

一與二：毛澤東與方以智的思考

One and Two: How Mao Zedong and Fang Yizhi Think

楊儒賓*

Rurbin YANG

劉紀蕙教授《一分爲二》是部內容豐富、焦點多元的著作，讀者如果沒有劉教授的知識背景，讀此書，不免如康拉德（Joseph Conrad）《黑暗之心》（*Heart of Darkness*, 1902）所描述的雨林狀態，瓜藤蔓延，濕暗的雨林孕育了蒼鬱的天機。但讀者如果稍微了解劉教授的知識關懷，自然可以從此書中讀出她對現實中國的疑惑與把脈診斷。此書以原中共中央黨校校長楊獻珍事件爲線索，楊獻珍於1960年代提出「合二爲一」的論點，以作「一分爲二」的主張之補充原則，此主張被視爲替修正主義張目，反對毛澤東矛盾論的辯證法，所以管意識形態的高幹（黨校校長）因意識形態不正確了，送到牢房改造。楊獻珍事件是中共黨史上接連不斷的高層鬥爭中的一個案例，並不特別，但因他的案子提到一／二的問題，在現實上，也就是牽涉到統一／矛盾的議題，所以「一分爲二」的議題才有更豐富的思想史的內涵。

楊獻珍提到「合二爲一」、「一分爲二」的問題，追溯的源頭之一是方以智的《東西均》（1652）之說，《東西均》此中國哲學的重要著作以及方以智此重要思想家的身分，可以說都是在1949之後才發現的，之前，《東西均》此書處於若有若亡的狀態，而方以智也只是明末四公子之一，他對西學有興趣，也曾被注意過，但大概也就僅此而已。1949之後，方以智身爲思想家，而且很可能是可以和黃宗羲、王夫之鼎足而立的思想家才浮上

投稿日期：2020年8月28日。接受刊登日期：2020年9月7日。

* 楊儒賓，國立清華大學哲學研究所暨通識教育中心合聘講座教授。主要研究領域爲先秦哲學、宋明理學、東亞儒學等。

airiti

檯面，這個趨勢越來越明顯。楊獻珍對一／二的形上學議題未必有多大的興趣與理解，但他談「合二爲一」、「一分爲二」的問題，將方以智拉進來，並放在共產黨意識形態的鬥爭的背景下呈顯出來，這是有意義的說法。

一／二的問題是中國哲學的老議題，儒、道兩家皆有主張，儒家此主張的文本根據來自《易經》的太極與兩儀的關係，「易有太極，是生兩儀」，太極生兩儀的「生」到底什麼意思，是一種物理學式的元氣論之分化？或生物學式的生殖之生？這兩種主張都出現過，漢儒和道教的宇宙論中都有此類主張。但典型的理學的答案是朱子說的：「太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。」換言之，「易有太極，是生兩儀」不是宇宙論的提法，而是存有論的提法。太極乃本體之義，本體是作為萬物存在的依據的，太極之生兩儀即太極作為兩儀之依據，太極之於五行，之於萬物，實即它就在五行，在山河大地，體用無先後。一／二問題的依據可視為泛神論的提法，太極（本體、神）不在自然之外，也不在自然之中，太極與自然不一亦不異。但泛神論嚴格意義的提法當在「一／多」而不是「一／二」，「一／二」的提法乃因語言的介入，也可以說因有意識功能的呈現者之介入所致。本體落在人的世界，即有「一／二」的議題。

北宋理學典範人物的程明道思及一／二問題時，曾不知不覺手舞足蹈起來，他說：「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。」程明道可能是理學家當中，最普受後人歡迎的哲人，他也被視為體道有得、造詣極深的一代宗師。但恰好在關鍵的「一／二」問題上，他起了有意思的頭，卻未曾再進一步探討。程明道的表叔，也是他志業的伙伴張載對此有更進一步的說明，張載說「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息」，又說「感而後有通，不用兩則無一」，程明道、張載都是筆者認為的理學第三系人物，他們可謂道論思想家，他們的思想都有一／二的詭譎同一的敘述。竊以爲一／二的議題一直到晚明的方以智才把它帶到理學討論的核心議題中。方以智也是道論中人，筆者認為的理學第三系中重要人物。方以智的「一／二」問題往往和伊（·）字三點的「交、輪、幾」相提並論，伊字三點是佛教常用

語彙，天臺宗尤喜用之，但方以智的伊字三點要放在天均的陶均隱喻下才好理解的。而「一/二」的正規提法即為「公因/反因」說。

方以智的「公因/反因」說可能承自家學，但將之發揚光大者，厥為方以智，方以智門生、後人視此義為「決宇宙之大疑」的大發現。「決宇宙之大疑」之說未免誇張，但方以智將這個久已晦暗的的論題重新論述，煥然燦輝，這是事實。「公因」一詞自然指的是本體，道遍萬物，體在器中，體氣一如云云，這是先秦儒、道兩家常見的表達方式，這種道論的表達方式和本體的概念結合即有「公因」之說。公因也者，「風雨霜露，無非教也」；公因也者，「道在屎溺」也。傳統術語中用以表達萬物存在的共同基礎者厥為「本體」，在當代的知識體系，「本體」是多餘的概念，知識體系的違章建築。但在理學的世界中，凡形則有形而上，形上學不是獨斷論的玄思所得，它乃因形（個體）的轉化而呈現的所以然的形上面向。

「公因」作為個體存在所共同的依據的本體，此義易解。方以智之突出者乃將此泛存有論的思維放在具體意識功能的人之思維模式下，遂有「反因」之說。反因也者，用楊獻珍的表達方式，即是矛盾，即是對立，A與-A對立的模式。這種模式其實在史賓諾沙（Baruch Spinoza）、黑格爾（G.W.F. Hegel）處也出現過，此即「一切的肯定即是否定」；在老子處也出現過，此即「有無相生」。更確切地說，意識離不開語言，語言是精神表達的器官，是存在的安宅。語言的功能建立在二元區別的基礎上，A建立在它從存有的背景（公因）中經由原初的分化（公因變成A得以對照而出的-A），亦即大一轉大二，乃克成立。每一論述都有廣闊的非論述者（非主題化者）作為背景乃得成立，就像莊子說的，每一步所依賴的土地都要依賴廣闊的大地作為襯托，行走才有可能。¹當人出現於大地上時，意識與意識所對成了最根源的分化，即使在體道最根源的萬物一體處，也不能沒有非主客對立的呈現與所呈現之分，也就是無待之中仍有最根源的非主客對分之相偶性，主客不分要建立在心靈的彰顯存有的功能上。「公因/反因」說建立在整體論的世界上，每一個體（個體物、個別事、個人皆是）

1 《莊子》〈外物〉及〈徐無鬼〉篇皆有此比喻。

airiti

都因他者及支撐他／我的神祕之體（不可名狀、無法定義之無）的共在而成立，「我」與「非我」（反因）同是「我」的成分。

毛澤東「矛盾論」之有理論意味處，在於他將中國哲學中此一具玄辯內涵的「一／二」論題變成政治領域的矛盾統一的問題，而他的矛盾統一命題是建立在鬥爭哲學上的。「矛盾—鬥爭—統一」這組詞語是貫穿毛澤東一生思想的線索，《毛澤東選集》（1952）第一卷第一篇第一行的第一句及第二句為「誰是我們的敵人？誰是我們的朋友？」。毛澤東在最早的一篇具有運動方向的文章上，即確立了矛盾統一的運動原則。共產黨人是以隱瞞意圖為恥的，共產黨人或許也有不少的陰謀、陰風、陰火，但他們一定也有明確的說陽謀、燒陽火的光明立場，鬥爭哲學的矛盾論即是毛澤東明確主張的根源的世界觀：「對立統一規律是宇宙的根本規律。這個規律，不論在自然界、人類社會和人們的思想中，都是普遍存在的。矛盾著的對立面又統一，又鬥爭，由此推動事物的運動和變化。矛盾是普遍存在的。」所以小至原子的構造，中為個人的身家關係，大至國家、天下的結構，莫不有一／二的問題，「誰是朋友，誰是敵人」，有此一念，群體即會變成對立的兩組。對立的兩組一分隔，再衡量敵我力量的對比，因而從對方中分出主要矛盾、次要矛盾，因而聯繫次要矛盾鬥垮主要矛盾。接著，再有下一輪的主要矛盾與次要矛盾，因而再依朋友越多越好、敵人越少越好的階段性工作法則，聯繫次要矛盾鬥倒主要矛盾。如此的鬥爭反覆進行，矛盾論次第解消了通往共產主義國境途上的各種矛盾，共產主義社會的成分越來越濃。原來知識分子依附的五張皮經由民主革命，其中的帝國主義所有制、封建主義所有制、官僚資本主義所有制三張皮被消滅了。再經由社會主義革命，民族資本所有制與小資產階級所有制這兩張皮也被消滅了。「皮之不存，毛將焉附？」，以後的知識分子這些「毛」失去了靠山以後，他們只能「吃工人階級的飯，吃集體農民的飯」。所有的階級之分都是「過渡的階級」，最後都要走向唯一由工人階級組成的社會。

毛澤東將共產主義社會當成歷史發展的目的，而共產主義社會被視為平等理念的實現。他所認定的平等理念沒有本體—主體的出發點，沒有精神的辯證發展，他認定的「平等」本質上是經濟學的概念，但卻有道德的

airiti

內涵，批鬥一念之私，無私地為人民服務，被視為最高的道德。歷史地看，不平等的起源在於勞動的分化，私有制的興起。隨著革命的成功，毛澤東校正錯誤歷史的時機終於來臨，平等的根本關鍵在於資產階級私有制的廢除，「人民公社」即是共產主義在中國大地上的聖顯（hierophany）。生產方式的下層結構改變了，上層結構的意識也要跟著改變，知識分子跟不上，群眾要幫助他，平等的追求要靠外力的壓力。即使是自我批評，思想改造，其自發也要經由壓力的過程，很大的成分是群眾運動的壓力所致。

毛澤東的意識構造中有強烈的主體的能動性，這個能動性可能可以經由譚嗣同溯源到王陽明的良知論，但毛的意志的能動性缺少良知的內證、身心的天人轉化這些要素，也就是缺少「良知」此概念最玄祕的個體性與宇宙意識之際的銜接性，這是良知的平等概念最深層的基礎，人人有良知，良知提供了「人」此一種屬道德平等的基礎。毛澤東的「平等」乃是以意識形態化後的社會位階與資產數量的外在平均之形式現身於世，毛深信歷史必然性的發展，共產主義是歷史發展的目的，但歷史的發展太慢了，主體的能動性要介入。毛澤東要透過矛盾論的法則，造成力量對比的反轉，因而縮短了歷史的行程。在毛的強力的意志下，他不斷要求客觀的情勢服膺於歷史的必然。他革命成功後掌權的25年，也是階級鬥爭不斷的悲慘歲月。

毛澤東的一分爲二的矛盾論不能說沒有出自中國思想的內因，但中國傳統思想的矛盾論或辯證法，嚴格說來，只能放在精神的發展上來論，華嚴宗、理學都有類似的表達方式。換言之，所謂的對立、矛盾、一與多這類的問題乃是精神在發展中，因主體意識的感通、不安、憤啓，它要經由自我否定以走出自我，再由自我的疏離以擴大自我的內涵。在精神這種逐步發展的過程中，原有的對立不再是障礙式的對立，而會變成內在的辯證統一的差異。毛澤東將矛盾視為自然的法則，他的矛盾論一方面建立在與存有（道）失聯的擴張主體上，毛有一個大寫的極大自我；一方面築基於實在論的基礎上，自然辯證的過程必然會通向共產主義的社會，這是內在於宇宙的規律。既然矛盾存在於自然深處，存在於每粒原子當中，世人不能堪受的人世之矛盾，也就是階級鬥爭遂不可免，因為鬥爭是自然律。後

半生飽受批判之苦的馮友蘭在文革後，可以稍微喘息後，一方面對外人感嘆「若驚道術多變遷，請向興亡事裡尋」，以為自己在文革中的自我否定辯護；一方面他也提出了另一種的辯證法，以作為晚年定論。他引張載《正蒙》（1076）的話語道：「有象斯有對，對必反其為，有反斯有仇，仇必和而解。」馮友蘭認為毛澤東的辯證只有「有反斯有仇」，沒注意到「凡仇必和而解」的終點。梁漱溟後半生也一直為毛澤東的階級鬥爭論所苦，但他的苦不在他是受到批判的對象，而是他不明瞭共產黨人何以能夠在沒有階級區分的中國社會創造出階級的區別，並透過階級的鬥爭，達到了革命的成功。但梁漱溟晚年，基本上否認了毛的階級鬥爭，在政治的意義與道德的意義皆如此，他回到年輕時期的《東西文化及其哲學》（1921）時的立場。

馮友蘭提出「凡仇必和而解」，借以修正毛澤東的辯證法，其修正頗有現實的意義，但如果放在儒家文教傳統的視野考察，方以智的「公因一反因」說可能還有更深層的因素。我們如果放在東亞儒學的相偶論（阮元）或間柄論（和 哲郎）的立場來看，人的主體原本脫離不了「二」的構造，有父子才有慈、有夫婦才有愛、有兄弟才有悌、有朋友才有信，道德是在人與人之間的關係中產生的，二乃是一的具體展現，沒有二的父子、夫妻、朋友、兄弟，也就沒有相關的道德的存在，二因相對而成為一的內在他者。所以合理的人際倫理乃是在相對中因感通而獲得異己的精神內涵，一分為二為的是合二為一，沒有二人即沒有仁，仁是在二人之間展開的合理的倫理規範。更恰當的說，一、二相待，互為主從，因相待以形成詭譎的一，亦即在一中完成一與二的矛盾統一的構造。儒學論一與二的文獻多矣，在這種一而二、二而一、公因 / 反因的論述中，主體因對偶而豐富化，因而它成就了人性的豐富內容。這種因精神性的發展而克服了外在的矛盾性的論點，我們在毛澤東的著作中看不到。偉大領袖的倫理帶著戰爭的隱喻，戰爭是他一生大半的事業。他掌握永恆的矛盾律，參與了鬥爭的宇宙事業。他雖也感嘆人間正道是滄桑，但眼看歷史在不斷的矛盾中翻滾，人與天鬥，人與人鬥，移星易宿，天地反覆，終覺其樂也融融。