

桃源夢魘——論莫應豐《桃源夢》的 「惡托邦」書寫

鄒文律*

摘 要

與得到第一屆茅盾文學獎的《將軍吟》相比，莫應豐生前的最後一部長篇小說《桃源夢》並未受到很多關注。然而，無論從莫應豐的個人創作歷程，還是從上世紀八十年代中國文學的發展來看，《桃源夢》都可謂別樹一幟，值得關注與詳細分析。本文希望引入「惡托邦」書寫的研究視角，深入考察小說在文學形式上的獨特之處。與此同時，本文嘗試把小說置回八十年代的文學、文化思潮當中，探析它與「傳統文化批判」思潮之間的深刻關係，以及作家對儒家烏托邦和文化大革命的反思。

關鍵詞：莫應豐、惡托邦、八十年代中國文學、儒家烏托邦、文化大革命

* 香港中文大學中國語言及文學系哲學博士候選人 (mlchau123@gmail.com)
投稿日期：99.12.14；接受刊登日期：100.4.20；最後修訂日期：100.4.29

On the “Dystopia” Writing of Mo Ying-feng’s *Taoyuanmeng (Peach Blossom Spring)*

Man-lut Chau*

Abstract

If compared to *Jiangjun Yin (General’s Chant)*, which was awarded with the first Mao Dun Literature Prize, Mo Ying-feng’s latest work *Taoyuanmeng (Peach Blossom Spring)* must have been overlooked. Nevertheless, the latter is significant to Mo’s writing career, as well as that of the literature history of China in the 1980s. With perspective in light of “Dystopia,” this paper seeks further to investigate the distinctiveness of Mo’s rhetoric. Meanwhile, by placing Mo’s work into the cultural thoughts of the 1980s’ China, this paper aims to reconsider the profound relations between the novel and the trend of the “radical critique of traditions;” and to explore the author’s reflections on Confucian Utopianism and Cultural Revolution.

Keywords: Mo Ying-feng, Dystopia, 1980s Chinese Literature, Confucian Utopianism, Cultural Revolution

* Doctoral Candidate, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong

Received December 14, 2010; accepted April 20, 2011; last revised April 29, 2011.

壹、前言

《桃源夢》是莫應豐（1938-1989）在世時出版的最後一部長篇小說，¹寫成於1985年，首次刊登在人民文學出版社1986年建社三十五周年紀念專刊《當代長篇小說》上，1987年由該社出版了單行本。²與獲得茅盾文學獎的《將軍吟》相比，《桃源夢》受到的注意並不多。正如王坤所言：「《桃源夢》問世之後，並沒有引起多少關注；英年早逝的作家，如果說有什麼遺憾的話，那應是『桃源夢碎，誰解其中味？』」³王坤感慨的似乎不僅是研究稀少，還不滿於現有的研究成果。⁴不過，受到較少論者關注並不

¹ 莫應豐湖南益陽（今屬桃江）人，曾任湖南省文聯副主席、省作協副主席，中國作家協會理事。1956年進入湖北藝術學院音樂系學習，1961年參軍，在廣州軍區空軍文工團從事音樂和劇本創作。1970年從部隊轉職到湖南長沙市群眾文藝工作室工作，任文學創作組組長。1978年調至湖南瀟湘電影製片廠任編劇。1972年起開始文學創作，主要作品有中短篇小說集《廬山之迷》、《山高林密處》、《駝背的竹鄉》等，長篇小說則有《小兵闖大山》、《風》、《將軍吟》、《美神》、《桃源夢》等。在這些小說中，《將軍吟》於1982年獲首屆茅盾文學獎。1989年2月因癌症病逝。

² 《桃源夢》的故事關於一個與世隔絕的人間仙境——「天外天」的興亡史。小說的引語表示，內容由「天外天」最後的倖存者三喊憶述，再由一位文學編輯加工而成。見莫應豐 Mo Yingfeng,《桃源夢》*Taoyuanmeng*（北京[Beijing]:人民文學出版社[Renmin wenxue chubanshe], 1987年），頁1-2。

³ 王坤 Wang Kun,〈反思『文革』悲劇根源的力作——長篇小說《桃源夢》的寓意解讀〉“Fansi ‘wenge’ beiju genyuan de lizuo: changpian xiaoshuo Taoyuanmeng de yuyi jiedu”,《北京科技大學學報（社會科學版）》[*Beijing keji daxue xuebao (shehui kexue ban)*]卷17期1[vol. 17, no. 1]（2001年3月），頁60。

⁴ 例如張先瑞認為《桃源夢》與《將軍吟》相比，是「失敗」的，並沒有得到預期中的成功，原因是《桃源夢》理念先行，人物形象過於符號化，未能打動讀者。張先瑞 Zhang Xianrui,〈「創新」「突破」與世俗化——對湖南新時期小說創作的兩點看法〉“‘Chuangxin’ ‘tupo’ yu shisuhua: dui Hunan xinshiqi xiaoshuo chuanguo de liangdian kanfa”,《理論與創作》[*Lilun yu chuanguo*]期24[no. 24]（1992年），頁49。可是，為什麼這種寫法不能打動讀者的心？張先瑞並未明言。筆者認為，王坤的觀點是針對這類文本分析不足的研究而來。

意味這部小說缺乏值得關注之點，又或者於莫應豐的創作歷程裡處於毫不起眼的位置。⁵翻查憶述莫應豐生前言談的資料，莫應豐曾提及這部小說受到「先鋒派」青年朋友影響，是「一部反傳統的虛幻之作」、「一部搞怪的小說」；顯然，《桃源夢》對作家來說具有實驗性質。⁶

「反傳統」和「搞怪」這兩點，日後成為論者開展研究的兩大方向。首先，所謂的「反傳統」不妨理解為「傳統文化批判」。⁷至於「搞怪」，或可以理解為莫應豐對「怎麼寫」的關注，即是一種文學形式上的自覺創新。對比《將軍吟》現實主義式的寫法，《桃源夢》確有突破之處，那就是引入了惡托邦（dystopia）為小說的形式；⁸這種小說形式在八十年代非

⁵ 雖然張先瑞對《桃源夢》的成就有保留，但他也認為《桃源夢》對作家來說是一次寫作上的大突破。見張先瑞 Zhang Xianrui,〈「創新」「突破」與世俗化——對湖南新時期小說創作的兩點看法〉“Chuangxin’ ‘tupo’ yu shisuhua: dui Hunan xinshiqi xiaoshuo chuanguo de liangdian kanfa”, 頁 49。

⁶ 水運憲 Shui Yunxian,〈飛雲黯淡夕陽間〉“Feiyun andan xiyang jian”,《文學界》[Wenxuejie] 期 4[no. 4] (2007 年 4 月), 頁 19。

⁷ 潘吉光認為《桃源夢》提出了「人」的解放這個主題，戮力「反封建、反愚昧、反落後」，見潘吉光 Pan Jiguang,〈倒寫的「人」和「人」的呼喚——莫應豐近期「探索小說」之探索〉〈倒寫的「人」和「人」的呼喚——莫應豐近期「探索小說」之探索〉“Daoxie de ‘ren’ han ‘ren’ de huhuan: Mo Yingfeng jinqi ‘tansuo xiaoshuo’ zhi tansuo”,《理論與創作》[Lilun yu chuanguo] 期 2[no. 2] (1988 年), 頁 37-39。葉芳則認為小說想要批判的是混染了儒家和迷信的「善道」，以及那種狹窄的群體意識。葉芳 Ye Fang,〈文明與愚昧的倒錯——讀《桃源夢》隨筆〉“Wenming yu yumei de daocuo: du Taoyuanmeng suibi”,《讀書》[Dushu] 期 10[no. 10] (1986 年), 頁 56-59。王坤則指出，《桃源夢》希望揭示傳統文化負面影響的隱蔽性，同時反思「文革」的悲劇根源。見王坤 Wang Kun,〈反思『文革』悲劇根源的力作——長篇小說《桃源夢》的寓意解讀〉“Fansi ‘wenge’ beiju genyuan de lizuo: changpian xiaoshuo Taoyuanmeng de yuyi jiedu”, 頁 59。然而，評論者忽略的是，小說所欲批判的「善道」與中國傳統文化哪些成份相關？為何相關？另，《桃源夢》對中國傳統文化的批判與批判「文革」二者，如何在小說裡取得連繫？

⁸ 對於 Dystopia，有多種不同的翻譯，例如「反烏托邦」、「反面烏托邦」、「惡托邦」等。除非是引用其他論者的著作，否則本文一律統一採用發音與烏托邦相近，內涵卻截然不同的「惡托邦」。

常罕見，即使在追求文學形式創新的先鋒小說中，亦未多見。⁹何冠驥和趙牧都是以惡托邦的角度討論《桃源夢》的學者。何冠驥從形式和主題上對小說的惡托邦特性進行析論，認為《桃源夢》以寓言方式寫作，暗示了人類希望用某理想計畫一次過解決社會所有問題是注定失敗的，亦是對「中國理想邦傳統的一個反思。」¹⁰他初步討論了主角龍居正的神話色彩，亦分析了「天外天」的毀滅如何證明「善道」無法解決所有社會問題。最後，他指出，《桃源夢》因為是寓言，內容上沒有特別指摘中國的某個方面，遂富有一般性的意義。¹¹趙牧斷言《桃源夢》模擬傳統的桃花源如何在「農民意識和傳統文化心理結構」的影響下走向崩潰，影射在革命的美好願望下造成災難，判斷莫應豐以「桃源」隱喻「文革」極左政治的荒誕性。¹²

⁹ 筆者曾翻閱中國大陸幾本影響力較大的當代文學史，例如洪子誠 Hong Zicheng，《中國當代文學史》*Zhongguo dangdai wenxueshi*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2007年）、孟繁華 Meng Fanhua，《中國當代文學通論》*Zhongguo dangdai wenxue tonglun*（瀋陽[Shenyang]：遼寧人民出版社[Liaoning renmin chubanshe]，2009年）、陳思和 Chen Sihe 主編，《中國當代文學史教程》*Zhongguo dangdai wenxueshi jiaocheng*（上海[Shanghai]：復旦大學出版社[Fudan daxue chubanshe]，1999年），均未見談及八十年代中國文學中出現過「惡托邦」小說。

¹⁰ 何冠驥 He Guanji，〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liange luxiang*”，載陳炳良 Chen Bingliang 編，《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*（香港[Hong Kong]：三聯書店[Sanlian shudian]，1992年），頁 50-52。

¹¹ 何冠驥 He Guanji，〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liange luxiang*”，陳炳良 Chen Bingliang 編，《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*，頁 50-67。

¹² 趙牧 Zhao Mu，〈「後革命」：話語與敘事〉“*Hougeming: huayu yu xushi*（上海[Shanghai]：上海大學博士學位論文[Shanghai daxue boshi xuewei lunwen]，2009年），頁 115。

筆者認為，對《桃源夢》的討論尚有許多值得深入開展的空間。何冠驥嘗試提及把《桃源夢》的情節與中華人民共和國的種種歷史事實相互對比的可能，卻未及進一步發揮。¹³趙牧雖然提出莫應豐以「桃源」隱喻「文革」極左政治的荒誕性之判斷，但小說是「如何」完成這種隱喻的呢？這一點似乎仍有探討的可能。¹⁴再者，若然說《桃源夢》的「惡托邦」書寫旨在影射「文革」，能否將小說對儒家烏托邦的批判，視為對毛澤東在「文革」發動的烏托邦運動之質疑？儒家烏托邦與「文革」的烏托邦運動，二者是否存在同構關係？

當然，筆者無意囫圇吞棗地把小說的每一情節附會史事，卻希望透過文本細讀，探析莫應豐《桃源夢》的「反傳統」是針對中國文化的哪些傳統成分？承接何冠驥和趙牧的討論，「惡托邦」、「歷史反思」、「傳統文化批判」三者《桃源夢》是如何綰結在一起，成就了八十年代中國文學中別具特色的一本「惡托邦」小說？本文希望以前人的研究成果為基

¹³ 何冠驥 He Guanji, 〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liangge luxiang*”, 陳炳良 Chen Bingliang 編,《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*, 頁 59。

¹⁴ 趙牧在論文裡僅是提出兩點證據：第一、小說中「沒有地主和沒有窮人」的說法，是來自革命的詞語；第二、他認為主角龍居正那種克己奉獻的自我犧牲精神，和革命敘事如出一轍。見趙牧 Zhao Mu, 〈「後革命」：話語與敘事〉“*Hougemin: huayu yu xushi*”, 頁 113-116。然而，「沒有地主和沒有窮人」的憧憬，源自追求公有制和否定私有觀念的期望，而這正正是儒家烏托邦（「大同社會」）的特色。見陳正焱 Chen Zhengyan、林其銓 Lin Qitan, 《中國古代大同思想研究》*Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu*（香港 [Hong Kong]: 中華書局 [Zhonghua shuju], 1988 年），頁 88-91；蔡美麗 Cai Meili, 〈「大同世界」儒家烏托邦理念之剖析〉“*Datong shijie' rujia wutuobang linian zhi pouxi*”, 載劉述先 Liu Shuxian 編,《儒家倫理研討會論文集》*Rujia lunli yantaohui lunwenji*, 新加坡 [Singapore]: 東亞哲學研究所 [Dongya zhexue yanjiusuo], 1987 年），頁 252。而克己奉獻精神的強調則內在於儒家「捨生取義」的觀念之中。由是觀之，若然要證明《桃源夢》的「傳統文化批判」意欲影射「文革」，似乎需要進行更仔細的論證。這亦是本文寫作的動機之一。

礎，借用更多烏托邦及惡托邦的理論，結合中華人民共和國的各种史實，嘗試回答以上的問題。

貳、八十年代中國文學的「傳統文化批判」

在討論《桃源夢》以前，有必要先瞭解八十年代中國文學的發展狀況，以及當時文化思想界關心的議題。對於「文革」結束後的當代文學創作，一般文學史皆稱之為新時期文學。¹⁵朱寨認為，新時期文學應從 1976 年 10 月粉碎「四人幫」勝利算起，文學上的歷史性轉折則是 1979 年全國第四次文代大會——¹⁶這是一種以重大歷史事件為文學分期的處理方法。朱寨進一步補充，鄧小平在給大會的祝辭上提出，「對於寫什麼和怎樣寫，只能由文藝家在藝術實踐中去探索和逐步求得解決，不得橫加干涉」。¹⁷鄧小平的言論無疑鼓勵了作家嘗試擺脫過往「為工農兵服務，為政治服務」的單一主題，令當代中國不單舉起了改革開放的大旗，更在文學發展上漸漸踏上與過去二十七年（1949-1976）截然不同的道路。

季紅真把新時期小說概括為兩大主題階段，分別是社會政治的批判和民族文化的思考。這兩個階段在新時期小說中彼此重疊、交叉滲透、回環演進。¹⁸鑑於「文革」時期的生活高度政治化，新時期小說的主題遂以社

¹⁵ 例如洪子誠的《中國當代文學史》，便以「新時期文學」來命名「文革」後的文學轉折。見洪子誠 Hong Zicheng，《中國當代文學史》*Zhongguo dangdai wenxueshi*，頁 185-186。

¹⁶ 朱寨 Zhu Zai，〈文學的新時期〉“Wenxue de xinshiqi”，原載於《十月》[*Shiyue*]（1983 年）期 2[no. 2]，後收入孔範今 Kong Fanjin、施戰軍 Shi Zhanjun 編，《中國新時期文學思潮研究資料》*Zhongguo xinshiqi wenxue siqiao yanjiu ziliao*，冊上[ce shang]（山東 [Shandong]：山東文藝出版社[Shandong wenyi chubanshe]，2006 年），頁 89-90。

¹⁷ 朱寨 Zhu Zai，〈文學的新時期〉“Wenxue de xinshiqi”，孔範今 Kong Fanjin、施戰軍 Shi Zhanjun 編，《中國新時期文學思潮研究資料》*Zhongguo xinshiqi wenxue siqiao yanjiu ziliao*，冊上[ce shang]，頁 90。

¹⁸ 季紅真 Ji Hongzhen，〈論新時期小說的基本主題〉“Lun xinshiqi xiaoshuo de jiben zhuti”，載甘陽 Gan Yang 編，《中國當代文化意識》*Zhongguo dangdai wenhua yishi*（香港[Hong Kong]：三聯書局[Sanlian shuju]，1989 年），頁 122。

會政治的批判為濫觴，對「文革」進行反省，兼及對八十年代城市工業化和農村經濟關係中的矛盾進行揭示。對民族文化的思考，則是「注意到在漫長的歷史積澱中民族精神心理的弱點。」¹⁹這種思考方向與八十年代致力批判「文革」關係殊深——「文革」被視為「封建主義的全面復辟」；²⁰「野蠻代替文明、迷信代替科學、愚昧代替理性」的時期，²¹而造成「野蠻」、「迷信」、「愚昧」的成因，則被歸咎為深受傳統文化束縛的國民性。²²所謂的國民性，用李澤厚的說法則是中國傳統文化的「深層結構」。²³由此可見，八十年代作家對國民性的批判，也是一種對「文革」的歷史批判。

¹⁹ 季紅真 Ji Hongzhen,〈論新時期小說的基本主題〉“Lun xinshiqi xiaoshuo de jiben zhuti”, 甘陽 Gan Yang 編,《中國當代文化意識》*Zhongguo dangdai wenhua yishi*, 頁 136。

²⁰ 洪子誠 Hong Zicheng,《中國當代文學史》*Zhongguo dangdai wenxueshi*, 頁 203。

²¹ 季紅真 Ji Hongzhen,〈論新時期小說的基本主題〉“Lun xinshiqi xiaoshuo de jiben zhuti”, 甘陽 Gan Yang 編,《中國當代文化意識》*Zhongguo dangdai wenhua yishi*, 頁 122。

²² 陳平原在憶述八十年代時便提及：「比如說在現代文學界，延續的是五四新文化人對於國民性的批判。」見查建英 Cha Jianying,《八十年代訪談錄》*Bashi niandai fangtan lu* (香港[Hong Kong]: 牛津大學出版社[Niujin daxue chubanshe], 2006 年), 頁 127。

²³ 李澤厚 Li Zehou,〈初擬儒學深層結構說〉“Chuni ruxue shenceng jieougoushuo”,《波齋新說》*Bozai xinshuo* (臺北[Taipei]: 允晨文化[Yunchen wenhua], 2000 年), 頁 178。以傳統文化／儒家文化／儒學「深層結構」來解釋當代中國文化或歷史，絕非李澤厚一人的見解。金觀濤、孫隆基，皆以「深層結構」為立論的依據。當然，他們的分析結果或方向可能不同，但彼此均同意決定一個文化走向的，乃是其「深層結構」。例如金觀濤認為：「決定一種文化或意識形態發展方向的關鍵在於它的基本結構，而不在於用什麼語言表達。」「從結構上講，當代中國的文化形態包含著一種在其深層結構上十分類似於儒家文化的思想系統。」見金觀濤 Jin Guantao,〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“Rujia wenhua de shenceng jieougou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang”, 載金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng,《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua* (香港[Hong Kong]: 天地圖書[Tiandi tushu], 1990 年), 頁 233。從前述引文可見，金觀濤所說的「深層結構」，亦即決定某一文化的「基本結構」。

在此，筆者打算引入孫隆基對文化「深層結構」的定義，作為後文對「傳統文化批判」的分析基礎：

「深層結構」是指一個文化不曾變動的層次，它是相對「表層結構」而言的。在一個文化的表面層次上，自然是有變動的，而且變動往往是常態。²⁴

孫隆基以「文法」來比喻文化「深層結構」——只要是使用同一套語言，無論如何變化，其「文法」結構便是相同的。²⁵從孫隆基的定義可見，一個文化的「深層結構」才是決定一個人的思考模式和行為的關鍵，亦即是在歷史洪流裡根深蒂固地發揮作用的國民性。那麼，造成中國文化「深層結構」的力量又是什麼？孫隆基認為這得考慮一種文化對「人」的設計為何。²⁶在中國文化裡，對「人」的設計理念正是源於儒家和道家，²⁷以儒家則是「中國文化大傳統的正統。」²⁸李澤厚亦特別強調儒家思想早已「溶化浸透在人們生活和心理之中了，成了這一民族心理國民性格的重要因素。」²⁹

既然儒家思想形塑了中國文化「深層結構」，八十年代對國民性的批判，矛頭無疑指向儒家形塑的中國文化「深層結構」。這種批判絕不是在八十年代首次出現的。「五四」新文化運動的目的便是國民性改造，打破舊傳統（以儒學為代表的舊文化道德），希望透過民主啟蒙來改造中國的

²⁴ 孫隆基 Sun Longji,《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou* (桂林 [Guilin]: 廣西師範大學出版社[Guanxi shifan daxue chubanshe], 2004年), 頁9。

²⁵ 孫隆基 Sun Longji,《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁9。

²⁶ 孫隆基 Sun Longji,《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁12-13。

²⁷ 孫隆基 Sun Longji,《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁12-23。

²⁸ 孫隆基 Sun Longji,《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁16。

²⁹ 李澤厚 Li Zehou,《中國現代思想史論》*Zhongguo xiandai sixiang shilun* (北京[Beijing]: 三聯書店[Sanlian shudian], 2009年), 頁40。

意識形態，最終達致國家、社會和群體的改造和進步。³⁰李澤厚便指出，新時期文學的「人的啟蒙」、「人性復歸」、「人道主義」等主題，都讓他想起了「五四」。³¹

「五四」的激烈反傳統運動、中華人民共和國建國以後的一系列馬克思社會主義運動（在以「砸爛舊世界」為號召的「文革」到達高峰），似乎都旨在摧毀這個「深層結構」。可是，李澤厚卻認為事與願違——傳統的舊意識形態在社會主義的名義下自覺或不自覺地在整個社會中蔓延開來，封建傳統更在「文革」全面復活。³²金觀濤更斷言，以「破四舊」、「立四新」為號召的「文革」，³³結果徹底走到自己的反面，成為傳統文化沉渣漫天飛揚的一齣悲劇。³⁴在這裡值得思考的是，為什麼中國共產黨在接受了馬克思主義為建國意識形態後，即使到了「敢教日月換新天」的「文革」，³⁵中國文化「深層結構」仍然能夠發揮強大的作用？金觀濤的答案是，儒家文化的「深層結構」對中國當代文化的「深層結構」（例如馬克思主義）產生了重大影響，令兩者在「深層結構」上呈現同構關係。³⁶用劉青峰的話來說就是一種「中國化的馬克思主義」。³⁷

³⁰ 李澤厚 Li Zehou, 《中國現代思想史論》*Zhongguo xiandai sixiang shilun*, 頁 6-8。

³¹ 李澤厚 Li Zehou, 《中國現代思想史論》*Zhongguo xiandai sixiang shilun*, 頁 270。

³² 李澤厚 Li Zehou, 《中國現代思想史論》*Zhongguo xiandai sixiang shilun*, 頁 32-33。

³³ 破「四舊」，立「四新」是指「大破一切剝削階級的舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣」，「大立無產階級的新思想、新文化、新風俗、新習慣」。見卜偉華 Bu Weihua, 《「砸爛舊世界」——文化大革命的動亂與浩劫》“*Zalan jiu shijie*”: *wenhua dageming de dongluan yu haojie*, 香港[Hong Kong]: 香港中文大學當代中國文化研究中心[Hong Kong Zhongwen daxue dangdai Zhongguo wenhua yanjiu zhongxin], 2008 年), 頁 229。

³⁴ 金觀濤 Jin Guantao, 〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“*Rujia wenhua de shengceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang*”, 金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng, 《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*, 頁 232。

³⁵ 毛澤東 Mao Zedong, 《毛主席詩詞選》*Mao zhuxi shici xuan* (北京[Beijing]: 人民文學出版社[Renmin wenxue chubanshe], 1986 年), 頁 96。

³⁶ 金觀濤 Jin Guantao, 〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“*Rujia wenhua*

舉例來說，儒家文化在結構上最大的特點就是倫理中心主義，強調倫理意識是人的最基本屬性。³⁸馬克思主義在進入中國時，則是以知識真理的方式被接受，那就是說，馬克思主義的內容比馬克思本人的為人和品質重要得多。但作為毛澤東思想體系之一的著作：劉少奇《論共產黨員的修養》，卻進行了一次理論重心的轉換——他把學習馬克思主義知識變成學習馬克思本人的品質。結果，馬克思主義在中國化的路程上，由知識真理型變為道德理想型。³⁹共產黨員要致力做新時代的「聖人」。這就解釋了，為什麼建國後一系列的思想改造運動，都是倫理中心主義的。⁴⁰誠然，如果這種倫理中心主義朝理想方向發展，大可實現「六億神州盡舜堯」的理

de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang”，金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，頁 233。關於這一點，金觀濤所論甚詳，見〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“Rujia wenhua de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang”，金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，頁 231-250。

³⁷ 劉青峰 Liu Qingfeng，〈試論文革前當代中國知識份子道德勇氣的淪喪〉“Shilun wenge qian dangdai Zhongguo zhishifenzi daode yongqi de lunsang”，載金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，頁 272。

³⁸ 金觀濤 Jin Guantao，〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“Rujia wenhua de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang”，金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，頁 234。

³⁹ 金觀濤 Jin Guantao，〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“Rujia wenhua de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang”，金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，頁 238-239。

⁴⁰ 金觀濤 Jin Guantao，〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“Rujia wenhua de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguohua de yingxiang”，金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，頁 236。

想世界；⁴¹但歷史卻是充滿嘲弄的，一如孫隆基所言：「『文革』是中國文化『深層結構』走向全面勝利的年代。」⁴²當毛澤東在「表層結構」號召用「鬥私批修」的方法來實現「六億神州盡舜堯」的道德理想時，⁴³與之相呼應的其實是「內聖外王」的「深層結構」。⁴⁴可是，誰人才算是「私」或「修」？正如聖人之言決定了傳統的道德內容，只有集精神理論和政治權威於一身的毛澤東才能正確判定誰人是「私」或「修」。⁴⁵結果毛澤東成為了「聖王」，倫理中心主義走到了負面的極端。

綜上所述，八十年代文學、文化思潮致力於國民性批判，很大程度上就是對「文革」，及其呈現出來的「封建主義」之反撥。由是觀之，《桃源夢》以「惡托邦」批判中國文化「深層結構」，既順應了八十年代的文學、文化思潮，⁴⁶亦延續了《將軍吟》對「文革」極左思潮的控訴，實乃同一主題的變奏。

⁴¹ 毛澤東 Mao Zedong,《毛主席詩詞選》*Mao zhuxi shici xuan*, 頁 92。

⁴² 孫隆基 Sun Longji,《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁 446。

⁴³ 「鬥私批修」要以毛澤東思想鬥走個人頭腦中的本位主義等「私」。見卜偉華 Bu Weihua,《「砸爛舊世界」——文化大革命的動亂與浩劫》“*Zalan jiu shijie*”: *wenhua dageming de dongluan yu haojie*, 頁 617-618。

⁴⁴ 金觀濤 Jin Guantao,〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“*Rujia wenhua de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguo hua de yingxiang*”, 金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng,《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*, 頁 274。

⁴⁵ 金觀濤 Jin Guantao,〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉“*Rujia wenhua de shenceng jiegou dui Makesi zhuyi Zhongguo hua de yingxiang*”, 金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng,《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*, 頁 284。

⁴⁶ 筆者在此必須補充的是，八十年代的文化思潮絕非一面倒的要批判傳統文化，也有像杜維明那樣的學者，站在儒家立場進行「啟蒙反思」。見胡治洪 Hu Zhihong,《全球語境中的儒家論說——杜維明新儒學思想研究》*Quanqiu yujing zhong de rujia lunshuo: Du Weiming xinruxue sixiang yanjiu* (北京[Beijing]: 三聯書店[Sanlian shudian], 2004 年), 頁 165-181。

參、烏托邦與惡托邦

筆者在此想要首先解釋一對關鍵概念，就是烏托邦和惡托邦。烏托邦一詞最初由英國人托馬斯·摩爾（Thomas More）於 1516 年所創，亦成為他當年出版的拉丁語著作的名字。《烏托邦》一書分成兩部分，根據克里尚·庫瑪（Krishan Kumar）的考察，拉丁文 *Utopia* 是根據晚期希臘文的模式所創製而成，由兩個希臘文字根 *ou* 和 *topos* 組成，*ia* 則是當中隱含的字尾。*ou* 是「沒有」（not）的意思，*topos* 則指一處地方（a place），合起來就是「不存在的地方」。不過，希臘文另有一個字根 *eu*，發音和 *ou* 相同，而 *eu* 則是「美好」（good or well）的意思。因此，烏托邦既可以指一處「不存在的地方」，又可以指「美好的地方」。⁴⁷謝江平便指出，「在烏托邦所描繪的人類圖景中，一切社會矛盾都得到了徹底的解決。」⁴⁸因此，烏托邦是一切歷史階段的最佳圖景，是人類社會最終的解決方案，不容更改。這亦意味著歷史的終結。⁴⁹

可是，隨著二十世紀大大小小的烏托邦計畫先後失敗，⁵⁰人們不僅開始意識到烏托邦的空想性質，質疑烏托邦的可行性；更開始意識到烏托邦並不如想像般美好，萬一實踐了的話，其可取性亦成為疑問。於是就有了

⁴⁷ Krishan Kumar, *Utopianism* (Buckingham: Open University Press, 1991), 108.

⁴⁸ 謝江平 Xie Jiangping, 《反烏托邦思想的哲學研究》*Fan wutuobang sixiang de zhexue yanjiu* (北京[Beijing]: 中國社會科學出版社[Zhongguo shehui kexue chubanshe], 2007 年), 頁 21。

⁴⁹ 謝江平 Xie Jiangping, 《反烏托邦思想的哲學研究》*Fan wutuobang sixiang de zhexue yanjiu*, 頁 22。

⁵⁰ 以中國社會為例，美國學者莫里斯·邁斯納（Maurice Meisner）便認為「大躍進」、「人民公社」、「文化大革命」都具有烏托邦運動的色彩。見莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，中共中央文獻研究室「國外研究毛澤東思想資料選輯」編輯組 Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi “guowai yanjiu Mao Zedong sixiang ziliao xuanji” bianjizu 編譯，《毛澤東與馬克思、烏托邦主義》*Mao Zedong yu Makesi, wutuobang zhuyi* (北京[Beijing]: 中央文獻出版社[Zhongyang wenxian chubanshe], 1991 年)。

一系列惡托邦小說。按照拉塞爾·雅各比（Russell Jacoby）的考察，首次使用惡托邦一詞的人應該是約翰·斯圖亞特·穆勒（John Stuart Mill）。他在一場愛爾蘭議會的辯論中，以「惡托邦主義者」（dys-topians）來描述他的論戰對手，指他們如果被稱為「烏托邦主義者」未免過於恭維，因為烏托邦通常是因為太優秀而顯得不切實際。⁵¹英文 dys 作為一個前綴，有「惡化」、「不良」之意思，Dystopia 即可譯為惡托邦。對於惡托邦的涵意，亞里卡桑德拉·奧爾德里奇（Alexandra Aldridge）曾經進行說明；他指出惡托邦不僅是「烏托邦的反轉」（utopia in reverse），更是在一種文類的範疇上，表現了二十世紀對烏托邦在態度上的轉變。惡托邦旨在調侃烏托邦的世界觀，批評烏托邦那種集體凌駕個人，強調功能性過於人文主義的「工具價值觀」（instrumental values）。⁵²戴維斯·W·希斯克進一步補充了奧爾德里奇的觀點，他指出惡托邦小說的根本關懷在於作家身處的社會，而小說提出的可怕結論，其駭人力量源自作家對現存趨勢那合乎邏輯的推斷。⁵³張惠娟便指出，二十世紀的三大反烏托邦小說：《我們》（*We*）、《一九八四》（*Nineteen Eighty-Four*）與《美麗新世界》（*The Brave New World*）所欲批判的乃是當代社會、政、經等層面。⁵⁴三本小說所針對的幾乎都是整個世界範圍的極權主義傾向：《美麗新世界》所欲批判的是一個以科技手段來規劃個體生活上的一切的極權社會，而《我們》和《一九八四》對蘇聯社會的政治全能主義的批判，更是不遺餘力。這些小說描繪的社會，全都表面理想實則不然，在文學上可以統稱為惡托邦。

⁵¹ 有關雅各比的考證，可見 Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* (New York: Columbia University Press, 2005), 154.

⁵² Alexandra Aldridge, *The Scientific World View in Dystopia* (Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press, 1984), ix.

⁵³ David W. Sisk, *Transformations of Language in Modern Dystopias* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997), 7.

⁵⁴ 張惠娟 Zhang Huijuan, 〈反烏托邦文學的諧擬特質〉“Fan wutuobang wenxue de xieni tezhi”, 《中外文學》[*Zhongwai wenxue*]卷 17 期 8 [vol. 17, no. 8] (1989 年 1 月), 頁 131-132。

這三部惡托邦小說在新時期廣受青睞，⁵⁵自是與新時期作家渴望學習西方文學經典，反對極左思潮，尋求「人性復歸」的「新啟蒙」思潮相關。然而，《桃源夢》虛構的「天外天」，選擇了已成過去的晚清為故事發生之時空，而非三大惡托邦小說遙想的未來，確實意味深長。筆者認為，這表示了莫應豐想要抵制的，並非共和國的可怖未來，而是有份促成「文革」悲劇的中國文化「深層結構」（當時，難以被清除的「封建主義」普遍被知識份子視為造成「文革」極左思潮的根源）及對「文革」進行一次小說家的「歷史反思」。

肆、《桃源夢》創建的烏托邦——「天外天」

《桃源夢》的書名似乎已經暗示了它和陶潛〈桃花源記〉之間的「文本互涉」關係。⁵⁶陶潛〈桃花源記〉作為中國烏托邦文學的原型（prototype），⁵⁷當中的「桃花源」一直是傳統文人面對黑暗時局之際，所欲尋求之理想世界。至於「桃花源」與烏托邦，何冠驥認為兩者具有同構關係：⁵⁸

⁵⁵ 趙牧 Zhao Mu, 〈「後革命」：話語與敘事〉“Hougemin”: huayu yu xushi, 頁 111。

⁵⁶ 「文本互涉」最早由朱麗葉·克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 提出，意思是不同文本之間具有指涉關係。這一互涉具有兩層意義：作為一切文學作品的示意條件，和構成個別作品的示意途徑。關於「文本互涉」的解釋，見容世誠 Rong Shicheng, 〈「本文互涉」和背景：細讀兩篇現代香港小說〉“Wenben hushe’ han beijing: xidu liangpian xiandai Hong Kong xiaoshuo”，載陳炳良 Chen Bingliang 編，《香港文學探賞》Hong Kong wenxue tanshang (香港[Hong Kong]: 三聯書店[Sanlian shudian], 1991 年)，頁 249-253。

⁵⁷ 何冠驥 He Guanqi, 〈中國文學中的烏托邦主題〉“Zhongguo wenxue zhong de wutuobang zhuti”，《借鏡與類比——中國文學研究的現代化》Jiejing yu leibi: Zhongguo wenxue yanjiu de xiandaihua (臺北[Taipei]: 東大圖書公司[Dongda tushu gongsi], 1989 年)，頁 96。

⁵⁸ 對於「桃花源」與烏托邦的類近之處，〈桃花源記〉為何可以列入烏托邦文學作品來考慮，見何冠驥 He Guanqi, 〈中國文學中的烏托邦主題〉“Zhongguo wenxue zhongde wutuobang zhuti”，《借鏡與類比——中國文學研究的現代化》Jiejing yu leibi: Zhongguo wenxue yanjiu de xiandaihua, 頁 96-102。

「烏托邦」這詞在西方橫跨文學與思想，無論在政治和哲學思想中，它始終是理想世界的代名詞。但在中國方面，「桃花源」只局限於文學的範圍；在思想領域裡，「理想世界」的代名詞是「大同」或「太平」。⁵⁹

「大同」社會的概念出自《禮記·禮運》。⁶⁰這個人皆聖賢的「大同」社會觀，折射了儒家對個人道德價值完美的追求，也是儒家文化獨特的烏托邦理念。⁶¹根據張惠娟的研究，「桃花源」強調「非為獨善其身，而為整個社會的福祉」，乃「大同世界」此一理想的縮影。⁶²陳正焱和林其鏐在分析「大同」社會和「桃花源」時，提及前者是一個以公有制為基礎的社會，人人都發揮自己的力量為社會勞動，不存在壓迫者與被壓迫者；⁶³後者同樣是一個公有制社會，勞動成果為大家共用，「人們生活水平相近，道德情操相同，不存在貧富分化現象。」⁶⁴由是觀之，「桃花源」與「大同」社會一脈相承，堪稱中國的烏托邦。

⁵⁹ 何冠驥 He Guanqi, 〈中國文學中的烏托邦主題〉“Zhongguo wenxue zhongde wutuobang zhuti”, 《借鏡與類比——中國文學研究的現代化》*Jiejing yu leibi: Zhongguo wenxue yanjiu de xiandaihua*, 頁 96。

⁶⁰ 漢 Han·戴聖 Dai Sheng 著, 張文修 Zhang Wenxiu 編, 《禮記》*Liji* (北京[Beijing]: 北京燕山出版社[Beijing yanshan chubanshe], 1995 年), 頁 159。

⁶¹ 金觀濤 Jin Guantao, 〈中國文化的烏托邦精神〉“Zhongguo wenhua de wutuobang jingshen”, 《二十一世紀》*[Ershiyi shiji]* 期 2[no. 2] (1990 年 12 月), 頁 19。孫隆基也認為, 「中國傳統的烏托邦理想就叫做『大同』。」孫隆基 Sun Longji, 《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁 329。

⁶² 張惠娟 Zhang Huijuan, 〈樂園神話與烏托邦——兼論中國烏托邦文學的認定問題〉“Leyuan shenhua yu wutuobang: jianlun Zhongguo wutuobang wenxue de rending wenti”, 《中外文學》*[Zhongwai wenxue]* 卷 15 期 3[vol. 15, no. 3] (1986 年 5 月), 頁 86。

⁶³ 陳正焱 Chen Zhengyan、林其鏐 Lin Qitan, 《中國古代大同思想研究》*Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu*, 頁 89。

⁶⁴ 陳正焱、林其鏐在分析時, 把〈桃花源記〉所附的詩一併進行討論, 故得出正文引述的結論。陳正焱 Chen Zhengyan、林其鏐 Lin Qitan, 《中國古代大同思想研究》*Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu*, 頁 202-203。筆者認為若然要透徹瞭解〈桃花源記〉反映的

《桃源夢》敘寫的「天外天」，確有濃厚的烏托邦色彩。烏托邦乃人力白手建成的理想世界，並不倚賴神力，「可說是人類嘗試在苦難頻仍的人世間所建築的一個人工的天堂。」⁶⁵位處絕嶺之上的「天外天」，乃晚清年間龍居正與一眾鄉民為了躲避匪首牛步天追殺，⁶⁶合二十一人之力，⁶⁷開創新生活之處，並非由天神所建。「天外天」屬於一種「空間性的烏托邦」。「空間性烏托邦」仿如時空中凝定的一點，任外面世界發生翻天覆地的改變，它都不受影響，就像陶淵明筆下的桃花源，建於秦朝，五百年不為人發現，當中的人「不知有漢，無論魏晉」，在生活形態上和秦朝一樣，五百年而無多少變更。⁶⁸

這當然與「天外天」位處絕嶺（「天外天」的名字，明顯暗示了它在空間上的隱蔽性），人跡罕至有關。⁶⁹當龍居正率領其他被牛步天壓迫的人拆掉「天外天」唯一連接外界的橋樑後，那裡便開始了一段漫長而獨特的歷史。⁷⁰「天外天」的「烏托邦」足足維持了五十年始消亡；當中除了三喊為了斬藤而意外掉下山，大難不死之餘更帶在山下邂逅的村女珍珠回

思想，把所附的詩一起研究是必須的。此點亦見賴錫三對〈桃花源記〉的研究。見賴錫三 Lai Xisan, 〈〈桃花源記並詩〉的神話、心理學詮釋——陶淵明的道家式「樂園」新探〉“‘Taohuayuanji bingshi’ de shenhua xinlixue quanshi: Tao Yuanming de daojiashi ‘leyuan’ xintan”, 《中國文哲研究集刊》[*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*]期 32[no. 32] (2008年3月), 頁 1-40。

⁶⁵ 何冠驥 He Guanqi, 〈幸福保證的謊言——論烏托邦的真面目〉“Xingfu baozheng de huayan: lun wutuobang de zhenmianmu”, 《借鏡與類比——中國文學研究的現代化》*Jiejing yu leibi: Zhongguo wenxue yanjiu de xiandaihua*, 頁 249。

⁶⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng* (北京[Beijing]: 人民文學出版社[Renmin wenxue chubanshe], 1987年), 頁 12。

⁶⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 18-19。

⁶⁸ 何冠驥 He Guanqi, 〈幸福保證的謊言——論烏托邦的真面目〉“Xingfu baozheng de huayan: lun wutuobang de zhenmianmu”, 《借鏡與類比——中國文學研究的現代化》*Jiejing yu leibi: Zhongguo wenxue yanjiu de xiandaihua*, 頁 252。

⁶⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 1。

⁷⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 18。

到「天外天」之外，⁷¹「天外天」五十年來與山下的人不相往還，不論是習俗還是文化，都自成一邦。

卡爾·曼海姆（Karl Mannheim）曾指出：「我們把所有超越環境的無論如何都具有改變現存「歷史—社會秩序」的作用思想（不僅僅是願望的投入）都看作是烏托邦。」⁷²這意味著烏托邦必定是現存社會秩序的一次顛覆，從對現存世界的不滿中誕生。龍居正和牛步天正代表了兩種建立社會秩序的信念：稱雄山下的牛步天堅信：「心慈的怕心狠的，手軟的怕手毒的」，⁷³這意味著社會秩序是由「力量」來維持，誰的力量大，誰就作主。龍居正從小就熟讀《三字經》，相信「人之初，性本善」，十八歲那年就預言未來的天下將大行善道，回復人性之初。⁷⁴正如拉塞爾·雅各比所言：「如果沒有一種具體的狀況來供它否定，烏托邦衝動就會顯得模糊不清」⁷⁵龍居正嚮往的社會秩序正好與牛步天相反——他要建立一個「以善為本」、天下「大同」的烏托邦。

伍、龍居正的「卡理斯瑪領袖」氣質

喬治·伍德科克（George Woodcock）提出：「烏托邦是按照計畫而永久設立和受到嚴格控制的社會，該計畫的設計者相信已照顧到全體人民的最大利益。」⁷⁶從中可以看到三點：（一）烏托邦必定有一個設計者。

⁷¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 Taoyuanmeng, 頁 196。

⁷² 卡爾·曼海姆 Karl Mannheim 著, 姚仁權 Rao Renqun 譯, 《意識形態與烏托邦》 Yishi xingtai yu wutuobang, 北京 [Beijing]: 北京社會科學出版社 [Beijing shehui kexue chubanshe], 2009 年), 頁 195。

⁷³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 Taoyuanmeng, 頁 36。

⁷⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 Taoyuanmeng, 頁 4。

⁷⁵ 拉塞爾·雅各比 Russell Jacoby 著, 姚建彬 Yao Jianbin 等譯, 《不完美的圖像——反烏托邦時代的烏托邦思想》 Buwanmei de tuxiang: fan wutuobang shidai de wutuobang sixiang (北京 [Beijing]: 新星出版社 [Xinxing chubanshe], 2007 年), 頁 195。

⁷⁶ George Woodcock, "Utopias in Negative." *Sewanee Review* 64 (1956): 82.

(二)設計者自信有超越人民的非凡智慧，只有這樣，他才會相信自己能夠照顧到全體人民的最大利益。(三)烏托邦的計畫一經實現便需要透過嚴格控制來維持。既然是理想社會，設計者在烏托邦實現後的首要工作便是讓她永遠存留。關於(二)和(三)，本文的下一節會詳加探討，本節擬先行討論龍居正這個烏托邦設計者的人物形象。

何冠驥早就指出龍居正在人物形象上的特別之處。何冠驥聚焦於龍居正與正史所載的開國之君(以漢高祖為例)在出生上的相似之點，指出敘述者有意模仿正史的寫法。⁷⁷筆者認同何冠驥的分析，卻打算進一步補充。筆者認為，龍居正屬於馬克思·韋伯(Max Weber)所言的「卡理斯瑪領袖」(charismatic leader)，與儒家推許的聖君：堯、舜多有相近之處。韋伯指出：

卡理斯瑪(charisma)，指個人所具備的卓爾不群的特質，在別人心目中擁有神授天縱的超凡本領，志在替天行道，或者是完成某項特殊的歷史任務。在原始社會，這種特別的服從歸與先知，擁有和具備此種特質而被擁戴為領袖的人，就稱為卡理斯瑪領袖。如何鑑定這些特質，或者該人是否真的具有這些特質，是不必深究的，重要的是他在隨眾心目中具有這些特質。⁷⁸

「龍居正」這個名字便暗示了莫應豐要把他塑造成一位「卡理斯瑪領袖」——中國文化向來以龍為皇帝的象徵，所以皇帝所穿的朝服稱為龍袍。「龍居正」，不就是龍處於正位，就像君主坐在朝堂之中，君臨天下的意思嗎？

⁷⁷ 何冠驥 He Guanji, 〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nierguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenzue de liangge luxiang*”, 陳炳良 Chen Bingliang 編,《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenzue tanyan*, 頁 50-51。

⁷⁸ Max Weber, “The Routinization of Charisma,” in *Social Change: Sources, Patterns and Consequences*, ed. A. Etzioni and E. Etzioni-Halevy (New York: Basic Books, 1973), 43. 此處譯文筆者參考了張德勝的翻譯。張德勝 Zhang Desheng, 《社會原理》*Shehui yuanli* (臺北[Taipei]: 巨流圖書公司[Juliu tushu gongsi]), 頁 367。

龍居正的母親在臨產前，夢見一條長著雞冠的巨蛇，盤踞在她家門前的台階下，發出類似母雞的叫聲。村裡的老年人就說這夢非同小可，孩子他日要不登朝稱帝，就會據地為王。老人家的詮釋有神話上的依據：舜的父親瞽叟曾經夢見一隻自稱「雞」的鳳凰，自言要來給他做子孫。⁷⁹懂得雞叫的雞冠巨蛇與自稱「雞」的鳳凰豈不是有異曲同工之妙嗎？⁸⁰龍居正生來就有怪病，見血即暈——這本來是一種缺陷，卻被老年人詮釋為聖君的條件：「大凡穩坐天下的皇帝，都有一副愛民如子的慈善心腸。皇帝不能見血，天下將出現長久太平。」⁸¹其實，夢見雞冠巨蛇和見血即暈的怪病，大可詮釋為魔王降世或殺人不見血的兇兆。可是，老人家卻把這一切詮釋為龍居正將來登朝稱帝和當上聖君的吉兆。龍居正在童年時喊停了一隻發了犍的小母牛，沒有人視之為巧合，卻認定了他身上有「神氣」。⁸²他從小就不吃肉（對肉味過敏），又能指揮牲畜，在出生的地方便有人說他怪，他只回答：「其實不怪，只要你把天地間看透，人就能由著自己行事，上天入地都不難。」⁸³龍居正在十八歲時預言天下將會大行善道，雖然說話玄妙難懂，⁸⁴也沒有人視他為瘋子，卻認定他擁有神授天縱的超凡本領，志在開創萬世太平。結果，當眾人避上「天外天」之際，龍居正因為身上的「神氣」理所當然地被選立為領袖。⁸⁵

《孟子·滕文公上》記載：「孟子道性善，言必稱堯、舜」⁸⁶，由此可見堯、舜都是儒家推崇的一代聖君。堯的生活簡樸，顧念人民，相傳他

⁷⁹ 袁珂 Yuan Ke, 《中國古代神話》 *Zhongguo gudai shenhua* (上海[Shanghai]: 商務印書館 [Shangwu yinshuguan], 1957 年), 頁 157。

⁸⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 3。

⁸¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 3。

⁸² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 5。

⁸³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 5。

⁸⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 5。

⁸⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 17-18。

⁸⁶ 周 Zhou · 孟子 Mengzi 著, 萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注, 《孟子》 *Mengzi* (北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 2006 年), 頁 100。

住在參差不齊的茅草蓋成的屋子裡，喝野菜湯，吃糙米飯，使用的器皿不過是土碗土鉢。假如國裡有一個人沒飯吃、沒衣服穿、犯了罪，堯都會感到自責，覺得是他令那人肚子餓、受冷、行差踏錯。於是，在他作王的日子，即使有可怕的旱災和水災，人民仍然對他非常愛戴，毫無怨言。⁸⁷堯的檢樸和以「天下為己任」的態度，同樣體現於龍居正身上。龍居正身為「天外天」的領袖，他吃百家飯，為百家著想，做大家的僕人；即使斷了一隻手，最初還是跟其他人一樣種地，農忙後則致力編寫《盤古經》。後來大家見他年事漸高，生活不便，才替他在呼天峰上蓋一座小石屋，請樞妹替他料理日常生活瑣事，好等他專心編寫《盤古經》。⁸⁸每次「天外天」遭逢不幸，他都深感痛心，覺得事必關己，「恨不得粉身碎骨，以使大家信奉善道。」⁸⁹就像魯班爺死的時候，他是哭得最傷心的一個，敘述者評論道：「他不是假裝的，而是真正動了感情。他對自己有要求，一個內心善良的人應能為每一個不幸者哭泣，否則就不是真善全善，還殘留著惡的種子。」⁹⁰由此看來，堯不正是龍居正的原型人物嗎？

龍居正的領袖魅力，不僅來自他是「卡理斯瑪領袖」和聖君身影，還在於他確立了「大善童子」的信仰。天關一戰，兩個孩子被「天外天」的人推下的石頭砸死，⁹¹眾人在傷心之餘更受到良心的責備。就在這時候，龍居正從半空接到一塊染有血跡的破布（來自死去孩子所穿的衣服，從啄食孩子屍身的烏鴉嘴裡落下來），他宣布上面的血斑寫著「大善童子」四個字，認定是天書。龍居正表示，他剛才打瞌睡時看見了天啟——白鬍子仙人告訴他，兩個孩子本來就不是凡人，是來幫助他們的仙童，現在更變成了石雕。至於砸死孩子的贖罪方法，則蘊藏於石天門。⁹²後來，他又把

⁸⁷ 袁珂 Yuan Ke, 《中國古代神話》 *Zhongguo gudai shenhua*, 頁 152-153。

⁸⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 115-116。

⁸⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 67。

⁹⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 57。

⁹¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 40。

⁹² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 43-44。

某種已枯萎的季節性攀緣藤類視為上天啟示的草書，將它扭結的形狀解釋為「以善為本」，再以《三字經》頭兩句：「人之初，性本善」來引證，指出為善才是順乎天理，善與天地永存。⁹³這裡值得注意的是敘述者描述「天外天」居民對龍居正所說之話的反應：

這些道理，對於不識字的天外天居民來說，是很難懂的。正因為不懂，它才有著碩大無窮的威力。能夠認識的東西都是有限的，惟其有限，必能被人征服。不明白的東西是無限的，因為無限，人們對它便莫可奈何了。不過，什麼是善，什麼是惡，人們還是懂得。以善為本，符合大家的願望。就如在沙漠裡長途跋涉，久經飢渴，來到了清水河邊。

人們想起了龍居正過去說過的話。他不是說，等到天時地利人和俱備，天下就要行善道嗎，看來那一天已經來到了。至少在天外天這塊小天地，龍居正的預言是正在實現著。⁹⁴

「天外天」的居民對龍居正身上的「神氣」至此尋得完滿的解釋，對他「卡理斯瑪領袖」的身分更加確信不疑——龍居正能夠與上天溝通，解讀「大善童子」旨意，讓眾人尋得贖罪的鑰匙，帶領他們在「天外天」創建「大同世界」。筆者打算援引「大巫」的概念，對龍居正的人物形象進行更深入的分析。「大巫」的概念來自李澤厚提出的「巫史傳統」。李澤厚以此來概括孔子以前的傳統：從卜辭可見，「巫」與「帝」相連，並引用陳夢家和張光直的研究，指出「王」乃群巫之首，既是政治領袖，又掌握著溝通神界與人世的最終決斷權。因此，堯、舜、禹、湯、文、武、周公全都是「集權政治統治權（王權）與精神統治權（神權）於一身的大巫。」⁹⁵

⁹³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 54-55。

⁹⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 55-56。

⁹⁵ 李澤厚 Li Zehou, 《歷史本體論·己卯五說》 *Lizhi bentilun · jimaow wushuo* (北京[Beijing]: 三聯書店[Sanlian shudian], 2008 年), 頁 160。

結合李澤厚和前文的析述，不難看出莫應豐就是想要把龍居正塑造成和堯、舜一樣，能夠集政治統治權與精神統治權於一身，溝通神界與人世的「大巫」（聖君）。「善道」得以成為創建、維持「天外天」的理論依據，不僅因為它「符合大家的願望」，更在於這是來自「大善童子」的智慧。後來，龍居正斷臂受傷，把昏迷中的囈語說成「大善童子傳話」；這番類似童謠的順口溜就被族中的女人默默記憶和背誦，⁹⁶最終被確認為《童子經》。⁹⁷正如李澤厚談及上古時代的部落首領時，指出他們需要「具有超人的智慧，以預見未來，指導行動。」根據他引述張光直的說法，這種智慧是來自神鬼的，而掌握這種智慧的人便有政治的權力。⁹⁸憑著這種「大巫」的身分，在「天外天」再沒有人敢懷疑（除了瓜青）龍居正的說話和判斷。龍居正成為了倫理標準、智慧和行動的核心——他是超驗的「善道」之闡釋者；順口而出的《善眼經》被奉為「聖人言」；⁹⁹「天外天」的決策權全握在他手裡。

何冠驥曾經提出把龍居正對比共產黨創辦人的閱讀方法。¹⁰⁰他雖然未有進一步開展討論，但提示仍然有效。龍居正的確在很多方面讓人想起毛澤東。誠然，嘗試把龍居正所做的一切與毛澤東的生平事蹟逐一對比是毫無必要的。然而，毛澤東無疑是一位「卡理斯瑪領袖」，¹⁰¹在他的追隨者和大多數農民心裡，是「救世主」和「大救星」。¹⁰²他率領共產黨在劣勢

⁹⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 71-72。

⁹⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 84。

⁹⁸ 李澤厚 Li Zehou, 《歷史本體論·己卯五說》 *Lizhi bentilun · jimaow wushuo*, 頁 161。

⁹⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 119。

¹⁰⁰ 何冠驥 He Guanji, 〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenzue de liangge luxiang*”, 陳炳良 Chen Bingliang 編, 《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenzue tanyan*, 頁 59。

¹⁰¹ Jean C. Robinson, “Institutionalizing Charisma: Leadership, Faith & Rationality in Three Societies,” *Polity* 18, no. 2 (1985): 182.

¹⁰² 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯, 《毛澤東的中國及其後——中華

下擊敗國民黨，建立統一的民族國家，又在韓戰中與西方第一大國：美國打成平手。若然毛澤東不是擁有超凡本領，又怎麼能夠做到？他不僅建立了現代意義上的民族國家，更有著歷史賦予他的特殊任務：帶領中國人民進入共產主義烏托邦。如果龍居正是「天外天」倫理標準、智慧和行動的核心；那麼出身農民的毛澤東自小就與中國人民保持著一種天然的聯繫，¹⁰³是人民集體意志的化身。¹⁰⁴「天外天」的人因為相信龍居正而誦唸《童子經》；「文革」期間的中國人民則對毛澤東亦步亦趨，全心學習「老三篇」和誦唸《毛主席語錄》。¹⁰⁵筆者希望指出的是，莫應豐把龍居正設定為一位「卡理斯瑪領袖」絕非偶然，而是有著深刻的歷史反思。群眾對「卡理斯瑪領袖」的崇拜，不僅為「天外天」帶來毀滅，更是「文革」最終轉化為「十年浩劫」的重要原因。這一點，本文將會在第捌節進一步討論。

陸、創建和維持烏托邦的力量——「善道」

本節將會接續討論（二）和（三），考慮龍居正為什麼自信擁有非凡的智慧，能夠讓天下大行「善道」，也會分析他如何以「善通」來維持烏托邦的永續長存。

人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*（香港[Hong Kong]：香港中文大學出版社[Hong Kong Zhongwen daxue chubanshe]，2005年），頁 258。

¹⁰³ 金澤 Jin Ze，《英雄崇拜與文化形態》*Yingxiang chongbai yu wenhua xingtai*（香港[Hong Kong]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，1991年），頁 160。

¹⁰⁴ 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou*，頁 273。

¹⁰⁵ 「老三篇」所指的是毛澤東寫的三篇短文，即《為人民服務》、《愚公移山》、《紀念白求恩》。

謝江平在論及烏托邦設計者時如此說：

烏托邦思想家都相信自己對自然和歷史作出了最終的解釋，他或者發現了人性或者發現了人類社會賴以建構的基本原則。因此，只要憑借他所發明真理行動，那麼理想的天國就可以建立。¹⁰⁶

龍居正就是一位確信找到人性基本特徵的烏托邦思想家。他認為「人性本善」是一種真理知識，只要人人都能發揮善性，以「善道」作為社會建構和維繫社會秩序的基本原則，天下自然太平——「對於什麼是善道，他也有解釋，無非是重仁義，輕錢財，興道德，廢邪惡，抑豪強，扶弱小，陰陽和順，人人溫飽之類。」¹⁰⁷這種「善道」是龍居正賴以建立和維繫「天外天」這個烏托邦的真理。弗雷德里克·詹姆遜 (Frederic Jameson) 指出，烏托邦世界「涉及如何用這種或那種方法鏟除世界「罪惡之源」。¹⁰⁸對龍居正來說，人的罪惡之源在「私心」，只有以「善道」熏陶而成的「善心」代之，發揮人本有的善性，才能建立「大同」社會。

不過，龍居正對人性的真理性認識並不是他一己的發現／發明，而是來自小時候熟讀的《三字經》。眾所周知，《三字經》乃古人的童蒙讀本，所載的亦為儒家思想。《三字經》第一句：「人之初，性本善」，正與孟子提出的性善論相符。《孟子·告子上》便指出：「人性之善也，猶水之就下也。」¹⁰⁹人心本有善性，具體來說就是內在於人性的四善端。¹¹⁰人人

¹⁰⁶ 謝江平 Xie Jiangping, 《反烏托邦思想的哲學研究》*Fan wutuobang sixiang de zhexue yanjiu*, 頁 43。

¹⁰⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 4。

¹⁰⁸ 弗雷德里克·詹姆遜 Fredric Jameson, 〈烏托邦和實際存在〉“Wutuobang han shiji cunzai”, 載王逢振 Wang Fengzhen 主編, 《詹姆遜文集第三卷：文化研究和政治意識》*Jameson wenji disanjuan disanjuan: wenhua yanjiu han zhengzhi yishi* (北京[Beijing]: 人民大學出版社[Renmin daxue chubanshe], 2004 年), 頁 371。

¹⁰⁹ 周 Zhou·孟子 Mengzi 著, 萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注, 《孟子》*Mengzi*, 頁 240。

¹¹⁰ 《孟子·公孫丑上》:「惻隱之心, 仁之端也; 羞惡之心, 義之端也。辭讓之心, 禮之

生而有「仁義禮智」，就像人有四肢那麼自然。同時，「仁義禮智」也是人禽之辨的所在。¹¹¹李澤厚指出，孟子賦予了道德一種先驗的普遍性和絕對性，同時要求人無條件地履行倫理義務（不履行的話就淪為禽獸）。然而，對履行道德義務的無條件要求，又是與人在經驗世界裡的心理情感（即「惻隱之心」或同情心）直接聯繫，並以這種心理情感為基礎。在此，孟子成功地以人日常經驗中的心理情感來確認與證實他的道德先驗判斷。¹¹²四端當中，又以「仁」居首。¹¹³換言之，實踐「仁」不僅讓人得到天下間最高的榮譽，更是安身立命的所在。若然人人都實踐「仁」，「人皆可為堯、舜」。¹¹⁴「大同」社會描述的「選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。」的理想，¹¹⁵將可以在現世中實現。龍居正小時候只受教於「一個僅能教《三字經》的先生」，¹¹⁶他自然不會懷疑《三字經》提出的「人性本善」論，甚至會視為理所當然的真理來接受。張隆溪曾言及儒家的烏托邦「前提則是人性善的信念，或至少相信人性可經改造而臻於完善。」¹¹⁷《桃源夢》描繪的「天外天」，恰恰就是龍居正利用儒家性善論開展的烏托邦工程。

端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》Mengzi，頁 69。

¹¹¹ 《孟子·公孫丑上》：「無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。」周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》Mengzi，頁 69。

¹¹² 李澤厚 Li Zehou，《中國古代思想史論》Zhongguo gudai sixiang shilun，頁 45。

¹¹³ 《孟子·公孫丑上》：「夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。」在這個比喻裡，孟子把「仁」喻為天設的最尊貴的爵位，又是人最安穩的居所。周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》Mengzi，頁 70。

¹¹⁴ 周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》Mengzi，頁 265。

¹¹⁵ 漢 Han·戴聖 Dai Sheng 著，張文修 Zhang Wenxiu 編，《禮記》Liji，頁 159。

¹¹⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》Taoyuanmeng，頁 4。

¹¹⁷ 張隆溪 Zhang Longxi，《烏托邦：世俗理念與中國傳統》“Wutuobang: shisu linian yu

三喊因為一次意外離開「天外天」，在山下遇上珍珠，如此向她描述「天外天」：

天外天是個仙境般的好地方，山下有的山上都有。那裡的人都跟他一樣，善良、勤快，心好。那裡不殺人，不打人，不講假話，不自私。沒有土匪，沒有軍隊，沒有地主，沒有窮人。有吃的大家吃，有困難大家分擔。那裡不存在爭和搶，都是主動把自己的好東西讓給別人。不懷疑，不忌妒，人跟人相處都是誠懇的、坦率的。那裡不要學乖巧，有一說一，有二說二。那個地方山也多，土地多，田也多，種的糧食吃不完，每年都要爛掉不少，還有一些專門留給猴子吃。¹¹⁸

這種人與人之間以善相交，各得其所的美滿生活，幾乎就是「大同」社會的寫照。陳正焱、林其鏐在分析《禮記·禮運》後，提出了八條「大同世界」的原則：一、大同世界的總原則是「天下為公」，是以公有制為基礎的（沒有地主，沒有窮人）。第二，財產公有（沒有地主），這是大同社會的經濟基礎。第三，各盡其力，為社會勞動工作（勤快）。第四，按性別、年齡和社會需要進行分工。第五、「選賢與（舉）能」，社會的全體成員選舉社會的「公僕」，為眾人辦事。第六，沒有私有觀念，支配人們思想的是真正的「博愛」（那裡不存在爭和搶，都是主動把自己的好東西讓給別人）。第七，全體社會成員團結友愛，誠實無欺，各得其所（不懷疑，不忌妒，人跟人相處都是誠懇的、坦率的）。第八，沒有盜賊，沒有戰爭，全社會都過著太平生活（沒有土匪，沒有軍隊）。¹¹⁹至於第四條和

Zhongguo chuantong”，《二十一世紀》[Ershiyi shiji]期 51[no. 51]（1999年2月），頁99。

¹¹⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》Taoyuanmeng，頁105。

¹¹⁹ 陳正焱、林其鏐在分析時，把〈桃花源記〉所附的詩一併進行討論。陳正焱 Chen Zhengyan、林其鏐 Lin Qitan，《中國古代大同思想研究》Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu，頁88-91。

第五條，在小說的其他地方都能舉出相應的例子。¹²⁰龍居正建立的「天外天」以「善道」來維持，確實在一段時間內達致人人「以善為本」的地步。敘述者說：「天外天實行善化以來，確實出現了平等、和睦、博愛、禮讓的好風氣，誰能說它不是一個君子國？」¹²¹

「大同」不僅是龍居正努力想要實現的烏托邦，也是毛澤東對中國未來的預想。毛澤東在《論人民民主專政》勾勒中國未來路向時肯定地說：「由新民主主義社會進步到社會主義社會與共產主義社會，消滅階級和實現大同。」¹²²「大同」做為共產主義社會的同義詞，毛澤東領導的共產黨保證歷史的盡頭是一個美好社會：「共產主義天堂」。¹²³無論是「大躍進」還是「文革」，都是毛澤東為了實現「大同」而發動的烏托邦運動。這種相信人力能夠實現烏托邦的思想，內含於毛主義（Maoism）（毛澤東思想）之中。根據莫里斯·邁斯納（Maurice Meisner）的研究，毛澤東思想的基礎是一種信念：「用正確的思想武裝起來的人，能夠克服一切物質困難，按照自己的理想改造社會」。¹²⁴毛主義和烏托邦思想一樣，相信自覺的人

¹²⁰ 對於第四條，小說曾談及「天外天」第一批居民的年齡和技能。例如「石長生，40歲，木匠。」他在「天外天」的第一份工作就是鋸木和指揮大家搭棚；後來又負責為死者做棺材。由此可見「天外天」的工作都是按照各人的能力而編配，各展所長。分別見莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》*Taoyuanmeng*，頁21、81。至於第五條，小說提到梳妹得到大家推選為「善人」，從此不在家裡吃飯，會吃百家飯，為百家做事。由此可見在「天外天」存在一種「選賢與（舉）能」的制度。莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》*Taoyuanmeng*，頁119。

¹²¹ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》*Taoyuanmeng*，頁188。

¹²² 毛澤東 Mao Zedong，《論人民民主專政》*Lun renmin minzhu zhuanzheng*（上海 [Shanghai]：解放社[Jiefangshe]，1949年），頁13。

¹²³ 張灝 Zhang Hao，〈略論中共的烏托邦思想——對金觀濤論旨的幾點回應〉“*Luelun Zhonggong de wutuobang sixiang: dui Jin Guantao lunzhi de jidian huiying*”，《二十一世紀》*[Ershiyi shiji]*期4[no. 4]（1991年4月），頁133。

¹²⁴ 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁275。

的活動才是歷史的決定因素。毛澤東之所以發動「文革」，就是為了消滅西方資產階級文化和和中國封建儒家文化，好讓人的思想「無產階級化」，完成進入「共產主義天堂」的根本前提。¹²⁵在此，我們看到龍居正和毛澤東的相通之處：龍居正相信秉持正確的道德思想（「善道」）就能達致天下「大同」；毛澤東則相信以正確的思想來武裝自己就可以把社會改造成共產主義烏托邦——兩者的烏托邦思想同樣充滿了唯意志論的色彩。

柒、《桃源夢》的惡托邦書寫策略—— 「善道」的「不可行」與「不可取」

小說並沒有結束在一幅「大同」社會的美麗圖畫上，正如「大同」社會最後以「大道既隱」告終。¹²⁶《桃源夢》記載了「天外天」怎樣經歷了一次又一次內亂，「善道」最終難以抗衡自然災害激發之人性自私、兇暴，在建邦五十年後徹底毀滅，居民無一生還。「天外天」最後的倖存者，這位曾經雀躍地向珍珠描繪烏托邦美景的年輕人，在死前的日子總是在造同樣的夢：

在一個陽光明麗、四季皆春的地方，他和珍珠相會了。珍珠穿著十分漂亮的衣服，柔婉的嗓音哼著《盤古經》。她臉上總是帶著迷人的微笑，從來沒有愁色。天外天所有死去的人都在那裡和睦相處，連大聲說話的時候都不曾有過。人們經常洗澡，身上散發著香氣。那裡有一座鹽山，挖之不盡，取之不竭；那裡有各種甜蜜的水果，抬手便可以摘來；那裡有吃不完的米飯，灶裡總是燒著火，鍋裡總是香噴噴的；那裡的人們都吃肉，但肉是從地裡長出來，不是屠殺牲畜得來的；那裡的房子，有一條長廊連結著，無

¹²⁵ 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁 276。

¹²⁶ 漢 Han·戴聖 Dai Sheng 著，張文修 Zhang Wenxiu 編，《禮記》*Liji*，頁 159。

論在哪裡都像是在自己的家；那裡的人永遠不老，也從來不生病；
那裡的孩子不爭食；那裡的姑娘愛著每一個男人……¹²⁷

在三喊的夢裡，「天外天」面對的一切現實問題：沒鹽出產引起的缺鹽難題；¹²⁸為了戒殺生而不能吃美味的肉；¹²⁹甚至連人的有限性——衰老和疾病都消失得一乾二淨。無論三喊的夢多美好，那終究是不現實的「夢」。「天外天」亦一樣，雖然致力於實現「大同」社會，最後也只能成為一場「桃源夢」。三喊的夢始終會醒來，「天外天」的夢卻在龍居正死後粉碎了，更換來一場毀滅性的災難。謝江平如此評論烏托邦和惡托邦的分別：

如果說烏托邦是把人們帶入天堂，那麼反面烏托邦則是將人們帶入地獄，如果是烏托邦給人們帶來的是憧憬和希望，那麼反面烏托邦帶來的則是恐怖和絕望。¹³⁰

《桃源夢》展示了「天外天」由「大同」社會發展為滅絕之地的過程，以「憧憬和希望」開始，卻以「恐怖和絕望」告終。不論是小說的結局或名字，都把莫應豐的惡托邦立場揭露無遺。

烏托邦工程建基於對人性的真理性知識，若然這種真理性知識並非真理的話，烏托邦工程極有可能土崩瓦解，甚至造成無法承擔的災難。「天外天」雖然以「人性本善」為建立烏托邦的理論根據，但成立初期，即為了抵禦外敵而免不了開殺戒；後來又因為爭地而引發內戰，靠龍居正犧牲了一條手臂始告終。¹³¹何冠驥認為，「莫應豐似乎在暗示，即使人性中有

¹²⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 267。

¹²⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 111。

¹²⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 84。

¹³⁰ 謝江平 Xie Jiangping, 《反烏托邦思想的哲學研究》 *Fan wutuobang sixiang de zhexue yanjiu*, 頁 65。

¹³¹ 何冠驥 He Guanji, 《〈桃源夢〉與〈遠方有個女兒國〉——當代中國反烏托邦文學的兩個路向》“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang*

善的一面，但它卻不是人性的全部。因此，把人性中善的一面無限制地擴展是不切實際的。」¹³²筆者基本上同意何冠驥的論點；畢竟，惡托邦的書寫策略就是將建立烏托邦的一些原則（在此即為「人性本善」）發揮到極致，從而顯示這些烏托邦思想原則的荒謬性。¹³³然而，龍居正在內戰中「以自己的犧牲喚醒了一群人的良心」，¹³⁴令眾人自此不再爭地，把先前奪去的財物悉數歸還。敘述者如此評論：「龍居正一條斷臂換來了天外天的和睦，這是一件極不尋常的事，值得子孫後代永誌不忘。」¹³⁵由此看來，「天外天」之所以能夠成立，不能不說是依靠龍居正實踐「善道」，「捨臂取義」之故。不過，對一個烏托邦的真正考驗，往往不在建立，而在維持之上，這也是惡托邦小說的著力之處。《桃源夢》要質疑的，正是這個以「善道」來維持之儒家烏托邦的「可行性」和「可取性」。¹³⁶

對於以「善道」來維持烏托邦的「可行性」方面，何冠驥曾舉了浪子瓜青為例子。瓜青自小便不遵循善道，嗜好吃肉，不愛勞動，做事我行我素，對「人性本善」的理論產生了嚴重的挑戰，也證明了「善道不能長期

wenxue de liangge luxiang”，陳炳良 Chen Bingliang 編，《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*，頁 52-53。

¹³² 何冠驥 He Guanji，〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liangge luxiang*”，陳炳良 Chen Bingliang 編，《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*，頁 52-53。

¹³³ 謝江平 Xie Jiangping，〈反烏托邦思想的哲學研究〉*Fan wutuobang sixiang de zhexue yanjiu*，頁 62。

¹³⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng，〈《桃源夢》*Taoyuanmeng*〉，頁 72。

¹³⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng，〈《桃源夢》*Taoyuanmeng*〉，頁 73。

¹³⁶ 何冠驥指出，反烏托邦小說的書寫策略往往是質疑理想邦（utopia）的「可行性」和「可取性」。何冠驥 He Guanji，〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liangge luxiang*”，陳炳良 Chen Bingliang 編，《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*，頁 42-43。

地用作維持社會秩序的力量。」¹³⁷筆者認為，《桃源夢》既然是以惡托邦形式寫成的「反傳統」小說，莫應豐就不僅是想要指出「善道」的力量有限，更是希望藉此質疑儒家以道德教化來維持社會秩序，「孔子貶刑政而主德禮」的原始立場。¹³⁸

在「天外天」，龍居正一直透過教習他口傳的《童子經》、編寫的《盤古經》、《善眼經》來把道德規範內植於眾人心中，使個人主動服膺。¹³⁹這種強調以植入（*internalization*）來建立個人遵循規範的動力的做法，與儒家主張教化的方式如出一轍。¹⁴⁰本來，植入的效力最為持久有效，因為規範成了個人之所欲，個人會自發自動地遵守，就像「善人」梔妹背誦《盤古經》時，越背得多，心裡就越純淨；¹⁴¹於是，她的所言所行都合乎「善道」。可是，比誰都背得快的瓜青，《盤古經》的教育卻在他身上沒有起什麼作用，他完全不理會「天外天」不殺生的規矩，公然把偷人類糧食的老鼠抓來烤熟吃掉，¹⁴²後來更欺騙龍居正，把他氣得害了重病。¹⁴³這就證明了教化不可能保證百分之百成功。張德勝便指出，當人的欲望戰勝了內植的社會規範，任何社會均會採用某些外逼手段，促使成員就範。¹⁴⁴可是，在龍居正的規劃中，「天外天」「既要行善道，就不能用懲罰之類的

¹³⁷ 何冠驥 He Guanji, 〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liangge luxiang*”, 陳炳良 Chen Bingliang 編, 《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*, 頁 56。

¹³⁸ 張德勝 Zhang Desheng, 《社會原理》*Shehui yuanli*, 頁 149。

¹³⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 109。

¹⁴⁰ 張德勝 Zhang Desheng, 《儒家倫理與秩序情結——中國思想的社會學詮釋》*Rujia lunli yu zhixu qingjie: Zhongguo sixiang de shehuixue quanshi* (臺北[Taipei]: 巨流圖書公司 [Juliu tushu gongsi]), 頁 143。

¹⁴¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 116。

¹⁴² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 152。

¹⁴³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 172。

¹⁴⁴ 張德勝 Zhang Desheng, 《社會原理》*Shehui yuanli*, 頁 242。

辦法來使人歸順。」¹⁴⁵這裡既然是儒家烏托邦，自然得堅守並發揚「孔子貶刑政而主德禮」的精神到極致。¹⁴⁶《論語·為政》：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」¹⁴⁷對孔子而言，刑政遠不如德禮能讓人民養成廉恥之心和誠心歸服——那麼，放棄刑政又是否可能？孔子認為是有可能的：「『善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。』誠哉是言也！」¹⁴⁸意思就是善人治理國政連續一百年，就可以克服殘暴免除虐殺。「百年」可能只是虛數，而「天外天」在瓜青出生前，確實已經做到「勝殘去殺」，天下「大行善道」。可是，誰人能夠保證像瓜青一類的人，永遠不會出生？

相信「人性本善」意味著相信內在的道德修養或者外在的教化能讓人臻至道德完美的地步，這亦是孔子貶刑政而主德禮的原因。可是，瓜青的叛逆證明即使「人性本善」，¹⁴⁹也不是每一個人都願意接受「善道」，善化亦非絕對可靠。由於「孔子貶刑政而主德禮」的精神被極端發揚，甚至轉化成不能更改和違反的規條，善化了的人便對瓜青束手無策——「不能打，不能殺，只能善勸。而瓜青是決不會接受善勸的，跟他說什麼話都沒有用處。」¹⁵⁰這個例子在證明善化之力量有限的同時，也懷疑了儒家貶刑政而主德禮之精神在實踐上的可行性。

由於不能懲罰也不能殺生，對瓜青便只能善勸。為了維持「天外天」善道的純淨，張頭生發明了九十九天「勸善禮」。所謂「勸善禮」，就是把受勸者請進勸善室（一間小石屋），由八位練過自衛功夫的勸善禮士，

¹⁴⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 67。

¹⁴⁶ 張德勝 Zhang Desheng, 《社會原理》 *Shehui yuanli*, 頁 149。

¹⁴⁷ 周 Zhou·孔子 Kongzi 述, 楊伯峻 Yang Bojun 譯注, 《論語譯注》 *Lunyu yizhu* (香港 [Xianggang]: 中華書局 [Zhonghua shuju], 2005 年), 頁 12。

¹⁴⁸ 周 Zhou·孔子 Kongzi 述, 楊伯峻 Yang Bojun 譯注, 《論語譯注》 *Lunyu yizhu*, 頁 137。

¹⁴⁹ 瓜青對唯一的朋友毛豆很好, 「為了他可以犧牲一切」, 可見瓜青的內心也有善性。莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 156。

¹⁵⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 174。

分開兩組向受勸者日夜進行規勸，不斷重複幾句簡單的套話，共九十九天。面對受勸者的反抗，勸善禮士只許格擋，不許反擊。¹⁵¹結果，瓜青在三天三夜後被勸至精神崩潰自殺而死。¹⁵²由於「勸善禮」只屬教化性質的禮，不算刑罰；當中又沒有使用暴力，更談不上殺生，在形式上可算符合了「善道」的規定。何冠驥認為張頭生所做的，是對「善道」必要的修訂，一種順應環境需要的行動。¹⁵³但他後來又說「行『勸善禮』雖然沒有使用刑罰，又沒有使用暴力，但它比起對肉體施行的刑罰更加殘酷。」¹⁵⁴正如珍珠問三喊什麼是「勸善禮」時，三喊直截了當地說：「就是叫你自己死。」¹⁵⁵「勸善禮」的設立也許能夠有效地以外逼手段，逼使不願接受「善道」的人就範（例如自殺），是一種應對現實需要的必要措施。可是，這種形式上的「貶刑政而主德禮」，或者對「善道」的修訂，卻是對「善道」偏離的開端。如果「善道」是建基於「人性本善」的理論，那麼人的善性便不應該偏離「仁」。「仁」乃惻隱不忍之心，對從沒有殺傷過「天外天」任何人的瓜青而言，施行精神轟炸，甚至在他跪下向禮士求饒，「臉色發青，血管外露，毛髮直立，全身哆嗦」後，「勸善禮」仍不停止，¹⁵⁶這又是否切合「仁」的本意？更諷刺的是，張頭生因為這項發明被推舉獲得「善人」的封號，¹⁵⁷受龍居正任命「思考和處理國計民生的大事」。¹⁵⁸當只有

¹⁵¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 192-194。

¹⁵² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 194-195。

¹⁵³ 何冠驥 He Guanji, 《〈桃源夢〉與〈遠方有個女兒國〉——當代中國反烏托邦文學的兩個路向》“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liangge luxiang*”, 陳炳良 Chen Bingliang 編, 《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*, 頁 56-57。

¹⁵⁴ 何冠驥 He Guanji, 《〈桃源夢〉與〈遠方有個女兒國〉——當代中國反烏托邦文學的兩個路向》“*Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan wutuobang wenxue de liangge luxiang*”, 陳炳良 Chen Bingliang 編, 《中國現當代文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*, 頁 57。

¹⁵⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 208。

¹⁵⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 194。

¹⁵⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 194。

以偏離「善道」的方式來對應現實危機，那種無視「善道」精神，只求「善道」形式的人卻得到褒揚，「善道」的「不可行性」便被揭露無遺。這就證成了喬治·凱特布（George Kateb）對「烏托邦」的貶斥：「我們也肯定可以發現，達致烏托邦之理想的手段，必定把人們帶到烏托邦理想的反面。」¹⁵⁹

為了從根本上棄惡揚善，戒除惡心，「天外天」的人都謹守著《童子經》所寫的誡條：「吃了雞肉吃人肉」，決心不再吃肉，也不殺生。¹⁶⁰不僅如此，「天外天」的人更善待動物，把住在「天外天」的猴子當成友好的鄰居，以「仁」心推及天下萬物。¹⁶¹當猴子數目還不是很多的時候，確實有一段時間出現了「人猴共處，團結互助的奇跡。」¹⁶²龍居正甚至揚言：

「從前在山下，我們看到的世界是人吃人；如今在我們這裡，是人猴一家親，這豈不是天差地別！猴子是野物，在人的善遇下，能去野從人，足見人之為善，善感動天啊！」¹⁶³

可是，隨著猴子數目的急速增加，人和猴之間開始產生矛盾：猴子不講仁義道德，到人的家裡偷東西吃，也在田地裡偷蔬菜。後來，一批外來入侵的猴子，更把「天外天」的果樹吃光，甚至搶小孩手上的食物。¹⁶⁴面對如此的情況，龍居正無計可施。因為他立了「人猴共處，善以相安」的原則，絕不能向猴子下殺手，壞了「以善為本」的大義。¹⁶⁵最後，還

¹⁵⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 195。

¹⁵⁹ 顧昕 Gu Xin, 〈烏托邦與極權主義〉“Wutuobang yu jiquan zhuyi”, 《當代》 [*Dangdai*] 期 61[no. 61] (1991 年 5 月), 頁 60。

¹⁶⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 84。

¹⁶¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 176。

¹⁶² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 177。

¹⁶³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 178。

¹⁶⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 179-180。

¹⁶⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 180-181。

是張頭生自告奮勇，在不動手殺猴的情況下，用火計把猴子驅趕下山，事情才告平息。¹⁶⁶

不過，「天外天」的覆亡最後還是與這道不可殺生的誠命脫不了關係。當「天外天」的居民飼養的唯一一條母牛發瘋，胡亂衝殺之時，大家還是沒有馬上殺死牠。張頭生本來打算重施故技，再以火計驅牛下山，¹⁶⁷但牛的來勢太兇，族人又死傷慘重，難以實行他的計策。結果，族人阿通不顧「善道」，率領五人把瘋牛擊殺，終結了這場瘋牛對人的屠殺。¹⁶⁸可是，殺牛者和緊守「善道」的人自始分成南北兩派，¹⁶⁹及後更因為持續的內鬥而造成「天外天」的滅亡。在這件事上，敘述者的描述充分顯示了莫應豐認為「善道」並不可取的態度：

這條瘋牛正在把天外天變成墳墓。它無限度的殘忍的殺戮，強烈地顛簸著這個沉睡了五十年的世外人間，好像存心要把這些善良人從夢中搖醒。¹⁷⁰

面對動物非理性的殘暴，任何「善化」都不會奏效，更不可能把牠抓去行「勸善禮」。對個人來說，不殺生僅是一種個人選擇，但若然成為了不容更改的規條，便有可能造成無法挽回的悲劇。結果，龍居正當日立下的規條，以無數鮮血換來阿通的覺悟：「畜牲就是畜牲，人就是人，不能搞混了！」¹⁷¹

分析至此，可見無論是「人性本善」還是「善道」，都有其局限，不能視為真理性知識或是不可懷疑的真理，更不可能據此來改造人性。「善道」如此，毛主義亦如是。按邁斯納的說法，毛澤東早在「大跳進」中已

¹⁶⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 182-183。

¹⁶⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 221。

¹⁶⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 227-237。

¹⁶⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 248。

¹⁷⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 227。

¹⁷¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 240。

經認為自己手握真理。¹⁷²對於如何引領中國進入共產主義，「毛總是強調，在社會主義建設中，『重要的問題是人的改造』」。¹⁷³只要把人的思想「無產階級化」，自能正確地推動歷史的走向，把中國帶進共產主義烏托邦。在這一點上，毛主義的一個著名觀點就是「相信直正的革命知識和創造性最終源於人民自己。」¹⁷⁴毛澤東和列寧不同，他並不信任知識分子，他相信群眾自己的革命實踐最終會產生「有社會主義覺悟的、有文化的勞動者」。¹⁷⁵這場以毛澤東的「卡理斯瑪」發動，人民全情投入參與的烏托邦運動，就如慈繼偉所言，是一場道德上的十字軍東征，好讓人民免除「資本主義」和「封建主義」的影響。¹⁷⁶

「封建主義」還好理解一點，但什麼是「資本主義」？什麼是「無產階級」和「社會主義」？李澤厚一針見血地道出當時的事實：這些概念和觀念一直處於非常模糊朦朧、似是疑非的狀態中。人民很容易就把一切壞的事物、現象歸入「資本主義」，把好的事物歸入「社會主義」；¹⁷⁷結果導致一場場階級立場鮮明，觀念卻異常模糊的「文攻武衛」。

¹⁷² 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁 259。

¹⁷³ 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁 276。

¹⁷⁴ 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁 43。

¹⁷⁵ 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁 277。

¹⁷⁶ Jiwei Ci, *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism* (Stanford, California: Stanford University Press), 225-226.

¹⁷⁷ 李澤厚 Li Zehou, 《中國現代思想史論》*Zhongguo xiandai sixiang shilun*，頁 200。

「文革」最終只是產生了「失落的一代」，「有社會主義覺悟的、有文化的勞動者」並沒有自動誕生。「文革」大力「破四舊，立四新」，卻沒有成功地令人民在思想上「無產階級化」，應許的「共產主義天堂」從未降臨。毛主席的「不可行性」和「不可取性」在「文革」一役暴露無遺。這也是為什麼毛主席在新時期被批評為「極左思潮」的原因。

龍居正把「善道」視為真理性知識與毛澤東自覺毛主席是真理可謂同氣連枝，而「善道」所體現的中國文化「深層結構」之所以是《桃源夢》戮力批判的對象，正是因為「封建主義」在「文革」時期假借「社會主義」的名義高揚虛偽的道德旗幟。¹⁷⁸筆者在下一節將會首先分析《桃源夢》致力批判的中國文化「深層結構」，再論及它與「文革」千絲萬縷的關係。

捌、《桃源夢》對中國文化「深層結構」的批判

一、儒家對「人」的設計及其內在缺陷

既然文化是由人構成的，若然論及中國文化「深層結構」，首先得考察中國文化對「人」的設計。孫隆基指出：

中國人對「人」下的定義，正好是將明確的「自我」疆界鏟除的，而這個定義就是「仁者，人也」。「仁」是「人」字旁一個「二」字，亦即是說，只有在「二人」的對應關係中，才能對任何一方下定義。在傳統中國，這類「二人」的對應關係包括：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。這個對「人」的定義，到了現代，就被擴充為社群與集體關係，但在「深層結構」意義上則基本未變。¹⁷⁹

¹⁷⁸ 李澤厚 Li Zehou, 《中國現代思想史論》 *Zhongguo xiandai sixiang shilun*, 頁 33。

¹⁷⁹ 孫隆基 Sun Longji, 《中國文化的深層結構》 *Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁 13。孫隆基對「仁」字的釋義本於《孟子》和《說文解字》。《孟子·盡心下》：「仁也者，人也。」周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》 *Mengzi*, 頁 326。《說文解字·人部》：「仁，親也。从人从二。臣鉉等曰：仁者兼愛故从二。」由於「仁」者「兼愛」，即不獨愛己，還愛他人，故此徐鉉才說「仁」

因此，中國文化對「人」的設計在很大程度上基於儒家思想，而「仁」所講求的心意感通，又是以禮讓為理想，處處以對方為重。¹⁸⁰筆者在此想以《孟子·離婁下》的說話為佐證：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之。」¹⁸¹仁者愛別人，別人感受到仁者的心意，反過來愛仁者，強調的正是這種心意感通。不過，孫隆基並非認為中國文化完全否定了「個體」，而是「個體」的存在基礎立於「二人」的對應關係之中——孤立於任何人倫與集體關係「定義」下的「個體」，由自我去「定義」外鑠的關係與角色的「個體」，在中國文化來看是難以被設想和擁有合法地位的。這就是「仁學」建構而成的「『二人』定義『一人』」的「深層結構」。換言之，「人」是只有在各種社會關係中才能體現的。由此延伸，「局部」（「個體」）的利益在「整體」（「二人關係」）面前也是沒有什麼合法地位的。¹⁸²

那麼，單個的「個體」又被儒家設計成怎樣呢？孫隆基認為是「身」，而《孟子·梁惠王上》：「士庶人曰：『何以利吾身？』」則是最經典性的表述方式。中國人的精神形態，便是由這個「身」散發出去的「心」之活動，亦是一種「由吾之身，及人之身」，力圖克服人我界限的心意感通，換句話說就是「推己及人」的道理。「心」的活動表現在人際間就是互相照顧與關懷，而關懷的對象就是彼此的「身」。如果只顧己「身」而不顧彼「身」，這種不受人情制約的「一人」之「心」就等同一意孤行，或者很容易變成「私心」。

字「从二」。漢 Han·許慎 Xu Shen，《說文解字》*Shuowen jiezi*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1963年），頁161。

¹⁸⁰ 孫隆基 Sun Longji，《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*，頁13。

¹⁸¹ 周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》*Mengzi*，頁165。

¹⁸² 孫隆基 Sun Longji，《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*，頁12-15。

《孟子·盡心上》：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」¹⁸³在孟子看來，人只要發揮自己善良的本心（仁），就在瞭解人的本性之同時明白了天理，因此「修身」（修養道德）成為人安身立命的方法，同時造成儒家文化在結構上以倫理中心主義為最大的特點。人性既然與天理相通，天理也就是在世俗關係中展開——人行「仁」就是順應天理，一般來說就是「克己復禮為仁」，¹⁸⁴非常時期則要「殺身以成仁」；¹⁸⁵換言之，就是成全「二人」關係中的對方之意思。就連「文革」《毛語錄》中的「毫不利己，專門利人」，也不過是中國人處處以對方為重，要求自己成全「二人」關係中的對方的同調變奏。¹⁸⁶孫隆基的意見和李澤厚一致——「文革」強調的各種無產階級革命意識和共產主義崇高理想，例如「鬥私批修」、「破私立公」也不過是「公私義利之辨」、「天理人欲之分」等中國傳統文化心理的表現。¹⁸⁷

「天外天」的「善道」可說是儒家「仁學」的產物。然而，「善道」造成的不幸，也是拜這種「仁學」打造的「深層結構」所賜。「天外天」有一位年輕貌美的姑娘早啼，嫁了天生失去性能力，又是侏儒的狗賤為夫。¹⁸⁸由於狗賤天生殘障，從小就得龍居正特別的關顧，更在全族人的同意下被立為全部族人的公子，不單可以隨意要求別人背他回家和為他洗衣，更不必參與勞動。¹⁸⁹「天外天」的人認為「一個健康人所能獲得的幸

¹⁸³ 周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》Mengzi，頁 288。

¹⁸⁴ 周 Zhou·孔子 Kongzi 述，楊伯峻 Yang Bojun 譯注，《論語譯注》Lunyu yizhu（香港[Hong Kong]：中華書局[Zhonghua shuju]，2005 年），頁 123。

¹⁸⁵ 周 Zhou·孔子 Kongzi 述，楊伯峻 Yang Bojun 譯注，《論語譯注》Lunyu yizhu，頁 163。

¹⁸⁶ 孫隆基 Sun Longji，《中國文化的深層結構》Zhongguo wenhua de shenceng jiegou，頁 13-17。

¹⁸⁷ 李澤厚 Li Zehou，《中國現代思想史論》Zhongguo xiandai sixiang shilun，頁 207。

¹⁸⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》Taoyuanmeng，頁 123-126。

¹⁸⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》Taoyuanmeng，頁 122-124。

福，傷殘人是得不到的，他在別的方面得到補償，不會有人眼紅。」¹⁹⁰「善，不管到什麼程度，總不能說是不好的。所以，他們並不覺得對狗賤公子的照顧過分了。」¹⁹¹這種判斷不單是基於惻隱之心，更「超額地」實現了「矜寡孤獨廢疾者，皆有所養」的「大同」理想，¹⁹²予殘疾人得到超越常人的待遇。結果，狗賤的傷殘讓他嚐到特權的滋味，成為總是得到別人為他付出的「一人」。早啼之所以會嫁給狗賤，是因為在十一歲那年曾懵懵懂懂地說要嫁給他；後來在十六歲時，狗賤要求她覆行承諾。早啼在沒有表示反對的情況下出嫁了，因為她要遵守「善道」，覺得說過了不承認就等於講假話。¹⁹³婚後，早啼一直都不快樂，因為性無能的狗賤不僅不瞭解她，更常常挑動她的性慾後又無法滿足，徒添她的痛苦。她結婚不到幾天，就瘦得像被吸血鬼吸走了血一樣。¹⁹⁴終於，她去找「善人」樞妹求助，樞妹的回應竟然是：

你不如把自己當作一塊木頭，任你男人去擺弄吧，他能擺弄出個什麼來，你隨他好了。人最要緊的是為別人著想，不能為了自己。¹⁹⁵

「善道」要求人常存「仁」心，而早啼身為狗賤的妻子，理應順從丈夫的意思，要謹記她「是狗賤公子的愛妻」，¹⁹⁶要對得起這個身分和族人對她的器重。樞妹完全沒有勸早啼追求「個體」的幸福，反而要求她逆來順受，把自己想像成「木頭」，放棄己「身」的慾望和感覺，徹底拋棄「私心」。這種「最要緊的是為別人著想」的想法，不正是「『二人』定義『一人』」的「深層結構」在發揮作用嗎？或許可以舉出《禮記·坊記》的說話來進

¹⁹⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 124。

¹⁹¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 124。

¹⁹² 漢 Han·戴聖 Dai Sheng 著，張文修 Zhang Wenxiu 編，《禮記》 *Liji*, 頁 159。

¹⁹³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 124-126。

¹⁹⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 131。

¹⁹⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 131。

¹⁹⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 131。

一步說明：「君子貴人以賤己，先人而後己」。¹⁹⁷「賤己貴人」的態度確實可以憑著「一人」的犧牲來解決「二人」之間的紛爭，甚至能夠保持「整體」的團結和諧（不會辜負族人的期望），但無疑也抹殺掉「個體」的真實感受和尋求快樂的權利。不過，在「仁學」的設計裡，「個體」的感受在「整體」面前是沒有什麼合法地位的。於此我們可以看出「惡托邦」的文學形式如何與「傳統文化批判」縮結在一起——在完全著眼於整體社會幸福的烏托邦，「個體」只能夠完全服膺於維繫這幅美麗圖畫的神聖原則——在「天外天」的儒家烏托邦，那就是「賤己貴人」的「善道」。「賤己貴人」和「文革」期間流行的口號：「毫不利己，專門利人」、「公家的事再小也是大事，個人的事再大也是小事」豈非同出一門嗎？在「整體」面前，「個體」是微不足道的。正所謂「狠鬥私字一閃念」——為了「大我」能夠進入共產主義烏托邦，誰的「小我」不能犧牲？結果，無論「善道」／「無產階級革命意識」如何欺凌「個體」追求快樂的權利，「個體」都被要求逆來順受。

荒謬的是，早啼不單聽話地照著梔妹所說的去做，甚至覺得梔妹拯救了她。梔妹的勸導令她意識到自己對人生的不滿源自「卑鄙的欲念」，她差點就落到無地自容的地步。幸好，她現在得到拯救了，她要約束自己，壓抑自己的欲望，把自己「變成了一塊木頭」。¹⁹⁸「『二人』定義『一人』」的「深層結構」透過內植於早啼心裡的「賤己貴人」原則發揮作用，成為撫慰她「心」和約束她「身」的動力。早啼得到的拯救來自徹底的犧牲。她完全沒有懷疑「善道」，她應該為狗賤著想，為狗賤而活。

可是，人非草木，孰能無情？早啼看見健壯的男人，還是覺得他們身上有種奇怪的吸引力。¹⁹⁹在一個大雨的晚上，因為要守「天外天」的傳統禮儀——客人在家留宿，必須由女主人或主人的女兒陪同客人睡覺，給她

¹⁹⁷ 漢 Han·戴聖 Dai Sheng 著，張文修 Zhang Wenxiu 編，《禮記》Liji，頁 362。

¹⁹⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》Taoyuanmeng，頁 132。

¹⁹⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》Taoyuanmeng，頁 133。

暖腳，以示對客人的尊敬和信任（這種處處以對方為重的禮儀，明顯是「『二人』定義『一人』」的產物），早啼邂逅了阿通。²⁰⁰早啼終於壓抑不了自己的慾念，不顧一切地勾引阿通。結果，阿通因為同情早啼的遭遇，在她回去娘家時，跟她發生了性關係。²⁰¹

早啼的「紅杏出牆」非常值得留意——當中清晰地顯示了「惡托邦」、「歷史反思」和「傳統文化批判」三者如何縮結在一起。那個大雨的夜裡，睡在阿通身旁的早啼埋怨「十六歲就失去了歡樂，無知吞滅了天性。」²⁰²「歡樂」和「天性」都是來自己「身」的自然欲求，但早啼一直嘗試透過滿足「二人」關係中的對方的欲望（使自己「安心」），來遮蔽「個體」欲望（「身」的欲求）。這不啻是一種自欺，但「自欺不是自害，而是自憐、自愛。」²⁰³可是，自欺多年的早啼禁不住反問自己：「壓抑的時間太長了，爆發起來還能收拾嗎？」²⁰⁴莫應豐的安排無疑是有用心的——早啼婚前並不知道狗賤性無能（「無知」），婚後又無法在正當的情況下得到性滿足。根據「仁學」（「深層結構」）的設定，狗賤是傷殘人，大家應該感受到他的痛苦並予以關懷；早啼既然是他的妻子，按理該加倍地感受到他的痛苦才是，應該予以加倍的關懷，甚至徹底的犧牲奉獻。莫應豐借阿通的內心獨白道出了冷酷而悲慘的事實：「你是一件禮物，被送給了一個大家所同情的人。」²⁰⁵為了「天外天」這個「整體」能夠安心，早啼的「個體」幸福在「賤己貴人」的邏輯下，是允許被犧牲的（諷刺的是，早啼最初也把自己當成「禮物」，即使要成為「木頭」）。

²⁰⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 134。

²⁰¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 140-143。

²⁰² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 139。

²⁰³ 這句說話雖然出自聚焦於阿通的敘述者，但顯然是暗示早啼的處境。莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 141。

²⁰⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 139。

²⁰⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 139。

當「賤己貴人」的神聖原則與己「身」的自然欲求持續對抗，最終因為欲求無法正當宣泄而達到臨界點後，反彈出現了——早啼「產生出從未有過的力量來，要與命運抗爭。」²⁰⁶和阿通發生性關係後，她自言：

「你還要我回那個鬼窟裡去嗎？我一天也不能忍了。沒有跟你，我以為自己好好歹歹也是一個人；跟了你，我才知這道那不是人了。我總算做了一天人，做了一陣子人，夠了。」²⁰⁷

以前的「人」是「『二人』定義『一人』」下的「人」，並不是追求「個體」幸福和發展的「人」，所以早啼才說那不是「人」。其實，早啼要抗爭的命運不是別的，正是中國文化「深層結構」對「人」的制約——早啼尋求的正是把「人」從儒家的設計下解放出來。這種抗爭最後導致早啼「紅杏出牆」和可能要接受「勸善禮」的結局，但敘述者對她反抗的姿態懷有的更多是同情和敬佩：

她作好了一切準備，麻痺住家裡人，在光天化日之下，當著眾人的面，向阿通走近。她注視著他，看他是不是畏縮，有沒有膽量迎上前來。阿通沒有辜負她的期望，他迎上來了，並且伸出一隻手，拉她上了石坎。早啼很冷靜，沒有發生衝動，與阿通面對面站著，挑選著字眼說：「阿通，好人善人！我今生今世忘不了你！」她行了一個低頭禮。當她再抬起頭來時，臉上已沒有任何表情了，忽一轉身，跳下石坎，向著萬丈懸崖，狂奔而去。²⁰⁸

敘述者把尋求「人」的解放的早啼描寫成一位烈女，隱然流露出一股八十年代初期的時代意識——人們在「四人幫」倒台後熱烈地清算「文革」，急切地擁抱人道主義，高喊恢復人性尊嚴，重提人的價值。李澤厚以親歷

²⁰⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 142。

²⁰⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 144。

²⁰⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 146。

者的姿態道出當日感受：即使「自由」、「人權」之類的口號在當年於理論上抽象而空泛，仍然表達了人們壓抑已久的思想和感情。²⁰⁹

早啼雖然以命運抗爭者的姿態赴死，但最後都沒有死去。早啼巨大的痛苦終於震撼了龍居正「仁慈的心」；她的「心」和龍居正的「心」達成了感通——龍居正吩咐：「還跟早啼和阿通說，他們的過錯，由他們自己的良心去贖回。」²¹⁰事情的結果是：早啼回到狗賤身邊，名義上仍然是他的妻子，更決定為族人多做事情。可是，她沒有對自己的行為真正感到懊悔，暗裡和阿通私下來往，更向梔妹表示「我已經少不了他了。」²¹¹她的良心顯然沒有在「紅杏出牆」這件事上判自己有罪。她感到不快樂的原因只是人言可畏——儘管她拼命為族人做事，還是抬不起頭，因為眾人都怪責她令女人偷漢的事增加。²¹²筆者認為，早啼的不知悔改正好展示了「『二人』定義『一人』」設計出來的良知系缺，存在嚴重的內在缺陷。

儒家設計出來的良知系統，從「心」發出的「仁」總需要具體的對象，這個對象可以是一個「人」，又或者是「自己人」的小圈子（「整體」），卻不是抽象的原則或者超越性的主宰。²¹³早啼之所以回到狗賤身邊，只是因為他受到外來的人情制約，怕對不起龍居正和「天外天」的人，而不是因為她從心底裡覺得「紅杏出牆」（抽象原則）是不當的；雖然「天外天」的人信仰大善童子，卻沒有從這種信仰裡得到實踐道德而獲得拯救的憑據（超越性救贖）²¹⁴。早啼不快樂只是因為無法徹底擺脫狗賤，因為遭人在

²⁰⁹ 李澤厚 Li Zehou, 《中國現代思想史論》 *Zhongguo xiandai sixiang shilun*, 頁 214-215。

²¹⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 148。

²¹¹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 149。

²¹² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 149。

²¹³ 孫隆基 Sun Longji, 《中國文化的深層結構》 *Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*, 頁 290。

²¹⁴ 小說只是說「天外天」的人有「一種渴望死後為神的意念」，卻沒有交代過他們真心相信死去的人會因為行善而成神，或者歸到「大善童子」那裡。在此筆者想提出一個值得留意的情節：當龍居正在天關之戰後宣布兩個孩子死後成了「大善童子」，十四

背後指罵而感到羞恥。然而，她和阿通有私情早已人盡皆知，外在的人情制約力量大大減低，不足以壓制「身」的欲求。其他偷漢的婦女也有著和早啼類似的良知系統，在沒有人告的情況下（「天外天」的人見早啼「紅杏出牆」也不必接受「勸善禮」，知道告也無用），²¹⁵外在的人情制約力量受到削弱，加上缺乏外在鎮壓性的強制手段（不怕要接受「勸善禮」），內植的規範只要被「身」的欲念壓倒，皆會「紅杏出牆」。

「天外天」這個烏托邦「以善為本」，試圖透過「善化」（教化）統一眾人的思想，讓所有人都達到「存天理，去人欲」的地步（除了殘疾人狗賤之外）。²¹⁶龍居正希望透過「仁學」來達致人我之間的「感通」，做到「心連著心」，「人饑己饑」。他不僅希望統一眾人的「心」，更希望統一眾人的感覺。

然而，當「善道」成為被要求無條件遵守的絕對命令時，「個體」正當和合理的欲求便有機會長期被忽視和壓抑，這不僅違反了人的「天性」，更有可能造成不可收拾的反彈，對社會造成難以承受的衝擊。早啼的反抗、「紅杏出牆」和不知悔改，證明了龍居正以「善道」建立和維繫烏托邦，既「不可行」亦「不可取」。「文革」亦是一樣。它要求所有人「從靈魂深處爆發革命」，只許擁有「階級感情」。極端化的利他主義橫行，肆無忌憚地彈壓人性。最後，中國人民為此付出高昂的情感代價——一場浩大的烏托邦運動，留下的遺產只是難以磨滅的精神創傷。

歲的梨花馬上要求媽媽殺死她，讓她成神。結果，她的「媽媽捂住了她的嘴，不讓她說這不吉利的話。」由此可見，「天外天」的居民對於超越世俗的救贖，並沒有把握。莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》*Taoyuanmeng*，頁 46。

²¹⁵ 莫應豐 Mo Yingfeng，《桃源夢》*Taoyuanmeng*，頁 150。

²¹⁶ 宋代理學家朱熹嘗言：「須是在天理則存天理，在人欲則去人欲。」宋 Song·朱熹 Zhuxi 著，黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《朱子語類》*Zhuzi yulei*（北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，1986 年），頁 2015。

二、對儒家聖君治國理想的質疑

正如前文所述，設立「勸善禮」似乎在一定程度內彌補了「善道」的局限，以鎮壓性的強制手段（縱然「天外天」的人並不會承認「勸善禮」是一種懲罰）配合內植的規範，成功地維持了「天外天」的秩序。可是，問題並沒有得到完滿的解決。如果任何外在鎮壓性的強制手段都要由人來執行，誰有權決定什麼時候動用這種強制手段？張頭生是「勸善禮」的發明者，但完全掌握向誰施行「勸善禮」權力的人卻是龍居正。由於龍居正是「天外天」的聖君，擁有闡釋「善道」的決定權，一切重要的決定都由他來負責。

早啼「紅杏出牆」後，震動了整個「天外天」；大家都說：「祖傳道德壞了，天外天要遭災劫了。」²¹⁷狗賤不斷叫罵，要求族人懲罰阿通，好把早啼還給他。龍居正聽聞後，為了扶正「天外天」的風氣和平息狗賤心裡的不平，決定追究阿通的責任。早啼自知過犯嚴重，企圖自殺。阿通知道後怒不可遏，心想自己也免不了被拉去行「勸善禮」，於是把心一橫，不單宰了一隻貓來吃，更起了殺掉狗賤的心。阿通的妻子阿嫩被嚇得六神無主，只好向「善人」梔妹求助，表明願意原諒早啼和阿通的事。梔妹見情勢危急，為免阿通殺人，替他們向龍居正求情，龍居正被早啼的不幸打動，放棄向阿通問責。²¹⁸二人獲得赦免後決定多為族人做事，早啼回到狗賤的身邊，阿通也決定待阿嫩更好。²¹⁹一場風波，表面上看似平息了。

早啼「紅杏出牆」，阿通殺貓、通姦；二人對「善道」的挑戰絕不比瓜青少，但他們的下場卻截然不同。因為龍居正的一念之仁，在應該動用鎮壓性手段的時候選擇了放棄，大大削弱「勸善禮」所擁有的阻嚇作用，嚴重動搖了「善道」在「天外天」的不可侵犯性。直接的後果是族人當中

²¹⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 146。

²¹⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 146-148。

²¹⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 148-149。

「女人偷漢」的事便越來越多了，也沒有人再告到樞妹或龍居正那裡，因為大家相信告也沒有用。²²⁰

筆者認為，這個情節不僅揭露了「天外天」存在的人治問題，更質疑了中國文化「深層結構」——儒家聖君治國的理想。孔子、孟子對堯、舜等聖君推崇備至，以他們為後世人君和世人學習的模範。可以說，儒家的治國思想基本上是支持專制主義的；而儒家「烏托邦」不可或缺的便是一位聖君。為什麼聖君治國一定成功呢？《孟子·滕文公上》曾經引述了孔子的一段話，說：「上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風必偃。」²²¹這種強調君主以個人德行為天下人楷模，重視上行下效的治國理念，相信君主能夠以優越的德行感化／改造天下人。只是，聖君治國若然要成功，必須符合以下兩個條件：一、聖君的道德感不會隨時間而改變，而他基於道德感所作的治國決定必然正確；二、人民必定會被聖君的道德所感化。《桃源夢》正要質疑儒家這種聖君治國的皇權專制主義。

關於第一點，龍居正無疑由始到終都堅守他創立的「善道」，片刻沒有偏離。他對任何受苦的人和動物都會表現同情。在早啼「紅杏出牆」的事上，他既為早啼流淚，又為狗賤流淚，²²²甚至連瓜青死的時候，他也流淚；²²³得知大量猴子死於驅猴之戰時，他就深深感到痛苦。²²⁴龍居正不論對人還是動物，都有一份真誠的惻隱不忍之心。可是，從早啼「紅杏出牆」的事例可見，龍居正有崇高的道德感並不必然導致決策和判斷上的正確。又或者像前文言及，他定立的「人猴共處，善以相安」的不殺生原則，縱

²²⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 149-150。

²²¹ 周 Zhou·孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》 *Mengzi*, 頁 102。

²²² 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 147。

²²³ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 195。

²²⁴ 莫應豐 Mo Yingfeng, 《桃源夢》 *Taoyuanmeng*, 頁 184。

使符合他崇高的道德標準，卻差點令「天外天」陷入毀滅的邊緣。對於第二點，從瓜青的事例便清楚可見，期望所有人都會被統治者的德行所感化，只是不切實際的幻想。

聖君治國的皇權專制主義，把政治完全委任聖人去做，聖人即使出於善意，願意「以民為本」，仍然不改其權力高度集中的「全能主義」(totalism)的本質。²²⁵聖君被賦予干涉人民生活的無限權力和義務，在得到萬民愛戴和效忠的同時，這種「為人民服務」的高尚人格更成為人民學習對象，極容易造成「領袖崇拜」。筆者以為，莫應豐之所以著力刻劃龍居正的出身，大費周章地敘述他成為「大巫」和創立「善道」的經過，以及「天外天」的人如何一步一步地對龍居正由相信變成絕對信任，就是為了揭示中國文化「深層結構」中，「領袖崇拜」是其來有自的。「領袖崇拜」的本質——一人往往因為面對未來的恐懼，面對生命中的不確定性，希望尋得可靠的指引，就像「天外天」的居民經歷了天關之戰的殘酷後，在「天外天」感到一種無名的恐怖，²²⁶而龍居正的高尚品德和「神氣」則讓他們的焦慮得到緩解，²²⁷後來更被眾人尊稱為「活祖宗」。²²⁸

「領袖崇拜」鞏固了儒家認可的皇權專制主義，個人亦因為對聖君的篤信而失去了對領袖施政的懷疑，以致極容易放棄負起道德判斷的責任，只把領袖的道德判斷視為絕對命令來服從。眾人的道德行為純粹出自對領袖的服膺和一種習慣性的形式，並不是自我反省的結果；道德判斷處於個別的人反思之外。「天外天」之所以會陷入一次又一次的危機，「領袖崇拜」是不可忽略的原因。

²²⁵ 李慎之 Li Shen zhi，〈中國文化傳統與現代化——兼論中國的專制主義〉“Zhongguo wenhua chuantong yu xiandaihua: jianlun Zhongguo de zhuanzhi zhuyi”，《風雨蒼黃五十年——李慎之文選》*Fengyu canghuang wushinian: Li Shen zhi wenxuan*（香港[Hong Kong]：明報出版社[Mingbao chubanshe]，2003年），頁326。

²²⁶ 莫應豐 Mo Yingfeng，〈桃源夢〉*Taoyuanmeng*，頁48。

²²⁷ 莫應豐 Mo Yingfeng，〈桃源夢〉*Taoyuanmeng*，頁50。

²²⁸ 莫應豐 Mo Yingfeng，〈桃源夢〉*Taoyuanmeng*，頁110。

舉例來說，出於對龍居正的「領袖崇拜」，「天外天」從來無人質疑不殺生的原則是否可取，或者在人命受到動物威脅時權變行事。直到瘋牛殺了大量族人，阿通基於復仇心理不顧「善道」才終止了這場瘋狂的殺戮。可是，這也造成叛道者和衛道者之間的分裂與內鬨。²²⁹瘋牛事件徹底暴露了盲目的「領袖崇拜」，只會帶來災難性的結局。

此外，聖君治國的成功有賴統治者兼具崇高道德和管治才能，也需要人民願意與他遵守共同的道德規範；兩者當中只要其中一個環節出現問題，聖君治國的管治模式就會偏離原初的理想。梔妹在龍居正病重時就擔心萬一他死了，「天外天」的人就失去了「主心骨」，《盤古經》無人能接續去編，「善化的偉業」也無人繼承。²³⁰再者，皇權專制主義對聖君的權力並無任何外在制約，若然繼任的人並非道德高尚之輩，又或者突然變質，也有可能由堯、舜之輩墮落為桀、紂之流。卡爾·巴柏(Karl R. Popper)就指出，「烏托邦工程學的另一難題是有關『獨裁者的繼承問題』」——後繼者萬一不再追求相同的理想，之前為烏托邦理想付出的代價就付諸流水了。²³¹這不僅是內在於「天外天」的問題，也是儒家烏托邦無法妥善解決的問題。

《桃源夢》批判的「全能主義」和「領袖崇拜」，同樣是造成「文革」災難的原因。「文革」期間，毛澤東成為中國惟一的指導者，無產階級革命意識成為了「文革」的道德觀念，毛澤東思想被視為「威力無比的精神原子彈」。人民必須「敢於造反」，好參與這場炸爛舊世界，開創共產主義烏托邦的運動。人民在「文革」裡虔誠地崇拜毛澤東，神化毛澤東，以一種宗教性的情感來擁護這位東方「永遠不落的紅太陽」。結果，當中華

²²⁹ 莫應豐 Mo Yingfeng,《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 248-250。

²³⁰ 莫應豐 Mo Yingfeng,《桃源夢》*Taoyuanmeng*, 頁 172。

²³¹ 卡爾·巴柏 Karl Raimund Popper 著, 莊文瑞 Zhuang Wenrui、李英明 Li Yingming 編譯,《開放社會及其敵人》*Kaifang shehui jiqi diren*, (臺北[Taipei]: 桂冠圖書出版社[Guiguan tushu chubanshe], 1988 年), 頁 379。

大地的人民真誠地學習毛澤東著作，以毛澤東思想來武裝自己，徹底改變自己的情感和行為，放棄個人道德判斷的責任，隨之而來便是一場又一場殘酷而駭人聽聞的「階級鬥爭」。

必須指出的是，和「天外天」人自發崇拜龍居正不同，對毛澤東的個人崇拜在上世紀六十年代以後很大程度上是人為製造的。²³²不過，無論是自發還是被人製造，《桃源夢》對「全能主義」和「領袖崇拜」的歷史反思，始終是小說重要的主題。

玖、總結

1984年，在喬治·奧威爾筆下是無望的一年。他著名的《一九八四》為讀者展現了一個極權而可怕的「惡托邦」。筆者沒有證據判斷寫成於1985年的《桃源夢》直接受到《一九八四》的影響，但兩者對極權統治的控訴卻是一致的。許紀霖曾經說過：「1984年是新啟蒙運動的發端。」這場運動的訴求正正與「五四」時期知識分子的基本信念遙相呼應——「文化改革為其他一切必要改革的基礎」。²³³既然要促成文化改革，重新思考，或者批判傳統文化就是必要的了。在這樣的背景下，上世紀八十年代中期便出現了一大批打著「傳統文化批判」旗幟的「尋根文學」，以寓言的方式思考文化如何制約或規範了人的思考、行為模式；韓少功《爸爸爸》、莫言的《紅高粱》等都是當中的表表者。²³⁴由是觀之，《桃源夢》所欲成

²³² 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著，杜蒲 Du Pu 譯，《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*，頁 259。

²³³ 林毓生 Lin Yusheng 著，穆善培 Mu Shanpei 譯，《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》*Zhongguo yishi de weiji: "Wusi" shiqi jilie de fan chuantong zhuyi*（貴州[Guizhou]：貴州人民出版社[Guizhou renmin chubanshe]，1986年），頁 43。

²³⁴ 孟繁華 Meng Fanhua，《中國當代文學通論》*Zhongguo dangdai wenxue tonglun*（瀋陽[Shenyang]：遼寧人民出版社[Liaoning renmin chubanshe]，2009年），頁 292-295。

就的「傳統文化批判」，絕不是孤立於當時的文學、文化思潮之外，甚至可以置入「尋根文學」的譜系作進一步的討論。

如果「文革」是中國文化「深層結構」全面凸現的時期，深藏於歷史底層的儒家思想就像放進了粒子加速機那樣，以一種極端的姿態操控了一代人的思想和行為。對於在前期作品致力以現實主義寫法反思「文革」的莫應豐來說，《桃源夢》便是他受到先鋒派青年作家的感染後，以創新的文學形式——「惡托邦」書寫策略來清算「文革」，以及中國文化「深層結構」的小說實驗。莫應豐在人生最後階段的用心和文學實踐，實在值得評論者重視。

「天外天」這個烏托邦若然要保持秩序，有賴她的內部穩定條件是否能夠保持平衡，足以調節各種可能偏離秩序的狀況。然而，「善道」的精神一旦普遍落實，甚至演化成教條的話，它的內在缺陷便會顯露無遺。正如前文分析，莫應豐把某些儒家對「人」的設計原則進行極端化的處理，指出了「『二人』定義『一人』」打造的「良知系統」的不完美之處；亦揭示了潛藏在聖君治國理想背後的皇權專制主義是多麼不可靠；專制主義和「領袖崇拜」又是互為因果，互相鞏固，消滅了人民對道德原則的反思和督察施政的能力。領袖的過度自信和人民對領袖的盲目崇拜，只會把一個社會推向動亂的深淵。

《桃源夢》處處暗示儒家烏托邦和「文革」烏托邦運動不單相似，更有同構關係。本傑明·史華茲曾專門指出，「文革」儘管在表面上採取了明顯的反傳統姿態，它的許多主導思想似乎說明了中國傳統文化比西方思想發揮更加有力的作用。²³⁵在「天外天」這個貌似完美實則不然的「惡托邦」，莫應豐以「善道」的失敗嘲諷了儒家烏托邦的「不可取」和「不可

²³⁵ 本傑明·史華茲 Benjamin I. Schwartz 著，陳瑋 Chen Wei 譯，《中國的共產主義與毛澤東的崛起》*Zhongguo de gongchan zhuyi yu Mao Zedong de jueqi*（北京[Beijing]：人民大學出版社[Renmin daxue chubanshe]，2006年），頁203。

行」，亦毫不留情地攻擊了「文革」的烏托邦運動。「善道」的失敗也意味著中國文化「深層結構」裡，存在妨礙中國走向現代化的障礙。那麼，在「文革」成為歷史以後，中國人應該是徹底打破中國文化的「深層結構」？還是對中國文化「深層結構」進行創造性轉換？《桃源夢》結束於「天外天」的覆滅之上，莫應豐並沒有以小說回答這個問題。可以肯定的是，莫應豐認為任何的烏托邦工程，都只是一種虛妄的行為——然而，一個人的虛妄，卻可能需要千萬人與之陪葬。

徵引文獻

(一) 古籍

周 Zhou · 孔子 Kongzi 述，楊伯峻 Yang Bojun 譯注，《論語譯注》*Lunyu yizhu*，香港[Hong Kong]：中華書局[Zhonghua shuju]，2005 年。

周 Zhou · 孟子 Mengzi 著，萬麗華 Wan Lihua、藍旭 Lan Xu 譯注，《孟子》*Mengzi*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2006 年。

漢 Han · 許慎 Xu Shen 著，《說文解字》*Shuowen jiezi*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1963 年。

漢 Han · 戴聖 Dai Sheng 著，張文修 Zhang Wenxiu 編，《禮記》*Liji*，北京[Beijing]：北京燕山出版社[Shanghai yanshan chubanshe]，1995 年。

宋 Song · 朱熹 Zhuxi 著，黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1986 年。

(二) 近人編輯、論著

卜偉華 Bu Weihua，《「砸爛舊世界」——文化大革命的動亂與浩劫》“*Zalan jiu shijie*”: *wenhua dageming de dongluan yu haojie*，香港[Hong Kong]：香港中文大學當代中國文化研究中心[Hong Kong Zhongwen daxue dangdai Zhongguo wenhua yanjiu zhongxin]，2008 年。

孔範今 Kong Fanjin、施戰軍 Shi Zhanjun 編，《中國新時期文學思潮研究資料》*Zhongguo xinshiqi wenxue siqiao yanjiu ziliao*，冊上[ce shang]，山東[Shandong]：山東文藝出版社[Shandong wenyi chubanshe]，2006 年。

毛澤東 Mao Zedong，《論人民民主專政》*Lun renmin minzhu zhuanzheng*，上海[Shanghai]：解放社[Jiefangshe]，1949 年。

毛澤東 Mao Zedong，《毛主席詩詞選》*Mao zhuxi shici xuan*，北京[Beijing]：人民文學出版社[Renmin wenxue chubanshe]，1986 年。

- 水運憲 Shui Yunxian, 〈飛雲黯淡夕陽間〉“Feiyun andan xiyang jian”, 《文學界》[Wenxuejie]期 4[no. 4], 2007 年, 頁 16-22。
- 王坤 Wang Kun, 〈反思『文革』悲劇根源的力作——長篇小說《桃源夢》的寓意解讀〉“Fansi ‘wenge’ beiju genyuan de lizuo: changpian xiaoshuo Taoyuanmeng de yuyi jiedu”, 《北京科技大學學報(社會科學版)》[Beijing keji daxue xuebao (shehui kexue ban)]卷 17 期 1[vol. 17, no. 1], 2001 年, 頁 57-60。
- 王逢振 Wang Fengzhen 主編, 《詹姆遜文集第三卷: 文化研究和政治意識》*Jameson wenji disanjuan disanjuan: wenhua yanjiu han zhengzhi yishi*, 北京[Beijing]: 人民大學出版社[Renmin daxue chubanshe], 2004 年。
- 卡爾·巴柏 Karl Raimund Popper 著, 莊文瑞 Zhuang Wenrui、李英明 Li Yingming 編譯, 《開放社會及其敵人》*Kaifang shehui jiqi diren*, 臺北[Taipei]: 桂冠圖書出版社[Guiguan tushu chubanshe], 1988 年。
- 卡爾·曼海 Karl Mannheim 著, 姚仁權 Rao Renqun 譯, 《意識形態與烏托邦》*Yishi xingtai yu utopia*, 北京[Beijing]: 北京社會科學出版社[Beijing shehui kexue chubanshe], 2009 年。
- 本傑明·史華茲 Benjamin I. Schwartz 著, 陳瑋 Chen Wei 譯, 《中國的共產主義與毛澤東的崛起》*Zhongguo de gongchan zhuyi yu Mao Zedong de jueqi*, 北京 [Beijing]: 人民大學出版社[Renmin daxue chubanshe], 2006 年。
- 甘陽 Gan Yang 編, 《中國當代文化意識》*Zhongguo dangdai wenhua yishi*, 香港[Hong Kong]: 三聯書局[Sanlian shuju], 1989 年。
- 何冠驥 He Guanqi, 《借鏡與類比——中國文學研究的現代化》*Jiejing yu leibi: Zhongguo wenxue yanjiu de xiandaihua*, 臺北[Taipei]: 東大圖書公司[Dongda tushu gongsi], 1989 年。
- 何冠驥 He Guanji, 〈《桃源夢》與《遠方有個女兒國》——當代中國反烏托邦文學的兩個路向〉“Taoyuanmeng yu Yuanfang youge nüerguo: dangdai Zhongguo fan utopia wenxue de liangge luxiang”, 《中國現當代

- 文學探研》*Zhongguo xiandangdai wenxue tanyan*，香港[Hong Kong]：三聯書店[Sanlian shudian]，1992年，頁42-70。
- 李慎之 Li Shenzhi，〈中國文化傳統與現代化——兼論中國的專制主義〉“*Zhongguo wenhua chuantong yu xiandaihua: jianlun Zhongguo de zhuanzhi zhuyi*”，《風雨蒼黃五十年——李慎之文選》*Fengyu canghuang wushinian: Li Shenzhi wenxuan*，香港[Hong Kong]：明報出版社[Mingbao chubanshe]，2003年，頁319-351。
- 李澤厚 Li Zehou，〈波齋新說〉*Bozai xinshuo*，臺北[Taipei]：允晨文化[Yunchen wenhua]，2000年。
- 李澤厚 Li Zehou，〈歷史本體論·己卯五說〉*Lizhi bentilun · jimaow wushuo*，北京[Beijing]：三聯書店[Sanlian shudian]，2008年。
- 李澤厚 Li Zehou，〈中國現代思想史論〉*Zhongguo xiandai sixiang shilun*，北京[Beijing]：三聯書店[Sanlian shudian]，2009年。
- 孟繁華 Meng Fanhua，〈中國當代文學通論〉*Zhongguo dangdai wenxue tonglun*，瀋陽[Shenyang]：遼寧人民出版社[Liaoning renmin chubanshe]，2009年。
- 拉塞爾·雅各比 Russell Jacoby 著，姚建彬 Yao Jianbin 等譯，〈不完美的圖像——反烏托邦時代的烏托邦思想〉*Buwanmei de tuxiang: fan utopia shidai de utopia sixiang*，北京[Beijing]：新星出版社[Xinxing chubanshe]，2007年。
- 林毓生 Lin Yusheng 著，穆善培 Mu Shanpei 譯，〈中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義〉*Zhongguo yishi de weiiji: “Wusi” shiqi jilie de fan chuantong zhuyi*，貴州[Guizhou]：貴州人民出版社[Guizhou renmin chubanshe]，1986年。
- 金澤 Jin Ze，〈英雄崇拜與文化形態〉*Yingxiong chongbai yu wenhua xingtai*，香港[Hong Kong]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，1991年。
- 金觀濤 Jin Guantao，〈中國文化的烏托邦精神〉“*Zhongguo wenhua de utopia jingshen*”，《二十一世紀》[*Ershiyi shiji*]期2[no. 2]，1990年，頁17-32。

- 金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng，《新十日談：關於文化重建與中國前途的對話》*Xin shiri tan: guanyu wenhua chongjian yu Zhongguo qiantu de duihua*，香港[Hong Kong]：天地圖書[Tiandi tushu]，1990年。
- 查建英 Cha Jianying，《八十年代訪談錄》*Bashi niandai fangtan lu*，香港[Hong Kong]：牛津大學出版社[Niujin daxue chubanshe]，2006年。
- 洪子誠 Hong Zicheng，《中國當代文學史》*Zhongguo dangdai wenxueshi*，北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2007年。
- 胡治洪 Hu Zhihong，《全球語境中的儒家論說——杜維明新儒學思想研究》*Quanqiu yujing zhong de rujia lunshuo: Du Weiming xinruxue sixiang yanjiu*，北京[Beijing]：三聯書店[Sanlian shudian]，2004年。
- 孫隆基 Sun Longji，《中國文化的深層結構》*Zhongguo wenhua de shenceng jiegou*，桂林[Guilin]：廣西師範大學出版社[Guangxi shifan daxue chubanshe]，2004年。
- 袁珂 Yuan Ke，《中國古代神話》*Zhongguo gudai shenhua*，上海[Shanghai]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，1957年。
- 張先瑞 Zhang Xianrui，〈「創新」「突破」與世俗化——對湖南新時期小說創作的兩點看法〉“‘Chuangxin’ ‘tupo’ yu shisuhua: dui Hunan xinshiqi xiaoshuo chuanguo de liangdian kanfa”，《理論與創作》[*Lilun yu chuanguo*]期 24[no. 24]，1992年，頁 48-50。
- 張惠娟 Zhang Huijuan，〈樂園神話與烏托邦——兼論中國烏托邦文學的認定問題〉“Leyuan shenhua yu utopia: jianlun Zhongguo utopia wenxue de rending wenti”，《中外文學》[*Zhongwai wenxue*]卷 15 期 3[vol. 15, no. 3]，1986年，頁 78-102。
- 張惠娟 Zhang Huijuan，〈反烏托邦文學的諧擬特質〉“Fan utopia wenxue de xieni tezhi”，《中外文學》[*Zhongwai wenxue*]卷 17 期 8[vol. 17, no. 8]，1989年，頁 131-146。

- 張隆溪 Zhang Longxi,〈烏托邦:世俗理念與中國傳統〉“Utopia: shisu linian yu Zhongguo chuantong”,《二十一世紀》[*Ershiyi shiji*]期 51[no. 51], 1999 年,頁 95-103。
- 張德勝 Zhang Desheng,《社會原理》*Shehui yuanli*,臺北[Taipei]: 巨流圖書公司[Juliu tushu gongsi], 1986 年。
- 張德勝 Zhang Desheng,《儒家倫理與秩序情結——中國思想的社會學詮釋》*Rujia lunli yu zhixu qingjie: Zhongguo sixiang de shehuixue quanshi*,臺北[Taipei]: 巨流圖書公司[Juliu tushu gongsi], 1998 年。
- 張灝 Zhang Hao,〈略論中共的烏托邦思想——對金觀濤論旨的幾點回應〉“Luelun Zhonggong de utopia sixiang: dui Jin Guantao lunzhi de jidian huiying”,《二十一世紀》[*Ershiyi shiji*]期 4[no. 4], 1991 年,頁 133-136。
- 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著,中共中央文獻研究室「國外研究毛澤東思想資料選輯」編輯組 *Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi “guowai yanjiu Mao Zedong sixiang ziliao xuanji” bianjizu* 編譯,《毛澤東與馬克思、烏托邦主義》*Mao Zedong yu Makesi, wutuobang zhuyi*,北京[Beijing]: 中央文獻出版社[Zhongyang wenxian chubanshe], 1991 年。
- 莫里斯·邁斯納 Maurice Meisner 著,杜蒲 Du Pu 譯,《毛澤東的中國及其後——中華人民共和國史》*Mao Zedong de Zhongguo ji qihou: Zhonghua renmin gongheguo shi*,香港[Hong Kong]: 香港中文大學出版社[Hong Kong Zhongwen daxue chubanshe], 2005 年。
- 莫應豐 Mo Yingfeng,《桃源夢》*Taoyuanmeng*,北京[Beijing]: 人民文學出版社[Renmin wenxue chubanshe], 1987 年。
- 陳正焱 Chen Zhengyan、林其燦 Lin Qitan,《中國古代大同思想研究》*Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu*,香港[Hong Kong]: 中華書局[Zhonghua shuju], 1988 年。
- 陳思和 Chen Sihe 主編,《中國當代文學史教程》*Zhongguo dangdai wenxueshi jiaocheng*,上海[Shanghai]: 復旦大學出版社[Fudan daxue chubanshe], 1999 年。

- 陳炳良 Chen Bingliang 編，《香港文學探賞》*Hong Kong wenxue tanshang*，香港[Hong Kong]：三聯書店[Sanlian shudian]，1991年。
- 葉芳 Ye Fang，〈文明與愚昧的倒錯——讀《桃源夢》隨筆〉“Wenming yu yumei de daocuo: du Taoyuanmeng suibi”，《讀書》[*Dushu*]期 10[no. 10]，1986年，頁 54-60。
- 趙牧 Zhao Mu，〈「後革命」：話語與敘事〉“*Hougemin*”: huayu yu xushi，上海[Shanghai]：上海大學博士學位論文[Shanghai daxue boshi xuewei lunwen]，2009年。
- 劉述先 Liu Shuxian 編，《儒家倫理研討會論文集》*Rujia lunli yantaohui lunwenji*，新加坡[Singapore]：東亞哲學研究所[Dongya zhexue yanjiusuo]，1987年。
- 潘吉光 Pan Jiguang，〈倒寫的「人」和「人」的呼喚——莫應豐近期「探索小說」之探索〉“Daoxie de ‘ren’ han ‘ren’ de huhuan: Mo Yingfeng jinqi ‘tansuo xiaoshuo’ zhi tansuo”，《理論與創作》[*Lilun yu chuanguo*]期 2[no. 2]，1988年，頁 3-39。
- 蔡美麗 Cai Meili，〈「大同世界」儒家烏托邦理念之剖析〉“‘Datong shijie’ rujia utopia linian zhi pouxi”，劉述先 Liu Shuxian 編，《儒家倫理研討會論文集》*Rujia lunli yantaohui lunwenji*，新加坡[Singapore]：東亞哲學研究所[Dongya zhexue yanjiusuo]，1987年，頁 251-263。
- 賴錫三 Lai Xisan，〈〈桃花源記並詩〉的神話、心理學詮釋——陶淵明的道家式「樂園」新探〉“‘Taohuayuanji bingshi’ de shenhua xinlixue quanshi: Tao Yuanming de daojiashi leyuan xintan”，《中國文哲研究集刊》[*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*]期 32[no. 32]，2008年，頁 1-40。
- 謝江平 Xie Jiangping，〈《反烏托邦思想的哲學研究》*Fan Utopia sixiang de zhexue yanjiu*，北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehui kexue chubanshe]，2007年。
- 顧昕 Gu Xin，〈烏托邦與極權主義〉“Utopia yu jiquan zhuyi”，《當代》[*Dangdai*]期 61[no. 61]，1991年，頁 56-65。

- Aldridge, Alexandra. *The Scientific World View in Dystopia*. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press, 1984.
- Ci, Jiwei. *Dialectic of the Chinese Revolution: From Utopianism to Hedonism*. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.
- Jacoby, Russell. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Kumar, Krishan. *Utopianism*. Buckingham: Open University Press, 1991.
- Robinson, Jean C. "Institutionalizing Charisma: Leadership, Faith and Rationality in Three Societies." *Polity* 18, no. 2 (1985): 181-203.
- Sisk, David W. *Transformations of Language in Modern Dystopias*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997.
- Weber, Max. "The Routinization of Charisma." In *Social Change: Sources, Patterns and Consequences*, edited by A. Etzioni and E. Etzioni-Halevy, 43-53. New York: Basic Books, 1973.
- Woodcock, George. "Utopias in Negative." *Sewanee Review* 64 (1956): 81-92.