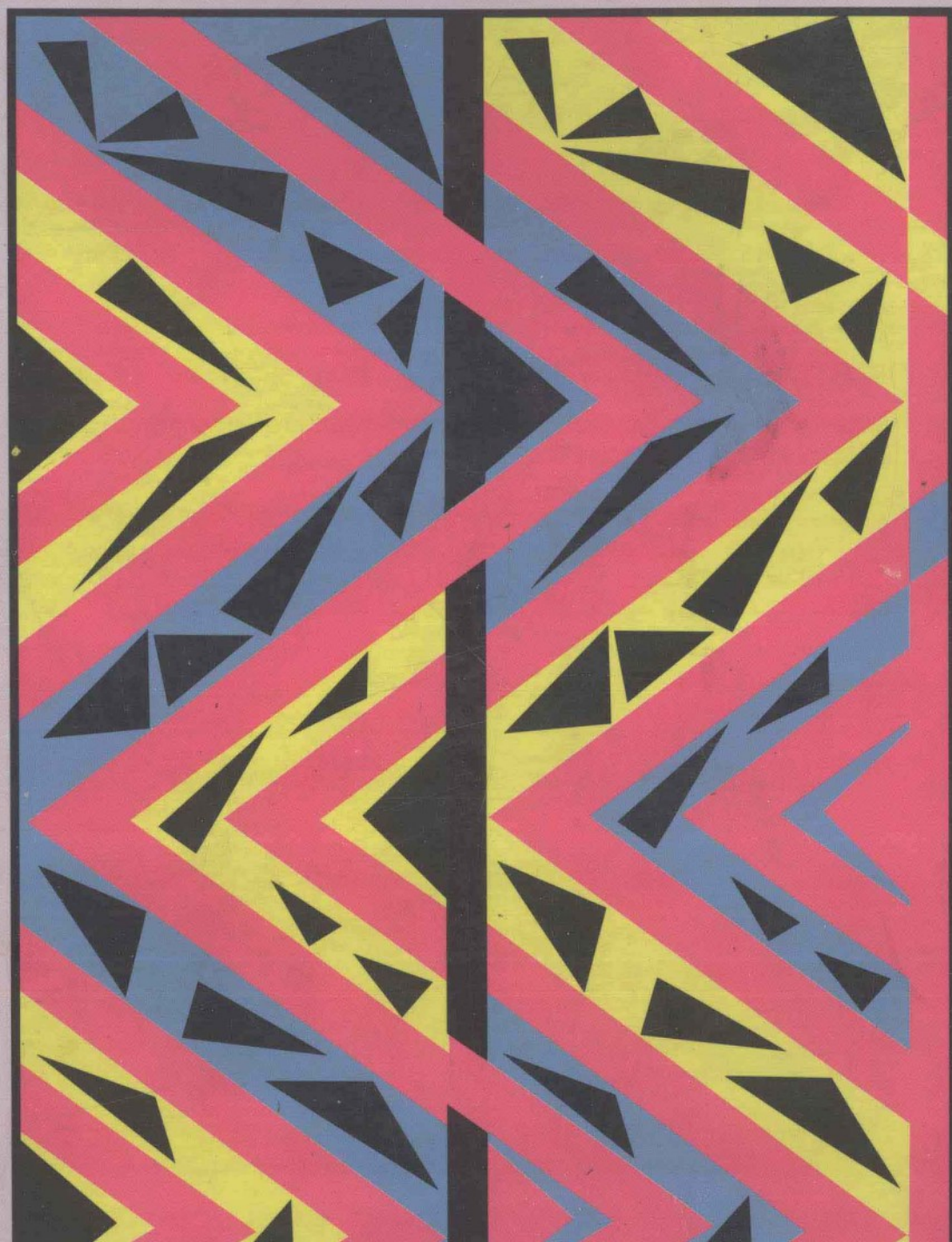


現代名著譯叢③②

# 知識分子的鴉片

Raymond Aron 著 蔡英文 譯



現代名著譯叢③②

---

# 知識分子的鴉片

---

蔡英文 譯



# 知識分子的鴉片

79.03.1025

---

中華民國七十九年三月初版

定價：新臺幣二三〇元

有著作權・翻印必究

Printed in R.O.C.

譯者 蔡英文  
發行人 王必成

---

出版者 聯經出版事業公司  
臺北市忠孝東路四段561號  
電話：6425518・3620137  
郵政劃撥帳戶第0100559-3號

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

---

ISBN 957-08-0318-5

• 11008-32 •

宗教是困處不幸中的生靈所發出的嘆息，  
是一個喪心無情的世界的情感，是沒有靈  
魂的世界的靈魂，是人民的鴉片。

——馬克思

如果取宗教這個名詞的最低級的意思來  
說，馬克思主義無疑是一種宗教。就如宗  
教生活的任何低等形式，馬克思主義從馬  
克思本人借取機巧的詞彙，不斷成為人民  
的鴉片。

——西蒙·魏爾 (SIMONE WEIL)

## 作者序

1955年初，爲了介紹這本著作給法國讀者，我寫了一篇序言，開場白是這樣的：「過去幾年，我寫了幾篇文章，這些文章針對共產主義的成分少，而針對共產主義的同路人者多。所謂共產主義同路人並不屬於共產黨，而是蘇聯政權的同情分子。我收集了這些文章，也寫了一篇引言，集子名爲〔論辯〕(Polemique)，而那篇引言發展成這本書。」

「知識分子對民主國家的缺失毫不留情，但是最惡劣的罪行，只要假所謂適當義理之名而行，他們卻不多思索，予以寬諒。我解釋他們這種態度，不久就遇到『左派』、『革命』、『無產階級』之類神聖字眼。由於分析了這些神話，我反省『歷史崇拜』(the cult of history)的現象，並且考察了社會學家該注意而至今尚未注意的社會範疇——知識分子。」

「因此，這本著作一方面是分析現行所謂的『左翼政黨的意識型態』，一方面說明法國當今知識分子與世界各地知識分子的處境。此書試圖解答我與其他人必定都曾經自問的問題：在一個經濟演化過程不合乎馬克思主義預言的國家



裏，爲什麼馬克思主義會再度掀起風潮？在勞工階級數量稀少的地方，爲什麼無產階級的意識型態與共產黨反而會更成功？什麼樣的環境會影響不同國家的知識分子的言論、思想與行動？」

兩年後，我爲英美兩國的讀者，重新寫了一篇序言：「英國一位極嚴肅的國會議員艾倫·赫伯特（Alan Herbert）曾說：知識分子之間關於知識分子命運的爭論，在法國人生活裏扮演的角色和飲食男女一事一樣重大。這本著作萌蘗於我和朋友、批評者之間一連串的討論。因此，是在繼承一個法國傳統：它表達了第二次世界大戰以後解放的十年裏撕扯著民族良心的那些激情和衝突。」

「在時空上，把這本書的論述歸諸於『法國大辯論』，以及把它們跟其他各國的論爭，與過去兩年來牽涉其中的事件縮連起來，而詳細分析其間的關係，不無價值。」

「法國流行兩種學說，一是『存在主義』，一是『馬克思主義』。左派知識分子有所保留而忸忸怩怩支持莫斯科，只差不會變成共產黨員而已；他們也引用黑格爾、胡塞爾，或祁克果的概念，來辯白自己何以接受共產黨。爲了有效地答覆他們，在本文中，我運用他們慣常使用的語言。儘管他們會擯斥邏輯實證論的論證，但他們無法等閒看待由他們自己使用的教條裏引出來的批評。」

「同時，我可能過分強調這場論戰的傳統性格。我也恐怕英美兩國讀者會接受鮑爾（John Bowle）的意見，他曾經說：『在敏銳且光芒萬丈的法國文化裏，最令人喪氣的

是：那些本質上愚蠢的見解竟然可以獲得這麼大的威望。』』

「這種反應可能明智，但失之急促。蘇聯衛星國裏，千千萬萬的人民接受馬列主義教育。而在自由世界裏，英語國家以外，成千上萬知識分子片面接受辯證唯物論和共產黨教條。誠然，我們有足夠理由相信，這種教育的最後結果與其說是信仰，不如說是懷疑。我也同意：自由歐洲的作家與學問之士對共產黨教條時或信奉，時或背棄，也許是他們在階級或辯證概念上思考的結果，但是更大的原因還在於他們良心不安。儘管如此，事實終歸事實，也就是說：對有思想的人而言，把情感導入『理性』或『擬理性』的形式，是一件頂重要的事。因此，以一句輕蔑的『真是胡鬧』來回答意識型態，並非明智，也無法令人心服。」

「同時，邏輯實證論的思考途徑是區域性的，或許比法國和聖母院大教堂區的知識分子的思維，更窄隘。」

「無論你喜歡、不喜歡，無論你歡迎或扼腕，巴黎的知識分子在世界上依舊占有舉足輕重的地位，而且散布與法國在地圖上的尺寸不成比例的廣泛影響力。法國現今雖處於弱國地位，但法國的聲音可以激起巨大的回響，而其所以如此，原因在於法國文化與歷史的特殊性格。」

「英國創造了議會政制，這種制度獨特唯一，任何國家若想模仿，只是徒勞。法國把這種制度轉換成睿智、永恆但模稜不明的觀念。英國和平漸進地創造一個福利國家。法國也創造多方面可以跟英國相比擬的社會立法制。但是，法國更進一步鼓盪『無階級社會』、『把人當人看待』，以及

『真實的互為主體性』(the authentic intersubjectivity) 這三種概念。然而，較之於自由、平等、博愛這三個概念，它們並不扣人心弦，也不清楚明白，但仍然顯示了法國知識分子的歷史作用：同人类的夢想與情感結合，而作好作歹；把社會的平凡成就轉變成普羅米修斯的工程、光輝絢爛的挫敗，以及悲劇史詩。」

「法國知識分子逡巡不決於兩端之間：企望四海皆準的普遍性，又要重視各國的獨特性；眷戀民主觀念，又崇尚貴族價值；愛好自由，又反抗美國的勢力和科技文明；富於道德感，又盛行犬儒作風。法國知識階層不只代表其自身而已。低度開發國家的大學畢業生、日本作家和西方的知識分子，多多少少都自覺心裏有這些紛歧的張力，但法國知識分子感受最痛切，而且以比較精微的概念措辭來表現它們。任何一位讀者如自鳴崇高地擯斥法國知識分子的這些思辨，就是未能在這具放大鏡裏看到自己。」

「馬克思主義的意識型態形式或許相當重要。不過，這本書處理的與其說是歷史唯物論，不如說是歷史的樂觀主義和理性主義。有許多國家的人或許不曾意識到『革命』與『訴求暴力的救贖途徑』的神話，或者『天選階級』的神話。然而，我想現在沒有一個國家不曾意識到『左派』與『歷史崇拜』的神話。在印度，我曾就左右兩派對立的謬誤作過演說，我的聽眾大部分是印度的知識分子，他們跟英國或美國的批評家一樣，聽了我的話，感到非常不自在，甚至憤怒。就此，我提出說明：我並不否認一場會議裏桌子兩邊



的人有其一定程度的對立，我只是認為，你不可以因為他們有某些觀念和見解，就把他們一分為二，說一個陣營是善的化身、屬於未來，代表理性，而另一個陣營是惡的化身，屬於過去，代表迷信。在此情況下，任何人如果主張兩個陣營同等有效，性質相同，即立遭攻擊。美國的自由主義者與英法兩國的左派人士都抱持相同的幻想，認為歷史有一個不變的取向，而且會演進到一個與理想融會無間的境界。理性主義者在職業本色上傾向於樂觀主義，而馬克思主義只是這樂觀主義的一個翻版——一個既崇尚劇變，同時又以決定論為主調的翻版而已；工業文明的希望與當前工業文明造成的災難之間的對照，更有利於它的發展。」

「馬克思主義代表了把歷史偶像化的最極端形式，宣揚暴力與狂熱。但是，歷史，若作最正確的闡釋，卻是教導人寬容與智慧。我不相信法國以外的國家不需要這些教導。」

這本書在「共產黨第二十屆大會」召開前夕出版，也可以說是在波蘭與匈牙利暴動、在現任共產黨總書記批判史達林之前夕出版的。今天，史達林已經不再躺在紅場神殿裏。生前，他被奉為神祇；死後，他被剝奪了生前所有用非法手段得來的權勢，同時，也被趕出這個革命英雄羣聚的「天堂」，既然如此，我們現在還需要擯斥知識分子的鴉片嗎？

這並非作者在此所能回答的問題。我只能分析和提出問題，而且說明其意義。另外，這些分析與問題有部分是在往日環境所激勵出來的。

自 1953 年以來，法國、甚至整個世界的意識型態的處

境，有何重大的改變？對於這問題，共產黨員可能會回答：我們已經捨棄「個人崇拜」。非共產黨員可能會用不同的措辭表達同樣的意義，他會說，赫魯雪夫本人證實了西方對史達林體制的指控有道理。在1952年說出赫魯雪夫在1961年所說的話的人，會被稱為反常的、心懷惡意的。但現在衆人皆知：史達林透過恐怖統治與強迫自白的手段，處決了數千萬無辜的共產黨員。這已經是確鑿的歷史事實。進一步來看，赫魯雪夫自稱，在「個人崇拜」的時期，他的行為出自於被動，而且日常保持沉默。由赫魯雪夫這種自圓其說的說詞中，我們可以看到孟德斯鳩也不得不承認的行為動機：恐懼。這位已死的暴君周遭的親密同志，彷彿證明孟德斯鳩在〔法意〕中講述的專制理論，都一致承認：他們因恐懼而癱瘓；每個人由於懷疑而彼此相互孤立，都無法突破自身所陷的謊言之網。

史達林主義興起，使一個世俗宗教消失了。這種現象，我並不感驚異。1954年，我已經預料到了，不過，有此預料，並不全是我的功勞。神聖的使命從階級身上轉到政黨，從政黨轉到「中央委員會」，再從「中央委員會」轉到「總書記」，最後，整個目標即是使一個人全然變形。從臨床醫學的觀點來看，此人幾乎瀕臨瘋狂的邊緣，這一點，使整件事情有一抹死亡之舞般的反諷意味，原來，那個史觀是以非個人的力量為主導，以無產階級為人類救主，如今變成高舉一位英雄，說他是無產階級的化身。然而，總書記如果是一個正常人，或甚至是一位心懷善意的人，則長遠地看，情況

也一樣。列寧的馬克思主義要由黨來負起馬克思原來說屬於無產階級的使命。黨一旦負起這使命，勢必徘徊於「個人化」和「非個人化」之間：最高領袖若非由說服或恐怖手段而以自己取代「集體的彌塞亞」，並且接受原來應該由後者來領導的尊榮；就是在新登大位後，指控前任的過失，而掩藏自己的權力，把自己隱沒在「政治局」、「中央委員會」與整個政黨的背景裏，蘇聯政體現階段正處於後面一種作法。

如果我是與史達林主義者，而且只與史達林主義者爭論，情況就很清楚：對於赫魯雪夫所謂的「個人崇拜」，他比我，是一位更強有力、更具說服力的控訴者。不過，實際上，我所要了解的並不是純粹的史達林主義者或那些忠實信徒的心態；這些人把信心與生命付予一個理想名義，甘心漠視他們的主人向他們隱瞞的一切事情，而滿足於主人事後向他們提出的解釋。奉獻式的革命派的信仰是永遠不變的，不需要我們給予任何解釋。

由是言之，我想了解的，是進步人士那種點到為止，但自稱是經過推理的半投入——他們對史達林主義的種種恐怖並非完全無知，也不再不願意承認，但是，追根究底，他們仍然敵視西方，不顧一切同情共產黨的作為。沙特曾譴責蘇聯干涉匈牙利革命，但在尋思救贖之道時，還是認為，除了社會主義，別無他途；他硬說這隻渾身血污的怪物還是道地的社會主義。

這是我從前致力思索，而今天在意識型態的變幻與世界政治的動盪裏也一直出現的問題：他們為什麼老是如此不講



公道正義？他們爲什麼幾乎先天偏愛一方？法國爲什麼人人唯恐不站在左邊？美國爲什麼人人唯恐不是自由派？它們雖然由法國的特殊形勢脈絡所形成，但任何人只要不拘泥於字眼，都會看出它們對所有國家都深具意義。

然而，任何人都可能詢問：史達林之死，不是把史達林主義和意識型態都帶走了麼？現階段最明顯的時代特色不再是信仰的狂熱，而毋寧是懷疑主義。就某一個意義而言，使得政治陣營、精神家族各成陣營的觀念與信仰系統已經逐漸解體。富裕的社會封住了憤怒不平之火。從許多方面來看，西方社會雖有許多不合正義公理、不完美之處，然而，過去這一半世紀以來，它已有了長足的進步，因此，比起暴力的手段與不可預料的混亂，改革更能夠有光明的遠景。羣衆的生活條件已大有改進，生活水準的提高有賴於生產力——也就是說，有賴於勞力、科技與投資的理性組織。最後，我要說明的是：當前西方的經濟體系已經不再以任何純粹學理爲準，它既不是自由經濟，也不是計畫經濟，既非個體經濟，也非集體經濟。如果我們說：所謂的「意識型態」是意指一種綜合式的歷史解釋，以及意指能指出可預測之未來或希望的行動計畫，那麼，意識型態可以抵擋得住上述的這些改變嗎？

我談到了意識型態時代的結束——席爾茲(E. Shils)、貝爾(Daniel Bell)、李普塞(S.M. Lipset)以及其他美國社會學家關心的一項主題。然而，假若我反省與批判「意識型態的狂熱」，那麼，我也更關心有時候繼狂熱而來的冷

漠。夢想著「根本革命」的人覺得，希望落空，便無所適從；他們一旦發現任何體制都沒有因為一個燦爛未來的希望而有所改變，就對所有體制不作區分。因此，懷疑主義在深信根本革命者的退卻裏，可能是一個少不了的階段；但，懷疑主義不是治療法。既懷信心，又不抱幻想，才算是大病痊癒。

「任何人唯有不再期待革命、經濟計畫與改革能造成奇蹟式的改變時，他才不至於委身於任何不公正、或任何學理皆無法自圓其說的事物上，他不會把靈魂、熱情、心智投注於抽象的人之觀念，或專斷、暴虐的政黨與矇昧虛幻的學院繁瑣之論，正因為他熱愛其同胞，參與於生機盎然的生活共同體，而且尊重真理。」

我希望讀者不會心生誤解，十年前，我認為自己必須挺身批判「意識型態的狂熱」。我們現在憂懼的事，或許在未來的時刻無關緊要。但是，由仇恨激發的狂熱心態，我認為永遠令人恐懼。同時，最令人感到恐怖的是：志得意滿的人類。

# 目次

作者序.....iii

## 第一部 政治神話

第一章 左派的神話.....	3
一、懷舊的神話.....	4
二、價值的分離.....	11
三、政治體制的矛盾辯證.....	19
四、觀念與實相.....	27
第二章 革命的神話.....	41
一、革命的義蘊.....	42
二、革命的聲威.....	50
三、反叛與革命.....	61
四、法國的革命？.....	70
第三章 無產階級的神話.....	81
一、無產階級的義蘊.....	82
二、真實的與理想的解放.....	89
三、動人的理想解放.....	97



四、平淡的真實解放·····	106
論政治的樂觀主義·····	116

## 第二部 歷史的偶像崇拜

第四章 聖職人員與信徒·····	127
一、永無錯誤的黨·····	129
二、革命的理想主義·····	138
三、審判與自白·····	146
四、革命的「正義公理」·····	155
第五章 歷史的意義·····	165
一、歷史的多元性·····	166
二、歷史的單元·····	175
三、歷史的目的·····	185
四、歷史與狂熱心態·····	192
第六章 必然性的幻覺·····	201
一、機會決定論·····	202
二、理論的預測·····	210
三、歷史的預測·····	222
四、論矛盾辯證·····	229
歷史的控制·····	241

## 第三部 知識分子的疏離

第七章 知識分子及其國家·····	257
一、論知識分子·····	259

	二、政治與知識分子	269
	三、知識分子的天堂	277
	四、知識分子的地獄	288
第八章	知識分子及其意識型態	297
	一、基本事實	298
	二、國家之爭論	302
	三、日本的知識分子與法國的範例	312
	四、印度與英國的影響力	320
第九章	追尋一種宗教的知識分子	333
	一、經濟意見或世俗宗教	334
	二、鬥士與同情者	339
	三、從市民宗教到史達林主義	348
	四、世俗的教權主義	357
	知識分子的命運	371
	結論：意識型態的時代結束了嗎？	383

第一 部

# 政治神話



## 第一章 左派的神話

到現在，「左派」與「右派」這兩個對立的主題(thesis)依然有意義嗎？誰要問起這個問題，立刻招人猜疑。亞蘭(Alain)曾說：「左派政黨與右派政黨之間涇渭分明的畫分，以及左派人士與右派人士之間的隔閡，依舊有意義嗎？有人這樣問我，首先浮現我腦海裏的念願，即是：問話的人必定不是左派的人。」我們不必受這種判斷所干擾，因為它帶有成見，顯然不是一個以理性為基礎的信念。

依照李翠(Littre)的觀點，所謂「左派」意指「法國議會中的反對黨，這個黨的席位，恰好座落在總統的左手旁，故稱」。然而，「左派」這個字眼的意涵大不同於「反對」一詞。政黨輪番掌權，但是，左派政黨即使主政，它還是左派。

在強調「左派」與「右派」這兩個名稱的意義時，人們並不只是說：政治勢力通常分裂成兩個集團，雙方之間有一個不斷遭受雙方攻訐的中心，而是一談到「左派」與「右派」這兩個名詞，大家都推論出兩類態度根本對立的人，或者兩套觀念，說一切建制與術語以及其中的千變萬化，都是

這兩套觀念之間無止且不變的對話，再不然，就是認為這兩項名稱代表兩種不斷鬥爭的陣營。這兩類人，兩種觀念與黨派是存在於因德雷佛事件（the Drefus affair）與有疑義的選舉社會學的影響，而興起的歷史家的想像？還是存在於其他的地方？

從任何深刻層次來看，自命為「左翼」的各個集團從來不會結成一體，它們的標語和計畫也代代改變。過去的「左派」團體為立憲政府而奮鬥，今天的「左派」團體強調自己在「人民民主政體」裏的權威。昨天的「左派」與今天的「左派」有何共通之處？

## 一、懷舊的神話

一般人素來認為法國是「左派」與「右派」衝突的老家。在三〇年代以前，英國政治詞彙裏很少出現這兩個名詞，但法國早就習以為常。在法國，左派享有極高的威望，如此，即使是保守政黨或中間政黨都必須暗中借取敵對政黨（譯按，指左派政黨）的政治詞彙，以裝飾門面。法國政黨彼此競賽誰最有「共和」、「民主」與「社會主義」的信念。

根據時下流行的觀點，有兩個情況使法國「左派」與「右派」之間的敵對顯得格外嚴重。第一個情況是宗教問題：「舊政制」（the Ancient Regime）的統治者所遵奉的「世界觀」是以教會的教諭為本；但是，為法國大革命鋪路

的新世界觀傾力攻擊絕對權威的原則，不僅譴責教會，也譴責「君主政體」(monarchy)。十八世紀末與十九世紀大部分時期，進步黨派猛烈攻擊皇權與教權，也傾向「反教權論」(anti-clericalism)，因為教會聖統庇護，或者有意庇護反動政黨。在英國，宗教自由顯然是1688年光榮革命的前因與後果，職是之故，英國的進步政黨總是帶著「非英國國教派」(Non-Conformism)的宗教熱忱，而不像法國進步黨堅持無神論的理性主義。

法國從「舊政制」轉化成現代社會，其歷程不但空前突然，而且充滿殘酷暴行。然而，在海峽的對岸（譯按，指英國），立憲政府的形成卻是循階漸進的，其代議政制是從淵源自中古習俗的會議中發展而來。從十八世紀到十九世紀，民主政體的正統取代君主政體的正統，但在更替的過程裏沒有全盤推翻君主政體；另外，法律之前的平等性的信念也逐漸消除階級畫分。在英國，法國大革命揭櫫的，並且遍及全歐洲的觀念——如人民主權、立憲政府、選舉制、國會主權以及權利均等——都具體實現，有時候，反而比法國更早實現，而且在實現的過程裏，無需鼓動全體人民以普羅米修士的姿態來斬斷枷鎖。依此觀之，英國朝向「民主化」的歷程，是相互競爭的政黨間共同合作的成就。

法國大革命，不論你說它壯烈或恐怖，一場災難或一篇史詩，它畢竟把法國歷史分裂為二，似乎變出兩個法國來，彼此對抗，一個不甘埋沒，另一個毫不留情地攻擊過去。兩者都自視為永恆人類類型的體現；一個致力宣揚家族、權威

與宗教，另一個熱情揭櫫平等、理性與自由，一邊尊重那經由無數世紀緩慢演化來的秩序，另一邊熱烈地相信人有能力依照科學資料來重建社會。這兩個法國即是「右派」與「左派」：右派是尊重傳統，維護特權的黨，左派則是崇尚進步、尊重人智的黨。

上述這種傳統詮釋雖非錯誤，但只道出一半真相。從任何層面來看，是有這兩種類型的人（雖然並非所有法國人都能劃入這兩個範疇）：霍緬（Homais）反對居列（M. le Culé），耶南和喬瑞（Jaurés）反對泰恩與莫勞（Maurras），克萊孟梭反對福熙。在某些情況下，他們的衝突一旦表現意識型態的特色——如爭論教育法，或者爭議「德雷佛事件」，或者辯詰教會與國家分離的問題——相衝突中的元素勢必各自形成兩個不同的陣營，而且各自以不同的、獨一的教條做為基礎；但是，這種裂分為二的同質性現象主質上是回溯式的懷舊，只能掩飾各陣營內部無可挽救的爭論與分裂。1789年以來的法國歷史，其主要的特色即是在左翼的聯合與右翼的聯合本身都一直不能團結治事。「團結一致的左派」這則神話只是一種想像，用來彌補1789年到1848年間一連串不成功的革命運動。

到第三共和政體鞏固成立前，法國左派，除了1848年的二月革命與六月巷戰那短短數月間，一直扮演著反對派的角色（並且因此混淆「左派」與「反對派」之間的界線）。左派反對「波旁王朝復辟」，因為左派認為自己是法國大革命的真正繼承人——以大革命來辯解它的歷史訴求，以及它對



過去的光榮與未來希望的梦想。然而，這種具有懷舊與倒退時光之性格的左派，與他們聲稱產生了他們的重大事件，其實同樣複雜，糾葛不清。所以，一致的左派純然是個神話。從1789年到1815年，他們內部從未團結過。1848年，當共和政體有機會填充奧爾良王政崩潰後遺留的憲法虛空時，更是如此。當然，右派也沒有好到那裏。1815年，擁護君王政體的右派團體分裂成「極端保皇黨」(Ultras)與「溫和保皇黨」(Moderates)，極端派夢想恢復「舊政制」，溫和派希望維持現狀。路易·腓力君臨法國時，導致「正統派」(hegitimists)的不滿孤立，甚至路易拿破崙的勝利，也無法使「保皇黨」與「正統派」和解——儘管兩者都敵視這個篡位者。

法國十九世紀的內部紛擾，承襲了革命時期的重大事件。君主立憲政體的失敗，導致「半議會」式的君主體制。「半議會」式的君主政體失敗，醞釀出共和政體，而共和政體又為「以民意為主的帝國」(a plehiscitary empire)鋪了路。憲政派與和平共和派、吉戎地黨人與雅各賓分子彼此的鬥爭終於產生了一個軍事獨裁的皇帝。左翼團體彼此間不但爭權奪利，而且對法國政府應該採取什麼形式、如何建立這形式，以及如何改革政治，也各持己見，莫衷一是。君主主義者想建立一個和英國相似的君主立憲制。他們只有在敵視「舊政制」上，才同意平等主義的共和黨。

在這裏，我無意考察法國大革命為何走上這種致命的路程。費瑞羅 (Guglielmo Ferrero) 這位史家在晚年很喜歡

指出兩種革命的差別：一種是建設性的革命，這種革命希望擴大人民的選舉權，以及建立某種自由；另一種是破壞性的革命，此種革命摧毀正統原則，但無法以新的正統取而代之。費氏標明的區分尚滿人意。建設性的革命多少符合我們所歡迎的變革：代議政治、社會平等，以及個人和思想的自由；反之，破壞性的革命帶來不良的結果——如恐怖統治、戰爭、獨裁專制。我們可以想像法國的君主政體本身多少逐漸引進了我們如今看來似乎是法國大革命所成就的一些基本事物。然而，鼓動法國大革命的觀念——與君主政體並非勢不兩立——卻根本動搖了君主政體的思想基礎，而引發正統的危機，導致恐怖統治。就所有的事實來看，「舊體制」稍受打擊，就完全崩潰，全無招架還手的能耐。此後法國花費近百年的光陰，尋找一個能被大部分法國國民接受的政體。

十九世紀初葉起，法國大革命在社會上的結果似乎已成定局，無從改變。到底要恢復舊有特權，或者支持新的內政法典與法律之前衆人平等的立法，已經不成問題。至於要選擇共和政體，或者選擇君主政體，則依舊把持不定。民主的企求並不只會和議會體制相連配，事實上，拿破崙王朝就是以民主觀念為名，而來壓制政治自由。

任何一位嚴謹的法國作家，在那個時候，都不會承認左派團體曾表現出團結一致的意志，也不會承認他們是法國大革命的繼承人，代表反對「舊政制」。進步黨標榜另一種相反的神話，此神話甚至無法符應任何選舉的實相。

在共和政體確定可以存活的時候，克萊孟梭居然可以違

反一切歷史依據，聲稱「革命是個同心一志的集團(bloc)」。這種聲明，是要表示左翼團體間的爭論已經結束。民主政制與「議會主義」(parliamentarianism) 結合一起，而確立「一切權威源自人民」的原則。普選制度制止暴君的產生，而鼓勵維護自由的決心。自由主義者與平等主義者、溫和派與激進派，彼此不再有消滅對方的動機。各黨各派的目標最後都同時一起達成了。第三共和一方面是立憲的，也是普行民意的，又用普選制度保證公民在法律上的平等，而且為自己找到一個雖光榮但虛構的祖宗——同心一志的大革命集團。

但是，就在第三共和鞏固確立而要逐漸平息「資產階級左派」(the bourgeois Left) 內部紛爭的同時，另一種從「巴貝夫」(Babouf) 的陰謀以來，也許從民主思想開始以來就潛伏的「大分裂」，突然間爆發出來。反資本主義的左派取代了以前反君主專制的左派。這個新的左派要求生產工具公有和國家控制經濟活動；而舊的左派反抗專制，反抗特權階級與「基爾特」(guild)。這兩者難道有相同的基礎，或者，試圖完成同樣的目標？

馬克思主義是個公式，它保障了新舊左派之間的續通，也標示了新舊左派之間的斷裂。「第四階級」(the Fourth Estate，譯按，指有別於貴族、教士與地主的階級) 接掌第三共和，無產階級取代了資產階級。資產階級摧毀了封建制度加諸於人民的枷鎖，解除人民的強迫効忠，個體解除以往的束縛，但同時也失落了傳統護持下的安全，成為經濟市場

盲目機械結構裏，任憑萬能資本家擺布而毫無抵抗能力的犧牲者。所以，左派，也就是無產階級，要圓成這種解放的過程，恢復一種合乎人性的秩序，來取代放任經濟。

強調社會主義的自由面，或者強調社會主義的權威面，隨著不同國家、不同學派、不同環境，而各有不同。有的堅持斷絕資產階級的關係，有的強調追隨法國大革命的傳統。1914年以前的德國社會民主黨根本渺視民主的政治價值，也公然蔑視法國社會主義者擁護普選制與議會民主的態度。

在法國，資產階級民主與社會主義之間的鬥爭，和以往資產階級左派團體彼此間的衝突表現出相同的對立：這衝突在現實裏，愈激烈，左派就愈激烈否認。直到最近，或許直到第二次世界大戰，左翼知識分子都極少把馬克思主義直實解釋到無產階級和一切舊有掌權者——包括資產階級的民主人士——必須徹底分開的程度。他們自然而然傾向的是喬瑞的哲學，因為喬瑞的哲學既是唯心論的形上學，又偏向改革。共產黨在「人民陣線」(Popular Front) 或地下抗德(Resistance) 時期的進展，大於階級戰爭節節高升之日。許多共產主義的選民至今依然堅信共產黨是「啓蒙運動」(the Enlightenment) 的繼承人。共產黨與其他左翼團體追求同樣的目標，只是比較成功一點而已。

其他歐洲國家的社會史都沒有1848年6月革命或巴黎公社之類悲劇事件的深痕。1924年與1936年，社會主義政黨與激進黨在大選同獲勝利，但是，無法共同治理國事。自從社會主義者加入聯合政府之日起，共產主義者就成爲最主要的

勞工階級政黨。爲了德雷佛事件，以及爲了促使教會與國家分離，左翼曾有幾個統一時期，然而，左翼最典型的表現不是這些統一，而是1848年、1817年、1936年及1945年資產階級與勞工階級之間的分裂。「左派統一」之說與其說反映了法國政治的實相，倒不如是扭曲了這實相。

由於經過二十年混亂與流血才達成其目標，這個進步的黨派（譯按，指共產黨）就在事後構想了一個新而且過分簡單化的二律背反：善與惡之間、未來與過去之間的背反。由於未能把勞動階級同法國其餘人民整合在一起，因此，資產階級的知識階層夢想出一個可以囊括「第三階級」與「第四階級」代表的左派，這樣的一個左派有時候對選民擺出聯合陣線的姿態，所以不全是神話。但是波旁王朝復辟，才使吉戎地黨、雅各賓黨和拿破崙分子共同變成反對派。說1789年的革命分子統合一致，只是回顧之下的說法，同理，激進分子與社會主義者真正一致的僅有一點，是他們對一個模糊且不具人格的敵人——反動——的仇恨，以及他們對教權的過時撻伐。

## 二、價值的分離

今天，特別是三〇年代危機以來，主導左派的觀念——也就是，非洲和亞洲留學生從歐美帶回家的觀念——是一種加水沖淡了的馬克思主義；其意識型態是一團混糊的綜合體，兼含生產工具公有、敵視經濟權力的個人集中（譬如，

衆所週知的「托拉斯」），以及懷疑市場機制。「支持左派」這句口號，意指進步，亦即，要由國有化與經濟控制來達成收入平等。

在英國，這口號於過去二十年間獲得民衆相當的支持。馬克思主義因爲具體表現反資本主義的目標，而協助培養了一個左派的歷史眼光，使這左派立志要體現未來的正義，並且要取代資本主義。工黨1945年的勝利，也許就表現了一部分失去權益者對統治階級的積怨。改革社會的希望與反抗統治階級兩者的結合，造成了「左派」神話孕育並滋長的境況。

在歐洲大陸，本世紀最具決定性的意識型態事件，是一場雙重分裂：就是法西斯主義與國家社會主義、以及共產主義在右派內部與左派內部都造成分裂。

歐洲以外，最具決定性的事件則是左派政治價值與社會價值的離析。這種混亂糾葛的局面，一方面來自歐洲本身的分裂，一方面來自歐洲價值在西方文明以外的社會裏的離析。將西方的政治字彙應用於其他文明裏的國家內部的紛爭，永遠是一件危險的事。即使這些國家極力認同西方意識型態，這種移用也往往危險。當這些國家極力認同西方意識型態而作此移用，也許更加危險。意識型態離開了原來的背景環境，發展起來很可能和本來的目標與意義完全相反。同樣的議會制度，可能按照引介並指導它們的某個社會階級，而發揮進步或保守的功能。

一羣出身中下階級而用意良好的軍官瓦解了巴夏（Pa-

shas，譯按，指土耳其文武高級官員的尊稱，或指各軍事管轄區的官員。）所控制的議會，並且加速國家資源的發展，這時，誰是左派，誰是右派？擱置憲法自由的軍官（換言之，實行軍事獨裁），在任何情況下皆不得謂為左翼。但是，利用民主建制來維持自己特權的財閥政客，並不比這些軍官更配得上這尊榮。

權威主義的手段和社會進步的目標的這種結合，經常出現於南美與東歐諸國。這些國家儘管模仿歐洲的議會制和選舉制，但羣衆依舊目不識丁，而且依然薄弱。於是，無可避免，「封建貴族」或「財閥政客」——即與政府官員勾結的大地主——就控制了新的自由政制。斐隆（Peron）的獨裁專制受貧窮勞工的支持，而受上層階級蔑視；它既抓住特權不放，又設立並控制國會，這種獨裁應該視為左翼還是右翼呢？左派的政治價值與社會經濟價值，在歐洲，正步向妥協結合，但在其他地方依舊處於極為分離的狀態。

更深究之，歷來政治理論家並沒有忽略這種分離。古希臘哲學家已經描述「權威主義運動」（the authoritarian movements）得以形成的兩種典型情況。這兩種情況既不能歸因於貴族的右派，也不能歸因於自由的左派。這兩種情況即是：「古僭主制」（tyranny）與「新僭主制」。古「僭主制」往往具有軍事獨裁的性格，其形成的階段在於從「族長社會」（the Patriarchal Society）進展到都市的以工藝技術為主的社會的過渡時期。而新的「僭主制」則帶有市政性格，產生於民主政治裏的黨派鬥爭。古代的「僭主制」有賴

於活躍進取的階級，即商人與商店老闆，他們皆欲廢除舊有貴族控制的自牟己利的舊有制度。現代「僭主制」形成於舊城市，結合了「受掠奪律法威脅」的富豪與市民中那些受新興中產階級遺棄、被高利貸逼得走頭無路的貧困無依者——儘管此種結合並不一定穩定。二十世紀的工業社會同樣產生這種結合：受社會主義侵奪而憂懼的大資本家，自感既為財閥政客所欺、又為工會保護的勞工階級所害的「中間團體」(the intermediary groups)，勞工本身裏最貧窮者（農民或失業者）、民族主義者，以及所有階級中對議會行動之遲緩感到惱怒的「行動主義者」(activists)，都團結在一起。

上個世紀的法國歷史就可以看到這種分離例子。拿破崙把大革命期間的社會改革納入典章制度，然而，卻以有效但專制的個人獨裁，取代那衰弱但尚稱寬容的君主政體。社會改革與權威政府在資產階級時期的並容，正如同在社會主義的國家裏五年經濟計畫與獨裁專制的並立。

左派為了保存舊有鬥爭的意識型態的純粹性，勢必把「法西斯革命」解釋成極端的、反動的形式。左派於是不顧一切證據，否認褐衫或黑衫的煽動家不僅是社會民主的死敵，也是自由資產階級和貴族政治的死敵。左翼固執其詞，說右翼的革命自始至終保護資本家的特權，說右翼革命只是用警察國家的專制獨裁，取代較精微的議會民主制。在各種法西斯主義運動出現的過程中，巨大的商業團體不論有什麼功用，如果只認為他們是雖現代但並非特別新穎的反動形



式，或者把他們視為國家的壟斷式資本主義的上層結構，都扭曲了「民族革命」(the national revolution) 的歷史意義。

無可諱言的，假若把布爾什維克主義與西班牙的法西斯主義視為兩種不同的極端，那麼，我們可以確定稱前者為左翼，後者為右翼。布爾什維克取代了傳統的專制，清算舊有統治階級，引進生產工具公有制，並且是靠渴求麵包、和平與土地的工人、農民、軍人而奪得政權。相反地，西班牙法西斯主義則取代議會政治體制，受到特權階級（大地主、企業家、教會與軍隊）的資助與支持；在內戰期間，更得到殖民地軍隊、上洛斯主義者（Carlist，譯按，指支持 Don Carles 者）以及德國與義大利的支持，而獲勝。布爾什維克主義乞靈於左派的整個意識型態：理性主義、進步與自由；而佛朗哥則祭出「反革命」的意識型態，即家族、宗教與權威。

但是，這種對立，並非處處如此清楚。德國的「國家社會主義」(National Socialism) 動員了數百萬人，這些人和追隨社會主義和共產主義政黨的人一樣困苦悲慘。誠然，許多銀行家與企業家主動資助希特勒，而且許多將領認為只有希特勒有能力重振德意志的歷史榮耀。但是，數百萬德國民眾信賴希特勒，是因為他們不再相信選舉、政黨或議會。在一個成熟的資本主義國家裏，經濟風暴與軍事挫敗的道德後果湊合一起，造成了一個和原始工業化社會相似的處境：議會的無能與經濟停滯形成強烈對比，債臺高築的農民與無業

勞工的反叛時機成熟。無以數計失業知識分子則憎恨自由人士、財閥政客與社會民主人士，把他們看成維護現狀的獲利者。

任何時候，只要有一場危機顯示憲政體制無能處理工業羣衆社會的問題，極權政黨就有其吸引力。爲有力行動而犧牲政治自由的誘惑，並未隨希特勒和墨索里尼消失。

國家社會主義的統治權愈高張，其保守色彩愈淡。出身大家族的軍事將領與社會民主黨的領袖均遭受迫害。國家逐步接管經濟，國社黨也一步一步按照其意識型態來重鑄德國——若可能，則重鑄整個歐洲。國社黨將本黨視同國家，將一小撮人的教條擴展成國家的正統律法，而且訴諸暴力、賦予警察或特殊無限權力。就此，我們可以了解，希特勒體制當然近於布爾什維克黨的俄國，而遠於反革命分子的白日夢。我們可以說，左派與右派，或者法西斯主義式的「擬似右派」與共產主義式的「擬似左派」是在極權主義裏相會的。

當然，有人可以辯稱希特勒的極權主義是右翼性格，史達林的極權主義是左翼性格，因爲希特勒的極權主義淵源於反革命的浪漫主義，強調獨特性——如民族性或種族性——而史達林的極權主義來自革命的理性主義，強調普遍性。但是，俄國大革命後三十五年，這個號稱左翼的極權主義卻頌揚「大俄羅斯 (Greater Russian) 的民族主義」、排斥大同主義，而且表現「警察國家」所有嚴酷專制性格——換言之，持續否定啓蒙運動對抗獨斷政權與「蒙昧主義」而提倡

的自由與個人價值。

有一項論證，乍看似有道理，說，由於革命的劇痛和工業化的需要，國立的正統（State Orthodoxy）與恐怖統治是無法避免的。職是之故，布爾什維克黨恰似雅各賓黨，他們成功，然後利用情況，擴大並發展他們控制下的領域。俄國與其他依附新信仰的國家，在經濟上，都比西方國家來得落後。因此，布爾什維克黨既然深信自己是進步理想的化身，爲了使自己名下無虛，便強令人民饑寒刻苦，並且鞭笞他們辛勤勞動。柏克（Edmund Burke，譯按，十八世紀英國思想家）自己不是都相信雅各賓式的國家對傳統有致命威脅麼？而且傳統體制與革命觀念之間的戰爭無可避免麼？當共產主義的狂熱終竭，生活水準提高，自能彌合這巨大的割裂，最後，我們也就會發現，黨的目標是好的，手段不同而已。

回顧過去，可以承認左派起來反抗「舊政制」時，目標衆多，那些目標彼此之間既無衝突，也非相互倚賴。由於大革命，法國在紙面上比其他歐洲國家更早完成社會平等。然而，君主體制崩潰、特權階級失勢，結果法國政府經歷將近百年的動盪不安。法國的自由主義者雖然關心「人身保護法」（habeas Corpus，譯按，要求拘捕公民，機關必須把被拘人立刻送到法庭）、陪審團制度、出版自由與代議政治，但比較不關心憲政的形式——不論是君主立憲制或共和立憲制。而且這些自由主義者一直只不過是少數人。從1789年到1880年，英國似乎比法國較尊重個人自由與立憲政府。

英國一直到十九世紀末葉才實施普選制，然而，這個國家從沒有經歷過「假普選之名而行獨裁之實的專制體制」，這個國家的公民從來不害怕被任意逮捕，報紙也不必擔心檢查制度和壓制。

現在，我們目睹一種類似的現象正不斷開展：方法的矛盾被錯誤地解釋為原則的矛盾。現代工業社會的發展與羣衆的鞏固結合是普遍事實。國家控制（若非擁有）生產工具，工會參與公衆事務，以及保護勞工：這些都是當代社會主義的最起碼要目。在經濟發展到相當高程度的國家裏，在民主政治觀念深根柢固的國家裏，實行民主式的勞工運動可以不必犧牲自由，而完成羣衆的整合。相反地，俄國之類國家，經濟發展落後，國家又套入僵硬的專制模式，無法適應現代要求，因此，革命政黨一旦奪權成功，就不能不加速工業的發展，並且迫使人民接受不可避免的犧牲和紀律。蘇聯政制一方面表現出雅各賓黨的心態，另一方面也暴露決策者急躁、好大喜功的脾氣；蘇聯唯有讓內部發展出意識型態的懷疑與資產階級的價值，才能接近民主的社會主義。

縱然我們承認此種相對的樂觀主義的看法，但總無法期望共產主義左派和社會主義左派的結合。兩者要相合，據個人的看法，勢必拖延一段很長的時間。我們不妨疑問一下：共產主義者何時才不再相信他們的信仰四海皆準？生產力的擴張要到什麼時候才能鬆解警察特殊的恐怖統治與意識型態的「絕對主義」？數億人民現正身受貧窮之苦，一個答應人民富足的教條爲了掩飾神話與現實的隔閡，必須壟斷宣傳工

具幾百年。同時，政治自由與計畫經濟之間的結合，比另一種花費近百年時間才完成的社會改革與法國大革命之目標兩者的結合，更艱難。議會制的國家在理論和實踐上都能配合資產階級社會的需求。計畫經濟除了和集權國家相合，還能跟什麼搭配呢？換句話說，左派所謂的進步，辯證地來說，不是帶來了一種比它征服的壓迫更令人不堪的壓迫麼？

### 三、政治體制的矛盾辯證

抗議孕育且形成了左派——是謂一項觀念的子嗣（the child of an idea）。左派揭發一個確實不完美——和其他一切人類事物一樣不完美——的社會秩序。然而，左派一旦勝利、奪得政權，並且負起治理既成社會的重任以後，右派——這個目前被視為反動派或「反革命」的政黨——不費多少力氣，便能證明左派並非代表自由來反抗權威，也不是代表人民來反抗少數特權階級，而是代表一個特權階級，在反抗另一個特權階級。你想知道革命大業的另一面是甚麼樣子，只須聽一聽前一個體制的代言人的議論即可。那個政體經過回憶的過濾，已經變得無比莊嚴，或者，由於新起的不平等，而重新活現於人們心中——事實上，十九世紀早期的保守主義者，或當前的自由派的資本主義者均沉迷於此種爭議。

行之數百年的各種社會關係，最後本身往往會人性化起來。各種階級的成員儘管有身分的不平等，但這些不平等還

不至於排斥人際的尊重心意及其純樸關係。緬懷「過去美好時光」的人往往歌頌人際的美好關係，頌揚忠信的美德，而反觀理論上的人之間的冷漠和缺乏同情。例如，凡地（Vendée 譯按，指法國西部的一個省區）的人民並非爲了保住他們身上的枷鎖，而是爲了保存他們的生活方式，才拋頭顱、灑熱血。因此，一樁事件愈遙遠，昨日百姓的幸福和今日公民的苦難就愈變成誇大的對比。

反革命的議論，往往拿革命前的君主體制與革命後的國家來比較，也拿革命前的個人和革命後的個人來比較：革命以後，個人全然爲新富者與新官僚任意擺布，而在舊體制底下，農民與工匠結成密切交織的小型共同體。顯而可見的事實是：在「公安會」（the committee of public safety）、在「執政團」（the Consulate，譯按，指1799年到1804年間的法國執政時代）或「帝國」統治下的政府，比路易十六統治下的國家更無所不在，對人民也更多需索（例如十八世紀的世襲君王做夢也沒有想到要實行全民徵兵制）。消除了人之間的不平等，就帶來投票權與服兵役的義務，而全民當兵又早行於普選制甚久。革命者堅持消滅「專制主義」，要求人民可以推派代表參與制定法律，強調自由憲政，以及間接選舉行政官員。但反革命指出，權力在理論上雖是絕對，但爲風俗習慣、不成文法，以及許多「中間團體」的權益所牽制。法國大革命的結果（這結果可以應用於所有革命運動），國家（State）的概念不但復活，並且其政府機構也獲得新的權利。

說也奇怪，社會主義者竊取了反革命的某些論點。過去社會的地位不平等雖然掃除乾淨，結果卻是，除了金錢的多寡，人與人沒有其他區別。舊貴族失去政治地位與威勢，並且相當喪失其社會地位的特權，也喪失了經濟基礎：土地的所有權。然而，新興的資產階級卻假借平等之名，壟斷財富與政治權力。這是一羣特權少數人取代另一羣特權少數人，人民得到了甚麼益處呢？在個人主義分析方面，社會主義者與反革命分子更多一致之處。他們也同樣驚心描述人如今被迫生活的森林之地，置之其中，個人迷失無路，孑然一身，沒有任何保護，和千萬其餘個人彼此競爭，而個個隨市場變化、無可逆料的貿易循環而起伏上下。現在，「組織」這個標語如果不是被另一句宣傳「解放」超過，就是兩者合併——共同體的經濟生活的刻意組織，保護弱者，免受強者的欺壓，保護貧窮者，免受富豪的剝削，同時，使經濟體制不會混亂。然而，從資本主義轉變到社會主義的過程中，又再現舊法國轉變到資產階級社會的矛盾辯證。

左派最喜歡的一個主題曲即是：否定各類的「托拉斯」——巨大的生產力集中於少數人手中。左派自稱為人民爭取權利，是暴君的制裁者。在左派眼裏，大資本家無異是近代的封建領主，這些近代的封建領主以權力脅制卑微者，罔顧一切公眾利益。左派對此問題的解決方案，並非消除「托拉斯」，而是以國家力量來控制某些工業部門與大財團。

近代工業生產措施牽涉了一種層秩系統，我們可稱之為「科技官僚體制」(techno-bureaucratic)，其中，最高階級

不是我們一般所稱的工程師或科技人員，而是經理與組織人材。這個整合勞工為一體的層秩系統不會因所有權的變換而改變。雷諾工廠或法國煤礦公司的主持人加壓力給政府關心他們的利益時，其能力並不比其前輩遜色。誠然，生產工具國有化，可以消除這些大企業家慣常運用的政治影響力。但是，生產工具國有化以後，先前由大企業任意擺布的權力，現在掌握在國家的統治階層手中，繼而加重國家的責任。當國家依舊行民主制時，它的控制力雖然範圍廣大，但它的中心還不至於過度強勁。一旦極權主義政黨控制國家，它勢必按其目標來重組政府，以及整合經濟力與政治力，成為左翼慣常批判的「托拉斯」。

換言之，實施於法國、英國與俄國的國有化，實際上，無法保障勞工不受老闆之害，亦無法保證消費者不受「托拉斯」之害。國有化取銷股東、財務人員與董事會——而股東、金融業者與董事會和公司之間的關連只是理論上的關連，而沒有實質的意義，或者說，他們只是控制股份，對公司命運只有間接的影響力。對於國有化，我們不必訴諸過去的一種批評論點，說國有化非但未能消滅，反而加強了壟斷制度的經濟弊端。我們只提更中其要害的一點就行：在經濟的範圍以內，左派的改革在權力重新分配方面，雖然有所成，但沒有提高貧窮者的地位，也沒有銷毀權勢者與大財閥的地位和勢力。

在西方社會裏，「科技官僚的層秩系統」只是整個工業化巨大體制中的一個部分，衆多的中、小企業依然如故，農



業也保留其多樣系統（如地主、佃農與自耕農），銷售系統與大小連鎖店和零售商毗連並列。西方社會的結構非常複雜：資本主義社會前的貴族後裔、世代相傳的富豪家族、小資本商人，以及擁有佃農的地主，他們構成複雜的社會形態，也形成各種獨立團體；如此，數以萬計的人民可以獨立於國家政府。「科技官僚式的層秩系統」的擴展、延伸，將意味這種複雜社會關係的毀滅，人與人之間不再互惠生活，而整體仰仗國家的恩惠而生存。左派渴望能夠解放個人的直接勞役（immediate service），但此種解放的結果可能是加重個人的勞役——役使他們的主人則是不守法且無所不在的國家。一個國家管轄的畛域愈是遼濶，就愈無法確實實施民主政治。民主制的國家是指一種為相對自主的敵對團體和平競爭而確立的架構。當整個社會變成一種堪稱單一、龐大的企業組織時，盤據在社會頂端的人可能會漠視下層羣衆的意見——不論贊同或反對的意見。

如是的情況一發展，傳統關係的殘留與地方的共同體就顯得不再是民主政治的制動器，以防衛非人格化的官僚科層制，這具出沒於工業文明內部的巨獸，全盤控制與抹煞每一個人。受時間與環境削弱與淨化的舊的層秩系統看來不再是舊的不平等的護衛體，而是反抗社會主義的專制傾向的堡壘。反對社會主義的非人性的獨裁專制的保守主義就變成自由主義的聯盟。假若傳統留下來的制動器喪失其力量，那麼，沒有任何事物可以抵擋極權主義的進展。

職是之故，視人性的解放為終極目標的樂觀的歷史解

釋，為一種悲觀的歷史解釋所取代，依此種解釋，極權主義，這一人類靈肉的奴隸主，是一項肇始於取銷舊弊端而以摧毀每個人之自由為結局之運動的必然結果。蘇聯政制的成立更加深十九世紀以來一些慧見之士覺察到的悲觀主義，例如托克維爾 (Alexis Tocqueville) 清楚預測：民主政治的動力在急躁的羣衆毀滅代議制下會推向甚麼目標；又如布克哈特 (Jacob Burckhardt) 與雷南 (Ernest Renan)，他們憂懼人類會退化到黑暗時代的僭主制，更甚於對人類和諧鞏固的希望。

在這裏，我們不必順從此類偏激的論點。經濟技術與結構的必然轉變，以及國家權力和組織的必然膨脹不一定牽涉自由或奴役的問題。然而，在自由的進展中都會孕育新奴役形式的種子。左派神話製造一種幻象，以為歷史運動是累積人類成就的過程，社會主義才能在資產階級已贏得的形式自由上填加真正的自由。事實上，歷史是一種矛盾辯證。此處運用「辯證」一詞並非如當前共產主義運用的嚴格定義。政治體制不是彼此對立，一個體制與下一個體制彼此也並非絕對必然割裂。人，置身於每一個政治體制裏，必然面臨各色各樣的問題；結果相同的制度改變它們的意義。為了反抗財閥政權，人倡導普選，或者要求國家力量的強大。在反對當下的「技術官僚體制」的威脅，人傾力護衛地方或職業的自主性。

在任何既定的政治體制裏，重要的是合理協調彼此間終會產生極端對立的矛盾衝突的需求。以收入平等這個議題來

說，在資本主義體制下，稅收的作用在於泯除貧富不均。然而，除非國民所得相當高，而且國民願意平均分擔直接稅，否則，稅收無法達成百分之百的效果。事實上，到一定點（此定點，各個國家都不同）以後，稅收必有逃稅與欺詐的行為發生，或者減低人民儲蓄的意願。我們必須接受某種和競爭原則不可相離的不平等的原則，同時，遺產稅縱然能加速分散大資本，但不可能徹底消滅它們。不可能有朝向收入平等的無限進步。

左派人士為「現實」牢不可破的邏輯打敗以後，就倡導整體的計畫經濟。但是，在行計畫經濟的社會裏也會有另一種新的不平等。以理論來說，主掌計畫經濟的人必須能夠大幅度減低收入不平等。但就計畫本身來說，到達甚麼程度才能使集體利益和他們自己的利益相一致？經驗與人的心理都無法圓滿滿足平等主義者的要求。計畫經濟為了鼓勵個人努力，必須有差別地提高薪資，人又怎能指責他們呢？只要不平等依舊，只要資本家依然是財富的創造主力，左派就會提倡「平均平等」。但是，掌權的左派會發現有必要調和平等的需求與大量生產的需要。主掌經濟計畫的人重視其服務價值，不會低於他們的資本家前輩。

若缺乏那超出歷史水平的集體資源的生產總量，任何一個政治體制不論多複雜，都無法容受超過某一限量的經濟平等分配。某種經濟組織的不平等方式縱然能夠被消除，另一種不平等也會隨之而起。實現收入平等，其程度要看社會結構的鞏固與人的「自爲心」（egotism），以及不比抗議不平

等來得不合法的集體道德壓力。要持續提高人的生產力與創造力，就必須給予富創造力的材智之士較高的報酬<sup>①</sup>；設若英國實行均等政策，那無異剝奪少數菁英延續、創造轉化民族文化與科學的必要條件<sup>②</sup>。

「投資報酬遞減律」(a law of diminishing returns) 支配左派提倡的，並且受到大部分輿論支持的社會立法；此種社會立法必須協調其他同樣合法的利益，才能無限延伸。例如，在法國，薪資稅制有利於大家庭的戶長與老年人，但有損年青人與未婚者的利益，也就是，有損國家的主力生產者。左派應該關心減輕人民的痛苦更甚於關心經濟生產力的提高？在此種情況裏，共產主義很難說屬於左派。然而，有一時期當人們為生活水準的問題而勞神時，非共產主義的左派也將為提高生產力而焦慮，如同資本主義者。長遠來看，生產力的增加跟個人福祉的一致性並不低於跟整個共同體的一致性。在此，理想主義者的目標與羣衆的目標不但衝突，而且不同的標語：「各取所需」與「各取所得」彼此也相衝突。

在英國，食物津貼與間接稅的合併產生的結果是家庭消費的再分配。依照 1950 年 4 月〔經濟學人〕雜誌的統計數據，年所得少於五百英鎊的四口之家，每星期可從國家獲得

---

① 當前高收入與巨大財富並非不可避免。民主制的資本主義國家由政府來降低高所得，而龐大的財富的格局也縮小。

② 喬威涅 (Bertrand de Jourenel) 指出 1947 年到 1948 年間，若要提高低收入者所得至年收入二百二十五英鎊，則必須限制高所得的年收入不超過五百英鎊 (不含稅在內)。見〔分配的倫理〕(The Ethics of Redistribution, 1951 年，劍橋大學出版)，頁 86。

五十七先令（平均數）津貼，但是，必須支付六十七點八先令的稅收與社會公益事務費用的分攤。另外，他們特別支付三十一點四先令的煙酒稅。依此，「福利國家」的政策很容易自毀目標。國家預算與稅收的減少，其意義也許跟五十年以前的有所不同。「一貫途徑」（one-way）是政治學的巨大幻象，意識型態的偏執則是災難的原因。

左派錯把一項經濟的技術看成具有魔術般的聲威，事實上，它只屬於觀念的領域；財產公有與全民就業必須以實效，而非以理論的道德有效性來判斷。左派分子藉著「想像的持續性」（imaginary continuity）來思考，好像未來一定比過去美好，好像「進步」往往有理反對保守，因此，一個人可以視過去的遺產的當然而且只關注新的征服開拓。

不論是貴族制、資產階級制或社會主義者，任何體制都無法保證思想的自由與人間友誼。真正的左派堅持其信仰不斷倡導兄弟友誼之愛，而非倡導自由或平等。

#### 四、觀念與實相

所有西方國家裏，左派與右派的對立的各種面相以或多或少程度表現；在此，爲了分析的便利，我們把它們分別開來。各地方的左派保持某些特徵：它們反映了對「舊體制」的鬥爭。任何地方，左派以其關懷社會公義、全民就業與生產工具公有而被承認；任何地方，它們也跟嚴苛的史達林主義式的極權主義妥協，此種極權主義自稱左翼政黨而且

不可能被抹煞；任何地方，議會政治的行動遲緩以及羣衆的暴躁都以政治價值和社會價值的分離脅迫左派就範。然而，國與國之間亦有大差異，在某些國家，因素交雜錯綜，在某些國家，因素單純，可能會有一因素成爲主因。法國是前一種情況，英國屬後者。

英國毫無困難即能嘲諷法西斯主義爲一文不值。例如喬埃思（William Joyce）受事件過程的推促而在改宗或變節之間作抉擇（他選擇後者）。工會領袖瞭解自己屬於民族共同體，相信自己可以在不損毀或否定民族傳統，或者不打斷憲政延續的情況下，改善勞工生活。至於共產主義，它不占議會的席次，透過滲透與組織，取得工會的重要位置，其中成員，有些是孚衆望的追隨者，有些則是知識階層中的同情分子，但在政治與刊物的出版，他們的功能不顯。左翼的週刊對輿論的影響也有限。英國的左翼團體把頌揚「平民陣線」與「蘇聯政制」慷慨地拱手讓給其他人——歐陸與亞洲地區的左翼——他們不曾夢想自己的國家必須走向這條路。

缺少法西斯主義與共產黨的英國，一旦討論觀念，就與當下的實際問題相關連；例如，在社會層面上，平等的要求與維持階級體系的要求彼此的衝突，在經濟領域裏，偏向平等主義（國有化、全民就業）與偏好自由市場的彼此衝突，換言之，前者是「平等主義」與「保守主義」的對立，後者是「社會主義」與「自由企業」的對立。保守黨希望在「收入再分配」的政策有一定成效後，能夠停止實施這個政策，

而這個政黨所尋求的效果早已達成；但勞工黨（至少指「新費邊主義」的知識分子）則希望能突破這種成效，再往前推進。同時，保守黨要求取消勞工黨在戰時所接管過來的控制設施，而勞工黨則希望在重掌政權後，能部分恢復這個設施。

若不是兩黨政治而是三黨，處境會更明朗。托利黨（Tories）所揭櫫的自由主義頗引起問題。屬於溫和左派（在法國，我們也可以如此的稱呼）的人，所謂改革者與信奉理性人士，他們有許多人在投票給勞工黨時，總是猶疑不定，這是因為勞工黨表現出國家社會主義的傾向。不能與社會主義左派精神相混淆的非英國國教派的左派依然未獲得代表。

自由黨所以喪失其政治勢力，部分是因為歷史環境（第一次世界大戰後的勞合·喬治危機）所致，部分又因為選舉制度毫不留情地消除第三政黨。然而，這種現象也具有歷史意義。自由主義實踐的基本前題——尊重個人自由，以及建立溫和的政府——不再由一個政黨所獨占，它們已成爲民意。人不再懷疑宗教信仰的自由與政治上的不滿、抗議時，「非英國國教主義」（non-Conformism）已經完成其志業，因為它已贏得最後的勝利。英國左派政黨的道德動力曾孕育產生世俗化的基督教派，現在，遂致力於社會改革，但社會改革活動仍然全由勞工黨來策動。在某種意義上，左派在十九世紀幾乎贏得全面勝利；自由主義已經不再由某一學派獨占，它已成爲全民的共識。就另外一種意義來看，舊左派政黨曾爲種種的外在事件所壓制，而今天的勞工黨成爲無權無

勢者的代表。

1945年，勞工黨贏得大選，舉國驚訝，連勞工黨自身也感到意外。五十年來，勞工黨自由地依其政論立法，而且全盤地運用這種權利。1950年代的英國與1900年代及1850年代的英國，早已截然不同。五十年前收入的不平等，較之歐陸其他各國來得嚴重，但現在，比其他的國家進步。曾為私人企業老家現在變成社會立法的典範，某一些工業企業由國家經營，農業市場的交易也由國家加以統籌。然而，不論有多大變化，英國依舊是英國，無產階級的生活與工作環境已有長足的改進，但進步並沒有徹底改變無產階級。勞工黨的外交政策在印度獲得實質的成效，在遠東地區的成就雖然較為遜色，但勞工黨的外交政策與保守政府的外交政策，相距不遠。這就是社會主義的義蘊！

就這兩個政黨而言，它們各自有許多問題。就保守黨而言，他們重獲自信，相信如上一個世紀，英國引進歐陸革命的基本理念，但並沒有經歷流血革命，也沒有犧牲民族淵源流長的舊傳統。就勞工黨而言，特別是指知識分子的勞工黨，對於國家未來的展望，依舊徬徨不定。在1952年出版的〔新費邊主義論文集〕(*The New Fabian Essays*)，顯示勞工黨只求改變那強調取銷財富的社會主義政策，而不求改善貧窮——只求取銷那些讓個人無需工作即可過活的龐大財富，以及擴大公有權，而得以彌合高薪與低薪的差距。然而，國家大部分的經濟只要還是操之於私人企業手中，私人企業則依然操縱高收入的薪資。而且，如果國有化企業的經



理階級的薪資比私人企業股東的薪資微薄，那麼，國家勢必喪失許多企業人才。舊統治階層一旦沒落，英國社會根深柢固的貴族政治本質勢必有所修正，有所變更。

這樣的理論是一種政治學說正常發展的一部分。英國的社會主義者實現它們大部分的政治計畫後，對於下一階段該走什麼樣的路線——是更進一步發展呢？或者是穩固現狀而更鞏固結合？依舊躊躇不決。溫和派接近穩固現狀的路線，而且雖沒有公開表明，但結合開明的保守主義者——他亦關懷國家未來的經濟發展，他們同樣關切：在全民就業的情況下，當工會可以與僱主自由磋商時，如何避免通貨膨脹？同時，如何使國家的經濟保持彈性的發展？如何鼓勵創業者？如何限制或減少賦稅？從什麼地方發現必要的資本，以投資那些未來不可確定的工業企業？簡言之，如何用社會主義的藥方來建立一個自由開放的社會？如何維護全國人民的安全，而不埋沒國家少數的才智之士，以及妨礙整個羣體的發展？

在英國，左派與右派之間的討論，其對象是具體可行的，也就是說，兩個持不同意見的人或團體可以相互討論、溝通，舉例來說，對於勞工黨改革的失當感到失望的人，可以跟不求改革範圍擴大的人相互討論、溝通；那些要求減少社會的不平等與希望生產工具公有化的人，那些關心人民努力以及由努力發展生產力與創發力的人，那些相信「外在控制力」的人，那些希望恢復市場機制的人，彼此之間都可以相互溝通、討論。英國的統治階層在犧牲其部分的財產與權

力時，都具有君子風度，他們雖然依舊保持貴族的生活方式，但不斷地與那些代表未來勢力的人們相互協調。新面貌的英國對於右派分子或許沒有強烈的吸引力，但左派分子置身其中，卻感到安適。英國國民由於智慮明達（如果不是具有狂熱之心意的話），都能接納這個新面貌的家園。邱吉爾以選舉的脈絡闡釋〔到奴役之路〕（*The Road to Serfdom*）一書的觀點，評論說：蓋世太保的產生與計畫經濟的實施必然有關連，這種評論嚇不到任何人，反而招來選民的笑聲。數十年或數百年之後，現在這種被視之為選舉之趣譚的，似乎是先知的真理。在英國，政治思想是與政治相連，在法國，就不是這樣。

現今的法國，意識型態的混亂是起源自詮釋「左派——右派」對立的言論，而這種言論的混淆，大部分可歸諸於現實裏的許多事實。法國社會還存留「工業革命前的社會」（the pre-industrial society）的舊習，反觀英國與北歐國家，這種現象則較不明顯。在法國，「舊政制」與「大革命」之間的衝突，以及自由主義和社會主義之間的衝突都具現實意義。觀念往往會預期或促成事實的發生，但是，法國人民在還沒有享受到科技文明的成果之前，就已經否定科技文明了。

保守主義、宗教的聯盟與「進步黨」、世俗化宗教、理性主義、平等主義之間的困爭，依舊是法國西區行省的人民所關心的議題。右派信仰天主教，而且與特權階級結合，左派幾乎來自中下階層的從政者，或者一些熱衷政治的人士，

社會主義者似乎追隨著「激進派」的步調，猶如法國中部與南部的共產黨一樣。

除西區外，其他的行省使法國表現低度開發國家的景觀。如：羅亞河南部的地區只擁有少數的工業地帶，其農業經營的方式相當落伍，綜合觀之，這個地區尚保存個人獨立經營的結構，同時，這地區的人民在選舉時擁戴當地有名望的資本家。由於這個地區的政治傳統，或者由於經濟的落後，「高盧人民共和國政黨」(Rassemblement des Gauches Démocratique)、「獨立派」(Independents)與共產黨擁有較雄厚的勢力。

法國第三個典型的區域即是工業地區與大都會交會地帶。1948年與1951年之間，R.P.F. (戴高樂建立的「法國人民共和政體」Rassemblement du Peuple Francais)與共產主義者在這個地區同獲聲望，它們從M.R.P. (「天主教的人民共和運動」the Catholic Movement Républicain Populaire)與社會主義者獲取選票。

法國社會結構的異質性格反映在政黨當中。依照一年前或二年前統計的投票數所得的反應來判斷，法國共產黨大部分的選民與英國左翼的勞工黨的選民，都有同樣的要求。如果說多數的共產黨的選票均來自畢凡尼區(Bevanites)那些政治意識不明顯的選民，那麼，這樁事實不再只是事實，而必須加以解釋。爲什麼法國選民會踏入英國、德國與比利時選民小心翼翼避免的陷阱？法國這三種不同政治社會結構(西區、未開化地區與工業化城鎮)的羅列並置，大概多多

少少可以解釋其中的原因。

法國的共產主義者自稱是資產階級理性革命的繼承人，而這種聲稱在法國較之其他新教國家，更顯得理直氣壯。在經濟落後的地區裏，共產主義之所以能夠吸收其成員（他們，從傳統上來說，往往是左翼的同情分子），其理由恰可以用來解釋它為什麼在亞、非兩洲可以獲得勝利的因素。這些經濟落後地區裏，共產主義往往挑撥農民、地主與自耕農（*métayer*）三者之間的是非衝突，它鼓勵無勢者訴求輿論，它暴露經濟蕭條所產生的不滿情緒。在工業地區裏，共產主義能取得無產階級羣衆的信任，是因為工會改革與社會主義政黨的失敗；這種失敗，從其反面觀之，正可以歸諸於經濟落後區生產力的低落，以及經濟較開發地區存留的「前資本主義社會」的元素（當然，改革失敗的因素有很多，這只是其中最重要的）。

同樣的社會形式的分歧性也可以解釋共產黨擴張的限制——儘管它有數百萬的選民。在以農業為主要生產方式的地區裏，共產黨尚且需要爭取的選民——地主階級與憎恨共產主義的小資產階級——仍不在少數；在工業地區，由於各階層的人民基本上都要求維持個人的生活方式，所以，共產黨能贏得的選票低於三分之一。

支持 R.P.F. 的人民，與支持共產黨的民衆一樣，都來自於各種不同的階級、地區。如果有一個地區，「舊改制」與「革命論」、「教會」與「反教權論」之間的論爭依舊是活的議題，那麼，大部分的選民勢必認同舊的反動論調或者

較溫和的右翼政黨。在北方的工業城市，R.P.F. 的選民則是不同的類型，他們有的來自社會主義者，有的來自於 M.R.P.，其他的則來自「激進派」或「溫和派」(Moderates)。反共產主義與傳統理性主義的結合，使我們想起所謂「右翼的革命政黨」的意識型態，這種意識型態從左派政黨借取了社會價值的觀念，從右派政黨中借取了政治價值的觀念。

社會主義政黨與 M.R.P. 的一個政黨，在第二次世界大戰過後不久，立刻注意到法國有必要發起一個與英國勞工運動類似的政治活動，卻遭到有潛能追隨者的放棄。這個運動之所以失敗，缺少領導權只是一個不甚重要的因素，真正的原因在於過去「教會」與「革命論」之間衝突的形勢依舊存在，同時，「共產主義」與「前進的社會主義」之間的含混界線也矇蔽了大部分的勞工，大部分的小資產階級由於還維持舊有生活方式，因此，均傾向於保守主義。法國的「勞工主義」(Labourism) 注定是一場夢想。

較之以其他國家，法國更能明顯表現「右派與左派之間的衝突」，而且也沒有一個國家比法國更能顯現這種衝突的曖昧性質：甚至法國的保守主義都以意識型態的概念來表達自己。法國人往往一廂情願地相信：自己的國家，即使在美好時刻，也經歷與縮影一個世紀的戰爭。左派玩弄「單一直線的歷史」(unilinear history) 把戲，認為，聖者喬治最後必能屠殺邪惡的猛龍。既非左派也非右派的人們幻想建立一個理性化的社會，在這個社會，計畫者必能規畫出理性社會的藍圖，他們不但能消除悲慘，也終能泯除虛幻的浪漫心態

與個人主義或者放任式的自由。法國的政治思想懷舊，就是烏托邦。

同時，政治思想隔離現實。戰後，引進法國的社會安全計畫領先國家的工業發展，而貿易的措施則落於國家工業發展之後，終究不得實行。一個國家工業化的途徑，如果模仿外國的模式，勢必導致許多錯誤，譬如，輸入國外製造的機械，以及用國外的模式建造工廠，必會造成一個後果：專家衡量的科技發展的適當環境無法配合各區不同的經濟發展條件；法國工業化的途徑也犯了同樣的錯誤。近代的稅徵制度若要有效，那麼付稅人與立法者與行政人員必須同屬於一個觀念世界。一個國家的農業與商業經營如果不需要簿記，也能照常活動，那麼，大概沒有一種稅收系統可以有效行之於這個國家。

過去，法國民眾最喜歡謾罵資本主義，但是，誰是大資本家？大資本家又在那裏呢？是少數的工業鉅子或工廠的主人——錫寵恩、米錫琳、波查克？是里昂或北地的家族企業？是經理級的最高階層者——不論是私人企業或國有化企業的經理階級？是部分由國家政府所控制的大商業銀行？或者是經營數千個中小企業的企業家——少數經營得當，其餘皆是前人的遺蔭？就馬克思的觀點，所謂的資本主義意指華爾街（Wall Street）或殖民地大商業的資本主義，但這種資本主義比起上述我們說的分歧的、擴散的資本主義——這種包括一國的少數人，如果再填加真實的集團——更引人撻伐。

在法國，我們不難清楚界定反資本主義的左派或凱恩斯學派與反馬爾薩斯的左派的真正意義，但必須有一個條件——任何人不能接受「左派與右派」對立或者馬克思主義程式所誤導，必須認清現今社會包含的分歧性以及由這種社會產生之問題的複雜性和解決這些問題的階段的多樣萬殊。歷史意識必能使我們更瞭解這種複雜多樣的性質；而意識型態即使它穿戴歷史哲學華麗不實的外衣，是遮掩這種分歧的多樣性。

三種不必然矛盾但通常不合的觀念激勵左派：重自由，反專制政權與維護個人權利；重組織，以組織的合理秩序來取代傳統或私人企業的混亂；重平等，反對身分和財富的特權。

重組織的左派往往有變成「權威主義」的傾向，原因是：標榜自由的政府往往行動緩慢，它的政策也處處受到私人利益或偏向的牽制；唯有國家政府才能有效實現各種政治計畫，因此，重組織的左派若不是傾向國家主義，就是傾向生產工具公有化的政治理念，不但如此，它有時也會標榜帝國主義，因為決策者勢必要求擴展更廣闊的生存空間，獲得更豐富的資源。重自由的左派勢必轉而反對社會主義，因為它必然瞭解國家一旦過度成長，必然會形成僵化的科層制，而演變成一個與人民隔絕與無所不在的獨裁者，同時，它也必定反對國家主義的左派，因為國家主義的左派排斥國際主義的理想。至於重平等的左派，由於它不斷反對富豪與權貴

——兩者有時候是同一個人，有時候是相互競爭的敵手——因此，常受人抨擊。由此看來，任何人都會問：到底哪一種派別才是真正的左派，永恆不變的左派？

或許，那些頑固的左派分子，也就是〔精神〕(Esprit)這份雜誌的編輯，不知不覺地已給我們答案。這些編輯有一部分，數年前，曾關心「美國的左派」，但他們坦明承認：在大西洋彼岸（譯按：指美國），很難確立「左派」這個名詞的真正涵意，也就是說：從歐陸的立場來看，在美國，「左派」這個名詞的意義並不相當於歐陸對「左派」這個名詞的看法。美國的社會並沒有反抗「舊政制」這回事，也沒有勞工黨或社會主義黨存在；傳統的兩黨制也壓制第三黨——「進步黨」的建立，美國憲法或國家經濟體制的原則，沒有受到嚴厲的抨擊；政治的衝突與論爭，與其說意識型態上的鬥爭，不如說是爭論技術上的可行性。

基於這些事實，人們可以就兩種途徑論辯：我們可以如一位美國作家在〔精神〕雜誌裏的說法，論說：「美國已經是一個社會主義的國家，因為它已改進一般平民的生活環境，而且能維持社會公道。」（見羅斯(A.M. Rose) 1952年9月〔精神〕雜誌發表的文章）。或者，也可以如一位心懷善意的歐陸社會主義者一樣，羨慕說：「建立勞工黨是改進美國社會的先決條件。」而強調：「美國實現社會主義必然是世界史上最重要的一件事。」（見柯勞芝(Michel Crozier)在1952年9月分的〔精神〕雜誌發表的文章）顯然，〔精神〕雜誌是比較傾向於第二種論證。然而，提出此種非本意



的偏向的證明之後，正當要把此種考慮弄得圓熟時，其中有一位竟然忘記知識分子的「妥協論」(conformism)，而如此寫道：「一個國家的社會如果沒有任何動盪不安的情況發生，是否就可以稱這個國家為一個左派當權的國家？……一位左派分子——當然是指法國的左派分子——並非經常同意其國家的政治政策，也瞭解沒有任何永遠正確的神話式的論證。堪稱是一位左派分子的人士，必然反對殖民主義，他勢必不容許暴行的存在，他甚至不惜訴諸報復手段打擊其敵人……。」（在這裏，我們省略德孟契(J.M. Domenech)所提的「細菌戰」，他認為這種戰爭，「或許，已經發生了」），「如果一個國家逐漸喪失那種因壓迫而激發的同胞愛，也逐漸喪失那種使得歐洲人與美國人反抗撒柯(Sacco)和范柴蒂(Vanzetti)的情感，那麼，這個國家還能夠是左派的國家嗎？」（見德孟契在1952年9月分的〔精神〕雜誌發表的文章）。

如果說反對一切正統以及能感受人間苦難的人才是真左派，那麼，為什麼唯獨美國缺少左派？難道永遠贊同蘇聯政權的共產主義者才是真左派？那些為亞非地區人民而不為波蘭和東德人民爭自由的人，是否也是真左派呢？歷史上的左派慣用的語言正流行於我們這個時代。當悲憫本身是一種「唯一途徑」的美德時，永恆左派的精神確實已死亡。



## 第二章 革命的神話

「進步」的觀念隱含在左派的神話裏，而此種神話以不斷運動的觀念爲生；「革命的神話」具有一種與此互補但又相反的意義：它加強人突破人世正常趨勢的希望。但這兩種神話同出一源，即「對過去的再思考」(a re-thinking of the past)。回顧過去，那些今日看來似乎是法國大革命的先驅，他們宣揚一種與「舊政制」無法相容的思想方式，但他們並不希望全然摧毀舊世界，也不願意成爲擊潰舊世界的前鋒。他們大部分的理論雖然激進大膽，但行動就如擔當王室顧問的盧梭與一位立法者一樣，明智且有耐心。他們大部分都有「樂觀主義」的傾向，認爲人一旦消除傳統、偏見與狂熱作風，而且開明有智慧，事物自然會有秩序。1791年或1792年時，大部分的思想家，包括「哲士」(philosophs)在內，都認爲法國大革命是一場災難。但是，現在人們在回顧它時，早已忘掉這場革命的災難，只記得它是一壯烈的事件。

在追隨「進步」黨的人當中，有些儘可忘掉恐怖統治、獨裁暴政、戰火不斷，這一切流血漂櫓的動盪戰亂早在「巴

士底獄風暴」與「聯邦慶典」的光輝、壯烈的那一天就啓其端。看來，相互殘殺的鬥爭、軍事的勝利與失敗，似乎只是「大革命」的偶發事件，解放全人類的熱望與建立理性社會的要求，雖然曾遭受保皇黨或宗教反動分子的阻礙，但若有需要，只稍用一點力，就可以繼續發揮其光與熱。

另外，有些人強調權力的把持，強調破壞，以及推翻國家，他們信仰暴力，認為唯有暴力才能塑造未來。革命神話的戰士，跟革命論者一樣，訴諸一種價值系統，他們期待相同的目標——一種和平的、自由解放的、受理性所引導的社會。然而，以他們的論點來看，人類從未實現其天職，也從未全然控制其命運；因此，唯有以「普羅米修士」的姿態，才能夠實現其天職，控制其命運，如此，這種姿態在目的與手段上都成爲有效的。

革命值得人們如此讚揚嗎？了解革命真義的人，從來就不是實踐革命的人；策動革命的人，除非身繫囹圄、或被放逐，通常壽命不長，不能看到革命的成果。如果沒有人認清他們締造的成果是來自漫無目標之殘酷的鬥爭，那麼，他們真的可以成爲主宰命運的人性象徵嗎？

## 一、革命的義蘊

用當前流行的社會學名詞來看，革命是突發、且暴力的改變政治體制。如果我們接受這個定義，那麼，勢必擯斥許多含混、易誤的觀念。換另外一種表達方式來看，譬如，取

「工業革命」這個名詞來看，此處所指的「革命」，只是意謂深遠且急速的改變。在英國，一提起「勞工階級革命」，這一名詞是強調英國政府在1945年到1950年間從事的政治改革，而且，不論這種政治改革的重要性是真實的、或是誇張的，它既非暴力，也非違憲，因此，無法與1789年到1797年間的法國大革命，以及1917年到1921年間的俄國革命，放在相同的歷史範疇。依此觀之，「革命」這一名詞應用於布爾什維克黨與雅克賓黨身上的意義，無法相應於英國勞工黨的政治成就，據此，英國勞工黨的成就，本質上，並不是革命的。

即使我們丟棄錯誤的用法，這個名詞的分歧意義依舊存在。概念從未貼切昭合事實，概念精確，事實含混。任何人都可以想出無數的個案辯解這種躊躇不決的心思，就以德國國社黨的例子來看，國社黨雖然最後造成暴力的結果，但它在掌握政權的過程當中，是合法的，是國家授權的；難道人們都可以不顧它合乎法制的本質，而只看到它傾刻間更換國家政府全體官員，以及改變國家政府的體制，就可以將此種轉變稱之為革命嗎？再取另外一個極端的例子來看，南美諸共和國的 *pronunciamento*（軍事革命政黨）以一批新員取代政府官員，以民政官取代軍人（或以軍人取代民政官），而沒有改變其社會階級，或變更原有的政府時，我們能夠稱它們為革命政黨嗎？誠然，法統的持續性已經被截斷，但這種斷烈並沒有造成憲政上的動亂；不論是否經過流血過程，這種改變只是一個政權的領導階層取代另一個領導階層，只

是宮廷內的新貴與牢獄中的囚犯的一種代換罷了，其中並沒有伴隨著任何制度的改變。

對於這個問題，最重要的不在提出一種獨斷的答案。「定義」無所謂不真確或錯誤，它的存在多多少少只為著有用，或循方便之道而設定。「革命」並沒有一種確實不變的本質存在，概念只能提供我們一種方法，藉此得以了解現象的意義，或者，在思考現象時，可以更清楚、更明白。

如果我用 *Coup d'état*（「政變」）的意義來說明兩種現象——一是憲政雖有改變，但憲政的改變是掌權者用非法的手段造成的（如1851年拿破崙三世的行徑），另一是一羣武裝集團控制國家，但沒有形成新的統治階級，或者，建立起一新形式的政府（不論是否訴諸暴力流血的手段）。革命不只是「兩種人輪流擔任一個角色」（Box and Cox）。另外，希特勒的掌權並非革命，這是因為他的權力，從法律觀點來看，是當時的總統與登堡所授與的。他運用暴力不在掌權的過程當中，而是在掌權之後；誠如其結果，缺少革命現象中的法理性質。但，無論如何，從社會學理論來看，革命現象的特質即是：一個集團運用暴力，冷酷壓迫其反對者，創造出一新形式的政府，同時，夢想轉變整個國家的結構。

就革命本身，咬文嚼字的論辯無甚價值，但有關名詞意義的討論卻能直指事物要害。1933年，我在柏林時，記得當時法國人最喜歡爭論到底有沒有「革命」這一現象發生，他們不自問：法律的存在或被抹殺是否就不用斟酌那先於克倫威爾或列寧的革命。他們，就像我在「法國哲學學會」中的

一位同事一樣，斷然認為「革命」這個高貴的名詞，不能指稱平淡無奇的事件——震驚德國人民的1933年的事件。在觀察革命現象時，除了觀察到一般政府官員的更換，以及統治階級、憲政與意識型態的改變外，還能夠有什麼呢？

對於這樣的一個問題，我那位頗具愛國熱忱的朋友勢必回答說：一月三十日，德國政府新官員的合法性，以及街道的良好秩序，這是德意志第三帝國與1792年的法國共和，或者1917年的俄國共產主義革命，最基本的相異處。然而，分析到最後，到底這兩種革命是同是異，都無關宏旨。

有些人認為德國國社黨締造的，不是一場革命，因為國社黨具有「反革命」的性格。如果舊政體再度復元，舊政體的政要又重掌權勢；如果今日的革命政黨所抱持的觀念與依循的制度，是過去革命曾經一度取銷的，那麼，我們在這裏就可以順理成章地運用「反革命」這個名詞，然而，無法確切界定的事例實在太多。「反革命」從來就不只是意指「復辟」，由於每一種革命只是在某種程度排斥革命前的事物，所以，它註定會發展出「反革命」的特質。法西斯主義和國家社會主義雖然從保守主義處借用了許多術語，但它們並不全然，或基本上，是「反革命」的。納粹黨不但攻擊基督教傳統，也抨擊貴族政體與資產階級自由主義的傳統。基督教「德意志化」、組織羣衆，以及標榜「領袖原理」，都有純粹的革命意義。國社黨並沒有要求重返過去，它與共產主義一樣，都要求徹底地根除過去。

事實上，當人們談論革命時，當他們自問這種種的突

發、暴力的動盪，是否值得被供奉在尊崇法國大革命、光榮革命與俄國大革命的廟堂時，他們不論有意或無意，總是基於兩種觀念：(一)革命一旦發生，不論它們是否歷經流血階段，不論它們是否成功，唯有脗合左派揭櫫的意識型態——人性、解放、自由與人人生而平等，它們才值得冠上「革命」這一個莊嚴的名詞；(二)革命只有在推翻既存的、為權勢者所把持的體制，並建立一個新的體制，才算是目標達成，也才能夠合理化革命大業。但是，從歷史的角度，這兩種觀念顯然是偏見。

政制上任何突發、暴力的改變，意涵著同時是不公正的經濟得失，以及階級之間財富與財產的快速變動。但它不必然引進一種新的財產法權的概念。依照馬克思主義的觀點來看，取銷生產工具私有權構成革命的本質。然而，不論是在過去或現在，王權與共和的崩潰，以及一羣人推翻國家政府，往往不與「法定規範」(judicial norms) 的解注相符合。

認為暴力與左派的價值不可分離，是項誤解；倒過來說，反而比較正確。革命權力，依定義，正是一種獨斷權力，它的運作違反正常法律，它只表現出一小撮人的意志，它不會，也不可能會關切任何階層人民的利益。革命的此種任意性、獨斷性，隨著環境的不同，時而持續，時而變化；但，無論如何，缺少這種任意、獨斷的權力，就不可能有革命——更正確地說，避免運用此種權力，就不再是革命，而是改革。循經暴力的手段而攫取與運用權力，是以矛盾衝突



——透過磋商、協調都無法解決的矛盾衝突——作為基本前提，換言之，就是縱使透過民主政治的程序都無法解決的矛盾衝突，作為基本前提。「革命」與「民主政治」是相異且矛盾的兩個概念。

由是言之，譴責或頌揚革命，本質上都不合理。人既然是人，團體既然是團體，人與團體本性都堅定維護自己的利益，是現實的奴隸，即使未來確定也難得自我犧牲，同時在抵抗與退避之間猶疑不決，不願孤注一擲——革命不可能不考慮人和社會的此種本性與行為。統治階級經常背叛它應當負責的社會羣體，拒絕承認新生代彰顯出來的徵候。日本在「明治維新」，土耳其在「凱末爾改革」期間，為了重建政治與社會秩序，而放逐那日漸沒落衰亡的統治階級。但，他們都無法在短時間內實現改革，因此，不得不摧毀所有反對勢力，以及強迫地實現一種可能會遭受全國大部分人民所排斥的政治體制。統治者為了強化其國家的生命力，而干犯法紀與傳統，這並不表示如此的統治者即是暴君。彼得大帝與明治天皇，在著手執行一種可以與凱末爾，或者，甚至於某種程度可以與布爾什維克黨所執行的相比擬的工作時，他們的統治主權是合法的。當國家政府頹唐怠惰、「菁英分子」（*élite*）腐化、一切政治制度無法適應國家的新處境時，少數人訴諸暴力以求變革，這是必然的，也是必要的。但，尊重理性的人，特別是左派，寧可採取治療的方式，而不願意手操手術刀；寧可循經改革路線，而不願透過革命的手段，這就像他們寧可取和平，而不願鼓勵戰爭，寧可實施民

主政治，而不願意締造專制獨裁政制（despotism）一樣。對他們而言，革命暴力可能是無可避免的，或者是他們欲求的變革所必需的基本條件，但他們不會認為革命暴力本身是善業。

經驗有時候會寬宥暴力，也會證明：國家動盪不安與社會秩序的轉化，並無關聯。法國在十九世紀時是比英國經歷更多的革命運動，但其經濟的演變卻比英國緩慢了許多。一世紀前，普列未——帕勒多（prévost-parador）曾經如此悲歎：法國人沉醉於迂闊的革命運動，卻無法確實實踐大部分有識之士所認為必須從事的政治改革。今天，「革命」這個名詞依舊流行，看來，這個國家會重陷於舊日的泥淖。

相反的，美國在這幾乎兩百年的時間一直保持憲政的完整性；看來，它似乎已經取得了一種近乎神話的威望。然而，美國社會的持續性與變動也一直交替著，經濟的擴張與社會的種族融合，都納入了國家憲政的架構裏，而不需要修正它，或削弱它。這個以農立國的聯邦政府，不必訴諸非法的手段，便能成為當前世界的工業大國。

誠然，殖民地文明從那些有悠久歷史且地理封閉的文明中去順從不同的法律。憲政的動盪不穩，依然是病症，而非健康。平民暴動或政變推翻的政治體制，證明自己並非「惡德」（moral vices）的化身（這政制有時候比推翻它們的人更有人性），而是犯了政治的錯誤。這些政治體制無法給反對者一條出路，或者無法推動某些層面的政治改革，來安撫不滿分子的怨恨與滿足野心分子的政治野心。英國或美國的

政治體制，經歷歷史的變局依然屹立不倒，它們足於證明自己秉賦堅定與易變的高等德性。

一位「前進」的知識分子必然承認南美各國層出不窮的政變是危機的徵候，也是對於進步精神的一種諷刺。他也許會，雖非情願，把英國與美國始自十八世紀的憲政的穩定持續，歸諸於歷史幸運之神的照顧；並且，也會承認法西斯主義與國社黨的掌權證明相同的手段——暴力與一黨專政——本身並非善業，但是可以用來達成非常之目標。然而，他終究再度肯定相信一場終局之革命的信心，他堅信這場革命是唯一真實的，其目標不是政權的轉移，而是推翻一切政權，或者，至少人性化所有的政權。

很不幸的，經驗無法印證馬克思主義預言的或人道主義希望的革命。俄國第一次革命（二月革命）推翻了一個百病叢生的王朝，這個王朝的政權，在革命發生之前，因為傳統的專制與進步觀念之間的衝突，以及沙皇政府的無能和長期陷於戰爭的禍害，已經搖搖欲墜，不堪一擊；第二次革命（十月革命）是武裝的少數人的掌權，這些人從政府組織的鬆散與人民渴求和平中得利。在第二次革命當中，工業化所形成的無產階級，儘管人數稀少，卻扮演甚重要的角色，而內戰期間，反革命的農民也可能是一重要的決定因素。在中國，工業化形成的無產階級，其數量更是稀少，根本無法成為共產黨軍隊的主幹。中國共產黨成立於鄉村，在那裏，它吸收軍隊的新成員，也在那裏，掌握成功的契機。中國共產黨根本是由知識分子建立起來的政黨，它的基層幹部與其說

是來自工廠的勞工，不如說是來自知識階級。由是言之，像傳送火炬，一把火炬接著一把火炬的「社會階級的歷程」的觀念，就像兒童圖書故事中的插畫一樣。

馬克思主義類型的革命，從未出現過，因為它的根本概念只是神話。生產力的擴張與勞工階級時代的來臨，並沒有替資本主義的崩潰（資本主義是那些意識到自己使命的勞工羣衆所要全力打擊的對象）鋪了道路。無產階級革命，就像歷史上所有的革命一樣，只是由一個菁英集團透過暴力取代另一個菁英集團。這樣的革命沒有任何特殊的性格，好讓馬克思主義可以辯解它頌揚的「史前史的結束」（the end of pre-history）。

## 二、革命的聲威

法國大革命屬於整個民族的遺產。法國人談論「革命」這個字眼時，總是有一個弱點，因為他們心懷著一種與過去的榮耀有關連的幻象。當莫里亞克（Fracois Mauriac）諮論德軍撤退的「大解放」時期之後「基督教與社會主義革命」的失敗時，他根本不考慮正確以及可證明的聲明，他只喚起沒有人可以確立的記憶與光景。

政治改革只能改變某些事物，但革命似乎能夠改變一切，這是因為沒有一個人可以正確預料革命到底將能改變什麼？一個知識分子如果因為改變行業，或因為他信仰一種目標，或者為了一個思辯的主題而轉向政治，那麼，就他而

言，改革是沉悶，但革命卻是刺激。改革恰如一篇散文，革命恰似一首詩歌；改革只關心政府官員的更換，革命是人民整體反抗剝削者的行動。革命能夠斷絕日常生活的程序，且鼓動「凡事皆可能」的信念。1944年發生於法國的一場「擬似革命」的運動，只是留給當時的人一種緬懷「有希望之時代」的感受。他們以一種遺憾的心情回顧這已經失落的、詩意的幻象，他們根本沒有能力來批判它；「其他的人」——在上位者，或者蘇聯或者美國——要為欺詐負責。

法國人熱衷於觀念的探索，但對於政治制度卻漠不關心；他們喜歡不留餘地、批評私人生活，但在政治上，卻無法順從理性和現代化的要求，由此觀之，法國人在基本上是一個理論上的革命論者，一旦從事實際的政治活動時，卻是一個保守論者。然而，「革命的神話」不只是法國人或法國知識分子才有的，就我的觀點來看，這樁神話從許多其他頗具聲望的觀念中，獲取利益，也從許多迷信中，取得聲望。它是一堆盜取得來的東西，並非真實。

首先，它從「美學現代主義」(aesthetic modernism)的聲望裏取得利益。藝術家憎恨且排斥「菲列斯汀」，而馬克思主義否定資產階級。藝術家與馬克思主義者可以聯手打擊共同敵人；誠然，前衛派的藝術家與前衛派的政客往往夢想結合在一起，共同完成解放人類的使命。

事實上，在十九世紀期間，這兩派先鋒部隊與其說聯合在一起，倒不如說經常處於一種分離的狀態。沒有一個偉大的文學運動牽涉政治左派。雨果(Victor Hugo)晚年時，

主動變成一位民主政治的代言人，早年，他只歌頌過去，從來不是革命家（取現代人慣用的意義）。這個時代最優秀的作家，有人（譬如，巴爾札克）是反動分子；有人（譬如，福樓拜爾）是保守主義者。但「倒楣的詩人」(poète Maudit) 決不是政治革命。印象主義者不論提出多激烈、多前進的美學理論，不管他們如何與學院派相抗衡，從來就不曾夢想全盤反抗整個社會秩序；靠攏他們的社會主義者——不論是理論派或行動派——往往不會完全同意文學或藝術的前衛者所堅持的價值系統。譬如，里昂·布隆 (Leon Blum) 就認為波多—黎各 (porto-Richo) 是當前最偉大的作家之一。在一分前進的文學雜誌 *La Rerue Blanche* 上，布倫是少數具有左派傾向的作家之一。科學式社會主義的創始者一論及藝術，其品味總是舊式的。

唯有在第一次世界大戰後，這兩種前衛派才結合在一起。就法國而言，這種聯合的象徵即是「超現實主義」。在德國，咖啡屋與實驗劇場的文藝作家，與極端的左派分子，甚至也與布爾什維克，結合成一股強韌的勢力。劇烈抨擊藝術的妥協論、約定俗成的道德觀，以及金錢的役使力量，而且，宗教與資本主義，也同都是他們的大敵。

然而，這種聯合並沒有持續一段很長的時間，俄國大革命後的十年，現代派的建築家就被送上「新古典主義」的祭壇，充當犧牲；現在，我依然可以清楚地記得布洛克 (Jean-Richard Bloch) 強而有力的聲明，他曾經以一種極富熱情的「反宗」態度，如此聲明：如果說建築形式中的巨柱與柱

廊是表示藝術的退化，那麼，我們正因此可以認為它確實是一種矛盾辯證式的進展。1939年左右，俄國所有優秀的文學與藝術前衛，幾乎消逝殆盡，繪畫又回復到五十年前沙龍標準式，作曲家再度嚴守學院的標準。三十五年前，蘇聯對於美學的左派深感驕傲，且不斷吹噓自己擁有許多才氣縱橫、前進的電影導演、詩人與劇作家；但，現在，這一個曾經被稱之為「革命之祖國」的國家，卻成為反動藝術的正統。

國外，有的詩人，像阿拉貢（Aragon）一樣，從超現實主義走向共產主義，成為最勤奮的政黨御用文人，自以為能夠不偏不倚指責或頌讚法國的軍隊；有的就像布赫頓（André Breton）一樣，依舊抱持著年青時代「不妥協主義」的理想。資產階級「（學院）形式主義」價值的蘇聯能夠澄清議題，也能夠顯示純正的理想主義與掌握一切權力的政黨兩者之間的相異、不一致性。然而，當整個世界分裂成兩個對立的「反動勢力」時，叫人如何適從呢？作家孤獨、孑然一身，甚或變成一位褊狹的「宗派論」；而畫家可能會為了替政黨効力，而罔顧美學的理念。

誤解以及特殊的環境，孕育這兩種前衛派的結合。藝術家由於深感「妥協主義」的桎梏，遂加入「反叛的黨」（the party of revolt）；然而，掌理革命後社會的統治階級正渴求安定、聲望與尊重。維多利亞時代的資產階級那種粗俗的品味與現在蘇聯的資產階級的品味十分相似，兩者對於物質的成就均深感驕傲。初級工業階段的第一個世代，不論是資本家或經理都欣賞堅實的傢俱與磨得晶瑩的建築表層。同

時，史達林本人的人格也有助於我們解釋當時俄國的極端的「反啓蒙論」。

相同的誤解也結合了盲目崇拜道德的「不妥協主義」與「革命的神話」。文學的波希米亞人與極端左派相結合，這是因為他們同樣憎恨資產階級的偽善。十九世紀末與二十世紀初，道德上的解放概念——自由戀愛、合法墮胎……等等——甚流行於前進的政治圈內。一對戀人通常覺得公證結婚並不是一件多麼光彩的事，他們覺得「同居人」與「夥伴」比起「妻子」與「丈夫」這兩個散發資產階級尊嚴之惡臭名詞，來得響亮。

這種情況現在已全然改觀。俄國這個革命的祖國，現在正大力鼓吹婚姻與家庭的道德；同時，離婚與墮胎雖然在某些確定的情況下是合法的，但官方的宣傳機構不願意鼓吹，而且積極恢復市民的責任感，要求每一個市民的情感與快樂必須以整體社會的福祇為依歸。看來，傳統主義者大概別無所求了。

歷史家經常強調革命秉具的清教徒傾向。就像英國的清教徒與法國的雅各賓黨一樣，布爾什維克黨也激烈排斥道德的放縱。在這些革命政黨的眼中，浪蕩分子被懷疑、被排擠，並不是因為他們忤逆既定的法令，而是因為他們罔顧共同的善業，放縱自己，做出不道德的事情，以及不事生產。

恢復家庭制度是一件不同的現象，它象徵經歷革命的沸騰不安與過度熱衷政治的階段之後，重返正常的生活。就制度本身而言，家庭制慣常經得起國家與社會的動亂不定而長



存。舊秩序的崩潰當然會動搖它的根基，但新的秩序一旦確定而且穩定，同時，新興起的統治菁英對於自己與未來重獲信心時，一度受損毀的根基就會復元。有時候，這種新舊間的斷裂會留下解放、自由的傳承。在歐洲，家庭制度中的權威結構，就歷史演進的過程來看，與國家的權威結構是有某種程度的縮連，鼓動投票權利的哲學也偏向幸福的權利。中國共產黨的未來不論會如何，家庭的結構不可能如舊的結構，婦女的解放至少是一種收穫。

如果說干犯約定俗成的道德是結合前衛政派與文藝前衛派的繫帶，那麼，「無神論」以乎是結合了「反叛的形上學」(the metaphysics of revolt)與「革命的實際政治活動」。在這裏，我又想起「革命」獲得了它不應取得的聲望：它往往被誤認為「人道主義」(humanism)的子嗣。

馬克思主義的學說來自對宗教的批判，而馬克思批判宗教的觀點，則取自費爾巴哈 (Feurbach)。依照這種批判，人之所以「異化」，是因為他把自己渴望的完美形像投射到上帝；上帝並不是創造人類的萬物主，只是人想像中的一尊偶像。人必須在這個人世間不斷尋求那想像力繪製的但使自己困惑的完美形像。然而，這種批判為什麼一定導向「革命的必然性」？

革命若無法符合行動的本質，如此，它只是一種模型。每一種行動，從它的效果來看，都是否定「既定者」(the given)；由這項意義觀之，政治改革或革命正是一種行動，不多也不少。1789年的法國大革命提示給黑格爾一項革命神

話的思想主題，即：暴力為理性服務。然而，除非讓「階級鬥爭」有一種特殊的內蘊價值，否則，奮力消除不合時宜的政制，以及努力建立一個合乎理性要求的社會，並不需要突然的破壞，或者引起內戰。革命既非人的天職，也不是一種預定的目標，它只是一種手段。

在馬克思主義裏，任何人均可以發現三種背馳不合的革命概念：(一)政變的概念：即是一武裝團體的奪權，這個團體一旦控制國家政府，勢必著手改革政治制度的工作；(二)革命概念：依照這個概念，未來的社會必須在現階段社會裏醞釀成熟，直到救贖的危機到來；(三)「不斷革命」的概念：依這個概念，無產階級政黨不斷地施壓力給資產階級的政黨，而且從種種的政治改革當中，獲取利益，這些政治改革是資產階級對無產階級政黨的讓步——儘管讓步並非出於自願——同時，對於資本主義的秩序，具有損毀的作用，另一方面，也為無產階級勝利與社會主義的躍進鋪了路。由是觀之，這三種概念，均以「暴力的必然性」作為前題，但唯有第二種概念合乎馬克思本人的口味，也比較貼切馬克思主義的社會學。也唯有這一種概念，能延緩現時與無限未來之間的最後決裂。

一個社會的任一階段，若切實考察，是顯示我們容易判斷為互不相容的不同時期與風格的元素。君主立憲制、議會制、工會組織、免費醫療服務、徵兵制、國有化工業、皇家海軍——所有這些政制都並存於當前的英國。如果歷史上的一切政治體制，像我們所規畫的一樣，都是同質化性格的，

那麼，政治體制的變革必然透過革命的途徑。從摻水的資本主義到「虛擬的社會主義」，從貴族階級及其議會制到那能代表羣衆政黨的下議院制 (assemblies) 的轉化，理論上，並不牽涉到流血暴行。唯有環境能解決這一切。

「歷史的人文主義」(historical humanism)——即人透過政治體制與帝國的遞嬗，而了解自己——不應該必然導向「革命的崇拜」，唯有教條式地混淆「永不間斷的努力」與「特定的行動策略」，才能解釋這種偏差。除非承認階級鬥爭爲了完成它的歷史功用而必須堆砌屍首，否則，方法的選擇不是來自哲學思辨，是以經驗與智慧爲主。因此，我們不禁要思考一項問題：一個階級的勝利一定能導致全體人類的結合嗎？

馬克思透過「歷史矛盾辯證」的途徑，從「無神論」導向「革命論」，許多知識分子在不了解矛盾辯證的情況下，也同樣可以演繹出「革命論」的學說，這並不是因爲革命能夠保證人類的整合，或者解決歷史之謎，而是因爲革命能摧毀這個令人憎恨或平庸煩擾的世界。文藝上的與政治的前衛派，由於憎恨既成的秩序或失序的局面，相互勾結。換言之，革命論從「反叛的聲威」(the prestige of revolt) 中獲取普遍的聲望。

「反叛」與「虛無主義」這兩個名詞甚流行於當前的知識圈內。許多人不時利用它，但不曉得它明確的意義。任何人都會懷疑大部分的作家是否會同意馬勞(André Malraux, 1901——譯按：法國作家與政治家)的論點：「思想最根本

的尊嚴在於挑戰生活與命運。任何一種思想如果企求理想化這個世界，除非它能奠基於希望之上，否則，毫無價值可言。」在本世紀中，咒詛這個世界較之證成這個世界，來得容易。

把「反叛」的概念當作形上學來看，它否定上帝的存在，而這個上帝的存在曾經是傳統宗教或「萬物有靈論」（animism）道德價值的基礎；它也強調這世類與人類存在的荒謬性。作為一種歷史分析，「反叛」的概念挑戰如是的社會或當前的社會，這兩種意義可以互相推演，但沒有一種意義可以導向革命，或者革命目標訴求的價值。任何人在反抗這個毫無意義的宇宙強加給人身上的命運刑罰時，有時候會十分同情革命家，這是因為義憤或憎恨淹沒其他所有的考慮；也是因為唯有暴力才可能撫慰此種絕望。從邏輯上的理路觀之，他可能企望攆斥那些頑固的樂觀主義者一手製造的幻象，在他的觀點中，這些無藥可救的樂觀主義廢寢忘食為人的困境而奮鬥，以致無法深刻了解人的此種困境。有些反叛者認為行動純粹是行動，行動不為其他的目的存在，而只為了自身。因此，行動可以作為漫無目標的命運的唯一目標；有些反叛者認為行動只是一種毫無價值的遊戲，是人嘗試掩蓋其虛無處境的企圖。革命政黨均輕視齊克果、尼采或卡夫卡的思想子嗣，認為他們只是資產階級的思想預言者（the intellectual jeremiahs），而這個階級無法在上帝死亡的情境中慰藉自己，正因為這個階級也意識到自己的腐朽死亡：唯有革命家，而不是反叛者，才是歷史未來之超越與

意義的契機。

誠然，反叛者、「反叛人」(the man of revolt)也反抗既成的秩序。他們視社會規範與禁忌為「約定俗成」或矯飾，然而，他們其中有許多人畢竟贊同其社會環境裏所接受的流行價值。有一些人只反抗他們所處的時代，但並不反叛上帝或人之命運。十九世紀，俄國的虛無主義者，事實上，都以唯物論與「自我論」為名而與資產階級的社會主義運動同進退。尼采與伯納諾——一位是堅定的信徒，另一位宣判上帝死亡——都是真正的「不妥協主義者」，他們兩位都排斥民主政治、社會主義，也否定凡夫俗子的諂媚作風——一位是以一種未來遠景的直觀為名，另一位以召喚理想化概念的「舊政制」為名——他們若非蔑視，就是極力敵視、批判人民生活水準的提高、資產階級「物質主義」的擴張，以及科學技術的進展，同時，恐懼選舉運動與議會政治所表現的鄙陋與卑劣作風。伯納諾極盡能事地惡罵世俗化的國家政府，認為它是一頭饒舌的大怪獸。

由於法西斯主義運動的失敗，大部分崇尚「反叛」與「革命」的知識分子都見到一種無可非難的「妥協主義」：他們無法放棄自己所批判的社會價值。在阿爾及利亞的法國殖民官，在突尼西亞的科西嘉政府官員，可能多多少少會尊重當地的土著，但咒罵種族平等的觀念；然而，在法國，右翼的知識分子不敢發展出一種「殖民主義」的哲學，正如同俄國的知識分子不敢發展出「奴役勞動」的哲學。支持希特勒、墨索里尼或佛朗哥政府的人引人憤怒，是因為他們拒絕

接受現代化的觀念：民主政治、階級與種族平等、經濟與社會進步、人道主義與和平主義等觀念。1950年代的革命家可能有時會令人驚慌，但從未令人震駭。

今天的基督徒，不論反動與否，都不敢說或甚至不敢想：改進羣衆的生活水準是一件無關緊要的事情。說「左翼的基督徒」表現出思想的自由與勇氣，不如說他們同意吸收世俗圈內最流行的觀念。崇尚「進步」的基督徒將會承認改變政治體制或改善羣衆的生活環境，對於宣揚基督信仰而言，都是不可缺少的。西蒙·魏爾（Simone Weil）宣揚的理念，並非左派，也非「不妥協主義」，它提醒我們今日已不習以爲的真理。

在當今法國，很難發現如「舊政制」與「理性主義」對立、互不相容的哲學。今天，對手除了少數殘餘的法西斯主義者外，彼此都是自家兄弟。蘇聯的社會可能隱含著一種與西方社會相互矛盾的價值體系；在公開的場合上，這兩種社會彼此譴責違反共同的價值。私產權與計畫經濟之間的論爭，與其說關切目前的問題，不如說關切手段的問題。

不論反叛者或虛無主義者都一致批判現代世界，有的是從「應然的世界」觀點，有的是從「本然的世界」觀點。就現今的情況來看，後一種觀點比前一種觀點來得流行。同時，現今最激烈的論爭並不是源自這兩種觀點之間的對立，而是同意某些基本問題的知識分子彼此間的決裂衝突；他們彼此雖然互相攻訐，但卻有共同的終極目標，他們彼此不同之所在，只是對這個神聖之名詞——革命——解釋上的不同

而已。

### 三、反叛與革命

1952年8月，卡繆、沙特與法朗西·瓊遜（Francis Jeanson）在〔現代〕（*Les Temps Moderns*）雜誌所發表一連串相互評論的文章與信函，立即變成全國性的論爭。在這裏，我不打算對這一論爭一點一點裁定，也不打算分析其是非；我只希望能了解這兩位傑出的作家，在冷戰開始後的這第十七個年頭，所表現的「革命神話」的真正意義。

這兩位作家立論的形上學基礎，相異之處並不多。當然，沙特在〔存在與虛無〕（*L'Être et le Néant*）一書裏，對人處境的分析是不同於卡繆在〔西西佛斯的神話〕或〔瘟疫〕（*La Peste*）書中的分析（在任何情況下，這些著作，嚴格來說，應是無法相比較的）。但就他們而言，上帝已死，人的存在毫無意義；他們同樣追尋真理，同樣無法容忍幻象與自欺，同樣以一種實踐的斯多葛作風（active stoicism）來處理生活；他們對根本原則的態度並非彼此矛盾。

當他們在發表其同意或否定時（通常，後者比前者表現來得頻繁），都表顯一致的價值。他們都是人道主義者，他們均希望減緩人們的苦難，解放受壓迫者，也一致反抗「殖民主義」、法西斯主義、資本主義。面對西班牙、阿爾及利亞或越南問題時，卡繆不認為自己不抱守「進步主義」的意識型態而不自在。西班牙被容許進入 UNESCO（聯合國教

育科學文化組織)時，卡繆發表一篇令人激賞的抗議信函；但蘇聯與捷克加入這個組織時，他卻保持緘默。

除非沙特在出版〔存在與虛無〕後，思想有深遠的改變，否則，他不會把歷史解釋為一種「精神的進展」，也不會在任何革命上賦予「存在論」的意義。以他的觀念來看，「無階級的社會」無法解決我們的命運之謎，也無法調合「本質與存在」，更無法整合人類全體。沙特的「存在主義」根本擯斥「歷史整體論」，他認為：人以個體的身分被投擲到歷史洪流中，必須冒著危險去抉擇自己的命運及伙伴。由此看來，卡繆是會承認沙特所揭櫫的這些基本命題的。

但他們兩人為什麼會決裂？基本上，這個問題極為單純。換句話說，它是面對蘇聯政制與共產主義時，到底應抱持什麼態度的問題。卡繆與沙特對這個問題的爭論，在他們有一人被接納入黨，另一人被擯斥於外時，還沒有渲染上深邃的情感張力；這純粹是因為：任何一位「非共產黨員」可以用各種不同的方式來辯解他拒絕加入共產黨的理由——有些人可以稱自己是「非共產黨員」，有些人自稱是「反共產主義者」，有些人咒咀列寧與史達林，有些人則認為史達林纔值得批判、責罵——；如是的辯解觀點，對於那些置身於鐵幕另一邊，自認為是致命大敵，或會一起被清算鬥爭的人而言，是理由充分。

在這場有名的論戰進行期間，沙特尚未訪問越南與莫斯科，這時候，他依舊可以說：「如果我不是一位公開的同情分子、秘密黨員，或同路人，那麼，他們憎恨的，為什麼是



我，而不是你？但是，不必誇張我們所引發的仇恨情緒，坦白的說，對於這種敵意，我深感遺憾。同時，不管他們對你懷著什麼樣的態度，你總是處之泰然，關於這一點，我相當佩服。」沙特畢竟是不否認蘇聯政體與集中營的殘酷行徑。民主革命的共和 (Rassemblement Democratique Révolutionnaire) 時期，以及中立主義和「第三勢力」的時期尚未離開久遠。從思想的範疇來看，沙特與卡繆同樣譴責「殖民主義」與「佛朗哥政府」的罪惡，這兩位作家皆能超脫黨派糾紛，而能夠公允批判值得譴責的事。但，兩人不同之處又在那裏呢？用一種較粗疏的概念來說，答案是：卡繆寧願選擇西方，而沙特則寧取東方（有一條件，那就是：他們依舊生活在西方世界）；或者，用一種高遠意味的概念來說，在政治哲學的層面上，沙特指責卡繆逃避於「棄權論」(abstentionism，一譯「克制論」) 中，「你譴責歐洲的無產階級，是因為認為它不敢公然指責蘇聯政制，然而，你也譴責歐洲各國政府，因為他們竟然讓西班牙進入『聯合國科學教育文化組織』；就這樣的情況而言，我看你只有一條解決之途徑，那就是『加拉巴哥羣島』(Galapagos Islands，譯按：太平洋中的島嶼，屬於厄瓜多爾)」。他們承認希望保持尺度的均衡，以及嚴厲譴責雙方共同認定的不義罪行，儘管如此，並沒有導致任何實際上的政治行動；卡繆與沙特都不是從事實際政治活動的人物，他們都是作家。在 R.D.R 結束之後，沙特聲稱的「轉向加拉巴哥羣島」到底是什麼？「就我的觀點而言，幫助那裏的奴隸的唯一途徑，即是把那

些奴隸帶到我們這邊來」。

這種推理的方式同於1933年及1939年間法國的反動分子與和平主義者的方式，這些反動分子與和平主義者批判左派公然贊同迫害猶太人，而且譴責在一起集會宣讀迫害猶太人的宣言，他們對左派分子如此說道：「管你們自己的事務吧！維持自己家務的秩序才是正事。幫助受德意志第三帝國所迫害的犧牲者的最好方法，即是照顧那些絕望的、受殖民帝國剝削與帝國主義侵略的犧牲者。」事實上，這種推論的方式是錯誤的，德意志第三帝國與蘇聯政制並非全然不關心外在世界的輿論。「世界猶太人組織」的抗議，均以「鐵幕另一邊的猶太人受到更嚴苛的迫害」為名，而能緩合「反猶太復國論者」(anti-Zonist)與「反大同主義論者」(anti-Cosmo-Potitan)激烈反猶太人的行徑。抗議美國的種族歧視的宣傳甚流行於歐洲亞洲，而這種宣傳的攻勢，有助於改善黑人生活環境及其憲政的同等權利。

議論至此，我們必須再度回到「卡繆—沙特之爭」的主題上。為什麼兩者之間有差別的觀點呢？像這樣一個無關緊要的問題為什麼會引起一場情緒激烈的論爭呢？沙特與卡繆既非共產黨員，也不是「大西洋主義論者」(Atlanticists)，而他們兩人也都承認這兩大陣營皆非十全十美。卡繆攆斥西方世界，也攆斥東方世界；沙特只攆斥西方世界，但不否定其他世界。由此看來，這場論戰可能只是一場鬧劇，然而，從這樣的論戰裏，卻引發整個哲學的問題。

卡繆反對蘇聯政制，這並非片面的，他不只反對這個政

體的某一層面而已，他認為共產政體純粹是一種「獨裁專制體制」，這種體制受一套哲學所指引，也以這套哲學辯解自己，卡繆指控某類革命，這類革命否定那得以超越階級鬥爭的所有基本道德價值。他指控這種革命，因為如此的革命把活生生的人當作虛幻的「絕對之善」與「歷史極終目的」的犧牲品；同時，這種革命的概念，基本上，與卡繆的「存在主義」背道而馳。不應當拒絕或者應當否定集中營，如果否定者表現一種斷絕革命「計畫」的意義，而不拒絕者並不願意棄絕自己並不追隨的「計畫」，那麼都無關宏旨。

在〔反叛者〕(*L'Homme Révolté*)一書裏，卡繆分析從黑格爾路經馬克思而到列寧的意識型態的演化，也指出馬克思著作裏的預言根本無法脗合以後歷史事件的發展。我們可以從其他地方發現這種分析，但它有某些論點是經得起批判的。誠然，卡繆的著作，甚至在〔現代〕雜誌裏發表的「致編輯書」，常常引起抨擊與爭論。在〔反叛者〕中，卡繆的論證途徑，由於書中各章節之間結構鬆散，遂顯得闕然不彰，然而，行文的風格與道德的語氣則始終一貫。他攻擊「哲學的精準化」，認為所謂的「哲學的精準化」有意使存在主義穿上一套狹窄不合身的、形上學的緊身衣（沙特在這點上，也曾指出：馬克思主義不只是一種「預言論」與「方法論」而已，它更包含了另一種哲學）。不論如何，卡繆畢竟提出了一樁使沙特與瓊遜都感到辣手的問題。

他問：「你認為蘇聯政制有沒有完成所謂的革命『計畫』？」

面對這個問題，瓊遜答覆清晰且委婉：「我所以不發表有關『史達林主義』這個主題的思想言論，並非由於我主觀上的矛盾。在我來說，呈示某一觀點，卻有一件事實上的困難，這觀點即是：遍布於全世界的史達林主義運動，對我們來說，並不是一種真正的革命運動，而只是一種自以為是的革命罷了。這個運動只命令，特別是命令俄國這個國家絕大多數忠順的無產階級，因此，一旦我們批評它的手段，也就同樣可以反對它。同時，我們尚不曉得真正的革命到底是否只是一種純粹的意象；或者，革命在引起一個更人性化的社會秩序之前，是否真正必須經過現在這一階段；以及，從當前的處境來看，這個尚未盡善盡美的革命大業在斟酌所有事情時，是否寧取毀滅，簡單而且純粹。」

這種革命事業的「簡單而且純粹的毀滅」（假設這樣的一個觀點是有意義的）是卡繆不曾表達的願望。瓊遜坦白承認自己的無知，令人讚佩的，但反而因此引起那些講求「介入」(commitment) 的哲學家的驚異。歷史上，任何行動實際講求的是：一個人不必全盤了解一切即下決定，或者，一個人態度堅定受其決定的支持多於其認識。二十世紀中葉，人的行動都以考量蘇聯大業所採取的態度為前題，而且行動所牽涉的也是此種態度。擯斥這種態度，即等於否認「歷史存在」——不論如何訴求於「歷史」(History)。

卡繆在其文章中認為：以革命之名奪權、實施集產化政策、行恐怖統治以及建立極權政府；能辯解這一切的，只是確認誰都必須遵守歷史必然性以及加速「歷史目標」的實

現。但是，任何一位存在主義者是不會承認這種必然性的存在，也不會相信歷史具有任何目標。就此觀點，沙特曾如此回答：「你或許會詢問：歷史是否有意義？歷史是否有一目標立之於前？就我而言，這樁問題根本就毫無意義可言；因為：所謂的『歷史』，除了創造它的人之外，只不過是一種抽象的，固定不變的概念，對於這樣的一個概念，任何人都無法認定它是否有一個目標，或者，根本就沒有目標，問題不在於去了解它的目標，而在於給予它一個目標……，在這裏，我們不必討論是否有某些價值超越於『歷史』之上，而只要觀察假若有這些價值存在，則它們如何透過人的歷史行動而表現……，同時，馬克思從來沒有說過：『歷史』有一確定的目標存在，那麼，他如何能夠建立起一個目標呢？任何人或許可以合理地認為：人在未來的某一天，將不會有更進一步的目標。他僅能說：史前史的結束；也就是說：在『歷史』的脈絡當中，終會有一個目標會被達成，但也像其他所有的目標一樣，會被取代。」

這樣的回答——沙特勢必比其他的人更了解——有虧誠實論證之規則；沒有人會否認我們的行動可以給予歷史一種意義，但是，如果我們無法決定「普遍的價值」(universal values)，或者無法了解整體，又如何能夠選擇這個意義呢？任何決定假若不是奠基於「永恆的規範」與「歷史的整體」之上，勢必定是任意、獨斷的；同時，也必定造成人或任何階級之間的戰爭，而使我們無法，甚至在戰爭結束之後，置身於兩個陣營當中作一個抉擇。

黑格爾曾指出概念的矛盾辯證與帝國或政治體制的自然遞嬗之間的「平行論」(paralelism)。馬克思提出「無階級的社會」，企圖解決「歷史之謎」。沙特呢？在存有論的層面上，他不可能，也不會採納這個與「絕對精神」有關係的「歷史之終結目的」的概念，但他卻把一個與這個概念相對等的概念，引入政治的層次。然而，如果「社會主義的革命」是「史前歷史的結束」，那麼，它必須根本斷絕過去的一切，必須橫斷時間的延續潮流，同時，必須真正的轉變整個社會。

沙特聲稱：除開馬克思主義的「預言論」與「方法論」外，他在這個主義裏，察覺了嚴格意義的哲學真理，這些真理出現在馬克思早期的作品裏。就我個人的觀點而言，這些真理即是：馬克思對「形式的民主政治」的批判，對「人之異化」的分析，以及強調摧毀資本主義的秩序，他認為是刻不容緩之事。從所有的意向和目的來看，沙特所指的這種哲學是表現「預言論」的型態，即：無產階級革命不同於過去任何形式的革命，因為唯有無產階級革命纔能夠人性化整個社會。馬克思主義「預言論」的這種冠冕堂皇的翻版並不論究獨占性之權力的擴張與羣衆生活之貧窮，這就不同於另一種較重現實的馬克思主義的翻版。因此，儘管經過了上個世紀種種歷史事實之過濾，它依舊具有蠱惑之魅力。然而，它仍然是抽象的、形式化的，以及含混不清的。一個政黨的奪權就注定可以結束「史前的歷史」，這到底有什麼意義呢？

卡繆通常以較淺白的文字表達馬克思，因此，他的思想

看來似乎缺少一種新奇。論及他引起〔現代〕雜誌憤怒的觀點，這些觀點雖然合理，但毋寧是平凡無奇的。「反叛」這個名詞設若意指貧苦無依者相互的憐憫與團結，那麼，史達林主義型態的革命家勢必否定反叛者的精神。然而，他們一旦認為自己正遵守著歷史的法則，也認為自己正為那能帶給人們福祉的歷史必然目標而盡心盡力——就輪到他們毫無罪惡感地變成獨裁者與歷史法則的執行者。

這些判斷並不提示任何行動的準確原則，但是，批判「歷史狂熱主義」(historical fanaticism) 卻可以鼓勵我們依照種種的可能性和經驗，在極端不同的環境裏作各種選擇。北歐的社會主義並不是一種放諸四海皆準模式，也不能自命是這種模式。革命、無產階級使命、「人的異化」的治療劑……等像這樣的概念，只提示更大的訴求，但令我個人憂慮的是，這些概念無法幫助我們在二十世紀的世界，找到一個定向。

我們無法想像沙特與卡繆的這個爭論會發生於法國與「巴黎」以外的地區。這種爭論具有法國知識與社會的背景，它不可能重複出現於英國或美國。在英美兩國，專家學者或知識分子並不熱衷於討論馬克思的社會理論或經濟理論，他們比較關心一些科學新知的重要著作。另外，他們也不會關注馬克思思想所蘊含的黑格爾哲學。我們一旦擯斥「黑格爾主義」，那麼，「蘇聯革命如何照合革命的模式」這個問題就毫無意義。以一種意識型態為名的革命，誠然，會建立起一種確定的政治體制，當然，我們也了解這種政治

體制並不希望它無限制的擴張，但這並不意謂著我們要求這個政治體制是毀滅、簡單而且純粹，也不意謂我們反對無產階級，或受壓迫者的反叛。

支持一個真實的，因而不完整的政體，這表示我們要能集體承擔那些任何時代和任何國家都無法豁免的殘酷與不義。一個真正的共產黨員必須絕對接受一黨專政的蘇聯政制下達的命令。但一位真正的「西方人」無條件接受西方文明給他的自由，這個自由容許他批判，也給他機會去改進它，除此之外，他不會毫無保留地接受這文明中的其他事物。一部分法國勞工階級追隨共產黨，這個現象深刻的影響法國知識分子置身的抉擇的處境。一百年前，一位年青的哲學家反抗德國的腐朽、敗壞，目睹工業社會的悲慘境況，在此種處境裏，他提出一種革命的「預言論」；然而，時至今日，這種論調仍然有助於我們了解現況，以及幫助我們做有意義的抉擇嗎？夢想一種革命不是改革法國的途徑，反而是遺棄她。

#### 四、法國的革命？

法國的知識分子——不論是基督徒、社會主義者、擁護戴高樂者、共產主義者，或者是存在主義者——都不停談論革命；這是為甚麼？難道他們比一般人更能體認歷史的動力，更能夠意識到「千福年」的到來嗎？在第二次世界大戰前的十年間，法國的知識界不斷地討論這個問題；然而，第



二次世界大戰期間，它隨即附帶理解一種意義，希特勒的威脅必須禁止法國人的，不是自家的爭吵——大概沒有任何人或事阻止得了這種爭吵——而是透過暴力一勞永逸地解決爭端。法國自德軍「解放的時期」帶來一場「擬似的革命」，這場革命，不論是支持者或反對者，都一致認同，但終歸流產。1950年期間，法國人民一再質問自己的國家（此時，全國有半數以上的選民，不是支持共產黨，就是支持戴高樂，他們在理論上，都敵視現在所有的政治體制）是否已瀕臨破裂的邊緣。兩年後，保守主義復甦而且日益增強，它並沒有因暴力與褊狹主義的威脅而絲毫有所動搖。

法國在1940年到1944年間所經歷的這場「擬似的革命」，其結果是法國重返「第三共和」的人物、制度與實踐1940年的軍事挫敗迫使國會解散。這時候，一個包括右翼分子——一批年青的行動論者——以及共和政體的遺老團體希望建立一個非極權主義的權威政制，但「法國大解放時期」卻徹底摧毀了這項實驗，同時，造成一個新的權力團體，這個團體的成員與觀念同樣是異質性的。它反對維琪政府（Vichy，譯按：指納粹德國占領期間、法國新成立的政府），也自命承受共和政制的法統，它有時候與「舊政制」的最後一個政府聯想一起，有時候喚起那具體表現在「地下抗德時期」（the Resistance）的民族意識。它認為自己的根源與目標都是革命性的，而且，它的合法並非奠基於民意，而是奠基於某一種神話式的權威的代理——某一個人象徵人民的意志。換言之，不只希望恢復共和，也希望重整整個國家民

族。

最後，革命卻侷限於「整肅」(purge)，即：一方面是所謂的「結構上的改革」(國有化)，此種改革只是「人民陣線」的遺物；另一方面是有關「社會安全」的法律，而它們也只是延伸早期的發展，其中並不牽涉到任何嚴重變遷。在憲政的條文與實踐上，傳統上——或更正確來說，即舊有的習俗——很容易就凌駕革命的動力。第四共和的議會與政黨，如同第三共和的，盡其力保護已有的特權，以及敵視政治強人。1946年的政黨，尤其是「三大政黨」——共產黨、社會主義黨、與 M.R.P. (人民共和行動黨)——被指控為「整體論」(monolithism)。緊接著下來的一年，「激進派」與「溫和派」更傾全力攻擊它們，這兩個政黨從戴高樂將軍孚衆望的聲勢中，以及從當時那個導致通貨膨脹與社會不滿的政府中，取得利益。今天，除了共產黨以外，其他政黨已少有「整體論」的信念，反倒在選舉期間，各個政黨彼此決裂，相互抨擊。今天，嚴重的病症不再是所謂的「整體論」，而在於各政黨內部的爭論。

從傳統來看，法國代議民主政治的特色表現在它軟弱、毫無效率可言的行政力量，表現整個國會力不足以「解決事務」，反而使政府處於動盪不安與四分五裂的狀態。軍事上的挫敗以及「大解放時期」似乎有機會扭轉這種傳統，但是，當戴高樂將軍嘗試製造第二個機會時，他失敗了。外在的事件不斷地顯現希望的契機，但法國的政治恢復以往的自由，卻拒絕政治上的寬容。

或許，任何人可能辯解戴高樂的「法國人民同盟」之所以失敗是因爲「同盟」本身決策的錯誤。如果「解放者」在1946年依舊能保持其權力，也能領導反對第一次憲政的運動，或者，如果他能在隱退後幾個月，普選的前夕參加競舉，那麼不用它苦戰「共產——社會主義戰線」，勝利就會屬於他所有。果真如此，他就能夠制定另一種憲政體制，來取代第二次普選所採取的憲政體制。或許，在1947年到1948年期間的地區性的選舉之後，或許，在1951年6月的國會的選舉之後，他如果同意「聯盟制」(les apparentments)，那麼，縱然無法掌握絕對權威，也能夠建立起一個統一而穩固的政府，並且引導改革。使得他所領導的運動四分五裂的，即是一種極反常的政治上的愚蠢，正如同1952年的情況一樣。戴高樂是否寧可接受這種毫無疑問的挫敗，而不願接受未定的成就呢？他所擁有的有限的權力帶來的，只是令人失望的、不徹底的權宜辦法：無政治責任擔當的抗議，儘管輝煌，卻只能殘留下一些回憶罷了。

一種基本的誤解：從一開始就蘊含在整個政治運動。對共產主義的恐懼感剛消失時，戴高樂的支持者、選民與代議士馬上期望建立一個朋加萊 (Raymond Poincaré) 任期時間相似的政府。領導者比軍隊更野心勃勃；他們拒絕後來被證明是正確的妥協。

1940年與1944年間的革命，以及戴高樂的「聯盟」政體之所以失敗，是有許多偶然因素牽涉其中。不論這些偶然因素是甚麼，這段期間，不難了解與解釋，保守主義的抬頭。

戰後法國人民心懷不滿，但沒有在街頭上爭鬥的慾求。同時，食物的短缺、通貨膨脹與共產主義者的威脅，加深1946年到1948年普遍的不滿情緒。1949年以後，大部分的人民只要求能回復到過去習慣的生活方式，絕大部分的勞工敵視那降低其生活水準與禁止他們參與政治的政治體制；但是，勞工的政治團體，加上工會領袖追隨共產黨，只是持續階級鬥爭的氣息，而非產生自發的暴動。

革命的產生是來自希望或失望，不是因為不滿足而產生；戰後的法國，來自外來的壓力甚至都不可能引發一場革命。在議會政治的對局中，左派從共產黨的選舉強勢中，獲得利益。法國的共產黨假若不受莫斯科所控制，並能真誠地與社會主義政黨攜手合作，那麼，「人民陣線」必能擊潰保守主義的共和政體；然而，令人覺得困惑的是，這個政體卻因為它的對手，而獲得新生。

這段時期，左派政黨有兩條途徑可以選擇：一是使勞工與共產主義斷絕關係，另一是在共產主義者與非共產主義者之間造成一種共同的左翼陣線（是「民族的」或「民意的」）；然而，這兩路線，在未來時刻都沒有任何實現的機會。共產黨的優勢與社會主義政黨的劣勢相關。當社會主義政黨喪失動力，也喪失勞工階級的選票時，共產黨則贏得無產階級的支持力量；這兩種現象，並不是一因一果，而是相互依賴，如何才能打破這種惡性循環？甚麼樣巨大的政治改革方案才能夠使得數百萬的左翼政黨的選民脫離他們寄以厚望的政黨呢？

法國的保守主義因勞工運動的「史達林主義化」而防禦左翼政黨的革命，因社會主義政黨的式微而防禦任何改革的呼籲；然而，時至今日，它也因大西洋勢力的鞏固，而無法避免它自己的錯誤所帶來的結果。1946年與1949年之間，美國的經濟援助，使得法國能免除在沒有任何外在資源下所必然制定與頒布的嚴苛的法令。法國在國際體制中的無差別待遇——無論是如何需要——促使它扼殺政治改革的意志。

1946年，在許多觀察家（包括我在內）的眼裏，議會政制——譬如行之於法國的——看來是無法適應冷戰，國內共產主義的威脅與現行經濟體系的需求。讓我們暫時忘記法國的世界處境。在古希臘時期，馬其頓確立其霸主地位時，雅典城邦已經不再為改進這城邦的制度而擔憂，在成為亞歷山大帝國的一部分，以及後來成為古羅馬帝國的一部分之後，雅典便不再有任何蓬勃的生命力。

這種比較，只是部分有效。當前，美國既沒有才智，也沒有慾望去建立一個霸主地位；而在歐洲與非洲，法國仍保有傳統的政治責任。事實上，曼帝士（mendés）的法國以及對北非所下的重大決策是隨著美國不願插手中南半島而來的。

1930年與1939年之間，任何人如何能不懊惱法國領導階層的懦弱與愚昧？在戰爭前夕，工業生產率低於1929年約達十分之二，此時，法國竟然讓自己的軍隊獨自面對強大的德國，也在這十年當中，法國的領導階層竟然一連串做出錯誤的決策，致使經濟體制瓦解，也導致我們的同盟體制的瓦解

分裂。

當然，這並不是說第四共和的外交政策較第三共和的政制高明。法國把自己最精銳的軍事力量耗費在自己無利益可得的中南半島。對於這場戰爭，任何人都可以預料到法國根本沒有贏得勝利的任何機會。對於歐洲，直到1950年為止，法國的外交政策，令人很懊惱地，竟限制了西德的復元——西德的重建，從蘇聯在赤化東歐時起，是必然的，也是可預測的——而不願建立德法和解的有利條件。由於舒曼計畫（the Schumann Plan），法國的外交政策竟偏向另一個極端。這個計畫提出一個巨大的，建立起包含德國、義大利與比利時、荷蘭、盧森堡的西歐聯盟綱領。但如何在不犧牲法國聯盟的條件下，完成這項計畫呢？

無論如何，在和平或戰爭兩者中擇其一的決定，不再取決於 Quaid' Orasay。法國外交策略的失誤，當然不會造成如同二十年前的損失慘重的結果。1939年以前，法國人民由於有共同的目標——不必犧牲獨立自主而能避免戰爭——遂一致反對其領導階層。今天，這種最起碼的共識已經不存在，取而代之的，是渴望歐洲統一的模糊概念。但是，面對著確定的計畫——譬如：以法國為主的六國聯邦政體——法國人民就如同在決議重整聯邦共和政體的軍備，或者，決議解放東歐，或者，決議改革北非時一樣，分裂為二。法國在否決其政府無能實現一連串的政策，都意見一致。他們有時會懊惱缺乏共同意志，但是，說真的，他們確實需要這種意志嗎？

就內政而論，第四共和的前期比第三共和的末期更有進展。但自由主義者卻指出這個時期科層制的擴張以及貨幣貶值的現象，因此，在他們眼裏，我這種斷言毋寧是驚世駭俗之論。然而，經濟的擴張儘管有通貨膨脹的現象，只要貨幣制度尚健全，是比經濟的停滯不前來得有利，更進一步論之，1931年與1936年之間的反通貨膨脹政策是爲了穩定法朗利率所帶來的結果，但卻也造成1936年的社會問題與「人民陣線」的經濟決策的錯誤。

不論在農業、工業的生產上，或者在社會的立法上，這個國家是比以前較不貧乏。但這並不是說工業家的馬爾薩斯主義終究被泯除，或者，農民一致承認有必要現代化其農業生產方法。保守主義的有限的實踐（譬如，保護投資利益、阻礙自由或管理的原則以導致邊際企業（marginal enterprises）的復元），依舊是流行的。然而，不管如何，1944年的挫敗，占領與「擬似的革命」，已經動盪一切事物，使得法國人更容易傾向於改變，更容易踏入冒險的途徑。

但是，如果整個國家更活躍，政治體制卻還沒有改進；在第三共和的最後幾年之間，政府是比以前更無能，更四分五裂。除非有人認爲整體的怠惰是一個國家最高的德行，否則他不可能承認第四共和。指控知識分子是唯一的不滿現狀者，這是錯誤的；一般的法國民衆也沒有多忠貞或者多麼有市民意識。一個停滯不前的社會與一個意識型態導向的知識階層，看起來，可能是矛盾的，然而，事實上兩者不可分離。人間實相愈是缺乏魅力，知識分子就愈夢想著革命。人

間實相愈是束縛人，知識分子就愈認定批判與抗議是其合法的使命。

再生的勢力在保守主義的堅硬的表層下，在生育率的提高、工業和農業的現代化下，逐漸成熟，而能為將來開啓一遠景。只有當國家愈來愈能腦合知識分子所抱持的國家的理想，且愈能為他們所看重時，知識分子才願意與政府和平相處。如果這種和解無法被實現，或者，拖延的時間太長久，那麼衝突終究會爆發，儘管未必然會如此；在這種無法達成和解的情況下，革命家立意造成這種衝突的爆裂，而政治的黨派雖然心懷恐懼，卻也盡其力量催促它的形成，這股衝突的爆裂力量會割除那隱藏國家之潰爛的枷鎖。然而，是有一種共和的未成文法存在，依照這法律，每當危機加深而嚴重地威脅到政治體制本身與代議政治的運行時，國會會把政治權力託給一個人。這項法律讓第三共和得以苟延殘喘一段時間，現在，它似乎又傳給第四共和。職是之故，法國在中南半島的挫敗則為「孟第之法國」(Mendés-France) 開啓道路。

法國人還不至於悲慘到反叛其命運的境地。國家的式微對法國人而言，與其說歸諸於人之因素，不如說歸諸於事件的因素。無法為共同的將來而鞏固結合。在這種情形下，他們缺乏可以激發羣衆的希望。他們也從來沒有那種不必仰賴理想的智慧。除非他們被某些意識型態所改變，否則，以國家的工作來激勵他們，是一件緣木求魚之事。同時，彼此鬥爭的意識型態也使他們四分五裂。他們會共同生活在一起，



是因為懷疑主義修正他們那無法協調一致的情感；而懷疑主義儘管訴說革命的語言，卻不可能締造革命。

革命的概念不會變得一無是處，這與左派的概念頗為相似。革命的概念也表達一種懷舊情緒，只要社會依舊不完美而且人滿懷熱情嘗試去改革它，這種懷舊仍然會長存。在這裏，並不是說：企求社會進步的希望必須邏輯地或必然地導向革命的意志。某種程度的樂觀主義與急躁心緒有時候也是必需的。有些革命家因為憎恨這個世界，或者是因為發自於一種熱愛毀滅的反常的狂熱，而發動革命；較普遍的情形是：革命家經常犯了過度樂觀主義的錯誤。任何為我們所知的既存的政治體制，如果我們把它們跟一種抽象的平等或自由的理想相關連，都會滿是弊端，引人撻伐。只有革命，由於它是一種冒險，或者，只有革命的體制，由於它接受不斷運用暴力的原則，似乎是比較能夠達成完美的目標。革命的神話為滿懷烏托邦思想的知識分子提供逃避的避難所；它變成介之於真實與理想之間的一位神秘且難於逆料的調解者。

暴力本身較之於它的脅迫力量，是更有魅力。英國模式的社會主義，或者「無階級的北歐社會」模式的社會主義從來就沒有享受過如同在歐洲大陸——特別是法國——的左翼分子所享有的聲望，而無法與俄國大革命的聲望——不管革命是導致內戰、集體恐怖，以及全面的政治整肅——相比。或者，有人會說是因為有時候看起來，革命的代價似乎被視之為一種光榮的勳業，而非負債累累的事業。

誠如希羅多德（Herodotus，譯按：西元第五世紀時期的古希臘歷史家，被譽之為西方史學之父）所說的：沒有人會如此瘋狂以致捨棄和平，寧取戰爭。這種觀察也可以運用於內戰。然而，雖然戰爭的浪漫想法已經被埋藏於法蘭德斯（Flanders，譯按：包含目前比利時西部、荷蘭西南部與法國北部的中世紀的國家）的泥土裏，但內戰的浪漫想法卻殘存於盧比安卡（Lubianka）的土牢裏。有時候，有人總會懷疑革命的神話是否與法西斯的暴力崇拜有所區別。在沙特的劇作〔魔鬼與天主〕（*Le Diable et le Bon Dieu*）的結尾，歌慈（Goetz）叫道：「人之主權已經結束，但也有一個嶄新的開端！來吧！納斯蒂，讓我們從事殺人的勾當……我們將參與這場戰爭，去戰鬥，以及為這場戰爭而戰鬥。」

人之主權必須是戰爭的主權嗎？

## 第三章 無產階級的神話

依馬克思主義的「末世論」，無產階級扮演集體救贖的角色。青年馬克思的思想表達方式無疑是「猶太——基督教」根源的「天選階級」的神話——這個階級為救贖全人類而受苦難。無產階級的使命、革命結束了「史前時期」、自由的天地；我們不難發現其觀念的根源正是：彌塞亞論、斷絕過去的一切以及「上帝的王國」。

此種比較並非有意損毀馬克思主義。古老的信仰以一種擬似的科學形式復活，這對棄絕了信仰的心靈自然有其吸引力。宗教傳說可以視為真理的預顯，正猶現代觀念可以視為古老迷信之遺物。

如此頌揚無產階級，並不是普遍現象。我們甚至可以視此為法國偏狹地方習尚的表徵。「新信仰」已經統御一切的國家，崇拜的對象不是無產階級，而是「黨」，凡民主社會主義成功的地方，知識分子對於已經成為小資產階級的勞工就興味索然。另外，這樣的勞工也不再熱烈關注意識型態。先前，勞工因不幸而有聲望，現在，他們的命運已有所改進，已往的聲望隨之消失，他們也不再受暴力誘惑。

這種現象是否意味任何辯解無產階級及其功能的學說，現在只限於某些西方國家？這些國家裏，有人既迷惑蘇聯體制，又依戀民主自由。關於無產階級與黨的精微理論，盛行於〔現代〕與〔精神〕雜誌，使我們想起半世紀以前德俄兩國左派理論家經營的觀念。現今的俄國官方已經確立此種理論，而德國，由於缺乏評論的對手，它的內容顯得懨懨無生氣。但是，在共產主義的國家與西方國家（在西方國家，生產力的擴張已經把這個人世的無所依歸的勞工轉變成溫和的工會組織的成員）之間，依舊有半數以上的人民一方面羨慕西方國家人民的生活水準，一方面把希望寄託在共產主義的國家。

## 一、無產階級的義蘊

「階級」這個名詞，在政治學裏，較之於其他名詞，更為流行，但對這個名詞的定義，卻往往產生情緒化的爭論。在這裏，我無意插手這種論辯，因為如此的爭論，在某種意義上，是不可能有任何結果的。我們根本無法了解這個被冠上「階級」名稱的社會實相，在未被名稱之前，到底是為何物。同時，不論在什麼場合下，此類的討論總是漫無頭緒，因為每一個人均了解：現代社會，在工廠以雙手勞力賺取工資的人，即是「無產階級」。

為什麼界定「勞工階級」的義蘊是一件很困難的事？任何定義都不可能正確地對任何範疇尋出一個究竟意義。在一

個階層系統裏，技術工人要臻於何種階段，才不再屬於無產階級？在公營機構裏工作的勞工，即使他薪資的來源是國家政府，而不是私人企業，依舊是一個無產階級嗎？在商業機構裏，靠薪資過活的人——那些用雙手操縱由旁人生產製造出來物品的人——與工業界的技術工人，難道是屬於同一個團體嗎？對於這些問題，恐怕很難有教條化的答案，它們沒有共同的準則可尋。你依照工作的本質、方法與薪資的多寡，或者是依照生活的方式來看，你把某些工人納入範疇，而剔除某些工人。汽車修護廠的技師、靠薪資過活的工人，與摩托車或汽車製造工廠裏的裝配工人，其職位不同，社會觀念亦有別。因之，所謂「無產階級」（靠薪資過活的工人所屬的階級）的本質，是不存在的；有的只是一個中心部分可以清楚界定，但外圍模糊不清的範疇。

定義問題的本身，不會激起如此染有情緒意味的爭論，但馬克思主義的學理把某一種特殊的使命放在無產階級身上，說這個階級要「改變歷史」，或者說它「可以圓成人性」。散布在成千上萬的企業裏的數百萬工廠的工人，如何能成爲這種使命的工具呢？這問題又產生另一問題：並非界定無產階級的問題，而是你憑什麼特色來說無產階級是一個統一體。

從工廠裏的工人身上——從他們收入的多寡、支出經費的分配、生活的方式、對工作與僱主所持有的態度，他們的信仰與價值觀……等等——當然可以發現到某些物質上的與心理上的共同特質，但這種從客觀上看來相當特殊的共同

體，只是一部分而已。法國的無產階級與英國的無產階級有許多方面的差異，卻與其同胞非常相似，而居住在鄉村或小城鎮的無產階級與其鄰近的無產階級者，或許比他們與大工業都市裏的無產階級，有更多的相似之處。換言之，無產階級這個社會範疇的同質性格，即使比其他範疇的同質性格較清楚，但，顯然，談不上凸出明顯。

上述的這種觀察不證自明，也解釋了爲什麼社會學家理解、研究的無產階級，跟負有「改變歷史」之使命的無產階級之間的懸隔。爲了克服這種困難，當代左派的辯護者均回顧馬克思主義的一條程式：「無產階級必須具有革命性格，否則，它就沒有理由存在。」

瓊遜曾如此說道：「工人在反抗其異化時，就變成了無產階級。」沙特則如此說道：「無產階級的結合全視其與其他社會階級的關係——換言之，即是它從事反抗社會的鬥爭。」一旦用一種「普遍意志」的觀點來界定它，無產階級就能夠取得主觀上的統一體。因具有這種普遍意志，有血有肉的無產階級，其數目的多寡均無關緊要，最重要的是，在法理上，具有革命意向的少數人可以具體代表無產階級整體。

湯恩比運用「無產階級」這個名詞，但使它的意義更混淆不清。在人類無數成員中，工業界裏的工人只是一項範例，它所以能成爲實例樣本，是因爲適逢文明逐漸解體的時代，此時，工人感到自己與既存的文明隔離，繼而反叛既成秩序，且懷疑任何先知的語言。古代所謂的無產階級是指奴

隸與被放逐者，他們羣聚聆聽福音；在現代工業大都市裏，一羣羣的勞工則聆聽馬克思主義者的訓示。「一盤散沙似的烏合之衆」，這就是無產階級，猶如生活於文明外圍的半野蠻人一樣。我們也可以這樣說，今天，被剝奪國籍的人、集中營裏的囚犯、少數民族，是比工廠裏的工人更有資格被冠上「無產階級」的稱號。

無論如何，沙特的定義使我們碰觸到關鍵處，爲什麼無產階級負有獨特的歷史使命？在青年馬克思的著作裏，以如此的程式來表達「無產階級是爲選民」這項觀念：「這樣的一個階級身負著枷鎖，在資產階級的社會裏，它並不屬於資產階級社會裏的任何一個階級，由於它的苦難是普遍性的，所以，這個社會的氣息也表現出普遍性格……。」無產階級被剝除人性、被摒斥於社會生活之外，由於這種普遍性，使得無產階級者既純潔又質樸。

當代存在主義哲學家用各種形式表現出這種觀念，特別是馬洛龐帝 (M. Merleau-Ponty, 法國哲學家——譯註)。他曾經說：「馬克思主義者給予無產階級一種特權，這是因爲透過無產階級的內在邏輯，透過它明顯特殊的生活方式，姑且不論彌塞亞論的幻象，唯有這『不是神祇』的無產階級才能夠有某種立場來理解人性，完成人性，……。如果我們考慮無產階級在歷史上所扮演的角色，則它是唯一能夠朝向人彼此相互以『人』看待之遠景的階級……。」（見〔人文主義與恐怖統治〕，*Humanism et Terreur*, 1947）「由於無產階級的這種處境，它遂能夠超越其特殊性，這不是來自

於思想與抽象化的過程，而是一種實相，是生活的本質。唯有它才能夠實現久被哲學家的思辯所遮掩的自我意識。」（見上書，頁124）

知識分子都有意輕視一切與工商業有所瓜葛的事物，在我看來，知識分子的這種傾向，有點自鳴清高。唯有輕視工程師與工業企業家的知識分子才會承認在車床邊、在汽車裝配廠裏工作的工人，方是「具有普遍性格的人」（universal man），這種看法，就我而言，顯得稀少，但多少也引人咤異。勞力分工與生活水準的提高，對於無產階級的「普遍化」毫無貢獻。

任何人輕易可理解馬克思所觀察到當時勞工的面貌：每天工作十二小時，既沒有工會也沒有社會立法以資保護，又受到工資鐵律隨意的擺布，勞工的悲慘處境可以說是「非特殊性的」（de-particularized）。然而，這種人的處境與底特律、柯蒙翠城（Coventry，英國 Warwickshire 郡的首府——譯註）、斯德哥爾摩、畢爾拉克（Billacourt）或魯爾區（甚至莫斯科）等地的工人處境，並不相同。這些地區的工人畢竟不像是馬克思主義者所謂的「全人」（a universal man），而更像一個國家的公民，或一個黨派的成員，職是之故，哲學家希望無產階級脫離既存秩序，為自保而行動而革命，這根本就是妄想。二十世紀的中葉，這些地區的工人不可能代表著勞工階級的普遍整體性。法國的無產階級因各種相互敵對的工業組織，而四分五裂，從什麼意義我們可以稱他們為「唯一真正的互為主體性」（the only authentic



intersubjectivity)?

為融合馬克思主義的「末世論」而下的思想結論，難令人信服。為什麼無產階級必須是革命性的？假若不那麼嚴格解釋「革命」這個名詞，那麼，必定承認：1850年曼徹斯特的工人與今天加爾各達的工人一樣，皆是透過反叛的途徑來回應他們的處境。他們很清楚地了解自己是公正組織的犧牲者，但並不是所有的無產階級都能夠意識到自己被剝削、被壓迫；赤貧與天生忍隱的性格可能澆熄了這種情感；生活水準的提高與工業關係的人性化也會緩和它。即使在共產國家的宣傳下，無產階級的此種情境也不可能消失，它已是當代工業結構與賺取薪資者的處境的一部分。

無論如何，從沒有任何論證可以證明：這樣的無產階級具有自發的革命性格。列寧清楚地了解：無產階級並不關心自己的使命與任何短程的改革。因此，勢必產生所謂的「政黨理論」，依此，必會產生一個政黨來領導無產階級，而且，革命的領導者也承認這個政黨，由這個政黨領導羣衆，因為羣衆雖然渴望改進其命運，但，往往違反了「啓示錄」的觀點。

在青年馬克思的「馬克思主義」，無產階級的革命天職源自「矛盾辯證」的要求。目前無產階級是奴隸，但他將來必定替所有人——不僅僅為他自己——推翻其主宰者。無產階級是社會的非人性化，以及未來掌理人性化時代的活的明證。馬克思終其一生，試圖透過經濟和社會的分析，來印證這種矛盾辯證的真理。

正統的共產主義更不難主張無產階級的革命天職。因為共產主義認為顛撲不破的、整體的歷史解釋觀點，可以應用到這種主張上。當然，強調的重點是轉移到政黨上，而政黨的存在與革命意志是不容懷疑。一開始，胸懷大志的共產黨員奉獻其理想與忠誠於政黨上，因為政黨代表著天選的、足於拯救全人類的階級，但投身於政黨後，由於所有的同志來自各個不同的階級，因此，他必須擯斥階級利益。

這不能應用於當代法國哲學家身上，他們自認為革命家，拒絕加入共產黨，但卻堅持「任何人不可能為勞工階級奮鬥，而不成為自己與人類的敵人」（見沙特在1952年7月出版的〔現代潮流〕所發表的論文——作者註）。二十世紀中葉，勞工階級已經不為生活的需求所迫，勞苦的工人也無法代表所有的階級，或超越一切的特殊性。在這種情況下，思想家如何辯解他們加諸於勞工階級身上的使命？

一擺脫語言的繁雜性，他們論證的負擔是這樣的：工業界的勞工階級唯有起而反叛，才能夠意識到自己的處境；面對著一種非人性的處境，反叛是唯一合乎人性的反應；勞工階級的命運與其他階級的命運是須臾不可分離，因此，任何一位勞工都可以帶辯解的語氣，說明他的不幸並非是個人，而是集體的；它是整體結構的而非資本家意圖的一重要部分。由是言之，無產階級的反叛必然組織起自身，在黨的領導，自我轉變而表現出革命性格。無產階級唯有臻於這一統體的階段，才能夠以一階級的身分，挺身而出，但這唯有透過對抗其他階級的途徑，方可如此造就。簡言之，無產階

級的本質在於對抗、反叛整個社會。

沙特在其近作，真正把握了馬克思主義的這種觀念，認為結合無產階級的唯一途徑，即是對抗其他所有階級，同時下結論說：唯有成立一個組織——即所謂的政黨——才是根本之道。他隱約表示無產階級就是共產黨，藉這種論證，他辯稱：若要增進無產階級的福祇，則需要一個政黨來護衛勞工的利益。更深一層來看，我們根本不可能斷言這樣的論證，到底是支持1955年代的法國無產階級，或者，兩千年以來的無產階級，或者，置身於資本主義體制中的所有無產階級。

我們再度回到較細微的問題上：如果任何人皆同意所有工業界裏的工人都可以被稱之為無產階級，那麼，導致他們反叛的處境到底是什麼？一個革命所要推翻的到底是什麼？用較具體的名詞來說，「非無產階級化」的勞工階級的勝利，到底牽涉到什麼？要經過什麼樣的途徑，勝利的工人才能與今天的無產階級截然不同？

## 二、真實的與理想的解放

馬克思與信奉馬克思的作家告訴我們：無產階級是「異化的」。無產階級孑然一身，所擁有的只是他自己的勞力，透過市場，他把這勞力賣給擁有生產工具的人。他被侷限在工作與報酬的窄狹範圍，這就是他賣勞力的代價，但他所得到的薪資只夠供他自己及其家庭所用。依照這種理論來看，

生產工具的私有權即是壓榨與剝削的最根本因素，資本家一手搜括一切剩餘價值。

時至今日，這些觀念依舊在馬克思主義的思想背景；然而，我們很難明白表示它。在馬克思〔資本論〕的論證，其關鍵在於一項概念：勞工的薪資就像商品一樣，其價值是受勞工及其家庭的需要所決定。現在，闡釋馬克思思想的人作較嚴格解釋：西方世界一直高昇的薪資，這一事實駁斥了這項概念；另一方面，他們廣義解釋它是——集體心理演化出勞工的不明確需求，在此情況下，此種概念再也無法告訴我們任何事情。二十世紀中期的美國勞工，其薪資所得讓他們有能力購買洗衣機與電視。

在法國，很少人閱讀馬克思的〔資本論〕，即使是法國的作家。但是，這與其說是馬克思的經濟理論的偏狹削弱了對勞工階級異化的分析，不如說是了解到勞工的悲慘處境與任何形式的私有權毫無關係，生產工具一旦為國家所有，勞工還是處境悲慘。

現在，讓我們舉例說明勞工的悲慘處境：(一)不合理的報酬，(二)工作時間過長，(三)失業的威脅，(四)不滿意工廠的技術與行政組織，(五)缺少昇遷的機會，因而產生因循苟且的態度，(六)意識到自己是一種不合理、不公正體制的犧牲者，在這個體制裏，工人既無法公平地分享國家的財富，也無法參與經濟管理的活動。

馬克思主義者大力地宣傳，企圖助長這種對不義的意識，而且運用剝削的理論來鞏固它的基礎，但此類的宣傳，

並非在每一個國家都可獲得效果的。一個國家，工人多少能滿足其物質需求，那麼，控訴這個國家政治體制的言論便會被視為不通的激進論。相反的，任何國家若無法具體、或者緩慢地實現勞工的要求，則它就很難遏止這種控訴。

馬克思主義對無產階級悲慘處境的解釋，不得不透過宗教信仰的方式，來信服無產階級。薪資系統、貧困、科技、失業的威脅與缺乏未來的遠景，產生了悲慘的境況——既然資本主義這個曖昧不清的名詞是含蘊「生產關係」與「生產分配」的意義，為何不將上述的境況全部歸諸於它呢？即使在一個勞工生活狀況獲得長足改進，而私人企業也為大眾所接受的國家，如美國，依然有偏見反對投資獲利的行為，而且，一種潛在但隨時會明示的懷疑也會質疑資本家與各種有限公司剝削勞工。馬克思主義的解釋提供一項勞工自發採取的社會觀。

事實上，任何人都了解西方國家的薪資水平依賴生產力、各種投資活動之間國民所得的分配、國防經費、民衆的消費，以及各階層所得分配。蘇聯政體的分配經濟並不比資本主義或半資本主義政體的來得平等。鐵幕國家的投資比率相當高，但在這些國家裏，經濟生長力的擴張並不在於提高人民的生活水準，毋寧在於增加國家的勢力；我們沒有理由證明公有財產制（國有化）比私產制（私人企業制度），更能夠增加經濟生產力。

同時，我們可以發現：減少工作時數與資本主義是可以兩立並行的。另一方面，任何經濟體制若以自由市場為基

礎，都有失業的威脅存在，除非一個人能根除景氣循環的波動，或者接受永遠不斷的通貨膨脹，否則，他必須承認：基於自由僱用勞力上的任何經濟體制，都得冒短期人口失業的危險。沒有任何觀點可以否認這種經濟退化的現象：我們只能盡量減低它所帶來的不良後果。

一旦考慮工廠勞工的心理問題，我們就會發現：一些專門研究工業問題的心理學家，在分析勞動心理的各種前因後果而提出種種建議，譬如：減少疲倦或厭煩的方法、潤滑人際的關係、減輕勞工的負擔、泯除勞工間的糾紛，或者，使勞工對於工廠與工作房的團體生活有參與感。這些方法的運用，並不侷限於某一種政治體制，不論是資本主義或社會主義的政治體制。就此言之，私人企業制的弱點在於：資本主義體制的這種挑戰會鼓動許多勞工與知識分子否認這些為穩定社會的科學建議。

任何政治體制是否有讓勞工昇遷的機會？這難於回答；社會變遷的比較研究並不是那麼周全，可讓我們得到一個清楚的答案。一般說來，如果「勞心工作」(non-manual jobs)的比率增加，昇遷就變得比較容易；同時，經濟力的成長本身也是導致變遷的一個主要因素。在資產階級的民主政制，由於階級偏見的消失而加速變遷的過程。在蘇維埃政體，舊有階級的崩潰與工業化的成長，加速了昇遷的機會。

最後，還有一樁我們必須了解的；如果我們認為資本主義的意義只是生產工具的私有權與經濟市場的結構，也認為這樣的資本主義是一切罪惡的根本，那麼，必定會咒咀所有

的改革，改革只會延長這個罪惡體制的壽命。

基於上述這些概述與適度的評論，我們不難區分勞工階級解放的兩種形式。第一種解放的形式雖未徹底，但包含著多數的權衡議案，生產力的增加，工人薪資也跟著增加；社會立法保護工人的家庭與年老無能力工作者；在工會裏，工人可以與他們的僱主自由討論工作的狀況與環境；教育的普及增加了工作昇遷的機會。這些形式上的解放並非是整體的、周全的，這一種我們可以稱之為「真正的解放」：它的特質在於具體的改善無產階級的生活環境。它允許痛苦的存在，尤其是失業的痛苦，同時，它不否認少數人（不論集合的團體是大或小）對政制本身的懷疑與反對的態度與觀點。

蘇聯模式的革命給予少數人絕對的權力，而這羣少數分子聲稱自己代表著無產階級，而且努力把工人或工人的兒子轉變成工程師與共產黨的同志。這是否意謂著無產階級（也就是說數百萬的工廠工人）已經真正被「解放」了？

東歐各個人民共和國的國民生活水準並沒有隨之而突然提高，事實上，反而降低了。究其因素，在於：新的統治階級比舊有的統治階級更浪費國家的財富。過去這些國家都有自由的工會組織存在，但現在這些工會都操縱在國家手中，它們的功能已經不再是替工人們的權益謀福利，而是鼓勵工人更辛勤地工作。工人失業的情況已經不存在，然而，選擇工作與工作場所的自由，以及選擇工會領袖與政府首長的自由，也跟著消失。無產階級不再異化，因為從理論來講，無

產階級是生產的工具，甚至為國家所支配。然而，事實上，無產階級並沒有免除被國家解僱和被放逐的危險，也沒有消除國家僱用勞力時的獨斷作風，更沒有解放工廠經理權威的束縛。

這是否意謂著第二種可被稱之為「理想的解放」形式純粹是幻象？我們不要因種種的議論而迷失問題之關鍵。我們已經了解：無產階級很容易就以馬克思主義哲學的觀念來解釋整個社會，它相信自己是各種企業老闆的犧牲品，但事實上，使它變成「犧牲品」的最主要因素是在於貧弱、衰退的經濟生產力量。無產階級的這種判斷儘管錯誤，它畢竟是真實的；由於壓制資本主義而且以國營機關的經理取代資本家，由於著手進行計畫經濟，任何事物都變得明白。薪資的不平等被認為是社會功能重要性之不同的自然結果（也就是說：社會職位的不同造成薪資的不平等——譯註），而消費興趣的低落是隨著投資範圍之增加而來的（也就是說：將消費者的興趣轉向投資的事業上——譯註）。同時，至少有一大部分的無產階級認為他們較容易接受國家指派的經理，而較不容易接受私人企業的老闆。它並不抗議私人企業，因為馬克思主義告訴無產階級說：未來遠景之拓展，私人企業是必經的過程。那些相信「無階級的社會」是一種最高遠成就的人，儘管這種成就遙遙無期，會感覺自己正從事一項偉大且高貴的冒險，而自己的奉獻更強化了這種信念。

馬克思主義者必定將這種「理想型的解放」稱之為真實的，因為他們用意識型態來界定這種解放：生產工具的私有



權是所有「異化」的根源；在蘇維埃模式的政治體制下，賺取薪資生活的人們對於整個羣體都有一種濃厚的參與感，透過這種參與感，他們能自由奉獻於工業計畫具體表現的經濟趨勢，同時，整個工業計畫是依照歷史的要求——而這種要求是受必然鐵律所決定的——擬定出來的，因此，他們不再為大企業的僱主服勞役，不再染有「特殊性」的色彩，他們現在已經變成「普遍化的人」，享有全然的自由。

一旦否決資本主義的存在，在理論的層面上，就會傾向計畫經濟制，由於這種制度可以用政治的力量嚴格限制經濟市場的結構，以及控制未可逆料的景氣循環的變動。蘇維埃政體安置自身於歷史的脈絡，而寧願取「將來會變成什麼」，不取「現在的實相是什麼」的觀點來權衡、判斷自己。在第一次「五年計畫」期間，俄國人民的生活水準並不因經濟計畫的實施而提高，反而持續不斷地低落，但對於這種現象，蘇聯政府並不用任何教條自圓其說，其所用的是一種更冠冕堂皇的藉口，它告訴俄國人民：國家正處於外患威脅的時期，為了富國強兵，生活的低落是一種「必然的現象」。社會主義的國家一旦穩固建立，「理想的」解放就會一步一步地逐漸接近「真實的」解放。

布爾什維克黨在掌權之前，沒有預料到工會組織會被社會主義的國家所控制。唯有列寧才了解到所謂的「無產階級國家」會因為不斷重複「資產階級國家」的罪行，而岌岌可危，因此，他著力於建立工會組織的獨立性。然而，內戰之後經濟體制的失調、紊亂，布爾什維克黨為了打擊其敵人，

而採取托洛斯基的軍事國防策略，這使他們忘記了以前重視的自由觀念。

今天，我們當然可以這麼說：國家既然為無產階級所掌握，罷工、抗議與薪資的要求就不再具任何意義了，但批判官僚政制依然是合法且需要的。依照黨派的學理，只有在建設社會主義國家的過程臻於穩固狀態，因而放鬆管理的紀律時，才能得以延展、擴大批評的權利。政治體制在達於穩固確定時，工會才會像美國式或英國式的一樣，保護勞工的利益而反對工廠經理的非分要求；也就在這個時候，勞工組織才能表現出保護勞工權利的功能作用，就猶如每一個工業國家的情況一樣。

即使相信這種「長期支票」式的樂觀主義，也不免會懷疑：約一個世紀以前，西方國家拓展的階段也相似於俄國第一次「五年計畫」時，難道一定要取「理想型」的解放，而捨棄「真實型」的解放嗎？在「資本主義」或「擬似資本主義」政體不穩的國家，如同低度開發中的國家一樣，如下的議論：唯有一個同質性強的團體成為國家之主人，並掌握絕對權力時，才能夠摧毀反動派的抗拒勢力，打倒大地主，切實實施集產式的經濟體制，會強有力吸引人。在經濟生產力不斷擴張、人民生活水準不斷提高的國家裏，難道必須為了獲得那與萬能國家政府性質相當的集體解放、自由，而犧牲無產階級真正的自由嗎？在這樣的國家裏，工人或許曾經體驗到「工團主義」或西方社會主義的意義，但也多少有所反應。東德與捷克的工人確實了解到自由的真實義蘊，在他們

眼裏，所謂「理想型」的解放，只不過是一種騙局罷了！

### 三、動人的理想解放

一羣致力於真實解放工作的人能領導大多數的無產階級，在這個時候，左翼的知識分子或許就不會良心不安。他們也許不對工人存有任何幻象——即使這種認識並非清楚——因為勞工階級往往輕忽其眼前實質的利益，而迷執於壯偉的遠景。英國的勞工運動或瑞典的工團主義對於藝術家與作家的創作活動，啓發甚微，誠然，他們不必研究那不值得高超之心智一顧的成就——不論此成就多麼壯偉。在英國，勞工運動的領袖均起自於勞工階級，因此，往往比那些來自於知識階層的人來得溫和。畢凡（Aneurin Bevan）顯然是一例外；但他為知識分子所包圍，而工會的領袖則在他的策士羣中。這種事實並不稀奇。

在法國，情況又不一樣。法國共產黨的選票大部分得自於勞工階級，而最有影響力的工會領袖又是共產黨黨員，因此，改革的行動被視之為一無成效的行爲。這也就是矛盾衝突的根源，而這種矛盾衝突一度折磨且蠱惑了存在主義、左翼基督教派與任何種類的「進步黨派」的追隨者：他們如何能夠一方面完全斷絕與那代表著無產階級政黨的關係，一方面又能夠對於那寧可看重蘇聯政體的利益，而忽視法國勞工階級利益的政黨，表示真誠心意？

以理性的概念來說，這樁問題可以有許多不同的答案。

若有人認為：不論如何，蘇維埃政體才能夠真正代表無產階級的心聲，他就能坦然加入共產黨，與它攜手合作。反之，若他認為西方較有機會圓成「真正」的解放運動，或者認為，共存只是維繫和平的唯一手段，那麼，依地理形勢觀之，法國必定站在「資產階級式的民主政體」之一方，這樣的法國必然設法使工會不會受到那些忠誠於蘇維埃政體的人所控制。另外，任何人也可以依持著第三種方式，即是：國內的社會主義，對外保持中立態度，但不須與西方國家絕交。上述這三種決策並不須要抬出形上學，為之辯解，也不必使知識分子成為無產階級的敵人——但這必須視一種條件而定：決定並非以馬克思主義的「預言說」為基礎，而是以對歷史實相的了解而作決定。可是，很不幸的，存在主義的思想家與「進步派」的基督徒只願憑藉「彌塞亞論」的望遠鏡，來觀察實相。

跟無產階級合作的這種願望，證明了一種寬大、仁慈的胸懷，但它無助於任何人在其所生長的世界裏，取得定向。時至二十世紀中葉的今天，已經沒有所謂的「無產階級世界」這回事。如果有人支持俄國的無產階級政黨，他勢必反對美國的無產階級，除非他認為數千名的共產黨員，以及黑人或墨西哥的「次——無產階級」(sub-proletariats)，可以成為美國勞工階級的代表。如果有人支持以共產政黨為主流的法國工會組織，他必然反對德國的工會，因為德國的工會很明顯地顯示出反共產主義的特質。如果有人以多數選票為準則，他必然成為法國三〇年代的社會主義者與五〇年代

的共產主義者，他勢必支持英國的勞工運動與法國的共產黨。

數百萬的勞工並不會表現出一種共同的意志與意見。依照不同的國家或環境，他們不是傾向於暴力，就是傾向於隱忍。界定「無產階級」之學說並非出自於工廠勞工的實際經驗，而是依據一種歷史理論。

聲稱關心具體實相的哲學家，在這二十世紀中葉與二次大戰後的今天，如何能夠運用馬克思主義的「預言論」來衡量、關懷無產階級呢？——特別是在法國，農民與小資產階級遠比無產階級的數目來得多——沙特通往「擬似——共產主義」(quasi-Communism) 的迂迴路線即是矛盾辯證的途徑，既然人「徒有熱情」(a vain passion)，那麼，分析極致，任何人會斷然認為所有的「計畫」都是徒勞無益的。描繪今日社會淒涼、悲切的情況之後，隨即閃耀出「無產階級社會」的概念，猶如自然主義的小說一樣，政治的樂觀論與對於人類卑劣的描繪愉快地結合在一起——在今日的糞堆上綻開著明日的小藍花。

存在主義思想家運用的心理學技巧，就像馬克思主義者對意識型態的批評一樣，由於暴露過去隱匿於口頭上的仁慈下貪婪的利益索求，而動搖了學說義理。這種方法往往導致「虛無主義」的產生：我們的信念，一定比其他人更純潔嗎？為了跳躍出這種「普遍否定」(universal negation) 的死胡同，任何人往往訴求於一種獨斷意志力的決定，不論是個體式的、集體式的，或者，是法西斯形式的；另外，也可

能訴求於無產階級的「生氣充沛的互為主體性」，或訴求於「歷史法則」(the law of history)。

由此論之，存在主義哲學是一種道德呼籲。沙特費盡心思，致力求得「真誠性」(authenticity)、溝通與自由。就他而言，任何環境若壓抑人行使自由的權利，則皆違反人預定的目的。人以「主奴關係」相對待，則扭曲了那因自由而互為平等的心智與良心的對話。由於倫理的根本論(ethical radicalism)，加上對社會結構的無知，使他傾向於紙上談兵式的「革命論」。由於憎恨資產階級，他們厭惡「漸進、片面的改革運動」：無產階級絕對不能與這隻滿懷信心於投資利益的「豬仔」(指資產階級——譯註)輕易妥協。在這裏，我們看到哲學家與懷疑論者重提「勞工階級使命」的神話的奇異景觀，而無須了解他矛盾的態度。

「進步人士」的基督徒則是另一種情況，他們道德的矛盾困惑，往往令人感動，但如果是由一位非天主教的教徒提倡這項主題，則不是被指為鄉愿，就是被視為頑固分子。引用來反對「替勞工服務之教士」的權衡原則，也深刻地影響許多的基督徒；那些對宗教冷漠的人，那些見機輕侮教會，且藉由引證某些人——這些人的政治識見。若非其精神的素質，是引人懷疑的——來吹噓同路人的正義公理也都利用這些權衡的原則。

欲瞭解「進步黨派」基督教徒的態度，便必須思索法國無產階級與共產黨之間的連繫。〔教會的扭泥作態〕(*Jeunesse de L'Eglise*)一書的作者這樣說道：「教會希望能影響大眾

之福祉，但這種希望根植於我們對勞工階級所持有的觀點，由是言之，不論它是如何適宜，這觀點如果依舊是抽象的、受扭曲的，那麼，教會持有的這個希望根本就是誑語。由此，不論付出多少代價，我們都必須面對苦澀的實相，也就是說，我們必須坦誠承認一件事實：共產主義與整個勞工階級之間，有一種有機體的關連。」

然而，爲什麼必定存在著這種有機關連？這本書的作者並沒有提出種種的歷史解釋——「人民陣線」、「對抗納粹」期間，工會組織的合併；在「解放」期間，共產政黨的滲透——他所提出來的論證，如果從文意上加以解釋，可以用於各種場合：共產黨「已經依照科學方法，發現壓迫勞工階級的主要因素」；由是言之，必須組織這個階級，否則，它會輕易走向暴力，「之所以組織這個階級，原因在於：一種行爲，此行爲的最後目的，不論多麼遙遠，總是比垂手可得的部份結局來得重要」；最後，它必然給予無產階級一種哲學，拉克洛瓦 (Jean Lacroix) 的慧見，這種可說是：無產階級的內蘊哲學 (the immanent philosophy of the proletariat)。

這位作家又說：「如果我們不陷於絕望的深淵，那我們狂熱追求的即是一種嶄新的、生機盎然的歷史勢力，這股勢力自腐朽敗壞、口是心非的過去裏，保存、延續而來，它可以完成他人所思考的一切。這種歷史勢力確確實實存在著：我們曾經偶然發現它堅實、虎虎有生氣的形式，而最近呈現於人民眼前的事件，更使我們得以承認它兼具潛能。現在，

值得我們希望的世界，即是無產階級的世界……。不！無產階級既非超人，也非聖者；面對著那所謂的美德之典範加諸於他們身上的惡德，總是軟弱的。無論如何，正當我們面對著一個逐漸崩潰支離的舊有物時，無產階級是這個世界欣欣向榮之機。我們也相信：經過百年時光的運轉，跨越所有空間的障礙，無產階級勢必與另一個嶄新的文明相結合，置身於這個文明裏，金錢、資本不會駕御萬物，也不會倒懸任何事物。」

勞工階級的羣衆即是這個世界欣欣向榮之機，同時，共產黨與它構成有機結合的關係，「然而，除非依照存在的條件，以及鬥爭的手段與策略行事，否則，無產階級很難有進展」。由此推論，作者毫不猶疑地下了一個結論：「勞工階級必將重返基督教的懷抱，我們希望、且堅信它們必然如此，可是，由於它們自己強韌之雙手，以及受它們內部自有的內蘊哲學所引導，它們也必能征服人類。」

在這裏，有必要指出的：上述的引言處處顯現出知識分子之繆誤，此錯誤並非一、二人所犯，而是流行於知識圈內。就像共產主義者宣傳之言詞一般，接受馬克思主義就是肯定它對於勞工階級悲慘處境的解釋以及它的合乎科學之法則，這種態度，不啻將亞理斯多德的〔物種論〕與愛因斯坦的物理學相混淆，或者把達爾文的〔物種原始〕與現代生物學相提並論。左翼基督徒天真地採取「史達林主義的馬克思主義」，把具有私有權的形態或市場結構的「政治——經濟」體制，視為壓迫、剝削與貧困之因素。在這裏，所謂的



「科學」，事實上，只不過是一種意識型態罷了。

同時，馬克思主義也不能稱為「無產階級的內蘊哲學」，工廠勞工認為擁有生產工具的人操縱著整個社會，而我是他們剝削的對象。由於共產主義宣傳的攻勢，勞工階級很容易下一個過分簡單的結論，以為一切貧困與罪惡都是來自於生產工具的私有制與資本主義的存在。然而，唯有革命才能解放無產階級的這種論斷，並不能表現無產階級的內在思想，它只是共產主義者的教條，而共產主義者從未很成功地將它硬貫輸給無產階級的夥伴。

馬克思主義並非探索勞工階級悲慘處境的科學，它毋寧是一種知識分子的哲學，而它曾蠱惑某些無產階級團體；同時，馬克思主義與所謂的「無產階級的內蘊哲學」相隔甚遠，馬克思主義者只把此種「偽科學之論」當作手段，企圖達成掌握政治權力的目的。工人本身絕不會相信自己是「選民」而有拯救這個世界與人類的力量。相反的，工人一心一意追求的卻是資產階級富裕的生活環境。

繼這兩種謬誤觀念而來的是：有關階級戰爭與新世界降臨的觀念。此處，我們無法論辯左翼基督徒加諸於勞工階級身上的美德：任何人必須坦誠自己的無知。我們讀到「勞工階級是一個誠實、質樸的族類；不但如此，它更熱愛自由，所以，它，無論是有意或無意，遠避教會，但更堅決捨棄一切虛浮的結構與虛矯的情態，要之，即捨棄資產階級專有的教會」；或讀到「這個階級大部分的男女都……遵守耶穌基督的『山上寶訓』(the Sermon on the mount)」時，既不

必大表異議——質樸之民的良善並非虛構物——也不必高聲喝采，「天選」階級這一樁神話顯然貫穿於字裏行間。

任何一位天主教徒有權利相信：生產工具的公有制或精心設計的社會，比所謂的「資本主義政制」更能保護大多數人的利益。這樣的言論與世俗事務有著密切之關係，任何人既可以贊同，也可以否認。同時，作為一位天主教徒，他也有權利相信：歷史必然朝向他所喜愛的體制進展，而且承認社會階級為了國家所得分配或社會組織的結構，彼此間相互爭鬥。然而，如果他稱社會主義的降臨才是「歷史的意義」，如果他把共產黨的權力扭曲變成勞工階級的解放力量，那麼，他正是將一種精神的有效性（a spiritual Validity）加諸於階級鬥爭之上，而變成一位正宗的馬克思主義信徒，而且徒勞於會通基督教的異端與天主教的正統思想。

置身於勞工階級，又受到馬克思主義的意識型態所蠱惑的基督徒，很容易不知不覺地受幻象所蒙蔽；這種現象使我們想起了一種宗教經驗：無產階級與政黨的勇猛鬥士，猶如早期的基督徒，期待一種新世界的來臨。由於無產階級沒有剝削其同胞，所以依舊純潔且心懷憐憫；孕育著人性新機的階級正起而反抗腐朽的過去。主觀來說，左翼的基督徒依舊信奉天主教，但當他們跨過革命的界線後，就把宗教的事務置之度外。「我們心無所懼，我們堅定自己的信仰，自己的教會。更相信教會阻撓人實質進步的時間不會太長久了，……。如果有這麼一天，勞工能與我們面對面談論宗教信仰，或者，甚至要求宗教洗禮，我想，就可以開始詢問他是否曾

想到勞工階級生活悲慘的原因，也可以詢問他是否願意為大眾的利益，而聽令於他們的領袖，從事階級的鬥爭？」這是最後的一個步驟：福音教義聽令於革命行動。進步黨派的基督徒一旦企望使工人投入基督的懷抱，馬克思主義顯然就成為他們的褓姆。

天主教的信仰可以兼容進步黨派的同情心，也可以包容同情勞工階級的仁慈心及期待精心設計的社會之來臨的希望，然而，卻與「彌塞亞論調」的馬克思主義互不相容，這是因為後者在歷史的過程尋求救贖之道。馬克思主義者行動的目標即是解放，而這種解放是可以客觀的加以描述的。不論解放必須付出多麼昂貴的代價，馬克思主義者在某些確定的情況下，寧取暴力的革命，而不願採取緩和的、循序漸進的改革步驟。然而，唯有透過嚴格的宗教闡釋觀點，「理想型」的解放才能構成所有進步的 *sin gua non*（必要條件），也才是救贖的第一步。共產主義者大言不慚地自稱是無神論者，儘管如此，他們畢竟鼓吹一種信仰：他們的目標不在於合理地開發自然資源，以及開拓人類羣體生活的遠景，他們為了解決歷史之啞謎，為了使人類擺脫對「墮落」這個問題的沉思，使之通往自足的道路，遂有意控制所有「宇宙的勢力」(Cosmic forces) 與所有的社會。

「理想型」的解放概念，一旦淵源於基督教的傳統，便會蠱惑左翼的天主教徒，它也吸引了存在主義的思想家，因為無產階級可以為這些困惑於人的孤獨的思想家，規畫一滿布神秘色彩的共同體。由於馬克思主義歌詠「未知」、「未

來」與「絕對」，故能蠱惑左翼天主教徒與存在主義的思想家。

#### 四、平淡的真實解放

進步派的基督教徒（從這個名詞的嚴格意義來說）在法國，人數稀少，除了法國以外，他們根本沒有存在的餘地。依照存在主義哲學家的革命的措辭來看，正等於說：西方其他各國無此現象。從這裏，有人可能會下一個結論：蔑視「真實」解放而懷想「理想」解放，這只是法國特有的現象，若不僅止於巴黎的話。然而，我並不很確定這種說法的意義，僅適用於聖母院大教堂的知識分子，理想型解放的誘惑與真實解放孕育出來的幻滅感，正好呈相反相成之勢。誘惑僅散布於一小圈子內，但我懼怕幻滅感可能會廣泛地散播開來。西方的工人只「陶醉」於小資產階級的生活環境，他們不要求振興文明，只要求散播某種「二手貨」的文化。當前的環境正值青黃不接之際，使知識分子不由自主地有挫折、頹喪之感。

上一個世紀，勞工運動的理論家構思出三種方法，粗鬆來說，即是：革命、改革與革命式的工團主義。革命只成功地實現於俄國與中國，而西方國家則具體實現了第二種方法——改革。但沒有一個國家曾具體實現革命式的工團主義，但這種方法，卻是最吸引人的，它建議工廠裏的工人一步一步接管實業計畫，但這羣勞工對自己的階級感到驕傲、

自信，但拒絕順從於資本主義的家長式作風，也拒絕認同小資產階級的生活方式。此建議不曾行之於任何地方，同時，當然，反之亦不可能。

科技的進展擴大了經理的階層與研究的部門，也要求更多的精密技術的工程人員，由此，減少了大量的非技術性的勞工，也減少了職業性的工人，而只要求經過幾個星期訓練即有一技之長的勞工。

由生產者本身所構成的生產管理，其意義，其價值是什麼？是表示推選他們自己的領袖嗎？是建議工人自組工人委員會或僱主聯合會嗎？諸如此類的實行辦法，不是模擬兩可，就是博人一笑的。任何人均可提議改進企業、分享利潤與平等薪資的方法；一些煽動家不斷提起的薪資等級的壓榨，只是一種象徵性的意義。如果有人同意薪資的界定是固定的，按時或按件計酬，由私人僱主支付薪資，那麼，雷諾廠或葛基廠的工人就不再是賺取薪資的勞動者了。由於每一個企業的勞工無法親自實現革命，因此，政治組織，譬如，工會與政黨，就擔負起這個任務。在英國，廣大且具和平傾向的運動控制著工會與大部分工人，而這些運動的領袖最後往往進入「上議院」(the House of Lord) 或國營工業局。英國無產階級的解放難道是無產階級本身的工作嗎？從某種意義而言，答案是肯定的。勞工黨的成立是經過鬥爭而來的，而它現在依舊受工會的資助與贊助。然而，工會代表誰呢？當然是工人，但大部分的工人都是被動的。他們不論在私人企業或國營企業裏，都不會想承擔責任。在工黨主持政

府時，也就是工人的工會領袖成爲首相時，聲言降低工資的要求並不會比保守黨主持政府時，更不乾脆利落。工黨的行政是歸屬於工人，然而，對保守黨而言，也是同樣情況；在此兩種情況中，工人在其統治者認同自己，也就是因爲他們不會感覺自己在道德上與其他的共同體隔離。

在其他的國家，傳統階級的界限可能更進一步湮沒。許多觀察家都認爲瑞典已成爲一個無階級的社會，人民的生活方式已經大致相同，因此，階級意識不再那麼的明顯。

有些人揭發無產階級的悲慘處境，只是爲了嘲笑那無教條爲張本的社會主義的成就，這種人的鄉愿作風，纔令人覺得無法忍受。在我們這個時代，或許沒有更高的客觀性問題存在。另一方面，任何人不必驚異將希望放在勞工階級的運動上的知識分子的保留作用。

〔精神〕雜誌的編輯常常告訴我們一些令人討厭的言論：唯有透過無產階級纔能保衛放諸四海皆準的價值，因之，無產階級的鬥爭纔是整體人類的價值。從這種言論，可以演繹出許多虛誤且模糊的主張。譬如：「我們應衷心感謝馬克思，由於他提出的理論，我們纔能夠了解哲學的進步與無產階級的進展是息息相關；無產階級真正保衛普遍的，超越它自身之上的價值。」「所以，現代人必須積極參與勞工組織的發展工作——如果他想有意義地思考社會實相。」「無產階級是未來之生機，這正是因爲無產階級的解放是整體人類的解放，而不是以一特殊勞動的徭役來取代金錢的萬能——它不是以暴易暴。」（見〔精神〕雜誌，1951年）

哲學教授自稱參與「發展勞工階級」的工作，這到底是什麼意義呢？是不是意指提高勞工階級的生活水準、擴展工會的組織、社會立法，或者，將工業關係加以人性化呢？如果是這樣，任何人均會大表贊同。然而，諸如此類的改革，並不曾將勞工階級提高到社會階級的最頂端。勞工是具體的勞動生產者（in contact with brute matter），他每日孜孜不倦工作，他或許會反對那些生活在文字世界中的人的腐朽。科技的進展以機器取代手工，以方法取代勞工，但它並未能「改進」勞工的生活。勞力的工作者依舊是社會最低的階級，但這不是資本主義或社會主義的過錯，而是科學應用到工業的必然結果（determinism）。

的確，改進勞工階級的生活是一樁事實。過去，這一個毫無權益可言的階級，沒有學習知識的任何機會，自身形成一個小圈子，無法與外界接觸，跟不上歷史進展的腳步，但這種現象，現在已經漸漸消失。現代人能寫能讀，唇齒相依地生活在大都會裏，那些企圖以他們之名行統治之實的權貴們，百般地討好他們。然而，任何人均清楚地了解：以平民為主體的時代，也是一個充滿著獨裁統治、戰爭、政治陰謀與法西斯暴行的時代。暗殺君王或警察頭目……，諸如此類的政變此起彼落，也與紐倫堡的閱兵大典或莫斯科五月勞動節的大閱兵相互輝映。強化勞工階級的組織卻使每一個工人更被動、更消極。在鐵幕雙方，勞工階級專屬的文化已逐漸枯萎，愈多的無產階級愈來愈適應資產階級的生活習慣與價值觀，也熱衷於吸收那所謂「普及讀物」或「社會寫實主

義」的反叛文學。

「金錢萬能」與「勞動文明」這類響噹噹的名詞，根本上，比「勞工階級的發展」的意義，更模擬兩可。任何人均可意識到用此類名詞者的意涵：人是否應該盡其心力為集體、為理想而服務？我甘冒被指控為「犬儒作用」的危險，不相信社會秩序是建立在道德與市民大公無私的胸懷上。任何掌握經濟計畫的人，為了獲得大量的生產所得，早已把注意力轉向薪資尺度的制度，甚至利益動機：蘇聯的工廠老板本身就常常將工廠的剩餘資金，囊括於私人的口袋裏。

「反資本主義」與「反資產階級」的文學，始自青年馬克思赫赫有名的文章，就一直地謾罵金錢，指控金錢是萬惡之首。同時，左派也採取一種「普遍撫慰人的理想」(the ideal of universal comfort)，這種理想素來為那些緬懷貴族政體文明的思想家所棄之如蔽屣。敵視現代世界的思想家——如：里昂·波羅意 (Leon Bloy)、伯納諾 (Bernanos) 與西蒙·魏爾 (Simon Weil)——是有權否決金錢的役使力量。然而，進步人士耳邊嚷嚷作響著一樁事實的迴響：機器並無法克服千年來人類的貧窮，無產階級與許多國家依然無法同享世界的富裕——這不禁使我們感到奇怪：到底這些進步人士期待著什麼樣的奇蹟？除非他們相信能夠將亞當之子頃刻間改頭換面，否則，不可避免的，勢必寄託未來的希望於財富的劇增，最後，塵世報償之遠景是給予那些最富活力且心懷壯志的人。計畫經濟與生產工具國有化確實消除某些利潤形式，但它並無法泯滅人貪求世界物質的慾望——要



之，即賺取更多錢的慾望。現代的經濟體制，不論資本主義或社會主義的形式，必然是一種「金融的經濟體制」(a monetary system)。

任何一個社會裏，必有少數人渺視金錢，具有自我犧牲的精神。這種人在革命政黨或經由革命所建立起來的政體裏，為數不少，但在一種穩定的政體中，反而少見。尤其在強調世俗成功與財富爭雄的文明裏，這種人真是鳳毛麟角。同時，人天性並非意識型態者所指望的樣子。指責共產黨員的薪資多於工人的指令在共產主義尚未渡過狂熱的階段就已失效。蘇聯實施「五年經濟計畫」期間，將「儘快成富」的口號加在馬克思主義慣用「各取所需」的口號上。共產黨也允許蓄積財富與私產制；就為羣體服務所得的報酬而論，「無產階級」菁英分子的生活方式與舊有貴族階層並無兩樣。蘇聯的市民憎恨其工廠經理的特權，或許，比美國市民不滿其資本家的情緒，來得強烈。

或許，有人認為：富豪不再把持蘇維埃政體的權位，因此，金錢喪失了它的支配力，但這種觀點是值得批判的。誠然，富豪已不再以金錢行使權力，現在，統治階級從政黨與「理型」(the Idea)中得到權勢。因之，在被統治者的眼裏，政府的合法性比它行使權勢之方法來得不重要。在鐵幕的國家，經濟力與政治權是兩柄操之於同一手，但在自由的國家裏，各自相互獨立且競爭的團體共同分享這兩種權力；權力的分享即是自由充分且必要的條件。

唯心理想主義的革命理論家把超乎人力所能為的使命加

諸於勞工身上，希望它們一舉能消滅工業社會可見的罪惡；他們不敢坦然承認：一旦無產階級逐漸轉變成資產階級時，勢必喪失其成爲這偉大使命的託付者的種種德性。

知識分子不滿意一切「真實」的解放，也不滿自由工會的平凡的普通常識，因之，很容易受「理想」解放的蠱惑；就他們而言，英國與瑞典勞工的「真實」解放，就如英國的星期假日一樣，令人厭煩；而蘇聯勞工的「理想」解放卻令人興奮，可讓人一躍即入未來美好的光景，或造成一波瀾壯闊的社會動亂。或許，電視機的擁有可以抹擦掉莫斯科無產階級解放烈士頭上的光圈。

存在主義思想家與左翼基督教徒似乎同意瓊遜下列的言論：「無產階級的天賦使命並非行之於歷史過程內——它的目標在於改變歷史。」雷佛德 (M. Chacule Lefort) 也如是主張：「由於它的目標在於消除剝削，工人的政治目標如果只求短期的成功，則它必將全盤失敗。」何謂剝削，雷佛德並未清楚界定——是在什麼時期呢？所謂剝削，到底是指收入的不平等？或者，是指私人僱主與薪資工作者之間的衝突呢？雷佛德的最後一則建議根本是模擬兩可的。不論用什麼方法思慮它，它總是錯誤的：無產階級曾經贏得部分之勝利，但它從沒有全盤成功過。同時，認爲工廠勞工命定要改變歷史，這根本是迂闊之論，無實際實現的可能。在這些哲學家與基督徒的眼裏，無產階級是社會不公正與人之悲慘處境活生生的見證，由於受苦難，由於置身於悲慘的處境中，

無產階級纔會有這種獨特的命運。西方無產階級的苦難，顯現出特權階級的良心有愧。然而，他們並沒有發現其身旁正不斷湧現「麻瘋病的病患」。我們這個時代令人羞愧的象徵——被德意志第三帝國屠殺的猶太人，以及托洛斯基黨、以色列復國黨、「大同世界主義者」，被共產黨機要秘書的鬱怒所獵殺的巴爾幹人與波蘭人，被關在集中營裏任其死亡的囚犯，如禽獸般羣聚於保留區內的南非黑人，被剝削國籍的人，美法兩國的「次——無產階級」，難道不是嗎？假若因苦難而負有天賦使命，那麼，這些在種族、意識型態與宗教迫害下的犧牲者，難道不是現代世界的選民？

工廠的薪資工作者與私人僱主間的「衝突」，在二十世紀的今天，很難成為左派分子言論的根本——在低度開發的國家，無產階級的人數還是很少，而在資本主義的國家裏，它又沒有足夠的革命力量。無產階級唯有受民族主義激情的鼓勵，而殖民地地區的無產階級唯有受民族統一宣言的激盪，纔比較能成就革命。二十世紀的今天，與其說是「階級戰爭」（取這個名詞的傳統意義）的時代，不如說是種族與民族戰爭的時代。

任何人若能忘記黨派的教條，則很清楚地可以看出：那些被剝奪獨立權的國家、那些被視為低劣的種族，是比無產階級更具有暴力的傾向；工業界的薪資階級不會聽任勞動紀律的壓制。在「原始」的財富蓄積，因科技發展而失業，或者，在通貨膨脹的時期裏，他們纔不時地憤怒反抗機械與企業主子的暴虐統治，這種爆發出來的反抗是會威脅懦弱的統

治者與衰微的國家。當工人建立組織時，會發現自己有了雙重的保障：一方面是由生產裝置，另一方面則是工會的措施而來的保障。工人服膺這兩種保證，與時劇增：前一種保證可以增加商品的生產，後一種則保證薪資階層可以任意增加其所求的範圍。當然，後者使他們無怨言地接受自己的處境；同時，工會的領袖更願意從其中分享權力及其利益。

鄉間的農民因為要求土地的私有而起來反抗大地主，但較之於大都會的工人，他們更少有暴力的傾向，在任何國家的鄉村，私人擁有田產的問題纔是農民最重要且最具關鍵性的議題。總而言之，工業科技愈長足發展，私有權的型態就愈顯得無關緊要。譬如，當前的基諾工廠與大眾機車廠，我們根本不曉得誰才是真正的擁有者。吸收經理人才與權力分配的考慮是相異的。

如果承認「改變歷史」這一名詞具有意義的話，依我的觀點來看，最沒有能力擔負此任務的階級即是工人階級。工業社會的革命改變了工人審視自己處境及其主子的觀念。這些革命轉變了兩種雙生階級系統之間的關係：「科技官僚制」與「政治工團主義」兩者之間的關係。

像德意志第三帝國或蘇維埃這樣的政治體制，工人階級組織的領袖較關心如何將國家的命令，貫徹實行於薪資階級，而較不關心將工人的悲慘處境和要求讓國家知道。誠然，國家的要員聲言必須實行全民普選制，但「政治局」卻自稱是「歷史的選民」(the elect of History)。黨的機要秘書所憑藉的口實，即是：總必須有人領導無產階級。由於

這種口實，西方某些哲學家頓時發現他們慣常批判資本家（如：強迫性的儲蓄、救濟、以工作量計算薪資……等等）的批評言論是合法的，也印證他們——如果他們厭惡民主政體的話——一心一意想擯棄民主政治的罪惡的限制。東德工人罷工以反抗規範的增加，這是背叛了他們的階級。如果葛特霍爾（Herr Grotewohl）並非馬克思主義的信徒，他必被稱之為「無產階級的天譴」，這又是玩弄文字的把戲！

極權主義政體結合了科技與政治的階秩系統，無論有人贊同，或咀咒它們，除非全然無視幾個世紀以來的經驗，否則，不會認為它們是新的現象。在西方的自由社會裏，權力是分享的，而國家並非是一個特別的單位，這種自由的社會，才是西方歷史特異的產物。革命論者往往夢想著「全盤解放」，他們不正是復求那已經過時的「專制獨裁」（despotism）的觀念嗎？

## 論政治的樂觀主義

左派、革命、無產階級的流行的概念，與後來激發政治樂觀主義的「神話」——進步、理性、人民——極為相似。

左派，包括坐在半圓形議事廳一旁的所有政黨，它的聲望受惠自它堅持的一種永恆使命的不變目標，它的存在則因為一種理念，即是：未來必定比現在更美好以及社會運行的軌跡必然是固著不變的。左派的神話是以「進步神話」作為基本假設，它雖然沒有「進步神話」相同的信心，但畢竟保留了後者的歷史視觀，因為左派不得不面對右派，右派阻撓了它的去處，同時，右派的勢力也是它無法扭轉，克服的。

在革命的神話裏，這種毫無定局的鬥爭代表一種必然之勢。唯有暴力才能打倒由投資利益，以及敵視光芒閃耀、美好的未來而來的抗拒。表面看來，革命與理性，在圖示上，是矛盾衝突的：理性注重磋商、協議，而革命注重暴力；一個是循言談、討論的途徑以說服對方，另一個則是視言談無用，而訴諸武力。然而，暴力還是急躁的理性主義者最後訴諸的手段。有些人自稱了解政治制度應該造成的形式，但卻憤怒其同胞的愚昧，而且喪失對言辯所抱持的信心，忘記了由人與社會之本質所帶來的缺憾，永遠存在於眼前。他們

沒有想到革命分子一旦成爲國家的主人時，勢必面臨「兩者擇其一」的困境——到底是採取協議途徑，或採取專制獨裁的統治途徑。

左派素來認爲加諸「人民」身上的德性，比無產階級所擔負的使命，更富未來生機。相信「人民」就是相信「整體人類」，而相信「無產階級」就是相信「因苦難被選的人民」。所謂的「人民」，所謂的「無產階級」，只是象徵著「最質樸之被造物的真理」(the truth of simple creatures)，但是，在法律上，「人民」依舊是通稱，——危急之時，任何人均可了解特權階級亦包含於羣體之中——而「無產階級」也只是衆多階級中的一個階級，它若要勝利，就必須消滅其他的階級，同時，除非它經過鬥爭與流血，否則，無法跟社會整體合一。任何人一旦以無產階級之名言說，勢必回想起這幾世紀以來，主奴鬥爭，他不再相信自然秩序的進步拓展，但卻盤算著提高「奴隸反叛」的聲威，俾能徹底摧毀奴隸體制。

這三項理念必須經合法的詮釋。左派政黨不使自己陷入不義的境地，以及反對權威的遁辭，而堅持自由良心的權利。革命，特別是透過回溯的觀點，總是令人嚮往，或者是令人心生興奮的大事，也往往是不可避免的：爲革命而要求革命。跟毫無理由譴責革命同樣不足取的是，我們無法證明統治階層是否學習其教訓，或者，任何人是否不必摧毀法律或訴諸武力，就可以去除一無是處的統治者。如果我們把無產階級限定在重工業所生成的勞工階級上，則顯然它無法

再接納任何人，除了十九世紀末葉流亡至英國的德裔知識分子，或者，負有「改變歷史」使命的無產階級。時至今日，無產階級代表的與其說是被犧牲的廣大階級，不如說是一羣由經理組織成的，且時時受煽動家鼓動的勞工。

思想的謬誤使這些概念不再是理性的，而是變成一種神話。爲了重建左派在這幾個世紀以來的持續性，或者隱瞞左派在任何時代裏內部的分裂，勢必罔顧「政治體制的矛盾辯證」、政黨彼此間的價值轉換，也罔顧採取自由價值的權利抵抗經濟計畫與中央集權，同時，忽視任何政治體制都必須建立起「共識」(a common-sense)，俾能協商調和彼此、牴牾的目標。

二十世紀的歷史經驗表露工業時代的革命的屢呈不窮與因素。在這裏，最嚴重的謬誤，即是：在革命身上加了它本來不具有的一套邏輯，以爲革命是奠基於理性之上的（政治）運動的必然且合乎邏輯的目標，而且，也希望它能帶來與革命的本質是相互牴牾的福祉。一個社會歷經革命的動盪不安後，由於本身積極的制衡力量，會再度回復到和平安定的階段，這在歷史上並非無先例可見。然而，革命的手段與可見的目的卻兩相衝突，相互殘殺的暴力往往不可避免地否定了人與人之間得以結合的尊重與友誼。如果徹底摧毀了傳統，抹煞了人與人之間的相互尊重，勢必毀滅國家內政和平的根基。

無產階級不得不要求在當前的羣體中獲得地位。在上一個世紀裏，無產階級是指工業社會裏的苦力；而從這個世紀



以來，西方經濟的進步，使它成爲歷史上最自由、收入最豐碩的奴隸，因此，現在應該把「受苦的權益」轉移到那些處境最悲慘的少數人身上。機器的奴隸、革命的軍卒與這種無產階級，均不可能是任何政治體制的象徵或受惠者，或者是領導者。那個從馬克思主義意識型態裏推演出權威的政治體制，曾是受洗禮的無產階級，但這全是思想的花招。

這許多的謬誤同出於一源：即是空想的樂觀主義混合著對現實失望的悲觀主義。你衷心服膺那從一羣羣爲相同目的服務的人當中吸收新成員的左派。你也許從不會厭倦攻擊右派，認爲這個永遠的右派往往保衛堅實的利益以及無法洞識新時代的表徵。左派的領導者被安排在層秩系統的中間位置，動員下層民衆，俾能剷除上層的權貴。由此看來，他們像是「虛擬的特權人物」，代表著無權無勢的人們，直到他們轉變成權貴爲止。反覆述說這種老生常談之言談，並非犬儒作用：每一種政治體制，每一種經濟體制，總不會十分相像的。然而，常識總是教導人不應該把一種僅屬於觀念領域裏的聲威與意義，加諸於一曖昧不明的名詞——所謂的定義不清的雜燴物上。從經驗裏，我們也可以了解「專制獨裁制」(despotism) 往往是以自由之名建立起來的，因此，經驗警告我們，不應該以任何政黨的言論，而應該透過其實踐的內容來判斷它們，同時，又警告我們：在這個敵我不清、言思糾葛、價值不斷更替的戰場，應該避免任何宗教信仰的行爲，或是輕率的教條。

最令人擔心的錯誤即是：希望以全盤的毀滅獲取救贖：

對和平競爭的絕望。暴力是達成最後目標的捷徑，它可以釋放人的精力，鼓勵新起之秀，但也可能摧毀傳統對國家權威的牽制力量，而且，散播以力量解決事端的嗜好與習慣。革命縱然能治療一個政體的痼疾，但暴力遺留的創傷，卻必須經過一段好長的時間纔得以治癒的。一個合法的權威崩潰時，一羣人，或者，往往是一個人，爲了不使革命死亡（如果真是如此），遂起而擔負共同的命運。事實上，在彼此爭鬥的混亂情況下，勢必要有一個領導者出現，俾能重整最根本的安全。而否定任何規範，抹煞言辯說服，並開啓種種可能性的事件，像戰爭，能夠解救人類嗎？

規畫出無產階級的能力所未達成的工程，這是樂觀主義的狂妄，同過度的悲觀主義卻置其他階級於任何範圍之外。任何人均了解：在任何時期中，一個國家可能比另外一個國家更富有創造力。依照黑格爾的議論來看，世界精神依次具體表現在各種不同的國家。自宗教改革以來，依次出現的資產階級革命與社會革命具體表現於十六世紀的德國、十八世紀的法國與二十世紀的俄國，而這可以被解釋成遞嬗的理性工具。黑格爾拒絕讓任何一個社會擁有超越「共同律法」（common laws）的一種政治與道德美德。有超凡雋秀之士存在，卻沒有特別美好的社會存在。

把階級區分成選民與黎民（out cast）是比民族的區分更難。階級的構成既可以是工業勞工，從這個意義來看，在歷史一幕一幕上演的戲劇裏，他們之所以聚成一個階級，與其說是來自於共同意志，不如說是來自於共同的苦難。同樣

的，也可以是少數的權貴，譬如貴族或布爾喬亞，由此意義觀之，任何階級的人必須完成一種社會功能，必須成就一樁事業，因此，他們並非導向功成圓滿之目標的轉折。無產階級順從工廠的鐵律，更換其主人，並不會改變它的本質，更不用說以它來改變社會的本質。

這是整個議論的關鍵處，歷史的樂觀論一旦染上悲觀主義的色彩，便企望徹底摧毀整個社會秩序。它明辨何種事務是污穢的，也渴望求新。爲此，它信賴進步政黨，信奉暴力，相信一個特殊的階級可以操作（不論是透過和緩漸進或突如其來的手段）轉換之過程，俾能達於自由之領域。然而，換來的是失望。事實是它自我譴責以致於失望，正因爲它所毀謗的社會，其結構的特徵顯然並非輕易可以更換的。

任何人或許可以信賴普選制，而不相信以出生之背景來選擇他的政治領導者，或者，任何人也可以把生產工具的控制權放在國家手中，不讓它掌握在私人手裏；但壓迫貴族門第或資本主義的財閥政治，都無法改變社會秩序，因爲它無法改變 *homo politicus*（政治人）的本質。

國家的存在不斷受到內部動亂與外來侵犯的威脅。國家爲了自保必須富強；爲了抗衡內部的動亂，集權的中央必須保持其市民的團結與紀律。由此看來，政治理論學者不可避免地會傾向悲觀論調。在他們眼裏，人是不值得信賴的，人不斷追求虛幻的榮耀，人是不會滿足其命運，他往往渴求更高的權力與特權。這種判斷可能失之於以偏概全，過分化約，然而，進一步觀察人的政治活動，它卻又顯得不容爭

辯。任何人一走進政治活動的領域裏，嚐到了權力的滋味，可能只爲了滿足個人的野心，以及打擊讓他嫉妒的對手，而使整個國家陷入混亂的境地。

構成政治學的主要客體者，既非公衆秩序，也非國家權力，人不是永恆之生物，在塵世裏，人生苦短，同時，一個合乎人性的社會即是能夠讓它的成員參與公衆事務。從政治體制的所有變革中，我們可以看出一條基本的律令：不可能會有奇蹟使「政治人」(political man) 爲政治利益而奉獻自身，或者，給予他一種智慧，讓他安於那機會與功勳授與他的權位。人的不滿足使社會不致於僵化於任何任意的結構裏，同時，追求榮譽既可以激勵一位偉大的建設者，也可以策動卑微的陰謀家，但無論如何，人的此種不易滿足的天性，在左派政黨改變了政治體制，或革命成功，或無產階級取得了勝利之後，還繼續不斷地賦予政治體制活潑的生命力。左派、革命運動與無產階級的勝利，雖然可以解決許多問題，但也引發許多難題。如果貴族的特權均被摧毀了，那麼這一片廢墟中遺留下來者，就只是國家的權威，以及那些仰賴此種權威討生活的人。門第的特權一旦消失，金錢的勢力必將擡頭，那些靠金錢獲得權勢的人必然控制一切。同時，地方共同體的崩潰必將加速中央權力的威望，上千的官僚職員必然取代「兩百多的家族」。革命運動如果抹煞人們對傳統的尊重，也散播對特權階級的憎恨，那麼，羣衆必會屈膝於擁有武力的領導者，直到熱情耗盡、秩序恢復，以及理性的引導力再度擡頭的一天。

擯棄左派、革命與無產階級的神話，並不是因為它們的失敗，而是它們的成功。左派在反對「舊政制」(the Ancient Régime)時，代表思想之自由，廢除門第特權，以及應用科學與理性來重建社會；顯然，它已贏得了勝利。今天，已經不再有所謂朝同目標往前進的問題存在，切身的問題已集中在如何平衡計畫與創新，科層制的權力與個人權利、經濟集中制與思想自由。

在西方的世界，革命已落於我們之後，而非還在前面。甚至在義大利，在法國，已經不再可能發生「巴士底獄」風暴與反抗貴族的暴亂。現在，任何可能發生的革命，它們所宣揚的將會是強化國家的力量，制衡任何龐大的利益團體，以及加速社會的變革。舊社會的理想認為藉由社會的傳統與法律，可以穩定它內部的動盪不安，今天，二十世紀中葉的左派與右派雖然反對這種理想，然而，卻信奉一種永恆革命，美國的宣傳不但誇張這種革命，也把永恆革命的理想歸於蘇維埃的社會。保守主義則依循柏克的思想模式，在知識分子裏，保守主義者僅限於少數人，他們感到痛苦的並非經濟的進步，而是永恆的道德價值的淪喪。

期望與成就之間顯然有極大的罅縫，社會不會因為由科學的理性化而更和平；今天的社會也不會比昨日的社會更合乎理性。如果一點點的不公平就會損毀一個政治體制的榮譽，那麼，在我們的時代裏，沒有一個政治體制能免於罪惡。任何一個人或許可以計算微薄的國民平均所得，但他無論如何都必須比較一下一百多年前財富的分配與政府執政的

原則與現在的諸種情況，如此，他就會了解集體資源的成長使得社會更平等以及免除集權專制的現象。它們依舊受工作與權力這舊有的、盲目的必然性所支配。但，在樂觀主義者的眼中「既定事實」(ipso facto) 是難讓人接受的。

我們觀察憲政或經濟體制的功能時，往往有一種可能錯誤且浮淺的印象：機運或傳統或瘋狂繼續支配一切。慣用「科技理性」(technological reason) 作為指引理想的人，對於人羣生活的方式，或許會有荒謬之感；面對這種荒謬的感覺，知識分子的反應是盡力去發現昨日之夢與今日之現實之間為什麼會有隔閡的原因，或者，再次堅持這個夢想，而且將它投射到今天這不同的實相上。在亞洲國家，這些神話依然不斷地鑄造它們的未來，而不論及它們涉及的幻象與欺騙。在歐洲國家，這些神話再也起不了任何作用，它們不再是行動的張本，而毋寧是義憤填胸時的口頭上之辯辭罷了。

理性可以完成甚至超越它所許下的諾言，但它絕對無法改變社會的本質。但是，現代人已經不再確立人性得以進步的具體內容，也不再細細估量人性進步的範圍，卻擡出一位奇怪的造物者，名字叫做「歷史」，同時賦予它任何政黨、階級或暴力都無法掌握的權力。同時，由於時間的資助，他們難道無法完成那懷想宗教真理的理性主義一直慾求的轉變的希望嗎？

第 二 部

歷史的偶像崇拜





## 第四章 聖職人員與信徒

當今西方文化，馬克思主義的角色不顯，甚至在法國與義大利，在這兩個國家，也僅有少數的知識分子投身於共產主義。同時，專業的經濟學家也少有把馬克思主義者視為正宗的經濟理論學者。有人認為〔資本論〕一書中所揭櫫的經濟理論，已經預示凱恩斯的真理，有人則認為它對私產權與資本主義體系做了「存在的分析」，但在解釋「如是之世界」(the world as it is)時，沒有人會捨「資產階級科學」的範疇，而取馬克思的範疇。同樣的，也很難發現一位出色的歷史家的著作，有意從「矛盾辯證唯物論」中推演出立論的論證，或有意受它所影響。

誠然，沒有任何一位近代的歷史學家與經濟學家如馬克思一般思想精確。經濟學家很早就了解剝削的意義，或者，了解資本主義體制下工人所付出的代價，但唯有馬克思本人才綜攝這些零星的見識，而從事理論性的探討。由於馬克思思想的影響，歷史家不再罔顧那支配著數百萬人生活的「不起眼的實相」(the humble realities)。任何人一旦忽略了勞動組織、生產技術與階級關係，就沒有權利聲稱他了解一

個社會，儘管我們無法從這觀點推出：基於技術上的「實踐理智」(know-how) 可以理解藝術的模式或哲學。

然而，在我們這個充滿意識型態紛爭的時代裏，原初的馬克思主義依然是一樁活生生的問題。不但共產黨與共產主義的同路人，就是連大部分自稱是「進步」的人都會接受某些與學理無關的、片斷的觀念，譬如：咀咒私產權、咒罵那以資本家為導向的帝國主義，相信市場經濟體制與資產階級的統治終歸於崩潰，預測社會主義的整體經濟計畫與無產階級的統御能力勢將出現在歷史舞臺上……等等，不但如此，甚至在〔資本論〕不甚風行的盎格魯——撒克遜國家，都毫不疑惑地贊同這些偏見。

馬克思主義在科學層面上已經落伍，但在意識型態的層面卻更真實，馬克思主義在當今法國，沒有別的，是一種歷史的解釋。生活在動盪不安法國大革命下的人若無法體認與解釋這場悲劇或重大事件的意義，就無法生活過這大災難，現代的人亦是如此。馬克思本人試圖建立起資本主義體系鞏固與發展的運作法則，但在二十世紀發生的一連串戰爭與革命，都無法符合馬克思所描述的理論，雖然如此，人們還不自主地引援舊概念——資本主義、帝國主義、社會主義——來解釋已經不同的實相。這些舊概念並無法讓他們科學地解釋歷史的過程，只是賦予歷史一種固定的意義。因此，任何大災難都轉變成爲救贖的手段。

在絕望的時代裏，爲求得一點點希望，哲學家遂從那以災難爲基礎的樂觀主義中，獲得安心立命之道。

## 一、永無錯誤的黨

馬克思主義本身綜合了進步思想的所有原則與主題，它尊奉那可以保證最後勝利的科學，馬克思擡高那一直侵擾人社會律動的科技的地位，馬克思主義自認是人類渴求正義、公理的永恆動力，以及不幸者的不滿的先驅。它肯定決定論控制著歷史各個層面的拓展，這種決定論是矛盾辯證式的，蘊含著遞嬗的政治體制之間的矛盾衝突：從一個政體轉變到另一個政體是透過暴力的過程，最後，終會達成矛盾衝突的需求彼此間的鎔鑄、調和。這是一種短程的悲觀主義，但又是一種長程的樂觀主義，它在動亂的沃土上散播著浪漫主義式的信仰種子。每一種氣質，任何一種心態，都可以從這個教條中各取所需。

這種綜合式的理論甚至比連貫一致的邏輯模式更具有魅力，那些不了解其中真義的人往往很難讓歷史整體的可理解性與辨證唯物論兩者相容，只要將歷史本身視為與「精神進展」(the progress of spirit)，任何人均可以了解「理想」與「現實」終會調合在一起。但「形上論的唯物主義」與「歷史唯物論」使這種「必然性」與「進步」的關連，如果不是變得矛盾，就是變得畸形怪異。爲什麼「超昇到一個世界」必須受自然勢力的擺布？歷史的結構既然受生產關係的決定，那麼，歷史必然導向一無產階級的社會嗎？人的物質生活與經濟體系透過什麼樣的途徑而能具體實現我們的夢

想？

由於史達林主義強調一種粗疏的唯物論，也更進一步抹煞歷史演化的任何形態，而更加深馬克思主義的內在難題。馬克思主義從世俗事實的側面提出一種「神聖的歷史」，這種歷史的發展肇始於原始共產主義，而終止於未來的社會主義，其間經過私有財產制、剝削與階級鬥爭，而這些過程遂成爲生產力的進展，以及人類高度意識與控制的發展所不可或缺的条件。資本主義無法平均分配財富，又積極蓄積生產工具，終會自取滅亡。爆發革命的處境是前所未有的，譬如：一大羣的受害者、少數的壓迫者、生產力的劇增……等等。經過大動亂之後，進步的觀念將更爲正確，而且體現於實在界；同時，經過無產階級革命，社會的進步不再需要政治的改革。

在德國「社會民主黨」與第二屆國際共產主義會議期間，「資本主義的自我毀滅論」被認爲是馬克思主義學說的本質。在會議期間，與會的共產主義者一致譴責伯恩斯坦（Edward Bernstein）的修正主義，攻擊他懷疑馬克思理論的一個關鍵論證。但「教條論」並沒有擴展、超越它從「資本主義自毀論」（在資本主義辯證最後階段的革命）中推演出來的理論與行動策略。各政黨內部，或者國際政黨之間不同的意見是日常行爲常見的：戰略在所謂「神聖的歷史」裏毫無地位可言。

1917年俄國革命，以及西方世界革命浪潮的失勢，造成一種出人意表的形勢，迫使馬克思主義學說勢必有所修正。

與歷史結構相關的概念依舊被保留下來，然而，無產階級政黨的第一次勝利竟然發生在馬克思認為資本主義尚未臻於成熟階段的國家，因此，不得不承認並非只有生產力的發展才決定革命。只要聲明革命的機會與資本主義的發展同樣微小，這就沒有條件的問題；但建議說：無產階級革命與其他革命具有相同的形式，可以發生於各種不同的環境，這無異動搖了其主題。從資本主義進展到社會主義的運動正是布爾什維克黨的歷史。

換言之，如果要使學說詭合 1917 年的事件，就必須否認每一個國家的歷史行程都必然經歷相同的階段。也必須強調：俄國的布爾什維克黨正是無產階級的代表。由布爾什維克黨（或服從它的各國政黨）所攫奪得來的權力，正體現受壓迫者解放的「普羅米修士的行動」。政黨征服了國家的時候，也正是無產階級革命大躍進的時候——即使數百萬有血有肉的無產階級不肯承認自己身屬於這個政黨與這場革命。在第三屆國際共產會議時，無產階級世界遂與構成信仰之首要對象的布爾什維克黨同義。不論是史達林的，瑪琳珂維的或赫魯雪夫的共產主義者，都無法辨明蘇維埃政體的目標與無產階級革命的目標。

布爾什維克黨的歷史即是「神聖之歷史」，它必能救贖所有的人類。然而，這個政黨如何能擔當起本質上並非完美的世俗工作呢？任何人，甚至連布爾什維克黨員都可能犯錯。但布爾什維克黨既然是歷史真理的代言人與工具，就不能，也不可能犯錯。不但如此，政黨的行動必須詭合種種未

能預料的環境。強硬派的忠誠當然是毫無疑問的，但在決策的擬定和取捨，他們可能意見相左。這樣的爭論只要不引起政黨代表的無產階級權威的問題，在政黨內就是合法的。然而，政黨爲了重要的議題——譬如農業的集體制——而分裂時，就只有一個觀點能代表政黨，也就是唯有無產階級與歷史真理的觀點能代表政黨，而其他的觀點，便是失敗的反對者，是背叛了黨的神聖目標。列寧從不會懷疑他個人的使命，在他眼裏，這個使命與勞工階級的革命天職相同。由一個小團體來掌握絕對的權威，或者，由一個人作爲「無產階級的前鋒」，這種方法可以解決一項對立，一是政黨逐漸代表絕對的價值，另一則是無結構可言的歷史行動的迂迴行徑。

自稱行動永遠正確的政黨必須時時刻刻界定「機會主義」和「宗派論」(sectarianism)，這條界線座落何處？「機會主義」與「宗派論」這雙生的陷阱之間，距離等同。然而，這些陷阱本來與所謂的正确路線有密切的關係。脫離陰謀圈的唯一途徑即是由中央的權威來界定善惡的標準，當然，這種法令必然是獨斷的，其原因在於：它是由一個人制定，這個人可以在個人與團體之間任意決斷。如果原先的教義是真實的話，這個世界必然依照教義所指的途徑而運行無阻，但這個「應然的世界」與「本然的世界」本來是相異的，但這種相異性卻消失於「解釋者」（之所以被稱爲解釋者，因爲它掌有權力）莫測高深、迂迴曲折的決定。

一開始，每一種經濟體制被界定爲某種形態的私有權，

資本主義的勞工飽受剝削，完全是因為私人壟斷生產工具，剝削的結果即是貧窮，同時，生產力的發展勢必逐漸消除所有的「中介團體」。這種過程最後勢必爆發出「無產階級革命」，在這時候，社會主義的工作就是平均分配資本主義者所蓄積的果實。然而，1917年的革命卻也開始強迫實行一種類似資本主義的蓄積；另一方面，不論是歐洲或美國，不管馬克思主義學說的預測，羣衆生活水準的提高以及新起的中產階級（new middle class）一直在彌合科技進步在舊時代造成的罅縫。

然而，這些衆人皆知的事實本身卻無法駁斥共產主義者的歷史解釋。任何人或許會引援哲學理由來證成經濟社會體制的生產工具私有化的特色，而不管人民生活水準的高低是依賴生產力的因素多，而依賴生產工具私有化的因素少。這些事實畢竟可以引導人分辨這些名詞的精微或隱晦與淺顯或粗疏的意義。

我們可以引用與勞工階級解放的兩種類型，真實的與理想的解放——有關的例子，來說明這種區分。從定義上來看，所謂「剝削」如果與生產工具的私有化及其利益有關，那麼，福特工廠的勞工則是一羣受剝削者；如果說「解放」是指勞工為集產制工作而就不再受剝削，那麼，普洛扶夫工廠的勞工是被「解放」的。然而，「受剝削」的美國勞工卻有權利自由選舉工會主席，也有權利罷工，並與政府討論工資和提高工資的問題。但「解放的」俄國勞工卻沒有權利要求國內的通行權，也沒有權利批評工會國有化制度，以及要

求個人的收入與西方國家工人的工資相同或更優厚。蘇維埃政體的領導者清楚了解：「資本主義者的剝削」既不會使勞工墜入悲慘的境地，也不會降低國民的平均所得。名詞的隱晦與淺顯意義之間的差距愈大，蘇維埃政體的領導階層愈不會公開承認這種差異的存在，他們企圖（如果不是被迫的）提供羣衆一種世界觀而融合隱晦與淺顯的意義。依照莫斯科的宣傳，底特律、康凡翠州城、與畢勒郡的勞工一貧如洗，而克哈哥夫或列寧格勒的勞工則比西方國家的勞工生活得好。蘇維埃政府由於一手壟斷輿論，而且禁止國內「被解放」的無產階級越過邊境，因此，刻意營造的虛構世界可以部分成功地加諸於百萬人民身上。

名詞的一般意義與爲政黨私用的意義，兩者的區分，可以從許多概念的多樣變化中獲得了解。共產黨的所謂「勝利」，甚至是軍事上的勝利，都是和平的勝利（a victory of peace）。由於帝國主義源出於資本主義者相衝突，因此，社會主義的國家，基本上，是愛好和平的。戰爭本身不應該受到譴責，然而，戰爭如果不合乎「正義公理」的話，也就是說無法導致社會主義的勝利，那麼，這種戰爭便是罪惡的。從一般人的認識來看，和平意指戰爭的消逝。克里姆林宮或法國共產政黨的政治局很明白地了解到自己私用的和平和戰爭這兩個名詞的意義，然而，在他們的宣傳裏，爲了取悅羣衆的「和平主義」傾向，遂盡可能運用「和平」這個名詞的一般意義。

在盛行「客觀性」理念的戰後世界，上述兩種意義的區



分可以解釋史達林主義怪異的譴責：以事實本身來衡論事實，而不必參照任何教條，則犯了「資產階級的錯誤」。然而，如果說個別資料與整體相連結才是正當，那麼，假藉一種深文周納的了解，給予事實一種跟事實相矛盾的特殊意義，那也是不正當的。強化警察的組織與權力，並不表示國家權力的萎縮，也不表示工會國有化接近社會主義的途徑，因此，有人若要斟酌事實與具體實相——權力的組織、僱主與僱傭之間的關係——則他就是有意成爲一個異端。

沒有人了解黨的絕對權威延伸到什麼程度。在史達林——契達諾夫(Stalin-Zhdanov)統治期間，黨建立起裁斷異端問題的衡論原則——揭發黨的藝術理論，玩弄名詞語意，斷定過去與未來的真理。但是，「歷史的真理」(historical truth)比起淺明的闡釋不會更不易處理。托洛斯基的大名從俄國大革命的歷史中被剔除掉，「紅軍」(the Red Army)的創始者不復存在於俄國的歷史舞臺上。

蘇聯的宣傳機構不斷地玩弄名詞語意，這種情況，一些所謂的「辯證家」要負起全責，他們嚴格地區分了真實的教條與意識型態，而運用意識型態來贏取或吸引各個階級或民族。如是的教條批判所有的宗教，指控它們是迷信，然而，在實行上，宗教信仰的自由是被允許的：莫斯科的大主教區被用來當作和平攻勢的陣營，企圖贏得正教教會。同時，這樣的教條也排斥民族主義，而提倡超國界的無產階級社會。但是，碰到抵禦希特勒威脅的問題時，正如涅敷斯基或沙甫諾夫的回憶所說的，大俄羅斯民族的偉大品德卻備受贊揚。

四十年前，沙皇軍隊的征服者被認為是帝國主義者，今天，紅軍卻是「進步的」，只是因為俄羅斯的軍隊可以締造出一個更高超的文明，只是因為莫斯科承諾革命的未來。顯然，俄羅斯整體人民擔當起一種偉大、獨特的使命，但這種使命是不是由「心理技師」(the psycho-technicians) 一手策畫以作為投機主義者動機的意識型態？或者，它本身即是教條的成分之一？

無法確實界定正統意義的信徒以其言詞和有一定自由範圍的思想遵守嚴格的紀律。彌諾芝 (Czeslaw Milosz) 在〔受盡心智〕(the Captive Mind, 1935年，倫敦出版) 一書，分析了「人民民主黨」(the people's Democracies) 的知識分子如此作為的動機和自圓其說的言論。波蘭或東德知識分子都在蘇聯政體下生活，他們只能夠在馴服、無望的抵抗或移民中擇其一。相形比較之下，西方的知識分子是自由的。

服從的動機與信仰的程度隨個人而不同：在信徒羣中，真正的共同體即是教會 (the Church)，並非以思想或情感綜合的共同體。同樣的，共產主義者認定黨本身即代表無產階級，而無產階級就是社會主義，這種信仰行為並不排除最歧義的解釋觀點。有人會認為黨是加速工業化不可缺少的機構，同時，人民的生活水準提高以後，黨就會萎縮；有人則認為社會主義註定要散播於全世界，西方世界必然會被社會主義所扭轉、征服，這並不是因為西方世界精神上的低劣，而是因為受歷史的譴責。有人堅持社會主義的蓄積是最根

本的，同時，共產主義宣傳的勇猛力道正伴隨著「理智」（Reason）注定的工作。有人可能會認為「言智統御」（logocracy）是新世界最值得人稱耀的先驅：機械化的世界在喪失了上帝的信仰以後，會由於「世俗神學」（a secular theology）支配，而再度結合。

無窮希望激勵樂觀主義者，悲觀主義聽令非人性的命運，所有信徒，不論是樂觀或悲觀主義者都堅持接受一種超出個人視野的工程，或者負全責的黨給予他們的位置。他們並非不曉得集中營的存在，或文化的國有化，但卻不願意背叛這偉大的工程與黨。讓置身於歷史裏的人以一種時間的流逝給予歷史家的角度（the perspective）來審查他的時代：我們的子子孫孫或許以滿懷感激之情接受它，因此，我們為什麼不進一步追隨他們的典範？頑強的信徒天真地從共產黨中接受每日信仰的配方，但，能客觀理解世界的人則能揭穿所有意義的虛幻之網，兩者之間的差距不可以千里計。

正統，不論其意義多麼難於確定，畢竟也時時支配人的行爲。透過一種獨一無二事實的力量（the power of a single fact）——黨是蘇維埃政體與一巨大帝國的主人——更加强馬克思主義觀念的聲望。不認清事實，而只訴求觀念的人會在門檻上徘徊不前，有時候以觀念爲名，嚴厲譴責事實，有時候，則會以觀念來合理化事實。史達林主義的門徒往往不曉得他信仰何物，然而，卻能堅定地相信布爾什維克黨負有歷史的使命。這種信仰在1903年時，似乎顯得荒唐可笑，在1917年時，令人覺得奇怪，在1939年時，則令人懷疑。但

是，從1939年以來，戰神則時時護衛著它。有那一個政黨會那麼有價值足於具體表現無產階級世界的目標？

## 二、革命的理想主義

勝利往往考驗著革命者的良心。理想主義者既然已經打倒已存的秩序，現在，他們反過來卻成為特權階級。社會經過狂熱行動與暴力的階段後，又再度回復到正常的生活軌道。即使史達林不曾一手獨攬布爾什維克黨的政治體制，即使這個政體也不一定要從一無所有的境況中建立起重工業體系，它也會使其信徒大失所望。

這些信徒大都徘徊於兩種態度之間：(一)不論如何，堅持這個新的政體是忠實於它的原初動力也會往它所揭櫫的目標前進；(二)否定革命先知在掌權之前所宣揚的理想跟官僚科層制所建立起來的國家兩者之間的差距。在鐵幕內，第一種態度比第二種來得普遍，失望之情不表現於叛逆，而是形之於心智上的保留態度，他們以「必然性的觀點」來合理化現代，認為現實處境與理想畢竟不相脛合；在鐵幕外，特別是法國，知識分子大部分傾向於第二種態度。

那些駁斥史達林主義教條的革命之士都想像一種革命，這種革命可以像布爾什維克革命一樣，根本推翻資本主義，但不會退化成為官僚科層制，或演變成野蠻的教條主義與警察勢力膨脹的國家。這些人代表「托洛斯基主義」的變調，在此，我們運用的這個名詞是指稱某些馬克思主義者，這些

馬克思主義者一直贊揚1917年的革命事件，但依照現實的環境，激烈地批評蘇維埃政體的某些面相。托洛斯基主義者贊同蘇維埃政權，來反抗資本主義國家。他們敵視資產階級的世界，而資產階級的世界卻讓他們可以自由自在地生活與發表言論；他們衷心懷想另一個世界，這個世界既遙遠且虛幻，但如果有一天，它具體實現他們的夢想，實現無產階級的目標，他們必然被消滅，嚴厲且殘酷。

自史達林的獨裁制穩固地建立，非史達林主義式的革命論者再也起不了政治的重要作用。但無論如何，在巴黎的知識分子圈內，他們是要角，同時，存在主義者，如沙特與馬洛龐帝，賦予「革命的理想主義」一種哲學上的尊榮。這種革命的理想主義者譴責托洛斯基一生的悲劇與史達林的現實主義。

基督教徒或理性主義者都轉向青年馬克思的作品，希望找到另一種革命理論，猶如那些感覺到教會無法鑿足渴求信仰的教徒重返聖經原典，找尋信仰靈感一樣。存在主義者爲了疏遠蘇維埃政權，爲了保持其反對資本主義者的決心，遂從青年馬克思的作品：〔經濟政治手稿〕（*Economic-political Manuscripts*）、〔黑格爾法理哲學之批判〕（*Critique of Hegel's philosophy of Law*）、〔德國意識型態〕（*The German Ideology*）中，吸取根本的信息。

由此觀之，馬洛龐帝的〔人文主義與恐怖統治〕一書有系統地表示這種思想途徑。〔精神〕與〔時潮〕雜誌的編輯往往從馬洛龐帝發展的觀念裏確立起論證；沙特對無產階級

問題的思考也只是這種論證的一面而已。

根本說來，論證的程序是這樣的：馬克思主義的哲學，自兩種意義來看，是真理，確實不容懷疑的真理。它設立起社會「人性化」的條件，它也開闢了一條坦蕩蕩的大道，循就這條大道，可以根本解決人類共存的問題，同時，也有機會圓成無產階級革命。無產階級是唯一能「真誠地互為主體」的階級，也是唯一「普遍化的階級」(the universal class)，它必須自己形成一個政黨，推翻資本主義，解放整體人類。

誠然，我們不費思慮，即能重新反省這種哲學的真諦，或試圖超越它，但是，任何人都可以合宜地自問：在共產政黨的引導下，無產階級革命是不是唯一的途徑來完成哲學家訴諸的使命？史達林統治期間，我們有充分的理由懷疑：到底蘇維埃政體有沒有實踐無產階級的人文主義。儘管如此，沒有一個階級，沒有一個個體足以取代無產階級：無產階級失敗，人性也跟著失敗。因此，任何懷疑必須要給予蘇維埃陣營利益，而這種由懷疑得來的利益是資產階級的資本主義民主政體所無法獲得的。在資產階級的資本主義民主政體之中，只有少數人才有自由，更甚者，它以偽善的意識型態為託辭，掩飾了許許多多的邪惡，諸如：殖民主義、失業率與勞資尺度。

「在仔細的審究下，馬克思主義並非是可以任意取捨的思想假設，它恰似一條件語句，缺少它，將失去人與人之間交互關係意義的人性，而歷史也將會失去其合理性。由某種

意義來看，馬克思主義不是任何一種歷史哲學，而是唯一的歷史哲學。拒絕接受它，即是抹殺歷史理性，隨後，遺留下來的，只是一大堆的夢想，以及漫無目標的冒險。」（見〔人文主義與恐怖統治〕，頁 165）

這段引文，乍見之下，對於作者天真的教條論，令人感到驚奇，但它卻表現出全世界許許多多知識分子的共同信念：馬克思主義必然是唯一的歷史哲學，必然是確定不移的真理。

依照這位作家的觀點，這種確定不移的真理是什麼？它既不包含生產關係的首要性，也不是歷史發展的圖示：爲了解政治經濟的體系，必須研究人的生活方式。同時，人彼此之間的「相互認同」或「承認」，才是一個合乎人性的共同體的特質。

對於這兩種觀念，除非我們能釐清第一種觀念的含混性，能強調第二種概念的形式本質，否則，它是難以令人接受的。誠然，出自馬克思的意識型態的批判是表示政治意識的進展。任何人不再以完全競爭的模式來合理化資本主義，或以自治的理想來合理化議會政制，但接下來這並不意謂人只是扮演社會的角色，也並不表示社會關係能吸收所有的一切。在完整正確的批判論的遮掩下，馬洛龐帝忽略了人的精神生活，攆斥「超越性」。

「相互承認」的概念，一旦抽離自一種哲學，則比「自由」的概念更抽象，更含混。「相互承認」所需要的條件是什麼呢？這個概念的分殊性到什麼樣的程度呢？馬洛龐帝在

〔人文主義與恐怖統治〕一書中，並沒有解答這些問題。

「相互承認」這個概念，源出青年馬克思，但往前追溯是源出黑格爾的哲學。在他們的哲學中，「相互認同」或「相互承認」的觀念意義是奠基於「主奴」、戰爭、勞動的辯證。的確，馬洛龐帝也吸取了這種辯證，也衡論科技的進步，以及阻止科技進步的普遍狀態，然而，他不像馬克思，並不建立一種任他支配的世界史的概念。馬克思主義的批判之所以能夠進展，得力於被視為真理的歷史與人的觀念。依照黑格爾的觀點，實相並無法詔合人曾經掌握的觀念。就人的行動而言，人較少懷疑行動的目的，但對達成目的所採取的手段，則往往細加斟酌且充滿懷疑。馬克思一生努力的並非在於合理化一項哲學主題，而是為了從紛亂的事件中釐清理性的理路（the Course of reason），遂細密分析經濟體制與社會結構。現象學描繪所有的經驗，但不衡論社會的過程到底有沒有圓成人類進步的目標。這種學理必須給「相互承認」的概念實質的義涵，否則，不容許它判斷現實或裁決未來。

權力與財富分配的不平均，個人與團體彼此之間為了爭奪權力與財富而相互競爭，換言之，如馬洛龐帝所說的：「少數人方能掌握權力，大多數人則只有認命。」這是所有複雜社會的特質。如果有人希望消除社會上所有的不平等與競爭，如果少數人不再獲得權威，多數人不再認命，那麼，革命後的國家則必須轉變每一個人的社會生活條件。因此，青年馬克思思考如何消除主體與客體、存在與本質、人與自



然對立的可能性。但作如此的思想，會遠離理性思考的領域，而只是把「千禧年」的夢想，或者，「世界末日」的期待轉變一種哲學語言。

另一方面，如果一個人注重現世的意義，那麼，根本之道在於能詳細說明使這種「相互承認」得以實行的國家與經濟的組織。馬克思著書立說的時間距我們已有一個世紀之久，在馬克思在世時，無產階級尚處於成形的階段，而且所謂近代化的工業體制也僅形之於紡織工廠，當時的人還不知道「合股公司」(the joint stock company)到底是什麼一回事。置身於這種處境，馬克思可以譴責生產工具私有化與市場結構的種種罪惡，而不會有受現代社會、經濟經驗駁斥的危險；他可以順理成章地頌揚生產工具公有化與計畫經濟的優越。在我們這個時代，馬克思主義者仍然以「渴望根本解決人共存的問題」之意義，來稱蘇維埃聯邦共和國，這不就等於以「渴望傳福音給異教徒」的意義來稱「殖民主義」嗎？

一個革命如何在頃刻間改變無產階級的處境呢？它又如何帶來一個「相互承認」的時代呢？一旦從哲學思想的層面轉移到社會行動的實際層面，任何人只能就兩種方案來擇其一：(一)從一項觀念界定制度的意義：如果工人為僱主工作，即表示他「異化」，那麼，由於生產工具公有化與計畫經濟所賜，所有的工人皆替一個「集體」(the collectivity)——也就是說「普遍性」(universality)服務時，「異化」的情景就消逝了。(二)以各種不同的政治體制、生活水準、人的權

利義務、紀律，以及開放人眼前的社會升遷的觀點來考慮人的處境。這種「二擇其一」的問題，使我們回顧「理想」與「真實」的解放，以及「名詞的一般意義」與「政黨自家私用的名詞意義」的問題。用政黨私用的名詞意義來看，俄國勞工由於全部成爲「領薪資活日的人」——包括馬列科夫（Malenkov）的勞工在內——所以，根本沒有階級存在，同時，就這個意義來看，「剝削」也就不存在。但從名詞的一般意義來看，各種政治體制之間的相異並非類別上的，而是程度上的差異。每一個政治體制都有某種不平等，以及某種權力形態。任何人絕對不可能以爲某一種政治體制即可以把人類羣體生活給人性化，而且人性化的渴求永不止熄。

馬洛龐帝選擇那一種答案呢？他以「共產主義私用的名詞意義」的方式來回答這樁問題，但卻運用三種衡論的原則：集體經濟體制、羣體的自發性格，以及「國際主義」（internationalism）。不幸的，三種原則當中有二種太過於含混，以致於無法形成立論的基礎。羣衆絕不會全然被動的，但他們的行動也絕非全然自動自發。擁戴希特勒、墨索里尼或史達林的羣衆，並不僅僅受威脅，而是自願受宣傳的擺布。同時，任何人也可以適當地詢問一樁問題：由於「紅軍」的出現，受共產黨統治的「東歐」到底表現出「國際主義」的信仰？或者是對「國際主義」的反諷？

馬洛龐帝不經過批判，即全然接受知識分子的偏見，而輕率肯定：生產工具的私有化，根本無法與「人彼此間的承

認或認同」相容。像許多前進的思想家一樣，他天真地訴諸舊有的大膽前進的觀念，而拒絕去思考：今天，西方世界正走向大企業的生產組織，生產工具私有化與公有化之間的對立已經不再有任何意識型態上的意義。美國的「股份有限公司」(Corporations)與俄國的工廠都沒有消除馬克思抨擊的生產工具私有化的特質。

另一方面，這三種衡論原則正足以加深革命的理想主義與史達林主義的現實(stalinist reality)之間的罅隙。不平等形式的僵化、恐怖統治的伸延，以及高聲頌揚民族主義，都與革命宣傳的價值觀相違背。馬洛龐帝運筆之際，竟然從這些疑問與焦慮中導出令人困惑的結論。任何人如何能夠因為肯定布爾什維克黨革命大業的失敗即是馬克思主義的失敗，甚至是人類整個歷史的失敗，而譴責蘇維埃政體呢？這種猶疑不決的哲學思辨(philosophical double-think)正可以代表當前知識分子的思想形態。他們的思想肇始於一項基本觀念——「人彼此的承認或認同」，而後由這項觀念推向革命論。在這裏，他們把革命訴諸於無產階級，認為唯有無產階級才能夠實踐革命，同時，明白承認共產黨是無產階級的唯一代表，最後，在考察了史達林政權的現實而心生失望之情時，他們並不因此反省其思想立論的過程，他們也不考察「人彼此認同」、「無產階級使命」、「布爾什維克黨的行動策略」、「以暴力行使計畫經濟」這些概念的有效性。如果以馬克思主義為名的革命墮落成爲獨裁專制體制，那麼，錯誤不在於馬克思或馬克思思想的闡釋者。列寧、馬洛

龐帝都沒有錯，錯誤者只是「歷史」(History) 本身，或者，根本沒有像歷史這般的事物，這個世界只是一個「麻木不仁的喧囂」地域。

爲什麼馬克思主義或「歷史」的高度實驗必須行之於二十世紀的中葉？而且，爲什麼這種實驗必須同於蘇維埃政體的實驗？如果無產階級無法成爲一種「普遍性的階級」，也無法擔負起人類的命運，那麼，爲什麼不改變對未來失望的態度，同時承認哲學家把這種獨特的使命，歸諸於勞工是錯誤的。人類並沒有能力泯除現實與理想之間的罅隙，但也無法將希望寄託在虛無飄渺的理想上，人從未把社會「人性化」過，儘管如此，「人性化」爲什麼不是人類共同的目標與工作呢？而爲什麼是掌握權力的極權政黨開天闢地的工程呢？

以人的社會功能作用來判斷社會，會犯嚴重的錯誤，馬克思曾經嚴格地批評這種錯誤。然而，「馬克思主義教導我們以孕育觀念的社會功能來檢驗觀念，以其他的世界觀來檢驗我們的世界觀，以政治理路來審視道德，這是馬克思主義唯一的成就，也是爲什麼它能引導西方文明進步的原因所在」。這段話說得再恰當不過了。然而，有這樣的對照，爲什麼還保留革命呢？

### 三、審判與自白

1936年與1938年的大審判是批判列寧的老同志，這種審

判在狄托脫離共產黨之後，又重現於東歐的衛星國，在許多西方觀察家的眼中，這根本是史達林主義世界的縮影。與宗教審判（the trials of Inquisition）相比較，蘇聯的大審判由於投射強烈的光於異端身上，而表露正統。從歷史上的種種宗教活動來看，正統地關懷對過去與未來事件的解釋，異端則不是脫離黨的原則，破壞黨的紀律，就是行爲謬誤。由於此種宗教根本不考慮、斟酌精神生活，靈魂純潔，以及善良的意圖，所以，任何越軌的言論、行爲，都是異端，都是分離分子。

不論我們如何談論這些審判，它們都不是隱蔽的。許多目擊者曾告訴我們所謂的「自由」到底是怎麼一回事，其中，如醫師魏士保、波蘭的反抗分子史梯伯斯基，以及工程師伏哲勒，均現身說法，提供我們這方面經驗的詳細資料。他們細細描述審判與招供的方法，1936年到1937年大整肅期間，戰爭末期的莫斯科，匈牙利人民民主政體下的布達佩斯，都運用這些方法迫使共產黨員或非共產黨員承認他們不曾犯過的罪行，這些罪行有時候純粹是虛構的，有時候，在解釋犯罪行爲的觀點下，確有其事，但就行爲與主事者的關係中，或者，就罪行事實而論，他們都是無辜的。

取得招供的技巧，根本不必以被告的犯罪作爲基設，或者，也不必以審判者與被告之間的法理關係爲基準。如是技巧運用於非布爾什維克黨員、革命社會主義者，或者外國工程師身上，甚至是那些不得寵的政黨同志身上，只要衡論它的任意性，即可了解：它要使羣衆相信——所謂的反對分

子，是指那些為滿足野心與報復心理，而無所不為的人。同時，資本主義者滿懷陰謀詭計，要來攻擊工人的祖國，不但如此，它也要使民衆相信：社會主義國家之所以難於建立，主要因素在於其敵人的惡行。由此看來，運用這種方法已明顯表示蘇維埃政府只是在尋找它的代罪羔羊而已。任何國家置於險境或挫敗之際，總會叫囂著：叛徒在何處？共產黨員的「招供」，只是改進這古老實際運作的方法，使它更巧妙。但令人驚異的是，衆怒指歸的犧牲者竟然會公開稱贊自身遭遇的責罰，認為是合情合理的。

這種解釋也可以適當運用於芝諾維夫、卡曼涅夫、布哈林，以及其他各種案件上。昨日的英雄一旦俯首承認曾攻擊政黨，以及計畫或著手進行破壞與恐怖的活動，甚至與德意志第三帝國的警察互通聲氣，那麼，革命與祖國大義就與史達林及其黨徒的化身合而為一。為統治的方便而大肆宣傳，這樣的目標正可以解釋所有的審判和整肅活動。獲得自白書的手段雖然隨著個案的不同而有所異，但總有相似之處。它們依照被告的個性（一方面是心理上，另一方面則是肉體上）而行爲，更利用科學的方法，混合了威脅與招供，但這只是玩弄詭計而已，最後，最精思巧構的折磨方法，可以化約成爲「基本原理」——正如拿破崙曾說過的，簡單的藝術即是：所有人都是執行者（all in the execution）。

西方人爲甚麼費心思考這樁主題呢？暫且把蘇維埃政體內部的整肅活動撇在一邊，而考慮兩種主題：秉持西班牙宗教審判態度的迫害者，即使使用暴力時，是否真的感覺到能

從自白書抽離出證據？即使設想的事實顯然不合乎事實，這不也是表示出某種「超實相」(superreality)嗎？復次，被告者真的有犯罪感嗎？譬如，從一般的意義來解釋，布哈林真的計畫要謀殺列寧？芝諾維夫真的與蓋世太保的代表互通聲氣？然而，就黨的解釋來看，任何行為一旦有反對的暗示，據法官與被告的觀點來看，這就是事實，就是叛亂的行徑。

在此，不必費事去分析老布爾什維克黨員的心理狀態，不必抽絲剝繭剖析自白的多方面原因與動機，也不必去決定他們的自白到底受多巨大的威脅力量才寫成，或者，實際犯罪感有多曖昧不明，或者，強烈地渴望替政黨作最後一次服務的情感（依照日本的 Kami Khaze 模式）有多深。就這些衆人皆知的案件來看，重要的是我們可以尋找正統與革命理想主義的含混性，另一方面，也追究共產黨員與共產主義信仰所共有的世界表徵，以及他們可資比較的錯誤的來源。

有些人全然接受被告者的證詞與迫害的案例，難道他們就是正統的史達林主義者？像這樣的人存在嗎？這樣的人必定不是「官僚階層」的最高層級。史達林本人及其黨羽、法官，都很了解自白並非出自於自願，而且所謂的事實也都是經過巧妙設計與安排的。歷經整肅，有些激進派的黨員曾收集文件指控自己的朋友，甚至爲了自由而指控自己，他們都不肯確信證詞敘述的真確性，他們認爲證詞雖然確實存在，但無法得到證明。所謂的事實難以令人信服，倒是讓人產生懷疑。我們不禁問道：俄國民衆（非布爾什維克黨

員，而是服從既成權威的民衆）真的全然相信與接受這些「偵探故事」——這些有關恐怖分子、破壞分子的虛構小說嗎？難道有人因此會相信克里姆林宮的醫生都是著白色服的刺客，相信指控皆合理？盲目的輕信當然是有的，我相信在法國也有。然而，我懷疑它是否普遍存在，即使是普遍存在，任何人都不難理解審判的方式，更進一步來說，如果俄國人民都相信自白的可靠性，那麼，他們勢必相信一切事物，因此，在蘇俄當局眼中，何必費心機讓他們信服呢？反正政權在握，凡事均可為所欲為。

在任何情況下，正統的史達林主義者並不是指那些完全接納自白的人；依照這樣的定義來看，史達林本人勢必是異端，而且，所有依據黨旨意行事的人必然被排除於正統的圈子之外。除非他們都有「犬儒作風」，否則，政黨內部的黨員必然採用某種解釋觀點，這種解釋比維陀·色吉（Victor Serge）在〔突列耶夫事件〕（The Tulaev Affair）提出綱領而亞瑟·柯斯特勒（Arthur Koestler）在〔正午之陰影〕（Darkness at Noon）加以發展使之普及，最後馬洛龐蒂的〔人文主義與恐怖統治〕照章全收，但激烈批評柯耶特勒。

這類解釋的原理相當單純：法官理直氣壯地判定反對者正是叛徒，而叛徒挫敗之後，卻承認對手的勝利者都是正確的。這個命題的合理化藉口則是：在國家危急存亡之秋，每一個國民都是革命分子，都是黨員。任何人一旦脫離黨，一旦背叛黨目標的代言人，就是國民的公敵，就是反革命分子。布哈林既然反對農業集產制，所以必然鼓動反集體農場



的農人，勢必幫助那些破壞政府計畫的人，更嚴重的是，他更與「祖國革命」的外敵勾結。因此，在「對立的邏輯」（the logic of Opposition）的引導下，他勢必維護或重建農業地區的資本主義。他的一切行爲「好似」倒向反革命陣營，另一方面，要判斷參與政治的人，則不是從意圖來看，而是從行爲來看，因此，他犯了叛黨的罪行，同樣的，他也背叛了社會主義的目標，這是客觀的事實。這種方法，正如我們所了解的「指認之連鎖」，廣爲布爾什維克黨所運用，原因在於……這個黨比其他革命團體更具有「黨崇拜」的傾向。共產黨既然擔起完成「無產階級社會」（這是「終極目標」，也是「絕對價值」）的偉大使命，任何人一旦脫離這個黨，不論是言詞，或者是行爲，甚至是意圖上的，則必然犯了「絕對」的錯誤。

經不起黨派系鬥爭的老布爾什維克黨就無法贊同這種推論的方法，他可能會繼續思考完成集體化制度的其他途徑，但他不再有發展抱負的場所與思想的參考標點。他勢必無法區別共產主義與當今領導權之間的差異，也無法修正自己整體的思想體系——自社會主義經過無產階級與共產黨，而直到史達林身上的「指認之連鎖」——由於這種缺陷，他必須接受一種歷史教義的判斷，然而這個判斷卻偏向他自內心深處嫌惡的人物。他只能「投降」，唯有如此，他才能夠掙脫一種感覺——自覺放棄尊嚴與暴露個人弱點。並沒有良心，也沒有神聖的正義公理，只有革命才有歷史，而且，除了由黨武裝起來的無產階級革命外，就沒有革命。同時，沒有史

達林主義者的領導權，黨就不可能存在。在掃除一切反對勢力之後，這個革命黨員便不再堅持對他過去的信仰了嗎？

這種可能有無數變調的微妙解釋，畢竟同是「教徒」與「黨徒」所共有。用甚麼樣的方法才能區分「教徒」與「信徒」呢？個人以為有三種重要的區別：

(一)正統的共產黨員相當了解事實是捏造的，但他沒有權利訴諸大眾，他服從，而且必須服從黨的紀律，理想主義者保有權利來描述這些審判是謂「言辭的祭禮」(Verbal Ceremonies)，而且坦然承認事實只存在於起訴文與自白書裏。這種區分具有一般、普遍的意義。正統的共產黨員內心深處甚了解集中營的一切；但在言詞上，他只能說它們是「再教育營」(re-education camps)，也可以說任何人了解的知識都必須隱藏於教條的詞彙裏，除外，就是坦白事實的知識。

(二)正統的共產黨員確定了解事件的細節，這與理想主義者所了解的，相去不遠，但他卻空泛地承認〔俄國大革命大事誌〕(the Revolution Onnals)抹煞托洛斯基的歷史地位。他毫不懷疑接受黨教給他的，歷史解釋的「大綱」，這些「大綱」依照忠於教條的黨員的智能與才器而或多或少有所修正與發展。然而，它們往往包含相同的基本成素：無產階級的角色、地位，以及具體表現無產階級的共產政黨，以及階級鬥爭、資本主義自身的矛盾衝突、帝國主義的階段，以及不可避免的結果——「無階級社會」(各個成素各有不同的變調)。俄國布爾什維克黨及其併生政黨的歷史才是真

正的「神聖歷史」(the sacred history)。黨必須重建過去，好讓「俗人階級」清楚地了解它的意義，或者是因為政黨太晚理解它們的真正意義。基本上，黨所訴說的歷史才是真實的，而且，它的真理比實質的事實的真理更高超。

理想主義者希望這種歷史是真實的，但不會相信它。但他的懷疑給予蘇維埃聯邦共和國利益，這是因為蘇聯政體奠立於教條上，而唯有此教條才能給予歷史一種意義。而理想主義者自命忠實於原來的事實，但他會發現官方的教條有些無法脛合這種期望。如果共產黨說謊，那麼，人類未來並沒有甚麼希望可言。但他不會從這樣的感覺推出政黨說真話的確定性，或許，他會說，歷史根本都是假的。

換言之，正統的共產黨員的懷疑是跟細節有關，而理想主義者則也跟教義的根本有關。

(三)正統的共產黨員有意擴展其信仰的對象，他在人類歷史的大綱上，增添意外與偶發事件。他雖然喜歡個人的主動自發性，也注意羣體行動與戰鬥的浮沉變化，但所有這一切必須與經濟和階級的辯證縮連在一起，他喜歡任何事情均碰巧發生在以共產政黨為核心的「神聖歷史」裏。共產黨的敵人，不論內外，必須由脛合特殊的與整體的鬥爭的邏輯的動機，來評斷其行為。因此，不可能有任何意外，譬如，史蘭斯基由於自身是資產階級，所以必然是叛徒。

理想主義者或隱或顯地承認歷史的「大綱」與事件的偶然性之間的差距甚大。分析到最後，任何人必須相信歷史的結局終會是「好的」，否則，任何人必會受「無意義的喧

鴛地域」(指歷史的領域——譯註)所擺布。同時，要一直到圓滿實現此種好結果，否則人是有受環境蠱惑的危險，但正確的路線到底是甚麼，任何時候沒有人可以明確指出，而且，今天由「正確的信仰」(good faith)擬出的抉擇，到明天很可能轉變成罪行。然而，意圖並非那麼重要；明日，面對著歷史的裁判，我無能反駁。

正統共產黨員的教條論者，不論是真誠的或是拘泥文義的，皆威脅非共產黨員、離異分子與脫黨分子。如果說「黨徒」擁有普遍的真理，那麼，任何「黨徒」均可以迫使「異教徒」信奉新的信仰。這種過程可以用自傳的形式表示，而此種自傳由一位非信仰者藉著信仰者的思想範疇與詞句撰述而成（由於教條不相信人的精神生活，因此，自白只關注實際的行爲）。如此，布達佩斯的階下囚，美國的工程師伏哲勒反省其過去的方式就與被中共囚禁的耶穌教會神父的反省方式是相同的。每一個人必須依照其囚禁者的思想範疇來反省其一生，而且這足夠證明他的罪孽。由是言之，根本不必懷疑這種罪孽，它們只是純虛構的事實的添加物而已：這位美國工程師「承認」自己在離開美國之前，曾接觸美國情報局的陸軍上校；而耶穌教會的神父承認自己曾參與帝國主義的陰謀計畫，育幼院的修女被指控「曾經謀殺中國無產階級的子女」。

理想主義者不會把這一套首尾一貫的系統邏輯，推到令人覺得怪異恐怖的地步。然而，理想主義者揭櫫的思想主題——猶如馬洛龐蒂在〔人文主義與恐怖統治〕一書中所表達

的——對於那些研讀過它的人，似乎比正統共產黨員揭櫫的主題，更難讓人接受。儘管大部分評論家在了解這位哲學家的論證時，一知半解，但他們的義憤（這不平的憤慨純粹是知識意義的），就我而言，是可自圓成說的。

#### 四、革命的「正義公理」

令人覺得怪異的是：一位思想家竟然會沉醉於一種無法容忍他存在的社會，而且對於尊榮他的社會，竟會待之以冷酷無情的態度。一種批判「狂熱」，而且僅限於解釋他人的「介入」(commitment)，而自身不介入的哲學竟然頌贊「狂熱心態」(fanaticism)，這給予人不一致的印象。唯有自由的社會才會容忍像馬洛龐帝繼維陀·色吉與柯斯特勒之後對「大審判」所作的分析：馬洛龐帝對自由主義冷淡（如果這不是源自於崇高的基督訓誡的話），構成一種自我否定的形式。人們往往不會信任那些感受不了自己所為之價值信仰的人。這位哲學家在推理、沈思時，為什麼會把自由看成是一文不值之物（如果缺少這種自由，他不是被迫沉默，就是被迫絕對服從）？

馬洛龐帝所謂馬克斯主義者與替「根本解決社會問題」提供希望的「歷史過程的整體解釋」，正是以無產階級理論為樞紐。然而，這種無產階級的理論自身，是抽象的，它曾經在「資本主義發生前」的無產階級尚是少數的國家裏，點燃革命運動。中國的共產革命所以成功，完全是知識分子鼓

動農民而造成的。爲什麼這樣的革命能承諾完成「人共存」(a human coexistence) 的遠大目標呢(這個承諾部分實現於今日的西方國家)？

比較這兩種政治體制，顯然是出於非有意的欺騙。正如我們所理解的，蘇維埃政體的原則訴諸於一種「根本解決社會問題」的藉口，但它卻抱著特權、恩寵的態度，這種態度具體表現於「用一種法律對待友人，而用另一種法律對敵人」的程式。即使有人確認這兩個陣營其中之一終有一日會圓成真理，卻也難以讓人接受這條程式，同時，支吾其辭地把對蘇維埃政府的忠誠歸諸於它的革命天職時，這條程式就經不起考驗了。的確，我們可以回想一下暴力這個事實，暴力不但是西方歷史，也是其他爲我們所熟知的表徵，但是，唯有比較現今所運用的強制、威嚇的各種方法，或者，比較各種政治體制根本運用的手段，才能公正瞭解其意義。蘇聯與西方國家公民各享有的自由到底是什麼？在鐵幕國家裏，讓渡給被告人的保證是什麼呢？

如果可以用蘇聯政體的成就，譬如，經濟的快速成長，來合理化它壓迫自由的行徑，那麼，有必要述說與說明這種合理化的言論。事實上，我們的哲學家只滿足於靈巧的推論，依照這種推論而言，所有的社會都有不公正以及暴力；倘若蘇維埃政體的社會在現階段包含著一種權變的原則，那麼我們會辯解說：由於它揭櫫了崇高的目標，我們就不該苛責它的諸種罪行，的確，任何人都能，也都必須寬恕革命的罪行，但如果是一個穩定的、既成的政體犯下這些罪行，就

沒有寬宥的餘地。更深究之，要經過多長的時間，寬恕革命的罪行，還依然有時效呢？革命政體在掌握三十年之後，如果依然像羅伯斯比（Robespierre）一樣，允許法律逮捕嫌疑分子，那麼，要在什麼時候才算是濫用這種法律呢？革命政體完成之後，恐怖統治依舊可以延長達數十年之久，我們不禁詢問：恐怖統治與革命本身，以及與革命所造成的社會之間的關聯程度，到底如何？

使反對者搖身一變成爲叛徒的「指認連鎖」的方法，意味著漫無經界的恐怖統治。在〔人文主義與恐怖統治〕一書中，馬洛龐帝用了極長的篇幅來解釋色吉、柯斯特勒已解釋過的事物，至今看起來，不覺得有多難懂。在某種確定的情況中，反對者的行爲似乎是共產黨的敵人，然而，在黨的領導者的眼中，他們就是背離黨之目標的叛徒。反對者就是叛徒，這個觀念有一個基本前提——反對即是叛逆。像克萊孟梭（Georges Clemenceau）在野時批判政府，企圖削弱政府的勢力，但等到他一登上權力的寶座，便開始發動戰爭，直到勝利爲止。布爾什維克黨往往憑藉著兩種宣傳術，一是堅持著「整體一元論」（monolithism），另一則是鼓動觀念與潮流趨勢的矛盾對立，俾能保持共產政黨的活力（列寧置身於被多數人壓制的險境時，就是運用第二種的宣傳術）。在什麼時候，才能個別運用這兩種宣傳術呢？1917年，史達林在列寧興起之前已經採取溫和的態度，而芝諾維夫與卡曼涅夫則反對八月的政變，然而，他們在當時以及後來都沒有因此而被指控是謂「叛亂分子」，也不曾被迫自白，向當局

招供是克倫斯基的黨羽或僱傭。等到國家內部不復存在著任何異議，或者整個官僚政體的迷宮埋藏了相異的言論時，等到一個小團體或者一個人主宰了政黨、警察、國家，而且任意支配數百萬人的生命與尊嚴時，「指認連鎖」的這制度才得以成就其荒謬與邏輯的目標。

不論我們這位哲學家可能有什麼樣的思考方式，令人感到憤慨的，並不在於他運用「現象學——存在主義者的言語」表達革命團體或恐怖政黨慣用的程式；譬如，非友則敵，所有的反對者都是叛徒，稍有言行越軌的人則必屬於敵人的陣營；而在於他認為當掌權者一手獨攬的思想體系可以橫行無阻，以及摧毀鬥爭的落敗者以及頌揚勝利者時，延伸這種恐怖統治是一件頂平常的事。而且，當解釋「歷史」的人恰巧是黨機要秘書與警察首長時，美德、榮耀與戰爭中的冒險犯難都一概被抹煞。掌權者貪求更多更大的權力，不但如此，他們道希望成為真理的先知。「教皇式的帝國權威」遂取代革命時期的恐怖統治，在這種毫無靈性的宗教的淫威下，一切的反對者均變成異端，身受比罪犯更殘酷的刑罰的折磨。

我們可以承認：在革命期間，任何一位被告者可能無法享用平時所享有的人權。由此，我們可以瞭解為什麼羅伯斯比要消滅丹頓（Danton），而後自己又被送上斷頭臺的原因了。從這歷史的實例，也可以瞭解特殊法庭為什麼必須承認政黨派系的意志。在革命動盪不安的期間，為了保持法統的延續性，法律的判決有時候會違反法理的程序。法國解放了



納粹的統治之後，設立而起的法庭不得不忽略維琪政府是合法，也可能是合乎法統的這項事實。高等法院爲了認定審判佩坦將軍 (Marshal Pétain) 的權利，遂以回溯的方式摧毀了維琪政府的法統，而且嘗試以勝利的戴高樂政府的「法理——歷史的體制」的觀點重新審理這位將軍的行爲。

法律必須承認任何既定的權力與財富的分配，然而，並不由此就推斷：資產階級式的正義公理跟資本主義相關，而且肯定資本主義的罪行沾污了正義公理的美名。馬洛龐蒂所謂的資產階級式的正義公理，宛如這種正義公理是以嚴格界定罪犯，是以嫌犯有權辯護己身的權利和法律的既往不究性，經過上百年以上的時間，精思巧構出來的東西。然而，自由形式的正義公理一旦消失，正義公理的本質也就隱晦不彰；所謂「革命的正義公理」正是對正義公理的反諷。或許，在某些情況下，不得不承認「特別法庭」的設立是爲形勢所逼，但是，因特殊情況而所採取的法理程序全然否定所有的正義公理時，它們就不能被認爲是一種嶄新的正義公理的形式。

如果一個既定的國家利用了「革命的正義公理」，那麼，爲這個國家政府所治理的民衆就不再會有任何的安全感，而且，自白的矛盾辯證法必然會帶來政治的大整肅，於其間，數百萬的嫌犯必須招認那虛幻不存在的罪行。革命與恐怖統治根本無法跟人道主義的目標相容。永恆革命即是變成統治體系的「恐怖主義」。共產主義者暴力所懸的目標浸淫在一種由暴力所產生的毒素裏，這暴力並不是替無產階級

服務，而是服侍政黨的人——也就是那些權貴。

正統的共產黨員與理想主義的共產主義者的思考方式是以肯定「歷史的訓諭」做為終點。如果托洛斯基取代了史達林的地位，那麼，叛徒與法官的角色也就反轉了過來。在政黨的內部，事件取決於彼此的競爭。勝利者被認定是謂正確的——所謂「勝者為王，敗者為寇」——然而，為什麼哲學家會承認這種信念呢？他為什麼不問一問，既然認可這相同的歷史的概括論點，那麼，實行集產式的農業經濟，一定須要驅逐人民出境以及必須經歷嚴重的飢荒嗎？在1929年代，有人預料共產政黨的領導權所運用的方式會帶來什麼必然的後果，這後果也被後來的事件所印證，但是，除非一個人聲明為「成功」所付出的人性的代價是微不足道，否則，這方法的運作所帶來的決定性的成功無法駁斥這個人。

對於人的行為，在任何時間裏，容許不同的解釋觀點。任何人可參考行動者的動機、置身的環境、結果來解釋他的行為。即使有人，正如同在政治上享有的權利一樣，不願意深究行動者的動機，任何歷史的行為還是有許多不同的解釋觀點，不論他是設身處境為古人著想，或者，相反地，基於遠程所完成的結果來解釋它。偉人即是經得起為他所不能預知的未來所考驗的人。然而，一位歷史家如果無限制地回溯幾個世紀的行程，那麼，必定會違反他的職業道德。俾斯麥的成就並不因為納粹德國的悲劇而遭受譴責。

如果有人運用 *fortiori* 的價值衡論的方法來反對當代的一切事物，那它就顯得偏差了。「勝者為王，敗者為寇」的

解釋觀點勢必帶來最深的偏見與不公正：所有的錯誤，一經如此的回溯，必定變成叛逆的行徑。對一件行爲所做的道德或法理上的判定並不會因事件的後來歷程而有所修正，再沒有比這樣的觀點更錯誤的了。評論1940年那些選擇停戰決策的人的歷史功過時，無法不深究他們的動機；如果不斟酌他們的動機，則有必要考慮停戰所帶來的利弊，以及不停戰可能帶來的利弊，就猶如他們在1940年所表現的一樣。有人認爲停戰可以不損害同盟國的目標而給法國帶來較好的生存機會，這樣的論斷在當時可能是錯誤的，但是，決定這種停戰政策的人不因爲同盟國的勝利而變成一位叛徒。爲了使法國免受無用之戰事的苦難，或者爲了儲備國力，以便能重新戰鬥，而希望停戰的人並不是賣國賊，也不可能成爲一位賣國賊。但是，如果停戰的目的在於使法國靠攏軸心國，那麼，無論如何，議決這停戰決策的人必定是一位叛國者了。

設若德國取得勝利，擁護戴高樂的人必定就是叛國者嗎？同時，通敵者就必然以權威的口氣說他自己必須作的事嗎？事實可能如此。戰時的通敵者與擁護戴高樂者對於法國應該是如何，是各持己身、互不相容，他們爭論的問題是取決於他人的戰事。事件即是仲裁者，雙方都接受這仲裁，但這種仲裁的意見當然就是事實，而不是法律：一旦致命的鬥爭牽涉於其中，那強權就出公理，法庭就被推置於一旁了。

任何人往往有以自己的觀點來解釋他人行爲的傾向：假若「通敵者」私底下贊同擁護戴高樂的人，他的行爲就顯得卑劣。承認歷史處境的不確定性、承認有無數不同的抉擇與

不確定之未來的展望觀點，這並不意味著寬恕那些不容寬恕的行爲，或者逃避那不可逃避的「介入」，而是意指不懷仇恨，不否定自己的敵人應得的榮譽。

正統的共產黨員與左翼的理想主義者一開始就把行動者的行爲跟他的動機、企圖與行爲本身的處境分離開來，而把這個行爲強行納入他們的解釋觀點裏，由於他們認定自己所懸的目標、方針是絕對的價值，因此就毫不容情地譴責他人與苛責失敗者。誠實方能使人設身處境地爲他人著想。如果這樣，任何人的解釋觀點就不致於太過獨斷；排除了自命是爲真理的仲裁者的獨斷論調，才能夠承認終極目的是不爲人所知的，也才能承認矛盾衝突的因素是各有其邏輯。

任何人聲稱自己可以提出一確定的判斷觀點，這種聲言必定是狂妄的。歷史是最後的審判者，但是，沒有到最後審判之日，他是不會下判決的；良知（或者上帝）則是歷史的裁判，同時，未來並不比當前更具權威性。

三十年前，在蘇聯成爲顯學的思想派別，以馬克思主義爲名，著手分析社會的上層結構、生產力與階級鬥爭的進展。它不關心歷史上的英雄人物與戰役，它只憑藉著深奧、非個人性的、冷酷的勢力的這一觀點來解釋萬事萬物。自此之後，民族、戰爭與將領重新被解釋。從某種意義來看，這是一種健康的反應。對歷史做一種整合的重建是無法忽視「機械式的決定論」，或者忽視個人的行動以及事件交織成的鎖鏈，或者是戰爭的衝突。然而，在共產主義的歷史觀點

所解釋下的事件 的圖像卻提供給我們一怪異的世界，於其中，一種僵硬的、不真實的邏輯解釋任何事物。

在一種為生產力與生產關係、階級鬥爭以及民族和帝國主義野心所支配的歷史解釋，事件的細節也必須發現一個位置。任何個體必須被給予一項符合其社會地位的角色，任何事件的插曲必須被教條轉化成可預測的鬥爭或必然性的表現。沒有一件事情是偶然的，任何事物都有他的意義。資本主義和社會主義不再顯得抽象，它們化身作黨派、一羣個體與官僚政體。在中國的傳教士遂變成為西方帝國主義的特務。人即是他們所做所為，人的行為決定他們是什麼。他們行為的意義端賴於真理的施捨者所給予的意義。任何人不可能無意中犯錯，這正好跟蘇格拉底的道德理念——蘇氏認為人無意犯錯——相反；這並不是因為「非共產黨員」的企圖是錯誤的，而是因為他們毫無價值。唯有預知未來的社會主義者才能瞭解資本家所做、所實現的意義，也就是，資本家，客觀地來說，企圖不義與邪惡之事，儘管他本身並沒有意識到這些原因。如此說來，終究並沒有任何理由說為什麼罪行不應該被指控為本質上明明是恐怖與破壞的行為。

以黑格爾式的辯證為起點，卻以血淋淋的犯罪小說（penny dreafuls）為結尾。這樣的結合並非使知識分子——即使是某些偉大的知識分子——不愉快。或然性與隱晦性激惱他們，但共產主義的解釋卻不會如此。邏輯學家雖提醒他們：巧妙地規避否證的理論不再是真理的範疇，但這種提醒也無濟於事。



## 第五章 歷史的意義

有兩種錯誤，表面看起來，是相互矛盾，但事實上互有關聯，它們同是「歷史偶像崇拜」的根源。「聖職人員」與「信徒」（“churchmen” and “faithful”，譯按：前者特指共產黨員，後者特指共產主義的信奉者）同時墜入「絕對主義」（absolutism）的陷阱，然後，沉溺於一種無盡的「相對主義」當中。

他們為自己嗅出一種歷史的「想像時代」，對於這種時代，有一個團體名之為「無階級社會」，另一個團體則名之為「人與人彼此承認」。在跟這個時代之前的事物建立起關係時，他們堅信這個即將到來的時代是人類歷史的終局，是絕對正確有效，以及是前從未有的、徹底的新穎的時代。唯有這個「被賦予特權的狀態」（the privileged）才能使人類歷史的整體有意義。他們確信自己能進一步了解無休止之歷史冒險的秘密，就此，他們以一種仲裁者的傲慢態度，觀察昨日、今日之糾纏複雜的事件，而不理會其他人的異論，同時自以為能持之公平合理的觀念讚美人與譴責人。

我們如果能真實地體認任何的歷史存在（historical

existence) ，必能看出：這歷史的存在是被帶入那為維護不相容的利益或觀念而彼此互鬥的個體、團體與國家。當代的人或歷史家都沒有權利，毫不保留地維護或反對任何事物。但這並不意味著我們無法分辨善惡，而是意指我們無法預測未來，以及任何歷史之因總是帶有不義之成分。

所有的衛道之士 (crusaders) 都把那個賭注其全部生命的大目標 (the cause) 加以變形，他們有權利忽視我們人之處境的矇昧性。但是，信奉教條的人卻企圖合理化這種變形，同時，不管如何，也合理化那些狂熱主義與恐怖主義的狂言。社會主義的衛道之士總是依照自己的歷史觀念來解釋其他人的行爲，也以同樣的態度，否定任何一位敵對者，他們認爲：唯有反動分子和犬儒之士才會反對他們所代表的未來。由於他們宣稱一種獨一之歷史觀點的普遍性真理，他們遂任意地解釋歷史。

「歷史知識」 (the retrospective knowledge) 的邏輯，以及對人之事實的了解均能夠反駁絕對主義和相對主義這一對雙生的謬誤。歷史學家、社會學家和法理學家可以明白表示出行爲、制度和法律的意義，但他們無法發現一種整體的意義。歷史不會是矇昧難知的，可是，沒有一個人可以掌握它的獨一、終極的意義。

## 一、歷史的多元性

人的行爲總是可讓人理解的；否則，行爲者本身就不再



是人類中的一員，而會被認為是精神的異常者，或者被認為是來自於另一個世界的異鄉人。但是，所謂的「可理解的」並非來自於獨一的意義，也不能保證「整體」——整體中任何一單一的成素均是可理解的——能為觀察者所領略而有意義。

凱撒為什麼要橫渡盧比孔河？拿破崙在「奧茲特里斯戰役」(the battle of Austerlitz) 中為什麼會撤退左翼軍隊？希特勒為什麼決意在1941年進攻俄國？法國的投機分子為什麼在1936年大選後拋售法郎！蘇維埃政府為什麼在1930年時決意實施集產式的農業經濟？這些問題的答案都跟決策所懸的目標有關聯，而這些目標也是我們可理解的：凱撒為了掌握羅馬共和的政權而橫渡盧比孔河；拿破崙因為要計誘俄奧聯軍的左翼軍；希特勒為了摧毀蘇維埃政體；投機分子為了從貨幣貶值中獲取暴利；蘇聯為了打擊帝俄時代的富農階級，為了增加市場上的農作物的產量。凱撒的決策目標在獨裁專制或在皇權；拿破崙與希特勒指向勝利；投機分子企圖蓄積財務方面的利益；蘇聯希望大量生產糧食，以供應城鎮的物質需求。後一種範例顯示出「目的與手段」關係的不適當性。在危機重重的時刻，任何人均會說「唯一的目標：勝利」，或者說「唯一的目標：利益」。決策者必須經常在眾多分歧的目標當中擇其一：以蘇聯實行集產制的例子來看，地主曾經促進農業的高度生產，但他們也可能組成一個階級，敵視蘇聯政體，而且消費大量的農產品。

即使最後的目標已經被決定，任何歷史解釋也不能只局

限在手段的衡量上。如果一位歷史家無法解釋戰場中將領運用其知識所下的每一種決策，以及設想敵方軍隊的可能反應，同時衡量戰場上各方面的機運，更甚者，了解其軍隊的組織和戰術，那麼，他如何了解這位將領在戰場中所表現出來的行爲呢？了解戰爭的諸種藝術還算是較簡單的事，如果想了解人的政治活動，那就複雜了。如果分析了所有的不確定的、偶發的事件，那麼，只能了解一位政治家的決策，這誠如了解將領的決策一樣；但是，凱撒、拿破崙與希特勒的決策唯有被放置在一個可涵蓋整個時代、整個國家，甚至整個文明的脈絡當中，方可能顯現其意義。

有三種方向可以從事這樣的研究，或者說，這樣的研究是包含了三種層面：

(一)爲決定手段和目的的關聯，研究者有必要反省研究對象自身所可能支配的知識，以及考究這位主事者置身其中的社會結構。完成一個目標只不過是走向一終極目標的一個步驟。即使在政治活動的領域裏，權力是唯一的目標，在研究上，也必須決定那具野心的政治家所渴望的權力到底是那一種類型的權力。在代議政體中攫獲權力的權術是不同於在極權政體中最有效力的權術。凱撒、拿破崙或希特勒的政治野心各有其特色，這種特色唯有置之於面前透過羅馬共和制、法國大革命與威瑪共和制的危機，方能明白表現出來。

(二)價值的決定是了解人之行爲的根本所在，因爲人的行爲並不只純粹來自於功利的考慮。商業投機分子的理智算計在不同的文明當中多少是普遍存在的，但這種理智算計的活

動往往被「美好之生活」的概念所限制。宗教、道德或習俗的信仰是影響了戰士、工人、政治人和經濟人的行爲，他們的行爲表現出偏好的框架。一個社會的體制往往反映了人對宇宙自然、對福祇一體的政制，以及對上帝所持有的態度。沒有一個社會可以把價值化約成爲一種共通的通約成素，例如，財富或權力的價值。任何人也不會只以金錢來衡量人或職業的聲譽。

（三）我們在思考拿破崙的奧茲特里斯戰役失敗的因素時，會覺得漫無頭緒，但會把拿破崙的莫斯科遠征和滑鐵盧之役的失敗因素歸諸於軍卒的疲憊和病疫。任何人考察一個人的失敗，或者研究一位歷史人物的一連串的行爲，或者一個團體的行爲時，通常會忽略人之行爲或態度之自發性，而較偏向於一種信念，相信來自於教育和環境的「迫促力量」決定了人的行爲。

以上述的這三種層次來說，歷史家關注第一種、社會學家關注第二種，文化人類學家則關注第三種；但是，這三位專家必須互相引援。歷史家必須試著掙脫其先入爲主的觀念，而且，深入其研究主題的核心。在這裏，有一基本前提在，那就是：歷史家與其研究對象之間是有一共同的關聯。如果過去曾經存在的人物的存有，以及他們置身其中的世界跟我們的世界彼此絲毫無共通之處，如果這兩個世界，在一確定的抽象層次上，無法顯示出一相似之主題的變數，那麼，這個過去的世界，對我們而言，是全然陌生且毫無意義的。由於歷史的整體是爲我們可理解的，所以，生者必能夠

發現自己跟死者彼此親近關係的蛛絲馬跡。在現在的這一分析階段上，追尋一種意義正等於決定人生活羣體的抽象性的結構成素，例如：迫促力、各類範疇、典型的處境，以及象徵或價值。這些成素產生了一種必要的條件，使得目擊者得以理解其親身看到的人之行爲，也使得歷史家可以了解過去的文明。

解釋過去的歷史家是面對著許多各種不同層次的解釋觀點，但這不意味著人不可能了解過去，而是意指人的實相是豐富且複雜的。從某一確定的意義來說，每一個歷史的片斷的意義都是難於探索罄盡的。「任何一個人都足於表現出人存在之處境的整個結構」。或許，一個單一的社會只要我們能夠全然了解它，就是彰顯出所有社會的本質。或者，只要能夠鉅細靡遺的分析一場戰爭，就可以建立起軍事戰略的永久規則；或者，研究一個單一的政治存在（a single political entity），也就能夠發現所有政治制度的共通原則；但這種看法總是令人懷疑的；因為，實際上，任何人甚至都無法透徹理解其身邊的事情的奧秘。

在這些「人的層次」(human dimensions) 中，任何一層次都是多元性的；把歷史事件定位是朝向歷史了解的第一個步驟；然而，構成元素與一個大整體都無法替歷史了解提供一個它得以運作的範圍。因此，依照歷史理解所考慮的「整體」來看，歷史的意義是分歧的、模稜兩可的，而且互有差異。

1940年希特勒決定攻擊蘇聯。這決策是可以用戰略的概

念來加以解釋的，如：在英國靠攏西方國家之前，必須征服紅軍；也可以用政治的意圖來加以解釋，如：摧毀布爾什維克政體、視斯拉夫人為低劣的種族……等等。如果從政治意圖來解釋希特勒的決策，有必要回過頭來理解希特勒本人所受過的思想訓練，重新閱讀希特勒翻閱過的有關於斯拉夫與條頓民族長期不斷的鬥爭的書籍。研究像這樣的一種行為，任何人，不論願意與否，是要回顧歐洲歷史的整個路程——從1939年的德法之戰到凡爾登條約；從卡洛林王朝——羅曼王朝；從這些事件再回溯到羅馬帝國……等。

透過史料或者憑著直接的經驗都無法掌握一個「歷史的單子」(a historical atom)。以一場戰役為例，我們知道有數千或數萬的人參與其中，但這些人的生活方式各自不同。以一個條約為例，我們知道：從外表觀之，條約的本文(text)只是一單純的事物；但是，從它的意義來看，是有許多不同層次的意義：簽署這個條約的人看這條約的意義就不同於應用它的人所了解的意義；不但如此，以保留與相反之心意簽署這個條約的陣營看這個條約的意義也必然有所不同。在這裏，要把不同層次之意義凝聚成一體，是需要一種「單位」(a unity)，譬如一場戰役，而這種「單位」只存在於思考它的心靈裏，如：一位歷史家的心智，或者一位歷史人格的心智。

這種不精確的、雙重層面的歷史回溯並不意味被討論的事物是無形無狀的。歷史家不只是收集布滿塵埃的歷史碎片。構成元素與整體，在歷史的了解上，是相輔相成的。但

是，如果把構成元素想像成爲「物質原料」或「資料」，而把整體想像成爲「形式」或「結構體」，這樣就犯了極嚴重的錯誤。例如，奧茲特里斯戰役與戰場中的礮兵、騎兵的行爲相關聯時，是爲一「整體」；它與1805年的大會戰相關聯時，則是一樁事件，猶如把這場大會戰跟拿破崙的戰爭相關聯時，也是一樁事件。

上述的這三場戰役彼此之間並沒有根本的差異。然而，從此的差異也會被表露，奧茲特里斯戰役可以很快地被理解，因爲它是由一個人策動的；但觀察1805年的大會戰與拿破崙的戰爭，情形就不是那麼單純了。如果是這樣，馬恩河戰役（the battle of the Marne）就如同1805年的大會戰同屬於一個範疇，而不是同奧茲特里斯戰役一樣同屬一範疇。事實上，每一個單一事件與一個「事件的聚合體」（the complex of events）同樣地都牽涉了「持續性」和「旁涉的範圍」。因爲有本質上的對立，因此任何事件都被視之爲瞬間發生或者是個體，但情況卻非如此。

歷史的重建所表現出來的「同質性」（homogeneity）是不排斥其「差異性」（difference），這差異性在任何人觀察這個歷史重建體延伸的界線時顯得特別明顯，「事件的聚合體」愈顯得廣，它的輪廓就愈顯得模糊、而且其內部的結合性也愈不明顯。奧茲特里斯戰役的時空單元以及在戰役中每一種行爲的相關性，對當時的人和後來的歷史家而言，都是相當明確的。但是，在一個較高的層次上，這個「歷史單位」就不是當事人所能夠輕易理解的；各種元素之間錯綜複

雜的關聯既不是直接的，也不是清晰的。人的經驗以及歷史家對它們的重建，兩者的距離愈是增大，歷史的判斷就會愈有獨斷的危險。

軍隊裏的每一個行爲是受組織、紀律的系統，或者，根本地來說，決策者的計畫所決定。在戰場中，任何一個人的行爲是兩種不同目標的衝突所造就的結果：一是決定整個軍事活動的決策者所懸的鵠的，另一則是戰士所懸的以刺殺敵人爲宗旨的目標。在理解前一種行爲時，我們可以參考規範或法律的系統，於此，我們也理解這些規範或法律的體系必定是受到信仰或者實用的必要性所決定。至於第二種行爲，我們所了解的不只是刀劍碰擊、槍林彈雨的戰爭場面，我們可以看出戰場中的每一個人的行爲常受到意外事件的影響，不但如此，在某些方面，它也是「冥冥之中自有定數」。一場戰爭很少能不因襲慣例；任何組織，不論它多麼嚴格，總是會有競爭者和敵對者。任何一種制度也必然固定運用一種方法，挑選出統治者和立法者。它鼓勵個人和團體爲權位和職位的分配所做的競爭，但它也以強迫性的法則來壟斷暴力工具的使用。

基本的差異在於「理想的存在」(ideal entities) 與「真實之存在」之間的不同，而不在於行爲之範疇的不同。由一項體制或一項學理所形成的存在是理想型態的，由依照這一體制或這一學理來管理自己或生活的人所創造出來的存在則是真實型態的。歷史家或社會學家有時候會在<sup>1</sup>一種體制或學理的理想系統裏，論述一項文獻 (a text) 的特殊意

義，有時候則論述個人意識所經驗到的意義。法理學家或哲學家傾向於依照他們的特殊意義來理解歷史及其工作，而歷史家則依照他們的心理或社會表現來理解歷史。

這兩種解釋的路向既不是矛盾衝突，也不是相互排斥的。哲學演繹或者法理論證的各個階段的連繫跟心理學家或社會學家所建立起來的關係，兩者是無法相容並蓄的。此種連繫只對於那些想透視形上學或法理學之世界的人，才顯示其意義。

在某一服膺某一種信仰的時代或社會，人都可能體認到某一種特殊的意義。沒有一位哲學家會是「純粹精神的」，他不可能全然超脫其生存的時代和國家。批判式的反省無法指出「特殊之意義」跟「體認得來之意義」兩者的不協調性，就無法進一步去限制歷史或社會學之解釋的權利。根源的研究，就其本質來說，並無法達成如哲學那樣嚴格的意義，或者，也無法達成像創造物那樣的純粹藝術性。社會的狀態解釋不同之創造作品的多重層面的性質，但它無法解釋偉大之傑作的創造奧秘。

意義的多元性是 因為歷史存在的不確定性，也是因為「特殊之意義」和「體認之意義」之間的差異性所導致的結果，它牽涉了歷史解釋的不斷翻新；藉著它，可以防範「歷史相對主義」的錯誤——這種錯誤的形式也結合著「教條論」(dogmatism)。「特殊的意義」首先被忽略，而致力於化簡哲學著作的意義，使之成為非哲學家（一般人）意識中的意義。而後，以所知的並且被認定是主要事實當作基礎，



例如，以「階級鬥爭」作為最基本的事實，來解釋「體認的意義」。最後，一種由歷史家任意決定的「單一意義」被運用來衡論「人之世界」，把「人之世界」化約成一「單一的次元」(a single dimension)。歷史的存在，不論是理想型的或是真實型的，均是多重層面的，它必會排除「狂熱心態」(fanaticism)，因為這種心態拒絕承認個人在複雜的社會裏所扮演之角色的多樣性，也否認人之活動演化其中的體制彼此的交織關聯。歷史的重建必定有所缺陷，有所不完美，因為它無法鉅細靡遺地從複雜的關係中理出頭緒，或者，無法窮盡所有可能的意義。

歷史解釋的翻新是牽涉了某種相對性：解釋者的好奇心影響了他對歷史存在與特殊意義所下的決定。這種相對性的本質依照它是否是一有待探討的事件或者是否是一制度而有所差別。事件與其主事者之間的關係永遠是「實然」，即使社會學知識的進步、思想範疇的增益、或者經驗的擴大是允許一種新的了解，但也不至於改變這種「實然」的關係。特殊意義的相對性則依賴於歷史之創造物彼此的關聯性的本質，換言之，是依賴適合於每一個精神世界 (spiritual universe) 的「歷史性」(the historicity)。能超出此種多重層面性而不致於摧毀它「意義的統一性」(the unity of meaning) 才能彰顯。

## 二、歷史的單元

馬洛龐帝在〔人文主義與恐怖統治〕中說：「歷史哲學設定：人之歷史並不只是一種事實（如：個人的抉擇和冒險、觀念、利益和制度）的編排而已，而是同時性地和連續性地朝向一能給予整個歷史意義的終極目標運動的整體。」（見此書頁165和頁166）誠然，歷史不是「事實的編排」，但它會是一種「同時性的整體運動」嗎？一個社會的各種元素都彼此依賴、交互影響，但它們並不構成一個整體。

由於科學概念與分工研究的必要性，經濟、政治與宗教的事實才彼此分離。一位態度公正的歷史家考察這些事實時，感受到的最原初、最顯明的印象即是它們彼此相互影響。歷史研究的起點不是編排事實，但也不是預先設立一個歷史整體；而是交互鑄鑄各種歷史存在與各種關係。生產工具、勞動組織、私有權與商業交易權的法理形態以及經濟制度是屬於經濟史的研究範圍；它們一方面跟那剛從哲學和宗教緩慢脫離出來的科學知識有關係，另一方面也跟具有保護法律之功能作用的國家有關係。從事商業貿易、耕種土地與操作機器等活動的人，本質上，是一個有信仰、會思考的人。透過人之活動的各種不同層面的相互影響或者不同職業的合作，任何人均可考察到在科學式的勞動之水平面上的一種統一。任何人是否能夠，甚至在一原始的社會裏，洞察出一種「獨一的原則」，由此原則推究出人之生活和思想的各種可能方式，是頗令人懷疑的（同樣地，在一單一的人之存在的領域裏，是否有如此的一原則，也是令人懷疑的）。複雜的社會既是多樣萬殊的，但也是各行各業相互合作的；其

中的每一個部分都不是相互隔離；任何一項歷史的存在都不可能構成一種界定清晰的「意義的整體性」。

如何能夠超越相互影響的統一呢？這裏，有一項假設，依照這項假設，人之實相的一個層面，或者，人的一項活動可以說是決定了其他的層面與其他的活動，例如：生產關係構成一種「下層結構」，以做為政治制度和意識型態的基礎。在知識論的層面上，像這樣的假設如果意味經濟活動決定政治活動或思想觀念，而自身不會反過來受它們的影響，這是不可思議的。我們也可以這樣說：這個假設是無法跟直接的觀察（實際的研究）相容的。經濟的事實——不論是物質上的或概念上的——都不可能像這樣被孤立起來看。經濟活動具體表現在生產工具（也可以說是科學與技術）與生產關係，這生產的關係可以說是勞動組織、財產法與階級區分，而階級區分是受人口大小、層秩系統和特權的模式所決定。在經濟事實當中，每一種元素互相干涉、互相影響，這使我們了解：經濟事實不可能決定任何事物而本身不受其他事物所影響。社會的每一個層面，或者，人之活動的每一個層面彼此互相影響，這是不容懷疑的。

職是之故，不可能把任何的哲學意義放在「下層結構」和「上層結構」的區分上。那麼，這兩種結構之間的正確界線在那裏呢？社會學為研究方便起見，很可能以勞動組織，而不以宗教信仰做為研究的起點。但是，這種研究的路向又如何被肯定是一種「先驗性」或「後設性」的？也就是，如何肯定人的世界觀是受勞動形式所影響，而人為自己所形成

的世界觀不會影響到勞動形式？

個人或者團體爲了生存，必須與自然相鬥爭，必須從大自然中獲取生活資源。如此，經濟的功能就可能取得某種先驗性。然而，甚至從原始社會一開始直到今日，人的社會若不是以某種不能純粹以效率來判斷的信仰而組織自身，是無法發揮經濟的功能作用；職是之故，經濟功能的先驗性不意指片面的因果關聯，或者「原動力」。

那麼，這種先驗性在經驗層面上的意義是什麼呢？經濟和科技發展臻於成熟的社會，它們共同的特質是什麼呢？一個社會在發現蒸汽機、電氣或原子能前後到底有什麼區別呢？諸如此類的問題是屬於社會學的領域，而不是屬於哲學的領域。

憑藉著可見、可求的生產工具的觀點，不是不可能解釋社會的形態。研究史前史的專家學者似乎胸有成竹地承認這種觀點的有效性，這是因爲他們依照工具的運用與主要的活動形式來區分時代和分類團體的類型。顯然承認社會的複雜性，那麼，所能做的就是：建立起一既成的技藝狀態的必然結果，然後，尋求一種「框架」，置之於這「框架」當中，政治和意識型態的各種變數都能發揮作用。

無論如何，我們都無法證明經濟因素在任何一個歷史時期裏的決定一切。謝勒（Max Scheler）曾提議說：血緣、權力和經濟的優先性構成了人類歷史三大階級的特色。在國家和帝國體制形成之前，血緣的連繫凝結了許多小的、界線分明的「共同體」。雖然承認生產工具多少依舊是一種常

數，但事件主要還是受到政治所控制。權力興起或瓦解一個國家，它指示出流血和榮耀的故事，在這則故事中，戰士階級飛揚拔扈、趾高氣揚。在現代社會裏，經濟的考慮成爲最主要的事，這是因爲這不斷改變和發展的科學技術已經成爲衡量個體和羣體財富的主要標準。

像這樣的命題並不構成哲學的真理，而只是假設性的概括通則。它們無法跟一種觀念相連繫，這種觀念認爲：集體資源的數量是限制社會組織的可能變數。

跟歷史中不同元素的效能有關的理論只會產生頗爲模糊不清的學理程式，它們很少能證明，或者，明白地解釋人活動的彼此之間複雜的關係。

沒有一種獨一的現象類型是能夠成爲社會結構的既成狀態或變遷的決定因素。也沒有人可以確定地說電氣、電子機械的發明，或者原子能的設施不會影響到甚至是文學或繪畫的活動。然而，任何人不可能因此肯定科技、財產法或階級關係決定了文學、繪畫或政治制度的本質。在一項原因所可能產生的結果上不可能預先設定限制，這並不是因爲因果關聯是必然性的或者排他性的，而是因爲事事相互交錯、互相影響。一個社會既表現自身於文學，也表現於它的生產力；一小宇宙可能反映一個大整體。但是，在不以一獨一的問題來全面定義人的本質，以及在不以一全知的系統來計畫社會的建設藍圖時，人才可能參考多樣不同的觀點去理解這個整體。

職是之故，歷史家不若社會學家或哲學家那樣，熱衷尋

求一種「絕對優先性之原因」的單元，他們只尋求歷史單元——譬如：一個時代、一個民族、一種文化——的特異性。但「歷史的單元」是什麼呢？任何人可以透過這個單元的個體性和時間性去了解它嗎？

沒有人會否定二十世紀歐洲民族的「實在」；但這種「實在」毋寧是糊模不清的。英國、法國或西班牙的語言和文化的同質性格並不是那麼地完整。我們用語言、生活方式或文化來定義「民族性」，但是，在二十世紀的中葉，許多民族並不都擁有一個屬於它們的國家。在一個權利自主的民族國家裏，外在的事件是影響了它的公民的生活和統治階層的決策。在此，藉用湯恩比的語詞來說，一個民族無法構成一種可理解的研究領域。法國的發展與英、德兩國的發展無法分離開來，就法國而言，它不是一種獨特的靈魂的表現，或者，至少，這個獨特的靈魂是透過文化和經濟的交換影響，而逐漸地或有進展地彰顯自身。以抽象的概念來說，一旦關係到歷史的存在，有三項問題是必須考慮的：有關「歷史存在」的獨立自主的程度，以及有關它們的連貫性與根源性的程度。後面的二項問題考慮了民族類型的存在，而第一項問題一旦擺置於湯恩比所謂的「可理解的研究領域」裏，就具有決定性的意義和價值。

對於這三項問題，史賓格勒提出了積極肯定的答案。依照他的觀點，每一種文化可比擬成爲一個「有機體」，這個「有機體」依照它自己內在的法則而發展、恆定地朝向它自己的目標前進，最後自我滅絕。它無法從外面接受那足於修

正其本質的任何事物。每一個「有機體」自起源到滅絕是一種獨特的、無從比較起的「靈魂」。這種肯斷是離事而言理。把文化與生物學上的有機體混為一談，除非它可以化約成一種意義模糊的比較，否則，就是淵源於錯誤的形上學理。強調每一種文化的科學，甚至是數理科學的原創性，但不考慮知識的累積成長或進步，這是罔顧不證自明的事實。否定文化彼此的交互影響，這也是獨斷之論。在歷史上，不是可以清楚地看出機器的互相貿易與觀念和制度的相互影響嗎？從這一淺顯的觀點來看，史賓格勒的中心主題是矛盾的。

湯恩比對這三項問題所提出來的答案在強調之論點和意義上，跟史賓格勒的相差不多。〔歷史研究〕一開始，文明，而不是民族，被視之為「可理解的研究領域」，循著這本著作的理路發展，文明彼此接觸、影響，如此，各個文明表現了自己，最後，民族與文明之間的差異——至少是所謂的發展的自主性——只是程度上的而不是類屬上的差別。湯恩比只論述但不證明文明的內在連貫性。他繼續告訴我們：任何一種文明的各種不同元素均彼此相調適而結合，一種元素的變化、調整都會影響到其他元素。然而，他所表示的是文明的互為倚賴性，而不是它們彼此的和諧性。在任何一個既定的時期內，一個文明保留有自過去承繼得來的，但跟時代精神並非同時的元素。一個文明累積了由其他文明所孕育產生的制度或創造的成果。然而，舉個例子來說，古文明彼此之間的界線何在？西方的或東方的基督教文明的界線何

在？基督教與科技時代的關聯是什麼？

湯恩比由於沒有清楚地表示出每一個文明的獨特性，因此，很難建立起文明的內在連貫性。從事實來看，文明的基礎是什麼？憑什麼可以界定文明的根源性？湯恩比認為是宗教。然而，在一確定的情況下，是很難理解這種特殊意義的宗教：哪一種超越性的信仰特屬於日本所有，而使得日本的文明有別於中國的文化？當一個人清楚地了解它時，譬如，理解西歐與東歐基督教的這兩種西方文明，則可以理解：湯恩比從來不著手建立起信仰的本質，以及就此指出歷史存在的特別性質。在此，任何人都難了解宗教的優先性到底是源出於因果關聯的推究，或者，純粹只是反映了湯恩比從人的各種不同活動中建立起來的價值的層秩系統。在〔歷史研究〕的終卷，他預示文明與一個「世界性的教會」溶合爲一。本來是史賓格勒的一位門徒，現在卻成爲波斯威（Bossuet）的傳承者。

一旦棄絕了史賓格勒揭櫫的這兩種形而上的教義——有機論的文化形上學，以及獨斷地否定精神和真理的普遍性——在通往「人之結合致一」（human unity）的道路上，就比較沒有困難的阻礙。文明發展的自主性、內在的連貫性與根源性存續下來，在實在界中凸顯其輪廓，但不至於到達顯示出一種普遍性意義的定點。在類別上，文明跟其他的歷史存在並無差別；它們較之於那些較小的歷史存在，是更具有自主性，但較缺乏內在的連貫性——比起各元素的雜然拼聚是多了一點。但比一個大整體，卻又是少了一點。



這種否定意味的結論正符合我們曾經直接地肯定的命題。歷史就像是個人的存在一樣，並沒有經驗上可直接觀察到的，不論是真實性的或意義上的「單元」。一個人的行為被接合於無數的存在裏。我們的思想也不是那麼地自足，它是反映了無數世紀以來的遺產。有某些事物只可意會而無法言傳，是獨一無二、無可取代的，它可以從一個人之存在的目的到另一個目的當中被覺察出來。傳記作品把事件跟牽涉這事件的人相關聯起來，它們提示出一種人格的相對常數，或者，以較中性的概念來說，它們提示出人之反應的一種方式，並且創造出一種美感式的「單元」的印象，猶如心理學家和心理分析所提示的一種人之命運的「單元」，這個「單元」並不是清晰明白的，但是，是由人所創造出來的，也是被每個人所忍受的。愛克斯（Aix）地區的一位小資產階級也同時是一位畫家的塞尚，這是一項確鑿的事實。人與藝術家的統一，不是一種幻覺，但也幾乎是不可解的謎。

一個集體式的歷史的各種元素相互關聯的方式，是相同於個人命運中各個插曲的彼此關聯，儘管後者牽涉的範圍比較小。人以社會的下層結構做為基礎來了解社會：從理解勞動組織臻於理解宗教信仰，在這樣的理解過程當中，可能不會遇到難以克服的困難；然而，在理解歷史階段的遞嬗時，它無法彰顯出基本的連接關係。

換言之，「意義的單元」一旦缺乏了對價值的決定，或者是遺漏了人之活動的層秩系統，就沒有辦法被理解。馬克思主義者設想「經濟的因素」是結合一切事物的勢力，他們

就此混淆了「因果的優先性」與「利益的優先性」。任何時候當有人向他們提示「因果的優先性」的界線時，他們會隱約地求助於「利益的優先性」。史賓格勒也沒想這種「意義的單元」，但他只能藉著生物學的形上理論給予它一種可能為真的性質。同時，湯恩比試圖透過「經驗論」的途徑，發現到一種近似史賓格勒之學說，然而，在他的歷史研究過程中，文明的自主性、連貫性與根源性卻逐漸地分離。如果他所探尋的歷史保留有一種確定的結構，這是因為這位歷史家已經逐漸走向哲學家的途徑上去，同時，關注帝國與教會、塵世之城與上帝之城的辯證取代了歷史的敘述。

在上帝的眼中，每一種存在均表現出一種「結合致一的意義」，這是因為任何事物（也可以說是，我們注意的任何事物）都被帶入造物者主與被造物者之間的對話，這是一場動人心弦的戲劇，於其中，靈魂的救贖是生死攸關的。存在性的心理分析也在每一個意識為自身所下的抉擇當中，構思出一種相類似的單元，這種單元不是一種獨一之行爲的單元——意識本身依舊能自由地反省其抉擇——而毋寧是一種以存在之整體做為設定的意義單元，觀察者參照一樁獨特的問題——在無神論的哲學中，這問題相當於救贖的問題——而一再思考，由此得出這種意義的單元。循經時間之流轉的人類的歷史遂只有一種意義，這種意義甚至可以達到這樣高的程度：實現所有人集體地追求救贖。

邏輯正好肯定了一項成功的學說所提示出來的意涵：歷史哲學是世俗化的神學。

### 三、歷史的目的

社會科學的研究是滿足哲學的最起碼要求，它提出一項問題，而這問題是有關於人的某一種活動，它可以是經濟的活動，也就是，人以賴以生存的工具克服大自然，使大自然提供集體生活的資源，就此解決貧窮；它也可以是政治的活動，也就是，人塑造集體生活形式的所有活動，或者，組織人共同生活體制的目標，就此確立起合作與命令的規範；然後，由這項問題界定一種對現實的觀點(a view of reality)，就以這觀點代替事實，代替無數的、可以被直接觀察或透過資料而得以理解的行爲。

把政治和經濟作如此的區分，這並不是切實的。任何活動只要它們的目標在於創造或增進集體生活的資源，就必然牽涉到政治，因為它需求人與人的合作。同樣地，一種政治秩序也牽連到經濟活動的面相，這是因為它在衆多集體生活的體制中分配利益，以及自身適應一種羣體工作的方式。

由歷史哲學所提出來的，而且成爲時尚的學理程式，例如：人克服大自然，或人類衝突的調合，都使人回顧有關政治與經濟的根源的問題。以政治和經濟的概念所界定的「優越性之狀態」給予人類歷史之整體一種意義，這種狀態也變成人類歷史進展的終極目標，以及解決羣體生活的根本途徑。

以科學技術的理性這一意義來說，社會從來就不是理性

的。「文化」給予社會行爲和制度——比如，家庭、工作、權力或權益的分配——無數的形態，而這無數的形態是跟形上的信仰或者由傳統所保持的習俗相關連。不同的現象之類型的區分，以原始社會的例子來說，是由觀察者的哲學支配這社會類型的畫分；然而，本質地來看，這種區分類別是存在的，這是因爲家庭的活動往往受著嚴格且複雜的規範所支配；同時，風俗習慣也是有理則可尋的，另外，一種確定的世界觀是時時支配著社會的階秩系統。

更重要地，經驗的事實本身即是歧異、多樣萬殊的，如此，很難看出有哪一種經驗可以成爲「優越性之狀態」。多樣萬殊的家庭形態並不是不允許一種自然法則的觀念的成立；但，多樣萬殊的家庭形態有必要把自然法則的觀念放置在抽象的層面上，而讓經驗性的觀察得來的多樣性顯得平常。歷史的終極目的不會是對家庭作一種新的、具體的界定；然而，儘管如此，多樣性並不是跟那人性須與不分的規則相互不容的。

與宇宙萬象和神祇互有關聯的信仰，正如同家庭和國家政府的結構一樣，是顯示生產力和生產關係。「優越性的狀態」必定烙印著終結經濟發展的表徵，但它會被剝除了「文化」的特質，以及被剝除了使它得以跟一特殊的「集體性」互有關聯的任何事物。同樣地，一種普遍性地真實信仰是以一種歷史語言來表達自身，並且跟許多意外的元素相混合一起。

這種「優越性的狀態」到底包含著什麼呢？同時，如果

我們說有一種抽象的價值引導著某些制度，但是，並不代表著一種預先被決定的制度性的秩序，那麼，這種狀態如何能夠跟這種價值有所區別呢？

有一種新的事實曾經刺激神學上的「歷史目的」的概念的產生，現在重新被安置在一種理性的脈絡中被闡釋，這事實即是科學技術的進步。所有的哲學家並不一定要跟隨著托洛斯基的作風，宣稱：在利益分配之問題被解決時、在教育普及而且假以時日能拔除人的貪念時，一個繁榮富庶之時代必能降臨到人世；但是，他們卻慣常承認：科學和生產工具的進步必然會改變一項人存在的基本「與料」(data)：集體財富有可能使人不如互相剝削而能各取所需，同時，多數人的貧困不再會是少數人奢侈的條件。

繁榮富庶的時代並不是不可想像的，也不是荒誕的幻想。經濟的進步，誠如我們從過去二、三百年所觀察到的，是可以，粗鬆來說，用生產力的增加來衡量的：在一小時的工作時數裏，一個人生產出更大量的貨物。同時，這種進展在一種次級的或工業的層面裏會更為快速，在第三種層面上，例如在運輸、貿易與服務業上，會顯得比較緩慢。在第一種層面上，生產力達於某一定點後，會逐漸降低，誠如我們所相信的，在農業生產的領域裏，「報酬遞減的法則」是一主要的運作原則。職是之故，繁榮富庶時代之到來是有必要限制人口的數量。設定有一安土重遷的人口數，以及供求相當的農業生產量，在這一種生活的領域裏，整體的財富仍舊需求相當數量的工藝製造產品的供求。許多人會回答說：

這些需求本質上是無窮盡的。然而，設若他們是錯誤的，而且設若一個人在次要物品的需求上是可以被滿足的，那麼，在這種情況下，「需求在本質上是無窮盡的」這一概念應該被保留給第三種層面的需求。同時，在這裏，這些需求也包含著休閒生活的要求，所以，必然會再度帶來如何滿足這些需求的問題。

無論一個人如何能想出多少種的假設，比如說：恆定不變、安土重遷的人口數，以及次要之需求被滿足……等等，人還是無法消除他對工作的怨言。就此去區分基本的工作，以及去分配等量的經濟收入是必要的，但是，這種等量的經濟收入，就奢侈品的消費來說，依舊是不平均的。

然而，回到現實人間。據我們現在所知道的在歷史上曾經出現過的社會，人類從來就沒有實現過滿足嘗要之經濟基本需求與某些重要部分的次要需求的這件事，儘管當前的美國社會——這個社會比起其他國家的社會，更能運用每一人口數所能開發的土地——是能完成這件事。在缺乏革命性的創造物的發展，或者，在沒有核子武器所引起的災難的這種情況下，科技的進步可以保證人生活條件的平等，也可以由此確定能提高人們的文化素養。由化學家完成的合成食品的製造，以及由物理學家完成的合成物質原料的製造，另外，以電子操縱的機器人來取代人的勞動力，這些都是科技的進展，但我們是必須為這些進展付出代價的。科技成果的收穫必須以工業社會的能力作為背景：經濟的進展，至少在今天，已經造就出在數量上比勞工階級更多的知識的白領階級

(clerks)；同時，一個以僱員爲主的社會沒有必須跟自身「調和一致」(reconciled)。

某些社會學者，譬如，瓊·弗雷蒂葉(Jean Fourastié)提出且宣揚「靜態社會」的觀念，認爲這種形態的社會多少符應了今日的經驗所能想像到的經濟進步的終極目標。它不必要修正集體所面對的「經濟問題」的本質，比如說：爲了投資的目的，必需剝削工人勞力的部分成果，或者，需要公平分配利益與待遇並非全然均等的工作，或者，需要維持嚴格的紀律，而且確保對「科技——官僚的層秩系統」遵從的心理……等等問題。甚至，把這種「烏托邦」的理想放得更遠來看，任何人均可以領略到日常的勞役工作不再只是壓迫在少數人身上而已，每個人都必須花費一天或一生的一部分時間在工廠工作。依此，我們不必超越那些人之可能性，也可以超越歷史水平的界線。甚至，以這種極端的假設作爲基礎，是可以舒解當今經濟生活所面臨的困境（在靜態的社會裏，不再有加速經濟生產力的問題，而只要維持現在的經濟生活的水平就可以了），但是，絕對沒有辦法根除所有困境。

恰好跟一個「絕對繁榮富庶」的政治體制可能發生的事情相反，人無法根本解決「經濟的問題」。既然必須以現金來分配收入；那麼，在分享集體的生產利益上，人是無法隨心所欲的；儘管生產在某種程度上是依舊需求紅利，但是，支付薪資必定跟需求有關係；沒有人不會接受「科技——知識」的訓練，然而，依照個人的能力，依照在集體生活中的就業情況，人彼此的不平等依然存在。

同時，「靜態的社會」也無法根本解決「政治的問題」，這項問題的癥結在調合人的平等與人的社會角色不平等的問題。職是之故，基本的工作跟我們當今的工作相差不多，比如說：去說服人承認他人的優越處，但不至於使他有屈辱之感；爲了國家總收入的分配而調合個人彼此和團體彼此的惡性競爭，必然有助於削弱某些鬥爭的尖銳性。在這裏，經驗提醒我們，「半富不富」(semi-rich) 往往是索求無厭的，人以掙財富的熱情來追逐奢侈的生活、權力名位，或者，追求觀念知識。利益或許還可以協調，但哲學無法如此。

設定每個人都能確保其生存，集體的生活就不再有相互剝削這回事，也不會有不斷受到其敵對者的威脅。國與國之間生活水準的不平等——這個二十世紀最尖銳的事實——會被消除。然而，是否因此就能泯除國界的分隔？是否世界各民族就能以兄弟之情相對待呢？在此，就有必要採取第二種假設：由於國家的消失，由於一個世界帝國的來臨，人就不再分裂爲各自擁有主權的民族國家，而能轉變成爲和平相處的羣體。由第一種假設——相對的或絕對的繁榮富庶——並不一定能推演出第二種假設。從古到今，部族、國家、民族、帝國彼此的傾軋，跟階級鬥爭的方式一樣，都是千途萬轍的；傾軋也不僅止於階級鬥爭而已。種族的仇恨延續了階級的分化。各個集體的體制不再酷嗜掠奪的偏好時，並不一定就會停止彼此的衝突傾軋。追逐權力的慾望，就人類的本性來說，並不低於財富的慾望。

有人可能會相信：盡人之力是能夠「根本解決」政治和



經濟的問題。有人甚至也可能建立起相當於「絕對富庶」和「靜態社會」之區分的政治區分。在一個政治靜態的社會裏，在每一個集體生活的體制裏，所有的人都在政治體制裏扮演其角色，統治者不必訴諸武力來統治，而被統治者在服從統治權力時不必有屈辱之感。介於集體生活之間，和平會取銷彼此的界線，以及護衛個人的權利。「絕對富庶」是可以由國家的普遍性和公民的同質性而被達成，而這樣的概念正因為是基本改變羣體生活的事實作為前提，因此，雖非矛盾，卻是超出了人類之歷史水平。

科技的進步端賴於科學的發展，也就是，有賴於應用於研究大自然之理性的發展。除非我們預設一恆定的人口水平——此也意味著人的理性主宰著人之本能——否則，科技的進步不可能造成一相對上的經濟富庶。同樣地，除非我們預設各地區的人們能彼此承認人共通的本質與人社會的歧異性，換言之，在每一個人身上，理性都能宰制反叛與暴力的傾向，否則，科技的進步是無法保證個人、階級或國家民族彼此的和平。在這個人世間，只要奢侈腐化的少數人繼續羞辱著貧困的多數人，人彼此之間還是無法相互融合的。同時，很不幸地，集體資源的增加與人間不平等的遞減並無法改變人與社會的本質：前者依舊起伏不定，而後者依舊是維持一種「層秩系統」。人可以征服自然，但是並不保證理性可以征服情慾。

「歷史目的」的概念，依此定義，不是同一於抽象的理想（自由或平等），或者，也不是與一種具體的秩序相同

一。人的風俗習慣（取這一名詞的廣泛意義）並不代表一項問題，或者包含著一種解決問題的途徑。任何體制都具有「歷史偶然性」的特色在。在形式的、被孤立的價值的抽象性與每一種集體生活體制的特殊性格之間，「歷史目的」的概念有助於建立起一種條件，在這條件上，任何人都能夠同時滿足我們加諸於一個社會的衆多要求。「歷史的目的」是由人之理性所規畫成的一種觀念；它不表現其特色於個人身上，其特色毋寧是表現在人透過時間的歷程的奮鬥。只要人自稱是理性的，它就是人性的「投射」。

#### 四、歷史與狂熱心態

循著歷史解釋的各階段，我們達成了「歷史之目的」（或者，「史前之歷史」（pre-history））的概念，這種概念跟諸如「賦予人類歷史整體一種意義的優越性之狀態」的這種概念的表示，有些形式化的等同性。在前一章裏，我們勾勒出批判有關「聖職人員」和「信徒」之哲學言論的輪廓，而循經前面的分析，我們可以更深入探索這種批判意義。

有人可能會相信人有辦法根本解決他羣體生活的問題，而不必考慮到他是否認為這解決途徑的實現的可能性。然而，人永遠有一種被誘發的傾向，這傾向使他以一抽象的概念程式——比如：平等或博愛——或者以一種既特別也平常的「實在」（reality）來當作解決矛盾衝突的途徑。

誠如我們所了解的，馬洛龐蒂依次地犯了這兩種錯誤，從他宣揚的觀念來說，所謂的「人相互認同」或者「人相互承認」的這一觀念，除非它能設定在那些互相認同的人們當中存有一種「社會的同質性」(a social homogeneity)，否則，跟「自由」或「博愛」的觀念一樣，是抽象，空泛的。以這種情況來看，在文官與軍人之間，在經理與工人之間，是沒有「相互認同」這回事，即使有這種的社會存在，這種社會也必然是非人性的。

爲了賦予「相互認同」的概念某些實質的事物，馬洛龐蒂引援了如「生產工具國有化」的概念，但這概念又太過於具體；或者引援「羣衆的主動性」與「國際主義」的概念，但這概念又太過於含混。

在史達林主義者的哲學裏，「優越性的狀態」或者「歷史之結局的狀態」不是發展自身成爲一種理想，而是淪落成爲一種凡庸的事件。在正統論的眼裏，共產黨一旦攫獲政權，政權的分裂隨之而至，而其中有一支才會真正通往到「無階級的社會」。事實上，革命之後，一切事物均動盪不安，一切都懸而未決，而且，革命前的財富之蓄積、待遇之不公平、工作的獎勵和紀律這些必然性之事物依舊存續了下來。然而，在此，正統論者會認爲：已經確立了無產階級專政和社會主義，因此工業文明的這一切咀咒必定會改變其義蘊。

「聖職人員」和「信徒」把一種理想或者一種歷史事件的插曲跟一種既是迫在眉睫又神聖化的對象相互混淆，他們遂以輕侮的神態否決了「智慧的律則」(the rules of

wisdom)，這些律則是某些政治家爲限制人的自爲心與情慾而使集體有利益，而刻意規畫出來的，人類經過多少個時代才緩慢地建立了憲政政府、權力均衡與法理保障的這一並非十全十美的、政治文明的華夏，但是，現在，這些人卻冷凜地將它推倒。爲了替大革命竭誠服務，他們接受了「絕對的國家政府」，他們漠視政黨的多元性與勞工組織的自主性。他們不會抗議那些欺凌其主顧的律師，他們也不會爲那些被莫須有的罪名陷害的人民辯護。畢竟，不是只有革命的正義公理才真的能夠「根本解決人存在的問題」，而「自由學派的正義公理」只是意涵不義的法律嗎？

那些並不自詡認識「歷史之最後結局」的政治家在從事一項政治之大事業之前，不論這項大事業是多麼地吸引人，他們總是再三思量，唯恐付出的代價太過於昂貴；然而，「聖職人員」與「信徒」卻罔顧這種智慮謹慎的態度，崇高壯偉的目標正可以合理化一切反叛的手段。這些革命分子在審視現實時，往往抱持著一種極爲深切的「道德主義」的態度，但是，在實際行動時，卻是犬儒作風。他們指控許多事情，比如：警察的殘酷、工業生產所發生的不人道的周期循環、資產階級法庭的嚴苛，以及對於那些犯罪事實尚未確定的罪犯的起訴。在他們眼中，沒有一件事情是合乎人性的，因此，沒有任何事物可以滿足他們迫切需求正義公理的飢渴。然而，他們一旦決心加入一個政黨，這個政黨跟他們一樣明確地敵視無秩序的現狀，這時候，我們可以發現到他們藉著革命之名，而寬恕一切爲他們先前激烈地所否定的事

物。革命的神話能夠跨越道德的不妥協作風與恐怖主義之間的罅隙。

他們玩弄著頑固、不妥協與屈意、容忍的雙重遊戲，還是頂平常的，而這種遊戲，在今日，若不是「歷史偶像崇拜」的思想根源，則是它的表現。他們自命發現了歷史的意義，而且，以此為藉口，蔑視了行為與思想的必要約束。

我們承認任何一項行為的意義都是多元的，但這並非表示我們無力無能，而是明白表示我們的知識的有限與「實在界」的複雜性。只有我們承認這個世界基本上是意義分歧的，這時候，我們才有機會達到真理。我們的知性並非圓融剔透的，這不是因為我們缺乏全知全能的能力，而是因為我們知性認知的對象都隱含著意義的多元性。我們在判斷一個社會的秩序時，必須以價值的多元性做為基礎，這種價值的多元性並不要求一種確定的抉擇。經濟或政治的體系既不是無窮的變數，如人的風俗習慣一樣——但也不是非人力所能修正的——如一項理想之法律的原則一樣。它們不允許一種否定一切社會但最後為空想的抉擇所支配的懷疑主義，一方面，它們也反對那些自認為已經掌握了人命運之鑰的人。

強調能夠根本解決「經濟問題」和「政治問題」的言論之所以讓人信服，是因為有人可以建立起這兩者的恆定的「與料」(the constant data)。然而，這種恆定性並不允許我們奔馳想像，而虛幻地認為任何人均能瞬間從「必然性的領域」(the realm of necessity) 跳躍到「自由的領域」。

依照啓示的宗教，「歷史的目的」要被達成，則是來自

於靈魂的皈依或神的指示。相對的或絕對的富庶、人集體生活體系彼此的和平、人主動服從他自由選擇的領導者，這一切都是人力可達成的目標。在度量「本然」與「應然」之間的距離時，我們比較了自己的感官所能觸覺的「實在界」與終極的目的，同時，藉著這種比較，我們可以有比較合乎理性的抉擇，但，在這裏，有一個條件，即是：我們從不會把我們歷史選擇的對象與一種根本解決政治和經濟問題的觀念相混淆。

這種觀念可以正確地抗拒把人視為動物，而且教導人待人如動物的犬儒作風或自然主義式的意識型態；同時，這種觀念使我們有能力譴責那些本質上否定人性的制度。然而，它沒有力量去具體地決定在一個特定的時期裏，一個社會秩序，或者我們的義務應該是甚麼。

政治抉擇的基本的「歷史性」(historicity)，其基礎不在於自然法則的否定、事實和價值的對立，也不在於：偉大文明之間的互不相容，以及辯論和溝通的不可能性。即使我們設定有一種比歷史過程更優越的法則存在，也設定：在任何討論的場合當中，我們可以避免那些患了權力飢渴症的狂徒——他們玩弄騙術的把戲即使被揭穿，也毫不在意——即使我們可以罔顧那本質上無法相互溝通的各文化的特異性，任何一種政治的抉擇依然離不開一種特殊的環境，這政治的抉擇有時候可能相當理性，但終究不可能證明它可以跟科學真理具有相同的本質，也不可能被視之為一種道德的無上命令。

印證的不可能性出自於任何社會存在的法則的無法窮究性，以及人的價值的多元性。爲了提高經濟生產力，獎勵是有必要的；爲了平撫爭論，爲了使頑強的人能跟其他人相互合作，也有必要建立起一個權威的機構；這些爲人力所不能泯滅的必然性正是象徵著我們生活的歷史與爲我們所信服的歷史目的兩者之間的罅隙。上面所提的人爲的工作或服從，若不是出自於壓迫，則不與人被預定的命運相矛盾衝突。另外，在任何一個社會裏，暴力永遠扮演著重要的角色。就這個意義來說，政治學理是以減輕暴力之罪惡這一觀念作爲基礎的，而且，只要人依舊是人，則永遠如此。

樂觀主義的言行往往是一種錯誤之思想的結果。寧採計畫經濟而不取自由市場經濟，這是可允許的，也是合乎理性的；然而，任何人希望計畫經濟能開創出一個富庶的時代時，他就錯誤地判斷「科層制度」的效率與可獲得之資源的限度。寧可採取一黨專政的權威，而蔑視決策緩慢的議會制度，這也不是錯誤的，然而，如果有人就此認爲無產階級專政是可以實現人的自由，那麼，他就錯誤地判斷了人的本性，也忽視了權力集中在少數人手中必然造成的後果。把作家轉變成爲「靈魂工程師」，使藝術家爲宣傳服務，這並不是不可能的事；然而，懷疑那些受辯證唯物論或社會主義寫實論所役使的哲學家或作家爲甚麼缺乏創造之天資的人，則根本誤解了人創造的本質。「歷史的偶像崇拜者」愈來愈猛烈破壞知識和道德，這不是因爲他們受到好壞情緒的影響，而是因爲錯誤的觀念所導致的結果。

不斷發展的人的「實在」(reality) 是有一結構在；任何行爲在其複雜的脈絡中自有其地位；個人與政治體制相互綰連；觀念會組織自身而成爲教條。任何人都不能任意從他自己對事件的解釋觀點中推演出一種意義，而把這意義加在人的行爲或思想上。「定論」不是那麼容易就可以言表的；任何人都不要妄加論斷其敵手，好像自己的目標才是終極的真理。

真實地理解歷史會使我們時時記得寬容，但錯誤的歷史哲學只會滋長虛妄的狂熱心態。

然後，分析到最後，值得我們一直詢問的問題是：歷史有一種意義嗎？就某一種意見來說，我們可以立即回答這項問題。只要人在歷史中發現了一種思考和反應的共同模式，歷史跟人的行爲和工作一樣，都是可理解的。

從另一種意見來說，歷史也顯然有意義。人在理解一樁事件時，是把這事件放在一個脈絡當中；在理解一項成就時，則是爲著遠、近距離的觀察者建立起創造者的靈感動力與創造物的價值。意義就好比如是人的好奇心的取向或「實在界」的面向一樣，都是變化多端，繁複多重層面的。真正的問題就以一樁單一的問題爲定。由於歷史的任何一個時刻都有許多意義，所以，歷史整體如何可能只有一種意義呢？

在這裏，有一種三面呈現的多元性有待克服；那就是文明的、政治體制的以及人的行動的——藝術、科學與宗教。



如果要克服文明的多元性，則只有一種條件方可能，那就是：人類全體屬於一個廣大且單一的社會；若要主宰政治體制的多元性，則只有在人集體生活的體制秩序是依據人的「計畫」被組織成的這一條件下，方有可能；若要打破人行動的多元性，則只有確立起一種放諸四海皆準的哲學體系，由它來確立人命運的方向，方有可能。

人終究可以建立起一個永遠滿足人之需求的全能的國家嗎？這個問題的答案端賴人類未來發展的事件而定，我們在此無法任意說「是」或「不是」。如果政治的發展只有一種意義可遵循，那麼，顯然，人類就只有一種天職：如果社會並不是互有差別的，那麼，人類的社會就會表現出誠如人之理論所畫定的幾個遞嬗的階段。

然而，一個全能的國家政府就真的能夠解決歷史之謎嗎？是的，對於那些認為人類別無其他的目標，只有合理性地開拓整個地球的人而言，這問題的答案是肯定的。但是，有些人卻不願意混淆了「社會之實存」與「靈魂之救贖」，就他們而言，這問題的答案是否定的。不論答案是甚麼，答案的來源不是歷史的知識，而是哲學的沈思。

分析到最後，歷史是有一種意義，這意義是哲學賦給它的——如果人本質上是建築永恆之物的建築師，是為想像與壯麗之緣故而創造出想像和壯麗之形式的創造者，那麼，這是一座想像的博物館——或者，如果對自然無限的開拓才能使人類超越動物的層面，那麼，歷史是有「進步」的意義。哲學賦予歷史冒險的意義是決定了歷史基本發展的結構，但

它絕對無法決定人未來的發展。

是哲學家，不是歷史家才能理解人追求甚麼。然而，不是哲學家，而是歷史家才能告訴我們：人在過去發現了甚麼，以及，或許，未來可以發現甚麼。

## 第六章 必然性的幻覺

馬洛·龐帝在〔人文主義與恐怖統治〕中說：

唯一一種人共生存的邏輯在，歷史才具有意義；這種邏輯並不阻撓任何既定的人之冒險，然而，它就像是憑藉著自然選擇的過程一般，至少能滅絕那些無法符合人永恆需求的事物。

行文至此，我們是把「決定論」或「先見之明」的問題擱置一旁，這是因為它往往跟所謂的「人之終極目標」相混淆。假若有人界定出「一種存在」是謂「符合人永恆的需求」，那麼，他是否有權利主張這種「存在」必須被實現？

任何人都可以承認人有預測未來的能力，也可以斷言：未來是循著一固定的途徑發展；然而，這並不表示這個未來是符合了「人的永恆需求」。任何人是可以相信我們能理解人際的關係應該是什麼，然而，並不因此就可以肯定或否定：事件本身必會滅絕那些「不符合人之永恆需求的諸種冒險活動」。

sens（感覺或知性）這個法文字具雙重的意涵，而極易造成混淆，因為有人試著一方面確立起社會進化的方向，另

一方面又想建立起那能成就我們之理想的所謂「優越性之狀態」。世俗化的歷史神學在這種進化之方向與人之理想之間搭起了一座橋樑，也由於它們確立了這種程式——儘管這些程式並非是理性的——而獲得了聲譽。

黑格爾曾經提出了一種貫穿人類之歷史行程的所謂「理性之慧點」的觀點，認為這理性利用了人的情慾而完成了歷史目標；現在，我們能經由觀察的研究途徑，而提出跟黑格爾的這觀點相當的觀點嗎？利益或經濟勢力的決定論真的能夠一路導向理性化的結論嗎？

## 一、機會決定論

讓我們再次引用前個章節所舉的例子：凱撒橫渡盧比孔河、奧國國防部長給貝爾格勒（譯按：南斯拉夫首都）的最後通牒、希特勒下令推動「紅鬍行動」。這些決策的行為跟當事者的遠程計畫，和他置身的、為他所了解的處境連起來，都是可理解的。歷史家確立起行為的動機、誘因，以及建立起那引導或迫促決定之行為的種種處境。然而，在此，我們也會不由得探問一樁問題：凱撒、奧國國防部長與希特勒是否可以有另外不同的決策呢？這樁問題並不意味反對「決定論」的原則。主張甲這個時刻的世界情勢無法導致不同於B時刻的情勢，這樣的主張是跟嚴格意義的歷史問題互不關涉的。在此，又有一種問題：凱撒、奧國國防部長、希特勒的紅鬍決策可以由其環境看出意義嗎？如果同樣的處境，

但換上另一個人，因此有了不同的決策，那麼，是否就可以說事件的過程必然有所不同呢？一個人是否能夠證明：這些決定的結果都是為時間所限制，所以，「最後，一切都一樣」？如果1914年的大戰延遲了五年或十年才爆發，那麼，結果是不是一樣呢？在列寧和托洛斯基領導下的大革命是不是能夠在俄國贏得勝利呢？

這些議論必然是否定形式的：「任何人都不能證明……。」然而，相同的觀念也可以用肯定的語詞加以表示。一件事件只要是一個人行為的結果，那麼，它也表示出這個人也同時是「歷史的偶然性」。行為者的心理是反映出他所接受的教養與環境的影響，但是，在某一特定時刻所下的決策不是教養或環境影響下的必然結果。這個行動者儘管能盤據著一個足於影響整個社會的極高地位，他也不會全然受到置身之處境所決定；一樁事件的無窮盡的結果是起因於個人的行為。

政治的歷史，所謂戰爭與國家興亡的歷史，既不是不可理解的，也不是全由偶然因素所造成的。了解一場戰役與了解一種軍事制度或經濟生產方式是同樣困難。歷史家不會把一個民族的興衰只歸諸於機會這一因素。然而，在這裏，軍事的挫敗往往無法證明一個帝國的衰敗的徵候，據我們所知，外力的侵犯曾經造成某些最壯偉、富庶之古文明的毀滅。據此而論，因與果之間並沒有一定的關聯。任何事件是顯示出一種「俟機運而定的決定性」，這種性質跟人之世界的結構關係大，而與我們知識的不足關係小。

任何時候當有人把一種行爲跟處境相互關聯時，他必須讓這種關係有一種無法超越的不確定的範圍。如果我們考慮一個較長時期的歷史時代與整個世界的文明，那麼，這種不確定的範圍關乎人的選擇能力、意志力和創造力。環境帶來了種種挑戰的刺激，而社會則是證明自己是不是能回應這些挑戰。有關個體或社會之「生命力」(the life-force) 的形而上學純粹是一項把我們任何的經驗轉變成爲一種概念或一種意象的問題。藉由一個團體的特性，我們可以解釋一個社會的命運。如果我們希望了解這個命運是如何被決定，這就要自問：曾經成功地回應一場挑戰時所表現出來的才能，是否也能夠應付同樣的再一次挑戰。環境與人之意志相衝突，而由此孕育產成的文明是可以比擬爲一種幸運的福蔭：環境帶給人機運，或者人能夠抓緊機運，這都是很少的情況。

如果從一較低層面的觀點觀察歷史事件，則歷史對機運性的解釋就顯得更爲明白。路易十六對財政危機和國務大臣所持的態度，以及1940年希特勒對英國的抵禦和對於隱匿其背後且若隱若現的蘇聯之威脅所抱持的態度，並不是由環境預先決定的。換上另外一位國君，他可能勇敢地面對這樣的危機，可能調度軍隊打擊巴黎地區的暴徒；換上另一位獨裁者，他可能跟俄羅斯保持一種「互不交戰」的關係，而且對於西方國家施加壓力，迫使它們訴求和平的途徑。在此，路易十四和希特勒的行爲不是不可以理解的。任何人都可以順著古代皇家之後裔的思考方式，也可以順著那已贏得無上之權力鬪動家的思考方式。但是，如果我們同意一位君王可能

因遺傳上之幸運而具有與眾不同的性格與行爲，則必然理解：路易十六的決策及其環境之間的關係必有偶發的機運操縱其間。另外，如果我們同意：希特勒的戰略決策來自於他的理智算計，這種算計若換了另一位獨裁者，或者，希特勒因所得的資料訊息不同，而因此有不同的策略，那麼，第二次世界大戰可被視之爲獨特的歷史事件，而且是不可預料的。

那些發現自己必須擔當起歷史決定的人都可能反映他們的社會，或者，他們的時代。然而，這些人在政治上，軍事上可能臨遇到的機運卻不是整個社會結構所能決定的。法國專制政體的崩潰與大革命的爆發是替無數、有才能但出身卑微的官員開啓了無限希望的遠景；在這樣的社會裏，拿破崙的生涯正是一種最好的範例。但是，生長在這樣的社會環境裏的人無法預知：能夠在此社會中一步登天的人物竟然是拿破崙。拿破崙成功的這項歷史事實是有賴於無數的、可比擬爲賭注輪盤裏滾動的小球之輪轉概率的有利因素。拿破崙登上皇位正是在大革命後的大賭注中、在許多無數可能的機會裏，中了頭彩。然而，拿破崙——這位法國的新主宰者——引導著那足於表現其個人人格的政策，而不是順應那些「逐鹿中原」之冒險者的趨向，這樣的歷史事實意味；滋長拿破崙之政治野心的環境顯然發展出無從確定起的結果，至少只要是法國與歐洲的制度還繼續表現出他的天才。

行動的人往往喜歡自命爲「天命之所加」，就好像是他們感覺自己正是上帝之恩寵、邪惡之神靈，或者唯有機運才

可理解的無名的神秘勢力的玩物，他們也覺得所謂的理性只是一種計算機運的問題罷了。

戰場中的將帥，以及政客、投機分子和商人很少抱持一種有關於偶然之事情的知識，若有了這種知識，他們可以結合了手段與目的的觀點；但他們都只是，也只能見機而行。將帥在擬定作戰計畫時，是無法逆料敵軍的各種反應。同時，在議會場合運用的策略能成功的因素太過於複雜，並不是人的心智所能全盤計算出來的；從事證券交易買賣的投機分子很少考慮到那些會改變市場趨向的政府的干涉或政治的事件；草擬投資計畫的商人只考慮到商業擴展的一個階段而已。現在的社會學家都已經考慮到人行爲的複雜的結構特徵，例如：人意志彼此的傾軋、環境的複雜性、機運的現象，以及各種會導致突變的因素。既然如此，歷史家能夠忽視它嗎？當歷史家研究的對象指涉一抉擇的時刻時，他們爲了理解各種可能的抉擇，遂重新思考行動者的計畫經營，也重新建立起行動者歷經的事件，這種研究的路向並非在於表現出必然性，而是解釋歷史的實在。

同時，最重要的，或然性 (probability) 不是全然客觀的：決定是跟處境有關，但決定一形成便與處境無關；歷史的偉人「表現」他們的環境，但是，事件的環境相扣，卻不是可以徹底地分明段落，而讓人洞徹了然。人的心智無法解開人世的偶發性之迷，也無法窮盡可能之因素的意義。然而，反省可能性是可以對應於行動者對遠景的思慮。歷史世界本身勾勒出巨大之「與料」（如：人口之比率、生產工具



與階級之對立) 與個人行為之間的區分，以及必然性之發展與偶然命運之表徵的關鍵事件之間的區分，或者，一個時代之開始和結束的偉大決定時刻與改變文明之命運的意外事件兩者之間的區分。歷史世界的結構龐大且複雜，並不是靠著幾種簡單的思想模式就可以解析清楚的。

這些形式上的考慮無意誇大歷史偉人扮演的角色，也無意誇大歷史偶然性的重要。然而，任意地否定它們，是不可思議的。面對每一種情況，任何人必須自問：為政治的命運所挑選的人，他們的行動到底影響到他們的時代達於什麼樣的程度，或者，一場挫敗是不是正加強了或造成一個國家的分崩離析；或者，一樁事件是不是反映出或扭曲各種不同之勢力或觀念運動之間的關係。這問題的答案不是非白即黑，非必然即偶然，也不是說：歷史早就預備了英雄的偉大事業，即使換上另一個人而給予這項事業不同的性格。

歷史家通常有意渺視或誇大那難逆料之環境或偶發事件的重要性。這種傾向無法有一種哲學的地位：它顯示出某一種偏好，或一種特殊的好奇心的取向。一樁問題若是導源自經驗，也承認無法獲得一種普遍有效的答案，那麼，它也不是哲學所可能解答的。創造力或影響力的範圍在每一個時代或每一個生活的層面裏，留給個人或意外事件的，為什麼應當是廣濶的、也是狹窄的？

事件跟一個小團體或甚至是一個人的意向或情感搭上關係時，就多多少少可讓人理解。有人把一場軍事上的勝利歸諸於軍備的優勢或將帥的雄才大略，這樣的解釋或多或少是

可成立的。或則，誠如軍事學家所強調的：軍備與組織占九分的決定力，而士氣、軍隊的素質和戰略的優勢占一分，但這是事實的問題，並非是學理的問題。

憂慮枝枝節節的事實——比如個人的決定或偶發事件——的干擾將會阻礙對整體現象的瞭解，這種憂慮是不得當的。那些可能會使事件之發展偏離其軌道的細節事實並不會防止我們對整體的瞭解。「如果拿破崙的勝利是曲折的」，那麼，人也必然會瞭解這種勝利的性質；如果1914年的世界大戰不曾發生，而且布爾什維克黨被肅清，那麼，人也必能瞭解：沙皇政權在外國資金的援助下，加上有地主階層作為基礎而且本身也具有進步自由之傾向，俄國的工業化的現象到底會是如何。回顧過去，不論人們怎樣地把可能性歸諸於這些假設——以嚴格的概念來說，人們為了使不曾發生的事成為可能，而如何以他們的思想修正多少的資料——事件的實際過程還是可理解的。沙皇政權崩潰後，一連串的內戰、地方政權彼此間的持續傾軋，看起來，必然造成列寧的勝利。布爾什維克黨的勝利，就好像是那集合了許多特殊之環境因素的必然趨勢一樣，並不一定帶來俄國人民期待的幸福，或者，不一定能建立起一個代價並不昂貴的現代化經濟體制。

歷史家的工作在於尋究事件或人之冒險的蛛絲馬跡，比如，研究拿破崙自1798到1815年間的生涯，或者，希特勒自1933年到1945年間的生涯。他的研研工作必須使研究對象的整體是可理解的。他無法提示有一種無所不在的力量決定任

何事件，他只希望能為終究發生過的事情尋找出深刻的、根源性的原因。拿破崙的帝國大業之所以失敗，是因為帝國的基礎僅奠定在法國本土上，而顯得太過於窄隘；或則是因為交通工具與政治各方面的管理無法配合這龐大帝國的事業；或則是因為駐紮於占領地的法國軍隊壓迫異族的行徑與法國宣傳的觀念相衝突，而激起占領地人民的愛國心。舉另外一個例子，希特勒的極權帝國之所以失敗，是因為他挑撥蘇聯和英國之間的衝突。據我們至今所能理解的，像這樣的解釋都是正確有效的：它們指出這兩大帝國終究失敗的可能原因。然而，這些原因無法更進一步地決定這個冒險活動的細節和持續的過程，也無法排除偶發事件。英俄聯盟的瓦解可能解救1813年的拿破崙的事業；蘇聯和西方的失和也可能解救希特勒的德國，這猶如奧匈帝國和俄國聯盟的瓦解解救了菲德烈二世的情形一樣（由許多因素來看，這些偶發事件在1813年和1944年都不可能發生）。另外，秘密武器的發展和原子彈的發明都足於扭轉整個事件的命運（儘管依同樣的原因來說，像這樣的偶發事件也是不可能發生的）。

一個人在事件和個人事蹟的漫無頭緒的情況中，理出一個整體的環境相扣的解釋性的秩序，這並不表示低估了個人所扮演之角色的重要性，也不是忽視了機運或偶發事件的干涉。歷史的重建必須與歷史的實在有密切的關聯，這樣，才能使人了解歷史。原則上，歷史重建的工作可以忽視「過去可能發生什麼」，也不必考慮必然性。如果有人提出「因果關聯」的問題，這問題的答案都是：在一特定的環境底下，

必然發生某一件事件。

決定論的解釋與重視歷史過程中偶發事件的觀點不是兩相衝突，而是相輔相成。任何人若要能展現一個歷史現象的部分真理，就必須連同地考慮其他的現象。回顧過去，歷史家爲什麼要否定變化多端的事件的真實性呢？活在歷史中的人不會自問是否受遺傳或教養所決定，而是問自己是不是有能力主動地立德、立言與立功。在事情發生過後，他爲什麼一定要去思考那活在歷史中的人不曾想過的「命定論」的觀點呢！

## 二、理論的預測

歷史事件的因果關聯要清楚明白，才能夠是可預測的。過去與未來是同質性的；科學的命題不會依照時間的過去或未來的意涵而改變其性質。爲什麼許多歷史家有意認爲過去是命定的，而未來是不可決定的呢？

在許多情況當中，任何人都無法預測一個人在衆多可能的決定中選擇哪一個決定，然而，要是把這個決定跟環境、行爲者的目標、政治的或戰略的迫切需要相互關聯，它是可理解的。回溯性質的知識通常以事實的述句表示，比如：「事情發生了，因此……」，或者，以假設的述句：「像這樣的動機是這種行爲所以發生的原因」。然而，除非它能充分地抽象化而得以應用於其他的偶發事件，否則，它無法讓我們預測未來發生的事情：行爲果真是由個人或羣體恆定的

性向所造成的結果，或者，人的行為果真是受環境所決定，那麼，藉著因果關聯的解釋，預測是可能的。

當這種關係彰顯時，過去和未來的同質性，儘管有時候會被日常運用的語言所遮掩，也是會取代自身。對於歷史的事件，由於我們已經知道了它的結果，所以，會毫不猶疑地認為事件是由一單一的原因所造成的，而忽略因果關聯的建立純粹是來自研究者的選擇和任意的區分。就此，也忽略可能會從中干涉的各種不同的因素；同時，把事件看成一連串事件的必然結果，這樣的必然性的意義如果要正確有效，則必須「凡事均無差別」方可。1942年或1943年以後，任何人均可預測希特勒的失敗，這正如同，透過回顧的反省是可以領略它是如何被決定的：處境所透露出來的基本與料(data)使人可以預知這場鬥爭的必然結果，這是因為在所有可能性當中，這是不可避免的。如果戰爭另取他途，那麼會有某種偶發事件——比如：秘密武器的發明、反德聯盟的崩潰——干預其中。在展望未來時，沒有人敢排除這樣的偶發因素。

沒有人可以正確無誤預測一場戰爭的日期及其環境。或許，在1905年或1910年間，有少數獨具慧眼的人已經感覺出會導致大戰爆發的一連串危機迫在眉睫，然而，他們都無法說出大戰爆發的日期，也無法說明突然引燃大戰爆發的環境因素。1914年整個局勢所透露出來的基本信息並沒有表示大戰會爆發的任何動向，職是之故，歷史家就不會沒有興趣去研究1914年8月的一羣操縱局勢的人，他們的作為造成了一件歷史大事，這件大事的發生，在它那特殊的時刻裏，除了

是由歐洲當時的處境所決定外，也是由過去幾年來歐洲歷史發展的路程所決定，而且，我們也可以如此說：即使這場戰爭當時能避免，往後的幾年，它也會發生。

除了這種意義含混的「可預測性」和意義較確定的「不可預測性」之外，任何人可以由不同的常數，建立起一種使得主權國家彼此鬥爭終不可避免的因果關聯嗎？在此，任何人都無法任意地肯定或否定一項理論的可能性。戰爭似乎是跟許多不同的社會現象有關聯，對於這些衆多的現象，沒有人可以一一列舉。把戰爭視之為一種整體性的事實，戰爭則是反映國際關係的本質。有時候爲了消除戰爭，這種國際關係的本質也可能有必要被改變。

與人口有關的事實——譬如，出生率、死亡率、年齡的分布——更難爲人所預料：能被人決定的變數爲數太少；而且，這些事實不隨價值的急速改變而改變，所受到的外界的影響力也不大。基於已知的人口數去計算十年或二十年能服軍役的階層，這種計算相對地來說比較不冒風險；在這個例子裏，「所有事物均無差別」這條程式正是不考慮到任何軍事災難、流行病和大飢荒等的偶發事件，換言之，即是，不考慮到突然而起的人們對「生活之期望」的修正。預測二十年或五十年以後的人口數更是一件受機會左右的事，原因是：任何事情的發展不是經常循就一定的方向進行的。誠如我們在法國所觀察到的，緊接出生率的突然增加而來的通常是出生率的降低。

在經濟生活的層面上，預測更是常事，儘管它所用的方

法並不盡滿人意，也無法得到確實的結果。短程預測一個國家的經濟是以一種知識為前提，它假設在一體系中最根本的變數是存在的。基於這種前提的預測很少犯嚴重的錯誤，其原因在於：經濟的趨勢在不遇到特殊的環境下，是不會突然改變的。然而，這種預測也不全然準確，除非我們能詳細地知道經濟生產所循經的無數的週期循環，也能夠決定那足於影響全球之經濟的變數。無論在什麼情況，預測總是懸而未決，人的行為——特別是商人的行為——是遵守集體的、難預測的信心或懷疑的運動。

以邏輯的概念來說，跟貿易循環週期有關的預測也落入相同的範疇。1953年，專家學者對於美國的經濟衰退所帶來的結果，無法有一致的看法，或者，甚至對於引起這經濟衰退的環境，也眾說紛云。在經濟學的領域裏，一種「整體的理論」(an over-all theory) 的本質與意義經常引起爭議：它承認一種全民就業的經濟體系容易造成經濟危機，但它畢竟無法證明：造成相反趨勢的變數總是相同的，或者一種數學的模式是可以被運用的。眾人都熟悉一項經濟學的觀念，那就是，經濟的擴張或衰退像滾雪球一樣，會越滾越大，也了解：消費者、商人和財經首長的心理都可能使經濟衰退更為嚴重。每一種危機都有它自己的歷史。一個經濟體系中所有變數之間的相互倚賴性都有助我們去建立一種理論，然而，這種理論無法如同表示可能的環境的連鎖反應——於其間，在每一種情況中，事件決定了確實發生的事件——一樣表示規律。

無論我們贊同與否，這些短程的或中程的預測不會引起任何原則性的問題。政治家的懷疑和專家的過度自信都同樣可能帶來令人懊悔的結果。經由經驗，任何人都可以知道任何的預測如何可能是精確的，以及預測的界線如何依照生活的體制之變化而變動。

這些初步的評論帶給我們在此關切的問題：我們是不是能夠預測經濟體制的演化，以及預測一種體制轉向另一種體制？有人是否真地可以證明資本主義會自我毀滅？或者證明社會主義必然會隨資本主義的毀滅而生起（儘管我們無法確知何時和如何生起）？無法預測美國最近的經濟衰退，這並不意味著不可能預測長程的歷史發展。依照它們發生所在的層面，事件似乎是受到那些可計算的原因所決定，或者受到無數的影響所致。衡量二十年後之美國的國民所得較之於衡量二十年以後的經濟生產指數，前者所受到的不定因素的影響可能比後者來得微弱（在預測二十年以後的事時，有一項基本設是，那就是：不會有任何未可進料的動盪因素干擾其間——在革命或戰爭期間，動盪不安的紛擾是一種極重要的限制條件）。職是之故，我們依然要決定一種經濟體制的內在的改變或者整體的崩潰是否也是屬預測範圍之內的事；換言之，它們是否是受到少數幾種為我們可視察因果關聯的因素所決定。

雖然承認以利益動機和消費者的需求為基礎的經濟體系的不穩性，但此經濟體系畢竟是存在的而且是繼續存在的。有人為了證明這種（資本主義的）經濟體系的必然自我毀



滅，就必須詳細地指明致使它無法運作的環境，然後，必須說明這些環境是由一種政治體制運作所帶出來的必然結果。所謂的〔投資報酬率遞減〕(the falling rate of profit)的法則就是為說明這種經濟體系之衰微而提出來的法則，然而，這種法則，現在看來，並沒有什麼作用。在效果上，這項法則設定經濟利益來自剩餘價值——換言之，也就是那與勞動代價相對應的價值比率。在證明這種經濟體系終究自我毀滅上，任何人必須接受勞動價值的法則。以及馬克思主義者的工資和剩餘價值的概念，也必須接受一項觀念的主題，依此，利益比率的減低正跟資本分配率的減低成正比。同時，確立平均之利益比率使人不致於會認定機器取代勞工是會降低利益的可能性。有許多假設是有必要融合事實和理論，這一事實足於說服人去放棄理論本身。

「利率降低」的這項法則無法理證資本主義必然自我毀滅的這項信仰。顯然地，是有某些影響力會拖延利益比率的降低，舉例來說，降低商品的價值在保障工人及其家庭的生計，是有必要的。在〔資本論〕(*Das Kapital*)所營建的理論架構當中，剩餘價值之總量是隨勞工數目之增加而增加。但是，我們卻不明瞭利益比率減低的速度，也不了解一種經濟體制要生存下來的最低利益比率是如何。

沒有一種真正的理論是可以證明資本主義的必然崩潰，但這樣的事實，說真的，也無法告訴我們這種經濟體制未來能存續下去的機會是如何。一種理論通常是可以被化約成爲一種簡化的型態。如此，很容易建立所謂的「永久和諧」的

型態（自由主義者就經常如此）。另外一方面，悲觀主義者發現很難去建立起一種能配合其陰鬱之論點的類型：如果資本主義是以一種內在矛盾的類型做為它的基礎，那麼，它根本無法存在。悲觀主義者不是理論家，他們毋寧是歷史家；在他們眼前的凡事必然崩潰。

職是之故，經濟學家在論述所謂「資本主義成熟階段」這項主題時，都判斷美國經濟體制的發展已經創造出一種處境，在這種處境當中，百分之百的就業率即使不可能完全地被實現，也至少是接近可能的。馬克思主義者認為：利益動機是資本主義的經濟體制的核心和基本的原則，而它本身卻有榨乾利益之資源的傾向。有些經濟學家在考察了邊陲地區的開發、出生率的降低，以及隨機械之發展而帶來的有利潤之投資的數目相對減少時，都憂慮：資本的邊際效用和經濟利潤之間的關係必然造成失業的範圍逐漸擴大。

二十年前，所謂的「成熟」的理論——這即是「資本主義的自我毀滅」的這項理論的現代翻版——甚為流行。今天，這項理論已經過時，因為美國經濟體制的擴展激起一種更為樂觀的理論。在一確定的時期，一種基於自由市場的經濟體制會由於有利潤之投資在數量上的遞減而可能被損傷。這樣的論點不是為我們所不能信服的。在工業化剛起步的階段，是比較容易開拓投資的機會，譬如：公路、鐵路和機車工廠的建立，但是，隨工業科技之進展所創造出來的投資機會，在比率和程度上，都比較少、比較困難。然而，一位經濟學家即使承認這種基設，他也不致於自命為預言家，而以

一種宗教啓示論的態度預言資本主義的整體崩潰，以及社會主義的計畫經濟的必然實現；他所能提出的建議只是：在塑造利益之比率的遞減或國營事業之投資上，必然有政府之干涉參與其中<sup>①</sup>。

實際的經驗是不是告訴我們當資本主義的體制逐漸衰老時，計畫經濟在比率上會消除市場經濟的結構呢？俄國的經濟體制，以國民的個人收入，或者每個勞工的資本額，或者以經濟活動三個層面之間的勞力分配的概念來說，是比美國的經濟體制晚了半個世紀之久，而這個經濟體制是由中央政府統籌一切的計畫經濟所支配，在這方面，美國則不是如此。在二十世紀的中葉，整個世界的各角落，經濟體制是呈分配的狀態，並沒有一種經濟體制獨占一切，這是一項歷史的事實，它跟所謂的「經濟的成熟」毫無關係<sup>②</sup>。

社會主義化是不是在以資本主義爲主的經濟體制逐漸成熟時，依舊必須在這經濟體系之內建立它的基礎呢？有人認爲國家有責任擔負民生的富庶與全然的就業率，對於這樣的思想主題，是沒有強有力的論證可以支持的；今日我們所見

- 
- ① 我個人認爲：與比相反的假設，其可能性比較高。在一既成的經濟生活的情況中，如果第三層面的經濟活動缺少進展，那麼，困難所在——依照不同的階段多少是相當棘手的——對我來說是在於生產工具的轉變上，特別是勞動力的轉移。任何人在解釋一個經濟體系爲甚麼在一確定的時期運作失靈或者有本質上的改變時，是無法提出一種確定、絕對的理由。同時，這經濟體系發展到某一種確定的階段後，在第二種經濟活動層面上的投資概率並不會消失。
- ② 馬克斯曾揭櫫一種觀念：由中央統籌一切的計畫經濟必然實施於工業化剛開始的階段，但甚至跟這觀念相反的觀點也祇有在一普遍性的意義當中，才是真實的。

的是：強迫性的儲蓄（以剩餘的生活費用和自我發展財源的基礎）取代了個人與自願的儲蓄，以及物價的控制或政府的津貼……等等愈來愈普遍。在二十世紀的今天，在所有的資本主義的國家裏，國家政府都有干涉經濟的傾向，而且這種傾向愈來愈明顯，這是一項不容爭論的事實，然而，國家所扮演的角色與國家經濟發展的年分尚不成相當的比率，這也是事實。「國有化」(nationalizations) 不是經濟—科技發展所帶來的結果，它們與政治和經濟的制度息息相關。經濟體制的社會主義化已經是一則歷史的故事，它在每一個國家裏所表現的各有不同，而且被少數的普遍性的事實所決定，在這些事實當中，全民普選制、經濟生產力的提高和在巨大工業企業中恆定資本的累積都是同等重要的。

另一方面，我們無法考察經濟、科技的發展與「生產工具私有化」的經濟體制兩者的關係。也沒有邏輯上的理由去解釋為什麼那被工業科技的有利條件所迫促的巨型企業應當是國有化——除非有人同意「標準機車廠」的地位相當於「國有化」的地位。（或許，這種解釋觀點能符合那位社會學家但非先知的馬克思的基本思想。第一家股份有限公司的出現使得這位〔資本論〕的作者很有意義地評論資本主義的新形態）。以工業大亨為主角的資本主義在十九世紀前半葉最主要的形態是紡織工業，在十九世紀的中葉則是冶金工業，降至今日，這些資本主義的工業形態並沒有消失，而是被其他的、具有社會集體性格的形態所超越。是政治，而不是科技，才是支配法國電氣和瓦斯工業的「社會主義化」的

真正動力。

換言之，有人以嚴格的意義解釋「資本主義終將自我毀滅」的這項預言，但是，他們無法獲得事實的印證；或者，也有人以較廣泛的意義解釋這個預言，而指出一種進步式的「社會主義化」（也就是，國家政府逐漸地加強干涉，以及在不必要全「國有化」的情況下，逐漸去除大企業的私有化性格），在這種意義的解釋下，這種預言可謂是真實的，但是，無法切中當前經濟傾軋的弊端。

如果毫無保留地接受第二種解釋觀點，認為經濟上的一種無盡止的演化是遵循同一的路線進行的，那麼，這是錯誤的。權力集中不是一件單純的現象，不是科技的條件和競爭的形態所帶來的結果。在某一經濟層面上的經濟生產單位的擴展是來自於經濟生產力的考慮；在另外的層面上，運動的趨向就毋寧是朝向相反的方向。「電力帶有不同方向之擴散的可能性」這樣的命題已經是衆人皆知的普通常識。由是言之，大企業公司的財務集中與其說是受到那追逐巨大利潤的慾望所推促，不如說是由於人的權力意志的驅策。它們有時候是由自由競爭孕育產生，有時候則是經營者的決策所帶來的結果。它們並不會咀咒某一種經濟體制，或者其他種類的體制，而希望消滅這些體制。

或許有人會說我們忽略了這項思想主題的中心論旨，那就是，「資本主義本身內在的矛盾」。這經常被引述的所謂「資本主義本身內在矛盾」的一個論題是指經濟勢力與生產關係之間的矛盾。在這裏，我們會問道：「經濟勢力」確

切的意思是什麼？是指集體可支配的資源的總數、科學知識、工業裝備、組織能力與人力資源嗎？如果是，那麼「經濟勢力」的發展可以指稱許多的現象：物質原料和勞工數目的增加、由知識的發展或科技的應用而帶來的經濟生產力的提高，以及由於新礦產的開發或勞工的高度生產量所帶來的國民所得的提高。另一方面，所謂的「生產關係」顯然包括下列的現象：私有制的合法權、生產者彼此的關係、生產所得的分配及其產生的階級對立。由此觀之，這是兩種非常歧義之概念，那麼，所謂的「矛盾」到底是什麼意思呢？

依照一種解釋觀點來說，科技發展到某一個階段之後，私有財產制的立法會阻止經濟的發展。在此，我們可以用事實來否定這種解釋觀點：資本家的立法是相當具有通融性的，因此容易造成巨大的工業或財務上的集中。立法有時候可能偏向傳統的企業，而排斥新的、更有效的生產方式。然而，這種立法並不是僵硬的，它不會使資本主義走向滅亡的途徑。

或許有人寧可把生產關係解釋為「由於勞工階級與他們的勞動工具彼此的分離而導致的生產所得的分配」，而不願把它解釋成爲「立法的技術」，不是嗎？取一句標語：經濟生產的組織是集體性的，而生產所得的分配則是個體性的。然而，再次提起，所謂的「矛盾衝突」或「對立」只是字面上的意義而已。

如果把它轉換成日常用語，它的意義則相當於一項爲資產階級之經濟學家所通曉的理論的變數之意義，這項理論即

是所謂的「次位消費的理論」(the theory of under consumption)：爲了追求利潤，資本家必然降低勞工的工資，而且，因爲銷路短缺，資本家必須犧牲消費物品和大眾的生活水準，而蓄積生產工具<sup>③</sup>。從歷史的角度來看，生產所得的不平等的分配，在某些國家，有時候是會刺激過度的財富蓄積和資本的「騰昇」(the flight of capitals)；以及間接地限制經濟生產力的擴張。當前，所謂的「資本主義體制」都知道如何藉著稅制來修正那自發性的生產所得的分配。真實的薪資，畢竟，不是單獨地由勞動生產所演化而來的。並沒有明確的理由說明爲什麼工業體系和生產所得分配之間的張力會變得嚴重而難於平撫。

然而，這並不意味著對資本主義抱持一種樂觀的心態，以爲資本主義是能和平地朝向「衆人均富庶」的高層次演化。這樣的體制是奠定在私產制和自由市場之上的，所以，它不是具有穩定、不容易變動的本質；它必然有造成許多髒亂的貧民區的危險，而且，它對於經濟危機的反應會帶來了無可轉圓的結構上的改變。科技的進步會無情地修正工業企業的層次和組織，結果是改變了整個經濟體制的面向。成熟的資本主義不是造成一大羣生活悲慘、孑然一身的貧民，他們除了其身上的枷鎖之外，不會有任何損失；成熟的資本主義反而是造就出一羣小資產階級的勞工和僱員，他們時常反抗競爭的代價。在此，任何人並無法否定：事物的發展會走

---

③ 這種描述較適合於蘇聯所運用的社會主義，而較不相應於西方的資本主義。

向一種較不具有資本主義性格的經濟體制，然而，這種發展不是受不容轉變的「決定論」所控制，而且這種發展的本身也不是註定有原初之變化元素彼此之間的矛盾對立在。甚至，以它比較寬廣的路線來看，它是一則極為複雜的故事，而不是一種極為簡單的必然性的觀點就可以盡其意蘊的。即使我們不為社會主義政黨的勝利作前鋒，而闡揚「資本主義本身的矛盾」，我們也不可能預測社會主義（以這個名詞的較曖昧的意義來說）的降臨。

未來的經濟體制的特質既不表現於資本主義的經濟體制，也不表現於社會主義的經濟體制。

### 三、歷史的預測

資本主義國家之間，或者，資本主義國家和殖民地國家之間的「矛盾對立」，如果我們以較中立的名詞「傾軋衝突」(conflict)來取代這個表面看來頗正確的名詞，則會比較沒有異議。然而，我們是不是就因之而肯定資本主義國家之間的戰爭是不可避免的？

以某一種意義而言，這樣的一條分式幾乎是很明確的：沒有一個國家能免於戰禍。如果我們去除「資本主義的」這個形容詞，只強調「國與國之間的戰爭是不可避免的」，那麼，可能犯的錯誤就比較小。放眼觀去，不久的未來並無法保證比過去更可能維持一個和平的秩序。我們若把強調的重點擺在「資本主義國家的本質」，認為唯有資本主義才帶來



血流漂櫓的戰爭，就很容易犯錯了。

在這裏，也不是說為市場和投資的努力不會使大公司甚至是國家彼此之間走向傾軋衝突的境地。自由貿易意涵著競爭，儘管人們可以不訴諸武力，而透過協商的方法，來解決競爭，但它依然是傾軋衝突的一種。一旦國家操縱了私有企業的利益，或者為自己保留有壟斷殖民地事務或具一定範圍之影響力的權力，那麼，這種傾軋衝突就會危害和平。任何人用武力排斥其他國家合法競爭的權利，其結果是犯了侵略的罪行。這種侵犯的極端形式或許有可能消失——儘管在非洲殖民地上，許多國家尚利用管理策略穩固地操縱著非法的利益。資本主義體系的存亡從來不倚賴這種無關宏旨的摩擦，這是因為：它們之間都是主顧關係，依照明智的自我利益之打算的原則，這種彼此之間的倚賴性更使它們有必要安撫競爭的對手。更進一步論之，任何一種政治體制——包括以集體國有制和計畫經濟為基礎的政治體制——似乎都會激盪出主權性之政治單位之間的衝突傾軋的境況：由蘇聯政府一手操縱的貨幣交換利率，對南斯拉夫而言，正是一種「社會主義的剝削」。這個世界不論是社會主義的，或是資本主義的，強者永遠掌握有各種不同的手段，憑藉這些手段，為自利之緣故而影響著物價；而且能夠在他們影響所及的範圍之內，操縱和壟斷一切事物。沒有一種經濟體制可以護衛和平，但也沒有任何經濟體制必然會造成戰禍。

資本主義國家之間的「矛盾對立」，以及亞非地區的「矛盾對立」均屬於歷史，而非屬於經濟的領域。在亞洲地

區建立的歐洲帝國已經崩潰，而在非洲地區的也逐漸式微。歐洲統領的時代已經消逝了，然而，隨之而起的必然是資本主義的死亡嗎？

當前馬克思主義者都服膺一種歷史的解釋觀點，依此解釋觀點而論，資本主義的基礎不再被界定為生產工具私有制或者市場的運作過程，而是被界定為各個具資本主義特質的經濟體制的國家相聚成的「聚合體」，這個「聚合體」包括了西歐、美國、加拿大和英國屬地。依照這種觀點來看，南美以及新近獨立的亞洲地區的國家即使具有形式上的主權，但不是受封建制度殘餘勢力所支配，就是帝國主義的犧牲品，或者是資本主義形態的國家。第一次世界大戰之後，俄國成為社會主義的國家；第二次世界大戰之後，東歐和中國大陸也加入社會主義的陣營；這個陣營現有八億人口之多。在亞洲、在中東，反抗帝國主義的舉動已逐漸取得穩固的基礎，而這些地區的資產階級也紛紛參與其中。資本主義一旦被剝奪了殖民剝削的利益，便注定逐漸死亡，祇要殖民國家和被殖民國家的共存時期能延續一段夠長的時間。如果第三次世界大戰爆發了，它便頃刻間死滅。

就當前處境的一種較寬濶的輪廓觀之，史達林主義者及其對手之間尚沒有很激烈的論爭，然而，他們不會使用相同的概念，也不會從相同的角度來觀測未來。

如果人們不落入語言的圈套，就會分辨兩種型態的式微：一是一種相對或絕對之勢力已逐漸衰竭的「歷史存有」(a historical entity) 的式微，另一則是在這「歷史存有」

中建立起來的不頂完美的經濟體系的式微。歷史地來看，英國已經「沒落」，但是，這個國家的勞工階級的生活水準卻是史無前例的高。兩次大戰之後，西歐國家比以前更能接近其預期的經濟目標<sup>④</sup>。

從歐洲殖民統治時代的結束，而推演出資本主義的危機，這是混淆了資本主義和帝國主義，也同時肯定：以私有權和市場運作程序為基礎的經濟體制，如果缺少了剝削的領域，則再也無法發揮其功能作用。然而，沒有事實可以印證資產階級的歐洲在喪失其殖民地之後，也喪失了它賴於生存的手段。過去，荷蘭整個國家的收入大部分得自於印度尼西亞的殖民經營（約占荷蘭總收入的一半）；現在，印度尼西亞已經獨立，但荷蘭依然富庶繁榮。英國儘管已經喪失了印度殖民地，但是，勞工階級的薪資所得卻比戰前來得高。

在這裏，無意以短短的幾句話來解決那麼複雜、引人爭議的大問題。上個世紀，歐洲對亞洲地區的剝削有助於歐洲的工業化，這是不容爭論的事實，只是這種增益的程度如何還是有待議論的。以私人貿易為基礎的國際性的經濟體系，當一種世界性之經濟體制能發揮其功能的領域愈來愈小時，在比例上，運作的功能也愈遭遇到困難。東西雙方交易的復甦並無法消除雙方隔閡所帶來的影響：一個國家的出口貿易愈是仰賴鐵幕國家，它就會愈受制於來自於莫斯科或其他「

---

④ 說歐洲的資本主義已經有所深刻地轉變，這或許會引人反對，然而，這是無可異議的。從另一個角度來看，有能力改變正是它有活力的表徵。

人民民主政體」之首府的決策。爲了能夠確定預測資本主義社會的毀滅，或資本主義轉向社會主義，有人就極力證明：當前的處境只提供兩種選擇的機會，一是社會主義陣營的全盤勝利，另一則是資本主義必然轉向社會主義。

原料或食物的短缺將會是資本主義社會的致命傷。在本世紀或下一個世紀，歐洲可能會花費比較多的經費從已經獨立的、先前是殖民地的國家購買物質原料（儘管交易率的降低受到亞非地區國家之解放的影響程度甚微小），歐洲與美國並不會因爲共產主義國家拒絕供給它們物質原料，而瀕於崩潰的邊緣。在共產主義進一步擴張、或者在世界性的經濟體系的範圍日益縮小，或者在另一次的世界大戰的威脅愈發明顯，我們可領會到各國政府可能被迫限制私人企業的自由，特別是跟國際經濟關係有關的私人企業。然而，即使如此，這種發展也不是必然的：在1954年，就貿易關係來看，西方國家都有短暫的一段時期放鬆了國家的經濟控制。

在共產主義者的眼裏，這個被他們名之爲資本主義的「歷史存有」的特色是表現在生產工具的私有制和經濟市場的結構。但是，就西方人自己的觀點，西歐文明的特色卻是表現在多元化的政黨制、代議政制，以及人民有發表自己之觀念的自由權利，而不是表現在具有各種不同面向的所有權的方式，也不是那一時有用、一時卻危機四伏的經濟技術。環境的因素可能會使國家限制私人企業，或者，加強經濟控制，這的確是一項事實，但是，這項事實會被某些經濟學家視之爲充滿危害性的，這是因爲他們認爲西方世界的最高價

值表現於完全競爭的模式，或者，他們足於看出那隱匿於財政和外控背後的是秘密警察的陰影。

歷史的環境曾經使所謂的資本主義社會陷入險境：任何人只要看一看地圖，必會領會出這種險境的真實性。俄軍正駐紮在東德；中國大陸跟「無產階級革命的大運動」互通聲氣；共產主義可能在亞洲地區做進一步的擴張。同時，反西方、反富庶國家、反昨日的專制獨裁政治，這些情緒與舉動都會使人引頸張望共產主義的到來，而這些情緒和舉動與其說是因為對於一個它們不甚瞭解的政治體制的同情，不如說是來自於一個偶然性的「利益之共同體」的指使。沒有人可以說何時何地這種由狂態心態所服侍的，而且有龐大軍隊所支持的信仰會停息下來。

像這樣表示的預測言論只需求一種確定的似真性，而不需一種科學的真確有效性。在這裏，我們可以像十五年以前對納粹帝國及其敵手之間的勝負機會下判斷一樣，再度作一種預測——儘管這種預測不是那麼地真確。當前美蘇這兩大勢力陣營的對峙會延續多年，而不致於爆發第三次世界大戰（取這個名詞的約定俗成的意義）。我們不能說這兩大陣營的整體戰與資本主義國家之間的戰爭一樣是不可避免的。這也有可能，是因為我們的知識有限，但這種限制是隱含在歷史實相的結構裏。

如果有人預測未來的十年或二十年會爆發第三次世界大戰，那麼，這種主張有什麼邏輯上的意義呢？是有某些確定的全球性的事實，比如：蘇聯和美國彼此對立的利益，這兩

個國家的統治階層的性格，以及經濟體制彼此的競爭……等等，這些事實可能引燃戰爭的爆發，不論哪一個人當權，不論有任何不可逆料之事故或偶發的環境（好或壞）可能干擾其中。然而，我們沒有什麼可以證明這是當前面臨之可能性的正確解釋。或許，機會多少會同等均衡。

如果有人設定第三次世界大戰必然爆發，或者，冷戰會持續下去，那麼，同樣地，也很難預測誰輸誰贏。如果說有人從美國科技工業的強大而推論西方國家必然勝利的這種論調是天真之論，那麼，因為目睹蘇聯經濟體制的擴張而肯斷共產主義必然勝利的論調也同樣是天真之論。這種為世界之霸權而引起的衝突傾軋可能會由武力來解決，而且，有許多不可逆料的環境因素——譬如，哪一方會採取主動攻勢？哪一方會有最進步的導向飛彈或性能最優良的戰鬥機？——是會干擾其中的；除了江湖術士之外，沒有人會自命可以解決未來不可知之謎。另外一方面，美蘇雙方的衝突也可能逐漸被解決——雖然不是決定性的。透過無數的邊際性的戰爭，或者，由於雙方的轉變，而達成一種新的均衡狀態。這種情況也許是可以逆料得到的。美蘇雙方各自比其他的國家都了解自己的弱點；而西方世界的一個弱點竟然是相信「社會主義不可避免地將降臨到這人世間」的這個觀念，也因此讓對手相信自己是一股命運之力的舵手。

只要我們考察過去，所謂的「歷史命運」純粹只是我們無所選擇之行動的僵硬形式。未來總是懸而未決的。另外，我們的自由也不是絕對的；自由是受人的情慾、過去的傳統

與集體的行動所限制。然而，這不是迫使我們去服從一種令人嫌惡的政治體制。並沒有所謂「整體決定論」的這種東西。對生活在「時間」當中的人而言，超越未來是一股衝擊力，激勵他支配自己的命運，而且保證他：無論發生任何事故，總不會喪失希望。

#### 四、論矛盾辯證

「矛盾辯證」這個名詞的意涵分歧，而且具有一種神秘的寓意在。用之於歷史的整體發展，它是可容許有兩種解釋：一是因與果持續不斷地互動、交錯，而因果關聯的這種運動當出現一種有別於過去的體系時，便停息了下來。另一則是一種整體的連續，每一個整體各自有其意義，從一個整體轉變到另一個整體是一致性地透過一種可理解的必然性。

藉由參考馬克思主義的思想主題，是可以釐清第一種解釋。這種思想主題是指：生產力的發展是跟隨著經濟勢力的集中，同時，這種發展牽涉到無產階級的人數的擴大與生活的日益貧困、悲慘；最後，無產階級組織自身而成為一個政黨，堅決地奉身於大革命的運動。依照這個觀點，歷史之運動的源動力是來自於歷史之因素的互動，而這種互動彼此之間的關聯性是如此，因此，從一種私產制的體系發展到一種社會主義的體系，是有一種不可避免的躍進在。

一種因果關聯的「矛盾辯證」表現出的問題是我們在上面章節曾經檢驗過的問題。一種以私產制和市場結構、程

序為基礎的經濟體制可能本身會造成使得自己無法運作的結果，這不是不可理解的。然而，事實上，這種理論現時流行的意見都經不起細密的檢驗。資本主義在它發展時是會自動地修正自己，它並不會摧毀自身。政治上的民主政體和意識型態不同於工業和科學技術，它們會逐漸地約束自由競爭，以及擴大國家對經濟的控制權。我們無法證明：資本主義的演化將會無限地持續在同一個方向中進行；也無法證明：一個政黨或一個國家必須是唯一的對這一種歷史趨勢之發展的贊助者。

另外一方面，對於「矛盾辯證」的第二種解釋是引發出另一些不同的問題，這些問題可以歸結於一個問題：在歷史當中，兩個關鍵之時期彼此的關係，其本質到底是什麼？藉著一種有意義的關係，或者，最多，藉著一種「偶然決定論」(an accidental determinism) 的矇昧不清的關係，是不是就可以連接兩個時代、兩種生活方式、兩種文明呢？有人可能會回答說：這樁問題與其說是屬於哲學或批判論的領域，不如說是屬於實際經驗的範圍。更進一步地來說，我們無法決定「歷史延續性」(historical continuity) 的本質，我們必須做的只是觀察過去，而且問題本身自會自我解答。事實上，經驗的研究是以一種理論作為基本前提的——「延續性」的本質是歷史實相的內在特性所導出的結果。

人的任何行為都是在許多不同的「選替」的可能性中所做的抉擇，而這種抉擇是受刺激而引起的反應，它不一定受偶然性所支配：行為的連續性不需要被安置在一種「命定」



的解釋框架上，也可讓人理解。職是之故，如果有人重建一項像這樣的事件，那麼，歷史本身即是一種緩慢進行的分歧擴散的運動。如此，它既不是一種進步，或者不是一種崩潰，也不是一種循就同一型態不斷的重複。至少，唯有經驗才可能表示出事件在哪一種層次上，會以直線型或循環型的方式成一發展的程序，以及這種發展可以達到什麼樣的程度和範圍。

在這樣的層面上，歷史的預測是跟歷史的解釋具有相同的探測性的本質，這樣，歷史的預測才是可能而且是合法的。假若有人研究某一種政治體制的衰微現象，也分析出它衰微的種種因素，同時，又在同一種類型的政治體制當中發現到相同的病症，那麼，他可以理證一種頗危險的猜測，那就是，同樣的過程可能朝向同樣的目標而發展——儘管他無法確知何時。復次，他也可能在理論的層面上伸延這些部分性的結果，據他所想的，這些結果所由來的原因是會繼續發生作用的。這些預測，不論是指涉了直線性的進展或者循環式的發展，都受到不確定的交互影響的係數所支配。一種趨勢可能會被反轉過來：在本世紀我們所觀察到的以國家掌理的計畫經濟的趨向很可能不會延續到下一個世紀。軍事的災禍，或者官僚科層制的無限制地擴張很可能會降低經濟生產力。舉個例子來說，英國的民主政治表現出如此許多原創性的而且各種的特色，它的式微不可能預先就被決定的。

人工作成果的連續性跟人之行動的連續性並不相同，理論可以確立工作成果的一種意義：不同之工作彼此之間的關

係，從效果來看，是倚賴於它們所表現自身活動力的臨卽目標。

科學的征服是組織自身而成爲今日我們可目睹的一個整體，在這個整體當中，以前的工作成果可以以一種被修正的，而且以更特殊的形式，發現自己所盤據的地位。任何科學的真理只要有可被確立的程度，是可以如它剛被認識的那個時期一樣重現在今日。藉由什麼樣的概念，我們可以合宜地指稱這種是謂科學的科學史呢？累積的、進步的、刻意經營的？在任何的情況下，問題的答案不在於科學得以發展的環境，而是有賴於「科學的存有」的特殊意義。

唯有苦心地探索過去，才可能讓我們得以決定數學或物理科學事實上是如何發展，以及確定什麼時候，由哪一位科學家首先提出一項理論；以及完成一項科學的證明和以數學的方式表達一種科學的律則。科學的歷史正如同人之行爲的彼此的相連續，它跟其他之行爲的歷史相比較，並不享有任何特別的權益或聲望。然而，昨日所發現到的真理跟當前的體系之間的關係並非得自於歷史的研究，而是得自於哲學的分析。

人與制度、觀念與經濟結構之間的關係，在我們探究那由人的心智與行動交互結合成的社會事物 (social matter) 時，可以使得人的心智與行動相互照明。一旦考慮到科學，那麼，科學研究的導向，對於科學研究之成果所作的哲學性的解釋，以及科學的錯誤，都可以由環境的影響的這個角度，讓人得以理解。然而，這種解釋不可能全然說明「是謂

一項工作的工作」(the work qua work)的全部意義。環境只能解釋一個人所追求的事物，或者解釋他並沒有發現正確的解決的途徑：我們可以說優良的軍備決定了一場戰爭的勝利，然而，我們不能以同樣的方式說，環境決定了一項真理的發現。環境與真理之發現兩者彼此的關係不像是1941年的軍事形勢與希特勒所下的「紅鬍子進攻計畫」的戰略決策兩者之間的關係。對於一樁問題的解決，以及一項法則、定律的提出既不是一項因素所帶來的結果，也不是對於偶發事件的反應；它來自於人的判斷能力，這種判斷能力既表現在歷史家，也表現在歷史人物身上，對於這種判斷力，事件會激勵它或阻礙它，引導它或扭曲它，然而，並不控制它<sup>⑤</sup>。

在每一種特別的領域裏，行為與人工作之成品兩者之間的區分是有其他的意義。在藝術裏，所謂的真理正是藝術創作的品質。人們可以從產生藝術作品的環境去了解藝術作品的獨特性，然而，無法以同樣的方式來解釋一件藝術的傑作。一件藝術作品的「實現性」(actuality)可以跟它的「真實性」(real)相互比擬。它的「真實性」正因為有一種獨特的且確定的意義，所以具有一種永存的意義，然而，一件藝術的傑作具有一種無法窮盡的意義在，也對於每一個世代都能顯露出人性的面向，所以，它是具有永恆的意義。

藝術的傑作無法像科學的命題一樣，被分門別類，同

---

⑤ 判斷力也會影響政治家或戰略家的行為。然而，這種影響會被他們所體會正如同在衆多選擇的可能性中做抉擇的經驗一樣。另外一方面，科學家是渴望說明一種可讓人理解的必然性，而這種必然性不是他個人心靈，甚至也不是所謂整體的人的心靈的任意的產物。

時，每一件藝術的傑作，在它最真實的意義當中，或許是藝術家個人，或一個個別性的藝術派別，或一個個別性之社會的表現。然而，儘管它們各自表現自己的個別性，藝術的作品畢竟彼此之間是互有關聯的：一座建築作品發現所有的建築家所面臨的問題的解決途徑。帕特農神殿（Parthenon）的建築形式、比例與結構，即使每一個世代以不同的方式解釋其精神的信息，是建築學上的典範。目的和手段的同一性創造出繪畫或建築時期彼此之間的一種深刻的親屬關聯，這種親屬的關聯不但強化了獨特之宇宙的統一性（the unity of the specific universe）；也證實了每一個創作物品的獨特意義，以及不同的創作物彼此之間的分歧多意義的關聯。

藝術作品、哲學或者科學，在它們獨特的意義當中，表現給專史的歷史家猶如一個「共同體」，而這個「共同體」的法制不是模仿或鬥爭，而是對話。在這些領域裏的每一位創新者都延續了其前輩的作品，即使他們反對這些前輩的創作。科學家、藝術家或哲學家的「共同體」從來就沒有脫離社會，這個「共同體」是反映了它置身之社會的情感與衝突傾軋，或者，理想或真實之存有。即使思想家或藝術家自認為全心全意為社會服務，他們的「共同體」不會跟整個社會認同而為一。藝術家的宗教或政治的信仰並不是不激勵其創作動力，然而，當這創作的動力完成一種真實的品質時，這信仰就被銘刻在一個特殊的宇宙當中，而在這個特殊的宇宙裏，甚至那些並不意識到它的意義的人也扮演其角色。在中古時期，那些雄偉之大教堂的雕刻家也屬於藝術家的「共同

體」，他們並不需要創造藝術的概念。

職是之故，不論是科學或藝術，創造作品的歷史不同於事件的歷史，在這樣的歷史當中，歷史意義本身是來自於藝術創作之獨特宇宙的特性。

在科學史中的兩個階段彼此之間的關係，一方面可以放在事件的層面上被了解，依這種了解，一項科學的發現可能顯示偶然性，或者，必然性，它可能歸功於獨來獨往之天才的傑作或者由羣體的力量所造就。另一方面可以在有意義的內容的這層面上被了解，依這種了解，科學的發現，反省地回顧，是以理性之表現作為前提。沒有人可以證明：牛頓不可避免地必須在那個時候，而且以那樣的形式創造或提出萬有引力的定律。回顧過去發生的事件，歷史家有意勾畫出一種理性的發展，從已知的事實到控制這些事實的法則，皆如此。

科學的發展不受「概率性的決定論」(probabilistic determinism)的法則所支配；它不必參考一種普遍的命題，或者，也不必放在一種有意義的整體，它本身即是可理解的。我們在了解藝術風格或哲學派別代代相續的歷史時，了解的「知性」不必訴求一種數學的證明，然而，它是超越了任何決定的偶發性格。預測未來可以跟那可理解之世界的理性有所關聯嗎？如果是，那麼，何謂可理解的世界呢？

科學的發展，或者藝術的發展都是無法預測的。即使有人設定足於跟一個獨特之世界的歷史（譯按，此意指一種創作活動之形式的歷史，比如：藝術、科學等等的歷史）相比

擬的整體歷史，也沒有任何事物足於保證預測可為真。然而，是有多於此而少於彼的。從上一個章節當中，我們已經了解到所謂的「歷史的整體性」是曖昧不明的。指涉一種單一的因素（譯按，此意指以一種單一的因素來解釋歷史的整體）是以一種片面的、無法讓人了解的固定目標作為基本前提的。「存在的整體性」是似真性的，也是基於人的選擇的。對於整體性所作的解釋既忽略了「決定論」的偶發性格，也罔顧了意義的多元性；唯一合法的整體性的解釋是只應用於一個單一的問題上，而這問題也被認為是構成了人之命運。如果這個單一的問題包含了環環相扣的解釋觀點，一個解釋觀點是下一個解釋觀點的必要條件，換句話說，如果有人在這發展的終點安置了一個根本的答案，那麼，歷史將會在代代相延續的過程中發現了它的整體性：一種「優越性之狀態」將會提供整體一種意義。

結果，這就是黑格爾體系的主導觀念。它承認思想範疇的辯證與社會的辯證之間的「類比論」（parallelism），而這種「類比論」把一種必然性強加諸於生活之體制的延續發展上，同時，這種必然性可類比為思想範疇之間的聯繫。像這樣的哲學歷史也是一種歷史哲學；人所創造發明出來的，有關於世界與人本身的觀念代表著人心靈發展中的各階段。在這所有之發展的終點，人的心智將會了解大自然與人心智自身。

歷史哲學各別選擇了一種特殊的宇宙，作為其模型，而歷史哲學也依這模型之不同而彼此相異。把歷史哲學比擬為

藝術的作品，那麼，各種不同的文明個個都是獨特且自足的，它們之間除了對話之外，就沒有其他溝通的途徑。然而，在把它們比擬為科學發展的階段中，它們就形成一種如鐵一般的邏輯的鎖鏈。依照矛盾辯證而論，它們是可以比擬為哲學的延續發展。

事實上，誠如我們所了解的，人們最多只能在形式上決定歷史發展的「終局」的情態，即使如此，也必須為人性設定一理性的職責。回顧地反省，這種「終局的情態」並不顯示給我們一種社會發展的「預先被決定的必然秩序」。我們只能累積史料和事實，而去闡明一種「近似性的秩序」(the approximate order)；在有效地解釋這種秩序時，我們只能透過「偶發性的決定論」、人與處境之間的偶然的交會、自然的環境、集體的特殊向心力，以及少數幾個人的主動創造力……等等這些觀點。

把人性長時期的複雜多樣的經驗化約成爲一種努力朝向「相對上的物質富厚的狀態」，令人遺憾的，這是剝除這種經驗的豐富性。幾個世紀以來，生產工具的改變甚微：在人類歷史發展的過程當中，國家和龐大帝國的興衰、堂皇的宮殿、雄偉的高塔，總之，所有文明的紀念物和墳墓均歷歷在目，它們足於見證人永不滿足、永遠在創造的精神，對於它們，難道我們必須視而不顧嗎？如果我們回顧歷史上戰爭與和平的更替、彼此敵對之國家的勝負交替，以及大帝國一個個的興起與崩潰，而如果這種更替的現象是單調的，那麼，我們也必須忘記我們可能從來就沒有機會再次看到：那夢想

已幻滅的立法者和創造者嗎？把人類之歷史化繁為簡，認為這歷史的發展都是為「社會主義」的實現做準備的，這種「神聖之歷史」的觀念根本無法保留人類可以證成他旅居在這個地球上之意義的冒險和創造工作。

如果有人關注社會體制的延續發展，那麼，他可能了解「必然性」的意義，但他並無法在這發展過程中發現必然性的存在。從一個文明到下一個文明，我們可以發現兩者之間可有一種粗鬆的類比關係。發展中的各個相異的階段之間是有一種「持續性」在，它在理論上是有齊一性 (uniform)，但是，它在各個階段中是變化多端的。如果我們稱一個「帝國」是謂在一廣大疆域上，加諸於各種不同民族身上的所有的政治單位 (political units)，那麼，它的建立在時間上早幾個世紀或晚幾個世紀，都無關宏旨，屬於相同的一個生活團體的各個民族在發展上都不是經過同一個階段。它們之中可能有一個民族會跳躍過一個發展的階段，比如：俄國就跳過資產階級的民主政治，而西歐則跳躍過史達林主義。

社會史中所謂社會史的「矛盾辯證」純粹是因為把「實相」轉變成為「觀念」而帶來的結果。在這種「矛盾辯證」中，任何一個生活的體制都被嚴格地定義，而且，被賦予一種獨特的原則；如此，資本主義的原則是跟封建主義的原則或社會主義的原則相對立。最後，它認為生活體制之間是矛盾對立的，而且，一個生活的體制轉變成為另外一種體制是可比擬為從一個正命題轉變成為另一個反命題。這樣的觀點是犯了雙重的錯誤。生活的體制是彼此差異，但不是矛盾對



立的；而且，所謂「中介」階段的生活體制的形式是比所謂的「純粹的形式」更持久，也更是經常出現。設定社會史中的資本主義的原則和「封建主義」的原則之間的關聯恰如哲學概念中「空無」和「存有」的關聯，或者，恰如哲學史中「史賓諾莎主義」和「笛卡兒主義」之間的關聯，那麼，並沒有任何事物可以保證「偶然性的決定論」可以完成這種可理解性的必然性。設定社會主義跟封建主義和資本主義彼此的調和恰如哲學概念中「變遷」(becoming)跟「空無」和「存有」的調和，那麼，這種矛盾辯證的「綜合」(synthesis)並不像核子彈的試爆或商業貿易的循環一樣，是可以預測的。

依事實而論，沒有一種自動的選擇符合我們道德的需求。我們可以合法的追尋一種可理解性的解釋，使這種解釋優於「偶發性的決定論」的解釋，以及超越當前相衝突的，但各別都是重要的無上價值的多元性。但是，此種追尋並不意涵一項信仰的行為，藉由它未來必須符應理性的訓諭。明日，一場全世界的大災難可能消滅全人類，而這場災難的發生跟筆從手中掉到地上一樣，隨時都可能發生。基督徒為自己的救贖而尋求上帝的悲憫。可是，那些喪失上帝之信仰的人能從哪裏期待集體的救贖呢？

革命論者皆有意誇張他們自由的範圍和命運的力量。他們想像自己能結束人類的「史前史」，想像無產階級會因它的鬥爭而改變自身，並且，它將會帶給人之社會一種嶄新的

面貌。他們把信仰高舉於明智但平凡的教訓之上，而期望人類能從漫無節制的暴力舉動中完成永久的和平。他們聲言自己必然會贏得大勝利，因為他們所揭櫫的目標具體表現人類偉大的希望，所以不能遭到失敗。時光運轉，當輪到他們負擔起政治統治的重任時，當人類集體生活的不變本質透過所有的動亂而再度彰顯時，幻想的破滅將會腐蝕他們的信心。當無階級之社會的這樁信仰開始褪色時，他們就會肯斷自己信仰一種必然性，這種對必然性的信仰會使他們嘲諷人類，以及認為人類的一切奮鬥終歸無效。曾經一度是樂觀主義的棟樑；現在因信仰命運，而辯解自己的退縮無能。

充滿虛妄的希望或虛妄的絕望的這些革命論者尚不斷地理性化一種不可避免的未來，對於這個未來，他們無法詳加描述，但是，他們卻可以預測得到。

沒有一種法制，不論是人性的或非人性的可以把混亂的事件導向一種確定的目標，不管這個目標多麼地令人感到光輝燦爛，或者多麼地令人感到恐怖顫慄。

## 歷史的控制

每一個人在一生當中的某一個時刻都可能有一段自覺處於局勢奔騰之狀態的奇妙情感，對於這個階段的這種情感的經驗，湯恩比很恰當地提出一句話來加以說明：「歷史再度運動了。」就我個人親身的經歷來說，1930年，我負笈德國，目睹國社黨初次的勝利，這時候，我深刻地體會了湯恩比這句話的意涵：萬事萬物都再度處於重建的階段，國家的結構和世界的勢力均衡的局勢又再度面臨改變的新階段；在我的眼裏，未來之不可測度正跟現狀的無法保持都是同樣地那麼地明顯。

「歷史的體會」(historical awareness) 不是孕育自我們這個時代的災禍。十九世紀末葉，以資產階級爲主的歐洲是那麼地信賴它自己的命運，實踐「批評論」(criticism) 的各種方法，其程度恰跟今日那遭戰火洗劫的歐洲一樣。上個世紀的歐洲可能不比我們有著豐富的歷史知識，它不知道許多我們從土層中發掘出來的古代城市的遺址，而且，對於過去的神祇以及那已被湮沒的古文明的歷史，也可能沒有很深刻的研究。然而，它跟我們一樣，都能了解到社會是如何被孕育、出生，如何成長與死亡，也能夠體會致命的惡運如

何依次地摧毀古雅典城邦、古羅馬與拜占庭大帝國。

這樣的知識依然是公正的。五十年前，西方歷史家不會肯定民族國家或代議政治不會腐敗，而這腐敗也曾經腐化了那些由蔑視歷史發展律則且心懷壯志的人一手建立的文明華廈。儘管如此，西方歷史家既相信一新的時代正處於特殊的地位——這個地位跟從前的不一樣，它是有科學根據的——也相信拖延衰敗的可能性。我們很容易就承認沒有一個塵世之城可以確保永恆，很難不目覩自己的崩潰解體。

歷史哲學在二十世紀的今天之所以成功、享盡聲譽，這完全歸因我們所曾經見證過的種種事件。任何人只要經歷了「三十年戰爭」、「伯羅奔尼撒戰爭」、或者1914年和1939的兩次世界大戰，他都會不由自主地尋問它們的前因和後果。他會試圖，以一種不是那麼真確的方式，賦予它們一種意義，這種意義並不是積極的，不是他爲了了解事件發生的真相，而確立起事實的意義；而是，透過此種意義的給予，他能爲一連串的恐怖事件提供辯解的說辭。如果一個旁觀者說服自己，使自己相信戰爭的發生是因爲資本主義的緣故，而且，資本主義一旦解體，戰爭也隨之結束，那麼，戰爭就不是那麼地使他心神不寧的事物了。他也可能相信：伴隨著國與國、階級與階級之間的鬥爭而來的大屠殺，如果真的能替無階級社會的實現鋪設一條康莊大道，那麼，犧牲、流血是有其代價的。「歷史的偶像崇拜」就是源出於這種對未來的懷想，這種懷想將會合理化那些根本不能被合理化的事物。古羅馬的崩潰使得聖·奧古斯丁相信人不應該從「塵世

之城」而期望「上帝之城」。歐洲的式微則激勵現代人採信馬克斯的預言，認定這個預言藉由列寧、史達林的政治行動的手段，可以為我們這個時代所實現；如果不是這樣，他們就循著湯恩比的類型，開始跟隨著史賓格勒的途徑，而且經由難辛的路途，發現返回到聖·奧古斯丁之神龕的道路。

歷史是由人造就出來的，人是不斷地在行動，他置身於不是由他所選擇的環境裏，依照自己的野心或理想，憑藉著那並非完備的知識，而行動有所為；他有時候全然受環境所支配，有時候則奮力克服它；他有時候屈膝於沉重的習俗之前，有時候卻受強韌之精神力量所激揚。乍看之下，這似乎既是一種雜然紛陳的事件，也是一種脅迫人就範的整體；每一個片斷均有其意義，而整體來看，卻又好像是缺少了意義。科學和歷史哲學儘管以不同的途徑，卻同樣是希望克服一種矛盾對立，這種矛盾對立一是表現在與行動者有關的原初事實的意向性和一種顯然是矇昧不清的整體之間；另一則是表現在那微觀之層面上的一種可理解的「混亂無序」和盲目的命運秩序之間。

馬克思主義型態的歷史哲學把歷史事件的雜然紛陳跟一些簡單的解釋原則相互關聯起來，而且設定一種必然朝向完成人真實之命運前進的不可抗拒的運動，就此，讓事件的雜然紛陳有一種條理井然的秩序。它認為：利益支配著階級，而情慾支配著個人，然而，經濟生產的勢力與生產的關係卻可以在這種紛亂當中釐清生活之體制的遞嬗，這種遞嬗是不可抗拒的，朝向無階級社會之實現而前進，所以，對人類全

體而言，它是有利、有意義的。

這種「歷史的偶像崇拜」在此顯露了它醜陋的面貌，它是對「歷史體會」的一種諷刺。「歷史的體會」教導我們尊重那無數計的、無法通貫成一體的歷史事實，以及這些事實所具有的多重層面的意義，或者，這些多重層面的意義是依照我們把事實跟個人的行動，或者跟延續成一體的傳統，或者跟事實發展出來的結果相互關聯起來，而賦予這些事實之上的。然而，「歷史的偶像崇拜」卻自命有罔顧赤裸裸之事實的權利，或者，自命有一種權利賦予每一項事件一種適合於一確定之解釋系統的意義。這不必然導向一種「大審判」(Trials)的異常世界，但是，很危險地，這會設立勝利者為衡量歷史成敗是非的標準，而導致「成者為王，敗者為寇」的扭曲觀點，也很危險地設定國家政府為真理的唯一見證者。西方國家依次受到這種虛妄之心態所影響：相信共產主義的倒行逆施的美國的立法者以五〇年代的概念來指責三〇年代的共產主義。俄國和中國大陸的罪囚被迫函寫自白書；要想取得美國護照的人必須綜述其過去的生涯。在美國，這種要求尚且考慮到事實，但是，在鐵幕國家裏，資本家必須依照官方迫使的價值觀點來修改事實，以撰述他的自白書。

「歷史的體會」顯示給我們的是，我們知識的有限性。不管我們是回顧過去，或者是試圖神化未來，我們不可能完成一種確定性，因為這種確定性根本無法跟歷史之事實之間的罅漏相容並蓄，也不合乎歷史發展的本質。我們從因與果

之間的糾纏不清的網絡中所探究出來的一種「整體運動」事實上是存在的，然而，我們不能說有某些「整體的原因」事先決定了這些運動，一樁事件事過境遷，我們可以忘掉「決定論的意外性」；然而，事件發生之前，卻不能忘掉它。

「歷史的體會」教導我們尊重他人，即使他們是我們傾力爭鬥的對手。它教導我們「原因」的質性無法被「靈魂」的質性所衡量；教導我們：我們不可能知道自己的奮鬥會帶來什麼樣的結果；也教導我們：任何一種生活的體制都各別地創造出一種價值的秩序，而且，所謂的「價值的調和」只不過是一種觀念，而不是實踐的對象。但是，「歷史的偶像崇拜」卻相信它的行動所為都是依照一種企圖完成一項有價值的未來的觀點，而且，看到，也希望看到旁人只是自己的敵人，他們都應該被消滅，而且由於這些旁人都無法企求這目標的善與承認它，所以，應該受輕蔑的。

考慮過去並無法由自身產生歷史的終極意義。宇宙秩序之美，以及文明興衰的因果關聯都無法回答我們呼求蒼天的大問題。如果我們無法跟隨著人類勞動征服的發展理路，就無法了解人類。而且，明日可能會帶給我們昨日所無法知道的教訓。有人爲了了解理姆斯城（Rheims，譯按：法國北部的一個城市）的雕像的真實且獨特的意義，或許必須窮究蒼穹下所有的雕像。西方人爲了從狂妄自大的自我欺騙的幻象中覺醒過來，就必須記起東京或孟買的歷史教訓。缺少跟旁人的對話，我們就不可能在我們的歷史的存有裏真實地認識自己。當對話達成確定的真理時，它，無論如何，跟獨白

一樣都無法紓解我們的不確定性。整體的過去的復活跟檢驗自己的良知一樣，都無法告訴我們的命運。被原始森林埋沒的古城遺址、在面對死亡肯定人性而沒有白白犧牲的英雄作風、宣揚至善或神之懲罰的先知、暴民的狂熱、聖者的聖潔和信徒的熱忱，這一切歷史的知識都無法讓我們在「上帝之王國」和「塵世之城」的選替當中獲得最後的解決途徑。而史賓格勒與湯恩比卻事先相信：人一方面是弱肉強食，也一方面被造就來崇拜上帝而且與上帝結合為一。

如果有人決定偏向「塵世之城」，那麼，跟我們的希望和理想相符合的目的與一種不可避免的目的就不會是相同的，這是因為這種同一性是預設了某一種「神的福祐」。有人可以抽象地想像出一種條件，藉著這種條件，屬於個人的部分將可以跟全體的福祇相容並蓄；然而，他無法知道未來是否能完成這個希望的遠景。

任何一個世代都有意相信自己所設立的目標是原創性的、是史無前例的，也是表現了人類的終極目標。這種信念是虛幻的，卻優於另一種心態，這種心態認定所有的目標均終歸幻滅，因而漠視平凡無奇的生活的必然性。畢竟，在像我們這樣的時代當中，它是被指控為「狂妄心態」的潛在因子。

目前，這兩大帝國的鬥爭，其結果是由「偶然的決定論」所控制，但偶發的決定因素在觀照這結果時卻迷惑了我們。就讓我們假設：工業技術會使私有財產制陷入困境，同時，生產投資的資本總數，或者羣衆的反叛有一天可能會癱



痲資本主義的市場結構。然而，果真能如此預測，社會主義也不會是現在的或未來的蘇維埃共產主義的實行方式。現在我們所提起的「私有財產制」的形態是由於經濟生產力的發展而引起問題，事實上，這種制度在底特律與卡爾可夫（Kharkov，譯按：俄國烏克蘭東北部的一城市）同樣都不再起作用。牽涉到歷史鬥爭的結果通常是任何預測所無法逆料的。有些人是了解了那已經變成爲歷史事實的人的抉擇，他們必能領會一種「偶然的決定論」的觀點，因爲人的實相本然就是如此。導向未來的人的行動是屬於同樣的概然性的範圍。

有一條法則，依照這條法則，在歷史的人生活的體制一個接替一個的遞嬗，然而，這條法則即使在史達林式的馬克思主義裏，也無法表現其真確性。職是之故，史達林式的馬克思主義也不得不承認：所有社會的發展並不一定歷經相同的階段，也承認社會主義的實現並不經常是在經濟發展的同時，而是在掌握了政治權力不久後才開始，而之所以能掌握政治權力是歸因於許多的偶發事故。自稱是以世界史作爲基礎的史達林主義最後只不過是以布爾什維克黨的歷史作起點罷了。

當無階級社會的這概念愈發困窘時，當矛盾辯證法喪失了克服那連延的矛盾對立的邏輯根基，以及失去了它因果關聯的必然性時，共產主義的思想體系不得不引進另一種觀念：人的行動既然能征服宇宙的勢力，也必然能控制人事的意外事故。人的智力可以駕御原子能，利用太陽能，爲什麼

不能有效地消除那些足於改變事件發展過程的危險因子，以及克制那會使社會變形的人的愚昧呢？馬克思主義的信息很容易感動兩種人的心靈，一是基督徒，另一則是多種技藝的工技師。基督徒的心靈在馬克思主義的信息裏感受了古代先知的預言之音；而工技師的心靈在其中肯定了普羅米修士的偉業——在未來人類必能圓成其命運，這是因為人類本身就能塑造未來。

行動的概念早已經表現在青年馬克思的哲學裏。人透過行動，轉化了自然，因而創造了自己。同樣地，透過行動，無產階級推翻資本主義，因而完成了它的使命。無產階級的這種行動正相應於生活體制的矛盾辯證：資本主義產生勞工階級，勞工階級起而反抗資本主義社會的剝削。然而，未來社會的形態在舊社會中孕育而成熟時，勝利（無產階級的勝利）就如囊中探物了。依照不同的解釋觀點來說，這概念所強調者既是放在那控制著經濟——社會結構之轉變的決定論上，也放在勞工階級的反叛上。

以政黨來取代階級早在1917年以前就被列寧實現，這種取代是攪動了那與行動有關的一種均衡的狀態。階級的發展與政黨權力彼此間產生比率不相當的情況，這時候，無產階級革命的機曾與其說是依賴於階級的發展，不如說是掌握於政黨的權力。

歷史的法則為政黨之利益的緣故而被大加宣揚，就此宣稱政黨的成就與洞察先機純粹是歸功於它的歷史知識。然而，布爾什維克黨的領導階層就像所有的政治家一樣，在做

重要的預測時往往犯了嚴重的錯誤；例如，1917年以後的幾年當中，他們相信德國必然發生大革命，而不相信蔣介石會在1926年重獲政權；他們沒有預料到德國會在1941年大舉進攻俄國，也沒有預料到1945年的中國共產黨已經勝利在望。然而，毫無疑問地，他們的對手較之於他們，更是盲目：過去半個世紀的收支平衡表不是那麼正確地可靠的了。不管它是如何地可能，共產主義者與資產階級的國家都同樣沒有可由人任意支配的知識。職是之故，宣揚一種預先被決定的進化的法則與其說是替人確立行動的取向，不如說是替人合理化他的行動。

1918年以後，人們如果爲了要了解西方國家的階級鬥爭之間的內在關聯，以及亞非地區的殖民地對其歐洲領主的反抗和西方列強在殖民地上的權力競爭，而去閱讀馬克思的〔資本論〕或像〔帝國主義是資本主義的最後階段〕的著作，那是無濟於事的。這些著作所提出來的學理只告訴人們：任何的鬥爭最後必然導向社會主義，但對「何時」和「如何」的問題則語焉不詳。它只描述一種歷史處境，對於這處境，人的行動力圖把一種非客觀法則所能預定的或排除的結果加諸這種處境之上。

政黨接掌了革命，而這種革命，資本主義的矛盾辯證尚且顯示不了異常的徵候，同時，改革派的「工會主義」(trade unionism) 則有意阻撓它的發生。依此同樣的方式，國家政府決意實施集產式的農業政策，單就此政策而言，動用了數百萬的人建立起集體農社。教育部和文宣部的

首長決心透過法令，而去完成那依照歷史唯物論的觀點來說應該是自動自發地發生的事情。他們決意推動文學和哲學的創造，而依照歷史唯物論的學理，這文學和哲學的創造在一個花蕾初綻的社會主義的社會裏應該是如百花齊放般的絢麗、自發。自一項明示的科學的基本命題——這命題宣稱所有的藝術和思想都是歷史環境的產物——我們很容易就可以推演出專制獨裁制的原則：由國家支配一切的社會迫使經濟學家、小說家，甚至是音樂家接受一種正統的教條。在這種馬克思主義者的觀點下，資產階級的文明已經腐蝕了藝術的創造，現在，唯有社會主義的寫實論才能解救它。

不只如此，據他們言稱，人生活條件的改變必定會更新人自身。然而，如果還不斷地運用那適應人之自為心的資本主義的方法——譬如，論件計酬、以利潤鼓勵企業經營者……等等——那麼，就很難孕育出新生的人(the new man)。又，統治階層必須鼓勵世界其他各地區的那些反權威的種族，而，所謂的「靈魂的工程師」必須加速矛盾辯證的層層開展。職是之故，教育、宣傳、意識型態的訓練、反宗教的活動……等，一切可運用的方法都必須加以運用，俾能依照共產主義對人和地球的處境所持的觀點，來重新塑造人。馬克思和歷史唯物論放手不管的地方，就由巴伐洛夫和「制約反應」(the theory of conditioned reflexes) 一手接管。它們交互為用。如此，有一種思想就隨之而起，這種思想認為：當「本然」的社會與「應然」的社會兩者之間的罅縫逐漸彌合時，宗教的情緒會自然地死亡。「反射學理」

(reflexology)，以及一種衡論解放的無產階級或富足的資產階級當中的信仰之復甦或生存的「唯物主義式的社會學」，事實上，都無法解決人存在之謎。再次，科學的失敗也替暴虐的政治行動鋪了道路。行政首長、政黨委員、理論家與審判長都手握著巴伐洛夫的武器，預備去改造人，使之自動地成為官方哲學所認定的人的形態。

更甚者，莫斯科的大審判正說明這種從錯誤的科學滑落成爲暴虐之政治行動的轉變。正如我們所理解的，任何人都能依照絕對主義和相對主義的概念（譬如：終極目標的無條件的正確有效性、解釋性概念的真理、超離了行動者的意向和環境而對行動的理解，以及以勝利者的眼光對一切事物的審視……等等）來重建控訴者和被控訴者的世界及其在歷史中的定位。然而，這種解釋是被強迫推入到它自身預設的邏輯的結論裏，是毫無意義可言的，而且，受害者儘管勉強服從它，卻不是由衷信服的。被控訴者很不情願地接受被強加於其身的角色；他們受盡威脅恐嚇，被施於飢餓和失眠的刑罰，而終究俯首認罪。他們被迫自白的方式就如同巴伐洛夫實驗狗所用的方式。對哲學家而言，他們自白的內容會使他想起了黑格爾，對心理學家而言，它則使他想起了巴伐洛夫的實驗。任何人都不知道：這種說服異教徒或異端去表白真理的慾求，在那些集大宗教審判官和實驗家於一身的人當中，到底在什麼樣的程度內混合了一種信念，這種信念認定被控告者最後之所以必須因屈服而被滅絕是因爲人多少是一頭有智能的靈長類。

我們這些血肉之軀並不是在「歷史的神意」(historical providence) 的範圍內行動有所為的，也不是受那規定人的歷史的鐵一般的定律所支配。然而，從那自命掌握有開啓未來之謎的鑰匙的盛氣凌人的幻象中，滋長一種以真理來塑造未來的野心，這過程的每一個階段環環相扣，都極合乎邏輯。因之，一個階級成爲救贖人類全體的工具；少數幾個人則自命真實地代表著這個階級，他們就因此視其他人爲工具，以及認爲所有的環境，不論有利與否，只是加速完成其目標的因子。他們從反對者的身分進展成爲權貴，到這個時候，他們也以使自己能進昇的炙熱情感爲社會主義的建設而竭誠服務。在一種以實現「歷史理性」(Reason in History) 的具體政策當中，對於富農的摧殘，以及對於不合時宜的少數分子的放逐就變成一個小插曲，雖然痛苦但並不重要。

那些渴望操縱歷史的人似乎是夢想著消除意外事故、偉人之行動和機會之湊巧的種種干擾；也夢想著以一種整體性的計畫來重建社會，以及拋棄那無法以理性來證成的傳統；或者夢想著永遠消除那使人類分裂的鬥爭，以及使人從悲劇性的戰爭中解脫出來。然而，理性卻教導我們與此相反的道理：由於那善變的人置身於那不可逆料的環境裏，以及由於人並非全知全能的，甚至是近乎無知的，所以，政治依然是一種無反悔之餘地的抉擇的藝術。任何想望整體計畫的渴求到最後注定轉成爲暴虐的行動。

在科學技術的幫助下，人能操縱外在物理的現象，但這種的操縱也擊碎了一種可理解的宇宙的再現。相反地，企求

操縱歷史似乎是根源於一種社會秩序或發展之秩序的再現，而這種秩序的再現是由某些為人的慾望所不能接觸，或者為任何個人所不能反轉的法則所決定。革命分子想像自己正在控制的不只是細節而已，而也是一個巨大的整體。

這種普羅米修士的野心正是極權主義的思想根源之一。只有在政治治理的經驗的引導下，虛妄狂熱的心態冷卻了下來，以及因為體認所有無法克服的障礙，而革命分子承認任何人既不能依照一個計畫來重建社會，也不可能為人類全體規畫出一個唯一的目標，或者，不可能拒絕人去否定「塵世之城」的權利，這個時候，和平才會重臨大地。

到現在為止，政治家尚未發現能避免暴力的秘密。然而，暴力一旦相信自己是替一種既是歷史性的、也是絕對性的真理服務，它就會是一種殘暴的、非人性的力量。





第 三 部

知識分子的疏離



## 第七章 知識分子及其國家

過去的每一個社會都有它的文士 (scribes)、藝術家、作家與各類的專家。文士組成政府或私人企業的文書僱員這一羣體，藝術家與作家傳達或豐富了文化遺產；專家可分類為法律學家與科學家，法律專家由統治階層所任用，而貢獻其法律知識和排解訴訟。科學家則解開自然之奧秘，指導民衆如何醫療疾病，或如何贏取戰爭。嚴格地說，當代的文明缺少上述這三種類型的人，但其中的法律專家與科學家多少具有其特別的性格，而這性格影響了知識分子的數量與地位。

經濟的發展改變了各種不同職業中的人力資源的分配；科技行業裏的僱員愈增加，從事農業生產的人則相對減少；又，所謂的「第三部門」(tertiary sector)——包括各種具有聲望的職業，例如，從書房裏的作家到在實驗室的研究工作者——也日益膨脹。較之於過去的社會，現代工業社會，相對地或絕對地來說，包含了更多的「勞心者」。另外，組織、科技與管理愈來愈複雜時，勞力工作的活動似乎相對地變成無比單純。

現代經濟體制也需求識字的無產階級。他們的經濟情況愈獲得改善，社會整體就會把愈多的金錢用之於年青一代的教育上：中等教育的期限的延長也會擴展到更廣大的每一個新的一代。

「勞心者」的三個類屬：作家、專家與文士，若不是以相等的速變，也是以同一時間內相繼發展。科層體制替那些較不具創作力的文士提供了出路；勞工管理與工業組織需求分工更細密的專家學者；學校、大學與各類大眾傳播、娛樂媒體則需僱用文士、藝術家，或者那些善詞令、工筆墨的「技術人才」、賣文為生的詩人墨客與通俗文藝的作家。學者或作家一旦走進這種行業，往往會淪落成爲二流的專家，作家會成爲「改寫他人作品的編輯或新聞記者」。工作的範圍與機會的擴大與增加，這是鐵一般的事實，即使我們尚未全然承認它的意義。

專家、學者與文士不一定組成令人羨慕的自主性的團體；多少世紀以來，專家、學者與文士在精神上跟教士有密切的關聯；教士的作用在於延續和闡釋教會的信仰。從社會的觀點來看，專家、學者與文士往往仰賴那些提供其生活之資的人，譬如，教會的教士、政治的權貴或國家政府。藝術創作的意義（不只是藝術家的處境）都隨著權威的根源或「文化階層」性格的改變而有所變化。藝術家爲相信藝術意義的人所創造，或者爲他們自己所創造的藝術是有別於受世俗的統治者或商業鉅子所贊助而創作的藝術。

今天，科學家享有極高的聲望與權威，而免受教會的壓

制（受壓制的情況很少，即使有也不構成任何意義）。很少人會懷疑研究的自由——即使研究的成果觸犯了教會的教條。輿論的力量日益增加，而且，社會也逐漸缺少文學與藝術的贊助者，在這種情況下，作家與藝術家比較能自由地創作；但另一方面，他們也必須冒著隨時都可能喪失安全庇護所的危險。在這裏，也有一項事實可以否定這種現象，那就是：許多作家和藝術家爲了生計而投身於一些無關自己創作活動的工作，即使如此，上述的現象還是比較普遍的現象。當然，私人團體或國家僱用作家和藝術家並不是無條件的。然而，譬如，影片公司或大學機構不會在攝影棚或講堂以外強加其既定的信條。

另外，任何政體都爲那些能言善道、時時閃耀出新觀念的人提供工作機會。時至今日，不是將帥之才憑著勇氣和機運就可以登上王座的時代了。任何人只要知道如何去說服羣衆，以及是一位能建立一套思想體系的理論家，他就是時代之寵兒。任何時代當然總是會有學者和作家替既定的政治體制辯解，而成爲官方教條的代言人。而在我們這個時代裏，國家政府極需要一些善修辭、善言辯的專家，如此，理論家與宣傳家遂集於一人身上：一個政黨的機要秘書不但要能建立政黨的教條，也要能領導革命的實踐。

## 一、論知識分子

數量日益增加、更解放、更具有影響力、更接近權力的

核心，這就是知識分子當前的處境；「知識分子」是社會學的一個名詞，但其意義模糊、有太多不同的定義。儘管如此，從這許多的定義當中，或許可以發現知識分子的一些特質，倘若不能，至少也可以有助於我們釐清知識分子複雜的性格。

從一較為廣泛的意義來說，「知識分子」包括所有的勞心工作者。在英、法兩國，沒有人會稱公務員、公司的職員為知識分子——即使他們曾經受過大學教育，獲得學位。一位大學畢業生如果進入大企業工作，而從事社會方面的工作，他就不再是一位勞心者，而毋寧是一位勞動者，勞動的工具即是打字機或筆。在勞心者的數量日益增加的今天，「知識分子」這一頭銜的質的意義是有需要的。在落後的國家裏，任何大學畢業生都被認為是「知識分子」——在如此的意義下，這個名詞就顯得不太正確：一位年青的阿拉伯人到法國求學，跟他的國人相比較，他事實上是採取典型文人（men of letters）的態度，這樣的一位學生是跟西方的作家相類似的。

第二種較狹義的定義是把專家與文人包括在「知識分子」裏。但這個定義使得文士（scribes）與專家之間的界線模糊不清，使得一類範疇不斷導向另一類範疇。某些專家，例如醫生，是獨立自主的——即我們所稱的「自由業」。「自行開業」與「賺取薪資」有時候會影響思考方式，但這兩者的區分只是次要的。一位在國營醫療機構服務的醫生不能只因為他賺取薪資，就不算是知識分子。各種分類確實考

慮到「勞心者」的本質嗎？工程師與醫生直接面對的對象是無機體的大自然與生命的現象，而作家與藝術家則支配文字，與憑自己的觀念塑造種種的素材。就此而論，善言辯或精於管理的律師或經理，是跟作家或藝術家一樣同屬於一個類型，然而，實質上，律師或經理的工作的性質更接近專家、工程師或醫生。

「知識分子」這個名詞之所以意義分歧，是因為名詞本身的概念包含了許多不能同時表現在一起的性格。是故，釐清的最好方法是從嚴格的例子開始，而慢慢擴充到外圍的較模糊的例子。

詩人、小說家、畫家、雕刻家和哲學家構成了知識分子的內圈，可以說是知識分子的確定的例範；他們以知識為生，一生從事於研究知識與運用思想的工作。如果我們把創造性這一價值做為衡量的設準，那麼，在分別知識分子的類型時，就宛如攀登樓梯一樣，可以從通俗小說家——尤金·蘇伊 (Eugène Sue)——到藝術家——巴爾扎克，也可以從報章雜誌連載的趣味小說到普魯斯特的小說。一些不停製成品但沒有發展出新觀念和新形式的藝術家，以及坐在書房和在實驗室研究和工作的教授、研究員則形成知識與文化的團體。在他們之下的是出版界和大眾傳播界的新聞記者，他們傳播他人的觀念，以及溝通創作者與大眾。在這種論證的理路中，「知識分子」的核心即是創造者，而它的邊圍地帶則界定不清，在這裏，注意通俗聲名的知識分子 (popularisers) 不再是解釋而是誤導，他們專注於聲名和金錢，成為

公衆嗜好的奴隸，對於他們應該奉獻的價值漠然不關心。

上面的分析有個缺陷，那就是忽略了兩個重要的論點；一是考慮社會的處境與收入的來源；其次是職業活動的理論或實踐的對象。無論如何，我們是可以稱巴斯噶（pascal）或笛卡爾（Descartes）——前者出身於資產階級之「議員」家庭，另一位則是爵士——為知識分子；然而，任何人別想把他們放在十七世紀的知識分子這一範疇裏，因為他們都是「業餘者」（或「非專業者」）。如果以心智的性質或活動的本質，而不是以社會活動來判斷，「業餘者」並不比「專業者」更稱不上知識分子<sup>①</sup>。在現代的社會裏，「專業者」為數愈多時，「業餘者」就相對減少。

從另一種意義來說，法學教授比起律師或法官，是更稱得上為「知識分子」，同樣地，政治經濟學的教授是比評論政治經濟的新聞記者，更合乎知識分子的身分。這是因為新聞記者替資本家的企業工作而賺取薪資，以及法官或律師是公務員嗎？顯然不是。在前一個例子當中，律師是自由業中的一員而法學教授卻是公務員。但一位教授似乎是更像一位知識分子，原因是他行爲的對象沒有別的，而只是為了知識本身而追求知識，以及傳達知識或擴展知識內容<sup>②</sup>。

這些分析不容許我們獨斷地選擇一種定義；這些分析顯

---

① 十八世紀法國的知識分子極易辨認。狄德羅、百科全書的編纂者與「哲士」（Philosophes）都是知識分子。

② 後面的這兩種衡量的準則並不矛盾，只是顯明的分歧而已。知識分子愈來愈多地被吸收進入實際的服務行業，不論是管理的或工業的。唯有在地科學家或學者羣中，「業餘者」這一類型才存續了下來。



示知識分子這個名詞的分歧意義。有人或者會認為眾多的專家是工業社會的主要角色之一，因此，「知識分子」這一名稱指特定的一羣人，他們在大學裏或在技術學院裏獲取了「科技——官僚制」(techno-bureaucratic)的功能運作所需的知識與技能。有人或者會把作家、學者、科學家與具有創造力的藝術家視之為知識分子中的菁英，把教師、評論家列為次等的知識分子，而新聞記者或通俗的文藝作家則列為第三等，同時，排除了那些從事實際工作的人，如：醫生、律師與工程師，其理由是：他們只求實際的成就，而較沒有文化的興趣。在蘇聯，知識分子較傾向於第一種定義，因此，所謂的真正的知識分子是必須具備科技知識，而作家則是「靈魂的工程師」。在西方國家，則比較偏向第二種定義，儘管此定義的範圍稍嫌狹窄，而且事實上只限定於「從事寫作、教育、講論、戲劇表演的行業，或者是創作藝術與文學的人」<sup>③</sup>。

「知識分子」這個名詞最先用之於十九世紀的俄國，它指特定的一羣人，他們在大學受過教育，大部分受西歐文化的教養，自成一個有別於傳統階級結構的社羣。這個社羣從貴族家庭、資產階級或富農的子弟中吸收成員，他們脫離舊有社會，由於相同的知識背景，而且對於既定的社會所採取的態度又相同，他們自覺聯合一起，這一切再加上新科學的精神與自由解放的觀念，使他們傾向革命。

---

③ 見 Crane Brinton, [西歐的息氣] (the Temper of Western Europe, Harvard: Oxford, 1954)

一個社會若是其現代文化自發且進步地從傳統的土壤裏發展出來，那麼現代與傳統的決裂就不致於那麼地突兀與猛烈。大學畢業生並不是跟其他的社會階層截然有別，他們也不是斷然排斥古老的社羣的結構，然而，他們常被指控煽動革命，過去如此，現在依舊如此——左派的知識分子卻接受這種控訴是謂一種禮贊，而指出沒有決心超越現狀的革命，傳統的謬誤依舊會殘存。

就某種意義來說，這種控訴並非完全得當，知識分子並不是全然敵視所有社會。古代中國的文人與士大夫都居於社會顯貴的地位，他們往往「維護和闡揚」有利於這個社會的教條，也常常終其一生從事維護這社會階層的工作，他們憑藉的是出自於倫理道德的立場，而不是宗教的立場。君王與王儲、被加冕的英雄和富有的商人往往喜歡詩人歌頌他們（這並非壞事）。在古雅典或在現代的巴黎，在紀元前五世紀或十九世紀裏，作家或者哲學家都不是那麼親和民主的政黨與自由的或進步的政黨。在古雅典的城邦內部，到處可遇見斯巴達的崇拜者；猶如在現代的左派聚會的沙龍裏，都可以隨時遇見納粹德國的或蘇維埃政權的崇拜者一樣。

所有的教條、所有的政黨，不論是傳統主義、自由主義、民主主義、民族主義或是法西斯主義、共產主義，一直都擁有其神論與思想家。在每一個陣營裏，知識分子正是把意見或利益轉變成理論的人；明白地來說，他們不是只求生活的滿足，也要求能思考生活的存在意義。

有一樁平常無奇的概念常被某些社會學家，如熊比德

(J. Schumpeter) 精巧細微地討論，這一概念儘管平常無奇，畢竟還是以真實為基礎，它指出知識分子是職業的革命家。

知識分子並非只是著重於理論而已，事實上他很少自成一封閉的社羣。有知識與思想的權貴階級必然相信「無勳業無由晉身階」。柏拉圖屬於貴族的社羣，但他畢竟也肯定奴隸有能力學習數學真理。亞理斯多德並不否定奴隸為社會所需要，但他卻也動搖了奴隸社會的基礎。他不認為每個人盤據著符應其本質的社會地位。當亞理斯多德去世時，他解放了他擁有的奴隸，認為這些人並非天生為奴隸制度而存在的。在這樣的意義中，勞心的知識分子並非不承認一種 *de jure*（法理上的）民主政治，儘管如此承認，他可能更強調一種 *de facto*（事實上的）的「貴族主義」：唯有少數人可能達成他欲達成的社會地位。

不同的社會以不同的方式吸收知識分子。在中國，科舉制度曾經提拔了農民的子弟，儘管是否真的經常如此；在印度，思想家的社會優越性並非無法跟社會的種姓系統和個人與生俱來的社會地位相互並容的。在現在社會，大學加速了社會的晉身，然而，在南美洲或者近東的國家裏，軍事學院也提供了類似的晉身之道。西方國家的大學畢業生雖然出身於許多不同的社會階層——直到 1939 年，牛津和劍橋的大學生的出身大都來自於甚為狹窄的社會階層、而法國的學院的學生有來自工人或農民家庭的，但大部分都來自於小資產階級的家庭——然而，由於不斷成長的工業社會需要基層人

員與科技專家，因此，知識分子的社會背景與社會出路都比統治階層來得廣濶與開放，而且，這種「平民化」的現象也會愈顯得明顯。在蘇聯，數量增多的知識分子都為當權者效勞，這些當權者把這種現象歸因於社會主義，但事實上它是經濟發展的必然結果。如果出身低階層的大學畢業生，不願意安於舊有的統治階層所締造出的價值系統與政治體制，卻渴望根本地改變他的社會，那麼，同樣的現象也會威脅民主政治體制，使之動搖。這樣的威脅在知識分子所謂的「職業病」——批判既定的秩序的傾向——當中，顯得危殆。知識分子往往不把當前的現實（present realities）跟其他的現實相比較，而寧可以一種理論上的理想來比較當前的現實，譬如，不比較法國的現在與過去，而寧可以法國應該如何的觀點比較法國的現狀；知識分子就依此來裁決他的國家。沒有任何一種人為設造的制度可以經得起這種試驗，而不遭受某些的損害。

知識分子可以說是「觀念人」與「科學人」，他們崇信人自身與理性自身。由大學傳播的文化是樂觀主義，也是理性主義：社羣生活的任何形式——經過批判的檢驗，都是站不住腳的，它們並不是清楚、分明的意志或理性規範的藍圖的產物，而毋寧是幾個世紀以來由時間任意造就出的物品，對於這樣的「既定的混亂無序」，知識分子給予一定讞的判決。

任何人一旦毫無限制地譴責「真實」（the real，或譯「現況」），困難就開始。這種過程（程序）邏輯地有三個

步驟。首先是技術的批判論 (Technical Criticism)：批判者設身處境地為統治者或經營者著想，而提出足於減輕罪惡的方法，他接受政治行動的約束、接受長久發展下來的集體結構——有時候，甚至是現有政治體制的法律；他的批判並不是奠基於理想主義的基本前提，也不是以光明之未來遠景的理論的觀念做為基礎；而毋寧是奠其基礎於普通常識 (common sense) 或好意 (goodwill) 可理解的而且人為可達成的結果。其次是道德的批判論 (Moral Criticism)，也就是以事物「應然的」(ought to be) 的觀念——雖然不明確但卻具命令性的——反對事物的「本然」。它否定「殖民主義」的殘酷不人道，它否定資本主義社會的異化，否定主奴對立以及奢靡和貧窮的毗連並列。持這種批判論的人即使不思考到如此的批判所可能帶來的結果，也不考慮使批判轉變成為行動的方法，但立意聲張這種批判論。最後則是意識型態或歷史的批判論 (ideological or historical criticism)。它以未來的社會為名，攻擊現存的社會，它把一切違背人之良心的不義 (injustices) 都歸結於現存秩序的本質（這現存的秩序是那具有剝削之傾向的資本主義與生產工具的私有權，或者是帝國主義和戰爭）；同時，規畫出一個根本不同的，可以使人圓成其天職的社會藍圖。

這三種批判論的任何一種都有它的功能、它的高貴性，然而也有迷誤的危險在。「技術的批判論」會被本身的頑固的保守主義的本質所迷誤：人是不可改變的，社會生活長久發展出來的必然形式也無法被改變。「道德的批判論」會排

徊在對 de facto (事實的) 忍讓與言辭上的強硬態度之間：否定任何一件事最後必然承認任何一件事。不義或者不公道總是出現在現存的社會或任何可見的社會，然而，這種不義到底跟那歸諸於個人而屬於倫理道德判斷之範圍的勒索與不法行徑，有什麼不同呢？就「意識型態的批判論」來說，它有意介之於兩者之間左右逢源。「道德批判論」反對世界的一半，然而以一種極端現實主義的縱容阿附革命家。當法庭只是美國的法庭時，犯罪的證據從沒有明確過。當革命分子鎮壓反革命分子時，這種壓迫不會被認為過分。是有一種體系符合著人之熱情的邏輯。有多少知識分子由於道德的義憤而加入革命團體但最後則默許恐怖統治與寡頭政制？

每一個國家的知識分子都傾向這三種批判論的一種或二種。英美兩國傾向於「技術的批判論」與「道德的批判論」的結合；而法國則擺盪於「道德的批判論」與「意識型態的批判論」之間（「叛逆之徒」與「革命分子」兩者之間的辯論最足於表現這種不確定性）。一般地來說，「道德的批判論」，只要考慮到知識分子，便是所有批判論的根源。如此的批判論使他們贏得了像「錯誤的指正者」或「妥協者的敵手」的光榮名號，以及，如果不是那麼地榮耀，至少也獲得這樣的名聲：忽視「實在」(realities) 與行動約束的職業理論家。

長久以來，至少在我們自由的西方的國度裏，「批判論」一向被認為是勇氣的證明。公眾寧願從報章雜誌中發現得以證明其憤恨與一己所訴求的論證，而不願意承認：政府的行動在一既成的環境裏可能跟過去的並不一樣。在批判

時，任何人都會逃避一種責任，這種責任是普遍為人接受的準繩所帶來的令人不愉快的結果。持反對議論的人，不論他的議論如何凶猛，很少爲他所謂的異端言論付出受苦的代價。爲羅森堡（Rosenbergs）事件而簽署請願書，或者反對西德重整軍備，或者，否定那是謂「一羣盜匪」的資本家，或者反對法國政府極力護持的立場，這一切否定的言論都不致於使一位國家公務員喪失其職位。作家往往咀咒特權或權貴階級，但權貴又如何地重視這些作家呢？辛克萊·路易士（Sinclair Lewis）的小說〔白璧德〕（*The Babbitts*）與其所以會成功，大部分是因爲美國有許多「白璧德先生」。過去，作家都鄙視資產階級及其子女爲「非利士丁人」（philistines），現在，則被指責爲「資本家」，然而，他們卻是「反抗者」與「革命分子」的援助者。成功是對那些美化過去或未來的人而言的：在我們這個時代裏，維護一種中肯的意見，這種意見認爲現在生活的各個層面並不比任何時代好到那裏但也壞不到那裏——而不遭到各方面的指責，這倒是少見。

## 二、政治與知識分子

任何人考察知識分子的政治態度時，最初的印象則是：他們跟「非知識分子」的一般人並無兩樣。教師與作家的意見，往往也摻雜著一些無事實根據的知識，以及傳統遺留下來的偏見、一廂情願的看法，這些並不是理性的，毋寧是感

性的，正猶如那些店員或工業家所擁有的意見一樣。一位有名的、出身自極力維持現存秩序的資產階級的作家會憎恨這個階級；另外一位作家，他的哲學根本無法跟「辯證唯物論」相容並蓄，卻為蘇維埃政權所迷惑，這正如所有左派分子的經歷。

醫師、教師或作家感覺自己的職業利益會受到損壞時，他們會組成聯盟抗議，其抗議強烈的程度不遜於工會聯盟的抗議；基層幹部維護「層秩系統」(hierarchy)；工業界的經理階層則常常與資本家和金融業者討價還價地爭論；任文職的知識階層則認為其他社會階層的薪資太高。正如同有固定收入的官員與薪資階層，他們也有指責利益動機的傾向。

參考知識分子的社會出身，是可以解釋他們的態度。在法國，若想瞭解知識分子的政治態度，唯一的方法就是比較各種不同的教育機構及其成員（教師與學生）的知識與思想的風尚。大致說來，高等師範學院是左派或極左派，而政治學院 (the Institut d'Etudes Politiques) 除了少數例外，大部分都是保守派或溫和派的。這跟入學學生的出身背景有著密切的關係。在各省區的大學當中，每一個科系都有其政治聲望，法律系或醫學系的學生就比理學院或文學院的學生較傾向於右派的政治態度：從這兩個例子來看，教師的社會背景與生活水準都跟他們的政治意見有關。

職業的考慮也可能有影響。Rue d'Ulm 的 Normaliens 現在則藉著馬克思主義或存在主義的哲學，探討政治問題。儘管他們對於資本主義與無產階級所知甚少，卻也敵視資本



主義，以及渴望「解放」無產階級。政治學的學生則比較不瞭解何謂「異化」(alienation)，但對於政治體制的功能如何，則知之甚詳（從某種程度來講，這也可以應用於教師與學生身上）。無可避免地，職業的知識分子常常把職業上的思考習慣放在政治領域，例如：行醫並不會鼓勵人性的樂觀主義的觀點：醫生即使是人道主義的信徒，但也關心如何維護其自由業的地位，而且對於任何改革者的野心，總是持著懷疑的態度。

這樣的分析若擴展其範圍，而分析比較在不同國家中相同的職業，或者分析比較在每一個國家中不同的職業專家，則最後可能建立有關知識分子的社會學。本書在此雖然缺少像這樣廣濶周詳的分析與比較，但是，還是可能指出決定性影響知識分子政治態度的環境與特殊的民族性。

可以由一種雙重關係界定知識分子的處境：一是他與教會的關係，另一則是他與統治階級的關係。盎格魯——撒克遜國家的知識分子的意識型態與拉丁國家的之所以截然不同，其原因在於：前者的「宗教改革運動」的成功以及衆多的宗教派別，而後者則在「宗教改革」方面的失敗以及羅馬公教的強有力的權威。

中古世紀的歐洲是「神職人員」(clerks)而不是知識分子縱橫馳騁的天下。大部分學者與作家都跟神職的制度（包括大學在內）有密切的關係。甚至當大學教授是俗人身分時，他們也不願意跟侍奉精神力量的神職人員相互競爭，因為對精神力量的侍奉在當時是為公衆普遍承認的。近代知識

分子則緩慢發展出他們各種不同的類別：法律家與文職官員均仰賴「君主政體」；科學家為自由研究的權利而奮力抵抗宗教教條的約束；出身於資產階級的詩人與作家則尋求世卿巨室的保護，以及靠筆墨，投合公衆之所好來維持生計。幾個世紀以來，西方是朝向「知識分子의 世俗化」演進，直到現在，才全面化。今天，一位集科學家（或哲學家）與教士之功能於一身的人會被認為是怪異的。在宗教改革運動成功的國家裏，教士與知識分子之間，或者信仰的精神力量與理性力量之間的矛盾衝突會因彼此的協調而平息了下來。人道主義、社會改革、政治自由顯然並不是跟基督教的信條那麼地無法相容並蓄。英國工黨每年召開年會時，都以祈禱開始。在法國、義大利與西班牙，縱使有基督教的民主政治運動，但是，基於「啓蒙時代」或社會主義的觀念建立的政黨卻都認為教會是其敵人。

知識分子與統治階級之間是表現出一種交相利的關係。知識分子愈是不顧及那些統治者、管理者或富豪的偏好，則愈會遭受他們潛在的敵視，被輕侮是謂「玩弄文字的無用之輩」。權貴階級愈是頑強地抵禦現代觀念，愈是無法確保國家的力量與經濟的發展，知識分子會顯得更為不滿。符應知識分子所評價的、有聲望的社會也會影響他們對於實際事務的判斷。

由於十六世紀和十七世紀的宗教改革運動與光榮革命的雙重成功，英國的知識分子並不感覺自己跟教會和統治階級處於不斷的敵對狀態。當然，這種成就也意外地產生為當時

必須的「非英國國教派」(non-conformists)，缺少它們，正統教派將會壓制所有的價值與制度的批判。就批判的言論來說，英國的知識分子比起歐陸各國的知識分子——尤其是法國的知識分子——更注重實際的經驗，也比較能避免形上思辨的糾葛。另一方面，英國的政治家與從事公眾事務的人比較有自信心，對於學者或作家，從來不會有自卑的感覺，也不會有敵意。至於作家與學者，他們不會孤芳自賞，自我隔絕於權貴或富豪。他們被認為是社會菁英——儘管不是最高階層的——也很少夢想晉身於權貴之列。他們同是英國的統治階層，一旦有改革的要求，他們改革的要求隨即被接受，因為他們不排斥或否定現行的政治與經濟體制。

反觀法國，在整個十九世紀當中，國家政府的形式從來不曾被無異議地接納；傳統與革命之間的爭論也從未停止過。如此，法國的知識分子養成了凡事皆持反對態度的習性；當議會跟「君主政體」相互妥協時，他們反對，當拿破崙的獨裁政體違背民主政治的原則時，或者當共和政體親善或者敵視社會主義時，他們也一概反對。

職是之故，在法國，任何的危機——例如，1934年或1940年的事件——都足於引燃起過時的爭論。甚至連英國也因1930年代的問題而動盪不安，此時，在英國與美國，知識分子面臨著經濟的危機，體認革命的怒潮以及知識分子對於蘇聯政權心存幻想。然而，共產主義與法西斯主義在其他各國只是一種無關緊要的現象，在法國卻成為衆目所屬的問題，而更極端的是，浸淫在意識型態的狂熱當中，整個國家

及其日常事務的問題被遺忘得一乾二淨。

每一個國家都有其特殊的政治思想傳統。西方國家裏，可發現相同的學理或相似的意識型態均混合一起：保守主義、自由主義、社會天主教派與社會主義等等。然而，在任何政黨或主義當中，觀念的分配卻是不同、分歧的<sup>④</sup>，政治問題或哲學基礎都各有所不同。經濟的自由主義——強調自由貿易與私人企業——在法國比在英國是更能結合社會保守主義，但是，法國的經濟的自由主義一心一意想消除過時、陳舊的方法，關切農業與工業，而較不重視社會的立法。在英國，不曾聽過民主政治與自由主義的分離、議會制度與共和政體的分離。某些觀念及其效應都有不同的發展，有時候是來自功利主義的哲學，有時候則是以抽象的理性主義對於人類做雅各賓式的解釋（Jacobin interpretation），或者表現之於黑格爾式的或馬克思主義的語言。

從另外一個角度來看，知識分子是與民族共同體息息相關；他們以一種特殊的尖銳形式體認國家的命運。在霍亨佐倫帝國的統治下，德國知識分子大部分是效忠當時的政治體制。大學畢業生是當時社會的上層階層，但都是不折不扣的革命分子。除了少數例外，他們對於政府的形式，不論是君

---

④ 另外，觀念時常從一個黨派傳達到另外一個黨派。在1815年與1870年，右翼黨派是具和平主義思想的，不願意為戰爭而犧牲生命。革命的愛國主義者卻都是搖旗吶喊的好勇鬥狠之士。到十九世紀結束時，左派才變成為和平主義者，而右派則是民族主義者。左派與右派對於外交政策所持有的態度常常改變。面對著希特勒主義，右派則是綏靖論與妥協論的態度；但對於史達林主義者，又轉變成左派者的態度。

主政體或共和政體，都漠不關心，但這個問題卻是他們的法國同伴最關切的。由於工業化的極速進展，社會問題的意識在德國是比在法國來得尖銳，但德國的知識分子只希望在帝國的資本主義的結構中尋求解決問題的途徑。馬克思主義者在大學裏數目稀少，唯有邊際知識分子才加入馬克思主義的陣營。德國的作家與藝術家，不像在法國，他們的社會地位是低於教授的地位，他們較不可能跟政治體制結合。這兩個國家特殊、明顯的對比在於：德國的教員大部分是民族主義者，而法國的知識分子絕大部分都是左派分子。

後來，在威瑪共和體制時期，極大部分的德國知識分子對於政府都表現出極度不滿的情緒，其原因在於：由統治階級或小資產階級一手領導的政體毫無生氣、枯索沉悶，更重要的是，戰敗帶來的國恥。在這個時期，工人與農民都不滿其國家喪失獨立與財富，而知識分子對於國家聲威的擺盪更是敏感。知識分子可能自覺地漠視財富與權力，但對於國家的聲威，從來就不會是漠不關心的，因為他們的著作的銷路和影響力大部分都依賴國家的聲望。他們的國家若是國富兵強，他們可以暫且忽視這種的關係，然而，當「歷史的精神」(the Spirit of History)以及在其中的權力核心轉移到另一個環境時，他們不會那麼順服這種轉向。美國成爲世界霸權的這件事給知識分子比給一般人民帶來錐心刺骨的痛楚。

國家命運對於知識分子的態度的影響有時候也延伸到經濟的領域。失業、社會階層流動的僵化、舊有一代的頑劣以及外來勢力的侵犯，對於這些現象，整體知識分子是比其他

社會階層更會有強烈的反應；究其原因，則是：知識分子懷有高遠的雄心壯志，也擁有更多可能的行動手段。面對社會的不義、貧困與壓迫，他們會悲憤；當他們也直接受到不義的壓迫時，能保持沉默嗎？

在二十世紀的今天，一有受挫折、失業的大學畢業生的地方，往往會突然形成革命的形勢。德國戰敗後的十年所迸發出來的經濟大恐慌使得大街小巷擠滿了找尋「半是知識分子」工作的大學生，在這種情況下，革命似乎是唯一的出路。法國人在突尼西亞與摩洛哥墮斷工作的機會，這使得畢業於法國大學的阿拉伯學生內心痛楚、悲憤，也逼使他們走向反抗的途徑。

任何地方若是舊有的統治階層——地主、富商、部落的酋長——壟斷政治權力與財富，而且西方理性文化的理念與現實之間以及年青知識分子渴求的目標與實現此目標的可能性兩者之間，有了太大的距離，環境就會激起知識分子的反抗熱情，使得知識分子強烈反對殖民統治、反動保守分子，以及導致他們發動民族的或馬克思主義的革命。

一旦有心情低劣的專家極力找尋實踐行動的機會，而且窮酸的文人 (*literati*) 由於感到現存政體無法激勵愛國的自尊心、無法使人共同參與集體的企業未獲得內心的滿足感，他們就會尋求一種「理型的單元」 (*an Idea unite*) 來反對現行的政治體制，這個時候，就是連高度工業化的西方國家也會陷於險境。他們行動的結果或許無法符合預期的效果：在這樣的情況下，意識型態者 (*ideologists*) 可能會藉著歌

頌其統治者的途徑，買得相對的安全感，而多方面的科技人員則會藉著建立起權力的地位，自找安慰。

### 三、知識分子的天堂

法國一向是知識分子的天堂，一般人也認為法國知識分子深具革命傾向：把這兩項事實合併來看，似乎令人覺得困惑。

名氣可能不為衆議院所知的英國前衛派的作家，當他來到巴黎而且定居於聖母院教堂旁時，是會被一種狂喜的心情所掩沒。他們立即會產生關切政治的濃厚興趣，在他的祖國，由於踏實冷靜，而不會鼓勵他關切這件事。的確，現在他在巴黎耳聞的政治論辯每每都是巧妙，甚至是詭譎的，這自然蠱惑那些以心智為生的知識分子。沙特在最近所撰寫的一篇論文也是討論政治事件，或者，至少也為一小羣的人——數目稀少但自認重要——所贊同。成功的法國小說家的政治野心抵觸法國政治家的文學野心，法國的政治家夢想創作小說，正如其他人夢想成為政府首長一樣。

有人會說這種印象是膚淺的，他會認為所謂的「知識分子的天堂」只是觀光客的印象。在這裏，唯有少數的知識分子才靠筆墨為生，一般的學校教員和大學教授靠微薄的薪資為生，科學家在設備簡陋的實驗室裏從事研究工作。有人或許會憑空想像一位知識分子的境況——他富裕有榮耀，而且忠誠，憑借著他的筆墨服侍一種意義不十分明確的革命——然

而，如此想像，全然忘記大部分知識分子痛心自己微薄的收入與商人、店員、外科醫生、律師的優厚待遇的天壤差別。

對於經濟危機的敏感度，法國知識分子並不比其他法國人差到那裏。作家想像國營的出版社能增加其著作的銷路；科學家想像共產政體會慷慨地供應他們共和政體所吝於供應的研究器材；一些知識分子則對於美國投注羨慕的眼神，在這個國家裏，那些專門「寫字」的專家縱然不足於冠上「知識分子」的美名，但擁有可觀的收入<sup>⑤</sup>。在這裏，是有慷慨大方的富商，把文學的天才轉變成爲有價值的商品，也有慷慨大度的國家，毫不吝嗇地贊助科學研究和藝術創作，那些生活在資本家太少或者財富並不是那麼豐裕，而無法如此慷慨地提供贈禮的國家的知識分子，目睹這樣的現象，都會不由自主地心生羨慕之情。

然而，我本人懷疑這樣的解釋是否切中問題核心。一位技術工人薪資與一位教授薪資的差距，在法國相當大，在美國或許更大。另外，較嚴肅、崇高的文學創作能賺取的金錢可能比一些較通俗的文學作品來得微薄，但這不是法國的特殊現象。任何一位知識分子，不論科學家、哲學家、詩人或嚴肅的小說家，只要獻身於真正的創作工作，是能獲得極高的聲望與獨立自主的生活。許多知識分子生活在一個社會，這個社會能提供他相當不錯的生活水準（這還要考慮國家的集體資源），也讓他們所思所爲不受干擾，他們爲什麼排斥

---

⑤ [時代雜誌] (Time Magazine) 的專欄作家年薪是三萬美元。



這個社會，而且聲言勞心代表著最高的價值？

透過理性主義和革命左派的意識型態的傳統，可以確實解釋法國知識分子用來表現其不滿情緒的概念。對政治有興趣的知識分子大都因為覺得自己被剝削，而憤恨不滿。他們不管是溫和的或是激進的，都大聲疾呼，態度狂野。法國的第四共和受那些沒有共同信念的議員所引導，而朝令夕改；也順從每一個壓力團體所提出的彼此矛盾的要求，這樣的政體很難受到忠貞分子與批判者的支持。它面對變幻莫測的世界，是太過於畏縮、保守。

思想與行動的明顯分離並不能只歸結於政治體制。法國的知識分子似乎比其他各地的，更能跟社會秩序相關聯，這是因為法國人民的心目中只有「巴黎的知識圈」，在這個圈子裏，一位作家可能占有一個等同或高於政治家的顯赫地位。不具任何政治權威的作家，即使他們處理一項自己公開承認不熟悉的主題，也可以有廣大的聽眾——這種現象在美國、德國或是英國都是不可理喻的。法國傳統的沙龍(salon)一向都是紈袴子弟與仕女的聚會場所，這種傳統的沙龍在科技文明的今天也保存了下來。一種普遍文化依舊讓人高談闊論政治事務，但它無法防止愚蠢的政治意見的產生，也沒有足夠的資源得以讓人提出正確的政治改革。從某種意義來說，法國知識分子比其他各地的，更不適合於實際的政治行動。

在美國、英國，甚至在德國，觀念與人事一直在經濟學家與銀行界、工業界的經理之間，在他們與高級的文職官員

之間，在學術出版、大學與政府之間不斷循環運作。反觀法國，商人從來沒有接觸過經濟學家，直到最近，他們更是志得意滿，有意輕視經濟學家。法國的文官漠視專家學者的建議，新聞記者很少跟學者與官員接觸。再也沒有其他途徑比大學、出版界的編輯羣、文官與議會彼此知識和經驗的交換，更能提高國家的富庶。政治家、工會領袖、工業家、大學教授與新聞記者既不需要動員起來組成一個壟斷政治權力的政黨，也不需要因無知和偏見而切斷彼此的聯繫。從這個方面來看，沒有一個國家的統治階層像法國一樣在組織上是那麼不健全。

法國知識分子並不指責法國的統治階層忽視了政治學或經濟學的教誨，反而指責美國的文明輕視學者與思想家，以及指責美國把知識分子當作是專家來僱用。另外一方面，經濟學家或社會學家則悲嘆：法國的政治家較能接受既得利益的訴求，較不能接受持之中肯的建議。在法國，知識分子與政府官員這兩個團體則為彼此的結合、猜疑、不負責任、義憤的暈眩與革命的傾向所摧毀，一個是阻礙增加國家生產力的努力，另外一個則致力於改造歷史。

權力、財富與威望的喪失是歐洲這古老世界共有的特徵。法國與英國歷經兩次大戰的浩劫現在是跟經過兩次大戰挫敗的德國同樣貧窮。比較之下，美國不但每一個人的財富，而且潛力與自然人口率都是勝過歐陸的任何國家。不發生這兩次世界大戰，英法兩個國家畢竟還可以抗衡這一個世界的重要強國，也還可以因為它們外在的投資環境而能夠毫

無困難地大量投資其出口貿易。然而，現在，它們的門戶受到一個大陸帝國的威脅，而自覺到沒有外援則很難生存，連自衛都很困難，另外，歐洲與美國生產力的差距也愈來愈大。因此，如何能期望歐洲人原諒那些因他們的愚蠢而獲暴利的人呢？更何況霸主的地位是那麼讓人羨慕而嫉妒的！即使歐洲並沒有理由譴責美國，歐洲人在發現自己式微時以及另一個強國興起時，也難平撫內心的怨恨，可悲嘆的是，歐洲人批評與譴責美國是輕而易舉的事。

一個掌握領導權的強國經常受到其他國家的辱罵，這倒是一件很平常的事。大英帝國主宰整個世界時，也不受其他國家的歡迎。第二次世界大戰以後，英國的外交政策重獲其聲威：既然英國已經不再領導世界的重要事務，只好退而求其次，扮演著批評、顧問與調解者的角色，行使否決權，以及靠著美國的力量，在跟共產主義的陣營談判時，取得莫斯科與北京的重視。美國的實際行為與歐洲對美國之行動的衡量，這兩者的差距必須另有解釋。廣泛地來說，戰後美國的外交政策都符合歐洲人的要求——不論這要求是積極性的或消極性的。美國的資金援助與借款使得歐洲在戰後能夠復甦經濟力量；但美國無意解放東歐國家；當北韓侵犯南韓時，美國隨即有行動，但他不願意冒會牽涉到全面戰爭的危險；另外，他也不願意幫助法國解決安南地區的困難。至今，指責美國的言論中只有二項是比較明確的：三十八度線——這樣的決策依舊可以自圓其說的、不願意承認北京政權——並不是非常重大的錯誤。

根本地說，美國的戰略，只要考慮到行動，並不那麼違背大多數歐洲人（化括知識分子在內）私下的意願。既然如此，怨恨不滿，或者這怨恨不滿的不自覺的動機到底是什麼？據觀察，有三種，依其重要性排列如下。首先，美國政府因憎恨或懼怕共產主義，所以，有時候會支持那些「封建的或反動的」政府（與此關聯的有一種宣傳，指稱任何頑強的反共產主義者是謂「傀儡」或「反動的」）。其次，美國由於擁有大量的核子武器，因此，常被認定，象徵性地，要為可能發生的第三次世界大戰負責（然而，當赫魯雪夫自誇說蘇聯是第一個完成氫彈的國家時，共產主義的新聞媒體並沒有報導這項評論：蘇聯跟美國一樣同時努力發展核子武器。只是蘇聯並不願意在公眾面前談論這件事）。最後，也是最重要的理由：美國的統治階層常被指控為接受或者加速整個世界的分裂——把整個世界分裂成為敵對的兩個陣營；這樣的解釋觀點不免把西歐國家貶損為次要的角色。

最近幾年，巴黎與倫敦的知識分子慣常輕視中歐或東歐的知識分子抱持的「民族主義」，戲謔地稱之為「巴爾幹化」(Balkanization) 等等。自從「民族主義」被引入法國左派的圈子以來，是有極大的不同嗎？自命偉大的國家在權力與聲威式微的時候，它們的反應並不比那些小國家在突然間強大起來的時候的反應更為合理。沒有任何宣傳標語比共產主義者所揭櫫的「民族獨立」更為流行的了。也不需要特別敏銳的眼光，才能觀察到波蘭或捷克的命運，或者，不需要任何優異的智能，才能判斷法國在反對歐洲防禦必需的軍

事資源。法國的知識分子反對任何的集體組織或者反對西方的軍事資源；而波蘭的知識分子在1919年與1939年之間，急切需求其國家外交策略的自由，兩者一比較，這種反對與這種需求都是不合時宜的。此外，波蘭的知識分子直到1933年，還有歐洲兩大強國——德國與俄國——的軟弱，做爲他們的藉口。

這不是辯解「歐洲防衛共同體」(the European Defence Community)。這個共同體的意願比它的組織來得有理。有許多國家反對這個由六個聯邦國家組成的共同體，這些國家都有強大的軍事力量。可理解的一個情況是：美國不必要藉著條約的簽訂以及派遣代表團駐紮於萊因河和易北河，來防衛歐洲。然而，知識分子卻爲如此複雜的論證所動：他們只關切歐洲的觀念，關心歐洲至少能獲得其行動的自由自主權。他們體驗到的情感至少也不是密而不宣的，最起碼不會跟其他的同伴的情感相去太遠。一般民衆的傾向是怨恨那些勢力強大的聯盟，對於自己國家的式微感到焦慮不安，而緬懷過去的榮耀，期待未來美好的遠景。但是，知識分子應該約束這種普通人的情感，應該去表示永久的團結與彼此依賴的必要道理。知識分子，尤其是法國的知識分子，卻不願意扮演這一種指導者的角色，他寧願違背其職責，藉著爲羣衆證明名實不符的自圓其說的觀點，鼓勵他們愚昧的情感<sup>⑥</sup>。這些知識分子抨擊美國的評論只是一種合理化他們罪惡的手

---

⑥ 我所提起的並不是那些道地的共產黨員，也不是那些共產主義的同路人。支持蘇聯的共產主義者非常誠實地做他們的事。

段罷了。

大多數國家的知識分子比一般民衆更有反美的傾向。韓戰與羅森堡事件期間，沙特的叫囂有一部分使人回想起那些反猶太的納粹黨員<sup>⑦</sup>。而美國正代表那些最令人嫌惡之事物。同時，人們在艱難時期心中所蓄積的一切怨恨、憎惡與屈辱一概都發洩在這個象徵性的國家。

法國知識分子對於羅森堡事件的態度一致。就我來說，

---

⑦ 「就某一論點來說，你可以得勝，因為我們不願意傷害任何人：我們拒絕把你所引起我們的輕視與恐懼轉變成為憎恨。然而，你別想讓我們承認對羅森堡的處決是一件令人遺憾的意外，或者，即使是一件法理上的錯誤。就是這種刑法上的私刑，而使得整個國家充滿了血腥的氣息，而且聲言你無法確保你在西方世界所擁有的領導權。」

「然而，現在你已經承認了自己罪行的愚昧，這種愚昧也可能把狼狽的我們投進一場毀滅性的戰爭裏。關於這個，歐洲人是沒有人會懷疑的：不論你處決了或者赦免了羅森堡，你正同時清除通往和平或通往戰爭的道路……」

「一個國家的元首被迫犯下祭禮的謀殺罪行，而這僅僅祇是為了停止戰爭的藉口，對於這樣的一個國家，我們還能夠說些甚麼呢？」

「虛情假意地說：祇有少數的極端分子或不負責的人才被譴責，這樣的說詞是無濟於事的：這些人都是你國家的一分子，這是你的政府所必須承認的。你還記得羅森堡與集體的责任嗎？就這樣吧！對於你，它即使到今天還可以派得上用場。羅森堡的死，你們都必須負起集體的责任，這是因為你促使這項罪行的產生，也是因為你讓這項罪行被執行。你讓美國成為法西斯主義的溫床。你或許會回答說：這樣的一樁謀殺罪是無法跟希特勒的大屠殺相比較的，但是，這種辯解也是無用的，因為法西斯主義並不是由它的犧牲者的多寡，而是由它殺人的手段來確定的……」

「藉著殺害羅森堡，你祇是試圖靠著一個人的犧牲來終止科學的進步。我們又退回到黑色魔術、巫術與人祭的時代了。你委實震驚了每個人：蘇聯、中國與歐洲的每個人；你也震驚了另外的人：你震驚了活在你的原子彈陰影下的人……」

「如果你聽到我們每一個歐洲人叫喊著：注意！美國已感染到狂犬病，我們必須趕緊隔離她，否則會被咬到或被感染。」（見沙特刊登在1952年6月22日〔解放〕雜誌 *Libération* 的文章：「Les Animaux malades de la Rage」）。

這具有特色，也相當奇異。自從「被占領時期的國家法庭」與「解放後的人民法庭」之後，法國人不能說是具有非常敏銳的正義感。〔現代〕或〔精神〕雜誌的那些「軟心腸」（tender-heart）的知識分子至少並不為戰後的過度的政治整肅所動：事實上，他們還抱怨各地區政府在整肅那些「通敵犯」時並不十分嚴厲。他們以各種方式同情地了解蘇聯實施的審判。既然如此，那麼，在羅森堡的事件當中，他們激盪起來的義憤為什麼是相似於他們的祖父輩在德雷佛事件中所表現的義憤呢？那些指責「國家之理」（reasons of State）與厭惡「強權出公理」的人並不十分願意參與「羅森堡運動」<sup>⑧</sup>。一位法官把發生在蘇聯是盟友而非敵人的時期的罪行，判決為死刑，這似乎使人覺得遺憾。長期監禁是更為殘酷，自然會引起廣泛的同情與悲憫。然而，法官的判決在法理上是不容爭議的，它可以引人遺憾或反對（如果同意陪審團的裁決），但任何道德家都不能夠極端地否定它。羅森堡的罪行似乎是可能的。共產主義的宣傳並沒有掌握這情況，一直到審判過後的幾個月，政黨的領導階層才首次了解：被指控為偷取原子軍事秘密之間諜的黨的頑強分子終究否認他們犯了一項罪行，這項罪行是忠貞的史達林主義者必定認為完全合法的。這種宣傳很巧妙地把一項判決轉變成為一種法理上的錯誤，在尚未被轉變之前，這項判決由於被審判之時的氣氛所左右，並沒有斟酌對這罪行的輿論，因

---

⑧ 在英國，一般人尚具有正義公理的敏銳感受，因此，共產主義對於羅森堡事件所做的宣傳戰在這裏引不起任何作用。

此，顯得草率。在法國，「羅森堡運動」成功的理由不能全然求諸於正義公理的關懷或「心理——科技」之功效的這種解釋，而毋寧是猜忌美國。

任何人一旦想起由美國宣揚的價值在許多方面跟她的批判者極力揭櫫的並無兩樣時，困惑就愈顯得毫無理由。左派的知識分子一再批判和要求改革社會的罪惡（諸如：工人階級的卑微與極低的生活水準、社會和經濟的不平等，以及經濟的剝削和政治的迫害等等）；與這些批判相反的是，他們要求提高生活的水準、消除階級界線，以及擴展個人與工會的政治自由。美國官方的意識型態深受這種理想所影響，維護「美國生活方式」的人是可以合理地宣稱他的國家至少是跟其他國家一樣，愈來愈接近這個目標。

歐洲的知識分子是不滿美國在這方面的成功呢？還是不滿它部分的失敗呢？明顯地，他們是以美國政府的理想及其現實之間的矛盾衝突來譴責美國，在他們眼裏，這種理想和現實之間的矛盾衝突最典型的例子和象徵是表現在黑人這少數民族的命運上。但是，儘管有著根深柢固的種族偏見，美國的種族歧視卻愈來愈不明顯，黑人的生活條件也持續不斷地改進。我們應當以了解的態度去處理美國人心中人生而平等的原則與種族隔閡兩者的矛盾衝突。事實上，歐洲的左派知識分子之所以那麼嚴苛反對美國，是因為美國的成功並沒有透過革命，而無法證明革命信條的有效性。富庶、強盛、經濟條件的逐漸齊一，這一切的結果都是由私人企業與創造力，而不是由國家的干涉，換言之，即是由資本主義所



締造成的，而資本主義卻是那些出身背景與教養均良好的知識分子引以為恥的。

作為一個經驗成功的例範，美國社會並沒有表現一種歷史的觀念。美國社會持續不斷培育的單純、合乎中道的觀念早已經在歐洲古社會中變得陳腐。美國仍舊保有歐洲十八世紀風格的樂觀主義：它相信人有改進命運的可能性，它不信賴腐敗的政治權力，它根本敵視權威，也敵視那些認為少數人比一般人更知道所有問題答案的這惺惺作態的言論。在這裏，沒有替革命或者無產階級革命保留任何餘地——有的只是經濟的擴展、工會與憲政。

蘇聯雖然整肅並壓迫知識分子，但尚且重視知識分子。是知識分子給了蘇聯體制一套浮誇、曖昧的學說，供官僚們發展其國家宗教。即使是今天，知識分子討論階級鬥爭與生產關係時，仍然沉醉於宗教論證的歡樂、科學爭論那種嚴肅的滿足，以及冥想宇宙歷史（universal history）的狂喜之中。分析美國的現實，就得不到這種快感。美國不曾那麼強烈迫害其知識分子，以致無法享有恐怖統治的幽暗魅力。美國只給予少數幾位知識分子享有電影或足球明星般的聲望與榮耀，但讓大多數的知識分子終身默默無聞。就知識分子而言，迫害比漠視更好受。

除了漠視之外，還可以填加上一種更有理由以資說明的悲慘境況，那就是：為經濟的成就所付出的代價似乎是相當昂貴的。工業文明的勞役、人際關係的疏遠、金錢的力量，以及美國社會中的清教徒元素，這些都拂逆那些由歐洲傳統

培育出來的知識分子的情感。他們倉促下的不公平的結論，不是訴諸於為他們不喜歡的經濟進步與工人生活條件改善付出的代價，就是訴諸有關上述這一切的名詞概念，他們並不論及這代價是否必然的或者是暫時性的。通俗雜誌、文摘或者是好萊塢的影片遂與高級的文學作品相提並論。高級的文學作品是只有少數具有高人一等的品鑒能力的人才能夠欣賞的，它有別於那些提供給一般人的精神食糧。縱然取消了生產工具的私有權，也無法改變粗俗的電影或廣播節目。

另外，知識分子比一般的大眾更具反美的傾向。舉個例子，在英國，一般大眾至少不會那麼嫌惡美國電影；然而，為什麼知識分子不願意承認自己比較關心藝術與生活的精緻美化，而較不關心勞工階級的生活水準呢？他們試圖去維護真正的貴族形態的價值，去防範大眾化商品與大眾產品和羣衆的侵蝕時，他們為什麼還死命地保住民主政治的理念、術語而不放呢？

#### 四、知識分子的地獄

法國與美國知識分子的溝通更是困難，理由在於：他們各自的處境從許多方面都絕對對立。

美國的大學畢業生或職業作家是比法國的在數量上，不論是絕對地或相對地，來得龐大。這是美國經濟發展的成果。但是，美國知識分子的典型代表並不是學者或作家<sup>⑨</sup>。

---

<sup>⑨</sup> 在學者與作家當中，教授在討論觀念方面是比小說家扮演更重要的角色——法國的情形正好相反。

而是專家——經濟學者或社會學者。美國人信賴的不是文化教養高尚的紳士人，他們相信技術專業人員。勞力分工——即使是在文藝方面——已經逐漸地擴展其影響力。各種不同的勞心職業所享有的聲望，在英國與美國，是否有差異？因為缺乏論證有據的研究，因此很難確定地回答這個問題。「層秩系統」(hierarchy) 無論在什麼情況，都是很難被建立的，它可能隨著每一個國家內部各類團體的差別而有所變異。儘管如此，簡單、普遍的事實依舊是：在法國，小說家或哲學家是知識分子的重心，在美國，小說家或哲學家，不論其性格或者其言論，都不是知識分子的最主要代表。

如果說法國的巴黎——是謂「塞納河左岸」(the Left Bank)的巴黎——是作家的天堂，那麼，美國可能會被認為是作家的地獄。但是，「背對美國」(Back to America) 這句信條可以說是銘刻在過去五十年美國知識分子之歷史上的碑文。法國抬高其知識分子的地位，但知識分子卻排斥與渺視法國；美國對於知識分子永不讓步，但是美國的知識分子卻尊崇他們的國家。

這兩種例子，動機是相同的。法國的知識分子激烈反應其國家的卑弱恥辱，而美國的知識分子卻是反應其國家的強盛榮耀；這兩者根本上都是民族主義者——不論是否在渴望報復，或者是在搖動榮耀之旗幟。很奇特的是同在1953年這一年當中，我們目睹了美國爆發了「知識分子」(egghead 或譯「蛋頭」) 之論爭，也目睹〔黨人評論〕(*Partisan*

*Review*) 出了「美國與知識分子」的專刊。這期專刊一反過去的職業思想家的「偉大之美國」的愛國心態，而這個雜誌則顯示大部分輿論對於「專搞觀念的人」有潛在敵意。

「蛋頭」這個字詞的起源相當含混，卻得來很大的效應。不到幾天的光景，這個字詞風行整個美國：日報或週報，每一種評論刊物，或者出版的刊物不是護持就是反對「蛋頭」。其中的論證當然跟選舉運動須臾不可分：安德萊·史蒂文遜 (Adlai Stevenson) 的隨員據稱是「蛋頭」的典型代表；而共和黨員爲了跟民主黨候選人的妥協，遂視他爲「蛋頭」知識分子。由於這些論爭是由新聞記者或作家一手導演的，從社會學的觀點來看，這些新聞記者或作家是比他們所否定的人更稱不上知識分子，職是之故，有必要更精確地說明到底什麼特殊的性格可以依次把一位作家或學者轉變成爲一位令人輕視的「蛋頭」。

對於這個問題，有人或許可以循方便之道，借助路易士·布洛姆費德 (Louis Bromfield) 所下的定義，這位知識分子是知識分子當中最反知識分子的；他說：「一位思想虛假且惺惺做態的人通常是教授或者是教授的同伙。根本處來說，他是膚淺的，對於任何問題的反應都是過度情緒化，而且是女性姿態的。好擺架子、太多空想，而且瞧不起那些更健全的、更能幹的人的實際經驗。本質上，他的思想混淆，是情緒與暴力的福音傳道者的混合。他是一位支持中歐社會主義的教條主義者，反對英美的民主政治和自由主義的觀念。一心沉醉於那已經過時的尼采的哲學式的道德性，使

他陷入樊籠。他的自我意識極度強烈，一本正經，喜好檢驗一樁問題的各個層面，因此，腦子總是旋繞在一定點，而變得虛幻。」（「一顆貧瘠之心」）

這則定義可以涵蓋所有反對知識分子的典型的言論。知識分子一向自命能力比一般人強，但事實上卻不是這樣。他們缺乏雄渾的生殖力，而且總是猶疑徬徨。雖然察視一樁問題的各個層面，卻無法抓住事情的關鍵處，因此變得躊躇不決（同性戀的暗示代表著這類論證的極端形式）。最後，中歐的社會主義及其教條化的性格具體表現出這些「蛋頭」的意識型態，他們陷溺在膚淺的馬克思主義當中，而變成通往共產主義之道路上的清道夫。

這種議論並不僅限於美國。「空想家」、「夢幻者」、「搞文字遊戲的人」、「天真且不尚實際的理想主義者」，這些都是謾罵知識分子的典型言詞，具體可見的例子在於：一位資產階級的家長看到子女預備以文學、藝術作為一生的工作，就會用這些言詞來指責子女；或者，任何時候當一位學者或作家膽敢批評政治家或商人的行為時，這些政治家或商人隨即會口出這些言詞，指責知識分子。

美國的這種議論畢竟是具有特殊性格的。在當今的法國，從事實際行動的人一心一意想表示他們對思想價值的尊敬，因此，不會那麼大膽地公開揭發如此的評論。無生殖力或同性戀的暗示儘管在美國不是不曾耳聞，但在法國卻不曾公開顯示：他們被認為是鄙陋且粗野；美國之風尚最具特色的是：浮濫分類知識分子的方式，這方式連同一種批評言

論，這言論把批判的對象指向我們所稱的「左派知識分子」，而布洛姆費德則稱之為「自由派知識分子」身上。

布洛姆費德所稱的「自由派分子」是指那些背叛美國的唯一傳統——自由主義傳統——的知識分子。這個傳統是由「伏爾泰、百科全書之編纂者（指十八世紀法國以狄德羅為主的「哲士」——譯註）、傑佛遜、富蘭克林、門羅（Monroe）、林肯、克里夫蘭與威爾遜等人」所奠定的。迷誤的「自由派分子」都師法一位名叫卡爾·馬克思的精神病患的思想；他們所關心的不是理想，而是物質上的安全；他們藉著卑躬屈膝的方式收買選民的選票，這種方式「正如同加速古羅馬、君士坦丁堡與大帝帝國滅亡的方式一樣」。他們都是繪製藍圖的人，他們相信自己的智慧而不信賴一般人的常識，他們雖然不是共產主義者，卻是思想含混的人，他們讓在雅爾達密約與波茨坦會議中的史達林主義者所愚弄。

麥卡錫主義（McCarthyism）當然攻擊左派的知識分子，稱他們是「非美國的」，是令人羞恥的馬克思的信徒，他們最嚴重的罪行是把中歐的社會主義引進到傑佛遜與林肯的國度裏來。麥卡錫主義也一併處理計畫經濟和同性戀，也提議「福利國家」的學理同時有國際共產主義的那令人嫌惡的毛病，這是因為這項學理承認國際共產主義的錯誤理論，或者加速了國際共產主義的活動，或者揭櫫相同的目標。

這種「反自由派的妥協論」（anti-liberal conformism，此處的自由是取美國對它所定的定義）是一種後起的對於三〇年代的「左派認同論」的反應，三〇年代這個時期，大部

分的知識分子都相信反托拉斯、宣揚社會立法與布爾什維克黨員，事實上彼此是密切相關聯的。他們「堅信而且說明」發生於第二次世界大戰期間的左派與「進步運動」(the progressive movement)的這種統一性，其堅信的程度是比相信西方國家跟蘇聯結盟的必然性還來得強烈；同時，他們盡可能地否定亞爾嘉·奚斯 (Alger Hiss) 的罪行。二十年前，被懷疑是共產主義同情分子的人並不是來自工人或被壓迫的少數人，而是來自資產階級與知識分子<sup>⑩</sup>。

另外，旅遊美國的歐洲知識分子並沒有發現麥卡錫主義統管一切的恐怖統治，他到處所遇到的都是反麥卡錫的妥協主義者。「每一個人」都反對這位衆人皆知的參議員（唯一例外的是詹姆士·伯罕 James Burnham，他沒有即時指責麥卡錫，也因為這個理由，被解除了〔黨人評論〕編輯的職務）。很不幸地，「每一個人」竟然都感覺自己是少數分子，對於自己過去稍微接觸了共產主義都隱隱約約有罪惡感，也懼怕輿論，這個輿論不但攻擊共產主義者、社會主義者與維持新政的人，就是連紅色、粉紅色與淡的粉紅色都充滿敵意。

在美國大學裏，不是持著「反麥卡錫」態度的人都會遭到他同事嚴厲的指責——儘管他還可以穩固地保有其職位。然而，這些大學教授並不太願意公開表達自己對某些主題

---

<sup>⑩</sup> 共產主義的宣傳在美國黑人的社羣中全然失效，這倒是一種引人興味的現象。黑人想望成為美國人，他指望美國的理想，為的是革新美國的現況，但他並不採取革命的途徑。

（例如，有關中共問題）的看法。「反麥卡錫的妥協論」奇異地結合著「反共產主義的妥協論」。人們在否定這位參議員所用的方法時，卻也小心異異地附加說明他們跟他一樣嫌惡共產主義。知識團體幾乎是一致反對「麥卡錫主義」，但是這種反對也纏雜著一種非常不自在的挫折感。有一部分的美國人不信賴專家、外地人與觀念，而赫斯特與麥克寇密克出版社（the Hearst and MacCormick Press）正是這羣人的代表，它認為自己被過去的領導階層所背棄，而把憤怒逼向教授、作家與藝術家，認為由於這一羣知識分子，美國把中歐拱手讓給俄國軍隊，無法使蔣介石保住政權以及無法使醫療社會主義化。

儘管知識分子被「反智論」（anti-intellectualism）的潮流所激盪，他們畢竟跟美國政府密切結合在一起。歐洲古老的世界已經喪失其聲望與榮耀；美國生活某一方面的粗俗鄙陋當然是無法跟納粹德國和蘇聯的集中營相比擬的。美國的經濟財富是實現左派所揭的政治理想的最好保證。全世界的專家都湧向底特律，希望能發現致富的秘密。以歐洲邊奉的價值為藉口，知識分子可以不顧及美國的現實嗎？機器與工廠的濃煙是摧毀與破壞文化及其魅力、風韻嗎？對工業革命前的社會的緬懷之情的確促使某些學者與作家，寧願選擇法國的生活方式而捨棄美國的生活方式。然而，對於多數人而言，這種只顧及少數人的光彩的行徑要付出什麼代價呢？歐洲人不正是奉獻自身以追求更富厚的經濟生產力嗎？不正是汲汲吸收所謂的「美國主義」（Americanism）以提高羣



衆的生活水準嗎？從美國政府來看，社會主義的經濟計畫——在共產政黨的鞭策下加速工業化的發展，以及承認國家是唯一的理念——似乎不是解除科技文明之罪惡的途徑，反而是加深這個罪惡。

是有某些美國的知識分子依舊信服「反妥協論」(anti-Conformism) 的傳統，他們也同時反對「托拉斯」、文摘、「麥卡錫主義」與資本主義。但是，這種「反妥協論」並不是不包含著「妥協論」自身，因為它正是復活了過去頑強的自由主義所堅持的主題。今日的美國的知識分子追逐其敵人，他們有的是抗拒共產主義，有的抗拒「麥卡錫主義」，有的則兩者皆抗拒——這裏，並沒有舉出那些絕望之情濃厚而公然抨擊「反——反共產主義」(anti-anti-Communism) 的知識分子。他們都是十字軍，追尋著可以揮其刀箭的戰場。

在所有的西方國家當中，英國大概是最能通情達理對待其知識分子的國家。布洛根 (D.W. Brogan) 有一次很適當地說及亞蘭 (Alain)，他說：「我們英國人從來就不嚴肅看待知識分子。」因為這種方式，所以，英國一方面可以避免美國的「實用主義」(pragmatism) 時常會導致的「反智論」；一方面也避免了一種毫無批判性的羨慕情緒，這種羨慕之情在法國是表示給小說家與作家的政治意見，它使得他們產生過度重視自己的感覺，讓他們沉溺在極端的判斷與尖酸苛薄的文章當中。

一直到第二次世界大戰，英國的統治階層都出自於公立學校與大學，因此，這個階層在吸收新員上並沒有產生極嚴重的困難。社會的不滿分子攻擊與嘲弄社會的妥協作風，但不會因此而嚴重地動搖整個社會。權貴階層彼此的利害衝突也不會直接懷疑到憲政或政治的體制。知識分子建立起激勵改革的學理，但不至於使羣衆有革命暴力的嗜好。過去六十多年的改革適當地增加了大學生的數目，而且擴展了大學生所來自的社會階層的範圍。左派的知識分子自動地採取了未來的觀念，反對過去，他們體認了一種跟世界各地之革命分子相連繫的團結，控制了部分周報的勢力，然而，他們並未跟整個國家決裂。對於英國議會政制的親和力，左派的知識分子並不比他們所抨擊的保守主義者來得淡薄。他們對外地人保留著「人民陣線」的利益，從這裏，他們受到勢力單薄的英國共黨的保護。他們也承認：任何國家的共產主義的強度是跟國家政體的功績成反比的。

職是之故，他們願意讚賞英國議會政制的卓越之處，也承認法國、意大利或中國共產主義的合法性，宣稱自己既是一位好的愛國者，也是一位好的國際主義者。法國人夢想著把所有非法國的人轉變成法國人，藉此來造成一種國際間的融合。英國人卻相信任何人一旦脫離自己的國家就不會那麼地關心英國議會制度與板球遊戲。表現在英國知識分子身上的是一種頗爲奇怪的混和：妄自尊大與持之中道兩者的混合，這或許自有其報償：印度、非洲與其他各地的人民受到英國的教育與解放之後，還會繼續玩板球與議會制度的遊戲。

## 第八章 知識分子及其意識型態

政治的意識型態，往往或多或少精巧結合：事實命題與價值判斷。它們表現出一種世界觀，也表現出導向未來的意志。嚴格意義的真或假，無法描述它們，它們也不屬於品味與色調之類的範疇。終極的哲學與偏好層次是供人討論，而不是供人來證明或否證的；當前事實的分析，或者未來事實的預斷，都隨歷史的開展以及我們對歷史開展的知識而變。經驗不斷修正學說的建構。

在西方，第二次世界大戰結束不久之後，意見氣候是保守的。如果蘇聯政體不是那麼咄咄逼人，如果中共在驅逐歐洲人之後沒有在西方人心裏撩起黃種人帝國主義的可怕景觀，如果原子彈沒有造成全世界的焦慮感，那麼，西方世界能以歡愉之情來慶賀和平的復元，美國人會驕傲地說他們創造出那難以令人置信的富庶社會，歐洲人在經歷無數愚蠢的行徑之後，也會滿意於他們現在獲得的智慧。然而，這兩個世界彼此之間，敵意依舊。革命已經激起西方這小地方以外廣大地區的羣衆，馬克思已經取代了孔夫子，甘地的信徒現在也夢想著巨大的工業化事業。

1954年秋天，是自 1939 年以來，或者說是自 1931 年以來，第一次礮聲沉寂的時段，然而，並不是說機關槍的槍聲也隨之停息：戰爭女神廟宇的大門還不到關閉的時刻。

## 一、基本事實

在西方世界，資本主義與社會主義之間的爭論正逐漸失去了它情緒的語態。蘇聯一旦被看成為一個社會主義的國家，顯然，社會主義的運作是無法承繼資本主義的遺產，但是，它本身卻證實了生產勢力的發展。我們無法說：社會主義在任何地方是必須接替私有財產的體制。許多事件已經否定（經濟）成長的階段與政體接替兩者之間平行的觀念。

所謂社會主義的社會經過修正的階段之後，重新發現現代經濟體系內蘊的必然性。在這樣的社會裏，誠如在資本主義的社會當中，「企業家階級」制定法律。蘇聯的經理自己也保留了跟資本主義者相同的利益。獎勵、薪資與生產紅利的實行幾乎跟以往的資本主義所行所為同出一轍。直到現在，經濟的策畫者基於貧窮的因素，也為了儘快發展經濟力量，遂不再考慮各種投資的生產力與消費者的意願。他們經歷貧民窟、通貨膨脹與經濟數據之危機的期限，並不會太長。

本世紀另一樁基本的事實是：代議政治遭受到嚴厲考驗。直到1914年為止，左派所代表的一切，以及非西方國家所要積極模仿的正是政治的自由——出版與言論的自由、普

遍選舉權，以及各種人爲的議會。代議政治是西歐的傑作，而俄國的「青年軍官」(cadet) 與土耳其的年青人夢想在他們的國家裏實現這種制度。

在兩次世界大戰之間，代議政治在大部分的西歐國家中受到挫折。但蘇聯也證明了多黨政治與訴諸討論的政治治理並非萬靈仙丹，並非落後國家需要向這些以征服爲取向的西方國家接引過來的神秘力量。南美洲、近東與東歐層出不窮的政治危機癱瘓了這些剛成立不久的民主政體的功能作用，也讓人懷疑引進英國與美國的民主政制的可行性。英美兩國塑造的典型的代議政治讓職業團體、工會、宗教派別與個人擁有權利來維護自己的利益，以及有權利爲他內心的感知而爭議。這個政治體制需求每一個人有能力保證用一種適時的中庸之道來引導這一切的爭論。也需求統治階級有協和的統一意識，並且，如果有犧牲利益的必要，這個階級必須犧牲自己的利益。威脅代議政治的因素來自：人民的無政治責任感，以及過於劇烈的爭論（在巴爾幹半島國家的議會裏，因爭論而以槍殺人之事，時有所聞）；或者，特權階級的盲目的保守主義心態，或者，中產階級的軟弱。

政治自由與經濟進展、自由議會與權力身分、自由主義左派與社會主義左派，在這兩者之間擇其一，以西方世界而言，是一種錯誤的選替原則。在某種確定的環境當中，這種選擇卻可以顯現出一種無可避免之事。有些非資本主義的國家晉昇成爲強權之國家，它們的成就證明了「西化無需政治自由」或者「西化而仇視西方」的可能性。

本世紀的第三樁基本事實則是：十九世紀西方的一位知識分子否定資本主義，以及今日亞非兩洲的知識分子的政治狂熱，似乎是一種預定的必然關連。馬克思主義的教條由於混合了錯誤與真理，而被適當地融會於一種世界觀，這種世界觀則正是當今亞洲地區的大學畢業生立意要鑄造完成的。今天在馬來亞或香港或印度地區 矗立而起的巨大商業與工業的廠商，以馬克思本人的觀察，是比底特律、科芬特里（Coventry，英格蘭中部的一大城市）或畢蘭科特（Billancourt）更接近他本人所觀察的資本主義。同時，西方之所以成爲西方，以及西方的毀滅是在於追求利潤：西方的傳教與基督教的信仰只不過是這種邪惡的利潤動機的煙幕或藉口；最後，認爲西方會成爲自身的物質主義的犧牲品，西方必須因帝國主義的戰爭而滅亡——像這樣的解釋觀點是偏頗的、迷誤的以及不公正的。然而，它畢竟引導人去仇視西方。

由於追隨這種意識型態，亞洲地區的知識分子遂改變他們決心要成就之大業的意義。日本明治時代的政治改革者規畫出一套憲政制度，這是因爲憲政制度就像是鐵路、電報、初級教育與科學一樣，是屬於社會與知識的體制，而這體制正是歐洲之所以卓越羣倫的因素。透過模仿俄羅斯的現代工業社會的形式，這個昨日被法國或英國羞辱的國家今日卻能與它們相抗衡，因此，就陷於一種幻覺，以爲國家的成就並非受賜於西方，而且可以在歷史的發展過程上趕過西方。

另外，無可避免地，東方與西方的分立在倫敦與孟買、

在華盛頓與東京都各自有不同的解釋——這是當前世界情勢的第四樁事實。蘇聯壓制政黨、議會、知識分子，甚至有時候是科學家之間彼此討論的自由，這種壓迫的行徑在歐美人士的眼中，是顯得怪異與恐怖。在亞洲人眼裏，由於蘇聯政體的特色在於：數百萬人口往工業城市集中、巨大的工廠、崇尚富庶與近代化的舒適生活，以及對光明之未來的保證，因此，這個政體與西方的政治體制一樣，具有相同的美德與惡德。美國人喜歡想像俄國政權威脅人民的自由，美國政府恰可以保護喜好自由的俄國人。亞洲人卻寧可相信美俄之間的爭論無切身關係，也相信他們的道德立場與權宜的政策是持之中立的。歐洲人，整個來說，是較能領略亞洲人的解釋觀點，然而，距離萊茵河約二十英哩的俄國駐軍把歐洲人拉回到現實來。日本人、中國人或印度人不得不抵禦他們曾經驅逐的，但依舊盤據在非洲大陸的西方的帝國主義，這誠如俄國或中共未來的帝國主義。歐洲人不得不了解俄國人依舊貧困，而美國人已經富庶，也不得不了解換上蘇聯作主宰，則會加諸於歐洲人身上一種相當原始的工業技術，由美國當主宰，則是美元的分配。

意識型態的爭論因國家之不同而相異，這要看所強調的或所忽略的處境的特殊面相，要看視野或者思想傳統的角度。有時候，這種爭論確實可以反映出一個國家必須解決的問題；有時候，這些爭論爲了能使自身適合那設想的普遍類型，而扭曲或改變它們的問題。

## 二、國家之爭論

在英國，這種爭論基本上是技術性的，而不是意識型態，這是因為英國人民普遍覺知到相互衝突的價值終究是可以兩立而並存。除非是專業的經濟學家，否則，任何一個人都可以不必透過流血的途徑，辯論健康保險、稅收多寡或鋼鐵國營等事情。然而，英國跟歐洲其他國家一樣，可以展現輿論的多樣性與知識分子活動的多姿與多采。最主要的不同處是關於得失攸關的問題：在其他任何地方，人們議論自己面臨的各種抉擇；但英國人則議論其他人所面臨的抉擇。〔新政治家〕與〔國家〕這兩本雜誌的編輯因熱衷社會主義與共產主義者攜手合作的這觀念，而無法冷靜審視問題——這當然是法國才有的現象，英國則沒有。

如果其他各個國家跟英國一樣明智切實，那麼，任何大辯論都會變成厭事一樁。但很幸運地，美國的參議員、法國的知識分子與蘇聯的共產同志將會提供無盡止的論辯的可能性。

發生於美國的辯論，跟英國的雖基本相同，但形式有異。美國的論辯並不曉得任何意識型態的鬥爭（以法國人的認識來理解「意識型態之鬥爭」的意義）。美國的知識分子的心神並不繫之於任何相反學說的鬥爭與階級的鬥爭，因此不了解任何像「傳統法國」與「現代法國」思想，或者像「天主教教義」與「自由思想」，或「資本主義」與「社會主



義」這樣的相反的思想議題。另外，英國的知識分子儘管看不出更換現行政體的任何途徑，但不難去想像如何開展意識型態之爭。歷經兩次大戰，英國迴避了對於統治階級的憎恨、社會的怨懣，以及輕蔑社會階層系統。但是，這並不是說，英國的社會將來不會臨遇歐洲大陸曾經經歷過的動亂。

在大西洋的另一岸（美國），並沒有跡象表示那可以賦予歐洲觀念任何意義的傳統或階級。獨立戰爭已經消除了貴族階層與貴族的生活方式。啓蒙時代的樂觀主義的哲學——衆人機會均等、主宰自然——是與美國人對於他們的歷史和命運所持的觀念血肉相連、不可分割。美國宗教的道德化之趨勢以及宗派、教派的多樣多元防止了在近代歐洲歷史上扮演極重要角色的教士與知識分子之間的傾軋。美國的民族主義也從來沒有受到反抗內在存續的敵人與反抗外來侵略者的任何鬥爭所煽動。

美國人所抱持的平等的學說由於不曾跟貴族階層或教會相衝突，所以不具好勇鬥狠的性格。英國風格的保守主義並不覺得要保持合乎人性的人際關係或制度，就必須反抗羣衆、自由探求的精神或科技。傳統、保守主義與自由主義因為共有護持自由的傳統的責任在，所以相互融會貫通。美國的真正問題是調和觀念與實相，但不必違背觀念，也不必犧牲實相。他們的政治行動是以英國保守主義為典範，雖然運用了法國哲學家的語言。

美國是以英國的「非英國國教主義」與法國的啓蒙運動的哲學開創了它的歷史，而不曾經歷過巨大的社會主義運

動。經濟的急速擴張、生活的自由與不斷的革新，以及由於移民與黑人問題而不斷改革「次——無產階級」的生活處境，以及由於國籍的繁多而造成羣衆的散播，這一切都使美國不致於形成可跟德國社會民主黨相當的政黨，也不致於形成類似英國的勞工運動。利益的衝突與觀念的矛盾兩者的關係都與歐洲的模式截然不同。

在美國，不是由國家，而是由社會把新來的移民融合於整個社羣裏。在此地，一個人若反對既成的政治體制，可能會被剝奪他欲獲得的公民權。社會主義者往往被懷疑，這是因為他們的理論似乎是從外地——特別是歐洲——借引過來的，而歐洲的獨裁專制與暴力一向是美國人民不忘譴責的。美國的民族主義表現在一種極為深刻的信仰，信仰「美國生活方式」的獨特價值，而不相信整個社羣的意志可以由權力來支配。

美國政黨的形成是配合地域與社會的因素，因此，根本不可能分爲「左派」或「右派」。造成奴隸解放的政黨是歸諸於左派，然而，護助政府以反對聯邦權力的政黨難道是歸諸於右派嗎？林肯所屬的政黨是左翼的，但是它又跟美國東部的工業與銀行業鉅子聯合一起。

最近幾年，由於經濟大恐慌與「新政」(the New Deal)的緣故，左派與右派的對立才取得某些意義。在南方以外的城鎮，民主黨變成由國家少數精英分子與大多數的工業勞工和黑人組成的政黨。高等社會的銀行和商業階級則依舊屬於「共和政黨」。敵視托拉斯與華爾街、社會立法的引進、經

濟制衡與支持工會均是「民主黨」最近幾年來的——1930年代——政治的實踐與計畫。在羅斯福執政期間所發生的轉變大部分都是不可避免的；1941年與1954年之間那非凡的富庶景況的這一基本事實，政治的策略只是一部分成因。這種「自由主義」較之於任何時候都更像歐洲的左派，這是由於它融合社會主義的元素，但這種社會主義是不具幻象的：以英國工黨為模式的美國社會主義，而不是教條式的社會主義。以相同的特徵來說，它易受抨擊的：「新政」的政治改革者是導向「國家主義」，職是之故，否定了美國的傳統。

今天，美國的經濟鬥爭實質上是技術性而不是意識型態。共和黨者在原則上敵視公益支出與聯邦權力的擴張，然而，實質上共和黨畢竟只是削減國防支出預算。共和黨並不干涉社會法律，事實上，反而改進了它們，同時，共和黨情願參與規範較小的社會公益的計畫；他們很少說喜愛他們所接管的政治體制。同樣地，英國的保守黨員對於「國家健康保險」與大規模的「死亡津貼」的實施深表遺憾。然而，共和黨與保守黨卻不能一手抵擋時潮。在英國，商人與知識分子並不挑戰 *faits accomplis*（既成事實）。在美國，人們常常論說社會主義化的藥方是踏上社會主義——它跟共產主義很難區分——的第一步，以及銀行利率或市民服務的擴張會威脅「美國主義」的本質。

無論如何，源出歐陸的意識型態之傾軋，以及幾乎一致接受的有關一種政體形態的爭論都不是美國的。另一方面，有二種議題開始支配傳統的內政論辯：一是在跟歐陸國家建

立經濟關係時，努力去尋求美國經濟的獨一特色，另一是，面對蘇聯的挑戰，去確立美國文明的範圍。

美國的資本主義在什麼方式上不同於英國的、法國的或德國的資本主義？自由競爭如何確實地作用？經濟的集產化在什麼範圍內有利於或阻礙科技的發展？有些自由主義者，譬如，大衛·李琳查爾（David LiLienthal）則支持大企業。像嘉伯雷茲（J.K. Galbraith）這樣的經濟學家則鋪陳一套經濟競爭的理論——是為一種可以跟政治權力均衡的政治理論的相互換的理論。抗拒社會主義之「威脅」的非難言論，不管共和政黨者夢想建立起一由自由、平等與負責的個人所組成的社會，或者某些理論家叫嚷著不惜代價建立起不會受國家干擾而損害、誤導的機器，大部分美國知識分子均嘗試去掌握新歷史經驗的真實意義。

美蘇兩國的激烈競爭使得這種「盤點存貨」成之為最基本的，對手激出一種意識型態。問題在於美國賴以存在的觀念到底是什麼？宣傳並無法提供答案。美國本身的成就也無助於一種系統的陳述。「美國之音」盡力去從共產主義中攫取某些「神聖」的宣傳標語，譬如，無產階級、不斷革命、無階級社會等，然而無意說服它的聽眾。共產主義革命是可以引渡的，這是因為這場革命完全由一個有意使用暴力的政黨一手造成的；然而，美國的革命卻非如此，因為它是以無數私人團體、商業企業與自由公民個人的創發性的行動作為基設的。

外交政策的論爭則彰明這種「盤點存貨」的另一面相。

在一較低的層次上，誠如在歐洲的情形，論證與誤用環繞在一相同的主題上交替：國家的預算有多少應該用於軍備與經濟援助，以及是否要承認毛澤東政權……等等。儘管這些問題並沒跟對「史達林主義」的詮釋或「反共產主義」的張力有任何實質的關聯，然而，感情的考慮因素卻影響到這種關聯；有人一方面想藉著加速工業化來解釋極權主義，另一方面建議擴張「四點計畫」(the Point IV Programme)至整個太空拓展計畫、或者要求承認毛澤東政權，以及否定「麥卡錫主義」與否決麥卡錫本人；然而，在另外一種學派的眼裏，他們是引人懷疑的，這個學派要求有效利用納稅人的稅金，它有時擺盪於「孤立主義」與憎恨中國共產主義之間，而且對於國家安全策略從來沒有滿意過。

或許，這些激情的爭論——隨之而起的召回麥克阿瑟將軍回國，此事也引起軒然大波——代表美國政治教育的一個階段。美國首次面臨著跟歐洲數百年來就為人所知的相同的處境：它被迫去跟敵人共處，而這位敵人的威脅時時出現在每日的生活經驗。一些道德主義者預備參與聖戰，一些軍事學者宣稱勝利是無可取代的，在這樣的背景下，一位共和黨的總統與國務卿接受了韓國的和談，這種接受對於道德與外交的後果意義一樣重要。

放棄勝利表示跟兩次世界大戰的戰略截然決裂：它表現了背逆「現實主義」(realism)的意義，它不但不懲罰侵略者，反而跟他和談。上一個世紀，美國自願地從世界政治的大漩渦中抽身而退，這使得它不必憂慮自己在世界各國所據

的地位，可以傾全力於廣大疆域的發展。這巨大的共和政體遂同時理解它自己的力量與這力量的限制。美國也註定要扮演世界政治中的要角，就此它發現了自己的獨特性。國際政治學、多元主義與經驗主義的哲學可能就是這種良知反省所帶來的結果。

法國知識分子之間的大辯論也是環繞著共產主義，但是，它卻表現一種截然不同的風格。在法國，是有強大的共產主義政黨，然而，崇尚史達林主義的知識分子卻沒有跟他們的「非共產主義」的同事認真地辯論過。共產主義者或者共產主義的同路人的物理學家、化學家或醫生並沒有他們自己的實驗室或他們自己的方法；他們除了閱讀共產政黨的出版物之外，對於「辯證唯物論」(dialectical materialism)①卻一無所知。人文學科的專家除少數人，並沒有認真思考過它。就如同巴黎大學的教授，他們不是共產政黨的黨員，卻也簽署請願書，反對德國的重整軍備、反對細菌戰爭；他們撰寫有關於「存在主義」與討論道德和虛無的書籍，如果史達林不存在，他們的這種著書立說大概也不會有兩樣。不論任何人可能說什麼，共產主義在法國是一種政治問題，而不是精神上的問題。

從過去，法國就一直受困於經濟成長的衰退。以左派和

---

① 這並非意指：(1)崇尚共產主義的知識分子沒有嘗試去組織起來，或者(2)他們把影響其信仰的對象當作客觀研究的對象：由崇尚共產主義的地理學家所寫的有關於蘇聯的書籍在立論的取向上總是小心謹慎的，然而，這種取向並非來自於「辯證唯物論」，而是來自於他們個人的偏好。

右派的經濟學家的觀點來看，罪惡表現於通貨膨脹與經濟滯留的交替、過時企業的殘留、生產裝置的散亂、重要農業的低生產力。這種危機由於1930年到1938年這段時期和第二次世界大戰期間的錯誤政策而更為增強，就此危機的根源來看，它是淵源於出生率的低落以及上個世紀末所引導出來的農業保護政策。然而，自過去六年以來，是有克服這種危機的徵兆出現。

法國的經濟體制是一種有其因果關聯的產物；如果有人設想資產階級是為統治階級，那麼，可以把它歸諸於資產階級的精萃分子。政客與一般的選民跟那些逐漸阻礙經濟擴張的政策「托拉斯」的經營者都必須為經濟的衰退負起責任。整體來看，法國人民寧願享受閒暇的時光，而不願意提高他們的生活水準，寧願領取國家津貼與補助金，而不願意過著激烈競爭的生活。

在1949年以前，一位徹底的資本家是指那些擁有土地與不動產的人。自此之後，他比其他的社會範疇更遭嚴厲的抨擊。從資本所得來的利益，例如，股票、股份或財產，占全國總收入的百分比在法國是較之於其他國家來得低（差不多低了百分之五）。真正的惡徒是那些甜菜的培植者以及諸如此類的人：他們為維護自己的利益而強加給政府一種明顯的壓力。

在法國，對於共產主義者採取的態度的爭論不需要分開對共產陣營採取的外交政策的爭論，就顯得清楚且分明。「專家們」為擴張所吸引，他們懷疑中間派與右派的多數人

是否有提高經濟進步的能力。因不同的理由，搞文學的知識分子採取了專家們的論證：在他們的眼中，唯有左派的多數人能夠抵禦金錢的使役力量，以及偏向和平的政策。歐洲的任何一個國家都有其 Bevanites，中立主義者，以及反對北大西洋公約的人。法國人已發展出更廣濶的、更精微的、多樣的諸如此類的概念，其原因在於他們比英美人士更喜好觀念的討論（尤其是這些觀念並沒有實踐的意義時）。

然而，此類的討論並不是像它所顯現的那麼地沒有效果。共產主義者已經堅決地相信這兩個陣營正進行一場長期的戰爭，而在這一場戰爭中唯有社會主義的陣營能夠生存下去。非共產主義者即使改變其價值觀，也很難接受像這樣的世界觀；他們雖然避開教條主義，但不接受西方的意義是由私產權、利益動機或代議制度來界定的，也不接受蘇維埃的世界無法產生有關於一種信念的解釋，這種信念相信它自身可以引導出有進展性的和平政策。共產黨員希望蘇聯的戰略能符應它本身的意象，而這意象是教條提供給羣衆的。而反共產主義的人則希望它能符合少數人了解的教條——如血戰等等。歷史很少依像這樣的邏輯進行的。實相是存在或者將存在於普遍流行的意義與少數人才了解的意義之間：征服世界的戰略只是領導權的一種夢想而已，它並不支配他確實的行動。

知識分子要求以意識型態的用語來引導這兩種爭論，一是為經濟的，另一是為外交的爭論。加速經濟進步的上策，議會的安排可以不必重踏「布拉格政變」(Prague Coup)



的覆轍而能夠有利於擴張——這些問題是只有法國人，而不是全人類所關心的問題。沉思一種外交政策，而這種外交政策既不為蘇聯的衛星國，也不為大西洋公約的盟友，如果這種沉思破壞了法國的外交政策，必然會有效應，只是它們並不具任何普遍的意義。法國的知識分子慣常自命為全人類的代言人，滿懷壯志地渴望扮演著一種世界性的角色，因此，他們的爭論雖然只是具區域性的意義，卻盡力以十九世紀的歷史哲學的殘餘物來掩飾。共產主義者為共產黨的利益而接受馬克思主義的預言，非共產主義的革命分子則以一種形式化的與假設式的意義接受相同的預言，他們兩者很成功地超越一個次等國家的狹窄範圍。他們不願意討論一個具有意義的問題：當一個地理與精神都屬於西方的國家，其工人大部分都投票給共產黨時，應該做些什麼的問題，他們倒反而去評論那是為馬克思之想像虛構物的無產階級的革命天職，他們提出類似無產階級與共產黨的神話。

在這種意義下，法國人的爭論是具有典範的意義。法國並沒有創造出具有現代世界性格的政治或經濟的制度；然而，她卻精巧地建立起而且傳播歐洲左派典型的意識型態：人生而平等、公民的自由、科學與學術自由、革命與進步、自決與歷史樂觀主義。這兩位「巨人」都自命是這些意識型態的合法繼承人。但歐洲的知識分子在這兩個陣營裏都不會有賓至如歸的感覺。他們願意接受馬克思主義預言就會心嚮往蘇聯嗎？或者，他們願意偏向於那全然尊重思想自由的美國嗎？或者，他們將會排斥當前美蘇兩國的科技文明所帶來

的結果嗎？不只是法國的知識分子才提出像這樣的問題：在任何國家裏，只要這個國家的尊嚴因式微而受損，以及緬懷過去的貴族政制式的價值，那麼，知識分子必定會跟他們相互呼應。

英國知識分子的特長，正是把可能成爲意識型態的鬥爭簡化成技術層面的爭論；美國知識分子則把討論手段而非目的的爭論轉變成爲道德上的困爭；法國的知識分子因狂妄自大，想爲整個人類著想，而忽視並且時常加深自己國家的真正問題。

### 三、日本的知識分子與法國的範例

知識分子感受到無法轉變事件之行程的痛苦。然而，他們卻低估了自己的影響力。從長遠的意義來看，政治家是學者或作家的門徒。自由主義的教條論者把社會主義的進步觀跟錯誤觀念的散播相提並論，這是不正確的。真實的事實倒是：在大學裏面被學者或教授所傳授的理論，不下幾年的光景，就變成政府要員或經營者所接受的真理。政府的財政官員在1935年時排斥凱恩斯的理論，在1955年卻成爲凱恩斯的信徒。在像法國這樣的國家裏，文學的知識分子所倡導的意識型態也影響統治階層的思考方式。

西方國家以外的地區，知識分子（廣泛意義的知識分子）扮演的角色可能更爲重大。在俄國，在中國，不像在英國或德國，政黨起先都是由少數人組成的，後來從大學畢業

生當中吸收其主要的成員，而控制了民族的命運，同時，一旦掌管國家政府，就強有力地倡導官方的教條。在當今亞洲與非洲，大學畢業生掌握了革命運動或國家政府的領導權，而這運動或這政府最近促成了它們國家的獨立。

我們曾經解釋亞洲地區知識分子的角色與他們傾向馬克思主義的理由。在這裏，我們回想一下這解釋觀點的要旨。進步觀念普遍瀰漫在西方的大學裏，這種情形很容易「疏離」來自於傳統社會的年青知識分子，以及促使他們反對歐洲的主宰與控制。這主宰與控制使得民主政治的原則變得毫無意義可言；同時，某些不為自由探索的精神所接納的信仰合理化了「層秩系統」的與不平等的社會，面對著這一切，一位受西方理性主義哲學的樂觀主義洗禮的知識分子會感到震驚。另一方面，俄國大革命的範例與西方的作家讓社會主義的觀念普遍流行。職是之故，為共產主義者所採納的列寧主義式的馬克思主義強調西歐剝削整個世界。列寧所做的分析如果得自反帝國主義的資產階級社會學家（如霍布遜（Hobson））的分量跟得自馬克思本人者一樣，那麼，便無關乎緊要的了。

除開這些通則之外，到底是什麼樣的環境在每一種情況中決定了這爭論的內容與風格呢？首先，讓我們取日本當作例子來說明，日本的知識分子（特別地以作家和藝術家來說）似乎是符合了法國知識分子的形態。他們大多數都左傾，或者多少親近共產主義，但未登堂入室。日本政府跟法國政府一樣極度親美——而大多數知識分子都否定這種親美

的態度。

類比地來說，在日本，誠如在法國一樣，知識分子羞愧自己的國家受到美國政府支持與保護。過去，日本是美國的敵人，而法國卻是美國的盟友，然而，過去的這種差異並沒有影響當前法日兩國處境的相同。沒有一個國家可以目睹當下即現的現時光榮。反觀中國，在強有力政府的統一領導下，正致力於發展重工業，然而，日本卻注定只居附屬的地位，不論是在美國的海洋政策的系統中，或者是在中蘇大陸政策的系統中。即使中蘇的聯盟瓦解，日本也不再有任何機會恢復其主導者的地位，頂多只可能扮演維持勢力均衡的外交的戰略地位。同樣地，法國也只可能在國際外交的舞臺上維護其崇高的地位而已，而這崇高的地位之所以能維持下去，是因為其地理環境和外資資源都已無足輕重。

在這種情況下，日本自然親和那些美國盟友隔離她的國家，而且比較疏遠那些環境跟她相毗連的國家。這種現象在法國可能有不同的表現，然而，根本地來說，相似之處是相當明顯的。法國很自然願意跟德國——即使德國已經縮小一半的版圖——締結聯盟，而反對俄國，甚至是共產主義的俄國。在這方面，日本就不是全然被亞洲地區的反共國家所接納：不論是南韓與菲律賓這些已經跟美國結盟的國家，或者是印度尼西亞和緬甸這些獨立的、保持中立的，有左傾傾向的國家。即使中共敵視日本，日本自己感受到竹幕隔絕了東北亞的兩大文明國家是一件荒謬的事。抵禦蘇聯是日本當前政策的一面，也只有這一面相的政策會獲得民族情愫的支持

與理證。

就經濟的層面來看，日本的情況跟法國的並不是沒有共同的特色。但差異之處是明顯的：日本的人口已經超出經濟力量和舒適生活的有利條件。六百萬人口將依靠農業為生，而且進口的物質除了工業原料之外，別無其他。這個總共有九百多萬人口的國家必須從兩種經濟政策中擇其一：一是花費昂貴的投資在於增加農業生產，另一則是進口大半所需要的米糧。法國，整體來看，儘管最近生育率有提高，然而也缺少經濟力量成長和舒適生活的有利條件。在日本，人民的所得與生活水準是低於法國。

儘管如此，如果我們考慮歐洲與亞洲之生活水準的極大差距，那麼，日本的條件是可以跟法國的相互比較。在這兩個國家裏，知識分子所得的薪資跟他們的付出不成比率。同時，現代化的工廠跟傳統的工作坊唇齒相依。政治的抗議人士抨擊「托拉斯」的大老闆（這「托拉斯」的大老闆在日本是比在法國更真實地存在），但是，他們不了解因萎縮大企業而起的經濟風浪有時候比把經濟權力集中在少數人手中，更會損壞經濟生產力。

日本甚至比法國更不懂得真正的新教形態的資本主義著重自由競爭，以及依照成功的準則吸收才幹之士的義意。在日本，政府在整個國家的工業化中扮演非常重要的角色，它把幾個巨大的合作企業託付給少數的幾個大家族。經理階層被認為是服務大眾的，其成員也為封建的勳爵所壟斷。主張棄絕現代資本主義封建勳爵的馬克思主義在日本必定會有其

影響力。儘管日本社會並非停滯僵化，而是具進展動力的，但是，這裏的環境也造成在法國曾發生的現象，那就是：知識分子對於國家的期望跟國家所能夠提供給他們的有很大的距離。

日本文化基本上是文學性與藝術性的。知識分子大量引用民主政治的術語，也真地相信自己親近自由主義與社會主義的觀念。但是，有人會懷疑：在他們內心深處，美感與生活的藝術是超乎一切的。口頭上，他們不滿美國的資本主義；感情上，他們嫌惡美式生活的放縱舒適與大眾文化的粗鄙。他們的傳統價值起源自一種嚴苛的、高超心靈的道德性，這可以跟中古世紀歐洲的騎士風格相比擬：義務感、對上級的忠誠，以及以道德責任來約束情慾。日本文學一再出現的主題是：不同責任彼此的矛盾衝突，或者，責任與情愛之間的衝突。嚴格的紀律塑造且約束了日本人的日常生活，這些紀律抑制人的自動創發力，使個人順從社會的秩序。美國人的生活態度吸引一般人，但是，他們自由與輕鬆的生活方式，以及人際關係的平等，確實使思慮較敏銳的人無法接受美式生活。美國人關注實際效率，正好跟傳統日本人的心態絕然相反：他們每分每秒心思皆貫注於每朵花、每一碗盤的獨特美感。對美國生活方式——例如，閱讀〔讀者文摘〕、大眾娛樂、嘩眾取寵的出版物，以及喧囂、粗鄙的大眾——的感受使人覺得美國生活侵蝕了高等文化的形式，這種感受在日本與法國的知識分子當中相當普遍（儘管日本的知識分子表現得比較不明顯）。在這兩個國家裏，模仿美國的制度

若與這些制度本身一比較，就顯得古怪：東京劇院上演的「鬧劇」比起底特律的是更粗俗。同時，這裏的知識分子有意訴求於一種聽起來具反動意味的文化論證。把所有的罪惡一概歸諸於「資本主義」，是相當容易的一件事。

或許，日本與法國的知識分子所抱持的態度來自共同的基本因素。這兩國的知識分子都信服「進步學理」的思想系統，他們否棄「封建主義」，夢想計畫經濟、提高生活水準與理性化。事實上，他們憎恨「美國主義」的原因並不是因麥卡錫或資本家而起，而是因為：美國的勢力屈辱了他們，以及他們感覺羣衆威脅了他們的文化價值，但是，這些羣衆的進展，若以這些知識分子所抱持的意識型態來看，卻是值得喝采的。

基於這項共同的因素，我們還可以了解法日兩國的知識分子處境的根本差異。應用科學、工業技術、理性化、銀行與證券，這一切現代經濟的制度在法國並不比在美國起源與發展得晚。工業社會的形態可能在法國與在美國之間是有差異、有隔閡，這差異、這隔閡較之於法德或法英之間的差異來得大。然而，汽車工業、代議政治、工會與勞工組織並不與民族的傳統決裂。誠如日本一樣，這是不需要攀援一種形而上的理論，依此理論，強調每一種文化構成一種為獨特之未來命定要存在的實體，俱能承認：在千年以前，並沒有任何因子可以醞釀出隨即可達成的議會政治、電氣工業或者1789年的原則。

東京的知識分子他們緬懷蒙帕拿斯 (Montparnasse) 或

巴黎聖母院的鄉愁情懷，可能跟法國的知識分子一樣，發展出相同的政治——經濟的意識型態。無論如何，這些意識型態是在一全然不同的環境中散布流行著；它們屬於西方文明，而這文明在上一個世紀曾經侵蝕了日本的歷史文明。

大部分文化並不像萊布尼茲的「單子」的形態一樣，只依照自己的法則，而不必影響或被影響而自己獨自發展；真實的情況反倒是：大部分文化是不斷地借取與轉化觀念、習俗和信仰而發展的。日本文化從中國汲取宗教，而這宗教，我們也知道，是起源於印度，經過伊朗而傳播到中國。同時，日本也從中國文化學習文字的系統以及建築、雕刻與繪畫的原初形式。當然，在這些吸收進來的形式當中，日本也表現出她本身的創造天分。降自明治時代，當時的政治改革者積極地從西方去吸取他們認為不可缺少的軍事力量，這軍事力量是國家求獨立的重要條件，而依他們的了解，這軍事力量的發展不只需要槍礮與紀律，也需要社會的制度。職是之故，他們引進了西方形態的立法制度、大學與科學研究。同時發生的是：他們也努力恢復天皇的制度、儀式和舊有的民族習俗的精神。這種結合，誠如所有的西方科技和亞洲信念的結合一樣，注定是不穩固的。儘管如此，這種結合足於建立國家強大的勢力，如果它不沉迷於那終致於失敗的軍事冒險，這強大的勢力是可以持之長久的。

美國托管期間加深西方的影響力與削弱舊有傳統。日本人的道德性跟國家宗教很難分離，這種道德性也跟天皇王朝的延續性、「祖國」的尊貴榮耀，以及國家復興中武士和勇



猛之貴族的地位是息息相關的。現在，軍人感到失面子，舊有的統治階層受征服者的法律擺布。天皇必須同意麥克阿瑟將軍的意見，以及自此之後，天皇的行為宛如一位立憲君主。由美國軍方施加壓力的改革與野蠻的作風都跟古老的習俗相衝突。

在這個時期，日本的知識分子顯然分裂成「傳統派」與「西化派」，但對於傳統的文化或借取過來的西方文化，他們並沒有全心全意的親近感。明治時代的政治改革者引進了西方的議會政制，但沒有影響到傳統的「權威原則」，現在，這一套議會政制喪失威望與尊貴之後，在運作上則困難重重。保守政黨的勢力現在盤據鄉間。城鎮的居民大半漂泊無根的，愈來愈同情社會主義政黨。政治活動的形態與風格都來自西方，不僅如此，舉凡文學、戲劇、音樂與運動也是一樣。一大羣的民衆蜂湧觀賞足球賽與欣賞爵士樂。傳統的「能」劇在飽學之士的眼中是頗古怪的藝術。大多數的知識分子也都不再能領略佛教與漢文化。

未來，共產主義將會主宰整個日本嗎？就最近的將來而論，答案是否定的。日本知識分子以其自身的意念，是不會轉向共產主義的。無論如何，環境的因素——例如，內部秩序的瓦解、經濟愈發困難以及中共大陸一再表示親善——可能有利於共產黨的勝利，這個時代，知識分子就極少有精神上的抵抗力。共產主義一旦取得權力，任何深刻的宗教情操與教士的力量都無法破壞它、消滅它。在舊秩序崩潰瓦解的真空狀態中，共產主義從中取得利益，但對於新秩序的建

立，共產主義只可能建立一個由新的信仰所護持的新的階級系統。

#### 四、印度與英國的影響力

法國對日本人的思想的影響極為輕微。但這影響畢竟是存在的，是因為這兩個國家的知識分子的處境，以及其複雜性與矛盾性，在某種程度上，極相似。日本的知識分子以等同的熱情閱讀紀德與沙特的作品。從沙特的觀點裏，他們覺得安立進步觀念的情愫，而且即使是紀德的〔自蘇聯歸來〕(*Return from the USSR*)，都無法動搖這情愫。

在亞洲地區，那些曾經被英國統治過而在第二次世界大戰後獲得獨立的國家，處境則全然不同。印度或緬甸的知識分子大部分都是「進步主義者」，但他們卻非共產主義者：外表觀之，他們反帝國主義的傾向比反共產主義的來得明顯，然而，基本上，他們對毛澤東的野心所感到的驚慌比對於艾森豪的來得強烈。

依我的觀點，有三項因素決定此種關連：一是西方的影響力在各國程度不同。其次是對待宗教與過去傳統的態度，最後則是自由主義或社會主義之信念的相對強度。

一位旅客遊歷過東京、香港、西貢與加爾各答，在他所見所聞的事物中，最吸引他者莫過於那些輸入歐美制度的國家的民族性。日本在1945年之前從未受過西方國家的統治，她派遣律師、作家、政治家與哲學家到歐美各國去。大部分

日本教師都會說一種外來語，而且彼此所說的外來語往往是不同語系的。東京的西式旅館各式各樣都有，法式、德式、英式或美式，另外，日本的制度或科學學校也都具有法國、德國、英國或美國的不同特色。然而，在印度，情況就不是這樣，在這個國家，所了解的西方只是英國文化的翻版。受英國影響的知識分子對於政治的反應也跟那些受法國或美國影響的知識分子自有不同。

法國的影響是造就革命分子。對革命的崇拜、遠瞻高遠的抽象理論的傾向、對意識型態的嗜好，以及罔顧那些支配國家命運的平常無奇的實相——所有的這一些都足於影響人的美德或惡德。習慣於這種氣候的知識分子一方面是法國作風的，另一面也是民族主義者。我們法國的文化是鼓勵不耐煩的脾氣，這種脾氣則醞釀自「實然」與「應然」之間，以及無限高遠壯濶的野心與平凡的現實之保守作風之間的矛盾衝突；它甚至以絕對自由為名，而強迫人民順服於最嚴苛的紀律。

美國的影響則是另外一種不同的方式，它冒著一種產生類似結果的危險。它並不教導人民「左派就是同志」或者「資本主義是罪惡的根源」。然而，它卻傳播無盡的樂觀主義，以及摧毀過去的傳統，並且鼓勵去採取某種足於損毀集體統一性的制度。

今日，美國被認為是維護反共產主義者的國家。冷戰的必然性（不論在解釋上是錯誤或者是正確）有時候促使她在某種程度上走向一種防禦的途徑，去防範那些會違背她受人

尊崇的立國信念——「民有、民治、民享」——的行爲。美國立國的這信念是信賴人而不信賴國家政府，倡導權威的分享，加強工會聯盟或地方自治（在日本，地方的勢力一旦壓制國家的警察，情況便是如此），而這樣的信念譴責任何傳統的社會——不平等且維持「層秩系統」的社會。

美國的影響力因某些理由並無法轉移她自己所有的信念與態度，這些信念與態度在美國曾經削弱國家政府的權力、強化職業團體的力量、以及允許各種不同的宗教信仰，這跟國家的富強與統一是相一致的：對美國祖國的「擬似齊一」的忠誠、個人的市民責任感、尊重人的權利、非教條化的宗教信仰，以及重實效的「實用主義」的態度。缺少這些，宣揚人的平等與追求幸福權利的「啓蒙思想」(the Enlightenment)的樂觀主義會造成個人心靈與社會整體相同的虛空狀態，而且有助於共產主義反對「美式生活」。

英國的教育一方面比法國較少有意識型態的色彩，一方面，不像美國那樣樂觀主義；然而，它不因如此而疏離其知識分子。它以塑造生活習慣來取代理論的精心巧構，它啓發確實實踐的傾向，而不鼓勵運用意識型態的言語。英國的景仰者必定會喜歡新德里 (New Delhi) 的議會自詡爲西敏寺之議會的這件事。就此而論，我不相信一位中國或摩洛哥的知識分子可能會夢想自己的國家也建立起跟法國波旁王室議會制相似的議會。受英國教育薰陶的學生注重西方的實相 (the reality of the west)，受法國影響的學生注重西方的意識型態。注重實相的往往是比注重意識型態的來得保

守。

在錫蘭、緬甸或印度，那些接管新獨立國家的領導階層都有法理之意識(a sense of legality)；他們寧願採取漸進的改革方式，反對極權方式的統制，他們厭惡暴力。有佛教阻礙了知識分子成爲共產主義的信徒，但我認爲這種斷言是有問題的。除了精神上親和宗教或排斥宗教之外，其他的環境因素決定二十世紀亞洲的歷史。任何地方只要宗教信仰失勢，共產主義就愈有吸引力。當知識分子感覺自己疏離了羣體，或者不再親和傳統宗教，他們就尋求「進步論」的意識型態來填補精神的空虛。拉斯基(Harold Laski)或羅素的門生所持的進步主義與列寧門生所持的共產主義，兩者之間的主要差異繫於意識型態的風格與這些意識型態所要求的忠誠，而不在它們的內容。共產主義原創性之所在，正是學說的教條主義以及要求信奉者無條件的順從。就思想的層面來說，這種原創性較之於進步主義之意識型態的翻版——崇尚開放與自由——是來得薄弱，然而，對於那些追求信仰的人來說，卻無比崇高。知識分子不再感覺親和任何事物時，他們就不只是不滿足於任何意見而已；他需求確定性、需求體系。而革命正是滿足這些需求的最大動力。

緬甸的統治階層依舊信仰佛教，他們儘管贊同社會主義的概念，卻很有勇氣地反對共產主義。在其他佛教國家裏，知識分子極大部分都轉而投向共產主義的陣營。職是之故，共產主義的誘惑力量並不是那麼地仰賴於傳統信仰的內涵，而毋寧端賴於舊信仰被根除的程度。依照知識分子服膺的西

方影響力到底是激勵他去否決或者去改革民族的宗教，知識分子可以變成實行新狂熱主義的最適當人選，他們也可能傾向於調合進步主義的觀念和傳統承續下來的或從西方引進來的宗教架構。

今天，在印度，共產黨的票源比率是比其他亞洲地區的國家來得高。也在這個國家裏，外國的傳教士、宣揚基督教的人，能讀會寫的人，數目相當多。面對這種處境，持悲觀論調的人或許會提示說農民的處境正是：一旦他們從傳統的昏睡當中甦醒過來，他們必然會走向叛變的途徑。經由喚醒他們的天職以及違反他們的意志，而把他們從困苦無助的情況中解放出來，使他們成為新信仰的宣導者。其他的觀察者相信：像基督教這種具有歷史的宗教，以及像共產主義這種崇拜歷史的宗教，彼此是有親和性，而這種親和性是可以解釋共產主義蔓延的因素。任何人只要棄絕「印度教」，轉而信仰基督的神性與最後的審判日，他必定會比那些基本上屬於貴族形態之教會的人，或者承認普遍的基督教義的人，更會接受一位基督教的異端所揭櫫的「預言論」(prophetism)。

或許，最基本的因素在於：個人與他的環境——這環境有一勸人改宗的宗教作為動因——兩者之間的絕裂與失調。成為基督教派的信徒，或者有時候甚至是那些接受「浸信禮」的人一旦棄絕「印度教」，而且，並沒有跟整個西方的宇宙圖式相接聯得非常恰當時，他們就不再有任何固定的參考點以及任何真實的確定性。他們在政治與經濟事務方面是持「進步主義」的觀念，然而，並無法確定這些觀念的基

礎。共產主義在這裏可以把他們零碎的、消化不完全的意見凝結成一種體系，這體系足於滿足其心靈以及從懷疑中保全自己；它強迫加之以一種紀律——此紀律將排斥崇尚思想自由的美德的人，然而，將會給予那些無根的人一種為他們不自覺地所渴望的架構。

自由主義的強度或弱點也可以解釋那些改宗為共產主義的人的數量與性質。西方文化的本質、它成就的基礎，以及造成它廣濶之影響力的關鍵正是自由。這本質、基礎與關鍵並不是普遍選舉制這一過時的與引人爭論的制度，也不是在眾多的民主政治程序中的一項制度——代議政治；而是那逐漸爭取得來的學術和批評的自由。這自由的歷史條件曾經是宗教力量與俗世權力的分立，以及對國家權威的限制與大學的自主性。

就此而論，共產主義並沒有更進一步地拓展資產階級的自由主義，反而是一種退化。正因為民主政治在制度上的表現由某種意義來看是違背民主政治的理想，所以，很難判定共產主義是錯誤、欺詐的，或者，不論透過什麼方式，也很難說服知識分子承認共產主義的謬誤。事實上，並沒有民治的政府這回事：自由選舉，以及容許多黨的存在是比一黨政治的制度更無法充分表現人民的主權，這事實對大部分人雖然顯而易見，但是，去證明它，一個人要花費一生光陰在辯論與爭論裏。

西方所肯定的價值——例如：尊重個人與學術探討的自由——被適當地了解時，懷疑的氣息就雲霧消散。從西方大

學畢業的亞洲地區的大學生都能領略與了解這種自由。然而，許多歐洲人一旦身置歐洲以外的地區，通常都違背他們西方價值的原則，這是事實；他們以民主政治的代表自居，並且以控訴蘇聯政制的代表自居，而以此藉口解消一切疑義。不管如何，即使是共產主義都不敢輕視這些西方的價值；事實上，他們尚且假裝承認這些價值。不但如此，共產主義者還以一種「虛擬的理性主義」為名，來傳播他們新正統的觀念。知識分子如果能在符合理性的態度中發現內在均衡，必定會排斥這種教條。

儘管知識分子有這樣的意願，但是，如果經驗證明自由主義的方法在政治和經濟方面的挫敗，那麼，知識分子是不會接受它的。在代議制與民主政治的體制底下，歐洲的任何國家都不曾經歷現代印度和中國的經濟發展的階段。任何國家在一段長的時間內，一旦工業人口急速成長、工廠的煙囪矗立遍布在各大都市，鐵路和大橋被建立，是無法兼顧個人自由、普遍選舉制與代議政治。在這段時期，這個國家可能行獨裁制，且是一人專制兼行普遍選舉制；或者，這個國家也可能行代議政制，但選舉權是有所限制，而且國會由少數貴族所把持；或者，這個國家可能實行立憲的君主制。印度的經驗是兩種文明相接觸所產生的一特異的例子：產生一民主的與代議的共和政體，這個政體並且企望能結合普遍選舉制、法治與五年經濟計畫。

但困難是顯而易見的。在我們這個時代裏，民主政體意指：不同的利益都可以自由地獲得表達、容許工會聯盟或政



黨的存在，以及禁止獨斷且任意的統治。在歐洲，代議政治的功能是限制或取代君主之治的政體，它們是從抗拒一既成的權力中爭取得來的。在亞洲，民主政體是從抗拒絕對的殖民或帝國的權力當中，爭取得來的，但是，絕對權力的崩潰卻帶來一種虛空的處境，而印度或印度尼西亞的共和政體必須去填補這個虛空。在這樣的情況底下，締造的國家很少能夠以維護自由民主政治的規範為立國的基礎。

而且，亞洲新政府肩挑的經濟工作的負擔也相當沉重。這些新獨立國家的領導階層幾乎同時致力於以工業化為第一優先——甚至優先於食糧的增產——的擴展。歐洲左派分子培育他們偏好社會主義之手段的傾向。有時候，這種偏好可以符應於他們國家的環境：在一個國家，當這個國家沒有任何大企業而且富豪均縱溺於奢侈浮華的生活時，要使經濟發展仰賴於私人企業，這是緣木求魚的方式。然而，要是缺少正確的統計學與有能力的政府官員，能計算美援得來的利益，要是亞洲政府無法建立得以吸收投資資本的工廠，那麼，純粹依賴經濟計畫的體制，這也是一種錯誤的途徑。

在亞洲，誠如在法國一樣，知識分子都有意強調意識型態跟普遍需求的矛盾，例如，私有權和公有權、市場結構和計畫經濟的無法相容並立；有了這種傾向，他們遂不願意冷靜分析不同的國家的環境，俾能確立適合於特殊環境的特殊方法。採取美國資本主義的作法或英國社會主義的觀念都無法回應那些所謂的「低開發國家」經濟發展的要求，誠如模仿實際的英國代議制度是無法保證印度或印度尼西亞的民

主政治的效應。這些新建立的獨立國家不論模仿多少西方的東西，他們還是得以自己的力量塑造自己的未來。

在這方面，一種普遍性的理論必須以經濟成長的不同階段的這一觀念作為理論的開端。馬克思希望能把這些階段的連續性跟政治體制的轉變聯結起來。很不幸地，他勾勒出一種思想體系，這體系憑藉的事實是為他那個時期的人所了解的，但被往後的歷史指證為錯誤的。共產主義者意會的社會主義的手段或技術，是工業化成熟必然產生的結果，也是加速工業化所不可缺少的。

一套理論要是不願意強加一特殊的手段在任何既成的（經濟發展的）階段裏，那麼，也應該表示出在每一個時期內所要解決的問題是什麼。它有必要預留爭論的廣大空間，因為：在二十世紀的今天，知識分子的要求很難配合那些新獨立但是還沒有掙脫封建制的貧窮國家的條件。

知識分子必定還是堅持進步主義的觀念，而且依舊會認為除了在民主政治的方法與暴力手段兩者擇其一之外，並無其他的選擇。然而，他們不應該混淆了實行於英國的民主社會主義與應用在印度地區的這套民主社會主義之哲學。在英國，人民的個人收入比其他地方來得高。因此，在印度，甚至都無法領略自由的健康保險制度的涵義。對失業者生活的保障的這種制度必定犧牲強者以造福弱者，以及會為現在而犧牲未來。貧窮國家不能因平等分配的要求而犧牲經濟成長的需求。並非所有的不平等的分配都無利於經濟生產力的提高。相反的，富豪的奢侈浮華才真正損壞經濟生產力，不但

如此，也會敗壞道德。在這些國家裏，當失業人口占大多數時，要想立法去保障那些在工廠就業的少數勞工，這是不切實際的。

不論它是否是一項有關價值的問題，或者是手段的問題，或者是有關不久之未來的問題，科學都不能阻止觀念的運行，在這裏，科學所能做的即是把高渺的觀念拉回到現實。它可以保護知識分子，使他們不致於過度緬懷過去，以及無謂地反對現狀，同時也激勵他們，讓他們在渴求改變整個世界之前，能冷靜思考。

在亞洲地區，沒有一個國家夠資格像中國那樣理直氣壯為自己的歷史與文化感到驕傲。在過去一百年中，沒有一個國家像中國一樣遭受如此刻骨銘心的侮辱。當然，中國這個國家從來沒有被異族征服過，而且，大概也沒有一個民族可以全然征服她——最多只可能像滿清一樣取得她的統治權而已。鴉片戰爭、八國聯軍，不平等條約、列強的壓迫等等，都給中國人留下很難磨滅的憤恨。中國共產黨取得政權之後，隨即摧毀基督教團體，是可以想像的。換上另外一個國家，也會如此，儘管所用手段不盡相同。

中國的古老秩序所依據的傳統學說，偏向社會與道德。文人依據儒家學說，在政治和社會上發揮行政管理的功能。然而，帝國崩潰，連帶摧毀了這種意識型態。在印度，印度教在異族的統治下，以及在印度文官制度的保護下再生。儒家學說也可能復興，只不過是已無法恢復中國於強權之列。

1949年以前，主動投靠共產主義的知識分子為數甚少。俄國大革命的聲望從1920年以來雖然改變了少數文人的政治態度，但是，基本上，它跟歐洲輸進來的其他革命不容易區分。是長期戰亂、國民黨逐漸腐蝕、通貨膨脹以及警察恐怖，把知識分子變成了毛澤東的天然盟友。

世俗的與唯物的共產主義，能變成中國知識分子服膺的學理嗎？貶詆家庭制度、大幅提高黨與國家的地位，代表了與傳統決裂。這樣的決裂，晚近還被認為完全不可能的事。不過，共產黨倒也重新建構了一個高高供奉學者的階級制度。今天，他們自稱馬列主義者。他們既是學者，也是戰士，這種結合，失傳了好幾世紀，其得以恢復，也許是西方影響的結果：中國的知識分子團結以反抗令人憎恨的異族統治，從而復甦舊有的聖戰熱情。他們贏得了戰爭，也讓西方人獲得一種充滿反諷的勝利，因為：他們所持以驅逐異族的學說，本質上取自西方，也就是說，大張「行動」與「歷史」的旗幟。

西方教導亞洲地區的知識分子重新思考他們的過去。早在十九世紀，俄國哲學的基本主題即是俄國的命運與歐洲命運的對照。「列寧版馬克思主義」使得全世界各地的知識分子掌握重新解釋其歷史的憑藉，給了全世界的知識分子一個手段，用以在不屈辱之中，重新詮釋自己的歷史，以及異族統治者的歷史。

以科學真理取代宗教真理，必定造成精神上的危機：一種臨時性、難以爭論但有限度、不保證能安慰人的真理，不

容易教人滿足。味道最苦的，也許是歷史知識的教訓，因為這些教訓、歧義又不容易捉摸，變化無窮，永遠有新義。馬克思主義重新建立了一個絕對觀念，現在成為中共的官定教條。這教條不跟宇宙秩序相連，也與「中國」(Middle Kingdom)的獨特個性無關；它是真理，因為它反映了變遷的秩序，而這變遷是無可抗拒的，有益的。「馬列」主義一方面克服了歷史意識必然導致的「歷史相對主義」，另一方面則治療了過去一個世紀以來因歐洲「船堅礮利」造成的整個民族的傷痕。

有人會懷疑明日的亞洲是否會表現過去為佛教國家所沒有的，但卻是整個西方為之苦惱的宗教的迫害，或者，懷疑未來的亞洲是否會以某種方式解釋這新的信仰，而得以讓異教徒生存，是否會對於這些異教徒儘管加以蔑視，但不致於用暴力的方式或者以教宗為名，迫害他們。



## 第九章 追尋一種宗教的知識分子

社會主義與宗教經常被相提並論，同時，基督教在古代世界中的傳播也常常被拿來跟馬克思主義在近代世界中的傳播相互比較。把馬克思主義比擬成「世俗宗教」，已是老生常談<sup>①</sup>。

由這類比擬而來的說詞，也同樣成爲常談。一種「無神論」的學理，是否可以稱爲宗教呢？馬克思主義的信徒否定這種比附，卻堅持：他們的信仰畢竟可以跟傳統的信仰相提並論——難道這崇尚進步的基督教徒不正是共產主義與天主教可以相擬的活證嗎？

從某種意義來說，這種爭論只是語意的爭論。在這種爭論中，一切取決於你對相關名詞的定義。共產主義提供給真正的共產主義者一種全盤性的宇宙解釋，灌輸與歷代所有「十字軍」相似的情緒；它設定了價值層系，也確立良好行爲的規範。它爲個人與集體靈魂實現社會學家所說的宗教功能。至於共產主義欠缺「超越的」或「神聖的」理念，共產

---

<sup>①</sup> 我在1944年由〔自由法國〕(*La France Libre*)雜誌六月分與七月分出版的兩篇文章中，已經討論過觀點。

主義者並不否認，但他們說：多少世紀以來，許多社會儘管沒有神的概念，卻何嘗沒有今日學者所說的宗教思考、感覺、義務及奉獻。

這些說詞都避開了真正的問題。任何人都可以界定宗教的意義，把原始部落的崇拜、儀式與熱情，儒家的教誨與實踐，或者佛教與基督教的崇高啓示都列入宗教。然而，在充滿基督教的西方環境中，「世俗宗教」的意義何在？

## 一、經濟意見或世俗宗教

共產主義是從一種經濟與政治的學說發展出來的。它發展的時期，正值教會喪失其精神活力與權威。在其他時代中本來可能以宗教信仰表現的熱情，這時都導入政治行動來。社會主義出現了，並不是一套大企業管理或經濟運作的技術，而是要把人類古來苦難一舉解決的手段。

左派與右流的意識型態，共產主義與法西斯主義，其靈感出於近代的「內涵」哲學 (philosophy of immanence)。他們即使不否定上帝的存在，也都是「無神論者」，也就是說，他們構思人類世界的時候，並不指涉「超越」(transcendental) 的層面。依照伯佐尼耶爾 (La Berthonnière) 的觀點，笛卡爾無論是個多麼好的天主教徒，都可以視為這種「無神論」的始祖，因為他比較關心的並非沉思來世，而是征服自然。第二與第三國際的馬克思主義者也願意承認宗教信仰是個人私事，但他們認為天下大同的組織才是正事。



熱情隨著興趣中心而轉移，近代人已經不再為哪個教會應該榮膺解釋聖經與管理聖務的使命而互相殘殺。現代人爭的是，什麼制度最能在這苦難的世界裏提供物質享受。

說實在地，民主政體與民族主義所點燃的熱情，並不比無階級社會所點燃的來得弱。在一個最高的價值跟政治的實相彼此關聯的時期內，人獻身於民族獨立的情感與獻身於因之而起的理想秩序的情感同樣是狂熱的。在這種模糊的意義下，掀動近代歐洲的每一項政治運動都具有宗教的性格。然而，在它們身上，任何人皆發現不了一種宗教哲學的本質或架構。就此而論，共產主義是特異的。

誠如我們所見，馬克思主義的「預言論」正是典型的猶太——基督教的「預言論」。任何一種「預言論」都咀咒「本然」(what is)的現象，而規畫「應然」或「未來」的藍圖；它挑選某個人或某個團體來打開通往那絕對畫分無價值之現狀與代表光明未來的烏有之鄉的通道。如果說無階級社會無需政治革命就可以帶來社會的進步，那麼，這種說法是可以比擬為「千禧年」的夢想。無產階級的悲慘處境證明無產階級的天職，而共產黨正是一所大教會，反對這個教會的敵人一方面是「資產階級」（可以比擬為異教徒），他們不聆聽福音，另一方面則是「社會主義者」（可以比擬為猶太人），他們不敢承認自己已經宣布多年的革命舉動。

反唇相譏的與預言式的言論可以用理性的概念表現。把科學應用於工業是有助於生產動力的發展，但生產力的發展尚未替多數人提供舒適的生活條件。明日，科學技術的蓬勃

發展，以及連帶而起的私有權與管理體系的改變將會帶給全人類豐厚的物質生活條件。從馬克思主義的「預言論」轉變到「二十世紀的大希望」，從革命的信念轉變成經濟進步的理論，這倒是一件容易之事。

一是衡論近代社會之未來的合理性的意見，一是「虛擬的宗教」的教條，馬克思的「預言論」如何擺盪於兩者之間呢？一是社會民主政治的觀念與方法，也就是強調共識、和平改革與民主自由；一則是共產主義的觀念與方法，馬克思的「預言論」又如何同時激勵這兩種的觀念與方法呢？

從第一種情況來說，理論化的程度較淺，它承認：更新的工作需要資本主義的犧牲者，也需要那些免於資本主義災禍的人同時認定資本主義的弊端而且要求消滅它。但這不表示就取銷無產階級的任務，只是表示無產階級並不是負起任務的唯一的階級。工人由於數目龐大而且受苦受難，因此，在這貶損人之尊嚴的近代科技社會當中，自然被要求扮演一極重要的角色，然而，他們並不是唯一受到不公正之社會所折磨的一羣人，也不是只有他們才可能塑造未來。

從第二種情況來說，它強調且強化了無產階級的集體救贖者的角色，也強化代表無產階級之政黨的代表性。很單純地，政黨必須自稱是無產階級的保護者，不管取得領導權與參與黨政的有血有肉的勞工是多麼稀少。由此來看，這政黨形似教會，它傳播救贖的信息。任何人只要一踏進這所教會，就必須接受它的洗禮：不願意追隨它的真正的勞工就自絕於天選之階級。

循就第一種途徑時，馬克思主義的「預言論」就化約成爲一組意見，這組意見隨國家之不同而不同，同時，雖顯得合理但平淡無奇；如此，馬克思主義遂被分解成組成這主義的元素：歷史的假設與經濟的取向。第二條途徑顯示給我們的則是：政黨（可比擬爲教會）把學說僵化成爲教條；而且巧構出一套貫滿著熱情生命的解釋性的煩瑣學理，這條政黨／教會的途徑贏得廣大的黨羽。

爲了使共產主義的解釋系統不至於有所欠缺，指定某一政黨爲無產階級的代表必須是整體性而且是絕對性的。依次論之，這就有必要否定一些不容爭辯的事實，也有必要以類型化的集體存有的鬥爭——而這集體存有的鬥爭的功能作用又是被一預定的命運所界定——來取代真實的、多樣的人生活的爭鬥。由此產生類似「經院哲學」的繁縟的學說，就如同我們在上面所論析的，譬如，冗長、不停地思辨「上層結構」與「下層結構」，以及思辨精微與粗糙的理論之意義的區分，排斥客觀性，以及重寫歷史。

社會民主政治的追隨者棄絕這種煩瑣的學理的思辨；他們並不企求當前的事實照合昨日的預言，也不企求把意義豐富的人之社會的景觀納入一個狹窄概念的框架裏；同樣地，他們也捨棄了體系、確定性、信念與未來光明之遠景等這些響亮、有聲望的理念。然而，共產主義者卻企圖聯結每一事件及其發展與歷史的整體行程，也企圖聯結歷史與一套自然的哲學；據此，他們自命無所不知、永無錯誤；同時，辯證的技藝使他們得以把蘇聯的真相跟隨他們任意捏造的學說，

和諧地關聯起來。

「預言論」與「煩瑣之學說」的結合產生類似宗教信徒所表現出來的情緒。信仰無產階級與歷史，悲憫那些今天受苦而在明日將會救贖整個世界的人，希望未來能締造出無階級社會——這些神學性的美德穿上了新裝重現於人的眼前。然而，這信仰，比較來說，不是歷史的而是教會的，但它跟「彌賽亞」的信息卻愈隔愈遠；這希望是擺在未來，但這未來卻一再受自動自發的力量所干擾，因此，只得以暴力來塑造這未來；這悲憫本來是源出於受苦難的人性，然而，對於那些受辯證之必然法則所咒咀的階級、民族與個人卻待之以冷凜、淡漠的態度。共產主義者的信仰合理化了所有的手段；共產主義者不承認條條大道均可通往「上帝的王國」；共產主義者的悲憫甚至不讓他的敵人有光榮死亡的權利。

它沒有博濟衆物的教會所具有的心理，毋寧是秘密宗派的心理。共產主義教條的鬥士自命是少數的天選分子，擔負拯救全人類的工作。共產主義教條的信徒慣常扭曲思想方向，精於附和、盲從的小聰明，譬如，盲從附和蘇聯對「蘇聯與納粹和約」(the Nazi-Soviet Pact) 或「醫生事件」(the Doctors' Plot) 所做的一連串相互矛盾的解釋，他們在某種意義上全變成「新的人」。依照唯物論的概念，人一旦經過一種確定方法的訓練，都會服從權威，都會安於他們的命運。靈魂的工程師並不懷疑人心理的可塑性的本質，而且確信可以把這心理當作材料，任憑他們操縱、支配。

社會主義的一種極端形式往往偏向某些意義含混的概

念：譬如，國家支配整體經濟體系以及生產工具的國有化。另一種極端的形式則是把自己的學說擴充成爲一項世界性的解釋系統，全盤解釋宇宙整體事物——包括瓜地馬拉內戰的起伏波動歷程。

有人會說：共產主義者的信仰由於它堅定、忠貞的信心而有別於他自己的政治與經濟的意見；也說：任何新的信仰都是堅強、不妥協的；並且教會的權威如果受到懷疑主義所動搖，就會傾向於妥協與容忍。然而，這不僅僅只是不妥協的事而已，由民族主義與民主政治所引發的情感根本無法跟共產主義這一世俗宗教所點燃的熱情相互比較，就此，我們可以稱它是一種「狂熱心態」(fanaticism)，在這裏，這個名詞的正確涵意是指稱命令，藉此命令，有一政黨被轉變成爲全世界之無產階級的保護者；也指稱某一種單一的解釋系統，這解釋系統硬加在那麼繁複、那麼難以理解的人的事實之上；這種「狂熱心態」也指稱一種社會主義宣揚的人人必須遵守的唯一途徑。共產主義者依照人類對於「神聖目標」(the sacred cause) 的態度，把人類畫分成兩個陣營。共產主義教條的鬥士強迫資產階級／異教徒必須以符合無產階級國家所啓示的真理，來撰寫他的歷史。

## 二、鬥士與同情者

共產主義是一種意識型態，透過政黨的崇拜，革命的政府操縱著馬克思主義的煩瑣學說的解釋權，同時，把紀律與

訓練強加在馬克思主義的鬥士身上，就如此，這一套意識型態就變成言論與行動的教條。因此，一個人會以嚴肅的態度，也會以輕浮的態度看待「世俗宗教」這一概念，這種態度的差別在於他是考慮了起點或者終點，或是考慮了1890年的馬克思主義或者1950年的史達林主義。

要解釋這種態度的不確定性，最適當的途徑正是了解共產主義與社會主義彼此敵對的富悲劇性且曲折的歷史。共產主義者當然沒有任何疑惑；從1917年以來，他們否定這曾經是其兄弟的社會主義者，指責他們不但不承認俄國大革命完成馬克思主義預言的第一階段而且他們投靠資本主義，因而成爲叛徒。在社會主義者的這一邊，社會主義者則致力指責布爾什維克黨的殘酷暴行、非民主政治的社會主義的醜陋，以及對於無產階級的獨裁統治。然而，他們從未有效克服這種罪惡感：即使手段是令人顫慄的，但是，別無其他的途徑嗎？

社會主義者與共產主義者不都是一致反對資本主義嗎？他們不是同樣敵視市場經濟的紊亂，以及偏好計畫經濟與生產工具公有化的體制嗎？布爾什維克黨 弑殺孟什維克分子（Menshevik）與托洛斯基，發動誅連甚廣的整肅運動，以及把數百萬計的、不願意接受集體農場的農民放逐，目睹這些現象時，那些習慣於議會政治之途徑的西方的社會主義者、人道主義者都生心恐怖，而且感覺到自己疏遠這些暴虐的組織，就如同他們疏遠法西斯主義一樣。史達林剛去逝不久，新的繼承者也多少緩和了政治體制的極端性格與病態，同

時，爲了使社會民主論的馬克思主義者再度驚異，新的繼承者也開始親善基督教徒與進步論者。或許，當道盡一切、做盡一切時，暴虐統治的手段與五年經濟計畫是唯有在蘇聯與其他未開發國家才可能出現的呢？加速工業化進展的要求必然造成過激的恐怖統治，然而，社會主義的發展會逐漸消除這種必然性。同時，由於蘇維埃政體的民主化，這巨大的宗派也會改變自己。

這種信賴與失望的交替不能純粹歸諸於社會主義者的童騃無知，然而，這種交替注定以任何政治體制的集中營作爲結局。從原因來看，它們是源自世俗宗教的本質不明確、歧異的性格。不論是共產主義或是法西斯主義，這種世俗宗教把流行於左派和右派的意見僵化成教條。

「國家社會主義」(national-socialism) 的這例子，在 1933 年，同情納粹黨的人往往不是「種族主義」的信徒；他或許可能懊悔自己信服偏激的「反猶太主義」，可是肯定有必要建立起一強大的政府，俾能重建民族的統一，消除黨派的鬥爭，以及採取強有力的外交政策。像這樣有保留的忠誠是同路人的特點，對於這種特點，真正的黨員——甚至是黨的核心分子——不會不知道的。戈林 (Goering) 的信念的正統程度不會低於那些因投機心理而羣聚在「褐衫隊」煽動家四周圍的民族主義者的正統信念。

在 1955 年，那些並沒有加入共產黨的進步論的基督教徒，確實的感受與思想到底如何？如果我們回過頭來閱讀那些傳福音給勞工的傳教士的著作，會發現他們對於事件的解

釋觀點都是採取共產黨的教條，舉幾段來說，「無產階級的引導永遠是正確的。最近發生的政治和社會事件所給予我們的教訓可以證成它：馬歇爾計畫、失業現象、微薄薪資、越南和非洲事件，貧窮、住宅的短缺、文盲、壓迫」。馬歇爾計畫行之幾年，是縮短了法國經濟重建所必須花費的期限，但是，把貧窮與微薄薪資的原因歸諸於這個計畫，這種言論是以教條取代事實的範例——這種取代也正是史達林的煩瑣學說的特色之一。

這些傳福音給勞工的教士或許不自覺地吸收了共產主義者的歷史哲學的綱領。在他們的著作當中，他們賦予勞工階級獨特的使命與特殊的德性。「我們的這個階級儘管傷痕纍纍，但看起來是那麼地美，那麼具體表現真實的人的價值；我們沒有任何理由去輕侮或低估它。同時，它為人類歷史開啓的遠景是那麼地偉大、那麼地真實，這是其他的階級所無法企及的，是故，我們永遠尊重它」。這種言論暗示：一個人的思考方式根本上由他所屬的階級所塑造。我們要是能完全地置身於無產階級的生活狀況，不斷地且親密地與無產階級生活一起，那麼，我們大部分人都會獲得（或者重新獲得）嶄新的心態以及嶄新的階級意識。我們分享勞動反應，以他們的眼光、心智來觀看事物——例如，為被壓迫階級而鬥爭的階級意識，感受到必然互相依賴的情感，以及相信除非勞工團結在一起，否則無法從資本家的剝削當中，解放自身……<sup>②</sup>。這些基督徒所認同的無產階級意識似乎是全



然由共產主義的意識型態所塑造的：「我們現在知道無產階級光憑自身，而無需階級意識、無需組織，是無法擊潰其敵人的，這敵人從四面八方而來，而且比無產階級優秀好幾百倍，如果不從數量而是從質的來看，這敵人至少有壓迫與剝削的手段，這手段的範圍頗廣，從直接的暴虐統治到偽善的好意與宗教的鴉片劑。」

在這裏，也有例證說明他們判斷與譴責社會主義者的「改革論」時所用的語詞：「在這些資產階級的社會民主政治抗拒的國家裏，它卻深陷於矛盾的泥淖裏：壓迫、不公正、悲慘、侵犯性的戰爭，所有的這一切皆因為這種『畢竟是注定毀滅』而來的。」

說真的，他們依舊是天主教徒：「如果我們堅信耶穌基督與天父，也堅信歷史的主人以及我們的無產階級的弟兄曾經生活過來的政治史和社會史的主人，那麼，我們對於教會所抱持的信仰就會更敏銳、信實。」他們否定無產階級的振奮人心的事件可以取代救贖的事件。然而，他們表現的概念也暗示俗世的事件在進步論的基督徒那明辨是非的良知裏也逐漸取得神聖（the sacred）的意義。「我們的軀體充滿無產階級的痛苦，我們這些參與聖餐的信徒而不是單個的祈禱

---

② [教會的少年] (*Jeunesse de L'Eglise*) 這本書的作者把他自己可能經驗到的有關教會之神性的懷疑歸諸於資產階級的罪惡，他說：「或者，如果你順從這種懷疑，那是因為你自己被過去的資產階級的生活所扭曲，致使你無法從生活與勞工階級的鬥爭汲取歷史的目標與意義，以及它貫注的耐心的教訓。」(見[事件與信仰] (*Les Evénements et La Foi*), 頁79)

者關切著這些痛苦……我們的信仰是一股力量，推動我們跟勞工階級親密的交往，而且這信仰永遠不會褪色或熄滅。」任何人會想像：天主教教會終究接受了勞工階級，從今以後，由於它的歷史解放，天主教教會要為這基督的使徒做準備。「我們與教會都感到與想到若缺少這些最起碼的物質生活條件，精神生活是不可能的，一位飢寒交迫的人是不會相信上帝的恩賜，一位受盡壓迫的人也不會相信上帝的全能。」換言之，在階級鬥爭尚未消滅奴隸制度之前，這些自古就存在的奴隸是不會獲得極度的喜悅。

從這些引述的言論，可以證明：對這些心懷慈悲的人，對這些渴求自我奉獻的基督徒而言，共產主義的意義不只是議論今日與明日的經濟體制的意見，甚至也不只是眾多的意識型態之中的一種而已。在意識型態轉變成為宗教信仰的過程中，他們經歷必經的兩個階段中的第一個階段，那就是：無產階級的天職及其化身是共產黨，以及依照教條解釋當今的事實與世界歷史。但是，一位天主教徒不會領略最後一個階段：假若無階級社會解開了歷史之謎，如果人類被組織起來，而且消除了世界各地的剝削，因而滿意於它的命運，完成了它的願望，那麼，基督為人類被釘死在十字架上的意義就全然消逝，現在，馬克思變成了人類的救世主，因為他預言由於科技力量與無產階級的反叛所賜，人類結束了「史前的歷史」。

一位基督教徒不可能成為一位真正的共產主義者，誠如一位共產主義者是不會真正信仰上帝或耶穌基督，這是因為

由一種徹底的「無神論」激發的世俗宗教教導人們：人在這個地球上，在這「塵世之城」中，可以完成他自己的命運。然而，崇尚進步論的基督徒卻罔顧這種不相容性。

有時候，他把共產主義簡化成一種經濟組織的技術；他嚴格區分宗教信仰與集體存在，同時，不承認基督教會跟世俗教會同樣無法忍受這種區分。世俗的教會並不認為共產主義只代表一種價值中立的技術，可以比擬那任由社會操縱的機器；基督教會要求能激勵任何時間、任何地區的每一個人的生活，而不把自己只限制於管理聖物而已。

崇尚進步論的基督徒有時候也會犯下極嚴重的錯誤。他為無產階級的苦難所湮沒，他表現共產黨奮鬥相同的熱情，職是之故，他以基督教的語氣來運用共產主義者的言語，描述「塵世之歷史」的變幻與「神之歷史」的神秘。基督教的歷史理念遂與馬克思主義的理念融合，譬如，勞動的文明、羣衆的興起、無產階級的解放等理念。任何人無法明確知道「進步論」的基督徒是否要求一種普遍的富裕，使人類終於能解除勞役的痛苦，並因而沉思來世，或者是否無階級社會已取代「上帝之城」而變成信仰的對象。

社會主義者與「進步論」的基督徒，這兩項範例無法讓我們畫分共產黨員與同路人兩者的界線。是有一些共產黨員，他們的思考與情感的表現方式跟那些「進步論」的基督徒相同；他們之所以抱持宗教的熱情，主要是因為奉獻或自我犧牲，或者為了克服以往小資產階級的積習；他們不相信辯證唯物論，他們只希望奉獻與服務。但是，許多同路人

對於宗教的悲懷卻茫然不知；他們盤算共產黨成功的機會，他們毫無懷疑地接受自主神經的反射，然而，他們也要求自由帶給他們的利益。

在共產黨裏，任何人都漫無目標地追尋一全盤性的歷史教條的或每日訓諭的意見。誠如我們在前面的章節所討論的，要確實知道共產黨員全體到底信仰些什麼（除了政黨本身），這是不可能的一件事。當官方宣布有九位克里姆林宮的醫生謀殺政府的高級官員，並宣稱他們沒有特定的弑殺對象，也計畫謀殺其他的高級官員。對於這種宣言，政黨內部的人從上到下都知道官方說些什麼（儘管不是三個月前所說的原意），但是，黨員卻不曉得運作的因素與對象。職是之故，沒有一個人會真的接受在無數會議中所採取有關於共產主義世界之目標的各種不同、繁縟的解釋——而且，每一個人所擇取的都是他私人的解釋觀點。

當國家的法令影響教條的學說範圍時，又產生了一種相當歧異的混淆。這些共產主義的信徒，包括政黨的核心、高級官員、職員與各地方的主管，到底給予教條的主要概念什麼樣的意義呢？舉例來說，英國也有無產階級，但是英國卻沒有一個大的共產黨，那麼，這些共產主義的信徒相信蘇維埃的共產黨會認同英國的無產階級嗎？另外，當蘇維埃的政體運用如此巨大的特務、警察時，目睹這種現象，他們會相信蘇聯政府終究會萎縮嗎？當一種新的「層秩系統」逐漸僵化時，他們如何能面對著無階級的社會呢？

我們已經區分了「聖職人員」(churchmen)與「信徒」

(faithful)，指明那些黨的忠貞分子是跟那些認同學說的人彼此是有區別的。然而，這種區分無法應用於區別「鬥士」與「同情分子」。前者堅決加入政黨，也接受黨的訓練，但後者依舊徘徊在黨的大門，而且，並不一定就是一位真正的信徒（如果以我們對「信徒」所下的定義來看的話），同時，「同情分子」也並不一定成爲一位「聖職人員」。誠然，所謂的「同路人」並不了解「無產階級的天職」或「無階級社會」的意義，他們只是堅定相信八億人口結合在同一法則下表現出來的必然性。所謂「鬥士」也有一部分是「理想主義者」，他們渴望自我奉獻；同時，有某些「同路人」也只是「犬儒態度的人」(Cynics)，他們只顧慮自己未來的生涯。

如此說來，在那裏可以發現真正的共產主義者呢？就理論而言，一位真正的共產主義者必須經過三個階段的洗禮：政黨的崇拜、解釋性的「繁瑣學說」與「教條鬥士」的訓練，但是，一旦畢業，他就可以有權利以他自己的方式「重新思考」教條的意義。他會以自己的理解，對於政黨——教會的關係脈絡，採取一種象徵性的解釋與描述；同時，據我們所了解的，這種解釋與描述終究會同於那些非黨員所採取的。「教條的鬥士」並非全部都是「真正的信徒」。事實上，他們都很清楚兩方面的情況與所謂的「密而不宣」的私人解釋意義。儘管他們早有這種知識，他們還是忠誠於共產主義運動，而且，對於共產黨所塑造的必然性的未來，還抱持希望。

這樣的一種世俗宗教給予黨的高級官員某種混合著懷疑與信仰的訓示，它的學說難以捉摸，而且，它是透過一連串思想意義含混的法令而存在的，如此，任何人真的會嚴肅地看待它嗎？政黨與無產階級的同性的觀念，以及解釋性的煩瑣學說一旦遭人否定，這種宗教就會崩解成爲意見的混合物。這種宗教所憑藉的基礎既然是違反事實與常識，它還能夠持之長久嗎？對於這項問題，恐怕還未能有明確的答案。

### 三、從市民宗教到史達林主義

知識分子製造出意識型態，建立起有關社會世界的解釋系統，而這些意識型態與系統都涵蘊著價值系統，以及規畫欲完成的改革，同時，欲推翻現存的社會，以及期待未來的美景。那些以理性爲名而譴責天主教會的知識分子由於不滿足於支離、零碎的知識，或者由於貪求那唯有掌握絕對真理的高級教士才擁有的權力，遂接受了世俗宗教的教條。

十八世紀法國的哲學家已經具備現代知識分子所具有的性質；他們以筆墨爲生，而且自稱擁有權利，讓他們得以自由發表自己的意見，這些意見通常都是批判性的——批判歷史與政治。他們思想與生活之資都不再仰仗教會；他們不再奔走於舊貴族之門；現在，他們跟社會富豪密切來往；另外，他們也宣揚一種激烈反對天主教與君主專制的法國的世界觀。

教士與哲學家之間的矛盾衝突，從歷史來說，是必然會

發生的，然而這種必然性卻不是一種形而上學的必然性。天主教會並不譴責塵世之人為安適的生活而組織自身所做的奮鬥；另一方面，除了跟啓示有關的宗教之事以外，它也能允許學術研究的自由。慾求知識與科技的進步現在被認為是一種可嘉許的德性，即使教皇的通諭尚且譴責人性論的樂觀主義，以及堅持教義與道德上的權威原則。就此來看，「舊政制」(the Ancient Régime) 的哲學只要取銷了天主教的教義，在理論上，知識分子就不會再與天主教會為敵了。

然而，在法國，由於天主教會在社會與政治上所扮演的角色及其貢獻的功績，知識分子與教會之間的爭端是延續了下來。以「層秩系統」為基礎所建立起來的社會通常宣揚一種啓示的真理，置之於這種社會當中，教會很難跟獨占性強以及認定人有弱點而無法自治的政權與政黨脫離關係。

教士與知識分子彼此不斷的對立，即使從原則來看，並非只是因為天主教會與「反民主政治運動」的勾結。天主教會或許很難撒手不管一種俗世國家的存在；而知識分子或許也不甘居於一從屬的地位。知識分子從宗教權專斷的統治中解放，但是他們卻渴望以他們曾摧毀的東西來取代它。

左派的知識分子沉溺於他們的「無神論」的主張，而且激烈地敵視宗教生活，他們以傳教士傳教的熱情來傳播他們反宗教的信仰；他們相信：藉著摧毀上帝與推倒上帝的祭壇，就可以解放全人類。有些左派的知識分子感覺到基督教的式微已經無可挽救，他們就此提出某些能融貫理性主義以及得以重建精神統一的信條。布爾什維克黨就結合這兩種目

標：「無神論」之主張的光與熱激勵著它，以及刻意建立一種得以符合科學學理的正統信條。共產主義，就此而論，即是繼基督教而起的知識分子的宗教，但這並非意味共產主義就是首先獲得成功的宗教。

比其他的哲學家更清楚地提出觀念，刺激人們尋求一理性主義的宗教來取代基督教的，或許，就是孔德。這些觀念的本質誠如下列所分析的：神學與形而上學無法與實證的知識相容並蓄。過去的宗教，由於科學的教誨，人們不再相信教會的訓諭，因而喪失其活力。信仰將會逐漸消失或者淪落成爲迷信。然而，上帝之死空虛了人們的靈魂；人們的心靈依舊需求信仰，因此，必須有一種嶄新的基督教來滿足人們的這種需求。唯有知識分子才能創造，或宣揚一種得以取代舊信條，也能被科學家所接受的新信仰。最後，教會的社會功能依然爲我們所需求。那麼，羣體的道德將會以什麼作爲基礎呢？信仰的統一如果喪失，整個文明必會產生危機，如此，在集體的生活當中，又將如何恢復或維護這一種統一的信仰呢？

我們也知道孔德本人如何回應這種歷史的挑戰。依照他的思想體系，由科學建立起來的法則彰顯宇宙的、人社會的穩定秩序，以及歷史發展的一種順序。現在，所謂的教義即是科學的，它提供心智的確定真理，也提供靈魂的熱愛對象。未來的社會將是整體的，但並不是極權的。它將包容人性的富瞻與繁複，它將以輿論來制衡權力，以慈悲來推動進步；它也將過去化成爲現在；它將以和平的方式開拓進步的



途徑；它將圓成人性。

除了巴西 (Brazil)，「實證主義」從來沒超越學派的界線。它從來沒有成爲一項運動或一個政黨的學說，這種情形就如同聖西蒙 (Saint-Simon) 及其門徒所倡導的「新基督」一樣。「實證主義」是一位數學家的作品，它依舊只是一小團體、一小宗派的學說。

在法國大革命產生之前，法國也醞釀出追尋一「市民宗教」(a civil religion)的熱情。盧梭的〔社會契約〕(*Social Contract*) 正是尋求「市民宗教」之答案的一本著作，它表達兩項觀念，這兩項觀念是盧梭從他前輩的著作中挑選出來的，也爲十八世紀的理論家所著迷。把塵世的權力與精神的力量分開來，這是一種不健全的原則：「謙卑的基督徒改變他們的語言，而不久我們便看到這個所謂另一個世界的王國，在一個有形的首領之下，竟然變成了這個世界上最狂暴的專制主義。可是，既然永遠只能有一個君主及公民的法律，結果這種雙重權力就造成了一種法理上的永恆衝突；這就使得基督教的國家裏不可能有任何良好的政體，而且人們永遠也無從知道在主子與神父之間究竟應當服從那一個。」盧梭又附帶說明道：「在所有的基督教作家之中，哲學家霍布斯是唯一一個能很好地看出了這種弊病及其補救方法的人，他竟敢於提議把鷹的兩個頭 (the two heads of the Eagle，譯按：鷹爲古羅馬政權的徽號，鷹的兩個頭是指政權與教權) 重新結合在一起，並完全重建政治的統一；因爲沒有政治的統一，無論是國家還是政府就永遠不會很好地組

織起來。」有人會記起這一段有名的句子：「一個真正基督徒的社會將不再是一個人的社會。」——希特勒證明了這句話。

政治的考慮——例如：什麼樣的宗教最能有效地提高國家的權力與財產？——使得盧梭，就跟馬基維利一樣，呼籲國家宗教的優越性。他所宣稱的宗教——把基督教化成一種「有神論」(theism)——讓他在論述這個主題時顯得有些猶疑不決。他不否認國家宗教所帶來的「結合神的崇拜與法律的熱愛」這樣的利益，同時，「由於它能使祖國成爲公民崇拜的對象，從而就教導了他們：效忠於國家也就是效忠於國家的守護神」。然而，因爲它是以恐怖統治爲基礎，所以，它會誤導人：「會使全民族成爲嗜血和絕不寬容的，從而它就唯有靠謀害和屠殺才能夠活下去。」同時，使得這樣的一個民族對其他的一切民族都處於一種天然的戰爭狀態。最後，盧梭是取決於一種純粹公民的信條，欲使得每一個公民都能盡其責任。上帝的存在、來世，以及罪的懲罰……等等。基督教的教條不必強迫每一個公民去敵視其他一切的國家，就足於使他盲從其國家。一種是國家的，或者是異教徒的宗教，對於這種宗教的復興，啓蒙時代的哲學家認爲是不可能，也認爲是不可慾求的；另一種則是普遍救贖的宗教，它要人漠視現世權力的榮耀。介之於這兩種宗教之間，公民的宗教可以避免「狂熱心態」，但不會削弱個人對國家主權的忠誠，或者把分裂與混亂的原則帶到社會的體制上來。

法國大革命的祭禮部分有了盧梭的市民宗教的含混性。

它們的基礎在於「愛國主義」：「愛一個以合理為基礎的理想社會是比愛民族的泥土更熱烈。」<sup>③</sup>然而，也在同時，立法者並不同意教會與國家的分離。但是國家政府是跟舊有的教會分離，也試圖去保持它宗教的性格，「在一教會及其慶典和祭禮的層面下，把自己強加於羣衆身上」。理性這一新的最高的存有（the supreme being），將是一新的信仰崇拜的對象，而這一種新的信仰清除了迷信，並且將成爲一有無限未來遠景的祖國立國的基礎。

革命的崇拜儘管有連孔德都注意到的象徵性與歷史性的意義，但依舊是一獨特的、短暫的事件。對於國家宗教的緬懷，或者感受到革命會帶來一公民的與普遍的信仰，都沒有因專制政體和天主教會的復辟而消失。

以日本作爲例子，「神道」表現國家宗教的性格，它除了包含遠古以來的諸種元素之外，尚且包含了天皇的崇拜——就是把天皇視之爲太陽神的後裔，以及永恆日本的具體化身。明治維新時期，日本的統治貴族決定學習西方科技和軍事的長處，同時也決定復甦這一古老的信仰和實踐，如此使科技的西化不致於動搖日本文化的真實性。第一次世界大戰後，魯登道夫（Ludendorff）以「神道」做爲德國人尋求精神統一的模型；他引援從馬基維利到盧梭的言論，論究政

---

③ 見曼紐（A. Mathiez）的〔法國大革命的宗教影響〕（*Contribution à L'histoire religieuse de La Révolution*, Paris, 1937）頁30；顧希爾（H. Gouhier）在〔孔德的實證主義形成的前期〕（*La Jeunesse D'Auguste Comte et La formation du Positivism*, Paris, 1930）引述此段話，見頁8。

教分離的弊端，而且激發羣衆的熱情，使羣衆有爲上帝、爲國家民族奮戰和犧牲的信仰。

這新的「德國的基督教」有意把一種救贖的宗教給「國家化」。在興登堡的葬禮當中，希特勒運用了古老的一德國字 Walhalla，而且年青的希特勒的崇拜者玩弄著拜火教（fire-worship）的儀式。然而，有人大概會爭論這些事件的意義，它們到底是童子軍的玩鬧嗎？還是嚴肅的異教徒祭禮的復甦呢？第二次世界大戰期間，在一次軍事勝利的場合中，希特勒很有可能發動一場大規模的反基督教的戰爭；他也會宣揚「唯物論」（materialism）和「種族主義」（racism），這些混淆、纏雜的觀念並不是反對「德國的基督教」和「條頓民族的信仰」，毋寧是反對民主政治式的理性主義。種族的不平等、元首的原則、國家的統一和第三帝國，這些主題並沒有被組織成一完整的體系，反倒是爲納粹的宣傳編織成一交響樂章，它們激勵著整個國家的動員，以及負責「菁英分子」的教育；它們將會建立一價值的層秩系統，而煽動狂烈的熱情，鼓勵同志的結合；「擬似一宗教」的祭禮會激勵它們。在一個具基督教傳統的文明當中，它們也曾經體認真實的宗教情感與實踐的途徑嗎？共產主義也面臨著同樣的問題，共產主義終究提供了取代宗教的信條，這是法國大革命、實證主義和聖西蒙派的信徒所曾經夢想的。

「革命並不一定要建立一所大教堂，爲什麼？因爲它本身就是一所大教堂」——米敍烈（Michelet）這句名言也可以應用在共產主義身上。就像是市民宗教一樣，它激勵個人

對政黨、社會主義國家與人類未來的責任感。政黨一旦取得權力，它就變成一官方的宗教，在它私密的教義裏，它很反對普遍的宗教。它跟「實證主義」走同樣的路徑，它聲稱它會累積過去的創造成果，將它們傳送到一個即將會完成人類之天職的社會裏。它與啓蒙時代的個人主義分道揚鑣，但它承諾每一個人的幸福。它對弱者並不同情，也不信任一般的人，但它卻以人道的情感，也以羣衆必要受指導因而必須有一領導階層的無條件權威，來合理化它建立起社會主義國家的要求。它以科學爲名，使科學順應其目標。它顛倒了西方的理性主義，可是在口頭上還高掛著理性主義的口號。

共產主義成功的解釋是什麼？馬克思主義的「預言論」把一種革命類型轉變成爲一種必定會造成無階級社會的「神聖歷史」(a sacred history)。它也把一種顯得不相稱的意義加諸於某些制度——例如，所有權的體制與經濟制度的功能——而且，認定由一強有力的政府統籌一切是歷史中最具決定性的階段。知識分子輕易滑落到這些錯誤的陷阱裏，而任何沉迷於左派原則的知識分子更有這種傾向。由於知識分子殫精竭慮思考如何增加國家生產力的問題，致使他們也輕易就借取蘇聯走向物質富厚的捷徑。

教條的內容正是一種歷史解釋：史達林主義散播在一個因災難而動盪不安的世紀裏。就如同天文學無法立即推翻占星術一樣，實證的歷史也無法摧毀歷史的神話。在現代物理學未登場之前，人們是以驚奇的眼光注視著宇宙的秩序。直到最近，任何一個社會都覺得自身是獨特的、是典型的。在

沒有意識到時間的廣延性之下，它們無法接受在一神秘的演化當中自己占有的適當位置。歷史的神話不像抵制經驗的教訓一樣，是充分表現「時代倒錯」的信仰。

在本世紀，科技的進步確實是一基本的因素。也就是這科技的進步動搖了舊文明的脆弱基礎，同時，我們這個時代的人，目之所及，並沒有比由機器創造財富與力量更高的目標。勞動利益的優先性混合生產力的因果優越性，而這種的綜合被認為是知識的征服。

馬克思主義的意識型態所關注的是：在盲目的、混亂的、雜纏的人之利益下一種發展的固定秩序。每一個人都是為一己之利益而活，但所有的人結合一起就產生高等智力應該慾求的事物。資本家熱衷追尋利潤，他們正為這個使他們贏得成功的體制挖掘墳墓。這種階級鬥爭將帶來無階級的社會。這完美的市場，就如黑格爾所揭的「理性的慧黠」(Ruse of Reason) 一樣，依照全體最大之利益的觀點，利用個人的「為己心態」(egoism)。然而，在此，有一關鍵性的差別：自由人士認為人基本上是不完美的，因而把自己交給一種體制，在有這種體制的地方，所謂的「善意」是無數行為的結果，而不是有意識的選擇對象。在最不得已的情況下，他才承認一種「悲觀主義」，認為政治是一種藝術，得以創造出某種處境，於其中，人的道德對於國家之善業也有所貢獻。只要考慮到過去，馬克思主義者承認：人的意慾與發生的事件都是異質的，可是，他保證人一旦能發現潛伏的勢力的機制，他就可以掙脫環境的暴虐控制。他一掌握了歷史法

則的知識，就可以達成其慾求的目標。對於未來的先見之明使人有可能控制敵人與友人。

就在這樣的關鍵點上，意識型態變成爲教條。集體的救贖者不再順應歷史，他創造歷史，他建立起社會主義的國家，他塑造未來。政黨轉變成爲彌賽亞（救世主），但只要政黨還沒有力量，而且鬥爭無力以及無法調合反對勢力，那麼，這種轉變還只是一種黨派的夢魘。但是一旦掌握政權，它就實現其救世主的宣言。這政黨愈是跟國家合一，它就會更激烈地聲言自己是代表與具體表現「無產階級的目標」。

「列寧——史達林主義」在衆多企圖取代宗教的願望中是唯一成功的，要解釋它成功的原因，分析到極至，理由非常單純：大革命的勝利，這大革命讓共產主義得以傳播四方，它並不是訴諸於那替震驚世界十天的事件而鋪路的世俗宗教。當然，手無寸鐵的先知終會滅亡的；未來，這世俗宗教主要還是依賴著勢力的均衡。

#### 四、世俗的教權主義

法國的知識分子最先找尋宗教的代替品。今天，在鐵幕另一邊的同伴正在鞏固蘇聯絕對主義的合法性，這就有如舊時代的法理人士鞏固皇權絕對主義的合法性一樣；他們解釋聖典，猶如基督教的神學家一樣，而且，他們也以基督教神學家的風範，宣布政黨會議的召開以及機要秘書的大名。左派的知識分子一開始是聲求自由，可是，以服從政黨與國家

的紀律做爲結束。

意識型態事實上是已經變成爲宗教嗎？對於這項問題，我們又沒有確定的答案。在蘇維埃政制下，猶如在傳統拜占庭的體制下，國家的元首卽是教會的大主教。意識型態就如同古代的「超越的信仰」(the transcendent faith) 的情形一樣，決定所有重要的事；它合理化權威，也合理化權威對羣衆——而非單獨的個體——的承諾——保證在歷史的未來，也就是，在未來的世界，一切都是公平公正的分配。可是，共產主義卻不認爲自己是一種宗教，這是因爲它認爲宗教都是過時的事物；它以「無神論」爲名反抗教會，或者，以「社會主義」爲名，希望治療宗教教會的弊病——誠如所有的制度一樣。它的極權主義過度地擴張一偏頗之學說的意義；職是之故，它顯得能涵蓋人之力量的每一個層面。

基督徒與共產主義者的這一種雜纏的關聯正好鼓勵這「人民的民主政制」(the peoples' Democracies) 去煽動異端的冒險——這一可以跟「德國基督教」運動相比擬的冒險——也鼓勵它去融合基督教信仰與官方意識型態。這無論如何都不是鐵幕之另一方的主要風潮，共產主義的權威首先盡力去打破國家之教會與教皇之間的關係：任何國際性的體制都不是它所能容忍的。然後，它強迫教會的高級聖職人員在態度上必須順從國家的正統，不但如此，它也強迫音樂家、棋藝家或小說家也必須如此。它盡可能把一政治的性格貫注於「教皇」或「主教」的活動或至少是語言的運用當中，可是，它卻不鼓勵對於歷史的意識型態作一種宗教的闡



釋。在西歐而不是在東歐，是有某些信徒發現在「救贖」與「無產階級」之間，在「無階級社會」與「上帝之王國」之間要作一清楚的區分，是一件相當困難的事。

由此看來，共產主義與其說是一種宗教，倒不如說是一種政治的企圖，企求在一項已經被舉為國家之正統教條的意識型態中，找到宗教的替代品；而這國家的正統教條繼續不斷地孕育、照料那已經被天主教會所棄絕的宣言與主張。宗教的啓示是無法跟天文學和物理學相匹敵的，這已經為現代的神學家所承認；同時，今日的神學家也認定：以往的神學所包含的天文學與物理學的知識都是幼稚、粗糙的，在表達這些知識方面，它是運用基督信仰穩固之時代的人所能接受的語言。物理學家無法從聖經當中學習到有關核子的知識，同樣的，從聖經當中，他也學習不了多少有關於「辯證唯物論」的知識。

基督的信仰以聖靈啓示人存在之整體，從這個意義來說，它可以說是「整體性的」(total)；可是，當它否定世俗之活動的自主性時，它就變成「極權性格的」。由此論之，共產主義的信仰一旦想望成為「整體性」時，它就變成「極權性格的」，這是因為除了以官方的真理來壓迫人之外，除了以一集權的權力中心來控制所有的需要自主性的活動之外，它不可能製造出「整體性的幻象」。

任何人都了解共產主義如何激勵詩人的創作，猶如可以了解基督信仰激勵其他的詩人一樣；他也可以了解到物理學家或工程師是如何地熱情想望替無產階級服務。然而，本質

上，這種信念、這種奉獻都應該是發自個人內心的真誠，而不是外在地來自一個全盤控制文化活動的官僚體制的指令。從根本處來說，這個官僚體制應該讓詩人自由地去發現自己創作的形成，讓科學家自由地去探索自己的真理。社會主義的「寫實主義」(realism) 或者「辯證唯物論」不應該動員社會整體，一致地去體認一種教條、一種哲學。把每一個精神世界的獨特意義看成為強加於它身上的社會功能，以及藉著確立一種有疑義的或錯誤的命題來當作一種自以為既是科學性也是哲學性的學說的基礎，這只是會帶來「虛假的統一秩序」。

生活於西方歐洲的我們並不需要追求一種足於跟歷史唯物論相匹敵的正統教條——好似一種哲學可以或者應該確立自然科學的原則與概念，以及規定自然科學之成果的範圍——這是為什麼呢？是因為「批判論」(criticism) 本身就足於清除蘇聯文化統一的魔障，同時，這種人為製造的綜合最後也會因自身的因素而瓦解。現在，數學家、物理學家與生物學家都已知道：馬列主義可以提供「術語」——寫在出版著作的前言與結語的「術語」——讓他們得以用官方的理論來畫一其研究成果，但並不把這理論當作研究的工具。歷史學者呢？即使他們承認馬克思主義思想範疇全都是正確有效的，他們自覺到是被囚禁在一種既是絕對也是不斷在改變的正統理論裏面。誠然，天主教的教條除了強調那些超乎人類之理性所能理解的主題以外，它也包含了一些不完全的科學知識的綱領或系統。可是，一旦拋開了世俗所要求的這種

負擔，天主教教義還是可以在不違背其原則的情況下，釐清自身——事實上，還可能更深入、更接近自己的本質。就這方面來看，共產主義的正統教條卻無法如此地釐清自己，或者允許科學問題有一理性的答案，因為，一旦如此作為，它勢必崩解成爲支離破碎的各種元素，或者，支解成爲某些多少具有一致性的，論析今日與明日之社會的意見，而且這意見並非成體系的，而是雜亂拼湊一體的。

意識型態因爲默許錯誤，而變成爲教條。它一旦承認任何一個社會總有一小撮人操縱領導權，那麼，政黨專政與無產階級專政之間的融合關係必然瓦解，剩下來的，就是從實際的經驗中，去比較一黨專政與透過和平選舉的議會政治兩者的優劣、利弊。假如訴求「普遍性」的聲言失掉其有效性——不是馬克思主義的「預言論」，而是馬列主義的翻版才會如此——那麼，只有故弄玄虛了。社會主義的社會依舊可以是歷史演化的對象，然而，通往它的途徑並不只有一條。社會——民主政治的政黨不再是歧途，而是互爲兄弟；它們可以共同完成互補的功能作用，在西方世界當中，過度嚴厲的布爾什維克黨的技藝是無法承擔這種工作的。換言之，共產主義者應該誠心誠意地接受那些滿懷焦慮，心懷善意的馬克思主義者提供給他們的建議性的解釋觀念，這些善意的馬克思主義者並沒有背離其意識良心，他們儘管欽佩五年的經濟計畫，可是反對集中營的措施。共產主義者應當知道當蘇聯需求其利益時，在命令底下，他們口頭上所服從的言論的意義到底是什麼。

像這樣的「改宗」看起來似乎容易，可是，必定會使得教條的根基發生問題。如果無產階級與共產黨的同一性不是具普通意義的，也不是毫無疑問的，那麼，1917年的俄國大革命就喪失它銘刻在「神聖歷史」上的尊貴地位，因而變成一場幸運的政變而已。在這種情況下，任何人如何預言那一個國家註定要堅定加速工業發展而從其中得來痛苦的利益呢？以及，如果「第二國際」(the Second International)的支持者不再被開除黨籍，那麼，如何再堅持說：政治體制的轉移必須運用暴力的手段呢？一旦剝除那標明「史前歷史」之結束的革命觀念，蘇聯政制的事實真相只不過是：在一黨專政下，以暴虐的手段進行「現代化」的工作，而這個政黨並不是命定的統治者，而是由那不可逆料的、變幻莫測的人的鬥爭所造就出來的。

如果俄國共產黨依然堅持自己代表且具體表現「無產階級目標」，那麼，它必須一再地沉溺在政黨私傳的煩瑣學說的深奧的神秘氣氛當中。如果它放棄這種聲言，它就必須讓出權位。另一方面，它一旦採納社會民主主義明智的忠告，它必然會失去其狂熱的行動力。資產階級與英國工黨的內應一旦經過恐怖統治的洗禮，而且從幻象中覺醒過來，它必定會朝向某種二十世紀風格的「路易——菲利浦主義」(Louis-Philippism，譯按：路易——菲利浦是1773年到1850年法國的君王，是法國大革命後復辟稱帝的，執政期間，由於他溫和、平庸但尚稱開明的性格，法國的社會能在革命動亂後恢復和平與秩序)的目標前進的。

當一切說盡、一切做盡時，共產主義的這種「改宗」是必然的嗎？在我們眼前，它是否正逐漸在改變呢？顯然，共產黨似乎逐漸軟化，也限制它的活動。它讓科學家有討論問題的自由，也容忍某些諷刺其政體的文學作品——例如，小說和戲劇。史達林執政的時期，那種極端的近乎瘋狂的奴役知識分子的行徑現在已經逐漸緩和了下來。儘管解釋性的「煩瑣學說」依舊是黨員表達共產主義理論的一項義務，但它已經不再堅持一種瘋狂的邏輯原則。這個政治體制愈來愈具資產階級的性格，也比較有開濶的心智，同時，在實踐上——如果不在理論層面上的話——它也有傾向放棄馬列主義的普遍意義。

重返正常的生活以及意識型態狂熱的逐漸冷卻在不久的未來都即將會出現。大革命的意義可能依舊被宣揚，但是革命的精神是會蒸發消失的。蘇聯第三代的領導階層——如果不是第二代的話——可能會記取「西尼斯的教訓」(the lesson of Cineas)，而取銷難為的征服舉動。最後，一個以官僚體制為宗的專制政治，其穩定性如何跟一個好征戰的黨派的「改宗」相關連呢？革命的理想是導向未來的，是活在幻象裏的；我們是不能輕易地忽視現存的蘇聯體制的這些性格。

對既存權威的合理化跟對完美之未來的期待兩者是矛盾衝突的，然而，史達林的政體卻以下面的手段克服這種矛盾衝突：它訴諸恐怖統治與意識型態的手段，同時，也高唱現時的階段是通往無階級社會的踏腳石。可是，工業化的結

果、新統治階層的鞏固以及那激勵著超人力之上的事業的「普羅米修士」的英雄行動逐漸消失，這一切均動搖了一項信仰，這項信仰一旦不再受「狂熱心態」所激勵，就解體成爲凡庸的意見。以我的觀點來看，這畢竟是最有可能的遠景。可是，據此而推論：夢魘終究會消失、馬列主義者的紀律終會鬆弛，而且資產階級與共產主義的文明會奇蹟般地重建；這樣的結論是錯誤的。在信仰與懷疑之間，在整體順從史達林主義的「煩瑣學說」與思想範疇上排斥共產黨的精神世界，兩者是有一過渡的階段。懷疑解釋觀點的細節並不必然影響整體的穩固性。學說的主要概念依舊被保存了下來，而且頑強的共產主義者照樣以生產關係、社會階級、封建主義、資本主義與帝國主義等概念來論析事情。

或許，共產主義者的思考方式與行爲的模式在共產主義信仰喪失時依舊會殘留下來，它比概念工具的壽命是來得長久。堅決、毫不妥協地反對過去的統治階層，始終一致地循就鬥爭的邏輯，以非友即敵的眼光看待這個世界，勉強接受枝枝節節事實的問題與不承認這個世界與學理的多元性，這一切都是他從訓練中接受的，也是一位「準共產主義者」，一個好戰之黨派的這一解除僧衣的教士的特色。

知識分子可能比一般人更難解除意識型態的束縛，這是因爲意識型態是他們特殊的、不同平常人的技藝，這種情況就好比如意識型態是建立國家的基礎一樣。蘇聯政治是以一位知識分子建立起來的學說爲名，而進行統治工作的；這位知識分子把他一輩子的光陰花費在圖書館裏，而且以無數其

他知識分子的成果來解釋過去千年的歷史。在共產主義政體底下，知識分子——並非哲學家而是辯士 (sophists)——支配一切。揭穿分歧分子的檢查官、被強迫接受社會主義「寫實主義」的作家、負責執行計畫與解釋中央權威的曖昧不明的指令的工程師與幹事，他們都服膺「辯證法則」。共產黨的黨機要秘書，這位操縱與制裁數百萬人民生命的主人也是一位知識分子：他在結束這榮耀的生涯後，會提供共產主義的信徒一項有關於資本主義和社會主義的理論——好似一本著作就足於表現出最高的成就。古時候的帝王通常是詩人或思想家；然而，在歷史上，這位現代的帝王首次以辯證邏輯家，以歷史和學說的闡釋者的身分統治其子民。

在代議民主政體裏的資本家、銀行家、貴族曾經阻礙知識分子通往權力之路，現在，他們都消失了。在十八世紀，知識分子反對把大量財富集中在教會裏，然而，他們卻毫不遲疑地接受富有商人或 *fermiers-généraux* 的保護。他們攻擊個人身分的不平等，並且辯護新興資產階級存在的理由。在法國大革命之前，左派的知識分子並不憎恨商業、競爭或者賺取得來的財富，他們攻擊承繼得來的或非法手段得來的財富，也攻擊由出生所界定的身分差別。在每一個時代中，知識分子都為自己設立起攻擊的目標，把自己當作是一切權勢的敵人，首先，他們攻擊教會，然後，貴族，最後，則是資產階級。現在，在這種官僚體制內的辯證邏輯家的統治下，令人驚異的是，知識分子竟然容忍起他們來了，好像這些人是他們的同黨似的。

共產主義的國家需要理工幹事來管理工廠，也需要作家、教授與心理學家來傳播其理論，控制實際事務的工程師與治理靈魂的工程師都享受著實質的利益，他們享有聲望、榮耀、高尚的生活，以及有動人的成就感。他們不像宣傳對羣衆所說的那麼地正直、率真，然而，他們敏銳地感受到自己享有的特權，因此，並不是那麼地不順從這個政治體制，有時候，尚且不拒絕爲這個政治體制從事合理化的工作。職是之故，他們的態度纏雜著信仰與懷疑，他們口頭上忠誠於這個政體，但內心深處卻處處有所保留；他們無法全心全意地接受非理性的教條，也無法掙脫這控制一切的正統教條的壓迫。

他們能訴諸最後的手段，而宣揚「超越性之宗教」的典範嗎？基督教把其信息帶給奴隸，也帶給君王；它教導人們：儘管社會有階秩系統，但是，在上帝的眼中，人人平等。教會畢竟也合法化了 de facto（事實的）權威，也約束了權勢者的良心。當它想望治理整個世界時，有的是時間。崇尚進步的知識分子如何能不奉獻其心智，替一個宣揚真實之理論的國家服務呢？他們如何不奉獻其心智，去建立起一個能符合革命理性主義之理想的社會，以及慷慨對待專家與文人——只要他們絕對服從——的社會呢？

馬克思稱宗教爲「人民的鴉片」。以他的觀點來說，教會不論是否出自於自願，都是鞏固既成的不公正的罪惡。它並不治療人們的病痛，反而幫助人加深與遺忘這病痛。宗教



信徒一心一意追求來世，因而漠視塵世的事物。

馬克思主義的意識型態一旦被國家舉之為正統教條，也遭受到同樣的批判：馬克思主義的意識型態也教導羣衆服從與肯定領導者的權威。更進一步論之，基督教並不是完全放任政治的統治者。甚至是東方的教會也保有權利來指責腐敗的統治主權；舊俄時代的沙皇儘管擁有教會之主教的頭銜，但並不控制教義。當代共產黨的機要秘書卻保有全然的自由，當環境需要時，他可以重新撰寫那具有史達林主義之教條本質的俄國共產黨歷史。無階級社會的概念本來已經因蘇維埃政權起源自大革命而變得空洞，可是，現在也因為政治權力的關係，而穩固地被融入於舊式的官僚專政的體制裏。藉著歷史未來的期望而合理化權力的言論也因為政黨的整肅運動，而成爲語意上的鬧劇：所謂的「來世」或「另一個世界」，其義蘊並非指向未來，而毋寧是指那已經被界定它的語言所變形的當前現實。

有人會說：我們這個時代的共產主義的宗教是跟基督宗教在意義上截然有別。基督教的鴉片使人民被動服從，而共產主義的卻鼓勵人去叛變。誠然，馬列主義的意識型態如果不是用來吸收革命分子，則是用來訓練他們。列寧及其同志並非服膺馬克思的學理，反而是受政治本能、行動的嗜好與權力慾望所引導。馬克思主義的「預言論」畢竟也安立他們生命的取向，也激勵起他們無限的希望。可是，除了無階級社會之外，數百萬的屍體又意味什麼呢！

現在，即使教條主義已經僵化，已經窒息馬克思意識型

態的活力，可是，在亞非兩洲的新興國家當中，它還繼續發揮其革命的功能作用，它掀起羣衆的風潮；由於宗教派別的分歧而迷惑的知識分子，也因馬克思主義的意識型態而團結一致。作爲一項行動的工具，馬克思主義的意識型態依舊虎虎有生氣。然而，在其他地區，就舉法國做爲例子，它的影響力卻不是這回事。在這裏，革命的崇拜以及歷史的悲憫卻表現出某種「逃避主義」。對「天啓」(the Apocalypse)的渴望並不激起改革的急速行動，反而讓人退卻而接受現狀，但這種接受現狀的態度卻也纏雜著在語言上排斥現狀的裝模作態，這就是那受人尊敬的所謂「不妥協主義」的特色。

不可否認的，甚至在法國，是有數百萬的人正等待一件大事發生，這件大事可能會像天災地變那麼地恐怖，但也會像嘉年華會那樣令人狂喜，更重要的是，它可以改變他們全部的命運。許多崇尚進步論的基督徒都接受一項有如何在貧困和不幸者的生活當中貫注意義和希望的議論，但是，對於像西蒙·魏爾 (Simone Weil) 這樣的人的心智，這項議論毫無效力可言，他們不認爲爲信仰而就可以犧牲真理。人們是尊敬信仰者，但他們更必須爲防止錯誤而奮鬥。

史達林主義的宗教以攫獲權力和加速工業化的觀點，動員羣衆；它榮耀了戰士與勞工的紀律，等到大革命之後，它就擱置具體可行的目標，而把注意的焦點擺在無限的未來，當人們愈朝這個未來前進，當人們將累積長期耐心創造的成果時，這個未來卻愈往後退卻。

使中國能結束近百年來的困局的共產體制，是比先前的體制更有效率，或許也更關切一般人的福祉。這些改革不透過極權控制整體人民，以及透過屠殺與整肅的手段，是無法有績效的。對於這種昂貴的代價感到遺憾，並無濟於事。但是，即使如此，任何人也不由自主敵視世俗宗教。

不信奉上帝的人不一定會敵視一種救贖的宗教，這種宗教高唱某些永恆的真理：人的社會命運並非是他個人存在的「一無所有」或「一切都有」；財富與權威的層秩系統並不反映價值的層秩系統；塵世的挫敗有時候是達到更高成就的通道；儘管人彼此鬥爭，可是，在神秘的博愛心的引導下，人可以結成一體。

不相信馬克思主義「預言論」的人必然否定世俗宗教。這種宗教是一種迷信，它鼓勵暴力與順從，奉獻與英雄主義，然而，最後是帶來了纏雜著「狂熱心態」的懷疑主義，它也帶來為反對異端的戰爭——甚至其信仰已經逐漸喪失其實質而變得空洞時，它還是會引燃這場戰爭。在政治的此岸或彼岸，它都抹煞人的友愛與弟兄之情，直到有一天，當這信仰被企業老闆的 *embourgeoisement*（資產階級化）與羣衆的相對滿足感剝除其功能時，這信仰就失勢，而變成一種凡庸平常的意識型態，不再激勵人的希望或引發人的恐懼。

在我們這個時代當中，宗教，從邏輯的觀點來說，必須是世俗的，這是因為，依照近代哲學的主要潮流，人類的命運注定要以人的理性組織整個世界；對此，有人或許會提出異議，但這種異議並不正確。「無神論」不論如何確認自

己，它既不意涵，也不合理化意識型態的教條主義。同時，政教的分離——這一種西方世界獨特的成就——不必然要求人們一致相信人雙重的本性，甚至也不一定要求大部分的公民應當繼續相信「啓示」。在一個宗教信仰式微的時代裏，倘若國家本身不自命具體代表某一種觀念，或者，自命為真理的唯一見證者，它還是會繼續存在。

或許，「預言論」是所有行動的心與靈。它反抗現實的世界，而且以積極或消極的態度，肯定人心智的尊嚴。然而，政治統治者對於革命的成功自得自滿，而且為了鞏固其權力與打擊其敵人，就緊抓「預言論」不放，這個時候，世俗宗教就因應而生，它以咀咒肇其端，然後，僵化成一正統的教條，或者失勢成爲淡漠、無關緊要的意見。西方世界的人深受基督教的影響，因此，不會把塵世的權力奉之爲神明。蘇聯的法律學者如何能夠持續點燃革命的熱情。如果現實環境能滿足人的生活要求，那麼，因不公正、貧窮而引起的憤怒與動盪的時刻就會成爲過去。如果新起的這「預言論」的宗教使人失望，那麼，人們如何能承認它是通往「千禧年」的道路呢？

世俗宗教或許會一時抵禦那糾纏它的矛盾衝突。然而，在西方世界裏，它正是代表「希望之結束」(the end of Hope) 的必然階段。

## 知識分子的命運

我們有意完成一幅雙折版畫，在裏面，繪製兩樣恰成對比的圖像：蘇聯政制下的知識分子，以及法國的知識分子。

在這一幅畫的一邊，數目龐大的一羣專家與文士似乎被疏離：專家不承認商務經理或財務專家的權威的合法性和權益，而文士則義憤填膺地反對政客的陰謀與警察的殘暴，而且自覺對於人類的悲慘境況（例如：印度的飢餓的農民、被虐待的南非黑人、受盡壓迫的所有的種族與階級、被麥卡錫迫害的「非共產主義者」，以及受梵蒂岡訓練的勞工教士等等）負有責任。

另一邊，在「人民民主政治」體制下，專家與文士則滿懷熱情，簽署宣言，來反對那同樣引起其西歐同伴憤怒的這些人與事件：西德的重整軍備、羅森堡的處決、梵蒂岡的陰謀與華盛頓的反和平……等等。他們保有抗議的權利，只是替資本主義世界增添麻煩，而這個資本主義的世界並不是他們可以自由、客觀地去認識或拜訪的地方。他們接受環繞其四周的實相，但反對其他的實相；西歐自由世界的左派知識分子恰好跟他們相反。

任何人或許可以再描繪第三種圖像，那就是西方世界的

反共產主義者或「非共產主義者」，他們跟共產主義者一樣服膺共同的價值，可是，他們認為資產階級的民主政體比人民的民主政體，比較不會背離他們的理想。在某些情況下，他們也會簽署合乎情理的宣言：譬如，羅森堡事件、反對蘇聯的集中營、反對西德重整軍備、匈牙利、羅馬尼亞與保加利亞社會民主政體的解放運動，反對摩洛哥的警察統治，以及反對1953年6月17日東柏林對暴動殘酷的壓迫。在另外某些情況下，他們，爲了偏好也會簽署另一種類型的宣言（例如，反對蘇聯的集中營）這是因爲他們服從鬥爭的邏輯，而且在質與量上也領會史達林主義的壓迫與資產階級的壓迫兩者的區別。

我描繪知識分子的三種類型：莫斯科的共產主義者、西歐的共產主義者或「進步論者」，以及華盛頓、倫敦或巴黎的反共產主義者，可是，我懷疑任何其中之一的知識分子是否真正安於其命運。同時，我也懷疑蘇聯的知識分子是否誠如我們從遠處觀察的那樣認同其政治體制，或者，法國的知識分子是否像他們給一般人的印象，以及像他們自己所相信的那樣熱衷叛逆其政治體制。

兩個大帝國——蘇聯與美國——的知識分子，以不同的方式，都陷溺在一種跟國家合一的體制裏。對於他們，「反意識型態」或「反國家政府」無法提供「選替之途徑」(an alternative)。

這種「疑似同一性」(quasi-unanimity)並非以相同的方法得來的，其表現出來的形式也不一樣。「美式生活」的

意義，以意識型態的字眼來說，是歐洲的知識分子所否定的。「美國主義」(Americanism)也不成一種概念的體系或命題的體系，它不了解什麼叫「集體的救贖者」，也不曉得何謂「歷史的目的」、「歷史變遷的決定因素」或「教條式的否定宗教」。它尊重憲政、禮贊個人的自發創造力，也包含一種「人道主義」，而這種人道主義是受強烈但不明確的信念所啓發，它漠視教會彼此對立（唯有天主教的「極權主義」讓它感到不安），以及崇拜科學與效率。它不涉身於任何瑣碎的正統論或官方教條。學校教導這種「美國主義」，而社會推促它的影響。如果你願意，也可以稱它為「齊一作風」(conformism)。但人們不會感到此種順從齊一的作風具有專斷的強迫性，因為它允許人有討論宗教、經濟與政治的自由。在美國，那些同情共產主義者的「不妥協論者」(non-conformist)，即使沒有受到迫害，都會感受集體譴責的壓力。任何人都不能質問那些已成為國家觀念之一部分的思考模式與制度，否則，會被懷疑缺乏愛國心。

比較之下，蘇聯的意識型態截然不同於美國的「非意識型態」。它自稱是以「唯物論的形而上學」做為基礎，它義涵日復一日的衡量與人性終極目標之間有一明顯的結合。它把任何實踐的經驗全部納入理論的形式裏。相反地，美國在決定任何事情——即使有關精神方面的事情——不論態度或證成的言論，都傾向於「實用主義」。宣布一種教條作為真理的準則，而且強迫其社會遵守它的是國家。提示一種可以應用於任何時刻的教條的翻版的也是國家。在蘇聯，國家超

越法律之上，它讓警察得以放手統理人民的一切；在美國，國家尚且十分尊重立法權的超越地位。

然而，在此，任何人都會不由自主地詢問自己：這起源自西歐的意識型態是否真正地表現出蘇聯的個性呢？如果我們拋棄了闡釋性的「煩瑣學說」，必然能發現到純粹民族性的意識型態的諸種元素，例如：五年計畫、「管理至上論」(managerialism)、強調政治監護的功能、對「菁英分子」的挑選、集體開拓土地、歌頌勞動英雄，以及渲染新秩序的象徵。這種意識型態純粹是俄羅斯風格的，它不是取其資源於青年馬克思的玄想，而是起源自俄國大革命。同樣地，我們也可以想像到美國獨特所有的意識型態，它表現出美國經濟與社會的特殊性格，例如：崇拜成功、重視個人的自發創造力與適應團體、具道德感和人道行爲、激烈競爭且在競爭上具有重「遊戲之規則」的意識、對未來抱持著「樂觀態度」而且排斥存在的焦慮痛苦感受、把任何情況化簡爲技術可解決的問題、秉具敵視權威和托拉斯的傳統，但接受軍事力量與大的合作企業……等等。

從邏輯的角度來說，美蘇兩國的研究環境自然使得其專家學者凝聚結合。大資本家的公司、蘇維埃政府，或者原子能委員會都僱用大批的物理學家。他們集體研究，服從軍事守密的義務；他們以薪資過生活、他們享有極高的特權（較之於美國，蘇聯更是如此）；他們是喪失了一位業餘者或自由之教授所享有的獨立自主性。當然，在資本主義的民主政體裏，是有某些專家，例如，醫生、律師……等等，尚能保



持其獨立自主性。可是，這種情形也不會持續太久，因為，在不久的將來，大企業僱用專家，使專家順服於這些大企業，將是每一個工業社會的通則。

這種集體性會把實用知識視之為最重要的，而比較漠視一般文化的保存。甚至，在往日，那些從事文化工作的人在今日，也將會成為專家。在蘇聯，在美國也一樣，對人的管理是以科學和技術做為基礎的。專家們從事「改寫他人之作品」、廣告、公共關係、宣傳、選舉宣傳、心理科學技術等工作，他們教導人如何讀、寫，以及如何組織勞力，有時候會這使其伙伴滿意或憤怒、被動或具侵犯性，當然這是要看現時的需要而定。他們所從事的工作是奠基於心理學上，但這種心理學並不一定像巴伐洛夫式（Pavlovian）的「反射論」的唯物心理學。畢竟，它也鼓勵他們不以那獨特、不可取代的個人的身分來看待人，而視人為某種有特定的、可計算的反應之物質材料。

科技壓制文化，顯然激怒大部分知識分子，也使他們產生隔絕感。嚴格的專業化激勵人渴望尋求一種不同的秩序，在這種秩序裏，知識分子會跟貿易企業結合，並不是因為他有能力成為薪資階層，而是因為他具有思想家的能力，而跟人的羣體結合。

在美國，沒有人會認為有可能推翻既成的體制，而以一不同的體制取代之，職是之故，上面所提到的激憤和渴求還不致於表現侵犯性格。無論如何，相對地來說，這種「疏離感」在俄國是顯得深切，相對比較一下，在俄國，科技工程

師的地位是優於文人的地位，在美國，這種情況比較不顯明。俄國的作家、藝術家和宣傳家如果不願意被冠上「靈魂工程師」的頭銜，堅持為藝術而藝術或純粹研究的觀點，就會被開除共產黨黨籍。如此，我們很難想像蘇聯的生物學家沒有興趣討論摩根（Morgan）與林善柯（Lysenks）的成就，也難想像蘇聯的物理學家可以自由地跟海外的物理學家通信，哲學家可以質疑「列寧主義的唯物論」，音樂家可以甘冒犯禁的危險而服膺「形式主義」的創造路線，而不會受到懲罰。

然而，這無法推論說：蘇聯的知識分子敵視其政治體制。他們可能會認為：國家控制經濟體系、政黨控制政治權力是一件自然之事，猶如美國的知識分子對私人企業的觀點。如果蘇聯政權不要求其畫家絕對服膺「社會寫實主義」的創作路線，不要求其小說必須抱持「樂觀主義」的態度，要求他們寫一些表現人性光明面的小說，如果蘇聯的「基因科學家」可以維護「孟德爾論」（Mendelism）的立場，那麼，他們可能會滿意這個政治體制。在史達林去逝的幾年內，由「茲大諾夫主義」（Zhdanovism）的鬆解振興起來的批判式的小說和戲劇是比無數的作家委員會的運動，更能真實表露蘇聯知識分子的要求。

美國的知識分子不羨慕蘇聯知識分子的處境，可是，在某些國家裏，知識分子厭惡美國的資本主義，而且沉迷於「無產階級的冒險」，當他們的眼光依次轉向與來回流覽這兩個「怪獸」時，不免會懷疑到底是哪一個可以預想其未

來，到底是哪一個比較可憎恨。

法國科學家的實驗室設備都極為簡陋，因此，他們可能渴求「美國主義」或「蘇維埃主義」。可是，美國的資本主義跟法國的資本主義一樣，在法國知識分子的心目當中，都無法改變現狀。同時，法國人主動要求國家為求集體富裕而必要擔負起某些工作，法國人所夢想的似是一個能不吝惜花費經費在科學研究的政府。文人、小說家或藝術家理應恐懼文化的官方教條的獨斷支配（the despotism of cultural officialdom）。可是，他們也厭惡另一種形態的獨斷支配，那就是由出版物、大眾傳播與出版商獨斷支配羣眾的品味。儘管如此，知識分子既不能忍受知識的商品化，也不能忍受國家意識型態的控制。當前，從事文化工作的人被迫作一種痛苦的抉擇：是要賣身？還是孤獨？

要解除這種抉擇的痛苦，是否需要一種科技替官方哲學服務的政治體制？在這樣的政治體制裏，作家從事一項偉大且高貴的，改變自然與人性的工作。在這裏，作家跟礦業勞工一樣，對於五年經濟計畫貢獻厥偉，也跟工程師和理工幹事一樣，扮演著指導者的重要角色。他不必擔憂其作品的銷路，因為國家會善加照顧作品的銷售。他不必仰仗出版商的臉色，因為在這個國家，根本沒有商品的問題。他不會覺得自己像一個奴隸，因為他追隨一種統合整個民族，以及結合政黨和政府的意識型態。他受到保護，而免於隔絕的孤獨、免於靠筆墨為生的艱辛和困頓，以及兼差的辛勞和撰寫劣等作品的苦悶。他的這些報償必須付出代價以及犧牲：他必須

絕對服從這個政治體制、服膺它的教條以及這教條每日的解釋觀點——這是一種無所遁逃於天地之間的讓步，但這種讓步卻帶著整個腐敗的因子。

西方國家的作家有的賣身以求得成功，有的默默無聞，懨然無生氣，終日想像自己跟那能以光熱塑造未來的羣衆結合的意義，以及靠國家出版其作品的穩當。要他接受那由整肅的不可逆料的風潮所造成的不安感，如同他要求免除責任感一樣，並非難事。但是，他如何願意爲這源源不斷的熱情而忍受必然性？解放無產階級的英雄歌頌其主子，他們的這種忠誠在負擔公衆服務的義務下能維持多長的時間？

三十年前，朱連·班達寫了一本稱之爲〔知識分子的反叛〕(*La Trahison des Clercs*)的書，這書名倒是令人印象深刻。成書的時間正值輿論尚未忘記一些文學與哲學界的「鉅子」在萊茵河西岸簽署宣言的時候。誠如班達所回想的，這些知識分子一再告訴軍人們：他們既爲文明也爲文化而奮戰，他們已經公開反對敵人的「野蠻作用」，但不必以客觀的態度批判這些敵人個別的暴行，他們已經把各個主權彼此的對立——誠如我們在西方歷史所看到的對立——轉變成爲一場聖戰。他們把一種明示的「擬似理性」的形式加在國家的利益和民族仇恨之上，就此來說，他們已經背叛了知識分子的天職，這天職曾經要求他們必須爲更高的、永恆的價值——例如，真理與公道——服務。

但是，這論證得來的結論毋寧是含混的。朱連·班達能駕輕就熟地描述思想的世俗化的情況，說明知識分子如何不

再關切更高的價值，以及如何認為「俗世之城」的組織才是最高的鵠的。他們教導人們重視現世的利益、民族的獨立、公民的政治權力以及生活水準的提高。甚至基督教都為這種「內蘊」的思想所迷惑。然而，如果所謂的「叛逆」是意指過度推崇現實的事物，而低估永恆的、超越的事物，那麼，當今的知識分子都是叛徒：一旦脫離教會，他們就因為渴望掌握和控制自然以及壓倒其同伴，而背逆他們的天職。

知識分子埋首於教學與學術研究，在充滿矛盾衝突的歷史處境裏，他們如何避開政治的衝突和控制呢？在什麼時候他們是忠實於他們的天職？而在什麼時候，又是背逆其天職呢？「德雷佛事件」提供朱連·班達一理想的模式。在這事件裏，這些「知識分子」(clerks) 維護無辜者，卻錯誤地譴責一切。即使他們損毀了參謀部的權威，也削弱軍隊的聲望，他們也只是遵守其階級的法則而已。這些「知識分子」必須承認：尊重真理是高於重視國家民族的榮耀，可是，如果君王的判斷與此相反，他不必過度驚訝。

當然，並不是所有的歷史事件都符合「德雷佛事件」的模式。當兩個國家皆困於致命的鬥爭、當新興的階級企圖取代舊有的權貴時，真理與公道是在何處呢？假設西方列強比同盟國更要為第一次世界大戰的爆發負起更多的責任——這種假設是可成立的——那麼，知識分子應該以言論作最後的判決？不論那一方勝利，其結果是跟大戰的爆發同等重要。就此而論，德國的知識分子為什麼不會真正地相信德意志帝國的勝利將會替人性的最高利益謀福利呢？

以抽象概念所界定的價值做為基礎而從衆多的政黨、政體或國家體制擇其一，這是一件不可能的事。如果我們排斥那些為暴力而暴力的同黨分子、反對那些否定理性的人、棄絕那些要求文明退回野蠻境地的使徒、批判那些自以為具體表現某些價值的陣營，那麼，就沒有任何事物可以滿足知識分子急迫的要求。那些承諾未來的正義公理的人會運用最殘酷的手段來達成這個目標，那些不願意屠殺人類的人就被指責為隱忍不公義的懦夫。革命分子變成為劊子手，而保守心態的人就淪落成為犬儒。在國家政令之下，知識分子成為政黨與企業組織的奴僕，猶如在美國航空工業企業和原子能發展委員會服務的科學家或主管，他們能避免行動的紀律嗎？簽署抗議宣言以反對公然的罪行，在今天，確實是「知識分子的」行為的一樁滑稽的諷刺。

在一個國家裏，由於這個國家的衰弱及其內部的分歧，而強調人民言行的「整齊畫一」，防範任何異議，這時候，知識分子既會關心國家的效率，也會關切他們決議的衡平法權。然而，舉例來說，在他們認為「美國的占領」是一種嚴重危機時，他們是否會揭露蘇聯集中營的罪行呢？在鐵幕的另一方，事情也不會有太大的差別：反共產主義者現在換他們把任何事情奉獻給鬥爭的必然性。知識分子和一般人一樣，都很難掙脫「熱情之邏輯」(the logic of passion)；在這方面，知識分子為了急切減少自己本能的元素，就會比一般人更渴望以一套言論來合理化他的熱情，摩尼教的二元論 (Manicheism，譯按，意指善惡截然二分的心態) 常

常糾纏政治行動的合理化言論。再次，我們質問一個問題：叛徒到底在那裏呢？

對於這項問題，我只能以自己的意見提供答案。知識分子關切社會的公義和理性的組織，他們不會只滿意於「言而不行」的觀望態度，他們也不會只滿意於簽署反對不義之暴行的宣言而已。知識分子儘管時時刻刻訴諸個人良心的判斷，可是，爲了行動，他們會選擇一個陣營，認爲它可以使人類有一偉大的遠景，這是一種歷史的選擇，它牽涉了一種有歷史條件的錯誤的冒險。他不會拒絕涉身其中，一旦參與這項冒險，他會接受它的結果——不論這結果多麼殘酷。然而，他必須試著不忘對手的論證、未來的懸疑難定，或者，自己一方的錯誤，或者每個地方一般人潛在的兄弟友誼之情。

在共產黨中居要位的知識分子動員羣衆、訓練他們戰鬥、要求他們進入學校受教育、激勵他們努力工作、教導他們「真理」。因爲他布道教條，所以被稱之爲「教士」。儘管他仍然從事思考和寫作的工作，但已經變成了一位信仰的戰士。這種征戰的宗教讓知識分子具體表現出兩種不同的典型——至少在「十字軍征戰」剛開始的階段。由於他的成就是現世的，因此，會造成他珍惜與關注這種成就。這知識的戰士因而會忠誠於少數人，這些人在昨天是革命的領導階層，在今天則是「官僚科層制」的主人。既然成了這體制之冷酷勞役的階下囚，他就有義務歌頌國家的領導階層，遵循由未來的「上帝王國」欽定的路線。更糟的是，他必須反覆

正統的言詞，最後，必須為劊子手歡呼喝采，而且剝奪死刑犯的一切榮譽。

毫無疑問地，他必定能了解托洛斯基和布哈林（Bukharin）罪行的象徵意義。巴黎的哲學家有權利去區分那因為抗議所犯的罪行與由特務偵察的罪行。在鐵幕之內的知識分子儘管知道這種區別，可是不敢公然表示。他的行為必須表現得像一位「特務——迫害者」的審判官一樣。為了忠誠於國家，知識分子——在極權國家裏——必須背叛其天職。左派的知識分子因為共產主義的勝利而自陷於「政黨／教會」的理念和已僵化成爲教條的意識型態當中，他們不是注定叛逆，就是注定背逆自己的天職。

在自由的西方國家裏，知識分子是否會繼續感到疏離而終會接納這種會奴役他的政權呢？被剝奪純真的信仰之後，「預言論」正迎向著他而來，這「預言論」並非不高貴，也包含著一種世俗的宗教，然而合理化了暴虐統治（tyranny）的理論，在此，知識分子是否能抵擋這種誘惑呢？超越這種「預言論」呢？



## 結論：意識型態的時代結束了嗎？

目睹著麥卡錫議員繼續在白宮的政壇上扮演著重要的角色、〔時潮〕(*Les Mandarins*)雜誌贏得了法國的龔古爾獎(Goncourt)，以及無數的「文人」正向莫斯科與北京朝聖，而會產生「意識型態時代之結束」的理念，這是令人大惑不解。當然，任何人都不會那麼地天真，以致於期待和平將會在不久的將來開花結果。理想主義者會理想破滅，或者被剷除；巨大的「官僚科層制」依然會統治人們的生活。

西方人可以夢想著政治的寬容，如同他們在三百年以前厭倦與放棄以上帝之名，為選擇真正的宗教信仰，而造成的徒勞的殺伐。可是，西方人已經在世界其他地方傳播他們的信仰。沒有一個地方，在亞洲或在非洲，「福利國家」的政策曾經大幅度增益人民的生活的境況，而能焯熄非理性、愚蠢的希望。歐洲領先其他各國，走向工業文明的途徑。現在，它們受到懷疑主義首次微弱光芒的照射或許會預示一種嶄新形態的事物的來臨——不管這事物尚未成熟。

讓我們回顧和考察現代科學和「內蘊之哲學」露出曙光

以來這幾個世紀的光景。任何一種意識型態能在幾年之間，或在幾十年當中，攫獲羣衆或思想家之想像，稍作反省，卽是顯現出由一、二個觀念所引導的一種極爲簡單的結構。

理性力量之崇拜，以及確信把科學知識應用在工業技術上會根本改革人社會之秩序和人社會生活的處境，這樣的信念和情感激起且護持左派的樂觀主義。爲了激勵民族主義或社會主義，或者同時激勵這兩者，先前的同胞愛的熱情遂與實際的科學相結合在一起。

學術研究的自由抗議教會的正統教條，同時，堅持這種自由的人也爲求得人之平等，而把戰火引導進入這場奮戰當中，希望以戰火實現這些欲實現的目標，就此連帶動搖傳統的「層秩系統」的結構。在這個時期內，人們均認爲人類未來的遠景是寄託在自由且平等的公民身上。革命的大風暴加速瓦解了歐洲貴族階層一手創建的華麗大廈，法國的專制政體崩潰了，自此之後，革命的熱情因燦爛的成功以及血腥的挫敗而一直被宣揚，因而導向兩種不同的方向：一是民族主義，另一則是社會主義。

捍衛祖國的呼聲召喚擁護王室的保皇黨員，使他們不計個人生命的安危，立意建立起一個屬於他們自己的國家，以及擁立一位思想、觀念爲他們所能理解的君王。歷史家、哲學家與小說家均強調血緣或文化團體的「個體性」，或者宣揚民族自決的權利；他們敏銳地察覺幾世紀以來幽闇、爲人所不意識到的運作勢力，或者覺察古代城邦的連貫一致性，他們依此刻意經營各種不同的民族理論。或許，在合理化民

族感情方面，他們只是以原始部族主義（primitive tribalism）的層次，或者以自由之理想來誇大或推崇這民族的情感罷了。從事件來看，許多民族都接受某種合理化的管理，這是因為：由於基礎教育和普遍徵兵制的普及，許多跟這每一個民族無關的事物終究被視之為一種時代倒置的錯誤。

在鐵幕內外的國家裏，民族的情感依舊強韌。俄國的統治權在「民族的民主政體」內受抵制。但法國人民稍受鼓動，也會抨擊美國的「侵略」。「歐洲防禦同盟」（the European Defence Community）遭人唾棄，這是因為這個共同體把獨立主權的國家轉變成為一個「超國家民族」之上的有機體。另一方面，激進的共產主義者謹守從莫斯科下達的命令；在1939年到1940年間，他們破壞了對抗納粹德國的軍事努力，但在1941年6月，他們則參加了法國的「地下抗禦軍」。至今，當法國的利益與蘇聯的利益相一致時，共產黨則吸引了無數的成員。

民族情感依舊是，也必須依舊是人集體生活得以建立起來的黏合紐帶，然而，民族主義式的意識型態在西歐還是遭人指責的。在此，所謂的意識型態的基本設定是把事實、解釋觀點、慾求和預測作成明確、有系統的形式。依此來看，知識分子若想要成為道地的民族主義者，必然會以下面的方式來解釋歷史：叢林裏的永恆不斷的鬥爭，或者以彼此尊重為基礎來預測國與國的和平相處。摩拉（Charles Maurras）揭櫫的馬基維利式外交政策和革命式的民族主義，無法使正

在式微的歐洲各國振衰起弊。

運用一切的手段，就讓統治者不惜一切，抵禦強大且不和善之盟邦的侵犯，而防衛其國家的利益和權利；可是，任何人對於一個無力自製強大軍事武備的共同體所表現出來的短暫的榮耀，如何會有興奮之情呢？大西洋聯盟的軍事總經費有三分之一是得出美國國防的預算。孤立、中立與玩弄集團互鬥的把戲有時候是可能的，而且也是合法的，但是，這些把戲並不推促一種意識型態上的轉變。在本世紀裏，一個已經淪落成爲次等之民族國家並不適合成爲一種完全表達人類的意願的架構。

美國和蘇聯 都能夠擴展 其霸主的驕傲 氣焰和征服 的意志。但是，這兩個國家的民族主義，在層次上，是不同於那些由一塊領土、一種文化和一種語言系統相關聯在一起的歐洲國家所表現出來的民族主義。在俄國——不論是沙皇時代，或是蘇聯政制時代——以及在美國，所謂的「公民權」是適應不同的種族、膚色和語言。在美國，由於憲法允讓黑人要求的平等權利，所以能夠多少減輕種族上的偏見；也是由於這種允讓，美國的黑人才不致於訴諸共產主義。從外表來看，美國，除了在十九世紀末和本世紀初之外，並不知道歐洲形態的帝國主義，或者擴張之慾望與國與國之間長期鬥爭的意義。在美國，公民權是一種生活方式的獲得，而不是牽涉到根植於歷史當中的文化參與。

蘇聯政制在沙皇的舊傳統上立起一新的形式，沙皇時代的這舊傳統即是允許鄰邦的人可以晉身帝國的貴族階層。現

在，由於共產黨，俄國尚能維持各不同民族的「菁英分子」之間的統一性。不同民族、不同國籍的人民都能獲得俄國的公民權，可是，在不被否認他們國籍之來源的條件下，他們被要求效忠國家，以及服膺一種意識型態。

這兩大強國自第二次世界大戰後，國勢增長，因而導致彼此的競爭、敵對，以及由此而形成「權力空虛」的狀態，這使得它們各自建立起一種「超國家的體制」(supra-national systems)，彼此對抗。美國領導著 NATO（北大西洋公約組織），只有美國才有力量在軍事上援助這個組織，也唯有美國才能跟俄國相抗衡。洛柯索甫斯基將軍（Marshal Rokossovsky）統領華沙，這是因為蘇聯的領導階層懷疑波蘭人民的忠誠，也是因為有許多紅軍師旅駐紮在德國的心臟區域。在本世紀，這兩大強國各率領鐵幕內外的國家實現了納粹德國的軍事專家所喜歡談論的「生存空間」（Lebensraum）的觀念，但這樣的實現是奠基在軍事的計畫上。

今天，任何人使用「帝國」這名詞時，都不免遲疑……並沒有所謂的「北大西洋式的愛國熱忱」，同時，也很少有所謂散播在共產黨員圈子外的「蘇聯式的愛國熱忱」。「超國家民族之上的體制」之所以能夠成立，在理論上是因為共同信念的結合所致，可是它本身也因為讓各個「民族的民主政體」相互隔絕而失敗。從羅馬尼亞到波蘭旅遊是比從波蘭到法國旅遊來得困難。「民族的民主政體」被剝奪了獨立的實質時，這是對此一政體最大的諷刺。職是之故，西方的這些「民族的民主政體」都各自封鎖在自己的疆土內，好似每

一個國家都爲這一整體的計畫而必然封鎖自己，甚至反對其盟邦。

由異族或使用別種語言的民族來統治另一個民族是違反我們這個新時代的精神；經濟條件的極端不平等也同樣違反這精神。科學的奇蹟使現代人覺得窮困的悲慘情境是一樁醜聞，與不可寬宥的過失。每一個人人都相信科學必須在短時間內消除人的貧窮；也相信：在這個科學昌明的時代，各民族間的差異在於選擇之手段的不同。社會羣體的理想是擺盪於兩種不同的理念之間：一是人類全體不必有一欲求的對象，即可以自然地造成一種均衡的狀態；另一則是人類必須擬定一全盤性的計畫與剷除剝削者，才能造成集體的富庶。

自由主義和社會主義持續鼓盪信念，以及激昂彼此的論爭。可是，從現在演變出來的情勢來看，要很理性地防止它們，不使它們把各自持有的偏好轉變成爲理論教條，是愈來愈困難。在現實社會當中，西方的「資本主義社會」已經包含各式各樣的社會主義式的制度。職是之故，任何人已經無法夢想透過生產工具公有化或計畫經濟的途徑可以根本改造人類的命運。

當前科學技術的進步是符合人的期望，而且繼續不斷地、日新月異地發展著；或許，它終會有一天克服物質原料的限制。另一方面，現代人更能理解科技的發展所必須付出的代價，以及科技本身的限制。機械化的社會並不保證世界和平的實現；機械化的社會儘管消除貧困、勞役，但也使得無以數計的工人受到大量生產的理則所擺布，這樣的社會必

須冒著把人變成爲機器的危險。

樂觀主義者認爲只要改進人的物質生活的條件就可以造成一博愛、大同的世界；悲觀主義者認爲消費經濟的結構藉著大眾傳播的媒體與勞役的折磨，暴虐地統治人的身心；面對這兩種心態，本世紀的經驗尚且無法駁斥之。這兩種心態彼此的對話，在西方建立起工廠一開始，就一直是西方世界的明顯的現象。可是這種對話不再跟一特殊的階級或政黨相關連，因此不會表現出意識型態爭論的型態。

最後的一種宏大的意識型態是來自於三種元素的結合：跟人的慾求相符應的未來遠景，把這種未來的遠景跟某一個特殊階級相關連，以及藉著全盤計畫和生產工具公有化的途徑，勞工階級的勝利可以表現未來的與最高的人的價值。可是，信任「社會——經濟」科技的心態已經逐漸消失，任何人也認爲把制度和觀念的徹底更新寄託在勞工階級身上是一種求之而無功效的目標。

階級鬥爭的意識型態在今天依然流行，這種意識型態因一項錯誤的類比，而可以確信是錯誤的，這項類比是：資產階級與無產階級的敵對在根本是有別於貴族階級與資產階級的敵對。

法國大革命以後，專制政體崩潰瓦解，繼之而起的是新共和政體的血腥、恐怖統治與黨派分裂的過程；十九世紀的思想家則把這一險象環生的歷程加以變形，使之成爲一種「普羅米修士」式的開拓壯舉。黑格爾就自稱親自目睹著「世界精神」從戰馬背上運轉過去，具體表現在一位自卑微

出身的、由戰神加冕王冠的人物身上（譯按，此人物是指拿破崙）。馬克思與列寧則希望能繪製出一幅「雅各賓式的統治」的政治藍圖，指望由一小撮富積極行動力的人來激勵、奮發人民那呆滯的情感，俾能造就出一個巨大的教士團體，為社會主義革命効勞。他們認定無產階級必將完成由資產階級創始的解放工作。

揭櫫無產階級意識型態者都是資產階級的知識分子，資產階級不論是否從孟德斯鳩、服爾泰或是盧梭的思想吸收觀念，他們總是自我發展出一套有關於人之存在和政治秩序的概念，且憑藉這一套概念反對「舊政制」和天主教的世界觀。對照來看，無產階級從來就沒有自己一套的、用來反對資產階級的世界觀；有的只是一種指示無產階級應該是什麼和應該行動什麼的意識型態，而這一種意識型態在工業勞工還是少數時，卻聲勢浩大如日中天。所謂的「無產階級政黨」在它掌握的國家裏，是以農民而不是以工廠的勞工來充當軍卒，而它的領導階層的組成分子則來自那些因傳統的「層秩系統」和民族的屈辱而憤恨不平的知識分子。

勞工階級自動服膺的價值不同於資產階級的價值。在此，我們可以建立起兩者不同之價值觀：團結的感受不同於占有的慾望、羣體的參與感不同於個人主義或自我中心的心態、窮人的慷慨不同於富人的貪慾……等等。當然，這裏也有一項不容駁斥的事實：勞工階級住宅區的生活方式不同於富有的中產階級住宅區的生活方式。所謂的「無產階級專政的政治體制」——由共產黨統治的政治體制——在實踐上實



在跟真實的「勞工階級的文化」毫無關係，也跟那些由勞工階級的領袖來領導的政黨和工會毫無關係。

在本世紀，「民間文化」(popular culture)是受Pravda、France-Soir（〔法國之夜〕）與〔讀者文摘〕這幾本雜誌所捲席。革命性格的「工團主義」和「無政府主義」的運動無法抵禦那些懼怕他們的「僱主組織」，也無法抵擋那些不滿意他們的社會主義黨——尤其是共產黨的無形衝擊。而社會主義黨是受知識分子의思想和行動所影響的政黨。

正是這一種 渴求圓滿 完成資產階級之雄心壯志的希望——征服自然、社會平等或機會均等的渴望——才使得那些意識型態者把人類希望的火炬傳送給無產階級。科技的發展與勞工悲慘的生活處境，這一種不協調的對比，在本世紀，是被控訴為人類的醜聞。然而，悲慘的貧窮自古就有，它是來自於資本累積（資本主義式的或社會主義式的）的禍果，也來自經濟生產的匱乏和人口的劇增，了解於此，任何人如何能夠把這自古就有的貧窮歸咎於生產工具的私有化和經濟市場的混亂呢？「軟心腸」的知識分子因人間世的不平而起而反抗，他們隨即緊抓住一種觀念，認定資本主義本身即是罪惡的化身，會因內部的矛盾而自取滅亡，受它蹂躪的犧牲者終究會推翻資本主義的權貴階級。馬克思的思想成功地調和了黑格爾式的歷史哲學、雅各賓式的革命詮釋觀點以及由英國作家所發展出來的有關於市場經濟結構的悲觀理論。爲了保持法國大革命與俄國大革命之間的持續性，是有必要把馬克思主義的意識型態稱之爲無產階級的意識型態。然

而，明眼人即能點破這種幻覺。

市場經濟與整體計畫是互為敵對的經濟模式，這互為敵對的經濟模式不是現存的經濟制度確實複製的，也不是經濟演化的過程中相接替的階段。在經濟進展的過程中，沒有一種經濟模式必然是某一階段的主要模式。從實際的情況來看，經濟落後的地區比經濟高度成長的地區更能接近計畫經濟的模式。各種模式相混合在一起的經濟體制，不是一種不適合生存的怪物，也不必然要轉變成為一種純粹之模式，它們是很平常的事。在一種計畫經濟的模式當中，我們可以發現：市場經濟的範疇多少是被修正的。以蘇聯的實例論之，生活水準一旦提高，而且消費者一旦擁有更多選擇的自由，鐵幕內的國家必然會面臨，如西方國家一樣，利益和富裕衍生出來的問題。

二十世紀的革命不是無產階級的革命；在觀念上倡導這些革命、在行動上完成這些革命的主角正是知識分子。他們推翻了無法適應科技時代迫切需要的各種傳統的勢力。有些先知曾經預測：資本主義必將推促一場唯有法國大革命可比擬的大革命，然而，歷史的發展恰與這種預言相反：在任何地方，統治階層如果無能，或者不願意在短時間內從事有效的政治改革，那麼，資產階級的不滿情緒、知識分子急於改革的煩躁心緒，以及農民的生計追求——這種要求自古至今皆然——會爆發開來，而且一發不可收拾。

從歷史來看，俄國和美國都不曾經歷過貴族階層與資產階層之間的鬥爭。沙皇時代的俄國嘗試引進西歐的科技文

明，但擯斥其民主政治的觀念。後來，另一個政權取代沙皇政權，也在這個新政權手中，國家與社會合而為一，同時，政府的行政官員組成了權貴階層。

美國則循經十八世紀歐洲的進步觀念而有自己的特色，這個國家嘗試在一塊廣濶的處女地上實踐這種觀念，在這塊大地之上，它需要征服的勁敵不是印地安人——印地安的部落文明在無法適應這些歐洲移民的文明下必然會滅亡——而是頑強的大自然與大自然的元素。在這塊土地上，並沒有緊抓著特權不放的貴族階層來阻撓理性和工業化運動；同時，美國的宗教所布導的不是訓諭或正統教條，而是嚴格自律的道德生活，它鼓勵人民一方面持不妥協的態度，另一方面也持順從的態度；但它不與國家結合，去扼殺近代思想的運動。在這塊新大陸，啓蒙運動時代的樂觀主義並沒有像法國大革命與無產階級革命這樣的事件做為基礎。南北的內戰在勝利一方的歷史家的解釋觀點中，是一場大勝利，它可以證明：這塊新大陸不能分裂成為自由與奴役的兩個世界。除此之外，美國的勞工接受「美國理念」(the American Idea)的承諾，而且不相信「啓示錄」(Apocalypse)的必然性。

布爾什維克黨員手持著一種會譴責其政治事業的教條做為武器，建立起一種前所未聞的工業社會。在這種社會裏，國家擔當重新分配集體資源的責任，它管理工廠、負責儲蓄和投資。在十九世紀，西方的勞工階級只是起而反對其僱主，並非直接攻擊國家政府。但是，當勞工的僱主和國家政府結合為一時，勞工階級一旦反對一方，必也遷怒另一方。

在此，馬克思主義的意識型態對於國家經濟體制的必要性提供了一強有力的合理化的觀點，它認為無產階級必須無條件地服從那具體表現集體意志的獨一政黨。

如果能自由批評，那麼，俄國知識分子必然會激烈抨擊1930年代列寧格勒和莫斯科貧民區的悲慘的生活環境。如同十九世紀西方的知識分子攻擊曼徹斯特或巴黎貧民窟的生活一樣。生產工具的改進與人民悲慘生活的鮮明對比必然會激起為我們所熟悉的烏托邦的觀念，認定：進步的遠景不必付出悲苦、災難的代價。

無論如何，反對人士能夠提出哪一種替代現行的蘇維埃政策的政治計畫呢？他們可能要求政治的自由，以及要求工人有權利參與工廠的管理，他們不會要求個人去適應生產工具的發展——除非在農業生產方面。在資本主義的政治體制底下，羣衆至少還可以想像：生產工具公有化（public ownership）將會治療或緩和工業化所帶來的禍果。可是，在集體式的政治體制底下，他們就不可能期待恢復私有制所帶來的奇蹟。職是之故，不滿現狀的人總是夢想復始到「列寧主義」，夢想著一個真正的無產階級國家；換言之，他們渴求一種可以更真實表現這種壓倒一切的意識型態所建立的制度和生活方式。

在美國，無產階級的想法與此相反。工人的組織要求，以及保有許多的改革，這些改革與西歐的「福利國家」和社會主義互有關係；羣衆的領導階層滿意現行的政治體制給予他們的且符合他們願望的地位；同時，羣衆本身也不渴求一

種全然不同的社會或價值。他們一致認同自由企業、社會競爭與「菁英分子的輪換更新」，但這不表示美國的現狀都符應這些觀念，這跟「馬列主義」的教條認定俄國的社會現況完全符合官方意識型態，是截然不同的。

因此，當今這兩大社會循就不同的方式——自發的途徑或藉助於警察 特務的力量——開始壓制意識 型態之爭的條件。它們鞏固勞工的結合，也把一種無異議的順從強加在體制的原則上。可是，意識型態之爭在那些次等國家裏依舊熱烈，這些國家尚未能習慣它們所屬的意識型態陣營；它們狂妄而無法接受自己仰賴他人為生的事實，它們妄自尊大，不承認內部無產階級的不滿反映 是國家的失敗，而不是反映「歷史的信條」(a decree of history)；它們為散播恐怖主義的權力所迷惑，它們被禁錮在一個地理區域裏，在此地，容忍批評與言論攻擊，但嚴禁逃亡。

傳播於世界各地的科技文明是同一個文明，但是，世界各國面臨這文明所產生的問題卻各有不同的性質，這是引人困惑的。無法承認這些不同性質的問題，是當今政治意識迷誤的來源。

不論自由主義、社會主義、保守主義或者是馬克思主義，當今的意識型態是前個世紀的遺產，在那個時代西歐人認識到文明的多元性，但並不懷疑文明的信息自有其普遍性。今天，工廠、議會制度和學校在各處林立，羣衆騷動不安、知識分子接掌權力。西方歐洲已經結束了其帝國主義的征戰，

也逐漸喪失以往勝利的榮耀，以及面臨其殖民地奴隸的背叛，它不再有堅定的信心，懷疑它的觀念是否征服全世界。在我們當前的爭論中，這些觀念慣用的形式依舊留存。

東方的知識分子受「馬列主義」的正統教條的牽制，而不能承認：工業文明包含各種不同的形式，面臨這繁雜的形式，歷史與理性都無法強迫人做一種根本的抉擇。西方人在公開宣稱相反的議論時，有時候猶疑不決：一旦壓制思想和研究的自由、不鼓勵個人主動的創造力、缺乏商人和工業企業家的拓荒精神，就沒有西方的文明；可是，爲了延續或再造這個文明，傳統的這些德性有其必要嗎？在我們這個時代裏，任何人只要花費四十八個小時，就能環遊整個地球；但是，活動在歷史舞臺上的要角卻循著荷馬史詩英雄的風格，從遠地彼此責難、羞辱，這倒是一個非常奇怪的時代！

印度這個國家既無法以今日歐洲，也無法以1810年代歐洲的模式來塑造自己；即使我們設定：今日印度的國民所得和勞力分配如同一百五十年以前的歐洲，但是，在經濟發展的方向上，印度和歐洲還是無法彼此相符應的。印度人借助西方科技的成果，當然，這科技的成果不是它自己創造的；另外一方面，印度也接受一些爲「擬似社會主義」(semi-socialism)的英國所接納的觀念。印度應用當代醫學和衛生學的知識；可是，人口的劇增和經濟的進展在二十世紀的亞洲，正如十九世紀的歐洲一樣，是無法相調適。

政治情況的差別不僅僅是因爲每一個國家各個時代的經濟發展和人口的分布的不同，也由於每一個民族特殊的傳統

和各別的文化氣息。在自由世界裏，每一個地區的議會制度都跟它的生活息息相關。同時，西方的議會——這被冠上民主政治之冠冕的制度，從開始就順理成章地被接納。十九世紀的巴黎民衆即合法要求普選制與議會的主權；法國的專制王權鞏固國家的權力和結構，同時，整個民族也因幾個世紀以來的共同生活而被塑造成形。在政治辯論中被訓練造就的知識分子階層則渴望運用權力。西方人是可以合理地相信：他們的議會體制——歐陸半圓形的議會建築，或英國的長方形的議會建築——如同摩托車或電氣製品一樣可以一枝獨秀地發展在全世界各地。然而，如果他們賦予那些榮耀這些西方制度的意識型態以一種普遍的價值，這就嚴重錯誤了。

政治理論家必須，而且能夠詳細考慮各種不同的環境因素，例如：民族統一的強度、語言、宗教或黨派爭論的張力、地方社羣的聚合或解散、政治菁英的能力……等等，這些環境的因素決定每個國家議會制度成功的可能性。任何一種政治或經濟學說只要了解自身的有限性和不確定性，即可以合理運用了某種方法而反對另一種方法，以及表示其偏好的傾向。如此，自由世界如果認爲自己擁有一套足以跟「馬列主義」相匹敵的意識型態，這就會犯了嚴重的錯誤。

在任何一個國家，只要獨一的政黨藉由俄國的軍隊或國家的軍隊，可以獨占整個國家的統治權，那麼，這樣的一個國家還可以用得上史達林主義的政術——至少是第一個階段的技術。一種錯誤的學說激勵有效的行動，因爲這是決定於策略的考慮，而此種考慮又是以上半個世紀的經驗作爲基

礎。

普遍反逆這種「虛假之解放」的風潮證明這項學說的錯誤。除俄國本土之外，在歐洲，實行共產政體的國家若沒有紅軍的援助，實在無法鞏固自己，甚至無法維持自己的生存。隨著時間，蘇聯衛星國會再度肯定自己民族的獨特性。共產政權的擴張無法證明共產主義教條的真理性，正如穆罕默德的征服舉動並不能證明回教的真理一樣。

蘇維埃世界不是它本身錯誤的犧牲品，西方歐洲才是。討論、共識或協調的治理途徑或許只是一種理想；選舉制和議會制也只是衆多政治實踐之途徑當中的一種。試圖引進這種途徑，而不檢驗複雜的客觀環境因素，是注定失敗的。但是，恐怖統治的組織和盲昧的狂熱心態也不能以民主政治的失敗來當作其行動的藉口；它在光天化日下實行恐怖行動，最後則是導向暴虐統治。

沒有一個國家的知識分子像法國的知識分子，那麼忍受「普遍性」(universality，譯按：意指喪失了全人類的代言人的地位)喪失的痛苦，那麼固執地緊抓其幻象不放，以及可以由承認其國家的真實問題而獲得更多的教訓。

法國屬於「非共產主義」的世界，而且，如果要改變其所屬的世界，就必然會帶來一場大災難，而這場災難正是法國極力要避免的。這種連想並不制止任何所謂「左派」的權衡法則，不論是工業國有化或是北非的政治改革。地理的限制阻礙其他各地採取蘇維埃的統治術，也防止蘇聯的代表參與其他國家的建設，就如同蘇聯的衛星國一樣。法國的知識



分子不斷提出一些迂闊的建議，以及向共產黨頻送秋波，但對於這種搖尾乞憐之姿態，共產黨則依照環境有時接受、有時拒絕，而且不論接受或拒絕，共產黨對他們的此種姿態總是抱持著輕蔑的態度；法國知識分子這樣作只是顯示他們已經沒有影響力。

他們追求放諸四海皆準的人性真理，但對於事件，只是抱著觀望的態度。南斯拉夫被莫斯科開除共產黨籍時，巴黎知識分子一致擁戴「狄托主義」。然後，狄托將軍並沒有放棄共產主義，而且安排那相似於進步人士譴責西方國家的軍事聯盟，這時候，狄托的聲望則一落千丈。

狄托的南斯拉夫喪失聲望後，毛澤東的中國大陸的聲望則如日中天。中國大陸比巴爾幹半島，領土更廣濶，也不為外人所熟知。這個東方大國最後將成就真正的共產主義。但是，西方人無法精通中國的語文，要到這塊大陸訪問也處處受限制，只能遊覽少數城鎮與工廠。因此，西方這些狂熱的東方「朝聖者」不會接觸大陸的真實情況，這也就不會使他們因接觸真實而降低其狂熱。在此種情況下，那些能報導真實情況的人（譬如，教士或不相信革命的人）反而被忽視，或者不被相信。共產主義贏得中國大陸政權，這是本世紀最重大的事實。中國共產黨在大陸取銷家庭制度，發展重工業，建立強大的軍隊與政府。這一切作為，將開啓亞洲歷史的新紀元。但是，毛澤東政權能夠提供給法國知識分子哪一種理想的政治模式，或者哪一種確實的政治教訓？

許多會引起本世紀中葉法國注意與行動的工作，其重要

性並不僅限於法國領土之內。組織一個法國與北非回教徒的真實共同體，以及結合西歐國家以減輕歐洲對美國的依賴——這些工作可能會引發一種清澈的洞察力，也會引發實踐的熱情。但沒有一件事可以徹底改變這個世界的人的處境，沒有一件事可以使法國人變成替理想奮戰的戰士；沒有一件事可以使我們擺脫這塊跟我們的命運息息相關的亞洲大陸；沒有一件事可具有形上觀念的光輝。社會主義或民族主義者的意識型態也不可能具有普遍性。法國知識分子把自己的國家擺置在世界體系的正確位置，而且依照社會科學的教誨來行動，他們也只能成就某種我們這個時代才能接近的政治普遍性意義。他們可以推促某種調適本國傳統與成熟智慧之工業文明形態的進展。也可以依照繁榮富庶與和平兼顧的觀點，組織成某種法國的力量和思想依舊能夠伸展其影響力的領域。

但是，法國知識分子似乎漠視這些急迫而可企及的遠景。任何人都可感覺到他們嘗試在一種「內蘊的哲學」中重新掌握那已失落的永恆性，他們彼此耳語說：「如果它不是普遍的，那麼，它的要點是什麼？」

決定法國知識分子態度的是注重民族的榮耀，以及緬懷一種放諸四海皆準的觀念。法國知識分子的態度在海外也引起回響，但這不只是因為法國作家的天分帶來的結果。如果從事文化工作的人不再全心全意相信一種為所有人而存在的真理，難道他們不會變得冷漠無情嗎？

共產主義——知識分子的宗教——從亞非兩洲的知識分子吸收信徒，然而，理性的西方民主政治儘管經常贏得自由選舉，卻很少有支持者預備為達成目標而犧牲所有的一切。

「在提供我們西方文明的一種世俗化的論事的觀點給中國與日本的知識分子時，我們所給予的不是麵包而是石塊，可是，俄國在提供共產主義和科學技術給中國與日本的知識分子時，給予他們麵包——如果你願意，可以說它是沾滿石礫的黑麵包——儘管是沾滿石礫的黑麵包，卻也是糧食，它有養分，特殊的養分，足於滋養人生活不可缺乏的精神生命。」（見湯恩比，〔世界與西方〕）。

共產主義是西方社會和道德信念的一種低劣的翻版。它保留了西方征服自然的野心、改善貧窮無依者之命運的雄心壯志，但犧牲許多在歷史發展中不可缺少的事物——思想與學術自由，以及論辯、批評和投票的自由。

我們能說共產主義的信念成功是因為信奉它的知識分子的弱點嗎？沒有一種理論可以克服當前的不確定性，它會保持以及激發觀念和意見的爭論，它不會提供急速進步的遠景，也不會解放亞洲地區的知識分子，使他們解決複雜環境的各種問題。可是，世俗的宗教卻保有「預言論」的聲威與力量，它培養了一羣狂熱分子，這一羣人輪番上陣，動員且控制羣衆，羣衆受他們所誘使，並不是因為他們提供光明的遠景，而是因為現時悲慘的生活環境造成羣衆的叛亂。

共產主義信仰的內容與其他的為左派知識分子遵循的意識型態的內容，兩者差別甚微。這些意識型態有其限度，藉

著工會的國有化來建立社會主義。依此觀之，使共產主義有一種精神實質的，正是這種「預言論」。

這種「預言論」在未來的征服者都變成經濟計畫者時還剩下什麼呢？湯恩比在〔西方與世界〕裏，曾經說：「被奉為神明的軍事征服者都是凶惡的暴徒。依聖奧古斯丁的記載，亞歷山大帝曾被一位伊持拉斯坎的水手當面指著說：如果他的大業不是由他率領整支軍隊所完成，而是由他與幾個幫手一起幹的，那麼，他不是神，而是一批匪徒。依此來說，當今那被奉為神明的警察特務又是什麼？當前這樣一個奧古斯都大帝因為殘殺其同幫派弟兄，而使自己成爲一個警察特務，爲此，我們對他應心存感激，但是，由於崇拜這一羣改革者的匪徒爲神明，我們要求表示此種感激，這個時候，我們不能允諾太多的信念與熱情。」當史達林殘殺芝諾維也夫（Zinoviev）與布哈林（Bukharin）時，他會引起我們什麼感受？或者，當馬林科夫（Malenkov）殺害貝里亞（Beria）時，我們又有什麼感受？馬克思主義一旦掌握權勢，還會保留精神的實質嗎？

創建者的亢奮激情能支持好鬥的信徒多長的時間？民族的榮耀能印證這一「歷史必然存在的權力」有多長的時間？中國或許會在這一種天朝的宗教中發現永久的和平限制，未能成爲黨派紀律。但有一羣人衝破這限制，克服所有的疑慮與良知的不安，就形成一股「移山倒海」的信仰。相形比較，自由人士被懷疑和猶疑所克制，他們有時候會有「站錯邊」——右派、反動派與封建主義——的罪惡感，儘管此種罪惡

感模稜兩可。西方大學的氣息容易使來自世界各地的大學生傾向「馬列主義」學說。「馬列主義」並非「進步主義」哲學邏輯發展的圓熟階段，反而是此種哲學僵化了的教條。

共產主義據稱是使得百萬以上的亞洲人「改宗」的一種西方信仰，第一批受洗者即是知識分子。他們不願意受基督教的洗禮，在他們心目中，基督教違反他們國家傳統的習俗與價值系統，其教義是侵略者行爲的基礎，而且不符合科學的思想，另外，它更爲帝國主義的優越武力張本。共產主義吸引他們，並不是因爲它是基督教的異端，而是因爲共產主義是理性主義與樂觀主義哲學的確定解釋和極致的形式。它有系統表現西方的政治希望。

心意單純的人皆受這些希望所動，但漠視解釋性的「煩瑣學說」。他們會受共產黨的指使，但不會成爲這所大教會的真正信徒。農民沒有雄心建立生產工具國有化的制度，他們真正想要的只是私有財產權。勞工不會進一步想到基督教的歐洲絕對不可能如此。官方的正統必將式微，淪落成爲一種儀式的語言；若非如此，一種無法全然滿足現狀之善業的真實信仰勢必反抗世俗的教權論。人或許不必崇仰精神與真理的上帝，也可以生存。但是，人們在「無產階級」贏得勝利後，不可能期望永久生存在天堂。

除了基督教信仰，難道沒有其他的信仰可以取代「無產階級」的信仰嗎？西歐真的無法提供一種精神的真理以抗衡蘇聯的「唯物論」嗎？我們必須小心謹慎，在現實的權力鬥爭中不要沾污宗教，也不要歸向某種我們維護的美德實際不

存在的體制。

自由的民主政治並不代表一種「基督教」的文明，它們只是恰好在一個信奉基督教的社會裏，發展與形成。同時，激勵它們的也正好是一種基督教賦予每一個人靈魂的絕對價值。選舉制與代議政治，以及資本主義市場結構並不貼切基督教精神——只是沒有違反基督教精神罷了。誠然，若沒有基督教揭示人本性的「墮落」(the Fall)，那麼，自發性的創造、商業的競爭都變得不可思議。個人爲他人利益著想而不求回報，也不斤斤計較自己的私益，必定會得好報。人既然是人，那既不贊同無限制競爭，但也不能制止人追求財富的無窮慾望的教會就不該譴責那使工業文明有其特色的經濟體制。同樣地，信奉經濟計畫的人必然被迫思慮人追求財富與榮耀的慾念。人間世的任何一種政治體制都無法忽視人的「自爲心」(egotism)。

共產主義之所以跟基督教相矛盾衝突，其原因不在共產主義對經濟的控制，而在於共產主義的「無神論」與「極權控制」的性格。共產主義狂妄自大，自命是唯一有權利教導年青人的導師。共產主義的國家允許宗教崇拜，也允許聖禮儀式的舉行；但是對於宗教卻不是持著中立的態度，它指責宗教是一種迷信，而且肯斷宗教因社會主義建設的進步而注定消失。在政治的十字軍運動中，它把教會的「聖秩系統」引入其中，它「邀請」主教、教士與所謂的「教皇」共同領導一個爲和平奮鬥的戰營，以及共同棄絕梵蒂岡的陰謀。

我們這些不隸屬任何教會的人並不一定要選擇某一種信仰，而成爲宗教的信徒；但是，我們每一個人都必須承擔一種責任，即是，像意志堅定的自由的信徒一樣，在未來，必須再度爲抗拒「教權主義」而奮鬥，在今天，必須攻擊這個凌辱、折磨宗教信徒與自由思考的科學家和藝術家的極權主義。這個爲我們所否定的暴虐的政權並不只是直接反對一種我們每一個人並不一定信奉的信仰，它更直接影響我們全體。這樣的一個政府對其子民強迫貫輸一種官方的教條，強迫他們接受這個教條對每天事件所做的解釋；然而，不僅僅是這樣而已，它還企圖要求我們每一個人都接受它所提出來的、有關於全人類歷史之發展與人存在之終極意義的解釋；它試圖以一種「虛假的真理」來控制人思想的所有成就，也控制個人和羣體的所有自主性的活動。對於這樣的一個政權，宗教的信徒必然維護自己宗教信仰的自由，至於那些非宗教的信徒，是必然維護他自己思想與行動的自由。

西方世界跟蘇維埃世界兩者根本的差異在於：西方世界允讓分離，而形成多元的生活景觀，但蘇維埃世界則把人存在的世界齊一化、「政治化」。多元性的生活景觀，其中最重要的一個面向——儘管這個面向比其他的面向更容易被人提起——正是「政黨政治」。這政黨政治雖然也有弊病，例如：它可能在一個政治體制中持續分離與不協調的氣息、它可能剝除「羣體的責任感」、危害內部的和平與友誼。然而，它容忍這些弊病，認爲它們可做爲限制任意、獨斷的權力的途徑；而且讓法律能保護人民表現其不滿；另外，可成

爲一種象徵，表示國家政府的公平、中立的地位，以及護衛人思想的自主性。

西方人，特別是知識分子，痛心感受他們所處的世界的支離、分裂。這種心情在詩歌裏所表示的，是晦澀、陰鬱的詩的風格，在繪畫上則是抽象難懂的畫風；詩人與藝術家都隔離了公衆，對於這個公衆，他們輕蔑、嘲弄，可是從其內心深處，他們又是渴求能竭誠服務。另外一方面，物理學家和數學家辛勤地研究，他們力能釋放原子能，可是無力解除政客的猜疑、宣傳家的反智心態、出版界囂嘩、取寵羣衆的風氣與特務的監視，他們不得自由行動、自由發表意見；甚至連交友的自由都沒有。他們雖是「核子分裂」的專家，卻是「安全」的奴隸——爲保持科學技術的機密，他們奉獻了自由——這些科學家被封閉在一狹小的羣體裏，深深感受到他們一旦把其科學的發現轉交給政府的官員與軍方人員，就無力控制這些被視爲機密的科學成就。專家學者雖有控制權，但這權力之所及只是一有限的、狹窄的知識領域；今日的科學家雖然有精湛的專業知識，但是，面對著一些人生的重大、終極的問題，卻像是一個剛有意識的小孩，盲昧無知。天文學家可以正確地預測日蝕；但是，經濟學家與社會學家都無法知道：人類的所謂「進步」是朝向「原子的大災難」，還是朝向「烏托邦的和平」。

就在此地，此種情況下，意識型態來到；它滿足了人的渴求：渴求了解生存的終極目的的意義、渴求與人民血肉相連、渴求那些能夠被觀念和意志所控制的事物。另外一方



面，人也有某一種的渴望，他們希望自己從屬於一種密閉的體系，置身於其中，人類歷史的整體與他們自己的人民能夠發現其位置與意義，而且在現時的行動中，能有跟過去相聯系與參與未來的驕傲感，他們由這個密閉的體系得來「天選人民」和「安全」交雜一起的榮耀和美妙的感受。所有的這一切一再激勵著與支持著那些意識型態的信徒，他們不會因「煩瑣的學說」而感到不耐煩，也不會因黨派路線的扭曲、纏雜而幻象破滅；他們整體生命為一個「第一因」而活，他們不再承認那些置身於其黨派之外的人是他們的弟兄，跟他們一樣具有人性。

像這樣的狂態心態並不為我們所渴求。我們可能會羨慕這些信徒組成的團體所表現出來的壯大的聲勢；也可能會欽佩他們奉獻、自我犧牲和重紀律的精神。這些都是戰士的美德，有這些美德，是可以取得軍事上的勝利。然而，當勝利在握時，往後除了這奮戰到底的動機外，他們還能夠有什麼動機？我們不必有懷疑、罪惡感，或遺憾，是可以肯定此狂熱的必然優越性。

否定狂熱，是不是就表示鼓勵理性信仰呢？還是只激發懷疑主義？

當一個人不企圖改變異教徒或猶太人的宗教信仰時，或者，不再叫嚷「不經教會，不得救贖」時，他並非不再信奉上帝；同樣，一個人拒絕加入唯一的政黨，也不肯運用唯一一套的行動策略，不再服膺一個唯一的意識型態系統，這

難道就表示他不再渴望建立一個較公正的社會，以及期望減少人的暴行、緩和人悲苦的命運嗎？

誠然，比較從來不是百分之百正確有效。然而，一位信徒能辨明道德的美德與順從教會的德行時，其宗教體驗就來得切實。世俗宗教一旦放棄教條，就分解成爲一套有關政治與經濟的意見。但一個人不再從革命運動或經濟計畫，企求奇蹟的轉變，這時候，並不表示他默許社會不義的存在。正因爲他熱愛人類，誠心參與人生活的共同體，尊重真理，所以，不會把靈魂託付給抽象的理想、專斷的政黨與錯誤的「煩瑣學說」。

情況或許會有不同，或許知識分子一旦發現自己的限制，會喪失政治的興趣。果真如此，我們會高興接納此種情景。冷漠不會傷害我們。然而，不幸的是人還不能達到一種不再彼此鬥爭殘殺的情境：消除殘殺的動機。如果容忍來自懷疑，那麼，就讓我們教導每個人：懷疑所有的模式與烏托邦，以及批判救贖的先知與災難的先軀。

它們果真能消除狂熱心態，就讓我們祈求懷疑主義的到來罷。

馬克思指宗教是人民的鴉片，曾幾何時，馬克思主義也被評為一種鴉片。法國是「左」「右」派之爭的老家，知識分子或接受共產主義、共產黨教條，或成為蘇聯政權同路人，靡然蔚為存在主義以外一大潮流。艾宏認為「左派」一詞及其作風充滿矛盾，而傾左知識分子於本身角色、政治認同、意識型態、史觀、當代事實，以及公道正義之界定，論點與行為多難自圓，而寫成這本對「法國大辯論」的考查，並旁探世界知識分子的政治、歷史與宗教心結。全書就事求實，使用左派的慣用語言，雖左派亦「無法等閒看待由他們自己使用的教條裡引出來的批評」，以時代言，此書出版於一九五五年，其觀點證諸數十年來的歷史演變，可謂久而彌新。

NT \$230

ISBN 957-08-0318-5



9 789570 803181

[General Information]

书名=知识分子的鸦片

作者=Raymond Aron著；蔡英文译

页数=408

SS号=13378610

出版日期=民国79.03

出版社=null