

# 〈實踐論〉與馬列主義儒家化

• 金觀濤

1942年，中國共產黨開始了著名的延安整風，用「實事求是」反對「本本主義」。從此，中國共產黨人改變了對馬列書本和原典的看法，正如毛澤東在1942年2月1日中央黨校開學典禮上說的那樣，假如一個人讀了一萬本馬恩列斯的書，每本又讀了一千遍，以至句句背得，卻對中國問題熟視無睹，還是不能算作理論家<sup>①</sup>。毛澤東用來剝奪王明等熟讀馬列原典理論家的地位、樹立自己思想權威的哲學武器正是〈實踐論〉，毛澤東在回憶為何要寫這一哲學論文時，曾把它和列寧作《帝國主義論》相比，認為這是適合當時需要不能不寫的<sup>②</sup>。

〈實踐論〉在毛澤東思想中的重要地位是人所共知的，40年代它是破除外來意識形態（教條主義）權威的思想武器，是馬列主義中國化的哲學基礎。60、70年代文革中，它被稱為「老五篇」之一，指導着億萬工農兵和造反派鬥私批修。〈實踐論〉為何可以起到這些作用？這是一個長期沒有深入研究的問題。

本文試圖對〈實踐論〉進行新的解讀，我們發現，〈實踐論〉實質上是儒家傳統知行觀的一種新翻版，正是由於這一點才完成了馬列主義儒家化的必要環節。因此，在某種意義上說，它之所可以用來反對外來「本本」權威，指引億萬人「靈魂深處爆發革命」，正是憑藉着傳統文化的深層結構的力量。

〈實踐論〉實質上是儒家傳統知行觀的一種新翻版，它之所可以用來反對外來「本本」權威，指引億萬人「靈魂深處爆發革命」，正是憑藉着傳統文化的深層結構的力量。

## 一 〈實踐論〉的群體道德理想主義

眾所周知，〈實踐論〉有一個副標題，這就是「知和行的關係」，明確暗示其思想的傳統淵源。但是，把〈實踐論〉所討論的認識和實踐的關係簡單歸為儒學

\* 此文係作者為斯德哥爾摩大學主辦的「當代中國人心目中的國家、社會、個人」國際學術研討會（1993.6.11-14）提供的論文，現經會議主辦者同意，先行在本刊發表，謹表謝意。

知行觀，一直來有一個重大的困難。這就是道德理想主義和倫理中心主義的儒學，強調的「知」和「行」均以人的道德為核心；而毛澤東在〈實踐論〉中使用的術語和論述範圍包括自然科學、社會科學、軍事歷史，似乎都超出道德活動範圍之外。無論是孔子的「生知」、「學知」、「困知」，朱熹的「德性之知」，還是王陽明的「良知」，大抵都離不開符合道德的行為是甚麼這一基本範疇；「行」則始終是圍繞着人的道德實踐展開的。而〈實踐論〉作為馬列主義認識論的文獻，它所涉及的知是「認識世界」，行是「改造世界」，知行觀似乎不像傳統儒學那樣圍繞着道德中心。

但是界定一種哲學的內涵，不能只看其論述表面所涉及的範圍（特別是以馬列辭彙包裝後），而應去分析論述過程中所依據的思辯模式，後者更能反映作者的真正意向。那麼，〈實踐論〉所遵循的思辯模式是甚麼呢？把握其內在模式最好的方法是分析作者如何運用例子。〈實踐論〉所舉實例並不多，其中用筆墨最多、且幾乎是唯一進行詳細分析的例子只有一個，這就是討論人的認識過程是怎樣萌發於實踐活動的。毛澤東這樣寫道：「有些外面的人們到延安來考察，頭一兩天，他們看到了延安的地形、街道、屋宇，接觸了許多的人，參加了宴會、晚會和群眾大會……。這叫做認識的感性階段，就是感覺和印像的階段……在這個階段中，人們還不能造成深刻的概念、作出合乎論理（即合乎邏輯）的結論。」憑這一段文字，我們還不能判斷毛澤東所依據的模式究竟是以知識還是以道德為中心。但是接下來的文字則可以顯示毛澤東概括的知行關係的模式。毛澤東進一步論述道：「外來考察團先生們在他們集合了各種材料，加上他們『想一想』之後，他們就能夠作出『共產黨的抗日民族統一戰線的政策是徹底的、誠懇的和真實的』這樣一個判斷了。」這一論斷，作為毛澤東對從感性到理性之飛躍的說明，顯然並不是知識論的；它只不過是一個涉及對群體道德動機的典型的價值判斷。

毛澤東對從感性到理性之飛躍的說明，顯然並不是知識論的；它只不過是一個涉及對群體道德動機的典型的價值判斷。

隨後，毛澤東進一步發揮這個例子，他說：「在他們作出這個判斷之後，如果他們對於團結救國也是真實的的話，那麼他們就能夠進一步作出這樣的結論：『抗日民族統一戰線是能夠成功的。』」毛澤東將這個最後結論的獲得稱之為「人們對一個事物的整個認識過程中是更重要的階段，也就是理性認識的階段」<sup>③</sup>。據毛澤東自稱，理性認識不僅全面而且已經包含着邏輯推理的成分。但是仔細分析上述例子中最後結論，我們發現，僅僅根據知識論的邏輯關係，是不可能從「共產黨抗戰的真誠、徹底」推出「抗日民族統一戰線一定能勝利」這一結論的。其實，毛澤東是運用了兩個未曾明言的推理模式。首先，是將所有判斷都變換成道德判斷，即只有在道德的價值判斷中，一個人如果真誠地相信某種價值，並實行它，那麼才會自信這種價值一定會在現實生活中表現出來（實現）。第二，毛澤東進一步把這種群體道德理想等同於儒學中的「天道」，只有天道才有必然勝利之說。毛澤東實際上是把儒家傳統中道德理想和天道統一運用到共產黨的事業中，只有這樣，整個推理才能成立。可見，毛澤東所謂的理性認識和感性認識的關係，雖用馬列辭彙和知識論包裝起來，實際上仍是以人的道德活動作為中心的。根據這一分析，我們就可以理解為何毛澤東用詞特別小心。在這個例子一開頭，毛澤東把感性認識稱為「不能作出合乎論理（即合



30年代的延安窑洞曾是毛澤東的創作搖籃，〈實踐論〉也就是在那個時候寫成的。

乎邏輯)的結論」時，故意不用人們通常講的理論，而用論理。顯然，理論太有知識中心的味道，而論理似乎可以包含以倫理為中心的知識。

## 二 「實踐活動」的結構

僅僅分析〈實踐論〉中最为詳細的例子，還不能證明全文是以群體道德理想主義作為前提的，毛澤東還用過其他例子(雖沒有分析)，這些例子包括軍事、變革原子等等。因此，例子分析充其量只能表明〈實踐論〉企圖概括道德活動和知識活動兩個方面，還不能證明其以道德活動為中心。我們認為，以道德或以知識為中心所產生的認識論的整體結構是不同的。以道德為中心的認識論，知識只起從屬作用，由於知識服務於道德，道德又是建立在「善」的基礎上，那麼認識的終極目的便是不斷擴大符合道德理想的知和行的範圍，那麼這種認識論中被認為是「真知」的內容，一定有道德活動的主體和標準。這一點在儒學中十分明顯。馮耀明曾對理學中「知」、「致知」和「知至」這些代表不同程度「知」的概念進行分析後指出：「這個『知』不是指一種由能知及其所知的能力、活動或效驗，而是指一種由道德主體所呈現的心靈運作、過程或狀態。大略言之，知就是一種覺，致知就是使已有之明覺充擴開來，而知至則是由此充擴以至於明覺之全幅朗現的全覺狀態。」④而以知識為中心的認識論就沒有這種結構。

那麼，〈實踐論〉所提倡的「真知」是不是具有這種以道德為中心的認識論的基本結構呢？表面上看，〈實踐論〉強調實踐出真知，一切符合實際的理論、被

以道德為中心的認識論，知識只起從屬作用，由於知識服務於道德，道德又是建立在「善」的基礎上，那麼認識的終極目的便是不斷擴大符合道德理想的知和行的範圍。

實踐所證明之知識均是真知，符合「實際」並沒有對「真知」作出其他附加的價值限定。確實，馬列原典甚至是蘇共官方意識形態所主張的認識論，雖強調階級性和為無產階級服務，但都沒有提出只有哪一類特定實踐才能出「真知」。但是毛澤東的〈實踐論〉中卻對「真知」的來源有着限定，它不是泛指的實踐，而是指某一群體道德主體的活動。在〈整頓黨的作風〉中毛澤東明確指出，世界上的知識只有兩門，一門叫做生產鬥爭知識，一門叫做階級鬥爭知識<sup>⑤</sup>。毛澤東在60年代再次闡述〈實踐論〉精義的論文〈人的正確思想是從那裏來的？〉中，把這意思表達得最明確。毛澤東嚴格地把產生正確思想之實踐限定為「生產鬥爭、階級鬥爭和科學實踐」這三大革命<sup>⑥</sup>。三大革命的前兩項有着明確的道德主體，這就是無產階級領導下的人民。科學實驗表面上看是沒有道德主體的，它包括從事科學實驗的一切人。但在30、40年代，毛澤東只提生產鬥爭和階級鬥爭，科學實驗是毛澤東在60年代重提〈實踐論〉時加上去的，它在三大革命中只起輔助作用，正如儒學中知識和道德關係那樣。在〈實踐論〉被奉若神明的文革時代，科學實驗這一類實踐也是被賦與了道德主體——工農兵大眾，資產階級知識分子和學術權威則成為批判對象。

既然〈實踐論〉是以群體道德理想主義為中心，那麼在這種認識論轉化為普遍群眾運動時，就不難理解它導致的後果了。表面上看，〈實踐論〉是馬克思的著名哲學論斷：「重要的不在於認識世界，而是改造世界」的中國版，它以提出改造客觀世界時必須不斷改造主觀世界而聞名。但正因為它有着群體道德理想的前提，所以它強調的改造主觀世界就等同於群體道德修煉。而改造客觀世界也是建立一個人人道德高尚的社會。〈實踐論〉在這一點和儒學知行觀同構。文化革命中，〈實踐論〉的群體道德理想主義內核無保留地展現了出來。改造主觀世界並不是要不斷提高人們對世界的理性認識，而是在「靈魂深處爆發革命」、「狠鬥私字一閃念」。〈實踐論〉成為億萬人參加的「修身」運動哲學認識論基礎。

### 三 反智主義和「言一行」模式

毛澤東在1937年寫作〈實踐論〉時，用儒學的知行觀來修改辯證唯物論的認識論，是有着更為迫切和現實的目的的，這就是和那些受到蘇聯和共產國際支持的中共領袖爭奪理論權威的寶座。五四時代最早接受馬列主義的知識分子之所以被視為馬列主義理論家，是因為他們熟悉馬列經典。毛澤東讀馬列書甚少，如果用熟悉經典為標準，毛澤東自然不能和很多知識分子相比。只有把認識論裝上群體道德理想主義內核，他才能獲得可以戰勝知識分子作為理論權威的條件。從道德活動的角度看，從事革命實踐的農民革命家似乎比熟悉馬列經典的知識分子更高尚，更能代表馬列的精神。但是要同黨內那些推崇蘇共經典和外來「本本」的革命家爭奪正統地位，僅僅有群體道德理想主義的內核還是不夠的，因為王明等共產黨人同樣也具備無產階級立場。這時為了破除外來經典本本的權威，認識論除了要吸收儒學道德理想主義結構外，還必須進一步利用在道德理想主義哲學中反對書本和知識的武器。而這一武器在中國傳統道德哲

毛澤東在1937年寫作〈實踐論〉時，用儒學的知行觀來修改辯證唯物論的認識論，是有着更為迫切和現實的目的的，這就是和那些受到蘇聯和共產國際支持的中共領袖爭奪理論權威的寶座。

學中早已有之。為了分析毛澤東如何依靠這些傳統來構造〈實踐論〉，我們必須先概述一下在儒家道德哲學中，可以用甚麼方法來顛覆「書本」之權威。

在儒學作為官方意識形態的古代中國，無論是儒生「成仁成聖」的道德修煉，還是對社會的道德教化，儒家經典和聖人的教導都起着重要作用。這些代表聖人之言的經典大多以書本為依據，也主要靠書本文字為傳播手段，儒生在道德實踐中首先應熟讀儒家經典。這在理學出現後尤為明顯。理學具有龐大而嚴密的體系，它使書本學習在道德活動中佔有比以前更為重要的位置。「四書」「五經」也是科舉考試的基礎。因此，人們常把「知」等同於讀書和學習經典，書本經典是道德實踐的前提。理學流行的一個後果是，讀書人很容易把「本本」當作解決社會問題的靈丹妙藥。明末以後，儒生讀書講理頭頭是道，社會實踐卻軟弱無能，它促使人們重新反思知行關係。儒學中出現了王陽明、王船山等新學派。它們之所以能震聾發聵風行大江南北，在某種程度上說，乃是在道德活動中重新估價書本經典的位置。

顯而易見，在人的道德活動中，動搖作為正確道德原則之經典的主宰地位的一個巧妙而有說服力的方法，就是訴諸直接經驗，特別是那些不能用文字語言表達的道德體驗。這恰恰是王陽明「致良知」說的一個重要支柱。王陽明曾十分形象地用啞子吃苦瓜為比喻，他說「啞子吃苦瓜，與你說不得，你要知此苦，還須你自吃」<sup>⑦</sup>。既然用語言文字所能表達的道德內容不比人的直接經驗（體驗感受）更基本，它充其量只是每個人由良知而獲得的大量直接體驗的一小部分，那麼由書本經典所傳達的道德教訓對每個人的修身就不一定那麼重要了。接着，王陽明又把行為動機等同於「行」，這時，直接道德體驗不必上升為書本知識就能立即轉化為道德實踐。在這種知行合一觀中，學習書本經典的意義被降到無可再降的位置。雖然，王陽明本人相當注重讀書和文獻，但王學流傳後果只會是輕視書本。到泰州學派時，已出現「束書不觀」之弊。余英時把明末王學流行導致輕視書本和知識的傾向稱之為「反智主義」<sup>⑧</sup>。本來，一個人必須從小飽讀詩書，通過讀經才能修養成為君子，而聖人目標則可望而不可及。現在，漫長的苦讀是沒有必要的，良知可以直接轉化為道德實踐，其推論自然是滿街都可能是聖人。

另一種批判書本經典支配人的道德實踐的角度是：書本和經典無論多麼正確，但只能視之為一種言論，這樣就可以從言行關係來反思書本與實踐的關係。顯然，言論可以是假的（無論言論涉及的內容本身是多麼正確），言論的真偽必須由行動來鑒別，這就開出了從實踐效果來鑒定書本之先河。我們認為，這正是王船山知行觀的一個重要出發點。有關王船山知行合一說的不少研究，都認為它最接近唯物論。據賀麟分析，王船山的知行合一說有兩個基本內容：一個是「知可詭而行不可詭」，因此「知」必須用行為來檢驗真偽；另一個是「知以行為功，行不以知為功，行可得知之效，知未可以得行之效」，把知看作行的一部分，或把「行」視為「知」的目的<sup>⑨</sup>。如果我們進一步分析這兩個預設，可以發現，它們都是從「言論」和「行為」關係來反思知行關係的結果。王夫之並沒有簡單化地把「言論」等同於「知」，但是作為一個既要批判程朱理學又要反對陸王心學的儒者，他批判理學經典最可行的方法，是把它歸為一種言論。王夫之

在人的道德活動中，動搖作為正確道德原則之經典的主宰地位的一個巧妙而有說服力的方法，就是訴諸直接經驗，特別是那些不能用文字語言表達的道德體驗。

在討論「學」和「思」關係時，就認為對待經典要想一想「其理果盡於言中乎？」<sup>⑩</sup>事實上，從言行模式來分析王船山的知行觀，就可以抓住他批程朱之要害。

#### 四 「直接經驗」與「致良知」

80年代大陸某些學者在議論毛澤東思想和傳統關係時，曾把60年代劉少奇的觀點看作接近於程朱理學，而毛澤東更像陸王。這種簡單化的類比當然是站不住腳的。但是，道德哲學發展有着自身固有的邏輯。在儒學內部，要反對既定經典本本的權威，一個難以避免的選擇就是採用王陽明或王船山批判程朱理學的方法。王陽明反對「本本」主義的方法是推崇「良知」，特別是訴諸那些不能用語言文字表達的體驗。毛澤東也是這樣做的。延安整風中，毛澤東為了反對教條主義和留蘇派，就採用了和王陽明類似的方法。在〈實踐論〉中，毛澤東把人類經驗分為直接經驗和間接經驗兩種，認為一切知識都是從直接經驗發源的。毛澤東用「間接經驗」來概括古代的和外域的知識，並指出它們在古人和外人那裏，也是直接經驗。毛澤東論述直接經驗對知識之重要，極像王陽明強調不可用文字言傳之直接體驗。例如毛澤東推崇直接經驗的著名論斷：「你要有知識，你就得參加變革現實的實踐。你要知道梨子的滋味，你就得變革梨子，親口吃一吃」<sup>⑪</sup>，幾乎和王陽明嚐苦瓜的例子一樣。

毛澤東深知，在馬列主義的哲學言說中，如果像王陽明那樣過分強調不能用文字和語言表達的經驗，就會削弱馬列主義的指導作用，因此他要主張直接經驗比間接書本知識更重要，就必須把重點移到道德主體之上。當直接經驗和間接經驗都具有道德內容時，顯然，僅僅有間接經驗就顯得軟弱而空洞，人只知道書本知識而無直接體驗，這種知識一定是不完備的。毛澤東在延安整風時期曾這樣教訓參加革命的知識分子：「一個人從那樣的小學一直讀到那樣的大學，畢業了，算有知識了。但是他有的只是書本上的知識，還沒有參加任何實際活動……。像這樣的人是否可以算得一個完全的知識分子呢？我以為很難，因為他們的前人總結生產鬥爭和階級鬥爭的經驗寫成的理論，不是他們自己親身得來的知識。……這種知識對於他們還是片面的，這種知識是人家證明了，而在他們則還沒有證明的。」<sup>⑫</sup>從字面上看，毛澤東用未經學生親身體驗證明為理由而認定書本知識不完備，這是極荒謬的，因為人學到的大多數知識都不可能去親身證明。實際上毛澤東在這裏所講的「知識」都是指與道德活動有關的知識。對於這類知識，只在書本上看到，自己尚沒有實踐時當然不完備。當時知識分子投奔延安參加革命，自然是把革命實踐當作對自己道德純化的考驗，只有在這個前提下，毛澤東那種頗為強詞奪理的論述在他們看來才是順理成章的。在道德實踐中，直接經驗當然高於書本，實踐出真知在40年代後迅速被全黨接受。

無論是王陽明的「良知」，還是毛澤東對直接經驗的強調，後果都是降低甚至排斥書本經典在道德實踐中的作用。而系統的書本知識和文化道德教育在修身成聖中所佔的位置愈低，成仁成聖也就愈容易。王陽明的「致良知」說使滿街

毛澤東深知，在馬列主義的哲學言說中，如果像王陽明那樣過分強調不能用文字和語言表達的經驗，就會削弱馬列主義的指導作用，因此他要主張直接經驗比間接書本知識更重要，就必須把重點移到道德主體之上。

無論是王陽明的「良知」，還是毛澤東對直接經驗的強調，後果都是降低甚至排斥書本經典在道德實踐中的作用。而系統的書本知識和文化道德教育在修身成聖中所佔的位置愈低，成仁成聖也就愈容易。

都是聖人成為可能，但王學盛行時畢竟還不敢承認所有人都已經成聖。而在文化革命中，書本知識的權威已被徹底打倒，甚至劉少奇在《論共產黨員修養》所講的要艱苦學習經典著作來完成個人修養也不必要了，只要和工農兵打成一片、參加三大革命實踐，即可成為馬列主義者。而億萬工農兵本就是毛澤東思想中所推崇的道德主體，他們的天然身分和在革命鬥爭中的位置使他們當然具備「真知」，滿街是聖人的理想在中國歷史上終於可以被認為實現了。毛澤東從強調實踐出真知，到一再論述「群眾是真正的英雄」、「六億神州盡舜堯」，就是沿着這樣一條思路展開的。

## 五 毛澤東和王船山

毛澤東的〈實踐論〉由兩部分內容組成，第一部分強調實踐出真知，即由實踐到認識(毛澤東稱其為物質變精神)；第二部分強調理論必須服務於實踐，並在實踐中得到證明(毛澤東稱其為精神變物質)。我們認為，毛澤東在第一部分論述中注重直接經驗和親知，其出發點類似於王陽明；而第二部分論述則很像王船山。毛澤東在寫作〈實踐論〉時是否參考王陽明的著作，至今尚未有證據，但毛澤東早年確是十分佩服王陽明。同時他受到王船山巨大影響，在青年時代

宋明的心學傳統，成為毛澤東在政治實踐上的工具。



就組織過「船山學社」，對王船山極看重。他在寫作〈實踐論〉過程中，系統參考了《船山遺書》，當時由於手頭《遺書》不全，還寫信給長沙徐特立，設法補全所缺各冊<sup>⑬</sup>。因此，今天人們把〈實踐論〉與王船山的知行合一說進行對比，就可以發現兩者對「實踐」和「認識」之間關係的論述如出一轍。上文已指出王船山實際上是從「言一行」關係模式來考察書本經典位置的，現在，可以運用這一模式解讀毛澤東〈實踐論〉的第二部分。

毛澤東在論證理論必須服務於實踐時，有一個十分著名的論證，他說：「如果有了正確的理論，只是把它空談一陣，束之高閣，並不實行，那末，這種理論再好也是沒有意義的。」<sup>⑭</sup>在這裏，我們同樣可以看到，毛澤東是用「言論」的意義來代替理論的意義。一個以馬列為信仰的革命者，從來不敢否定理解馬列真理（它和體驗「天道」一樣）有獨立意義，而只有把理論混同於言論，才可以得到毛澤東那樣的結論。在延安整風期間，毛澤東確實是故意把外來「本本」和言論等同起來。在整風運動的動員中，他把儒家經典稱為「老八股」，而現在要像新文化運動中用白話文反對老八股那樣，反對教條主義、反對外來的「洋八股」<sup>⑮</sup>。顯然，毛澤東是把外來「本本」、儒學經典統統等同於言論。本來他所講的白話文運動造老八股的反和當時要批判黨八股，重點是批評某類文風，而文章內容和文風並無必然聯繫，批判文風也不能否定理論內容。但是，毛澤東把「理論」等同於言論後，卻可以輕而易舉地從反對文章風格來反對理論本身，達到取消外來經典的權威的目的。

顯而易見，任何一種言論講得再正確，也須要放到實踐中去檢驗。把這種關係放到理論和實踐關係上，就可以得到毛澤東〈實踐論〉對馬列主義認識論的最大發展，這就是：「理論即使來自於實踐，也必須再次放到實踐中去進行檢驗。」我們知道，馬列的認識論，是一種唯物主義的反映論，強調主觀是客觀的反映。主張正確的理論來源於實踐，並不是毛澤東的發明，馬列著作中已講過多次。但提出來自實踐的理論必須再次放到實踐中才能被證明，卻是毛澤東的貢獻。十幾年前，我和一位朋友研究毛澤東〈實踐論〉時，對毛澤東為何能發現這一點曾深感困惑。通常，唯物論的反映論者是很難走出毛澤東這一步的。根據反映論的物質—思維兩分法，正確的理論本來是從實踐中抽出，是實踐的反映，它既然已經正確，為甚麼還需要再次回到實踐中去檢驗呢？從文字敘述上看，毛澤東提出主客觀達至吻合必須依靠「實踐—認識—實踐」這一反覆循環，已經有了「主觀」通過一個負反饋調節使其符合於客觀的看法。但我們不解的是，為甚麼負反饋的其他性質沒有被毛澤東發現<sup>⑯</sup>？現在，認識到毛澤東所持有的模式實際上是言論鑒別，即任何一種言論再正確（它來源於實踐），它的真偽必須再次回到實踐中去受到檢驗，受檢驗的並不主要是理論內容本身，而在很大程度上是檢驗提出理論的人的動機和立場，這樣理論內容如何通過負反饋逼近真實之過程倒是相對不重要的。

鑒別「言論」和鑒別「理論」的要求是不同的。理論被證明只要看它的內容是否和實際符合，而鑒別言論的真偽除了考察其內容是否和實際符合外，還多一層含義，這就是要看說話人的態度。分析毛澤東所說的理論被實踐證明，可以看到它有着多重含義，一方面包含了言論的內容，更重要的還要求提倡者應該

任何一種言論講得再正確，也須要放到實踐中去檢驗。把這種關係放到理論和實踐關係上，就可以得到毛澤東〈實踐論〉對馬列主義認識論的最大發展，這就是：「理論即使來自於實踐，也必須再次放到實踐中去進行檢驗。」



誠實(如看其動機是否為了革命或良好)。毛澤東曾把馬克思、恩格斯、列寧、斯大林和科學家稱為老實人，托洛斯基、布哈林、陳獨秀、張國燾是不大老實的人<sup>①7</sup>。照理說，這種說法很荒謬，科學理論是否被實踐證明，政治主張是否符合實際，和科學家與政治家本身是否誠實並沒有必然關係，而毛澤東卻把理論被證明為真理和理論提出者的道德誠實聯繫起來，把黨內教條主義者、路線鬥爭中持錯誤觀點的人說成最終是因為不老實而失敗，這一結論只有用證實「言論」標準來代替證實理論才能得到。在言論被實踐證明模式中，只要言論代表天道、發言者誠實，那麼這種言論一定會在實踐中應驗。毛澤東的理論被實踐證明的模式中也預設了這種必然聯繫。他在〈人的正確思想是從那裏來的？〉一文中曾這樣論證：「在社會鬥爭中，代表先進階級的勢力，有時候有些失敗，並不是因為思想不正確，而是因為在鬥爭力量的對比上，先進勢力這一方，暫時還不如反動勢力那一方，所以暫時失敗了，但是以後總有一天會要成功的。」<sup>①8</sup>

正因為毛澤東所講的「理論」實際上並不是認識論中所說的「理論」，而是有道德主體的「言論」，所以他經常把「實事求是」、「知行關係」、「動機和效果」的關係混同使用。例如毛澤東曾用理論和實踐的關係來論證動機和效果的統一，他這樣寫道：「這裏所說的好壞，究竟是看動機(主觀願望)，還是看效果(社會實踐)呢？唯心論者是強調動機否認效果的，機械唯物論者是強調效果否認動機的，我們和這兩者相反，我們是辯證唯物主義的動機和效果的統一論者。……社會實踐及其效果是檢驗主觀願望式動機的標準。」<sup>①9</sup>我們看到，毛澤東是把效果等同於社會實踐，把動機放到理論的位置，他甚至也把在〈實踐論〉一文中定義的「唯理論」(只強調理論重要)、「經驗論」(只強調感覺經驗的重要)也用於動機和效果分析，推出只講動機不講效果是「唯心主義」，而只講效果不講動機是「機械唯物論」。

由於在言論鑒別中必需考察言論的內容和言論者的動機，那麼在群眾考察某一理論時，最有興趣的往往不是理論本身怎樣在實踐—認識—實踐的過程中被修改，而是從否定理論內容迅速升級到懷疑錯誤理論提出者的立場動機，這正是文化大革命大批判的邏輯。

由於在言論鑒別中必需考察言論的內容和言論者的動機，那麼在群眾考察某一理論時，最有興趣的往往不是理論本身，而是迅速升級到懷疑錯誤理論提出者的立場動機，這正是文化大革命大批判的邏輯。

## 六 結 論

〈實踐論〉本是毛澤東30年代末在延安抗大講課的講稿，全文不長，從行文看，毛澤東寫得很辛苦，遠不如毛澤東其他講話那樣天馬行空、流暢活潑。幾年後，中共開始延安整風，〈實踐論〉成為全黨反對教條主義的必讀文獻。它在確立毛澤東思想權威方面發揮了重要作用，以後它在毛澤東思想中的地位也日益重要，終於在文革時成為百姓必須天天頌讀、時時貫徹的經典。〈實踐論〉在中國當代文化中的地位變化，正好戲劇性地刻劃出馬列主義被納入儒學道德理想主義的程度。它的問世，標誌着馬列主義儒家化的開始，當時紅軍剛經過長征到達陝北不久，輕書本、重實踐本是工農幹部的自然傾向，這時毛澤東在

認識論中注入了群體道德理想主義，就極易為全黨接受。而〈實踐論〉對待馬列經典的態度，在深層結構上類似於王陽明、王船山看待程朱理學的立場，這樣，自然有助於毛澤東思想—中國式的馬列主義取代外來的馬列經典，成為一種新的政治文化。〈實踐論〉在中國共產黨政治文化中的地位愈重要，人們愈是注重實踐和直接經驗，輕視書本知識，提倡在群體的三大實踐中改造自己。整個社會反智主義盛行。劉述先曾分析過理學中這種反智主義是如何得到遏制的<sup>②</sup>。而毛澤東思想是儒家化馬列主義，它只是部分吸取了儒學結構的理論體系，傳統儒學中遏制反智主義的因素不再存在，於是整個中國在文革中反智主義氾濫。這無疑是一個傳統如何在變構中再現，並使其中某些部分畸型地放大的驚心動魄事例。

### 註釋

- ①② 范賢超等：《毛澤東思想發展的歷史軌迹》（長沙：湖南人民出版社，1993），頁489；390。
- ③⑪⑭ 毛澤東：〈實踐論〉，《毛澤東選集》（一卷本）（北京：人民出版社，1964），頁261-62；264；269。
- ④ 馮耀明：〈「致知」概念之分析〉，《儒家倫理研討會議文集》（新加坡：東亞哲學研究所，1987）。
- ⑤⑫⑰ 毛澤東：〈整頓黨的作風〉，《毛澤東選集》（一卷本），頁774；774；180。
- ⑥⑱ 毛澤東：〈人的正確思想是從那裏來的？〉，《毛主席的四篇哲學論文》（北京：人民出版社，1964）。
- ⑦ 轉引自李德芳：〈王陽明「知行合一」說的淵源及其影響〉，《貴陽師院學報》第4期（貴陽：1982）。
- ⑧ 余英時：《歷史與思想》（台北：聯經，1976）。
- ⑨ 賀麟：〈關於知行合一問題——由朱熹、王陽明、王船山、孫中山到「實踐論」〉，《求索》第1期（長沙，1985）。
- ⑩ 王船山：《四書訓義》（卷六）。
- ⑬ 李銳：《毛澤東的早年與晚年》（貴陽：貴州人民出版社，1992），頁27。
- ⑮ 毛澤東：〈反對黨八股〉，《毛澤東選集》（一卷本），頁788。
- ⑯ 金觀濤、華國凡：〈認識論中的信息和反饋〉《問題與方法集》（上海：上海人民出版社，1986）。
- ⑰ 毛澤東：〈在延安文藝座談會上的講話〉，《毛澤東選集》（一卷本），頁825。
- ⑱ 劉述先：〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉、〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》（創刊號）（台北：1991）。