



後共產主義社會的現代、前現代、後現代困惑

金雁

「後共產主義」時期的東歐俄羅斯思想界，與社會、經濟、政治層面的多元狀態相似，呈現出一種說不上是興旺還是蕭條的狀態。舊的教條已經蕩然無存，但另一方面向市場經濟轉軌的「商品拜物教」、「市場崇拜」又令人感到壓抑。原來的「鐵飯碗」、「大鍋飯」已經打破，拋向市場和失去管制同時來臨，過去的意識型態部門紛紛改弦易轍，大專院校也引入競爭機制，知識分子在市場經濟大潮中好像沒有了方向感。在經歷了「鐵幕政治」垮臺的短暫喜悅後，接踵而來的是強烈的不適應和失落感。甚至那些在政治轉型過程中扮演「啓蒙」角色的「持不同政見者」也發現，剛剛有機會對社會講話，社會就已經不需要他們了。被傳媒炒得火爆的既不是共產黨人，也不是昔日對抗暴政而坐牢的持不同政見者，而是那些膚淺、平庸卻包裝得十分精美的各類「明星」。人們驚呼：這是一個只要感覺不要思想的時代。有些人自嘲說，以前馬克思認為精神產品生產所需要的兩個基本條件：一定的物資基礎加上思想上的完全自由，現在都有了，但是批判分析的精神也隨之解構掉了。

轉型中的知識分子

沙俄時代俄國知識分子，傳統上就有「泛政治化」的傾向。他們是「真理」的尋覓者，自己雖不知道路在何方，但是強烈的社會責任感、道德緊張感，使他們把探尋人間的不平等的來源作為終生的職業。用別爾加耶夫的話說：「他們把不認同現存制度、質疑官方教義作為終身目標，就註定了必然是悲劇命運的承擔者。」他們「不是為自己活著，而是為了他人」，為了「被欺凌與被侮辱者」，為了「小人物」活著。但是經過1920年代的驅趕、1930年代的大清洗、1950年代的改造、1960-70年代的逐步收買，除了體制外的「持不同政見者」，體制內的稍有創見的知識分子，為了「躲避政治迫害和政治暴力」，大多集中在自然科學領域，以至於那裡人滿為患，人才過剩、相互消耗。而人文社科領域則成了「沒有思想自由、沒有創造精神」的「黨文化的提線木偶」。就像紀德在《蘇聯歸來》中所說的，他所接觸到的原來扮演「社會良知」文學家「的思想已經被磨得沒有稜角，奴性和虛偽成為常態，同時也是他們的個人利祿所繫，因為他們只有聽話，才能有所收穫，只有思想對路，才會進入日益膨脹的特權階層，乃至從平均主義的樊籠中脫穎而出，成為國家的新貴。」再也不會出現十月革命前的契可夫和高爾基了。

蘇東劇變前後知識界的更迭，大體經歷了三個階段：從1980年代到劇變初期，是以二戰後出生的人扮演的「反思者」、「啟蒙者」唱主角。他們以提出系統的思想學說理論體系同舊體制作鬥爭。因為他們對舊體制瞭解深刻，對馬列主義和西方自由主義的思想都比較熟悉，在戈巴契夫「開放」的倡導下，對舊體制造

成很大的殺傷力。可以說他們在「破」的方面功勳卓著，但是在「立」的過程中缺乏獨創性的東西和解決實際問題的能力。在政治轉型結束、社會多元化的平臺建立以後，他們的作用日漸衰弱，陷入一種比較尷尬的局面，或者與政府若離若即，繼續充當俄羅斯各個政黨和政治運動的專家，或者脫離政治為生計奔波。在「葉爾欽時代」風頭最勁的是年輕的「經濟改革家」。他們與思想家的批判角色不同，不是為了批判舊制度也不是為了啓蒙。他們依靠與權貴的私人關係快速接近決策人物，在已有的政治平臺上充當俄國的經濟改革戰略的設計者或實施者。但是由於俄國經濟轉軌的不順利，一批批的「替罪羊」被先後換下。現在仍有不少經濟學家在政府部門當顧問，在政府的圈子裡有不同的學校、學科的週邊「顧問幫」。他們在電視上頻頻露臉、夸夸其談，因此在民眾中口碑不太好，而俄國媒體把經濟改革家排擠思想家的行動叫做「副博士革命」¹。

1990年代後半開始，有相當多的人員脫離單位下海「單幹」，一時間俄國建立起形形色色的戰略中心、社會學中心、民意調查中心、政治家形象設計中心、諮詢機構以及更是多如牛毛的工作室。1990年以來俄國產生了五十多所科研機構、一百多所社會學研究中心，這其中基金會的作用也不可小視。可以說社會科學領域進行了一次重新洗牌，更大範圍地參與到政府訂貨、市場訂單的服務性機構。一些「夕陽學科」紛紛向政治學（據說俄羅斯現在有5萬名政治學家）、經濟學和社會學流動，這批人主要根據市場的需求、商家、政客的訂貨做輿論調查、市場調研、政治家包裝、政情分析。他們基本上是兩類，一類是依附在「改革者」

1 （俄）《今日報》1995年7月7日。

思想 6：鄉土、本土、在地

周圍，另一類則更加市場化。但總之都是「吃誰家飯說誰家話」，是為「老闆」效勞的人。在很多人看來，他們已經不是傳統意義上的「知識分子」了；要麼是「權力的同謀」，要麼是「寡頭的小夥計」，或者乾脆就是「混口飯吃的文字工作者」。

雖然還有作為「社會良心」的公共知識分子，但是他們之間的分化和分歧也很大。從沙俄時代「異教徒式」的「真理的尋覓者」到「持不同政見者」，都主要是一種批判的文化，而不是一種建設的文化。而當失去批判對象之後，他們自身便也遇到了危機。在由「破」轉向「立」的過程中，公共知識分子面臨分道揚鑣的分化，而這種悖論在俄羅斯和東歐當年的反對派運動中就已經埋下了伏筆。

索忍尼辛與薩哈羅夫的論戰

1973年索忍尼辛在去國之前發表的〈致蘇聯領導人的信〉，把蘇聯的一切罪惡歸之為背棄了斯拉夫傳統，引進了一種錯誤的「西方意識型態」。他宣稱「這種所謂『先進思想』的黑風是上個世紀從西方刮來的，它折磨和傷害了我們的心靈」，並預言「西方文明在這塊狹隘、骯髒、發臭的土地上的總崩潰」。他認為工業化是一種罪惡，城市生活違反「人性」，議會民主是自我欺騙，科學技術「毫無意義」，甚至俄國在地理上靠近歐洲也是一種危險。他敦促當局放棄從西方學來的馬克思主義，在傳統的東正教、而且是200年前即沒有經過尼康²與彼得大帝歪曲的、沒有染

2 17世紀俄國東正教牧首，發動改革，造成傳統派與正統派的分裂。他主張教權高於皇權。

上西方邪惡的東正教中尋找出路。他主張俄國人遠離歐洲，移民到西伯利亞而求得民族復興，摒棄工業和城市而回到自然經濟的鄉村與公社中，把意識型態的專制變成「道德的專制」，「階級仇恨的」專制變成「人類互愛」的專制，而不是要搞什麼西方民主。索忍尼辛到美國以後，也一再發表演說抨擊西方資本家爲了金錢而不顧道義地討好克格勃，並大爲讚賞美國工會的道義立場。

索忍尼辛的言論立即在蘇聯的持不同政見者中引起強烈反應，其中薩哈羅夫的批評尤爲典型。他認爲馬克思主義並不是什麼「西方反宗教的無神論的化身」，而恰恰是一種造神術，舊體制也不是根據意識型態，而是根據統治者的實用主義需要建立的。從啓蒙時代的世界主義與普遍人性出發，薩哈羅夫認爲根本不應區分什麼「西方的」與「俄國的」思想，而只有正確地與錯誤的、先進的與落後的。背離人類文明主流的「俄羅斯獨特道路」是不存在的。薩哈羅夫毫無保留的贊成科學、理性、經濟國際化（全球化），並認爲索忍尼辛誇大了「大工業給今日世界造成的困難」。他批評索忍尼辛的宗教烏托邦，指出東正教不能救俄國。薩哈羅夫認爲俄國與世界各民族一樣，必須也可能實行民主，而俄國人的傳統奴性是「巨大的不幸，不是民族的美德」。俄羅斯不可能具有世界民族之林之外的「特殊性」，專制條件下的「政治荒漠」，靠斯拉夫主義的虛假的「和諧」是解救不了的。

表面上看來，似乎薩哈羅夫比索忍尼辛要「親西方」，但實際上，他們兩人在西方的影響不相上下，而且嚴格的說來，索忍尼辛的名聲比薩哈羅夫更大，顯然這是不能僅僅用「冷戰」的需要來解釋的。事實上，索忍尼辛之所以在西方擁有眾多的知音，並不僅僅是因爲他反共，而且也是因爲他「反現代化」。而今日

思想 6：鄉土、本土、在地

之西方已經不是急於「走入現代化」的西方，而是急於「走出現代化」的西方；已經不是「理性法庭」的一統天下，而是「上帝死了」的無奈世界；貶理性而重激情、反異化而求回歸的「後現代文化」，至少在形而上領域很吃香的。正是這種「後現代文化」與索忍尼辛產生了強烈共鳴，在持不同政見文化主要承擔社會批判功能的時代，這並未構成什麼問題。然而現在它卻帶來了蘇東思想界的困惑：我們是要現代化還是後現代化？

白俄文化中的「傳統再造」

早期的「俄國式」的知識分子，就是篤信「非官方」意義上的東正教、不顧一切的追求上帝的人。在他們看來，宗教是生活的必需品，是一種超然的力量，是無情世界中的感情寄託。19世紀俄羅斯的「黃金時代」的大師們托爾斯泰、杜思妥也夫斯基、梅列日科夫斯基、果戈里都虔誠地信仰宗教，追求上帝、尋求精神家園是他們共同的追求。在他們的作品中，對世俗的現代社會不滿，對現代文明的物欲橫流充滿了失望，在這種時代潮流中他們看不到生活的意義，認為只有通過自省、懺悔，學會鑒賞痛苦，才能淨化靈魂、拿到通往天堂的鑰匙。正是從這種觀念中，產生了俄國知識分子的懺悔意識和贖罪感。俄羅斯的宗教哲學就發源於杜思妥也夫斯基，別爾加耶夫號稱自己是「杜思妥也夫斯基思想之子」。1862年杜氏就在《地下室手記》一書中說，「現代性方案只不過是不需要人性居住的水晶宮」。正是希臘人蘇格拉底的理性狡計授予了哲學以開啓天堂之門的鑰匙，才有了現代人敢於以理性來堆砌水晶宮的癡人妄想。西方意義上的「現代性」終究會沒落，只有「耶路撒冷的重新歸來」才是到達彼岸世界的追

求。俄國知識分子的這種宗教精神，一直綿延不斷。

1905年的革命，使一些對暴民革命感到恐懼的知識分子以發表《路標》文集為代表，轉向「文化保守主義」。他們脫離社會現實的變革，從事「心靈」的拯救，成為「尋神派」大師。他們以總結和懺悔的口吻，批評激進知識分子在「喧鬧的革命」上走錯了路；社會主義這種非宗教的叛逆性，決定了它的「膚淺」的功利主義；唯物主義決定論將束縛的人類的創造力，只有「精神上的再生」，才能真正導致俄羅斯的復興。他們認為，東正教神秘主義具有創造新型文明的文化和社會力量，他們反對布爾什維克是因為後者是敵基督的化身。在他們看來，革命是以暴易暴、以一種極端反對另一種極端，冤冤相報的循環。1905年革命是他們「醒悟」的轉捩點。他們反思啓蒙運動，反思法國大革命，反思馬克思主義，都帶有濃厚的後現代色彩，有精神貴族的色彩和希臘悲劇情結。而這批人大多在1922年的「哲學家之船」中被驅逐出境，成為「白俄文化」中最重要的一支。

「白俄文化」泛指十月革命後流散在世界各地的、主要是西方國家的數百萬俄僑中形成的文化、意識、價值體系與人文學科領域的成果，包括了別爾加耶夫、布林加科夫、洛斯基、斯捷潘、弗蘭克的哲學，麥爾貢諾夫、米亞科金、基澤特維里、韋爾納德茨基、拉普申的史學，艾亨瓦爾德、伊茲戈耶夫、布寧、納波科夫—西林的文學，拉霍曼尼諾夫、夏利亞平、加吉列夫等的藝術。1921年，列寧在俄共（布）十大上講話說「有200萬俄國人流亡國外」³。他是根據1921年2月21日巴黎出版的《俄羅斯地方自治機關和城市難民救濟委員會公報》上的資料。當時歐洲有記錄俄

3 《列寧全集》2版14卷，頁42。

思想 6：鄉土、本土、在地

國的難民總數是194.6萬人⁴。實際上遠遠不止這個數字。

白俄文化的主要活動地區是巴黎、柏林、布拉格、索非亞、華沙等，隨著白俄僑民五光十色的政治傾向而分為許多成分，包括社會民主主義、社會革命主義、自由主義（立憲民主主義）、東正教神秘主義、斯拉夫主義到保皇主義等等，但是隨著時間的推移，大多數派別的思想在第一代俄僑的故去以後便沉寂下來，只有以「尋神派」為代表的東正教—斯拉夫傳統復興論傾向長盛不衰而為主流。白俄文化對當時西方文化的影響，和在今日俄國的復興，都是以這種傾向為主的。從某種意義上說，它與1949年後海外的「新儒家」在中國歷史上的地位，頗有類似之處。

白俄文化對十月革命前俄國傳統文化與俄國現代化進程進行了深刻的反思，並進行傳統的揚棄與再創造工作，在一定程度上形成了「俄羅斯文化復興」之勢。白俄文化主流對西方文化進行了激烈的批判，對現代工業所造成的世俗化、物質化持強烈的否定態度，並因此對現代西方的各種現代化批判思潮，諸如存在主義、後現代主義等產生了很大影響，成為這些思潮的源頭之一。

白俄文化對蘇俄文化持頗為矛盾的立場。他們既攻擊蘇俄文化的「社會主義」特徵，又攻擊蘇俄文化的西方特徵，同時對蘇俄文化的傳統與外來成分也有某種程度的認同，尤其在二戰期間，這種認同一度似乎淹沒了白俄文化本身。白俄文化對蘇聯持不同政見運動和蘇東劇變都提供了精神力量。索忍尼辛等一大批的「持不同政見者」，都以白俄文化為思想之源。但另一方面，它也與持不同政見運動中的「西化派」常有衝突。1970年代的索

4 巴里赫諾夫斯基，《白俄分子的思想政治破產和國內反革命被粉碎》（列寧格勒，1978），頁15。

（忍尼辛）—薩（哈羅夫）之爭為其分野，劇變後這種衝突更大大發展起來。與自由派相對立的在很大程度上與其說是馬克思主義，不如說是以白俄文化為背景的「斯拉夫文化」。現在不僅「褐色反對派」即極右翼民族主義打著俄羅斯傳統文化復興的旗號，就連俄共也常常稱引用別爾加耶夫、普寧等，從而使俄國的社會政治經濟鬥爭，帶有一種文化衝突的色彩。

白俄文化的內涵是很豐富的，它反映了俄國現代化過程的兩次大轉折（1917年和1991年）中傳統文化的時代性尷尬，也體現了傳統文化頑強的生命力和創造的潛力。蘇東劇變以後，「白俄文化」又回到了它的母體，與國內的「俄羅斯思想」實現了對接。

別爾加耶夫現象

上世紀1990年代，隨著蘇東劇變，一股重新挖掘「白俄文化」的熱潮怦然興起，國際上最知名的俄僑思想家別爾加耶夫（1874-1948）在這股潮流中最受推崇。1990年，他的代表作《俄國共產主義起源及其涵義》⁵首次在蘇聯以俄文出版，一時名聲不脛而走，初版在一個月之內告罄，以至於流傳起該書的複印本來。同時思想界的「別爾加耶夫熱」也很快席捲到其他領域，一時竟使這位俄僑思想家在去世40年後，成了俄國知識界談論最多的人物之一。正像《俄國共產主義起源以及涵義》出版後記所說，別爾加耶夫現在被認為是「俄國最深刻、最推崇的思想家，同時也是20世紀最大的哲學家。他的名字在國外盡人皆知，但在出版

5 台灣譯本為：貝爾查也夫著，鄭學稼譯，《俄羅斯共產主義之本原》（台北：中央文物供應社，民國43年）。

思想 6：鄉土、本土、在地

物浩如煙海的俄國國內廣大讀者中卻聞所未聞，只是現在他的名字才開始回到了我們的文化中。」

「別爾加耶夫熱」的形成，固然首先是受俄羅斯當時的自由化的氣候所孕育。當時在眾多的俄僑思想家中別爾加耶夫受到特別推崇，與他對俄國傳統文化所做的獨到分析和獨特態度有關。別爾加耶夫身跨兩個時代，先後住過俄國與西方，從一個「合法馬克思主義者」變成持自由主義立場的立憲民主黨的理論家，到國外後透過對俄國自由主義運動失敗的反思，又變成了俄國式的存在主義與東正教神秘主義思想家。他的思想中既有革命前俄國知識分子從西方的工業文明中接受的東西，又有向俄羅斯傳統與東正教文化復歸的傾向，還反映了與當代西方後現代主義潮流相呼應的存在主義與非理性主義、即反思與批判現代工業文明的內容。他對變幻無常的時代氛圍十分敏感。他認為，現代史的矛盾預示著一個「神人創造」的新時代，而人在這個時代裡可以使世界重新充滿活力。他一方面仇視布爾什維克，譴責「蘇維埃制度的罪惡在於暴力行爲」，另一方面又激烈批判「市民社會」，反對「西化」。他從民族文化發展的角度承認十月革命具有某種必然性，並認為十月革命後俄國出現的進步中，可以看到「神人創造」新時代的萌芽。因此，持各種立場的當代人們，都可以從別爾加耶夫身上找到知音：西方的「後現代思想家」把他對市民社會的拜物傾向及理性異化的抨擊引為同道，俄羅斯的民主派則與他對列寧—史達林制度的譴責發生共鳴，而葉爾欽時代對「全盤西化」政策不滿的反對派——從俄共到俄羅斯民主主義者——可以從別爾加耶夫對「俄羅斯精神」的頌揚以及對西方文化的批評中受到鼓舞。

但這並不是說，別爾加耶夫的思想是個誰都可以各取所需的

大雜燴。事實上，別爾加耶夫的主要傾向是非常鮮明的：在文化形態上，他不認同西方，而強烈的傾向於植根俄國傳統的「新斯拉夫主義」；在社會思想上，他排斥資本主義而嚮往「教會公社」；在時代座標上，他批評現代，而追求後現代的「新的中世紀」；在人文價值上，他抵制物欲而重視信仰，反對世俗化而追求終極關懷，敵視近代人文主義的「獸性解放」而主張超越性的人類本質存在；他主張「愛」而反對「恨」；主張和諧而反對競爭；主張彼岸世界的高尚而反對此岸世界的庸俗。這一切，使他在俄國文化中的地位類似於「精神領袖」。他那種融合對現存制度之不滿、對西方文化的失望、對強大俄國光榮的懷念、以及對「後現代」的嚮往於一體的複雜思想，對於當前舊已破而新難立、對過去已失望而對未來又疑慮重重、對自己失去信心而對西方有不信任的、彷徨四顧上下求索的俄羅斯人來說，無疑具有「先知」般的意義。

有趣的是，在俄國最頻繁的引用「偉大哲學家別爾加耶夫」的話並認同的，不是葉爾欽、普京政府及其陣營，而是在野陣營的俄共。隨著俄共的日益「民族主義化」，他們逐漸倚重以弘揚「俄羅斯傳統」來抵制「全盤西化」，因此他們在越來越軟弱的堅持某些「蘇維埃教條」的同時，也越來越多地從別爾加耶夫這樣的傳統文化弘揚者身上汲取精神資源。當年被共產黨人掃地出門的別爾加耶夫，如今卻被俄共請來做驅魔的尊神，這種現象說怪也不奇怪，因為別爾加耶夫本人也正是從馬克思主義走向東正教，從革命者變成衛道士的。而批判現代社會則是他在這種轉變中所保持的不變的立場。在民族主義和強國主義盛行的俄國，常常出現「錘子鐮刀紅旗」與黃黑白沙皇旗並肩反對紅白藍三色旗（共和旗）的景觀。相應地在形而上領域，也就出現了「馬克思

思想 6：鄉土、本土、在地

主義」與東正教原教旨主義結盟反對「世俗資本主義」的局面。然而在歷史上，別爾加耶夫卻主要是作為非理性主義—存在主義的意義被西方後現代思潮樹立起來的，而且在俄國曾哺育了像索忍尼辛這樣的反對派。今天的「別爾加耶夫現象」在這一點上，實際上也就是昔日索忍尼辛—薩哈羅夫之爭的延續和擴大。

捷克：哈維爾與克勞斯之爭

類似的現象，在東歐也出現。我們僅以捷克為例。

當今捷克，劇變後的第一任總統哈維爾仍然是最有影響力的思想家，而現任總統、以前的總理克勞斯則是最能幹的實幹家。這兩個人同屬公民論壇——公民民主黨，但思想觀念的差異卻判如兩極。

哈維爾被尊為「捷克民族的象徵」和「東歐最偉大的理想主義者」。他曾積極參與「布拉格之春」，在1968年以後最嚴峻的歲月裡，他作為「七七憲章」發言人與當局對著幹，寧可坐牢也不出國逃避，被譽為聖徒式人物。為此，他還與當時持不同政見者悲觀頹廢傾向和「出國潮」的米蘭·昆德拉，進行一場著名的辯論。1989年劇變後，他由階下囚一躍而為總統，當時曾獲得90%以上的選票，連已經開明化的捷摩共黨也號召黨員投他的票，可以說是劇變後東歐各國中最無爭議的領袖。哈維爾在《無權者的權利》、《反政治的政治》等書中表述了一種典型的後現代思想：

首先，他主張嚴格區分舊體制（他稱之為「後集權主義」）和傳統專制主義，認為前者不是中世紀的殘餘，而是現代化的惡果；不是「東方的罪惡」，而是「西方的罪惡」；不是農民社會的罪惡，而是市民社會的罪惡。在他看來，「西方的經理人與東

方的官僚」都是無人性的，而東歐的舊體制不僅要歸罪於馬克思列寧主義，而且要歸罪於伏爾泰，歸罪於啓蒙時代以來西方理性主義，歸罪於市民社會的「唯物主義對人類心靈的蔑視」。

其次，解救東歐之路不在於學西方，而恰恰在於擺脫西方工業文明的陰影，要從理性的桎梏中解放人類的心靈，返璞歸真，要打破現代科學把人類機器化、程序化的狀況，恢復人的本真存在。

第三，因此哈維爾把社會主義經濟與資本主義經濟都看成是一路貨，而主張用一種「公平的」經濟取而代之。這種經濟的創造力源於真誠、博愛與理想主義，同樣地，他認為「蘇維埃政治」與「議會政治」都是誤人的「現代政治」，應當以「反政治的政治」作為替代，這後一種「政治」應當以公民的個人良心為基礎。

哈維爾思想受到了西方非理性思潮中的生命哲學、存在主義和捷克胡司派新教倫理的影響，身為一個作家，他也繼承了卡夫卡為代表的奧匈時期文學傳統，以及當代歐洲的綠色和平主義潮流。然而這一切，在轉型期卻受到了經濟市場化、政治民主化進程的挑戰，因此哈維爾頗多抱怨之詞。他當總統的幾年間，對捷克的變革實踐是建議少批評多，因而被譏為「高高在上的教師」，而他自己則限於「理想主義者的孤獨之中」，聲稱自己與在共產黨時代一樣，仍是個「持不同政見者」。

對哈維爾的「教師」地位提出挑戰的是現任總統、當時的捷克總理克勞斯。克勞斯是捷克「休克療法」的設計師，他以堅決主張西方式的市場經濟、議會民主而著名，是個「融入歐洲現代化」的實幹家。他從極端理性主義的立場出發，在從未搞過市場經濟改革的捷克一步到位地而又不失公平地邁向資本主義。雖然對他的批評也不少，但是就連批評者也承認，克勞斯的選擇有其

思想 6：鄉土、本土、在地

合理性且成效顯著。當時人們就預計他有可能取代哈維爾，果真2000年克勞斯成爲捷克總統。

東歐的困境說到底，是在西歐「後現代」的語境和氛圍衝擊下搞現代化（市場經濟與民主政治）所遇到的一種特殊困境：既要向西方學習現代化，但卻遇到西方人自己在否定現代化，而又加上本國前現代傳統的阻力。問題表現爲怎樣認識前體制：舊體制的罪惡在那裡，又怎樣才能走出來？說法一直有兩種，是傳統之惡還是反傳統之惡？農民之惡還是反農民之惡？西方之惡還是東方之惡？農村之惡還是城市之惡？中世紀之惡還是現代病的罪惡？理性的罪惡還是非理性的罪惡？……對舊體制的兩種認識，產生了今後選擇道路的兩種意見。

東歐知識分子的文化，長期以來都是一種批判的文化。一旦失去批判的對象，他們就陷入了危機。這個危機的根源在於，這些人具有西方文化的背景，但他們接受的卻不是當年西方反專制時的近現代文化，而是對現代文化進行反思和批判的「後現代文化」。後現代的思想武器，能否解決他們在轉型期面臨的種種難題，乃是東歐人的困惑，恐怕在某種程度上也是中國新左派和自由主義所面臨的問題。

金雁：研究俄羅斯、東歐歷史與現狀，曾任中央編譯局世界社會主義研究所研究員、東歐處處長、俄羅斯研究中心常務副主任，現任中國政法大學人文學院教授、中國蘇聯東歐史研究會秘書長。學術論著包括《農村公社、改革與革命：米爾傳統與俄國現代化之路》（1996）、《蘇俄改革與現代化研究》（1997）、《經濟轉軌與社會公正》（2002）、《新餓鄉紀程》（1995），《十年滄桑：東歐諸國的經濟社會轉軌與思想變遷》（2004）等。