

后极权研究文选

目录

- 李慎之：无权者的权力和反政治的政治
- 徐友渔：存在的意义和道德的政治
- 崔卫平：后极权主义及其反抗
- 王思睿：后极权社会的两种前景
- 徐 贲：后极权和东欧知识份子政治
- 萧 瀚：后极权时代的改革困境
- 邵 建：后极权时代的自由主义策略
- 张博树：现代极权主义制度研究
- 丘岳首：后极权中国社会与李慎之现象
- 崔卫平：分享哈维尔，分享共同的底线
- 崔卫平：李慎之论“后期极权制度”和“后极权制度”
- 党治国：哈维尔的发现
- 傅国涌：米奇尼克对中国的意义
- 冯崇义：李慎之与中共党内民主派
- 刘晓波：后极权时代的精神景观
- 徐 贲：当今中国大众社会的犬儒主义



无权者的权力和反政治的政治

——后极权主义时代的人生哲学：《哈维尔文集》序

李慎之

捷克现任总统瓦茨拉夫·哈维尔是我们时代杰出的思想家。他首先以戏剧家著名，后来又成为突出的异议人士、哲学家，最后因为一九八九年底柏林墙被推倒以后捷克斯洛伐克与一系列中东欧国家发生革命而被推为总统，到现在已经九年了。

虽然他拥有极其耀眼的头衔，但是历史将永远记得他是一位促成了后极权主义结束的思想家与实践家。他最大的功绩就在于教导人们如何在后极权主义社会尊严地生活，做一个真正的人。

哈维尔出生于一九三六年十月五日，不到两年半，希特勒的铁骑就占领了他的祖国。他十二岁的时候，也就是一九四八年，发生了二月革命。因此，哈维尔一生迄今为止六十二年的时间绝大部分都是在右的和左的极权主义之下度过的。虽然他几乎没有过比较正常的生活，但是由于良知，由于他相信“潜藏于人民心底的人道的与民主

的传统”，他还是能够对极权社会作出深刻的反思与批判，为争取真实的生活而奋斗。他坚持不懈地这样做了，终于成功了。

哈维尔成年之后大部分时间所生活的社会是他所谓的“后极权社会”。哈维尔所用的“后”是西方文字中的 POST，即后工业化社会与前工业化社会之“后”，相当于“在……之后”的“后”。但是，我认为这个“后”在西方文字中应是与 EARLIER 相对的 LATER，相当于前汉与后汉之“后”。因为哈维尔所说的极权主义社会与后极权主义社会，在道统上与法统上并无改变，在性质上也没有本质的区别，而且如果把他所描述的社会认为是极权主义之后的社会，那末捷克在一九八九年底革命成功，他出任总统以后的社会，如果不算做极权主义之后的社会又是什么社会呢？

还有一点，我对捷克的历史近乎无知。我不知道那里的后极权主义应当从什么时候算起。哈维尔的文章里有一处把一九五六年人民起义被镇压以后的匈牙利称做后极权社会。如果那样，那么在苏共二十大批判斯大林，给被处死的捷共原总书记斯兰斯基平反以后的捷克也可以算作后极权主义社会了。但是捷克情况的复杂之处在于它在一九六八年曾有一个被称为“布拉格之春”的杜布切克执政时期，后者很快又因为苏军的镇压与占领而归于消失，哈维尔的论文绝大部分都是在那以后写的。在哈维尔的心目中，是不是一九六八年以后的捷克才算进入了后极权主义的时代呢？

除了在用辞上我不能不提出异议和在时代划分的界限上有一点不明白而外，我完全同意哈维尔对后极权主义社会所作的描述与分析。

什么是后极权主义？后极权主义就是极权主义的原始动力已经衰竭的时期。用二十多年前因车祸去世的苏联作家阿尔马里克的话来说，就是革命的“总发条已经松了”的时期。权力者已经失去了他们的前辈所拥有的原创力与严酷性。但是制度还是大体上照原样运转，靠惯性或曰惰性运转。权力者不能不比过去多讲一点法制（注意：绝不是法治），消费主义日趋盛行，腐败也愈益严重。不过社会仍然是同过去一样的冷漠，一样的非人性，“权力中心仍然是真理的中心”。这个社会的最高原则是“稳定”。而为了维持稳定，它赖以运转的基本条件仍然是：恐惧和谎言。弥漫的，无所不在的恐惧造成了弥漫的，无所不在的谎言。

哈维尔屡次以下面的一个案例来开始他的分析：

某一个蔬菜店的经理在他的橱窗里贴了一个标语：“全世界无产者，联合起来！”他这样做的目的何在，他究竟要向人们传达什么信息？他是否对全世界无产者的大联合真的十分热衷？他当真觉得他

的热情强烈到非得让公众都了解他的理想不可？他是否真的想过，这个大联合该怎么实现，实现了又怎么样？

哈维尔断言：大多数商店经理对于橱窗上的标语的意义是从来不会过问的。

标语是上面批发葱头和胡萝卜时一起发下来的，经理只有照贴不误，否则便会有麻烦。他这样做不过是表示“我，某某经理，懂得自己该作什么，是个安分守己的良民，所以应该过上平安日子。”如果这个经理奉命贴上另外一条标语：“我胆小怕事，最守本分。”虽然意思是真的，但是经理倒不会无动于衷，因为这样做就表示了他是一个怯懦的人，而这有辱他做人的尊严。因此这个经理贴“全世界的无产者，联合起来！”的标语，可以掩盖他唯命是从的可鄙的心态，同样也掩盖了权力的可鄙的基础。“它用某种高等的东西掩盖基本的现实。这个高等的东西就是意识形态”。

为什么一个蔬菜店的经理会被编织进意识形态的网中？因为恐惧。每个人都 有东西可以失去，因此每个人都有理由恐惧：

“因为恐惧失去自己的工作。中学老师讲授他自己并不相信的东西，因为恐惧自己的前途不稳；学生跟在老师后面重复他的话，因为恐惧自己不被允许继续自己的学业；青年人加入共青团参加不论是

否必要的活动。在这种畸形的制度下，因为恐惧自己的儿子或女儿是否取得必要的入学总分，使得父亲采用所有责任和‘自愿’的方式去做每一件被要求的事。恐惧拒绝的后果，导致人们参加选举，给推荐出来的候选人投票，并且假装他们认为这种形同虚设的走过场是真正的选举。出于对生计、地位或者前程的恐惧，他们投票赞成每一项决议，或者至少保持沉默。……”

怎样才能打破这种出于恐惧而凭借谎言生活的现实？

哈维尔的答案十分简单：“在真实中生活”，或曰“在真理中生活”，西方文字是 LIVING IN TRUTH！

这话看起来太理想，太虚无飘渺，但是我倒也不想建议译者改变译文，因为如果用大白话来说，无非就是“过说真话的日子”或者是“生活在真话中”，“做一个说真话的人”而已。

不要把这样简单的话的涵义看得太简单了。

在哈维尔看来，“假如社会的支柱是在谎言中生活，那么在真话中生活必然是对它最根本的威胁。正因为如此，这种罪行受到的惩罚比任何其他罪行更严厉。”说真话，按照人的本性或良心说话行事，这对极权主义是极其可怕的事。“真理的细胞逐渐浸透到充斥着谎言

的生活的躯体之中，最终导致其土崩瓦解。”说真话的威力被哈维尔比喻做安徒生的童话《国王的新衣》里那个首先冲着国王叫“他光着身子呢”的小孩子一样，能得到所有的人道义上的支持，因此是威力无比的。

正因为如此，哈维尔说：“时机一旦成熟，一个赤手空拳的平民百姓就能解除一个整师的武装。这股力量并不直接参与权力斗争，而是对人的存在这个难于揣测的领域发生影响（难以预料的是在何时、何地、何种情况下，和多大程度上这种影响得以产生）。一场突然爆发的社会动乱，表面上铁板一块的政权内部的剧烈冲突或者社会和文化界气候发生无法压制的转变。因为所有的问题的关键被谎言厚厚的外壳掩盖着。我们无法弄清楚什么时间那最后一刻会来，那最后的打击会来。”

哈维尔相信一定会来而又无法预言的最后打击终于在一九八九年十一月二十七日到来了。

哈维尔的主张实际上是“人人说真话，人人做实事”。除此之外，他还加上了第一次大战后捷克斯洛伐克第一任总统马萨里克的号召：“从小处着手！”这是人人可以做到的，或者可以争取做到的。这就是哈维尔所说的“无权者的权力”。

哈维尔很少研究和分析前期极权主义社会的结构和运作情况。在那个时期，生活的逻辑是“我思想，所以我存在；我开腔，我一定灭亡。”例子多到不胜枚举，布哈林、季诺维也夫还有哈维尔本国的斯兰斯基都是的。哈维尔应该能够认识到，从那个时代转变到人们多少可以争取“说真话”，“从小处着手”，桥下流过的水（不，是血）已经很多了。既然历史已经走到后期极权主义社会，那么也就可以套用中国人十分熟悉的雪莱的诗句：“如果冬天已经到来，春天还会远吗？”

人们说真话，动因是什么？哈维尔回答说：“良心”。

他认为政治不应仅仅被理解为对权力的欲望和追逐，或任何控制人的权术和伎俩。也许阴谋可以使得某个人登上某个宝座，但这也就是他成功的顶峰了，因为不可能以阴谋改进和推动社会。在哈维尔看来，“政治是求得有意义的生活的一种途径，是保护人和服务人的一种途径”。“我们必须相信我们良心的声音，甚于所有抽象推论的声音，不去捏造任何企图超越于良心的呼声上的责任”。换言之，人们有权拒绝为适应政治需要而压抑自己内心深处感到的道德要求。

在这里，哈维尔有两层意思：一层是针对后极权社会的。因为那是一个荒诞的道德沦丧的社会，要摆脱那样一个社会，“必须回到政

治的原点——有个性的个人，必须唤醒个人的良知”。另外一层是针对历史翻转以后的社会的。他的观点是：“最好的法律和所能想像的最好的民主机构，如果不是由人性的和社会的价值所支持，也将不能在自身之内保证其合法性。”“没有共同拥有的和普遍树立起来的道德价值和责任，也就没有法律和民主政治，甚至市场经济也不能恰当地运转。”

自从马基雅维利以来，西方政治学一直把政治定义为权力的游戏，而哈维尔 却提出要以道德，以良心作为政治的出发点和归宿点。正因为如此，他把这样的政治叫做“反政治的政治”。

“反政治的政治”初见于一九七七年的“七七宪章”。哈维尔是宪章的发起人之一，大概这个词儿就出自他笔下，至少反映了他的思想。

几十年间，哈维尔就是凭借无权者的权力取得了行使反政治的政治的权力。人们现在期待他倡导的反政治的政治能取得进一步的成功。

哈维尔最初以荒诞剧作家成名，我对他的剧作没有看过一个字，因此也不能赞一字。但是我知道他所以要写荒诞剧就是要在荒诞的世界上寻求意义。他的一生是追求意义的一生。

为了这种执着的追求，哈维尔曾多次被捕，几度入狱，甚至在他当总统那一年的上半年也基本上是在牢里度过的。他说：“监狱生活是我人生道路上必要的和不可避免的一个阶段”。也许，他在一九七九年底到一九八三年初最长的一段铁窗生涯期间给他的妻子奥尔加写的几百封信是他的哲学思维和生命体验的最集中的呈现。如他自己所说：“这些信使我有机会用一种新的方式审视自己，并且检验我对人生根本问题的态度。”

因为，在哈维尔看来，他所处的后极权主义的世界是一个荒诞的世界。它是无姓名的，无面目的，没有个性化的人，没有“我”的。

“人民”代表了一切，顶多再加上“祖国”、“阶级”这么几个词儿。因此，哈维尔直探本源，追求存在的意义。他说：“只有我们从存在中分化出来，进入异化的世界，我们才能认识到存在的根源”。从存在分离出来的“我”，“只能通过他自己在这个现实世界的存在，接近他所追求的那种存在（即存在的完整性）”。这些话也许有些拗口，但是其实同中国古代哲学所说的“天地之大德曰生”，“生生不已”即是“分分不已”的命题相去并不很远。世界各种哲学的初始命题和终极命题，大致都应该是差不多的。

哈维尔并不讳言他对存在有一种神秘的信仰。他说：“追求存在，作为一种精神状态，也可以理解为一种信仰。一个追求存在的人在本

质上就是对生活、世界、道德、事物的意义，对他自己持有一种信心。希望、惊奇、博爱、对存在的神秘性的本能的尊重，这一切揭示了他与生活的关系。”他还相信有“一个无所不在，绝对存在的地平线，……它存在于任何事物的背后，又居于任何事物之上”。对此，人们永远应当谦卑。

我们中国人几十年来饱受唯物主义的思想训练，也许会不习惯于哈维尔很少提到但是决不讳言的对神的信仰。其实，中国哲学中本来有“敬畏天命”的传统。这是一切深思的人都不能回避的问题，只是，也许是受了“无法无天”的思想的影响，近年来有人以“与自然交朋友”来对“天人合一”作极其庸俗的解释，使我们对中国哲学中最深刻的神秘性越来越生疏了。

哈维尔在存在与人的关系中看到了良心（即良知）这是我们中国人不难理解的。“天地良心”，“人心通于天心”，“良心即天理”这样的话现在还存在于人们的口上笔下，可悲的只是，这样说，这样想的人越来越少了。哈维尔的特异之处是他从人的同一性（IDENTITY，我译“自性”）中看到了人的责任，每一个人对万事万物的责任。良心和责任构成了他的哲学的核心。他自己也知道他的话“非常笼统、模糊和不现实”但是他保证“所有这些看上去朴素的字句来源于非

常具体的对世界的经验”。“实事求是”不也仅仅是两千年前一个汉朝的皇子说过的相当模糊笼统的话吗？但是在经历过二十年极左路线之后，又有多少中国人不懂得它在生活中到底是什么意思呢？

比良心和责任更具体一些的是，哈维尔特别强调公民和公民意识，这未免使我感到一丝悲哀。我在二十多岁时曾当过一阵公民教员。在去年有次讨论政治改革的会议上，我说，如果一个人还能有下一辈子，那么我的最高愿望是当一辈子公民教员。因为我知道在我们这个国家，要养成十来亿人民的公民意识，即使现在马上着手，也至少得要五十年到一百年才能赶上先进国家。

哈维尔深受后现代主义的影响，因此行文晦涩冗杂，但是即使如此，读他的著作也不能不感到一种震撼人心的道德力量。就在他出任总统时的就职演说——《人民，你们的政府还给你们了》——中，他在历数国家面临的问题之后说：这些都还不是症结所在。当前最大的问题是，我们生活在道德沦丧的环境中，我们都是道德上的病人。口不应心对我们来说已习以为常。我们已学会不相信任何东西，不再关心别人而只顾自己……（我这样说时）我针对的是我们所有的人，因为我们全都已经习惯了，适应了这个极权制度，接受了这个制度是不可改变的事实，从而成全了它的运行。换言之，我们大家都多多少少对这部极权机器之得以运行负有责任。我们当中没有一个人仅仅是

这部机器的受害者。要知道它之所以能运行，我们每个人都曾出了一份力。

这些话同我们二十多年前还想要“解放全人类”的横霸之气和现在侈谈中国哲学“可以拯救全世界”的虚骄之气相比，反差何其鲜明！

他在肯定民主自由已经在胜利中之后又说：

“但是人间天堂还没有得胜，它将来也不会得胜。只有那些相信自己了解一切，相信在自己之上再没有更高的主宰，相信自己可以操纵历史的人才会安于得胜的观念。人间天堂还没有得胜。我们前面还有许多困难的时刻，得胜的只是一个真正的希望。”

对最高的存在的谦卑永远是哈维尔哲学的一部分，也应当是每个人的哲学的一部分。哈维尔的反政治的政治当初甚至反对组织政党，反对提出政纲，他唯一的主张就是人人凭自己的良心说真话，做实事，不过他始终强调要“干”。他说：每件事情坚持或失败就在于“干”……。事情在“干”，原则上总比“不干”要强。他在给妻子的有一封信里说：“我可以以我认为合适的方式行动。我深信每个人都应该这样，即担负起自己的责任。有人会反对说这没有用处。我的回答十分简单：有用。”

这段话也许是哈维尔对现在在中国红极一时的捷克流亡作家米兰·昆德拉的又一次答复。昆德拉曾经认为哈维尔他们所干的不仅徒劳无益，而且只是为了表现自己，也就是出风头。但是历史在仅仅几年之后证实了哈维尔的行动的价值：“有用”。

中国现在正处在后极权时期，哈维尔的思想和实践对我们中国人有什么借鉴和启发呢？

.....

存在的意义和道德的政治

——理解哈维尔：《哈维尔文集》序

徐友渔

哈姆莱特是莎士比亚最著名的剧作中的最著名的角色，瓦茨拉夫·哈维尔是当代捷克剧作家、思想家。我在阅读哈维尔的作品时，常常由他想到了哈姆莱特。一个是经典剧作中的虚构人物，一个是现代荒诞派剧作家；一个是为报杀父霸母之仇的王子，一个是在世纪性巨变浪潮中成为国家领导人的公众人物，二者有何关系？我看到的共通之处是：对存在的意义的不断追索，对人间苦难悲天悯人的情怀，对流俗之见的质疑和挑战，对当下经验的超越。

在人们的印象中，哈姆莱特是延宕不决的典型，他遇事不能决断，

永远沉浸于对自己的提问：“活，还是不活，这是一个问题。”其实，哈姆莱特并不缺乏行动的大智大勇，他要在行动中探求人生或存在的根本意义，他眼神迷茫，实际是力图从周遭的纷扰中求索善恶的本质，他视自己面临的血海深仇为小恶，断定整个世界不过是一座太监狱。

哈维尔也是如此，他从社会生活的表面稳定和物质性追求与满足中洞察全民族道德和精神的堕落与衰朽，他鄙弃经世不变的格言：“政治即权力的艺术”，他在斗争中坚守良心的维度，在行动中体现存在的意义。

当然，哈维尔并不全然等同于哈姆莱特，他并不时时耽溺于内心的思索与独白，而总是体察社会生活的脉动，他长于自省，但行动上并不犹豫反复，他是有血有肉的剧本人物——他的剧本，莎士比亚的剧本——即典型的理想人物，他的生活曾与舞台相关，然后从舞台走向世界。

存在与责任

和哈姆莱特一样，哈维尔始终摆脱不了“活，还是不活”这种问题的纠缠，他认为，人与动物——它们仅仅受生存本能的支配——的根本区别是用下面这个简单的问题即对生存本能质疑：是否真应该活着，如果是，那又是为什么？他知道，人们会找出各种理由，有物质方面的、有精神性的、有鄙俗的、也有理想的、说明生命值得留恋。哈维尔不满意这样的回答，因为上述种种生活的内容既可以赋予生命

以意义，也可以使这种意义丧失，既可以成为活的理由，也可成为不活的理由，他不要从生活里各种具体的价值和理想中找理由，而要人作为这些价值和理想主体即人类存在中找理由。

生活不时会给人极大的乐趣，使人自发地感觉到生命是有意义的，但这些事情不过是漂浮的虚无海洋上的“意义的岛屿”，其间的间隔会对意义构成威胁。另外，对生活中的乐趣也可以追问：“这又怎么样呢？”哈维尔感兴趣的不是这些隔绝的岛屿，而是它们的底层，他想知道它们实际上是不是连绵的海底山脉的可见峰顶。

哈维尔的思考过程极其艰苦、曲折，他的结论具有形而上学的抽象性，晦涩性甚至神秘性，但思路还是清晰的。他认为，虽然人具有独特性，即只有人才是自己向自己发问的存在物，但他同时认为人在意义问题上并无特权，“归于生命的每一种，‘存在性’意义在本质上都意味着与‘意义的总体’的神秘性，即存在的意义相关……”人应该与宇宙达成新的、深刻的、充分的统一。并不仅仅是我们渴望与存在的意义相关，存在的意义本身也趋赴我们。

在哈维尔的抽象思辩中，人生的意义和存在本身的意义是相通的，另一方面，人又是这样一种奇特的存在物，被抛向存在的根源处和被抛向现实世界不是独自分离的两回事，而是一而二，二而一的一回事。“如果我们不是起源于存在，我们就不能得到被抛入现实世界的经验，而如果我们不是存在于现实世界，我们便不能得知源于存在的经验，”这就是人与存在的异化：不能停留于原地，要通过与现实世界的遭遇来规定自己，实现自己。

由此产生了哈维尔长久思考，总是对于他视野中心的另一概念：责任。在他看来，责任是人的身份(IDENTITY，又叫“认同”，即人之所以为人，人区别于其他存在物的特性)生成、持续和消亡的基本点，它是基石、根本、重力的中心。什么是责任？说到底这是人与现实的二元关系：负责任的人和他对之负责任的人与事。

责任从何而来？宗教信徒将其理解为他与上帝的关系，其他人将其归结为人与社会的关系：它来自教育、文化、传统，等等。这些回答都不错，但哈维尔并不满意，他认为这是把责任（此处有缺漏）我曾说过，“人的身份不是一经选定就终生不变的道路，相反，它要不断地重新确立。事实上，人永远是‘无牵无挂的’，我说这话时想到的是，信念是一种精神状态，不能具体化为完满的，一旦得到就再也不变，不再成问题的东西，如果是这样的东西，它就只要求人们为此奉献，而不要不断地返回到出发点。“如果是这样，就不是信念，而是狂热的盲信，它对思想懒惰、性格懦弱的人有极大的诱惑力。还有这样的人，”虽然可能本来确实不愿意背离存在，但十分缺乏知识和道德的勇气(包括不随大众特立独行的勇气)，没有这种勇气是不能真正面向存在的。抗拒不了自我欺骗的吸引力的人以特别极端的方式面向存在，在此假象之下却掩盖着对现实世界的屈服。这种人所做的是‘紧随观念’，盲目地为之服务……一个人越是狂热盲信，他的‘信念’就越容易转向另外的目标：可以在一夜之间变成信奉上帝，反之亦然，但献身的激情却是不变的。”

狂热盲信使生活简单，因为对意识形态、教义和宗派的热爱代替

了对真理、自由和正义的热爱，对一个目标的热爱代替了对人民的热爱，但代价是对信念的毁灭，悲剧发生了，本来是要承担和解救世界的苦难，结果则是增加了苦难，狂热和盲信者参与了镇压民主和大屠杀，只有在这时人们才发觉事情不对，但为时已晚。

对于哈维尔来说，他的信念出自自身的力量，出自对生命意义的理解，而不是出自传统的乐观主义，即相信“一切都会好起来”。廉价的乐观主义者可以被一个外在的偶然事情推入悲观的深渊，他们总是在热情澎湃与虚无主义之间循环。哈维尔认为，他比大多数人更少幻想，因为他有信念，他不是对胜利抱有信心，而是相信生活。他不在乎世界上发生了多少事，只对事情是否有意义和有什么意义感兴趣，他认为，沉默地、始终不渝地支持自己的立场，比高声喧哗又很快放弃要好得多。

荒谬感

哈维尔被人们认为是荒诞派戏剧家，当有人问到他的荒谬感和戏剧创作的关系时，他回答说，这是同一事物的两个方面，他强调意义与荒谬的互补性：荒谬即缺乏意义，这种感受愈深，对意义的追求就会愈积极；没有同荒谬的经验作殊死搏斗，就没有要追求的东西；没有对于意义的内心深处的渴求，就会被无意义所伤害。

哈维尔曾经深入地谈起自己对于荒谬的体验：“人们可能以多种方式体验到荒谬：通过个人的自省，或通过交谈；它可能是一阵强烈

而短暂的情绪，也可能是人一生中深刻的、主导性的情感。虽然不能说荒谬感是我最强烈、最深刻和最基本的感情，但我觉得自己一直有看到世界荒谬一面的强化倾向，因此我可能比别人对这种情绪更为敏感。”“在我的理解中，荒谬感决不是对生命的意义失去信念的表现，恰恰相反，只有那些渴求意义的人，那些把意义当作自己存在的不可分割的部分的人，才能体验到缺乏意义是痛苦的，更准确地说，只有他们才能领悟到这一点，在令人痛苦的意义缺失状态，它反而比在其理所当然、无可置疑存在时更真切地呈现出来，就像病人比健康人更懂得什么是身体好一样。我认为，真正的无意义和真正的无信念表现得不太一样，后者表现为冷漠、无情、自暴自弃，把存在降低到植物水平。换句话说，体验荒谬与体验意义密不可分，只有荒谬是意义的另外一面，就像意义是荒谬的另外一面一样。”

由此看来，对于荒谬，哈维尔这位荒诞派戏剧家和某些中国小说家的理解大不相同，对他而言，荒谬是令人痛苦、焦虑、理不当此的事，对某些中国作家而言，荒谬是世界的常态，是免去人的责任、令人宽慰的事，对哈维尔而言，荒谬和意义之间是一种既分又合、相离相依的辩证关系，而在某些中国小说家笔下，二者的关系不过是有你无我、相互否定。

哈维尔下面的话更能证明上面对他的理解：“荒谬是这样的体验，某种东西有意义、应该有意义或本来能够有意义，即它本质上是人性的，但它却全然没有意义，或丧失了意义。因此，荒谬是体验到与存在脱离接触，体验到赋予意义的力量的瓦解，体验到一种人性，它发

现它欺骗了自己，‘迷失了方向’——正因为如此，它回归自己正确的道路：意识到意义的缺失，渴望意义自己再次出现……荒谬是体验到面对存在之‘我’与屈服于现世存在之‘我’的对照，是体验到孤独之人与他自身的对照……在荒谬中，世界的异化并不是必需的，我们并没有被‘先在地’抛入荒谬中，相反，荒谬是这样的东西，它并不已然存在，而我们将自己抛入其中。难道这不正是真正的荒谬开始之处？”

因为持有上述见解，哈维尔主张，不能把荒谬当成先天消极，甚至应当严加斥责的东西，在某些地方，荒谬的体验可以推动事物前进。在许多情况下，正是这种对于世界的疏离和异化的感觉，这种抛弃了旧有的俗套体验的感觉，打开了新鲜、锐利而有洞察力的眼界，这独具一格的眼界使我们直面真理，并通过它的怀疑能力衡量出意义的真实份量。

生活在谎言还是真实中

哈维尔并不生活在精神世界和内心生活中，他关注现实，积极参与政治活动。与一般政治家或政治活动家不同，他从精神层面看待政治，以道德的标准评判社会和政治生活，他斗争的目的是人性的回归。

1968 年，以苏军为首的华沙条约国部队突然袭击，侵占了捷克斯洛伐克，“布拉格之春”被扼杀，推行改革的总书记杜布切克被掳掠，然后靠边。靠坦克维持的苏式政权大搞清洗和逮捕，然后推行“正

常化”。表面安定的局面有了，人们噤若寒蝉，但这死水一潭的局面对整个民族意味着什么呢？

1975 年 4 月，哈维尔写下了致总统胡萨克的公开信，揭示安定掩盖下的危机和全民族付出的道德代价。哈维尔在信中说，如果只看日常生活的表面，只从统计数字和官方报告来衡量，国家成功地获得了安定，但如果从社会的道德与精神复兴，人性和自由的扩展，人的尊严的提高这种角度看，社会并不是安定的，而是处于空前的危机之中。因为人民对政府的服从、社会表面的团结，根源只是人们的恐惧。他们重复自己并不相信的话，做自己并不情愿的事，是因为在这个国家几乎每个人都有生存的压力，在本质上都很脆弱，容易受到损害，都有可失去的东西，因此每个人都有理由感到担忧和恐惧。

与恐惧相联系的是善恶观的沦丧和言不由衷。“在这些情况下，政府工作人员上上下下都在搞腐败，他们随时随地敢于公开收受贿赂，寡廉鲜耻地为一己之私利和贪欲行事，这种情况在最近 10 年达到了空前的程度。现在真正相信官方宣传和尽心支持当局的比任何时候都少，但虚伪之徒的人数却在稳步上升，以至于每个公民都不得不变得口是心非。……无望导致冷漠，冷漠导致顺从，顺从导致把一切都变成例行公事——有人把这当成‘群众投入政治’的例证，现代的‘正常’行为的概念就是由这一切构成的。这个概念实质上是极可悲的。”

哈维尔指出，人们愈是彻底放弃全面改革的希望，不再对超越个人的目标和价值感兴趣，放弃“向外”发挥影响的机会，他们就愈加

把精力转向阻力最小的方面，大练“内功”，把心思用在家庭、居室方面。他们装修住宅、购别墅、买小车，他们满意地享受着选购这种牌子或那种牌子的洗衣机、电冰箱的自由，而没有分享经济决策、参与政治生活和发挥才智的自由。人们把真实生活的无可奈何的替代方式当成人性的生活。当权者对待这些只能自保的生物采用的手段是有效的，他们选择了最不费力的路，但完全忽视了他们必须付出的代价——对人格的粗暴践踏和对尊严的无情阉割。

哈维尔尖锐地指出，秩序建立了，但代价是精神的麻木、心灵的寂灭，表面的安定取得了，但代价是社会的精神和道德危机。人们匆匆放弃昨天还拒绝放弃的立场，社会良知昨天还认为不好的事，今天便被理解，明天就被视为理所当然，后天就成了楷模。在最近几年，对于什么是“自然的”和“正常的”，人们的评价不同了，社会的道德态度变了，这种变化比想像的更为严重，因为人们日趋麻木，对麻木的自知力也在下降。“诚然，国家有安定的局面。但难道你不会说，它安定得像停尸房或墓地？”

在《无权势者的权力》一文中，哈维尔用“后极权主义”来指称他所在的制度，“后极权”并不表示不极权，而是说它与古典的极权方式有所不同。其特点之一是，这个制度起源于一个社会运动，它宣称对于历史发展和社会矛盾有“正确认识”。简言之，后极权主义十分依靠意识形态，它的原则是将权力中心等于真理的中心。“在这个制度下，生活中渗透了虚伪和谎言；官僚统治的政府叫做人民政府；工人阶级在工人阶级名义下被奴役；把彻底使人渺小说成人的完全解

放；剥夺人的知情权叫做政令公开；弄权操纵叫做群众参政；无法无天叫做遵法守纪；压制文化叫做百花齐放；帝国影响的扩张说成是支援被压迫人民；没有言论自由成了自由的最高形式；闹剧式的选举成了民主的最高形式；扼杀独立思考成了最科学的世界观；军事占领成了兄弟般的援助。因为政权成了自己谎言的俘虏，所以它必须对一切作伪。它伪造过去，它伪造现在，它伪造将来。它伪造统计数据。它假装没有无处不在、不受制约的警察机构。它假装尊重人权，假装不迫害任何人，它假装什么也不怕，假装从不做假。”哈维尔的深刻之处在于他指出，后极权制度的出现和存在，并非历史的错误，而在于现代人性中，明显地有使得这个制度产生，至少是容忍这个制度的倾向。“人们被迫生活在谎言之中，但他们能被迫这么做，只是因为事实上他们可以这样活下去。因此，不仅是这制度使人性疏离，同时，是疏离的人性支持了这制度……这成了人性堕落的写照。人们作为人失败了的见证。”

哈维尔主张反抗谎言，应付人性和道德危机的方式，就要鼓起勇气真实地生活。这是要重新承担责任，从自身条件出发，不放过每一个自由表达生命的机会，不指望今天的牺牲能带来明日的收获，人们只能管耕耘，而不能问收获。

道德与政治

苏联入侵以及随之而来的高压，毒化了社会生活的空气，使人精

神退化、心灵萎缩。哈维尔认为，社会和民族面临的不仅是政治危机，也是道德危机。随后爆发的“七七宪章运动”——哈维尔是其主要的领导者——目的不是要为危机求得政治解决，而是要表明一种道德立场。他强调，运动不是出自理智的计算，而是受良心驱使。这是公民对道德堕落真心实意的反应，坚持要凭自己的良心行事，反抗压力，冲破个人利益和恐惧的约束，重新像一个人那样挺起腰来。那些被侮辱与被损害者，那些剥夺了言论和行动自由的人，正在抬起头来、拒绝谎言、勇敢地行动，力图行使做一个负责任的人的权利，恢复人的尊严和身份。

为什么这场运动的目标不是政权？哈维尔回答说，权力从来不会独自存在，它支配人也来源于这些人。他说，我们这个社会的权力运作，并不简单地是一些人以赤裸裸的权力支配另一些人，每个人都被迫成为权力机器上的一个部件，因此常常很难指出谁要为政权的所作所为负责。在每个人的内心深处，他一方面是奴仆，畏上司，另一方面又是奴隶主，想践踏下属。专制制度就是以这种方式把整个社会纳入它的系统，使人不仅是它的受害者，又是创建者；人们既是囚徒，又是狱吏。当然，在参与和协助的同时，人们也有反叛之心。

在哈维尔看来，“七七宪章”运动的特色是公民意识的再生，是公民良知和自觉的苏醒。没有公民就没有政治，政治不能刷新公民操守，相反，公民操守是政治的前提。这就像建房不能从屋顶开始，只能从地基造起一样，宪章运动出现的重要原因之一，就是越来越多的人认识到，自由和权利是不可分割的：一个人的自由和权利受到侵害，

这意味着全体人的自由和权利受到威胁，如果一个社会人们因冷漠而孤立，对身边发生的剥夺与迫害漠不关心，那么任何人都休想从压制中解放出来。

哈维尔申明，他所参与和领导的运动是要影响社会，而不是权力结构，它要向社会隐蔽的领域发出呼吁，指出人和社会的出路是生活在真实中。他把自己所欲达到的深刻变革称为“存在的革命”，它应为社会和道德重建提供希望，这意味着要完全更新人与人之间的关系，建成一种任何政治秩序都无法代替的“人性秩序”。

在这个制度之下，各种组织结构将由新的精神即人性因素发展起来，而非出于形成特定的政治关系和保证，问题是要复兴诸如信任、开放、责任、团结、爱等价值。他表示，他只相信那些目的不是在技术方面行使权力，而是追求行使权力的意义结构，它们结合在一起是因为对于某些共同体的重要性具有的感情，而不是对向外扩张具有共同的野心。这些结构是开放、动态、小型的，完成目的之后就会自行消失，不应该建基于悠久而空洞的传统，不是为形成组织所作的战略性结盟。只有以共同体中每一个成员的充分存在为基础，才能保证极权主义不会在不知不觉中蔓延。这些结构应该作为真正的社会自控组织的产物从下面自然地发展出来，它们应该同产生了自己的真实需要不断对话，以获得生命力，一旦这些需要不再存在，这些结构也要消亡。

当哈维尔发表上述见解时，他是被体制排斥的知识分子。若干年后，他还能不能坚持以前的道德理想呢？他是在竭力做到这一点，在

一篇为《政治、道德与教养》的文章中，他说：“我有责任再三强调所有政治的道德根源，重申道德价值与标准在所有社会生活领域，包括经济活动中的意义。”他批驳只用暴力革命和政权转移来解释历史的观点，说前政权是被生命、思想和人类尊严推翻的，“有人仍然宣称，政治主要是操纵权力和舆论，道德在其中无容身之地，这样说的人根本不对。政治阴谋其实不是政治……一个也许参与搞阴谋轻易当上总理，但他的成功也就是到此为止；人要使世界变得更好，不能靠搞阴谋……真正的政治——配得上政治这名称，我唯一愿意投身的政治——就是服务于周围的人，服务于社会，服务于后代，政治最深的根基是道德……”

他在谈到自己从政后的体验时说：“尽管我每天都面对政治烦恼，但我仍然深信政治从根本上说并不是不光彩的事。要说不光彩的话，那也是不光彩的人弄的。我得承认，比起人类活动的其他领域，政治更能诱使人做出不光彩的事，因此它对人提出了更高的要求。但要说政治家必须撒谎或搞阴谋诡计，那是完全不对的，有人散布这种说法是想打消别人参与公共事务的兴趣。”

哈维尔坚信，“如果我们不建设一个人性的、道德的、尊重智慧、精神和文化的国家，我们决不能建立一个基于法治的民主国家。如果不以某种人性的和社会的价值为基础，最好的法律和设想得最好的民主机制也不能在自身之内保障法治、自由和人权……没有共同拥有和广泛确立的道德价值和责任，就没有法律、民主政府，甚至市场经济也不能正常运行。”

社会转型和市场经济

政治的巨大变化把哈维尔推上了重要位置，他执政期间，捷克的经济体制缓慢地、相对于其他国家较为稳妥地由计划和中央集权型转变为以市型为主的多元经济。最令人注目的地方是，这个国家的体制转轨在社会公正方面引起的问题是最小的。这当然是全体人民和经济专家共同努力的结果。而哈维尔的有关思想和言论，也是这个较平稳地发生根本变化的过程的一面镜子。

在发表于 1991 年的“我相信什么”中，哈维尔从原则上阐明了市场经济的长处和旧体制的弊病。他说，虽然他一直有社会主义倾向，但他知道唯一行得通的经济制度是市场经济。这是唯一自然的、可以导致繁荣的经济，因为只有它反映了生活自身的性质，生活的本质具有无限的、不可捉摸的多样性，因此它不能被任何集中性质的智力所包容和计划。企图把所有经济产体联合起来，置于国家这个唯一的超级所有者的权威之下，使全部经济生活听命于中央(它自以为比生活本身还要高明)的声音，这是企图反对生活本身，这是现代人僭妄的极端表现，他以为自己对世界有透彻的了解，处于创造的顶峰，因此能够支配全世界，他不知道自然、宇宙和存在和秩序是无限复杂的结构，他自己只是其中微不足道的部分，旧体制之下的经济产生于一种狂妄自大的、乌托邦的理性，它使自己凌驾于一切事物之上，当这种乌托邦理性付诸实施时，它肃清一切与之不合的东西。与这种崩溃的

中央经济历史现象相伴生的，是言论审查、恐怖和集中营。

哈维尔说，虽然市场经济对人像空气一样自然和不言而喻，但他担忧并认为危险的，是某些人的思想方式，他们把改革的某些方面变成意识形态，变成偏狭的教条和狂热。有些人疯狂相信市场可以解决一切问题，把市场和道德看成互相排斥的东西，有些人从左倾意识形态狂热一下子变为右倾意识形态狂热，有人像当年拥护革命口号“一切权力归共产主义者”那样，利用现在的权位化公为私。

哈维尔也清楚地看到，社会转型期产生的错综复杂的问题，有许多是旧体制遗留下来的，有不少人仍想保住自己的既得利益。因为在前几十年的建设过程中，自然的市场经济机制被人为地中断，因此，现在发育中的市场经济的问题，不能纯然靠它自身求得解决。政府在发展经济方面还应当起到巨大的作用，简单说来，它的主要责任有以下三方面：一、制定游戏规则”的框架；二、作出宏观决定；三、制定具体的日常经济政策。而随着市场经济的发展和成熟，国家的经济领域的作用会越来越小。

后极权主义及其反抗

崔卫平

按萨托利在《民主新论》中的说法,极权主义(totalitarianism)这个词 1925 年才出现,并且是法西斯主义的发明。

“totalitarianism”其词根“total”,即“总体的”、“全面的”意思,墨索里尼曾用“总体国家”(totalitarian state)来表达他的蓝图。1941 年弗罗姆出版《逃避自由》,于其中分析了现代自由所伴随的孤独,如何驱使人们站到一面极度权威的旗帜之下,从而滋生出极权主义怪物。卡尔·波普尔于 1943 年写成并随后出版的《开放社会及其敌人》,解剖了极权主义作为一种世界观的根源和脉络:从“本质主义”(“整体论”)——“历史主义”——“乌托邦社会工程”,完成了一个类似柏拉图的理念及其展开封闭循环,剪除了人类真实生活的所有偶然性及其未知的开放性质。1944 年哈耶克《通往奴役之路》,揭示了所谓“国家干预”、“计划经济”所存在的巨大危险——经济活动中的垄断控制,会导致所有领域的控制包括私人生活;丧失经济活动中的自主性,是一个社会进入全面奴役的起点。(燕南, <http://www.yannan.cn>)

战争结束之前这些人们的著述,主要涉及人们的思维方式、行为方式,尤其是对于某种理想主义或唯理主义的模式进行清算,而不是针对暴力极权主义现象,实际上并没有将极权主义和任何一种实际存在的政权形式联系起来,甚至没有将法西斯主义看作极权主义。波

普尔和哈耶克锋芒所向，是社会组织过分的人为设计，是过分信任所谓人类理性能力，他们本人都比较推崇在长期人类实践中形成的自发秩序。1948 年奥威尔的《一九八四》描述了一个极权主义国家，如何通过种种技术比如修辞术、认罪术，实现对于全部日常生活中人们思想行为的严密控制。尽管这部小说后来更多地被认为是预言或者影射了苏式共产主义国家所发生的事情，但至少在当时人们并不具有这样的联想。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

汉娜·阿伦特 1951 年出版的《极权主义的起源》一书被公认为是极权主义研究的开山之作，主要是研究纳粹主义的成因。1958 年的修订版，增加了《意识形态与恐怖》一章，在认定“极权主义政权”时，将斯大林主义的国家也算在内，由此奠定了极权主义研究与批判的具体对象，也开始有了“右的”极权主义和“左的”极权主义之分。有关极权主义的起源，阿伦特的分析最具特色之点在于：全面恐怖的极权主义之所以能够大行其道，它所针对的是切断了与他人联系的原子化的个人，“恐怖只有对那些互相隔离的人才能实施绝对统治。”这种“孤独”带来一系列的后果：不能与他人分享自己的感受和经验，从而丧失判断事物的基本常识，将反常视为正常；不能感到和他人呼吸在同一个天地之中，于是造成对于他人莫名其妙的仇恨，感到这个世界正在联合起来反对自己，同时也把自己放到反对一切人的位置上。在感到自身无根、缺少意义的焦虑时，一方面，丧失了对于自己的信心，失去对于自身行动的任何信心和力量；另一方面，由于某种

虚无所造成的真空，十分容易被他人乘虚而入，灌输进“假大空”的意义，以某种反常的、不可思议的举动来证明自己。一个恶性循环就是这样形成了：极权政权想尽一切办法造成这种孤独和虚无；而孤独和虚无又在滋生极权因素和强化极权政府。在阿伦特的表述中，包含了极权政权和这种政权之下的人们互相之间不可分割的看法。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

1953 年一次会议之后，由弗里德利克编辑会议录《极权主义》一书，1954 年出版。其中对于“极权主义”这个概念是适用于包括古代在内的所有时代，还是仅仅留给我们这个时代；是不同国家－社会中国有的某种特征，还是一种特殊类型的、有自己一组特征的政治制度，抑或仅仅是一种极权主义精神，做了辨析。弗里德利克本人认为极权主义是一种制度，它有这样六个特征：1、一个官方的意识形态；2、一个受寡头控制的群众政党；3、政府垄断军队；4、政府垄断大众传播工具；5、一个恐怖主义的警察系统；6、集中管理的经济。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

1956 年，弗里德利克和布热津斯基出版《极权主义独裁和独裁》一书。如果说阿伦特那本开山之作的主要对象是纳粹主义，那么，这两位作者其主要特色在于成功地论述了斯大林的极权主义。由于纳粹主义已成为过去，而斯大林主义仍然在这个世界上活着，所以，关于极权主义的批判的重点便转移至斯大林主义政权。五十年代是极权主

义研究的鼎盛时期，当然主要在西方。它的研究成果并不反映在苏联和苏式共产主义阵营国家之内。在某种意义上可以说，如果说出“极权主义”这个词，就表明与苏式共产主义制度的决裂，是取得了一个制度之外的某种起点。而在中国五十年代、六十年代，这个词基本上没有出现，很可能唯一使用这个概念的是那位年轻的女受难者林昭。从这个角度看，林昭与那些被“冤枉”的右派不可同日而语。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

区别极权主义和权威主义（authoritarianism，又译“独裁主义”），是不可缺少的。当然，它们之间也有一些重叠，比如说，一个由警察力量和军队来保障的政府；意识形态控制（或者神权统治），以及残酷、拷打、杀戮等。就残酷性而言，一个权威制度的独裁者可能比极权主义暴君更为过分。因此问题并不在于比较它们之间谁好谁坏，而是它们各自的性质。“极权主义”正如其字面意义（total）所表明的，它是一种全面的、无所不在的控制，它所掌控的范围、领域是权威主义不可想象的。首先是将人们经济活动的权力牢牢掌握在一个中心之内。就这一点而言，甚至纳粹主义都没有做到。纳粹德国和意大利都不存在中央调控的经济制度。许多完成民主转型或有待完成的地区或国家，比如当年的台湾、李光耀的新加坡，皮诺切克的智利，老百姓做生意还是自由自在的。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

其次是对民间社会的空前压制。尤其是苏式共产主义极权制度，断然取消了所有自发的民间团体：行业联盟、宗教组织、研究学会、工人和农民协会、青年或妇女联合会，首当其冲的当然是民间党派。如果这些组织存在的话，肯定是在接受一个核心领导的前提下，名存实亡而已，并且实际上为核心服务而不是为各种民众服务。甚至一个年轻人的阅读讨论小组，就可能招致杀身之祸，这种将人们置于分而治之的黑暗当中的极端做法，恐怕是任何一个专制独裁政府乃至外族入侵者所不可比拟的。取消各种自发的社会联结，切断所有人们之间的自发联系，最终导致一个沙漠化的、枯萎的、从底部被抽空，从而十分容易失去平衡的社会。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

第三是对私人生活的极度控制。从一个人的衣食住行，吃什么样的饭、穿什么样的衣服、与什么人来往、是否撕坏了一张画像或者想要出国；到他的思想、日记、与朋友之间的通讯、恋爱婚姻家庭生活等等，无一不在严密的监视、监控之中。“天网恢恢，疏而不漏。”在这方面，中国的文化大革命期间，对于私人生活的极度侵犯，达到了史无前例的程度。即使是《一九八四》的作者，也没有想到一个人发辫的长短、裤管的大小，都会成为非常严重的政治问题。实际上，在压制了私人生活之后，所谓公共生活仅仅是徒具外表而已；它与自由无关，而是一种高度强制的体现。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

依笔者拙见，最好把“极权主义”这个词限制在苏式极权主义制度这个范围之内。目前中文翻译的“极权主义”，也有一个好处，就是在字面上带出了“极端”这个含义，它在权力的控制方面是非常极端的。但是这并不是说极权主义是程度上最坏的，萨达姆政权也是恶劣透顶、残暴之至，但是在思想和意识形态的控制及其手段方面，比如群众性告密和互相揭发（称之为“群众专政”），和苏式极权主义还是有区别的。在当今世界上还有极为残酷的种族战争和恐怖主义，但是不能说它们是“极权主义的”。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

进入60年代之后，除了中国，包括苏联在内的苏式极权制度都起了比较大的变化，极权主义理论也随之作出相应的调整。据徐贵先生介绍，卡索夫(Allen Kassof)于1964年提出了“无恐怖的极权”。林兹(Juan Linz)在70年代中期提出了“后极权主义”的说法，他建议用“极权主义”专指希特勒的德国和斯大林的苏联，以示区别日后苏联的“后极权主义”。华尔泽(Michael Walzer)在80年代则提出“失败的极权”一说，他指出，“极权主义是寄生在败死了的革命之上的”。李慎之先生曾经引用苏联作家阿尔马克里的话来说，是革命的“总发条已经松了”的时期。在下面讨论“后极权主义”之前，需要说明的是，这个概念在很大程度上是一个修正性的和描述性的概念，指明一种延续之后的演变，并不是十分严格和统一。比如捷克的哈维尔十分经常地运用“后极权主义”的概念，而波兰的米奇尼克却

没有用“后”这个缀词，他仍然沿用的是“极权主义”、“极权制度”这样的表达，虽然他也非常清楚地指向比较晚近的苏式极权制度。可以说，米奇尼克用法更为接近李慎之先生对于哈维尔“后极权主义”提法的辩驳，李先生的意思是，用“后期极权制度”（late-totalitarian system）比“后极权制度”（post-totalitarian system）更为妥当。因为虽然在后期，极权主义的基本“道统”仍然没有改变。同样值得指出的是，即使在松动的六十年代及其之后，在东欧争取民主的阵营里，用不用这个“极权主义”这个概念也是一个分水岭。比如意欲赋予社会主义以人性面貌的“修正主义者”，基本上不用这个词，他们仍然在体制的框架之内，寄希望于体制本身的改革和制度的领袖。而七十年代起来走向反对前台的人们，才重新启用这个词，表明他们在制度之外的不同起点。在这一点上，运用“后极权主义”这个概念的李慎之先生，和前面说的林昭一样，走得比他的同代人远得多。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

哈维尔描述捷克苏式极权主义之后的社会（“后极权”社会），关键词有“恐惧”、“谎言”、“消费品”。他指出支撑着社会稳定外表的，是人们普遍的恐惧心理。不同于五十年代行刑室里的拷打叫喊声，从前排除异己的残酷做法已经转化为对于每一个人生存的压力，人们担心现有的东西因为不服从而随时被拿走——生计、地位、前程以及受教育的权利等。在这种压力的背景之下，谎言盛行。为了向上级部门有所交代，人们随时随地准备撒谎，不仅不脸红甚至还会

理直气壮：“我想要联合全世界无产者有什么过错？”意识形态已经完全堕落后不同的人谋取自身利益的借口，但不是没有意义：维持着一个极权社会的外表而不去捅破它。大多数人厌恶和当权者的争论而把兴趣转移到私人生活方面，表现出对于消费品空前高涨的热情，人们忙于建立自己的安乐窝，知道如何不给自己和他人添加麻烦，而在这看似扩大了私人空间背后，是能量并非完全恰当的输出：人们是被一只看不见的手牵引到消费品面前，而从别的领域比如政治领域中被赶走。他们拥有的仅仅是选择什么牌子电冰箱和电视机的自由。在哈维尔的表述中，继承了阿伦特关于极权制度和这个制度下的人们互相依存的观点。即所谓“合谋”或“共谋”。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

但是与此相伴随，还有可以称之为“后极权社会中反抗策略”的许多东西。匈牙利作家康诺德 1982 年写过一本书叫做《反政治》，其中包含了许多被后来的人们追踪的议题。哈维尔经常用的概念有“反政治的政治”和“无权者的权力”、“公民的首创精神”等。既然极权的权力是无所不在、无所不能的，它全面扑灭来自生活的任何自发性和自主性，是对于广大丰富的生活领域的全面攻击和扼杀，那么，从生活的任何一个面向、起点、领域开始，都可能造成对于极权制度的抵制和反抗。这就造成了与传统的反抗议题之间重大区别。“反政治的政治”不去追逐政治权力，不制定一种纲领反对另外一种纲领，不试图以政治手段（更替领导人乃至改朝换代）解决问题。相反，“反

政治”提倡在日常生活的领域中随时随地展开工作。哈维尔反复指出的一个领域是“良心”的领域，在靠谎言维持的制度中，每一个人所拥有的说真话的良心，拥有一个不仅是道德的，也是政治的维度，即有可能成为一个反抗的起点。诸如此类的起点和发端就和生活本身一样丰富多彩，所谓“公民的首创精神”，即任何人可以从任何地方开始，这就是所谓“无权者的权力”。实际上，后极权批判在东欧知识分子那里，远远不是政治学者的工作，而是包括广大的作家、电影导演、诗人在内的丰富复杂的表述，不同的艺术家拥有自己不同的与极权制度及其意识形态对话的方式和侧重之点。比如捷克小说家的米兰·昆德拉、伊万·克里玛、博·赫拉巴尔、约瑟夫·斯可沃伦斯基（68年之后流亡加拿大，代表作有《人类灵魂的工程师》）、诗人赫鲁伯等、文学评论家瓦苏里克；波兰有电影导演瓦依达、基斯洛夫斯基、诗人巴兰察克、赫伯特、辛姆波斯卡，以及那位流亡多年仍然心系波兰、最终死在故乡的切·米沃什。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

这一套后极权批判的表述，最为可贵的地方在于把反抗与价值及生活的重建联系在一起，而不是先来一套“推翻”，然后再进行“建设”，而是将两个过程并作同一个过程，更加具有后座力。反抗之后的社会-政治制度包括价值理念如何建设？实际上包含在反抗的理念、方法当中，而不是事后再来设计和弥补。以暴力推翻的方式，所产生的只能是新的暴力；以夺取权力为目标，所导致的是对于权力的

极度崇拜和死死抓住权力不放。而将政治返回到非政治的起源中去，返回生活领域，有可能提供一个更为妥当的政治基础。这是因为说到底，是先有了人类蓬勃开展的生活世界，才有了政治这种人类活动的形式；先有了人类生活这个深广的基础及其需要，才产生了政治活动的要求和机制。人们在什么样的情况下生活，他们就在什么情况下开展他们的政治活动；人类生活拥有什么样的性质，与此相适应，他们的政治生活就拥有什么样的性质。说到底，政治的活动不应该凌驾于人类生活之上，更不应该与人类生活为敌，而是符合人类生活的性质、条件和要求。这套并非来自书本、学院式的表述，其现实意义非常明显、直接：它针对极权主义的全面控制所造成生活的窒息，包括人心中的虚无、道德力量的萎缩，想要从恢复生活、恢复个人的道德感、尊严感开始（起点当然不是终点），展开一场全面(total)抵制极权主义的斗争。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

如果说，捷克的哈维尔更多地运用道德的维度，提倡个人生活在真实中和将道德的尺度放回到政治活动中去，那么波兰民主运动的核心人物亚当·米奇尼克（最早的独立组织 KOR 的创始人、团结工会的顾问）则把重心放到了社会的自我建设方面，“独立的社会运动”是米奇尼克和他的朋友们致力奔赴的。1988 年被问及当时的波兰拥有一个强有力的独立教会、农业方面是私有制并且还有大量的文化自由（地下出版、飞行大学等），为什么还要把波兰称之为“极权主义”的？米奇尼克回答道：国家仍然想要集中化，想要施行极权主义的权

力，但是它已经不可能做到这一点。但无论如何，它强调极权主义的一个基本规则：“党的领导作用”。米奇尼克认为当时的波兰可以称之为“暗哑的极权主义的共产主义”而不是“有着人性面孔的社会主义”，是“一个分崩离析的极权主义制度”，“由一个极权主义国家伴随着一个不能以极权主义方式来控制的社会所合成”，而且“极权主义的教条并没有改变。”这就十分接近李慎之先生所说的“在道统和法统上并没有改变”的看法。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

完全可以说，对于苏式极权主义来说，尤其是这种制度的后期，“社会的自我组织”是它最为担心、最为防范的。在这之前，全能的权力已经不得不放松对于经济活动和私人领域的严密控制，否则它自己也无法延续，计划经济的弊端已经把国家拖入灭顶之灾，对私人生活的压抑既阻碍经济，同时制造了国家和个人之间无端和无穷的对立，影响了统治的基础。而任何统治都需要有统治的“基础”，否则“统治”只是一句空话。尽管是十分不情愿也是十分不彻底地——经济活动和私人生活的自主性仍然随时随地面临干预的危险，在许多时刻面临许多困境和尴尬，但是这两个领域人们活动方式的性质，基本上限制在个人之内，是个人行为而非团体的，就整个社会而言，仍然保持着“分而治之”的格局。阿伦特的分析在这里仍然有效：极权恐怖的诉诸对象是隔绝的、原子化的个人。对一个发动群众造反起家、并且声称自己是“代表”人民的政权来说，看得见的人民群众的社会力量和要求，是它必然十分顾忌的。这不仅使它落入自相矛盾之中，

而且它从自身的经验中，深知这种力量的危险。（燕南，
<http://www.yannan.cn>）

必须考虑到“社会”和“政治”之间的距离。“社会的自我组织”并不等于要求组织社会，更不等于夺取权力。即使用“辩证唯物主义”的观点，也不难得出社会矛盾层出不穷、无处不在的看法。雇主和被雇佣者之间、征用土地者和在这片土地上生活的人们之间、房屋拆迁者和住户之间、房屋管理者和住家之间、买家和卖家之间、法院和打官司的人之间、退休人员 and 前雇主之间、开发商和环境受害者之间、医院和病人之间、校方和学生之间等等，没有办法列出人们互相之间可能发生矛盾的那些领域，不同的被雇佣者和同一个雇主之间的矛盾也不尽相同。除非社会不开放，不开放也有不开放的矛盾。所有这些矛盾，不可能全部由政府部门出面解决，很可能，与政府的矛盾也是主要的社会矛盾之一。那么，谁来保护劳动者自己？谁替那些较少掌握资源的人们说话？替那些不能及时得到劳动报酬的人们说话？凡事要等到中央领导来操心，必定是矛盾积累很深或者已经闹出人命来。于是，社会的自我组织，即人民的自我保护必然会被提到议事日程上来。1976 年波兰的库隆、里普斯基和米奇尼克做成的 KOR 即“保卫工人委员会”，便是这样一个保护劳动者利益的联盟，他们的主要工作和兴趣完全不是夺取权力，而是在经济、法律、医疗等方面，给因为这样那样的原因遭受不公正待遇的人们给予帮助。但是，对于全能的权力来说，任何一个民间自发的组织，人和人之间的互相

联合和团结，都被潜在或公开地视为对于政府的一种挑战，是富有敌意的，是要通过各种严格的审查，确保没有危险比如一个足球协会，才能够成立。同样是一个贫困家庭急需的 200 块钱，由政府部分来发放，可以；但是由一个工人自发的工会来发放，却不行。波兰 KOR 的成员不断遇到骚扰、跟踪和逮捕。但是，矛盾的存在，必定打开了通向解决矛盾道路的空间和前景。（燕南，<http://www.yannan.cn>）

如果说，社会的自我组织的确给当局带来了某种压力，那么，这样的压力正好有助于产生一个公民社会。一个全权的权力可以专断任意地从一切方面给社会施加压力，制定仅仅对它有利的规则，它认为必要的话，可以运用暴力手段，因而它是一种压倒性的力量，而社会却没有一点还手和讨价还价的能力。而独立的社会组织，旨在反对任何单方面施加压力，不管这压力是来自政府、还是来自任何享有权力或者资源的部门和人们。简单地说，组织起来的社会是一个对手，是谈判桌上的另一端，是可以看得见对方的眼睛和鼻子，于是就有了谈判协商、讨价还价和斤斤计较的空间，有了在谈判中建立双方认可的游戏规则的可能性，有了在对方的压力之下不得不遵守游戏规则的局面。所谓“公民社会”并非理想社会，也并非知识分子头脑中构想出来的美妙图景，米奇尼克说他们独立的社会运动给欧洲民主文化带来的新鲜之点在于，他们是“为了一个不完美的社会而奋斗”。“不完美”是指矛盾依旧存在，不同利益、兴趣人们之间对抗、冲突不可避免，与极权社会的根本区别在于不是运用强制性手段来解决问题，

而是在讨论协商基础上,通过制定游戏规则来裁决。在游戏规则面前,在民主的机构和程序面前,持不同意见争论的各方都平等的,“每个人享有和雅鲁泽尔斯基一样的权利,受到法律的保护”。按照这个逻辑,即使在民主转型完成之后,对于前极权社会中的掌权者,也要给予平等的地位。米奇尼克的表达是“生活在我们共同的家园。”(燕南, <http://www.yannan.cn>)

这套与所谓后极权社会相适应的表述,已经从根本上清除了共产主义意识形态中,有关“黑暗”与“光明”、“进步”与“反动”、“正义”和“不义”等二元对立的摩尼教式的表达,对极权主义制度和思维做了剔骨还肉式的彻底处理。(燕南, <http://www.yannan.cn>)

2004年9月17日

后极权社会的两种前景

王思睿

读了崔卫平的《后极权主义及其反抗》一文,深受教益。此前,笔者曾交替地使用威权主义和后极权主义,对这两个概念未曾加以辨

析，现在看来，有必要使用更加精确的术语来描述中国的现状，并在此基础上展望中国的未来。

威权、后期极权和后极权制度

威权主义（authoritarianism）又称权威主义或独裁主义，后期极权制度（late-totalitarian system）和后极权制度（post-totalitarian system）则是极权主义（totalitarianism）的衍生物。威权主义和极权主义虽然都是专制体制，但在专制的范围和程度上还是有很大区别的。

威权主义主要用来描述拉美和东亚的专制体制。可以进一步将其区分为军人威权主义和官僚威权主义，或者硬威权主义和软威权主义。巴西和智利曾是典型的军人威权主义体制。“在 1964—1985 年期间，统治巴西的是一个接一个的专制政权，其领导人都是四星将军。尽管各个政权的结构和人员不同，但它都是由军官、有一技之长的行政管理人員和老资格政治家组成的联盟构成。” 1973 年 9 月，智利陆军总司令皮诺切特发动政变后，解散了国会，废除了宪法，并实施“党禁”和加强对新闻媒体的控制，甚至还命令军人接管大学，军政权“在使用镇压手段方面从不犹豫不决，对发生劳工动乱和民众抗议的任何苗头尤其如此”。

1970 年代，朴正熙在韩国推行的“维新体制”，蒋经国在台湾实行的“戒严体制”，可以作为官僚威权主义的典型。

崔卫平指出：区别极权主义和权威主义，是不可缺少的。当然，它们之间也有一些重叠，比如说，一个由警察力量和军队来保障的政府；意识形态控制（或者神权统治），以及残酷、拷打、杀戮等。就残酷性而言，一个权威制度的独裁者可能比极权主义暴君更为过分。因此问题并不在于比较它们之间谁好谁坏，而是它们各自的性质。“极权主义”正如其字面意义（total）所表明的，它是一种全面的、无所不在的控制，它所掌控的范围、领域是权威主义不可想象的。首先是将人们经济活动的权力牢牢掌握在一个中心之内。而当年的台湾、李光耀的新加坡，皮诺切克的智利，老百姓做生意还是自由自在的。笔者也曾指出：中国国民党在大陆时就已经决定从训政转型为宪政，只是由于内战的缘故，实行了四十年的戒严状态。但是，他们对于台湾公民社会的发展壮大，基本上是开绿灯的。台湾民进党的缔造者主要包括两部分人，一部分是党外公职人员（立法委员、国大代表、省议会议员、县长、县市议会议员等），一部分是党外知识分子团体以及民办刊物（如《美丽岛》）的负责人。这二者都是公民社会成熟到一定程度的结果，与“玻璃桶江山”不可同日而语。笑蜀在与冼岩讨论时说：诸如台湾这样的权威主义体制，虽然民主受限，但基本人权、基本自由还是保障的，包括相当程度的政治自由，如自由结社、自由表达等等。因此可以生成一个比较成熟的民间社会，从而保持对

于官场的相当程度的民间压力。这意味着合作的另一方，即民间也为官方所承认和尊重。庙堂和江湖彼此都怀有起码的善意，彼此都有起码的周旋空间。虽然政府主导，但政治上一定程度的多元是有保障的，比如司法独立。

极权主义一词是意大利法西斯主义者的发明，作为负面用语源于汉娜·阿伦特 1951 年对纳粹主义的研究专著《极权主义的起源》。1956 年，弗里德里克和布热津斯基出版《极权主义独裁和独裁》一书，将斯大林主义（苏维埃制度）纳入了极权主义的范畴。如果根据弗里德里克所概括的极权主义的六个特征——1、一个官方的意识形态；2、一个受寡头控制的群众政党；3、政府垄断军队；4、政府垄断大众传播工具；5、一个恐怖主义的警察系统；6、集中管理的经济——斯大林主义（苏维埃制度）才是标准的极权体制，纳粹主义只能算是半极权体制。纳粹党对军队的控制力有限，所以才会发生 1944 年 7 月 20 日军队领导人刺杀希特勒的事件；而且，纳粹党对国民经济的集中管理和动员体制也没有苏维埃制度那么严酷，直到战败前夕，希特勒都没有对德国的妇女劳动力进行充分动员。

笔者曾指出：苏维埃制度有两个亚种——斯大林模式和毛泽东模式，前者又可以称为马彼主义（马克思加上彼得大帝），后者又可以称为马秦主义（马克思加上秦始皇）。如果说斯、毛有什么差异的话，斯大林更加依赖克格勃专政；毛泽东则喜欢采用群众专政的手段。毛

泽东在逝世前说他一生做了两件事，就其实质而言，第一件事是“以俄为师”、“全盘苏化”，在中国大陆上建立了斯大林模式的社会制度；第二件事是试图“青出于蓝而胜于蓝”，在解构斯大林模式的基础上建立毛泽东模式的社会制度。第一件事他成功了，第二件事他失败了。现在的中国执政党，更多继承的是毛泽东思想中斯大林模式的一方面，而不是毛泽东晚年“文革”模式的一方面。可以说，毛泽东把斯大林模式在中国推到了极致，“政社合一”、“政企合一”、“企业党委领导制”、“支部建在连上”、“全国学人民解放军”等一系列举措，使极权主义在中国的“全面”和“总体”（total）性远超过苏联东欧国家，能够于之相媲美的只有金氏父子统治下的朝鲜。

李慎之先生辨析了“后期极权制度”与“后极权制度”，他在这个问题上倾向于米奇尼克而不赞同哈维尔的用语。他认为，1970—1980年代的捷克和波兰，用“后期极权制度”来描述比较确当。“后期极权制度”是“总发条已经松了”的极权主义制度，它的主要特征是“官方的意识形态”在事实上已经疲软和失效，已经不能真正统摄和控制人们的灵魂了。代替乌托邦理想主义和浪漫主义的是人们普遍的恐惧心理和犬儒主义。欺骗与撒谎已经成为一种生活方式。“在这个制度下，生活中渗透了虚伪和谎言；官僚统治的政府叫做人民政府；工人阶级在工人阶级名义下被奴役；把彻底使人渺小说成人的完全解放；剥夺人的知情权叫做政令公开；弄权操纵叫做群众参政；无法无天叫做遵法守纪；压制文化叫做百花齐放；帝国影响的扩张说成是支

援被压迫人民；没有言论自由成了自由的最高形式；闹剧式的选举成了民主的最高形式；扼杀独立思考成了最科学的世界观；军事占领成了兄弟般的援助。因为政权成了自己谎言的俘虏，所以它必须对一切作伪。它伪造过去，它伪造现在，它伪造将来。它伪造统计数据。它假装没有无处不在、不受制约的警察机构。它假装尊重人权，假装不迫害任何人，它假装什么也不怕，假装从不做假。”人们在社会、文化领域中逃避现实政治的种种行为都带有某种“反（极权）政治的政治”含义。

笔者以为，“后极权制度”用来描述现在的中国最为合适。眼下中国的体制既与 1970—1980 年代的捷克和波兰有所不同，也与同一时期的韩国和台湾有所不同。

“后期极权制度”虽然在意识形态上是失败的、无效的，但其“集中管理的经济”体制尚存，人们仍然受“单位社会”的钳制和摆布。1992 年以后，中国的“单位社会”逐步趋于瓦解，多数城乡居民已经生活在“民间社会”中，号称六千多万人的中共党员也有很大一部分已经与“组织”脱离了联系，“一元化”党组织系统的重要性正在被“一个恐怖主义的警察系统”所取代。“后极权制度”并不意味着极权制度已经完结，而是极权制度的一种衍生与变异。极权主义的“整全性”已经不复存在，政经、政社已经分离，但“在道统和法统上并没有改变”，“极权主义的教条并没有改变”，它的一个基本规则一

—“党的领导作用”没有改变。按照米奇尼克的说法，后极权制度“由一个极权主义国家伴随着一个不能以极权主义方式来控制的社会所合成”，国家仍然想要集中化，想要施行极权主义的权力，但是它已经不可能做到这一点。

右翼威权主义理论家喜欢将现在的大陆与蒋经国统治时期的台湾相提并论，但笔者以为绝不可忽视二者之间的原则性区别。胡平指出：国民党从一开始就认同宪政民主理念，它把实行威权统治视为权宜之计，因此在国民党内部，要求回归宪政，要求还政于民的主张总是合法的、正当的、可以理直气壮的。南韩、菲律宾和印尼的情况也差不多，连当年智利的皮诺切特军政府也不能不从原则上承认宪政民主，只敢把自己当作临时性的过渡性政权，因此在这些右翼专制的统治下，民主力量总拥有一定的正当生存空间。而在后极权制度下，宪政民主的基本原则并不具有“政治正确性”，其道统仍然是“无产阶级专政”和“无产阶级先锋队的绝对领导”。

陈奎德早在邓小平“南巡讲话”前就指出了中国大陆向后极权制度转化的趋势，并概括了这一制度的六个特征：1、脱离以意识形态治国的政教合一的窠臼；2、以维护既得利益集团的政治权力垄断和保持社会稳定为基本政治目标；3、仍然拒绝分权制衡与民主参与，不过对司法的控制比以前要弱一些；4、仍然否定新闻自由言论自由，虽然其控制力会比以前小一些，但控制仍是无所不在；5、私有财产

有了根本的合法性，并且经济起飞也具备了现实可能性； 6、在外交上，将奉行传统的地缘政治和强权主义，对外则宣传某种民族主义或国家主义，以国家利益而不是以意识形态的原则来确立外交亲疏的基础，并以此姿态加入新的国际政治经济秩序。这个预测与后来现实的发展非常吻合。

后极权社会具有两种可能的前景：一是以“稳定”的名义压制一切政治改革的努力，政治发展长期停滞和僵化，并导致种种内忧外患和社会危机；一是积极和妥善地启动全面改革，及时化解各种社会矛盾，尽快跨越“后极权、前民主”的过渡阶段。

后极权社会的内忧外患

学者们对于僵化的后极权社会将会导致的局面，已经有种种描述，譬如说“苏丹化”、“西西里化”、“社会断裂化”等。

极权社会需要有斯大林、希特勒、毛泽东这样的独裁者作为社会运转的中枢，只有像他们这样的铁腕人物，才能控制地方上不受民意约束的“南霸天”、“北霸天”们。而后极权时代的最大特征之一是失去了有独裁魅力的领袖，是政治侏儒的时代。但这些侏儒们在各自的领地中又是大大小小的秦始皇，焚书坑儒、欺男霸女、贪污盗窃、

无所不为。所谓“苏丹化”，主要关注的是后极权体制（或萧功秦所谓“后全能体制”）中的中央地方关系的走向。

萧功秦指出：“苏丹式政权”（Sultanistic Regime）或者汉语中所说的“土皇帝”政治有以下四种基本特征：首先，是权力范围的私产化。掌权者把自己的治理区域视为私产或封建领地，国库与当权者的私人财产几乎没有分界。其次，是权力行使的无规则性。权力者使用其权力是任意的，不受制度与规则约束的，权力者个人的意志就是法律，统治者随心所欲的个人的决定，可以不断地破坏官僚制度内部原有的程序规则。第三，统治方式的非意识形态化，苏丹式的统治者则无须借助于意识形态的理想或信念来作为自己的统治权力的合法性的基础，他们甚至并不感觉到有必要用意识形态的用语，来包装或辩解他的私人权力与意旨的合法性。第四，私人关系的网络统治，在苏丹式政权里，家族成员掌握着重要部门，统治者任用官员并不是根据正常的官僚程序规则或标准，而是任用私人朋党、亲族纽带、甚至是黑社会式的团伙。在统治者与其任用的官员之间就形成以私人效忠为基础的关系网统治。当前中国市场经济发展，地方自主性加强，低政治参与与地方官员腐败的正相关性，为一些地方出现“苏丹化”的现实提供了前提条件。以河南卢氏县为例，该县原县委书记杜保乾为了巩固自己在卢氏县的统治，下令县电视台掐断了中央、省市的电视频道，这种信息封锁足足维持了三年。杜在卢氏六年里，各乡镇、局委、二级机构领导全部被他换过一茬。他权倾一方，滥用国家每年

给予的 6000 万扶贫款，把对资源（物的资源、人的资源）的支配权（公权），统统集中到自己一人之手。杜保乾对农民横征暴敛，虚报、重报农民的收入。农民拒绝交苛捐杂税，卢氏县所属潘河乡政府甚至会下令撬门砸锁，强行拉走农民的电视机、缝纫机。杜保乾继父去世，该县全部乡镇领导、各局委领导及二级机构负责人一律赴数百里外杜的老家奔丧，共出动小车 120 多辆，单这一次，杜收礼达 100 多万。这种苏丹化倾向，已经从乡镇、区县向地市级和省级蔓延，不久前揭露的原黑龙江省领导班子的问题，就够触目惊心的了，但这仅是浮出水面的冰山一角。

在极权时代，国家与社会浑然一体，无所谓区分，到了后极权时代，国家已经不能全面控制社会，但又不允许社会自治，结果是为黑社会蚕食市民社会，“黑道”排挤、打压和渗透、控制“白道”（法治社会、纳税人社会）大开方便之门。所谓“西西里化”，涉及的就是后极权体制中的国家与社会关系的走向。

孙立平指出：“西西里化”包括两个并行不悖的趋势，“黑社会政府化”和“政府黑社会化”。在意大利的西西里岛（以及那不勒斯地区），因为社会信任的普遍缺乏，一度造成黑手党对于政府法制秩序与社会生活的高度渗透。当后极权社会中欺骗与撒谎已经成为一种生活方式时，“人们唯一的目标，就是从比自己地位高的人那里寻找特权，向跟自己地位相同的人强行要求特权，并把最小的一部份分给

地位低的群体”。而黑社会的组织和行动方式无疑是最适应这种环境的。其“成功不仅在于它能够防御性地应对信任的缺乏，而且也能使用残忍的、必要的暴力手段，通过不断地排外，把不信任变成有利的行动。它最重要的行为就是在尽可能大的领域内垄断尽可能多的资源。”就整个社会来说，由黑手党来控制经济秩序和社会生活，尽管“交易成本要比一个信任社会中要高，但回报又比一点交易也没有要高一些”。黑社会组织高度参与了“以强力为特征的秩序的定型”，在某些方面甚至替代了政府功能，这就是黑社会政府化。

另一方面，则是体制内官员的犯罪化、流氓化和黑社会化。这里所说的犯罪化不是指刑事或经济犯罪，而是指政府的许多行为（甚至其日常管理活动）本身就是以违法甚至犯罪的形式进行的。例如，按照《行政处罚法》，省以下政府无权单独设定行政处罚，但为了“强化”地方或部门权力，几乎所有地方政府的“红头文件”都规定了名目繁多的处罚。一些以“红头文件”为指导的政府行为，有时其实是一种违法行为甚至是犯罪行为。它不仅造成社会秩序的紊乱，而且破坏了行政系统的社会公信力。基层政权的流氓化更值得注意。不少地方的县乡两级政府招收了一批类似于流氓的人员，为他们提供装备，委托他们去处理一些可能引起民众反抗的棘手任务，如市政管理、计划生育、强收摊派等。这实际上产生了政府机构流氓化的社会形象。根据已有报导，现在各地官员中也有不少人与黑社会团伙合作，参股开妓院或参与走私等违法犯罪活动。这就是官员本身的黑社会化。

马克思曾指出资本主义社会不可避免地会出现两极分化以及无产阶级贫困化的趋势。从某种意义上说，正是马克思主义的传播改变了历史进程，并导致了马克思的预言破产；正是社会中下层争取宪政民主制度的斗争，阻遏了社会两极分化不断扩大的态势，避免了“社会断裂”的危险。然而，后极权体制对于社会中下层争取人权与民主的强硬镇压措施，正在日益加剧“社会力量的不均衡与不平等机制的形成”。在欧美国家最终没有出现的社会底层的“绝对贫困化”，在中国并不是没有可能出现。“社会断裂化”所关注的问题，主要是后极权体制中社会阶级关系的未来走向。

孙立平指出：社会断裂既发生在城乡之间，东西部城市和大中小城市之间，也发生在城市内部各阶层之间。有三种被“甩”的人——被甩在社会结构之外的没有掌握新技能的下岗职工、被甩在工业化和现代化之外的小农经营式的农民、被甩在城市就业体系之外的出卖劳力的农民工。应当把“断裂社会”与人们一般所说的“多元社会”加以区分。“多元社会”通常被用于指称西方现代社会的特征，大体不外如下的三种含义：第一，在社会结构分化的基础上形成的不同的利益群体，承认每个群体（包括各种“少数群体”）的利益都是正当的。这种利益的多元性表现在政治和社会的层面上，就是代表不同利益群体的各种“压力群体”的存在。第二，就政治制度而言，形成的是一种以自主而多元的政治力量为基础的政治框架，不同政治力量的组织

形式就是政党。其政治哲学的基础是：一个政党不可能代表所有人的利益和要求。第三，是多样性的社会方式、价值观念和文化存在。也就是说，并不存在“唯一正确”或“唯一正当”的社会方式、价值观念和文化。而断裂的社会，从表面上看起来似乎有着类似的多样性，但其实这两种社会有着根本的不同。概括地说，在多元社会中，尽管社会结构分化深刻、各种社会力量并存、不同的价值甚至互相对立，但这些不同的部分基本是处于同一个时代，社会的各个部分能够形成一个整体的社会。而在断裂的社会中，不仅“社会中最先进的那些部分与整个社会已经失去了联系”，而且“断裂社会的不同的部分几乎是处于完全不同的时代，他们之间也无法形成一个整体的社会”。断裂社会呈现出一种“碎片化”的状态。用王力雄的话说，就是盛在专制玻璃桶里的一桶散沙。

在一个断裂的社会中，社会中不同部分的要求的差异，有时会达到一种无法互相理解的程度。断裂的社会实际上对社会的管理提出了挑战，社会的断裂增加了社会管理的难度。但是，当前中国的社会管理恰恰进入了一种无力面对这一现实的状态。一方面，政府机构越来越庞大，过去十几年来虽然屡次精简机构和人员，但实际结果是政府机构和人员反而进一步膨胀；无论是政府机构的种类和数量，还是政府公职人员的规模，都远远超出了改革前的时期。不仅如此，各级政府机关的办公楼越来越漂亮堂皇，政府公职人员的消费也越来越豪华。另一方面，许多本应由政府机构承担的公共管理、服务职能和责

任，却在很大程度上处于无人负责的状态，从市政管理、公共秩序到社会治安，人们都不难体会到这一点。孙立平认为，政府的非政府化，也就是政府行为的“市场化”和“企业化”，是社会脱序的重要象征。它主要表现在如下几个方面：其一，政府机构直接参与赢利性经营活动，这在基层政府更为普遍，而政府的公共管理职能却明显地被忽视；其二，用行政权力牟取部门或官员个人的经济收入，很多部门和官员都忙于“创收”，如果找不到“创收”的机会就要“作局”，有的地方甚至把反对“法轮功”都当成了创收的机会；其三，以“为企业办实事”的名义介入企业活动，其实“办实事”是幌子，从中收费甚至从中营利才是真实的目的，结果由于“层层设卡”，整个社会经济生活的效率下降；其四，层层下达经济增长指标，片面地将经济增长速度作为衡量政府官员政绩的基本标准；其五，政府官员与企业私下结合，即通常人们所说的“官员傍大款”。

“官员傍大款”，“大款傍官员”，这二者的结合（包括“一家两制”和拟家族式的关系圈的形成）就是吴敬琏所谓的“权贵资本主义”。虽然吴敬琏说“权贵资本主义”“其实就是老一点的中国人很熟悉的官僚资本主义”，但在笔者看来，陈伯达当年所谓的“官僚资本主义”和现在的“权贵资本主义”相比，就太小儿科了。据当事人转述，胡启立早在1988年就坦承，中共政权的官场腐败已经超过了国民党统治时期的1948年。更不要说十几年后的现在了。

中国特色的“权贵资本主义”是最坏的资本主义，其专制势力之凶狠，权贵资本之贪婪，是其前辈们望尘莫及的。哈耶克曾说：目前这个世界上，令人不解的事情之一是，极权主义国家好像比“资本主义”国家更不受“社会公正”的约束，更愿意让那些受发展的不利影响的人背负重担。胡平指出：“由于缺少起码的公共监督和民主参与，中国的私有化必然导致权贵私有化，导致权势集团公然地、大规模地抢劫公有财产，因此中国的经济改革，一方面是连续多年高速发展，另一方面是史无前例的残酷血腥、不公不义、伤天害理。现今中国的贪污腐败，不但在程度上远远超过当年的台湾、南韩，也超过当年的菲律宾和印尼，而且在性质上要比菲律宾和印尼的情况还恶劣百倍。正像我早就指出的那样，中共先是用专制的手段灭私充公，然后又靠专制的庇护化公为私，两件相反的坏事居然让一个党全做了。难道不比苏哈托治下的印尼还恶劣百倍吗？”

秦晖把上述现实形象地描述为“尺蠖效应”。在不受制约的权力之下一会儿“左”，一会儿“右”：同样依托专制强权，先以“左”的名义抢劫，再以“右”的名义分赃。以“社会主义”为名化平民之私为“公”，以“市场经济”为名化“公”为权贵之私。“国有部门”在“左右循环”中成为“原始积累之泵”：以不受制约的权力为强大的马达，一头把老百姓的私产泵进国库，一头又把国库的东西泵进权贵的私囊。这可比“资本主义”条件下富人在市场上通过交换“私对私”地兼并穷人要“高效”得多了！就像尺蠖一会儿收缩，一会儿放

直,可是无论收与放都只朝着一个方向——有利于权势者而坑了百姓的方向。

一位著名的民办教育家提供了“尺蠖效应”在教育领域中的运作实证。他概括了教育行政部门几十年来“集权-养权-分权-享权”的历程。所谓“集权”，指的是改革前几十年教育的全部公立化。摧毁私立教育，教育全部公立化，建立起了教育部门在教育领域的垄断地位。所谓“养权”，指的改革开放以来的重点学校的建设。教育行政部门“养权”的做法，使中国 2-3%的学校成为著名大学、著名中学和著名小学，它们无论在校舍、师资、财力上都远远优于普通学校，使之成为家长们狂热争夺的对象。当然，竞争获胜的“择校生”，无外乎三类人，这就是“条子生”（教育系统领导的条子）、“关系生”（非教育系统，但利害相关的单位领导）、“票子生”（塞钱进校），也就是有权有势的家庭。所谓“分权”和“享权”，指的是 2000 年以来以“独立学院”和“名校办民校”为代表的公立教育资源的私有化进程。教育行政部门经过多年“集权”和“养权”的阶段，终于搞出了含金量很高的一批重点学校。而现在，教育行政官僚们（含公立学校的校领导们）不愿意这些名校继续姓“公”了，他们要将这批重点大学和重点中小学校的好处分归个人所有和享用，中国教育现在就进入了“瓜分”教育权力资源和“享受”教育权力资源的阶段。公立重点学校的领导一方面从教育行政部门得到财政支持，一方面将血输到他们自己的私有学校之中，靠纳税人的血来养肥自己的“独立学院”

和名校办的“民校”。“独立学院”和名校所办“民校”的受益人是谁呢？谁能成为高等教育的“独立学院”和中小学名校所办的“民校”的股东或实际控制人呢？只要清查一下，只会是教育行政部门的领导和校领导的利益关系户。教育行政部门为了给自己控制的“独立学院”争夺自费生资源，发出通知，规定自 2005 年起，原有的所有进行文凭考试试点的民办教育机构，一律终止招收文凭考试学生。同时，“独立学院”刚一成立，就拥有招收文凭考试学生的权力。这一收一放，就将原有的真正的民办高校逼入了死角。

在政治民主化改革阙如的情况下，“经济改革”现已沦为“财富掠夺”的代名词，也就没有什么可以让人奇怪的了。“毛泽东热”长盛不衰，对“走资派”的大批判言辞堂而皇之地登上网络平台，这些都是对执政者的警示：如果社会断裂化的趋势得不到遏制和扭转，极端主义的破土而出，革命情绪的逐渐积累，改朝换代的普遍期待，就是难以避免的。

毛泽东生前讲了几十年“帝国主义亡我之心不死”，“要准备打仗”甚至准备打世界大战和核战争，但朝鲜战争后的中国事实上一直避免了大规模战争的直接危险。究其原因，一方面是中国领导人在朝鲜战争中吸取了教训，在战争与和平的问题上始终自我克制、谨慎对待；一方面是中国国力还不足以对世界秩序构成威胁，冷战的主要对手始终是美苏两个超级大国。直到 1980 年代，中国大陆的 GNP

总量也只相当于加拿大的水平，与美国、日本还相距甚远，至此，世界民主阵营还没有怎么把中国放在眼里。进入 21 世纪之后，中国的经济和军事力量迅速增长，战争的危险反而增加了。原因也是两个方面的。从一方面说，中国领导人和民众在国力逐渐强盛后，很可能不像以前那样谦虚谨慎了，而变得趾高气昂、盛气凌人起来，小小的突发事件就可能造成骑虎难下之势；外交是内政的延续，专制体制具有一种转移内部矛盾，从民族主义中寻求合法性资源的本能冲动。从另一方面说，在今后二十年内，中国的经济总量将超越日本和美国，坐上世界第一的宝座；中国的战略核力量将会与美、俄鼎足而三，中国的远洋海军将会游弋全球，中国的陆军将具有向周边国家快速出动的能力，在这种情况下，作为当今世界唯一超级大国的美国及其全球盟国将会重新审视对于后极权体制下的中国的战略态势。

面对第三波民主化持续发展的世界潮流，后极权体制的中国无法摆脱与世界大家庭格格不入的宿命。融入世界民主体系，中国将获得在全球化中持续发展并最终在和平禅让中取代美国世界领导者角色的历史机遇；坚持后极权主义的专制体制，中国就要面对三大难题：第一，在国际上受到战略围堵，与美国及其盟国展开军备竞赛，甚至可能擦枪走火，导致新的战争；第二，国际社会不能容忍后极权体制的大陆吞并自由民主的台湾，海峡两岸的统一始终无法实现；第三，城乡、地区、阶级、民族、宗教等各种内部矛盾日积月累，任何一处漏洞都有可能造成社会矛盾的总爆发，导致“玻璃桶江山”的破碎。

说本世纪头二十年是个战略机遇期，并不是说有这点时间韬光养晦、发展自己，就可以有足够的本钱与世界主流文明分庭抗礼了；而是说，在这二十年中，国际恐怖主义与国际反恐联盟的矛盾是世界主要矛盾，中国可以利用这段时间调整体制和战略，自己来决定今后的国际角色——是罗斯福曾为之尽力的“世界四警察”之一，还是基辛格所谓的“世界革命者”或者“流氓国家”。

民主转型的阻力和动力

妨碍后极权体制向宪政民主体制转型的阻力包括两个方面，一是认识上的，一是利益上的。如果只强调其中的一方面，就会成为林毓生所谓“藉思想文化以解决问题”的思想模式或者马克思主义类型的“（阶级）利益决定论”。

自从“华夏体系”在 19 世纪被“世界体系”吞并后，中国人对世界乃至自身的认识就不再是完全自主、自足的了。中国精英阶层从青睐英美模式到德日模式到苏维埃模式再到东亚模式，都是被世界潮流裹胁的结果。1919 年以后——更不用说 1949 年以后了——对中国影响最大的是苏联（以及东欧国家）的演变。1956 年以来，中国统治精英和知识精英对政治改革的认识，曾三次受到苏东国家事态的干扰。苏共二十大批判斯大林后，毛泽东曾想摆脱斯大林模式的束缚，

搞一点民主化的尝试。但是，匈牙利事件的爆发中止了这一进程，毛泽东通过“反右运动”中的“引蛇出洞”，反而强化了思想控制和政治镇压。1980年8月18日，邓小平发表了关于政治改革的讲话，紧接着，全国的高等院校中掀起了“竞选运动”，这是毛泽东去世后中国政治发展的一个波峰。但是，波兰团结工会运动的兴起，吓坏了胡乔木、邓力群等人，在他们的进言下，邓小平、陈云等中共元老决定“缓改革”。事实上，当局的政治改革热情此后再也没有恢复到那个时期的程度了。从1989年波兰团结工会上台到1991年克里姆林宫易帜，再一次极大地改变了国人对政治改革的认识。中共高层中有一种强烈的呼声，要求把反对“和平演变”作为工作重心，邓小平比他的多数同僚头脑要清醒一些，但还是确定了一条经济改革放开，政治改革收紧的瘸腿路线，而且一直延续至今。苏东国家在1990年代的转型进程给国人带来三种认识上的困惑：民主化会不会导致经济停滞乃至倒退？会不会导致国家分裂？会不会削弱国家在世界舞台上的竞争力？如果不能正面回答这些问题，就会成为民主转型的思想阻力。

苏东国家在转型期间普遍出现经济衰退（虽然在程度上有轻有重），这是一个事实，问题在于如何认识和解释这种现象。官方媒体出于维护专制制度的需要，一方面是拼命夸大衰退的事实，当苏东国家经济好转后就不与报道了，让一部分国人误以为他们现在还在危机中挣扎；另一方面是把衰退的原因完全归罪于民主化和私有化。金雁、秦晖在《十年沧桑：东欧诸国的经济社会转轨与思想变迁》一书中对

此给予了有力的驳斥，并阐述了他们对经济衰退原因的看法。笔者在《中国经济增长与政治改革》（载《战略与管理》，2001年第3期）中也曾指出：“除了计划经济体制内在的种种弊端，导致九十年代俄罗斯经济衰退的直接原因还有以下几条：第一，经济分工与合作体系的破坏；第二，经济结构调整与转型的滞后；第三，分利集团在经济改革中的消极作用；第四，贸易条件的恶化。”

前苏联实行的是集中程度非常高的中央计划经济，并且把经济分工与合作的范围延伸到经互会组织的所有国家。从苏联向独联体的转变，使得原来的国内贸易变成了对外贸易，平白增加了国际结算、汇率、海关等贸易障碍；华约和经互会组织解散后，东欧国家纷纷转向以西欧国家作为主要贸易伙伴，申请加入欧盟，参与欧洲经济一体化，割断和削弱了与俄罗斯的经济联系。原来的紧密型跨国和全联盟经济体系的解体对于俄罗斯经济的打击是非常惨重的，生产出来的东西突然没人要了，急需的专用设备或零配件要改用外汇来购买了，这当然会导致生产的停顿与产量的下降。据一些经济学家分析，1991—1995年间独联体各国的经济滑坡幅度中，约有50%以上是统一经济空间瓦解的后果。

前苏联为了与美国争霸，把国民经济变成了一个大兵工厂，据美国中央情报局估算，与国防有关的产品与服务接近GDP的40%，这个比例高出中国几倍。苏美签订核裁军和常规武器裁军协议，进而阿富

汗撤军、中苏和解、华约解散，苏军以及后来的俄军几乎完全停止了军事采购，而军工企业由军品转产民品的结构调整却非常缓慢。俄罗斯还没能分享到和平红利，却先饱尝了生产过剩、工人失业和企业倒闭的苦痛。

分利集团在前苏联时期便已形成，有的是行业性的，例如军工集团、能源集团；有的是地方性的，例如乌兹别克加盟共和国的党组织就是一个以第一书记为首的分利集团，中央机关与地方领导人构成一个庞大的贪污网络，主要从棉花的生产、加工、贸易中大获其利。在权贵资本主义化过程中，原来隐蔽的分利集团摇身一变，转化为公开的寡头金融工业集团。著名学者麦德维杰夫指出：“无论在政权机关中，还是在俄罗斯的大亨中，目前占大多数的是那些 80 年代与党政机关、经济机关有密切关系的人。”俄罗斯的新闻媒体也直言不讳地讲，俄国的暴发户中，61%的人是靠将国有企业化为私有。而十分之九的私有企业老板，是过去社会主义企业的领导人。工厂被以很低的价格卖给了厂长，而“银行家”们的大多数银行都是靠政府资金建立起来的。在分利集团的强烈反对下，盖达尔政府所推行的“休克疗法”仅持续了半年，1992 年 7 月，俄罗斯议会便推翻了政府的紧缩预算，大幅放松银根，靠大印钞票来弥补赤字、增加国企补贴，饮鸩止渴而使经济更加困难。价格自由化的目标是实现市场均衡价格，越南的一步到位价格改革就相当成功，有效遏止了通货膨胀。俄罗斯由于分利集团势力强大，能源与原材料产业都控制在垄断寡头手中，他们操纵

价格的结果，使得恶性通货膨胀愈演愈烈。正如奥尔森所指出：分利集团使全社会采用新技术、新制度（即社会技术）延缓以及在生产情况变化时阻碍重新分配资源，从而降低了经济增长率。

从八十年代中期到九十年代中期，世界市场能源价格暴跌，使以石油天然气为主要出口商品的苏联与俄罗斯每年减少了几十亿到上百亿美元的外汇收入，这对于俄罗斯的经济衰退具有直接的重大影响。2000 年世界石油价格强烈反弹，俄罗斯外汇收入激增，财政状况明显好转，出现了十年来首次大幅度的经济增长。

以上四条原因中，有三条与民主化没有直接的关系，第三条与民主化有负相关关系，也就是说，民主化越不彻底，分利集团的危害性越大，独联体国家与东欧国家的对比，就是最好的证据。由于贯彻邓小平、陈云务实经济发展战略的结果，军事工业在中国经济结构中的地位，已经调整到一个比较适当的比例，除非在军国主义的鼓噪下，江后时期掀起一个扩军备战的新高潮，国家民主化以及军队国家化将不会导致像俄罗斯那样的军事工业大转型的强烈阵痛。在 1980 年代，经互会国家单独构成一个封闭的经济体系，自外或被排斥在世界经济体系之外，因而重建经济分工与合作体系会导致暂时的混乱与失序。而加入了 WTO 的中国，已经成为 21 世纪全球化经济中的佼佼者，甚至被戴上“世界工场”的桂冠，对外贸和外资的依存度，在大国中是独一无二的，民主化转型将不会破坏已有的国际经济合作关系，反过

来说，这种关系倒有可能被国际社会用来作为促进中国民主化的战略手段。目前所谓“经济安全”的考虑，主要是基于政权安全而不是国家安全的角度，否则，诸如日本、韩国这样在战略资源上比中国更依赖国际社会的国家，早就退出经济全球化进程了。苏东国家的社会转型模式是“先民主化，后私有化”，而中国在现实中已经走上一条“先私有化，后民主化”的道路，因而，中国民主化将不会伴随所谓私有化“休克疗法”，更类似于 1980 年代中期台湾的民主转型。台湾和韩国的民主化进程，几乎对其经济上的持续高速发展没有带来任何不良影响。新兴工业化国家近年来出现增长速度放缓乃至短暂的危机，乃是城市化进程基本完成所产生的新问题。

作为一个国际政治概念的苏东国家，一共包括十个国家：苏联、南斯拉夫、捷克斯洛伐克、波兰、罗马尼亚、保加利亚、匈牙利、阿尔巴尼亚、蒙古、东德。在民主转型过程中出现国家解体现象的，只有前三个国家，与之相反，东德在转型过程中还实现了国家统一。这说明，民主化与国家分裂没有必然的联系，但由于苏联和南斯拉夫在这十个国家中的重要地位，给人们造成了一种错觉。1990 年代初的苏联、南斯拉夫、捷克斯洛伐克与中国不同，它们作为一个政治实体，都只有几十年的短暂历史。南斯拉夫和捷克斯洛伐克是第一次世界大战的产物，在第二次世界大战中，不情愿结合在一起的不同民族曾经站在战争的对立面刀兵相见。苏联与纳粹德国缔结密约后吞并了波罗的海三国，美国在法律上从来没有予以承认。保、罗、匈三国都存在

重要的少数民族，但是因为有一个在人口上占绝对多数的主体民族，就没有出现国家的解体。

笔者在《被绑架的宪政：党国与邦联的缠绕政体》中指出：苏联的国号是“苏维埃社会主义共和国联盟”而不是“苏维埃社会主义联邦”，表明其政体形态是邦联制而不是联邦制。南斯拉夫虽然以联邦为国号（1945年成立“南斯拉夫联邦人民共和国”，1963年改称“南斯拉夫社会主义联邦共和国”），但却照搬了苏联的邦联制政体。这种政体的主要特征是：邦联制国家的成员邦可以自主决定脱离联邦；其中央政府的组成由各成员邦的代表决定而不是由全国的选民来决定。例如，所谓“斯大林宪法”规定：苏维埃社会主义共和国联盟是由“各平等的苏维埃社会主义共和国在自愿联合的基础上组成的联盟国家”。“各加盟共和国的主权只受苏联宪法第十四条所规定的范围的限制。在这个范围以外，每一个加盟共和国都独立行使国家权力。”“每一加盟共和国都有根据本共和国的特点而制订的并与苏联宪法完全相符合的宪法。”“每一加盟共和国都保留自由退出苏联的权利。”“每一加盟共和国都有权同外国直接发生外交关系、签订协定和互派外交代表和领事。”“每一加盟共和国都有本共和国军队的编制。”前苏联和前南斯拉夫之所以能够在一个时期内维持统一和强大，靠的是“党国制与邦联制的缠绕政体”。邦联制是表，党国制是里，邦联制是“明章程”，党国制是“潜规则”。列宁式的党是实行“铁的纪律”的党，其组织原则是“民主的”集中制（主词是集中制，中文译

为民主集中制是不对的)。国人必须对法律与现实脱节的状况保持高度警觉。法律上规定的控制手段在事实上毫无效力，现实中有效的控制手段又缺乏合法性依据，这种局面可以敷衍于一时，却不能保障长治久安。前苏联与前南斯拉夫一方面在宪法上规定了高度的地方自治权，一方面又依靠共产党集中制的组织原则与党对国家事务的垄断来维系国家的统一，结果是民主化与国家瓦解结伴而来。

中国是一个拥有悠久历史的文明古国，同时又是一个以占人口绝大多数的汉族为主体民族的国家，现行宪法在类型上属于“单一制国家”的宪法，没有仿效苏联规定民族自治地区享有主权地位和包括自立权在内的民族自决权，这些都有利于遏制民主化的可能副产品——国家分裂；但是从“国家的主权不是直接来自于人民而是来自于地方”而言，又带有一定的邦联制色彩，应当事先考虑好应对之策。

根据中华人民共和国现行宪法，最高权力机构全国人民代表大会实行类似于前南斯拉夫的代表团制，除基层外的各级人民代表大会代表都通过间接选举产生，造成“国家的主权不是直接来自于人民而是来自于地方”。“党国制与邦联制的缠绕政体”所造成的政改难题是：不改变党国制就无法实行民主化，马上废除党国制又可能出现地方主义泛滥甚至地方分立的局面。打破僵局的办法是首先进行清除邦联制痕迹的政体改革，实行“使全国共同体的权威直达每一公民”的全国性普选。此外，还需要在选举法的层面作出相应的政体选择。许多国

家实行比例代表制、议会最低门槛制、单一选区两票制（选民把一张选票投给本选区的候选人，另一张选票投给政党不分区候选人名单）等，鼓励形成少数全国性大党或竞选联盟，削弱鼓吹地方主义或民族主义势力的政治能量。在确定中国宪政民主的大方向后，尚需学者和政治家仔细地斟酌、掂量和选择最适合中国国情的政体形态。

防止地方主义泛滥乃至国家解体的一个重要措施是审慎地选择一个最适合中国国情的地方自治方案。民主化后的中国必然要实行地方自治，这是世界民主国家的通则。但在哪些地方行政单位实行地方自治，是大有讲究的。七年前，笔者就在《我国行政区划改革的初步构想》（载《战略与管理》，1997年第6期）中主张实行两级地方自治：将中央直辖市、计划单列市、省会城市、地级市和地区改组为都、府、州（直辖市改称都，计划单列市、省会城市、政府所在城市人口超过总人口30%的地级市改称府，一般的地级市和地区改称州），确定为上级地方自治单位，简称地方自治体；以按新标准设立的市、镇、乡和坊（即现在大城市中的街道）为下级地方自治单位，简称社区自治体。两级自治体均应制定自治章程，自治机构和行政首长均应由居民直接选举产生，自治机构均应享有地方立法权。两级自治体均应有独立的财政来源。省、县保留为非自治的地方行政体。省设省长和省参议会，省长由中央委任，代表中央政府监督该省的各级地方自治，并执行中央政府交办的各项任务；省参议会由都、府、州自治机构委派的成员组成，决定地方自治体委托省长及其领导的行政机关办

理的事项。省没有独立的财政来源，其收入由中央拨款和地方自治体拨款两部分组成，并分别支出于中央交办及地方自治体联合委办的事项。县的权力构成类似于省。

以哪一级为上级地方自治单位，是 20 世纪上半叶政争的一个焦点。清末政府宣布以府厅州县为上级地方自治单位，民初政府计划以道为上级地方自治单位，1920 年代初南北政府都确定县为上级地方自治单位，国共合作的政治协商会议承认省为上级地方自治单位，可谓众说纷纭。我们主张以都、府、州为上级地方自治单位，理由有以下几点：

首先，是适合传统的“地理天然之区域”并顺应当前的现实发展趋势。康有为在主张“以府为行政至大之区”时指出：行省为蒙古之谬制，明误循之，并非中国旧物；道者，明以设兵备道，驻总兵，又设按察副使，是军政区兼上控区，强合诸府州，地理民俗多不同，不能为行政区；府、直州乃唐宋行政区之遗，实地理天然之区域。改革开放以来，中央与省的权力和财力逐渐向地级行政建制下放，使其成为各级地方政府权力角逐中的最大赢家。这当然不是地级官员们能耐大、嗓门高的结果，而是中国城市化的客观要求。中国是一个地广人多的大国，这就决定了既不能像一些中小国家那样靠发展一两个特大城市（汉城、曼谷、开罗）来实现农村人口的城市化，也不能如某些学者所建议的那样依赖于几万个小城镇的发展；中国城市化的主流是

把现有的几百个地级市发展为大中城市，使之成为相应地域内经济发展的“增长极”，用它们来容纳大部分的进城农民。中国现有 2000 多个县级行政建制，在每个县的范围内建成一个大中型城市，显然是不可能的；在一个省的行政区域内，则需要同时形成 10—20 个经济“增长极”，由省级行政单位去统一管理，必然顾此失彼，显然也不适宜。这就使得地级行政单位的地位与作用突显了出来。

其次，是与世界各国的地方体制接轨。美国、德国的州，日本的都道府县，法国、意大利的大区，都与中国现有的地级行政建制（或未来的府州）规模相当。在这样一个规模上实行地方自治，有丰富的历史经验可以借鉴。

第三，是降低政治风险。中国一个强省的经济实力占到全国十分之一左右，有 8 个大省的人口超过英国或者法国，如果作为地方自治体出了什么差错，对全局影响甚大；而且省级行政单位数量较少，如果其负责人是由民选产生，很容易彼此联手，挟地方民意对中央施加强大的政治压力；以 300 多个府州为地方自治体，上面又有中央派驻的省级地方行政长官，就可以避免出现上述情况。

第四，是有利于提高民族自治区的地位。在民族地区实行自治区、府州、市坊镇乡三级地方自治，可以使自治区的宪法地位略高于一般的省，而与香港、澳门等特别行政区处于同一级别。当然，面积小、

人口少的自治区（如宁夏回族自治区），也可以实行两级自治，这应当由自治区的立法机关自行决定。

第五，是有利于确定政治体制改革特区。如果在广东省、江苏省这么大的范围内进行政治体制改革综合试点，人们可能不放心，担心会失控，而在深圳、长治这样的地级行政单位进行试点，就比较容易获得共识。如果以县为上级地方自治单位，格局太小，不足以发挥地方政治体制改革的全部潜力。

普京当选俄罗斯总统后，在行政区划与地方自治改革方面走了两步棋。第一步是在 89 个联邦主体之上设置了 7 个联邦大区，在每个区派驻直接隶属于总统的代表，负责监督联邦法律的执行和联邦官员的招聘工作。第二步改革计划是在别斯兰人质事件后刚刚出台的：联邦主体高级领导人（边疆区及州的行政长官、加盟共和国总统）的选举应当遵从俄联邦政府组成原则，也就是说地方行政长官的产生不再由地方直选而改由俄联邦总统提名，然后由地方议会批准。普京的地方自治新方案与笔者提出的省制改革方案具有某些类似的地方。与其出了问题再亡羊补牢，不如事先进行缜密的思想实验，防范于未然。

有些人按照毛泽东、邓小平的思路，认为现行体制有利于集中力量办大事，民主转型后则会降低中国的国际竞争力，这是一种坐井观天、自以为是的论调。英国最早实行宪政，有没有妨碍它建立远洋舰

队，成为世界海洋的霸主？美国最早实行民主，有没有妨碍它集中国力发明原子弹，建立“三位一体”的战略核力量？历史早已证明，宪政的英国比专制的法国具有更高效的财政税收能力，刚刚实行君主立宪体制的“小日本”比坚持绝对皇权体制的“大清”具有更强国家凝聚力和军事动员力，自由民主的美国比极权主义的德国和苏联具有更持久和坚韧的国家竞争力。主张民族主义的王小东就认为，民主制能够把整个社区的人团结起来，同仇敌忾。民主制可以起到凝聚人的作用，对于西方的强大起到了很重要的作用，是其军队纪律和战争效能的来源之一。

最近有两件事形成鲜明的对比。日本举国上下将滞留朝鲜的人质家属问题视为日朝外交的头等大事，民众、媒体和政府同心协力，最终迫使朝鲜政府让步，将人质家属送回日本。而中国人赵燕在美国遭受警察殴打事件发生后，中国政府和官方媒体与民间媒体（互联网络）之间，民众（网民）与民众（网民）之间，却发生了一场激烈的口水战，嘲讽赵燕和政府的人在网民中占了相当大的一个百分比。这表明，中日两国的国家凝聚力现在仍然存在明显的差距，其原因就在于政治制度的不同。在世界历史上，民族主义是伴随民主主义产生的，是法国大革命的产物。正如托克维尔所说，“在贵族制国家，阶级之间的差别极为明显，谁属于哪一个阶级就永远属于那个阶级，所以每个阶级自行变成一个小国，并认为自己的这个小国比他们的大国还值得亲近和爱护。”在当今中国，“苏丹化”、“西西里化”、“社会断裂

化”正在日益加剧，形成举国一致的社会舆论变得非常困难。有些学者喜欢罗列民主化的不利方面，却没有同时指出拒绝民主化的不利方面：使腐败盛行，世风日下，民心涣散，社会分裂，妨碍中国成长为政治大国或者甘阳所说的“政治民族”。

有些人哀叹在过去和未来的战争中都无法避免“汉奸”的出现，而他们却没有看到这正是专制主义的果实。从某种意义上说，在大清与八国联军的战争中，李鸿章、刘坤一、张之洞、康有为、梁启超、孙中山都是与最高执政者离心离德的“内奸”。陈独秀在《爱国心与自觉心》中说：“是以辛亥京津之变，癸丑南京之役，人民咸以其地不立化为夷场为憾。此非京、津、江南人无爱国心也，国家实不能保民而致其爱，其爱国心遂为其自觉心所排而去而。呜乎！国家国家，尔行尔法，吾人诚无之不为忧，有之不为喜。吾人非咒尔亡，实不禁以此自觉也。”“海外之师至，吾民必且有垂涕而迎之者矣。”笔者曾与一位在网上激烈鼓吹“台海必有一战”的网友辩论，得知他的真实想法是通过战争消灭极权专制。第一次世界大战使一批皇冠落地，第二次世界大战消灭了德、意、日三个法西斯政权，通过台海战争挑起第三次世界大战，就可以摧毁极权主义的最后堡垒。由此可见，准备“垂涕而迎”“海外之师”的“吾民”就隐藏在鼓吹战争早打、大打的人中间。现行体制不转型，又有什么真正的凝聚力、动员力而言呢！

从利益集团的角度来分析民主转型的阻力，已经发表过许多文章，笔者基本上都同意，在此不再赘言。但是笔者认为，对于反民主化改革的“精英联盟”的三个组成部分，应当进行更为细致的梳理。

首先，应当把“党官僚集团”和“现代文官阶层”加以区分。前者是极权社会的孑遗，是余英时解读戊戌变法时所勾画的为维护“一族专政”而呕心沥血的满人权贵集团的当代翻版，他们把“本朝家法”放在国家利益之上，把“党性”放在“人民性”之上。后者则是 1980 年代后期实行公务员制度以来逐渐形成的新群体，他们把专业能力放在机会主义的“效忠”策略之上，正在日益向日本政治运作“官产学”三者互动中的“官”的角色靠拢。敏锐的观察者已经指出，近十年来，党机关的权力正在逐步地向行政机关转移，在行政机关任职已经被从政者青睐。

其次，应当对所谓“经济精英”有所区分。笔者在《社会阶层分析与政治稳定研究——评康晓光〈未来 3—5 年中国大陆政治稳定性分析〉》（载《战略与管理》，2002 年第 4 期）中曾指出：1949 年以前，中共实行统战政策的立足点是把资产阶级区分为官僚资产阶级和民族资产阶级。根据当下的社会现实，在理论上作出类似的区分应当说比半个世纪前理由更充分。如果不愿意沿用旧的概念，似乎可以把经济精英划分为“官僚垄断型经济精英”和“民间竞争型经济精英”。前者有两个标志性的特征：第一，他们或者是行政垄断行业中的企业

掌门人，或者是通过各种渠道获得官方认可的垄断性经营特权的资本家。第二，他们大多出身于过去的一元化统治精英，或者是本人从政治精英摇身一变，或者是“一家两制”、名门之后。虽然后者中的个别人有可能通过钱权交易、联姻等方式成为官僚垄断型经济精英的一员，但绝大多数人注定无法跨越这条鸿沟。康晓光所说的经济精英不爱民主，选择集权，心甘情愿接受现行体制，与政治精英之间存在天然的亲和力，安在官僚垄断型经济精英头上都是恰如其分的，安在民间竞争型经济精英头上则颇有疑问。对于官场腐败分子来说，民间竞争型经济精英是欺压榨取的最佳对象。底层民众压榨起来油水不大，成本太高；官僚垄断型经济精英来头大，靠山硬，轻易不敢从虎嘴里拔牙；民间竞争型经济精英就成了贪官案板上的鱼肉。贪官污吏和官僚垄断型经济精英构成民间竞争型经济精英头上的两座大山，认为后者心甘情愿地接受这种现状，而不希望有更加公平的制度，似乎从人的天性上讲不过去。

再次，虽然 1992 年以后一部分“知识精英”成为既得利益者，但为既得利益辩护不可能在学术知识界成为具有“政治正确性”的主流思潮，因此类似何新那样的人物至今寂寞得很。那些公然为权贵势力涂脂抹粉的“知识分子”，或者满足于做个留声机，机械性地重复着那些谁也不相信的陈词滥调，或者首鼠两端，机会主义十足，随时准备改换门庭。真正可能对未来民主转型有所阻碍的是这样的知识分子：他们自认为具有学术上的真诚性和创新性，不甘于在学术上成为

世界主流文明的尾巴，决心在自由、民主、宪政等普世价值之外另辟蹊径、自创门派。

十年前，笔者曾在《中国的民主：从说到做》（载《北京之春》，1994年第11期）中对蕴藏在社会各阶层中的民主化动力进行过分析，现在看来，还不需要做出什么修正：

从以往的历史看，知识分子（包括青年学生）是争取民主最积极、最活跃的社会力量。在今后中国民主化进程中，知识分子仍然是一支不可或缺的先锋力量。但是，争取民主并不是知识分子的独家事业，不应当也不可能由知识分子来垄断或者包办。民主社会的最终形成将是历史合力作用的结果，工人、农民、企业家、国家公务员和军人、中共党务工作者都可以为之作出自己独特的贡献。所谓“体制内”、“体制外”的差异，不成为民主力量不能携手的理由。

工人的劳动权包括通过集体罢工保障自身合法利益的权利，是民主社会中极其重要的一项社会权利。中国工人争取劳动权、参与企业管理权、失业保障权、罢工权和成立自由工会权的斗争，以及和其他市民阶层一起反对特权腐败、反对通货膨胀等不良经济政策的抗议活动，是完全合理合法的，绝不能被视为“动乱因素”。

自古以来，中国农村中就有自治的传统和丰富经验，当代中国农民则深受基层政权不合理摊派之苦，因此，农民中蕴藏着极大的积极性率先在乡村两级实行地方自治。只有通过民主方式产生乡村自治机构，才能建立健全的乡村财政，避免对农民的横征暴敛；才能对乡办、村办企业实施有效监督，防止少数人化公为私，巧取豪夺。

无论民办企业的发展壮大，还是国有企业的转轨变型，本身都是对全能主义政治体系的一种冲击，这也就是企业家为民主事业做出贡献的一个方面。然而，具有高度民主自觉的企业家不会不认识到，任何政治包括民主政治都离不开经济力量的支持。集权国家主办一次走过场式的人民选举，就要花费数以亿计的金钱，真正的民主选举以及为争取民主而进行的种种政治活动，同样需要宣传组织方面的各种经费。为民主力量提供赞助，是企业家富有远见的一项长期投资，同时也是他人难以替代的一种社会贡献。

近年来，国家公务员和军人中的“非党化”意识正在潜移默化地发展，中下层官员的这种倾向尤为明显。国家公务员在制定改革和发展政策时，时常会觉察到国家利益与垄断政权的少数权贵利益的矛盾，当他们被要求以前者服从后者时，总会遭受良知的责问，感受到内心的痛苦。“六四”屠城，是对军人荣誉的最大污损。当国家军事力量越来越被用于对内防范和镇压民众而不是用来保卫国家领土和抵御外来威胁时，军人的效忠就会成为一个疑问。可以预期，当现在

的中青年军官和文官晋升到更高阶层时，军队国家化、公务员政治中立化的要求将会愈来愈强烈。

尽管共产主义意识形态具有内在的反民主倾向，由于中国共产党在野时曾经高举民主旗帜，掌权后仍然标榜民主理想，在其内部始终存在着要求民主的呼声和争取民主的力量。由于它长期垄断政权，大量吸纳社会精英，人们参加共产党的动机极其复杂，时至今日，仍然有不少青年人抱着“不入虎穴，焉得虎子”的心情为了实现民主理想而加入共产党。海内外民主力量中很少有人否认中国的民主化需要五千万中共党员乃至其领导集团中的开明人士的参与，分歧仅在于是企盼“内部起义”还是“内部改造”。无论从中国的政治长期稳定和经济持续发展计，还是从中国共产党广大党员干部的切身利益计，后者都要优于前者。只要从邓小平建设有中国特色的社会主义理论再往前走一两步，只要丢掉所谓“坚持四项基本原则”的僵硬教条，不难把现在的共产党转变为民主社会主义或者社会民主主义的政党。“六四”以后，中共党内出现了一些“混世魔王”，他们已经彻底丧失了对政权合法性的信心，只是靠着枪杆子的力量来勉强支撑摇摇欲坠的权力，抱着“过了这村没这店”的世纪末心理，利用手中现有的权力拼命为自己和自己的子孙攫取世俗利益。这些“混世魔王”既是中国民主的敌人，也是中共自身的敌人。中共领导集团中不乏有政治眼光的人，他们理应认清自己的前途所在。只要勇于自我批评、自我改造，

在推动中国政治民主化、经济市场化的进程中获得新的政绩，一个具有长期历史传统的大党完全可以重新塑造政治合法性的基础。

中国民主制度的最终确立，既需要有忠诚、负责任的反对党，也需要有自信、雍容大度的执政党，这二者相辅相成，缺一不可。每一个人都应当根据自己的特定角色来决定为中国的民主做什么和怎样做；同时，也应当加强相互之间的沟通 and 理解，在一些基本的政治社会问题上最大程度地建立起共识。

下面，我们再从“体制内一体制外”这个视角来分析一下民主转型的动力问题。

宪政意味着权力的划分与相互制衡。任何权力机构都有扩张的自发冲动，如果它们之间的矛盾不是由一个独裁者来摆平，而是靠冲突和妥协来达到某种均衡，就是权力分立的起始点。因此，“体制内”也有某种程度的宪政民主化的内在动机。譬如说，民政部门为了本部门的利益，而鼓吹和推动村民自治选举；环保总局为了本部门的利益，而赞扬和扶植非政府组织；法院为了本系统的利益，而赞同和支持司法独立；人大为了兑现“最高权力机构”的作用，而试行人大常委专职化，强化对立法工作的主导权。行政机关与党委机关争权夺利的现象，也已屡见不鲜。如果中共第几代“核心”到江泽民而终，仅仅为了产生下一代领导人，就必须启动某种“党内民主”程序。

近年来，体制内各种群体的“维权”活动正在逐步高涨。从眼下说，绝大多数的维权目标还是维护私权，但是，当人们积小胜为大胜，逐渐增强了维权的自信心后，就会把关注点转向公共权力，把对法治的吁求转向对良法的争取。到了这个时候，所谓“民权运动”也就自然而然地转为民主运动。

至于“体制外”的民主化动力，对其发展的脉络可划分为三个阶段。第一个阶段是定位体外，顽强生存；第二个阶段是填平鸿沟，双向渗透；第三个阶段是内外携手，实现突破。

在 1980 年代中后期，当时体制外力量的生存状态还是一种“边缘生存”：一方面，与单位社会仍保持某种藕断丝连的关系，另一方面，在定位上故意模糊化，既可以说是“体制外”，也可以说是“体制内”，以避免当局的镇压。“六四”以后，受到各种不同程度的处置（判刑、劳教、开除）的人已无法再享受单位社会的任何好处，也无须再把自己的定位模糊化。在 1990 年代末，出现了一个尚未被人们充分认识的政治演化。几年前，当局还试图镇压任何政治异见的表达，而到了这个时候，只要政治异见人士把自己的行为方式限制在一定的范围内，就可以获得一定程度上的表达权利。从某种意义上说，这就是一种没有正式约定的政治妥协。这是“体制外”民主力量前仆后继、坚韧不拔、顽强斗争的一个阶段性成果。

1990 年代的体制外民主运动，无论是参与的人数之多还是活动的样式之多，都是 1980 年代中后期无法比拟的。但是，由于当局花大力气挖掘了一条鸿沟，把体制内外隔离开，使得体制外运动对知识界和一般民众的影响力，要小于上一个十年的“边缘运动”。从 21 世纪初开始，出现了一种填平体制内外鸿沟的新趋势。一方面，一部分体制内人士采取了原来为体制外人士所特有的行为方式（一个具有讽刺意味的例子是 1980 年代的“红色教皇”邓力群以联署方式在网络上发表政治公开信），并不再忌讳与体制外人士的讨论或唱和；另一方面，一部分体制外人士被体制内比较边缘和有魄力的机构吸纳，成为学院的教授和媒体的主笔。这样的趋势发展下去，就可以重建一条跨越体制内外民主化力量的完整光谱，并且使力量的分布从哑铃型转向橄榄型。

中国大陆的经济体制转型，落后于台湾三十年。台湾向市场经济的转型始于 1950 年代，大陆向市场经济的转型始于 1980 年代。中国大陆的政治体制转型，大概也要落后相同的时间。1980 年代中期，在最后一个威权领袖蒋经国去世前夕，国民党内的改革力量，党外的政治反对派，以及独立的学术舆论界，三种民主化动力的汇合，导致了四十年戒严体制的终结和民主转型的突破。通过周舵所说的“中派联盟”实现大陆的民主转型，也要依靠三种民主化动力的自身发展及其携手。中共内部的改革力量要积极推动其从专政党向宪政党转化，

在削弱专政意志的同时增强民主选举和科学执政的能力；党外的政治反对派要日益成熟与壮大，既要有政治表达和政治参与的实力，也要有政治谈判和政治妥协的意愿。独立的学术界和中立的舆论界的形成，既是政治发展的阶段性成果，又是民主转型实现突破不可或缺的中坚力量。

李慎之晚年曾经不止一次问朱学勤：“这个体制究竟是刚性的，不可改变的？还是有弹性，可以渐进改变？倘若是前者，就只能看着一场革命来推翻，玉石俱焚，生灵涂炭，我们束手无策；倘若是后者，我们责无旁贷，还有苦心呼吁，争取渐进改革的余地。”朱学勤的回答是：此为“天问”。中国古代元典《泰誓》云：“天视自我民视，天听自我民听。”因此，“天问”也就是“民问”。把中国的“真问题”和“可能前景”说清楚，以待“民问”，这正是中国知识分子的天职。

后极权和东欧知识份子政治

徐贲

在学界越来越关心自由主义问题的今天，政治专制这个对自由的主要限制和使自由主义讨论获得实践意义的问题却往往被搁在了一边。除了外部条件的限制之外，讨论政治专制的一个主要困难来自如

何为影响现刻生存的专制寻找一个可资辨认的称呼。在对现代专制和自由的讨论中，有一个不容忽视的概念术语，那就是"极权主义"。

"极权主义"这个术语起源于西方对二十世纪特有的政治专制和威权社会体制的研究。早在二次世界大战爆发之前，面对纳粹主义和斯大林主义这样的新政治体制，西方的自由主义、保守主义和马克思主义都在解释极权现象时碰到了难以克服的问题。这些理论都形成于十八、十九世纪，它们都依据某种传统的概念对比。自由主义倚重的是左派 / 右派，保守主义依据的是保留（保守） / 破坏（激进），马克思主义依据的是社会主义 / 资本主义。在这些对比概念的主导下，自由主义理论面临的难题是，如果纳粹主义是一种与意大利法西斯主义和西班牙法朗哥主义相似的右派保守主义思潮或历史反动形式，那么苏联共产主义又怎么能是一种与之截然相反的左派雅各宾激进主义形式？保守主义理论面临的难题是，如果布尔什维克主义的主要威胁是它的无神论和破坏民族传统，那么这种威胁又如何与特别强调民族经验的纳粹主义相区分？马克思主义理论面临的难题是，如果纳粹主义是高度发达的资本主义所不可避免的最终危机，那么它的压迫机制和专制文化体制怎么又同社会主义的苏联如此相似？

自由主义关切的是个人自由的丧失，保守主义忧虑的是传统价值和西方文明的失落，马克思主义担心的是阶级解放事业遭受挫折。它们关心的重点都与极权主义理论不同，因为后者的专注点在于现代专制的机制和手段以及它对自由公众社会的致命摧毁。极权主义理论要了解 and 认识的是哪些历史、政治和文化因素使得现代专制能获得如此

空前的控制力，而这种控制又会对人类生存造成怎样的浩劫和苦难。它要用"彻底控制"和"自由公众空间"这一对新概念的对比把极权主义问题明明白白地提出来，而不是把它塞在右派问题、激进问题、资本主义或社会主义问题中作隔雾看花式评点。为此，它需要"极权主义"这一概念术语，并坚持这一概念的不可替代性。

在西方，对极权主义的研究有本质理论和日常运作分析两种。本质理论着重总结、分析极权统治的基本特征，如无所不能解释的单一意识形态，以此为名义的独裁政党和寡头统治，严密控制言论、传媒和结社等等¹。本质理论的最大特点是将极权主义推到了现代专制和独裁研究的前台。本质理论要表明的是，极权主义是一种特殊形式的现代专制，它既不是资本主义也不是社会主义的变异形式。本质理论着眼于极权主义最典型、最可怕的可能情况。随着斯大林式恐怖统治的消失和苏联内部政策的松动，这种分析也就显得越来越脱离极权主义统治现实存在的形式和运作。

与本质理论相比，关于极权主义日常运作的分析侧重在具体的社会构成，因此避免了极权原型找不到与之吻合的实际社会存在的困境。日常运作分析对极权主义的看法远比本质分析来得乐观。日常运作分析注重于不同利益集团的相互关系和作用，这些关系和作用对决策的影响，极权和多元倾向之间的张力，以及这种张力如何影响具体政策的制订。日常运作分析往往只停留在经验描述层次，而不以政治批判为目的。

极权主义理论在西方的鼎盛期是 50 年代。60 年代以后，由于苏

联和东欧的变化和其他共产主义国家的出现，极权主义理论也到了必须调整的时刻。极权主义这一说法也就渐渐地有了附加词。卡索夫（Allen Kassof）于 1964 年提出了"无恐怖的极权"的说法²。林兹（Juan Linz）在 70 年代中期提出了"后极权主义"的说法，他建议用"极权主义"专指希特勒的德国和斯大林的苏联，以示区别日后苏联的"后极权主义"³。华尔泽（Michael Walzer）在 80 年代则提出"失败的极权"一说，他指出，"极权主义是寄生在败死了的革命之上的"，那些由败死的革命所滋生的极权并不如阿伦特（Hannah Arendt）或奥维尔（George Orwell）所想像的那么坚不可摧。相反，它的腐败、机会主义和出尔反尔注定它不能不是"失败的极权主义"⁴。

斯大林主义及其变化形式是战后西方极权主义理论讨论的核心问题。生活在斯大林统治下的东欧知识份子同样关切极权主义问题，但是由于战后东欧政治、社会的特殊历史环境，在那里出现的极权主义理论比西方晚，它从一开始实际上就已经是一种"后极权"理论。后极权理论是在匈牙利事件和布拉格之夏之后才出现的，那时候的东欧知识份子已经对真正的社会主义理想纠正斯大林主义的错误完全失去了幻想。东欧人并没有刻意区分"极权主义"和"后极权主义"，尽管这种区别确实存在。这种区别基本上是经验的，而不是本质的。正如古德法勃（Jeffrey C. Goldfarb）所说："恐怖极权和无恐怖（后）极权是同一文化品种的两个亚种。"⁵

虽然斯大林本人于 1953 年去世，但东欧在 1989 年前的历史却始终笼罩在斯大林主义的幽灵之下。东欧一直在一阵阵非斯大林化和再

斯大林化的间歇波动中踟躇徘徊。后斯大林时期的最初松动的基本前提是维持前苏联的共产世界盟主地位。在此前提下，苏联容忍了东欧国家某种程度的"民族共产主义"（即具有"某国特色的共产主义"）。1955 年赫鲁晓夫和马林科夫分别代表苏联党和国家为 1948 年从共产联盟开除南斯拉夫一事向铁托道歉。1948 年因"右倾资产阶级民族主义"罪名入狱的喀穆尔卡于 1956 年 10 月执掌波兰大权。1956 年 11 月至 12 月发生了匈牙利革命，东欧一连串非斯大林化的"改革旋风"于 1968 年 2 月的布拉格之春达到高潮。

在这一段时期中，东欧知识份子仍无摆脱正统思想的框子，他们试图重新解释和界定马克思主义，很少有逾越这一界线的。非正统的思想探索的基调是改革、更新和改良，而不是失望、摒弃和拒绝。卢卡契（György Lukács）1956 年 6 月 15 日在裴多菲俱乐部的演讲《当代马克思主义的问题》中提出，斯大林主义要为党内外知识份子对马克思主义丧失信心和兴趣负责。他赞扬苏共二十大"已经用列宁主义方式代替了斯大林主义"，为开展关于真正马克思主义的民主化讨论开辟了道路。他并说，二十大以前苏联官方容忍自由讨论的许诺只是为了"引诱出〔反对者〕，好在他们头上砸砖头"⁶。卢卡契在 1956 年后短暂的革命政权中出任文化部长，后与纳吉一起被关押在罗马尼亚。

南斯拉夫作家德吉拉斯（Milovan Djilas）30 年代投身社会主义革命，后成为仅次于铁托的南斯拉夫政治人物。但他的社会正义感却不断给他带来麻烦。1954 年他开始批评南斯拉夫新领导人的奢侈生

活作风，得罪了党内高层，被铁托开除出党。他在 1955 年至 1956 年写作的《新阶级》一书中抨击了斯大林主义形成具有压迫性的党内官僚特权阶级，认为这是背离了马克思主义消灭阶级压迫的理想。这个时期的德吉拉斯虽然已经提到了极权主义，但还只是把它当作偏离真正马克思主义和社会主义的问题，是经济财产不公正的延伸。他指出："新阶级把国家资产当作它自己的财产，把'社会主义社会'和'国家'变成了一句空话。新阶级害怕动摇极权权威会动摇其〔财产〕占有。所以新阶级以维护'社会主义'所有制为名，反对任何形式的自由。"7 德吉拉斯因《新阶级》而数度入狱。在摈弃共产主义理想之后，他对极权主义的批评便集中在单一政党对权力的垄断和对社会的全面强迫控制之上，也就是他所说的"列宁主义极权主义"问题。

姆林纳（Zdeněk Mlynář）是捷克斯洛伐克 1968 年布拉格之春中的活跃份子。他在苏联留学时曾是戈尔巴乔夫五年的室友。他在 1967 年被捷克斯洛伐克共产党指派为 1970 年召开的党代会政策建议起草人时，就已萌发多元体制的思想，但那是作为改革思想而不是民主思想提出来的。1968 年杜布切克执政，开始允许公开批评时政并推行改革。批评逐渐集中到共产党的合法性，终于在 1968 年 8 月 27 日华沙条约国入侵捷克斯洛伐克重建斯大林式统治的枪炮声中结束。1968 年 5 月姆林纳发表〈为社会的民主政治组织而奋斗〉一文指出，绝对无权的"社会主义的人"必然会疏离社会主义。但他提出的多元体制思想仍停留在列宁主义的框架中。他小心翼翼地说明："人们往往认为多元政治制度就是指许多不同政党的存在。但我认为这是不对的，这

对一个社会主义社会尤其不合适。"他建议在党领导下的"国家阵线"内部允许批评和发表意见,甚至形成另一个党派,以防止"权力垄断"。但他强调"这些都必须以国家阵线的存在为基本条件"⁸。苏军入侵后,姆林纳脱离了共产党,1977年移民出国,80年代成为流亡异见份子领袖。

50和60年代的东欧非正统思想是在正统思想的框架中表述的,它以社会主义人道主义,"人性面孔的社会主义"或者"正确理解马克思主义"谋求人们在极权制度下的自由空间。自60年代末勃列日涅夫再度斯大林化,强硬意识形态路线一举摧毁了这些诉求的幻想。东欧知识份子开始意识到,他们面临的问题不仅仅是如何正确认识和解释马克思主义或普遍历史规律,而且是一个以暴力规定真理、以强权控制思想的极权制度。这是一种充满了无奈、幻灭和绝望的认识。一方面,知识份子清醒了,他们彻底疏离了统治意识形态,马克思主义和社会主义对他们已经失去了思想吸引力;另一方面,这种清醒却未能给他们带来新的希望,他们知道,只要苏联支持东欧的极权统治,这些政权就能长久地存在下去。在这种情况下,直接的理论抗争和社会诉求都是危险的、徒然的。许多知识份子于是淡出政治,躲避政治,以此表示他们对非正义官方政治的反抗与不合作。他们一面对社会、政治敏感问题三缄其口,一面在日常琐事、家庭亲朋关系和精神、伦理、文艺问题中探索生活和存在的真实意义。他们把那些远离大是大非问题和官方政治的领域当作思想活动的主要场所。尽管官方政治仍然高谈社会主义、历史发展、群众觉悟,但这些空谈都已不能再引起

知识份子的兴趣。普遍的政治冷淡和知识份子非政治化，形成了东欧特殊的后极权政治文化形态。

东欧知识份子关心极权问题的时候，极权主义在东欧已经转化为无恐怖的后极权统治。极权主义也不再是强权专制形式，而是成了一种当权者和不当权者都以不同方式参与其中、维持其有秩序再生的软性政治文化环境。所以从一开始，东欧知识份子对极权主义的思考就已经超越了悲情式控诉和揭露，而转化为一种对包括知识份子自己在内的文化内省和剖析。这种内省和剖析的文化性一方面促成了东欧知识份子的非政治化倾向，另一方面也因这种倾向而得到了强化。东欧的极权理论是极权统治出现了变化以后的产物，一是极权统治这个对象本身起了变化，二是对极权统治的观察方式发生了变化。极权控制的松动形成了某种思想空间，这些空间中对极权控制的思考又从制度和统治意识形态延伸到教育、伦理、文艺等非政治领域。在这种情况下，形成了东欧知识份子有别于西方理论家的特殊"后极权主义"思考特徵。

和关心民主制度和公民自由的西方极权主义理论相比，东欧后极权主义理论更关心人性的自由、存在的自由以及理性和伦理的自由。西方极权主义理论包含着对以启蒙运动为传统的现代理性的蜕变的思考。极权主义意识形态以绝对理性的面目出现，其不择手段的全面控制、消灭异己，是和彻底改造世界、改造人类的野心联系在一起的。面对这种情况，西方理论家基本上有两种反应：一种是由对极权主义的批判得出了摈弃启蒙思想的结论，如阿多诺（Theodor W. Adorno）

和霍克海默（Max Horkheimer）；另一种则是这样解释启蒙思想：尽管人的理性是社会发展的唯一希望，但任何人，包括圣贤，都会犯错。因此，为了确保任何个人或集团不得强行控制别人，就必须创建一个能贯彻全民主权并能自我制约的政府权力，以保证国家不能操纵社会。这些是民主政治和公民自由的基本思想。

东欧知识份子对极权主义的思考并不否定启蒙思想，但也不认为民主国家制度代表了对人的自由的唯一解释和定义。许多东欧知识份子认为，自由不只是社会给予个人的权利，更是一种人的存在品质，有品质的存在才能使人不受束缚地自由选择其利益和价值，也才能充分发展人的理性。民主国家为这种自由选择提供了必要的条件，弘扬这种自由必然同时要求国家克制其自然的权力倾向。为自由而要求限制国家和要求国家保障自由，同样是对启蒙思想自由观的积极表述。对东欧知识份子来说，重要的不仅是对自由的现实政治表述，而更是对自由的自由表述。

这种对自由（包括对它的对立面：专制）的自由表述便形成了东欧后极权主义理论的一个重要特徵，具体表现为它的非政治性和人文性。东欧后极权主义理论有直接提出体制民主化问题的，如波兰的密契涅克（Adam Michnik）关于后极权政治民主的"新进化"论和捷克斯洛伐克的班达（Václav Benda）等人的"平行政治"论⁹。但更多的后极权主义思考关心的是一些具有普遍性的人文问题，如知识份子的地位和作用，人的存在和价值，人性和伦理等等。在表述方面，这些人文问题也往往散见在文艺、杂论、书信等非正规论述形式中，以不易

捕捉、倏然一现的智慧闪烁见称，其中包括波兰诗人巴兰察克（Stanislaw Baranczak）反对意识形态审查、提倡创作自由的主张，匈牙利作家哈拉兹梯（Miklos Haraszti）对非斯大林化后"宽松"假象和"丝绒牢笼"的分析，匈牙利作家孔拉德（Gy?rgy Konrád）的"非政治"说，波兰的科拉考斯基（Leszek Kolakowski）对独立知识份子作为肩负社会道义价值的"教士"的论述等等¹⁰。当然，不能不提的还有捷克斯洛伐克作家哈维尔（Václav Havel）和昆德拉（Milan Kundera）对后极权政治文化的直接评说。

和早期的极权理论家阿伦特一样，东欧知识份子极其强调极权和后极权的现代性。这种现代性远远不只局限为现代控制手段，如军事技术、群众传媒、大规模的教育和宣传、审查监控等等，它首先表现在权力与具有真理权威的意识形态的紧密联系。极权主义统治必须从某种单一政党所掌握的意识形态获取合理性。哈维尔指出，现代极权意识形态所造就的权力控制深谋远虑，而非一时一地地匆忙使用暴力和胡作非为。哈维尔写道¹¹：

与后极权统治相比，传统独裁的统治者意志是直接而无规律地表现出来的。独裁无须藏掩它的统治压迫，遮盖其权力运作，也无须费事去述诸法律条文。但是后极权制度却以历史真理、人民意志和法治权威来装扮其统治压迫的合理性，没有这些作为其"形式内聚力"，后极权制度就不能存在。

而且，后极权主义也不像传统独裁那样仅是一种统治压迫形式，它是一种政治文化形态¹²：

说到底，后极权制度并不是某个政府所操纵的某种政治方略。它完全不是这样。它是一种长期复杂而深刻的对社会的侵犯，或者说社会的自我侵犯。企图用另一种政治方略或政府变更来对抗它是不现实的。这种想法之所以不合适，是因为它远没有触及问题的根本。问题不在于政治路线或章程，而在于生存状态本身出了毛病，这种情况已经不是一天两天了。

哈维尔以"谎言"来概括后极权意识形态的统治。他指出，极权统治所利用的意识形态在后极权社会中实际已很少有人真的相信，而后极权社会的沉痾正在于人们生活在这种谎言之中，而无法抵抗它。他以小见大地用一个菜果贩子在店铺橱窗里张贴"全世界劳动者团结起来"的标语，来说明在这种谎言中的生活方式。菜果贩子贴标语并不是因为他在乎全世界的无产阶级革命，或者真相信有这么回事。他这样做是因为人人都这么做，不做反倒显得怪异。和生活中许多其他事一样，贴标语是一种避免麻烦的效忠表示。这种事的意义得从反面来解释：做了不见得有好处，但不做说不定就有麻烦。哈维尔的解释是："他做这些事是因为太太平平过日子需要这么做。照普通人的说法，无数这样的小事都是为了'与社会保持一致'。"¹³ 哈维尔从这个现象来透视后极权控制，他写道 ¹⁴：

人们并不需要真的相信这些神话，但是他们必须做出相信的样子，至少必须以沉默来容忍这些神话，与玩弄这些神话的人和气相处。正因为如此，他们也必须生活在谎言中。他们不一定接受谎言，但却

必须心甘情愿和谎言在一起生活，并生活在谎言中。这样做也就帮助和巩固了谎言的制度，他们给这个制度添砖加瓦，他们是这个制度的一部分。

长期生活在极权谎言中会造成普遍的人性危机和严重的社会道德功能失调。哈维尔说："生活在谎言中产生深刻的人性危机，这种危机反过来又造就这样的生活，它的道德问题不容忽视。它是一种社会深层道德危机。"哈维尔认为，后极权社会可以是一个物质生活并不匮乏的社会，但它却必然是一个丧失了道德功能的社会 15：

消费价值诱惑的个性消失在大众文明的旋涡之中，在存在中无所适从的人，除了苟活于世之外，凡事全无责任心，这便是丧失了道德意识的人。后极权制度需要在道德沦丧中存在，它不断在加深道德沦丧。道德沦丧是极权的社会显现。

后极权社会的道德危机还在于，每一个受害者都参与建构了迫害他自己的环境力量。在后极权社会中，净土和地狱的界线失去了把守，压迫和暴力已不能再用传统的善恶区别去理解。昆德拉的《告别聚会》（*The Farewell Party*）中便有对极权世界净土和地狱的思考。乌尔佳的父亲是一个共产党积极份子，死于党内清洗。乌尔佳向加库勃打听她父亲是否曾像那些迫害者一样，参与制造了治他自己于死地的恐怖。在再三追问下，加库勃说，这本是可能的，"因为在世界上还没有谁真的会因良心不安而不能去整死别人的"。乌尔佳不满意加库勃的回答。她觉得，人人都可能不具有人性，但这并不能说明为甚么她父亲这个具体的人会丧失人性。加库勃答道 16：

多数人生活在一个由家人、家庭和工作构成的小小净土圈内。他们生活在一个介于善恶之间的安全地带。看到杀人者，他们也真的会感到栗然。但是，他们只要一出这片小小的净土，就会变成凶手，连自己都不知道是怎么回事。历史时时将人类推向谁也难以抗拒的压力和诱惑。但谈论这些又有何益？跟你说你父亲也许会做甚么，又有何用，反正又无法证明。

和大多数人一样，尽管乌尔佳能接受加库勃"人人都可能丧失人性"的普遍说法，但却难以接受这就是她身边的事实。生活在冤案遍布、尔虞我诈、你争我斗的极权社会中的人们，一次次被政治运动扭曲了人性，人们对人性普遍的软弱和丑恶有着切身的体会和沉重的失望，但几乎每个人都愿意相信他自己或他身边的亲人是一些例外。遭整肃清洗的当权者，他的家人不愿相信他参与制造了加害于他自己的恐怖。连最酷烈的整肃人，他的子女恐怕也会像乌尔佳那样不相信他真的是一个迷失人性的人。这就是我们为甚么往往会发现一些恶名昭著的政治人物，他们的公众名声与其亲属好友的回忆显得如此大相径庭。

在昆德拉看来，这种情况并不奇怪。极权社会的朝不保夕、是非颠倒，并不是因为这个社会出了大奸大恶之徒，而是因为暴力和真理的结合方式使得人们比在普通情况下更容易迷失人性。哪怕整人害人极凶的人，也并不是红眼睛、绿眉毛的怪物。在他们自己的那个净土圈里，他们甚至可以是相当有修养、有品味、通情达理的谦和君子。问题是，一出这个小小的净土圈子，他们便一个个身不由己地变得面

目狰狞。正如阿伦特所说，极权制度下连邪恶都是平庸的。昆德拉把极权主义的邪恶称为"极权主义媚俗"。在《不可承受的轻》（*The Unbearable Lightness of Being*）中，昆德拉在讲述萨必娜的故事时评说道："在极权媚俗的领地里，一切回答都已预先设定，疑问则被预先排除。因此，对极权媚俗的真正对抗者就是那个发问的人。疑问像是一柄利刃，剖开舞台布景的彩幕，让我们瞧见后面隐藏的东西。"对待极权媚俗要紧的是发问，而不只是控诉和谴责。不发问的控诉和谴责，本身就是"媚俗"¹⁷。

东欧人文性和非政治性的后极权理论是对关于极权主义政治理论的重要补充，它涉及了一些极权制度下重要的普遍人文或人生哲理问题，如文化、社会、国家的记忆和遗忘，谎言对道德主体和人际关系的侵蚀，人的软弱、内疚和罪孽感，迫害和自我迫害，受害与加害，背叛和出卖，孤独和恐惧，暴虐统治下的思想平庸，语言枯竭和"媚俗"等等。这些问题的长远价值并没有随着 1989 年以后东欧后极权政权的解体而消失。相反，人们在研究现今俄国和东欧国家存在的政治冷淡、道德虚无论、玩世不恭、心理失序等问题时，仍然常常从人文的角度把它们当作后极权文化的后遗症来讨论。

1989 年以后，由于东欧局势的突变，刚开始与西方极权理论相互砥砺的东欧后极权理论似乎已经成了昨日的回声，但这昨日的声音却正在道出我们今天的处境。就像政治自由主义问题一直到 90 年代才引起中国学界的注意一样，极权主义也是一个被久久延迟了的问题。1989 年前东欧知识份子带给 90 年代中国知识份子的，不只是一

个后极权的概念，而更是一种自由意识，一种批判与自我批判的知识勇气和睿智。

----原载于《二十一世纪》双月刊 2000 年 12 月号（香港：中文大学？中国文化研究所）页 76-83。

注释

1 Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace & World, 1951, 1966); Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956, 1965).

2 Allen Kassof, "The Administered Society: Totalitarianism without Terror", *World Politics* 16, no. 4 (July 1964): 559.

3 Juan Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", in *Handbook of Political Science*, vol. 3, ed. Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (Reading, Mass.: Addison Wesley, 1975).

4 Michael Walzer, "On 'Failed Totalitarianism'", in *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, ed. Irving Howe (New York: Harper & Row, 1983), 107, 118.

5 Jeffrey C. Goldfarb, *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind* (Chicago University of Chicago Press, 1989), 37.

6 Gy?rgy Luk?cs, "Contemporary Problems of Marxist Philosophy", in

From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe, ed. Gale Stokes (New York: Oxford University Press, 1991), 92.

7 Milovan Djilas, excerpts from "The New Class", in From Stalinism to Pluralism, ed. Gale Stokes (New York: Praeger, 1967), 105.

8 Zdeněk Mlynář, "Towards a Democratic Political Organization of Society", in From Stalinism to Pluralism, ed. Gale Stokes, 124-25.

9 Adam Michnik, "The New Evolutionism", in Letters from Freedom: Post-Cold War Realities and Perspectives, ed. Irena Grudzinska Gross (Berkeley: University of California Press, 1990); Václav Benda et al., "Parallel Polis, or an Independent Society in Central and Eastern Europe: An Inquiry", Social Research 55, no. 1/2 (1988): 211-46.

10 Stanislaw Baranczak, Breathing under Water and Other East European Essays (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1990); Miklos Haraszti, The Velvet Prison (New York: New Republic Books, 1987); György Konrád, Antipolitics (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984); György Konrád and Iván Szelényi, The Intellectuals on the Road to Class Power (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979); Leszek Kolakowski, "The Escapist Conspiracy", in Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today (New York: Grove Press, 1968).

11;12;13;14;15 Václav Havel, "The Power of the Powerless", in Václav Havel or Living in Truth, ed. Jan Vladislav (London: Faber and Faber, 1986), 94; 88-89; 41; 45; 62.

16 Milan Kundera, *The Farewell Party* (London: Penguin Books, 1977), 68-69.

17 Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being* (New York: Harper & Row, 1984), 254.

后极权时代的改革困境

萧瀚

卞悟的〈二十世纪末中国的经济转轨和社会转型〉一文（以下简称〈转型〉）¹，对二十世纪最后十年中国的改革得出一些重要结论：

1、整体而言，1992 年之后至今的改革类似于俄国 1917 年革命之前的斯托雷平改革——「政治铁腕统治与经济自由开放并行的『中国版斯托雷平改革』」。

2、具体而言，经济自由化改革在国有经济方面的表现作为改革的核心举措，其方式是：在政府非有效监管下的无卖方产权转让，因此出现了本质上就是行政划拨的「界定式产权」，这种改革形式导致的一个突出问题就是大量国有资产被「界定」到私人腰包中。

3、就 GDP 而言，中国经济出现了高速增长的特征，被认为是个奇迹，伴随而来的全社会问题则是贫富分化极端严重——表现为：（1）农村与城市之间的贫富差距加大，这是一种等级差别；（2）

权贵与平民之间的经济地位差距进一步增大，这是阶级差别。

4、中国权贵资本主义原始积累的手段是「化公为私」与「化私为公、再化公为私」。

考虑本文的系列语境，笔者认为本文立论的基点还是有进一步深究的必要，文章涉及的社会问题也有作更细致阐释和扩展的可能，并且作者对欲言又止的关键性问题——革命问题，也仍有必要直接面对。

一 后极权状态：所谓「中国版斯托雷平改革」的补遗

卞悟将中国 1990 年代的经济改革比喻为俄国斯托雷平改革，但他并没有详细比较两国经济改革具体措施，因此容易引起读者误解，将两者进行不当等同。

斯托雷平改革的核心内容是土地所有权的改革，因此它从一开始就非常清晰地要打破俄罗斯原有的村社宗法制，彻底割掉农奴制的余尾，在法律上第一次承认农民可以合法拥有土地私有权，并且使土地真正进入流通领域，促发真实的市场经济。由于其改革的具体法令对农奴严重不公，因此土地私有化改革的目的和效果是使俄国能够在保障权贵利益的基础上，尽快走上资本主义道路。由于俄国农奴制以及宗法制的深厚传统，改革设定的「分家」起点极端不公平，斯托雷平改革的结果导致了农奴对改革的反抗，虽然在 1907 年到 1914 年期间，俄国经济出现高速增长的奇迹，但依然遭到社会各界的反对。正如英国左派史学家安德森（Perry Anderson）对当时俄国的判断认为：「尽管俄国社会结构受到资本主义生产关系的支配，俄国国家依然是封建

绝对主义。」² 这一判断可以帮助我们理解俄国 1917 年革命的真实原因，即在绝对主义传统深厚的俄国，试图和平、公正地进入资本主义并不是那么容易的，因为在未经市场经济洗礼的国家，人们容易将对不公平市场、强权市场的憎恨演变为非理性的市场憎恨。于是，原本意味着进步的私有化改革却成了 1917 年革命的起点，同时革命的后果使得土地重新退回到不得转让、甚至农民不得拥有私有土地的村社状态。

如果按照亨廷顿（Samuel P. Huntington）所确定的标准，即根据土地所有权现状与一个国家中从事农业的劳动力占总人口比例来判断该国的土地改革是否属于迫切之列，那么中国无疑属于土地改革最迫切的国家，如果将它与城市产权制度改革相比，其对中国的潜在影响远远大于城市的重要性。然而，中国自 1978 年以来的改革却从来不曾涉及土地私有化内容，上个世纪 90 年代的改革直到今天为止的土地改革也都不曾涉及土地私有化问题，农民只能获得非常有限的土地使用权，束缚重重，并且在这种产权结构中，由于国家作为一个虚位的法律主体，农民的土地使用权必然完全处于政府或者政府官员的暴力威胁中，即便 2002 年 8 月 29 日通过并公布的《土地承包法》，已经对农民承包的土地权利规定了比以前更强有力的保护条款，但依然没有涉及土地所有权问题。可以说，与斯托雷平改革比较，中国至今为止的经济改革在土地改革方面远不如它来得大胆和彻底。如果以结果比较，则目前中国农村中存在的土地问题也与当年的斯托雷平改革有很大区别。中国土地问题的核心原因来自农民没有土地产权，因

此政府给自己对农民的违法干涉以及官员借助手权力非法干涉留下巨大空间。再加上赋税制度的不合理以及城市给农民带来的微弱生机，于是就出现了农村土地大量抛荒的现象。虽然在城市和农村之间还存在着类似种姓制度这样的恶法，使得农民不但要承受经济上的剥削，还要承受人格上的不平等，可是他们依然一有机会就逃离农村，这似乎已经足以说明农村的生存境遇了。

在经济改革的其它领域，城镇国有资产的私有化也没有法律意义上的动作，只有事实意义上的结果——依然靠着国家作为虚位的法律主体，权贵藉手中权力，直接将国有资产窃入腰包。而那些被戏称为「全卖光」、「全送光」的国有企业产权变动基本上都是根本无法维持的烂企业，对于权贵而言，它们早已成为不但没有油水可捞而且还会影响政绩的累赘。因此，集体经济的崛起其实是政府无奈之后的结果，而根本不是它所希望的。虽然各地政府越来越明确地采取尽量不再轻易在市场中投入国有资产的政策，但是政府牢牢抓住国有资产产权的状态依然没有多大改变，而且国有资产缓步退出投资领域，其由谁拥有，即谁可以享有其产权依然不属于讨论之列，如果国企出售，如何出售？按照甚么程序完成？是否需要工人同意？这些问题依然涉及产权这个核心问题，包括工人就业等也必然会涉及产权问题。而观乎目前各地政府在这些方面的态度，我们无需怀疑他们对于保住自己利益的真诚，但是如果估计不错，他们几乎都会成为「程序正义盲」！权贵资本主义原始积累出现卞悟指出的「化公为私」与通过股市「化私为公、再化公为私」方式，就是产权改革迟迟不到位

的必然结果。

中国改革之所以出现上述问题，原因就在于 1992 年以来的改革在时机上（而不仅仅在时间上）依然处于后极权时代，所谓后极权时代与纯粹极权主义的差别，在于生存于后者的人们明确地知道自己行为的确定后果，并且最大限度地感受到政府制造的恐惧，它与良好的法治社会中人们的感受刚好处于两极；而在前者生存的人们无法十分明确地预测自己行为的后果，自由也存在着很大的不确定性，同时后极权时代的极权特色依然浓重，只要政府愿意，个人的私人空间和自由依然可以被立刻剥夺，它与极权主义的显著差别仅是，一般情况下它还会做一个正义秀。

自 1978 年以来的改革，其从一开始所显示的目的就是保证执政党的执政地位，而陷于崩溃边缘的政权要达到这一目的，最起码的举措就是必须在经济领域向民众有限开放，这是极权主义政权在维护自己的利益时必须作出的让步，因为极权主义所依赖的卡理斯玛、意识形态、传媒垄断、社团监控、暴力机器及其目的 3 所要耗费的资源需从民出。当卡理斯玛开始衰弱，并且难以为继时，其最窒息人民的统治也必然随之衰弱，几十年的高压统治本身就已耗尽其经济支持与合法性依据，因此经济改革就成为这类政权的首选目标，否则执政危机将难以渡过。此时，极权主义就开始走向后极权时代。但是，由于党权利益处于执政者关心的焦点，所以在开放经济领域的时候，它不可能像真正的自由市场一样允许产权流动，只有当私有产权不危及统治的时候，党权利益才是安全的，因此，产权改革就不可能被允许在最

重要的土地领域、国企领域完全展开。1992 年以后中国所进行的市场经济改革，在本质上与此前的改革没有区别，只是名称上更改了一下——所谓的市场经济也是个假冒伪劣的东西。但是，尽管如此，后极权时代本身呈现出一种特征，即后极权时代的自由需要人们在日常生活中克服恐惧的实践探索，在突破禁区是否会遭到惩罚方面出现模糊状态，它既不像纯粹极权时代那样高压得毫无自由空间，也不像法治社会那样人们享有受到明确界定并保护的自由。因此，人们的自由出现不确定、偶然性等多重倾向，于是监控力度的下降使得人们在私人领域空间的扩展必然随着私有产权的增加而增加；同时，在同样极端重要的意识形态领域也必然出现自由空间的增长，再加上党权对内监控力的下降，执政者中间就产生官员寻租现象。如果急功近利地看，这种寻租行为从对经济的影响并不完全是负面的，它常常阴差阳错（甚至是必然）地促成交易的顺利进行，加速产权流通速度，不过因腐败而产生的过高的交易费用帐单必然由人民买单。于是，公正的变革与不公平的产权移转同时进行，许多法治社会的基本自由经获得手段被玷污的方式由一部分人首先获得。由于后极权时代不属于法治状态，因此党权同时控制着立法权、行政权和司法权，于是立法不可能按照正当程序产生、政府信息不公开、行政行为飞扬跋扈、司法不具独立品格、大众舆论被官方垄断就成为寻租的保护伞，同时也就成为一部分人非法先富起来的保护伞。从效果上来说，这样的政治格局必然保护强势者的利益，尽管执政党知道内部官员的腐败将侵蚀自己的合法性基础，但是只要不严重危及自身，以及民众呼声没有高到

威?#123;统治的地步，就不会下狠心打击乃至铲除他们。当这样的过程不断积累的时候，后极权时代的所有弊病就开始浮出水面。

二 无法形成社会的时代

后极权时代的另一个重要特征是健康的市民社会难以形成，因为在极权时代，统治者依靠卡理斯玛、意识形态、国家暴力机器统治，其基本手段就是不允许出现经人们自由联合而产生的市民社会，人们的生存状态是单子化的。按照《兰登书屋韦伯斯特词典（大学版 1997 年第 2 版）》（Random House Webster's College Dictionary）的解释，「社会」（society）一词的第一个含义是为了宗教、慈善、文化、科学、政治、爱国或者其它目的而相互联系的人们所组成的群体。第二个含义就是指个人团体、共同体。因此，「社会」这个词本身就包含着人们的自由联合，它的表现形式往往是多种利益群体的和平相处，于是结社、集会等当为社会的基本表征。1978 年以前，结社者会被打成反革命当无异议，时至今日又有没有本质性变化呢？虽然现行宪法规定了「公民」有结社、集会的自由，但是，且不说至今没有结社法，即使看一下 1989 年 10 月 31 日通过并施行的《中华人民共和国集会游行示威法》、1998 年 9 月 25 日民政部制订经国务院常务会议通过并实施的《社会团体登记管理条例》，我们也可以发现，这样的法规与其称为「集会游行法」、「结社法」，还不如称为「不得集会游行法」、「不得结社法」，或者干脆叫做「取缔集会游行法」、「取缔社团法」

——其对集会游行、成立社团要求之苛刻，无疑属于后极权控制状态——比全无生存空间的极权时代当然还是好一些，但也只有 50 步之遥。

在法治状态下，社会本身就是公民个人与政府之间的缓冲地带，其内在功能含有防止政府¹²³藉国家机器非法损害公民利益，架设防护网的作用，而极权政府深知此「弊」，故力促除之后快。于是，在这样的社会中，对结社、集会的严酷限制（唯一不限制的就是按照政府的授意成立的社团、举行的集会、游行）使得各行业无法形成职业伦理，社会信用难以形成。一切公共领域所需的规范除了法律之外也难以自发形成，于是法律实际上被架空，难以真正发挥作用，再加上立法无能和司法腐败，法律形同虚设。人们受到侵害难以获得有效救济，即使通过法律获得校正，其成本也会远高于有社会帮助的状态。公共慈善事业也难以自由开展，因此原本脆弱的社会保障被进一步打折扣。同时，由于公共媒体全部由政府专营，因此真实信息经常被屏蔽，新闻没有自由，媒体难起舆论监督的作用，在这些因素的共同作用下，公共道德难以形成底线共识，私人领域的德性也就无法界分。另外，在城市中打工的农民因为与其它中国人一样也不被允许结社，他们比任何人都渴望群体归属感却又最缺乏归属感，美国社会史学家托马斯（William Isaac Thomas）和波兰杰出的社会史学家兹¹²³涅茨基（Florian Znaniecki）在研究波兰移民进入美国后的境遇时曾经指出，单子化、缺乏群体归属感的移民最容易导致失信、犯罪、精神病和自杀⁴。而目前这一人群正是一定意义上的移民，当上

述情形积累得越来越严重的时候，这个人群就最容易成为破坏社会的潜在力量，不但如此，他们也是城市中除了真乞丐之外命运最悲惨的人群。

由于这些复杂的原因，整个社会的伦理道德处于全面混乱状态，尤其在一个没有宗教信仰自由的国度里，道德的混乱就更加不可避免。1992 年以来的社会转型如果说一直在进行的话，那也是这种混乱状态愈演愈烈，社会不但难以很好地萌芽，反而朝更涣散的方向发展。

健康的社会难以形成，也就意味着社会公正不存在，因为在个人与政府之间不存在中间地带的时候，双方之间的公平是不可能的，并且毫无疑问必然是个人吃亏——当工人的权益受到侵害时，没有工人自己的工会保护他们；当农民的承包地被非法收回时，没有农民自己的农会保护他们；当强者欺凌弱者时，也没有一个属于他们的团体为他们说话。因此差不多一切的不公正都可以招摇过市、大行其道。

于是，一种新的处于暗流或下水道的力量——黑社会——就逐渐产生并且壮大。尽管到目前为止，大陆政府还一直羞羞答答不肯直接使用这个概念，但是在现实中人们早已承认它的存在。黑社会势力的兴起从某种程度上说是后极权时代的标志，因为在纯极权时代，任何非政府力量都是不可能独立存在的，一切社会自发形成的黑社会都会被严厉取缔。极权政府取缔黑社会的目的不同于法治社会对黑社会势力的打击，前者取缔黑社会的目的在于维护自己的统治，而后者则是法治社会实现保障人权目标的必然逻辑结果。后极权时代政府由于其

控制力下降，与社会（非政府）一直处于对抗的部分人就趁此机会组织政府外「政府」，同时人们无法从政府中低成本获得（即使高成本也未必能够获得）疏泄不满情绪的渠道，也给了黑社会势力以安全存在的第二个理由，再加上政府官员特别是警察与黑社会的勾结和坐地分赃，就给了黑社会以安全生长的第三个理由。官方对他们的打击不仅仅是因为维护统治的需要，也是争取民意的需要——后极权时代的政府已经不可能像纯粹极权时代那样可以毫不顾忌民众死活，但是这种打击无论与极权时代相比，还是与法治社会相比，都是极难奏效的，因此，黑社会对中国政局及社会稳定的影响和威胁已经越来越明显和严重。

三 改革往何处去

后极权时代的改革必然只可能是经济改革，政治改革即宪政制度的确立虽然可以成为人们盼望的对象，但肯定无法成为现实的结果。后极权时代之所以如此，是因为政治改革的核心对象是党权利益，其最重要而被公认为最有效的手段则是分权模式的小政府，其所达到的直接结果就是全面瓦解政党垄断权力的政府结构，从而将党权利益最大限度地驱逐出去，而掌权的改革者群体改革本身的目的，就是维护和进一步巩固自己的利益。让他们在政治上改革与请他们下野几乎没有任何区别，因此民间讨论政治改革好比老鼠们商量劝猫素食一样荒诞无稽。虽然体制内也有开明的改革者，但是将希望寄托在某个人身

上的做法依然不脱人治窠臼，一般而言无益于法治，并且在现实中往往也是处于不妙境地。

然而，后极权时代的所有弊病已经全面释放，社会底线伦理被全面突破，不公正的种种现状让人越来越难以容忍，作为公正最后一道防线的司法无法起到有效阻遏罪恶、保障基本人权的作用，城市下岗工人的生活越来越没有保障，而社会保障体系还八字没一撇；上访的人群越来越庞大，正义之门却关得越来越紧；而此时的经济改革也因此像一匹骡子——虽然强壮可是缺乏可持续发展能力，外强中干的庞然大物处于危机之中。这时难保不会出现「改革悖论」——改革给全社会带来生机，却因其不公正的游戏规则成为人们怨恨的对象。托克维尔（Alexis de Tocqueville）曾经说过：「被革命摧毁的政权几乎总是比它前面的那个政权更好，而且经验告诉我们，对于一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻。」⁵ 因此，卞悟在文章中很隐晦地指出他所担忧的未来，即将来可能会发生动荡。革命是否发生并不取决于经济因素——至少它不起决定性作用，而是取决于多种原因，其中人们的心理状态是一个核心原因。

1959-61 年的三年大饥荒没有引发大规模骚乱，不是因为还不够穷，而是因为当时基本上不存在社会公正问题——这至少可以反驳汤因比（Arnold J. Toynbee）所谓经济原因导致中国历代大一统政权崩溃的史论；历代农民起义并非如某些历史学家认为的那样是因为土地兼并，而是因为掠夺式兼并呈现的极端不公正导致人们心理失衡——因为公平的土地兼并是正常的交易，不会引发农民的愤怒。而当前的

改革已经处于极其微妙的处境，如果处理不慎，甚至可能引发新一轮的公有制狂潮，共产主义理论重新抬头并非全无可能——像 1917 年的俄国，动荡之后的国家重新迈进剥夺农民土地私有权的死胡同，而将自由献上祭坛。从这个意义上说，执政者如果能够清楚地估量形势，政治改革已经迫在眉睫。托克维尔曾经有个论断：「革命的发生并非总因为人们的处境越来越坏。最经常的情况是，一向毫无怨言仿佛若无其事地忍受着最难以忍受的法律的人民，一旦法律的压力减轻，他们就将它猛力抛弃。」⁶ 正如托克维尔所评论的对象是 200 年前的法国大革命，发生这场革命的真实原因来自路易十四时代而非路易十六时代。

如果说当今中国也有动乱的危险，其原因则来自毛时代而非邓江时代（他们只是温和得多的延续者），只是后者一旦不慎则会被要求替前者还债——尽管如果真的来了动乱，毛甚至可能是反抗者的旗帜。这几年，思想界总有关于革命还是不革命的隐性争论，实际上这是一个伪问题，因为革命如果来临，没有人能够阻止，革命的条件不具备，倡导者也难以挑起。我们真正要面对的，一是如何防止而不是阻碍革命。二是如果发生了，作为理论界有没有引领它往良性道路发展的可能。例如，怎样尽量铲除革命的土壤，减少革命的原因，如何避免像晚清那样迟迟不肯改革，以致人民失去耐心而推翻政府，尽快实现法治化抑或宪政改革；或者革命无可避免地爆发后怎样将革命引入法治轨道，即如何运用法治理性稀释革命狂热，使之不至于引发大规模的反人权动乱，而尽量保证革命成果不变质，同时将其

损失降到最低点，也就是贡斯当（Benjamin Constant）所谓的只要前半法国革命，不要雅各宾暴政，让革命的马车停在拉法耶特（Marquis de La Fayette）梦想的美国式道路上。

后极权时代的改革是双目失明的瘸子在连接双崖的钢丝上跳舞，谁也不知道能否安抵「彼岸」。

注释

1 载《二十一世纪》（香港中文大学·中国文化研究所），2002年8月号，页4-21。

2 安德森（Perry Anderson）着，刘北成、龚晓庄译：《绝对主义国家的系谱》（上海：上海人民出版社，2001），页373。

3 即美国政治学家弗利德里希（Carl J. Friedrich）关于极权主义的著名定义的简化和阿伦特（Hannah Arendt）总结的经典特征：极权主义意味着无处不在的恐怖。西方学者在论述极权主义时很少谈及中国，但是中国的极权主义完全符合弗利德里希的定义，在这点上萨托利（Giovanni Sartori）明确指出毛时代的中国就是极权主义政权，尽管他并不赞同像弗利德里希那样定义极权主义，而是认为极权主义最大特征在于其侵夺人民自由的潜力远远大于其它任何政体，甚至是无穷大的。邹谠认为极权主义这个词难以描述中国的独特个性，而提出用「全能主义」，在我看来，它也不过是极权主义的一个极端性变种而已，尽管我并不完全赞同邹先生的看法，但他的提法也是有意义的，至少为并不很了解中国的人提供一个更具警示性的进路。

4 托马斯（William Isaac Thomas）、兹涅茨基（Florian Znaniecki）着，张友云译：《身处欧美的波兰农民》（南京：译林出版社，2000），页 108。

5；6 托克维尔（Alexis de Tocqueville），冯棠译：《旧制度与大革命》（北京：商务印书馆，1996），页 210。

来源：《二十一世纪》2002 年 12 月号总第七十四期

萧 瀚 1992 年毕业于上海华东政法学院，获法学学士学位；2001 年获北京大学法学硕士学位。

后极权时代的自由主义策略

——无权者的权利和非政治的政治

邵 建

在一个后极权主义的时代，自由主义解构极权政治的本土策略可以是“无权者的权利和非政治的政治”。这个题目来自李慎之先生的启发，李先生给《哈维尔文集》中译本作序的题目是“无权者的权力和反政治的政治”。由于笔者和李先生表述的不是一个问题，所以本文所用的标题是“权利”而不是“权力”。

按照现代西方“天赋人权”或“自然权利”理论，人的权利是与

生俱来且无可让度的，本不应存在“无权者”这样的概念，尤其是在现代社会。而现在之所以要伸张“无权者的权利”，恰恰是因为权利者的权利被剥夺了。是谁剥夺了权利者的权利，这个问题要到“极权社会”中寻因。

极权社会是现代社会的一种政治形态，它是一种最现代或极端现代的政治体制形式。与古代皇权社会不同，它把自身的政治权力发挥到“极致”。如果说古代皇权社会里在政治权力之外还有一个自生自发的民间社会，在这个空间中是所谓的“天高皇帝远”，那么现代极权社会的政治权力则无远弗届，它吞噬了社会自治的空间。这样一种全方位的覆盖使极权统治下的社会被国家化了，只存在着“国家”，而没有真正意义上的“社会”。20世纪的极权主义有两种形态：右翼极权主义和左翼极权主义。前者以种族或民族诉求为其意识形态，如意大利法西斯和德国纳粹；后者往往以全人类的名义包装其意识形态，如斯大林的前苏联和中国的毛泽东时代。由于左翼极权打的是“全人类”的旗帜，因而比“种族”更具道德迷惑性。另外，右翼极权多少还保留传统的私有产权，因而在政治权力之外还有一个私人领域；而左翼极权则不允许这个领域存在，或者，私人领域完全被意识形态化。因而左翼极权的权力真正做到了古代帝王做不到的“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”。

在某种意义上，极权社会虽然是一种现代形态，却属于向古代皇权社会的倒退。如果从价值维度而非单纯的时间维度来衡量，现代和古代的区别就在于“权利”状况的区别。现代之所以被视为“权利觉

醒”的时代，是因为现代社会的公民拥有古代社会的臣民所没有的实质性权利。然而，极权形态的出现却产生了这样一种悖舛，即生活在当代的民众甚至失去了古代人尚且拥有的权利。比如，古代人可以有退隐山林的权利，可是在极权社会里连一处可以隐居的地方都找不到，“山前山后都是人民公社的田”，这一权利事实上就被剥夺了。又如，古代人假如没有说话的自由，至少还有沉默的权利，可是极权社会的“表态”机制却令保持沉默的权利荡然无存。在这个意义上，可以说极权社会是一个没有权利的社会，没有财产权，没有自由权，没有生命权（生命的存在仅仅类同于一颗螺丝钉）。于是，人，成了真正的“无权者”。剥夺这些权利的，就是权力，极权社会的政治权力。

我们今天处在一个“后极权”时代，这是目下学界一个较流行的说法。本来，后极权应该是指“极权之后”，比如 1990 年代终结了极权统治以后的民主俄罗斯。然而，现在中国的所谓“后极权”却不是“终结之后”而是终结之前，它指的是极权主义的“后期”阶段或晚期阶段。既然如此，“后极权”在性质上依然是极权的，而“后”之所云，则意味着极权的发条已经松动了，它已经力不从心了。因此，准确地说，后极权就是“次极权”和“亚极权”。在极权社会中，权力站着的地方，就是倒下去的权利，两者不两立。那么，在后极权时代，权利会在权力发条松动的地方慢慢地站起来，开始伸张自己。它向前走一步，权力就向后退一分；当然，也有相反的情况，权力反过来逼一步，权利又向后退一分。也就是说，“无权者的权利”在极权社会是被当做“资产阶级法权”来批判的；在后极权社会，它却可以

和权力博弈，甚至可以说，后极权时代本身也成为“权利”和“权力”反复博弈的拉锯式过程。这个过程是历史的进步，尽管这种进步是艰难的，甚至脆弱的。

后极权社会位于极权社会和民主社会之间，从后极权社会向民主社会过渡，这是历史的必然，也是知识分子的愿望。但它却有一个路径取向的问题，即通过什么样的道路，或采用什么样的策略才能从后极权抵达民主。如果民主在这里是一种“道义理性”，那么，在自由主义看来，更重要的是强调这个道义目标过程中的“实践理性”。由于自由主义是一种缓进主义，缓进的目的在于尽可能以“和平”的方式完成社会形态的转换，尽可能减少这个转换过程中由新制度所需要垫付的“交易成本”（即因暴力冲突而导致的流血牺牲）；因此，后极权时代的自由主义，在其策略上，也许就不是直接抵达容易导致暴力发生的“国家民主”，而是把它作为一个可预期的目标，转而从“权利”出发，以落实“个人权利”来迂回包抄民主。

从“个权”出发，这个策略需要解释。首先需要解释的就是“权利”本身。权利是一个复数概念（rights），它可以包括很多子项。在一级划分的意义上，人的权利有两种，先天的和后天的，即“自然权利”和“契约权利”。前者是根据自然需要所产生的，它具有天赋性，比如人的生命权利、生存权利、人身权利、言论信仰的权利、迁徙权利以及因维持生存而形成的财产权利等，这些都属于“自然权利”，或者是自然权利的直接延伸。所谓“契约权利”是在人类社会形成的，它不是先天的而是后天的，不是来自自然，而是来自人与人之间

的契约。比如“民主”，作为民主社会中公民选举与被选举的权利，就不具有自然性，它是人类社会中的一种公共约定。人类的这两种权利构成了人类社会生活的复式结构，它由两个领域相衔而成，“私人领域”和“公共领域”。自然权利因应于社会生活中的私人领域，“契约权利”（更准确的说法则应是“政治权利”）则因应于社会生活中的公共领域。在比较的意义上，可以把一个人在“私人领域”中的权利视为“私权”，同样，这个人在“公共领域”中的权利则属于“公权”。而以上所谓的“个权”是一个综合概念，它既包括一个公民本有的“私权”，也包括他（她）被赋予的“公权”。

在极权社会中，“无权者的权利”是双重地被剥夺，“无权者”既没有私权，也没有公权。私权的沉沦在于社会生活中“私人领域”的被破坏以及意识形态的强行进入。“文革”期间，一个人连烫什么样的头发、穿什么样的裙子都做不了主，还有什么私权可言？至于公权，名义上有，而且冠冕堂皇，但它却是一个不能兑现的“空洞的能指”，仅仅是一种名义，甚至谁都不会去因名责实。进入后极权社会了，人的权利状况获得了改善，至少“权利”被承认属于“正当”诉求（right同时具有“权利”和“正当”的含义），而且被剥夺的权利也有所还原；当然，有所还原远非全部还原，这个过程还很长。

目前正在继续的这个过程中，权利的还原导自于权力的退却。那么，在后极权社会，权利和权力的配比是一种什么格局呢？首先，政治权力依然远远大于公民权利，这是一个基本估量。其次，就还原了的权利而言，它主要体现在私人生活领域而非公共生活领域，亦即个

人自身方面的权利正在逐步兑现，而公民的“政治权利”则依然属于纸上谈兵。换言之，政治权力可以也事实上逐步退出日常生活领域，但政治领域却是它的不让之地。这是后极权社会的一个基本状况，也是当下的一个基本的社会现实。在这样一个现实面前，“民主”的目标自然就成为众目所瞩的问题。它不仅是“五四”以来一个世纪的梦想，而且极权社会的根本解决也正在于政治领域中的制度更新。

在其实践层面上，笔者倾向于认为，不妨从“个权”出发，先争取权利，后实现民主。当然，民主也是一种权利，是每个公民应该拥有的政治权利；我这里讲的“个权”（或权利）是指它在日常生活方面的内容而非政治方面。在策略意义上，“权利优先，民主殿后”或许是一种较为有效的价值排序，它虽然是让民主缓行，但绝不是不要民主。笔者知道，这很容易招致道义理性的指责，什么犬儒主义、什么逃避民主；但根据实践理性，该策略的提出主要是基于以下几方面的考虑。

从现实角度看，“无权者的权利”目前主要是在日常生活中得到恢复。换一个角度，政治权力的干涉也正从日常生活中缓慢地逐步退出。权力的退就是权利的进，但这种“进”是“渐进”而不应是“激进”和“冒进”。也就是说，我们现在可以和体制讨价还价的，是日常生活中的公民个人的自身权利而不是政治权利。政治作为体制最为敏感的领域，至少现在，它是不允许你和它讨价还价的。其所以如此，是因为“私权”仅仅是“权利”，它和“权力”无关。而“公权”，比如民主选举，从公民个人来说是“权利”，但从政治体制来说，同时

又是“权力”。凡是涉及“权力”的地方，体制都会“当仁不让”，这是它的最后防线。既然如此，自由主义应该审时度势，在条件许可的情况下，知其可而为之；反之，知其不可而暂不为。具体而言，当下自由主义的努力其重心依然是在公民个人生活的日常领域，是争取这个领域中公民自身权利的逐项落实。权利是一个清单，在这份清单上，公民个人被权力所侵犯的权利还很多，它需要以“个案”的方式一条条去伸张，一款款去敲定。胡适介绍他的美国老师杜威的观点说：改革不是批发的买卖而是零售的交易。抓住公民受侵害的个案在舆论上做文章并从法律上解决问题就是“零售”，而期冀民主问题的解决，尤其是期冀民主解决一切问题，倒有似于“批发”了。

从理论上讲，公民权利中的“私权”部分大致就是伯林所说的“消极自由”；而公民政治生活的权利则对应于所谓的“积极自由”。伯林在论述这两种自由时，显然是“消极自由”优先，并对“积极自由”抱有一定的警惕。自由是权利不受障碍的状态，从自由到权利，无权者首先需要恢复的也是属于“消极自由”的自身生活权利，其次才是“积极自由”范畴下的政治权利。日常生活是政治生活的基础，人类生活的原始发生就是从日常生活过渡到政治生活，后者甚至是很后来的事；而且人类个体对这两种生活的介入也是这个顺序。按照这个顺序求自由、争民主，是顺推，而不是逆取。逆取往往逆而不得，因为权力是暴力，逆取必须集中比极权更大的暴力；但这种更大的暴力一旦获得成功，它本身就是头疼的对象，甚至更极权。这样的事在历史上发生过，史镜可鉴。

转从历史角度来看，“民主”这个口号早在“五四”时期就被提了出来，还被人格化为“德先生”。“五四”时期知识分子对这个国家制度层面上的运作投入了极大的热情；然而，他们可曾以同等的热情关注过属于个人的权利？“个权”在“五四”年代属于失落的概念，这个失落几乎延至整个 20 世纪。也许是因为它太小了，不属于宏大叙事，很难引起知识分子的价值冲动；也许是那时的人们认为，只要民主问题解决了，个权之类的一切也就迎刃而解。然而，个人与国家之关系犹如地基和房舍，如果略过个人的具体的权利而直奔国家的民主，这样的民主是凌空蹈虚的，极易为一些政治力量所利用。事实正是如此，20 世纪当中，民主的口号震天响，可是结果如何呢？这面旗帜为政治权力开拓了道路，而个人权利的状况更糟了。如果从中总结教训，尽管原因可以很多，但追求民主的路径不对，最终为某种势力所乘，不能不是原因之一。假如从“五四”时就坚执于个权的努力，走从个权到民主的道路而不是撇开个权讲民主，历史也许当不至此。当然，历史不能假设，但现实却可以选择。今天，正是通过历史失足处的反思，我们方才选择个权策略，即立足个权，各个击破，由此打通向往民主的道路。

最后，对于民众而言，属于“公权”的政治权利固然重要，但日常生活中的各项权利显然更重要。就一个城市下岗工人来说，或者就一个在城市找不到工作、抑或有了工作而工资却不能兑现的农民工来说，他们会觉得自己的工作权利、最低生存保障的权利以及劳工应得的权利重要，还是手上那一张选票重要，答案不言而喻。殖民地时期

生活在香港的人并没有投票权，却享有其他民主国家都能享受到的公民个人权利，因此香港社会长期以来是稳定的。相反，在中国的“文革”时期，公民私权大幅度被褫夺、被侵犯，与此同时，个人的虚拟政治权利却被有意识地利用，以至放纵为泛滥成灾的个人权力，几个人随意打出一个旗号，就能对另一个人抄家批斗，这样的“大民主”必然导致社会的动荡与虚脱。象“文革”时期那样，只有政治生活，没有日常生活，只有畸变的政治权力，没有正常的私人权利，那么个人的能量、热情、注意力势必向盲目追求政治权力倾斜，如此不出现那种“民粹式的民主”才怪。以上一正一反两个例子表明，民众出于生存的需要，往往更在意他们的私权；而没有私权基础的公权则很容易变形。因此在现有的条件下我们的努力似乎应当从私权开始，尽量以法律框架允许的方式抗争（即使这个框架看来远非完善），从而逐步形成一个较为稳定的权利保障的基础，而后再问鼎自己应有的民主权利，亦即由“私权”而“公权”，就像 2003 年至 2004 年香港每年 7 月所做的那样，这才是一条较为实在的可取之途。

综上所述，笔者认为，在“后极权社会”，追求“无权者的权利”宜先从个权的伸张开始，然后过渡到民主权利。这样的策略，换一句话说，就是“非政治的政治”。这里有两个“政治”，但它们的内涵并不相同。前一个“政治”，指的是权力意义上的政治，或曰国家政治权力；后一个“政治”是指政治生活所在的公共领域，它不是指政治权力，而是权力之外的公共事务空间，是公民在这个空间中的（泛）政治的权利。由于政治无论在极权社会还是后极权社会都是一个非常

敏感的词，因此，有界分这两种政治的必要。

当“无权者的权利”是率先从个人日常生活开始时，它不会威胁体制的政治权力；相反，体制为了显示自己的变革的诚意，也许会愿意把权力从这个领域中退出。它的退出是逐步的、也是有条件的，那就是以不放弃自己的政治权力为前提。在这个意义上，体制可以提出自己的口号“权为民所用”，但却不肯接受更为合理的“权为民所授”。从理论上说，只有“权为民所授”，才能有效地保证“权为民所用”；只有在“权为民所授”的制度里，一旦权力不为民所用，民才有变换权力者的权利。而现在的状况是，政治权力尚未完全退出公民日常生活领域，国家侵犯公民权利的行为和事件时有发生，而且还得到相关的行政法规或法律支持。也就是说，这个领域中的权利状况很不稳定，还有很大的权利空间需要逐个突破和改善。

当政治权力开始退出一些“个权”领域之后，若要求它立刻进一步退出政治领域，那无异于要求它吐出所有的既得利益（而且是最后的利益），那它肯定不接受，也不会善罢甘休。由此可见，如果审时度势的话，我们的用力之处应该是在权力退却的地方，这也是权利尚未稳固而显得很脆弱的地方。稳固个体脆弱的权利并使之扩展，就需要抓住体制自己的承诺“权为民所用”，使之有效地宪政化为“权为民所享”；至于民主意义上的“权为民所授”却不宜急于求成，也无法急于求成。这种暂时绕开政治权力的策略就是“非政治”的含义。它的考虑是，权利是一种利益诉求，权力也是一种利益诉求，在权利与权力的博弈中，争取自己的利益，也需要考虑到对方利益之所在。

尽管长期以来是权力剥夺权利，但为了和平转型，权利对权力还需要付出一些过程中的代价和妥协，甚至宽容。换言之，给对方一些空间，也就是给自己空间；如果把对方逼到死角，自己也就没有退路。这应该是 1989 年政治风波留给我们的血的教训。

尽管“非政治的政治”回避政治权力，却回避不了政治，它本身就是一种政治。亚里斯多德在论城邦生活时谓“人是政治的动物”，这个政治就是非权力的政治，因为生活在城邦中的人必然要参与各种各样的城邦事务即政治事务，不过这些事务未必都与“治权”有关。政者，事务也，它是和私人事务相对应的公共事务，由这些事务构成了人的生活的公共领域。在这个领域中，政治权力固为中枢，但在中枢之外，还有许多可以绕过治权（比如由非政府组织过问）的公共事务空间。这个空间中的事务若属公共事务，即具有政治性。本文提出的“非政治的政治”的含义是，虽然在后极权社会中所争取的是个人日常生活中的权利，即“私权”，但必须把它当作一项公共事务在公共领域中去争取。知识分子为一个侵权个案向社会呼吁和揭露，并进而展开各种援助和救济，比如 2003 年“孙志刚案件”发生后知识分子的集体表现，这样的言论和行动虽然并不指向政治权力，但该事件的性质显然是政治性的。一个人的“私权”可以解释为“消极自由”，它的政治权利则可解释为“积极自由”。尽管“消极自由”的权利优先于“积极自由”，但却需要以“积极自由”的方式去争取“消极自由”权利。“积极自由”的方式正是一种政治方式，它的领域也就是公共领域。公共与政治的互文性使得知识分子对某些个案的公共关怀

具有了社会意义，把每一个侵权个案都当作一项全社会的事务来承担，可以扩大它的政治影响，最后求得法律的或上达宪政的解决。

需要补充的是，笔者虽然在策略的意义上主张公民政治权利的延缓，但并非提倡对民主取不作为之态度。这里有一个“知行”关系需要分清，民主问题目下显然缺乏“行”的可能性。体制的“乡村选举”几乎就是面具，几年下来也陷于停顿；而且真正推行民主似乎也不应是从乡村开始。在这个暂时无从博弈的问题上，体制没有就民主进程拿出它的“时间表”和“路线图”，它现在甚至根本就没有这个准备，知识分子当然也无法单方面地进行民主政治的操作。这就是民主在形势上的暂未可行。正因为如此，尤其要重视如何使民主为众所详知。知识分子在公共领域中除了维权之外，依然可以也应当利用自己的公共舆论能力，作民主启蒙，为民主蓄势，以做好未来民主运作的意识形态上的准备。

可以相信的是，在公民维权的基础上，在民主舆论的攻势下，民主的到来是水到渠成和瓜熟蒂落的事。也许真的不必担心民主不会到来，需要注意的倒是民主如何到来。笔者希望，我们可以用一种和平的方式，或者是尽可能减少暴力冲突和社会震荡的方式，完成从后极权到民主的转型。在这个转型过程中，需要警惕的是知识分子身上常有的政治浪漫主义和政治煽情主义——而这最后一句，至少就是针对自己来说的。

现代极权主义制度研究

张博树

（本文是作者 2004 年 10 月 28 日受北京九鼎公共事务研究所之邀所作的学术讲演。）

各位好。今天我们探讨的题目是“现代极权主义制度研究”。这个题目也许需要作一点更正。极权主义作为现代现象首先发端于欧洲，对它的研究也最先是由欧洲人进行的。比如大家所熟知的汉娜·阿伦特于 1951 年出版了《极权主义的起源》一书，这部书被视为研究纳粹极权主义的经典之作。再如诺贝尔奖金获得者哈耶克，他的名著《通向奴役之路》也是讨论极权主义的，包括希特勒的极权主义和斯大林的极权主义。这些当然都很值得研究，但今天我不想和大家讨论这些东西。作为中国人，我们自然对本土的历史和政治经验更感兴趣。中国 100 多年来在民主化进程中经历的艰难社会转型、它的复杂性和付出的巨大代价对中国的政治哲学研究构成了强烈刺激，也为这种研究提供了丰厚的资源。我们应该——而且历史亦提供了这样的可能——拿出足够份量的、足以和我们的历史经历及代价相称的科学成果。所以我今天谈的东西，更多将围绕中国进行，而不是一般地、泛泛地谈“现代极权主义”。这是第一点说明或更

正。第二点更正主要是概念性的。我以为，当我们谈论的是 100 年来的中国政治结构转型和社会发展时，用 “ 现代专制主义 ” 这个概念指称我们讨论的对象要比 “ 现代极权主义 ” 更准确些。作为一个学术概念，现代专制主义的外延更宽。现代极权主义只是现代专制主义的一种表现形式、一个发展阶段，除了极权主义以外，现代专制主义还有威权主义这样一种表现形式。就历史演进而言，威权主义可能出现在极权政体之前，也可能出现在极权政体之后，在第二种情况下，威权主义往往是极权主义的变体。

我个人对中国现代专制主义的研究已进行了 10 多年，目前正在写一本有关的专著。今天在座的有研究政治哲学、经济学和文化理论的各路专家，也有年轻的研究生。我想借这个机会和大家讨论两个问题：一是如何界定中国现代专制主义？二是如何研究中国现代专制主义？两个问题都与我们的历史经验有关，又都有很强的理论性。

先来谈第一个问题。我认为，对现代专制主义的理解，不能离开现代社会转型这个大背景。如果说政治制度现代化的基本含义乃是从前现代君主专制（皇权专制）向现代民主体制的转变，那么，现代专制主义的出现或者是这个转变初告成功后的逆向性反复，或者是转变正在进行中的病理性变异。中国的情况正是如此，这两种情形在现代中国历史上都发生过。从这个意义上讲，我们可以把中国现代专制主义简单界定为现代中国在建构公共权力过程中产生的异化。

让我们简略回顾一下历史。众所周知， 100 年来中国经历了翻天覆地的变革。我们这个民族在这一个世纪中的进步是不可否认的。

北京有个紫禁城，是至今保存完好的中国最大的皇宫建筑群。站在太和殿的三层石阶上环顾四周，你才会真切地感受到什么叫华夏前现代社会绵延数千年的皇权威严。就是在这座金銮大殿上，迄今不足 100 个光阴的 1908 年，由清王朝最后一个专制主义当权者慈禧太后把年仅 3 岁的幼童溥仪送上了皇帝宝座，接受群臣、百姓的朝拜；而这样的故事，慈禧已经是第三次导演了（前两次一次是她的亲儿子、不成材料的同治，一次是她的亲侄子、因支持变法维新被置于死地的光绪）。今天，这一切似乎已成历史，成为影视作品表现的对象；紫禁城已经作为 “ 中华人民共和国国家级文物保护单位 ” 对中外游人开放，原属皇城一部分的太庙如今被称为 “ 劳动人民文化宫 ” 成为情侣们出入的场所。

谁能说，这不是一个了不起的、翻天覆地的变化呢？

当然，世界在这 100 年中也变化了许多。横向比较，中国的变化也许并不像中国人自己感觉的那样明显。但衡量中国变化有一个重要的参照系却是世界许多国家所没有的，那就是她的 5000 年之久的文明史。一个拥有 5000 年漫长历史的前现代社会在我们刚刚经历的 100 年中开始了向现代社会的艰难迈进，这难道不是一个激动人心的事实么？

以上所论固然都没有错，但它们只是中国百年沧桑的一个方面，一个令人感到 “ 光明 ” 的方面，还有另一个当政者不愿意提及、甚或千方百计加以掩盖的方面，就是我们在过去 100 年、尤其是过去 50 年中遭到的挫折和失败。

中国人在 20 世纪最大的失败是什么？我以为，这个百年记录中最大的失败乃是中国民主政治建设的失败。由于民主化乃制度现代化的核心，民主政治建设的失败从根本上反映、呈现了中国制度现代化进程的扭曲。中国现代专制主义的产生就是和这个失败相联系的，是这个失败的结果。

诚然，从 1912 年开始，中国就已经进入了 “ 民国 ” 时代。 “ 民国 ” 什么意思？民众当家作主之谓。 1919 年五四运动的口号之一就是呼吁 “ 民主 ” ；孙中山的宪政构想也曾激起一代人对中国民主未来的可预期性的渴望。但北洋政府和把孙中山尊为 “ 国父 ” 的蒋介石南京政府却没能兑现民国庄严的民主承诺。制度转型的 “ 逆向性反复 ” 在北洋时期和国民党当政时期都曾发生。当然，我们应该看到，列强干涉，外敌侵入，连年不断的内战使民族陷入空前的浩劫；救亡形势之急迫亦在客观上强化专制体制的同时，使民主进程的内在要求退居幕后 —— 这些都是 20 世纪上半叶中国民主政治建设遭遇挫折的现实原因。正因为此，人们有理由期望新的执政者 —— 中国共产党在 1949 年建立的中华人民共和国这个新的历史起点上，在相对和平的国际环境和得到民众支持的合法性基础上，有效而实际地推进民主化进程。

然而，历史发展是复杂的。原来的革命党在成为执政党后并没有建立起实质性的宪政民主框架，而是继续了战争年代已经形成的、被已故政治学家邹谠先生称之为 “ 全能主义 ” 的政权建构思路。当 1957 年几个知识分子真诚地向党提出批评、建议时，毛泽东发动了

“反右运动”，他的翻手为云、覆手为雨，彻底葬送了本来已很微弱的中国公共领域。当然，最足以表现历史之诡秘的，还是毛泽东建立在激进、空想基础上的乌托邦社会改造工程：这个以 960 万平方公里国土为空间、近 10 亿人口动员的巨大规模建构的“共产主义”实验场，以其悲壮的结局给全世界留下了一份难以释读的遗产。我们今天的历史就是从这片废墟中走出来的，我们还远没有摆脱它——尽管从形式上看，今天这个金钱社会已经与那个“突出政治”的社会有了天壤之别。从现代专制主义的研究角度看，我们从 20 世纪下半叶中国当代史中看到更多的是公共权力机构建构过程中发生的“病理性变异”。

这里我想提请大家注意的是，中国现代专制主义在世界范围内也是一个十分独特的现象，虽然西方学界已经对一般意义上的现代极权主义作过不少研究，但其结论对我们的帮助并不甚大。比如，在西方很有影响的关于现代极权主义的定义由下面 6 个方面构成：（1）极权主义意识形态；（2）由独裁者领导的单一执政党；（3）实施政治恐怖的秘密警察；（4）垄断大众的交流；（5）垄断政治组织以及（6）对经济的垄断性国家控制。在西方学者眼中，典型的极权主义制度通常指希特勒统治下的德国、斯大林统治下的苏联和毛泽东统治下的中国。

这个定义基本是描述性的，要点并不在发生学意义上的解释；而且，严格说来，作为描述性定义，如果把希特勒治下的德国、斯大林治下的苏联和毛泽东治下的中国相提并论，也会造成许多概念上和事

实上的混淆。在德国，极权主义是和疯狂的种族主义与对外扩张相联系的，它固然对世界造成极大伤害，但却是一段相对短暂的历史。斯大林主义则以大清洗和秘密警察的恐怖作用而臭名昭著，同时又在自命优越的“共产主义”意识形态基础上发展出一整套极权社会制度。中国与上述两者都不同，尤其与希特勒德国的不同更明显：无论从文化传统还是从中国在现代世界中的位置讲，中国都不存在种族主义和对外扩张之可能。中国与苏联确曾同属马克思列宁主义意识形态统领下的国度，但斯大林与毛泽东的极权主义表现方式仍有诸多差异。比如，毛泽东并不十分看重秘密警察，而更相信“群众动员”、“群众运动”在实现社会监控方面的作用。

甚至这样的比较也过于表面化了：中国毛泽东时代的专制主义固然符合上述极权主义定义中的大部分标准（6条中至少占5条），但形成这种东西的原因却极其复杂，既有历史的（中国古代皇权专制在现代改头换面的延续），也有现实的（落后的城乡二元社会结构，巨大的、农民构成主体的人口规模，独特的党 - 政 - 军权力结构方式，20世纪中国启蒙运动遭遇的挫折，建立在一系列可以理解的误读基础上的对乌托邦“共产主义”社会的追求，以及所有这些因素间的相互作用，等等）。尤其令人匪夷所思的是，这种极权型专制主义的形成竟是在毛泽东一代革命领袖自信代表“人民的利益”，甚至在推进“人民民主”的过程中发生的；理想与实践间的巨大反差以极其尖锐的形式表明历史是以怎样冷峻而无情的逻辑摧毁了一切浪漫的想象。可以说，毛泽东的极权型专制主义，特别是该体制

与它立于其上的道义基础和意欲达到的原初目标之间的巨大冲突，乃是当今世界独一无二的现象。毛泽东继承了从秦始皇到蒋介石的中国专制主义遗产的全部精髓，但这种继承恰恰是在中国共产党人决心“走出封建历史怪圈”的过程中成其所就的。这是一个方面。另一方面，毛泽东的极权主义专制体制又在后来的历史进程中演变为开放年代的威权主义体制。乌托邦激情不见了，一个权力和金钱相结合的社会代替了原先那个崇尚信仰的社会。在市场经济复苏的背景下，威权主义作为新的独裁体制之表现形式与成长中的公共领域的斗争呈现出更加复杂的特点，远非经典极权主义的定义所能概括。比如上述 6 条定义，有些已经弱化（明显者为第 6 条“对经济生活的国家控制”）；有些则更加强化（如第 5 条“垄断政治组织”）。至于“垄断大众交流”一条则呈复杂、多面之特点：在传媒技术飞速发展的今天，威权主义政体若想实施新闻与思想的有效控制，就必须比极权主义时代的极权更加极权，但采取的形式、技巧则可能较过去隐蔽而老练。威权主义是市场经济条件下的专制主义，它给政治哲学和政治科学提出的课题，甚至比经典极权主义还要多。

列举上述这些，无非想说明一点：中国现代专制主义是一个比通常想象更为复杂、历史纵深感更强、更深刻的批判学术概念。在这个问题上简单地照搬西学或囿限于我们原有的“正统”知识框架，都无法完成对现代专制主义的解读。

这里还想强调的一点是：现代专制主义是一种制度，这也是专制主义概念界定中一个十分重要的方面。前面关于极权主义的讨论，事

实上已经涉及这个问题。我想我们应该把它挖掘得更深入些。我以为，作为一种体制或制度，中国现代专制主义的形成、运作和可预期结果都不应从专制体制自身来解释；毋宁说，它们乃发生于一个更大的历史存在或历史进程之中。要想理解中国的现代专制主义，就必须理解构成其前提并与之发生剧烈碰撞的这个历史进程本身。该历史进程指什么？——这就是我所谓的建立在哲学人类学基础上、构成世界现代化大趋势之组成部分的中国制度现代化历程。

1994 年我在广东一份短命的刊物上发表了 “ 制度现代化：我们不应该再次失去历史 ” 一文，这是我个人首次在自己的文章中使用这个经过若干年思考得出的概念。与通常理解的器物意义上的现代化不同，制度现代化乃指从传统农业文明向现代工业文明转变过程中 “ 一系列新的政治、经济、社会整合以及个性建构原则对原有制度规范的取代 ” 。三年后写就的另一篇文章 “ 制度现代化研究的若干方法论问题 ” 则进一步把这个概念中的 “ 制度 ” 一词界定为 “ 人类在协调群体实践行为过程中形成的结构方式与组织原则，这些方式规则制约甚至支配着人们公共与私人生活的性质与形式，制约甚至支配着各类资源的获得方式与使用效率，从而 —— 在最终意义上 —— 制约甚至支配着人类与外在自然之间以及人类自身内部依据不同定义而形成的各种群体之间关系的性质。制度现代化，就是这些结构方式与组织规则的现代化。 ” （这两篇文章都可以从 1998 年学林出版社出版的拙著《现代性与制度现代化》中查到）从宏观看，制度现代化由三大结构性板块组成：政治结构、经济结构和社会整合

结构。所谓前现代农业文明向现代工业文明的转变，从上述结构角度看，就是君主专制政治向现代民主政治的转变，传统自然经济向现代商品经济的转变和建立在血缘家族或贵族庄园基础上的农业社会整合向现代公民社会的转变；而所谓制度现代化其实就是上述三个转变过程的统一。

不难发现，当我们把反思的视域定位于这样一个更具历史纵深意义和全方位特征的研究领域时，以现代专制主义为对象的批判学术将获得前所未有的、足以容纳课题本身之复杂性、深刻性的伸展平台。制度现代化是一个经过合理抽象、可以在规范意义上界定的普适过程；同时，作为一个过程，它又必然带有任何过程进行中不可避免的过渡性特征。制度现代化一般原则的普遍性与实施主体（现代世界中以主权划分的民族国家）之各不相同的初始条件、实施进程中遭遇的不同情境、以及实施者对此做出的不同反应等等特殊因素之间，可能会产生巨大的张力、无穷无尽的偶然性和各类非线性的因果关系。中国不就是这样么？作为文明古国和现代化的后来者，有多少矛盾、苦恼、问题、悖论在过去这个世纪中搅得几代人心神不安？民族主义、自由主义、激进与保守、救亡与启蒙 … ，这些问题自然都与本讲主题——现代专制主义——有关系，或是该主题在实践—行动层面的展开，或是在文化—传统层面的展开，或是在国际语境层面的展开；但真的要拨开重重迷雾，从根本上把握对象的全貌和内在机理，我们就必须把问题还原到 20 世纪中国制度现代化进程及其扭曲这个大语境中才有可能。换言之，中国现代专制主义的可理解性乃建立在社

会转型过程之无数行动者（包括孙中山、蒋介石、毛泽东这样的重要历史人物，也包括作为大众的普通人）和既定政治、经济、社会“结构”间不断的互动过程及其结果中，建立在 20 世纪中国制度现代化进程的初始条件、限制因素、对这些因素的突破和突破所引发的新的反复及其斗争中；“传统”与“革新”，知识与存在，历史与现实，“资本主义”与“社会主义”之种种对立及对立的消解，也只有在这个大语境及其造就的总体化情境中才能获得圆满的解释。

简言之，从制度现代化及其扭曲角度理解中国现代专制主义，是本人坚持的重要的学术立场和研究切入点。或者，更准确地说，制度现代化理论将构成我们对中国现代专制主义批判的基础平台。制度现代化虽然包括市场化、民主化、公民社会的构建等诸多方面，但核心则是政治民主化（市场和公民社会其实都可以理解为从不同结构测度对民主化界定的补充）。相对于现代专制制度言，民主化过程即是对专制体制的解构过程；反过来说，现代专制主义的形成本身，又是民主化发生扭曲的结果。在这个意义上，对制度现代化进程的反思和对现代专制主义的批判，乃是说的同一件事情。或者也可以这样表述：中国制度现代化反思的核心即是对现代化之扭曲——现代专制主义的反思。无论是公共权力建构过程中的“逆向性反复”，还是“病理性变异”，都是制度现代化扭曲的不同表现。同时，制度现代化又是一个涵盖面更广的范畴，“结构”概念几乎可以延伸到社会的各个层面、各个角落。这又意味着，我们对现代专制主义的

体察、把握与理解，不仅可以通过那些足以 “ 影响 ” 历史的重大事件，通过决策层非程序化、非制度化的明争暗斗（这种明争暗斗几乎充斥整个 20 世纪的中国史），通过当权者人为制造的规模宏大、场面壮观的 “ 红旗飘舞，歌声嘹亮 ” 之群众游行队伍等外在现象来获得，同样可以通过无数更加烦琐、更加隐秘、更令人熟视无睹或视而不见的社会生活场景、生活细节来获得，正是它们，往往在更深层次、更深意义上反映、呈示了社会结构的本质、特征与变化。我们可以从蒋介石时代 “ 新生活运动 ” 的失败中、从 1949 年以来延续几十年的 “ 单位 ” 制度中、从土改和农业合作化以后农民与基层干部（书记、村长、乡长）时而亲密时而紧张的关系中、从大中小学学生 “ 爱国主义 ” 的 “ 德育 ” 课本和老师们的教案中、从威权主义时代商业化大众化电视节目的编排中、从人流涌动灯红酒绿的歌舞厅咖啡厅中、从私营企业老板的政治性剧场行为中、从大大小小的各类官吏的灰色收入中、从官方对腐败案件报道的 “ 尺度 ” 中 …… 等等，等等，去体味现代专制主义是什么，它的活的源泉、动力和使其所是的更为宽广、深厚的社会基础。我们的目的，则是通过所有这一切，去挖掘真实的历史，发现历史背后的意义，从而洞察中国制度现代化进程及其扭曲 —— 中国现代专制主义 —— 的历史可理解性。

现在，我们转入今天要讨论的第二个问题：如何研究中国现代专制主义？可以说，到目前为止，我们只是提出了任务，而没有界定完成任务的途径或方法。我们尚不清楚：我们如何挖掘 “ 真正的历

史”？如何去发现“历史的意义”？当我们使用“真实”、“历史”或“历史的意义”这类词汇的时候，我们要表达的究竟是什么意思？什么东西能证明我们作为批判主体对批判对象“感受”或“洞察”的客观有效性？什么东西能证明个人的一己工作可以经由经验的特殊性上升为历史运动之内在“规律”的普遍性？显然，我们需要这样的工具或方法去达到上述目标。而所谓“工具”、“方法”者，不可能是别的什么，只能是批判学术自身所建构的概念系统。

自有人类的智识活动以来，任何可称之具有科学特征的理论都表现为由一系列概念、判断和推理组成的逻辑体系。概念作为同一性与非同一性、共相与殊相、抽象与具体、主体与客体的统一，历来是人类用以阐释此时此刻他们所理解的世界的基本手段。批判理论最核心的东西是它的反思性特征。这里，反思性意味着批判活动所依仗的思维构造将同时把对对象的思考和对这种思考本身的思考纳入其中，概念的建构过程同时也是概念建构的反思过程。作为中国人，我们于此面临的特殊困境乃在于：我们似乎是在一片平地上从头开始自己的工作，尽管它的目标明确，素材也已准备停当。我们不曾有过这样的批判而非歌颂的学术传统，就此而言，中国批判理论的构建缺乏——比如说——欧洲学术的历史连续性基础。另一方面，我们在启动批判活动的构建工程之前，又必须先做一些清障工作，即把先在于我们、且已经成为我们思维方式之习惯性框架、基础的那些东西剔除出来，或至少要有明确的剔除意识；就此而言，我们又非真的从一片平地开

始，因为那里还有很多尚须清理的垃圾。我们必须解构那些有碍自己从事批判思维的陈旧概念和理论框架，并使之反过来成为批判概念系统建构的酵母或刺激源。

总之，我们必须确立一系列现代专制主义研究的方法论原则。只有这些原则明确了，我们的研究才能建立在坚实的基础上。根据我自己的思考，这样的方法论原则至少可以举出六条。我们一条一条来看：

方法论之一，是社会进化的一般逻辑公设原则。

社会进化之一般逻辑公设的确定，从批判理论构建的角度看，有两大功能：一是提供理论判断的标准或坐标；二是构成专制主义总体化分析的深层学理基础。

20 世纪中国专制主义批判，一方面是为了 “ 清算 ” 历史，同时也是为了发现历史的 “ 意义 ” 。在过去的 100 年中，中国进步了么？进步了多少？用什么标尺衡量这个进步（或非进步）？我们是否本来可以干得更好？还是说为了取得今天的进步，我们付出了过于沉重的代价？凭什么讲，中国 20 世纪制度现代化的最大失败是民主建设的失败？就启蒙本身的规范意义和其遭受的挫折言，在 100 年的时间里，我们何以走了一个圆圈之后，似乎又回到了历史的出发点？我们是否曾有过其它选择或选择的可能性？对不同历史选择方式的价值判断又以什么东西为基础？如果说，制度现代化是社会进化之一般逻辑的制度体现，那么 20 世纪中国制度现代化进程的曲折乃至扭曲又是以怎样的方式凸显了进化逻辑之普遍性与具体历史进程之多变乃至偶然性的内在张力？——显然，只有清楚地回答了上述

问题，我们才能真正理解 20 世纪中国历史的意义；而回答所有这些问题的前提则是必须有一个判断由以进行的标准。

可能有人会说：你怎么证明你所说的 “ 标准 ” 具有客观普适性、从而能够构成中国专制主义批判的深层学理基础？的确，成熟的批判学术在确立自身方法论原则的同时，也必须把对原则本身之合理性的反思纳入其中。关于 “ 客观性 ” ，我以为至少可以从四个不同层次定义之：（ 1 ）对简单经验事实的认定；（ 2 ）自然科学意义上的、借助一定经验手段得出的可证实性结果；（ 3 ）正统马克思主义意义上的 “ 规律 ” ，这其实是对自然科学 “ 客观性 ” 的模仿；（ 4 ）解释学意义上的 “ 客观性 ” ，即立基于本体论而非认识论的解释者与行动者、知识与存在、历史与历史表述之间的统一。我个人对 “ 客观性 ” 一词是在如上定义的解释学意义上用的，这意味着，我所说的 “ 客观性 ” 乃是指由理解活动之本体论特征达致的研究结论的客观性，其中包括社会进化之一般逻辑抽象的客观性。

其实，关于一般逻辑 “ 抽象 ” 之可能，黑格尔早已讲得很清楚：“ 知性做出规定并坚持规定，理性是否定的和辩证的，因为它将知性的规定消融为无；它又是肯定的，因为它产生一般，并将特殊包括在内 … 。” 就我们的主题言，鉴于制度现代化在全球范围内已进行了数百年，在欧美已有比较成熟的形态，现代化的正、负两面结果都已经相当清晰地呈示出来，表象具体的丰富性和机体发展的成熟性为科学抽象提供了不可多得的前提条件；另一方面，现代专制社

会中极权主义或威权主义潜能的枯竭和民主化力量的增长，同样为批判主体进行合理的科学抽象提供了可能。尽管这个抽象是在最一般的层次上进行的，但它却深刻反映出社会发展进程的本质。因此之故，言其构成专制主义总体化分析的深层学理基础，绝非过誉之词。

那么，所谓 “ 社会进化之一般逻辑公设 ” 究竟包括哪些内容呢？这里可以简单地提出两点：第一，社会进化是一个全人类普适的发展过程；各民族历史演进的具体差异无非是以正面（遵从）、或反面（扭曲）的特殊性证明社会进化本身的普遍性。第二，既然称 “ 发展 ” ，社会进化是有方向的，但又是生成性的，社会进化本身并无任何预定的或前定的目标。换言之，我所理解的 “ 社会进化之一般逻辑 ” 遵从黑格尔的普遍与特殊的辩证法，但拒绝黑格尔 — 马克思式的历史目的论。

我之所以把社会进化逻辑称之为 “ 公设 ” ，是为了强调它在专制主义总体化中的规范地位和标尺或坐标职能，这个标尺有助于澄清学术研究中常见的一些混乱。不妨举个例子说明这一点，这就是近些年在国内大行其道的文化相对主义。

顾名思义，文化相对主义诉诸文化的 “ 相对性 ” 。在很多场合，它既是处于 “ 弱势 ” 地位的文化对 “ 强势 ” 文化之 “ 霸权主义 ” 的某种抵制，同时又含有对本土文化之 “ 独特性 ” 甚或 “ 优越性 ” 的顾影自怜式的强调。从本人立场看，文化相对主义和它的必然产物 —— 文化保守主义 —— 乃是对社会进化一般逻辑之普遍性品质误读的结果；历史地看，这种误读又是文明进程通

过其外在表象展示其诡秘性而在后发现代化国家知识界中的可理解反映。就其性质言，文化相对主义或文化保守主义者的误读和它的对立面——表现为“全盘西化”论的文化激进主义对社会进化之普遍逻辑的误读——其实同出一根，因为他们都把“西方”的东西（西方的技术、西方的制度、西方的文明）仅仅认作是“西方”的，而忘记了“西方”的东西固然是“西方”的，但同时也是人类的。从社会进化的逻辑看，西方人不过是以欧美民族实践的特殊性呈示、体现、证明了人类文明进化的普遍性。强调这一点，在历史理解上具有十分重要的意义。当然，时间方面欧洲人确实走在了前边，这使欧洲人自己也产生过各种各样的幻觉，包括那个已经绵延数百年之久的“西方中心论”的思维前见。关于“先进民族”与“落后民族”、“优等文化”与“劣等文化”的争论引至了一系列复杂的价值问题与情感冲突，竟使得“承认的政治”之类话题远远超出了地区性个案范围，而具有了更加一般化的性质。不能否认产生此类问题的现实语境的高度复杂性，包括现存的国际规则、国际关系（特别是南北关系）中的种种不平等；但当我们为了获得对社会进化之一般逻辑的本质性把握而把这些因素暂时舍象时，我们就会清晰地发现：社会进化的逻辑本身不允许对不同文化进行非历史的横向比较，这与——比如说——一般的价值论立场是很不相同的。从价值论立场出发，所有的文化（包括最现代的文化和最原始的文化）在价值上都是等同的，因为它们同为人类的创造，因此拥有同等的尊严，应该得到同样的尊重。但从社会进化的立场出发，情形

就大不一样了：我们会看到不同文化处于人类社会进化的不同阶梯水平，有些已经达到现代工业社会乃至信息社会水平，有些还处于前现代农业社会水平，有些则可能处于刀耕火种的原始社会水平。显然，这些社会所拥有的历史价值是不同的，尽管它们拥有同样的人类价值。历史价值更高的人类文化（社会）群体在其文化实践的特殊性中承载了更多人类文明普遍性的品格，率先体现了人类文明的共同发展方向。当然，在同一文化内部，人们也可以做出类似的区分：体现人类文明发展方向之共性（从而具有永恒性或超越性）的部分和仅仅代表当下社会进化水平的部分（个别性、非永恒性部分）。正因为如此——还原到中国问题——被文化相对主义者和文化保守主义者津津乐道的“中西”问题其实乃是社会进化意义上的“古今”问题。自马戛尔尼使华以来日益激烈的中西冲突，从社会进化之一般逻辑的立场看，实乃以老大自居、但又已经不堪一击的前现代华夏皇权专制帝国与代表着更高社会进化水平的西方各国之间的对抗。历史的逻辑本身早已决定了这场对抗的结局。如果我们尚未从这种共时性的历史格局中看出历时性的历史交错特点，那倒是我们真正的不幸。

方法论之二，是从抽象上升到具体的“总体化”把握原则。

凡熟悉黑格尔到马克思的德国辩证法者，对“从抽象上升到具体”都不会感到陌生。在黑格尔《逻辑学》中，作为认识活动的“从抽象到具体”被视为从普遍经特殊到个别的综合过程。马克思则更明确地把批判主体的认识活动区分为两个阶段：第一阶段是“完整的表象蒸发为抽象的规定”，第二阶段则是“抽象的规定在思维

行程中导致具体的再现。” 马克思特别强调 “ 具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，故而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实中的起点，因而也是直观和表象的起点。” 马克思为此批评黑格尔陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果。

“ 其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。 ”

我很欣赏上面引述的马克思的最后一句话，事实上，我们在现实生活中，总是先看到无数作为外在具体的生活的 “ 表象 ” ，我们的任务则是透过这些 “ 表象 ” 去把握其内在的本质，得出关于这些本质的一般抽象。然后，在科学表述中，又要从本质的抽象出发，把原来抽象过程中被舍象的特殊因素一层层加入，使其成为科学研究整体把握中的具体，也就是思维的具体，后者乃是对可观察的外在具体之更深刻的本质性把握。对中国现代专制主义的研究，也应该遵循这个原则。

中国现代专制主义，既与欧洲历史上的专制主义有别，也非中国古代皇权意义上的专制主义，它是中国制度现代化进程及其扭曲中演化出的怪胎；而中国制度现代化又是世界现代化进程的一个组成部分，体现着社会进化之一般逻辑的内在要求。从批判主体的认知活动意义讲，这个社会进化的一般逻辑之所以会成为中国专制主义分析的深层学理基础，是因为它乃批判思维对客观实存层层分析后得出的本质抽象。但，仅仅有这个抽象是不够的。我们必须把该抽象还原为丰

富的具体，在还原（或“上升”）过程中，那些被舍象的东西，将在批判主体拥有清醒的“效果历史意识”，符合解释学“视界融合”原则的前提下，被重新召唤回来，并一个一个地展开，使其构成思维中的具体的活生生的要素。在最终意义上，这个被批判主体所展示的思维中的具体应是批判客体——专制主义之现实中的具体——的深层逻辑再现。

我把这个“从抽象上升到具体”的方法称为总体化把握原则。这里有必要就“总体化”概念给出简单的解释。在我的理解中，“总体化”包括两种含义；第一种含义，指批判客体自身结构存在意义上的多重性。就这个多重性既体现着运动发展方向性的内在要求，又在现实运动中代表着对它的扭曲而言，总体化乃是一个有着巨大张力的、矛盾的辩证发展进程；而就这个多重性乃是诸多历史要素综合作用的结果，“被规定的普遍性”在这里显示为被歪曲了的个别性而言，总体化又是被历史限定了的历史存在形式本身。第二种含义的“总体化”则指批判主体把握对象的方式：在批判学术的表述中，它是“思维中的具体”展示自身、完成自身叙述的手段。当然，从严格的批判主体乃“行动中的反思者与反思中的行动者”的双重存在意义讲，上述两种总体化的含义并不是截然分开的，批判主体用“总体化”原则解析现实社会“总体化”存在的行动本身，就是促成专制主义“总体化”解构的重要思想力量。还应该说明的是，“总体化”这个概念借自法国思想家让-保罗·萨特。在萨特的《辩证理性批判》中，出于批判斯大林主义的教条主义、

填补马克思主义 “ 人学空场 ” 的学术需要，萨特构建了一套从 “ 个人 ” 出发到 “ 群集 ” 再到 “ 集团 ” 的历史人学框架，与此相应的则是从 “ 构成的辩证法 ” 到 “ 反辩证法 ” 再到 “ 被构成的辩证法 ” 的辩证逻辑图式。 “ 总体化 ” 被定义为表征这两个相互联系的系列之发展的 “ 多样性的统一 ” 。因此在萨特那里， “ 总体化 ” 的出发点是个人，目标则是为萨特所理解的 “ 历史人学 ” 提供一个辩证的、又是形式化的话语框架。不同于萨特，我本人乃是从结构的多重化角度定义 “ 总体化 ” 。这是我们研究的主题性质所要求的：中国现代专制主义作为 20 世纪中国制度现代化进程之扭曲的产物，的确呈现出结构多重性的特点，无论是在横向的共时意义上，还是在纵向的历时意义上。正因为如此，作为 “ 思维中的具体 ” ，总体化应该是把握 20 世纪中国专制主义演化之 “ 现实中的具体 ” 的得力分析工具。

那么，我所理解的 20 世纪中国制度现代化之扭曲的 “ 结构多重性 ” 具体指什么呢？概略地说，它由三个相互联系的层面构成：

（ 1 ）基础层面。这就是前边分析的社会进化之一般逻辑公设，由于这个公设体现着具有普遍意义的哲学人类学元规则，因此它是关于制度现代化之全人类意义上的、最一般的也是最抽象的规定。讨论中国制度现代化的成败得失，研究中国现代专制主义的历史可理解特征，必须从这个基本点出发。否则，我们将会 在文化相对主义乃至反现代的文化保守主义、 “ 过度 ” 现代的各种 “ 后学 ” 思潮、以及狭隘 “ 民族主义 ” 的种种浓雾中迷失方向。严格地说 —— 对

中国思想者来讲——我们除了定位于“社会进化的一般逻辑公设”之外别无选择，这不但在于“研究的主体和对象实际上是由探究的动机所构成的，因此历史的研究被带到了生命自身所处的历史运动里”（加达默尔语），而且在于正是这种不可避免的“前见”，决定了我们要在深入理解历史的基础上重构历史的冲动。“社会进化之一般逻辑”乃是我们理解历史、重构历史的标尺，是辨清那些如此矛盾的社会运动与人类现象的基础。把它作为总体化研究之基础层面也表明：我们已经置身于世界现代化大潮之中，是这个本质上不可遏止的历史运动中的一部分。当然，由于社会进化的一般逻辑在肯定人的总的发展的矢量特征（方向性）的同时，拒绝对历史作目的论式的解释，在人的生物性存在和社会性存在的永恒运动及其现实表现——制度的不断重整和创新——的过程中，历史的停滞、扭曲甚或短暂的倒退都是可能的，也是可理解的。这就使我们有可能在更宽广、也更深邃的意义上洞察生活表象中处处呈示的“偶然性”和“易变性”。

（2）中间层面。在这个层面上，考察社会进化之一般逻辑普遍性时被舍象掉的文化特殊性成为被关注的中心。中国是一个正在现代化的国家；同时，中国又是一个拥有 5000 年历史的文明古国。中国的制度现代化不可能在一块飞地上进行；恰恰相反，这个文明古国的所有前现代的东西——包括它的政治建构、经济建构、社会整合建构和意识形态表达——都会对社会向现代的转型发生影响。历史传统从来都是活生生的，举个例子，中国古代各种律典——唐律、

明律、大清律等——已经不复存在，但这些典章制度中渗透的皇权意识、等级观念、伦理准则、宗法精神仍然作为习俗，作为人们心灵深处的文化潜意识存在着，并对现实生活，包括社会转型中正在建构的制度，发生影响。梳理这种影响发挥作用的机制成为中国专制主义总体化研究的一项重要而艰巨的使命。

当然，宽泛地讲，所有非自然地进入现代文明进程的古老传统国家都会遇到类似的问题；就此而言，在总体化的中间层面上社会进化的普遍性与前现代文化之特殊性构成内在的张力格局，并非中国所独有。那些本来是以特殊的民族形式率先实现（或证明）了人类共同发展道路的“西方人”在东方民族面前的“殖民者”或强盗面目，加剧了这一张力局面的形成。中国在这件事情上比其他民族（比如俄罗斯或日本），不过显得更加典型、更具有悲剧性、从而亦更足以表征历史演进的诡秘性而已。华夏民族历史上的辉煌和它在近世的衰落，构成一个极大的反差。从结构或系统意义上反思这段历史，已经被汉语知识界所看重，并产生若干成果。我们的任务，则是继续这种努力，并把它整合到中国现代专制主义批判的总体化分析之中。我的一个基本观点是，中国前现代的皇权专制之政治结构、小农 / 地主经济之经济结构、以宗法家族为核心的社会整合结构、以及作为上述三项之意识形态表述的政治化的儒学本来就构成了中国从前现代社会迈向现代社会的巨大文化——结构性障碍；20 世纪中国制度现代化的独特国际语境与国内矛盾的交织，救亡的凸显和启蒙的中断（——不要忘记，启蒙和与之相联系的文化重估本来有可能减少社

会转型中辞旧迎新所必然遭遇的张力)，使中国走向现代的进程显得更加凶险、更加危机四伏。终于，20 世纪中国人的制度选择及其现实运作证实了我们的担心，而这，正是总体化分析第三个层面要触及的东西——

（3）现实层面。所谓“现实层面”，指20 世纪中国社会几个不同发展阶段（主要为“中华民国”和“中华人民共和国”）所呈现的制度现实及其意识形态表达。这是看得见、摸得着的现象实体，批判学术的总体化研究本来就是以此为起点的，但在表述上，它却成了最后才说出的东西。从常识意义讲，“现实”作为当下现存物仅仅是“表象”，即直观意义上可观察的外部现象；但在总体化研究中，“现实”或“表象”作为思维的具体，作为批判主体对客体总体化把握的结果，却已经获得最丰富的规定，成为包容了前两个层面所有内含的“个别”。比如，孙中山的政治构想何以在民国的实践中变成一纸空谈？毛泽东的共产主义乌托邦社会改造工程何以必然失败？威权主义时代借助“有中国特色”的资本原始积累和“社会主义免费午餐”何以使权贵私有制的形成不可避免？——这些20 世纪历史上中国制度现代化扭曲的重大现象是不可能在一个平面结构上说清楚的，它们本来就是历史多重因素共同作用的结果，是同时体现着共时性与历时性两种力的特征交织的立体化作用网络的产物。尤其需要注意的是，根据黑格尔的《逻辑学》，以“特殊”为中介的“个别”本来应该是“普遍”的现实体现，但在中国专制主义总体化研究中我们发现：这个作为

“个别”的现实层面，仅仅是对作为“普遍性”的基础层面的表面遵从，而实质是对它的扭曲。这正是中国现代专制主义总体化研究必须解开的历史之迷。

总之，作为被“思维中的具体”再现的现实的具体，中国制度扭曲的总体化行程表现为三个层面间充满张力的紧张关系，其中，“基础层面”体现社会进化的普遍要求，“中间层面”表明前现代文化对制度转型的阻遏；“现实层面”则以表面的遵从而实质的扭曲使总体化的内在矛盾发展到顶点。第三层面“实质扭曲”的结果在某种意义上使第二层面那些本该进入历史垃圾堆的东西死灰复燃，而在第三层面的意识形态表达往往又成为这种死灰复燃的遮盖或掩饰。

方法论之三，是结构性分析原则

“结构”是一个学术界众说纷纭、迄今尚无定论的术语。这里所谈当然只是我的一家之言。当我们把制度现代化理解为由“经济结构”、“政治结构”和“社会结构”组成的动态统一体时，这里的“结构”是什么意思呢？我们可以说，“结构”是对某一社会运行系统或其中相对独立的部分之内在要素的组合及其联系做出的抽象表述，比如，“政治结构”所涉及的就是权力运行系统所包含的各种要素的组合方式与联系特征。但这样的理解并没有使我们真的前进多远。人文科学的复杂性就在于所有社会构成物都既是人的创造又同时制约着它的创造者。英国社会学家吉登斯（Anthony Giddens）曾就此批评功能主义者把“结构”仅仅视

为社会关系或社会现象的 “ 模式化 ” ， “ 他们经常幼稚地借助可视图像来理解结构，认为结构类似于某种有机体的骨骼系统或曰形态，或是某个建筑物的构架。主体和社会客体对象的二元论与这种观念有着密切的联系：这里的 ‘ 结构 ’ 体现人为的行动的 ‘ 外在之物 ’ ，对不依赖其他力量而构成的主体的自由创造产生的某种制约。 ” （参见他的《社会的构成》，三联书店有中译本）

对吉登斯的上述观点可做出两方面的回应：一方面，对任一个体乃至处于某个历史时空断面的群体来说，社会 “ 结构 ” 都是一个先在的、不容选择的现实；无论个体还是群体都不得不生活于这个既定的社会 “ 骨架 ” 之内，受其所限。在这个意义上，功能主义的 “ 模式 ” 说并无错误。事实上，我个人也首先是在同一意义上划分制度现代化进程的三大 “ 结构 ” 领域的。另一方面， “ 结构 ” 本身又不是一成不变的，它的形成来自社会个体和群体的行动，它的基础的变更（社会 “ 骨架 ” 之力的组合形态乃至社会 “ 骨架 ” 本身之架构原则的改变）亦都要追溯到这种行动，是该行动的产物。就此而言，行动者又不是 “ 外在于 ” 结构的，而是结构变异中活的根本要素。因此，所谓结构问题上的主、客体二元对立，只是外在观察的结果，是一种思维方法论上的 “ 恶无限 ” 。我们要做的，则是从行动者与 “ 结构 ” 互动之 “ 真无限 ” 的意义上理解结构形成与结构变迁的辩证法。这种辩证法意味着：我们既不能因为强调结构包含在行动的生成过程中而忽略结构对行动的制约作用及由此必然产生的结构对行动者而言现象意义上的外在性，也不能因为仅

仅局限于这种 “ 外在性 ” 的观察忘记了结构与行动者间的互动才是历史运动的生命所在。

然而，这样的议论仍嫌抽象。对专制主义总体化研究言，我们需要找到更具体的概念工具以揭示结构与行动者之间的互动性联系。不妨从吉登斯的两个概念 —— 结构的 “ 使动性 ” 和 “ 制约性 ” —— 谈起，然后，看看有否可能在中国现代专制主义论域内延展、深化这些概念的内涵。

在《社会的构成》一书中，吉登斯致力于构建一种 “ 二重性 ” 的 “ 结构化 ” 理论，突出点即在于强调 “ 社会系统的结构性特征兼具使动性（ enabling ）和制约性（ constraining ） ” 。前者指 “ 行动者使结构生成 ” ；后者指 “ 结构又制约着行动者 ” 。不必援引吉登斯对此的证明过程，因为这个观点与本书前文所述显然是一致的。对中国现代专制主义研究来说，我以为重要的是区分两类不同的行动者，他们对结构的 “ 使动 ” 方式和 “ 受制 ” 特征是大不相同的。第一类行动者指处于最高当权地位的人（如慈禧、蒋介石、毛泽东） —— 当然，在专制主义语境下，他们都是独裁者。一方面，独裁者在 “ 结构 ” 面前，显示出更多的 “ 使动 ” （能动）特征，因为他们握有权力，拥有贯彻自身意志、又不受他人意志制约的手段。他们往往通过自己的行动，使结构趋向于成为体现自身意志的工具。当然，我们不能把这个逻辑贯彻到底；那样的话，我们就会跌入 “ 英雄创造历史 ” 的非历史主义的陷阱。现在请注意独裁者与 “ 结构 ” 联系的另一面，即独裁者 “ 受动 ” 或 “ 受

到制约 ” 的方面。在这方面，俄国杰出的马克思主义者普列汉诺夫的下列断言仍不失为真理：“ 个人因其性格特点可能影响社会命运，但这种影响发生的可能及其范围，却要依当时的社会组织和社会力量对比关系来决定 ” 。尽管 “ 偶然现象以及著名人物的特点，其表现要比深藏的一般原因显著得无比 ” ，但从历史长程看， “ 个人可能改变事物的个别外貌及事变的局部后果，但终究不能改变事物发展的一般方向 ” 。用我们当下的语言，独裁者尽管大权在握，但他（或她）运用权力的方式及可能达到的效果却不能不受到既定社会结构的制约；独裁者个人在历史上发挥作用的范围、程度，归根结底仍然取决于发展、变动中的社会结构的内在历史力量。也就是说，在社会进化的宏观意义上，独裁者暴露于外的 “ 能动 ” （使动）特征往往与深藏于内的 “ 受动 ” 本质互为补充，这种 “ 能动 ” 中的 “ 受动 ” 是我们理解专制主义独裁者之历史角色的重要把握点。应该同时强调的是，这个结论并不意味着否认在专制主义语境下，独裁者个人的作用往往会通过结构、通过独裁者个人对结构的 “ 使动 ” 性被社会系统放大的可能，正是这种可能向现实的转化，成为社会发展进程产生更多曲折、扭曲的直接原因（在民主体制下，这样的情形本来可以避免或减少）。

现在让我们考虑第二类行动者。这里指的是作为普通人的每一个个体。与独裁者相比，他们处于相对无权或彻底无权的状态；因此，作为纯个体，普通人对社会结构的影响并无意义（这里又一次显示了民主社会与专制社会的不同，在民主社会中，每一个公民都可以通过

他对社会生活的有效参与显示其价值)。然则又何定义专制条件下的普通大众也是“行动者”?原来,这种“行动”并不是以个体为单位、而是以群体为单位形成的,正是作为群体的普通人才会显示出他们的功能性价值——对社会产生影响。我们甚至可以说,群体行动作为无数普通个体行动的有机组合既构成社会的外部表象,又深刻规定着社会的内在性质。——因为群体行动才是文化传统最强有力的载体,它们本身就是社会“结构”理解中最本质的要素。比如,在专制社会里我们常常可以看到这样的现象:作为个体的普通人面对他无力改变的社会现实是微不足道的,他只是个单纯的“受动”角色;但无数“受动”个体的总和却可能构成一种力量,一种“使动”性力量,足以影响“结构”,甚至作为“结构”去影响独裁者。这样,本来是“受动”的个体之总和,却会表现为某种群体的“能动”,这种“受动”中的“能动”在毛泽东式乌托邦社会改造工程中表现得尤其明显。不妨举个例子:1955年到1956年中国农业合作化运动的急速“升级”。据中共元老薄一波回忆,早在1952年,毛泽东就开始考虑“向社会主义过渡的问题”;1953年正式提出“一化、三改”的党在过渡时期的总路线,但当时设想完成“三大改造”需要用3个五年计划的时间。1955年春由浙江省合作化运动“过头”引发的“上马”与“下马”的争议,毛泽东本来还持谨慎态度,但当年4月他到南方考察一圈,沿路看到庄稼的长势,又听了地方领导人(尤其象上海市委书记柯庆施这样的人)的汇报后,态度有了根

本转变。在著名的《关于农业合作化问题》的报告中，毛批评邓子恢等中央农村工作部的领导者“象一个小脚女人，东摇西摆地在那里走路”；毛自己则断言农业合作化这场涉及“5亿多农村人口的大规模的社会主义革命运动，带有极其伟大的世界意义”。但即便在这篇报告中，毛也并未改变中国共产党既定的公有化社会主义改造日程表。值得注意的反倒是这样一种情况：毛的报告传达下去、特别是由毛亲自作“序”，仅汉文版就印刷152万册的《中国农村的社会主义高潮》出版以后的1955年下半年到1956年初，中国农村的“社会主义”合作化运动真的出现了前所未有的高潮，发展势头之猛甚至远远超出了毛泽东的预料。用薄一波的话讲：“短短几个月内我国农村就一举实现了高级形式的合作化，许多地方没有经过初级社，甚至也没有经过互助组，就在个体农民基础上直接组织高级社。”为什么会是这样呢？美国学者麦斯纳（Maurice Meisner）曾用“贫农的平均主义愿望”和“当地干部的政治热情”解释之，这类解释显然并不彻底。问题在于“热情的原因”，作为农业合作化的具体组织者的中共农村基层干部意识到这场运动乃是对其政绩与“政治可靠性”的检验，所以必然不遗余力而致极端。在中共政治动员系统中长期形成的“宁左勿右”的政治行为模式也会助长不负责任的“跟风”行为的普遍化。更为深刻的是，这里似乎有某种前现代的政治传统在发挥影响：面对“圣旨”，人们不但丧失了独立判断能力，而且势必要以三倍的努力表达自己的“忠诚”。也可能还有经济、行政方面的其他原因：基层组织者

由于迅速高级社化而免除了“土地分红”计算中的各种麻烦，从而减轻了行政上的压力。无论怎样，高潮是从下面形成的。它固然有决策人“使动”的重要因素（毛的报告成了新一轮运动高涨的动员令），但来自下面的回应却不能仅仅用“被动性”来解释；恰恰相反，这是一种“被动”中的“主动”，“受动”中的“能动”。农业合作化迅速“升温”中基层组织者及其组织、依靠对象的行为，作为某种合力以反作用的形式给最高决策人以“使动”，促使毛泽东做出更加错误、更加极端的判断，正是在此基础上，产生了毛泽东 1955 年底到 1956 年初关于国民经济发展更加冒进的主张，并埋下了 1958 年发动大跃进运动的思想认知伏笔。总之，在这个堪称经典的例证中，“受动”群体对处于最高决策地位的独裁者来说，既是“被动”的“受动对象”，又作为影响、制约独裁者行为的既定社会结构中的一部分反作用于独裁者。这种反向“使动”的方式是活生生的，它深刻说明了结构中“主动”与“被动”、“能动”与“受动”的辩证特征，说明了在特定条件下完全有可能形成独裁者与大众双向使动的共生格局，说明了结构本身与不同类型行动者的动态的、又是统一的张力关系。

方法论之四，是历史比较与文化发生学探究原则。

结构性分析强调中国现代专制主义总体化研究中的共时性特征。这里说的第四条方法论则是强调该研究的历时性特征。换言之，我们

要从历史的纵向角度审视专制主义总体化之第二层面对第三层面影响力与制约力的发生学来源，而这势必把我们带入一个更敏感、也更富争议的学术领域，那就是如何界定中国的 “ 历史 ” 与 “ 文化 ” ，如何估价历史和传统文化对现代中国的影响。

上个世纪 90 年代以来，本质上属文化保守主义的新儒学在大陆成为显学，是一个颇值得玩味的现象。从方法论角度看，新儒学最大的问题是理解历史的非历史方式。这可能与他们的个人经历有关：象唐君毅这一代儒者，迫于战乱和共产党的改朝换代而寄于港岛一隅，身心交瘁于 “ 花果飘零 ” 之中，复兴儒学就不但是他们的学术主张，更是其安身立命之文化生命所在。再往后的一代或两代新儒家学人则多在海外执教，一方面缺乏专制主义压迫的切身体验，另方面又在异国他乡无时不在心灵深处感受着文化认同方面的紧张。在这个意义上，他们对历史的某些非历史性理解乃至对本土文化传统的超历史的美化仍属可以理解之举。但这种东西在 90 年代后的中国大陆盛行，就另是一回事了。我们这里不可能深入分析这种现象，但我想着重指出：与新儒家的主张相反，我在这里更强调要以历史主义的方式对待历史本身，强调我们对历史的态度首先必须是理智的、而不是情感的。理智意味着冷峻，而情感则容易导致研究视野上的盲区。

具体讲，所谓 “ 纵向地 ” 审视历史，包含两层方法论意蕴：一是侧重文化的进化分析而非不同文化间的横向比较；二是侧重文化的实际运作（制度）分析而非古代文献的抽象考察。

关于第一个方面，前边已经指出，就批判理论由以立基的社会进

化公设言，“社会进化”的逻辑本身已经判定了对不同文化进行非历史的横向比较的非科学性。从一般价值论观点看具有同等人类价值、应该得到同等尊重的不同人类文化，完全可能、事实上也确实处于不同的社会进化水平，因此具有不同的历史价值。这是我们考虑中国问题，包括中国“传统文化”问题的重要出发点。一个基本事实是：不管我们的“传统文化”曾经多么辉煌，它——至少就它的主体部分而言——却是前现代的，是华夏前现代农业文明的积淀物，是中国现代制度转型中必须淘汰的东西。而且，这种淘汰过程已经开始，不管它是多么艰难。关于第二个方面，问题可能更复杂些，我们不妨做个略为展开的讨论：一般来说，对中国古代经典（比如先秦诸子的遗产）进行纯文献学意义上的研究，当然是很有价值的学术工作。毕竟，这些以文献形式流传下来的思想作品构成我们这个民族“文化”中非常重要的一部分。但是，我们的“文化”还有另外一部分，它同样重要、甚至更为重要。这就是在数千年漫长历史中曾经存在过的中国前现代政治、经济、社会诸方面的实际制度建构及其原则。这个原则是什么？专制主义原则。中国古代专制制度不但体现在秦汉以来的前现代国家政治、经济、社会建构中，甚至体现在尧、舜、禹时代的前国家部落联合体的酋邦制度中。当然，以“文献”形式存在的文化与以“制度”形式存在的文化间并非全无关联；恰恰相反，前者往往是对后者的反映、呈示或省思。在某些场合，“文献”可能代表了文献作者对其所处时代的独立理解与把握；在另一些场合，“文献”又可能作为当时的意识形态，作为

皇权合法性的论证工具发挥其功能。比如，政治化的儒学自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”后就曾经长期执行皇权意识形态的职能。但这样理解的“文献”，对“文献”如此这般的考察，也已经不再是抽象意义上的考察。它的前提乃是对中国前现代专制主义制度建构的历史性理解。

这样，我们的任务已经很清楚了：通过“纵向地”审视历史，我们将进行某种历史比较，从中发现中国现代专制主义与前现代专制主义之间的历史承继性关系，探寻 20 世纪中国现代化制度扭曲与中国传统文化中惰性因子制约力之间的可能关联，从而完成对中国现代专制主义形成之原因的历史—文化发生学诊断。我们应该在制度建构与运作的对比意义上，找到传统与现代间的历史延伸线，并努力发现分别影响、支配古今制度的不同意识形态之间功能上的相似性与自身演化的某种“合规律”的共同性。我们会发现：不管我们愿意不愿意，承认不承认，我们仍生活在历史之中。当代扭曲了的制度建构（不管其名义上被称为什么），其中竟然有不少可以在历史的尘埃中找到自己的对应物。中国古代皇权制度的各种结构要素，比如皇权的至上性和以皇权为核心的大一统权力建构、兼具“社会管理者”和“官奴”双重身份的官僚制度、皇权体系下的司法制度和考试（人才选拔）制度、支撑皇权的武装力量制度、作为专制皇权统治基础和经济基础的小生产及建立其上的赋税制度、家族统治与家—国同构的体系性特征、等级制度与静态型农业社会对“皇权至上”的支持、儒学作为国家意识形态对皇权制度合法性的论证，等等，虽然大

多已经退出了历史舞台，但它们作为某种文化基因，作为某种积淀了的民族传统和文化性格，仍然对我们今天的生活、对现代中国人的行为方式和思考问题的方式有着巨大的影响。所谓发生学研究，就是要探讨这种影响的路径和看不见摸不着、但又实实在在存在着的规则。在中国现代专制主义考察中，这显然属于深层结构的探究。这种探究之引人入胜，非亲身实践、体验不能有所悟。

方法论之五，是社会科学研究中经常运用的实证分析原则

我们的任务是从总体化意义上研究 20 世纪制度现代化与中国专制主义演变的历史，这种切入和把握题材的方式决定了这项研究首先应该具有思想性品格；但任何历史都是由一系列事件、由相互联系的人的活动及其产物组成的，没有对这些事件、这些活动的经验考察和实证分析，研究者将很难做出准确的判断或结论。当然——我想在此强调——鉴于任何历史研究都必定建立在特定研究者的知识视野和价值判断基础上，对历史材料的选择、取舍必然受到这些认识“前见”的影响，因此并不存在、也不可能存在对历史的“单纯的描述”。不过，这个解释学上的真理并不否认研究者在具有明晰的反思意识的基础上寻求经验客观性的可能和合理性。我所说的“实证分析”就是在这个限度内使用的。

还需要说明的是，鉴于上面的理由，我并不打算对 20 世纪历史上所有与专制主义相关的事件、过程、人物一一进行“考证”式的研究，这不是我的任务；相反，我给自己设定的任务是从整体上把

握中国现代专制主义演变过程中政治、经济、社会建构的宏观联系，把握反映、呈示这种宏观联系之历史过程的本质特征，而理解历史过程的重要手段之一是抓住历史过程因果链条中有意义的环节进行经验分析。这种分析运用得当，将会使研究获得意想不到的成果，并降低研究工作本身的成本。马克斯·韦伯（Max Weber）在《社会科学方法论》中就曾区分两种不同类型的经验事实，它们作为科学认识的范畴具有完全不同的逻辑意义。韦伯讲：“文化现实中既定事实的逻辑应用的这种对立是：（1）通过以特例说明的方式把‘具体的事实’用作一个抽象概念的典型代表，从而是用作一种认识手段来形成概念；（2）把‘具体的事实’作为环节，从而也就是作为‘实在根据’纳入一个实在的、从而也就是具体的联系中。”对于历史学来说，“现实中个体性的具体成分不仅是认识手段，而且绝对是作为认识对象，具体的因果关系不是作为认识根据，而是作为实在根据得到考虑的。”韦伯举“人格”为例：“‘人格’之‘进入’历史学所构思的历史联系，决不是以其整体性，而是以其因果上重要的表现；某一具体人格作为因果要素而拥有的历史意义与该人格根据其‘独特价值’所拥有的一般‘人类’意义彼此之间毫不相干；恰恰是一个处于关键地位的人格之‘不足’能够在因果关系上成为重要的。”这很适合于分析——譬如说——毛泽东的个人“人格”对中国现代史可能发生（作为逻辑假设）或实际发生（作为经验事实）的影响。毫无疑问，作为个体的毛泽东是极其独特的。他的豪放、他的充满诗人气质的浪漫、他的叛逆性

“人格”的确有其“人类”意义上的“独特价值”，但我所感兴趣者，却是这些东西作为历史形成的要素曾经发挥的作用或影响。毕竟，毛作为中国现代史上的关键人物之一，他的人格倾向、思考问题的方式及由此推出的结论，在很多场合成为探究中国现代史进程中诸多因果关系的重要一环。在这个意义上，对毛泽东“人格”的经验研究，是作为把握历史之“实在根据”予以理解的。与此不同——我们不妨再举个例——毛派他的警卫员下乡搞调查、为他摸回农村第一手资料之类的经验事实，只是认识毛泽东式专制主义的一种“典型事例”，因为这种事情清楚说明了一点：毛无法通过制度化的正规渠道获得下边的实情，只得假手这种非正规途径，而这在更一般的意义上反映了非民主政体的制度框架内最高领导人常常遭遇的尴尬。

在实证研究中对经验事实的逻辑意义及应用界限做出上述区分，是我们可以从韦伯那里学到的重要的方法论原则。然实证方法对中国现代专制主义研究的价值尚不止限于对经验事实的认定和逻辑分析。不难发现，中国现代制度扭曲与专制主义演变的总体化过程在总体化的现实层面上造成了许多奇异的制度景观，它们有的存在于宏观领域，有的则隐藏于微观领域，但都可以作为经验分析的对象。这里需要注意的是，制度所涉及的不是个别事实，而是诸多同类事实的整体，它们体现出同样或近似的规则性特征。所以，我们对此类对象的把握，应首先着眼于对经验层面斑驳陆离的制度现象之规则特征的合理抽象。根据不同的规则特征，研究者有可能区分出总体化语境内专制主

义制度运作生发出的不同具体形式。限于时间关系，这个问题我们就不再展开、深谈了。

最后，方法论之六，我想简单介绍一下我所理解的专制主义研究的解释学原则。

在中国现代专制主义研究中，无疑，我们会碰到大量解释学问题。一方面，各类“本文”千差万别的存在形态和历史性对理解活动构成强有力的挑战；另一方面，批判思想者的理解活动本身又总是蕴含着普遍与特殊、认识与本体、生存与历史之间的内在紧张。

先来看前者。我一直以为，作为批判思想者，我们应该庆幸自己置身于这样一个时代，它向我们提供了如此众多的专制主义第一手资料：经济的、政治的、社会的、艺术的、甚至心理的，等等。作为“本文”，它们乃是中国制度现代化扭曲与专制主义总体化演变之各个历史时期的剖面式存档与再现。我们通过阅读，不但可以了解“本文”所记录的信息（相对于历史本身来说，这些信息有些是真实的，有些则可能是歪曲的），而且还可以洞悉这些或真实、或歪曲的历史记录的产生缘由之所在。专制主义的一个重要特点在于：它可以根据自己的需要随意编造历史、解释历史。这样，在面对现代史上众多的“本文”材料、尤其是由专制主义当权者自己生产或监制的“本文”材料时，保持清醒的反思与批判意识就尤其显得重要。一个成熟的批判思想者的标志乃在于：他（或她）可以借助这些材料，读懂材料中没有公开说出的东西，甚至读出材料作者也没有意识到的东

西。从这个意义讲，批判者对“本文”材料的阅读和解释过程，乃是创造性地重建“本文”作者下意识地想去完成的东西的过程，不管被重建的“本文”之作者是驰骋一时的历史伟人，还是对历史并未产生大的影响的芸芸众生。用解释学先驱施莱尔马赫的话说就是“我们必须比作者理解他自己更好地理解作者”。这个被加达默尔称之“包含了解释学全部问题”的命题，在中国现代专制主义研究中仍有广阔的用武之地。

有些时候，被解读的“本文”可能涉及多重历史时段，从而——至少在形式上——使问题变得更为复杂。这里可以举一个艺术作品的例子：文革后期拍摄的电影《创业》。这部影片的故事背景是20世纪60年代初科技工作者和石油工人在东北开发大庆油田的一段历史。影片剧本创作、摄制和公映时间是文革中的1974年～1975年。当我们今天再来重温这部影片、并把它当作反思批判者的一个“本文”材料试图理解时，这里马上出现三个不同历史时段在理解过程中的交汇：（1）、“真实的”60年代初大庆油田创业史；（2）、70年代影片对历史的“诠释”及其遭遇的命运；（3）、今天的批判思想者对影片及影片反映之年代的再诠释，其中也包括对影片本身之独特“命运”的再理解。让我们试着做个展开：首先，考虑到60年代初中国的独特国际语境（中苏两党和两国关系交恶，中国与西方又处于冷战时期）以及国内的严峻经济形势（“大跃进”导致经济滑坡，“天灾”与“人祸”同时降临），东北大庆油田的成功开发确实有其独特的历史与战略意义。

当然，70年代的《创业》主旨并不在简单重复这段历史，而在通过对周挺杉、华程等人物的刻画，“讴歌工人阶级的奋斗精神”。应当承认，影片主调激昂，音乐铿锵，剧中主要角色的表演颇具感染力，以致影片1974年底在大庆试映时好评如云，在全国公映后亦引起强烈反响。如果从今天的理解高度看《创业》，这部片子的局限性是很明显的：它用艺术化的形式凸显了毛泽东乌托邦社会改造工程最本质的那些特征，特别是“大公无私”式的精神至上论；又用60年代中期到文革时盛行的“阶级斗争”公式演绎影片的故事情节。可以说，这种对大庆油田创业史的“诠释”本身就带有浓厚的文革色彩。值得注意的是，这样一部标准的毛式“成人童话”居然引起毛夫人江青的老大不快，其结果是文化部秉承江青旨意搞出的对影片的“10条意见”。就中国现代专制主义研究言，这“10条意见”本身以及毛对之的批评都是不可多得的研究标本。江青对影片的主要指责之一是“编导创作人员要把片子拉到真人真事上去”，“你们给什么人树碑立传？”这种解读方式活灵活现地勾画出什么叫文革式文化专制主义逻辑；而毛对江的批评（“样板戏太少，而且稍微有点差错就挨批，百花齐放都没有了”）以及毛对《创业》编剧张天民来信的批示（“此片无大错，建议通过发行，不要求全责备，而且罪名有10条之多，太过分了，不利调整党的文艺政策”）又充分说明了事情本身的复杂性。抽象地讲，专制如毛泽东者，他的认知逻辑与行为逻辑之间亦不能简单划等号；现实地讲，无论江青对一部电影做出的反应还是毛泽东对此的再反应，都与当时

扑朔迷离的党内“宫廷”斗争有关。从这个角度看，围绕电影《创业》展开的争论又可以作为文革政治斗争的一个侧面或“例证”来解读。自然，这个“本文”还有许多其他的阅读角度，比如编剧等影片主创人员演绎的这样一部在“阶级斗争”中创业的故事，在多大程度上是当时知识分子认知水平的真实记录，又在多大程度上是知识分子自我保护的生存策略？公众对这部影片的普遍欢迎，在多大程度上证明人们仍然在无意识地认同毛泽东乌托邦社会改造工程的解释逻辑，又在多大程度上揭示出公众已经从情感上厌恶无休止的政治运动，而盼望国家在经济建设上做些实实在在的事情？——类似的解释学询问，从逻辑上讲不但可以应用 70 年代的《创业》，同样可以应用于 80 年代的《芙蓉镇》、《天云山传奇》，或 90 年代的《渴望》。任何一部引起较大反响的艺术作品，都以某种方式折射出当时的社会兴趣和公众关注所在，同时又大多拥有时空交错、重叠的解释学特征，关键看研究者能否读懂它们，用什么样的方法去读。

解释学在中国现代专制主义研究中还有一个巨大的实践领域，那就是揭露专制主义条件下日常生活的剧场化、面具化现象，解析包括工人、农民、党的基层官员、私营企业的老板、报社的记者编辑、给学生上课的教师、艺术团体的演职员等等在内的千百万普通人政治行为中的剧场成分，并洞察造成这种伪主体现象的制度根源。我们知道，专制主义者往往通过各种渠道、借助一切宣传手段营造一个简单化的、虚伪的世界；而在一个人口众多、国民素质相对低下的国家里，系统传播的谎言成为非反思性的大众日常意识的一部分，仍然是可能

的。“非反思性”在这里意味着意识并不清楚自身内容与产生它的语境之间的关系，而以专制主义为对象的解释学要做的恰恰是析分、梳理、重建这种关系的产生过程，揭示威权主义之专制主义伪公共生活的面具特征及其形成机制。我相信，这项工作的进行本身，就是在为解构不合理的专制体制，建立自由、健康、正常、非压抑的公民交往创造条件。

那么，批判思想者何以可能做到这一点？须知，批判思想者并非单纯作为观察者，而是同时以参与者的身份进入他的研究对象的：我们与我们的家人，与我们的朋友、同事，与我们的父老乡亲，与我们为之动情、又为之扼腕的祖国共同走过了这段历史。我自己也曾被《创业》、《芙蓉镇》和《天云山传奇》所感动；我也曾在不同的岗位、不同的角色上去体验这个社会跳动的脉搏，体验什么叫剧场行为，什么叫理智、良心与现实利益的冲突。这个“体验”是非常重要的，无论从现象学—解释学角度，还是从韦伯所说的“兴趣”、“意义”角度，体验对深入的人文社会科学研究都是必备的前提。然而，体验又必须进一步区分为纯个人的体验与把握普遍性的体验，后者乃是与体验的个别性、非反思性相对立的。比如，一个农民或失业者对他的“生活世界”也会有体验，但这种体验很难上升为普遍性的理解。普遍性理解的根本标志是认识者把自己的思维前见也纳入批判活动的反思视野，在本体论、而非认识论意义上完成认识者与认识对象之间的历史性统一。加达默尔的解释学就是从这个地方才真正开始的。他援引海德格尔对“此在”的时间性分析，强调“解释开

始于前把握，而前把握可以被更合适的把握所代替，正是这种不断进行的新筹划过程构成了理解和解释的意义运动。”加达默尔还指出，“理解完全地得到其真正可能性，只有当理解所设定的前见解不是任意的”时候，才真正具备了现实性。在这个基础上，下面这种说法就将是“完全正确的”，即“解释者无需丢弃他内心已有的前见解而直接地接触本文，而是只要明确地考察他内心所有的前见解的正当性，也就是说，考察其根源和有效性。”“一个受过解释学训练的意识从一开始就必须对本文的另一种存在有敏感。但是，这样一种敏感既不假定事物的‘中立性’，又不假定自我消解，而是包含对我们自己的前见解和前见的有意识同化。”我以为，这种产生于上个世纪 60 年代的解释学洞见已经比 20 世纪初韦伯的社会科学方法论之“意义”说前进了一大步。它在理解的本体论意义上回答了人文科学的客观性问题，把这种客观性归结为在时间之流中不断实现主客体之间、认识与实践之间、前见的形成与扬弃之间新的综合与统一的永恒的理解运动，从而扬弃了传统意义上人文科学主客体的对立。就中国现代专制主义研究而言，我们已经看到，对象自身总体化发展的成熟和研讨、检视对象的手段的充分化，使研究者具备了形成有根据的、有效的理解活动之“前见解”或“前见”的可能；而各种类型的专制主义“本文”在拥有制度现代化整体思维作为前提与研究视域的理解中，将会获得更加清楚、更加透彻的释读。这就是说，虽然我们内在于我们由以成长的专制主义社会，这对我们的认识来说似乎构成一种限制，但当批判思维成功地确立起某种

标准，某种框架，该框架体现、而不是背离了理解所应具的普遍性品格时，“限制”就将转化为对“限制”的超越之反向条件，它可以使我们反过来更深入地、也更科学地理解专制主义。

今天的演讲就到这里，谢谢大家。

演讲者简介：

张博树，1955 年出生于北京，1991 年获得中国社会科学院研究生院哲学博士学位，现供职于中国社科院哲学研究所。十几年来，已出版《经济行为与人》（贵州人民出版社，1988）、《马克思主义与人的社会生物学》（英文，纽约州立大学出版社，1994）、《现代性与制度现代化》（学林出版社，1998）、《“利维坦”导读》（四川教育出版社，2002）、《重建中国私立大学》（与王桂兰合著，教育科学出版社，2003）等多部学术著作和《交往与社会进化》（哈贝马斯原著，重庆出版社，1989）等学术译著。目前正在撰写六卷本专著《从五四到六四：20 世纪中国专制主义批判》。

后极权中国社会与李慎之现象

丘岳首

一、“李慎之现象”

二零零三年三月，前中国社会科学院副院长，思想界异见人士李慎之在北京逝世。中国境内外思想界人士纷纷发表悼念文章，除来不及收集的文章外，仅丁东主编的《怀念李慎之》上下两册的纪念文章就近一百五十篇。一位退休老人受到民间这样的重视为多年来中国所仅见，王若望、王若水、吴祖光等异见人士去世时都没有享此殊荣。饶有意味的是，多如牛毛的中国出版社，竟无一家能够出版该文集，文集最后是以作者各掏腰包，并第一次以无出版号“谨作纪念，概不出售”的方式印刷出版。

李慎之没有专著，公开发表的文本不多，从八九年起到平均每年只发表三篇有悖官方“主旋律”的文章，但已发生的影响之深之广却已成思想界罕见的事实。从已公开表态赞同支持李慎之晚年思想的人士来看，聚集在李慎之执掌的自由主义思想旗帜下，由不同身份、年龄、国界人士组成的队伍已略具规模，并正日益壮大。

李慎之究竟是否是有深度的思想家，算不算自由派的领军人，自由主义在当代中国的“破题”是在 1980 年代或是 1990 年代仍是有争议之题。事实上，八十年代以胡平发表在武汉《青年论坛》的《言论自由》、陈奎?杂苦?东化工学院大学出版社出版的《新自由论》为例，已有一批有自由主义思想倾向的学者活跃在思想界，但随后这些当代中国自由主义初啼旋即归于静寂。这除了当时政治环境、学术条件等原因之外，至少也显示这一时期的大多论者并未能全面系统地领

悟到自由主义的价值真谛。

笔者无意介入上述争论，认为更值得思考和关注的问题是：如果我们可以将知识学人在新的历史条件下自觉进行知识结构的调整和重组，这种调整和重组具有鲜明的自由主义指向，并且不屑于隐瞒自己新的思想倾向，勇敢争取和捍卫自由言说等个人基本权利的现象概括为“李慎之现象”，那么“李慎之现象”何以在此一时期得已呈现并蔚为大观？这种现象的意义何在？其背后的深层原因是什么？对当代中国社会的转型将产生怎么样的影响？这是中国思想界必需面对和认真思考的问题。

由于李慎之思想从共产主义向自由主义的转换只是晚近才完成，也由于国内语境的特别敏感和诸多限制，现有对“李慎之现象”的思考文章或欲言又止语焉不详或蜻蜓点水浅尝辄止，至今深入和细致的研究成果尚未多见。

笔者认为，“李慎之现象”的发生有其深刻的历史和现实的动因，特别是与自由主义在中国近百年历史的延伸有一种内在的联系。观察和分析“李慎之现象”当然有多视角可以切入。但同时笔者更认为，要准确把握“李慎之现象”必须首先把握当代中国的后极权本质特征，依据上世纪四十年代以来人类对极权主义（Totalitarianism）的认识来分析考察近期中国社会的新变化，可以使我们对“李慎之现象”有一个较为清晰的认识。¹

二、当代中国的极权主义性质

二战期间及二战后的冷战时期。西方自由主义者最大的收获和成绩之一便是对极权主义的认识和抨击。他们将法西斯纳粹主义和斯大林主义并称极权主义——一种与传统压迫性政府迥然不同的全新政府形式的代表。这种极权主义的最大特征是意识形态和恐怖。恐怖的目的不仅仅是为了消灭反对派，而是为了实现极权主义的意识形态，实现对内全面控制，对外征服的目的。

一九五一年，美国德裔政治学家韩娜·艾伦特（Hannah Arendt）发表的《论极权主义的起源》为自由主义者开拓了新的视野和理论思路。她不把恐怖视为极权主义统治最本质的特征，而是特别强调意识形态在极权主义统治中的首要地位。随后，美国另一位同是德裔的政治学者弗里德里奇（C.J.Friedrich）在与后来担任美国国家安全顾问的布热津斯基（Z.K.Brezinski）合著的《极权主义专制与独裁》中对极权主义作了如下的界定：①无所不在的官方意识形态；②以单一的党和集团控制全国；③强烈干预经济；④垄断大众传播媒介；⑤以军警暴力恐怖手段对付异议分子和控制国民身心。²

两位学者对极权主义的上述定义在后来成为世界范围内知识界（不独是自由主义者）的一种普遍共识，越来越广泛地被应用于对发生了变化的世界的观察和分析。

我们暂且延用以四九年划线区分现当代中国，参照上述极权主义定义即不难看出八十年代以前的当代中国的极权主义性质。即便是五

十年代中国与前苏联发生了一系列冲突，八十年代前当代中国的政体基本上还是斯大林主义政府模式的“克隆”。在这种政体模式中，“权力中心”也是“真理中心”，谎言便是“真相”，当权者“既是社会资源的实际管理者，也是政治控制的实施者，还是意识形态的权威诠释者”。³

走过这段历程的李慎之一辈人，回头望去，看到的正是浸入骨髓的极权专制主义意识形态，一党之外鸦雀无声的“民主党派”，国家对经济的长期“计划指导”，统一论调的大众传媒和在石缝里枯萎的顾准、陈寅恪等所坚持的“独立之精神，自由之思想”。在极权主义造成的精神废墟上，在无所不在的“恐怖”中，李慎之曾经“连树叶掉下来都怕砸了脑袋”。

与一般人不同的是，李慎之曾置身于这个政权的上层，深谙其运作内幕，又因编大小参考的职业原因，不间断的接触最新的西方文化，了解其发展动向，加之自身渊博的中外古今知识，从而对“法东斯”（李慎之语）中国极权主义的面目和根源有更入里的认识，⁴对自由主义的价值有更深层的感悟。

李慎之认为二千二百年中国专制主义的峰巅是四九年政权换界后的五十年⁵，正是因为这一政权将专制主义发展到极致变成极权主义，极权主义对人身心的控制比专制主义更为全面更为酷烈。这一政权治下的文革十年浩劫与法西斯集中营、波尔布特大屠杀并列为二十世纪极权主义的三大“杰作”。

十分遗憾的是，在李慎之之前，中国多数知识学人尚未能将一九

四九年后屡屡发生在中国的悲剧纳入极权主义的理论框架中来达到更为深刻的认识。人们更多的是在极权意识形态给定的思想框架中思想如何重新解释和界定马克思主义，绝少意识到正是马克思主义的唯物主义史观和认识论构成当代中国极权主义的理论基础。即便是自由主义自九十年代浮出水面后，知识界的许多精英们仍然对最大限度限制“自由”的极权主义表现出有些淡漠和疏忽。

这是一个严重的疏忽，因为这不仅仅是疏忽一个重要概念——“极权主义”，而是疏忽了对究竟是什么机制、因素、手段构成了对自由价值和生活的致命摧毁，暴力何以能规定真理，强权如何得以控制思想等等这样一些应有的追问及其自身的反省。极权主义概念的重要在于它准确描述和概括了一种严酷的生存状态。

三、后极权中国社会的主要特征

严格界定极权主义社会与后极权主义社会的界限并不是件容易的事情。当极权主义意识形态已不再能完全镇住民心，当党国已不能完全控制社会的一切方面，这就意味着极权主义社会已发生了变化。这种衰变后的社会无法归入其他的政权类型或社会形态，因而学者们便称之为“后极权社会”。从极权社会到后极权社会的转变，大多是自发的演变，但也可能源自党国自身的改变。一般认为，1953年斯大林死去之后，共产主义阵营中的一些国家便开始向后极权社会转

变。以研究现代政权类型名世的政治学家林兹曾列表比较极权社会与后极权社会之异同，如下表所示：6

Totalitarianism 极权主义 Post-totalitarianism 后极权主义

Pluralism

多元化 No significant economic, social, or political pluralism. Official party has de jure and de facto monopoly of power. Party has eliminated almost all pretotalitarian pluralism. No space for second economy or parallel society.

基本上不存在经济、社会、或政治领域的多元主义。执政党在法律上和实际上都全部垄断了公共权力。这个党消灭了极权主义统治之前所存在的几乎所有多元主义。不存在可供极权控制之外的第二经济和平行社会生存的空间。 Limited, but not responsible social, economic, and institutional pluralism.

Almost no political pluralism because party still formally has monopoly of power. May have “second economy.” but state still the overwhelming presence. Most manifestations of pluralism in “flattened polity” grew out of tolerated state structures or dissident groups consciously formed in opposition to totalitarian regime. In mature post-totalitarianism opposition often creates “second culture” or “parallel society”.

在经济、社会和机构方面存在有限的、不稳定的多元主义。但由于一党专政依旧，政治多元化几无可能，“第二经济”可能出现，

但国有经济仍占压倒优势。具有多元主义特征的“平行政治”可能随着国家结构的松动或反对极权统治的持不同政见团体的形成而出现，在后极权成熟期，反对派常常创造与极权对峙的“第二文化”和或“平行社会”。

Ideology

意识形态 Elaborate and guiding ideology that articulates a reachable utopia. Leaders, individuals, and groups derive most of their sense of mission, legitimation, and often specific policies from their commitment to some holistic conception of humanity and society. 存在一种严密的、作为社会指针的意识形态，宣扬可以实现的乌托邦。领袖、个人和社群从一种关于人类和社会的整体观念中得到使命感、合法性和政策依据。 Guiding ideology still officially exists and is part of the social reality. But weakened commitment to or faith in utopia. Shift of emphasis from ideology to programmatic consensus that presumably is based on rational decision-making and limited debate without too much reference to ideology.

官方仍然维持作为社会指针的意识形态，而且意识形态仍部分地在现实中发挥作用，但是，人们对乌托邦的信念已经减弱。对

意识形态的执着为实用主义的共识所代替。这种共识大体上是经过理性的考虑和不太参照意识形态的有限争论来形成的。

Mobilization

社会动员 Extensive mobilization into a vast array of

regime-created obligatory organizations. Emphasis on activism of cadres and militants. Effort at mobilization of enthusiasm. Private life is decried. 通过由国家建立和控制的各社会团体进行广泛的动员，高度重视干部和狂热分子的积极性。努力煽动集体狂热。私人生活被贬得一文不值。 Progressive loss of interest by leaders and nonleaders involved in organizing mobilization. Routine mobilization of population within state-sponsored organizations to achieve a minimum degree of conformity and compliance. Many “cadres” and “militants” are mere careerists and opportunists. Boredom, withdrawal, and ultimately privatization of population’ s values become an accepted fact. 领袖和群众对运动或社会动员日益失去兴趣。由国家建立和控制的机构依然从事例行公事性质的动员，以期继续获取国民低限度的顺从和配合。很多“干部”和“狂热分子”都只不过是没信念的机会主义者和利禄之徒。厌倦、逃遁和价值观念私人化逐渐成为可以接受的事实存在。

Leadership

政党领袖 Totalitarian leadership rules with undefined limits and great unpredictability for members and nonmembers. Often charismatic. Recruitment to top leadership highly dependent on success and commitment in party organization. 极权统治者行使不受任何约束的权力，使极权政权的成员和极权统治下的民众都无从把握自己的命运。最高领袖往往是克里斯玛型。成为最高层领导成员的关键条件是对党组织的忠诚。 Growing emphasis by post-totalitarian political elite on

personal security. Checks on top leadership via party structures, procedures, and “internal democracy.” Top leaders are seldom charismatic. Recruitment to top leadership restricted to official party but less dependent upon building a career within party’s organization. Top leaders can come from party technocrats in state apparatus.

后极权政治精英日益强调人身安全。通过党的结构、程序和“党内民主”来限制最高领导人的权力，最高领袖极少是克里斯玛型。党票仍然是成为最高层领导成员的必要条件，但长期的党务工作经历已不再那么重要。部分国家机关的技术官僚可以进入最高领导层。

李慎之曾认为，后极权社会应理解成“后期（或晚期）极权社会”而不是极权主义之后（post）的社会，因为“极权主义社会与后极权主义社会，在道统与法统上并无改变，在性质上也没有本质的区别”。⁷ 李慎之对后极权主义本质的把握无疑是正确的，但他显然没有机会读到西方学者对后极权主义的界定，也不熟悉“post”在英文语境中既表示时间在后，也表示前后连贯的双重含意。至于中国后极权社会的起点究竟是文革结束后，或“真理标准大讨论”后，或“六四”后，自可见仁见智。更重要的是如何界定中国后极权社会的本质特征，值得深入探讨。

鉴于意识形态是极权主义的主要特征和支撑，我个人倾向于中国自七九年末“真理标准大讨论”一定程度动摇了极权意识形态根基之后的八十年代起进入后极权社会。

我以为，概括起来，中国后极权社会的主要特征是：①极权主义意识形态因其乌托邦属性的显现而失却对社会全面强控制的能力，以致于掌权者不得不将之虚置和淡化，如“不争论”敏感理论问题，不问姓资姓社等。②失去意识形态支撑合法性的极权权力的边界开始出现可以伸缩的不确定模糊地带，从而使原本极为狭窄的个人和社会团体活动空间有所拓宽。③极权权力逐步退出经济领域，以发展经济作为维护自身合法性的主要资源（辅之以民族主义和国情论），同时以刺激消费欲望消弥对其权力合法性的怀疑和追问。④不再以大规模社会动员方式强制人的思想言论，但仍以行政、警察、技术等软性手段控制大众舆论，如勒令停刊、封杀网站、逮捕网络作者等。⑤逐步完善一些法制但仍然拒绝任何政党在宪法范围内竞争活动的法治。⑥机会主义和务实的新官僚作风以寻求权力稳定的新秩序，如亲民、访贫、允许资本家入党等。

后极权社会仍然保留着极权社会的很多特征，特别是一党专政和舆论控制。中国二十余年市场化改革所带来的也不过是“有官场少公开政治，有市场少公平竞争，有社会少伦理共识，有媒体少舆论作用”（金克木语）⁸的社会。后极权政府为继续维持自己的统治地位而让出的部分权力随时可以“收复失地”，私人暂得的部分权利未有明确的法律保证。极权政府虽然不再以赤裸裸的暴力恐怖手段控制思想，但在表面的“无恐怖”中，人们仍普遍感到昆德拉（Milan Kundera）所说的生命“不可承受之轻”（The unbearable lightness of being）。

后极权时代的改革只能是“政治铁腕统治与经济自由开放并行”

9 的“半吊子”经济改革，这一点从改革走到市场经济和加入“WTO”便陷入停滞可以看出。这种经济改革给社会带来的变化不只是正面的，在经济活力增加，个人私有领域放宽的同时，因为权力边界的模糊，出现了“权力寻租”和“权力黑帮化”；因为法律处于虚位而使私有产权随时被侵犯；因为市场没有规范准则而使竞争没有公平起点……

已有论者指出，经济改革原本上就是迫于极权控制需要庞大的经济开支，而日益僵硬的极权计划经济再无力满足这笔开支的无奈之举。¹⁰

这种改革已经陷入了“改革的悖论”：改革为国人带来部分好处，也因带来腐败不公而被国人抱怨——富者抱怨财富没有法律的安全保障，贫者抱怨失去原有的国家依靠，仁者抱怨物欲横流道德沦丧，智者抱怨学术艺术的庸俗化和低级趣味……¹¹

后极权时代的改革之所以陷入这样的困境，根本原因是这场改革不是要改变当代中国社会极权主义本质的改革，而仅仅是从实用主义出发来修补和加固原有的极权统治。

明确了当代中国的极权主义本质，我们便不难理解真正的改革必须是：把私人领域还给个人，把市场领域还给经济，把自治领域还给社会，把公共权力还给人民。¹² 而由于改革仅仅是后极权政府“一厢情愿”的“改革”，我们能看到的只是，部分私人空间还给个人，部分经济领域还给市场，而最为关键的后半部分改革则前路茫茫，遥遥无期。

但无论如何，后极权时代极权政府对社会全面控制在一定程度上的放松，终于使被禁闭了半个世纪的自由主义得以“挤出门缝”。

四、自由主义：消解极权最好的思想资源

正是在中国的改革再无退路可走而又对前路感到一片茫然的时候，李慎之以其过人的胆识适时地举起了自由主义的旗帜，再次将在中国沉寂了多年的自由主义“唱开来”。在给王若水的信中，李慎之不无自豪地写道：“我晚年做的唯一一件事就是把‘自由主义’在中国叫开了。现在虽然它的意义仍然说不上‘光大’，然而学术界至少知道了在世界上还有一种与毛泽东所反的‘自由主义’不同的自由主义。”¹³

的确，自由主义在八十年代以前的当代中国是如此被扭曲误解，如此声名狼藉，以致于一般国人只把自由主义看成“迟到早退和自由散漫”。

时间的流水渐渐洗去蒙在自由主义面上的尘埃后，将自由主义的几个基本原则与极权主义稍加对照比较，我们可以清楚地看到自由主义正好站在和极权主义当面对峙的另一头。其实，人们之所以将法西斯主义和共产主义这两种在意识形态和经济制度等方面都差别很大而且相互不共戴天的社会归在一起称为极权主义社会，一个重要原因就是它们在反自由方面的惊人一致。

首先，自由主义认为言论和信仰自由是人的基本权利，反对思想的控制和大众传媒的垄断。

其次，自由主义的个人权利原则，要求政府的权力有限定的边界，国家的职能以维护个人的自由为最终目的，应以法律的手段保护而不是妨害个人的自由。

再则，自由主义强调个人通过市场自由竞争获取经济利益的合法性，从而要求不被政府干预的自由主义市场经济。

当然，人类理性有限的事实已经注定不存在完美无缺的思想和主义。自由主义本身也存在未解的困惑。正因为如此，自由主义从头便不拒斥其他理论言说，并特别强调多元并存理论平台的建构。也正因为对人类理性和德性的怀疑，自由主义同时强调怀疑和监督公共权力的必要。

但从主要内涵和理路来看，自由主义无疑是人类迄今为止发现的对抗和消解极权主义最好的思想资源。

李慎之在对中国的极权专制主义的潜心研究中，痛感作为意识形态的极权专制主义是“意底牢结”（Ideology），深入中国人的骨髓里面，到了“不易触动的程度”。¹⁴ 要对抗这个当面的敌人，“只有自由主义和个人主义，别的出路是没有的”。¹⁵

关于自由主义近年已有不少论述，在此从略。

五、李慎之现象的意义及其对未来中国的影响

我们在对当代中国社会的极权主义本质、后极权主义特征和自由主义价值观念一番描述之后，可以从如下几个方面看出“李慎之现象”的意义和对未来中国的影响。

一是以真话对抗消解极权意识形态。

极权意识形态以一套动听的话语为极权主义披上迷人的漂亮外衣。真理、规律、人民、国家、历史、社会等是典型的极权话语，这些模糊笼统无法量化的话语把一个个个体生命的价值消弥于无形。正是这些话语驱使无数被迷惑者“理直气壮”去践踏人权和人的尊严，误导他们怀着崇高的理想和善良的愿望去构筑“人间地狱”（波普）。

讲真话是“李慎之现象”的突出特征，以真话对抗谎言以消解极权意识形态，以个体言说对抗总体话语以彰显自由主义个人价值，正是“李慎之现象”意义的一个重要方面。

二是为改革向政治体制深层的推进注入新的动力。

新近一段时间，中国思想理论界弥漫着一种看不到推进改革的新的内在动力的悲观情绪。似乎各利益集团已经安稳于既得的利益之上，知识精英也乐于为新的权贵效命，极权统治下的经济并没有像预料那样濒临崩溃，相反它在填饱腐败贪婪的胃口之外，也勉强可以解决下岗工人和贫困农民的温饱，社会的改革与转型陷于停滞或临近终结。

作为“李慎之现象”主要支撑的自由主义，显然不停留在经济层面上要求改革，而是从人的全面需求上，为获得人的自由的根本保证

上要求改革纵深伸展，进行新的政治体制安排。在这里，自由主义思想观念更大面积的传播漫开，也就给改革注入了更强的内在动力。

三是为困惑的理论界引入新的进路指引。

在目前理论界的三大派系中，保守主义要求在原有体制框架下进行马克思主义理论指导的新的改革；新左派喋喋不休于资本的罪恶和社会不公，而绝少论及极权与专制对人权的践踏。此两种理论的上述明显特征表明论者虽有人道情怀却未能切中时弊，因而在极权主义面前显得苍白无力。

自由主义在表明自己鲜明的反极权专制立场的同时，拒绝非理性的暴力革命，也因为将人的生命和财产置于首位而极力防止社会的剧烈振荡。注重理性和建设，理性地抗争，妥协中建设，是自由主义理论不同于其它主义的显著特征。

自由主义者为此正遭到情绪激昂的激进主义者的嘲笑和讥讽，但自由主义在全球范围内的实践已经证明了自己的普适性和优越性。无论中国民族主义情绪如何浓重，国情如何特别，“李慎之现象”已经表明自由主义必将在中国的土地上证明自己的普世价值。

四是“李慎之现象”将加速知识学人思想文化结构的重组和转换。

民族主义、社会主义、自由主义是二十世纪中国知识学人思想文化结构的主要构成，而自由主义因先天不足和后天失调而在这三块板块中面积最小。¹⁶ 基于这一事实，人们不难领悟到“李慎之现象”在此时的出现有着十分重要的现实意义。

知识学人思想文化结构的重组工程不可能短时间“完工”，其意

义也不可能在短时间显现。这一艰巨的“工程作业”是中国现代化大工程最至关重要的部件设置，只有自由主义的价值观念占据国人思想文化结构的主要位置，极权主义的阴魂才能真正消散于无形。

五是将自由主义学理落实于实践。

自由主义的学理再好，若束之高阁，禁于书斋也将失去其意义。

无疑，自由主义在中国的坎坷命运，也造成了中国知识学人对自由主义学理认识的贫困。就此一点，书斋中学者对自由主义学理深入细致的研究不但无可指摘而且应大加鼓励。但同时更应倡导的是实践自由的精神。自由主义学理本身就要求接受者一点一滴实践自由，因为这种学理无意炫耀自身的高深，相反它具有浓重的世俗平民色彩。自由主义既是一种学理，也是一种生活方式，归根结底，这种学理是要让每个个人在生活行为上从极权主义的束缚中“自由”出来。

“李慎之现象”正是崇尚自由主义的知识学人将学理推向实践的一种可喜现象。他们不再自我萎缩，躲躲闪闪，开始用自由的言说来向极权公开说不，勇敢争取和捍卫自己最基本的权利。

结语 “李慎之现象”的忧思

后极权时代的“李慎之现象”是一道夺目的曙光，它预示着中华民族的全面觉醒和告别极权专制的临近。但这道曙光能否引来磅礴的日出，仍是未知数。以二千二百年专制主义作为基础的当代中国极权主义虽是强弓末弩却尸魂未僵，其“钢性”力量仍未丧尽。相比之下，先天不足（“存天理，灭人欲”漫长的专制传统）后天失调（政治强

人的拒斥、战乱等)的中国自由主义仍是大病初愈后面黄肌瘦步履蹒跚的弱者。已有论者指出,聚集在李慎之旗下的队伍只是“一种松散的精神联系”。¹⁷

弱者如何成为强者?个人自由与自由群体关系如何摆正?笔者认为这是当下中国自由主义者急需思考的问题。

上个世纪末以来,西方自由主义开始对自由群体(Liberal Society)的重视应该给我们有所启示——自由人不同于鱼群,因为鱼群永远不会结队与“网”抗争,而只是想从网眼穿过去。

注:

1. 对极权主义的早期研究,较有代表性的著作有:

Sigmund Neumann, Permanent Revolution: Totalitarianism in the Age of International Civil War, New York, Harper, 1942

Hannah Arendt, The Original of Totalitarianism, New York, Harcourt, Brace, 1951

C.J.Friedrich.,ed., Totalitarianism, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954

C.J.Friedrich and Z.K.Brezinski, Totalitarianism Dictatorship Autocracy, New York Press, 1965

2. 《自由主义》,李强著,中国社会科学出版社, P120

3. 《总体性社会研究——对改革前中国社会结构的概要分析》,

孙立平,《中国社会科学季刊》,93年2月号

4. 《风雨苍黄五十年》,李慎之著,香港明镜出版社 P65

5. 同上 P338

6. Problems of Democratic Transition and Consolidation, Juan J. Linz and Alfred Stepan, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996

7. 《风雨苍黄五十年》,李慎之著,香港明镜出版社 P150

8. 转引自《后极权和东欧知识分子政治》,徐?S,《二十一世纪》2000年12月号

9. 《二十世纪末中国的经济转轨和社会转型》,卞悟,《二十一世纪》,2002年8月号

10. 《后极权时代的改革困境》,萧寒,《二十一世纪》,2002年9月号

11. 《渐进改革的新动力》,季卫东,《二十一世纪》网络版,2002年9月号

12. 《改革的停滞与自由主义的两种调子》,萧滨,《二十一世纪》网络版,2002年9月号

13. 《补天填海情未了》,冯媛,香港《明报月刊》,2003年6月号

14. 《风雨苍黄五十年》,李慎之著,香港明镜出版社 P327

15. 《致何家栋信》,李慎之 《怀念李慎之》文集,上册 P63

16. 《在民族主义、社会主义和自由主义之间困惑的中国现代知

识分子》，冯崇义，《真话》网，www.truewords.net

17. 《一个真正的理想主义者》，肖雪慧，《怀念李慎之》文集，
上册 P330

2003-11-21 修改

分享哈维尔，分享共同的底线

崔卫平

[内容提要]:哈维尔从一开始就在全球语境中建立自己的思考，分享着西方知识界现代性批判的成果。这不仅体现在他的荒诞派戏剧创作中，而且体现在他始终没有放弃过的站在"悲惨蒙羞人们"一边的"偏左"立场。但比所有理论上的划分更重要的，是他始终面对和承担自己所处的现实，不因为某些类似的问题也出现在西方就转移了自己主要的批判对象。他最终以自己坚强的意志和行动承担了所处黯淡、晦涩的社会现实；他可以看作在后现代情境下"理想"和"反抗"的一个榜样。？

难道我们自身的苦难还不足以教育我们、担保我们，让我们明白自己到底要什么和忠直地说出它们？难道要让我们这些爬过十八道坎越过十九道沟的人，跟着一天也没有受过这种罪的外国人亦步亦

趋、看他们的脸色行事？难道那些"老外"真的像我们想象的那样，真正关心和有这个能力判断中国的问题，就像我们当中真的有一个去关心和有能力判断尼加拉瓜的问题？他们真的比我们更加知道我们社会的症结所在或者对此知道得更为清楚？这怎么可能和说得过去？

--题记

—

哈维尔从一开始就分享着西方知识界现代性批判的成果。换句话说，他始终是在"全球语境"中建立起自己的思考。

他早年作为荒诞派剧作家直接继承的便是批判的现代主义精神。这种批判所反思的主要对象是在一个由技术理性所主宰的失去上帝的世界中，人的个性、自身一致性(identity)所面临的危机。这远远不是哪一个社会中突出的和特有的现象，而是分享着他的西方艺术家同行们共同的视野。他是这样一再表达自己创作的前提和动力的：

"人的'自身同一性'(identity)问题居于我所思考的人类事务的中心。我用'自身同一性'这个词，并不是我相信它能解释有关人的存在的任何秘密；当我开始写剧本时及至后来我都在用这个词，因为它帮助了我梳理最吸引我的这个主题：人类'自身同一性的危机'。所有我

的剧本事实上都是这个题目的不同形式，即人与他自身关系的解体，和失去任何给予人的存在一种意义秩序、一种持续性和其独特框架的东西。"①

"我个人的看法是，这是 20 世纪最重要的一种戏剧现象（指荒诞派戏剧--引者），因为它展示了'处在危机状态中的'现代人--失去了对先验的把握、失去了绝对的经验、失去了和永恒的联系、失去了对意义的感知。换句话说就是失去了根本。"②

这个立场是被称之为存在主义的思潮和艺术所代表和传播开来的。哈维尔并不隐晦这一点。"我从年轻时所读过的所有哲学中，存在主义，当然也包括现象学，对我总是最富有刺激性和最能吸引我。我喜欢这些作家的作品，但我这方面的知识一直十分肤浅。我受他们思想氛围的影响远远超出对他们具体的论点、概念和结论的兴趣。"③他提到的这些作家有：卡夫卡、贝克特、尤乃斯库、品特、海德格尔等。他说阅读布洛德写的卡夫卡传记是他生活中发生的一件大事，他甚至曾经私心里认为没有比他本人更理解卡夫卡的了。至于贝克特，哈维尔多次分析他的作品倾向来解释有关"荒诞剧"的概念，乃至在他最后一次坐牢期间，这位英国"老师"特地为他的这位未曾注册的捷克"学生"写了一个剧本：《灾变》（"Catastrophe"）④。

当然，哈维尔绝非从书本到书本跟着西方先锋派同行亦步亦趋。

他解释自己为什么和这种现代主义艺术一拍即合的原因，首先在于因为自己出身于"资产阶级家庭"，从而获得了"从下面" ("frombelow") 看问题的眼光--"从下面最能看到这个世界荒诞和喜剧的方面"。同样重要的还在于他亲身所处的社会历史环境：他形容自己 20 岁那年 (1956)，正是一个著名的"解密"时期，周围人们第一次经受普遍的、空前的大崩溃："第一次地，那种奇特的关于真理和谎言的辩证说辞，被谎言掩盖的真相及希望的被篡改歪曲 (即今天的人们才如此熟悉的东西)，深深地击中了我们；并以这样一种原发性的形式，向我们展示了现代艺术的基本主题：有关人的自身同一性及存在论意义上的精神分裂。"正处于接受世界印象最强烈的时期和试图取得对世界总体看法的年龄，遇到的却是处处分崩离析的现象，听到的是一个庞然大厦坍塌的声响，这种经验对一个人太重要了。我们当中的许多人也经历过非常类似的情况：比如 1976 年正处于 20 岁左右年龄的人，同样也赶上一个历史关键性的"解密"时期--"拨乱反正"，面对大量首次被揭开的闻所未闻的事件，听到那些至今还难以相信的悲惨故事，他有一种双脚迈不动了的感觉。在历史的"最强音"背后，原来是如此的残酷、盲目、不合理及恶。他还没有来得及"进入"历史，就先行分享了这样一种混乱和痛苦不堪的历史"地平线"。对哈维尔来说，能够找到一种形式 (哪怕是被称之为"荒诞的") 来表达自己 (也是所处时代的氛围) 对生活的真切感受是幸运的，在这种情况下，"形式"本身所拥有的对于经验的整合力量，可以使人有效地避免因外部世界的溃散而导致个人内心破碎、凋零和瓦解，甚至因为无力应付这种外部的混乱，

无力穿透和整合它们，从而逐渐导致另外一些形式的僵硬、蛮横。

这样一种"反省的批判"不是从某个外部的起点开始，涉及一个与自己无关的外部对象，比如像在两个互相敌对的阵营之间进行的那样，互相指责和攻击。"反省的批判"产生于一个社会或一个人的内部（腹腔），是对自身事务的检点和清算，是对包含自身之内、与自身有牵连、意识到自身无法解脱的周围环境的反思。实际上，尽管称之为"内部"，但是一个社会"反省的批判"的产生，却是需要在一定的外部条件下才出现的，是历史走到了某一个点上才浮现的某种思想景观。这个时刻，可以称之为"神话的破灭"的时刻。有人试图在破灭的废墟中建立起他们艰难的思考。存在主义对资本主义的批判可以说属于这一类。不同于无产阶级的批判在于，它代表了一个社会自身神话的破产，批判者听到了资本主义大厦内部碎裂的声音，而这同时也意味着在这个屋顶下的任何人都是无法解脱的，包括批判者本人。这时候，反省社会的黑暗便和反省自身的黑暗联系在一起。谁也不能说只有他的鞋子是不湿的。所以在存在主义的作品中，具有大量的对于人性自身恶的反思。这远远不能简单地归置于抽象的人性论或人道主义的缺陷，恰恰是在这些作品中，我们读到了一种活生生的"历史意识"，读到了活生生的历史灾难和黑暗，读到了在这样一个破灭的时刻清醒的人们所拥有的清醒的痛苦。这种批判特别有力在于：它不贩卖任何廉价的也是虚幻的方案或出路。

如果说，在法国，这样一种批判是由 1910 年左右出身的人所代表的（萨特生于 1905 年，加缪生于 1913 年），在他们的作品中生动地体现了那个社会整体神话的破灭；那么，在捷克，“反省的批判”则要往后推迟一段时期，因为这个年龄上的人在战后立即陷入了另外一种幻觉之中。更深的危机要等到再过一个阶段才暴露出来，需要由另外一些人来承担。这就是生于 30 年代的这批人。哈维尔和他的朋友们有一个“36 年生人”的表达，其中包括后来到美国成大名的电影导演福尔曼（影片《莫扎特》的导演）。在中国，时间要更往后推，这种“反省的批判”的出现是在某种理想释放了它的全部能量之后。所以，比较起来，在捷克 1930 年人身上出现的东西，于中国 50 年代和 60 年代出身的人可能更容易接近。这样一种人就好像是从历史的隧道中被输送出来的，是从历史的腹腔中被释放出来的，因为还没有来得及加入任何一方所以变得与历史的几乎所有方面有牵连而不止是和其中的某一方面。他继承了多重灾难同时也继承了不止一种社会实践所包含的理想主义。这也可以部分地解释为什么哈维尔的文体在我们有些人眼中显得那么缠绕晦涩，因为他所面对的问题是复杂、缠绕、纠结的。他的哲学的表达方式和他的荒诞派戏剧一样，是他与历史及其任何一方保持足够距离的一种方式，当然也包括与他自身保持足够的距离。历史的黑暗并不在人自身的黑暗之外。

顺便地说，从历史的腹腔中“反刍”出来的东西，它要承担和直接对此负责的是历史和生活本身，而不是满足任何一种学院化的生存机

制。它不参加任何一种学术政治的分配。它带着历史和生活的"血迹",也可能带着它的缺陷和"浅薄"。今天在中国阅读哈维尔的人,看起来也不像是要从他那里获取任何学院政治分配的份额。

二

以下这个问题进一步表明:在目前中国的语境中,按说哈维尔似乎更容易为被称之为"新左派"的人们所认同,他的现代性批判的立场,他始终没有放弃的"左派"的精神。但实际上他却更为被称之为"自由主义"的人们所认同。事情为什么会是这样?这是耐人寻味的。

从历史上看,捷克斯洛伐克就是一个社会民主党传统深厚悠久的国家。1948 年是这个国家的人民自由选举,将政权和平地交到共产党手中。处于时代的气氛之中并从中汲取成长所需要的营养,是每个年轻人的必修课,哪怕他本人处于某种被排斥的边缘状态。这种情况和我们当中许多人经历的何其相似:背叛资产阶级父母作为自己的成年礼。"我一直是个坚决反对资产阶级的人,而且无疑在我父母最困难的时期(50 年代)深深地伤害了他们(好在只是从言词上)。""看起来很奇怪,如果你不相信,你可以不信--我的资产阶级背景在我心中唤醒了(或更确切地说,加强了)一种社会情感和反抗情绪--对于不应得的优越条件、不公平的社会藩篱、由于出身或其他原因造成的高于他人的地位以及任何有辱人类尊严的东西。"⑤

尤其值得指出的是（对于我们当中的一些人也是难以想象的），即使到了后来，到了历史把哈维尔置于直接面对所处社会极权主义制度的斗争中，与这个极权主义发生正面冲突时，他仍然十分尊重自己从自己的历史传统中继承来的社会主义精神成果。在有关社会主义的任何一次表达时，他都显示了足够的保留和敬意，就像同时侧着身保护它们一样。更准确地说，在他批判所处后期极权主义社会时，始终是把它放在欧洲资本主义的语境当中，他所站立的那个批判的精神立场，不仅适合于后期极权社会，同样与当时的西方社会相关联--他立足于、分享着对于这两者同时批判的共同底线。

1975 年，哈维尔写给胡萨克的那封长信，是继 68 年风起云涌的社会运动之后，所表达的与那个政权公开的和最重要的决裂。在信寄出两个星期后，他在自己乡间的居所回答记者伊希·列戴莱尔采访时，仍然自诩为"一个社会主义者"。当然，同时他也把"社会主义"和"共产主义"的概念做了清晰的区分，尤其是指出共产主义实践如何令某种理想走了样。他说："我把自己看作一个社会主义者。我甚至认为我从共产主义中学到了一些东西。但是我从来不是一个共产主义者。因此，自然地，我从来没有加入捷克斯洛伐克共产党。我从来没有接受共产主义意识形态，甚至改革的意识形态，这也许这个世界对我来说，显得比对共产主义来说复杂和神秘一千倍。关于已经完全了解了这个世界的情感--除了他们马上要掌握的--对我来说是陌生、异在的。

他们也许正确地认识了一些事情，但是他们又十分夸大了这种认识。更进一步，他们在实践中令这种认识走了样，因而变成从他们自身异化。"⑥

也正是在这封长信中，哈维尔描述了后期极权社会中，当权者如何制造和利用恐惧，将人们的注意力导向仅仅是对于消费品的兴趣，生活陷入了一种"生物学的、蔬菜的水平"。一方面是人们消费热情的高涨，另一方面是人们屈服于自己道德水平的下降，屈服于精神上的被动压抑和屈服于自己的屈服。这样的批评不能不说是同样适合于资本主义的某些方面："希望他没有能力意识到在他精神上、政治上、道德上日益增长的被侵害的程度，将他缩减成一个初级消费品社会的各种观念的简单容器，是打算将他变成复杂操纵的顺从工具。"⑦其中提到的"消费品社会"、"复杂操纵的顺从工具"正是批判所谓"资本主义"的用语。

他 1978 年写下的重要长文《无权者的权力》中，进一步将当时捷克社会所发生的情况，放到屈服于功利主义和物质主义的全球性语境中去，将后期极权社会与现代西方正在发生的情况联系起来和进行类比。其中暗含的一个前提是：在捷克发生的事情是得到捷克之外的世界范围内的、同样也是消费品世界某种潜在的鼓励的，它甚至像是对于西方邻居的"讽刺模仿"，由它所暴露的危机是西方社会同样面临的，因而它的存在也是对西方社会提出的某种警告。"更为概括地说，

后极权社会建立在独裁专制和消费社会之间历史性遭遇所提供的基础之上。对于谎言的普遍适应和社会自动总体轻而易举的渗透，难道不是和着眼于消费的人们普遍不愿为了精神和道德的完整而牺牲物质实惠相联系？和他们面临世俗诱惑而放弃更高的价值相联系？和他们易于受大众的冷漠所影响有关？说到底，在后极权制度中，这种灰色空间的生活难道不正是现代生活一幅夸张的讽刺漫画？而我们不正是处于一种警告西方的立场上，揭露着它的一种潜在的趋势（尽管以文明的外在尺度来衡量，我们远在它之后？）”^⑧

将消费犬儒主义的捷克社会和西方社会进行对比对照，表明哈维尔始终保持和来自西方的批判精神进行对话，比较起来，处于中欧那么一个位置，哈维尔他们更容易和西方活生生的思想（包括各种马克思主义者）面对面地切磋。但明显可以看出，渐渐地，哈维尔对某些纠缠于概念的东西感到不耐烦，感到西方的左派也好、右派也好，包括它们的媒体，总不免将他们正在做的事情简单地纳入一种现成的范畴。“深陷于自己那套政治上的陈词滥调中的西方媒体，或许会将方法说成是太过拘泥法规、太过冒险、修正主义、反革命、资产阶级、共产主义、或太左太右。然而我们对此不感兴趣。”^⑨1985年他写下两个重要的文本《政治与良心》、《对沉默的解剖》，由于考虑到概念的东西太不能说明问题，他准备正式放弃“社会主义”这个称呼，同时放弃的还有它的对立面“资本主义”。“我从来没有说过或写过我向往资本主义或我想在我们国家引进资本主义。”^⑩（“复辟资本主义”仅

仅是当时的官方批判他的用语。)他不无感叹地说："在我的一生中，我参加过许多政治争论，并已习惯如此。但我承认，当我看见如此众多的西方人沉迷于意识形态，比我们生活于彻底意识形态制度中的人远为甚烈，我就不免倒抽一口凉气。某种观点立场或某个人是极左还是极右，是偏左还是偏右，是左派中的右派还是右派中的左派，好像某种恰当的分类比观点本身还重要。……但是根据我们经验的背景，在意识形态完全驱逐真理的环境中，所有这些没完没了的争论显得无聊、错误百出和远离事实。"{11}"还有社会主义和资本主义的问题！"他大声叫道："我得承认这个问题给我一种上个世纪深渊的感觉。对我来说，这些完全是意识形态的和在语义上含混不清的概念，早已变味了。"{12}

罗永生先生在《哈维尔的"政治"》一文中写道："冷战的语言、冷战的思维的确很难把哈维尔定位。"{13}此言甚当。在他提出他所处的极权社会由不露面的匿名权力所操纵的时候，他同时认为这种"匿名游戏"（非个人化的权力游戏）也发生在西方：就极权主义本身而言，"它是全部现代文明的凸透镜，是需要对这种文明应当如何理解自己的全球性的一声尖锐的、也许是最后的呼唤。"他甚至用了"全球极权主义"这个词(globaltotalitarianism){14}。正是在这个语境中，他说出他的那句名言：一个东方的官僚和一个西方的经理差不多。原话是这样的："在这场反对非个人化的权力扩张的起码的但却是全球化的严峻斗争中，是面对一个西方的经理还是一个东方的官僚，只是

偶然的地点上的区别，这完全是不重要的。">{15}在他提出"后极权社会"的同时，他又提出一个相应的"'后民主'制度"（"post-democratic"system)的概念，同样用来说明整个现代文明所缺少的那个维度--生活和人道的精神。

事情还没有完。爱好概念是人类难以改变的思维惰性。哈维尔还得一次又一次地解释放弃这些概念的原因和即使放弃这个概念也决不放弃的某些实质性的东西。1986年，在同卡雷尔·赫维兹达拉进行的自传性谈话中，他又花了大量篇幅谈到这个问题，包括对他本人所创造的一些新概念的理解和使用。这段话对理解了解他整个的思想、立场有很大的意义。

"我摒弃'社会主义'这个词完全是因为我向来反感那些过分固定的、因而从语义上讲也就失去意义的范畴，反感那些空洞的意识形态术语和咒语。它们把思想僵化在固定概念的封闭结构里，而且越封闭就离生活越远。我在文章中不时地使用我自己的创造的概念，如'后极权主义'、'反政治的政治'等，但这些只是一些偶然的概念，用在某个具体的上下文或特定的气氛中，为了某个具体的表达对象或某篇文章；我从未感到必须要重复使用它们。它们服务于具体情境中的语义目的，并不是固定的概念。简言之，我不再称呼自己为'社会主义者'并不意味着我改变了我的政治观点。在这个意义上，即使我仍然把自己称为'社会主义者'，我也没有把自己定位在某一特定的政治和经济

原则、理论或意识形态，或定位在改造世界体制的某些方案上面。对我来说，'社会主义'是一个更加人道、更加道德和更富有感情的概念。在某种程度上，我曾是一个佩劳特卡、切尔尼那样的社会主义者，他们也称自己为社会主义者。说到底，历史上有这样一些时期--一个站在受压迫和受屈辱人们（即不是站在统治阶级一边的人）都把自己称作社会主义者，每一个反对不应得的优先条件和世袭特权、反对榨取无权者的劳动、反对社会不公正以及贬损人、令其服务于他人的人们，都把自己称作为社会主义者。我也曾经是这样一个'富有感情的'和'符合道德'的社会主义者，今天我依然如故，唯一的区别是我不再使用这个词来表述我的立场。">{16}

从这段话中我们是不是可以得出哈维尔实际上仍然是个"社会主义者"这个结论？错了！那么是否得出他"不是一个社会主义者"的结论？也错了！那么他是一个"自由主义者"吗？说这话的人肯定是疯了！那么他不是一个自由主义者？请问"不是一个自由主义者"是什么意思？这么说，他是一个"新左派"？哪来的这个词！在起码的自由民主的平台没有搭建起来之前，在由人人共享的政治平等、经济自主、言论自由的底线没有完全建立之前，"新左派"这个词提供的东西与它所丢失的东西一样多，甚至还要多。因为那样基本的"平台"和"底线"是为人人所分享的，包括任何"左派"、"右派"、"中左"、"中右"、"偏左"、"偏右"、疯子艺术家和坚定的马克思主义者、磨剪刀的和锵菜刀刀的，当然也是需要他们所有人合力共建和共同维护的。在这个意义

上，所谓的"自由主义者"的提法也不充分。比如一个认同哈维尔的人怎么会是一个"自由主义者"！（这只是更表明他不是一个自由主义罢了。）天哪，什么时候我们才能摆脱这种完全是单向度的思维！摆脱这种喜欢"归结"而不是将问题进一步向前发展、生发的习惯。如果是以人划线、以个人关系的亲疏做出理论立场的选择，那就更糟糕，还叫什么批判的、思想开放的知识分子？！我曾经表达过，在中-东欧这个地区，由于处境的复杂和悖谬，所有能够提出的话题都不能不是脆弱的和易受攻击的，因为常常是自相矛盾的；所有不同时期积累起来的问题堆积到一块，它们互相缠绕、自相缠绕，立足难稳，真伪莫辨。然而尽管这样，还是有一些基本线索可以追寻，有一些基本界限足够可以划分。在这个意义上，也可以说，哈维尔处于所有这些"主义"之内，分享它们的某一部分，因为他分享了所有这些主义共同需要的那个底线或平台。比这更进一步，他与这个底线的关系体现在本人甚至以生命为代价来致力于这个底线的建立，你不做出贡献怎么可以来享用它们？

也就是说，在任何情况下，哈维尔不忘记把问题限制在自己主要的批判对象上面，决不因为类似的问题也发生在西方，或发生在全球范围之内，就回避了自己社会的主要问题，或以全球性问题的某个侧面来取代本国的问题--在哈维尔所处后极权社会的消费主义背后，是人们基本权利得不到保障的恐惧，是无所不在的秘密警察，是一手遮天、专横任意的胡萨克政权。在批判共产主义面孔下的极权主义时，

哈维尔不止一次地用了"预支未来"这样的字样，即目前不具备某个条件而提前享用它。在这个意义上，我们的某些讨论也象是对于尚未到来的起码的自由民主的"预支"：还没有登上自由的列车，或在想象中顺便搭上了实际上并不存在的这辆列车（套用那个著名的句式即"让少数人先自由起来"），就可以把问题调换掉，将中国目前最大的障碍变成一个更和全球性相关而不是和这片土地相关，误认他乡做故乡。这就不难理解当哈维尔刚刚谈到"后民主"这个概念时，还没来得及发挥，他就马上加以限制："无可置疑，这个概念不可以进一步发展。这种发挥乃是愚蠢之举，因为这样一来，这个概念就慢慢地与自身异化和脱节。"{17}

后来的事情完全在情理之中。在他当总统之后，他的某种"偏左"立场才进一步显示出来。他与克劳斯的争论已是广为人知的事情。在写于 1991 年的那篇《我相信什么》一文中他又一次重申了自己的观点："我曾经说过我自以为是一个社会主义者。这样说，并不意味着我认同什么特殊的经济理念或概念（尤其是一切都属于国家和由国家来计划这样的概念）；我仅仅是想暗示--如人们所说--我的心长得偏左了点。与其说我在表达任何具体的信念，毋宁说我试图描绘一种性情，一种不落俗套的精神状态，一种反对定势的倾向，以及对于庸俗市侩的反感和对于悲惨蒙羞的人们的关注。"{18}当然，同时他又不忘了说："尽管我的心偏左了一些，但我也知道唯一行得通的是市场经济……这是一种于法律的框架之内，使得经济实体完全独立和多样化

的制度，它的运转主要是受着市场规律的引导。这是唯一自然的、有意义的、可能导向繁荣的经济，因为只有它体现了生活自身的性质。就其丰富和易变性而言，生活本质上拥有着无限的和神秘的多样性，它不可能被计划和控制。">{19}

三

兹泽克的文章中写到这回为哈维尔做传的约翰·多恩提供了一个"真实的哈维尔"，这个人有着一些完全是不可靠的习惯：嗜好法国妆饰、睡得很晚、爱听摇滚乐，以及他的"生活作风"也不严谨，最后一次出狱后的前几个星期，他是和一个情人度过的。但所有这些"远不会使哈维尔的英雄形象受到玷污，反而在某种程度上使他的功绩显得具体可感"，因为对今天的读者来说，这些看似可恶的缺点也许正是他闪光的优点和令人感到可信的原因。不管我们当中不同的人怎么看待这些事，至少有一点是肯定的：哈维尔远非圣徒。他从来也没拿圣徒的标准要求自己（我敢说他根本没有想过这件事！），也没有拿这个口是心非地要求别人。在一次回答"你和奥尔嘉的关系到底怎么样"时，他坦率地承认：上帝宽恕我的罪行肯定不止一种。撇开这些个人生活的细节不谈，作为一个后来成为一国之首的公众人物，他的面貌如何？他的思想如何？许多情况同样超出了国内不管是赞同还是力图贬低哈维尔的人的想象。美国作家菲利普·罗斯曾经向捷克人问起："哈维尔给他的前任胡萨克写那封长信时，看上去是一个充满愚蠢的、

不着边际的、完全不懂实际生活的知识分子，完全是堂·吉珂德式的。是否有许多人认为他不是个讨厌的家伙便是一个傻瓜？"这种大运是怎么叫他撞上的？而这样的一个人在美国，比一个企图竞选的歌星球星更不可能当选。罗斯说得有道理。包括哈维尔其他的那些文章，按任何一种专业政治学的观点看，都可能是外行的、难以归类的、不着边际和不值得加以认真对待的。他自己也经常声称自己缺少很多东西，包括一些专业的知识（政治学或经济学方面的）。那么他对于我们到底有没有意义？有什么样的意义？

首先需要拎清的是哈维尔不属于任何一种特殊利益的集团，连知识分子精英团体都不是。他的名为《知识分子的责任》那篇文章是1995年的一次演说词，其中也只是谈到知识分子是一些"有远见的人"。在1989年"天鹅绒革命"以前的文章中，他很少用"知识分子"（intellectual）这个词，他不认为自己的所作所为是出于一个知识分子的身份和由这个身份而产生的什么什么。看起来他对这个身份满不在乎。他不以此自居。当然不止是哈维尔，和他一起做事情的朋友们也都持这种态度。克里玛在《布拉格精神》一文中谈到这个城市所具有的悖谬时说：她为自己拥有中欧最古老的大学和相当有数量的文化名人而骄傲，而同时很少有地方像这里的人们这样轻视学问的，在别处她直接将此表达为"厌恶精英"。这完全不难理解：如果这个城市的某些街道在一个世纪内就被改了好几次名称，她再三处于被蹂躏、被践踏的悲惨状态之中，她所蒙受的耻辱也是生活在这个城市的所有人

蒙受的，她所遭受伤害也是任何在这个城市生活的人所遭受的，那么，个人本领再大、学问再深，也没有什么特别可夸耀的，他没有任何东西可以使得他能够高居于他的其他民族同胞之上。怎么可能全民族是蒙羞的而他个人是光荣的？全民族是灾难深重的而唯独他像一颗闪亮的明星一样高挂在天上？那些落在他邻居头上的不幸难道不同样落在他的头上？那些打在老百姓屁股上的板子难道不碰到他的臀部？子弹或坦克不打穿他的头脑和压碎他的身体？程映虹文章《自由的不能承受之轻》{20}中提到的那部年轻的电影学院学生拍摄的短片中的情况所言正是：一对夫妇正在做爱，忽然来了一个陌生人，赶也赶不走，于是敲开邻居的门求救，发现所有的人家都来了这样讨厌的、赶不走的陌生人。这部"影射"苏军入侵的影片当时遭到禁演，这是自然的。人们感到伤害自己的东西也正在伤害他的邻居，同样，伤害他的邻居的东西也正在伤害着他本人，于其中无人能够幸免。在这样的社会中，何来这个"著名"、那个"知名"地迎来送往！何来一个特殊的知识分子阶层的特殊风貌及其使命！当然，这并不是否认有人在自己的专业领域中的确做出了杰出的成就，更不否认专业领域中工作的重要性，这里仅仅是说，这样的"积分"并不带到这个人在公共事务的活动中去，他在那里所从事的工作和身份仅仅同所有人一样，对剧作家哈维尔来说是重要的或难以忍受的，对一个看大门的普通人同样地重要或难以忍受。顺便地说，事情会不会是这样：在自己的专业上越踏实、越沉得住气的人，在进入公共事务活动时，也越踏实和沉得住气。因为他在自己专业领域的活动中，在面对和处理专业工作的全部细节

时，建立起了基本的工作伦理和做人的伦理。有评论家说，即使哈维尔没有做后来的那些事，作为一个剧作家他也仍然完全成立和享誉世界。而当哈维尔跳出自己剧作家的专业范围来谈问题和做事情时，他便把自己放回到一个普通人的身份中去，取的是和所有其他人、包括各行各业的人都能普遍分享的立场。哈维尔本人在文章中也爱用那位年轻捷克人电影镜头中所取的一个小词："邻居" (neighbours), 这指的是和自己生活在同一片天空之下的活生生的人们。

"生活在真实中"当然不可从字面上来理解，尤其不可把它放到私人生活中当作一个僵硬的尺度。哈维尔绝无那种意思。米兰·昆德拉在《生命中不能承受之轻》中，关于托马斯不给儿子和编辑带来的请愿书上签名那一段，是对于消极自由的捍卫因而是有着非同寻常的积极意义的；但当他用萨宾娜的嘴说出"保守着那么多恋爱的秘密但一点也不感到难受的原因，相反，这样做才使得她生活在真实之中"时，即使是黑色幽默，也显得轻佻了一些。他当然知道自己留在国内坚持抗争的同胞哈维尔说的什么意思。这句话实际上指向人们普遍的一种生存状态：与后极权制度之间的"心照不宣"的共谋关系。这种制度到后来完全丧失了它早先具有的任何理想色彩，它之所以得到维持，除了依靠赤裸裸的专横、蛮横，靠的是表面上一层薄薄的面纱，即那些意识形态的口号及种种仪式。谁也不去主动揭穿它们，甚至谁也不去认真对待（政权也决不希望人们认真对待），人们在各种公开场合嘴巴上讲的是一套，实际上做的是另外一套。每个成年人的生活都在这

两个层面同时开展：一方面口是心非地做着那种意识形态的游戏，另一方面接受来自政权的公开的贿赂（完全是有条件的）--种种实惠即既得利益。每个人自己那么去做，他实际上也在要求大家都这么做，都来配合这种虚假的游戏，共同造就那种"普遍的常规"。不同阶层的人只是卷入了不同的层次。从表面上看，这样的生活还可以捱下去，人们专注于自己的小日子，但他们同时付出了昂贵的代价：人人都得忍受他道德上、精神上的被阉割，忍受自己的种种虚伪、伪善像个活生生的小丑和小人，忍受自己的忍受和接受实际上是如履薄冰的脆弱的生存处境。由此个人被编织进一个哈维尔称之为"自动的社会总体"，成为它的工具，每个人既是它的受害者，也是它的支持者。而如果事情反过来：水果商不再悬挂那种莫名其妙的标语，人们不再参与那些虚假的仪式（如选举之类），幕后的真相就暴露了出来，他们个人所面临的威胁暴露了这个政权缺乏合法性这样一个非常脆弱的根基。因此，"生活在真实中"在后极权社会里，它同时提供了这样几个方面的维度：一、存在论方面的维度，使人返回到他自己的内在真实之中；二、认识的维度，如其所是地揭示现实；三、道德的维度，给他人树起一个榜样四、政治的维度。哈维尔尤其强调最后一点的重要性，"生活在真实中"这个命题完全具有潜在的政治含义--道德的也是政治的。"假如这个社会的主要支柱是生活在谎言之中，那么生活在真实之中是对它的根本威胁。"{21}

稍微考察哈维尔这个思想的来源，不难看出其中有着存在论的深

深痕迹，也可以看作他本人艺术家背景的一个结果。也许有人不赞同这样看问题的视角，认为将这些东西用在社会、政治领域中，有点风马牛不相及。但从他的出发点开始，后来却完全通向实际生活、通向对于社会现实和个人现实整体的、富有穿透力的描述，对此我们不能说他的思想仅仅是"外行"和"浅薄"的。任何人从任何理论出发，只要是达到了对于所处社会富有洞见因而是富有原创性的揭示，都是极为可贵和值得欢迎的。怕就怕那些声称是在揭示社会本质的某个方面，但却在这种"揭示"中，更深地将人们所处现实掩埋（用存在论的话说即"遮蔽"）起来的高论。出于学术上的抱负是另外一回事，但如果要谈论中国正在发生的事情，就不能停留在仅仅是"二手"的理论上，完全忽视自己周围有名有姓"邻居"们的存在和他们对于生活的实际感受。

这样，被称之为"社会对抗"的就不是像通常所表述的那样，在代表不同的经济力量或政治利益的人们之间展开，而是在谎言/真实之间、权力/良心之间、人的尊严/忍受屈辱之间、生活的多元、多样化目标/压制力量的专横意志之间进行。反抗的力量就不是传统政治中的以夺取权力为目标，而是来自于"生活"本身的多元、多样化的要求，和实现这些要求的基本权利。"从最初，这种冲突就不是在实际权力工具的组织化层面上开始，而是产生于人的意识和人的良知，人的存在的层面。……因此，它的力量不在于某个特定的社会政治团体，而是遍布于整个社会，包括官方权力结构的潜在力量。因此这种力量并

不依靠自己的一兵一卒，反而是靠敌人供养的百万雄师--有那些生活在谎言中的人，终于在某一刻（至少在理论上有这样的可能）出于真实的力量而揭竿而起”。{22}并非出于政治目的和直接发生在政治层面，哈维尔又起用了一个“暂时的”概念：“政治之前”（pre-political）的领域。在这个意义上，凡是对于生活有真诚愿望的人，哪怕是对自己的工作有着真正的热情和积极性的人，都有可能和这个体制发生冲突。哈维尔谈到的一个例子是当他失去了剧作家的工作在一个啤酒厂打工，他的顶头上司 S 君是个酿啤酒的高手，一心一意想把啤酒酿好，而对啤酒一窍不通的该厂领导却不想这么干，结果这个人因为自己的工作热情得罪了某些人的“自尊心”，最终他也成了一个“持不同政见者”(dissident)，被推向体制的反面。针对主要是由西方媒体上体现出来的误解，哈维尔指出，“反对派”(opposition) 包括“持不同政见者”(dissident) 这样的概念都是来自西方，并不能说明当时捷克社会中那些试图说出自己真话和周围环境真相的人。“反对派”起码得要有一个自己的纲领吧，但比如聚集在“77 宪章”旗帜下的人，他们根本的目标仅仅想维护宪法，让已有的宪法得到落实。（因此他们的行为也被说成是“低调的”、“临时的”和“负面的”。）“持不同政见者”(dissident) 是个怎样的情况呢？这个词“通常被看作是一种特殊的职业，就像其他正常的职业那样，也存在这么一种特别的怨天尤人的职业。实际上，‘持不同政见者’仅仅是一个物理学家，一个社会学家，一个工人，一个诗人，他们是一些做自己觉得应该做的事情的个人，结果发现自己处于与政权的公开冲突之中。这个冲突不是他们自己有意引起的，而

是他们思想、行为或工作的内在逻辑导致的（这种冲突或多或少是在他们的控制之外发生的）。换句话说，他们并没有刻意去做一个职业性的不满分子，他们不过想做一个裁缝或铁匠罢了。">{23}这些人甚至在做了很久"持不同政见者"之后很长时间都不知道自己成了别人眼中这样的人。因为他们没有决心成为这样的人。甚至"哪怕他们为之献出一天二十四小时去做这样的事情，这也不是当作一种职业。"因而哈维尔的另一个表达是："反政治的政治"，即不以政治权力为目标的而仅仅是寻求真正有意义的生活。"政治不再是权力的伎俩和操纵，不再是高出于人们的控制和互相利用的艺术，而是一个人寻找和获得有意义的生活的途径，是保护和服务于人们的途径。我赞同政治作为对人类同胞真正富有人性的关怀。">{24}这是超越任何一种传统政治框架的思路。你可以说它完全不切实际，或者简直是一些"胡言乱语"，真的不值得认真对待，但其背后隐藏的前提、它所揭示的人们对于生活和人的尊严及对于政治的要求，却是十分中肯的。这个可以目之为"书呆子"的人（你要跟他理论，意味着跟一个"呆子"理论），不过是大声说出邻居们头脑中盘旋的想法罢了。换个立场来看，这也是没有办法的办法，理想主义是被逼出来的：如果你看不出一点可以突破的缝隙，看不出一点现实的可能性，反而会仅仅从纯粹的理想出发，无所顾忌地说出实情。哈维尔对于他们这些人的处境说过的一句话值得深思：只有先沉到井底，然后才能看见星星。他的这些理想主义的"胡话"可以看作是一个陷入井底的人被迫说出来的。

努力尝试将一种人性的尺度、将人类精神和道德的维度带到生活中去，继而带到政治中去，无论如何，哈维尔给这个世界带来了新的地平线--它不仅为更多的政治家所分享，而且为更多的普通人所分享。直到他当总统之后，他仍然一以贯之地说出这样的疯话，信不信由你："真正的政治--配得上政治这个名称、也是我愿意致力于的唯一的政治--就是为你周围的人们服务：为具体的共同体服务，为我们身后的人们服务。根植于政治最深的是道德，因为它是一种责任，对全体人民和为了全体人民通过行动来体现的责任，这是一个可称之为'更高的'的责任的东西,它拥有一个形而上的出发点：产生于意识或无意识之中的一个信念，即我们的死亡并不意味着结束，因为每一件事情都在别的某处被永远地记录了下来，永远地给予评价，这是'高于我们'的某处，我将称之为'神的记忆'--这是宇宙、自然和生命的神秘秩序中的一个必要的组成部分，信徒们将之称为上帝，一切事情都要接受其裁判。说到底，真正的良心和责任感，只有被解释为一种沉默的假设，假设上面（fromabove）有人在观看我们，每一件事情都不会遗漏，没有东西被遗忘，因此尘世岁月并不能抹去人间失败招致的尖锐痛苦：我们的灵魂意识到并非只有自己才知道这些失败。"{25}

继续谈论哈维尔就像谱写一首像巴赫或亨德尔那样古典的曲子，因为他自己就是以这种方式思考和写作：某些主题不断地重复出现，绕来绕去，在经过了一系列察觉不出的变化之后重又返回，“水磨式地前进”。当然每次再出现时，会加进一点新的东西，那是由不同时期的实践的要求带来的。总的来说，哈维尔的思想、精神倾向是一致的。比如人们为他 1990 年 2 月在美国国会的讲话感到吃惊，他并没有因为站在那么一个地方，为自己多年的事业得到至少是舆论上的某种支持而感谢西方，相反，他说出了另外一番话：“民主”是一个远未达致的目标。“你们美国也只是站在通往民主的道路上……我们从中所来（指极权主义）的经验和知识也可以给你们提供一些什么。”{26}类似的意思他在写于 1985 年的那批文章中就已经表达过：站在后极权社会的这个角度，可以将现今人类社会的危机看得更加清楚；这不是谁帮助谁的问题--像西方人通常问的：我们能给你们什么帮助--而是从这种处境中找出那些共同面临的更为普遍的问题，同时对西方人也有意义：“我不认为我们这些在自己的环境中寻求和表明真理的人，只能处于呼吁和接受帮助的不平衡的位置上，而不能向来自援助的方向上送去帮助。”“难道事情不是和我们所有的人都相关？难道我们的黯淡前景，我的希望，反过来说不也是他们的黯淡前景和希望？……关键是持不同政见者徒劳的努力和他的命运告诉了人们什么，关于环境、命运、机遇和这个世界的问题，他们的行动证实了什么？他们拥有哪些方面或者也可能成为其他人思想养料的东西？他们怎样解释自己的命运并且使之成为与人们共享的命运？并到底是以什么样的

方式，他们成为前来访问的人们的一个警告、挑战、危险和教训？

"{27}

从中顺便引申出的一个问题是：哈维尔这样对待西方人的态度也许非常值得我们借鉴：他不乞求于他们，也不把他们妖魔化，当然更不会以西方人的"是非"为"是非"，以他们的"热点"为"热点"。在解释为什么布拉格人不在来自西方的反对北约潘兴导弹的请愿书上签名时，哈维尔说出了他们那个地区的人对于"和平"的理解：首先听到这个词人们就要打瞌睡，这是因为政府已经把这个词用滥了；再比如说在英格兰人们做这样的事情，最大的危险是坐上十四天牢，并且可以有来访者和包裹；而在捷克试试瞧，那要在捷克的新新监狱(Valdice)服上差不多十四年徒刑；于是他最可能的做法是把这个前来要求签名的外国人带到一个秘密警察那里，当着他的面把这名给签了算是对这桩事情的最好了结和最终摆脱干系；再有就是天生倾向于怀疑的人们头脑中在想："当我还不知道我的上司明天将提出什么新的倒霉的诡计（来制我），当然也是以更好的世界的名义，我为什么要为拯救世界的某些尝试而头脑发热？就好像我没事似的！为什么我要以欧洲其他自由民族的和平、裁军、民主的白日梦来制造麻烦？这种东西一下子便能把我下半生搞垮--而戈尔巴乔夫仍然在打他的高尔夫球？"{28}

哈维尔的正面的思考包括这样一个结论："没有内部的和平，即公民之间、公民和他们的国家之间的和平，便没有外部和平的保证。一个政府忽视其本国公民的意愿和权利，便不可能保证和尊重其他人民、

民族和政府的意愿和权利。一个政府拒绝其公民监督公共权力的运用，这将变成为对其邻国的一个威胁：内部的独裁统治将反映到专横的外部关系中来。对公共意见的压制，对权力的公共竞争和公共行使的完全取消，导致了政府对其军队的任意支配。一个被操纵的大众可能被滥用于任何军事冒险。在某些领域中事出有因的恐惧造成了对每一件事情的恐惧。">{29}这里，对于国际事务的分析最终提供的是对自己所处境地进一步深化的认识。这样做最容易造成的结果是：西方人对你们的这一套听腻歪了，不再继续听下去和真正理睬你们说什么，对此哈维尔有自己清醒的认识："我们每次将人的权利引进关于和平的讨论，指出情况的复杂性和表明不一致的态度，出于显而易见的原因，我们被认为是无可救药的，那些人根本不想听声援之外的话。">{30}即使这样，也没什么！所付出的代价已经足够地多和足够地昂贵，还在乎这点老外的看法？

由此联想到我们当中某些人一厢情愿的做法。说句地道的话，难道我们自身的苦难还不足以教育我们、担保我们，让我们明白到底要什么和忠直地说出它们？难道要让我们这些爬过十八道坎越过十九道沟的人，跟着一天也没有受过这种罪的外国人亦步亦趋、看他们的脸色行事？难道那些"老外"真的像我们想象的那样，真正关心和有这个能力判断中国的问题，就像我们当中真的有一个人去关心和有能力判断尼加拉瓜的问题？他们真的比我们自己更加知道我们的结症所在或者对此知道得更加清楚？这怎么可能和说得过去？

最为重要的是哈维尔不是用来思辨和谈论的对象。他是这样一个人：他所思考的和写下来的东西，始终与直接的现实相关联和关照，与这种也许要用牙来咬的铁一般的现实相匹配；阅读他的东西，感到那是从他自身和民族的血肉中生长起来的，是从灰暗和阴影的大地中走出来的；不仅是思考和写作，他以他坚强的意志和行动承担了这个黯淡、晦涩的现实，承担了这个谁都不想要但实际上都无一例外处于其中的“肮脏”的东西。他在私人领域中的放任行为一点也没有影响他在公共领域中全部的忠诚和忠直，他和他的小圈子亲密无间的关系与他在公共领域中凛然正义的态度区分得清清楚楚。当从战后艺术家那里学到了与自身及自身的恶保持距离时，他也牢记着来自外部的极权制度对人可能造成的种种伤害和带来的自身黑暗，把它们限制在不失掉自己尊严、不让自己变得走形的范围之内。它们往往是看不见的，比如永远地处于一种意志瘫痪状态、难以描述的自卑和自大、不知从何而来的怨恨、仇恨、逼仄、心理不平衡，以及同样地任性、蛮横、为所欲为、一副满不在乎的样子。忍受这些东西，也是在忍受极权制度对自己的伤害，甚至是接受这种伤害，把它转而再去伤害别人。当然，所面临的某种现实的确可能使人失掉了信心，周围种种自相矛盾的、分裂的做法也会引起人自身头脑和精神的分裂，但这仍然不是一个人最终垮掉的原因。哈维尔在狱中给妻子写道：“使得一个人看到处于道德衰败并不是如此普遍的道德衰败本身，而毋宁说是一个人失去了自身确定性和生活的意义。就像我自己说过的：世界的迷失仅仅

在我自身迷失的范围之内。">{31}他和昆德拉的争论并不是发生在签名与否的问题上（那只是事后他们分别谈到这件事），而是对 1968 年苏军入侵的看法。哈维尔反对昆德拉将入侵的行为看做是捷克民族古老的命运使然，如果是这样，那么因而从中得出唯一的结论是听命运的摆布；哈维尔把这看做是自己幻想破灭的"极力外推"。昆德拉则认为哈维尔的立场和行为是"愚蠢"、"冒险"和"自杀性"性的。当然，从人们一直的习惯来自"从上面"眼光来看问题，即从权力斗争胜负的格局来看，有不少人会站在昆德拉一边，正如哈维尔指出的，习惯于"从上面"看问题的人往往是没有耐心的。但哈维尔的不同寻常在于：既然不是"上面"（统治阶级）的一员，就没有必要把自己的头脑置换成"上面"的头脑，只能从"上面"的眼光来得出自己的结论："接受现实权力的视角而没有任何现实的权力……站在权力斗争之外而推测权力或考虑怎样去组织权力。">{32}与处于权力斗争的格局中周旋并利用其中的"不平衡"不一样的是，哈维尔和他周围的人们这次只是站在自己受削弱的立场上，感到发生在自己身上的事情不能再继续下去了。不能再像这样忍受着自己道德上精神上的被阉割，不能让事情就这样继续、无穷地滑坡下去，现在需要的是从改变自己的生活开始做点什么。尽管这样做看上去前途遥遥无期，某种荒诞这回不是发生在舞台上，而是直接产生在自己的行为中，但只有那么去做，才能逐步地乃至全部地赢回自己，挺直腰杆，恢复自己做人的尊严。最初他们只是从声援一个摇滚乐手这样一件无足轻重的小事开始，剥夺了这些人歌唱的自由也是对其他人自由和存在的共同威胁。虽然这件事由少

部分人发起，但声援了被压迫者，会加速社会意识的进一步觉醒，消除人们之间因恐惧等造成的种种隔阂，促成一种广泛团结的气氛。它是从一个单数的人、并且是保护性质的活动开始，这也许比一般的"批判"更能够触动当局，于是引发了后来一系列的事件，"77 宪章"的诞生和一个叫做"保护受不公正起诉的人委员会"（VONS）的产生。对哈维尔来说，投身于这样的活动则是几度"牢狱之灾"，这当然需要经受非同一般的意志的考验，在这个意义上，说他选择了"受难"亦无妨。他不止一次地引用他们当中另一个灵魂人物扬·帕托切克的话："为某些事情做牺牲是值得的。"但说到底，这个人不是圣人，他更像一个普通人，做了一个普通人应该或可以去做的事情，并且实际上只要有人这样去做，就会带动了周围的其他人们。他既是一个理想主义者，又是一个坚定的、和平的行动主义者。秦晖先生在私下交谈时说过一句话，对理解哈维尔于我们的意义非常贴切：哈维尔的故事比他的思想更值得关注。是的，哈维尔以他实实在在的举动、业绩成为这个世界"善"的财富而不止是思想的财富，成为被称之为在后现代情境下"理想"和"反抗"的榜样。归根结蒂，没有整个行为做支柱的言词会失去它们应有的份量。最重要的底线是行为的底线。

注释：

①、③VaclavHavel 《LetterstoOlga》，HenryHoltCompanyandYork,1989

年,第 145 页、第 119 页。

②、⑤、{16}VaclavHavel《DisturbingthePeace》,FaberandFaber, 1990 年,第 53 页、第 7 页、第 9-10 页。

⑥、⑦、⑧、⑨、{11}、{12}、{14}、{15}、{17}、{21}、{22}、{23}、{24}、{27}、{28}、{29}、{30}、{31}、{32}VaclavHavel《OpenLetters》, FaberandFaber,1991 年,第 97 页、第 59 页、第 145 页、第 163 页、第 305--306 页、第 263 页、第 264 页,第 263 页、第 211--212 页、第 148 页、第 149 页、第 169 页、第 269 页、第 262--263 页、第 304--305 页、第 314--315 页、第 316 页、第 233 页、第 322 页。其中第{22} 注译文参见罗永生译《无权势者的力量》,《哈维尔选集》,基进出版社,1992 年。

④VaclavHavel《LivinginTruth》,FaberandFaber,1986 年,第 199 页。

{10}、{18}、{19}、{25} 见 VaclavHavel《SummerMeditations》, VintageBooks,1993 年,第 61 页、第 62 页、第 6 页。

{13}《哈维尔选集》,基进出版社,第 20 页。

{26}VaclavHavel《TowardacivilSociety》,

lidoveNovinyPublishingHouse,1994 年，第 41 页。

{20} 《思想的境界》网站，2000 年 10 月 10 日更新。

崔卫平：北京电影学院教授（北京 100088）

李慎之论“后期极权制度”和“后极权制度”

崔卫平

请李慎之先生为《哈维尔文集》写序是徐友渔的主意。那是 1998 年的夏天。我拿着友渔给的电话号码先和李先生通话，先生在电话那头声音洪亮，中气很足，我一时有些吃惊，不能把他和一位年逾古稀的老人联系起来。等到了在社科院的办公室里李先生见面，才看出先生实际上比较瘦弱，脸上有明显的老人斑，甚至有点忧郁的气质。

我带去了手头几乎所有关于哈维尔的材料，很多仍然是不完善的译本，比较凌乱，一股脑儿堆放在面前的茶几上。他谈起自己和东欧国家的接触，1956 年匈牙利事变时，他每天给中南海准备一份简报，那是用特大号字体排版的。他还问我：“有一本《第三帝国的兴亡》你知道吗？”我答道：“知道，但没有读过。”他告诉我，他本人

是这本书的主要译者之一。他还谈到了他创办“大参考”的事情。我只有静静地听着。我很快发现和李先生说话，自己缺乏的东西太多。当发现有些事情我毫不知情时，李先生自己会摇摇头说：“你不知道”。这中间还来过一两个人和他说了简单的话，他对别人介绍说我是“一个译者”。

后来读了他的“风雨苍黄五十年”，才理解他的那种忧郁是历史的深深积淀。和他并排坐在他办公室背靠窗户的沙发椅上，阳光在背后闪亮耀眼，对比起来，屋内的桌椅显得陈旧过时，我突然觉得有点心疼这老头，他令我想起了自己的父亲。

大约过了三四天晚上，就接到了他的电话。“我找崔卫平”，一点也不含糊。他这么大年纪，能够记住刚认识的年轻人的名字，并不多见。他问我为什么一直用的“后极权制度”这个概念，而在某处却出现了一次“后期极权制度”。他让我查查原文是什么。对这么细微的区别，我记忆中一点印象都没有。拿着话筒去翻书，有点着急，而看上去李先生一点也没有放下的意思，我只好照办。终于查出来了，原来一般译作“后极权制度”是“post-totalitarian system”，唯独这一回出现的是“late- totalitarian system”，确实不一样。“你有没有想过为什么不同？”李先生在电话里问道。我一点思想准备都没有，老老实实说：“不知道。”李先生说：“不知道？你要好好想一想。”

李先生在这个细微的差别上停留下来，驻足沉思。在他那篇著名的文章中，首先以质疑的态度表达了他自己的看法。这不仅关乎一个用词的问题，而是对于某个时期性质的确定。我理解他的意思是，哈维尔所处的“后极权主义制度”之“后”，应该用“late”这个词比较恰当，而用“post”，则有翻过这一页的含义。“因为极权主义社会与后极权主义社会，在道统上与法统上并无改变，在性质上也没有本质的区别”。在这篇文章中他质疑的还有如何划分后极权主义的时间界限，其余他则说：“我完全同意哈维尔对后极权主义社会所作的描述与分析”。

这之后他不超过五天就会来一个电话，他正在思索一些比较重要的问题，需要和旁人在交谈中完善自己的看法，经常一打就是半个小时、四十分钟。坦白地说，我完全不是李先生的谈话对手，在经验和知识方面我欠缺太多。于是打电话给友渔求救，才知道友渔去了四川九寨沟，一时回不来。

打个比方说，电话里的李先生几乎像个“猛兽”，他的思路不仅敏锐而且尖锐，所提的问题几乎是“挑衅性”的。有一天他在电话里问“你对后现代怎么看？”我脑子里的“后现代”，主要是后现代的小说和电影，意大利的小说家卡尔维诺、艾柯等人，我把他们看作类似文艺复兴时期的人文主义者，于是脱口而出：“后现代的一些文化立场我是赞同的。”听了我是似是而非的回答，李先生几乎是棒喝：“你

好糊涂。”后来不只一次，当我的回答在他看来“文不对题”时，他就会补上一句：“崔卫平，你后现代。”讲这些是要表明，不需要我再来说，李先生对人是多么“平等”。“平等”在他身上，是一种日常的待人接物的态度。他没有因为你年纪轻、资历浅而放过你。虽然他这样对我不客气，但是他从来没有让我感到紧张。

这年“十一”放长假我回老家盐城，在家就接到电话，说李先生要去外地，他于节后的某日在办公室等我，序言写好了，让我去拿。我一算，意味着我下火车就得直接去社科院。结果是我在车站上匆匆换了衣服，出了北京站过马路就到了他的办公室。李先生的气色似乎好了一点，大概和刚刚完成一件比较重要的文章有关。

这回谈得比较放松。他指出了几个翻译上的问题。首先是“哈维尔”人名的翻译，他自己用口型一点点做示范，认为应该译做“哈维尔”而不是“哈韦尔”。还有在“无权者的权力”（拿给他的完整译文不是我译的）一文中的某处译成了“小范围工作”，李先生说，该处应该直接译作“从小事做起”。他还说“哈维尔也后现代”，哈维尔的文风“绕来绕去”，“不好懂”。我解释说，那是因为哈维尔此前是一个荒诞派剧作家，作家们的表达方式会比较周折、比较复杂。这回他基本上接受了。

他提起最近接受了一个采访，在采访中，他说到自己二十岁左右

时，曾经当过“公民教员”，如果时间再退回去，他更愿意选择的终生职业便是这个“公民教员”。他展望在中国建立民主社会还需要多少多少年，我现在记不准了，反正时间很长。他问我“对中国公民社会的前景怎么看？”我说，“基本上是乐观的”。他问“为什么？”我说，像我这样对政治从来不感兴趣的人，读了哈维尔的书，能够改变自己原先的态度，去做自己以前不做的和不习惯做的事情，那么，别的人同样也可以去做，而且可以做得更好。李先生听后又摇头，又点头。

那天主要的话题就集中在关于公民社会和公民教育问题上。他说这个题目很大，要有专门的人做长时间的研究。他然后声调缓慢地说，我们这一代老了，有些事情要由年轻人去做。这句话像锤子一样重重敲击着我。我后来经常想起他说这话时那种沉重的神态。有一次我想说服电视台做一个栏目，叫做“公民教育”，心里就是想着李先生那种凝重的神情。最终当然也是没有下文。

他把写好的序言给了我，并交代最好还有一个“导读”，因为“哈维尔说话比较绕。读者理解起来会有一定的难度”。他建议或者是徐友渔或者是我来写。我把这句话转达给友渔时，说成了“李慎之先生让你写一个导读”，因为我想，让不同年龄段的人来作对于哈维尔的介绍，会呈现出哈维尔不同的面貌。过了几天，李先生又寄来一份他的序言，告知他“又修改过了”，这就是后来大家读到的那篇。

李先生把用完了的材料让我一并带回，这回面貌不一样了，李先生整理得整整齐齐，当时令我脸上微微发烧。等我拿回家一看，钦佩之情油然而生。李先生看材料看得相当仔细，许多地方有用红笔划出的着重号，还有一些旁批，用那种苍劲的字体写成；他甚至把材料中（包括已经发表文章）的许多错别字也一一挑了出来。前两天我就在家寻找这批材料，但找不到了，关于哈维尔的东西，我基本上都给人了。现在想起来，才觉得那是一笔重要的资料，内心痛惜不已。

好在手头还有东方出版社 1992 年内部出的那本《哈维尔自传》，上面留有李先生的零星手迹，和他所打上的着重号，用红色的圆珠笔划的，贯穿全书，个别地方他照例做了订正。比如在第 42 页第 9 行，原文是“这一代中既没有富于激情的青年联盟成员”，李先生把“青年联盟成员”改成了“青年团团员”；在第 132 页、145 页、151 等多处，原文中的“权力”都被他改成了“权利”；在第 150 页的中间，有一段哈维尔谈到关于利比亚、卡扎菲，这个地方李先生打了一个大大的问号。

2000 年秋季的一天傍晚，郝建不知什么事情比较兴奋，说“找一些人出来聊聊”吧。他说到要请李先生出来，我说“好吧”。给友渔打电话的结果是，“你自己跟李先生联系”。事隔有快两年了，我想李先生可能把我忘掉了，但是电话里他马上反应过来，同意了。郝建开车我们去接他，除了友渔之外，还有雷颐、李大卫。我和李大卫沿

着狭窄的楼梯把李先生接下楼，又一路行车去了工体对面的幸福花园酒吧，友渔和雷颐是骑着自行车来的。到了酒吧坐定，要了一点饮料，李先生开始谈起抗美援朝的中国俘虏的事情，他的注意力很集中，那天晚上几乎都谈这件事。这个酒吧基本上是暗绿色的风格，和我们凝重的话题有点契合。李先生也说到了那儿的点心“不好吃”。最后我和李大卫又把李先生送回家。那天晚上我感到了老人的凄凉。

非常遗憾地是，李先生作序的《哈维尔文集》至今也没有能够出版，几年来和我联系的人不少，其中有提出如果考虑出版，李先生的序“绝不能用”。我说：“不用就不出了吧。”

愿李先生在天之灵安息。

哈维尔的发现

党治国

一

彩虹桥原是重庆市綦江县的一座钢结构拱桥，前几年的一天突然瞬时坍塌。在桥上行走的四十个人，非死即伤。对于彩虹桥的隐患，虽也有过微弱的警告声音，但没有人会相信。“哪会呢？刚才还有车辆行人从桥上走过呢。”于是彩虹桥终于没有任何预警地坍塌了，使

它成为寿命最短的桥梁。决定的因素是，彩虹桥的内部结构坍塌前已不为人知地达到了破坏极限，即使没有四十个行人走过，一阵从天空落下的风也会使它坍塌。

当彩虹桥坍塌时，瓦茨拉夫·哈维尔先生正担任捷克总统。他并不知道什么彩虹桥，自然也与彩虹桥的坍塌没有任何关系。但他在担任捷克斯洛伐克总统之前十四年，即已预见到那座社会主义捷克的“彩虹桥”终有一天要坍塌，而这个结论却是通过他对当时捷克的政治、经济和文化结构进行了精辟分析之后得出的。历史的演进证明了他的分析是正确的，他的发现堪称 20 世纪社会科学的一项伟大成就。

哈维尔称 1968 年“布拉格之春”被苏联坦克碾碎后的捷克为“后极权社会”。但捷克不过是当时苏联集团的一个组成部分，它并不是一个有着独立地位的国家，而是一切听命于“苏联老大哥”并为其控制，因此这个“后极权社会”并不是捷克的独立存在，而是当时整个苏联集团的状况。就是说，哈维尔关于“后极权社会”的发现，不仅适用于捷克，适用于波兰、匈牙利、保加利亚等国，而且也适用于控制着这些卫星国的宠然大物苏联，后来整个苏东集团在短短的时间内发生的演变无可辩驳地证明了这一点。

后极权社会的涵义是“后期极权社会”，在前面与它相区别的是前期极权社会，在后面与它相对的则是一个民主的、多元的和开放的社会，例如今天的捷克共和国和斯洛伐克共和国。

20 世纪前期极权社会的创立者是列宁。前期极权社会的特点一是全面而严格地控制整个社会的政治，经济和思想文化，这种控制远

远超过资本主义以前的君权专制制度；二是它有着远大的越出一国范围的世界性的目标，要发动世界革命，要解放全人类，要实现共产主义的美妙理想；三是它有一套完整的意识形态高居于全社会之上，作为自己行动和目标的指导，认为自己已掌握了历史的规律，有能力控制整个社会生活的各个方面，能制定出完善而正确的经济计划，战胜一切困难后实现自己的最终目标，因此这个社会的领导集团也理应始终高居于社会之上。特别是，在整个过程中，伟大的领袖和英明的党是不会犯任何重大错误的，因而不容许任何越界的批评甚至怀疑。它只容许一种批评，即专制得还不够，统治得还不严密，谦虚得有些过份等等。

前极权社会比之后极权社会是意气高昂充满了信心的，它敢于公开自己的主张，认为隐瞒自己的观点是一件可耻的事情；它敢于公布事情的真相，敢于在报刊上和不同的意见公开论战，把论敌的文章公开发表或出版。不仅像列宁这样的最高领袖坚信其目的的正当性，他的同事、干部和党员们大多也都有这类坚定的信心和意志，而且相当数量的群众也都接受其意识形态的真理性，相信领袖和党为他们描述的目标，并把一切不择手段、不计代价的行为理解为实现伟大目标的必须，而所有的挫折则反映了道路是曲折的必然。另外，前期极权社会是富于进取精神和创造活力的，而且其中不乏个性鲜明的人物。

从前期极权主义到后期极权主义是一个逐渐演变的过程，这种演变首先从上层开始，甚至首先是从最高统治者开始的。前极权主义之所以演变为后极权主义，除了它在世界观和理论体系上的缺陷，突出

的问题是过分强调手段（如认为无产阶级专政是马克思主义的精髓），从而使手段转化成了他们自私、近视和猥琐的目的。斯大林先生在上世纪 30 年代的大屠杀大迫害，连他自己也不相信那许多受迫害的对象真的是什么要复辟资本主义。他的鹰犬们对像加米涅夫、季诺维也夫、布哈林这一批党的第一代领袖人物做工作说：为了党的事业和共产主义目标，党需要你们承认自己反对党和企图暗杀斯大林同志，以便更好地和资产阶级敌人作斗争。手段是为目标服务的，但斯大林的目标却绝不是什么共产主义，而是为了独揽一切权力。布哈林这些人把自己的冤死同共产主义目标联系起来则只能看做那些昔日的共产主义者精神崩溃的表现。从大镇压开始，苏联上层已开始进入后极权状态，他们不再相信自己拥有伟大而光明的目标了。

捷克这些卫星社会主义国家的遗传基因来自苏联。尽管当 1948 年捷共开始掌权时苏联上层早已不再相信什么共产主义，但初生的社会主义国家捷克的领导人和革命者仍然要经历从前期极权主义到后期极权主义的生命历程。哈维尔在《故事与极权主义》一文中写道（1987 年）：

“1950 年代捷克斯洛伐克有装满好几万无辜人们的巨大集中营。与此同时，建设工地充满着好几万青年积极分子，他们具有新的信仰，唱着社会主义建设的歌。那时有拷打，枪决，穿越边境戏剧性的追逐，密谋。与此同时，颂词正在写给首席独裁者。共和国的总统为他的亲朋友好签署死亡许可证，但是你有时仍然可以在街上看到他。”

但是经过了 1968 年苏联和华沙条约成员国对“布拉格之春”的

镇压，前极权主义的面纱被撕破了，于是很快地，情况发生了根本的转变。这种转变使捷克从原初的极权社会迅速进入后极权社会。

过去的 20 年，捷克斯洛伐克几乎可以作为图解一种发达的、后期的极权主义制度作用的一本教科书。革命的精神和恐怖已经由沉闷的惰性，受托词支配的小心谨慎，官僚主义的不负责任，和无意识的、照章行事的行为方式所取代，所有这些的惟一的目的是要将社会逐渐变成现在的模样。

狂热者的歌声和受拷打者的呼叫声不再被听到，无法无天已经装出温文尔雅的样子，并且从拷打室搬到没有个性的官僚们装潢一新的办公室。如果共和国总理终于在街上被看到，那么他是躲藏在呼啸着开往机场的轿车防弹玻璃后，去会见卡扎菲上校。

二

对后极权主义的否定通常有两种方式。

一种是用民主、人权、市场经济的理想和理论批判后极权主义的专制、肆意侵犯人权和权力控制下的计划经济模式。于是替极权主义辩护的先生们说：历史是有规律的。皇权专制固然不符合关于民主、人权的理想，但是它存在了两千多年。这恰好证明了历史发展的规律是不以人们意志为转移的。于是借口理想来否定极权主义的企图便轻易地遭到失败，政府对他们的压制和打击也常常得到许多民众的理解而畅行无阻。

第二种否定前进了一步，不是用一种思想、理论来批判现实，而是用一种事实和另一种事实做比较。通常是用西方的民主、人权等现

实成就来否定后极权主义的种种制度弊端。这种否定从两方面受到辩护者的消解：一是西方制度也是有缺陷的，这可以举出大量的个案来证明，而我们的目标则是要彻底消除资本主义的一切弊病，建立一个比资本主义更高的社会形态。我们社会的种种弊端恰是旧社会的遗留和资本主义影响的产物，因此我们不能走西方的老路。二是我们有自己的民族特点，绝不能照搬西方模式。根据自己的民族特点，我们定会创造出超过西方的社会制度。当共产主义的实验失败后，民族主义就上升为后极权主义最重要的意识形态之一。

哈维尔的发现与上面两种思路相反。他不是通过高尚的理想和另一类事实从外部去否定后极权社会，而是深入到极权社会的内部结构中，观察它、研究它、解剖它，分析它的矛盾，指陈它的演变，最后得出这种社会由于自身生命之不可抗拒的逻辑，必然要走向崩溃、解体或者安乐死的结论，后者在捷克、波兰等国发生时，被称之为“天鹅绒革命”。

在 1968 年华沙条约国对“布拉格之春”进行镇压后，如同历史上每次社会振荡之后一样，人们又回到他们日常的劳作中，因为他们要活着，为了他们自己。“他们投身于巨大的生产定额，完成或超额完成它们；他们像一个人那样投票，一致地选举某个推荐给他们的候选人；他们在各种政治组织中活动，参加会议和游行；他们宣称支持他们应该支持的每一件事情。没有地方可以看到对于政府所做的任何事情持异议者的迹象。”

但是哈维尔在《给胡萨克总统的公开信》中问道：“所有这些是

否进一步巩固了您的成功，完成了您的小集团所制定的任务——它们赢得了社会的支持和稳定了这个国家的形势？”

从官方的统计数字和表面上看，给人的印象似乎是“一个全都联合起来的社会给予其政府以全部支持。”但对不带偏见的观察者来说，其回答则是：“他们被恐惧所驱赶。”

“因为恐惧失去自己的工作，中学老师讲授他并不相信的东西；因为恐惧自己的前途，学生跟在老师后面重复他；因为恐惧不被允许继续自己的学业，青年人入团并参加不管是否必要的活动；在这种畸形的政治信誉的制度下，因为恐惧他的儿子或女儿是否取得了必要的入学总分，使得父母采用所有义务的和“自愿”的方式去做每一次被要求的事。因为恐惧拒绝的结果，导致人们参加选举，给被推荐的候选人投票，并假装他们认为这种形同虚设的走过场是真正的选举；出于对生计、地位或前程的恐惧，他们不得不投票赞成每一项决议，或至少保持沉默；是恐惧使得他们经历自我批评、赎罪、不光彩地填写一大串丢脸问题的令人羞辱的行为。”“因为恐惧被从正在进行的工作中驱赶出来，许多科学家和艺术家效忠于他们事实上并不接受的观念，写他们不同意的或明知是虚假的东西，参加官方的组织和参与他们认为是几无价值的工作，歪曲和删改他们自己的作品。”

但这种恐惧并不是针对个别人的特殊案件才发生的，而是“对于一种持久的、普遍存在的、危机的集体意识或多或少的分享”，是一种对外部环境的适应，一种自我保护的有效手段。

“恐惧并不是当前社会结构中仅有的建筑材料。然而，它是主

要的、基本的材料，没有恐惧甚至连表面的统一、纪律和一致亦不复存在，断言我们国家可以获得稳定局面的官方文件即基于此。”

前期极权主义威胁人们的主要形式是逮捕、审判、拷打、没收财产、流放、死刑等等。后极权主义的压制采取的却是更微妙更精致的形式，“转向生存压力的领域”。尽管如此，“问题的核心并没有改变”。

后极权社会使得任何个人“本质上都是十分脆弱的”。“每个人都有东西要失去，因此每个人都有理由担忧。一个人可能失去的东西的范围是广泛的，包括处于统治地位的人享有的各种各样的特权。”最恭顺的劳动者，“可能因为在一个会上或酒吧里说出他头脑中所想的而遭到残酷的惩罚。”

之所以每个人都处在生存的恐怖中，因为政府已经垄断了一切社会资源，没有一个人在生活上可以免除匮乏，因而也就没有一个人的言论自由和信仰自由的生存基础是有保障的，从而也就没有一个人能够充分享有免除恐惧的自由，包括那些当权者。

这种笼罩着一切人的生存压力，来源于对一切人产生生存压力的制度，这种制度则得到“这种权力结构的腹地的支持”，国家警察全面地、粗暴地、无所不在地控制着整个社会，获得了至高无上的权力。这种国家权力像蛛网一样覆盖着全社会，以致没有任何人可以向其挑战，同时头脑最简单的公民又都能清楚地意识到它的存在，感受到它“每时每刻沉默的在场”，并把自己的行为、言语最后是思想调整到这张蛛网容许的范围。“十分突出的事实是，国家警察可以在任何时候干涉一个人的生活，没有他反抗的任何机会；可以充分地剥夺一个

人的生活中本来的和可靠的方面，将其转变为没完没了的伪饰。”

因为每个人，不管是普通老百姓还是政权机器上的齿轮和杠杆都不得不生活在恐怖和虚假中，结果使伪善上升。“那些忠诚地相信官方广播所说的一切和无私地支持政府权威的人比以前更少。”在这种制度下，自私成为生活的唯一动力。“在近代很少有像这样一个社会制度如此公开和厚脸皮地给这些人提供领域：什么能给他们带来好处便支持什么事情；在追逐权力和个人目的的时候准备做任何事情，没有原则，没有脊梁骨；乐于接受任何羞辱，随时打算为了一个巴结当权者的机会而牺牲他们的邻居和他们自身的忠诚”。而腐败则存在于所有形式的公务员中，“他们公开地愿意为任何事情接受贿赂”，比历史上任何时候都更加蔓延开来。

从某种意义上，人们都公开地被贿赂，用他们被剥夺的权利来贿赂他们自己。“如果你在工作中接受这样或那样官方的位置——当然，不是作为为同胞服务的一种方式，而是为领导服务——你将得到这样那样的好处。如果你入团，你将被授予某种权力和接近这样那样的招待会。作为一个创造的艺术家的，如果你参加官方机构，你将得到这样那样的创作机会。想想你在私下的情况，而一旦你和别人取得一致，克制住不要去制造麻烦，压抑你对真实的兴趣，使你的良心保持沉默，大门就会为你敞开。”

其结果是人心的普遍冷漠，不仅对超出个人生活之上的真理、正义失去信心，而且对这种制度的支持也持冷漠态度，仅仅成为一种例行公事。“绝望导致冷漠，冷漠导致顺从，顺从导致例行公事的表演。”

所谓“群众性参与”的实质不过如此而已。“所有这些制造‘正常’行为的概念是一个本质上深深悲观厌世的概念。”

一个人越是（对社会）彻底放弃任何全面转变的希望，放弃任何超越个人的目标和价值，或任何对一种“外在”方面发挥影响的机会，他的能量就转向阻力最小的方面，即“内在”。今天的人们一心一意想着他们的家庭和房子，他们在那儿找到安息，忘掉世界的愚蠢和自由地体验他们的创造性才华。他们在自己的房子里布满各种用具和可爱的东西，他们试图改善他们的住宿，他们为使自己的生活变得愉快，修小别墅，照料自己的小汽车，将更多的兴趣放在食物、穿着和家庭舒适上。简言之，他们将兴趣转向他们私人生活的物质方面。

而当权者则“欢迎和支持这种转向私人领域的能量的溢出。”“为了平稳地操纵社会，社会的注意力被故意转向自身，即脱离对社会的关怀。通过将每一个人的注意力集中在仅仅对消费品的兴趣上，是希望使他没有能力意识到在他精神上、政治上、道德上日益增长的被侵犯的程度。将他缩减成一个初级消费品社会的各种观念的简单容器，是打算将他变成复杂操纵的顺从的材料。”政治参与的自由和精神发展的自由被代之以随意地选择某一种洗衣机和电冰箱的自由。于是在一种深度的道德腐败中，生活必然地陷入一种生物学的、蔬菜的水平。

但是生物学的、蔬菜的水平是人之作为人所能跌落的谷底。因为人不是蔬菜，人之区别于其他动物在于人有思想。西方的哲人说：“我思故我在”；中国隋朝的思想家王通先生说，人是宇宙间认识的主体，而非以“圆颅方趾”的外部特征与其他动物相区别。于是后极权主义

压制的重点必然导向对文化的压制，用中国文革期间的语言，就是“在各种文化领域实行全面的专政”。

“在全面控制社会、压制不同精神发展的地方，通常首先要压制的是它的文化”，“因为文化是一种固有的对抗‘精神’操纵的现象。”而对于当权者来说，仅仅认同他们在特定时刻“需要”的“真理”，他们也只认同宣传这种“真理”的自由。

但真理只有在一种真诚的求知气氛中才能繁荣发展，而在一个权力控制的利害关系气氛中，文化只能蛰居于“精神不育的，原则僵化的世界中，其刻板不变的信条必然导致无信条的专制主义。”而这个“

禁止、限制和秩序的世界，是一个文化政策首先意味着文化警察力量操作的世界。”

关于成百上千的被禁止的书籍和作家，成批的被肃清的期刊；关于删掉的出版计划和剧场节目及切断所有知识分子团体的联络；关于对展览厅的掠夺；关于在这个领域中实行迫害和歧视的荒诞不经的做法；关于解散所有原先的联盟和无数的学术机构及它们被一些傀儡所替代，而这些傀儡由放肆的狂热者、声名狼藉的野心家、不可救药的懦夫们，在普遍的空虚感中急切地抓住机会的不够格的暴发户所操纵。

文化的本质，它的灵魂是“人的因而也是社会的自我意识”。但在警察力量操纵下，文化的本质在总体上被阉割了。只有那尚未意识到人自身和社会处于奴役状况的表面文化才会被当权者容忍。“有许

多这样的例子，一个好的演员被禁止，主要是因为他太好了。”

人之所以为人，并不仅仅因为他“活着”，灵魂、精神被阉割使人不再成为人。人类社会也是具有自身生命的有机体，也有自己的精神和灵魂，这使它区别于动物界。对文化进行压制、取缔和阉割的后果却是人们无法预知的。

这样一种杂志强迫性的取消——譬如说，一个有关剧场的理论性评论刊物——并不仅仅是它的特定读者的衰竭。甚至不仅仅是对戏剧文化的严厉打击，它同时并从根本上，是对于一个特殊器官的取消，在多种营养（这种营养将生活维持在多层次有机体的水平之上）的循环、交换和转换的意义上，这是一种难以准确描述的干涉。这是对有机体内部进行的动力过程的一种打击，对它的许多功能平衡地相互作用过程的一种干扰。正像长期缺少一种维生素（在数量上仅仅是人类食物中可以忽视的一小部分）可能使一个人生病，从长远的观点来看，失去这个刊物对社会有机体的影响远甚于粗粗的一瞥。更何况失去的不只是一本期刊，而是全部。

这样的文化阉割不仅使人的心灵残缺，也使社会残缺。但问题还不只在于这种文化阉割造成的整个民族智力上和道德上的软弱无能，而是它一天天地制造着潜伏的危机和未来的冲突。这种危机和冲突的最深刻根源来自生命本身与压制生命的对立，来自从人的生命和万物的生命汇集而成的社会和世界的生命动力与这种压抑一切生命活力的僵化制度的不共戴天的关系。

正像熵的不断增长是宇宙的基本规律一样，建立更高的结构和与

熵进行斗争是生活的基本规律。生活反抗所有的整齐划一与平均标准；它的目标不是弄成一模一样，而是多样化、永不满足的超越、对于新奇的冒险和反抗现状。提高生活质量的基本条件是使其隐蔽的秘密不断明朗化。

而后极权社会权威的本质却尽量限制个人和社会的生存范围，通过强制的整齐划一来保护自己的永久性，对多样化和独特性一概否定，对超越现存秩序绝对不宽容，对一切未知的不能控制的事物十分厌恶，对千人一面、一致性和墨守成规癖好成性，对保持现状则执着而又坚决。“在那里，呆板的精神胜过生命。”总之，追随熵不断增大的趋势，“走向反对生活的方向。”

在个人生活中，如我们知道的那种，总有这样时刻，复杂的结构突然开始下倾，其道路转向熵的方向。这时他也屈服于宇宙的普遍规律：死亡的瞬间。在每一个选择通往熵的道路的政治权威（总是喜欢将个人视做可以输入任何程序）的底部，存在着这种隐蔽的死亡原则。甚至在“秩序”这个概念中便存在着一种死亡的气味，这样一种权威将每一种真正的生活现象，每一个意外的行动、个人的表达、思想、每个不同寻常的概念和希望，都视做打上了混乱、嘈杂和无政府状态标志的红灯。

后极权社会最大的目标是秩序和稳定，但它要的是没有生命的秩序，没有个性张扬和激情创造的稳定。不管是个人的生命或社会的生命，都是高度有序化的过程。人为的秩序只有符合自然秩序时才能使社会保持在和谐和发展的状态。极权主义者尽管自我标榜为“唯物主

义者”，实际上却是无信仰的唯意志论即彻底的唯心主义者。他们以为只要凭借权力，就可以随心所欲地设计并建立符合他们利益的人为秩序。但这样只能在非常有限的条件下维持表面的秩序，而在表面的秩序下却孕育着最大的无序和危机。直到 1989 年 12 月“天鹅绒革命”之前的捷克，都是“安定”的，但哈维尔向胡萨克总统问道：“你不想说安定得像一个陈尸所或一座坟墓？”

三

生命的过程就是新陈代谢的过程，特别是对具有精神活动的人来说，其精神生命依附于精神领域的新陈代谢。对身体和精神都在迅速成长的少年来说，一年前的事情他们觉得已相隔了很长时间，而对许多老年人来说，十年前的事情好像昨天才发生。只因为老年人和少年人身体和精神方面新陈代谢的速度大相径庭。人的成长总是伴随着对一些事情的记忆，而“事情”就是生命的里程碑。

一个有活力的社会中也总是有一些事情发生，标志着社会的变化发展。这些事情和故事就构成历史的链条。“一个有生气的社会是一个有历史的社会”，充满了有趣的引人入胜的甚至是惊险的故事。但在后极权社会，“真实历史的非秩序化被有条不紊的伪历史所取代，它的作者不是社会生活，而是一个官方的设计者。取代事件的结果是，我们被弄得没有事件；我们生活在从周年纪念到周年纪念，从庆祝到庆祝，从游行到游行，从全体一致同意到全体一致选举及再来一遍；从一个无聊的节日到另一个无聊的节日之中。”

在使世界僵止不动的努力中，它也令自己僵止不动，瓦解了自己对任何新生事物妥善处理或阻挡自然的生活之流的能力。因此，这种“熵”的制度注定地变成它自身致命原则的牺牲品而且是最脆弱的牺牲品，由于在它自身结构之内缺乏任何动力，将转向自己的反面。与此相反，生活以她压抑不了的渴望反对熵，她越来越有能力成功地富有创造性地抵制被强暴，强暴的权威将更快地受制于其自身。

“由于试图使生活瘫痪，当权者也会自己瘫痪”，并使他们丧失了继续令生活瘫痪的能力。而生活，“不管怎样被粗暴地蹂躏，她最终要比蹂躏她的力量活得更长久。”极权主义“为了它自己生存它要依赖生活，而生活不以任何方式依赖它。”

在没有故事的地方必定会发生事故，而且往往是突如其来的重大的事故。这类事故一次次地冲击着后极权主义者单向思维的僵硬模式，事故使他们虽然会发生某些变化，但他们改变的速度受制于自身根深柢固的偏见，始终赶不上生活本身前进的速度。

1939年8月23日，斯大林的苏联和希特勒的德国签订了“苏德互不侵犯条约”。在斯大林看来，既然是“他”决定签订这个条约，这个条约就无比正确而且一定会得到确实遵守。于是1941年6月22日德国向苏联的突然进攻就成为一个天大的事故。在进攻之前几个月，就有德国将要进攻苏联的情报不断传来，但斯大林先生如何会相信呢？“他”早就掌握了历史规律和社会发展的方向。如果德国可能进攻，他就不会签订这个条约；既然他签定了这个条约，德国就一定不会进攻。历史学家、塔斯社的宣传一再告诉人们，“历史是按照斯

大林同志的预言发展的”，连斯大林同志最后对这种宣传也坚信不疑。总之，在德国发动进攻后，斯大林先生竟然一个星期没有露面，他在突发的事故面前既失去了现实感，更失去了应变能力。

第二个大事故是 1986 年苏联的切尔诺贝利核电站发生了核泄漏。这怎么可能呢？当时苏联的官僚们既难以相信会发生了核电站泄漏的事故，更不能想像要向国内人民和国际社会公布事故真相。结果由于隐瞒事故加剧了核泄漏造成的灾难。最后在国际舆论的强烈抗议和谴责下才不得已公布了事故真相，并以此为契机将“公开性”作为苏共一条重大的改革措施确定下来。

当时的苏共总书记戈尔巴乔夫先生锐意改革，但由于体制已过分僵化，改革的速度怎么也赶不上生活变化的节奏。1988 年苏联实行多党制后，出人意料地在 1991 年 8 月 19 日发生了人类历史上最奇特的一次军事政变。执政的苏共党内的保守派发动政变，推翻由本党执政的政府。他们的脑筋怎么也转不过弯来，共产党怎么会从领导党变成了一个“执政党”，他们固执地想要重演 27 年前勃烈日涅夫等人发动宫廷政变把赫鲁晓夫赶下台的故事，再也不会想到这是一件违犯宪法和法律的犯罪行为，最后导致了苏联共产党的解体。

在没有故事的地方一定有事故发生。生命本身是富于创造性和进取精神的。希特勒虽是大独裁者，但他属于早期极权主义，正处在他恶魔生命历程如日中天的上升阶段，因此他能打斯大林一个措手不及。当然与后极权主义从本质上长久对立的则是千百万普通人民那广阔的日常生活。

如果生活不可能永久地被毁灭，那么，历史也不可能全部进入一种止步不前。秘密的小溪涓涓流淌于惯性和伪事件沉重的覆盖之下，渐渐地并难以觉察地从底部呈现出来。这或许是一个漫长的过程，但是有一天它必然发生：这种覆盖将不再有约束并将要揭开。

它是这种时刻，是可以看得见的某些事情开始发生，他们是真正新的和独一无二的，从未列入官方“发生”的日历上，并使得我们不再对什么时候发生了什么事无动于衷，它们是真正历史的，在历史要求再次被听到的意义上。

官方之所以不能相信更不能应对生活中必定要发生的冲开束缚的事件，是因为这类事件前所未有和独一无二的性质（历史虽然有惊人的相似之处，但是所有的历史事件都具有独一无二的特点），从未列入官方的“日历”上，也从未出现在官方用来抑制生活的“文件”上。斯大林曾经嘲笑过一位舰长突然看到海平面上出现了敌舰时，惊惶失措，赶紧翻阅马克思的《资本论》以求应敌之策。而当希特勒来犯时，斯大林的表现更在这位舰长之下，他的脑子只剩下一片空白。他们从来不相信，事情会出现在他们的计划之外，他们也从打算从不考虑一旦事情出现在他们的计划、方针、政策、文件之外，他们将怎么办；他们除了把它看做自己队伍的错误和敌对势力的捣乱而照例惩罚镇压外，其余的则一点也不知道该如何应对。

在那些没有这种（公开的权力）竞争和没有言论自由的地方，必然存在压抑。——像在每一个“熵”制度中发生的那样——当权者，不是使自己和生活一致，而是试图令生活和自己一致。不是公开地和

持续地处理真正的冲突、要求和争端，而是简单地用一个面纱将它们掩盖起来。但是，在这层掩盖之下的某些地方，这些冲突和要求在继续生长和增多，反而造成这种掩盖不再发生作用时刻的到来。它意味着这样的时刻，死亡的惯性压迫遭到崩溃和历史重又迅速地进入这个地区。

在这种情况下之后发生什么？当权者仍有足够的力量阻止这些致命冲突以公开讨论或公开的权力竞争的形式出现。但他们不再有力量全部抵制这种压力。因此生活有可能破土而出——在权力的秘密通道中，可能有着具有生活气息的秘密讨论和最终是秘密竞争。当然，当权者对此是没有准备的：任何与生活实质性的对话都超出他们的能力之外。因此他们恐慌。生活以个人的争吵、阴谋、陷阱及对抗的方式散布混乱于他们的会议室中，甚至连自己的亲信代理也不可信了。

哈维尔指出：“这样一种飓风穿过僵化的权力大厦的时刻，远远不是我们这些处于权力堡垒之外的人感到有趣的一个来源。”但是几乎所有的人事先都不自觉地会卷入这个历史事件。“多年来为了表面上的完善、无懈可击、不出一个故障而运转的机器，在一夜之间土崩瓦解”。其原因在于当权者动用解决矛盾所需十倍的力量去掩盖和压制矛盾，从而“制造”出一个在某一刻必定要爆炸的定时炸弹。长期起作用的是社会本身不可抗拒的需要和利益。“除了生活长期而平静的压力、持续的抵抗之外，最终也是整个社会的不可抗拒的要求和利益，它们的冲突和张力，时时地瓦解着这个权力基础。”

人们为了外在的安宁和平静，他们的人类尊严付出了长期羞辱的

代价。“而一个人如能长时间地忍受，也必将长时间地记住。”“所有这些将在我们社会意识深层的某个地方安家和积累，它们正在平静地发酵。”

而后极权社会的当政者已失去早期极权主义者的“创见性”和自信心。“今天的制度仅仅建立在少数统治者自我保存的本性和被统治的大多数人的恐惧之上。”他们不但较之以“解放全人类”为目标的前期极权社会缺乏合法性，其合法性甚至还赶不上以“奉天子民”自诩的古代皇权专制主义。特别是“一个吹嘘自己是有史以来最科学的政府，不可能抓住自身运作的基本规则，向自己的过去学习，这是令人惊愕的。”恩格斯在说到他和马克思的社会主义理论的科学性时，只有一句话：“它是可以讨论的。”而苏联集团的“科学社会主义”，除了最高领袖逻辑混乱的胡编乱造，最大的特点就是断然不允许讨论。最具反科学性质的理论偏偏贴上了“科学”的标签。而在这种情况下，“预见任何一个关于未来的‘真实的时刻’的可行性方案都是不容易的。”改变的前提只能是承认“科学”的本质“是可以讨论的”。“颠扑不破的真理”，前提必定是可以任意颠扑。

诗人曾经发出过“我们不是石头，不是木头”的呼喊。然而恰恰是后极权社会的权力阶层把群众看做石头和木头。哈维尔说：“人类灵魂远远不是一个任何东西都能往里面倒的容器”，但官方却一直认为可以把他们随心所欲炮制的任何思想通过高强度的反复宣传“灌输”到人民的头脑里去，而一旦某一处的人民发出了自己声音，则一定是“少数别有用心的分子”在迷惑利用群众。他们从来不想一想，

政府动用其垄断了的一切宣传工具向人民灌输不进去官方的真理，而极少数不能指明其阿谁的“别有用心分子”却能轻易地右左群众的思想，除非人们相信他们掌握着某种魔咒，否则就应该寻找隐身在这些宣传聒噪下的真正原因。

四

压制、恐怖、伪善和谎言，是后极权主义的支柱。其结果不仅使社会丧失活力，也使当权者丧失对外界的感知能力和应对能力。而在一个没有故事的社会里，事故，而且是重大的事故就是不可避免的，最后导致不知回头的后极权社会无可逃遁的命运：崩溃、解体或者安乐死。

此外，腐败也是促使它死亡的重要原因。腐败是后极权社会权力的生存方式。因为这个政权除了统治集团自私的狭隘的利益，他们再也没有什么远大目标和崇高理想了。但腐败必将迅速激化它与人民的矛盾，即使把压制、恐怖和谎言再增加多少倍也无济于事。腐败从来不被当权者视为政治问题，相反却把彻底反腐败的行为看做政治问题。

上面两节中我们引用的话出自哈维尔《给胡萨克总统的公开信》。他的另一篇有影响的文章是写于 1978 年的《无权者的权力》。如果每一个无权的个人全都甘心于无权的地位和奴隶的命运，把自己改造成奴隶机器人，后极权主义就会“万寿无疆”以至无穷，天下也会永远太平。但生命和社会本身都不可能凝固不动，发展变化是生命的本质，

而这就是他们不可战胜的逻辑。归根结底，后极权社会最后就败在了这些无权者的手下。

哈维尔对后极权社会之所以区别于传统的专制社会做了充分的精辟的分析，结论是适合于反对传统专制主义的斗争武器和斗争形式在这里都失效了。

后极权制度在每一个方面触及人们，但是，带着意识形态棉中藏针的手套。这就是为什么在这种制度中如此彻底地渗透着伪善和谎言：由官僚掌握政府被称作人民政府；在劳动阶级的名义下奴役劳动阶级；对个人彻底的贬抑被描述成他的完全的自由；剥夺人民的产权和自由被说成使之成为有效的；权力的操纵运用被称作权力的公共行使，任意滥用权力被称之为遵守合法法规；对文化的压制被称作它的发展；霸权权力的扩展被表述为支持被压迫者；缺少自由表达变成自由的最高形式；滑稽的选举变成民主的最高形式；禁止独立思想变成最科学的世界观；军事占领变成了兄弟援助。因为这个制度被它自己的谎言所控制，它必然篡改每一件事情。它篡改过去。它篡改现在。它篡改未来。它篡改统计数字。它装成并没拥有一个全能和无法无天的警察机构。它装成尊重人权。它装成没有迫害任何人。它装成无所畏惧。它装成没有装过任何事情。

意识形态是这个制度维护其外在稳定性的最重要支柱，但这根支柱却是建立在一种非常不稳定的结构之上：建立在谎言之上，只有人们愿意和谎言生活在一起时才能有效运作。

但这种无所不在、触及一切人的制度并不是历史误会的产物，“也

不是某些恶魔似的更高的意志出于无从知晓的原因以这种方式惩罚一部分人类。”这种制度归根结底是人性中消极因素被充分激发和集合的结果。一方面是制度异化了人性，使人性中消极、自私、伪诈、丑恶的东西有机会得到充分的表现；另一方面，人性中上述那些负面的东西也在支持这种制度。后极权制度不仅收买每一个人，而且唆使每一个人成为他人权利的侵犯者，通过侵犯他人权利的犯罪活动使他获得了入伙这个极权社会的“投名状”。人性的普遍堕落成为这种制度的另一个重要支柱。

但人不能长期处在被他人用谎言催眠或依靠谎言苟活的不正常状态。生活的基本目标固然要以当下的生存为出发点，但每个人的意识中又都存在着对人性的公正尊严、道德完善的向往和对自由表达的渴望。一个人很难长期屈服于世俗的浅薄无聊和功利主义，混迹于没有人性的群体之中，漂流在伪生活的肮脏河道中。

如果这个制度的主要支柱是生活在谎言之中，那么对它的威胁就是生活在真实之中，这是不足为怪的。这就是为什么生活在真实之中必须比其他任何事情受到更严厉压制的原因。

后极权制度就像那个赤裸着身子的皇帝，只有像儿童那样的真实才能戳破这一切自欺欺人的把戏。于是在这种制度中，真实就成为一种权力因素，一种政治力量，比之其他的反抗扮演着更重要的角色。

生活在真实中具有独一无二的不可估量的爆炸性的政治力量，它来源于这样的事实，公开地生活在真实中有一个虽然看不见但却无所不在的同盟，即隐藏的领域（即民间的私下的场合）。在这个领域中，

真实的生活得到发展，言论得以公开并得到理解。在这里存在着互相沟通的潜能。这个领域是隐藏的，对于权势来说也是十分危险的。其中孕育的风暴一直在暗处发展，一旦最终冲破黑暗，对社会制度产生冲击时，再来按常规加以规处，已为时太晚。造成这样的局面，就使当局十分恐惧，陷入挫败，乃至做出不明智的反应。

哈维尔由此得出结论，生活在真实中就是后极权社会中最广泛的反对派的温床。它与政权之间的冲突，不是在现实的权力层面上展开，而是在人类意识和良知的层面。“它存在于生活的隐藏目标中（即政府权力无法控制的地方），根植于受压抑的人们对尊严和基本人权的追求和向往中，以及实现真正的社会和政治利益中。”它不是一种可以估量的确定势力，而是社会的一种隐藏力量，这种力量也存在于官方的权力结构之中。“这股力量不依赖自己的军队，而依赖对手的军队，也就是每一个生活在谎言中的人。这些人可能在任何时候受真实力量的推动。”

个人一旦被消费价值体系所诱惑，就会丧失对社会对他人的责任感而成为一个非道德的人。“后极权制度依靠这个非道德化，深化这个过程，并在事实上将非道德化辐射到整个社会中去。”而生活在真实中就是对这种非道德化的反抗，企图重新获得自己的责任感，这种道德化的行为不是利己的，而且要求个人为之付出代价。

胡萨克集团 1969 年上台后，发生的最重要事件就是“七七宪章”的出现。事情的起因是官方对“宇宙塑料人”摇滚乐队的逮捕审判。这不是两种不同的政治观点之间的冲突，而是后极权主义制度对生活

本身的侵犯。政府打击的对象不但不是历次政治斗争的老手，而且没有任何政治斗争经历，甚至连明确的政治立场也没有。他们不过是一批想要生活在真实中的年轻人，想要演奏自己喜欢的音乐，唱与自己生活有关的歌，拥有尊严和友谊，自由自在的生活而已。他们的案子对社会产生了特殊的冲击，以致在审判时，一种新的情绪悄悄浮出了水面，使得厌倦到极点的人们再也无法继续忍受消极无为观望等待的生活。原来倾向各异的团体，突然有力地意识到自由是不可分割的。攻击捷克地下音乐就是攻击“生活在真实中”这个基本理念，攻击生活的真实目标。各行各业的人都很快认识到有必要对这些年轻人加以坚决保护。一封营救“宇宙塑料人”的公开信发展成由 70 多人签名的请愿书。1986 年哈维尔曾经说起：“如果执政者对文化界人士的打击发生在两年前，（这件事）也许不会引起人们的注意。”时间在无声无息地完成着一切，时间是一个不可抗拒的变数。把坚硬的土地掘松的土拨鼠正是后极权制度本身，是它对人们真实的生活连续不断的干预、压制和迫害。正是通过“塑料人”案件，反对派的各主要组织和团体非正式地走到一起来了，成了“七七宪章”的核心。

“七七宪章”几十年来第一次打破了“排异性”这个原则，使宪章的成员们成了平等的合作者。它不仅是共产党人和非共产党人的联盟，在道德上和政治上也不具有“革命性”意义，而是一个以向全民开放为前提的组织，其中任何人都不會置身于次人一等的地位，任何派别无论多么强大，都不能在“宪章”上打上自己的印记，从而充分体现了宪章组织多元化的本质。

谁也不会预见到，一个籍籍无名的摇滚乐队受审案会产生如此深远的结果。

在极权制度之内，那些日后逐渐演变为富有政治含义的运动背景，通常并不是由公开的政治事件和不同的政治观点和力量的公开冲突所造成的。这些运动大部分来自非政治的更加广泛的领域，是生活在谎言中与生活在真实中之间发生了冲突，也就是说，在后极权制度的要求与生活的真实目的之间发生了冲突。……这种冲突之所以带上政治色彩，并不是因为这些表达的要求其本身是具有政治性的，而是因为后极权制度得以生存的复杂操纵使得每一个人类的自由言行，每一个生活在真实中的企图，必然呈现为对于制度的威胁，因此就成了百分之百的政治行为。

这就是非政治的政治，是在后极权制度下能够推动政治进步的有效政治。它从非政治事件开始，通过广泛的社会动员和体制内外的互动合作，推动社会政治前进一步或者拓宽民间维权和民间参与的空间。

许多痛苦的经历告诉我们，不论是革新还是改革，本身都不能保障什么。我们生活于其中的制度，无论根据何种信条，它看起来是被“革新了”还是“改革了”，对我们来说差别不大。我们所关心的，在于是否在这种社会里能够尊严地生活，是制度服务于人们，还是人们为它服务。我们正在为这个目标奋斗，运用的是现有的有效的手段。

以“七七宪章”而言，其最初宣言里强调，它不是一个反对派，因为它无意提出另一种政治纲领。

但捷克政府一开始就把“七七宪章”视为公然的反对派团体，只因为“七七宪章”主张摆脱全面控制，否认制度对个人具有绝对的权威，它被看做对后极权权力的严重挑战。

这样的“持异议者”并没有否定和背叛什么，他们只不过肯定自身的人性，不愿生活在谎言中而已。

事实上，一个“持异议者”不过是一个物理学家、一个社会学家、一个工人、一个诗人；他们只是一些觉得做该做的事情的人，因而不得不处在与当局公开冲突的境遇。这个冲突，不是他们刻意引起的，而是他们的思想、言行和工作的内在逻辑所致（冲突来自他们多少不能控制的外部环境）。换句话说，他们并没有刻意做一个职业性的不满分子，正如其他人立志做一个裁缝或铁匠那样。

这样的“持异议者”以他人的利益，以沉默无声的人的利益为指归。他们不过是一些普普通通的人们，关心普普通通的事情，大声说出别人不能说或不敢说的话罢了。他们所持的“异议”建立在平等原则、人权和自由不可分割的概念之上。说到底，他们不是和波兰工人自治委员会共同携手，捍卫默默无闻的工人吗？不是因为保护那些无名摇滚乐手们才走到一起来的吗？

“早在捷克和斯洛伐克属于奥匈帝国的时代，捷克和斯洛伐克人不可能在帝国范围之外寻求历史、政治、心理方面的自我认同。那时候 T•G• 马萨里克就已基于‘从小事做起’的立场，制定了一个捷克斯洛伐克的民族纲领。”即在不超出现存的社会秩序之内，在广泛的不同的领域中诚实尽职地工作，来促进民族的创造力

和自信心。一个有尊严的民族，其命运唯一可能的起点，在于人性本身。而在对“宇宙塑料人”的态度上，只有同情和支持他们才是符合人性的；相反逮捕和审判他们则是不符合人性的。

一个人成为“持异议者”并不是因为他为自己选择了这个不寻常的角色，而只是他的正直品格、责任感及外在的复杂因素把他赶出了现有结构，排斥到对立面位置上。从奉公守法、做好本职工作的良好动机开始，到被打成社会的敌人告终。久而久之，每个街角都能找到“持异议者”。

非议“持异议者”“从小事做起”是荒谬的。“从小事做起”常常是真实的生活唯一可能的选择，而他最后的命运必定是成为一名“持异议者”。“他们可能是哲学家、历史学家、社会学家，以及其他所有从事独立学术研究的人，如果不能通过官方或半官方渠道，他们就通过地下方式来散布他们的著作，或者组织秘密的讨论会、演讲和研讨班；他们可能也就是老师，私下里把官方学校不允许的知识传授给年轻人；他们可能是牧师，不论是否担任神职，或被剥夺了传教的权利，也努力坚持自由的宗教生活；他们可能是画家、音乐家或歌唱家，可以是分享和帮助传播 独立文化的任何人，可能是用一切手段来代表和捍卫工人利益的人，促使工会名副其实或组织独立的工会；他们可能是大胆向官方呼吁要他们关注不公正的现象，将它们置于法律准绳之内的人；他们也可能是各种青年团体，努力摆脱控制并按照自己的价值观自由地生活。这样的名单还可以列下去。”

由于后极权主义不断向人性发动全面的进攻，而被分裂为孤独的

个人的人们又只能孤军奋战，因此一切“持异议者”都以自卫的形式出现，“以捍卫人类生活的真正目标来反抗极权主义制度的目标”。后极权主义制度早已不是一个理论、路线和纲领的问题（后极权主义者可以炮制出任何“新”的理论和纲领，而仍保持极权主义的实质不变），而是一个生活本身的问题。因此，生活在真实中，从小事做起，非政治的政治，这个低调的、即时的甚至负面的“纲领”，这个仅仅保卫人们正常生活的“纲领”，就是现实中最理想最积极的纲领。它首先使自己回到生活的起点，从而迫使政治也回到生活的起点——关心每一个作为个体的人，即组成“人民”这一宏伟概念的每一个有名有姓的个人。

“持异议者”颇怀疑不择手段来改变制度和更换政府，也怀疑为了这些“根本的”变革来牺牲“不重要的”东西即人的生命。那样的话，尊重理念就超过了尊重生命，是人类又一次面临奴役的危险所在。

他们把注意力转向具体的人们，保卫他们当下的利益，并深信“用暴力制造的未来只会比现行制度更加糟糕”，即“暴力换得的未来只会打上暴力的致命烙印。”

五

后极权社会对人民的压迫、审判、关押和杀害都是通过法律进行的，并借此对全体人民威慑恐吓，使整个社会或明显或暗昧地维持在恐怖的气氛之中。前期极权主义者公然宣称“法律是统治阶级的意志”，但他们心中的“统治阶级”却是工人、农民和劳动的知识分子；

后极权社会中愚妄的当权者却把“统治阶级的意志”偷换成“统治者”即他们自己的意志。但他们的这种意图却只能作为一种阴暗的思想深藏在他们空洞的头脑中，从而与正常思维理解的某些法律条文屹然相对。于是在一定条件下，非法的成为合法的，而合法的成为非法的。

“压迫性工具在权力结构中的地位越重要，同样按规章制度办事就越重要。”如果没有法官、检察官，没有辩护律师和法庭速记员，特别是没有某些法律条文和对法律的极权主义解释，“那末怎么会轻而易举地把复制了几本禁书的人关进监狱？”“假如没有法典，这一切不仅无法想像，在技术上也完全不可能。”后极权制度也根本无法存在。

重要的不仅在于法律条文规定了政府能够做什么和人民不能做什么，尤其在于人们对这些法律条文的理解。和早期极权主义比较，后极权主义更要依靠歪曲法律来维持权力。

我经常看到，警察、检察官和法官与经验丰富的宪章分子及勇敢的律师打交道时，如果他们受到人们的注意（这时候个人都是具名的，他们没法再受到机器的匿名保护），他们会突然变得十分焦虑和谨慎起来，小心不让仪式出现漏洞。这当然并不改变在仪式后面的专横事实，然而官员们的紧张焦虑必然造成对于专横的制约和削弱。

他们之所以焦虑，是因为他们作为个人而不是作为迫害制度中无名的螺丝钉面对具体的被迫害者时，他们心灵中未能被全部消灭的人性为他们故意歪曲法律的恶行感到心虚胆怯、尴尬和羞愧。法律绝不仅仅是他们胡作非为的工具，它本身还有另外的性质。

“因此那些认为法律只是装潢门面、缺乏可信性、毫无用处的想法，正好强化了法律装潢门面和制造仪式的作用。”这就等于肯定法律只是假象世界的一部分，从而听任那些主要靠武断和曲解滥用法律的人从容地享到最廉价同时也是最虚伪无耻的借口。当法律被看做一纸空文时，它确实就是一纸空文。当人们转而追问法律条文的原旨和普遍理解的真实性时，它就可能成为公民维权的武器。

在《来自远方的拷问》（又名《哈维尔自传》）一书中，哈维尔说道：“章程的起草人恐怕连做梦也没想到有人真的按照这一条去做。这也许正是他们还保留这一条的原因。也许在其他法律和章程包括《宪法》中保留许多类似的民主条款的原因，就是要装点门面，并且相信不会有人敢于真正那么地做。”这种说法对于后极权社会的愚妄分子无疑是适合的。但后极权社会的权力机构中，并不都由那些愚妄分子组成，还有完全不同的人在，例如在哈维尔的著作中称之为“反教条主义者”，“开明的共产党员”的那些人。“1960年代，开明的共产党员开始‘发现’尚未认可的文化价值和现象，这是具有积极意义的一步。”因为它为改革开辟了新的空间。只有走出第一步，才可能走出第二步；而只要走出第一步，就有希望走出第二步。

哈维尔写道：“（官方）顺应潮流的更高阶段，是官方结构内部分化的过程。”他说到1968年布拉格之春的情况：

当时捷克斯洛伐克的后极权制度并未像今天这样僵化、停滞不前和死气沉沉，迫使人们不得不依靠自己的力量来建立组织。由于历史和社会的原因，1968年的政权要开放得多。它当时已被斯大林专制

主义弄得疲惫不堪，不得不在绝望中摸索无痛的改革道路，但其内部腐烂已经无法挽回，不能作出理智的回应，来面对社会情绪的变化，面对年轻一代的世界观，面对在非政治领域中捍卫生活的真诚表达——这些表达在官方与非官方之间的广阔范围之内，如雨后春笋般遍地出现。

有重要意义的不是 1968 年捷克改革的局限性和改良性质，而是已经出现了民间和官方的某些合作互动局面。我们必须正视并弄清这些事情的意义，并思考“如果不是苏联的坦克把‘布拉格之春’又挤回到极权政治的严冬，历史有没有另一种可能性？”

不管是当时的捷克还是苏联，规章、法律和宪法中有利于人民的有关民主和人权的条文，并非完全是装潢门面而没有实行的诚意。马克思、恩格斯的著作是 20 世纪共产党人的原教旨，特别是早期的苏联、东欧共产党人在掌握政权之前就已谙熟马克思的学说。在马克思、恩格斯那里，民主、人权、个人自由的观念全都是题中应有之义；他们的著作中所以不再详述这些理论，是因为这都是 18 世纪的欧洲和北美早已解决了的问题；对于每一个懂得马克思主义 ABC 的真实的共产党人，民主、人权这些属于人类的先进观念也都是毋庸置疑的。马克思关于未来社会应该建立的“联合起来的个人对全部生产力总和的占有”也和后来苏联东欧由国家政权垄断的所有制大相径庭。尤其是他们阐明的“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”，更和极权主义者仅仅把自由当做手段或“资产阶级的欺骗”的说法水火不容。对于这些从马克思的著作中接受了共产主义思想的人（而不是像

如今的许多打着马克思主义旗帜的共产党人根本不知道马克思主义为何物)，他们把民主、自由和许多有利于人民的条文写入规章、法律和宪法就不是装点门面而是要认真执行的，这些条文既符合现实状况和需要，也是他们的理想和价值观的产物。如果不是这样，就不会出现苏联和东欧一轮又一轮的改革。不仅在政权内部存在着开明和顽固、改革和保守，更符合马克思主义的民主社会主义和极权主义的或明或暗的派别，就是在每一单个人的思想中，也可以同时兼容善与恶、真理与谬误、民主与极权这些对立的成分，因而在一定条件下都是可以转化的而非铁板一块，顽石一堆。如果苏联在赫鲁晓夫之后不是勃烈日涅夫执政，采取停滞倒退的路线，而是（例如）安德罗波夫或者其他更真实的人物执政，进一步深化改革，苏联未必就会在 1991 年解体。但勃烈日涅夫执政的 18 年，使“彩虹桥”的几乎每一个构件都接近了破坏的极限，没有回天之力的戈尔巴乔夫又如何能挽狂澜于既倒呢？

“历史是不能假设的。”这句历史主义的浅薄之见被鹦鹉学舌般地不断重复着，其实毫无道理。任何科学研究都离不开假设，历史科学更是如此，因为在历史过程中的变数比自然过程更多。在民主、人权已成为世界大潮的时代，苏联集团却自我封闭于厚厚的铁幕之中，竟然维持了 73 年，历史的耐心和人民的等待均已达到极限。深入到这个极权社会内部，人们不由感喟：留给改革的时间何其短暂，改革的步履又何其蹒跚踟蹰！苏东的解体仅仅对极权主义的既得利益者是一场悲剧。对历史而言，它的长期存在和谢幕方式，都是不可思议的

荒诞剧。

对执政的共产党人来说，最根深柢固的偏见莫过于认为自己掌握了科学的世界观因而应高居于社会之上这种蛰伏在内心深处，表现在一切言行上的自大狂了。当他们振振有词地自吹“我们掌握了马克思主义的科学世界观”时，他们没有想到，即使马克思主义全部是真理，它却不是什么在密室中传授的秘籍咒语，只能像皇帝的玉玺一样传给特定的接班人；它们写在书本上，在一切国家公开发行，别人为什么就不能比你们更准确更全面地掌握它呢？更何况马克思主义和任何学说一样都有自己的局限性。

20 世纪列宁主义的共产党人自命为唯物主义者，但他们一贯奉行的却是马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中批判的那种唯物主义。他写道：

有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上（例如在罗伯特·欧文那里就是如此）。

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作并合理地理解为革命的实践。

行使“改变了的教育”的教育者本身也是改变前的教育的产物，他们如何能对人们实行“改变了的教育”呢？结论只能是：他们生下来就是超越于教育之上的天才和超人，理应高居于社会之上，永远担

任教育者的角色。可惜马克思所批判的“这种”唯物主义并没有被从列宁到戈尔巴乔夫这些一代又一代的共产党人理解，他们不自觉地陷入其中，养成了一种致命的自负，认为真理永远掌握在共产党人的手中，认为“共产党人是特殊材料做成的”，不管他们的领袖是如何地胡思乱想和作秀，也不管他们犯了多少令人瞠目的错误。

真正的改革应源于思想上和理论上的反思，批判和纠正思想理论上特别是世界观方面的根本性错误（例如“这种”高居于社会之上的“唯物主义”）。可惜苏联东欧的历届领导人都没能做到这一点。戈尔巴乔夫的《新思维》横空出世，只是未能立足于反思历史错误特别是基本理论错误的坚实地基上，因而只能像划过北方天空的流星一样很快消失了。

哈维尔是一个有信仰的人，这使他时时都很谦卑，曾自称自己只是一个“捷克的乡下佬”。信仰是人的精神和灵魂对无限、未来和绝对的把握方式。基督教是一种信仰，真正的唯物主义（而不是唯物质利益主义）也是一种信仰。有信仰的人仰望星空，遥想无限的过去和未来，感受到在至高的存在（上帝、真主、道、由物质构成的宇宙等等）面前，自己和人类居住的地球不过是一粒尘埃。我们不管有多少知识，在无限面前连沧海一粟也谈不上。我们凭自己十分有限的知识，有时候不过言谈偶中，或在知识海洋的沙岸上捡到几枚贝珠罢了，但作为一个人，我们所犯的错误，所不知道的事情，较我们掌握的知识 and 真理要多得不可比拟。无所不知的领袖和天才是神话，“从胜利走向更大的胜利”是自欺欺人。如果世界上真有什么最可笑幼稚的人，

“这种”唯物主义世界观造就的一批认为有权就有真理的活宝，就是这样一批可笑而又屡犯低级错误的人。

哈维尔虽然在“社会主义的捷克”被官方认为是一个“不同政见者”，但他实际上却是一个社会主义者。在苏东社会主义解体之前特别是哈维尔当选为总统后，他被那些自由主义者指责为“左派”和“社会主义者”。但他的社会主义理念更接近 19 世纪的原旨社会主义而和胡萨克之流的“社会主义”截然不同。他说：

在我看来，社会主义更是一个人道的、道德的和感情的范畴。在历史上的许多时期，每个站在被压迫和受屈辱的人们一边（也就是说，不是站在统治者一边）的人都称自己为社会主义者；每个反对不应得的优先条件和承袭特权，反对榨取无权者的劳动，反对社会不公的人，以及那些贬低一个人的地位并使他为他人服役的缺乏道德的人也都称自己为社会主义者。我也同样曾是这样一个“有感情的”和“有道德感的”社会主义者，而且我今天依然如故，唯一的区别就是我已经不再使用这个词来描述我的观点。

哈维尔不但是一个剧作家，而且成就为一个世界级的思想家和令人尊敬的政治家。他对人类的贡献是独特的而且十分丰富，值得我们下功夫去挖掘和汲取。

我们高兴地看到，2003 年的中国发生了一些几十年来罕见的变化，虽然都很具体，但纵观却具有深远的意义。收容制度的取消，强制拆迁的叫停，社会保障方面的逐步推进，甚至政府为欠薪民工讨工资，民营企业家孙大午的出狱，“不锈钢老鼠”刘荻的获释，这些都

够不上什么“宏大叙事”的政治改革，但其结果却通过一件又一件的“小事”推动了我们社会的政治文明和民主制度的进步。这也可以称之为“非政治的政治”，它是社会的广泛参预和官方积极行动的结果，是体制内外合作互动的成就。而我们未来的希望很可能就在这里！

2003 年 12 月 8 日—15 日

米奇尼克对中国的意义

傅国涌

—

“极权统治的实质就是消除一切自发的政治生活，把社会中的人分裂成一个个的原子，其目的在于使每个人只能孤立地面对整个制度，从而使人感到形单影只，而且往往茫然若失，敢怒不敢言。团结工会则提出了与此截然相反的主张。”

十多年前，当我在布热津斯基的《大失败》中译本中读到这些论断时，中国社会正弥漫着一种灰暗、沮丧的情绪，正是在那些星月无光的夜晚，布热津斯基关于波兰社会自我解放进程的描述和分析引起了我内心的强烈震动。那时候我只知道团结工会的领袖瓦文萨，虽然也知道在瓦文萨的背后还站着一群波兰最优秀的知识分子，但对米奇尼克等知识分子의思想和作为知之甚少，或者说是一无所知。后

来，我读了胡平的《米奇尼克：人·角色·思想》，对米奇尼克其人其事有了初步的了解，不禁对这位被誉为“杰弗逊式的人物”心向往之。2002年冬天，读到崔卫平的《谁是亚当·米奇尼克？》，我有一种豁然开朗的感觉，眼前仿佛出现了一片辽阔的天空、无际的大海，这些精彩至极的片段从此就在我的脑中萦回不去：

“在他（米奇尼克）头脑中，不存在一个需要不断加以关注的、至高无上的权威，不需要明里暗里不断关注他们的行为、动向，希冀最终由权威作出关键的变动，从而引起预期的社会效果，或者借此作为自己政治赌博的押宝。采取和皇帝一道进餐的人仍然将皇帝看作唯一的权力资源，他将依据皇帝的脸色、皇帝将要收获什么而行事，甚至皇帝所拥有的某个怪癖，也成为这些人关心的对象和行为的依据；而采取独立行动的人们相信还有别的权力资源，他的席位不是在皇帝的餐桌上，而是在自身的行为当中，这样的行为不需要皇帝来钦定，不需要皇帝赋予其意义，而是自主的和自我赋予的。说米奇尼克是个言行合一的人，这是鲜明的例证：既然是搞民主，就意味着眼光向下，意味着立足自身，立足于和自身一样独立的人们，他和这些人们的行为便是一个富有意义的起点。他这样的行动可以从任何地方任何人们那里开始，而且可以马上去做。”

同样是那个冬天，我知道已经为本民族引入了哈维尔这一精神资源的崔卫平，又要为我们引入米奇尼克的精神资源。从此我就渴望着早日读到这部必将在汉语世界产生重要影响的《米奇尼克文集》。

米奇尼克被称为波兰的“甘地”、“路德”决不是偶然的，他是团

结工会运动的灵魂人物，在波兰社会转型过程中发挥了巨大的作用。从少年时代起，他就积极参与了反权威的政治活动。从18岁第一次坐牢，他一共经历了5次监狱生涯，在狱中度过了青春时代的6年多时光，至少有两次遭到暴力殴打，他也因此理解了《古拉格群岛》中的一句话：“感谢监狱，它造就了我”。也正是共产党反复地把他投入监狱，使这位具有坚定的行动性格的知识分子，有足够的时间冷静地坐下来思考更深入的问题，并在那里写出了他的主要著作。

但他从来没有把自己看成是一个政治家，即使在波兰以不流血的代价成功地完成和平演变之后，他选择的也不是问鼎权力，入阁做官，而是办报，继续以言论影响社会、保持独立的社会批评，并不因为他参与的历史发生了戏剧性转折而改变初衷。他虽然曾高票当选为国会议员，但没有多久就辞职了，从此一心在波兰发行量最大的报纸《选举日报》主编的位置上贡献他的才智、心血和思想。他说：“我从来没有考虑自己是一位政治家，在这个角色中我从来没有感到舒服。在离开议会之后，我感到真正的解脱。”

他之所以作出这样的选择，不是什么故作姿态的清高，也不是他无法适应复杂的政治运作（历史早已证明他是最出色的政治战略家，也是富有才干的政治活动家），而是他深思熟虑的结果，和他的思想完全是相一致的。

对一个从来只知道“打江山、坐江山”，只知道明君、清官的古老中国而言，这是不可思议的，在我们这块见证了无数次王朝循环的大地上，和皇帝一道进餐几乎是唯一的选择，在“皇帝的餐桌”之外

过自己独立的生活，至今还是一个全新的题目。因此，本文试着从权利，而不是权力的角度理解米奇尼克的思路和作为，理解他对于中国的意义。

二

1976年是米奇尼克生命中的一个新开始，而立之年的他写出了注定成为历史文献的《新演进》一文，为波兰未来社会的变革指明了方向。在这篇纲领性的文字中，他无比清楚地认识到了“以革命来推翻党的专制以及有组织地来追求这个目标，是不现实和危险的”，因此一切地下的策划密谋行动都是不可行的，“革命的理论 and 密谋的行动仅仅适用于警察当局，他们以此来使得群众歇斯底里，这让他们觉得更加刺激。”为此，他提出“持续不断地为改革而斗争、寻求拓展公民自由和人权而开展的演进”，并把“新演进”的目标定位在逐步和缓慢的改进基础之上，并不要求牺牲和伤亡，它依靠的是逐步加强的公众压力，是公众持续不断地克服恐惧和发展出一种新的政治意识，而不是依靠暴力和强力来推翻现存制度。他对“新演进”的三种力量作出了准确的分析，一是工人阶级，他们的压力“是通往民主的公众生活的一个必要条件”；二是天主教会，他们长期以来支持人的自由和尊严，“更重要的，他们始终在捍卫工人阶级的公民自由，尤其是罢工和独立的劳动联盟的权利”；三是知识界，他们的责任是提出“可供选择的方案和捍卫基本原则”。

特别令人感到耳目一新的是米奇尼克第一次提出了“为一个美好的今天”而不是美好的明天而奋斗的说法。这是一个全新的起点，是人类前所未有的创造，正是在见识了布达佩斯、布拉格街头横冲直撞的苏联坦克之后，形成了他的“新演进”观，与以往各种各样的思路不同的是，他把社会变革的目光完全转向了“下面”，而不是盯着“上面”，而在此前波兰呼吁改革的声音中，无论是世俗的“修正主义”还是来自教会的“新实证主义”，“这两种理解同样相信改变来自上面”。米奇尼克最关心的不是权力的宝座，而是公众舆论和社会的自我组织，是直接面向独立的公众发言，告诉人们怎样去做，而不是朝着极权主义的权力说话，告诉掌权者怎样进行改良，他认识到“没有比来自下面的压力更能够指导当权者”。实际上就是要求致力于争取和捍卫自身的权利，而不是夺取政权。这一点和中国人总是不断地“上书”、“上折子”，总是期盼着明君、青天来拯救苍生完全不同。

与这篇文章同样重要的是这年9月他和库隆等知识分子一起成立了具有开创性意义的“保卫工人委员会”（K O R）。当时他虽然不在波兰，但他是毫无争议的缔造者之一。此前，在波兰U r s n s等地曾发生工人抗议事件，他参加了一次官方对U r s n s工人的审判，判决的不公正和工人妻子们的哭泣震撼了他的灵魂，他第一个以知识分子身份发表抗议信，接着，库隆发表了一封公开信，他们还向西方知识分子发出呼吁，要求捍卫波兰工人的权利。这是波兰知识分子第一次公开站出来为受迫害的工人仗义执言。接下来就是“保卫工人委员会”的出现。此时离团结工会的出现还有四年。

这是波兰转型过程中一个关键性的事件，它标志着在极权社会探索自主的公共空间的开始。这一点从他们为这个最初只有十几个人的小型团体所确立的基本原则就不难看出，他们强调公开性、真实性、行动的自主性、信任等。其深远的意义在于它是与波兰的社会生活、与千百万普通工人血肉相连的，它没有提出任何政治诉求，它以一个小小的实际行动打破了长期以来被极权主义完全垄断的社会结构，以实例告诉人们，我们可以自己动起来，自己组织起来，自己帮助自己，这就是重建社会的开始。用米奇尼克自己的话来说：“它建立在后极权制度的行动哲学上面。为什么是后极权的？因为权力仍然是全面控制的，但是社会已经不再是，社会已经是反对极权的，它在反抗和创建自己独立的机构，其结果导向一个我们称之为公民社会的某种东西，即托克维尔意义上的公民社会。这就是我们试图做的：建立公民社会。”

与其说“保卫工人委员会”的目标是政治性的，不如说是社会性的，它没有任何夺取国家政权的计划，只是寻求社会独立于政府之外自主行动的可能性，目的只是要帮助那些受迫害的工人家庭。它在重建民间社会的可能性方面迈出了一小步，却是极为可贵的一步，对他们来说，最重要的不是“政府的制度应该怎样改革”，而是“我们应该怎样反抗体制以保卫自己”，也就是要在官方权力机构之外恢复社会的活力，找回应有权利。但是在一个不容许社会有自主空间、没有形成公民社会的国度里，人们只要选择独立于政府之外，就天然地具有对极权主义的颠覆性，就注定了具有政治性，也注定了成为官方压

制和打击的目标。

从“保卫工人委员会”到《新演进》，米奇尼克实际上已经清晰地画出了一幅在极权主义国家重建公民社会的蓝图，他把自己绚烂的理想化作了平凡的现实。1980年，团结工会诞生时，米奇尼克和库隆等都成为重要成员（多年以后，米奇尼克说：“我们仍然相信团结工会是我们的孩子，尽管是非法的。”），并为此入狱多年。在合法存在了13个月之后，团结工会被“军管法”取缔了，米奇尼克却没有感到灰心，即使在狱中。因为他看到了波兰社会被激发出来的生机并没有中断，地下出版、地下文化（包括文学、电影、戏剧、绘画等）、地下科学，以及以地下状态存在的独立组织（工会、艺术家协会、青年人组织等）……，当然还有独立于官方之外的教会，作为公民社会的雏形已无法连根拔掉。普通的波兰人结束了长期以来的恐惧，开始挺起腰杆，在公民社会没有出现之前，也开始像一个公民那样行事，而不管国家机器是怎么想的。这一切诚然都不是当局所愿意看到的，他们却不能随心所欲，或者运用暴力就能加以扑灭。

三

正因为米奇尼克不是把立足点放在权力的基础上，所以他对一场独立社会运动的评判并不是从成败出发，不像中国人总是在权力的给予和得失上打转，始终无法超越“皇帝的餐桌”，认为权力之外无政治，从而将所有的希望都寄托在权力上面。即使是在团结工会合法存在时期，他们也“从未要求共产主义者放弃权力，把控制权交给国家

造船厂的工会”。

正因为米奇尼克的起点是社会，而不是国家，他追求的是权利，而不是权力。他反对凌驾在整个社会之上、剥夺了所有社会自主空间的国家机器，目的并不是取而代之，自己去掌握那架机器，而是寻求把社会从这架无所不能、无所不为的机器下解放出来。所以，他认为即使波兰处于极权制度的刺刀下，作为一个普通人也不是无所作为的，他分析说：“（今天）的波兰制度是由一个极权主义国家伴随着一个不能以极权主义方式来控制的社会所合成。国家倒是想施行极权主义权力，但是它不可能做到这一点。它被迫和生活和解，其结果是在国家和社会之间达成一种临时平衡。”

毫无怀疑，民主是他追求的理想，为此他不惜一而再、再而三地入狱，并拒绝出国或在“忠诚声明”上签字。但这并不是因为他以为民主能一劳永逸地解决社会面临的问题，实现一个完美社会，更不是因为民主能实现权力更替，从而为自身登上政治舞台创造条件、提供阶梯，而只是为了一个“不完美的社会”，为了每个人都能拥有和君主同样的权利，每个人都享有和雅鲁泽尔斯基一样的权利，一样受到法律的保护。

他之所以站出来反对共产主义，也不是基于一种“英雄主义”，他从来不想成为英雄，也不曾想要为国家、为自由或者别的什么东西而牺牲，他只是想要像个普通人一样活着，尊重自己，也受到朋友的尊重。基于尊严、常识和记忆的理由，他断然拒绝了在“忠诚声明”

上签字，拒绝选择流亡。基于同样的理由，他也放弃了以暴易暴、以暴力革命为社会变革开路的想法，他懂得以暴力手段攻占巴士底狱，会不知不觉地建立起一个新的巴士底狱。无论暴力以革命还是其他任何动听的名义，除了会掐断社会之间的有机联系，将整个社会原子化，最终导致专制之外，不会有其他更好的结果。这不仅是他从历史中得出的教训，也是他立足生活的思考结果。他由此认识到，社会的变化不是依靠权力更替就能完成的，“可以假设，如果明天由瓦文萨或者库隆来取代雅鲁泽尔斯基，什么也不会改变。因此关键在于建立一个民主社会，沿着团结的合作尝试的道路改变社会的权力系统，使得极权主义成为不可能。”那就必须从恢复每个人的权利入手，其中自然包含了思想、信仰的权利，言论、批评的权利，以及自我组织的权利。他说：“我全部的生活都在为那些想要反对他们所反对的人的权利而奋斗，包括我自己。”

这一切使他最终能超越于权力安排之上，超越仇恨意识、敌人意识，他从来就不相信“去共产主义化”就能解决一切问题，他说：“我们同意宽恕，但是不主张遗忘，不主张健忘。我们不要报复，却要的是揭示全部事实真相。”自始至终他都没有掌权的打算，从没想过“彼可取而代之”，而是以说出真相、承担责任的知识分子自许。一句“我们真的不想掌权”决不是政客作秀的口号，而是他身体力行的准则。所以在胜利在望的时刻，他能发出“你们的总统，我们的总理”这样

理性的声音。既然他的诉求不是权力，这一切就不难理解。而对既得利益集团来说，他们永远都无法明白会有人不像他们那样追逐权力，而把权利、尊严和自由放在权力之上。

同时作为知识分子，米奇尼克在任何时候对任何权力都保持了高度的警惕，由此我们才可以理解他 80 年代初在团结工会内部曾经属于一个反对瓦文萨的小圈子，当时瓦文萨正如日中天，他感到瓦文萨要把一种“狂暴的、专制式的”东西强加在团结工会，他担心瓦文萨不顾一切代价寻求妥协，最终要出卖团结工会，会屈服于官方，把团结工会变成现存结构的组成部分，成为与过去的官方工会类似的依附组织。因此，他不仅与瓦文萨唱反调，而且在一篇叫做“围绕斯大林的争论”文章中，编造了一个正在变成独裁者的工人领袖的故事。当然后来他们成了很好的朋友，“好得像同性恋似的”。多年后回首往事，他说：“我忠实于自己反权威的理想，这就是我为什么反对共产主义。为了同样的原因，我也反对瓦文萨，因为我想到，瓦文萨要把自己的权威强加于团结工会之上。”乃至在团结工会将要被取缔前的几个月，他和库隆都成了瓦文萨“公开宣布的敌人”（当然，其中还有其他一个重要原因，官方收买、派遣的“隐蔽战线”力量已渗透进团结工会的领导层，并几乎掌握了多数，先后将库隆和他排挤出局。戒严法一颁布，这些人从此消失）。

米奇尼克强调：“瓦文萨是一个运动的领导人，而我是一名独立知识分子。”知识分子与政治领袖不一样，他在什么时候都不能丧失批判性，不能放弃自己的独立思考，作出自己的独立判断。在“天鹅

绒革命”之后，他昔日的同伴登上了权力舞台，他对他们的批评甚至比对前共产党人还要严厉。对人性、特别是人的局限性，他有着深刻的体认，包括对自己——“我不想自我表彰，我必须面对自己的不足”，他知道“人们很容易屈服于自身的自高自大”。

在极权主义被迫退出历史舞台之后，他选择的角色依然是做一个知识分子，他以自己是一名波兰知识分子为荣。所以，在谈论米奇尼克时，我们千万不能忘记他所反复强调的“波兰知识分子的精神气质——不管是世俗的还是天主教的——是为自由而斗争和站在弱的一边”。中国缺少的正是这样一种知识分子精神气质，相反，我们有的是“其九死犹不悔”的屈原式的忠君情结，依附权力、选择站在权力一边几乎成了一种惯性。另一方面，权利意识的匮乏也正是古老中国最根本的特征之一，梁漱溟在《中国文化要义》中指出，中国到处弥漫着伦理意义上的义务观念，个人几乎没有地位，连法律也是基于义务观念而立，从来没有法律意义上的权利观念。而在以个人为本位的西方社会，到处活跃着权利观念，法律以权利为本位。所以我认为，与其说中国文化最大的偏失在于“个人永不被发现这一点上”，还不如说是“权利永不被发现这一点上”。没有生长出基于个人本位的权利观念，除了围绕着权力的轴心打转，就不会有别的选择，所以我们几千年的历史只是一种周期性的治乱循环，只有权力舞台上的你争我夺、你死我活，没有真正的革命，也很难出现新的文化和思想因子。整个中国社会的重心始终是皇帝，即便是顺民，关起门来也个个都是

皇帝，权力之外无权利，总以为抓住了权力就抓住了一切，在朝者至死抓住权力不放，在野者总是怀觊觎之心、问鼎之意。这是中国近代以来民主难产的根本原因之一，即便是许多打着“民主”、“人权”旗号的人也往往陷入抢椅子、排座次的恶性循环之中，难以自拔。米奇尼克为我们树立了一面镜子、一个榜样。

四

米奇尼克不是无根的飘萍，更不是在空中掉下来的，而是深深扎根在波兰那片有着悠久历史的大地上，和波兰的历史文化传统血脉相连。正如他自己所说：“我是从波兰民主传统中成长起来的。有四个最重要的代表——诗人米沃什、赫伯特，哲学家克拉科夫斯基和牧师卡·沃依蒂瓦（K a r o l W o j t y l a，1978年成为罗马教皇，即约翰·保罗二世）——对我理解民主的概念产生了巨大的影响。这四个人当中，没有一个政治家或者政治活动家，这就是为什么我视民主不仅仅建立在政治原则之上。对我来说，民主涉及人的生存境况和人的权利。它提供了一副宽容的图景，一种对于文化传统重要性的理解，于其中有可能冲突的人类价值都可以得到培育。对比之下，政治上的民主，是一种建立在大多数人统治之上的秩序。它可能并经常与人的权利相冲突，仅仅在保护所有人们的立场——包括少数人——的秩序之内才能实现。按照我的理解，民主的本质是自由，这个自由属于拥有良心的公民。如此理解，自由意味着多样化，之所

以这样是因为在一个民主的社会秩序中，冲突是一个持续的事实。”

被他称为“当代波兰文化最初的奠基者”的克拉科夫斯基使他明白，“自由能赋予我们超越自身的力量”。赫伯特让他确信，自由、宽容、文化传统、人类尊严才是民主的核心。他说，“在一个极权主义国家，当权力而非一个超越的上帝成为人们崇拜的对象，基督教的力量就在于，教会教导人们只能跪在上帝面前而不是世俗权力面前。这就是为什么宗教基本上是反极权主义的。”这其中就包含了卡·沃依蒂瓦的教诲。获得过诺贝尔文学奖的波兰诗人米沃什曾在格但斯克造船厂的一次集会上对团结工会的人们说：

“如果你们是一个想要得到权力的政党，那么世界对你们的看法将同对待其他从事勾心斗角、尔虞我诈活动的政党一样。这样，你们将失去每个国家、每个种族、每一阶层人民的注意，一句话，你们将失去一切希望！人们希望社会生活的僵化形式能被一种符合人的真正需要和尊严的新形式所替代，希望由一种共同愿望团结起来的千千万万人民能够找到本国的公民之间、国家与国家之间和平共处的新形式。由于僵化的社会生活方式正以可怕的冲突威胁着我们这个星球，人们的这种希望就更加强烈了。”

作为米奇尼克的重要精神源头之一，我深信米沃什的这些思想一定也给了他深刻的启迪。除了受到他亲身接触过那些杰出知识分子的影响，他还从波兰文学中，从“波兰文学的良心”泽罗姆斯基等人的作品中找到了自己的根系。他年轻时曾做过“具有道德权威的伟大的波兰诗人”A n t o n i S l o n i m s k i 的秘书，这位倾向于

自由主义和反对派的诗人教会了他波兰知识阶层传统中的方方面面，帮助他解决了作为一个波兰犹太人的问题，同时像一道屏障一样保护过他。此外，20世纪初波兰知识界“不服从”的传统也深深地影响了他，包括Stanisław Brzozowski、Stanisław Wyspiański、Stefan Żeromski和Zofia Nałkowska等人著作。他“感到自己和这个传统中的人们是心心相印的”，尽管这些声音是那么微弱而且零星分散，“但无论如何是真实、真诚的”。

他们的言论、人格和著作都给米奇尼克提供了无比丰富的精神滋养，成为他精神的源头。使他最后能以更清晰的“新语言”表达出公民社会的思想、人的权利思想，并化为坚定的实践。所以，他才能无比骄傲地宣布：“我，亚当·米奇尼克，一个波兰知识分子，属于这样的传统”，这一切使他的追求最终超越了意识形态、种族、权力和其他的因素。

乔治·奥威尔、汉娜·阿伦特、曼杰施塔姆、加缪、托马斯·曼，以及托尔斯泰、卢卡奇、马克思等人的著作对米奇尼克也不无影响，特别是汉娜·阿伦特的《极权主义的起源》教他成为“反对极权主义的反对派”，而不是“马克思主义的持异议者”，使他确信“不管谁运用暴力赢得了权力他必须用暴力维护权力。那些被教导运用暴力的人不可能放弃公民社会。因此它最终导向集中营。”崔卫平曾说过，她就是循着汉娜·阿伦特的声音找到米奇尼克的。

当然，也不能不提及他少年时代的精神导师、一个“独立的、世

俗知识分子”、“当代波兰最杰出的人”里普斯基，里普斯基在他的一生中“扮演着重要角色”，正是里普斯基建议下，他在1962年参与组织了一个叫做“矛盾寻找者”的俱乐部，讨论无产阶级专政下的自由、苏联入侵匈牙利、波兰会不会发生第二次无产阶级革命、波兰共产党消亡的原因等一切被禁止的敏感话题，被官方和警察称为“修正主义苗子”，被哥穆尔卡在中央全会上点了名。这一年他只有15岁。在大学历史系学习期间，他又成为共产党内反叛出来的知识分子、“造反的共产主义”代表库隆的“热心信徒”，在以后漫长的奋斗过程中，他们是最好的同伴。

萨哈罗夫、哈维尔等比他年长的精神同道也给予了他莫大的鼓舞和启发。他曾无比深情地谈及“人的权利的捍卫者”萨哈罗夫在20世纪历史中和他个人的生命中所扮演的角色——“萨哈罗夫让我们认识到人的权利是文明世界的基础。时刻准备为权利而战斗是我们生而为人价值所在。伟大的反极权主义革命，它将人的权利刻写在它的旗帜上，火焰一样席卷了生养我的欧洲国家，它始于安德列·萨哈罗夫。”

对哈维尔他也充满了敬意，认为哈维尔是欧洲最富有洞见的作家，是个思考的人，“是过去二十年以来在反对极权主义立场上洞察判断最为深刻的权威”，他说，哈维尔的文字中传达出了捷克文化中最可贵的价值：热爱自由、尊重传统、幽默和自讽、宽容和正直等。

《无权者的权力》乃是关于在中、东欧建立公民社会的运动哲学的“最好最准确的表达”。

五

崔卫平说，哈维尔的语言是一种道德的语言，米奇尼克的语言则是政治的语言。我以为与其将米奇尼克的语言称为政治语言，不如说是公民语言。“政治”在中国是个被严重污染的词汇，一提及“政治”，人们便谈虎色变，因为在大多数人的心目中，早已经把“政治”等同于“权力”，等同于“皇帝的餐桌”，一提起“政治”，人们首先就会联想到尔虞我诈、勾心斗角的阴谋诡计，联想到普天之下、莫非王土，联想到改朝换代，而不管是宫廷政变还是农民造反，无不弥漫着一股血腥味。中国人之所以会把“政治”与“权力”挂起钩来，一方面是因为我们从来都都没有真正拥有天赋的基本权利，一方面是当权者总是刻意使使权力度神秘化，策划于密室之中，大搞暗箱作业，始终不离“君权神授”、“圣主英明”那一套。实际上这不过是见不得阳光的狭隘的政治，它与人类的政治文明完全是相背离的，广义的政治就是公民社会下人人可以行使自己自由权利的那种政治，也即崔卫平所说的“业余政治”。在这个意义上，如果说米奇尼克的语言是政治的语言，那也是“业余政治的语言”，我更愿意称之为公民语言。

这样的公民语言是朴素的、生活的语言，没有暧昧的、酸腐的气息，它扎根于生活的深处，以及波兰民族的历史传统之中，同时吸取了整个人类文明中最宝贵的成分。也因此，他的公民语言才如此富有概括力、穿透力和明晰的理性力量，毫不含糊、拖泥带水，充满了阳刚和自信，从而有着打动人心的力量。

长期以来，正是他创造性地使用了一些语言，复活了一些语言，比如他1976年提出的“新演进”，“为一个美好的今天而非美好的明天而奋斗”，后来提出的“不完美的社会”、“民主是灰色的”等等，这些语言仿佛一下子就让人获得了“面朝大海、春暖花开”的感觉，这是在哈维尔、萨哈罗夫他们那里所缺乏的。对此，他自己有着足够的认识，“语词拥有它们自身的力量；正是语词创造了一个我们生活于其中的世界，我们所呼吸于其中的智性氛围和精神气氛。我们每个人选择适合于我们自己的语言。”正如暴君有暴君的语言，公民也应该有公民的语言，这是两个不同世界的语言。

在《新演进》文中，米奇尼克对“修正主义”、“新实证主义”的局限性作了这样的分析：“如果可以运用一个隐喻式的比较，即将苏联国家组织比作教会而将马克思意识形态教条比作圣经，那么修正主义在忠诚于圣经的同时，发展出他们自己的表述；而新实证主义则追随教会，同时希望这教会或早或迟会消失。”也就是说，前者相信“圣经”而不信任“教会”，后者承认“教会”而不承认“圣经”。

与父辈相信有一个完美社会不同，米奇尼克相信完美的社会只有在集中营里才会被创造出来，他追求的是一个“不完美的公民社会”，仅仅为了生活得更好一些，为了“少一些贫困，少一些恐惧，一些权利”。“我们不应该为一个完美的、摆脱了冲突的社会而斗争，而是为了一个充满矛盾的社会，冲突在民主游戏规则之内得以解决。”

在《灰色是美丽的》一文中，他提出“民主是灰色的”，“民主是各种不同利益之间持续的衔接，是各种利益之间孜孜不倦地寻求妥

协，是各种激情、情绪、仇恨和希望的市场，是永远的不完善，是罪人、圣徒和猴子的大杂烩。”“但是只有民主有能力向自己提问，也只有民主有能力纠正自己的错误。相比之下不管是红色专制还是黑色专制都毁灭了人的创造能力；它们消灭了人类生活的爱好趣味，最终也杀死了生活本身。只有灰色的民主，拥有人权和公民社会的机构，有可能以争论来代替武器。”

他形象地将团结工会运动称为一个“钢腿泥手”的巨人，在工人当中拥有广泛而强有力的基础，在谈判桌上却没有力量。相反，波兰的共产主义制度则是一个“泥腿钢手”的巨人，它失去了人民的支持，手里却握着利器，在谈判桌上也占据着优势。

他将1981年12月13日雅鲁泽尔斯基宣布军管称为“波兰战争”，是对全社会和全体人民发动的一场战争。

当波兰完成了社会转型之后，他并没有停止思考，他主编的《选举日报》仍在“创造一种新的语言”，以此来讨论和评估周围变化了的世界，因为他感到过去用来描述世界及其传统的语言已经无效，在重建新的社会生活时需要一种“新语言”，他把这种新的语言称为“共同的语言”，是为了所有人都能“生活在一个共同的波兰”，虽然当年雅鲁泽尔斯基们用暴力拒绝了“共有一个波兰”的观点，但他们不想以复仇的心理，演一出中国常见的“天街踏尽公卿骨”的历史剧，因为“我们只有一个波兰，我们必须学会生活在一起”，不应该以任何理由将共同的家园分割成共产化或者非共产化等不同的部分。同时也基于这样一种逻辑，不想让昔日的共产主义者说：“米奇尼克和我们

没有什么不同。当我们有权时，我们把他们踩在脚下；现在米奇尼克的朋友把我们踩在脚下。”他不容许有人将这次社会变革庸俗化地看作是简单的权力更迭。

和哈维尔的剧作家和哲学背景不同，米奇尼克的知识背景是历史学，他本人虽没有写出什么历史著作，却亲身参与创造了波兰的历史，有着强烈的历史使命感和责任感，惟独没有的是对权力的欲望、贪婪。他说：“衡量民族、社会和个人成熟是在这样的意义上，他们生活在自己的历史当中，有他们自己生活的故事。”创造历史，而不是追逐权势，这是多么美好的追求，他的思想、人格、经历都是一本无比丰富的鲜活的历史书，他在“皇帝的餐桌”之外创造了属于每个人自己的新的生活，最大限度地展示了人类精神的魅力。

李慎之与中共党内民主派

冯崇义

乍一看来，“中共党内民主派”似乎是自我矛盾的概念。既然中共是不民主或者反民主的党，中共党员怎么能是民主派？问题的复杂性就在于，偏偏有不少自称为或被称为民主派或自由派的中共党人。[1]这种称谓并不全是空穴来风、随意杜撰。难道东欧地区共产主义国家向民主政治的转型，不正是那些国家包括共产党党内民主派在内的民主人士呼风唤雨的历史？踏上“改革”征途的共产党，内部发生

迅速的分化和从新排列组合，乃是各共产党国家转型时期之通例。较之别国同行，中共党内民主派的信仰、力量和表现如何？此一问题显然很值得探讨。本文以李慎之为个案作一尝试。

中国的政治转型与中共党内民主派的社会生态

中国社会正在经历一场大转型，生活在这一社会中的人们正在感受方生未死间的兴奋、期待、痛苦、困惑、无奈和迷惘。从经济角度说是从传统指令经济向市场经济转型、从社会历史的角度说是从农业社会向现代工业社会转型、从对外关系角度说是从封闭社会向开放社会转型、从政治角度说则是从后极权社会向民主社会转型。中国在二十世纪的七十年代末、八十年代初已从极权社会转变为后极权社会。中共党内民主派是中国从极权社会转变为后极权社会的产物，中共党内民主派的历史使命，则是推进中国完成从后极权社会向民主社会转型。

为了更好地分析中共党内民主派以及中国自由主义者的来历、处境和前景，需要首先对中国从极权社会向后极权社会的转变做一番简单的梳理。从词源学的角度说，“极权主义”（Totalitarianism）在二十世纪二十年代出现时本是个自吹自擂的词汇，墨索里尼及其党徒用这个概念来表明他们要对社会进行完全彻底的整体改造以实现国家与社会的有机统一。二十世纪二十年代的四十年代，具有自由主义理念的人们开始使用“极权主义”一词来分析纳粹德国和斯大林统治下的

苏联，这个词便成了贬义词。[2]

极权主义这一分析框架，一开始就受到西方左翼知识界的责难。特别是二十世纪的五十、六十年代，西方左翼知识界对社会主义的激情相当高涨、根本不愿接受依据极权主义分析框架对党国社会主义的社会现实所作的描述。他们对将法西斯主义政权和共产主义政权一锅煮的极权主义分析框架极为不满。而且，从方法论的角度说，初期的极权主义概念将极权主义政权视为铁板一块，也失诸粗疏。后来，极权主义理论充分吸收了依据“利益集团”等理论所得到的成果，才趋于成熟。[3]

本文采用极权主义理论框架来分析当代中国，目的不在于政治或意识形态上的褒贬，而是纯粹基于政治学的学理考虑。对政权类型(regime types)的界定，是政治学界、特别是比较政治学界重要任务。笔者认为，在多种多样的分类之中，林兹(Juan J. Linz)和史蒂番(Alfred Stepan)设计的“四项五类”法最为完备。这里的“四项”指的是划分政权类型的四项指标，即（一）社会、经济、文化和政治多元化的有无及其发展程度；（二）意识形态在政权和社会中所具有的功能；（三）政权领导层的产生方式及挑选范围；（四）社会动员在政权运作中的地位和作用。“五类”指的是依据上述四项指标所划定的五大政权类型，即民主主义政权、威权主义政权、极权主义政权、后极权主义政权和苏丹主义政权。以“多元化”项指标为例，民主主

义政权表现为社会、经济、文化和政治多元化的全面发展；威权主义政权是社会、经济、文化方面比较发达的多元化和政治方面有限的多元化；极权主义政权是党国一体，多元化被消灭殆尽；后极权主义政权是在一定程度上开放社会、经济和文化方面的多元化但阻止政治方面的多元化；苏丹主义政权中社会、经济、文化和政治多元化都可能存在，但因为没有法律保障变化无常、飘忽不定，地位和行为模式近似古代帝王（苏丹）的最高领导人可随意干涉一切。[4]这五种政权形态的本质特征，令人一目了然。

的确，法西斯主义国家和共产主义国家曾经是不共戴天的仇敌，法西斯政权立国所依据的种族主义和军国主义和共产主义政权立国所依据的马克思列宁主义（特别是阶级斗争学说），也有天壤之别。但是，这两种政权在以群众性政党对全社会实行全面专政等方面则惊人地一致。[5]国人将“Totalitarianism”译为极权主义，实为传神之笔。“极权”一词的传神之处在于，它准确无误地揭示了这种政权将国家对权力的垄断、国家对社会的控制、以及国家对个人自由的剥夺推到极致。正如林兹和史蒂番所说，极权主义政权同人类历史上其它形式的专制主义政权最本质的区别恐怕还在于，它有效地消灭了政治反对派并严密控制了个人和民间社会生存发展的空间。极权主义的反题（Antithesis）是多元主义。相比之下，现代威权主义(Authoritarian)政权在社会、经济、文化和政治各方面都保留有多元化的空间。

其实，对于哪种症状才是极权主义政权最重要的特征，研究极权主义现象的学者们的认识并不一致。一些学者将全面恐怖或大众恐怖（Mass Terror）视为极权主义政权最重要的特征，诸如纳粹德国的集中营和大屠杀、斯大林时代的大清洗和古拉格、中国的文化大革命等。在他们看来，极权主义政权来到世间所做的事情正是以暴力消灭现实中的政治反对派，并通过恐怖统治来使潜在的反对派和其他民众屈服。[6]但是，更多的学者则强调“极权主义意识形态”的作用。在他们看来，极权主义意识形态的威力足可称得上是俗世的宗教。它引诱、说服亿万民众积极地支持或被动地接受极权主义政权。无论是三十年代的苏联和纳粹德国还是五十年代末到七十年代初的中国，广大民众是如此普遍地认同极权主义政权，统治者主要是“依靠群众”而不是过多地依靠警察就可以随时监督“人民的敌人”的一举一动并有效地实行专政。[7]

对于曾经痴迷地相信马列主义才是唯一“科学”的意识形态、相信党国社会主义比人类历史上存在过的社会制度都更加“优越”的当代中国人来说，于今痛定思痛，对极权主义意识形态和那段“心奴”（Captive Mind）经历的反思，恐怕显得更为重要。

无论从暴力强制还是从意识形态洗脑的角度观察，毛泽东时代都堪称极权主义统治的顶峰。这也许与中国具有人类历史上最长的专制

主义统治传统、根深蒂固的官本位和行政权力至上传统、以及近代以来极为强烈的民族主义悲情和诉求等等因素有关系。毛泽东时代与大规模思想和政治运动相始终，从五十年代的“思想改造”（如果不包括立国之前的“延安整风”）到他结束生命时还未结束的“文化大革命”。在这些运动中受迫害的人不知凡几，但包括受迫害者在内的官员、知识分子和“人民大众”都主动或被动地投身于这些运动、上演数不尽的作贱自己和相互残杀的人间惨剧。当党国通过国有化和集体化控制了全民的生计、通过单位制度、户口制度、个人档案制度等极权主义统治机制将私人空间个人自由剥夺净尽之日，也正是包括知识界在内的“全国各族人民”对党国感激涕零、争先恐后向“党和毛主席”表忠之时。[8]

极权社会何时向后极权社会转化，学界也并无定说。因为极权社会是人治的社会，因而其重大变化往往依赖生物规律起作用、也就是卡里斯玛领袖的消失这一因素。大体说来，苏联东欧向后极权社会转化的起点是 1953 年斯大林之死，中国向后极权社会转化的起点则是毛泽东死后两年的中共十一届三中全会。如果说其它社会形态或政权形态是人们有意建立起来，后极权社会则只不过是极权社会的一种蜕变，是极权社会无可奈何花落去的结果。它必须是极权主义统治发生了信仰崩溃、功能衰退等重大变化而不再有能力严格实行权主义统治、从而使社会不再是原来意义上的极权社会。但是，这种政权或社会在权力结构和价值认知等方面同极权社会又具有明显的延续性，因

而无法归入别种社会政权类型或社会形态。这种延续性使它与威权主义（Authoritarianism）社会区别开来、尽管它与威权主义社会有一些相似之处。按照林兹和史蒂番他们的论述，随着极权社会向后极权社会的转化，社会、经济、文化等方面都出现了多元化，但是政治上的的一元化即一党专政的党国体制仍然维持不变；党国依旧奉马列主义意识形态为指导思想，但是共产主义乌托邦理想早已破灭，对马列主义的真诚信念也已基本上为实用主义的精打细算所代替；领导层和一般官民人等都对大规模的群众运动失去了热情，口头上依旧宣称“为共产主义理想而奋斗”的各级干部大都不过是机会主义的利禄之徒；最高领导的权力受到限制，技术官僚开始进入最高领导层。[9]

匈牙利经济学家科尔奈因为参与了该国改革的曲折过程而知之甚深，他虽然没有使用极权主义的分析框架，但是他对党国社会主义的社会结构及其演变轨迹的把握也相当准确。他正确地将神圣的意识形态和共产党至高无上的权力视为这种体制的内核、将国有制和经济调控机制视外围，因而论证这种体制的实质性变革只能从党和意识形态的变化开始。[10]我们之所以将 1978 年中共十一届三中全会视为中国后极权社会的起点，正是因为这一会议改变了中共的思想路线。中共领导层在从文革的恶梦中醒来之后还心有余悸，认为中共不能再有毛泽东那样无法无天的领袖、不能再有文革那样的折腾。因而，他们批判“全面专政”，强调“民主与法制”，以免再受最高领袖的无端迫害、保证人身的基本安全；他们对高度紧张的意识形态先行、“阶

级斗争为纲”和“政治挂帅”深感厌倦，主张实行更为“务实”、能够带来实惠的路线、方针与政策。这样一来，党国无可奈何地放松了对社会的控制，一个“改革开放新时代”降临神州大地。经过二十多年的“改革开放”，一方面是国有经济在国民经济中的比重日益萎缩，单位制度、户口制度、个人档案制度等等极权主义控制机制不断松动；市场经济和私人空间重新从缝隙中冒出并迅速发展，占人口大多数的农民已摆脱了集体农奴的地位，个体私营经济的从业人员已达大约八千万人、创造大约四分之一的国民生产总值；中国与包括西方主流社会在内的外部世界的联系也越来越密切，按外资外贸所占国民生产总值的比重来算已经成为世界上经济最开放的国家之一。但是在另一方面，由于政治体制改革严重滞后，市场经济无法正常发育、大面积腐败和社会失范触目惊心；刚从缝隙中冒出的各种自由权利因为没有法律的保护而随时可能被党国收回去，改革开放的种种成果显得飘忽不定，有得而复失之虞。中共党内民主派就是这种矛盾重重的社会生态所催生的一个思想和政治派别、并在这种社会生态中沉浮。

中共党内民主派的判别标准

“民主派”是时下人们评论中共党内具有民主倾向的人物时常用的一个称谓。但是，界定这一称谓并不是容易的事情。最大的麻烦来自人们对“民主”一词的滥用。美好的词汇几乎都难免遭到滥用，就

象美人难免广受意淫一样。民主的价值是如此之美，以至于当今世界很少有公然反对民主的政治派别，很多独裁政权都曾郑重其事地在国号中加上“民主”字眼。不过，民主这一概念在屡遭意淫之后依旧清白，而且民主的忠实信徒有义务维护它的清白。我们姑且承认民主政治可以有不同的分枝，但这些分枝是有限的，并非漫无边际。民主政治从内容到形式都有其内在的、基本的规定性，不具备这些内在的、基本的规定性的政治就不能称为民主政治。就其历史实态而言，人类历史上存在过的民主形态有“直接民主”和“代议制民主”两大类。

[11]

在当代的语境中，真正意义上的“民主”实际上是“自由主义民主”（Liberal Democracy）的缩写，真正意义上的“民主主义者”是“自由民主主义者”的缩写。自由主义民主是以自由主义为理论基础的民主政治。它不只是抽象思辩，而是经验事实，由相辅相成的至少三个部分构成。第一，自由主义人权学说与宪政理念，认为政府的目的是保护和促进个人的各种自由权利，而且这些自由权利由至高无上的宪法来界定并限制政府对个人自由权利的侵犯。第二，主权在民（Popular Sovereignty）观念及相应的选举程序。它将多数公民的同意（Consent）视为政权合法性的唯一根据，并且将公开和公平的竞选为内核的普选视为获得公民同意授权的唯一方式。第三，政党合法竞争和分权制衡的各种制度安排，以防止一党专政与个人独裁，并保证政权和平、公平、有序的转变。

还应特别指出，如果说在人类历史的早期曾经存在过“直接民主”和“暴民民主”的话，在当今世界从政治制度上说不再有反自由的民主，民主政治的价值体系是自由主义。极权主义政权所推行的“大众民主”或“极权主义民主”，都应该明白无误地置换为“大众独裁”或“极权主义独裁”。列宁、毛泽东等人也确实认为“独裁”和“民主”的概念可以互换。他们所说的独裁是货真价实的独裁，他们所说的民主则是对民主的亵渎。而且，主权在民原则必须通过竞选和公民投票的程序来落实，而不能由无法验证的“人民公意”或美丽诺言来搪塞。历来的独裁者都是玩弄“人民公意”的高手。消灭反对党之后的“民主”，只能是伪民主。[12]

有了民主的这种定义，我们很容易确定哪些人不能算民主派。首先必须指出，那些坚持“无产阶级民主”的中共主流不是民主派。理由很简单，民主（自由主义民主）的主体和对象必须是全体公民，任何某个或某几个“阶级”为主体和对象都从根本上违背民主原则、从而不配称民主。一旦抽掉了自由主义普世人权这一现代民主政治的基石，将民主视为只能由某个或某些阶级来享受的特权、甚至于公然宣告“民主”就是一部分人对另一部分人的专政，这样的“民主”必定是独裁者的玩物。作为无意得来的结果（Unintentional Result），民主政治在实际运作中可能对某些阶级或阶层更有利，但未必就是对其它阶级和阶层有害，社会各阶级阶层都在民主政治的运作中得到大小不

等的好处。[13]马克思主义批判现代自由主义民主偏袒资产阶级，这有一定道理。但是，雇主发财很可能也有利于雇员，如提高工资、增加就业机会、改善工作条件和基础设施等，就象雇员购买力的增强会为雇主扩大商品市场一样。欧洲“启蒙运动”所要建立的以自由人权为价值体系的“理性王国”，绝不仅仅是资产阶级的王国。马克思主义阶级分析的一个致命伤在于它的化约主义，硬将相对独立的政治化约为经济、化约为阶级利益，以至于走向西方民主政党永远代表资产阶级、共产党永远代表无产阶级的无稽之谈。人类社会的政治、经济、文化各个领域，当然相互影响、相互制约，但它们都有其独立性，不能不顾经验事实而硬将一方化约为另一方。

就历史事实而言，列宁首创的“无产阶级民主”，并不真的是要实行民主，而是一开始就表现为反民主、反现实存在的自由主义民主。1918年11月，“十月革命”恰好一周年的时候，列宁发表了《无产阶级和叛徒考茨基》的小册子，提出以阶级为基础的民主理念。他宣称，只要阶级还存在，就不存在“一般民主”或“纯粹民主”，而只存在“阶级民主”；谈论“纯粹民主”，就会掩盖“现代民主即资本主义民主的资产阶级实质”；“资产阶级民主”只能是“狭隘的、残缺不全的、虚伪的、骗人的民主”；专政和民主是同义词，“资产阶级民主”就是“资产阶级专政”，“无产阶级专政”也就是“无产阶级民主”；而“无产阶级的革命专政是由无产阶级对资产阶级阶级采用暴力手段来获得和维持的政权，是不受任何法律约束的政权”。当布尔什维克

消灭了政治反对派、大选制度、言论自由、新闻出版自由、集会结社自由等等“资产阶级民主”的表现形式而建立起“无产阶级专政”的时候，列宁高呼“无产阶级民主比任何资产阶级民主要民主百万倍”、“苏维埃政权这一无产阶级专政形式比最民主的资产阶级共和国要民主百万倍”。[14]可是名义上是“国家主人”的无产阶级本身连建立独立工会或选择企业领导人的权利都没有，枉论选举和监督党和国家领导人的权力。至于连名义上的国家主人地位都没有的阶级阶层，行使公民主权就更是无从谈起。列宁所建立起来的党国体制，只不过是打着“无产阶级民主”或“无产阶级专政”的旗号，将马克思的阶级斗争学说和东方专制主义或拜占庭传统相结合而建立起来的、人类历史上最完备的专制制度。他的“无产阶级民主”，不是发展民主事业，而恰恰是抵制人类文明所取得的民主成果。多少接受西方正规高等教育的列宁尚且如此，列宁之后跟着他提倡“无产阶级民主”的共产党领袖、特别是更为落后国家的共产党领袖，则更是等而下之。绝大多数中共党人，其中也不乏饱学之士，因为既得利益的本能驱动和马列主义这一俗世宗教的遮蔽，在历史真相早就大白于天下之后，至今仍对“无产阶级民主”的无稽之谈执迷不悟，使他们无法皈依真正的民主理想，实为一大悲剧。

不过，在排除了哪些人不是民主派之后，要确定哪些人算是中共党内民主派，还有一些困难。从理论上说，中共党内民主派指的是中共党内信仰自由主义民主并付诸行动的人士。但是我们必须承认，个

人的社会存在错综复杂，纯粹的个人和社会现象都几乎不存在。我们只好退而求其次，确定可以操作的、现实的判别标准。根据中国的政治现实和苏联东欧的经验，判别中共党内民主派的标准，必须综合考虑如下这些关键因素：对中共党政权的认识 and 态度、对自由主义民主的认识和态度、与政治民主化改革的关系。因而，判别，中共党内民主派的标准，至少包括如下几项。第一，认同自由主义民主的价值体系，尽管对自由主义民主政治的认识程度可以有深浅不同。第二，反对一党专政。从民主的角度反对个人迷信、领袖独裁但并不明确反对一党专政的人，至多也只能算是半个民主派。第三，在行动上从中共内部积极推进中国的民主化政治改革，区别于有思想而没行动的党内潜在民主派、也区别于作为公开的反对派从事民主运动的党外民主派。这些判别标准实际上只涉及基本共识。至于与民主化进程有关的一些相对次要的问题，诸如对马列主义官方意识形态的态度、对中国民族主义的态度、对中国历史文化的认识、对私有制和市场经济的态度、对西方民主国家的认识、对社会民主主义的态度、对全球化的态度，等等，很可能意见纷纭、见仁见智，甚至于难分轩輊。

依据这样一套判别标准，我们可以判定中共在立国前就存在一些民主因素，包括继承五四民主余绪的部分第一代中共党人和在抗日民主救亡运动中投奔中共的一代，但他们还不够格称为党内民主派，理由就在于他们为马列主义“民主观”所遮蔽，并没有认同自由主义民主。经过五十年代初的洗脑和五七年反右的打压，中共党内的民主因

素至多只是由顾准那样极个别的异数保留不绝如缕的一丝血脉。文化大革命的灾难和毛泽东时代的终结使中共党内民主因素死灰复燃，而且在二十世纪八十年代初几成燎原之势，真正形成为党内民主派。具体表现为王若水、刘宾雁、吴祖光、王若望、方励之、许良英等党内知名知识分子的呐喊，千百万中共党青年为自由主而呼号，甚至有胡耀邦、赵紫阳两任中共中央总书记和项南、任仲夷等封疆大吏所显示出来的民主倾向。严格说来，中共党内民主派实际上指的两部分人，即极少数完全意义上的民主派（与自由派同义）和在不同程度上具有自由主义民主倾向但未必完全认同自由主义民主的“半民主派”。[15]如果民主派稍有运气，中国本可因利乘便走向类似苏联东欧那样的民主化。只是 1989 年 6 月长安大街上的坦克压断了本来充满希望的历史进程。

李慎之的思想、政治光芒 V 及其贡献

李慎之的生平颇有传奇色彩，但他成为举世瞩目的公共人物，得益于 1999 年《风雨苍黄五十年》那篇鸿文。已有多人指出，李慎之的晚年壮举代表着中共党内“两头真”人物的“老人造反”。[16]2003 年 4 月李慎之逝世，一时间悼文如潮，很多人都将他视为中国自由主义的“领军人物”。但对李慎之的高度评价，在自由民主人士中间也有异议，以曹长青和仲维光为代表，认为李慎之甚至还没有资格被称

为自由主义者。[17]李慎之当然有可议之处，但曹、仲几位将他贬得那么低，可能根源于他们与目前的中国现实及其思想界的隔膜。[18]我在一篇纪念文章中将李慎之定位为“中共党内自由派领袖”，似乎比较稳妥。[19]

其实，国人思想进步的代价异乎寻常，很少从别国的经验和逻辑思维中得到智慧，总是在国家和个人遭受奇灾异难之后才有所觉悟。中共党内那些“两头真”的人物，有着充满辛酸和血泪的人生三部曲。第一步是在年青时代迷上中共关于共产主义和民主自由的理想和诺言而投奔共产党，贡献自己的宝贵青春；第二步是发现了共产党的“红色江山”中现实与理想的距离、权势对诺言的叛卖和嘲弄，并在试图劝谏党国领导纠偏补漏、兑现诺言的过程中遭受意外的打击和挫折（往往不止一次打击和挫折）；第三步是在晚年终于醒悟到今是而昨非，迷途知返，将政治民主化作为中国的救时之方。

李慎之的思想和人生三部曲很典型。他早年背叛殷实的家庭、弃置燕京大学所学之经济专业，投奔共产党的革命事业。他的革命生涯实可称少年得志，中华人民共和国成立时未届而立之年便官至新华社国际部副主任，分管编辑供最高领导层阅读的《参考资料》（大参考）和供普通党员干部消费的《参考消息》，还作为国际问题的高参策士、经常接触上至周恩来总理之类的上层人物。李慎之所代表的一代左派青年，热烈拥抱中国从威权主义社会到极权主义社会的转变。中国国

民党所建立起来的党国，是具有某些极权主义因素的威权主义政权。在二十世纪四十年代，极权主义社会图景比起威权主义社会来，感召力和诱惑力要大得多。威权主义政权的鲜明特色是严重倚仗军警和传统精英来巩固统治，这使它受到广大下层民众和知识分子的疏远和憎恶。相比之下，极权主义的魅力在于它巧妙地运动群众投身于波澜壮阔的社会政治运动，并以这种特色的“参与民主”来争取和强化“群众”的认同感；它的乌托邦图景以及对集体主义献身精神的高扬，也可以满足很多人的方向感、使命感和崇高感；它将社会资源、权力和荣誉的分配权垄断起来对积极分子的奖赏，也更加鼓舞人心。从政治文明发展的角度说，从威权主义转向极权主义，当然是历史的倒退。然而，二十世纪四十年代中国知识界对此有明确认识的人并不多。胡适的亲国民党立场，在知识界广受诟病。左翼知识界倒也有储安平清醒地提出在国民党统治下自由是多和少的问题、在共产党统治下自由则是有和无的问题。[20]但这种政治敏感在左翼知识界属于凤毛麟角。

李慎之在少年得志之后，接着是糊里糊涂地受到飞来之祸的严重打击。因为工作关系，李慎之广泛接触有关苏共二十大所揭露出来的斯大林问题和 1956 年的波、匈事件的材料，引发他对共产党政权体制的思考，得出苏联东欧出问题的总根源是没有在革命胜利后建立起民主制度。并且，他当时还受到内部传出的毛泽东批评新中国的“愚民政策”和“专制主义”的激发，遂在 1956 年的鸣放运动中倡议“大

民主”，要求“建立宪法法院”、“还政于民”、“开放新闻自由”等。结果因言罹祸，在反右运动中被开除党籍、下放劳动。不过，与千千万万具有相同经历的同胞们一样，李慎之并没有因此而迁怒于党和毛泽东，而是深挖自己的思想毒根，认为自己确有过失，冤枉之处只是党没有充分体察自己的一份好意和一番苦心，而且处罚太重。实际上，当年受党国打击的“右派”绝大多数人都是假右派，他们并不真的具备“反党”、“反社会主义”的思想水平、并不具有自由主义民主思想。他们有的只是对党国社会主义的真诚，在备受打击之后也只是感到个人受到冤枉，并不换来认清党国体制反自由、反民主的本质这样的觉悟。李慎之比广大右派同类更高之处是他在六十年代就明白了真理在他手中、以当右派为荣。但他在经受了反右的打击之后也失去了挑战党国的少年之勇，用他自己的话说是“噤若寒蝉”。而且，他在这一时期似乎还未完全认清“新民主主义民主”和“无产阶级民主”的反民主本质。他 2000 年 10 月给舒芜的信中说：“前两年读了陈独秀在一九四二年逝世前的言论，我更是恍然大悟，根本没有什么资产阶级民主和无产阶级民主的不同，也没有什么旧民主与新民主的不同，民主就是民主。” [21]这似乎可以证明他的思想飞跃发生于 1997-1998 年。他的自由主义言论也正是始于 1997 年评论顾准的文章。

李慎之的觉悟还有待于他所遭受的再一次打击和磨难。李慎之于 1973 年由周恩来点名从干校解放，重回北京新华社工作。接着又重新受到“重用”：1979 年以外交顾问身份陪新主邓小平出访美国，1982

奉命参与中共十二大文件的起草，1985 年上任中国社会科学院副院长，成为副部级高干。似乎为了报答知遇之恩，他与这一时期的“资产阶级自由化”保持着距离。直到 1989 年他才公开表示对民主运动的支持，在六四事件后不愿再次低头认错、“不愿在刺刀下做官”，因而第二次罹难，遭撤职查办之灾。再加上当年苏联东欧剧变等一系列事件，才使他对共产主义制度真正怀疑起来，达到对专制主义的大彻大悟，在思想和行动上告别党国体制，并终于在九十年代公开改宗自由主义。的确，要从禁锢了几十年的思想中走出、并毅然拥抱自由主义新信仰，对中共领导层来说，确是万分艰难。原因就在于，绝大部分人不是为权力所害，就是为惰力所害。为权力所害者，由“屁股决定脑袋”，无论如何“觉今是而昨非”，只因为屁股所坐的权位而无愿转变；为惰力所害者，则是在共产主义理想破灭之后，便再也无力燃起理想的火花，得过且过地颐享天年，期待“天然之力”将中国推向前进，或无奈地滑入再无崇高信念的犬儒主义泥潭。[22]中共领导人要在晚年完成从马克思主义者向自由主义者转变，需要“虽千万人吾往矣”的那种剑胆侠骨，需要对自由主义的真知灼见，也需要对马克思主义的大彻大悟。即便是那些克服权力障碍与惰力障碍而继续拼搏者，也往往未能洞察马克思主义意识形态的内在缺陷、并转而求取自由主义的药方。

李慎之在完成向自由主义者的转变之后，在上文谈到的党内民主派具体标志的三个方面，都有非常突出的成就。其一是从党内公开打

出自由主义这面大旗、向共产党人指明了彻底转变为自由主义者的出路。遭受 1989 年那场打击，中共党内民主派已溃不成军，公开为中国争自由民主的旗帜转到了党外民主派的手中。李慎之没有与党外民主派结盟，而是承接陈独秀、顾准的中共党内自由民主思想谱系，这既是李慎之自身的思想发展逻辑使然，同时也表明他的首要目标是要引导中共同仁向自由主义者转变。1998 年李慎之这位亲身体验了共产主义革命的喜悦、折腾、痛苦和绝望的革命老人写下了这些文字：

“世界经过工业化两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的人类历史上最大规模的试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光！” [23]

这显然是向中共同仁发出的自由主义宣言。

李慎之的思想拓进到这个层面，使他与党内半民主派同行区别开来。当笔者亲口问及处于他那个层面的同辈人有多少人是自由主义同道时，他以拇指对胸，半是自豪、半是叹息地作答：“余一人也”。[24] 六四事件之前，中共党内已有一批具有某些自由思想和价值观并在不同程度上试图参照自由主义的理论和价值来改革政治体制的人物。中共两任总书记，胡耀邦和赵紫阳，是因为犯“资产阶级自由化的错误”而被解除职务的；刘宾雁、王若望、王若水、吴祖光、方励之等人是因为“资产阶级自由化思想”被开除出党，天安门事件中因为“资产

阶级自由化”的思想和行动而被清算和整肃的各级党政干部则更多。不过，这些人不但没有彻底摆脱马列主义的框架，没有放弃他们的马克思主义信仰而改宗自由主义，他们所要求的只是“体制内改革”。他们真心向往自由民主主义，但其心智尚不能摆脱马列主义意识形态的樊篱，梦里不知身是客，反而为中共领袖及绝大多数党徒“误解”马、恩关于民主自由的微言大义良言美意而无限烦恼。

李慎之的部级高干知音如李锐、李昌、李普、朱厚泽、于光远、胡绩伟、王若水等都有这种烦恼。六四之后的李锐和王若水在这方面很有代表性。李锐不断地清算毛泽东晚年的错误，不懈地要求系统和实质性的政治体制改革，以实现“党的民主化”和“国家民主化”，但他依旧坚持马克思主义的指导作用和中国共产党的领导地位。[25] 李锐在很多场合都盛赞王若水是当代中国最有水平的理论家。王若水醉心于人道主义和异化理论，对传统马克思主义进行系统的批判与清算，对官方马克思主义意识形态的弊端进行透彻的分析，可算是在这部分人中间在理论上走得最远的人。但是，他仍然停留在马克思主义人道主义的框子里，没有迈出步子去皈依自由主义。人道主义的马克思主义是一种有力的批判武器，它可以非常深刻地揭示和批判资本主义社会的劳动异化和共产党人所建立起来的党国社会主义的权力异化。但是，人道主义的马克思主义者据以对这两种社会进行批判的最高理念是人类“类本质”的实现和作为整体的人类的解放。王若水仍然看不到党国社会主义与马克思主义改造现实人性的企图、实现

人的“类本质”的野心、以及作为整体的人类解放的乌托邦之间的逻辑关系，因而总是抱怨掌握国家权力的各国共产党人无一例外地背叛了马、恩老祖宗的教示和理想。从这个意义上说，他的思想停留在二十世纪五、六十年代“欧洲共产主义者”和苏联东欧早期持不同政见者的水平上。他以“权力异化”理论来批判共产党政权的变质，有其现实力度和一定的理论深度。但不可否认的事实是，马克思更加关注的是克服资本主义制度下的“劳动异化”，而且迷信“无产阶级”的政治去克服这种异化，从而种下后来党国权力异化的毒根。王若水为马克思早年对人的关注所吸引，并为马克思颂扬“个人解放”的个别模糊论断所困惑，没有看到马克思在人性观上的根本迷误。

马克思确实非常关注“人道”、“人性”和“人的自由”。但是，马克思的“人性”观是顺着卢梭的人类“总体意志”套路走下来的。在马克思那里，体现在各个人类个体身上的自然人性不代表人的“类本性”、而且低于人的“类本性”。马克思抹杀社会个体的主体性地位和个体多样性选择的内在价值，竭力揭露自由主义尊重“自然人性”的“资产阶级虚伪性”，断言“自然人性”是虚妄的，所体现的只是受私有制腐蚀之后的不良欲望，因而必须加以改造。而且，只有消灭了万恶的私有制，这种改造才能获得成功。到了那时，人类亮丽的“类本性”才能展现出来。为了实现人类的“类本性”，也就是整体人类的解放，就必须对现实的人性进行改造、牺牲广大人类个体的自由也在所不惜。正是这样一种人性观和人性设计，构成为专制主义提供理

论基础的潜能。即便是马克思在《共产党宣言》中提到“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”，他所说的自由也不是个人受法律保护而免于政府压迫的自由权利，而是生活在消灭了国家政府和劳动分工之后，生活于“共同体”内的人们“全面发展”的自由。按照他在《德意志意识形态》中的具体描述，全面自由发展的人们能够“上午打猎、下午捕鱼、傍晚放牧、晚饭后从事批判”。这样一种高调的自由，当然值得羡慕，特别是在那些已经实现了基本政治自由的地方。马克思及很多“马克思主义者”的迷误，在于以高调的“全面发展”自由来贬低和否定政治自由的价值。在他们看来，与“全面发展”的自由相比，在自由主义民主制度中所实现的政治自由显得微不足道，信仰自由只不过是让人接受宗教奴役、思想自由只不过是让人传播异端邪说，如此等等。

而且，马克思主义的基本理念包括整体主义的世界观、经济本位思想、历史决定论、阶级分析方法、社会主义革命的信念和共产主义理想。马克思主义的人道主义，充其量只是马克思主义理论体系的一个方面。马克思主义在所有共产党国家的实践都出现问题、带来灾难，足以说明这种社会理论本身有问题，无论是它对社会的诊断还是所开的药方。马克思的根本迷误就在于偏离了现代自由主义的根本立场：社会个体在道德、社会和本体意义上具有至高无上的地位。偏离了这一立场，马克思便陷入了种种不可调和的矛盾，诸如既谈论人的“自由”又强调“必然规律”、既向往自下而上的“解放”又推崇自上而

下的“计划”，等等。

李慎之的第二个贡献是以自由主义为理论依据来批判“中国专制主义”。李慎之曾借哈维尔之口批判当代中国的后极权主义现实，控诉“这个社会的最高原则是‘稳定’。而为了维持稳定，它赖以运转的基本条件仍然是：恐惧和谎言。弥漫的、无所不在的恐惧造成了弥漫的、无所不在的谎言”。[26]但是，李慎之毕竟并不熟悉极权主义的分析框架，在中国那种语境下也没有机会采用极权主义的分析框架来进行现实批判。因而，李慎之将批判的矛头集中于“中国专制主义”。有过五四以来的“反传统”，有过八十年代的“反封建”，有人可能会觉得李慎之反“中国专制主义”是老生常谈、甚至于是反错对象。孤立地看李慎之反“中国专制主义”的一些文字，确实会得出这种印象。但是，李慎之反“中国专制主义”至少有两层新意。其一，他突破了马克思主义的思维框架，明确采取了自由主义的理论立场。他在历史观上彻底摆脱马克思主义的经济决定论和人类社会五个发展阶段论，认定中国最迟从秦始皇统一中国时起便已进入“皇权专制主义”社会。在这种社会形态中，不是经济决定政治和意识形态，而是专制主义的政治制度和意识形态决定经济制度，特别是长期有效地封杀新的经济因素和新的理念的成长。而且，长期的“皇权专制主义”统治使中国形成了根深蒂固的专制主义文化传统，“深到不易认识清楚，深到不能真的触动的程度”，因而即使形式上的帝制被葬进了历史的坟墓，专制主义的传统仍然变相延续下来。[27]他所开出的是自由主义的救

治之方：“救治专制主义的唯一出路，就是启蒙，就是以近三百年来作为人类历史主流正脉的自由主义取代专制主义”。[28]其二，李慎之在二十世纪九十年代末打出反“中国专制主义”的旗帜，有力地回击了新保守主义的逆流。根源于中国自由主义民主运动的严重挫折和民族主义在多种复合因素刺激下的飙升，新保守主义的逆流在九十年代可谓恶浪滔天，遍地都是“新儒家”，就连李慎之都差点自乱方寸，戏称“半个新儒家”。但他很快就明白了文化保守主义的陷阱，看清了专制主义势力假借民族主义和文化保守主义来巩固其统治的用心。中国历史上曾经有过灿烂的优秀文化，而且中华民族在当代又是民族自尊心很容易受伤害的民族，因而中国自由主义者对传统的批判一再引火烧身。李慎之对文化传统和传统文化的明确区分，有助于中国人既毫无留情地批判专制主义的传统、又能保持对中国优秀文化的热爱和继承。因为，按李慎之的说法，“传统文化就是中国自古以来形形色色的文化现象之总和，……但它又是一个变化的、包容的、吸收的概念。……文化传统则不然。它是传统文化的核心，……它应该是中国人几千年传承至今的最主要的心理习惯、思维定势。”[29]有了这种区分，中国人对专制主义文化传统的批判，就不妨碍他们对唐诗宋词、人格修养等优秀文化的继承。

李慎之鲜明的自由主义立场显然使他对专制主义传统的批判比马克思主义同行赢得更多的读者。胡绩伟 1995 写的新年感言，对人生的感悟及对共产主义专制政权的批判，都与李慎之的《风雨苍黄五

十年》可谓伯仲之间。胡文之影响远远不及李文，个中原由就在于胡绩伟还没转变到自由主义的立场。胡绩伟在文章中说自己是“醒时老，老时醒”。[30]实际上他也并没有全醒。因为，他“还是信仰马克思主义”，依然相信当年中共所提倡的“新民主主义的宪政”如果没有遭到背叛就可以在中国实现真正的民主。他没有认识到以马克思主义的阶级理论为基础的“新民主主义的宪政”只能通向一党专政、而不可能通向真正意义上的民主。[31]

李慎之的第三个贡献是试图调动中共党内的一切资源重新开启六四之后被搁置起来的中国民主化政治改革。秦晖特别强调“自由主义实践”的意义，指出在自由秩序尚未建立的中国，一个人不仅要维护自己的自由、尊重他人的自由，而且还要反对他人之间的强制，才够资格称为自由主义者。[32]他不将钱钟书、陈寅恪等人视为自由主义者，有失苛刻。但他不以独善其身为然，强调与专制制度的斗争，凸显储安平、李慎之等人的意义，良有以哉。受惠于中国的专制主义传统和天道合法观、受惠于中国近年来经济的发展和民众生活的改善、受惠于民族主义和犬儒主义的大行其道，中共度过了二十世纪八十年代末九十年代初的危机，将民主运动压入低谷，使整个社会在后极权主义社会秩序下陷入政治上的绝望和生活上的物欲横流。当众多识时务的当权者们背叛了自己的理想而心安理得当新权贵，或者在经历种种磨难之后知趣地按灭了心中的理想之光，李慎之晚年犹作少年狂，重新点燃造福人类的理想之炬、掲橐自由主义的旗帜向专制主义

宣战，震聋发聩，其理论见识和道德都很值得称道。结束极权或后极权主义统治、拥抱自由主义民主的政治文明，不是胸无大志的平庸之辈可以担当的事业。这样的事业需要无数胆识过人的勇士。

不过，国内自由主义者及其他人士广泛认同李慎之，也就意味着他们对积“一点一滴”的改良以预备翻天覆地的大变革这样一种发展途径还没有完全绝望。李慎之利用他的特殊地位力启党员同仁之蒙，致力于从内部说服中共同仁担负起政治民主化的重任，甚至于念念不忘打动“核心”，可谓用心良苦。[33]应该说，中共早就是一个各各有志、同床易梦的复合体。当今维系中共上层的“共识”，与其说是共同信仰，毋宁说是对同归于尽的恐惧和得过且过的惰性。李慎之力图向中共党指明，民主化政治改革可以理解中共引刀自宫，但这是中共、同时也是中华民族获得新生成本最小的选择。中共的法制建设和对制度化程序化的强调、政企分开的改革和政府职能的改变、基层民主和干部竞争上岗的尝试，虽然不能替代建立现代多党政治和民主宪政的整体性突破（Breakthrough），但也都是有助于这种突破的有益之举。只要中共没有完全彻底地关闭政治改革的大门，通过自上而下的改革走向自由民主的政治文明的希望就没有破灭，就值得中国自由主义者去奋力争取。李慎之以当代中共先知的身份向中共党徒们指明：“全球化是世界潮流，市场经济是世界潮流，民主政治是世界潮流，提高人权是世界潮流，顺之者昌，逆之者亡。”[34] 中共或许还有跟随世界潮流前进的勇气。

注释：

[1] “民主派”和“自由派”都是约定俗成的概念，两者可以互换。但是，从严格的学术意义上说，应该使用“自由民主派(liberal democrat)”这一概念。时下国内那些被称为“自由派”的那些人物，确切的称谓应该是“自由民主派”。他们区别于其它学术和政治派别的本质特征，并不是私有化、市场化等等自由主义的主张，而是进一步深化政治改革以实现政治上的自由民主(liberal democracy)。

[2] 论述极权主义的先驱性著作有 Sigmund Neumann, Permanent Revolution: Totalitarianism

in the Age of International Civil War, New York: Harper, 1942; Hannah

Arendt, The Origins of Totalitarianism, New York: Harcourt, Brace, 1951;

Carl J. Friedrich, ed., Totalitarianism, New York: Grosset & Dunlap,

1954; and Carl J. Friedrich and Zbigniew Brezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

1956. 这一时期批判极权主义统治的重要著作还包括 Friedrich v Hayek, The Road to Serfdom, Chicag

University of Chicago Press, 1944; and

Karl R. Popper, The Open Society and Its Enemies, London:

Routledge &

Kegan Paul, 1945.

[3] 关于共产党国家的利益集团研究, 参阅 Skilling, H. Gordon, 'Interest Groups and Communist Politics', *World Politics*, 18:3 (April 1966); 'Interest Groups and Communist Politics Revisited', *World Politics*, 36:1 (October 1983).

[4] Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and*

Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe,

Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996, p. 40-52.

林兹和史蒂番在书中列出详细表格来对照这五种政权形态的本质特征, 令人一目了然。他们还分析了这五大政权形态内部进一步细分的次类政权形态 (regime sub-types)。华文世界较早使用极权主义分析框架探讨中国现实的有仲维光、徐贲等人, 参阅丘岳首的论文《后极权中国社会与李慎之现象》。

[5] 弗里德里克和布热津斯基认为极权主义不是一种单一现象, 而是一种复合症, 并且认为“极权主义复合症” (“Syndrome of Totalitarianism”) 有六种并发的症候: 一个整体主义的意识形态 (A Totalist Ideology); 一个效忠于这一意识形态并通常实行领袖独裁的

一党专政；全面发展的恐怖主义警察（ Terrorist Police）；对大众传媒的垄断；对武器的垄断；以及对所有社会组织的垄断性控制，包括以中央计划经济的方式对经济组织的控制。 Carl J. Friedrich

and Zbigniew K Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New

York: Praeger, 1965. See also Carl J. Friedrich , “The evolving theory and

practice of totalitarian regimes”, in Carl J. Friedrich, et al, eds.,

Totalitarianism in perspective: Three Views, New York: Praeger, 1969.

[6] 参阅 F. Furet, *The Passing of an Illusion: Communism in the Twentieth*

Century, Chicago University of Chicago Press, 1999, p.180-181.

[7] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt,

Brace & World, 1951; Vladimir Shlapentokh, *A Normal Totalitarian Society:*

How the Soviet Union Functioned and How It Collapsed, Armonk, New York: M.

E. Sharpe, 2001, p.11.

[8] 关于单位制度，参阅 Xiaobo Lu and Elizabet Perry, eds., *Danwei: the changing*

Chinese workplace in historical and comparative perspective,
Armonk, New

York: M. E. Sharpe, 1997;

李路路、李韩林：《中国的单位制度：资源、权利与交换》，杭
州：浙江人民出版社，2000。关于户口制度，参阅 Tiejun Cheng and
Mark

Selden, ‘The Origin and Social Consequence of China’s Hukou
System’, The

China Quarterly, no. 139 (September 1994);

殷志静、郁奇虹：《中国户籍制度改革》，北京：中国政法大学
出版社，1996。

[9] Juan J. Linz and Alfred Stepan, Problems of Democratic
Transition and

Consolidation: Southern Europe, South America, and
Post-Communist Europe,

Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996,
p. 44-45.

有不少人将前苏联和东欧那些经历了民主化变革的国家都称
为后极权社会，不足为训。

[10] Janos Kornai, The Socialist System: The Political Economy
of

Communism, Princeton: Princeton University Press, 1992,
Chapter 15.

[11] 关于民主制度的内部分类，参阅 Arendt Lijphart, *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Centuries*, New Haven: Yale University Press, 1984.

[12]中共创始人陈独秀在历尽沧桑之后对此有痛切的认识，参阅陈独秀：《给连根的信》（1940年7月31日）和《我的根本意见》（1940年11月28日），见《陈独秀著作选》，上海人民出版社1993年版。

[13] 唯有以已经取得的自由主义民主成果为前提条件的社会民主主义(Social Democracy)，才有资格超越(Transcend)自由主义民主。

[14]

列宁：《无产阶级革命和叛徒考茨基》，《列宁选集》，人民出版社1972年版，第3卷，第617-709页。在国际共产主义运动史上还有“社会主义民主”这一概念，似乎不可一概否定。“自由主义民主”的指涉对象主要是政治领域，如果在自由主义民主的基础上将民主扩大到社会经济领域，当然是民主事业的进一步发展，这也是“社会民主主义”(Social Democracy)或“议会社会主义”(Parliamentary

Socialism)的基本路数。但是，在共产党国家里作为“无产阶级民主”的同义词使用的“社会主义民主”则是一个骗局与陷阱。

[15]

如条件允许，本该进行量化研究，以确定中共党内民主派的实力和成长过程。顾名思义，似乎须有一群人方可称派。但是，在日常用语中当我们指称“某某是民主派”，说的是某个人而非一个群体，一人也可成派。从个体的角度去理解中共党内民主派，更加符合现实。作为近乎疯狂地强调统一与集中的列宁主义政党，中共不允许任何派别公开合法存在。中共党内民主派人数应当不少，但他们只能若即若离、各自为政。就胡耀邦和赵紫阳两系人马的关系而言，他们甚至不能在关键时刻援手相助。

[16] 杨继绳：《灿烂的夕阳》，《怀念李慎之》，上，189-203。

[17] 曹长青《李慎之的三大贡献与三个局限》，
<http://127.0.0.1:9333/03http-qqq.MnM.cGt,wN/Nd--/03;仲维光《过渡人物顾准和李慎之先生的贡献究竟在哪里》>，
http://127.0.0.1:9333/03http-qqq.ycriM.ncb/S5Gc/zScMtqt--/20_1.shtml。

[18] 对于曹长青、仲维光的质疑，朱学勤的《“常识”与“傲慢”——评曹长青、仲维光对李慎之、顾准的批评》一文有很精彩的回

应

<http://127.0.0.1:9333/03http-qqq.MnM.cGt/zqtQMsc/x/vv--/2003.htm>.

[19]冯崇义：《李慎之：冲决专制主义传统的中共党内自由派领袖》，<http://127.0.0.1:9333/03http-qqq.WQMcZQy5GFZ.ncb/ZQWS5MzSQ--/lisz2003062101.htm>.

[20] 储安平：《共产党与民主自由》，《客观》第4期，1945年12月1日。

[21] 李慎之：《回归“五四”、学习民主——给舒芜谈鲁迅、胡适和启蒙的信》，《风雨苍黄五十年——李慎之文选》，香港：明报出版社，2003年版，第65页。

[22]对当前中国犬儒主义的分析，参阅胡平：《犬儒病：当代中国的精神危机》，《北京之春》，1998年3月、四月、六月号。徐贲《当今中国大众社会的犬儒主义》，《二十一世纪》，2001年六月号。

[23]李慎之：《弘扬北大的自由主义传统》，载刘军宁编《自由主义的先声：北大传统与近现代中国》，北京：人民出版社1998年版，第4-5页。

[24]2003 年 3 月 16 日李慎之与笔者在北京的面谈。

[25]李锐要求系统的民主化政治体制改革的主张，见李锐：《迎接新世纪要四讲》、《炎黄春秋》，1999 年第 12 期；李锐：《关于我国政治体制改革的建议》、《炎黄春秋》，2003 年第 1 期。

[26]李慎之：《无权者的权力和反政治的政治—后期极权主义时代的人生哲学（〈哈维尔文集〉序）》，李慎之：《风雨苍黄五十年—李慎之文选》，香港：明报出版社，2003 年版，第 151 页。

[27]关于中国“皇权专制主义”社会形态的系统论述，见李慎之：《中国文化传统与现代化—兼论中国的专制主义》，《太平洋学报》2001 年第 3 期，第 3-15 页。

[28]李慎之：《回到“五四”，重新启蒙》，李慎之：《风雨苍黄五十年—李慎之文选》，香港：明报出版社，2003 年版，第 15 页。

[29]李慎之：《中国文化传统与现代化—兼论中国的专制主义》，《太平洋学报》，2001 年第 3 期，第 3-15 页。

[30] 胡绩伟：《新春放言》，《北京之春》1996 年 3 月号，总 34 期。

[31] 关于“新民主主义的宪政”的思想陷阱，参阅冯崇义：《社会民主主义与中国四十年代的宪政运动》，“现代中国与宪政”学术讨论会，悉尼，2003 年 1 月 16-18 日。

[32] 秦 晖：《实践自由——再祭李慎之》，
[http://127.0.0.1:9333/03http-qqq.WQMcZQy5GFZ.ncb/ZQWS5MzSQ--/
lisz2003062802.htm](http://127.0.0.1:9333/03http-qqq.WQMcZQy5GFZ.ncb/ZQWS5MzSQ--/lisz2003062802.htm).

[33] 参阅李慎之 2001 年 4 月 6 日致李锐信，《怀念李慎之》，
北京 2003 年版，第 2 页。《风雨苍黄五十年》一文的中心用意也是教
训“核心”。

[34]李慎之：《风雨苍黄五十年——国庆夜独语》，李慎之：《风
雨苍黄五十年——李慎之文选》，香港：明报出版社，2003 年版，第 13
页。

后极权时代的精神景观

刘晓波

后极权时代的最大特征是：一方面，统治者在合法性危机中还要
拼命维持独裁，但其统治效力日益下降；另一方面，民间不再认同独
裁制度，一个自发扩张的民间社会逐渐凸现，尽管还无力马上改变现
存制度，但社会在经济上和价值上的日益多元化，正在以滴水穿石之
功不断地蚕食著僵硬的政治一元化。

具体到精神层面，后极权的中国进入了「犬儒化」时代：没有信
仰、言行背离、心口不一。人们（包括高官和党员）不再相信官方主

旋律，以利益效忠代替了信念忠诚，私下里的骂娘、抱怨、调侃「伟光正」及其高官，已经成为民间的「饭局娱乐专案」，但在公开场合，既得利益的诱惑和要挟，使绝大多数人仍要用「人民日报」的腔调来歌功颂德，而且，这类公开献媚的脱口而出，就像私下骂娘时的口齿伶俐一样，似乎已经成为国人的习惯性反应。

体制内精英的人格分裂

在体制内走红的中青年精英的身上，普遍表现出一种「地下工作者现象」：在公开场合照本宣科，决不会放过任何仕途腾达的机会，但在私人饭局上则完全是另一套语言，他们会说：「虽然我在朝，你在野，其实我们的内心想法是一致的，只不过方式不同，你在外部呐喊，我在内部瓦解 」云云。他们会为你讲一些所谓的内幕消息和分析政局走向，介绍最高决策层的每个人各自的特点，哪个人最有希望成为大陆的蒋经国，甚至会说出让你惊叹的和平演变策略 等等。他们认为，和平演变成功的最大动力，来自他们这些「身在曹营心在汉」体制内开明派，而且官当的越大、伪装的越像、潜伏的越深，将来里应外合的成功率就越高。他们最为一致的说辞是：体制内有想法的人很多，这些人做的事，对于政治改革的意义远远大于体制外的反对派。每次和他们聊天，就觉得他们似乎个个都有戈巴契夫的远大抱负、忍辱负重的韧性和足够的政治智慧。也许是小时候看革命电影太多，中毒太深，以至于我常常把他们想像成打入敌人内部的足

智多谋的地下工作者。

这类现象远远不限于官员，在新闻界、教育界、文化界、经济界 比比皆是。六四后下海、发了财的熟人，总会隔一段时间请你光顾丰盛的饭局，每一次饭局都会侃侃天下大事且信誓旦旦地表示：下海挣钱决不是为了发财本身，而是为了将来干大事。他们列举了种种下海的社会意义：1，直接参与市场化和私有化的进程，为将来的政治民主化提供最基础的经济制度依托；2，为一些落难的朋友提供帮助，为将来体制外反对派重返政坛积累经济资源。他们最爱说的一句话就是：干革命没钱不行，越是为了将来的成功，现在就越要挣大钱，打下丰厚的经济基础。3、更重要的是，他们认为，有钱人干的革命，肯定是代价最小的革命，因为商场教会了他们精确的成本和收益的计算，决不会干那种成本高昂而收益甚微的革命。有钱人参政，鼓动暴力革命的概率最小，推动渐进和平演变的可能性最大。

所以，对「三个代表」和「新三民主义」，他们既不看好也不讨厌。理由是：这些理论总比毛的革命论强，也比邓的四项基本原则强，甚至有人认为它们是中共政权由敌视人性向人性化转变的第一步，如同用软绵绵大众文化包装硬邦邦的主旋律，总比赤裸裸的刀光剑影的口号要好一样。

对年轻一代的大面积腐蚀

最可悲的是，如此犬儒化生存也普遍地腐蚀著青年一代。

六四后的整肃使许多人被开除出党，也有更多人主动退党，想入党的人数曾一度逐年锐减。然而，经过十多年的强制遗忘和利益收买，青年人要求入党的人数逐渐回升。现政权为了显示中共对青年一代的吸引力，近些年七一庆典，官方的宣传造势强调年轻人积极要求入党的人数大幅度上升，特别要突出在校大学生入党人数的增长。据央视报道，全部在校大学生中，要求入党的比例已高达百分之六十。这一资料又恰好与媒体发布的另一调查数位相配合：年轻人拥护中共的比例高达百分之六十五。至于入党和拥护中共的理由，报道的侧重点也有理想主义转为现实主义：既不谈共产党的宗旨，也不谈远大的共产理想，更不谈党的斗争精神，而是绕了一个很大的弯，著重谈论中共的丰功伟绩，从毛泽东宣布「中国人民从此站起来了」到邓小平领导下的「中国人民富起来了」，最后落实为「三个代表」和「新三民主义」。这样的宣传，意在告诉观众：改革开放以来的中共，创造了国力增强、国威提高和国民富足的醒目政绩，所以对年轻学子越来越具有感召力。

观者可以怀疑这些由官方发布的数位，但只要对现在的年轻人有所了解，大概就不会再有多少置疑。被小康前景和实用主义浸泡的后「六四」一代，最关注的事物大都与深刻的思想、高贵的人性、清明的政治、人文关怀、超验价值无关，而是对生活采取一种实用主义和机会主义的态度，主要的人生目标集中在当官、发财或出国，主要趣味是追逐时尚、高消费和明星酷相，沈溺于网路游戏和一夜情。因为，在年轻一代未获独立生活之前，家庭小环境和社会大环境，已经把他

们浸入了特权意识和惟利是图的大染缸之中。

从社会环境看，中共的意识形态灌输切断了历史，造成一代代人的记忆空白。尽管中共执政以后，大陆人历经了难以想像的种种劫难，但是后「六四」一代基本没有甚么铭心刻骨的苦难记忆，没有对制度性镇压和警察国家的体验，而只有对「一切向钱看」和「有权就有钱」的切身体验，对「不择手段」的耳濡目染，他们眼中的成功人士是一夜暴富者和各类大众明星。所以，他们对讲述历史苦难和现实黑暗显得极不耐烦，认为总是讲反右啦大跃进啦文革啦六四啦，总是批评政府，总是揭露社会的阴暗面 完全没有必要。他们会以自身的富足生活和官方提供的种种资料来证明中国的巨大进步。

对外英雄对内懦夫，全无道德内疚

从家庭环境看，现在的青年人大都是独生子，所以是家庭的核心，俗称「小皇帝」。他们从小就享受著唯我独尊和衣食无忧的生活，体验不到父辈和底层的艰辛；他们养成了唯我独尊的「自我中心」意识，而缺少关心他人的情怀。何况，他们一旦考上大学，更成为家庭的宠儿和社会的骄子。所以，他们被家庭娇惯成绝对自我中心主义者，被社会引导向富贵攀比和追逐高消费来享受人生。那些中了状元的农村孩子中的大多数，所关心的也并不是怎样帮助农民改变受歧视的命运和摆脱贫困，而是毕业后怎样变为成功的城里人、人上人，以便彻底摆脱世代为农的命运。农村大学生的这种想法实乃理所当然。

近年来，大陆民间的民族主义之狂躁甚至远胜过官方，年轻一代具有最大的社会激情就是民族主义，特别是反美反日反台独，已经成为大陆年轻一代表达国家关怀的主要领域和民族仇恨的宣泄口：中美「撞机事件」、日本人的「珠海买春」、日本留学生在西北大学的所谓「辱华事件」、小泉参拜靖国神社、中国人赵燕在美国被警察殴打、亚洲杯的中日足球决赛 皆要引来年轻爱国者的群情激愤和小题大做，网路民族主义话语越来越暴力化、流氓化，表现为杀声四起的疯狂诅咒和为国捐躯的豪言壮语。然而，再强的爱国心也不会妨碍其机会主义的生存方式，不要说对政府性暴行的普遍沈默，即便是对社会性暴行也大都避而远之。同情心的麻木和正义感的匮乏，已经变成一种社会流行病：暴病街头的老人无人管，失足落水的农家女孩无人救；车匪路霸在车上行凶和当众强奸，满车青壮年却无人挺身而出；小流氓押著两个少女游街示众几百米，大家都在围观看热闹却无人施以援手 这类令人心寒的社会新闻，经常见诸于大陆媒体，就连中央电视台的相关栏目也时有报道。

这就是大陆年轻一代的民族主义：对外的口头英雄主义和对内的行动懦夫主义。当年克林顿访华在北大演讲，提出特别爱国且不太友好的问题的女生，如今已经做了美国人的媳妇。这样富于戏剧性的故事，自然会成为热炒一阵的新闻。更可悲的是，面对这种言词和行为之间的悖论，他们甚至连一点点心理波折或内心自问都没有，很自然地骂了，也很自然地去美国留学了。骂美国的时候，真的义愤填膺；坐上飞往波士顿的班机时，更有发自内心的欣喜若狂。

前几天，我在网上看到署名为「leonphoenix」的网民的帖子，开头便是：「我喜欢美国的商品，喜欢美国的大片。喜欢美国的自由。羡慕美国的富裕和强大，但更多的时候我还会和很多人一起大喊：『打倒美国佬!!!』因为这是弱小群体本能也是必然的反应。」这位网友以匿名的方式道出了犬儒化「爱国主义」的真谛。

无怪乎一些具有自由主义取向的大学教师们感叹说：整个九十年代，官方的意识形态灌输，在大学生身上取得了最大的效益。

同样，年轻一代也是以犬儒的态度对待入党问题。最近大学生要求入党的人数有大比例回升，但真正信仰共产主义的人实属凤毛麟角，正如年轻人中敢于向体制性野蛮和身边暴行说「不」的人也只是凤毛麟角一样。我不知道那个做了美国媳妇的北大女生是不是党员，如果不是，她的行为还不足以构成大陆年轻人的典型生存方式；如果是，她在校时的种种表现和毕业后的选择，就极为典型地示范了大陆青年的生存方式：「经济人理性」的畸形泛滥，即以追求个人利益最大化的诉求为核心的生存方式。说得好听点是个人利益意识的觉醒，说得难听点就是惟利是图之辈。他们积极要求入党却不信共产主义，他们充满反美的爱国激情却又沉迷于种种由美国引领的时尚 而最最奇特的在于，他们并不认为这样做有什么自相矛盾之忧，更没有任何道德负担，反而自我感觉良好，只要得到了收益，就自以为每一次选择都是英明的。

在不甘于随波逐流的大学生中，积极争取入党的人最多，其目的决不是信仰上的理想主义，而是基于个人抱负。因为，在中共执政的

大陆，无论毕业后干甚么，要想尽快成功，入党总比不入党要好。近几年，关于大学生择业的多次社会调查都显示：想进入党政衙门做公务员，已经成为大学生择业的首选。他们谈起入党的动机来，全然没有任何党八股气，而是极为实用且雄辩。

有一位与我辩论得面红耳赤的大三学生说：在中国，想有所作为就必须入党，这样才有机会在仕途上发达，才能手握大权，而只有手握大权，才能干事。入党有什么不好？当官或发财有甚么错？既能为个人及家庭挣得体面的生活，又能为社会作出超过一般人的贡献。

中共生存方式与年轻学子相似

表面上看，他们的生存方式与中共的意识形态说教没有任何共同之处，但是，只要熟悉中共发迹史的人，一眼就会看出，中共的生存方式——夺权、掌权和维持政权——与这些年轻学子的生存方式有著内在的实质性的一致，那就是机会主义的「利益至上」和「为达目的而不择手段」。所以，「韬光养晦」、「胯下之辱」「有奶便是娘」、「无毒不丈夫」之类的生存智慧，便成为他们为人处世的座右铭。而且，这些没有超验追求、没有道德底线的犬儒化的生存智慧，一以贯之于几千年的历史，从来没有真正改变过。所谓毛时代的共产理想在邓小平的实用主义「猫论」时代的衰落，被认为是毛时代与邓时代的主要区别之一，而在实际上，毛的生存策略和行为方式皆围绕著「权力」旋转，何时有过理想坚守和道义底线，毛的解放全人类高调并不妨碍

他不择手段地整人杀人，甚至扬言不惜要为全球一片红而牺牲三分之一人类。

换言之，无论是积极争取入党的大学生及其知识精英，还是体制内官员和下海商人，几乎无人在道义上真正拥护现行制度，而他们的实际行为却有助于现行制度的稳定。

在分裂的人格中生活得悠然自在的现象，与整个社会的精神分裂症非常协调。小道消息、政治民谣和黄色笑话，成为六四之后大陆中国的一大奇观，既被用于人们发泄不满和抨击时政，又被用于饭局上的调剂气氛和松弛神经。中国真的已经进入了一个「调笑时代」，除了电视中的各类晚会、娱乐栏目、喜剧和小品之外，执政者和官场腐败成为最大的民谣和笑话的素材库，几乎每个人都能讲一段以黄色为调料的政治笑话，几乎每一城镇和每一村庄都有广泛流传的讽刺性民谣，它们才是大陆民众真正的公共语言，与官方控制的公开媒体上的语言形成了鲜明的对立：如果你每天只接受来自公开媒体的资讯，就会恍如生活在天堂里；如果你每天只汲取私下聊天的资讯，就会觉得这里是地狱。前者所描述的是一片光明，后者所呈现的则是暗无天日。而这些民间的资讯交换和传播无法在阳光下公开进行，只能在私人之间的小圈子里流传。官方的各类公开的和非公开的禁令构成正规黑幕制度，权贵们在黑幕中瓜分全民资产和搞政治阴谋；私下流传的小道消息是由恐怖统治造成的非正规黑幕，民众在黑幕中发泄不满和自寻开心；两种黑幕下的大陆人遵守著同一套规则，即正规制度下的潜规

则。

生活在巨大反差中的犬儒们并不觉得有什么别扭：私下里万骂唾弃的中共政权仍然稳稳当当，中共高官仍然在全民的私下诅咒中风光无限。每一个私人相聚的饭局，都是一次牢骚发泄和政治笑话的表演秀，有些嘲弄当权者的黄色政治笑话，在无数个不同的饭局上被反复演绎。如果说，苦难、抱怨、不公和不满，在社会底层是发自内心的真情实感，那么出自现存秩序的受益阶层（权贵阶层、各类精英和城市白领）的怨恨，就变成了牌桌上和饭局上的自我娱乐。牢骚和嘲弄，早已失去了匕首和投枪的锋芒，失去了真正的道义力量，随著饭局的结束而结束，丝毫不影响人们在公开场合中的另一种表演。这种民间娱乐类似毒品，具有麻醉的功能，人们陶醉在摔扑克牌和洗麻将牌的悦耳声音和饭局上的嬉笑之中，像消费商品一样消费著苦难、黑暗和不满。而笑过之后一切如故：要说谎时就说谎，要黑心时就黑心，要钻营时就不择手段

后极权大陆的精神景观既分裂又同一：体制内行为与体制外行为、官方语言和民间语言、公开表态和私下聊天、悲剧现实和喜剧表演之间的分裂，达到了触目惊心的程度。但这分裂又奇妙地统一于犬儒化的生存方式之中，苦难现实被转换成小品化的民间娱乐，发泄不满转化为自我麻醉，嘲讽权贵退化为自娱表演。除了享乐和消费之外，似乎仅存的硕果只剩下「经纪人理性」的畸形发达：不择手段地谋求个人利益的最大化。

二〇〇四年九月十五日于北京家中

当今中国大众社会的犬儒主义

徐贲

深圳作家王四四在名为《我们现在还相信什么》的文章中讲到了他两个朋友的故事。第一个朋友觉得他现在自己的左手都不相信右手,“左手帮右手挠痒痒,右手想,挠得那么舒服,不知用心何在。右手帮左手擦肥皂,左手想,搓得那么起劲,然后要干什么?两只手端一碗热汤,左手想,我得自己端住,别指望右手;右手也同样这么寻思。结果,害得(他)多花了一倍的劲。”第二个朋友“在儿子三四岁时,给他上了一堂启蒙课:儿子要喝水,他给了一杯。儿子喝了一大口,烫得哭了起来。他说,谁让你不试试烫不烫,什么都得自己试,谁也别信,爸爸也不能信。”这两个都是关于不相信的故事,一个是自嘲,另一个是教儿子吃了亏要学乖,生动地刻划了一种具有中国特色的现代犬儒主义。(注1)

现代犬儒主义是一种“以不相信来获得合理性”的社会文化形态。

(注2) 现代犬儒主义的彻底不相信表现在它甚至不相信还能有什么办法改变它所不相信的那个世界。犬儒主义有玩世不恭、愤世疾俗的一面,也有委屈求全、接受现实的一面,它把对现有秩序的不满转化为一种不拒绝的理解,一种不反抗的清醒和一种不认同的接受。犬儒主

义在其它现代社会的大众文化中也存在,但是普遍到一般人觉得左手、右手之间的信任都出现了危机的情况却并不多见。这种危机是整个公众政治和道德生活危机的冰山一角。当今中国社会的犬儒主义不只是一种单纯的怀疑戒备心态,而更是一种人们在特定的统治和被统治关系中形成的生存方式。与这一统治和被统治关系有关的犬儒主义,分别表现为在上者的第四权威和在下者的现代现实主义。它们的形成和特征,是本文所要讨论的问题。

一、犬儒主义和后极权社会

犬儒主义(cynicism)的鼻祖是公元前五到四世纪希腊的底约基尼斯(Diogenes),他的哲学一反当时浮夸的哲学和社会习气,以行动而非理论向世人展示他的贫困哲学。为了证明人对尘世物质要求越少便越自由,他生活在一个桶里,以最低生存需求来生活。雅典人因此称他为“犬”。以节欲克己来谴责人间超度的权力行为,使得犬儒主义成为一种社会讽刺和批判哲学。在底约基尼斯那里,犬儒主义还是一种以无所求来保持思想独立的理想哲学。古代的犬儒主义具有三种倾向,一是随遇而安的非欲生活方式,二是不相信一切现有价值,三是戏剧性的冷嘲热讽。从公元三世纪起,犬儒主义开始分化出在下者和在上者的犬儒主义。对于在下者即普通人来说,犬儒主义是一种任人摆布的勉力生存和宣泄愤懑的方式。正如杜德雷(D. R. Dudley)所说:“犬儒主义者是布道人,他们所布之道是,不管世道怎么个变法,日子总得过下

去。”〔注 3〕下层人面对世道的不平和权势的强梁,没有公开对抗的力量和手段,冷嘲热讽和玩世不恭便成为他们以谑泄怒的主要表现形式。

对于在上者即权势精英来说,犬儒主义则是一种对付普通老百姓的手段。公元三世纪的享乐主义哲学家西欧多罗斯(Theodorus)就已经开始将犬儒主义精英化和权术化。西欧多罗斯是克兰尼贵族,是享乐主义哲学的代表。享乐主义和犬儒主义虽然在物质享乐问题上针锋相对,但却都鄙视现存价值(前者认为它不够理解享乐,后者则认为它过于沉溺于享乐),因此而有了衔接的可能。和底约基尼斯一样,西欧多罗斯强调的是智者和平常人的区别,但他更强调智者有权设置自己特殊的游戏规则。智者是自我完足的,适用于傻子们的规范标准并不适用于智者,一无所有的生活对傻子们有好处,但对“我们”智者就未必。智者并不相信过苦日子有什么好,但“过苦日子好”这个想法却能让傻子们安于本分。〔注 4〕从西欧多罗斯起,在上者的犬儒主义就成了权力精英设置双重标准,说一套做一套,把普通人当傻子来控制的政治伎俩。

在现代社会中,互相联系的上下分层犬儒主义表现就更为复杂。现代社会各领域的分化和各自建立的领域规范使得权势政治和大众日常生活的道德规范经常处于冲突状态。冠冕堂皇的政治理想和令人失望的政治表现之间的差距使得普通人对政治敬而远之,甚至视之为

不道德的事业。现代大众对政治冷漠,他们的犬儒主义其实往往包含了一种波维斯(T. Bewes)所说的“崇高的、升华了的价值尺度”,它往往“把抽象的真理和正直看得远比政治美德所强调的行动和想象来得重要。”〔注 5〕大众犬儒主义发自动众受压抑的道德意识,是一种大众对现代政治功利伦理的无可奈何的不满和抗议。不管多么无奈,大众犬儒主义毕竟表现了大众某种独立的自我意识。

并非所有的现代社会都有大众犬儒主义存在。在控制严厉有效的现代极权社会中,犬儒主义基本上是不存在的,因为绝大多数人生活在强制相信的状态下。真正有效的正统意识形态统治,其控制能力不只表现在扑灭异端思想,而更表现在封杀异端思想的可能滋生空间。以二十世纪法西斯主义和斯大林主义为经验背景的大众社会理论所强调的正是极权意识形态对大众思想统治的绝对有效性。极权社会的“大众”指的不只是人数众多,而更是众人彼此隔离、相互疏离的状态。极权统治下的大众不断受到政治运动激励,不断处于动员状态之下,因此而聚合为“群众”,更确切地说,是“革命群众”。极权制度中,合众为群的关键力量是一个力行政治专制的群众政党。正如法国政治学家勒夫特(C. Lefort)所说,“群众政党是极权主义的绝佳工具,国家和民间社会因此而成为一体。在每一个公开场合,党都体现了权力的原则;它传播某种普遍规范,使得这规范似乎出自社会本身。”〔注 6〕群众社会不断处在“积极行动命令”之中,并以此形成绝对整体的大众社会。

极权统治用敌我对立(阶级斗争)意识形态来统治社会。在极权社会中,没有人敢承认自己游离于公共政治之外,没有人敢公然对政治表示冷漠和怀疑,更不要说对它冷嘲热讽。奥维尔的《一九八四年》所描绘的正是一幅不容冷漠和怀疑存在的极权社会图景。这不是一个绝对没有邪思的社会。极权制度下的邪思是“双重思想”,不是犬儒思想。双重思想者对自己思想的罪孽深信不疑,对自己所犯的思想罪行一面恐惧万分,一面却欲罢不能。他一面心存侥幸,但愿能免遭暴露,但一面却知道不可能永远侥幸。正如罗森(P. Roazen)所说,双重思想是一种“病”,“只有用双重思想才能理解双重思想”。〔注7〕经历过文化大革命的人都不难理解双重思想的恐惧和罪孽感。与双重思想相比,犬儒思想并不带有自我罪孽感。在它那里,怀疑正统成为一种常态思想。无论从认知还是从道义来说,不相信都是常态,相信才是病态;相信是因为头脑简单,特容易上当。犬儒思想者也不再受恐惧感的折磨,因为他知道人人都和他一样不相信,只是大家在公开场合不表明自己的不相信罢了。

当专制制度中“双重思想”让位于犬儒思想的时候,极权的铁牢已经转化为后极权的“丝绒牢笼”。犬儒思想的生存空间给人一种后者比前者自由的感觉,乐观者甚至声称后极权制度已经产生了“半独立的”民间社会。但这种“自由”是极有限度的,因为它是一种受制者的自由。即使在事实上没有干涉或不太可能干涉的情况下,受制者

仍处于脆弱的状态,因为统治者随时可能进行干涉,受制者不受干涉的限度是由统治者安排的,受制者和统治者都知道这一点。正是这种受制地位,使得受制者即使在不再相信统治者的情况下,也必须按统治者所定的规则继续玩假装相信的游戏。把受制者的自由炫耀为真正的自由,这本身就是后极权制度下一种特有的犬儒主义。

极权和后极权统治都依赖意识形态的谎言控制,即乔治·奥威尔所概括和描述的“新说法”(Newspeak)。哈维尔(V. Havel)曾这样列举了极权和后极权的“新说法”：“生活中渗透了虚伪和谎言;官僚统治的政府叫做人民政府;工人阶级在工人阶级名义下被奴役;把彻底使人渺小成人完全解放;剥夺人的知情权叫做政令公开;弄权操纵叫做群众参政;无法无天叫做遵法守纪;压制文化叫做百花齐放;帝国影响的扩张被说成是支援被压迫人民;没有言论自由成了自由的最高形式;闹剧式的选举成了民主的最高形式;扼杀独立思考成了最科学的世界观;军事占领成了兄弟般的援助。因为该政权成了自己谎言的俘虏,所以它必须对一切作伪。它伪造过去,它伪造现在,它伪造将来。它伪造统计数据。它假装没有无处不在、不受制约的警察机构。它假装尊重人权,假装不迫害任何人。它假装什么也不怕,假装从不做假。”〔注8〕

“新说法”是后极权权势犬儒主义最集中的体现。“新说法”“表述了官方意识形态核心思想”,成为权力规定真理的根本手段。那些代表“官方真理核心”的思想(如“阶级斗争”或“四项原则”)将公

众语言变为禁固思想的统治工具,“新说法的语言作用,不仅在于言说官方理论,更在于杜绝它异思想的发生。”〔注 9〕随着极权统治有效思想控制条件(专制政党的可信度记录,与世隔绝的经济和信息存在方式,意识形态和政策的一致性,等等)一一消失,后极权统治的思想控制已经不再具有实质效力。但它仍具有表面的效力,统治者和被统治者都知道这一点。统治者的绝对权力仍控制着公众空间,仍有能力将被统治者的怀疑和不信都排除在公开话语之外。这种后极权意识形态统治产生的是一种不容说理的政治犬儒主义。它的关键不在于说什么,而在于为什么能这么说;不在于说了你信不信,而在于就是你不信,你也不敢公然说出不信。后极权政治犬儒主义心照不宣地把普通人当傻子,它所行使的是一种特别的统治权威的合法性,古德法勃(J. C. Goldfarb)称之为第四种合法性,我们不妨称之为第四权威。〔注 10〕

第四权威玩弄意识形态,其犬儒主义手段不仅表现在它如何继续运用旧的意识形态信条,如“社会主义”、“党领导一切”等等,而且也表现在它如何引进一些新的政治理念,并对之作所谓“中国特殊性”的处理,如具有中国特色的“民主”和“人权”。第四权威建立在受制者不相信,但又不能公开说出不相信的基础上。因此,它完全不同于威柏(M. Weber)所说的那三种以取信于受制者而获得合法性的权威形式(理性法制、个人魅力和传统)。〔注 11〕第四权威之所以得以建立,乃是“因为统治者对于公开知识的垄断是得到受制者公开认可的。当然,受制者也没有别的办法。但是,只要没有人公开质疑这种垄断,它就无

须提供说明,无须负任何责任。”〔注 12〕当权者必须在确保大众不敢反对的情况下,才能公然把他们当傻瓜对待,也只有在大众不公开反对的情况下,才能维持其犬儒式统治。

与在上者第四权威共生的,是在下者即普通人的弱者犬儒主义。它是一种对现实的不反抗的理解和不认同的接受,也就是人们平时常说的“难得糊涂”。弱者犬儒主义使在下者在并不真傻的情况下,深思熟虑地装傻。既然我没法说真话,那么你要我怎么说,我就怎么说,我不这么说也得这么说,由不得我心里想说什么。我照你的说,不见得有什么好处,但不照你的说,说不定就有麻烦。我知道我照你的说,你未必就相信我,未必就拿我当回事;但我不照你的说,你肯定会说我不拿你当回事。既然你要的不过是我摆出相信的样子,我又何必在说真话上面空费心思。这种颇费心思的不相信和谎言,它们所形成的犬儒主义,便是古德法勃所说的“现代现实主义”,这里的现实指的主要是完全假面化了的公众领域和公众话语机制。〔注 13〕

二、假面化的公共生活和犬儒式抵抗

专制权力垄断控制公共话语领域,公众生活被强制性地假面化,这是后极权社会中体制性的犬儒主义的特征。凡是专制权力,都需要用美妙崇高的公共话语为自己作道义包装,但受制的大众对这种包装的相信程度却不相同。事实上,相信或不相信这一包装乃是区别极权和

后极权这两种专制社会的一个重要标志。这一区别对于区分大众所受的不同种类的意识形态控制也同样具有重要意义。极权的强势统治和后极权的弱势统治是两种不同形式的意识形态控制。前者以洗脑的方式迫使大众参与,不断共同再生统治他们自己的社会制度;后者则以不让公开说话的方式迫使大众相信现存的社会制度为不可改变。前者要使大众觉得现有社会秩序是最为合理美好的(如“文化大革命就是好”);后者则要使他们觉得现有秩序即使不好也不宜改变(如“一搞民主就乱”)。前者将现状合理化,以达到最高程度控制;后者将现状自然化,以达到较低程度的控制。在低程度意识形态控制的社会中,现实失去了意识形态的道义支撑,大众对缺乏支撑的现实却又无力改变。这种无力感便不可避免地表现为对整个公众生活(包括政治和公共道德)的冷漠。

在民主社会中也存在政治冷漠的问题。政治冷漠甚至是民主社会中大众犬儒主义的主要表现。但是,民主社会中的犬儒主义并不涉及整个公共生活领域,它对政治的失望也不延伸为对公共道德的失望。相反,人们疏远政治,往往是因为他们觉得普通公民在社区、宗教和社会运动(如民权、环保与和平)等公众领域中活动,比在政治中更能维持出色的道德水准。大众对政治的失望与政治活动的虚伪有关。但是,在民主国家中,政治虚伪受到权力制衡和舆论的遏制;政治家不可能老是说一套做一套而不被选民唾弃。所以,政治虚伪与其说是因为权力把持了真理的论坛,还不如说是因为政治理念和实践之间本来就存在

着差异。(注 14)

中国大众对政治冷漠,则是长期体验虚假政治的现实教育结果,国内论者对此已多有论述。王蒙在谈到王朔作品中的玩世主义时指出,“首先是生活褻渎了神圣,……我们的政治运动一次又一次地与多么神圣的东西--主义、忠诚、党籍、称号直至生命--开了玩笑,……是他们先残酷地‘玩’了起来,其次才有了王朔。”(注 15)王力雄则指出,“邓小平时代的意识形态空壳化”,将“‘公有经济加极权政治’(马克思加秦始皇)”改换为“资本主义加极权政治”,使得极权政治因失去了社会主义的道义目标而成为赤裸裸的极权。王力雄写道:“邓把‘实践’奉为唯一标准所导致的挂羊头卖狗肉,对于回避行为与意识形态的分裂固然聪明一时,却由此腐蚀了意识形态之所以可以立身的基础--真诚。‘不争论’进一步导致了说一套做一套的言行不一,形成近年中国官场一大特色--集体心照不宣地‘打左灯向右转’。犬儒主义成了主流价值观。”(注 16)

“说一套做一套”形成了当今中国犬儒文化的基本特点。它不仅弥漫于政治领域中的公开话语,而且成为社会普遍的欺诈、虚伪和腐败行为不成文的规范。按此规范言论行事已成为人们日常活动的自我保护手段和生存技能。人人都说谎、都作假的状态常被解释为是大众的个人道德意识出了问题。其实,如此犬儒化的社会所面临的与其说是个人道德危机,还不如说是公众生活规范危机。公众生活的道德规

范和个人道德良知不同,它并不依赖“良心”的维持,它的维持机制是法制(以民主程序所产生和执行)、舆论(以自由言论为基础)和传统(以长期形成的民间正义为核心)。充斥着腐败和谎言的公众生活,不是没有规范,它有它自己的规范,它的规范就是虚假。

从社会批评的角度来看,虚假只是假面化公众生活的征兆,而其症结则在于理性社会规范机能的坏死。理性社会机能就是民主的机能。在民主法制和独立舆论比较完善的社会中尽管也存在虚假和腐败现象,但民主法制和独立舆论能将这些现象的危害降至最低的程度,使之不能恶化为全社会公众生活规范的制度性危机。当今中国社会中,法制由专断权力所操纵,舆论为权力充当喉舌,传统的民间正义无法作为独立舆论介入公众体制。普通人在虚假和腐败问题上抱犬儒主义态度,不仅仅是因为虚假和腐败充斥于现实秩序之中,而更是因为现有秩序已不再能提供解决这些问题的体制性条件。

大众犬儒主义对现有的、假面化的公众生活秩序既有妥协和参与的一面,又有不满和抵抗的一面,这两个方面本来就是犬儒主义乞行天下、冷嘲热讽这两个特征的结合。前一个方面使得大众犬儒主义成为现有公众领域的一部分,成为一种与之相协调的现象。后一个方面则使它疏离现有的公众领域,成为假面公众领域边缘处的批评立场。这一批评立场的领域性质相当暧昧,它与其说是个人的,还不如说是下层的;与其说是异端的,还不如说是受制的;与其说是独立的,还不如说是

衍生的。大众犬儒主义的这些性质使得它形成了独特的民间性,也使得它得以从制度性的公众生活领域(政治的、经济的和文化的)及其犬儒主义脱离出来,形成一种特殊的弱者抵抗形式。

民主社会中对大众犬儒主义的批评,大多强调它与现实妥协的一面。批评者大多认为,在民主制度中,犬儒主义不同于批评理性,它是一种非理性的否定和怀疑,因此它与民主政治文化的理性共识机制不合。勒纳(M. Lerner)指出,“犬儒主义不象理性怀疑主义那样相信人可以改变世界。”对犬儒主义的批评,其合理性必须从民主公共话语空间的自由度来理解。民主公共话语空间既不排斥犬儒式怀疑,也不排斥理性批评,但是只有理性批评才对民主公共话语空间有建设性的贡献。你可以和持理性批判的怀疑者作理性探讨,但你无论如何也不能说服犬儒主义者,因为“犬儒主义象是抱定宗教信仰般地不相信有任何根本变化的可能。”〔注 17〕

在非民主社会中,对现有经济、政治和文化统治的质疑和反对不可能自由进入公共话语领域。无论是持理性批评的怀疑还是根本拒绝相信的犬儒主义,它们都只能存在于公共话语的边缘或之外。对大众犬儒主义的评价当然也就不能只是着眼于它与并不存在的民主理性政治文化是否和谐。大众犬儒主义明显的边缘性和不自由状态,凸现了它相对于官方话语的受制性和由此生发的不满。

表示不满的民间大众犬儒主义,其冷嘲热讽的主要表现形式是市井流传的笑话、传言、歌谣、顺口溜和种种异类文艺。它所包含的拒绝和抵抗具有高度的隐蔽性和伪装性。对于它来说,“公开表现的条件是,它相当隐晦和曲折,可以作两面不同的阅读。其中一面是不招惹当局的,这一面也许有些乏味,但却因此留下了一条全身而退的后路。”除了隐晦和曲折,这类民间或大众文化存在的另一个条件是不与统治性的公开语本正面冲突,“民间文化的暧昧和多义,只要它不直接与统治者的公开语本对抗,就能营造出相对独立的自由话语领域来。”〔注18〕

民间犬儒主义是一种扭曲的反抗,它折射出公众生活领域的诚信危机及其公开话语的伪善,但它却不是在说真话,更不是一种公民们公开表示异见的方式。犬儒式反抗对于建立理性、诚实的民主公众话语的正面贡献是极为有限的。民间犬儒主义的某些形式,包括一些痞子文学(如王朔的一些作品)和异类艺术(如“波普艺术”和“玩世绘画”),在反对政治神话的同时,往往借助大众消费文化制造出一个新的神话--市场神话。异类思想在面对政治和经济双重挤压的时候,无法依靠犬儒表现来保持独立的批判理性。市场本身就是当今中国最主要的权势犬儒的本源之一。市场操作不择手段地谋利,唱的却是发展社会福利和提升中国地位的爱国高调,它的说一套做一套并不比政治权势逊色。就其犬儒主义操作而言,大众商业文化对异类文化的利用和它对爱国主义话语的利用并无性质上的区别。在公民的民主权利和自由言

论受到限制的情况下,大众商业文化不可能为民间犬儒主义提供一个转化为独立批评的理性空间。要想改变民间犬儒主义扭曲性的反抗,或者甚至改变当今中国上下互动的体制性犬儒主义,最终还得从建立允许说真话、鼓励说真话、必须说真话的理性公民社会秩序着眼。

注释:

1.王四四:《我们现在还相信什么?》,2000年11月2日。

2.Jeffrey C. Goldfarb, *The Cynical Society* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1991), 152.

3, 4, 13.Donald R. Dudley, *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A. D.* (UK: Methuen & Co., 1937), x, 104-106, 153.

5, 14.Timothy Bewes, *Cynicism and Postmodernism* (London: Verso, 1997), 2, 8.

6.Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), 216.

7. Paul Roazen, "Orwell, Fread, and 1984," in Harold Bloom, ed., George Orwell's 1984 (New York: Chelsea House, 1987), 33.

8. Vaclav Havel, Vaclav Havel or Living in Truth (London: Faber and Faber, 1987), 44-45. 此处借用了徐友渔的译文,特此致谢。

9, 10. Jeffrey C. Goldfarb, Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989), 48, 216.

11. Max Weber, "Politics as a Vocation," in H. H. Gerth and C. Wright Mills, From Max Weber (London: Routledge, 1948), 78.

12, 18. James C. Scott, Domination and Arts of Resistance (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), 53, 157.

15. 王蒙:《躲避崇高》,《读书》,1993年第1期,第10-11页。

16. 王力雄:《底层毛泽东与“经济文革”》,2000年11月7日

17. Michael Lerner, The Politics of Meaning: Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism (Reading, MA: Addison-Wesley, 1996), 20, 20.