色而言，毛泽东的诗人气质实际上丝毫不逊色于在他之前的诸位领袖。毛泽东的成功之处就在于他能在自己的政治事业中，非常理智地将自己的浪漫激情压抑下去，在政治家与诗人两种性格气质间保持了一种必要的平衡。从政治家角度讲，这种心理平衡的维持，无疑是毛泽东的成功之处，但从诗人的角度讲，却意味着一种精神牺牲，意味着毛泽东的浪漫情怀和诗骚激情将经常处于被压抑的状态，意味着毛泽东必须为了自己的政治事业而放弃对自由生存意志的执着追求。

如果说在革命战争年代,内在性格、气质的冲突只是使毛泽东的浪漫情怀受到暂时的压抑,那么,建国以后,各种出于维护领袖尊严与安全考虑的制度安排,就如同紫禁城高大的红墙一样,对毛泽东的自由生存意志构成了极大的限制。这时候的毛泽东,不仅浪漫化的自由生存意志成了遥远的记忆,就连同人民大众一起过普通人的生活也成了一种奢望。对于毛泽东这样一位平民味很重,又始终充满了对自由生存境界的渴望的人来说,这无疑是一件非常痛苦的事情。晚年的毛泽东时常对身边的工作人员感慨道:“我需要一些这种随便的生活,越随便越好。总是把我当主席我受不了。”<sup>⑨</sup>假如毛泽东是一位事务型的政治家,他也许会安于这种不自由的生活,也许会从全身心地投入政治事业中感到生活的充实。但毛泽东却不能够。浪漫的诗人情怀,以及对生存自由的渴望不能得到一定的满足,将会使他在工作之余感到强烈的无奈与孤独。他身边的工作人员都能深切地体会到:“不能随便行动,不能随心所欲走到人群中去,这是毛泽东最痛苦的事。工作之余,他最怕孤寂,希望身边的工作人员能表现得随便些,可以开玩笑、起哄、骂娘,造成一种真正的社会生活的空气。如果大家规规矩矩、老老实实,他简直无法忍受。”<sup>⑩</sup>痛苦之余,毛泽东往往只能以种种非常举动来表示对这种不自由的反抗,如出巡途中突然半道下车,折入一家农舍要一碗红烧肉;外出遇到人群,与人聊天时,愤然摘下保卫人员要他戴上的墨镜口罩,摔在地上,如此等等。

其次,对于晚年的毛泽东来说,更强烈、更深切的精神痛苦还是他的种种浪漫化的政治理想为冷酷无情的现实击碎时所体验的孤独与失落。与中年时期的性格特征相反,晚年的毛泽东几度让自己诗化的浪漫激情淹没了政治家的理性意识,他由此而为中国的未来设计了种种带有浓厚的空想主义色彩的发展蓝图。当他将这些美丽的憧憬和幻想

直接付诸现实时，却意想不到地导致了一系列灾难性的后果。理想的绚丽灿烂同现实的社会灾难所形成的强烈反差，使毛泽东陷入了巨大的精神痛苦，失落、孤独开始侵袭着他的灵魂。

不自由的生存处境使毛泽东感到孤独，自由驰骋的政治幻想一旦为现实所粉碎，更使毛泽东体验到刻骨铭心的精神失落。不错，毛泽东有坚实的精神信仰，对马克思主义、共产主义的真诚信仰，给他提供了某种终极性的精神关怀。但毛泽东的信仰是一种超越性的信仰，他深信只有超过马克思才是真正的马克思主义者。超越，不断超越现实的一切，这才是毛泽东一生真实的心路历程。然而晚年毛泽东的超越步伐是如此的宏大，以致当他在超越进程中蓦然回首时，竟发现自己是一位孤独的远行者。他不仅难以在现实中找到真正理解他、支持他的知音，而且几乎难以同自己昔日的同志进行推心置腹的对话。特别是当他的这种超越追求在现实中遭受严重挫折时，他的孤独感更是显得异常强烈。

晚年毛泽东的孤独体验是多方面、多层次的，既有超越性的理想失落后的孤寂，又有丧亲失友的凄凉；既有对中国现实无力回天的无助感，又有人类共同的面对死亡命运的悲怆之感……这些痛苦的心理体验共同的精神根源都在于毛泽东异常强烈的浪漫情怀，以及对诗化的自由生存意志的执着追求与社会现实形成了尖锐的冲突。从这个意义上说，一旦当青年毛泽东为自己确立了浪漫化的超越性理想，也就同时选泽了“从此天涯孤旅”的心路历程。

### 三、动·变·斗

对于像毛泽东这样一位内心始终涌动着磅礴欲出的浪漫激情的人来说，诗人气质决不是在吟诗作词时偶尔有之

的风雅情愫,而是广泛积淀在他的思想理论、思维方式、审美情趣、生活方式、政治实践各个方面的人格精神。毫不夸张地说,毛泽东的生存风格本身就是一首浪漫神奇、气势磅礴的诗。确切地讲,鲜明、热烈的“动·变·斗”生存风格,才是毛泽东浪漫情怀与诗化气质最本质的规定,而那些浪漫奇诡的诗篇则不过是“动·变·斗”诗化生存风格在文学艺术领域的具体表现。

置身于近现代中国这一经历着“千古未有之奇变”的社会环境,受中国古代“生生之谓易”的“大化”精神传统的熏陶,以及近代严复传播的天演哲学的影响,刻意探寻宇宙大本大源的青年毛泽东,对于“天下应以何道而后能动”<sup>⑥</sup>的 本体论问题发生了浓厚的兴趣。青年毛泽东不仅牢固地树立了“天下万物万变无穷”的宇宙观念,而且还对变易之天道作了热情的赞美。在《〈伦理学原理〉批语》中,毛泽东就曾将客观世界“变化万殊”的宇宙天道推向极端,提出“世界上各种现象只有变化,并无生灭成毁也,生死皆变化也”。在《体育之研究》中,毛泽东还进一步概括指出:“愚拙之见,天地盖惟有动而已。”<sup>⑦</sup>这种一切皆流,一切皆动的宇宙观念同《周易》的“大化”精神是完全相通的。青年毛泽东曾抱着极大的热情来研究《周易》的哲学思想。据当时在留法勤工俭学预备班任教的沈宜甲先生回忆,1918年,当蔡和森等人正劲头十足地畅谈俄国十月革命时,毛泽东同他谈话的主题却还是《周易》之道。<sup>⑧</sup>后肖子升在回忆录中也曾提及过这一点。精深博大、渊源流长的易学传统,构成了毛泽东“动·变·斗”诗化生存风格的重要精神根基。

近现代的中国,空前未有的社会大变动,不仅使知识分子对传统的“生生之谓易”的“大化”之道有了全新的体验,而且对于一切富有运动、变化思想内涵的西学也表现出了特殊的敏感。无论是社会进化论,还是柏格森的创化论,都得到了广泛的传播,并成为重新阐释传统易学的重要思想



资源。严复在将赫胥黎的《进化与伦理》创造性地翻译为《天演论》，赋予变化以本体意义的同时，就特别强调进化思想非西洋独创之发明，乃中土固有之思想。谭嗣同也指出：“夫大《易》观象，变动不居。四序相宣，匪用其故。天以新为运，人以新为生。汤以日新为三省，孔以日新为盛德，川上逝者之叹，水哉水哉之取，惟日新故也。”<sup>⑩</sup>由此，《易传》所鼓吹的“易，穷则变，变则通，通则久”，以及“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象”的世界观，成为与西方最时髦的哲学息息相通的，放之四海而皆准的宇宙真理。正如《易传》主张人们应当效法天道，积极敢为，即所谓的“天行健，君子以自强不息”一样，近现代的中国知识分子在鼓吹进化论和创化论时，引伸出的也是顺应天道，积极求变的进取精神。严复在阐释物竞天择，适者生存的进化论时就突出强调了自强图存的重要意义。梁启超则盛赞柏格森的创化论“给人类一服‘丈夫再造散’”，可以鼓励人们一往无前地奋勇努力。<sup>⑪</sup>从变易的本体论中引伸生存的价值论，将变化等同进步，这正是变易之道得到知识分子的礼赞的重要根源。热衷于《周易》之道，而又直接间接地受到进化论和柏格森创化哲学影响的青年毛泽东，对生生不息的大本大源充满诗意的赞美，就深刻地反映了这一点。

由运动、变化的天道，自然地派生出了“动·变·斗”的人道，派生出了“动”的人生。青年毛泽东写道：“人者，动物也，则动尚矣。”<sup>⑫</sup>“动”既然是宇宙的大本大源即终极真理，那么按照天道人道同是一道的天人合一精神，它同样也应当成为人格的本源。人，特别是英雄豪杰要成就自己的人格理想，就要极力地扩张“动”这一人的本质规定，扩张“动”这一存在于人人心中的一本大源。“豪杰之士发展其所得于天之本性，伸张其本性中至伟大之力，因以成其为豪杰焉。本性以外的一切外铄之事，如制裁、束缚之类、彼者以

其本性中至大之动力排除之。此种之动力,乃至坚至真之实体,为成全其人格之源。”<sup>②</sup>

从青少年时代开始,毛泽东一生都保持着对体育运动的特殊偏好,体育运动同体力劳动一样,已经成为他的一种生存需要。他在《体育之研究》一文中写道:“动以营生也,此浅言之也;动以卫国也,此大言之也,缘非本义。动也者,盖养乎吾生,乐乎吾心而已。”<sup>③</sup>“动”,不是服务外在世俗目的功利之举,而是出于“养乎吾生,乐乎吾心”的身心需要而奉行的一种生存风格;不是“为人”之学,而是“为己”之学。

基于“动”的人格本源,青年毛泽东对程朱理学主“静”的人生观提出了尖锐批评。在动静关系问题上,杨昌济承继程朱理学的思想传统,提倡“静”与“敬”的人生态度。他在讲授伦理学课时,不仅大力提倡入静的道德内省功夫,而且还身体力行,躬行静坐默思的人格砥砺功夫。他曾在北京太学发起成立“静坐协会”,每日下午在蒲团上静坐两小时。青年毛泽东在诸多方面均受到杨昌济的思想感染,但“动”的人格本源却决定了他难以苟同杨氏的这一主张,而必然要倾心于李大钊、陈独秀对中国传统的“静的文明”的批判。李大钊在比较中西文明时,曾将中西文明的区别归结为“静的文明”与“动的文明”的分野,认为“文明与生活,盖相为因果者。惟其有动的文明,所以有动的生活;惟其有静的生活,所以有静的文明,故东方之生活为静的生活,西方之生活为动的生活”<sup>④</sup>。静的文明和生活,同自然、安息、消极、依赖、苟安、因袭、保守、空想等心理特征有天然的联系,它导致了中华文明数千年来的停滞不前。为此,李大钊提出:“吾人认定于今日动的世界之中,非创造一种动的生活,不足以自存。吾人又认定于静的文明之上而欲创造一种动的生活,非依绝大之努力不足以有成。”<sup>⑤</sup>陈独秀同样也曾对中国人“安息本位”等生活态度作过猛烈的批判。这些都曾给予青年毛泽东很大的影响,并直接反映在《体育之

研究》中的下述文字中：“朱子主敬，陆子主静。静，静也；敬，非动也，亦静而已。老子曰：‘无动为大’，释氏务求寂静。静坐之法，为朱陆之徒者咸尊之。近有因是子者，言静坐法，自诩其法之神，而鄙运动者之自损其体。是或一道，然予未敢效之也。”<sup>②</sup>这里，毛泽东实际上已对杨昌济的主张提出了含蓄的批评。值得注意的是，新民学会或立的一个重要根源，也正是毛泽东等有志青年，针对知识界一部分人热衷于入静枯坐的风气，而尝试一种“动”的团体生活。毛泽东在新民学会第一号会务报告中谈到学会发起动因时就说过：“这时候国内的新思想和新文学已经发起了，旧思想、旧伦理和旧文学，在诸人眼中，已一扫而空，顿觉静的生活与孤独的生活之非，一个翻转而为动的生活与团体的生活之追求——这也是学会发起的一个原因。”<sup>③</sup>

从运动、变化的天道和人道之大本大源出发，毛泽东对运动变化持完全的肯定态度。在他看来，运动变化即是活力的源泉所在，就是希望所在。只有不断地运动变化，才能涤荡一切陈腐的持统，创造出崭新的世界。就社会、国家而言，国家有变化，才能涤荡一切陈腐的传统，创造出一个崭新的宇宙世界。“国家有变化，乃国家日新之机，社会进化之必要也。”<sup>④</sup>无论变化意味着怎样的社会阵痛，意味着怎样的混乱，但变化毕竟昭示着生机与希望，一潭死水似的稳定才是令人窒息的绝望。对运动变化宇宙观的坚定信仰，使青年毛泽东对中国未未的前途充满了乐观意识：“吾尝虑吾中国之将亡，今乃知不然。改建政体，变化民质，改良社会，是亦日耳曼而变为德意志也，无忧也，惟改变之事如何进行，乃是问题。吾竟必须再造之，使其如物质之由毁而成，如孩儿之从母腹胎生也。国家如此，民族亦然，人类亦然。各世纪中，各民族起各种之大革命，时时涤旧，染而新之，皆生死成毁之大变化也。宇宙之毁也亦然。宇宙之毁决不终毁也，其毁于此者必或于彼无疑也。吾人甚盼望

其毁,盖毁旧宇宙而得新宇宙,岂不愈于旧宇宙耶?”<sup>②</sup>这种宇宙观和政治观上的对运动、变化的诗化礼赞,充分流露出毛泽东对变化本身所怀有的充满浪漫激情的乐观意识。变化意味着进步,意味着希望。变化本身具有天然的合理性和正当性,而无需任何外在的东西来证明或赋予其正当性。这正是毛泽东作为一个政治家所具有的最特殊的思想性格。日后毛泽东一再张扬的“动态平衡”论、“不断革命论”,以及“天下大乱,达到天下大治”的政治哲学,显然都与此有着重要的内在关联。

晚年毛泽东哲学思想和政治思想的一个重要特征,就是不再像三四十年代那样,根据唯物辩证法的思想原则来阐述运动与静止的辩证关系,而是抛开一切客观现实,而一味地夸大运动变化所具有的创造新世界的神奇作用。运动变化就是一切,在运动变化的天然合理性面前,一切具有客观必然性和现实合理性的静止、稳定、和谐、平衡都成了阻碍历史进步的消极力量,都必须加以彻底冲决。表现在哲学思想上,是打破运动与静止、不平衡与平衡的辩证关系,过分地强调运动与不平衡的绝对性,并将它们同进步、发展等同起来。表现在经济领域,是一再将各种经济建设的理性化规范斥之为束缚人的手脚的“清规戒律”,将制定发展计划的经济管理部门斥之为“小脚女人”,盲目追求飞跃式的发展。表现在政治领域,则是鼓吹“不断革命”论,并由此而不断违背自己早先提出的一些科学的思想理论。

譬如,新民主主义理论本来是毛泽东自己的一大重要理论建树。根据这一理论,新中国成立以后的相当长一段历史阶段都属于新民主主义时期,在这一时期必须防止急于向社会主义过渡的过激倾向。但是到了1953年,毛泽东就完全否定了所谓“确保新民主主义社会秩序”的观点。更重要的是,这种否定不是建立在对社会发展的客观必然性进行理性分析的基础上,而是直接由“尚变”的宇宙观推演

出来：

“确立新民主主义社会秩序”。这种提法是有害的。过渡时期每天都在变动,每天都在发生社会主义因素。所谓“新民主主义社会秩序”,怎样“确立”?要“确立”是很难的哩!比如私营工商业,正在改造,今年下半年要“立”一种秩序,明年就不“确”了。<sup>⑩</sup>

这就完全以社会在变化发展为由,否定了在一定时期保持政治经济秩序的相对稳定性的必要性。在五六十年代,毛泽东甚至还把“不平衡”概括为一种科学的工作方法,表现出一种有意打破平衡,打破和谐的思想倾向。他反复强调:“搞革命必须一个接一个,趁热打铁,中间不使冷场。”<sup>⑪</sup>“在打了一个胜仗以后,马上就提出新任务,这样就可以使干部和群众经常保持饱满的革命热情。”<sup>⑫</sup>在建国后的二三十年间,毛泽东一直对搞运动表现出很大的热情,急风暴雨式的群众性运动几乎从未停息过。往往是一个运动还未来得及总结,另一个新的运动又大张旗鼓地展开了。在“破”与“立”之间,毛泽东似乎只顾得上“破”,甚至还明确地以“破”来涵盖“立”。他说过:不破不立。破,就是批判,就是革命。破字当头,立也就在其中了。究竟为什么“破字当头”,“立”就能在其中,毛泽东并未说明,其“逻辑”同“天下大乱达到天下大治”完全是一样的。“破”,就是一切,“破”本身就能“立”出一个新世界。至于“立”的是怎样一个“新”世界,他却并不深究。曾经会见过毛泽东的英国前首相爱德华·希思称其为“不停顿的革命者”,的确入木三分地反映了毛泽东的性格特征。

生生不息、变动不居的“大化”之道,已彻底融化了毛泽东的整个身心,他不仅为变易的天道讴歌礼赞,而且自觉地以“动”作为自己的人格本源,从“纵浪大化中”去体验生存

的最高愉悦。正像对民族、国家的前途充满信心一样,对变易之道的执迷,同样也使毛泽东对实践自己的人格理想充满了乐观意识。正因为“动”是豪杰的人格本源,英雄豪杰才能藉助于体育运动以及“动的生活”,变弱为强,野蛮其体魄,文明其精神。“愚昔尝闻,人之官骸肌络及时而定,不复再可改易,大抵二十五岁以后即一成无变,今乃知其不然。人之身盖日日变易者:新陈代谢之作用不绝行于各部组织之间,目不明可以明,耳不聪可以聪,虽六七十之人犹有改易官骸之效,事盖有必至者。又闻弱者难以转而为强,今亦知其非是。……故生而强者不必自喜也,生而弱者不必自悲也。吾生而弱乎,或者天之诱我以至于强,未可知也。”<sup>③</sup>只有不信变易之道的宿命论者,才会逆来顺受,或自艾自怜于所谓“天命”的安排,才会自暴自弃,随波逐流,混迹于芸芸众生之中。而倾心于“动”的宇宙天道和人格本源的英雄豪杰,终究能在“动”的生活世界中创造出改天换地的英雄业绩,成就其超凡的人格理想。也只有剧烈变化的历史时代和变化倏忽的社会环境,才能同英雄豪杰的本性形成共鸣,让英雄豪杰从挑战一切的人生中体验到宇宙与人生的大美。故“安逸宁静之境,不能长处,非人生之所堪,而变化倏忽,乃人性之所喜也”<sup>④</sup>。

运动变化就意味着差别,意味着抵抗与斗争。用毛泽东的矛盾论辩证法思想来解释,运动变化只是矛盾抵抗的结果或外在表现。肯定变易,就是肯定抵抗与斗争。青年毛泽东以极大的热情赞美了抵抗、斗争的宇宙法则。在《讲堂录》中,毛泽东以传统的语言写道:“杀人以生人”,“恩生于害,害生于恩,微观于五行相生相克之原。天地间无往而非兵也,无兵而非道也,无道而非情也”。<sup>⑤</sup>这是典型的兵家辩证法观念。在读泡尔生的《伦理学原理》时,毛泽东对书中提出的“无抵抗则无动力,无障碍则无幸福”的论断,大加赞赏,挥笔写道:“至真之理,至彻之言。”他还进一步发挥

指出：

大抵抗对于有大势力者，其必要乃亦如普遍抵抗之对于普通人。如西大陆新地之对于哥伦布，洪水之对于禹，欧洲各邦群起而围巴黎之对于拿破仑之战胜也。

河出潼关，因有太华抵抗，而水力益增其奔猛；风回三峡，因有巫山之隔，而风力益增其怒号。<sup>⑩</sup>

正如“动”是豪杰人格的本源一样，抵抗也是豪杰之为豪杰的人格底蕴所在。能应付多大的抵抗，就能创造多大的英雄业绩。“圣人者，抵抗极大之恶而成者也。”<sup>⑪</sup>

青年毛泽东的哲学思想存在着一种尖锐的内在矛盾。一方面受儒家传统价值观念的影响，毛泽东向往“吸清海之波”，“呼太和之气”的大同境界；另一方面传统阴阳辩证法思想以及近代西方进化论的染濡，特别是近现代中国大冲突、大变革的社会现实对他心灵的撞击，又使他对打破和谐的变迁、抵抗抱有心醉神迷的浪漫激情。对于这种深刻的内在矛盾，毛泽东在日后是以终极理想与现实手段的分离来化解的，即以“大乱”来达到最终的“大治”。但在《伦理学原理》批语中，对“抵抗”的生存风格的浪漫推崇，却一度使毛泽东放弃了对大同这一终极和谐境界的神往。他从生存意志的崭新角度，对大同观念提出了尖锐的批评。他指出：“不平等、不自由、大战争，亦当与天地终古永不能绝世，岂有纯粹之平等、自由、博爱乎？有之，其惟仙境。然则大同之说者，岂非谬误之理想乎？”“人现处于不大同时代，而想望大同，亦犹人处于困难之时，而想望平安。”这样一来，“老、庄绝圣弃智，老死不相往来之社会”，“陶渊明桃花源之境遇”等等，都是由于不懂得“动”、“抵抗”的大本大源面产生的谬误。基于这种认识，毛泽东甚至对自己以往的大同

理想产生了一种大彻大悟般的觉醒：“吾尝梦想人智平等，人类皆为圣人，则一切法治均可弃去，今亦知其决无此境矣。”<sup>③</sup>

从豪杰的生存意志出发，大同不仅是虚幻的海市蜃楼，而且也是不堪忍受的生存境遇。那种绝对的和谐，没有一丝波澜，一潭死水式的宁静安详，将彻底窒息人的一切激情，窒息人类社会的所有生机。毛泽东指出：“长久之平安，毫无抵抗纯粹之平安，非人生之所堪，而不得不于平安之境又生出波澜来。然大同亦岂人生之所堪乎？吾知一入大同之境，亦必生出许多竞争抵抗之波澜来，而不能安处于大同之境矣。”<sup>④</sup>相比于令人不堪忍受的大同之境以及令人厌弃的承平时代，毛泽东倒是觉得群雄逐鹿，搏杀之声不绝于耳的大动乱时代，如“战国之时，刘项相争之时，汉武与匈奴竞争之时，事态百变，人才辈出”<sup>④</sup>，才是能使英雄豪杰的人格力量得到充分展现的令人神往的人生之境。基于此，青年毛泽东在热情地肯定泡尔生以抵抗为人生幸福所在观点时，又对泡氏为抵抗设立终点的思想提出了异议。泡尔生虽认为人类文明莫不起于抵抗，但同时又认为“盖人类势力之增，与外界抵抗之减，其效本同”。这种观点蕴含的必然结论是，人类文明的发展，终将达到一个终极临界点，即人类与外界自然毫无抵抗，形成绝对和谐的统一关系。这种境地，在毛泽东看来就是虚幻的大同之境。他对此提出了驳议：“此不然，盖人类势力增加，外界之抵抗力也增加，有大势力者又有大抵抗在前边。”<sup>⑤</sup>抵抗作为宇宙的根本法则，具有同宇宙本身一样的绝对性与永恒性。人类文明在任何发展阶段，都伴随着抵抗斗争，而且正是以这种抵抗来作为自身发展的根本动力。否定了抵抗就等于否定了文明的进步，肯定人类文明将达到无抵抗的绝对和谐之境，无异于宣判了人类文明的死刑。

青年毛泽东对“抵抗”的宇宙法则以及豪杰的生存风格



的醉心,从最直接的思想理论根源来说,无疑受益于李大钊、陈独秀等五四文化精英倡导的“抵抗”哲学。针对国人在触目惊心的民族危亡面前的麻木不仁,新文化运动的许多思想领袖都曾在适者生存的进化论观念的基础上,号召国人鼓起“抵抗”的勇气,同一切腐朽的势力作决死的抗争,在激烈的“抵抗”中创造出一种崭新的充满青春活力的文明与生活。李大钊认为:“宇宙间有二种相反之质力焉,一切自然,无所不在。”“社会之演进,历史之成立,人间永远生活之流转无极,皆是二力鼓荡的结果。”<sup>④</sup>李大钊虽不抽象地否认调和的意义,但他坚决反对在新旧文明的冲突中,一味地为了调和而屈从于旧势力,反对为了调和而放弃竞争。他批评指出:“今人不解调和之真义,因于一切分当竞进之事,而皆有所怀疑不敢自主之概。似一言调和,即当捐禁竞争,一言竞争,即皆妨碍调和也者。于是一群之中,进化之机能,活泼之组织,将以全失,而日降于颓废,相与养其腐化之性,以争取宠媚于强力者之前。”<sup>⑤</sup>

相比于李大钊,陈独秀鼓吹“抵抗”哲学更鲜明地体现出了决绝的意志,对毛泽东的影响也更为直接和显著。陈独秀曾专门著有《抵抗力》一文,强调“抵抗力者,万物各执着其避害御侮自我生存之意志,以与天道自然相战之谓也。”<sup>⑥</sup>从适者生存、优胜劣汰的进化论原则出发,陈独秀认定:“万物之生存进化与否,悉以抵抗力之有无强弱为标准。抗胜劣败,理无可逃。”“审是人生行径,无时无事,不在剧烈战斗之中,一旦丧失其抵抗力,降服面已,灭亡而已,生存且不保,遑云进化!”<sup>⑦</sup>抵抗力,是宇宙间万事万物生存和发展的根本依据。落实到民族的兴衰存亡,陈独秀更是悲愤激昂地将“老尚雌退,儒崇礼让,佛说空无”,以及专制制度造成的民族抵抗力的衰竭,称作为“亡国灭种之病根”。“吾国衰亡之现象,何止一端?而抵抗力之薄弱,为最深最大之病根。”<sup>⑧</sup>这种“抵抗”哲学同毛泽东上述思想的相近之处及相

互间的思想联系是显而易见的。

在充分注意到陈独秀、李大钊等人的思想影响的同时，我们还应当看到，毛泽东之所以会对“抵抗”的人生观抱如此态度，还与这种人生观与毛泽东本人的浪漫情怀和诗人气质息息相通有关。“动”与“抵抗”的人生，要在跌宕起伏、激烈高昂的人生搏击中，同一切阻碍生存意志实现的旧势力作殊死的抗击中，去展现生命的光彩，这本身就是一种极富诗意的人生。它远比避开社会的冲突，去构筑个人的安乐窝，以功利的眼光、稳妥的步子去趋利避害的世俗人生，更能表现人的种种浪漫激情。正因为如此，毛泽东一旦求得了“抵抗”这一宇宙大本大源，他就毫不犹豫地将其视为自己的人格本体，视为自己的生存哲学，把“抵抗”、挑战的意志贯穿到人生的各个方面，视“抵抗”为生命的价值所在，人生的幸福所在。青年毛泽东纵情高歌：“与天斗，其乐无穷；与地斗，其乐无穷；与人斗，其乐无穷！”挑战、“抵抗”使他充满诗意的浪漫情怀得到了酣畅淋漓的宣泄。青年毛泽东之所以把体育作为“养吾之身，乐吾之心”的重要途径，就在于体育运动，这种与天奋斗，与自我奋斗的生存风格，使他从中感受到了巨大的人生愉悦：“我们也热心于体育锻炼。在寒假当中，我们徒步穿野越林，爬山绕城，渡江过河。避见下雨，我们就脱掉衬衣让雨淋，说这是雨浴。烈日当空，我们也脱掉衬衣，说是日光浴。春风吹来的时候，我们高声叫嚷，说这是叫做‘风浴’的体育新项目……”<sup>④</sup>这是多么富有浪漫激情的“动”的人生，抵抗的人生！

从青年时代到暮年时期，毛泽东一再阐明的他那一整套独特的斗争哲学，从“斗则进，不斗则退，不斗则修，不斗则垮”，“一万年以后，也要奋斗”，到“八亿人民，不斗行吗？”高开“动·变·斗”的生存意志，高开以浪漫情怀为精神底蕴的挑战者的生存风格，而完全把它当作一种纯粹理性思考的产物，是很难作出令人信服的解释的。究竟还有谁能

从理论本身的推演,讲清“八亿人民不斗行吗”的论断究竟有什么内在的逻辑必然?又有谁能从对中国社会现实的客观分析中,为建国后中国几十年以来一直弥漫着的“阶级斗争”硝烟,为晚年毛泽东四面出击,永无停息的造反运动,找到客观的依据?

1938年1月13日,毛泽东在题为《时局中的几个问题》的演讲中明确说过:“战争能够变更一切,可以改造一切,解决一切。”<sup>④</sup>在生前度过的最后一个阳历除夕之夜,毛泽东在会见美国前总统尼克松的女儿女婿时,又高度概括道:“除了斗争是肯定的以外,其他都是不肯定的。”<sup>⑤</sup>他还使劲地用两手的食指相戳来强调这种斗争。这实际上已经立足于挑战者诗化的生存意志,为他晚年发动的造反运动,提供了“充分的”依据。谁又能要求“斗争”(抵抗)这一宇宙的第一法则,或者说大本大源,为它自身的规定性提供依据和逻辑?!

#### 四、诗化政治

诗人与政治家的双重角色,浪漫主义与理性主义双重性格的交织、重叠,的确赋予了毛泽东的人格以多彩的精神魅力。古今中外的政治家,能在政治与诗两个领域俱领风骚的,屈指可数。但是,双重性格的交织,一旦其中的心理平衡被打破,浪漫主义的汹涌激情冲毁理性主义的闸门,在严格奉行理性主义、现实主义和功利主义行为规范的政治领域横行无忌,对于政治事业来说,则不啻是一场灾难。

如果说在革命战争岁月,艰苦和残酷的现实环境客观上为毛泽东在政治实践中摆脱各种非理性因素的干扰,避免以诗人的想象力和感情冲动来行使政治家的职责,提供了一种有效的防范机制的话;那么,在晚年,这种防范机制事实上在很大程度上已不复存在。一方面,外部危机的解

除与权力制约机制的阙如,客观上已很难形成一种强制性压力,迫使毛泽东必须如履薄冰般地运用政治家高度理性化的眼光和策略来处理现实社会中的各种政治事务。另一方面,自身心态的改变,也使毛泽东很难在主观上保持高度自觉的自律意识,深刻地反省自身的行为是否符合客观实际,是否受到了诗人气质过多的干扰。因而,当我们为毛泽东在革命战争岁月里既能在纵横捭阖的政治运作中表现出世所罕见的政治智慧和冷静务实的政治家素质,又能在诗词创作和山川游历中使自己的浪漫气质获得酣畅淋漓的宣泄,诗人气质与政治家素质互不相扰,甚至相得益彰而感佩不已时,我们也不能不为晚年毛泽东屡屡发生的角色反串,即以诗人的激情和想象力来处理政治事务所造成的严重社会后果而唏嘘不已。

毛泽东一生性格的剧变大致可以以共和国的成立为分水岭。在此之前,毛泽东的诗人性格与政治家风范截然分明,他成功地在自己的两种性格、两种气质之间保持着某种平衡。毛泽东在理智、冷静地应对现实政治斗争的挑战时,成功地找到了一条渠道,使自己浓郁的超越情怀与高亢的诗人激情得以自由宣泄。当他全身心地投入残酷无情的现实政治、军事搏击时,他会将内心汹涌的激情和想象冷静地压抑下去。而一旦他的现实斗争取得了一次重大的胜利,在两次政治、军事搏击的间歇中,他又会不失时机地让自己的激情尽情地宣泄一番,借助于诗篇,让自己进入诗王国,使自己性格的另一面得到纵情挥洒。因而,他最辉煌的改治生涯,同时也是浪漫主义诗篇创作的高峰时期。毛泽东在两种性格、两重世界之间实现了完美的结合,这是一种千古罕见的人生艺术。

然而,进入50年代以后,我们却很难看到毛泽东在性格上的这种内在平衡。晚年的毛泽东似乎有意无意地更乐于打破想象与现实、理想主义与现实主义的界线。无论是

在思想上还是在实践上,我们往往很难判断,哪一个是诗人毛泽东,哪一个是政治家毛泽东。诗,已经完全演变为一幅政治图解,诗人的想象,哲人的超越意识淹没了政治家的理智。一个拥有数亿人口的大国领袖,一个设计着文明古国迈向现代化的航道的现代政治家,似乎更愿意以上天入地的哲学遐想,以对历史典籍,乃至神话故事的随意发挥,来表白自己的政治观点;以神奇的想象力和“横扫千军如卷席”的气势,来谱写政治这首磅礴的诗篇。政治家风范与诗人激情、哲人情怀的内在冲突,最终以后者的胜利而告终结。

一个政治家,必须在特定的领域中按照特定的行为逻辑进行政治操作,任何超前、滞后,或者不顾现实条件许可的冲动,都可能招致严重的后果。而作为诗人、哲学家,超越时空正是进入自由精神王国的基本前提,而且越是能超越时空,就超能酣畅淋漓地展示浪漫洒脱、神游八极的超越情怀。因而一旦毛泽东以诗人、哲学家的精神空间和思维模式来取代政治家思维空间,以“一万年太久,只争朝夕”的时空参照系来审视现实时,很自然,现实社会的理性化的发展历程就会显得像“小脚文人”般令人生厌。晚年的毛泽东对于一切社会发展和变革,都抱有一种“多少事,从来急”的心情。他总是站在时间运行的前面,抱怨社会发展节奏的缓慢。于是“大跃进”成了他最能接受的现实社会发展的节拍。1957年11月13日,当《人民日报》发表的社论第一次使用了“大跃进”一词时,正苦于找不到一个合适的词来表述心目中理想的发展模式的毛泽东,就表现出异乎寻常的兴奋。他说:这是个伟大的发明,这个口号剥夺了反冒进的口号。他大笔一挥,在社论上写下一条批语:“建议把一号博士头衔赠给发明‘跃进’这个伟大口号的那一位(或者几位)科学家。”<sup>①</sup>1958年初,当“大跃进”运动正如火如荼地在全国展开时,毛泽东在《工作方法六十条》中写道:“中国

经济落后,物质基础薄弱,使我们至今还处在一种被动状态,精神上感到还是受束缚,在这方面我们还没有得到解放。”这相当真切地反映了他面对落后的现实,所感受到的压抑感和由此产生的强烈的超越意愿。同年8月份,毛泽东不无兴奋地对来访的赫鲁晓夫说:1949年中国解放我是高兴的,但是觉得中国问题还没有完全解决,因为中国很落后、很穷、一穷二白。以后对工商业的改造,抗美援朝的胜利,又愉快又不愉快。只有这次大跃进,我才完全愉快了!按照这个速度发展下去,中国人民的幸福生活完全有指望了。<sup>②</sup>因为只有“大跃进”,才使中国的发展摆脱了跟在别人后面一步一趋前行的被动状态,实现了超越式的发展。建国以后,中国的经济发展,总是笼罩着一种“匆匆,太匆匆”的急切氛围,这不能不说与毛泽东“一万年太久,只争朝夕”的超越意识有着重要的内在联系。

晚年毛泽东政治实践一个引人注目的特征,就是频繁地借助神话、寓言来表达他对现实政治格局的认知评判,寄寓其现实的政治意图。这一方面增强了其政治运作神秘莫测的气息,另一方面又使他的政治思维受到了过多的非理性因素的干扰。大量神话故事的引用、穿插、借寓,使毛泽东心目中的现实政治斗争,演变成一幅正义之神扫荡邪恶之妖魔的神话画卷。这里,革命就是“打鬼”,革命者是以孙悟空为代表的正义之神,革命的对象是形形色色的“牛鬼蛇神”,革命的途径乃是“推倒阎王殿,解放小鬼”,是奋起“千钧棒”,驱妖除魔。有诗为证:“今日欢呼孙大圣,只缘妖雾又重来”;“金猴奋起千钧棒,玉宇澄清万里埃”;“恶煞腐心兴放吹,凶神张口吐烟霞。神州岂止千重恶,赤县原藏万种邪”;“一声鸡唱,万怪烟消云落”。

50年代末以来,严峻的国际国内形势,使毛泽东的心情变得颇为沉重,他再也没有刚解放时那种“一唱雄鸡天下白”的轻松愉快。他仿佛同腾跃山巅的孙悟空一样,以其火

眼金睛看到妖雾重重弥漫,以致于到了“黑云压城城欲摧”的地步。“独有英雄驱虎豹,更无豪杰怕熊罴”的战斗豪情又猛烈地撞击着他的胸际,他要重新率领大大小小的孙悟空降妖打鬼。1959年4月,在最高国务会议上,这位大国的政治领袖竟出人意料地给与会的高层领导绘声绘色地讲述起《聊斋志异》中一个不怕鬼的狂生故事,并郑重地告诫大家:作者在这篇作品中告诉我们,不要怕鬼,你越怕,你就不能活,他就要跑进来,把你吃掉。所以,我们要奋斗下去,什么威胁都不怕。<sup>③</sup>

为了在全社会提倡不怕鬼、敢于打鬼、善于打鬼的革命精神,毛泽东在1959年还特意指示有关部门从古代志怪、志异的人鬼作品中选编一本《不怕鬼的故事》。对该书的选编,从选目到序言,毛泽东都精心过问,前后多次对主持这项工作的何其芳谈过有关该书选编的指导思想问题,并多次修改了由何起草的序言。毛泽东明确指出,编这本书的目的就是“把不怕鬼的故事作为政治斗争和思想斗争的工具”。“读者应该明白,世界上妖魔鬼怪还多得很,要消灭它们还需要一定时间,国内的困难还很大,中国型的魔鬼残余还在作怪,需要打鬼,社会主义伟大建设的道路还有许多障碍需要克服,这本书出世就显得很有必要。”<sup>④</sup>这种编选古代人鬼故事,作为现实政治的重要工具,将古代神话传说同现实政治密切结合在一起的政治艺术,对于古今中外的绝大多数政治家、革命家来说,都是难以想象的,但对于毛泽东这样一位具有博大的浪漫情怀和神奇想象力的诗人兼政治家来说,却又显得那么自然,那么合情合理。

从少年时代起,毛泽东就对《西游记》这部充满神奇想象的神魔小说有特殊的偏好。在晚年,随着对中国社会现状的日益不满,并产生一种彻底打破现存秩序的造反冲动,《西游记》,特别是无法无天、大闹天宫、驱妖障魔的孙悟空这一艺术形象,又对他焕发出耀眼的精神魅力。晚年,他善

将各种版本的《西游记》找到一起，对照着读。<sup>⑤</sup>

孙悟空的艺术形象，最典型地体现了神话小说浪漫主义的战斗精神。它对于自称性格中“有些猴气”的晚年毛泽东具有丰富的象征意义：第一，具有敢于向一切貌似神圣不可侵犯的权威造反的无畏勇气。第二，具有洒脱无拘的自由个性，不为任何乡愿思想和世俗规范所束缚。第三，爱憎分明，对妖魔鬼怪毫不留情。而这些在晚年毛泽东看来，恰恰正是革命造反者最可贵的精神品质。他一次次地“欢呼”着孙大圣，在他眼里，孙悟空俨然是一位反修勇士，一位反官僚主义的斗士。1964年1月在同安娜·路易斯·斯特朗谈话时，毛泽东说过，中国同修正主义的斗争开始于苏共公开信对中国的攻击，“从那时起，我们就象孙悟空大闹天宫一样。我们丢掉了天条！记住，永远不要把天条看得太重了，我们必须走自己的革命道路”<sup>⑥</sup>。“文化大革命”前夕，在提醒地方领导在中央出修正主义时要起来造反时，毛泽东又反复提出：“打倒阎王，解放小鬼。”“要把十八层地狱统统打破。孙悟空闹天宫，你是站在孙悟空一边，还是站在天兵天将、玉皇天帝一边？”“要支持小将，保护孙悟空。”这里的孙悟空简直成了红卫兵小将的化身。

说《聊斋》，谈《西游》；吟仙鬼，赋神魔；编选人鬼故事，激发驱妖打鬼的勇气，这一切，的确使晚年的毛泽东进入了一个浪漫神奇的想象世界。而这一世界又与现实世界的错综复杂编绕在一起，其结果固然使毛泽东的政治语言更富有感染力，但它同时也导致毛泽东晚年的政治词汇、政治语言具有严重的模糊性和不规范性。以致于各级干部往往只能通过自己的揣摩、推测来捕捉毛泽东真实的政治意图。更严重的是，诗人的艺术想象世界与政治家的现实世界的重叠，以诗人的神话语言来传达政治家对社会现实的认知评判和政治运作意图，则不能不意味着政治家视野的模糊，政治家角色与诗人角色的反串，即以诗人的思维方式和角



色规范来履行政治家的政治使命。毛泽东性格气质中原先固有的深沉的实践理性主义精神,以及作为一个政治家应当具备的现实主义、功利主义精神,由此受到了极大的削弱。

60年代,毛泽东曾写过为数不少政治诗或者说读报诗,用相当直露、缺乏韵味的,多少带有点打油诗味道的诗作来表达他对许多具体政治事务(特别是国际政治事务)的感想。与此形成鲜明对照的是,五六十年代毛泽东在处理许多重大政治、经济事务时却一再表现出极为浓厚的浪漫的诗人气质。从某种意义上说,在处理许多重大政治经济事务时,毛泽东实际上是把它当作一首诗来谱写的。建国以后,毛泽东几度出现的对“搞点幻想”的热衷,恰恰对应着中国政治最疯狂、最非理性的岁月。无论是“大跃进”年代还是“文化大革命”时期,都是毛泽东最醉心于谈鬼说神,最热衷于浪漫主义文学,最热衷于“搞点幻想”的特殊岁月。

诗化政治的精神实质,是以诗人的激情和想象力来从事现实的政治实践。正是在“大跃进”即将揭开序幕的1957年,毛泽东让人政集了五十余种各种版本的《楚辞》和屈原作品,供他阅读。1958年1月12日,在大反反冒进的南宁会议期间,毛泽东在一封信中写道:“我今晚又读了一遍《离骚》,有所领会,心中喜悦。”在那个火热的年代,毛泽东究竟“领会”了什么?究竟是什么让他感到“喜悦”呢?是否是人民群众爆发出来的那种高亢的战天斗地的激情,空前高涨的“不怕做不到,就怕想不到”的理想主义热情,以及他自身的浪漫激情同屈原那神奇、博大的超越情怀三者形成了强烈的千古共鸣呢?当毛泽东的浪漫情怀正在现实的政治运动中得到酣畅淋漓的宣泄时,浪漫主义文学就成了表达政治热情、政治理想的最有效的工具。因此,这一时期,当他在一些党的重要会议上反复报出“学点文学”时,大力提倡浪漫主义的文学手法就决非是一种偶然,其意义也

绝不仅仅限于文学本身。就在1958年1月16日的南宁会议上,毛泽东郑重其事地提出:领导干部要“学点文学,古文、今文都可。一次读几遍,放起来,然后再看”。搞文学也要有重点,“光搞现实主义一面也不好,杜甫、白居易哭哭啼啼,我不愿看,李白、李贺、李商隐,搞点幻想。我们建党以来,几十年没正式研究过这问题”<sup>②</sup>。一个党和国家的最高领袖,在一次重要会议上,号召全党干部学文学,“搞点幻想”,并把研究浪漫主义文学提高到党的建设的高度,其意味是多么的深长!毛泽东已经相当明确地把研究和学习浪漫主义文学,当作激发人们在社会主义建设中敢想敢干的理想(甚至是幻想)主义激情的重要途径。正因为如此,毛泽东稍后就把“学一点文学”赫然列入由中共中央发出的《工作方法六十条》中。

1956年至1963年,是毛泽东浪漫主义诗词创作的一个高峰时期。在现已公开发表的50首毛泽东诗词中,就有13首写于这个时期。从“一桥飞架南北,天堑变通途”,“截断巫山云雨、高峡出平湖”;到“坐地日行八万里,巡天遥看一千河”;从“红雨随心翻作浪,青山着意化为桥。天连五岭银锄落,地动三河铁臂摇”;到“为有牺牲多壮志,敢叫日月换新天,喜看稻菽千重浪,遍地英雄下夕烟”;从“陶令不知何处去,桃花源里可耕田”,到“我欲因之梦寥廓,芙蓉国里尽朝晖”,毛泽东以其如椽巨笔,将他及中国人民敢想敢干,改天换地的博大的理想主义胸怀,以及意气风发、斗志昂扬的高亢精神状态,表现得淋漓尽致。

也许正是基于自己这种浪漫主义诗词创作,同社会主义建设的理想主义激情在精神上息息相通的体验,为了在全民族范围内充分激发和调动广大人民群众从事社会主义建设的积极性和创造性,毛泽东在1958年还郑重其事地发动了一场收集、创作民歌的运动。收集民歌,在古代称之为采风,目的是“观风俗商知得失”。在建设社会主义的新时

代,在毛泽东看来,采风一方面可以把握时代的脉搏,反映出人民群众从未有过的“精神振奋、斗志昂扬、意气风发”的精神状态;另一方面,通过收集、宣传这些洋溢着极其浓厚的浪漫主义、理想主义激情的民歌,又可以极大地振奋人民群众的冲天干劲。1958年4月14日,《人民日报》为推动这场民歌收集与创作活动,特地发表了题为《大规模地收集全国民歌》的社论,文中概括指出:“在农业合作化以后的大规模的生产斗争中,农民认识到劳动的伟大,集体力量的伟大,亲身体会到社会主义制度的优越性,他们就能够高瞻远瞩,大胆幻想,热情奔放,歌唱出这样富于想象力的,充满革命乐观主义精神的杰作。”这在某种程度上正反映了毛泽东在这一问题上的思想。于是,在毛泽东的亲自发动并推动下,各种充满神奇幻想,歌颂劳动人民敢想敢干的斗志的民歌喷涌面出,遍地开花。从“人有多大胆,地有多高产”,“不怕做不到,就怕想不到”,到“我就是玉皇”,“治水龙王社员当”,“千水万山听调动”;从“玉是没有啥技术,食堂来当炊事员”,到“人人进入新乐园,吃喝穿用不要钱:鸡鸭鱼肉味道鲜,顿顿可吃四个盘……”等等。这些海阔天空,敢想敢说敢干的激情,正是毛泽东所欣赏的。而它们同毛泽东这一时期的那些浪漫诗篇,与“大跃进”的那番气势,及整个时代的精神氛围是多么的合拍呵!

在整个社会主义建设时期,萦绕在毛泽东心头的一个极为突出的念头,就是充分激发和调动广大人民群众的热情,实现中国各项事业的跳跃式发展。在他看来,只要亿万人民蕴含的社会主义积极性被调动起来,那么就任何困难都可以被克服;相反,离开了广大群众的热情,就什么事也干不成。为此,即使是过分强调敢想敢干在实践中造成了严重的后果,他也一再为之辩护,坚决反对给群众的热情泼冷水。在南宁会议上他猛烈地抨击反冒进让群众泄了气。在庐山会议上,他再一次提出,社会主义建设有两种办法:

“一种是干劲十足，群众路线，在轰轰烈烈热潮中前进。另一种是‘寻寻觅觅、冷冷清清、凄凄惨惨戚戚。乍暖还寒时候，最难将息’。”他还别出心裁地说后者是以“寡妇面孔、寡妇心情来建设社会主义”<sup>⑤8</sup>。为了激发广大群众敢想敢干的热情，五六十年代毛泽东还大力号召人们破除迷信，不要被洋人、学问多的人所吓倒，要敢于超过马克思等等。在庐山会议期间的一次讲话，他曾一口气举了数十个例子，用以说明古往今来有作为的人都是敢想敢干的年青人。他指出：劳动人民的创造性、积极性，从来就是很丰富的。过去在旧制度压抑下没有解放出来。去冬今春就看到了，开始发挥创造性了。要把劳动人民中蕴藏着的无穷无尽、丰富的智慧、创造能力解放出来；办法是揭盖子，揭压抑创造性的盖子，破除迷信。<sup>⑤9</sup>

除了一味鼓吹破除迷信和敢想敢干以外，富于激情和想象力的毛泽东还一再表达了对各种规章制度的强烈反感。在庐山会议上，毛泽东就多次抨击从苏联采借的规章制度“束缚生产力、制造浪费，制造官僚主义”，认为“规章制度是繁文缛节”，揭出要“实现规章制度革命”。为鼓励造规章制度的反，他甚至还从规律性的高度提出：“一切正义的、有生命的事，开始都是违法的。”<sup>⑥0</sup>

这种肆意夸大人主观意志的作用的唯意志论是毛泽东晚年相当突出的思想倾向。它带有极为浓厚的诗化气质。近代以来，面对严峻的民族生存危机，一大批先知先觉的中国知识分子为唤起民众，都曾极力张扬精神意志的能动作用。从龚自珍、谭嗣同、梁启超，到杨昌济、毛泽东，都曾是“心力说”的热切鼓吹者。他们都以诗人的激情和想象力描绘了心力即人的精神意志呼风唤雨、改天换地的巨大能动作用。龚自珍提出：“盖心力涣散，勇者亦怯；心力专凝，弱者亦强。是故报大仇、雪大耻、举大难、任大事，智士所不能谋，鬼神之所不能通者，莫不成于至人之心力。”<sup>⑥1</sup>谭嗣同同

样以心力作为冲决网罗的根本依据。他写道：“人所以灵者，以心也。人力或做不到，心当无有做不到者……心之力量虽天地不能比拟，虽天地之大可以由心成之、毁之、改造之，无不如意。”<sup>②</sup>梁启超则将心力视为人类历史的决定性力量，提出“历史为人类心力所造成，而人类心力之动，乃极自由而不可方物”<sup>③</sup>。信奉唯心主义哲学的杨昌济也是一位心力的膜拜者。在《达化斋日记》中他写道：“天之力莫大于日，地之力莫大于电，人之力莫大于心。阳气发处，金石亦透，精神一到，何事不成？”<sup>④</sup>杨昌济还在他的学生中大力灌输这种思想。青年毛泽东就曾在他的指导下撰写了一篇题为《心之力》的大作。虽然这篇文章我们已无从得见，但从《讲堂录》、《〈伦理学原理〉批语》等早年笔墨中有关“动天下心”的宏论中，我们也不难想象青年毛泽东对于心力说的执迷。从某种意义上说，这种迷信心力的唯意志论是国人在近现代中国特殊的历史背景下形成的一种强烈的赶超心理的折射。它具有相当广泛的社会心理基础。大跃进期间“不怕做不到，就怕想不到”之类的昏话，实际上不过是谭嗣同“人力或做不到，心力无有做不到”式的心力说的现代翻版而已。由此我们也可以看出毛泽东的思想性格对于整个民族心路历程的象征意义。

“提倡敢思敢干，确引起唯心主义。我这个人也有胡思乱想。”<sup>⑤</sup>毛泽东自己已相当真切地道出了其诗人政治家的性格悲剧。西方研究毛泽东的著名专家施拉姆在“文化大革命”之初就做了这样的分析：“如果有人要概括从一九四九年特别是一九五八年以来中国政策的演变，那么可以把它描述为不断提高人的意志，使其凌驾于理智地分析事实之上的过程。”<sup>⑥</sup>当浪漫的激情淹没冷峻的理性意识，毛泽东就会自觉不自觉地把一些诗人的想象，当作政治家的现实追求来付诸实践。无论是跑步进入共产主义，若干年内超英赶美，还是“天下大乱，达到天下大治”，以及“六亿神州

尽舜尧”，不都是这种性格的悲剧性的外化么？“大跃进”“是一首诗”，人民公社、“文化大革命”对毛泽东来说又何尝不是一首气势磅礴的诗篇？诗与政治、诗人气质与政治家风范早已融为一体。这时候的毛泽东，其在政治舞台上的所作所为，已经很难用政治家的一般标准去衡量。没有诗人的激情和想象力，哪一位政治家能描绘出偌大一个一穷二白的大国几年内“跑步进入共产主义”的宏伟蓝图？哪一位政治家能够提出用三五年的时间跨越几百年的历史跨度，完成超英赶美的任务？哪一位政治巨人能在路有饿殍而竟放高产卫星的年代，认真地思考起“粮食多了怎么办”的问题？又有哪一位政治领袖能大智大勇，不惜毁灭自己一生的巨大成就，去实践“天下大乱，达到天下大治”的政治哲学？在文学领域，诗人才气足以使毛泽东成为流芳百世的一代风骚；在政治这原本不属于诗人的领域，诗人政治家的诗化政治却只能以悲剧而告终。

#### 注释：

- ① 《毛泽东早期文稿》第 19 页，湖南出版。
- ② 《毛泽东早期文稿》第 478—479 页。
- ③ 《新民学会资料》第 120 页，人民出版社。
- ④ 肖瑜：《我和毛泽东的一段曲折经历》第 20 页，昆仑出版社。
- ⑤ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第 304 页，中国青年出版社。
- ⑥ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第 268 页。
- ⑦ 毛岸青、邵华：《回忆爸爸勤奋读书和练习书法》。
- ⑧ 杨建业：《在毛主席身边读书——访北京大学中文系讲师芦荻》。
- ⑨ 李泽厚：《美的历程》第 82 页，中国社会科学出版社。
- ⑩ 李泽厚：《美的历程》第 83 页。
- ⑪ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第 374 页，中央文献出版社。
- ⑫ 《毛泽东早期文稿》第 18 页。
- ⑬ 《毛泽东早期文稿》第 30—31 页。

- ⑭ 权延赤：《红墙内外》第 24 页，昆仑出版社。
- ⑮ 权延赤：《红墙内外》第 63 页。
- ⑯ 《毛泽东早期文稿》第 86 页。
- ⑰ 《毛泽东早期文稿》第 69 页。
- ⑱ 《回忆蔡和森》，人民出版社，1980 年版。
- ⑲ 《谭嗣同全集》第 2 页，中华书局 1981 年版。
- ⑳ 《欧游心影录》，《饮冰室专集》之二十三。
- ㉑ 《毛泽东早期文稿》第 69 页。
- ㉒ 《毛泽东早期文稿》第 218 页。
- ㉓ 《毛泽东早期文稿》第 69 页。
- ㉔ 《李大钊文集》上卷，第 220 页。
- ㉕ 《李大钊文集》上卷，第 440 页。
- ㉖ 《毛泽东早期文稿》第 69 页。
- ㉗ 《新民学会资料》第 2 页，人民出版社。
- ㉘ 《毛泽东早期文稿》第 200 页。
- ㉙ 《毛泽东早期文稿》第 200—201 页。
- ㉚ 《毛泽东选集》第 5 卷，第 81—82 页。
- ㉛ 毛泽东 1958 年 1 月 28 日在最高国务会议上的讲话。
- ㉜ 毛泽东：《工作方法六十条（草案）》
- ㉝ 《毛泽东早期文稿》第 186 页。
- ㉞ 《毛泽东早期文稿》第 69—70 页。
- ㉟ 《毛泽东早期文稿》第 596 页。
- ㊱ 《毛泽东早期文稿》第 180—181 页。
- ㊲ 《毛泽东早期文稿》第 181—182 页。
- ㊳ 《毛泽东早期文稿》第 183 页。
- ㊴ 《毛泽东早期文稿》第 186—187 页。
- ㊵ 《毛泽东早期文稿》第 184—185 页。
- ㊶ 《毛泽东早期文稿》第 186 页。
- ㊷ 《毛泽东早期文稿》第 181 页。
- ㊸ 《李大钊文集》上卷，第 555 页。
- ㊹ 同上。
- ㊺ 《抵抗力》，《独秀文存》卷一。
- ㊻ 同上。
- ㊼ 同上。
- ㊽ 《斯诺文集》第 2 卷，第 127 页，新华出版社。

- ④⑨ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第 255 页，中国青年出版社。
- ⑤⑩ 郭思敏编：《我眼中的毛泽东》第 312 页，河北人民出版社。
- ⑤⑪ 丛进：《曲折发展的岁月》第 109 页，河南人民出版社。
- ⑤⑫ 丛进：《曲折发展的岁月》第 141 页。
- ⑤⑬ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第 192 页，中央文献出版社。
- ⑤⑭ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第 193 页。
- ⑤⑮ 忻中：《毛泽东读书生活纪实》，《社会科学战线》1981 年第 4 期。
- ⑤⑯ 露易斯·斯特朗：《必须走自己的革命道路——与毛泽东的一次谈话》，《党史文汇》1986 年第 6 期。
- ⑤⑰ 陈晋：《毛泽东与文艺传统》第 207 页。
- ⑤⑱ 李锐：《“大跃进”亲历记》第 206 页，上海远东出版社 1996 年版。
- ⑤⑲ 李锐：《“大跃进”亲历记》第 288--289 页。
- ⑤⑳ 李锐：《“大跃进”亲历记》第 166、194 页。
- ⑤㉑ 《龚白珍全集》第 15--16 页，上海人民出版社 1975 年版。
- ⑤㉒ 《谭嗣同全集》第 460 页，中华书局 1981 年。
- ⑤㉓ 梁启超：《中国历史研究法》第六章，《饮冰室专集》之七十三。
- ⑤㉔ 《杨昌济文集》第 28 页，湖南教育出版社 1983 年版。
- ⑤㉕ 李锐：《庐山会议实录》第 80 页，春秋出版社。
- ⑤㉖ 施拉姆：《毛泽东》第 241 页，红旗出版社 1987 年版。



風景這邊獨好

第 6 章

清 平 樂 會 昌

一九三四年夏

東 方 欲 曉

莫 道 君 行 早

踏 遍 青 山 人 未 老

風 景 這 邊 獨 好

會 昌 城 外 高 峰

顛 連 直 接 東 溟

戰 士 指 看 南 粵

更 加 郁 郁 蔥 蔥

农家文化的长期熏陶以及由此建立的与农家文化的紧密联系,是塑造毛泽东文化性格的一个非常重要的文化背景之一。农家生活环境潜移默化的作用以及思想情感上同中国农民的息息相通,不仅给毛泽东毕生的思想性格烙上了鲜明的农家烙印,而且使毛泽东在中国这样一个农民的国度里从事革命实践显得比别人更为得心应手。但同农民文化水乳交融,浑然一体的联系,也使得他在现实的社会实践中往往过多地迁就乃至认同于农民的文化传统,忽视了对农民文化落后性一面的警觉,这同样给他晚年的思考和社会改造实践带来了一些负面影响。

## 一、农家本色

从外表上看,毛泽东具有极为典型的中国农民气质。松松垮垮,土里土气的穿着;漫不经心,随随便便的举止神态;拖沓的步于;不避俚言俗语的语言风格,以及在衣食住行各方面的农家习性,无一不在表明他的农家子弟身份。只有那双深邃而炯炯有神的眼睛,透露出—一个受过现代教育的知识分子的超人智慧和非凡抱负。

在与陌生人的交往中,毛泽东给人留下的第一印象往往就是他那浓厚的农民气质。斯诺写道:“毛泽东是一个令人极感兴趣而复杂的人。他有着中国农民的质朴纯真的性格,颇有幽默感,喜欢憨笑。……他说话平易,生活简朴,有些人可能以为他有点粗俗。然而他把天真质朴的奇怪品质同锐利的机智和老练的世故结合了起来。”<sup>①</sup>“然而我非常怀疑,他是否能够博得中国上层知识分子的敬仰,也许这并不完全因为他有非凡的头脑,而是因为他有农民的个人习惯。巴莱托(意大利经济学家,《通俗资本论》作者——引者)的中国门徒们也许要嫌他粗鲁的吧。我记得有一天我和毛泽东谈话的时候,看见他心不在焉地松下了裤带,搜寻着什么寄生物……他随便的习惯和他完全不在乎个人外表这一点相一致,虽然他完全有条件可以打扮得同巧克力糖果匣上的将军和《中国名人录》中的政治家照片一样。”<sup>②</sup>

如果联想到毛泽东早年的农家生活背景,外表气质接近于普通中国农民,应当说并没有什么希奇之处。毛泽东本来就是一位土生土长的农家子弟。他出生在湖南湘潭县的一个偏僻山村的普通农户家庭,16岁以前没有离开过这个聚族而居的封闭乡村半步,除了偶尔到离家不远的外婆家小住一段时间以外。在这里,他几乎度过了自己儿童、少年时代的全部时光。在韶山冲,毛氏家族祖祖辈辈都是安份守己的种田人,过着日出而作,日落而息的农家生活。家族里既没出过什么叛逆,也没有产生过流芳千古、足以让子孙引以自豪的人物。毛泽东的母亲是一位典型的农家贤妻良母,除了虔诚信佛,心地善良以外,亦无特异之处。相比之下,他的父亲毛顺生倒是一个相当精明的人物。当然这种精明也完全是农民式的精明。他节俭、辛劳一世,目的就是多挣几分田产,光大门楣。在这样一个典型的农家生活环境中,童年、少年时代的毛泽东的日常生活,除了入乡村私塾念“诗云子曰”外,就是像普通农家子弟一样,砍柴牧

牛,拾禾挑肥,成为父亲种地的小帮手。他的欢乐就是与小伙伴们上山放牛时,摘野果,说《三国》、《水浒》,还有就是在家门前的水塘里游泳嬉戏。16岁以前的毛泽东,整个身心就浸润、徜徉在这样一个农家生活环境的氛围之中。所谓农家生活,它的意味远不止是“家庭出身”,而是一种意义相当广泛的文化背景,即农家民俗文化环境。“农家”文化没有正统典籍文化或者说上层精英文化那么典雅、规范,它是农家现实的生活方式。尽管它与正统典籍文化存在着广泛的精神联系,但它的丰富内容却不是凝聚在“经书”之类的文字记载中,而是广泛地积淀在农家生活的习俗礼仪、观念情感、行为举止的各个方面。从民情民风、乡约族规到“祖恩贻泽远,世代永承昌”的族谱辈序;从聚族而居的人际关系,到儿童游戏的内容等等,莫不属于农家文化的范围。农家文化以各种行为习俗的语言符号为载体,世代相传。一个农家子弟,从呱呱坠地的那一刻起,就在长辈的抚育下,开始潜移默化地接受农家文化无所不在、无时不有的熏陶。作为一种文化环境,农家文化是任何一个农家子弟无法选择的客观存在。无论是熟读经书,还是大字不识一个,他首先总是处在农家文化氛围无形的包围之中,并由此而塑造出他内在的思想性格(包括道德观念、思维模式、情感取向、人生志趣等等)和外在的风度气质。

就毛泽东而言,直到16岁这个性格趋于定型的年龄阶段,农家生活还是他唯一接触到的生活环境,韶山冲与湘乡唐家坨就是他的整个世界,他一年到头接触到的都是一色面孔的乡邻,除了几位见过较大世面的私塾教师以外。这种文化背景,决定了无论毛泽东日后的世界观有多大的转变,农家文化都已经给他的整个文化心态,以及外在气质打上了难以磨灭的烙印。

一些农家子弟告别乡村进入都市以后,往往有一种自惭形秽的自卑感。都市生活的奢侈、时髦,既令他们惊叹羨

慕,又让他们惶恐不安。他们开始竭力模仿都市人的衣着言语,唯恐抹不掉自己身上的乡土之气。既非出身书香门第,又无显赫的祖宗可以攀缘炫耀的毛泽东,初入都市,也曾因自己的“乡气”遭人白眼而备感压抑。湘乡东山小学的纨绔子弟“看不起”这位衣着寒酸的外乡人,奚落、挖苦、排挤是常有的事。甚至在他从师范学校毕业以后到北京大学图书馆做助理员时,他还因自己“职位低微”和一口乡音遭到那些留洋的博士教授的冷落,似乎他这个人“是不存在的”。然而倔强好胜的毛泽东,却从未因这种心理压抑而沮丧自卑。他“并不灰心”<sup>③</sup>,依然是我行我素,不为世俗物议所动。在1921年写给彭璜的一封信中,青年毛泽东就相当鲜明地表达了这种自作主宰、不为外力所拘的意志。他说他“略可自慰者,自己做的事自己负责,不愿牺牲真我,不愿自己以自己做傀儡”<sup>④</sup>。农家生活的文化环境给他思想性格和外在气质留下的烙印和痕迹,早已同他的身心融为一体,构成了他的“真我”的组成部分。这种“真我”乃是毛泽东之为毛泽东的个性所在,是他的真实生命所在,他决不会为世俗的庸议而牺牲“真我”分毫。那些对都市时髦、华丽的生活趋之若鹜的学生,在他眼里不过是微不足道的庸人而已。

值得庆幸的是,青年毛泽东的周围总是有不少师友,不以衣物取人,而是从这位农家子弟身上发现了他的俊秀资质和非凡抱负。特别是毛泽东在师范学校时最为敬重的老师杨昌济,对这位农家弟子更是情有独钟,一再鼓励他发扬农家子弟的可贵品性,使自己成为“拄长天”式的栋梁之材。杨昌济曾在自己的日记里这样写道:“毛生泽东,言其所居之地在高山之中,聚族而居,人多务农,易于致富,富则往湘乡买田。风俗纯朴,烟赌甚稀。渠之父亦务农,现业转贩;其弟亦务农;其外家为湘乡人,亦务农也。而资质俊秀若此,殊为难得。余因以农家多出异才,引曾涤生(即曾国

藩——引者，下同)、梁任公(梁启超)之例以勉之。毛生曾务农二年，民国反正时又曾当兵半年，亦有趣味之履历也。”<sup>⑤</sup>

正是基于这种救出“真我”、不作傀儡的生存意志，毛泽东一生都保持着自幼形成的许多农家习性，以及农民式的外在气质和内在思想性格。从生活习性来讲，毛泽东几乎一生都过着农民式的俭朴生活。他那些在饮食起居上的农家人的嗜好，至今仍是人们津津乐道的领袖趣闻之一。从吃茶叶、吃红烧肉，到穿平口布鞋等等。

从外在气质上讲，所谓农民气质在毛泽东身上，具体地说就是重质轻文，质有余而文不足，不像一般知识分子那样儒雅，那样文质彬彬。依照中国传统的君子人格理想，君子的标准气质应当是“文质彬彬”。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”<sup>⑥</sup>毛泽东显然不符合这一规范，他始终透露出一种“质胜文”的“野”气。他的性格是外露的，喜怒哀乐均形之于色。特别是在晚年，嬉笑怒骂，都是直通通，毫不掩饰，无所顾忌的。这与周恩来的温文尔雅形成了鲜明的对照。这大概就是他一直所保留的乡野之气罢。

宋代以降，一心只读圣贤书的知识分子，一味静坐默念，全力功夫向内探讨，性格气质日趋柔弱。修身诚意的内圣功夫，几乎将他们的阳刚之气消磨殆尽，豪爽倜傥之气荡然无存。相形之下，倒是那些未能“知书达礼”的乡野之民，特别是落草为寇的造反者以他们的鲁莽、粗野为我们这个民族保留了一点阳刚雄风。自幼生活在韶山冲这个闭塞的山乡，而又一直仰慕绿林好汉的豪迈气质的毛泽东，从来就不是一个文弱纤纤的书生，乡村田野的生活早已给他磨砺出了一种粗糙、蛮野的气质。告别乡村生活以后，都市生活的靡靡之气和对传统文化典籍的研习，以及修身诚意正心之类道德人格砥砺功夫，亦始终没有磨去他外在气质上粗

糙的棱角,没有将他“文”化为温文尔雅的谦谦君子。相反,对豪杰人格的追求和救出“真我”的不屈意志倒是促使他一再弘扬光大起湖南人的蛮勇精神。针对古代知识分子柔弱纤纤的气质,青年毛泽东曾鲜明地提出了“药文弱”的主张。青年毛泽东之所以对体育活动热衷不辍,就在于体育锻炼是“野蛮其体魄”,救治“昔之为学者”“倭身俯首,纤纤素素”的柔弱之病的一剂良药。他期望借助于体育,磨砺出自己的勇武之气。毛泽东向往的是一种“热烈、鲜明”、“勇猛精进”的性格,他以蛮拙勇猛的“质”气横扫柔弱纤纤的“文”气。在轰轰烈烈的大革命岁月中,毛泽东更是痛痛快快地否决了那种“雅致”、“从容不迫、大质彬彬”、“温良恭俭让”的气质,那种犹如“请客吃饭”、“做文章”、“绘画绣花”般的彬彬之礼。他甚至还兴奋、热烈地赞颂了投身革命的农民,那些让地主豪绅“体面威风,扫地以尽”,“土豪劣绅的小姐少奶奶的牙床上,也可以踏上去滚一滚”的粗野暴烈举动,以及那种“粗重无情”、“浩浩荡荡”、“神气十足”,表现出“从来来有的痛快”的所谓“痞子”作风。<sup>⑦</sup>这种赞颂,没有对农民的价值立场和性格气质息息相通之感作基础,是不可想象的。

就毛泽东自身而言,他不仅从来没有把个人的性格气质纳入“文质彬彬”、“温良恭俭让”的“君子”模子中,而且一生都不愿意接受一切外在形式的束缚。美国学者 R·特里尔曾分析指出:“毛认为自己不能受任何形式的约束……这位特殊的人物之所以违反纪律,因为他发现遵守纪律是太难了。他这样做,因为他有一种天职感,这种天职感把一切纪律排除在外。纪律是一根拐杖,他发现自己有足够的力量可以不用这根拐杖,不理这些清规戒律。”<sup>⑧</sup>其实,对纪律之类的外在约束的抵触,不仅出于“天职感”,而且出于个人的性格气质。对“真我”的生存价值的执着追求,使毛泽东对一切外在的束缚产生了一种本能的拒斥。他追求本色

的生活,不屑于掩饰自己的个性,更不愿让种种清规戒律来束缚自己的个性。无论是私下交谈,还是正式的外交场合上的会晤,他的言谈举止绝少有彬彬有礼的客套,而总是无拘无束地直抒胸臆。只有毛泽东才会在正式的外交场合毫不掩饰自己对对方(如赫鲁晓夫)的种种不满,直言不讳地表达自己对中国现实的忧虑与无奈;也只有毛泽东会当着外国元首(胡志明)的面,抛开礼节,赤膊畅谈。尽管正统的知识分子也许会觉得毛泽东的气质有些“粗俗”,不够雅致,但对于大多数中国人,特别是农民来说,毛泽东根植于民间,根植于乡野的气质却有着不可抵挡的魅力。他那种漫不经心,又居高临下的洒脱,那些寓意深刻的俗语,嬉笑怒骂皆成文章的风采,普通民众总是能从中体验到一种神奇的魔力。

## 二、价值的天平

农家文化对毛泽东的深刻影响,最主要的,与其说是外在气质和生活习性,勿宁说是内在的思想性格。前者说到底是个人的形象和生活方式的问题,而后者却意味着毛泽东改造中国的实践都将被打上农家文化的烙印。农家文化对毛泽东的影响是巨大的,它已深刻地积淀在毛泽东的价值理想、思维模式、实践性格等各个层面。它是毛泽东一生最重要的文化精神背景之一,它对毛泽东整个文化心态的塑造和发展产生了决定性的影响。

在中国社会各阶层中,尊敬、膜拜毛泽东最为虔诚,最持之以恒的,当属“贫下中农”。时至今日,仍有许多富裕了的农民,千里迢迢到北京瞻仰毛泽东造容,甚至对纪念堂不准他们焚香顶礼膜拜颇有看法。在农村,把毛泽东像贴在中堂当作神灵来供奉更是随处可见。中国农民把毛泽东当作真正属于他们的神灵、救星,这不仅是因为毛泽东也来自



农村,他对农民的心理有最精微、准确的把握,而且是因为他是农民价值情感的天然代言人。早在少年时代,当毛泽东劳作之余,在田头阅读《水浒传》之类的小说故事,发现故事里的主人公没有一个是种地的农民,并对此表现出极大不满时,他的价值天平就已经开始确定不移地向农民倾斜,而且从来没有摇摆过。

毛泽东一生最大的成功,就在于对占中国人口绝大多数的贫苦农民的心理具有非常细数入微的洞察了解,并在此基础上对他们最迫切的愿望作了集中的表达。这种能力,斯诺曾惊呼为“天命的力量”。他写道:“你觉得这个人身上不论有什么异乎寻常的地方,都是产生于他对中国人民大众,特别是农民——这些占中国人口绝大多数的贫穷饥饿、受剥削、不识字,但又宽厚大度、勇敢无畏、如今还敢于造反的人们——的迫切要求作了综合和表达,达到了不可思议的程度。”<sup>⑨</sup>备受压榨、奴役而又苦于找不到改变自身命运道路的中国农民,有理由把这样一位有“天命的力量”的人称作为“救星”。

“天命的力量”当然是一种夸大其辞的神秘化描述。但是,不可否认,从农家的社会文化背景走出来的毛泽东,与中国农民的心理却一直有深刻而强烈的共鸣。从韶山冲众多贫困的父老乡亲的身上,毛泽东早已深切地体验和感受到了中国农民的苦难,他们的希望和信仰,他们的可贵品质,以及某些自私狭隘的习性。因此,一旦他分析起农民心理,总是入木三分,一针见血。譬如,1938年4月4日在“抗大”的演说中,他提醒那些农民出身的干部:“要警惕一下,不要见钱就眼红;因为过去在乡下见不得钱。”在同月30号的讲话中他又风趣地提出:“譬如三万块钱请你一个人带走,骑了马走,那时候一看,前后左右都没有人。钱就在荷包里,你打不打主意,想不想一下子呢?由此想到回家,买田地,讨小老婆。”<sup>⑩</sup>能将中国农民复杂而微妙的心理

揣摩到如此精细的地步，中共党内恐怕无出毛泽东之右者。这正是毛泽东的政治天才所在，正是他的最大的政治“资本”所在。正是凭着这一“资本”，毛泽东在中国这个农民的国度从事革命，才达到了得心应手、游刃有余的境地。毛泽东之所以比党内其他一些出身书香门第的知识分子更能适应中国革命的客观环境，其中的奥妙往往也就在这些地方。

掌握了这样一种高超的政治艺术，当毛泽东将自己的价值情感倾注于贫苦农民身上，并从理论上总结出农民是现代中国革命的主体时，毛泽东就能将中国农民世代积聚起来的反抗激情，最大限度地调动和释放出来，并将它引导和汇聚成为现代中国革命的洪流。这一洪流，的确正如毛泽东自己所说的，是能“冲走”“一切妖魔鬼怪”的。

从价值情感上讲，毛泽东与中国农民和农民文化有一根从来割断的精神脐带。他的价值立场、道德观念、情感取向等，在很大程度上都来自农家文化的精神母体。因此，对农民的价值立场、政治要求的肯定，在一定意义上也是一种自我肯定。毛泽东对农民是中国革命的主体，农民问题是中国革命的根本问题的突出强调，不仅出于理论上的理性认识，而且出于价值情感上的共鸣。退一步讲，我们也可以充分肯走，毛泽东对上述中国革命问题异常深刻的认识，得到了他与农民息息相通的价值情感的最强有力的支持。理性认识和价值情感的相互交融，使毛泽东成了农民历史地位、社会作用以及政治权利最忠实的辩护人。

在毛泽东的思想理论体系中，农民是民主革命的主体力量，更应是民主革命胜利果实的最大受益者。“民主革命的中心目的就是使从侵略者、地主、买办手下解放农民，建立近代工业社会。”<sup>①</sup>农民是决定中国革命能否成功，决定中国各阶级命运的关键砝码。毛泽东1936年对斯诺明确说过，谁得到了农民的拥护，谁就得到了中国。谁解决了土地问题，谁就得到了农民的拥护。在七大的政治报告中，毛泽

东为了提醒中共高级干部,中国革命实际上是一场农民革命,甚至还提出:“把‘农民’这两个字忘记了,就是读一百万册马克思主义的书,也没有用处。”农民小生产者在毛泽东这里,得到了在马克思主义经典作家那里从未有过的崇高的历史评价。

价值情感上的共鸣,驱使着毛泽东在农民遭受统治势力以及党内一部人的指责和诬陷时,总是毫不犹豫地站出来为农民辩护。大革命时期,当农民为挣脱束缚、奴役他们的绳索进行“暴烈”的反抗而被一些人(包括党内一部分领导)污蔑为“糟得很”的“痞子”运动时,毛泽东却几乎对他们任何形式的“暴烈”举动都作了无条件的肯定,旗帜鲜明地为他们过正矫枉叫好。在延安,当一些刚刚来到此地的知识分子嘲笑工农干部是无知的“土包子”时,毛泽东就不断地提醒他们,脚上有牛屎的农民其实比他们干净得多,有智慧得多。毛泽东完全把自己个人,以及中国革命同农民的命运联系在了一起。他真诚地期望,农民能在这场革命中,在政治、经济、文化各个方面获得彻底的解放。尽管值晚年从事的变革实践实际上让他心目中的“上帝”大吃苦头,但他内心里始终真诚地相信,他所从事的一切都体现着农民最迫切的愿望。庐山会议期间,他强烈地为公共食堂和人民公社辩护,理由就是“像人民公社和公共食堂这一类事情,是有深重的社会经济根源的,一风吹是不应当,也不可能”。他进一步发挥说:“孙中山说‘事有顺乎天理,应乎人情,合乎世界之潮流,合乎人群之需要,而为先知先觉者决志行之,则断无不成者也’这句话是正确的,我们的大跃进、人民公社,属于这一类。……悲观主义的思潮,是腐蚀党、腐蚀人民的一种极坏的思潮,是与无产阶级和贫苦农民的意志相反的,是与马克思列宁主义相违反的。”<sup>②</sup>“贫下中农”是晚年毛泽东心目中最神圣的政治字眼,是他心目中真正的“上帝”。

作为一个出身农家的马克思主义者，毛泽东很自然地带有双重思想性格。双重思想性格的优势是有助于实现马克思主义同农民文化某些内容的融合，使毛泽东得以用近乎农民的质朴语言，以及为他们所喜闻乐见的方式通俗化地阐释马克思主义最基本的思想原则（如以石头不能孵出小鸡来解释内因外因关系，以“打倒洋财东”的口号代替“打倒帝国主义”等等），这就为马克思主义在中国这个农民小生产者的国度的传播和运用创造了丰富的可能性。但是，与此同时，双重思想性格的交织、冲突，又使毛泽东时常陷于一种二律背反的矛盾境地。作为一个坚定的马克思主义者，毛泽东毫无疑问必须以无产阶级的世界观来全面地改造农民小生产意识，彻底根除小生产者的各种狭隘、落后、愚昧的思想意识，这就意味着必须从总体性质上否定农民文化。然而，在另一方面，作为置身于小生产者的汪洋大海的政治家，尤其是一个曾受到农民文化浓厚熏陶的政治家，毛泽东自然又不能，也不会对农民文化采取基本否定的态度，他必然要在此表现出某种灵活性，在某种程度上还要适应乃至迁就农民文化的某些局限性，否则他就根本无法想象对农民进行广泛的社会政治动员。

毋庸置疑，无论是在民主革命阶段，还是在社会主义革命和建设时期，毛泽东都曾反复强调要对农民进行社会主义的思想教育，要克服农民小生产者的种种保守、落后的思想意识。但我们也不能不看到，中国革命的客观现实和毛泽东自身所保留的与农民文化的精神联系，又在一定程度上制约着毛泽东改造农民小生产思想的决心和力度。就观实性面言，几十年以来，我们事实上从未开展过一场真正具有深刻意义的改造农民小生产意识的思想启蒙运动。相比于历次改造知识分子运动的急风暴雨，改造农民至多是下了点毛毛雨。这种现象，究其根源，首先当然在于中国革命的首要问题是争取农民，完成对农民的政治动员，使几亿农民

真正成为中国革命的主体力量。因而相应的,首要的文化问题只能是“大众化”而不是“化大众”。与此同时,毛泽东自身文化背景的作用同样也不可忽视,因为适应、迁就农民及农民文化,可能是自觉的,也可能是不自觉的。否定、超越主体自身的文化背景、文化心态总是比超越与主体毫无思想情感联系的文化形态困难得多。当毛泽东面对农民文化时,他内心中那根农民文化的精神脐带实际就已经在制约着他对农民及农民文化的认识,制约着他对这一文化落后性一面的评判。

20年代在从事农民运动期间,毛泽东曾以赞赏的口吻肯定了彭湃同农民一起去拜菩萨并借机发动农民的做法,认为“如果不去,人们就会认为他这个人不大正派,连菩萨都不信”。在总结太平天国运动的经验教训时,毛泽东也曾提出:“洪秀全起兵时,反对孔教提倡天主教,不迎合中国人的心理,曾国藩即利用这种手段,扑灭了他。这是洪秀全的手段错了。”<sup>①</sup>这些多少都反映了毛泽东出于现实的政治考虑,不得不理智地暂时迎合和迁就农民文化传统的意识。与此相类似,毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中也曾提出:“菩萨是农民立起来的,到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨,无法让旁人过早地代庖丢菩萨。……菩萨要农民自己去丢,烈女祠、节孝坊要农民自己去摧毁。”这就更鲜明地表明毛泽东在主观上相当自觉地意识到对农民、农民文化的改造需要一个渐进的过程,必然要滞后于对农民的政治动员。这些基本上都是出于现实的考虑而做出的选择,应当说也是可以理解和接受的。

但是,如果在这种迁就过程中丧失了对农民文化落后性一面的警觉,甚至走向对农民文化无条件地认同,就不能不给社会主义实践种下严重的后果。40年代毛泽东在延安写《关于农村调查》一文谈到大革命时自己对农民的态度时就曾说过:“我看受几千年压迫的农民,翻过身来,有点

‘过火’是不可避免的,在小姐的床上多滚几下子也不妨哩!”这种话就相当意味深长了。这里流露出来的完全是一种津津乐道的欣赏口吻,他已完全站在农民的立场,在农民文化的视界里看待这些“过火”行为,而完全忽视了这种“过火”行为实际上正蕴含着某些狭隘、落后的小生产意识。而当毛泽东不断从革命策略上总结出“农民的眼睛,全然没有错的”,“农民的举动,完全是对的”<sup>④</sup>这样的结论时,实际上就在很大程度上将农民理想化了,在不知不觉中从不得已地迎合农民文化走向了自觉认同于农民文化。从这个意义上讲,晚年毛泽东说中国的农民比西方国家的工人还要好(即更富有革命性),也是有其思想与情感基础的。

在文化观念上,毛泽东习惯于把中国古代文化划分为地主文化和农民文化,或者是封建文化与民主文化。对于前者,他基本持否定态度,对于后者则肯定多于否定。一旦他把农民文化抽象地理解为受压迫着的文化,事实上就很难对这一文化中那些人们司空见惯而又蕴含着狭隘、落后的小生产意识的内容展开无情的批判。以粗线条的阶级斗争理论来界定、评说文化,必然导致对地主文化与农民文化的共生关系的忽略,即忽视地主文化与农民文化实际上正是封建文化一个铜板的两面。从总体上看,毛泽东对农民文化所积淀的封建主义的毒素和小生产者的落后意识的估计是不足的,政治立场上对农民的同情与肯定,往往一再使他淡忘了农民文化的历史局限性,并使他无法理智地面对农民文化在总体性质必须被扬弃的无情现实。在《湖南农民运动考察报告》一文中和在广州农讲所讲授《农民教育》时,毛泽东就曾因“新学”不符合农村实际,而对农民“反对新学”,反对“洋学堂”,欢迎“私塾”、“汉学”的文化倾向作了肯定。这就是相当明显的一个例子。一个与农民文化有千丝万缕联系,与农民在价值情感上具有强烈共鸣而一心致力于最广泛地动员农民的政治家,要真正完成对农民文化

的超越和扬弃,无疑要比与资本主义文化有较为深刻的联系的近现代知识分子要困难得多。

### 三、实践理性

农家文化对毛泽东人格精神的另一重要影响,是它作为中国文化传统的重要组成部分,孕育、铸造了毛泽东具有鲜明的实践理性精神的文化性格。

实践理性是中国传统文化精神最本质的规定之一。体现在个体的思想性格上,其基本特征表现为思想主体不是执迷于抽象的理论思辨,而是执着于人间世道的实用探求,<sup>⑤</sup>执着于现实的社会实践,要求将一切社会事物放置在现实实践的天平上,以实用理性为圭臬进行价值评判和褒贬取舍。就毛泽东而言,其实践理性的思想性格具体表现为三大风格,即现实性、实践性与功利性。

正如李泽厚先生所指出的,从发生学的角度看,中华民族的实践理性性格的孕育与成熟,与中国古代发达的农业文明有着密切的联系。“长期农业小生产的经验论则是促使这种实用理性能顽强保存的重要原因”<sup>⑥</sup>。实践理性精神注重躬行践履与实用功利,轻视抽象思辨;注重此岸世界的世俗生活,轻视对彼岸世界的冥思玄想;注重以理节情,反对严酷的禁欲主义与无所顾忌的情感宣泄等等,从某种意义上说正是农民小生产者的思想性格与生存经验的理性升华。几千年来,实践理性精神同农业文明相互渗透,共同铸就了中华民族基本的文化性格。从青少年时代起,毛泽东的思想性格就相当鲜明地表现出现实性、实践性、功利性的特征,实践理性精神构成其毕生思想性格的一个重要的精神支柱。

脚踏实地,一切从实际出发,反对从既有的理论教条和经验框框以及人的主观意愿出发,这是毛泽东之所以比同

代人更能深入地了解中国社会、中国人民大众，并在中国革命处于困境之际，独辟蹊径，成功地开拓出一条中国式革命道路的重要个性依据，也是毛泽东创造其毕生成功业绩不可缺少的精神要素。这种现实性的思想性格早在青年时代就已初露端倪。在第一师范就读期间，在中国传统实践理性精神，尤其是明末清初的经世致用学术思潮的影响下，毛泽东就立下过“不说大话，不好虚名。不行架空之事，不谈过高之理”的誓言，并提出了“闭门求学，其学无用，欲从天下国家万事万物而学之”<sup>⑧</sup>的主张，在同学师友间表现出相当突出的务本求实的性格。对那些不着边际，徒发“华言炫听”的空洞议论，或者热衷于烦冗的理论思辨的社会风气，毛泽东始终是深恶痛绝的。在学术上，青年毛泽东在宋学汉学之间，倾向于宋学，一个重要根源就在于他不满足于汉学那一套烦琐哲学的学风。譬如，“乾嘉之代，士人趋于考据，一字一义一衣一履动累数万言而不休”<sup>⑨</sup>。在社会救亡之道的探讨上，1919年7月毛泽东在评论五四以前的中国思想界状况时，也曾尖锐地批评指出：“那时候的思想，是空虚的思想，我们试一取者那时候鼓吹变法的出版物，便可晓得一味的‘耗矣哀哉’，激刺他人感情作用，内面多是空空洞洞，很少踏着人生社会的实际说话。那时有一种‘办学堂’，‘办自治’、‘请开议会’的风气，寻其根抵，多半凑热闹而已。凑热闹成了风，从此思想界便不容易引入实际去研究事实和真理了。”<sup>⑩</sup>针对这种浮华的风气以及当时一些社会团体（如少年中国会）“虚浮”而“少深沉远大之计”的弊端，毛泽东还主持新民学会召开会议，格学会的态度确定为“潜在切实，不务虚荣，不出风头”。五四时期，毛泽东之所以在胡适与李大钊的“问题与主义”之争中，一度倾向于胡适，热烈响应胡适研究具体问题的号召，一个很重要的原因也正是在于胡适对当时社会上流行的空谈主义的风气的批判，同他形成了强烈的思想共鸣。



青年毛泽东还从哲学方法论上把这种现实性的思想性格概括为“通今”的原则。在《讲堂录》中他写道：“前古后今，一无可据，而可据者惟目前（通今）。”“以往之事，追悔何益？未来之事，预测何益？求其可据，惟在目前。……使为学而不重目前，则人寿几何，日月迈矣。……重现在有两要义，一贵我（求己不责人）二通今，如读史必重近世，以其与我有关也。”这种理论上的反思、总结，就为他毕生突出的现实性的思想性格奠定了“大本大源”的精神根基。

现实性的思想性格，深刻地制约着青年毛泽东对救亡之道的探寻。在中共党内的知识分子领袖群体中，从未出洋留学过的，毛泽东是绝无仅有的一位。事实上，毛泽东正如他自己所说的那样，也曾是一个出国追。从个人条件未看，毛泽东在青年时代出国留学也并非没有可能。但当他热情地帮助一大批同学好友远渡重洋勤工俭学之余，自己最终却打消了出国念头。这一选择对于毛泽东一生的思想性格具有重要的象征意义。究其根源，最重要的还在于他当时已趋成熟的现实性的思想性格。1920年3月14日，在给周世钊的信中，毛泽东对自己不出国的原因作过详尽的解释：

1、看译本较原本快迅得多，可于较短的时间求到较多的知识。

2、世界文明分东西两流，东方文明在世界文明内，要占个半壁的地位。然东方文明可以说就是中国文明。吾人似应先研究过吾国古今学说制度的大要，再到西洋留学才有可资比较的东西。

3、吾人如果要在现今的世界稍为尽一点力，当然脱不开“中国”这个地盘。关于这地盘内的情形，似不可不加以实地的调查，及研究。这层功夫，如果留在出洋回未的时候做，因人事及生活的关系，恐怕有些

困难。<sup>②</sup>

三层理由说得相当朴实,它已经将毛泽东“踏着人生社会实际说话”的现实主义思想性格表现得相当透彻。基于此,当出国已成为有志青年的共同选择,甚至流变为一种社会时髦时,毛泽东却一头扎进了对中国工厂、农村实际状况的深入研究及现实的社会斗争实践之中,对“中国这一地盘”各方面情形获得了远比一般知识分子更为深入、全面的了解。这就为他日后一系列成功的斗争策略选择提供了重要的思想准备以及现实性的依据。

尽管毛泽东是一位有着强烈的理想主义憧憬的思想家,但在他生命旅程的相当长的一段时期内,他都表现出浓郁的实践理性精神,能以异常冷静、理智的眼光来看待现实中的一切,以务实的态度来制定和选择现实斗争的策略。现实性成了毛泽东实现其远大的理想抱负的理性支撑。在学生时代,他在论证体育的重要性时,首先就指出:“自有生民以来……无不知自卫其生者。是故西山之薇,饥极必食;井上之李,不容不咽。”<sup>③</sup>完全从人人都必需维持生存这一无法否认的基本事实出发来立论。同样,他在热衷于内圣外王的仁政王道理想时,也曾明确强调:“着言作用则王道之极亦是衣帛食粟不饥不寒而已,安见温饱之不可以谋也。”<sup>④</sup>非常现实地将王道理想建立在“不寒不饥”这一生民立命的根基上,其王道观念同以醇儒之道自律的宋儒形成了鲜明对照。日后在井冈山,在戎马倥偬的斗争环境中,毛泽东同样也把动员群众落实于“关心群众生活”的具体事实之中,落实于“解决群众的生产和生活的问题,盐的问题,米的问题,房子的问题,衣的问题,生小孩子的问题”<sup>⑤</sup>之中。这一切几乎已成为毛泽东一贯的作风。

正是基于理想主义与现实主义互为补充的思想性格,一再高扬“战略上藐视敌人”的乐观主义精神,并曾以“纸老

虎”的著名论断令一大批谈美色变的人心惊肉跳的毛泽东，也一再反复告诫人们“战术上重视敌人”，极少流露出那种党内其他一些知识分子领袖在局部胜利面前得意忘形、盲目乐观的非理性的情绪波动。正是这位极富理想主义冲动的毛泽东，在党内提出了“没有调查就没有发言权”这一新颖独特的口号，并因此而被教条主义者攻讦为“否认理论否认政治的‘狭隘经验论’的落后思想”。这种思想观念上的分歧，反映了两种思想性格、两种思维方式的根本对立。面对这种诘难，毛泽东并没有修正自己的观点，而是针锋相对地加以反击：“‘没有调查就没有发言权’，或者说，‘研究时事问题须先详细地占有材料’，这是科学方法论的起码一点，并不是什么‘狭隘经验论’。”<sup>④</sup>一旦当他在党内政治斗争中取得决定性胜利，他就从思想理论上对党的指导思想和斗争策略进行全面总结，提出了一个以“实事求是”为灵魂的思想体系，并以此为思想武器对党内主观主义思想倾向进行了全面的清算。

在毛泽东毕生的政治实践中，一旦当实践理性精神充溢着他的整个心灵空间，并严密地规制着他的思维时，他总是能表现出一个政治巨匠特有的冷峻与理智。在这种时候，毛泽东从来不会被那些空洞迂腐的仁义道德以及乡愿思想束缚住自己的手脚。历史上宋襄公式的仁义道德，在他者来只不过是蠢猪式的仁义道德，只有作反面教材的意义。他看不惯那种假仁假义的慈悲，他欣赏的是鲁迅痛打落水狗的风格，主张“宜将剩勇追穷寇，不可沽名学霸王”。也许是熟稔历史的缘故，深受儒家道德理想主义精神影响的毛泽东，反面最能洞悉正统儒者津津乐道的所谓“圣贤门风”的历史真面目。70年代崇法批儒，他对孔门最尖刻的抨击是：“儒家满口仁义道德，一肚子男盗女娼。”就历史上众多的假道学面言，这一刻画确是入本三分，一针见血。冯梦龙在《智囊》卷一九《语智部·辩才》中讲述了孔子高足子

贡的外交事迹,说子贡的活动,三年之间便导致一系列的政治格局的变革,诸如存鲁、乱齐、破吴、强晋、霸越等等。冯梦龙深有感慨地指出:子贡所为,“直是纵横之祖,全不似圣贤门风”。毛泽东晚年读《智囊》至此,大笔一挥,批注道:“什么圣贤门风,儒术伪而。孟轲、韩非、叔孙通辈,都是纵横家。”<sup>②</sup>他对儒家的“道统”似乎颇不以为然,他很少上正统儒家君子为粉饰历史而大唱高调的当,很少表现出迂腐书生那样的对正统历史典籍的盲从迷信。他一再说:“尽信书不如无书。”相形之下,同鲁迅一样,毛泽东往往更偏重于读野史和笔记小说,从中把握历史的真实面貌。

毛泽东一生都偏好哲学,偏好探讨宇宙、社会、人生的“大本大源”。但他却从未因此而沉溺于纯理论的抽象思辩,更不喜欢某些书生所热衷的烦琐冗长、海阔天空的争论。他真正看重的是行动,是实践,他所热衷的理论是能直接服务于现实斗争实践的理论。青年时代,毛泽东就因其敢说敢做,说了就做的性格而在同学朋友间博得“实践家”的美名。早年曾参与主持少年中国会工作的李璜,对青年毛泽东的实践家性格有过生动的描述:“在我于民七的十月至十二月,每周必与毛会晤,会见十余次之后,深深了解到,以毛之性格而论,可能成为一个革命实行家,而不可能成为一个理论的思想家。……光祈主持‘少中’,即提出‘工读互助’的一题,来要大家讨论。我们在愚生家聚餐时曾讨论两三次(细节问题),议论甚多。到了第三次,毛泽东便不耐烦了!他忽然发言,说,‘不要老是坐而论道,要干就干。你们诸位就把换洗衣服拿出来交与我去洗,一个铜子一件,无论大件小件,一样价钱,三天后交货拿钱。’后来他果真就这样做了。”<sup>③</sup>

在毛泽东的眼里,实践远比理论更有价值。特别是救亡已迫在眉睫,客观环境已不容许人们从容不迫地坐下来从事纯理论的思考时,理论本身的价值也需要由它同实践

的关系来评判。在《讲堂录》中，毛泽东就对“古者为学，重在行事”表示了自己的推重之意。他之所以同曾国藩一样立下“不行架空之事、不谈过高之理”的誓言，就在于在他看来，“心知不能行，谈之不过动听，不如默尔为愈。”<sup>②</sup>

青年毛泽东在当时流行的众多主义、思潮中，最终选定马克思主义作为自己的终身信仰，在很大程度上应归因于马克思主义鲜明的实践性、战斗性的思想性格同他形成了共鸣。因此，当他选择了马克思主义以后，就以“理论上说得通，事实上做不到”为由否定了其他种种非马克思主义主张。对他来说，“事实上做不到”的理论，无论它本身是否说得通，无论它说得怎样动听，终究是没有意义的。这种以能否做得到，能否服务于实践来评判理论的价值的实践性性格，在毛泽东日后的思想理论中得到了更为透彻的阐述。在《实践论》中，毛泽东提出：“马克思主义看重理论，正是，也仅仅是，因为它能够指导行动，如果有了正确的理论，只是把它空谈一阵，束之高阁，并无实行，那来，这种理论再好也是没有意义的。”<sup>③</sup>从这个意义上说，毛泽东在其哲学思想体系中，之所以把“实践”提到认识论乃至整个哲学之第一的位置上，体现出某种实践本体论的思想色彩，不仅反映了马克思主义“实践的唯物主义”的思想性格，而且也深刻地反映了其哲学思想所具有的传统实践理性精神的文化背景。

实践性的思想性格同毛泽东“动变斗”的人格本源和生存风格形成了高度的契合。就毛泽东一生而言，在理论与实践的关系，其总体趋势是实践家的性格越来越浓厚，实践高于理论的地位凸显得越来越鲜明。早年是一心一意探讨“大本大源”的浓厚兴趣同“实践家”美名并行不悖；中年是从理论上全面地肯定、论证实践的第一性地位，并呈现出某种融知于行的思想倾向，如强调“读书是学习，使用也是学习，而且是更重要的学习，……常常不是先学好了再干，而

是干起来再学习,干就是学习”<sup>②</sup>;晚年则由对实践(尤其是体力劳动)、直接经验的突出强调,走向轻视间接经验,轻视理论学习的片面性,一味地崇尚“老粗”的实践,片面地宣传“书不能读得太多,马克思主义的书要读,也不能读得太多,读十几本就行。读多了会走向反面,成为书呆子,成为教条主义、修正主义”<sup>③</sup>。客观上给“知识越多越反动”的谬论提供了某些错误的思想依据。这些都相当充分地暴露了传统实践理性精神的经验论局限。

现实性、实践性的思想性格,很自然地派生出了实用性、功利性的价值取向。学生时代,受经世致用学风影响,毛泽东治学就特重学问的实际效用。在《讲堂录》中,有用、无用,成为他评判取舍古今中外之学问的基本依据。如“荆川端简所讲求皆有用之学,而能见之于事实”;“宋、元二代人尚实学,明代人才辈出,而学问远不如古”;“明清之学无用者,趋于时文也”;“《通典》,《通考》,《通志》三通,……甚有用之书也。”从切实尚用的功利眼光出发,毛泽东对一切形式主义的文风深恶痛绝。青年时代他一度有过将唐宋以来的诗赋付之一炬的念头,理由就是他认为“诗赋无用”<sup>④</sup>,无补于现实的救亡实践。推而广之,毛泽东对中西文化的总体态度,其根本立足点也正是文化的实用价值。作为一个政治家,他无意从纯学术的立场对中西文化的价值作具体的分析评判,而是完全根据文化的实践功效来作出褒贬取舍的价值选择。“古为今用,洋为中用”的八字方针,异常明快地表达了他这种实用、功利的文化立场。

同书斋里的学者不同,毛泽东看重理论,所看重的是理论对于实践的实际功效。他反复讲的是:“对于马克思主义的理论,要能够精通它,应用它,精通的目的,全在于应用。”<sup>⑤</sup>“无产阶级认识世界的目的,只是为了改造世界,此外再无别的目的。”<sup>⑥</sup>他并不关心、看重理论的纯学术价值,也无意于对他所从事的社会实践活动没有直接意义,不能

直接应用的问题进行冥思苦想。他的全部理论,从政治、军事,到文学、哲学、史学,都具浓厚的应用性色彩。没有抽象的理论思辨,也没有庞大、严密的逻辑思想体系,甚至也没有一部大部头的理论专著,有的只是一整套具有很强的应用性和实用性的方法论体系。同样,他号召学习马克思主义理论,也从不要求人们去钻研大部头的马列主义经典著作,而是始终强调“以研究思想方法论为主”<sup>④</sup>,要求人们能活学活用,学以致用。

作为一个政治家,毛泽东绝不“罕言功利”,在功利问题上他丝毫没有羞羞答答的假道学习气。40年代,在谈到解放区的财政问题时,毛泽东明确地批判了董仲舒那一套“正其谊不谋其功,明其道不计其利”的反功利主张,认为这完全是骗人的玩意,革命者不应相信这一套,先要搞饭吃,然后才能革命。《在延安文艺座谈会上的讲话》在谈到文艺应当为政治服务时,他更是明确地表示:“唯物主义者并不一般地反对功利主义,但是反对……那种口头上反对功利主义、实际上抱着最自私最短视的功利主义的伪善者。……我们是无产阶级的革命的功利主义者,我们是以占人口百分之九十以上的最广大群众的目前利益和将来利益的统一为出发点,所以我們是以最广和最远为目标的革命的功利主义者,而不是只看到局部和目前的狭隘的功利主义者。”<sup>⑤</sup>这种对功利主义直言不讳、旗帜鲜明的态度,的确相当鲜明地体现了政治家毛泽东的切实尚用的思想性格。在救亡压倒启蒙成为整个时代的主旋律的岁月,对于毛泽东这样一位政治高于一切,革命高于一切的致治家来说,所谓的“革命的功利主义”,实质上便是要求一切社会事业,从经济、军事,到哲学、史学的探索,乃至文学艺术创作都要无条件地以服务于政治实践的需要。

一个政治家以功利的眼先来着待一切,这本身应当说是无可厚非的。但如果将这种功利主义抱向极端,就可能

导致思想性格的扭曲,走向不计长远后果的急功近利和庸俗的实用主义。六七十年代的中国社会实用主义猖獗,从林彪的“活学活用,立竿见影”,到“四人帮”的影射史学等等,这些现象之所以能够出现并得以存在,不能不说与毛泽东某种程度上的默认,与晚年毛泽东功利性思想性格的歧变有一定的关联。就毛泽东晚年而言,其功利性思想的歧变主要表现为一种尖锐的内在矛盾,表现为其功利实用眼光的双重尺度。一方面,在社会主义经济建设中,强烈的道德理想主义冲动驱使毛泽东将物质利益这一范畴驱逐出了经济学的领地。他一再抨击追逐物质利益是一种道德堕落的标志,并将人民崇高的道德思想觉悟视为社会主义经济建设的根本动力,从而流露出“君子喻于义,小人喻于利”式的儒家思想传统的痕迹。另一方面,在一切非经济领域,则是忽视各领域的相对独立性及其内在规律,一味要求它们无条件地服从政治革命的需要,甚至在经济建设中也要求首光算政治帐。政治挂帅的结果,使一切思想文化领域都沦为政治的婢女,表现出相当浓厚的急功近利的思想倾向。

当我们追溯毛泽东现实性、实践性、功利性的实践理性性格的文化精神渊薮时,最容易被联想起的便是明末清初的著名思想家颜习斋。颜氏之学,括而言之,曰“实”曰“习”。在治学上特重经世致用,反对空疏清谈;在生存风格上,推崇习行践履,反对枯坐静思。颜氏在整个时代的精神氛围受到宋明道学精神浸淫的时代,苦心孤诣,力排众议,对道学遗毒进行了惊世骇俗的抨击,极力鼓噪经世实学,身体力行地实践习行人生,在清初儒学中别立门宗,曾产生过相当大的影响。民初以来,颜学在沉寂了几百年之后,被一大批迫切想从历史传统中寻绎出可同西学相衔接的思想资源的思想家从历史的尘埃中发掘出来,重新大发异彩。从梁启超、章太炎到周作人,<sup>⑤</sup>都曾热情地张扬过颜学的现代意义。在一大批执思想界之牛耳的思想巨人的推动下,五



四时期,中国思想界曾掀起过一场声势不小的颜学热。青年毛泽东对颜学及颜氏之为人推崇备至,无疑正是时代思潮洗礼的结果。

颜习斋“开二千年不能开之口,下二千年不敢下之笔”,对程朱理学的批判,锋芒主要集中在其“离事离物而为心口悬空之道,纸墨虚华之学”<sup>⑧</sup>。颜习斋曾沉痛而愤懑地写道:“吾读《甲申殉难录》,至‘愧无半策匡时难,惟余一死报君恩,’未尝不凄然泣下也;至览和靖祭伊川,‘不背其师有之,有益于世则未’二语,又不自觉废卷浩叹,为生民惶惶久之。”<sup>⑨</sup>“千余年来,率天下入故纸中,耗尽身心气力,作弱人、病人、无用人者,皆晦庵为之也。”<sup>⑩</sup>基于对程朱理学清谈义理,空疏无用的深恶痛绝,颜氏极力倡导“习行经济”的实事实用之学,强调为学的根本目的在于致用。“学须一件做成有用,便是圣贤一流。”<sup>⑪</sup>为此,他还身体力行,“兵、农、钱、谷、水、火、工虞、天文、地理无不学”。公开标榜学的目的在于经世致用,势必要突破儒家传统的义利观念,打破理学家“继去义利双行、王霸并用之说,……粹然以醇儒之道自律”<sup>⑫</sup>的传统。颜习斋明确地提出:“以义为利,圣贤平心道理也。尚书明以利用与正德厚生并为三事;利贞,利用安身,利用刑人,无不利,利者义之和,易之言利更多。……后儒乃云‘正其谊不谋其利’,过矣。未人喜道之以文,其空疏无用之学,予尝矫其偏。改云:正其谊以谋其利,明其道而计其功。”<sup>⑬</sup>梁启超为此而盛赞颜氏是“功利主义者”,认为其学“自创一派,专标唯用主义。排斥冥想讲诵笺释之学,实为二千年朱学术界一大革命”<sup>⑭</sup>。

与崇尚经世致用相适应,颜习斋在致知方法和生存风格上突出一个“习”字。他将自己的书斋改名为“习斋”,并以“习斋”自号,还曾广泛地习礼、习琴、习射、习拳法、习医、习农事,堪称一位习行大儒。习斋讲习行,不仅仅在于在他看未,亲身习行,或者说直接经验是获得“实学”的可靠途

径,即所谓的“人之为学,心中思想,口中谈论,尽有百千义理,不如身上行一理之为实也。”<sup>④</sup>“读得书来,口会说,笔会做,都不济事,须是身上行出,才算学问。”<sup>⑤</sup>为此他提出了“吾辈只向习行上做工夫,不可向语言文字上着力”<sup>⑥</sup>的著名口号。更为重要的是,“习行”相对于理学家的主静人生,象征着一种“动”的生存风格。“动”、“习行”是成就圣贤豪杰人格,扫荡书生的女流之气的根本途径。颜习斋指出:“养身莫善于习动,夙兴夜寐,振作精神,寻事去作。行之有常,并不困疲,日益精壮。但说静,思将养,便日就懦弱。”<sup>⑦</sup>颜习斋甚至还把“动”、“习行”视为圣人的人格本体。“三皇五帝,三王周孔,皆教天下以动之圣人也。皆以动造成世道之圣人也。”<sup>⑧</sup>这一切同毛泽东以“动”为豪杰人格本源,以“动”为“养身”、“乐心”之途的思想意识,是直接相通的。梁启超曾因颜习斋主动斥静而称“中国二千年提倡体育的教育家,除颜习斋外只怕没有第二个人”<sup>⑨</sup>。他还提出:“质而言之,为做事故求学问,做事即是学问。舍做事外,别无学问。此元之根本主义也。”<sup>⑩</sup>这一概括,的确入本三分地归纳出了颜学的根本精神,而这一精神同毛泽东关于干就是学,而且是更重要的学的思想同样也是根为相近的。

毛泽东一生深得颜学之精髓。在中国历史上,从思想性格,到生存风格;从思想的长足之处到弊病所在,同毛泽东如此接近的,恐怕在颜氏之外没有第二个。颜习斋、毛泽东均出身社会中下阶层,都受到过不同根度的农家文化的熏陶,对社会底层,特别是农民小生产者的疾苦有很深的了解。相近的文化背景,为他们思想性格的相通提供了基础。有了这一层思想基础,在时代思潮的影响下,毛泽东在思想的诸多方面,承继、光大颜学传统,也就成了水到渠成的事情。

特别需要指出的是,毛泽东与颜习斋思想性格的相通之处,包括长处和弊病,都与农家文化有密切的联系。他们

所表现出来的实践理性精神最突出地体现了农民阶层的价值理想、道德观念以及喜怒哀乐。这实际上就从另一个侧面反映了农家文化传统给予毛泽东思想性格的深刻影响。

#### 四、两难中的抉择

在中共的早期领袖人物中,相对而言,李大钊的思想性格与毛泽东是较为接近的。这不仅表现在他们对马克思主义阶级斗争理论情有独钟,以及浓郁的道德理想主义思想色彩上,而且表现在他们对农民文化与城市文化的取舍上。

李大钊与毛泽东都是从传统乡村社会走出来的具有强烈的民族主义意识的现代知识分子。近现代中国民族主义与民主主义的冲突,在值们这一类型的知识分子身上交织成了最强烈的精神困扰。一方面,他们都激荡着强烈的爱国主义、民族主义激情,渴望能够振兴华夏这个古老的民族,值们对西方列强给近代中国带来的民族灾难和耻辱都有着强烈的印象。另一方面,近代中国的历史教训又反复告诉他们,要拯救和振兴中国,唯一的出路就是“以夷为师”,从西方强盗国家输入科学与民主,与本民族的文化传统彻底决裂。这是一个非常折磨人的两难处境。要“以夷为师”,必然要损伤民族自尊意识,而要捍卫民族尊严,又不得不“以夷为师”。几乎从严复开始,中国几代知识精英都饱尝这一两难处境带来的精神折磨,他们在民族主义与民主主义两端来回摇摆、举步维艰。

作为新一代的知识精英,中共的早期领袖同样西临这一两难选择。1914—1915年,日后均成为中共领袖人物的李大钊与陈独秀曾发生过一场著名争论,争论的主题就是自由民主与国家生存相比,何者更为重要。陈独秀置自由民主于国家生存之上,认为失去了自由民主,即使摆脱了国

家存亡的危机,也只不过是继续做奴隶而已,他在两难抉择面前表现出了彻底的民主主义的立场。李大钊强烈地反对这一选择,认为即便是在最专制的国家受苦,也比当“亡国奴”好。这一分歧的出现,与其说意味着他们已经摆脱了两难选择困扰,勿宁说标志着这一困境引发的思想矛盾已进一步尖锐化了。问题在于,对于大多数中国知识分子来说,极端化的民主主义(牺牲民族主义的民主主义)或民族主义事实上都是不可接受的,人们只能在两者之间作出折衷的第三种选择。

随着俄国革命爆发,中国人的目光开始转向俄国,李大钊很快从俄国的民粹主义思潮中获得了启示。俄国在十月革命前夕,曾出现过一种影响相当广泛的民粹主义思潮。俄国民粹主义者基于既渴望西方资本主义的物质文明成就,又对资本主义制造的种种社会罪恶深恶痛绝的心理,将视线转向农村,期望能在俄国传统的农村公社基础上,不经资本主义发展阶段直接进入社会主义。他们为此而发动了一场声势颇大的“到农村去”的社会运动。他们脱下华丽的衣着去与农民同甘共苦,去与他们共同进行社会主义的尝试。具有浓厚的道德理想主义热情的李大钊,深深地为俄国民粹主义者的热忱所感动,他似乎由此也从农村看到了中国的希望,看到了摆脱两难处境的希望。他也开始热情地鼓动青年知识分子到农村去。

我们青年应该到农村去,拿出当年俄罗斯青年在俄罗斯农村宣传运动的希神,来作出开发农村的事,是刻不容缓的。……

在都市里漂泊的青年朋友们啊!你们要晓得:都市上有许多罪恶,乡村有许多幸福;都市的生活,黑暗一方面多,乡村的生活,光明一方面多;都市上的生活,几乎是鬼的生活,乡村中的活动,全是人的活动;都

市的空气污浊，乡村的空气清洁。……

青年呵！走向农村吧！日出而作，日入而息，耕田而食，凿井而饮，那些终年在田野工作的父老妇孺，都是你们的同心伴侣，那炊烟锄影鸡犬相闻的境界，才是你的安身立命的地方啊！<sup>⑩</sup>

农村成了象征希望的圣域。李大钊之所以将目光投向农村，投向农民，就在于农村没有受过西方资本主义文化的侵染，保留了原始的道德纯朴，可以作为抵御西方腐朽的道德价值观念的堡垒。农民既具有强烈的民族意识，又具有相当程度的反封建的民主要求——即对土地渴望。正如朱学勤先生所指出的：“农民的民族民主要求可以同时满足，却不会引起民族文化的巨大断裂。因此，至少在表面上，民粹主义具有超越民族主义与民主主义的超然面貌，对那部分富于献身精神不惜放弃本身知识特权的先进知识分子具有极大的吸引力。”<sup>⑪</sup>

毛泽东是在李大钊的直接引导下走向马克思主义的，李大钊发出的到他所熟悉的农村去的号召，对他具有特别的感召力。差不多就在毛泽东在李大钊手下工作并不断接受他的影响之际，从日本输入的新村主义又在知识分子中间广泛地传播开来。所谓新村主义实际上是民粹主义的一个变种，它试图在一个较小的区域范围内，由志同道合的人在一起共同尝试一种全新的生活。人们一边耕作一边自修，相互之间结成无私的兄弟般关系，从西在整个腐朽的社会中建立起一个新人格、新生活的飞地，并由新村的示范感化作用，逐步达到改造全社会的目的。毛泽东在湖南第一师范求学时就曾梦想过一神“新社会生活”。1918年夏，从一师毕业后，他立即着手“实验自己的新生活”，他与一班同学在岳麓山设工读同志会，寄居岳麓书院从事半耕半读，共同进行人生与社会问题的探索。他们每天赤脚草鞋，拾柴

挑水,用蚕豆拌大米煮着吃。<sup>⑩</sup>赴京以后,毛泽东新村主义的思想视野大为开阔。他曾专门拜访了一直热衷于新村运动,而又刚刚拜访过日本的一些著名新村的周作人,向他学习、讨教新村建设的经验和方法,并由此而萌发了一个大胆的设想,准备在岳麓山正式建立新村。回到湖南以后他立即着手进行,制定了详细的建设计划。著名的《学生之工作》一文就是该计划书的一章。

毛泽东的新村计划主张创造一种半耕半读的乡村生活。针对社会时弊,毛泽东热情地鼓吹了乡村生活的优越性。他指出:“在吾国现时,又有一弊,即学生毕业以后,多骛都市而不乐田园。农村生活非其所习,从而不为所乐。”<sup>⑪</sup>“旧日读书人不预农圃事,今一边读书,一边工作,以神圣视工作焉,则为新生活矣。号称士大夫有知识一流,多营逐于市场与官场,而农村新鲜之空气不之吸,优美之景色不之赏,吾人改而欣赏此新鲜之空气与优美之景色,则为新生活矣。”<sup>⑫</sup>这种论断几乎同李大钊如出一辙。所谓“农村的生活”,就是要全面实施农村“工作之事项”,如“种园、种田、种林、畜牧、种桑、鸡鱼”,“农林牧副渔”一应俱全。在毛泽东看来,从事新村建设的意义在于:第一,割断同腐朽没落的社会生活的联系,在断村这片净土中造就出独立、高尚的人格;第二,知识分子深入农村,作为中坚力量,可以起到动员农民的作用,为“现代政治”筑起坚实的基础;第三,新村的日益壮大,可以逐步达到改造社会之目的。“新学校之学生渐多,新家庭之创造亦渐多。”“合若干之新家庭,即可创造一种新社会。”<sup>⑬</sup>“新社会”的性质是共产主义性质的,它的各种组织、设施、生活都是“公共”的。毛泽东已从新村建设入手,构画了一个庞大的乌托邦蓝图。他自觉地把这一新村计划纳入了世界范围内的民粹主义、新村主义思潮的范畴。“俄罗斯之青年,为传播其社会主义,多入农村与农民杂处。日本之青年,近来盛行所谓‘新村运动’。

美国及其属地菲律宾,亦有‘工读主义’之流行。吾国留学生效之,在美则有‘工读会’,在法则有‘勤工俭学会’,故吾人而真有志于新生活之创造也,实不患无不表同情于吾人者。”<sup>⑤</sup>

值得注意的是,毛泽东进行这一番民粹主义的乌托邦设计,是在1919年冬,距他正式接受马克思主义信仰只有半年的时间。在这半年时间里,毛泽东根本没有机会从理论上对自己的民粹主义的思想倾向进行理性的反思。在以后的戎马生涯中,尽管马克思主义的信仰抑制了他原先的一些乌托邦主义幻想,但严格地讲,毛泽东一直未能对自己原先的民粹主义思想倾向进行全面、深刻的清算,更未能从中概括出一些重要的思想教训,用以教育在一个农民的国度里从事社会主义实践的人们。民粹主义作为毛泽东与农民文化精神联系的一个重要环节,始终忽隐忽现地残留在他的思想意识中,给他的思想性格涂上了一层特殊的色彩。即使是在1921—1957年这段历史中,尽管直接把毛泽东称为民粹主义的马克思主义者是不够严肃的,也是缺乏足够的事实根据的,但我们的确也难以否认,这一时期他的一些思想观念中也仍然流露出某些民粹主义的思想痕迹。最突出的表现就是在充分肯定农民在现代中国革命进程中的作用时,将农民的政治要求神圣化(如认为“农民的举动完全是对的”),提出“没有贫农,便没有革命。若否认他们,便是否认革命;若打击他们,便是打击革命”<sup>⑥</sup>,将农民的道德人格高尚化(如片面地张扬脚上有牛屎的农民比知识分子干净),将农民的智慧理想化(如据出“农民的眼睛,全然没有错”),等等。

进入五六十年代以后,随着对进城以后的各级干部的精神状态的日趋失望,以及对中国完全模仿苏联以城市为中心的经济社会发展模式的不满情绪的日益增长,联系毛泽东与乡村和农民文化的那根疲软了的精神纽带开始迅速

绷紧,显示出强劲的张力。原先被压抑下去的民粹主义思想倾向随之重新抬头,并开始向各方面扩散、渗透,使之表现出了某种向早期思想复归的思想倾向。

首先是,毛泽东将自己的注意力又重新转向了农村,并把农村作为摆脱苏联模式的束缚及其种种弊病,开创一条“跑步进入共产主义”的捷径的试验场。晚年毛泽东极力主张建设并始终竭尽全力加以维护的人民公社,从某种意义上说正是他早年在《学生之工作》一文中提出的新村计划的具体实践:“他们的方向应该逐步地有次序地把‘工(工业)、农(农业)、商(交换)、学(文化教育)、兵(民兵,即全民武装)’组成一个大公社,从而构成为我国社会的基本单位。在这样的公社里面,工业、农业和交换是人们的物质生活;文化教育是反这种物质生活的人们的精神生活;全民武装是为着保卫这种物质生活和精神生活。”<sup>⑨</sup>一方面是“农林牧副渔”全面发展,另一方面是“六亿神州尽舜尧”。自给自足的半封闭性质的人民公社由此便成了迅速迈向共产主义社会的“金桥”,正如“新村”是奔向乌托邦式的大同世界的津梁一样。从这个意义上,把“人民公社”称作“人民新村”亦未尝不可。

其次,在社会主义现代化的建设上,毛泽东变得越来越不信任专家、技术以及现代教育的作用,对现代经济的专业化分工和各种管现技术规范越来越难以忍受,他转而期望人们群众的道德热情能够成为促进经济飞跃的精神原子弹。1958年5月,在正式宣布“大跃进”的八大二次会议上,毛泽东就尖锐地批评了期大林“技术决定一切”、“干部决定一切”的口号。他说:“‘技术决定一切’——政治呢?‘干部决定一切’——群众呢?在这里缺乏辩证法。斯大林对辩证法有时懂,有时又不懂。”<sup>⑩</sup>毛泽东自己开创的“大跃进”模式,信奉的原则恰恰正是斯大林的对立面:“政治决定一切”,“群众决定一切”,“老粗”的冲天干劲决定一切。他



基本上已摒弃了以科学技术为动力,具有严格的管理规范的“正规化”的经济发展模式。大炼钢铁的高峰时期,他曾尖刻地指出:批评后院炼钢是“农村作风”或“游击习气”这类观点实际上是“资产阶级思想”的表现,它已经抛掉了党的很多优良传统。事实上,无论是“大跃进”还是“文化大革命”,其排斥科学、排斥知识分子的取向都具有鲜明的反智主义和非理性主义的色彩。50年代后期,先有“反右”运动,后有“大跃进”的疯狂,应当说是顺理成章的。60年代毛泽东就教育改革问题发表的一系列谈话,都贯穿着忽模科学技术、排斥知识分子的反智主义倾向。例如在军事问题上,他多次讲中国革命是一支“老粗”的军队打败了一支知识分子的军队,结论是“书读多了害人,的确害人”<sup>⑩</sup>。在医疗问题上,他同样对现代医学抱有一种不信任感。他一方面不无调侃地说:“以前没听说那么多高血压、肝炎,现在很多,很可能是我们医生找出来的”<sup>⑪</sup>;另一方面却很有兴致地建议卫生部门研究民间神医,并历数神医的三大好处:“它保险,不会害人,没有毒;第二个好处是省钱,几个铜板就可以了;三是给病人精神安慰,病也就好了。”“比骗人的医生要好。”<sup>⑫</sup>反智主义是民粹主义的伴生物,抬高农民,贬低知识分子最终必然走向否定由知识分子建构的支化知识体系。这种思想倾向早在五四时期流行的“劳工神圣”思潮中就已经出现。当时的一些知识分子就曾以惭愧和负疚的心情表达了对自身的知识分子身份的厌恶,以及对体力劳动者的崇敬与羡慕。发表在《平民教育》上的一篇文章就是一个典型的例证:

念书人是什么东西,还不是“四体不勤,五谷不分”,无用而又不安生的社会蠢民吗?……所以我们此后应当觉悟,教育是应当给一般有用的人民——平民——受的……我们这些人,号称是受了高等教育的

人了,但是请问回到家里扛得起锄,拿得起斧子、凿子,擎得起算盘的可有几个……再翻回头来,看看那些大睁着眼不识字的可怜的平民,却实实在在在我们的衣食生命都在他们掌握之中。他们才是真正的中国人,真正的社会的分子。<sup>④</sup>

毛泽东晚年对现代教育的批评,从语言到思维逻辑都与此有着惊人的相似之处。由此我们也可以看出,反智主义决不是哪一个人的思想误区问题,而是一个在后发展的广大第三世界国家带有着相当普遍性的文化现象。

再次,在知识分子与农民的关系上,晚年毛泽东在猛烈抨击知识分子世界观、人生观、价值观的腐朽性和知识分子的无知性的同时,却一再颂扬农民老粗世界观的纯洁性以及知识与智慧的无比丰富性。在知识分子一再遭受脱胎换骨、斯文扫地的思想改造运动的磨难时,“贫下中农”却一再被推崇为纯洁、质朴的社会主义道德人格的化身。在一定意义上,晚年的毛泽东已经把社会主义文化建设的希望寄托在了通常被视为最缺乏文化修养的“老粗”身上。为此,他在大反知识权威、嘲笑知识分子的无知的同时,却在发动工农兵学哲学、写民歌等方面投入了很大的热情。

在晚年毛泽东的心目中,中国知识分子始终未能将从旧社会带来的资产阶级的世界观和价值情感洗刷干净,而党的各级干部进城以后也往往未能保持住过去曾有过的道德热情和革命意志,思想意识已在潜移默化中遭受了各种剥削阶级腐朽思想的侵蚀污染。唯有远离都市,生活贫困,没有文化的乡村农民,从未受到过资本主义、修正主义思想毒害,才真正保持了质朴、纯洁的美德,是“贫下中农”而不是知识分子才是社会良知的真正代表,才是全社会真正的道德楷模。晚年毛泽东为中国农民表现出来的思想觉悟和道德热情,为千千万万的“穷棒子”建设社会主义的积权性

所汇成的足以冲走一切妖魔鬼怪的“大海的怒涛”感动不已,兴奋之余他甚至提出:“中国农民甚至比英国或美国的工人还要好”<sup>⑤</sup>,并以此作为中国“能够多、快、好、省地建设社会主义”的重要依据。

由此,社会主义文明建设的总体方向已被扭曲,不是像马克思主义经典作家所强调的那样,充分汲取和利用资本主义物质文明和精神文明的成就,在近现代资产阶级文化的基础上建设更高级的无产阶级文化;而是在对资本主义文明的道德感伤和道德义愤中,升腾起一种对封闭、落后的农业文明环境下的小生产者质朴、原始的道德温馨的怀旧之情,表现出一种向并不代表现代文明发展方向,甚至是被现代文明历史进程所无情否定了的农民文化回归的强烈意向。自青年时代起,毛泽东就对近现代中国道德沦丧的精神危机留有深刻的印象,并由此而引发出了他对中国传统道德价值秩序的猛烈抨击。但这种反叛传统道德秩序的意向,并没有使毛泽东在道德价值观念上全面投向面方资本主义文明。与同时代的许多知识分子(如章太炎、李大钊、章士钊等)一样,毛泽东在神往于面方资本主义世界的“科学”、“民主”的文明成就时,一开始就对它的道德精神状况表示出了种种不满。一方面,毛泽东认为:“面人物质文明极盛,遂为衣食住三者所拘,徒供肉欲之发达耳。若人生仅此衣食住三者而已足,是人生太无价值。”<sup>⑥</sup>在他眼里,西人之文明,不过是一种“肉欲”文明,与物质文明繁荣相对应的却是精神文明的萎缩,“肉欲”、铜臭、尔虞我诈、弱肉强食,资本主义肉欲世界的滚滚红尘,使青年毛泽东感到了极大的失望。这也许正是他早年就提出“西方思想,亦未必尽是,几多部分,亦应与东方思想同时改造”<sup>⑦</sup>的重要思想根源。另一方面,资本主义社会中人压迫人、人剥削人的残酷现实,更是让对一切压抑人性的文化现象均抱有冲决意识的毛泽东极为不满。青年毛泽东在确走要“走俄国人的路”

以后,否定以和平方法达到共产目的的主张,一个根本的理由就是,和平方式需要漫长的时日,假定需一百年,“这一百年中宛转呻吟的无产阶级,我们对之,如何处置(就是我们)?”“这一百年中,任其为三分之一资本家鱼肉,其何能忍?”<sup>⑧</sup>剥削、压榨、奴役,是一直神往于大同世界的毛泽东最难以容忍的丑恶现象,对西方资本主义文明人剥削人、人压迫人的本质的强烈印象,最终堵死了毛泽东从反叛传统道德走向认同于资本主义道德文明的可能。就在这种时候,乡村道德生活中那种原始的纯朴和温情,开始对他显示出了某种精神诱惑。章太炎、李大钊、梁漱溟都是沿着这条道路而直接回归中国传统的乡村文明的。毛泽东对乡村贫苦民众道德情感的留恋,虽然曾受到马克思主义理论信仰的制约,但在晚年却又重新暴露了出来。不是知识分子,不是党的各级干部,甚至也不是标准的无产阶级即城市产业工人,而是“贫下中农”,成为整个民族道德精神的楷模。“向贫下中农学习”成了重建中国道德秩序的基本途径。不仅各级干部必须进“五·七”干校,接受贫下中农的思想改造;青年知识分子必须上山下乡,“接受贫下中农的再教育”;甚至一度连工人阶级也下放劳动,去“向贫下中农学习”。“贫下中农”的道德价值观念,成了晚年毛泽东抵御资本主义文明侵蚀,防止中国受到修正主义感染的最后思想武器。

再次,晚年毛泽东的某些思想意识还流露出一种反城市文明的倾向。一个刚刚从闭塞的乡村风尘仆仆地进入都市的青年学生,都市给他的印象往往是双重的。都市生活的奢华、新奇、快节奏,令他惊喜;撕去乡村生活温情的道德面纱的世俗化的生活方式,又让他为都市人的道德“堕落”而深感震惊。毛泽东从进入都市的第一天起就从来完全同化于都市人的生活,从价道观念到生活习性,他始终与都市文明有一种隔阂,始终保持着一种与乡村世界的精神

联系。对充满“肉欲”气息的腐朽的都市生活的厌弃，曾使青年毛泽东萌发过直下“幽谷”，读“古坟籍”，远避都市之喧嚣的念头。他甚至还为自己尊敬的老师，久居“臭腐”的北京而忧心忡忡，以为北京如“臭腐”之“冶炉”，“所过必化”<sup>⑧</sup>。时隔30多年之后，在中共即将转入全面的城市工作之际，毛泽东最为担心的同样是城市资产阶级“糖衣炮弹”的威胁。他的这种担心不仅基于李自成之类的农民起义的历史教训的启示，而且基于他对城市生活的某种排斥心理。

随着昔日工农干部思想意识和生活方式的日益都市化，毛泽东的忧虑与日俱增。一副极为灰暗的现实生活图景开始浮现在他的眼帘：大批原先在农村斗争环境中表现出顽强革命意志和崇高道德品质的工农干部，一进入城市以后，很快就被城市这个“臭腐”“冶炉”熔化了。他们不是在资产阶级糖衣炮弹的进攻中轰然倒下，就是为弥漫在城市生活中的腐朽的资产阶级思想意识和生活方式所同化。他们的身上不再有过去那种“革命糖神”，那种纯朴的道德品质，而是沾染了懒散、骄傲、娇气等种种“官僚主义作风”，整个精神世界完全退化甚至堕落了。1969年4月，在一次会议上，毛泽东就曾以怀旧的口吻，公开提出：“多少年我们都是没有啥薪水的。没有定八级工资制，就是吃饭有个定量，叫三钱油，五钱盐。一斤半米就了不起了。……现在进了城，这个进城，是好事，不进城，蒋介石霸住了这些地方；进城又是坏事，使得我们这个党不那么好了。”<sup>⑨</sup>城市是“修正主义”的温床，它不仅消蚀了躺在这张温床上的人们曾经有过的道德意志，而且使他们迅速滋生出市侩作风、铜臭气味、老爷习气，精神境界变得日趋庸俗、低下。

相比于进城后“变修”的工农干部，一直生活在都市的知识分子，受城市腐朽气息的熏染就更为严重了。在毛泽东眼里，前者是“变修”“忘本”，而后者是本性如此，所以更

需要脱胎换骨式的改造。他们长期在都市过着特权阶层的生活,资产阶级的腐朽意识已全面渗透在他们的思想情感和生活方式之中。1964年6月,在一次谈话中毛泽东直言不讳在说道:“不要老是挣钱,挣来了钱,就乱花钱,……对资产阶级知识分子,按政策,必要时可以收买,对无产阶级知识分子,为什么要收买?钱多了一定要腐化自己,腐化一家人和周围的人……。苏联的高薪阶层,先出在文艺界。”<sup>①</sup>

与都市生活的腐朽气息相映照,乡村则透露着清新的空气,它是都市滚滚红尘之外的生活净土,拯救都市,拯救人心的希望就在乡村。为此,毛泽东采取了两种方式来改造都市人的精神状态。其一是不断号召和动员各级干部下乡,与贫下中农同吃同住同劳动,以此来洗刷他们身上沾染的都市文明污垢,把他们锻炼成为“既懂政治、又懂业务,又红又专,不是浮在上面做官当老爷,脱离群众,而是同群众打成一片,受群众拥护的真正好干部。”<sup>②</sup>其二是把大批干部、知识分子“轰到”乡下去,让他们到设在乡村的“五·七”干校,完全过着“贫下中农”式的生活,让乡村生活、体力劳动生活来冲淡他们思想和生活的腐朽气息。像施拉姆那样把“文化大革命”说成是一场“农村反对城市、农民反对工人的运动”<sup>③</sup>,固然是言过其实,但不能否认,整个“文化大革命”运动具有浓厚的回归农村文化,美化、神化农民小生产者道德意识的民粹主义倾向。

与道德情感上的对农村文化的深情眷恋相一致,晚年毛泽东尝试的诸多变革实践亦莫不流露出某种反城市的“农民作风”。晚年毛泽东反复提出限制和消除“资产阶级法权”问题,并对城市中盛行的规范化的等级制度进行了猛烈的抨击。毛泽东的“资产阶级法权”观念与其说是一个产格规范的政治学概念,勿宁说是一个含义极为宽泛的道德概念。凡是他所不满的一切不平等、不合理现象莫不属于

“资产阶级法权”的范围。如薪金制、八级工资制,等级森严、居高临下、脱离群众、靠资格权力吃饭等作风,以及“三风五气”(三风:官僚主义、宗派主义、主观主义;五气:官气、奢气、阔气、骄气、娇气)、“猫鼠关系”、老爷态度、军衔制等等。激烈抨击城市中这种“资产阶级法权”泛滥现象的同时,毛泽东却对战争年代农村根据地实行过的供给制表现出深深的眷恋,并把他曾批评过的绝对平均主义当作克服“资产阶级法权”现象的法宝。他曾反复说过:我们党是连续打了20多年仗的党,长期实行供给制,一直到解放初期,大体过着平均主义的生活,工作都很努力,打仗都很勇敢,这些历史经验,对于我们解决社会主义建设的问题,有着很大的意义。针对一些同志对供给制的不同意见,毛泽东还反驳说:有人说,平均主义出懒汉,过去22年,出了多少懒汉?我没有着见几个。我不相信,实行供给制,人就懒了,创造发明就少了,积极性就差了。因为几十年的经验,证明不是这样的。毛泽东认为,这种供给制生活是马克思主义作风,具有共产主义性质。基于这种认识,毛泽东曾认真地考虑过废除薪金制,实行供给制的问题。过去农村根据地,以及历史上的梁山好汉们曾盛行过的那种平等亲密的相互关系,那种在艰苦的斗争环境下所保持的纯朴的道德品质和旺盛的革命热情,总是勾起他种种美好的回忆。人民公社期间,他称赞历史上的张鲁,置义舍,搞吃饭不要钱,“具有共产主义作风”,也正是基于同样的思想认识根源。

晚年毛泽东的反城市倾向,其思想实质即是对资本主义文明的反抗。所谓城市生活的腐朽、颓废,都市冶炉的“臭腐”,在他看来都是资本主义“臭腐”文明的具体表现。晚年毛泽东对资本主义的批判,基本着眼点往往都不在于资本主义生产方式对社会生产力发展的束缚作用,而是在于资本主义文明在道德精神上的腐朽性。“资产阶级”、“修正主义”,在他这里实际上都是一个道德范畴,都是一种丑

恶的道德现象。他对城市生活的厌弃,对“资产阶级法权”的猛烈攻击,归根到底,更多的便是出于对资本主义文明强烈的道德义愤。但他却从这种义愤中走向了卢梭式的反抗,期望以回归农民文化,振兴贫下中农的纯朴的道德观念来抵御资本主义文明侵蚀,来拯救被资本主义文明毒素所感染的中国文化。

## 五、墨学流韵

中国古代的墨家学说是农家文化最集中的理论表达。墨学在先秦时代有过被为显赫的地位,曾与儒学并称“显学”。但是,汉代以降,随着儒学取得独尊地位,与儒学在政治立场和价值观念上有着重大分歧,反映社会下层小生产者利益的墨学,便遭到了历代统治者的贬斥,被摒除于正统价值秩序之外,完全丧失了显学地位。墨学的思想精神由此而流向了民间,并构成民间非主流文化的重要思想源头。历代的农民起义,从意识形态(包括口号、政策、社会理想、道德观念等)到组织和戒律,都相当广泛地体现出了墨家思想的色彩。清末民初以来,儒学的独尊地位岌岌可危,并逐步走向了瓦解,墨学的思想价值则逐渐为具有叛逆精神的知识分子所认同。一些来自社会底层,具有民粹主义倾向的知识分子,与墨学更是一拍即合,成了墨学现代意义的热情鼓吹者。为历史尘埃所埋没的墨学在现代中国重新特放异彩,成为取代儒学的新显学。

任何对历史文本的阐释都是一种视界的融合,阐释者所处的文化历史背景是决定阐释者对文本意义的读解方式的重要因素。从这个意义上说,尘封近两千年的墨学在近现代的复兴不仅不是偶然的,而且墨学的思想内容和墨子的形象,必将得到处在近现代中国这个不寻常的历史背景中的知识分子全新的阐释。近现代知识分子将根据时代的



精神而创造出一个崭新的现代墨子形象,发掘出墨学全新的思想价值。

墨学复兴,大体上发轫于晚清时代,以孙诒让发表《墨子闲诂》为标志。孙著出版于1894年,这一年正值甲午战争爆发,民族存亡的悲凉之感正笼罩着中国大地。联系到这一历史背景,孙诒让著《墨子闲诂》自然就有不难理解的良苦用心。孙氏在书中极力称颂的正是墨子“摩顶放踵利天下而为之”的献身精神和“勇于振世救敝”的入世精神。而俞曲园在为该书所作的《序言》中,也反复礼赞墨子是“千古之有心人”,认为他是为“补弊扶偏”才撰写《墨子闲诂》一书的。俞氏还引申指出:“今天下一大战国也”,只有以墨学补儒学之偏,方足以“安内攘外”。在他们的笔下,墨子俨然是一位现代意义上的救亡英雄。

晚清墨学复兴运动承前启后的关键人物是梁启超。就在孙诒让出书后两年(即1896年),受甲午之变的强烈刺激,梁启超勇敢地提出了“墨于之学当复兴”的主张。1904年他著成《子墨子学说》一书,1921年和1922年又著成《墨子学案》和《墨经校释》二书。执时代舆论之牛耳的梁启超,以其神魔之笔,极力地张扬墨学的现代意义,在社会上产生了极为广泛的影响。梁氏鼓吹墨学的用意除了非儒以外,就是要为救亡事业提供精神资源。他提出,墨子倡“非命”,是“儒学与墨学反对之一要点”,因而是“救时最适之良药”。在他看来,儒家的天命之说,是导致中国社会长期不能进化的重要根源,而墨子主张“非命”,则是“直捣儒家的中坚,对社会最为有益”,实属“千古之雄识”。梁启超把墨学的复兴看作“思想界的一线曙光”,以为“今欲救亡,厥惟学墨”<sup>③</sup>。

孙诒让、梁启超诸人对墨学的鼓吹,在五四新文化运动中迅速引超了思想界强烈的共鸣。1915年10月13日,易白沙在《新青年》第一卷第二号发表《述墨》一文,以饱含激

情的笔端对墨学的现实救亡意义作了酣畅淋漓的发挥。他指出：“周秦诸子之学，差可益于国人而无余毒者，殆莫如墨子矣。其学勇于救国，赴汤蹈火，死不旋踵，精于制器，善于治守。以寡少之众，保弱小之邦，虽大国莫能破焉。”联系到现实，易白沙进一步提出：“今者四郊多垒，大夫不以为辱，士不以为耻，战既不能，守复无备，土地人民，惟人之宰割是听。”对此，“非举全国之人，尽读墨经，家有禽子之巧，人习高何之力，不足以言救国”。在摧毁“孔家店”的文化风潮中，尊墨抑儒已成为新文化阵营中的知识分子的基本共识。李大钊著文屡屡抨击儒者“距辟杨墨”的“党伐之风”，认为“杨朱为我之说，墨翟兼爱之旨，固二子所信为真理者也，而孟轲之徒，则距之辟之，不遗余力，以无父无君罪之为禽兽。然自今日观之，其说于中国周秦时代哲学上之价值，固不减于孔孟，已为中外学者所公认矣。”<sup>⑥</sup>陈独秀在驳难尊孔者流以孔教为中国文化唯一国粹时，也一再以墨学为例，提出“墨家有兼爱节葬非命诸说，制器敢战之风”，“此皆国粹之优于儒家、孔子者也”<sup>⑦</sup>。胡适著《中国哲学史大纲》，为墨子列专篇（共四章，尚不包括“别墨”一篇六章）详加论述，墨子的地位在他书中丝毫不逊色于孔子。胡适称墨子为“一个实行非攻主义的救世家”，对墨子“摩顶放踵利天下而为之”的人格精神更是大为赞赏，以为中国历史上“找不出第二个”<sup>⑧</sup>。

特别值得注意的是，五四时期，墨学复兴运动与国人对西方社会主义、马克思主义思潮的传播汇为一流，千古墨学遂为人目为中国社会主义思潮之嚆矢，并成为早期中国社会主义者理解和阐释社会主义、马克思主义的重要思想基础。他们以墨子的“赖其力以生”来比拟社会主义的“人人劳动”，以“有余力以相劳，有余财以相分”解释“财产公有”，以“谩差等”来注解“消灭阶级差别”。譬如，孙中山就曾把墨子的“兼爱”说误认为社会主义理论。梁启超也认为，“兼

爱”“这种信条与现代社会主义的意义是相符合的”<sup>⑧</sup>。“只手打倒孔家店”的吴虞，在1921年写的《墨子的劳农主义》一文中，完全将墨子学说等同为列宁的“劳农主义”<sup>⑨</sup>。在这方面，最典型的还数毛泽东的挚友、中共第一代理论家蔡和森，他径直将列宁说成是墨学的实践者。1918年7月21日，他写信给毛泽东说：“……只计大体之功利，不计小己之利害。墨翟倡之，近来俄之列宁颇能行之，弟愿则而效之。”<sup>⑩</sup>

对于毛泽东来说，接受墨学的影响，还有另一条精神途径，那就是湘学的思想传统。湘学历来有崇尚禹墨勤俭苦拙之风的传统。作为近代湘学承上启下的关键人物，一代大儒曾国藩治学的特色即是对诸子百家之学采取兼收并蓄的方针，通常不为儒者所重的墨学亦不例外。曾氏曾在日记中写道：“立身之道，以禹、墨之勤俭，兼老庄之静虚，庶于修己治人之术两得之矣。”他还说：“治身能如墨翟之勤俭，”“可师矣，不可弃也。”<sup>⑪</sup>曾国藩还认为，墨学的诸多方面，如“豪侠”、薄利重义、忘己济人、轻死重节皆“与圣人之道”相一致。<sup>⑫</sup>他的这种思想特色，常受到正统理学家的讥议，其学曾被后人概括为“以老庄为体，禹墨为学”、“混合儒墨”。

近代正统儒学的叛逆谭嗣同也极大地张扬了墨学的现代意义。在其传世大作《仁学》的《自序》中，谭嗣同对墨学的思想价值作了充分的肯定。他指出：“能调燮联融于孔与耶之间，则曰墨。周秦学者必曰孔墨，孔墨诚仁之一宗也，惟其尚俭非乐，似未足进于大同。然既标兼爱之旨，则其病亦自足相消，盖兼爱则人我如一，初非世之专以尚俭非乐苦人也。”谭氏还将墨学传统分为两大流派，并将两派的思想统一于自己的仁学思想体系中。他说：“墨有两派：一曰‘任侠’，吾所谓仁也……一曰‘格致’，吾所谓学也，……仁而学，学而仁，今之士其勿为高远哉！”从人格精神上讲，墨家“摩顶放踵”、重义轻死的气节，以及“任侠”的风范对谭嗣同

的影响是相当深刻的。谭氏自称“私怀墨子摩顶放踵之志”，他的确以自己悲壮的归宿完美地实现了这种人格风范。

对曾国藩、谭嗣同均极为崇敬的杨昌济，受湘学传统及时风的影响，对墨学亦颇为推重。他的《达化斋日记》就有许多关于他“看墨子”的记载。从他的读书笔记来看，他对墨家的许多道德价值观念都是持肯定态度的，诸如“仁”、“俭”、“勤”等。杨昌济在日记中还特意抄录了一则时人有关儒墨比较的论述：“儒者患道之不明，故学问思辨之功多而长于文，其利于人也久；墨者患道之不行，故力行之功多而长于行，其利于人也大。儒文而墨质，儒弱而墨强。”这种儒墨并重，相互补充的观念取向，多少反映了杨氏自己的观点。

青年毛泽东在曾国藩、谭嗣同这些精神偶像，特别是在老师杨昌济的思想引导下，直接间接地受到墨学思想传统的熏陶，是毋庸置疑的。在《讲堂录》中，毛泽东曾抄录过一段杨昌济的论述：“语曰：毒蛇螫手，壮士断腕，非不爱腕，非去腕不足以全一身也。彼仁人者，以天下万世为身，而以身一家为腕。惟其爱天下万世之诚也，是以不敢爱其身家。身家虽死，天下万世因生，仁人之心安矣。”这段话其实正是对《墨子·大取》一段论述的发挥。在《伦理学原理》批语中，毛泽东不仅肯定墨翟学说的精神旨意亦在于“达其个人之正鹄”<sup>③</sup>，而且对墨子的兼爱之说作了积极的评价：“墨子之兼爱系互助，并非弃吾重大之利益而供他人之小利，乃损己利人而果有利于人也。”<sup>④</sup>

值得一提的是，在历史上，受正统儒学排斥的墨学思想往往又在一些更多反映小生产劳动者思想情感的儒学“异端”身上得到体现。颜元的例子就非常典型。颜学的根本特色是批重“习行”，特别是体力劳动，并以此来救治理学的空疏之弊。此外，颜学崇尚“豪爽倜傥”的豪杰人格，提倡“动”的人生，以及清苦节俭的生活，这些均与墨学有相通之

处。颜元自己说过：“使杨、墨行世，犹利七而害三。”<sup>⑤</sup>无怪乎梁启超说：“元道太刻苦，类墨氏。”<sup>⑥</sup>颜学在某种程度上就是墨学的一种翻版。

毕生与农家文化保持精神联系，始终没有离弃自己下层劳动者的价值立场的毛泽东，与墨学思想具有一种天然的共鸣感。相近的小生产者的政治立场与思想情感，很容易使毛泽东把墨学理解为劳动人民自己的思想学说，甚至认为是中国下层劳动者的早期社会主义理想。墨学精神传统的染濡，极大地强化了毛泽东同农民文化的精神联系，为沟通毛泽东同千古以来的社会底层非主流文化传统（包括农民造反传统）的联系，提供了一种重要的思想理论中介。

三四十年代，当毛泽东开始从理论上思考马克思主义同中国优良文化传统相融合的问题，并积极尝试从传统文化中发掘可以服务于马克思主义中国化的思想材料时，他重新认真地研究了墨子的思想。从他1939年2月给陈伯达的信中可以看出，毛泽东对墨子研究下过相当的功夫，其对墨子思想评价之高，更是非同寻常。他称墨子为“古代辩证唯物论大家”，中国的“赫拉克利特”，并对墨子“欲正权利，恶正权害”、“两而无偏”、“正而不可摇”等命题的现代哲学意义作了发挥。

就实际作用而言，墨学对毛泽东影响远不止限于辩证法思想方面，毛泽东实际上已在相当太的程度上实践和光大了墨学的人格和社会价值理想。

从人格理想的追求来看，毛泽东已相当完美地达到了墨子“摩顶放踵利天下而为之”的境界。相比于儒家，墨家的人格理想更具有尚义任侠的豪杰品性。墨家是一个组织严密的半学术、半宗教团体。其成员即所谓的“墨者”过看苦行僧式的生活，并恪守团体的戒律。为了实践团体的价值理想，他们摩顶放踵，“言必信，行必果”，表现出极为卓绝

的奋斗意志。《淮南子·泰族训》中说：“墨子服役者百八十人，皆可使赴汤蹈火，死不还踵。”这种勇猛的“殉道”精神，在文质彬彬的君儒家子那里是很少见的。墨子轻死重义，奉行“万事莫贵于义”的准则，这在春秋无义战的年代显得格外刚烈、悲壮，在当时就被人目为“独自苦而为义”。

“墨者”多是来自社会底层的小生产者，他们“尚力”、“非命”，在儒者眼中只不过是些粗鄙少文的“小人”。荀子就曾攻击“墨子蔽于用而不知文”<sup>⑥</sup>。用孔子的“君子”标准来衡量，他们是“质胜文”的“野”人。正是这种“野”的气质，表明了“墨者”性格的反正统性和民间性，他们不是文质彬彬的谦谦君子，而是粗犷的侠义豪杰，这正是为什么“墨者”的精神一再在历史上行侠仗义的江湖好汉，赴汤蹈火、万死不辞的会党之徒，以及杀富济贫、聚啸山林的绿林英雄身上得到闪现的精神根源。

毛泽东自小钦佩、崇尚的就是这种民间英雄好汉，相反，他对儒家文质彬彬的人格理想，以及静穆谦谦的君子之容颇难苟同。这种性格就使他与墨家的人格理想有着天然的相通之感。与此同时，墨家“摩顶放踵利天下而为之”的胸襟，与毛泽东毕生的抱负和襟怀亦根为相契。他不谋私利，不图安逸享受，以贫苦民众的良知体现者的姿态，为拯救民众的苦难而当仁不让，勇往直前，鞠躬尽瘁，死而后已，这与其说是一种圣贤气象，勿宁说是一种典型的墨家风范。

就价值理想而言，墨学传统对毛泽东的影响更为广泛和深远。墨子最基本的价值理想几乎都在毛泽东，特别是晚年毛泽东的社会改造实践中得到了体现。

第一：“尚力”、“非命”。作为小生产者利益的代言人，墨子思想的最大特色就是强调物质生产劳动，即“力”、“强”在社会生活中的重要作用，墨子的整个政治哲学都建立在人“赖其力者生”这个最浅显而又最重要的道理上。墨子认为，人兽之大别就在于人赖力而生。“禽兽麋鹿蜚鸟贞虫因

其羽毛,以为衣裘;因其蹄蚤,以为絢屨;为其水草,以为饮食。……今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生。”<sup>⑧</sup>“力”、“强”正是人类社会赖以存在的基础。“今也农夫之所以蚤出暮入,强乎耕稼树艺,多聚菽粟而不敢怠倦者,何也?曰彼以为强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐,强乎纺绩织纴,多治麻统葛绪拊布缣而不敢怠倦者,何也?曰彼以为强必富,不强必贫;强必暖,不强必寒,而不敢怠倦。”<sup>⑨</sup>

墨子的“尚力”观念,在五四时代一直被当作“尊劳主义”、“劳动神圣”的最好注脚。毛泽东在延安大倡墨子之道,他所偏重的也正是墨子朴素的劳动观念。1939年4月24日,在“抗大”生产运动初步总结大会上的讲话中,他就指出:历史上的禹王,他是做官的,但也耕田,墨子是一个劳动者,他不做官,但他是比孔子高明的圣人。孔子不耕地,墨子自己动乎做桌子椅子。毛泽东还由此进一步发挥说:“马克思主义千条万条,中心的一条就是不劳动不得吃。”<sup>⑩</sup>单凭“尚力”一条,墨子在毛泽东心目中就成了比孔子更高明的“圣人”,即劳动人民自己的“圣人”。在同年的—次演讲中,毛泽东还针对“万般皆下品,唯有读书高”的传统观念,提出应当将它改为“万般皆下品,唯有劳动高”。晚年毛泽东批评孔子,轻视农业生产劳动就是其—大“罪状”。合作化运动时期,毛泽东就曾指出:“曲阜县是孔夫子的故乡,他老人家在这里办过多少年的学校,教出了许多有才干的学生,这件事是很出名的。可是他不大注意人民的经济生活。他的学生樊迟问起他如何从事农业的话,他不但推开不理,还在背后骂樊迟做‘小人’。”<sup>⑪</sup>1964年春节谈话时,他更是尖锐批评孔夫子的教学:“没有工业、农业,是四体不勤、五谷不分,这不行。”劳动者的思想立场,驱使着毛泽东同墨子—样,将物质生产劳动及劳动者的地位提高到异乎寻常的高度,并以人们对待劳动者及他们从事的生

产劳动的态度,来评判他们是否真正具备无产阶级的世界观。毛泽东始终保持着普通劳动者的思想情感和道德观念,对一切好逸恶劳的观念和脱离生产劳动的寄生生活深恶痛绝。他晚年鄙夷读书人,猛烈抨击不事物质生产劳动的官僚主义者、知识分子,并以生产劳动作为防止干部、知识分子思想意识滑向修正主义的最重要的保证,这些都与墨子所代表的普通劳动者朴素的价值情感相一致。

在教育青少年和培养革命接班人的问题上,晚年毛泽东所贯穿的一条重要思想原则,就是向劳动人民学习。读《红楼梦》,他深有感慨:贾宝玉吃饭穿衣都要丫头服侍,不能料理自己。林黛玉多愁善感,哭哭啼啼,住在潇湘馆,吐血,闹肺病。对现代青年来说,不足为训。他教育青年,不要在温室里成长,要到大风大浪中锻炼成长,特别是要到农村的广阔天地里去接受贫下中农的再教育。单从毛泽东对中国青年的人格期待来说,知识青年上山下乡运动也有很大的必然性。对于广大干部,毛泽东的一贯信念,是把参加生产劳动作为防止他们蜕化变质的重要保障。从与农民同吃同住同劳动的“蹲点”工作,到“五七”干校,晚年毛泽东造就红色干部的种种非常举措,都体现着他这一独特的信念。而他对王国藩、陈永贵这样一些带有浓厚的泥土气息的“老粗”干部的赏识,也与他崇尚生产劳动的价值观念与人格理想相关。

墨子“尚力”而“非命”,对建立在“力”“强”之上的主体能动力量表现出相当的乐观意识。这一点,毛泽东比墨子表现得更为鲜明。他不仅深信“人定胜天”,而且热情地颂扬,并积极地实践“战天斗地”的生活。毛泽东纵情高歌:“红雨随心翻作浪,青山着意化为桥。天连五岭银锄落,地动三河铁臂摇。”他执着地相信,劳动人民爆发出的巨大热情,将足以使人们得以按照自己的心愿重整三河,不仅可以彻底改变自然秩序,而且可以彻底重建人间的社会秩序。



第二，“节用”“非乐”。出于对劳动“蚤出暮入，耕稼树艺”，“夙兴夜寐，纺绩织丝”，而上层贵族阔绰奢侈，铺张靡费现象的强烈不满，墨子坚决主张“节用”“非乐”。“古者圣王制为衣服之法，曰冬服绀缁之衣，轻且暖，夏服絺绤之衣，轻且清，则止。诸加费不加于民利者，圣王弗为……”<sup>⑧</sup>“仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此虚亏民衣食之财，仁者弗为也。”<sup>⑨</sup>墨子强调衣食住行，要以满足最基本的生存需要为限度，超出这一限度的任何形式的享乐消费都是应当取消的奢侈浪费。处在墨子的时代，一方面是上层贵族穷奢极欲，另一方面则是底层劳动者食不果腹，衣不蔽体，墨子的主张当然有极大的合理性。但严格地讲，墨子的“节用”“非乐”又明显地表现出小生产者的狭隘眼光。他没有看到，随着社会生产、社会分工的发展，已经满足了最基本的生存需求的人们，必然要提出更高的消费需求。即便是小生产者，一旦生活有所改善，也决不会只满足于温饱的生活。一味人为地限制人们的消费欲望，以维持一种均衡的低水准的社会生活状态，终究是小生产者一厢情愿的空想。

毛泽东的父亲，持有标准的墨子式的思想观念。尽管依照他的实际财富可以过上较为富裕的生活，但毛顺生却始终苛刻、吝啬地取消了全家人任何超过温饱水平的消费。在这种生活环境下成长起来的毛泽东，很自然地继承了为小生产者所恪守的节俭、勤劳之类的价值观念。他一生的生活，以及他对中国社会发展的设计、展望，同样也鲜明地透露着“节用”“非乐”的思想色彩。

中国革命长期处于异常艰辛的社会环境之中，特殊的环境要求革命者必须实行苦行主义、禁欲主义的生活；必须高扬“艰苦朴素、艰苦奋斗”的道德精神。事实上，即便是在社会主义建设对期，保持艰苦奋斗、艰苦创业的精神，也是完全正当，无可非议的。但是，晚年的毛泽东的“节用”“非

乐”，实际上并不限于此，他不是着眼于社会生产力的发展，努力提高人民的生活水平、消费水平，而是从对“艰苦奋斗”政治本色的颂扬，走向了以人为限制人们的消费水平来使人们保持一种高尚、纯朴的精神作风。艰苦奋斗，“节用”“非乐”成了价值目的本身。毛泽东一再讲，“穷是动力”，“富了事情就不妙了”，富了就容易变修。他始终向往着人们在贫穷状态所保持着的积极奋斗精神。就“节用”问题，他曾经说过：一不死人，二不使身体弱下去，并且逐步增强，这两条是基本的。有了这两条，其他的東西，有也可以，没有也可以。<sup>⑤</sup>这一标准，与墨子几乎没有两样。以这样的价值眼光去看待生活，很自然地，一切对物质生活水平的追求，一切对美的向往，都成了“资产阶级作风”，而与无产阶级作风相对应的，只有单调、简单、粗陋的生活，只有“缝缝补补又三年”的生活，甚至连一点种花养鸟的雅趣也难以相容了。1964年，毛泽东在一次谈话中就曾说：摆设盆花是旧社会留下来的，是封建士大夫阶级、资产阶级公子哥儿提笼架鸟的人玩的，那些吃饱了饭没有事情做的人，才有闲功夫养鸟摆花。<sup>⑥</sup>整整一个时代，中国人被反复告诫不能“忘本”，不仅要满足于眼前粗陋的生活，而且还要不断通过忆往昔之“苦”，来思今日之“甜”。从西装革履、美容化妆，到古玩字画、花鸟虫鱼、烹调美食，统统都属于“四旧”之列。当我们深深地为毛泽东朴素真诚的情怀和淡泊无私的胸襟而感动时，我们却又不得不意识到，这种高尚，在其背面往往又蕴藏着墨子式的小生产眼光的局限。昔日令人感怀的“无产阶级作风”，往往正是恩格斯所说的，具有空想主义色彩的“苦修苦练的、禁绝一切生活享受的，斯巴达式的共产主义”<sup>⑦</sup>。

第三，“尚同”“兼爱”。墨子的社会理想是“尚同”“兼爱”，期望整个社会不分贵贱亲疏，以“兼相爱交相利”的原则，结成家族式的亲密和谐关系，以致达到“强者不劫弱，贵

者不傲贱，多诈者不期愚”<sup>⑤</sup>；“老而无妻子者有所侍养，以终其寿；幼弱孤童之无父母者有所放依，以长其身。”<sup>⑥</sup>儒墨两家都讲“爱人”，儒家的“爱人”，是以血缘亲疏关系为基础，由近及远，讲“爱有差等”的；墨子的“兼爱”则不讲差等，不分亲疏远近。相形之下，儒家的观念较容易为处于宗法社会环境下的人们所接受，而墨家的思想具有颇厚的空想色彩。然而又恰恰正是由于它的空想性，在特定时期往往又特别能激发人们的热情，撩拨下层小生产者的理想冲动。历代农民起义所高举的理想旗帜，从“王侯将相宁有种乎？”，到“等贵贱，均平富”、“有饭同吃，有衣同穿”，所贯穿的正是墨家这种小生产者的“兼爱”“尚同”理想。

站在底层民众的立场上，毛泽东始终对历代农民起义提出的口号和理想有着浓厚的兴趣。建国以后，国事甫定，毛泽东就渴望着能够使中国迅速走向共产主义，在中国的现实土地上建立起一个消除了三大差别，人与人之间亲密无间的理想社会。1958年11月郑州会议期间，毛泽东就对张鲁大加赞赏，他说：“三国时候，汉中有个张鲁，曹操把他灭了。他也搞过吃饭不要钱，凡是过路人，在饭铺里头吃饭、吃肉都不要钱，尽肚子吃，这不是吃饭不要钱吗？他不是在整个社会上都搞，而是在饭铺里头搞。他搞了三十年，人们都高兴那个制度，那是有种社会主义作风。我们这个社会主义由来已久了。”<sup>⑦</sup>同年12月，在武昌会议期间，毛泽东又写道：“历代都有大小规模不同的众多的农民革命斗争，其性质当然与现在马克思主义革命运动根本不相同。但有相同的一点，就是极端贫苦农民广大阶层梦想平等、自由，摆脱贫困，丰衣足食。”<sup>⑧</sup>这实际上就自觉不自觉地把他当时从事的共产主义实践，当作了古代张鲁式的平均主义理想追求在新的历史条件下的延续。

“吃饭不要钱”的共产主义实践失败以后，毛泽东又更多地转向从道德思想领域去实践他的理想世界。他期望通

过“斗私批修”的思想革命,大批一个“私”字,大树特树一个“公”字,把亿万民众改造成为“大公无私”的新“舜尧”,并以此为基础,建设一个没有社会地位差别,甚至没有社会身份区别的理想社会。这种理想社会自然就是“大同”圣境。有意思的是,正如许多学者所指出的那样:“被儒家纳入《礼记》中的《礼运·大同》篇实际是墨家的思想”<sup>⑩</sup>。因此,毛泽东早年和晚年对“大同”世界的向往,实际上正是墨学思想传统对他的思想性格的深刻影响的又一重要印证。

#### 注释:

- ① 《斯诺文集》第2卷,第66页,新华出版社。
- ② 《斯诺文集》第2卷,第70—71页。
- ③ 《斯诺文集》第2卷,第131页。
- ④ 《毛泽东书信选集》第18页,人民出版社。
- ⑤ 杨昌济:《达化斋日记》第169页,湖南人民出版社。
- ⑥ 《论语·雍也》。
- ⑦ 毛泽东:《湖南农民运动考察报告》。
- ⑧ R·特里尔:《毛泽东传》第186页,河北人民出版社1989年版。
- ⑨ 《斯诺文集》第2卷,第63页。
- ⑩ 陈晋:《毛泽东的文化性格》第159页,中国青年出版社。
- ⑪ 《毛泽东书信选集》第237页。
- ⑫ 李锐:《庐山会议实录》第269页,春秋出版社。
- ⑬ 《党的文献》1991年第5期第65页。
- ⑭ 陈晋:《毛泽东的文化性格》第144页。
- ⑮ 李泽厚:《中国古代思想史论·试谈中国的智慧》,人民出版社。
- ⑯ 李泽厚:《中国古代思想史论》第304页,人民出版社。
- ⑰ 《毛泽东早期文稿》第587页。
- ⑱ 同上。
- ⑲ 《毛泽东早期文稿》第600页。
- ⑳ 《毛泽东早期文稿》第474页。
- ㉑ 《毛泽东早期文稿》第66页。

- ②② 《毛泽东早期文稿》第 597 页。
- ②③ 《毛泽东选集》(合订本)第 124 页。
- ②④ 《毛泽东新闻工作文选》第 46 页, 新华出版社。
- ②⑤ 陈晋:《毛泽东与文艺传统》第 120 页, 中央文献出版社。
- ②⑥ 李璜:《五四运动与少年中国学会》,《明报》月刊,1969 年 5—6 月号。
- ②⑦ 《毛泽东早期文稿》第 581 页。
- ②⑧ 《毛泽东选集》(合订本)第 269 页。
- ②⑨ 《毛泽东选集》(合订本)第 165 页。
- ③⑩ 施拉姆:《毛泽东的思想》第 216 页, 中央文献出版社。
- ③⑪ 《毛泽东早期文稿》第 8 页。
- ③⑫ 《毛泽东选集》(合订本)第 772 页。
- ③⑬ 毛泽东:《人的正确思想是从哪里来的?》。
- ③⑭ 《毛泽东书信选集》第 189 页。
- ③⑮ 《毛泽东选集》(合订本)第 821 页。
- ③⑯ 参见梁启超《颜李学派与现代教育思潮》, 章炳麟《正颜》, 岂明《颜氏学记》。
- ③⑰ 《习斋记余·寄桐乡钱生晓城书》。
- ③⑱ 《存学篇》卷二。
- ③⑲ 《朱子语类评》
- ④⑰ 《颜习斋先生言行录·学须第十三》。
- ④⑱ 《朱子大全》卷三十六《答陈同甫》。
- ④⑲ 《四书正误》卷一。
- ④⑳ 《近代学风的地理的分布》,《清华学报》1 卷 1 期。
- ④㉑ 《颜习斋先生言行录·刁过之第十九》
- ④㉒ 《习斋记余》卷四。
- ④㉓ 《颜习斋先生言行录·王次亭第十二》。
- ④㉔ 《习斋言行录》卷下。
- ④㉕ 同上。
- ④㉖ 梁启超:《颜李学派与现代教育思潮》。
- ④㉗ 梁启超:《清代学术概论》。
- ④㉘ 《李大钊选集》第 149 页, 人民出版社。
- ④㉙ 朱学勤:《毛泽东和他的民粹主义倾向》, 载萧延中编《晚年毛泽东》, 春秋出版社。
- ④㉚ 周世钊:《毛泽东青年时代的几个故事》。

- ⑤④ 《毛泽东早期文稿》第 451 页。
- ⑤⑤ 《毛泽东早期文稿》第 455 页。
- ⑤⑥ 《毛泽东早期文稿》第 454 页。
- ⑤⑦ 《毛泽东早期文稿》第 455 页。
- ⑤⑧ 《毛泽东选集》第 2 版,第 1 卷第 21 页。
- ⑤⑨ 陈伯达:《在毛泽东同志的旗帜下》,载《红旗》1958 年第 4 期。
- ⑥⑩ 施拉姆:《毛泽东思想》第 171 页,中央文献出版社。
- ⑥⑪ 萧延中编《晚年毛泽东》第 299 页。
- ⑥⑫ 同上。
- ⑥⑬ 同上。
- ⑥⑭ 《平民教育》第九期,1919 年 12 月 6 日。
- ⑥⑮ 施拉姆:《毛泽东思想》第 147 页。
- ⑥⑯ 《毛泽东早期文稿》第 638 页。
- ⑥⑰ 《毛泽东早期文稿》第 86 页。
- ⑥⑱ 《新民学会资料》第 149—150 页,人民出版社。
- ⑥⑲ 《毛泽东早期文稿》第 30 页。
- ⑦⑩ 施拉姆:《毛泽东思想》第 230 页,中央文献出版社。
- ⑦⑪ 施拉姆:《毛泽东思想》第 216 页。
- ⑦⑫ M·迈斯纳:《毛泽东的中国及后毛泽东的中国》第 365 页,四川人民出版社。
- ⑦⑬ 施拉姆:《毛泽东》第 308 页,红旗出版社。
- ⑦⑭ 孟祥才:《梁启超传》第 321 页—322 页,人民出版社。
- ⑦⑮ 《李大钊选集》第 88 页,人民出版社。
- ⑦⑯ 陈独秀:《宪法与孔教》,《独秀文存》卷一。
- ⑦⑰ 胡适:《中国哲学史大纲》卷上第 149—150 页,商务印书馆。
- ⑦⑱ 孟祥才:《梁启超传》第 322 页。
- ⑦⑲ 《吴虞集》第 190 页。
- ⑧⑩ 《新民学会资料》第 58 页,人民出版社。
- ⑧⑪ 朱东安:《曾国藩传》第 312—312 页,四川人民出版社。
- ⑧⑫ 同上。
- ⑧⑬ 《毛泽东早期文稿》第 203 页。
- ⑧⑭ 《毛泽东早期文稿》第 252 页。
- ⑧⑮ 《习斋纪余》卷一,《题礼运》。
- ⑧⑯ 梁启超:《清代学术概论》。
- ⑧⑰ 《荀子·解蔽》。

- ⑧⑧ 《墨子·非乐上》。
- ⑧⑨ 《墨子·非乐下》。
- ⑧⑩ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第157页。
- ⑧⑪ 《毛泽东选集》第5卷第257页。
- ⑧⑫ 《墨子·节用中》。
- ⑧⑬ 《墨子·非乐上》。
- ⑧⑭ 萧延中编《晚年毛泽东》第222页。
- ⑧⑮ 萧延中编《晚年毛泽东》第229页。
- ⑧⑯ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第406页。
- ⑧⑰ 《墨子·天志上》。
- ⑧⑱ 《墨子·兼爱下》。
- ⑧⑲ 《党史研究》1987年第1期。
- ⑧⑳ 龚育之等：《毛泽东的读书生活》第202页，三联书店。
- ⑨① 李泽厚：《中国古代思想史论》第60页，人民出版社。

暮色蒼茫看勁松

第 7 章

七絕

爲李進同志題所攝

廬山仙人洞照

一九六一年九月九日

暮色蒼茫看勁松

亂雲飛渡仍從容

天生一個仙人洞

無限風光在險峰



曾多次会见过毛泽东的美国作家史沫特莱,曾以一种神秘的笔调描绘了这位巨人给她留下的强烈的心灵震撼。她说,在毛泽东的“心灵深处有一扇从未向人打开过的窗户”。

在整个中国历史长河中,毛泽东是一位极其特殊的政治巨擘。纵横捭阖,运筹帷幄,决胜于千里之外的政治韬略,粗犷豪迈、浪漫洒脱的诗人气质;上天入地,神游八极,机杼莫测的哲理睿智,以及不同寻常的历史智慧,相互交融在一起,共同铸就了毛泽东千古罕见的内心世界以及外在的人格魅力,铸就了毛泽东宽广博大的胸襟和强烈深沉的超越意识。从某种意义上说,这位自学生时代起就立志“读奇书、交奇友、著奇文、创奇迹,作个奇男子”的旷世奇雄,有着他自己一整套独特的思想逻辑,独特的价值追求以及独特的时空界域。强烈的超越意识实际上已经使随心所欲地表现着自我内心世界的晚年毛泽东,与他的同志思考和追求在两个不同的时空界域之中。他也因此很难完全敞开心扉,与跟随他几十年的忠实追随者进行推心置腹的对话。毛泽东保留著一个完全属于他一个人的精神空间,关闭着那扇通向心灵最深处的窗户。对世界独特的把握

方式似乎已使晚年毛泽东难以在现实生活中找到知音。面对那些眼光完全局限于眼前这个纷纷攘攘的世俗世界的事务型干部,以及只会高喊万岁而对他的真实思想茫然无知的狂热分子,毛泽东甚至更愿意在夜深人静之际,翻开卷卷线装古籍,与千古以往的历史人物进行超时空的对话。

心灵之窗的深闭,使毛泽东的身上始终笼罩着一种神秘的光环。位尊如刘少奇,智慧如周恩来,亲近如林彪,更无须说那些几十年出生入死,忠心耿耿的将帅,往往都已无法捕捉晚年毛泽东的思想逻辑,无法揣测毛泽东真正追求的是什么。时至今日,人们要完全洞悉毛泽东心灵中那个神奇世界,同样不是易事。但这决不是说,这个世界将永远是人不可理喻的神秘“黑洞”,人们永远无法破译毛泽东独特的语言符号,透过外在的思想、行为、语言,深入到他内心世界中去。我们认为,构成毛泽东生命意志以及整个心灵世界的精神底蕴的一个至为重要的内容,即是毛泽东那一特殊的超越情怀,那种超越时空羁绊,向慕无限与永恒,追问生命终极意义的强烈而深沉的精神冲动。

## 一、万类霜天竞自由

任何超越意识的精神实质,归根到底都是一种渴望打破生存的时空界限,获得生命的永恒与无限的意志冲动。人类生命存在最本质的内在规定性就是死亡所带来的有限性规定。时间与空间的局限,把人的生命存在严酷地限定在一个狭窄的时空之内。但是人类个体又有一种本能式的,将生命无限延续下去的意志冲动。生命意志总是不满足于有限时空对它的桎梏,总是试图超越有限性的规定,为生命的存在获取更广阔的时空。生命个体最强烈的冲动就是企盼不再成为个体,使有限伸展、绵延为无限和永恒。斯宾诺莎认为,任何事物,它所用以坚持它自身的存在的努

力,其实就是事物自身的真正本质,而每个个体所藉以坚持的这一努力,并不是包含于有限的时间之内,却是包含在无限的时间内。换句话说,对永恒与无限的渴望和不懈追求,正是人类存在的真实本质。人正是在这种追求之中,获得了人之为人的意义与尊严。

渴望永恒的生命意志与有限性的生存境遇形成了强烈的内在冲突,这种冲突构成了人类生命意识的核心。古往今来,一切关注人类命运的思想家、诗人,莫不以自己独特的方式,寻觅着人类超越有限性的精神途径,寻觅着生命存在的终极关怀与终极意义。毛泽东这位受过中国人文主义精神传统和西方古典哲学熏陶的现代哲人,这位始终高扬着理想主义与浪漫主义精神的诗人,同样洋溢着这种强烈的超越意识。

在时间意识上,毛泽东在青年时代曾从哲学上集中地阐述过自己的信仰。他提出:“余意以为生死问题乃时间问题,成毁问题乃空间问题。世上有成毁无生死,有空间无时间。由此义而引申之,可得一别开生面之世界。即吾人试设想除去时间但有空间,觉一片浩渺无边,广博宏伟之大域,置身其中,既无现在,亦无过去,又无未来。身体精神两俱不灭之说,至此乃可成立,岂非别开生面之世界邪。”<sup>①</sup>这种时间意识显然带有浓厚的庄子生命哲学的痕迹。庄子生命哲学最根本的一点,就是打破世俗观念中的时间界限,把时间理解为宇宙生命的永恒绵延,要求人们在主观意识上,把个体生命注入永恒的生命之流中,把个体生命的生生死死理解为宇宙生命之气的自然聚散,并从中体验和把握生命的永恒根基。青年毛泽东在读泡尔生著的《伦理学原理》时对生死问题的发挥同样也是如此。他把时间解释为“浩渺无边”的永恒绵延,继而将个体生命置于这永恒的时间之流之中,去体验“既无现在,亦无过去,又无未来”这种没有时间桎梏的永恒的生命根基。毛泽东进而提出:“吾人之

死，未死也，解散而已。凡白然物不灭，吾人固不灭也。不仅死为未死，即生亦系未生，团聚而已矣。由精神与物质之团聚而为人及其衰老而遂解散之，有何可惧哉。”<sup>②</sup>这种生死观念，同庄子“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”<sup>③</sup>的观念是完全一致的。古老的生死聚散之说与现代物质不灭定律，成为青年毛泽东超越死亡对人的局限，论证生命的永恒本质的思想工具。青年毛泽东还受庄子式的相对主义观念影响，直接泯没有限与无限的差别，将有限等同于无限，认为：“有限即无限，时间感官者即超绝时间感官者。”<sup>④</sup>这种超越意识鲜明地反映了中国哲学寓无限于有限之中的精神特质。

值得注意的是，青年毛泽东的时间观念还受到了康德哲学的影响。毛泽东认为：“时间之有去来，今人强分之耳，实则一片也。然而吾人之生活在此一片之时间，处处皆现实，而岂有所谓过去之生活非现实耶？”<sup>⑤</sup>这很明显地是像康德一样否认了时间的客观性，把时间当作纯粹的主体的感知形式。

本杰明·许华慈认为，毛泽东的诗比他的辩证法、认识论更是毛泽东哲学的核心。这是极有见地的。诗是毛泽东真正的语言故乡。英雄本色，直抒胸襟的诗作，已将毛泽东整个心灵世界，包括其强烈的超越意识酣畅淋漓地表现出来。诗人毛泽东的心路历程，是我们透视毛泽东心灵世界一个极为重要的窗口。

在诗人超越性的时间意识中，历史，包括自己昨日的经历，都已如逝水悄然流淌。无论是历史的漫长，还是个人经历的成功与困苦，都丝毫没有给毛泽东留下失落、追悔、怨恨之类的精神负担，留下的唯有轻松、愉悦、振奋。从“忆往昔，峥嵘岁月稠”；“犹记当时烽火里，九死一生如昨”，到“故园三十二年前”，一切都显得那么坦然。“三十八年过去，弹指一挥间”，丝毫没有古代文人那种伤春惜时的哀伤与缠

绵。感时伤春是中国古代文人表达生命意识最流行的诗文主题。心灵异常敏感的文人骚客,面对浩渺的苍穹,永恒的时光岁月,一再对人生苦短发出哀伤忧戚的喟叹。无论是芳草斜阳,梧桐夜雨,落叶秋风,还是枯藤衰草,逝水落花,都会勾起他们对生命有限性的悲哀。从屈原的“惟天地之无穷兮,哀人生之长勤”,阮籍的“人生若尘露,天道邈悠悠”,到苏东坡“哀吾生之须臾,羨长江之无穷”,陈子昂“前不见古人,后不见来者。念天地之悠悠,独怆然而涕下”,中国文人从时光的流逝中引发出来的几乎都是悲怆、感伤的心声。对人生苦短的哀愁,几乎构成了中国古典诗词的一个重要的精神基调。当毛泽东以超越性的时间意识去把握世界与人生时,除了在生命的最后时光以外,他却从未流露出悲观与感伤的情绪。当走笔于“人生易老天难老”时,换了古代的文人,也许就会很自然地续上一段忧伤的词曲。但毛泽东续上的却是:“岁岁重阳。今又重阳,战地黄花分外香”。代表他的人生风格的是:“东方欲晓,莫道君行早。踏遍青山人未老”;是“而今迈步从头越”。

超越时间,也就超越了生死。青年毛泽东在以气之聚散理解生死的基础上,曾提出应把死亡作为人生的新鲜奇特的经验来加以体验和肯定。“吾人于此人生世界已种种经验之,正应脱离此世界而到别种世界去经验。人生不死,长住于此老旧之世界,无时代之变易则无历史之生活,其内容非吾人所能想象,即曰能之,永远经验一种生活,有何意味乎!”<sup>⑥</sup>他认为,人生的意义就在于不断超越现实,甚至超越和否定生命本身也有特殊的意义:“宇宙茫茫,税驾何所?此真是以动人生之悲痛者也。虽然,吾之意不如此焉。人类者生而有好奇之心,何独于此而不然?吾人不常遇各种之奇事而好之乎?死也者,亦吾有生以来一未尝经验之奇事也,何独不之好乎?无论其有无痛苦,即有痛苦,此痛苦诚亦奇境,虽前途黑暗不可知,此黑暗不可知之世界,不诚又一

奇境。或者乃惧其变化之巨，吾则以为甚可贵，于人生世界之内，可何处寻此奇伟之巨变，于人生之世界所不能遇者，乃以一死遇之，岂不重可贵乎？大风卷海，波澜纵横，登舟者引以为壮，况生死之大波澜何独不知引以为壮乎！”<sup>⑦</sup>

时间上的超越意识支撑起了毛泽东博大的历史襟怀，使毛泽东得以以巨人的眼光去回顾历史，评点历史，充分表现出了人在凝重的历史面前挥洒自如的潇洒气度。于是，从蛮荒时代到文明时代的几十万年的历程，在他笔下，不过是“只几个石头磨过”的“小儿时节”。漫长的封建社会也“不过几千寒热”，唯留下“斑斑点点，几行陈迹”。漫长的历史始终没有变成压抑心灵的精神负荷，也没有隔断毛泽东同千古以往的历史人物的精神联系。万籁俱静之际，展读、吟诵古典诗词，毛泽东往往会抑制不住内心的激动，去为古人翻案、叫屈，为一生坎坷的倒霉文人鸣不平，为那些出师未捷身先死的悲剧人物黯然落泪。他仔细地倾听着古代底层倍受奴役和压抑的小民，尤其是受尽凌辱的弱小女子的哀怨悲诉。他已完全抹去了历史的尘埃，抹去了岁月的障碍，他的心已完全同千古人物跳动在了一起。

在超越性的时间意识中，毛泽东的自信心与历史使命感油然而发。面对岁月的流逝，毛泽东纵情高歌：“名世于今五百年，诸公碌碌皆余了。”“萧瑟秋风今又是，换了人间。”在这种自信意识面前，超越了时间就等于超越了历史，超越了历史英雄。“才不胜今人，不足以为才；学不胜古人，不足为学”<sup>⑧</sup>；“惜秦皇汉武，略输文采；唐宗宋祖，稍逊风骚。一代天骄，成吉思汗，只识弯弓射大雕。俱往矣，数风流人物，还看今朝！”

毛泽东对时间超越性的把握方式，立足点在现实，它是一种面向未来，不断扬弃、超越现实，急速向前的永恒冲动。未来，一旦化为现实，同时也就成了超越的对象。“多少事，从未急；天地转，先阴迫。一万年太久，只争朝夕”。在生命

的旅途中,毛泽东始终是一位“早行人”,他总是急匆匆地向前奔突。当旧日的梦想成真,人们正沉醉在成功的喜悦之中的时候,毛泽东却早已向新的理想之境起程了。真正的超越意志必然是永恒的,永无终结的。超越,马不停蹄的超越,构成了毛泽东的整个人生旅程。

毛泽东的超越情怀不仅体现在横贯古今的时间意识上,而且体现在横尽空虚的空间意识上。气吞山河、势如破竹的英雄气势,同充满了神奇想象的浪漫主义情怀融合在一起,使毛泽东的空间超越意识表现出了千古罕见的恢宏气魄。在这种超越意识中,主体彻底摆脱了空间对自己的羁绊,成为神游于茫茫宇宙的自在者:“横尽空虚,山河大地,一无可恃,而可恃唯我。”<sup>⑨</sup>“怅寥廓,问苍茫大地,谁主沉浮?”

青年毛泽东的空间超越意识带有明显的阳明心学与康德哲学的思想色彩,即宇宙唯我,人为自然立法。在《〈伦理学原理〉批语》中,毛泽东就突出地阐发了其以“唯我论”宇宙观为基调的超越意念:

吾人前因主无我论,以为只有宇宙而无我。今知其不然。盖我即宇宙也。各除去我,即无宇宙,而各我又以我而存,苟无我又何有各我哉。是故,宇宙间可尊者惟我也,可畏者惟我也,可服从者惟我也。我以外无可尊,有之亦由我推之;我以外无可畏,有之亦由我推之;我以外无可服从,有之亦由我推之也。<sup>⑩</sup>

将主体自我推崇为整个宇宙空间的中心,推崇为至尊的价值本源,将宇宙万象置于巨人的掌玩之中,从而,个体的内在胸襟就不再是那种只瞩目于眼前的世俗生活的狭隘天地,而是一个比外在的宇宙空间更为广袤的世界。这也就是中国传统的人“与天地参”的天人合一的境界。在《讲

堂录》中，青年毛泽东也一再表述了这种天人合一的空间超越意境。“我之界当扩而充之，是故宇宙一大我也。”“一个之我，小我也；宇宙之我，大我也。一个之我，肉体之我也；宇宙之我，精神之我也。”<sup>⑩</sup>只要主体积极地“陶写胸襟”，善用“精神心思”，养成浩然之气，融万千气象于胸襟，即可以运乾坤于掌上，达到“知觉类化”，不断扩充自我内在精神世界，将个人之我同宇宙之我融为一体，“解甲物而有通乎乙，思此理而有会乎彼，及其至也，大宇之内，万象之众，息息而相通”，最终达到天人合一的超越境界。

超越空间，对于毛泽东来说，并非只是一种精神的幻念，一种庄子式的主观审美体验，在一定意义上它也可以转化为一种现实的社会实践。青年毛泽东把握宇宙空间的一个重要方式，就是把空间问题理解为一个“成毁”问题，即“成毁问题乃空间问题”，“宇宙之毁决不终毁也，其毁于此者必成于彼充疑也。”<sup>⑪</sup>正因如此，毛泽东认为人类个体生命的死亡，不过是一种生命改变自己存在形式的表现。“宇宙间非仅有人生一世界，人生以外之世界，必尚有各种焉。吾人于此人生之世界已种种经验上，正应脱离此世界而到别种世界去经验。”<sup>⑫</sup>就超越意志的实践而言，重要的在于，人类可以根据自己的主观意念，对宇宙万象的“成毁”施加积极的影响，通过“毁旧宇宙而获得新宇宙”。这种意识在毛泽东的大量诗词中得到了充分的表达。所谓“红雨随心翻作浪，青山着意化为桥。天连五岭银锄落，地动三河铁臂摇”等等，目的就是“敢叫日月换新天”。1962年，毛泽东为《渔家傲·反第一次大“围剿”》作注时，对共工的英雄举动大加赞颂，因为共工正是他心目中这种重整山河，毁灭旧的宇宙秩序的英雄。

如此地“成毁”宇宙，自然就是人为自然立法，人主苍茫大地之沉浮：“而今我谓昆仑，不要这高，不要这多雪。安得倚天抽宝剑，把汝裁为三截？一截遗欧，一截赠美，一截还东



国。太平世界，环球同此凉热”。这同庄子一味主张“无为”，一味以顺应自然来实现“万物与我为一”就有了很大的区别，表现出了很强的主体能动意识。

人要超越宇宙空间，但现实的人毕竟又是生活在特定的宇宙空间之内。为了获得永恒的精神慰藉，人就必须从主观意念上“横空出世”，神游于八极之外，成为摆脱空间束缚的绝对自在者。中国古代的诗人，往往通过“游仙”之作来体验自己梦游天宇，俯视凡界的自由生命境界。尘世与仙界有限与无限的强烈对照，使神游仙境的超越者获得了一种特殊精神慰藉。汉代以降，中国的游仙之作长盛不衰，毛泽东情所独钟的三李（李白、李贺、李商隐）都工于游仙之作。特别是被毛泽东称为“英俊天才”的诗鬼李贺，更是以其奔放的激情和神奇的想象力写下了许多游仙名篇。其《梦天》一作，毛泽东曾反复吟诵，圈点有加。李贺那种神游天宇，鸟瞰人间的恢宏气魄时时撼动着毛泽东“横空出世”的超越情怀：

老兔寒蟾泣天色，云楼半开壁斜白。  
玉轮轧露湿团光，鸾佩相逢桂香陌。  
黄尘清水三山下，更变千年如走马。  
遥望齐州九点烟，一泓海水杯中泻。

毛泽东自己也写过“游仙”诗，如《蝶恋花·答李淑一》，但最鲜明地体现其超越意识的，还是夹裹在其他一些诗作中的点睛之句：“横空出世，莽昆仑，阅尽人间春色”；“坐地日行八万里，巡天遥看一千河”；“背负青天朝下看，都是人间城郭。”在这种空间意识中，整个人类生存空间，自然不过是一“小小寰球”。当毛泽东运用这种超越性的空间意识来把握人类世界的政治舞台时，自然就有了一般事务型政治家所没有的恢宏气势。1954年，毛泽东对芬兰首任驻中国

大使说：即使美国的原子弹威力再大，投到中国，把地球打穿了，把地球炸毁了，对于太阳系来说，还算是一件事情，但对整个宇宙来说，算不了什么。没有进入毛泽东超越性的宇宙空间的西方人，也许会对他的这一番话感到震惊，甚至以为他是一个狂人。殊不知，这正是毛泽东气吞万象的潇洒气度所在。

在整个世界历史舞台上，我们几乎找不到任何一位政治家，会像毛泽东这样兴致勃勃地关切着人类生存世界以外的宇宙空间，会有毛泽东如此强烈的超越人类现实生存空间的精神冲动。在与一些重要人物交谈时，毛泽东往往会从一些现实生活的话题，一下子跳到地球以外的空间去，离开凡界的俗务，去作他的精神漫游。1964年8月，在接见参加北京科学讨论会的各国代表团团长时，毛泽东就感慨万千地说：世界在时间上、空间上都是无限的。现在我们还有许多问题认识不清楚，对太阳搞不清楚，对太阳到地球中间这一块地方搞不清楚，冰川问题还在争论，细胞产生之前究竟是什么？究竟怎样从非细胞变成细胞？<sup>⑭</sup>1959年，在一次会见外宾谈到中国人对外国人的态度时，他又将话题转向了“别的星球上的高等动物”。他说：我曾问过一些中国人，我们是不是神仙，他们说不是，我说是。他们说神仙是住在天上的，住在别的星球上，是美丽而善良的人，是文明的，有本领的人。我说也许是真的，但是地球上的人都是神仙，别的星球上的高等动物就看我们是神仙。否认自己没有神仙资格也是迷信，也许我们还是头等神仙。谁知道别的星球上有无神仙，有也和我们差不多。<sup>⑮</sup>……如此等等。

在现实生活中，毛泽东往往也很难忍受逼仄的空间对自己生存意志的束缚。正是渴望步入更广阔的人生舞台的意愿，使少年毛泽东拒绝了父亲对他人生命运的安排，义无反顾地走出了韶山冲这个闭塞的小乡村。青年时代的毛泽

东曾立下自己人生誓言：“闭门求学，其学无用。欲从天下国家万事万物而学之，则汗漫九垓，遍游四宇尚已。”<sup>⑩</sup>他深信：“游之为益大矣哉！登祝融之峰，一览众山小；泛黄勃之海，启瞬江湖失；马迁览潇湘，泛西湖，历昆仑，周览名山大川，而其襟怀乃益广。”<sup>⑪</sup>基于对自由生存意志的企盼，青年毛泽东曾故意不携分文，行乞周游湖南数州县。五四前后两度赴京途中，毛泽东也利用旅途空隙，游历了途中的许多人文景观。这种游历生涯，对于陶写他宽广博大的胸襟，的确起了很大的作用。在日后的军事生涯中，特别是两万五千里的长征历程中，跋涉穿越数不尽的高山大川，更是进一步增强了毛泽东粗犷豪放的英雄气概。美国著名传记作家特里尔在他的《毛泽东传》中，相当精彩地描绘了长征的历程对于毛泽东整个心态的影响：

毛是一位探险家，在一次又一次的战役中，在他的国家的广袤的土地上，他看到了青年时期读书时想象过的宇宙山峦。他曾经离开华南去北京，然而，在那里他并没有感受到自由的气息。现在，他作为自己的主人旅行，以自己的思想考察山河的壮丽，并把它作为对自己的新的革命方式的最严峻的考验，……在他作为中国的摩西的岁月里，他与大地谈心，与高山交流。

这才是真正属于毛泽东的生存空间，才是毛泽东所渴望的生活！长征式的革命旅程，不仅造就了浪漫的诗人毛泽东，也造就了一个有着强烈而深沉的超越情怀的毛泽东。长征的历程是毛泽东诗意最为盎然的岁月，那些最酣畅淋漓地表现了他的超越意识的诗句大部分都写就于这一时期。从“刺破青天锷未残”，“横空出世，莽昆仑”，到“苍山如海，残阳如血”，莫不如此。

新中国成立不久，毛泽东访问苏联时，波罗的海芬兰湾

那千里冰封的景象曾深深地震撼了毛泽东。踱步在厚厚的冰层上,遥望那天水一色的大自然景象,毛泽东激情满怀:“我的愿望是从海参崴——太平洋的西岸到波罗的海——大西洋的东岸;然后从黑海边到北极圈,把苏联的东西南北都走遍!”<sup>⑧</sup>

进入紫禁城以后,高高的红墙为毛泽东圈起了一个相对狭小的生存空间。尽管直到晚年,毛泽东还期望能骑马游历黄河流域,但政务和疾病缠身的他已不再可能走出紫禁城的红墙,进入他所渴望的广阔的生存空间。除了游泳,毛泽东再也不能与大自然进行亲密无间的“谈话”。毛泽东非常喜欢游泳,人们多以为是毛泽东挑战性性格使然。在我看来,毛泽东在江河大川和波涛汹涌的大海里畅游,“胜似闲庭信步”,应当还有另一个象征意义,那就是,只有激开一切世俗事务,纵身于江河大海,毛泽东才真正又进入了他所渴望的广阔的生存空间,才真正无牵无挂,自由自在地与整个大自然亲密无间地拥抱在了一起,实现了对现实生活空间的超越,达到天人合一式的自由境界。

作为一个“心游万仞,精骛八极”的浪漫诗人,一个“好斗”的挑战者,毛泽东渴望“横空出世”,倚于天外;渴望人为自然立法,“冲决天地之网罗”;渴望与天斗、与地斗“其乐无穷”的生存境界。但作为一个受到过传统人文主义精神深刻影响的诗人,毛泽东的超越心态又明显地带有中国人追求人与自然的内在和谐的精神特质。毛泽东既向往超越,又深深地眷恋这个他生于斯、长于斯的生存世界。不舍此岸,又渴望超越此岸。他在《〈伦理学原理〉批语》中写下的几段批语,正可以作为他自己这种不离此岸的超越情怀的哲学注脚:

自我之构成——皆须待外界之资料,吾人一毫不能跳出此自我以外之世界。<sup>⑨</sup>

吾人虽为自然所规定，而亦即为自然之一部分。故自然有规定吾人之力，吾人亦有规定自然之力……<sup>②0</sup>。

古人说“仁者乐山，智者乐水”。毛泽东则既乐山也乐水。只要有可能，他总会纵情于山水，忘怀于山水。“到中流击水”，“会当击水三千里”，使他心旷神怡，悠然自得。辽阔的海平面，潮涨潮落，都会使他激动不已。他“喜爱潮水，每次观潮胸脯都要激微起伏。这时，他的眼睛便会潮湿，目光那么深邃，似乎酝酿着无尽的情思。”<sup>②1</sup>博大的胸襟同无垠的宇宙自然的交融，使毛泽东在瞬间中体验到了无限与永恒。同样，钟情山川，游历山川，也一再使毛泽东诗兴大发。在壮丽的山河面前，毛泽东深深地体味到宇宙大自然那难以言说的“大美”。他那些早年的游历日记和后来回忆早年游历的文字（如1916年6月26日给肖子升信中描绘的他在湘潭某镇的经历，以及向斯诺回忆往事时对北京冬景的描绘）都堪称诗意盎然的散文诗，都一再表现了大自然之“大美”对他心灵的震撼。公开发表的《毛泽东诗词选》五十首诗词就有二十五首写到山，自然不会是一种巧合。

雪是自然的精灵，毛泽东对她也抱有一种特殊的钟爱之情。他写下了大量以雪为主题的诗篇。雪，成了他心目中那个冰清玉洁般的“玉宇”的象征。直到晚年，每逢下雪他都会快乐如稚意。他不让人清扫积雪，喜欢一人在雪地上踱步，静听那浑厚的沙沙之声。他还会用手指勾起一点积雪，放到嘴里去细细品味，并发出会心的微笑。这种微笑，是多么的意味深长！我们把它理解为诗人所体验到的，与大自然亲密无间的和谐之感，应当不会有大大的牵强。

庄子主张顺应自然，完全让事物按照它的自然本性去表现自己，反对任何形式的外力干预和束缚，认为只有彻底返璞归真，生命才抵达了自由的境界。

圣人之生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。不为福先，不为祸始，感而后应，迫而后动，不得已而后起。去知与故，循天之理。故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋，光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。<sup>②</sup>

毛泽东向往的超越一切外在束缚，“尽毁一切世法，呼太和之气而吸清海之波”<sup>③</sup>的自由生存境界，可以说深得庄子生命哲学的真趣。

超越了时间与空间的桎梏之后，生命就进入了绝对自由的境界：

看万山红遍，层林尽染；漫江碧透，百舸争流。鹰击长空，鱼翔浅底，万类霜天竞自由。

作为一个诗人，毛泽东的生命意志的底蕴是对超越任何外在束缚的审美化的自由境界的执着追求。能够体现这样一种生命境界的，唯有庄子“独与天地精神往来”的“鲲鹏”、“至人”，阮籍“与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形”的“大人先生”。庄子是中国美学独树一帜的巨擘，他力求“从宇宙的本体高度来论证人生的哲理，把人类的生活放到整个无限的宇宙中去加以观察”<sup>④</sup>。通过将个体精神同宇宙本体完全融合在一起，庄子揭示出了生命存在的一种超越时空、超越生死、超越一切世俗功利的终极性意义。除了用“真人”、“至人”、“神人”等理想人物来描绘“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”，“磅礴万物”，“挥斥八极”的无限自由境界外，庄子还以“大鹏”之美来隐喻生命的超越意义：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也，怒而飞，其翼若垂天之云，……水击三千里，抟扶摇而上者九万里。

这一为庄子所神往的“绝云气，负青天”的鲲鹏，恰恰正是毛泽东情有独钟的表现其自由意志的艺术形象。毛泽东在诗词创作中曾数次写到鲲鹏。除1930年7月《蝶恋花·从汀州向长沙》的“万丈长缨要把鲲鹏缚”中以鲲鹏比拟蒋介石反动派，借以衬托红军“天兵”高大形象外，其余均以鲲鹏寄寓其博大的胸襟。在1918年的《送纵宇一郎东行》中，毛泽东写道：“君行吾为发浩歌，鲲鹏击浪从兹始”，充分展示了自己“要将宇宙看稊米”的抱负。1963年12月，毛泽东作《七律·吊罗荣桓同志》，更是直接借用《庄子·逍遥游》的典故，通过描绘“斥鷃”、“昆鸡”、燕雀等等不知鸿鹄之志的宵小形象来展示“大鸟”、“老鹰”凌空翱翔的崇高形象及其远大志向：“斥鷃每闻欺大鸟，昆鸡长笑老鹰非”。《满江红·和郭沫若同志》中的“苍蝇碰壁”、“蚍蜉撼树”，也有同样的喻意。初稿中甚至还有“欲学鲲鹏无大翼”之句。直到1965年，当毛泽东对“国际修正主义”眼光狭隘，趣味庸俗，丧失远大理想感到极大愤慨时，鲲鹏的形象再次映在他的眼帘。在《念奴娇·鸟儿问答》中，他写道：“鲲鹏展翅，九万里，翻动扶摇羊角。背负青天朝下看，都是人间城郭。炮火连天，弹痕遍地，吓倒蓬间雀。怎么得了，哎呀我要飞跃。”蓬间小雀忸怩作态，沾沾自喜于世俗安乐，对风起云涌的情势不知所措，令俯瞰这一切的鲲鹏不屑一顾。

鲲鹏，已经成为毛泽东远大志向，及其“出入六合，游乎九州”的绝妙写照：“可上九天揽月，可下五洋捉鳖”；“踏遍青山人未老，风景这边独好”；“坐地日行八万里，巡天遥看

一千河”……

这种自由意志,超越了一切外在自然力量的束缚:“梅花欢喜满天雪,冻死苍蝇未足奇”;“暮色苍茫看劲松,乱云飞度仍从容”;“不管风吹浪打,胜似闲庭信步”……

这种自由意志也超越了生死大限:“我失骄物君失柳,杨柳轻扬直上重霄九”;“为有牺牲多壮志,敢叫日月换新天”……

这种自由意志更超越了一切世俗的欲念和琐屑狭隘的心态:“指点江山,激扬文字,粪土当年万户侯”;“牢骚太盛防肠断,风物长宜放眼量”;“文夫何事足萦怀,要将宇宙看稊米。沧海横流安足虑,世事纷纭何足理。管却自家身与心,胸中明亮常新美”。

## 二、“人有病,天知否?”

严格地讲,强烈的时空超越意识,只是毛泽东深邃的超越情怀的诗意表现。毛泽东超越情怀最深层的内涵,乃是一种对世界终极本体和生命的终极关怀的不懈追问与寻觅。这无疑是政治家毛泽东最富有思想个性的地方。

毛泽东的哲学思考,属于古典哲学的范畴。他所热衷的不是语义分析、逻辑实证之类为现代哲学家所感趣的问题,而是世界终极本体、生存终极意义之类的形而上学问题。

从进入哲学王国的第一天起,毛泽东就对世界的终极本源问题抱有特别的兴趣。在宋明理学和西方哲学传统的影响下,特别是在他的老师扬昌济的直接引导下,青年毛泽东曾把哲学视为探寻世界终极问题的最高学问。杨昌济遵循宋熹、曾国藩穷究“本源”的思想进路,把哲学理解为世界终极真理的呈露。他提出,“学问以哲学为终极。宇宙为一全体,有一贯通其间之大原则,宇宙间所有一切之现象悉自



此大原则而生。吾人当深思默会，洞晓此大原则，所谓贯通大原也。”“欲理解宇宙之现象，不可不用科学的研究，欲体认宇宙之本体，不可不赖哲学的思考。”<sup>②</sup>杨昌济的这种见解直接在青年毛泽东的哲学思考中得到了体现，并直接影响了毛泽东毕生哲学探索的致思取向。1917年8月23日，在给黎锦熙的信中，毛泽东提出：“夫本源者，宇宙之真理。”吾人应“只将全副功夫，向大本大源处探讨，探讨既得，自然足以解释一切”。<sup>③</sup>青年毛泽东相信，在整个现象世界背后，存在着一个终极本源，一个终极性的实体世界。所有现象世界的一切事物，都是这种实体世界的外在表现，或者说“发显”。“发显即本体，本体即发显，合无量数发显而为一大本体，由一大本体，分为无量数发显。人类者与本体有直接关系，而为其一部分，人类之意识，亦即与本体之意识相贯通，本体或名之曰神。”<sup>④</sup>哲学探讨的目的，就是要不断地透过现象世界，把握作为现象世界之根基的实体世界。这种现象——实体、此岸——彼岸二重世界的理论，鲜明地体现出了西方哲学思想传统，特别是康德二元论的精神特质。

五四时期，康德哲学经蔡元培等人的介绍，在知识分子群体中产生了广泛的影响。其表象（现象）世界与自在（实体）世界对峙的二元论观念，更是因与中国传统哲学观念大异其趣，对人们的思想观念产生了很大的冲击。作为五四时代知识界的领袖人物，蔡元培就曾颇为服膺康德哲学（毛岸东曾仔细研读过的康德主义哲学家泡尔生著的《伦理学原理》就是黎氏的译著），并根据他的二重世界理论，提出要以美感教育代替宗教，作为超越世俗现象世界，而达到实体世界，获得人生终极关怀的基本途径。1912年就任南京临时政府教育总长发表《对于新教育之意见》一文时，蔡氏就明确提出：“美感者，合美丽与尊严而言之，介乎现象世界与实体世界之间，而为津梁者。”通过美育，可以使人超越现象

世界的种种烦恼、杂念,进入实体世界,获得光明、纯洁、永恒的精神慰藉。“人既能脱离现象世界相对之感情,而为浑然之美感,则既所谓与造物为友,而已接触于实体世界之观念矣。”<sup>②</sup>蔡元培的美感教育方针经他自己的反复阐述,对当时的整个中国教育界和知识界产生了很大的影响。一直关注于教育问题的青年毛泽东,也接受了蔡氏的主张。他在早年给肖于升的一封信中写道:“美感教育为现在世界达到实体世界之津梁。”这其实就是在转述蔡氏的主张。1920年10月,湖南教育会举办“学术讲演会”,邀请蔡元培、章太炎等人到长沙演讲。毛泽东曾应长沙《大公报》之邀担任记录。蔡元培讲演十余次,由毛泽东记录并发表在《大公报》上的就有两篇,即《对于学生的希望》、《美术的价值》。其中《美术的价值》一文又详细地阐述了他的美育思想。毛泽东在接受蔡氏的美教思想时,显然也像蔡氏一样,在世俗现象世界以外预设了一个终极性的实体世界。

“实体世界”,也就是“大本大源”,就是“本体”,毛泽东亦称之为“神”,它的确是一个神奇而充满魅力的世界。在《伦理学原理》批语中,毛泽东提出:“宇宙间非仅有人生一世界,人生以外之世界,必尚有各种焉。”<sup>③</sup>在1916年给黎锦熙的信中亦明确说过:“世界之外者有本体,血肉虽死、心灵不死。”他还对这“人生以外之世界”表现出强烈的好奇与兴趣。毛泽东渴望能沟通这个神秘的彼岸“实体世界”与世俗世界的联系。他对哲学的毕生嗜好,主要根源很可能即在于此。

值得注意的是,毛泽东把“实体世界”概念同中国哲学中的“大本大源”观念联系在一起,其所理解的“实体世界”就不是与世俗生活无涉的自在自为的彼岸世界。“实体”或“本源”不仅是现实世界的终极本体即本质规定,而且是现实世界的理想状态。中国哲学的基本精神是“体用合一”。对于中国哲学来讲,并不存在尘世与天国、此岸与彼岸、经

验与超验截然对立的双重世界,人无需舍弃现实的世俗生活,去追求生命的超超意义,不朽、永恒即存在于世俗的工商耕稼、伦常日用之中。中国人追求的不朽,都带有鲜明的世俗感性色彩,无论是儒家讲的“功德言”三不朽,诗人、艺术家追求的“瞬间永恒”的精神体验,还是道教所执迷的肉体生命的长生不老,以及寻常百姓对“子子孙孙没有穷尽”的向往,莫不如此。从哲学思维来讲,中国哲学家几乎从不像西方哲学家那样在现象与本体、一般与个别、相对与绝对、有限与无限之间划出一条鲜明的不可逾越的界线,并不热衷于撇开个别有限的现象世界去作纯而又纯的本体沉思,而是始终强调“道不离器”、“体不离用”。象征无限、绝对的本体(道)即存在于当下的现实生活之中,无限就蕴含在有限之中,永恒就蕴含在瞬间之中。同样,理想的“天国”(大同、圣域等等)不在彼岸世界,而是隐含在此岸的现实世界之中,人们可以通过自己的努力在尘世建立起一个理想的“天国”。这个“天国”用青年毛泽东的话来说,就是人人皆为君子的道德“圣域”。人人“皆为圣贤商无凡愚,可尽毁一切世法,呼太和之气而吸清海之波。”<sup>⑧</sup>而要进入这个“圣域”,最根本的就是要研究哲学、普及哲学,掌握宇宙之真理,把握宇宙之“大本大源”,以此作为生存的价值根基。毛泽东认为:“圣人,既得大本者也;贤人,略得大本者也;愚人,不得大本者也。圣人通达天地,明贯过去现在未来,洞悉三界现象,如孔子之‘百世可知’,孟子之‘圣人复起,不易吾言’。孔孟对答弟子之问,曾不能难,愚者或震之为神奇,不知并不谬巧,惟在得一大本商已。”<sup>⑨</sup>而“得一大本”,即是得宇宙之终极真理,就是接通了天道与人道,接通了神奇的“实体世界”与世俗的现象世界的精神联系。故此,其为人处事,立学行道乃有坚实而神圣之价值根基。

基于上述认识,青年毛泽东曾一意向“大本大源”追求。随后又将对“大本大源”的追求转变为对主义的追求,并很

快确立了马克思主义信仰。对于世界观转变以后的毛泽东来说,马克思主义哲学就是世界的终极真理,就是他所寻觅到的新的“大本大源”。尽管在马克思主义的话语系统中毛泽东很少像早年那样直接谈论“实体世界”的问题,但他并没有因此而放弃自己对世界终极本体的不懈追问,其沟通天道与人道内在关联的内心渴望,还一再在日后的一些谈话和诗词创作中流露出来。

如前所述,晚年的毛泽东对人类生存空间以外的世界一直怀有着浓厚的兴趣,谈天说地话哲学,往往成了他会见外宾的主要话题。他总是兴致勃勃地关切着诸如其他星球的高等动物,太阳系的演化之类的问题。在微观问题上,毛泽东同样对诸如“细胞产生之前究竟是什么?究竟怎样从非细胞变成细胞”等问题抱有追极刨底的求知欲望。至于毛泽东对物质无限可分性的强烈兴趣与执着信念,更是众所周知的事实。这种对人类世界以外的宇宙空间,以及对生命乃至整个宇宙自然的终极根基的不懈追问,已远不止只是对这类科学知识的一般兴趣,它同早年对“圣域”的渴望一样,乃是一种探求世界终极本体的超越意识的深刻表现,一种与“人有病,天知否”、“问苍茫大地,谁主沉浮”,以及“狂飙为我从天落”,“杨柳轻扬直上重霄九”等诗句一样的,接通天道与人道,打通“实体世界”与现实世界的隔阂的超越情怀的自然流露。

在私下的交谈中,毛泽东往往也会从日常生活的话题引发出种种奇想。他曾在讨论水稻的优良品种问题时,认真地思考起“人也要选优良品种”的问题。<sup>②</sup>对“优良品种”的人的浪漫遐想,也许正包含了他造就具有超越情怀的新人的期望。一次在紧张的工作中被侍卫人员请出来散步时,毛泽东又突然谈论起“什么动物飞得最高”的问题。他告诉侍卫说,是“鹭,鹭,能在珠穆朗玛峰上空飞,在世界最高峰的上空飞。”<sup>③</sup>飞得最高的“鹭”无疑正是他心目中的超

越者的形象。

### 三、桃花源里可耕田？

追问、寻觅世界终极本体的极本目的，在于从这种追求中确立起一种神圣的生存价值根基，使生命存在获得一种终极意义上的精神关怀。后者是人生观的核心问题，前者则是宇宙观的精神实质，是后者的思想根基。毛泽东超越情怀的深刻性及其巨大的感染力，就在于他在寻觅世界终极本体的过程中，始终表现出了一种追求生命的永恒意义，追求人生终极性的神圣价值的不懈意志。这种追求在整个中国现代思想文化史上占据着重要的历史地位。

人生于斯世，长于斯世，必须建立起一整套具有终极意义的价值信仰体系，借以解答一些人生的形而上学问题（如痛苦、死亡、生存意义等），使自己的生存获得一种终极价值关怀，一种生存的超越性意义。人之为人的尊严就在于此。在历史上，儒家曾向传统中国人提供过这样一种价值信仰系统，生活于传统社会的中国人，借助于这一信仰系统，可以获得一整套关于宇宙、人生、社会诸种问题的观念图景，用以应付人生各种令人困惑的形而上问题。然而，一旦儒家文化的核心价值信仰隳沉，传统的“心性之学”和“内圣外王”的人生境界已被人视为陈腐、虚伪，变得毫无价值时，中国知识分子也就随之丧失了传统的安身立命的精神依托。人生的价值源流遂告枯竭，各种人生的困惑开始接踵而至，人开始真正感觉到自己被连根拔起，赤裸裸地被抛向一个陌生、险恶的生存处境。正如在近代西方，“上帝”死了就意味着什么都可以干一样，在现代中国，“孔家店”崩溃以后，由于失去了统一的价值规范体系，“人心不古，世风日下，人欲横流”就成为活生生的现实。对于对人生的超越意义有着清醒意识和执着追求，并以建构和传播文化价值符

号为神圣天职的知识分子来说,精神故园的毁灭和终极意义的迷失,结果是灾难性的。由此便导致了民国以来中国知识分子精神世界一系列令人关注的问题。其一,价值虚无主义意识的弥漫。儒家传统的宇宙观与人生观破灭以后,大批知识分子不得不重新在儒门之外寻求生命意义的解说,不得不在佛学中寻求人生的解脱。佛学的研究与信仰一时间成为知识分子群体中一个相当引人注目的现象。王国维、梁启超、梁漱溟、熊十力等等,都尝试过通过研究佛学来解决生存意义危机的问题。就连青年毛泽东也曾有过悉心研究佛学的念头。其二,大批知识分子在生存意义的迷惘中直接走向了生命的毁灭。先是有梁济,这位思想并不完全保守的清末士大夫,在传统价值秩序的毁灭中走向了自我毁灭。他的死,与其说是“殉情”,勿宁说是“殉道”(即儒家传统的核心价值理念)。不过数年,王国维这位国学大师又自沉于昆明湖。王国维之死,对于中国文化的意义危机更具有典型的象征意义。陈寅恪先生在谈到王国维的死因时就曾沉痛地指出:“凡一种文化值衰落之时,为此大化所化之人,必感苦痛,其表现此文化之程度愈宏,则其受之苦痛亦意甚;迨既达极深之度,殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。……近数十年来,自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所凭依,不待外来学说之掎击,而已销沉沦丧于不知不觉之间;虽有人焉,强聒而力持,亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州值数千年来有之钜劫奇变;劫尽变穷,则此文化精神所凝聚之人,安得不与之共命而同尽,此观堂先生所以不得不死,遂为天下后世所极哀而深惜者也。”<sup>⑧</sup>梁济,特别是王国维之死给知识界造成了极大的震动,生命的存在是否具有真实的价值和意义,于是成为知识分子面临的一个重大而现实的挑战。五四时期是青年知识分子自杀颇为盛行的时期,层出不穷的自杀现象构成了一个重大的

社会问题,以致于几乎所有五四思想人物都曾卷入过对自杀问题的讨论,从陈独秀、李大钊到瞿秋白、毛泽东,莫不如此。

终极价值信仰的失落与社会道德秩序的瓦解相互激荡,共同构成了近现代中国意义危机的精神图景。面对这一现实,重新寻求秩序与意义,重建中国人的意义世界与社会道德价值秩序,合乎逻辑地就成了五四以来中国知识分子共同承担的最根本的精神使命。

康有为希冀将儒学宗教化,将人们早已四零八落的价值信仰重新统一到宗教化的孔孟之道上,借以重新恢复儒家文化的价值秩序。这种倒因为果的做法从一开始就走入了死胡同。

五四新文化运动从某种意义上说,其精神实质,就是要在解构传统价值秩序与意义世界的基础上,以近代西方启蒙主义价值文化为背景,重新建构以民主与科学为核心的价值信仰系统和道德秩序。无论是陈独秀的“伦理觉悟”,还是胡适的“一切价值的重估”,旨意都在于从根本上转换中国人的价值根基,并以此作为中国社会一切变革的突破口。但这同样是一条布满荆棘的坎坷之路。新文化运动的思想领袖们在中国多重危机的交迫中,紧紧抓住科学与民主两面大旗,坚信德先生与赛先生“可以救治中国政治上道德上学术上思想上的一切黑暗”<sup>⑤</sup>。他们不仅将民主与科学作为救亡的工具,而且把它们作为一种根本的宇宙观、价值观、人生观,一种根本性的,可供人们借以安身立命的终极价值信仰系统,直接将科学、民主之类的西方工具理性拿到中国来当作价值理性来信仰。他们认定,科学与民主不仅可以解决中国的民族危机和社会危机,而且可以解救中国人西临的各层面的意义危机。科学与民主成了他们心目中新的精神偶像,新的宗教。他们期望通过将民主与科学意识形态化,赋予它们一种核心价值地位,以取代儒家价值

信仰,为走出儒教社会而失落了终极关怀的人们提供一种崭新的价值关怀。应当讲,新文化运动在批判旧的价值信仰,输入新的价值观念方面的成就是巨大的,它为重建中国价值秩序展现了广阔的前景。但是,由于没有能成功地解决建构新的价值秩序同继承民族文化精神传统之间的关系,更由于以工具理性充当价值理性,“以意识形态的狂热代替终极价值的信仰终究是难以持久的”(爱德华·希尔斯),新的终极价值信仰与价值秩序终究未能在新文化运动中确立起来。20年代爆发的“科玄之争”,实际上就已经在多方面暴露出了科学主义派在重建价值信仰方面存在的思想误区。

以现代新儒学为代表的文化保守主义思潮,同样可以视为是一种对近现代中国意义危机的反应,一种寻求新的秩序与意义的努力。新儒家们在新文化运动领袖们热衷于建构西式的意识形态时,另辟蹊径,返回儒家传统,期望通过对儒家传统的心性之学的重新诠释,尤其是未明理学道德形而上学的超越意识的挖掘,使之绽露出宗教性的终极关怀意义,使中国人重新树立起对儒学的终极价值信仰。客观地讲,现代新儒家以悲天悯人的心境,探索生命的“真实存在”,在开掘人的内心世界上取得了许多独到的学术成就。他们中的一些身体力行,不失悲壮地实践儒家崇高的道德人生,也许的确从中获得了一种终极关怀的精神慰藉,值们以自己的道德热情和学术成就,向人们展示了人生超越层面的一种独特的精神境界。但是,与此同时,新儒家们从一开始就未能在自己的终极价值信仰与世俗社会的现代化进程之间有效地建立起一种内在联系,未能真正解决打通“内圣”与“外王”的关联这一传统儒学遗留下来的问题。这一根本性的缺陷使他们一方面来能为现实的现代化进程提供一种适当的价值架构;另一方面又使他们掘示的终极价值信仰缺乏世俗社会的落脚点,这就决定了新儒学的终



极价值信仰终究只能为极少数有特殊宗教情怀和道德情怀的知识分子所接受,而难以产生广泛的社会影响。

毛泽东是在五四新文化运动时期走上中国历史舞台的,他毕生的奋斗,毕生的哲学思考,包括早年改造哲学伦理学的思想冲动,往后以“老三篇”为蓝本的改造中国人主观世界的努力,直至晚年的“文化大革命”,都贯穿着同新文化运动相一致的思想主题:重建中国的意义世界与价值秩序。从某种意义上说,毛泽东的文化哲学同样也是一种对近现代中国意义危机的反应,它开创了一条独特的重建中国意义世界和道德秩序的道路。

毛泽东自始至终都是一个富有道德理想主义精神的知识分子,生存的超越意义,个人安身立命的精神信仰等问题,在他心目中占据着相当重要的地位。他曾说过:“……要有耐心,要注意调理人我关系,要故意地强制地省察自己的弱点,方有出路,方能‘安心立命’。否则天天不安心,痛苦甚大。”<sup>⑧</sup>只有抱着顽强的毅志和决心去磨练砥砺自己的道德人格,才可以获得“安心立命”的精神依托,才可以堂堂正正地做人。青年时代,在致力于向“大本大源”探讨之际,毛泽东就对确立人生价值根基和人生终极意义问题表现出极大的兴趣。在那个思想、道德“二者不洁,遍地皆污”的世界中,青年毛泽东曾一度因苦于找不到新的安身立命的精神依托而陷入了根大的精神苦闷:“……盖举世昏昏,皆是斫我心灵,丧我志气,无可与商量学问,言天下国家之大计,成之道德,适当于立身处世之道,……人谁不思上进,而当其求涂不得,歧路傍徨,其苦有不可胜言者。”<sup>⑨</sup>传统的价值信仰瓦解之后,输入西方的科学、民主思想,固然是重建中国价值秩序的一个重要前提,但在毛泽东看来,西方建立在科学、民主之上的物质文明成就也仍然未能真正解决人的安身立命问题:“西方物质文明极盛,遂为衣食住三者所拘,徒供肉欲之发达已耳。若人生仅此衣、食、住三者西已足,

是人生太无价值。”<sup>⑧</sup>究竟向何处寻觅人生的终极意义?青年毛泽东从两个方面展开了自己的探索。

一方面是通过学问,尤其是哲学伦理学的研究,求得“大本大源”,不断培育起追求终极本体、终极意义的超越情怀。1917年8月23日,在给黎锦熙的信中,谈到人生的立志问题时,毛泽东就突出地强调了学问的重要性。他提出:“真欲立志,……必先研究哲学、伦理学,以其所得真理,奉以为己身言动之准,立之为前途之鹄,再择其合于此鹄之事,尽力为之,以为达到之方,始谓之有志也。如此之志,方为真志,而非盲从之志。”<sup>⑨</sup>在他看来,只有通过研究哲学,求得宇宙之真理,求得世界的“大本大源”,使人生获得一种牢固的根基,一个超越性的人生目标,人生才会真正获得超越性的意义。借用传统的话语,只有达到“内圣”,才谈得上“外王”,才谈得上“功、德、言”三不朽。否则,“吾人有心救世,而于自己修治来到,根本未立,枝叶安茂?”<sup>⑩</sup>

另一方面,是在现实实践中不断地进行人格磨炼,逐步提升自己的道德精神境界,使自己的人格超脱于世俗纷争之外,获得超越性的精神品味。在这方面,青年毛泽东曾下过很大功夫。新民学会以“革新学术,砥砺品行,改良人心风俗”为宗旨,并立“不虚伪、不懒惰、不浪费、不赌博、不狎妓”为戒律,从一定意义上说,就是这样一个道德人格促进会。毛泽东在《新民学会会务报告》中概括学会发起的动因时,这样写道:“这时候这些人大概有一种共同的感想:就是‘个人及全人类的生活向上’。‘如何使个人及全人类的生活向上?’乃成为一个迫待讨论的问题。”经过反复讨论,最终决定成立以“作成一种奋斗的和向上的人生观”为主旨的新民学会。很显然,新民学会实质上就是一个以毛泽东等人为代表的一批五四青年,在传统意义世界崩溃的文化背景下,尝试寻觅和实践一种新的人生价值的团体。青年毛泽东不谈金钱、女人及一切世俗琐事,“只愿意谈论大

事——人的天性，人类社会，中国、世界、宇宙”<sup>⑪</sup>，正是这样一种努力提升道德人格境界的超越性人生追求的典型代表。

接受马克思主义后，毛泽东将个人对人生超越意义的追求，同整个民族的救亡实践，同对“世界大同”远大理想的追求融合在一超；将对终极本体、终极价值的寻觅，同对马克思主义唯物史观的信仰结合在了一起。这就使他的超越情怀具有了一种前所未有的思想力度，也使他对马克思主义的信仰具有了一种超超性和神圣性的意味。

首先，对于毛泽东来说，马克思主义哲学揭示了宇宙自然及人类社会发展的最一般规律即“大本大源”，是世界观和方法论的统一。因此，马克思主义就不仅是一种指导中国人民从事救亡实践的思想武器，它还象征着一种崇高的价值理想，一种崭新的宇宙、社会、人生的观念图景。换句话说，马克思主义是工具理性与价值理性的统一。对于马克思主义的信仰，可以给人们带来某种藉以“安身立命”的价值关怀。与此同时，树立马克思主义的信仰，还使个人的价值追求同民族、国家乃至人类社会的理想前景获得了有机的统一。当一个人积极地投身于马克思主义所昭示的人类社会变革实践，严格奉行无产阶级的道德规范，“全心全意为人民服务”，“毫不利己，专门利人”，他就不仅可以使自己获得崇高的道德人格，成为一个“纯粹的人”；而且还可以将自己有限的人生同人类社会的理想境地建立起一种精神联系，从而赋予自己的人生一种超越性的意义，使自己成为一个“重于泰山”的不朽的人。

建国以后，毛泽东从事的“改造中国”的实践的一项重要内容，就是以各种方式掀起一场持续性的全民族的道德重建运动。对于广大农民，毛泽东强调：“政治工作的基本任务是向农民群众不断灌输社会主义思想，批评资本主义倾向”<sup>⑫</sup>，帮助他们树立起崭新的集体主义的道德价值观

念,克服自私自利等小生产者的落后观念和狭隘心理。对于广大知识分子,尤其是从旧社会过来的老知识分子,则是要求他们自觉地改造自己的世界观,从立场、观念到思想情感都来个“脱胎换骨”的转变。对于广大干部,毛泽东在历次思想政治运动中总是不断告诫他们要牢记“全心全意为人民服务”的宗旨,要做人民的勤务员,关心人民疾苦,倾听人民的呼声;要毫不利己,专门利人,大公无私,吃苦在前,享受在后,……如此等等。持续不断的思想整风、思想教育、文化革命,形成了一个强大的社会道德氛围,促使人们不得不改变、收敛种种同新道德不相符合的思想观念与行为习惯。这种以思想改造为途径的道德重建运动在五六十年代曾取得了巨大的成效。这种道德重建,从某种意义上说,不失为解决五四以来的意义危机的一场巨大的社会试验。毛泽东在著名的“老三篇”中反复强调的主题,就是一个人,无论他的个体素质如何,只要按照“全心全意为人民服务”,“毫不利己,专门利人”的道德标准严格要求自己,以“愚公移山”精神从事主观世界的改造,投身于共产主义事业,他就可以成为一个“纯粹的人”,“脱离了低级趣味”的人,“重于泰山”的不朽的人。五四以来凸现的人生的终极意义问题在此获得了现实性的解决。尽管这一实践由于过于倚重政治力量,过于倚重群众运动而产生了许多严重的后遗症,但对于今天市场经济条件下的中国人思考终极关怀问题却不乏借鉴意义。正是在这个意义上,美国学者托马斯·梅茨格(墨子刻)对毛泽东思想的社会意义的分析是不无深刻见地的:“毛泽东思想的部分意义在于,……它运用辩证法的普遍法则,说明了为什么投身于群众运动就是个人追求真理和德行的实质所在。……我们相信,当我们不再将毛泽东思想奉为中国思想史的顶峰,而视之为努力解决当代中国意识形态困境的一个多变前进过程的一部分时,毛泽东思想的全部意义会变得更加清晰。”<sup>④</sup>

毛泽东极富理想主义的激情，他从来都不曾把主义的信仰当作一种时髦，一种改变个人命运的功利手段，而是忠实地把自己的一切奉献给了他心目中神圣的价值理想。他对主义的执着达到了坚韧不拔的程度。主义是他人生的终极关怀所在，是他生存的全部意义所在。在青年时代，毛泽东就盛赞英雄豪杰舍生取义的崇高气节。在他看来，神圣的道义绝对不能为世俗利益所牺牲，绝对不能为世俗功利打算所污染。在接手主编《新湖南》杂志时，他特意标榜《新湖南》“什么都可以牺牲，惟宗旨绝对不能牺牲。”他主持新民学会时也一再强调要树立主义的大旗，以免学会团体沦为“一群没有共同理想的乌合之众，抑或一个谋求眼前利益、目光狭隘的团体。他曾这样写道：“中国坏空气太深太厚，吾们诚哉要造成一种有势力的新空气，才可以将他更换过来。我想这种空气，固然要有一班刻苦励志的‘人’，尤其要有一种为大家共同信守的‘主义’，没有主义，是造不成空气的。我想我们学会，不可徒然做人的聚集，感情的结合，要变为主义的结合才好。主义譬如一面旗子，旗子立起了，大家才有所指望，才知所趋赴。”<sup>④</sup>

毛泽东把超越层面的价值视为人生的真实意义所在，视为人生的终极价值所在。从青年时代起，他就不屑于与那些胸无大志，市侩气息很重的人为伍。据他青年时代的好友肖子升的回忆，毛泽东因胸存大志，把精力都花在他认为有意义的事情上，在日常生活上往往过于随意，甚至是不修边幅，连书桌上的书报都显得杂乱无章。一次肖子升曾开玩笑地对他说：“大英雄如果不清理自己的房间，值怎能治理天下呢？”毛泽东则回答说：“一心想治理天下的大英雄没有时间考虑打扫房间。”<sup>⑤</sup>颇有孔融式的英雄气度。

从精神渊源来讲，毛泽东这种超越性的人生价值追求，依然也可以追溯到先秦儒家“士志于道，而耻恶衣恶食者，未之有也”式的守道精神。毛泽东在《讲堂录》中就曾阐发

过儒家君子的这种人生境界。“乐利者，人所共也，惟圣人不喜躯壳之乐利（即世俗之乐利），而喜精神之乐利，故曰‘疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。’”毛泽东一生从未追求过个人的“世俗之乐利”，他为他的理想奋斗了一生，从中体验到了生命之大美和人生的终极意义。

毛泽东对传统的大同理想始终留有很深的印象，这种思想文化背景很自然地影响到了他对共产主义的理解，使他心目中的共产主义带有相当浓厚的“大同圣域”色彩，“六亿神州尽舜尧”式的道德理想主义色彩。在青年时代，毛泽东就曾提出：“吾辈必想一最容易方法，以解决经济问题，而后求遂吾人理想之世界主义”。<sup>④6</sup>“大同”在他心目中，首先象征的是一种崇高的道德境界，而不是一种物质文明高度繁荣的景象。毛泽东在《伦理学原理》批语中反复提及“人类最后之大鹄”，“人类究竟之目的到底如何”这一问题。从他当时的思想倾向来看，他所说的“人类最后之大鹄”，与其说是物质上的，勿宁说是精神上的。毛泽东曾认为：“人类只有精神之生活，无肉体之生活。试观精神时时有变化，肉体则万年无变化可知也。”<sup>④7</sup>照这种逻辑推断下去，到达“大同圣域”，自然也就是人类精神生活有一重大变更而已。有了这样一种价值立场，青年毛泽东主张以“内界修养”“挽救物质文明之弊”<sup>④8</sup>，认为西方文明只解决了衣、食、住之类的物欲满足问题，因而使人生显得“太无价值”，也就不足为奇了。

康有为、李大钊都是对毛泽东有过重要影响的人物，他们也都曾倾心过“大同”的理想境地。相比较而言，康有为、李大钊的“大同”之境更富有现代气息，而毛泽东的“大同”理想反而更具有浓厚的传统道德理想主义色彩。康有为所描绘的大同世界，不仅有高度发达的科学技术和专业分工，繁荣的物质文明，日益增长的社会福利，还有立足于合理、发达的教育体系基础上的人的全面自由发展。“盖太平之

世,人性既善,才明过人,惟相与鼓舞踊跃于仁智之事;新法日出,公施日多,仁心日厚,知识日莹,全世界共至于仁寿极乐善慧无边之境而已,非乱世之人所能测已。”<sup>④</sup>李大钊的大同理想则相当鲜明地突出了个性解放的重要地位。他指出:“现在世界进化的轨道,都是沿着一条线走,这条线就是达到大同的通衢,就是人类共同精神联贯的脉络。……这条线的渊源,轨是个性解放。个性解放,断断不是单求一个分裂就算了事,乃是为完成一切个性,脱离了旧绊锁,重断改造一个普通广大的新组织。一方面是个性解放,一方面是大同团结。这个个性解放的运动,同时伴着一个大同团结的运动。这两种运动,似乎是相反,实在是相成。”<sup>⑤</sup>大同的和谐并不意味着千人一面,毫无个性可言,相反,它给予个体充分的发展个性的自由。“真正合理的个人主义,没不顾及社会秩序的;真正合理的社会主义,没有不顾个人自由的。个人是群合的原素,社会是众异的组织。真正的自由,不是扫除一切的关系,是在种种不同的安排整列中保有宽裕的选择机会;不是完成的终极境界,是进展的向上行程。真实的秩序,不是压服一切个性的活动,是包蓄种种不同的机会使其中的各个分子可以自由选择安排的;不是死的状态,是活的机体。”<sup>⑥</sup>这显然是较为接近马克思关于人的全面自由发展的思想的。相形之下,晚年毛泽东大同理想的思想焦点始终集中在人的道德层面上,他所构画的大同世界是人人具有超越性精神追求的道德理想王国。在这里,物质文明是否发达,人们的物质生活是否丰裕是无关紧要的(大富了反而“不妙了”),社会分工也将为人人亦工亦农亦军所取代。在精神层面,智慧的发展日益淹没于道德思想的净化之中,个性的发展则同忘我的精神境界越来越难以相容。无论是对人民公社运动的热衷,还是对张鲁式的共产主义作风的称道,共产主义在他心目中,最重要的内涵都不是物质文明的离度繁荣,不是人的整个身心的全面面

自由的发展,而是它所象征的一种崇高的道德境界。他的共产主义范畴与其说是一个社会学、政治学或经济学的概念,勿宁说是一种伦理学范畴。这也就是他的共产主义建设、人民公社建设总是更多地从思想道德入手的重要原因。在1958年8月21日的一次会议上,毛泽东提出:“我们要把六亿人民带成共产主义作风,人民公社大协作,自带工具、粮食,工人敲锣打鼓,不要计件工资,这些都是共产主义萌芽,是资产阶级法权的破坏,希望大家对这些问题的看法吹一下,把实际中的共产主义道德因素在增长的情况也吹一下。”<sup>②</sup>“把六亿人民带成共产主义作风”,这就为晚年毛泽东的大同理想和共产主义实践提供了一个非常贴切而生动的注解。

#### 四、从此天涯孤旅

超越情怀是最能震撼人的心灵,最能展示人的尊严的生命情怀。正是在对生命超越意义的寻觅与追求中,人显示了人性的崇高,实现了人性的永恒。

无论我们怎样评估毛泽东的历史功过,我们都难以否认超越情怀赋予了毛泽东的人格一种感人至深的魅力,赋予了他巨人般的胸襟。随着我们这个社会日益走向世俗化,当人们获得相当程度的生存自由,并开始表现出某种对终极关怀的精神饥渴时,人们终将越来越深刻地意识到毛泽东的思想和实践的某种历史超越性,及其在整个人类思想史上占提的无可替代的位置。

当然,充分肯定毛泽东超越情怀的历史意义,并不意味着我们可以撇开实际社会影响来孤立地研究这一重要的精神现象。毛泽东的特殊性在于他兼思想家、诗人、政治家于一身,他不像历史上那些具有超越情怀的思想巨擘,他不只是以自己思想的超越性来昭示、影响人们的生存追求,而是



以现实的政治力量来强制性地实践他的超越理想。

在毛泽东的心灵深处,始终存在着一个冰清玉洁般的神圣世界,一个晶莹透澈的“玉宇”,一个笼罩着强烈的道德理想主义氛围的“圣域”。生存在这个世界的人们,“呼太和之气而吸清海之波”,个个都是圣贤一般的人物,即“六亿神州尽舜尧”。这个世界以其夺目的光彩,映照出了世俗社会的凡夫俗子的卑下、粗俗、渺小,并刺激着凡夫俗子不断觉醒,产生鄙夷世俗生活,追求超越,渴望进入“玉宇”“圣域”的冲动。这个精神境界全面展示了毛泽东博大而深沉的超越情怀,展示了毛泽东意欲为当代中国人重建意义世界的宏愿。青年时代,毛泽东的挚友蔡和森曾称赞毛泽东“有经纶天下之大经、立天下之大本的意趣”<sup>④</sup>。而毛泽东自己也一直对张载的著名格言“为天地立心,为生民立道,为往圣继绝学,为万世开太平”憧憬满怀。晚年的毛泽东则在现实实践中全力以赴,以他的文化革命,去实践“六亿神州尽舜尧”的理想。他期望能以他的全部思想和实践,“为天地立心,为生民立道”,为中国人确立一个纯洁、崇高的新世界,使生活于其中的中国人确立起自己神圣的价值观,去不断地追求人生的超越意义,使自己成为“一个高尚的人,一个脱离了低级趣味的”“纯粹的人”。

然而空灵的诗意,超越性的理想,一旦降落在尘世,就可能被尘世的污泥浊水涂溅得面目全非,变成一幅荒诞可笑的画卷。尘世与“玉宇”,现实世界与“实体世界”毕竟是两个截然不同的世界。当一个政治家以诗人空灵的诗意和哲人的超超情怀去从事现实的政治事业,并试图在尘世建立天国时,悲剧也就随之拉开了帷幕。

用毛泽东青年时代的话说,政治家的事业,“终日经营忙碌,非为君子设也,为小人设也”<sup>⑤</sup>。相比于诗人、哲人所追求的空灵、玄远,政治家终日忙碌的自然也是“君子”所不屑的俗务。虽然后来毛泽东并未像早年那样不屑于政治事

业,但博大的超越的情怀仍然赋予了他的治国之道许多不同于一般政治家的特异之处。晚年毛泽东的治平之道的核心就是解决人的思想问题。在他看来,只要人的思想问题解决了,什么问题都可以解决。所谓解决思想问题,在这位最讨厌摸钱而有某种脱俗意味的思想导师的心目中,自然很重要的一点就是要培养、造就一种建立在崇高的思想道德觉悟基础上的“大公无私”,“毫不利己,专门利人”的超越情怀。本着这种超越情怀去建设社会主义,不仅可以焕发出空前的建设热情,而且可以保证社会主义建设不会走到“资本主义的邪路”上去。在1959年和1960年读苏联《政治经济学》教科书时,毛泽东就激烈批判了教科书主张的以计件工资、物质奖励为主要内容的“物质刺激”主张,认为这“是很大的原则性错误”<sup>⑤</sup>。在他看来,在社会主义经济建设中,应当强调的不是“物质刺激”,而始终应当是“共产主义前途”,“要用共产主义理想教育人民”<sup>⑥</sup>。也许,在毛泽东看来,关心物质利益,注重物质刺激,完全是低级趣味,庸俗至极,丝毫没有现代圣贤君子的风范,当然也就不能同社会主义相容。在毛泽东时代,商品经济的发展一直倍受压制,这不能不说与毛泽东对社会主义实践的超越性目标和手段的追求有着直接的联系。同样,对供给制的“共产主义作风”的深情眷恋,以及宁可自己勒紧裤带,吃糠咽菜,也要不计利害大公无私地援助其他第三世界国家的革命和建设等等,都很难理解为一个现代世俗型政治家的理性化的选择,而只能理解为一个诗人政治家所特有的超越风范。

卡尔·波普尔说过:“合理政治的首要原则之一是,我们不可能在地上建立天。我们成不了自由精灵或天使,至少是在来来几个世纪成不了。”<sup>⑦</sup>顾准也曾以自己清醒的头脑,深刻地意识到:“地上不可能建立天国,天国是彻底的幻想;矛盾永远存在,所以没有什么终极目的,有的只是进步。”<sup>⑧</sup>对于一个理性时代的政治家来说,这个世俗世界的

前面没有令人神往的大同天国，天国永远都只存在于彼岸，现实的人们只能根据客观历史条件的许可，去逐步改善人类的生存处境。如果说西方传统的理念世界与现实世界、实体世界与现象世界、天国与尘世、彼岸与此岸二元对立的思维方式，多少限制了人们试图在地上建立天国的乌托邦冲动，基督教有关人的邪恶本性的观念也多少制约了西方思想家期望把尘世的芸芸众生改造成完美的天使的幻念的话；那么，“天人合一”、“体用合一”的中国文化传统恰恰为在地上建立天国的冲动提供了天然的沃土。历代农民起义，特别是汲取了某些宗教思想资源的农民起义运动往往都以建立地上的天国作为号召天下的旗帜。汉末的黄巾起义、三国时期的张鲁的五斗米道及近代的太平天国运动莫不如此。对于毛泽东这样一个诗人气质、哲人气质极重的政治家来说，在此岸与彼岸，尘世与天国之间更是不存在什么不可逾越的鸿沟。人们不仅可以通过精神修养和道德磨练，使自己在主观精神上体验到彼岸“玉宇”的生存意境；而且还可以在现实性上在尘世建立起一个大同圣域。晚年毛泽东对超越性理想的追求，很大程度上已经具体演变为对尘世天国，即空想共产主义的追求。幻想与现实，哲人的思索与政治家的实践，在此完全合为一体。

早在青年时代，毛泽东受康有为大同思想的影响，就曾大胆地提出过一个乌托邦社会理想。在《学生之工作》一文中他还相当详细地描绘了这个乌托邦社会的远景。虽然社会形势的急剧发展，曾迫使毛泽东不得不将这一美好蓝图束之高阁。但四十年以后，毕生渴望找到一条进入终极理想世界的毛泽东又发现，实现这一大同乌托邦理想的条件已经成熟。在1958年的北戴河会议上，毛泽东豪迈地宣布：空想社会主义的一些理想，我们要实行。八年之后，1966年5月，毛泽东写下了著名的《五七》指示，这是他一生制订的最后一份“新世界”建设纲领。从某意义上说，

《五·七指示》几乎就是《学生之工作》的翻版。很显然，毛泽东又将“文化大革命”，当作了继人民公社之后重新寻觅到的通向共产主义的天桥。经济跃进与吃饭不要钱的尝试失败以后，毛泽东似乎更注重从思想道德上寻找通往共产主义的突破口。于是共产主义演变成了“六亿神州尽舜尧”的道德天国。

超脱于尘世之上的天国、“玉宇”，永远都只能存在于彼岸。只有处在人们可望不可及的彼岸，它才会真正显示出它的纯洁性与超越性。而一旦强制性将它作为现实社会的建设蓝图，则只能招致对这一超越性的终极理想本身的亵渎，招致灾难性的后果。

当毛泽东以极大的热情将这种超超性理想付诸实践时，他却很快地发现社会的现实与他的理想形成了极为强烈的反差。于是，他失望、不满、愤怒！从50年代后期起，毛泽东就开始失望于整个社会的精神面貌，在他看来，整个社会精神面貌似乎是朝着与他的理想追求相反的方向堕落着。晚年的毛泽东一再用灰暗的笔调来描绘整个社会的精神面貌：人们越来越失去了“过去革命战争时期的那么一股劲，那么一脱革命热忱，那么一种拚命精神”，失去了以往在艰苦的斗争环境下焕发出来的那一种崇高的道德热情，精神境界变得日趋低下。刚刚建立起来的新的意义世界又重新趋于瓦解。1957年，在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》一文原稿中，他曾突出地强调改造知识分子世界观的必要性，理由是这些人只知道两件事：高工资、“讨老婆”或“讨老公”，即只想“吃东西和生孩子”，没有一点崇高的精神追求。对于各级干部，毛泽东也反复表达了这样的意思：民主革命成功后，一部分党员却不想前进了，有些人后退了，反对革命了。为什么呢？作了大官了，要保护大官们的利益。他们有了好房子，有汽车、薪水高，还有服务员，比资本家还厉害。<sup>⑥</sup>有些官僚主义者甚至“骑在人民头上拉屎拉

尿”，成了“小蒋介石”。1964年夏，毛泽东还这样愤怒地谴责了一些干部思想境界的堕落：“现在几包烟就能收买一个支部书记，嫁个女儿就更不必说了。”<sup>④</sup>在毛泽东的眼里，相当一部分干部都已经丧失了革命意志，丧失了对崇高理想的追求，满足于世俗生活的安逸，甚至过着剥削阶级腐朽、堕落的生活。

理想与现实的强烈反差，使毛泽东的超越性追求受到了极大的挫伤。但他永远不会放弃他对理想主义的追求，放弃对人生超越层面的意义，以及超越于世俗世界之上的“圣域”的追求。由此他陷入了一种思维的怪圈：他的道德理想主义激情越是高涨，他就越是对社会现实特别是人们的精神状态感到不满；而越是不满足于干部、知识分子的思想境界和精神状态，他就越是强烈地认定唯一的出路就是重新掀起一场彻底的革命，一场思想文化革命，再度重建中国人崇高的意义世界。他在晚年写的许多诗作都一再表达了对现实的愤懑以及重新革命的意志。“僧是愚氓犹可训，妖为鬼蜮必成灾”，“今日欢呼孙大圣，只缘妖雾又重来。”“恶煞腐心兴鼓吹，凶神张口吐烟霞。神州岂止千重恶，赤县原藏万种邪。”面对这样的现实，毛泽东自然非常渴望能“扫除一切害人虫”，渴望“金猴奋起千钧棒，玉宇澄清万里埃”。他期待着“面今一扫纪新元”，“一声鸣唱，万怪烟消云落。”

“文化大革命”即便是单从毛泽东的主观动因来看，其根源也是相当复杂的。但是有一点似乎是可以肯定的，那就是发动“文化大革命”蕴含着毛泽东再度重建他心目中的意义世界的期望。毛泽东希望通过这一非常措施，将社会上层的“大人物”们，即“官僚阶级”及知识分子轰到农村、工厂，迫使他们在“斗批改”的思想改造和生产劳动中触动思想灵魂，重新恢复自己的价值追求与“革命意志”。更重要的是，毛泽东希望年青的一代能在“文化大革命”的大风大浪中锻炼成长，把自己磨炼成为“有觉悟的”，又红又专的

“共产主义新人”。从这个意义上说,“文化大革命”乃是毛泽东心目中通向“六亿神州尽舜尧”的大同“圣域”的必由之路。

企盼人性尽善尽美,期望普天下之人尽善尽美,几乎是人类难以泯灭的愿望。这种愿望正是乌托邦主义的重要心理根源。在西方,这种追求完美的社会境界的思想意识在柏拉图那里就已表现得相当充分。波普尔指出:“柏拉图的方法的这种扫荡性(即梦想决定性的革命使世界发生翻天覆地的变化——引者),这种极端的激进主义,是同它的唯美主义联系在一起的,即希望建立一个不仅比我们的世界好一点且更为理性的世界,而且是完全消除它的所有丑恶的世界:不是一条百衲被、一件胡乱拼制的旧衣服,而是一件完全崭新的外衣,一个真正美丽的新世界。”<sup>⑥</sup>“唯美主义和激进主义必然引导我们放弃理性,而代之以对政治奇迹的孤注一掷的希望。这种非理性的态度源于建立一个美好世界的梦想,……它也许在过去或未未之中寻找它的天堂般的城邦,它也许竭力鼓吹‘回归自然’或‘迈向一个充满爱和美的世界’;但它总是诉诸我们的感情而不是理性。即使怀抱着建立人间天堂的最美好的愿望,但它只是成功地制造了人间地狱——人以其自身的力量为自己的同胞们准备的地狱。”<sup>⑦</sup>如果说这种唯美主义的乌托邦只是一个哲人、诗人的对人类未未的畅想,只是思想家为批判社会现实而虚拟的人类社会的理想境界的话,这种构想自然不失其意义,但一旦一个政治家受非理性的审美或道德激情驱使,强制地将这种构想付诸实践,期望通过一场彻底的革命,建立起一个尽善尽美的全新世界的話,这种非理性的政治观念和政治运作方式必然导致严重的社会后果。晚年毛泽东的悲剧也许就在于他既是一个富有唯美主义激情的诗人,富有道德理想主义冲动的哲学家,同时又是一个必须绝对奉行理性主义原则的或治家。当他的理性精神为诗人的想象

力和非理性激情所淹没时,他就很难在理想与现实之间划清界线。

从思想道德革命入手改造人性,提升人的思想道德境界,借以解决社会改造实践中的一切难题,这是毛泽东(特别是早年与晚年)一以贯之的思维方式,也是其实践其改造中国的远大理想的基本方式。然而,当晚年毛泽东在个人威望达到顶峰之际,通过自上而下的群众性政治运动来强制实施全民思想改造工程时,这一人类历史上罕见的社会试验却不能不产生一系列他所未曾预料到的社会重大问题。

首先,以改治强制的方式来推行思想改造工程,试图以此将亿万人民改造成为具有某种特殊的道德人格的新人,无论基于如何善良的愿望,都将同人的全面、自由发展的时代潮流形成尖锐的冲突。按照马克思的构想,共产主义社会的一个本质特征,就是在物质财富极大丰富和人类文明高度发达的基础上全体社会成员都得以实现全面而自由的发展。因而正如李大钊和毛泽东自己在40年代曾经阐述过的那样,社会主义与共产主义实践必将为个性的发展开创前所未有的光明前景。而六七十年的思想改造工程,恰恰是要按照某一种理想化和道德化的人格模子来塑造亿万人民,以达到“六亿神州尽舜尧”的境地。这里,不仅全体社会成员都必须按照唯一的一种人格模式来改造自己,放弃任何自主性的生活道路选择和个性化的价值追求;而且这种合乎毛泽东个人理想的人格模式本身也带有非常突出的道德化倾向,精神智慧、审美情感、理性思维、创造性活力,以及身心愉悦等人性的丰富内涵都淹没于对理想化的道德境界的刻意追求之中。人类社会的发展之所以充满活力,就在于人性的发展具有无限丰富的可能性。倘若自然界只有一种花朵,那怕这种花朵美仑美奂到了无以复加的地步,自然世界必定也将是乏味透顶的。同样,人类社会如果哪

一天进化到人人都如同一个模子刻画出来的圣贤一般,相信不仅社会发展的活力将被完全窒息,而且这个世界也将会是令人难以忍受的。

更重要的是,无论出于怎样美好的愿望,以政治强制的方式来改造人们的思想和行为,迫使人们放弃任何同某一种理想化的人格模式不相一致的个性化的价值选择,都意味着对个体权利和尊严的漠视。在不违反法律,不侵害国家利益的前提下,任何社会个体都有选择自己的生活道路,追求自我选择的人生价值的权利,哪怕这一选择在别人看来是愚蠢或难以理喻的。这是人的自由发展的最根本的前提。伯林曾经说过:“自由的维护,存在于排除干涉的‘消极’目的中。对一个人施以威胁说:除非他屈就于一种无法自己选择目标的生活,否则就要迫害他;堵塞他所有去路,而只留一扇门,那么,无论这扇门开向多么高贵的远景,无论作此安排的人,动机多么慈悲仁道,这些作法都违反了下述的真理:他是一个人,他有他自己的生活方式。”<sup>⑩</sup>以实现“六亿神州尽舜尧”,建立社会主义道德理想王国为目的的思想改造实践,最终在“文化大革命”的十年浩劫中演变为人整人、人斗人的社会大动乱,就足以说明,在思想改造和道德改良过程中,任何借助国家机器的政治强制都将带来灾难性的后果。

道德行为之所以是可贵的,就在于它是基于人的自由意志的选择。人对于自己无法选择和无法负责的行为是谈不上道德不道德的。以政治强制的方式来推行道德革命,实际上恰恰剥夺了个体行为选择的自由意志。因而即使人们表面上接受了各种政治运动灌输的道德观念,由于得不到自我意志的支撑,这种道德观念也很难真正内化为人的道德良知。相反,由于个体无法为自己的行为负责,人们反倒很容易为自己的种种不道德行为找到自我辩解的借口。“文化大革命”结束以后曾参与种种反人道行为的人们纷纷



逃避忏悔,甚至公开拒绝忏悔就是一个典型的例证。“触及人类灵魂”的“文化大革命”,不但没有带来全民族道德水准的极大提高,反而造成社会道德水平的大滑坡这一事实充分说明,试图以政治运动的方式来建设社会主义的道德理想王国,最终必然是拔苗助长,适得其反。

晚年毛泽东的道德理想主义政治实践蕴含的另一个突出问题是目的与手段的关系问题。确立个体的权利和个性的价值是近代西方启蒙主义思潮最重要的内容之一。康德就曾明确地提出了人是目的而不是工具的命题。马克思继承启蒙运动的思想成果,把实现每个人的全面而自由的发展视为共产主义实践的根本目标,则更是将个体不可取代的独立价值推向了极致,它极大地拓展了人是目的这一命题丰富的内涵。五四时期,西方启蒙主义思潮在中国得到了广泛的传播,有关个体具有神圣不可让渡的权利和价值的思想,由于同中国传统的整体主义价值观念形成了鲜明的对照而对知识分子产生了强烈的思想冲击。但是,救亡压倒启蒙的残酷现实客观上又不能不使凸显个体的目的性地位显得有些不合时宜。因而从孙中山到毛泽东最终都突出强调,为了在弱肉强食的险恶国际环境中拯救中国,个体必须为民族、国家的整体利益作出牺牲。无论是孙中山宣扬传统中国不是自由太少而是自由太多,还是毛泽东把自由主义当作马克思主义的对立面来批判,都有这种现实的寓意。从当时救亡实践的客观需要来讲,这一思想倾向当然具有它的历史合理性。问题在于建国以后我们不但没有及时地反思这一思想选择的现实依据,在指导思想上进行必要的调整,重新推进启蒙主义的思想进程,对盛行了几千年的漠视个体价值的传统思想观念进行必要的清理和批判,反而进一步把这一价值选择牢固地确立为社会主义的价值准则。结果是我们在一味地宣扬个体为整体服务和牺牲的同时,却严重地忽视了社会主义实践的最终目的仍然

是为了提升个体的价值,保障个体的权利,为个体的全面自由发展奠定坚实的社会基础。表现在现实的社会实践中,一个突出的问题就是一旦一个领导人认定自己从事的事业是正义的,是为了实现某个崇高理想不得不做的,即使是这一事业事实上严重损害了人民群众的利益,把无数个体当作手段牺牲了,他仍然会以目的的正当性为由义无反顾地将这一事业推行下去。毛泽东晚年的悲剧正在于此。的确,我们几乎没有理由怀疑毛泽东晚年的种种错误实践在主观意愿上的正义性。他在发动任何一场重大的政治运动时,都认定这是实现共产主义的崇高理想所必须进行的,是符合人民群众的利益和马克思主义基本原则的。反右运动是为了巩固社会主义制度,人民公社运动是为了架设通向共产主义的金桥,“文化大革命”是为了反修防修,从根本上解决红色江山的社会根基问题……如此等等。这种目的的神圣性和崇高性赋予了他所运用的任何手段的正当性,使他在推行这些错误的政策时具有一种不容分辩的卓绝意志。现实的灾难和旁人的不理解反而使他在推行这些错误政策时有一种悲壮的使命感。明明是人民公社化运动造成了空前的大饥荒,但当彭德怀反晚民意,对人民公社的有关政策提出批评时,他却依然执意为人民公社制度辩护,甚至把现实中出现的问题归咎于执行不力;明明是“文化大革命”造成了天下大乱,造成了天怨人怒的大浩劫,他却依然将“文化大革命”视自己一生从事的两大最伟大的事业之一。确认终极目的的崇高性总是使得他在从事任何哪怕是违背民意的行为都具有勇往直前,甚至一意孤行的决心。

始终把自己视为人民意志的化身,进而又以人民或者共产主义的名义来推行各种政治运动,结果自然使一个个具体的人民,成为负有无限的为虚幻的“公意”或者整体的“人民”牺牲自己一切的义务的工具。只讲整体不讲个体,要求每个个体彻底泯灭自我,“大公无私”,于是就成为意识

形态的重要内容。刘少奇 1958 年在《北京日报》视察时就坦率地提出了著名的驯服工具论：“是作驯服的工具有呢？还是作调皮的工具有呢？是作容易驾驭的工具有呢？还是作不容易驾驭的工具有呢？当然要作驯服的工具有，要作容易驾驭的工具有。”个人的“选择”只在于作什么样的工具有，至于个人的权利和不可取代的价值则是根本谈不上的。正如顾准所指出的那样，革命理想主义者不可能从对现状的破坏中获得合法性的经验支持，唯有从超越现实的历史目的和终根理想中才能证明自己的一切行为都是出于“替天行道”、“为民作主”，“唯有坚持理想是唯物的、有根据的，同时又是绝对正确的，他们才心有所安。他们唯有坚持真就是善，才能理论与实践一致地勇往直前”<sup>④</sup>。而建立天国，建立一个没有异化的、没有矛盾的理想社会，这无疑是天底下最伟大、最崇高、最具感召力的事业。

从思想渊源来看，这种以终极理想的崇高性来赋予手段的合理性与合法性，来论证个体为整体事业牺牲的正当性与必要性的思想观念，同传统的大同理念、卢梭的“公意”说及黑格尔的历史目的论有着重要的精神关联。按照卢梭的“公意”说，“公意”不等于众意，它体现的是历史的正义和人民大众的真正利益。只有特殊的历史人物才能领悟和把握“公意”，而一般的民众由于受狭隘的个人利益的束缚则往往难以领会“公意”。换言之，只有“公意”的体现者才真正代表了民众的真实利益。既然如此，“公意”的体现者完全有理由认为，只要自己的行为符合所谓的“公意”，是实现终根理想所必须的，那么，哪怕付出多大的代价也都是无可非议的。问题在于，谁能证明自己的主张，自己构画的理想蓝图就是“公意”？谁能保证哪个天才比我自己更了解我的真实利益和真实需求？王元化先生曾就此深刻地指出：“公意被宣布为更充分更全面地代表全体社会成员的根本利益与要求。它被解释作比每个社会成员本身更准确无误地体

现了他们应有却并未认识到的权利,公意需要化身,需要权威,需要造就出一个在政治道德上完满无缺的奇里斯玛的人物。不幸的事实是,这种比人民更懂得人民自己需求的公意,只是一个假象,一场虚幻。其实质不过是悍然剥夺了个体性与特殊性的抽象普遍性。”<sup>⑥</sup>

以政治强制的方式来建造道德天国蕴含的另一个重要问题是如何理解和界定国家的职能,即国家是否有义务和权力强制改造人们的思想道德?在西方,“上帝的事归上帝,凯撒的事归凯撒”,政教分离的文化传统使绝大多数的思想家强烈地否定国家负有教化民众的职责和权力,并认为唯有如此,才能使个体自由,特别是思想自由获得基本的保障。在近代西方,似乎只有卢梭才公然主张必须把“政治与道德联系在一起”,主张由国家承担过去由教会承担的责任,为社会道德立法。然而,在中国,几千年的传统历来是“道德政治化,政治道德化”,政政合一。“德治”,即通过道德教化来巩固政治秩序,是中国传统政治运作的基本方式。因而从帝王到各级官员都把教化民众视为自己肩负的神圣职责。这一文化传统不可避免地现代中国的政治实践产生了深刻的影响。就毛泽东而言,无论是领袖加导师的个人角色,还是充满道德理想主义色彩的共产主义构想,都决定了他必然要极大地突出党和国家在教育民众方面的职责,即以各种方式“带出共产主义作风”。因而以政治强制的方式来推行道德革命,来建立“六亿神州尽舜尧”式的道德天国,对于他来说是再自然不过的事情。

## 五、上帝请我喝烧酒

起越者的精神追求不属于此岸世界,他的终极理想就是要以坚韧不拔的意志起脱于物欲世界的滚滚红尘之外。他心托明月,把生存的全部意义倾注于对生命净土的寻觅

上。心中的“玉宇”，给予了他赖以生存，赖以安身立命的终极关怀。古往今来，相对于凡夫俗子的物欲喧嚣，真正具有这种超越情怀的超越者，在现实世界中总是犹如鹤立鸡群，显现出他特有的清高和孤独。世俗世界的一切快乐、幸福，对他来讲都毫无意义，勾不起他的任何眷恋之情。他也很难以尘世间找到自己真正的知音，可以敞开心扉，互诉衷肠。他只能独自遨游在自己以心相许的那个精神世界，与此岸世界之外的存在者进行超时空的对话。他只能置庸众的不解和非议于不顾，在人生之旅中苦苦追求。

更致命的威胁还在于，超越者也许清醒地意识到，彼岸世界的那个“玉宇”可能早已崩塌毁灭；或者人无论怎样不畏艰险，苦心孤诣地向前跋涉，终究永远到达不了彼岸；或者所谓的“玉宇”本身根本就不存在。然而，即便是面对如此残酷的现实，真正的超越者还是不会放弃自己的希望，放弃自己的追求，他还是力图从绝望中看到希望。这一切就使得一切真正的超越者的人生总是笼罩着一种浓郁的悲剧氛围。

对于毛泽东来说，真正的悲剧在于，他以自己晚年的全部心血尝试迈向“圣域”的终极理想，并遭致了毁灭性的失败。他已经从现实的挫折中清醒地意识到，天意难违，他终究不能与他的人民一起走入那个终极理想世界。

迨至林彪事件爆发，毛泽东以“文化大革命”的形式建设他心目中的理想世界的试验，实际上业已宣告彻底失败。毛泽东由此进入了一生最痛苦和孤独的岁月。回首“文化大革命”几年来的风风雨雨，他不得不独自饮下自己酿造的这杯苦酒。一切都显得那么事与愿违，现实似乎总是与他的意愿相对抗。没有出现“天下大乱，达到天下大治”，“一声鸡唱，万怪烟消云落”的预期目标，共和国的秩序从来没有显得如此混乱不堪。“抓革命”，也没有带来“促生产”的结果，整个国民经济已处于崩溃的边缘。“斗私批修”，“灵

魂深处爆发革命”，不仅没有使六亿神州变成一个道德天国，激情早已在派系争斗中宣泄完毕的人们反而表现出前所未有的冷漠。自己亲自选定的接班人，一个被自己认定为是“睡在身旁的赫鲁晓夫”，一个“紧跟”喊得最响，却是图谋武装篡位的阴谋家。被自己珍视为平生第二件伟大事业的“文化大革命”，却普遍没有得到跟随自己几十年的高层干部的理解。严重的现实挫折使毛泽东开始对中国的前途表现出极大的忧虑。生命终点的临近，更使毛泽东对现实的困境感到无奈。业未竟，鬓已秋。江山靠谁守，“国有疑难可问谁”？

这时候的毛泽东已越来越没有了以往“胜似闲庭信步”式的悠闲自得、游刃有余的心境；没有了“青松怒向苍天发”的豪情。失落、疑虑、徬徨、茫然开始侵蚀着他的灵魂。1965年会见法国文化部长马尔罗时，毛泽东就反复强调：“我是孤独的”，“我孤独地和群众在一起，等待着。”<sup>⑥</sup>1966年7月，正当亿万民众对他的膜拜达到巅峰状态时，毛泽东却在给江青的信中感叹自己也有“不很自信”的一面，“总觉得山中无老虎，猴子称大王。我就变成这样的大王了”。再也不是一味的“舍我其谁”的自负，而是明白地表示了“我历来不相信，我那几本小书，有那样的神通”。他甚至对自己的实际政治权威也产生了某种困惑，觉得自己成了别人的工具，成了被人用于打鬼的“钟馗”。1975年会见基辛格等人时，毛泽东又不无悲哀说自己不过“是为来访者准备的一件陈列品”。在达种心境下，当他重复自己的名言：群众是真正的英雄，而我们则往往是幼稚可笑的，并特意加上三个字——“包括我”时，也就相当意味深长了。

青年毛泽东立下的誓言是“改造中国与世界”。从他毕生的业绩来看，他至少无愧于“改造中国”这四个字。他治下的中国所发生的变化在整个中国历史长河中是空前的，堪称“天翻地覆”。直到他已届72岁高龄时，他还试图重新

打碎整个社会秩序,去建设“新世界”,一个他心目中的终极理想世界。十年过去了,当尼克松对他说“主席的著作推动了一个民族,改变了整个世界”时,他却决非谦逊地回答说:“我没有能够改变世界,只是改变了北京郊区的几个地方。”<sup>⑧</sup>这个时候的毛泽东是否清醒而痛苦地意识到,他为之付出巨大身心代价的,“六亿神州尽舜尧”式的“圣域”根本无法在尘世建成,那个终极性的理想目标不过是个美丽而虚幻的海市蜃楼呢?1965年9月一次同来访的斯诺交谈时,在谈到中国的未未时,“毛的声音低下去了,他半合上了眼睛。人类在这个地球上的处境变化得越来越快了。他说,从现在起一千年之后,所有我们这些人,甚至马克思、恩格斯和列宁都在内,大概会显得相当可笑吧”<sup>⑨</sup>。

迟暮之年,毛泽东异乎寻常地谈论起自己的死亡。1973年11月会见澳大利亚总理威特兰时,毛泽东没有理会客人所感兴趣的关于中国未来社会组织结构问题,而是把话题引向了死亡。他告诉威特兰:周恩来和我都看不到中国革命结束了。1975年10月会见基辛格和布什时,他更是说出了令客人震惊的话:“我很决就要去见上帝了。我已经收到了上帝的请柬。”<sup>⑩</sup>其实,1961年9月会见蒙哥马利时,毛泽东就谈到过自己准备“到七十三岁去见上帝”的“五年计划”。他说自己“随时准备灭亡”,并讲了可能的五种死法:“被敌人开枪打死,坐飞机摔死,坐火车翻车翻死,游泳时淹死,生病时被细菌杀死。”<sup>⑪</sup>说得最伤感的还是1975年4月会见金日成时说的一番话:“董必武同志去世了,总理生病,康生同志也害病,刘伯承同志也害病,……我今年八十二了,快不行了,靠你们了,……上帝请我喝烧酒。”<sup>⑫</sup>死亡终究是任何生命个体无法超越的必然归宿。一代天骄就这样淋漓尽致地表现了自己内心难以言状的悲哀。1976年1月,伴随毛泽东数十年,鞠躬尽瘁的周恩来与世长辞。当身边的工作人员问病榻中的毛泽东是否准备

参加追悼会时，“一直处于悲伤中的主席，这时，一只手举着还没来得及放下的文件，另一只手拍拍略微翘起的腿，痛苦而又吃力地说：‘我也走不动了。’”<sup>②</sup>一种莫名的无助感和失落感溢于言表。

死亡的迫近，使病魔缠身的毛泽东对现实中的一切挫折、危机都产生了一种令其心碎的无力感。这位从未屈服于任何艰难险阻的挑战者，似乎第一次感受到个体力量的渺小，感受到自己没有足够的力量去迎接现实的挑战。一切都已显得那么无可奈何，力不从心。当毛泽东对林彪的出逃说出一句，“天要下雨，娘要嫁人，由他去吧”时，他的内心感受会是多么的复杂！除此之外，他又能说些什么，做些什么呢？

当他为建立“圣域”耗尽全部心血，却又目睹这一“圣域”大厦木已将朽时，毛泽东确实已疲倦得无以复加。这位曾经说过自己一生只要留点文就行了的卓越诗人，在1973年冬又叫工作人员将卷宗里的全部诗词用毛笔抄写一遍。抄完第一遍后，他自己又作了核对，并对有的诗词再作修改。核对《贺新郎·读史》一词时，他将“为问何时猜得？”一句中的“为”改成“如”，又在“盗跖庄跻流誉后”一句中为“盗”字加上引号。当工作人员请他在原稿上也改动一下时，这位风华绝代的诗人却回答说：“不要改了，随它去。”“不要麻烦了，就这样。”他已疲倦得连为传世的诗文改动一字的心思都没有了。天意难违，他似乎只能一切都“随它去”，听任于天意的安排了。

1976年4月，在聆听护士读新华社关于唐山大地震的电讯报道时，毛泽东显得格外激动，他若有所思地说：“天摇地动，天上掉下大石头，就是要死人哩。《三国演义》里的诸葛亮、赵云死时，都掉过大石头、折过旗杆。大人物、名人真是与众不同，死都死得有声有色，不同凡响噢。”他还深有感触地说：“中国有一派学说，叫天人感应。说的是人间有什



么大变动,大自然就会有所表示,给人预报一下,吉有吉兆,凶有凶兆……”<sup>③</sup>由唐山大地震联想到天人感应,毛泽东不经意的感触,该是何等的苍凉和酸楚呵!

这个世界已经没有过多的东西可以给这个受到严重创伤的孤独心灵带来一点精神慰藉。世俗的物质享受对他从来就没有吸引力。对往日“金戈铁马,气吞万里如虎”的英雄气势与辉煌功业的回味,只会增添他“俱往矣”的精神失落感。在过1976那个最后的春节,观看电影《难忘的战斗》,看到解放军入城的场面,这位孤独的老人竟泪如泉涌,泣不成声。……于是,最终,只有慷慨悲歌的南宋词伴随他度过人生的最后时光。那些命途多舛的诗人对生命悲剧的悲凉喟叹,不断勾起了毛泽东的共鸣,使他的整个心境完全沉入了那个悲凉意境。

夜深人静,一个孤独的老人在窗下独自徘徊,时而拍案击节高声吟诵,时而低声饮泣,诵不成声。他常所吟诵的是诸如陈亮《念奴娇·登多景楼》之类的悲怆之作:

危楼还望,叹此意,今古几人曾会?鬼设神施,浑认作、无限南疆北界。一水横陈,连岗三面,做出争雄势。六朝何事,只成门户私计?

因笑王谢诸人,登高怀远,也学英雄涕。凭却江山,管不到、河洛腥膻无际。正好长驱,不须反顾,寻取中流誓。小儿破贼,势成宁问疆时!

“叹此意,古今几人曾会?”接通他心际的唯有辛弃疾、岳飞、张元幹这些人英雄末路的悲诉:“把吴钩看了,栏杆拍遍,无人会,登临意。”“抬望眼,仰天长啸,壮怀激烈。三十功名尘与土,八千里路云和月。”“底事昆仑倾砥柱,九地黄流乱注?聚万落千村孤兔。天意从来高难问,况人情易老悲难诉。”沉浸在这种生命意境中的毛泽东,早已没有了当年

“踏遍青山人未老”的豪迈与爽朗，死亡对人生旅程的不同阶段具有迥然不同的意味。

青壮年时代的毛泽东一反中国古代文人面对无限宇宙苍穹而自艾自怜悲诉人生苦短的心态，一味高歌“自信人生二百年，会当水击三千里”。面暮年的毛泽东反复咀嚼、涵咏的恰恰正是这种对人类生存悲剧的咏叹。在一本明人陈第撰著的《屈宋古音义》上，毛泽东用红蓝两色铅笔着意圈划的就是《离骚》中草木荣枯、岁月不居的命运悲叹：“汨余若将不及兮，恐年岁之不吾与。朝攀陞之木兰兮，夕揽洲之宿莽。日月怨其不淹兮，春与秋代其序。惟草木之零落兮，恐美人之迟暮。……忽驰骛以追逐兮，非余心之所急。老冉冉其将至兮，恐修名之不立。……长叹息以掩涕兮，哀民生之多艰。……”

草木荣枯，逝水不复，自然世界的一切缊蕴化生，似乎都昭示着生命演化的无情归宿。在古代，曹植有《柳赋》，庾信有《枯树赋》，都曾借物抒怀，抒发了人在自然规律面前的无奈与失落。名将桓温，曾在征战途中手植柳树一株，异日重游故地，柳已十围。英雄盖世的他竟慨然叹息：“树犹如此，人何以堪！”“攀枝折条，泫然流泪。”<sup>③</sup>流露的是同样一种悲凉心态。毛泽东在人生最后的岁月里，也曾特意让人找来庾信的《枯树赋》念给他听。他静静地听着，猛然间抑制不住低声苦吟：“顾庭槐而叹曰：‘此树婆娑，生意尽矣！’至如白鹿贞松，青牛文梓，根柢盘魄，山崖表里。桂何事而销亡？桐何为而面半死？……若乃山河阻绝，飘零离别；拔本垂泪，伤根沥血。火入空心，膏流断节。横洞口而倚卧，顿山腰而半折……桓大司马闻而叹曰：‘昔年种柳，依依江南；今看摇落，凄怆江潭。树犹如此，人何以堪！’”透骨及髓的悲凉之感，溢于言表。

1975年4月，德高望重的董必武去世，毛泽东悲痛得难以自抑，他一天没有吃东西，也不说话，整整故了一天张

元幹的《贺新郎·送胡邦衡待制赴新州》唱片。当他觉得这首词中“更南浦，送君去”一句太伤感，而把它改为“君且去，休回顾”时，他是否也像张元幹那样感受到“天意从来高难问，况人情易老悲谁诉”呢？

强烈的超越冲动与现实的困顿无奈，在毛泽东心灵深处交织成了一种难以摆脱的矛盾情结。一方面是“念腰间箭，匣中剑，空埃蠹，竟何成！时易失，心徒壮，岁将零”。<sup>②5</sup>“一杯酒，问何似，身后名？人间万事，毫发常重泰山轻。”<sup>②6</sup>“才高难入俗人机，时乖不遂男儿愿。”<sup>②7</sup>“胡未灭，鬓先秋。泪空流……”<sup>②8</sup>另一方面，他内心里事实上恰恰又无法湮灭自己那崇高的理想冲动。“道男儿到死心如铁。看试手，补天裂。”<sup>②9</sup>“有谁知，鬓虽残，心未死。”<sup>③0</sup>这种内心矛盾，实质上就是个体意志与人类生命的本盾规定相冲突的表现。天意难违，但超越者恰恰又认定人的价值与尊严就在于冲决天意之网罗。冲决天意网罗，固然时常会赢得人意对天意的胜利，会使超越者获得凡夫俗子无法想象的生存愉悦。但更多的结局往往却是悲剧性的，正如谭嗣同所揭示的那样：“冲决网罗，即是未尝冲决网罗。循环无端，道通为一。”

为毛泽东所钟爱的唐代诗人罗隐有一名句：“时未天地皆同力，运去英雄不自由。”毛泽东晚年读《南史·梁武帝纪》时，就曾以此句评点过梁武帝的一生。笔者每次读到这一千古名句，再想象一下毛泽东当年用红铅笔重重地批上这十四个字的情形，总是猛然间不由自主地敛声息气，心中怦然一跳。这十四个字的批注，何尝不是毛泽东的英雄自道！“时来天地皆同力，运去英雄不自由”，几乎已写尽毛泽东这位渴望永恒、追求超越的英雄巨人一生的悲喜剧。

注释:

- ① 《毛泽东早期文稿》第 266—267 页,湖南出版社。
- ② 《毛泽东早期文稿》第 194 页。
- ③ 《庄子·知北游》。
- ④ 《毛泽东早期文稿》第 269 页。
- ⑤ 《毛泽东早期文稿》第 202 页。
- ⑥ 《毛泽东早期文稿》第 195 页。
- ⑦ 《毛泽东早期文稿》第 197—198 页。
- ⑧ 《毛泽东早期文稿》第 587 页。
- ⑨ 《毛泽东早期文稿》第 602 页。
- ⑩ 《毛泽东早期文稿》第 231 页。
- ⑪ 《毛泽东早期文稿》第 589—590 页。
- ⑫ 《毛泽东早期文稿》第 201 页。
- ⑬ 《毛泽东早期文稿》第 195 页。
- ⑭ 周培源:《毛主席的伟大旗帜是科学的旗帜——忆伟大领袖毛主席的两次谈话》。
- ⑮ 陈晋:《毛泽东与文艺传统》第 200—201 页,中央文献出版社。
- ⑯ 《毛泽东早期文稿》第 587 页。
- ⑰ 同上。
- ⑱ 师哲:《陪同毛主席访苏》,《人物》1988 年第 5 期。
- ⑲ 《毛泽东早期文稿》第 270 页。
- ⑳ 《毛泽东早期文稿》第 272 页。
- ㉑ 权延赤:《领袖泪》第 58 页,求实出版社。
- ㉒ 《庄子·刻意》。
- ㉓ 《毛泽东早期文稿》第 89 页。
- ㉔ 李泽厚、刘纲纪:《中国美学史》第 1 卷,第 237 页,中国社会科学出版社 1987 年版。
- ㉕ 《杨昌济文集》第 85—86 页,湖南教育出版社。
- ㉖ 《毛泽东早期文稿》第 87 页。
- ㉗ 《毛泽东早期文稿》第 229—230 页。
- ㉘ 《蔡元培全集》第 2 卷,第 134 页,中华书局 1984 年版。

- ②⑨ 《毛泽东早期文稿》第 195 页。
- ③⑩ 《毛泽东早期文稿》第 89 页。
- ③⑪ 《毛泽东早期文稿》第 87 页。
- ③⑫ 权延赤：《领袖泪》第 88 页，求实出版社。
- ③⑬ 权延赤：《红墙内外》第 6 页，昆仑出版社。
- ③⑭ 陈寅恪：《王观堂先生挽词·序文》。
- ③⑮ 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》。
- ③⑯ 《毛泽东书信选集》第 174 页。
- ③⑰ 《毛泽东早期文稿》第 84 页。
- ③⑱ 《毛泽东早期文稿》第 638 页。
- ③⑲ 《毛泽东早期文稿》第 86 页。
- ④⑰ 《毛泽东书信选集》第 18 页。
- ④⑱ 《斯诺文集》第 2 卷，第 127 页。
- ④⑲ 《毛泽东选集》第 5 卷，第 244 页。
- ④⑳ 墨子刻：《摆脱困境：新儒学与中国政治文化的演进》第 219—220 页，江苏人民出版社。
- ④⑳ 《新民学会资料》第 97 页，人民出版社。
- ④㉑ 肖瑜：《我和毛泽东的一段曲折经历》第 51 页，昆仑出版社。
- ④㉒ 《毛泽东早期文稿》第 638 页。
- ④㉓ 《毛泽东早期文稿》第 89 页。
- ④㉔ 《毛泽东早期文稿》第 108 页。
- ④㉕ 康有为：《大同书》第 278 页，古籍出版社 1956 年版。
- ④㉖ 《李大钊文集》下卷，第 597—598 页，人民出版社，1984 年版。
- ④㉗ 《李大钊文集》下卷，第 594 页。
- ④㉘ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第 369 页。
- ④㉙ 《新民学会资料》第 52 页，人民出版社。
- ④㉚ 《毛泽东早期文稿》第 88 页。
- ④㉛ 参见龚育之等《毛泽东的读书生活》第 176 页，三联书店。
- ④㉜ 《党的文献》1992 年第 1 期第 10 页。
- ④㉝ 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》第 2 卷，第 219—220 页，中国社会科学出版社 1999 年版。
- ④㉞ 《顾准文集》第 370 页，贵州人民出版社 1994 年版。
- ④㉟ 萧延中编《晚年毛泽东》第 256 页，春秋出版社。
- ⑤⑰ 施拉姆：《毛泽东思想》第 216 页，中央文献出版社。
- ⑤⑱ 波普尔：《开放社会及其敌人》第 1 卷，第 309 页。

- ⑥② 波普尔：《开放社会及其敌人》第1卷，第314—315页。
- ⑥③ 伯林：《两种自由概念》，载《市场逻辑与国家观念》，三联书店1995年版。
- ⑥④ 《顾准文集》第424页。
- ⑥⑤ 王元化：《清园夜读》第184页，海天出版社1993年版。
- ⑥⑥ 安德烈·马尔罗：《与毛泽东会见记》，《明报》月刊，1968年10月号。
- ⑥⑦ 郭思敏编《我眼中的毛泽东》第262页，河北人民出版社。
- ⑥⑧ 于俊道、李捷编《毛泽东交往录》第396页，人民出版社。
- ⑥⑨ 郭思敏编：《我眼中的毛泽东》第306页，河北人民出版社。
- ⑦⑩ 于俊道等编：《毛泽东交往录》第442页，人民出版社。
- ⑦⑪ 陈晋：《毛泽东的文化性格》第299页，中国青年出版社。
- ⑦⑫ 郭思敏编：《我眼中的毛泽东》第316页，河北人民出版社。
- ⑦⑬ 郭金荣：《毛泽东的晚年生活》，《大地》1992年第5期。
- ⑦⑭ 《世说新语·言语》。
- ⑦⑮ 张孝祥：《六州歌头·长淮望断》。
- ⑦⑯ 辛弃疾：《水调歌头·长恨复长恨》。
- ⑦⑰ 王实甫：《西厢记·第一折句》。
- ⑦⑱ 陆游：《诉衷情·当年万里觅封侯》。
- ⑦⑲ 辛弃疾：《贺新郎·老大那堪说》。
- ⑧⑰ 陆游：《夜游宫·雪晓清笳乱起》。

殘陽如血

第 8 章

憶秦娥 婁山關

一九三五年二月

西風烈

長空雁叫霜晨月

霜晨月

馬蹄聲碎

喇叭聲咽

雄關漫道真如鐵

而今邁步從頭越

從頭越

蒼山如海

殘陽如血

1976年9月9日，一代天骄毛泽东黯然离世。灿烂绚丽的太阳缓缓落下，如血的残阳余辉却依然持久地存留在天际。对于70年代以后出生的许多人来说，毛泽东也许早已是一个陌生的字眼，代表着一个遥远的时代。但对于更多的人，特别是曾生活在毛泽东时代的人来说，这一形象还是那么清晰，那么栩栩如生。那双挥动着的巨手，那慈祥的笑容，还历历在目。那个带有浓厚的湖南口音的召唤，还时常会在耳边想起。现实中的一切，从政治、经济，到文化艺术，从各级干部的思维方式，到平头百姓的日常语言，都可以清楚地看到毛泽东所留下的种种痕迹。

从1976年到今天，经过二十多年的几番风雨，理性化、世俗化的历史进程终于使毛泽东这位神话般的巨人从高高的神殿走下了人间。被巨人的身影所淹没了的人们，今天终于得以觉醒了的自主意识和独立的人格去直面历史的事实，以理性的眼光透视昔日民族领袖的人格魅力，掀开笼罩在巨人头顶上的层层神秘面纱。在社会生活日益世俗化的今天，人们所感兴趣的毛泽东，不再是那个来卜先知，不断散发出救世主光芒的毛泽东，而是那个有着同寻常百姓一样的七情六欲和喜怒哀乐的毛泽东。今天的每一个中国



人,都可以根据自己的经验、认知、情感和想象,在心月中建构起一个毛泽东形象,讲述一个属于自己的毛泽东故事。就像一百个观众就有一百个哈姆莱特一样,如果将今天人们心目中建构的有代表性的毛泽东形象汇聚在一起,毛泽东“形象”的丰富性及相互间的差异将会是极为惊人的。

但是,就民族理性意识的觉醒与成熟而言,仅仅将毛泽东请下神坛是远远不够的。无论是出于对“世风日下,人心不古”的现实的现实的不满而形成感伤、怀旧之情,甚至在想象中重新沐浴英雄的阳光雨露,还是在舔抚伤痕时激愤难平,以致于恚怨咒骂,都不过是个个人情感的宣泄。津津乐道于领袖的秘闻轶事,甚至以神秘的笔调渲染巨人性格的天赋魅力,不仅不能使毛泽东真正走下神坛,而且只会让走下英雄神坛的毛泽东,步入新的神殿。

毛泽东之为毛泽东,就在于他的人格,他的思想与实践已不再是一种个人现象,而是已经成为一种深刻的社会文化现象。作为一种带有普遍的象征意义的社会文化现象,“毛泽东”是时代精神与民族精神的人格化身。它既是近现代中华民族“自我意识”觉醒的蹒跚历程的人格投影,又是近现代中西方文化冲突、交融的人格凝聚。

“毛泽东现象”的出现决不是偶然的。毛泽东的文化性格与心路历程,在某种意义上是近现代中国曲折发展历程和民族心态变迁的缩影,其性格的悲喜剧是中西(特别是马克思主义思想文化)方文化交融、冲突的某种必然产物。毛泽东人格世界的各个侧面,他毕生的追求,以及其间的种种复杂的思想演变,都有深刻的社会历史根源与文化精神渊薮。离开时代环境与文化历史传统这一毛泽东现象的客观坐标,就不能深刻地透视毛泽东现象(包括毛泽东的人格)的本质,就无法客观地理解它的历史必然性。更重要的是,放弃对毛泽东这一民族“大我”的人格象征的理性探究,在某种意义上就等于放弃对民族“自我意识”觉醒历程的深刻

反思,或者是等于将这一反思停留于空洞的理论思辨上。无论出于什么理由,回避毛泽东现象的任何现代史研究,都将难免空泛疏漏的归宿。

与此同时,毛泽东现象作为客观的历史事实,几十年以来已经无孔不入地渗透和积淀在当代中国的政治、经济、文化格局中,积淀在当代中国人的价值观念、道德意识、思维方式、审美情趣、语言习惯、生活方式等各个方面。在毛泽东时代,不仅中国的政治、经济、文化秩序都获得了彻底的重建,而且中国人的整个精神面貌都受到了一场彻底的精神洗礼。这是任何人都无法否认的历史事实。在今天的中国,要对社会的任何一个层面作出深刻的剖析,并从中揭示出其未来前景,都不能不正视毛泽东留下的全部历史遗产。从这个意义上说,今天的中国人如果不对毛泽东现象进行真正深刻的理性分析,而是满足于空洞的顶礼膜拜,抑或恚怨咒骂,满足于无聊的好奇,或者干脆将它搁置封存起来,我们终究将永远不能在毛泽东的基础上超越毛泽东。

## 一、英雄主义时代及其终结

近代特别是辛亥革命以降,中国社会陷入了空前的混乱境地,整个社会秩序发生了数千年未有之奇变。中西方文化的激烈冲突,以及在这一冲突影响下长期积聚形成的社会变异因素的膨胀,终于导致传统大厦的轰然崩毁。随着君主制的废除和“孔家店”遭受毁灭性打击,传统中国社会失去了维系民众对于正统秩序的认同的凝聚力。六神无主地位立在传统社会的残垣断壁之间的中国人,迎来了中国历史上最混乱的时代。

在政治上,辛亥革命推翻君主制以后,并未能真正建立起一个有效的现代民主政体,顺利地完成中国政治结构的现代嬗变,代之面起的是“乱世英雄起四方,有枪就是革头

王”的纷乱现实。大大小小的封建军阀,为了保住和扩充自己的地盘,肆无忌惮、厚颜无耻地盘剥着苦难的民众,相互之间展开连绵不绝的血腥残杀。传统的“大一统”政治格局由此而分化为众多的“小一统”政治格局。袁世凯的垮台和张勋复辟的失败,标志着传统政治权威再也无法重建全国性的自上而下的权威体系。所谓的中央政府在军阀的操纵和西方列强势力的干预下,已经成为几个大军阀手中的玩物。“走马灯”似的政府内阁,其更替频率在中国历史上创下了骇人听闻的纪录。从1916年至1920年,短短四年间,中国就发生了九次内阁改组,其最长的维持了十四个月,最短的只有七天。政治权威系统的剧烈变革与动荡,直接导致了皇权主义政治文化与权威信仰系统的瓦解。不再有什么政治信誉,不再有什么政治运作的操行和游戏规则。“有枪就是草头王”,“有奶便是娘”,成为唯一的政治信念,它将大大小小的野心家的邪恶欲望煽动、撩拨到无以复加的地步。这一切就进一步加剧和恶化了本来就已混乱不堪的政治格局。

在经济领域,在西方资本主义经济冲击下本来就已濒临破产的传统小农经济,在军阀的压榨和枪炮的焚毁中,更是陷入了绝境。流离失所的难民,不是在战乱中死亡,就是铤而走险地加入了混战。新生的民族资本主义经济,同样也只能在军阀政治与西方经济势力的夹攻中苟延残喘,唯有依附于西方势力的买办经济与以枪炮为后盾的官僚经济趁此大发国难之财。整个中国经济形态严重地畸形化了。

在文化精神领域,继皇权主义信仰失落以后,维系了中国人致千年的价值信仰的“孔家店”,自身的落后腐朽,以及西方文化的冲击早已使它千疮百孔,摇摇欲坠,五四新文化运动对它的毁灭性打击,更是直接宣判了它的死刑。中国人彻底丧失了自己的精神家园,丧失了对社会、人生的终极性的价值信仰。整个社会价值秩序由此西陷于分崩离析的

混乱境地。从君君臣臣,到长幼有序,都不再是天经地义的了,人们的思想和行为失去了必要的规范。新的价值信仰体系的阙如,与旧的信仰体系的过早崩溃,使中国社会长期处在价值失范的混乱境地。精神领域的道德沦丧和价值混乱同政治领域的军阀混战遥相呼应,构织成了一幅由传统迈向近现代的空前混乱的社会画卷。

乱世出英豪。混乱不休的社会局面召唤着英雄;饱尝战乱之苦,哭告无门的黎民百姓期待着巨人的出现,以结束灾难性的国运。“谁救了我们,谁就是一个英雄;在政治行动的紧急关头,人们总是期望有人来挽救他们。每逢社会上和政治上发生尖锐危机,必须有所行动,而且必须赶快行动的时候,对英雄的兴趣自然就更强烈了。不管一个人的政治面目如何,总希望解决危机和希望有个强有力的英明领导,来克服困难和避免危险,这两种希望又总是联系在一起的。危机越严重,希望有适当的人,来控制局势的愿望就越强烈,不管表达这种愿望的形式是默默的祈祷还是公开的鼓吹。”<sup>①</sup>大冲突、大变动的时代呼唤和孕育着巨人般的英雄。当传统的政治权威体系失却合法性的基础,不再具有震慑人心的权威,旧的价值信仰系统不再能维系稳定、和谐的社会人际关系时,中国人很自然地期待着一个神话般的巨人的诞生。这一巨人应该具有非凡的领袖气魄,以自己的人格魅力吸引和凝聚一切不满于现实的反抗力量,形成一个纪律严明、步伐一致的战斗群体;他必须洋溢着高亢的理想主义精神,为人们建立起一种崭新的价值信仰体系;他应当具有先知般的智慧和洞察力,能够为人们描绘出一幅简洁、清晰的未来世界的图景,以及一条到达这一光辉前景的途径;他应当具有特别顽强的奋斗意志,带领人们克服斗争历程上的各种艰难险阻;他必须具有虚怀若谷的博大胸襟,能够虚心地采纳各种积极的建议,表现出求同存异的大政治家的恢宏气度……概而言之,他应当是一个具有超

凡魅力的奇理斯玛式的巨人,他的人格本身就昭示着一个民族的理想与前景,并以极大的精神感召力召唤着追随者为此而不懈地奋斗,直至最后牺牲。就在这样一个非常的时代,“东方红,太阳升,中国出了个毛泽东”。

说毛泽东是一个天生的救世主,固然言过其实,但无可否认的是,毛泽东的人格气质的确非常适合时代对民族英雄的呼唤和选择,他所具有的其他竞争者无法匹敌的人格魅力,的确为他成为民族英雄,并最终走上神坛提供了重要的社会资本。他深谙中国的历史与现实,能够将异域的高深理论,转化为中国老百姓喜闻乐见的思想方法和斗争策略,这是言必称希腊,能整段整章地背诵马列主义经典著作却缺乏民族文化传统和社会现实根基的书生,如王明者流难以望其项背的。他具备非凡的组织才干和纵横捭阖前政治手腕,能够以自身的人格魅力和深得人心的措施动员亿万农民小生产者投身现代中国革命,这又是缺乏政治家气度的陈独秀等人所无法比拟的。毛泽东不仅具有一般政治家所具的现实主义精神,而且始终洋溢着高昂的理想主义和浪漫主义精神气质。其磅礴的气势,博大的胸怀,浪漫洒脱的气质及其华丽的词章,不仅令大批知识分子倾心折服,而且足以使以民族领袖和救星自居的蒋介石相形见绌。

多侧面、多层面的人格气质的相互补充,交相辉映,使毛泽东具有浓厚的奇理斯玛领袖的精神魅力。他平易近人,和慈可亲,却又高屋建瓴,势如破竹,极具震慑人心的威严;他现智,现实,却又充满温馨的道德理想主义的憧憬;他讲究实用,土里土气,却又比谁都浪漫洒脱……这一切,不仅使他在严酷的党内斗争中脱颖而出,成为无可取代的终身领袖,而且使他无法抵挡的人格魅力穿透重重封锁,感召着国民党统治区的知识分子;不仅使他成为中国农民的“人间神”,而且令知识分子在他而前心悦诚服,甚至是一往情深地顶礼膜拜。

正如毛泽东自己所说的，“天才不是自封的”，英雄和领袖也不是自封的，而是历史选择的结果。在近现代中国这样一个激烈的大变动时代，领袖的产生既不可能通过传统方式产生，也不可能通过现代民主选举的方式产生，只能由现实的历史进程来进行大浪淘沙式的选择。在这种选择中，个人的人格魅力远比高贵的血统，高深的理论造诣或口若悬河的辩才更具有现实感召力。与此同时，现代中国革命进程的客观现实也决定了中国共产党人不可能通过从容不迫的理论论辩，来统一全党的认识，来协调全党的实际行动，以便同国民党进行有理有据，步步为营的斗争。而是迫切需要产生一位英雄式的领袖，来集中全党的意志，以他的人格作为全党凝聚力的核心，以及感召天下的旗帜。只有这样，才能迅速形成一个纪律严明，意志坚强，从而具有很强战斗力的战斗队伍。对于那个时代的普通民众来说，国共两党的斗争，两种中国命运之争，在一定意义上就是蒋介石与毛泽东的人格之争。毛泽东已经成为共产党人的奋斗目标，以及新中国的人格象征。拥护毛泽东也就是拥护共产党，拥护新社会。毛泽东这位英雄领袖就是这样产生于中国革命的历史进程中又如此地作用于这一进程的。应当承认，毛泽东光彩夺目的人格魅力，及其巨大的精神感召力，对于中国革命的胜利产生了不可缺少的重要作用。

建国以后，毛泽东的领袖威望与日俱增，如日中天。经济建设的迅速恢复，国家尊严的捍卫，人们精神面貌焕然一新，开始使人们对毛泽东从认同、折服转变为虔诚的顶礼膜拜。与此同时，置身于“万岁”“英明”之声不绝于耳的社会环境，毛泽东也开始有些陶醉于自己的辉煌业迹，自觉不自觉地扮演起一位“人间神”的角色。更加之一些身居要津者虔诚地或别有用心地掀起的造神运动，就这样逐步地把毛泽东这位民族英雄逐步推上了那高高的神坛。

正如以往人们将毛泽东视为新中国的人格象征一样，

神坛下的中国人也很自然地把新中国的一切成就、尊严、荣誉都同毛泽东的人格联系在了一起。人们打心眼里为自己生活在毛泽东时代而感到自豪与幸福。在添加了大量油彩的毛泽东人格魅力的映照下,人们不加思索地相信,个人以及整个中国的灿烂前景都已是不言而喻的了。从某种意义上说,毛泽东之所以具有无以复加的神圣性的威望,就在于他以自己的人格和思想,为失却精神家园,失却终极关怀的中国人,提供了一种替代性的精神信仰,提供了一整套借以安身立命的价值信仰体系。毛泽东的人格已经成为一代中国人的价值中心。曾几何时,“读毛主席的书,听毛主席的话,照毛主席的指示办事,做毛主席的好战士”,曾使多少中国人深信自己找到了人生的真谛,找到了人生意义与幸福所在。毛泽东,一位神话般巨人的存在,就这样为许许多多的中国人的生存提供了根本性的精神支柱。只有在这个意义上我们才能真正理解,为什么毛泽东晚年的只言片语竟会有神喻般效果;为什么毛泽东身影一旦出现,就会导致人们处于那样如痴如狂的精神迷离之中。毛主席是伟大的导师和舵手,是慈祥的精神之父,他为失却精神家园的人们重新提供了精神庇护所。悉尼·胡克指出,“心理安全的需要”和要求弥补个人和物质局限的倾向是伟人崇拜的重要心理根源。“伟人 or 领袖往往认为他自己是他的国家、党或事业的‘父亲’,更往往被他的左右认为是他们的‘父亲’。……有很多人永远离不开他们的父母、老师,成者在他们成长起来的时候,在供应他们的需要、解除他们的恐惧、解答他们的问题方面,起主要作用的人。”<sup>②</sup>对领袖的崇拜也就等于为自己找到了可以给予我们精神庇护的精神父母,和教会我们应付困难和挫折的导师,其心理作用同宗教信仰是类似的。另外,“领袖对他的群众有一种号召力,这种号召力的一个更重要的根源,也许就在于他能够以他的被认为具有的特点和成就来代替满足他们的渴望。群众在想象中分沾

了领袖的光彩、权力和热情。于是那些精神生活贫乏的人们有了新的生活意义。由于注意力的集中,社会生活中经常感受到的贫困和无能为力都消失了。”<sup>③</sup>至今仍在流行的许多毛泽东颂歌,实际上都抒发了毛泽东时代的中国人与毛泽东特殊的精神联系,体现了毛泽东对于人们精神层面的重要意义。“太阳最红,毛主席最亲,您的光辉思想永远指航程。”“毛主席就是那心中的红太阳,多么温暖,多么慈祥,把我们农奴心里照亮。”用句时髦的话来说,“红太阳”毛泽东实际上正是毛泽东时代的中国人的终极关怀的人格象征。

神是善的象征,更是智慧的化身。在“一句顶一万句”的岁月里,在巨人身影的笼罩下,几乎所有的中国人都放心地停止了自己的思考。甚至就连以理性思考和独立人格为生存价值极基的知识分子,除了极少数极少数的例外(如梁漱溟、顾准),都已自觉地放弃了批判性思考的天职,泯灭了自己的独立人格。既然有了“神”的存在,哪里还需要凡夫俗子再多此一举呢?

只有充分正视到毛泽东成为价值与真理的人格化身的历史事实,我们才能真正理解为什么1976年9月里的那一天,当电台播音员以悲痛沙哑的声音宣告毛泽东这个神人的心脏已停止跳动时,中国人为什么会陷入那样一种不可自拔的恐慌境地,会变得那样六神无主。悲痛的人们面面相觑,体验着大厦将倾的感觉,如同一群迷途的羔羊。善良的人们久久无法接受这一现实,他们甚至视本没有考虑过毛主席也会死亡。毛泽东的离世,同上帝的死亡一样,使人们感受到了一种生存的精神支柱被动摇的威胁。人们为此面悲伤和哭泣,他们实际上正是为自己面哭泣。在过去,有毛主席告诉我们,什么是该做的,什么是不该做的,什么是对的,什么是错的。而一旦毛主席撒下我们,撒手西去,我们脑子里便只有一片空白。



一代英豪毛泽东，在英雄主义的时代创造了英雄所能创造的辉煌业绩，展示了一个英雄巨人所能展示的英雄风范。他已臻英雄人格境界的极致。这已足以使他流芳百世。

毛泽东的悲剧在于，他在英雄主义终结的时代，依然故我地扮演了一位神话英雄的角色。从革命战争转入和平环境下的现代化建设，意味着英雄主义时代已经终结，社会进入了世俗化、大众化的新时代。一旦统一的民族国家建立起来，社会现代化的序幕被揭开时，市场化、民主化、世俗化，以及价值观念的多元化浪潮，必将推动着所有社会大众参与到现代化建设中来。不同的民众在各自不同的社会领域从事着现代化的建设，并以自己的实际成就赢得人们的尊敬。每一个社会领域都将涌现出自己的英雄。换句话说，和平环境下的现代化建设时期，英雄不再是政治家的专有名词，科学家、作家、企业家、体育明星、影视明星等等都已成新的英雄，他们都将分享到昔日政治英雄所获得的公众的欢呼。与此同时，政治的民主化进程，以及人们观念意识的变革，将特别是理性意识的觉醒，还将日益淡漠政治英雄的神秘色彩。政治也不再是几个英雄的特殊事业，而是成了大众共同参与的事业。从观念意识上看，理性化的现代化进程将逐步促使人们自我意识的觉醒，以及独立的自主人格的成熟。人们不再需要一个高高在上的英雄来为自己的抉择指手划脚，也不再以对一个人间神的虔诚膜拜，换取自我心灵的充实，他们将站立起来，打碎一切神圣的偶像。

然而，具有悲剧意义的是，上述的这一切对于中国人来说，恰恰都是在后毛泽东时代发生的。在社会转入理性化、规范化的现代化建设时，毛泽东没能积极地推进奇理斯玛型政治权威向法理型权威的转变，而是自觉不自觉地默认了对自身神圣权威的不断强化，从而客观上抑制了民主化、世俗化的社会变革。其结果是，在一个英雄主义在客观上

已告终结的时代，中国社会却出现了愈演愈烈的与现代化历史进程背道而驰的造神运动，毛泽东成为整个中国的唯一英雄。而这一英雄形象又是如此的崇高，以至于他个人的喜怒哀乐都足以直接影响到千千万万中国人的命运。

从个人的性格气质来分析，毛泽东的确更适合于扮演一个革命领袖，而不是一个现代化建设的总设计师角色。当然这并不是说，毛泽东无力胜任现代化事业的领导者的角色，问题在于社会环境、角色使命的变迁，在客观上台乎逻辑地向毛泽东提出了更新思维方式、价值观念、工作方法，调整自身的整个心态的要求。但是，人格心态的定型，对往日英雄业迹的留恋却使毛泽东事实上忽视了对自我主体世界的改造，他依然习惯于以过去的经验与方法，以往日的英雄人格，去完成他新的历史使命，甚至在新的社会环境中，让自己的英雄人格气质更加无所顾忌、酣畅淋漓地表现出来。正如我们必须充分认识到毛泽东的人格使他成为民族英雄的某种客观必然性，充分估计到他的英雄人格对于中国现代革命的积极意义一样，我们也应当充分地注意到毛泽东的英雄人格与建国后二三十年间的时代要求之间的内在冲突，及其所导致的毛泽东个人和整个民族的悲剧性后果。

## 二、毛泽东人格的象征意义

毛泽东是在中西方文化的冲突达到高潮的五四时期登上历史舞台的。这就为他毕生的历史使命和思想性格设立了根本性的规定性。

同那个时代的大部分知识分子一样，毛泽东的整个精神世界都交织着中西方文化激烈而复杂的冲突。他受到过近代西学和五四启蒙运动的精神洗礼，并曾全身心地投入了新民德、开民智的思想启蒙运动。在严峻的救亡危机面

前,毛泽东毫不动摇地将目光转向了西方,希望从西方找到足以拯救民族危机,促使中国走向现代化的“大本大源”。他以近代西方自由、平等、博爱,以及个性至上、自我实现等思想观念为价值背景,对中国传统文化的腐朽内容展开了猛烈的批判。在众多的西方理论和主义之中,毛泽东最终选定以马克思主义为自己的终身信仰,以马克思主义作为实现自己“改造中国与世界”崇高理想以及自我安心立命的精神依据。这一切就从根本上铸就了毛泽东毕生反传统的文化性格,铸就了他矢志走出儒家文化的樊篱的心路历程。

但是,与此同时,毛泽东恰恰又是中国最后一代受到过传统国学系统熏陶的知识分子。从《三字经》到“四书五经”,青少年时代,毛泽东在封闭的社会环境下走过了一条相当正规的传统知识分子的思想文化历程。正统儒家经典加古典小说,几乎构成了毛泽东少年时代整个阅读世界。甚至直到在湖南第一师范学校的头两年,毛泽东最下苦功的还是传统国学,以至于有人说青年毛泽东走上了一条没有科举考试的科举之路。毛泽东自己不止一次说过:我的学习,第一阶段是在私塾里学孔子,第二阶段进学校学资本主义,后来客观形势使我和周围的人转向马克思主义。他还说,我读了八年孔夫子,又读了六年资产阶级的书,二十四岁才知道马克思。建党时,我们也很幼稚,开始搞革命,谁知道怎么搞呀?毛泽东的自述,相当清晰地概括了他早年的思想历程:以儒学为主体的传统国学——近代西学——马克思主义。深厚的传统国学根底,曾使青年毛泽东一度接受了一整套正统的儒家思想体系,并使中国传统文化的诸多思想内容深刻地积淀在自己的思维方式和价值观念之中。在二十西岁“知道马克思”以前,毛泽东已经在传统文化的思想背景和精神氛围中,初步形成了一种具有浓厚的传统色彩的文化心态,从而为他毕生的思想探索奠定了坚实的传统文化的的精神根基。相比于一般的思想观念,主体

内在的文化心态或者说心理结构,对主体的思想和行为的影响更具有根深蒂固的深刻性与持久性。处在瞬息万变的社会环境中,各种文化思潮的影响及其相互之间的冲突,可以使人们表层的思想观念发生翻来复去的种种变迁。但自幼形成的主体文化心态一经形成,则往往不易发生根本性的变更,它将以前有形无形的方式,对主体毕生的思想与行为产生深刻的制约作用。正是基于在传统文化背景中所形成的文化心态,无论毛泽东在表层的思想观念中对传统文化采取过什么样的态度,他的灵魂深处始终都存留着一条中国传统文化的精神脐带。从这个意义上说,毛泽东的基本文化性格是反传统的,但它同时又具有深刻的传统文化根基,表现出了相当浓厚的中国文化的精神气质。这种传统文化根基的存在,不仅使毛泽东一生的反传统性格表现得极为复杂,而且为他晚年在一定程度上回归传统奠定了精神基础。

从文化层面来讲,毛泽东一生的最大成功,就在于他在中西方文化的冲突面前没有走向非此即彼的极端,既没有因为倾心于近代西学和马克思主义而彻底割断同民族传统文化的精神联系,成为全盘反传统的西化论者;更没有面为注重弘扬民族文化的优良传统而完全拒斥西方文化,而是卓有成效地实现了中西文化的超越性融合。毛泽东创造性地将近代西方文化的优秀成果,即马克思主义同中国文化传统有机地结合在了一起。一方面,他充分挖掘和利用中国传统文化的成果,并以中国老百姓喜闻乐见的语言符号通俗地阐释了马克思主义的基本理论,将马克思主义丰富、深刻的思想内容成功地转化为中国人民从事自己解放事业的思想武器,转化为中国人民改造旧世界和建设新世界的道德观念和价值信仰。这种独特的解释模式,打破了中国人对西洋文化的隔膜心理,使马克思主义顺利地融化成为民族文化新传统的意要组成部分。借助于毛泽东思想这一

中介,来自异域的马克思主义已经演化为一系列具体的思想方法、工作作风、人生价值与道德准则,演化为一整套有中国特色的价值信仰系统。

另一方面,毛泽东又运用马克思主义,全面地、批判性地总结了中国文化历史传统,并运用阶级分析的方法,大力发掘和弘扬传统的非主流文化,在五四新文化解构传统文化的基础上重构了中国的文化传统,从而在理论形态上,为中国传统文化实现现代嬗变进行了一次大胆的尝试。

实现马克思主义同中国文化传统的有机融合,这是近现代中西方文化冲突、融汇的漫长历史进程最终取得的历史成就。而这一成就的取得,正是与毛泽东的名字紧密联系在一起。在中西文化交融的背景中形成的独特文化心态为毛泽东实现马克思主义的中国化,提供了不可缺少的内在依据。特殊的文化历史背景,学贯中西的个人文化修养以及所承担的实现马克思主义中国化的历史使命,共同制约着毛泽东的文化性格,以及整个人格世界的形成与发展。对毛泽东人格世界各个侧面的剖析,可以清晰地透视出中西方文化精神在他的人格世界的交融与碰撞。譬如英雄性格中西方浮士德式的个人英雄主义冲动同中国知识分子传统的拯民于水火的历史使命感的融合;价依立场中马克思主义人民创造历史的历史哲学同中国古代民本主义价值信仰的相互渗透;挑战性格中西方式的“动变斗”的生存法则同中国古老的《周易》之道的融合;超越情怀中西方外在式超越同中国传统的天人合一式的内在超越精神的重叠……如此等等。

就毛泽东的文化心态和人格气质而言,民族文化的精神传统对他的影响相比于西方文化来讲更具有根本性的意义。毛泽东的整个人格世界,自始至终都深刻地根植于民族文化的历史传统之中。毛泽东是一位土生土长的中国知识分子,无论他曾在言辞上有过多么激烈的反传统表现,但

在客观事实上,他的全部思想探索都深深地沐浴在民族文化的精神氛围之中。维系毛泽东的精神世界同中国文化历史传统的联系的那根无形的脐带,始终不停地为毛泽东的现实探索提供着民族智慧的养分,它为毛泽东的全部思想理论植下了深厚的民族文化传统的精神根基。

毛泽东人格世界的每一个侧面的精神特色,都具有深厚的传统文化的精神底蕴。反过来,中国传统文化中诸子百家的思想学说都可以在毛泽东的人格世界中寻觅到它所留下的思想痕迹。正统儒家的思想学说,是孕育毛泽东“内圣外王”的思维方式,民本主义的价值立场,“六亿神州尽舜尧”式的道德理想主义,以及“秦始皇加马克思”式的君师合一的人格理想最重要的精神源头。而儒家思想传统内部的具有“异端”色彩的思想(如颜李学派等等),对于铸造毛泽东鲜明的实践理性性格也发挥了重要作用。道家思想传统,则是塑造毛泽东浪漫主义诗人气质,以及飘逸洒脱的超越情怀最重要的精神背景。法家思想不仅与毛泽东的政治家韬略以及“虎气”淋漓的气势存在难以割舍的精神联系,而且为他晚年的反儒提供了重要思想根据。墨家思想以及农家文化的熏陶,不断强化着毛泽东与底层民众以及民间文化息息相通的精神联系。而佛家的思想对于毛泽东慈悲为怀,普渡众生,拯民于水火的胸襟也很难说没有千丝万缕的联系。此外,溢出正统秩序之外的各种叛逆思想传统,正是毛泽东凝重的“造反情结”的精神母体。而从庄子、屈原到汗牛充栋的唐诗宋词这一中国浪漫主义文学传统,则为毛泽东建构了一个超越于滚滚红尘之外的温馨的精神家园……

的确,毛泽东不仅在言辞上而且在思想观念上都有许多反传统的表现,在晚年,这种反传统意识甚至是非常激烈的。但是,只要我们稍作深入的分析,就可以清楚地看到,毛泽东终其一生都绝难冠之以全盘反传统的称号。其一,

晚年毛泽东诚然掀起过一场反儒的思想政治运动,但他在“批儒”的同时又“崇法”,又以“秦始皇加马克思”作为自己的人格注脚。儒家思想固然是传统文化的主流,而法家,“秦始皇”又何尝不是传统文化的重要组成部分?其二,晚年毛泽东在热衷于批儒时,同样流露出相当浓厚的传统晚念意识,他不仅神往于“兼相爱”、“交相利”的墨家大同理想,而且津津乐道于张鲁式的所谓“社会主义作风”。其反传统的思想实质,不过是以传统反传统,即以墨反儒,以褒扬墨学思想以及社会底层的反主流文化,贬斥儒家正统思想来实现传统的重建,完成对民族文化传统内部正统文化与反正统文化的在地位上的根本置换,建立起以墨家文化、“老粗”文化、受压迫者文化为主流的新的文化秩序。其三,严格地讲,即便是对于儒家正统文化,晚年毛泽东的反传统也仅仅停留在显意识层次,就潜意识层次的思想和文化心态而言,那根深蒂固的“内圣外王”的思维方式,那浓郁的道德理想主义色彩,恰恰表明他在相当程度上已呈现出复归传统的文化倾向。

因此,从总体上看,晚年毛泽东的文化性格不是反传统,而恰恰是复归于传统。毛泽东晚年的人格悲剧就在于传统文化性格的日益凸显、膨胀,最终导致对马克思主义解读与实践出现重大偏差。一个以超越传统为精神使命的文化超人,最终却为传统文化所淹没,这才是毛泽东的文化悲剧所在。

应当指出,正因为毛泽东的人格世界乃是现代中西方文化交融的人格凝聚,毛泽东的文化心路历程乃是两大文化交融的漫长历程的缩影,晚年毛泽东的人格悲剧就具有特别意要的文化象征意义。它深刻地昭示了一个民族要在两种文化的冲突面前,在创造性实现两种文化的有机融合的基础上,建构出一种崭新的文化体系决不可能是一蹴而就的,它需要经历几代人的长期探索。毛泽东没有,也不可

能结束马克思主义中国化的历程,他只是为此而进行了一次成功的尝试,闯出了一条需要后人进一步探索的道路。正如斯图尔特·施拉姆所说的:“在毛生长成人的传统中国和一个竭力要在20世纪下半个世纪吸收最先进科学和技术的社会在知识和组织上的需要之间的鸿沟,要由单独一个人来逾越是太艰巨了。”<sup>④</sup>从这个特殊意义上说,晚年毛泽东的文化悲剧在一定程度上是可以理解的,它属于开拓者的探索所难以完全避免的失误。完全不顾及马克思主义中国化的种种复杂的历史背景,把晚年毛泽东的文化悲剧简单地理解为是个人主观好恶之所为,把一场民族悲剧旧咎于个人的道义责任,是缺乏对历史起码的尊重的表现。

### 三、俱往矣

在毛泽东离世十余年之后,90年代初中国又重新掀起了一场影响面极广的“毛泽东热”。无论就它的“热度”还是它所处的时代背景和社会环境的特殊性而言,这场“毛泽东热”都堪称后毛泽东时代最重要的文化现象之一。它来得那么突然,又是那么的猛烈!它不是出现在1981年中共中央发表《关于建国以来党的若干历史问题决议》,对毛泽东的历史功过作出严肃评价的时候,而恰恰出现在市场化改革取得突破性进展,商业化浪潮席卷全社会的特殊时候。参与这场“毛泽东热”的人已远不局限于少数专业人员,几乎各个社会阶层,从穷乡僻壤的乡野村夫,到都市大学校园的莘莘学子,从官方意识形态部门到小商小贩,都成了这场“毛泽东热”的推波助澜者。

有关这场“毛泽东热”的是是非非,人们已经说了很多。在我们看来,在毛泽东的故乡,经过长期的冷寂,在有些人几乎已经将毛泽东遗忘了以后,又猛然间以社会时髦的形式兴起一场“毛泽东热”,这本身就是一种极不寻常的现象。



一位世间罕见的政治巨人,曾以自己的思想和行为彻底改造了中国社会的每一个角落,并留下足以让几代中国人去咀嚼、消化的沉重的历史遗产,在他离世之后,这个社会回报他的居然是长久的沉默。甚至在中国共产党对他的历史功过作出规范化的定评之后,人们除了在“伤痕文学”中去舔一舔自己的伤痕之后,似乎也就觉得一切都可以作罢了。毛泽东在中国,毛泽东研究在国外的现象人们不置一辞,巴金先生关于建立“文革”博物馆的呼吁早已石沉大海。偌大一个中国,在毛泽东去世二十多年之后还没能拿出一部哪怕是粗线条的《毛泽东传》,一些出自西方人之手的隔靴搔痒甚至粗制滥造的评传性读物却一再在中国成了畅销书。民族理性的觉醒在很长时间内似乎都未成熟到足以在理性法庭的面前,对毛泽东现象进行深刻的理性审视的地步。尽管有了《历史决议》,但对于许多人未说,他们对毛泽东的感受和印象却只有两个字:“神”或“鬼”。直西历史,褪去环绕在毛泽东人格形象上的“紫气云烟”,从西使人们都能以理性的眼光来审视毛泽东的本来面目,使毛泽东真正走下神坛,并最终打碎偶像,这一极其重要的文化思想启蒙工作长期以来被严重地忽视了。从这个意义上说,90年代初的“毛泽东热”现象尽管姗姗未迟,但对于提醒人们重新记起毛泽东这位不该被忘却的巨人,对于进一步促使毛泽东走下神坛,毕竟还是具有某些积极意义的。

卷入这场“毛泽东热”的人们,社会分布是如此的广泛,人们的心态是如此的千差万别,以至于已很难以三言两语将它的社会寓意概括殆尽。值得肯定的是,“毛泽东热”现象的出现,的确在一走范围内体现了一种重新认识毛泽东,重新评估毛泽东,将改革开放的实践探索建立在对毛泽东时代的经验教训的历史反思基础上的思想动向。它对于扭转前些年一度在少数人中流行的丑化毛泽东,以不加分析的肆意漫骂来宣泄自己对现实的不满情绪这一极不正常的

现象,产生了积极的效果。对于大学生阶层而言,“寻找毛泽东”的呼声,在一定意义上正体现了后毛泽东时代几代大学生的社会思考和人生探索的日趋成熟。曾几何时,随着毛泽东去世,一场深刻的信仰危机曾导致无数的人们陷于痛苦的精神迷离之中。同五四时期的青年知识分子一样,人们又重新将目光转向了西方,希望能从西方重新找到救治精神危机的良药和人生价值的真谛。于是乎,“萨特热”、“佛洛伊德热”、“尼采热”、“叔本华热”,一浪高过一浪,西学思潮一次次成为社会时髦,让青年学生趋之若鹜。一场深刻的价值革命由此蕃衍开来。有过“昨夜西风凋碧树,独上高楼,望尽天涯路”的精神迷茫体验的人们,的确曾经历过一个“衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴”的探索历程。但是,无论是萨特的个人选择,还是尼采宣布的“上帝死了”,尽管时髦,且不乏针贬时弊的思想锋芒,却非但没有真正解决人们的信仰危机问题,反而使这种危机变得更为深刻了。太阳西沉,“上帝”更是早已死去。在探索历程中蹒跚而行的人们蓦然回首,却发现昨日的太阳照样在升起!“众里寻他千百度,蓦然回首,那人却在灯火阑珊处”。毛泽东的人格重新又焕发出耀眼的光芒,毛泽东的辉煌业绩又重新被人们认识到是难以以简单的搁置加以超越的历史遗产。在毛泽东的故乡,一切社会性的探索与实验,都必须从正视和深刻反思毛泽东的历史遗产起步。这也许就是这场毛泽东热给予人们最富有积极意义的启迪。

令人遗憾的是,对毛泽东现象进行深刻的理性反思,这在整个“毛泽东热”中所占的分量实在是过于单薄了。这场“毛泽东热”严格地讲是作为一种社会时髦现象,而不是一种学术现象出现的。相比于毛泽东生活秘闻的猎奇热,震耳欲聋的“红太阳颂”,真正深刻的毛泽东现象的学术研究还冷寂得很。从总体上讲,这场“毛泽东热”,缺乏一种理性意识的引导,更多的是在伤时恋旧的心理和社会流行风尚

的诱发、催化下自行膨胀开来的。这就不可避免地给这场“毛泽东热”涂抹上了种种不健康的精神色调。其最突出的表现就是一场新的造神运动的出现：

——在乡村，数不尽的有关毛泽东这位“真龙天子”的神话故事在不断地编造、传播着。毛泽东像代替观音菩萨被供奉着，人们向他虔诚顶礼，一年四季香火不断。他的画像被当作新的门神贴在大门上，用以驱邪避灾。

——在城乡各地，短短几个月内，各类汽车的驾驶室里都挂上了毛泽东的袖珍小像。据说这样就可以像佑驾驶员一路平安，远离车祸。

——几十种“红太阳”颂的盒带销售量数以百万计。人们，特别后毛泽东时代成长起来的流行歌曲的爱好者，一遍遍哼唱着那些在造神年头涌现出来的，带有浓郁的宗教圣歌气息的颂歌。神话般的“红太阳”又在人们头顶冉冉升起，重新成为人们心目中的精神偶像。

——在这场“毛泽东热”起到十分重要的推波助澜作用的各种所谓纪实文学，固然使人们认识了一个同样有喜怒哀乐、七情六欲的毛泽东。但是它的负面效应同样也是明显的，特别是在这类作品以商业运作的方式推出，许多粗制滥造的东西也被当作纪实文学来推介时更是如此。一些“纪实作品”为迎合读者口味，一味热衷于探秘猎奇，以极其夸张的手笔尽情渲染毛泽东不可思议的神奇智谋，以及他的人格魔力，又从不对这些现象的社会历史根源，以及可能蕴涵的消极意义进行起码的分析。结果留给读者的印象只有一个：毛泽东生来就是一个特殊的人物，他的一切总是与凡人那么不相同。读者实际上最终只能把这样的人物称为“神”。刚刚走下神坛的毛泽东，又这样被恭恭敬敬地请进了现代人营造的神殿。

在“寻找毛泽东”、“回归毛泽东”思潮的背后，还潜伏着一种他得深思的不健康的心理动向，即被重新美化和神化

了的毛泽东形象,成为一部分不适应改革开放和市场经济的社会新格局的人们摆脱精神困惑的精神庇护所。目睹社会腐败现象,他们义愤填膺地说,“要是毛主席在就好了”;看到社会分配不公,乃至物价上涨,他们又愤愤不平地说,“毛主席时代就不是这样”……他们对毛泽东的呼唤,实际带有一种留恋过去的感伤成分,其潜意识是期望再出现一个毛泽东式的政治巨人,以达到“玉宇澄清万里埃”的目的。神化了的毛泽东成为他们摆脱在现实生活中挫折感和无力感的精神寄托。

我们究竟如何看待毛泽东,如何对待毛泽东留下的历史遗产,这将是历史对当代中国人进行的一次严肃的考验;是历史对我们民族理性觉醒程度的一次检验。漠视、淡忘毛泽东是不现实的,丑化、“鬼化”毛泽东是不严肃的,重新神化毛泽东,或者自欺欺人地沉溺于往日的温馨更不啻于一种精神懦弱的表现,都丝毫无补于现实。对于今天的中国人来说,首先需要的是—种正视历史的勇气。毛泽东给我们所留下的巨大的历史遗产,无论是成功的经验还是失败的教训,都是一笔弥足珍贵的历史财富。

尽管毛泽东晚年的许多探索和实验,由于误读了马克思主义,偏离了世界发展潮流而以悲剧性的失败而告终,但不能否认的是,毛泽东的探索为我们今天思考现实生活中的一些重大问题,提供了重要的借鉴。

其一:在现代化、市场化进程中,在整个社会利益格局的大变动中,如何建构公正的社会秩序,使社会底层民众的权益不致受到漠视和践踏?在平均主义、“吃大锅饭”的体制被废除,分配结果意义上的实质平等被当作不切实际,且有碍于效率提高的东西排除,竞争被重新确立为是社会发展的动力之后,我们如何保证无权无势的底层民众在起点和规则上享有平等的竞争机会?在社会阶层迅速分化,贫富差距迅速拉大的今天,本着民粹主义的冲动否定市场化进程

注定是没有出路的,是有害无益的,但我们却没有理由回避建立公正社会秩序的强大社会吁求。毛泽东无条件地站在底层民众的立场,为民众的利益呕心沥血,这是他享有的崇高威望的社会基础。尽管他晚年为此作出的努力并没有改变民众贫穷的命运,甚至使社会的发展受到了很大的破坏,但他的这一价值立场,却是我们今天建构社会公正秩序时所必须加以尊重的原则性立场。如何将关怀民众的价值情怀,转化为切实保障每个公民的合法权益的制度安排,正是我们今天面临的重大现实课题。

其二,在市场化的进程中,如何积极推进民主化进程,为民众的利益表达和政治参与热情的释放提供制度性渠道,同时使腐败行为真正从制度上得到遏制?90年代初的“毛泽东热”现象中,对腐败行为的憎恨,引发对毛泽东的道德人格的留恋和对英雄巨人的渴望,是一个十分耐人寻味的问题。以无休止的思想改造运动营造强大的道德自律的政治氛围,以“四大”和群众运动作为权力的社会监督与制约机制,这是毛泽东时代遏制腐败现象之孳生的基本手段。无可否认的事实是,这一手段取得了明显的效果,整个毛泽东时代基本上没有出现腐败行为恶性泛滥的局面。但同样无可置疑的是,这种方式也是同社会发展的民主化、法治化趋势背道而逆的,其负面效应也是相当严重的。问题在于,我们今天在明确否定了“四大”,明确不再搞群众运动之后,面对其势汹汹的腐败蔓延势头,我们还能否找到遏制腐败的有效途径?毛泽东时代代价高昂而“成效显著”的反腐机制留给我们的一个重要启示是,必须建构有效的制度架构,确保权力运作能得到有效的社会监督与制约。与此同时,毛泽东建国以后关注的一个重要问题,是如何防止新政权避免古代封建王朝“其兴也勃,其亡也忽”的宿命。他的基本思路是让人民群众对所发生的重大政治问题直接作出反应。“文化大革命”期间他也一再号召一旦中央出修正主

义,地方就应起来造反。就后来的事实看,毛泽东所谓的让人民群众作出直接反应,实际上就是群众运动式的“大民主”。这种“大民主”带有显著的反规范、反程序特征,既不符合法治化的现代政治取向,也不符合现代民主的制度规范,极易演化为群众性的无政府行为。尽管如此,我们却不能否认其让人民群众对重大政治问题作出反应的初衷。在当前这样一个利益格局发生重大变动,社会新问题、新情况、新矛盾层出不穷的时代,当人们的合法权益受到侵害,当腐败行为的泛滥成为社会焦点问题时,人们不可避免地会经常地、大量地产生表达自己的愿望的社会冲动。如果我们不能通过政治体制的政革创新,为人们的利益表达和政治参与提供合法的制度渠道,在“大民主”的表达、宣泄渠道不复存在的情况下,一些人就有可能以某些极端的暴烈举动来实现自己的愿望。因此,大力推进民主化进程,建构规范化、法律化的政治参与机制与社会利益表达机制,就成为毛泽东留给我们的又一重大现实课题。

其三,在物质生活日渐富足的今天,如何确立某种超越性的价值信仰,防止自己的精神世界为物质欲念完全掏空,沦为物质享乐的奴隶?对人生超越层面的意义的执着追求,是毛泽东一个极具特色的思想性格。他淡泊物欲,对宇宙、社会、人生的“大本大源”,对生存的终极价值关怀和安身立命的道德根基充满精神渴望。为实践其“六亿神州尽舜尧”式的道德理想主义,他付出了极大的努力,表现出令人感佩的博大、宏远的超越情怀。在富足的物质生活与高亢的道德热忱之间,他毫不疑迟地选择了后者。为了激扬人们的道德热情,激励人们努力追求超越于物质层面的生存价值,他甚至主张“穷过渡”,对富足的物质生活是否有利于人们精神境界的提升充满疑惑。享实证明,留恋马克思所说的“原始的丰富”是可笑的,试图通过人为地压抑人们的物质需求来激发人们道德热情终究是不切实际的。高亢的道德

理想主义激情一旦熄灭,世俗的物质需求的满足不可避免将成为人们的首要追求目标。改革开放以来,在外部社会条件的保障和刺激下,中国人被压抑已久的物质享受欲念犹如脱缰的野马,不可遏制地迸发了出来。到今天,绝大多数中国人物质生活的富足程度已远远地超出了毛泽东时代人们的想象力。食不果腹,普遍贫困的现象已不复存在。当许多人正为营养过盛而发愁,当层出不穷的物质享乐方式都不再能勾起人们的兴致时,新的问题产生了:对物质享受的疯狂追逐难道就是人生的全部内容?难道就是人不枉一世的全部意义所在?意义迷失、人文关怀失落等等,于是重新成为人们不得不进行认真思索的问题。在这样的生存境遇下,在我们褪去昔日道德理想主义运动的乌托邦色彩,摒弃其政治运动式的实践方式之后,在现代化、市场化、世俗进程中保持某种超越性的价值情怀,培育出一种对人生精神层面意义的热忱,从而在相对富足的物质生活条件下进一步丰富和拓展人生的界域,就成为具有重大现实意义的问题。

上述三大问题,是毛泽东留给我们的三大历史性课题,是“毛泽东现象”对今天的中国人构成的三大挑战。回遍这些问题,漠视毛泽东对上述人类社会发展普遍性问题的巨大尝试,只能证明我们自己的浅薄与懦弱。我们只有正视历史,对上述挑战作出积极性的回应,并以创遍性的社会实践展示出其来来光明的前景时,我们才有资格说,我们正在超越毛泽东;我们才能像毛泽东当年那样信心十足地说:

俱往矣,  
数风流人物,  
还看今朝。

注释：

- ① 悉尼·胡克：《历史中的英雄》第9—10页，上海人民出版社。
- ② 悉尼·胡克：《历史中的英雄》第15页。
- ③ 悉尼·胡克：《历史中的英雄》第15—16页。
- ④ 施拉姆：《毛泽东》第311—312页，红旗出版社。















