

中國革命的道路：對張灝先生觀點的闡發

許 國 惠^{*}、范 廣 欣^{**}

摘要

2005年4月張灝（1936-2022）先生在他的榮退座談會上指出1895年開始中國的革命有不同的意義，可以分成三類：一、小革命，以儒家天命觀為出發點，承認改朝換代的合理性；二、中革命，即政治革命，重點要變化政治體制；三、大革命，除了變化政治體制外，還要運用政治手段全面改造過去的社會、文化等方方面面。這個發言最重要的啟發之一是將湯武革命界定為中國革命思想道路的起點。湯武革命不僅意味著以暴力顛覆暴政，還與儒家傳統政治思想的核心內容緊密相連。然而，湯武革命在1895年以前未能轉化為否定君主制乃至旨在締造烏托邦的現代革命。文章以康有為（1858-1927）天賦人權觀為例說明關鍵的轉變如何發生在1895年以後。張先生的相關論述指出，中國傳統思想的「人極意識」和「天人合一」觀念，與西方學說結合，醞釀了現代革命觀念，甚至是大革命的觀念。接著張先生談大革命的思路，文章進一步考察以下

^{*} 作者現為香港教育大學文學與文化學系助理教授。

^{**} 作者現為南開大學哲學院副教授。

問題：共產黨在 1949 年以後如何運用政權改造文化領域，從而重新塑造傳統的內涵，也重新塑造人的主體意識？

關鍵詞：張灝、革命、天賦人權、戲曲改革

The Path to Chinese Revolution: Elucidating the Perspectives of Hao Chang

Kwok wai Hui^{*}, Guangxin Fan^{**}

Abstract

In 2005, at the forum in honor of his retirement, Prof. Hao Chang (1936-2022) pointed out that the concept of *geming* 革命 (revolution) in China had different meanings and could be divided into three categories: (1) *xiao geming* 小革命 or *tangwu geming* 湯武革命 which takes the Confucian concept of *tianmin* 天命 as the starting point and recognizes the justice of replacing one dynasty with another; (2) *zhong geming* 中革命 (political revolution) which underscores the changing of political system; (3) *da geming* 大革命 (great revolution) which emphasizes on using political means to thoroughly transform social, cultural and other aspects of human life after political revolution. One of the most significant inspirations that we take from Prof. Chang's speech is taking *tangwu geming* as the starting point in order to understand the development of the concept of revolution in China. *Tangwu geming* not only meant overthrowing tyrants with violence,

* Assistant Professor, Department of Literature and Cultural Studies, Education University of Hong Kong

** Associate Professor, College of Philosophy, Nankai University

but also closely related to the core of traditional Confucian political philosophy. However, the concept of *tangwu geming* failed to transform itself into the concept of modern revolution before 1895. This article uses Youwei Kang's doctrine of *tianfu renquan* 天賦人權 as an example to show how the critical transformation took place after 1895. Prof. Chang's other works point out that the combination of the tradition Chinse concepts *renji yishi* 人極意識 and *tianren heyi* 天人合一 with Western political theories generated the concept of modern revolution in China, including that of great revolution. This article uses the opera reform after 1949 as a case study to examine how the Communist Party of China utilized its political power to implement a thorough social and cultural revolution. By studying the opera reform, the article reveals that how the Communists redefined Chinese culture and reshaped the subjectivity of the people.

Keywords: Hao Chang, revolution, *tianfu renquan*, opera reform

中國革命的道路：對張灝先生觀點的闡發^{*}

許 國 惠、范 廣 欣

一、前言

2005年4月張灝（1936-2022）先生在香港科技大學為他舉行的榮退座談會上發言闡述了革命的思想道路。根據他的看法：

自1895年開始在中國的革命的意義大概可以分成三類：一、小革命，以傳統儒家天命觀為出發點，強調唯有德者能王，承認顛覆暴政、改朝換代的合理性；二、中革命，即政治革命，不僅改變政權，而且要變化政治體制，辛亥革命推翻殷商以來的普世王權，就是這一性質；三、最值得重視的是大革命，首先也是政治革命，掌握權力以後還要扭轉乾坤，即運用政治手段全面改造過去的政治體制、社會文化方方面面，其中蘊含著啟蒙運動以來的轉化意識。張教授最關心的是大革命如何在中國發展出來，因為影響中國最大的是大革命。以上三重革命的意義1895年以後一開始就出現，但是有比重的不同，總的趨勢是不斷激化，一直到1976年。從1895年到1911年，主要是小革命，由小革命向中革命出發，大革命也出現了，但是處於

* 天津市哲學社會科學規劃研究項目成果，項目編號TJZX18-001，項目負責人范廣欣。

思想的邊緣，比如譚嗣同的《仁學》就是要沖決整個傳統的網羅，但是影響不大。從1911年到五四後期，是從中革命向大革命轉化，五四後期大革命的觀念已佔主導地位，知識分子大幅度左轉，為中國共產黨的革命運動鋪路。簡言之，中國的革命觀念一開始就非常複雜，從發展的趨勢看，大革命逐漸取得主導地位。¹

這個對革命的三分法，在他公開發表的文字中不曾出現。張先生在〈中國近百年來的革命思想道路〉中對革命採取的是二分法。他說：

大約說來，近代世界的革命有兩種：一種可稱之為「小革命」或「政治革命」，它是指以暴力推翻或奪取現有政權，而達到轉變現存的政治秩序為目的的革命，最顯著的例子是1776年的美國革命和1911年中國辛亥革命；另一種是所謂的「大革命」或「社會革命」，它不但要以暴力改變現存政治秩序，而且要以政治的力量很迅速地改變現存的社會與文化秩序，最顯著的例子是1789年的法國大革命與1917年的俄國革命，中國共產主義革命也屬此類。²

三分法和二分法最大的區別是：由儒家經典而來並隨之路流傳的湯武革命的理念被當成是20世紀中國革命的淵源，中國革命的思想道路之開端因此從清末向前延伸到兩千多年前的軸心時代。³

¹ 范廣欣整理：〈跟張老師在香港科大唸書（附錄：張灝教授榮退學術座談會紀要）〉，《漢學研究通訊》第41卷第4期（2022年11月），頁27。

² 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，《時代的探索》（臺北：聯經，2004年），頁209-210。

³ 張先生認為軸心時代奠定了中國文明的基本特徵，甚至一直影響到中國近現代對大變局的回應。這就是他在自選文集《時代的探索》的前言中宣稱

另一個關鍵的區別是：文章中的二分法是置於正文之前、作為理論背景的類型分析，很可能受到阿倫特（Hannah Arendt，1906-1975）《論革命》⁴一書的啟發，張先生採用這一類型分析先將中國的共產主義革命定位為「大革命」作為簡要開題，接下來的正文再詳細討論這一大革命的思想道路；相比之下，座談會發言時的三分法不是張先生詮釋中國革命思想道路的理論背景和前奏，而是這一詮釋本身的基本框架，它不僅是類型分析，更在 1895 到 1976 年間從「總的趨勢」判斷具體展現為中國革命前後相繼、不斷推進的三個階段。上述區別提醒我們如果要延續張先生對中國革命的思考，就不僅要留心他討論近現代思想與文化的文字，也不能忽略他對經世傳統和儒家政治思想的梳理。在張先生看來，革命不完全是舶來品，而在中國傳統中有深厚的根基。

張先生對三重革命的意義界定得非常清楚，對於革命不斷激化這點，文章的第三節會再作介紹，下文我們討論幾個問題，主要涉及三重革命之間的關聯，包括：湯武革命的理念如何為 20 世紀的中國革命提供了思想資源，其中又有哪些限制長期以來不能克服？從湯武革命過渡到政治革命和大革命的關鍵轉型為什麼直到 1895 年以後才得以發生，如何發生？超越政治革命的大革命如何展開？中國共產黨如何實踐大革命，具體來說是中國共產黨如何運用政權改造舊文化及舊社會？下文分別就以上問題作出回應。

要「探索這時代大風暴的思想根源與背景」，卻將〈世界人文傳統中的軸心時代〉作為正文第一篇的原因。張灝：《時代的探索》，〈前言〉，頁 3。

⁴ 阿倫特在書中將革命分為政治革命和社會革命兩個類型，政治革命的目的是為實現人民的政治自由而做政治制度的更新，而社會革命則是用政治手段嘗試解決社會問題，即財產和社會經濟不平等的問題，不惜因此損害政治自由。可參見 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 2006), 12, 15, 45-46, 52, 63-65, 82.

二、從湯武革命到現代革命

(一) 湯武革命的潛力與限制

張先生公開發表的文字中很少提到湯武革命，不過他在前述2005年的發言中對湯武革命之理念（發言中稱為小革命）的簡短介紹，值得我們深思。⁵「以傳統儒家天命觀為出發點，強調唯有德者能王」提醒我們湯武革命不僅僅是政權更替一種模式，而且植根於儒家政治思想的傳統，與張先生在這方面的主要論述及核心問題交織在一起，不能截然分離。具體而言，「天命觀」強調的是王權的獲得與轉移取決於天意，而上天只眷顧有德之人，只有道德完善的聖王才能獲得最高權力，並通過其統治使道德精神進入群體生命。⁶天命提供了高於俗世、高於現實政治而包含巨大的轉化力量的另一個秩序，這就是超越意識的來源。張先生還指出：在原始儒家，尤

⁵ 本文所謂湯武革命，與其說是關於商周易代的歷史事件，不如說是後世圍繞這一事件而闡發的一整套價值觀念，這套價值觀念在儒家經典和注釋傳統中一路流傳、幾乎湮沒卻不絕如縷。為什麼張先生在榮退座談會上的發言用「小革命」而非「湯武革命」概括這一套彰顯德性而顛覆暴政的價值觀念？為什麼他在之前的文字中很少提到湯武革命？的確是一個需要認真思考的問題。我們目前的想法是，除了與大、中革命對比之外，張先生在發言中用「小革命」而不提「湯武革命」是因為他希望大家將注意力放在軸心時代以來形成的中國思想傳統，而非殷末周初的歷史事件以及相關記錄。值得一提的是，史華慈先生認為中國軸心時代開始於周初，而張先生則認為軸心時代的突破在晚周才出現，因為在《論語》中以仁為代表的道德內化意識終於出現，並且對以禮為代表的規範倫理構成挑戰，在《孟子》中則進一步發展出對誅殺暴君之道德正當性的肯定。見張灝：〈古典儒學與軸心時代的突破〉，收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》（上海：上海人民出版社，2018年），頁20-25。張先生很少提及湯武革命，或許是擔心這個說法會引導讀者更注意周初文獻而忽略晚周的突破，包括孟子對顛覆暴政之正當性的解說。

⁶ 張灝：〈政教一元還是政教二元？〉，收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，頁128-130。

其是思孟學派那裡，天命有了新發展，他們認為每個人都可以以自己的心靈承受天命，由此出現了「一個超越內化的趨勢，也隱然萌發一種二元權威的意識。」⁷換言之，從天命觀出發，人們獲得了超越意識、道德意識以及對現實王權的批判精神。

「承認顛覆暴政、改朝換代的合理性」則意味著超越意識、道德意識和批判精神可以轉化為實實在在的顛覆性的政治力量。張先生在討論軸心時代對後世的影響時指出，這股力量不僅足以支持孟子（372-289BC）肯定誅殺暴君、支持荀子（約316- 約237BC）以道義挑戰君權和父權，而且一直延續下來，在新的時代為政治革命乃至大革命提供了強大的精神動力和領導人物。

具體而言，軸心時代在中國的文化基因中播下了道德理想主義的種子。張先生告訴我們：

中國在「軸心時代」產生的德性倫理，特別是透過儒家思想的傳承，對傳統的道德文化所發生的深遠影響，是盡人皆知的事實。即使在近現代，儒家道德體系受到極大的衝擊，但受到震盪最深的是儒家以禮為代表的儀範倫理。而儒家的德性倫理，雖然就特定的聖賢君子的人格理想的實質而言，影響已減弱許多，但追求一個理想的人格與社會的精神動力似乎並未動搖。百年來，革命這條思想道路，所展現的志士精神與烈士精神以及烏托邦的理想，就含有不少德性倫理追求終極與完美的精神酵素。⁸

這段話特別值得注意的至少有兩點。其一是傳統中仁與禮的張力和近代以來以仁黜禮的趨勢：當規範性的禮教被近現代中國知識分子摒棄的時候，作為德性倫理的仁所蘊含的理想與激情仍然保存

⁷ 張灝：〈政教一元還是政教二元？〉，頁130。

⁸ 張灝：〈世界人文傳統中的軸心時代〉，《時代的探索》，頁19。

下來，支持他們追求完美人格和完美社會。其二是這種理想與激情不僅推動中國人投身政治革命，也為他們前仆後繼、捨身忘我地投入以實現烏托邦為目標的大革命提供了巨大而持續的力量。

不僅如此，軸心時代還孕育了後來充當革命領導者的「先知型」知識分子。張先生告訴我們：在軸心時代，「作為獨立社群的知識分子在人類歷史上第一次出場」，他們「以超越的代言人的地位而與政治領袖有分庭抗禮之趨勢。」軸心時代以後，知識分子分化為「先知」和「師儒」兩個類型，前者「繼續本著以超越意識為基礎的理念對政治社會的權威發揮不同形式與程度的批判意識」；後者則是古典學問的傳承者，通常不具備批判意識。張先生指出：「在世界許多地區，近現代所帶來的政治社會大變動，特別是法國、俄國、中國的三大革命，都與這傳統『先知型』的知識分子有密切關係。」⁹

在中國的語境中先秦的儒道兩家出現了最早的獨立知識分子，他們開創了獨立於政治權威的心靈秩序。¹⁰ 軸心時代以後，我們大概可以將從科舉功令之學超脫的宋明道學的真正信奉者理解為「先知型」知識分子，而將治古文經學或乾嘉漢學的學者理解為「師儒型」知識分子。前者在儒家經典中遭遇了湯武革命和大同理想，從朱熹（1130-1200）那裡接受了三代和三代以下的截然對立，從黃宗羲（1610-1695）和呂留良（1629-1683）接受了對暴君和暴政的批判。所有這一切賦予「先知型」知識分子強烈的道德理想主義精神，賦予他們改變黑暗社會、追求光明的使命和激情，在新時代的召喚下當他們獲得了全新的奮鬥目標，便自然而然成為民主革命和共產黨革命的領導者。

⁹ 張灝：〈世界人文傳統中的軸心時代〉，頁23-24。

¹⁰ 張灝：〈世界人文傳統中的軸心時代〉，頁22-23。

以上的介紹說明湯武革命不僅僅是儒家經典對作為政治事件的早期王朝更替的記述，而且包含豐富的思想資源，對整個君主制時代的現實政治秩序構成嚴肅而持續的挑戰。問題是：與湯武革命緊密聯繫在一起的超越意識、道德意識、批判精神和顛覆性力量在1895年之前為什麼沒有將中國推向現代革命？如果我們把湯武革命當作洪水，在傳統思想中同時存在阻隔洪水的圍欄。張先生指出，天命觀源自周初，軸心時代為原始儒家所吸納，但是早於天命觀發展而對中國政治文化起到奠基作用的則是以政教合一為特徵的宇宙王制。周初的天命觀「只代表對宇宙王制的一個重要修正，而不是一個制度性思考的基本突破」。¹¹前文提到軸心時代原始儒家發展了「超越內化」的觀念，強調每個人的心靈均可與天命契合，這便為以一種超越的道德意識批判殷商以來的宇宙王制提供了契機。可是，差不多同時也出現了「超越實化」的趨勢與之抗衡，反映於宣稱超越的天道卻吸納了人間（現實的）道德政治秩序的核心內容，這樣宇宙王制便重新得到支持，乃至被神聖化、絕對化。¹²

直到1895年以後，天命觀才最終擺脫宇宙王制，儒家的天道才真正超越了人間的基本秩序。直接的原因是，到19世紀末，西方思想「直接滲入中國文化傳統的核心」，「這種滲入促成了固有知識和西方思想的融合傾向」。¹³來自西方近代價值的刺激，終於提供了資源和動力，幫助中國思想克服了傳統原本難以克服的瓶頸。¹⁴接下來，我們具體討論天賦人權的觀念，這個觀念繼承並重

¹¹ 張灝：〈政教一元還是政教二元？〉，頁127、128。

¹² 張灝：〈政教一元還是政教二元？〉，頁130-131、146。

¹³ 張灝：〈思想的轉變與改革運動〉，收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，頁166。此文為張先生替《劍橋中國史》系列晚清部分所寫的一章。

¹⁴ 一位匿名審稿人指出，張先生在「不同著作中都曾指出反傳統在中國近現代的作用」，因此本文應該勾勒出1895年以後反傳統和傳統之間的關係，才能「證實中國近現代革命可以回溯到上古軸心時代的論述」。此處綜合

新詮釋了作為湯武革命邏輯起點的傳統儒家天命觀，為現代革命提供了強大而持久的道德感與正義感，同時也是中西古今不同思想資源融合的典範。

（二）溝通湯武革命與現代革命的核心觀念：天賦人權

天賦人權是天人合一的世界觀與西方近代價值的融合。張先生指出：「天人合一的思想則以內化超越為前提蘊含了權威二元化的激烈批判意識。」¹⁵可見，天人合一的世界觀與原始儒家有關個人心靈承載天命的解釋密不可分。不過，在東亞近現代，人們往往認為天賦人權是一個來自西方社會契約論的概念，而它與傳統天人合一思想的聯繫則有意無意被忽略了。追根溯源，天賦人權這個術語是日本明治時期的學者加藤弘（1836-1916）之對“natural right”（今譯「自然權利」）所作漢譯，其後由梁啟超（1873-1929）等人引入中文。其實，在中文語境中的「天賦人權」不等同於「自然權利」：「自然權利」是西方社會契約論傳統的術語，用來描述個人在進入政治社會之前，即所謂「自然狀態」，所享有的原初的權利，當人們聚到一起締結社會契約時為了換取群體生活所能提供的安全和方便，就不得不放棄絕大部分乃至全部「自然權利」。而經過中國讀書人的加工和創造，「天賦人權」一般指的卻是由上天賦予，而人們一直保有、視若生命、即使進入政治社會也一刻不能捨棄的權利。從梁啟超到劉師培（1884-1919）（乃至再到《社會契約論》權威漢文本的譯者何兆武），不少中國知識分子將「天賦人權」當作是盧

正文有關論述做簡要回應：近現代中國人對傳統有反對亦有繼承，反對的是作為規範倫理的禮教，繼承和發揚的是作為德性倫理的仁所蘊涵的理想和激情；再具體一點，繼承和發揚的是由天命與心靈的結合而獲得的超越意識、道德意識和批判精神，反對並顛覆的則是早於天命觀而一直延續三千年的宇宙王制以及侵蝕「超越內化」、重新支持宇宙王制的「超越實化」。

¹⁵ 張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經，2000年），頁40-41。

梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 社會契約論的核心觀念，強調其中包含對政治自由相當激進的理解，甚至覆蓋暴力反抗、顛覆政府的權利。他們有意識地將「天賦人權」等同於來自西方的自由學說，但不經意中他們使用這個觀念仍然帶有很強的中國色彩，因為天在傳統中是最高道德權威，由上天賦予而根植人性的自由和權利不能不是高尚的，必須包含一種轉化性的道德力量，可以超越個體，服務人群，小到貢獻國家，大到造福人類。¹⁶ 梁啟超、劉師培等人的天賦人權觀通過宣導民權自由，通過喚醒反暴君反暴政意識，為從湯武革命過渡到政治革命創造了條件。相比之下，康有為雖然不提倡暴力革命，卻將這個觀念中蘊含的超越意識、道德意識和烏托邦情懷發揮得淋漓盡致。下面重點討論康有為 (1858-1927) 的天賦人權觀。梁啟超和劉師培一方面將「天賦人權」當作是外來觀念，另一方面則有意或無意地動用傳統思想資源來理解和接受這一觀念，比如，梁氏賦予自由和權利以宋明理學式的強烈的道德價值，而劉氏所編《中國民約精義》則以歷代民本思想與人權觀念互為參照。相比之下，康有為在推動這個觀念的本土化方面比他們更進一步，他從一開始便將「天賦人權」完全當作傳統觀念在近代的發展。

具體而言，康有為對「天賦人權」的理解與梁啟超等人都有不小差距。《大同書》之〈論女〉篇多處提及「天賦人權」或相關概

¹⁶ 中國知識分子對「天賦人權」的執著，可能隱含著對盧梭理論的一個重要的誤讀。因為正是盧梭堅持人們在進入政治社會時要放棄所有「自然權利」以獲得相應的社會權利，後者不是自然或上天而是國家和法律的賦予。「天賦人權」和「自然權利」的差距與聯繫是一個相當複雜的問題。關於梁啟超的「天賦人權」觀，參見范廣欣：〈超越暴力革命：梁啟超有關盧梭論述對自由和權利的探討〉，《天府新論》第3期（2015年5月），頁3-4。關於何兆武的理解，見何兆武：〈譯者前言〉及〈修訂第三版前言〉。收於盧梭著，何兆武譯：《社會契約論》（北京：商務印書館，2003年），頁1-2、5。

念，卻隻字不提盧梭或民約論等名目，也不提其它西方學說，而主要是從傳統天人合一的世界觀出發闡釋在他看來是放之四海而皆準的人權觀念。跟其他中國讀書人比較接近的是，康有為沒有「自然狀態」的觀念，他似乎沒有想過個人可以脫離群體生活而存在，因此，所有的「人權」都是人們在社會生活中享有的權利。

在康有為這裡，「天賦人權」展現出多層含義，不僅包括對政治權利的全新理解，還包括人格獨立和人身自由。先看他如何理解「天賦人權」與政治權利的關係。他在批評（有才能的）女子不得充當議員時指出：

人者天所生也，有是身體即有是權利，侵權者謂之侵天權，讓權者謂之失天職。男與女雖異形，其為天民而共受天權，一也。今人之男身，既知天與人權所在而求與聞國政，亦何可獨抑女子而攘其權哉？女子亦何得聽男子獨擅其權而不任其天職哉？¹⁷

這段話比較清楚地表達了康有為對「天賦人權」的理解。論述從人為天生論開始展開：人的生命是上天給予的，上天給了我們身體的同時，亦給予了我們隨之而來的權利。侵犯別人的權利，便是侵犯了上天給予的權利（天權）。將自己的權利拱手相讓，就意味著失去了上天賦予的職分（天職），用現代語言說，就是失職。康有為在這裡不僅僅批評侵權者，亦在批評讓權者，放棄自己的權利而依附他人，也要承擔不可推卸的責任。接下來康有為便在此理論基礎上直接針對男女不平等的問題。雖然男女形體上存有差異，但他們同為上天的子民（天民），皆享有上天賦予的權利。所以，男性既然知道上天賦予了人權（天與人權），而要求參政議政，便不可排

¹⁷ 康有為：《大同書》，收於康有為著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第7集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁55。

斥女性獲得同樣的權利，女性亦不可任由男性排斥，而不履行上天賦予的職分。注意，這裡不是號召男性解放女性，而是男女兩性都要共同奮鬥。上天規定的人權和秩序，是依靠人的奮鬥來實現的。所以，男人在奮鬥的同時，不能阻攔女性而壟斷政治權利；女性也要奮鬥，不能將權利拱手相讓。這裡，最概括的說法是「天與人權」，而最關鍵的一組概念是「天民」、「天權」和「天職」。「天民」標誌著人和上天的緊密關係，而作為「天民」則兼有「天權」和「天職」，這樣天人關係中包含的權利和義務便融合到一起了。強調「天賦人權」不僅包含權利，還包含不能侵犯、不能排斥一部人享有、不能放棄這些權利的義務，是康有為的一個特色。¹⁸

除了支持有才能的女子擔任議員，康有為還用「天賦人權」支持一般女性獲得公民身分。他認為公民身分的本質是人們參與共同體的管理。這一權利將長期存在，不因歷史發展而改變。康有為指出：

即在大地統一之世，尚有天賦人權之義，女子亦當在天民之列，平等並立，共以才選，共預公議，豈況國乎？¹⁹

大地統一之後，國家將不復存在，也就是說，目前為男性壟斷的「國民」的身分只是暫時的，但是即使大地統一，天賦人權的真理也依然有效，不論男女所有人依然是「天民」，依然應該以平等的身分各盡所能，集思廣益，一起參與共同體的管理，唯一的變化是各個國家被全人類的共同體取代。即使向前推到歷史發展的最後階段，公民權，即參與管理共同體的權利，也是天賦人權，不可剝奪。這裡可以有兩個推論：其一是：在大地尚未統一之前，表面

¹⁸ 另見康有為：《大同書》，頁56。關於權利不可放棄的觀點，可能來自盧梭《社會契約論》。Jean-Jacques Rousseau, “Of the Social Contract,” in *The Social Contract and Other Later Political Writings*, trans. and ed. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 39-152.

¹⁹ 康有為：《大同書》，頁56。

看來，是國家賦予公民權，而人們對國家效忠盡責；不過，歸根結柢，包括公民權在內的權利是來自上天，因此，所有人都應珍視乃至捍衛自己和他人的權利，不負上天對人的期望，肯定天作為權利的來源便對所有不尊重權利的國家或其它權威造成挑戰。其二是：在大地統一之後，共同體依然存在，人們在共同體中形成的權利和義務關係依然存在。天賦公民權這個觀點預設了共同體的持續存在，而有關大同世界公民權的論述更以蒼天之下全人類之共同體的實現為前提。²⁰

將公民權定義為成員貢獻於共同體、參與共同體管理的權利，不能不說是一個極具前瞻性乃至烏托邦式的理解。人們往往將公民權與民族國家連在一起，按照社會契約論的說法，公民和民族國家相輔相成，國家保障公民，而公民則貢獻國家。然而，民族國家具有不可否認的排他性，遑論只有部分人享有公民權。換言之，民族國家是有限而且有待完善的共同體，按照康有為的看法，民族國家之間的界限終將移除，國家疆界內的共同體必將被囊括全人類的新共同體取代。隨著共同體不斷擴大和完善，所有人，包括在歷史和當下所有被排斥、被剝奪的人，在這個共同體中均將享有完全的、平等的權利。

跟梁啟超、劉師培等人不同，康有為的「天賦人權」除了政治權利（如果理解為非排他的人們管理共同體的權利）還包括其它重要的內容。針對女性「不得自立」和「不得自由」，康有為分別指出：

凡人皆天生，不論男女。人人皆有天與之體，即有自立之權，上隸於天，與人平等，無形體之異也。其有交合，亦

²⁰ 因此，不能說，根據康有為構建的「大同文明」，「每個人的存在都只原於天而自足，其天然的獨立於他人或共同體。」引文見宮志翀：〈「人為天生」：康有為大同思想的根基〉，《中國哲學史》第2期（2018年5月），頁94。

皆平等……女子與男子，同為天民，同隸於天，其有親交好合，不過若朋友之平交者爾。²¹

人人有天授之體，即人人有天授自由之權。²²

既然從本質上講人的生命都是上天賦予的，那麼人與人之間，包括男女之間，就不存在實質的差異而應該擁有同等的能力和尊嚴，因此每個人都有不被別人支配的權利，也就是「自立之權」。進一步說，每個人都直屬於天，而與他人平等，他們之間的所有交往聯合，都應該在平等基礎上進行。這個判斷超越了男權、女權，而關係到所有人是否可以獨立自主、不受他人干預。具體到女性權益，「自立之權」與夫婦之倫直接相關，說的是女性在婚後不應喪失獨立人格和婚前身分，而完全淪為丈夫和夫家的附屬品。康氏認為，夫婦關係，儘管親密，與相互平等的朋友關係卻並無本質不同。²³「自由之權」則特指女子的個人自由，包括學術自由及受教育的權利、言論自由、行動自由、交往自由、婚姻自由、人身自由等等。²⁴所有這些權利均由上天賦予，因而神聖不可侵犯。

從康有為「天賦人權」觀可以看出，他嘗試從傳統的天人關係出發理解人權，覆蓋了政治權利、人格獨立和個人自由等多方面的內容。他對政治權利的討論，因為質疑了所有人對人的隸屬關係及所有行為的權威，所以在理論上具有顛覆性，但是他對政治權利本身的理解則比較主流，限於選賢與能、參政議政，強調的是人民的自治權而非反抗權乃至革命權。這方面最突出的反而是另外兩點：第一，「天賦人權」強調的不僅是「天權」，還有「天職」，即人們珍視、捍衛自己權利的責任；第二，「天民」亦為「公民」的表述，

²¹ 康有為：《大同書》，頁57。

²² 康有為：《大同書》，頁58。

²³ 康有為：《大同書》，頁57-58。

²⁴ 康有為：《大同書》，頁58-65。

表現了對人類共同體以及個人參與管理這一最大和終極共同體的堅持。這樣，康有為在理論上不僅否定了宇宙王制，而且超越了民族國家這一不完善的有限共同體，主張以天下人的對天下事的共同管理取代一切人對人的統治。

人格獨立這部分，康有為以朋友之交理解夫妻關係的說法，不能不說是對倫理關係的簡化，若此，夫妻關係便不足以稱為五倫中單獨的一倫。接下去的問題是，既然所有人都「同為天民、同隸於天」，那麼人與人之間的所有倫理關係，包括君臣、父子、長幼是否均可簡化為朋友之交？這樣，王制和家族這兩個為儒家天道觀所肯定的傳統人間秩序的基石便不能不被顛覆，超越的實化便難以維持。至於個人自由，最突出的一點是，康氏提到的所有對自由的限制均來自社會和習俗，改革社會和習俗，而非抵抗來自政府和國家的壓力才是他的主要考慮。他所期待的是超越政治革命的社會變革。

通過重新闡釋天人關係，康氏不是「消解了人類生活的倫理政治維度」，²⁵而是簡化了倫理關係並對政治進行重新定義。簡化倫理關係指的是，既不強調人與人之間的種種區分，也不是以陌生人彼此相待，而是像朋友一樣帶著善意平等交往，像同志一樣聯合起來改變舊社會、舊習俗爭取個人自由，並共同管理集體事務。重新定義政治指的是將政治活動理解為所有人竭盡所能為共同體——國家做貢獻，並以建設消除國家界限的全人類共同體為終極目標。

這裡康有為為我們描繪了一個理想的民主主義和社會主義的國家。若干年後，中國共產黨的領導人之一李大釗（1889-1927）指出，平民主義和社會主義的真精神均是廢除人對人的統治和壓迫。他說：「無論富者統治貧者，貧者統治富者；男子統治女子，女子統治男子；強者統治弱者，弱者統治強者；老者統治幼者，幼者統治老者；凡此種種擅用與治服的體制，均為社會主義的精神所不

²⁵ 此說見宮志翀：〈「人為天生」：康有為大同思想的根基〉，頁91、97。

許。」²⁶他認為邁向理想的社會有兩個開端，一是婦女解放，一是工人政治。婦女解放不僅是爭取政治權利，而且是從爭取政治權利到社會運動。在日常生活中，男女必須實現平等，只有這樣，女性在行使政治權利時才可能是平等的。另一個開端是工人政治，可分為兩個步驟：先以勞工統治替代中產階級少數政治，徹底廢除私有制。然後以對事物的管理代替人身的統治。這個世界還是要有公共的秩序，但不必建立在對人身的統治上。²⁷不難看出，李大釗和康有為的理想秩序相當接近，他們都看重婦女解放，支持女性獲得完全的政治權利、人格獨立和個人自由，都支持以共同體所有成員對事物的管理取代人對人的統治。當然，他們也都以消弭所有界限與隔閡的世界大同為終極理想。跟李大釗一樣，康有為天賦人權觀所包含的對理想秩序的展望是革命性的、烏托邦式的，大大超越了政治革命的目標（即實現民主政治和民族獨立）。所不同的是，在康有為的版本裡沒有暴力革命及階級專政。但是，正如前文指出，暴力革命在近代中國關於天賦人權的思想論域中並不缺乏。梁啟超、劉師培和康有為的讀者可以挪用各家資源自行完成從反暴君反暴政的抗爭到烏托邦理想的銜接。

三、從政治革命到大革命

（一）走向大革命的思想道路

近代知識分子如何從傳統思想資源出發，發展出對烏托邦——甚至是共產主義大革命——的渴望，張先生在他的〈中國近百年來

²⁶ 李大釗：〈由平民政治到工人政治〉，收於李大釗著，高瑞泉編：《向著新的理想社會——李大釗文選》（上海：上海遠東出版社，1995年），頁386。

²⁷ 李大釗：〈平民主義〉，收於李大釗著，高瑞泉編：《向著新的理想社會——李大釗文選》，頁420。

的革命思想道路〉和〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉兩篇文章有精彩的分析。簡單地說，他認為中國傳統儒家思想的「人極意識」和「天人合一」觀念在這個問題上是重要的因素，當然還有西方思想的影響。下文先回顧張先生對革命的激化問題，以及這種革命思潮為何會走上狂熱的烏托邦主義和人的神化。

張灝先生在〈中國近百年來的革命思想道路〉指出「在本世紀（作者按：20世紀）初年，中國思想開始出現革命崇拜的現象」，這種對革命的崇拜使「中國思想界出現了激化的現象」，激化使文化界和思想界大規模左轉，最終走向共產主義大革命。張先生在這篇文章一開始即明白地指出，他要談的『革命道路』主要是指這共產主義大革命的思想道路。²⁸

張先生指出思想激化是由於1895年以後中國面臨空前的政治危機和文化危機所致，同時也因為中國知識分子的政治社會地位被邊緣化，促使他們的思想激化。而「激化的起點就是轉型時代初期出現的思想氣氛或心態，我們稱之為歷史的理想主義。」「歷史的理想主義」指的是「歷史是朝向一個光明美好的未來發展」，與此同時認為當前的現實狀況是悲觀的。當時知識分子的關懷是如何由悲觀的現實走向理想的未來。然而，這種心態很快就被激化的趨勢改變，轉化為「激進的理想主義」。所謂「激進的理想主義」，其核心是兩極心態：光明的未來對黑暗的現實；強權對公理。環繞著這兩極心態的還有兩組思想，即「群體意識」和「個人的自我觀念」。這兩組思想經激化以後，形成所謂的「革命思潮」。²⁹

「群體意識」的激化使中國出現激進的民族主義。然而，張先生明確指出：「中國知識分子矚目未來，不僅期盼民族主義，他們時而也期盼一個大同社會，一個烏托邦式的理想社會」。烏托邦思想

²⁸ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁210。

²⁹ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁211-216。

可分為積極型和消極型。積極型的烏托邦思想日趨重要，它認為人要以積極的行動去推動歷史，使世界進入一個「新紀元」。「這個新紀元帶來新生活、新文化、新世界。」³⁰

「個人的自我觀念」的激化產生一種個人自覺意識。這種自覺意識包含兩種成分：其一是西方傳來的自由觀念。「現代新人應該講自由」，然而當時所講的自由與西方的自由觀念不一樣，不同之處在於當時的「自由觀念被群體意識所滲透而時有集體主義的傾向。」其二是「一種極端的人本意識。它是指人自視為宇宙萬物的中心」。這種極端人本意識來自傳統儒家思想的「人極意識」，同時吸收了「浮普精神」，認為人已取代神為宇宙萬物之王。這種意識不僅使人有一份道德絕對主義的精神，它還使人「對人力有著無限的自信，相信發揮人力，可以無所不能、無所不知，因而應該取代傳統思想中神的地位」。³¹

根據張先生的看法，「這激進理想主義不但為共產主義鋪路，而且進入共產主義的思想內層，特別是所謂的『毛澤東（1893-1976）思想』，形成它的核心。」它也幫助我們理解中國革命思潮為何會走上「狂熱的烏托邦主義與個人的神化思想道路。」³²

有一點我們需要注意的是，張先生所說的「人的神化」並非指某一個人（如毛澤東）被神化。張先生在〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉一文非常清晰地闡述了「人的神化」的意思和思想根源。「人的神化」指的是「萬能的人類現在可以取代神靈，成為宇宙的主宰。」³³ 這種想法有兩個來源：其一是中國傳統的「天人合一」觀念：「人類的內在自我含有神性，而且經由道德或精

³⁰ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁216-218。

³¹ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁221-224。

³² 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁224-225。

³³ 張灝：〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，《時代的探索》，頁142。

神修為，人可彰顯天賦的神性，進而神格化。」其二是西方的「浮普精神」(Faustian-Pronetheanism)。³⁴「浮普精神」是一種「極端的人本意識，認為人已取代神為宇宙萬物之王，因此相信人性無限、人力無邊、人定勝天，人應該宰制萬物，征服宇宙」。³⁵五四時期的知識分子在這兩種思想的影響，形成一種「激進的人本主義」。這時期的「激進人本主義」的特色在於「自我」消融於群體之中。「人的神化」指的是群體的神化而非個人的神化。³⁶

張先生指出「中國共產主義運動本是五四知識分子中的激進派所發展出來的」，因此，「在中國共產黨思想裡，尤其是以毛澤東思想為主的中國共產主義，『人的神化』也是一個很重要的觀念」。「人的神化」對毛澤東而言即「集體人的神化」，意思是「人民集體自我具有神性」。除了毛以外，這種對人的形象的無限誇大，一直到20世紀50、60年代依然成為大多數中共領袖和民眾所相信。「神格化的『人的形象』不只是大躍進背後的動力，也是文化大革命的背後動力」。這裡要再一次指出，「人的神化」是指集體人類的神化，而作為「政治領導人，毛的神化，主要還是因為他被視為全中國人民的化身。因為作為集體人類的中國人民是神聖的」。³⁷張先生的對於大革命的觀點依然是呼應他一貫的看法：革命不完全是舶來品，而在中國傳統中有深厚的根源。它是內應外合的結果。

(二) 大革命的實踐：以中共的戲曲改革為例

以上的回顧讓我們了解中國的大革命從思想的角度是如何成為可能的。值得我們注意的是張先生指出相對於小革命和中革命，大

³⁴ 張灝：〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，頁142-145。

³⁵ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁223。

³⁶ 張灝：〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，頁146-151。

³⁷ 張灝：〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，頁152-159。

革命是最值得我們重視的，因為它對中國影響最大，這點可以讓我們了解為何中國共產黨的大革命是張先生退休後想要做的研究之一。正如前文指出，大革命的第一階段或前提條件是完成政治革命，重要的是在「掌握權力以後還要扭轉乾坤，即運用政治手段全面改造過去的政治體制、社會文化方方面面」。³⁸ 掌握權力以後扭轉乾坤，在各方面進行全面改造，一旦落實到具體的歷史環境，我們可以發現大革命的發展或許有不同的可能性。

跟毛澤東一樣，中共在文藝方面的領導人周恩來(1898-1976)、田漢(1898-1968)等，也受到激進理想主義的影響。他們自中華人民共和國成立起旋即主持全國性的戲曲改革，這正是大革命在文化方面進行全面改造的重要一環。然而，自1949年始至1963年止，中共戲曲改革的方向，受風雲變幻的政治氣氛影響，同樣是變化多端，時而重視傳統戲，時而重視現代戲。到了1963年12月，當時中共最高領導人毛澤東對建國十七年以來文藝發展的方向終於忍無可忍，直接指出文化界出現了大問題，不是在社會主義道路上前進。自此，現代戲在戲曲界開始占據絕對的統治地位。然而，隨後幾年，毛對其他中共領導人推進大革命的方向和路線越來越不滿，最終以發動文化大革命為手段，扭轉國家和革命發展的方向，建國十七年所有文化建設尤其遭到全盤否定。從全面改造社會與文化這一方面看，我們可以發現中共在取得政權後進行大革命時，不同領導人儘管同樣受激進的理想主義影響，在具體運作的層面上卻展現了他們之間相當不同的思路。毛澤東所堅持的想法和做法直接導致張先生所說的中國革命思潮走上「狂熱的烏托邦主義與個人的神化思想道路」。然而，如果大革命是按照文革以前其他中共領導人主導的方式一直進行下去，也許結果會是不一樣的。

³⁸ 范廣欣整理：〈跟張老師在香港科大唸書（附錄：張灝教授榮退學術座談會紀要）〉，頁27。

下文將以中華人民共和國自建國後至文革前（也就是在毛澤東直接干預之前）進行的戲曲改革為例子，試圖探討中國共產黨在毛澤東以外的領導人，比如周恩來、田漢、周揚（1907-1989）等，如何在1949年取得政權以後運用政治手段在文化領域進行全面的改造。當時這些中共領導人的目的不只是改變戲曲的表演形式，更重要的是通過戲曲改革，改變在戲曲界存在已久的各種制度、戲曲表演者的自我意識、以及通過改動具體劇目的內容嘗試改變人們一些固有的觀念。

事實上1949年中國共產黨取得政權之前，不少黨員或左翼文人，像田漢和歐陽予倩（1889-1962），早在民國時期已參與很多戲曲改革的工作。著名的戲曲界藝術家，像京劇的周信芳（1895-1975）、越劇的袁雪芬（1922-2011），也在左翼文人的帶領下於上海等城市投入戲曲改革。至於邊區，30年代至40年代中共的根據地延安成立了魯迅藝術學院，設有戲劇系專門進行戲曲改革，創作新的劇目。可是當時戲改的規模和力度相對上是有限的，他們的宗旨是「舊瓶裝新酒」，即是在舊的戲曲形式加入新的主題內容。³⁹ 改革的規模和力度小，主要是當時中共還沒有強有力的政權作為推動力。

1949年中華人民共和國成立以後，中國共產黨可以運用政治手段，全面創造新文化。在戲曲領域，在人民共和國成立的第二天文化部即設立「全國戲曲改革委員會籌備委員會」，一個月以後正式改名為「戲曲改進局」，委任田漢為局長。從建國翌日即成立工作部門可見，國家是非常重視戲曲改革的。當時的戲改有三大方向：改人、改制、改戲。改人，是針對戲曲演員的身分和地位問題。改制，是改變劇團和劇院的組織，以及演員訓練的系統。改戲，則是

³⁹ 劉建勛：《延安文藝史論稿》（西安：陝西人民出版社，1992年），頁57-58。

針對舊有劇目進行革新。⁴⁰ 需要注意的是，戲曲改革不止於三個方向，實際是更多更複雜的面向，而且有不同的政府部門參與。

同時，國家領導人也以行動進一步表明對戲曲本身和戲曲改革極為重視。毛澤東在1951年4月為中國戲曲研究院題詞：「百花齊放，推陳出新。」提倡戲曲在繼承傳統的基礎上積極創新，同時鼓勵不同劇種發展自己的特長和優勢，自由競賽、自由發展。而政務院在1951年頒布的〈關於戲曲改革工作的指示〉，則由另一位國家最高領導人周恩來簽署發出。⁴¹

確定了改革的基本大方向以後，政府採取各種具體措施來改造舊文化，建設社會主義新文化。第一，政府派發問卷調查，或派遣工作幹部，了解戲曲界的現狀，以便進一步制定政策。1950年《人民日報》公布政府的調查結果，指當時全國共有89個劇種、全國觀賞戲曲的觀眾日均300萬人、職業演員76,187人、劇院1,348個、私人劇團1,670個，分布在69座城市裡，還有其他在鄉村的戲班未被納入調查。⁴² 除了全國性的調查外，各地政府亦會進行地方上的戲曲調查，以供內部使用，所以搜集的資料更細微更詳盡。以上海為例，上海檔案館現存的調查文件，收錄當時市內劇種的數量、戲曲工作者的人數和就業率、戲院和座位的數量和等級的數字，並且戲曲工作者再細分到編劇、舞台導演、演員、樂師、學徒等，仔細調查各個工種的現況。⁴³

根據上海政府的調查報告顯示，當時上海市內有六所京劇劇院，其中四所屬於一級即最高級的劇院，合共提供11,262個座位，

⁴⁰ 傅謹：《新中國戲劇史，1949-2000》（長沙：湖南美術出版社，2002年），頁202。

⁴¹ 〈關於戲曲改革工作的指示〉，《人民日報》第1版，1951年5月7日。

⁴² 〈全國戲曲工作者大會師〉，《人民日報》第3版，1950年12月1日。

⁴³ 上海：上海市檔案館，案卷編號：A22-2-11，頁15；上海：上海市檔案館，案卷編號：B172-1-14-52，頁52。

當中一等座占 10,602 個。越劇則有 24 所劇院，等級和座位的分布都較京劇平均。這些數字表示不同劇種受不同階層歡迎，欣賞京劇的主要是有錢人，而越劇的觀眾較多元，且流通量更大。調查亦顯示，上海的越劇擁有最多戲曲演員，而且沒有人員失業，這表示越劇在上海非常受歡迎，演員不用擔心沒有工作。於是政府在 50 年代至 60 年代選擇重點發展越劇，儘管越劇所用的方言僅限上海、寧波等地的人民聽得懂，但是在政府的扶植下全國各地竟成立了 70 多個越劇團，包括北京和嶺南地區。⁴⁴ 由此可見，通過政治手段收集到資料以後，經過分析，進一步制定和推行政策。

第二，改變劇團組織、設立新式戲曲學校。當時的政府嘗試改變劇團的組織形式、演員的薪金分布。根據當時政府的調查，以往劇團的組織，是受到劇院老闆的控制和剝削，大明星的收入豐厚，但跑龍套的薪金卻不足以養家活口。改變劇團組織以外，政府還成立新式的戲曲學校代替舊有的訓練制度。自 1950 年北京成立實驗戲曲學校開始，各地相繼開辦地方戲曲學校和崑曲、越劇等訓練班。1951 年實驗京劇學校在上海成立，其後又有兩所大規模的戲曲學校成立，分別是中國戲曲學院和上海戲曲學院，目的是培育演員以及其他戲曲工作者。值得注意的是，舊的訓練制度沒有在建國後立即被禁止，當時政府希望新式的戲曲學校能吸引新人，然後逐步取代舊式的訓練制度。⁴⁵

舊式的訓練制度，是採用師徒制。根據一些從民國過渡到中華人民共和國的戲曲演員回憶，如著名的藝術家徐玉蘭（1921-2017）表示，舊制拜師入門時需要簽署一份合同，實質是一份生死狀，講明「生死有天命」，訓練過程中發生的意外概不負責。此外，徐玉蘭還回憶說舊的訓練體制對學徒的健康造成很大影響，譬如訓練

⁴⁴ 上海：上海市檔案館，案卷編號：A22-2-11，頁 16。

⁴⁵ 上海：上海市檔案館，案卷編號：B172-4-397，頁 30-32。

期間也要兼顧上台表演，擔當次要的角色或負責次要的場次，頻繁的巡迴演出也使他們無法固定在一個地方接受訓練，而是到處流動，經常要暫住在殘舊潮濕的破廟裡，令他們容易患上皮膚病和其他眼疾。在訓練各種打鬥動作時，也沒有用任何安全措施。在《梁祝》飾演梁山伯的演員范瑞娟（1924-2017）便曾回憶說，她當年訓練時曾弄傷手，戲班班主不許她就醫，所以她只能任其自行復原，結果造成永久性的手駛不正常。⁴⁶根據另一位著名的藝術家紅線女（1923-2013）回憶，舊制度學徒缺乏真正的訓練，近乎全部是自學的。紅線女說她當年學藝期間主要負責洗衣煮飯，晚上在師傅的床邊倒茶遞水，惟一的學習機會是偷聽師傅唱曲，然後自己模仿。師傅不會指導曲調的唱法、咬字或做手，學徒全靠自己悄悄模仿來學習。⁴⁷即使在上海這般大城市，40年代末加入當時最現代化和受左派影響的雪聲劇團的金采風（1930-2022），也曾因不滿師傅不教導、工作時間過長和健康受損的原因而很快退團。⁴⁸

根據有關上海戲曲學院的檔案，當時新式戲曲學校的訓練過程與老藝術家們所描述的舊制度很不一樣。上海戲曲學院的校長俞振飛（1902-1993）在上世紀50年代末所寫的一份報告提到，其學院提供系統的訓練予學生。他說整個訓練時間為八年，畢業後才可作正式表演。課程方面，首兩年所有學員學習基本功，不分行當（生旦淨末丑），兩年後才統一分配行當，然後進行專業訓練。在接受基礎訓練和專業訓練的同時，學員必須上文化課程，八年後要達到至少相當於高中程度的文化水平。這是一種嶄新的訓練形式，因為傳統戲班中的演員大多是文盲，自小被賣到戲班後便沒有機會讀

⁴⁶ 《文化娛樂》編輯部編：《越劇藝術家回憶錄》（杭州：浙江人民出版社，1982年），頁10、20-24、35、40、62、98-99、106-107。

⁴⁷ 紅線女：《紅線女自傳》（香港：新城出版社，1986年），頁27、32、35-36。

⁴⁸ 金采風：《越劇黃金：我與黃沙共此生》（上海：上海文藝出版社，2005年），頁9、13。

書，不識字，所以很多藝術家的回憶錄都是口述，由他人代筆。根據檔案材料，從新式戲曲學校畢業，文化程度有一定保障，學員要學習中文、政治、數學、歷史、文學、自然科學和地理等科目。另一點不同的是，戲曲學校在校內設有保健中心，至少有兩位醫生常駐，為學生和老師提供醫療服務。⁴⁹

第三個具體措施是改變戲曲演員的政治和社會地位。具體的做法包括給予部分戲曲演員極高的榮譽和評價。以梅蘭芳（1894-1961）為例，政府讚揚他1949年以前已不斷與進步人士交流，又曾在朝鮮戰爭期間訪問北朝鮮和經常為工人表演京劇。政府還為他攝製紀念舞台生活五十周年的影片，表揚他在京劇界的成就，讚揚他不僅愛國、而且對革命事業有貢獻。⁵⁰此外，改革還包括提升演員的社會地位。在傳統社會裡儘管一些名演員十分富有，整體戲曲演員的社會地位非常低，甚至等同娼妓，但是共產黨要提升他們的地位，給予他們「人民教師」的稱號。除此以外，政府還鼓勵戲曲演員參加政治，一些重要的表演藝術家被授予政治職務，例如周信芳和袁雪芬在1954年被選為第一屆全國人民代表大會的人民代表。⁵¹雖然這些榮耀主要是針對有名的戲曲藝術家，但對不算有名的戲曲工作者而言也是極大的鼓舞，因為戲曲演員這個職業在社會和政治上正式獲得認同，地位大大提升。事實上，這是中華人民共和國改變人的一種做法：通過賦予人榮譽，將人納入國家的系統，使他們貢獻這個系統的事業，從而達到改造人的目的。

第四個具體措施是修改原有的戲曲內容。以越劇《梁山伯與祝英台》為例，上海越劇院於1950年即開始修改劇本，終在1951年完成第一個修改版。這個新版改編自40年代初在上海上演的越

⁴⁹ 上海：上海市檔案館，案卷編號：B172-5-385，頁35；上海：上海市檔案館，案卷編號：A22-2-872，頁92-93。

⁵⁰ 《梅蘭芳的舞台藝術》DVD（上海：中國唱片上海公司，2013年）。

⁵¹ 南薇改編，宋之由等修改：〈梁山伯與祝英台（越劇）〉，《人民文學》第5卷第2期（1951年12月），頁14-31。

劇《梁祝哀史》，主要情節不變，但很多次要情節被改動。譬如在「樓台會」一幕，祝英台在會見梁山伯時告知其許配馬家的消息，舊版是梁山伯大鬧對方移情，並且要狀告其父和馬家，展現由愛變恨的過程；新版則是梁山伯回憶起與祝英台三年來同窗讀書的快樂片段，繼而表達其哀傷，最後回家病死，可見梁山伯的反應在兩版《梁祝》中有很大的改變。⁵² 另一個例子是越劇《追魚》，劇中的張珍與鯉魚精的愛情也有很大分別。舊版的結局是兩人的愛情沒有開花結果。鯉魚精接受了觀音的邀請，再修煉五百年後成仙，而張珍則考上狀元，與原本嫌棄他的牡丹小姐成婚；新版裡的鯉魚精卻選擇放棄之前五百年的修行轉化成人，與張珍結為夫妻，幸福地生活。⁵³ 我們可見新版與舊版的差異極大，經過共產黨的改動，整個故事的感覺亦變得不一樣。而這種不一樣正代表一些現代的觀念融入了傳統戲，包括提倡自由戀愛和浪漫愛情，反對父母包辦婚姻，以及提高女性地位。戲曲改革通過改動一些細微情節，將現代觀念自然滲入傳統戲中，觀眾在觀賞戲曲時或許沒有注意到這些現代觀念，但也許會在潛移默化的過程中慢慢接受這些觀念。

最後，中華人民共和國還將傳統藝術與現代科技結合，改變觀眾的審美觀。所謂將傳統藝術與現代科技結合，就是拍攝戲曲電影。1953年至1966年間，中華人民共和國一共攝製了一百多部戲曲電影，當中絕大部分是傳統戲，譬如越劇《梁山伯與祝英台》、《追魚》、《紅樓夢》、紹劇《孫悟空三打白骨精》、黃梅戲《天仙配》、粵劇《搜書院》、京劇《楊門女將》、崑劇《遊園驚夢》，以及豫劇《花木蘭》等。⁵⁴ 這些戲曲電影有一個共同點，就是運用特技。譬如《梁山伯與祝英台》中的雷電、颳大風、墳墓爆裂；《追魚》中鯉魚精潛入水底、幻化人形；《孫悟空三打白骨精》中孫悟

⁵² 南薇改編，宋之由等修改：〈梁山伯與祝英台（越劇）〉，頁14-31。

⁵³ 安娥：〈追魚〉，收於《安娥文集》第1卷（北京：中國文聯出版社，2008年），頁535-573。

⁵⁴ 高小健：《中國戲曲電影史》（北京：文化藝術出版社，2005年）。

空的頭部特寫、將毛髮一吹變成猴子、小猴子的個子由小變大，以及白骨精幻化人形等，⁵⁵ 這些都是運用現代拍攝電影的科技製造出來的，相似的例子在當時的戲曲電影中比比皆是。通過現代電影科技將傳統戲曲現代化，使原本傳統的藝術形式蛻變成現代的藝術形式。通過現代電影科技將從前舞台表演無法展現的神話色彩，在銀幕上通過特別的鏡頭、剪接和特效做出各種效果。這些電影效果在當時不斷被強調和讚揚，基本上讓觀眾認為加了科技就是美的。

另一點與科技相關的措施是利用現代科技有系統地管理資訊。當時政府花人力物力利用科技將一些認為好的演員的表演記錄下來。比如運用錄音、錄影等現代科技將京劇界的著名老藝人蓋叫天的絕技記錄下來。⁵⁶ 這樣做的目的一方面保存老藝人的技藝以免失傳，另一方面錄出來的資料可以提供給戲曲學校作為教材。戲曲藝術通過訊息化得到有效的管理和儲存，並被看作非常寶貴的文化資源，使其流傳下去。使所有學習相關戲曲行當的青年人都有機會得到大師的教導，大師的藝術和表演技術不再像從前那樣要秘密地留一手，而是可以公開傳給下一代。

以上我們以戲曲改革作為切入點看建國最初的十七年間共產黨如何運用政權設立不同部門和機構管理戲曲界並開展全面改革。這段時間負責改革的中共領導人，在推進全面改造社會及文化的大革命時用了非常現代的管理方式和科技手段，不僅重新塑造傳統的內涵，也重新塑造人的主體意識。

⁵⁵ 上海越劇團：《梁山伯與祝英台》DVD（南京：江蘇文化音像出版社，2005年）、上海越劇團：《追魚》DVD（南京：江蘇文化音像出版社，2005年）、浙江省紹劇團：《孫悟空三打白骨精》DVD（上海：中國唱片上海公司，1996年）。

⁵⁶ 《蓋叫天的舞台藝術》DVD（上海：中國唱片上海公司，1954年）。

四、結論

2005 年榮退座談會即將結束時，張先生告訴我們：他退休之後，打算繼續研究革命的思想道路。這些年他一定做了很多思考，也許留下了一些筆記，可惜他沒有就這個問題發表新的文章，筆記我們暫時也看不到。目前我們能做的是從他榮退座談會上的發言出發，結合我們自己的研究，對他最後發表的觀點做一些闡述。

這個發言最重要的啟發之一是將湯武革命界定為中國革命思想道路的起點。湯武革命不僅意味著以暴力反抗暴君、顛覆暴政，還與儒家傳統政治思想的核心內容（比如天命觀所代表的超越意識、道德意識和批判精神）緊密相連。然而，由於宇宙王制對天命觀、超越實化對超越內化的限制，湯武革命未能轉化為否定君主制乃至旨在締造烏托邦的現代革命。我們以天賦人權觀為例說明關鍵的轉變發生在 1895 年以後。從梁啟超和劉師培的討論可以發現西方人權自由價值與中國的道德理想主義結合爆發出巨大的顛覆性力量，傳統的反暴君反暴政意識轉化為對君主制政府的徹底否定。而康有為在《大同書》中通過對天人關係的重新解釋，以天作為每個人權利的最高依據，一方面以眾人自治推翻了宇宙王制和所有人對人統治的合理性；另一方面從理論上克服了王制、家族乃至習俗對弱勢群體權利的壓制，使超越實化不再可能。兩種天賦人權觀一旦結合起來，便可以實現從湯武革命到現代革命的跨越。

康有為的天賦人權觀念事實上可以放進張先生談革命思想道路時所提到的消極型的烏托邦主義的框架裡，所謂烏托邦主義指知識分子「期盼一個大同社會」。⁵⁷ 然而，這種期待隨著歷史的演進逐漸實現大同社會的消極型烏托邦主義遠沒有積極型的烏托邦思想那麼受知識分子支持。積極型的烏托邦主義者「要以積極的行動去推動

⁵⁷ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，頁 217。

歷史，盡快地促成其實現」。不過無論是消極型還是積極型的烏托邦主義者，在他們的思想裡同樣受到中國傳統思想的影響。中國傳統思想的「人極意識」和「天人合一」觀念，結合西方的學說醞釀了近代革命觀念，甚至是大革命的觀念。

承接著張先生對大革命思想道路的詮釋，本文嘗試進一步看中國共產黨從完成政治革命到文革以前如何在文化領域全面實行大革命。本文最後一節討論的各項內容，包括調查、設立管理部門與新式學校、利用科技創造新藝術形式、塑造演員新的主體意識等，是中國共產黨自建國起到文革之前運用政治手段改造過去的舊文化、創造新文化的具體措施。然而，大革命卻不是在平坦的大道上直線前進，而是在崎嶇不平的路上曲折地推演。建國後的十七年間，中共領導人對大革命應如何進行時有分歧。張先生在榮退座談會上談到毛澤東早在1955年便號召進行第二次革命。毛要進行的是「永遠的革命、不斷的革命。在此以前革命被認為是關鍵性的手段和方法……毛認為即使共產社會仍有矛盾，仍需革命，革命便成為唯一可靠的魔棒和人類得救的最後希望」。⁵⁸ 毛對不斷革命的頌揚以及他在1963年底對中共文藝戰線的領導人明確表現的不滿，可以幫助我們進一步了解文化大革命的起因和本質。從文革時期盛行的樣板戲切入，我們可以看到毛澤東與其他共產黨領導人在20世紀60年代中期對革命道路的理解產生了很大的分歧。事實上，樣板戲並非突然出現的新事物，中華人民共和國自成立以後有關戲曲改革的具體做法曾引起過不少爭論，樣板戲其實代表整個文化改造中湧現出的一個最激進的方向，這個方向在60年代中以前不是主流，然而到了文革卻占主導地位，並且與政治連繫得異常緊密。⁵⁹

⁵⁸ 范廣欣整理：〈跟張老師在香港科大唸書（附錄：張灝教授榮退學術座談會紀要）〉，頁27。

⁵⁹ 關於文化大革命與樣板戲的討論，可參考許國惠：《樣板戲與文化大革命的政治思想》（臺北：秀威資訊，2019年）。

張先生在他的榮退學術座談會上說：「中國人的理想主義過於高調，因而付出了慘重的代價……理想過高，危險得很，殷鑑不遠，就在文革。」⁶⁰ 文革的代價的確慘重，這種慘重的代價也許正是毛澤東的狂熱的理想主義發展的必然結果，然而它不見得是中共革命的必然結果，因為中國共產黨除了毛以外，還有其他領導人，正如張先生在〈中國近百年來的革命思想道路〉指出中共的領導人們接受了自五四以來激進的理想主義，然而即便如此，從有關戲曲改革的研究可以看到其他中共領導人的想法和毛澤東不是完全一致的，他們在推進大革命時傾向採用的方法和手段與毛更是不一樣。如果依循中華人民共和國50年代和60年代初的路線一直發展下去，如果沒有毛在60年代中的干預，也許就不會出現文革的局面。可是，正如張先生說「神格化的人形象不只是大躍進背後的動力，也是文化大革命的背後動力」，革命不斷激化背後的動力，由來自中國傳統和西方近代的兩股力量相互激盪匯合而成，實在太過巨大，卻不是身在其中的任何歷史人物可以與它抗衡的。也就是說，當時的總理周恩來、國家主席劉少奇（1898-1969）、文化部和中宣部的所有領導人加起來一旦面對這股推動力，也如螳臂擋車般，最終是要失敗的。不過，即使他們失敗了，他們曾經的努力也讓研究者可以看到歷史人物在大革命時代的不同想法和嘗試。

張先生榮退以後對1949年中國共產主義大革命的思想特質或許已有一些更新的想法，我們期待日後有機會看到張先生的遺稿和筆記，對這個問題再作進一步探討。本文關於中共建國最初十七年戲曲改革的討論希望可以為我們將來繼續研究張先生對大革命的思考做一點鋪墊的工作。

⁶⁰ 范廣欣整理：〈跟張老師在香港科大唸書（附錄：張灝教授榮退學術座談會紀要）〉，頁27。

徵引書目

- 〈全國戲曲工作者大會師〉，《人民日報》第3版，1950年12月1日。
- 〈關於戲曲改革工作的指示〉，《人民日報》第1版，1951年5月7日。
- 《文化娛樂》編輯部編：《越劇藝術家回憶錄》，杭州：浙江人民出版社，1982年。
- 《梅蘭芳的舞台藝術》DVD，上海：中國唱片上海公司，2013年。
- 《蓋叫天的舞台藝術》DVD，上海：中國唱片上海公司，1954年。
- 上 海：上海市檔案館，案卷編號：A22-2-11。
- 上 海：上海市檔案館，案卷編號：A22-2-872。
- 上 海：上海市檔案館，案卷編號：B172-1-14-52。
- 上 海：上海市檔案館，案卷編號：B172-4-397。
- 上 海：上海市檔案館，案卷編號：B172-5-385。
- 上海越劇團：《追魚》DVD，南京：江蘇文化音像出版社，2005年。
- 上海越劇團：《梁山伯與祝英台》DVD，南京：江蘇文化音像出版社，2005年。
- 安 娥：〈追魚〉，收於《安娥文集》第1卷，北京：中國文聯出版社，2008年，頁535-573。
- 李大釗：〈由平民政治到工人政治〉，收於李大釗著，高瑞泉編：《向著新的理想社會——李大釗文選》，上海：上海遠東出版社，1995年，頁381-386。
- 李大釗：〈平民主義〉，收於李大釗著，高瑞泉編：《向著新的理想社會——李大釗文選》，上海：上海遠東出版社，1995年，頁401-421。
- 金采風：《越劇黃金：我與黃沙共此生》，上海：上海文藝出版社，2005年。

- 南薇改編，宋之由等修改：〈梁山伯與祝英台（越劇）〉，《人民文學》第5卷第2期，1951年12月，頁14-31。
- 紅線女：《紅線女自傳》，香港：新城出版社，1986年。
- 范廣欣：〈超越暴力革命：梁啟超有關盧梭論述對自由和權利的探討〉，《天府新論》第3期，2015年5月，頁2-8。
- 范廣欣：〈跟張老師在香港科大唸書（附錄：張灝教授榮退學術座談會紀要）〉，《漢學研究通訊》第41卷第4期，2022年11月，頁23-27。
- 宮志翀：〈「人為天生」：康有為大同思想的根基〉，《中國哲學史》第2期，2018年5月，頁91-97。
- 浙江省紹劇團：《孫悟空三打白骨精》DVD，上海：中國唱片上海公司，1996年。
- 高小健：《中國戲曲電影史》，北京：文化藝術出版社，2005年。
- 康有為：《大同書》，收於康有為著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第7集，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 張灝：《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經，2000年。
- 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁209-228。
- 張灝：〈世界人文傳統中的軸心時代〉，《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁1-26。
- 張灝：〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，《時代的探索》，臺北：聯經，2004年，頁141-160。
- 張灝：〈思想的轉變與改革運動〉，收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，上海：上海人民出版社，2018年，頁163-214。
- 張灝：〈政教一元還是政教二元？〉，收於張灝著，任鋒編校：《轉型時代與幽暗意識：張灝自選集》，上海：上海人民出版社，2018年，頁125-148。

- 張 瀨：〈古典儒學與軸心時代的突破〉，收於張瀨著，任鋒編校：
《轉型時代與幽暗意識：張瀨自選集》，上海：上海人民出版社，
2018年，頁20-25。
- 許國惠：《樣板戲與文化大革命的政治思想》，臺北：秀威資訊，
2019年。
- 傅 謹：《新中國戲劇史，1949-2000》，長沙：湖南美術出版社，
2002年。
- 劉建勛：《延安文藝史論稿》，西安：陝西人民出版社，1992年。
- 盧 梭（Jean-Jacques Rousseau）著，何兆武譯：《社會契約論》，北
京：商務印書館，2003年。
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 2006.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Of the Social Contract." In *The Social Contract and Other Later Political Writings*, translated and edited by Victor Gourevitch, 39-152. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.