

走向未来

第三卷 第四期



23073992

《老 头》

刘 溢

Towards the Future
Issue No. 4, Volume III
Total Issue No. 8

CONTENTS

- On Spirit of Democracy and Reason
..... *Jin Guantao* 5
- Reflection on Chinese People's Democracy
..... *Jia Xinming* 8
- A Logical Paradox: A Puzzle from
"the people"
—A Description of Mao Tsetung's
Political And Moral Theory in His Later
Years..... *Xiao Yanzhong* 12
- The Economic Prerequisite and Moral
Foundation for A Democratized
Society..... *Zhao Zhi jun* 16
- Elite And Democracy..... *Gu Xin* 18
- This Is True Qu Qiubai *Yongqin* 24
- "The Govenment of Good Men":
Political Ideal and Behaviour of
Chinese Intellectual *Liu Zhiguang Wang suli* 34
- Zhuang Zi's Philosophy: A Theory
of Freedom in Philosophical
Anthropology..... *Yang Xusheng* 60
- Entering into the Core of the World
Ideological Trends..... *(Taiwan) Chen Xiaolin* 68
- Deviant Conduct in Ancient China..... *Peng Wei* 88
- The Variance of Political Personality
in Modern Chinese Warlords *Zhang Ming* 96
- Conflicts Between the OPenning-up
and the Controlling *Zhao Lei jin* 108
- Investment Waving and Its Model
in China *Chen Baizhu* 116
- Market Structure in Our Process of
Industrialization..... *Peng Zhaoping* 122
- Time Without Time (A Poem) *Mang Ke* 130
- On Cultural Meaning in "the Modelled
Opera" *Li Shulei* 144



111494

《走向未来》杂志

(总第8期) 第三卷 第四期 目录

社会民主理论与中国现代化

——《走向未来》丛书学术讨论会论文和发言摘登

- 民主与理性精神金观涛 5
- 关于中国人民主观的反思贾新民 8
- 逻辑怪圈：来自“人民”的困惑——毛泽东晚年政治伦理观述描萧延中 12
- 社会民主化的经济前提与伦理基础赵志军 16
- 精英与民主顾 昕 18
- 当代民主理论 ●精英统治与平等 ●精英的多元化 ●参与·专家治国论·贵族统治

这才是真实的瞿秋白永 青 24

“好人政府”：中国知识分子的政治理想与行为刘志光 王素莉 34

德雷福斯事件——法国知识分子的创世纪郑也夫 40

儒学的地域化与近代中国知识分子人格的二重取向

——兼论两个地域文化群落的比较研究杨念群 44

“社”论郭于华 56

- “社”在中国文化中的多种功能 ●由墓前植树想到的 ●自然、社会、人
生的合一体系与传统的宇宙图式

庄子哲学：一种哲学人类学的自由哲学

——东方心理主义片观之一杨熙生 60

介入世界思潮的核心(台湾)陈晓林 68

- 学术思想的“边陲”？ ●思想史上的对照 ●为何是“无声的中国”？
●“五四”启蒙的变调 ●“看似平凡最奇崛” ●当代的“理性争议” ●韦伯
的历史诠释 ●波普尔的理性批判 ●恼人的思想吊诡 ●“不著一字，尽得风
流”？ ●中国人文的困局 ●“小心假设，大胆否认” ●“超理性”心态
的玄想 ●误解了“人文理性” ●“一心以为鸿鹄将至”？ ●儒家的理性精神

《走向未来》丛书编委会主编

主 编：金观涛

副 主 编：王小强

陈越光

贾新民

美术总设计：戴士和

1988年12月

● 中西思想缺乏“对话” ● 理性学风尚待建立 ● 一些可喜的趋势 ● 正面
介入世界思潮

当代美国哲学 李真真编写 76

美国的政治学：过去和现在 陈 曦摘编 82

中国古代的变态行为

——对历史的心理分析 彭 卫 88

中国近代军阀政治性格的分野

——军阀团体维系意识各论 张 鸣 96

开放与控制的冲突

——评1978年以来我国的出国留学政策 赵雷进 108

中国投资波动及其模型 陈百助 116

● 中国投资增长波动的特点 ● 统计分析 ● 统计结果 ● 结论

我国工业化进程中的市场结构 彭照平 122

● 工业结构形成机制的演化 ● 中国市场结构的若干重要特征 ● 市场政策重
心的中期设想

没有时间的时间（诗） 芒 克 130

漫论“样板戏”的文化含义 李书磊 144

● 研究是一种反省 ● 英雄选择的意义 ● 情节设计的内涵

我画幽默画 刘 溢 151

封面设计 戴士和

刘溢绘画作品选 封二 封三 封底

版面设计 盛寄萍

编 辑：《走向未来》丛书编委会
出 版：四川人民出版社
（四川成都盐道街3号）

印 刷：七二三四工厂
国内总发行：四川省新华书店
订 购 处：全国各地新华书店
国内统一刊号：CN51-1044 定价：3.00元

社会民主理论

与

中国现代化

——《走向未来》丛书学术讨论会论文和发言摘登

☐ 民主与理性精神

金 观 涛

☐ 关于中国人民主观的反思

贾 新 民

☐ 逻辑怪圈：来自“人民”的困惑
——毛泽东晚年政治伦理观述描

萧 延 中

☐ 社会民主化的经济前提与伦理基础

赵 志 军

☐ 精英与民主

顾 昕

民主与理性精神

金 观 涛

隐藏在选择机制后面的文化本质

世上有很多十分重要的事物，人们愈是研究愈是觉得自己处于迷惘之中。“民主”就是一个例子。按一般人的理解，民主是“人民当家作主”或一个社会的所有公民用少数服从多数的办法来决定社会公共事务。这种质朴的“民主观”一直是政治学家批评的对象。正如很多人所指出的，由于国家机构处理事务的复杂性和专业性，一切事务都由全民投票来决定实际上是不可能的（特别对于一个幅员辽阔的大国）。因此，在选择和决策的机制上一定要有人来代表人民行使权力。但我们又怎么能保证这种代表是符合民意而不是独裁呢？是的，正因为“人民”的抽象性，“人民当家作主”的意愿可以导致最不民主的政治结构。于是，当代西方一些政治学家把民主理解为精英政治，但是，精英民主为什么不会沦为一种少数人的贵族政治呢？人们不得不在精英的开放性，政治决定的合法程序以及公民成为精英的机会均等方面作种种限定。但是很明显，这样做我们只是描述了某种现实的制度，而不是内在地把握“民主”的真正意义。

阿罗不可能性定理的发现则进一步在民主的实质和能力上投下了怀疑的阴影。阿罗证明，当备选方案多于两个时，没有一种机制可以将每个个人随心所欲地选择合成一种逻辑一致的社会选择，即少数服从多数的所谓民主最后会导致互相矛盾。民主和效率，民主和个人自由似乎存在着内在的不一致，民主已从一种理想降格为防止最坏的事情发生的制度（这样除非一个民族在其政治生活中有过惨痛的经历，知道什么是政治生活中最坏的事情，他们就很难理解民主的价值）

是的，认识民主对于当代人太重要了。在西方社会，民主从古希腊罗马时代就有萌芽，近代它又是一种处于不断探索和完善的制度。但是，生活在西方民主制度下的人们并不真正理解这种政体是怎样产生以及它为什么会演变到今天的形式。这样，也不能真正阐述其合理性和理想的模式。对于渴望现代化的中国人，它是我们长期追求的理想。当我们不清楚什么是理想时，追求的结果会以幻灭而告终，于是人们急切地期

待着社会科学家。但令人失望的是，精确的研究差不多只能告诉我们民主不是什么：民主不仅仅是“人民当家作主”、民主不是“少数服从多数”……从“是什么”到“不是什么”当然意味着研究和理解的深化但是，用一连串不是什么的叠加并不能定义民主是什么，而对民主是什么的迷惑本身代表了当代人理想的失落和对未来的无限困惑。

我认为，长期以来很多人仅仅从民意自决以及人选择机制怎样合成一个公平而有效的社会决策机制上来谈民主，表面上似乎在讨论民主制度本身，但他们也许忽略了民主最核心的东西，这就是民主是一种整体性的文化。离开精神内涵，民主也许是说不清楚的，相反只要转换角度，蒙在民主政治理想上的重重迷雾就能消灭，其朴实而闪光的本质就能显现出来，我认为民主的本质正在于人类处理社会和政治事务的理性精神。在历史上，不同程度的理性总是以不同程度的民主观念相对应的。而当代人类最高的理性精神——大无畏的科学理性正代表着人类对现代民主制度的理想。

民主：在狂热中寻找理性

今天，不会有人再把义和团烧洋货和排外运动当作民主，也不会再把文化革命中的大字报和群众专政当作民主。其实，如果把民主的本质定义为某一社会多数人真正按自己的愿望和意志来进行社会和政治事务的选择。那么上述最不民主的事例似乎倒是符合民主这种表面上的含义的。文革和人类历史上的法西斯主义教训使人们感到，多数人也可能干最蠢的事情，也可能在为人类利益的名义下去犯种种暴行。因此“民主”不能仅仅看作多数人的决定，而要看多数人怎样决定和用什么方式决定。人们终于意识到，“民主”要求这些做出的决定代表大多数人的经过思考的意愿，即它相应的选择要是社会处于“理智状态”的选择，而不是狂热的迷信的产物。当代社会学家高度重视民主的程序以及对暴力的限制和规范之合理性，就

是力图把民主奠定在社会理性的基础上。并用这种程序本身来唤起每个人内心的理性精神，尽可能遏制那些非理性个人情绪对政治和法律的干扰。

今天英美的陪审团制度中，都坚持用随机抽样的办法从公民中选出陪审团。由陪审团来决定被告是否有罪。人们认为这种方法比直接用条文来确定被告是否有罪更为公正也更为民主。其根据正在于，人们坚信任何一个普通的正常的人（处于理性状态的人）都有判断日常事务是非的能力。问题的关键在于，要寻找一种体制把这种普遍人的理性从个人复杂的思想流中抽取出来。其实所谓随机选择人员的方法或其他附加规则正是使社会日常的理性能以纯粹方式出现并避免受到个别人偶然的非理性干扰的一种保证。

自从人类进入文明社会以来，任何一种社会都要建立某种程度的人身强制来维护秩序和把人整合为社会，这就是政治结构。我认为，民主政治正代表着这样一种理想：人类在寻找着一种体制使得这种人身强制的规定来自于这个社会大多数成员的意志而不能来自别处，并要这种政治决定随多数人意志的变化而转移。大多数人都意识到，为了组成一个有秩序的、人能在其中生活的社会，一定程度的人身强制是必不可少的。而且一种制度只要能代表大多数人的意志，那么这种人身强制就一定代表了多数人的利益，它是人道的，应该是可以不断进步的制度。然而，这种质朴的观念毕竟过于天真了。因为对于每个人，无论是其行动、意愿还是意志，绝大多数是情绪性的，而且大部分情绪性意愿都不是理性的。非理性的激情并非一定附合人的长期利益，相反，它经常倒是短视的、发泄性的，甚至因为一时痛快而无视长期后果。本来，这一类意愿不能毫无条件地成为社会选择和政治制度的基础。但是，恰恰是这一意愿最容易征服群众，获得全社会成员的一致性。因为非理性的狂热具有传染性，它很容易传染给处境类似的同伴，而出现一种社会性情绪潮流，它能产生排山倒海的行动力量。在人类社会的早期，无论是对神权的信仰还是早期宗教，本质上都是这种狂热，它们在社会组织中起着重要的作用。而且，正因为非理性的狂热的传染性，它很容易形成全社会的一致性——人们经常误以为它就是民意。

我认为，民主的一个目的恰恰就在于要避免这种宗教性狂热民意导致的谬误。它力争找到一种方式来尽可能避免将这些具有传染性情绪成为普遍意志的自决，而将政治结构成为每个个人具有理性思考自决之综合。理性和非理性最大差别在于：理性意味着从狂热中觉醒。我们知道，任何对社会的参与都要以热忱为基础，热情并不一定是理性的。无论是做爱、战斗、还是吵架，都会产生一种盲目的热情引导人去参与、在参与中人获得满足，并在参与中忘我。而

理性则代表着人的另一种精神，它并非反对热情也不反对参与，而只是以一种惊觉的怀疑精神来审视人类的盲目热情和参与行为，它尽可能从以往的参与经验中来判断今后该选择什么样的参与。它在行动之前（包括在行动过程中）就去深思这种行动带来的后果并对后果担负起不可推卸的责任。因此，只有理性才赋与人类以历史性的思考，把人类的过去、现在和未来组成一个处于进化中的整体。它可以纠正历史的错误，使人的行动越来越具有预见性和可以避免不良后果。因此，一种科学的社会选择和政治体制应该去结合大多数人的理性选择。也就是说，民主的一个重要方面就是去创造一种制度使人的政治决定服从理性，即是说，它去集合那些处于理性状态下的多个的意愿并将这些意愿变为社会普遍的规范。

总之，我认为民主的一个不可忽略的意义就是政治的理性化。如果没有理性作为基础，即使我们能在技术上实现结合多数人的意愿来作出政治行动，它也不是民主的。其实，迄今为止，人类各个时期、各个文明中出现过的不同程度的“民主”（如果它们可以称为民主的话）都是和不同程度的理性相一致的。

“民本”思想和直观理性

今天有思想的中国人经常为中国特有的政治文化而困惑。人们发现，中国人很难接受真正的民主程序和民主政治。但是，在中国传统文化中又有似乎和民主十分接近的民本思想。我们知道，民主当然包含着人民是国家的主人之意义，而这种传统在中国早已有之。孟子在讨论人民、国家和君主关系时，就把人民和国家的利益放在首位，已经潜含着全体公民是社会的主人的萌芽。儒家文化有浓厚的“重民”思想，甚至每当一个封建王朝腐败之时，中国传统中就有推翻已成为独夫民贼的皇帝合理性观念。这种“民本”主义在古代社会中真是十分了不起的。但十分可悲的是，这种看来自古就具有的进步的“民本”思想却难以过渡到真正的民主政体。直至今日，中国人还难以理解民主中对个人权利和自由之尊重。中国政治总是在皇权主义和无政府的群众“大民主”之间摇摆。我认为，中国传统的民本思想——这种似乎很接近现代民主但实际上又不是民主的观念，它为什么很难向真正的民主转化，这一切都可以用中国文化特有的理性主义来说明。

在《兴盛与危机》一书中，我们曾把中国儒家传统称为一种具有直观理性精神的文化。所谓直观理性，就是一种局限在直观范围之内的理性精神。它认为常识天然合理，人的自然感情天然合理，并以此为根据来推出其他。这样，它用常识反对迷信并诉诸于日常

理智,并以这种日常理智作为文化的基础。正因为诉诸于人的日常事务的理性,儒家并不主张盲目的崇拜也没有狂热的宗教情绪。这确是古代文化中高度的理性精神。但是,由于这一切仅限于常识范围之内。一旦越出个人常识体验和日常感情体验,这种理性就完全失去了指导心灵的能力,而很容易转向迷信和反理性。并且如果用常识来审视“人本质”,必然会得出“人”之所以为“人”,人和动物的区别在于人能辨善恶,即具有道德感。于是,这种直观理性文化必定是道德中心主义的。知识体系只是从属于道德。道德原则不能从知识体系中推出的,它不可能以知识为本位的。

我认为,当每个社会成员都持这种直观理性时,政治理性化的结果至多也是“民本”主义。“人民”必须有饭吃,“大多数人的利益”是高于一切的,这些都是可以从常识理性中推出来的。但什么样的政治构架最有利于社会进步?常识推不出来。为什么即使大多数人的决定也无权干涉一个人的思想和基本人权?这在常识理性也推不出来。相反,常识理性一旦形成道德理想主义文化,它必然主张用人是否尊重一种规范性道德理想(儒家道德)看作一切行为是非的最后标准,这种直观理性有可能去抹煞个性。在这种直观理性的文化中,少数服从多数的结果只能是“民意”,成为这种规范性道德准则的代名词。个人是否有某种权利,这些个人权利是否合理,是否神圣不可侵犯,就应该看它是否符合社会公认之道理规范。当符合时,个体可以是大无畏的,中国知识分子有独特的个人尊严:“士可杀不可辱”。但不符合时,个人思想之自由、言论之自由是毫无意义的。显而易见,只要政治行为按这种直观理性展开,我们马上会理解,在中国历史上,民本主义所包含十分矛盾的侧面。我认为,从文化深层结构来看,中国人总是不由自主地把“民本”思想误以为民主,正是因为直观理性的限制。因而高度的民主必须依赖于一种高度的理性文化。

科学理性的政治实现

今天的民主理论家都十分强调民主是以人权为基础的,民主反复强调:即使是多数人的意志也不能干涉任何一个公民的思想,没有言论的自由和基本人权,就没有真正的民主。要知道,苏格拉底就是被多数人的投票(这种看来是属于民主的程序)处死的。那么为什么民主必须建立在个人人权之上呢?要讲清这一点并不容易,人们不得不搬出众说纷纭的理论。至少,在西方它和基督教传统有关。在上帝面前,一个个人和一群人没有本质的不同。因此,一群人没有权利以社会利益为理由取消个人的合法权利。但是,

历史并不能成为它合理的根据。对于一个非基督教传统的民族,民主的含义、个人权利和民主的关系又应怎样呢?我认为,个人思想的自由,言论自由,对政治批评的自由之所以构成民主制度的基础,其根据正在于科学理性精神。

虽然,韦伯早就论述过政治的“理性化”和“解魅”是现代社会和古代社会的分水岭,但第一个用科学理性来阐明当代民主政治的思想家是卡尔·波普尔。他在那本划时代的巨著《开放社会及其敌人》中企图用他的证伪主义科学观来论证一个开放而民主社会的基础。众所周知,波普尔用可证伪性对科学和伪科学进行划界。他认为,科学理论是反对任何独断。任何理论都是一种假说,它必须时时刻刻处于证伪的考验之中,因此只有这种不断被证伪否定,并在否定性批评进步的理论才代表科学。显然,波普尔确实在某种程度上把握住了当代科学理性的实质。科学是人类迄今为止最大无畏的理性,它破天荒地宣布任何具体的原理、信条(也包括制度),无论它看来多么正确,都无权永恒地不受怀疑。只有处于怀疑和证伪(批判)考验中的理论才是科学,才代表进步。卡尔·波普尔认为,将这种理性精神投射到政治中,就是开放社会,就是民主的基础。它是怀疑和批评权利合理的根据。

波普尔的理想是动人的。科学理性是近几百年才出现,特别是随20世纪科学革命不断壮大起来的新文化现象。至今为止,对科学是什么?科学是怎样进化的?科学理性有什么样的内涵,人们正在研究之中。波普尔的科学哲学并未完全解决这一问题。但从波普尔的尝试中我们却看到科学理性和当代人对民主理解之间的一致性。我认为,它表明未来的最开放、最民主的制度正是以目前正在成长壮大的大无畏科学理性精神为基础的。

至今我们并不知道人的思想是怎样产生的,自我意识又是怎样起源的,万物之灵的人类的本质的规定是什么?但有一点基本可以确定,从科学理性看来,人的本质在于他有思想,思想是比道德感更基础的东西。一种能进步的文化,一种开放的理性主义一定是能从内部怀疑自己,并有着高度求实精神的理性主义。因此,人思想的权利,批评的权利,言论的自由可以从大无畏的科学理性中导出来。因此,我认为,在今天民主的研究中,我们应去开创一条新的道路,这就是在探索科学哲学基础上,去建立一种高屋建瓴的新理性主义,只有真正掌握了20世纪人类创造的科学理性是什么,我们才能理解什么是理想的民主制度,才能找到苦难的中华民族从直观理性向科学理性转化的道路。而且,中华民族在追求民主过程中,这种人类朦胧而动人的理想必将会发挥到一种新的高度:当代的民主应该是科学理性的政治实现。

关于中国人民主观的反思

贾新民

近代以来，我们一直在努力冲破儒学为代表的中国传统文化封闭框架，以便把民主、科学这样一些西方文化的思想、精神整合，安顿进我们的文化之中。我们以极大的注意力去抨击、消解中国文化中的民主抗体，以使文化表层现代化获得深层结构的保证。但是，人们似乎并没有意识到，在我们力图引进民主观念的同时，这样一种外来的符号的本来涵意，已经被我们同化和改造过了。我们已经不能再一般地讲中国文化中没有民主意识，也不能一般地用民主本来的合理性不加分析地评价发生在我们这里的在民主旗帜下的一切运动和实践。因为，在百余年的中西文化接触、冲突中，在前仆后继的一代代人们为着把民主移植到中国土地的不屈奋斗中，中国人已经形成了一种虽然并不系统、清晰，但却实实在在地起着作用的独特的民主观。中国人近百年争取民主的运动、中国政治现代化的努力自觉不自觉地都是在这种民主观的指导和影响下进行的。而这种民主观的内涵究竟是什么？实际指向是什么？在这样一个与西方共用的符号下中国人下意识里追求的到底是什么？它和本来意义上的民主观念内涵的差异究竟在哪里？这些问题却一直没有引起学术界、思想界分析和澄清的兴趣。因此，我们的民主实践，也便自然地表现出了极大的盲目性而缺少建设性，甚至往往我们自以为是在推进和实践民主，事实上却程度不同地背离了民主的精髓和原则。

为什么这样一个显而易见的事实会被如此地漠视和冷落呢？我想大概和两种情况有关：一是中国的近代史、特别是现代史始终没有成为我们民族历史反思的对象，在历史学家眼里，纯正的历史只是从三代到晚清，除了从党史和变相的党史的角度研究和著述之外，近现代史并没有成为认真的历史研究的对象。而在政治家眼中，我们民族的这样一段经历又恰恰被当成不需也无暇观照的历史。这样，一个直接为我们今

天的现代化规定了思想文化背景、范畴和确定了我们基本心态的跌宕起伏、波澜壮阔的民族思想历程，就变成了理性反思的盲区。在严峻的文化对峙、冲突中，我们对已经积淀在我们意识之中的许多东西都熟视无睹。二是在一些人的观念中，我们民族的文化由于表现出巨大的历史惰性而被看作是一种绝对封闭、凝固、排他的东西，而不是活生生的人们在变化万千的世界上的存活方式。实际上，只要在变化了的环境中，一个民族还在生存和发展，它总要进行适应性调整，总会有一些新的质被引进、被同化。新质被母体文化同化，同时也必然意味着母体文化的不同程度的异化，在这个意义上，文化绝不是一种一成不变的东西。五四提出的理想今天仍然被我们重复，并不意味着我们的文化在任何意义上都还是故我依旧，它同时就反映出我们追求的我们所没有的东西，在追求的过程中，它本身也被吸收和改造了。依照被改造过的观念、理想去努力，它们本来应当趋向的目标自然就会偏移。民主就是其中之一。

当然，这里不是在宣传观念决定论。民主政体的出现，在历史上与观念的产生、传播并非无关，但是，更重要的是社会格局中演化出了第三等级——市民阶级，这样一个可以与王权、贵族鼎立而三的新的社会力量，使得社会在事关公共选择的决策中，不能再象过去那样被一个人、一个集团所垄断。作为一种决策程序和规则，只有在这样的情况下，民主才被历史肯定了下来。过分夸大观念的作用，会导致林毓生先生所指出的观念决定论，从而忽视民主的社会基础的培育和建设。但是，问题在于，对于后现代化民族而言，现代化被他们所接受，绝不是它们自身的历史逻辑的自然延伸，而是被从外部强加的。在这种情况下，观念的作用就是绝对不能低估的了。

那么，中国近代以来形成的民主观的涵意究竟是什么呢？我想，它的一个突出的特点是神化民众，或

者叫民众崇拜。它的来源十分庞杂。粗略地讲，大概有中国传统文化中的“重民”思想或者叫作“民本主

义”、西方以自然权力论为基础的早期民主思想、马克思列宁主义以及俄罗斯文化中的民粹主义、虚无主义思潮。

在传统中国文化中，“民”确实具有同时代西方文化无法企及的地位。《周书》、《孟子》里“民重君轻”、“天视自我民视，天听自我民听”一类的语录俯拾皆是。民的地位的提升，几乎是和天的（更不要说君的）地位的相对降低同时出现的。在儒家理念里它甚至变成了一种具有某种形而上色彩的历史本体性的概念。但是，在中国文化中历史的主体是君，民之可重乃至必重，一是如刘泽华先生指出的，民是在一种异己的工具的意义上被强调的。在这个意义上，它和民主毫无相通之处。二是重民是“内圣外王”的儒家道德理想主义对帝王的要求。“仁者爱人”，仁政当然包括，乃至主要指向是民。但是，除去从功利的、也即治术的意义上仁政的虚伪性姑且不论；也除去儒家仁政实际是血亲宗族价值规范的延伸，即使它已经是作为社会的普遍政治伦理法则，也仍然暗含着宗族因亲的假定，因此重民，君对民的仁政，实际上是家长制下的父代和子代的不平等关系这一点不论；即使纯从社会政治伦理的意义上，仁和礼也是同时被肯定的，是以等级肯定相左右的。由此，它也就失去了民主制所依赖的公民人人平等这一重要基础。把重民思想与民主相混同，不仅表现在我们一些对儒学和传统文化无保留地加以肯定的海内外学界朋友中，而且在现实政治中，社会的实际控制者即国家主权的实际操作者关于民主的言论和实践对此则更是给以下意识的肯定。

重民思想何以会如此根深蒂固地和民主观念相纠缠呢？我认为，一是当民主被历史不容拒绝地提给中国人时，在传统的母体文化中没有其他的因子与民主更切近，在文化融合中没有其他的东西比重民思想更容易为民主的打入提供关节和契机，这样，以同化为代价使民主在中国得以落户是舍此无二的选择。二是我们在上面讲到过的在儒家正统意义上，在重民思想下君是主动者，民是被动者和消极的承受者，但是，由于在中国文化中，自周以降，天命和民意几乎成了一而二、二而一的东西，即是说，民之被重视就有了双重的含意。一是在现实的国家政治生活中，作为国家赋税徭役承担者的意义上被重视，统治者必须轻徭薄税，予民生息，在这个层面上，民完全是被动的消极的重民思想和政策的承受者；但在另一个超越的层面上，在作为天命的现实映射者和转承的中介者，对于具体的王权而言，它又被赋予了某种主动者、积极的参与者的权力。所谓“天下兴亡，匹夫有责”即是此。中国农民可以理直气壮地把自己的造反行为叫作“替天行道”，也确是可以从儒家典籍中找到为他们的合理性提供辩护的根据。它与民主思想、特别是早期民主思

想确实不乏神合之处。在中国现代史甚至当代史上把民主与造反、群众运动混为一谈，与重民思想在民众中造成的历史积淀不无联系。然而，这里民众的参与权利是有限的、非本质的。且不说由于民这个类概念使个体无法萌发独立意识，他们的参与也就被限制在既定的“天下”（即社会政治规范）之内而无法超越，就是对“天下”之事的参与，也只有事关“兴亡”、事关大道盛衰的意义上才可以被肯定。而无法也无权去过问改朝换代之后的政治操作。他们只能被作为“天命”承传转换的中介、改朝换代的工具，这就只能养成了一种“官逼民反”的以破坏和否定为全部价值而无需理性和建设性习惯的本能冲动式的反应积习。除均平社会之外，无法在这种政治行为中发生政治意识的理性觉醒和突破，因而具有极大的盲目性。因此，当着由于西方列强的入侵使世界发生了“亘古未有之奇变”时，当着历史以民主的名义要求他们承担起自己的责任时，他们那只管破坏，不问建设；他们那只有在造反这样一种狂热的冲动中才能尽情渲泄的政治的、乃至人格的压抑感使他们形成的被动的工具积习，在新的历史条件下又都蛰伏进民主的框架之中，深刻地影响着中国近代以来的民主运动和民主建设。在这里，民主所要获得的只是否定的权力，而不承担肯定的义务。

此外，我们在前面说过，中国人的民主观的思想文化来源，除了直接受到传统文化中的重民思想影响外，它还包括了根据这样的底色过滤、折射、选择的外来文化的影响。中国人对民主观念的接受一直没有超出自然权利论的水平。西方启蒙时代的自然权利论是在文艺复兴时代整个西方完成了人对神、对彼岸、对自然的解放之后所发生的人的社会解放的理论，它的“天赋人权”的锋芒直指“君权神授”之观念。但是，自然权利论并不直接导出或等同于民主。实际上，民主是在人权运动中肯定了的个人主义、自由主义原则的前提下，为着适应全体公民平等地获得自由参与权利的条件，而进行的一种新的决策结构的建设。民主是以对个人权利的肯定为基础的，但人权与民主又有着各自互不包含的内容：人权肯定个人具有不容以任何形式和名义侵夺的自然权利（言论、出版、结社、生命安全、财产、宗教信仰等等），这些权利与公共选择无关。议会政府代行公民赋予的权力，是以它必须承诺保护上述公民权利不受社会侵犯的义务为前提的。民主对人权只负有义务，而不具有权力。民主所关注的对象是社会的公共选择。在中国，这样两件事情不仅作为社会运动，而且作为理论思想都是被混淆在一起的。在自然权利论所着重张扬的个人主义、自由主义原则没有为社会所真正觉悟和普遍承认的情况下，在中国现代化运动始终是以“富国强兵”这一国

家利益、民族利益为目标，民主只是在这一目标离开国家政体的变革无法实现的情况下，才被先于公民个体独立意识觉醒而提出来。争取人权的努力，是以民主的名义进行的。这样，服从国家利益的民主改革，在社会中实际激发起的却是社会解放运动。属于民主的理性内涵和建设意义就被一种解放渴望和自由的冲动所淹没。结果是，在中国条件下，重民思想的因袭使民的个体意识觉醒遇到巨大的文化心理障碍。近代以来的所有社会解放运动事实上仍然都是在事关“天下兴亡”的意义上被发动、被接受和被容忍的。它使得民主所必须的社会文化基础无以形成，朦胧的社会解放意识使社会一直处于紧张的骚动之中，民主无从在建设的意义上真正展开。另一方面，在巨大民族危机压力下，为着社会的稳定和发展，国家又只会借助强力把社会恢复和控制秩序的范围内，专制的阴影始终笼罩在中国的上空，民主只在被当成仅对专制的武器意义上被中国人所意识和实践。它始终只能作为一种现实的批判或否定力量与现实对峙，从而始终难以在它本来的意义上实现自身。这是中国近代社会动荡的重要原因之一。

中国近代以来民主观念的最后完成，是和民粹主义、马克思列宁主义在中国的传播和被改造联系在一起。

民粹主义是启蒙思想传入俄国之后，俄国贵族知识界先进分子在农奴制严酷的阶级对峙和他们自己优越处境的鲜明对比中所萌生的一种忏悔意识的产物，他们希图通过到民众中去来消除社会的不公正和不合理，进而寻求他们自身心理的平衡和解脱。这样一种思潮在“五·四”之后不久便通过克鲁泡特金、巴枯宁等人的理论著作和俄国作家的文学作品大量地介绍进中国，它使具有匡扶天下的怀抱和富有政治参与传统、却又报国无门、社会价值无法实现，因而徬徨、苦闷，为失落感折磨的中国知识分子在民众那里看到了希望，找到了寄托。在积极的方面，它为最广泛地动员人民以主人翁的姿态投身于救亡自强的运动创造了条件，但从消极的意义上，它一方面造成了中国知识分子一贯具有的精英感的销蚀和人格的卑微化，使他们在民族巨大变革的关键时刻，丧失了挺身而出、充满自信地承担起历史地落在他们肩上的责任的勇气，而日益心甘情愿地充当起了群众运动附庸的角色。而在知识分子作为社会精英地位失落的同时，在“人民群众是历史前进的动力”、“群众是真正的英雄”、“人民是历史的创造者”的不可胜数的对人民群众的绝对肯定中，民众却被无条件地神化了。民粹主义倾向的强化，第一次把争取民主的努力和拒斥民主的专制联系到了一起。

民粹主义在中国现代思想史上的一个重要作用是

把绝对的反权威主义以最彻底的形式引进了中国，民粹主义和重民思想都程度不同地包含着民众崇拜的倾向。但是重民思想无论在任何条件下都是以肯定皇权的至高无上地位的合理性为前提的，对于皇权的具体体现者、即每一个皇权的实际的、具体的操纵者，他们保持着怀疑、批判乃至根本否定的权力，但是，对于一般的皇权的神圣不可侵犯性始终由衷地抱持着一种几乎与生俱来的敬畏意识。而民粹主义不同，在民粹主义那里，他们对权威存在这一事实本身就坚持着一种普遍的全盘否定和绝对拒绝的虚无主义和无政府主义态度，这对于皇权的权威性已被历史彻底否定了的中国社会和对于饱经专制压抑的痛苦、渴望着自己在更大程度上被肯定和解放的中国民众，无疑具有极大的诱惑力，他们对刚刚获得的有限自由的得而复失保持着敏感的戒备和警惕，于是，实现人民统治就成了他们认为可以一劳永逸地结束专制的“最后的斗争”。众所周知，无论是人民还是民众，都是从来没有被理性认真观照过、认真对待过的概念，只有在专制政体条件下，也即只有在存在一种把全社会作为自己的异己力量的政体下，它才有实际和确定的使用价值，同样的，因为当着任何社会具体成员都无法用它来确切地指称自身以确定自己和他人的关系时，它就只能为自认或公认的类代表所专用，除了极个别的情况外，它所能导出的政体，只能是专制或无政府的混乱状态。这种只有在类的层次上才有资格使用的概念和权力的结合，就必然使人格化了的人民所拥有的权力具有了极其敏感和强烈的排他性，具有了不可分解和具体化的绝对威力和“合理性”。在这种政体下，因为每一选择都是以人民的名义进行的，所以任何因此损害了利益的成员，只要不想“自外于人民”，那么，他都必须承认这种损害的正当性。而在多数情况下公共选择总是在不同利益上的选择，总是以一部分人牺牲他们的利益为代价的，也就是说，任何一个人都可能成为事实上的“人民”利益的对立者的时候，一种奇特的参与（表态、选举、运动等等）就出现了，不过，它已不再是人们一种自由行使的权力，而变成了要求他们必须克尽的义务。

它还同时滋生一种反社会、反理性的盲目情绪和力量，当着被神化了的民众面对一次又一次事关他们切身利益的选择，他们根本无法也无权真实地参与时，他们郁积的愤懑和羞耻感往往引导他们一般地拒绝对权威的信任，而这种情绪的渲泄，不仅必然造成社会的动乱和破坏，而且往往被引向以理性和社会良心对人民统治的真实性、对社会统治的合理性、正义性提出质疑和批判的知识分子精英阶层，特别是在消灭阶级的社会理想传进这个小农意识包围着的文化天地后，它便不仅立即变成一种小农均平意识的现代表达，

而且立即变成一种不顾社会现实发展水平，无视社会实际差距的人为的均平化运动，把具有参与能力优势的分子精英当成为实现平均参与机会，保证公众参与目标在最纯粹的意义上实现的直接对立物而加以扼制和排斥。在这种人为的、盲目的社会对立、自戕、动乱中，在这种不断被掀动的社会敌对和动乱中，民主成了一种反民主、反人权的政治工具，文化

大革命的重要社会根源和文化心理背景之一，即在于此。

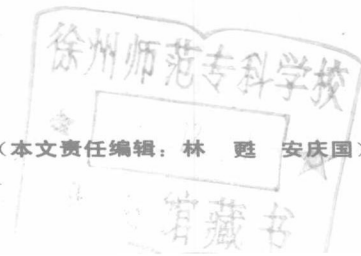
综上所述，中国近代形成的民主观，是中国历史的独特产物。不管这种民主理想具有多大的伦理层面的合理性，但现实生活中，在中国的实际历史演进中，却难以起到本应展示的积极作用。中国近代以来，一方面民主呼号一直不绝于耳，然而社会却是在专制和动乱之间不停地激烈地动荡，这种悲剧不能不说与这种民主观本身的问题有着深刻的联系。

三

自“五·四”举起民主和科学的大旗至今，近70个年头过去了。历史因为无穷的变革和无数的代价究竟发生了多大的实质性变化，至今仍是个值得讨论的问题。至今，不仅一般民众，甚而知识界仍然把科学和民主当成互不联系的两件事，甚至以为科学依据于理性主义、民主根源于人本主义，把人本主义和理性主义的冲突不加分析地引进科学和民主的关系中，把科学理性置于与民主相对立的地位。面对中国的民主奋斗史和民主思想史上无数惨痛的教训，这种似是而非的观念是需要认真地怀疑和清理的。科学理性是人文主义理想社会实现中所必不可少的中介，离开了对这种民主建设所绝对必需的前提的信念，任何对民主的热情，都只能带来反社会的后果。在社会由于反社会狂热而失却秩序和人们社会生活所必须的安全感

时，这种反理性的“民主”狂热，所召唤到的，只能是借助铁与血使社会才能得以维持的专制！

我们的改革处于一个关键时刻。这是一个社会动荡频繁、社会维系能力脆弱的阶段。在这样一个阶段，如果缺乏一种健康、理性、富有建设性的、有益于形成社会稳定机制的民主观念，那么民主的努力造成的却是社会结构的崩溃和震荡，很难对现代化（包括政治现代化）起到促进作用。过去我们的理论研究注意了传统文化缺乏民主的方面，而忽略了已经很深地积淀于我们内心的这种中国特有的民主意识和民主观念对民主化进程的影响。这种不自觉，很可能把我们的民主追求引向歧路，从而从根本上断送民族现代化的可能。



逻辑怪圈：来自“人民”的困惑

——毛泽东晚年政治伦理观述描

萧 延 中

毛泽东晚年的政治哲学，从总体上看具有极其浓厚的伦理学色彩。在他的意识结构中，“人民”或“群众”其实总是与“小人物”、“穷人”、“贱人”、“下等人”、“被压迫者”等等划等号的。这样，毛泽东的人民群众观，就与他对人的限定与划分有着直接关联了。众所周知，毛泽东是主张“阶级论”而取消抽象人性观地位的。他不止一次地对超阶级的普遍人性论进行猛烈的抨击，其中最有名莫过于《在延安文艺座谈会上的讲话》中的那一段话，解放以后他又说过多次。“人，这个概念，已经舍掉了许多东西，男人女人不见了，大人小人不见了，中国人外国人不见了，革命的人和反革命的人不见了，只剩下了区别于其他动物的特性。谁见过‘人’？只能见到张三李四。”①问题的关键在于毛泽东对“阶级”的划分本身就有巨大的毛病。一些资料表明，他观念中的“阶级”实际的内涵只是“身份”。只要出身贫寒、身份低下，再加上自我奋斗，就说明了他曾是被压迫者，天生具有反抗意识，因而也就最有创造性。1958年5月8日下午，毛泽东在怀仁堂讲“破除迷信”问题，一连举出近40个古今中外、历史、神话和现代人物，用以说明“自古以来，发明家、创立新学派的人，开始的时候都是年轻的，学问比较少的，被人看不起的，被压迫的”。并以相对肯定的口吻设问“这不是个普遍（客观）规律？不能肯定，还要调查研究。但可以说，多数是如此”。②

在同一时期，毛泽东谈王勃《秋月楚州郝司钱崔使君序》一文时，即兴随笔，作了千余字的长段批语其中除考证王勃本人的经历外，又写道：

“以一个二十八岁的人，写了十六卷诗文作品，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，王弼死时才二十四。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。穷人、贱人、被

人看不起的人，地位低下的人，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，为何如此，值得大家深深地想一想。结论就是因为他们贫贱低微，生力旺盛，迷信较少，顾虑少，天不怕地不怕，敢想敢说”。③

这段卷头眉批显然主要是为自己看的……因而它比较全面、完整地反映出毛泽东的真实思想和意图。这里，他十分突出地强调由“贫贱低微”与“生力旺盛”之间的必然联系，自觉地把二者视为因果转化的必然过程，从而构成了极为明显的“压抑——创新”的价值取向。在毛泽东晚年的大量论述中，这种价值取向表现得特别突出。就其实质而言，它反映的潜在精神却是追求人的社会身份的均等。换句话说，毛泽东认为，凡是被压抑的主体，必然内聚着天然的实现欲望，而压抑着别人的主体，又必然本能地产生堕性。二者之中，前者是活泼的、赋有生命的动力，后者则是呆滞的，形成历史的阻碍；前者是弱小的，但却蕴育着伟大，后者虽然实力雄厚，但却意味着衰亡。上述命题沉淀在毛泽东的观念中，就形成了那个众所周知的名言：“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”。“文革”中毛泽东又一再重申：“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”。④因而人类发展的途径，似乎就是通过释放压抑去冲破堕性，在社会身份的天平上寻求新的均衡点。

二

基于这种“压抑——创新”的观念核心，毛泽东在三个层面上展开了他的社会改造理想：

其一，在干部与群众之间，毛泽东毫不犹豫地选择了群众。在历次政治运动中，他都鼓励来自下层的冲动，任何时候他都敏感地去寻找、发现和拯救那些破土而出的希望之芽。在“合作化”运动中毛泽东说“群众中蕴藏了这样大的社会主义的积极性，为什么在许多领导机关，在几个月以前，居然没有感觉到，或者感觉的那样少呢？……回答只有一句话，就是不

要脱离群众，要善于从本质上发现群众的积极性”。^⑤联系毛泽东的其它论述，显然，这里他所谓“本质上的含义”，只指急于摆脱贫困面貌，追求富足生活的本能。可以说在一系列需要选择的关键时刻。毛泽东基本上都采取了这种态度，而没有过迟疑和动摇。在他看来。压抑群体的生存本能。与其说是一种失误，不如说是极大的罪恶。正因为如此，他对“官僚主义”体现出同样的敏感，将其视为不可饶恕的丑恶：“钻进我们队伍里的坏分子，蜕化变质分子，这些人，骑在人民头上拉屎拉尿，穷凶极恶，……对这些人得有个处理，罪大恶极的，也要杀几个。因为对这样的人完全不捕、不杀，不足以平民愤”。^⑥那么为什么会出现这些“新权贵”呢？毛泽东回答说：“官做大了，薪水多了，自以为了不起，就摆架子，有事不跟群众商量，不平等待人，不民主，喜欢骂人，训人，严重脱离群众”。^⑦甚至在病重期间，毛泽东还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。大官们压人，但是小官、学生、工、农、兵，不喜欢大人物压他们，所以他们要革命呢。^⑧

其二，在体力劳动和脑力劳动之间，毛泽东将二者看成“源”与“流”、“体”与“用”之间的关系。不能说毛泽东完全否认甚至敌视知识和科学的价值，因为一方面在他晚年的著述中的确多次谈到知识分子在国家建设中举足轻重的地位，认为“老九不能走”，另一方面作为一个具有丰富经验，以务实为本的治国政治家，他不可能完全抛弃社会现实而陷入纯粹的思辨遐想。问题在于究竟毛泽东如何权定体力劳动与脑力劳动之间的关系，也就是说，他怎样看待知识价值在人类发展与社会进步中的历史地位。

在毛泽东看来，体、脑劳动都不可缺少，但前者是“源”，而后者是“流”，前者是“体”，而后者为“用”，二者的位置不能颠倒，即所谓“皮毛之论”：“现在，知识分子附在什么皮上呢？是附在公有制的皮上，附在无产阶级身上。谁给他饭吃？就是工人、农民。知识分子是工人阶级、劳动者请的先生，你给他们的子弟教书，又不听主人的话，你要教你那一套，要教八股文，教孔夫子，或者教资本主义那一套，教出一些反革命，工人阶级是不干的，就要辞退你，明年就不下聘书了”。^⑨显然，这里，知识分子与“劳动者”被视为相互外在的二元主体。

为了扭转这种相互外在的二元主体结构，毛泽东试图通过教育体制的改革，运用强力实现“劳动者”与知识分子的身份互换，即所谓“劳动分子知识化，知识分子劳动化”。二方面主张“要把唱戏的、学诗

的、戏剧家、文学家赶出城，统统轰下乡，分期分批下放到农村、工厂。不要总住在机关，这样写不出东西。你不下去就不开饭，下去就开饭”。^⑩号召“知识青年到农村去，接受贫下中农的再教育”，“广大干部下放劳动，这对干部是一种重新学习的极好机会，除老弱病残者外都应这样做。在职干部也应分批下放劳动”。^⑪另一方面，在全国大中小学派驻“工宣队”和“军宣队”，建立由基层社会组织直接推荐的工农兵学员选拔制度。^⑫表面上看，毛泽东的意图和措施是要以此达到民族文化水准的平衡，而实质上的潜在目标仍然是追求人的社会身份的均等。

毛泽东上述“身份均等”的价值观反映，其理论根源在于轻理性而重经验，将社会发展仅仅看作一个可由个体情感和主观意愿任意支配的历史过程。他的这种主观倾向，明确地反映在下面的评论之中：

“历代状元都没有很出色的。李白、杜甫不是进士，也不是翰林，韩愈、柳宗元只是二等进士，王实甫、关汉卿、罗贯中、蒲松龄、曹雪芹也不都是进士和翰林。就是当了进士、翰林都是不成功的。明朝搞得好的只有明太祖、明成祖两个皇帝，一个不识字，一个则识字不多。以后到嘉靖，知识分子当政，反而不成了，国家就管不好。书读多了，就做不好皇帝，刘秀是大学士而刘邦是个大草包”。“明朝李时珍长期自己上山采药，祖冲之自己也没有上过小学、中学、大学。孔夫子出身贫农，放过羊，也没上过大学，是个吹打手，人家死人了，他去吹吹打打”。“高尔基只读过两年书，学问完全是自学的。美国的富兰克林是卖报出身的，瓦特是工人，发明了蒸汽机”。^⑬

甚至直到逝世前的几个月，他还坚持认为：孔子、秦始皇、汉武帝、曹操、朱元璋没上过大学，但在实践中增长了才干。^⑭

其三，在“小人物”与权威者（似相适应的“青年人”和“老年人”）之间，毛泽东也自觉或不自觉充当着保护和拯救前者的角色。在这一点上毛泽东似乎具有进化论倾向，他几次说过“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”^⑮的话。例如，1954年毛泽东支持李希凡、蓝翎的《红楼梦简论》，在很大程度上是出于对“大人物”压“小人物”的不满，通读毛泽东给政治局和有关人士的那封信，我们甚至可以说其直接矛头也并非对着俞平伯本人，更主要的目的只不过是表现自己要为“小人物”说话的姿态罢了。1965年初，毛泽东看到徐寅生讲打乒乓球的讲话后，立即印发中央工作

会议与会者参考,认为“这是小将们向我们这一批老将挑战了”,“如果我们不向小将们学习,我们就要完蛋了”。在修改“五·一六”通知时毛泽东也未忘记加上一句“高举无产阶级文化大革命的大旗,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”。^⑭

综上所述,我们可以说,无论从哪个角度考察,毛泽东晚年的政治伦理观的实质都是试图通过各种社会角色的功能互换,借以消除人与人之间的身份差别,从而达到“等贵贱”的价值均等境界。很显然,这里毛泽东表现出某种巨大的超越冲动:“身份”的均等憧憬标志着超越固有社会结构对人的规定,同时它也体现着超越经济基础而谋求主体片面实现的追求。换句话说,毛泽东忽略一切产生社会身份的社会条件而不论,却把某种理想主义与浪漫主义的人际关系,主观、人为地、强制、急迫地施加于现行社会发展的进程之中。例如,1966年5月7日在给林彪的信(即著名的“五七指示”)中,毛泽东以“学校”为社会发展模式,提出各行各业,工、农、兵、学、商都以本业“为主,兼学别样”。这样虽然形式上仍然存在着社会分工的差别,但实质上却使社会组合简化为一种同构的统一模式:军队把“军学、军农、军工、军民这几项都兼起来”;“工人以工为主,也要兼学军事、政治、文化。……也要从事农副业生产”,“农民以农为主(包括林、牧、副、渔),也要兼学军事、政治、文化。在有条件的时候,也要由集体办些小工厂”;“学生也是这样,以学为主,兼学别样,即不但要学文、也要学工、学农、学军”;“商业、服务行业、党政机关工作人员,凡有条件的,也要这样做”。毛泽东认为,这样“社会角色”就会逐渐形成固有内容的淡化,其自身的鲜明特征被某种“同构群体”所取代。进而,人类群体的阶层差别就随之消失,高与低、贵与贱、脑力与体力、城市与乡村、干部与群众、压迫者与被迫压迫者等等的对立将自然趋于缓和。总之,全国人民那时只有一种“身份”,那就是“六亿神州尽舜尧”。这,正是毛泽东所期望的共产主义的社会和精神的境界,这,正是毛泽东所设计“无产阶级专政下继续革命”所依据的超时代的社会发展观。

三

建立在旧有社会结构基础上的超越意识,其实质只能是一种心理幻觉和情感冲动。因为,未来毕竟只能以现实为前提,无论理想的旗帜多么艳丽,其价值的归宿最终只能落回原点,观念的异化在此是不可避免的,对于一个富有浓厚实证精神的政治哲学家尤其

如此。就在《五·七指示》的最后,毛泽东特意对林彪说:“以上所说,已经不是什么新鲜意见,创造发明。多年以来,很多人已经是这样做了,不过还没有普及。至于军队,已经这样做了几十年,不过现在更要有所发展罢了”。事实的确如此,战争时代的军事共产主义平均风尚的弱化,时时在毛泽东晚年的思想中引发眷恋的情感。他曾屡次重申“要保持过去革命战争时期的那么一股劲,那么一股革命热情,那么一种拼命精神”。^⑮认为我们党是连续打了20多年仗的党,长期实行供给制。一直到解放初期,大体是过着平均主义的生活,工作都很努力,打仗很勇敢。这些历史经验,对我们解决社会主义建设的问题,有着很大的意义。又说,有人说平均主义出懒汉,过去二十二年,出了多少懒汉?我没有看见几个。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。抗日战争时期,二三百万人,解放战争时期四五百万人,是军事共产主义的生活,没有星期天,官兵一致,军民一致,拥政爱民,把日本鬼子打走了,打败了蒋介石。^⑯

对于战争时期社会人际关系的留恋,表面上反映着毛泽东崇尚节俭廉洁正牺牲自我的道德观念,但实质上它却表现着他复归旧有传统,向往自然经济(农耕社会)的文化无意识。在毛泽东的观念中历史与未来的重叠就是现实,他所超越前人的目标其实就在他背后。毛泽东深深地被古代农民战争的平均主义所吸引,1958年11月郑州会议期间,毛泽东说:

“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”。^⑰

同年12月7日毛泽东在武昌会议期间读《三国志·张鲁传》时,随手写下又随手涂掉的一段批语,更把旧式农民运动的“置义舍”行为与现实国家建设的方向直接联系起来,从而道出了他想说又不愿明说的内在心理意图:

“这里(指《张鲁传》——引者)所说的群众性医疗运动,有点象我们人民公社免费医疗的味道,不过那时是神道的,也好。那时只好用神道。道路上饭铺里吃饭不要钱,最有意思。开了我们人民公社公共食堂的先例。大约有一千六百

年的时间了。贫农、下中农的生产、消费和人们的心情还是大体相同的，都是一穷二白。不同的是生产力于今进步许多了。”^②

但是，超越社会结构和历史时代的主观意愿，归根结底只能是一种乌托邦，因为这种超越的理论要素深深地根植于旧有传统的土壤之中，它形式上超前而本质上却在复旧。毛泽东以极大的热情和毅力创造了一个完整的循环性复旧。简单说，这种“超越——复旧”理论异化的内在机制不是别的，正是执著追求那反社会化过程，反人类发展秩序的“身份均平”。正如毛泽东自己概括“农民革命战争”与“马克思主义革命运动”的共同之处时所说：“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”。^③

四

或许问题并不十分复杂，既然毛泽东内心憧憬的社会理想，实质上恰是“极端贫苦农民广大阶层”的均平“梦想”，那么与这种价值取向格格不入的社会分工及其个体意识的自觉，自然也就被视为大逆不道的东西，与此相联系的“身份”从而也就被视为与“压迫”、“特权”、“等级”同日而语的罪恶。可是，在理性的意义上考察，“身份”其实只是识别一个特定社会角色的标志或手段，它作为界定与衡量社会个体的一种形式，其本质包含着对人类价值，特别是个体价值的承认、鼓励和肯定。社会发展愈现代化，利益主体就愈趋于丰富性和多元化，进而社会给予人们的角色地位就愈复杂化，随之所谓社会身份也就愈明显化。正是在这样的进化环境中，竞争机制逐渐完善，人的智能和力量就以具体、现实的形式充分发挥出来。这也就是说，只有高扬个体价值的理性旗帜，才能使压抑着的潜力爆发、释放，而“身份”在这个意义上作为个体价值的“影子座标”，具有强化主体意识、增进社会有机体内在活力的巨大调节功能与促进作用。因而它不是罪恶，而是进步，不是压抑，而是激励。

毛泽东的观念与此相反。他的社会发展观不是主动、积极地调动人的潜能，而是通过压抑个体而达到维持群体，削足适履地迎合和鼓励由于贫困带来的堕性。不能说毛泽东对“富裕”具有本能的烦感，但是他又的确把个体的富足视为万恶之源，甚至可以说，他对于个人的致富总是持有高度的警觉，并时刻感触到某种深刻的危机。自1956年2月以来，毛泽东反复讲“一穷二白”，认为农民要富，但不可太富。“中国又穷又白，穷就要革命，一张白纸好做文章。西方

世界又富又文，他们就是太阔了，包袱甚重，资产阶级思想成堆”。^④“河南的富裕中农有好东西不让干部看，装穷，无人时才向货郎担买布。我看很好，这表示贫下中农威力大，使得富裕中农不敢冒尖。这说明社会主义大有希望”。^⑤50年代末60年代初，毛泽东对外国评论“穷是中国跃进的动力”的观点表示欣赏，认为这话讲得好，因为穷就有压力，就要革命，就要不断进取。“富了，事情就不妙了。中国现在不富，将来富了，也一定会发生问题”。^⑥以后毛泽东干脆把阶级斗争说成“这是无产阶级和富裕农民之间的矛盾”，因为“地主、富农不好讲话，富裕农民就不然，他们敢出来说话”，而若干领导则“就要代表富裕农民”。^⑦为什么会越富越糟呢？其根本原因在于毛泽东以抑制个体来促进群体的价值倾向。在他那里，个人与集体，个体与群体是此消彼长，彼消此长的对立产物，前者与资本主义、修正主义相联系，后者与社会主义、共产主义相联系，二者水火不容：

“‘人人为我，我为人人’不妥当，结果都离不开我。有人说是马克思讲过的。是马克思讲过的，我们可以不宣传。人人为我，是人人都为我一个人；我为人人，能为几个人？”^⑧“现在是社会主义革命，革命的锋芒是对着资产阶级，同时变更小生产制度即实现合作化，主要矛盾就是社会主义和资本主义，集体主义和个人主义，概括地说，就是社会和资本主义两条道路的矛盾”。^⑨

显然，这也就是说，独立的、具体的个人在毛泽东的观念中不仅是无价值的，而且是极有害的。因此个体的“自我”丧失得愈彻底，群体的利益实现得也就愈加充分，当人们已感觉不到“自我”存在的确切位置和具体的生命意义时，当具体的人完全被群体掩盖、吞食并融化为某种集体人格的文化潜意识时，当个体完全、无私、整体地将“自我”奉献给社会共同体时，当社会身份达到均平，彻底被公共的“价值同构形象”所最终同化时，那么毛泽东观念中的理想“共产主义”就真正地实现了。不难看出，正是在“社会身份均平化”的竭力追求中，积淀下了个人独断的祸种。在一个失去“自我”的民族的头，必然高高耸立着一个超越一切、绝对实现的“自我”，一个远远超出群体利益需要的至上权威。如果说，卢梭含有内在矛盾的社会契约论，曾间接成为法国雅各宾派专政的思想武器，那么，毛泽东的均平身份的价值观念和政治实践，则更为直接地为“文化大革命”做了思想上、文化上和潜意识形态上的准备。

这样，相信人民变成了自我的理想满足；群众运

动实质则是运动群众；极度的苦难腐蚀着人们的灵魂，丧失自我的主体支撑着荒唐的欲动。理性被贫困所吞食了，发展被愚昧所阻碍了，这，在我们民族的悲壮历史上留下了不朽的伤痕，同时也在人类宏观发展的诗章中写下了刻骨铭心的“反思篇”。

注 释：

- ①《在杭州的讲话》（1965年12月21日）。
- ②⑬《在中共八届全国代表大会第二次会议上的讲话》。
- ③转引自：张贻久《毛泽东与诗》。
- ④⑦《视察华北、中南和华东地区时的重要指示》（1967年9月）。
- ⑤⑥⑪⑫《毛泽东选集》第5卷，第229、453、420、475页。
- ⑧《在扩大的中央工作会议上的讲话》，人民出版社1978年单行本，第32页。
- ⑨参阅：北京市委宣传部印《第三次理论讨论会的五个发言材料》

（1976年4月20日）。

⑩⑬《春节谈话》，（1964年2月13日）。

⑪转引自：1968年10月5日《人民日报》。

⑫这里讲的是作为总体模式的社会结构变更，并不涉“工农兵学员”的历史评价问题。

⑭参阅《十年后的评说》，中央党史资料出版社，1987年版，第308页。

⑮见：1966年5月17日《人民日报》。

⑯⑰⑱⑲1959年12月至1960年2月，毛泽东读苏联《政治经济学（教科书）》的谈话。

⑳㉑转引自：石仲泉《艰辛的开拓》，《党史研究》1987年第1期。

㉒《毛泽东的读书生活》第202页。

㉓《在最高国务会议上的讲话》（1958年1月28日）。

㉔《在成都会议上的讲话》（1958年3月23日）。

㉕《在北戴河中心小组会上的讲话》（1962年8月9日）。

（本文责任编辑：贾新民 安庆国）

社会民主化的经济前提 与伦理基础

赵 志 军

民主不是人们纯粹主观选择的产物。它需要特定的经济前提与伦理基础。

就其本义而言，民主是一种特定的政体。亚里士多德最先在他的政治学中，对各种政体形式作了分类：一个国家的公众事务由一个人决策，是君主政体；由一些人决策，是寡头政体或贵族政体；由社会上的多数人决策，是民主政体。尽管近代民主理论有了很多新的发展和补充，但亚里士多德的分类标准仍是鉴别一个政体是否为民主制度的基本依据。

在原始的纯真的“公有制”解体之后，民主的再生的基础不是自给自足的小农经济的形成，而是由于发达的商品经济的形成。传统的小农作为独立的生产者，它的生产活动基本上不依赖外在社会。因此，它没有参与外部公众事务的内在要求。所有文化背景下的小农无一例外，马克思将其比喻为一袋没有相互联系的土豆。然而小农却有一个简单的、共同的社会要

求——保障他们再生产的基本条件，特别是土地的私有权。满足这种要求的最有效的手段是一个以维护现存土地制度和稳定人际秩序为己任的至高无上的权力。显然，纷争、多元的民主制度与此目标是不相适应的，彼此争斗的寡头制度也往往难以提供小农所需要的政治和经济上的持久的稳定性。一个超越一切、无可争辩的人格权力（皇权）因而就成为小农们共同要求的人格化身。小农们的要求的简单性和共同性通过满足这种要求的代表人物的简单性（一个人）和共同性（公认）而得到实现。反过来，保障“人民”的正常生计也就成为君主政体的主观上的伦理要求和客观上的社会功能。

表面上看“皇权”和“人民”似乎是对立的，但实质上却是统一的。它们是同一座社会形态大厦的两根支柱。皇权通过小农经济获得自身赖以维系的社会基础，小农通过皇权获得自身稳定性的再生产条件。