

# 知識分子的鴉片

【法國】雷蒙·阿隆　著

譯林出版社

版權信息

L'Opium des intellectuels by Raymond Aron

Copyright © 1955-1983 by Editions Calmann-Levy

This edition arranged with Editions Calmann-Levy through Madame Feng Chen,C. E. R. I.

Simplifed Chinese edition copyright©2012 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作權合同登記號圖字：10-2010-338號

書  名　知識分子的鴉片

作  者　【法國】雷蒙·阿隆

譯  者　呂一民　顧　杭

責任編輯　陸元昶

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544727013

關注我們的微博： [@譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress?from=feed&loc=nickname)

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：[@你好小巴魚](http://weibo.com/1261360957/profile?topnav=1&wvr=6)

目录

[知識分子的鴉片 2](#_Toc69226612)

[序言 4](#_Toc69226613)

[第一編 政治的神話 5](#_Toc69226614)

[第一章　左派的神話 5](#_Toc69226615)

[懷舊的神話 5](#_Toc69226616)

[價值觀念的分離 7](#_Toc69226617)

[政治體制的辯證法 9](#_Toc69226618)

[思想與現實 12](#_Toc69226619)

[第二章　革命的神話 15](#_Toc69226620)

[革命的含義 16](#_Toc69226621)

[革命的威望 18](#_Toc69226622)

[反叛與革命 21](#_Toc69226623)

[法國的形勢是革命的嗎？ 24](#_Toc69226624)

[第三章　無產階級的神話 27](#_Toc69226625)

[無產階級的界定 27](#_Toc69226626)

[理想的解放與真正的解放 29](#_Toc69226627)

[理想的解放的誘惑 31](#_Toc69226628)

[真正的解放的單調乏味 34](#_Toc69226629)

[論政治樂觀主義 38](#_Toc69226630)

[第二編 歷史的偶像崇拜 41](#_Toc69226631)

[第四章　圣職人員與信徒 41](#_Toc69226632)

[黨的永遠正確 41](#_Toc69226633)

[革命的理想主義 44](#_Toc69226634)

[審訊與招供 46](#_Toc69226635)

[論一種所謂的革命正義 49](#_Toc69226636)

[第五章　歷史的意義 51](#_Toc69226637)

[意義的多樣性 52](#_Toc69226638)

[歷史的單元 54](#_Toc69226639)

[論歷史的目的 57](#_Toc69226640)

[歷史與狂熱 59](#_Toc69226641)

[第六章　必然性的幻覺 61](#_Toc69226642)

[偶然的決定論 62](#_Toc69226643)

[理論性的預測 64](#_Toc69226644)

[歷史的預測 67](#_Toc69226645)

[論辯證法 69](#_Toc69226646)

[論歷史的控制 73](#_Toc69226647)

[第三編 知識分子的異化 77](#_Toc69226648)

[第七章　知識分子及其祖國 77](#_Toc69226649)

[論知識分子 77](#_Toc69226650)

[知識分子和政治 80](#_Toc69226651)

[知識分子的天堂 82](#_Toc69226652)

[知識分子的地獄 85](#_Toc69226653)

[第八章　知識分子及其意識形態 87](#_Toc69226654)

[重要事實 88](#_Toc69226655)

[國家的爭論 89](#_Toc69226656)

[日本知識分子與法國模式 92](#_Toc69226657)

[印度與英國的影響 94](#_Toc69226658)

[第九章　尋求一種宗教的知識分子 97](#_Toc69226659)

[經濟觀點或世俗宗教 97](#_Toc69226660)

[積極分子與同情者 99](#_Toc69226661)

[從公民宗教到斯大林主義 101](#_Toc69226662)

[世俗的教權主義 103](#_Toc69226663)

[知識分子的命運 108](#_Toc69226664)

[結論 111](#_Toc69226665)

[意識形態時代的終結？ 111](#_Toc69226666)

# 序言

在這幾年里，我有機會寫了多篇文章。這些文章更多涉及的不是共產黨人，而是“親共人士”（les communisants），即那些雖未入黨，但對蘇維埃世界予以同情的人。我決定把這些文章匯編成冊，并動手寫了一篇導言。這本文集后以《論戰》為書名問世[1](#_1_198)，而那篇導言則發展成本書。

知識分子對民主國家的缺失毫不留情，卻對那些以冠冕堂皇的理論的名義所犯的滔天大罪予以寬容。我在力圖解釋知識分子的這種態度的過程中，首先遇到了這些神圣的詞語：“左派”、“革命”和“無產階級”。對這些詞語的批判促使我對“歷史”的崇拜進行了反思，繼而又對社會學家們本應關注，卻尚未予以關注的一種社會類別——知識分子——進行了考察。

由此，本書一方面探討了所謂的左派的意識形態的現狀，另一方面則探討了法國以及世界上的知識分子的處境。本書試圖解答除了我本人，其他人亦必定曾經提出過的以下問題：為什么馬克思主義在法國這樣一個其經濟演進已不符合其預言的國家會重新流行？為什么無產階級的意識形態和共產黨的意識形態在工人階級人數較少的地方反而會取得更大的成功？在不同的國家里，究竟是什么樣的環境在支配著知識分子的言論、思想與行動的方式？

在1955年初，關于右派與左派、傳統右派與新左派的爭論再度流行。在不少地方，人們皆在思忖著是否應該把我歸入傳統右派或現代右派。對于這些范疇，我是否定的。在議會中，各種陣線會根據所討論的問題的不同而劃定不同的界線。在某些情況下，人們會嚴格地區分右派和左派。如果人們愿意的話，贊同與突尼斯或摩洛哥的民族主義者和睦相處的人是左派，而贊成予以鎮壓或維持現狀的人則是右派。但是，如果說絕對的國家主權的捍衛者是左派，那么，難道對贊同超國家組織的歐洲予以支持的人就是右派嗎？人們完全能夠以同樣多的理由把這些術語顛倒過來使用。

面對蘇聯時的“慕尼黑精神”既存在于眷戀馬克思主義的博愛的社會黨人當中，同時又存在于心頭縈繞著“德國的威脅”或未從正在失去的偉大中得到慰藉的民族主義者當中。戴高樂派分子與社會黨人的聯盟是圍繞著“民族獨立”這一口號進行的。那么，這一口號究竟是來自莫拉斯的“完整的民族主義”（le nationalisme intégral），還是來自雅各賓派的愛國主義呢？

法國的現代化、經濟的擴張是擺在整個民族面前的任務。有待實現的各種改革會遭遇一些障礙，而這些障礙并非僅僅是由托拉斯或溫和派選民造成的。那些緊緊抓住過時的生活形態或生產方式不放的人，并非統統都是“大領主”（des grands），他們亦經常投左派的票。雇用的方式更不會從屬于某個陣營或某種意識形態。

就個人而言，我是個對自由主義有點惋惜的凱恩斯主義者；贊同與突尼斯和摩洛哥的民族主義者和睦相處；確信大西洋聯盟的鞏固是和平的最好保證。但是，根據人們所涉及的問題的不同，如分別涉及的是經濟政策、北非或東西方關系，我既可能被列為左派，又可能被列為右派。

只有拋棄這些模棱兩可的概念，人們才可能在法國式論戰的一團亂麻中理出一些頭緒。只要人們對現實進行觀察，只要人們堅持客觀立場，他們就會看到這些政治—意識形態大雜燴的荒謬，而這些政治—意識形態大雜燴是由那些忠心耿耿但頭腦淺薄的革命者以及急于成功的記者們玩弄的。

如果超越了關于形勢的爭論，如果超越了變化多端的聯盟，人們或許會區別出一些精神家族。每一個精神家族，不管其擁有哪些成員，均會意識到他們的“有擇親和性”（les affinités électives）……但是，當寫完這本獻給我所出生的家族的書后，我傾向于與之一刀兩斷。這不是因為我熱衷于孤獨，而是為了在以下兩種人中選擇我的同伴：一種是那些知道不帶仇恨地進行戰斗的人；一種是那些拒絕在“論壇”上展開的斗爭中尋找人類命運的秘密的人。

1954年7月于圣西吉斯蒙德

1955年1月于巴黎

# 第一編 政治的神話

## 第一章　左派的神話

左派與右派兩者之間的抉擇還有意義嗎？誰要提出這一問題，就立即會有可疑分子之嫌。阿蘭曾如是寫道：“當有人問我，左派政黨與右派政黨，左翼人士與右翼分子之間的鴻溝是否還具有意義時，我首先想到的是，向我提出這一問題的人肯定不是一位左派分子。”我們不必因這一禁令而裹足不前，因為它暴露出來的與其說是對以理性為基礎的信念的愛慕，毋寧說是對偏見的依戀。

根據利特雷詞典的說法，“左派”是“法國議會中的反對黨，該黨的議員坐在議長的左側”。然而，該詞所表示的意思與“反對”并非相同。各個政黨會輪流上臺執政，但左派政黨即使執政，它依然還是左派。

在強調“左派”與“右派”這兩個術語的意義時，人們并未滿足于指出，在政治力量的“分布”中，圍繞著一個不斷受到動搖的中心，往往會形成兩個彼此對立的集團。人們會提出：或者存在著兩種類型的人，他們的態度是根本對立的；或者存在著兩套概念，這兩套概念之間的對話通過詞匯翻新和制度的變化始終進行著；最后，或者存在著兩個陣營，這兩個陣營之間的斗爭充斥于數百年來的編年史當中。除了存在于歷史學家的想像之中，除了被德雷福斯事件的經驗和選舉社會學的頗值得懷疑的解釋所濫用，這兩類人、兩種哲學、兩種黨派還存在于其他地方嗎？

在自命為左派的不同群體之間，從未有過深刻的統一性。一代又一代的左派，其口號和綱領也在變化。而且，昔日為憲政而戰斗的左派與當今在人民民主政體中表現出來的左派難道仍有某些共同之處嗎？

### 懷舊的神話

法國被認為是左右對立的故鄉。當“左派”、“右派”之類的術語直至第二次世界大戰爆發仍很少出現在英國的政治語言中時，它們在法國早已取得了合法身份。在法國，左派享有的威望是如此之高，以至于溫和的或保守的黨派也絞盡腦汁從對手的詞匯表中借取某些修飾語。人們彼此比試著誰最有共和主義、民主主義、社會主義的信念。

根據時下流行的看法，有兩種情況使得左右之間的對立在法國顯得格外嚴重。舊制度的統治者所遵奉的世界觀是通過天主教的教育獲得的，而為革命的爆發做準備的新思想則指責權威的原則，似乎后者既是教會的原則，又是王國的原則。進步黨（le parti du mouvement）在18世紀末和19世紀的絕大部分時期，同時與王權和教權展開斗爭。進步黨之所以傾向于反教權主義，乃是因為教會的等級制度有利于，或看起來有利于抵制進步的黨派。在英國，宗教自由顯然是發生于17世紀的大革命的原因和結果，故此，其先進的黨派更多地保留的是獨立派、非英國國教派、激進派等基督教派別的痕跡，而不是無神論的理性主義的痕跡。

法國在實現從舊制度到現代社會的轉變的過程中，具有一種絕無僅有的突然性和野蠻粗暴的色彩。在拉芒什海峽的另一邊，憲政制度是逐漸地建立起來的，代議制亦產生于其根源可追溯至中世紀的習俗的議會。在18、19世紀，民主制的正統性在君主制并未完全被消除的情況下取代了它。與此同時，公民之間的平等亦逐漸地消除了等級差別。盡管英國人沒有以普羅米修斯式的劇烈行為掙脫鎖鏈，但是法國大革命以急風暴雨的方式在整個歐洲大肆推廣的一些觀念，如主權在民、權力的行使要符合規則、議會得通過選舉產生并擁有最高的權力、取消個人身份的差別等等，它們有時在英國卻實現得比法國還早。在英國，“民主化”成了對立的黨派的共同事業。

法國大革命，不管你認為它壯烈還是恐怖，是災難的淵藪還是革命的史詩，它畢竟把法國的歷史一分為二。法國大革命似乎建立起了兩個彼此對立的法國。這兩個法國，一個不甘消失，另一個則毫不留情地攻擊過去。兩者均認為自己體現了一種幾乎是永恒的人類社會的類型。它們一個讓人想起家庭、權威和宗教，另一個則讓人想到平等、理性和自由。在前一個法國中，人們尊重歷經數個世紀緩慢形成的秩序；而在后一個法國，人們卻公開聲明，他們相信人類有能力根據科學知識來重建社會。右派是尊重傳統、維護特權的一派，而左派則是崇尚進步、尊重智力的一派。

這種經典的解釋并沒有錯，但是，確切地說，它只道出了一半真相。在所有的層面上，確實存在著這兩種類型的人（盡管如此，并非所有的法國人皆屬于這兩類人中的一類）：奧梅對本堂神甫，阿蘭與饒勒斯對泰納與莫拉斯，克列孟梭對福煦。在某些情況下，當沖突尤其具有意識形態的特征的時候（如圍繞著教育法、德雷福斯事件或政教分離所發生的沖突那樣），往往會形成兩個陣營，而其中的每一個陣營都以公認的信條作為基礎。然而，同樣應當強調指出，兩個陣營的理論本質上是懷舊的，它的作用是掩蓋導致各所謂的陣營內部四分五裂的種種不可調和的爭論。不管是各種右派，還是各種左派，他們均無法共同執政。正是這一點，構成了1789年以來法國政治史的特征。“左派”的神話只是對1789和1848年的一連串失敗的虛擬性的補償。

直至第三共和國獲得鞏固之前，除了1848年二月革命和六月起義之間的幾個月，19世紀的法國，左派一直扮演著反對黨的角色（由此也造成了左派與反對派之間的混淆）。左派反對復辟，因為它自認為是大革命的繼承者。左派從大革命中獲得了各種歷史上的稱號、過去的光榮的幻想以及對未來的期望。但是，盡管如此，“左派”仍如同它所仗恃的異乎尋常的事件一樣，含混不清。這種懷舊式的左派只具有神話中的統一性。從1789年到1815年，左派從未有過統一性。1848年，當奧爾良王朝的垮臺使共和國得以填補憲政的真空時，左派同樣并不具有這種統一性。我們知道，右派也同樣不是鐵板一塊。1815年時，君主派分裂成極端派與溫和派，前者夢想復辟舊制度，而后者則接受既存事實。路易—菲利普的登基使正統派處于“在國內流亡”的境地，而路易—拿破侖的上臺亦不足以使奧爾良派與正統派和好，盡管他們同樣地仇視這個篡位者。

法國19世紀的內部紛爭重現了使革命事件具有戲劇性特征的那些沖突。君主立憲制的失敗導致了一種半議會制的君主制的出現，半議會制的君主制的失敗導致了共和國的出現，而共和國則又第二度退化為實行全民表決的帝國。同樣，君主立憲派、斐揚派、吉倫特派、雅各賓派之間無情的爭斗最后均讓位于一位被加冕的將軍。這些派別不僅代表著為擁有政權而你爭我奪的群體，而且他們在法國政府的形式、所使用的手段以及改革的規模等問題的看法上均各執己見。希望在法國建立一種英國式的君主立憲制的君主主義者，僅僅是在仇視舊制度的這一點上與那些夢想在法國實現平均財產的人相一致。

在此，我們無意去探究大革命為什么會具有災難性的過程。G.費雷羅在其晚年熱衷于闡述兩種革命，即建設性的革命與破壞性的革命的區別。前一種革命力圖擴大代議制，并確立某些自由；而后一種革命是由正統原則的崩潰引起的，同時又缺少新的能取而代之的正統性。費雷羅的這種區分頗令人滿意。建設性的革命幾乎可以與我們予以好評的各種事件的結果融為一體：代議制、社會平等、個人自由與思想自由。反之，破壞性的革命則得為恐怖、戰爭和專制統治承擔責任。人們不難設想，君主制在衰退中自身逐漸引起了在我們看來是大革命的成果的一些基本的東西。然而，鼓動法國大革命的思想——嚴格地說，它們與君主制并非不可調和——卻動搖了王權賴以存在的思想體系。它們引發了正統性的危機，而大恐慌與恐怖則又源自這種危機。不管怎樣，事實是，舊制度幾乎沒有進行自衛就一下子崩潰了，此后法國花了一個世紀的時間以尋找另一種能為大多數國人接受的政體。

從19世紀初開始，大革命的社會后果似乎是明顯的、不可逆轉的。人們對摧毀特權制度，對民法，對法律面前人人平等這些問題已不可能改變主意。但是，是選擇共和國還是君主制，這一問題仍懸而未決。民主的愿望并非僅僅與議會制度聯合在一起；波拿巴主義者就是以民主觀念的名義取消了政治自由的。任何一位嚴肅的法國作家都不會承認在那個時期的法國存在著一個具有共同愿望的統一的左派，也不會承認左派能把所有與舊法國的捍衛者斗爭的大革命的繼承人包括在內。進步黨只是反對派的一個神話，這一神話無法與選舉的實際情況吻合。

當共和國保證能夠生存的時候，克雷蒙梭居然不顧歷史事實，聲稱“共和國是一個集團”。這種主張表明左派內部過去的爭論已經結束。民主制已與議會制消釋前嫌，“一切權威源自人民”的原則得以確立，普選制度將有利于維護自由，而不是有利于專制君主的上臺。自由派與平等派、溫和派與極端派已不再有消滅對方或互相爭斗的動機，因為各黨各派分別提出的一些目標最后都已同時得到實現。第三共和國既是一個立憲的政體，同時又是一個民眾性的政體。它通過普選制度在法律上接受了人人平等的原則，并且給自己虛構出一個光榮的祖先——大革命的集團。

然而，當第三共和國的鞏固結束了資產階級左派內部的爭論時，一種自巴貝夫密謀以來，也可能是自民主思想萌生以來緩慢出現的分裂突然爆發。反對資產階級的左派繼承了反對舊制度的左派。這一新的左派宣稱，生產工具是公共財產，經濟生活應當由國家來組織。如果說舊的左派反對的是王權的專斷、特權制度或行會組織的話，那么，新舊左派的指導思想和追求的目標難道是相同的嗎？

馬克思主義曾經有過一種提法，這一提法既保證了新舊左派之間的連續性，又表明了他們之間的決裂。作為緊接著第三等級而來的第四等級，無產階級接替了資產階級。資產階級曾經打碎了封建制度的鎖鏈，把人從地方共同體、個人效忠和宗教的束縛中解脫出來。個人在擺脫了傳統束縛的同時也失去了傳統的保護，并得毫無防備地面對盲目的市場機制和資本家的巨大權力。無產階級將實現解放，并重建一種人類秩序以取代自由經濟的混亂狀態。

是強調社會主義作為“解放者”的一面，還是作為“組織者”的一面，這得根據國家、流派和局勢來定。人們時而強調它與資產階級的決裂，時而又強調它與大革命的連續性。在德國，1914年以前，社會民主黨通常裝出對民主制的純政治的價值觀念不感興趣，并公然蔑視法國的社會主義者所采取的堅定的捍衛普選制和議會制的態度。

在法國，資產階級民主與社會主義之間的沖突，表現出了和資產階級左派不同團體之間的沖突相同的反差：這種沖突在現實中表現得愈是劇烈，人們就愈是激烈地在口頭上否認這種沖突的存在。直到最近，或許是直到第二次世界大戰，左翼知識分子很少逐字逐句地解釋馬克思主義，并承認在無產階級與過去的所有統治者，包括資產階級之間存在著根本的對立。他們本能地贊同的哲學是饒勒斯的哲學，這種哲學把馬克思主義的成分與唯心主義的形而上學和對改良的偏好結合了起來。共產黨在人民陣線運動時期或愛國抵抗運動時期比其奉行“階級反對階級”路線的時期發展得更快。許多把選票投給共產黨的選民堅持認為，共產黨是啟蒙運動的繼承者，共產黨更成功地從事著左派的其他團體也在從事的任務。

然而，歐洲任何其他國家的社會史中都未曾包括像1848年的六月起義或巴黎公社那樣的悲劇性的插曲。在1924年和1936年，社會黨與激進黨共同取得了選舉勝利，但是，它們卻沒有能夠共同治理國家。當社會黨最終加入聯合政府的時候，共產黨成了主要的工人黨。左翼同盟時期，以及德雷福斯事件和圍繞著政教分離法而展開的斗爭中，俗教徒與社會主義者的聯合，并非法國的典型特征，更能表現法國特征的是1848、1871、1936和1945年的爆發所顯示出來的資產階級與工人階級之間的分裂。左派的統一與其說反映了法國的現實，毋寧說掩蓋了法國的現實。

由于沒有25年的動蕩就不能夠達到自己的目標，進步黨事后發明了兩種原則的斗爭，即善與惡、未來與過去的斗爭。由于它沒能成功地把工人階級與整個民族結合在一起，資產階級“知識分子”夢想有一個能包括并代表第三等級、第四等級的左派。這一左派并非完全是神話似的東西。面對選民，它有時能夠形成團結。但是，正如1789年的革命者只有在后人回顧復辟王朝使吉倫特派、雅各賓派和波拿巴主義分子成為共同的反對派時才是統一的一樣，激進派和社會主義者只有在反對一個難以捕捉的敵人——反動——的時候，以及在投入一項當他們開戰時就已經過時的戰斗，即世俗化的戰斗時，才真正地意見一致。

### 價值觀念的分離

在當代，尤其是自1930年的大危機以來，在左派中占主導地位的觀念，也就是被就讀于歐美大學的來自非洲、亞洲的大學生帶回本國的那種觀念，帶有一種教條色彩不濃的馬克思主義的痕跡。左派以反資本主義者自居，并把生產工具的公有化、對稱為托拉斯的經濟的集中以及對市場機制的不信任等等，拼湊成一個混亂不清的綜合物。在單行道上向左靠，即意味著向國有化和收入均等的方向努力。

在英國，“向左靠”（keep left）這一詞在近二十年里已取得一些人的好感。也許，揚言要反對資本主義的馬克思主義，向體現未來的左派提供了取代資本主義的歷史觀。也許，工黨在1945年的上臺執政顯示了在一部分非特權階級人士中匯聚的對統治階級的不滿。不管怎么說，社會改良的愿望與對一小撮統治者的反抗之間的巧合，為左派神話產生和發展提供了情境。

在歐洲大陸，20世紀具有決定性意義的經驗顯然是在右派內部和左派內部出現的分別由法西斯主義或納粹主義和共產主義所造成的雙重分裂。在世界的其他地區，具有決定性意義的經驗則是左派的政治價值觀念與社會價值觀念的分離。意識形態方面之所以出現混亂局面，可歸因于歐洲自身的分裂與歐洲價值觀念在非西方文明社會中的分離之間的碰撞和由此造成的混亂。

把借自西方政治學的術語應用于非西方文明國家的內部沖突，往往會有風險。即便是，或更確切地說，尤其是當這些國家竭力倚仗西方的意識形態時，這種風險依然存在。在一種不同的框架中，各種意識形態很可能會具有與其最初的意義相悖的意義。同樣的議會制度，會根據建立并領導這一制度的社會階級的不同，而起著進步作用或保守作用。

當一些出身于小資產階級的正直軍官解散了由帕夏[2](#_2_189)們操縱的議會，并加速開發本國資源時，他們究竟該算是左派還是右派呢？這些取消了憲法的保護（也就是說，實行了軍事獨裁）的軍官不可能被稱為左派。但是，不久前利用選舉制度或代議制度來維護其特權的富豪或財閥同樣也不配這一光榮的稱號。

在南美或東歐國家，類似的權威主義方式和社會進步的目標的結合，不止出現過一次。通過模仿歐洲國家，人們在這些國家建立了議會，引入了普選權，但是，這些國家中的大眾仍然是目不識丁，其中產階級亦依然脆弱。因而，各種自由主義的制度就不可避免地被“大地主”或“財閥”以及他們在國家中的同盟者所壟斷。在阿根廷，庇隆的獨裁統治受到貧苦勞工的支持，同時遭到了享有特權并控制著議會的大資產階級的辱罵，那么，庇隆該算左派還是右派呢？左派的政治價值觀念和社會經濟的價值觀念，在歐洲曾分別標志著各個連續的發展階段并正在最終走向一致。但是，在其他地方，它們仍然處于基本分離的狀態。

此外，政治學的理論家們并沒有忽視這種分離的現象。希臘作者們已經描述了權威主義運動得以出現的兩種典型狀況，這兩種狀況既不能歸因于貴族的右派，也不能歸因于自由的左派。這兩種狀況分別是“古代的僭主制”和“現代的僭主制”。前者產生于從家長制社會到城市或手工藝人社會的過渡時期；后者則更多地帶有平民色彩，并產生于民主政體內部的派別斗爭之中。古代的僭主制至少需要上升階級中的一部分人，即城市小資產階級的支持，并廢除舊有貴族控制的為其謀利的各種制度。而現代的僭主制則在古代的城邦國家中，把“因受到掠奪性法律的威脅而驚恐不安的富人”與公民中被中產階級拋棄且被債主逼得走投無路的最貧窮的人結為一個不穩定的聯盟。在20世紀的工業社會，也產生了一個類似的聯盟。這一聯盟包括對正在蔓延的社會主義感到恐懼的大資本家，自以為是的財閥，作為受工會保護的無產階級的犧牲品的中間性社會群體，工人中最窮的那部分人（農業工人和失業工人），以及那些對議會行動的緩慢感到惱怒的來自各個階級的民族主義者和活動分子。

在19世紀法國的歷史中，也有類似的分離的例子。拿破侖使法國大革命的社會征服得以久存，但他用一種專制而有效的個人權威取代了軟弱而寬容的君主制。在資產階級的世紀，民法與獨裁并非毫不相容；同樣，在（蘇聯）社會主義的世紀，五年計劃與專制亦可并行不悖。

為了使舊歐洲的各種沖突具有一種意識形態上的純潔性，人們往往把“法西斯主義革命”解釋為反動的極端形式。人們曾不顧事實地否認，法西斯主義的煽動家不僅是社會民主黨的死敵，而且同樣是自由資產階級或貴族的死敵。人們堅持認為，右派的革命把政權留給了同一個資本家階級，同時滿足于以警察國家式的專制主義取代議會民主的更狡猾的手段。不管“大資本”在法西斯主義的上臺中扮演了何種角色，如果人們把“民族革命”歸結為一種并沒有什么獨特性的反動形式，或把它視為壟斷資本主義國家的上層建筑，那么他們就歪曲了“民族革命”的歷史意義。

事實上，如果人們把布爾什維主義和佛朗哥主義視為兩種不同的極端，那么他們就會毫不猶豫地把前者稱為左派，把后者稱為右派。布爾什維主義取代了傳統的專制主義，消滅了過去的統治階級，推行生產資料的集體所有制，并通過渴望和平、面包和土地的工人、農民、士兵取得政權。佛朗哥主義則取代了一種議會制政體，得到了特權者（大地主、工業家、教會和軍隊中的上層人士）的資助和支持；由于駐扎在西屬摩洛哥的軍隊的支持，由于卡洛斯派[3](#_3_182)的參與，由于德國或意大利的干涉，佛朗哥主義在內戰戰場上取得了勝利。前者使人想起左派、理性主義、進步、自由的意識形態，而后者則使人想起反對革命、家庭、宗教、權威的意識形態。

并非所有的情況都如此地涇渭分明。……希特勒從銀行家、工業家和某些認為只有他才能恢復德國的偉大的軍方領導人那里獲得了金錢，然而，數以百萬計的人相信這位“元首”，是因為他們已不再相信選舉、政黨和議會。由于經濟危機的沖擊和戰敗在精神上所產生的影響的結合，在一種成熟的資本主義中重新形成了一種類似于工業化初期的狀況：議會的明顯無能與經濟停滯之間形成反差，負債累累的農民和失業工人的反叛隨時會發生，數百萬失去工作的知識分子對自由派、財閥和社會民主黨人表示憎恨，認為他們都是現狀的受益者。

一旦局勢嚴重到使代議制政體與大眾性工業社會的政府的必要性之間出現失調，信奉權威主義的政黨的吸引力就會顯示出來，或可能會顯示出來。以犧牲政治自由來換取行動上的活力的誘惑，并未隨著希特勒或墨索里尼而消失。

隨著其統治的鞏固，國家社會主義變得愈來愈不保守。軍隊的首領、名門之后與社會民主黨的領導人一起遭到鎮壓。隨著對經濟的管理逐步取得成功，國家社會黨力圖根據其意識形態來塑造德國，如果有可能的話，甚至是整個歐洲。希特勒的體制混同政黨和國家，控制獨立的組織，把有偏見的學說轉變成一種全民族的正統學說，訴諸暴力并賦予警察無限的權力。右派與左派，或者說法西斯偽右派和蘇聯偽左派難道沒有在極權主義中相匯合嗎？

人們對此可以說，前者的思想源自反革命的浪漫主義，而后者的思想則源自革命的理性主義。而且，前者從根本上說強調特殊性，強調民族或種族的因素，而后者以一個由歷史選定的階級為出發點來強調普遍性。但是，號稱是左翼的極權主義在革命發生三十五年之后，卻頌揚大俄羅斯民族，譴責世界主義，維持治安和正統觀念方面的嚴格規定。換言之，它繼續否認各種自由的和個人的價值觀念，而這些價值觀念是啟蒙運動在反對權力的專斷和教會蒙昧主義的過程中力圖倡導的。

下述論點，即把國家的正統性和恐怖統治歸因于革命的激烈和工業化的需要，從表面上看起來似乎更有道理。布爾什維克是成功的雅各賓派，并利用局勢擴大了其意志主宰的空間。由于俄國與接受新信仰的國家在經濟方面落后于西方，因此，深信自己是進步事業的化身的宗派必須通過強迫其人民省吃儉用、努力勞動，以開創其統治。埃德蒙·柏克本人也認為，雅各賓式的國家，其本身即構成了對傳統體制的侵犯，因此，傳統體制與革命觀念之間的斗爭是難以避免、無法平息的。共產主義熱情的平息和生活水平的提高，將在未來有助于克服大分裂。屆時，人們將會發現，手段上的差別要大于目標上的差別。

在回首往事時，人們會承認，左派在起來反對舊制度時有著多種目標，這些目標既不互相矛盾，亦非互相依存。通過大革命，法國在歐洲國家中率先在紙面上和法律文本中實現了社會平等。但是，君主制的崩潰，特權階層政治作用的消失，在長達一個世紀的時間里導致了法國所有政體的動蕩不穩。從1789年至1880年，不管是在法國還是英國，各種個人自由與權威的憲政特征均未持續不斷地得到尊重。主張自由的黨更多關注的是人身保護法（l'habeas corpus）、陪審團制度、出版自由和代議制度，而不是國家的君主制或共和制形式。而且，他們從來都僅僅代表微弱的少數。英國直到19世紀才實行普選制，然而，它卻從未出現過“實行全民投票的專制統治”之類的現象，其公民也從不用擔心被任意逮捕，報紙也不用擔心被查禁或查封。

人們會說，類似的現象難道不正在我們眼前發生嗎？方法上的沖突難道沒有被曲解為原則的沖突嗎？工業社會的發展與大眾的一體化正成為普遍現象。對生產的控制（即使不算國家對生產的管理）、專業工會參與公共生活、對勞工法律上的保護，構成了當代社會主義的最低綱領。在那些經濟發展已達到一個相當高的水平，民主的觀念與實踐已深深扎根的國家，英國工黨式的方法就足以在不犧牲自由的情況下實現對大眾的整合。與之相反，在俄國這樣經濟發展處于停滯狀態、國家機器仍然停留在專制主義階段的國家，就無法適應世紀的任務。因此，一旦革命者團體取得政權，他們必定就會加速工業化進程，并通過暴力迫使人們做出犧牲或服從必不可少的紀律。蘇聯體制一方面帶有雅各賓派的心態的痕跡，另一方面也暴露出計劃指導者們的急躁情緒，它將隨著意識形態上的懷疑主義的發展以及資產階級化的發展而向民主社會主義靠攏。

即使人們贊同這種相對樂觀的前景，共產主義左派與社會主義左派的調和仍將遙遙無期。共產主義者何時才會不再相信其使命的普遍性呢？生產力的發展何時才能使政治和意識形態上的清規戒律有所放松呢？貧窮正折磨著數以億計的人民，而對于這些人民，某種學說曾許諾說要給他們帶來富足的生活。為此，當局者需要在好幾個世紀的時間里對“公開性”進行壟斷，以便掩蓋神話與現實之間的反差。最后，政治自由與經濟計劃化之間的調和，比法國大革命歷經一個世紀才完成的社會征服與政治目標之間的調和更要艱難。無論是在理論上還是實踐中，議會制國家均與資產階級社會協調。而一個實現計劃經濟的社會除了允許專制國家之外，還能允許其他類型的國家嗎？

從辯證法的角度來看，左派難道不是通過自己的發展而帶來一種壓迫嗎？

### 政治體制的辯證法

左派形成于對抗當中，并通過一些觀念來加以確定。它揭露某種社會秩序像所有人類現實一樣不完美。但是，一旦左派取得了勝利，并輪到它來對現存社會負責，那么，成了反對派或反革命派的右派亦能夠毫不困難地指出，左派代表的不是與權力對立的自由或與特權者對立的人民，而是一種與另一種權力對立的權力，一個與另一個特權階級對立的特權階級。如果想要理解已經取得勝利的革命者有哪些負面的東西或付出了何種代價，只要聽一聽舊有體制的發言人的論斷就足夠了。舊有體制往往會在人們的記憶中得到美化，或者會由于現存的不平等現象而恢復聲譽，19世紀初保守派的體制與當今自由資本主義體制就是如此。

經過數百年的時間形成的各種社會關系往往會以人性化告終。不同等級成員之間地位上的不平等，并未排除彼此之間的相互承認。它為各種真實的交流留下了位置。在回顧往事時，人們會歌頌人際關系的美好，贊揚忠誠的美德，并用這種美德去反襯在理論上是平等的人與人之間的關系的冷淡。旺代人之所以起來叛亂，并非為了捍衛束縛他們的鎖鏈，而是為了捍衛他們自己的世界。隨著人們在時間上遠離事件，人們就會得意地強調昨日的臣民的幸福與當今的公民的苦難之間的反差。

反革命的論戰不僅把革命后的國家與君主制的國家進行比較，而且還對革命前后的個人進行比較。在革命之后，個人得聽憑富人與當權者的任意擺布，而在舊制度下，生活在鄉村與城市的法蘭西人則被結合進了一些共同體。一個明顯的事實是，救國委員會的國家、波拿巴的國家或拿破侖的國家擔負著比路易十六的國家更多的任務，其對國人的索取也相應地更多。18世紀的正統君主從不可能會想到對適齡者進行入伍總動員。個人之間不平等的取消同時帶來了選票與征募，但服兵役義務的普遍化要遠早于選舉權的普遍化。革命者堅持要取消專制主義，讓人民的代表參與制定法律，以憲政取代專制，并通過間接選舉選出行政官員。而反革命分子則提醒道，不久前在原則上是絕對的權力，實際上受到多種風俗習慣、多種中間團體的特殊利益以及不成文法的限制。法國大革命（也可能是所有的革命）在觀念上革新了國家，但它同時也使國家變得年輕了。

社會主義者們重新采用了部分反革命的論點。在消除了人與人之間地位上的不平等之后，人與人之間只剩下了一種區別，即經濟上的差別。貴族們已經失去了政治地位和威信，而且他們在相當大的程度上也失去了其社會地位賴以存在的經濟基礎，即土地的所有權。但是，在平等的借口下，資產階級壟斷了國家的財富。換言之，一小撮特權者取代了另一小撮特權者。而人民從中又得到了哪些好處呢？此外，某些社會主義者在批評個人主義方面傾向于和反革命分子一致。他們同樣滿懷恐懼地描述著個人今后將置身于其中的弱肉強食的世界。在這一世界中，個人將迷失在數以百萬計的其他個人中，人們將彼此爭斗，并同等地服從于市場的偶然性以及行情不可預測的起伏波動。由此，“組織”的口號取代或補充了“解放”的口號，即通過集體有意識地組織經濟生活，使得弱者免遭強者的擺布，窮人免遭富人的利己主義的傷害，并使經濟本身避免出現混亂的狀態。但是，與在舊法國向資產階級社會的轉變中顯示出來的辯證法相同的辯證法，會在從資本主義向社會主義的過渡中重新出現，而且還會有所加劇。

對托拉斯以及生產資料過度集中在私人手中的現象的揭露，是左派偏愛的主題之一。左派自稱代表著人民，并對暴君予以抨擊。在左派看來，托拉斯的老板不啻是現代的領主，他們主宰著普通人的命運，并與公眾利益作對。左翼黨派所采用的解決方法并不是解散托拉斯，而是轉為由國家來控制某些工業部門或某些大型企業。讓我們暫時把這樣一種經典的反對意見放在一邊：國有化不僅沒有消除，而且往往是加劇了經濟上的多種弊端。勞動者置身其中的技術官僚等級制，并沒有因為所有制方面的變化而出現改變。國營雷諾工廠的經理、法蘭西煤炭公司的經理同樣能夠向當權者提出有利于他們的企業的決定。誠然，國有化消除了人們曾指責的工業巨頭躲在背后施加的政治影響。但是，托拉斯領導人所喪失的行動手段卻重新出現在國家的統治者手中。后者的責任則往往會隨著生產資料占有者的逐漸減少而逐漸增大。當國家仍然民主的時候，它的控制力可能范圍廣而力度小。但當一個集團控制了國家的時候，它會為了自己的利益重建并實現經濟力量和政治力量的結合，而這種結合曾是左派對托拉斯進行抱怨的原因。

近現代生產機構包含著一種我們稱為技術官僚制的等級制度。居于這一等級制度上層的與其說是純粹的工程師或技術員，毋寧說是組織者或經理。在法國、英國或蘇聯都已在實行的國有化，并未使工人不再遭受其上司的擺布，也沒有使消費者免遭托拉斯的坑害。它們只是去除了股東、董事會成員與金融家，而這些人對企業管理的參與與其說是真實的，倒不如說是理論上的。他們只是憑借其財力，在名義上控制并影響著企業而已。在此我們無意對這種國有化的得失利弊進行總結，只是想指出，在國有化的情況中，左派的各種改革只是導致了特權者之間的力量配置的變動，它們既沒有提高窮人或弱者的地位，也沒有降低富人或強者的地位。

在西方社會，技術官僚等級制度僅局限于生產機構的一個部門。大量的中小企業仍繼續存在；農業亦保留著多種身分的從業人員（自耕農、農場主和佃農）；在分配或銷售系統中，則是巨人和矮子并列，前者如大型商場，后者如街角的乳品商。西方社會的結構極為復雜，其中有前資本主義時代貴族的后裔、世代相傳的富豪家族、私營企業主和擁有地產的農民等等。這些人維持著紛繁復雜的社會關系和獨立的群體。由此，數百萬的人得以在國家機構的管理之外生活。技術官僚等級制度的推廣意味著這種復雜性的消除。任何個人都不再服從于另一個獨特的個體，而是所有的人均要服從于國家。左派力圖把個人從直接的束縛中解放出來，但它很可能最終使人屈從于公共管理機構的束縛，這種束縛雖然在法律上不那么直接，但事實上卻無所不在。然而，國家對社會管理的面越廣，……相對獨立的群體之間和平競爭的目標就更少。一旦整個社會如同一個巨大的企業，處在其頂端的人必然會變得漠視下層群眾的意見（不管是贊同還是反對的意見），事實難道不是如此嗎？

隨著這種演變，傳統關系的殘余和地方共同體顯然更像是一種阻礙個人被巨大的行政權力這一工業文明所產生的怪物吞噬的障礙，而不是民主的制動器。由此開始，隨著時光的消逝而被削弱和消除的各種歷史上的等級制度，也似乎不再是舊的不公正行為的維護者，而更像是一種能抑制專制傾向的事物。為了反對這種不公開的專制，保守主義成了自由主義的同盟者。如果傳統留下來的制動器失靈，那么，就沒有任何事物能夠再阻止極權國家的出現。

由此，將解放作為歸宿的樂觀主義的歷史描述被一種悲觀主義的歷史描述所取代。根據后一種描述，奴役人類的靈魂與肉體的極權主義將是一種以取消國家為開始，以取消所有個人或團體的自治為終點的運動。蘇聯的經驗助長了19世紀的有識之士已經初步具有的這種悲觀主義。托克維爾曾經非常明確地指出，如果代議制被群眾的急躁情緒所推翻，如果源于貴族的自由意識趨于衰弱，民主的不可阻擋的沖勁究竟會產生何種后果。一些歷史學家，如雅各布·布克哈特和歐內斯特·勒南，他們對年代較近時期的專制政治的恐懼，要遠遠大于對人與人之間的和平共處的期望。

我們不想順從上述兩種觀點中的任何一種觀點。技術或經濟結構的不可避免的轉變和國家權力的擴展，既不意味著解放，也不意味著奴役。所有的解放都會具有一種產生新型奴役的危險。左派的神話制造的僅僅是這樣一種幻象，即朝著一種幸福的目標發展的歷史運動積累了每一代人的成就。由于有了社會主義，資產階級建立的名義上的自由被賦予了真實的自由。事實上，歷史是辯證的——此處的“辯證”并不具有法共如今所賦予該詞的嚴格意義。各種政治體制并不是矛盾對立的，人們并非一定要通過決裂或暴力才能使一種政體轉變為另一種政體。然而，在每一種政體內部，都把其他政體視為懸掛在人們頭上的威脅。因而，相同的制度會改變其意義。為了反對財閥，人們會倡導普選制或國家權力；而為了反對到處蔓延的專家統治，人們則會竭力維護地方或專業的自主。

在一個特定的政體內，重要的是在難以調和的要求之間達成合理的妥協。我們不妨以人們在爭取收入平等方面所做的努力為例來說明這一點。在資本主義制度中，稅收充當了減少貧富差距的工具。只要直接稅公平地分攤與征收，只要人均收入達到足夠高的水平，這一工具就不會失去效力。但是，從某一點開始（這個點的位置在不同的國家會有所不同），稅收會引起隱瞞和造假；并造成自發的儲蓄日趨減少。因此，人們應當接受某種與競爭原則本身不可分離的不平等的措施。此外，遺產稅雖然能加速巨額財產的分散，但它沒有從根本上消滅巨額財產。人們并不會無節制地向著收入平等的方向發展。

在因遭到現實的抵制而失望之后，左派人士會倡導一種完全計劃化的經濟。但是，在這樣的社會中，會產生出另一種不平等。在理論上，計劃經濟的主管者們能夠在所有他們認為合適的范圍內減少收入的不平等。那么，在他們看來，符合集體利益、符合他們自身利益的范圍又是什么呢？不管是經驗上的還是心理上的可能性都不會得出有利于平等事業的答案。計劃經濟的主管為了鼓勵人們努力工作亦實行了差額工資制。對此，人們無法苛責他們。左派只是在自己處于反對派的地位、資本家負責財富的生產時才倡導平等。一旦他們上臺執政，他們必然也會把最大限度地生產的需要與對平等的關心調和起來。至于計劃經濟的主管者們，他們很可能比其資本主義的前任更加高估自己在服務中付出的代價。

除非集體資源出現史無前例的增長，每一種體制都只容忍某種程度的經濟平等。人們可能消滅一種與某種經濟運行方式聯系在一起的不平等，但他們又會自動地重建另一種不平等。收入平等化的界限不僅由社會物質的重力和人的利己主義所勾畫，而且也由多種集體和道德的要求所勾勒，后者與對不平等的抗議一樣合乎情理。獎賞最積極、最有才能者，同樣也是公正的。或許，這樣做對生產的增長還是必不可少的[4](#_4_180)。在一個像英國這樣的國家里，絕對平等不可能保證維持并豐富著文化的少數人擁有創造性存在的各種條件[5](#_5_172)。

左派倡導的以及幾乎整個輿論都贊同的社會立法，從現在起包含著一種負債，因為它們不可能在不損害其他同樣正當的利益的情況下無限制地擴展。例如，在法國，其費用源于工資稅的家庭津貼有利于家庭中的父輩或老年人，卻有損年輕人和單身者，即最具有生產能力的人的利益。左派就肯定會比關心加速經濟進步更多地去關心避免苦難嗎？

在這種情況中，共產黨人不屬于左派。但是，在一個人們為生活水平的問題所困擾的時代里，非共產黨的左派也應當像不久前的資本家一樣，去關心如何促進社會產品的增加。這種有期限的增加符合集體利益，同樣也符合個人的利益。此外，社會物質雖經得起理想的意愿的擺布，但其矛盾也在不同的口號如“按需分配”與“按勞分配”之間顯示出來。

在英國，與間接稅結合在一起的食品津貼導致了家庭內部的不同開銷之間的一次再分配。根據1950年4月1日的《經濟學家》雜志所引用的統計資料，年收入低于500英鎊的四口之家平均每周可獲得57先令的津貼，但同時得為各種稅收和社會公益事業費用支付67.8先令。尤其是，他們得支付31.4先令的煙酒稅。若是這樣的話，社會立法政策和稅收政策可能會否定自身。在1955年國家開支與稅收減少的意義將可能與50年前完全相反。“單向”在政治上是一種巨大的幻象，而“孤獨臆想”（le monoidéisme）則是災難的原因。

左派人士所犯下的錯誤是為某些機制要求一種只屬于觀念的威望：集體所有制或充分就業的方式，必須根據其效力，而不是其信奉者的道德影響來進行判斷。左派還錯誤地想像出一種虛構的連續性，好像將來總是比過去更美好，好像主張變革的黨始終有理由去反對保守者，人們可以把遺產當成成果，并且只需要去關注新的征服。

不管是傳統的政體、資產階級的政體還是社會主義的政體，均沒有始終保證思想自由與人類團結。惟一的左派，總是忠誠于自己的左派，是那些使人想起博愛，即愛，而不是自由或平等的人。

### 思想與現實

在西方國家中，我們為了便于分析而加以區別的左右對立的不同含義會程度不等地表現出來。所有地方的左派都保留著某種反抗舊制度的斗爭的特點；所有地方的左派都以對社會立法、充分就業和生產資料的國有化的關注而給人留下深刻印象；所有地方的左派都向斯大林式的極權主義的嚴酷妥協；在所有的地方，議會行動的緩慢進展與群眾的急躁都可能會導致政治價值觀念與社會價值觀念之間的分離。但是，在這些意義錯綜復雜地交織在一起的國家和那些只有一種意義在支配著論爭及其戰線的形成的國家之間，存在著巨大的差別。在這兩類國家中，英國屬于后者，而法國則屬于前者。

英國無需怎么努力就成功地使法西斯主義變得荒謬可笑。威廉·喬伊斯[6](#_6_166)在事件進程的推動下，不得不在歸附與背叛兩者之間做出抉擇（他選擇了背叛）。工會組織的領導人們深信他們屬于民族共同體，深信他們能夠在既不否定傳統又不與憲政的連續性決裂的情況下改善工人的狀況。至于共產黨，雖然它沒有能夠在下議院占得一個席位，卻通過滲透在工會組織中占據了某些重要職位。盡管它擁有在知識分子中頗有地位的黨員或同情者，但并未在政治界或新聞界中起重要的作用。“左傾的”周刊雖具有一定的影響，但它們卻慷慨地把人民陣線或蘇聯化的好處讓給了別人——歐洲大陸的或亞洲的左派，因為它們不打算為古老的英國去要求這些東西。

在缺少法西斯黨等的情況下，關于觀念的討論往往與實際沖突聯系在一起。例如，在社會層面上，在平等的要求與繼承過去的社會等級之間出現了沖突；在經濟方面，集體主義傾向（集體財產、充分就業、控制）與對市場經濟的偏愛之間出現了沖突。一方面是平等主義與保守主義之間的對立，另一方面是社會主義與自由主義之間的對立。保守黨希望在達到一定程度后停止對收入的再分配，而工黨，至少是新費邊派的知識分子卻希望走得更遠。保守黨廢除了工黨從大戰時期接受過來的控制機構，而工黨則希望，在重新上臺執政時能夠部分地恢復這些機構。

若不是兩黨政治而是三黨政治，形勢會顯得更為明朗。托利黨的自由主義會引起爭執。在屬于溫和左派（這是我們在法國采用的稱呼）的人當中，信奉理性和改革的人大多厭惡把選票投給傾向于國家干涉主義的社會主義者。不信奉英國國教的左派的思想沒有與社會主義左派的思想融合，它在議會中仍沒有議席。

作為政治力量的自由黨的消失，其原因部分歸結于歷史狀況（勞合·喬治在第一次世界大戰后的危機），部分歸結于選舉體制無情地去除了第三黨。但是，自由黨仍然具有一種歷史意義。基本的自由主義——對個人自由的尊重與和平的統治方式——不再為某一黨所壟斷，因為它已成為所有人的財產。當人們不再質疑宗教異端或政治分歧的權利時，非英國國教主義也失去了其作用，因為它已贏得了勝利。源于一種世俗化基督教主義的英國左派的道德鼓動，從此之后以工黨提出或負責的社會改良為目標和表現。在某種意義上，19世紀的左派已經取得了過于全面的勝利，以至自由主義不再為它所獨占。在另一種意義上，19世紀的左派又被多種事件所超越，以至工黨在今天似乎成了非特權者的要求的代言人。

工黨在1945年贏得了一次連他們自己也感到震驚的勝利。在五年的時間里，工黨自由地根據自己的意愿來制定法律，并廣泛地使用了這一權利。由此，1950年時的英國一下子與1900年或1850年時的英國截然不同。英國的收入不平等現象在半個世紀前在西方國家中表現得最為突出，而今卻變得比歐洲大陸國家還要輕微。曾作為個人首創精神之鄉的英國，從此之后提供了社會立法方面的近乎完美的模式。如果免費醫療服務也被引入法國，那我們就可從中看到理論和制度上的思想證據。一些工業企業實行了國有化，農業市場得到了組織協調。但是，不管工黨已取得的成就有多大，英國仍然還是英國。無產階級的生活條件與勞動條件雖得到了改善，但并沒有深刻的變化。在印度頗為幸運，而在近東卻不太走運的工黨外交，在本質上與保守黨政府的外交并無不同。難道社會主義僅僅是如此嗎？

對于上述兩黨，人們均可以提出一些問題或進行思考。就工黨而言，尤其是在知識分子當中，人們會對該做什么進行思忖。就保守黨而言，人們已對它恢復了信心，相信古老的英國，如同在19世紀一樣，不用流血，不用犧牲幾百年已經取得的成果，就可引入歐洲大陸革命的基本成果。

《新編費邊主義文叢》[7](#_7_164)表明，工黨今后的斗爭更多的是反對富裕，而不是反對貧困。人們希望消除那種使個人無需工作就可生活下去的財產集中，還希望擴大國營企業，以便使減少工資方面的差別成為可能。只要私營企業還在經濟領域中占絕大多數的地位，私營企業就會保持高工資的水平。如果國家給國營企業負責人的薪酬明顯低于大型私營企業負責人的薪酬，那么國家就會失去其最優秀的仆人。如果人們已完成了對舊的統治階級的消滅，那么，人們也只有在保留英國社會的情況下減少貴族的特征。

這種研究屬于一種學說的正常發展。一旦實現了其綱領的絕大部分內容，工黨就會思忖，現階段究竟應當著眼于鞏固還是著眼于新的前進。溫和派雖沒有公開地表態，但它會接受鞏固現狀的論點，并同意與開明的保守黨人匯合，后者同樣也提出了經濟問題和歷史意義的問題。當充分就業時期工會組織能自由地與雇主們進行談判時，如何才能避免通貨膨脹呢？如何才能維持經濟的彈性和企業家的積極性呢？如何才能限制或減少賦稅呢？何處能夠找到可投資于前景不明的企業的資本呢？簡而言之，一個自由的社會如何才能成功地吸收某種社會主義的藥方，并在既不會妨礙有才能者晉升又不會減緩整個集體發展的情況下，保障所有人的安全呢？

以下兩類人之間的對話并非不可能：對工黨改革的不足感到失望的人與害怕改革繼續推進的人；要求減少不平等、擴大集體財產的人與關注如何激發干勁和獎賞勞動成果的人；信任“有形的控制”的人和希望恢復市場機制作用的人。統治階級已經心甘情愿地同意犧牲自己的部分財富和權力。它雖保留了一種貴族風格，但卻繼續在尋求與那些體現“未來的一代”的人的協調。右派也許不怎么喜歡左派所承認的新英國。但出于明智或伴隨著狂熱，所有的人都會接受它。當溫斯頓·丘吉爾在公共集會上闡釋《通往奴役之路》時，把蓋世太保與統制經濟扯在一起。他的這一說法嚇唬不了任何人，只能使許多他的選民發笑。不過，也許人們在幾十年或幾百年后會把他這番今日看上去是為競選服務的話當成帶有預言性的真理。在英國，政治思想是與現實同時代的。至于法國的政治思想，人們卻不可能這樣說。

在當今法國，意識形態的混亂與左右對立可能產生的各種各樣的含義的混淆有關，而這種混淆很大程度上又可歸因于事實。在法國，前工業社會的結構比英國或斯堪的那維亞類型的國家保留得更好。舊制度與大革命的沖突也與自由主義和工黨主義的沖突一樣現實。但是，思想預先支用了未來，并在法國人遠未享受到技術的好處時，就已經揭露了技術文明的各種危險。

法國西部各省仍然被保守主義與進步黨之間的沖突所支配著。保守主義與宗教相聯系，而進步黨則是世俗的、理性主義的，同時具有平等傾向。右派多為天主教徒，并與特權密不可分，而左派的代表多為專業的政治家以及中小資產階級。如同法國中部與南部某些地區的共產黨一樣，西部省份的社會黨人似乎繼承了激進黨人。

法國其他省份的狀況與不發達國家的狀況極其相似。在盧瓦爾省南部，某些工業化程度極低、農業經營方式落后的地區還保留著一種個人主義的結構。那里的人往往把選票投給當地的顯貴和中等資產階級。在那里，有不少民主左翼聯盟和獨立派的候選人當選為議員，共產黨候選人亦有不少人當選。之所以如此，既有左翼傳統的因素，又有經濟發展緩慢的因素。

工業省份與大都市構成了第三種類型。從1948年至1951年，法蘭西人民聯盟和共產黨人在那里贏得了大多數登記選民。社會黨人面對共產黨人的競爭難以招架，而人民共和黨卻因為法蘭西人民聯盟或溫和派而失去了絕大多數選民。

社會結構的異質性在黨派的異質性中得到了反映。根據一次問卷調查的答復來判斷，共產黨選民大多數贊同英國由工黨左派提出的主張。但是，如果許多共產黨選民確實是連自己都未意識到的“貝文主義者”，那么，這一事實與其說需要一種解釋，倒不如說它提供了一種解釋。為什么法國的選民會陷入英國、德國或比利時的選民們避開的混亂中呢？西部、不發達地區和現代城市這三種結構的并列至少給這種解釋開了個頭。

由于比新教國家具有更多的可能性，法國的共產主義自稱是資產階級的理性主義革命的繼承人。它在經濟不大具有活力的地區吸收了一批支持者。這些地區往往向來就是先進輿論較有影響的地區，之所以如此，可歸結于那些與導致共產主義在非洲或亞洲成功的原因相似的原因：它煽動了佃農、自耕農和地主之間的沖突；它夸大了地位最低的弱勢群體的要求；它開發利用了經濟蕭條所引起的不滿。最后，在法國的工業地區，共產黨的追隨者主要來自工人階級，而工人階級之所以會被革命黨所誘惑，乃是因為改良主義工會和社會黨的失敗。而這種失敗則又至少可歸因于經濟落后省份生產率的持續低下，以及最有活力的省份前資本主義因素的抵制。

同樣的社會異質性說明了黨的發展的局限。盡管共產黨有數以百萬計的選民，但在經濟發展較為落后的農村，仍有非常多的自耕農或小資產階級仇視共產黨，以至共產黨這一“不滿者的黨”無法贏得大多數人的支持。而由于所有階級過于堅決地具有維持一種生活風格的愿望，則又使共產黨在工業文明省份獲得的選票無法超過三分之一。

與共產黨一樣，并且也出于同樣的原因，法蘭西人民聯盟選民的構成也相當復雜。在舊制度與大革命、教會與世俗學校之間的斗爭仍始終被人當作話題的地區，法蘭西人民聯盟的成員會在很大程度上與反動派或溫和派的選民混淆在一起，而法蘭西人民聯盟亦可借此從古典右派和人民共和黨那里拉一些選民過來。在法國北方的一些城市，法蘭西人民聯盟的選民則又屬于另一種不同的類型。他們在今天時而與社會主義左派匯合，時而與人民共和黨匯合，時而又與激進派或溫和派匯合。反共產主義與傳統民族主義的結合使人想起所謂的“右翼的革命政黨”的意識形態，它們力圖一方面從左派那里借用其社會價值觀念，另一方面則從右派那里借用其政治價值觀念。

社會黨以及人民共和黨的一部分曾在第二次世界大戰剛結束不久夢想構建一種類似于英國工黨主義的政策，但是，他們卻被其潛在的支持者所遺棄。這一失敗不能僅歸咎于領導無方，而是因為教會和革命的斗爭中的“過去”仍舊非常強地存在于現實當中；共產主義和一種先進的社會主義的結合很能取悅廣大勞動者；而對已經習慣的生活方式的眷戀則又往往使小資產階級倒向保守主義。“法國式的工黨主義”注定無法走出夢幻的世界。

世界上沒有一個地方像法國那樣讓左右對立具有這么高的地位，也沒有一個地方像法國那樣讓左右對立的含義如此模糊不清，因為連法國的保守主義也以意識形態來表現自己。人們喜歡想像，法國在其偉大的時代曾經存在過整個世紀都為之而戰的惟一的主題。左派通過想像，沉溺于一種單線型的歷史，在這一歷史中，圣喬治最終將戰勝毒龍。但是，那些既不愿承認右派又不愿承認左派的人，有時也通過想像把自己置身于一個理性化的社會。在這一社會中，計劃經濟的管理者固然可能會去除悲慘遭遇，但也會同時去除幻想和自由。在法國，政治思想往往帶有懷舊或烏托邦的色彩。

法國的政治行動同樣也傾向于脫離現實。在法國實行的社會保障計劃處于領先地位，商業機構則落后于工業發展。在工業化過程中照搬外國模式的一些國家所犯的錯誤正在等待著法國。在進口機器或用外國工廠的模式建立工廠的時候，人們可能會把工程師計算出來的技術選擇與根據社會環境不同而變化多端的經濟選擇混為一談。現代稅收制度只有在納稅人、立法者和管理者皆屬于同一（觀念）世界的時候才會具有效果。例如，對于那些沒有會計的農業、商業或手工業企業，也許任何稅收制度都不可能完全成功地發揮作用。

在法國，人們喜歡謾罵資本主義。但是，值得被罵的資本家又在哪里呢？難道是某些重大工廠或商業網絡的創始人或雪鐵龍、米什蘭、布薩克的后人？難道是里昂或諾爾的企業主家族，抑或是天主教徒甚至是農民？難道是工業部門的高級管理人員、國營與私營企業的經理？難道是大的商業銀行（其中有的商業銀行已由國家所控制）？難道是中小企業的負責人（他們當中有的人經營得當，其他人則只是人為地繼續存在而已）？馬克思筆下的資本主義、華爾街或殖民事務中的資本主義為謾罵提供了一個比法國這種形式多變、到處擴散的資本主義更好的目標。在后一種資本主義中，如果人們把候選人也算入正式的資產階級成員，那么，這種資產階級所包含的遠不是國民中的少數。

在法國，人們亦完全可以對反資本主義的左派或凱恩斯式和反馬爾薩斯式的左派進行界定，但這必須有一個條件，即不能把自己束縛在左右對立的程式或馬克思主義的程式當中，承認具有現實性的爭論的多樣性，承認構成現代社會的結構的多樣性，承認所由產生的問題和必要的行動方式的多樣性。歷史意義揭示了這種多樣性，而意識形態則掩蓋了這種多樣性，即便是當它裹著歷史哲學的華麗外衣時亦是如此。

\*\*\*

使左派受到激勵的是三種雖不必然矛盾，但往往會有分歧的觀念：自由、組織、平等。“自由”意味著反對政權的專橫，贊同個人的安全；“組織”則是為了以一種合理的秩序取代傳統的自發的秩序，或是取代個人積極性的無序狀態；“平等”則是指反對源于出身和財富的特權。

鼓吹“組織”的左派多少會變得“專制”，因為主張自由的政府行動遲緩，且因為多種利益或偏見的抵制受到抑制。鼓吹“組織”的左派如果不是民族主義的，那也是“民族”的，因為只有國家能夠實現它的綱領。鼓吹“組織”的左派有時也是“帝國主義的”，因為計劃經濟的推行者們渴望擁有無限的空間和資源。鼓吹“自由”的左派會起來反對社會主義，因為它不可能不觀察到國家權力的膨脹和專斷的回歸，雖然此時的專斷是官僚機構和不知其名的專斷。鼓吹“自由”的左派在反對民族社會主義的過程中，會堅持抑制國際主義的理想，這種國際主義不要求通過軍隊去取得某種信仰的勝利。至于鼓吹“平等”的左派、他們似乎被判定要不斷地去反對富人，反對強者，而后者有時是互相對立的，有時又是混在一起的。那么，究竟誰是真正的左派、永恒的左派呢？

也許，像《精神》雜志的編輯們那樣的左傾分子無心地給我們提供了這一問題的答案。他們為“美國的左派”出了一期專號，并老老實實地指出，在大西洋彼岸，很難捕捉到能與這一歐洲術語相吻合的現實事物。美國社會沒有經歷過類似的反對舊制度的斗爭。它也沒有工人黨或社會黨。傳統的兩黨制壓制了進步主義的或社會主義的第三黨的企圖。美國憲法或經濟制度的原則沒有被人認為有嚴重的問題。其政治爭論更多的是技術之爭，而不是意識形態之爭。

從這些事實出發，我們可以推理出兩種方式。或者是，我們可以用該刊的一位美國撰稿人的方式說道，“如果社會主義意味著改善弱勢階級的生活條件和確保社會公正，那么，美國始終是一個社會主義國家”（羅斯）[8](#_8_164)。或者我們也可以憑借歐洲社會主義的優點去期望美國“建立一個工黨，因為這是美國社會一切變革的首要條件”，同時宣布，在美國“實現社會主義”是“世界的當務之急”[9](#_9_156)。顯然，法國的編輯們傾向于后一種說法。產業工會聯合會的傾向于社會主義的工人在工會的層面上，屬于“新左派”。一個歐洲風格的工人黨，將是惟一能夠達到左派的各種目標的政黨。各種手段、工人黨或計劃化，已變成了基本的價值觀念。

但是，在提出這種不由自主的偏見的證據之后，《精神》雜志的一位編輯在該作出結論時卻突然遺忘了知識分子的因循守舊：“應當思忖的是，在不再存在動蕩不安的地方，人們是否還能夠談及左派……因為至少在我們法國人眼里，左派人士是那些始終不認為其國家的政策有理的人，而且他知道，并不存在能確保自己在未來是公正的神秘保證。左派人士還是對殖民遠征進行抗議的人。他還無法接受暴行，即便這種暴行是針對敵人的或出于報復的亦是如此。”[10](#_10_154)“……在這種人類關切被壓迫者和受難者的簡單情感，即昔日促成一些歐洲人和美國人為捍衛薩科和范齊蒂奮起反抗的情感逐漸衰退的地方，人們還能夠用‘左派’來美化自己嗎？”[11](#_11_150)

如果只有敵視一切正統性和能感受到一切苦難的人才是左派，那么，為什么只有美國沒有這種左派？認為蘇聯始終正確的共產黨人是左派嗎？那些為亞洲、非洲的所有人民，卻不為波蘭或東德的人民爭取自由的人是左派嗎？歷史上的左派的語言或許在當代會博得喝彩，然而，當憐憫本身只具有惟一的意義的時候，永恒的左派的精神實際上已經死亡。

## 第二章　革命的神話

左派的神話隱含著“進步”的理念，并暗示著不斷運動的觀念。大革命的神話具有一種既互補又對立的意義：它使得人們期待著突破人世間正常的進展方式。在我看來，它的產生亦同樣源于對過去的思考。回顧過去，那些在我們看來似乎是大革命先驅者的人，他們雖然通過傳播一種與舊制度的思想方式不可調和的思想方式為大革命作了準備，但他們既沒有宣告，同時也并不希望舊的世界像末日降臨般地覆滅。他們當中幾乎所有的人，雖然在理論上激進大膽，但在行動上，則表現出了與充當王室顧問或立法者的讓—雅克·盧梭一樣的審慎。他們大多具有“樂觀主義”的傾向，認為一旦擺脫傳統、偏見與狂熱，一旦使人們得到啟蒙，社會的自然秩序就會實現。從1791年或1792年開始，大革命被其同時代的人包括“哲學家們”視為一場災難。但在事過境遷后，人們最終卻不再覺得它是一場災難，而只記得它是一個壯烈的事件。

在追隨“進步黨”的人當中，一些人力求忘掉恐怖統治、專制暴政、戰事不斷以及所有可溯源至“攻克巴士底獄”或“聯盟節”等光輝壯烈日子的血淋淋的事件。在他們看來，平民之間的各種相互殘殺、軍事的勝利與失敗，實際上只是大革命的偶然的伴隨物。解放思想、解放人類以及建立理性社會的熱望，雖然曾遭受君主派或教會反動勢力的阻礙，但只要在需要的時候有限度地使用暴力，這些熱望就可以繼續發揮作用。

與之相反，另一些人則強調奪取政權和顛覆。他們信仰暴力，認為惟有暴力才能塑造未來。誠然，革命神話的追隨者們往往贊同一種與改良主義者相同的價值體系，并期待著相同的目標——一種和平的、自由解放的、受理性支配的社會。然而，他們同時卻又認為，人類只有通過普羅米修斯式的行為，才能實現自己的天職，控制自己的命運。換言之，這種普羅米修斯式的行為無論是在目的還是在手段上都是必不可少的。

革命值得人們如此頌揚嗎？對革命進行思考的人并不是那些從事革命的人。發動革命的人如果不是被流放或監禁，亦很少能活著看到革命結束。如果沒有人認清革命的成果來自群體對群體的爭斗，革命真的能夠成為主宰自身命運的人類的象征嗎？

### 革命的含義

在社會學的通用語中，革命指的是通過暴力快速地以一個政權取代另一個政權。如果我們接受這一界定，勢必就得擯棄該詞某些會導致含糊不清或混淆難辨的用法。在“工業革命”這樣的表述中，“革命”讓人想到的只是深刻、迅速的變革。當人們提及工黨革命時，他們是想用此詞強調1945—1950年間執政的英國工黨政府完成的改革的重要性。不管這種重要性是真實的，還是夸大的，這些改革既不急劇，亦未違反憲法。換言之，它們并沒有構成一種在性質上堪與1789—1797年發生在法國或1917—1921年間發生在俄國的事件相提并論的歷史現象。“革命的”這一形容詞在用于形容雅各賓派或布爾什維克派的成就時，其含義與用來形容工黨的成就時并不相同，故此，工黨的成就從本質上來看，并不是“革命的”。

即便我們擯棄該詞的各種錯誤的用法，它仍然會存在某些含糊之處。任何概念都不可能精確地與事實相對應。因為前者的界限是嚴格地劃定的，而后者的界限則是不穩定的。我們可以列舉一些個案以表明這種躊躇是可以理解的。德國納粹黨的上臺過程是合法的，其暴力行動亦得到了國家的授權。難道人們可以無視這一過渡階段的合法特征，僅憑政府組成人員以及制度特征方面出現的變化極為突然，就將這一轉變稱為革命嗎？還可舉另一極端的例子。南美諸共和國的軍事政變（pronunciamentos）雖然以一名官員取代另一名官員（更嚴格地說以一位軍人取代一位平民或以一位平民取代一位軍人），但領導階級與政府模式并沒有真正地更換，我們能夠稱它們為革命嗎？就其在合法性方面所造成的混亂而言，它缺少憲政上的決裂。就其突然的更迭而言，不管這種更迭有沒有伴隨著流血斗爭，不管當事人如何從宮殿中的新貴淪為獄中的囚徒，它缺少制度方面的變化。

就這些問題提出獨斷論的答案并不重要。“定義”無所謂真實還是虛假，它的存在或多或少是為了有用或便利。“革命”并不存在一種恒久不變的本質，但其概念可有利于我們去理解某些現象，并使我們在思考這些現象時更加明白。

在我們看來，用“政變”（coup d'Etat）一詞指稱下述兩種現象是合乎情理的。其一是掌權者用非法的手段宣布改變憲法（如1851年時的拿破侖三世）；其二是一伙武裝人員控制了國家。在后一種現象中，若這些人的行動（不管流血與否）導致了另一個政體的另一個統治階級的上臺，則應該另當別論。革命并非僅僅意味著“你走開，我來坐這里”。相反，盡管希特勒是合法地被興登堡總統任命為政府總理的，但其上臺仍然是“革命的”。希特勒對暴力的運用是在上臺之后而非之前。不過，可以肯定的是，這一革命現象仍缺少一些法律上的特征。以社會學的觀點來看，革命現象的基本特征是：一小部分人通過無情地鏟除對手獲取政權，創設新的政體，并夢想著改變整個民族的面貌。

有關“革命”一詞的咬文嚼字的辯論本身并沒有什么意義，但有關此詞的討論卻能顯示論戰的實質。記得1933年我在柏林時，那里的法國人最喜歡爭論的題目是，到底有沒有發生一場“革命”。人們沒有適當地思忖，是否只要有了合法的外衣或偽裝，就不能將其與克倫威爾或列寧的先例相提并論。一如我在德國哲學學會的一位同事在1938年所做的那樣，這些在柏林的法國人明確地認為，“革命”這一高貴的術語不能用來指稱像發生于1933年的德國的事件那樣的平淡無奇的事件。然而，在確定是否是革命時，除了領導人、統治階級、憲法和意識形態的變動，人們還能要求什么呢？

對于這樣的一個問題，1933年時在柏林的法國人會如何來回答呢？一些人將會答道，1月30日的任命[12](#_12_146)的合法性以及沒有出現街頭騷亂，乃是第三帝國的建立與1792年法蘭西第一共和國以及1917年共產主義政權在俄國的建立之間的根本差別。然而，說到底，人們究竟是把它們當成同一類型的兩種現象來看待，還是把它們當成兩種不同類型的現象來對待，實際上無關宏旨。

另一些人之所以否認納粹主義在進行革命，乃是因為在他們看來，納粹主義是“反革命的”。人們只有在涉及下述情況時才有權利采用“反革命”的說法：舊制度復辟；前朝的政要重新上臺；今日的革命者所帶來的恰恰是昨日的革命者所消除的觀念或制度。然而在此之外，還有許多次要的情況。因此，“反革命”從未全然地意味著“復辟”。另外，所有的革命亦始終全盤地否定過去的革命，并由此表現出某些反革命的特征。但是，無論是法西斯主義還是納粹主義，它們都并不完全是，或并不從本質上是反革命的。它們重新采用了保守派的某些用語，尤其是采用了后者用來反對1789年大革命的思想的那些論點。然而，納粹主義抨擊基督教的宗教傳統，抨擊貴族的以及資產階級自由主義的社會傳統，鼓吹“德意志信仰”、大眾動員和領袖原則，而后者確實具有一種革命的意義。納粹主義并未表示要回到過去，它在與過去決裂方面所表現出來的激烈程度堪與其他激進學說等量齊觀。

的確，當人們說到大革命，當人們尋思著某些突發、暴力的奪權行為是否值得被送入供奉著1789年大革命、1830年的光榮三日以及1917年的“震撼世界的十天”的殿堂時，他們或多或少會自覺地援引以下兩種觀點。其一，人們在不可勝數的國家中觀察到的這種或那種革命，不管有沒有流血，是不是平淡無奇，或者是否令人失望，它們只有在符合左翼的意識形態，即人道主義、自由主義和平等主義的意識形態的條件下，才可能劃入革命的范疇；其二，革命只有在達到顛倒現存財產關系這一結果的條件下，才稱得上圓滿完成。但從歷史的角度來看，這兩種觀念純粹是偏見。

政體的任何急劇、粗暴的變化都會導致一些人發財，而另一些人破產——兩者皆同樣不公正，它還加速了財富與精英的流動。不過，它并非一定得引入一種新的財產權的概念。根據馬克思主義的觀點，取消生產工具的私有制構成了革命的基本現象。但是，無論是在過去還是現在，君主制或共和制的崩潰，以及國家被一小撮活躍分子所征服，皆往往無法與法律準則的混亂相吻合。

認為暴力與左派的價值觀念不可分離，可謂是無稽之談。但若把它倒過來說，即說左派價值觀念與暴力不可分離，則會更加接近實際情況。革命的政權通常都是專制的政權。它在行使權力時不受法律的約束。它表達的是一小撮人的意愿。它不會，也不可能會關心其他民眾的利益。專制的階段持續的時間有長有短，這取決于局勢。但是，人們不可能省略這一階段，或更確切地說，若人們能夠避開專制的話，其進行的是改良，而非革命。通過暴力奪取與行使政權，必須以談判或妥協無法解決的沖突為前提，換言之，必須以民主程序的失敗為前提。“革命”與“民主”是兩個相斥的概念。

由是言之，根據原則對革命無論是進行譴責還是頌揚，同樣地不合情理。人既然是人，團體既然是團體，他們就注定會捍衛自己的利益，就注定會成為現實的奴隸。人們還很少能夠自我犧牲，即便這種犧牲可以保障未來。此外，人們與其說是勇敢果斷地選擇一個黨派，毋寧說更多地是在反抗與讓步之間猶疑不決。例如，路易十六與其說是在統帥軍隊方面取得了成功，倒不如說他是在引導極端保皇派或妥協派方面取得了成功。由此可見，革命在一系列社會中或許仍然是不可或缺的。統治階級經常會背叛它應當負責的社會群體，并拒絕了解新時代的要求。日本明治維新時代的改革家們，還有土耳其的凱末爾·阿塔圖爾克為了革新社會政治秩序，曾趕走了日趨沒落的統治階級。但如果他們沒有消滅其對手，如果他們沒有借助武力強制性地規定一種大多數國人或許會抵制的觀念，他們就不可能在如此短的時間里完成他們的事業。為了革新自己的國家而拋棄傳統與法制的統治者并非個個都是暴君。俄國的彼得大帝、日本的明治天皇在從事其堪與凱末爾·阿塔圖爾克，甚至在某種程度上與布爾什維克相提并論的任務時，他們是合法的君主。

國家的癱瘓、精英集團的衰退以及制度的過時，有時是不可避免的。而訴諸一小部分人的暴力，有時亦是恰當的。有理智的人，尤其是左派人士，當他們面臨著治療還是動手術、改良還是革命的抉擇時，注定會選擇前者。在他們看來，革命的暴力有時可能是與其理想相符合的變革的伴隨物或必要的條件，但他們不可能把革命暴力本身視為善行。

訴諸專制統治的行為有時會得到原諒。這一經驗也表明，在政權的不穩定與社會秩序的轉變之間存在著分離的現象。19世紀的法國所經歷的革命要多于英國，但它在經濟發展方面卻慢于英國。一個世紀前，普雷沃—帕拉多爾（Prévost-Paradol）曾經這樣感嘆道：不管在什么時候，法國人都能使自己得到革命的奢侈享受，卻沒有能力實現與最美好的思想相符的各種改革。今天，“革命”一詞風行，看來這個國家會重蹈當年的覆轍。

與之相反，美國在將近兩百年的時間里一直未讓憲政受到損壞。借助于時間的力量，美國逐漸地賦予其憲法一種近乎神圣的威望。然而，美國社會始終處在不停的、迅速的轉變之中。經濟的發展與社會的融合都被納入了憲政的架構之中，而這一架構亦因此未受到搖撼，由此，這一原以農業立國的國家，在法制未受到破壞的情況下，成為世界上最強大的工業大國。

殖民地的文明或許得服從其他的法則，這些法則源于那些歷史悠久、地理封閉的文明。盡管如此，憲政的動蕩不穩仍然是“有病”的征兆，而非“健康”的征兆。在民眾起義或政變中，一些政體成了犧牲品。但是它們的失敗并不表明它們就是“惡德”（vices moraux）的化身——它們往往比勝利者的政治制度更為人道，而只表明它們犯了政治錯誤。它們要么沒有能夠給反對派以出路；要么摧毀了保守派的抵抗；要么為平息不滿分子的不滿與滿足野心分子的政治野心而開始了敏感的改革。像英國或美國那樣的政體，在歷史加速發展后仍安然無恙。這就表明，最理想的政體既是堅定的，同時又是有彈性的。它們是通過革新傳統來拯救傳統。

一位“先進的”知識分子肯定會承認，南美國家的層出不窮的政變既是一種危機的征兆，又是一種對進步精神的諷刺。他也有可能會承認（雖然并非情愿），英國或美國始自18世紀的憲政方面的持續性，乃是運氣使然。而且他也會樂于承認，法西斯主義或納粹主義的掌權證明了相同的手段——暴力與一黨專政——就其本身而言并非好的東西，但是可用來實現極端目標。最后，他還會堅決地認為，真正的革命，其希望或愿望并非是以一個政權去取代另一個政權，而是推翻所有的政權，或至少使所有的政權更人性化。

不幸的是，歷史的經驗無法提供符合某些所謂馬克思主義者所預言或人道主義者所希望的“革命”的例子。一些取得成功的革命皆已屬于已經被定位的類型：第一次俄國革命，即二月革命，標志著一個王朝的崩潰。這個王朝在革命發生之前，由于傳統的專制主義與思想進步之間的矛盾，同時也由于沙皇的無能和沒完沒了的戰爭，已經搖搖欲墜，不堪一擊；第二次俄國革命，即十月革命，則由一小部分人奪取了政權。這些人思想堅定，擁有武器，并利用了國家的失控和人民的和平愿望。人數不多的工人階級尤其在第二次俄國革命中起了重要的作用。在內戰中，農民對反革命分子的仇視可能具有決定性的意義。在中國，其共產黨隊伍中最重要的部分并不是由人數相對更少的工人階級提供的。該黨的根子是在農村。它在農村招募戰士，在農村為其勝利進行準備。人數要多于產業工人的知識分子則為中國共產黨提供了干部。一系列社會階級依次傳遞著火炬，這樣的場面只會出現在供兒童翻看的歷史圖片中。

馬克思當年所設想的革命尚未發生。不管是生產力的發展，還是工人階級的成熟，都沒有導致資本主義被意識到其使命的勞動者所推翻。所謂的無產階級革命，如同過去的所有革命一樣，只是由一個精英集團通過暴力取代另一個精英集團。這樣的革命并未呈現出任何非同尋常的特征，能使人借此歡呼“史前史的結束”。

### 革命的威望

在法國，法國大革命屬于整個民族的遺產。法國人之所以喜歡“革命”這一字眼，乃是因為他們沉迷于這樣的幻想：延長或再現往昔的榮耀。

作家弗朗索瓦·莫里亞克在回顧第二次世界大戰結束后不久發生并失敗的“基督教與社會主義革命”時，對“證據”或“確切”之類的要求似乎未加理會。誠然，他的表述使人動情，并促使人們去回憶或夢想；但里面的內容卻完全難以確定。

即便是完善的改革亦只能改變某些事物，而革命似乎能夠改變一切，因為人們并不了解革命將會改變的東西。對于在政治領域尋求消遣、信仰的對象或投機的題材的知識分子來說，改革使人厭倦，而革命卻令人激動。前者庸常乏味，后者卻詩意盎然；前者是政府官員的工作，而后者則是人民起來反抗剝削者的行動。革命會中止日常的秩序，并使人相信，最終一切都是可能的。1944年的“半革命”（la semi-révolution）給那些作為擁護者而經歷它的人留下的是對那個充滿希望的時代的懷舊之情。人們惋惜充滿激情的夢想；并對是否去批評它感到猶豫。導致他們失望的是“他者”（les autres），即某些相關人物、一些偶然事件、蘇聯或美國。

法國人醉心于思想觀念，對政治制度卻漠不關心；熱衷于毫不留情地批評政客們的私生活，卻拒斥在政治方面進行理性的思考。更有甚者，法國人是口頭上的革命派，行動上的保守派。然而，革命神話并非僅局限于法國及其知識分子。在我看來，革命神話受惠于多種威望，而這些威望又往往是假借的而非真實的。它首先受惠于美學的現代主義（le modernisme esthétique）的威望。藝術家揭露庸俗的人，而馬克思主義者則揭露資產階級。他們可能自以為會在反對共同敵人的共同戰斗中團結一致。藝術上的先鋒派與政治上的先鋒派有時會夢想為了共同的解放而進行共同的冒險。

事實上，在19世紀，這兩種先鋒派的結合并非比其分離更為頻繁。沒有一種重要的文學流派曾如此密切地與政治上的左派聯系在一起。雨果在步入老年且聲望正隆時最終成了民主政治的正式代言人。但在此之前，他曾頌揚過已被廢除的舊事物。而且，他從來不是“革命家”（就此詞的現代含義而言）。在最偉大的作家中，有的是反動派，如巴爾扎克；有的是徹頭徹尾的保守派，如福樓拜。“被詛咒的詩人”絲毫不是革命者。與學院派相對抗的印象派畫家們，幾乎沒有考慮到對社會秩序進行譴責，并且也未想到為參加革命的人畫“和平鴿”。

就社會主義者而言，不管是理論家，還是活動分子，他們始終沒有贊同過文學或藝術上的先鋒派的價值體系。萊昂·勃魯姆在數年的時間里，或許在其一生當中，把波爾多—里什（Porto-Riche）視為當代最偉大的作家之一。在《白色評論》這一“先鋒”的文學雜志的撰稿人中，勃魯姆可謂是惟一的投向革命黨的人。科學社會主義的創始人在藝術領域里偏愛的是古典風格。

依我之見，正是在第一次世界大戰結束后不久，兩種先鋒派結成了聯盟。在德國，超現實主義就是這方面的象征。在法國，文學咖啡館、實驗戲劇則與極左派，尤其是經常與布爾什維克主義結合在一起。人們用同一種聲音揭露藝術上的俗套、道德上的循規蹈矩和金錢的專制。基督教的秩序與資本主義秩序，同樣都成了他們的敵人。然而，這種聯合并未持續很久。

俄國革命爆發之后，現代派的建筑師在新古典風格的復興中成了犧牲品。我現在還清楚地記得，讓—理夏爾·布洛赫（Jean Richard Bloch）曾以改宗般的誠意宣稱，雖然在建筑中重新采用巨柱確實標志著一種藝術上的倒退，但它肯定是一種辯證的進步。在蘇聯，文學或藝術領域最杰出的先鋒分子在1939年前就已經被淘汰。繪畫得向五十年前的法國藝術家沙龍的標準看齊，而音樂家們則得一而再、再而三地表示效忠或做自我批評。1935年前，人們為其在電影、詩歌或導演方面表現出來的大膽而頌揚蘇聯。但在今天，當西方人審視現代藝術的英雄們，包括那些因不被大眾理解而處境悲慘的藝術家時，卻在革命的祖國蘇聯發現了一個反動的正統派的策源地。

在蘇聯之外，阿拉貢從超現實主義轉向共產主義。他不僅成了最守紀律的黨的積極分子，而且還以無動于衷的態度做好了“指責”或“頌揚”法國軍隊的準備。而布勒東則仍然忠于他年輕時的理想以及總體革命。通過歸依學院派與資產階級價值觀念，蘇聯消除了思想解放與一黨專政之間的模糊界限。但是，這兩種表面上看似乎對立的“反動的”事物是在什么樣的歷史運動中摻合在一起的呢？作家被迫處于孤獨狀態或結成小團體。而畫家則要么得想辦法入黨，要么就得設法不理睬社會主義的現實主義。

兩種先鋒派的結盟源于一種誤會和各種各樣特殊的局勢。出于對循規蹈矩的恐懼，藝術家們與所有反叛性的黨聚合在一起。然而，征服者往往很少成為勝利的受益者。在動亂中產生的新社會的統治階級渴望穩定與受到尊重。它喜歡有巨柱的建筑，不管這是真的古典主義還是偽古典主義。人們在維多利亞時代的資產階級的低級趣味與當今蘇維埃資產階級的低級趣味之間可覺察到某些相似之處，即它們都為其物質上的成就感到自豪。開創了初級工業化階段的那代資本家或經理需要堅實的家具和壯觀的建筑物的外觀。而斯大林的性格也說明了蘇聯為何要采取極端蒙昧主義的形式。

蘇聯在今后的幾年或幾十年中或許將會追求開拓巴黎的學院中學術研究自由的那種道路。它暫時也會揭露希特勒曾斥責過的頹廢、腐朽的藝術。富熱隆（Fougeron）的例子可能具有名副其實的新意：出于對所蒙受的政治上的恩典的感動，一位先鋒派的藝術家竭力想創造一種符合其信仰的學院派。

“道德上的不妥協主義”的威望亦產生于同樣的誤會之中。一些生活放縱的學界人士覺得自己與極左派的行動關系密切；而社會主義的活動分子則拒斥資產階級的偽善。在19世紀末，一切極端自由主義的概念，如自由戀愛、墮胎權等，曾在政治上先進的人士中流行。一對戀人通常會認為公證結婚并不是一件多么光彩的事，而“伴侶”一詞似乎比“妻子”或“夫人”叫得更響，因為后者從很遠的地方就可感覺到它們的資產階級氣息。

“我們已改變了所有的一切”。婚姻、家庭的美德在革命的祖國受到了頌揚。雖然離婚與墮胎在某些特定的情況下仍然合法，但官方的宣傳中卻反對這些行為，并號召個人應當讓自己的肉體享受或情欲服從于高于自身的利益，即社會本身的利益。而傳統主義者們所要求的亦不過如此。

歷史學家曾多次指出，革命者像清教徒或雅各賓派一樣偏愛美德。這種偏愛構成了樂觀主義的革命者用自己的純潔性去要求他人的革命者的特性。布爾什維克分子也往往斥責腐化墮落分子。在他們看來，放蕩的人是值得懷疑的。這并非因為后者無視被人們普遍接受的規則，而是因為他沉溺于腐化墮落之中，同時還因為他在無足輕重的活動中耗費了過多的時間與精力。

家庭的復興是一種完全不同的現象。它標志著曾因革命的困擾而一度消失的日常生活的復歸。家庭制度通常經受得住國家或社會動亂的考驗。舊秩序的崩潰當然會使它有所動搖，但只要新秩序穩定下來，只要獲勝的精英集團對自己和未來充滿信心，家庭制度就會隨之恢復原狀。當然，決裂有時也會留下解放的遺產。在歐洲，家庭的專制結構在某種程度上歷史地與國家的專制結構存在密切聯系。促使公民的普選權得到承認的哲學與促使公民的幸福權得到承認的哲學是相同的。而在中國，不管共產主義在那里的前途如何，持續了許多世紀的大家庭將不復存在，而婦女的解放也多半會隨之發生。

對傳統道德觀念的批判，在政治上的先鋒派與文學上的先鋒派結盟的過程中充當了紐帶。無神論似乎把反抗的玄學與革命的政治結合了起來。此外，在我看來，后者還受惠于一種虛名：人們錯誤地把它當成人道主義的必然結果。

馬克思主義的發展始于對宗教的批判，而馬克思批判宗教的觀點則又取自費爾巴哈。人之所以異化，乃是因為他把自己渴望的完美形象投射到上帝身上。上帝并不是人類的創造者，它本身只是想像出來的偶像。人若生活在塵世中，他們就一定會把將自己已經構想好的以及尚未構想出來的美好形象變為現實，作為目標。對宗教的批判導致了對社會的批判。那么，為什么這種批判具有終將導向革命的必然性呢？

“革命”與“行動”的本質不能混為一談，前者僅僅是后者的一種方式或形態（modalité）。事實上，所有的行動都是對既定事物的否定。在這一意義上，改良與革命亦可等量齊觀。1789年的法國大革命給黑格爾提示了一項主題，而革命的神話即由這一主題與其他主題一起構成。該主題就是：為理性服務的暴力。然而，除非人們贊同階級之間的斗爭本身就具有一種價值，否則，排除各種殘余勢力以及建立一個符合思想準則的國家的努力，并不需要突然性的決裂或內戰。革命既不具有必然性，也不是一種“天命”，它只是一種手段。

在馬克思主義各派中，人們可以發現“革命”的三種互相抵觸的概念。其一是布朗基主義的概念，這指的是政權被一個小的武裝團體所奪取，后者一旦成為國家的主宰，就會改變各種社會政治制度；其二是進化論的概念，即認為未來社會應當在現存社會中醞釀成熟，直至最后的、救助性的危機出現；其三是“不斷革命”的概念，即無產階級政黨不斷加大對資產階級政黨施加的壓力，一方面利用后者贊同的各種改革去侵蝕資本主義秩序，另一方面則為社會主義的勝利與上臺做準備。這三種概念均以暴力的必然性為前提，但第二種，即最不符合馬克思本人的性格卻最符合馬克思主義社會學的那種概念，將決裂的環節推遲至一個仍未確定的將來。

在任何時期，一個被具體考察的社會都會顯示出不同時代以及不同風格的因素，這些因素一看就是難以調和的。君主制、議會、工會、免費醫療服務、征兵、全國煤炭協會、皇家海軍等等，在當代英國共同存在著。如果歷史上的制度與我們賦予它們的本質相吻合，那么，為了從一種制度轉向另一種制度，革命似乎將無法避免。從不完善的資本主義到準社會主義（un socialisme approximatif），從貴族與資產階級的議會制到由工黨與群眾政黨的代表組成的代表大會制，這一轉變在理論上并不要求人類互相殘殺。起決定作用的乃是局勢。

歷史的人道主義——即人們通過政治體制和帝國的更替來“尋找”自己——只有在下述情況下才會導致革命崇拜：教條式地混淆各種永久的愿望與某種行動方式。除非階級斗爭為實現它在歷史中的作用而必須讓尸骨成堆，否則，方式方法的選擇并不取決于哲學思考，而是取決于經驗與智慧。那么，整個人類的和好難道注定要以某一階級的勝利為出發點嗎？

馬克思曾通過歷史辯證法的中介，從“無神論”轉向“革命論”。許多絲毫不想了解辯證法的知識分子之所以也想從無神論轉向革命論，并非是因為革命給人以使人類和好或解決歷史之謎的希望，而是因為它摧毀了一個平庸的或可憎的世界。文學的先鋒派與政治的先鋒派之所以相互聯合，主要是因為他們都憎恨既存的秩序或失序的局面。換言之，革命受惠于“反抗的威望”。

“反抗”這一詞語，就像“虛無主義”一詞一樣，頗為流行。人們熱衷于使用該詞，卻對它究竟意味著什么不甚了了。人們思忖著，是否大多數作家都不贊同安德烈·馬爾羅的格言：“思想最根本的尊嚴就存在于對生活的指責之中，所有實際上想把世界理想化的思想，一旦不再是一種希望，便毫無價值。”在20世紀，譴責這一世界肯定比美化這一世界更容易。

從形而上學的角度來看，“反抗”否認上帝的存在，而上帝的存在是宗教或唯靈論根據傳統賦予價值觀念或道德的基礎。“反抗”同時還揭示了“世界”與“生活”的荒誕性。從歷史的角度來看，“反抗”對“如是的”社會或現存社會進行了譴責。“如是的”社會經常會通向現存的社會，但兩者都沒有不可避免地通向革命，或通向企圖代表革命事業的價值觀念。

那些揭示毫無意義的宇宙強加給人的命運的人有時會與革命者匯合，這是因為義憤或仇恨壓倒了所有其他的思考，同時還因為惟有“摧毀”才有可能在有限的范圍內撫慰絕望的意義。但是，同樣完全符合邏輯的是，他也可能會消除樂觀主義者們傳播的幻想。在他看來，那些頑固地與人類不幸的社會癥狀作斗爭以至無法了解人類所處的困境的樂觀主義者已是無可救藥了。有些反叛者認為，行動純粹就是行動，它不為其他的目的存在，而只是為了自身，因此，它可以作為毫無目標的命運的結果；另一些人則認為，行動只是一種毫無價值的游戲，它表明人類企圖掩飾自身空虛的處境。當今取得勝利的革命黨對克爾凱郭爾、尼采或卡夫卡的繼承人頗為蔑視，認為從他們身上可以看到，資產階級不能不因上帝的死亡而深感悲痛，因為它會從中意識到自己的死亡。只有革命者，而不是反叛者，掌握著歷史性的未來（l'avenir historique）的超驗性與意義。

誠然，反叛者們也起來反抗現存秩序。他們在大部分社會禁忌或社會規范中看到的只是俗套或偽善。但是，他們中的某些人同樣接受他們所處的社會環境所接受的流行價值觀念，而另一些人則雖起來反抗他們的時代，卻并未起來反抗上帝或命運。俄國的虛無主義者們在19世紀中葉，實際上以唯物主義和利己主義的名義，與資產階級和社會主義的運動匯合在一起。尼采與貝爾納諾，一個宣告了上帝的死亡，另一個則是堅定的信徒，但他們卻都是名副其實的不妥協主義者。兩人均拒斥民主制、社會主義和大眾的政治制度（不過，出發點卻有所不同，前者以一種預測到的未來為名，而后者則援引舊制度的理想主義形象）。兩人都仇視或漠不關心生活水平的提高、小資產階級的普遍化和技術的進步。他們還懼怕選舉實踐或議會實踐所散發的庸俗、卑劣氣息。貝爾納諾還大罵不信教的國家，認為它們是瞎說亂沖的巨獸。

自各種法西斯主義失敗以來，大多數反叛的知識分子以及所有的革命知識分子都表現出了一種無可指責的妥協主義。他們沒有與他們所譴責的社會的價值觀念決裂。在阿爾及利亞的法國移殖民、在突尼斯的科西嘉的官員并不尊重當地的土著，也不信奉種族平等。在法國，即便是一個右派知識分子，也不怎么敢詳述殖民主義的哲學。而蘇聯知識分子亦不敢詳述集中營的理論。希特勒、墨索里尼或佛朗哥的追隨者們之所以招人痛恨，乃是因為他們拒絕拜倒在現代思想、民主制、人與人、階級與階級或種族與種族之間的平等、經濟進步、人道主義與和平主義面前。1950年時的革命者們有時也讓人感到害怕，但他們從未引起公憤。

今天，沒有一位基督徒，即使是反動的基督徒，敢說或者敢想他不在乎群眾的生活水平。在所謂的左翼基督教徒中，敢于顯示其勇氣或自由的人要少于贊同盡可能地吸收非信教者中流行的思想的人。在有限的范圍內，“進步主義的”基督徒認為，政體的改變或人類物質境遇的改善對于傳播基督教的真理是必不可少的。西蒙娜·韋依宣揚的理念并不是左翼的，而是“不妥協主義的”，它使人想起那些人們已不再習慣于去傾聽的真理。

在當今法國，人們將很難發現兩種像“舊制度”的哲學和“理性主義”的哲學那樣互不相容的哲學。時下彼此相斗的人們——除了法西斯主義的殘余分子——只不過是對立的兄弟而已。社會主義重新采用了資產階級時代的主導性思想：控制各種自然的力量，首先關注所有人的舒適與安全、拒斥種族和國家之間的不平等、信教自由。蘇聯社會可能在深處隱含著一套與西方的價值體系相悖的價值體系：這兩個世界公開地指責對方違背了他們共同的價值觀念。關于財產制度與計劃化的爭論所注意的與其說是“目的”，毋寧說是“手段”。

無論是反叛者還是虛無主義者均對現代世界進行指責，前者說它成了它想要是的樣子，后者則說它沒有，忠實于自己。目前，虛無主義者在人數上要多于前者。不過，最為激烈的論戰并非爆發于這兩者之間。而是爆發于在某些基本問題上觀點一致的知識分子之間。卷入論戰的知識分子若要刺激對方，根本不需要在“目標”問題上針鋒相對，只要表明其在對“革命”這一神圣詞語的理解上不同于對方就足夠了。

### 反叛與革命

1952年8月《現代》雜志第82期發表的阿爾貝·加繆、讓—保羅·薩特和弗朗西斯·尚松之間交流的信件或文章立即變成一場著名的爭論。我們不打算在此評判這場爭論的是是非非、孰優孰劣，而只是希望了解在冷戰爆發后的第七個年頭里，革命神話在這些重要作家的意識中處于何種狀態。

爭論雙方的形而上學立場是相近的。上帝已經死亡，天地萬物未賦予人類命運任何意義。勿庸置疑，薩特在《存在與虛無》中對人類處境的分析與加繆在《西緒弗斯神話》或《鼠疫》中的相關分析并不相同（嚴格地說，這些書是無法互相比較的），但是，一種共同的追求真實的愿望、對幻想或偽裝的拒斥、與世界的對抗以及一種積極的斯多葛主義，卻以全然不同的方式表現了出來。薩特對最新問題的看法與加繆的相關看法并不一定是互相沖突的。

當他們對某些事物表示肯定或否定（后者出現的次數比前者要多）時，往往顯示出相似的價值觀念。他們兩人都是人道主義者，都希望減輕人們的苦難、解放被壓迫者。他們都與殖民主義、法西斯主義和資本主義進行斗爭。在涉及西班牙、阿爾及利亞或越南問題時，加繆從未承認他犯有任何褻瀆進步主義的“罪行”。當佛朗哥統治的西班牙加入聯合國教科文組織時，加繆曾寫過一封令人欽佩的抗議信。而當蘇聯或捷克斯洛伐克加入該組織時，他卻保持緘默。在本質上，加繆同樣屬于思想正統的左派。

除非其思想在《存在與虛無》出版后已發生了深刻的變化，薩特并未把歷史解釋為“精神的變異”（le devenir de l'esprit）。他不會賦予革命——不管是什么革命——一種本體論的意義。無階級的社會既無法解開我們的命運之謎，也無法調和本質與存在，人與人之間的矛盾。薩特的存在主義擯棄了對歷史的總體性（la totalité historique）的信仰。在薩特看來，每個人都會把自己投入歷史之中，并冒著犯錯誤的危險去選擇其計劃和同伴。對于這樣一些觀點，加繆將會毫不猶豫地附和。

那么，他們兩人又為何會決裂呢？究其原因，似乎可溯源至這樣一個獨特的問題，在西方世界，圍繞著對這一問題的不同看法，曾導致兄弟鬩墻，同志分手，朋友反目。這一問題就是：對蘇聯與共產主義應當采取何種態度？如果兩個對話者一個已加入了列寧、斯大林或馬林科夫的黨，而另一個則拒絕加入，那么，這場對話就不會顯得既如此激烈又如此感人。因為非共產黨員們完全可以用其他的方式說明他們為何拒絕加入共產黨，有的人可以稱自己是非共產黨員，而有的人則可自稱是反共產主義者；有的人同時譴責列寧和斯大林，而有的人則只對斯大林持嚴厲的態度。

在論戰發生時，薩特還沒有進行他的維也納之行，并且也沒有進行他的莫斯科之行。他還可以寫道：“如果我是一艘潛水艇，是一個秘密成員，是一個不光彩的同情者，何以他們恨的是我而不是您呢？但是，我們不要去吹噓我們引起的仇恨吧，我坦率地對您說，我為這種敵視感到深深的遺憾，有時候我甚至對他們對您表示的巨大的冷淡感到嫉妒。”[13](#_13_142)他絲毫沒有否認蘇維埃制度的專制，沒有否認集中營的存在。薩特的“革命民主同盟的時期”，即他拒斥兩大陣營、力圖走出第三條道路的時期剛剛過去不久。在揭露殖民壓迫與“佛朗哥主義”的恥辱方面，加繆絲毫不比薩特含蓄和遜色。這兩個同樣不依附于任何黨派的人到處譴責在他們看來值得譴責的東西。那么，這兩人的不同之處又在哪里呢？如用平常的語言來說的話，其答案是：加繆寧愿選擇西方，而薩特寧愿選擇東方。而若用高深的語言來說的話，則是，薩特在政治思想的層面上指責加繆在向“棄權”的方向后退：“您譴責歐洲的無產者，因為他們沒有[14](#_14_138)公開地表示反對蘇聯人，但您也譴責歐洲政府，因為他們將要接納西班牙進入聯合國教科文組織。在這種情況下，我看您只有一條出路：加拉帕戈斯群島。”[15](#_15_138)應當承認，不偏不倚的愿望以及嚴厲地揭露不公正行為的愿望在兩大世界中均不缺乏，但這些愿望并未產生純粹政治性的行動。加繆不是個政治家，薩特也同樣如此，兩人都通過筆桿子發揮作用。那么，在革命民主同盟解體之后，可取代加拉帕戈斯群島的其他出路是什么呢？薩特的答復是：“相反，我認為，幫助那邊的奴隸的惟一途徑是站在這里的奴隸一邊。”

這種推理與1933年至1934年間法國的反動分子或和平主義分子的推理如出一轍。當時，后者曾指責左派人士多次舉行支持被迫害的猶太人的示威游行和公開集會。他們說道：“你們應該‘只掃自家門前雪，莫管他人瓦上霜’。幫助第三帝國的受害者的最佳方式就是減輕危機、殖民主義或帝國主義的受害者的苦難。”事實上，這種推理是錯誤的。無論是第三帝國，還是蘇聯，它們都沒有徹底地對外部世界的輿論無動于衷。世界上的猶太人組織的抗議活動可能會有助于減少反猶太復國主義和反世界主義運動的聲勢。在鐵幕的另一邊，當猶太人重新受到迫害時，當局打的就是反猶太復國主義和反世界主義的旗號。在歐洲或亞洲展開的反對美國實行種族隔離的宣傳，也有助于那些致力于改善美國黑人的處境，以及致力于把美國憲法賦予的平等權利交給黑人的人。

讓我們暫且把這兩種態度的實際后果擱在一邊，并回到下述問題，即為何一種表面上看極為細致的差別會煽起如此強烈的激情？薩特與加繆都既不是共產黨員，又不是“大西洋主義論者”。他們兩人都承認在兩大陣營中均存在著罪惡。但加繆希望揭露兩大陣營各自的罪惡，而薩特卻希望，在不否認東方陣營的現實的情況下，只揭露西方陣營的罪惡。人的差別是細微的，這勿庸置疑。但是，這一細微差別卻涉及到了一種哲學。

加繆要揭露的并非僅僅是蘇聯現實中的某一方面。在他看來，它的制度是由一種哲學所煽動和辯護的完完全全的專制統治。他指責革命者否定所有永恒的價值，否定所有超越階級斗爭、超越時代變遷的道德。他控告他們為他們所認定的一種絕對的“善”，為一種其概念就是矛盾的或無論怎么說也與存在主義難以調和的“歷史的終結”，而犧牲活生生的人。有人不否認集中營，也有人揭露集中營，如果后者不賦予他的揭露以與革命“計劃”決裂的意義，而前者拒絕與他并未參與的“計劃”決裂，那么，這一切都無關宏旨。

在《反叛者》一書當中，加繆分析了從黑格爾經由馬克思到列寧的意識形態的演化，以及在馬克思的著作中包含的某些預言和事件的進程之間的差距。這一分析并沒有什么新意，人們輕而易舉地就可在別處看到它。但是，這一分析在某些地方卻是難以被人非議的。加繆的這本書，還有他的《致〈現代〉雜志主編的信》均容易受到責難。在書中，論據的主線消失于一連串拙劣的相關研究之中，而行文的風格與道德主義的腔調則使得哲學的嚴謹幾乎無法表現出來。那封信則企圖把存在主義者包含在某些過于簡單的交替物中。（薩特巧妙地回答道，馬克思主義并未在“預言論”或“方法論”中耗盡，它也具有一種哲學。）可不論怎樣，加繆仍然提出了一些薩特和尚松難以答復的具有關鍵性的問題。

他問道，你們到底認不認為蘇聯的政體意味著革命的“計劃”的實現？

然而，弗朗西斯·尚松的回答既是明確的，又是含糊不清的：“我之所以未對斯大林主義明確表態，原因并非是主觀上的矛盾，而是一種實際困難，在我看來，這種實際困難似乎可這樣來表示：遍布于全世界的斯大林主義運動，對我們來說，并不是一種真正的革命運動，它只不過自以為是革命運動罷了。它集結了絕大多數無產者，這在法國表現得尤其突出。所以，我們既反對它，同時又支持它。前者是因為我們不贊同它的各種方式，后者是因為我們不知道是否真正的革命并非一種純粹的空想；或者說，我們不知道在能夠建立某種更人道的社會秩序之前，革命事業是否首先得經歷這一過程；此外，我們也不知道，這一革命事業的缺陷與它的完全毀滅究竟哪個更為可取。”[16](#_16_138)人們并沒有看到加繆曾表示希望“這一事業完全毀滅”（假定這一提法有意義的話）。這種承認自己心中無數的做法是值得稱贊的，但它出現在一個“介入”的哲學家身上則是令人驚訝的。歷史中的行動要求人們在尚且一無所知的情況下就作出決定，或至少是，人們在作出決定時，要更多地采取肯定的語氣，而不是說自己不了解情況。在20世紀中葉，所有的行動都必須以在對待蘇聯事業的問題上持何種立場為前提。回避這一立場問題，就是回避歷史存在的制約，即便是人們訴求于“歷史”亦同樣如此。

加繆寫道：為奪取政權、集體化、恐怖統治以及以革命的名義建立的極權國家辯護的惟一理由，也許是確信要服從于必然性，以及確信要加快實現“歷史的目的”。然而，存在主義者們會既不認同這種必然性，也不相信這種“歷史的目的”。對于加繆的觀點，薩特回答道：“歷史有意義嗎？您問，歷史有一種目的嗎？對我來說，這個問題是沒有意義的，因為它離開了創造它的人之外，歷史只是一個抽象的、僵死的觀念，不能說它有目的或沒有目的。問題不在于認識它的目的，而在于給予它一種目的。……人們不會討論是否有超越歷史的價值，人們只是注意到，如果有的話，這些價值是通過人的活動表現的，而人的活動的最根本的特點就是其歷史性。……而馬克思從未說過歷史有一個目的，它怎么會有呢？正如說有朝一日人沒有了目標。他只是談論過史前時期的目的，即是說一種于歷史內部可實現的目標，像其他目標一樣可以超越的目標。”這樣的回答不太符合誠實討論的規則，對此，想必薩特比別人知道得更清楚。沒有人會懷疑我們通過自己的行動賦予“歷史”一種意義，但是，如果我們不能夠確定普遍的價值觀念或者無法理解整體，那么又如何選擇這一意義呢？任何決定，如果它沒有參照永恒的規范與歷史整體性的話，它就只能是隨意的，同時它還會造成人與人或階級與階級之間的戰爭。而且，甚至在戰爭結束之后，我們仍無法在交戰雙方之間作出決斷。

黑格爾曾肯定過在概念的辯證法與帝國和政體的遞嬗之間存在著“相似性”。馬克思也曾宣告以無產階級的社會作為歷史之謎的答案。在本體論的層面上，薩特無法也不愿意重新采用與“絕對精神”聯系在一起的“歷史的目的”的概念。但是在政治層面上，他卻重新引入了一個與之相等的概念。然而，如果社會主義革命是史前歷史的終結，那么，它就必須呈現出一種完全不同于過去的固有的創造性，必須在時代的變遷中顯示出一種決裂，同時還得顯示出社會的轉變。

薩特聲稱，在“預定論”和“方法論”之間，他從馬克思主義那里借用了某些純哲學的真理。這些出現在青年馬克思的文本中的真理，在我看來，主要是對形式上的民主制的批判、對異化的分析，以及對推翻資本主義秩序的緊迫性的肯定。這種哲學潛在地包含著“預言論”：無產階級革命將與過去的一切革命存在本質上的區別，只有它才可能使社會人道化。這種預言論的巧妙的版本，就像其寄希望于企業的集中化與群眾貧困化的普通版本一樣，并未被19世紀的各種事件所駁倒。但它仍然是抽象的、形式化和不確定的。比如，一個政黨奪取了政權就標志著史前時代的結束，這究竟有何意義呢？

加繆通常以淺顯的語言來概述其思想，故此，他的思想或許缺乏新意。就它引起《現代》雜志惱怒的一些觀點來看，加繆的思想顯得平庸但又合情合理。如果說“反叛”顯示了與不幸者的休戚與共，顯示了它對于值得憐憫的人們來說絕對必要，那么，斯大林式的革命者實際上就背叛了反叛的精神。……

從這些判斷中，人們無法得出任何行動的規則。但是，對歷史狂熱主義（le fanatisme historique）的批判卻可以鼓勵我們依照多種不同的局勢，并根據可能性與經驗去作出選擇。斯堪的納維亞的社會主義并不是一種放之四海而皆準的模式，而且它也沒有以此自命。像“無產階級的使命”、“異化的消除”、“革命”這樣的概念無疑充分表現出了這種企圖。令我個人感到擔憂的是，當人們為自己在20世紀的世界中定位時，這些概念仍然在起著同樣大的作用。

在法國之外，甚至在巴黎的圣日耳曼—德普雷（Saint-Germain-des-Prés）[17](#_17_132)一帶以外的地區，這樣一種論戰將令人難以理解。在英國或美國，這種論戰的思想條件或社會條件均不存在。在那里，人們不會像我們討論標志著其科學階段的重要著作那樣，熱衷于討論馬克思的社會學或經濟學。人們對馬克思的哲學并不感興趣，不管是青年時期的哲學還是成熟時期的哲學，均是如此。此外，他們對馬克思的哲學在批判商品拜物教時表現出來的黑格爾主義的影響，以及在馬克思的其他文本和恩格斯的著述中反映出來的自然主義傾向，亦缺乏興趣。既然人們拒斥黑格爾主義，那么，關于蘇聯革命是否符合“革命”的標準的提問就完全失去了意義。一些革命者，在一種意識形態的名義下，建立了某種政體，我們已相當了解，因此并不希望它無限地擴張。這種拒斥并未迫使我們希望這一政體“完全地毀滅”，也未迫使我們與無產階級或被壓迫者的反叛進行斗爭。

支持一個真實的因而也是一個不完善的政體，使得我們與任何時代和任何國家都難以避免的一些不公正或殘暴的行徑聯系在了一起。真正的共產主義者是那些完全接受人們對他灌輸的蘇聯現實的人。而真正的西方人則是那些僅在西方文明能讓他保留批評的自由并讓他有機會去改善它的前提下才完全接受西方文明的人。一部分法國工人階級歸順法國共產黨的現象，深刻地影響了法國知識分子置身其中并從中作出抉擇的處境。一位起來反對麻木的德國與初級工業的暴行的青年哲學家在一百年前宣告的革命的預言論，會幫助我們理解形勢并理智地進行選擇嗎？夢想革命，它是一種變革法國的方式呢，還是一種逃避法國的方式？

### 法國的形勢是革命的嗎？

法國的知識分子，無論他是基督徒、社會主義者、戴高樂派分子、共產主義者還是存在主義者，都在說他們渴望革命。這是為什么呢？難道是因為他們對歷史的顫動比一般人要敏感，并由此感覺到大變動的時代到來了嗎？

在第二次世界大戰前的十年間，人們曾經提出過這一問題。但是很快，希特勒的威脅并不是禁止法國人再爭吵——大概沒有任何人或事阻止得了這種爭吵——而是通過暴力一下子就解決了他們的爭端。伴隨著解放而來的是一場“準革命”。對于這場革命，不管是其支持者還是反對者，都一致認為它是失敗的。1950年時，人們再次思忖著法國是否處在大爆發的前夜。當時，全國有近半數的選民不是支持共產黨，就是支持戴高樂，他們在理論上是敵視現存政體的。幾年之后，保守主義似乎并未因極端主義的愿望或好戰的言辭而動搖，相反，它卻因此而得以維持。

法國在1940年和1944年所經歷的是“偽革命”（pseudo-révolutions），其結果是復歸第三共和國的政治制度、人物和實踐。1940年的“潰敗”迫使議會在同年7月簽署了一項放棄權力的法案。一個成分繁雜的團體——其成員既有共和派的叛徒，又有右翼的空論家和渴望行動的年輕人——試圖引入一種專制的但不是極權的政體。“解放”使這一企圖終成泡影，并使另一個團體獲得了權柄。這一團體在人員組成和思想觀念上同樣也是五花八門的。該團體在反對維希政權時自稱繼承了共和制的合法性，但它時而把自己與第三共和國的最后一屆政府聯結在一起，時而又訴求抵抗運動中表現出來的民族的愿望。它還往往宣稱自己的根源與計劃是革命的：它的合法性并非建立在選舉的基礎之上，而是建立在一種神秘的代表制的基礎之上，即由某一個人來代表人民的意志；同時，它力圖革新國家，而不僅僅是恢復共和制。

導致革命衰竭的原因有三。其一是對附敵分子的整肅；其二是所謂的結構改革（即國有化運動，源于人民陣線綱領）；其三是某些法案的通過，如社會保障法，這些法案的通過延續了以往的演進過程，同時也不需要引起動亂。在憲法的條款與實踐方面，傳統——或更確切地說是不好的習慣——輕而易舉地戰勝了革新的愿望。第四共和國的議會和各個黨派既表現出它們惟恐失去其特權，又表現出它們對第三共和國時過強的行政權力的敵視。在1946年，各個黨派，尤其是三大政黨被人指控為主張大一統極權統治原則（monolithisme）。在1946年至1947年，激進派和溫和派對它們發起了攻勢，并且還從戴高樂將軍的深得人心與現政府因通貨膨脹和社會動亂而引起的不得人心中受益匪淺。今天，絕大多數黨派已不再像過去那樣主張“大一統極權統治”，并在絕大多數選舉中各自為政。時下，真正的病癥并非是“大一統極權統治”，而是黨派內部的紛爭。

從傳統來看，法國的議會民主制以行政權的軟弱為特征。議會不僅能夠代表民意，而且還能使政府更迭頻仍，結構松散。法國的潰敗與解放為推翻這種傳統創造了一個機會。當戴高樂將軍試圖創造第二個這樣的機會時，他失敗了。外在事件所允許的事情，卻被法國政府本身所不容。

人們可能會辯解道，法蘭西人民聯盟的失敗首先得歸結于策略上的錯誤。如果被人譽為“解放者”的戴高樂在1946年仍然在臺上執政并充當反對第一次憲法草案運動的領導人，如果他在辭職后的幾個月內，即在第一次全民公決前夕參加競選，勝利將屬于他。他將能夠強制性地規定一個與第二次全民公決所通過的憲法全然不同的憲法。也許在1947至1948年間的市鎮選舉結束之后，甚至在1951年6月的立法選舉結束之后，如果他同意與某些黨派或團體聯合，他即便不能取得絕對的權威，那也能組成新的政府，并引入改革。應當說，該組織在1952年的解體可歸因于一種非同一般的愚蠢。那么，該聯盟的主席[18](#_18_130)在內心深處是情愿遭到無可非議的失敗呢，還是情愿去獲取疑竇頗多的成功？他可能獲得的有限的權力只會使他的相關舉措顧此失彼，令人失望：不用承擔責任的抗議或許會留下更多的回憶。

一種誤會從一開始就對戴高樂的計劃產生了危害。對共產主義的恐懼一旦消除，大多數選民和活躍分子，甚至還有戴高樂派的議員，都會希望出現一個類似于雷蒙·普恩加萊政府的政府。領導者比其率領的部屬更野心勃勃。他們拒絕妥協，而后者則可能會予以贊同。

不管是哪些事件導致了1940年和1944年革命的失敗以及法蘭西人民聯盟的解體，保守力量的勝利均可作為其緣由。法國人是心存不滿，但他們沒有任何上街鬧事的欲望。從1946年到1948年，食物的短缺、通貨膨脹，再加上共產主義的發展，使不滿情緒進一步加劇。1949年以后，大部分老百姓渴望恢復已經習慣了的生活方式。大多數產業工人敵視拒絕提高他們的生活水平和拒絕他們的社會參與的政體。工人們的政治熱情以及某些工會領導人加入共產黨，在維持階級斗爭的氣氛方面起了一定的作用，但并未引起不可抗拒的暴動。

革命與其說產生于不滿，毋寧說產生于絕望或希望之中。法國所承受的外部壓力使得革命的爆發變得更不可能。在議會的角逐中，右翼從共產黨的選舉力量中獲得了好處。如果法共沒有屈從于莫斯科，如果它真誠地與社會黨合作，那么，人民陣線就可能使保守派的共和國不復存在。然而，從表面上看有點自相矛盾的是，這個保守派的共和國卻因為其憎惡的敵人而獲得了新生。

至少在不遠的將來，革命派可以在以下兩種策略中選擇其中的一種。其一是使勞動者擺脫共產主義的影響；其二是建立左翼的共同陣線（或民族陣線、人民陣線），將共產黨人與非共產黨人聯合起來。不過，這兩種策略都不太可能實施。法國共產黨的長處與社會黨的短處正好相稱。當社會黨喪失其動力以及工人群眾的支持時，共產黨卻成功地贏得了大部分無產階級成員的支持。兩種現象之間的關系與其說是因果關系，倒不如說是互相依存的關系。那么，該如何走出這種惡性循環呢？何種巨大的改革才能使數以百萬計的左翼選民擺脫他們曾寄予厚望的政黨呢？人們懷疑，是否一個精明強干的總理和一次經濟擴張就足以一下子改變局勢。至少，它還需要時間。

法國的保守主義在反對左派革命時受到了工人運動的“斯大林化”的庇護，在反對急于改革時受到了社會黨的弱點的庇護。迄今為止，它在對付自身的錯誤及其后果時則受到了“大西洋主義”的庇護。從1946年到1949年，美國的援助使法國得以在危機時期不必采取嚴厲的措施，一般來說，如果沒有外援的話，類似的措施非采取不可。與一種國際體系合為一體，不管它是否有必要，都會有遏制改革愿望的危險。

1946年，在許多觀察家（其中也包括我本人）看來，在法國所實行的議會制似乎格外地不適應冷戰和共產主義的挑戰，同時也不適應半統制經濟的要求。人們忘記了法國在世界上的處境。從馬其頓確立其霸權開始，人們就已不再為改善雅典的社會政治制度而操心。從政治的角度來看，在成為亞歷山大帝國或羅馬帝國的一部分之后，這個光榮的城市就不復存在了。

這種比較只是部分有效。美國既不具有組建其霸權的才智，也沒有因這方面的愿望而充滿生氣。在歐洲和非洲，法國保留的是純政治的責任。孟戴斯—弗朗斯先生的上臺以及在北非問題作出的重大決策，都發生于美國拒絕在印度支那幫助法國人之后。奠邊府的慘敗在議會加速了其負責人的敗落。

從1930年到1939年，人們怎么能夠不對當時統治法國的人的懦弱與愚昧感到氣憤呢？在戰爭前夕，生產水平仍然要比1929年時的水平低20%左右。法國的軍隊在1940年時幾乎是單獨在面對德國軍隊。在十年的時間里，由于一連串幾乎難以想像的錯誤，這些領導人導致了或遭受了我國經濟的衰落及我們的同盟體系的瓦解。

人們無法肯定，第四共和國的外交政策是否就優于第三共和國對付衰落時的外交政策。法國把自己最精銳的部隊投放到了印度支那。在這一地區，我們既不再有什么利益，也不再有什么行動的手段。在這場已持續多年的戰爭中，我們很可能會失敗，而不是取得勝利。

在歐洲，直至1950年，我們的外交一味地想使西德的復興步伐放慢卻沒有因勢利導地去鞏固局勢所要求的法德和解。但實際上，自從蘇聯在東歐實施蘇維埃化，這種復興就是不可避免和可以預見的。從舒曼計劃開始，我們的外交又走向了另一個極端。我們打算與聯邦德國、意大利和荷（蘭）比（利時）盧（森堡）建立一種共同的國家。六國聯邦成了我們的代表宣告的宏偉目標。那么，人們又該如何在不拆散法蘭西聯盟的情況下來實現這一計劃呢？法國，尤其是法國議會的大多數人會贊同聯邦主義者的這一計劃嗎？

有關和平或戰爭的重大決定并不是在凱道賽[19](#_19_131)做出。我國外交可能遭到的失敗不會再產生二十年前那樣的災難性后果。1939年前，法國人還有怨恨其領導人的共同的理由，因為他們還有一個明確的目標：在不喪失獨立的情況下避免戰爭。而在今天，就連最低限度的共識也已不復存在。在談到一個其疆界和政體都未確定的歐洲時，大多數人會表示贊同。但只要一涉及一個確定的歐洲，如六國聯邦或一個實行聯邦制或準聯邦制的歐洲時，法國人就會四分五裂。在此之前，在涉及聯邦德國的重整軍備、東歐的解放或在突尼斯和摩洛哥的改革時，法國人也同樣如此。法國人在緊要關頭會一致譴責政府無力確定一項政策。他們抱怨缺少一種共同的意志。然而，他們的內心深處真希望能找到這樣的共同意志嗎？

就內政而論，第四共和國的最初十年要好于第三共和國的最后十年。這一判斷也許會引起那些強調貨幣貶值、國家的官僚主義現象加劇的自由主義者的憤慨。經濟擴張，即便它引起通貨膨脹，也比由貨幣穩定伴隨的經濟停滯更為可取。況且，1931年至1936年間為維持法郎的匯率而不得不實行的緊縮通貨，為1936年的社會爆炸和人民陣線政府的經濟錯誤埋下了伏筆。

就農業、工業和社會立法而言，法國已不像過去那樣停滯不前，僵化保守。但人們還不能說工業家的馬爾薩斯主義已最終消除，也不能說農民都已認識到耕作手段現代化的必要性。保守的統制主義在起作用，這種主義主張保護一切已取得的利益，限制有可能迫使邊緣性企業轉產的自由主義機制或行政管理機制。不管如何，潰敗、占領、1944年的準革命已經使習俗受到了撼動，使法國人更容易接受變革，更容易接受冒險。

如果說整個民族已更加充滿活力的話，那么，政治體制卻依然如故。較之第三共和國的最后歲月，政府更加分裂，更為軟弱。除非將行動上的無能視為國家的最高美德，否則沒有人會贊同第四共和國。認為只有知識分子不滿現狀，這是錯誤的。事實是，法國人對法國不滿，公民對國家不滿。停滯的社會、敏感的思想，這兩種現象僅僅在表面上是矛盾的，而實際上卻存在著共存的聯系。對現實愈不敏感，人們就會愈夢想革命。現實愈是顯得僵滯，人們在批判和拒斥它時就會愈敏感。

在保守主義的外殼下日趨成熟的變革力量，出生率的增長，工業、農業的現代化，凡此種種，展示了未來的前景。知識分子只有在法國變得與他們的思想更相稱的時候，才會與法國和解。如果這種和解沒有出現，或僅僅是緩慢地出現，那么，革命者習慣于謀求的，以及各個政黨內心害怕并盡全力準備應付的“爆發”就會掙脫束縛，突然發作。雖然這種現象至今仍然不像會真的發生，但它的發生卻是可能的。每當危機達到使政體及議會的作用受到威脅的程度，議會就會借助共和國的某種不成文法，把其權力轉交給某位人物。這一使第三共和國得以延續的不成文法似乎已被傳給了第四共和國。在印度支那的失敗為孟戴斯—弗朗斯內閣上臺打開了道路。

法國人還不至于不幸到得起來與自己的命運抗爭。在他們看來，國家的衰落與其說應歸咎于某種事件，毋寧說應歸咎于某些人物。由于無法期望一個共同的美好的未來，他們缺少能激發群眾的希望。他們也從來沒有那種不必依賴理想的智慧，當沒有一種意識形態能改變他們面貌的時候，那些需要他們完成的任務也就無法觸動他們。各種各樣的意識形態使得他們彼此爭斗。他們只有在這樣的條件下，即用懷疑主義去冷卻他們互相矛盾的熱情，才可能生活在一起。懷疑主義并不是革命的東西，即便它講述革命的語言時亦是如此。

\*\*\*

革命的概念不會淪落到被廢棄的地步，左派的概念同樣如此。革命的概念表達了一種懷舊情緒。只要社會仍舊不夠完美，只要人們仍舊渴望改革，這種懷舊之情就會長存不衰。

這并不是說，企求社會進步的愿望始終通向，或邏輯地通向革命的愿望。它還需要有某種程度的樂觀主義和缺乏耐心。人們往往認為革命者對世界充滿仇恨，并向往巨大的災禍。但實際上，在更多的情況下，革命者因其樂觀主義而犯錯誤。任何為我們所知的政體，如果我們把它們與一種抽象的平等或自由的理想相聯系，那它們必定會受到譴責。只有革命——由于它是一種冒險，或者說，只有一種革命的政體——由于它贊同不斷使用暴力，似乎才能夠達到崇高的目標。革命的神話為烏托邦思想充當了避難所，并成為現實與理想之間的神秘的、不可預測的說情者。

暴力本身的吸引力、迷惑力要大于其排斥力。英國工黨的政策，“斯堪的納維亞的無階級社會”在歐洲的左派，尤其是法國的左派身上從未享有俄國革命所具有的威望，盡管后者出現過內戰、集體化和大清洗的恐怖。那么，人們究竟應當說上述現象無損于俄國革命的威望呢，還是應當說正是由于有了這些現象，俄國革命才具有如此的威望？過去發生的一切有時讓人覺得，革命的代價與其說是讓革命事業的聲譽受損，毋寧說是使它獲得了聲望。

“沒有人會如此瘋狂，以至于寧要戰爭，不要和平。”希羅多德的這一評注也可以運用于內戰。戰爭的浪漫主義已經在弗朗德爾的污泥中死亡，而內戰的浪漫主義則還在盧比安卡的地下室中殘存。人們有時會思忖，革命的神話會不會最終與法西斯主義的暴力崇拜匯合在一起。在《魔鬼與天主》一劇的結尾處，戈茲喊叫道：“這就是剛剛開始的人的統治。一個好的開端。來吧！納斯蒂，我將是劊子手和屠夫……這里有一場戰爭要對付，我將投入戰斗。”

人的統治將是戰爭的統治嗎？

## 第三章　無產階級的神話

馬克思主義的“末世學”賦予無產階級一種集體救世主的角色。青年馬克思所使用的表達方式清楚地表現出了“天選階級”神話的“猶太—基督教”根源。這一階級之所以被選中，主要是因為它為拯救人類遭受了苦難。無產階級的使命，革命導致了史前時代的終結，自由的統治，在這些表述中，人們不難發現至福千年說的思想結構：救世主，決裂，上帝的王國。

馬克思主義并未因上述比較而失去信譽。古老的信仰以一種科學的外表復活，這對棄絕了信仰的心靈自然存在著誘惑力。正如現代思想可以視為各種夢想的幸存物，神話亦可視為真理的預示。

如此頌揚無產階級，這并非是一種普遍現象。我們甚至可以把它看作法國外省方言式的言語。在“新信仰”所統治的地方，被崇拜的對象與其說是無產階級，毋寧說是政黨。在工黨原則取得勝利的地方，已成為小資產階級的產業工人不再讓知識分子產生興趣，而他們自己也不再關心意識形態。他們的命運的改善使他們不再享有“不幸”的聲望，并使他們擺脫“暴力”的誘惑。

這是否就是說，關于無產階級及其功能的空論，今后就僅限于那些在受蘇聯體制的誘惑與對民主自由的依戀之間猶豫的西方國家了呢？在《現代》雜志、《精神》雜志的專欄中正充分展開的關于無產階級和政黨的鉆牛角尖的爭論，和半個世紀前在俄國與德國的活動分子與理論家中進行的爭論頗為相似。在俄國，這些爭論后來以專制的手段得到解決，而在德國，它們后來卻因缺乏爭論的對手而式微。但是，在轉向信仰共產主義的國家和生產力的發展已使得所有受苦的人變為通情達理的工會組織成員的西方國家之間，依舊有半數以上的人一方面羨慕西方國家的生活水平，一方面卻把希望寄托在共產主義國家身上。

### 無產階級的界定

“階級”，也許是政治學的語言中最為流行的概念，但對于它的界定，卻往往引起情緒化的爭論。在此，我們不打算卷入這種爭論，因為在某種意義上，這種爭論不可能有任何結果。我們根本無法了解這個應當被冠以“階級”之名的現實事物在未被冠以此名之前究竟是何物。這種爭論沒有必要的另一個原因是，沒有人不知道，在現代社會中，哪些人可以被稱為無產階級分子：在工廠里用雙手干活的被雇傭的人。

對工人階級進行界定為何往往會顯得困難呢？任何界定都無法涇渭分明地劃定一種范疇的界限。技術工人從哪一個等級開始才不再算是無產階級分子呢？公用事業的體力工人既然從國家而不是從私人企業主處領取工資，那他是無產階級分子嗎？商業領域的那些搬運別人所制造的商品的雇傭勞動者與產業部門的雇傭勞動者屬于同一群體嗎？在我們看來，對于這些問題，恐怕很難有教條化的答案，因為它們沒有共同的準則可循。人們如果根據職業的性質、領取酬金的方式和酬金的多寡以及生活方式來劃分的話，就會把某些工人歸為無產階級，而把另一些工人排除在無產階級之外。汽車修理廠的機械師，他們雖然也領取工資，干的也是體力活，但他們的處境及其觀察社會的角度卻與雷諾汽車制造廠流水線上的裝配工大不相同。因此，所謂“無產階級”（靠薪金過活的工人所屬的階級）的本質并不存在，真正存在的只是一個其中心可用特征或特點來顯示，但其外延卻難以區分的范疇。

劃定界限方面所存在的困難，并不足以引起如此之多的爭論。馬克思主義學說給無產階級賦予了獨特的使命，說這個階級要“改變歷史”，或者說它可以實現人性。那么，散布在成千上萬個企業里的數百萬工廠工人能夠成為完成這一任務的人嗎？由此又產生出另一個問題，這一問題涉及的不是無產階級的界限，而是無產階級的統一性。

在工業部門的體力勞動者當中，人們不難觀察到某些共同點（物質上和心理上的共同點均有）：收入的多寡、開支的安排、生活的方式、對待職業或雇主的態度、價值觀念等等。但這些可客觀地察覺到的共同之處，只是局部性的。法國的無產階級在許多方面與英國的無產階級不同，而與他們自己的同胞卻非常相似。生活在村莊中或小城里的無產者與其鄰人的相似之處，或許要大于他們與大城市的工人們的相似之處。換言之，無產階級這一范疇的同質性，雖然可能比其他范疇的同質性更明顯，依舊是不完善的。

這些平平常常的評注說明了，為什么社會學家研究的無產階級與負有改變歷史使命的無產階級之間不可避免地存在著差距。為了消除這一差距，當今流行的做法是采用馬克思主義的格言：“無產階級必須具有革命性，否則它就沒有理由存在。”“正是通過拒絕讓自己被異化，無產階級才成其為無產階級。”（弗朗西斯·尚松語）[20](#_20_129)“無產階級的統一性，完全取決于它與社會上的其他階級的關系，簡而言之，完全取決于它的斗爭。”（讓—保羅·薩特語）[21](#_21_130)一旦被一種普遍意志所界定，無產階級就取得了一種主觀上的統一性。具有這種普遍意志的、有血有肉的無產階級在數量上有多少并不重要，重要的是，具有戰斗精神的少數人能夠合法地代表整個無產階級。

湯因比對該詞的使用使“無產階級”一詞的含義更加含糊不清。產業工人僅僅是這類人當中的一個典型：這些人在文明解體時期人數眾多，他們與現存文化格格不入而起來反對現存秩序，并容易受到先知的召喚的影響。在古代，奴隸與被放逐者聽從的是使徒的召喚。在工廠密集的郊區，數以百萬計的工人成了馬克思主義預言的信徒。正如處在文明圈邊緣的半野蠻人是無產階級一樣，無法被融合的人就是無產階級。

讓我們暫且把關于無產階級的最新界定擱在一邊，根據這一新的界定，被剝奪國籍者、集中營里的囚徒和少數民族比產業工人更有資格被冠上“無產階級”的稱號。與之相反，讓—保羅·薩特的界定把我們引到最基本的主題：為什么無產階級在歷史中負有一種獨特的使命？

在青年馬克思的著作中，“無產階級的挑選”是通過下述著名的程式來表達的：“一個完全身負枷鎖的階級；一個資產階級社會里的不屬于該社會中的任何一個階級的階級；它由于所遭受的普遍性的苦難而擁有一種具有普遍性特征的身份……”無產階級之所以能成為純粹的人和具有這種普遍性，乃是因為他們受到了非人的待遇，并遭到所有特殊的社會共同體的排斥。

這種觀點與存在主義哲學家，尤其是莫里斯·梅洛—龐蒂用多種不確定的形式表達的觀點如出一轍：“如果馬克思主義賦予無產階級一種特權，這是因為根據其狀況的內在邏輯，根據其最受約束且與所有救世主幻想無關的生存方式，只有這‘未被當作神的’無產階級能夠實現人性……如果我們考慮它在特定歷史環境中的作用，那么，只有無產階級才能實現人與人的互相承認。”[22](#_22_130)“無產階級的狀況是，它并非是通過思想以及通過一種抽象化的過程脫離特殊性，而是通過現實以及它的生命運動本身來脫離特殊性。所以，只有它具有其所想的普遍性，只有它才能實現哲學家在他們的思考中勾勒的自我意識。”[23](#_23_130)

知識分子通常公開表示出對工商業職業的蔑視。在我看來，此舉恰恰是值得蔑視的。知識分子們還看不起工廠企業中的工程師或負責人，只承認在車床前或流水線上工作的工人才是“具有普遍性的人”。在我看來，這種看法雖讓人產生好感，但也令人驚奇。事實上，無論是工作的分工還是生活水平的提高，均未對這種“普遍化”有所助益。

人們可以想像得出馬克思所觀察到的無產階級分子的模樣：他們每天要勞動十二個小時；得不到工會組織與社會立法的任何保護；不得不接受鐵的工資規律的擺布。但這些不幸并不足以使他們與眾不同。而且，上述情形并非底特律、考文垂、斯德哥爾摩、比揚古爾、魯爾或莫斯科的工人的現實處境。這些地方的工人與其說像一個“具有普遍性”的人，毋寧說更像是一個國家的公民或一個政黨的黨員。哲學家有權利希望無產階級脫離現存秩序和等待革命行動。但是，在20世紀的中葉，他不能將此確定為產業工人具有普遍性的事實。那么，在何種意義上，因處于敵對的組織而四分五裂的法國無產階級能夠被稱為“惟一真正的主體間性（la seule inter-subjectivité authentique）”呢？

以證實馬克思主義的末世學為目的的推論，其最后階段并未更加令人信服。為什么無產階級必須是革命者呢？如果人們堅持在較含混的意義上使用“革命的”一詞的話，就可以辯護道：1850年時曼徹斯特的工人與當今加爾各答的工人一樣，均通過反叛之類的行動對自己的處境作出反應。他們意識到自己是一種不公正的組織的犧牲品。并非所有的無產階級分子都能感覺到自己被剝削或被壓迫。極度的悲慘或天生的順從會扼殺這種情感，而生活水平的提高與工業關系的人道化也會使之緩和。這種情感很可能從未完全消失過。即使在蘇聯和東歐國家的強制性宣傳中，它也同樣多地與領取工資者的狀況和現代工業的結構聯系在一起。

人們不能夠得出結論說，無產階級的革命性是自發的。列寧曾敏銳地指出，工人并不關心自己的使命和近期的改革。宣揚無產階級先鋒作用的黨的理論，確切地說是源自一種公開的吸引群眾的必要性，這些群眾渴望更好的命運，但厭惡啟示錄。

在青年馬克思的馬克思主義中，無產階級的革命“天職”來自辯證法的要求。無產階級是將要戰勝其主人的奴隸，而他們之所以要起來斗爭，并非是為了他們自己，而是為了所有的人。無產階級還是將實現“人性”的“非人性”的明證。馬克思把他的余生用于通過社會經濟分析去驗證這種辯證法的真理。

正統的共產主義同樣毫不費力地提出了無產階級的革命天職的假設。后者被包含在共產主義對歷史的總體解釋之中，而這種解釋被認為是不容置疑的。事實上，強調的重點被轉移到了政黨上。不過，無論是黨的存在還是黨的意識，均不容置疑。起初，人們之所以加入共產黨，乃是因為黨代表了階級，并充當著集體救世主的角色。但一旦進入黨內之后，由于黨內的同志來自不同的階級，人們就更加不會就階級問題進行自問了。

同樣的事情并未發生在法國哲學家們的身上。這些哲學家自稱是革命的，但拒絕加入共產黨。然而，他們卻斷言，人們不可能“在不成為人類和自身的敵人的情況下與工人階級進行斗爭”[24](#_24_128)。在20世紀中葉，產業工人已不再為溫飽發愁，在這種情況下，這些思想家又該如何為他們賦予無產階級的使命進行辯護呢？

拋開語言的復雜性不說，他們的論證似乎大致如下：產業工人若不起來反抗，就不可能意識到自己的處境；反抗是認識到非人性的處境之后惟一的合乎人性的反應。工人階級的命運與其他人的命運是休戚相關的；工人階級顯然看到，它的不幸是集體性的，而不是個人的；導致不幸的原因是相關制度的結構，而不是資本家們的意愿。由此，無產階級的反抗將傾向于有組織的行動，傾向于黨的領導下的革命行動。無產階級只有在它獲得一種統一性時才構成一個階級，而這種統一性又只有在與其他階級對立時才能取得。因此，無產階級只存在于它與社會的斗爭之中。

讓—保羅·薩特在其近作中，從真正的馬克思主義的觀點，即“無產階級只在與其他階級對立時才會團結”出發，得出了有必要建立組織，也就是說有必要建立政黨的結論，他還偷偷地把無產階級政黨與共產黨混為一談，并利用共產黨論證道，為了捍衛工人的利益，需要有一個政黨，而這一政黨非共產黨莫屬。此外，人們并不清楚，這樣的論證是否對1955年時的法國無產階級、近兩個世紀來的法國無產階級或資本主義制度內的所有無產階級有價值。

讓我們回到一些更令人乏味的思考上來。如果人們贊同把產業工人稱為無產階級，那么，導致他們反抗的處境究竟是什么呢？革命要消滅的又究竟是什么呢？“非無產階級化”的工人階級的勝利該具體包括哪些內容？戰勝了昔日的異化的工人與當今的工人究竟在哪些地方存在差別？

### 理想的解放與真正的解放

馬克思與信奉馬克思的作家告訴我們，無產階級分子是被“異化”的。他除了在市場上出租給生產工具所有者的勞動力之外，一無所有。他被限定在某一已分成許多份的工作當中。作為其勞動的補償，他獲得的僅僅是一份剛夠養家糊口的工資。根據這一理論，正是生產工具的私有制才是壓迫和剝削的最后根源。在被一個個資本家剝削了他們所創造的剩余價值之后，可以說工人也已被剝奪了其人性。

誠然，這些馬克思主義的主題至今仍存留在思想背景當中。但是，若想要原封不動地再提出這些主題，并非易事。在《資本論》中，論證的關鍵在于這樣一個概念，根據這一概念，工資就像所有的商品一樣，其價值是由工人及其家庭的需要來決定的。然而目前，不管是在嚴格的意義上還是寬泛的意義上使用這一概念，均不可能再得出滿意的結果。在前一種情況中，西方國家里工資水平的提高這一事實已無可爭議地將它駁倒。在后一種情況中或者說用“工人的不可縮減的需求取決于集體心理”這種說法進行解釋時，這一概念將不再告訴我們任何東西。在20世紀中葉，美國工人的工資想必會允許他們去購買洗衣機和電視機。

在法國，人們很少研究《資本論》，作家們亦很少去引證該書。這種局面的出現，與其說是因為忽略了馬克思的經濟理論——該理論削弱了對異化的分析，倒不如說是因為發現了這樣一個明顯的事實：工人的許多不滿與所有制沒有任何關系。當生產資料屬于國家時，這些不滿仍照樣存在。

我們在此列舉出工人們的不滿主要有：一，報酬過低；二，工作時間過長；三，完全失業或部分失業的威脅；四，生產技術或工廠的行政管理組織所引起的貧困；五，被封閉在工人的圈子里，升遷無望；六，意識到自己是一種基本上不公正的體制的犧牲品，在這一體制中，工人既無法公平地分享國家的財富，又無法參與經濟管理。

馬克思主義的宣傳傾向于擴散這種對“基本的不公正”的意識，并傾向于以剝削理論去證實它。這種宣傳在任何國家都未取得成功。在那些工人的直接要求大部分得到滿足的國家里，對政體的指責會成為毫無效果的激進主義。與之相反，在那些工人的直接要求未得到滿足或滿足得很慢的國家里，指責政體的欲望很可能變得不可抗拒。

馬克思主義對“無產階級的不幸”的解釋，在無產階級看來，不可能不像是真的一樣。雇傭勞動、貧苦、技術、沒有前途的生活、對失業的擔心，凡此種種，為什么不可以統統歸咎于資本主義呢，既然“資本主義”這一含混不清的詞語同時涵蓋了生產關系與分配方式？甚至在像美國這樣的改良主義勢頭極強、私人企業總體上被大眾所接受的國家里，仍然存在著對利潤、投機的帶有敵意的偏見，仍然始終準備著要揭露資本家或股份有限公司對勞工的剝削。馬克思主義的解釋與勞工所本能地認同的對社會的看法匯合在了一起。

事實上，我們知道，在西方國家，工資水平取決于勞動生產率、多種投資活動之間國民收入的分配、軍費開支和消費、階級之間的收入分配。在蘇聯型的政體中，收入分配并不比資本主義類型或混合型的政體更為平等。在鐵幕另一邊的國家中，投資比例要高于西方國家。但是，那里的經濟擴張并不是為了提高生活水平，而是為了使國家更加強大。此外，沒有證據能夠表明，集體所有制比私有制更能夠改善勞動生產率。

勞動時間的縮短可以與資本主義并行不悖。與之相反，失業的威脅始終是一切政體，而不僅僅是私有制和以市場為基礎的政體的弊病。除非人們能夠徹底消除行情的波動或贊同持久不斷的通貨膨脹，否則，所有實行自由雇傭制的經濟都將包含失業，或至少是暫時失業的風險。人們不應該否認這一弊端，而應該盡可能地去減少這一弊端。

針對與工廠勞動的不安有關的問題，工業心理學家們已經分析了其原因和多種行為方式。他們還提出了一些方法，這些方法可以減輕疲勞或煩惱，平息過激的言辭，使工人與企業的某個部門乃至整個企業融合。任何一種政體，不管它是資本主義的，還是社會主義的，都不可能壟斷或排除這些方法的運用。就這一方面而言，私有制的弱點是：對這一制度的懷疑會鼓動許多工人或知識分子去揭露人們為了社會穩定而運用一些從各種與人有關的科學中得出的教誨。

給工人升遷的機會，這是政治體制的職責嗎？要回答這一問題是困難的：對社會流動性的比較研究過于不足，使人們無法作出明確的判斷。一般而言，非體力勞動者的比例增加，升遷就會變得比較容易。同樣，經濟進步本身也是促進升遷的因素。在實行資產階級民主制的國家中，社會等級方面的偏見的消除，必然會加速精英集團的更新。在蘇聯，舊貴族的消滅和工業建設的發展，也增加了升遷的機會。

最后，針對政治體制的抗議會順理成章地呼喚革命。如果以生產工具的私有制和市場機制為特征的資本主義是一切邪惡的根源，那么，改良就必然得受到譴責，因為它可能會延長一種可憎的制度的壽命。

從這些簡單扼要、平平常常的評語出發，人們可以毫不困難地區分出工人解放或異化的終結的兩種形式。第一種解放的形式，是一種永遠都不完美的形式，它由以下多種局部的措施組成：工人的薪酬與勞動生產率同步增長；保障家庭與老人的社會法案；工會組織可自由地與雇主討論勞動條件；教育制度的擴大增加了升遷的機會。我們可將這種解放稱為“真實的解放”：它通過具體改善無產階級的狀況得到表現；它允許一些抱怨繼續存在（如失業與企業內部的問題所引起的抱怨）；有時候它也允許多少有點強大的少數人起來反抗政治體制的原則。

蘇聯的革命賦予了一部分人權力，這一部分人聲稱代表無產階級，并把許多工人或工人的兒子轉變成工程師或特派員。生活水平非但沒有在東歐人民民主國家中突然地提高，實際上反而在降低。過去這些國家曾存在自由的工會，而今卻只剩下了服從國家的工會組織，這些組織的作用是鼓動工人干活。無產階級已不再被“異化”，因為根據這些國家的意識形態的說法，無產階級擁有了生產工具，甚至還擁有了國家。但是它實際上沒有擺脫被放逐的危險，也沒有擺脫勞動手冊的束縛，更沒有擺脫經理人的管制。

這是否就意味著這種解放，即我們將稱作“理想的解放”的解放，是虛假的呢？我們不想讓自己卷入這場爭論之中。我們說過，無產階級傾向于根據馬克思主義哲學來解釋整個社會：它自以為是老板的犧牲品，甚至當它成為生產不足的犧牲品時，它依然這樣認為。但是，盡管這種判斷可能有誤，卻畢竟是真實的。隨著資本家的壓迫被國家任命的經理人員的壓迫所取代，隨著計劃的設立，一切都變得十分清楚。薪酬的不平等與職責的重要性的不同是相對應的，而消費的降低則與投資的增長相對應。無產階級，至少是他們當中的絕大部分，更容易接受的是國家任命的經理人員，而不是私人老板。他們之所以沒有抗議私有化，是因為他們理解私有化對于未來的必要性。那些相信有無階級社會的人會覺得自己正與一項偉大的事業聯系在一起，并用自己的犧牲來強化這種信念。

我們之所以把馬克思主義者所稱的“真實的”革命稱為“理想的”革命，是因為一種意識形態對這種革命作了界定：私有財產是一切異化的根源；雇傭勞動者曾由于為某個企業主干活而被賦予“特殊性”，但在蘇聯的體制中，他將由于參與了某種共同體而被賦予“普遍性”，并且還因此獲得了自由。之所以如此，是因為他服從了工業化計劃所體現的必然性，因為他符合了不可改變的法則所支配的歷史要求。

誰若揭露了資本主義，那他本人就會傾向于選擇在政治上具有嚴格規定的計劃化，而不是變化莫測的市場體制。蘇聯體制處于歷史之中。因此它寧愿以“將來會怎樣”，而不是以“現在如何”來評判自己。在第一個五年計劃期間，蘇聯人民的生活水平提高緩慢。但當局在對此進行辯護時，并未采用任何學說，而只是強調受到威脅的蘇聯有必要增強其經濟軍事實力。超越社會主義建設階段的“理想的”解放將越來越接近“真實的”解放。

在奪取政權之前，沒有一位布爾什維主義的理論家曾想到過工會將會被社會主義國家所控制。不過，列寧已經意識到所謂的無產階級國家可能會重復資產階級國家的惡行的這一危險，因此，他事先為工會獨立的理由進行了辯護。內戰之后的經濟崩潰，托洛茨基以及布爾什維克為抵抗其敵人而采取的軍事指揮的方式，使人們忘記了以前曾公開主張的自由觀念。

今天，人們大概會宣稱，既然國家已屬于無產階級，那么，請愿、罷工以及反政府的活動就不再具有意義。對官僚制度的批評仍然是合法的，必要的。在私下里，根據秘傳的學說，人們預計到當社會主義的發展足以放松紀律的時候，批評的權利會擴大。工會不會受到政治體制的壓制，它還可以像英美國家的工會一樣，為捍衛工人的利益而與國家委派的經理人員對著干。限制的功能逐漸地得到了請愿的功能的補充，而這兩種功能是所有工業社會中的工會都同時具備的。

就算我們接受這種有期限的樂觀主義，那么，為什么西方國家在19世紀經歷與蘇聯的第一個五年計劃時期相應的發展階段時，也必須為“理想的”革命的神話去犧牲“真實的”革命呢？在資本主義制度或混合制度陷于癱瘓的地方，人們會引用與不發達地區的人一樣的論點：只有統治國家的團體具有絕對的權威，才可能粉碎封建分子或大地主的抵抗，并強制性地建立集體經濟。而在經濟繼續發展、生活水平仍在提高的地方，為什么要為了一種可笑地與國家的至高無上的權力混為一談的“全面的”解放而犧牲無產階級的實實在在的自由呢（即便這些自由是局部性的）？也許“全面的”解放會使那些缺少工團主義或西方社會主義經驗的勞工有一種“進步”的感覺，但在經歷過真正自由的德國或捷克工人的眼里，它只是一種欺騙。

### 理想的解放的誘惑

當無產階級中的大多數人追隨著其完全相信真實的革命的領導人時，左翼知識分子卻不大了解前者在信仰方面的情況。也許他們無意識地對工人的態度感到失望，因為讓這些工人更有感受力的并不是偉大的任務，而是近期就可獲得的好處。藝術家和作家們很少思考英國的工黨主義或瑞典的工團主義。他們有理由不把時間花在研究這些已有的成就上，這些成就雖然在許多方面令人欽佩，然而研究它們卻不需要更高層次的精神思考。在英國，工人出身的工黨領導人通常會表現得比來自知識分子群體的領導人更為溫和。A.貝文顯然是一個例外，但他也被知識分子們所包圍，而工會的書記們則被其對手列為頭號敵人。

法國的情況與此有所不同。在法國，大部分工人把選票投給了共產黨，最有影響的工會的書記亦是共產黨人。而改良主義則被認為是難以奏效的行為。這里就出現了使存在主義者、左翼基督教徒和進步主義者分裂和對立的矛盾，即為什么要與代表無產階級的黨分離？為什么要加入一個更關心為蘇聯的利益服務而不是為法國工人階級的利益服務的黨呢？

若采用合乎情理的方式，這一問題可以有許多不同的答案。如果有人認為，不管怎么說，蘇聯代表了無產階級的事業，那么，他就會加入共產黨或與共產黨合作。反之，如果有人認為，真實的解放已在西方陣營中具有最好的機會，或者認為“瓜分世界”為和平提供了惟一的機會，法國就地理位置而言處于資產階級民主國家一邊，那么，人們就會力圖使工會免遭那些誠實地為莫斯科效勞的人的控制。最后，人們也可以尋求一條中間道路，在內政上是進步主義的，在外交上是中立的，同時又沒有同西方決裂。上述決定均不需要形而上學的空論，同時也沒有使知識分子變成無產階級的敵人。不過，這必須要符合這樣一種條件，即這方面的決定必須是參照歷史的局勢作出的，而不是參照馬克思主義的預言論（prophétisme）作出的。存在主義者和進步主義的基督教徒卻只愿意通過這種預言論來觀察現實。

要與無產階級團結一致的愿望，證明了一種樂于助人的情感，但幾乎無助于在世界中的定位。在20世紀中葉，并不存在世界性的無產階級。如果人們加入蘇聯的無產階級政黨，那他們勢必就會與美國的無產階級政黨作對，除非他們認為數千名共產黨員、黑人或墨西哥族裔等無產階級中受剝削最重的階層是美國工人階級的代言人。如果人們加入以共產黨員為核心的法國工會組織，那他們就會與德國的工會組織作對，后者在反對共產主義方面幾乎是鐵板一塊。如果人們以多數選票為準則（在法國，此類人在30年代時應當是社會黨人，50年代時應當是共產黨人），那么，他在英國必定是工黨分子，而在法國則必定是共產黨員。

用自己的雙手在工廠干活的數百萬工人并非自發地具有一種共同的主張或愿望。根據不同的國家或環境，他們會分別傾向于暴力或順從。真正的無產階級并不是根據產業工人的實際經驗，而是根據一種歷史學說來界定的。

為什么在第二次世界大戰結束后的20世紀中葉，在法國這樣一個農民與小資產階級要多于無產階級的國家里，一些關心具體事物的哲學家會重新找到馬克思主義關于無產階級的預言論呢？薩特向親共產主義方向發展的路線似乎是辯證的，它包含著“肯定”或“否定”的一種顛倒。由于人們天生具有空幻的激情，因而，說到底，他們往往會把多種不同的“計劃”同樣地視為不會有什么結果的東西。無產階級社會的絢爛多彩的幻象連接著類似于自然主義小說家筆下的令人厭惡的社會，政治樂觀主義往往與人類的卑鄙的行為結合在一起，它就像插在今日的糞堆上的“未來”的小藍花。

一如馬克思主義的意識形態的批評，存在主義的心理分析通過揭穿隱藏在口頭上的高貴之下的骯臟的私利，使一些學說喪失了信譽。不過，這種方法存在著通向一種虛無主義的危險：為什么我們自己的信仰就一定比別人的信仰更為純潔呢？求助于個人的或集體的意志的法西斯式的決定，為跳出這種普遍否定提供了出路。而無產階級“真實的主體間性”或歷史的法則則為之提供了另一條出路。

總之，存在主義者的哲學是一種道德的激勵。縈繞在薩特心頭的是對真實性、交流和自由的關注。一切使人無法行使自由的處境，皆有悖于人類的目的。個人與個人之間的主仆關系歪曲了良心之間的對話，這些良心彼此之間是平等的，因為它們都平等地享有自由。倫理激進主義（le radicalisme éthique），再加上對社會結構的不了解，會使人習慣于一種口頭上的革命。對資產階級的仇恨會使人放棄平平淡淡的改革。無產階級絕不應當與擁有既得權利的“卑鄙家伙”串通一氣。就這樣，一位排除了所有全體性的哲學家，在未意識到矛盾的情況下，重新引入了工人階級的“天命”。他這樣做與其說是克服了矛盾，毋寧說是掩蓋了矛盾。

進步主義的基督教徒的道德激勵則是另一種情況，他們在良心方面的表現有時頗令人感動。他們的所作所為若放在一位非天主教徒身上，很難不被人視為是虛偽或狂熱的行為。用來對付邊做工邊傳教的教士的措施，使基督教徒煩亂不安。這些措施同樣被這樣一些人所利用，這些人對宗教漠不關心，利用各種機會詆毀教會，特別是求助于一些在遠見力而非思想品質方面值得爭議的人去恢復共產黨的同路人的威望。

人們在理解進步主義的基督教徒的態度時，往往以這一首要事實為出發點：在法國無產階級中的大多數人與共產黨存在著聯系。

由此，《教會的青年時代》[25](#_25_126)一書的作者曾如是寫道：如果我們在教會應當扎根的工人世界中只看到其抽象的、受歪曲的一面，就不可能指望教會為了大家的利益有效地發揮影響。同樣，不管要付出什么樣的代價，我們都將堅持到底。在此，堅持到底意味著直至在共產主義和整個工人世界之間形成有機的聯系。

為什么要有這種有機的聯系呢？該書的作者并沒有乞靈于歷史的解釋。在探討工會在人民陣線、抵抗運動以及解放時期的合并的原因時，他得出的結論幾乎適用于任何地方和任何時候。共產黨“以某種科學的方式發現了工人階級受壓迫的原因”。共產黨之所以要組織起這一階級，是因為不這樣的話，這個階級就會“為了一種遙遠的成功比局部或近期的結果更重要的行動”走向暴力。總之，共產主義為工人階級提供了一種哲學。關于這種哲學，讓·拉克洛瓦曾以非凡的洞察力寫道：

“它是無產階級的內在的哲學。”[26](#_26_126)

《教會的青年時代》還寫道：“這是我們所尋求的東西。我們之所以狂熱地去尋求它，是因為如果我們找不到它的話，我們將可能在絕望中消亡。這是一種全新的、健康的力量，它能夠抵制所有與過去相聯系的骯臟的東西，能夠完成那些其他人只滿足于思考和自私自利地利用的事情。這種力量確確實實地存在著。隨著一些事件使我們更接近人民，我們發現了這種力量的稠密度和潛在性。惟一值得我們去寄予希望的世界，就是工人的世界……不！工人既不是超人，也不是圣人，他們有時在大人物們竭力要樹為美德的丑惡面前表現得相當軟弱。然而，盡管如此，他們仍給新的世界帶來了生機，這里的新世界是對正在我們眼前崩潰的世界而言的。經過幾個世紀的發展，或在克服空間的限制之后，無產階級將與一種新的文明匯合，在這種新的文明中，金錢與資本將不再能獨攬一切，腐蝕一切。”[27](#_27_122)

工人給世界帶來了生機，而共產黨則又與工人存在著有機的聯系，但是，“只有根據計劃，并只有通過工人們自己的生存條件與斗爭條件所決定的方式，工人地位才可獲得提高”[28](#_28_122)。由此，人們可能毫不猶豫地得出這樣的結論：“工人階級將重新信仰基督教——對此，我們充滿希望——但是，只有當他們在自己所具有的內在哲學的指引下，并通過他們自己的手段，工人階級才可能征服人類。”[29](#_29_118)此外：“人類正通過工人運動重新獲得了新的生機。”[30](#_30_116)

我覺得有必要指出，上述引文中所反映出來的這些謬誤，純粹是“知識分子”的錯誤。不過，這些錯誤并非僅出現在個別知識分子身上，而是正流行于某些知識分子的圈子里。他們認為，正如共產主義者所宣傳的那樣，馬克思主義科學地解釋了工人的悲慘處境。這種態度不啻是將亞里士多德的物理學與愛因斯坦的物理學，或是將達爾文的《物種起源》與現代生物學混為一談。左翼基督教徒天真地接受的那種馬克思主義，把導致壓迫和貧困的責任歸于政治體制。它還把工人階級遭受的不幸歸咎于財產法和市場機制。這種所謂的科學僅僅是一種意識形態。

此外，馬克思主義也不是“無產階級的內在哲學”。工廠里的雇傭勞動者或許傾向于認為，整個社會被生產資料的所有者所統治并剝削。對工廠的所有制的指責，對貧困的原因不加區別，要資本主義對所有罪惡承擔責任，凡此種種皆表明，工人有時更傾向于法共宣傳所助長的粗淺的判斷。但是，“只有革命才能解放工人階級”的斷言，遠遠不能表達無產階級的內在思想，它只屬于法共從未使其追隨者完全信服的學說。

馬克思主義并不是關于工人不幸的科學，共產主義也不是無產階級的內在哲學，工人階級本身決不會相信自己是拯救人類的“選民”。繼這兩個錯誤而來的是關于階級斗爭和新世界的降臨的第三個錯誤。我不打算討論左翼基督教徒加在工人身上的美德，因為我們承認自己不了解這方面的情況。當我們讀到：“工人階級是一個誠實的族類。正是出于對自由的熱愛，它有朝一日會自覺或不自覺地遠離教會，但它會更加遠離資產階級用來控制教會的各種結構與外在形式”[31](#_31_112)，“人民中的大多數男女……是忠于‘山上寶訓’的”[32](#_32_110)時，我們既不想去否認它，因為普通人的善良并非是一種傳說；也不想去贊同它：天選階級的神話明顯充斥于字里行間。

任何一位天主教徒均有權利相信，集體財產所有制或計劃經濟與被稱為資本主義的制度相比，會更有利于大多數人的利益。正是在這里，存在著人們能夠加以肯定或拒斥的關于世俗事物的看法。天主教徒還有權利相信，歷史將朝著它所喜愛的體制的方向發展。此外，天主教徒還有權利承認，為國民收入的分配或社會的組織而展開的階級斗爭是一種事實。如果他把社會主義的降臨稱為“歷史的意義”，如果他把共產黨的掌權美化為工人的解放，如果他賦予階級斗爭一種精神價值，那么，他就會成為馬克思主義者，并且會徒勞地致力于把一種基督教的異端與天主教的正統結合在一起。

把基督教徒在其本人沒有意識到的情況下誘惑到工人群眾和馬克思主義意識形態當中的，正是宗教經驗的殘余和反響：無產階級分子和黨的活動分子，就像基督最早的信徒一樣，生活在一種對新世界的期待之中。他們仍舊是純潔的，并且還心懷仁慈，因為他們沒有剝削他們的同胞。給人類帶來生機的階級，正起而反抗腐朽的過去。左翼基督教徒主觀上雖仍舊信奉天主教，但在行動上卻已把宗教事務置于革命之后。“我們無所畏懼：我們篤信我們的信仰，篤信我們的教會。我們此外還知道，教會絕不會長時期地與真正的人類進步作對……如果有朝一日工人前來與我們談論宗教，甚至懇求我們給他行洗禮，我想，我們將在開始時就問他，是否思考過工人生活悲慘的原因，以及是否會參加他的同志們為爭取所有人的利益正在進行的斗爭。”[33](#_33_108)

人們已經邁出最后的一步：讓福音傳教服從于革命。當進步主義的基督教徒以為自己在使工人皈依基督教時，他們已經被“馬克思主義化”了。

天主教的信仰并非與對先進政黨、工人運動和計劃化的好感互不相容，但它卻與馬克思主義的預言論互不相容，因為后者只在歷史的變化中看到通往拯救的道理。被共產主義行動作為目標的“解放”，可以讓人進行客觀的描述。在某些情況下，盡管付出了代價，選擇革命暴力而不是選擇緩慢的改良進程，同樣合乎情理。但是，理想的解放并沒有產生所有進步的條件，而是只在對事件的純宗教的解釋中才留下救世的第一階段的痕跡。共產主義者實際上也從信仰中獲得活力的：他們并不反對僅僅以合理地組織自然資源的開發與集體生活為目的，而是渴望主宰宇宙的力量，以及主宰不同的社會，以便揭開歷史之謎，并把對超驗性的沉思轉移到自身滿意的人類上來。

理想的解放，只要它用借自基督教傳統的方式來表達，就會使左翼天主教徒受到誘惑。而它之所以能對存在主義者產生誘惑，則是因為無產階級似乎為被內心孤獨所困擾的哲學家們提供了一個神秘的共同體。此外，它之所以能誘惑以上兩者，還因為它保存著“未知”、“未來”和“絕對”的詩意。

### 真正的解放的單調乏味

進步主義的基督教徒，就這一名詞的嚴格的意義來說，他們在法國的人數并不多。而在法國之外，進步主義的基督教徒更是屈指可數。法國有不少天主教徒是左傾分子。但是，這可能只是一種法國的現象。至于存在主義哲學家的革命措辭，在所有西方國家中堪稱絕無僅有。人們甚至可以得出這樣的結論，對理想的革命的懷念和對真正的革命的蔑視，即便不是法國特有的現象，也是巴黎特有的現象。

不管怎樣，我不能肯定這種現象超出了圣日爾曼—德普雷地區就沒有意義。理想的解放的誘惑是真正的解放引起的失望情緒的對立面。這種誘惑僅局限在一個狹窄的圈子里，但我擔心失望情緒會傳播得很廣。西方國家的工人增加了小資產階級的數目。他們沒有帶來新生的文明，只是促進了一種打過折的文化的傳播。目前的階段也許是過渡性的，它不可能不讓知識分子掃興。

在19世紀，工人運動的理論家已經構思出了三種方法。我們可以將這三種方法簡單地稱為革命的方法、改良的方法和革命工團主義的方法。第一種方法在俄國與中國取得了成功，第二種方法在大部分西方國家取得了成功，而第三種方法則尚未在任何地方取得成功。最后一種方法從許多方面來看是最有吸引力的：提出由工人自己在勞動地點進行革命；意識到自己是一個階級，并為這一階級感到驕傲；拒絕向資本家的家長制作風屈服，或拒絕與小資產階級融為一體。沒有一個地方有工人承擔過生產的管理。與之相反的情況還沒能出現。

技術的進步擴大了研究部門與管理部門的作用，并要求工程師具有較多的權限。技術的進步還減少了純體力勞動者的數目，但與此同時，專業人員的數目也在減少。不過，只要經過幾個星期的培訓就可能勝任工作的熟練工人卻在增加。

由生產者自己來管理生產將可能會意味著什么呢？是意味著選舉領導人，還是企業委員會或雇員大會經常協商呢？這些實踐是可笑的或不值一提的。任何人都可以對改進企業、利益分享和薪酬平等提出設想。煽動家們不時闡述的對雇傭者的壓迫，只在一種象征意義上才有可能。如果人們同意把由私人企業主支付的工資稱為固定的薪酬（計時或計件），那么，雷諾工廠或高爾基工廠的工人就不再是雇傭勞動者了。既然革命沒有在企業中實現，那它就會被拋向政治、工會和政黨。在英國的工會中，工人們受到了一種巨大的、溫和的管理機構的約束，而這些管理機構的負責人的生涯往往以進入上議院或進入冶金行業指導委員會、電力行業指導委員會為結束。那么，英國無產階級的解放難道是無產階級自己的事情嗎？在某種意義上，答案是肯定的。工黨地位的提高是經過斗爭取得的，它曾經而且現在仍然受到工會的資助和支持。但是，工會所代表的工人，其大多數是被動的，他們不希望更多地在國營企業內部或私營企業內部承擔責任。雖然其工會領導人成了大臣，但工人們在艾德禮政府執政時要求增加工資的熱情并不比在丘吉爾政府執政時有所減弱。工黨內閣是工人們的，但它跟溫斯頓爵士的保守黨內閣并不會有太大的差別。在這兩種不同的情況中，因為他們在道德上沒有與共同體的其余部分脫離開來，工人們從當政者那里認識到了自己。

階級之間的歷史障礙的消除，這在其他國家可能完成得更為徹底。有些觀察家認為，瑞典已成為無產階級的社會，在那里，人們的生活方式大致相同，階級意識已然消除。

在那些為無產階級的悲慘狀況而悲痛，并蔑視由沒有學說的社會主義所取得的成就的人身上，可能有著一種令人難以忍受的虛偽。在20世紀，也許人們無法為自己確定一個更高的目標。但是，即便如此，人們也沒有理由為那些把希望寄托在工人運動身上的知識分子的緘默感到吃驚。

《精神》雜志的編輯一而再、再而三地對我們說些什么呢？他們說：無產階級才是普遍價值的承擔者，只有無產階級的斗爭才是全人類的斗爭。從上述言論中可以演繹出一些含混不清的看法。例如，我們應該“感謝馬克思使我們認識到，哲學的進步與承載著超越自身的價值的無產階級的進步息息相關”。“正是因為這一切原因，工人地位的提高是當今應當通過參與才能夠思考的事件。”[34](#_34_106)“如果無產階級擔負著未來，那么它的解放將成為所有人的解放，而不是用被神化的勞工獨裁取代金錢專制的權力的交替。”[35](#_35_104)

哲學教授向我們保證說他參與的“工人地位的提高”，意味著什么呢？可以肯定，它意味著生活水平的提高、工會組織的加強、社會立法和工業關系的人道化。然而，這些改革并未把工人階級提升到最高的行列。與生產原料打交道，并詛咒著日常生活中的困苦的工人，也許會預防那些生活在話語世界中的人的卑鄙。技術的進步并沒有“提升”工人的地位，它只是用機器取代了雙手，用知識取代了純體力。體力勞動落到社會的底層，并非是資本主義或社會主義的過錯，它是科學應用于工業后的必然結果。

在某種意義上，工人地位的提升是真實的。原先那種時代已經過去，在那個年代里，非特權階級成員被排除在所有知識之外，并被限定在一個與世隔絕的小范圍里，始終對歷史的命運一無所知。現在的人能讀會寫，相互依賴地生活在大都市里。權貴們對他們百般討好，以便用他們的名義來進行統治。但是，我們也極為清楚地知道，大眾的時代亦是帝國的時代、強權統治的時代和陰謀的時代。皇帝或警察頭目在皇宮陰謀中被暗殺，這樣的事情與紐倫堡的閱兵大典或莫斯科的“五一”節慶祝活動屬于同一個時代。工人組織的力量使得作為個人的工人日趨消極被動。在鐵幕的兩邊，真正的工人文化正日趨消亡。

此外，“工人階級地位的提升”的提法以及“金錢專制”和“勞動的文明”等提法均是含混不清的。人們得推測使用這些提法的人的意愿。為什么人們沒有為了一種理想而把自身最好的東西用于為集體服務呢？即使可能會被人認為是犬儒主義者，我仍然要表示，我不相信任何社會秩序能夠信賴其公民的美德或大公無私。為了獲得最高的產量，計劃經濟的推行者們早已恢復了工資乃至利潤的不平等：蘇聯的經理們往往將用企業的盈余所積聚的資金的絕大部分留于自用。

從青年馬克思的著名篇章開始的所有反資本主義和反資產階級的文學作品中，一直存在著對金錢的抨擊。與此同時，左派采用了被那些仍懷念貴族氣派的文明的思想家所拒斥的“普遍舒適”（le confort universel）的理想。現代世界的敵人，如萊昂·布洛瓦之流、貝爾納諾之流和西蒙娜·韋伊之流，他們有理由去揭露金錢的危害。但是，進步主義者們卻對機器沒有在兩百年中戰勝千年的貧困、無產階級和無產階級國家沒有從財富的平均分配中受益憤慨不已。他們究竟要指望什么樣的奇跡？如果他們不希望老年人突然改變主意，那他們就應當把賭注押在可贈與財產奇跡般的增加上，并為了這一目的，而向那些最精力旺盛、最雄心勃勃的老人許諾塵世的回報。計劃化、集體所有制消除了某些利潤的形式，但是，它們沒有消除這個世界中對財產的貪欲，簡而言之，沒有消除對金錢的欲望。現代經濟，不管是社會主義的還是資本主義的，都必定是貨幣經濟。

在所有社會中，都會有少數人渺視金錢，并具有自我犧牲精神。這類人在革命政黨或剛剛從革命中產生的政體中比穩定的政體中要多一些。在人們把一時的成功、商業上的成功置于首位的文明中，這種人更是特別稀少。社會的性質并不會順從于空想理論家的意愿。禁止共產黨員領取多于工人的工資的做法，在狂熱時期尚未結束時就已終止。在第一個五年計劃期間，人們把過去的“發財致富”口號用于社會主義勞動競賽。而且，還可能，甚至很可能出現這樣的情況，即蘇聯公民對其領導人的特權的痛恨不及美國公民對資本家的特權的痛恨。

但是，有人可能會說，在蘇聯，金錢已不再占據統治地位，因為富人已不再憑借其財富而擁有政權：統治階級依靠的是黨和理念。在被統治者看來，統治者所仗恃的合法性并不比權威的行使方式要重要。在鐵幕的另一邊，經濟權勢和政治權勢均操縱在同一只手里，而在鐵幕的這一邊，它們則分別掌握在一些相互關聯和對立的團體手中。權力的分散是自由的條件。

革命者們借助理想主義，把完全消滅工業社會中的弊病（這些弊病確確實實存在）這一超人類的使命賦予工人階級。他們沒有勇氣承認，隨著無產階級不可避免地資產階級化，它會喪失那些看上去似乎該賦予它一種天職的美德。

真實的解放留下的缺憾，自由工團主義的單調乏味的審慎，使得知識分子容易受到理想的解放的誘惑。工人在英國或瑞典的真實的解放就像英國式的星期天那樣令人厭煩，而蘇聯工人的理想的解放，則像對美好的未來進行一次造訪或一場突然降臨的災難一樣具有迷惑力或懾服力。也許，電視機將會除掉罩在莫斯科已獲得解放的無產階級身上的殉道者的光環。

\*\*\*

存在主義者、左翼基督教徒似乎贊同弗朗西斯·尚松先生的這一提法：“無產階級的天命并非處在歷史之中，而是處在使歷史改變之中。”[36](#_36_104)克洛德·勒弗爾先生也同樣描述道：“因為工人的政治斗爭瞄準了一個基本的目標——廢除剝削，所以，如果它不成功的話，那就只能是絕對的失敗。”[37](#_37_104)由于對“剝削”缺少明確的界定——收入的不平等或勞資雙方之間的勞動合同從什么程度開始才能算剝削呢？——故此，勒弗爾的主張是含糊不清的。不管人們賦予工人的政治斗爭的意義是什么，它都是不符合實際的：無產階級已取得了局部的成功，但他們從未完全成功過。“產業工人以改變歷史為己任”的說法毫無意義。

那么，在哲學家和基督教徒的思想中，“獨特的命運”指的是什么呢？答案是：能夠證明社會不公正和人類不幸的苦難。

西方無產階級的苦難當今仍然使特權者心中有愧。同“患麻風病的少數人”的苦難相比，下面的一切難道不是當代的恥辱和象征嗎？它們是：第三帝國對猶太人的種族滅絕行為；黨的總書記發怒后下令追捕托洛茨基分子、猶太復國主義者、世界主義者、巴爾干人或波蘭人；注定使人慢慢地死亡的集中營；南非被限制在“保留地”中的黑人；美國或法國的移民以及無產階級中受壓迫最重的階層。如果只有遭受不幸才能賦予天命，那么這種天命在今天就應當歸于那些遭受種族、意識形態和宗教迫害的犧牲者。

對于共產主義來說，在20世紀，工業部門的雇傭勞動者和企業主之間的“矛盾”，乃是它最難以開發的資源。因為在不發達國家中，無產階級的人數尚不多；而在資本主義國家里，無產階級又已不再具有足夠的革命性。無產階級只有煽動起不久以前還由白人統治的民族的激情，或煽動人民起來請愿，它才可能贏得所有其他的成功。就“階級斗爭”一詞的經典意義來說，20世紀與其說是一個階級斗爭的世紀，毋寧說是一個種族之戰或民族之戰的世紀。

只要人們忘掉黨派的學說，事情就很容易解釋：那些被剝奪了獨立地位的國家，那些被認為是低劣的民族，它們往往比無產階級更具有暴力的傾向。工業部門的雇傭勞動者，不管怎么說，受到了勞動紀律的束縛。在原始積累階段、技術性失業或因通貨緊縮而引起失業的階段，他們有時也會起來反抗機器或老板。這種反抗會使已經衰落的國家或傾向于妥協的統治者受到威脅。但是，在組織起來之后，工人就會處于雙重的保障之中，即處于生產機構和工會機構的保障之中。兩者的效力是同步增長的。前者可以保證生產更多的商品，而后者則可以保證讓部分經濟增長的成果由雇傭勞動者支配。由此，雇傭勞動者不可避免地會順從于他們的處境。而且，工會的領導人也樂于接受一個允許他們分享權力和利益的社會。

農民具有暴力的傾向則屬于另一種情況。他們之所以會起來反抗大地主，是因為他們渴望擁有土地。正是在農村，以及正是對土地來說，財產制度真正地具有決定性的意義。現代工業愈是發展，財產權就愈不怎么重要。基洛夫工廠或通用汽車公司均沒有單獨的財產所有人。它們的區別在于經理人員的招募與權力的分配。

假定“改變歷史”意味著某些東西，那么，在我看來，最不能夠擔此重任的就是工人階級。在工業社會中，革命已經改變了工人審視自己及那些向他們發號施令的人的處境的觀念。這些革命還轉變了雙重的等級制度之間，即科技官僚制和工會與政治的等級制之間的關系。20世紀重大革命的結果就是使工會與政治的等級制服從于科技官僚制。

在第三帝國和蘇聯，工人組織的領導人與其說更多地為雇傭勞動者向國家提出要求，毋寧說更多地是向雇傭勞動者傳達國家的命令。確實，權力的擁有者們往往聲稱其權力是由階級或種族的共同體所賦予的。一些西方哲學家會突然覺得那些他們曾針對資本主義予以譴責過的實踐（強制性的儲蓄、計件工資等等）是合理合法的。這些西方哲學家還會贊同一些禁令，而如果這些禁令是民主國家頒布的話，他們肯定會予以揭露和譴責。為反對提高生產定額而舉行罷工的東德工人，被他們視為是其階級的叛徒。如果葛羅特沃爾先生不是馬克思的信徒，那他就會被當作無產階級的劊子手。言語的效力真是奇妙啊！

極權制度恢復了技術等級制度與政治等級制的統一。不管人們是歡迎它還是詛咒它，都不會把它視為一種創新，除非他們毫不了解幾個世紀以來的經驗。西方的自由社會構成了歷史的特殊性，在這一社會中，權力是分散的，國家是世俗的。而夢想著總體解放的革命者們卻在加速向專制主義的陳舊事物回歸。

# 論政治樂觀主義

“左派”、“革命”、“無產階級”，這些流行的概念乃是前不久激發政治樂觀主義的重要神話“進步”、“理性”、“人民”的為時已晚的復制品。

左派包括所有坐在半圓形議事廳左側的黨派，并被人們賦予多種恒定不變的目標或一種永恒的使命。它的存在有賴于這樣一種條件，即未來必定比現在更為美好，社會變化的方向能夠一勞永逸地得到確定。左派的神話必須以進步的神話為前提。它在保留了后者的歷史觀的同時并沒有顯示出和后者一樣的自信。因為，左派始終不得不面對擋住其道路的右派。而對于這些右派，左派既從未戰勝過他們，也從未使他們轉變。

在革命的神話中，勝負難料的斗爭被當成具有必然性的東西。人們只有通過暴力，才能粉碎仇視“美好的明天”的利益集團或階級的抵抗。從表面上看，“革命”與“理性”完全是對立的：前者令人想到暴力，而后者則令人想到對話。“理性”注重討論，并以說服別人作為結束，而“革命”則不再想去說服別人，并重新訴諸武力。但是，暴力曾經是并且將繼續是某些缺乏耐心的理性主義者最后的手段。那些知道各種制度應當具有的形式的人，為其同胞的盲目輕率而怒火中燒。他們對高談闊論并不抱有希望，而且還遺忘了這樣一個事實，即個人與集體的本性在當今所造成的障礙在明天同樣會出現，革命者一旦成了國家的主人，勢必也會面臨著這樣的抉擇：是采取妥協政策還是實行專制統治。

在已賦予無產階級的使命中，缺少一種堪與不久前賦予“人民”的美德相提并論的信任。相信人民，就是相信人類。而相信無產階級，則只是相信“因受苦而被選中的人”。因為無產階級之所以被選為所有人的拯救者，乃是其不人道的處境使然。“人民”與“無產階級”均象征著純樸的真理，但在法律上，“人民”仍然更具有普遍性，人們可以設想，在一定范圍內，特權階級本身也被包括在這一群體之中，而無產階級則只是眾多階級中的一個階級，它得通過消滅其他階級才能取得勝利，并只有通過血淋淋的斗爭才能把自己與社會整體融合起來。誰若以無產階級的名義說話，他就會如同那些在幾個世紀中與其主人斗爭的奴隸一樣，不再相信自然秩序會逐漸地降臨，并指望以奴隸的最后反叛來消滅奴隸制度。

這三種觀念包含著一種合乎情理的解釋。左派是不甘于順從不公正，并維持著各種不利于當局的信仰的權利的派別。革命是一種充滿激情或具有迷惑力（在記憶中尤其如此），且往往是難以避免的事件。為了革命而要求革命與始終譴責革命一樣不值得稱道：它絲毫沒有顯示統治階級已經吸取了教訓，而且也未曾顯示人們在不踐踏法律和動用軍隊的情況下就能夠去除不稱職的統治者。如果無產階級指的是大工業所產生的工人群眾，那么他們只是從一位出生于德國，并于19世紀中葉在英國避難的知識分子那里接受了“改變歷史”的使命。但是，在20世紀，無產階級與其說代表的是作為犧牲者的龐大的工人階級，毋寧說代表的是由經理人員組織以及受煽動者鼓動的群體。

由于一種思想上的謬誤，使得這些觀念不再合乎情理，并變成具有神話色彩的東西。

為了重建左派在歷史上的延續性，或為了掩蓋左派在不同時期的分裂，人們會對以下現象置若罔聞：政體興廢過程中的辯證關系；不同政黨在價值觀念方面的逐漸轉變；右派為反對計劃化和中央集權制而重新采用自由主義的價值觀念；在互相矛盾的目標中間建立一種明智的妥協的必要性。

20世紀的歷史經驗顯示出了工業時代革命的頻繁及其原因。這里的錯誤在于，賦予革命一種它所沒有的邏輯，即把革命看作是一種與理性相一致的運動，并期待著它能帶來與事件的本質相抵觸的善行。在劇烈動蕩過后，社會復歸到和平安定的狀態，總體情況是積極的，這樣的例子并非沒有。但更多的情況仍然是，人們所采取的手段背離了人們所追求的目標。誠然，一些人對另一些人采用暴力，有時是必要的。但是，它往往不可避免地否定了集體中的成員之間得以結合的互相承認。由于根除了互相尊重和傳統，它就可能會摧毀公民之間的和平的基礎。

無產階級不可能不要求在當代社會的共同體中取得一個地位。在19世紀，無產階級曾飽受了工業社會的苦難。但是，在西方，經濟發展已使得無產階級成為歷史上最自由、薪酬最高的奴隸，不幸者的名聲也應當由那些處境比他們要差的少數人群體承擔。

這些錯誤有著一個共同的根源，即把夢想中的樂觀主義與現實中的悲觀主義結合起來。

人們信任那些始終從為相同的事業服務的相同的人中吸收新成員的左派，卻不厭其煩地憎恨那些永久不變的右派，認為這些右派會捍衛自己骯臟的利益，或不能夠辨認新時代的特征。左派的領導人處在等級制度的中間位置。他們動員下層群眾來驅逐處在上層的人。在取得把他們變為特權者的勝利之前，他們是半特權者，并代表著非特權者。我們沒有從這些老生常談中得出犬儒主義的教訓：任何一種政治體制或經濟體制均不可能與其他政治體制或經濟體制等量齊觀。但是，常識教導人們，切莫通過把僅僅屬于觀念中的榮耀加到詞義不清、沒有得到很好界定的名詞上，來美化這些名詞。人們往往以自由為名建立專制統治。因此，經驗告訴我們，在比較各個政黨的優劣時，與其關注它們的綱領，還不如觀察它們的實際成就。同時，在這種語言會掩蓋思想、價值觀念時刻在變化的值得懷疑的戰斗中，還應當避免信仰的行為或簡單的否定。

人們的過錯在于，期待著有輝煌結局的災難的拯救，或對和平斗爭中的勝利感到絕望。暴力使得人們可以不斷地快速前進，它會釋放人的能量，并有助于有才能者地位上升。但是，它也會摧毀對國家的權威起限制作用的傳統，并傳播以武力解決爭端的嗜好與習慣。革命固然能醫治被廢除的政體的弊病，但革命所遺留的創傷卻需要很長時間才能愈合。當合法政權垮臺時，一群人，有時是單獨的一個人，會擔負起共同的命運，為的是不讓革命死亡——這是其追隨者的說法。事實上，在群體之間的混戰中，首領的當務之急是重新恢復安全。為什么說一種與戰爭相似的、排除對話的、否定了一切規范從而使得一切都成為可能了的事件，就會給人類帶來希望呢？

狂熱的樂觀主義為無產階級指定了一項獨特的任務，而過度的悲觀主義卻剝奪了其他階級的資格。人們可以設想，在任何一個時期中，某個國家會比另一個國家更富有創造力。根據黑格爾的說法，世界精神是依次在不同的國家中體現的。宗教改革、資產階級革命和社會革命的連續，可以這樣來加以解釋：16世紀的德國、18世紀的法國和20世紀的俄國曾逐個地作為理性的工具出現。但是，這種哲學并未賦予任何集體一種超越共同法則的政治和道德的功效。在這方面，有作為例外的個人，卻沒有作為例外的集體。

階級并不比國家更適合于區分成被選中和被棄絕的兩類。階級既可以把產業工人這樣龐大的群體包括在內，又可以與少數征服者，如貴族或資產階級混為一談。在前一種情況中，階級之所以成為階級，與其說是由于對歷史使命的共同的愿望，毋寧說是由于共同遭受的苦難。誠然，階級有需要發揮的作用，有需要完成的事業，但并沒有需要實現的轉化。服從于工廠的嚴格紀律的無產階級，即便換了主人，也既沒有改變自己的性質，又沒有改變社會的性質。

爭論的焦點就在于此。歷史的樂觀主義一旦染上悲觀主義的色彩，就會要求推翻自古以來的社會秩序。如果它認為現在的社會秩序丑陋，它就會要求新的社會秩序基本上與前者不同。由此，它就會依靠各種主張進步的政黨，依靠暴力，依靠特殊的階級來實現這種通向自由的轉變，不管這種轉變是漸進的，還是突然的。由于其結果往往會令人失望，它就會在失望中進行自我譴責。而導致其失望的原因是，它痛罵的社會結構顯示出了持久不變的特征。

人們可以為通過全民選舉，而不是根據出身來選擇其政治首領感到驕傲。人們還可以把生產資料的管理權交給國家，而不再是交給私人。但是，無論是取消世襲貴族還是資本家，都不會改變社會秩序的本質，因為這種取消沒有改變“政治人”（l'homo politicus）的本質。

城邦的存在每時每刻都受到內部的解體或來自外部的侵略的威脅。為了防止侵略，城邦就必須得強大。為了抵制分化瓦解，權力機構就必須維持公民內部的團結和紀律。不可避免的是，理論家會傾向于一種沒有幻想的政治觀點。在理論家看來，人類變幻無常，自命不凡，從來不會滿足自己應有的命運，并渴望著強權與威望。這一判斷也許失之簡單和片面，但在一定范圍內卻是毋庸置疑的。不管是誰，若卷入了政治斗爭并受到了不可想像的財產的誘惑，他就會為了滿足其個人野心和打擊他所妒嫉的對手，不惜使整個國家陷入混亂的境地。

不管是公共秩序，還是國家的力量，均未構成政治學獨特的研究對象。人也是一種道德存在，而集體只有在向所有人提供參與機會的條件下才是人道的。但是，從政體的更迭交替中，我們可以得出這樣一種基本準則：不可能有奇跡使“政治人”全心全意地為公眾利益操勞，也不可能有奇跡讓“政治人”獲得這樣一種智慧，使之滿足于靠機會或功績而獲得的現有地位。人的不滿足使社會不致凝結在某種具有偶然性的結構之中。而對榮譽的渴望則既可以激勵一位偉大的建設者，也可以鼓動卑微的陰謀家。但不管怎么說，人的這種不易滿足的天性，在左派改變了國家的體制，或革命取得了成功和無產階級獲得了勝利之后，仍繼續會使國家動蕩不安。

左派、革命和無產階級假定取得了勝利，則它們引發的問題又會與它們解放的問題一樣多。如果人們消滅了貴族的特權，那么人們允許繼續存在的只有國家的權威或從國家的權威中獲得權威的人的權威。出身的特權一旦消失，就會為金錢的特權打開道路。地方性共同體的摧毀加強了中央政權的特權。兩百名公務員取代了兩百家族的地位。當革命遏制了對傳統的尊重，傳播了對特權者的仇恨時，群眾就必定會屈服于首領的軍刀，直至激情耗盡、合法性得以恢復和讓其直系親屬聽從理性的引導的那一天。

左派的神話、革命的神話和無產階級的神話被人擯棄，并不是由于它們的失敗，而是由于它們的成功。左派在反對舊制度時可界定為具有自由思想、把科學應用于社會的組織、拒斥門第觀念。顯然，他們取得了勝利。今天，已不再有始終朝同一個方向前進的問題存在。當今存在的問題是平衡下列關系：計劃化與主動性，工資平均化與激發積極性，行政機構權力的強大與個人權利，經濟集中制與保護思想自由。

在西方世界，革命對于我們已成為過去，而不再是一種現實。甚至在意大利和法國，我們已不再有需要去推翻的巴士底獄，或不再有需要吊在路燈桿上的貴族。今天如果有可能出現革命的話，那么它將會以強化國家、約束各種利益和促進社會變革作為自己的任務。如果習俗、法律的穩定是舊社會的理想，那么，與之不同，在20世紀中葉，不管是左派還是右派均同樣地主張要進行持久的革命。美國的宣傳曾為這種持久的革命而自吹自擂，同時也有人（在另一種意義上）把這種持久的革命歸功于蘇聯社會。局限于狹窄的知識分子圈子里的柏克式的保守主義打算抑制的，并不是經濟進步，而是永恒的道德觀念的消失。

毋庸置疑，實際結果與事先預測之間的差距是巨大的。由于科學而變得理性化的社會并非是更為和平的社會，它們似乎也不見得比過去的社會更加合理。如果一點點的不公正就確實足以顯示一個政體的卑鄙無恥，那么，在當代，沒有一種政體能免遭指責。人們可以計算出個人收入的微薄難于維持最低程度的體面生活，但是，他們也應當對一百年前和現在的收入分配與統治方式進行比較。這樣，他們就會觀察到，集體財富的增長使得社會更加平等，更加不專制。盡管如此，這些社會依舊得服從舊有的工作和權力的必然法則的支配，而這在樂觀主義者看來，是讓人難以接受的。

當我們觀察一部憲法或一種經濟制度的運行情況時，會得出一種可能是錯誤但肯定是浮淺的印象：機遇、經歷或狂熱仍繼續占據著支配地位。人們共同的生活方式，對于那些把技術理性的統治作為理想的人來說，似乎是荒謬的。

對于這種失望，知識分子的回應方式要么是思考，要么是反叛。他們力圖發現昨日的夢想與當今的現實之間出現差距的原因，或者說，他們重拾舊夢，并把這些舊夢投射到當今完全不同的現實中去。在亞洲，不管它們會帶來什么樣的幻想，這些神話仍繼續在鑄造未來。在歐洲，這些神話已起不了什么作用，它們所能證實的與其說是行動，毋寧說是口頭上的義憤。

理性會信守它所允諾的一切，甚至更多。但是，它沒能改變社會的本質。人們不是給那些抵制進步的人劃定界限，而是將任何政黨、階級和暴力都不曾擁有的威力賦予一個奇怪的造物主：“歷史”。與“歷史”一起，并在時間的幫助下，難道他們就不會完成對宗教真理一直眷戀的理性主義始終期待的這種轉變嗎？

# 第二編 歷史的偶像崇拜

## 第四章　圣職人員與信徒

馬克思主義在當今西方文化中已不再風光，即便在有相當多知識分子公開支持斯大林主義的法國和意大利亦復如是。人們無法把嚴格意義上的馬克思主義者視為經濟學家。后者中的一些人認為《資本論》已預示了凱恩斯的真理，而另一些人則認為《資本論》已對私有制或資本主義制度作了存在主義的分析。但當涉及到對現實世界進行解釋時，沒有人會只選擇馬克思的范疇，而置資產階級科學的范疇于不顧。同樣，人們也無法找到一位其著作仗恃或來源于辯證唯物主義的杰出史學家。

確實，如果沒有馬克思，任何歷史學家和經濟學家都不可能像他們所做的那樣精確地進行思考。由于有了馬克思，經濟學家意識到了剝削，抑或還意識到了人們在資本主義經濟中付出的代價。由于有了馬克思，歷史學家也不再敢無視支配著數百萬人生活的“微不足道的現實”（des réalités humbles）。人們一旦忽視勞動的組織、生產的技術以及階級之間的關系，他就不可能理解一個社會。當然，這并不就是說人們只有從這些工具（outils）出發才能理解藝術或哲學的形態。

馬克思主義在當代意識形態的沖突中仍然以其原初的形式流行著。如詛咒私有制或資本主義的帝國主義，確信市場經濟與資產階級的統治本身最終會導向社會主義的計劃化和無產階級的統治。馬克思主義學說的這些零散的片斷不僅被斯大林主義者或斯大林主義的同情者所接受，而且還被絕大多數以進步主義者自居的人所接受。所謂的先進知識分子，甚至在那些他們從來也不讀《資本論》的盎格魯—撒克遜國家，都幾乎本能地對這些偏見表示贊同。

馬克思主義在意識形態的層面上并不比過去更少現實性。在當今法國，這種馬克思主義首先是歷史的解釋。未曾經歷過堪與本世紀震撼歐洲的大災難相比擬的大災難的人們，不會對這些悲劇性或偉大事件的意義進行考問。馬克思本人曾經尋求過資本主義制度運行、維持和轉變的法則。但是，20世紀的一切戰爭和革命，都無法符合馬克思所描繪的理論。盡管如此，人們仍然不由自主地保留“資本主義”、“帝國主義”、“社會主義”等術語，并用它們來解釋已經完全不同的現實。這些術語無法使人們科學地解釋歷史的過程，只是事先賦予歷史一種固定的意義。由此，大災難轉變成了救贖的手段。

在絕望的年代中，為尋求希望，哲學家們遂滿足于一種可能引起災難的樂觀主義。

### 黨的永遠正確

馬克思主義本身是一種綜合：它匯集了進步主義思想的各種重大主題，尊奉能保持其取得最后勝利的科學，并頌揚能打亂人類社會古老的方式的技術。它把對正義的永恒追求作為自己的追求，并宣稱要對不幸進行報復。它斷言，有一種決定論在支配著悲慘事件的進程，但這種必然性是辯證的，它蘊含著依次更迭的政體之間的矛盾、從一種制度轉為另一種制度時的狂暴的決裂，以及表面上看互相矛盾的各種要求之間的最終調和。這種學說就短期而言是悲觀主義的，而從長遠來看則是樂觀主義的。它在動亂的沃土上傳播著浪漫主義的信仰。每一種氣質，每一個精神家族，均能夠在這種學說中發現與它自己的偏愛相符合的一面。

這種綜合式的理論總是具有吸引力而非邏輯的嚴密性。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唯物主義相容。只要將歷史本身視為“精神的進展”（Progrès de l'Esprit），任何人均可以了解“理想”與“現實”終會調和在一起。一如歷史唯物主義，形而上學的唯物主義使這種“必然性”與“進步”的結合，即便不是變得矛盾，也是變得奇特。為什么要超升到一個受到各種自然力量擺布的世界？為什么其結構由生產關系所支配的歷史必然會通向一個無階級的社會？為什么物質與經濟使得我們確信烏托邦將會實現？

由于強調一種庸俗的唯物主義，以及抹殺歷史演進的整個圖式（le schéma），斯大林主義加劇了馬克思主義的內在困難。馬克思主義從世俗事物的平淡無奇中提出一種神圣的歷史，這種歷史的發展肇始于原始共產主義，終止于未來的社會主義。其間，財產私有制的衰落、剝削和階級斗爭對于生產力的發展以及人類進入一個更高的自主階段，均不可或缺。資本主義通過積聚生產資料以及由于無法平均分配財富，加速了自身的滅亡。革命將爆發時的處境是前所未有的：人數眾多的受害者、少數的壓迫者、生產力的劇增等等。在經過決裂之后，進步的觀念會更有價值。在經過無產階級革命之后，社會進步將不再需要政治革命。

在德國社會民主黨和第二國際的時期，“資本主義的自我毀滅論”被認為是馬克思主義學說的重要內容。愛德華·伯恩斯坦被第二國際代表大會譴責為修正主義者，因為他對這一理論的一些關鍵性論點提出了質疑。但是，教條主義從未超越相關的理論和策略。在日常行動中，每個社會黨內部的意見分歧或各種社會黨之間的意見分歧仍然是合情合理的，因為策略不屬于神圣的歷史。然而這在斯大林主義中卻不再行得通。

俄國1917年的革命，以及西方革命的失敗造成了一種出乎意料的處境，這種處境使得對馬克思主義學說的修正難以避免。人們依舊保留了與歷史結構相關的概念。但是，既然無產階級政黨首先在資本主義成熟的條件尚未形成的俄國取得了勝利，人們就不能不承認，生產力的發展并不能單獨決定革命是否會發生。他們不甘心宣布革命的機會會隨著資本主義的進步而減少。他們被迫把論點變得更靈活一些，認為革命將會以多種形式產生，而其形式則要由產生革命的具體狀況來決定。由此，從資本主義向社會主義發展的運動，與布爾什維克黨的歷史混淆了起來。

換言之，為了使1917年的事件與馬克思主義學說能夠調和，就應當放棄所有國家都得經歷相同歷史階段的概念，同時強調，俄國的布爾什維克黨堪稱無產階級的代表。由布爾什維克黨（或服從于該黨的其他國家的黨）奪取政權，正體現了受壓迫者掙脫其鎖鏈的“普羅米修斯式的行動”。政黨掌握國家之日，也是革命取得進展之時，即便有血有肉的無產階級不肯承認自己身屬這個政黨與這場革命，也無濟于事。在第三國際中，就是將世界無產階級等同于作為信仰的首要對象的俄國布爾什維克黨。共產主義者，不管他是斯大林主義者還是馬林科夫主義者，首先得是把蘇聯的事業與革命的事業等同起來的人。

黨的歷史是通向人類救贖的神圣歷史。那么，這一政黨又怎么能夠在世俗事物中具有內在的缺陷呢？任何人，包括布爾什維克分子都可能犯錯。但是，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。而且，黨的行動必須符合種種未能預料的環境。彼此同樣忠誠的黨的積極分子，在決策的擬定和取舍上可能意見相左。只要不對黨是無產階級的代表提出異議，這種黨內的爭論是正當的。但是，當黨在某一極其重大的問題，如農業的集體化問題上出現分裂時，黨內的某一派別就代表了黨，即代表了無產階級和歷史真理，而另一派別，即被挫敗的反對派，則被視為背叛了神圣的事業。列寧從未懷疑過他個人的使命。在他看來，這一使命與工人階級的革命天職是分不開的。一小撮人或某個人對“無產階級先鋒隊”具有的絕對權威，消除了日益與黨聯系在一起的絕對價值和在無結構的歷史內從事的行動中的迂回方法之間的矛盾。

一個自認為始終正確的黨，必須時時刻刻在宗派主義與機會主義之間劃定一條正確的界線。這條正確的界線該劃在何處呢？它應該與“機會主義”和“宗派主義”這兩個暗礁的距離相等。但是，這兩個暗礁從一開始就是相對于正確的界線而言的。誠然，人們只有通過黨內權威的決定來擺脫惡性循環，但是，“真理”和“謬誤”同時也完全由黨內的權威來確定。這種決定必然是專斷的，因為它出自一個能在個人與群體之間作出最終裁決的人。如果原先的學說正確無誤，這個世界必然按照該學說所指的途徑而運行無阻，但這個“應然的世界”（le monde tel qu'il serait）與“本然的世界”（le monde tel qu'il est）之間是有差異的。不過，這種差異在憑借強權充當“解釋者”的含混不清、無法預料的決定中被擱在了一邊。

起初，每種經濟制度均可用一種財產制度來界定。工人在資本主義制度中受到剝削，是生產工具私有的結果，而伴隨著受剝削而來的則是貧困。生產力的發展將逐漸地消除各種“中間群體”（les groups intermédiaires），這一過程最后勢必會爆發出“無產階級革命”。社會主義將以平均分配資本積累的果實作為任務。不過，1917年的革命亦曾經把強制實行類似于資本積累的措施作為其職責，而在歐洲與美國，情況卻與建立在一種庸俗馬克思主義的基礎上的預見相反。具體而言，在歐美國家，大眾生活水平的提高以及新的中等階級始終不停地填補著技術進步在舊的社會等級序列中留下的空白。

這些眾所周知的事實本身無法駁斥共產主義的歷史解釋。即便生活水平實際上更多地取決于生產力而不是所有制，人們也會以哲學推論來刻劃由財產制度所決定的經濟社會制度的特征。這些事實同樣要求人們去區別這些詞語細致或隱晦的含義以及一般性的含義。

我們可以用兩種解放的形態，即理想的解放與真實的解放來作為這種區別的例子。如果“剝削”從定義上看與生產工具和企業利潤的私有化有關，那么，福特汽車工廠的工人確實是受到了剝削。如果為“集體”工作就意味著“解放”，那么，普提洛夫工廠的工人確實是得到了“解放”，確實是不再受到剝削。然而，受“剝削”的美國工人既有自由選舉工會負責人的權利，又有討論工資和提高薪酬的權利，而得到“解放”的俄國工人卻既沒有權利要求國內的通行權，也沒有權利去批評工會的國有化，其工資更是低于西方國家的工人。蘇聯領導人清楚地知道，“資本主義剝削”既不會使勞工陷入悲慘的境地，也不會降低國民的平均所得。這些名詞隱晦與淺顯含義之間的距離愈大，蘇聯領導人就愈不可能公開承認這種差異存在的現實。他們企圖（如果不是被迫的）向大眾提供一種能調和這兩種含義的世界觀。根據莫斯科方面的宣傳，底特律、考文垂、比揚古爾等西方國家城市中的工人處境悲慘，而哈爾科夫或列寧格勒等蘇聯城市的工人則將獲得西方人所不知道的好處。由于蘇維埃國家控制了輿論工具，而且禁止工人越過邊境，因此，這種對世界的描述能夠被部分成功地強加給數以百萬計的人。

隱晦的含義與一般含義之間的同樣的區別也出現在許多詞身上。蘇共的一切勝利，甚至是軍事上的勝利，都是一種和平的勝利。一個社會主義國家，從本質上說就是和平的，而帝國主義則是各種資本主義矛盾的結果。戰爭本身無須受到譴責，但如果它不是通向社會主義的勝利，也即共產黨的勝利，那么，這一戰爭就是非正義的。從另一方面來看，和平，就其粗淺的含意來說，意味著戰爭的消失。克里姆林宮以及法國共產黨政治局的那些人清楚地知道“和平”與“戰爭”的準確含義，但他們卻在其宣傳中，盡可能地在粗淺的意義上來使用“和平”一詞，以此迎合民眾中的和平主義。[38](#_38_101)

上述兩種含義的區別可以說明斯大林主義在近年來為何要對“客觀性”這一概念進行奇怪的譴責。在斯大林主義者看來，在不參照相關學說的情況下就事論事，就會犯一種“資產階級的錯誤”。然而，如果說把個別的已知條件歸并到整體中無可厚非，那么，以更深刻的理解作為借口，賦予事實一種跟事實本身相矛盾的特殊意義，這種做法是不正當的。警察力量的加強，既不表示國家權力的萎縮，也不表示工會在向社會主義靠攏。同樣，如果有人想思考原來的已知條件，如權力的組織、勞資關系等等，他們就會走上異端的邪路。

沒有人知道黨的無條件的權威延伸到什么程度。在斯大林—日丹諾夫時代，黨終止了關于遺傳學的爭論，建立起藝術理論，插手語言學問題，并決定過去與未來的所謂真相。但是，“歷史真相”不會比文字解釋更不易處理。托洛茨基的名字被從俄國革命的編年史中剔除，紅軍的締造者在人們回溯往事時已不復存在。

蘇聯的宣傳機構經常不斷地玩弄辭藻，對此，一些辯證學家難辭其咎。這些辯證學家在真正的學說與用來引誘或爭取某個階級或民族的意識形態之間作了區別。作為學說，它提出所有的宗教都是迷信，但卻承認信仰自由。為了使正統教會歸附，蘇聯人在和平運動中還利用了東正教的主教。該學說拒斥民族主義，并期待著一個世界性的無階級社會的到來。但是當涉及到抵制希特勒的侵略時，正如亞歷山大·涅維斯基或蘇沃洛夫所回憶的那樣，人們又對大俄羅斯民族的美德大加頌揚。三十年前，沙皇軍隊的征服被認為是帝國主義的行徑，而今天，蘇聯紅軍的征服卻被認為是“進步”之舉，因為后者帶來的文明具有優越性，并帶來了莫斯科所允諾的“革命的未來”。那么，大俄羅斯民族的獨特使命究竟是心理技術學家作為權宜之計來使用的一種意識形態呢？還是該學說的一個組成部分？

由于無法對正統觀念進行界定，信徒們強制自己在說話方式上，或許還在擁有較大自由的思考方式上，遵守嚴格的紀律。C.米沃什[39](#_39_97)曾對人民民主國家中已歸順當局或仍在猶豫的知識分子的動機及其辯解之辭進行了分析。波蘭或東德的知識分子具有在蘇維埃體制下生活的真實體驗。他們只有在順從、進行毫無希望的抵抗或流亡中作出選擇。而西方知識分子則是自由的。

服從的動機與信仰的程度會因人而異。在信徒當中，真正的共同體是教會的共同體，而不是思想或感情的共同體。而真正的共產主義者則承認，俄國的布爾什維克黨以及服從于該黨的其他黨代表了無產階級的事業，而無產階級就是社會主義。

這種信仰行為并不排除五花八門的各種解釋。一種思想認為，黨是加速工業化不可缺少的機構，并會隨著人民生活水平的提高而萎縮。另一種思想則認為，社會主義注定要在全世界傳播，西方世界必定會被社會主義征服或勸服，這并不是因為西方世界在道德或精神上是低劣的，而是因為它歷史地受到了譴責。有的人把社會主義的積累當做具有根本意義的事物，并把意識形態的狂熱作為理性主宰的事業的可悲可嘆的伴隨物。而另一些人則把“話語權力”（logocratie）作為新時代的預言者。因為已經喪失對上帝的信仰的各個機械化的社會，將會在一種世俗神學的約束下再度結合在一起。

無論是受到一種極大的期待所激勵的樂觀主義者，還是順從不人道的命運的悲觀主義者，作為信徒，他們都處在一種超出個人范圍，并由黨來負責的冒險之中。他們并非不知道集中營的存在以及對文化的約束，但卻拒絕背叛對偉大事業所做的誓言。如果讓歷史中的人以一種歷史學家所具有的時間上的距離來審視其時代，我們的子子孫孫或許會懷著感激之情去接受它。那么，為何不從今天起就效仿我們后人的明智之舉呢？在那些天真地從黨那里接受日常真理的活動分子與那些能“客觀”認識剝去意義之外衣的世界的人之間，始終存在著中間人。

這種正統性雖然難以把握，但它仍然既專橫又傲慢。它借助黨是蘇維埃國家和一個巨大的帝國的主宰者的事實，大大增加了馬克思主義觀念的威望。那些只乞靈于觀念而對事實不予尊重的人，時而以觀念的名義斥責事實，時而又用觀念去為事實辯護。斯大林分子始終不知道他自己究竟信仰什么，但他卻頑固地相信，布爾什維克黨或蘇聯最高蘇維埃的主席團已被賦予了一種歷史使命。這種信仰在1903年時可能顯得荒唐可笑，在1917年時可能會讓人感到奇怪，而在1939年時則又令人懷疑。但從1939年開始，它已被戰爭之神所認可。除了共產黨，又有哪個黨有資格去代表世界無產階級的事業呢？

### 革命的理想主義

當理想主義者已經推翻了既存秩序，并反過來成為特權分子的時候，勝利往往考驗著革命者的良心。社會在經過狂熱行動與暴力的階段后，又回到正常的生活軌道。即使布爾什維克黨所建立的制度沒有被斯大林獨占，即使它沒有一味注重建立重工業體系，這一制度也會使其信徒有些失望。

不管是在蘇聯的國內，還是國外，人們在以下兩種態度之間猶豫不決。其一是堅持認為，不管怎么說，這一新的政體仍忠誠于其最初的理想，并向著自己的目標前進；其二是揭露革命先知在掌權前所宣揚的革命理想與官僚分子所建立的國家之間的差距。在鐵幕的那一側，第一種態度比第二種態度更具有誘惑力：相關的失望之情不是通過拒斥來表示，而是以心理上的保留態度來表示。人們以“必然性”為自己辯護，并且不愿將這種必然性與理想混合在一起。與之相反，在鐵幕的這一側，尤其是在法國，第二種態度在知識分子當中較為常見。

非斯大林式的革命者設想著這樣一種革命，這種革命像斯大林主義那樣與資本主義徹底決裂，但又要能避免官僚主義的蛻化變質、粗俗的教條主義和濫用警察。如果我們用“托洛茨基主義”一詞指稱那些繼續為1917年的事件歡呼，同時卻激烈地批評蘇維埃制度的某些方面的馬克思主義者，那么，這些非斯大林式的革命者就代表著托洛茨基主義的一個變種。托洛茨基主義者素來贊同用蘇維埃體制取代資本主義國家。他們敵視資產階級的世界，但資產階級世界卻讓他們可以自由自在地生活和發表言論。他們始終保持著對曾無情地把他們排除在外的另一個世界的眷戀，這個迷人而遙遠的世界承載著他們的夢想和無產階級的命運。

自斯大林的統治鞏固以來，非斯大林式的革命者從未起過任何重要的政治作用。在巴黎的知識分子圈內，他們占據著首屈一指的位置。與此同時，讓—保羅·薩特先生和莫里斯·梅洛—龐蒂先生等存在主義者則賦予革命的理想主義一種哲學上的尊榮。而托洛茨基的悲劇性存在與斯大林的現實主義似乎已經一同判定這種革命理想主義是錯誤的了。

無論是基督徒還是理性主義者，正尋找革命的反叛者們重新轉向了馬克思青年時期的作品。他們的行為就如同當年因覺得教會已無法滿足他們的精神渴求，而重新閱讀福音書的新教徒們。《經濟學—哲學手稿》、《黑格爾法哲學批判導言》、《德意志意識形態》等著作中所包含的內容，讓存在主義者得到了獨特的啟示，使他們能在與蘇維埃體制保持距離的同時，又絲毫不放棄對資本主義的批判。

梅洛—龐蒂的《人道主義與恐怖》可謂是最系統地表現了這種思想方式。《精神》或《現代》雜志的撰稿者們在多種場合所復述的論點大多包含著梅洛—龐蒂先生演繹的推論。薩特關于無產階級的思考也僅僅是這種推論的一個環節而已。

要而言之，薩特的論證可概述如下：馬克思主義哲學是正確的，是雙重意義上的終極真理。它指明了社會“人性化”的必要條件，勾畫了一條通向“根本解決人類共存的問題”的道路，即無產階級革命的道路。無產階級是惟一的“真正的主體間性”（intersubjectivité authentique），是惟一的“普遍性階級”，它必須形成一個政黨，推翻資本主義，并通過解放自己去解放全人類。

我們不可能重新考慮這種哲學，也無法去超越它，但卻有充分的理由去思忖，在黨的領導下，無產階級是否正在完成這種哲學賦予它的使命。人們完全有理由去懷疑，在斯大林的統治下，蘇聯是否還忠誠于無產階級的人道主義。但是，沒有任何一個階級，沒有任何一個政黨，也沒有任何一個個人能夠取代無產階級，而無產階級的失敗也將是人類本身的失敗。人們會適當地給予蘇維埃陣營一個寬限的日期，而對資產階級的和資本主義的民主國家則不然，因為后者只讓少數人擁有自由，更有甚者，它們還以偽善的意識形態去掩飾事實上的邪惡：殖民主義、失業以及收入菲薄。

“若進一步思考，馬克思主義并非是一種在明天可能被其他東西任意取代的思想假設。它猶如簡單的條件陳述句，沒有它就不可能有在人的相互關系意義上的人性，也不可能在歷史中有合理性。在某種意義上，它不是一種普通的歷史哲學，而是一種特定的歷史哲學。拒斥這一特定的歷史哲學，就意味著永遠放棄歷史理性。而如果這樣做的話，所剩下的將只有夢想和冒險。”[40](#_40_95)這段極為教條與天真的文字顯露出了不少東西。它表達了世界上許多知識分子的信念：馬克思主義與歷史哲學是混同在一起的，而且它最終是真實的。

那么，依照這位作者的觀點，這種最終的真理是由什么組成的呢？它既不包括生產關系的首要性，又不包括歷史發展的圖式。它所包含的基本觀點有二：其一是，為了批判政治經濟制度，人們必須參考實際存在的狀況；其二是，互相承認是合乎人性的共同體的特征。

只要我們清除掉第一種觀念的含糊之處，并表明第二種觀念的確切的本質，這兩種觀念就均可以接受。確實，對可能是源于馬克思的意識形態所進行的批判，是一種政治意識的成果。人們可能恥于用完美的競爭模式去為資本主義辯護，也恥于用自治政府的虛構去為議會制度辯護。隨之而來的是，人在社會角色之外就什么也不是，人與人之間的關系涵蓋了所有人的存在。在確實是有效的批判的掩蓋下，梅洛-龐蒂先生悄悄地否定了超驗性和精神生活。

在孤立于一種哲學之后，“承認”（la reconnaissance）的概念既不比“自由”的概念更確切，也不比后者更具體。這種“承認”的要求是什么呢？而且，又有何種異質性能與這種“承認”調和在一起呢？上述問題在《人道主義與恐怖》中均未能找到答案。

“承認”這一觀念與詞語既源于青年馬克思的著作，但更源于黑格爾哲學。在黑格爾哲學中，“承認”是從主宰與奴役、戰爭與勞動的辯證關系出發來界定的。不容否認，梅洛—龐蒂先生吸取了這種辯證法，而且也依靠技術進步和普遍“國家”來終止它。與馬克思不同，他并不擁有一種總體的歷史概念。馬克思主義的批判隨著一種預先被認為是真實的歷史和人的觀念而發展。在黑格爾的哲學中，與現實相符的不是觀念，而是已經能夠獲得自身的人。人們對目標的思考要少于對途徑和手段的思考。馬克思一生致力的并不是對哲學主題進行推論，而是分析經濟與社會，以便透過紛亂的事件辨別出理性的道路。現象學的學說描述每個人的經驗，但卻忽視社會的發展是否會伴隨著人類的進步。這種學說應當賦予“承認”的概念一種內容。否則，它既不能用來判斷現實，也無法決定未來。

所有復雜的社會都難免出現權力與財富的分配不公，以及個人與群體為占有不多的財產而對立。用梅洛—龐蒂的話來說，就是“一些人掌握權力，另一些人逆來順受”。如果有人希望徹底消除不平等和對立，如果一些人的權威不再建立在另一些人逆來順受的基礎之上，那么，革命后的國家就要求所有人的社會條件都改變面貌。為此，青年馬克思思考了如何去消除主體與客體、存在與本質、自然和人之間的對立的可能性。但是，人們在作同樣的思考時，會偏離理性的思想，并只滿足于把“至福千年的夢想”或對“世界末日”的期待轉變成哲學詞匯。

與之相反，如果人們仍注重現世的意義，就應當明確指出使這種“相互承認”得以實現的國家與經濟組織。馬克思著書立說的時代距我們已有一個世紀之久，當時，現代無產階級剛剛誕生，紡織工廠堪稱現代工業的象征，股份制公司還幾乎不為人所知。置身于這一處境，馬克思可以把所有的邪惡歸咎于財產私有制與市場機制，并可以在不考慮實際經驗的情況下，賦予財產公有制和計劃化以無與倫比的美德。用馬克思關于“最終解決人類共存問題”的愿望去界定蘇聯，與用向異教徒傳播福音的愿望去界定殖民化如出一轍。

一場革命如何在頃刻之間就改變無產階級的處境呢？它又如何帶來“互相承認”的時代呢？只要人們從哲學層面轉到社會學層面，就得從以下兩種答案中作出抉擇。其一是根據一種觀念來界定各種制度：如果工人為某位雇主干活就意味著被“異化”，那么，一旦所有的工人因為財產集體所有和計劃化，直接地為集體，也就是為普遍性服務時，異化現象就會消失；其二是通俗地去考慮不同政體中人類的命運，他們的生活水平、權利、義務和他們得服從的紀律，以及他們獲得升遷的前景。這種“兩者擇一”的問題使得要么選擇理想的解放，要么選擇真實的解放，或者說要么選擇圈外人難以理解的意義上的解放，要么選擇通俗意義上的解放。從難以捉摸的意義上來看，在蘇聯已不再有階級，因為所有的人，包括馬林科夫都是領工資的人。由此，“剝削”也就不復存在。從通俗的意義來看，政體只有程度上的差別，而無性質上的差別，各種政體均包含著某種不平等、某種類型的權力，人們絕不可能最終使共同生活人性化。

梅洛—龐蒂先生在這兩種答案中選擇了哪種呢？他選擇的是晦澀難懂類型的答案。不過，他所采用的準則不是一個，而是三個：集體經濟、群眾的自發性和國際主義。不幸的是，三種準則中有兩種準則過于含糊，以致無法形成立論的基礎。群眾固然絕不會全然被動，但他們的行動也絕不會完全是自發的。為希特勒和墨索里尼歡呼的群眾之所以這樣做，并非僅僅是因為受到強迫，也是因為接受了其宣傳。由于蘇聯紅軍的出現而造成的共產黨對東歐的統治，究竟是表現出了對國際主義的忠誠呢，還是表現出了對國際主義的諷刺？

梅洛—龐蒂這位哲學家在未經批判的情況下，就接受了知識分子的偏見，并假設道，生產工具的私有制不可能與人類的互相承認調和。如同許多進步的思想家一樣，他天真地贊同昔日的“大膽”，并忽視下述現象：即當涉及到巨大的工業企業時，兩種所有制模式的對立已經不再有任何意識形態上的意義。美國的“股份有限公司”在避開馬克思以私有制的名義所譴責的事物方面，幾乎可與蘇聯的工廠等量齊觀。

這三種準則仍然顯示了革命的理想主義與斯大林主義的現實之間的差距。不平等現象的凝結、恐怖統治的延長以及對民族主義的頌揚，凡此種種均與革命所促進的價值觀念背道而馳。通過一種新的決定，梅洛—龐蒂竟然從這些懷疑和不安中得出了一種自相矛盾的結論。既然蘇聯的失敗就是馬克思主義的失敗，因而也是歷史本身的失敗，那么，又怎么能夠去譴責蘇聯呢？毋庸置疑，這種思想方式，是典型的知識分子的思想方式。人們從人與人的互相承認出發，提出要進行革命，并且賦予無產階級，而且也只有無產階級具有革命的能力，同時明確承認共產黨是無產階級的惟一代表。最后，當人們失望地看到斯大林分子們的“業績”時，他們不會對先前的推理方法進行任何質疑，既不反思“承認”，也不反思“無產階級的使命”，既不反思布爾什維克的行動策略，也不反思全盤計劃化所包含的權力。如果一場以馬克思主義的名義進行的革命蛻化成專制獨裁，其錯誤既不在馬克思，也不在馬克思主義的解釋者。列寧沒有錯，梅洛—龐蒂先生也同樣沒錯，有錯的只是“歷史”本身，或者說，根本沒有像“歷史”這樣的事物，而世界只是一個荒謬的嘈雜之地。

為什么既是馬克思主義的又是“歷史”的最終考驗會出現于20世紀中葉，并且與蘇聯的經驗混同在一起呢？如果無產階級沒有升格為“普遍的階級”，也無法承載人類的命運，那么，為什么不改變對未來的失望態度，同時承認哲學家把這種獨特的使命賦予工廠的工人是錯誤的呢？既然人類不能夠取消現實與理想之間的差別，而且不能夠對此聽之任之，那么，為什么社會的“人性化”就不是人類共同的、始終沒有完成的事業呢？為什么掌握權力的政黨保持對國家機器的壟斷就是這種無止境的任務的必要的開端呢？

只憑其意識形態，而不是根據它們給人類造成的境遇來評判社會，這樣做是錯誤的。對此，馬克思曾經予以嚴厲的批評。“馬克思主義教導我們要以孕育觀念的社會功能來對照檢驗觀念，以別人的世界觀來對照檢驗我們的世界觀。這是馬克思主義的一個決定性的優點，同時也是西方思想進步的原因所在。”這段話說得再好不過了。但是，革命者們為什么還要讓別人來做這種對照檢查工作呢？

### 審訊與招供

在1936至1938年導致列寧的同伴們被判刑，以及鐵托與蘇聯決裂后在衛星國家中重演的大審訊，在許多西方觀察家眼中，堪稱是斯大林主義世界的象征。與宗教裁判所的審訊相同，這些大審訊也通過揭露異端來表現正統性。在這種強調行動的歷史的宗教中，正統關注的是對過去以及未來事件的解釋，而異端則與偏離黨的路線、違背紀律或行為不端混同了起來。由于這種宗教不承認內心的生活、靈魂的純潔或善良的意圖，因此，所有事實上的偏離都被視為異端，都被當作是分裂行為。

不管我們如何談論這些審訊，它們并不神秘。許多證據告訴我們，所謂的供詞是如何取得的。物理學家維茲貝格、波蘭的抵抗分子斯蒂波爾斯基、美國的工程師沃格勒等等，已經詳細地敘述了他們的親身經歷。他們描述了在1936至1937年的大清洗期間，以及在戰爭即將結束時的莫斯科和匈牙利人民民主國家建立后的布達佩斯，人們是用何種方式引導共產黨員或非共產黨員去“承認”他們并沒有犯過的罪行。這些罪行有的純粹是捏造出來的，有的確實是被“定罪”的行為，但就事實本身，或就當事者本身來說，則是無辜的。

取得供詞的做法無需以被告的“犯罪”作為基礎，也不必以審判者和被告之間的法理關系作為前提條件。應用于非布爾什維克分子、革命的社會主義者或外國工程師身上的方法，首先是使對手蒙受恥辱。它從一開始就用適當的庸俗的理由來進行解釋。人們想使群眾相信，所謂的敵對派別是由無法無天之徒組成的，這些人在滿足其報仇愿望或野心之前絕不會退卻。人們還想使群眾相信，資本主義列強陰謀反對勞動者的祖國，而社會主義建設中出現的困難是由敵人及其破壞行為造成的。蘇聯政府絕非惟一的尋找替罪者，任何受到威脅或對戰敗感到震驚的民族都會痛罵叛國。招供使得這一古老的做法更為完善。應當是千夫所指的犧牲者竟然自己宣稱，他所受的刑罰是公正的。

季諾維也夫、加米涅夫和布哈林的案子也屬于這種情況。一旦昔日的英雄“承認”他們陰謀反對黨，“承認”計劃過或者已進行了破壞活動和恐怖主義的謀殺，“承認”與第三帝國的警察部門有來往，那么，革命的事業和黨的事業就會與斯大林集團合為一體。所有的審訊均以滿足官方宣傳的需要為目標。使人招供的手段在不同的案子中雖有相似之處，但也依據被告的個性而有所變化。有的更多地采用心理戰術，有的更多地采用肉體摧殘。人們還充分運用科學方法來確定威逼利誘的程度。最為講究的酷刑可歸結為這樣一些基本的原則，即拿破侖曾說過的：方法要簡單，人人都可來行刑。

西方人士為何要費心來思考這一主題呢？在暫且把蘇維埃體制內的清洗的作用放在一邊之后，有兩種主題值得思考。其一是檢察官是否如同宗教裁判所的法官那樣，即使在使用暴力時，也真的以為能從供詞中獲得證據？如果被援引的事實實際上是不確切的，這一“證據”是否沒有顯示出一種“超現實”（une surréalité）？其二是，被告難道沒有犯罪感嗎？這種犯罪感不是宗教意義上的，也就是說布哈林策劃了對列寧的刺殺、季諾維也夫與蓋世太保的代表碰過頭時的犯罪感，而是難以捉摸的意義上的犯罪感。在后一種情況中，不管是在法官還是在犯人看來，被認為是“確鑿”的反黨行為，等同于叛國行為。

我們沒有必要去剖析老布爾什維克們的心理狀態，也沒有必要去弄清相關的一些原因和動機，如受到束縛的原因，具有隱隱約約的犯罪感的原因以及產生想最后一次為黨服務（像日本的神風隊隊員那樣）的愿望的原因。對我們來說，重要的是從這些非同尋常的事例中發現難以把握的正統性與革命理想主義的含糊之處，發現他們與圣職人士和信徒的相同之處及其為什么會犯類似的錯誤的原因。

凡對被告的證詞或當局的控告行為深信不疑的人就是正統的斯大林分子嗎？這種正統分子果真存在嗎？在等級制度的上端，我們肯定找不到這種正統分子。斯大林本人、他的同伴以及法官們并非不知道，被告的供詞是在身不由己的情況下作出的，而相關的事實也是捏造的。經歷過清洗，以及編造過對自己以及對友人不利的材料的黨的積極分子，很難對這些材料的真實性存有幻想，因為這些材料雖然能相互證明，卻缺少物質上的證據。被引證的事實不僅沒有讓人信服，反而更令人產生懷疑。例如，說從事恐怖主義活動的外國人已經形成了中心，但還沒有實施暗殺行動；又如，說破壞分子正領導著整個工業部門，并像游擊戰士那樣在行動。人們難道應當相信，普通的俄國人，即那些不是布爾什維克但服從現存政權的俄國人，真全然相信并接受這些偵探小說似的玩意嗎？因為克里姆林宮內的醫生不公正地受到了懷疑，難道人們就都會以為他們是穿著白大褂的刺客嗎？類似的輕信的現象固然會有，如在某些法國人那里就有所表現，但它是否非常普遍則值得懷疑。人們不難理解所謂的審訊究竟是怎么一回事了。假如俄國人真的相信“被告們”的“招供”，那么，這就意味著他們實際上已經準備對不管什么事物都予以相信。若果真如此的話，人們也就不必費神去說服他們。

不管怎樣，正統分子并不是指那些完全相信“供詞”的人。因為如果以此來界定的話，斯大林本人就不是一個正統分子，而那些了解真相的人也將被排除出正統分子的行列。除非陷入一種純粹的犬儒主義，否則黨內的小圈子應當求助于與以下著作中的解釋相類似的解釋。這種解釋由維克托·塞爾熱在《圖拉耶夫事件》中首先提出，繼而由A.克斯特勒先生在《零度與無限》中予以發展和普及。梅洛—龐蒂先生在《人道主義與恐怖》中以現象學—存在主義的語言，在激烈地批評克斯特勒的同時，照搬了這種解釋[41](#_41_95)。

這種解釋的原理極為簡單：法官在把反對者定為叛徒時并沒有錯；而反對者在遭到失敗之后，可能會傾向于承認他的對手，或者說戰勝他的人是正確的。通向第一個命題的推論是所有革命者的推論，即認為在非常時期，這樣做是難以避免的。任何人一旦脫離了黨，脫離了體現黨的事業的人，就會被當做敵對陣營的人，就會被看做是為反革命效勞。布哈林既然反對農業集體化，他就“必然”會為拒絕加入集體農莊的農民開脫，他就“必然”會幫助那些破壞政府綱領的實施的人，并與外部的敵人勾結，力圖削弱“革命”的祖國。在反對派的邏輯的引導下，他還會捍衛或復辟農村中的資本主義。他的行動就“好像”他已加入了反革命陣營。而且，既然人們是根據其行動，而不是根據其意圖來判定參與政治的人，那他在“客觀上”已背叛了黨，同時也背叛了社會主義。這種所謂的“連鎖確認”的方法，曾為布爾什維克在革命者中廣泛使用，因為布爾什維克在黨的崇拜方面表現得最為突出。賦予終極目標的絕對價值、無階級的社會，均與黨聯系在一起。即使在口頭或行動上，而不是意圖上脫離黨，都是犯了彌天大錯。

對于這種推論，在黨內派別斗爭中屈服的列寧的同伴不可能真心地贊同。他可能會繼續認為，集體化可以通過其他途徑來實現。但是，既不會再有綱領，也不會再有對遠景的設想。在黨與現實領導之間完全進行區分是不可能的。除非完全修改其思想體系，即從社會主義出發，經由無產階級和黨到斯大林的連鎖確認，否則，他就必須接受“歷史”的裁決，而這種裁決的結果顯然有利于他內心會繼續感到厭惡的那個人。也許他可以通過“投降”而不再覺得自己放棄自尊或因軟弱而退卻。內心生活、神圣的公正并不存在。只有革命才有歷史。而且，只有由黨武裝起來的無產階級的革命才是革命。更有甚者，只有斯大林領導的黨才是黨。由于拋棄了其反對派，革命者在內心深處還能夠忠于他的過去嗎？

這種人們輕易就可提出許多變種的難以捉摸的解釋，完全為“圣職人員”和信徒所共有。那么，“圣職人員”和信徒的區別何在呢？依我看，兩者有三大區別。

第一，正統的布爾什維克黨員往往清楚事實是捏造出來的，但他們絕對沒有權利公開承認這一點。他會屈從，而且也必須屈從于黨在言論方面的紀律。而理想主義者保留著為與“言語的禮儀”有關的訴訟定性的權利，并多少明確地表示，“事實”僅僅存在于起訴書與坦白之中。這種差別具有一種普遍的意義。正統的共產黨員內心深處對集中營的情況一清二楚，但在言辭中，他只能說它是“再教育營”。進而言之，有的人只了解用教條的詞匯所表達的事實，而另一些人則了解原來的事實。

第二，正統的黨員與理想主義者一樣了解事件的具體情節，但他會勉強地贊同托洛茨基被得勝的對手從俄國革命的編年史中一筆抹殺。他不會對黨教給他的歷史解釋中的“偉大路線”表示懷疑。在黨的積極分子看來，“這些偉大路線”雖然或多或少已被修正與發展，但是，它們卻始終包含著以下相同的基本成分：無產階級的作用、體現無產階級的政黨、階級斗爭、資本主義的矛盾、帝國主義的階段以及不可避免地通向無階級的社會（其中每種成分均有多種不同的版本）。俄國布爾什維克黨及其兄弟黨的歷史是名副其實的神圣的歷史。共產黨最終重構了過去的插曲，以便使其意義在黨外人士那里顯得更清晰，或者說是因為它后來才把握住真正的意義。從根本上說，黨所敘述的歷史才是真實的，它具有高于實際事實的真實性。

理想主義者希望這一歷史是真實的，但他并未對此深信不疑。他給了蘇聯一個寬限的日期，因為蘇聯仰仗的是惟一能賦予“歷史”一種意義的學說。由于他允許考慮原來的事實，他會觀察到與期待不符的事物。如果黨撒謊，如果他沒能從黨所說的真理中得出確實性，他就不會把人類的未來寄托在黨的身上。也許歷史的真實性并不存在。

換言之，正統分子的懷疑僅與細節有關，理想主義者的懷疑則與本質性的東西有關。

第三，正統的黨員傾向于盡可能地擴大其信仰的對象，傾向于讓附帶事件和偶然之事與其奇遇中的偉大路線發生關系。他希望，個人的首創精神、團體的行動以及戰斗中的波折能與階級和經濟力量的辯證法聯系在一起。所有的事件均應當在以黨為中心的神圣的歷史中占有一席之地。黨的敵人，不管他們來自外部還是內部，都要用與惟一的、全面的斗爭邏輯相符的論據去加以對付。因此，偶然性已經消失。例如，斯蘭斯基既然出身于資產階級家庭，那他就必然是叛徒。

理想主義者不甚明確地承認歷史的“偉大路線”與事件的偶然性之間存在著差距。但歸根結底，應當相信歷史的結局將是美好的，否則，人們將聽任“荒誕的嘈雜”的擺布。在等待這一幸福結局的時候，人類可能會有受局勢誘惑的危險。但是，什么是每個時刻的正確路線呢？沒有人能夠肯定地說出它來。而且，今天根據美好的信仰作出的決定，或許在未來會轉變成罪行。然而，意圖并不那么重要。明天，面對著歷史的譴責，我將孤立無助。

正統黨員的教條主義，不管它是真誠的，還是口頭上的，不僅威脅著非黨員，而且也威脅著黨內的異端分子和變節者。如果說圣職人員擁有普遍的真理，那么，他為什么不強制異教徒去公開向新的信仰懺悔呢？這種“懺悔”采用了自傳的形式，這一“自傳”是由非信仰者根據人們強加于他的信仰者的范疇與詞匯來編寫的（由于該學說不承認精神生活，故此，懺悔主要針對的是行為）。美國工程師沃格勒曾敘述道，他被關押在布達佩斯監獄里的經歷就如同耶穌會士在別國身陷囹圄時一樣。他們都必須根據把他們投入監獄的人的思想范疇去反省自己的存在，而這就足以證明他們有罪。為使扣在他們身上的罪名不會招致絲毫的懷疑，他們會被加上一些純粹是捏造出來的事實。如美國工程師在離開美國前與專門從事間諜活動的上校軍官碰過頭；傳教士曾參與了帝國主義陰謀；慈善院里的修女則被指控“曾經弄死了無產階級的小孩”。

理想主義者不會把這一套系統的邏輯推到如此荒謬可怕的地步。然而，由梅洛—龐蒂先生所揭示的理想主義者的主題似乎比正統黨員揭示的主題更令人難以接受。雖然大部分批評者對這位哲學家的論點不夠理解，但他們對此表示的憤慨（完全是思想意義上的），在我看來是正當的。

### 論一種所謂的革命正義

人們始終感到驚訝的是，一個思想家竟然會對一個不可能容忍他的世界如此寬容，而對尊敬他的世界卻如此無情。非狂熱分子對狂熱的頌揚，以及一種局限于解釋別人的介入、自身卻并不介入的介入哲學，給人留下了奇怪的不和諧的印象。只有自由的社會才能容忍像梅洛-龐蒂先生這樣繼維克托·塞爾熱和克斯特勒之后所作的對審訊的分析。梅洛-龐蒂先生對自由主義態度冷淡，如果這種態度不是源自基督的崇高準則，那它則等同于某種程度的背棄。人們不會信任那些裝作不相信自己所認同的價值觀念的人。為什么這位哲學家在推理時，好像把自由看得一錢不值？殊不知，如果沒有這種自由，他不是被迫沉默，就是被迫絕對服從。

梅洛—龐蒂所稱的馬克思主義的“歷史”解釋暗示著有希望根本解決社會問題，這一整套歷史解釋建立在某種無產階級的理論的基礎之上。然而，本身已經非常抽象的這種無產階級的理論，曾被用來促進在無產階級僅占全國人口的一小部分的前資本主義國家中的革命。為什么由知識分子領導，并主要由農民群眾進行的中國革命能夠承諾實現已在當今無產階級中部分實現的“人類的共存”呢？

比較這兩種政治體制，似乎是出于一種并非有意的欺詐。我們已經看到[42](#_42_89)，在原則上，蘇維埃體制憑借它傾向于一種“根本性的解決方案”的借口，從人們的寬容中受益良多。這種態度在“兩種衡量標準”（deux poids deux mesures）的公式中得到生動體現。如果有人確信，兩大陣營之一有朝一日會實現真理，這種公式是難以讓人接受的。同時，當人們不能斷然肯定蘇維埃國家對革命天職的忠誠時，這種公式亦會變得難以忍受。人們有理由去提請大家注意暴力的事實。因為暴力像開辟所有已知社會的歷史那樣，也開辟了西方的歷史。但是，若對當前使用的諸多強制手段或每種類型的政治體制本質上含有的東西進行比較對照，則更為合適。蘇聯公民與西方公民擁有的是什么樣的自由呢？鐵幕兩邊的被告們得到的又是何種保障呢？

如果可以用蘇維埃體制的其他優點，如經濟發展迅速，來為取消自由辯護，那么還有必要去述說或展示這種辯護之辭嗎？事實上，這位哲學家只滿足于容易懂的論據。例如說，所有社會都包含著非正義和暴力，即便蘇維埃社會在現階段可能包含一種額外的措施，但其目標的崇高就足以禁止人們去譴責它。毋庸置疑，人們可能，而且也應當寬恕革命過程中的一些罪行，但如果這些罪行是在穩定的政治體制中犯下的，就不會得到寬恕。但是，革命在這方面能夠得到寬恕的時間該有多長呢？如果說在奪取政權三十年之后，仍然還在采用羅伯斯庇爾式的允許逮捕可疑分子的法律，那么，這種法律又要到何時才能被廢棄呢？面對革命成功后持續了數十年之久的恐怖統治，人們不禁要問，要到一種什么樣的程度，恐怖統治才不與革命本身有聯系，而只是與所由產生的社會秩序有聯系？

可能會使反對派成為叛徒的“連鎖確認”的方式，導致了恐怖統治的經久不衰。梅洛—龐蒂先生用了好幾頁的篇幅去解釋維克托·塞爾熱和克斯特勒已經解釋過的，并且絲毫也不神秘的東西：反對派人士在某些場合像黨的敵人那樣行事，因此，在黨的領導人眼里，他們就是革命事業的叛徒。但是，這種把反對派人士等同于叛徒的做法，在一定范圍內阻止了一切反對的意見。喬治·克列孟梭在野時曾力圖削弱他所批評的政府，但他一旦上臺，便領導戰爭直至取得勝利。布爾什維克分子始終有兩種方法，一種是為了堅持“大一統集權統治原則”，另一種是為了鼓勵能保持黨的活力的思想與派別之間的交鋒（列寧在自己有可能成為少數派時往往采用這種方法）。那么，人們究竟應當在什么時候使用前者，在什么時候使用后者呢？在1917年時，無論是在列寧回國前即已采取溫和態度的斯大林，還是沒有參加十月政變的季諾維也夫和加米涅夫，不管是在十月革命時還是在十月革命后，均未被指控為叛徒。人們沒有強迫他們承認自己已被克倫斯基或同盟國收買。“連鎖確認”體系只有在以下情況下才會達到“合乎邏輯”與荒誕的程度，即只有在國家內部的派別沖突消失，或至少派別沖突被淹沒在官僚制度的泥潭當中，以及一個小團體或獨夫能夠主宰黨、警察和國家，并至高無上地擁有數百萬人的生殺大權時才會達到這種程度。

不管這位哲學家思考時采用的是什么方式，令人憤慨的并不是他用現象學—存在主義的語言表述了革命的或恐怖主義集團的舊公式：非友即敵，所有的反對者都是叛徒，小小的偏離就會通向敵對陣營之中，而是他認為被當掌權者獨攬的思想體系完成了對失敗者的制服和對勝利者的頌揚的時候，這種恐怖統治的延長是正常的。既然解釋“歷史”的人同時也是黨的總書記和警察頭目，戰斗與冒險中的高尚行為就會被一概抹煞。掌權者希望自己同時也是真理的使者。為了取代革命恐怖，君主兼教皇主義（le césaro-papisme）遂得到恢復。在這種沒有靈魂的宗教中，反對派人士實際上成了比罪犯還壞的異端分子[43](#_43_89)。

人們承認，在革命時期被告不可能獲得在正常時期會得到的保障。人們也理解羅伯斯庇爾在自己被送上斷頭臺之前處死丹東。在這兩起案例中，非常法庭把某一派別的意志變成了判決。在動亂蔓延全國的時候，為了維持法統的外衣與延續性，讓在法庭之外作出的決定披上法律的外衣似乎也無可非議。法國解放之際的法庭就不得不忘記1940、1941年時的維希政府是法定的，或許是合法的政府。最高法庭為了自以為有權審判貝當元帥，不得不追溯取消維希政治體制的合法性，并把貝當元帥的行動納入獲得勝利的戴高樂主義的司法—歷史體系（le système juridico-historique）中重新思考與定性。

毋庸置疑，法律認可某種財產與權力的再分配。然而，由此并不就可推斷說，自由的公正（la justice libérale）與資本主義密切相關，以及資本主義的極不公正的行為損害了自由的公正的價值觀念。這位哲學家所稱的“自由的公正”乃是人們經歷數百年的時間制定出來的“公正”。它對不法行為有嚴格的界定，賦予犯罪嫌疑者自我辯護的權利，以及現有法律不溯繼往的原則。由于有了自由的形式，公正的本質已然消失，所謂“革命的公正”乃是公正的漫畫式的形象。或許應當承認，在某些情況下，非常法庭的出現是不可避免的。但是，人們決不可能認為，非常時期采取的方法似乎已構成了另一種公正。因為，實際上它只是對公正的簡單否定。

如果既定的國家利用了“革命的公正”，那么，該國的公民就不會再有個人安全，“招供”的辯證法必然會通向大清洗，并使得數以百萬計的嫌疑犯不得不“招認”想像出來的罪行。革命與恐怖并非與人道主義的意愿不可調和。“不斷革命”以及升格為管理體制的恐怖主義就是如此。與不是為無產階級服務，而是為黨的人，也就是一些特權者服務而使用的暴力的有組織、持續不斷和極權性的特點相比，共產主義暴力的目標就不重要了。

正統黨員與理想主義者們所采取的這種思考方式，必然會通向認可“歷史”的裁決。人們可以想像，如果托洛茨基取代了斯大林的位置，那么，雙方的角色就會互易其位。然而，為什么這位哲學家也會認同這種自命不凡呢？在接受了相同的對歷史的總體看法之后，他還會認為在避免流放與饑荒的條件下農業集體化是可能的嗎？那些在1929年指出黨的領導層準備實施的方法會帶來什么后果的人，并未被集體化運動的最后成功所駁倒，除非有人最后宣布說，只要能夠“成功”，人類付出的代價并不重要[44](#_44_87)。

對于人的行為，在任何時間里都可能有多種解讀。之所以如此，與人們在解讀時參照的行動者的意圖、過去的環境以及行動的后果不同有關。正如人們在政治上享有權利一樣，如果人們對行動者的意圖缺乏興趣，也還是可以重新發現許多對于人的行為的不同解讀。其中，有的人從決策時的思想入手重新開始解讀，有的人則與之相反，從遙遠的后果出發來解釋決定。所謂偉人，乃是那些經受住他所不知道的未來的裁決的人。但是，如果一位歷史學家無限制地回溯時光的流逝，那他就違背了其職業道德。俾斯麥的功績沒有因第三帝國的悲劇而受到譴責。

如果一個活人的法庭借助“更不必說”（a fortiori）來對付其他的活人，那么，“更不必說”這種評價方式就會變得可恥。根據“成則王，敗則寇”的原則作出的解釋，必然會不公正之極。當年的錯誤在事后追溯時會變為“叛國”。[45](#_45_87)最為錯誤的是這樣一種觀點，即認為對一項行動的道德或司法定性并不是根據事件的最后歷程來修改的。在1940年硬要停戰的那些人的功過與他們的動機無法分開。如果人們不想考慮其意圖，他們就必須得考慮停戰與不停戰各自的利弊，這就好像與他們在1940年時的表現一樣。有人認為停戰會給法國留下更好的機會，同時也不會損害盟國的利益。這樣的觀點可能是錯誤的，但他的錯誤不會被取得勝利的盟軍轉變成為“叛國”。那些為了減少國家所遭受的苦難以及為了準備重新戰斗而主張停戰的人并不是叛徒，也不會成為叛徒。不過，那些為了使法國改變陣營，即與法西斯國家站在一起而主張停戰的人，則是叛徒無疑。

如果德國取得了勝利，戴高樂主義者會成為叛徒，而合作分子則會具有行使法律的權利嗎？事實確實可能如此。合作分子與戴高樂派所要的是兩個不同的、無法調和的法國。他們之間的問題必須得通過主要由別人進行的戰爭來了結。事件就是裁判。[46](#_46_85)但這一裁判與其說是法律，毋寧說是事實。當一種你死我活的斗爭在進行的時候，人們將不再談論法庭，而是談論軍隊的命運。

交戰者們往往有用他們自己的認識體系去解釋別人的行為的傾向。如果合作分子像戴高樂派分子一樣思考，那他顯然會變得下流無恥。承認已作出的決定的不確定性，承認對未知的未來有多種展望，并不意味著取消不能平息的沖突，也不是意味著逃避介入，而是意味著在不懷仇恨、不否認敵手的榮譽的情況下去接受它們。

正統分子與理想主義者一開始就把行動者的行動與行動者的意圖和處境分離開來，而把這個行為納入他們對于事件的解釋觀點里。由于他們假設自己的目標具有絕對價值，因此他們就毫不留情地譴責他人或失敗者。假如人們在作出決定時先參照其他因素，假如他們能夠設身處地地考慮一下局勢，那么，人們在解釋時表現出來的專斷就會少一些。假如人們承認對目標知之不多，承認互相矛盾的原因的部分合理性，那么，人們就將減弱以真理的名義來決斷的教條主義的嚴格性。

那些聲稱能夠提出一種最終裁決的人是江湖騙子。人們在選擇時兩者必居其一：要么歷史是最高的審判官，它的終審判決要到最后一刻才作出；要么是由良心（或上帝）來審判歷史，而未來并不比當下更具權威性。

\*\*\*\*\*

三十年前，在蘇聯占統治地位的學派，以馬克思主義的名義，全力投入對上層建筑、生產力的發展和階級斗爭的研究。該學派不關心歷史上的英雄與戰役，而是以深層、非人格和無法逃避的力量來解釋歷史。自此之后，民族、戰爭與將領就會被重新解釋。在某種意義上，這是一種獨到的反應。要想完整地恢復過去，就不應該忽視機械決定論、個人的能動性、一系列的戰斗以及軍隊的沖突。但是，在以共產主義觀點提供的歷史圖像中，“事件的恢復”通向了一個奇異的世界，在這一世界中，一切事物都是以一種不可改變的、不真實的邏輯來解釋的。

在一種由生產力和生產關系決定論、階級斗爭、民族和帝國主義的野心占支配地位的歷史中，事件的細節也應當有其地位。人們賦予每個人一個與其社會處境相符的角色，把每一個歷史插曲變成教條學說可以預見的一種沖突或必然性的表現。沒有一件事情是偶然的，任何事物都有它的意義。資本家們最終服從于他們的本質，也就是說，華爾街和花旗銀行的資本家必然會陰謀反對和平，反對社會主義的國家。供詞中的世界，以及共產主義的歷史圖解中的世界，是階級斗爭和情報部門的世界。

資本主義和社會主義不再顯得抽象空洞。它們已在黨派、個人和官僚身上得到體現。對人的評價取決于此人的行動。而他們行動的意義則取決于掌握真理者所給定的意義。蘇格拉底曾說，人會無意中犯錯，但有人可能會截然相反地說，人不會無意中犯錯。這并非因為非黨員的動機是邪惡的，而是因為他們毫無價值。只有認識到未來的社會主義者，了解資本家所作所為的意義，并指出資本家“客觀上”就想做他實際上已做的壞事。沒有東西阻止得了最終把能顯示其行為的真實本質的行動——如恐怖活動或破壞活動——歸于犯罪。

人們以黑格爾的辯證法為起點，并以偵探小說為終點。這樣的結合并沒有使知識分子，甚至是最杰出的知識分子不悅。讓他們惱怒的是偶然性和難以理解。共產主義的解釋永遠不會遭受挫折。雖然有邏輯學家提醒道，逃避反駁的理論不能算是真理，但這種提醒卻絲毫沒有奏效。

## 第五章　歷史的意義

有兩種錯誤，它們表面看起來相互矛盾，但實際上卻彼此關聯，兩者同是“歷史”的偶像崇拜的根源。圣職人員與信徒聽任自己墜入“絕對主義”的陷阱，以便繼之能沉醉于一種沒有限制的相對主義。

他們通過思想把自己委身于一個最終的或有絕對價值的歷史環節。關于這一歷史環節，圣職人員稱之為無階級的社會，而信徒則稱之為“人對人的承認”。無論是圣職人員還是信徒均不懷疑，與在此之前的一切相比，這一即將到來的歷史環節具有絕對的價值與完全徹底的獨特性。這一“特權地位”（état privilégié）使人類歷史的整體有了意義。

由于確信自己能事先了解尚未完成的歷史冒險的秘密，他們就以一個能控制沖突、決定褒貶的仲裁者的傲慢態度來審視過去與現在錯綜復雜的種種事件。確定是真實的“歷史存在”（l'existence historique）把個人、團體與國家卷入到為捍衛不可調和的利益或觀念而展開的爭斗之中。不管是同代人，還是歷史學家，他們都不能無保留地肯定或否定這樣或那樣的人與事。這并不是因為我們無視善與惡，而是因為我們無視所謂的“未來”以及整個所謂會驅走不公正的“歷史性的事業”。

衛道士們改變了他們用自己生命去冒險的“歷史性事業”的面貌，他們還有權無視我們的處境的含混不清。為這種改變面貌辯護的教會或信仰的空論家們同時也為盲信與清洗的狂熱進行辯護。衛道士總是根據他自己的“歷史”觀念來解釋別人的行為。同時，他再也發現不了與自己相稱的對手：只有落后分子或厚顏無恥的人才會起來反對他所體現的“未來”。由于他宣告了具有一種歷史觀點的普遍真理，他遂被賦予了可任意解釋過去的權利。

絕對主義與相對主義的孿生錯誤，同樣可以被關于人類歷史事實的認識的邏輯所駁倒。歷史學家、社會學家和法學家能夠分別指出行動、制度和法律的意義，但他們卻無法發現“整體”的“意義”。歷史并不荒誕可笑，但是沒有一個活著的人能夠掌握它的終極意義。

### 意義的多樣性

人的行動始終是可以理解的。當它們不被人所理解時，人們就不會把行動者當成人來看待，就會稱他們已經被“異化”，把他們當成是異類。但是，這種“可理解性”并非是單一型的，它也無法保證由一些就本身而言都是可以理解的部分構成的整體在觀察者看來是合情理的。

凱撒為什么要渡過盧比孔河？拿破侖為什么要在奧斯特里茨大戰中撤走其右路的軍隊？希特勒為什么要在1941年向蘇聯發起進攻？投機者們為什么要在1936年的選舉結束之后拋售法郎？蘇聯政府為什么要在1930年頒布農業集體化的法令？在上述所有事例中，相關答案均與決策時的目標有關系。凱撒渡過盧比孔河的原因是為了在羅馬奪取政權；拿破侖撤走其右路部隊是為了吸引奧俄聯軍左路部隊；希特勒向蘇聯發起進攻是為了摧毀蘇維埃制度；投機者拋售法郎是為了從法郎的貶值中獲利；蘇聯政府頒布農業集體化法令是為了消滅富農，并增加可用于市場流通的農產品。凱撒在決策時渴望的是獨裁或王位；拿破侖或希特勒渴望的是勝利；投機者渴望的是增加利潤；蘇聯政府渴望的是為城市儲備足夠多的食品。但是，最后一個例子已經顯示出了手段—目標關系中的缺陷。在嚴格的意義上，人們可以說“惟一的目標：勝利”或“惟一的目標：利潤”。但計劃經濟的制定者們卻得在不同的目標中作出抉擇：更高的農產品的產量或許在短期內可以由擁有地產的農民們取得，但這些擁有地產的農民也可能組成一個仇視蘇維埃制度的階級，而且還會消費掉大部分的農產品。

甚至當“目標”已被確定時，歷史的解釋也絕不會僅限于只考慮“手段”。如果人們搞不清楚戰爭指揮者根據其擁有的知識、敵人可能作出的反應以及對雙方在戰場上的勝負機會的算計所作出的每一項決定，如果人們不了解其軍隊的組織以及采用的戰略戰術，那么又怎么能夠理解一位戰爭指揮者的行為呢？假如所涉及的問題從戰爭藝術轉向政治，其復雜程度將還會增加。與軍事方面的決策一樣，政治中的決策，只能被已經了解了局勢的人所理解。例如，凱撒、拿破侖和希特勒的軍事冒險，只有置于一個能涵蓋一個時代、一個民族乃至一種文明的“整體”中，才會顯示出它的意義。

對相關歷史的調查研究可以從三個方向進行，或者說包含著三種維度：

第一，對“手段”和“目標”的確定得求助于對行動者以及社會結構的認識。完成一個目標從來就只是通向終極目標過程中的一個步驟。即便在政治領域中權力是惟一的目標，也仍然需要確定野心家所渴望的權力是屬于哪一種類型的權力。在議會制的政體中攫取政權的權術與在專制政體中行之有效的攫取政權的權術并沒有多少共同之處。凱撒、拿破侖和希特勒的政治野心各有其特色。這些特色只有分別根據羅馬共和國、法國大革命和魏瑪共和國的危機才能得到解釋。

第二，對價值觀念的確定對于理解人類的行為是不可缺少的，因為人類的行為從來不是純粹只求實利的。投機分子理智的算計，作為一種有特點的活動，在不同的文明中多多少少普遍存在，但它們始終被一種“美好的生存”的概念所限制。不管是戰士還是工人，政治人（homo politicus）還是經濟人（homo oeconomicus），同樣得服從于宗教、道德或習俗的信仰，他們的行動顯示了一種偏愛的梯度（une échelle de préférences）。社會制度往往是人對宇宙、國家或上帝的態度的反映。沒有一個社會可以把價值觀念簡化為一個像財富或權力這樣的公分母。人或職業的聲譽也從來不是僅僅以金錢來衡量的。

第三，人們認為確定拿破侖在奧斯特里茨的動機并沒有什么用，但卻將同一個拿破侖在莫斯科或滑鐵盧的失敗歸因于疲憊或患病。每當人們觀察某個人的失敗、某位歷史人物的一系列行動以及某個團體的行為時，往往會從其源于所受的教育或生存環境的“沖動”出發去追溯他們的態度或行動。

在上述三種研究取向中，歷史學家關注的是第一種，社會學家關注的是第二種，文化人類學家關注的是第三種。但是，每一種學科的專家都得借鑒其他學科的專家的成果。歷史學家應當從他自身中解脫出來，并努力在他的相異性（altérité）中發現其他的東西。但是，這種發現要以歷史學家和歷史客體之間的某種一致為前提。如果歷史上的人生活的世界與我生活的世界絲毫沒有共同之處，如果這兩個世界在某種抽象的程度上沒有表現為是同一主題的不同變種，那么，前一個世界在我看來就會變得完全陌生，毫無意義。依我之見，要想使整個歷史被人所理解，活著的人就必須去發現自己與死者的親緣關系。在這一分析中，對意義的研究相當于確認作為人類共同體抽象性的構成因素：沖動、范疇、典型處境、象征或價值觀念，這種確定為觀察者去理解各種“行動”，以及為歷史學家去理解逝去的文明提供了必要條件。

承認“理解”（la compréhension）具有多重維度，并不表明人就無法“認識”，它表明的是現實的豐富多彩。在某種意義上，每一個歷史片段都是取之不盡、用之不竭的。“每個人本身就具有人類處境的整個形態。”也許，任何一個社會，只要我們能夠完全地理解它，那它就能顯示所有社會的本質。只要對一場軍事戰役進行透徹的分析，就足以確定軍事戰略的準則；只要對一個國家進行研究，就足以得出所有憲法中的不變的內容。人們從來沒有詳盡地研究過最親近、最熟悉的“存在”（l'être）秘密。

人的每一種維度的內部又具有另一種多樣性。對各種事件進行定位，是理解事件必不可少的步驟。但這種“定位”不管是在對事件進行基本了解，還是全面了解時均沒有遇到明確的限制。由此可見，意義是含糊不清，難以把握的。它得根據人們對整體的認識來確定。

希特勒在1940年年底作出的進攻蘇聯的決定，既可用這樣一種戰略設想來解釋，即在英國在西線戰場登陸前打敗蘇聯紅軍，也可用這樣一種政治意圖來解釋，即摧毀蘇維埃制度，使斯拉夫民族淪為劣等民族等等。但后一種意圖，反過來又要求人們去了解希特勒的思想形成，去了解希特勒曾經膚淺地研究過的記載斯拉夫民族與日耳曼民族歷經數世紀的沖突的文學作品。以一個行動為起點，人們得追溯整個歐洲歷史的進程，否則人們就只有停止相關的研究與思考。1939年法德兩國在西線展開的戰爭會把我們帶到“凡爾登的瓜分”，還會把我們從加洛林帝國帶到各高盧—羅馬王國，再從各高盧—羅馬王國帶到羅馬帝國，等等。

人們同樣不可能透過歷史文獻或通過個人的直接體驗去掌握“歷史的原子”（atome historique）。從事一場戰役的數千乃至數百萬的兵士，他們中的每個人都以自己的方式生活著。一項條約的文本在物質上確實只是“一件物品”，但其在意義上卻是多元的。它的意義在擬定條約的人那里與在貫徹這一條約的人，或許還有懷著矛盾的不可告人的想法在條約上簽字的反對者那里有所不同。要把不同的意義整合在一起，需要有一個像“戰役”這樣的單元。但這一單元只存在于對此進行重新思考的人的頭腦中，比如存在于某位歷史學家或某位歷史人物的頭腦中。

在這兩種意義中的無止境的退化，并不意味著內容（la matière）從一開始就是無定形的。事件中表現出來的人類的特性（它排除了與自身隔絕的各種歷史的原子，而且從未強迫要終止調查），也通過在現實中被勾勒出輪廓的各種整體顯示出來。歷史學家并非在堆積歷史事件的塵埃。組成部分與整體是兩個互補的概念。但是，如果把組成部分想像成內容，把整體想像成形式，或更有甚者，把組成部分想像成是別人給定的，而整體是自己構建起來的，那就錯誤至極。奧斯特里茨大戰較之擲彈手的行動或騎兵在戰場中間的任務是一個整體，但它較之1805年的戰役卻只是一個事件。同樣，1805年的戰役較之拿破侖戰爭，則又只是一個事件。

在奧斯特里茨大戰、1805年戰役和拿破侖戰爭之間并不存在根本的區別。人們可能會說，奧斯特里茨大戰一下子就可以被人所掌握，或者說，它可以被單獨一個人所理解掌握，而1805年戰役和拿破侖戰爭則不然，事情難道不是如此嗎？但是，在這種情況下，馬恩河大戰所屬的范疇與其說與奧斯特里茨大戰相同，毋寧說與1805年戰役相同。事實上，所有的事件都完全與一個整體一樣，涉及到一種時間上的延續和空間上的擴展。由于有本質上的對立，因此任何事件都被人視為是瞬間發生或者是個別的。然而，事情并非如此。

歷史的重構所表現出來的這種同質性并不排斥各種差異性，這些差異在人們觀察被重構的對象的界限時顯得尤其突出。隨著“整體”的不斷擴大，其輪廓就顯得愈來愈模糊，而且其內在的統一性也愈來愈不明顯。奧斯特里茨大戰的時空單元以及人們以奧斯特里茨大戰的名義涵蓋的所有行動之間的連貫性，對于當時的人來說是明顯的，而且，它們對于歷史學家來說也仍然是明顯的。在一個更高的層次上，這一歷史單元沒有被親身經歷其事的人所了解掌握，各組成部分之間的聯系也是間接的，模糊不清的。隨著人的親身經歷和歷史學家的重構之間的差距在擴大，歷史判斷中的隨意性的危險亦隨之增加。

軍隊內部中的人的行為是通過組織、紀律體系，或者說，最終是由軍隊的首領的計劃決定的。戰場上的人的行為則是不同計劃之間沖突的結果。這些不同的計劃有決定著整個軍事行動的軍隊首領的計劃，以及每個人都想置別人于死地的戰斗者的計劃。第一種類型的行為可以通過參照規范或法律去掌握它們的意義，而這些規范或法律本身也是由信仰或實用主義的需要所決定的。第二種類型的行為并不僅僅包括以刀劍或炮火彼此交戰。與格斗和體育比賽一樣，第二種類型的行為也屬于互相碰撞的行為，但從某種角度來看，它們也是被“決定”的。戰爭很少會擺脫協議的影響，安排往往會被對手們的競爭所取代。政體會確定一些方式方法，統治者與立法者就根據這些方式方法來挑選。它引起個人和團體為權位與職位展開斗爭，但也以強制性的法則來努力防止暴力的出現。

基本的差異更多地在于“理想中的整體”與“現實中的整體”之間的不同，而不在于行為的范疇不同。“理想中的整體”指的是由一種憲法或一種學說形成的整體，而“現實中的整體”則指的是由根據這一憲法進行統治以及依據這種學說生活的人所創造的整體。歷史學家或社會學家時而把目光對準存在于憲法或學說的理想體系中的文本的特殊意義，時而又把目光對準存在于人的意識中的意義。法學家或哲學家傾向于在其特殊意義中去理解他們的工作，而歷史學家則傾向于在其精神的或社會的表現中去理解他們的工作。

這兩種解釋既不是彼此矛盾，也不是相互排斥的。哲學演繹或司法論證中的環節之間的聯系，說到底，與心理學家或社會學家所建立的聯系是異質的。前者僅僅對于贊同在形而上學或法理學的世界中尋根究底的人才具有意義。

在奉行某一種信仰的某個時代或社會中，特殊的意義會被人們所感受到。沒有一位哲學家是純粹精神的，他也不可能脫離其時代和祖國。批判性的反省，如果它無法指出特殊意義和實際意義之間不可克服的異質性，它就不可能事先限制歷史學或社會學解釋的權利。實際上，對一件作品的“根源”進行的研究，既不可能得出其純粹的意義，也不可能得出其純藝術的優良品質。社會狀態能夠解釋作品的多種特點，但它絕不可能解釋杰作的奧秘所在。

意義的多樣性一方面源于整體的不確定性，另一方面則源于歷史解釋的不斷更新引起的特殊意義和實際意義之間的區別。承認意義的多樣性，就可以使人防范與“教條主義”結合在一起的“相對主義”的錯誤。人們首先忽視特殊的意義，而致力于簡化哲學著作的意義，使之成為非哲學家即一般人意識中的意義；接著，人們根據其稱為占支配地位的事實，如階級斗爭，來解釋實際意義；最后，人們賦予已簡化為單一維度的人類世界以一種由歷史學家宣布的特殊意義。大量的整體，不管它是真實的還是理想之中的，它的存在阻止了狂熱，因為后者不承認個人在一個復雜的社會中所扮演的角色的多樣性，不承認人活動于其中的各種體制之間的縱橫交錯。歷史的重構必定具有不完善的特點，因為它既永遠無法理出所有關系的頭緒，又不可能窮盡所有的意義。

解釋的這種不斷更新導致了一種相對性：解釋者的好奇心影響了他對“整體”和特殊意義的確定。這種相對性與人們在涉及事件或作品時表現出來的相對性并不具有共同特點。被人與行動者聯系在一起的事件始終會像過去時一樣存在，即便社會學知識的進步、范疇的豐富與經驗的擴大使得人們對事件產生出一種全新的理解，也同樣如此。特殊意義的相對性取決于作品之間的關系的本質，或者說，取決于適合于每個精神世界的“歷史性”（l'historicité）。只有既超越這種多樣性，但又不致消除這種多樣性，意義的統一性才會最終顯示出來。

### 歷史的單元

梅洛—龐蒂在《人道主義與恐怖》中曾說：“歷史哲學假設道，人類歷史并不是一些并置，但相互獨立的事實，如個人的決定與冒險、觀念、利益、制度等的簡單相加，而是一種以同時和連續的方式向能賦予‘整體’（l'ensemble）以意義的特權狀態運行的‘總體性’（la totalité）。”[47](#_47_83)誠然，歷史決不是“一些并置但相互獨立的事實的簡單相加”，但是，難道它就是“處于同時性當中的總體性”嗎？一個社會的各個組成部分是彼此關聯、相互影響的，它們并沒有構成一種總體性。

經濟事實、政治事實和宗教事實之間的分離是由學者的概念或勞動分工的必要性導致的。使沒有偏見的觀察家產生強烈印象的首項已知條件，就是它們之間的互相依賴。歷史學家研究的起點既不是事實的排列，也不是所謂的“總體性”，而是一些整體與關系的錯綜復雜的匯合。生產工具、勞動組織、財產與交換的法理形態以及經濟制度屬于經濟史的研究范圍，它們一方面與慢慢地從哲學和宗教中脫離出來的科學有聯系，另一方面又跟保護法律的國家有聯系。從事商業貿易、耕種土地與操縱機器的人，就其本質而言，仍然是些有信仰、能思考和會做禱告的人。各個部門之間的相互依賴（這方面的研究需要各學科的相互合作）使人們得以在科學勞動的層面上，模模糊糊地看到一種統一性。人們懷疑，甚至對于那些簡單的社會，人們是否能讓一種能夠派生所有的生活方式與思想方式的“獨特的原則”得以顯露（當涉及到一種人類的存在時，同樣的疑問也會出現）。復雜的社會既是結構緊密的，同時又是復合的。在復雜的社會中，既沒有任何部分孤立存在，也沒有任何整體能構成一種具有明確的單義性意義的全體性。

那么，人們如何才能夠超越互相依存的統一性呢？這里，首先有這樣一種假設，根據這一假設，人類現實中的一個領域（un secteur）或一種人類活動“決定著”人類現實中的另一個領域或其他的人類活動。例如，生產關系構成了政治制度和意識形態所要依賴的基礎。

在認識論的層面上，如果一種理論含有這樣的意思，即認為經濟決定著政治或觀念，同時卻不會反過來受到后兩者的影響，那么，這種理論將是不可想像的。我們還可以這樣說，這種理論是矛盾的，而且無論怎樣均無法與直接的觀察相一致。經濟事實不管是在物質上還是在概念上都不可能被如此孤立起來看。它們包括生產資料（其中又包含科學與技術）、生產關系（也就是勞動的組織）、財產制度方面的立法、階級的區別（這同時也由人口的規模、等級制度以及聲望的形態所決定）等等。經濟事實內部各種因素的相互作用使我們無法設想，經濟事實能夠在決定其他事物的同時本身絲毫不受其他事物的影響。各種社會領域或人類活動之間的互相依賴是一個不爭的事實。

由此，人們就不能夠賦予經濟基礎和上層建筑之間的區別一種哲學上的意義。那么，兩者之間的明確界限又在哪里呢？在對社會的研究中，把勞動的組織，而不是宗教信仰作為出發點，可能更為方便一些。那么，又該如何“先天地”或“后天地”肯定，人根據其勞動的方式來思考世界，而勞動方式卻未曾受到人對世界的想法的影響呢？

個人或者團體為了繼續生存，就應當與大自然進行斗爭，并從大自然中獲取其生活資源。鑒于這一原因，經濟功能就具有了某種優先權。但是，由于最簡單的社會也歷來是根據不可克服的對效率的信仰來組織的，因此，這種優先權既不等同于一種片面的因果性，也不等同于一種“原動力”（primum movens）。

那么，這種優先權在經驗層面上的意義是什么呢？已進入某種技術經濟時代的社會的共同特征是什么呢？蒸汽機、電力和原子能發明前后分別存在的社會之間的區別又是什么呢？這些問題屬于社會學的領域，而不是屬于哲學的領域。

根據可自由使用的生產資料來確定社會類型，也許并非不可能。研究原始史時期或史前史的專家們本能地贊同這方面的觀點，因為他們就是根據被使用的工具和主要的活動來劃分時期和群體的。當涉及到復雜的社會時，人們會從一種特定的技術狀態中引出不可避免的結果，并由此定出一個各種政治的、意識形態的變種都身處其中的“框架”。

此外，人們尚未證明，經濟事實在各個歷史時期均占支配地位。馬克斯·舍勒曾經提出，血緣至上、武力至上和經濟至上標志著人類歷史的三大時期。在民族國家與帝國出現之前，血緣紐帶鞏固了一些狹小的共同體。如果人們假設生產資料近乎恒定不變，那么，事件首先是由政治來支配的。武力既能建立起國家，又能摧毀國家，它書寫著光榮與鮮血交織而成的編年史，在這一編年史當中，軍事首領占據著首屈一指的位置。在現代，經濟考慮變得舉足輕重，這是因為處在不斷變化之中的技術已成為衡量個人和團體財富的主要標準。

這樣的命題所構成的并不是哲學上的真理，而只是假設性的概括。它們與下述觀念并不矛盾，即認為集體資源的總量使社會組織可能出現的變化的界限固定了下來。

跟歷史中的多種因素的效力有關的理論，只會得出一些相當模糊的公式。而且，這些公式既很少能夠得到證明，又從不可能對深究各種關系的復雜性有所助益。

人們不能夠把變革的根源或社會結構的成因歸因于某一種類型的現象。沒有人能夠肯定，電氣或電子機器的發明、原子能的使用就不會對文學或繪畫的精妙的形式產生影響。但是，人們也同樣不能夠就此肯定，文學、繪畫或政治制度的事實上的“本質”是由技術、關于所有制的法規或階級關系“決定”的。人們之所以沒有事先規定行動產生的原因，并不是這些“原因”是排他的或不可抗拒的，而是因為它是完全混雜在一起的。一個社會既可以在其文學中得到表現，同樣也可以在其生產能力中得到表現。社會的縮影可以反映整個社會。但是，只要人們還不是以一個“獨一無二的問題”去界定整個一切，只要社會還不是根據一項無所不包的方案來計劃的，那么，要想理解掌握整個社會，就必須參照多種不同的觀點。

況且，與社會學家或哲學家不同，歷史學家更多地是在歷史個體、民族和文化的獨特性中，而不是在一種享有優先權的“原因”中尋求統一性。那么，歷史個體是什么呢？人們能夠透過歷史個體的時代與獨特性去掌握統一性嗎？

在20世紀之初，沒有人會否認歐洲民族的現實。但是，這一現實是模糊不清的。在英國、法國或西班牙的語言和文化的同質性遠未達到完全徹底的程度。好幾個用語言、生活方式或文化來界定的民族，在20世紀中葉，并未擁有一個屬于它們自己的國家。在擁有自主權的民族國家中，公民的生活與統治者的決策是受外部事件影響的。借用阿諾德·湯因比的話來說，民族無法構成一個可以理解的研究領域。法國的變化與英國或德國的變化無法分開，它的變化并不是一個獨一無二的靈魂的表現，至少，這個獨一無二的靈魂的表現是在對話與交換中不斷地顯示出來的。用抽象的概念來說，關于歷史的統一性，人們會提出三個與它們的“獨立性”、“嚴密性”和“獨特性”程度相關的問題。后兩個問題尤其涉及到民族類型的統一性，而第一個問題在人們涉及湯因比的可以理解的領域時具有決定性的意義。

對于這三個問題，奧斯瓦爾德·斯賓格勒的回答是肯定的。每種文化與有機體一樣，有其內在的發展規律，并無法避免地朝著其目標前進，直至自我滅絕。文化無法從外部接受任何會改變其本質的東西。文化的本質顯示了文化的靈魂，后者與所有其他的事物沒有任何相似之處。在其從生到死的過程中，文化的靈魂衍生出了多種具體的文化象征。斯賓格勒的這一斷言與事實相差甚遠。除非只不過是進行一個模糊的對比，否則，把文化與有機體混為一談，就會顯示出一種糟糕的玄學。強調每一種文化中像數學一樣的科學的原創性，根本否認知識的積累或增長，就會重蹈無視明顯事實的覆轍。否定各種文化彼此之間產生的影響也是非常輕率的行為，因為各種文化之間彼此“借用”生產工具、思想觀念和制度也是不爭的事實。嚴格地說，斯賓格勒《西方的沒落》的中心論點已否定了自身。它使得它所宣稱要實現的愿望變得不可能實現。

阿諾德·湯因比使對這三個問題的答案具有細微的差別。在《歷史研究》的卷首，與民族不同，文明被確定為可以自行說明問題的研究范圍。隨著該書的不斷發展，文明之間的接觸以某種方式顯露了出來。最后，至少就發展的自主性而言，各民族與文明之間的差別與其說是性質上的，毋寧說是程度上的。各種文明的內在的連貫性（la cohérence interne）與其說得到了論證，毋寧說只是得到“肯定”而已。湯因比還多次強調，文明中的各種不同成分彼此之間是互相關聯的，人們不可能在不影響其他成分的情況下去改變某種成分。但是，這里所表示出來的更多是互相依存，而不是和諧一致。在每一個時期，文明都保留著借自過去、與時代精神并不一致的成分。一種文明會接受另一種文明所創造的制度或成果。那么，古代的文明與西方基督教的文明，或者還有東方基督教的文明之間的界限該定在哪里呢？基督教與技術時代之間的聯系又是什么呢？

由于湯因比沒有清楚地顯示每種文明的獨特性，因此他很難揭示出各種文明的內在連貫性。那么，文明的獨特性又應當根據什么來界定呢？湯因比在其著作中認為，應當根據宗教來界定。在某種特定的情況下，人們并沒有覺察到這種有特殊意義的宗教。例如，有哪種非同尋常的宗教是日本所獨有，使得日本有別于中國呢？當人們在兩種歐洲文明，即西歐的基督教文明和東歐的基督教文明中覺察到這種有特殊意義的宗教時，湯因比卻從沒有能夠從信仰中提取“獨特的精神”，并無法從歷史個體的存在或命運中推斷出獨特的特點。人們無法知道，宗教的這種明顯的優先地位究竟是因果順序使然，還是各種不同的人類活動之間的解釋所建立的價值秩序使然。在《歷史研究》的最后一卷中，湯因比暗示，在歷史的視野中，各種文明會與一種世界性的教會（une Eglise universelle）融為一體。由此，他這位斯賓格勒的門徒轉變成了波舒埃（Bossuet）的繼承人。

只要人們排除斯賓格勒的兩種形而上學的公設——有機論的文化的形而上學，對精神和真理的普遍性的獨斷主義的否定——通往人類統一道路上的障礙就會不復存在，文明的發展的自主性、內在的連貫性以及獨創性就會繼續存在，并在事實當中凸顯其輪廓。不過，即便如此，它也不會達到只顯示一種單義的意義的程度。文明在本質上與其他歷史個體并沒有什么不同，只不過它與那些范圍較小一些的“歷史整體”相比，更多一些自主性，而更少一些連貫性；更多一種并列性，而更少一種“總體性”。

這種否定的結論酷似一種將可能被直接肯定的命題。后者把歷史視作“個體的存在”（l'existence individuelle），認為這種個體的存在既沒有可以用全憑經驗的方式觀察到的單元，也沒有真實的或意義上的“單元”。個人的行動寓于無數的整體之中。我們的思想遠非僅局限于自身，它包含了數個世紀以來的遺產。在存在的從頭到尾的過程中，人們會重新找到一種獨特的、不可替代的特征。不過，這種特征往往是只可意會，不可言傳。通過把事件與人物聯系在一起，傳記揭示出了一種個性的相對的穩定，或用更中性的概念來說，它揭示了一種人的反應模式，并為一種“單元”創造了美的印象。這一點與心理學家或心理分析專家所做的工作相似。埃克斯地區的一位小資產階級同時也是名叫塞尚的畫家，這是一件可以感受得到的事實。在此，人與藝術家的統一并非是虛幻的，但它幾乎是難以捉摸的。

一種集體歷史的各種因素，其相互關聯的方式與個人命運中的各種插曲的相互關聯的方式是相同的，只是后者涉及的范圍要小一些而已。人們往往從某一社會的基礎出發來理解社會。例如，根據勞動的組織來理解信仰的結構。這樣一種理解方式可能不會遇到難以克服的困難，但它同樣也發現不了從一個環節到另一個環節之間的必要的連續性。

換言之，一旦脫離了對價值觀念或對人類活動的等級的確定，意義的“單元”就不可想像。馬克思主義者把“經濟因素”想像成能帶來這種統一性的因素，此舉混淆了“因果的優先性”與“利益的優先性”。每當人們向他們展現“因果的優先性”的界限時，他們就會暗暗地求助于“利益的優先性”。斯賓格勒曾設想過這種意義的單元，但他只有借助一種生物學的形而上學，才使這種意義的單元顯得像是真的一樣。最后，湯因比試圖通過“經驗主義”的方式，重新獲得與斯賓格勒學說相當的東西。然而，事實上，各種文明的自主性、連貫性與獨特性卻在這種研究的過程中逐漸地分離。如果他所探尋的歷史最終保留了一種確定的結構，那是因為這位歷史學家已經逐漸地變為哲學家，并用帝國與教會、塵世之城與上帝之城的辯證法去指導和組織歷史的敘述。

在上帝看來，每種存在實際上都呈現出一種意義的單元，這是因為任何事物（或者說是我們所注意的任何事物）均與創造物與造物主之間的對話以及蘊含著靈魂的救贖的戲劇有著聯系。存在主義的心理分析在每種意識自身所作的抉擇中假設出了一種類似的單元。這種單元并不是某一種行為的單元——意識本身始終能自由地重新開始——而是整個存在所夢想的意義的單元。這一單元還被觀察家們所一再思考，后者在思考時參考了一個惟一的問題，這一問題在無神論的哲學中相當于救贖的問題。由此，人類伴隨著時光流逝而進行的冒險就只有在下述范圍內具有一種“意義”，即所有的人都在集體地尋求實現自身的救贖。

上述學說的更替所反映出來的邏輯表明：歷史哲學乃是神學的世俗化。

### 論歷史的目的

社會科學完成了哲學的最基本的步驟。它們用現實中的某一方面來代替未經考慮的事實，代替用于直接觀察或出現在文獻之中的無法統計的行為。這里的“現實中的某一方面”是由某一問題來限定的，而這一問題本身又是某種活動的組成部分。此處的活動既可以是經濟活動，又可以是政治活動。前者指的是人類與大自然進行斗爭，力圖使人類集體擁有生存的手段，克服最基本貧困的行為；后者指的是以形成一個能有效地組織起共同的人類生活，確定了合作與命令的規則的社會為目的的行為。

上述關于經濟活動、政治活動的區分是不符合實際的。任何旨在創造或增加群體的資源的活動均包含著政治，因為它需要有個人與個人之間的合作。同樣，政治秩序也包含著經濟方面的問題，因為它要在社會成員之間分配財產，并要與一種共同的勞動方式相協調。

由歷史哲學所提出并頗為流行的一些提法，如人類對大自然的控制以及人與人之間的和好，都得回到一些原始的經濟和政治問題上來。用政治和經濟術語來界定的“賦予整體以意義的特權狀態”將會與從根本上解放社會的問題，或與歷史的目的混同起來。

如果說從科學中演繹出來的技術是理性的，那么，人類社會從來就不是理性的。“文化”賦予社會行為和制度，比如家庭、工作、權力或威望的分配的無數種形態，這些形態與形而上的信仰或傳統所贊同的習俗密切相關。不同的現象種類之間的區別（比如在原始社會當中）是由觀察者的哲學所導致的，但是這種區別又是可能被賦予的，因為家庭始終得服從復雜而嚴格的規則，日常習俗始終有規則可循，而等級制度往往是由一種世界觀所確認的。

在習俗的層面上，多樣性像可以感知的事實一樣必不可少。人們不明白該如何去界定“特權的狀態”。家庭的多種形式并未禁止自然法的觀念，而只是把自然法的觀念置于一種抽象的層面上，以使用全憑經驗的方式觀察得來的多樣性顯得正常。歷史的終極目的不會是一種可具體界定的家庭狀態，而是一種并不與規則排斥，且與人類的基本人性不可分離的多樣性。

對植物、動物和諸神的信仰，完全與對家庭和國家結構的信仰一樣，會對生產力和生產關系產生影響。標志著經濟冒險的終結的“特權狀態”必定會被剝奪所有“文化的”特征，并被剝奪所有與某一特定社會相關聯的東西。同樣，一種確實是具有普遍性的信仰會用一種歷史的語言來表示自己，并且跟許多偶然因素混合在一起。

這種“特權的狀態”究竟是由什么組成的呢？它又如何能夠與那些評判制度，但又不代表正確定的制度性秩序的抽象價值觀念區別開來呢？

有一種新的事實曾經激勵人們理性地去接受并復述神學的歷史目的的概念，這一新的事實就是技術的進步。沒有一位哲學家像托洛茨基那樣去召喚下一個環節的到來，在這一新的環節中，富足的程度足以使分配的問題自行得到解決，良好的教育以及對明天的確信足以限制每個人的提取量。但是，這些哲學家都會想像到，科學與生產手段的發展將改變生存的基本條件之一，集體的財富會使人不用去剝削他人。而絕大多數人的貧困也將不是少數人窮奢極欲的條件。具有更好的內涵的人性不會阻止人性在所有人當中的擴展。

富足既不是不可想像，也不是荒謬可笑的。經濟的進步，誠如我們從最近兩到三個世紀中觀察到的那樣，大致可以用生產力的增加來衡量。在一小時的工作時間里，工人生產出了更多的財富。這種進步在第二產業即工業部門中最為迅速，在第三產業（運輸、商業和服務業）中則較為緩慢。在第一產業中，發展速度似乎在達到某一點后就開始放慢。至少我們得承認，收益遞減法則仍在農業中起著作用。因此，要想達到富裕的程度就得對人口的規模有所限制。我們得承認，除了穩定的人口，以及能滿足所有人的需要的農業，富足還要求有相當數量的制造產品的供應。不少人會試圖答道，這種愿望本質上是無窮無盡的。但是，假設他們是錯誤的，假設人們對次要物品的需求是可以被滿足的，那么，在這種情況下，本質上是無限的“愿望”的概念應當被保留給第三層次的需要，亦即與第三產業有關。在這一最后的產業中，既然它們包含著娛樂的愿望，那么，這些愿望又怎么能夠被滿足呢？

即便能想出多種多樣的假設，如人口的穩定，次要需求得到滿足，對工作的詛咒仍然不會消除。因此，應當共同承擔必不可少的工作，均等地分配收入。但是，均等地分配收入在面對奢侈品時，依舊是不平等的。

讓我們回到現實中來吧。從歷史上看，任何社會都沒有滿足過人們的第一需要和大部分的第二需要。這一目標沒有超越美國的歷史視野。確實，美國擁有的人均可耕地的面積要大于其他國家，而人口密度不高又有利于它接近相對富足。盡管如此，美國的經驗仍然只是對經濟前景的預測提供了一種可能性而已。

在當今世界，不光是有革命性的或充滿核威脅的發明創造，技術進步有可能確保所有人都具有體面的生活條件，因此，它也包含著提高人的文化素養的可能性。由化學家“制造”的合成食品，由物理學家“制造”的替代性原料，以及用電子機器取代普通的機器，對于這種“富足”，人們將付出不小的代價。在工廠里實現的勝利，亦適合于減少工業社會的束縛和服務。正如人們在20世紀中觀察到的那樣，從比例上看，先進國家中的經濟進步產生得更多的是雇員而不是工人。一個雇員的社會并不必然要與自身“協調一致”。

某些社會學家[48](#_48_81)提出并宣揚“靜態社會”的觀念，認為這種形態的社會多少符合當今的經驗所能想像的經濟進步的終極目標。這種觀念沒有改變社會所面對的“經濟問題”的本質。例如，為了投資必須要竊取工人的部分勞動成果；又如，有必要分攤利益與待遇并非全然相等的工作；再如，有必要維持一種嚴格的紀律并獲得對技術官僚等級制度的尊重。若把這種烏托邦思想放得更遠來看，人們可能會設想，從事體力勞動將不再僅僅是少數人的無奈之舉，相反，每個人都可能在工廠里度過其一天或一生中的若干時間。由此，我們在不用超越人類可能性的界限的情況下，就超越了歷史境域的界限。甚至在這種極端的假設中，當今經濟生活中所必需的某些要求也將被減弱（在靜態社會中，不再有加速生產力發展的問題，人們只要維持已有水平即可），但任何要求都不會被消除。

與在絕對富足的政體中發生的情況不同，“經濟問題”不可能得到根本解決。收入將要以貨幣，而不是以在工作地點抽取的財產來分配。支付薪酬雖與需求掛鉤，但某種獎金仍然還是必須的。技術知識的訓練雖然向所有的人都敞開，但由于個人的天賦以及他們在社會中得到的工作不同，個人與個人之間的不平等仍將繼續存在。

靜態社會也無法從根本上解決“政治問題”，后者的癥結在于調和人人平等與人的社會角色的不平等。由此，其基本任務與當今的任務亦相差不多。例如，去說服人們承認他人的優越之處，但不至于使人們有屈辱之感；為了分配國民收入，緩和個人與群體之間的對立狀態，力求避免出現尖銳的斗爭。在這里，經驗告訴我們，半富有者（demi-riches）的要求往往最為激烈。人們不僅為了奢侈生活、強權而斗爭，而且還為觀念而斗爭（他們在為觀念而斗爭的方面所表現出來的激情絕不遜色于在追逐金錢時所表現出來的激情）。人們可以調和各種利益，但無法調和各種哲學。

如果假定每個人都能確保其生存，那么，集體生活中就似乎不再會有剝削之類的事情，其始終受到的來自外部敵人的威脅也將不復存在。國家之間生活水平的不平等這一在20世紀具有決定意義的現象將隨之消除。但是，國界標是否因此就可拔除掉了呢？各國人民是否就會感到彼此皆為兄弟了呢？在此，有必要提出第二種假設，即由于國家的消亡或世界帝國的到來，人類將不再分裂成主權國家，而是以和平相處的方式融為一體。這種假設并非由第一種假設，即相對的或絕對的富足推演而來。部落、民族或帝國之間的爭端皆以多種方式與階級之間的爭端聯系在一起。種族仇恨延續了階級差別，各個社會即便在對戰利品無動于衷時，還會不停地互相沖突。因為，對權力的渴望與對財富的渴望一樣原始。

人們把政治問題的“根本解決方案”設想成經濟問題的根本解決方案。他們甚至可能找到與“穩定社會”和“絕對富足”之間的區別相等的東西。在政治的穩定狀態中，在社會的內部，所有的人都在里面各司其職。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也不會有屈辱之感。在各個集體之間，和平會取消彼此之間的界限，維護個人的權利。國家的普遍化、公民的同質化與“絕對富足”是相對稱的。這些概念雖然并不互相矛盾，但它們卻超出了歷史的界限。它們假設共同生活的已知條件有了根本變化。

技術進步有賴于科學的發展，也就是說，有賴于應用于發現自然界的理性。除非我們預設某一恒定的人口水平（這也意味著人的理性主宰著人的本能），否則，科技進步便不可能帶來相對的富足。同樣，除非我們假定人們能夠互相承認其共同的本質以及社會的多樣性，換言之，在每個人身上，理性能夠抑制反叛與暴力的傾向，否則，科技進步便無法保證個人、階級或民族之間的和平。在這個地球上，只要極少數窮奢極欲之徒仍在羞辱貧困的大多數人，人類就不可能彼此融洽。但是，資源的增加和不平等的減少并沒有改變人與社會的本質，前者仍是有等級的，后者仍是不穩定的。對自然界的勝利只是使理性有可能支配激情，但并沒有確定理性對激情的支配。

根據上述界定，歷史的目的的概念既不會與抽象的理想（如自由、平等），也不會與具體的秩序混同。習俗，就其最寬泛的含義來看，既未提出問題，又未提出解決方案。任何政體都會始終具有歷史偶然性的特征。在形式的、被孤立的價值觀念的抽象性與每一種集體生活的特殊性之間，歷史的目的的概念會有助于建立起一種條件，而有了這一條件，人們就能夠同時滿足我們對于一個社會的眾多要求。歷史的目的是一種理性的觀念，它并不是在個人身上，而是在穿越時光的群體的努力上顯示自己的特色。只要自稱是理性的，“歷史的目的”就是人性的“投射”。

### 歷史與狂熱

循著歷史解釋的各個階段，我們談到了“歷史（或史前史）的目的”的概念。關于這一概念的一些表述，與“能賦予整體以意義的特權狀態”之類的表述可以等量齊觀，而且多少有點被形式化。在前一章中，我們已經勾勒了信徒和圣職人員的哲學的概況，上述分析使我們得以深化我們的評論。

人們“設想”了集體生活問題的根本解決方案，卻不管這一方案是否能夠實現。然而，人永遠有一種被誘發的傾向，這種傾向使得他以一種抽象的提法，比如平等或博愛，或者以一種既特別又平常的“現實”作為解決矛盾沖突的途徑。

如同我們已經看到的那樣，梅洛—龐蒂先生依次犯了這兩種錯誤。“承認”的觀念，除非要求在那些互相承認的人之間有社會的同質性，否則，由于沉緬于自身，它就像“自由”和“博愛”的觀念一樣空洞。在這種情況中，士兵與軍官之間、工人與經理之間的相互承認是不可能的，這樣的社會也將是不人道的。

為了賦予“承認”的概念某種內容，梅洛—龐蒂分別援引了兩類標準。這兩類標準有的過于具體（如公共財產），而有的又過于不確定（如群眾的自發性，國際主義）。

在斯大林的哲學中，“特權狀態”或“最后的結局”沒有分解成一種理想，而是退化為一種平庸的事件。在正統分子看來，一旦共產黨取得政權，“決裂”就已大功告成，人們就已走上了通向無階級社會的道路。事實上，任何問題都沒有得到解決。在革命之后，同樣有必要進行積累，收入依然不平等，仍需要鼓動大家努力工作，勞動紀律繼續存在。但是，在正統分子看來，工業文明所有的束縛性的事物都已經改變了意義，因為無產階級占據了統治地位，因為人們正在建設社會主義。

圣職人員和信徒把一種理想或者一個插曲與一項既迫在眉睫又頗為神圣的目標混淆在一起。由此，他們以漠不關心或蔑視的態度抵制“智慧的規則”（les règles de sagesse），這些“智慧的規則”是政治家為了有利于集體，為了抑制利己主義和個人的激情而刻意制訂出來的。對權力的限制、各種力量之間的制衡、司法的保障，這些政治文明的成果雖然談不上始終十全十美，卻是歷經許多時代緩慢地取得的。而今，這些人卻以夢游癥式的從容將它們統統推翻。為了所謂的為革命服務，他們接受了專制的國家，并對黨的多樣性和工人組織的獨立性漠然置之。他們對律師欺凌其委托人、對被告“承認”想像出來的罪行并不感到氣憤。因為，只有“革命的正義”才能從根本上解決共存的問題，而“自由派的正義”只會被用于不公正的法律，事實難道不是如此嗎？

那些在歷史中行動而且并不知道歷史結局的人，有時面對一項合乎其愿望的事業時會猶豫再三，擔心為此付出的代價過于高昂。而圣職人員和信徒卻無視這種顧忌。崇高的目標可以為恐怖的手段開脫。這些革命者在審視現實時，往往擺出一副道德主義者的架勢，但他們在行動上卻是犬儒主義的。他們曾斥責許多事情，比如警察的粗暴、不人道的生產節奏、資產階級法庭的苛刻，以及對于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，任何事物都無法滿足他們對正義的渴望。但是，一旦他們決定加入一個跟他們一樣毫不留情地反對現存混亂狀態的黨的時候，他們就會以革命的名義去寬恕一切他們先前曾不知疲憊地進行譴責的事情。革命的神話在道德上的不妥協和恐怖主義之間架起了一座橋梁。

沒有東西比這種嚴格與寬容的雙重游戲更平常的了。在當代，歷史偶像崇拜即便不是這種雙重游戲的思想根源，那也是其表現形式。在為實現歷史意義的借口下，人們低估了對思想和行動的束縛。

我們往往賦予一項行動多種意義，這并不表明我們的無知，而是我們知識的局限和現實的復雜性使然。正是通過探究一個本質上含糊不清的世界，人們才有機會得到真理。人的認識不可能盡善盡美，這并非因為我們缺少無所不知的本領，而是因為認識對象蘊涵的意義豐富至極。

我們在判定一種社會秩序時，必須以價值的多元性為基礎。這種價值的多元性并不要求人們作出根本選擇。人們放棄具有充分的多樣性的習俗，同時為了理想去要求一種普遍的有效性，而經濟制度或政治制度就處在這兩者之間。它們既不像習俗那樣變化無常，也不像人權的原則那樣得服從某種變化。它們不允許人們去贊同無政府的懷疑主義，這種懷疑主義認為，所有社會都同樣值得憎恨。它們也譴責想去掌握人類社會的惟一奧秘的意圖。

“經濟問題”和“政治問題”的解決方案可以被人理解，因為人們能夠確定兩者的恒定不變的已知條件。但是，這種恒定性不允許人們作出這樣的想像，以為人們能夠在瞬間從“必然的領域”跳躍到“自由的領域”。

根據啟示宗教的說法，歷史的目的可能來自于靈魂的歸依或上帝的意旨。相對的或絕對的富足、集體與集體之間的和平相處、被統治者自愿服從統治者，均難以逃脫某種限制。當人們在度量“本然”（ce qui est）和“應然”（ce qui devrait être）之間的距離時，會把自己看到的現實與最終目標進行對比。由于有了這樣一種對比，人們才有機會合理地進行選擇，但在這里有一個條件，即我們從不會把我們的歷史選擇的對象與根本解決的觀念混為一談。

這種觀念能夠抗拒犬儒主義或自然主義的意識形態，這些意識形態把人視為動物，并教導人們把人作為動物來對待。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。盡管如此，它依然無法明示，某個時期、某種社會秩序具體應該是什么樣的，也無法明示，在某一特定時刻，我們的義務該是什么。

政治抉擇的基本的歷史性既不是建立在對自然權利的拒斥上，也不是建立在事實與價值觀念的對立、偉大文明之間的互不相容以及無法與拒絕討論者對話的基礎之上。我們承認在歷史進程中有更高級的權利原則，排斥那些渴望強權并毫不在乎自己的騙人把戲有沒有被揭穿的對話者，忽視無法溝通的各種文化的特異性。政治選擇仍然與特定的環境不可分離，這種特定的環境有時是合乎情理的，但從來沒有被論證過，并且從來不具有跟科學真理或道德命令相同的性質。

“證明”（preuve）的不可能性與令人不快的社會存在的法則以及價值觀念的多樣性有著密切聯系。為了增加生產，應當鼓動大家努力工作，為了迫使喜歡吵架的人和平相處，應當建立權威的機構，這些不可抗拒的必然性標志著我們所經歷的歷史與我們所設想的歷史的目標之間有著差距。上述的工作或服從，若不是出于強制，則與人類的命運并不對立。然而，在任何社會，在任何時期，暴力始終具有它的作用。在這一意義上，政治始終是壞處最少的暴力。只要人依舊像現在這樣，政治將繼續如此。

過分樂觀往往是一種思想錯誤產生的結果。寧愿選擇計劃經濟，而不是市場經濟，這樣做無可厚非。然而，那些期待計劃經濟帶來富足的人，在關于官員的效率以及可自由使用的資源的問題上犯了錯誤。寧可采取一黨專政的權威，而蔑視決策緩慢的議會制度，這樣做并不荒謬可笑。然而，那些指望通過無產階級專政去實現自由的人在人們對此會如何反應的問題上犯了錯誤，并且低估了權力集中在少數人手里后會產生的不可避免的后果。人們可能把作家轉變成靈魂的工程師，并使藝術家為官方宣傳效勞。那些對已成為辯證唯物主義的俘虜的哲學家和為社會主義現實主義效勞的小說家缺少天才這一事實感到驚訝的人，誤解了創造的本質。偉大作品的特殊意義從來就不是由“國家的主宰者”操縱而成的。各種歷史的偶像崇拜之所以會使破壞現象進一步加劇，并不是因為它們得到了好的或壞的情感的推動，而是因為它們有錯誤的觀念。

處于變動之中的人類現實具有一種結構。任何行動皆寓于各種整體之中，個人則與政體密切相關，而觀念則會組成學說。任何人都不能把從自己對事件的解讀中任意推演出來的意義強加到別人的行為或思想之上。定論從來就不存在。任何人都不應對自己的對手妄加評判，好像自己的事業與終極真理是一回事。

對歷史有真正的認識會使我們時時記得寬容，而錯誤的歷史哲學則只會傳播狂熱。

\*\*\*\*\*

歸根結底，我們所費神探討的問題可歸結為：歷史究竟有沒有意義？對于這一問題持肯定態度的人有兩類。第一類人的回答是直截了當的：只要人們在歷史中發現一種共同的思考和反應模式，歷史就像人的行為和工作一樣，是可以理解的。

第二類人則認為，歷史顯然是有意義的。人們通過把事件置于整體之中來進行理解。而在理解一件作品時，則會為距離或遠或近的觀察者要么抽取出創作者的靈感，要么抽取出創作的意義。一如人的好奇心的取向或現實的維度是多種多樣的，意義也是多方面的。說到底，真正的問題針對的是獨特性。每個歷史時刻都有多種意義，那么，難道整個歷史只可能有一種意義嗎？

人們應當加以克服的多樣性是由三部分組成的，即文明的多樣性、政體的多樣性和人的活動（藝術、科學、宗教）的多樣性。

要想克服文明的多樣性的條件是，有朝一日所有的人都屬于一個單一的巨大社會；克服政體的多樣性的條件是，有朝一日人們能夠根據人性的“規劃”來組織集體生活的秩序；克服活動的多樣性的條件則是，有朝一日一種放之四海而皆準的哲學能夠確定人類命運的方向。

人類最終能夠建立一個與人類的持久要求相一致的世界性的國家嗎？這一問題的答案取決于未來的事件。因此，我們在回答時尚無法獨斷地予以肯定或否定。如果人類有一種天職，如果各個社會不是依次更迭，而是由于互不通融從而顯示為研究中出現的遞嬗階段，那么，政治變化有一種意義就足夠了。

這一世界性的國家能夠解決歷史之謎嗎？在那些認為人類除了合理地開發地球外別無其他目標的人看來，回答是肯定的。而在那些拒絕把社會存在與靈魂的救贖混為一談的人看來，回答是否定的。不管對于這一問題的答案如何，答案的來源不是對過去的認識，而是哲學的沉思。

說到底，歷史具有我們的哲學賦予它的意義。如果人是紀念性建筑物的建設者，并且為創作難以預料的、崇高的形式和圖景搞得精疲力竭，那么，歷史就是“想像的博物館”。如果只有對大自然進行無休止的開發才能使人脫離動物的層面，那么，歷史具有“進步”的意義。由哲學家賦予歷史冒險的意義確定了基本變化的結構，但它并不能確定未來。

知道人類究竟在尋求什么的是哲學家，而不是歷史學家。告訴我們人類已經發現了什么，以及明天可能還將會發現什么的是歷史學家，而不是哲學家。

## 第六章　必然性的幻覺

梅洛—龐蒂在《人道主義與恐怖》中指出：“惟有一種人類共存的邏輯存在，歷史才有意義。這種邏輯并未使任何人類的冒險變得不可能，但它至少像經過自然選擇一樣，淘汰了那些無法符合人類的永恒需求的事物。”[49](#_49_81)

行文至此，我們已經把決定論或預測的問題（人們會把這些問題與終極意義的問題混為一談）擱置一邊。假如有人界定出一種符合人類的永恒需求的“存在”，那么，他們是否就有權利宣稱這種存在必然會實現了呢？

人們完全可以承認，未來是可以預測并且是事先被確定的，然而它又與“人類的永恒需求”相背離。人們也可以設想，我們能夠知道人與人之間的關系將會變得如何，然而并不因此就可以肯定或否定道，事件本應會消除那些“會造成牽制的冒險”。

同時接受“意義”一詞的兩種含義，極易造成混亂。因為有人試圖一方面確立走社會進化的方向，另一方面又想建立起能實現我們的理想的“特定狀態”，已經世俗化了的關于歷史的神學假設在這種進化與我們的理想之間有協調之處。盡管這種假設極不理智，但這些神學應當把它們的成就歸因于這種假設。

有人曾提出，存在著一種為實現自己的目標而利用人類激情的“理性的詭計”（Ruse de la Raison），那么，人們通過觀察會重新發現這種“理性的詭計”嗎？利益或經濟力量決定論真的會不可抗拒地通向合理的結局嗎？

### 偶然的決定論

讓我們再次引用前面的章節所舉的例子。凱撒渡過了盧比孔河，奧地利的大臣們向貝爾格萊德方面下了最后通牒，希特勒下令發起巴巴羅莎行動，上述行動只要與行動者的計劃以及行動者置身的處境聯系起來，都是可以理解的。出現在記載當中的流行的解釋，揭示了這些行動的動機、動力以及相關決策所由產生與實施的環境。有時候，在能通過負責人的意圖或相關局勢闡釋事件的情況下，歷史學家傾向于談論事件的原因。最好還是以易于理解的言語進行談論。

在此，我們必須提出另外一個問題，即當時凱撒、奧地利的大臣們以及希特勒是否有可能作出不同的決定？此舉并不意味著對決定論的原則提出質疑。有人主張，“此一時刻”的世界形勢無法使“彼一時刻”的世界形勢與原先有所不同。這種主張自然不屬于純粹的歷史問題的范圍之內。此外，人們還將提出這樣一些問題，即凱撒、奧地利大臣和希特勒的決策可以通過相關局勢突出其意義來嗎？如果當時是其他人處在其位置上，并采取了不同的決策，那么，歷史事件的進程是否就會全然不同了呢？人們是否能夠證明，由奧地利的大臣或希特勒作出的決定所產生的后果在時間方面受到了限制，以至于到最后，不管當時作出何種決定都是一回事了呢？如果1914年的世界大戰晚五到十年爆發，其結局會與現在這種結局相同嗎？列寧和托洛茨基領導的俄國還會取得勝利嗎？

我們對上述這些問題的回答采取了否定的形式（比如，人們不可能證明……）。但也有人以肯定的辭語來表述與之相同的觀念。一樁事件，只要它是某個人的行為的結果，那么，它在顯現局勢的同時，也會顯現出這個人。關于行為者的心理學反映出了行為者所接受的教育以及社會環境對他的影響，但是，在某一特定時刻作出的決策卻并非這種教育或社會環境影響下的必然結果。即便這位行為者身居高位，其行為足以影響整個社會，他也同樣不會嚴格地受其環境限制，一系列不確定的事件往往根源于個人的主動性。

政治史、戰爭史和國家的歷史，既不是不可理解的，也不是全由偶然因素所造成的。要理解一場戰役，與要理解軍事制度或生產方式一樣困難。歷史學家從來不會把民族的興衰歸因于惟一的命運。但是，軍事失敗并不總是證明帝國的腐化墮落，例如，來自外部的入侵曾摧毀了一些繁榮的文明。在原因和結果之間并不存在比例性（proportionnalité）。各種事件所能顯示的僅僅是一種偶然的決定論，這種偶然的決定論的出現更多是與人類世界的結構有關，而不是與我們知識的不夠完善有關。

每當人們把一種行為與一種環境聯系在一起時，人們必須保留不確定的余地。如果人們考慮一種長時段和一種總體文明，不確定的余地就會與人類的選擇、意志、創造力混同。環境會帶來挑戰的刺激，而社會則顯示它是否具有這種挑戰的力量。不管是關于個人還是集體的“生命沖動”的形而上學，僅僅滿足于把我們觀察到的東西轉變成一種概念或一種圖像。人們通過人類群體的獨特的美德去解釋一個社會的命運。如果我們試圖去衡量這種命運的確定性，就得自問道，曾經成功地回應過一場挑戰的能力，是否還能夠應付新的同樣的挑戰？從環境與意志之間的交會中產生的文明就像是抽到的幸運簽。因為環境把機會留給人類，而人類又能抓住這種機會的情況并不多見。

如果人們處在一種稍低的層面，歷史解釋的或然論的方面就會變得更加明顯。路易十六面對金融危機和三級會議的態度，希特勒在1940年面對繼續進行戰爭的英國以及神秘可怕的蘇聯的態度，并非事先就由局勢所確定。換上一位國王，他可能會采取抵抗，并動用軍隊去對付巴黎的騷亂；而換上另一位戰爭狂人，他可能會在東部再維持幾年互不交戰的狀態，并全力以赴去迫使西方國家簽訂和約。不管是路易十六的行為還是希特勒的行為，都不是不可理解。兩者皆可順著適宜于舊君主的后代子孫或篡奪了最高權力的蠱惑人心的政客的思想方式來理解。但是，沒有人能夠否認，一位由于遺傳上的偶然性而具有另一種性格的國王可能會在面對路易十六所面對的處境時采取與路易十六不同的政策。僅此一點就足以說明，路易十六的行為是有一定的偶然性。同理，如果我們承認希特勒最終決定的戰略來自于他本人的算計，而這種算計會因為換一位獨裁者，或者是同一獨裁者，但其獲得的情報或受到的影響不同而得出不同的結果，那么，它同樣足以表明，第二次世界大戰的進程亦具有難以預測的方面。

那些覺得自己必須作出歷史決定的人或許表達了社會或時代的要求，但是，不管是他的政治機遇還是學習機遇，均不是嚴格地由社會結構來決定的。君主制的垮臺、革命的爆發為具有才能但出身低微的官員打開了無限廣闊的發展前景。波拿巴的經歷就是他所處的時代的典型例子。然而，當時的任何人都不可能預測到，君臨天下者非拿破侖·波拿巴莫屬。拿破侖上臺，乃由無數有利于他的原因使然，而這無數原因的出現，在某種程度上有如幸運大轉盤的彩球滾動到了這個而不是那個數字上。拿破侖登上寶座，就像他在有關的大賭博中中了頭彩。拿破侖，這位法國的新的主宰者，其推行的政策表達的是其絕無僅有的人格，而不是所有王位覬覦者的共同傾向。這一現象表明，曾助長了拿破侖個人野心的各式各樣的局勢顯然會演變出多種無法確定的結果。

行動者們往往乞求星宿的保佑，好像他們意識到自己是被一種神意、一種邪惡的精靈或某種不知名的神秘的力量玩弄的對象。他們感到，理性的行動只不過是去算計機遇。

軍事首領、政治家、投機家和企業家對局勢往往很少有足以使其將手段和目標嚴格地結合在一起的全盤了解。故此，他們在行動時就像是在下注，而且只能是像下注。當人們在制訂作戰計劃時，不可能完全預測到對手的反應。而議會活動的成功所需要的因素非常之多，以至人們無法完全統計。證券商很少考慮政府的干涉以及會改變大盤走勢的政治事件。企業家在制訂投資計劃時信任的是經濟擴張的階段。人類行動的各種結構的特征，如意志的碰撞、局勢的無比復雜、反常的現象以及導致偏差的因素等等，均已在社會學家的理論中得到重視。既然如此，歷史學家難道能夠忽視這些特征嗎？當歷史學家的研究涉及到抉擇的時刻時，為了展現抉擇的各種可能性，他們會重述行動者們的決議，“恢復”行動者們經歷的事件。這種研究取向無法展現出“必然性”，它所展示的只是歷史真實的“涌現”（jaillissement du réd）。

或然性并非因此就全然客觀。誠然，各種決定與它們所要擺脫的處境密不可分，而且，偉人們會“顯露出”他們所處的社會環境，但是，個中關系卻絕不是一目了然、清晰可辨的。人的心智既無法洞察局勢，也無法列舉出所有的原因。然而，對或然性的回溯式的估量與行動者的前瞻性的估量是相符合的。歷史的世界本身勾勒了以下系列之間的區別，即大量的已知條件（如人口的規模、生產手段、階段的對立等等）與個人的主動性之間的區別，“必然性”的展現與各種焦點，如可能會改變命運的重大事件，標志著一個時代的起迄的重要日子以及改變了某種文明的命運的偶然事件之間的區別。歷史的結構與偶然性的結構極為相似。對此，人們可采用相同的思想方式。

這些形式上的考慮無意夸大偉人的作用或偶然事件的責任。獨斷地否定這些作用或責任是不可想像的。面對每一種情況，人們必須要自問，在政治博彩中脫穎而出的人究竟在何種程度上對其所處的時代產生了影響，是否一次失敗就促成或引起了國家的解體，是否一樁事件就會反映或歪曲各種力量之間的關系或思想的演變。對于這一問題的回答既不是非黑即白，也不是非必然即偶然。英雄們的業績是由歷史預備的，即便別的人賦予這些英雄不同的性格亦是如此。

歷史學家通常要么貶低要么夸大不可預測的局勢或偶發事件的重要性。他們的這種習性不可能得到一種哲學的支持。它顯示了一種偏見或一種好奇心的取向。人們既無法從哲學角度來解決屬于經驗范圍的問題，也不可能具有放之四海而皆準的答案。那么，為什么留給個人和偶然事件的創造力或影響力的余地在各個時代和各個領域會同等地寬廣或狹窄呢？

當人們將事件與一小部分人，甚至某一個人的意圖或情感聯系在一起時，這些事件仍舊可以理解。有人把一場軍事上的勝利歸因于軍備上的優勢或將帥的雄才大略，這樣的解釋或多或少是可以成立的。或許，如同某些軍事作家所宣稱的那樣，勝利的取得，百分之九十靠的是參戰者的武器裝備和組織調動，其余的百分之十靠的是部隊的士氣和所制訂的戰略是否得當。這里所涉及的是事實的問題，而不是學理的問題。

人們擔心在個人的主動性或一系列的偶然事件之類的局限性的時時的干擾下，對整體的理解會受到影響。這種擔憂并沒有多少根據。那些在細節上可能會有些出入的事實并不會妨礙我們去理解“整體”。例如，不管有沒有格魯希（Grouchy）元帥這樣一個人，或者說不管格魯希元帥有沒有切實完成拿破侖交給他的任務，人們仍然可以理解拿破侖是否會取得的勝利；又如，人們也理解，如果1914年的世界大戰不曾爆發，或者說如果布爾什維克黨已經被消滅，那么，在日益朝著自由化方向發展，并受到富農階級支持的沙皇制度下進行的，同時得到外國資本幫助的俄國工業化究竟會出現什么樣的局面。不管人們在回溯往事時賦予這些嚴格意義上的假設以何種或然性，不管人們為了使實際上并未發生的事件成為可能而如何在思想上修正“已知條件”，實際的歷史仍然是可以理解的。列寧的勝利或許是沙皇政府垮臺后發生的內戰以及臨時政府繼續進行世界大戰所產生的不可避免的結果。但是，就某一局勢而言不可避免的布爾什維克黨人的勝利，或許并沒有帶來俄國人民所期待的，或者說是布爾什維克黨人曾許諾的要以較低的成本去建立的現代經濟。

歷史學家的工作之一在于敘述人的冒險經歷，如拿破侖在1798年至1815年間的經歷和希特勒在1933至1945年的經歷。這種敘述使“整體”得以被人理解。歷史學家并沒有提出一種每時每刻皆在起著支配作用的無所不包的決定論。他力圖尋求的是最終發生過的事情的深層次的原因。拿破侖的帝國大業之所以失敗，是因為帝國在法國的基礎過于狹窄，以及交通與行政手段無法與帝國大業相適應。此外還由于法國軍隊通過其宣傳的觀念與強行建立的秩序之間的反差喚醒了各相關國家人民的愛國主義熱情。希特勒的帝國之所以垮臺，乃是因為他導致了蘇聯與盎格魯—撒克遜國家的聯盟。上述解釋是行之有效的，因為它們顯示了最終可能使這兩大帝國遭到失敗的原因。但是，這些原因既不能事先確定相關冒險經歷的細節，同時也無法事先確定這些冒險持續的時間。而且，他們也沒有排除偶然因素。例如，腓特烈二世曾因奧俄同盟解體而得救，英奧俄聯盟如果解體的話，拿破侖在1813年就可能會獲得解救。同樣，如果蘇聯與盎格魯—撒克遜國家決裂，希特勒的德國亦可能不會遭到失敗（但由于各種各樣的原因所致，這些可能性在1813年和1944年均未能成為現實）。另外，秘密武器的發展和原子彈的使用也可能會顛倒命運（雖然由于其他一些原因，這種可能性沒有成為現實）。

透過多種繁雜的事件和人物把眾多事件連貫起來，并不意味著排除個人或機遇的作用，歷史的重點若要能夠被人所理解，就得以歷史真實為基礎。這種觀點在原則上對多種可能性是忽略的，同時它也無須去考慮必然性。如果有人提出因果性的問題，那么，對于這一問題的答案將始終是：在某種特定的局勢中最終必然會產生某種特定的結果，即便其間有其他可能性存在也是如此。（在賭球的時候，如果某個數字被人認為比其他數字要大，這個數字就會更多地出現。）

決定論的解釋和重視歷史進程的偶發事件的觀點，更多的不是互相矛盾，而是互為補充。人們只有通過連同考慮其他現象，才能顯示一種歷史現象中的局部真實。歷史學家在回顧過去的時候為什么要否定我們置身其中的變化多端的事件的真實性呢？生活在歷史中的人們不會問自己是否受到了其遺傳或教育的制約，而是問自己是否能夠青史留名。為什么他要在事情過后想像出一種活人不能了解的“必然性”呢？

### 理論性的預測

歷史事件，只有在它能夠通過因果關系來解釋的時候才是可以預測的。未來與過去是同質的：科學的命題不會因為它們是應用于未來還是應用于過去而改變其特征。那么，為什么有許多歷史學家傾向于視過去為“命中注定”，而未來卻是不確定的呢？

在大多數情況下，人們無法預測某個個人在眾多可能作出的決定中會選擇哪種決定。但是，只要把實際作出的決定與有關局勢、行動者的計劃以及政治或戰略上的需要聯系起來，那么，人們就可以使這一決定被人所理解。回溯式的解釋通常以確認或假設的方式來表述。前者如“事情的發生是這樣的……”，后者如“像這樣的動機是這種行動的根源”。然而，除非它已充分地抽象化并因此能夠應用于其他地方，這種回溯的解釋不可能使人知道明天將會發生什么。如果行動果真是個人或群體的一種持久的安排所導致的結果，如果它確實是由局勢所強加的，那么，預測立即就會成為可能，因為這里的解釋隱隱約約地包含了一種因果關系。

當這種關系出現的時候，過去與未來的同質性就會再次被引入，雖然這種同質性經常被其運用的語言所掩蓋。由于人們已經知道了結局，因此，他們會毫不猶豫地將一樁事件作為某項原因的結果，并且把“原因”與“結果”源于研究者的選擇與劃分這一點拋置腦后。人們忽略了可能會起作用的偏離性的因素，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若要正確有效，就必須符合這一條件，即“所有事物均可等量齊觀”。從1942或1943年開始，人們就預測希特勒會失敗，而這一點與人們后來所看到的完全相同。在此，人們可看到一種決定論：戰爭形勢各種基本的已知條件使戰爭的結局可以被人預測，根據這些已知條件，這種結局十有八九是必然的。如果要使戰爭出現其他結局的話，那就應當有偶然性的事件出現，如新式武器的應用，反法西斯大聯盟的瓦解。在展望未來時，人們并不敢排除類似的逆轉。

從來沒有人能夠預測出一場特殊戰爭的日期及其形態。也許，在1905或1910年時，一些有識之士已經察覺到可能導致一場歐洲戰爭的危機正在加劇。盡管如此，他們仍然無法確切地指出戰爭將在什么時候以及在何種情況下爆發。在1914年時，關于形勢的基本的已知條件并不包括戰爭會爆發的動向。因此，人們不會沒有興趣去研究那些在1914年8月使一件大事得以發生的人們。此事的發生，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歷程所決定的。而且，我們甚至可以這樣說，即便這場戰爭在1914年8月時能夠避免，它在往后的幾年當中也同樣會發生。

除了這種意義含混的“可預測性”或意義較明確的“不可預測性”，人們還能夠確立起使主權國家之間的武裝沖突以一種變化不定的頻率變得不可避免的原因來嗎？目前，人們不可能獨斷地肯定或否定一種理論上的可能性。戰爭似乎與各種社會現象有著過多的聯系，以至于人們無法列舉出所有導致戰爭爆發的社會現象。戰爭是一種全球性的事實，它反映了國際關系的本質。為了消除戰爭的威脅，或許應當去改變國際關系的本質。

與人口有關的事實，如出生率、死亡率、年齡的分布等等，易于被人預測，因為其中起決定作用的變項不多，且不會很快就改變價值，此外還幾乎不被外部影響所影響。根據目前已有的人數去統計十或二十年后的人數，并不需要冒多大的風險。“所有事物皆可等量齊觀”的公式相當于排除了軍事災難、瘟疫、饑荒的可能性，也就是說，排除了平均壽命會突然改變的可能性。然而，對二十或五十年后的人口進行預測則更多地具有偶然性。因為，人口的演進并非始終朝著相同的方向繼續。如同我們在法國所看到的那樣，緊接著出生率的突然增加而來的很可能是出生率的降低。

在經濟領域里，人們在預測方面作出的努力最大。盡管如此，人們仍未找到完全令人滿意的預測方法，也未取得毋庸置疑的預測結果。在全國范圍內進行短期預測必須要有如下前提條件，即必須對主要的變數和體系內部的變化有所了解。這種預測很少會有嚴重的錯誤，因為除了特殊情況，經濟趨勢并不會突然地改變。不過，這種預測也并非完全準確。因為若要完全準確的話，人們就得具體地了解產品流通過程中的各種變數并確定能夠影響全球性經濟運行的變數。不管怎樣，預測仍然是不確定的。因為通過假設，預測忽略了來自外部的干擾。而人類的行為，尤其是企業家的行為，往往會順從于與是否有信心有關的難以預測的集體運動。

從邏輯的角度來看，對行情的預測也屬于相同的范疇。1953年，專家們對美國經濟衰退會帶來什么樣的結果眾說紛紜，甚至在這次經濟衰退是因何種局勢所引起的問題上莫衷一是。人們對行情理論的性質和意義展開了討論。在這一過程中，處于充分就業狀態下的經濟也容易受到經濟危機沖擊的觀點雖然得到了承認，但它卻無法證明，造成相反趨勢的變數始終相同，數學模式亦可以被應用。眾人皆知，無論是經濟擴張還是經濟衰退，都會像滾雪球那樣越滾越大。他們同時也了解，消費者、企業家以及主管經濟事務的部長們的心理會使最初是有限的衰退進一步加劇。經濟體系所有變數之間的相關聯系允許我們去制訂一種理論，但這種理論揭示得更多的不是規律性，而是事件之間的可能的連貫性，因為正是這種連貫性決定了確實發生的事件。

無論是被證實還是被否定，這些中短期的預測不會引起原則性的問題。政治家的懷疑與專家們的過度自信一樣令人懊惱。通過經驗，人們將認識到對經濟前景的預測在準確性與可靠性方面的界限，這些界限是根據經濟運行的狀態的變化而變化的。

這些初步的評論把我們引向了我們現在極為關切的問題，即經濟體制的演變，以及從一種經濟體制轉向另一種經濟體制是否可以預測？人們是否能夠證明，資本主義會自行毀滅？社會主義必然會取代資本主義（盡管我們不知道何時取代以及如何取代）？

無法預測美國六個月的行情，并不意味著長時段的歷史變化就無法預測。根據其所處的不同層面，事件似乎或者由可以計算的原因所決定，或者被難以統計的影響所改變。也許，在估量二十年后的美國國民收入與估量二十個月的美國生產指數這兩者之間，前者受到的偶然因素的影響要比后者弱得多。（在預測二十年后的事情時，得有這樣的假設，即在這二十年里不會有任何未可預料的動蕩因素干擾其間——在革命或戰爭期間，動蕩般的紛擾是一項極重要的限制條件。）盡管如此，我們仍然應當知道，一種體制的內在變化或滅亡是否屬于可預測的事實，也就是說，應當知道，它們是否是由一些我們可掌握其因果關系的原因來決定的。

我們承認，由謀求利潤以及由數以百萬計的消費者的需求所支配的體制是不穩定的，但是，這種體制不僅仍繼續存在，而且實行這種體制的國家為數不少。為了證明這種體制會“自行消滅”，人們首先必須確定這種體制將會在哪些情況下癱瘓，繼而得展示這些情況的出現是這種體制的運行必然會產生的結果。所謂的“利潤率遞減”的法則就是為了說明這類經濟體制的蛻變而提出的法則，但是，這一法則時下除了滿足一些人的好奇心之外，并沒有起什么作用。事實上，這一法則假設，利潤只來自剩余價值，也就是只來自與勞動者的成本相對應的價值比率。應當承認，勞動價值法則、馬克思主義的工資和剩余價值概念均贊同這樣一種觀點，即利潤率會隨著可變資本的減少而減少。平均利潤率的形成將不會使人認為，由機器取代工人會減少獲取利潤的可能性。為了使理論能與實際經驗協調一致，人們提出了許多必要的假設，而這些假設的提出又促使人們拋棄理論本身。

利潤率遞減法則并不足以斷言資本主義必然會自行滅亡。事實上，一些影響會減緩利潤率的降低（例如，降低作為工人及其家庭的生活必需品的商品的價值）。在《資本論》所營造的理論架構中，剩余價值的總量隨著工人數量的增加而增加。但是，我們既不知道利潤率以何種速度減少，也不知道一種體制要想得到維持，其必不可少的最低利潤率該是多少。

沒有一種關于資本主義必然滅亡的理論就關于資本主義未來發展機會的問題有任何的證明。理論通常會被歸結為一種簡單化的模式，人們毫不費力就建構起了一些所謂永久和諧的模式（自由派人士在無窮無盡地建立這類模式）。悲觀主義者們則困難地建立了一些能證明其悲觀態度的模式：如果資本主義本質上是由一種矛盾的模式來界定的，那么，它根本就不可能存在。悲觀主義者并不是理論家，而是歷史學家。他們眼前所看到的只是不可避免的衰落。

由此，談論資本主義的成熟階段的經濟學家們判斷道，美國經濟的發展已經創造了這樣一種形勢，在這種形勢中，充分就業即便不可能完全實現，多少也接近于實現。馬克思曾經假設，追逐利潤這一資本主義制度的靈魂與原則會趨向于使利潤之源枯竭。現在，某些經濟學家由于觀察到邊境在消失，人口增長速度在放慢，以及隨著技術設備的發展有利可圖的投資項目的數量在減少，擔心資本的邊際效用與經濟利潤之間的關系勢必使失業率持久存在。

二十年前，“資本主義成熟階段”學說這一資本主義自行滅亡理論的現代版甚為流行。這種現象在當今已不復存在，因為美國經濟的擴展使人們傾向于樂觀主義。市場經濟體制在某個時刻因為有利可圖的投資項目的數目減少而被迫“剎車”，這種現象并非難以想像。技術進步所創造的投資機會將比工業化早期階段時典型的投資機會，如修筑公路、鐵路和建造汽車工廠等更少，而且可獲得的利潤也更低。甚至在這種假設中，并未以預言家自居的經濟學家們在下結論時，既沒有以啟示錄的方式宣稱資本主義的崩潰，也沒有以同樣的方式宣稱計劃經濟必然會普遍推廣，而只是指出公共權力有必要對經濟活動進行干預（如降低利率，由國家進行投資）[50](#_50_81)。

實際經驗會不會告訴我們，隨著資本主義“上了年紀”，市場機制會被計劃化所驅逐呢？從國民的人均收入、每個工人占有資本或勞動力在三大產業之間的分布狀況來看，蘇聯的經濟比美國的經濟要年輕半個世紀左右。蘇聯的經濟實行的是由中央政府控制的計劃化，而美國的經濟卻并非如此。在20世紀中葉，不同經濟體制在世界各國中的分布是一種歷史事實，并不是經濟時代的一種職能[51](#_51_79)。

在本質上仍然是資本主義的各種經濟的內部，功能上的社會主義（socialisme du fonctionnement）會隨著資本主義經濟的成熟而發展嗎？人們在考慮這一主題時并不缺少證據，比如，國家有責任維護繁榮與充分就業，用強制性的儲蓄（通過預算上的贏余和自供資金等方式）取代個人的、自愿的儲蓄，價格越來越多地由政府來確定、控制等等。在20世紀，在所有資本主義國家中得到發展的國家干預已成為不爭的事實，但是，國家的作用并非與各國所處的經濟時代在程度上完全一致。國有化并不是技術經濟發展的必然結果，它與政治的中間狀態以及民主制度的影響息息相關。經濟的社會化已經是一種歷史。這種歷史在不同的國家表現各異，并受到一些具有普遍性的事實的制約。在這些事實中，普選制度與生產率的提高、大企業內部的固定資本的積聚具有同等的重要性。

人們同樣沒有能夠看到，技術經濟的發展與所有制的模式之間存在著必然的聯系。而且，也沒有任何東西能夠證明，技術規模所要求的巨型企業必須是國有企業——除非人們同意把通用汽車公司視為國有企業（也許后者最符合作為社會學家而不是先知的馬克思的深刻思想的解釋，因為首家股份有限公司的出現曾促使《資本論》的作者對新式資本主義發表評論）。以工業大亨為主角的資本主義在19世紀前半葉的典型形態是紡織工業，在19世紀后半葉的典型形態是冶金工業。時至今日，這些資本主義的工業形態并沒有被消滅，只不過是被其他形態的工業所超越罷了。而這些其他形態的工業似乎均具有社會、集體的特征。導致法國電力公司或煤氣公司社會化的決定因素是政治性的，而不是技術性的因素。

換言之，雖然有人在嚴格的意義上對“資本主義會自行消亡”的預言作出了解釋，但這些預言并未得到事實的印證。同時，雖然也有人在寬泛的意義上對此作出解釋，但這些解釋只包含著不斷的“社會化”的含義，如不斷加強國家的干預，以及在不必實行國有化的條件下使企業“非私有化”。在這些情況中，上述預言可謂是真實的，但它們無法印證當前的矛盾沖突。

人們可能錯誤地無保留地接受第二種解釋，認為經濟會循著一個惟一的、相同的方向不斷地演進。“集中”并不是技術要求和競爭形態無情地加劇所產生的普通現象。在某些領域中，生產單位的擴大可歸因于對提高生產率的考慮。而在另一些領域中，則又出現與之完全相反的運動。電力帶有彌散的可能性，可謂是人所共知的命題。至于大公司在金融方面的集中，似乎與其說是出于追求利潤的考慮，毋寧說是由于權力意志的驅使。它們在西方國家是源于自由競爭，而在其他地方則是推行計劃經濟者的決定所致。這類集中并不會導致一種制度死亡。

或許有人會說我們忽略了這項主題的中心論點，“資本主義的內在矛盾”。人們提得最多的矛盾是生產力和生產關系的對立。那么，生產力指的是什么呢？難道指的是一個集體所擁有的所有資源、科學認識、工業設備、組織能力以及勞動力的總量嗎？如果屬于這種情況，生產力的發展可能指稱眾多現象：原材料的數量和工人數目的增加、由于知識的發展和將科學應用于工業導致生產率提高、由于新礦產的開發或勞動率的提高導致工人人均收入或全國總人口的人均收入的增加。生產關系似乎同時包含所有制的法律地位、生產者之間的關系、收入的分配以及由此引起的階級對立等等。那么，這兩個詞義模糊的術語之間的矛盾究竟意味著什么呢？

第一種解釋提出，從技術發展達到某種程度開始，關于所有制的社會立法會阻礙進步。在此，人們可用以下事實來否定這種觀點：資本主義的立法足以促進工業或金融的高度集中的彈性。立法有時候可能會有利于傳統企業，同時使具有更有效力的形式的企業利益受損。但是，這種立法并不是刻板僵硬的，它絲毫不會使資本主義走向滅亡。

那么，人們難道應當更多地以生產關系來指稱立法形態，而不是以生產關系指稱由無產階級分子與其勞動工具之間的分離所引起的收入分配嗎？如同人們通常所說的那樣：生產的組織是集體性的，而收入分配是個體性的。此外，這種矛盾僅僅存在于字句當中。

如果把它轉化成日常用語，這種矛盾相當于資產階級經濟學家并非不知道的“消費不足”理論的一種形態。為了追逐利潤，企業家將會減少工人的工資；而由于缺乏銷路，企業家將會以犧牲消費品生產和降低群眾生活水平為代價來積聚生產資料[52](#_52_79)。從歷史上看，在某些國家中存在的收入分配的不平等現象有時會導致過度的節儉，甚至產生極度貧困的人。由此，這種現象會間接地阻礙生產力的擴展。在當代，所謂的資本主義制度知道如何去通過稅收來調節收入的自發性的分配。從長遠來看，真實工資的發展是勞動生產率的發展一致的。人們看不到任何理由能夠說明工業制度與收入分配之間的緊張狀態在加劇。

我們并不想建議人們對資本主義抱樂觀的態度，以為資本主義會和平地向著有利于所有人的最高層次的繁榮演進。一種實行私有制和市場經濟的制度，就本質而言是不穩定的。它包含著經濟衰退的危險。而且，它面對各種危機的反應也會導致往往是不可逆轉的結構上的變化。技術進步會不可抗拒地改變企業的規模和組織，并會由于反響而改變某些運行模式。成熟的資本主義產生的不是大批除了鎖鏈之外再沒有什么可失去的悲慘的人，而是成群的小中產階級、工人或雇員，他們時常會起來反抗競爭的代價。我們并非否認，今后的變化應當朝著一種資本主義成分更少的經濟發展。我們只是肯定，這種變化不會服從于一種沒有彈性的決定論，后者說它本身是由某些基本的變數之間的矛盾來支配的。甚至就其重要路線來看，這種變化是一種復雜的歷史，而不是簡單的必然性。人們非但不能以資本主義的矛盾為理由去宣布一個依靠社會主義的名聲而興起的政黨必將取得的勝利，甚至無法預見社會主義（就該詞的含糊的含義而言）的到來。

未來制度的可預見的特點與我們所稱的資本主義制度并不像與我們所稱的社會主義制度那樣不調和。

### 歷史的預測

如果我們將“矛盾”這個過于嚴峻的詞用較中立的術語“沖突”來理解的話，資本主義國家之間的“矛盾”、資本主義國家與殖民地國家之間的“矛盾”確實是不容置疑的。那么，我們就能斷言資本主義國家之間的戰爭是不可避免的嗎？

在某種意義上，下述提法是不言自明的：任何世紀都未能免于戰禍。如果人們去除“資本主義的”這一形容詞，僅僅強調“國家之間的戰爭是不可避免的”，那么，人們可能犯的錯誤就會較小。不久的將來并不見得比過去更為太平。如果我們強調國家的資本主義的特征，認為惟有資本主義才會帶來流血沖突，那么，我們就會犯錯誤。

并不是說大公司或國家在尋求銷售市場、追逐利潤和有利可圖的投資項目方面的所作所為不會引起它們之間的沖突。貿易自由包含著競爭，而競爭是各種沖突中的一種類型。不過，沖突在更多的情況下是通過妥協，而不是武力來解決的。一旦國家得負責私營公司的利益并在殖民地或勢力范圍內擁有壟斷地位，這些沖突就會危害和平。任何國家如果用武力去驅逐正在進行合法競爭的其他國家，其行為實際上就是侵略。這類侵略的極端形態正在日趨消失，不過，在非洲，宗主國仍通過行政手段獲得不正當的利益。資本主義經濟的存亡從來不依賴于這類邊緣性的摩擦，而根據明智的考慮，團結（這些經濟在很大程度上可謂是互為主顧）總是可以戰勝敵對。此外，任何體制，包括實行集體所有制和計劃經濟的體制，有可能造成會激起具有主權的政治單位之間的沖突的情況出現。例如，蘇聯對貿易交換條件的操縱，在南斯拉夫人看來就是“社會主義剝削”。不管是在資本主義世界還是社會主義世界，最強者都將會保留多種能確保自己利益的控制價格的手段，以及保留一些“禁獵區”。任何經濟制度都無法保證和平，同時也沒有任何經濟制度必然會造成戰爭。

資本主義國家與亞非國家之間的矛盾屬于歷史的范圍。歐洲國家在亞洲地區建立的帝國已經崩潰，在非洲地區建立的帝國則正在動搖。歐洲統治的時代已經結束。然而，隨之而起的必然是資本主義的滅亡嗎？

在具有斯大林式傾向的馬克思主義者所津津樂道的對歷史的解讀中，資本主義已不再被界定為一種以生產工具的私有化和市場機制為特征的制度，而是被當作一些其經濟現狀具有這種制度特征的國家的具體的聚合體，這一聚合體包括西歐、美國和加拿大以及英屬白人統治地區。依照這種觀點來看，南美以及新近宣布獨立的亞洲國家，要么就得聽從封建殘余力量的支配，要么就是帝國主義的犧牲品（即便它們在表面上擁有主權），要么已經是資本主義化了。第一次世界大戰之后，俄國成為社會主義的國家。而在第二次世界大戰之后，東歐國家與中國也加入了社會主義陣營。這一陣營現有八億人口之多。在亞洲，在近東地區，反對帝國主義的武裝斗爭逐漸地取得勝利，而當地資產階級也加入了這一斗爭。在被剝奪了其在殖民地的“超額利潤”之后，如果共存持續到足夠長的時間，資本主義注定會緩慢地滅亡；而如果第三次世界大戰爆發，那么，資本主義就注定會立刻滅亡。

對于當前局勢的主要特征，在斯大林分子與其對手之間并不存在什么爭論，只不過兩者使用的并非相同的詞匯，而且在審視未來時并未采用相同的角度。

如果人們拒絕落入詞語的圈套，那么一開始就應當區別出兩種不同衰落之間的差異。前者是其絕對或相對力量在減少的歷史整體（un ensemble historique）的衰落，后者是在這一歷史整體內部多少實現得不怎么完善的制度的衰落。工人階級的生活水平過去從未像時下正在“沒落”的大英帝國的工人的生活水平那樣高過。盡管發生了兩次世界大戰，西歐仍比過去更加接近其經濟方面的目標。[53](#_53_77)

為了從歐洲統治的終結中得出作為經濟制度的資本主義正在面臨危機的結論，人們就不得不把資本主義與帝國主義混為一談，并宣稱，建立在私有制和市場機制基礎上的制度如果不再擁有可以進行剝削的領土就“無法”運行。然而，沒有人能夠證明，隨著殖民地的喪失，資產階級的歐洲將可能失去生存的手段。來自印度尼西亞的收益曾經在荷蘭的國民總收入中占據相當大的比重（超過百分之十五），但在印度尼西亞獲得獨立后，荷蘭仍繼續保持著繁榮。同樣，盡管英國在印度的殖民帝國已經不復存在，但英國工人階級卻擁有高于戰前的生活水平。

在此，筆者無意以短短的這幾句話來解決這些紛繁復雜的問題。在19世紀，對亞洲進行的剝削曾有助于歐洲的工業化（這種助益達到何種程度仍值得討論）。建立在私人貿易基礎上的國際體系的運行，會隨著不受世界經濟影響的空間的擴大，遇到眾多越來越大的困難。東西方貿易的恢復沒有消除雙方間隔閡的影響：一個西方國家越是依賴于鐵幕另一邊的銷售市場，這個國家就越容易受到在莫斯科或其他人民民主國家的首都作出的含有政治意圖的決定的傷害。為了能夠可靠地宣布資本主義社會的毀滅或它們正在向社會主義轉變，人們必須證明，目前的局勢只會導致兩種結局，其一是社會主義陣營的勝利；其二是資本主義陣營正在向社會主義轉變。

食品或原料的匱乏是資本主義社會的致命傷。在20世紀和以后的世紀中，歐洲或許要為購自獨立國家而不再是殖民地的原材料付出更高的代價（盡管貿易價格方面的不利變化與亞非國家的民族解放關系不是很大）。不管是歐洲還是美國，都不會因為蘇聯政府拒絕向它們提供原材料而瀕于滅亡的邊緣。在共產主義繼續擴張、世界經濟區域日益縮小以及新的世界大戰的威脅進一步加劇的情況下，人們可以設想，西方國家政府可能會被迫限制私人企業，尤其是那些與國際經濟關系密切的私人企業的自主性。然而，即便如此，這種演變也不是不可抗拒的：1954年，也許是暫時的，西方國家內部在國與國之間關系上的演變曾朝著放松管制的方向發展。

在斯大林分子看來，他們所稱的資本主義歷史整體以生產工具的私有制和市場機制為特征。但在西方人看來，西方文明的特色是多黨制、代議制群體之間的對話和思想上的交鋒，而并不是具有多種形態的所有制的法律地位，也不是市場機制，更不是時而有用、時而有害的普通技術。環境的因素會迫使國家限制這種技術的作用或擴大行政部門的作用，對此，一些經濟學家持否定態度。這些經濟學家要么認為經濟應當符合完全競爭的模式，并把完全競爭視為西方的最高價值所在，要么在稅收制度的調控者和產品的分配者身上看到了蓋世太保的陰影。

歷史環境使得人們所講的資本主義社會陷入險境：人們只要看一下地圖就能感受到這一點。蘇聯軍隊駐扎在魏瑪，而共產主義在亞洲的進一步擴張也極有可能。對西方、富人以及不久以前的專制君主的反抗，使得一些人傾向于共產主義。但這種親共傾向與其說是出于對一種尚不了解的制度的同情，毋寧說是出于對舊的秩序的敵視。沒有人能夠說出這種由狂熱所導致，并受到龐大軍隊支持的信仰的傳播會在何處停止。像這樣提出來的預測具有某些真實性，但并不具有科學價值。它所涉及的判斷類似于人們昔日對第三帝國和它的對手孰勝孰敗所作的判斷。人們在1954年作出的預測要比1942年，甚至是1940年時作出的預測更加不確定。除非第三次世界大戰（取這一名詞約定俗成的意義）爆發，兩個陣營的對立很可能要持續數年乃至數十年。

人們也無法說兩大陣營之間的全面戰爭會像資本主義國家之間的全面戰爭一樣不可避免。我們在認識上的局限或許是由歷史實體的結構所導致的。

有人宣稱第三次世界大戰將在未來的十年或二十年內爆發。那么，這種主張在邏輯上具有什么意義呢？確實有大量可以確定的事實存在，如蘇聯和美國在利益上的沖突、不同國家與地區統治階級的特點、不同經濟制度的對立等等。不論掌權者是誰，不可預測的偶然事件，以及各種好的或壞的機遇，都肯定會誘發戰爭。我們沒有任何東西可以證明這就是當今局勢的結構。可能的是，各種機會近乎相等。

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，那么，我們也無法預測誰輸誰贏。用美國工業的潛在優勢證明西方勝利的必然性，堪稱幼稚。用蘇聯經濟的擴展速度更快來證明共產主義的勝利的必然性，也同樣天真。這種為爭奪世界霸權而引起的沖突可能將通過暴力來解決，而且眾多難以預測的具體因素（如誰將首先發起進攻？誰將擁有性能最佳的導彈或飛機）會影響相關進程。因此，除了江湖騙子，沒有人敢自稱能解開未來之謎。另一方面，美蘇雙方的沖突也可能只會在很久以后被解決，或許絕不會通過決定性的方式來解決。經過多次邊緣性的戰爭以及由于雙方的內部變化，一種新的均衡會逐漸顯示出來。在這種情況下，我們會預料到這樣一種結局：雙方對自身弱點的認識要好于對對方弱點的認識。西方的弱點之一就是相信社會主義必將到來的預言，并且讓它的敵人確信自己與世界的命運休戚相關。

面對過去，所謂的“歷史命運”只是我們的行動的從未得到過的結晶。展望未來，“歷史命運”從來不是固定的。我們的自由并非是絕對的，它受到過去的傳統、人的情欲以及集體束縛的制約。我們在自由方面受到的限制并未迫使我們事先屈服于一種令人憎恨的秩序。這種限制并不是總體必然性的組成部分。超越未來，對于處在時間中的人來說，能激勵他支配自己的命運，并保證他在任何情況下不會喪失希望。

### 論辯證法

“辯證法”這一術語詞義含糊，而且具有神秘的寓意。在被應用于發展變化的實體時，該詞容許有兩種解釋。人們要么以歷史辯證法指稱通過“原因”與“結果”的互相作用使一種制度有別于前一種制度的歷史連貫性；要么用該詞指稱一個又一個本身具有意義的“全體性”，而從一種全體性轉向另一種全體性與一種可以理解的必然性是相一致的。

第一種解釋可以通過參考馬克思主義的思想主題來闡明。生產力的發展伴隨著經濟力量的集中，同時導致了日趨貧困的無產階級隊伍的擴大。這些日趨貧困的無產階級會組成政黨，并不可抗拒地投身于革命。依照上述說法，歷史運動是各種原因相互作用的結果，這些原因之間的相互關系使得人們不可避免地從一種實行私有制的制度轉向社會主義制度。

關于因果的辯證法所提出的只是我們在前幾章中已經探討過的問題。建立在私有制和市場機制基礎上的經濟可能會造成自身無法運行的結果，這一點并非是不可想像的。事實上，這種理論的所有還在流行的版本都經不起批評。資本主義在其發展過程中是會自行調節的，它并不會自行毀滅。較之技術與工業，政治民主與意識形態更能逐漸限制競爭的作用，并擴大國家行政干預的作用。沒有東西能夠證明，這種演進會無限地朝著同一個方向繼續發展，以及某個政黨或國家必定是這種歷史趨勢的惟一受益者。

相反，辯證法的第二種解釋提出了完全不同的問題。這些問題可以歸結為一個問題，即兩個歷史環節之間的聯系的性質是什么？是否憑著一種具有意義的聯系，或者最多是憑著一種偶然決定論的含糊不清的聯系，兩個時期、兩類方式或兩種文明就可以相互連接在一起？有人可能會試圖回答道，這一問題與其說屬于哲學或批評的范疇，毋寧說屬于經驗的范疇。人們不可能預先確定各種連貫性的性質。我們所要做的只是對過去進行觀察，因為，相關問題會自行找到答案。事實上，經驗的研究是以一種理論為前提的：連貫性的性質是現實的內在特性的結果。

人類的任何行動均是在各種“可能性”中做出的選擇，這種選擇是受刺激后引起的反應，但它們并不一定受制于局勢。這些行動的結果雖不是必然的，但也是可以理解的。因此，如果人們致力于重構像這樣的“事件”，那么，歷史就會沿著時間的排列而變得形形色色。像這樣的歷史既不是“進步”，也不是“衰落”，更不是相同歷史整體的不斷重復。至少，只有經驗才可能證明在哪種程度上，或在哪個領域中，事件是以直線型或循環型的方式來組織安排的。

在這一層面上，與解釋具有同樣的或然性特性的預測是可能的、正當的。如果有人已多次觀察一種政體的衰敗并分析了這種衰敗的原因，如果人們在同種類型的另一個政體中重新發現了相同的病癥，那么，人們就會在不管其明確日期的情況下，大著膽子去預測道，同樣的進程會導致相似的結果。更有甚者，人們會在思想上把這種局部性的因果系列推而廣之，因為他們會認為，這種系列所由產生的“原因”還在繼續發揮作用。這些預測，不管它們涉及的是直線型還是循環型的運動，都受到不確定性的程度的影響。一種趨勢亦可能會反其道而行之：我們在20世紀親眼看到的經濟的國有化趨勢也許到21世紀就不會再持續下去。生產的發展也許在一場軍事災難之后或伴隨著官僚制度的無限擴張會止步不前。英國民主制的絕無僅有的特點充分表明，政體的衰敗并不是事先可確定的。

與人的行動的連續性不同，人的工作成果的連續性包含著一種可能是從理論中得出的意義：不同成果彼此之間的關系，實際上取決于它們得以表現自身活動的近期目標。

科學的征服組成了一種現實的整體，在這一整體中，過去的科學征服在被修正或確定后均能找到自己的位置。科學真理，在大致相差無幾的程度上，可以如同它首次被提出時那樣，在當今顯示出“現實性”來。那么，該用什么詞來適當地指稱這種作為科學的科學史呢？難道是“積累”？“進步”？抑或是“制訂”？不管怎么說，對這一問題的答案取決于科學世界的特殊意義，而不是取決于科學得以發展的環境。

只有對過去進行探索，才能使我們確定數學或物理學實際上是如何在某個時期，通過某個人逐漸得出一種首次被提出來的理論，得出了一種證明，以及一種可用數學方式來表達的法則。作為各種行動的連續的科學史，較之其他行動的歷史，并不享有任何特權。但是，昨天發現的真理和當今的體系之間的關系是通過哲學分析，而不是歷史調查來揭示的。

把學者和制度、思想觀念和經濟結構聯系在一起，可能有助于意識與社會物質方面的已經凝結的行動的相互解釋。說到科學，其研究的方向、對研究結果的哲學解釋以及研究中犯的錯誤等等，是可以通過影響或環境來加以說明、使人理解的。但是這類解釋從來也不可能完全說明作為成果的成果（l’oeuvre en tant qu’oeuvre）的意義。從環境角度來解釋的是人們正在尋求或尚未找到合適答案的事物。我們可以說武器方面的優勢決定著一支軍隊的勝利，但我們卻無法以同樣的方式說，環境決定著對真理的發現。環境和這種發現之間的聯系與1941年的軍事形勢和希特勒作出發起“巴巴羅莎行動”的決定之間的聯系并不相同。得出一個問題的正確答案，或者是一種法律的提出，既不是一種原因的“結果”，也不是對局勢的反應，而是來自一種判斷力。這種判斷力既表現在歷史人物身上，也同樣表現在歷史學家身上。對于這種判斷力，“事件”既會有利于或不利于它，也會引導或歪曲它，但卻不會強制它[54](#_54_77)。

在每一個特殊的領域里，行動與成果之間的區別有著其他的意義。

在藝術中，“真理”相當于“品質”。人們可以從產生藝術作品的環境中去了解藝術作品的獨特性，但是無法以同樣的方式去解釋杰出的藝術作品。藝術杰作的現實性也許與“真”（le vrai）的現實性是對立的。后者之所以具有一種永恒的意義，是因為它以某種方式具有一種明確獲得的獨特的意義。而前者之所以具有永恒的意義，則是因為它具有一種取之不盡的意義，以及它向每個人顯示了它自身的另一個方面。

藝術杰作不會像科學命題那樣融合為一個整體。也許，每一件藝術杰作，在其最為真實的意義當中表現了某個個體，如藝術家、藝術流派或藝術團體。盡管它們有自己的獨特性，藝術作品同樣是相互關聯的：技術人員重新發現了用來解決所有建筑師面臨的問題的答案。即便每一代人用各自的方式解釋帕特農神殿的精神信息，帕特農神殿的建筑形式、比例與結構仍提供了始終有用的范例。目的與手段的同一在繪畫或建筑的各個環節之間創造了一種深層次的親緣關系，這種關系強化了特殊世界的統一，也證實了每一件創造物的獨特意義以及不同創造物之間的模糊聯系。

在從事專門研究的歷史學家看來，各種“戰果”或作品，在它們獨特的意義當中，顯得就像是一個“共同體”（communauté），這一共同體的法則更多的不是模仿或斗爭，而是對話。每一位創造者都延續了其前輩的作品，即便他反對其前輩的創作亦同樣如此。學者、藝術家或哲學家的共同體從來不會與能反映出他們的靈感與沖突、理想或真實存在的社會相脫離。但是，即使當思想家或建筑師自以為在全心全意為社會服務的時候，他們的“共同體”也同樣不會與社會混為一談。藝術家的家教或政治信仰經常會激起他們的創作力量。當作品達到某種品質時，這種信仰就被銘刻在一個特殊的世界當中，而在這個特殊的世界里，甚至那些并未意識到其特殊性的人也在扮演著角色。中古時期那些雄偉的大教堂的雕塑家也屬于藝術家的共同體，但他們絲毫不必為之去思考藝術的概念。

不管是涉及到科學還是藝術，作品或成果的歷史與事件的歷史有著深刻的差別：歷史意義本身來自于特殊世界的特性。

一方面，科學史中的兩個環節之間的關系可以放在事件的層面上來理解。根據這種理解，一項科學的發現既可能是偶然的，又可能是必然的；既可以歸功于某位孤獨的天才，又可以歸功于集體的努力。另一方面，這種關系也可以在具有意義的內容的層面上被了解。根據這種了解，科學的發現在人們對此進行回顧時會具有理性的外表。沒有人能夠證明，牛頓不可避免地會在那個時候并以那樣的方式提出或創造了萬有引力定律。當事情過去，歷史學家傾向于勾勒出從已知事實到支配這些事實的法則之間的一種理性的發展。

科學的發展并不屬于“偶然決定論”的范疇。它本身就可以被理解，既用不著人們以普遍的關系去推斷它，也用不著人們把它融入一個有意義的整體。藝術風格或哲學流派的更替會順從這樣一種理解，這種理解不必訴求數學的證明，但它超越了“決定”的偶然性。那么，人們能夠引用可以理解的世界的理性來預測未來嗎？而可以理解的世界又是什么呢？

不管是科學的發展還是藝術的發展變化都不是可預測的。假設總體的歷史與某種特殊世界的歷史相似，那么這種預測的合法性也不會從中產生。在前一章中，我們已經展示了歷史總體性的含糊不清。要參照單一的因素，就得以一種不可想像的單方面的決定論作為前提條件。存在的總體性是似真性的，也是隨意的。對于總體性的惟一的合理解釋既不消除決定論的偶然性特征，又不消除意義的多元性。這種解釋只致力于解決被認為與人類命運息息相關的問題。如果這一問題具有多種解決方法，那么，其中的每一種方法均是下一種方法的必要條件。換言之，如果有人最終在發展的終點放置一個根本解決問題的答案，那么，歷史將在代代相沿中成為“總體性”，而“特權狀態”亦將賦予整體一種意義。

上述觀點實際上就是黑格爾體系的主導思想。關于范疇的辯證法和關于社會的辯證法之間被認可的平行性給各種政體的連續提供了一種必然性，而這種必然性又與將范疇互相連接起來的必然性是相似的。像這樣的哲學的歷史是歷史的哲學。人所創造的關于世界以及人本身的思想觀念代表著人的精神發展的各個環節。這一精神最終將會意識到自然和自身。

歷史哲學以某種特殊世界作為模式。故此，不同的歷史哲學會因特殊世界的不同而存在差異。與藝術作品相似的是，不同的文明將各自封閉在其獨特性之中，它們之前除了一種無止境的對話之外，別無其他的交流。與科學的發展階段相似的是，這些文明會以一種不可避免的邏輯連貫起來。根據辯證法，它們與各種哲學的連續相似。

事實上，我們已經看到，人們最多只能在形式上確定最終的狀態，而且即便如此，人們還應該通過假設賦予人類適當的天職。這種最終狀態在人們追溯以往時并沒有向我們顯示出，在一連串的社會中有一種必然的序列。我們從文獻和事實的積累中得出的近似性的序列可通過偶然性的決定論、處境和人物之間難以預測的交會、自然環境、集體的向心力以及某些人的首創精神獲得適當的解釋。

如果把人類漫長的早期活動歸結為在朝著相對富足的方向努力，那么，我們就有可能會使“集體”的冒險經歷變得貧乏無味。幾個世紀以來，生產資料并未發生多大變化，但難道人們會無視國家的興衰、由幸運的君王建立的宮殿以及證明征服者對其愛妃的衷情的陵墓嗎？如果人們對戰爭與和平的輪流交替、敵對國家之間的勝負更迭等單調的交替更迭不感興趣，那么，難道他們就會決意忘記以下的事實，即我們絕不會再次看到已經固定在夢幻中的立法者與創造者了嗎？把人類的歷史化繁為簡，認為以前的一切發展都是為社會主義的實現作準備，這種神圣的歷史幾乎沒有考慮任何能證實數以百萬計的人曾在這一地球上生活過的“成果”與“冒險”。

如果有人關注社會制度獨一無二的接續交替，他會理解這種交替，但不會認為這種交替是必然的。在不同文明之間，人們會發現存在著一種可以勉強進行粗略類比的關系。文明的各個所謂同質的發展階段所持續的時間，也是變化多端、彼此不同的[55](#_55_77)。如果我們把在廣闊的范圍內加在眾多民族之上的所有政治單位稱之為帝國，那么，這些帝國的建立在時間上早幾個世紀或晚幾個世紀皆無關宏旨。屬于某個相同的歷史整體的一些國家，在發展過程中并不會都經歷相同的階段。某些國家會跳躍某個發展階段。如俄國跳躍了資產階級民主的階段，而西歐則跳躍了斯大林主義的階段。

所謂的社會歷史的辯證法，是“現實”變形為“觀念”的結果。人們為了凸顯每一種制度，就賦予這種制度一種獨特的原則，并且把資本主義的原則與封建制度的原則或社會主義的原則對立起來。人們最后就會把這些制度表述成是互相矛盾的，認為從一種制度轉到另一種制度，有如從一個命題轉到了反命題。人們由此就犯了雙重錯誤。制度盡管有所不同，但并不是矛盾的，而所謂的過渡形式要比純粹形式出現的次數更多，持續的時間更長。如果假設資本主義的原則與封建制度的原則之間的聯系有如虛無與存在、斯賓諾莎主義與笛卡爾主義之間的關系，那么，沒有任何東西可以保證偶然性的決定論能夠實現這種可以理解的必然性。假設社會主義使封建制度和資本主義重新和好，就像發展變化使存在與虛無重新調和一樣，那么，這種“綜合”的到來卻不是可以像原子彈的爆炸或經濟形勢那樣能預測的。

就事件而論，并不存在符合我們道德要求的自動選擇。我們完全有正當理由去尋求一種優于偶然性的決定論、優于眾多在當前相互矛盾的“命令”（impératifs）的可理解性。但是，這種尋求并不包含著這樣一種信仰的行為，即認為未來會屈服于理性的意旨。如同我們的筆每時每刻都有可能從手中落到地上，人類很可能在明天因一場宇宙災難而毀滅。基督徒為自己的救贖期待著上帝的憐憫。那么，那些不信上帝的人又能從誰那里獲得集體救贖的保證呢？

\*\*\*\*

革命者們傾向于夸大其自由的范圍和命運的力量。在他們的想像中，史前史會因他們而終結。通過自己的斗爭而改變面貌的無產階級將會給人類社會帶來新的面貌。在超越明智的忠告的信仰激勵下，他們期待著從漫無節制的暴力中獲取持久的和平。他們宣稱自己必然會勝利，因為承載著這么多希望的事業不可能會失敗。隨著時間的流逝，當輪到他們擔負起政治統治的所有責任，當集體生活自古有之的本質通過各種動亂再度彰顯時，幻想的破滅會侵蝕他們的信心。當人們對無階級社會的信仰開始消退時，他們同樣會習慣于相信一種必然性。這種對必然性的信仰會使他們嘲諷人類，同時認為人類的一切斗爭終將無效。乞靈于命運最初曾經是樂觀主義的支撐物，而今它已變成退縮、放棄的借口。

不管是因為希望還是失望而充滿狂熱，革命者繼續無休止地議論著不可避免的未來；對于這一未來，他們雖然無法描述，卻仍然想要宣布它的到來。

沒有一種法則（不管這種法則是人性的或非人性的）可以把亂七八糟的局面引向一種光輝的或可怕的目標。

# 論歷史的控制

“歷史再度處于動蕩之中。”湯因比這句不怎么好翻譯的話，與我們每個人在一生當中的某個時刻都可能有的一種強烈、奇特的情感甚為吻合。當我在1930年春天訪問德國并親眼目睹納粹黨的首次勝利時，就親身體驗過這種情感。當時，我深刻地體會了湯因比這句話的含義，并覺得，萬事萬物都應當重新審視，國家的結構和世界上的力量均衡狀態就是如此。在我看來，未來的不可預測性與維持現狀的不可能性同樣明顯。

歷史意識并非是伴隨著當代的災禍誕生的。對自己的命運深信不疑的資產階級的歐洲，在19世紀末葉所采用的考證方法與當今受到重創的歐洲一樣嚴格。它或許根本不了解我們已經從土堆中發掘出來的古代城市，并且對過去的神癨以及已被湮沒的各種文明缺乏深刻研究，然而，它也和我們一樣，能夠認識到每個社會的特殊性，認識到必然的命運如何依次摧毀雅典城、羅馬與拜占庭。

這種認識往往依然是超脫的。五十年前，西方的歷史學家無法肯定民族國家或代議制的政體是否會免于腐敗（這種腐敗會侵蝕由敢于向歷史發展規律挑戰的人自豪地建立起來的“大廈”）。他們所相信的，要么是一種首次建立在“科學”基礎上的冒險經歷的獨特性，要么是遠離可能的衰落。說沒有一個塵世之國可以確保永恒，這并不難，難的是親身經歷這種崩潰。

歷史哲學在20世紀的幸運可歸因于我們所曾經見證的種種事件。任何人只要經歷了“三十年戰爭”、“伯羅奔尼撒戰爭”，或者是發生于1914年和1939年的兩次世界大戰，他都會不由自主地尋問它們的前因和后果。他會渴望在這些前因后果中發現一種意義。不過，此處的“意義”并不具有值得肯定的含義，它不是指為了了解事件發生的真相而確立起事實的意義，而是指通過這種意義的賦予，人們能夠為一連串的恐怖事件提供辯解的說辭。如果一個旁觀者使自己深信，戰爭只隨著資本主義的出現而出現，并且會隨著資本主義的消失而消失，那么，戰爭就不會再讓他過于心神不寧。伴隨著國與國、階級與階級之間的斗爭而來的大屠殺，如果它們為通向無階級社會掃平了道路，那么，這些大屠殺也就不會是徒勞無益的了。歷史的偶像崇拜就是出自這種沒有言明的對未來的眷戀，這種眷戀將會為那些無法辯護的事物進行辯護。羅馬帝國的崩潰促使圣奧古斯丁不再期待從那些世俗之城得到只屬于上帝之城的東西。而歐洲的衰落則促使與我們同時代的人重新采用馬克思的預言，并認定這一預言借助列寧和斯大林的行動手段一定會在當代成為現實。除非采用湯因比的方式，不然他們會從步斯賓格勒的后塵入手，在經由多種曲折之后，折回到圣奧古斯丁的下述期望上去：這些獨特的但又是有著血緣關系的文明的最終意義乃在于它們自身之外。每一種文明都將一種共同的教派（Eglise universelle）留作遺產，這一教派的啟示在一個又一個世紀中均引起了反響，而這一教派與其他教派之間的對話則揭示了一種注定要崇拜上帝的人性的終極目的。

歷史是由一些在不是自己選擇的環境中行動的人，根據他們的欲望或理想以及不完善的認識來創造的。在這一過程中，他們有時全然聽憑環境的支配，有時則奮力克服環境的制約；有時在古老習俗的重壓下屈服，有時則因思想沖動而奮起反抗。初看起來，它似乎既是一堆紛繁復雜的事件，同時又是一個專橫的整體。每個片段均有其意義，而整體卻缺少意義。科學與歷史哲學，盡管在方式上有所不同，它們同樣都力圖克服與行動者有關的基本事實的意向性和所有事物表面上的不合邏輯之間、在微觀層面上可以理解的混亂無序和命運的盲目秩序之間的矛盾。

馬克思主義類型的歷史哲學把歷史事件的雜然紛呈與一些簡單的解釋原則聯系起來，并設定了一種最終會實現人類命運的不可避免的運動。雖然各個階級會服從于其利益，個人會服從于其情欲，但是，生產力和生產關系卻可以在紛繁復雜的事物中產生出一長列的制度。這些制度的出現是不可避免的，但同時也是有益的，因為它們最終都將通向無階級社會。

我們所稱的“歷史的偶像崇拜”這一對歷史意識的夸張諷刺的模仿，就是在這時顯露出來的。歷史意識教我們要尊重數不勝數、且缺乏連貫的事實，同時還要尊重事實所擁有的或我們可能賦予事實的意義的多樣性，正是根據這種意義的多樣性，人們才得以把各種事實與某一天的行動者、已經凝結的傳統以及這些事實將產生的后果聯系起來。歷史的偶像崇拜卻自命有權利逐漸地以一種與所謂決定性的解釋體系聯系在一起的意義去取代原來的事實。這樣做雖然不會導致蘇聯30年代“大審訊”式的偏執狂的世界出現，但可能會使人們把勝利者升格為戰敗者的審判官，并以“成者王，敗者寇”的原則來衡量一切。就連西方也同樣受到了這種瘋狂的影響。由于確信共產主義從根本上說是邪惡的，美國的國會議員們根據他們在50年代作出的判斷去譴責30年代的共產黨人。在蘇聯的監獄里，囚犯們必須寫他們的自傳，而申請赴美簽證的人得簡要地敘述自己的生平。在美國，人們在回答相關問題時只需要涉及事實，而在鐵幕的另一邊，“資本家們”的自傳則應當根據劊子手強加給他們的價值觀念去為事實定性。

歷史意識顯示出了我們在認識上的局限性。不管我們是回顧過去，還是試圖神話化未來，我們都不可能達到一種確定性，因為這種確定性與我們在信息上的空缺，以及發展變化的本質是不相容的。我們從因果之間的錯綜復雜的關系中抽取出來的“整體行動”實際上是存在的，但是，我們不可能說是那些原因事先確定了這些運動。在事情過后，忘卻決定論的偶然特點是允許的，但人們在事情發生之前卻不能忘記這一點。

歷史意識教導我們：要尊重“他者”（l'autre），即便他是我們的敵人也應當如此。歷史意識還教導我們：“原因”的品質無法用“靈魂”的品質來衡量，我們也不知道我們的斗爭會帶來什么樣的結果；每種制度都會建成一種價值觀念的秩序，所有價值觀念的調和僅僅是一種觀念，而不是近期的目標。與之相反，歷史的偶像崇拜確信其行動是為了一種有價值的未來，故此，它把“他者”視作而且也只愿視作有待消滅的敵人。同時，它還把“他者”作為蔑視的對象，因為它認為，后者要么不能夠要求善，要么不能夠承認善。

僅僅對過去進行考慮，不可能得出歷史的終極意義。不管是宇宙之美還是各種文明的悲劇，均未對我們向蒼天提出的問題提供答案。

人們只有理解人類緩慢的征服道路才能夠認識人類，而明日將帶給我們過去所沒有過的教訓。為了理解蘭斯城雕塑藝術的獨特意義，人們或許應當先看過勒埃勒芳塔（l'Elephanta）地窖中的那些塑像。為了使西方人擺脫狂妄自大的幻覺，西方人肯定應當先從東京或孟買的角度來審視西方。如果缺少和其他人的對話，我們就不可能在歷史存在中意識到我們本身。當對話進入到最后的問題時，留給我們的是與獨白一樣的不確定性。整個過去的復活和只考慮自己的意識一樣，無法告知我們的命運。被森林吞沒的古城遺址、視死如歸的勇士那永不會消失的英雄氣概、宣布神的懲罰或好消息的先知的聲音、暴民的憤怒、圣人的純潔性、信徒的熱忱，這些歷史知識都無法讓我們在“上帝之國”和“塵世之城”的選擇當中獲得最后的解決途徑。斯賓格勒早就知道人是貪婪兇狠的動物，湯因比則知道人是被造出來崇拜上帝并與上帝結合在一起。

如果人們決定偏向“塵世之城”，那么，由于在此設定了一種神的命運，因此，符合我們愿望的目標與不可避免的目標混淆起來的現象就會突然出現。人們抽象地設想出了一些條件，憑借這些條件，對個人的尊重就不會與整體的繁榮不可調和。不過，人們并不知道未來是否能夠滿足這種期待。

每一代人均傾向于相信，他們的計劃是史無前例的，并且堪稱人類的終極計劃。這種自負比對任務漠不關心要強，而對日常任務漠不關心的根源則是確信所有的計劃都同樣徒勞無益。在像我們這樣的時代當中，對日常任務漠不關心同樣會被指控為狂熱心態的潛在因素。

兩大帝國之間的斗爭的結局是由一種偶然性的決定論來支配的，而關于這種偶然性的決定論的細節，我們卻不得而知。即使假設私有制因生產技術陷入困境，假設市場機制有朝一日會因為生產投資的總額或群眾的反叛而癱瘓，可以預見的社會主義與蘇維埃體制目前或將來的實踐也不是一回事。生產力發展所否定的私有制，實際上在美國的底特律和在蘇聯的哈爾科夫一樣遭到否定。歷史斗爭的關鍵所在往往是無法預測的。對已凝結為命運的各種決定所進行的回顧式的理解，必然會領會偶然性的決定論，因為現實本身沒有服從另一種必然性。同樣，面對未來的行動也屬于或然性的范圍。

各種制度的接續交替有其必須遵守的法則，但在斯大林式的馬克思主義中，這些法則甚至不再保持“真實性”（vraisemblance）。事實上，斯大林式的馬克思主義承認，所有社會的發展并不一定要經歷相同的發展階段，社會主義的建設亦不與經濟發展同步，而是在掌握政權之后才開始的，而掌握政權本身則又得歸因于無法統計的偶然事件。由此，自稱是以世界歷史為基礎的斯大林主義最終只不過是以布爾什維克黨的歷史作為起點罷了。

隨著“無階級社會”的概念日顯貧乏，隨著辯證法失去了克服連續不斷的矛盾的合理性以及一種因果關系的必然性，在共產主義的思想體系中引入了另一種觀念，即人的行動能夠像戰勝宇宙的力量一樣戰勝各種歷史的偶然性。既然人的智力能夠駕馭原子能，以及在明天利用太陽能，那么，為什么它就不能夠排除曾多次改變事件發展進程的偶然性，排除使社會變形的蠢事呢？兩個精神家族的成員，即基督徒和綜合技術學校的學生，較容易受到馬克思主義的啟示的影響。基督徒會從中感受到先知的預言的回聲，而綜合技術學校的學生會從中感受到對一種普羅米修斯式的偉業的肯定。未來將會實現人類的命運，因為人類本身將鑄造這一命運。

“行動”的概念在青年馬克思的馬克思主義中就已經提出。通過行動，人類在改變自然的過程中創造了自己。通過行動，無產階級通過打倒資本主義使自己成為不辱使命的人。無產階級的行動乃寓于關于各種制度的辯證法之中：作為資本主義的產物，工人階級會起來反抗導致剝削的各種社會條件。但是，只有在未來社會的形式已經在舊社會內部孕育成熟時，人們才可能取得這方面的勝利。根據解釋的不同，被強調的重點可能要么放在支配著結構變化的決定論上，要么放在工人階級的反抗上。

用政黨取代階級，這種行為早在1917年前就已由列寧潛在地實現。這種取代勢必會打破有利于行動的均衡狀態。從此之后，階級的發展與政黨的力量之間的比例性不復存在，而革命的機會與其說取決于階級的發展，毋寧說更多地取決于政黨的力量。

有人在繼續乞靈于歷史的規律，并表現出好像布爾什維克黨應當把它的遠見與成功歸功于它的歷史哲學。與所有政治家一樣，布爾什維克黨的領導人也曾多次在至關重要的問題的預測上搞錯。例如，他們曾認為在十月革命后德國革命會接踵而來；他們既沒有在1926年預見到蔣介石的東山再起，也沒有在1941年預見到德國會對蘇聯發起進攻，更沒有在1945年預見到中國共產黨即將取得勝利。不過，大概他們的對手比他們還要盲目，半個世紀來的總結中不乏在這方面給人強烈印象的例子。不管他們的長處和所處的環境是什么，他們并不擁有資產階級并不知道的任何能用來預測和采取行動的科學。具有必然性的演進的法則與其說能夠用來指導行動的方向，毋寧說能夠用來為他們的行動辯護。

在1918年以后，人們已經不再需要通過閱讀《資本論》或《帝國主義是資本主義的最后階段》來察看西方國家內階級沖突的內在聯系，也不再需要通過閱讀它們去察看西方列強和亞非殖民地國家的反歐起義之間的對立狀況。這些著作中的學說教導人們，這些沖突最終將導致社會主義。但是，它并沒有明確地說將在何時以及用何種方式導致社會主義。它僅僅局限于描述一種局勢，而人的行動就是力圖把一種任何客觀規律均無法強加或排除的結局強加給這一局勢。這種理論用“命運”之類的術語表達了“意志”在命運之神的支持下會實現奇跡般的或惡魔般的成果。

布爾什維克黨承擔起了資本主義的辯證法延遲誘發以及工會的改良主義想要預防的革命。同樣，國家決定對農業實行集體化使得數以百萬計的富農一貧如洗。作為馬克思主義者的教育部長和宣傳部長們，不可抗拒地力圖通過法令去實現那些依據其歷史唯物主義的說法本來應當自動完成的任務。他們還決定“促進”文學和哲學，而按照馬克思主義學說的說法，文學與哲學在一個正在充分發展的社會主義社會里，本來應當“自動地”充分發展。從“藝術與思想會隨歷史環境變化”這一表面上科學的命題出發，人們會轉入專制主義的原則：在“國家”賦予社會的表述中，社會應當把正統觀念強加給經濟學家、小說家，甚至是音樂家。既然藝術已經被資產階級文明腐蝕，那么，它就應當通過社會主義現實主義來拯救。

事情并未停留于此。人們還告訴我們，人類本身將通過其生存條件的變化來獲得新生。采用適用于永恒利己主義的典型的資本主義手段，如計件工資、以利潤來刺激經營管理人員等等，不可能使新人自行產生。因此，政府得重新幫助歷史的本質，而靈魂的工程師們得加速辯證法的進程。通過教育、宣傳、意識形態方面的灌輸、反對宗教的運動等一切手段，人們力圖根據其培養人的觀念以及在地球上的處境來重新塑造個人。由此，巴甫洛夫接替了馬克思，條件反射理論接替了歷史唯物主義。人們設想，隨著彼岸世界與現實世界的差距縮小，宗教情感會自行消亡。事實上，唯物主義社會學并沒有闡明在獲得解放的無產階級或心滿意足的資產階級當中信仰的繼續存在或復蘇，“條件反射學”也沒有透徹地解釋有關生存的問題。更有甚者，科學的失敗為專制行動作了準備。部長們、委員們、理論家們和預審官們在配備了巴甫洛夫的方法之后，力圖把人們改造成為官方哲學所認可的人。

發生在蘇聯的各種審訊表明了偽科學會如何轉向專制的行動。如同我們所看到的那樣，人們可以根據一種既是絕對主義的同時又是相對主義的概念，去重構被告和審判官的歷史世界。這些概念就是在勝利者眼光中的最終目標的絕對價值、解釋性概念的真理、對行動的理解、行動者的意圖與其環境的脫節。但是，這種強行得出結論的解釋純粹是不可理喻的。雖然如此，受害者們即便不相信也得被迫服從。被告們不情愿地扮演著人們分配給他們的角色。他們遭受著威脅，遭受著訛詐。為了使被告們屈服，人們甚至不讓被告吃飯、睡覺，并像巴甫洛夫在實驗中讓狗淌口水那樣，迫使被告們招供。供辭的內容會使哲學家們想到了黑格爾，使心理學家們想到了有條件反射的實驗。人們不知道，在這些集審訊者與實驗人員于一身的人的頭腦之中，一種特殊的愿望和一種特殊的信念已混合到了什么程度。這種特殊的愿望是說服異教徒或異端分子公開承認真理，而特殊的信念則是，犯人最后之所以屈服，乃是因為他們都是或多或少有點學問的“猴子”。

我們與歷史的上帝（la Providence historique），以及將在冒險歷程中起支配作用的不可改變的法則還離得很遠。但是，人們從那種自以為掌握了未來秘密的驕傲幻想轉到那種根據真理來塑造未來，所經由的階段則是合乎邏輯的。階級是共同救贖的工具，而某些自命為階級的真正代表的人則把人類中其余的人當作工具。他們在看待局勢時，只是看它們是否有有利于其事業的機會。在從反對派轉為執政者之后，他們仍懷著同樣的毫不妥協的強烈愿望為社會主義建設服務。消滅富農或將少數人流放，成了一種以實現“歷史”中的“理性”為目的的政策的插曲，這些插曲雖然痛苦，但無關宏旨。

那些渴望操縱歷史的人中，似乎有些人在夢想消除偶然事件、大人物或機遇對歷史的干預，另一些人則夢想根據一項總體計劃重建社會，并消除無法辯解的傳統的遺產；最后，還有些人夢想結束給人類帶來痛苦的各種沖突，并使人類從悲劇性的戰爭中解脫出來。然而，理性教給我們的卻是與之相反的道理：政治將仍然是根據一種不完全的認識，在無法預料的局勢中進行無反悔余地之抉擇的藝術。精神世界的多樣性與各種活動的自律必然會使所有渴求總體計劃的愿望遭到束縛。

靠技術而實現的對物理現象的操縱，已經逐漸地消除了“宇宙”的表現。與之截然相反的是，操縱歷史的希望似乎出自一種社會秩序或一種變化的秩序的表現，而決定這些秩序的法則是個人的愿望或反抗難以影響的。革命者們自以為他們將控制的并不是某些組成部分，而是全部。

這種普羅米修斯式的野心是極權主義的思想根源之一。和平只有在出現下述情況時才會重返世界：伴隨著治理經驗的增加、狂熱心態的減弱以及意識到會遇到不可克服的抵抗，革命者們承認，人們既無法根據一項計劃去重建社會，也無法為整個人類確定一個獨一無二的目標，更無法拒絕意識在“世俗之城”被拒絕之后擁有自我完善的權利。

政治還沒有發現避免暴力的秘密。但是，當暴力自以為是為一種既是歷史的又是絕對的真理服務時，它就變得更不人道。

# 第三編 知識分子的異化

## 第七章　知識分子及其祖國

每個社會都曾有自己的“抄寫員”（scribes），他們充斥于公共管理和私人生活的方方面面；都曾有自己的作家或藝術家，他們傳遞或豐富著文化遺產；都曾有自己的各類專家，如依照王公或富人的意圖安排文本知識和辯論藝術的法學家，探索自然界奧秘、教授人們去克服疾病或是在戰場上取得勝利的學者。這三類人中的任何一類都并非只是屬于現代文明。同時，現代文明也表現出一些獨有的特征，這些特征會對知識分子的數量和地位產生影響。

不同職業間的勞動力分配是隨著經濟發展而逐漸變化的：工業勞動力比例上升，農業勞動力比例就下降，同時被稱為第三產業的部門總量也迅速膨脹，它包括從辦公室抄寫員到實驗室研究員等各種地位不等的職業。無論是在絕對數量還是相對數量上，工業社會都擁有比以往任何社會多得多的非體力勞動者。為了盡量簡化工人的勞作，組織、技術和管理日趨復雜。

現代經濟還要求無產者能讀會寫。隨著他們逐漸擺脫貧困，各個集體將越來越多的財力用于年輕人的教育：中等教育持續時間越長，它涉及每一代人的范圍也越大。

抄寫員、專家和作家這三類非體力勞動者，即使不是依照相同節奏，也是同時發展的。各種官僚機構為那些沒有什么資格證書的抄寫員提供了出路；在工人中設置管理人員和工業組織要求大量專家和不斷提高專業化程度；學校、大學、娛樂或傳播媒介（電影、廣播）需要作家、藝術家、談話或寫作方面的技術人員和平凡的普及者。有時，這些職業的合一使作家淪落為一個平庸的專家：作家成為一個改編者（rewriter）。職位的增多是一個十分重要的事實，這一點任何人都不能否認，但是人們并不總是能領會它的意義所在。

因為擔心失去自己的獨立性，專家或作家并不總是組成某些團體。在過去的歲月中，思想家和藝術家在精神上與教士、與那些以保持和闡釋教會與城邦的信仰為職業的人相分離。在社會上，思想家和藝術家則依賴那些能確保他們生活的事物，如教會、有權有勢者和國家。藝術的含義，而不僅僅是藝術家的處境，是隨需求的不同或有教養階級的特點而變化的。人們以純藝術——由相信藝術的人并且為相信藝術的人而創造的藝術——來反對好戰之徒或商人使用的藝術。

在我們這個時代，學者擁有使他們免受教會壓力影響（例外的情況很少，而且總的來看沒什么意義）的權威和聲望。自由研究的權利是毋庸爭辯的，即使是在那些觸及教義的領域，如人的起源、基督教的產生等也是如此。隨著讀者群的擴大和資助者的消失，作家和藝術家自由地獲得了那些他們在安全境地下很可能會失去的東西（而且很多人還具備了通過一種與他們的創造活動無關的職業來謀生的能力）。無論是私營雇主還是國家，提供報酬都是要求回報的。但是電影制片公司和大學從來就不在攝影棚或教室以外強行宣傳正統思想。

最后，任何政治制度都為那些擅長語言和思想的人提供了機會。登上王位者不再是那些驍勇或走運的將領，而是那些知道如何以一種已成為思想體系的學說來征服大眾、選民或議員的演說家。教士和文人從不拒絕為政權提供合法性依據，但在我們這個時代，政權卻需要那些擅長演講藝術的專家。理論家和宣傳者由此相互結合：黨的總書記在指引革命的同時，還制定學說。

### 論知識分子

人數更多、更自由、名望更高、更接近權力，這是我們以“智力活動專業人員”（professionnels de l'intelligence）一詞來含糊稱呼的那個社會類別在本世紀所具有的特點。人們給出的各種定義在某些方面具有啟示作用；它們有助于認清這一社會類別的各種不同特征。

含義最廣的概念是非體力勞動者。在法國，沒有人會把辦公室職員稱為知識分子，即使他已大學畢業，并且獲得了學位。由于被融入集體事業之中，加之所做的事被簡化為僅僅是執行任務，因此，有高等教育文憑的人就成了一位以打字機為工具的非技術工人。獲取知識分子這一頭銜所需要的資格，隨著非體力勞動者數目的增加，也就是隨著經濟發展而不斷提高。在不發達國家，不管取得何種文憑都會被看作是知識分子：這樣做并非毫無道理。一個曾在法國學習過的阿拉伯國家的青年，在他的國人眼里，確實已具有了文人所特有的種種姿態。這位有文憑的“魯里坦尼亞王國的人”（ruritanien）[56](#_56_77)與西方作家頗為相像。

含義較為狹窄的第二個概念包含專家和文人。抄寫員和專家之間的界限并不確定：人們可以逐漸由一個類別轉向另一個類別。某些專家，例如醫生，屬于獨立職業者，是人們所說的自由職業的成員。“獨立職業者”和“領取工資者”之間的區分，有時會對思考方式產生影響，但這種區別同樣是次要的：社會保險體系中的醫生并沒有因為領取薪水就不再是知識分子（即使他們過去從未如此）。那么，難道具有決定作用的對立所涉及的只是非體力勞動的本質嗎？工程師或醫生與無機體的大自然或生命現象作斗爭，作家或藝術家則是與語言作斗爭，依據思想來使之成形。在這種情況下，也運用語言或人的法學家或組織者與作家或藝術家屬于同一類別，而事實上他們更接近于專家、工程師或醫生。

這些含糊不清是由于知識分子概念中眾多特點（它們并不總是同時給出的）的結合造成的。為了理清這一概念，最好的辦法就是在考察模糊事例之前先考察那些清楚的事例。

小說家、畫家、雕塑家和哲學家組成了一個內部小圈子，他們生活的目的和方式都是智力活動。如果以活動價值作為標準，人們就可以自上而下地逐漸區分，從巴爾扎克到歐仁·蘇，從普魯斯特到愛情小說或恐怖小說（roman noir）的作者，以及日報上枯燥乏味的雜訊欄的編輯者。知識和文化共同體中充斥著工作時毫無創新、缺乏自己的思想或新形式的藝術家，擁有教職的教師和實驗室中的研究人員。在他們的下面則是那些報紙和廣播的撰稿人，他們傳播已取得的成果，以保持精英和大眾之間的交往與聯系。從這個角度來看，這一社會類別的核心是那些創造者，其邊緣則是一個難以界定的區域，在那里普及推廣者不再傳遞而是開始背叛：一心只想成功或是金錢，盲目服從于假想的公眾欲望，對本應服務的那些價值觀念變得漠不關心。

這種分析的不當之處就是忽略了兩個方面：其一是社會環境和收入來源，其二是職業活動的理論或實踐目標。現在將帕斯卡爾或笛卡爾（一個是出身高等法院家族的大資產階級，另一個是騎士）稱作是知識分子是適宜的。17世紀的人們則不會想到把他們放入這一社會類別，因為他們都只是業余愛好者。如果人們考慮智力成就或是活動的本質，而不是以這一活動來從社會角度確定這些人的話[57](#_57_75)，那么業余愛好者和職業活動者一樣都是知識分子。在現代社會里，職業活動者的數量不斷增加，而業余愛好者的數量則逐漸減少。

另一方面，在我們看來，法學教授比律師更應具備知識分子的品質，政治經濟學教授比分析評論行情的記者更應具備知識分子的品質。這么說是因為記者通常都是為資本主義企業服務的雇傭勞動者，而教授是公務員嗎？原因并非如此，因為在前一個例子中，律師屬于自由職業者，而教授是公務員。在我們看來，教授之所以更像知識分子，是因為他的惟一目標就是保存、傳遞或擴展知識[58](#_58_74)。

這些分析并不導致必然選擇某一定義，而是指出了各種可能的不同定義。有的人可能會認為工業社會的一個主要特征就是擁有大量的專家，由此他們把“知識分子”（intelligentsia）定義為已在大學、技術專科學校中獲得了職業活動所必須的素質的那些個體的總和。也有人可能會把作家、學者和有創造力的藝術家置于首位，教授或批評家位列次席，普及者或記者名列第三，那些實踐者，如法學家或工程師，則隨著他們日漸沉迷于追求效率和喪失了對文化的關注而不再屬于知識分子這一類別了。在蘇聯，人們傾向于前一種定義：技術型知識分子被看作是代表，而作家也成為了靈魂工程師。在西方，人們往往更傾向于后一種定義，而且還把范圍縮小至僅限于那些“主要職業是寫作、教育、宣傳、戲劇表演或從事藝術、文學活動的人”[59](#_59_73)。

知識分子一詞似乎是在俄國最早使用，適值19世紀：那些已從大學畢業并接受了本質上源于西方的文化的人，組成了一個人數較少且獨立于傳統分類的團體。他們從貴族家庭出身的軍校學生、小資產階級甚至富農的子弟中吸納新人；這些脫離了原有社會的人，通過已獲得的知識和對現存秩序的態度感覺到彼此之間是一致的。科學精神和自由觀念共同作用，使那些感覺孤立、敵視民族遺產的知識分子逐漸傾向于革命，除了暴力，好像就別無選擇似的。

在那些現代文化逐漸自發地從歷史土壤中產生的社會里，與過去的斷裂并不具有如此的突然性。有大學文憑的人和其他社會階層并不是如此明顯地相區分的；他們并不絕對否定社會生活的古老結構。但是人們仍然指責他們，指責他們煽動革命，而這種責難會被左派知識分子當作榮譽來接受：如果沒有那些決心超越現實的革命者，那么曾長期存在的各種惡習將會一直持續下去。

在某種意義上，這種指責并無道理。知識分子并不敵視一切社會。中國士大夫維護和闡明賦予自己顯要地位和使等級制神圣化的理論學說，這種學說更多的是道德倫理，而不是宗教學說。國王或王子、加冕的英雄或富裕的商人總是找些詩人（他們并不一定就是壞人）來贊頌自己的輝煌業績。無論是在古代雅典，還是在巴黎，無論是在公元前5世紀，還是在公元19世紀，作家或哲學家均未自發地傾向于人民政黨、自由政黨或是進步政黨。在雅典城邦內有眾多斯巴達的贊美者，在塞納河左岸的沙龍或咖啡館里也不乏第三帝國或蘇聯的贊美者[60](#_60_73)。

一切教義、一切政黨，無論是傳統主義的、自由主義的、民主的、民族主義的、法西斯主義的，還是共產主義的，都始終有它們自己的頌揚者或思想家。在任何一個陣營里，知識分子都是把意見或利益轉化為某種理論的人；依其定義，知識分子并不只滿足于生活，他們還想思索自己的存在。

在一些社會學家[61](#_61_70)以一種相當精細的形式編織出的平庸表述中，革命知識分子被賦予職業的頭銜，這樣做還是有道理的。

知識分子一詞從來就不是一成不變的，事實上它很少是完全封閉的。根據知識或是智力確定的整個特權階級，準許更有才能者的地位上升，盡管這可能是違背它的意愿的。雖然柏拉圖屬于貴族階層，但他同樣確信奴隸也有能力學習數學真理。亞里士多德并未否認奴隸制的社會必要性，但是他破壞了奴隸制的基礎。他否認每個人都占據了與其本性相符的社會地位。在他臨死之時，他解放了他的奴隸，這些奴隸可能并非生來就應是奴隸。在這種意義上，從事智力活動職業的人艱難拒絕了法律意義上的民主政治，轉而更加強調事實上的貴族政治：只有很少一部分人到達它在其中活動的世界。

知識分子的招募形式根據社會的不同而不同。在中國，科舉制度似乎為農家子弟提供了升遷的機會，盡管對于這類事例是否經常發生尚有爭論。在印度，思想家所擁有的首要地位與種姓制度和維持個人與生俱來的社會地位并非互不相容。在現代社會中，大學為社會地位的上升提供了便利條件。在南美或近東的某些國家中，軍官學校和軍隊提供了類似的晉升機會。雖然在西方國家，持有大學文憑的人的出身并不相同——牛津和劍橋的學生直到1939年大戰爆發時都是來自一個很小的社會范圍；法國各類高等專科學校的學生很少來自工人和農民家庭，更多的是來自小資產階級——從社會角度看，知識分子總是比領導階級更廣泛和更開放，這種民主化趨勢不斷得到增強，因為工業社會需要越來越多的干部和技術人員。在蘇聯，知識分子的這種擴大化有利于那些掌權者，他們把這種源于經濟發展的成就歸功于社會主義。如果已從大學畢業的小資產階級的子女們，仍然保留著對大動蕩的懷念，而不是遵循原有統治階級建立的政府和價值體系的話，這種擴大化有可能會動搖民主制度。當喜好批評成為知識分子的職業特征時，這種危險就變得更大了。知識分子常常通過把當前的現實與理想進行比較來判斷自己國家和社會制度，而不是把這一現實與其他現實相比較，如把今天的法國與他們理想中的法國相比較，而不是與過去的法國相比。沒有任何人類事業能絲毫無損地經受住這一試驗。

身為作家或藝術家的知識分子是“理念人”（homme des idées），而作為學者或工程師的知識分子是“科學人”（homme de science），他們信仰人和理性。大學傳播的文化是樂觀主義和理性主義的：被考察的一切社會生活形式都是毫無根據的，是歷史積累的產物，而并非遠見卓識或深思熟慮計劃的體現。其職業活動并不要求對歷史進行思索的知識分子，常常對“現有的社會混亂”作出自己的終審判決。

當知識分子并不局限于批判現實時，困難就會出現。從邏輯上說，他們采取的步驟有三。首先，通過技術批判（critique technique），他們設身處地地為那些統治者或管理者著想；通過建言獻策，以減輕那些他們揭示出的罪惡；接受行為上的束縛和古已有之的集體結構，有時甚至是現有制度的法律。他們并不援引美好未來的某種理想組織，而是以那些更符合常識和更有希望實現的結果為參考。其次，道德批判（critique morale）以事物本來應該如何來反對事物的現狀。人們不僅拒絕接受殖民主義的殘酷、資本主義的異化，而且拒絕主人和奴隸之間的對立以及貧困與奢華相并存的丑行。即使不考慮這些拒絕所產生的結果和將它們轉化為行動的方式，在面對與自卑不相稱的人性之時，人們也覺得不可能不發出宣告或號召。最后，意識形態或歷史批判（critique idéologique ou historique）以未來社會的名義指責現有社會，將有違良知的不公正現象歸咎于現實社會的原則，如資本主義、帶著剝削的必然性的私有制、帝國主義和戰爭，并描繪出一個全新社會的藍圖，在那里人們完成自己的使命。

每一種這樣的批判都有其功能和高尚之處，同時又都受到墮落的威脅。技術論者常常受到保守主義的影響：人是長久不變的，共同生活的令人不快的必要性也并沒有改變。道德論者在事實上的放棄和口頭上的不妥協之間搖擺：否定一切，也就是最終接受一切。在與當前社會或任何社會密不可分的不公正現象和屬于倫理判斷范疇的個人敲詐勒索行為之間，人們應當如何區分呢？至于意識形態批判，它常常腳踏兩只船。對于世界的一半人來說，它是道德論的，盡管它對革命運動采取了一種非常現實主義的寬容。當法庭設在美國時，對罪行的取證從未使人滿意過。當鎮壓落到反革命頭上時，它從未被看作是過分的。行為是與激情的邏輯相符的。多少知識分子，起初是出于道德憤慨而傾向革命政黨，最后卻認同了恐怖統治和以國家利益為名的理由（raison d'Etat）！

每個國家都會或多或少地具備這種或那種批判。英國人和美國人兼具技術批判和道德批判，法國人則在道德批判和意識形態批判之間搖擺（反叛者和革命者之間的對話就是這種猶豫的典型表現）。至少在知識分子里面，道德批判可能最經常地成為整個批判的深層根源，這使他們同時獲得了“錯誤糾正者”的榮耀與總是說不的精神，此外還有忽視行動之嚴格約束的職業演講者這一較少奉承含義的名聲。

長期以來，至少在我們西方自由社會當中，進行批判已不再是有勇氣的證明。公眾更愿意在報紙上找到可以證明他們的不滿或要求的論據，而不是找到理由承認：在一些特定環境中，政府的行為不可能會和它原來的所作所為有很大的差別。通過批判，人們可以逃避對某一措施引起的令人討厭的結果的責任，即使這一措施大體上說是令人滿意的；避免歷史動機中的不純潔。無論他的論爭多么激烈，反對者都根本不會因為他的所謂異端思想而遭受痛苦。無論是在支持羅森伯格夫婦[62](#_62_71)的倡議書或反對西德重新武裝的倡議書上簽字，還是把資產階級稱為強盜集團或是經常采取與法國政府相對立的立場，這些都絲毫無損于他們的職業，即使是國家公務員也是如此。那些擁有特權者又是怎樣地歡迎抨擊他們的作家啊！在辛克萊·劉易斯[63](#_63_71)的成功中，很重要的一個原因就是美國社會已有了各種各樣的“巴比特”。資產階級和他們的子女，以前在文人們的眼中粗俗不堪，而今已被文人們當成了資本家。然而，正是這些資產階級和他們的子女確保了反叛者和革命者的命運。成功屬于這些美化過去或未來的人：人們懷疑，在當代，繼續毫無損害地維護以下這樣一種適中的觀點是否可能——從許多方面來說，現實與其他時代相比，既不更壞，也不更好。

### 知識分子和政治

當人們考察知識分子的政治態度時，首先一個印象就是它們與非知識分子的政治態度沒什么區別。無論是在教授或作家的觀念里，還是在商人或工廠主的觀念里，同樣都混雜了一知半解、傳統偏見，以及更重審美而不是理性的思想。某位著名的小說家對他所出身的思維正統的資產階級總是表示憎恨，而另一位，盡管他的哲學思想與辯證唯物主義并不一致，也在十五年之后為蘇維埃政權所吸引。類似的經歷幾乎所有左派人士都會在某一時刻出現。

當涉及到他們的職業利益時，醫生、教師或作家的行業工會提出要求的方式，并不會與工人工會的方式有多大差異。干部維護等級制，企業中的高級管理人員常常反對資本家或金融家。而公務員知識分子（intellectuels-fonctionnaires）則認為其他社會階層的收入過高。作為國家的雇員和具有固定薪水的人，他們傾向于指責追逐利潤。

知識分子的不同態度還可從他們每個人的社會出身中得到解釋。在法國，只需比較不同學院的氣氛（教師與大學生都包括）就足以證明這一點。高等師范學校屬于左派或極左派，而政治學院，除了少數以外，都是保守派或溫和派（1954年時的溫和派最終成了社會主義者、人民共和黨或“孟戴斯革命派”[64](#_64_71)）。大學生的招收情況也能說明一些問題。在外省大學中，每個學院都有自己的聲望，通常醫學院和法學院比文學院或理學院要更傾向于右翼：在這兩個例子中，教師的出身背景和所享有的生活水平與他們的政治觀點有一定關系。

與此同時，職業特性可能也有影響。1954年時，烏爾姆街的巴黎高師學生在思考政治問題時，使用的是馬克思主義哲學或存在主義。盡管他們反對資本主義，渴望“解放”無產階級，但是他們對于資本主義或工人階級狀況的認識并不準確。學政治的大學生對“異化”認識較少，而對政治制度的功能卻頗為了解（從某種程度上說，這既適用于大學生，也適用于教師）。

不可避免地，知識分子們把在自己職業中養成的思維習慣帶到了政治領域中。在法國，綜合工科學校的畢業生們無論是對自由主義思想，還是計劃經濟論，都賦予它們一種十分完美的表述，就好像他們盡管為各種模型所困擾，卻依舊要求現實能與理性規劃達到一種不可能的和諧一致。醫學的實踐并不傾向于對人性采取樂觀主義的觀點。盡管醫生往往是人道主義者，但他們仍然關心如何維護自由職業的地位[65](#_65_71)，并且對那些改革者的野心表示懷疑。

人們可以把這些分析擴展應用到比較不同國家的相同職業或同一國家內的不同專家，并逐漸形成一種知識分子社會學。雖然缺乏這樣的研究成果，但是要指出對知識分子的態度具有決定性影響的環境和民族特性還是可能的。

知識分子的狀況由一種雙重關系決定，即與教會和領導階級的關系。造成盎格魯—撒克遜國家與拉丁國家之間意識形態氛圍上差異的遠因，明顯在于前者宗教改革獲得成功和由此而來的基督教信仰的多樣性，而后者卻宗教改革失敗，天主教會勢力依舊強大。

中世紀歐洲更多的是教士，而不是知識分子。大量文人依附于教會機構，而大學就屬于教會機構。即使是世俗的大學教授，他們也不與那些世所公認的現有精神權威的仆人相互競爭。現代知識分子的不同種類是逐漸形成的：依賴于君主制的法學家和公職人員，反對教條、捍衛自由研究權利的學者，出身于資產階級、尋求大人物的庇護和通過文章取悅公眾來謀生的詩人或作家。在幾個世紀里，各種不同類型的知識分子，如抄寫員、專家、文人、教授，逐漸向世俗化發展，直至今天的完全世俗化。一個人既是物理學家或哲學家同時又是教士的事，在現在就顯得稀奇了。教士與知識分子之間的沖突，或者說是宗教信仰的精神權威與理性的權威之間的沖突，在宗教改革取得成功的那些國家里產生了某種程度的調和。人文主義思想、社會改革和政治自由并非就與基督教教義相矛盾。例如，英國工黨的年度大會均以祈禱開始。而在法國、意大利和西班牙，盡管存在基督教民主運動，但是那些依據啟蒙運動思想和社會主義觀念的政黨，一般而言均具有反對教會的思想。

知識分子與領導階級的關系是與這兩者相輔相成的。知識分子越是顯得對那些統治、管理和創造財富的人的關心無動于衷，那么后者就越是會放縱地表達知識分子令他們感到的藐視或厭惡。特權階層越是顯得反對現代觀念的要求、顯得不能確保集體的力量或經濟發展，那么知識分子就越傾向于持不同意見。社會給予那些思想家的聲譽也會影響到對那些從事實踐活動者的聲譽的評判。

由于16、17世紀宗教改革和英國革命的雙重勝利，英國知識分子已既不必與教會，也不必與統治階級進行持續不斷的斗爭。它還定期培養出一些不信奉英國國教的清教徒，而如果沒有這些清教徒，正統教派早就壓制住了對社會準則和制度的各種批判。但是，在這些爭論中，英國知識分子更注重實踐經驗，而不是像大陸知識分子階層，尤其是法國知識分子那樣重視形而上學思考。工商業主或政治家們對自己有足夠的信心，這使他們在面對作家或教授時，既不覺得自卑，也不懷有敵意。英國的作家或教授，從他們的角度來看，與富人或有權勢的人并不是互相分離的，在精英階層中有他們的一席之地（雖然不是首要地位），因此他們很少考慮徹底顛覆。他們往往屬于統治階級。改革幾乎都根據各種要求進行，以使政治經濟制度本身不會陷入爭論之中。

在整個19世紀中，在法國，國家形式從未被一致接受過，傳統與革命之間的對話始終不斷地進行著。不管是在君主制與議會制機構達成妥協時，或是在拿破侖剝奪了民主制原則時，或是在共和國過于傾向或是過于敵視社會主義時，法國知識分子都習慣性地持反對立場。

任何一次像1934年的危機或1940年的危機那樣的危機，都足以重新喚起那些已日漸衰微的爭論。即便是英國，它在30年代也變得動蕩不安。由于受到各類事件的影響，加之和其他人一樣無法逃避現實的迷惑，英國或美國知識分子在面對經濟危機之時，也感受到了持不同意見的誘惑，也對蘇維埃政權抱有幻想。盡管如此，左翼思想和法西斯主義在那里仍然只處于邊緣地位。而在法國，這些思想卻成為各種各樣討論的中心。由此，法國知識分子再一次把自己的國家和它所面臨的具體問題拋在腦后，并耽迷于意識形態的妄想之中。

政治思考中使用的詞匯來自每個國家特有的傳統。西方各國具有相同的理論學說和意識形態：保守主義、自由主義、社會天主教派和社會主義。但是不同政黨所具有的思想觀念[66](#_66_71)、政治資本或哲學基礎是不一樣的。經濟自由主義（自由貿易、政府不干預生產和交換）思想在法國比在英國要更多地和社會保守主義聯系在一起，并且其作用更多的是使社會立法陷入癱瘓，而不是消除農業或工業中那些不適應現實的產業。而在英國，人們往往不明白民主制和自由主義、議會制與共和制之間的分離。其產生的結果可能相似的某些觀念，在這邊被以功利主義哲學詞匯加以轉化，而在那邊被融入抽象理性主義術語和對人權的激進民主主義的解釋（interprétation Jacobine）之中，并最終進入黑格爾式或馬克思主義的語言。

從另一個角度看，知識分子與民族共同體發生了聯系：他們以一種特有的敏感體驗到自己祖國的命運。威廉帝國[67](#_67_69)時期的德國知識分子絕大多數都忠于帝國。大學教師，當時在聲望等級制中占有比財富等級制中更高的地位，他們都不是革命者。除了少數人以外，他們對政體應該是君主制還是共和制的問題漠不關心，而這一問題曾在他們的法國同行中激起了巨大爭論。德國知識分子認識到工業化的迅速發展帶來的一系列社會問題在本國表現得比在法國更加尖銳，因此他們在帝國和資本主義框架內尋找改革措施。馬克思主義者在大學里為數不多，而且他們大多來自于那些處于邊緣的知識分子。和法國的情況恰恰相反，可能由于德國作家和藝術家的社會地位低于教師，因此他們并不像教師那樣忠于帝國。法德兩國之間一個特別典型的對比就是：德國的絕大多數小學教師都具有民族主義傾向，而法國的絕大多數小學教師卻傾向左翼。

后來，在魏瑪共和國時期，德國知識分子內開始出現大量持不同意見者，他們對于這個毫無生氣、由普通百姓或小資產階級領導的共和國懷有敵意，對于戰后德國國家地位的下降所帶來的屈辱更是憤怒。工人和農民感覺國家獨立和繁榮受到了損害，而知識分子則認為國家威望遭到了破壞。知識分子往往自認為跟國家財富和武裝力量沒有什么關系（但是如果蘇聯擁有的軍隊只有原來的十分之一，那么在法國還會有多少斯大林主義者呢？），并且很少跟國家輝煌有什么關系，因為國家輝煌只是在部分程度上與他們的著作和事業有關。只要他們的國家擁有龐大的軍隊，他們就忽略了這種關系，但是聽任“歷史精神”（l'Esprit de l'Histoire）和權力轉移到其他國度的時刻的來臨，這對于知識分子來說是痛苦的。因此對于美國的霸權，知識分子比普通人更覺得痛苦。

國家命運對知識分子態度的影響有時是以經濟形勢為中介的。面對失業、經濟增長緩慢以及老一輩或外國老板的抵制，整個知識分子表現出比其他各個社會階層都激烈的反應，因為他們的志向更為遠大，擁有的行動手段更為廣泛。對于其他人所遭受的不公、貧窮和壓制，他們都發自內心地表示憤慨，那么當他們直接被損害時，他們能不更加大聲地表示反對嗎？

要重新發現20世紀的革命形勢，只要列舉出那些大學畢業生在其中屢受挫折的環境即可。在德國，一戰失敗后十年的經濟大蕭條，使成千上萬的“半知識分子”（semi-intellectuelles）職業的候補者流離失所：革命成為惟一的選擇。在突尼斯和摩洛哥，職位由法國殖民者壟斷，這使得那些從法國大學畢業的當地人飽受痛苦，并最終將他們引向反抗。

在那些舊的統治階級如地主、富商、部落首領等仍然幾乎完全壟斷權力和財富的地方，在西方理性主義文化所給予的承諾與現實所能提供的一切之間，以及在大學畢業生們的渴望與他們的運氣之間存在的差異，逐漸激起了這樣的情緒，即客觀環境要求反對殖民統治或反動勢力，進行民族革命或馬克思主義革命。

甚至西方工業社會也因為充滿失望情緒的專家和被激怒的文人的聯合而陷入危急之中。尋求效率的專家和遵循某種理念的文人們聯合起來反抗現有政權，指責它既不能喚起人們對集體力量的自豪感，也不能使人獲得參與一項偉大事業的內在滿足感。可能結局會使技術專家和意識形態者都不滿足。意識形態者們通過歌頌現有政權的功績來獲得相對安全，技術專家們則通過構建水壩來尋得自我安慰。

### 知識分子的天堂

法國被世人視為知識分子的天堂，而法國知識分子則被視為是革命的：將這兩個事實結合在一起顯得甚為荒謬。

一位根本不為議員們所知的英國前衛作家來到巴黎，并在圣日耳曼—德普雷街附近定居下來后，也開始變得狂熱起來。突然間，政治使他熱血沸騰，而在他的祖國英國，政治所具有的審慎克制曾抑制了他這方面的興趣。在法國，政治爭論往往精細微妙，變幻莫測，使得任何職業的知識分子都不會對之漠不關心。讓—保羅·薩特的最新文章本身就成了一個政治事件，或至少是被一個狹窄的但相信其重要性的小圈子當作政治事件來接受。功成名就的小說家的政治野心和政客的文學野心會發生沖突。政客們夢想寫一部小說，而小說家們則夢想成為政府部長。

人們會認為這種說法有失膚淺，所謂的天堂亦不過適用于旅行者而已。以寫作為生的文人數量不多。小學、中學和大學的教師們拿著微薄的薪水過著平淡的生活（但是前軸驅動的汽車或“203型”汽車也可能為領取雙份薪水的大學教師家庭所擁有），研究者在條件簡陋的實驗室里工作。人們往往寄希望于一位名聲卓著、著作等身的知識分子，認為他將用他的筆來為那還不明確的革命服務，但是人們忘記了這些知識分子早就對商人、外科醫生或律師所享有的種種（并未明說的）好處與知識分子自身生活條件的簡樸之間的強烈反差憤怒不已。

對于經濟方面的狀況，知識分子與其他法國人一樣敏感。有些知識分子想像國家出版社將會擴大他們書籍的發行量，而另一些則以為蘇維埃政權將毫不猶豫地為他們提供法國共和政府吝于提供的那些研究工具。在大西洋彼岸，某些語言專家所寫的東西使人們很難稱他們為知識分子，但他們卻通過寫作，獲得相當可觀的收入[68](#_68_69)。在美國，有慷慨的大企業主，他們把那些徒具寫作技巧而無精神底蘊的作品轉化為商品；在美國，還有富裕大方的國家政府在資助科學研究和藝術創作，凡此種種，均使那些生活在無論是資本家還是國庫收入都難以滿足這種奢侈的國家的知識分子們羨慕不已。

不過，我卻懷疑這種解釋是否已切中要害。在法國，技術工人和大學教師之間的工資差異同樣很大，可能比美國還要大。如果說在賺錢方面，從事那些高貴活動（如寫作科學或哲學書籍）的人要遜于從事低等一些的工作的人（如記者）的話，那么，這種現象絕非法國所獨有。致力于高貴活動的人，如學者、哲學家和作品印數很少的小說家們，他們不僅享有盛名，而且還幾乎擁有全部的自由。對于一個給予知識分子體面生活（在此，得考慮到那里的集體資源），非但不限制他們的活動，而且還宣稱其精神產品代表了最高價值的社會，為什么竟然會有如此多的知識分子表示討厭，或者是流露出厭惡的情緒呢？

理性主義和革命左派的意識形態傳統解釋了那些知識分子用以表達所持不同立場的詞匯。這一不同立場本身就取決于當時的社會形勢。絕大多數對政治感興趣的知識分子言辭尖刻，因為他們感覺到被剝奪了那些理應屬于他們的東西。無論他們是情緒激昂，還是態度謹慎，都覺得自己所說的話聽者寥寥。法蘭西第四共和國，由于它聽從那些沒有共同理論學說的議員的指令和不同利益集團的相互矛盾的要求，不僅使預言顛覆者氣餒，而且還使它的堅定支持者們灰心喪氣。面對一個不斷變化的世界，它原有的眾多美德已顯得過于保守、不合時宜。

心智與行動之間的明顯分離，并不應當僅僅由政體獨自承擔責任。知識分子似乎比其他人更加與社會秩序息息相關，因為在巴黎社會中，小說家擁有與政治家相同甚至更高的社會地位。即使是在考察某件他自己也承認不了解的事時，作家也毫無爭議地擁有廣大的讀者群，而這種現象在美國、德國或英國是難以想像的。由婦女和夸夸其談者在沙龍占主導地位的這一傳統，在“技術時代”仍然保存下來。總的文化氛圍依舊允許人們隨意討論政治，既不特意保護愚不可及的行為，也不倡導具體改革措施。總之，與其他國家的知識分子相比，法國的知識分子更少與實際行動相聯系。

無論是在美國、英國甚至德國，各種觀念和人員在以下幾個領域中不停地流動著：經濟學家與工業、銀行業領導階層之間；工業、銀行業領導階層與高級政府官員之間；嚴肅的新聞界與大學或政府之間。而在法國，企業主們對經濟學家所知甚少，甚至直到現在，他們還常常對經濟學家們嗤之以鼻。政府官員們對教授們的建議根本不予理睬，記者們與教授或其他社會階層的人也很少有聯系。對于一個國家的繁榮昌盛來說，最重要的事情莫過于使知識與經驗在大學、編輯部、政府部門和議會之間相互流動。政治家、工會領袖、企業經理、教授或記者既不能相互聯系從而組成一個壟斷權力的單一政黨，也不能因為偏見與無知而相互分裂。從這一點看，沒有哪個統治階級比法國統治階級的組織性更差的了。

作家并未指責我們的統治者忽視政治科學或經濟學方面的教育，而是批評美國文化輕視作家或思想家，并且以專家頭銜來雇傭知識分子。與此相反，經濟學家或人口學家指責議員和部長們因過于重視利益集團的辯詞，而忽視了公正的判斷。由此，所有人最終都加入到毫無約束、不負責任的批評之中，癡迷于革命。對一些人來說，這場革命可歸結為生產力的巨大努力和不斷擴大，而對另一些人來說，它意味著歷史的轉變。孟戴斯—弗朗斯集團聚集了專家、作家、國家預算委員會的官員和弗朗索瓦·莫里亞克先生。或許，分權可以緩和所有人的懷舊心理。

權力、財富和威望的喪失對于舊大陸的所有國家來說都是共同的。經過兩次世界大戰，法國、英國與兩度被毀的德國一樣都是失敗者。而美國，不僅因其國家統一而擁有自然條件方面的優越性，而且在人均財富占有量、可動員國力上也占有優勢。但是，如果沒有20世紀的兩次世界大戰，法國和英國將繼續在世界舞臺上扮演重要角色，并通過來自海外投資的收入毫無困難地支付進口所需的費用。現在，由于它們的邊界正受到一個大陸帝國的威脅，如果沒有外部幫助，它們將很難生存，并且感到無力保衛自己。美國與歐洲在勞動生產率上的差距也變得越來越大，而不是逐漸縮小。如果霸權至少還是一種好運的話，那么歐洲人怎么會寬恕那些從中獲益者的愚蠢行為所造成的后果呢？即使美國人是無可指責的，歐洲人仍舊很難不對美國地位的上升（與此相對的是歐洲自身地位的不斷衰落）持嚴厲批判的態度。感謝上帝，美國人并不是無可指責的。

領導者受到指責是正常的。在英國統治世界的時候，它也從未招人喜歡過。二戰結束以來，也就是從英國不再能對世界事務擁有決定權，而處于一種批評地位以后，英國的外交政策使它重新獲得了一些威望。在與蘇維埃陣營的談判中，英國通過表明立場、運用否決權等手段，在莫斯科或北京贏得了美國通過武力才獲得的尊重。美國的所作所為與歐洲人所期望的情況之間所存在的差異，需要有另一種解釋。大體而言，美國的外交政策與歐洲人的好惡相一致。通過提供大量經濟援助，美國為舊大陸的經濟恢復貢獻良多；它從未倡導解放東歐國家；它對于北朝鮮的進攻作出了反應，但它既未接受冒險，也未接受可能會帶來軍事勝利的犧牲；它也并未嘗試拯救印度支那。對美國僅有的明確指責有二：其一是越過三八線（這是一項美國人至今仍可能認為是正確的決定）；其二是不承認北京政府（這是一個沒多少理由可說的錯誤）。

從根本上說，美國的戰略在行動上與絕大多數歐洲人（包括知識分子）的愿望并沒有很大差異。那么歐洲人為什么抱怨，或者說他們抱怨的深層動機是什么呢？我認為有其重要性依次提高的三方面的因素：首先，由于著迷于對共產主義進行抵制，美國在過去曾支持了一些“封建或反動”的政府（此外，一種組織得很好的宣傳把所有積極的反共產主義者都當作“傀儡”或“反動派”）。其次，作為核武器的擁有者，美國成為一場可能爆發的戰爭（這是人類所厭惡的）的象征性責任者。幾個月前，赫魯曉夫在布拉格吹噓蘇聯已率先制造出氫彈，但通訊社并沒有提這句話。與美國相比，蘇聯同樣努力（可能還更加努力）生產核武器，只是它說得比較少罷了。最后，在我們看來至關重要的是，人們指責美國領導人承認世界被分裂為兩個陣營，并通過承認而強化了這種分裂。因為這樣的解釋勢必將歐洲國家置于二等國家的地位。

不久以前，在巴黎和倫敦，人們甚為藐視中歐或東歐知識分子的民族主義思想，并將之（并非毫無道理地）歸結于舊大陸的“巴爾干化”。那么，此后在法國左翼知識分子圈中所采納的民族主義難道就與之有多大差別嗎？所謂的大國在面對自己地位衰落時作出的反應，并不就比那些所謂的小國昔日為它們的突然復興作出的反應更理性。沒有哪個口號比共產黨人提出的“民族獨立”更加成功。然而，對波蘭或捷克斯洛伐克的命運進行考察，并不需要非同尋常的敏銳眼光；同樣，把法國的軍事資源與歐洲防務必需的條件進行對照，也不需要什么超常的智力。拒絕建立一切西方外交或軍事力量的共同組織的法國知識分子，與1919至1939年間的波蘭知識分子（他們小心謹慎地要求恢復本國在外交政策上的自由）一樣犯了時代錯誤。而波蘭知識分子直至1933年，還可以將俄國和德國這兩大國的衰落作為辯解的理由。

我們并不是要為歐洲防務共同體進行辯護，這種共同體的意圖要比其制度更為可取。六國同盟對那些形形色色的強烈反對意見早已有所準備。人們甚至想出一些合情合理的辯護詞，支持在特定的條件下建立一個在美國力量保護下不受蘇聯侵略的歐洲。這一特定的條件就是，無須正式簽署同盟協定，也沒有美國軍隊駐扎在萊茵河或易北河地區。但是知識分子卻不為這些復雜的論據所動——如果美國對于維護平衡來說必不可少，那么，大西洋協定代表了一種最簡單的形式——知識分子們對于一個表面上重獲行動自由權的歐洲的表現頗為敏感。

這些知識分子對于他們同胞的情感并沒有切身體會。普通人既有對過于強大的盟國的怨恨，也有民族衰落引起的辛酸，既有對昔日輝煌的懷念，也有對一個被改變的世界的渴望。但是，知識分子應該平息這些情感，指出永遠團結一致的理由。然而，知識分子們，尤其是法國知識分子[69](#_69_67)，不是要去完成這一引導任務，他們更愿意背叛他們的使命，并通過向群眾提供所謂的證據來煽動他們原本不太好的情緒。確實，在美國的問題上，這些知識分子內部就存在著爭論。

在絕大多數國家中，知識分子比普通人更反美。朝鮮戰爭期間，讓—保羅·薩特就羅森伯格事件所寫的一些文章[70](#_70_67)，使人想起反猶主義者們的那些反對猶太人的文章。人們將美國視為他們所厭惡的事物的化身，并且將在這個災難時代積累的巨大仇恨都集中于這一具有象征性的實體上。

法國知識分子在羅森伯格事件的問題上表現出的幾乎一致的態度，在我們看來頗有特點，而且直至今天仍令人感到奇怪。自從占領時期的國家法庭和解放時期的法院出現之后，人們不會再認為法國人具有強烈的正義感。《現代》和《精神》雜志的那些好心腸的知識分子對于肅清時期[71](#_71_65)的過激行為不但無動于衷，反而更傾向于指責臨時政府在鎮壓時不夠嚴厲。在有關訴訟中，他們還表現出了對蘇聯體制的廣泛同情。那么，為什么這些知識分子在羅森伯格事件中，就像他們的先輩們在德雷福斯事件中所真心感受到的那樣，會顯得如此憤慨呢？這些先輩厭惡以國家利益為名的理由和“軍事法庭”，但在參加運動時表現得猶豫不決[72](#_72_65)。對于法官因為那些發生在蘇聯還是盟友而非敵人時期的行為而做出死刑判決，人們應當感到遺憾。已有的長期監禁使死刑顯得更殘酷和更容易引起人們的同情心。但是在法律上無可非議的法官的判決，引起了遺憾或非難（如果人們同意陪審團的判決），更別說道德論者的尖銳指責了。然而，至少羅森伯格夫婦的罪行是極有可能存在的。法共的宣傳只是在審判結束幾個月后，即當法共的領導人首次確信，被指控為核間諜的黨的活動分子始終否認有過那些在真正好的斯大林主義者眼中正當行為之后，才開始占據上風。這一宣傳成功地將判決說成是一個司法錯誤，認為這一判決之所以如此嚴厲，是因為受到了審判時期的氣氛的影響，而沒有考慮犯罪時的輿論。在法國，這種宣傳的成功更多是由于想指責美國，而不是由于關心正義或心理技術的效果。

如果人們想到，在很多方面，美國引以為據的那些社會標準和批評它們的人所不斷宣稱的東西并沒有什么區別，悖論就會由此凸顯。工人生活水平的低下，地位不平等，經濟剝削和政治壓迫，這些都是左翼知識分子揭示的社會生活中的罪惡；他們以提高生活水平、縮小階級差別與擴大個人和團體的自由來反對這些罪惡。然而，大西洋彼岸的官方意識形態充滿了這一理想，而且，美國生活方式的支持者們也許可以毫不夸張地斷言，他們的國家已經接近這一目標，并且比其他任何國家都要接近。

歐洲知識分子究竟是想抱怨美國的總體成功，還是部分失敗呢？很明顯，他們對美國在理想與現實之間存在的矛盾尤為不滿，其中黑人少數民族的命運更是這方面的典型例子和象征。然而，盡管存在著根深蒂固的種族偏見，美國的種族歧視已得到了緩解，黑人的地位也有所提高。美國精神中存在的人人平等原則與膚色隔閡之間的沖突需要很好地理解。事實上，歐洲左翼尤其抱怨美國沒有依照與所選擇的意識形態相一致的方法就獲得了成功。繁榮、強盛、地位的逐漸一致，這些結果的取得是通過個人創造和競爭，而不是國家干預，換句話說就是通過資本主義來實現的，而對于那些出身很好的知識分子來說，他們只知藐視資本主義，卻根本就不想去認識它。

作為一個實踐上頗為成功的例子，美國社會并不體現某一歷史觀念。它所一直努力培育的簡單、樸實的觀念在舊大陸早已過時。美國依舊保持著18世紀歐洲式的樂觀：他們相信改善人的命運是可能的，提防腐化的政權，暗中敵視權威以及某些人聲稱的比常人更好地知道何為幸福的秘訣。在那里，沒有革命和無產階級的位置，有的只是經濟擴展、工會和憲法。

蘇聯對知識分子所進行的控制與清洗表明：至少它還頗為重視知識分子。正是這些知識分子，為蘇維埃制度提供了冠冕堂皇和含糊不清的學說，而官僚們則根據這一學說形成一種國家宗教。甚至到現在，通過討論階級沖突和生產關系，知識分子們仍會同時獲得神學討論的快樂、科學爭論的質樸滿足和沉思世界歷史時的陶醉。而對美國現實的分析，卻從來沒有提供過此種愉悅。美國從未過度迫害自己的知識分子，以至于使他們轉而受到恐怖統治的誘惑；相反，它賦予其中一些知識分子以某種暫時性的、可與電影明星或棒球運動員相媲美的榮耀，而對絕大多數知識分子卻不聞不問。但對知識分子而言，遭到冷落比受到迫害還要難受。

除了這種冷落之外，還有另一種理由更為充分的不滿，即認為為實現經濟成功而付出的代價往往顯得過于昂貴。工業文明的奴役、人際關系的冷漠、金錢的力量和美國社會的清教徒成分，這一切皆使那些秉承歐洲傳統的知識分子憤怒不已。他們輕率地將所付出的代價——這些代價可能是不可避免的，也可能是暫時的——歸咎于現實或那些他們不喜愛的詞語。他們將各種文摘或好萊塢的電影與供有權勢者享用的最杰出的作品相比較，而不是與專給普通人看的作品相比。取消生產工具的私有制，并不能改變電影或廣播的庸俗性。

在此，知識分子再一次顯得比普通民眾更加反美。在英國，普通人很難抗拒美國電影的誘惑。但是為什么知識分子自己不承認他們更感興趣的是其作品和生活的精致考究，而不是工人的生活水平呢？為什么當他們事實上是在竭力為貴族制的價值觀念辯護，以使它們免受大眾商品和普通民眾的侵蝕時，卻要極力抱住民主制的各種行話和術語不放呢？

### 知識分子的地獄

法國知識分子與美國知識分子之間要展開對話交流非常困難，因為后者所處的社會環境在很多方面都與法國不同。

在美國，語言專業的大學畢業生或教授人數，無論是從絕對數量還是相對數量來看，都比法國要多，因為它隨著經濟發展而不斷增加。但是從此以后，美國知識分子的典型代表已不是文人[73](#_73_65)，而是專家，可能是經濟學家，也可能是社會學家。人們信任技術專家，卻不相信有學問的人。甚至在文學領域，分工也在逐漸產生。各種腦力勞動職業據以相互區分的名望等級，在美國和英國之間難道有很大不同嗎？由于缺乏精確的調查，這個問題尚難以準確回答。這種等級制，不管怎樣難以確立，即使在同一國家內也可能會隨團體的不同而不同。每種職業都有它們自己的一套東西。一個毋庸贅述的簡單事實是：在法國始終處于前臺的小說家或哲學家，在美國知識分子中卻默默無聞。

如果說巴黎的塞納河左岸是作家的天堂，那么，美國就可能是他們的地獄。而且在過去十五年中，“重回美國”（Retouràl'Amérique）這一公式已深深銘刻在美國知識分子的歷史當中。法國對那些唾棄它的知識分子頌揚有加，而美國對那些贊頌它的知識分子卻毫不寬容。

在這兩個例子中，其動力似乎如出一轍：法國知識分子是對本國所蒙受的恥辱作出反應，而美國知識分子則是對自己國家的強盛作出反應。兩者都始終是徹底的民族主義者，其區別只不過是，一方擔憂遭到報復，另一方則想重現輝煌。有意思的是，同是在1955年的美國，還發生了一場有關“書生”（Egghead）的爭論，而且在《黨派評論》（Partisan Review）雜志上還刊登了一份名為“美國和知識分子”的調查。盡管此前這份雜志曾表明，從事思想活動的美國知識分子已接受“大美國”的愛國主義思想，但是這份調查卻顯示，在相當大一部分的美國社會輿論中，對從事思想活動的人仍然有一種潛在的敵意。

盡管“書生”一詞的起源相當含糊——人們將它的產生歸于多位創始人——但是它已取得了令人震驚的成功。在短短幾天之內，它就風靡全美：各種日報、周刊和雜志紛紛載文支持或反對“書生”。這場論戰與當時的選舉運動密不可分：M.A.斯蒂文森的親信們之所以對此避而不提，乃是因為他們都是這一階層的代表人物；而共和黨則竭力通過將民主黨候選人與這些人混為一談來敗壞他的名譽。這場論戰的發起者都是新聞記者或作家，而從社會學的角度來看，這些人與那些他們在報上揭露的人一樣都屬于知識分子。由此，我們有必要搞清楚作家或教授的哪些特性使其成為可鄙的“蛋頭”[74](#_74_65)。

路易·布羅姆菲爾德堪稱反知識分子者（les anti-intellectuels）中最知識分子化的一位，因此，借用他的下述定義或許不無助益：“大凡虛偽而自命不凡的知識分子，常常是教授或教授的寵兒。他從根本上說是淺薄的。無論對于什么問題，他的反應都會過分情緒化和女性化。他不僅傲慢和令人討厭，而且對于那些更有見識和更有能力人士的經驗往往滿是不屑。他的思維方式本質上混亂不堪，并沉浸于多愁善感和狂暴的福音主義之中；作為支持社會主義和中歐自由主義的教條主義者，他反對希臘—法國—美國式的民主政治和自由主義觀念。他聽命于過時的尼采道德哲學，這一哲學往往將之引向監獄或恥辱。一個完全自我中心的書呆子，考慮問題時如此面面俱到以至絞盡腦汁。一顆正在流血但卻是貧血的心。”[75](#_75_65)

%這一定義是那些反對知識分子的各種經典指責的集大成者：知識分子自以為比普通人更有能力，事實卻恰恰相反；他們缺乏男子氣概和決斷；由于考慮到了問題的方方面面，因此他們不再能抓住問題的本質，變得無法作出決定（同性戀的影射是這一爭論的最極端形式）。最后，具有教條主義特點的中歐社會主義成為耽于某種淺薄的馬克思主義，并為共產主義開辟了道路的“書生”的思想意識的特點。

這種類型的爭論并不局限于美國。資產階級家庭的子女想從事文學或藝術時，家長往往會罵他們是“空想者”、“幻想者”、“空談家”或“不考慮現實和實際的人”；而當教授、倫理學家批評政客、企業主行為粗野時，這些政客、企業主腦中所想、嘴中所說的也是上述詞語。

美國的爭論有著一些自身特點。在當今法國，從事實際活動的人對于知識分子的價值觀念表現出了頗多的敬意，他們從來就不敢公開說出以上這種判斷。人們不斷思索著文人的不是之處，但卻不太敢把它們說出來。缺少男子漢氣概或同性戀之類的影射，在大洋此岸并非無人知曉，卻從來沒被說出來過，這類說法因有粗俗之嫌而無人使用。美國精神氣候中更獨特的一點是，對知識分子的指責和對那些我們稱為左派知識分子，而布羅姆菲爾德稱為“自由派”的人的指責是結合在一起的。

這些自由派背叛了真正而又獨特的美國傳統，即“伏爾泰、百科全書派、杰斐遜、富蘭克林、門羅、林肯、格羅佛（Grover）、克利夫蘭、伍德羅·威爾遜”的自由主義。這些偽自由派都派生于那位叫作卡爾·馬克思的人，他們帶來的不是某種理想，而是安全感。他們借助于各種補助和津貼以贏得選票，并采用了“一種與曾經加速了羅馬、拜占庭、大不列顛毀滅的方式”相同的方式。他們都主張實行計劃化，只相信自己的智慧，而對普通民眾持懷疑態度；他們并非共產主義者，但是卻往往思維混亂，從而使自己在雅爾塔、波茨坦被斯大林主義者所欺騙。

麥卡錫主義也對左翼知識分子提出指控，指責他們為“非美國人”（non américain），是“可恥的卡爾·馬克思的信徒”，犯有試圖在杰斐遜和林肯的國度中引入中歐社會主義的罪行。這一譴責同樣把計劃經濟論和同性戀扯在一起，并宣稱，如果說“福利國家”理論也與國際共產主義的所作所為有牽連的話，這或者是因為它分享了錯誤理論，或是因為它加速了其行動，或是因為它有意無意地和這種國際共產主義結合在一起。

盡管在時間上存在差距，這種反自由派（取這個詞的美國含義）的因循守舊是對另一種相反的因循守舊的回應。在30年代，絕大多數自由派相信在托拉斯的反對者、社會立法的支持者和布爾什維克之間確實存在著某種連續性或相互聯系。在第二次世界大戰期間，這種連續性或相互聯系在超越了與蘇聯結盟的必要性的情況下，維護并闡明了這一左翼的或進步主義的聯盟，而且，它在盡可能長的時間里拒絕相信阿爾吉·希斯（Alger Hiss）[76](#_76_65)的罪行。二十年前，那些受共產主義影響的人更多的是來自資產階級和知識分子，而不是工人或受壓迫的少數人群體[77](#_77_65)。

此外，在美國漫游的歐洲知識分子幾乎到處都能遇到隨大流的反麥卡錫主義者，此外他也覺察不到麥卡錫主義的全能統治。所有人都反對那位著名的參議員[惟一例外的名人是詹姆斯·伯納姆（James Burnham），他因為拒絕簡單地指責這位參議員而被從《黨派評論》編委會除名]。不幸地是，所有人都同樣感覺自己屬于少數派，并對與共產主義結盟這段過去的歷史抱有含糊的錯誤意識[78](#_78_63)。他們還害怕公眾輿論，這一輿論對紅色、玫瑰色、淺玫瑰色、共產主義者、社會主義者和新政人士抱著同樣的敵視態度。

在美國大學中，不反對麥卡錫的人將會遭到同事們的嚴厲譴責（盡管他不必擔心自己會失去工作）。然而，同樣是這些教授，過去卻在是否對一些問題，例如中國共產主義問題公開表態上遲疑不決。隨大流式的反麥卡錫主義思潮令人驚奇地與反共產主義思潮結合到了一起。人們在反對這位參議員的行為的同時，會補充說他們同樣厭惡共產主義。幾乎一致反對麥卡錫主義的知識分子團體感受到一種針對自己的隱秘威脅：有一部分美國人對專家、外國人和各種觀念產生了懷疑，并把這種懷疑通過赫斯特（Hearst）或麥考米克（MacCormick）控制的新聞媒體表達出來。他們認為自己被昔日的領導人所出賣，并由此將怒火轉向教授、作家、藝術家，指責他們應對東歐被蘇聯軍隊占領、蔣介石的潰敗和醫療制度的社會化負責。

盡管對這種反知識分子浪潮頗為擔憂，但這些知識分子對美國的好感絲毫不減。舊大陸已失去了往日的聲名：與希特勒德國或蘇聯的集中營相比，美國生活中某些方面存在的殘酷和庸俗根本就算不了什么。經濟繁榮保證了那些歐洲左翼人士提出的各種目標的實現。全世界的專家都來到底特律尋求財富的奧秘。難道要以某些歐洲的價值觀念名義來反對美國的現實嗎？或者說，難道要以歐洲的業已為機器摧毀和濃煙污染的魅力與文化的名義來反對美國的現實嗎？事實上，對前工業社會的懷舊情緒，已使某些作家將法國生活方式置于美國生活方式之上。但是，對大多數人來說，為了實現這些特殊成就需要付出怎樣的代價呢？歐洲人不是已經準備為提高生產力而犧牲這些價值觀念、魅力與文化等等，為提高大眾生活水平而不惜實現任何程度的美國化嗎？在美國看來，社會主義建設，即在作為國家惟一主人的共產黨推動下加速進行的工業化，非但沒有避免，反而還增加了技術文明的弊端。

某些知識分子依舊堅持反成規（anticonformisme）的傳統，同時指責法令、托拉斯、麥卡錫和資本主義。既然它重新拾起了昔日戰斗的自由主義的某些主題，那么這種反成規就不是完全不隨大流的。當前，美國知識分子正在尋找敵人。一些人在與共產主義進行斗爭，并自稱在世界各地都能發現共產主義；另一些人則與麥卡錫進行斗爭；最后，還有一些人則既反對共產主義，又反對麥卡錫。在此，還不包括那些萬不得已而被迫揭露“反—反共產主義”（anti-anticommunisme）的人。所有這些人都有如追殺非基督教徒的十字軍成員。

\*\*\*\*

英國可能是以最理性的方式對待知識分子的西方國家。正如布羅根（D.W.Brogan）在談及阿蘭時所曾經說的那樣，“我們英國人從不如此嚴肅地看待我們的知識分子”。由此，英國就避免了美國實用主義產生的狂熱的反知識分子思潮，以及法國不加區別地對作家的政治觀點和小說表示的尊崇，這種尊崇使這些作家過高估計了自己的重要性，并使他們傾向于各種極端的判斷和拙劣的文章。我希望知識分子能成為20世紀的教士：國家事務已日益提高了專家的地位，而這些專家所犯的錯誤表明，不能對他們盲目贊頌。

確實，直到第二次世界大戰，英國公學和大學的招生還只不過是統治階級輕而易舉地吸收一些新人的方式。持異議者與毫不動搖的社會妥協論形成鮮明對照。特權者之間的利益沖突既未觸及憲法，也未涉及政治制度。知識分子設計構思的是支持改革的思想學說，而從不向廣大民眾提供對巨大動蕩的懷念情緒。近幾十年來的改革大大增加了大學生的人數，并擴展了提供大學生生源的社會階層。英國的左翼知識分子盡管也一貫支持未來而反對過去，與世界上所有革命者有著某種聯系，并控制了部分周報，但他們還沒有與自己的祖國斷絕關系。他們與保守派一樣認同英國的議會制度。他們還將人民陣線的好處留給外部世界。在此，英國共產黨的軟弱反而保護了他們。

因此，他們既為英國政治制度的杰出成就所傾倒，同時又承認法國、意大利或中國等國的共產主義的合法性，認為自己既是良好的民族主義者，同時又是國際主義者。與之不同，法國人卻夢想著通過將所有非法國人轉變為法國人來實現這種和諧。英國人往往認為，在幸福的英倫三島以外的地方，沒有什么人配玩板球和進行議會辯論。這是一種有分寸的傲慢，這種傲慢也可能會得到“懲罰”：那些被英國人教育和解放的民族，如亞洲的印度、非洲的黃金海岸，將繼續玩板球和進行議會辯論。

## 第八章　知識分子及其意識形態

政治意識形態總是或多或少地將事實建議和價值判斷混合在一起。它們既表示了一種世界觀，也反映了對未來的一種意愿。它們既不能被直接置于對錯的選擇之中，也不屬于口味和顏色的范疇。終極哲學和喜好的等級區分需要對話討論，而不是證實或拒斥；對現實的分析或對未來情況的預測隨歷史進程和我們從中獲得的知識而不斷變化。經驗不斷糾正著理論建構。

第二次世界大戰以后的西方，整個思想狀況是保守的。如果蘇聯不是一種威脅，如果核武器沒有使人始終處于恐懼之中，那么歐美人將會享受重新來臨的和平，美國人將會自豪地享受前所未有的經濟繁榮，而歐洲人在經歷了那么多的瘋狂之后，將滿足于一種平和的睿智。但是，兩個世界的敵對仍在繼續。革命已使那些外族起而反抗少數西方人。馬克思代替了孔子，甘地的追隨者們夢想著建造大工廠。

1954年秋天，轟鳴的炮聲停止了，這是1939年以來，或者是1931年以來的第一次，但是槍聲依舊：現在就關閉雅努斯神廟[79](#_79_61)的門尚為時過早。

### 重要事實

在西方，資本主義和社會主義之間的爭論正在逐漸失去情感含義。一旦人們將蘇聯等同為社會主義，那么顯然社會主義就不再是為了繼承資本主義的遺產，而是確保生產力的發展。沒有什么人主張應該在世界各地替代私有制。經濟發展的階段與政治制度更替相平行的觀念已為各種事件所否定。

那些所謂的社會主義社會以改頭換面的形式重新發現了現代體系固有的各種必要性。這里和那里一樣，“管理者決定一切”。蘇聯的廠長經理們也為自己留下了相當于利潤的東西。刺激生產的各種方式，薪水或效益獎勵等都與往日西方資本主義所采用的相類似。直到現在，計劃的制定者鑒于貧窮和迅速增強國力的考慮，并不關心各種投資的生產率和消費者的意愿。要不了多久，他們就會認識到生意蕭條的危害和經濟計算的要求。

對代議制的質疑是我們這個世紀的第二個重要事實。直至1914年，左派所極力維護和盡力自上而下闡明的，以及非西方人努力效仿的，正是各種自由：新聞出版、普選權和議會中的各種會議。議會似乎是歐洲的杰作，也是俄國立憲民主黨人和青年土耳其黨人所夢想實現的東西。

在兩次世界大戰之間，議會民主制在歐洲的絕大多數地方都陷入了失敗境地。蘇聯的經歷已證明，多黨制和通過議會討論進行國家管理并不被算在亞洲各國想從征服者那里偷學的那些國家強盛的秘訣之中。南美、近東和東歐發生的種種危機使民主制的運作陷入癱瘓，也激起了對輸出英美政治制度之可能性的懷疑。英美兩國為代表的代議制給予各個職業團體、工會、宗教派別、個人以維護自己利益的權利，以及在行動前與行動中提出異議的權利。代議制要求一個能使爭論保持溫和的人，以及一個意識到自己的統一，并在必要時決心做出犧牲的領導階級。代議制受到來自多方面的威脅：過分狂熱的爭論（在巴爾干國家的議會會場里槍擊事件時有發生），特權階層的盲目守舊，和中產階級的軟弱無力。

在政治自由和經濟進步之間，議會和街壘之間，自由主義左派和社會主義左派之間二者選一，這在西方是一個錯誤的選擇。在某些情況下這種選擇可能表現為不可抗拒的。一個非資本主義國家的地位上升，成為一流強國，這種成功使之成為“沒有自由的西化”或“反西方的西化”的典范。

一位西方知識分子對19世紀資本主義的否定和亞非知識分子的狂熱之間存在的一種先定和諧（harmonie préétablie）成為我們時代的第三個重要事實。通過它所犯的錯誤和部分正確的分析，馬克思主義學說就與這樣一種表述相結合，即亞洲的大學畢業生往往傾向于重塑世界。馬來西亞、香港、印度的大商業和工業公司，比底特律、考文垂和比揚古爾的大工廠更像馬克思所考察的資本主義。如果說西方的本質是追逐利潤，宗教傳教和基督教信仰都是偽裝或是把厚顏無恥的利益視為榮譽，并最終使西方成為自己追求物欲思想的受害者，那么西方世界應該早已在帝國主義戰爭中四分五裂，但是這種解釋是片面的、不完全的和不公正的：它只不過是用來說服那些被唆使反對西方人的民族罷了。

由于忠于這種意識形態，亞洲知識分子就改變了原來決心要完成的目標的含義。明治時期的日本改革者擬訂了一部憲法，因為憲法和鐵路、電報、初等教育、科學等一起被視為使歐洲獲得領先地位的思想和社會體系的組成部分。通過模仿俄國的工業社會模式，那些過去被法國或英國欺凌，現在起而反抗它們的國家就陷入了這樣一種幻景，即它們不欠西方任何東西，而且它們可以在歷史發展進程中超越英法。

不可避免地，在倫敦、孟買、華盛頓和東京，人們并沒有賦予蘇聯陣營和西方之間存在的巨大分裂以相同的含義，這是目前國際形勢中的第四個重要事實。壓制了政黨間、議員間、知識分子間（有時是學者間）自由討論的蘇聯政權，對歐美人來說是恐怖的。因為它將幾百萬人集中于城市中、擁有巨型工廠、崇拜富足和舒適以及對美好未來的承諾，所以在亞洲人眼里，它與西方政治制度一樣，具有相同的美德和惡習（人們可能會為西方政治制度加上一些新的美德和惡習，這其實都沒什么關系）。

美國人喜愛想像俄國威脅了自由民族，而自己則保護了它們。亞洲人則寧愿相信美國與蘇聯之間的爭論與自己無關，而且道德與時機要求它們保持中立。歐洲人更傾向于亞洲人的解釋，但是駐扎在距萊茵河二百公里的俄國軍隊使他們必須面對現實。日本人、中國人或印度人不可能不厭惡西方帝國主義（它已被驅逐出亞洲，但在非洲依然存在），對于俄國共產主義所可能產生的帝國主義也是如此。歐洲人不可能不知道蘇聯依舊貧窮，而美國已經富裕；蘇聯的控制必將強迫實施相當原始的工業化的相當原始的技術，而美國人的控制則通過美元的分配表現出來。

意識形態爭論在不同國家各不相同，要看具體形勢的哪一方面得到強調或被忽視而定，也要看視角和思維傳統而定。有時爭論顯示了那些國家應該有效解決的問題，有時則因為將它們納入某種普遍要求框架中而歪曲或改變了它們。

### 國家的爭論

在英國，爭論從本質上說是技術性的，而非意識形態的，因為人們意識到不同價值是可共存的，而非相互矛盾的。除非是職業經濟學家，否則人們對于免費醫療服務、稅收總量和煉鋼廠的地位問題都是可以相互爭論的，而不是自相殘殺。

與歐洲其他國家一樣，英國人也體現出觀點和知識分子活動的多樣性。主要的不同在于所關注和爭論的問題：在歐洲其他地方，人們思索應選擇做什么，而在英國，人們則思索別人所做的選擇。《新政治家》（New Statesman）和《國家》（Nation）的編輯們已把熱情轉向社會主義者與共產主義者相合作——當然是在法國的思想。

如果世界上其他國家像英國一樣明智，那么大爭論就會因其無聊而完全停止。所幸的是，美國參議員、法國知識分子和蘇聯委員們提供了取之不盡的爭論素材。

在形式上，美國的爭論與英國有很大不同，盡管兩者在本質上是相似的。美國人并不明白法國意義上的意識形態沖突；知識分子也沒有和各種反對學說或階級聯系在一起，并且忽視了那些互為對比的議題，如古代法國與現代法國、天主教與自由思想、資本主義與社會主義的對比。雖然他們并未意識到現行政權的替代物，但是英國知識分子對于意識形態爭論是如何發生的這一點卻不難想像。雖然經歷了兩次世界大戰，但是英國仍然避免或抑制了對領導階級的敵視、社會嫉妒和對等級制的蔑視。但是沒有什么人能保證英國社會總是能避免歐洲大陸社會出現的分裂情況。

在大洋對岸的美國，并不存在賦予歐洲觀念以內在意義的那些傳統或階級。貴族和貴族生活方式早已為南北戰爭所無情摧毀。啟蒙運動的樂觀哲學、人人機會平等和人是自然的主宰這些思想與美國人從自己的歷史和命運中所獲得的觀念不可分離。宗教虔誠、道德說教趨勢、信仰和教派的多元性已經防止了教士和知識分子的沖突，而這種沖突在現代歐洲占有舉足輕重的地位。美國的民族主義并沒有因為那些反對異端敵人的斗爭或反抗外族統治的起義而被煽動起來。

平等學說是不具有戰斗性的，因為它既不與貴族相沖突，也不與教會相抵觸。英國式的保守主義并不認為要保持某些人類關系或制度，就必須反對大眾影響、自由研究的精神和技術。因為人們有責任維護自由傳統，所以傳統、保守和自由主義相互結合在一起。美國真正的問題在于如何使觀念與現實秩序相協調，做到既不違背這些觀念，也不犧牲現實秩序。美國人依照英國保守者的方式行事，同時又在某些時候使用法國哲學家的語言。

盡管美國是與英國的反國教論者和啟蒙時代的學說一起開始自己的歷史存在的，但是它并未經歷過大的社會主義運動：經濟發展的迅速、機會對更有干勁的人開放、由于移民和黑人而使得無產階級中受剝削最重的階層不斷更新、民族多元化造成的大眾分散，阻礙了類似于德國社會民主黨或英國工黨這樣的政黨的形成。美國的利益沖突與觀念矛盾之間的關系是與歐洲不同的。

在美國，是社會而不是國家，有義務將那些新來者整合進共同體中。如果反對現行政體，人們就將自行放棄曾渴求過的公民資格。社會主義者總是受到懷疑，因為他們的理論是借自外部，尤其是借自歐洲，而歐洲是被美國指責為專制主義和罪惡的。美國民族主義看起來更像是對“美國生活方式”所具有的獨特價值的一種驕傲肯定，而不是通過整個集體來復興國家權力的意愿。

美國政黨的形成，既是依照社會要求，也有地方考慮，由此就不可能將某一個黨稱為左派，而將另一個稱為右派。解放奴隸的黨是左派，但是各州反對聯邦權力的人就是右派了嗎？與東部的工業主或銀行家為盟的林肯的政黨，既不是左派，也不是右派。

在過去的這些年里，由于經濟大蕭條和新政，這種對立可能具備了某種含義。在南部以外的城市中，民主黨成為那些少數族裔、絕大多數工人和黑人的政黨。上流社會、銀行家和工商業主階層則支持共和黨。在整個30年代民主黨的政策和實踐中，包含了敵視托拉斯與華爾街、引入社會立法、競爭規則、支持工會等。絕大多數變革措施都是在羅斯福任總統期間實施的，是不可逆轉的。此外的一個基本事實是，在1941至1954年的極度繁榮中，政府措施只起了部分作用。

這種“自由主義”比其他任何時代都更像歐洲左派的自由主義，因為它包含了一些溫和的美國化的社會主義（英國工黨式的，而不是教條式的社會主義）思想。同時，它也是脆弱的。新政的改革措施是在國家干涉主義原則下進行的，而且隨后就背棄了美國傳統。

在今天的美國，經濟領域的沖突是技術層面的，而非意識形態的。從原則上與聯邦權力擴大和公共開支相敵對的共和黨，在上臺后也只是大幅度削減了國防預算。他們并沒有觸動社會立法，而是改善了其中一些。他們還頗為勉強地實施了一項適度的公共建設計劃。共和黨人一點也不喜歡剛接手的政權，就像英國保守黨人厭惡免費醫療服務和遺產稅一樣。無論是美國共和黨還是英國保守黨，都不能使發展進程逆轉。在英國，工商業主和知識分子從不挑戰既成事實。在美國，人們則常常宣稱社會醫療體系是走向社會主義（它本身與共產主義就很難區分）的第一步，美國精神的本質已受到了控制利率和增加公務員數量的威脅。

無論是源自歐洲的各種意識形態間的沖突，還是關于一個毫無爭議的政權應是何種模式的爭論，都是與美國無關的。相反，美國人正努力將那些美國經濟的獨有特點（與歐洲經濟相比）表現出來，并在蘇聯挑戰逐漸取代了原有爭論時，將美國文明的獨特性展現無遺。

美國資本主義與英國、德國和法國資本主義有何區別？什么是使競爭有效發揮作用的方式？在何種程度上經濟集中是有利于或阻礙技術進步的？自由派往往擁護大公司，如大衛·利連撒爾（David Lilienthal）。經濟學家，如加爾布雷斯（J.K.Galbraith），則提出一項經濟競爭理論，它改變了力量平衡的政治理論。在痛斥“四處擴散的社會主義”之外，在那些夢想一個個人自由、平等、負責的社會的共和黨人之外，以及那些渴望價值規律不因公共權力而扭曲的教條主義者之外，一部分美國知識分子努力去掌握一項無可比擬的歷史經驗的獨創性。

美國與蘇聯之間的世界性競爭促使了這種意識的產生。蘇聯乞靈于一種意識形態，美國依據的是什么樣的觀念呢？宣傳并未給出回答。美國的成功也并不適合于某種系統形式。無產階級、不斷革命、無階級社會，這些是“美國之音”努力試圖從共產主義那里奪取的神圣詞匯，但是卻未能使聽眾信服。共產主義革命是能轉移的，因為它是某個政黨和暴力的產物，而美國革命則是不可轉移的，因為它要求企業主的行動、私有團體的多元性和公民的創造力。

外交政策中的爭論是這種意識的另一個方面。在較低層面上，人們就那些與歐洲相同的問題彼此爭論或表達不滿：國家預算中軍備和經濟援助應占多大份額？是否應該承認北京？雖然這些問題與對斯大林主義的解釋或反共產主義的強化無關，但是“激情混合”法則（la loi de l'amalgame passionnel）卻開始起作用：同是這些人傾向于以加速工業化來解釋極權制，建議將第四點計劃[80](#_80_59)擴大到月球，要求承認毛澤東，拒斥麥卡錫和麥卡錫主義。然而在另一派別眼中，這些人是可疑的，這一派別希望削減援助款項，搖擺于孤立主義和對中國共產主義的仇恨之間，并且對于安全防衛措施永不滿足。

這些激烈的爭論——其中圍繞著召回麥克阿瑟將軍這一事件的爭論是最著名的——可能標志了政治教育的一些階段。美國在歷史上第一次認識到了歐洲各國幾個世紀以來曾經歷過的局面：與一個敵人共存，并時刻感受到它的威脅。與準備十字軍東征的道德論者和宣稱除了勝利以外別無選擇的好戰者相反，總統和國務卿接受了在朝鮮妥協，這一妥協的道德意義和外交結果是同樣重要的。

放棄勝利也就是終止了兩次世界大戰的戰略：它意味著聽命于現實主義。人們與侵略者談判，而不是懲罰它。在上個世紀，美國通過自愿置身于世界政治的動蕩紛爭之外，得以致力于開發自己的國土，而不用關心那些紛爭在世界其他國家意味著什么。這一偉大的共和國在意識到自己力量的同時，也感受到了自己力量的局限。被宣稱具有一種世界地位后，美國就發現了自己的獨特性。一種國際政治中的多元的和實證的哲學就可能是良心檢驗的結果。

法國知識分子間的大爭論也是圍繞共產主義的，不過是以一種完全不同的形式。盡管在法國有一個力量強大的共產黨，但是斯大林派知識分子并不參與到與那些非共產主義知識分子的現實爭論中去。傾向或信仰共產主義的物理學家、化學家和醫生既沒有自己的實驗室，也沒有自己的研究方法。除了那些黨的雜志外，他們完全忽視了辯證唯物主義[81](#_81_59)。人文科學的專家們，除了幾個例外，都不特別擔心這一點。至于巴黎大學的教授們，他們并未參加共產黨，但也在請愿書上簽名，反對重新武裝德國或細菌戰，他們撰寫有關美德、虛無或存在主義的書籍，即使斯大林從未存在過，這些作品也不可能會有什么明顯不同。無論人們怎么說，共產主義在法國是一個政治問題，而不是精神問題。

整個法國都為經濟增長速度減慢而困擾。已為左派和右派經濟學家所不斷指出的問題表現為：通貨膨脹和經濟蕭條的交替出現、過時企業依然存在、生產工具的分散和農業重要部門的生產力低下。這種危機，從上個世紀末起就因農業保護主義和人口出生率的下降而逐漸醞釀，并由于1930—1938年期間的錯誤和第二次世界大戰而逐漸擴大。不過十年以來，這種危機正在逐漸被克服。

法國經濟制度和經濟結構并不為所有人喜歡。如果人們確定資產階級是領導階級，那么人們將會把這些措施歸咎于資產階級。但是，與托拉斯的領導者一樣，政客、普通選民也渴望這些逐漸阻礙了經濟發展的措施。法國人從總體上來說，是將閑暇置于提高生活水平之上的，寧要國家補助和津貼，也不要嚴酷的競爭。

1914年以前，地位突出的資本家是指擁有地產或不動產的人。從那以后，他遭受了比其他任何社會階層都嚴重的損失。通過資本獲得的收入，如有價證券或地產、不動產資本，在法國國家收入中所占的比例要低于任何一個西方國家（不到百分之五）。“金錢勢力”（puissances d'argent），如甜菜種植者和其他什么人，向政府施加壓力以保護他們自己的利益。每周四十小時工作制同樣也是一種馬爾薩斯主義措施。沒有哪個政府比“人民陣線”的政府更信奉馬爾薩斯學說了。

關于如何看待國內共產主義者的爭論與關于如何對待蘇聯陣營的外交政策上的爭論是不同的，但是兩者不能相分離。一心只想著擴張的專家們，考慮右派或中派占大多數的政府是否能加速經濟發展。出于不同的理由，文人們重復了專家的論證：在他們眼中，只有左派占大多數的政府才能保證反對金錢統治和實行和平政策。所有歐洲國家的內部均有比萬主義分子、中立者和反對大西洋公約與北約的人。而法國人則以更為精巧的方式構思出種種盡可能不同的概念，因為他們比英國人和美國人更喜愛有關各種觀念的討論（盡管或甚至并沒有實際意義）。

這些討論可能并不像它們所表現的那樣貧乏、枯燥。共產主義者已斷然宣稱兩個世界陣營間終將發生戰爭，并且只有社會主義陣營會幸存下來。非共產主義者不會接受這種世界觀，即使只是出于價值的不同。通過拒絕武斷的結論，他們就既不接受西方世界可通過私有制、追逐利潤和代議制來合適地下定義的說法，也不接受一直是斯大林主義的蘇聯將不能為自己的信仰提出一種容忍和平進步的解釋。共產主義者希望蘇聯的戰略將與馬克思主義學說提供給普通民眾的意象相一致。而反馬克思主義者則希望蘇聯戰略與某種密傳學說（沒有盡頭的戰爭）相一致。歷史的發展很少是這樣有邏輯的。現實位于或將在某些方面位于世俗觀點和神秘觀點之間；征服世界的戰略可能是一些領導人的內心想法，但并未支配他們的實際行動。

法國知識分子喜愛用意識形態術語來進行經濟和外交這兩方面的爭論。什么是加速經濟發展的最佳方式，以及議會道路是否可能在不重蹈“布拉格政變”覆轍的前提下實現擴張等問題，使法國人感興趣，而整個人類卻并非如此。有關外交政策的思考，也就是既不做蘇聯的衛星國，也不成為北約盟國，如果已使法國外交政策陷于癱瘓，那么它就不是沒有結果的，但它卻不具備普遍意義。習慣于為整個人類說話，夢想占有一種世界地位的法國知識分子，在19世紀歷史哲學的殘余下竭力掩飾他們爭論的地方性特點。為共產黨的利益而接受了馬克思預言的共產主義者，以及以假定形式重復這些預言的革命者，他們都成功地避免了處于一種二等國家的窘境。他們思索的是什么是馬克思理想中的無產階級的革命使命，虛構了黨和無產階級相一致的神話，但是卻未提出這樣有理性的問題：在一個無論是地理條件還是精神上都屬于西方陣營的國家里，當大量工人都投票支持共產黨時，應當做些什么？

一句話，這種法國爭論具有一種典范意義。法國并沒有創造出那些已成為現代世界特點的政治制度（個人自由、議會）和經濟制度。但是它形成并傳播了歐洲左派的那些具有代表性的意識形態：人人平等、公民自由、科學和自由驗證、革命和進步、國家獨立、歷史樂觀主義思想。兩個“巨人”都聲稱自己繼承了這些思想。但歐洲知識分子在這兩個國家中都不可能覺得自在。盡管他們都是尊重精神多元論的，但是根據馬克思主義的預言，這些知識分子應該傾向于蘇聯還是美國？或者是以這兩種形式否定技術文明的現實成果？并非只有法國知識分子提出了這些問題，在所有那些經歷了國家地位衰落之辱且對往昔貴族價值依舊懷念的國家里，知識分子都不斷重復著這些問題。

英國知識分子的高明之處是將意識形態沖突簡化為技術層面的沖突；美國知識分子的長處在于將那些道德爭論轉變為更重方法而不是目的的爭論；法國知識分子的特長則是出于為全人類思考這一狂傲意愿而疏忽甚至常常加劇了本國所面臨的問題。

### 日本知識分子與法國模式

知識分子常為自己無力改變歷史事件進程而苦惱，但是他們卻低估了自己的影響。從長遠來看，政客是教授或作家的學生。自由主義學說的錯誤在于將社會主義的發展解釋為是錯誤觀念的傳播。無論如何，大學講授的那些理論在一段時間以后就為管理者或部長們所接受。法國財政官員在1955年時都是凱恩斯主義者，而在二十年前的1935年他們還都拒絕如此。在像法國這樣的國家里，文人的意識形態已影響了統治者的思維方式。

在非西方國家中，知識分子（就這個詞最廣泛的含義而言）的地位甚至更高。在俄國和中國，而不是在英國或德國，成員主要來源于大學畢業生且起初人數很少的政黨改變了整個民族的命運，而且一旦他們成為國家的統治者，就推行一種官方真理。在亞洲或非洲，大學畢業生今天已掌握了革命運動或剛剛獲得獨立的國家的領導權。

對于亞洲知識分子的地位和他們為何傾向馬克思主義，人們已有諸多解釋。在此我們只是簡單地回憶一下其核心所在。已為西方大學教師和學生所熟知的進步主義思想，往往引發了青年知識分子對傳統社會的反感，并使他們以此反對歐洲的統治。這種統治是對民主政治原則的嘲諷；而這些幾乎總是等級制和不平等的傳統社會，是通過一些與自由驗證精神不相符的信仰而得以合法化的，因而在理性主義哲學宣揚的樂觀主義思想看來是丑惡的。俄國革命這一范例和眾多西方作家使社會主義觀念變得流行起來。為共產主義者所接受的列寧式共產主義強調歐洲人進行的世界范圍內的剝削。列寧的分析是否和馬克思一樣是根據資產階級社會學家（如霍布森）對帝國主義的批評，這一點其實并不重要。

除了這些概述以外，在每個具體事例中，決定爭論內容和形式的具體環境是什么？讓我們首先來看日本的情況。在日本，知識分子（尤其是在作家和藝術家這一狹窄含義上）感覺自己與法國模式相符合。他們中的大多數傾向于左派，或多或少接近共產主義，但是并沒有越過門檻，成為共產黨員。和法國一樣，日本政府推行與美國密切結盟的政策，而這是為大多數知識分子所反對的。

兩國的相似性很快就體現出來。在日本，知識分子因為本國受美國援助和庇護而覺得受到了羞辱。日本過去曾是美國的敵人，而法國則是美國的盟友，但是這種不同的過去并不能抹去兩國現在具有的相似性。這兩個國家都感覺到在可見的將來，自己不可能再現輝煌。自從中國在一個強有力政府的領導下實現統一，并且開始走上工業化道路之后，日本就不得不處于一種附屬地位，無論是在美國海洋體系之中，還是在中俄大陸體系之中都是如此。即使后一體系瓦解，日本也不可能重新獲得征服的機會，至多也就是在幾個大國間實施平衡外交的可能。同樣，不管法國是否與西歐其他國家聯合，它都能在國際舞臺上保持一種受人尊敬的地位，但是由于疆土和資源有限，它已不屬于一流國家的行列了。

日本感覺自己和那些因為它與美國結盟而與它疏遠的國家是聯系在一起的，而對那些由于兩個陣營的對立而關系拉近的國家則覺得頗為陌生。這一現象在法國表現得很不一樣，但是深層的相似性是驚人的。對于是否和西德聯合，法國一直猶豫不決，即使西德已只有原來德國一半的領土；在是否與俄國為敵上，法國也遲疑不定，即使俄國是一個共產主義國家。日本根本就不受亞洲那些反共國家的喜歡，無論是完全忠于美國的南朝鮮和菲律賓，還是獨立的、保持中立且左傾的印度尼西亞和緬甸都是如此。盡管曾經是中國的敵人，但是日本仍然覺得橫亙于東北亞兩大文明之間的竹幕是荒謬的。反抗蘇聯是日本現實政策的惟一面，并且得到了國民情感上的支持和證實。

經濟上，日本的情況也不是沒有與法國相同的特點。當然差異是明顯的：日本四島的人口數量已超出了經濟力量的最大限度，由此自然也超過了安逸生活的最大限度。六千萬的人口本可以使農業自給自足，而只需要進口工業原材料。但現在人口已達九千萬的日本必須在投巨資以提高農業產量和進口五分之一的所需大米之間作出選擇。盡管人口出生率開始回升，但是法國還遠未達到經濟力量和安逸生活的最大限度。在日本，人均收入和生活水平比法國要低得多（1953年，東京大學的教授月工資為二萬五千到三萬日元，按照外匯比價折算，比他的法國同行要低三到四倍）。

如果我們考慮到歐洲和亞洲之間的差距，那么日本的情況還是可以和法國作比較的。這兩個國家知識分子的待遇和他們的期望并不相符。而且在日、法兩國中，現代工廠與那些更多是具有手工藝性質而非工業性質的工場并存。反對者拒絕那些托拉斯的領導者（在日本比法國要更現實），但是他們忘記了小企業的分散有時候比經濟權力集中于幾人之手對生產力損害更大。

日本還不如法國了解真正的即清教徒式的資本主義、自由競爭和依照成功標準來招募最有天賦的人。國家在日本的工業化中起了決定性作用，它將眾多公司托付或轉讓給那些大家族。管理被看作是一種公共服務，由那些“封建主”壟斷。馬克思主義批評資本家是現代大貴族的觀點自然在日本獲得了廣泛支持。盡管日本社會從未經歷過停滯，它的經濟總是有活力的，但是現實環境在知識分子對國家的期望和他們實際可能得到的之間產生了差距，就像人們在當今法國所看到的一樣。

日本文化從本質上說是文學和藝術性的。日本知識分子吸收了民主思想，并且真心相信可以將自由主義和社會主義觀念聯系在一起。從他們內心深處來說，他們可能將生活藝術和美置于一切之上。口頭上，他們厭惡美國資本主義，而事實上，他們是從情感深處厭惡美國式的放縱不羈和大眾文化的粗俗。日本的傳統價值屬于堪與中世紀歐洲騎士風尚相比的高貴的道德：責任感、忠于上級、激情從屬于道德。日本文學中常見主題是不同責任間的沖突或者愛與責任的沖突。日常生活被嚴格的規則所束縛，這些規則抑制了人的本能，并迫使每個人遵守社會秩序。美國占領軍的生活方式對于普通日本民眾有很大的誘惑，但是它的無拘無束和人際關系中的平等卻觸痛了那些講究原有習俗的人。希望賦予每時每刻、每朵花和每道菜肴以不可替代之美的日本觀念是與強調實際效率的美國思想不同的。在日本和法國知識分子中（可能在日本表現得不如在法國那么明顯），這樣一種情感開始逐漸傳播，即認為以《讀者文摘》、大眾娛樂、自吹自擂的廣告為具體內容的美國生活方式破壞了文化的高級形式。在這兩個國家里，對美國制度的模仿往往將原型漫畫化了：東京的喜劇就比底特律的喜劇更為粗俗。同時，進行文化爭論也是他們不情愿的，因為這可能是反動聲音。人們更愿意將所有罪惡歸咎于“資本主義”。

這可能是日本和法國知識分子采取共同立場的深層動機。他們都贊同進步主義思想體系，反對封建主，夢想投資、提高生活水平和理性化。在現實中，他們討厭美國化并不是因為麥卡錫或資本家，而是因為受到了美國霸權力量的屈辱，感覺文化價值正受到大眾的威脅，而他們是有義務以自己意識形態的名義提高這些大眾的認識水平的。

由此，我們就發現了日本知識分子和法國知識分子所處環境的深刻差異。實證科學、工業技術、理性化、銀行和信貸、現代經濟制度等在法國和美國一樣都是原生的。可能法國和美國這兩種工業社會模式間的差異比兩種歐洲模式間的差異，如法國和德國間或法國與英國間，要大得多。汽車工廠、代議制、工會、勞動組織并不代表與國家傳統的決裂。要承認過去的日本并沒有任何東西預示了議會制、照相機或1789年原則這一點，并不需要采納形而上學的理論，而正是依據這種理論，每一文化構成了一個統一體，并且注定將實現一種獨特命運。

對蒙帕納斯或圣日耳曼—德普雷心存向往的日本知識分子已形成了和法國知識分子相同的政治經濟意識形態。這些意識形態在一種完全不同的環境下傳播開來，它們是從屬于一個世紀以來已侵蝕了舊有日本結構的西方文明的。

絕大多數文化的發展并不是依照萊布尼茨的“單子”（monade）形式，也就是說，既不接受外來文化，也不向外傳播，相反，它們大量吸收和轉化其他文化的觀念、習俗和信仰。日本文化曾經接受了一種起源于印度并通過伊朗和中國而得以逐漸流傳的宗教。日本還從中國吸收了文字體系和建筑、雕刻與繪畫的初始形式：日本在所有這些外來物上都打上了自身創造力的烙印。明治時代的維新者試圖擺脫西方的控制，并確信軍事力量是實現這一目的以及國家獨立所必不可少的，同時，他們明白軍事力量并不只是大炮和紀律，而是還需要社會體系。為此他們引進了西方的法律、大學、科學研究等。與此同時，這些維新者竭力恢復天皇崇拜和原有的民族習俗精神。這種結合，就像幾個世紀以來任何西方工業社會與亞洲信仰的結合一樣，是不穩固的。然而這種結合也可以產生一個強大的國家，而且如果沒有軍事冒險和戰敗的話，它可能持續很久。

美國的軍事占領增強了西方影響，而削弱了日本原有傳統。與宗教區別不大的日本社會道德是與帝國傳統、愛國狂熱以及國家革新中大名和武士的貴族地位相關聯的。現在，軍人已顏面掃地，舊統治階級也已屈服于征服者的法律，天皇被迫向麥克阿瑟將軍行禮致敬，并且從此以后必須如立憲君主一般行事。美國占領軍所推行的種種改革，宛如野蠻人的示范，對日本原有的世俗習慣是致命打擊。美國人每天在日本表現出的平等友情，大大破壞了日本人原有的對上級和權威的尊敬。

暫時地，日本知識分子內部在繼承原有文化還是引進外來文化上產生了分裂。從內心來說，他們對這兩者都不贊同。由于明治時代維新者在引入議會制度時并沒有確立憲法的權威原則，因而使得議會制度在日本步履維艱，缺乏威信和影響。保守派勢力集中在農村。有一半是外來移民的城市居民正在越來越多地投票支持社會主義政黨。政治就像音樂、戲劇、文學、體育一樣逐漸變得西方化了。大量日本人到體育場觀看棒球比賽或是涌入音樂廳。能樂表演變得只是博學者的愛好了。佛教和神道教也不再是絕大多數知識分子的信仰了。

這些日本知識分子最終將走向共產主義嗎？我更傾向于認為在不遠的將來這是不可能的。日本知識分子本身將不可能歸附共產主義，除非中國的實踐能提供一個更好的前景。如果形勢——內部分裂、經濟秩序中困難逐漸增多、不可避免地從屬于蘇維埃亞洲——有利于共產黨的勝利，那么日本知識分子將一點也不會進行精神上的反抗。一旦共產主義在日本掌權，那么它既不需要從日本人心靈中抹去某種宣揚得救的宗教，也不需要打碎什么教會世俗權力。它只需要利用舊秩序崩潰所留下的巨大真空，以一些新的信仰來建立新的等級制。

### 印度與英國的影響

日本知識分子的思維模式受法國的影響很小[82](#_82_59)。這種影響的產生是因為兩國知識分子的處境、情結和矛盾在相當程度上是相同的。日本知識分子以同樣的激情閱讀安德烈·紀德和讓—保羅·薩特的著作。通過薩特的觀點，日本知識分子感到自己的實用主義思想得到證實，但卻絲毫不為紀德的《從蘇聯歸來》所震動。

在亞洲國家中只有印度和緬甸是曾受英國殖民統治，并在第二次世界大戰結束后獲得獨立。這兩個國家的知識分子大部分也是進步主義者，但不是共產主義者。從他們的言論來看，他們更傾向于反帝國主義，而不是反共產主義；從他們內心來說，則對毛澤東的計劃的擔心遠甚于對艾森豪威爾總統的計劃的擔心。

從這個角度來看，我認為有三個因素是決定性的：西方影響的國家形態；對待宗教和歷史的態度；自由派信念和社會主義信念各自的力量。在東京、香港、西貢和加爾各答，沒有什么比那些起源于歐美的制度所表現出的各自民族特性更使人感興趣的。在1945年以前從未受過外國統治的日本，向不同國家派遣法學家、作家、政治家和哲學家。絕大多數日本教師都能說一門外語，而且語種并不相同。東京的西餐館有法式、德式、英式或美式，它的政治制度或科學流派也分別具有法國、德國、英國和美國的特點。印度的情況則完全不同，在這里，西方的影響只來自英國文化。受英國影響的知識分子在對政治的反映上與受法國或美國影響的知識分子完全不同。

法國的影響大大增加了革命者的數量。革命崇拜、迷戀美好的空想、愛好意識形態和對那些左右集體命運的令人不快的現實漠不關心，這些可以說是具有傳染性的美德或惡習。久居此種環境中的知識分子既是法國化的，又是民族主義者。我們法國文化易于激起人們的不耐煩情緒，它產生于對比之中，即這是什么和這應該是什么之間的比較，以及膨脹的野心和道德保守主義間的比較，同時它也為屈服于打著極端自由旗號的嚴格束縛做了準備。

美國的影響可能以另一種方式導致相似的結果。它并不教導說“左派不是敵人”或資本主義本身就是罪惡。但是它傳播了一種毫無限制的樂觀主義，貶損過去和鼓吹采納那些會毀壞集體統一的制度。

美國今天已成為反對共產主義的保護者。得到或好或壞解釋的冷戰的必要性，有時將美國置于一種防御策略下，而這種策略是和美國人自己在“民有、民治、民享”這句著名格言中所表達的策略背道而馳的。依照這句格言，所有不平等和等級制的傳統社會都應受到譴責，應該信任人民而不是權力，教育人們要分權，增強工會、地方政府的力量。（在日本，占領當局甚至取消了國家警察體系。）

美國的影響并未能普及那些在美國使國家的虛弱、職業團體力量、宗教組織的不存在與集體的強大、繁榮、協調一致相并存的因素：幾乎完全忠于美國，個人的公民感，尊重個人權利，非教條的并與某種發展為效率崇拜的實用主義相結合的宗教感情。由于缺乏這些信仰和態度，宣揚人人平等和具有獲取幸福之權利的啟蒙時代的樂觀主義就會在個人靈魂中產生與整個社會相類似的空虛，它促使共產主義反對美國生活方式和不依照法國意識形態發展。

英國教育與法國相比，較少意識形態色彩，也不如美國那么樂觀，同時又不像法美兩國那樣使知識分子反感。它創造習慣，而不是構建理論；產生模仿實踐的欲望，而不是再生一種語言。崇拜英國的人希望新德里的議會和西敏寺的一樣。但我卻不相信印度支那或摩洛哥的某位知識分子會夢想一個類似于波旁宮[83](#_83_59)的議會。學習英國的人以現實為典范，而學習法國的人則以西方意識形態為典范。現實總是要比意識形態更保守。

在錫蘭[84](#_84_59)、緬甸和印度，那些領導新獨立國家的人具有法制感，更傾向于進步措施，反對組織團體和厭惡暴力。人們常說佛教改變了共產主義知識分子，我認為這一斷言是靠不住的。除了精神上的喜好或厭惡外，還有其他一些情況決定了20世紀的亞洲政治史進程。確實，越是因為神位空了，共產主義就越是吸引人。當知識分子不再覺得和共同體以及先輩的宗教相聯后，他就尋求進步主義的意識形態來填補整個靈魂。拉斯金或羅素學派的進步主義與列寧共產主義的主要區別在于它較少考慮意識形態和忠誠的內容，而更多關注它們的形式。正是理論上的教條主義和信徒的無條件依附構成了這種主義的原創性，而依照知識分子的計劃，它是低于進步意識形態的開放、自由版本的，不過對那些正在尋求信仰的人來說，它卻是高級的。自以為和任何人都無關聯，對任何觀點都不滿的知識分子想要一種確定性，一種體系。革命為他提供了麻醉自己的鴉片。

仍然是佛教徒的緬甸領導人雖然贊同社會主義概念，卻反抗共產主義。在其他佛教國家中，大量知識分子轉而支持共產主義：共產主義的吸引力較少取決于舊信仰的內容，而更多的是依賴于將舊信仰徹底鏟除。端賴西方影響是否能激起人們拋棄或凈化民族宗教，知識分子們要么感到不受某種狂熱約束，要么正相反，傾向于將進步觀念引入源于傳統或模仿自西方的宗教框架之內。

從比例上來說，印度擁有最多的支持共產主義的選民，同時它也是擁有能讀會寫的基督徒和傳教士最多的國家。悲觀者指出印度農民的處境是如此糟糕，以至于一旦他們從祖先的沉睡中醒來時，就必然會發生農民起義。通過喚醒他們，傳教士就使他們在面對一種新信仰的煽動者時毫無抵抗能力，而這是與傳教士的本來意愿相違背的。其他一些觀察者則認為存在于像基督教這樣的歷史性宗教和像共產主義這樣的有關歷史的學說之間的相似性就解釋了這種傳播。和印度教決裂、轉而贊同基督的神圣性與末日審判的那些人，在面對基督教異端的預言時，比那些忠于本質上是貴族性的教會或一種普世教義的人更脆弱。

可能根本原因在于個人與環境的分離，而那外來的勸人入教的宗教是環境的代理人（agent）。基督教學校的學生常常是些已和印度教相脫離并接受了洗禮的人，但是他們還沒有被完全納入西方世界，因此他們不再有什么固定的坐標，也不再自信。在經濟或政治領域，他們是進步主義者，但是并不十分確信自己的信念。共產主義則可以將他們零散的、不確定的觀點置于一個精神上完美的體系之中，不再有任何懷疑，并且還可以為他們制定紀律。這一紀律將排斥那些確信精神自由美德的知識分子，但是卻給予那些思想上的無根者（déracinés）以渴望已久的確定性。

自由主義的強大或軟弱也解釋了贊同共產主義的人的數量和質量。西方文化的本質、成功的根源和影響的中心都在于自由。并非由于普選權、政治生活中的討論與擱置制度，也不是因為議會辯論和輿論管理中的程序性，而是因為研究和批評的自由已逐漸擴展，其中世俗權力與精神權力的二元性、國家權力的有限和大學自治是產生這種自由的歷史條件。

共產主義遠不是資產階級自由主義的延伸……民主政治理想的任何制度表達都是一種對理想的背叛。并不存在所謂民治的人民政府：所謂選舉和多黨制是比一黨制更好的體現人民主權的政治制度的觀點，對于某些人來說可能是非常明顯的，但是卻會引起無盡的爭論。

一旦人們看到那些界定西方社會的價值，如尊重個人和研究自由，懷疑就會消失。從西方大學畢業的人都擁有了這種自由觀。確實，在歐洲以外的地區，歐洲人過于頻繁地違背了他們自己的原則。他們的所作所為使人對他們為民主制所作的辯解和反對蘇聯體制的要求產生了懷疑。盡管如此，但這些價值的威望正在于共產主義者也不敢蔑視它們，因為人們是如此依賴它們。以一種與理性相符的態度來實現內心平衡的知識分子，將會拒斥在偽理性主義的名義下傳播的某種正統教條。

盡管心存反感，但是如果實踐表明自由派方法在政治或經濟領域失敗了，那么人們可能最終接受這種教條。沒有哪個代議制和民主制的歐洲國家曾經歷過現在印度和中國所經歷的經濟發展階段。在人口大量增加、工廠在市郊出現和建造鐵路的漫長歲月里，沒有哪個地方能把個人自由、普選權和議會制等始終結合在一起的。人們看到下列事物的出現：個人絕對權力與普選相結合的專制統治；選舉權屬于納稅人和貴族議會形式的議會制；立憲君主制。文明間的交往產生了一種類似于印度的嘗試：努力兼具普選、法治和五年計劃的議會民主共和國。

困難是顯而易見的。在我們這個時代，民主政體意味著任何同盟、工會或黨派的利益都有表述的自由，并且禁止統治者獨斷專行。在歐洲，代議制度具有限制或取代君主制的功能，它們接替了一個強大政權。在亞洲，代議制度則接替了一個絕對政權（殖民統治或是帝國），但是這個絕對政權的崩潰已形成了一個權力真空，使得印度共和國或印度尼西亞共和國必須填補它。由此，人們很少依照自由民主制的規范建立一個國家。

在亞洲，落到政府中大學畢業生肩上的經濟任務同樣是沉重的。獨立國家的這些精英幾乎一致接受了擴展的緊迫性，這就意味著工業化比增加糧食生產更重要。他們從歐洲左派那里吸取了對社會主義技術的喜好。這些技術有時是適應形勢的：在一個不存在企業家的國度里指望私有企業是錯誤的，在這樣的國家里富人們更愿意進行奢侈消費。但是如果政府不能開放那些能吸收資本的工廠，那么把希望寄托于計劃體系也是錯誤的，因為這種計劃缺乏統計和干練官員，而只是列舉大量資金會帶來的好處。

在亞洲，與在法國一樣，知識分子們熱衷于爭論那些強調普遍需求的意識形態，如私有制和公有制的對立，市場機制與計劃經濟的對立等，而不是具體分析各國的不同情況，以確定哪種方法適用于具體環境。正如模仿英國議會制并不能保證印度尼西亞或印度實現一種有效的民主制一樣，在不發達國家中移入美國資本主義或英國工黨政策也不符合經濟發展需要。無論從外部引進了什么，人民必須塑造自己的未來。

一種普遍理論總是以經濟增長階段論作為開端。馬克思已試圖將經濟階段的更替與政權的轉型聯系在一起。但他提出的方案是受他那個時代所知的事實影響的，并已跟以后的歷史發展脫節了。社會主義技術（就共產主義者賦予這個詞的含義而言）并不是經濟成熟的必然結果，也不是加速工業化所必不可少的東西。

并不強加給每一個階段以特定技術的理論，將會指出什么是每一個時代應該解決的問題。這一理論還將為爭論留有廣闊空間，因為在20世紀，知識分子的愿望是很難與剛獲得獨立但尚未擺脫貧困的國家的情況相一致的。

知識分子們將繼續是進步主義者，并依舊只看到民主制方法和暴力方法的交替。但是他們不再將人均收入是國際水平七倍的英國的工黨政策與同一哲學在印度次大陸的應用相混淆。免費醫療服務在印度是不可想像的。失業保險已為弱者利益而犧牲了強者，為現在犧牲了未來。貧窮社會不可能將加速生產的愿望置于平等分配的愿望之下。相反，富人的奢侈既是經濟丑聞，也是道德丑聞。只保證工廠中少數雇傭勞動者（這些人是從幾百萬失業者中隨機選擇的）的安全的社會立法將注定是一個經濟錯誤。

無論是否涉及價值、方法或遙遠的未來，科學從不禁止思想辯論，并促使它們與現實同步進行。它還將對過去的懷念與徒勞無益地反抗現實留給知識分子：在想要改造現實之前，先思考一下整個世界。

\*\*\*\*

沒有哪個亞洲國家像中國這樣有理由為自己的歷史和文化驕傲。也沒有哪個國家像中國這樣，一個世紀以來受到了如此深重的屈辱。并不是因為它被征服：從未有人征服過中國，嚴格地說只是像滿清一樣奪取了它的皇位。鴉片戰爭、火燒圓明園、外國租界、不平等條約或是給予外國傳教士自由，這些都是在槍炮威脅下強加給中國的，并留下了難以抹去的仇恨。……

支撐中國世俗秩序的傳統學說首先是道德的和社會的。儒家學說為文人擔任行政管理職務提供了依據。帝國的崩潰導致了意識形態的毀滅。佛教或印度教的復興是在野蠻人的眼皮底下、在印度行政當局的保護下進行的。隨著中國重回大國行列，儒家學說也許能夠復興；但這種復興并不能為中國重回大國做準備。

1949年以前，志愿信奉共產主義的中國知識分子只是少數。從1920年開始，俄國革命的影響促使幾位文人開始贊同共產主義，但他們并沒有將它與來自歐洲的其他革命觀念做本質區分。長期戰爭、國民黨的日益腐敗、通貨膨脹和警察體系的殘酷，這一切使知識分子越來越反感，并最終成為毛澤東的盟友。

世俗的唯物主義的共產主義，有可能成為中國文人的信條嗎？家庭地位的下降、政黨和國家地位的上升，這與過去相比是一個巨大變化，而且就在昨天人們還認為它是不可能的。馬克思列寧主義者在今天指的就是這些學者，而他們同時也是戰士。戰爭領導人和文人合二為一，這在幾個世紀以來都是從未有過的。可能仍舊需要西方影響以恢復它。通過反對令人厭惡的統治，中國文人就重新獲得了十字軍和征服者的狂熱，使西方重新認識到了它最神秘的勝利：他們用來趕走野蠻人的理論正是屬于西方本質的東西，它將“行動”和“歷史”置于首要地位。

西方人已教會了亞洲民族要重新思考自己的過去。還在19世紀時，俄羅斯哲學就將對比俄羅斯與歐洲的命運作為核心問題。而列寧式的馬克思主義使得所有大陸的知識分子能夠毫不謙遜地重新解釋自己的歷史和前輩學者的歷史。

科學真理取代宗教真理并不是沒有精神危機的：人們很難滿足于一種暫時的、無可爭辯的但卻是有限的真理，它并不總是令人快慰的。可能歷史科學的教育是最尖刻的，因為它們是含糊的，而且主題本身是隨客體和知識的永遠更新而不斷變化的。馬克思主義重新找到了一種絕對性。從此以后，中國的官方學說不再和宇宙秩序或中央帝國的獨特性相連了。它是真的，因為它反映了必要和有益的變化秩序。馬克思列寧主義超越了歷史意識賦予它的相對主義，治愈了中國一個世紀以來因西方技術優越性而蒙受的痛苦。

人們思索著未來亞洲是否會表現出宗教不寬容，這曾是西方的災難，而在佛教中早已不存在，或者是否亞洲會如此解釋新信仰，即異端分子有生存的機會，他們可能會受人蔑視，但是不會被以皈依的借口強行改變信仰或是被征服。

## 第九章　尋求一種宗教的知識分子

世俗宗教這一表述已成為習語[85](#_85_59)。但一種沒有神的教義能被稱為宗教嗎？那些信徒自己就反對這種比較，他們確信自己的信仰是與傳統信念相一致的。一切都取決于人們對這些詞語的定義。對某些共產主義者來說，其理論展現了一種對世界的全面解釋，在他們心中激起了與任何時代的信徒都相近的情感，并確立了價值等級和行為規范。它將某些功能灌輸入個人和集體心靈之中，而這通常是被社會學歸入宗教之列的。至于說這種學說中缺乏超驗性和神圣性，對此，人們無法否認。但是，人們應當想到幾個世紀以來，很多社會雖然忽視了“神的存在”的概念，卻沒有忽視思維、感覺方式和命令、犧牲等，而這些在今天的觀察者看來也都是宗教。

這些爭論都未觸及問題的根本所在。人們可以用這樣或那樣的方式定義宗教，如原始部落的祭祀、儀式和激情，或是儒家實踐以及基督或佛祖的崇高情感。但是，在浸透著基督教的西方環境中，世俗宗教的含義究竟是什么？

### 經濟觀點或世俗宗教

共產主義是在教會權威和精神活力日益衰落的時代中，從一種經濟、政治學說逐漸發展起來的。在其他時代可能會以宗教信仰形式表現出來的激情都轉到了政治行動上。社會主義更多的是表現為一種與人類塵世生活中的苦難相決裂，而不是一門可應用于企業管理或經濟運作的技術。

無論是左派的意識形態還是右派的意識形態，無論是法西斯主義，還是共產主義，都從現代“內在性”（immanence）哲學汲取了諸多養分。它們都是無神論，甚至當它們都不否認上帝的存在時亦是如此。而且，它們更進而認為，人類世界并不需要參考超驗（transcendant）。根據拉貝托尼埃（La Berthonnière）的論點，無論笛卡爾是一個多么好的基督徒，他都可以被看作是這種無神論的創始人。笛卡爾對研究自然的興趣要大于思索彼岸世界的興趣。雖然第二國際或者第三國際的馬克思主義者均愿意重申宗教是私人事務，但是他們都僅僅把國家組織看作是惟一重要的事。激情的轉變自然是伴隨著利益中心的變動。人們自相殘殺的目的不再是決定哪種教會享有解釋圣典和管理圣物的使命，而是確立何種政黨或何種方法提供了在這塵世中為所有人布施物質恩惠的最好機會。

確實，民主制或民族主義也激起了與無階級社會相同的激情。在一個其最高價值與政治現實密切相連的時代里，人們帶著同樣的狂熱致力于民族獨立和所謂的理想秩序。在這一含糊意義上，一切曾經震撼了現代歐洲的政治活動都具有了宗教特點。而在這當中，人們并沒有發現宗教思想的本質或框架。從這個角度上說，共產主義是獨一無二的。

我們前面已看到的某些主義者的預言，是和猶太教基督教預言的典型形式相一致的。一切預言都譴責事物的現狀，描繪事物該是什么和將是什么的圖景，并選擇一個人或一個集體去跨越那使可恥的現在與輝煌的未來相分離的界限。無需政治革命就能帶來社會進步的無階級社會堪與至福千年論者的千年王國相比較。無產階級的不幸證實了這一使命，黨不僅受到那些拒絕傾聽福音的資產階級異端（bourgeois-paiens）的反對，而且也不受猶太社會主義者（socialistes-juifs）歡迎。這些人并未看出這是一場他們自己多少個世紀中一直宣稱正在到來的革命。

人們可以用理性的術語來解釋這種抨擊或預見。由于將科技應用于工業而得到發展的生產力，還只能保證少數人過上舒適的生活。而在將來，技術的發展，加上所有權和管理權的改變，則會使生活富足的恩惠遍及所有人。由此，人們輕易地從馬克思主義預言轉到了“20世紀的偉大希望”，從革命信仰轉到了經濟進步理論。

那么，預言是怎樣搖擺于有關現代社會發展變化的理性觀點和偽宗教教條（dogme pseudo-religieux）這兩者之間的呢？

人們或者會使理論變得溫和，并承認革新事業需要所有資本主義的受害者，以及那些雖然未受制度傷害卻承認其弊端并想消除這些弊端的人的合作。因此，無產階級的使命并未消失，只是它不再被排斥在外罷了。無論是從他們的人數還是從其所承受的痛苦來說，產業工人都被要求在技術社會的人性化過程（humanisation）中占據顯著地位；但是，他們既不是惟一遭受不公平的人，也不是惟一締造未來的人。

人們或者并不拒絕任何競爭，就在口頭上增強集體救世主與代表這一救世主的政黨的無產階級特性。政黨應該而且只需被稱為是無產階級的先鋒隊，用不著去管產業工人本身在該黨的實際行動中和方向上究竟占何種地位。

上述的第一種方法，即社會民主派的方法，也是民主政治、和平改革所共同主張的方法。而共產主義方法則是革命暴力的方法。

在第一條道路中，預言被轉化為一些隨國家而異并且自然而然是乏味的觀點；馬克思主義則分解為一些要素，如歷史假設、經濟方面的愛好等等。在第二條道路中，政黨兼教會將理論僵化為教條，形成一種經院哲學；通過激勵一種有激情的生活，它就贏得了大量支持者。

為了使共產主義的解釋體系永遠不出錯，政黨中的無產階級代表應該是毫無例外、毫無保留的。這就轉而要求否認那些無可爭辯的事實，以有關集體存在（通過他們在預先確立的命運中的行動來界定）的簡單斗爭來取代現實的多樣的沖突。經院哲學產生于我們在前面的章節中已多次看到的一些現象，如有關經濟基礎和上層建筑的無休止的強詞奪理、微妙的含義和粗淺的含義之間的區分、表面正確的預測與歷史實際進程的不同、以事件的歷史意義（無產階級革命）代替事件本身（1917年布爾什維克奪取政權）等等。

社會民主派拒絕這種經院哲學，他們并不尋求使事實和昔日的預言相一致，也不愿將人類社會的豐富多樣性置于某些框架之下。但是也正因為如此，他們失去了制度的聲望、確定性和被揭示的未來。相反，共產主義者試圖將他們運動的每一插曲都與整個歷史進程相聯，將歷史本身與自然哲學相聯；他們無所不知，永遠正確。而且，辯證法的藝術使蘇聯現實的方方面面均與一種可任意伸縮的理論相吻合。

預言和經院哲學的結合激起了一些類似于宗教情感的東西：對“歷史”的信仰、對那些今天還是苦難者而明天將是勝利者的人的同情、希望未來將有一個無階級社會到來，這些神學中的美德難道沒有在偉大事業的積極分子身上顯示出來嗎？但是，這一次它與歷史的聯系要少于和教會的聯系，而這一教會與救世主（le Messie）的關系已日漸松弛；對未來的希望，由于缺乏使這種希望得以實現的自發性力量，它將只能是暴力的產物；對于苦難者的同情，在面對為辯證法譴責的階級或國家或個人時則是冷酷無情的。

這是一種教派心理，而不是一個普世教會所應有的心理。積極分子（militant）確信自己屬于為數很少的選民之列，負有共同得救的使命。已習慣于沿著彎曲道路行走的信徒們溫順地重復著有關《蘇德互不侵犯條約》或是“醫生謀殺案”的自相矛盾的解釋，并由此轉變為某種形式上的“新人”。根據唯物主義者的概念，依據一定方法培養的人面對權力時會是溫順的，同時完全滿足于自己的命運。靈魂的工程師們從不懷疑精神材料的可塑性。

在一種極端中，社會主義墮落為含糊地偏愛經濟國有化和集體所有權。在另一種極端中，它又擴大為一種全球性的解釋體系，并將整個宇宙和危地馬拉國內斗爭的曲折反復都同時包含在內。

人們可能會認為，共產主義“信仰”因其所具有的不妥協性而區別于其他政治、經濟觀點。但是一種新的信仰難道不總是不妥協的嗎？教會會隨著它因懷疑主義而日趨衰弱從而傾向于寬容。但是，這并不只是不妥協的問題。堪與世俗宗教相比的東西沒有什么是來自于民族主義或民主制的。如果人們能夠通過談論一些特殊的教諭，那么，這些教諭是：有著并且只有一個政黨被轉變為世界無產階級的引導者；將一種解釋體系強加在那些互不一致的事實之上；將通往社會主義的惟一道路視為一切民族的必由之路。共產主義者依照對神圣事業的不同態度將人們分為兩個陣營，而積極分子則強迫資產階級異端分子寫其自傳時必須符合無產階級國家所揭示的真理。

### 積極分子與同情者

共產主義是一種意識形態，而且，根據其對“起點”或“終點”的認識，人們試圖嚴肅地或輕率地看待世俗宗教這一概念。

沒有什么比社會主義者和共產主義者之間的曲折、悲愴的競爭史更好地體現出了這種猶豫不決。共產主義者是從不猶豫的，從1917年以來，他們就指責那些“已成為敵人的兄弟”是叛徒，認為這些人沒有看到俄國革命是預言的第一個成果而投向了資本主義陣營。相反，社會主義者往往揭露布爾什維克的殘酷、沒有民主的社會主義或是名為“無產階級專政”的對無產階級的專政。但是，他們從未能完全克服一種內疚心理：如果這種道路是可怕的，那么還有其他道路可循嗎？

社會主義者和共產主義者不是都反對資本主義、敵視市場混亂和支持計劃經濟與集體所有制嗎？當布爾什維克消滅孟什維克和社會革命黨人時，當幾百萬抗拒集體農莊化的農民被流放時，西方那些早已習慣于議會道路的社會主義者、人道主義者很是恐怖，覺得自己與這些野蠻的創造者的疏遠程度和自己與法西斯主義者的疏遠程度幾乎相同。一旦斯大林去世，他的繼承者們減輕了某些被看作是制度中反常行為的極端措施，并向進步主義者和基督教徒伸出友好之手，這時社會民主黨人中的馬克思主義者就會重新開始沉思：專制主義的方式和五年計劃難道不是俄羅斯和不發達國家惟一可能的選擇嗎？加速工業化使那些恐怖的極端措施不可避免，而社會主義建設事業將使這些極端措施逐漸變得不再必要。隨著蘇維埃制度的民主化，這一巨大分裂將自行消失。

失望和信任之間的這些交替并不只取決于社會主義者的無限幼稚，這種幼稚在任何制度下都導致了集中營。這些交替取決于世俗宗教的模棱兩可，無論是在左派中還是在右派中，世俗宗教都只是將觀點僵化為教條。

1933年時同情國家社會主義的人并不一定相信種族主義，他們也譴責反猶主義的暴力行為，但確信必須由一個強有力的政權來重建國家統一，消除黨派爭論，實施有活力的外交政策。這種有所保留的贊同并不只是那些門外漢（hommes du seuil）或追隨者（compagnons de route）的特點，而且在那些黨員，有時甚至是黨的核心成員中也能看到。戈林的信仰可能一點也不比那些純粹是出于投機心理而聚集在褐衫黨的煽動者周圍的舊傳統的民族主義者更正統。

在1955年，一個并非共產黨成員的進步主義基督徒（chrétien progressiste）將會如何思考呢？讓我們回過頭來看那些工人教士（prêtres-ouvriers）出版的書。他們（至少其中一些人）大都接受了共產黨宣傳中對事件的解釋：“無產階級的指導是正確的，最近發生的政治、社會事件的教訓已向我們證明了這一點：馬歇爾計劃、歐洲防務計劃、失業、低工資、越南、非洲、貧困、住房匱乏、違法和壓迫等。”[86](#_86_59)將低工資或貧困歸咎于大大縮短了法國經濟重建所需時間的馬歇爾計劃，這是一個典型的以教條代替事實的事例，也是斯大林經院哲學中極具特點的一次替代。

這些工人教士可能在不自覺中就吸收了共產主義歷史哲學的基本思想。他們賦予工人階級以獨特使命和非凡美德。“盡管傷痕累累，但是在我們看來，我們的階級是如此美麗，擁有如此多真正的人類價值，沒有任何理由可以貶損或低估它。它為人類歷史所開啟的前景是如此廣闊和如此真實，以至于其他任何階級都不可能漠不關心。”（第268頁）人的思維方式本質上取決于所從屬的階級。“通過在生活中忍受無產階級生活條件的艱苦和不斷緊密地與工人大眾相聯，我們中的相當一部分人正在獲得（或重新獲得）一種新的心態和另一種階級意識。他們加入到工人的反抗中去，具有了無產階級意識。例如，針對工人階級所受壓迫的階級斗爭意識、必然相互團結的情感、確信人民只能是所有人一同擺脫資本主義剝削……”（第207頁）[87](#_87_58)這些基督徒所獲得的無產階級意識顯得和共產主義意識形態完全一致：“現在我們知道，如果無產階級光憑自己，沒有階級意識，沒有組織，那么就將永遠不能打敗敵人，這個敵人從各個方面展開進攻，而且比無產階級強大百倍，即使不算它的數量和質量，至少在壓迫和鎮壓手段上也是如此，這些手段從公開、殘酷的斗爭到虛偽的仁慈和宗教麻醉藥。”（第230頁）[88](#_88_60)

在此，這些工人教士以這樣的語句判斷和指責社會主義的改良思想：“在社會民主派的資產階級進行反抗的那些國度里，這些人深陷于各種矛盾之中：壓制、不公正、貧困、侵略戰爭，用《羅馬觀察家報》（Osservatore Romano）的話來說，所有這些都是由于‘此后不可避免的衰落’。”（第272頁）

確實，工人教士依然是天主教徒：“如果我們非常牢固地保持對耶穌和天父的信仰，認為他們是歷史的主宰，從而也是我們的無產階級兄弟生活其中的政治、社會史的主宰，那么這種信仰對于我們教會來說也是有活力的。”（第269頁）他們承認無產階級的痛苦已取代了救贖事業。但是他們常常使用的表述卻表明在進步主義的基督徒的分裂意識中，世俗事件已逐漸具有了神圣事業的意義。“在我們的體內承受著無產階級的痛苦，我們的祈禱和圣事都關注著這些痛苦……我們的信仰，作為與我們的工人階級密切相聯的強大動力，它永遠不會減弱或被玷污。”（第268頁）人們由此想像天主教會已接受了工人階級，由于這種世俗解放，工人階級通往基督真理的道路就被打開了。同時，“我們與教會都想到和感覺到，如果沒有這些最低程度的物質條件，那么‘任何精神生活都是不可能的’，一個饑餓的人不可能相信上帝的仁慈，一個受壓迫的人也不可能相信上帝的全能”（第270頁）。這樣，在奴隸制因階級斗爭而被取消以前，人們不可能帶給奴隸任何好消息。

這些引文證明：對于這些仁慈的、渴望獻身的基督徒來說，共產主義不僅僅意味著關于現在和未來經濟制度的觀點，也不僅僅是眾多意識形態中的一種。在從意識形態到宗教的道路上，他們已經歷了最初的兩個階段：無產階級的使命和由共產黨代表無產階級，依據教條（資本主義是惡，通過政黨奪取政權本質上就是解放等等）來解釋當今事實和全球歷史。最后一個階段對于天主教徒來說是不可逾越的：如果無階級社會解開了歷史之謎，如果組織起來以便更好地開發地球的人類已對自己的命運感到滿足，實現了愿望，那么這時的人已不是基督甘愿為之釘死在十字架上的人類了，而是馬克思所預言的由于機器的力量和無產階級的反抗而使史前史終結的人類。

就像共產主義者不可能信仰上帝和基督一樣，基督徒也永遠不可能成為一個真正的共產主義者，因為受徹底的無神論激勵的世俗宗教信奉人類的命運將在這個地球和國家中得到徹底實現。進步主義的基督徒對這種不一致佯作未見。

有時候，他把共產主義簡化為一種經濟組織技術，并把宗教信仰從集體存在中完全分離出來，而且拒絕承認基督教教會與世俗教會一樣不容忍這種分離：世俗教會并不把共產主義看作是一種可與由人類操縱的機器相比的中立技術，基督教教會則想在任何時候都激勵每個人的生活，而并不將自己局限于對圣物的管理之中。

有時候，進步主義的基督徒走到了另一錯誤極端。他是如此為無產階級的痛苦所感動，以至滿懷激情地加入到共產黨的斗爭中去。他從基督教的理解來重新使用那些相同的詞匯，來形容世俗歷史的曲折和神圣歷史的神秘。帝國的更替所從未發現的基督教歷史觀念，有迷失于馬克思主義的下述觀念中的趨勢，這些觀念是勞動文明、大眾的來臨、無產階級的解放等等。人們并不知道進步主義者是不是渴望一種普遍繁榮，這種繁榮最終將使人類擺脫千百年來的受奴役狀態，并將他們提升至對彼岸的思索；或者，無階級社會，而不是上帝之城，是不是并沒有成為信仰的對象。

社會主義者和進步主義者這兩個例子都不能使我們在共產黨員和同路人之間劃分界限。有些黨員是以進步主義的基督徒的方式進行思考和感覺的：通過奉獻、犧牲精神以達到克服內部阻力的目的，這種內部阻力在他們看來是一種資產階級殘余，由此他們就開始了宗教生活；他們并不信仰唯物主義，而只是想為之服務。相反，大量同路人則沒有宗教懷舊情緒，他們估算著政黨成功的可能，毫不猶豫地贊同反射蒙太奇（le montage des réflexes），盡管還為自己保留了一種不完全自由（demi-liberté）的好處。

人們徒勞地在黨的內部尋求一種獨特的歷史教條或日常繁瑣哲學。我們已經看到[89](#_89_59)，人們不大能說出黨員整體信仰什么。當官方公報宣布克里姆林宮的九位醫生謀殺了幾位政府高級官員（從死者中隨機選出），并正在密謀暗害其他一些領導人后，從上到下的黨內積極分子們都知道自己應該說什么（但不是他們從這以后三個月將說的），盡管他們并不知道行動的動機和目標。在他們內心深處，沒有人會毫無保留地同意黨的解釋，這一解釋通過每個人的發言、無數會議投票通過的數不勝數的決議而回響于廣闊的蘇聯大地——每個人都為自己選擇了密傳的解釋。

當國家法令影響到整個教條時，另一種同樣程度的含糊不清出現了，那些忠誠者——黨內核心人物、高級官員、地方負責人——給予主要概念以何種意義？他們相信在共產黨勉強存在的英國，無產階級和共產黨是相一致的嗎？既然沒有哪個政權擁有如此多的警察，那么他們相信蘇聯國家政權正在萎縮嗎？既然它已建立起了一個新的等級制，那么他們如何想像一個無階級社會呢？

我們已經區分了教士和信仰者，也就是首先忠于政黨的人和首先贊同預言的人。這一區分與積極分子和同情者的區分并不一樣。積極分子們邁出了決定性一步，并服從黨的紀律，與此同時，同情者們則仍留在門檻外。但是同情者并不必須是一個信仰者（就我們已使用的這個詞的含義而言），積極分子們從其內心來說也不總是教士。喬治·盧卡奇信仰馬克思主義預言，卻不無痛苦地承認共產黨是無產階級的化身。某些追隨者忽視了工人階級的使命或無階級社會，盲目相信由八億人在同樣法則下實現的聯合所揭示的歷史必然性。有一些積極分子是決心犧牲的理想主義者，有一些同路人則是渴望借機高升的恬不知恥的人。

真正的共產主義者在哪里？從理論上來說，他應該經歷三個階段：政黨崇拜、解釋性的經院哲學、積極分子的訓練。但是一旦他出現了，他就獲得了以自己的方式“重新思考”教條以及日常使用的那些主要論題的權利。他將對政黨教會一體（l'identité parti-Eglise）和世界革命持一種解釋，這一解釋最終將和那些反抗者所給出的相一致。積極分子并不都是“真正的信仰者”。事實上，他們既不忽視事物的另一面，也不忽視那些秘密含義。盡管有這一認識，但他們仍然完全保持對運動的忠誠和對未來的希望，認為這是不可避免的和由黨來實現的。

世俗宗教同時給予它的顯貴們以懷疑主義和信仰，對于這種其教義難以把握，并且要靠一系列法令才得以存在的、世俗宗教，人們難道還應該嚴肅認真地去看待它嗎？一旦人們拒斥無產階級等同于政黨的觀點與解釋性的經院哲學，那么這一宗教將解體為一個觀念的集合體。一種持久性的宗教難道可能建立在與事實或常識相悖的證明的基礎上嗎？

在我看來，不幸的是，關于這一疑問的答案還遠遠沒有獲得。

### 從公民宗教到斯大林主義

知識分子發明了意識形態以及關于社會世界的解釋體系，這些意識形態和體系都包含了價值體系，并暗示著有待完成的改革，以及一種令人恐懼或充滿希望的大動蕩。這些以理性名義譴責天主教會的人接受了一種世俗教義，因為他們對部分而不全面的知識感到失望，或者因為他們渴望那種只被賦予掌握真理的教士的權力。

18世紀的法國哲學家已經是現代意義上的知識分子。他們以寫作為生，并宣稱有權發表自己有關歷史或政治問題的觀點，這些觀點常常是批評性的。無論是在思想上還是在生存方式上，他們都不依賴教會，他們與富人的聯系也要比與舊貴族的聯系更為密切。而且，他們還傳播一種與天主教和君主制法國的世界觀截然不同的世界觀。

教士和哲學家之間的沖突是歷史性的，而不是形而上學的必然。教會并不譴責盡可能舒適地組織塵世生活的努力，它也可能授予對“啟示錄”（Révélation）未涉及的那些領域進行自由研究的權利。即使通諭繼續指責關于人性的樂觀主義并堅持在教義和道德方面的權威原則，渴求知識和技術進步的意愿也已成為值得稱贊的。一旦舊制度的哲學被從天主教教義中趕出去，文人或專家們就不再在理論上和教會爭論了。

在法國，這一爭論由于教會事實上所占據的和人們總是給予它的政治和社會地位而得以延續。作為一個宣稱已得到揭示的真理的等級制團體，教會很難與政權和政黨斷絕關系，這些政黨并不同意權威來自于下層，或者是人類在自己的虛弱狀態中能夠治理自己。

教會與反民主政治運動的妥協[90](#_90_59)并不是教士和知識分子間的持久對立的惟一的或是主要的原因。或許，教會一方很難聽任一個世俗國家的存在，而知識分子這一方也難以接受自己不能占據首要地位。從教會專制主義解放出來后，知識分子渴望將他們認為早該摧毀的那些東西都更換掉。

一些為自己的無神論而欣慰并敵視宗教生活的左派知識分子，希望像傳教士傳播宗教信仰一樣來傳播不信仰宗教的思想，并確信通過消滅神和推倒祭壇就能解放人類。其他一些知識分子則為基督教的無可挽回的衰落而感到擔憂，設想出一些為理性接受的、可以重新建立精神統一的信條。布爾什維主義兼具這兩種意愿：無神論的戰斗熱情賦予它活力；構建了一種自以為與科學教誨相一致的正統學說。在俄國，正是知識分子為最高權力授職。

也許，奧古斯特·孔德比其他任何人都更明確地形成了那些啟發人們研究一種具有替代性的宗教的觀念。

一方面是神學和形而上學，另一方面是實證知識，這兩者是互不相容的。過去的宗教正在喪失活力，因為科學不再允許人們相信教會所講授的東西。信仰將逐漸消失或是墮落為通俗意義上的迷信。

上帝之死在人的靈魂中留下了一片空白，但是內心需要依舊存在，需要一種新的基督教來滿足它。只有知識分子能夠發明甚至宣傳一種為學者所接受的舊信條的替代物。

最后，教會提供的那些社會功能還繼續存在。共同道德應建立在什么基礎之上？如何在集體成員中維護或恢復信仰的統一，如果沒有這種信仰的統一，文明將面臨危險嗎？

我們已知道奧古斯特·孔德是如何認為在他的理論體系中已對這一歷史挑戰作出了回答。科學確立的法則揭示了一種宇宙秩序，一種人類群體的永久秩序和最終變化秩序。這一教義是科學的，它不僅提供了思想上的終極真理，而且還提供了心中熱愛的對象。未來的社會將是整體的（total），而不是極權的（totalitaire）。它包含了人性中的一切財富，以輿論來平衡權力，以慈善來制衡強力，使過去成為現在，開啟毫無動蕩的進步之路，實現人性（l'Humanité）。

除了在巴西，實證主義從來沒有超越學派的界限。與圣西門和他的信徒圣西門主義者的“新基督教”一樣，它從沒有成為某一運動或某一政黨的理論信條。作為一位數學家的產物，實證主義仍舊只是一小部分人的信仰。

對一種適用于國家的宗教的探尋在法國大革命危機之前就開始了。《社會契約論》是盧梭集中探討公民宗教的書，書中表述了兩種觀念，它們是盧梭從他的前輩們的著述中吸取的，也是縈繞于當時理論家腦中的。世俗權力和精神權力的分離是一個有缺陷的原則：“謙卑的基督徒改變了他們的語言，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，既然永遠都只能有一個君主以及公民的法律，結果這種雙重權力就造成了一種法理上的永恒沖突，這就使得基督教的國家里不可能有任何良好的政體，而且人們永遠也無從知道在主宰與教士之間應當服從哪一個。”盧梭又補充道：“霍布斯是惟一一個能夠建議把鷹的兩頭重新結合在一起，并完全重建政治統一的人，沒有這一統一，無論是國家還是政府都永遠不能很好地組織起來。”人們并未忘記盧梭的那句名言：“一個真正基督徒的社會將不再是一個人類的社會。”[91](#_91_59)就是希特勒也會贊同這種說法。

何種宗教有利于國家財富和政權？這類政治考慮促使盧梭像馬基雅維里一樣宣稱民族宗教的優越。他自己的宗教，即簡化為一神論的基督教，促使他仔細思考這一問題。他并不否認民族宗教的好處，這一民族宗教“把對神明的崇拜與對法律的熱愛結合在一起”，并且“使祖國成為公民崇拜的對象，從而就教導了他們，效忠于國家也就是效忠于國家的守護神”。但是，這種民族宗教是建立在謬誤基礎上的，因而它欺騙了人民，“使全民族成為嗜血的和不寬容的”，它使這個民族對其他的一切民族都處于一種天然戰爭狀態。盧梭最終滿足于一篇純屬公民信仰的宣言，這一宣言將使每個公民都愛自己的責任。神明的存在，未來的生命和對壞人的懲罰，這些就是將公民與他的國家相聯系的這種宗教的教條，并且沒有把其他任何國家都看作是敵人。在民族的或異教的宗教（啟蒙時代的哲學家認為這種宗教的復興是不可能的和不受歡迎的）與普遍救贖的宗教（它激起了對塵世榮耀的冷漠）之間，公民宗教在既沒有削弱個人對主權者的忠誠，也沒有將分裂原則引入社會的情況下，就避免了盲信。

革命崇拜分享了公民宗教的這種模棱兩可。它們以愛國主義為基石，“建立在公正基礎上的對理想社會的愛遠甚于對國家土地的愛”[92](#_92_59)。但是就在同時，革命的立法者們并不滿足于教會和國家的分離。國家雖然已和舊教會相分離，但是仍然保留著宗教特性，仍然“以各種節日和強制儀式強迫群眾尊重教會”。已成為最高存在的理性將成為信仰的對象，這一信仰消除了一切迷信，并成為一個以其美德而承諾了無限美好命運的國家的基礎。

盡管它們獲得了象征性和歷史性意義，革命崇拜只是一個短暫插曲，而這已為奧古斯特·孔德所注意。無論是對民族宗教的懷念，還是對法國大革命帶來的一種公民的和普遍的信仰的情感，都沒有因君主制和天主教會的復辟而消失。

日本的神道堪與民族宗教等量齊觀。除了那些有關最遙遠歷史的內容以外，神道還包含一種對天皇的崇拜，認為他是太陽神的子孫，并與永恒的日本合為一體。決意從西方借鑒強國秘訣的日本貴族同時決心復活這些古老的信仰和實踐。第一次世界大戰以后，魯登道夫把神道作為正在尋求精神統一的德國人的榜樣；他重新發現了從馬基雅維里到盧梭等理論家關于兩大問題——政教分離的危害，為國家和上帝戰斗犧牲的信念帶給普通大眾的熱情——的論述。

這種“德國基督教”是一種有意識地將救贖宗教“民族化”的企圖。在興登堡葬禮致詞中，希特勒使用了一個日耳曼語詞Walhalla。希特勒的年輕信徒們還歡慶一種對火的崇拜。人們試圖將這些事件歸咎于童子軍狂熱和異教徒儀式的復活。假如希特勒在世界大戰中獲勝的話，他很可能發動反對基督教的戰役，而且更多的是運用唯物主義和種族主義，也就是那些與理性主義和民主政治理論相背的觀念的混合，而較少采用“德國基督教”或“日耳曼信仰”。種族不平等、元首學說、國家統一、第三帝國等主題更多的是被宣傳機器組織起來，而并未形成一個體系，但是它們已經激勵了整個國家的管理和精英的教育，并建立起價值體系，煽動了狂熱激情和促進忠誠者的團結一致。這些主題還通過各種儀式得以神圣化。在一個深深烙有基督教痕跡的文明里，它們會像真正宗教那樣存在嗎？同樣的問題也可以向共產主義提出，它似乎已最終強制推行一種替代信仰，而這是法國大革命的積極分子、實證主義者和圣西門主義者所夢寐以求的。

米什萊的名言也適用于共產主義：“法國大革命并不采納任何教會。為什么？因為革命本身就是教會。”就像公民宗教一樣，它將個人對政黨、社會主義國家和人類未來的責任神圣化。一旦政黨掌權，它就變成了國家宗教，而在它的秘傳教義中，依舊反對普遍的宗教。如同實證主義一樣，共產主義也宣稱將匯集過去的創造，把它們傳到將完成人類使命的社會中去。雖然它已與啟蒙時代的個人主義斷絕了關系，但是它仍然宣稱為所有人謀幸福。它拒絕憐憫弱者和信任群眾，但是它卻以人道主義情感來證實社會主義事業，以教育大眾的必要性來證實領導者的絕對權力。它讓科學墨守成規，但卻是打著科學的旗號。它顛覆了西方理性主義，但卻繼續仰仗理性主義。

這一成功的原因是什么呢？馬克思主義的預言把一種進化示意圖轉變成為一種神圣歷史，而無階級社會將是這一神圣歷史的結果。它賦予一些制度（所有權制度、運作方式）過分的重要性，將一個萬能國家（Etat tout-puissant）的計劃化看作是歷史的決定性階段。知識分子很容易地就陷入到左派隨大流者（conformism）所具有的這些錯誤中去了。它們癡迷于如何增加國家收入，因而也準備借用蘇聯走向富饒的捷徑。

信條的內容是對歷史的一種解釋：斯大林主義在一個因各種災難而充滿動蕩的世紀里傳播。如同星相學并未立即被科學的天文學消滅一樣，實證史學也未驅趕走歷史的神話。在機械物理學出現之前，一些觀察家已經以驚嘆的眼光探尋宇宙的秩序。不久以前，每個社會都自認為是具有典型意義的。由于沒有意識到時間的無限，它就沒有在神秘未來中找到自己適當的位置。歷史的神話更多表現為對經驗教訓的反抗，而較少表現為與時代不符的信仰。

在我們這個時代，技術進步確實是一個重要事實。正是它根除了文明中的舊基礎，而且我們的同時代人除了依賴于機器的權力和財富以外，也沒有更高的目標。人們將勞動利益的優先性與生產力的因果優先性相混合，并將這種混亂的綜合看作是知識的征服。

馬克思主義意識形態在利益的盲目混合之下發現了變化的秩序。每一個人只服從自己的意愿，而所有人一起就產生了高級智力曾想要的東西。為了追逐利潤，資本家就將這曾給自己帶來財富的制度引向了滅亡。從階級斗爭中誕生了無階級社會。完美的市場，就像黑格爾式的“理性的狡智”（la ruse hégélienne de la Raison）一樣，為了所有人的最大利益而利用個人的自私。但是有一個決定性差異：自由派認為人始終是不完善的，并聽任這樣一種制度的存在，即“善”（le bien）將是無數行動的結果，而永遠不是一種有意選擇的目標。在此范圍內，它贊同悲觀主義，即將政治看作是一種創造條件以使人的缺陷有助于國家的善的藝術。對于過去，馬克思主義承認人的意愿和事件是不同的，但是一旦深層力量被揭示出來，那么它就能擺脫環境的控制了。由于對歷史法則的認識，人將達到那些被指派的目標。對未來的預測使人可以操縱敵人和同伴。

正是在這一點上，意識形態成為信條的內容。集體拯救者不再聽命于歷史，而是創造歷史，建立社會主義，塑造未來。只要政黨一直處于反對派的境地，沒有力量，內部也不和諧，那么這種政黨向救世主（Messie）的轉變將始終是一種教派的精神錯亂。正是奪取政權才證實了這些意愿。它越是緊密地和國家結合在一起，就越可能代表無產階級。

在這一切想成為替代宗教的企圖中，斯大林主義獲得成功的原因說到底很簡單：正是革命的勝利使共產主義得以傳播，而不是那為震撼世界的十天做了準備的世俗宗教的誘惑。放下武器的先知們已消失了。世俗宗教的未來尤其取決于權力的競爭。

### 世俗的教權主義

法國知識分子是最早尋求一種替代宗教的人，今天，他們的無產階級歐洲的同伴們如同往昔的法學家們建立王權絕對主義的合法性一樣，建立了蘇聯絕對主義的合法性。他們以神學家的方式解釋黨代會或總書記的神圣文本和宣言。左派知識分子以要求自由為起點，卻最終屈服于國家和政黨的嚴格紀律。

意識形態確實已變成一種宗教了嗎？對此，人們再一次無法確切地回答是還是不是。在拜占庭傳統和蘇維埃制度當中，國家領導人就是教會領袖。與不久以前的超驗性的信仰一樣，意識形態決定了什么是最重要的；它證實了權威的合法，并承諾（不是對個人，而是對集體）在歷史彼岸，也就是未來，將存在公正的分配。但是共產主義并不認為自己是一種宗教，因為在它看來，一切宗教都是歷史的殘余；它以無神論的名義反對教會，并以社會主義的名義使之就范，就像它對其他制度一樣。它過分夸大了一種片面學說的意義，以使它顯得包含了人類的一切力量。

基督徒和共產主義者間關系的雙重性似乎使得那些人民民主制的政府可以煽動起類似于“德國基督教”的異端，以達到使基督教信仰與官方意識形態部分一致。這好像并不是鐵幕另一邊的主要趨勢[93](#_93_59)。共產主義當局首先力求打碎本國教會與羅馬教廷的聯系：任何國際對它們來說都是不可容忍的。然后它們命令教會高級神職人員在口頭上必須忠于國家正統。但是它們的這種強迫并不更甚于對待音樂家、國際象棋棋手或小說家。它們盡力使教皇和主教的行動，至少是他們的語言，具有政治特點，但是并不支持對歷史的意識形態作宗教解釋。正是在西歐，而不是在東歐，某些信仰者分辨不清基督教的悲劇和無產階級的悲劇，以及無階級社會和千年王國。

因此，在歐洲共產主義與其說是一種基督教繼續提供給西方人做典范的宗教，還不如說是在已上升為正統的意識形態中尋求宗教替代物的一種政治企圖。這種正統還孕育了一些已被天主教會拋棄的意愿。神學家們直截了當地承認神的啟示（Révélation），這一說法并不包含天文學或物理學，或者說只包含了一種十分原始的科學，并且是以一種與基督時代人民的思想相一致的術語表達出來的。物理學家從圣經中學不到任何有關核子的東西。同樣，從辯證唯物主義的神圣文本中，他也不可能學到多少這方面的東西。

基督教信仰可能可以被稱為是“總體的”（total），因為它啟示整個存在，當它否認世俗活動的自治時，它就是“極權的”（totalitaire）了。當共產主義信仰想成為“總體的”時，它就變成“極權的”了，因為它只是通過官方真理的強制性而把那些本質上需要自治的活動置于權力的命令之下，從而創造出整體性的幻像。

人們可以想像出，就像其他人受基督教信仰的鼓舞一樣，詩人們是如何因共產主義信仰而倍受鼓舞；人們還可以想像得出，物理學家和工程師們充滿激情地渴望為無產階級服務。人們還應當承認，這些人的信念和獻身精神是真誠的，它們并非是由那些對文化頤指氣使的官僚從外部下命令后才形成的。而且，這些官僚準許藝術家自發地去尋找那些他們自己的形式，并讓研究者自發地去尋找真理。社會主義現實主義或辯證唯物主義無法將集體聚集到一種信仰或一種共同經歷的知識之下。一種虛假的統一是如此獲得的：使每種精神世界的特殊意義服從于社會功能，而這一社會功能通過把可能的或錯誤的假設作為一種自稱是科學的和哲學的學說的基礎而強加到精神世界身上。

在西方，我們并沒有力圖尋求一種與歷史唯物主義等同的東西，就好像一種哲學能夠而且必須將它的原則、觀念以及導致其成果的主線固定在自然科學上一樣。我們應該小心翼翼地維護知識界或學界的獨立，而這種獨立，在鐵幕的另一邊因為必須考慮為政治服務和革命目的而受到了影響。

批評本身越是足以消除蘇聯文化統一的幻象——而且這種人為的綜合體本身也會解體——那么我們想要進行一種正面反駁的希望就越是錯誤。直到現在，數學家、物理學家和生物學家都知道官方學說可以提供一種語言——在書的前言和結語中——以使研究成果和官方理論相一致，而不是一種研究工具。即使歷史學家們大體上都承認正統理論范疇的有效性，他們也感到是被囚禁于一種強制的和不斷變化的正統之中，這一正統不時激起其他民族對大俄羅斯帝國主義和教化使命的反抗。確實，除了對人類理性難以理解的一些主題所作的無法證明的斷言，天主教教條還包含一種尚不完全的知識的梗概和系統化。但是，通過清除那些世俗知識，宗教教條可以在不改變信仰的情況下變得純潔和更深入，并符合自己的本質。相反，新的正統如果不解體為各種成分，如果不分散為一批關于今日或明日社會的或多或少含糊不清的觀點，就不可能實現自我純潔或是滿足于一種理性表述。

由于對荒謬的認同，意識形態就變成了一種教條。如果人們承認在每個社會都是由少數人掌握領導權的觀點，那么政黨專政與無產階級專政之間的融合關系就會在頃刻間自行解體。所剩下就是依照經驗比較一黨制與和平競選的議會制之間的利弊。只要人們拒絕普遍性（universalité），無論它是哪種學說所預言的，就可以避免這種神秘化（mystification）。社會主義社會將是歷史進化中的一個較近的終點，但是有多條道路可以通向它。社會民主派的政黨并不是叛徒，而是兄弟，他們在西方提供了拯救的功能，因為在西方，布爾什維克黨嚴厲的措施是行不通的。簡而言之，共產主義者應該真誠地接受那些感到不安的善良的馬克思主義者向他們建議的解釋，這些善良的共產主義者并未失去理性，他們贊賞五年計劃，但對集中營卻深惡痛絕。共產主義者應該思索他們在命令中漫不經心說的話，當蘇聯利益要求這樣做時，它到底意味著什么？

這樣一種轉變看似不難，然而它卻對教條的本質提出了懷疑：如果黨是無產階級的代表這一點并不是普遍的、明確的，那么，1917年革命就會失去神圣歷史賦予它的地位，而只不過是一場幸運的政變。那么，又如何預見哪些國家將注定要承受加速工業化帶來的充滿痛苦的利益呢？如果第二國際的支持者并未被開除，那么如何才能堅持認為一種政治制度向另一種政治制度的轉變必須要采用暴力手段呢？如果沒有革命標志著史前史終結的觀念，那么蘇聯的事實將只不過是在一黨專政下，以殘酷的方式實現現代化，而且這一政黨并不是由命運之神指定的，而是由人們之間難以預料的曲折斗爭決定的。

如果俄國共產黨繼續堅持自己是世界無產階級的代表，那么它將沉溺于故弄玄虛的經院哲學的玄奧之中。如果它放棄這一抱負，那么就意味著放棄權力。不久以后，通過采納明智的英國工黨的建議，它也將分擔工黨的不幸。如同英國工黨一樣是資產階級的和令人厭倦的它，在從虛幻中覺醒過來，并克服恐怖之后，堅定不移地走向了20世紀的路易·菲力普主義[94](#_94_59)。

不管怎樣，這種轉變是不可避免的嗎？它正在我們眼前展開嗎？蘇共似乎已限制了自己的活動范圍。它已為科學爭論提供了某些自由，并容忍一些嘲笑現行制度某些方面的文學作品（小說或戲劇）。斯大林晚年采取的奴役人的智力創造的那些極端和殘酷的措施也變得緩和多了。盡管解釋性的經院哲學仍然是必須遵守的，但是它將不再一直是一種邏輯妄想了。這一制度將逐漸資產階級化，而且其實踐乃至理論也將傾向于放棄其普遍性。

回到日常生活，意識形態熱情的減退，這些是遲早都將出現的。革命可能是永遠的，但是革命精神卻已喪失了。第三代領導人，如果不是第二代領導人的話，聽從了西內阿斯[95](#_95_58)的教誨，放棄了不可能的征服。從長遠來看，他們如何才能使官僚專制主義的穩定與征服的教派的傳布信仰的熱忱這兩者相互結合？面向未來的革命理想沉浸在虛幻之中，而人們則無法忽視蘇聯現有體制中的主要特點。

通過同時訴諸恐怖和意識形態，并頌揚現在是通往無階級社會的階段，斯大林體制就克服了存在于對現有政權的證實和對美好未來的期待之間的矛盾。同時，工業化的結果、新領導階級的鞏固以及作為超人類事業（la surhumaine entreprise）源泉的普羅米修斯行為的逐漸遠去，這一切在狂熱逝去的時候都促使信仰逐漸蛻化并解體為各種意見。在我看來，這是長時段里最有可能的前景。人們可能會錯誤地得出結論：噩夢即將消失，思想教育的痕跡將被抹去，資本主義文明和蘇維埃文明的統一將奇跡般的建立起來。

在信仰和不信仰之間、在忠于斯大林經院哲學和簡單純粹地拋棄政黨的精神世界之間，存在著多個中間階段。對某一細小解釋的意義的懷疑并不影響整體的穩固性。人們保留了教條的重要概念，并繼續以生產關系、社會階級、封建主義、資本主義或帝國主義等術語進行論辯。

也許思維和行動方式比概念工具持續的時間更長。轉而毫不妥協地反對往日的戰友、將斗爭邏輯或是所謂的斗爭邏輯堅持到底、以非對即錯的觀點看待這個世界、不愿承認問題是支離破碎的以及世界與學說是多元的，這些從教育中獲得的特點往往在一位已從狂熱教派中解脫出來的“前共產主義者”身上明顯表現出來。

知識分子可能比普通人更難以擺脫這種意識形態，因為就像國家對意識形態的依賴一樣，意識形態已成為知識分子的事業。蘇聯政權以一種學說的名義進行統治，而這種學說是由一位畢生在圖書館中度過的知識分子創立的，并且一個世紀以來已為無數學者所評點。在蘇共的政權里，知識分子是統治者。無論是發現異端的教育審查官、為社會主義現實主義所束縛的作家，還是負責執行計劃和領會中央含糊命令的經理，他們都必須是辯證學家（dialecticiens）。掌握著幾百萬人生命的黨的總書記本人也是一位知識分子，在他光輝生涯的結尾，他會提供給信徒們一種有關資本主義和社會主義的理論，好像一本著作標志了最高成就。古代帝王往往是詩人或思想家：而帝王作為辯證學家、學說和歷史的解釋者進行統治，則還是開天辟地頭一回。

所有那些在議會民主制中阻礙知識分子上升到權力之巔的資本家、銀行家和當選者都消失了。在18世紀，盡管知識分子反對教會占有大量財富，但是他們卻無所顧忌地接受富商或包稅人的保護。他們指責個人地位的不平等，為新生資產階級的事業辯護。在法國大革命以前，左派知識分子并不怨恨商業、競爭和正當獲取的財富，而是憎恨繼承或囤積而得的財富和出身歧視。在每個時代，知識分子都把自己看作是一切權貴的敵人，先是反對教會，接著是貴族、資產階級。對于作為辯證學家的官僚（bureaucrates-dialecticiens），知識分子卻突然顯得寬容起來，好像重新認識了自己。

蘇共的國家需要經理來領導工廠，需要作家、教授、心理學家來傳播真理。處理實際物質的工程師和負責靈魂事務的工程師都享有很豐厚的利益、很高的生活水平和名望，能夠參與到令人興奮的事業中去。他們并不是那樣天真以至于采納那些庸俗的言論。他們太關注自己的特權以至于為這一制度和他們自己的馴服進行辯解。這樣，他們就混雜了信仰和悲觀主義、口頭上忠誠和內心的保留，因為他們無法原封不動地接受一種非理性的教條主義或是擺脫一種難以覺察的正統的束縛。

他們可能通過最后手段祈求超驗的宗教榜樣嗎？基督教告訴奴隸的喜訊是和告訴國王們的一樣的，它宣揚盡管有社會等級制存在，但靈魂是平等的。教會使那些世俗權力合法化，并確保權貴們心安理得。有時，它想統治這個世界。進步主義的知識分子如何才可以拒絕將自己的才能奉獻給一個宣揚美好學說的國家、一個與革命理性主義希望相一致并且慷慨對待專家和文人（只要他們聽話）的社會？

\*\*\*\*\*

馬克思稱宗教是人民的鴉片。無論教會是否愿意，它還是鞏固了現存的不公正。它幫助人們忍受和忘記痛苦，而不是克服痛苦。信徒們沉浸在對彼岸世界的關注之中，對國家組織則漠不關心。但是，基督教從未授予統治者以全權。即使是東方的教會也保留有指責不稱職君主的權利。沙皇盡管是教會首領，但也不決定教義。蘇共的總書記則具有重寫黨史以適應不斷變化的現實的自由，而這一黨的歷史就是斯大林學說的核心。隨著政權從大革命中產生，無階級社會的概念也逐漸失去了意義，并在一個毫無創新的官僚專制主義中穩定下來。通過歷史的彼岸來獲得證實的觀點在發展過程中也蛻化為語言上的鬧劇：“另一個世界”更多指的是現實，而不是未來，這一現實在人們用來界定它的那些語言的作用下已經走樣了。

人們認為在我們這個時代，新的宗教具有完全不同于基督教的意義。基督教鴉片使人民消極，而新的鴉片則激勵人民反叛。毫無疑問，這種意識形態不僅招募革命者，而且還訓練他們。他們與其說是服從一種學說，不如說是服從于一種政治本能、行動的愛好和權力欲。導師的預言不僅指引了他們的生存，而且喚起了他們無盡的希望。

盡管已經因教條主義而變得僵化和枯燥乏味，但是這種意識形態在亞洲和非洲國家中仍然發揮著革命功能。它促進了人民大眾的動員和使那些因派別不同而相互戒備的知識分子加強了聯合。作為行動工具，它依然是有效的。而在其他地方，如法國，情況卻完全不同。在這里，革命崇拜、對歷史的悲愴疑問表現出一種逃避。對“啟示錄”（Apocalypse）的懷念并沒有激起對改革的不耐煩，而是一邊接受現實，一邊又在口頭上反對，這就是所謂“不墨守成規者”（non-conformisme）的榮譽攸關的事。

不可否認的是，甚至在法國，也有幾百萬人相信一件如同巨大災難一樣恐怖、如同節日一樣令人興奮的事件將會徹底改變他們的命運。曾在眾多進步主義的基督徒中引起騷動的“如何才能使不幸的人獲得賦予他們生活以意義的希望”的爭論，對于像西蒙娜·韋依這樣的人們來說是沒有效力的，她并不覺得信仰能夠培養人為真理而犧牲。人們尊敬信仰者，但是人們必須反對錯誤。

斯大林的宗教為了奪取政權和加速工業化而動員大眾，使戰士和創建者的紀律神圣化，并將人民收獲長期忍耐的結果的時刻推遲至大革命，然后又推遲至未來。而這個未來，隨著人們不斷朝它前進，也不斷后退。

不信仰上帝的人也不敵視宣稱永恒真理的救贖宗教：人并不是在社會命運中實現自己的命運；命令和財富的等級制并不反映價值的等級體系；塵世中的失敗有時是通往更大成功的路；盡管人與人之間相互爭斗，但是一種博愛神話將人們團結起來。

不相信馬克思預言的人應該是反對世俗宗教的，即使這種宗教到處宣傳人們希望的變革：作為迷信，盡管它逐漸鼓勵暴力和消極、奉獻和英雄主義，但是最終還是導致了混雜著狂熱的懷疑主義以及反對不信宗教者的戰爭，即使其信仰已慢慢喪失了實質內容。它將阻礙政治的此岸或彼岸中人們的友誼，直到有一天，由于干部的逐漸資產階級化和人民大眾的相對滿足使其逐漸失去信譽，退化成為一種平常的意識形態和不再能喚起希望或是恐怖。

根據占主導地位的哲學，在我們這個時代，自從人類的命運變成為理性地組織世界后，宗教就自然變為世俗的了。反對這種觀點將是錯誤的。無神論，不管它是如何自信，都既不包含也不證實意識形態上的教條主義。作為西方獨有輝煌的開端的政教分離并不要求在人的雙重本性中有一種惟一的信仰。它甚至也不要求大多數公民繼續信仰“啟示錄”。在不信仰宗教的時代里，它將繼續存在著，只要國家本身不冒充是一種觀念的化身，或是真理的見證人。

一種預言可能是整個行動的靈魂。它指責現實世界，在拒絕和期望之中肯定精神的尊嚴。當為革命成功而自豪的統治者為了鞏固自己的政權和挫敗敵人而獨占某種預言時，世俗宗教就會產生，它以譴責為開端，然后逐漸僵化為正統或是在冷漠中解體。西方人依舊因過于基督教化，以至于無法將世俗世界神圣化。蘇聯的法學家們如何才能延續熱情？如果現實使活著的人滿意，那么憤慨和夢想的時代就會消逝。如果現實使人們失望，那它又怎么可能被看作是通往千年王國的道路？

在或長或短的時期內，世俗宗教將繼續抵制這種糾纏它的矛盾。在西方，它只是代表了通往“希望的終結”的必然階段。

# 知識分子的命運

我們希望在一幅雙連畫上描繪出蘇聯和法國兩國知識分子的截然不同的形象。

在畫的這一邊，為數眾多的文人和專家似乎相分離：工程師不承認經理或金融家的權威具有合理性或值得肯定之處，文人則對政客的陰謀和警察的暴行感到憤慨，對于遭受不幸的人民——饑餓的印度農民、蒙受侮辱的南非黑人、一切受壓迫的種族和階級、被麥卡錫追逐的前共產主義者、受梵蒂岡決議處罰的邊做工邊傳教的教士——感到具有一種責任感。

在畫的那一邊，在人民民主制度下，文人和專家則簽署決議反對同樣的人和同樣的事件。西德的重新武裝、羅森伯格夫婦的被判刑、梵蒂岡和美國反對和平的陰謀等等，這些人和事件也同樣燃起他們西方同伴的怒火。人民民主制度下的文人和專家保留了憤怒的權利，但是這種憤怒只是針對他們無法客觀認識和訪問的資本主義世界。他們對自己周圍的現實表示贊同，對其他的、遙遠的現實，則表示反對，而自由歐洲的親共產主義的知識分子則與之完全相反。

人們將很容易地描繪出第三種形象，即西方的前共產主義者或反共產主義者，他們與共產主義者一樣相信同樣的價值，但是他們認為資產階級民主制比人民民主制要更忠于他們的理想。他們有時在一切動議上簽名：支持羅森伯格夫婦和反對蘇聯集中營，反對西德重新武裝和支持釋放匈牙利、羅馬尼亞、保加利亞的社會主義者，反對摩洛哥警察以及反對1953年6月17日鎮壓東柏林的騷亂；有時則有選擇地在某一類動議上簽名：例如反對蘇聯集中營，因為他們是遵守斗爭邏輯的，而且感覺到了斯大林的壓迫與資產階級的壓迫在程度上和本質上的不同。

我懷疑這三類知識分子——莫斯科共產主義者，歐洲共產主義者或進步主義者，華盛頓、倫敦和巴黎的反共產主義者——中的任何一類是否會對自己的命運滿意。我也懷疑蘇聯知識分子是否如他所表現的那樣與政權緊密結合在一起；是否法國知識分子如他想讓人相信或自認為的那樣抗拒現行政體。

蘇聯和美國這兩大帝國的知識分子，盡管在方式上有所不同，但是都依附于一個與國家相混同的制度。無論是“反意識形態”還是“反國家”都未曾在他們身上出現過。

這種準一致性（quasi-unanimité）并非源于相同的方法，也不是以相同的形式表現出來的。“美國生活方式”是與歐洲知識分子的意識形態相悖的。“美國主義”（américanisme）既不用通過一套概念或體系來加以表述，也沒有集體救星、歷史的終結、未來決定因素、宗教的教條否定之類的東西。相反，它所包含的是：尊重憲法、鼓勵個人創造力、受強烈而又模糊信仰激發的人道主義、對教會間斗爭的漠不關心（只有天主教“極權主義”使其不安）和崇拜科學與效率。它并不包含具體的正統學說或官方觀點。這一思想在學校得到傳授，而社會則使這一思想成為必須接受的事物。如果人們愿意，那么它也算是一種“因循守舊”（conformisme）。但是，它并不怎么專制，因為它并不禁止有關宗教、經濟和政治的自由討論。盡管沒有壓迫，但是毫無疑問的是，那些同情共產主義的“不守成規者”（non-conformiste）感覺到了集體譴責的沉重壓力。個人如果想要對那已成為國家觀念一部分的思維方式和制度提出質疑，就會成為犯有褻瀆愛國主義罪行的嫌疑分子。

從表面上看，蘇聯的意識形態與美國的非意識形態（non-idéologie）完全不同。它聲稱自己與一種唯物主義玄學（métaphysique matérialiste）緊密相連，并使日常措施與人類的終極目標具有了明顯的相互聯系。它將實踐的所有方面都納入到理論形式中，而美國則傾向于對各種決定進行一種實用主義論證，即使這些決定是關于精神世界的。正是國家宣布學說為真理，并在社會中強制推行；也正是國家將任何時刻的教條都確立為正統，它將自己置于法律之上，并給予警察完全的自由。而美國則繼續珍惜和尊重司法權的至高無上。

但是人們不禁要問：源自西歐的馬克思主義意識形態，它能忠實地體現出蘇聯的特性嗎？如果擺脫了解釋性的經院哲學，人們就會注意到一種十分具有民族特性的意識形態因素：五年計劃、“干部決定一切”、先鋒隊作用、選擇精英、集體開發土地、正面英雄人物、新秩序的景象。這種意識形態不是源自青年馬克思的思辯，而是來自俄國革命。同樣，人們看到一種美國所特有的意識形態，它表現了美國社會和經濟的獨有特點：崇拜成功、個人創造力和適應團體、道德激勵和人道行動、競爭的殘酷和遵守規則、對未來的樂觀、拒斥存在的焦慮、將一切情況簡化為可解決的技術問題、傳統上敵視權力和托拉斯以及事實上接受軍事國家和大公司等等。

在美國和蘇聯，專家的結合必定是依據研究條件來進行的。物理學家受雇于大資本家的公司、國有蘇維埃托拉斯或原子能委員會的實驗室。他們共同工作，服從保守軍事秘密的義務。他們都領取薪水，但專家們在蘇聯比在美國享有更高的特權，而且他們已經喪失了業余者或自由職業者的獨立性。在資本主義民主制中，像醫生、法律界人士這樣的專家仍然在反抗。專家從屬于雇用他們的企業，這一點在未來將成為所有工業文明國家的特點。

這種集體性把獲得實用知識置于保存文化之上。同樣的人，在過去也許只是文化人，在當今就變成了各類專家。不管是在蘇聯還是美國，對人的管理被提升為一種科學和技術。那些改寫（rewriting）、廣告、宣講宣傳、信息、心理技術方面的專家教人們讀、寫，組織勞動以使我們同胞滿意、憤怒、消極和粗暴。作為他們職業基礎的心理學并不必然是巴甫洛夫的反射心理學那類唯物主義。它同樣也教誨道，要把人看作是可計算其反應的群體存在，而不是每個不可替代的個人。

技術對文化的壓制使一部分文人躁動不安，并使他們感覺到被孤立。嚴格的專業化喚醒了人們對另一種秩序的懷念，在這一秩序里，知識分子作為拿薪水的人，并沒有和商業企業結為一體，但是作為思想家，卻和人類集體緊密結合在一起。

在美國，除了現存制度外，人們并不期待另一種制度，因而這些不滿和懷念并未表現為主動的叛離。而導致這種相對疏遠的原因在蘇聯表現得更突出，在那里，技術專家比文人地位要高，這一點要比美國更加明顯。作家、藝術家和宣傳鼓動者并不拒絕靈魂工程師的頭銜；而堅持為了藝術而藝術或純粹研究的人會因此而被開除。難以想像蘇聯生物學家不想討論摩根和李森科的各自優點，物理學家不想與他們的外國同行自由通信，哲學家不想質疑機械唯物主義思想，音樂家不想毫無危險地犯形式主義錯誤。

當然，并不能由此認為蘇聯知識分子是敵視現有政權的。可能他們認為經濟國有化和政黨領導是自然的，就像美國知識分子將私人企業視為是自然的一樣。如果畫家不再被束縛于社會主義現實主義、小說家不被局限于強加的樂觀主義，如果遺傳學家不再被禁止為孟德爾主義[96](#_96_58)辯護，那么他們就會覺得滿意。斯大林死后的幾年內，因“日丹諾夫主義”的衰落而出現的批評性小說和戲劇，比作家委員會的眾多決議更能反映文人的意愿。

美國知識分子并不渴望蘇聯知識分子的處境，但是在那些討厭美國資本主義、著迷于無產階級冒險的國家里，知識分子卻來回打量著這兩個“怪物”，思索著哪一個預示了自己的未來，哪一個更可恨。

實驗室設施簡陋的法國學者可能對“美國主義”和“蘇維埃主義”同樣需要。但是與法國制度一樣都是資本主義的美國制度，也并沒有與現實決裂。法國人自發要求國家承擔那些對于集體繁榮必不可少的任務，并夢想一個公共權力能毫不吝惜地為科學研究提供經費的國度。歷史學家、作家、藝術家這樣的文人懼怕官僚對文化的專制主義。同樣，他們也厭惡報刊、廣播、出版社的專家們對大眾口味的專制。對知識分子來說，思想的商業化和服從國家意識形態一樣是不能忍受的。文化人感覺到必須在出賣自己和孤獨之間作出選擇。

在一個讓技術為哲學服務的體制里，這種選擇有可能被超越嗎？在這一體制下，作家參加了一項偉大事業——改造自然和人類自身。在這里，作家為五年計劃的成功作出了貢獻：他像礦工一樣生產，像工程師一樣指導。他用不著擔心銷售情況，因為這是該由國家負責的事情；他也用不著依賴出版商，因為根本就不存在商業問題；他并不覺得自己是奴隸，因為他忠于使人民、政黨和公共權力相一致的意識形態。由此，他就避免了孤獨、以寫作為生的潦倒、第二職業的艱辛和改寫的無聊。作為交換，他必須做出的惟一犧牲是：贊同現行制度，贊同信條和它的日常解釋。這是不可避免的讓步，但也是整體腐敗的源泉。

西方作家有的為了成功而不惜改變原有立場，有的則過著默默無聞的生活，他們都很想與塑造未來的群眾相聯合，并想像著國家出版社所保證的平靜生活。對于大清洗的不可預料的動蕩所帶來的不安全，他們并不太難接受，因為這種不安全正是他們所希望的責任的另一面。但是他將如何忍受這種狂熱的責任呢？被解放的無產階級的英雄們歌頌著他們導師的豐功偉績。他們忠誠的可靠性在公共服務的義務下能維持多久呢？

三十年前，朱利安·班達使這一表述大獲成功：學者的背叛。當時的輿論還未忘記萊茵河兩岸文學和哲學界的一些最有名的人士簽署的宣言。知識分子不斷向軍人們重復：他們也在戰斗，一些人是為了文化，另一些人是為了文明。他們揭露了敵人的野蠻，卻沒有對所引用的證據進行批判；他們將強國之間的競爭轉變為類似于歐洲歷史上曾經經歷過的圣戰。他們為國家利益、民族間的仇恨披上了一種確定的和所謂理性的形式。他們已經忘記了自己的使命，這就是為真理和公正這樣的永恒價值服務。

通過爭論得出的這些結論同樣是含糊不清的。朱利安·班達毫不費力地就描繪出思想的世俗化：大多數知識分子此后不再關注彼岸，他們為了終極目的而保持國家組織。他們教導人們珍視人間幸福、國家獨立、公民的政治權利和生產水平的提高。甚至基督徒都受“內在性”（immanence）的迷惑。如果背叛意味著抬高現世的地位和貶低永恒，那么我們時代的知識分子都是背叛者。一旦脫離教會，知識分子們就拋棄了教士身份，因為他們渴望占有自然和控制自己的同伴。通過不斷的說教，這些知識分子的職業活動就和歷史沖突混雜在一起了，他們如何才能逃避政治沖突和束縛呢？德雷福斯事件為朱利安·班達提供了一個理想模式。為錯判的無辜者辯護的學者們是遵守他們等級的原則的，即使他們損壞了參謀部的名譽和軍隊的戰斗力。學者應該將對真理的尊重置于國家的輝煌之上，但是如果君主的判斷與此相反，他也不應覺得震驚。

那些著名的案件并不全都符合德雷福斯事件的模式。當兩個國家相互爭斗時，當一個正在上升的階級試圖取代昔日特權者的地位時，何為真理和公正？假設中歐帝國在第一次世界大戰爆發中的直接責任比協約國的要大——這一假設是成立的——那么學者應如何判決呢？無論哪一陣營勝利，其結果都和戰爭爆發的原因同樣重要。為什么德國知識分子不能真心相信德意志帝國的勝利最終將有利于人類的最高利益？

由抽象術語定義的價值很少允許在政黨、制度和國家中進行選擇。如果我們排除了為暴力而暴力的黨派分子、理性的否定者和要求回歸野蠻狀態的預言家，那么每個陣營都代表了一些價值，沒有哪一方能滿足學者的一切要求。那些宣告未來之公正的人使用著最殘酷的手段。那些拒絕殺戮的人輕易地就聽命于地位的不平等。革命者變成了劊子手，保守者則轉向犬儒主義。在國家的命令下，知識分子正成為政黨或企業組織的仆人、為美國航空業或原子能委員會服務的研究主管，他還可能擺脫行動的束縛嗎？簽署決議以反對世界上的一切罪行，這在我們這個時代不是對教士行為的可笑模仿嗎？

在他們受軟弱和分裂保護免受一致性威脅的那些國度里，知識分子既擔心自己計劃的有效性，也擔心它們的公正性。當“美國占領”被知識界名流們看作是重要危險時，是否應該揭露蘇聯集中營？在對立的另一邊，情況也沒有什么不同：輪到反共產主義者為了斗爭的需要而犧牲一切了。和一般人一樣，知識分子也未能擺脫“激情的邏輯”（logique des passions）。相反，他們更加渴望證實（justification），因為他們想減少自身的無意識成分。但是政治上的證實總是和善惡二元論（manichéisme）混合在一起。人們再一次要問，叛徒在哪里？

對于這一問題，在此我只能提出我自己的回答。珍視國家的理性組織的知識分子將不滿足于只是在一切反對不公正的宣言上簽名。雖然它盡力喚醒一切黨派的良知，但是它將投身于支持那個在它看來為人類提供了最好機遇的黨派——這一歷史選擇有犯與歷史條件密不可分的錯誤的風險。知識分子并不拒絕實際行動，一旦他參加了行動，就會忍受行動的艱難。但是他們盡力去永遠不忘對手的論證、未來的不確定、自己朋友的過錯和戰士之間隱藏的博愛。

作為黨的“負責人”的知識分子們組織群眾、訓練他們如何戰斗、送他們上學、鼓勵他們工作和傳授他們真理。因為他也傳授教條，因此成為教士。他變成了一名戰士，但他同時還繼續思想和寫作。這一征服性的宗教允許知識分子在運動的初始階段同時代表不同類型的人，而一旦和平重新降臨，這些人之間的關系就會日漸疏遠。

這一暫時的成功是要付出很大代價的。積極分子們將權力授給少數幾個人，這些人昨天是廣受歡迎的領導人，明天將是官僚制的主宰。積極分子們受制度殘酷奴役的束縛，被迫贊頌那些國家的領導人，遵循由未來的上帝王國神圣化的曲折道路。更糟的是，他必須重復正統言論，并最終向劊子手歡呼和剝奪戰敗者的榮譽。

也許，他不是不知道托洛茨基和布哈林罪行的象征意義。在巴黎，哲學家有權區分作為反對派的罪行和為蓋世太保效力的間諜罪行。但是鐵幕另一邊的知識分子無權公開這一區分。他必須表現得如同警察兼審查官（policier-inquisiteur）一樣，并為了保持對國家的忠誠而背叛自己的使命。被一個政黨和一種僵化為教條的意識形態所控制，左派知識分子就注定要走向反叛或是自甘放棄。

在仍然自由的歐洲，知識分子是否將繼續感覺被異化，以至于渴望這種束縛？被剝奪真正信仰之后，知識分子是不是不再在作為偉大行動的靈魂的預言之中，而是在作為對暴政的證實的世俗宗教中，重新認識自己？

# 結論

### 意識形態時代的終結？

在麥卡錫參議員繼續在華盛頓政治舞臺上扮演重要角色、《大人先生們》贏得龔古爾獎[97](#_97_58)以及知識界名流們本人親自去莫斯科等地朝圣的時候，預測意識形態時代的終結似乎有失荒謬。我們并未天真到去期待即將到來的和平：征服者們要么希望落空，要么已被消滅，而官僚們卻繼續在統治。

或許，西方人正在夢想著政治寬容，就像三個世紀以前，他們厭倦那些為了真正教會的意愿，以同一個上帝的名義進行的徒勞的殺戮。但是，他們已經向其他民族傳播了一種有關美好未來的信仰。無論是在亞洲還是非洲，天命國家（Etat-Providence）都未能布施足夠多的恩惠以遏制那些不理智的希望所產生的沖動。在工業文明進程中，歐洲各國曾領先于其他國家。現在，由于首先受到懷疑主義影響，歐洲各國可能會預言新時代的來臨，盡管這一新的時代還頗為遙遠。

\*\*\*\*\*

讓我們回顧一下“內在哲學”和現代科學的曙光初現以來那些逝去的歲月。那些在幾年或幾十年中占據群眾或思想家頭腦的意識形態，在人們追溯已往時每每會顯露出一種由少數觀念引導的簡單結構。

左派的樂觀主義是由這樣一種強烈情感——即贊美理性的力量，確信科學之應用于工業將徹底改變集體秩序和個體處境——所產生與維系。為了依次或者同時激起民族主義和社會主義，對博愛共同體的古老渴望在一種實證知識中與信仰結合在一起。

通過反對教會的正統教義而得以確定的研究自由和通過戰場上硝煙戰火建立的戰士的平等動搖了傳統等級制的結構。未來屬于自由、平等的公民。在加速了貴族制歐洲最奢華大樓之崩潰的風暴之后，在法國君主制解體之后，因輝煌成功和流血挫折而增長的革命熱情分裂為兩種趨勢，其一為民族主義，其二為社會主義。

當被號召冒著生命危險去保衛祖國時，難道主權國家的成員們無權要求一個只屬于他們的國家以及其語言能被他們所理解的統治者嗎？堅持集體靈魂單一性或是堅持民族自決權的歷史學家、哲學家或小說家們，感受到了那幾個世紀以來不為人所知的進程或是古代城邦的一致性，從而形成了有關民族（nation）的各種理論。通過證實這些理論，他們可能夸大了民族激情，使之或是接近于部落激情，或是被自由夢想所照亮。如果合理的管理與民族毫無關系，那么，小學教育和征兵制久而久之就會使原已被眾多民族所接受的合理的管理變得過時。

在鐵幕的兩邊，民族感情依舊強烈。在人民民主制之下，人們厭惡蘇聯的統治。但是人們也輕易激起了法國人對美國“占領”的憤怒。歐洲防務共同體被指責為最大程度的放棄，因為它將國家主權擁有的一些特權轉交給一個超國家組織。忠實的共產主義者聽從著來自莫斯科的指示。他們在1939至1940年曾竭力破壞法國針對納粹德國所做的戰爭努力，而在1941年6月又加入到抵抗運動當中。在法國利益與蘇聯利益相一致的時期里，法國共產黨吸收了數百萬新成員。

盡管民族情感依然是而且勢必依然是集體的紐帶，但是民族主義意識形態在西歐仍受到譴責。一種意識形態是以解釋性的事實、渴望和預見的表面系統化的形式為前提的。本質上想成為民族主義者的知識分子，必須將歷史解釋為野獸國家之間的永久爭斗，或是預言獨立國家之間在相互尊重基礎上的和平。莫拉斯[98](#_98_58)學說中革命民族主義與馬基雅維里式外交相結合的情形在歐洲國家衰落之后將不復存在。

當然，統治者們要竭盡全力以使國家利益和權利不受強大和冒失的盟友的侵犯。在不能建立自己軍隊的情況下，它可能會為某一集體的暫時性輝煌而興奮嗎？在大西洋同盟的軍費支出總額中，美國的防務預算占了四分之三。孤立、中立和游走于各個集體之間有時是可能的，而且始終是合理的，但是它們并沒有引起一種意識形態的轉變。在本世紀，人類秩序并不會形成于一個二等國家之中。

美國和蘇聯將可能擴展統治的傲慢和征服的意愿。它們兩國的民族主義跟歐洲各國的與一塊土地、一種文化和一種語言聯系緊密的民族主義并不相同。在沙皇和蘇維埃俄國以及美國，公民資格是依照人們的種族、膚色和語言而授予的。膚色成見阻礙了黑人獲得美國憲法所承諾的平等。如果這些黑人并未受到共產主義者號召的影響，那么銘刻于美國憲法之中的承諾是主要原因之一。在國外，除了上個世紀末至本世紀初的一段時間外，美國人忽視了歐洲式的帝國主義、擴展的渴望和國家之間的持久斗爭。在美國，公民資格不是參與到一種植根于歷史的文化之中，而是獲得一種生活方式。

蘇聯延續了沙皇政體的傳統，使那些異族的統治階級進入到帝國的貴族統治之中。它因共產主義而得以維護多民族精英的統一性。提供給眾多民族的蘇聯公民資格要求忠于國家和贊同意識形態，而不是要求放棄原有的民族。

由于二戰結束以后兩國之間出現的力量真空而產生的相互敵對，使美蘇兩大國分別建立了針對對方的超國家體系。美國通過向盟國軍隊提供武器裝備而控制了北約，而且也只有它才能夠抗衡蘇聯。羅科索夫斯基元帥統軍駐扎在華沙，因為蘇聯領導人對波蘭人的忠誠心存疑慮，此外紅軍的眾多師團部署在德國腹地。“生存空間”這一第三帝國理論家最愛探討的論題在鐵幕兩邊得以實現，但只是在軍事領域內。

對于采用帝國一詞，人們頗為猶豫。因為并不存在什么“大西洋愛國主義”（patriotisme atlantique）的起源，而且人們也根本不相信“蘇維埃俄國愛國主義”（patriotisme soviéte-russe）已在少數共產黨人之外的衛星國得到廣泛傳播。通過一種共同信仰的勝利而得以在理論上統一起來的超國家體系，由于使各個人民民主制國家互相分離而否定了自身。從羅馬尼亞到波蘭旅游并不比從波蘭到法國旅游更容易。雖然莫斯科組織了中國和東德之間的商品交換，但是卻增加了人員流動中的阻礙。那些人民民主制國家徒具獨立的表象，因為人們并不讓它們留有獨立的實質，它們中的每一個都被限制在本國疆土之內，好像為了總體計劃的需要，即使是在面對盟國時，國家也必須是封閉的。

各種條件的極端不平等也和屬于另一種族或另一語言的人所進行的統治一樣，與新時代精神相悖。科學所產生的種種奇跡更將使人類的苦難成為丑聞。人們毫不懷疑在不久的將來工業將消除千百年來長期存在的貧窮。他們只是在手段的選擇上意見分歧。社會共同體的理想搖擺于兩種形式之間：一種是所有人在無意識中形成的平衡狀態；另一種是通過總體計劃和消滅剝削者而實現的所有人的幸福狀態。

自由主義和社會主義繼續喚起信念和激起爭論。但是將這些偏好轉變為理論卻變得越來越困難了。西方現實中包含了各式各樣的社會主義制度。人們不再指望集體所有制或是計劃化來迅速改變人類的命運。

技術進步并未使人失望，其發展速度在本世紀或許更快。在幾年或幾十年以后，它將可能超越物質材料的限制。但是人們將不再忽視技術進步的代價和限度。機械社會并不是太平無事的；雖然它們使人類擺脫了貧窮和懦弱的奴役，卻使數百萬勞動者屈從于大批量生產的邏輯，并有把人變為機器的危險。

無論是設想物質充裕能實現博愛的樂觀主義者，還是想像由于通訊工具和酷刑工具而使暴政已擴展到人的意識中的悲觀主義者，他們都沒有因為20世紀的歷史經歷而被駁倒。這兩者之間的對話在工廠剛出現時就開始了，現在仍在繼續。它并未采取意識形態爭論的形式，因為那些相對立的論題都不再與某一階級或政黨相聯系了。

最后一種宏大意識形態產生于三個因素的結合：與我們的渴望相一致的有關未來的看法；這種未來和某一社會階級的聯系；在由于計劃化和集體所有制而產生的工人階級勝利之外還信仰人類價值。對一種社會經濟技術（technique socio-économique）的作用的信任正在消失，而且人們正在徒勞地尋找那個能帶來制度和觀念徹底更新的階級。

今天依舊流行的階級斗爭理論已因為一種不合理的類比而走樣了：資產階級和無產階級間的敵對與貴族和資產階級間的敵對有著本質上的差別。人們曾把法國君主制的崩潰和陷入黨派紛爭與恐怖統治的第一共和國曲折、血腥歷程轉變為普羅米修斯般的豐功偉績。黑格爾自信看到了世界精神騎馬走過，并化身為一位戰神為之加冕的幸運軍官[99](#_99_58)。馬克思，接著是列寧，將夢想寄托于激進民主主義者，此乃能鼓動大眾的少數積極分子和為社會主義革命服務的傳教團體。他們從不懷疑無產階級將終結資產階級事業。

無產階級的空想理論家都是資產階級。資產階級，無論他們是依據孟德斯鳩、伏爾泰或是讓—雅克·盧梭的理論，都以他們自己的有關人類生存和政治秩序的觀念反對舊制度和天主教世界觀。無產階級有的只是一種關于無產階級應該是什么或做什么的意識形態，產業工人的人數越少，這一意識形態的歷史影響就越大。所謂的無產階級政黨，在他們占優勢的國度里，是以農民而不是工廠的工人為自己的成員，并以那些被傳統等級制或民族屈辱激怒的知識分子為自己的領導人。

工人階級本能體驗到的價值觀念與資產階級的價值觀念是有區別的，兩者可進行如下對比：團結一致的感覺與占有欲，加入到共同體之中與特立獨行或自私自利的加深，貧窮者的慷慨與富人的吝嗇等等。我們并不想否認這一事實：工人居住區和上流社會居住區的生活方式是不一樣的。

在本世紀里，大眾文化已受到《真理報》（Pravda）、《法蘭西晚報》（France-Soir）和《讀者文摘》（Digest）的猛烈沖擊。革命的工聯主義和無政府主義的工會并不對抗那些懼怕他們的企業主組織與厭惡他們的社會主義政黨——尤其是共產黨的無意識聯合。這些社會主義政黨深受知識分子思想和行動的影響。

正是在充分實現資產階級野心——征服自然、人人平等或機會平等的愿望中，空想理論家們把火炬傳給了無產階級。技術進步與工人所受痛苦間的鮮明對比已激起公憤。由此人們怎么能不把事實上是由于積累（資本主義的或社會主義的）需要、生產力的不足和人口增長造成的古已有之的貧窮的持續存在歸咎于私有制和市場的混亂呢？起而反抗不公正的善良人們逐漸堅信這一觀念，即資本主義就是惡的化身，它將因自身內部的矛盾而毀滅，而那些資本主義的受害者將戰勝特權者。馬克思將黑格爾的歷史哲學、雅各賓派關于革命的解釋以及英國作家提出的有關市場經濟的悲觀理論天才般地綜合到一起。為了保持法國革命與俄國革命之間的連續性，只需稱馬克思主義意識形態是無產階級的意識形態就夠了。但是，只要睜開雙眼就足以消除這種虛幻。

市場經濟和總體計劃是互不相同的模式，兩者都未再現現實經濟狀況，也不是經濟發展中相連續的階段。在工業發展的不同階段和某一模式占主導地位之間并不存在必然聯系。落后經濟比發達經濟更接近計劃經濟模式。混合制度并不是難以生存的怪物，或是走向某種純粹模式的過渡形式，而是一種正常狀態。人們將會在一種計劃化的體制中發現絕大多數市場經濟的類別，當然，這些市場經濟的類別均或多或少經過調整。隨著生活水平的提高和蘇聯消費者具有確實的選擇自由，那么西方繁榮中出現過的好處和困難也將會在鐵幕的另一邊出現。

20世紀的革命并非是無產階級的，而是由知識分子構想和領導的。他們推翻了與技術時代要求不相符的傳統政權。那些預言家們曾想像資本主義將會爆發一場可與18世紀末震撼法國的大革命相比的革命。但它從未發生。相反，在那些統治階級不能或是不想迅速更新的地方，資產階級的不滿、知識分子的急躁和農民的古老愿望已促成了這類爆炸。

無論是俄國還是美國都從未經歷過貴族與資產階級的斗爭。沙皇統治時曾想在排除民主思想的同時引入技術文明。它已被一個政權所取代，這個政權重新使社會和國家融合在一起，而行政官員則是惟一的特權階級。

通過18世紀歐洲的進步主義思想，美國人有了自我意識。他們試圖在一塊處女地或一塊應被征服的土地上將這些思想付諸實施。在此被征服的對象與其說是那些由于部落文化和移民者的文化之間的差異而注定要消亡的印第安人，毋寧說是原始叢林和暴風雨。在那里，沒有為自己所做的服務而感到自豪的貴族來阻止理性和工業的突飛猛進。宗教傳授給人們的是道德上的嚴格自律，而不是一種信仰的教條。它鼓勵公民們既要不妥協，又要遵守習俗。但是，它并沒有為了限制現代思想運動而與國家結合在一起。

18世紀的樂觀主義思想并沒有因為法國大革命和無產階級的分離這樣的事件而被否定。美國南北戰爭〔一場總體戰和軍事裝備大戰（guerre de matériel）〕被作為戰勝者的代言人的歷史學家解釋為是一場勝利：世界不可能生活于半是奴隸、半是自由人的狀況里。美國工人接受了“美國理念”的承諾，并不相信“啟示錄”（Apocalypse）的必要性。

以一種事先就譴責其事業的學說為武裝，布爾什維克是一個過去從未有過的工業社會的創造者。在那里，正是國家承擔起了分配集體財富、管理工廠、產生積蓄和增加投資的責任。在19世紀，西方工人階級起來反抗雇主，而不是直接反抗國家。而在蘇聯，雇主和國家已混同在一起，對其中任何一方的反抗都會導致對另一方的不滿。馬克思主義意識形態對國家經濟的必要性給出了一個奇妙的合理化解釋：無產階級必須無條件地服從“他們的”總體意愿，這個意愿由黨所代表。

確實，如果對話能被允許，那么知識分子就可能會像他們的同道在一個世紀以前對曼徹斯特或巴黎郊區的悲慘生活進行揭露一樣，揭露出1930年代俄國莫斯科和列寧格勒的郊區的悲慘生活。生產資料的增長和大眾苦難的明顯或真實的加重之間的鮮明對比，自然會激發起一些預言沒有痛苦或深重災難的進步的烏托邦理想。

那么，那些革命者會以什么樣的計劃來反對蘇維埃的現實呢？他們可能將會要求或是已在要求恢復政治自由和工人的控制。除非是在農業領域，否則他們不會要求生產工具的個人所有。在資本主義制度下，大眾可能會想像公有制將克服或是緩解工業化帶來的惡果。而在集產主義制度下，他們卻不可能期待恢復私有制所產生的奇跡。不滿者夢想回到列寧主義，夢想一個真正無產階級的國家，換句話說，他們期望那些更忠實地表達了占統治地位意識形態的制度和生活方式。

在美國，無產階級從不這樣想。在那里，工人組織要求并獲得了歐洲人認為是屬于福利國家或社會主義的許多改革。群眾的領導者們對現行制度給予他們的地位感到滿意，而群眾本身也不渴望另一個社會或是另一種價值觀。有關“自由企業”、競爭、精英流動的一致性并不意味著美國社會的現實已經與這些觀念相符合，而馬克思列寧主義的強制教育也并不能使人確信蘇聯社會已與官方意識形態相一致。

由此，通過不同途徑（自發的或是借助警察），這兩大社會已消除了意識形態爭論的條件，將勞動者整合到一起，并迫使人們一致遵守國家的各項原則。而在那些尚未完全認清自己所屬陣營的二等國家中，這一爭論依舊激烈。在這些國家中，人們因過于自豪以至無法接受其國家事實上（對一等強國）的依賴性，因過于傲慢以至不愿承認國內無產階級的叛離更多地是一種民族失敗，而不是歷史的意旨。他們被散布恐怖的強權所迷惑，并受到容忍抨擊但禁止逃跑的“地理學”（geographie）的束縛。

\*\*\*

同一種工業文明在地球上的傳播，以一種明顯的悖論方式，賦予當今不同國家所面臨的問題以獨特的特征。我們時代的政治意識由于對這些獨特性毫不了解而謬誤百出。

我們的各種意識形態：自由派、社會主義、保守派、馬克思主義，都是這樣一個世紀的遺產，在那個世紀里，歐洲雖然沒有忽視文明的多樣性，卻依舊毫不懷疑自身使命的普世性（universalité）。今天，工廠、議會、學校已出現在世界的各個地區，民眾們已群情激昂，知識分子已掌握了權力。已完成了征服，并且已經因自己的勝利和殖民地奴隸的反叛而不堪重負的歐洲，不敢承認自己的觀點已征服世界，但是這些觀點又未保留它們在我們的學校討論和論壇爭論中曾有過的形式。

受馬克思列寧主義正統教義的束縛，東方知識分子無權宣布一些明顯的事實：工業文明包含了多種模式，無論是歷史還是理性都不能強迫在其中作一根本選擇。西方知識分子有時則在發表下述與之相反的言論時猶豫不決：沒有研究自由、個人企業、商人和工業家的創新精神，這一文明可能將不復存在。但是，同樣的美德對于再創或是延續這一文明來說是必不可少的嗎？這是一個奇怪的世紀，雖然人們在四十八小時內就可周游地球，但是戲劇中的主角們仍然如同荷馬史詩中的英雄一樣，僅僅是遠遠地相互叫罵。

印度既不可能模仿今天的歐洲，也不可能模仿1810年的歐洲。即使1950年印度的勞動力分配和人均收入達到歐洲一個半世紀以前的水平，它們的經濟發展階段也并不相同。印度從國外引進技術方法（并非由自己所發明），吸納了英國工黨采取的一些觀念，并將當代醫學和衛生學理論付諸實踐。在20世紀的亞洲，人口和經濟的增長并非像19世紀的歐洲一樣是相一致的。

不僅由于各國的經濟和人口的情況不同，而且還由于各國和各個文化范圍的不同傳統，使得各國政治各不相同。在所謂自由世界中，議會往往會在展開激烈爭論的情況下，慎重考慮各種問題。從一開始，人們就在調整作為西方民主制度王冠的議會制。在上個世紀的巴黎，人們要求使普遍選舉制和議會主權合法化；國家已因為幾個世紀的君主制而得以鞏固，民族也因為幾個世紀的共同生活而得以形成。在雄辯爭論中得到鍛煉的知識分子階級渴望掌握權力。西方人相信他們的議會制——無論是大陸的半圓形議會會場，還是不列顛島的長方形建筑——和汽車或電力一樣已在全球得以勝利前進，這種想法并沒錯。但是，若認為頌揚這些制度的意識形態具有一種普世意義，那就錯了。

理論應該而且也可能列出在各國決定議會制成功機遇的各種情況：國家統一的力量，語言、宗教或政黨爭論的強度，地方共同體的一體化或解體，政治精英的能力等等。政治或經濟學說對某一方法表現出特別的喜好是正常的，只要它們并沒有忘記自己的局限或不確定之處。如果自認為擁有一種可與馬克思列寧主義相比的獨特意識形態，那么自由世界就犯了致命錯誤。

斯大林式的技術，至少在初始階段，依然適用于那些由于俄國軍隊或國家軍隊而使某一政黨掌握政權的國度。一種錯誤的學說激起了有效的行動，因為這種行動是由建立在半個世紀經驗基礎上的策略考慮而決定的。

許多人對這種“偽解放”（pseudo-libération）的厭惡表明了這一學說的錯誤。隨著時間的流逝，各國的獨特性——經濟發展階段、傳統——將在蘇維埃世界中重新得到確認。

蘇維埃世界并不是它所犯錯誤的受害者。西方才是受害者。通過討論達成一致或妥協而進行治理的意愿可能只是一種理想，而選舉或議會實踐也只是眾多實踐之一。如果人們試圖在不考慮環境因素的情況下引入它，那么將會使之失敗。然而，民主政治實踐的失敗并不能通過恐怖和狂熱的組織來掩飾，否則它終有一天會爆發出來，并導致專制主義。

沒有哪個國家的知識分子像法國知識分子那樣為普世性的喪失而感到痛苦，那樣固執地拒絕拋棄自己的虛幻，以及將會因為認識到法國的真正問題所在而獲益。

法國屬于非共產主義世界，而且不可能在改變陣營時不產生一場災難，而這一災難正是法國竭盡全力想避免的。這種從屬關系并不禁止采取那些所謂的左派措施，如將企業國有化或改善北非的地位。在突尼斯或摩洛哥，盎格魯—撒克遜影響與蘇聯影響結合在一起反對法國的保護。地理因素排除了蘇聯統治技術的引入和莫斯科代理人參加政權。就像為了確保他們自己的無效（inefficacité），法國知識分子不斷建議一種根本不可能的仿效，并不斷向共產黨提出合作，對此共產黨則始終以蔑視的態度并依據形勢的需要，或是拒絕，或是接受。

盡管向往一種適用于全人類的真理，但是對于現實事件，法國知識分子仍然保持觀望。在南斯拉夫被莫斯科開除出共產黨情報局后[100](#_100_58)，圣日耳曼—德普雷一度進入鐵托主義者時代。然而，并未放棄共產主義的鐵托元帥締結了一些軍事同盟。由于這一做法與西方國家受到進步主義者指責的事情相類似，于是，鐵托頃刻之間就威望掃地。

在1954年年底，毛澤東的中國取代了鐵托的南斯拉夫。作為比巴爾干半島的南斯拉夫幅員更遼闊、更神秘莫測的國度，中國將最終實現真正的共產主義。因為沒有人能識別中國人書寫的文字，而且對中國的訪問被限制在幾個城市和工廠，所以訪問者的熱情絲毫不會因為接觸現實而受到威脅。人們將避免詢問那些可能會講述美麗假象背后情況的人，如傳教士[101](#_101_58)，反革命。中國共產主義的勝利或許是本世紀最重要的事；大家族的毀滅，重工業、強大軍隊和國家的建立，標志著亞洲歷史上一個新時代的開始。然而，毛澤東政權又可為法國提供何種模式和教訓呢？

本世紀中葉擺在法國面前的下述幾項任務具有一種大大超越我們國界的意義：組建一個法國人與北非穆斯林之間的可靠共同體；聯合西歐各國以減少對美國力量的依賴；改變我們在技術方面的落后狀態。這些歷史性事業可能會喚起一種清醒的熱情。在上述各種任務中，沒有哪一項將會動搖地球上人類的狀況；沒有哪一項將使法國成為理想的捍衛者；沒有哪一項將使我們擺脫那與我們命運緊密相連的亞洲小岬[102](#_102_58)；沒有哪一項具有形而上學觀念（如自由、平等）的光芒；也沒有哪一項具有社會主義或民族主義意識形態所擁有的普世性。通過正確界定我國在世界格局中的地位以及只是進行社會科學教育，人們將達到只有我們時代才能理解的政治普遍性。人們將賦予機械文明以一種與民族的過去和民族的年齡相符的形式，并為了繁榮與和平而組織我們的力量和思想影響所及的地球區域。

法國文人似乎對這些即將到來的前景漠然視之。人們感覺到他們渴望在一種“內在性哲學”中重新找到與已消失的永恒性相同的東西，而且他們還竊竊私語：“如果這不是普世的，那這一切又是什么呢？”

\*\*\*

對一種普世觀念的懷念和民族傲慢決定了法國知識分子的態度。這種態度在國外引起的轟動并不能僅僅歸因于法國作家的才能。如果文化人不再從心底相信一種為了全人類的真理，那么他們不是就逐漸變得冷漠了嗎？

共產主義在亞洲或非洲知識分子中吸收信徒，而西方理性的民主制盡管經常贏得自由選舉，但是從來也吸收不到為事業的勝利做好一切準備的忠實追隨者。

“通過將我們西方文明的一種世俗版本提供給中國和日本，我們就將石塊給了他們，而不是他們想要的面包。而俄國人則通過向他們同時提供共產主義和技術，將一種面包給了他們：一塊黑色的如同石頭般的面包，但它是面包；盡管只含少量營養成分，但對于精神生活來說它仍然是食品，沒有它，人將不可能生存。”[103](#_103_58)

那么，能否把共產主義版本的占據上風歸因于知識分子的軟弱呢？一種真正的理論并不隱瞞現實中的不確定性，而是會繼續保持政黨間的爭論，它只是使人希望一種緩慢的進步，而且它并不會將亞洲知識分子從他們自身的困境中解放出來。世俗宗教則仍具有“預言論”（prophétisme）的名望和力量，它激起了一小部分人的狂熱，而這些人隨即又動員和組織起群眾，后者并不是由于受到美好未來的誘惑，而是為了反抗現實中的不幸。

共產主義信仰的內容與世界各地左派知識分子贊同的其他意識形態的內容幾乎沒有差異。這些左派知識分子絕大多數還處在門檻外，抗拒教派的紀律。而已克服疑惑和顧慮邁出了決定性一步的那小部分知識分子，則為“搬動大山”的信仰任意支配。自由派也開始懷疑自身，并且有時還為站在邪惡一方（右派、反動派、封建勢力）而感到深深的內疚。西方大學中的精神氣候使那些來自世界各地的大學生易受馬克思列寧主義學說的影響，這種學說并不是進步主義哲學的完美結束。

有人說共產主義是那些本質上具有歐洲特性的信仰中第一個成功地使幾百萬亞洲人改宗的信仰。最早的初學者都是知識分子。這些知識分子過去沒有被與傳統價值、習俗體系相抵觸的基督教改變信仰；入侵者的行動推翻了這一體系，而這一體系是與科學思想、帝國主義軍事優勢的根源所不一致的。共產主義之所以具有誘惑力，并不是因為它是一種基督教異端，而是因為它似乎是理性主義和樂觀主義哲學之確定解釋的最終形式。它給出了一種與西方政治期望相一致的表述。

頭腦簡單的人容易受這種期望的影響，但是對解釋性的繁瑣哲學漠不關心。他們任自己受黨的控制，卻并不覺得忠于教會。農民并不渴望集體所有制，而是想要個人所有制。工人們并未事先設想工會所致力的社會主義建設。正是“預言論”賦予共產主義以一種精神實質。

當未來的征服者都變成經濟計劃者時，它將變得如何？“被神化的窮兵黷武者都是臭名昭著的：如果亞歷山大是在兩個同謀者的幫助下，而不是整支軍隊的支持下完成他的冒險的話，他將被視為一個匪徒，就像圣奧古斯丁向我們講述的故事中，一位第勒尼安海盜當著亞歷山大的面無所顧忌地指出的那樣。那么被神化的警察又如何呢？例如，當奧古斯都清除了他的強盜同伴以后，他成為了警察，為此我們要感謝他；但是如果人們進而要求我們像熱愛神明一樣來熱愛這改悔的匪徒，以此表達我們的謝意的話，我們就會既不相信也無熱情地這樣做。”[104](#_104_58)對于昔日消除了季諾維也夫和布哈林的斯大林，以及今天消除了貝利亞的馬林科夫，我們能感受到何種情感呢？業已確立的共產主義還包含有精神實質嗎？

創造者的激奮能支撐狂熱者多長時間呢？國家強盛又能在多長時間里證明這種“歷史命運的委托”？或許，中國會在這種士大夫的宗教（religion de mandarin）中找到持久和平，但基督教的歐洲則不可能如此。官方正統將會墮落為一種儀式性的語言，或者一種任何現實利益都不能使之滿足的真正信仰將會反抗世俗教權主義。人們可能在不崇拜精神上和事實上的神靈的情況下生存。在勝利之后，他們不可能長時間生活于對塵世天堂的等待之中。

除了信仰基督，難道人們就沒有任何別的信仰能與對無產階級的信仰相抗衡嗎？西方能確立一種精神真理以反抗蘇聯的唯物主義嗎？我們應該注意的是，切勿在權力斗爭中損害宗教，也切勿賦予我們正在維護的制度以一些它所不具有的美德。

自由民主政治并不代表一種“基督教文明”。它們是在一些基督教社會中發展形成的，并在某種程度上是被一種為每個人的靈魂準備的絕對價值所激起的。無論是選舉制、議會制實踐，還是市場機制，都并未由此而成為基督教的或是與基督教精神相悖的活動或事物。毫無疑問，如果原罪沒有使人性敗壞，那么創造力的自由活動、買與賣之間的競爭都將是不可接受的。個人將把自己最好的東西給別人，而不期待回報，也不關心自己的利益。既然人已是如此，那么不贊同無限制競爭或對財富的無盡欲望的教會就不應堅持譴責已成為工業文明特點的那些經濟制度。那些計劃經濟者也被迫求助于對金錢或榮譽的欲望。任何體制都不可能忽視人的自私自利。

蘇共之所以與基督教發生沖突乃是因為它主張無神論和極權，而不是因為它領導著經濟。它只讓自己負責青年人的教育。共產國家允許做禮拜和行圣事；但它們并不認為自己是中立的，它們把一些宗教信仰看作是必然會隨社會主義建設的發展而消失的迷信。它在政治運動中吸收了教階制度；東正教神甫、教士、主教和大主教被邀請來共同參加要求和平、揭露梵蒂岡教廷陰謀的運動。

對于我們這些不屬于任何教會的人來說，建議選擇何種信仰的事與我們無關，但是我們這些明天將會反對教權主義的無可救藥的自由派，今天卻要擔起責任，與迫害教會、科學或藝術團體的極權主義進行斗爭。我們不僅揭露那強加于一種我們并不信奉的信仰上的暴行，而且還揭露那傷害我們所有人的暴行。灌輸一種有關日常事件之正統解釋的國家也會將一種有關全球未來乃至人類命運的解釋強加給我們。它想使一切思想行為、團體活動都屈從于它的偽真理。通過維護說教的自由，不信仰者就維護了自己的自由。

西方世界與蘇維埃世界的本質區別在于一個承認自己內部是分裂的，而另一個則將全部存在都“政治化”（politise）。最不重要的多樣性——盡管人們最愿意引用，是政黨的多樣性。這種多樣性雖然也并非沒有缺陷，如它使國家始終處于爭吵的氣氛中，使共同需要感變得模糊，并損害了公民間的友誼。盡管如此，人們仍舊會容忍它，把它看作是一種手段，一種不可替代價值的象征，限制權力專斷和確保合法表述不滿的方法，以及國家世俗性和創造、探詢或祈禱精神的自治性的象征。

西方人，尤其是知識分子，為西方世界的四分五裂而感到痛苦。詩歌語言的分裂和含糊、繪畫的抽象使詩人或藝術家與大眾或民族相隔離，對于大眾，他們假裝蔑視，而對于其民族，從內心深處來說，他們還是夢想能為之效力。從事尖端科學研究的物理學家或數學家屬于一個狹小團體，雖然他們能從原子中分離出能量，卻不能從多疑的政客、追求轟動效應的新聞界、反理智主義的煽動家或警察身上分離出他們的言論自由和結社自由。作為核粒子的主人和陰謀集團的奴仆，學者們感覺到一旦他們將秘密傳達給將軍和部長們，就完全失去了對他們的發現的控制。專家只了解一個狹窄領域的知識；雖然目前的科學將任意探索，但也對一些人類從嬰兒起就意識到的終極問題漠不關心。天文學家能十分精確地預測日食；而無論是經濟學家還是社會學家都不知道人類將走向核大戰的末日還是偉大的和平。或許，意識形態提供了這樣一種虛幻情感：與人類事業相一致、通過一種觀念和意志來管理事業。

對少數精英的歸屬感，整個歷史和我們自身都能在其中找到自己位置和感覺的一種封閉體系所提供的安全感，在當前行動中將過去和未來連接在一起的驕傲感，這一切都激勵和支撐著真正的信徒。對于信徒來說，繁瑣哲學無法使他氣餒，路線的曲折不會使他失望；雖然在日常生活中奉行馬基雅維里主義，但他依然保持著心靈的純潔；他完全是為事業而生活，并不再承認黨外的同胞也具有人性。

這種黏附力只可能屬于這樣的政黨：因為擁有一種作為絕對真實的意識形態而提出的意識形態而強大，并且宣稱一種徹底的決裂。無論他是社會主義者或自由派、保守派或進步主義者，知識分子并未狂熱到疏忽自己知識中的缺陷。雖然他明白自己想要的東西究竟是什么，但他并不總是明白該通過何種手段以及與什么樣的同伴一塊達到這一目的。

在殖民體系分崩離析的時代里，當幾百萬人已失去了他們所習慣的社會環境時，會產生各種狂熱。它們在為民族獨立或社會主義建設而奮斗的戰士們當中注入了忠誠、遵守紀律和犧牲精神。人們贊賞由這些信仰者組成的軍隊和他們的輝煌業績。這些戰爭中的美德帶來了勝利。明天，當征服的理由消失之后，這些美德中還有什么將繼續存在？占壓倒優勢的是狂熱，讓我們毫無遺憾、毫不內疚地將它留給狂熱者。

\*\*\*

對狂熱予以批評是否就表示鼓勵一種有理智的信仰或是懷疑主義呢？

當人們不再想以武力改變異教徒或猶太人的信仰，而且不再重復“不經教會，不得救贖”時，他們并非就不再信奉上帝了。如果人們拒絕美化一個階級、一種行動技術和一種意識形態體系，難道這就意味著他們不再想要一個更加公正的社會和更少殘酷性的共同命運嗎？

確實，比較并不全然有效。隨著人們能夠更好地區分道德上的美德和對教會的服從，他們的宗教感受也越真實。一旦拋棄了教條，世俗宗教就瓦解為各種觀點。可是一個并不期望奇跡般轉變、革命和計劃的人，并不就會對社會不公正聽之任之。他并沒有將自己的靈魂奉獻給抽象的人性、專制政黨和荒謬的繁瑣哲學，因為他熱愛人本身，參加了充滿活力的團體，尊重真理。

情況或許將會有所不同。或許當知識分子認識到政治的局限后，將會對政治不感興趣。我們將會高興地接受這一尚不確定的前景。我們并沒有受到冷漠的威脅。人類并非即將失去自相殘殺的機會和動機。如果寬容來源于懷疑，那么我們將教育人們懷疑一切模式和烏托邦，拒絕一切拯救和災難的預言者。

如果懷疑主義能平息狂熱，那么就讓我們真心呼喚它們的來臨吧！

[[1]](#1_10)該書由伽利瑪出版社收入“隨筆”文叢，并在1955年出版。

[[2]](#2_10)帕夏（Pacha）是奧斯曼帝國的各省總督，同時也是舊時土耳其的某些顯赫人物的榮譽稱號。——譯注

[[3]](#3_10)卡洛斯派是西班牙近現代歷史上支持卡洛斯為國王的教權派專制集團。——譯注

[[4]](#4_10)在當代，無論是高額收入還是巨額財產均非不可或缺。在民主制的資本主義國家里，高額收入正被國家重新采用，而巨額財產則在急劇減少。

[[5]](#5_10)貝特朗·德·儒弗內爾通過計算指出，在1947至1948年，為了使最低年收入提高到250英鎊的標準，就得把年收入最高者的年收入限制在500英鎊（稅后收入）。（《分配的倫理學》，劍橋大學出版社1951年，第86頁。）

[[6]](#6_10)威廉·喬伊斯在二戰期間更著名的名字是豪·豪爵士（Lord Haw Haw）。他在德國電臺的英語廣播節目中充當了首屈一指的角色。

[[7]](#7_10)《新編費邊主義文叢》，格羅斯曼出版社出版，倫敦，1952年。

[[8]](#8_10)《精神》，1952年11月，第604頁。

[[9]](#9_10)米歇爾·克羅澤埃，第584—585頁。

[[10]](#10_10)我們在此遺漏了J.-M.多梅納克談到“或許正在進行的”細菌戰的一句話。

[[11]](#11_10)第701—702頁。

[[12]](#12_10)此指興登堡總統授權希特勒組閣。——譯者

[[13]](#13_10)《現代》雜志1952年8月第83期，第341頁。

[[14]](#14_10)當然以他繼續生活在西方為條件。

[[15]](#15_10)屬于厄瓜多爾的一個群島，島上多巨型蜥蜴。此處似有諷為“世外桃源”之意。——譯注

[[16]](#16_10)《現代》雜志1952年8月第83期，第378頁。

[[17]](#17_10)巴黎第四區的一個街區，因區內的同名教堂而得名。從20世紀初開始，特別是四五十年代存在主義盛行的時期，這一帶是知識分子經常出沒的地方。——譯注

[[18]](#18_10)指戴高樂。——譯注

[[19]](#19_10)法國外交部所在地，此指法國外交部。——譯注

[[20]](#20_10)《精神》1951年7—8月號，第13頁。

[[21]](#21_10)《共產主義者與和平》，載于《現代》1952年10—11月號，總第84—85期，第750頁。

[[22]](#22_10)《人道主義與恐怖》，巴黎，1947年版，第120頁。

[[23]](#23_10)同上，第124頁。

[[24]](#24_10)讓—保羅·薩特，《現代》，1952年7月第81期，第5頁。

[[25]](#25_10)《事件與信仰（1940—1952）》，巴黎，瑟依出版社，1951年版，第35頁。

[[26]](#26_10)《事件與信仰（1940—1952）》，第36—37頁。

[[27]](#27_10)《事件與信仰（1940—1952）》，第18—19頁。

[[28]](#28_10)同上，第59頁。

[[29]](#29_10)同上，第57頁。

[[30]](#30_10)同上，第56頁。

[[31]](#31_10)《事件與信仰（1940—1952）》，第78頁。

[[32]](#32_10)同上，第79頁。

[[33]](#33_10)同上，第61—62頁。

[[34]](#34_10)讓·拉克洛瓦，見《精神》1951年第7—8期，第207頁。

[[35]](#35_10)《精神》，1951年第7—8期，第217頁。

[[36]](#36_10)《精神》，1951年第7—8期，第12頁。

[[37]](#37_10)《精神》，1952年6月第81期，第182頁。

[[38]](#38_9)在我們看來，帝國主義指的是力圖統治其鄰國，并用武力在這些鄰國傳播其制度的國家。而在共產黨人看來，只有資本主義國家才可能是帝國主義國家，通過蘇聯紅軍實現的蘇聯式的社會主義的擴張，并非帝國主義的形式。

[[39]](#39_9)參見《被束縛的思想》（la penseé captive），巴黎1953年版。

[[40]](#40_9)《人道主義與恐怖》，第165頁。

[[41]](#41_9)梅洛—龐蒂先生指責克斯特勒是一個不好的馬克思主義者，認為他只是以機械主義的觀點來思考馬克思主義，而沒有把真實的主體間性作為惟一的、絕對的現實，沒有把人與人之間的關系恢復到這種真實的共存關系之中。對此，克斯特勒可能將回答道，共產黨人（盧卡奇除外，因為他始終處于邊緣地位）從未用同樣難以捉摸的觀點去思考過他們的馬克思主義。此外，梅洛—龐蒂先生最終犯了一個與機械主義者相似的錯誤。機械主義者把一種最終的社會主義想像為不可避免的事物。而梅洛—龐蒂則把“互相承認”當成最終惟一可能合理解釋歷史的術語，并認為只有無產階級革命才能達到互相承認的境界。就有關審訊而言，存在主義的辯證法與機械主義之間的對立，是沒有意義的。

[[42]](#42_9)參見《人道主義與恐怖》，第四章，第122—123頁。

[[43]](#43_9)在集中營中，觸犯“普通法”的犯人獲得的待遇要好于政治犯。政治犯罪實際上是最嚴重的罪行。

[[44]](#44_9)梅洛—龐蒂先生原則上不希望認為“歷史”有理。希特勒是一個可憐蟲。納粹主義的民族共同體與人道主義是相悖的，而無產階級共同體則符合人道主義。他的論點并沒多少說服力……確實，無產階級有可能失敗，但“歷史”并不因此就是最高法庭。與正統分子不同，理想主義者并未事先就屈服于未來的裁決。他保留著譴責的權利，保留著與以人類希望的化身自居的階級對立的階級。如果他對這種“希望”失望的話，他還保留著未來本身。不管怎么說，理想主義者難以擺脫對“歷史”的膜拜，因為他賦予歷史圖式以與“承認”的觀念相同的尊榮，因為他將人類的事業與黨的事業混為一談，因為他以假定的方式接受了勝利者的判決。

[[45]](#45_9)同盟國取得勝利的事實使與德國的“合作”顯得像是一種主動行為，并且將它變成了背叛的意愿，雖然“合作”是或者被認為是背叛的意愿。（《人道主義與恐怖》，第43頁）

[[46]](#46_9)這并不意味著在更高的層面上，人們無法評價事業的價值。

[[47]](#47_9)第165—166頁。

[[48]](#48_9)讓·弗拉斯蒂埃。

[[49]](#49_9)第166頁。

[[50]](#50_9)我個人認為，與之相反的假設可能性要更大一些。假如第三產業中沒有發展，我覺得，在不同階段，或多或少會出現的困難是生產資料，尤其是勞動力的轉移方面存在的困難。人們尚未找到決定性的理由來說明制度在某一時刻的運行，為何會變得不可能或本質上全然不同。在第二產業中，投資機會從某種發展開始即已不會消失。

[[51]](#51_9)甚至與馬克思所主張的相反，中央政府實施的計劃化是原始工業化所必須的，而不是真正的普遍方式。

[[52]](#52_9)這種描述用在蘇聯社會主義身上要比用在西方資本主義身上更為合適。

[[53]](#53_9)人們可能會反對“歐洲資本主義正在發生深刻轉變”的觀點，但這一事實是無可爭辯的。不過，這種轉變能力恰恰是活力的征兆。

[[54]](#54_9)判斷力也會影響政治家或戰略家的行為。但是，這種影響會被覺得像是在多種可能性之間進行選擇。相反，學者們渴望揭示一種可以讓人理解的必然性，這種必然性不是其頭腦，甚至不是人的頭腦的任意創造物。

[[55]](#55_9)對此，人們可參看馬克思、斯賓格勒或湯因比的著作。

[[56]](#56_9)魯里坦尼亞王國（Ruritania）為安東尼·霍普（Anthony Hope）在1894年出版的小說《曾達的囚徒》（Prisoner of Zenda）中虛構的一個富有浪漫色彩的中歐王國。——譯注

[[57]](#57_9)在18世紀的法國，知識分子這一類人是很容易確認的。狄德羅、百科全書派和哲學家們都是知識分子。

[[58]](#58_9)這后兩種標準，有著明顯的差異，但并不是互相矛盾的。從事智力活動的職業者已越來越致力于為實踐、行政管理或工業活動服務。只是在純學者或文人中還殘存著一些業余者。

[[59]](#59_9)克蘭·布林頓（Crane Brinton），《造訪歐洲人》（Visite aux Européens），巴黎，1955年版，第14頁。

[[60]](#60_9)很明顯，對于知識分子來說，在雅典贊頌斯巴達或是在巴黎贊頌希特勒是表達其反對立場的一種方式。

[[61]](#61_9)如熊彼特。

[[62]](#62_9)朱利葉斯·羅森伯格（Julius Rosenberg，1918—1953），美國工程師，與其妻伊斯爾·羅森伯格（Ethel Rosenberg，1916—1953）都是美籍猶太人，1953年6月19日被美國政府以“核間諜”罪名處死。——譯注

[[63]](#63_9)辛克萊·劉易斯（1885—1951），美國小說家，代表作為《巴比特》。——譯注

[[64]](#64_9)人民共和黨，當代法國政黨之一，法文名為Mouvement Républicain Populaire（M.R.P.）。——譯注

[[65]](#65_9)在美國，那些醫生職業團體往往強烈反對社會保險制度。

[[66]](#66_9)此外，思想觀念常常從一個政黨轉到另一個政黨。在1815年、1840年和1870年，右翼政黨是溫和的，并且反對極端頑固分子。而革命的愛國主義則是狂熱和好戰的。直至19世紀末才變為左翼是溫和的，而右翼是民族主義的。左右兩派在對外政策上的立場常常相互顛倒。面對希特勒主義，右派傾向于采取綏靖政策和合作立場，而面對斯大林主義時，則是左派傾向于綏靖與合作。

[[67]](#67_9)指1871年到1918年的德意志帝國。——譯注

[[68]](#68_9)《時代》周刊編輯的收入為三萬美元。

[[69]](#69_9)我指的是那些既不是共產主義者，也不同情共產主義的人。共產主義者們是忠誠地為蘇聯服務的。

[[70]](#70_9)“在有一點上，你們可能獲得了勝利：我們并不想傷害任何人：你們在我們心中引起的藐視和厭惡，我們并不愿將它們變為仇恨。但是你們無法讓我們接受處死羅森伯格夫婦是一個‘令人遺憾的事故’，而不是一個司法錯誤。這是一起血染整個民族的私刑處死，它一勞永逸地、鮮明地宣告了北約組織的破產，并表明你們無力承擔領導西方世界的任務。……但是如果你們屈服于自己的這種罪惡的瘋狂，那么明天這種瘋狂就會使我們陷入一場毀滅性的戰爭。在歐洲，所有人都明白：你們是在謀求和平還是世界大戰，這一切取決于你們是否處死羅森伯格夫婦。……這是一個什么樣的國家啊，如果它的領導人們被迫做一些慣常的殺人以使人們寬恕他們沒有制止戰爭？……你們不是叫嚷說它是某些狂熱分子和不負責任者的行為嗎：這些人就是你們國家的領導人，既然你們的政府聽從于他們。你們還記得紐倫堡審判和你們的集體責任理論嗎？那么！今天正是你們應該被運用這一理論。你們應對羅森伯格夫婦的死負集體責任，你們中的一些人曾慫恿這一死刑，另一些人則聽任它的實施；你們容忍美國成為新法西斯主義的發源地；你們徒勞無益地辯解說這一死刑與希特勒的大屠殺不可同日而語：但是，法西斯主義的界定并不是看受害者的數目，而是依據其殺人的方式。……通過處死羅森伯格夫婦，你們就試圖以一個人的犧牲來阻止科學的進步。魔法、驅逐巫師、火刑、犧牲：我們明白，你們的國家已陷入一片恐懼之中。你們害怕所有人：蘇聯人、中國人、歐洲人；你們相互之間也害怕，你們在自己核武器的陰影下恐懼不安。……在此期間，如果我們，整個歐洲，大聲叫喊，你們也得為之震撼：注意，美國已經得了狂犬病。讓我們斷絕與美國的一切關系，否則我們也將被咬并失去理智。”（薩特，《得了狂犬病的動物》，刊于1953年6月22日的《解放報》）這篇文章與反猶主義者文章在相似方向可以說是什么也不缺，更別說對儀式殺人的指控。

[[71]](#71_9)指1944年法國解放時對為德國法西斯效力的法奸的肅清。——譯注

[[72]](#72_9)在人們具有正義感的英國，有關羅森伯格的共產主義運動失敗了。

[[73]](#73_9)與法國的情況截然相反，在美國文人中間，教授在各種觀念的討論中占據著比小說家更為重要的地位。

[[74]](#74_9)作者在此所用的法文詞為tête d'oeuf，即上文“書生”一詞的英文“Egghead”的法文對譯詞。Egghead在英文中含有貶義，有點“臭老九”的味道。——譯注

[[75]](#75_9)《自由人》（The Freeman），1952年12月1日。

[[76]](#76_9)原美國國務院高級官員，1948年被指控為華盛頓特區共產黨間諜網成員，曾向蘇聯提供過國務院秘密文件，后以偽證罪被判五年監禁。——譯注

[[77]](#77_9)共產主義宣傳在美國黑人中的失敗是一個頗有意思的現象。黑人想成為真正的美國人。他想使美國現實與美國理想相符合，他并不選擇革命。

[[78]](#78_9)這一錯誤更多地是屬于知識分子，而不是普通人，后者由此確信常識高于智力。

[[79]](#79_9)雅努斯（Janus）為古羅馬的神。古羅馬有好幾座雅努斯神廟，最著名的在集議廣場，它有兩個以側墻聯結的拱門。和平時期，廟門緊閉；在宣戰時，廟門敞開。——譯注

[[80]](#80_9)第四點計劃：1949年美國總統杜魯門提出的援外計劃。——譯注

[[81]](#81_9)這并不意味著：a）共產主義知識分子不尋求進入政黨核心；b）在那些涉及到他們信仰對象的專業領域，他們是客觀的；共產主義地理學家寫的有關蘇聯的書籍很明顯是有傾向性的，但是是受他們個人的喜好而不是辯證唯物主義的引導。

[[82]](#82_9)這么說可能是太草率了。從上個世紀末開始，法國文學就對日本文學有影響了。在模仿法國人的政治方式之前，日本作家就已在模仿他們的藝術形式。

[[83]](#83_9)法國議會所在地。——譯注

[[84]](#84_9)今斯里蘭卡。——譯注

[[85]](#85_9)我相信已在發表于1944年6—7月的《自由法蘭西》上的兩篇文章中首次運用了這一表述。

[[86]](#86_9)《工人教士》，巴黎瑟伊出版社，1954年，第268頁。

[[87]](#87_9)《教會青年》的作者將他可能體驗到的對教會神性的罪惡懷疑歸咎于資產階級的罪惡：“或者，如果某人聽從于這種懷疑，這是因為他為自己曾是資產階級這一過去所扭曲，從而不能從工人階級的生活和斗爭中獲得歷史的意義和它所表現出來的耐心的教訓。”（《事件和信仰》，第79頁）

[[88]](#88_9)宗教麻醉藥（Narcotique religieux）等于人民的鴉片（opium du peuple）。

[[89]](#89_9)參見第四章，第116—117頁。

[[90]](#90_9)這一用法不適用于所有西方國家，甚至在法國也不適用于整個19世紀。

[[91]](#91_9)以上三處的中譯文選自何兆武先生譯《社會契約論》（商務印書館1980年2月修訂第二版）第174—175頁，第176頁，第180頁，個別地方有改動。——譯注

[[92]](#92_9)馬迪厄：《論法國革命的宗教史》（A.Mathiez, Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution, Paris, Alcan，1907），第30頁。這句話為古耶在《奧古斯特·孔德的青年時代和實證主義的形成》（H.Gouhier, La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, Paris，1930）第8頁引用。

[[93]](#93_9)人們已注意到在波蘭同時存在“愛國主義教士”、馬克思主義者和天主教徒的活動。華沙新的天主教神學院力求在提供天主教教育的同時還提供馬克思主義教育。參考《紐約時報》1954年12月19日。也可參考W.班寧（W.Banning）的近著《作為世界性政治—社會信仰的共產主義》（柏林，1953年）。

[[94]](#94_9)路易·菲力普（Louis Philippe）是法國七月王朝（1830—1848年）的國王，在位期間，廢除了法國革命后復辟王朝的一些反動措施，采取了一些有利于資本主義工商業和金融業發展的自由主義措施。——譯注

[[95]](#95_8)西內阿斯（Cinéas）：古希臘伊庇魯斯國王皮洛士的大臣，在赫拉克萊亞戰役后作為使者被派往羅馬求和，但是失敗。——譯注

[[96]](#96_8)孟德爾（1822—1884），奧地利遺傳學家，遺傳學的奠基人。——譯注

[[97]](#97_8)《大人先生們》（Les Mandarins）：西蒙娜·德·波伏瓦的小說，1954年獲得龔古爾獎。——譯注

[[98]](#98_8)莫拉斯（Maurras，1868—1952）：法國作家、政治家，法蘭西行動的創始人。——譯注

[[99]](#99_8)指拿破侖·波拿巴。——譯注

[[100]](#100_8)在1948年6月。——譯注

[[101]](#101_8)參考F.迪費（F.Dufay）：《紅星反對十字架》（L'Etoile contre la Croix），香港，1952年版。

[[102]](#102_8)指印度支那半島。——譯注

[[103]](#103_8)阿諾德·湯因比：《世界和西方》（Le Monde et l'Occident），巴黎，1953年版，第144頁。

[[104]](#104_8)阿諾德·湯因比：《世界和西方》，第182頁。