劉曉波

中國當代政治與中國知識份子

2010諾貝爾和平獎得主
民主鬥士
劉曉波 博士 經典著作



無庸置疑，知識份子需要忠誠，需要社會良知，但是，知識份子的忠誠在任何層次上都不是對政治權力的忠誠，而是對自身的信念，對法律的忠誠。

我認為，知識份子的忠誠是建立在獨立的人格之上的……

為人民服務與忠於黨、為政治服務一起，把中國知識份子本來就日趨萎縮的自我，變成了毫無自我知覺的動物性存在。

知識份子要傾聽整個社會的每一個聲音，觀察每一個眼色，但是就是從不傾聽知識的聲音……

00220
9 789866 552724
唐山論叢 83
Tonsan Publications Inc.
ISBN 978-986-6552-72-4
NT$220

劉曉波 1955.12.28

是生於吉林長春的中國作家、持不同政見者、著名政治犯，
曾任北京師範大學中文系講師、獨立中文筆會第二屆、第三屆會長。
2010年獲得諾貝爾和平獎，
以表彰他長期以來以非暴力方式在中國爭取基本人權。

他曾經參與八九民運，並在2008年發起《零八憲章》。
六四之後著書立說呼籲政治改革，
長期以來以非暴力方式爭取中國基本人權，多次被捕入獄。
最後一次入獄是在2009年被控煽動顛覆國家政權罪，
判處有期徒刑11年，剝奪政治權利2年，
目前在遼寧省錦州監獄服刑。

1990 獲美國《人權觀察》頒發的「海爾曼人權獎」。
1996 再次獲美國《人權觀察》頒發的「海爾曼人權獎」。
2003 中國民主教育基金會第十七屆「傑出民主人士獎」。
2004.12.21 獲得無國界記者和法蘭西基金會頒發的2004年度「捍衛言論自由獎」。
2004 第九屆香港「人權新聞獎優異獎」，獲獎文章為《「新聞腐敗」不是新聞》，發表於《開放》月刊2004年1月號。
2005 第十屆香港人權新聞獎大獎，獲獎文章為《權貴的天堂 弱者的地獄》，發表於《開放》月刊2004年9月號。
2006 第十一屆香港人權新聞獎優異獎，獲獎文章為《汕尾血案的始末和背景》，發表於《開放》月刊2006年1月號。
2009.3 獲得同一個世界電影節的Homo Homini獎，該獎項由People in Need基金會組織設立，用於促進言論自由、民主以及人權。
2009.4 獲得美國筆會頒發的2009年度巴巴拉．戈德史密斯自由寫作獎。
2010.10.4 獲《人權觀察》頒發的「艾莉森．黛絲．弗基斯非凡運動獎」。
2010.10.7 獲得德國筆會赫爾曼．凱斯滕獎。
2010.10.8 獲得2010年諾貝爾和平獎。

劉曉波

中國當代政治與中國知識份子

唐山出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

中國當代政治與中國知識份子／劉曉波　著
—臺北市：唐山，2010.11
176面；21×15公分
ISBN　978-986-6552-72-4（平裝）
1. 中國大陸研究　2. 中國政治制度　3. 知識分子
574.1　99020572

中國當代政治與中國知識份子 © 2010 劉曉波
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the publisher.
Printed in Taiwan.

中國當代政治與中國知識份子

作　者　劉曉波
責任編輯　李福鐘
出　版　唐山出版社｜Tonsan Publications Inc.
10647 臺北市大安區羅斯福路三段 333 巷 9 號 B1
tel　(02)2363-3072
fax　(02)2363-9735
tonsan@ms37.hinet.net
http://blog.yam.com/tsbooks/
劃撥帳號　05878385
戶名　唐山出版社
發　行　正港資訊文化有限公司
10660 臺北市大安區溫州街 64 號 B1
tel　(02)2366-1376
fax　(02)2363-9735
出版日期　1990 年 05 月 初版
2010 年 11 月 二刷
定　價　220 元

版權所有　請勿翻印
如有破損缺頁請寄回更換

此書獻給我的妻子陶力！
儘管我知道，這本書
遠遠無法補償她為我做出的一切。

前　言

經過十年“文革”和十年“改革”，中國現行的專制政體之腐朽，已經是昭然於天下的事實。從1949年到1987年的“反自由化運動”，中國知識分子在這個昏聵而又殘暴的專制政體之中所遭受的種種迫害，也已經盡人皆知。然而，中國知識分子的這種坎坷命運，與其說是悲劇，不如說是荒誕劇。因爲中國知識分子從來未成爲一種與專制政體相對抗的獨立的社會力量，而是專制政體的有機組成部分和基礎之一。每一次整治知識分子的運動都有知識分子的主動參與；每一次迫害過後，基於個人恩怨的訴苦代替了對自身命運的自覺反省，基於尋求明主的忠誠代替了對專制制度的批判，基於逃避責任的自我美化代替了對自身責任的反思，基於向上爬的野心的獻媚代替了社會良知的覺醒。1976年“文革”結束之後，中國知識分子對“文革”、“反右”、“批胡風”等政治運動的控訴和批判，既是祥林嫂式的“抗婚”、“捐門坎”，又是阿Q式的“唯我獨大”。二者合一，便是以乞丐式的請求和忠誠來感化獨裁者，以當婊子立牌坊的狡猾來美化自身。淚水和唾液、憤怒與虛榮、虔誠與投機……混合起來，淨化出一種虛幻的、良好的自我感覺。這一切使中國知識分子的命運變得頗爲滑稽。一方面是司馬遷所早就指出過的“娼優”地位，另一方面是唯知識分子是民族的救主的天降大任。儘管從魏京生到方勵之，反抗始終存在，但是這種反抗與愚昧而怯懦的知識分子群體相比，就顯得

過於渺小。換言之，經歷了多次劫難的中國知識分子並沒有達到群體性的自覺。發生於1989年年初的要求釋放魏京生等政治犯的簽名運動，儘管是1949年以來的，中國知識分子群體行動的首創，但是對於其價值不可估計過高，對未來的前景也不可盲目樂觀。在這種團結一致的深層，隱含有各種各樣的動機，而且，與蘇聯的“持不同政見者運動”、波蘭的“團結工會”以及南韓、台灣等地的民主運動相比，中國知識分子的這種行動，實在不值得過於自豪。當然，我並不否定這次簽名運動的積極作用，並希望在這個良好的起點上達至更高的水平。千萬不能一簽上名就自以爲是蓋世英雄，就拿出一種隨時準備大義凜然的姿態向社會展示。如果從知識分子應該具有社會良知的角度看，簽名是一個關心社會政治的知識分子最起碼的責任與義務，就像捍衛知識的獨立性是知識分子的份內職責一樣。

獨裁式的政治權力是個只懂暴虐而不懂知識，只玩陰謀而不懂人性，只要功利而不要正義的惡魔。中國知識分子的最大荒謬之處就在於全身心地愛上了這個惡魔，爲之生、爲之死、爲之搔首弄足，爲之出賣一切。政治權力，是中國知識分子擺脫不掉的先天怪胎，有形無形地左右著他們的一言一行。這就是我在本書中集中批判的中國知識分子的政治性人格。知識分子的政治性人格是相對於知識性人格而言的。二者的主要區別在於：

1.在社會地位上，政治性人格的知識分子必須依靠於某種社會的政治力量，因而沒有獨立的社會地位；而知識性人格的知識份子則不依靠任何其他的社會力量，只憑藉他們所擁有的

知識便能取得獨立的社會地位。

2.在倫理的或人生的價值取向上，政治性人格的知識分子不是把創造知識、傳播知識、研究學術作爲第一位的自足的人生價值，而是把通過知識來獲取政治權力視爲人生的首要目標，學術研究，藝術創作不是目的，而是從政的手段。而知識性人格的知識分子則把創造知識和傳播知識視爲首要的、自足的人生目標，爲知識而知識，追求知識是他們生活的目的，而不是手段。

3.政治性人格的知識分子，由於沒有獨立的社會地位和以知識爲首要價值的人生選擇，因而他們所學的知識大都與政治密切相關，他們攝取知識的角度、方法和範圍受到先在的政治目的的制約，不可能獲得獨立於政治的知識（中國古代的科舉制所確定的讀書範圍就是最典型的表現）。換言之，他們是從政治的角度、以政治爲目的來學習知識和研究學術的。古人有“學而優則仕”，今人有“爲革命而學習”。這樣，判斷知識的是與非、眞與僞的標準也是政治性的。這就是中國所特有的知識政治化。而知識性人格的知識分子，更注重不同於政治的純粹知識，他們是從純學術、純藝術的角度去進行學術研究，其方法和標準都不受政治的影響，而是有獨立的方法和檢驗標準。總之，政治性人格也是功利化人格，知識性人格也是超功利人格。

4.政治性人格的知識分子與社會政治的關係是生死與共的關係，因而他們無法站在獨立的立場上對社會政治保持一種理性的批判態度，而只能採取功利性的辯護態度。他們非但不具

有獨立於政治的地位，反而是社會政治的有機構成部分。而知識性人格的知識分子與社會政治的關係是分離的，他們始終站在獨立的知識立場上對社會政治保持一種理性的批判態度，是超然的批判主義者或自由主義者。

5.由於以上各點，政治性人格的知識分子無法構成一種限制政治權力惡性膨脹的獨立社會力量，而是慫恿權力的不受制約和爲所欲爲；知識性人格的知識分子則構成一種獨立的，強大的限制政治權力的社會力量，使掌權者無法爲所欲爲（當然，限制權力的社會力量不只是知識分子）。極而言之，中國是一個知識政治化和知識分子官僚化的國家，如果把知識性人格作爲衡量知識分子的標準，中國到現在也沒有形成一個獨立的知識分子群體。而且，知識性人格既是從客觀的社會地位、職業分工的角度講的，也是從主觀的知識分子的主體意識、價值取向的角度講的，所以，中國目前的職業分工並不能代表知識性人格。即便只從客觀的角度講，單純的職業分工也無法改變沒有立法保護知識的獨立性的現狀。

綜上所述，知識分子是一個以創造知識和傳播知識爲己任的獨立的社會群體，他們對社會政治的態度是批判性的而非辯護性的。知識分子的社會良知恰恰表現在這種獨立的批判精神中。知識分子的這種自由主義的立場是限制政治權力的爲所欲爲的主要的社會力量之一。知識分子一旦失去了這種社會良知，就會導致人類社會中的災難之一——知識的權力化、政治化。目前世界上的大量的殺人武器的存在，就是知識的政治化的惡果。即便在目前的民主國家中，知識分子的獨立性也無法阻止

政客們把知識用於政治目的。如果知識分子本身再變成官僚，那就更可怕了。我很難相信，政客們製造殺人武器而不動用。權力的腐蝕作用是任何人都難以抵抗的。政治權力的存在本身，就標誌著人類的先天弱點和難以根除的做惡本性。人類到現在所能做的，僅僅是通過法律化的社會結構來限制政治權力，使人類之惡局限於特定的範圍之內。由暴力式的專制權力的交替到和平式的民主權力的交替，是到目前爲止人類所能取得的最大成就之一。西方知識分子從文藝復興開始所提出的民主原則，是民主政治代替專制政治的理論先導，是知識分子形成獨立的社會群體的標誌。沒有近代歷史上的知識階層的群體覺醒和獨立，也就不會有今天的民主政治。

而在中國，知識分子從來沒有取得過獨立於政治權力的社會地位。中國知識分子一直是專制政治的組成部分，他們不僅在理論上爲專制政體提供思想工具，更在人格上爲官僚集團準備了豐富的人力資源，“助紂爲虐”是中國知識分子在政治生活中所扮演的主要角色。他們所受的苦難因對政治權力的迷戀而變成晉升的階梯，他們對政治權力的指責因權力的幕後操縱而成爲新權貴們的爭權奪利的工具。多少文化人在受盡專制者的虐待和玩弄之後，終於躋身於官僚階層之中；多少盡忠盡孝的文化人因專制政治的腐敗而屢遭厄運，被一步步地逼上梁山，懷著等待招安的心情而獨善其身。中國知識分子始終不懂，政治是最黑暗的領域，陰謀、殘酷是政治的必然伴隨物，專制政治就更是如此。知識分子如果不爭取到獨立的權利，不對政治權力保持一定的距離和批判態度，而是任其膨脹並投入其中，

那麼無論是皇袍加身者還是被權力拋棄者，都逃不脫或墮落或被吞噬的命運。我認爲，政治權力不具有創造性，它既不能創造物質財富，也不能創造精神產品，但是政治權力在人類的生活中又起著巨大的、甚至是主宰的作用。這或許就是人類本身的不可救藥之處。政治的進步，不是權力的擴大，而是對權力的限制和政治生活的範圍的不斷縮小。現代民主政治，雖然已經達到了全社會從各個角度對權力進行制約，政體內部通過三權分立來對權力進行制約，但是，政治權力仍然不時地爲所欲爲。而中國的現實就更爲可怕，在政體內部沒有制衡機制，在社會上是全社會的權力化和政治化，因此導致了中國人最殘酷的自我虐待。

因此，我寫這本書，不是爲了控訴專制政治的邪惡，因爲控訴已失去意義；更不想充當中國知識分子的辯護士，因爲中國知識分子爲自己所做的辯護已經太多太多；而是想從中國知識分子自身的政治性人格入手，剖析他們作爲一個群體對政治權力的依服與崇拜。在中國，一方面是專制者糟蹋知識和知識分子，另一方面是知識分子自己糟蹋知識和自己。在“文革”後的憤怒控訴和痛苦呻吟之中，我所聽到的不是社會良知們的吶喊，而是愚昧者的乞求和自我美化。

我對中國當代政治與中國知識分子之間的關係所進行的批判性反省，意在闡明當代中國知識分子的核心使命是爭取獨立的社會地位和發言權。阻礙這一任務之完成的力量是巨大的。它不僅僅來自獨裁者階層，也不僅僅來自愚昧的大衆，更來自知識分子自身。因此，中國當代知識界必須在三個方向上同時

展開批判：

1.批判長期的獨裁政體，以毫不妥協的態度爭取政治的民主化；

2.批判愚昧的大衆，清除專制政治賴以存在的土壤，喚起全社會的覺醒；

3.最主要的批判是知識分子的自我反省，使知識分子群體擺脫依服於權力的政治性人格。

這三個層次的批判要全方位的展開，在現實層面上涉及到政治、經濟、意識形態的全部現實，在傳統的層面上涉及到古代文化的再檢討。三種批判又是相互關聯的。對專制政體的批判的深度取決於對形成這種政體的社會土壤的剖析的深度，而前二種批判的徹底性又取決於知識分子的自我反省的徹底性。我認爲，缺乏自我批判和善於進行自我美化的中國知識分子，如果沒有對自身弱點的毫不留情的正視和對自身使命的自覺，就談不上對專制主義的眞正批判和對愚昧大衆的思想啓蒙。

在批判的同時，中國知識分子要樹立一種多元化的價值觀，逐漸淡化乃至消除中國知識分子在價值取向上的政治一元性和政治價值優先的傳統。在中國沒有實現民主政治之前，中國知識分子還不能完全脫離政治，但也不能提倡所有的知識分子都投入政治。在一個政治滲透一切的社會中，淡化政治意識就是反對政治獨裁。因而，目前中國的知識界，起碼可以從三個方面逐漸建立多元價值觀：

1.一部份知識分子以理論的和行動的雙重方式投入反專制、爭民主的政治鬥爭之中，但是參加這種鬥爭的目的不是爲了躋

身於政治權力之列，而是爲了反抗政治權力的同化，爭取知識分子的獨立。

2.一部分知識分子可以去從事經濟活動，增加金錢觀念而淡化權力觀念，以促成一個獨立而有知識的企業家、商人集團的誕生。但是，不能全民齊經商，因爲絶對的經濟主義也將導致知識的滅亡。

3.必須有一部分“爲知識而知識”的知識分子，埋頭於創造知識、傳播知識的事業。這類知識分子要甘於寂寞、孤獨、清貧，超越政治地位和金錢等功利性誘惑，以促成一個純學術性的知識分子群體的誕生。這一部分人才是未來中國的獨立知識界。他們的特徵是：不僅厭惡專制政治，而且厭惡一切政治。在中國，選擇這種人生道路的知識分子，需要付出更大的代價，其勇氣和智慧都要超過從政和從商的知識分子。我以爲，中國最缺少的就是這類知識分子。翻遍中國的史書，還找不到一個類似梵谷這樣的純藝術家，更難找到類似維根斯坦這樣的純哲學家。在戰火連天的世界大戰中，維根斯坦可以在戰壕中寫作他的哲學，而中國知識分子在任何時候都很難“爲藝術而藝術”。我認爲，對於一個民族來説，在任何情況下都需要這種超越一切世俗利益，甚至超越民族主義的純知識分子，即使在民族危亡的時刻也需要。在救國、救民和救知識的選擇中，必有一部分知識分子能夠置國破家亡、民不聊生於度外，而專心於創造知識。如果沒有這批知識分子，人所創造的知識將會在無數次社會動亂之中，被毀滅無數次。反過來，無論是何種政治，知識分子的全部投入都將是悲劇。中國需要方勵之式的有社會

良知的知識分子，更需要康德式的很少走出家門的知識分子。因爲知識不止屬於某一民族，更屬於全人類；知識分子不僅僅爲人類貢獻智慧，更爲自我實現而從事“智力遊戲”。

最後，必須聲明一點：這本書不是對中國當代知識分子的命運的歷史性的實證考察，而只是一種理性式的反省。我承認自己缺乏實證研究的能力，儘管我常常嫉妒那些實證大師的詳實。我由衷地希望能夠看到從實證性的角度探討中國知識分子的歷史命運的著作問世。

目錄

前言 / 1

第一章 / 11

對否定"文化大革命"的反省

第二章 / 31

以道德代替制度—"愚忠"

第三章 / 55

唯我獨尊式的自我美化

第四章 / 71

知識份子的勞動化—現代愚民主義

第五章 / 107

沒有信仰、不堅持真理的功利化人格

第六章 / 133

相互拆台、相互整治的知識界

後記 / 155

前　言

經過十年“文革”和十年“改革”，中國現行的專制政體之腐朽，已經是昭然於天下的事實。從1949年到1987年的“反自由化運動”，中國知識分子在這個昏聵而又殘暴的專制政體之中所遭受的種種迫害，也已經盡人皆知。然而，中國知識分子的這種坎坷命運，與其説是悲劇，不如説是荒誕劇。因爲中國知識分子從來未成爲一種與專制政體相對抗的獨立的社會力量，而是專制政體的有機組成部分和基礎之一。每一次整治知識分子的運動都有知識分子的主動參與；每一次迫害過後，基於個人恩怨的訴苦代替了對自身命運的自覺反省，基於尋求明主的忠誠代替了對專制制度的批判，基於逃避責任的自我美化代替了對自身責任的反思，基於向上爬的野心的獻媚代替了社會良知的覺醒。1976年“文革”結束之後，中國知識分子對“文革”、“反右”、“批胡風”等政治運動的控訴和批判，既是祥林嫂式的“抗婚”、“捐門坎”，又是阿Q式的“唯我獨大”。二者合一，便是以乞丐式的請求和忠誠來感化獨裁者，以當婊子立牌坊的狡猾來美化自身。淚水和唾液、憤怒與虛榮、虔誠與投機……混合起來，淨化出一種虛幻的、良好的自我感覺。這一切使中國知識分子的命運變得頗爲滑稽。一方面是司馬遷所早就指出過的“娼優”地位，另一方面是唯知識分子是民族的救主的天降大任。儘管從魏京生到方勵之，反抗始終存在，但是這種反抗與愚昧而怯懦的知識分子群體相比，就顯得

過於渺小。換言之，經歷了多次劫難的中國知識分子並沒有達到群體性的自覺。發生於1989年年初的要求釋放魏京生等政治犯的簽名運動，儘管是1949年以來的，中國知識分子群體行動的首創，但是對於其價值不可估計過高，對未來的前景也不可盲目樂觀。在這種團結一致的深層，隱含有各種各樣的動機，而且，與蘇聯的“持不同政見者運動”、波蘭的“團結工會”以及南韓、台灣等地的民主運動相比，中國知識分子的這種行動，實在不值得過於自豪。當然，我並不否定這次簽名運動的積極作用，並希望在這個良好的起點上達至更高的水平。千萬不能一簽上名就自以爲是蓋世英雄，就拿出一種隨時準備大義凜然的姿態向社會展示。如果從知識分子應該具有社會良知的角度看，簽名是一個關心社會政治的知識分子最起碼的責任與義務，就像捍衛知識的獨立性是知識分子的份內職責一樣。

獨裁式的政治權力是個只懂暴虐而不懂知識，只玩陰謀而不懂人性，只要功利而不要正義的惡魔。中國知識分子的最大荒謬之處就在於全身心地愛上了這個惡魔，爲之生、爲之死、爲之搔首弄足，爲之出賣一切。政治權力，是中國知識分子擺脫不掉的先天怪胎，有形無形地左右著他們的一言一行。這就是我在本書中集中批判的中國知識分子的政治性人格。知識分子的政治性人格是相對於知識性人格而言的。二者的主要區別在於：

1.在社會地位上，政治性人格的知識分子必須依靠於某種社會的政治力量，因而沒有獨立的社會地位；而知識性人格的知識份子則不依靠任何其他的社會力量，只憑藉他們所擁有的

知識便能取得獨立的社會地位。

2.在倫理的或人生的價值取向上，政治性人格的知識分子不是把創造知識、傳播知識、研究學術作爲第一位的自足的人生價值，而是把通過知識來獲取政治權力視爲人生的首要目標，學術研究，藝術創作不是目的，而是從政的手段。而知識性人格的知識分子則把創造知識和傳播知識視爲首要的、自足的人生目標，爲知識而知識，追求知識是他們生活的目的，而不是手段。

3.政治性人格的知識分子，由於沒有獨立的社會地位和以知識爲首要價值的人生選擇，因而他們所學的知識大都與政治密切相關，他們攝取知識的角度、方法和範圍受到先在的政治目的的制約，不可能獲得獨立於政治的知識（中國古代的科舉制所確定的讀書範圍就是最典型的表現）。換言之，他們是從政治的角度、以政治爲目的來學習知識和研究學術的。古人有“學而優則仕”，今人有“爲革命而學習”。這樣，判斷知識的是與非、眞與僞的標準也是政治性的。這就是中國所特有的知識政治化。而知識性人格的知識分子，更注重不同於政治的純粹知識，他們是從純學術、純藝術的角度去進行學術研究，其方法和標準都不受政治的影響，而是有獨立的方法和檢驗標準。總之，政治性人格也是功利化人格，知識性人格也是超功利人格。

4.政治性人格的知識分子與社會政治的關係是生死與共的關係，因而他們無法站在獨立的立場上對社會政治保持一種理性的批判態度，而只能採取功利性的辯護態度。他們非但不具

有獨立於政治的地位，反而是社會政治的有機構成部分。而知識性人格的知識分子與社會政治的關係是分離的，他們始終站在獨立的知識立場上對社會政治保持一種理性的批判態度，是超然的批判主義者或自由主義者。

5.由於以上各點，政治性人格的知識分子無法構成一種限制政治權力惡性膨脹的獨立社會力量，而是慫恿權力的不受制約和爲所欲爲；知識性人格的知識分子則構成一種獨立的，強大的限制政治權力的社會力量，使掌權者無法爲所欲爲（當然，限制權力的社會力量不只是知識分子）。極而言之，中國是一個知識政治化和知識分子官僚化的國家，如果把知識性人格作爲衡量知識分子的標準，中國到現在也沒有形成一個獨立的知識分子群體。而且，知識性人格既是從客觀的社會地位、職業分工的角度講的，也是從主觀的知識分子的主體意識、價值取向的角度講的，所以，中國目前的職業分工並不能代表知識性人格。即便只從客觀的角度講，單純的職業分工也無法改變沒有立法保護知識的獨立性的現狀。

綜上所述，知識分子是一個以創造知識和傳播知識爲己任的獨立的社會群體，他們對社會政治的態度是批判性的而非辯護性的。知識分子的社會良知恰恰表現在這種獨立的批判精神中。知識分子的這種自由主義的立場是限制政治權力的爲所欲爲的主要的社會力量之一。知識分子一旦失去了這種社會良知，就會導致人類社會中的災難之一——知識的權力化、政治化。目前世界上的大量的殺人武器的存在，就是知識的政治化的惡果。即便在目前的民主國家中，知識分子的獨立性也無法阻止

政客們把知識用於政治目的。如果知識分子本身再變成官僚，那就更可怕了。我很難相信，政客們製造殺人武器而不動用。權力的腐蝕作用是任何人都難以抵抗的。政治權力的存在本身，就標誌著人類的先天弱點和難以根除的做惡本性。人類到現在所能做的，僅僅是通過法律化的社會結構來限制政治權力，使人類之惡局限於特定的範圍之內。由暴力式的專制權力的交替到和平式的民主權力的交替，是到目前爲止人類所能取得的最大成就之一。西方知識分子從文藝復興開始所提出的民主原則，是民主政治代替專制政治的理論先導，是知識分子形成獨立的社會群體的標誌。沒有近代歷史上的知識階層的群體覺醒和獨立，也就不會有今天的民主政治。

而在中國，知識分子從來沒有取得過獨立於政治權力的社會地位。中國知識分子一直是專制政治的組成部分，他們不僅在理論上爲專制政體提供思想工具，更在人格上爲官僚集團準備了豐富的人力資源，“助紂爲虐”是中國知識分子在政治生活中所扮演的主要角色。他們所受的苦難因對政治權力的迷戀而變成晉升的階梯，他們對政治權力的指責因權力的幕後操縱而成爲新權貴們的爭權奪利的工具。多少文化人在受盡專制者的虐待和玩弄之後，終於躋身於官僚階層之中；多少盡忠盡孝的文化人因專制政治的腐敗而屢遭厄運，被一步步地逼上梁山，懷著等待招安的心情而獨善其身。中國知識分子始終不懂，政治是最黑暗的領域，陰謀、殘酷是政治的必然伴隨物，專制政治就更是如此。知識分子如果不爭取到獨立的權利，不對政治權力保持一定的距離和批判態度，而是任其膨脹並投入其中，

那麼無論是皇袍加身者還是被權力拋棄者，都逃不脫或墮落或被吞噬的命運。我認爲，政治權力不具有創造性，它既不能創造物質財富，也不能創造精神產品，但是政治權力在人類的生活中又起著巨大的、甚至是主宰的作用。這或許就是人類本身的不可救藥之處。政治的進步，不是權力的擴大，而是對權力的限制和政治生活的範圍的不斷縮小。現代民主政治，雖然已經達到了全社會從各個角度對權力進行制約，政體內部通過三權分立來對權力進行制約，但是，政治權力仍然不時地爲所欲爲。而中國的現實就更爲可怕，在政體內部沒有制衡機制，在社會上是全社會的權力化和政治化，因此導致了中國人最殘酷的自我虐待。

因此，我寫這本書，不是爲了控訴專制政治的邪惡，因爲控訴已失去意義；更不想充當中國知識分子的辯護士，因爲中國知識分子爲自己所做的辯護已經太多太多；而是想從中國知識分子自身的政治性人格入手，剖析他們作爲一個群體對政治權力的依服與崇拜。在中國，一方面是專制者糟蹋知識和知識分子，另一方面是知識分子自己糟蹋知識和自己。在“文革”後的憤怒控訴和痛苦呻吟之中，我所聽到的不是社會良知們的吶喊，而是愚昧者的乞求和自我美化。

我對中國當代政治與中國知識分子之間的關係所進行的批判性反省，意在闡明當代中國知識分子的核心使命是爭取獨立的社會地位和發言權。阻礙這一任務之完成的力量是巨大的。它不僅僅來自獨裁者階層，也不僅僅來自愚昧的大衆，更來自知識分子自身。因此，中國當代知識界必須在三個方向上同時

展開批判：

1.批判長期的獨裁政體，以毫不妥協的態度爭取政治的民主化；

2.批判愚昧的大衆，清除專制政治賴以存在的土壤，喚起全社會的覺醒；

3.最主要的批判是知識分子的自我反省，使知識分子群體擺脫依服於權力的政治性人格。

這三個層次的批判要全方位的展開，在現實層面上涉及到政治、經濟、意識形態的全部現實，在傳統的層面上涉及到古代文化的再檢討。三種批判又是相互關聯的。對專制政體的批判的深度取決於對形成這種政體的社會土壤的剖析的深度，而前二種批判的徹底性又取決於知識分子的自我反省的徹底性。我認爲，缺乏自我批判和善於進行自我美化的中國知識分子，如果沒有對自身弱點的毫不留情的正視和對自身使命的自覺，就談不上對專制主義的眞正批判和對愚昧大衆的思想啓蒙。

在批判的同時，中國知識分子要樹立一種多元化的價值觀，逐漸淡化乃至消除中國知識分子在價值取向上的政治一元性和政治價值優先的傳統。在中國沒有實現民主政治之前，中國知識分子還不能完全脫離政治，但也不能提倡所有的知識分子都投入政治。在一個政治滲透一切的社會中，淡化政治意識就是反對政治獨裁。因而，目前中國的知識界，起碼可以從三個方面逐漸建立多元價值觀：

1.一部份知識分子以理論的和行動的雙重方式投入反專制、爭民主的政治鬥爭之中，但是參加這種鬥爭的目的不是爲了躋

身於政治權力之列，而是爲了反抗政治權力的同化，爭取知識分子的獨立。

2.一部分知識分子可以去從事經濟活動，增加金錢觀念而淡化權力觀念，以促成一個獨立而有知識的企業家、商人集團的誕生。但是，不能全民齊經商，因爲絶對的經濟主義也將導致知識的滅亡。

3.必須有一部分“爲知識而知識”的知識分子，埋頭於創造知識、傳播知識的事業。這類知識分子要甘於寂寞、孤獨、清貧，超越政治地位和金錢等功利性誘惑，以促成一個純學術性的知識分子群體的誕生。這一部分人才是未來中國的獨立知識界。他們的特徵是：不僅厭惡專制政治，而且厭惡一切政治。在中國，選擇這種人生道路的知識分子，需要付出更大的代價，其勇氣和智慧都要超過從政和從商的知識分子。我以爲，中國最缺少的就是這類知識分子。翻遍中國的史書，還找不到一個類似梵谷這樣的純藝術家，更難找到類似維根斯坦這樣的純哲學家。在戰火連天的世界大戰中，維根斯坦可以在戰壕中寫作他的哲學，而中國知識分子在任何時候都很難“爲藝術而藝術”。我認爲，對於一個民族來説，在任何情況下都需要這種超越一切世俗利益，甚至超越民族主義的純知識分子，即使在民族危亡的時刻也需要。在救國、救民和救知識的選擇中，必有一部分知識分子能夠置國破家亡、民不聊生於度外，而專心於創造知識。如果沒有這批知識分子，人所創造的知識將會在無數次社會動亂之中，被毀滅無數次。反過來，無論是何種政治，知識分子的全部投入都將是悲劇。中國需要方勵之式的有社會

良知的知識分子，更需要康德式的很少走出家門的知識分子。因爲知識不止屬於某一民族，更屬於全人類；知識分子不僅僅爲人類貢獻智慧，更爲自我實現而從事“智力遊戲”。

最後，必須聲明一點：這本書不是對中國當代知識分子的命運的歷史性的實證考察，而只是一種理性式的反省。我承認自己缺乏實證研究的能力，儘管我常常嫉妒那些實證大師的詳實。我由衷地希望能夠看到從實證性的角度探討中國知識分子的歷史命運的著作問世。

第一章

對否定“文化大革命”的反省

1949年以來的歷次政治運動，知識分子都是首當其衝的對象，從批判電影《武訓傳》到“反胡風運動”和“反右”，中國當代的知識分子屢屢陷入被整的境地，“文革”是這種運動的高峰。因而，“文革”一結束，爲知識分子平反成爲否定“文革”的重要內容之一。知識分子們當然是否定“文革”的主要力量。從表面上看，中國的知識分子普遍地對“文革”持絕對的否定態度，認爲“文革”是造成中國現實的停滯不前的萬惡之源，是中國歷史上的一次空前浩劫。但是，認眞地看一下從“思想解放運動”到目前的所有有關“文革”和“改革”的理論文章和文學作品，就會發現：中國知識分子們對“文革”的否定在主流上，恰恰是在捍衛造成“文革”的專制主義政治，捍衛中國幾千年的“人治”傳統。換言之，這種否定是在不從根本上觸動現存制度（共產黨領導、無產階級專政、社會主義公有制、馬克思主義）的前提下進行的。其否定之鋒芒所指向的首要目標，不是專制政體本身，而要麼是在政治上已有定論的人物及其路線（林彪、“四人幫”、甚至毛澤東），要麼是那些在改革中盡人皆知的保守派。用一種比“文革”時期開明的一黨專政、社會主義、馬列主義來否定“文革”時期的暴政式的社會主義、一黨專政和馬列主義。用流行的話說，就是用眞馬列主義和眞社會主義來否定“文革”中的假馬列主義和假社會主義。而我認爲，這樣的否定非但不能從根本上改造中國，

反而會延緩專制主義在中國的壽命。因爲：

這種否定，與漫長的中國專制主義社會中的忠臣的對皇帝和貪官污吏的批評一樣，是在保衛皇權的前提下，用“明主”否定“昏君”，用“清官”否定“貪官”，用“君子”否定“小人”，用專制主義內部的所謂“精華”否定專制主義內部的所謂“糟粕”。更重要的是，中國知識份子的對“文革”之否定，很少指向自身，而是完全針對他人。因而，這種否定，充滿了屈原式的或杜甫式的憂患意識，也充滿了中國知識份子的傳統的自我美化（見本書第五章），更缺少對愚昧大衆的批判和喚醒（見本書第六章），缺少對人的個性、權利和自由的關注，也就是缺少對“人的解放”的關注，而更多的是以“振興民族”爲目的（參見我的《啓蒙的悲劇》；*編者按：收入作者所著《批判集》，台北唐山出版社，1990）。對皇權或專制政體的“愚忠”是中國知識份子進行自我評價的最重要的標準之一。雖然也有否定專制制度本身的叛逆性反抗，但是這種反抗的聲音太微弱了。從魏京生到方勵之是這種聲音的代表。但是，他們無論在一般老百姓的心目中，還是在知識份子的心中，都沒有太重的份量。不是經常有些看似很激進的知識份子批評方勵之的言論脫離中國的實際嗎？不是有太多的知識份子反覆強調中國的改革需要開明的、握有絕對大權的獨裁者嗎？不僅在中國大陸，即便在香港和台灣，在其他海外華人之中，“新權威主義”不是風行一時嗎？我想問：提倡新權威主義的人，能夠保證新權威的開明嗎？中國歷史上的每一代新權威最後不都蛻變爲舊權威了嗎？1949年的毛澤東，是全中國人共同擁護的

新權威，而這個新權威爲所謂的“新中國”帶來了什麼呢？

因而，否定“文革”的主流傾向是只反昏君、貪官而不反專制制度本身，這種傾向還表現在對“文革”時期的黨內鬥爭的性質的理解上。從政黨的首腦們到文化人至一般大衆，都非常自然地把“文革”以及建國以來的歷次政治運動理解爲執政黨內部的正確路線和錯誤路線之間的鬥爭，就像人們在描述從1921年開始的黨內鬥爭一樣。具體地講，就是以劉少奇、周恩來、鄧小平等人爲代表的正確路線與以毛澤東、林彪、“四人幫”爲代表的錯誤路線之間的鬥爭。多少文學作品、多少理論文章、多少回憶、隨感，包括洋洋幾萬言的《文革十年史》，都把劉少奇、周恩來等人捧爲民族英雄、黨的精英、人民的代言人，而把全部罪惡推卸給毛澤東、林彪和“四人幫”等人。用一句流行的話講，“文革”是建國以來的“極左路線惡性膨脹的結果”。那麼，我想問，“反胡風”、“打倒彭德懷”、“反右”等極左路線泛濫時期，劉少奇、周恩來難道能夠以潔身自好而倖存下來嗎？他們難道就沒有幫助毛澤東清除異己嗎？

所以，我認爲，這種理解在表面上是伸張正義，實際上是爲專制主義政體的腐朽本質做巧妙的辯護。在中國的歷史上，從秦王朝建立大一統的專制主義制度一直到現在的政治鬥爭，都是專制主義政權內部的爭權奪利的角逐，無論是國民黨和共產黨的內戰，還是共產黨當權後的黨內鬥爭，其性質都不具有政治革命的意義，而僅僅是爭奪獨裁權力的角鬥。鬥爭的目的，不是爲了改變專制制度，而是誰來獨裁。這種專制主義的內部鬥爭，無論達到怎樣非人的殘酷地步，也沒有所謂的正義與邪

惡、進步與保守的政治是非之分，更沒有所謂的正確路線與錯誤路線之分，而僅僅是惡與惡之間的爭奪最高權力的鬥爭，與中國歷史上的歷次宮廷政變和農民起義一樣。質言之，“文革”的鬥爭不是兩種政治制度、兩種主義、兩種信仰、兩種思想之間的鬥爭，而是同一政治制度之內的權力之爭。專制政體本身的殘暴性便決定了這種鬥爭的殘酷性。這種殘酷性既表現在專制者對無權大衆的統治中，也表現在專制者內部的鬥爭中。像中國歷代的統治者們一樣，共產黨的領導人們，從來沒有想過從根本上改變一黨專制的獨裁政體，而只是想如何保住權力。因而，從最嚴格的意義上講，這根本就不是政治鬥爭，而是人與人之間的相互傾軋，是沒有社會進步，沒有任何規則的“人對人是狼”的相互吞噬。

更進一步講，在中國幾千年的專制主義政體的內部的殘酷鬥爭之中，儘管血流成河，民不聊生，但是這種鬥爭除了毀滅已經積累下來的大量財富之外，不具有任何政治革命的意義。因爲它以巨大的犧牲和破壞所換來的不是政治制度的變革和社會的進步，而是新的獨裁者的登基，是新權貴的誕生和勝利。中國的歷代統治者的眼中，只有權力、權力、權力，從來沒有想過人民大衆的權利和自由，沒有想過用政治制度的改革來促進全社會的進步，一切政策的制定的主要根據是權力的鞏固和爭權奪利的形勢。在奪取權力的過程中，不惜一切手段，甚至可以強調“以民爲本”，可以把人民奉爲上帝，而一旦掌握了最高權力，人民就會重新被剝奪，連一寸土地也沒有。毛澤東不就是非常典型地導演過這幕由“分田分地”到“人民公社”

的戲劇嗎？這與那些以“均田地、等富貴”爲口號的農民起義毫無區別。而且，殺功臣是獨裁者的職業病，誰危及專制權力，誰就要倒霉。但是，我對被殺者的同情僅僅是限於作爲一個人的遭遇，如果從政治的角度看，所有爭權奪利之中的犧牲者都是咎由自取，不值得同情。因爲他們也是專制政體中的一份子，是官僚集團的成員，他們的被殺不具有爲正義、爲眞理而殉難的意義。不被殺也不能改變專制權力的性質。如果他們掌握了最高權力，照樣要殺別人。劉少奇在“文革”之初對那些貼過大字報的學生們的整治，決不次於“反右”時期的打右派。如果沒有毛澤東的幕後策劃，而由劉少奇來主持“文革”，肯定又會有一大批新的右派分子被流放、被下獄。

“成者爲王敗者寇”的鬥爭是殘酷的，但是同情在這種鬥爭中的失敗者，甚至把這些失敗者封爲英雄，決不是伸張正義，而是不辨政治是非的愚昧。何況，在確立毛澤東的絕對獨裁主義的爭權奪利的鬥爭中，劉少奇等失敗者也曾經立下過汗馬功勞。劉少奇不是最先提出毛澤東思想是全黨、全軍、全國人民的指導思想嗎？他的《論共產黨員的修養》一書不是封建主義的“忠臣”道德的翻版嗎？在“反右”、“打倒彭德懷”的鬥爭中，劉少奇不是堅定地站在毛澤東一邊，全力支持毛澤東對正直者的陷害嗎？周恩來，這位“不倒翁”的政治權術和韜略之策高明至極。他甘願當宰相而不去爭奪最高的獨裁權力，他永遠協助毛澤東清除異己分子。打倒彭德懷他舉過手，打倒劉少奇他也贊成，打倒林彪他更擁護。1976年1月他去世的時候，全中國人，特別是知識份子的沈痛哀思，眞是一齣諷刺性極強

的喜劇——愚昧的人們爲一個長期助紂爲虐的政治不倒翁而哭泣！在這種愚昧者的哭聲中，我所聽到的中國人的心靈之聲不是任何民主的要求，而是對一位善於裝扮的父母官的忠誠。更有諷刺意義的是平反運動，劉少奇的偶像重新樹起，一大批在“文革”中失去了特權的官僚們，重新擁有了特權，有些還爵加幾等。“平反”之舉表面上是伸張正義，實質上是恢復那些在權力鬥爭中的失敗者以原有的特權地位。當這些失敗者重新擁有特權之後，便不再允許他人的特權了。

即便假定劉少奇、周恩來等人是開明的君主和廉潔的清官，人格像古代的聖賢們一樣高尚，他們也改變不了專制主義的本質。他們的開明之舉能夠延緩專制政體的迅速腐爛，決不能挽回專制政體的最後毀滅。在這個意義上，開明的專制主義比昏庸的專制主義更可怕。因此，毛澤東不是“文革”的唯一罪人和專制政體的唯一締造者，劉少奇、周恩來也不是受難者和反專制的英雄，開明與昏庸只是對獨裁者本身的道德評價，而不能作爲衡量專制政體的政治標準。開明的專制主義在民主制的參照下也是腐敗的、落伍的。換言之，如果從鞏固和維持專制政體的長治久安出發，可以區分出專制主義內部的開明與昏庸、廉潔與腐敗、正確與錯誤、忠誠與不忠。但是，如果從徹底推翻專制主義的民主政治要求出發，根本就無需進行這種徒勞無益、甚至有害的區分。如果硬要說這種區分在當代中國有什麼好處的話，那就只能是延長和鞏固專制主義。在世界普遍地趨向民主化的二十世紀，在東方的專制主義危機四伏的時代，以一種開明的專制主義代替和否定一種保守的專制主義，只能是

錯上加錯。中國當代的知識分子近十年來對“文革”的否定大多數都是這種錯上加錯。

非常明顯，根本不用再進行多餘的理論論證，推翻專制主義的力量和武器決不能在專制主義的內部去尋找，改變現存政體的希望也決不在執政黨內部的開明人士，而只能在越來越壯大的民主要求和行動之中，在全中國人對專制主義的不妥協的反抗之中。一黨專制、個人獨裁、一種思想獨尊的社會結構只能是野蠻的、殘暴的、非人的專制主義。否定它的力量和武器都不在它本身的內部調整，而在與專制主義完全對立的民主政治之中。也就是用人權、平等、自由等民主要求代替皇權、等級、獨裁等專制秩序；用法治代替人治；用私有經濟、自由市場來代替公有制、計劃經濟；用文化上的多元化代替馬列主義的獨尊化。一句話，用現代資本主義代替現代社會主義（我並不認爲北歐的高福利國家是社會主義，因爲它們的所有制在主體上仍然是私有制，在社會結構上是法治和多元化；而蘇聯和中國的現代獨裁主義才是社會主義）。如果不認清這一點，那麼任何否定都無助於中國的革命性更新。

因此，只要不是爲了建立民主政治而進行的改革，都不具有實質性的建設性的意義。在民主制的社會結構沒有確立之前，專制主義內部的權力之爭是好事，而不是壞事。全國人民爲“文革”付出的巨大代價，如果能夠換來對專制主義的徹底覺醒，未嘗不是大幸。“文革”是歷史賜予中國人的一次絕妙的機會，它在徹底地暴露了罕爲人知的專制政體內部的爭權奪利和特權腐敗的同時，也促使了人們的醒悟。想想看，“反胡風”、“

反右”、“打倒彭德懷”等政治運動都沒有使中國人看清專制主義的腐敗，只有十年“文革”的大動亂過後，人們才看到了從基層政府到最高權力階層的無可救藥的腐敗和墮落，看清了專制者是怎麼利用了中國人的愚昧和破壞力來清除異己。現在，一位清醒的覺悟者看“文革”，特別是看曾經發生過的歷次最高層的爭權奪利，我想他肯定是抱著一種喜劇態度，覺得官僚內部的互相踐踏看起來很好玩、很開心。從這個意義上講，包括“清除精神污染”和“反自由化”未嘗不是好事。“文革”粉碎的毛澤東神話；“清污”、“反自由化”粉碎了開明專制的神話。它使那些在“文革”後把希望寄託在開明專制之上的人們徹底絕望，這是對專制主義的絕望，是對“明主”、“清官”的絕望。非得絕望方有眞正的覺醒，方有對民主政治的眞正的、堅定的要求。如果沒有“文革”，就不會有魏京生所代表的民主牆運動，甚至到現在也不會有民主的呼聲；假如沒有“清污”、“反自由化”，方勵之、劉賓雁、王若望等人也不會像現在這樣直接批評現在政治和當權者，不會有一個接一個的簽名運動。可以說，中國人的現有覺悟是被專制者們的昏聵逼出來的。但願這不是重演“逼上梁山”後的“一百零八將排座次”的歷史悲劇。在這個意義上，我要說一聲“文化大革命就是好！”

“文革”的正面意義都不是毛澤東所希望的，但是它在客觀上加速了中國人，特別是青年一代的反專制的覺醒。“紅衛兵造反”固然是大破壞，但是經過幾十年的壓抑之後，中國青年人的生命力和叛逆精神終於通過“文革”的契機而爆發了。

當這種生命力的爆發是在專制者的引導下趨於盲目之時，其破壞力是可怕的，“文革”中的打砸搶就是明證。但是，當這種反抗力的爆發是在內心自覺的引導下趨向於反專制、反特權之時，其建設性是不可低估的。誰也不能否認，“西單民主牆”的主要成員都是老紅衛兵、老知青，他們是中國最早的覺醒者。因爲，他們的青春、熱情、理想和活力，曾在愚昧和盲目中被毛澤東所玩弄、所利用，他們的造反成爲專制主義內部的爭權奪利的犧牲品和工具。他們被流放到偏遠的山村，目睹了中國廣大農村的愚昧、落後、封閉，懂得了共產主義爲中國人帶來的只有貧困和僵死。在經歷了這一系列的被欺騙之後，他們終於醒悟了。他們開始了一種自覺的而非盲目的反抗。他們不再是在領袖的巨手的指揮下造反，而是在自發的組織中反抗現存秩序。於是，在1979年以“西單民主牆”爲核心，出現了中國當代歷史上的第一次民主運動的高潮，而投身於這個高潮的成員全都是青年人。魏京生提出的“第五個現代化——民主化”的口號；“星星畫派”的成員爲爭取創作自由而向當權者的示威；“今天派”詩人們喊出的“我不相信”的懷疑，在中國的當代歷史上留下了空谷足音。由“文革”的盲目造反的破壞性到“文革”後自覺反抗的建設性，可以發現中國的年輕一代不滿現實的內在情緒的連續性。因而，“文革”的造反精神在今天的反專制鬥爭中仍然需要，在今天的中國，叛逆者不是太多了，而是太少了。但是今天的反專制鬥爭應該採取和平的方式，而決不能再採用“文革”的方式。

當代中國的知識份子的“只反昏君、貪官而不反專制主義

制度”的傾向，還表現在盲目地肯定在“文革”中被批判過的、否定過的一切，而否定在“文革”中被肯定的一切。從爲以劉少奇爲首的老幹部們平反到爲以孔子爲代表的傳統文化正名，從否定青年一代的叛逆精神到取消大鳴、大放、大字報、大辯論的言論自由的權利，都是這種盲目性所致。中國知識份子沒有意識到“文革”時期對傳統文化的否定和今天的反傳統之間的本質性區別，也沒有意識到在“文革”中被打倒的一切並不都是對今日之中國有害的。“文革”的否定在本質上是毛澤東爲鞏固個人的專制權力所爲，而今天的否定則應該是對以毛澤東爲代表的專制主義制度的否定。具體地講有以下幾個方面的區別：

一、在“文革”中，紅衛兵的“破四舊，立四新”運動，“批林批孔”運動，“批儒評法”運動，“評水滸”運動……這一切反傳統的文化運動，像批判“三家村”和劉少奇的《論共產黨員的修養》一樣，是專制主義政體內部的權力之爭的工具，是毛澤東爲打倒劉少奇、林彪和清除周恩來而玩的政治陰謀。因而，這些反傳統的運動在本質上不具有反對專制主義的意義，而只具有在權力之爭中鞏固個人獨裁的意義。而且，毛澤東從政治功利的角度出發，並不反對一切中國傳統，他肯定秦始皇，肯定法家思想，凡是對他排斥異己有力的傳統，他從不否定，反而大加提倡。因此，今天的改革，在思想領域不僅要批判毛澤東，也要批判劉少奇的《論共產黨員的修養》，更要批判以孔子爲代表的傳統文化。這種批判和反省必須從反對專制主義、反特權出發，意在否定中國長期的專制主義在現代

和古代的文化基礎。換言之，只要是對維護專制主義政體有益的文化因素，無論是“文革”時期被否定過的、批判過的，還是今天被讚美、被肯定的，統統要進行不留任何餘地的徹底否定。“捨得一身剮，敢把皇帝拉下馬”的反抗精神，在今天的改革中是極爲寶貴的。我們決不能因爲劉少奇的慘死，孔子的被批判而以廉價的道德同情和盲目的態度去肯定劉少奇的一切，讚美孔子的一切。也決不能因爲“文革”中的“四大”所造成的混亂而連最起碼的言論自由權利都不要了。毛澤東利用“四大”打倒了劉少奇，新的獨裁者用否定“文革”的“四大”來壓抑知識份子和青年學生的民主要求，二者儘管對“四大”的態度完全相反，但是在本質上是高度一致的——鞏固獨裁權力。

二、“文革”中的否定一切是爲了樹立毛澤東的絕對權威和神化偶像，是專制人格的唯我獨尊。在“文革”中，打倒了無數已經死去和僥倖活下來的高級幹部、高級知識份子，剩下來的只是被獨裁者毛澤東所肯定的幾個人物。在哲學上，只有馬克思、恩格斯、列寧和專制魔王斯大林，而這些人物的存在只是毛澤東思想的獨尊地位的理論證明；在文學上，中國的只有魯迅一人，外國的只有高爾基一人。更重要的是，這些人物一個個都被奉爲不能懷疑，不能反對的絕對權威，誰反對誰就是反革命。而這正是進行思想獨裁的最好辦法。因此，今天的中國知識份子，在反專制的過程中，必須批判專制政體的思想伴隨物——絕對的思想權威，否定一切被專制者樹立起來的、自視爲不可懷疑、不可反對的神化偶像。馬克思、毛澤東也好，魯迅也罷，只要以絕對權威的姿態自居，就應該統統不留餘地

地批判之、否定之。這種否定的更深層意義，在於反省和批判中國人在長期的專制之下所形成的塑造權威、追隨權威、唯權威是從的奴化人格和教條化的思維方式。推倒某一個具體的偶像容易，但是根除盲目地、自發地塑造偶像的思想方式和生存方式則很難。今天的批判性反省，不是爲了以一個新偶像代替一個舊偶像，而是爲了從根本上剷除崇拜偶像的心理。

三、從大衆的角度看，“文革”中的反傳統和否定一切是完全盲目的，正像對毛澤東的狂熱崇拜和對社會主義的輕率堅信是盲目的一樣。在“文革”中，這種盲目性導致了對整個人類的所有文化的否定。不僅中國的傳統被否定了，而且人類歷史上所遺留下來的一切傳統，特別是西方的文化傳統也統統被作爲“四舊”而砸爛。人們從來沒有用自己的頭腦思考過，而是完全聽從毛澤東的指揮。凡是毛澤東反對的就全部否定，凡是毛澤東提倡的就全部肯定。當時的中國人，穿的、吃的、看的、聽的、想的……都是一個模式——毛澤東模式。宇宙中只有一個太陽，中國人只有一個大腦，除了毛澤東所肯定的之外，其他的一切都毫無價值。而這正是中國人的趨同狂。今天的中國知識份子對一切的取捨，應該是自覺的、獨立的、清醒的，其取捨的標準應該是反對專制主義，應該是獨立思考的結果。再也不能唯領袖的提倡是從，再不能盲目地相信單純的政治標準，再不能爲了政治功利而屈從於當權者的一言一行。

從以上三點看，在整體的性質上，“文革”中的打倒劉少奇也好，全面反傳統也罷，都不是眞正的反傳統——反對長期的專制主義傳統。恰恰相反，“文革”是中國傳統的專制主義

的登峰造極的發展，是中國歷史上空前的暴政統治。因而，當代中國的知識份子決不能再按照教條化的思維方式——“凡是敵人反對的，我們就要擁護”——來對待“文革”，否則的話，對“文革”的否定就將變成“凡是文革否定的，我們就要肯定”的惡性循環。遺憾的是，這種惡性循環正在以一種堂皇的正義感和愛國主義瀰漫全國，其表現有以下幾個方面：

1.對“平反”現象的絕對肯定，特別是知識份子們，對“平反”懷有一種由衷的感激之情，眞有點在浩蕩皇恩面前不知所措的味道。很少有人追問，在“平反”的所謂撥亂反正的背後，究竟蘊含著什麼？更沒有人關心，當權者的平反之舉究竟是爲了什麼？而我認爲“平反”仍然是專制主義的一種表現，“平反”現象大都發生在專制國家中的舊獨裁者們下台之後，是專制主義制度特有的現象。在中國、台灣、蘇聯等政治專制的國家中才會出現如此反常的平反現象。在中國，“文革”結束後，毛澤東的死去使一大批曾被壓制的異己者重見天日。新的官僚階層迅速形成。新獨裁階層的核心是由在“文革”中被打倒、被剝奪了特權的落魄官僚們組成。一方面，爲了討回失去的特權，重登寶座；另一方面，新獨裁者爲了收買民心、鞏固權力；於是，借著否定“文革”之風，開始了以“平反”爲標誌的權力的重新分配。有人討回了失去的特權，有人爵加幾等，也有人借此時機躋進官僚階層。爲一般知識份子和普通的老百姓平反，不過是權力重新分配的附產品。在“平反”之風最盛行的時期，從最高層的官僚集團到最下層的百姓，人們都在投平反之機，伸手要權、要錢、要地位、要名聲，“平反”

在某種意義上是一次爭權奪利的大角逐。更可怕的是，“平反”帶有皇恩大赦的性質，不是被害者自身的權利要求平反，而是專制者利用權力恩賜給被害者。因而，平反是一種由上向下的恩賜。無論從獨裁權力的重新分配的角度看，還是從皇恩大赦的恩賜的角度看，“平反”都不是對“文革”的眞正否定，都不是執政黨的由衷懺悔和企圖放棄獨裁權力的表現，因而，“平反”在中國不具有革命性的進步意義。平反背後的決定性力量不是公正的法律，而是獨裁的專制權力。由專制權力所操縱的平反，無正義可言。當人們感嘆中國的法律不能保障國家主席的生命之時，有沒有想過國家主席的誕生也無法可依呢？劉少奇的當選、被打倒和重新平反，這種宦海的沈浮完全由專制權力操縱，根本無法可言。在一個以權力爲轉移的、無法可依的社會結構中，決不會有任何公正。專制者們完全是根據自身的利益來決定把誰打倒和爲誰平反。打倒和平反都無法可依。因而，平反是一個不正常的社會的畸型產物。更進一步講，平反本身還不是最腐朽的現象，全國的人，特別是知識界對平反的由衷讚美和歡呼才是最腐朽的。在這裡，評價平反現象的標準仍然是專制主義所認可的，被平反者作爲既得利益者，完全從個人私利的角度肯定平反現象，決沒有眞正的政治是非可言。中國知識份子仍然不懂，仁政和暴政、恩典和懲罰是同一個專制政體的兩面，仁政和恩典非但不能從根本上改變專制政體的性質，反而能夠延緩專制政體的腐爛過程。從這個意義上講，擁護和認同平反就是維護專制主義和人治傳統。從專制者的角度看，平反不是改正錯誤，而是爲鞏固權力；從被統治者的角

度看，平反是在接受恩賜，是對專制權力的認同。我不會因爲“文革”中無法可依的打倒一切而盲目地肯定“文革”後仍然無法可依的平反現象；更不會因爲“文革”中被剝奪了特權而盲目地肯定“文革”後重新獲得的特權。我只知道，“文革”中和“文革”後的一切，都是專制政體所爲，凡是專制政體所爲的一切，我都不抱任何希望。專制者仗著手中的權力給別人平反，但是一旦被平反者觸及了專制者的權力，他就會把人重新打入地獄。平反改變不了專制政體的本質，平反伸張不了正義。今日中國的知識份子，不僅要反抗“文革”中的暴政特權，更要反抗“文革”後的仁政特權。決不能僅僅在失去特權時反抗特權，而在得到特權後便維護特權。如果反抗特權的目的是爲了得到特權，那麼這種反抗便毫無意義。可悲的是，中國人的反抗從來就是爲獲得特權。

2.“文革”過後，“文革”時期的反傳統導致了傳統的全面復活。瀰漫全國，甚至海外華人世界的“尋根熱”、“振興新儒學熱”愈演愈烈。“文革”所造成的“逆反心理”和對“文革”的仇恨，使這場復古主義的鬧劇贏得了衆多的觀衆，掌聲和鮮花、喝采和吹捧連連不絕，眞可謂盛況空前。從“鴉片戰爭”到今天，中國的傳統文化很少得到過如此熱烈的擁抱，孔子的聲望也很少得到過如此過份的肯定。海內外的文化精英們，在寫下讚美傳統文化的洋洋大著的同時，也把“文革”的反傳統與“五・四”的反傳統等同起來，把毛澤東的批孔和胡適、魯迅等人的批孔視爲同道，“全盤西化”的帽子滿天飛。民間的大衆們，一面在瘋狂地追逐西方式的現代化物質生活，

一面狂熱地恢復傳統的種種陋習，對神佛的賄賂由土里土氣的大魚大肉變成了洋味十足的彩電、冰箱。最可笑的是，全中國的人一起到傳統文化中去尋找走向現代化的思想武器。從形而上學的玄妙哲理到人本主義精神，從科學主義到商業精神，從現代物理學到系統論、生態學，從科學發現到現代足球，從迪斯克舞步到PIZZA餅的芳香……凡是現代資本主義社會所具有的，似乎中國的古代文化中都有。“氣功”成了二十一世紀的人類之謎，成了最尖端的科學課題，成了全國人養性修身、長生不老、百病回春的秘訣。“氣功”和古老的《易經》中包含著人類已經的和未知的一切。1988年是“龍年”，改革的失敗在一片龍飛鳳舞之中被掩飾住了，對“龍”的狂熱崇拜使這種復古之風達至一個新的高潮，“雕以寫龍，鑿以寫龍”，全國各地處處都是既庸俗又凶惡的龍的偶像。而這一切復古之舉，都是在冠冕堂皇的“否定文革”和“振興中華”的口號下進行的。儘管也有反傳統的聲音存在，但是徹底者少，“猶抱琵琶半遮面”者多。誰也不願意作爲中華民族的“不孝子孫”而成爲衆矢之的。我認爲，政治上的“建設有中國特色的社會主義”，文化上的“尋根熱”和“振興新儒學”，民間的“氣功熱”和“龍的崇拜狂”，這些現象之間有著一種內在的血肉聯繫。它們説明了中國的改革所面臨的巨大阻力不僅來自專制政體，而且來自傳統文化的重負。

我認爲，中國之改革，不僅僅是單純的經濟改革，甚至不僅僅是政體的改革，更是文化的更新、生命的脱胎換骨。相對來説，文化的更新、人的改造是一項更艱難的任務。只有把經

濟改革，政治改革和文化更新作爲一個整體來把握，中國的改革才會有希望。但是，這一切都不是一朝一夕之功，而是一個相當漫長的過程。亞洲“四小龍”和日本等國的東方式的現代化並不是眞正的現代化，因爲這種東方式現代化的最大特徵是創造“經濟奇蹟”。而我所理解的現代化在最根本的意義上不是創造經濟奇蹟，而是創造人的解放的奇蹟。如果讓我在文藝復興時代的經濟落後的歐洲和當代的經濟繁榮的日本之間進行選擇的話，我寧願選擇物質貧乏的文藝復興時期的歐洲，也不選擇遍地金錢的當代日本。因爲歐洲的現代化是以“人的解放”爲目的、爲內在尺度，是在解放人的目的之先導下完成了經濟奇蹟的創造，而東方式的現代化是以“經濟發達”爲目的，是在壓抑人的其他生命之自由中完成了經濟起飛。單純的物質豐富並不必然帶來人的解放，東方模式的最大弱點就是只以狹隘的經濟奇蹟爲現代化的尺度。整個東方世界的現代化所面臨的最大難題是“人的解放”。蘇聯能夠在軍事上與西方世界抗衡，但是在人的自由上決不及西方的百分之一；日本能夠在經濟上與西方世界對壘，但在人的自由上卻遠遜於西方諸國；中國能夠製造核武器、人造衛星，但在人的自由上卻遠遠落後於一些第三世界國家。如果說，蘇聯和中國是一架巨大的政治機器，每個人都是機器上的零件，那麼日本和“四小龍”就是一架經濟機器，每個人仍然是機器上的零件。西方世界在經濟上面臨日本及亞洲的挑戰，但是在哲學、科學、藝術精神創造上，一直居於世界的前列。它不但爲人類提供了政治模式、經濟模式，更重要的是爲人類提供了傑出的智慧——精神創造。日本

人能夠發明第一流的電子產品，但是它卻無法誕生出尼采、愛因斯坦、維根斯坦、畢卡索和德布西。這種現象，值得每一個東方人深思。

回到本文的正題。我認爲，到今天的改革受阻之時，中國知識份子所要進行的不僅是對“文革”的反思，而且要深入地對“凡是文革反對的，我們就擁護”的改革進行反思。在我們對“文革”的否定中，特權復活了，傳統復活了，一切把中國人拖進苦難深淵的腐朽之物相繼復活了。其實，不是復活，而是延續，在“否定文革中延續文革”。因此，只有在對“否定文革”的反思中，才能發現經過“文革”洗禮的中國知識份子是何等的愚昧、盲目！才能使人們警覺地思考：中國作爲一個歷經過深重苦難的民族（特別是在近代以來）爲什麼到現在還沒有眞正的群體覺醒？爲什麼每一次苦難都使中國知識份子產生如此強烈的懷舊情緒，而不是面向未知的未來？難道中國人的精神只能固守著回憶式的模式而一味面向歷史陳蹟嗎？傳統文化給中國人帶來的深重苦難非但沒有使中國人走出傳統、創造未來，反而一次次地回歸傳統，這不是像每一次專制主義的腐朽所造成的災難只能以產生新的專制主義而告終一樣，是一種無始無終的惡性循環嗎？正是這種惡性循環，使中國人長期在政治上滯留於專制主義之中、在思想上止步於傳統文化之內。難道每個中國人，特別是那些文化精英們不應該對這種惡性循環負起一份不容推卸的責任嗎？不僅是“五・四”運動的中斷，不僅是“反右”、“大躍進”，也不僅是“文化大革命”，還有今天改革的停滯、甚至失敗，對於這一切苦難，中國的知識

份子難道還自以爲高明地把責任推卸給少數政治決策人，而把自己開得乾乾淨淨、通體通明嗎？中國知識份子似乎只會寫屈原式的《離騷》，而對聖・奧古斯丁式的《懺悔錄》則沒有感覺。當《離騷》式的哀怨成爲中國知識份子的主要心靈之聲時，就很難談得上勇敢而深刻的自我反思了。

所謂對歷史、對未來負責，最重要的不是一味地怨天尤人，把罪惡推給他人，而是自我反省、自我負責。

第二章

以道德代替制度——“愚忠”

在第一章中，我之所以説專制政體内部的爭權奪利不是眞正的政治鬥爭，是因爲這種鬥爭不是兩種政治制度之間的鬥爭，而是同一政體内部的權力之間的較量，是兩種道德人格之間的鬥爭。明主、清官代表著高尚的、正直的、寬厚的人格，昏君、貪官代表著卑鄙的、邪惡的、殘暴的人格。因而，人們對這種鬥爭的評價主要的不是政治評價，而是道德評價。中國歷史上的那些青史留名的聖王們，皆是道德高尚者，是人格的楷模；而那些遺臭萬年的皇帝們，皆是道德墮落者。封建文人們大都把一個朝代的衰敗歸結爲君王在人格上的腐敗，最典型的是歸結爲女人。在先秦，就是褒姒亂天下之説，唐代的“安史之亂”的責任落在楊貴妃的頭上，最後是唐玄宗逼其愛妃自殺。這種歷史，在當代中國又重演。當代中國的知識份子把“文革”動亂的許多責任，包括毛澤東的錯誤歸罪於江青，眞乃異曲同工之妙！幾千年的歷史並沒有改變中國人對政治的觀念，楊貴妃和江青之類女人，不但自身道德墮落，還使其君王不理朝政、昏聵腐敗，其罪之大實應全國人民共誅之。嗚呼，中國人的道德眞是太純潔了。

眞正的政治鬥爭是兩種制度、政體之間的較量。在這種鬥爭中，道德人格起不了根本性的決定作用。民主制代替專制，不是開明君主取代昏庸君王的鬥爭，而是法制代替人治，分權代替獨裁。極而言之，在政治鬥爭中，甚至可以説無道德可言。

一個色鬼照樣能夠成爲傑出的政治家（在歷史上，很少有不好色的當權者），而一個君子也許對政治一竅不通。在某種意義上可以説，一切政治在道德上都是黑暗的，墮落的，欺騙、僞善、玩陰謀詭計是政客們的先天職業病。“水門事件”之類的政治醜聞，我想在民主制的國家中也不只是一樁。關鍵在於，要有一種以高於任何政治權力的法律權威所確立的政治遊戲的規則。這種規則應該是公開的、由全民投票通過的，任何政客都必須遵守這一規則。而決不能由當權的政客們來制定規則。人與人之間的社會關係，特別是經濟和政治這兩大關係，必須通過法律這一絶對的中介才能實現。法律從來不講權力、等級、人情、面子和道德，法律是一架機器，人必須服從。因而，民主政治的遊戲就是一種在公開的、任何人都要遵守的規則（法律）的規定下進行的遊戲，它從制度上根絶了人治社會的政治遊戲的隱秘化和無規則化。

而專制主義的或人治社會的政治遊戲，不僅是隱秘的，而且是隨心所欲的，無任何規則可言。中國人一向信奉“無”的力量，以道德治國正是以“無”包“萬有”。儒家之“無”是以看不見，摸不著的道德之“仁”作爲治國平天下的根本，修身致仁而天下平。道家之“無”是以無知、無欲、無法的“道”之“無爲”作爲政治制度的基礎，“無爲而無不爲”，“不治而無不治”。於是，“無法之法，乃爲至法”不僅是中國的藝術家、思想家的信條，也是全社會的信條。中國的歷代統治者們，就能夠憑藉著所謂的最最革命的人格和最最不受限制的權利來爲所欲爲，隨心所欲地制定法律、政策。在中國，根本

沒有法律，因爲中國從古至今的法律非但不能制約政治權力，反而是政治權力的工具。

以道德代替法律還表現在對領袖的人格的無條件的崇拜之上。如果不是全中國人對毛澤東的人格的盲目的無限崇拜和信賴，毛澤東哪來的一手遮天的權力。製造完美的人格偶像是人治社會的必需。當一個社會把它的希望寄託在某位明主的身上，而不是寄託在制度的合理性上之時，就必然在道德上給予掌權者以絕對的完美性。人治社會就是建立在對人性完美的絕對信賴之上的，而人性的實際不完美就會把這種絕對信賴變成政治獨裁的工具。專制社會需要一個全社會共同信仰的完美人格和神化偶像，沒有對完美人格的絕對信賴，專制社會就會失去心理基礎和信念上的支持。與此相反，民主制度的基本前提是對人性的不信任，對人的弱點的自覺意識。正因爲人性不完美，人不是神，人有種種弱點，才需要民主制度。如果人性眞的像中國人或馬克思主義所確認的那般完美，便不再需要任何政治制度。但是，這種假定根本就不存在。專制政治的最大弱點就在於它是建立在一種虛幻的人性完善的假定之上的，特別是建立在掌權者的人格必然完美的假定之上的。而民主政治的最大優點就在於它是建立在一種對人性的不完美的眞實自覺之上的，特別是建立在對掌權者的人格的絕對不信任之上的。因而，專制政治需要製造出偶像，而民主政治不需要任何偶像。獨裁權力與人格偶像是血肉相關的。專制權力爲人格偶像提供政治保障，人格偶像爲專制權力提供社會心理。與此相反，權力制衡與不信任人的道德人格相輔相成，權力制衡在政治上限制了人

格偶像的產生，對人的道德人格的不信任則是權力制衡的心理基礎。因而，在政治上，決不能用道德要求代替法律規定，更不能用道德墮落來說明政治腐敗。道德在政治上不是決定因素。中國社會的腐敗和“官倒”如此猖狂，其根本原因不是因爲太子們的道德墮落和黨風頹廢，而是沒有政治制度和法律上的保證。換言之，最完美的人格離開了政治制度的保證也將走向墮落；最卑劣的人格在健全政治制度中也將趨向廉潔。道德腐敗是人治政治的先天遺傳，只要人治，就必然走向專制和腐敗。因爲人治本身就是人類在政治生活中的最大腐敗和昏庸。

以道德人格代替政治制度，其致命弱點還在於：當一個政權趨向沒落之時，有良知的人士對這個政權的批判恰恰能夠以道德腐敗來掩飾制度本身的腐敗。“修身”與“平天下”之間沒有必然的邏輯關係和現實聯繫，“不修身”和“亂天下”之間也沒有必然的邏輯關係與現實聯繫。善良並不必然導致政治上的成功，邪惡也並不必然導致政治上的失敗。關鍵在於，政治從來不首先尊重道德人格的選擇，而只是首先尊重制度的選擇。不是人的道德人格決定制度，而是制度選擇人。幾千年來，中國傳統的倫理至上、人格萬能的意識，使中國知識份子很難從制度上去尋找政治腐敗的原因，而一味在道德人格上去尋找原因。翻開中國的一治一亂的歷史，會看到無數偉大的人格死守著一具政治僵屍不放。這也許是人類的奇觀之一吧，但卻是人的自我諷刺的奇觀。

儘管“文化大革命”已經把人治政治所導致的專制制度的致命弱點和極度醜惡暴露無遺，儘管中國人，特別是中國知識

份子爲此付出了巨大的代價，儘管這一切都爲知識界乃至全社會提供了認眞反省的最好契機，但是，十多年過去了，中國人正坐失良機。在文化上，海內外的現代大儒們齊聲讚美中國式的“既內在又超越的自足人格”，把它作爲傳統文化中的精華之精華來加以發揚光大；在政治上，海內外的許多德高望衆的知識人共同期待著，在專制政體的內部，在人治傳統中，出現一位握有絕對權力的開明君主來重整山河。眞是愚昧到令人啼笑皆非的地步。從“鴉片戰爭”開始，中國人爲改革落伍的現實付出過巨大的代價，但是這些代價似乎都白白浪費掉了，換來的還是千古不變的愚昧。如此下去，怪誰呢？只能怪我們自己。我們的非人的生活是自找的，說聲“活該”也不過分。

企求擺脫奴隸地位的，覺醒了的奴隸值得同情和幫助，而那些永遠安於奴隸地位的不覺悟者，便不值得給予任何幫助。他當奴隸，“活該！”。我不同情那個因大罵賈府而被塞了滿嘴馬糞的焦大，也不同情那個把自己的人格絕對地完美化，然後去詛咒楚懷王的昏庸的屈原——儘管他的死頗爲悲壯，大有“殺身成仁”的勇氣。焦大目不識丁，其愚忠或許還可原諒；屈原滿腹經綸，完全是咎由自取。爲一種愚昧的信念而死和爲一己私利而苟活，儘管在道德上能夠見出高下，但在歷史的、社會的、政治的法則面前，二者是等值的。對道德人格之萬能的絕對相信，一方面導致了對明主的企盼，另一方面導致了對爲臣之道——忠誠——的絕對肯定。中國知識份子在政治上的最高的自我評價，恐怕就是做一個德才兼備的忠臣了。

有人認爲，中國知識份子之所以“只反昏君和貪官而不反

專制制度”，是因爲中國的專制主義太殘酷、太強大，很難與之進行公開的，直接的對抗，而只能走迂廻的、間接的道路。這種說法也自古有之。曾有多少先聖們強調過，對皇帝提出批評要含蓄、委婉，不可盲撞。但是，我想指出，在中國歷史上，直諫抗上是爲臣的最重要的美德之一，這類直諫者，爲反對昏君和貪官而獻出生命者不乏其人，他們的忠誠遠在含蓄者之上。在當代中國，“反右”時期敢於直言者也不在少數，但平反之後仍然忠心耿耿，這又作何種解釋呢？不怕殘暴者古今都有，但是他們仍然是“只反昏君和貪官而不反專制制度”。甚至被人們視爲有著不屈的人格的“持不同政見者”的劉賓雁，兩次被開除出黨而仍然表示忠於共產主義和馬克思主義。“文革”時期許多受盡迫害的知識份子，至今也沒有對現存制度的徹底失望。在當代中國，對現實的失望、對現任當權者的失望曾遍存在，但是對現實、對現任當權者的失望並不等於對現存制度（四項基本原則）徹底失望。“新權威主義”正是基於對現任當權者的失望而提出的。因而，怨聲載道的不滿並不必然導致新制度的建立。不滿是一個層次，不滿於什麼又是一個層次。每逢敗世，都有不滿，但是僅僅是不滿而已，在不滿中產生的仍然是重覆了幾千年的陳舊秩序。不滿者是針對造成社會動亂的表層原因——昏君和貪官，而不是針對深層原因——人治和專制。因而，在不滿的深層，是對現存制度的信任和忠誠，是對人治和專制的由衷的眷戀。

因而，造成“只反昏君和貪官而不反專制制度”的原因，主要不是專制的殘暴，而是中國知識份子的愚昧。這種愚昧便

是相信道德人格的萬能，其最主要的表現形式之一便是“愚忠”——對專制制度的盲目的絕對忠誠。這種忠誠不僅在古代中國，而且在當代中國，仍然被視爲一種爲臣者的最高的道德品質。古代的典型是“雖九死而猶未悔”的屈原，當代的典型是劉賓雁所倡導的“第二種忠誠”。屈原的忠誠導致了對楚懷王放逐他的怨憤達到死不瞑目的地步，劉賓雁的忠誠使他對把他兩次開除的黨仍然耿耿於懷，並期望得到第二次平反，而期望專制者給予平反，這本身就是愚昧至極的忠誠心態。幾乎在所有的社會主義國家中，給人平反成了一件光榮加自豪的舉動，統治者們不是通過平反來懺悔其罪惡，反省其錯誤，而是在發大慈大悲，給不幸的人們施以恩賜。而被平反者也覺得驕傲萬分，把自己視爲民族的英雄，從而對施恩者感激涕零。給人平反和被平反者都飄飄然於自己的偉大功績之中。在蘇聯、在中國，全社會爲專制制度的新獨裁者的大赦唱過多少肉麻的讚美詩，那些被平反者又在涕泗橫流中發過多少氣壯山河的忠誠誓言！從來沒有人想過，只有專制者才能爲在專制主義的迫害下的人們平反，這本身仍然是專制主義的。爲什麼被迫害者不能自己爲自己平反，而非要等待幾乎置人於死地而後快的專制者們來平反呢？爲什麼知識份子不通過爭取自主來爲自己平反，而非要等到當權者的慈心大發、開恩釋放呢？迫害與平反，權力都在專制者手中。迫害暴露了專制制度的腐敗，平反在一定程度上掩飾了它的腐敗。平反非但不能改變專制制度的本性，反而爲其貼金，以“開明”來招搖過市。更重要的是，有權力給你平反者，就有權力再次把你打入地獄。劉賓雁等人的經歷

即是明證。正像中國的自由和民主一樣，專制者有權給人以自由，同樣有權收回自由。從“百花齊放，百家爭鳴”到“反右”，從“四大自由”到“收回四大自由”，從“思想解放運動”到“清除精神污染”和“反自由化”，在中國當代歷史上，演出過多少幕這類放放收收的戲劇。在中國，自由、民主以及平反都成爲當權者高高在上時所給予的恩賜，而被恩賜者非但不拒絶，反而欣然接受並抱之以感激和忠誠，這難道不是自虐嗎？

中國知識份子不但被專制政治所虐待，也用“忠誠”來自虐。前者是專制的殘暴所致，後者是知識份子本身的愚昧所致。翻開新時期文學中有關知識份子題材的作品，大多數都涉及到“反右”和“文革”。知識份子在這兩大運動中之所以獲罪，其主要原因之一便是“忠誠直言”。但是，中國的知識份子從來不反省自己的忠誠是否有價值，反而一個個在最大的屈辱中仍不改其赤子之心。他們堅信，忠誠是一種美好的、高尚的品質，總有一天會得到公正的承認，他們的全部忍耐和努力都是爲了等待這一天的到來。一旦聖皇明鑒，開恩大赦，對其忠誠表示承認和嘉獎之時，他們便感激不盡，以十倍的忠誠來報謝皇恩。他們的痛苦不是喪失人的權利的痛苦，而是“忠而不見信”的痛苦，這不是自虐又是什麼呢？忠誠是中國的正直的知識份子參政的根基——以忠誠直諫，以忠誠獲罪，以忠誠忍辱負重，以忠誠換來聖王的醒悟，以忠誠報謝聖王的明鑒。一句話，中國知識份子在政治上的全部行爲主要是爲了證明這樣一種傳統美德——只有我才是忠誠的臣子（或兒子）。

中國知識份子經常以血緣倫理和家庭關係來隱喻自身與專制權力之間的關係。君臣如父子，如婆媳；在家做孝子、做貞婦，在朝廷便做忠臣。這種血緣倫理的社會化、政治化，使中國知識份子視道德爲政治，視道德情操爲政治行爲，完全混淆了政治權利和道德情操。發表不同的政見是每個參政者的天賦權利，與道德無關。但在中國知識份子的眼中，發表不同政見是一種道德勇氣、人格完善，是一種忠誠。而能接受不同政見的君主便被視爲道德上的仁君。“捨命侍母”，“以死殉夫”的血緣倫理直接變成的政治生活中的道德要求——“以身殉君王”，“殺身成仁”。這種“君臣關係”沒有任何法律依據，只是一種道德規範，在當代中國，這種關係仍然根深蒂固。中國當代知識份子把黨、人民、祖國、甚至領袖比作母親，把自身視爲兒女，母親的生養之恩，重如山，深似海，究其一生都報答不盡。中國知識份子把自身的受侮辱形容爲“母親錯打了兒子”，而兒子只有忍受、寬容、原諒的孝道。母親犯了瀰天大罪，仍然是神聖的母親，兒子受盡天大冤屈仍然是卑微的兒子。最好的情況是兒子可以責備母親的錯誤，但是決不能背叛母親，而且要用更大的孝來感化母親。我曾經說過，中國人的這種“愚孝”和“愚忠”，慫恿了一位屢教不改的錯打兒子的母親。“人不嫌母醜，狗不嫌家貧”，這句在中國廣爲流傳的諺語，典型地表現了中國人的愚忠心態。不論在任何情況下，醜不會比美更有價值，不能因爲是母親，其醜也光輝燦爛。至於“狗不嫌家貧”，我只能說，人不是狗，狗能不嫌，人不能，除非人把自己當成狗。

也許，劉賓雁的《第二種忠誠》最能代表此種“愚忠”之心態了。雖然對於劉賓雁因《第二種忠誠》而挨整，任何正直的人都會表示憤怒。但是對他提出的“忠誠”我卻不能苟同。在這部作品中，劉賓雁把知識份子對黨和社會主義的忠誠分爲兩種。第一種忠誠是“雷鋒式”的，只知道盲目服從和相信，而沒有任何獨立思考，所謂“讀毛主席的書，聽毛主席的話，照毛主席的指示辦事，做毛主席的好戰士”。這樣的人把領袖和黨視爲恩重如山的救星，從一出生就宣誓效忠於主人，不論這主人多麼凶殘和腐敗，也從不反抗，從不批評。劉賓雁認爲此種忠誠是愚忠，應該否定。第二種忠誠是不完全聽話的、有獨立思想的反抗式忠誠。這樣的人雖然也永遠效忠於主人，但是在不背叛主人的前提下，對主人的錯誤敢於直言相告，不怕得罪主人。這種忠誠可能因忠言逆耳而一時得不到主人的理解，反而因直言而遭殃，但是無論怎樣，其忠誠不變。這樣的人相信主人總有一天會醒悟，會理解他的一片赤誠。因爲這些批評不是企圖加害於主人，而是爲了使主人更完美，是對主人負責。換言之，在劉賓雁看來，第一種忠誠恰恰是對主人的不忠，因爲絕對的服從只能導致主人的更昏聵、更專制，錯上加錯。完全的服從等於完全的愚昧。而第二種忠誠才是眞正的忠誠，因爲它的批評能夠使主人保持清醒的頭腦，及時地糾正錯誤。劉賓雁對這種忠誠的肯定，使我想起韓非子在二千多年前所提出的爲臣者的自責：“臣聞『不知而言不智，知而不言不忠』，爲人臣不忠當死，言而不當亦當死。”（《韓非子・初見秦第一》）。這就是被中國歷代知識份子所信守的“直諫之忠”。

但是，我認爲，只要不是旨在改變專制制度的任何行爲，都從“忠誠”和“憂患”中得不到任何正義，反而會招來殺身之禍。

正因爲中國知識份子的忠誠人格，才使他們很難擺脫對專制主義的依附關係。那些在“反右”和“文革”中受到迫害的知識份子，才會在被平反之後，忠誠得既可愛又動人。問題的關鍵在於，這種忠誠是建立在主奴關係之上的，無論如何，都只能是對專制主義的忠誠，只能強化不平等的主奴關係，並不能改變由專制政治所決定的主奴關係。恰恰相反，這種忠誠越堅定，主奴關係就越牢不可破。而徹底廢棄專制等級和砸碎主奴關係所需要的，不是忠誠，而是叛逆；不是赤子之心，而是賊子之心；不是冒死進諫，而是建立民主。當年，司馬遷曾感嘆自己的地位是“娼優所蓄”，而今天的知識份子難道連這種自覺都沒有了嗎？難道就自甘於“娼優所蓄”的政治地位而一味忠誠嗎？

無庸置疑，知識份子需要忠誠，需要社會良知，但是，知識份子的忠誠在任何層次上都不是對政治權力的忠誠，而是對自身的信念，對法律的忠誠。我認爲，知識份子的忠誠是建立在獨立的人格之上的，可以分爲三個層次：對眞理（知識）的忠誠；對信仰的忠誠；對自我的選擇和權利的忠誠。前兩個層次的忠誠是與政治相分離的，或者說是超政治的。在學術上，知識份子的良知表現爲對眞理、對事實、對知識的獨立價值的忠誠。這種忠誠決不會因爲政治的或道德的、或社會輿論的壓力而改變，即便孤身一人，面臨絶境，也要爲學術上的追求眞理而堅持忠誠。同時，這種忠誠又表現爲敢於放棄錯誤，敢於

進行無情的自我批評與自我否定。當學術之眞與某種社會利益發生衝突時，知識份子應該忠誠於前者而不是後者。在信仰上，知識份子的良知表現爲對個人的信仰選擇的忠誠，而這信仰應該是獨立於政治、不爲政治所左右的。信仰沒有眞與假的區分，信則有，不信則無。在西方，從中世紀開始，基督教就強調信仰對政治權力的獨立性，要求基督教信仰與世俗王權相分離。從文藝復興開始，西方知識份子突出了眞理和知識高於一切的價值選擇。這就是近代西方社會所要求的信仰自由和學術自由。再強調一遍，學術上和信仰上的忠誠都是超政治的。而中國知識份子的忠誠首先是政治性的。

知識份子的良知在第三個層次上表現爲對個人的天賦權利的忠誠，這種忠誠涉及到政治領域。但是，這種忠誠仍然不是對掌握政治權力者而言的，而是對法律所保障的個人權利而言的，換言之，是對人權、自由的忠誠。忠誠於個人的各種合法權利，忠誠於學術自由、信仰自由、言論自由以及平等競爭的自由。同時，自由又包含著義務和責任，也就是要忠誠於自己的參政權，遵守法律等社會義務。這又可以分成兩個方面來說，一方面，在與權利的關係中，知識份子作爲一個公民，首先應該忠誠於受法律保障的天賦人權——個人與生俱來的平等權利（財產權、參政權、言論權、平等權等等），這是對法律之忠誠的首要條件。因爲，法律是每個人參與制定的，每個公民必須忠誠於他自己參與制定的法律，每個人都是立法者、主權者之一，忠誠和服從法律也就是忠誠和服從每個人的人權。忠誠於人權是每個公民的先天義務、先天責任，或者說是基督教所

說的“天職”。如果法律給予你以選舉權、言論權，而你不運用，這就是不忠誠於天職，沒有盡到一個公民的社會責任和義務。另一方面，在個人與政府的關係上，其忠誠是相互的，這種相互性體現在公民與政府官員共同對法律負責。公民服從政府是由於政府是按照法律程序產生的，政府的合理性在於它服從於法律。因而，公民和政府、個人與總統都在法律之中。政府的首腦不能超然於法律之上來要求公民的忠誠，公民也不能以破壞法律爲代價來表示自己對總統或政府的忠誠。換言之，在一個民主化的社會中，個人忠誠的不是國家的最高統治者或某一個黨，而是法律。總統以及他的政府必須忠誠於選民，如果背叛，選民有權在法律的保護下廢除總統。

而在專制社會，個人毫無權利，統治者是唯一的立法者、主權者，同時是法律的化身，全社會的靈魂。除獨裁者之外的其他人，都是臣民，只能對獨裁者個人以及專制政府效忠。這是無法律的社會，因爲一切以政治權力爲轉移，法律的權威不是針對包括統治者在內的所有人，而是只針對被統治的大衆。所謂“刑不上大夫，禮不下庶人”，此之謂也。當權者既立法又執法，根本就不存在守法或犯法的問題，因爲他的政治權力就是法，退一步講，即使有懲罰，也不是法律上的，而是權力的懲罰。平民犯法，要進監獄，要殺頭；而當官的犯法，在不得已的情況下，可以用降級、撤職、調離來逃避法律的制裁。而對最高的獨裁者，任何法律都不生效，連這種權力的懲罰也不可能，除非取而代之，奪取政權。但是這仍然不是法律的懲罰，而是爭取奪利的成敗之道。

在當代中國，無法可依的現象的最典型的表現是：黨法與憲法的分離，或者說是黨法對憲法的特權地位。在一般的、最正常的情況下，執政黨的成員們可以超越國家的法律。他們受到黨法的保護，犯法只受黨法制裁，而不受國家法律制裁。這種分離是保證執政黨特權的最佳辦法。執政黨的成員和官僚們犯法，黨籍和官職是其保護層，開除黨藉和撤職可以代替法律制裁，而長時期的黨法高於國法，使中國的知識份子或者百姓默認了黨法特權的有效性。所謂“黨紀國法所不容”便是這種默認的最典型表述。一國有二法，只能證明沒有法律可言。而在腐敗的情況下，黨員犯法、官僚犯法，既得不到國法的制裁，黨法也不起作用，起碼對高層掌權者不起作用。在這樣的社會中，黨員忠誠於黨實際上是保護自己對全民的特權。那些被撤職、被開除黨藉的人們之所以忿忿不平，在根本上是對失去特權的處境的不平。全國服從黨，全黨服從中央，中央服從最高獨裁者，這就是中國人的忠誠。換言之，黨凌駕於國家之上，黨法凌駕於憲法之上。因而，作爲一個黨員，他所忠誠的是什麼呢？只能是專制權力和特權。

總之，專制社會所要求的忠誠是奴隸對主人、人對權力、衆人對個人、一般權利對特權的忠誠。而民主社會的忠誠是總統對全體公民、政府對全社會、全社會和全體公民對法律的忠誠。這種忠誠是每個人必須盡的義務和責任。

一個知識份子的獨立性，表現在學術上的忠誠眞理，信仰上的宗教情懷，政治上的忠誠法律，這就是中國知識份子的社會良知。而中國知識份子之忠誠，既無學術上的忠誠於眞理，

也無宗教情懷，更無政治上對法律的忠誠，而只是或者說主要是對專制權力的忠誠。只要人們還相信、還讚美、還維護這種忠誠，專制主義就會延年益壽。在當代中國，這種忠誠主要表現爲：人們對執政黨的忠誠高於對憲法、對眞理、對信仰的忠誠。不是有太多的知識份子追隨執政黨幾十年而仍被拒之門外嗎？不是也有許多德高望重的知識份子在七老八十、一大把年紀之時，仍然涕泗橫流地在黨旗下宣誓嗎？在黨法高於國家法律，黨的利益高於國家利益，黨員的權利高於公民的權利的中國，忠誠於執政黨，追隨執政黨實際上就等於忠誠於黨法對國法、黨員對公民享有的特權。

劉賓雁在提倡“第二種忠誠”時，從來沒有這樣捫心自問過：在黨法和國法之間，他忠誠哪一個？如果回答是二者都忠誠，那麼黨法與憲法、黨的利益和公民權利發生衝突之時，究竟忠於哪一邊呢？顯然，凡是共產黨員，都會首先忠於黨，黨的利益高於一切。魏京生等人因堅持民主而被關進監獄，劉賓雁等人因提出不同政見而被開除出黨。這種差別雖然同屬於執政黨對言論自由的壓制，雖然與具體的情況以及劉賓雁等人的社會聲望有關，但是，這種差別的深層所隱含的特權的熟視無睹、麻木不仁，說明了中國社會的整體愚昧。在當代中國，不僅是“刑不上大夫”，而且是“刑不上黨員”。官越大、地位越高、黨齡越長，其特權就越大。在每一次政治運動中這種特權表現得尤爲明顯。巴金曾提議建立“文革博物館”，但是當權者不會答應。而那些曾經享有專制特權的大官們，卻有人爲之大建紀念館，大開紀念會，這難道不是特權嗎？黨員的生命

高於公民的生命，黨員的價值高於非黨員的價值。老百姓死多少是無所謂的，而執政黨的某位要員死了，就要勞民傷財地大肆追念。生前等級森嚴，死後仍然等級森嚴，連八寶山的骨灰安放地都是按照等級排列的，怪不得人們如此忠於執政黨。因爲忠於執政黨既可以生前享有特權，也可以死後享有特權。忠誠，作爲一種品質，在中國竟變得如此神通廣大，不但是道德美名，更是特權本身。

因此，在一個專制主義的、黨法高於國法、黨員高於公民的社會中，特權無處不在。既表現在實際的功利之中，也表現在道德規範之中。在這樣的特權社會中，知識份子與政治權力的關係，不是在忠心耿耿的前提下冒死進諫，而是以徹底的叛逆姿態進行反抗，以求建立一種無特權的、在法律面前人人平等的社會制度。如果沒有這種根本態度上的轉變，那麼我只能對“第二種忠誠”的信奉者們說：你們根本不必因受迫害而喊冤叫屈，一切都是你們自找的，沒有眞正的覺醒者會發給你們一枚“忠誠勛章”。

其實，中國知識份子的“忠誠”，有很重的向當權者獻媚的成分在內，包括那些清高的隱士們，也會玩一種相當巧妙的獻媚術。中國知識份子的只反貪官和昏君而不反專制制度本身，一方面是因爲我上面所指出的愚昧——對專制政體的腐朽本質沒有覺悟，另一方面也由於滿足於既得利益而明哲保身。“盛世則進，亂世則退”，“明主則顯，昏君則隱”，“有道則與君共謀，無道則捲懷而去”，“窮則獨善其身，達則兼濟天下”……這些古訓在當代中國仍然發揮著巨大的作用。信奉這些

古訓的知識份子大致有兩類。一類是那些自以爲“舉世皆醉我獨醒”的知識人，他們不屑與昏聵的君王共事，而是以隱爲資本，等待明主的再生。另一類是那些從自身利益出發的明哲保身之士，這類人的退就是爲了更大的進。但是，由於中國知識份子價值取向的一元性——走仕途，也由於中國社會的知識權力化和知識份子官僚化的傳統，更由於在當代中國政治的無孔不入，所以，無論在古代，還是在現在，中國知識份子所做出的任何選擇，都很難擺脱與政治生死與共的關係。在古代，陶淵明、王維等隱士們，還有一塊田園可以退隱，還可以沈浸於琴、棋、書、畫或佛教之中而強迫自己忘掉官場。但是，在當代中國，知識份子們眞可謂一無所有，根本不用改造，便是無產者。因而，天網恢恢，疏而不漏，他們沒有一塊可以悠閑地賞花、彈琴、讀書、賦詩之地，走到哪裡，都會有政治相隨。這就使當代知識份子根本無法“獨善其身”。

但是，更重要的是，中國知識份子的所謂出世與退隱，並非眞正的看破紅塵，而是用另一種方式入世。退隱和出世可以使統治者在某種特定的情況下三顧茅廬，而且能夠贏得留芳百世的道德美名，而道德在中國就是政治。人格清廉是不與貪官、昏君同流合污的同義語。因而，對知識份子的人格評價，實際上就是對其政治行爲的評價。反抗者的退隱又往往以更爲優厚的政治待遇而復出。在某種意義上可以說，中國歷史上不乏對暴政的反抗者，但很少有對仁政的反抗者。當他們被迫害之時，忠而不見信之時，進諫而不見納之時，他們反抗。但當官方承認了他們的忠誠，認同了他們的進諫，並給了他們以政治的地

位和榮譽，他們的反抗就會因既得利益的取得而變成順從。專制者的一次撫摸勝過千百次怒罵。這或許就是“仁政”長久不衰的內在原因之一吧。種種功利的誘惑，使那些曾經敢於批評的知識份子不再進行反抗性的掙扎，而是向現實妥協。

在中國，反傳統、反專制的思潮很難長存，其原因是多方面的，我認爲主要有三點：

一、中國的絶大多數民衆（包括知識份子在內）的愚昧；

二、專制主義的殘暴使人望而生畏；

三、統治者的認同與收買，軟化了反抗者的意志，使他們不願再付出代價。

在這三方面的原因中，第一和第三是最根本的，而第二條是其次的。因爲專制主義的殘暴在哪裡都一樣，在希特勒的德國、斯大林的蘇聯、毛澤東的中國，皆如此。只要能夠認清其實質並決心反抗到底，殘暴不會成爲推翻專制主義的主要妨礙。主要的障礙是對專制主義的實質缺乏覺悟和爲了既得利益而明哲保身。在前面，我講了第一點，現在著重講第三點。

中國的專制者們對付有頭腦、有膽識的知識份子的手段無非兩種：仁政（儒家）和暴政（法家）。鎮壓之後要安撫，安撫不成便鎮壓。笑臉和恩賜的背後是鎖鏈和皮鞭，而中國的有些文化人往往吃笑臉而不吃皮鞭。所以，懷柔是屢試不爽的手段。從認同反抗者的某些主張到給予較高的社會地位、名譽和優厚的物質待遇，都可以把反抗者變成同盟者。某些掌權者與持不同政見的知識份子交朋友也是同化反抗力量的好辦法。在古代，知識份子與掌權者的關係主要有三種：師、友、臣。《

戰國策・燕策》曾有：“帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處”的記載。《史記》中也有這類記載。但是，無論是哪一種關係，知識份子都無獨立性可言，最好的情況是君以仁待士，士以忠對君。知識人是以臣爲主，兼當師與友。而君王一旦封某人爲師或爲友，那就是一種恩賜，絶沒有平等可言。更重要的是，即便那些敢於反抗的知識份子，在内心深處也沒有對專制本身的不滿，沒有堅定、清晰的民主要求和平等要求，而是或出於當忠臣或出於個人的功利要求（物質、名譽、權力、地位等）。所以，統治者一旦肯於彎下腰來或賜以爵位，知識份子們便沒有牢騷可發了，只能走向對現存制度的認同。

在當代中國，給一個部長、局長、人大委員、政協常委的頭銜，封一個人民藝術家或科學家的桂冠，戴一頂名藝術家或名學者的帽子，加上隨之而來的種種特權，就可以輕易瓦解知識份子的集體反抗，窒息知識份子的獨立思考。不得志時是反抗者，一旦得志後立刻成爲同僚，甚至比皇帝本身還要猖狂（例如費孝通、錢偉長，包括海外的許多著名知識精英如楊振寧等人）。那些被平反了的右派們，有許多人的確冤枉，其實他們一個個“左”得可愛、“左”的動人。還有些所謂硬骨頭的知識份子，他們能夠以死來抗議專制者的暴政，但是他們不能反抗專制權力的恩典；他們不怕專制主義的皮鞭和監獄，但是他們受不了皇帝的仁慈和撫摸。在浩蕩的皇恩面前，中國知識份子似乎永遠是吃軟不吃硬的小孩。而我卻要強調，只要專制權力未變，那麼眞正的反抗者就是那些完全看透了專制政治的本質的知識份子，他們的反抗既是對暴政（皮鞭和監獄）的反

抗，也是對仁政（笑臉與撫摸）的拒絕。他們既不會因專制的殘酷而畏縮，也不會因皇權的恩典而軟化，他們懂得，殘酷與恩典僅僅是專制主義這張臉的兩面，哪一面也改變不了專制主義本身。

在這種受招安的現象的背後，既可以發現知識份子的愚昧，也可見出知識份子缺乏最起碼的社會良知，而是精通於老子所說的“無私方能有大私”的處世之術。許多知識份子接受恩典的原因決不僅僅是愚昧，甚至不是對專制毫無認識，而是個人的私利在左右著他們對專制主義的態度。在中國這個以專制政體爲核心的、高度權力化、政治化的社會中，獲取私利的最好辦法是當官，也就是走仕途，“學而優則仕”，仕而祿在其中。其次，是以著名文化人的身份作爲當權者的朋友、老師，也就是當顧問。顯然，最直接、最實惠的謀取私利的手段是參政，成爲官僚集團中的一員，所謂“有權就有一切”，此之謂也。所以，無論在歷史上，還是在當今現實中，中國知識份子的第一“天降大任”便是“學而優則仕”，通過各種方式進入政界，謀取權力。古代的那些“先聖們”，幾乎無人不是走仕途而無路，才無奈成爲知識人。當代中國的太多著名學者最後走向官僚化。

另一條路是先成文化名人，然後得利。在長期的權力角逐中，中國知識份子已經頗懂得掌權者的心理了。他們知道統治者們要想穩定權力，除了以暴政相脅之外，還必須安撫民心，特別是安撫那些社會的文化名流們。所以，也頗有些聰明的文化人，精於先抑後揚之術，一旦成名後，總要故作清高一番，

遲遲不肯出山，特別是當他們感到掌權者給予他們的實際利益和權力與其社會聲望不相符之時，便一定擺出不合作的姿態，滿臉春秋大義，一身仁人之氣，直到掌權者“三顧茅廬”，方肯出山。這種先拒絕後合作、先清高後實惠的策略，不僅能得到更多的實際利益，且可以博得一個人格高尚的道德美名，被後代人奉爲人格典範。這類名人在古代、現代和當代比比皆是：從《左傳》等先秦古籍中記載的那些食客、縱橫家，到《三國演義》的諸葛亮，至現當代的許多名流。但是，似乎古代的清高之士更瀟灑些，而當代的中國知識份子頗有急躁之嫌，一付等不及的樣子。還有人竟然年過古稀還伸手要官（比如周谷城之流）。或許在中國歷史上，看透了政治之黑暗的人只有莊子，所以他屢招不仕，寧曳尾於污泥之中而不去充當政壇上的犧牛。

然而，細察歷史，會驚訝於出世者們的巧妙，因爲所有的“隱士”都非常有名，古書上記載了一大串這類“隱士”的美名，並贊之以道德評價。如果眞的參透人生，何以要留名，包括莊子在內。對現實徹底絕望的人，我想只有沈默。而從莊子到陶淵明、王維至現代的林語堂，何以留下那麼多關於“無爲遊戲”的人生哲理？何以要教導別人如何如何？何以死活把“超脫”、“曠達”的人生態度視爲最高的人生而大加渲染？中國歷史上那些名留千古的知識份子，一類是從政有功者，一類是“隱士”。可見“隱士”也在人世間有一席重要的地位。所以，與其說“隱”是爲了出世，不如說是以另一種方式入世。即便是功成身退者仍然沒有退出現實人生。所謂“無爲而無不爲”，所謂“獨有之人是之謂至貴”，所謂“貴於隱，非貴於

衆，而衆人不能不貴，斯至貴也”，都是明明白白的“隱士之道”的自供。如果按照最權威的隱士哲學祖師爺老子的遺訓，這便是“隱而後顯”。

因此，中國知識份子的絶大多數清高之士，無論是在“三顧茅廬”的感化下決定入世者，還是那些屢招不仕而不隱到底的人，實際上都沒有眞正地出世，事實上他們的眞實目的也不是爲了出世，而是爲了更安全（政治太危險）地入世。我以爲，他們的“退”是爲了“進”，“隱”是爲了“顯”，“出世”是爲了更妙地“入世”。幾千年來，在文人騷客和帝王將相之間演出過一幕幕先隱後顯、先出後入、先退後進的精彩戲劇。只是在我看來這些戲頗有些滑稽的味道，就像一個聰明的孩子向母親要糖吃，給一塊他不要，二塊、三塊他仍搖頭，並動之以啼哭、捂臉、蹬腿，直到母親把一大把糖都給了他，他才裝著十分不情願地接受，母親一轉身，他便忍不住破啼爲笑。在中國，既有些劉備式的當權者，自然也有不少孔明式的文化人，劉備與孔明之間的關係確實是專制政體内部所能存在的當權者和知識份子之間的最佳關係。所以這個故事流傳千年而不衰。君仁當如劉備，臣忠當如孔明，一個堂堂的文化人總不能爲五斗米折腰。我眞懷疑，如果陶淵明在當時能得到類似政協常委的高位，他還會一味地“採菊東籬下，悠然見南山”嗎？但是也不能否認，有些戲演砸了，其原因，不是當權者太愚，識不得廬山眞面目；就是文化人太過份，識不得人家的抬舉。由此可見，文化人玩這類遊戲時，必須具備準確的分寸感，知己知彼，萬不能一味清高。

必須指出，在這種“君待臣以仁，臣侍君以忠”的關係中，主人和奴隸之關係並未因文化人的清高和皇帝的仁慈而改變。只不過是專制者利用手中的權力爲後盾比較巧妙地招安了一個聰明的奴隸或買到一種高雅的裝飾，而文化人利用自己的名聲爲資本比較巧妙地當上了一個高級的奴僕或皇室中的一件字畫。把脖子上的麻繩換成金項鏈，並不能使狗變成主人，而只能使狗歡天喜地，向主人搖頭搖尾，更加忠誠，其媚態著實可愛。

第三章

唯我獨尊式的自我美化

不信上帝或沒有上帝的人，必然是“唯我獨尊”的狂妄者，中華民族正是如此。特別是中國的知識份子，稟賦了儒家的“人格至上主義”的遺傳，讀了幾本四書五經便飄飄然如入仙境。“天降大任與吾”，“捨我其誰也”，“萬物皆齊於我”，“聖人心同天地”，“王者獨占南面之尊”……只要翻開書，從《論語》一直到當代中國的人物傳記，到處是建立永垂不朽的大業的神人和英雄。在中國歷史上，幾乎找不到一本類似西方的《懺悔錄》那樣的書。中國的佛教徒們，在佛祖面前，只唸經，不懺悔；只祈禱，不贖罪，只向神要求來世的幸福或現世的功利，而不向神坦露自己內心的醜惡。中國知識份子的談玄說佛，也是爲了裝點門面，以示自己的超凡脫俗。西方人的“原罪”感使他們經常面對內心世界的邪惡、軟弱和犯罪感，而中國人的“樂感”使之無法正視自己的內心眞實。中國知識份子從來不知道人類算不了什麼，自己算不了什麼，因爲在人類之外還有一個絕對神聖的上帝在。他們只知道“我是世界上最寶貴的存在”。作爲民族，中國人一向沒有“國”的界限的觀念，而只稱“天下”，所謂“王天下”便是主宰宇宙，所以“中國爲世界之中心”的觀念現在仍然根深蒂固。古人說，聖君王天下而萬邦來朝，“鴉片戰爭”時期，清代的皇帝們不就是把英法等國的外交使者視爲“夷邦的朝聖者”嗎？今天的人說，中國人不僅要解放自己，還要解放全人類，所謂“胸懷祖國，

放眼世界”，實在是胸懷“王天下”或“解放全人類”之野心。最近引起海內外強烈反響的電視政論片《河殤》，一再強調“中國人再也輸不起”，強調“中國曾經有過的強盛”，強調中國必須走向世界，這其中的情緒給人以霸王之氣的感覺。無論是從畫面的構圖上看，還是從解說詞的基調、整個片子的結構上看，都透露出一種潛在的征服世界的內在野心。中國本應說是世界的中心，也曾經是世界的中心，爲什麼在近代落伍了呢？在一種奴隸般的自卑感和屈辱感的背後，是曾經當過主人的自豪和虛榮。

中國人從來缺少眞誠而自覺的懺悔精神，總是把一切錯誤、責任推給別人，而把成功、榮譽、眞理歸於己有。“最最最”不只是“文革”的產物，而是貫穿中國歷史的民族劣根性之遺傳。統治者是“唯我獨尊”，被統治者是“唯我獨忠”，難道我們在屈原的《離騷》中，聽不到“唯我獨忠”的自我美化嗎？“唯我”式的民族性格，正是“人格萬能主義”的文化和現實中專制主義政治的必然產物。毛澤東製造“第三世界”的理論以把自己封爲無產階級革命的領袖，文化人標舉“既內在又超越”自足人格以把中國知識份子的道德追求封爲最高的人生。而西方現代人對“西方文化中心論”的反省和自我批判更爲中國文化人走向世界提供了有力的背景。正是在這樣的環境中，中國當代知識份子把自己打扮得金光燦爛，不要說與西方知識份子的自我批判和懺悔精神相比，即使和蘇聯以及東歐的知識份子相比，也差之千里。

衆所周知，十九世紀的俄羅斯貴族式的和平民式的知識份

子，其自我反省的精神相當強烈。“多餘人”的形像就是這種反省的產物。托爾斯泰晚年的自省，達到了一種宗教的深度，杜斯朶也夫斯基的一系列作品對知識份子靈魂的拷問，眞是驚心動魄。他們把知識份子身上所應有軟弱、虛僞、惡邪、甚至絶望的內心世界揭示得淋漓盡致。在當代蘇聯，儘管經過了斯大林的暴政，但是蘇聯當代知識份子對斯大林主義的揭露決不像“文革”後的中國知識份子那樣把自己摘得乾乾淨淨。索忍尼辛的《癌病房》和《古拉格群島》，在暴露斯大林主義的殘酷的同時，也對自己的軟弱進行了無情的抨擊。索忍尼辛向自己和所有被迫害的人提出一個問題是：“我們無辜被害，那麼我們爲什麼都老老實實地束手待斃，我們爲什麼不反抗，難道暴政的猖狂與我們的愚昧、軟弱無關嗎？”捷克流亡作家昆德拉在其代表作品中，從來沒有對自己筆下的知識份子給予過多的同情和美化，而是以一種半嘲弄半挖苦的筆調寫出了蘇聯專制下一代知識份子的悲劇命運和人格弱點。這些作家都把自己以及與自己同樣的知識份子們當作專制主義的一部分來剖析，而決不掩飾自己的弱點，也決不想用苦難乞求同情。更沒有把自己打扮成反專制主義的英雄。而是勇敢地正視自身的一切醜陋之處①。

中國知識份子唯一敢於進行自我批判的時期是“五・四”運動。翻開那時的作品，知識分子對自己的軟弱、迷惘和內心深處的邪惡進行了在中國歷史上前無古人的剖析。郁達夫式的

註①：請參看昆德拉《為了告別的聚會》、《生命中不能承受之輕》等作品。

獨白第一次具有自我懺悔的精神力量。而魯迅的一系列作品的那種自我否定的勇氣和自我反省的深度是中國知識份子們望塵莫及的，有些作品確實達到了人類性的深度。魯迅的《吶喊》和《徬徨》可以看成是他個人的內心獨白。他所集中筆墨刻畫的農民群像和知識份子群像，可以看成是他對作爲農民的自己和作爲文化人的自己的雙重反省。魯迅的筆下無英雄，《野草》中的勇士也是在孤獨、徬徨、沈淪、甚至絶望之中向墳墓走去。他的涓生和子君，其勇氣也令人起敬，但是最後還是敗下陣來。涓生所追求的新生活，以謊言和邪惡爲前導，那條新生之路像蛇一樣扭曲。最深刻的還是阿Q，他所代表的人格不僅僅是虛幻自慰的精神勝利法，而且是“唯我獨尊”的狂妄。阿Q在每一次失敗後都要做出一副勝利者的英雄狀，就像中國人面對西方文化的挑戰時以中國道德第一來傲視天下一樣。革命一來，誰都想充當最革命的角色，趙太爺、假洋鬼子不准阿Q革命，阿Q不准小D和王胡革命。在未莊，人人都用唯我最有權革命的目光去陷害別人，蔑視別人，就像“文革”時每個人都説自己“最忠於毛主席”一樣。中國人的“窩裡鬥”之所以如此普遍和長盛不衰，很重要的原因之一就是“唯我獨尊”的人格在作怪。平心而論，雖然中國人都曾當過奴隸，但也無一人沒當過主子。臣子對皇帝是奴隸，對百姓是主人，百姓在宮僚面前是奴隸，對妻子和兒女是主人。中國婦女總該是完全的奴隸了吧，但也不盡然。“二十年的媳婦”總有一天要熬成母親和婆婆，對兒子和媳婦她又成了主人。因而在中國人人兼有主子和奴隸的雙重身份。每個等級中的人，都在忍受著奴隸地

位的同時，期望著當主子那一天的到來。

這種“唯我獨尊”的人格在1949年以後發展到登峰造極的地步。曾幾何時，中國人自恃“老子天下第一”的傲慢而輕蔑世界。領袖說自己是世界上最民主的政府，人民說自己是世界上勤勞、最勇敢、最智慧的人民。而這無數個“最最最”都是透過知識份子的筆和舌宣傳出去的。衆所周知，在1949年以後的一系列政治運動中，特別是在“文革”中，凡是有幸沒有成爲專政對象的人，都以最積極的態度、最高漲的熱情參加了這些運動。而且每個人都擺出一副“唯我獨革”、“唯我獨左”、“唯我最堅定地捍衛毛主席的革命路線”的架勢，甚至發展到“唯我有權革命”的地步。宗派之間的鬥爭和辯論（包括那些學術式的爭論），都把對方說得一無是處，而把自己封爲絶對正確，永遠正確。林彪稱毛澤東是最偉大的天才，毛澤東說林彪是最理想的接班人；全國人民把毛澤東當作大救星，紅太陽，毛澤東高呼“人民萬歲”，“人民是推動歷史前進的唯一動力”。全國上下，一方面每個人都在高喊“唯我獨尊”，另一方面又相互進行盲目吹捧，正可謂“天下一片紅彤彤”了。

這一切因爲“文革”的殘酷都可以原諒，而最最不能叫人原諒的是：“文革”結束後，中國人，特別是知識份子們從未清醒地意識到自己的責任、愚昧和罪惡。否定和反省“文革”理應是每個人的自我否定和自我反省，因爲在“文革”期間，每個中國人，只要有機會，都狂熱地投入這場動亂一逞雄姿。除了那些被專政的對象外，誰沒有揮舞過毛主席的語錄本？誰沒有參加“早請示，晚匯報、跳忠字舞？”誰沒有參加過批鬥

會？有機會“破四舊、立四新”和“打砸搶”的人，誰沒有置身其中？識文斷字者誰沒有寫過大字報？“文革”開始時，我本人十一歲，除了力所不及的革命之外，凡是我能參加的活動都曾全力以赴。至今我還牢記著“忠字舞”的節奏、旋律和舞蹈動作，還能背誦毛澤東的語錄和詩詞，還能記住有關“文革”時我能記住的一切革命口號。我的哥哥們參加了紅衛兵、串連、武鬥；我的父母分別參加兩個相互對立的派別，經常回家後也要辯論。我曾經和一群孩子們對那些地富反壞右和走資派極盡虐待之能事，一個曾經當過國民黨兵的尹老頭被我折磨得哭笑不得，最後跪下求我饒命，並高喊“向紅小兵學習！向紅小兵致敬”。“文革”時，不僅是工、農、兵整知識份子，知識份子之間的整治尤爲驚心動魄，這種知識人整知識人，從批判電影《武訓傳》便開始，經過“反胡風”“反右”“四清”，在文革時達到高峰。“文革”後的“清污”和“反自由化”，也是知識人整知識人的典型例子。

奇怪的是，“文革”一結束，除了“四人幫”及其同伙外，全中國的每一個人都成了受難者和反“文革”的英雄，九百六十萬平方公里的土地上，到處是聲討“四人幫”的義憤之聲，和當年聲討劉少奇時一樣。似乎這場每個人都置身其中的大災難，僅僅是由於幾個人造成的。如果説，一般的工人、農民、當兵的沒文化、愚昧、缺乏反省的能力，不能馬上進行自我反省，那麼滿腦子文化的“精英”總該是覺悟的吧，總該反省自我了吧。遺憾的是，實際的情況恰恰相反。知識份子們以“臭老九”的地位爲資本，率先把自己打扮成唯一的受難者和英雄。

當年寫出過最漂亮的大字報的手筆，又開始寫最有份量的批判“四人幫”的文章，寫各種自我美化的小說、詩歌、報告文學和理論文章。當年排出《春苗》等電影的導演們也排出受苦受難的《牧馬人》、《芙蓉鎮》和英雄主義的《高山下的花環》（指導演謝晉）。中國當代知識份子們從未像蘇聯的索忍尼辛那樣捫心自問：對於專制主義的橫行，我應該負有什麼責任？也沒有像二次大戰結束後的德國作家那樣懺悔軍國主義的罪惡；更沒有美國作家對“越戰”的反省。中國知識份子的這種把責任全部推給極少數人，而把功勞全部歸於自己的傾向，在新時期文學對“文革”的否定中表現得最爲明顯。①

在新時期的文學作品中，其正面人物大致可以分爲兩類，一類是無辜的受難者，一類是反“文革”的英雄。我敢肯定地講，新時期文學中，凡涉及“文革”的作品，百分之九十九點九是由受難者和反抗者組成的，其濃墨重筆已經使之達到登峰造極的地步。

那些受難者們都有一付善良、軟弱、無辜的神態，雙手捧著浸滿血淚的痛苦和恥辱沿街乞討，以贏得人們的同情和保護，換取人們的鳴不平。這些作品讓我想起“文革”時期的革命樣板戲《紅燈記》裡的“痛説家史”一場，想起“文革”中無數老工人、老貧農、老紅軍在訴苦大會上的發言。文革中的“控訴萬惡的舊社會”和“文革”後的“控訴萬惡的四人幫”眞乃

註①：請參見我的《無法迴避的反思》，發表於《中國》1986年4月號（現收入《批判集》，台北唐山出版社，1990年初版）。

異曲同工之妙，同樣可以用“苦大仇深”來形容。中國人對自身苦難的唯一反省方式就是“憶苦思甜”或“吃憶苦飯”。1949年後，人們就不斷地吃“憶苦飯”，新時期開始後，人們仍然吃“憶苦飯”。“憶苦飯“成了中國人最好的精神食糧。每個受難者都認爲自己所受的待遇最不公平，所吞下的苦果最多，理應得到最多的憐憫和最甜的食品。無論是誰，從政府官員、黨的領導到知識份子至下層大衆，都在用苦難往自己的臉上貼金。“右派”的稱號成了金光閃閃的獎章，可以爲自己換來“最多的讚美和同情”。“走資派”的帽子成了獲得權力的通行證，官復原職或爵加一等已經滿足不了這些官僚們的胃口。在中國，什麼都能成爲自我標榜的資本，都可以既爲臉上貼金又帶來功利實惠。不要説走過草地（長征）、打過日本（抗戰）、橫渡過長江（解放戰爭）和打到過“三八線”（抗美援朝）是何等雄厚的資本，就是當過雇工、奴隸也是光榮的歷史。本來，在反省的意義上講，苦難並不可怕，只要能夠從苦難中得到啓示，它就是最大的財富，西方人不是從“原罪”的苦難得到了超越性的啓示和懺悔精神嗎？而在中國，苦難成了自我炫耀的最大資本，除了用苦難進行自我美化和換取功利實惠之外，苦難便一錢不值。毛澤東不也曾以中國的一窮二白爲自豪嗎？手上的老繭，腳上的牛糞，不也是值得驕傲的嗎？大老粗不也曾經被捧上領導一切的寶座嗎？一本“文革的血淚史”不是成爲人們自我標榜的最好證明嗎？在中國這塊神奇的土地上，貧困、愚昧、無知、受苦、軟弱都曾經是最最芳香的花朵。

更難以令人思議的是，軟弱成了受難者的最大資本，似乎

人一軟弱，無論怎樣都是無辜的，都值得同情。但是，弱者不能創造生活，而只能分享強者的創造。弱者不能反抗惡勢力，而只能等待強者的拯救；弱者更不能保護自己，而只能乞求強者的保護。特別是在中國，弱者的衆多成了專制主義爲所欲爲的最好土壤。正因爲人們太軟弱，才使專制、暴政得以強大。軟弱是造成中國的專制主義如此肆無忌憚的重要原因之一。在中國，軟弱往往是愚昧的孿生姐妹，傳統倫理所讚美的“老實”和“聽話”常常是愚昧的同義語。有人常說，中國的百姓是世界上最聽話、最順從的，這實質上是說中國的百姓是世界上最軟弱、最愚昧的。

在與專制主義的對抗中，軟弱本身毫無意義，對軟弱的同情也無濟於事。只同情而不喚醒，就等於只遷就而不批評。中國人與之做鬥爭的不只是專制的殘暴，還有軟弱、愚昧。魯迅以“哀其不幸、怒其不爭”之筆描寫了軟弱而愚昧的中國大衆之群像。而我以爲，在當代中國，“怒其不爭”的意義要遠遠超過“哀其不幸”。同情之心不可不有，但是一味同情所得到的結果只能是弱者更弱，強者變弱。正像遷就庸才和愚昧就是造就庸才和愚昧一樣。因而，同情並不是在一切情境下都是高尚的，充滿詩意的。特別是當你必須與專制的暴君和愚昧的大衆進行雙重對抗之時，同情便意味著自殺。在中國這樣一個講了幾千年“以柔克剛”、“無爲而治”的文化傳統中，遍地弱者。正是這種“柔弱似水”的文化造成了中國知識份子壓抑強者而遷就弱者的人格。當前中國的改革，需要的是一種能夠反抗當權者的暴政、拒絕專制者的恩典和批判大衆愚昧的強者人

格。中國的知識份子，再不能向當政者和愚昧的大衆獻媚了，也再不能繼續以軟弱、無辜來乞求當權者和社會輿論的同情，“文弱書生”、“才子佳人”式的人格再不能成爲典型的知識份子形像了。否則的話，將永遠成爲“臭老九”。

比這些受難者的形像似乎高明一點的是那些進行反抗的人格，特別是那些所謂的“老幹部”和“知識份子”，他們都曾以堅定的信念反對“文革”。但是，在這些形像之中，很少能夠看到知識份子們的眞誠的、自覺的自我反省、自我懺悔和自我否定。不錯，在“反右”和“文革”之中，受到殘酷打擊的知識份子們曾經進行過無數次自我批判，“靈魂深處爆發革命”使這些文化人一次次地被審問、交待；寫檢查是家常便飯。但是，誰都清楚，這種自我批判決不是爲了自我反省而自覺地進行的，而是爲了保全性命而不得不爲之。要麼是屈於壓力而違心地自我批判，不想自省也必須自省，沒有罪也必須硬找出幾條罪狀。要麼是不辨是非而盲目的，相信自己是資產階級分子，對黨、人民、國家犯過罪。可以說，想儘早地摘掉“右派”的帽子和甩掉“臭老九”的名聲，是當時的知識份子們進行自我批判的主要心理動機。“文革”結束後，這些曾經作過的檢查不是統統廢棄了嗎？

1976年以後，新的獨裁者爲了鞏固在殊死博鬥中所獲得的權力，必然要反其道而用之，擺出一種比較開明的姿態來，爲自己、也爲其他受過迫害的人們平反。於是，爲在“反右”和“文革”之中受到迫害的知識份子們平反成爲一種時髦。似乎全社會都開始覺悟到知識和人才的重要性。“尊重知識”、”

尊重人才”等口號似乎深入人心。知識份子也似乎從苦難的深淵中走出來，成了全社會的棟樑。社會上開始形成講“文憑”的風氣，什麼都要“文憑”，特別是在官僚集團選拔幹部之時，更注意“文憑”。知識再一次成爲走仕途的敲門磚，大有科舉制的味道。在此種形勢下，有些文化人進入了官僚集團之中，蛻變爲政客；有些文化人恢復了名科學家、名作家、名學者的社會地位，在大大小小的組織中佔有了一個優越的特權位置。凡是得到了實惠的知識份子便站在權力所有者的立場上講話，而那些沒有得到這些殊榮的知識份子們則繼續發洩著他們的不滿。從整體上看，社會對知識份子的重視確實達到了建國以來的一次高潮。這使知識份子們陶醉於來自全社會的讚美和同情之中，根本無法在掌聲和鮮花之前保持冷靜的頭腦，認眞反省自身的命運。他們沒有嚴肅地思考中國知識份子與專制主義制度之間的關係，更沒有看到自身的軟弱、愚昧和唯權力是從的奴隸人格。恰恰相反，他們一方面繼續訴苦，一方面在歌頌大救星的同時美化自己。從第一篇以知識份子爲題材的、轟動全社會的報告文學《哥德巴赫猜想》開始，到爲知識份子鳴不平的《人到中年》，至張賢亮的一系列描寫“右派”們的作品，幾乎所有以知識份子爲主人翁的作品，無一不是從讚美的角度來寫的。而且，其艱苦的環境和崇高的精神所構成的對比，更突現了這些知識份子們對祖國和人民的忠誠。這些形像已經形成了某種性格模式，其概念化、公式化的程度決不次於“文革”時期的工、農、兵形像。區別只在於，在“文革”時期，工、農兵是正面形像，知識份子是反面形像；而在新時期，知識份

子成了正面形像。在新時期的文學中，我們又看到了中國所特有的對“人”的美化和崇拜。在這裡，我將覆述我曾發表過的觀點。

可以說，中國知識份子的自我評價仍然沒有擺脫一個千古不變的古典模式——屈原模式或大禹模式。大禹的那種不計父仇、三過家門而不入的無私人格和獻身精神，屈原的那種屢遭君王和祖國的遺棄，歷盡千辛萬苦而不改忠君愛國之志的情操，以及“哀民生之多難”的關切，是中國歷代知識分子的人格原型。何止大禹與屈原，還有開天的盤古、補天的女媧，射日的后羿，植稼的神農，還有孔、孟所高揚的千年不變的人格理想：“一簞食、一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉，回也！”“飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲。”“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”。還有老莊所推崇的人神：“大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚。”這是一幅多麼感天動地的人格畫面，看了這些，我不禁要問，從古至今，中國知識份子中有如此衆多的偉大人格，何以知識份子始終是帝王們的“娼優”和工具？知識份子群體何以不具有內在的向心力，反而極盡相互拆台之能事？何以中國的文化人們在那些社會功利的誘惑面前難以控制其失態之狀？何以一個個當婊子時還要高舉起牌坊？

人，一旦達至上述境界，就不再是人了，而是神。這種神並非西方宗教中的上帝，而是中國所獨有的把人神聖化、偶像化、權威化、楷模化，從而製造出一種具有非人的道德價值的

抽象人格，以作爲全社會學習的榜樣。在西方，神是非人間的，超人間的上帝，再偉大、再崇高的人也無法成爲神而與上帝平起平坐。上帝與子民、教權與王權、人間與天堂、宗教與世俗始終是對立的。在上帝與人之間有一條靠人力所無法逾越的鴻溝，要成爲上帝的選民，就必須拋棄世俗人生。而且，在超人的上帝面前，無論是國王還是貧民，所有的人一律平等，沒有高低貴賤之分。這是一個使人感到自己的有限、渺小、卑劣、罪惡的上帝，是使人走向超越現實人生的絕對價值的上帝。

而在中國，一切都是世俗化的，所有的最高價值只取決於人的內心世界，孔子提出“爲仁由己”，莊子講“足己而無待乎外”，禪宗講“以心傳心，心性即佛性”。教權與王權、宗教與倫理、與政治、人與神完全合一。這與其說是“內在超越”，不如說是自滿自足，沒有超越。而且，中國的宗教從殷周時代起就像人世間的政治制度一樣等級森嚴，祭祀有嚴格的等級規定。天子可以祭天地山川和四方王祠，諸侯只能祭山川王祠，大夫只能祭王祠，士只能祭祖宗，平民便愈下矣。北京的天壇決不像西方的教堂，任何人都可以進去向上帝懺悔和祈禱，而是只有皇室才有權在天壇祭天。這樣，中國的崇拜或神就不只是一個上帝，而是有無數的神，聖王、聖賢和祖先都是神，某種道德人格的代表也是神，每一個社會等級都有自己的神。堯、舜、禹、文、武、周公是神；伏羲、女媧、后羿是神；孔子、老子、釋迦牟尼是神；屈原、海瑞、包公是神；關羽、張飛、岳飛是神；貞女烈婦、孝子賢孫是神……這種人格神崇拜的極端發展，便是1949年以後的無數次學英雄活動。王杰、向

秀麗、雷鋒、歐陽海是神；大慶、大寨、小進莊是神；學習毛主席著作的標兵是神；各級勞動模範是神；五好戰士和三好學生也是神。大至一個行業，小至一個單位；大至一個省，小至一個自然村，都樹立起作爲人格楷模的各式積極分子。在這一切大大小小的神之上，站著一個頂天立地、無所不能的最高的神——毛澤東。不幸的是，這尊神過於邪惡，不但沒有拯救他的崇拜者們於苦海之中，反而把他們帶向了比地獄還要黑暗的苦難之中。

“文革”結束後，這種人格神崇拜繼續存在，對“周恩來”的狂熱讚美不是有點類似人們對毛澤東的美化嗎？還有什麼“新長征突擊手”啦，“全國十大企業家”啦，“知識份子光榮榜”啦，“老山英雄匯報團”啦，還有什麼張海迪、朱伯儒啦，等等等等，不一而足。曾幾何時，深圳特區不是大有取大寨、大慶而代之之勢，成爲全國現代化之楷模嗎？每隔一段時間，當權者們就要爲全國人民樹立起一個學習的榜樣，用掌聲和鮮花堆起一座虛幻的寺廟，供人們膜拜。不僅當權者要這樣做，老百姓也要自發地這樣做。也不知從什麼時候開始的，中國出現了“四大青年導師”的稱謂，出現無數的文化新星。“氣功熱”也吹昏了國人的頭腦，嚴新、張寶聖等人成了無所不能、無所不知的大師。一個人可以因一篇文章而在一夜之間變成轟動全國的新聞人物。建造偶像的本能使中國成爲一個名人輩出的民族。我敢打賭，中國的名人們如果有三分眞實就算不錯了，而絕大多數是百分之九十或百分之百的水份。正像許多文化名人能夠抗拒當權者的壓迫而抗拒不了當權者的恩賜一樣，

中國的文化名人們也很少有在掌聲和鮮花中保持清醒的自我評價的人。因而，無論以何種方式成名（被統治者捧出名的，還是被統治者批出名的），其最大的難關都是全社會的掌聲和鮮花。在中國，大衆美化和自我美化，使太多的名人在成名的同時變成僵屍，社會名望對中國知識份子的創造力來說，似乎只具有墳墓的意義。也有不少港台及海外的華人學者，不是也被大陸人捧得飄飄然嗎？不是也有不少漢學家在大陸文化人的簇擁下自認爲是漢學權威了嗎？而且，這些外籍人士們不是因爲大陸的獻媚而反過來也向大陸的文化界獻媚嗎？爲中國文學的沒獲諾貝爾獎而鳴不平嗎？中國的確是個大染缸，鮮能有人置身其中而不沾上臭味。而這染缸中最好的染料就是最庸俗的獻媚、美化和吹捧。魯迅在幾十年前意識到“捧殺”的無所不能，沒想到他魂歸九天之後，仍然被從偉大領袖到平民百姓的全中國人給捧了個一蹋糊塗，成爲繼孔子之後的又一個文化旗手。中國古代思想史由孔子獨占鰲頭，中國現代思想史唯魯迅是從。甚至那些曾和魯迅有過一面之交的人們，也能夠借魯迅的英名而名垂青史。

更可怕的是，中國長期的思想意識上的高度獨裁化、一元化的傳統，顯然與這些大大小小的人格神有關。毋寧說，這些神話般的人格完全是按照獨裁者們的政治需要和道德標準塑造出來的，其本質是人的非人化。這種非人化把個別的、特殊的、具體的、活生生的、豐富多彩的人之個性，通過專制和愚民的雙重手段，異化爲一般的、普遍的、抽象的、僵死的人格模式，並且以專制權力爲後盾，賦予這一模式以絕對的倫理價值，強

行迫使人們無條件地接受這一價值。於是，人的個性消失了、弱點消失了，只剩下一個絕對完美的平均值。這個平均值就是“零”。換言之，這些道德典型是統治者的工具。用傳統的古文講，他們是“教化與仁政之用”，用現代漢語講，他們是政治思想工作的工具。張海迪在人民大會堂那且歌且講的形象，完全是被抽乾了個人的生命體驗的政治傳聲筒。更可笑的是李燕杰、曲嘯之流，他們在電視屏幕上的表演，連傳聲筒的水平都沒有，倒是很像拉客的妓女。不，甚至連妓女也不如。妓女並不掩飾出賣肉體的目的是爲了金錢，她們是誠實地做買賣。而那些以出賣靈魂來撈取權利的精神娼妓，卻振振有詞地大談救國救民之道及修身、治國、平天下之德，並以“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”的狀態自詡，恨不得每個毛細孔都擠出“殺身成仁”的凜然正氣。好在，經過“文革”和“改革”洗禮的中國人，特別是年輕一代，已經不再具有當年學雷鋒時的虔誠了。他們面對著語重心長、深沈悲壯的感嘆，或報之以反抗的詰問，或嘻皮笑臉地嘲弄一番，屢屢使這些誨人不倦的伯樂們傷心至極。

如果中國的歷代知識份子，都像書本上記載的那樣純潔、高尚且富有反抗意識，中國的歷史也許應該重寫。如果“文革”期間的知識份子都像叢維熙筆下的“紅玉蘭”那樣，“文革”就不會發生。以我之見，研究中國知識份子的人幾乎從書本上找不到任何眞實的材料，唯一的辦法就是從書的反面去推測。把那些詩化的讚美之詞變成現實中的醜陋人格。

一言以蔽之，中國人的覺醒必須從每個人——特別是知識份子自身的脫胎換骨開始！

第四章

知識分子的勞動化——現代愚民主義

如前所述，中國知識份子之缺少自由，從古至今，在當代中國達到了高峰。不僅專制權力是中國知識份子必須爲之生、爲之死、爲之忠誠、爲之愚昧、爲之庸俗、爲之頂禮膜拜的上帝，而且從馬列主義傳入中國之後，中國知識份子本來就缺乏人格獨立的身上，又多了一條新的枷鎖；中國知識份子本來就沒有自由的心靈中，又多了一個新的上帝——愚昧的大衆。不止是從1949年開始，而且從四十年代的延安時代開始，毛澤東就提出了一個知識份子進行自我改造的方法，即知識份子的勞動化——通過與工農大衆相結合，改造自身的資產階級世界觀而樹立無產階級世界觀。於是，忠於人民，爲人民服務與忠於黨、爲政治服務一起，把中國知識份子本來就日趨萎縮的自我，變成了毫無自我知覺的動物性存在。知識份子要傾聽整個社會的每一個聲音，觀察每一個眼色，但是就是從不傾聽知識的聲音，從不觀察自我的心靈。中國知識份子既要以黨的兒子自詡，又要以人民的兒子自詡，在這兩個父親之前，中國知識份子都要極盡忠孝之能事。以其獻媚、以其自我貶低、以其美化愚昧來盡兒子的孝道。只要翻開1949年以後的各類著作，幾乎沒有一部著作中不充滿了“人民是推動歷史前進的動力”，“人民是國家的主人”，“知識份子只有與工農相結合才是唯一的出路”等句子。在工農兵和毛澤東這兩個頂天立地的巨人的腳下，蜷伏著每時每刻都在戰戰競競地三拜九叩的知識份子。只要一

個姿勢、一個發音的不準確、不合毛澤東和人民的要求，知識份子就要倒霉，甚至被剝削孝順毛澤東和爲人民服務的權利——坐穩奴隸地位的權利。而中國知識份子最怕的就是失去這種權利，坐不穩奴隸地位的悲哀是中國當代知識份子的最大悲哀。有知識、有文化，頂什麼用？從土狀元到洋博士，其生存的愚昧狀態和奴隸相，與大字不識的祥林嫂有何區別？幾十年來，中國知識份子使出渾身的解數，不就是像祥林嫂一樣傾家蕩產地去“捐門坎”嗎？更像祥林嫂的地方是，捐了門坎也進不了天堂。面對著知識份子們的“地獄之門”和“天堂之門”的抬頭，寫著兩行完全相反的詛文——“來吧，永遠敞開！”和“來吧，永遠絕望！”

在這種處境中，中國當代知識份子們不要說想擁有西方知識份子的知識獨立、人格獨立以及思想、言論、出版、結社等自由權利。就連古代先聖們的“四體不勤、五穀不分”的清高，“勞心者治人，勞力者治於人”“民可使由之，不可使知之”的霸氣、“唯上智與下愚不移”的自負，統統一掃而光。“知識越多越反動”的現代知識觀使中國知識份子由四民之首（中國古代的四民的排列等級爲：“士、農、工、商”）一下子墜入四民之末，在“文革”期間又成了“臭老九”。這就是中國當代知識份子走向工農化、勞動化的結果。

儘管中國當代知識份子成了毛澤東發洩仇恨、玩弄權術的主要對象之一，但是，如果從歷史上看，造成知識份子勞動化的原因是多方面的，起碼有以下幾點：

首先，有中國傳統文化的淵源。儘管中國古代的士大夫們

很是清高，看不起無知的大衆，並且推行一種殘酷的愚民政策。但是，爲了政治或“王天下”的需要，中國古代知識份子又把民衆當作維護專制制度的工具。“得民心者得天下，失民心者亡天下”。正因爲如此，中國的士大夫階層又強調“以民爲本”“與民同樂”的統治術。由此既發展出一種愚民政策，又發展出一種士大夫以居高臨下的地位對民衆疾苦的同情。但是，無論怎樣強調“民本”，民衆仍然沒有眞正的權力，更不要說去領導知識份子了。換言之，中國的“民本”思想中只有“民生”和“民享”，而缺乏最根本的“民權”。使人民的生活安定是爲了鞏固專制制度。在政治工具的意義上，“民”被中國的士大夫捧得很高，“民爲重，社稷次之，君爲輕”的極端言論；而在政治主體的意義上，民卻處在社會的最下層，毫無權利可言。毛澤東全面地、極端地、巧妙地發展了這種傳統，“人民是國家的主人”，“爲人民服務”，“工農兵領導一切”，這些口號賦予了民衆一種抽象的、虛幻的最高權利，卻在現實的、具體的生活中剝奪掉民衆的一切權利。這種剝奪就是以馬克思特別是列寧的無產階級政黨、先鋒隊的理論爲依據。

另外，宋明時期興盛一時的新道學和新佛學（禪宗），也可能對中國知識份子勞動化有一定的影響。禪宗的創始人慧能基本上是“文盲”，因而他所創立的禪宗，不僅變他律爲自律，主張不立文字，以心傳心，心性即佛性。而且還提倡通過日常的勞作悟佛，所謂“擔水劈材，皆有佛性”，所謂“一日不作，一日不食”，最後甚至發展到佛教徒“或墾殖田圃，與農夫齊流”的地步（參見《弘明集》卷六）。有些日本學者曾專門著

文談“禪宗”信徒的生產和勞動的問題，可見此舉並非個人行爲和偶爾爲之，而是比較普遍的現象。新道教也是提倡信徒勞動的，據記載：“北祖全眞，其學首以耐勞苦，力耕作，故凡居處飲食，非其所自爲不敢享。”（《清容居士集》卷十九）。當然，這種宗教徒從事勞動的現象有其較複雜的原因（如爲了生計、養活自己而勞動；爲了使與人世對立的彼岸世界世俗化、人間化等），但是，勤勞苦行以修煉身心顯然是其主要的目的之一。佛教的“禪宗”與道教的“全眞教”，其修行的途徑頗有共同之處；一爲“識心見性”，二爲勤勞苦行，也就是“打塵勞”。況且這兩派教徒又以提倡簡單樸素爲特徵呢！當然，宗教的苦行和爲了政治的目的而改造知識份子是性質完全不同的，但是，統治者也可以從中得到某種啓發，所謂“廣闊天地煉紅心”就頗有些苦行修身的味道。毛澤東讓知識份子們走“五·七”道路，最堂皇的理由就是通過勞動化接受工農兵的再教育，以消除資產階級的老爺意識而樹立無產階級的世界觀，加速知識份子的革命化過程。

其次是馬列主義的影響。馬克思認爲無產階級（工人）是世界上最革命、最先進的階級，是改造世界、消滅資本主義、建設共產主義、解放全人類的唯一力量。而知識份子，則不是獨立的社會力量，它只有加入無產階級革命的行列中，作爲無產階級的一員，才會有光明的未來，才會通過無產階級革命的洗禮而成爲共產主義者。更進一步，任何階級要想得解放，任何革命要想得到成功，都需要領導者、組織者，無產階級也不例外。進行無產階級革命，需要自己的先鋒隊，這就是無產階

級政黨。這個政黨領導無產階級進行暴力革命。但是，馬克思主義並沒有強調知識份子是無產階級專政的對象，也沒有強調革命成功後還要保持無產階級專政的暴力性質。而是認爲，無產階級與資產階級之間的鬥爭是人類歷史上最後一次階級鬥爭，一旦無產階級推倒了資本主義制度之後，便再也不存在階段。因爲無產階級革命消除了階級對立，所以，隨著無產階級革命的勝利，無產階級本身也將不再作爲階級而存在。而無階級社會也就不再需要爲階級服務的政黨及國家機構。這就是馬克思的階級國家消亡論（這是一種建立在對階級關係，政黨和國家的性質的錯誤理解上的理論。此處不能詳述。我將在我對馬克思主義的專文批判中來處理這一問題）。

儘管馬克思主義已經把知識份子作爲一支獨立的社會力量或階層從人類中開除了，但是馬克思還沒有把知識份子作爲無產階級的對立面來處理，沒有提出對知識份子實行無產階級專政的主張。這要等到馬克思主義的第一位好學生列寧對馬克思主義的發展時才出現。列寧認爲，共產主義的實現要分兩步走，先進入社會主義，然後進入共產主義，因而，他提出了“無產階級專政條件下或社會主義社會條件下的不斷革命”的主張。因爲，社會主義作爲共產主義的初級階段，還有各種非共產主義因素存在，例如物質不夠豐富、道德不夠高尚。更關鍵的是，在無產階級剛剛奪取政權的社會主義階段中，資產階級還沒有完全被消滅掉，特別是資產階級所遺留下來的舊思想、舊習慣還將發生影響，用列寧的話說，資產階級和資本主義制度被送進墳墓後，他們的思想卻不能一起放進棺材、埋入墳墓，這些

思想在墳墓中腐爛發臭，瀰漫於空氣之中，毒害著無產階級的心靈。所以，爲了防止資本主義復辟，在社會主義階段中，不是要削弱，而是要加強無產階級專政，用暴力的鐵腕手段去對付那些企圖東山再起、反抗無產階級的資本主義殘餘，其對象當然包括知識份子。在列寧的理論中，知識份子非常自然地屬於資產階級，因爲赤貧的無產階級被資本主義制度剝奪了受教育的權力（列寧、毛澤東、馬克思從未捫心自問：我們曾經是不是知識份子）。更可怕的是，列寧又強化了無產階級的先鋒隊——共產黨——以及其領袖的絕對權力，從而爲現代專制主義（一黨獨裁）和個人獨尊提供了完整的理論基礎。馬克思對暴力的崇拜，列寧對奪取政權之後的無產階級專政的暴力性質的絕對肯定使現代獨裁者們有理有據地、名正言順地、引經據典地去實施最殘酷的統治手段。一切非人的暴力行爲，對人的虐待和屠殺，都可以用無產階級對資產階級的專制爲理由加以合法化。蘇聯的斯大林和中國的毛澤東，完美地實踐了列寧的理論。現代獨裁主義之所以比古代獨裁主義殘酷，列寧的專政理論要負主要的責任。此外，列寧所提倡的全民義務勞動競賽，也是推動知識份子勞動化運動的因素之一。

待到“東方紅、太陽升，中國出來個毛澤東”之後，共產主義世界又出現了別一番天地，眞可謂“數風流人物，還看今朝”。在對待知識份子的問題上，毛澤東遠比其前輩高明。他不僅要對知識份子實行無產階級專政，更以帶有儒家“仁政”色彩的利用和改造來“團結”知識份子，以達到他的政治目的。毛澤東利用知識份子，不僅僅是用其知識，也用其社會名望。

在多少中國人還食不飽腹之時，他讓知識份子去搞原子武器，以向世界顯示其大國的風度和力量。他又讓知識份子組成所謂的民主黨派，以此來標榜其無產階級民主。他改造知識份子，不僅用監獄、皮鞭，更用接受工農兵的再教育，也就是知識份子與工農兵打成一片。在延安時期，毛澤東改造知識份子的政策已經成熟，並付諸於實踐。1949年以後，大權在握的毛澤東更有資本來推行他的改造知識份子的政策，知識份子的定期下放勞動已成爲一種制度化的規定，這個運動在“反右”和“文革”中達到了高潮。但是，“反右”時期的下放知識份子與“文革”有所不同。“反右”時期被趕到農村、工廠去的知識份子都是被專政的對象——右派，其下放帶有流放的性質（就像古代的帝王們所做的那樣，也像俄國的沙皇和蘇聯的當權者放逐持不同政見的知識份子一樣）。而“文革”時期的走“五·七道路”，則是在革命的口號下展開的，下放既是勞動化的過程，也是革命化的過程，所謂“廣闊天地煉紅心”，此之謂也。因而，那些被批鬥，被定性爲反革命份子的知識份子到農村是接受專政，類似於監外執行；而那些曾積極參加過“文革”，並立下過汗馬功勞的知識份子（包括大學裡的高級知識份子和紅衛兵）的下放，既有接受工農“再教育”的自我改造的使命，又有幫助當地農民建設新農村的使命，所謂“廣闊天地，大有作爲”。當時，各個“五·七”點都有作爲榜樣的“先進五·七戰士”，還有些人是全國的榜樣，並被結合到上至中央下至地方的各級政權之中，成爲官僚集團的一員。從農村選拔政治幹部代替了“科舉考試”。毛澤東這一系列政策，完全是爲了

政治目的而製定的，其思想基礎早已潛含在他打天下的時期，潛含在他對知識份子的個人仇恨之中。

在本世紀初，毛澤東從湖南農村初到京城北京時，雖也算個土秀才，但在那些久居京城的狀元們和喝過洋墨水的文化人的眼中，毛澤東實在是個土包子。因而，他的四處求訪，遭到了當時的文化名人們的冷遇與輕蔑，只能在北大圖書館當個管理員。我想，這種屈辱是野心勃勃的毛澤東一輩子忘不了的。所以一旦大權在握，便一發而不可收，像貓抓老鼠一樣地玩弄，作賤知識份子。另外，在毛澤東的早期思想中，有著強烈的民粹主義傾向，這顯然與中國古代的“民本思想”有關，後來接受了馬克思主義之後，便更加鞏固。在毛澤東身上，確實帶有了強烈的帝王對窮酸文人的蔑視。我想，當他1949年站在天安門上，看到全國的人，特別是那些文化名人向他歡呼致敬之時，他肯定有唐太宗面對第一批經過科舉考試而登堂入室的狀元們時的感覺：“天下英雄盡入吾股之中”。

馬克思和列寧在分析資本主義的社會結構之時，只承認兩個階級具有獨立的社會力量，那就是無產階級和資產階級，知識份子則必須依服於某一階級，方有社會地位。這種思想被毛澤東全盤接受，並結合中國的實際情況——百分之八十的農民——詳盡地發揮了馬列主義的這一思想。也許，最能説明毛澤東的這種發揮的文章，當是他的《中國社會各階級分析》和《在延安文藝座談會上的講話》。前者把中國社會的獨立的社會力量分成敵對的兩種勢力，封建階級和新興的資產階級爲反革命的力量，新興的工人階級和廣大的貧苦農民爲革命的主要力

量。處在這兩者之間的、不具有獨立性的是所謂的小資產階級（毛澤東稱這個階級爲“階層”，以區別於具有獨立社會力量的階級）。小資產階級主要由三部分人組成：一般知識份子，農村中較富裕的、既不受地主剝削也不剝削其他農民的中農和城市中的小手業者。在階級對抗的社會中，這批人具有搖擺性和依服性。依服性是指他們不是獨立的社會力量，總要依服於某一個具有獨立的社會力量，因而他們在階級對抗中，不是依服於反動階級而成爲反革命力量，就是依服於革命階級而成爲革命者的同盟。搖擺性是指這批人不具有貧苦的工人、農民的那種堅定的革命要求，而總想爬到富有階級的行列之中，但是當他們被富有的階級拒絕後，又不甘心做貧苦階級的一員，因而他們在革命中總是一會向左，一會向右。毛澤東指出革命的階級應該以團結和改造相結合的方法爭取這批人成爲革命的同盟者。

由於知識份子的大多數被劃入了小資產階層之中，所以在革命中就有一個迫切需要解決的問題擺在知識份子面前：即依服於哪一個階級，知識份子才有出路？毛澤東《在延安文藝座談會上的講話》回答了這一問題：知識份子與工農兵相結合，用自己的知識爲工農兵服務。理由很簡單，因爲資產階級是反動階級，正在走向、也必然走向死亡，依服於這一階級只能或遲或早地走向墳墓。而無產階級是革命的階級，正在走向、也必然走向新生，依服於這一階級才能使知識份子獲得新生。平心而論，毛澤東的這種理論（包括馬克思、列寧的理論）是極爲陳腐的，也不符合人類歷史發展的事實。關於這一點，後面

還要談到。但是就中國知識份子的歷史而言，則是符合事實的。這就牽涉到我將要談到的，造成知識份子勞動化現象的第三個因素，知識份子本身的問題。

再次，從更根本的意義上看，知識份子與工農相結合的運動不是道德改造，而是政治運動的一部份。毛澤東提倡知識份子的勞動化，其政治目的是非常明顯的，知識份子在專制主義者的眼中，永遠是政治鬥爭、權術之爭的籌碼之一，能利用時則利用之，不能利用時則懲罰之。問題是：自從馬列主義傳入中國之後，中國的知識份子本身的態度。

從歷史上看，本世紀初期的絕大多數知識份子都沒有經受住馬列主義的誘惑，在馬列主義傳入中國之後，他們紛紛放棄西方的其他思想，特別是放棄民主、人權、個性主義的思想，而熱衷於馬克思主義。陳獨秀、李大釗、魯迅、胡適這四位現代史上最著名的反專制的啓蒙主義先驅，只有胡適一人始終堅持民主思想，而其他三個人都在不同的時期轉向馬列主義。陳獨秀、李大釗是中國共產黨的發起人，就不用說了。魯迅雖然沒有加入中國共產黨，但在他文學生涯的後期，特別是“左聯”時期，他基本上放棄了早期的民主主義思想而轉向馬列主義。特別值得注意的是以下兩個方面的轉變：

1.在早期，魯迅曾明確講過文學家與政治家之間的無法協調的對立關係，甚至認爲文學家對於任何政治來說都是令政客們頭痛的，因爲文學家說的話總是對政客的統治不利。而在晚期，魯迅卻強調文學與革命、與政治之間的密切關係，強調文學家的政治責任感，並對共產黨和政治性的文學團體“左聯”

表示出濃厚的興趣。也就是由一個獨立於政治之外的知識份子向一個參與政治之中的知識份子的轉變。這種轉變使普列漢諾夫的馬克思主義文學理論代替了早期的尼采、廚川白村等人的純文學理論，更重要的是，魯迅在晚年經常從政治的角度觀察事物，其作品帶有強烈的政治傾向性，而失去了一個文學家的獨立視角。

2.由猛烈批判中國廣大的愚昧民衆到堅決提倡無產階級的大衆文學，甚至把文學的起源歸結爲勞動者們最初扛木頭時的“哼唷，哼唷”的勞動號子。我在這裡不想爭論馬克思主義文藝觀中的“文學起源於勞動”這一觀點是否合理，我感興趣的是魯迅對文學起源於勞動的觀點接受本身。它標誌著魯迅由批判大衆向崇拜大衆的轉變。而我認爲，以上兩種轉變都説明了，魯迅這位以反傳統的極端態度而聞名的中國知識份子，其人格的深處仍然是沒有獨立性的政治人格。他的這種轉變，並非偶然，而是一種必然現象。魯迅早期的棄醫從文，其目的是喚醒國人，改造國人的魂靈，再聯繫到他在二十年代初所提出的“遵命文學”的口號，就會懂得他從一開始就是以文學介入政治，或者説以文學的形式從事政治。毛澤東説魯迅不但是文學家、思想家，而且還是革命家，一點沒錯。三十年代爭奪“左聯”盟主的鬥爭，也頗有些政治家們的爭權奪利的味道。只不過所運用的武器是文學而已。

除魯迅之外，還有許多著名文人轉向了“無產階級革命”。最典型的是二十年代盛極一時的“民粹運動”——知識份子到民衆中去和四十年代共產黨在延安所搞的知識份子與工農相結

合的運動。當時的這些走向民間的運動，並不是專制主義者逼出來的，而是知識份子們自願的、主動的，並以其爲驕傲的。知識份子投奔延安也是當時的一種時髦。像丁玲這樣以寫年輕的知識女性的“性苦悶”（《莎菲女士的日記》）的作家，一到延安後，就寫出了描寫民衆革命的作品（《太陽照在桑乾河上》）。像矛盾這種早期以寫知識份子主題爲主的作家，三十年代也開始寫起爲回答“托派”的挑戰的政治性作品（《子夜》）。郭沫若老先生的革命性就更好玩了，從三十年代到他死去，他所寫下的所有文學幾乎都與政治有關。老舍、巴金、曹禺在1949年以後，也開始自願地、主動地以文學爲政治、爲工農兵服務。直到“文革”的後期，中國知識份子對與工農兵相結合的理解仍然是正面的，仍然由衷地認爲這是知識份子改造思想，走向革命化的必由之路。甚至在“文革”結束後，凡是涉及到知識份子上山下鄉的作品，無不用讚美的筆調來描寫知識份子與農民之間的親密關係。似乎愚昧、封閉、貧困的山村是一片聖潔的淨土，每一個落難的文化人都能在那裡得到生命的復甦，靈魂的昇華，都能重新發芽、開花、結果。我曾經說過，從馬列主義傳入中國之後，中國知識份子的心中有兩個上帝，一個是握有政治權力的獨裁者們，一個是下層民衆。其實，中國古代知識份子依然如此，在他們的心中，除了帝王就是民衆，因而，“皇本”和“民本”才能作爲最高的權威同時出現在古代士大夫的著作中。得志時以“皇權爲本”，不得志時以“民衆爲本”。這種現象在當代中國也存在，那些在“反右”和“文革”中受迫害的知識份子們不都在民衆純樸的懷抱中得

到了心靈的安慰了嗎？“文革”中的領袖崇拜和工農兵崇拜正是中國傳統的“皇本”和“民本”的極端發展。不僅是知識份子，中國共產黨的官僚們不也時常深入民間，在植民節之類的時候，顯顯勞動者的風度嗎？受過蘇聯訓練的蔣經國不也提出過“到民間去”的口號嗎？

一個以腦力勞動爲職業的知識份子，完全可以根本不去了解怎樣種地、怎樣打鐵，這並非什麼恥辱，而是由知識份子的特殊性、獨立性決定的。而中國現當代知識份子卻以此爲恥。這究竟是什麼原因造成的呢？爲什麼馬列主義傳入中國後，中國的知識份子如此踴躍地走向民間，以“煉出一手老繭”而自豪呢？我以爲，對皇權的崇拜也好，對工農兵的崇拜也好，在根本上都是中國知識份子對政治崇拜，即中國知識份子沒有獨立性的政治人格。中國知識份子把自身的勞動化看作是政治化的一種方式。所謂知識份子的沒有獨立性的政治人格，主要是指：從古至今，在社會地位上，中國知識份子從來沒有作爲一種獨立的社會力量在社會上起過作用，而是依服於政治。在人生的價值選擇上，中國知識份子首要的選擇是從政，以政治價值爲人生的首要價值。儒家的所謂“三不朽”——太上立德、其次立功、再次立言，把道德上的“立德”和政治上的“立功”擺在首位，而知識份子本來應該堅持首要價值“立言”卻擺在最後。“立言”爲知識份子之本，“立德”與“立功”應在其次。而且，根據儒家的傳統，道德上“立德”並不具有獨立的價值，在第一選擇上，“立德”是爲了政治上的“立功”所做的人格準備。正像“修身”的目的是爲了“治國”、“平天

下”一樣，“平天下”是中國知識份子的最高人生理想。只有當治國、平天下的理想無法實現之時，也就是當立功無望之時，才去“獨善其身”和“立言”。中國古代的那些留下過著作的知識份子，幾乎無人沒有首先試過從政的人生道路，只是有人成功，有人失敗，成功者官加幾等，失敗者“獨善其身”或著書立說。

在西方，從古希臘開始，就基本形成了以“愛智慧”的價值選擇爲首要人生目的獨立的知識階層。從古到今，西方的無數知識份子把追求知識、研究學問作爲獨立自足的人生價值。特別是近代民主政體的建立，在制度上保證了知識份子作爲獨立的社會力量而存在。知識份子不僅能夠以單純的知識爲資本而謀生，還能以此獲得獨立的社會地位和人格。這種獨立主要表現在二個方面：一方面，在社會上，知識份子不依賴於任何其他階級，只是以自己的知識與整個社會對話，並且依靠自己的知識去引導社會的前進，去抨擊不合理的社會現象，特別是政治上的醜惡，以維護社會正義。知識份子永遠是既定的制度和道德的批判者。知識份子的這種權利應受到法律規定的言論自由的保護。但是，必須指出。知識份子以獨立的社會地位去批判政治是一回事，而把政治作爲首要的價值選擇並完全投身於政治是另一回事。知識份子對政治的獨立性就表現在：知識份子並不必然地要參與政治。不問政治者照樣是知識份子，並且照樣可以成爲傑出的知識份子。因而，知識份子對政治的批評是自由的，參與的程度也是自由的。更重要的是，知識份子對於“知識之眞”的尊重要超越道德上的善與惡、政治上的進

步與保守。特別是當“知識之眞”和社會通行的道德標準和政治利益發生衝突之時，知識份子應該不爲社會輿論所左右，不懼怕政治權力的威嚇，而堅持對“知識之眞”的信念。另一方面，在人生價值的選擇上，知識份子的獨立性把對純粹知識的追求作爲獨立自足的人生價值，作爲生命意義的首要尺度，作爲自我完成的第一方式。發現知識之眞的價值高於道德名譽和政治地位的價值。牛頓作爲經典力學的創始人就理應名垂千古，那怕在道德上他一無是處，那怕在政治上他是保守分子。笛卡爾作爲哲學家和科學家而留芳百世，但他在道德上和政治上是非常保守且迂腐的。美國著名現代詩人龐德曾在政治上爲法西斯主義辯護，但是他將以其傑出的詩歌留在人們的記憶中。“知識”，對於知識份子來說是高於一切的。在西方，布魯諾爲捍衛哥白尼的科學發現“日心說”而毅然赴死，而在中國，雖然不乏“殺身成仁”之士，但是找不出一個知識份子爲“知識之眞”而死。倒是爲政治原因而死者多如牛毛。“知識就是力量”這句名言只能產生於近代西方而無法產生於中國，“爲科學而科學”、“爲藝術而藝術”、“爲學術而學術”等思潮也是西方知識份子的傳統。這在“文以載道”、“學以致用”的中國是很難想像的。

在中國，讀書人很難靠自己所擁有的純粹知識而獲得獨立的社會地位，也永遠不會把對純粹知識的追求看成獨立自足的人生價值，更不要說把“知識之眞”放在價值選擇的首位了。中國人讀書，用古人的話說是“走仕途”的準備，用今人的話說是爲革命。從古至今，讀書主要是從政的準備，其次是獲取

道德名譽的準備。特別是在古代，中國沒有西方意識上的純粹知識，而只有與政治倫理血肉相連的四書五經，這些學問能不能叫作知識，我表示懷疑。擁有這樣的學問，並以此爲從政的資本的文人騷客們，能算作知識份子嗎？我也表示懷疑。起碼從現代的知識份子必須具有自足獨立性的角度看，中國古代社會，甚至包括現當代社會，有沒有知識份子階層（獨立的意義上）是要重新加以討論的。在除了與政治倫理有關的學問之外而沒有純哲學、純宗教、純科學、純藝術的民族中，在讀書人把倫理上的“立德”和政治上的“立功”作爲最高的值值追求的社會中，難道可以稱這些學問爲知識嗎？難道可以稱這些讀書人爲知識份子嗎？

我認爲，知識份子是一個獨立於、超越於整個社會的其他階層之外的，以創造超前性的精神財富爲己任，以追求純粹知識爲首要價值的群體。這一群體應具備以下幾個特徵：

1.獨立的社會地位。知識份子既不依靠政治集團（當權者），也不依靠經濟集團（資本家），更不依靠廣大的民衆，而只依靠自己所擁有的知識。這種以知識而獨立的社會地位需要獨立的財產權和思想、言論的自由權來保證。

2.獨立的價值取向。以對“知識之眞”的追求爲首要人生價值，正如笛卡爾所言：“……就是用我全部的生命，來培養我的理性，盡我力之所能，遵循我擬定的方法，在眞理的領域上邁進。”而由這種追求所得到的生命滿足是任何其他的快樂所無法代替的。①

3.獨立的社會作用。這包括兩方面的內容。一方面以創造

知識和傳播知識來促進人類的進步。另一方面，以超越的立場對社會提出批判。

4.懷疑、批判的自省意識。知識份子既是社會的批判者，更是自身的批判者，後一種批判高於前一種批判。如果說，由於知識份子的超前性，他們永遠無法與社會處在完全協調的地位上，而總是不同程度地與社會對立，以批判社會爲己任；那麼由於知識份子的懷疑精神和自省精神，他們也永遠無法與自身完全協調，而總是把自己作爲反省的對象加以批判。在更宏觀的意義上講，知識份子代表著人類的超前智慧，所以其自我反省和自我批判便是人類本身的自我反省和自我批判。相對而言，知識份子的自我批判要比他們所進行的社會批判更困難，也更重要。因爲人最軟弱的時候是眞實地面對自己的內心世界。每個人最大的敵人都是他自己。

5.超越意識。知識份子之所以具有進行自我批判和社會批判的懷疑精神，就在於他們對人類、對自身的有限、弱點具有清醒的自覺，因而他們總是樹立起一個超人類的絕對價值爲現實人生的參照系，以此來不斷地進行自省，並通過自省達到不斷地超越。即便終極的價值是不可企及的，但是必須有它的假定性存在，因爲沒有這種假定性存在，知識份子便失去了進行自省的價值標準。在這個意義上，知識份子對超越性價值的追求可以稱之爲懺悔式的、贖罪式的虔誠的宗教情懷。正因爲有

註①：參見笛卡爾《我思故我在》。錢志純編譯。台灣志文出版社1985年版第140頁。

天堂的靈光，人世界才顯現出它的黑暗；正因爲有上帝的完美，人才顯現出不完美。沒有上帝，人類的墮落將毫無意義。更關鍵的在於，沒有上帝，人類墮落而不自知，反而盲目地陶醉於全知全能、絕對完美的自我評價之中。有上帝的世界是可怕的，沒有上帝的世界將更爲可怕。誰讓人類先天承受了有限的命運呢？

當我們了解了什麼是知識份子的獨立性或知識份子之爲一個獨立的社會實體的特殊性之後，再來看中國知識份子的自覺自願地與工農相結合的現象，就會更深入些。中國知識份子的政治性人格，恰恰是導致他們追求勞動化的內在原因。中國知識份子的政治性人格使他們把政治價值當作最高的人生目的，把從政作爲居於首位的人生選擇。想從政就必須依靠一個具有獨立的政治力量的階級或集團，並且要把人生的賭注押在一個有希望在政治上取得成功的社會力量之上。在漫長的封建社會中，中國知識份子把人生的賭注押在開明的君王身上，以“學而優則仕”爲人生之途。而在近代，中國的專制主義在內困外患的打擊下，已經頻臨崩潰。中國知識份子的憂患在這種情況下，就不僅是對國家興亡的憂患，而且還是對自身的出路、政治前途的憂患。皇權政體的毀滅也就等於中國的知識份子的毀滅。於是，出現了要求改革的呼聲，維新之聲。康有爲時代的知識份子還把一線希望寄以開明君主的出現，但是，“維新”的失敗，使中國知識份子對滿清政府徹底絕望。於是，開始了以孫中山爲首的民國革命。“辛亥革命”的失敗又給予中國知識份子以沈重的打擊，轉向西方尋找解決中國政治問題的希望

也隨之變得渺茫。

在馬克思主義傳入中國之前，中國知識份子既不信任傳統的專制，也不信任下層民衆，他們所唯一能夠找到的是西方的科學和民主，因而，他們藉民主科學以救國，同時展開了對兩個方向的批判：既向上批判專制主義，也向下批判愚昧的大衆，魯迅的早期創作就是典型的例子。但是，“辛亥革命”失敗所造成的失望情緒，使中國知識份子即便在“五・四”時期也對西方的民主制在中國的可行性表示懷疑，那些“五・四”時期高倡民主和科學的知識份子，其內心深處並沒有堅定、明確的民主要求。而且，當時的啓蒙之聲又得不到全社會的普遍響應，就更加深了這種懷疑。可以說，在“五・四”時期，不論中國知識份子在表面上是多麼肯定民主，但在內心深處仍然處於徬徨的苦悶之中。他們徬徨於找不到一種可靠的政治力量以實現他們的治世宏願，苦悶於看不到政治上的希望。魯迅的《野草》典型地表現了這種內心的痛苦。正是在這種情況下，“十月革命”的成功使中國知識份子在徬徨中，苦悶中看到了可以依靠的政治力量——工農大衆。況且，馬克思主義也是西學，其學說所指導下的俄國革命又取得成功。因此，對西學的無比較的盲目崇拜和對“十月革命”成功的堅信，使他們在盲目的治世救國的衝動下和沒有經過清醒的理性比較的情況下，順利地，無條件地接受了馬克思主義關於無產階級革命的學說。而且，這一學說的無產階級立場又有著一種極爲吸引人的道義色彩和“民本”色彩，它既能喚起下層民衆的革命熱情，也能滿足知識份子的政治渴望。既然下層的勞苦大衆是唯一有希望拯救中

國的政治力量，既然勞苦大衆的革命已經在俄國成功，那麼以從政爲第一信條的中國知識份子就必然自願地投入勞苦大衆的懷抱，依靠這支力量來實現自己的政治抱負。

中國知識份子根本沒有深入分析中國的現象，也沒有全面了解馬克思的無產階級的革命學說是建立在資本主義的充分發展之上的，更無從確定俄國的“十月革命”是什麼性質。換言之，民主救國也好，科學救國也好，農民起義救國也好，無產階級的暴力革命救國也好，不論這些政治革命之間有著多麼大的差別，只要是政治上的成功，就對中國知識份子有著頭等的吸引力。而這種不問什麼性質的政治革命而只問政治成敗的盲目性，恰恰來自中國知識份子的政治性人格。政治上是成者爲王敗者賊，中國知識份子當然只追求政治上的成功者了。所以，即便是有些在毛澤東的農民革命之時沒有投入政治的知識份子，一旦毛澤東站在了天安門上，宣布新政權的誕生，這些知識份子也就無條件地擁護毛澤東，無條件地崇拜幫助毛澤東打下江山的廣大民衆。因而，建國以後的知識份子對毛澤東和人民的雙重崇拜是毫不奇怪的。自覺自願地接受工農兵的再教育也是必然的。因而，中國知識份子走向工農也像他們的前輩走向仕途一樣，也是爲了走向政治，在政治行爲中實現自己的價值。接受工農的再教育或知識份子的勞動化是當代中國知識份子政治化的必經之路。

總之，無論從共產主義運動的創始人馬克思本人的理論傾向上看，還是從列寧、毛澤東等共產主義運動的實踐者的實際行爲上看，無論從中國知識份子傳統的政治性人格上看，還是

從中國當代知識份子的實際行動上看，知識份子走與工農相結合的勞動化道路，都是政治性的。關鍵的問題在於：這種政治行爲對人類的進步究竟有什麼意義？其價值是消極的還是積極的？如果是消極的，其後患究竟是什麼？更重要的是，回答這些問題不能只從專制者迫害知識份子的角度來看，而要從超越個人苦難和個人恩怨的更廣闊的背景上來看。如果單純地控訴知識份子們在農村如何受苦，那就將把一種後患無窮的政治行爲簡單化了，也將在一定程度上掩飾住這種政治行爲的巨大危險性。

我認爲，從人類整體發展的高度上看，把無知的大衆作爲推動歷史前進的唯一進步的社會力量，取消知識份子作爲社會發展的動力和指導者的作用，取消知識的獨立價值，其結果只能是逆歷史發展的潮流而動，違反人類本性，造成野蠻的、暴力的現代愚昧主義，而野蠻的現代愚昧主義正是現代獨裁主義得以誕生和維持的最佳社會土壤。知識和知識份子失去了獨立的社會地位和價值之後，人類將失去自己的智慧、想像和意識的主動性，將失去最寶貴的思想自由和言論自由的權利，而失去了這一切，人類將走向創造力的萎縮，破壞力的膨脹。愚昧主義和專制主義的復活將不可避免。

馬克思主義崇拜物質、崇拜體力勞動、崇拜無知的大衆，相信工人階級是最革命、最先進的社會力量，把解放全人類、走向世界大同的歷史重任賦予了工人階級。這完全是建立在一種教條主義的道德激情上的幼稚幻想。誰在經濟上赤貧如洗，誰在知識上一無所有，誰處在社會的最下層，誰的道德品質就

最完美，誰的革命熱情就最高，誰的革命意志就最堅定。正像“文革”時期的中國人所形容的那樣：“雖然農民的臉是黑的，但他們的心是紅的；雖然他們的腳上有牛糞，手上有老繭，但是他們的思想是香的，道德是純潔高尚的。”這種推論能成立嗎？以一種對受苦人的道德同情和對受苦人自身的道德品質的絕對相信，來代替經過理性化所產生的民主政體和純粹知識，人類社會能夠像馬克思、列寧、毛澤東所相信的那樣進入完全平等的自由的共產主義社會嗎？顯然不能。崇拜無知就是崇拜人類的非人性、獸性，而獸性不具有自我意識，不能運用智慧進行合理化的制度設計和技術設計。其結果只能是：

1.把國家的權力交給愚昧者，必然造成社會管理的混亂、人類的生產能力的下降、智力水平的下降。俄國在“十月革命”之初，任命了一些工人出身的部長，其結果是管理上的極度混亂。最後又不能不對所謂的資產階級專家實行高價收買政策。中國的情況就更糟。1949年後，國家的權力控制在一大批農民出身、根本不懂現代自然科學的人的手中，使國家的經濟蒙受了一次又一次的重大損失。無知的統治在“文革”中達到高潮。愚昧的工人、農民、解放軍士兵不僅佔領了全國一切部門的領導權，也佔領了全部知識機構，其結果是工廠管理幾乎癱瘓，教育瀕於崩潰。使國家的一切幾乎退回到原始的狀態之中。

2.不依靠理性化的制度和運用科學知識來進行管理，必然造成混亂。爲了穩定社會局面，維持統治階級的利益，就必然使用野蠻的暴力獨裁手段。列寧說無產階級專政是暴力性質的，這話一點沒錯，無知者沒有理性、沒有意識，只能依靠原始的

暴力手段進行專政。因爲他們根本不懂什麼是人類社會的理性化組織和制度，不懂人類社會需要法律、民主和社會公德。無知者從自己所從事的原始的體力勞動中所體驗到的只是肉體的力量、物質的力量，他們不相信人的大腦和意識，只相信肉體和物質，因而，當他們掌握了權力之後，必然以一種對付非人的大自然和對付動物的手段來對付人類社會。這種手段只能走向暴力和獸性。因爲人之爲人，就在於人有理性，有科學、有知識、有不同於動物組織的社會制度。人與人之間的競爭主要是智慧創造力的競爭，而動物之間的競爭則是肉體力量之間的競爭。前者可以通過知識和制度保證一種和平的、有序的、合法的道德的競爭關係，後者只能通過暴力、肉體來進行暴力的、混亂的、非人性的競爭。因而，無知化的管理只能存在於人類的矇昧階段，以武力征服爲手段。而近代人類已經開始了知識化的管理，完全可以通過和平的、平等的、自由的方式進行競爭。但是，馬克思主義對無知者的崇拜則導致了現代的蒙昧主義的暴力專政。

3.以無知爲榮、以無知爲革命的先決條件和以有知識爲恥、爲反革命的先決條件，這就必然煽動起根本不懂得法律和道德爲何物的無知大衆的造反熱情，煽動起他們對人類的知識和文化的瘋狂仇恨，並借助於革命的形式無限制地發洩仇恨，借助於手中的權力要求一種絕對不可能的精神上、知識上的絕對平等。而人類在精神上、知識上的絕對平等只能以所有的人都無知爲先決條件。只有當所有的人都等於零的時候才會有絕對平等。這樣，所造成的結果是全社會的愚昧化。中國的“文革”

就是最好的例子。

4.以階級性爲衡量科學知識的是與非，並由此推論出凡是最革命的無產階級所不接受的知識都是爲資產階級服務的反動知識，因而一律拒絕、批判和打倒，其結果只能是對人類的最優秀的智慧成果的拒絕。更有諷刺意義的是，這些最優秀的成果並不是無產階級依靠粗暴的感情用事和野蠻的專政所能打倒的。它們的生命力要遠遠長過無產階級專政。蘇聯和中國不都曾經把“相對論”、“遺傳學”、“人口論”作爲唯心主義的反動理論批判過嗎？結果呢？絲毫無損於愛因斯坦的偉大，而只能造成批判者自己的難堪。

可以說，在二十世紀，整個世界失去了平衡。一方面，西方社會以科學的知識、技術和理性化的民主制度爲動力，取得了飛躍性的發展，“知識就是力量”這句名言在西方社會中得到了越來越確定無疑的實證支持。隨著知識的豐富，社會將越來越合理，而社會制度的合理又促進知識的發展。物質財富的迅速增長，精神財富的日益豐富，造成了教育的普及，它不僅使知識份子的獨立地位越來越穩固和提高，也使其他階層的生命素質普遍地趨向於知識化。無知者不要說能夠領導一切，恐怕連一個像樣的工作都找不到。正是靠著這種對知識的力量的相信，靠著理性化的民主制度的完善，西方社會不但在經濟上消滅了被馬克思當年稱之爲一無所有的赤貧無產者，也在文化上消滅了無知的愚昧者。西方在現代的發展，在在啓示著和馬克思所指出的完全不同的人類發展趨向：不是知識份子的勞動化、無產階級化，而是勞動者的知識化，有產階級化才是人類

的發展趨向；不是物質越豐富，精神越提高，而是精神越提高，物質越豐富；不是暴力革命使人類社會產生飛躍，而是和平改良使人類產生飛躍。無知永遠與暴力和專制爲伍，知識永遠與和平和民主相伴。

另一方面，在東方社會中，以無知和專制爲動力，使佔世界人口四分之一還要多的人類處在普遍退化之中。“無產者在這個革命中失去的只是鎖鏈，他們得到的將是整個世界。”馬克思的《共產黨宣言》的結尾處的這句名言，在蘇聯和中國則變成了：“無產者在這個革命中失去的只有自由，他們得到的將是鎖鏈。”經濟上和文化上的雙重貧困和無產化，使這兩個民族的人民處在生命的萎縮狀態之中。而大量的財富和知識，不是用於提高全民族的生活水平和文化程度，而是用於製造核武器，以滿足專制主義者稱霸世界的野心。蘇聯的專制遍及整個東歐，中國的軟弱使毛澤東只能以大量的金錢來建立自己的“第三世界”的夢想。如果不是西歐及美國的強大，中蘇獨裁者的專制欲將無限制的擴展到整個世界。而越無知、越愚昧就越專制、越殘暴，知識份子的勞動化，有產階級的無產化使東方的共產主義世界幾乎變成了寸草不生的荒漠。這就是不相信知識和知識份子，不相信理性化的民主制度所造成的惡果。

儘管在“文革”結束後，改革使中國人對“知識”和“知識份子”的觀點有所改變。但是，馬列主義、毛澤東思想所提出的無產階級領導一切的觀念依然沒變。不僅是最下層的愚昧大衆，就是最上層的掌權者和知識份子本身也沒有拋棄工農至上的觀點。鄧小平在提出“尊重知識，尊重人才”的口號的同

時，又提出了“知識份子是無產階級的一部分”的著名觀點，這觀點曾使多少受盡“臭老九”的恥辱的知識份子們感激涕零。在中國，這是一條對知識和知識份子的致命界限，不要說領導者，就是知識份子也不敢妄想取得獨立於政治權力和下層大衆的自主地位，不敢妄想提出“知識高於權力、高於一切”的口號。中國知識份子的頭上仍然有兩個上帝：政治權力和工農大衆。毛澤東的“爲人民服務”不仍然是中國知識份子所信守的最高聖旨嗎？劉賓雁在多少次談話中，不是反覆強調他欠了人民許多債嗎？中國作家們不是仍然在作品中用詩意的筆調全力美化愚昧者的高尚的道德情操嗎？在這樣一個社會中，知識與知識份子的獨立地位永遠無法建立，知識的獨立價值永遠得不到承認，科學的階級性和知識份子的階級性永遠無法取掉。給知識和知識份子貼上階級性（無產階級）的標籤，就等於用一條鎖鏈來束縛知識和知識份子的獨立智慧，就等於說知識份子要永遠依服於某一種社會階級才能生存，這不還是把知識置於政治之下，把知識份子作爲政治的工具的儒家傳統嗎？無論知識份子屬於誰，只要不屬於知識份子自身，那麼知識和知識份子就永遠是政治的階下囚。

當前，中國的改革不僅僅是處在停滯狀態，而且已露出徹底失敗的徵兆，但是，在一個信奉馬克思主義的經濟決定論的國家中，人們看到的更多是經濟上的失敗以及由此而產生的政治上的腐敗。但是，我認爲，改革的最大失敗之一（起碼不亞於經濟失敗、政治腐敗）是知識的貶值。知識的貶值的標誌起碼有五個方面的表現：

1.農民和個體戶的子女紛紛退學，以幫助父母去掙錢、經商。“讀書無用論”曾經在“文革”的革命時代盛行一時，今天又在改革的時代重新興盛。看來，在中國，知識的價值永遠無法與政治權力和經濟財富相比。

2.年輕的大學生、研究生在畢業去向的選擇上出現了從政熱和經商熱。因爲他們再也不願像他們的老師那樣寒酸。現流行著一句嘲弄知識份子的民諺：“窮得跟個教授似的，傻得跟個博士似的。”年輕人對求知的普遍冷淡，如果再維持幾年，其後果將是“文革”時期的“文化沙漠”的重新出現。

3.與此相連的是已經走上社會的知識份子，紛紛放棄自己研究多年且已初見成果的專業而轉向經濟，幹實業與搞商業成了中國當代知識份子的熱門話題，當經理成了無數知識份子羨慕的職業。這樣，一大批優秀的人才離開了知識界而轉向其他行業。這就必然造成本來就貧困的知識界的更加貧困。如果再把小學生的退學、大學畢業生的從政從商，和社會上離開知識界的中年知識份子這幾個年齡階段的人對知識的冷淡作爲一個整體現象來把握，那麼，將是幾代人的知識貧困化，就憑這種知識的貧困化來實現現代化，豈不是重演愚昧者掌權的悲劇嗎？眞沒想到，中國知識份子擺脫政治化的結果仍然不是獨立價值和獨立地位的確立，反而是經濟化的泛濫。這種現象有點像中國的宋、元、明的商業發達時代，當時的許多屢試不第的儒生們，棄儒從商。有人說這種現象是中國古代的資本主義萌芽，但是如果沒有一個獨立的知識階層存在，就永遠不會出現資本主義。一個發達的現代社會，不只是商業化的，更重要是知識

化的。沒有知識化，商業化遲早要失敗。

4.知識份子的生活水平相對於“文革”前和整個社會大幅度下降。“文革”前的一級教授的月工資爲三百六十元人民幣，現在的教授的最高工資爲二百六十元人民幣，如果再把物價上漲所造成的人民幣貶值的因素考慮在內，那麼現在的知識份子的工資都不到“文革”前的五分之一！這種經濟地位怎麼能讓社會上形成“尊重知識，尊重人才”的風氣呢？

5.與文化事業相關的出版業，由於紙價的猛漲和人們的價值取向的經濟化而面臨重重困境。在一個十億人口的大國中，學術著作的發行量越來越少，不僅出版社因學術著作賠錢而不願多出，而且讀者也越來越對學術著作表示冷漠。這是一種畸型的社會現象：所有的東西都因改革而作最大限度的商品化，而唯獨學術的商品化價值越來越低。而在一個交換流通的社會中，學術不通過商品化就無法進入流通市場，而成爲學者案頭的傷心事。這可是知識私有了，但是這種私有是以知識被排除在商品流通之外，不發揮社會作用爲代價，是以知識成爲僵死的物質爲代價，這豈不是太可怕了嗎？

中國的改革曾以“尊重知識、尊重人才”起步，但是現在看來，要以“知識貶值”、“讀書無用”而告終。正像以“振興經濟”、“改革政體”爲開始，以“經濟衰落”、“政治腐敗”爲結束一樣。“知識貶值”、“經濟衰落”、“政治腐敗”的原因就是：無產階級的愚昧化專政。

造成“知識貶值”和“知識份子的社會地位下降”的原因，表面上看是由於經濟地位的下降，而在更深層的本質上則是經

濟決定論、工農主權論、知識份子依服論的治國原則使然。在以經濟決定一切爲指導原則的社會中，掌權者的改革永遠把經濟放在第一位。在以無產階級專政爲治國之基的社會中，知識份子永遠得不到任何權力。加上獨裁者對知識份子的思想不安份的恐懼，就必然使知識份子成爲首要的被整治的對象。以上原因造成了改革中的如下畸型的不平等現象。恢復經濟要下放權力，給經營者以相對的自主權。所以，自主權只給予了一些經濟部分，而知識界沒有任何自主權。無數愚昧的農民可以包產到戶，發家致富；無數沒文化的個體戶可以獨立經營，幾個月成爲幾十萬元的所有者，而沒有一個知識份子得到獨立思考、言論自由的自主權。這樣，在社會的競爭中就出現了權利、機會的不平等。一方面是經濟領域內的相對自主權、私有權，個體戶和經理們可以利用這些權利發財，另一方面是知識領域的毫無自主權、私有權，知識份子沒有權利參加這場競爭。靠產品、商品的人可以參加競爭，而靠知識的人不能參加競爭，那麼只能是前者越來越富，後者越來越窮。如果再看看那些有政治背景的“官倒爺”們，把政治權力直接轉化爲經濟上的自主權和私有權，其財富的增加將是神速的。這些社會主義制度下的“官倒爺”們的發財之快和自主權、私有權之大，將令資產主義制度下的資本家們望洋興嘆。也就是說，在改革中，社會的權力階層可以把政治權力直接轉化爲無法無天的經濟自主權和財產私有權，社會的無權階層可以利用改革中開放的相對的經濟自主權和財產私有權，而只有知識階層沒有以知識謀生的自主權和私有權。結果是，上層掌權者發大財、發洋財、發橫

財，下層無知者發小財、發土財、發辛苦財，只有知識者無財可發，甚至連一點可憐的講課費和稿費還要上交若干。在這樣的改革中，知識份子和知識怎麼能不自行貶值？

由於知識份子在改革中沒有獲得任何自主權和私有權，所以知識份子的生活改善只能等待專制者（國家）的恩賜——提高工資。但是，在一個以工農是國家的領導階級爲標榜的專制政體中，在一個以“爲人民服務”爲最高人生價值的文化中，誰敢給知識份子以高薪，誰願意給知識份子以高薪。這是政治原則的問題，是治國的方向問題，誰也不能冒著褻瀆虛假的上帝——工農大衆——的政治風險來爲知識份子謀福利。而且，工人們會以國家主人的身份用罷工、遊行來向掌權者示威，由此而造成的社會動亂誰也不願負責。在中國，知識份子（大學生們）爲爭民主、自由而遊行，會作爲“資產階級自由化”而被鎮壓。但工人們爲自己的私利、爲抗議給知識份子上工資而罷工、遊行，往往會得到經濟上的實惠。這難道不是儒家的“民可載舟、亦可覆舟”的“民本”思想在當代中國的最典型的表現嗎？對工農大衆的不滿動之以安撫、勸說和經濟上的收買，而對知識份子的抗議則動之以鎮壓、監獄和開除黨籍和公職。改革的倡導者們相信無知的工農大衆有了自主權之後能夠創造經濟奇蹟，但是他們更相信知識份子們有了自主權之後將造成對專制權力的巨大威脅。所以，只要知識份子們的言論稍稍開放一點，便要以各種方式進行整治。“清污”和“反自由化”的主要對象都是有良知、有才華的知識份子。在這樣一個社會整體中，即便有個別掌權者想關心知識份子也無法實施，說不

定還會因此而下台。

因此，中國知識份子決不能把改變自己幾千年的奴隸命運的希望寄託在某種其他的社會政治力量之上，更不能寄託在開明君主的身上。而只能靠自己。是的，在中國，論權力，知識份子不如政客；論金錢，知識份子不如經理、個體戶、甚至工人和某些富足的農民。但是，知識份子擁有世界上最寶貴、最有力量的權利和財富——知識。有了這種權利和財富，知識份子還有什麼理由或藉口去低聲下氣、自艾自怨呢？“知識就是力量”，除了依靠自己的知識，知識份子一無所有，一無所恃；除了知識份子握成一只知識的拳頭，知識份子沒有任何力量。

除了那個超塵世的上帝之外，知識份子不低於宇宙中的任何生物。雖然與上帝的超越性相比，知識份子是有限的現實的人，無法達到天堂或彼岸，與上帝平起平坐；雖然面對上帝、面對那個超人類的終極價值，我們無地自容，即便是我們有知識，也仍然顯得渺小、卑微，我們只能懺悔、贖罪、自省、祈禱，以虔誠的愛和信仰期待著上帝的啓示，在上帝的啓示中發現我們的無知、愚昧、有限和罪惡，從而在精神上、靈魂裡進行自我超越的掙扎。但是，在人世間，知識份子完全有能力、有權利以純粹的知識擁有者的身份與大權在握者，與億萬富翁平起平坐。在人間，假如還有上帝的話，知識份子所頂禮膜拜的上帝，不是權力，不是金錢，不是道德，不是大衆，而是知識。靠著它，我們有獨立、有權利、有力量、有自由；有批評一切與知識相對立的力量的權利，包括我們自己；有反抗一切壓抑知識的力量的權利，也包括我們自己。誰與知識爲敵，誰

就是我們的敵人，更包括我們自己。

因此，知識份子的全部資本、全部力量、全部價值、全部生命都以知識爲源泉。失去了知識我們將失去一切。在中國這個“知識”没有獨立價值的社會中，在中國這個“知識”被政治、金錢、道德和愚昧所污染的民族中，爲了“知識”的獨立、爲了“知識”的純潔和神聖，中國知識份子應該以生命爲代價。不是殺身以成君王、成仁、成金錢、成愚昧民衆，而是殺身以成知識。屈原是中國知識份子，以身殉美政；布魯諾是西方知識份子，以身殉知識；雖然我是中國人，但我首先是知識份子，因而我在精神上的先輩不是屈原，而是布魯諾。爲了布魯諾曾流過的鮮血，爲了杜思朶也夫斯基的被流放，爲了不再變成卡夫卡筆下的大甲蟲，爲了魏京生等人的十幾年鐵窗生涯，也就是爲了“知識”的獨立、純潔和神聖，爲了知識份子的思想、言論和出版的自由，知識份子必須團結起來，以耶穌背負起血染的十字架的獻身精神，去承擔起爲反抗一切知識的敵人，特別是專制和愚昧所必須付出的代價。

在當代中國，知識份子所要爭取的最首要的權利不是參政權、經濟權，而是知識的獨立權。有了知識的獨立權，自然也就有了參政權和經濟權。但是，由於以毛澤東爲代表的專制主義所推行的知識份子勞動化的政策是政治性的，所以，知識份子爭取自身獨立權的鬥爭也將是政治性的。只有通過這種政治性的鬥爭，知識份子才能擺脱依服於政治的奴隸地位。因而，爭取知識獨立權的鬥爭直接就是推倒專制政體、建立民主政體的鬥爭。

但是，中國知識份子必須意識到，這場鬥爭是長期的、艱苦的，其阻力不僅來自專橫殘暴的獨裁者和愚昧野蠻的民衆，更來自知識份子自身，來自中國知識份子長期形成的軟弱、奴化、自私、窩裡鬥、虛僞等等惡習。因而，這場鬥爭的首要目標是知識份子自身，是知識份子的自我反省、自我批判、自我否定，是在此基礎上的自我重建。中國長期的專制主義和現代愚昧主義對知識的純潔性的最大污染，就是對知識的源泉——知識份子本身的污染。所以，如果知識份子不對自身的醜惡、骯髒進行毫不留情的清洗，那麼就無法清洗社會對知識的污染；如果知識份子自身不首先純潔化和神聖化，那麼社會就將永遠醜惡、骯髒。知識之源——知識份子——的醜惡和骯髒也將污染整個社會，使所有的人不以爲恥，反以爲榮地洋洋自得於“腳上的牛糞也是香的”。

中國的歷史表明，放棄知識的獨立性的首先是知識份子。“學而優則仕”就是這種放棄的最早古訓。孔老夫子之所以被歷代專制者看中，也許就是因爲他最早號召知識份子們爲政治服務。從“學而優則仕”到“科舉制度”，從知識份子自發地從政到制度化地要求知識份子從政，正是中國知識份子官僚化、知識政治化的道路之發展軌跡。“頭懸樑、錐刺骨”地讀書而不能當上一官半職，豈不太冤屈了嗎？“十年寒窗苦”地皓首窮經而不能金榜題名、黃袍加身，豈不是對不起列祖列宗嗎？因此，中國知識份子沒有理由抱怨政客的殘酷和大衆的愚昧。對知識最殘酷、最愚昧、最野蠻的，恰恰是中國知識份子本身。秦始皇“焚書坑儒”和毛澤東“破四舊、立四新”是以暴政毀

滅知識，孔老夫子的“學而優則仕”是以“仁政”毀滅知識。暴政與仁政都是專制政治，都是知識的死敵。更可怕的是，暴政毀滅的僅僅是有限的知識份子的肉體，而仁政毀滅的卻是全中國知識份子的心靈。有哪一個讀書人不反對秦始皇的暴政，但又有哪一個讀書人反對過“學而優則仕”的從政道路呢？從古至今，中國的讀書人的全部努力、全部希望、全部目的不都寄託於有一天“金榜題名”嗎？毛澤東則集秦始皇的暴政與孔子的仁政於一身，既打擊、改造知識份子，又團結、利用知識份子；既用刺刀、監獄，也用撫摸、笑臉。中國當代知識份子不是也像古代士大夫一樣，抱怨刺刀和監獄，而欣然接受撫摸和笑臉嗎？我相信，當年毛澤東想見任何一個中國知識份子，哪怕是世界上第一流的專家（不是指西方的），這位文化人也會沈浸在受寵若驚的感覺中，甚至在去見毛澤東之前的所有日子裡，吃不好飯，睡不好覺。偉大領袖的一次單獨會見，將成爲他終身炫耀的資本。這資本在他躺進墳墓之後，將留給他的妻子、兒女，以至子子孫孫。這樣的知識份子怎麼能擔負起捍衛知識的純潔、神聖和獨立的崇高使命呢？

因此，我甚至要說，中國到現在也沒有形成眞正的知識份子階層，我們必須從沙漠中、從廢墟上開始。不是如何清除對知識的源泉的污染，而是從頭開始挖掘知識的清泉。但是，從世界的角度看，我們不必從廢墟上開始。西方人已經創造了一個獨立的知識份子群體，並用知識的力量引道人們創造了科學和民主這兩大奇蹟。它要比人類曾經只憑著肉體和野蠻所建造的一切都偉大。中國人不能只以建造長城爲自豪。但幾千年來，

我們確實以此爲自豪，從長城到紫禁城再到全國每個單位的無數座牆，中國人最有創造力的壯舉就建造牆。而牆正是中華民族的封閉、軟弱和人與人之間互相防範的象徵。在知識的周圍，我們還建造了一座由愚昧和專制組成的又厚又硬的牆。今天，是推倒一切牆的時候了。拆倒政治之牆，中國知識份子就能以獨立的心胸面對世界。儘管中國的古代、現代和當代都沒有獨立的知識階層，但並不意味著未來仍然沒有；現在的中國到處都有牆，但並不意味著牆的永遠存在。

雖然知識也有它自身的界限，知識份子也有他自身的弱點，知識和知識份子並非全知全能，也無法在終極的意義上完全消滅人類中的不合理和人性的缺陷。但是，在知識力所能及的範圍內，知識起碼可以有力量反抗專制和愚昧，創造科學和民主。如果知識——獨立的知識——只在西方具有這種力量，而在中國永遠沒有這種力量，那就只能說聲“活該”了，只能證明中國人的無能了。

在這裡，我想套用《共產黨宣言》的結尾和《國際歌》的歌詞說：

> 在這場爭取知識的獨立，保衛知識的純潔和神聖的鬥爭中，知識份子失去的只有鎖鏈，而他們得到的將是自由。但，自由是殘酷的，需要付出巨大的代價。
>
> 從來就沒有什麼救世主，也不靠神仙皇帝，要獲得知識的獨立，全靠知識份子自己。知識份子不想做也做不了任何人的救世主，因爲知識不是萬能的。但是，任何人也別想做知識份子的救世主。知識份子只

想做知識的救世主，也只有知識份子才有資格做知識的救世主。

“知識就是力量”，但必須加上，“獨立的知識才是力量”。

“知識份子就是智慧”，但必須加上，“獨立的知識份子才是智慧”。

再說一遍，“獨立的知識”就是知識份子在塵世的上帝，必須以全部虔誠頂禮膜拜！

第五章

沒有信仰、不堅持眞理的功利化人格

中國在近代聞名於世界，與其說是以其悠久的文化、遼闊的國土、衆多的人口、豐富的資源，不如說是以其在如此悠久的歷史中，如此廣大的土地上、如此衆多的人口裡，竟沒有人的自由的立錐之地。在人的自由權利中，最重要的是心靈的自由——思想、言論、信仰的自由。這自由不僅僅是可以想自己之所想、信自己之所信、言自己之所言，更是在信仰上追求超世俗的絕對價值，在知識上堅持超政治、超道德的科學眞理，在思維方式上培養一種超前性的假設性的預言精神，在人格上具有超越群體的既得利益和個人恩怨的獨立性，也就是超功利的自由。中國人、特別是知識份子，缺少的恰恰是此種自由。其結果，不僅是全民族的物質貧困，更是全民族的精神萎縮。精神萎縮既表現爲順從、愚昧、不願獨立思考，也表現爲對神秘的、不可知的事物之麻木，沒有驚奇感和和探險欲，斤斤計較於現實人生的政治功利和道德名譽。這就是中國知識份子的狹隘的功利化人格。它是中國知識份子的政治性人格---把政治價值置於人生選擇的首位——的必然派生物。當然，從客觀環境上講，長期的專制主義是造成此種人格的重要的外在原因。此問題論者衆多，我不想再重覆。在這裡，我要討論的主要是造成此種政治或功利的人格的內在原因——知識份子自身的功利化。

中國知識份子的功利化人格主要表現在以下三個方面：

1. 走仕途（從政）是中國知識份子的首要人生選擇，是他們取得一定的社會地位的主要途徑。首先想成爲一個治國平天下的或盡忠盡職的政治家，其次才是成爲一個知識份子。做學問或當一個詩人對於中國知識份子來說，是被逼無奈的結果。只有在政治前途暗淡的情況下，他們才肯被迫放棄政治理想，而以一個學問者或詩人自居。因而，中國知識份子們從接受教育的第一天起，就被灌輸了強烈的知識爲政治服務的意識（在古代是“學而優則仕”，在現代是“爲革命讀書”）。將來做一個政治家的先在目的從一開始就限制了知識份子們獲取知識、鑽研學問的範圍、角度、視野和方法，使之趨向於狹隘的政治功利性。

這樣，不僅掌權者提倡政治是知識的主宰，知識是政治的工具，而且知識份子自身也對此完全認同。特別是馬列主義傳入中國之後，毛澤東思想成爲全黨、全軍和全民的指導思想之後，“知識具有階級性”的理論，使本來就淵遠流長的知識政治化、知識份子官僚化的傳統得到了全新的發展和空前的強化。文化人兼官僚的奇妙身份，在古代中國和當代中國都是知識份子最突出的特徵。即便是那些還沒有當官的文化人，其內心深處也隱含著強烈的政治渴望。那些被迫退出政治舞台的知識份子，把學問、文學當作他們發洩官場失意的工具，當作對政治失敗的憑弔、補償，並夢想有朝一日重返政壇。一部中國思想史，主要由兩部份內容構成。一是知識份子們在政治上得意時的歌功頌德，一是在政治上失意時發洩怨憤。比較有價值的學術著作和文學作品，大都與官場失意、仕途受阻有關。“文革”

結束後的絕大部分文學作品和理論著作，要不是頌揚“改革”的英明偉大，就是控訴“文革”、“反右”的作惡多端。像孔子、孟子、屈原等先聖們一樣，中國當代知識份子皆從正與反兩個方面來爲政治服務。儘管在“文革”結束後，用“爲人民服務”代替了“爲政治服務”，但是在中國，“爲人民服務”是“爲政治服務”的變種。正像毛澤東的“爲工、農、兵服務”和“爲政治服務”毫無區別一樣。

更可怕的是，即便我們假定“知識爲政治服務”、“知識份子的官僚化”是有價值的，即便我們不再把“知識高於政治”作爲知識份子的首要價值取向，而是僅僅在“爲政治服務”這一特定的範圍內來看中國知識份子，也會發現中國知識份子的的功利化人格中缺乏最起碼的政治是非標準。中國知識份子對政治的態度，大都是不問政治的性質是什麼，而唯政治上的成功和失敗是問。“成者爲王敗者賊”是中國知識份子衡量政治的主要標準。專制與民主並不重要，重要的是誰是大權在握者。毛澤東獨坐交椅時，要打倒劉少奇、鄧小平，知識份子們一邊高唱“東方紅、太陽升，中國出來個毛澤東”，一邊高喊“打倒叛徒、內奸、工賊劉少奇”。而鄧小平重新權傾一切時，大家又爭相讚美之、歌頌之，鄧小平提出的每一個口號都得到全國知識份子的擁護，爭相爲“改革”、爲“實踐是檢驗眞理的唯一標準”而著書立說。再如，趙紫陽總理提出的“雙軌制”、“沿海開發戰略”、“國際大循環”、“社會主義初級階段”等口號，都成爲知識份子發揮智慧的課題。掌權者的一句話，一次單獨會見，會使知識份子們一夜之間轉變立場。如果加之

以封官許願，那就更是皇恩浩蕩，不可不盡忠盡孝了。這種唯政治功利是從的人格，即便在香港，台灣以及西方等海外的華人知識界也仍然根深蒂固。凡是被中國的黨政要員們單獨接見過的海外華人知識份子，鮮有不爲之搖旗吶喊的。最近，香港的著名經濟學家張五常之表現，就是典型的一例。他提出的“趙紫陽專制改革論”就是單獨接見的直接產物。在整個世界都走向民主化的歷史大趨向中，作爲海外的高級知識份子卻提出強化專制的理論，豈不令人難以理解呢？ 說到底，中國知識份子的這類失態舉動，不具有任何理論的或學術的意義，而只具有爲撈取政治資本而向當權者獻媚的意義。

中國知識份子專心於政治權力，放棄政治信仰，其政治態度隨權力的變化而變化。他們在政治上最典型的表現是：受寵之時，鮮有不唱讚歌者；失寵之時，鮮有反躬自省者。爲了撈取政治功利，不惜以放棄信仰、眞理、人格爲代價，這在中國的知識界簡直就是家常便飯，大多數人都品嚐過個中三味。政場上的中國知識界，很少有徹底的或死不改悔的“革命者”和“反革命者”，大量存在的是此時革命、彼時反革命的變色龍，政治上的成敗決定著中國知識份子的信仰、價值取向和對眞理的態度。因而，中國當代的知識份子把周恩來當作偶像並不是完全出於怨恩，更重要的是周恩來作爲政治上的不倒翁所具有的魅力。或者說，在內心深處，中國知識份子迷戀於周恩來在權力鬥爭中保持穩定的政治地位的能力。儘管大多數知識份子表面上都仰慕屈原式的“雖九死而猶未悔”的人格，但是他們在政治的角鬥場上不會以屈原爲楷模，周恩來人格才是中國當

代知識份子的楷模。這種人格最突出的特徵是：只從人的政治功利出發來對待一切，泯滅政治上的是非標準。只要能保住烏紗帽，一切都行。馬克思主義可以作爲政治資本之時，知識份子們個個自稱爲馬列主義者；改革可以撈到政治稻草時，個個都是政革者；“新儒學”可以獲得官方的賞識之時，便又都成了“振興新儒學”的中堅人物。這種唯政治成敗是從的人格，在政治上不能堅持是非，在學術上和信仰上也就更不能堅持超政治的眞理、信仰。

2. 在政治上的希望破滅之後，中國知識份子也不能走向學術上的獨立，不能走向超功利的追求，而是走向道德人格的自我欣賞，走向“明哲保身”的全生之路。這種“獨善其身”的道德追求，仍然在兩個層次上陷入功利化之中。一方面，由於中國所特有的政治與倫理合一的傳統，使知識份子們的“獨善其身”成爲反抗昏君、貪官的別名，這種反抗仍然是在強化，而不是削弱政治上的人治主義。血緣倫理至上的人與人之間的關係，經由社會化的過程，變成了政治上的等級制度，“齊家”是爲“治國”做準備；人格至上的價值追求，經由社會的過程，變成了政治上的獨裁主義——道德人格的權力化，“修身”是爲“平天下”做準備。道德即政治，政治即道德，以知識爲道德修養服務，和以知識爲政治權力服務，在中國具有相同的政治意義。每個在亂世中出世者，都準備以“獨善其身”爲資本，迎接下一個盛世的到來，迎接一個明主的上台。所以“獨善其身”是“獨而不獨”，它僅僅是中國這台巨大的政治機器運轉中的一環而已。特別是那些曾經大權在握的知識份子們，非常

清醒地意識到，他們退出政壇後的一舉一動都將具有特殊的政治意義。在內心的深處，這類知識份子，實際上是“隱而不隱”，仍然渴望著通過“獨善其身”而換取政治廉潔的美名。所以，中國知識份子即便在退出政治，潛心於人格修養之時，仍然沒有獨立的學術人格或宗教情懷。

另一方面，中國知識份子的“獨善其身”，在那些所謂莊子式的大徹大悟之士的身上，表現爲一種泯滅社會良知，放棄一切價值學問，不再關心是非之辨的無原則的、無條件的“全生哲學”。僅僅是爲保全一己的生命，爲了不再爲人世苦難所擾，使自己變成一塊“熙養千年”的石頭。這種思潮，從東漢末年開始，經魏晉六朝的全盛，加之唐末、宋明時期的禪宗，形成了中國知識份子所特有的“長生哲學”。爲追求肉體的長壽而泯滅心靈上的價值追求，實質上與在政治上不問是非而唯成敗是從完全相同，都是爲了得到某種功利。政治功利當然是首位，因爲它既有權力又“祿在其中”；物質功利雖在其次，但是求上不得之時，也只好就下了。因而，得不到權力者便以保全一己生命爲第一要務。對於中國知識分子來說，不僅琴、棋、書、畫、詩有助於長壽，而且遊山玩水，房中性交，攜妓縱酒也大有延年益壽之功效。中國古代性文學的代表作《肉蒲團》，不就是把性交作爲長壽的手段來描寫嗎？ 書中的附錄“房中術十則”，每一則都與長壽有關。“但願長醉不願醒”的糊塗境界正是中國知識份子所追求的道德極境之一。

尋求超脫、蔑視功利的結果不是爲獲得獨立的學術人格，而是爲了保全生命的另一種功利，這豈不是那些自我標榜的超

脫之士的自我諷刺嗎？必須強調指出，知識份子在道德上所追求的獨立之學術人格或超功利的知識人格，不是沒有任何是非標準、價值判斷和虔誠信仰的“難得糊塗”之境，而是堅持獨立於政治功利、物質功利的是非標準、價值判斷和虔誠信仰的獻身之境，是“爲知識而知識”、“爲學術而學術”、“爲藝術而藝術”、“爲眞理而眞理”。特別是當知識份子所堅持的眞理、信仰與世俗的政治權力發生衝突之時，知識份子所應該做的，恰恰不是兩眼一閉，養神而已，而是爲眞理和信仰的獨立價值而與世俗功利進行殊死的搏鬥。知識份子的道德人格是主動地承擔發現眞理、傳播眞理、捍衛眞理的責任，這責任是知識份子的天職。而中國知識份子在道德上的最高追求恰恰是放棄對眞理的責任。“王天下”的入世之境和“難得糊塗”的出世之境，是中國知識份子擺脫不掉的兩條鎖鏈。

中國當代知識份子正處在爭取獨立的學術人格的艱苦鬥爭中。在目前中國的特殊條件之下，爭取獨立的學術人格的鬥爭，直接就是在政治上爭取思想自由、言論自由、出版自由等民主權利。這需要知識份子的群體覺醒，記取幾千年來中國知識界的悲劇命運所留下的教訓：在爭取知識份子的獨立人格的鬥爭中，既不能把希望寄託在明主身上，也不能以“獨善其身”的逃避來表示不滿，因爲在沒有改變獨裁政治主宰一切的制度的情況下，最高尚、最純潔的道德修養也改變不了知識份子的依服他人的命運。因而，出路只有一條——反抗。反抗是當代中國知識份子的《聖經》。這種反抗在政治是非的問題上，唯民主是從；在學術研究領域內，唯眞理是從；在信仰問題上，唯

個人的自我選擇是從。

3.由於以上狹隘的政治和道德的功利性束縛，中國知識份子的思維方式是急功近利的，很難向純學術化、理論化的方向發展，其思維不具有超越性。既沒有發展出指向超世俗的終極價值的宗教精神，亦沒有建立起指向超經驗的理論假設的形而上學傳統，更沒有培養出超政治的以理性的態度正視事實的實證精神。而只知道跟在如何“修身、齊家、治國、平天下”的現實功利的後面亦步亦趨。

在宗教層面上，中國知識份子的心中沒有西方意義的上帝，而只有完全人間化、世俗化的“天”、“佛”。天道即人道、佛性即心性。早在先秦，“天”就是聖賢人格、君王權力和社會等級的同義語。唐宋以後的“禪宗”，取消了印度佛教中所固有的彼岸世界、他律超渡和佛的絕對超越性，而代之以此岸修煉、自律超渡和佛的人間化。所謂“擔水劈材， 皆有佛性”，所謂“以心傳心，心性即佛”，所謂“放下屠刀，立地成佛”皆是宗教世俗化的表現。更重要的是，這種宗教的世俗化和中國文化中崇拜帝王、聖賢、祖先的傳統結合起來，形成了中國所特有的不崇拜神而崇拜人的傳統。孔子崇拜文、武、周公，孟子崇拜孔子，無數人間帝王被神化。1949年以後，無神論成爲中國當代知識份子的信仰，對毛澤東的崇拜隨著對神的褻瀆而日益強化，最後釀成了“文革”時期的極端的個人崇拜。表面上看，崇拜毛澤東是對某種眞理的化身、道德的化身的敬仰，但在實際上是對政治獨裁權力的迷戀、畏懼。馬克思主義在中國代替宗教信仰，其深層原因也在於馬克思主義代表著思想上

的專制權力。而這種對領袖、對專制權的無限崇拜，無疑是在慫恿掌權者作惡，讓人的最邪惡的權力慾無限制地膨脹。信仰的權力化和以權力來支撐信仰正是中國當代知識份子的追求。沒想到，被中國知識份子用數不盡的讚美詞和忠誠行爲所神化的政治權力，並沒有因它的製造者的虔誠而稍微變得仁慈一點兒，反而更爲殘酷、更爲鐵面無情，把它的崇拜者一個個打入地獄。如果不是那些被神化的專制者過於不近人情，中國知識份子也許到現在也不會對權力崇拜的危險性有所覺悟。具體地講，如果沒有“文革”，毛澤東神話不會破滅；如果沒有“清除精神污染”和“反自由化運動”，鄧小平神話也不會破滅；進而言之，如果沒有“文革”的全面破壞和當前“改革”的失敗，中國知識份子對獨裁權力的幻想仍然不破滅。

但是，就目前中國知識份子的覺悟水平看，很難保證他們不會再一次用自己的筆和忠誠來樹立新的權力偶像。只要對政治權力的盲目崇拜的功利人格不變，毛澤東神話和鄧小平神話的相繼破滅，並不能保證類似的神話不再重演。我這樣講是有事實根據的。從1988年年底到1989年年初，大陸和香港的某些知識份子們又在以生花之妙筆，爲新的權威主義辯護。他們認爲，中國目前改革的停滯是由於沒有獨裁權力或獨裁權力不夠強大造成的。因而，香港的張五常迫不急待地高倡“獨裁改革論”，根本顧不上他一向倡導的自由市場經濟與政治獨裁之間的根本對立。難道中國經濟在1949年以後的逐漸衰敗不是越來越強化的政治獨裁的結果嗎？ 面對獨裁政治在中國所造成的一系列可怕的惡果，還高喊樹立新的權威、新的獨裁，其用心，

除了用權力崇拜和以權謀私來解釋之外，還能作別的解釋嗎？中國的改革如果不逐漸走向民主化，而是走向新的獨裁，那麼今天的改革和中國歷史上的改朝換代還有什麼區別嗎？

幾千年來，中國的獨裁者們被神化，都是知識份子所爲，無知的老百姓被社會輿論所左右，只能跟著文化人們對獨裁者的神化走。沒有知識份子們的筆，毛澤東不會變得如此偉大和神聖。知識份子們在爲老百姓製造陷阱的同時，也爲自己挖掘好墳墓，崇拜權力者必然被權力所毀滅。中國知識份子已經被毀滅過無數次，不知將來的命運如何。但是從以上的情況看，起碼在近幾十年內，知識份子們還將繼續自掘墳墓。知識份子崇拜權力就是自我毀滅本身。

在學術的或理論的層面上，中國知識份子缺乏指向超越性的哲學精神。對未知世界的淡漠使中國知識份子的理論視野變得極爲狹隘。“六合之外，存而不論”，“不知生，焉知死”的功利態度，使理論研究和學問之道變成了謀取功利的工具或敲門磚。老莊哲學和宋明理學可算是中國文化傳統中最具有形而上學意味的哲學了，但是它們也決不同於西方文化中的形而上學傳統。西方哲學中由古希臘開始的形而上學傳統具有兩大特徵：

一、在本體論上確立一個絕對超經驗的實體。這種追求代表著人類企圖把握未知的、不可感的、甚至是不可知的神秘事物的衝動，標誌出人對完全超功利的絕對眞理的渴望。

二、在方法論上、認識論上追求高度嚴密而清晰的邏輯性，使理論達到一種數學式的透明性和合理性。這種追求標示出人

類對有序化和形式化的愛好，人類完全可以只憑藉自身的抽象能力，不借助任何經驗性的材料，創造出一個自足的、完整的、純粹的精神世界，是人類所特有的智力遊戲。在這個世界中，唯一的材料便是人所創造的語言符號以及各種類似於語言的符號。超驗的本體和邏輯方法的結合確證了人是一種超越性的存在。

而在中國，再具有超越性的哲學規定也終將被現實的功利世界所糾纏。玄而又玄、無始無名的老莊之“道”夠超越了，但是它無所不在，甚至在瓦礫、在尿溺，“道”的主要功用在老子那裡與“無爲政治”息息相關，在莊子那裡與逍遙之人格，全生之方術血肉相連。宋明理學的“天理”也頗神秘，萬物一理而已，但是它又通過“格物、致知、盡性”而變成仁、義、禮、智、信的人格修養和三綱五常的人間法則，變成了皇權和等級秩序的哲學根據和理論證明。同時，中國知識份子在方法上從來不講究理論思維的嚴密性、明晰性、完整性、有序性，缺乏學術研究所必須的邏輯化方法，更沒有對界限的自覺。分析、演繹也好，歸納、實驗也好，這一切都與中國知識界無緣。只滿足於混沌的、直觀的功利化經驗，一切都陷入無所不包的，只可意會而不可言傳的無界限之中。因此，中國幾千年的文化傳統，從來沒有過與政治和道德相分離的純哲學的本體論、認識論、方法論，沒有獨立於政治之興亡和道德之善惡的知識論、眞理論。凡是能夠治國平天下（政治）和修身養性（道德）的統統都是知識，都是眞理，甚至《易經》式的占卜之書，也被認爲是無所不包的知識寶庫。舉凡世界上的萬事萬物，甚至西

方現代科學中的各種原理，中國人都能用《易經》來解釋。這正好極典型的代表了中知識份子唯功利是從的圓滑人格和理論上的萬金油作風。這是一種怯懦的人格，因爲它害怕未知世界，不願讓世界的眞實面目清晰地呈現出來，以此來逃避殘酷的人生和醜惡的現世。中國知識份子所擁有的理論世界之完美與中國的現實世界之醜惡之間所形成的巨大的反差，恰恰說明了中國知識份子的怯懦、麻木和懶惰。如果敢於正視現實、堅持眞理，而不是爲了功利，中國的古籍上決不會有那麼多處子眞人、聖賢明主。只有出於功利目的，知識份子才會去粉飾、去美化。這種情況，在1949年以後尤其嚴重。後代人如果只憑書本了解這段歷史，那就會得到一個顚倒的世界。一切罪惡都變得金光閃爍，一切謊言都變成眞理。今天的中國知識份子，即便不爲眞理計，而只對後代子孫負責，也應該在理論上培養一種全新的唯眞理是從的人格。

1949年以後，中國知識份子的功利化人格又在教條式的馬列主義的強化下日益狹隘。特別是當“理論聯繫實踐”成了放之於四海而皆準的權威眞理之後，中國知識份子在學術上便緊跟在政治口號的後面亦步亦趨。可以說，1949年以後的所有學術研究和藝術創作，都是對政治口號的圖解，都是爲當權者進行辯護。古代的注釋孔孟一變爲注釋馬列主義、毛澤東思想，而且是按照官方鑒定的標準進行注釋。當代知識份子們太在乎當權者的每一句話、每一個動作、每一個眼神，太在乎馬列經典的每一個字、每一個標點，而就是不在乎自己之所想、之欲言，不在乎什麼是學術自由和眞理。爲了得到政治上的功利，

中國當代知識份子幾乎批判過一切眞理，甚至可笑到把相對論、遺傳學作爲唯心主義來打倒。學術、理論、科學的階級性之所以被中國知識份子所接受，就在於這種階級性理論正好適應了傳統的政治功利性。階級性是一把插進學術領域的劊子手手中的屠刀，任意扼殺一切眞正的學術研究。“文革”時期所提出的“活學活用，立竿見影”是再典型不過的功利化思維的產物。“文革”結束後的“實踐是標驗眞理的唯一標準”亦是功利化人格的產物。更關鍵的問題在於，中國人的實踐概念的內涵既包容一切又極爲狹窄。說它包容一切是因爲當權者可以根據政治功利的需要對實踐加以任意的解釋，他說什麼是實踐，什麼就是實踐。說它狹窄是因爲它幾乎只局限在政治鬥爭和經濟領域之內，在這之中又以政治鬥爭爲主，從來沒有區分過生產實踐、科學實踐、宗教實踐、審美實踐、道德實踐之間的界限，對實踐沒有任何具體的規定性。1978年以來，關於“實踐是檢驗眞理的唯一標準”的討論，不具有任何學術意義，而只具有爭權奪利的政治意義。遺憾的是，經過“文革”洗禮的知識份子又一次以生花妙筆加入了這次討論，出色地充當了政治鬥爭的工具。那些在討論中的有功之臣也自然得到了政治上的實惠。同樣，這幾年有關何爲眞正的馬克思主義，何爲眞正的社會主義等理論論戰，也都是爲了政治的目的而展開的。回顧一下從1949年到1989年這四十年來的每一次學術之爭，都有深厚的政治背景和直接的政治目的。知識份子們爲了贏得當權者的欣賞，極盡相互傾軋之能事。在這種討論中，根本就沒有學術上的是與非可言，知識份子究竟站在哪一方，完全取決於政治上

的押賭，押對了便飛黃騰達，押錯了便一落千丈。知識份子們認準了誰有政治前途，便把智慧獻給誰。

“理論聯繫實際”、“實踐是檢驗眞理的唯一標準”，這些命題的功利化起碼在以下三個方面是不合理的：

1.中國式的“理論聯繫實際”或“實踐”，主要是指政治實踐和倫理實踐，用現代漢語說就是“革命實踐”。而學術上的，科學上的“實證性”則要求一種超政治、超道德的獨立品格，也就是科學的中立性。沒有這種中立性，科學家很難達到對眞理的尊重，反而容易爲階級的、政治的、道德的原因而犧牲眞理。換言之，政治實踐和道德實踐無法作爲檢驗學術眞理的標準，學術眞理自有獨特的標準——邏輯檢驗和實證檢驗。此問題前面已有所說明，此處不再贅述。

2.人從事純學術研究的動機並不僅僅是功利性的。牛頓並不是爲了衣、食、住、行，也不是爲了英國的政治革命或道德革新，而是爲了探知宇宙的未知秘密。未知世界所引起的驚奇感、神秘感和探險欲，才是人們從事純理論研究、純藝術創作的眞正動機。正如愛因斯坦所說：未知和神秘的事物對於科學天才來說，永遠是最有價值的。其實，哲學也未嘗不是。古希臘哲學家對自然的愛好，對數學的驚奇，現代哲學家對邏輯、語言、生命存在、死亡的關注，都具有超功利的性質。同樣，藝術家大都出於對形式的興趣或對人的心靈的興趣而從事藝術創作的。或許，除了社會主義國家的藝術家之外，世界上很難再找到僅僅是“爲革命”而創作的藝術家了。因而，西方人追求“純學術”、“純科學”、“純藝術”、“純宗教”，而中

國人一向反對脫離政治、道德的純科學、純藝術。古代有“文以載道”的深厚傳統，現代就有藝術和科學爲政治服務的新傳統。我想把偉大的科學、哲學、藝術的諸天才們的這種超越性稱之爲“宗教的情懷”，因爲對於人類來說，上帝不但代表著生命的超越性價值，而且代表著神秘的未知世界。正因爲永遠有這個世界存在，人類才不會滿足於已知的現實，才會懷有突進未知世界的冒險精神。由未知所引起的神秘感、驚奇感、探險欲正是人類永遠尋找眞理的超越性動機。在此種意義上，人類對純理論、純藝術和純信仰的苦苦追尋，乃是人類對自我超越的追求。

3.理論有不同的層次，並不是所有的理論都是出於功利動機和必須馬上接受實踐的檢驗的。細而分之，有科學技術、科學原理、哲學理論、倫理學等層次；概而言之也起碼有兩個層次：一個層次是爲了實用的目的而創造的、並且能夠馬上應用於實踐的技術性理論，對這種理論來說，“實踐是檢驗的標準”；另一個層次是出於超功利的目的或只是爲了滿足人的智力遊戲的需要而創造的理論，它不能馬上應用於實踐，或者說，它與實踐的關係不是直接的、功利的。這種理論就不應以實踐爲唯一標準。人們對理論本身的嚴密性、系統性、自足性的愛好，標誌著人的智力向更高級，更自由的水平發展。下面，有必要重述我在《選擇的批判》中的某些觀點（參見《選擇的批判》第188-192頁；1988年1 月，上海人民出版社一版）：人類之所以在理論上和藝術上追求超功利性，追求精神創造和物質創造的相對分離，就在於那些與實用功利沒有直接關係的純理

論、純藝術的精神創造，不僅僅爲人類的具體實踐提供超前性引導，更重要的是爲了人本身的素質和創造力的提高。它是人的自由、獨立的內在尺度、標誌。越自由、越獨立的個體在純理論、純藝術之上的發現和創造就越豐富、越深邃，它説明了個體的人在何種程度上擺脱了自然和社會（衣、食、住、行和政治功利）的雙重束縛。因此，不能只從認識論的和實用的角度來把握人的理論研究、藝術創作與社會現實之間的聯繫和區別，而且要從人的超越和自由的角度來把握。理論、藝術要求與實際相分，恰好是個體的人要求獨立於自然、社會的外在表現，是人的自由的一種實現方式。人類越發展就越要求理論與實際相分離，理論和實踐之間的關係越具有間接性，由理論過渡到實踐的中間環節就越來越多，越來越複雜、越豐富，其表現形式便是純粹的“精神遊戲”。

從以上意義上看，中國知識份子的人格之功利化，實用化就是人的生命的功利化、實用化，是無個性、無創造力的生命之萎縮狀態、奴隸狀態、依服狀態。在這種狀態中，一切理論和藝術首先要具有政治實用價值和道德教化價值。表面上看是強調理論與實踐相結合，實質上是強調知識份子的個人權利絕對地服從社會的政治、倫理的要求。

這種功利化人格也滲透到對西方文化的接受之中。以實用性的、立竿見影的態度面對西方文化是中國知識界的普遍傾向。衆所周知，在近十年多的時間之内，中國當代知識份子匆匆走完了西方文化幾千年的精神歷程。從古希臘羅馬到文藝復興以來的啓蒙運動至兩次大戰後的現代主義文化，乃至後現代主義。

西方文化中的每一種思潮，每一種主義，特別是那些最新的各種思潮，大都被中國當代知識份子們玩過了，玩得神采飛揚，心花怒放，以爲天下之美盡歸己有。但是，每一次玩都如同朝三暮四的孩子，急於求成、沒有耐心、淺嚐輒止，不肯做長期的、深入的、細緻的研究。到目前爲止，中國知識份子對西方文化中的研究，既沒有寫出幾本像樣的評介著作，更沒有很好地運用某種現代方法分析過中國的現實和傳統文化。西方文化，特別是近、現代的文化，作爲中國人反省自身所必須的參照系，在當代中國幾乎沒有發揮過眞正的理論效用和改造中國現實、改造中國人的生命素質的作用。而是像牛仔褲、太陽鏡、耐克鞋等裝飾品一樣，用於趕時髦。更像外匯券，可以買到最流行的商品。一方面，某些有責任感的，比較嚴肅的知識份子，企圖立竿見影地運用西方的理論來解決中國的現實問題。在沒有做過深入研究的情況下，急於應用，稍有困難或遇到阻力，便放棄，再選新的，恨不得馬上找到一種具有起死回生的神奇效力的理論，使中國在一夜之間發生翻天地覆的巨變。結果是，既沒有切實地了解西方文化，也沒能解決中國的實際問題。比如，美國的未來學像托夫勒寫過一本很暢銷的書《第三次浪潮》（編按：台灣譯爲《第三波》），這本書也曾在中國風靡一時，成爲知識界的熱門話題。書中有一個觀點認爲：第二世界（發達國家）與第三世界（不發達國家），在後工業社會來臨的第三次浪潮中站在同一條起跑線上。這觀點使中國人盲目地陷入一夜之內趕上發達國家、實現現代化的夢中。於是乎，數不清的理論文章紛紛發表，爭相闡述中國應該如何抓住“第三

次浪潮”的大好時機，飛速地走向世界，頗有1958年時期“大躍進”的味道。一時間,從上到下，一哄而起,經濟改革猶如轟轟烈烈的政治運動。結果是一場有百害而無一利的夢之破滅。中國的知識份子的急功近利的思維方式，根本無視中國和西方之間所存在的既定的歷史差別，而只想立改革之功，撈政治、物質之利。可以說，經濟改革的許多政策都是根據知識份子提出的理論制定了，目前改革的停滯或失敗，像“文革”的興起一樣，其責任不只在少數的專制者，更在全中國的每一個人，特別是出謀劃策的知識份子。另一方面，那些只爲社會名利著想的知識份子，只想用西方的現代理論來打扮自己，什麼時髦就提倡什麼、研究什麼。在幾天之內，可以橫跨衆多主義，可以由弗洛伊德變成榮格，由現代主義變成後現代主義，由結構主義變成解結構主義。中年知識份子靠新理論來掩飾內在的虛弱，青年知識份子藉新理論來自我推銷。不懂得柏拉圖、奧古斯丁、笛卡爾、康德、馬赫、羅素、維根斯坦的人，大談西方最時髦的語言哲學、符號學；不懂自然科學的人，大談系統論、控制論、信息論，並以此爲新方法來研究歷史、美學、文學。這種傾向，特別明顯地表現在青年知識份子身上。可以毫不誇張地講，西方文化作爲中國人自我反省的鏡子，所映照的大都是自我感覺良好的面孔，這面鏡子可以幫助太多的知識份子找到成名獲利的捷徑。翻開這幾年的理論刊物和學術著作，新名詞之多令人眼花瞭亂，一篇幾千字的文章可以不加任何解釋地運用幾十個新名詞。不要說讀者讀不懂，就是作者本人也不懂。我曾說過，中國知識份子可以利用一切來往自己的臉上貼金，

西方文化也不例外。這種現象，有太多的大學生、研究生，逢書便讀，擺在書架上炫耀其新潮化、淵博化，而實際上他們很少看過這些書。還有各種學術討論會上的爭相炫耀最新理論，也像一齣阿Q革命的鬧劇。這些現象使我想起了“五．四”時期的類似情景（請參見我的《啓蒙的悲劇——五．四運動批判》一文；*編按：收入《批判集》，台北唐山出版社，1990），那時的中國知識界，也曾經在急功近利的思維方式的支配下玩遍了西學的所有思潮，最後由於“十月革命”的成功而選擇了馬列主義。我想，如果當時的知識份子們對西方文化有著深入的、整體的研究，決不至於有那麼多激進的民主主義者那麼快地轉向馬克思主義。相比之下，胡適是當時比較清醒的知識份子，他所提出的“多研究些問題，少談些主義”，對今天的中國知識界仍然具有啓示的作用。

我之所以批判性地指出以上諸現象，並不意味著否定“五．四”時期和近幾年的對外開放。恰恰相反，我認爲，中國的門不是開得太大，而開得太小，加之頻頻的“反自由化”，使中國在面對世界時，像個探頭探腦的膽小鬼。這種“猶抱琵琶半掩面”式的開放，不能眞正地了解世界。我之所爲，意在提醒中國的知識界，我們對西方文化的接受，應該少幾分功利之態，多幾分學術之心。不是浮光掠影地，而是扎扎實實地研究西方文化。西方文化之透明才能給中國的知識界以自我反省、自我批判、自我重建的明鏡，才能使中國文化在世界上也變得透明。在相互開放的現代世界上，在中國如此落後的現實中，沒有世界上的先進文化之參照，我們很難發現自身的弱點。因而，對

西方文化的一無所知就等於對中國文化的一無所知，對西方文化的功利化的浮淺理解，就等於對中國文化的浮淺理解。如果西方文化在中國知識界的眼中仍然是混沌一片，仍然是像牛仔褲一樣的裝飾品，那麼，即便皓首窮經地啃遍中國古代的所有著作，也不會對之作出全新的、深刻的切中要害的反省。中國的落後現狀不是一個早晨所能改變的，西方的先進文化也無法在中國發生立竿見影的效果，這是一個長期的、痛苦的、甚至殘酷的蛻變過程。但是這決不等於說對外開放在中國行不通。落後的文化如果沒有先進文化的參照和改造，便永遠封閉在落後之中。然而，當我們有了面向世界的機會之後，卻一味用購買電冰箱的功利目光看世界，我們就會錯過良機。

最後，我想談談中國知識份子的功利化人格（實用人格）與西方的實證理性、功利主義、現代實用主義之間的區別。因爲把中國文化的特徵概括爲“實用理性”，是現在的中國文化界頗爲流行的觀點。但是，中國的“實用理性”與西方的實用精神沒有任何共同之處。這種區別主要有以下幾個方面：

1.西方的哲學從近代開始發展出一種強大的思潮——實證主義精神。但是，這種實證主義精神主要是哲學認識論和科學精神，其基礎是近代物理學的飛躍性發展。實證主義的發展經過了近代的經驗主義哲學和現代的實證主義哲學，其核心精神是對經驗事實的尊重和對先驗公理、理性權威的懷疑。它以經驗實事爲檢驗眞理的標準。這標準不僅超越任何思辯的、神學的權威，也超越狹隘的政治功利和道德規範。它只問眞實與否，而不問政治利益和道德善惡。當眞實違反了宗教禁忌、權威意

志之時，當眞實與政治權力、道德規範以及社會常識發生衝突之時，實證精神唯眞是從。而中國的“實用理性”最不願意面對事實、眞實，最怕懷疑權威，寧願服從君王之命而不服從眞理，寧願聽信聖人教誨而不相信自我判斷，寧願信古書而不信事實。在現實中，“實用理性”以政治權力和道德典範爲支柱，唯政治權力、道德典範是從。在學術上，中國知識份子很少面對經驗事實，不願提出假設並用實驗檢驗之。而是每有疑難便向本本教條求問，以文字考證代替科學實驗，以古人遺訓代替理論假設。從漢代的經學大師們開始，中國文化人玩了幾千年的文字考證的遊戲，那些成堆的注、疏和釋義，成爲中國最正統的學術研究。就連深受杜威的實用主義哲學影響的胡適，也混淆了西方的實用精神和中國的考證傳統之間的根本差別。文字考證只是爲學之道的方法之一，它只能證實，不能發現。發現是由經驗觀察，理論假設和實驗證明完成的，也可能由靈感的啓示所引導。而且僅就作學問的證實方法而言，文字考證也不是第一重要的。因爲，書本上的任何理論必須經過實驗證實之後才有眞理性。而中國人之所以對書本和文字考證如此器重，深層的原因是這些書本和文字乃出自被奉爲權威們的手筆。進行考證的心理前提是：權威永遠正確，後人所要做的，只是從考證中排除對權威們的誤解。中國的文化人們很少想過這樣的問題：如果權威們從一開始就是錯誤的，或權威們也將隨歷史而成爲過時的古董，那我們的考證不就是完全徒勞的工作嗎？因而，中國的考證是鑒定古董，而西方的實證是探求未知。前者是保護過去，後者是開拓未來；前者是解釋，後者是創造。

對於人類來說，“三角形的內角之和等於180 度”是眞理，但是如果在發現了這個眞理之後，人們的全部工作就是證實這個眞理、解釋這個眞理，那麼後人的工作便不再是探求眞理。在科學上，眞理不只是已知的事實，更重要的是富有啓發性、開拓性的對未知的探求。甚至可以說，如果已知的眞理不再具有啓發性，那就等於死的眞理。在此意義上，已知的東西不是眞理。如果讓一個科學家在已知的眞理和未知的探求之間進行選擇的話，眞正的科學家寧願選擇對未知的錯誤探求，也不會選已知的眞理。最好的眞理不是已知的，而是一種猜測性的、批判性的、啓發性的、爲探求未知所做的理論假設。“所有的人都是人”，這一判斷的眞實性，並不比“所有的人都是狼”的虛假判斷更有價值。因爲前者是對已經的重複，等於什麼都沒說；而後者是對已知的否定，即使錯誤也說出點什麼。凡庸才皆安於已知的眞理，凡天才皆專注於未知的世界。所以，天才之錯誤比庸才的正確更深刻，因爲它富有探索性、啓發性。中國知識份子的考證傳統，正是庸才的爲學之道。遺憾的是，從注孔子到注馬列，中國的知識界把庸才視爲大師，把庸才的爲學之道視爲做學問的最好方法。

2.西方文化的實證精神，在倫理學上表現爲功利主義的倫理觀。這種倫理觀在古希臘哲學中已經萌芽，中世紀神學壓抑了它，由文藝復興開始的近代人本主義運動又重活了它、發展了它。它的最大特徵是鮮明的個人主義性質，其最高標準是個人的幸福和權利。個人的幸福和權利高於社會的政治利益道德規範。而社會的公共法則（無論是政治的，還是道德的）要爲

實現個人的幸福和權利服務。正是這種倫理觀，爲西方的近代的民主制度提供了人性的基礎。在經濟上，私有財產權利至上；在政治上，民主選舉權利至上；在倫理上，價值選擇是個人的；在思想、言論、宗教等領域中，思想自由、言論自由、信仰自由都是個人的；在人與人之間的關係上，自由競爭也只能憑藉個人的能力。只要不違反法律和侵犯他人的利益，每個人完全屬於自己，這就是自由。近代的個人主義倫理學，在現代發展爲一種純生命意義上的個人至上的生命化哲學。它不再看重個人在經濟上、政治上等世俗利益，而是強調：每個人面對荒謬的世界和虛無的人生，應該活得獨一無二，活得不可重複，使個體的瞬間生命變成歷史長河中前無古人，後無來者的獨特存在。因而，生命的意義就在於抗拒統一的社會模式。

而中國的“實用理論”一向強調超越個人利益的社會之政治權力和倫理法則的至高無上性，在群體的關係之中確定個人的位置和價值，社會整體（國家、民族、政府）的利益高於個人的利益。在經濟上，古代中國是皇家財產至上，所謂“普天之下，莫非王土”是也；現代中國是國家公有制，群體的財產高於個人的財產。在政治上，古代中國是皇權專制至上，個人的價值體現在對君王的忠實上；現代中國是執政黨的權力至上，一切聽從黨安排。在倫理上，古代中國的道德準則是：對父母之孝，對兄弟之悌，對丈夫之忠，對朋友之信；現代中國的道德標準是：捨己爲人、爲人民服務的共產主義信條，熱愛黨、熱愛祖國的忠誠。在思想上，從古至今，從未有過個人的自由，一切的言論和信仰都以官方鑒定爲標準。這些違反人性的功利

主義原則，造成了中國人的雙重性：在公開的場合和衆目睽睽之下，每個人都表示要爲黨、爲國家、爲人民、爲社會的利益而盡忠盡孝，而在私下裡，在每個人的內心深處，卻想方設法爲自己謀福利、爭特權。在中國，提倡了幾千年的“大公無私”、“先公後私”的道德在當代只剩下一個空殼。當權者“以權謀私”，老百姓以公職謀私，全國人民走後門謀私。當個人利益不能通過公開的、合理的社會渠道取得時，隱秘地謀私就是必然的。這種隱秘的謀私必然造成全社會的腐敗和混亂，一切法律都可以通過私下交易而被修正、甚至被廢除。這種雙重人格也表現在知識份子的背地裡愛發牢騷的現象上。中國知識份子對當權者和現存秩序的不滿，很難通過正常的途徑訴諸於公開的社會輿論，而只能在暗中發洩。如果與他們私下交談，中國的專制早已被這些載道的怨聲所淹沒；但是到公開的場合，中國知識份子或違心地唱讚美詩，或保持沉默。沉默成了中國當代知識份子對抗邪惡的普遍手段。但是不訴諸公開的社會輿論，而只在私下發發牢騷，即便怨氣衝天，也無損於邪惡勢力的一根毫毛，知識份子永遠沒有眞正的言論自由。換言之，思想自由的權利如果無法在公開的言論自由中體現出來，而只是想想而已，思想自由不會促進社會的合理化和進步。只有潛在可能性而沒有實現了的現實性，那就等於什麼也沒有。只有通過公開的言論自由，才能現實地實現思想自由的權利。專制的殘酷並不能作爲知識份子放棄言論自由的藉口。以何種形式表達就是以何種形式思考，放棄公開的表達，就等於在社會上放棄思想自由。

中國知識份子的政治化人格，必然導致功利化人格，二者互爲因果。唯有擺脫政治的束縛，方能逐漸地培養起超功利的知識人格和純理論思維。確立超功利的知識人格，是中國知識份子成爲一個獨立的社會力量的條件之一。知識份子的超功利性，不僅是一種個人的價值觀念和人生態度，而且是一種行爲模式，一種社會風氣和一種受到制度保障的社會權利。如果社會不承認知識的獨立價值，如果社會只要求知識份子爲“衣、食、住、行”和政治利益而思考，縱使知識份子有再堅定的超功利價值標準，也無法做到眞正的獨立。

第六章

相互拆台、相互整治的知識界

中國當代知識份子與政治之關係，不僅是知識人與當權者之間的關係，也是知識人與知識人之間的關係。前一種是主人與奴隸的關係；後一種是奴隸之間的相互角鬥的關係。在中國，文化人整文化人的現象十分普遍，在政治運動中，在日常的生活和工作中，無時無刻不發生著大大小小的相互拆台、相互整治的現象。自從1949年以來，歷次政治運動都必將波及知識界，特別是那些以整治知識界爲目標的運動，都是掌權者借知識人之手來整知識人。每一次運動結束後，立功者進入官僚集團，爵加幾等；失敗者或進監獄或被流放。獨裁者出權力，知識份子出智慧，二者配合默契，戰無不勝。中國當代社會就像古羅馬時期的角鬥場，坐在看台上的是奴隸主及其貴夫人，他們用手中的權力和金錢買來大批的奴隸，加以嚴格的訓練，然後讓奴隸們進入角鬥場決鬥，奴隸主們看得心花怒放，擊掌稱快。越殘酷、越野蠻的角鬥就越使奴隸主們開心。在場中進行自相殘殺的是奴隸，爲了討主人的歡心，顯示自己的健壯、聰明，全力以赴地置對方於死地。他們吃著主人的糧，拿著主人的錢，自然要爲主人拼命。主人一聲令下，轟轟烈烈、驚心動魄的自相殘殺便開始。中國的當權者猶如奴隸主，中國的知識份子猶如奴隸。不同於古羅馬的奴隸角鬥的有二點：一是其角鬥形式比當時文明了；二是自願地參加角鬥，不像古羅馬時期的被迫。但是這種差別改變不了人與人之間相互殘殺的本質。

中國社會的一盤散沙之狀態，主要是由從上到下的無窮盡的相互殘殺造成的。在政界，專制政權的性質決定了其內部必然每時每刻都進行著大大小小的爭權奪利之鬥爭；在知識界，知識份子的政治取向也決定了其內部爲討好當權者所進行的相互傾軋。社會上的所謂精英份子們尚且如此，怎麼能要求下層老百姓團結一致呢？一個缺乏向心力、凝聚力的社會必然是專制社會。在專制社會中，爭權奪利就是政治的同義語。因此，決不能把中國知識界以及全社會的人整人的普遍現象歸之於人之本性的自私、嫉妒、功利主義等等原因，因爲只從人的本性上尋找原因，就會掩蓋中國的專制政治的腐朽性。我認爲，造成人整人的現象的原因，主要在於專制政治滲透一切。這種滲透必然把專制政治的所有腐敗作風普及到全社會的各個領域，知識界也不例外。一方面，官場上的爭權奪利的原則、手段、技巧通行於各種行業，所有的人在排斥異己和謀取私利時都要利用政治手段，遂使政治鬥爭中的規則成爲全社會的規則；另一方面，官僚政治的無所不及造就了中國人的“政治價值至上”的人格，從農民、工人、軍人到企業家、知識份子，都把政治上的成功當作最高的人生目的，把用政治手段整人作爲最正當、最合理、最有效的方法，形成了全社會的政治性人格。嚴格地講，目前的中國，既無獨立的企業家、商人階層，也無獨立的知識階層。因爲所謂的廳長、經理、董事長們，或由官僚充當，或由官僚任命，或和官僚階層有千絲萬縷的血肉關係，一句話，所有的企業家實際上都是官僚集團的一份子。而知識份子則隨時準備進入官僚階層，中國的知名學者們大都有某種

政治身份，很難找到單純的教授、研究員之類的知識人，只要一成名，或是自己主動當官，或是被當權者賜以官階。科協、作協、文聯等組織，都是官僚集團，而非學術機構。特別是中國的知識界，在淵遠流長的“學而優則仕”、文化人加官僚的傳統中，從古至今，其政治性人格尤爲根深蒂固。

中國知識界的人整人的現象，主要表現在三個方面：

1.在每一次政治運動中，都有大量的知識份子充當當權者的走狗、打手，其叫聲和手腕比當權者本身更猖狂、更巧妙、更惡毒。這些知識份子挖空心思想當官，每時每刻都在窺伺時機，稍有風吹草動，便一馬當先，衝鋒陷陣。而中國的連綿不斷的政治運動爲他們提供了一次次大好時機。“批胡風”、“反右”、“文革”等政治運動中的大批判，都是由知識份子執筆完成的，知識份子的“打小報告”、相互揭發也是家常便飯。“文革”結束後的“清除精神污染”和“反自由化”，也都是由知識份子率先垂範的。中國知識份子之所以如此，一是由於愚昧，對專制者的盲目相信，二是由於私利，借助政治運動以升官發財。我相信，在“文革”前和“文革”中的政治運動中，愚昧者佔大多數；而在“文革”結束後的“清污”和“反自由化”等運動中，保全私利者佔大多數。因而，每次政治運動的結果都是：一部分知識份子經過鬥爭的考驗，被證明爲黨的忠實奴僕，進入官僚集團之中；另一部分知識份子在鬥爭中或被整、或被淘汰。例如，在四十年代、五十年代，以周揚爲代表的知識份子集團打敗了以胡風、馮雪峰、丁玲等人爲代表的知識份子集團，成爲中國知識界的霸主。周揚成了毛澤東文藝思

想的最權威的解釋者。再如，在“清污”運動中，賀敬之、柯岩等人藉批判“三個崛起”而撈取政治稻草。在“反自由化”運動中，費孝通、錢偉長、周谷城等文化名人更是贏了一場大的政治賭搏，其表現有目共睹，姚雪垠、臧克家、陳涌等人也大顯身手，雖然沒有得到太多的功利實惠，但也出足了風頭。陳涌所辦的刊物《文藝理論與批評》一時間成了取《紅旗》以代之的執政黨的喉舌。現任作協黨組（鮑昌、唐達成、叢維熙等人）在“反自由化”中也有傑出的表現。他們的主要成就之一，就是利用權力取消了具有獨立辦刊方針的《中國》文學月刊，並且企圖借“反自由化”之名，置《中國》月刊的實際負責人、副主編牛漢於死地。取消《中國》，使作家出版社的總編輯叢維熙得到實惠，他又掌握了一個國家級的大型文學刊物《文學四季》，又有了在文壇上拉幫結伙、排斥異己的權力和資本。

還有一種現象爲中國所獨有，這便是：在歷次政治運動中，一些著名的知識份子都以表忠心的態度支持當權者，以其學術地位和社會影響充當統治者的政治工具。1949年以後，統治者之所以給一些知識名流以高官厚祿，一是爲了裝點門面，顯示其民主，二是爲了讓這些知識人在政治運動中站在執政黨一邊，利用這些名流的聲望來腐蝕良心。郭沫若、茅盾、曹禺、老舍等文藝界名人，周培源、錢學森、錢偉長等科學界名人，以及在“文革”結束後，表現突出的賀敬之、費孝通、周谷城等學術界名流，都曾經或自覺或違心地充當過此種角色。這是一齣演不完的木偶戲，操縱者胸有成竹、技巧熟練、目的明確；表

演者任其擺佈，且有些得意之色。更精彩的是，這些表演者和操縱者可以完全不顧觀衆的反感、厭惡，厚著臉皮演下去，即便是沒有觀衆的情況下，也要繼續演下去，直到操縱者認爲滿意爲止。用“助紂爲虐”來形容這批知識份子，我想一點也不過份。更可怕的是，有些知識份子在台下時，義憤塡膺，叫罵不絕。但是在內心深處，他們卻非常羨慕那些登台表演的人，一旦有機會可登台，他們的表演決不次於其前輩。一代又一代，罵聲不絕，表演亦不絕，眞是“長江後浪推前浪，一代更比一代強”。爲了政治上的功利，中國知識份子前仆後繼地充當政治木偶。在中國的知識界，幸運兒有機會登台表演，不幸者或打掃場地，或永遠當觀衆。很少有人能夠拒絕去做這類任人宰割的政治木偶。叫罵歸叫罵，做木偶歸做木偶。統治者與知識名流們的長期合作，已經使其技巧達到出神入化的程度。

2.知識份子一旦當了官，便翻臉不認知識人，烏紗帽比起知識、眞理來，不知重要多少倍。因而，知識人當政並不能給知識界以權利，反而對知識界更爲不利。這類由知識階層進入官僚階層的技術官僚，整起知識份子來，比文盲式的官僚更殘酷、更高明。文盲官僚看不出門道的文章、電影、戲劇，經過這些技術官僚的解釋，變得通俗易懂。有人說，知識份子一當官就要變。其實，變化的只是身份，而政治性人格並未變，只是政治權力使政治人格具有了實現的現實性。政治性人格必然從政治的角度看待一切，以政治利益（成敗、得失）來衡量一切。所以，即便在沒有當官之時，中國知識份子已經用政治來衡量知識的價值了。知識，作爲政治的工具，在未當官時是敲

門磚，在當官之後是整人的工具。對於這樣的知識人來說，知識僅僅作爲知識毫無價值，一旦知識爲某人的政治前途帶來風險時，當官的知識人就會殘酷地對待知識份子。也許，當官後，知識的唯一用途，就是利用知識來更巧妙地整知識份子。

在中國，外行領導內行、文盲領導知識份子是毀滅知識，其後果是文化沙漠的出現。但是，如果不改變專制政體，不消除知識份子的政治性人格，內行領導內行、文化人領導文化人就更爲可怕，照樣是知識的毀滅。外行、文盲整治知識界只會一味使用粗暴的行政手段；內行、文化人整治知識界卻能夠利用知識爲手段。前者用政治直接毀滅知識，後者以政治權力爲靠山，用知識來毀滅知識。而且，由於技術官僚們來自知識界，了解知識份子的內心世界的人格弱點，知道哪些知識人和知識構成對專制權力的最大危險，所以，他們在整治知識界的過程中，能夠發現要害、擊中重點，以其熟悉的知識背景來爲鞏固個人的政治權力服務。

文化人整文化人的政治特權，不僅表現在當官的文化人身上，也表現在知識界的黨員與非黨員在政治權利的不平等上。中國所特有的雙重法律（黨法和憲法）和黨法高於憲法的不合理的社會結構，使知識界的黨員們可以利用執政黨在政治上的特權來整人。非黨知識份子要求入黨，爲黨員知識份子們大顯黨的尊嚴、神聖、權力和大整異己提供了最佳舞台。“想入黨嗎？那就跪下來老老實實的接受黨的訓話。”“想入黨嗎？那就把我當作恩人來供奉。”“想入黨嗎？就不能只走前門而不走後門。”一次次匯報、一次次談心、一次次檢查、一次次挨

訓、一次次請客送禮，多少知識份子爲了入黨而出賣了人格和尊嚴，出賣學術和眞理。在這種不平等的條件下，黨員知識份子既可以發洩一己私恨，也可以得到經濟上、學術上的實惠。一個業務水平極低的黨支部書記，可以一字不寫卻把自己的名字簽在高水平的學術文章上，成爲作者之一。美其名曰“合作研究”，實際上是利用政治特權竊取學術名譽。如果那位執筆者是正在要求入黨的非黨積極份子，就更好辦了。要求入黨者不但不拒絕他的黨員合作者，反而主動要求與之合作，並把其名字放在自己名字的前面。用黨員的特權換取學術資本，用出賣學術成果換取黨票和政治特權，這種交易在中國知識界屢見不鮮。這種現象與那些知識名流用學術地位換取政協委員、人大代表一樣，都是用出賣學術謀取政治權力。以前，我常百思不得其解，那些非黨知識份子們何以要如此低賤、伸著脖子任人宰割且連連稱諾。由此才明白，黨是特權的象徵，入黨就有特權，就可以少挨整並且整別人。換言之，在黨的權力高於一切的政治制度中，人們想得到權力，就必須入黨，用黨的目光看待一切，用政治手段對付一切。連學習知識、研究學術都冠以爲黨、爲革命的目的，還有什麼手段不能用於知識界呢？至於知識界內部的同行之間勾心鬥角、相互拆台，往往使用政治手段，也是中國知識份子的政治性人格所致。中國知識份子在多次政治運動中鍛煉得心明眼亮，他們知道，在一個政治價值高於一切的國家中，政治上的毀滅，就等於一個人的全部毀滅。因此，利用政治手段排斥異己和強者是最有效的整人手段。這不僅能置對方以死地，而且能爲自己撈取政治資本。在中國，

政壇上所有的爭權奪利之手段，知識界一應俱全。

3.中國當代知識界內部的勾心鬥角，還表現在慣於拉幫結伙的宗派鬥爭之中。這也與政治界的宗派之爭一脈相承，息息相通。雖然中國一向有所謂“文人相輕”的傳統，但是，古代文人之間的相爭及結幫現象，很少像當代中國的此類現象所具有的政治鬥爭的味道。古代文人的結幫還存有文學志趣的相投和俠義精神，“以文會友”的背後鮮有政治勢力的背景。但是，從三十年代開始，特別是 1949年以後的文化界的宗派之爭，大都是政治性的。每一派的背後都有某種政治勢力的支持，爭鬥的目的也是政治性的。頻繁、殘酷的政治鬥爭常常以文化界爲舞台展開。大概而言，中國當代知識界的宗派之爭，主要來自三個時間階段的後遺症：

A.三、四十年代“左聯”內部的宗派鬥爭以及四十年代延安時期的宗派鬥爭的當代延續。最典型的就是以魯迅、馮雪峰、胡風等人爲代表的“大衆文學派”與以“四條漢子”（周揚、夏衍、田漢等）爲代表的“國防文學派”之爭。在當時，這種鬥爭雖然已帶有爭權奪利的政治性質，但是，由於共產黨當時還未取得全國的統治權，所以還不至於利用政治權力來整治對手。1949年以後，兩派之間的仇恨並未消失。共產黨的執政，使周揚成了毛澤東文藝思想的最權威的解釋者，他便可以利用政治運動和來自毛澤東的權力背景而大整異己。在“反胡風”、“反右”等政治運動中，周揚不僅整倒了胡風、馮雪峰、丁玲等人，也給許多知名的文化人扣上了“右派”的帽子。以至於在“文革”結束後的第一次“文代會”上，周揚因五、六十年

代的政治惡行而差點落選。我以爲，周揚晚年的懺悔來自他在“文革”中被整，因爲在“文革”中，姚文元等人利用周揚和魯迅之爭來打倒周揚，反魯迅者即是反革命。但是，他的懺悔無法抹去在“反右”運動中所立下的汗馬功勞。“文革”結束後，丁玲作爲“右派”作家的代表復出後，便把這種由現代開始的宗教鬥爭延續到改革時間期。丁玲之所以要在“清污”運動中積極表態，很重要的原因之一是：“清污”所指向的目標中有周揚。周揚因重新評價“異化”問題而受到胡喬木等黨棍的不點名批判。這就是戲劇性的場面了：曾充當過黨棍的周揚，在“文革”中和“清污”中兩次受到黨棍的打擊。

B.形成宗派的第二個時間期是“反右”。“文革”結束後，“右派”文化人重見天日，自然有一種復仇的心理，同病相憐的共同體驗使他們自然走到了一起。王蒙、鄧友梅、叢維熙等“右派”份子，在“文革”後，借助於來自政界改革派的政治勢力，一舉擊垮了賀敬之等在五、六十年代中大走紅的詩人，掌握了中國文壇的行政大權。但是，賀敬之等人借助來自政界保守派的政治勢力，又在“清污”和“反自由化”中進行了反撲，欲取消現在被“右派”幫所把持的作協權力而代之。這兩派之間的爭鬥，現在仍然難見出決定性的勝負。但從趨向上看，“右派”幫的勢力似乎是中國當代文壇的主宰。王蒙式的中年知識份子，已經形成了一個頗爲牢固的新的文化權貴階層，他們對異己份子的排斥，已比前輩們高明，不是動員人們進行大批判，而是用沈默、淡漠來使之自消自滅。正如王蒙在一次講話中所言：速熱會速冷，速生會速朽，這叫做“冷處理”。他

們顯然總結了歷次政治運動的教訓和當代人的心理。因爲在中國文化界，批判等於幫人成名，越批越香，越批社會影響越大。但是，其中有些文化界新貴們還是忍不住要不點名地批上幾句。特別是對類似筆者這種不買新權貴帳的逆子（大多是年輕人）。新權貴的態度頗爲滑稽。既不想進行公開論戰，以保持大師風範和尊嚴，又不甘心自己的理論和地位受到挑戰，忍不住要發洩幾句，故而只能採取不點名的方式。其實，正常的學術論爭應該是完全公開的，不必躲躲閃閃，含糊其詞。我的作風向來是在學術爭論中直呼其名，而王蒙、李澤厚、劉再復等人卻總是擺出不屑一顧的權貴姿態，不點明地進行人身攻擊。他們不進行任何學術上的反駁，只是一味指責別人“水平不高卻要罵倒一切”，“想靠響亮的詞彙和偏激觀點來增加知名度”。正常的學術爭鳴應該排除任何人身攻擊，而中國文化界的名人們卻非常擅於進行人身攻擊（此問題容後詳論）。可以公開地說，他們不點名地攻擊的對象大概就是筆者。我之所以談這個問題，不是因爲個人恩怨（事實上，除了我的文章公開批評過的現象之外，我很少與中國文化界的名人們來往，更沒有什麼私交或恩怨可言，我從未見過王蒙、李澤厚、劉心武；劉再復只是在一些公開的場合見過幾面，亦未深談），而是關係到中國文化界的正常的秩序的建立之大問題。從他們對我的不點名批評的態度上看，他們不具有知名的作家和學者面對學術爭鳴時的平等心懷，反而頗帶有政客式的居高臨下之態。因而，爲了保證學術爭鳴的平等、公正，必須杜絕一切政治式的傲慢。在學術爭鳴中，每個人都是平等的，不存在高低貴賤之分，部長、所

長、會長之類頭銜與學術爭鳴無關。官職可以給人以權力、地位，但不能給人以眞理。而在中國則恰恰相反，官越大在學術上就越有權威。這正是政治對知識的無情閹割。

C.“文革”時期的學派之爭直到今天仍然普遍地存在。在中國當前的每一個學術機構的宗派現象的背後，都有“文革”的遺傳。過去在“文革”中的被整者，今天成爲整人者，而“文革”中的整人者，有的繼續大權在握，有的則淪爲被整者。不知有多少人，借“文革”後清理“三種人”的運動報“文革”時被整之仇。這類現象太多了，凡是了解中國文化界的人都有體驗，此處不再贅述。下面我想著重談談假“學術爭鳴”以整人的惡習。

在以一定的政治背景爲後台的文化界的宗派鬥爭中，“學術爭鳴”成了人整人的利器。這種作風從現代文學時期的宗派之爭便開始，“左聯”內部的勾心鬥角、爭權奪利即如此。在此我想以魯迅爲例。翻開魯迅全集，看其雜文，相信讀者會對魯迅的前期雜文與後期雜文之間的巨大區別有深刻的印象。拋開思想上的“向左轉”不談，即便只從寫雜文的態度上，也可發現一個獨立的魯迅與一個加入文壇宗派之後的魯迅之間的深刻區別。在前期，魯迅既沒有加入“創造社”（以郭沫若、成仿吾、郁達夫等人爲主），也沒有加入“文學研究會”（以茅盾、葉聖陶、鄭振鐸、冰心等人爲主），因而他也沒有參加兩社之間的文學論戰。而是以一個獨立知識份子的人格、角度來剖析中國人的劣根性。那時的魯迅，是深刻的、一針見血的對中國人的性格弱點和中國文化的腐朽，進行了前無古人的批判，

其深度對今天的文化論戰仍然具有強大的生命力。在這些雜文中，魯迅除了對中國黑暗的現狀和吃人的傳統進行整體的、清醒的理性批判之外，不曾有過對別人進行人身攻擊的文學和作風。我以爲，魯迅當時的這種獨立性，來自他對政治與知識之間的關係的清醒意識。他曾講過，文學家永遠得不到攻治家的青睞，因爲文學家天生的批判性總在揭政治家的瘡疤，這就是文學與政治的歧途。所以他不與任何政治勢力結盟，不爲文壇上爭權奪利的鬥爭所左右，獨身傲立於“五・四”時期的中國文學界。但是，自從魯迅經過長期的猶豫、徬徨和心靈搏鬥之後，開始“向左轉”，開始對政治發生興趣，把希望寄託在某種政治力量上之後，說明了他已經在內心中失去了對知識份子獨立性的堅持，而出現了投入某一政治勢力的懷抱之中的依賴性。特別是在他加入“左聯”之後，便陷入了庸俗的爭權奪利之中。自身的社會名望引發了他爭當文壇盟主的野心，心靈的苦悶無依，催生出尋找歸宿的願望。於是，他向一切恭維他的人而又不懂他的人的獻媚，自封爲青年導師。這種導師與其說是爲了扶植文學青年，不如說是爲擴大自己的勢力和滿足充當伯樂的虛榮心。與此同時，魯迅對一切反對他的人報之以極爲惡毒的、蠻不講理的人身攻擊。他與周揚等人的爭論，除了爭奪“左聯”領導權的政治功利之外，不具任何學術意義。可以說，三十年代的魯迅雜文，有許多是爲爭當文壇盟主所作。看這些雜文，一個獨立的智者的坦誠、智慧、深刻、平等的形象消失了，留下的只是一個斤斤計較於個人得失、私人恩怨和政治功利的庸才形象，狹隘、小氣、動輒蠻不講理是魯迅晚期創

作的鮮明特徵之一。要不然，魯迅何以頻頻地使用階級性的標準來評判文壇是非？動不動就給別人扣上“資產階級”、“小資產階級”、“資本家的走狗”的政治帽子，把“新月派”的爲藝術而藝術的傾向稱爲“第三種人”而劃入資產階級的行列。何以對別人説他拿了蘇俄的盧布耿耿於懷，在文章中不厭其煩地反覆提及此事？何以又要用“革命”和“反革命”的標準來判斷文壇上宗派之爭的是非？何以要用惡毒的語言對反對者進行毫無道理的人身攻擊？我認爲，魯迅的一系列失態表演，一方面是由於他在政治上的盲目（例如他相信無產階級革命，而反對在中國現實中並不存在的資產階級）；另一方面是他的功利心在作怪，而後者是主要原因。他借學術之爭對反對者進行人身攻擊，用政治標準來衡量文壇是非，就是最好的證明。魯迅之早逝，由現在看來是幸運的。他留下的債，1949年以後由胡風等人償還，他的死使他倖免了當代中國的一系列政治運動，沒有被周揚所揮舞的毛澤東文藝思想的政治棍子所打。我想，魯迅不死便不會成爲中國文化界的神。如果魯迅能活到“反右”、“文革”，中國當代文壇的宗派之爭就會更有戲劇性。由具有清醒的批判精神的獨立思想家墮落爲政治功利的犧牲品，是魯迅的最大悲劇。同作爲徹底的啓蒙者，魯迅的積極意義遠不如胡適。但是魯迅晚期所留下的教訓，對於今天的知識份子來説，卻具有反面的積極意義。而1949年之後，毛澤東對魯迅的讚美，使之像馬克思一樣，成了完美的神人，也成了橫掃文化界的牛鬼蛇神的棍子。特別是對魯迅的後期創作，給予了是非顛倒的、不切實際的肯定性評價。因而中國當代知識份子應

該學習的魯迅，不是作爲一個借學術而玩權術、玩整人之術的功利主義者，而是作爲一個具有不妥協的批判精神的獨立的思想家的魯迅。今天對魯迅以及“五・四”時期先驅者的反思，不僅是提倡其堅定的啓蒙精神，更應該是對一批啓蒙者的墮落的思考，同時也是對1949年以後對魯迅的評價的反省。最最耐人尋味的是：魯迅式的啓蒙主義者的中途轉向。

借學術之爭來達到政治目的的現象，在當代中國的文化界就更爲普遍。在“反胡風”、“反右”、“文革”中，幾乎年年都有通過學術爭鳴而進行政治清洗的事發生。“百花齊放”和“百家爭鳴”成了政治運動的專有名詞，什麼時候提倡學術的“百家爭鳴”，什麼時候就要有知識份子挨整。“文革”後，這類現象也頻頻發生。在文學界，關於“朦朧詩”、“傷痕文學”的大論戰，終於以政治清洗終結——“清除精神污染”運動把這種文學爭論上升爲政治鬥爭。支持“朦朧詩”的理論“三個崛起”（徐敬亞、謝冕、孫紹振）被剝奪了發言權，只能被動挨整、寫檢查。從1986年開始的關於“文學主體性”的爭論、關於“對新時期文學評價”的爭論，也因“反自由化”運動而演化爲政治鬥爭，這兩次爭論的挑起者（劉再復和筆者）分別受到不同程度的衝擊。一些企圖藉“反自由化”而向上爬的文人（如姚雪垠，陳涌等），在這次政治迫害中充當了文壇打手的角色。這些事件海內外人士已多有涉及，此處不再贅述。下面，我只想就一個比較典型，卻爲人們所忽視的大論戰，談談中國的學術爭鳴的政治性質和藉此以排斥異己的現象。

這場論戰就是關於“何爲眞正的馬克思主義和社會主義”

的大論戰。它從1979年關於“實踐是檢驗眞理的唯一標準”的討論開始就是政治性的。因爲馬克思主義，社會主義在當代中國，歷來是政治上的大是大非的問題，加上當時所謂的“改革派”正在爲全面控制最高權力而爭鬥，使這場理論之爭服務於政治目的。我並不想重述這場論戰中的主要觀點（什麼異化問題、人道主義、實踐是檢驗眞理的唯一標準，什麼社會主義要不要商品經濟、自由市場、發財致富等等），因爲這些具體論點有礙於我對這場爭論的實質的分析。我所關心的是：爭論的雙方爲什麼都把自己標榜爲眞馬克思主義和眞社會主義，而指責對方爲假馬克思主義和假社會主義？我認爲，這自我標榜本身就是政治性的，就是服務於思想獨裁的。

首先，從爭論的前提上看，爭論的雙方在沒有對中國的馬克思主義、社會主義進行批判性檢驗之前，就確立了一個虛假的、絕對的、獨裁化的前題：有一種作爲絕對眞理的馬克思主義和一種作爲最合理的社會制度的社會主義。與其相對，也有一種作爲誤謬的馬克思主義和作爲不合理的社會制度的社會主義。因而，全部問題便歸結爲誰擁有眞正的馬克思主義和社會主義，誰就佔有了絕對眞理，誰就是改革的理論權威和政治權威，誰就自然地擁有思想上和政治上的獨裁權力。每一個參加這場爭論的文化人，都希望自己的觀點被握實權的官僚們確定爲眞馬克思主義和眞社會主義，以便通過這場爭論得到政治上的功利實惠。所以，關於眞假馬克思主義和社會主義的爭論，不是學術問題，而是爭奪政治上和思想上的獨裁權力的政治問題。馬克思主義作爲執政黨的指導思想，在中國便意味著思想

上、言論上的控制權力，誰成爲馬克思主義的權威解釋者，誰就是中國思想界的皇帝。我想，如果沒有潛含在馬克思主義之中的思想獨裁權，中國知識份子決不會爭當眞馬克思主義者。因爲當馬克思主義僅僅是一種思想流派之時，最權威的解釋者也不過是一種思想的代表。這種學術角色，對中國知識份子天生的政治胃口來說，不但太小，而且太不對味。所以在中國，沒人去爭論何爲眞存在主義、科學主義等問題，也無人熱心做某一學術流派的代表人物，因爲這種代表人物的地位不具有政治權力的功能。其次，以爭論的結果上看，這場爭論沒有在理論上澄清任何問題，該否定的沒否定，該肯定的沒肯定，爭論的雙方在駁斥對方之時，都根據馬克思主義的經典著作，結果只能是“以子之矛，攻子之盾”，既自相矛盾，又毫無意義。知識人們忙得滿頭大汗，當權者坐享其成，爭論的現實結果，是使那些新上台的獨裁者們的權力得到了鞏固和擴大。在發動這場爭論的當權者們認爲自己的政治目的已經達到之後，便翻臉不認人，再次強調“四項基本原則”的不可懷疑、不可反對、不能討論。於是乎，在這場爭論中爲新權貴們盡忠盡孝的知識人們，一夜之間被打入政治地獄。在“清污”和“反自由化”的運動中，王若水、李洪林、蘇紹智、于浩成、孫長江等人都受到了嚴重的衝擊。劉賓雁這位到現在還堅信馬克思主義和社會主義的好黨員，被開除出黨。這說明，現在的中國知識份子缺乏最起碼的清醒，而現在的當權者缺乏最起碼的明智。政治界和知識界的雙重糊塗，釀成了“相煎何太急”的政治諷刺劇。如果在這次知識界的災難過後，那些被整治的知識份子還以自

己是眞馬克思主義者爲資本來喊冤叫屈，那就只能說聲“活該”了。

我認爲，中國之徹底改革，不能從社會主義內部尋找經濟方案，不能從馬克思主義內部尋找思想武器，更不能從現任的專制政體內部尋找政治力量，而只能以廢除社會主義公有制、廢除作爲思想獨裁的馬克思主義和廢除一黨專制。即便不能馬上廢除，起碼目標要明確，在堅定這種明確的目標的指導下，逐步地、策略地廢除。知識人不能公開反對馬克思主義，起碼能做到不用馬克思主義做指導來研究理論問題。因爲，中國和蘇聯所堅持的正是眞正的馬克思主義。經濟上的公有制，分配上的平均主義，政治上的無產階級專政，國家是統治階級的工具、是暴力機器，思維方式上的一元決定論，信仰上的虛構烏托邦——共產主義；這一切都是馬克思主義的基本原則，這些原則一旦全面付諸實現，就必然是中國和蘇聯的社會主義。儘管從政治理論上看，馬克思當年沒有講過社會主義需要專制，但是無產階級革命的結果只能是暴力專政。因爲無產階級不懂科學，不知民主（特別是東方的大衆），不懂如何利用知識和理性化的社會秩序進行管理，所以，無知者要想維持政權，只能靠專制和暴力。馬克思預言社會主義的建立會造成階級、國家、政治權力的消亡，但是現實卻是不可能消亡。靠暴力奪取政權的無知大衆，只能靠暴力來鞏固政權。所以，列寧對無產階級專政和執政黨的獨裁權力的強調，恰恰是對馬克思主義的合理發展。何況，由於東方所特有的深厚的專制主義傳統以及廣大民衆的愚昧，也必然使馬克思主義在東方的勝利成爲專制

主義的凱旋。最後，馬克思有種目空一切的哲學狂妄，他稱自己的學說是最革命、最科學的理論，稱共產主義是人類的終極歸宿。他的理論基礎是一種絕對化、教條化、專制化的思維方式——本體論上的一元物質決定論和方法論上的辯證法獨裁。這樣的思維方式運用於現實，必然導致思想獨裁（對馬克思主義的詳論，正在寫作過程中，此處點到爲止）。

因而，在中國，無論從什麼角度，以何種方式爲馬克思主義和社會主義進行辯護，都只能導致在政治上捍衛專制主義。關於眞假馬克思主義的爭論，在理論上無意義，在現實中有百害而無一利。中國知識界所應該做的是：勇敢者公開批判馬克思主義，明智者巧妙地淡化馬克思主義，一步步地引導全社會從根本上放棄馬克思主義和社會主義。儘管在目前的情況下，這樣做仍然很困難，但是再困難也要做。中國當代知識份子再沒有退路了。要麼獨立，要麼仍然做御用文人。

中國知識份子群體缺乏內在的向心力、凝聚力，其原因在於專制政治對知識界的滲透和知識份子自身的功利化的政治性人格。要防止這種內部的勾心鬥角的發生，起碼應該做到以下三點：

1.知識界必須團結一致，主動爭取在立法上確保知識界的獨立權利，排除政治對知識的干預和滲透，使知識和學術按照自身的法則發展。在學術上，知識自身的標準和價值，高於政治的、道德的標準和價值，只有知識才能成爲檢驗科學眞理的標準。這樣就可以防止知識界的政治化。

2.以民主的制度確保學術上的自由而平等的競爭原則。這

一原則將排除政治權力在學術上的主宰作用，排除知識界的等級化。在眞理面前，學術爭鳴之中，所有的人都有平等的發言權。這種制度化的平等而自由的競爭規則，也可以將自私、嫉妒等人性弱點的破壞力限制在最低的範圍內，並且通過制度化的引導，能夠把它們轉化爲一種積極的、富有建設性的創造力和進取心。平心而論，嫉妒和自私是人類所固有的特性，在哪兒都一樣；人與人之間的競爭以及衝突也並非是中國的特產。關鍵在於能不能創造一種合理的制度，使自私和嫉妒向有益於學術競爭的方向發展，使人與人之間的競爭轉化爲一種相互激發，相互制衡的關係，而不是走向相互拆台，勾心鬥角。以私有制和法制爲基礎的民主制的偉大勝利在於：通過對人性充分了解的、理性化的社會制度，將人的自私這種有可能產生巨大破壞力的能量轉化爲一種積極的、建設性的自強動機和創造力。換言之，人的能量必須加以釋放，但是必須經由理性化、制度化的引導。盲目的釋放會造成巨大的破壞，絕對的壓抑又將導致生命力的枯萎，無論是哪一種，都將導致人類的自我毀滅。西方社會成功地引導了能量的釋放。它通過民主制度使每個人的創造力得到了合理的發揮，並把人的一些非創造性的能量引向了對社會無害、起碼減少危害的方向，使人在這種發洩中得到身心的娛悅，培養人的主動的進取心和競爭力。例如，各種高刺激、高強度的娛樂活動和體育比賽，遍布各個角落的舞廳、酒吧、賽場，甚至包括那些妓院，都在某種程度上起到了安定社會的作用（我認爲，妓院的無法消除標誌著人類自身的局限。但是，就目前的人類處境看，妓院在整個社會上的功能也不是

完全消極的。對妓院的道德評價是一回事，從社會學的角度研究妓院的社會功能是另一回事。道德評價代替不了社會功能。人們對妓院的道德責斥的歷史與這些社會設施的誕生的歷史同樣長久，但是妓院並不因社會的道德責難而消失。因而，它的存在有其理由。一方面由於人類還沒有能力完全消除這類不道德的現象；另一方面妓院對社會確實具有一定的安定功能。因而，只靠道德義憤是無濟於事的，關鍵在於以理性的態度去研究此類現象長期存在的人性的和社會的根源）。而在中國則恰恰相反，中國幾千年的制度的不合理就在於，它把人的自私、嫉妒等特點引向了破壞性的兩個極端——盲目的釋放所造成的動亂和絕對的壓抑所造成的生命萎縮。這兩種破壞力在中國知識界也普遍存在：沒有言論自由的壓抑和相互拆台的內耗。

3.也是通過制度化的社會設計，保證和建立多元化的價值取向，承認各種價值取向的平等性和獨立性，根絕別無選擇的單一化價值選擇，特別是要消除以政治價值爲最高價值的唯政治是從的獨裁主義。當整個社會只有一種價值爲最高價值時，人們必然要放棄其他價值而首先追求最高價值，特別是當這種最高價值又是唯一的價值之時，就會造成人爲的“人多粥少”的不平衡，勢必出現以不合理的手段排斥競爭者的現象。在西方，讀書人可以從政、從學術，也可以從商、從宗教，而在中國，所有的讀書人首先追求的是從政，甚至從政是讀書人進入社會的唯一通路。這樣，仕途的坎坷就不僅來自政治方面，也來自知識界內部的互相排斥。對於中國的讀書人來說，政治的大門前永遠是人頭攢動、人山人海的擁擠場面，而經濟、宗教、

學術等領域的大門口，則顯得過於冷清、寂寞。這不僅造成了官場上的激烈的爭權奪利，也造成了學術界、經濟界、宗教界以及其他行業的人才缺乏。在西方，最優秀的人才平衡地進入各個領域，而在中國，最優秀的人才皆集中在政治領域，因爲不入政界，再有才華的人的社會價值也不會高於政治家。當從政的社會成就感和社會地位遠遠超過從事其他職業之時，人們怎麼能不爭先恐後地去爭奪官位和政治權力呢？人們怎麼能不千方百計地在政治上置他人於死地呢？以政治爲核心的社會，必然導致政治價值至上的人生選擇，加之中國的“以知識取士”的深厚傳統，中國知識份子怎麼能不把人生的最大賭注押在政治上呢？知識份子怎麼能不以進入官僚集團爲人生的首要目的呢？文化人怎麼能不把當權者的賞識和恩典視爲最大的榮光呢？首先做一個偉大的政治家，其次才是傑出的文學家、學者、企業家、商人、教徒，是中國知識界的精英們至今未變的人生抉擇。在此種抉擇中，知識不成爲升官進階的工具又能成爲什麼呢？知識的範圍不局限於與政治有關的狹窄領域內又能向何處擴展呢？

因而，瓦解政治至上、政治唯一的價值觀，消除中國知識份子政治性人格，既需要全社會的努力，更需要知識份子自身的革命性脫胎換骨。一方面，努力建立一個保障、允許、鼓勵多元化價值取向和多重因素平等聯合的社會，使人的智慧在各個領域內都能得到發揮，使每一種價值選擇既有平等的社會成就感，又有個人的自我實現感，這樣，就會使政治價值高於一切的標準自行瓦解。另一方面，知識份子要努力拋棄唯政治是

從的依服性，拋棄“學而優則仕”的傳統觀念，堅持知識高於政治的價值觀，把追求眞理、研究學術作爲自足的人生選擇。這樣，才能使中國知識份子由政治型轉向學術型。當一個學者在經濟上、社會地位上能夠與政治家平起平坐之時，我相信，知識份子的政治意識就會淡化乃至消失。

後　記

站在中西比較的和改造中國的層次上看，這本書或許還有一定的價值，因爲中國的現實和文化在世界的範圍內實在是太陳舊、太腐朽、太僵化、太衰老了，它需要一種強有力的異質文明所帶來的具有威脅性的刺激和挑戰，需要遼闊的、澎湃的汪洋大海來襯托它的封閉與孤立、沈寂與渺小，需要用落伍的恥辱來激發它的自我改造的決心和鬥志。作爲一種相互比較的參照系，西方文化能夠最鮮明地實現出中國文化的總體特徵和種種弱點；作爲一種批判性的武器，西方文化可以有效地批判中國文化的老朽；作爲一種建設性的智慧，西方文化能夠爲中國輸入新鮮血液和改造中國的現實。然而，站在人類命運和焦慮世界的未來的高度上看，站在個體生命的自我完成的層次上看，這本書或許一文不值。因爲它所關注的問題過於浮淺和狹隘——只是站在中國人的立場、基於對中國的關注，而非站在人類的立場上對世界前途的關注，更不是站在個體生存的悲劇性的立場上，對每個生命的自我完成的關注。所以，這本書的價值僅僅是相對於無任何價值的文化廢墟而言的，其低劣之處特別明顯地表現在以下兩個方面——狹隘的民族主義立場和盲目的西方文化獻媚。

一、不僅僅是這本書，也包括我曾經發表過的關於中國文化的所有言論，都是一種立足於中國的民族主義，而決非像有些人指責我的那樣是“全盤西化”。我認爲，西方文化的最大

特徵之一是批判理性的傳統，眞正的“西化”不僅是對中國文化、更是對西方文化的批判性反省，是對全人類命運的關注，對個體生命的不完整的關注。而企圖借助於西方文化來重振中華民族，是典型的中國本位論而非“西化論”。這種以中國爲本位的民族主義立場限制了我對更高層次的問題的思考（我想也限制了大多數中國知識份子的視野。近代中國出不了世界級的大師，也肯定有這種民族主義立場的限制）。我既不能在關懷全人類的命運的層次上與先進的、世界性的西方文化展開對話，也不能在純個體的自我實現的層次上達至宗教性的超越。我太功利、太現實，仍然局限於落伍的中國現實和世俗性的問題。我的悲劇或許像當年魯迅的悲劇一樣，是沒有超越價值，也就是沒有上帝的悲劇。魯迅在對人生的悲劇性體驗上，已經達到了《野草》的深度，那種深刻的內心分裂需要一種超越性的價值來提昇；那種無路可走、前面只有墳的絕望需要上帝的引導，《野草》時期的魯迅是任何世俗性價值也無法提升的。他已經由站在中國文化之上對中國現實的清醒批判和失望走向了對自身的批判和失望，如果沒有一種超越任何世俗利益的絕對價值的參照，魯迅的《野草》就只能既是他創造力的頂峰，也是他爲自身開掘的不可跨過的墳墓。事實正是如此，《野草》之後的魯迅再也忍受不了內心的寂寞、孤獨和絕望，走出了內心世界的掙扎，重新墜入庸俗的中國現實之中，和一群根本就構不成對手的凡夫俗子們進行了一場同樣庸俗的戰爭。結果是，與庸才作戰必然變成庸才。魯迅無法忍受隻身一人面對未知世界，面對墳墓時的恐懼，不願意在上帝的注視下與自己的

心靈進行超越性的對話，傳統士大夫的功利化人格在魯迅身上復活，於是，沒有上帝的魯迅只能墮落。魯迅深受尼采的影響，但是他與尼采的最大不同在於：尼采在對人類、對自身絕望之後，借助於“超人”的參照而走向個體生命的提昇；而魯迅在對中國人、對自身絕望之後，沒有找到超越性的價值參照系，重新回到了被他徹底唾棄的現實之中。由此我聯想到，爲什麼在西歐諸國，甚至在蘇聯和東歐諸國，出現過一大批傑出的流亡作家、哲學家、科學家，而在中國沒有？爲什麼中國的文化名人一流亡國外就會毫無成就？我認爲，中國文化人的視野太狹隘，只關心中國的問題；中國人的思維太功利化，只關心現實人生的價值；中國知識份子的生命中缺乏一種超越性的衝動，缺乏面對陌生世界、未知世界的勇氣，缺乏承受孤獨、寂寞、以個體生命對抗整個社會的抗爭精神，而只能在他們所熟悉的土地上，在衆多愚昧者的襯托和掌聲中生活。他們很難放棄在中國的名望而在一片陌生的土地上從零開始。這是一種難以擺脫的中國情結。正是這種情結，使中國的文化名人們緊緊抓住愛國主義這根稻草不放。他們不是面對眞實的自我，爲了一種踏實的自我實現而活著；而是面對被愚昧者捧起來的虛名，爲了一種幻覺中的救世主的良好感覺而活著。在中國，他們的每一個動作，每一種聲音都將引起全社會的注視和傾聽；而在國外，他們形單影隻，再也得不到那麼多崇拜者的仰視，除了幾個關心中國問題的老外的熱情之外，沒有人肯向他們致敬。要承受這種寂寞需要的不再是社會的力量，而是個體的力量，是生命的才華、智慧和創造力的較量。因此，無論在中國多麼有

名、有地位，一旦置身在陌生的世界中，就必須從最眞實的個體存在開始與整個世界的對話。

正是基於此種理由，無論我多麼不遺餘力地讚美西方文化，多麼徹底地批判中國文化，我仍然是個“井底之蛙”，眼中只有巴掌大的藍天。在理論層次上，反省和批判中國的現實和傳統，並不需要太高的智慧，甚至不需要獨特的創造性思考。我對中國之反省所借助的理論武器都是已知的、現成的，無需我的新發現。那些被中國人視爲高深的、新奇的道理，已經被西方的文化人們講得明明白白，而且已經講過幾百年了，變得陳舊了，根本就用不著我的畫蛇添足。如果我能夠比較準確而深入地把握住這一參照系，就算不錯了。當我走進紐約的“大都會博物館”，我才醒悟到我曾經討論過的諸種問題對於高層之的精神創造來說，是多麼的無意義。我才知道，在一個愚昧的、近似於沙漠的文化中封閉了太久的我，其思維是多麼浮淺，其生命力是多麼萎縮。長期在黑暗中不見天日的眼睛，已經很難儘快地適應於突然打開的天窗，突然見到的陽光。我無法一下子就成爲敢於面對自己的眞實處境的人，更不可能在短時期內與世界的高層次進行對話。但是我希望自己能夠放棄過去的所有虛名，從零開始，在一片未知的世界中進行嘗試性的探索。這種探索不僅需要人類的智慧已經創造出的大量現成的知識，更需要開拓未知的領域，需要憑純個體的智慧和做一個眞實的人的勇氣。但願我能夠承受住新的痛苦，不爲任何人，只是爲了在絕境中踏出自己的路。即使失敗，但我相信這種失敗是眞實的。它要勝過我曾經得到過的無數次虛假的成功。

二、正因爲我的民族主義立場和企圖借助於西方文化來改造中國，所以我對中國批判是以對西方文化的絕對理想化爲前提的。我忽略了或故意迴避了西方文化的種種弱點，甚至是我已經感覺到、意識到的弱點。這樣，我就無法站在更高的層次上對西方文化進行批判性的反省，對整個人類的弱點給予抨擊。而只能向西方文明“獻媚”，以一種誇張的態度來美化西方文明，同時也美化我自身，彷彿西方文化不但是中國的救星，而且是全人類的終極歸宿。而我借助於這種虛幻的理想主義把自己打扮成救世主。儘管我一向討厭救世主，但那只是針對他人，一旦面對自己，很難不有意無意地進入自己討厭的角色中，飄飄然於救世主的大慈大悲、大宏大願之中。我知道，西方文明只能在現階段用於改造中國，但是在未來，它不能拯救人類。站在超越性的高度上看，西方文明的種種弱點正好顯露出人類的弱點。這使我想起莊子寫過的《秋水》。河水再大，之於海洋也是有限的；海洋再廣，之於宇宙也是渺小的；“天下之美盡歸於己有”只是一場夢而已。由此類推，中國之於西方是落後的，西方之於全人類也是有限的，人類之於宇宙是渺小的。人類的目空一切的狂妄不僅表現在中國式的道德自足和阿Q式的自滿之中，也表現在西方人的理性萬能、科學萬能的信念之中。不論現代西方人怎樣對自己的理性主義進行批判，也不論西方的知識精英對自身的殖民擴張和白種人優質感進行過多麼嚴酷的否定，西方人仍然對其他民族有一種根深蒂固的優越感。他們仍然自豪於自我批判的勇氣和眞誠。西方人能夠坦然地接受自己對自的批判，但是他們很難接受來自西方之外的批判。

我作爲一個在中國的專制制度下生活了三十幾年的人，要想從人類命運和純個體的自我實現的高度來反省人類、反省自身，就必須同時展開不同層次上的兩種批判：

1.以西方文化爲參照來批判中國的文化和現實；

2.以自我的、個體的創造性來批判西方文化。

這兩個層次的批判決不能相互代替，也不能相互交融。我可以指出西方文化理性至上、科學至上和金錢至上導致了個體生命的消失和一切反抗性的商品化，批判技術一體化所形成的世界性經濟等級秩序，否定高消費的生活方式使人患有一種沒有懷疑衝動的富裕的疾病和逃避自由的怯懦，但是這一切批判決不能用於沒有科學意識的貧困的中國。因此，必須警惕的是：批判西方文化的參照系不能用於批判中國，更不能以中國文化爲參照來批判西方文化。如果是前者，就將是對牛彈琴，無的放矢；如果是後者（以中國文化爲參照批判西方），將導致整個人類文明的退化。有些西方的智者因不滿於自己的現實而轉向東方，企圖在東方文化中找到解決人類困境的鑰匙，這是盲目的、臆斷的妄想狂。東方文化連自身的地域性危機都無能爲力，怎麼能夠解決整個人類所面臨的困境呢？

我認爲，二十世紀的人類所犯下的最大錯誤之一，就是企圖借助於人類已經創造出的現有的文明來擺脫困境。但是，無論是現有的東方文化還是現有的西方文化，都沒有使人類能夠走出困境的回天之力。西方文化的優勢至多能夠把落後的東方帶入西方化的生存方式之中，但是西方化的生存方式仍然是悲劇重重。到目前爲止，人類還沒有能力創造出一種全新的文明，

以解決人口爆炸、能源危機、生態不平衡、核武器日增等問題，更沒有一種文化能夠幫助人類一勞永逸地消除精神上的痛苦和人自身的局限。人類面對著自己所製造的、足以在一瞬間毀滅自己的殺人武器，其焦慮是無法擺脫的，這種焦慮作爲當今人類的生存背景是任何人無法回避的。死亡的致命界限會把人類的一切努力變成徒勞。能夠正視這一殘酷的事實，同時又勇敢地踏入深淵的人已經是人類的極限了。自從人類被上帝逐出伊甸園之後，便一直處在無家可歸的流放之中，這個流放沒有盡頭，西方文化不是它的歸宿，而只是一段路程而已。更可悲的是，西方文化中的“原罪感”成份越來越淡泊，懺悔意識越來越蒼白，宗教的聖潔有時與搖滾樂一樣，成爲一種享受而非痛苦的自省。自從耶穌被釘在十字架上以後，人類中再也沒有殉難者了，人類失去了自己的良知。“原罪感”的逐漸消失，使人的生命變得輕飄飄的，這對於人類來說，無疑是又一次墮落，亞當和夏娃的墮落是人類無法挽回的，沒有“原罪感”的人怎麼能聽到上帝的聲音。從中世紀初期的上帝理性化到中世紀後期的上帝權力化，從近代的上帝徹底理性化到現、當代的上帝漸漸世俗化，人類文明墮落了，人類親手殺死了自己心中的神聖價值。

因而，當我借助於西方文化對中國文化進行了批判性的反省之後，突然手足無措，陷入一種進退維谷的尷尬處境之中。我猛烈醒悟：我是在用已經陳舊的武器去批判另一種更爲陳舊的文化，以一個半殘廢的自豪去嘲笑一個全癱的人。當我眞正地置身於開放的世界之中時，驀然發現——我不是理論家、更

不是名人，而是一個必須從零開始的凡人。在中國，愚昧的背景襯托出我的智慧，先天痴呆突現了我的健康；在西方，愚昧的背景一旦消失，我便不再是智慧；痴呆兒的烘托一旦倒塌，我便成了通身有病的人。而且我的周圍也站滿了各種病人。在中國，我爲一個摻入了百分之九十的水份的虛名而活著；在西方，我才第一次面對眞實的生命呈現和殘酷的人生抉擇。當一個人從虛幻的高峰一下子墜入眞實的深淵，才發現自己始終沒有登上過高峰，而是一直在深淵中掙扎。這種大夢初醒之後無路可走的絶望，曾使我猶豫、動搖，並怯懦地嚮往那個我瞭如指掌的土地。如果不是“大都會博物館”，我眞的就要重新與愚昧爲伍了。我的妻子曾在一封信中寫到：“曉波，表面上看，你是這個社會出名的逆子，但在實質上，你與這個社會有一種深層的認同，這個社會能夠以一種反對你的態度容納你、寬恕你、原諒你，甚至慫恿你，你是這個社會的一種反面的點綴和裝飾。而我呢？一個默默無聞的人，我不屑於向這個社會要求什麼，甚至連罵的方式也不想，我與這個社會的一切才是格格不入，連你都無法理解我的冷漠，你都不能容納我。”這段話我曾經毫無感覺，現在回想起來眞是一針見血。我感謝她。她不僅是我的妻，更是我的最尖刻的批評者。在她的種種批評面前，我無地自容。

我再也沒有退路，要麼跳過懸崖，要麼粉身碎骨。想自由，就必須身臨絶境。

最後，我想就某些西方人對中國的獻媚説幾句不好聽的話。一些西方人對中國文化感興趣，讚美之情溢於言表，我以爲是

基於以下幾種心理：

1.僅僅是出於純個人的性格、氣質、愛好和價值選擇而喜歡中國文化，在中國文化中找到了某種精神寄託和心靈安慰，這是一種眞實的人生態度，無可厚非。可惜的是，這樣的只對自己負責的西方人太少了，極而言之，這樣的人太少了。

2.出於對西方文化的不滿而轉向中國，企圖在中國文化中尋找改造西方文化的武器。因此，他們把一種落後的、封閉的文化理想化，用西方人的智慧來解釋中國文化。這決不是西方人的東方化，仍然是西方本位論。我認爲，每一種文化都是排他的，除非有超越性的天才誕生，否則的話，無人能跳出自身文化的牢籠。西方人對中國文化理想化，作爲個人的選擇可以，但是作爲解決人類困境的方法和武器，則只能使人類倒退。把人類的未來希望寄託在東方文化之中，比把人類的未來希望寄託在西方文化之中更爲荒謬。

3.出於一種西方人的優越感，以俯視的貴族姿態對待中國文化。他們對中國文化的肯定，就像一個成年人誇獎一個孩子說話像大人，像一個高高在上的主人讚美奴隸的忠誠一樣，是一種恩賜加輕蔑的態度。我此次出國，經常聽到這樣的誇獎："我第一次聽到一個中國人這樣說"或者"一個中國人能對西方哲學如此了解"或者"中國怎麼能出你這樣的逆子。"這些誇獎的潛台詞是：中國人一向是劣等的。每次聽到這種讚美，我就感到自己不是出國，而是被人放在皮箱中，拎上飛機，作爲一件新奇的物品帶到異域，他們想把你放在哪兒，你就必須在哪兒。由此可見，儘管有幾百年的民主化、平等化，但是人

類難以根除的主人慾並沒有消失，一遇契機，立刻復活。

4.作爲一個觀光客，出於對陌生事物的驚奇而讚美中國文化。那些已經享受過並且永遠不會放棄享受現代文明的西方人，需要一種調節，換一換味口。而中國在數十年的封閉之後突然開放，肯定會爲他們提供最好的觀光地。中國的愚昧、落後甚至原始是一種完全不同於西方文明的文化，能夠激起觀光客的好奇心、神秘感。他們讚美中國文化完全是出於自身好奇心的滿足。如果這些觀光客自己享受之後，便不再議論大是大非，也沒有什麼不好。關鍵在於，有些觀光客在自我享受過後，把這種享受提昇爲一種人類性的文化選擇，其荒謬性就太過份了。而且，他們只觀光，而決不會留下來。這樣，他們就更沒有理由告訴中國人："你們的文明是第一流的，是人類的未來。"這種由觀光客到救世主的轉化，不只是荒謬，而且是殘酷。這使我想起古羅馬時期的奴隸角鬥。坐在看台上的貴族們決不會親自嘗試角鬥，但卻狂熱地喜歡看角鬥。野蠻的、嗜血的場面確實富有新奇感和刺激性，可以成爲一種享受。但是，對於角鬥著的奴隸們來說，這喝采聲太殘酷了。坐在飛機上欣賞原始的老牛耕地，確有田園風味，但是觀賞者決不應該在自己享受的同時，告訴被觀賞者永遠刀耕火種，永遠表演下去。看一幅原始味十足的繪畫可以如此，但是如果把活生生的生活和人當作審美對象，並要求審美對象的永恆性，這就太不公平、太殘酷了。用他人的痛苦來滿足自己的享受，這是人類的醜陋中最醜陋的天性。文化相對論決不能相對到沒有任何進步的尺度。作爲一個中國人，我太清楚中國不會成爲人類二十一世紀的希

望。在一個已經分配得井井有條的等級世界中，在能源如此匱乏的地球上，十幾億人口的中國怎麼能夠成爲二十一世紀的希望。即便中國的自我改造在短期內獲得成功，中國也無法達至美國和日本的經濟水平，地球已經承擔不起再出現一個超級大國的重負了。因而，我不企望藉助於任何民族的繁榮來提昇自己，也不會把希望寄託在任何一個群體之中，更不指望社會的進步能夠解決我的前途；我只能靠自己，靠個體的奮鬥去與這個世界抗衡。

5. 還有極少數西方人，是從純學術的角度去看中國的，他們比較客觀、清醒，在一定的距離之外研究中國。中國的好壞與他們的切身利益無關，但是他們對中國的看法更眞實，更具有理論價值。中國人最應該傾聽的是他們的聲音。

寫完這個後記，我感到很疲倦。

最後，我感謝夏威夷大學亞洲太平洋學院中國研究中心爲我提供了寫作此書的時間和環境。感謝我的朋友 Jon Solomon 與我討論這本書以及他爲此書所付出的心力。

劉曉波，1989 年 3 月於紐約