

人的馴化、躲避與反叛

胡平

香港 亞洲科学出版社，1999 年 6 月

电子版 2007 年 8 月

獻給我的妻子王艾

內容簡介

余英时教授曾说，如金岳霖、朱光潜、冯友兰等在中西哲学有很高造诣的学人，在中共政权面前竟然都变成了甘心认罪的“思想囚犯”，真是中国现代思想史上最难索解的一页。

本书即是对这“最难索解的一页”的索解，是迄今为止最为深入的索解。

思想改造，俗称洗脑，是极具“中国特色”的精神暴政，是毛泽东时代中国知识分子的最大悲剧。胡平对中共实施思想改造的背景、手段和技巧进行了全面的分析，对知识分子的扭曲心态进行了细致的解剖，洞幽烛隐，鞭辟入里。通过这本书，我们可以更深入地理解极权主义，理解历史，理解人性，理解自由。胡平的这部力作，实为近五十年来中国大陆知识分子最重要的政治学产出，不读即不足称透彻了解中国政治。

目錄

前言

第一章 甚麼是思想改造

1. 思想改造和“洗腦”
2. 問題的限定
3. 馬克思主義講過思想改造嗎
4. 思想改造是中共的一大創造
5. 思想改造有任何理論依據嗎
6. 嚴肅下面的荒唐與荒唐背後的嚴肅
7. 思想改造不同於思想發展
8. 思想改造與自我道德修養貌似神離
9. 思想改造即思想否定
10. 思想改造是一個邏輯悖論
11. 思想改造的現實政治功能
12. 從“樹立無產階級世界觀”到“和黨中央保持一致”

第二章 思想改造何以可能

13. 四九年不是政治理念的勝利
14. 關於“不理解而信從”
15. 真是“心悅誠服”嗎
16. 無形的壓力
17. 從“殺鸡嚇猴”到“殺猴嚇猴”

18. 單一價值標準體系：觀念與結構

19. 為甚麼針對知識份子

20. 思想改造的二重性

21. 真理的強制性

22. 真理的功利性

23. 真理的階級性和立場問題

24. 小心“丐論”

25. 事實的曖昧

26. 價值的曖昧

27. 從眾性

28. 一貫性

29. 世界公正之信念

30. 追求生命的意義

第三章 思想改造是如何進行的——人的馴化

31. “三面架機槍，祇准走一方”

32. 動員學習

33. “先人為主”與“習慣成自然”

34. 簡單化的力量

35. “打預防針”

36. 等級化的學習制度

37. 感性化的宣傳方式

38. 集體儀式的統攝功能

39. 批評與自我批評
40. 從禁止到放棄
41. 由被迫轉為自願
42. 侵犯尊嚴的策略
43. 失節者之節
44. 關於酬賞短缺心理學
45. 思想改造與中國文化傳統
46. 作繭自縛
47. 如此“醫生”
48. 懲罰手段種種
49. 下放勞動的特殊效力
50. 批評策略之一：擊一猛掌(1)
51. 擊一猛掌(2)
52. 批評策略之二：孤立於集體之中(1)
53. 孤立於集體之中(2)
54. 精神上的無家可歸、孤立無依
55. 從迷亂到順從
56. 與壓迫者認同的情感需要
57. 自覺的犧牲
58. 鍛煉與考驗的陷阱
59. 語詞的魔障
60. 自我批評為何需當眾進行

- 61. 對自律的破壞
- 62. 對他律的破壞.
- 63. 利用耻感摧燬耻感
- 64. 關於勞動者的一個神話
- 65. 是反映還是“反”映
- 66. 孝道與忠誠
- 67. 從聽話始，到聽話終
- 68. “改造好了”就是嚇怕了
- 69. 改造即馴化
- 70. 逃避自由、逃避責任

第四章 關於躲避

- 71. 消極者的躲避
- 72. 被拒絕者與厭倦者
- 73. 迷失的理想主義者
- 74. 躲避者的反叛
- 75. 在馴化與反叛之間
- 76. 躲避的合法化
- 77. 作為馴化的躲避
- 78. 對受害者的躲避
- 79. 冷漠與遺忘
- 80. 躲避的合理化

第五章 關於反叛

- 81. 甚麼是反叛
- 82. 給毛主席寫信意味着甚麼
- 83. 形式重於內容
- 84. 關於不自覺的反叛
- 85. 反對思想改造與反對極權統治
- 86. 來自體系內的地震
- 87. 空頭政治的破產
- 88. 自由主義的反叛
- 89. 自由主義的當今處境
- 90. 贏得反叛的權利

第六章 爭取思想自由

- 91. 存在的困境
- 92. 特異現象分析
- 93. 為甚麼還有人入黨
- 94. 為甚麼有些不同政見者樂意留在黨內
- 95. 為甚麼有些深受共產黨迫害的人還要繼續表示對黨忠誠
- 96. 為甚麼很少有黨員退黨，官員辭職
- 97. 為甚麼在出現某種出口的情況下，許多人仍會留在內部
- 98. 為甚麼不少人總要把希望寄託在共產黨身上
- 99. 關於理性選擇理論
- 100. 關於規範理論
- 101. 榜樣的力量

- 102. 關於結構理論
- 103. 強制與副產品刺激.
- 104. 社會規模對集體行動的影響
- 105. 借助官方傳播工具的必要及其局限
- 106. 要求承認的鬥爭
- 107. 慾望、理性與氣概
- 108. 認識與行為
- 109. 後期共產極權統治的特點
- 110 堅韌不拔，穩步推進

第七章 餘論

- 111. 自由之後又如何
- 112. 是一種新的極權社會嗎
- 113. 輿論的柔性專制與輿論的四分五裂
- 114. 羣眾的反叛與大眾文化.
- 115. 對共產極權主義的再考查
- 116. 制度問題與人的問題
- 117. 自由的價值與風險
- 118. 必要的張力
- 119. 真理與自由.
- 120. 不結束語：開放的心靈與執著的進取

附錄：從周舵《我母親的自殺》一文談起

前言

二十世紀是一個多變的世紀。其變化的規模之大，令人身不由己；速度之快，讓人目不暇接。這就造成了一個十分怪異的現象：我們既然經歷了如此複雜多樣的變化，我們理當變得更成熟、更深刻，起碼是更穩重；然而，恰恰是由於變化來得太猛烈、太頻繁，以致於我們幾乎沒有足夠的時間對其中任何一段經驗加以認真的咀嚼消化，事實上我們倒很容易變得更幼稚、更浮淺，尤其是更浮躁。我們似乎總是在面臨新的、陌生的生活，它使得昨天都顯得極為遙遠和毫不相干。尼采說，那歷史上“最後的人有着最悠長的記憶”。這可不一定。搞不好，他的記憶反而會最短暫。像狗熊掰玉米，邊撿邊丟，到頭來祇留有最後的一個。當然，沒有人願意割斷過去，因為那等於是另一種形式的死亡——一般的死亡是割斷未來。因此，在時間機器運轉得越快的地方，懷舊之風也就越盛。可是，所謂懷舊，常常祇是情緒，並不包含理解。如果說未經思考的人生算不上真正的人生，那麼，同樣地，未經思考的記憶也就算不上真正的記憶。我知道，在經歷了幾十年的顛簸震盪之後，大家都感到十分疲憊，現實生活又是那樣緊張忙碌。在這種情況下，要求對往事進行嚴肅認真的思考研究，恐怕就很難獲得廣泛的呼應。在這裏，我們無須乎重提“前事不忘，後事之師”的古訓。我要強調的是，縱然我們想拋開歷史，歷史却並不因此而拋開我們。事情往往是這樣的：當我們沿着一條看來最省氣力的道路去擺脫昨日的陰影時，我們其實正好仍然處在昨日的陰影之中。極權主義有着次第相接的三副面孔：(一)烏托邦，令人心醉神迷的天堂理想，它誘發了狂熱；而狂熱則導致了——(二)大規模的恐怖和人間地獄；然後，狂熱與恐怖被耗盡，於是——(三)人們變得玩世不恭，“看透一切”，政治冷感。回顧歷史，考察現狀，情況不正正是這樣的嗎？¹

本文擬就思想改造問題進行研究。

思想改造運動，無疑是人類歷史上一個十分獨特的事件。儘管它未必都像奧斯威辛集中營和古拉格羣島那般猙獰恐怖，但是，由於它牽涉的人數更眾，持續的時間更長，因而對於我們整個民族精神的影響就更為廣泛和深重。今天，大陸上每一個三十歲以上的人，尤其是知識份子，無不對此有深切體驗。我把思想改造稱為“人的馴化”，從某種角度講，共產黨統治的興衰史，就是人的馴化、躲避和反叛的歷史。

遺憾的是，相比於整個思想改造運動的龐大規模，迄今為止，有關思想改造運動的翔實記錄和深入分析的文字還很少。我不是籠統地說有關思想改造的文字少，這種文字實在太多太多。一九四九年以來，在中國有兩類文字泛濫成災：一類是對黨、對“偉大領袖”的歌功頌德，一類是對自己和對他人的批判檢討。後一類文字差不多全可以看作研究思想改造的原始材料。其作者三教九流，無所不包，男女老少，概莫能外。不過，這類文字有兩個問題。第一是正式印行發表的不多，絕大部分業已湮滅失傳。第二，它們通常缺乏足夠的真實性。這不足為奇。既然是思想改造，那就要求寫作者自己充當自己的檢查官。即使有些寫作者本人自以為滿懷真誠，“觸及靈魂”，恐怕我們也祇能將之視為心理病患者的自訴，在坦露的同時總是包含着大量的掩飾。所謂“不識廬山真面目，祇緣身在此山中”

是也。

“文革”之後，政治氣候為之一變。以某種批判的眼光回顧和研究思想改造的文字顯著增加。中共當局自己也宣佈放棄“思想改造”的提法，並肯定知識份子“屬於勞動人民的一部分”。知識界對思想改造的批判則更為嚴厲，不少人提出知識份子不應是“老九”而應是“老大”的口號。當然，最熱鬧的是文學界，包括“傷痕文學”、“大牆文學”（即“勞改營文學”）、“知青文學”，都涉及到思想改造運動。然而，上述各類文字，在事實描述上，大部分仍不免有所迴避。有些在描述外在活動上相當真確，但可惜在描述內在活動即心理活動上猶嫌簡略。既然思想改造基本上是一種內在活動，因而這一缺陷就不是無足輕重的了。在理論分析上則有兩個普遍的問題。許多分析仍自限於官方語詞系統，偶爾有超出此一系統者又不够深入細緻。於是在這段時期內對思想改造問題的討論，就和“新時期”十餘年來對許多問題的討論一樣，一方面是可喜的拓展，另一方面是膚淺的滿足：似乎一切都已經談到，而且好像一切都已經談得差不多。

以下，我將重新展開對思想改造問題的討論。作為當事者和過來人，親身體會加上耳聞目睹，足以構成這一討論的堅實的經驗基礎。我要研究的問題是：究竟甚麼是思想改造？思想改造何以能夠發生以及它是如何進行的？換句話，我們為甚麼會接受思想改造以及我們是怎樣思想改造的？然後，我們又是怎樣反抗，怎樣擺脫的？由於思想改造涉及到自由、真理、人生意義等一系列重大問題，那麼，最後，在思想改造已經大體結束的今天，我們又面臨着何種局面？我們應該作出如何的選擇？

註釋：① Irving Howe, *An Image Off Hope*, New York: Harcourt Brace Jovahovich Publishers, 1982. p. 351.

第一章 甚麼是思想改造

1. 思想改造和“洗腦”

思想改造，又稱“洗腦”。不少中國人以為“洗腦”一詞來自外國，來自英文的“Brainwashing”。楊絳女士在《洗澡》這部小說的前言中就講到“洗腦”是西方人的說法（我原來也這麼以為），甚至連毛澤東也把“洗腦”一詞的發明權派給了美國人。劉青峰則以為“洗腦”是指蘇聯的事，那和中國的思想改造不盡相同。但西方人却堅稱“洗腦”正是指中國的思想改造。“Brainwashing”一詞正是來自中國，來自中國人的一個口頭語“hsi nao”或“xi nao”。一九五一年，美國記者亨特（Edward Hunter）寫了一本書，名叫《紅色中國的洗腦》。一九五六年，亨特又出了本書《洗腦》。一九六九年，美國心理學家利夫頓（Robert Jay Lifton）在他的《思想改造與極權主義心理學》一書中，也多次用到“洗腦”一

詞。¹由此看來，“洗腦”一詞倒不是進口貨，而是“出口轉內銷”。

不錯，在中共正式文件、文章和講話中我們都還沒有見到過“洗腦”這個詞。不過類似的說法大家都很熟悉。例如“洗澡”的說法，早在五十年代便很流行(楊絳的《洗澡》寫的就是五十年代初期知識份子的思想改造)。在六十年代的“四清”運動中，又有“幹部上樓，洗手洗澡”的說法。可以推測，“洗腦”便是產生於這類運動的一個不載之於文件，但流行於口頭的詞匯。有趣的是，中共自己好像不大喜歡“洗腦”這種說法。粗考其因，也許是“洗腦”一詞是通過美國人批評思想改造運動而流行開來的，所以就使得這個詞沾上了某種“反共”的嫌疑；儘管平心而論，“洗腦”和“洗澡”取義相近，本身並不一定帶有貶義，而且還更貼切，更傳神。

2. 問題的限定

採取種種手段，對人心實行某種控制，這件事可能和人類文明一樣古老，也和人類文明一樣普遍。舉凡原始部落的許多儀式和禁忌、各種宗教的修行和戒規、以及政治宣傳、商業廣告、精神分析學派的心理治療，或多或少、或強或弱地具有此項功能。以思想改造而言，中共實行思想改造也非自一九四九年始。早在所謂革命戰爭年代，中共為了使新加入革命的人員純正思想，強化忠誠，就已逐漸發展出一套行之有效的方法。延安整風便是一個實例。一九四九年以後，中共又對戰俘、戰犯和各種被監禁的犯人實施了一系列整治手段。不過，眼下我要展開的討論，不準備涵蓋這麼廣泛的內容。我僅僅討論在一九四九年之後中共對其治下的一般公民、尤其是知識份子所進行的思想改造。

作出以上限定是出於以下幾個方面的考慮：

第一，和一般的控制人心的手段不同，思想改造不僅意味着要輸入一套觀念，它首先是要改變一套既有的觀念。因此，思想改造勢必包含着相當自覺，相當明確的觀念與觀念之間的衝突。在傳統社會裏，人們自小就被輸入某一套觀念，他們基本上不存在着改變既有觀念的問題。當然，在此一輸入過程中也有衝突發生，但這裏的衝突，多半是觀念與慾念之間的衝突，而不是觀念與觀念的衝突。所謂“存天理、去人慾”，顯然和“興無滅資”不是一回事。

第二，嚴格地講，思想改造必須限制人們的自由選擇，因而它祇有在一個封閉社會中方可實行。這樣看來，當年投奔延安的左傾青年的事例就不夠典型。因為他們奔赴延安既是出於自願，要離開延安也並不十分困難。換言之，當時的他們有着較多的選擇機會。至於說在開放社會中的政治宣傳、商業廣告，由於都面臨着公開的競爭，人們的選擇空間相當廣闊，更當別論。

第三，從另一方面講，思想改造又唯有經過被改造者的某種自願才名副其實。因此徹底的強制，例如勞改、監禁，由於它完全剝奪了對象的自由，反而不足以說明問題。

最後，我把討論的重點放在知識份子身上。理由很簡單，一是中共本來就特別強調對知識份子的思想改造；二是因為知識份子又通常具有較多、較清晰的觀念，故而在其思想改造過程中，內在的觀念衝突格外深刻而明顯。

3. 馬克思主義講過思想改造嗎？

眾所週知，思想改造，按照共產黨的解釋，是指世界觀的改造。所謂世界觀，本來是對世界的一整套看法。嚴格講來，世界觀和人生觀還略有不同，這不僅僅是因為前者涉及世界而後者僅涉及人生，更重要的是，前者可能祇是一種認識，而後者却是一套價值。不過在馬克思主義那裏二者是統一的。當然，要說從承認物質世界是客觀存在出發，便可邏輯地推出人應當行善而不應作惡，顯然有些滑稽，起碼是相當牽強。休謨早就指出過事實與價值的區分。他強調我們不可能從“實然”(to be)邏輯地推出“應然”(ought to be)。馬克思主義否認事實與價值的二分法，但它並沒有給出甚麼有說服力的論證。這是馬克思主義本身的一個毛病，姑且不論。問題在於，如果我們堅持馬克思主義的立場，堅持世界觀與人生觀相統一的立場，我們幾乎就不可能得出思想改造的結論。

馬克思主義的一個經典命題是“存在決定意識”，用通俗的話講就是“甚麼藤結甚麼瓜，甚麼階級說甚麼話”。一個人處於無產階級地位，他自然地、必然地就有着無產階級世界觀；一個人處於資產階級地位，他自然地、必然地就有着資產階級世界觀。前者用不着再“改造”，後者想改造也沒用。如果我們要改變後者的意識，唯一的辦法是改變他的存在。一旦存在得以改變，意識便隨之而自然地、必然地得以改變。因此，作為一種思想工作的思想改造，在“存在”不變的情況下是不可能，而在“存在”變化的情況下則是不必要。

當然，強調存在對意識的決定作用的並不祇限於馬克思主義一家。本世紀兩位心理學家巴甫洛夫和斯金納的學說基本上也是這個意思。無怪乎當年的蘇共和中共都要大力肯定巴甫洛夫學說了，因為它確實很合於共產黨的“唯物主義”。大約是覺得斯金納本人太“資產階級”了，所以他倒沒受到共產黨的褒獎。不過認真講來，巴氏與斯氏的學說還是和馬克思主義很不相同。關鍵的一點在於前者並不主張一套歷史決定論。譬如說，按照斯金納的說法，我們能造成一種怎樣的存在環境，我們就能造成一種具有怎樣意識和行為的人。至於說我們究竟是要造成這樣一種存在環境還是要造成那樣一種存在環境，那取決於我們自己的設計選擇。

不難看出，斯金納的理論和馬克思主義所批判繼承的十八世紀法國的機械唯物主義更為接近。這類理論既是決定論的——對於那些被放進某種存在狀態的芸芸眾生而言，又是自由意志論的——對於那些選擇和設計該種存在狀態的英雄或天才而言。正像馬克思所批評的那樣，這種理論把人分為兩種：一種是改造者、教育者，一種是被改造者、被教育者。後者的意識與行為被前者所塑造，如同工匠制物，技師馴獸乃至上帝造人。前者的意識與行為則是自由的、自發的、非決定的。

馬克思主義與此不同。按照馬克思主義，人們並不能隨心所欲地改變社會，創造歷史。這不僅僅是因為我們祇能憑借既有的物質材料或物質手段；更重要的是，我們自己心目中的改變或創造的願望構想，本身就是被決定的，是不以我們自己的意志為轉移的。這是一種更硬性的決定論。它使得任何人的思想意識都變成了一種他自身無法選擇和決定的東西。如前所言，倘若說唯有改變存在才能改變意識，因此思想改造要麼是不可能，要麼是不必要；那麼，一旦肯定了連改變存在的意識本身也是被存在所決定的，那麼思想改造豈不是雙倍的不可能和雙倍的不必要？馬克思有言：我們不進行道德說教，正是指的這層意思。即使我們添加上“意識可能暫時地落後於存在”和“意識對存在的一定反作用”這兩條輔助性假設，且不說這兩條假設本身和“存在決定意識”原理的某種自相矛盾，它們也仍然不能為實行普遍性的思想改造運動提供甚麼可靠的理論依據。

4. 思想改造是中共的一大創造

事實上，不僅“洗腦”一詞屬於中共的發明，就連整個思想改造運動也應視為中共的一大創造。

希特勒焚書坑猶，他祇是簡單地把猶太人和異議者消滅了事，從沒說過要對猶太人或異議者進行甚麼思想改造。斯大林柑制輿論，灌輸教條，搞大清洗，建“古拉格”，却並不曾要求每一個人“鬥私批修”，“靈魂深處鬧革命”。蘇聯的知識份子，除去異議者外，也從來沒有淪落到“臭老九”的地位。祇有在中共治下，確切地說是在毛澤東治下，才出現了普遍的、長達三十年的思想改造運動。

5. 思想改造有任何理論依據嗎？

如果我們再進一步對毛澤東時代加以考查，我們還會發現，在將近三十年的思想改造歷史中，其間又有不少變化。僅以知識份子為例。起初，談思想改造，主要是針對舊知識份子。理由是他們在“舊社會”是為資產階級服務，屬於資產階級或小資產階級知識份子。進入“新社會”，社會地位雖然發生了根本的變化，但原有的世界觀還不可能一下子馬上就變過來，所以還需要進行改造。在這裏，進行思想改造的理論依據是“意識可能暫時落後於存在”這一條。我們知道，當初共產黨給所有的人劃成分，根據的是每個人在“解放”前三年的存在狀態。於是，張三被劃成地主，李四被劃為富農。然而土地改革、合作化一來，地主無地，富農不富，他們事實上都成了“自食其力的勞動者”，繼續稱他們是“地主分子”、“富農分子”豈不荒唐？起先共產黨還講一點邏輯，規定地主富農三年後改變成分，三年後農村就不再有地主富農中農貧農之分，大家從此都稱作農民。可是在三年之後，共產黨並不兌現，帽子一戴就是三十年，成分成了終身制。毛澤東講“人還在，心不死”。於是，“心”即意識又變成了一個完全不以社會存在的變化而變化的東西了。

回到知識份子問題上來。按照五十年代初期的理論，思想改造的對象主要是舊的資產階級知識份子，早就參加了革命的知識份子不在其內。新一代知識份子，“生在新社會，長在紅旗下”，從來沒有為剝削階級服過務。自然談不上有資產階級世界觀，因此不是思想改造的對象。但沒過幾年，這批新一代知識份子也被劃入了思想改造的範疇。“文革”一爆發，“十七年”教育被說成是“資產階級教育路線”。這好歹算是為我們這代知識份子必須思想改造找到了一個理論根據。因為我們受的是資產階級教育，所以我們的世界觀基本上就還是資產階級世界觀。在這裏，世界觀不是決定於階級地位而變成了決定於所受教育，意識不是決定於存在而變成了決定於意識(教育當然屬於意識而不屬於存在)。這種理論已經和馬克思主義相去更遠了。

然而事情並不到此為止。假如說“文革”前的一代知識份子由於所受教育的緣故不幸而有了資產階級世界觀，那麼，在“文革”之中成長的更新的一代知識份子總該是無產階級知識份子吧？既然不僅他們的社會存在與資產階級毫不相干，連所受教育也是人類有史以來最無產階級化的，怎麼還能說他們有資產階級世界觀呢？但是，正如我們所知道的那樣，這代知識份子依然沒有免於思想改造的命運。在這裏，我們就連任何一種稍微可以自圓其說的理論根據都找不到了。畢竟，馬克思主義不同於基督教，它不認為人生而為人便有“原罪”。馬克思主義也不同於其他很多種人性論學說。它並不認為人性中先天地便具有某些惡的傾向因而必須後天地予以克服。既然如此，憑甚麼要對最新的一代知識份子進行思想改造呢？

也許，有人會提醒我們說，列寧曾經指出，無產階級並不能自發地產生馬克思主義即無產階級世界觀，因此必須“從外部”“灌輸”給無產階級。這就是說，一個人即使處於無產階級的地位，他也並不會因此而自然地、必然地擁有無產階級世界觀，後者仍須通過學習和灌輸方可獲得，因此思想改造便仍然是必要的。但是，灌輸是灌輸，改造是改造，兩者不是一回事。灌輸祇是假定了對方預先並沒有一套正確的無產階級世界觀，改造却是假定了對方預先就已經具有一套錯誤的資產階級世界觀。更何況，當列寧說無產階級不能自發地產生無產階級世界觀時，他指的是在資本主義社會中的無產階級。按照馬克思主義，一個社會的統治思想乃是那個社會中統治階級的思想。因此，置身於資本主義社會的人們，即使是無產階級，其思想傾向，倘就其自發性而言，仍然處於資產階級的思想體系之中。且不說這種觀點和存在決定意識的相互矛盾之處，有一點總是明顯的，那就是，在社會主義生產關係已經確立，無產階級世界觀即馬克思主義已經成為社會的統治思想時，“灌輸”基本上就失去了依據，“改造”則更不知是從何談起了。

6. 嚴肅下面的荒唐與荒唐背後的嚴肅

以上分析，無非是“以子之矛，攻子之盾”。它表明，所謂思想改造運動，不僅在馬克思主義那裏毫無理論基礎，就是在毛澤東思想那裏——由於其漏洞百出——同樣也無以為據。這就和例如計劃經濟一事大不相同。計劃經濟的確是馬克思主義的邏輯產物，而思想改造則是純粹的荒唐。像這樣荒唐的事情居然能夠發生、發展，且持續三十年之久，有那

麼多聰明善良的人居然會相信它、實行它，並為它付出了極為昂貴的代價，若非親身經歷，實在讓人難以置信。一旦意識到當年我們嚴肅的努力竟然是建築在十分荒唐的基礎之上，那無疑是令人傷心的。但反過來講，荒唐之為荒唐，恰恰是因為它背後的東西是相當嚴肅的。指出嚴肅下面的荒唐和荒唐背後的嚴肅，這就是我的分析的一個重點所在。

7. 思想改造不同於思想發展

在講明思想改造是甚麼之前，我先要講明思想改造不是甚麼。

第一，思想改造不是正常的思想發展或思想演變。

人的思想常常會發生變化，在大變動的時代尤其如此。這種正常的，人皆有之的思想發展或曰思想演變，和所謂思想改造根本不是一回事。毛澤東曾經現身說法，談起他過去如何嫌工農大眾“髒”、“臭”，以後才認識到唯有工農大眾才“最乾淨”、“最香”。以此為例，毛澤東說明人人都需要思想改造。

但是，應當注意到，毛澤東當年的“思想改造”，其實不是思想改造而是思想發展或思想演變。那是一個獨立自主的思想過程，事先並沒有一套預定的結論。在整個思想發展過程中，一個人的各種具體觀點可能發生重大的改變。但他始終是以自己的是非為是非，他始終沒有否定過自己的思考能力。所謂“今我”與“昔我”的交戰(梁啟超語)，雖有今昔之別，但貫穿於其中的仍是同一個“我”。換言之，思想發展過程乃是一個獨立思考的過程。

思想改造却與之不同。思想改造意味着對獨立思考的否定。我們都還記得，在一九五七年的鳴放中，有不少人僅僅是提倡獨立思考就被打成右派。所謂思想改造，要求一個人從一開始就承認“我”的思想是錯誤的，祇有黨的思想、領袖的思想才是對的。“我”必須按照黨的思想、領袖的思想來改變自己的思想。也就是說，它要求以別人的是非為是非，否定思想的獨立性和自主性。好比小學生做數學題，做完後交老師批改。老師說對才是對，老師說錯就是錯。如果你根據老師繪出的答案找出自己錯在甚麼地方，那固然證明了你原先的錯誤；如果你找不出自己錯在甚麼地方，你依然必須承認老師才是對的、自己一定是錯的。照理說，如果你越是檢查不出自己有甚麼錯，你就越是會認為自己對。但思想改造的意思恰恰是首先肯定了老師的答案永遠正確，如果不一致，錯的必定是自己。你越是找不出自己錯在甚麼地方，那就越是證明你的錯誤嚴重。由此可見，思想改造正好是思想發展的反面。

8. 思想改造與自我道德修養貌似神離

第二，思想改造也不同於個人的道德修養。

首先，思想改造主要不是指個人道德品質的提高而是指政治立場、政治觀念的轉變。

和傳統文化把政治道德化相反，共產黨是把道德政治化。儒家學說從“修身”出發，到“齊家”，到“治國”，到“平天下”。在儒家看來，一個人倘在道德上是高尚的，他在政治上就會是正確的。共產黨的理論正好相反。按照共產黨的邏輯，一個祇有在政治上是正確的，他在道德上才可能是高尚的。像雷鋒、焦裕祿這種“共產主義戰士”的典型，固然也因其具有助人為樂、任勞任怨、廉潔奉公等普遍公認的美好品質而博得一般人的感佩，但共產黨卻把這些美好品質統統算在“聽毛主席的話”，“忠於革命忠於黨”這類政治原則的賬下。與此相反，像劉賓雁<第二種忠誠>裏的陳世忠一類人物，除了略有不同政見之外，其餘處處都堪與雷鋒媲美。但僅僅因為這點不同政見，共產黨就視之為“階級敵人”，連帶着也就否認了他們在個人道德上的一切優秀表現。這和古人很不相同。在古代中國，人們有時對於政治上敵對營壘中品行高尚之士還是很表欣賞的，如忽必烈之敬重文天祥。共產黨那裏向無此等好事。如果共產黨認定你在政治上“反動”，你越是在個人道德操守上杰出，它祇會越恨你、越整你、越罵你，起碼不會因此而尊重你。

共產黨否認道德的普遍性，它強調道德的階級性。同樣一件行為，首先要看你是站在甚麼政治立場上，然後才能判明其合乎道德還是不合乎道德。例如說話和氣、待人有禮，這本來一向是被視為道德的，但共產黨卻堅持認為那祇有在對待同志的時候才是如此；如果你對敵人也講禮貌，那就有喪失階級立場之重大嫌疑。身為高官而廉潔自守，這本來一向是受稱讚的，可是按照共產黨的邏輯，如果你屬於“反動階級”，你越清廉便是越虛偽，越有欺騙性，越能麻痹勞動人民，因此反而越惡劣，甚而比不清廉還更壞。與此同時，共產黨又認為，祇要一個人在政治上是正確的，即便他有若干個人道德上的重大問題也無關宏旨。這就是所謂“小節無害”論。此論雖出自林彪之口，其實却是共產黨共同信奉的原則。

其次，儒家倡導的個人修身和基督徒奉行的心性訓練，其要旨不外是發揚人心中的善性以克服人心中的惡念。在這裏，善性、惡性都是與生俱來的，善惡的標準也是人心固有的。共產黨的理論正好相反。它既否認善惡之念是與生俱來，又否認善惡標準為人心所固有。所謂思想改造，並不同於傳統的抑惡揚善。共產黨從不認為無產階級世界觀與資產階級世界觀之間的鬥爭，就是善惡之爭的體現。事實上，在共產黨那裏，抽象地談善惡，本身就屬於“資產階級人性論”，因而本身就是被改造的內容。譬如說，儒家、基督徒都很講良心，而共產黨的哲學則乾脆否認良心。它認為超階級的良心根本不存在，從而使得“良心”一詞帶上了某種“資產階級”或“小資產階級”的可疑色彩。

從表面上看，思想改造確實很像道德修養。中共既熱衷於提簡單的口號，又擅長於改換名詞的定義。像“破私立公”、“鬥私批修”一類說法，很容易讓人聯想到道德家和宗教家要求人去除私慾的主張。金觀濤和劉青峰認為，共產黨的思想改造理論是一種“儒家化的馬克思主義”，它訴諸於儒家文化中知識份子的道德反省傳統。也許，確有一批知識份子是以這種態度對待思想改造的。但可惜那是一個嚴重的誤會。凡是把思想改造當成個人道德修養功夫來做的人，無一不在現實中屢屢碰壁。當代大儒梁漱溟總算是個人道德修養功夫很到家的人物了吧，然而梁漱溟從未被認作是實行思想改造的正面榜樣，而是被當成

反對思想改造的反面教員。如前所言，共產黨的思想改造一是強調立場、政治觀念的轉變，二是否定人類普遍的內在道德感，所以它和傳統儒家的道德修養是貌似神離的。這就是為甚麼具有強烈道德反省傳統的中國知識份子，在共產黨的思想改造運動中間總是扞格難入，動輒得咎，費力而不討好的根本原因。

9. 思想改造即思想否定

那麼，思想改造究竟是甚麼呢？

思想改造，是指世界觀的改造。所謂世界觀，按照馬克思主義，實際上是一套認識——價值評判體系，也就是認為甚麼是對的、甚麼是錯的，甚麼是好的，甚麼是壞的，甚麼是正確的，甚麼是錯誤的，甚麼是“進步的”，甚麼是“反動”的，如此等等。

當你承認你必須徹底改造思想時，便意味着，你承認你認為是對的東西其實的是錯的，而你認為是錯的東西其實是對的。

然而問題在於：如果你已經知道你認為是對的其實是錯的，你認為是錯的其實是對的，那就表明你已經有了正確的世界觀，你的思想已經改造，因而你就用不着再思想改造。反過來，如果你還不知道對的是錯的，錯的是對的。也就是說，你不認為自己原有的世界觀是錯的，不認為共產黨提倡的世界觀是對的，你就不會感到有思想改造的必要，你就不會去思想改造。無論是上述哪一種情況，作為一種思想過程，作為一種思想狀態，思想改造似乎都是不可能的，因為它本身就像是自相矛盾的。

記得在“文革”初期，“老子反動兒混蛋”的口號風行一時，我當時就很不讚成。後來讀到遇羅克的《出身論》，不禁深感共鳴。我把《出身論》給了另一位也是“出身不好”的很聰明的同學看。本以為他會和我所見略同，殊不料他讀完後立即對我說：“這是大毒草！”若干年後，他向我解釋了他當年的心理。他說：“其實在當時，我對那個口號也很反感。遇羅克的文章寫得那麼嚴謹透徹，無懈可擊，我讀了也覺得十分有理。可是在那時，我總覺得自己的世界觀是有問題的，自己的思想、感情、立場都是有問題的。因而我想，凡是我覺得對的事情，大概一定就是錯的。正因為我心裏認為《出身論》很對，所以我就說它錯了。”

這位同學的案例，也許偏於極端，然而這種極端不過是把一種普遍的傾向充分發展，因而它正好把一般人共有的模糊感覺突現無遺。共產黨講得很清楚，思想改造的關鍵是轉變立場。這就是要你站在和自己正相反對的立場看問題，也就是要你自覺地反對自己。簡言之，改造自己的思想就意味着反對自己的思想，否定自己的思想。

10. 思想改造是一個邏輯悖論

有一個著名的撒謊者悖論：某人說他在撒謊。他說的話是真還是假？設此話為真，則推出此話為假，設此話為假，則推出此話為真。

如上節所述，思想改造也是一個悖論：我承認我的思想是錯的。我的思想是對還是錯？如果我的思想是對的，則推出我的思想是錯的；如果我的思想是錯的，則推出我思想是對的。

羅素指出，上述悖論都是由於惡性循環引起的。他提出一條原則避免這種悖論：凡是牽涉到某一集合的全體的，必不能是該集合中的一分子。當一個人宣稱他在撒謊時，這句話本身不應包括在內。基於同理，當我承認我的思想是錯的時，我這一個思想不應包括在內。換句話，當我承認我的思想是資產階級世界觀故而必須徹底改造，那麼，我的這一思想肯定已經超出了資產階級世界觀，可見我並非“滿腦子”的“資產階級世界觀”。列寧講過，在政治上，認識到錯誤就已經是改了一半。你甚至不能說我“基本上”還是“資產階級世界觀”，因為我至少有一半已經不再是“資產階級世界觀”了。這和“撒謊者悖論”還略有不同：一個人可以隨心所欲地一會兒撒謊，一會兒講真話，但一個人不可能隨心所欲地一會兒是“資產階級世界觀”，一會兒又是“無產階級世界觀”。共產黨要求有“資產階級世界觀”的人進行思想改造。但是，凡有“資產階級世界觀”者勢必會拒絕改造；凡願改造者勢必不再是“資產階級世界觀”，或“基本上”不再是“資產階級世界觀”。正像童話《皇帝的新衣》：是傻瓜就一定看不見新衣，看見了新衣的人就一定不是傻瓜。如此看來，思想改造不僅在馬克思主義那裏找不到恰當的理論根據，它甚至在邏輯上都是自相矛盾的。

11. 思想改造的現實政治功能

思想改造，並非如許多人想像的那樣，祇是為了一種抽象的、理想化的目的：造就“無產階級知識份子”、“共產主義新人”。它首先具有一個更直接、更具體、更現實的目的，那就是造成人們對共產黨專制政權的認同和效忠。

馬克斯·韋伯指出：國家政權意味着壟斷的、合法或曰正當的暴力。這就是說，一個政權若要存在下去，它不單要掌握壟斷性的暴力工具去壓制人們的反叛行為，而且還需要為自己的存在找出一套證明其為合法或曰正當的理論依據去否定人們的反叛意識。

共產黨有一套獨特的理論或哲學。按照共產黨自家的理論，社會主義、共產主義是人類歷史發展客觀規律的實現——這就否定了傳統的“天意”的概念而又同時扮演了往昔“天意”所扮演的功能；共產黨是人類最先進的階級即無產階級的先鋒隊伍——這就在表面上肯定了平民意識而又自我加冕高人一等；共產黨代表了全體人民的願望和利益，無產階級專政體現了最高最大的民主——這就偷換了民主概念而一勞永逸地佔有了“民意”。所

以，共產黨政權就不像同時代的那些其他形式的權威主義政體。後者搞起專制來總是心虛氣短，半途而廢，防守猶嫌不足，何有雄心進取？共產黨搞起專制來沒有那種外慚清議、內愧神明的心理負擔，共產黨搞起專制來是理直氣壯，自以為天經地義，因此常常是咄咄逼人。原因就在於它自己給了自己一套自我證明的絕對的合法性依據。

可惜的是，為了使共產黨的這套理論起到論證政權合法性的作用，光是共產黨領導人自己相信是不行的——其實也是不必的，關鍵是要全國的老百姓，首先是知識份子相信才行。於是就有了持續不斷的用馬克思主義武裝(或曰改造)全國人民的思想改造運動。

12. 從“樹立無產階級世界觀”到“和黨中央保持一致”

事情並沒有到此為止。

共產黨的理論既是一種理論，難免沒有人言人殊的通病。信奉共產黨的哲學祇是認同和效忠共產黨政權的必要條件而非充分條件。如果你對這套理論的理解和領袖不一樣，你照舊有可能去批評，乃至反對那個實存的共產黨政權。思想改造的真正目的決不是要把大家都變成馬克思主義者。從馬克思主義誕生以來，在馬克思主義者內部不同觀點的爭論就一直没有平息過。這對於作為一種理論的馬克思主義而言是極正常的，但它對於作為一種為現政權論證其合法性即正當性的東西而言就是極不正常的了。所以，思想改造運動，從它所標榜的那個似乎有些理想化的，複雜的，包含有內在歧義性的“樹立無產階級世界觀”這一神聖目的，必須直接兌現為高度現實的，極為簡單的，毫無爭議餘地的“和黨中央保持一致”這一政治要求。到了這一步，我想，各種對思想改造的不幸誤解——諸如誤解為思想發展，誤解為道德修養，誤解為造就馬克思主義者以及等等一便應該都可以澄清了。

註釋：①Edward Hunter, *Brainwashing in red china: the calculated Destruction of Men's Mind*. (new york: the van-guard press, 1951) ; *brainwashing: the story of men who defied it* (new york: farrar, straus—cudahy, 1956) ; robert jay lifton, *thought reform and the psychology of totalitarianism* (new york: norton, 1969)

第二章 思想改造何以可能

13. 四九年不是政治理念的勝利

假如思想改造運動果然如此荒唐(果然如此)，那麼它何以竟能發生？難道不正是我們自己

當年曾極為真誠地進行思想改造嗎？現今人們一談到自己在“文革”中的行為時，一言以蔽之曰“幼稚”、“狂熱”。可是這兩個詞實在說明不了多少東西。

這就需要從馬克思主義在中國的流行到共產黨革命在中國大陸的勝利談起。當然，本節祇能給出提綱式的說明。

從戊戌維新以來，古老的中國就一直懷着強烈的追求摩登(現代化)的衝動。這種衝動很容易使一般人產生“唯新是從”的態度；新的就是好的，新的就是對的。中國人拋棄了循環的或倒退的歷史觀而接受了進化的歷史觀。按照這種歷史觀，歷史運動被看作是人類成就的積累過程。當馬克思主義、社會主義被初次引入中國時，就被冠之以“最新學說”之美稱。很少人意識到那會是對西方自由民主制度的摧殘或否定，多數人以為它是在保留以往的成果(這一點被視為理所當然)的基礎上對現存社會巨大缺陷予以有效治療的，可達到一個更美好狀態的藥方。

毫無疑問，十月革命在加強馬克思主義在中國的傳播方面起到了決定性的作用。即所謂“十月革命一聲炮響，給我們送來了馬克思列寧主義。”它是一個來自西方而又反西方的理論，因而能同時滿足一些中國人既要學習西方又要維持民族驕傲的矛盾情結。列寧關於“先進的亞洲，落後的歐洲”的觀點迎合了一般後進民族希圖一舉而居於歷史前衛的急功近利的願望。共產黨的建黨學說提供了一套以大眾為名的精英組織理論，從表面上調和了精英與大眾的裂痕。對科學效用的驚服導致了“科學迷信”，也就是對科學的非科學態度。而馬克思主義則自我標榜為科學的結晶。馬克思主義既有複雜晦澀的龐大體系，又有簡單明快的獨斷信條，這就為一些渴望行動的知識份子提供了必要的精神武裝。一方面，馬列主義肯定了一個與傳統大同社會相類似的關於完美社會的高度理想化目標，另一方面，它又肯定了一整套具有馬基雅維里風格的極為精明的鬥爭手段；這就使得人們可以在以苛刻的道德標準否定現實社會的同時，又能夠在自己的行為中罔顧最起碼的道德約束。再加上民國以來的內憂外患，部分知識份子的邊緣化，第一次世界大戰導致不少人對西方文明產生幻滅，第二次世界大戰帶來了全球性的左傾思潮泛濫，凡此種種，便構成了馬克思主義在中國流行的諸般因素。

但是，有一點需要提醒，上述諸般因素的作用不宜夸大。一個明顯的事實是，直到一九四九年之前，中國知識份子認同馬列主義的依然祇佔很小的比例。在四十年代，知識份子中不滿現政權的人數急劇增加，但在政治上、思想上投身共產黨的仍然為數甚少。

共產黨在一九四九年的勝利絕不是甚麼“歷史的必然”，也不是社會主義、共產主義理念的勝利。第一，中共領導的那場革命，在很小的程度上是所謂無產階級的革命，在較大的程度上是一場農民的革命。甚至中共自己也承認，一九四九年的革命祇是“新民主主義革命”而非“社會主義革命”。第二，這場革命的勝利，主要是軍事的勝利，而不是政治理念的勝利。

14. 關於“不理解而信從”

如前所說，一九四九年的勝利，本來祇是在很有限的意義上才是共產黨政治理念的勝利。但共產黨却在這個勝利上做足了文章。毛澤東以歷史的終審裁判的姿態說出了這樣的話：一切別的主張都試過了，都失敗了，祇有馬克思主義，祇有共產黨領導的無產階級革命取得了成功。共產黨以成功為根據，證明自己的正確；進而以正確為理由，要求人民的信從。這就構成了推行思想改造運動的一個前提。

嚴格地說，這個前提本身並不那麼可靠。奪權的成功不等於理念的成功；縱然是理念的成功，也並不等於理念必定正確。歷史上有的是正確的東西遭受失敗的事實(俗話說，勿以成敗論是非)。但是話雖如此，勝利者總是要比失敗者更容易宣佈自己代表了正確，也確實更容易讓人家相信自己代表了正確，那確是不奇怪的。

正像“迷信科學”一樣，“迷信科學”的心理是來自對科學本身不理解的人們驚服於科學的功用或效驗。這就產生了所謂“不理解而信從”的態度。用侯寶林相聲裏的話，迷信就是“迷迷糊糊地信了”。基於同樣的道理，那些原來不懂或不信馬列的人們，由於目睹共產黨革命的巨大成功，也會產生類似的“不理解而信從”的態度。造就使他們進而認可了思想改造的必要性和正確性。

人類認識的一般過程是“通過理解而信從”。因此乍一看去，“不理解而信從”就是自相矛盾，就是不可能。其實不盡然。我在前面指出，思想改造意味着你承認你的思想是錯的——雖然你並不知道它為甚麼是錯的，承認別人的思想是對的——雖然你也並不知道它為甚麼是對的。這看來十分荒唐，但並非不可能。如果你發現自己的思想碰了壁，而別人的思想成了功，你就很可能產生上述想法。這樣一來，你就對自己的思想、自己的認識能力都發生了動搖。一事當前，當你的想法和別人不一樣時，你很可能馬上就懷疑是不是自己錯了。

15. 真是“心悅誠服”嗎？

我們一向被告知說，在五十年代初期，知識份子對共產黨的確是心悅誠服。不過，我們也越來越多地聽到不同的陳述。一位北京大學的教授談到，當年他和市民一道歡迎解放軍進城時，其實心底裏很有幾分不安。劉賓雁則回憶說，當年他聽到“解放”的消息後，內心並不如預期般的興奮。這些陳述是否準確呢？不錯，人在回顧往昔的心理感受時，常常會打下現時心情的投影，因而可能在無意中歪曲當初的實際情緒。但是我們也要知道，有時候，事過境遷，人們反而能更清楚地看到那些在當時未曾言明或被有意無意壓抑下的某種情感。所以，我更傾向於相信這些不同的陳述。我們即便承認，在五十年代初期，中共的政績頗為可觀，但倘說那時的知識份子便是一味擁戴，連內心裏都沒有半點疑惑和異議，則肯定是不可能的。

孔子說：“天下有道，則庶人不議。”這顯然是把政治、把批評都看得簡單了。有人說，文人天生就是反現狀的，話是過份了點。但恐怕倒有更多的真理。問題在於，沒有一

種政治能够真正完美到別人無可批評的地步。偉大如華盛頓、杰弗遜者，當政時尚免不了飽受抨擊。再以土地改革運動為例。如果你讚成讓貧苦農民分得土地，你是否也讚成對地主富農殘酷打擊？即使你讚成對地主富農殘酷打擊，你難道一點都不知道有多少老實能幹的農民被錯劃了成分而遭無妄之災？因此，以社會的耳目或良心自居的知識份子，無論如何也不會閒到光知道唱讚歌的地步。

當然，在五十年代初期，一般知識份子對新政權表示真心擁護而不去批評，有知識份子自身的某種考慮。

第一，受傳統文化影響，有些知識份子進行批評往往是基於“為主分憂”和“為民請命”的角度。當統治者勵精圖治，當普通民眾的生活日見改善時，他們似乎就失去了批評的立場。畢竟，在當時，堅持自由主義原則，堅持個人基本人權的知識份子並不多。

第二，不少知識份子大概接受了共產黨的一套說詞，比如“要分清主流和支流”啦，“要分清延安和西安”啦，“一場大的革命運動難免不產生某些偏差”啦，等等。這就使得他們對當年共產黨的過錯抱一種理解、體諒的態度。

但是，上述考慮，縱然普遍存在，它們充其量會減弱批評，決不會使批評之聲消失。再說，自近代以來，中國的文人中一向不乏以批評家自命，為批評而批評的人物，何以到了中共治下，個個都變得如此識大體，如此“負責任”了呢？

有一點是十分清楚的：那就是從中共掌權伊始，知識份子就感覺到了一種強大的壓力。

16. 無形的壓力

這種壓力包括好幾個層次。

首先，一個靠武力獲勝的，龐大的獨佔性權力，本身就令人生畏。面對着這樣一種權力，人們本能地感到得罪它不起，因而會幾乎是下意識地向它靠攏。

其次，不論是七實三虛還是七虛三實，在早期，共產黨總是顯示出它贏得了相當多數的民眾的支持。這個巨大的多數本身就具有威懾力。我們知道，甚至在民主制下，個人權利雖有保障，但當其社會出現一個巨大的多數時，即使它不對少數實行任何暴力手段，那剩下的少數也可能會產生被壓迫感，因此往往會對之採取迎合、順從的態度。

其實，單單是根據上述兩條，就足以使一般人對共產黨不敢妄加非議了。然而，一般人又都有把自己行為加以合理化的習慣。在這種情況下，一切用以證明共產黨確實英明偉大的事實材料就會靈活地湧上心頭，各種為共產黨的過錯進行開脫辯解的論據就會自動地浮現腦海。而我們的眼睛，在那些可能會擾亂我們內心安寧的現象面前，則會知趣地閉上。最後，我們終於說服了自己：我們對共產黨的確是心悅誠服：我們之所以沒有批評它，實

在是因為它沒有多少可被批評。

豈止我們知識份子是如此。在我們視為屬於那個“多數”的工農大眾中間，許多人還不是和我們一樣？祇不過在他們眼裏，“我們”即知識份子成了構成那個“多數”的一部份。億萬農民載歌載舞地走向合作化，加入人民公社，和我們知識份子一樣爭先恐後地向黨交心，和工商業者敲鑼打鼓地歡慶公私合營和國有化，其間複雜曖昧，幽深微妙的心理活動，究竟又有多大區別？

17. 從“殺鷄嚇猴”到“殺猴嚇猴”

顯然，在共產黨統治下，壓力並不都是無形的。從一開始，共產黨就用毫不含糊的語言告訴人們：反對它將意味着甚麼。

不談國共內戰，不談延安整風，我們祇說一九四九年之後。單單是土改和鎮反，就已經造成史無前例的政治迫害。當然是政治迫害，因為受害者絕大多數都沒有從事反對新政權的任何行動，其中包括了大量的知識份子，所以毛澤東才宣佈鎮反比焚書坑儒要厲害一百倍。我把這一類迫害稱為“殺鷄嚇猴”，因為其受害者，從理論上講，都是那些按照其身份而被歸入“敵人”的一批人，那橫豎在表面上還是和其他人和其他知識份子有一種可以外在判明的界限。但是它所造成的恐怖效應，無疑已強烈地施加到各種人的心靈上。在楊絳女士的小說《洗澡》中，我們可以讀到若干知識份子面臨思想改造時的窘態，許多人是那麼急切地向共產黨乞憐討好，並往往不惜對自己橫加誣蔑。他們這樣做，絕大多數不是為了向上爬，祇是唯恐往下掉。因為往下掉實在太可怕，也太容易了。在江文先生的小說《浪淘沙》裏，我們可以瞭解到，在一九五七年“鳴放”期間，不少人的批評意見，就是針對着此前的數次運動：土改、鎮反、三反、五反。這些批評意見直到“鳴放”期間才被公開提出，可見在此之前一般人的恐懼有多麼深重。其實，所謂“鳴放”過程本身就十分說明問題。起初是鴉雀無聲，以致於當局必須反復動員鼓勵，爾後才有一些膽大的或地位較高的人開始公開批評。當時費孝通寫了一篇文章，題目是《知識份子的早春天氣》，據說在知識界引起廣泛的共鳴。這豈不意味着在這些知識份子的感覺中，相對於此時的“乍暖還寒”此前的政治氣候簡直就是一片嚴冬嗎？這便足以證明五十年代初期知識界的“一致擁護”是多麼虛假。這就是“殺鷄嚇猴”造成的效應。

在“殺鷄嚇猴”之後不久，共產黨又直接開始了“殺猴嚇猴”。批胡風運動肇其端，“反右”是其第一次高潮。從這時起，“人民”和“敵人”之間已經失去了任何外在的辨別標準。每一個人，隨時都有可能在一夜之間由“人民”變成“敵人”。“身份罪”擴大到了“思想罪”。再加上沒有任何像樣的司法程序，定罪一般都是十分武斷，十分任意的；而懲罰的殘酷性，也遠遠超出了人們的最初想像。於是，恐怖就成了“新中國”政治舞臺上唯一持續不變的背景。這也是所謂思想改造運動最基本的組成因素。

18. 單一價值標準體系：觀念與結構

共產黨在全國範圍內建立起一整套單一的價值標準體系。這個體系包括兩個方面，唯一的一套意識形態和高度集權的社會結構。二者相輔相成。馬克思主義被奉為唯一正確的思想，其他思想無不受到批判；政府成了全國人民唯一的老闆，不是“不勞動者不得食”，而是“不聽話者不得食”。在這個單一價值標準體系的背後的支持則是暴力。

沒有暴力，也就是沒有“無產階級專政”，那個單一的價值標準體系，即使不會立即倒塌，起碼也做不到控制一切。統治者當然可以有自己的一套思想理論，他們也當然可以去批評各種他們不讚成的思想理論，但是在共產黨那裏，“批判”的實際含義是“禁止”、是“鎮壓”，這才造成了其意識形態的一統天下。政府成了唯一的老闆，但如果它不去制止別人自謀生路，它也不可能造成對一切人的命運的支配。近年來出現的“個體戶”就並非受僱於政府。毛澤東以“皮之不存，毛將焉附”的比喻，要求知識份子必須依賴於新政權。其實，知識份子的生存方式一向具有較多的獨立性。即使在古代中國，知識份子也常常可以在政府的直接控制之外生存。除了入朝為官或是受職於政府的文化機構外，過去的知識份子起碼可以辦私塾、辦私人書院，也可以靠賣文賣畫維生。科場失意的詞人柳永說得很明白：“我不求人富貴，人需求我文章。”自得之意，溢於言表。公有制的真正可怕之處不在於它的壟斷，而在於它維持壟斷的暴力。六四以後，大批民運人士被開除公職，但他們的日子大都要比當年“反右”或“文革”期間遭受同等懲罰的人好過得多。因為他們好歹還可以做生意，幹個體戶。說到底，那祇是表明了今日之中共當局已經不再禁止別人自謀生路而已。就這點而言，共產黨依然還比不上過去的皇帝。不妨想一想，如果這些被敲掉鐵飯碗的知識份子們可以辦私塾、辦私人書院，即使他們講授的內容被規定不得含有“謀叛逆上”的東西，其境遇又將會如何？

19. 為甚麼針對知識份子

不少人批評說，由於共產黨輕視知識份子，所以在中國知識份子的社會地位十分低下。這是對一個正確的批評的不準確的表述，而這種不準確多少反映了人們對單一價值標準體系的實際內涵缺乏透徹的瞭解，故此處須略加提及。

還在一九八〇年北京大學競選活動中，楊百揆同學就提出了“知識份子是最先進的社會力量”這一觀點，後來更有人提出知識份子不應是“老九”而應是“老大”的主張。這些觀點猛烈抨擊了共產黨，尤其是毛澤東貶低知識份子的謬論，因而值得讚賞。不過嚴格說來，這些觀點也有不妥之處。

首先，在一個社會中，知識份子的地位如何，主要並不取決於它在執政者心目中的價值序列上處於第幾等重要。除非執政者能够造成這樣一種社會結構，從而使得他們不喜歡的那類人處於劣勢地位；又除非他們能够用強力壓制那些人時不滿與表現，否則，單單是執

政者們自己的好惡，並沒有太大的意義。其次，在一個真正自由民主的社會中，各種人都可以發揮自己的比較優勢，很難說哪種人就格外重要或不重要。我們要拋棄的是一整套從政治上確定某一部分人應列第幾位的荒唐習慣，而不祇是改動它的既有次序。

其實，在中國，知識份子的處境，和他們在官方理論中所排名次倒沒有多少關係。畢竟，“臭老九”之稱從未見之於中共正式文件。不錯，工人、貧下中農一向被擺在前頭，但他們的境遇果真就高人一頭嗎？要說“工人階級”、“貧下中農”這塊金字招牌，也許對他們的子女倒還能帶來一點小小的好處，但那也祇是面臨着入學、提幹、入團、入黨等為數不多的升遷機會而又須是和“黑五類”與“臭老九”的子女們相比較之下才略有意義。對於絕大多數工農，在絕大多數情況下，那些“領導階級”、“依靠力量”一類的頭銜，不過是空話罷了。有時，情形剛好是相反的。譬如說，從來祇有“犯錯誤”的知識份子被貶去當工人、當農民，決沒有工人或農民因為“犯了錯誤”去罰做知識份子工作的。可見一般工人，更不用說一般農民，其處境絕不是更優越些。所謂“手捏鋤頭把，犯法也不大”，不意味着當農民在政治上保險，那祇是由於專制者對農民缺少多種層次的懲罰手段——你無法把農民再進一步“下放勞動”，除非是進勞改營。我們知道，被打倒的劉少奇曾經有過請求回鄉當農民而終不可得的悲哀，但那當然不表明共產黨高級幹部的社會地位比一般農民還低。正如在權力鬥爭中，犧牲者多為共產黨的領導人，因為他們比其他人擁有更多的權力；同樣，在觀念形態的鬥爭中，犧牲者多為知識份子，因為他們比其他人擁有更多的思想和觀念。

共產黨專制是觀念的專制。因此，各種不同的觀念，尤其是那個產生各種不同觀念的獨立思考精神，便構成了足以從根本上瓦解這種專制的天敵。事實上，專制者是猜忌和敵視一切有思想的人，不論他們是何種身份。如果說他們確實對受過較多教育的人更猜忌，那是因為他們認為這種人更容易產生獨立的見解；如果說他們每每把反自由化一類運動的重點是放在“知識份子成堆”的單位，那是因為這些單位更容易成為不同思想的形成地和集散地。如此而已。

20. 思想改造的二重性

在《一九八四年》一書中，奧威爾談到“雙重思想”。所謂“雙重思想”，就是在一個人心目中同時存在並接受兩種相互對立的信仰的能力。奧威爾指出：建立雙重思想的過程“必須是自覺的，否則它在進行時，就沒有足夠的準確性；但它又必須是不自覺的，否則它就會帶來一種虛偽的感覺，並由此引起犯罪感。”⁽¹⁾思想改造過程也就是一種建立雙重思想的過程。它也具有自覺與不自覺，主動與被動的二重性。倘若沒有來自黨的各種有形和無形的外部壓力，大規模的思想改造運動便不可能發生；然而，如果被改造者自己沒有任何主動性，這個運動也不可能實際生效。簡言之，思想改造本身就是主動地接受被動的改造。那麼，我們的主動性又是從何而來呢？

21. 真理的強制性

這就涉及到真理的問題了。理性追求真理，而真理却具有強制性。一般人都認為真理是客觀的，地球是圓的，偷東西是壞的，你不承認它們，它們依然如此。因此，你不承認就是錯的，是不應該的。真理具有絕對性，因而就具有排他性，具有強制性。哪裏有真理，哪裏就沒有自由。充其量，自由祇存在於發現真理之前。這裏的所謂自由，其實祇是猶豫不決。而猶豫不決，用恩格斯的話，則是以無知為基礎。馬克思主義承認人類永遠需要自由，因為人類永遠需要去發現新真理，包括修正錯誤拋棄假真理。但也僅此而已。問題在於，真理一經確立，其他各種意見、觀點就應該放棄，自由也就沒有存身之地了。人們平常說的“服從真理”、“向真理投降”，就是指的這種強制狀態或曰不自由狀態。

假若上述道理站得住腳，則共產黨搞思想改造，起碼從原則上講，從共產黨自身的角度講，就是相當合理的。既然共產黨認定自己的哲學是真理，它當然就會要求別人接受那套哲學，放棄其他各種錯誤觀念。在被改造者這一方，你或許對共產黨的哲學不理解，有懷疑，甚至於反對，這就是說，你可能不讚成思想改造的特定內容，但你似乎沒有理由否認思想改造的一般邏輯，這就使得許多人從原則上接受了思想改造。

22. 真理的功利性

真理具有功利性。真理的功利性進一步加強了思想改造的邏輯力量。

如前所說，根據真理的強制性，所謂思想自由無非是思想混亂的表現，它不過是一個人獲得真理之前的一個必經階段。考慮到真理的功利性，考慮到人們發現真理的目的在於用它解決實際問題，那麼，這一必經階段就未免是多餘之物了。既然前人已經發現了真理，那麼，後來者祇消把它現成地接過來實際運用就夠了。後來者有甚麼必要非要去重複一遍那個發現真理的漫長過程不可呢？共產黨相信自己已經掌握了真理，它最關心的是如何儘快地讓人們接受這些真理。為此，借助於政權的力量強行灌輸就沒有甚麼不正當。更何況，共產黨認為，由於千百年來剝削階級思想的巨大影響，一般人，包括最先進的工人階級自己，都不可能自發地產生正確的世界觀，因此，“從外部灌輸”（列寧語）馬克思主義不僅是可以的，甚至是必須的。否則，無異於聽任人們繼續淪為各種剝削階級傳統偏見的犧牲品。

簡言之，如果你承認人類思維活動的目的僅僅在於發現真理，那麼，你就已經把自由討論貶低為一種手段，即使是一種必不可免的手段。如果你進而承認發現真理本身還不是目的，發現真理的目的僅僅在於運用真理解決實際問題，你就把自由討論進一步貶低為手段的手段。這樣一來，自由的地位便越發地無足輕重了。於是，你對思想改造的咄咄逼人也就更不反感了。

23. 真理的階級性和立場問題

共產黨強調真理的階級性。乍一看去，這種觀點和過去一般人的常識很不相同——人們通常都以為真理是普遍性的，其實不一定。

俗話說：“公說公有理，婆說婆有理。”人們早就發現，由於現實生活的複雜性，不同的人們，因為所處地位的不同，觀察問題的角度不同，對同一件事情往往持有不同的評價。換句話，人們早就發現了各種利益、各種慾望之間可能存在着無法消解的衝突。關於真理具有階級性的這一觀念，便是由這類衝突中引出的。

本來，承認真理的階級性，很容易導致真理的相對主義。“此亦一是非，彼亦一是非”，因而就沒有絕對的是與非。但馬克思主義又是一種真理的絕對主義。這種絕對主義是建立在歷史決定論基礎之上的。假如說資產階級有資產階級的真理，無產階級有無產階級的真理，那麼，我們憑甚麼理由認為無產階級的真理才是正確的真理，而資產階級的真理却是錯誤的呢？這裏顯然需要一個超乎二者之上的絕對標準。按照馬克思主義，那就是人類發展的客觀規律。因為無產階級體現了人類社會發展的必然性，所以唯有無產階級的真理才符合人類發展的真理。

從真理的階級性，直接引申出所謂立場問題。正確的立場是獲得正確的認識的前提。按照這種理論，一旦兩種觀點的分歧被定性為兩個階級的觀念衝突，那麼，任何試圖通過自由討論以獲得一個雙方都承認為正確的結論的努力，從原則上講就是注定辦不到了一一因為根本不存在着可以為雙方共同承認為正確的那種東西。換句話，在這種情況下，討論不僅是次要的，而且是毫無意義的。在這種情況下，你要做的事不是討論，而是簡單地站在一邊反對另一邊。這就從原則上極其徹底地否定了自由討論或思想自由。依據這種理論，思想改造當然要，也祇能要靠強力推行。

24. 小心“丐論”

回到本文一開始提出的問題。思想改造既是被動的，又是主動的。廣大知識份子要同意接受改造，除了外力的脅迫外，總還離不開內心的某種認可。換句話，知識份子總要找出一些理由，說服自己去接受改造。這些理由當然不能是共產黨的那套理論本身。許多討論思想改造的文章都犯了“丐論”(beg the question)的邏輯錯誤：它們總是根據共產黨關於知識份子必須思想改造的那套理論本身，去說明廣大知識份子為甚麼會主動地接受思想改

造。這就把知識份子接受了共產黨的思想改造理論當作了既定的前提，而實際上我們要探討的恰恰就是這個前提自身。顯然，知識份子要主動地接受思想改造，其所憑借的那些理由祇能是他們原先就有的某些觀念。

如前所說，我們認為，許多知識份子都相信真理是客觀的，絕對的，因而也就默認了真理具有強制性；另外，他們也都承認真理的功利性，並且還承認，不同的人們，由於立足點的不同，對同樣的事情會發生對立的評價。正是根據這些似乎常識性的觀念他們就可能認為，思想改造，在邏輯上，如果不是在特定內容上的話，是正確的、合理的。而共產黨在政治上的巨大的成功，則賦予了這種一般邏輯以特定的內容。於是，共產黨關於思想改造的要求，就在許多知識份子那裏獲得了某種主動的讚同。

25. 事實的曖昧

思想改造主要是指政治觀點的改變。思想改造之所以可能，那是和政治觀點的某些特性分不開的。我們不妨對政治觀點的這些特性略加研究。

大致上講，人們的政治觀點涉及到兩種因素：一是涉及事實，涉及經驗；一是涉及概念，涉及價值。有時，這兩者是截然區分的；不過在更多的情況下，兩者是彼此交織的。

先談前一種因素。乍一看去，人們對事實的認識是直截了當的，因而也就是無庸置疑的。一件事情，有就是有，沒有就是沒有，鹿就是鹿，馬就是馬。在涉及事實時，真話假話的區別是明明白白的。所謂“事實勝於雄辯”一語，便是說明了“事實”所具有的力量。然而遺憾的是，那僅僅對於我們直接經驗到的事實才是如此。由於我們每一個人所瞭解到的事實，絕大部分都是來自間接，來自於他人的轉述，於是這裏就發生了受蒙蔽的極大可能性。

“事實”有兩個大弱點。第一是它不具有邏輯上的自明性；第二是事實與事實之間缺乏堅實可靠的邏輯上的蘊涵性。中國歷史上有所謂“燭光斧影”的傳說，講的是趙光義借探病為名殺死其兄趙匡胤。此事是真是假，誰也不能一目瞭然。這說明事實沒有自明性。有句古話，叫“謠言止於智者”，意思是說，一個聰明人可以依據已知的事實，運用推理，判斷出某一未知之事的真偽。這顯然是夸大了事實的相關性。我們都知道毛澤東整人心狠手辣，但我們並不能由此直接推論出林彪的飛機究竟是自己墜燬的還是被毛澤東下令擊落的，如果沒有其他的人證物證的話。這說明了事實之間並非邏輯上互相蘊涵。畢竟，任何一個個別的、具體的事實（“個別”、“具體”二詞本屬多餘，因為事實都是個別的、具體的，我這樣說無非是強調事實的個別性和具體性）都是偶然的，非系統的、非演繹的。

事實的這兩個弱點導致了一個十分嚴重的後果，那就是：一件真正發生過的事情有可能被歪曲，被封鎖，被埋沒，而一個虛構的故事卻可以流傳天下。這樣一來，一旦人們需要對直接經驗之外的某些事情進行判斷或者是據此形成自己的政治觀點時，他的處境就頗有幾分危險了。比如說，你親眼見到全村的人餓肚子，但報紙上却大肆宣揚全國豐衣足食，

形勢大好，你未必能十分肯定地識別出那是謊言。共產黨總是強調主流與支流，九個指頭與一個指頭的區分，其效應是使我們每個人都為自己直接經驗的有限性而深感惶惑，從而失去對大問題作出判斷的自信心。

共產黨專制統治有兩點做得空前徹底：一是以言治罪；一是壟斷傳播工具。所謂以言治罪的“言”，不僅是指你發表了不同的理論性見解，而且還包括你講出你親身經驗的某些事實，如果這些事實本身與“黨中央”的宣傳口徑不相一致的話。你親眼見到村子裏餓死了人，如果你講出來就可能有牢獄之災。小說〈劉志丹〉無非是提到了一些當年陝甘寧邊區的故事，毛澤東便說它是“反黨”。眾所週知，在共產黨專制下，講真話常常要付出極高的代價，因此我們把敢於講真話視為極高的美德。這當然揭示了一個可悲的狀況。然而問題的複雜性還在於，生活在專制統治下的人們，並非總是有如〈皇帝的新衣〉中的臣民，自己知道自己在撒謊。在更多的情況下，大多數人已經弄不清楚何者為真實，何者為謊言。有時還認真為假或認假為真。這一點顯然更重要。畢竟，人性中有一種追求真實的強烈衝動。如果我們每個人隨時隨地都清醒地意識到自己在撒謊，我們是會很難受，很痛苦的，我們的良心會不斷地抗議，我們會永遠處於耻辱與罪惡的感覺之中。我們不可能長期地聽任自己如此這般地墮落下去。可是，一旦我們分不清真實與謊言，情況就大為不同了。在這種情況下，良心好比是被注入了麻醉劑，它變得遲鈍，於是我們就不再強烈的自責和內疚，我們就可以苟且地，有時甚至是輕鬆愉快地活下去了。在“六四”之後的今日，我還聽到不少人對中共過去的政績多有肯定以及對中共早期鬥爭的浪漫傳說深信不疑，我不能不承認共產黨在偽造事實方面的巨大成功。

就人們反對極權統治的認識過程而言，一般來說，反貪官易，反皇帝難；反皇帝易，反制度難；反現存制度易，掙脫整個思想體系難。最後，也是最難的，莫過於克服多重謊言的彌天巨網，重建歷史真實。

幾年前，當自由化浪潮在蘇聯再度啟動時，文化界出現了一大批涉及整個蘇聯以往七十年歷史的作品，包括對共產黨革命的頭號聖人列寧的重新描述(注意，是重新描述而不僅僅是重新評價)。一位名叫格羅斯曼的作家在他的一部短篇小說《永恒的流動》中，把列寧熱衷權力，殘害政敵，毫無人性等品質刻畫得淋漓盡致。該書的手稿完成於一九六三年，它在隱匿於作家的抽屜中二十六年之後才得以公開出版。顯然，作家寫這部小說的目的並不是為了貪圖某種現實利益或眼下的聲名，作家祇是希望為了給後人留下一個證言。儘管如此，讀者仍然可能對此書的真實性持保留態度。現在，一般人都已經意識到過去我們心目中的那個“像水晶般純潔”的列寧的形象是虛假的，但這並不等於我們就已經確定無疑地知道了列寧的本來面目。認清謊言是一回事，掌握真實是另一回事，它們同樣地都離不離經驗證據。但“證偽”容易“證實”難。事實的曖昧，莫過於此。

26. 價值的曖昧

不僅事實是曖昧的，價值也是曖昧的。

所謂價值，一般說是指人們對善惡美醜的判斷，通常我們稱之為道德感和美感。不過這裏的“感”是心靈之感而非感官之感。我們覺得殺人是惡的，花是美的，那和我們覺得糖是甜的，冰是冷的顯然不是一回事。後者祇涉及我們動物性的生理結構，前者還涉及我們人性的心理結構。在《實踐理性批判》和《判斷力批判》二書中，康德分別對道德判斷與審美判斷進行了研究。他提出了一條道德的絕對命令：“我一定要這樣行為，使得我能够立定意志去要我行為的標準成為普遍規律。”這條絕對命令的意思和古訓“己所不欲，勿施於人”十分相似。它對政治思想的作用無疑是非常重大的。但是，按照漢娜·阿倫特的分析，康德對審美判斷的見解更有啟發性。和一般人把審美判斷僅僅視為趣味問題，僅僅視為純個人性的問題這一觀點不同，康德認為審美判斷在本質上是一種公共的功能。首先，凡是您認為是美的，您一定也相信別人同樣會認為是美的。其次，祇有在和他人，哪怕祇是在想像中的他人溝通的情況下，您才能確有把握地獲得關於某物是美的這一判斷；換言之，您不可能在完全孤立的狀態下獲得明確的審美判斷。美感是主觀的，但不是任意的；它不是純個人的，而是與他人共有的。正是在這一點上，審美中的價值判斷和政治思想中的價值判斷極為相似。

不論我們是否全盤接受阿倫特的分析，我們起碼該承認我們對價值的認定確實包含以下兩個方面：第一，凡是我認為是好的，我認為別人也會同意它是好的；第二，通常我們也祇有通過和別人交流才能確立自己的判斷。俗話說“趣味(或口味)無可爭辯”，我覺得芹菜香，您覺得芹菜苦，我不會和您爭辯，我們也無從爭辯。我不能說我的口味才是正確的，而您的口味是不正確的。我根本不希求在這個問題上要有一致性。俗話又說“事實勝於雄辯”，我說形狀大小一樣的物體自由下落速度一樣，你說重物落得快輕物落得慢；我們也用不着爭辯，祇消做做實驗就行了。我相信我是正確的，您是錯誤的，即使你不承認我正確(譬如說您懷疑我在實驗中做了手腳)，但我自己仍然堅信不疑。然而，西施認為自己美，別人却認為她醜，這就是另一回事了。第一，西施認為自己美，她也就認為別人都會認為她美；如果有人認為她醜，她就會認為別人“錯了”。和對芹菜香苦的感覺不一樣，美要求普遍的承認。第二，但是人們找不出一種測量驗證手段用來證明西施美不美，這又和人們對物理世界的認識有所不同。如果西施從小生活在荒無人煙的地方，她根本不知道自己美不美。另外，如果週圍的人都說西施醜，她也很難，甚至於不可能自己一人認為自己美。

政治問題與此類似。一事當前，我們心中會產生一種特殊的感覺，覺得這件事是好還是壞，是善還是惡。我們認為別人也應該和我們具有同樣的感覺。這種感覺即使可以獨立地發生，但倘若不和他人交流而獲得他人的共鳴，它就祇能是模糊的、朦朧的，如果我發現我和別人的感覺不一致，我不可能像對待純趣味(或純口味)問題那樣，對這種不一致置之不理，我必然會尋求一致，但是我又不能像確定自由落體定律那樣找到一種客觀的測度驗證手段，我祇有訴諸辯論。然而這種辯論並不是一味的邏輯推理(儘管它可以包含大量邏輯推理)，我不可能找出一種邏輯迫使對方認錯；我祇能通過一系列分析說明，最後訴諸於對方的內心，期待對方心中也產生和我一樣的感受。除非得到別人的認可，否則我很難對自己的判斷產生信心。當伽里略迫於教會壓力而放棄日心說時，他還講了一句話：“可是，它(地球)畢竟是在轉動的啊！”這就是說，在舉世皆表反對的情況下，一個人仍可以對自己所持的某一知識判斷深懷信心。在價值判斷上就不同了，如果所有的人都反對您的觀點，你就很容易陷入自我否定，起碼是自我懷疑。人的是非感、善惡感本是出自內心，照說它應是自明的，然而，人的這種感覺祇有在與他人交流而獲得共鳴的情況下才可能清晰、才可能確認，否則它便是曖昧的，因而它其實是無法自明的。

27. 從眾性

思想改造之所以可能，那和人心中的某些特性或習性也是分不開的，例如從眾性，一貫性以及世界公正之信念。

先講從眾性。一般人都喜歡和週圍的人——朋友、同事、同輩，以至陌生人——在言行舉止上保持一致。古人說：“入國問禁，入鄉問俗，入門問諱。”人是社會動物，人生活在各種人際關係之中。和他人保持一致有助於人際關係的潤滑，能够給人帶來若干便利；反之則可能造成種種麻煩。社會中的每一羣體通常都有着自己的一套言行模式或規範，這就對任何一個希望被該羣體接納的人構成一種羣體壓力。所謂從眾性，就是指一個人感受到羣體期待的壓力而力圖在言行上與眾人一致。

從眾性可分兩種。一種是內化，一種是屈從。當你內心認為某羣體的規範是正確的或正常的從而採納之，這叫內化。當你僅僅在外部言行上採取那套規範而內心持有異議，這叫屈從。大多數人的從眾性介乎兩者之間。在許多情況下，我們之所以接受某羣體的規範，既非出於對之堅信不疑，也非出於違心的屈從。事實上，我們往往根本沒有屬於自己的明確的觀點。我們祇是貪圖便利，人云亦云，隨大流而已。我們並不以為“羣眾”必定高明，不過我們相信和羣眾站在一起總不致於太錯。再說，天塌了自有高個子頂着，倒霉的又不是我一個。這當然不是說我們都沒有堅持己見的願望，問題在於，我們常常形不成自己的意見。因為要形成自己的意見，往往需要借助於和別人的自由交往。倘若別人都眾口一詞，我們便很難對自己的不同意見產生信心。

顯然，從眾性的強弱和政治文化環境大有關聯。一個社會越專制，越封閉，越一元化，其中的個人越難形成自己的獨立意見，而堅持一種有悖常軌的意見所付出的代價也越大。於是，整個社會的從眾性便越強。

有些觀念會加強從眾性。一是決定論，一是人民崇拜。假如你相信現實生活中發生的某些事件是命中注定的或客觀必然的，是不以個人的意志或偏好為轉移的，你就會有意識地調整自己，使自己適應於社會，適應於現實，放棄自己原有的那些不合時宜的觀點或行為習慣。十九世紀末，西方思潮進入中國，影響最大的一派是社會達爾文主義：物競天擇，優勝劣敗，適者生存。爾後，各種版本的歷史決定論又風靡一時，包括馬克思主義的經濟決定論或人類歷史發展五階段論。甚至在提倡自由民主的一派人那裏，也常常抬出歷史決定論的大旗為己助威，所謂“歷史潮流浩浩盪盪，順之者昌，逆之者亡”。到了一九四九年之後，歷史決定論思想更進而成為支配性思潮。共產黨自稱為歷史規律的體現者，從而把自己的一切作為都視為客觀必然。按照上述理論，人們說話行事，不是要根據個人對善惡是非的判斷，而是要根據對所謂時勢潮流的把握。至於人民崇拜的觀念，一方面取自古代中國的民本思想，一方面取自近代俄國的民粹主義，再有便是被錯解的民主主義。這種被錯解的民主主義不是把服從多數視為必要，而是將之徑直地等同於服從真理。多數成了真理的化身，道義的化身。歷史決定論美化了趨時附勢的心態，人民崇拜美化了迎合多數

的心理，兩者加在一起，便使得從眾性變本加厲。

激烈的反傳統思想也可能導致從眾性的強化。乍一看去，情況似乎應該是相反的。既然反傳統意味着突破原有的思想模式，它理當鼓勵獨立思考的精神。事實亦是如此。以反傳統著稱的五四運動一度開放了一個個性解放，各種思想紛然雜陳的局面便是明證。然而，一旦反傳統激烈到對傳統的一概否定，一旦這種激烈的反傳統本身成為一種傳統，事情就會正好顛倒過來。托克維爾指出，如果個人不再依靠傳統，他就必然會環顧四鄰以求確認自己的判斷。於是，拒絕接受既定意見和急於遵從同輩的意見，便構成了同一枚錢幣的兩面。五四運動之所以引出若干流弊，道理就在於此。

28. 一貫性

雖然大部分人的思想行為並不具有一貫性，但一貫性仍然是人心的一個重要特性。一旦人們清楚地意識到自己的思想行為中包含着自相矛盾，他們通常都會感到不安，並努力加以改變，以便使之保持和諧一致。我們知道，辯論或理論的力量之一是邏輯的力量。如果我們證明，命題甲邏輯地蘊涵着命題乙和邏輯地反對命題丙，那麼，一個本來祇接受了命題甲的人就會感到有一種力量迫使他也必須接受命題乙和否定命題丙；哪怕他原先對命題乙和命題丙的態度正好相反。需要指出的是，一般人的邏輯思維能力常常是有限的，因而其邏輯推論的結果常常會出錯。比如說，命題甲並不邏輯地蘊涵命題乙，但是錯誤的邏輯推論却使你誤認為兩者在邏輯上有蘊涵關係，於是你在接受了命題甲的前提下也接受了命題乙了。

人心對一貫性的追求引出了理論體系的作用。所謂理論體系，就是指一大批觀念的邏輯結構。天下的事物太複雜，我們不可能在每一樣事物面前都從頭開始地建立自己的觀點。事情往往是倒過來的。我們往往是先有了觀點，然後再把它套在事物上。理論的作用在於它為我們提供了一套觀察和思考事物的模式或框架。理論體系好比地圖。它略去了事物的很多具體特徵，使我們把注意力集中到少數幾件要素之上。遵循理論，我們可以更方便地找到我們行動的方向與目的。一旦我們接受了某種理論體系，我們以後的觀察和思考就變成了一個又一個的推論。如果我們發現在“推論”和感覺經驗之間出現了矛盾，我們常常不是依據經驗去調整推論。相反，我們常常會依據推論去調整經驗。因為調整推論比調整經驗更困難。調整推論，牽一发而動全身，會涉及到對整個理論體系的調整。祇要我們尚不具備調整整個理論體系的認識和決心，我們就會迫於一貫性的壓力而寧可削足適履。

人心對一貫性的追求還表現為承諾的力量。張三出於和李四共同生活的願望與李四結婚。以後，即使他的這種願望大為降低，他仍會努力維繫雙方的婚姻關係。起初，人們根據願望而作出承諾；以後，他就會根據承諾而規範願望。這就叫忠誠。所謂忠誠，在最初也許祇是一種思想或感情狀態，是一種自由而公開給予的熱情。但忠誠之為忠誠，在於它還是一種意志，它意味着對情感和思想的自我約束。所謂信譽大體上也是同一個意思。譬如說在商業上，雙方出於互利的考量而訂立合約，而後某一方發現照合約行事會給自己帶來利益上的損失，但他仍然堅守合約。契約是一種基於個人的功利而義超乎個人的功利的

東西。

以上分析表明，從人心具有對一貫性的追求這一傾向出發，一個人是可以自己反對自己的。由於理論體系的邏輯力量，我們很可能會主動地放棄或改變我們的某些觀點；由於承諾的力量，我們很可能會自覺地壓制或否定我們的某些情感和願望，如此等等。

29. 世界公正之信念

我們常常感慨世道不公。這說明我們知道現實世界未必便是一個公正的所在。然而在另一方面，許多人又確實懷有一種根深蒂固的信念，相信現實世界正是一個公正的所在。在這裏，一切“實然”同時也都是“應然”。

某甲在一場車禍中喪失了親人。悲痛之餘，他忍不住發問：“老天！我到底造了甚麼孽要遭此報應？”不要以為這種發問祇會出自愚夫愚婦之口，在一些很有頭腦，很有知識的人那裏，類似的質疑起碼在心裏也還是閃現過的。人力圖理解世界，也就是說，他力圖把世界看作是一個互相關聯的統一整體。理性很難接受赤裸裸的偶然性。然而，人又是有正義感的動物，他常常會情不自禁地把自己的正義感投射到他的世界圖象之上。通過正義感的投射，世上萬事不僅在物理上是因果相關的，而且在這義上也是因果相關的。種瓜得瓜，種豆得豆；善有善報，惡有惡報。在這種信念的支配下，一個人遭到厄運，他首先會檢討自己，懷疑自己犯有甚麼過錯。如果他實在找不出自己有甚麼過錯，他就會考查厄運，千方百計地給厄運找出一種正面的價值，從而證明厄運其實不是厄運。因為他相信，一個人應該得到甚麼，他就會得到甚麼；一個人得到了甚麼，就意味着他應該得到甚麼。赤裸裸的不公平，如同赤裸的偶然性一樣，是令人不可思議的，是斷難接受的。

對世界公正之信念，導致了人們在不幸與災難面前採取逆來順受的態度。逆來順受和思想改造頗有相通之處。你要做到逆來順受，你就必須改變你原有的若干觀點。例如你必須把無辜視為有罪，把迫害視為考驗。既然你認定你的遭遇不可能是公正的，因此也就是不應該改變的，於是你就祇有改變自己，改變自己對遭遇的態度。這和宿命思想還有所不同。一個抱有宿命觀念的人也會順從於逆境，因為他認為那是命中注定，不可避免的。這並不妨礙他在順應的同時又對逆境本身保留批判的觀點，不妨礙他在接受打擊的同時又堅信自己的清白無辜。抱有世界公正之信念的人則不同，因為他們要努力把逆境合理化，他們就不得不轉而以這種方式或那種方式否定自己。所以它和思想改造更為相似。

30. 追求生命的意義

在這個世界上，人也許是唯一的不滿足於“為了活着而活着”的動物。換句話，人具有

追求生命意義的強烈願望。一句古老的猶太格言說：“如果我不為我，誰為我？如果我祇為我，我是誰？”造就是說，如果一個人僅僅是像動物一樣唯我地生存，他就無法確定自我，失去自我作為人的存在意義。因此，人必須有所追求。人必須在他的動物性存在範圍之外追求一種目標、一種價值，從而獲得自我的肯定，獲得生命的意義。所以，人必須進入社會，必須進入公共生活。他需要通過自己的表達和行動，經由與自己同類的其他人的見證，得到其他人的評判，讓自己在他人心目中留下自己的印記，由此而實現自我。否則，他就會感到存在的空虛，感到自己“虛度一生”。

誠如薩特所言，人要創造他自己，他要設計自身的“存在”。但這並不意味着任何事情都可以同等地賦予生命的意義。就這點而言，生命的意義不是，或不祇是被我們創造的，它也是被我們發現的，實現自我不祇意味着使我成為我想成為的甚麼人，它更是使我成為我應該成為的甚麼人。

現代人面臨的一個普遍問題是：一方面，人作為人，他不能祇憑本能的衝動去決定他應該作甚麼；另一方面，由於傳統遭到巨大的衝擊和削弱，他又不能祇依據傳統去決定他應該作甚麼。因此，很多人就越來越不知道自己究竟應該作甚麼了。在這種情況下，一般人尤其容易被當時社會上流行的意識形態所裹挾。即使他本來對這套意識形態不無異議，但祇要這套意識形態在社會上佔據了支配以至壟斷的地位，他也很可能將自己的異議拋置一旁而努力進入新的意識形態之中。非如此他便難於找到其他的表現自己的機會，難於得到週圍人們的肯定與認可，因而也就難於感到自己實現了生命的意義。

我們知道，在共產黨的政治詞匯中，有一個十分流行的詞叫“積極分子”。這裏的“積極”二字當然有其特定的內容，不過它也表明了一種普遍的態度——不甘平庸，努力表現，熱心參與公共活動；主要不是貪圖個人物質利益的報償，而是為了獲得精神上的充實感和博得週遭輿論的好評；如此等等。人們是否注意到，那些缺乏此類積極態度的人，往往從一開始就好像對思想改造具有一種天然的免疫力。追求生命的意義無疑是人類最偉大、最具人性真實的品質；但遺憾的是，它同時也是導致很多人間悲劇的基本原因。思想改造運動之所以能夠發生，能夠被眾多的人們身體力行，就是因為它成功地利用了人追求生命意義的崇高願望。

註釋：①George Orwell: *Nineteen Eighty-Four*(New York: Hatcourt, Brace & World, Inc, 1949), p. 215.

第三章 思想改造是如何進行的

31. “三面架機槍，祇准走一方”

根據《人類行為大全》一書，洗腦被定義為“在施加壓力的條件下實行的一套強化的宣傳技術。”¹ 在這裏，“施加壓力”是必不可少的前提條件。正如我在第 20 節中講到的那樣：“倘若沒有來自黨的各種有形和無形的外部壓力，大規模的思想改造運動便不可能發生。”

在和平改造工商業運動中，共產黨提出過一個口號，叫“三面架機槍，祇准走一方。”其實共產黨對知識份子的思想改造運動也採取了同樣的策略(我在第 16—18 節中已經講到過共產黨施加的各種壓力)。廣大知識份子發現，除非他們接受共產黨的意識形態自我改造，否則，就沒有其他出路。和歷史上的改朝換代不同。改朝換代祇是政權易主，人們祇消改變其效忠的政權對象即可，而在其他方面大體可以照原來的做法去做。共產黨革命却是翻天覆地的大變化。為了適應新的時代，你必須做出全盤性的調整才行。如此說來，在五十年代初期，大部分知識份子之所以表示接受思想改造，與其說是他們受到了新真理的感召，不如說是他們感到了社會的巨變，努力適應這種變化而已。

一九五零年四月，北京出版了一本名為《我的思想是怎樣轉變過來的》的小冊子，收集了裴文中、張治中、羅常培、蕭乾、李子英和謝逢我等一批知識份子的文章。其中一些描述，頗能揭示出他們當初的心態。

馮友蘭寫道：“在北京解放以前，我本是早已準備不走，而等候變的。既然決定不走，可是也沒有多看一點共產黨的書籍文件，作為思想上的準備，照現在看，這是很奇怪的。這當然還是不願意變的心理在作祟。”⁽²⁾

李子英則說：“新的大時代來了，我要認識它，迎接它，我要設法適應它，感覺到自己學習的效率低，願徹底改造自己。”^③

從字面上看，這兩段話講得很不合乎邏輯：既然你原先不願意變，為甚麼變化一來你就轉為願意了呢？“新時代”初來乍到，是否令你滿意尚未可知，為甚麼你從一開始就打定主意要適應它，徹底改造自己呢？除非是這個“新時代”根本不尊重你的意願，不容許你提出異議，你無法改變它適合於自己，你甚至不能在接受它的同時繼續保持原來的自己，所以你祇好改變自己去迎合它——這便是問題的真正答案。

在《我的母親的自殺——一個案例的研究》一文中，“周舵講述了他母親楊菊淑女士的經歷。楊菊淑聰明能幹，受過良好教育，事業心極強。五十年代初期舉家從海外遷回國內，原指望在“新社會”裏大大施展一番身手；殊不料因為她那“資產階級教授太太”的身份和一度加入過國民黨的歷史背景，竟使她在回國後找不到一件適合於她的工作。失意之餘，楊菊淑突然變得十分“革命”，對毛澤東那一套走火入魔，一門心思地爭取加入共產黨。乍一看去，這種思想觀念、感情立場的巨大轉變是很令人費解的。細細一想，其緣由倒也相當簡單。楊菊淑爭強好勝，這一半出於天性，一半出於她在早年倍受眾人讚美。因此她理所當然地指望着自己在“新社會”也能如過去一樣地展現才華，贏得眾人的好評。然而她很快發現“新社會”有着另一套評判標準。在這裏，唯有黨員才最光榮，唯有在政治上被視為先進者才可能受到重用；而她自己原先引以為傲的那些品質在如今並不被人欣賞，她的雄心抱負也沒有施展的機會。畢竟，楊菊淑不是思想家，她不可能具有“舉世皆醉唯我獨醒”的堅強自信，所以，她才會拚命地改變自己去適應於那套新的標準。應

該說，楊菊淑的思想轉變在當時的知識份子中具有相當的代表性。共產黨一向夸口說，一個人祇有跟黨走才會有光明的前途，既然共產黨掌握了對全社會的賞罰大權，這還有甚麼可說的？這不是一個自明的真理，這祇是一套自我證明。

以下，我們再對各種宣傳技術分別加以討論。

32. 動員學習

思想改造的第一步通常是政治學習。學馬克思主義理論，學毛選，學首長講話，學中央文件，學當局編寫的歷史，學當局樹立的英雄人物的先進事跡，等等。

在漢語中，“學習”一詞可以有兩種含義。其一是認識、瞭解、熟悉與研究之意，其二是領受教誨之意。在前一種意義上，學習者對他要學習的東西並沒有預設立場，他並沒有事先就認定他要學習的東西是確定不移的真理，也沒有事先就認定對方比自己更高明。後一種意義則相反。在共產黨的詞匯中，“學習”基本上是指後一種意義。

這就是為甚麼在五十年代初期，在思想改造運動剛剛開始的時候，有些高級知識份子一聽到“學習”二字就覺得不順耳的原因了。他們說：“學習通常是限於學生的，我們是教授……即令還要學習，也得用研究兩個字。”對於這種抱怨，共產黨的辦法是，一方面反復重申它的那套理論是何等的先進正確，一方面又說人要“活到老學到老”。你也許不肯貿然接受共產黨的前一套說詞，但你發現你很難拒絕它的後一套說詞。再說，共產黨推行的學習運動從來都是羣眾運動。廣大工農羣眾，包括共產黨員、共產黨幹部都要學習，你知識份子怎麼好置身事外？如果你拒不參加學習，豈不顯得你驕傲自大，招人反感？雖然在大多數學習運動中，共產黨並不曾明確宣佈學習是強制性的，誰不學習誰就要受懲罰，但是共產黨既然大權在握，學習運動聲勢浩大，你不能不感到一種非同小可的壓力。所以，除非你早就對共產黨的意識形態有着明確的反對態度並敢於公開地表示抵制，否則，十之八九，你都會參加進去。

不要小看參加學習這一行動的意義。因為倘若沒有這一步，以後的一切便通通無從談起。這是一個十分精明的誘導，又是一個相當溫和的脅迫。在這裏，壓力是無形的，理由是堂皇的，要求是簡單的。然而正是這一步，它使你進入了一個你本來未必情願進入的過程。你已經使自己屈從於對方。儘管這種屈從還很微弱，它似乎更多的是出於自願，但它畢竟不完全是自願，它畢竟包含着小小的屈從。重要的是，它開始建立起不平衡的態勢。萬事開頭難。舉個例，如果某人一開口就找你借十塊錢，你很可能會拒絕。如果他是借一塊錢，你很可能會同意。然而有了這第一次，他下一次再找你借十塊錢，你就感到比較難拒絕了。因為它違反了由第一次行為造成的你願意借錢給他的既定態勢。

如前所述，黨在動員大家參加政治學習時混合地採用了兩套說詞。好比在飲料中加入色素，你服用了飲料，你也就服用了色素。你也許祇是本着瞭解、研究的態度才去參加學習的。可是，你參加學習這一行動本身，起碼是從外觀上看，卻表示你響應了黨的號召，因

而也就是接受了黨的全部說詞。你好像已經承認了黨作為教導者的優越地位，承認了黨的理論的正確性。大家都參加了學習，那不能不給人一種強烈的印象：黨的教導是受萬眾擁戴的，黨的號召是深入人心的。於是你會發現，即使你在一開始還對政治學習抱有幾分保留，那麼，隨着你和眾人一道的參加，那份保留便越見消溶。

33. “先入為主”與“習慣成自然”

參加政治學習還會引出其他一系列效果。

假如你原先對馬克思主義“不熟悉、不瞭解”，因而無成見無定見；假如你原先基本上不具有任何一套完整的思想體系，那麼，馬克思主義就成了你接觸到的第一套理論。根據“先人為主”的道理，你就很容易接受這套理論。又假如它是你接觸到的唯一的一套理論（共產黨的政治學習是封閉式的，它不讓你聽到另一種聲音），那麼，這套理論便會具有壟斷性的巨大優勢。這兩條加在一起，其對人心的征服作用可想而知。

再者，共產黨把政治學習搞成羣眾運動，它動員廣大的民眾投入政治學習。我們知道，一個人越是缺少理論思維的訓練，通常便越容易接受被灌輸的教條。這就造成了可喻之為“農村包圍城市”的局面：少數有高度理論分析頭腦的人處於教條化、簡單化、庸俗化的強大氛圍之中。俗話說：“秀才遇見兵，有理講不清。”譬如當年批判“合二而一”論。起先，批判還限於所謂學術圈子。批判者不管怎麼咄咄逼人，武斷專橫，他們總還要進行一番哲學論證。因此被批判者好歹還有可能引經據典，條分縷析地為自己辯解。等到“廣大工農兵羣眾怒斥‘合二而一’謬論”的運動一起來，被批判者還能說些甚麼呢？

材料表明，在發動政治學習的初期，知識份子中間不是沒有異議的。在《我的思想是怎樣改變過來的》一書中，裴文中寫道：“認為我是投機，如果我的學習是自動的話；認為對我是一個侮辱，如果我的學習是被動的話。”他還說：“有人對於我的開會，批評我是熱心的、忠實的抬轎子者。”⁵可見在當時，仍有一些知識份子，出於對趨炎附勢的厭惡，出於知識者的自尊，對所謂政治學習運動還是多少有些抵制的。眾所周知，直到六十年代七十年代，我們仍可聽到把積極參加政治學習者稱為“假積極”的譏諷，祇不過這種非議越來越變成拿不上桌面的東西。因此無法阻擋那個大潮流。

廣泛的、深入的、持續不斷的學習運動給人心造成了深刻的影響。不管你是否經過了獨立思考，不管你是否真心地接受。政治學習運動的一個直接效果是，它把人們帶入了它那套話語系統，帶入了它那套無所不包的，自我封閉的概念迷宮。一種聲音在你耳邊響得太久太久了，它就會逐漸變成你自己的聲音。我有一位愛唱歌的朋友，在革命歌曲大家唱、天天唱的年代，他就對那些流行的革命歌曲很不喜歡。他更愛唱過去的民歌，蘇俄歌曲和其他外國歌曲。但是他告訴我，有很多次，當他一個人不經心地哼唱歌曲時，哼着哼着，猛然意識到自己哼的偏偏就是他很不喜歡的流行革命歌曲。奈何！這還是對革命歌曲有自覺抵制的人，其餘的人就更不用說了。眾所周知，在發明一套有獨特風格的語匯方面，毛澤東自然是首屈一指，其次就算林彪。九．一三事件爆發，林彪的那套語匯一概被打入禁

區。然而在不短的一段時間內，許多人的口頭筆下，仍然時不時地會冒出若干林彪語匯來。以致於那批從事宣傳工作的人非得十分小心地加以剔除才行。由多次重複而造成習慣的力量之大，可見一斑。事實上，在政治學習接二連三，思想改造熱火朝天的那些日子裏，我們每一個人開口閉口，嘴裏心裏都總是那一套流行的概念術語，遣詞造句無不滲透着那套思維的模式定律。官方的話語系統不僅支配了我們整個的公共生活領域，而且也佔據了我們的私人生活領域。舉一個例子就夠了。那時候，一個人要詢問別人是否有了意中人，是否結了婚，他常常會說：“你的個人問題解決了嗎？”查一查當年的日記，日常對話，更不用說那些正式的發言和文章，我們一定會發現我們的語匯及言說方式是那麼的千篇一律，千人一面，八股味十足，連我們自己如今都很難置信。直到現在，縱然在很堅定的異議分子那裏，脫口而出的也常常是原先的那套語匯、句式和風格。重要的是，思想與語言不可分割。誰如何說話，誰就如何思考。

34. 簡單化的力量

為了加強政治學習的力量，共產黨竭力把政治學習的內容簡單化。

劉青峰寫道“從一九四九年到文革中，我們可以看到這樣一個經典不斷簡化過程，學習馬列主義經典在後來變為學毛選，接着活學活用毛澤東思想，就進一步變為學語錄背語錄，到後來居然成為聽從最高統帥的最新指示。”⁶其實，共產黨從一開始就不曾號召大家學習馬列主義經典。五十年代初期實行“一邊倒”的政策，在政治學習上，蘇式馬克思主義佔有重要的地位。主要的學習內容是斯大林欽定的《聯共(布)黨史》一類，而斯大林本人已經算得上簡單化的大師，但毛澤東更青出於藍。因此劉青峰所描述的那個經典不斷簡化的過程確實是存在的。

按照劉青峰的分析，經典簡化乃是道統與政統合一的結果。毛澤東不但是導師，而且是統帥。毛澤東的言論文字不但是理論，是思想，更是指示，是命令。政治學習、思想改造的目的，如同我在第12節中指出的那樣，並不是要把大家都變成馬克思主義者，而是要造成“毛主席指示我照辦”，“和黨中央保持一致”的一支絕對服從的隊伍。因而在其中，理性的運用，知識性的把握實際上是不重要的。換句話，政治學習目的的性質決定了政治學習內容的性質。

簡單化還有其他的意義。對於接收者而言，輸入的信息越複雜，把握起來越困難，因此反不如簡單的信息更能給人造成強烈的印象，從而更有力地誘導接收者作出直接的反應。高明的商業廣告往往就是採用簡單明快的幾句口號的多次重複而取得其效果的。像“一分為二”這個口號，簡單，通俗，過目不忘。共產黨極善於編造各種各樣的簡單口號。哪怕在事過境遷的今天，我們每個過來人都能毫不費力地背出一大堆來，可見其效果之顯著。

簡單化的又一個特點是，它能有力地阻止批判意識的萌生。林彪說，對最高指示，“理解的要執行。不理解的也要執行。在執行的過程中加深理解。”照此說來，理解總比不理解更有利於執行。因此最高指示理應是論證得越充分，越為人們理解越好。其實未必。一

種觀點、一種要求，越是不論證，在一般人心目中越是顯得無可置疑。論證會使聽者感到與講者的平等。不論證則會突顯講者的權威。因為前者訴諸理性，後者表現意志。有些兒童教育學家就主張父母在教育兒女時多用命令句，別跟小孩子講甚麼道理。理性刺激理性，你跟別人講道理，你就會刺激別人也跟你講道理。你的論證越細緻，別人的思考就越活躍，越容易發現你論證中的問題，越容易據理力爭，越容易否定和拒絕。好比一道數學題，老師不僅寫出答案，還仔細地寫下每一步計算或論證過程。如果你在哪一步上出了紕漏，學生很容易發現。反過來，你若是祇給出答案不給出過程，或者是把過程寫得太簡略，跳躍度太大，即使學生獨立運算得出了不同的答案，因為他無法確定究竟是在哪一步上出現分歧，他便看不清楚造成差異的原因。所以他便不敢輕易地否定老師，他祇會一遍又一遍地懷疑自己。

試把毛澤東早期著述與晚期著述相比較。毛澤東的早期著述，大體上說還是比較講道理的，有分析，有論證，作者對讀者的態度也比較平等。越到晚期，毛澤東越是居高臨下，以勢壓人。講起話來，天馬行空，缺少邏輯論證，文章則越寫越短。到了“文革”，毛澤東乾脆不再寫完整的文章。所謂“最高指示”都是片言隻語，連上下文都見不到了。這種簡單化，一方面是壓制不同意見的結果，另一方面又是阻止不同意見出現的原因。一方面，毛澤東既然享有不容挑戰的絕對權力，他便無需再對自己的主張詳加論證。另一方面，這種不分析不論證的“最高指示”，也妨礙了接收者們運用理性去加以分析判斷。大部分人祇消本着“毛主席指示我照辦”的態度去身體力行就好了，何必還花費心思去理解。少數堅持理性思考的人，雖然主觀上極想“深刻領會”，但那些神諭式的語錄既是如此的囫圇，想理解也很難找到理解的線索或途徑。於是，我們就一廂情願地代為“偉大領袖”找出種種論據論證。既然在這時，一般人都已經事先就確定了對最高指示的正面接受立場，就好像學生事先就相信教科書上的答案總是正確的一樣，造就決定了我們的種種分析思考從一開始就沿着努力證實而不是證偽的方向進行。“疑人偷斧”的寓言告訴我們，你越懷疑對方是賊，對方的一舉一動便越顯得像賊。反過來，你越是相信偉大領袖英明正確，你就越會給偉大領袖的每條指示想出許許多多的理由出來。舉個明顯的例子。一九六八年十二月，毛澤東發出最高指示：“知識青年到農村去，接受貧下中農的再教育，很有必要。”這條指示一下達，很多人都大惑不解：“文化革命還沒有勝利結束，怎麼又要我們下農村了呢？”“我們不是已經接受了階級鬥爭的洗禮，成了無產階級革命戰士，怎麼還要接受再教育呢？”“走與工農相結合之路，為甚麼祇說與農民相結合呢？”可惜的是，對於我們的種種疑惑，偉大領袖並不給出任何說明或暗示。於是，大家便祇好挖空心思地，自作聰明地替偉大領袖的這條指示尋找論據。有人想：“是不是為了備戰的需要而疏散人口？”有人想：“是不是文化革命又到了一個新階段。老人家又有甚麼新的戰略部署？”也有人會想到那是不是為了減輕就業問題的壓力，會不會是為了打散學生造反派隊伍整頓大局，如此等等。如果你自以為找出了有足夠說服力的理由，自不待言。如果你苦思冥索還是想不通，你仍然不敢批判，不敢反對。因為你沒有那份自信。簡單化讓人感到高深莫測。這種感覺妨礙了你大膽而有效地運用自己的理性。

35. “打預防針”

不過，人畢竟是會思考的動物，人不可能像機器人接受外部指令那樣不加思考地就全盤接受別人灌輸給他的一套理論。成功的理論灌輸必須考慮到人心的批判性，於是就有了所謂“打預防針”的措施。毛澤東講過種牛痘的例子。他多次指示要善於利用反面教材、反面教員的作用，幫助人們提高識別正確與謬誤、香花與毒草的能力。

我們知道，種牛痘是先給你注射少量的疫苗，讓你自身產生抗體。思想上打預防針，就是通過讓你接觸到反面材料的辦法，強化你原先所有的正面觀點和正面立場。乍一看去，這種辦法既然能讓你同時接觸到正反兩方面的材料，因此它是公正的，是有助於獨立思考的。其實不然，因為在這裏，發給你的反面材料是經過精心挑選的。而且更重要的是，它們從一開始就蓋上了“反面材料”的印記。我在“論言論自由”一文中曾經寫道：“如果他們選出來讓羣眾提高認識能力的反面教材，先就印上了‘供批判用’的字樣。那麼他們這種可嘉許的意圖就差不多沒法達到了。單單為了駁斥一個觀點而去讀他的著作是不會有甚麼收穫的，那正像看一場錯綜複雜的反特電影，事先就告訴了觀眾誰是特務，結果對觀眾的思維推理能力不會有任何幫助。尤其是，假如我們同時又把發表了反面意見的抓起來，效果就會更糟；那不是在啟發人們辨別甚麼思想正確，甚麼思想不正確，其實是在警告人們，甚麼是你們可以想，可以說的，甚麼是你們不准想，不准說的。那不是在解放思想，而是在設立禁區，不是在提高認識，而是在壓抑理智。”^⑦

不過，要說“打預防針”的效果祇是壓抑理智，那也不盡然。我這裏倒不是說反面材料會助長逆反心理——那祇是後來才會發生的事。我要說的是，如果“打預防針”的效果僅僅是壓抑理智，那就很難解釋它如何能為有理智的人所接受。顯然，我們還需對此作更細緻的說明。

在“打預防針”的過程中，你預先得到警告：你將接觸到的那些觀點是錯誤的、反動的。但是，除非你原先就承認這些警告，也就是誑，承認有關那些觀點錯誤反動的這條論斷，否則警告就不能有效地發揮作用。因此，黨在選擇反面材料上是相當精心的。黨總是把那些在當時一般人心目中已經認為是反動的東西拿出來作疫苗。在思想改造運動中，最早的反面教員大概是胡適。胡適在政治上反共，一九四九年又去了臺灣，定成“反動”當無可爭議。反過來想，如果共產黨一開始就把素有“進步”、“革命”之稱的知識份子（“四條漢子”或“三家村”之類）作靶子，人們在接受其前提上就會發生困難，故而難以奏效。然而，“打預防針”並不是循環論證。它必須要從既定的前提中引出新的結論出來。一旦確定了胡適是“反動派”，共產黨便可引申出胡適的思想，包括學術思想也通通是錯誤的、反動的這一結論。新的結論又進而成為下一步推論的前提。既然胡適的那些思想是反動的，那麼具有類似的思想的其他人（如張三、李四）就大有“反動”之嫌。既然張三、李四是反動的，那麼他們的思想，包括那些和胡適思想並不不同的部分也就染上了“反動”的色彩。如此這般的推論反復進行，“反動”的標準便越變越寬。不消說，這一推移過程是不符合邏輯的，但它卻利用了人心的一種慣性，一種由“愛屋及烏”而造成的對象轉移。到頭來，我們就接受了很多我們在一開始並沒有接受的東西。從一九四九年到“文革”，意識形態之網越收越緊，“反動”、“反革命”的外延越展越寬，就是這套循循善誘，步步緊逼策略巧妙運用的成功結果。

“打預防針”不僅僅造成壓抑理智的效果，它也會刺激起理智的某種活躍。祇不過在這裏，理智的活躍是按照預定的方向進行的。黨宣佈某種思想是反動的，然後再啟發我們去找出其所以反動的根據。這就養成了我們一種定向思維的習慣。以後，祇要黨扔下一句話

“某某思想很反動”，我們就會自動地去努力搜尋出證明這一結論的種種論據。你不能不承認這種自動地搜尋論據以證明黨的結論的做法也是一種積極的理智運用，人們同樣地也可以從中獲得一種動腦筋的興奮和愉快。尤其是在“文革”初期，有那麼多的人如此熱衷於挖“毒草”，除了在政治上力圖表現“革命”之外，也有在理智上顯示優越的因素在內。有時候，我們興致勃勃地指出“某某文章是反黨反社會主義的大毒草”，那既不是因為我們對作者懷有私仇公憤，也不是因為我們對文章表達的觀念深惡痛絕，而是因為我們急於表明自己有高出眾人的“識別能力”。事後回顧起來，人們不難發現如下一個荒謬的悖論：我們笨，是因為我們想逞能！我們蠢，是因為我們愛自作聰明。

36. 等級化的學習制度

共產黨社會“衣分三色，食分五等”，甚至在政治學習上也是如此。在共產黨治下，人人都需要參加學習。但是，學習內容的多寡，學習範圍的大小以及學習順序的先後，却大有區分。譬如報紙，《人民日報》是給全民看的，《參考消息》則限於一定的幹部級別，更高級的幹部還可以讀到所謂“大參考”。再如中央文件，有的規定傳達至省、軍級，有的規定傳達到地、師級或縣、團級，有的則傳達到一般民眾。傳達同一個文件，有時還要按照先中央後地方，先黨內後黨外一類順序。這種安排具有多方面的意義。

首先，這種安排體現出政治地位高下的等級差別。政治地位越高者，獲得的信息越快越多。當然也有不盡一致處。比如說知識份子的地位本來居於工人農民之後，但絕大部分知識份子(包括小學教師或普通技術員)按行政編制屬於幹部，因而某些待遇又在一般工農羣眾之上。這種安排會使許多人產生一種優越感。他們會把自己能參加更多的政治學習，更早地瞭解中央精神，接觸到更豐富的學習材料視為一種榮耀，從而進一步激發出學習的熱情或興趣。一方面，共產黨用半強制的辦法讓大家都參加學習，不想去的人也不好不去。另一方面，共產黨又把學習分成三六九等，使得那些能夠進入更高級的學習的人感到寵倖，並使得那些進不了這個圈子的人心生羨慕。學習既是義務又是特權。推壓與排斥相運用。這就從兩個方面加強了學習的力量。

等級化的學習制度還有一層意義。它造成了極權社會特有的洋葱頭結構。其核心是領袖，外層則是芸芸眾生。每一層次的成員，向外看，會感到自己的優越；向內看，則會感到不夠自信。不少知識份子都有過這樣的經驗：我們在和普通工人、普通農民打交道的時候，往往會採取兩種立場，或者說，採用兩種觀察角度。一方面，由於我們早就習慣了關於工人階級、貧下中農如何革命、如何先進的理論，我們竭力從現實中印證這套理論。如果某個工人、某個農民講了幾句很革命的話，我們立刻大表佩服，認為別人果然革命，果然先進。他們的確是我們的好老師，我們確實應做他們的小學生。然而在另一方面，如果這些工人、貧下中農講出了“落後話”，我們却並不因此而懷疑那套理論，也不因此而醒悟到黨的聲音其實並不是他們的聲音。在適時，我們把“小學生”的身份丟在一邊，理所當然地扮演起黨的政策的解釋者的角色，因為我們有種知識上的優越感。我們以為我們有更高的理論水平，而這種優越感正來自我們在政治知識的洋葱頭結構中處於比一般民眾更內層的地位。我們很難意識到這兩種觀察角度的自相矛盾。其結果便是，不論我們從工農

之口聽到何種言論，由於我們的既低又高的地位，我們都會很方便地把它們解釋得符合既定體系。與此同時，當我們產生某種懷疑思想的時候，我們又很難有自信。我們擔心自己的立足點不夠高，掌握材料不夠充分，因此看不清全局，所以不敢妄加判斷。我們總以為比我們更內層的人才更有發言權。培根言：“知識即權力。”這話即使對於共產黨社會也很有幾分道理。等級化的學習制度造成了政治信息、政治知識資源的不平等分配，因此它加強人們在政治認識、政治判斷上的逐層依從性。

37. 感性化的宣傳方式

感性化的宣傳方式，是共產黨進行意識形態灌輸的一個重大特色。廣義上的政治學習，不僅包括學習抽象枯燥的理論條文，還包括學習各種生動具體的感性材料。這些感性材料採用了文學藝術等各種感性的表達形式，事實證明，由於感性化的宣傳方式起到了塑造形象和編構故事的作用，從而影響到接受者的情感和想像力，它往往比單純的理論和概念更具效力。

應該承認，不少人在想問題、作判斷時，常常不是靠理性的分析和論證，而是靠形象、靠想像；不是靠理論，而是靠故事。相比於理論和概念，故事和形象的一個顯著優勢是，它們更容易引起人們的興趣，更容易被人們接受。它們無須乎經過人們的理性思考便可直接地印入人心。一旦印入人心之後，又可以反過來代替人們的理性思考而影響人們的判斷和行為。在實現宣傳的效果上，故事和形象還有一個便利之處，那就是它們更便於不顧邏輯，更便於以偏概全，更便於渲染誇張。譬如說，一部《白毛女》的歌劇，家喻戶曉，許多人一提起地主，馬上聯想到黃世仁，頓時便生起一股憤慨之氣。但認真分析起來，黃世仁所作的種種令人憤慨的壞事，其實和他作為地主的這一身份並無必然聯繫。我們本來沒有理由把一切地主都看成和黃世仁是一路貨色。但是，《白毛女》一類“革命文藝”却相當成功地實現了這種不合邏輯的外推。以致於到頭來，許多人會不假思索地把對黃世仁憤恨，擴大到對一切地主身上，這種效果顯然不是單靠學習理論就能達到的。單憑理論，你並不能證明出無產者便集中了人類的一切美德，資產者便集中了人類的一切邪惡；但是“革命的”文學藝術却很容易塑造出具有人類一切美德的無產者形象和具有人類一切邪惡的資產者形象。現實本來是錯綜複雜的，但“故事”却可以將現實充分簡化並反過來代替現實。無怪乎毛澤東在延安文藝

座談會上對“歌頌”與“暴露”的問題提出極為嚴厲的規定，無怪乎共產黨歷來都十分重視文藝工作。因為唯有通過形象與故事，才能給理論與概念提供生動的說明，並補充理論與概念之不足，從而造成對人心更直接、更有效的控制。作為從小就生長於共產社會的人，我們早在接觸到共產黨的那套理論和概念之前，就已經接受了共產黨提供的大量故事和形象；而在那套理論和概念業已喪失說服力之後，那些故事和形象却可能依然存留於我們心中並繼續保有某種令人感動的力量。

38. 集體儀式的統攝功能

集體儀式也是一種感性化的宣傳方式，在此不妨略作分析。

兩千多年前的亞里士多德就已經指出，僭主很喜歡把民眾集合於宮殿門口的廣場，以此顯示自己的威勢，加強一般民眾的屈從心理。當代極權統治者，不論是共產黨還是法西斯，一向都十分熱衷於製造各種雄偉壯觀，莊嚴隆重的集體儀式。每一個生活在“新社會”的中國人，無不對此留有深刻的印象：寬闊的天安門廣場，盛大的遊行隊伍，隨風起伏的旗海，高亢雄壯的樂曲，響徹雲霄的口號聲和歡呼聲，還有團體操、大合唱、忠字舞、紅海洋、“早請示、晚匯報”、拉練行軍、萬人批判大會或公審大會、集體性的學習討論，如此等等。

集體儀式對人心的巨大影響是顯而易見的。在《我的思想是怎樣轉變過來的》一書中，不止一個人談到了這一點。李子英說：“七·七紀念日，天安門幾十萬人集會，使我體驗到如潮湧一般的羣眾的力量和熱情。”令人“異常興奮”。⁸謝逢我說：“蘇聯五一檢閱的影片對我作用不小。一個強健的民族非有高度組織性不可，而且祇有通過集體主義才能表現組織性。”他還說，原來他“最怕組織，深恐失去了‘自由’”，如今却懂得了，在組織之中“總比一個人孤零零的好”。費孝通也講，當他見到一行送糧的隊伍，深夜點燈前進，“遠遠望去是一行紅星”，這個景象“打動了我”。¹這些話都是寫在一九五零年。直到四十多年後的今天，王若水仍然對當年他參加中共開國大典時為那種盛大場面深受感動的心情記憶猶新：“那天(指一九四九年十月一日——引者)我就在天安門廣場站着，毛澤東把手一揮，用湖南口音說，中國人民站起來了。全國一片歡呼，掌聲雷動，經久不息。我當時感到中國人民確實站起來了，經過一百多年的奮鬥，終於結出了果實。毛澤東確是一代偉人。”¹¹

雄偉壯觀的羣眾性場面給予觀察者的一個最初印象，似乎是讓你深切地感到羣眾的力量，集體的力量，並由此感到個人的渺小。但是，對於這種高度統一的陣勢，你不能不意識到那是千千萬萬個意志服從一個意志的結果；因此你必然會感到那個君臨萬眾之上的個人具有無比的感召力。所以王若水才會在開國大典上發出毛澤東是一代偉人的感慨。換句話，與其說這種壯觀場面是顯示了羣眾的力量，不如說它更是顯示了領袖的力量。

另外，羣眾場面固然是由一個個羣眾所組成，但是，當每個個人加入到羣眾隊伍中，服從統一的意志，使自己成為羣眾中一分子之時，他也就消失了自己的獨特個性。正如同在大規模的羣眾場面中，每個個人的面目都不清不楚，難以區分出張三李四；同樣地，在這裏，每個個人的個性也是模模糊糊的。

它們被不加區分地納入一個整體的圖象。每個個人都變成了一部大機器的一個可以任意替換的零件。面對着這樣一個由無名氏組成的龐然大物，任何旁觀者都會被強烈的震撼，如果他心懷異議則必然會深感恐懼。他發現祇有讓自己也進入其中才能獲得安全感。因為在此時，那個獨特的他已經隱匿放棄。所以，集體儀式的最大功能就是，它使個體意識溶於整體情緒，使你產生小我消失，溶於大我的幻覺。這種體驗對於思想改造無疑是大有效用的。

39. 批評與自我批評

批評與自我批評是中國共產黨引以為傲的優良作風之一。不過，經驗告訴我們，在共產黨那裏，所謂批評與自我批評其實是“我批評，你自我批評”。對中共而言，批評永遠是領導批評羣眾，上級批評下級，第一把手批評第二把手、第三把手，或者是現任最高領導批評前任最高領導。如果說有時候會出現羣眾批評領導(如文化大革命)，那無非是羣眾在最高領導的號召下批評其他領導，因而實際上仍屬於上級批評下級或第一把手批評第二把手第三把手。如果說有時候也會出現其他的領導批評最高領導(例如十一屆三中全會批評華國鋒)，那無非表明最高領導已經有名無實，真正的權力已經旁落。

如上所說，批評永遠屬於強勢的一方。反過來，自我批評則永遠屬於弱勢的一方——羣眾、下級或失勢的領導人。毛澤東發動大躍進犯下彌天大罪，但仍拒絕下“罪己詔”。鄧小平也決不肯為“六四”一事認錯。有人將之歸結為鄧小平的倔強個性，然而聯想到鄧小平在毛澤東治下幾次三番的“深刻檢討”、“永不翻案”，可知此事不關個性而祇關權勢。由此看來，現今的共產黨領導人還比不上古代的帝王，因為古代的帝王尚且不乏從諫如流的人物。他們容許大臣公開批評，有時還會當面認錯。不過這種區別，與其說是由於人的緣故，不如說是由於制度的緣故。在君主制下，君主權力的合法性基礎是“打天下坐天下”，是神秘莫測的天命，是血統，君臣的名分是預先就嚴格確定下來的；因此，君主有時可以公開認錯而仍不失為君主。共產黨制度則不然，共產黨把自己合法性的基礎建立在唯有自己才正確這一前提之上。一個人享有最高權力，從理論上講，是因為他被視為正確路線的代表，真理的化身。從這點出發，共產黨就決不能承認自己犯了錯誤，尤其是它不能承認有別人比自己還要更正確。如果共產黨承認了自己犯錯誤，它就喪失了壟斷權力的理由。如果某位最高領導人公開承認別人比自己更高明，由於沒有君臣明確分際，那麼合乎邏輯的結論就該是“讓賢”，即聽任別人取代自己。縱觀中共歷史，從陳獨秀、瞿秋白、李立三，到王明、張聞天、周恩來，再加上後來的華國鋒，中共的歷屆最高領導人，有哪一個在承認了自己的錯誤之後還能繼續保住最高權力？無怪乎在一九五七年鳴放期間和一九五九年廬山會議上，中共最高領導集團，首先是最高領導人毛澤東自己，要對別人批評意見如此敏感和緊張，一定要給別人扣上“篡黨”、“奪權”的罪名；儘管在當時，批評者們本身未必懷有此種意圖，但平心而論，倘允許這種批評公開化合法化，其後果確實會危及統治者的權力地位。有時，共產黨當局的錯誤過於嚴重而明顯，掩飾已全然無可能，共產黨便會拋出“歷史”作替罪羊，社會主義革命既然是前無古人，歷史的前進照例不會筆直平坦，因此，黨的失誤其實就不是黨的責任而是出於歷史的局限，領袖的過錯就不是領袖的缺陷而是人類認識的必然發展過程。如果說黨和領袖也有犯錯誤的時候，那決不意味着與此同時有別的人或別的黨更高明或更正確，因此黨和領袖依然是相對最高明和最正確。“文革”之後，共產黨又發明了一套新的說詞。它說共產黨雖然犯過錯誤，但黨自己能夠糾正自己的錯誤。這句話的潛臺詞實際上是：黨不允許別人起來糾正黨的錯誤。

總而言之，在共產黨統治下，批評向來是強勢者運用權力的一種方式，而自我批評則照例是弱勢者服從這種權力的一種表現。明乎此，我們才算是認清了“批評與自我批評”的

實質。

40. 從禁止到放棄

思想改造兼有被動與主動二重性(見第 20 節)。這意味着開展思想改造運動必須結合強制與說服兩種手段。從表面上看，批評與自我批評的方法屬於說服，但實際上，正如我在上節指出的那樣，它同時也包含着強制的成分。更準確地說，實行批評與自我批評的基礎或背景是強制。以下，我們不妨略作分析，看一看它究竟是怎樣將強制與說服加以結合的。

按照毛澤東的指示，解決人民內部矛盾的問題，包括思想改造問題，必須採用批評與自我批評的方法。然而事實上，每一次大規模的思想改造運動都以對敵鬥爭為先導，譬如五十年代初期的批胡適，文革初期的鬥“三家村”。毛澤東說：“階級鬥爭，一抓事就靈。”所謂抓階級鬥爭，首先就是抓對敵鬥爭。文化大革命中流行一個口號，叫“大批判開路”。此處所說的大批判，不是指一般人民內部的批評與自我批評，而是指批判帝修反、批判階級敵人。

以對敵鬥爭為先導的目的是很明顯的，那就是樹立反面教員，殺一儆百。每一個參與對敵鬥爭的人都會意識到，如果自己膽敢公開堅持被批判者的那些觀點，自己必將淪落到與被批判者一樣的境地，為了避免使自己被劃為人民的敵人，你就必須改變自己的那些觀點。

這無疑是強制。它力圖在人心中造成強烈的恐懼感。應當指出的是，這種恐懼感遠比乍一看去的要廣泛得多。古人說“伴君如伴虎”，可見在君主專制下，連身居高位者(他們才是有資格“伴君”的人)也相當缺乏安全感。共產專制下的恐懼感就更普遍了。一件事足以為證。假如你在非正式的場合向一位你信賴的長者——父母、老師或領導幹部——交流思想，你談到你對當局的理論、政策持有某種不同意見，或者僅僅是有所懷疑，對方常常不是心平氣和地和你討論，而是十分緊張地警告你“你這種思想很危險！”我們都明白，這裏所說的危險，不是說你這種思想一旦付諸實施會給他人或給社會帶來甚麼災難，而是說你這種思想倘若公諸於世必將給你個人造成極大的損害。在這裏，你的觀點並非由於錯誤因而危險，而是因為危險所以錯誤；對方不是站在是非的角度反駁你，而是站在利害的角度勸阻你。可見一般人之所以拒絕非正統的思想，首先是出於恐懼，出於對受懲罰的恐懼。

恐懼感當然來自於被強制。不過有趣的是，當恐懼感強化到一定程度，當強制持續到一定階段，我們常常會在自覺的意識層面上忘掉恐懼和強制的存在。人心都有趨利避害的習慣。一旦我們意識到某種思想是被嚴格禁止的，我們就常常會置之腦後，不再去思考它。於是，被動的強制就和主動的放棄互相结合。既然我們出於恐懼而不敢涉入禁區，那麼由於我們不涉入禁區因而就不再感到恐懼。這一點在“六四”之後的近幾年表現得尤為突出。“六四”屠殺給國人造成了強烈的恐懼，出於恐懼，多數人不得不遠離政治；而一旦遠離政治，他們就不再感到壓迫的存在，因此他們就自以為生活得自在而瀟灑。這時候，你要是提醒他們說他們實際上生活在恐懼之下，許多人大概還會不承認呢。想當年，我們

都信仰過毛澤東，但是我們的信仰往往不是批判性思考的產物，而是因為我們不曾懷疑。不曾懷疑的原因則是我們下意識地懂得懷疑會招致可怕的後果。也就是說，我們由於不敢懷疑而不去懷疑，由於不去懷疑而沒有懷疑，到頭來連我們自己都以為我們真是百分之百的信仰了。

41. 由被迫轉為自願

開展對敵鬥爭的目的是殺一儆百。就這點而言，每一個具有和被批鬥者類似思想的人參加批鬥會便好比是陪殺場。對他們來說，大批判等於是“指着和尚罵賊禿”。這給人心造成的強大壓力是不言而喻的。不過，共產黨組織批判會却很少把一般知識份子或一般民眾都直接置於被告席上。相反，它總是號召我們都來參與批判，它讓絕大多數人都成為共同原告，成為懲罰“一小撮敵人”的共同執刑人。

記得在批判胡適的運動中，共產黨曾經動員胡適的一個兒子(當時住在北京)參加對其父的批判。消息傳到海外，有些胡適的朋友不免對他兒子的背叛行為表示憤慨，胡適則指出那是共產黨脅迫的結果。胡適進而指出，在共產黨統治下，人們不但沒有言論的自由，甚至也沒有不言論的自由。這種批評當然是一針見血，然而問題比這還要複雜一些。

我們切莫以為，在上述一類情況下，黨會明目張膽地威脅你，或者會公然地許以種種好處引誘你。不錯，黨手握賞罰大權，黨完全控制着你的命運，但正因為如此，所以黨根本用不着直接發出任何威脅的言詞，黨也用不着露骨地向你挑明個人利害關係。黨更樂於作出語重心長，熱情鼓勵的親切姿態。更樂於向你反復申明革命大義。造就使你在被迫屈從時，倒好像是作出了一件充分主動的，大義凜然的光榮壯舉。

作為自學成材的心理學大師，共產黨深深地瞭解人性的脆弱一面，它也懂得自尊心在抗拒外在壓力上的巨大作用。因此，黨常常採取迂迴戰術。它並不正面侵犯你的自尊，它努力提供各種冠冕堂皇的借口，讓你能够以看來很體面的方式去完成那種很不體面的轉變。像“敬酒不吃吃罰酒”這句老話所暗示的，有些所謂敬酒其實無非是披上尊敬外衣的罰酒而已。

事情並不到此為止。

我們知道，一個人的觀點、態度可以影響他的行為，反過來，一個人的行為也可以影響他的觀點、態度。一旦人們參與了對敵鬥爭和對敵對思想的批判——儘管那並非完全出於自願，人們就會為他們的參與找出種種根據，他們就會努力說服自己，讓自己相信他們的行為是完全正確的，他們就會認真地消除原先持有的抵觸或異議，因為人們不願意陷於自相矛盾或自我否定。既然人們沒能在事前以自己的觀點去校準自己的行為，那麼他們就很可能在事後用自己的行為去校準自己的觀點。這又是一個結合強制與說服的典型模式。於是，被迫就變得越來越像是自願。

以下，我們不妨對這層意思再作進一步的說明。

42. 侵犯尊嚴的策略

一九七八年，著名劇作家曹禺訪美。在一次座談會上，有一位名叫吉布斯的美國漢學家問道：“曹先生，你在《明朗的天》一劇中，對美國傳教士在中國傳教情形有過批評。請問在寫《明朗的天》時，你是自動這樣寫，還是出於政府的授意？”曹禺扳起臉嚴肅地說：“是我自己寫，是用我自己的筆寫的。”

乍一聽去，曹禺此話真可謂擲地有聲。身為作家，應該用自己的筆寫下自己心裏的話，這就叫做作家的尊嚴。然而問題在於，幾十年來，中國的作家果真是在“用我筆寫我心”麼？以曹禺的閱歷，他當然知道，美國傳教士在中國傳教的情形，至少是就其大多數而言，並非如他描寫的那般惡劣。所以，他才會相當勉強地替自己辯解道：傳教士中總也有壞蛋嘛。且不說“總也有壞蛋嘛”這句話，顯然不符合“典型環境中的典型人物”這條所謂現實主義創作原則。問題在於，從整個《明朗的天》劇本，我們可以毫不費力地看出作者的政治傾向性。我想：時至今日，恐怕連曹禺本人也會承認，《明朗的天》不是成功的劇作，也會承認在創作該劇時曾經受到了當時流行的極左路線的影響。事實上，當時大部分文學作品——如果不是全部的話——都可以看出明顯的極左路線（姑且用這個名詞）的印記。這決不是甚麼秘密。當時的大部分作家不是都一再聲稱他們是如何自覺地遵循黨的路線麼？關鍵不在於我們的作家曾經努力地遵循黨的路線而寫作這一事實，關鍵在於，在這種“遵命文學”中，作家們有幾分是出於自動自願，有幾分是出於脅迫利誘。

吉布斯教授的提問很尖銳，但也很幼稚。他以為中國作家與共產黨當局之間的關係，就和白宮新聞秘書與美國總統之間的關係差不多，似乎前者僅僅是後者的捉刀代筆之人，是後者直接授意前者寫甚麼或如何寫。不錯，中國曾經流行這樣的“三結合”口號：“領導出思想，羣眾出生活，作家出作品。”江青指導樣板戲的創作和修改確實是耳提面命，一竿子插到底。不過這些情況終屬極端。在大多數情況下，黨和作家的關係要比這更複雜。

簡單地說，共產黨採取了以下一整套措施實行對作家的全面控制：

1. 共產黨壟斷了一切出版渠道，造就預先防止了那些黨不喜歡的作品有公開發表的機會。
2. 共產黨對於寫出所謂“反動”作品的作者，一經查出，無不實行嚴酷的迫害。
3. 共產黨對它欣賞的作品大力表彰，並常常給作者以巨大的名利犒賞。
4. 共產黨動用一切宣傳工具向全社會灌輸它的路線和觀點，明確宣佈要以它的思想指導一切創作活動。

在這種情況下，一個作家“用自己的筆寫作”時，他可能會出於恐懼而言不由衷，可能會為了希求獎賞而曲意迎合。當然，他也可能講真話。這裏的真話又分為兩種，一種是他反復錘煉、深思熟慮的堅定信念，另一種則是在缺少比較鑒別的條件下對黨的一面之詞照單全收。譬如在“大躍進”時代，許多人都寫過歌頌“萬斤田”、“放衛星”的文章。有些人是明知虛假故意瞎吹，更多的人是對報上的宣傳信以為真。這兩種真話在性質上很不相同，可是又很難劃分清楚。因為在作者主觀方面，兩者都是出自真誠。眾所週知，著名哲學家馮友蘭曾經寫過不少緊跟極左路線的荒謬文章，世人早有非議。馮友蘭之女宗璞女士為其父辯解道“各種知識份子的處境不盡相同，有居廟堂而一切看得較明白，有處林下而祇能聽報紙和傳達，也祇能信報紙和傳達。”³ 言外之意是說，馮友蘭雖講過錯話，但不是品格問題，而祇是認識問題，也就是俗話說的“受蒙蔽”。這種辯解當然很有道理。不過認真追究下去，所謂“受蒙蔽”也有兩種，一種是力求瞭解全面把握真實而終不免有所偏差；一種是主觀上就缺少追求真實的真誠動機，故意睜一隻眼閉一隻眼。當然，這兩種“受蒙蔽”也不是一下子就分得清的。其實，所謂“受蒙蔽”，本身就是一個很有趣的題目，以後還有專節討論(見第 70 節)，眼下暫時祇說到這裏。

根據以上分析我們可以知道，在共產黨統治下，作家寫作，普通人講話，其中都是含了多種成分。有自覺的假話，也有不自覺的假話，有真誠的真話，也有不那麼真誠的真話。各種成分分別佔多大的比例，因時因事而異。

回到曹禺的例子上來，當曹禺一本正經地宣佈“我是用我自己的筆寫作”時，他力圖讓人家相信他當年寫的那些話全是真誠的真話，儘管現在他不再認為它們完全正確。我想，這種表白未免就太不留餘地了。黨的力量分明是無所不在，我們不可能全無感受，絲毫不受其影響。問題還不在於黨的力量使我們或多或少地扭曲了自己，更耐人尋味的問題是，為甚麼我們硬要否認自己遭受到某種扭曲，並從而否認壓力的存在？

這便是思想改造心理學的絕頂高明處了。通常人們說，思想改造是否定人的尊嚴。這話祇說對了一半。因為思想改造得以進行的另一個不可缺少的因素是，它必須利用人的尊嚴。前人早就指出：利用情感，而不在燬滅情感上白費力氣，這一向是背叛自由的策略。人是有自尊心的動物，他不甘於任人擺佈，耻於城下之盟。但可惜的是，人又是很脆弱的動物。他很難在巨大的誘惑和可怕的壓力下全然無動於衷。因此，當誘惑、壓力以間接的方式出場，以隱蔽的方式顯現，它們便有可能獲得最大的效果。在這種環境下，你選擇了某種立場。你的選擇看來是主動的。但那個影響你，乃至支配你作出此種選擇的環境却不是主動選擇的，它是由黨一手強加給你的。你是在被動的狀態下作出主動的選擇。換言之，你的選擇其實並不完全是出於主動或自願。你的尊嚴實際上已經受到侵犯，遭到扭曲。然而，出於自尊，你不願意承認這一點。你寧肯讓別人，讓自己都相信你的選擇是完全主動的和充分自願的。你力圖把自己的行為合理化。與此同時，你也就把那個環境合理化了。

有則幽默，講“募捐之秘訣”：1 面帶笑容，2 腰間揣把槍。當然，你不要把槍口直指對方，你不能讓對方直接感到你在脅迫。你滿臉笑容，曉以大義。對方心裏明白如果他拒不捐款可能會帶來何等不愉快的後果，轉念一想你那番說詞也不是毫無道理，於是便慷慨解囊。既然已經捐了款，這位先生自然不肯承認他是受到脅迫。他一定會強調自己是如何深明大義，樂善好施，自覺自願(順便一提，這也就是為甚麼那些訴諸暴力的組織，有時倒要比“和平理性非暴力”的組織似乎更能獲得所謂民眾支持的一個原因，起碼是在大軍“所

到之處”)。

43. 失節者之節

記得在一九七九年一九八零年，報上再度展開真理有沒有階級性的討論。我驚奇地發現，主張真理沒有階級性——這種觀點在當時頗有思想解放的意義——一派的幹將，多半是“解放”後培養起來的中年哲學家，而某些過去被說成“資產階級學術權威”的老學者們，反而堅持真理有階級性這一保守的立場。下來，我悄悄向其中一位老學者的弟子請教：“某某先生(即他的導師)早年不是反對真理有階級性這一教條的嗎?怎麼如今倒成了這種主張的忠實捍衛者了?”這位同學答道：“咳，某某先生原來就為這個觀點否定過自己一次了，他怎麼好意思再否定自己一次?”

奧妙就在這裏。第二次否定比第一次否定更難。這不單單是因為否定自己通常總是困難的，更重要的是，一旦你第二次否定了自己，別人就會懷疑你的第一次否定是不是出自真誠，別人就會懷疑你第一次否定是迫於壓力。為了保住學者的尊嚴或曰面子(這兩者本不是一回事，但可惜人們常常將它們混為一談)，你就必須維護第一次否定的立場。當年共產黨把你扭曲成一個奇怪的姿勢，你為了否認自己遭到扭曲，你就祇好繼續保持那個奇怪的姿勢，好像那個姿勢就是你最自然的姿勢，最舒服的姿勢。

共產黨推行思想改造，一方面採取了種種脅迫利誘的手段，另一方面又盡可能地給被改造者留下某種空間，讓他能以看來比較體面的方式完成那種被迫的轉變。一待這種轉變完成，被改造者就會相當自覺地堅持下去。就像在牛頓的宇宙中，上帝給了第一次推動，其後，萬物就會“自動”地按規定的軌道運行一樣，因為他需要向別人證明自己的轉變不是出於被迫而是出於自願。在這種情況下，別人要是想勸說他再變回去，恐怕他還要義正詞嚴地表示拒絕呢?

俗話道，“攔綁不成夫妻”。但又有另一句話說“若能搶了走，何必苦哀求。”一位山大王看上某家民女。前往提親被拒，遂將該女擄至山寨之中。終日殷勤款待，關懷備至。於是此女回心轉意，雙方便成就好事。如果你以為這位女子當初既是給搶來的，日後有機會豈不會逃走?那倒未必。撇開其他因素不說，就是這位女子自己也不大肯“失節”。正因為她先前已經失過一次節，所以她尤其不願再失一次節。假如沒有第二次失節，她就可以聲稱第一次失節不是失節。倘若有了第二次失節，就等於證實了第一次失節。為了掩飾第一次失節，她必須為那次失節而守節。這就叫失節者之節。

44. 關於酬賞短缺心理學

一九五九年，美國斯坦福大學的兩位學者費斯廷格和卡爾史密斯做了一項著名的實驗。他們要求受試者從事單調無聊的旋轉木栓的工作。工作完成後，實驗者對受試者說：這是一次研究個人期望影響其表現的實驗，下一批受試者正在外邊等着受試。我們請你們說服他們，告訴他們所要從事的工作是很有趣的。為此我們將給予你們一定的酬金(有的給一美元，有的給二十美元)。受試者答應了實驗者的要求，對下一批受試者進行說服，告訴他們這個工作十分有趣，不像別人說的那麼單調無聊。最後在離開實驗室前，要求受試者填寫一份問卷，回答對旋轉木栓這一工作是否真正喜歡。

和一般人推測的相反，得到較少酬金(一美元)的受試者常常比得到較多酬金的(二十美元)的受試者在實驗中表現得更加主動、更加賣力。在填寫問卷時，前一批人往往更認真地表示他們真心地喜歡旋轉木栓的工作。

按照費斯廷格的解釋，得到酬金較少的人，正因為酬金太少，所以他們尤其不願意承認自己的行為是受到利誘的結果，因此他們更傾向於說服別人——首先是說服自己——旋轉木栓的工作果真是十分有趣的。得到酬金較多的人則相反，因為他們無法向自己隱瞞自己的行為祇是為了得到優厚的報酬這一事實，所以他們雖然比較勉強地對別人撒了謊，但終究不願，也不能對自己也撒謊。費斯廷格和卡爾史密斯總結道：“當以提供報酬來引誘一個受試者去說一些與他自己的見解相矛盾的東西的時候，個人的觀點便趨於改變，以便更好地與他們所說的那些東西保持一致。但提供的報酬越多(超過了引起此類行為所必需的數量)，其效果則越小。”¹⁴

費斯廷格和卡爾史密斯的實驗被公認為在社會心理學研究上具有開拓性意義。不過也有一些心理學家對其結論表示懷疑。事實上我們的確不難對上述實驗的結果給出另一種解釋。既然受試者事先就被告知他們要參與一項重要的科學實驗，那麼這件事本身就很可能使他們覺得自己被吩咐去做的工作是饒有興味的。獲得報酬較少的受試者會認為那份報酬是自己的工作所得，並不是物質利誘，內心倒相當坦然。獲得報酬較多的受試者明知自己的工作不可能值那麼多錢，因而有無功受祿的不安，反而會懷疑自己所作之事究竟有多大意義。所以前者會在問卷上寫下肯定的評價，而後者多半會寫下否定的評價。

認真說來，西方心理學家進行此類實驗時有一個天然的困難，因為他們對整個社會環境沒有全面控制的能力，而一般人又習慣於把參與科學實驗視為一種不同於日常生活的特殊經驗，這就使得其實驗結果缺乏足夠的說服力。相比之下，共產黨進行的思想改造運動，倘從科學實驗的角度看，其條件就優越多了(但願這些優越的條件永不再現)，因此它更有說服力。根據前兩節的分析，我們可以發現，外部壓力(包括威脅與利誘兩個方面)的存在是思想改造得以進行的必要條件，但唯有在此種壓力以較為隱蔽的形式出現時，其效果才最佳。假如壓力來得太露骨、太強烈，其效果反而較差。眾所周知，五十年代的思想改造要比“文革”中的思想改造溫和，而前者的效果則比後者更好。造就是一個明顯的證據。再以知識青年上山下鄉為例。六十年代末以後，共產黨在中學畢業生上山下鄉的問題上採取了更公開、更直接和更強大的壓力，然而它在實現知識青年思想改造的目的上反而效果更差。

推行思想改造，無疑需要對社會心理學具有精深的把握以及對相關的技巧善於靈活運用。正如利夫頓在《思想改造與極權主義心理學》一書中所問的那樣：中共從哪裏學來了這一套精巧的洗腦技術？中共領導人怎麼會成為如此高明的心理學大師？利夫頓認為，除去蘇聯的經驗外，中國的政治文化傳統也為此提供了豐富的遺產。利夫頓指出，中國人從很早就發展出一系列以人際關係為中心的心理學技巧。其他的文明都沒有像中國文明那樣對人際關係行為下過那麼大的功夫。他引用一位美國人類學家的話：“中國文化已經把人際關係的學問發展到出神入化的藝術階段。”¹⁵

我們知道，早在兩千多年前，《孫子兵法》就提出了“攻心為上”的原則，並討論了進行心理戰的若干方法。從二十四史到《三國》、《水滸》一類政治小說，其中都有大量的關於如何利用對方心理對症下藥以實現自己目的的生動描述。譬如在《三國演義》裏，嚴顏兵敗被俘，本來是打定了主意要當斷頭將軍的，但經不住張飛下階鬆綁和好言相勸，最後還是作了投降將軍。白門樓上，貪生怕死的呂布丟掉了性命，視死如歸的張遼却被曹操收服。《水滸傳》中類似的故事就更多了。為了讓那些富商大戶，朝廷命官歸順梁山，宋江最慣用的手法就是，在斷其退路，使對方處於自己控制之下的前提下，做出敬重對方甚至奉承對方的姿態，賺得別人落草。借助於這種軟硬兼施的手段，一件分明帶有脅迫性的行為，却具有了勸說、鼓勵的堂皇外貌。一件分明侵犯了個人尊嚴的事情，却可以讓當事者自欺欺人地以為人家“給足了面子”而却之不恭。並且就像我們都知道的那樣，凡是經由上述一番過程而歸附對方的那些人，後來大都表現得頗為忠順。洪承疇至死也不會對清政權萌生異志，真正揭竿而起的反倒是先前主動投清的吳三桂，可見這套功夫的效果之深。本文不打算就中共的思想改造與中國政治文化傳統之間的關係作深入的討論。我這裏僅僅是指出中共推行思想改造的許多手段，和中國歷史上權勢者制服駕馭他人的種種攻心之術確有相似之處而已。

46. 作繭自縛

讓我們再回到批評(或曰批判)與自我批評這個題目上來。

以上，我們講到了黨如何使那些原先持有不同觀點的人，通過參與對敵批判而轉變其觀點。那麼，參與批判這種行為對於那些原先就和黨持相同立場的人又會產生甚麼效果呢？在歷次批判中，都有一批知識份子，主要是由黨親手培養起來的一批年青人，真誠讚同黨的立場，主動投入批判運動。對這批人而言，參與批判的真誠性和主動性，起碼是在一開始是沒有或基本上沒有疑問的。但即使如此，參與批判這一行為還是會對他們的思想產生重大的影響。

第一，參與批判可以進一步強化你原先的立場。一種觀點一旦公開表達之後，它就成為你存在的一部分。你就會比先前更固執於你的立場。此理甚明，不必多說。

第二，參與批判可以有效地阻遏你自己萌生異議。由於你不願意自我否定，你常常會下意識地阻止自己進行批判性的思考。由於你一次又一次地目睹被批判者的可怕境遇，等到你也產生某種懷疑的意向時，你立刻會聯想到前車之鑒而深為恐懼。這時你才發現，原先你協同加在別人頂上的利劍，其實也懸在你自己頭上。

第三，黨不斷地把批判引向深入，它把批判對象擴大到你原先同情或讚同的那些人物或觀點，而你則由於慣性的力量和承諾的力量(見第 28 節)騎虎難下。於是，你很可能會言不由衷地繼續批判下去。你的內在思想和你的外部行為便出現分裂。為了克服這種分裂，你很可能會倒過來改變你的思想以符合你的行為，這就叫作繭自縛。

作繭自縛還意味着人被帶入一套封閉的概念系統，從此你便失去了對外部世界的真實感知，失去了對個人獨立判斷是非能力的自信。如同削足適履的寓言，起先你是依據腳的大小劃下鞋子的尺寸，爾後你却相信鞋子的尺寸甚於相信腳的大小。起先你是出於個人的獨立是非判斷而接受了黨的理論，爾後你却依據黨的理論來鑒定自己的判斷是非。起先你的邏輯是：因為黨的理論符合我自己的心意，所以我認為黨的理論是正確的；後來你的邏輯變了，變成是因為黨的理論是正確的，所以我那些不符合它的觀點是錯誤的。

上述作繭自縛的過程，在文化大革命中的所謂造反派身上表現得十分明顯。我們知道，許多造反派起來批判資產階級反動路線和捍衛毛主席革命路線，是因為前者把他們打成反革命而後者為他們平了反。也就是說，他們本來是出於對個人正當權益的體認才去批判前者而捍衛後者的。然而很快地，不少造反派就把批判所謂反動路線和捍衛所謂革命路線本身當成了標準，當成了目標，為此不惜主動地放棄和犧牲自己大量的正當權益。任何要求，祇要是出自偉大領袖之口，冠之以革命路線之名，不管它是多麼地與自己的利益和觀點相違背，大家也會“熱烈響應，堅決執行”。怪不得費斯廷格要尖刻地說：有時候我喜歡下這樣的結論，人竟然會達到去愛那些使他們一直深受其害的東西的地步。

47. 如此“醫生”

對敵鬥爭固然常常是思想改造運動的先導，不過思想改造畢竟主要還是指人民內部的問題。毛澤東講得很漂亮：“我們揭發錯誤，批判缺點的目的，好像醫生治病一樣，完全是為了救人，而不為了把人整死。一個人發了闌尾炎，醫生把闌尾割了，這個人就救出來了。任何犯錯誤的人，祇要他不諱疾忌醫，不固執錯誤，以至於達到不可救藥的地步，而是老老實實，真正願意醫治，願意改正，我們就歡迎他，把他的毛病治好，使他變為一個好同志。”¹⁶

至今仍有不少人以為，毛澤東的許多講話，從理論上說本來都是不錯的，可惜在實行中却變成了另一個樣子。譬如說“懲前毖後，治病救人”的原則就是很好的，祇是在實行中“救人”一再成為“整人”和“害人”。然而，認真分析毛澤東的這段講話，我們卻發現問題並不如此簡單。就以醫生治病這個比喻為例。我們找醫生看病，是出於自己的主動；

我們接受醫生的治療方案，是出於我們的同意。在毛澤東的講話中，醫生和我們的關係却恰好是顛倒的，共產黨這個醫生治起病來根本不需要事先徵得我們的同意。在這裏，我們不是出於我們的願望和要求讓醫生為我們服務，而是醫生單方面作主，硬將我們任其擺佈。在現實生活中，我們可以拒絕醫生的診斷和治療，但是在思想改造中，我們却不可以拒絕黨的批評或曰幫助。在現實生活中，一個人倘若拒絕醫生的治療，大自然可能會懲罰他(如果他真有病的話)，但醫生決不會懲罰他；但是，在思想改造中，一個人要是拒絕黨的批評，他所招致的懲罰恰恰是來自比為醫生的黨。由此可見，所謂批評的方法從一開始就不是說服而是十足的強制。

黨宣稱要用批評的方法解決人民內部矛盾問題。但這並不意味着那個被選為批判對象的“人民”可以高枕無憂地以“人民”自居。事實上，一旦你被選為批判對象，你原來所有的那個“人民”的身份就處於懸浮不定的可疑狀態，你就成了既非“人民”亦非“敵人”的甚麼東西。如果你表示接受黨的批評並得到黨的諒解，你會重新變回“人民”；否則，你便有可能被劃成“敵人”。文化大革命中有句口號：“問題不在大小，關鍵在於態度。”關鍵在於你對黨的批評採取何種態度。批評確實是一種文雅的方式，但那祇是“先禮後兵”中的“禮”。被批判者之所以常常作出一副被說服的樣子，因為他知道不被說服將意味着甚麼。

48. 懲罰手段種種

共產黨為了強迫人民接受它的理論或它的批評，辦法之一是給那些膽敢公開拒絕其理論或批評的人定上“敵人”的罪名並對之實行專政。但是共產黨也很清楚，如果它手中祇有“階級敵人”這一頂大帽子而沒有其他多層次的懲罰手段，那就好比一個國家祇有原子彈而沒有常規武器一樣，仍然是極不方便的。所以，共產黨又陸續發明出其他一系列懲罰措施。除了明確宣佈為敵我矛盾的之外，還有“敵我矛盾按人民內部矛盾處理”(許多右派分子就屬於這種情況)；除了勞動改造這種專政形式之外，還有勞動教養這種准專政形式；除了頭戴帽子的之外，還有“帽子放在羣眾手中”；除了逮捕判刑之外，還有開除黨籍團籍、開除公職和降職降薪，等等。借助於上述多層次的懲罰手段，共產黨就成功地把社會全體成員都置於自己的強制脅迫之下。

儘管共產黨擁有這些豐富多樣的懲罰手段，但對於實行思想改造這一工作來說，它們都還有力所不及之處。首先，這些手段明顯具有懲罰的性質，強制的性質，這就和思想改造祇能靠說服不能靠強制的原理發生衝突。再說，懲罰總要師出有名，別人要是沒犯下甚麼引人注目的過錯，你也很難對之懲罰。為了解決這個困難，共產黨就必須創造一種新方法，它能夠不需要製造特殊借口便對你實行懲罰，而且還使得懲罰不具有懲罰的名義。平常我們講的“穿小鞋”，大體上就是指此類手段。這種新方法的集中表現則是所謂“下放勞動”。

作為一種懲罰方式，下放勞動當然不是共產黨的發明。共產黨的發明在於它使得下放勞動具有一種非懲罰的意義，使之成為一件至少在表面上大家都承認是光榮的事情。從形式

上看，下放勞動是基於自願而非出於強制。黨組織發號召：作報告，人人寫申請書、決心書。被批准下放的人戴大紅花，上光榮榜，又是歡送會，又是歡迎會。下放者中確有一些真誠的理想主義者，還有一些人抱着“吃得苦中苦，方為人上人”的動機，把參加下放勞動當作獲取更高地位的途徑。但大多數下放者却是黨認為有問題的人物，這種人即使不主動報名也往往免不了被送下去。一九六八年底，毛澤東發出知識青年到農村去的最新指示。從那時起，中學畢業生便“連鍋端”地統統下放。不過在下去之後，有些人再以招工、入伍、提幹或入學等名義離開那裏。我們當然不能說下放勞動完全屬於懲罰性質；但是，它確實可以用一種不露痕跡的形式發揮廣泛的懲罰功能。

49. 下放勞動的特殊效力

下放勞動無懲罰之名而有懲罰之實，這就比那些明碼實價的懲罰更具有特殊的效力。一方面，黨採取下放勞動這種方式，可以更隨心所欲，靈活自如地懲罰它想要懲罰的任何人；另一方面，下放者自己却有如墮入五里霧中，難以辯認出自己的真實狀態。和其他明確的懲罰形式不同，例如判刑勞改，雖然黨也把它說成是對你的幫助挽救，但那總不是一件光榮體面的事，充其量祇是救贖，是棄舊圖新。下放勞動則不然。很多下放者自己都弄不清楚自己是出於自願還是出於強制。下放是表明你被黨懷疑排斥，打人另冊呢，抑或是表明你受到黨的信任和培養？是恥辱卑賤，還是崇高光榮？然而有趣的是，儘管下放者們對下放一事抱着相當矛盾的看法，但他們在外部行為上却很可能作出相似的反應。如果你認為下放是自願是光榮，你當然應該積極表現；如果你認為下放是被逼是懲罰，那麼，為了擺脫困境，最好的辦法也還是表現得積極些、努力些，盡量做出以此為榮以此為樂的正面姿態。正如我在前面講過的那樣，一旦你採取了積極的行動，根據行動可以影響態度的道理，你就很可能真正地改變你的看法，起碼是在合理化的意義上。

記得是在一九七九年吧，詩人臧克家發表了幾篇歌頌五七幹校生活的詩歌，不少讀者指為虛偽。不過平心而論，詩中所表露的思想恐怕的確不失為當年許多“五七戰士”力圖自己說服自己的心情寫照。他們並不是真心地信仰，但他們確實真心地希望自己能夠真心地信仰。在強制與說服交相運用的效力下，那正是許多人的共同心態。

50. 批評策略之一：擊一猛掌(1)

批評的第一步，用毛澤東形象的比喻就是擊一猛掌，對被批評者大喝一聲：“你有病呀！”這包含兩層意思。其一是將被批判者和其他人劃分出來，其二是對被批判者的“錯誤思想”無限上綱。

在經過了對敵鬥爭的序幕之後，批評開始轉入“人民內部”。照理說，在人民內部開展

批評，目的是為了幫助大家提高覺悟，改造思想，因此它本應對事(即針對某種錯誤思想)不對人，但是出於製造緊張空氣的需要，共產黨往往要挑選出一些特定的人物作為目標，這就叫點名批評。不用說，這種由黨領導決定的點名批評與平時人們彼此爭論或討論時的指名道姓大不相同。它既是起訴，又是判決。一九六五年十一月上海《文匯報》刊出姚文元批判吳晗劇本《海瑞罷官》的文章。北京的吳晗和彭真立刻十分緊張，四處打聽這篇文章有甚麼來頭，因為他們都知道，如果文章出自上層的授意，那他們就沒有任何反駁的餘地了。

點名批評把被批評者從人羣之中劃分出來。它使壓力集中在少數人身上，而使多數人獲得解脫的輕鬆。這就有利於動員其他人共同參與批評，從而形成所謂羣眾運動。面對着黨和羣眾的批評，被批評者處境之尷尬是顯而易見的。因為黨是“偉大、光榮、正確”，“羣眾是真正的英雄”，因此，你若是反駁黨和羣眾的批評，就等於是反對黨、反對羣眾。再說，到目前為止，批評者還把你當作人民內部矛盾，批評你是為了幫助你，是為了你好，所以你拒絕批評便顯得是不識好歹，或者是自高自大，眼裏沒有組織沒有羣眾。我們知道，在每一次批評運動中，都少不了會有一番“幫助”被批評者“端正態度”的插曲。所謂“端正態度”，就是要求被批評者從一開始就承認對方的善意，對方的正確，也就是從一開始就放棄任何可以抵制批評的理由或立場，否則便被視為“對抗運動”——那本身就是一個可怕的罪名。在批評者方面，不少人既然認為自己正處於受命幫助他人的高人一等的地位，因此他們總希望看到被批評者低首下心，作恭敬狀，因為那便表明他們的優越得到了承認。如果被批評者竟然爭辯起來，他們就感到自己受到冒犯。如果你說你是對的，那豈不是等於說黨錯了，羣眾錯了嗎？那豈不是等於說你比黨，比羣眾還高明嗎？於是，這些人果真會對你產生憤慨。這樣一來，你的處境也就更危險了。你不得不發現還是放棄爭辯為好。

51. 擊一猛掌(2)

批評一旦開始，無限上綱便在所難免。這看來很荒唐，其實却不盡然。小孩子貪小便宜拿了別人的一點東西，許多作父母師長的不是常常用“小時偷針，大時偷金”的邏輯嚴詞責備嗎？為了防微杜漸，就要從小見大，祇有把問題提升到嚇人的高度，才能够有力地引起被批評者的充分警覺。為了讓病者接受治療，首先就要將病者的病症予以充分的渲染，讓你驚出一身冷汗。共產黨宣稱其政策是“思想批判從嚴，組織處理從寬。”這就暗中鼓勵人們在批評時可以盡量地捕風捉影，無限上綱。一般來說，共產黨注意到將批評過程和處理過程分開進行，這就使批評者在進行明知是不負責任的夸大批評時也不必感到良心的強烈不安。在被批評者一方，由於事先就必須端正態度，學會要“正確對待批評”，不能要求羣眾的批評不帶一點偏差，要把它們視為羣眾的幫助與挽救，因此也祇好洗耳恭聽，並不斷地點頭稱是。

還需一提的是，在批評過程中，共產黨故意使用一些十分粗野的語言。例如它把當眾暴露錯誤思想以便得到幫助改造這件事稱為“脫褲子割尾巴”。我們知道，在本來很嚴肅，因而理當使用標準文明用語的場合中故意使用一些粗野的詞匯，總會產生某種強烈的效

果。講粗話常常是特權的表現。它表明講話者有權不受一般文明禮貌準則的約束，暗示着講話者對受話者的支配地位，是對受話者人格尊嚴的公然嘲弄和侵犯。事實上，在批評過程中，你的大事小事、公事私事，包括和親友同學的閒談，包括私人間書信往來，包括你的全部家庭背景歷史背景以及你純個人的生活習慣，無一不受到公開盤查和追究，無一不被揭發和要求作出交代。這就使你產生一種當眾被剝光衣服的困窘與羞辱之感(索爾仁尼琴在《古拉格羣島》中寫道，當政治犯們被押至勞改營時，第一件事就是當眾剝光衣服全身搜查。其實在這裏，搜查是假，羞辱是真)。對於思想改造運動來說，個人隱私是根本不存在的，因為思想改造的任務不祇是要針對你的公開的外部的行為，更是要針對你內心深處的思想。國人本來就缺少隱私權的概念，古之君子又常常喜歡標榜襟懷坦白，“無事不可對人言”。因此，批評者往往意識不到追究別人的隱秘思想是對他人的侮辱，被批評者也很少具有足以抵制這種非法入侵的精神支持。當最初聽到“脫褲子割尾巴”的比喻時，許多知識份子都本能地厭惡反感。對於在羣眾批評中個人隱私遭到橫查豎問，當事者個個都深為恐懼不安。但是，一來是運動的強力難以抵抗，二來是沒有或缺少抵制的道義依據，他們祇好把自己的反感和不安歸之為“資產階級”的虛榮心，歸之為知識份子的“死要面子”，歸之為自己缺少徹底改造思想的決心和勇氣。在飽受羞辱之餘，他們反而還產生了強烈的有罪感。共產黨自然對這種反應早已瞭然於胸，所以它預先就鼓勵人們要“不怕醜，不怕痛。”這話正好點到了要害。所以許多人倒由此而進一步接受了關於知識份子必須思想改造的那套理論。

52. 批評策略之二：孤立於集體之中(1)

在進行了擊一猛掌式的批評之後，共產黨的下一步手段是將被批判者盡量地孤立起來。

照理說——又是一個“照理說”，思想改造既然是治病救人，那麼，被批評者好比病人，理當受到更多的關懷照料才是。不錯，共產黨很少公開地要求對被批評者實行孤立，共產黨祇說要對一小撮“階級敵人”孤立打擊。毛澤東還多次表示要對犯有錯誤的同志熱情幫助。當然，黨總是告誡我們務必要和“錯誤思想”劃清界限，但和思想劃清界限不等於和人劃清界限，不等於在現實生活中對別人不理不睬。然而，孤立現象終究還是發生了。

說來道理也很簡單，有些人為了顯示自己思想純正，故意對你不加理睬。更多的人則是由於怕惹上麻煩而不敢和你接近，尤其是你的親友，正因為他們和你的關係太近，所以才格外需要和你拉開距離。既然大家都目睹到，在批評時，一個人與週圍人的日常談論或日常接觸都會成為揭發或交代的重要內容，那麼誰還願意捲進這個危險的關係中去呢？特別是在運動期間，連沒有問題的人們彼此都會小心翼翼地減少交往，更何況對於那些“有問題”的人。從理論上講，劃清界限並不需要不理睬，不過，在現實中，不理睬總是比較容易證明自己劃清了界限。

孤立對人心造成的影響是極其巨大的。人天生是羣居動物、社會動物。即使對於少數秉性孤獨者，被孤立也是一種難熬的刑罰。孤獨和孤立都是指離羣索居的狀態，但一為主

動，一為被動。孤獨是主動的孤立，孤立是被動的孤獨。孤立本身又分為兩種。一種是將你和眾人互相隔離，一種是讓你繼續生活在人羣之中，但別人都不理你。後者我稱之為“孤立於集體之中。”

試比較兩種孤立產生的不同效果。假如當局用強力將你與眾人隔離分開，從外表上看，你的孤立是徹底的，但在內心裏，你反而可能會覺得自己並不那麼孤立，你依然可以在想像中繼續與他人保持交往。你可以認為別人不來接近你僅僅是由於不能或不敢而非不屑不願，你可以認為自己仍然受到眾人的支持或同情。你甚至還可以認為自己深得人心，廣受擁戴。在這種孤立狀態中，你比較容易把自己的境遇更多地歸咎於少數掌權者的錯誤，你還可以相信羣眾，相信你的親人和友人，因此你就會認為自己其實並不孤立。畢竟，強制隔離狀態是非正常狀態，因此你總是可以懷抱一種一旦回歸正常狀態事情就會改觀的或真實或虛假的幻想。這種狀態誠然令人痛苦，但却未必能輕易地摧燬你的希望。“孤立於集體之中”的滋味就大不一樣了。正因為這種狀態在表面上看是正常的，所以它能更無情地剝奪掉你的一切幻想。你仍然像過去一樣成天和原來熟悉的人們共同生活，但你處處感受到別人的異樣目光。眾人都對你視而不見，或者是向你表示輕蔑。連舊日的友人也待你像麻瘋病人一樣地避之唯恐不遠。有的人回到家裏都見不到好臉色。妻子兒女也要和你劃清界限。你可以勸慰自己說那祇是出於恐懼，可是你對這一點却不能有多少把握，因為別人的表現看起來好像不是出於不敢而是出於不願。你可以認為這中間發生了不幸的誤解，但是既然沒有幾個人願意傾聽你的訴說，那又不能不給你一種印象，似乎在眾人心目中一切都是明明白白的，並沒有甚麼誤會和冤枉。在這時，你不太容易明確地意識到掌權者的暴力，你更強烈體會到的祇是羣眾對你的排斥，拒絕和嫌棄。於是，你從內心深處感到徹底的孤立。

53. 孤立於集體之中(2)

孤立狀態會深刻地影響到一個人的理智和認知。

首先，正如我在第 26 節中講過的那樣，人對是非善惡的價值判斷祇有在與他人交流而獲得共鳴的情況下才可能清晰，才可能確認。與眾隔離的孤立使你失去參照系，而陷於自我懷疑；孤立於集體之中則使你面對顛倒的參照系而陷入自我否定。兩者都會使你對價值的感覺變得模糊、曖昧，從而更容易屈從於別人強加於你的那套觀點。共產黨常常要人“隔離反省”，其目的就是為了加強它的觀點的影響力。也許有人會提醒道，平時我們不也認為一個人在離羣獨處，靜坐沉思時最能獲得清明無蔽的認識嗎？古人說“閉門思過”，那不是和“隔離反省”的意思差不多嗎？不然。因為獨處靜思是一種主動狀態。在獨處靜思中，一個人排除了別人的直接影響，但同時却没有排除掉他和別人自由交往的經驗。他無非是獨自地把先前與別人自由交流的經驗細心地安排整理而已。所謂隔離反省，是指你在週圍輿論的一片否定聲中被迫進入孤獨的思考。你好比帶了一本號稱權威但實則謬誤的字典去獨自閱讀你內心的那本書，結果祇會越讀越糊塗。

據說在當年納粹集中營中，大部份人都陷入精神崩潰狀態，能够較好地抵制壓迫和堅持

原有信念者，就羣體而言是兩種人：一種是共產黨人，一種是宗教信徒。這是因為這兩種人都屬於那種堅強緊密的團體，在精神上他們不是孤立無依的。他們有着自己的另外一套精神資源或曰參照系，他們可以由此而保持自信。霍弗爾(Eric Hoffer)指出，當個人面對着巨大的壓力時，如果他祇是孤零零的個人，那是不能抵抗的。“他力量的唯一源泉在於，他不祇是他自己，他乃是某種強大的、光榮的、不可戰勝的東西的一部份。”霍弗爾講得對：“在這裏，信念問題首先是個認同(identification)的問題。”我們知道，不少黨員知識份子，也包括不少共產黨老幹部，在昔日遭受國民黨的壓制時尚能表現得相當頑強，但一輪到在共產黨自己的政治運動中挨批鬥就完全變成了另一副模樣。有人解釋說那是因為共產黨整起人來更兇狠，這話不全對。不管怎麼說，一個人僅僅是挨幾場批判(如果不伴以肉體折磨的話)總要比坐監獄好受些。關鍵是在前後兩種不同的情況下，當事者的認同變得很不一樣。過去，國民黨指責你是共產黨而打擊你，你正以身為共產黨員而無比驕傲，你的精神當然不會垮。如今，偏偏是共產黨自己反過來指責你不是共產黨，指責你是反黨分子，試問你如何去抵禦？你自命為愛國主義者，可是你却遭到來自“國家”的嚴厲批判。你相信自己在為民請命，可是却遭到“人民”的無情唾棄。如果你在打擊面前深信自己與主同在，與黨同在，與人民同在，與歷史同在，你感到自己有巨大的靠山，你就會有力量感。反過來要是你無法相信這種種“同在”，你就會發現自己極其軟弱無力。因為在這時，你感到你已經“從那構成生命本質的每一樣事物中孤立了出來”(布哈林語)。

54. 精神上的無家可歸，孤立無依

索爾仁尼琴指出，共產黨的政治迫害之所以對大多數人威力無敵，原因之一是大多數人“沒有單獨的立場而缺乏進行鬥爭的精神支柱。”這無疑也是中國的廣大知識份子屈從於思想改造運動的一個重要原因。自一九四九年以來，中國大陸便不存在任何真正獨立於共產黨的團體。我們每個人都屬於那個獨一無二的黨和國家(state)。一旦我們被黨和國家拋棄，我們就會變得徹底的無依無靠。在精神上，我們從來就缺少外在超越的宗教。我們追求的各種價值，歸結起來大致總脫不開為國為民這些世俗的目標(至少是不能反對這些目標)。因此，當共產黨用羣眾運動的方式，以國家的名義和人民的名義，指責知識份子犯了“不愛國”和“反人民”的錯誤時，我們祇有拚命地辯白，却没有另外的一種立場可以據之從事勇敢的反對。從傳統中汲取力量嗎？很不幸，傳統早就受到衝擊而失去了它的權威，歷史已被割斷。譬如說，我們很難再以屈原、海瑞自命。再說我們的傳統本身也往往是立足於種種世俗的價值之上。海瑞敢於罵皇帝，是因為他知道他的行為被清議所認可並為百姓所稱頌。共產黨為甚麼要不遺餘力地製造“輿論一律”並一再動員羣眾參加批判，目的就在於剝奪掉海瑞式人物借以傲對權勢的那種資本。在這種情況下，我們也無法依靠內在的良知。因為所謂良知，無非是指人心固有的對善惡是非價值的感覺，它是內在的，却必須通過與他人的交往才能確立。當週圍的人們都發出相反的聲音時，良知也會沉默，因為它自己就陷入困惑。

索爾仁尼琴講得不錯：斯大林在布哈林們成為反對派之前就宣佈他們是反對派，這就使他們失去了威力。那反過來也就是說，如果我們先就打定了主意“反黨”，黨再來指控我們“反黨”，我們就不大在乎了。怪不得那些本來就反對共產黨的人，在思想改造的浪潮

前反倒比較鎮定。不過細想下去這中間仍有破綻。因為“反對”本身不是一種獨立的立場，“反對”祇是基於一種立場對某一特定事物的態度。換言之，我們總還需要有另一種東西為憑借我們才能理直氣壯地去反對。通常，這就又回到“為國為民”一類目標上去了。我們是為了人民而反黨，所以我們不害怕黨指責我們“反黨”，但是黨却堅持反黨就是反人民。如果“人民”都表示和黨一條心，我們就又没有立足之地了。除非我們假定人民正在受欺騙，人民終有一天會恍然大悟。這就是說，我們必須假定歷史會在我們一邊。可是我們又如何確信歷史會在我們一邊呢？須知那時候共產主義革命來勢汹汹，方興未艾。除非我們相信天國，相信末日審判，從而也就是相信現實世界中發生的任何事情都不足以動搖我們的信仰，我們和上帝直接相通。有些天主教徒後來告訴我，在過去那段時期，許多天主教徒都表現出巨大的精神力量。這倒很可能是真的。祇是話說回來，像這樣堅定的教徒(不論是甚麼教的教徒)終究少而又少。這就是為甚麼在思想改造運動中，大多數人在大多數情況下都無法抵禦那種精神壓力，因為我們是如此普遍地不具有另外的精神資源。我們是真正的無家可歸，孤立無依。

55. 從迷亂到順從

在壓力下，被壓迫者一般都會產生向壓迫者認同的願望。對於思想改造運動中的大多數知識份子而言，問題還要更簡單一些，因為在這裏，大多數人本來就是認同共產黨的，起碼是不曾明確地反對共產黨，所以他們在壓力下常常會進一步地順從共產黨。普通人總以為壓迫會導致反叛，他們不知道壓迫也會強化忠誠。思想改造運動就是運用壓力去強化人民的忠誠。這種忠誠可以被強化到如此的地步，以至於一個人可以極為痛苦而又相當真誠地承認自己犯下了自己實際上從未犯過的罪行。

這一奇特的過程的確是相當複雜的。首先常常是動機與效果統一論發揮作用。你本來不反黨，不反人民，黨却咬定你反了，“人民”也異口同聲地說你反了。你百般申辯而對方却不為所動。於是你不得不意識到，你雖然沒有反黨反人民的主觀動機，但不幸却造成了反黨反人民的客觀效果。畢竟，客觀效果這個東西，顧名思義，那就不是依你的感覺為準，而是依對方的感覺為準。毛澤東打比方道：一個醫生祇顧開藥方，治死了多少病人他是不管的，行嗎？當然不行。其實，毛澤東這個治死病人的比喻，就如同他那個治病救人的比喻一樣，用來說明思想改造問題並不恰當。因為治療效果的好壞是客觀的。所謂客觀，不但是說它必須以病人的狀態為標準而不能以醫生的狀態為標準，它還是說道裏所指的病人的狀態也是客觀的，即可以進行客觀量度的。一種病到底是治好了還是治壞了，單靠醫生說固然不算數，單靠病人說也同樣不算數。在這裏存在着一種中性的，為大家公認的物理和化學的檢測手段。它看來像是一個價值問題，其實是一個事實問題，起碼是可以在很大程度上化為事實問題。純粹的思想意識的是非善惡則與此不同，因為其間往往並不存在甚麼客觀的物理和化學的檢測手段，它往往祇能是主觀的心理的感覺。我出於愛護你的動機講出一句話，你却以為這句話傷害了你。這就不是一般而言的客觀效果的問題了。你的感覺固然於我是客觀的，但本身仍然是主觀的。你可以說你覺得那句話傷害了你，但你不能據此斷定那句話客觀上就造成了傷害的效果，否則天下就沒有誤解這回事了。假如對方聽不進你的解釋澄清，而你又不願意對方有被傷害的感覺，你可能會同意收回那句話，但

這不意味着你已經承認那句話本身就產生了壞的客觀效果。

以上這番道理，共產黨不明白，也不想明白，甚至於故意裝作不明白。說話者自己恐怕未必都十分清楚。因此，當共產黨一口咬定你的某種思想觀點意生了惡劣的客觀效果時，你自己也可能以為確是如此。於是，你祇好承認你的觀點錯了，雖然你並不知道它究竟有甚麼錯，但你還是決定去改正它。面對這個明顯的矛盾，“立場”概念(見第 23 節)便顯得頗有說服力。你納悶：為甚麼你自己認為正確的觀點，黨和人民却認為是錯的呢？那大約是你沒有站在黨和人民的立場想問題的緣故吧。可是你分明又意識到你本來是一心一意替黨和人民去着想的。那是不是因為你主觀上想站在正確的立場上，但客觀上還是站到錯誤的立場上去了呢？這是否證明你頭腦中根深蒂固的資產階級立場、資產階級世界觀，在你不自覺的情況下頑強地表現自己呢？可惜的是，立場並非一個地理位置，它好像在和你搞惡作劇，永遠處於你的對立面。列寧講過，歷史喜歡跟人開玩笑。你本來想進這個房間，結果却進了另一個房間。你百思不得其解。在適時，從眾性(見第 26 節)便發揮作用了。不論是出於“黨和人民總不會錯”的角度，還是出於“隨大流更安全”的角度抑或是出於二者的混合，最後你決定要“改造思想”。

有時候，事情就到此為止。你同意改造思想了，黨也就對你滿意了。但有時候則不然。有時候黨還要進一步追問你：既然你承認自己的思想是錯誤的，可見你本來就懷有惡劣的動機。造就更讓你百口難辯了。你好像落進了“既說了一就要說二”的境地，不承認自己曾懷有惡劣的動機似乎倒不合情理了——別人顯然是這麼看你的。於是，你努力挖掘內心深處，看是不是有甚麼不可告人的惡劣念頭。通常你總會成功的。且不說以人心的複雜微妙，誰不曾產生過各種稀奇古怪的念頭？有些念頭根本是隨機的，並不受意志的支配。也不必說反省的曖昧，這點休謨早就講過了。單單是外界輿論的不斷指控，正好起到了心理學上的暗示作用，你越是害怕找到甚麼。你倒越有可能情急意亂地自以為果然找到了甚麼。好的動機可以解釋為壞的動機。譬如說，為國為民的願望可以解釋為出風頭、個人主義。原先沒有過的動機也可以被認為曾經有過。你會變得糊塗起來，自己都搞不清自己是好人還是壞人。你可以相信現在的你是好人——這點是當下自明的，但你對過去的你並沒有多大把握了。你可以相信自己是“要革命的”，但你可能弄不清楚你過去是不是一向革命的，是否有過不革命或反革命的時候。你也許還不至於自我否定，但你很可能已經陷入自我懷疑。而對於黨要你認罪這一點而言，那差不多就夠了。

劉賓雁這樣寫道：“是被迫認罪嗎？不全是，是心甘情願嗎？也不是。我在那一式六份右派結論上一一簽上自己的姓名時，心情是淡然的，近於麻木。我似乎真正認為自己確是那幾條罪狀的罪犯，但在內心深處，又沒有一條我不是半信半疑的。”⁹ 事實上，到了這一步，簽字不簽字已經無所謂了。大多數人是會簽字的。人在自信心倍受摧殘的時候總是比較容易受人擺佈的。

56. 與壓迫者認同的情感需要

大概在所有接受思想改造的人們當中，上述這種“從迷亂到順從”的類型最為普遍。不

論是被戴上帽子的還是沒被戴上帽子的，不論是受批評較多的還是受批評較少的以至於從未受到直接批評的，許多人都是經由類似的心理活動，最終承認自己有錯或有罪。完成這樣一種複雜曲折的心理活動需要一定的時間。在開始，幾乎人人都想不通，不服氣，到後來才漸漸地表示通了服了。在這裏，共產黨的另一手策略無疑起到了重要作用，這就是所謂“給出路”。黨號召大家“割尾巴”，“放下包袱”。祇要認了錯，黨和人民就會歡迎你，讓你重新回到革命隊伍中來，否則就是自絕於黨，自絕於人民，死路一條。

我們知道，被孤立、被排斥和被拋棄的滋味是十分難受的。它不但會造成理智上的混亂，更會導致情感上的焦慮。為了免除這種可怕的焦慮，許多人寧願不惜一切代價。因此事情往往是這樣的，許多人還在想通服氣之前，就已經急不可待地決定放棄自己原有的觀點，以便早日“回到人民的懷抱”了。有這種強烈的情感需要為前提，還有甚麼認識上的彎子轉不過來的呢？一旦你表示棄舊圖新而又有幸得到組織與羣眾的諒解，你確實會有一種輕鬆感。關於“放下包袱，輕裝前進”的比喻，關於“下樓”的比喻和“過關”的比喻（一個人被封在樓上或擋在關外，想下不准下，想過不讓過，那叫人多着急），其實都是暗示一種存在狀態，情感狀態而不是甚麼認識狀態。

在文化革命初期，中學生中盛行一幅對聯：“老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋。”出身不好的同學統統被打入另冊，不准參加破四舊，不准參加十一遊行，甚至不准佩戴毛主席象章。照說不准就不准嗅，往日准許大家都去參加這類活動時，不是還有不少人不想去嗎？可是一旦被規定了不准，許多原本未必想去的人却一下子變得非要爭取去不行了。因為他們害怕受排斥。不少出身不好的同學寧肯上臺承認自己是“混蛋”、“狗崽子”，其目的僅僅是為了得到別人的接納，哪怕是在集體中充任一個可憐的角色也勝似被集體完全拒絕。這就是說，當這些同學承認自己是“混蛋”、“狗崽子”時，他心裏反而會好受一些，因為在這時，他好歹總算是找到自己的認同對象了。我們知道，有些人在黨組織沒有定性戴帽子之前還始終拒不認罪（如果先認了，說不定會免去那番處罰），而等到帽子已經戴在頭上，懲罰已經落到身上之後，反而才承認自己有罪的（為時晚矣，於事無補），真是何苦來哉。但細細一想，那不是和自承“狗崽子”的心理動機十分相似的嗎？原先拒不認罪是由於抗拒被排斥，現在認罪則是為了重新得到認同。

57. 自覺的犧牲

相比於上面提到的“從迷亂到順從”這種類型，另有一種屈從的類型更為驚心動魄，我們可以稱之為自覺的犧牲。

柯斯特勒在其名著《正午的黑暗》中描寫過這種自覺的犧牲。一位老革命遭到整肅，他深信自己是無辜的，但他努力說服自己整肅是歷史之必然，自己成為整肅的對象也是為了革命的需要，因此他必須自覺地為革命作出犧牲。當年，作家聶紺弩以戴罪之身（右派）在北大荒林區勞改。一次林區發生失火事件，聶紺弩作為“階級敵人”，理所當然地成了最大的縱火嫌疑犯。在多次申辯無效後，聶紺弩說，如果革命需要我承認是我放了火，那我就承認是我放了火。這類故事在古希臘悲劇中可以見到。在索福克勒的《安提貢》一劇

中，俄狄浦斯之女安提貢反抗暴君的命令，埋葬其兄波呂涅克斯，因而被處死。她在臨死前說：“如果這樣使神滿意，我們就承認自己有過失，因為我們受了苦。”黑格爾批評蘇格拉底在審判時的抗爭態度，他認為不論有罪與否，“個人必須在普遍的權力面前低頭”。在中國古典小說和戲劇乃至真實的歷史中，我們都可以讀到這樣的事情，一個忠心耿耿的大臣在皇帝對之實行錯誤的懲罰時，口中說道“臣罪當誅，主上聖明”。如此等等。

在這類故事中，屈從乃是出於一個很簡單的理由，那便是對最高權威絕對正確性的無條件的維護和服從。在這些人看來，如果那個權威作出了錯誤的決定，從而使其絕對正確性可能招致損害時，無條件的維護與服從不是變得不應當，而是變得更必要。如果這種錯誤的決定不幸恰好落到了自己頭上，那麼，毫無怨尤地接受錯誤——這就意味着承認這個錯誤是正確——恐怕就成為一件義舉。顧全大局一詞本來就暗含着對個人正當權益的自願犧牲，而放棄自己的正確性而保全對方的正確性，自然就成了最寶貴的犧牲。在這種犧牲中，一個人可以從那巨大的辛酸與痛苦裏獲得一種特殊的快感，一種舍棄自我完全奉獻給權威、給事業的因其不被承認而倍顯其純粹性的悲壯與光榮。

分析這一思想過程，我們不難發現，其中最重要的一點是，你必須把對方抽象化，從而神聖化。共產黨不論做甚麼事，總是要打出黨的名義、組織的名義、國家的名義或人民的名義。有時它也會打出偉大領袖的名義，不過在這時，“偉大領袖”本身就變成了一個抽象的詞匯，它不再是肉體凡胎的個人，而是一個符號。一個偉大的、神聖的化身或象徵。共產黨從不告訴人們某某決定是由張三或李四提出來的，王五曾經提出過異議，趙六投了棄權票，等等。共產黨永遠對外籠統地宣佈那是黨的決定、組織的決定。你可以對具體的張三、李四表示不滿或不同意，你怎麼好對黨、對組織不滿和反對呢？許多黨員早就習慣於把黨看作一個堅強統一的整體，它永遠代表着真理，代表着正確，因此我們永遠需要無條件地服從。許多非黨人士也早就接受了這套邏輯。不是要聽黨的話嗎？那就連黨罵你的話也得聽，連黨罵你罵錯了的話也得聽。在他們看來，這就叫做忠誠。不要以為祇有極少數狂熱的極端分子才會實行這樣的思考邏輯。因為面臨着黨的批評，申辯既是無效，抵制更是危險。換句話說，在不忠誠不行的時候，人們祇好忠誠。問題在於，一旦人們選擇了忠誠(哪怕其間包含着無奈，因此既談不上真正的選擇，也談不上真正的忠誠)，他們就可能真的忠誠下去，以致於到頭來我們都很難分得清孰真孰假，幾分真幾分假。不少人開頭有假，後來也就幾乎成了真。

58. 鍛煉與考驗的陷阱

當黑格爾說時代精神的巨人在大步前進中免不了會踩傷一些無辜的花草時，他自然懶得為那些被踩傷的無辜花草設身處地思考一番；當列寧說在兩個人殊死搏鬥中你怎麼能說哪一拳必要哪一拳不必要時，他大概也不肯去想一想那不必要的一拳擊中後別人當作何感受。中共領導人有時倒對他們略去不談的問題發表過一些議論。劉少奇講到要加強個人修養，要受得起委屈，要能忍辱負重。毛澤東還說受到不公正對待有着許許多多的好處，並引用一大段太史公報任安書中的話作為佐證。文化革命中，各層領導的當權派都被造反派

“炮轟”“火燒”了一陣，但造反派的這種做法原是從先前的當權派那裏學來的：有哪一次運動不是傷及一大片呢？思想改造既是針對整個知識份子，其傷害面更廣泛。那麼，大家又是如何承受的呢？這就涉及到另一個重要的概念，曰“鍛煉”，曰“考驗”。

人真是語詞的動物。天下許多壞事，祇要頂上一個好名稱便可暢行無阻。若問在當年，我們為甚麼會那樣積極熱情地歡迎各種折磨，因為我們以為它是“鍛煉”；我們為甚麼會毫無怨尤地接受那些無端的懲罰，因為我們以為它是“考驗”。嗚呼，鍛煉，考驗，多少罪行假汝之名而行！

需要說明的是，我並不是說，在共產黨統治下，一切“鍛煉”都是摧殘，一切“考驗”都是折磨。應該承認，當年的共產黨確實有股斯巴達的精神，因此在不少情況下，從共產黨的角度看，鍛煉確是鍛煉，考驗確是考驗。我這裏祇是說，靠着“鍛煉”和“考驗”這兩個動聽的名詞，共產黨極其方便地進行了一大套對人的摧殘折磨，而我們則極其愚蠢地接受了它們。

在思想改造過程中，“鍛煉”和“考驗”的作用至少有兩個。第一，它使我們以逆來順受的態度，接受了很多我們本來並不情願接受的東西：不近情理的批評，不公正的待遇，等等。這一層道理比較簡單，不必多說。第二，一旦人們以接受鍛煉、經受考驗的態度去對待那些錯誤的批評和錯誤的懲罰並為此而付出長期的、沉重的代價之後，他們就很可能對那些使自己深受其害的錯誤批評和錯誤懲罰有意識地進行辯護，因為那也是為自己的逆來順受進行辯護。於是就會出現十分怪異的現象：被壓迫者要主動地替壓迫者講好話，被壓迫者竭力否認自己受到了壓迫。此間的奧妙在於，如果你承認自己受到壓迫，你又如何解釋你當年的逆來順受？那豈不證明你不是很快懦便是很愚蠢？你為了使自己的行為合理化，你就不得不連帶着把那種不合理的遭遇合理化。

在小說《绿化樹》中，張賢亮描寫了一個知識青年被打成右派罰去勞動改造的故事。在“題記”中，作者引用了蘇聯作家阿·托爾斯泰用以比喻知識份子思想改造的艱苦性的那句話“在清水裏泡三次，在血水裏浴三次，在碱水裏煮三次”，說明苦行、苦難乃是個人精神成長之必需。張賢亮告訴人們，祇要“具有自覺性，人越是在艱苦的環境，釋放出來的能力也越大”；有了這種自覺性，痛苦也就“到處可以隨時轉換”成歡樂。在講到眾多的知識份子在那段時間遭受的厄運時，作者說那是“歷史必須要我們付出的代價”。

不難看出，張賢亮的這些觀點，正好為上述分析提供了印證。他把受迫害、受摧殘解釋為經受磨煉，美化為個人精神成長的必經歷程。當然，作者的態度也有一定的道理。人到無奈時，不得不達觀。當人們無法改變厄運時，他就應該勇敢地面對厄運，承受厄運，並力圖從厄運中發掘出意義。但無論如何，厄運畢竟是厄運而不是幸運，尤其是這裏的厄運純粹是人為的，它是十足的迫害。因此，不論我們以何種積極的態度去承受它，我們都必須保持我們的抗議精神。不錯，在當年的條件下，許多受害者對自己的遭遇都缺乏清醒的認識，即使他們知道自己無辜受害，他們也無法查清其根源和責任所在，所以他們祇好拾出“歷史”，把自己的不幸理解為歷史前進中難免的小誤差。張賢亮以被踩傷的無辜花草的身分，把嚴酷的迫害推給了那個莊嚴而抽象的“歷史”，從而也就免除了迫害者的一切個人責任。

另一個突出的例子是丁玲。在經歷了二十多年的迫害打擊後，丁玲重返文壇，發表了不

少文章和講話。當問到昔日在北大荒被罰去養雞場勞動改造一事，丁玲閉口不提身為作家而被禁止寫作的痛苦，反而大講養雞工作如何有趣，如何有益。丁玲宣稱，在過去二十多年中，她“很少感到空虛”，一直對共產黨充滿信心。如果我們想到當年的丁玲在飽受打擊的情況下還能在北大荒認真真地養雞，那無疑是令人感動的。但對於她後來始終不肯對當年的迫害發出嚴正的譴責，我們就不能不感到失望了。逆來順受本來無可厚非，在厄運下保持積極態度尤為可貴。可是，倘若因此而導致對惡行的美化文飾，那就是另一回事了。“鍛煉”、“考驗”可以構成美麗的陷阱，道理就在於此。

這種效果在那個有名的“母親錯打了孩子”的講法中表現得相當充分。一些受共產黨無端迫害二十多年的右派分子(例如有“牧馬人”之稱的曲嘯)在談及這段經歷時，不去控訴壓迫者的蠻橫殘暴，反而將之比作“母親錯打了孩子”。應當看到，講這種話不一定祇是為了取悅共產黨，在不小的程度上也是出於為自己辯護的需要。你錯挨了打，但你既不哭喊抗議，更不出手回擊，而且還要不斷地和打人者套熱乎，除非是強行隱忍，否則便很難解釋。如果你要說明你的不計較是有道理的，你就必須把錯挨打一事說成是純粹的誤會，而且必須是來自最親愛者最具善意最難避免的誤會。“打是疼罵是愛”，連打錯了的時候也是如此。既然迫害不是迫害，屈從也就不是屈從了。

59. 語詞的魔障

上節的分析提示出一個大問題，那就是語詞在社會政治生活中的巨大作用。我們思考任何事物、任何行為時，我們常常不是思考那個事物或那個行為本身，我們祇是在思考它們的名字，或者說，我們總是借助於語詞進行思考。造就意味着，對於同樣一件事物或同樣一件行為，我們給它們安上甚麼名稱，那會對我們的思考產生莫大的影響。不同的名稱暗含着不同的價值傾向或感情色彩。因此之故，當人們採用某一套語詞而不採用另一套語詞進行思考時，其最終結論往往在一開始就已經包含於其中了。

漢語詞匯極為豐富，同一件事可以有多種詞匯來表達，或褒或貶，有時僅在於一字之差。“弑君”當然是大逆不道，“誅一夫”却又是天經地義，雖然它們都是講殺皇帝這同一件事。說“壓制”、“迫害”、“懲罰”、“折磨”，這會喚起一種感覺，說“幫助”、“教育”、“鍛煉”、“考驗”，這又會喚起另一種感覺。而它們也常常是講的同一回事。漢語詞匯的這種豐富性和強烈的褒貶性，對文學創作也許極好，但對於理性分析却相當不利。國人缺少用中性詞匯思考的習慣，這樣於分析與溝通會造成不少的障礙，對此我們必須給予相當的注意。

60. 自我批評為何需當眾進行？

自我批評是思想改造運動中的一個極其重要的環節。學習與批評(或批判)的目的在於促成人的思想轉變，自我批評則是接受和實現這種轉變的明確宣示。

單從外部形式上考察，我們可以發現自我批評有一個顯著的特點，那就是它常常被要求以公開的方式進行。這就和基督教的懺悔或儒家的修養很不相同，後者基本上是獨自進行的。不少基督徒要找神父懺悔，但神父有義務替懺悔者保密。如果你要將之公諸於世，那祇能基於你的自願。懺悔的這種私密性或個人性意味着：1. 你的思想是你自己的事，他人無權干涉；2. 懺悔是向神懺悔，以期求得神的寬恕，唯有神才享有這樣的權威。儒學是“為己之學”，因此修養的個人性也是不言而喻的。與此相反，在思想改造中，我們常常被要求當眾自我批評。這是因為，在共產黨那裏，一個人的思想不祇是自己的事，也是眾人的事，社會的事。思想改造不是為了個人靈魂得救或個人成仁成聖，而是對社會負責。舉凡我們的一切，包括我們內心深處最隱秘的思想，都不祇屬於我們自己，而是屬於黨，屬於“人民”，因此不應有任何隱瞞。在黨和“人民”面前，個人無權堅持自己思想的獨立性。早在五十年代初期，共產黨就提出過“向黨交心”的口號，其根據，其意義，正在於此。

我們知道，思想改造之所以引誘許多人真誠地投入，那是利用了人的向上之心，利用了人們用某種理想人格或道德標準指導自己，監督自己，提升自己和實現自己的崇高願望。借用弗洛伊德的話來講就是，自我用超我來衡量自己，努力實現力圖滿足理想的日益完美的嚴格要求。然而問題在於，在思想改造中，這套理想標準是由共產黨制定的，更重要的是，它是由那個實在的而非抽象的黨和領導者的意志去監督實行的。基督教的上帝是彼岸的存在，儒家的理想人格是歷史的存在，共產黨却是此岸的、現實的存在。自我批評不是面對神靈，不是面對想像中的古人，不是面對自己，而是面對黨，我必須承認黨的無上權威。在這裏，超我不是內在的抽象，而是外在的實在。因此，自我批評就不是如何使自己實現自己理想的期許，而是如何使自己符合黨的要求。我的思想是否錯誤，我是否需要自我批評，不取決於我自己的認識，而取決於黨的判定。我的自我批評是否成功，要看黨是不是表示諒解表示接受。不管我自己如何竭誠，“觸及靈魂”，但祇要在黨那裏通不過就不算數。如果我拒絕黨的標準黨的要求，我就會被黨所拋棄，從而也就是被黨一手控制下的社會所拋棄。在基督徒那裏，懺悔與否關係到一個人在死後能不能進天堂；在思想改造中，自我批評不過關則會使你在活着時就入煉獄。

61. 對自律的破壞

如前所言，在思想改造中，自我批評常常被要求當眾進行。正是這一要求，使得自我批評從理論上所說的自我提升變成了實際上的自我糟踐。

人類學家本尼迪克特在比較西方文化與日本文化時，提出了“罪的文化”與“耻的文化”這兩個概念。她認為西方文化可稱為“罪的文化”，日本文化可稱為“耻的文化”。後來有人把“耻的文化”也歸之於中國，被看作是東方文化的特徵。按照本尼迪克特的解釋：“真正的‘耻的文化’依賴外部的制裁以達到好的行為，不像‘罪的文化’，好的行

為是罪的一種內化的信念。耻是對他人的批評的一種反應……它需要觀眾或至少想像中有觀眾存在，而罪則不然。”*由“耻”的概念我們會聯想到“面子”的概念。費正清說，對中國人而言，面子是一個社會性的東西，個人尊嚴是從適當的行為及社會讚許中獲得的。

“丟面子”則是由於不能遵循行為的法則，以致於在別人看來處於不利的地位。在中國人那裏，個人價值不是像在西方那樣是內在於每個人的心靈，而是外鑲的，從外部獲得的。對於上述見解，後來的學者們提出過若干修正意見。譬如，皮爾斯和辛格就指出，罪的意識來於做出逾越規矩之事，而耻的意識來於未達到某一理想目標。倘用現今中國人習慣的話來講，罪是指有錯誤，耻是指有缺點。不論我們對罪與耻作何理解，有一點倒是明確的，那就是它們都能起到推動人積極向上的作用。

那麼，在思想改造中，自我批評與所謂罪感或耻感又有甚麼關係呢？

首先，共產黨混合利用罪感或耻感來迫使我們思想改造。你說過錯話，做過錯事，你當然應該檢討，這是在利用罪感。如果你說“我又沒犯甚麼錯，憑甚麼要自我批評”黨就會說，難道你就十全十美了嗎？難道你就已經是百分之百、徹頭徹尾的無產階級了嗎？——這又是在利用耻感了。然而，不論是利用罪感還是利用耻感，到頭來共產黨都把它們變成了完全相反的東西。

道理很簡單。一般認為，罪感是自律的，耻感是他律的，但也不盡然。我講同金耀基等人的分析，耻感兼有他律與自律兩重性。古之儒家講“慎獨”，講“省察”，均是強調人作為道德性主體的自律行為。着眼於自律性，我們就該承認，一個人不論是有缺點還是有錯誤(此處的錯誤當然不是指違法亂紀，“罪”不等於“惡”)，我們都應當寄希望於他自己的主動改進，而不應該對之強制。不錯，共產黨也說過自我批評要靠自覺，但是它既然造就了一套強大的社會獎懲機制，從而使得人們非“深刻檢討”便不能過關，不能受到信用以至要橫遭迫害，因而在事實上它嚴重地破壞了這種自律性。由此引出的顯著惡果之一便是虛偽和是非顛倒。有些人故意夸大自己的缺點錯誤並對之進行過火的批判。他們這樣做決非出於罪感或耻感，而是為了炫耀，為了向權勢者討好。相反，那些一向為人方正的君子，既不情願在大庭廣眾下貶抑自己，況且也實在找不出多少問題值得檢討，反而容易被黨視為落後和可疑。

62. 對他律的破壞

着眼於他律的耻感，當眾自我揭發自我批判更是適得其反。既然耻感的作用在於，為了避免招致他人的耻笑，所以才努力壓抑內心的陰暗意識而在外部行為中規中矩，那麼，把內心的陰暗意識統統暴露出來從而使自己蒙受羞辱以及陷於不利的地位，豈不正好構成了對耻感的徹底打擊？古人言，講淫，論事不論心，倘若論心則天下無君子。這就是說，一個君子若要保持其形象，維護其尊嚴或曰面子，他不僅要不做出任何淫的行為，而且還必須掩蓋其內心中淫的意念。假如他把自己內心的淫念都公諸於眾，那麼，在實際上他或許仍不失為君子，但他作為君子的形象和尊嚴就喪失殆盡了。他幾乎會像真正做出淫事一樣地感到丟臉並遭到社會的輕視。再說，思想屬於自己，講出來便可能影響別人。一位君子若

當眾講出他的淫念，那又大有所謂“性騷擾”的嫌疑了。共產黨叫你“交心”，叫你“暴露活思想”，“深挖思想根源”，叫你把內心最隱秘的思想，包括對黨的懷疑和不滿都統統講出來。等你和盤託出時，它又說你“借交心反黨”，“借自我批評之機放毒”。在歷次運動中，因老實交代，深刻檢討反而自陷於禍者不知凡幾。拋開這種陷人於罪的卑劣行徑不談，當眾自我揭發自我批判的普遍後果是，它有力地摧燬了人的尊嚴，至少是摧燬了人的“面子”。對於摧燬“面子”這一點，共產黨倒是自認不諱的。譬如姚文元早就寫過文章批判所謂“面子”觀點，把它歸在“資產階級腐敗思想”的名下。我這裏不是籠統地維護一切“面子”，更不是籠統地否認公開自我批評的意義。關鍵在於，上面提到的自我揭發自我批判，都是針對個人的隱私，針對個人的思想，而不是針對人的社會性行為，此其一。其二，正確的自我批評，如同懺悔和修養一樣，目的是自我提升而非自我糟踐。它需要借助包括知羞耻之心在內的一些因素作為動力。因此，摧燬了耻感，在相當程度上也就摧燬了人積極向上的一股內在力量。無怪乎在每次大規模的交心運動或自我批評運動之後，參與者們大都灰頭土臉，意氣消沉了。與此同時，唯有黨高高在上。黨是從不作此種自我批評的，這就加強了黨對人心的控制力。即便在迫不得已之時，黨承認自己犯有某種失誤，它也從來不會當眾暴露其思想的陰暗面再給自己上綱上線。相反，它祇是一味地強調自己是如何地“為人民服務”，“好心辦錯事”等等，從而維護住自己的無上權威。在“新社會”，祇有黨才有面子，而且是絕對的面子，而廣大知識份子則連起碼的尊嚴都被剝奪了。

63. 利用耻感摧燬耻感

既然人人皆有耻感，那麼，人們又如何會接受那旨在否定耻感的當眾自我揭發自我批判呢？原來，共產黨在這裏還巧妙地利用了人的耻感。它是利用耻感去摧燬耻感。共產黨宣佈，廣大知識份子的世界觀都是資產階級的或基本上是資產階級的。這就預先把知識份子擺到了一個不那麼光彩，不那麼體面的位置上。由於共產黨一手遮天，它很容易讓自己的聲音變成所謂社會輿論。我們知道，耻感具有他律性，也就是具有從眾性。耻感強的人往往最在意週圍輿論的評價，一旦“四面楚歌”，他就忍不住要“棄舊圖新”了。本來，沒有人願意否定自己，可是在現在，否定自己倒成了肯定自己的必要方式。你祇有承認自己落後才能證明你自己先進，而且還是越承認自己落後便越證明自己先進。不顧羞耻反而會贏得稱許，反而會覺得光榮。這樣一來，耻感非但沒有成為自我揭發自我批評的阻力，反而倒成了它的動力。當然，總會有些人不肯進行這種“自我批評”，不過他們受到的壓力越來越大。壓力一方面來自手握生殺大權的黨，另一方面則來自那些已經投身自我批評的同事。費孝通寫道：“大家在鬧改造，於是發生了‘改造競賽’……於是又發生了怕落後帶累了前進，發生了‘一起丟包袱’的口號。前進應當努力，那是不錯，但是落後的如果不同樣努力，不是落後的沾光了麼？”“乍一看去，此話甚是不通。落後者既然不討黨的歡心，到頭來免不了會惹上一身麻煩(起碼是得不到信任重用)，怎麼還說‘沾光’？其實，這表明了‘前進者’對‘落後者’的暗中嫉妒。這些‘前進者’內心的想法無非是：‘我們都當眾丟了醜，你却還是一副清清白白的模樣，那豈不是太便宜了你？’所以，某些‘前進者’往往比黨還要急於向‘落後者’施加精神壓力。他們一口咬定，你之所以沒有當眾暴露自己的見不得人的思想，那決不是因為你內心更光明，那祇證明你內心更黑暗！‘一起丟

包袱”者，一起丟臉面也。在那些不肯自我揭發自我批判的人方面，許多人也會困惑起來。當他們看到週圍那麼多人都在爭先恐後地當眾譴責自己，免不了會懷疑自己原先的厭惡心理是不是真的不對頭。既然眾人都講出了許多壞思想，大概我自己也好不到那裏去。小說《洗澡》寫到，在目睹了一番羣眾性的自我揭發自我批判之後，那個天真老實的知識份子許彥成真誠地說道：“我常看到別人這樣不好那樣不好，自己却是頂美的。現在聽了許多自我檢討和羣眾的批判，才看到別人和我一樣的自以為是，也就是說，我正和別人一樣地這樣不好那樣不對。我得客觀地好好檢查自己，希望能得到羣眾的幫助。”²² 耻感既是他律的，因此大家都丟臉就似乎等於大家都不丟臉。正好像大家都脫光衣服，你就不再為自己的赤身裸體而那麼覺得不好意思一樣。但是，耻辱終究是耻辱。假如說在知識份子之中大家還以為彼此彼此的話，那麼在社會其他人的心目中，知識份子的地位無疑却由此打了大大的折扣，而黨的權威則由此大大的增加了。

有必要對上段中最後一點多說幾句。應該看到，當眾自我批評並非共產黨思想改造運動所獨有的特點。某些原始部落，某些宗教團體或革命團體也有類似的習慣。若說起在自我批評中小題大作，對自己的過錯拚命上綱上線痛加譴責，那在各種形式的自我批評中都不少見。和思想改造一樣，人們這樣做的目的也是為了獲得集體的承認和接納，其效果則在於加強了集體對個人的控制。但和思想改造不同的是，在其他集體的此類活動中，人們通常不會產生屈辱感，反而會產生某種優越意識。不錯，真正的信者總是顯得很謙卑。但正如費爾巴哈所指出的那樣，信者的謙卑不過是倒轉過來的高傲。無論他們如何樂於承認自己罪孽深重，他們始終堅信，相比於他們這個集體之外的芸芸眾生，他們在精神境界上要高超得多。

可惜的是，在共產黨統治下進行思想改造的知識份子却没有這份高傲的資本，因為他們没有可以與之比較的另一部分化外之民。在“新社會”，廣大民眾都被歸為“革命羣眾”。知識份子之所以尤其需要徹底改造，不是因為他們被認為比其他人在思想覺悟上高出一頭，而是因為他們低人一等。這樣一來，你就很難把那種屈辱轉化為光榮了，除非是面對所謂“資本主義社會”裏的不曾受過革命洗禮的人們。這就是為甚麼不少讓思想改造整得灰溜溜的知識份子一到了西方人面前倒能顯得頗為自信的原因。有人納悶：為甚麼同是思想改造運動。在延安整風時期，飽受折騰的知識份子尚不難“放下包袱，輕裝前進”；而在“解放後”的運動中，知識份子却從此一蹶不振？這是因為前者能够以自己屬於“革命隊伍”而傲視其他大量的非革命隊伍的人，後者却失去了這種襯託。黨高高在上，工農大眾天然更革命，知識份子位於“人民”的最邊緣。在這種巨大的精神壓力下，知識份子又怎麼抬得起頭來呢？

64. 關於勞動者的一個神話

共產黨在名義上抬高工農勞動者的政治地位，強調工農勞動者具有更高的革命性，以此作為實行思想改造運動，打擊知識份子的一個重要根據。我們知道，早在本世紀二、三十年代，就有一批人鼓吹勞動者比知識份子更有道德的神話。這種神話在矯正知識者輕視勞動者這一偏見上不無積極意義，但不幸的是，它也為爾後針對知識者的思想改造運動起到

了某種理論鋪墊的作用。有趣的是，在思想改造運動已經被否定的今天，仍有一些人以略為不同的方式繼續重複着類似的神話。

在“一個老知識份子的心境素描”中，蕭乾寫道：“許多往事都使我深深感到，即使在文革期間，真正的工農也仍是善良的。少數知識份子整起旁的知識份子來，才手毒心狠呢！”(23) 在電影<牧馬人>中我們看到，知識青年許靈均被打成右派罰去牧區勞動改造，當地牧民對他並不歧視。“文革”中城里的造反派前來揪鬥，牧民們還想方設法地保護他。在牧民的熱心撮合下，他和一位從四川農村逃難來的姑娘結了婚，夫妻恩愛無比。後來，許靈均的右派問題得到改正，鄰人前來祝賀，許的妻子李秀芝說：其實從結婚那天起，他在我心中就不是“老右”了。電影的編導者力圖以此證明，在那極左路線猖獗的歲月，許多知識份子都遭受到極不公正的對待，但廣大工農勞動者仍對他們表現出深切的同情、關切和理解。

持有上述看法者人數或許不少；不過它却未必經得起推敲。

憑甚麼說鄉下人比城里人，工農就比知識份子在對待有“政治問題”的人的態度上更善良、更公正呢？一件事便足以構成否證。眾所週知，在廣大農村，地主分子和富農分子的境遇一直十分悲慘(直到毛時代結束)，決不比城里的五類分子更幸運，尤其是地富子女。同樣是黑五類子女，如果是城里人，有時還可能獲得和普通入相差無幾的待遇；若不幸而身處農村，即使你不曾犯有任何過失也是準專政對象。如果我們把婚姻狀況視為一個人(主要是男人)社會地位的標誌——它常常是如此，那麼我們都知道，在農村打光棍的地富子弟的比例要比在城里的高得多。而他們娶不上媳婦的主要原因還不是他們在經濟上比鄰人更貧困，而是他們在政治上倍受歧視。

我在第 19 節指出：在中國，相比於知識份子，“一般工人，更不用說一般農民，其處境絕不是更優越些”。否則，為甚麼“從來祇有‘犯錯誤’的知識份子被貶去當工人、當農民。決沒有工人或農民因為‘犯了錯誤’去罰做知識份子工作的”呢？和官方宣佈的排名次序(工人階級、貧下中農、知識份子)相反，事實上，在大數情況下，知識份子的境遇(包括工作條件、物質報酬等，不包括名義上的政治地位)常常比工人，特別是比農民略高一籌。下放勞動之所以是一種懲罰，就因為它把你從原先一種較好的環境驅逐到一個更壞的環境。這裏有兩個問題需要說明：

1. 在思想改造運動和其他意識形態領域的政治運動中，知識份子通常被列為運動的重點對象，因此他們受到更直接、更強大的壓力(包括脅迫與利誘兩個方面)。造就導致了知識份子之間嚴重的猜忌、分化和相互傾軋。相比之下，其他非知識份子，特別是一般缺少文化知識的工農，由於所受壓力較小，故而比較容易在此類運動中保持某種不介入的態度，那並不證明“真正的工農”都很善良，唯有少數知識份子才“手毒心狠”。不錯，知識份子更瞭解知識份子，所以一旦整起你來，往往更能擊中“要害”。宋江在潯陽樓題寫的那首詩，就是讓另一位讀書人黃文炳一眼看出問題，上綱上線到“謀反”的高度而定成死罪的。倘換上一位“大老粗”的官員，也許還沒有這般敏銳。但“大老粗”中也決非沒有好事之徒。這種人雖然沒有深文週納的本事，但若是強充內行，胡亂上綱起來却同樣讓人吃不消。“秀才遇見兵，有理說不清”。“文革”中，不少工宣隊、貧宣隊或軍宣隊的人，在整起知識份子的時候，那種武斷、荒謬、粗暴、兇狠，何嘗又比“秀才”們遜色呢？

65. 是反映還是“反”映

2. 一個人因“政治問題”而下放，這表明他從一個較好的環境被降到一個更壞的環境。它本身已經體現了懲罰。因此，在新環境下你會感到與週圍人際關係的緊張性有所緩和。在過去的環境中，別人歧視你，是因為別人認為高你一等或者是認為你低人一等。如今你果然掉到更低一等或低幾等的位置上去了，在這裏大家都彼此彼此，歧視自然也就減輕了。在廣大身處社會低層的粗工和貧苦農民眼裏，來自城里的下放者們，就算頭上戴有甚麼政治帽子，其實也不比他們自己的地位更低。由於制度的約束，絕大多數粗工和貧苦農民都很少有希望能擺脫自身處境，而下放者們既是從“上面”掉下來的，說不定有朝一日還可能會再回到“上面”去。就算回不去了，那充其量不過是和他們一樣幹一輩子粗活罷了。既然如此，他們為甚麼要歧視你呢？

再以婚娶一事為例。我們知道，一個下放者(不論是下放知青，還是下放幹部，甚至是下放的右派)倘要打算和一位鄉下女子成親，通常都並不困難——也就是說不比農民更困難，一般都優於當地的地富子女。在為數不少的單身下放者中，主要不是因為對方不幹而是因為自己不肯。不肯的原因多種多樣，不可一概而論，眼下我不打算對此進行分析。我祇是指出這個事實，證明下放者的實際地位並不比普通農民更低。電影《牧馬人》試圖說明，在知識份子蒙難之際，勞動者如何別具慧眼，不嫌棄你的右派身份。這就假定了一位“盲流”的鄉下女子的地位要大大地高於一個下放的右派知青。那顯然是與現實不符的。假如說許多觀眾確實獲得了上述印象，那僅僅是因為電影中的李秀芝十分美貌。眾所周知，美女是不講貴賤出身的。如果李秀芝果真如此年輕美貌(且不說還相當聰慧能幹)，正所謂“天生麗質難自棄”，她完全可能有更好得多的遭遇，那又何苦背井離鄉，隻身千里，去投靠一個她素未謀面的人，並匆忙草率地接受一些陌生人的慫恿而和一個祇有一面之交的男子成婚呢？原著的作者張賢亮曾經講過，在他筆下的那些美麗多情的下層婦女，無非是他“夢中的洛神”。這就是說，那不是現實生活的反映而祇是它的“反”映。那麼，由這種“反”映引申出來的種種意義自然也就成了空中樓閣。我當然不否認，在過去那段歲月裏，確有一些工農對蒙難的知識份子表現出可貴的同情與理解。不過，同樣的高尚行為也發生在一些知識份子和其階層人們身上。所以我們沒有理由厚此薄彼。

66. 孝道與忠誠

讓我們再回到正題上來。

我在第 58 節指出，把共產黨打擊知識份子比喻為“母親錯打了孩子”是相當荒謬的。然而，在這一荒謬的比喻背後還包含着更多的政治文化信息。在中國的政治文化傳統中，統治者與人民的關係一向被比作父母與兒女的關係。忠不過是孝的延伸。中國人(包括一九四

九年後成長起來的中國人)從小就被教育要聽話，從聽父母的話到聽領導的話。這似乎是不言而喻的。我們幾乎在不知不覺之間就接受了把領導視為父母替代物的觀念。利夫頓在說明中國思想改造運動的文化淵源時強調了“孝”的意義。那顯然是很有道理的。

孝的含義並不單純。孝不僅表示在行為上的順從，還表示在情感上的依賴。孝順的兒女之所以要聽父母的話，那不僅是因為他們認為父母更正確，而且還因為他們覺得聽話能討得父母的歡心，他們自己則能從父母的歡心中獲得一種情感上的滿足。當己意與父意相悖時，通常他們倒不以為放棄己意有多麼痛苦，相反，忤逆父意更讓他們難受。因此之故，當衝突不太尖銳不太深刻時，他們更樂於放棄己意順從父意。

在中國的政治文化環境中(或許不祇是中國)，把孝的概念轉化為忠的概念是很容易的。對許多中國人來說，“忠”既是一種承諾，又是一種感情。一個人決心服從君主的命令，並且為此而感到愉快。一般來說，一個缺乏獨立精神的人，常常會甘願讓自己依附於某一個強者，這樣他可以獲得安全感、幸福感，以及免除個人自由選擇重負的輕鬆。這種人未必沒有自我實現的意願，祇不過他們寧肯在現成的權威的規定下去追求它，因為他們害怕由獨立而帶來的不確定性。

分析共產黨的思想改造運動，我們不難發現，許多知識份子，尤其是“長在紅旗下”的知識份子，往往正是以這種“忠”的態度去看待他們與黨的關係和與領袖的關係的。儘管說共產黨革命猛烈地抨擊傳統的忠孝觀念，有力地破壞了傳統的家庭紐帶，但那祇不過是用國家取代了家庭，把由孝及忠的延伸一開始就更完整、更有力地轉移到自己的頭上而已。這些知識份子首先被培養出所謂“無產階級革命感情”。從這種感情出發，他們把“聽黨的話”、“聽毛主席的話”視為天經地義。那個日後被認作是桎梏的依附性，在起初反而賦予了他們自以為屬於偉大整體之一部分的親切感、優越感和充實感。文革初期的紅衛兵，睥睨天下，不可一世；然而紅衛兵最喜歡的自稱却是“偉大統帥的紅小兵”。注意這個“小”字，它是指涉小，表示弱者對強者的隸屬；它又是指幼小，表示幼者對長者的依戀。他們以“小”為傲為榮。在別人面前，他們強充大丈夫，在領袖面前，他們甘為小兒女。在他們心目中，服從不是勉強之事，苦惱之事，而是快樂之事，幸福之事。和其他知識份子，主要是和老一代知識份子不同，他們接受思想改造的號召幾乎是不假思索的——至少在一開始是如此。道理很簡單，改造意味着再教育，它以被改造者事先受有一種教育為前提，而這批知識份子本身却是黨的教育直接產物。對他們來說，“改造”一詞差不多是不通的(參見第 5 節)。他們無非是接受教育而已。假如在後來的思想改造過程中，他們也經歷了和老一代知識份子相似的內心衝突，體驗過其間難以言喻的巨大痛苦，在很大程度上，那其實是一個日益長大的軀體在奮力掙脫先前加於其上的緊身衣。

67. 從聽話始，到聽話終

借用弗洛姆的概念，思想改造的最終目的，是建立起權威主義良心。所謂權威主義良心，是指外在權威的內在化。當人與權威仍處於外在的關係時，人服從權威主要是出於對懲罰的畏懼和對獎賞的渴望。他知道他是在服從別人而不是在服從自己。權威的內在化意味着

權威成為自我的一部分，從而使得服從權威也就是服從自己。我們被要求聽黨的話，聽毛主席的話。但是黨並不滿足於我們祇是消極、被動地聽話，黨還要求我們努力學習，認真改造，“自覺地掌握無產階級世界觀”。我們被要求同時接受兩種權威：一個是黨的權威、領袖的權威，另一個是理念的權威、思想的權威。一事當前，我們既需要聽從黨的指示，又需要遵循理論的要求。不錯，我們一直被告知這兩種權威是同一的，但實際上，我們越投入現實的政治生活，越認真地學習理論，我們就越會發現這兩種權威之間有矛盾。眾所週知，權威主義的首要禁令是反對個人自認權威，然而，“自覺掌握無產階級世界觀”這一要求，倘若被人們認真實行，那却正是我們自認權威。我們知道，在權威主義之下，不服從是最大的罪惡，可是，當黨的權威與理念的權威發生衝突時，對任何一個的服從都意味着對另一個的不服從，我們將如何是好呢？在弗羅依德那裏，隨着“超我”即父親形象的建立，真實的父親要麼退隱，要麼被殺（俄狄浦斯情結）。在思想改造中却不然。那個外在的權威在人們心中內在化之後，依然外在地存在。這樣，“超我”也就始終確立不起來了。

結果是很清楚的。不論在起初我們如何真誠地相信，黨號召我們思想改造是為了幫助我們自覺地掌握正確的世界觀，或遲或早，我們總會發現，它所希望並強求於我們的，祇不過是“聽話”而已。從聽話始，到聽話終。區別在於：假如在先前，我們的“聽話”還帶有較多的自願的話，那麼，越到後來，它越帶有強迫性。如果說，權威主義良心是良心發展的初級階段，那麼，我們就必須說，思想改造充其量是建立權威主義良心。但更惡劣的是，它竭力阻擋良心向着高級階段發展。既然人心具有追求獨立自主的天然發展趨勢，因此，思想改造越來越需要依賴暴力的威脅才能維持住它的所謂成就。在這種情況下，一個人會出於恐懼而表示順從，同時，却又會矢口否認其順從是出於恐懼。這種人將被奉為思想改造成功的典範。誰能說這就不是毛澤東的本來目的呢？

68. “改造好了”就是嚇怕了

宋人歐陽修寫過一篇“縱囚論”。唐太宗六年，有死囚二百人。太宗下令准其返家探親，然後再回到監獄接受死刑。這三百多名死囚果然被縱還家，又果然如期返回監獄。乍一看去，這件事充分證明了太宗恩德之深，連死囚都被徹底感化而變得有信有義。然而正像歐陽修指出的那樣，恪守信義，視死如歸，連君子都很難做到，怎麼能期望於死囚們呢？問題在於，當死囚們得知太宗下令縱其還家時，他們已經猜度到如果他們如期歸還，太宗一定會赦免他們。而唐太宗則是料定了死囚們必然會回來所以才有意下令放縱。歐陽修說：“夫意其必來而縱之，是上賊下之情也。意其必免而復來，是下賊上之心也。”因此，“吾見上下交相賊以成此名也。烏有所謂施恩德與夫知信義者哉。”²⁴

千年之後，共產黨重新玩起唐太宗縱囚的把戲。共產黨常常讓一些遭受過打擊迫害，包括一些仍在“接受改造”的人士出來亮相，讓他們在報紙廣播對公眾發表文章講話，讓他們接待外賓，甚至讓他們參加甚麼代表團出國訪問。而這些人果然也大都“不辜負黨的信任”，他們決不利用公開講話的機會控訴共產黨的罪惡和傾吐自己的怨憤。他們祇是一味地歌頌黨的豐功偉績，懺悔自己往日的過錯，感謝黨的及時挽救，現身說法回擊“國內外

階級敵人”的“造謠誣蔑”。有的人也要講述自己身受的不公正待遇——但那一定是在黨已經為他們“平反”之後；有時，他們也會講到黨的錯誤——當然是按照黨已經公佈的口徑。最難做到而又必須做到的一點是，他們一定要向世人講明，黨雖然犯過錯誤但仍然“偉大光榮正確”，自己雖然蒙受不白之冤，但仍然從中獲益良多。黨利用這些人的表白，顯示了思想改造政策的巨大成功。這些人則利用黨賜予的機會，贏得了自己處境的某種改善。

老作家蕭乾講過一段有趣的往事。一九七九年夏，作家協會通知蕭乾，要他參加一個代表團訪問美國。蕭乾回想起一九五零年時，他也曾獲通知加入一個訪英代表團，臨行前還和代表團其他成員一道受到周恩來的接見。但就在出發的頭天深夜，他的代表團成員資格被取消了。這次他又被選為代表出訪外國，那無疑表明了黨組織對他“個人政治上的評價有了變化”。按照蕭乾自己的敘述：“當時我的戒備心理並沒有完全解除。積極方面，我決心此行要為像我這樣過去不受信任的知識份子爭口氣。此行，既要為國家爭取朋友，消除誤解，又要做到不說一句錯話。”²⁵ 在訪美期間，蕭乾十分小心謹慎。他被東道主邀請做十分鐘的演講，上級並沒有要求他將講演稿送審，但蕭乾還是“逐字寫出，遞了上去。”同行的是位老黨員，蕭乾決定“一路上一切由他掌舵”。那人原先打算廢掉蕭乾寫好的講稿(雖然已經過上級審定)，由他自己另起爐竈，蕭乾一口應允。祇是後來發現那人的講稿太長，於是又決定仍用蕭乾自己那篇講稿。蕭乾則堅持將那篇講稿作為他們兩個人的共同發言。到美國後，蕭乾處處和那位老黨員一道活動。有的大學本來祇邀請蕭乾一人，他便表示謝絕，直到對方改請二人才接受。訪美歸來後，照例要做報告，講見聞，講感想。蕭乾又回想起過去一位朋友在訪問了某一西方國家後回來講了幾句富裕的情況便受到批判一事。於是他和他的妻子文潔若逐字寫好講稿，斟酌字句，“這一點最好不提，那一點需要沖淡一下”；講時，則老老實實地照本宣科。講完後，文潔若告訴他聽眾大多表示失望。蕭乾說：“那就很好，倘若他們聽了過癮，我就該擔心了。”²⁶

蕭乾這段描述的價值在於，他把自己當時的心理活動幾乎和盤託出。原來所謂“不講錯話”，無非是不講共產黨不喜歡聽的話(至於這些話本身是對是錯，蕭乾自己未必沒有不同的看法)。所謂“要為不受信任的知識份子爭口氣”，無非是借着這樣一個看來可以不順從的機會，進一步向黨表示自己是真心順從。聽眾(不管是國外的還是國內的)失望麼？很好，因為那樣，組織上就不會失望了。在所有道一切表現的背後，連希圖獎賞的願望都很少，更多的祇是出於恐懼。這就告訴我們，對許多知識份子而言，所謂“改造好了”，不過是被嚇怕了而已。

69. 改造即馴化

也許，畫家龐薰琴的故事更能說明問題。一九五七年，龐薰琴被打成右派，此後他受到長達二十二年的殘酷迫害。在一九七九年的平反大會上，龐薰琴教授上臺講話。他大聲朗誦了一首自己剛剛寫成的詩，沒有怨言，沒有悲傷，有的是對黨的一片忠誠。然而，就是這位龐薰琴，在一九八五年臨終彌留之際，一度產生錯覺，他聽見醫院走廊上傳來很響的說話聲，以為又有人來揪鬥他，頓時臉色發白、心驚膽顫。那難道不說明，在他那無怨無

怒的忠順外表之下，有的祇是一顆被恐懼撕裂的心？

已故史學家程應繆為後人留下了一部記敘思想改造痛苦歷程的《嚴譴日記》（一九五七——一九六零）。其中有段文字頗堪玩味，程應鏢寫道：“這些日子，又常常想：假如在更早一些時候，懂得對黨千依百順就能走向真理的道理多好！現在是不是晚了呢？我國先哲關於聞道的古訓，又使我對於來日帶着無限的激動之情。”？（一九五九年九月三十日）這段話或許不無諷刺之意。但倘若我們根據“對黨千依百順”一語便斷言思想改造在程應繆身上並未成功，那就未必正確了。假如我們把思想改造成功定義為真心誠意認同黨的真理，那麼它在程應繆身上的確未能應驗。然而，如果我們認識到共產黨開展思想改造的目的，本來就在於使人們對之馴服屈從，那麼我們就必須承認它在程應繆身上正是獲得了預期的成功。

再講一件較近之事。一九八九年四月二十七日，北京數萬大學生為抗議《人民日報》四·二六社論，決定不顧政府警告上天安門廣場遊行。一部分老師在校門口苦苦勸阻。從表面上看，遊行者要比勸阻者更反共產黨，但實際上，不少老師出面勸阻，並非由於他們不讚成遊行的正當性，而是因為他們相信遊行者是自投虎口。而許多遊行者倒不認為共產黨如同老虎一樣兇狠殘暴。中共領導人對勸阻者的心理未必毫無所知，但它後來還是寧肯表揚勸阻者。因為它期待於人民的，本來就是順從，即使你不是出於愛戴而是出於恐懼。在小說《一九八四年》中，主人公溫斯頓試圖反抗“老大哥”，失敗後他終於說出“老大哥不可戰勝”的話。不論他說這話出於何種動機，那都意味着“老大哥”的勝利。

我在《哲思手割》裏寫過這樣一段話：

“雍正乾隆之後，文字獄少了。那不是皇上開明了，而是臣民怕入骨髓了。君不見馬戲團的老獸，很少挨鞭子。”²⁸

70. 逃避自由，逃避責任

毫無疑問，思想改造是對人心的奴化。提到“奴”字，人們往往會聯想到腳鐐手銬、拳打腳踢等景象，其實未必。除非奴隸要反抗，或者是主子懷疑奴隸懷有反叛之心，否則何苦勞神費力地去鎮壓？說“有壓迫就有反抗”當然很對，說“有反抗才有壓迫”也未嘗沒有道理。毛澤東說要造成一個既有統一意志，又有個人心情舒暢的政治局面，這本來是自相矛盾，因而不可能的。但倘若大家都放棄個人的獨立意志，祇在“統一意志”之下去“生動活潑”，那局面的實現似乎也不大困難。我把思想改造喻為人的馴化，一方面是指它對於人類偉大自由精神的否定，另一方面也是說明對精神的戕害在表面上不一定都像對肉體的戕害那麼觸目驚心。

其實，對某些人來說，與其心存異議而焦慮不安，倒不如放棄自由，接受馴化更令人輕鬆愉快。想當年，絕大多數知識份子都熱烈地表示要“聽黨的話”，“做黨的馴服工具”。其中，並非每一個人都是出於對黨的無限迷信。尤其是那些年齡略長，閱歷較深的

人。他們害怕受到懲罰，同時也是因為他們希圖免除內心衝突和個人責任。我們知道，馴化的本質在於一個人把自己看作是接受和執行他人意志與思想的工具，因此他對自己的行為便似乎不再負有責任。宗璞在替馮友蘭追隨極左路線的錯誤作辯解時強調，馮友蘭身處林下，祇能聽報紙和傳達，也祇能信報紙和傳達(見第 42 節)。言下之意是“受蒙蔽無罪”。但這個“受蒙蔽”却大有可推敲之處。問題在於，作為一個有豐富學養和閱歷的知識份子，誰不懂得兼聽則明，偏聽則暗的道理呢？如果你祇肯聽信共產黨的一面之詞，這就表明你的受蒙蔽實際上是出於自願，起碼也是半推半就。在不同程度上，我們都犯過同樣的錯誤。我們在被別人欺騙之前，首先就欺騙了自己。

不久前，吳祖光去醫院探望曹禺。曹禺不勝惆悵地講起他一生寫作上的失落。吳祖光說：“你太聽話了”曹禺立刻答應道：“你說得太對了！你說到我心裏去了！我太聽話了！我總是聽領導的，領導一說甚麼，我馬上去幹，有時候還揣摸領導的意圖……可是寫作怎麼能聽領導的？……”²⁹聯想到十六年前曹禺對外國友人的那番表白“我是用我自己的筆寫作”(見第 42 節)，如今的曹禺終於承認了他過去一直力圖否認的東西。這一反省是相當勇敢的，也不失為深刻。“聽黨的話”是件便宜事：對了，有自己一份；錯了，是黨的錯。這就是為甚麼當年許多人甘願放棄獨立思考的原因。做馴服工具的好處在於使自己免除掉個人責任，然而，一個人自動地放棄責任這行為本身，却必須由這個人自己負責。“聽話”是主動地使自己被動，所以，它不能成為自己說錯話做錯事的借口，因為它本身就是錯誤。不錯，服從是任何社會生活結構中不可或缺的要害，但人類歷史上最大量的蠢事和壞事，也都是以“服從”的名義做出的。在消磨了太好年華，浪費了無數精力之後，曹禺才恍然大悟：“寫作怎麼能聽領導的？”當然不祇是寫作，不祇是文藝，不祇是學術，凡是人的思想活動，人的意見表達，都不應該以“聽領導的話”作標準。這個道理極淺顯，何以要幾十年後才明白得過來？如此說來，曹禺的覺悟仍有不足之處。曹禺沒有進一步講出他當年為甚麼要一味聽話的動機，除開趨利避害的考慮之外，應該說聽話者還有逃避自由(弗羅姆語)，從而逃避責任的意圖。我們知道，思想改造包含有被動與主動雙重因素，逃避自由、逃避責任便是主動因素之一。一個人倘若抱有這種動機，他就很容易接受思想改造並不覺其痛苦(歸根結底，痛苦源於你堅持獨立思考)，你甚至會感到某種輕鬆愉快。正如胡適寫的一首小詩：“誰不愛自由？此意無人曉；寧願不自由，也是自由了。”也許，這就是相當一批人能夠頗為順利地過好“思想改造”這一關的緣故。現在，他們當然會對昔日的愚蠢感到可笑，但並沒有，或很少有做了虧心事的道德不安。也就是說，他們至今仍在否認其個人應負的道德責任。曹禺是個作家，由於他“太聽話”，到頭來沒能留下一部可以傳諸後世的好作品，那總是令人懊喪的。別的聽話者未必都有這種痛悔，他們或許還為自己能在幾十年間平安無事而暗自慶幸呢。輿論對這種人通常是寬厚的，“受蒙蔽無罪”嘛，就算是責備一句“你太聽話了”，那似乎也祇是說你太幼稚或者是太老實，充其量是太愚蠢，那好像在個人道德上並不是甚麼大毛病大缺陷。是的，那的確算不上甚麼大毛病大缺陷。但正是借助於這許許多多“庸常的惡”(阿倫特語)，大規模的惡行才得以發生。

註釋：① Robert M. Goldenson, ed., The Encyclopedia of Human Behavior: Psychology, Psychiatry, and Mental Health, Vol I (New York: Doubleday & Company, Inc., 1976), p 176 ② 裴文中、張治中、吳晗、馮友蘭、王芸生、葉淺予、費孝通、羅常培、蕭乾、李子英、謝逢我：《我的思想是怎樣轉變過來的》

(北京：五十年代出版社，一九五零年四月)，第四十六頁。③ 同上，第九十五頁。④ 周舵：〈我母親的自殺——一個案例的研究〉，載於《明報月

刊》(香港)，一九九一年八月號。⑤ 同②，第二頁、第三頁。⑥ 劉青峰：《試論文革前中

國知識份子道德勇氣的淪喪)，載於

《知識份子》(美國)，一九九零年冬季號，第四十四頁。⑦胡平：《給我一個支點》(臺北：聯經出版公司，一九八八年)，

第七十二頁。⑧⑨⑩同②第一零一頁、第一一八頁、第七十一頁。⑩轉引自《開放》月刊(香港)，一九九四年三月號，第五十二

頁。⑩見水晶：《五四與荷拉司》(香港：三聯書店，一九八七年)，第

五十三到五十四頁。⑩宗璞：“三松堂斷憶”，載於《這也是歷史》(香港：牛津大學出

版社，一九九三年)，第三十五頁。⑩引自[美]威廉·S. 薩哈金：《社會心理學的歷史與體系》，周

曉虹等譯，貴陽：(貴州人民出版社，一九九一年)，第六七六

頁。⑩見 Robert Jay Lifton, *Thou Shalt Not Be a Part of the Totalism*(New York: Norton, 1969), p. 396. ⑩(毛澤東選集)(四卷合訂本 / 北京：人

民出版社，一九六八

年)，第七八六頁。⑩Eric Hoffer, *The True Believer*(New York: Harper & Row,

Publishers, 1951), p. 62. ⑩索爾仁尼琴：《古拉格羣島》下卷，陳翰章、田大畏譯(北京：

羣眾出版社，一九八二年)，第三百九十九頁。

134. ⑩劉賓雁：“走出幻想”，載於《北京之春》(美國)，一九九三年

十二月號與一九九四年一月號合刊，第二十二頁。④Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*

(Boston: Houghton Mifflin, 1946), p. 223. ①同②，第七十四到七十五頁。②楊絳：《洗澡》(香港：三聯書店，一九八八年)，第二百零七頁。③蕭乾：“一個老知識份子的心境素描”，載於《這也是歷史》

(香港：牛津大學出版社，一九九三年)，第二百一十頁。④見《古文觀止》下冊，吳楚材、吳調侯選(北京：中華書局，一

九七八年)，第四百三十一頁。⑤同④，第二百一十六頁，第二百一十七頁。⑥引自程兆奇：“誅心的實錄”，載於《民主中國》(日本)，一九

九四年二月號，第五十三頁。⑦胡平：《哲思手割》(臺北：圓神出版社，一九八七年)，第三十

三頁到三十四頁。⑧吳祖光：《掌握自己的命運》，載於《讀書》(北京)，一九九四年十一月號，第五十七頁。

第四章 關於躲避

71. 消極者的躲避

一個人若以消極被動的方式去應付思想改造運動，我稱之為躲避。

躲避可能出於不同的動機，在不同的階段有不同的表現，因而也就有不同的意義。

有些人天生缺少造取心。這種人“往往從開始就好像對思想改造具有一種天然的免疫力”(第30節)。道理很簡單，不論是為了成就理想人格，還是為了建功立業，抑或僅祇是為了“緊跟時代”以及追求個人名利，一個人除非懷有某種積極人世的態度，否則他就不會主動地參加思想改造。平時人們所說的“假積極”，無非是指一個人參加思想改造的“動機不純”，不是為了思想革命化，而是為了獲得個人現實利益。但假積極本身也是一種積極的人世態度則無可置疑。文化革命後期，越來越多的“革命小將”，有保守派，也有造反派，開始意識到自己“上當受騙”，做了蠢事。回過頭去看，祇有那些在運動中置身事外的逍遙派們沒犯錯誤。但“小將”們並不佩服“逍遙派”，因為他們認為後者之所以“沒犯錯誤”並非別具慧眼，而僅僅是少了一份對世事的關心而已。

講到躲避，人們或許會聯想到古代的隱士。其實兩者大不相同。在古代，隱是相對於仕而言的。不當官就叫隱。除去一批以隱居當做獲取官職的終南捷徑的假隱士，真正的隱士都是別有一種人生理想。有入不出仕是因為秉持一種出世的哲學。有人不出仕是因為不肯與現實政治同流合污。換句話，真正的隱士是在有所為的前提下有所不為。獨善其身並不等於沒有追求，沒有原則。更何況，一個人要堅持不參與現實政治，他就必須抵禦現實政治的干擾和侵犯，因此不可能祇是一味的消極被動。眾所周知，在波蘭，教會這種出世者的團體一度發揮了抵禦極權主義的庇護所的積極作用，道理即在於此。

然而躲避心態却不同。躲避者沒有特殊的人生追求。躲避者願意過與世無爭的平淡生活，但沒有堅持過這種平淡生活的勇氣。躲避者雖然不會主動地參加思想改造，但同樣地也不會堅定地抵制思想改造，因為抵制須付出昂貴的代價。在這裏，沒有追求，是連沒有對平淡的追求也包括在內的。思想改造運動鋪天蓋地，無孔不入，順之者昌，逆之者亡；躲避者既然沒有甚麼特殊的生活原則需要堅持，那麼他們自然就會選擇一條最省力氣的路線，隨波逐流，人云亦云。這就是說，在思想改造運動的強勢階段，躲避者並不躲避而是參與。祇不過他們的參與比較不認真不努力罷了。以文革中的逍遙派為例。很少有幾個逍遙派是從文革一開始就逍遙的。文革之初，運動的進行形式與過去相同，各級黨組織直接出面領導，不想參加的人也不敢不參加。爾後，造反風潮興起，原有的黨組織癱瘓，運動對普通參與者的壓力減輕。羣眾分裂為不同的派別，隨大流者無所適從，這才給不想參加運動的人提供了置身事外的縫隙。運動後期，一元化的黨組織重新確立，逍遙派們就又很難逍遙了。最後，毛澤東號召知識青年上山下鄉，逍遙派們都在劫難逃。可見，許多逍遙派的態度純粹是消極的、被動的。躲得起時才躲，躲不起時祇好隨大流。

72. 被拒絕者與厭倦者

在躲避者的行列中，還有其他一些類型。

有人屬於專業型知識份子。他們對某種專業(如科技、藝術等)抱有強烈的追求，但對政

治活動缺乏興趣。在個人品德上，他們願意遵循傳統的道德標準，但對於思想革命化、樹立無產階級世界觀一類要求却既不够瞭解，又沒有瞭解的熱情。他們的原則是：“業務上過得硬，政治上過得去”(有人還會加上一句“生活上過得好”)。這種人對思想改造運動會採取消極的態度。由於個性上的差異，有人會隨大流，有人會進行某種消極的抵抗。共產黨批評他們“不突出政治”，批評他們“走白專道路”。有時候這種批評可以搞得很嚴厲。不過一般來說收效甚小。充其量它祇是使那些採取消極抵抗的人變成隨大流而已。

還有一類人，本來對思想改造抱有相當的熱情，但由於種種原因(如出身不好，有“歷史問題”)而一直得不到黨的信任，於是心灰意冷，變得消極起來。照理說，思想改造是對一個人的內在要求，其目的在於實現自身的思想革命化，因此人們不應該以外界的鼓勵或冷落為轉移。劉少奇在《論共產黨員的修養》中着意指出一個人要經得起委屈誤解，要能忍辱負重。事實上，確有一批受歧視遭冷遇的知識份子長期堅持思想改造。有些人還正因為自己的受歧視而在改造中做得格外賣力以至過火。不過對更多的人而言，付出了巨大的努力却始終得不到相應的鼓勵與肯定，那份熱情免不了是會漸漸冷下去的。有人納悶，為甚麼在當年，許多老知識份子滿懷誠意地向黨交心，却被黨一而再再而三地拒絕。其實黨有黨的算計。共產黨既把思想改造當作管束知識份子的緊箍咒，它自然不肯輕易地給大家發放合格證。如果大家都成了“無產階級”，黨的高人一等的地位豈不就落了空？“外行領導內行”的局面如何還維持得下去？再以階級路線即出身歧視政策為例。如果共產黨對不同出身的青年學生都一視同仁，它如何能使一般工農子女感恩戴德，倍生報效之心？它又如何能在堂皇的理由下額外施惠於一小批特權子弟？因此，一些人被拒絕遭冷遇實屬不可避免。在屢受挫折之餘，這些人對思想改造的態度日趨消極也就是很可理解的了。

共產黨要求知識份子“活到老，改造到老”。可是思想改造這件事，和一般所說的個人道德修養有所不同。它不是以問心無愧，達到良心的安寧為目的。思想改造意味着用無產階級聖人的苛刻標準要求自己。用通俗的話講，它是要求一個人下決心和自己過不去。日久天長，一般人很難不感到厭倦。為了克服這種厭倦心理，共產黨不得不三天兩頭地搞運動，一次又一次地強化刺激。然而強化刺激的結果，在短期內或許可以造成新的興奮，但接踵而至的祇能是更大的厭倦。我們看到，從五十年代初期到文化大革命後期，共產黨關於思想改造的要求越來越高，而多數人的參與熱情，在經歷了一段高峰期之後却迅速下降，越來越低。伴隨著厭倦心理的滋生蔓延，越來越多的人由積極的參與者變成了消極的躲避者。

73. 迷失的理想主義者

在促成許多人對思想改造從積極轉為消極的過程中，共產黨自己的翻雲覆雨，現實政治鬥爭的變幻莫測，無疑起到了相當大的催化作用。

正如法律的頻繁變更會破壞人們的守法意識一樣，共產黨關於思想改造的標準的不斷變化，也必然會侵蝕人們對整個思想改造的參與熱情。這一點在文化大革命中表現得尤為明顯。直到文革爆發之前，共產黨關於思想改造的標準大體上還是比較清楚的，比較一貫

的。就拿“聽黨的話”這一條來說吧，在文革之前，“黨”是指誰，“黨的話”是甚麼意思，一般人都以為是明明白白的。一個人祇要按照“黨的話”去做，通常他就有把握能够得到黨的表揚。這種表揚反過來又進一步加強了他努力聽黨的話的積極性。共產黨為人們樹立了一系列先進榜樣，這些榜樣雖然各有側重而略有差異，但起碼不是互相衝突的。文革一爆發，事情就亂了套。“聽黨的話”仍然是絕對命令，但“誰代表黨”這個問題卻變得不那麼清楚了。一大批黨的領導者被打成“走資派”，黨內據說存在着一個“資產階級司令部”。那麼，“以毛主席為首的無產階級司令部”是不是就萬無一失了？也不是。先是中央文革小組的若干要員被打倒，爾後更有副統帥林彪的“叛黨出逃”。就連毛澤東本人，在文革的不同階段也發出不同的指示，讓人難以適從。同樣一種行為，昨天還被稱為“造反有理”，今天又變成了“干擾偉大戰略部署”。各行各業的先進榜樣，無一不受到運動的強烈衝擊，不是被打成“老保”，就是被指控“上了賊船”。這叫人們如何效仿呢？畢竟，思想改造不同於道德上的自我完善。一個人的思想是不是改造好了，歸根結底，要看他在現實的階級鬥爭中是不是站隱了無產階級立場，是不是站到了革命路線一邊。如果你在實際鬥爭中“站錯了隊”，“犯了錯誤”，那必定證明你的“資產階級世界觀”還沒有得到改造。甚麼是對，甚麼是錯，這又不能以你自己的獨立判斷為準，而必須由偉大領袖來裁定。這樣一來，有關思想改造的標準就陷入了充滿矛盾的極大混亂，一般人越來越感到茫然失措。起初，許多人立志要自覺地掌握無產階級世界觀，以便在複雜的鬥爭中保持正確；後來他們不得不發現，若想保證正確，還是盲從為好（用當時一句頗帶諷刺意味的口號來講就是，“中央表態我表態，運動後期當左派”）。但盲從也不可太過積極，因為上面常常變卦，消極一點反而更保險。換句話，這種人對政治運動、對思想改造的態度本來是積極的，祇是苦於無所適從，因此在外部行為上不得不被動，不得不隨波逐流。文革後期，逍遙派人數劇增，其中相當一批人就是這種迷失的理想主義者。

74. 躲避者的反叛

在一般情況下，躲避祇是躲避。不過在某些特殊情況下，躲避是一種形式的反叛。當躲避者發現自己處於無處可躲的困境，從而不得不採取積極行動以擺脫環境的強大壓力時，反叛就發生了。然而在這裏，反叛依然屬於躲避的一種方式，因為反叛者的目的僅僅是為了躲避。為了與反叛者的反叛相區別，我把它稱之為躲避者的反叛。發生在七十年代中期和後期的知識青年的“勝利大逃亡”即返城之風，可算是這種躲避者的反叛的一個鮮明事例。

知識青年上山下鄉，按照毛澤東的解釋，是為了接受再教育即思想改造。和其他形式的思想改造不同，上山下鄉運動具有更直接的強制性。其他形式的思想改造，例如開會學習、檢查思想、批評與自我批評，它們主要涉及“心”而不涉及“身”（至少對一般參與者來說是如此）。因此，一個人盡可以在口頭上敷衍應付，但可“心”不在焉地依舊保持原有的生活方式。換句話，一個人可以在表面上參與，實際上躲避，開小差。上山下鄉却是直接訴諸實際行動。它把你的“身”也就是你的實際生活强行納入它的專用軌道。一旦你被綁上戰車，身不由己，那麼，你有無真心反倒顯得不那麼重要了。此時再說“躲避”，已無從說起。無庸諱言，許多對上山下鄉持不滿態度的知青，主要是留戀城市的舒適生活。

既然你的身子已經實實在在地下到了艱苦的農村，你希圖過舒適生活的願望也就實實在在地被粉碎了。有些知青以“病退”或“困退”的理由重返城市，有些知青因招工、入伍或進大學而脫離了農村。這是躲避——如果你是抱着躲避態度的話，因為你在表面上並沒有拒絕上山下鄉運動這種思想改造的形式。其餘的知青則不得不意識到，如果他們要想躲避，他們就必須要正面地拒絕，他們必須要反叛。

本來，這批知青的基本願望，無非是想過一種平淡舒適的小日子。可是，在思想革命化的火紅年代裏，在上山下鄉的艱苦環境下，平庸成了奢侈品。堅持平庸，由於它必須正面拒絕那個挾理想之名的巨大政治壓力，因而在事實上成為一場很不平庸的反抗。假如我們借用一句古語，把思想改造稱之為“存天理，滅人慾”，那麼，知青要求返城，就是用人慾反抗天理。這是一場奇特的衝突。最令人尷尬的一點在於，大多數當事者在理論上仍然承認，或者起碼是不反對官方關於再教育的一大套理念。他們並不是用另一種理想去對抗原先的那種理想。他們祇是用一種他們自己也認為不那麼正大光明的人慾去對抗那種他們自己仍承認其偉大崇高的天理。他們為自己的反叛所能尋找的理性依據是那麼虛弱，然而那個驅使他們反叛的感性慾望却是那麼強烈。他們覺得自己好像是喪失勇氣的逃兵，但臨陣脫逃本身却又需要相當的勇氣。這簡直是自相矛盾。

其實，解開這一矛盾並不困難。當平庸者們決心投入爭取平庸的抗爭時，他們已然部份地超越了平庸。徹底的平庸者是不會參加這種抗爭的，他們更樂於搭便車，坐享他人抗爭的成果。而敢於站在隊伍前列領導抗爭者必定皆非平庸之輩。另外，這也和抗爭發生的背景與方式有關。我們知道，廣大知青公開提出返城要求，基本上都是發生在毛澤東去世、“四人幫”垮臺之後。這時，關於上山下鄉運動的正確性與必要性均已受到越來越廣泛的質疑，相應的政治壓力也隨之降低。各地參與抗爭的知青動輒成千上萬，採取了集體行動的方式；根據“法不責眾”的習慣，這就減小了普通參與者個人的風險。和一切缺少道義優越感的反叛運動一樣，知青返城運動對那些不參與者，對那些“扎根派”，施加了以攻為守的輿論壓力，從而給自己造出了一股慷慨悲壯的氣勢，如此等等。乍一看去，這場抗爭祇不過是人慾反抗天理，庸俗反抗崇高，但實際上，它也意味着自由反抗強制。強制就是強制，哪怕它懷有高尚的願望和宏偉的理想。自由就是自由，自由包括了過平庸生活的自由。這場抗爭證明了，共產黨思想改造計劃之所以遭到挫敗，不僅僅是因為普通人的自私、庸俗，因而配不上那套高超的理想。更重要的，那也是因為人的自由精神終究不能長期地受制於觀念的暴政。如果我們祇見其一不見其二，那麼，我們不論是對於人性還是對於思想改造以及極權主義都還留在一個很膚淺的認識水平上。

75. 在馴化與反叛之間

文化革命是空前規模的政治運動，也是空前規模的思想改造運動。具有諷刺意味的是，偏偏是在這場空前規模的思想改造運動中，躲避者為自己找到了越來越大的生存空間。

首先，由於批判“資產階級反動路線”，各級地方黨組織陷入全面癱瘓，於是，人們的日常生活便失去了最直接的監督者。儘管在此期間，毛澤東的最高權威被極大的強化，但

對於普通老百姓而言，高高在上的中央權威多半祇具有間接的控制力，反而更容易敷衍。俗話說“縣官不如現管”，就是指的這層意思。我們知道，推行思想改造的一個最重要的條件是組織對個人的嚴格控制，組織密切地監視着人們的一切表現，並根據它的好惡給予人們獎勵或懲罰。如今，作為中央與羣眾個人之中介的地方組織遭到破壞。因此，控制、監視和獎懲便失去了很大一部份着力點。文革中思想改造搞得熱火朝天，鬥私批修、天天讀、早請示晚匯報，較文革之前有過之而無不及，但是由於沒有了直接的監督者，它不得不更多地依賴於人們的自覺性，想躲避反而更方便。普通人面對的直接壓力大為減輕，躲避愈加成為可能。

在羣眾這一方面，由於政治鬥爭的曠日持久和變幻無常，參與的熱情和信念免不了日見損耗，對運動的態度也就日趨消極。按照共產黨的理論，改造主觀世界是和改造客觀世界密不可分的，因而，當人們逃離了現實的政治鬥爭，他們勢必也就“放鬆”了自我思想的改造。伴隨着政治冷淡症的蔓延，越來越多的人開始轉向私人生活，鬧中取靜地過起了小日子來，打撲克，養金魚，織毛衣，做木匠活，哼唱不革命的歌曲，傳閱“封資修”的小說。人們突然發現，過去被他們一向鄙視的那種個人安樂和庸俗生活原來竟是如此的值得向往，值得追求。與此同時，對專業技術的偏愛也在慢慢發展。例如學外語，練藝術，自修數理化無線電等等。有些人鑽專業祇是為了排遣無聊，有些人則自得其樂，有些人更高瞻遠矚，相信不久中國就會出現“知識荒”、“技術荒”，有一技之長不愁派不上用場。以往許多知識份子被批為“白專”，其實倒很冤枉，因為他們未必不想“思想革命化”，到現在，人們反而一心一意的“祇專不紅”了。

上述種種，無疑都是躲避，躲避思想改造，躲避政治鬥爭。在當時，這種躲避行為發揮了相當積極的作用。它們在客觀上構成了反叛，雖然祇是消極的反叛。我在第 20 節指出，思想改造是主動與被動相結合的產物。人心的深刻變化削弱了主動的一面，原有組織控制系統的破壞又削弱了被動的一面，因而整個思想改造運動便開始走向衰落，走向末路。儘管說在文革後期，共產黨重新建立起組織控制系統，但失去的人心却再無法挽回，思想改造徒留空殼而再無活力。

相比於馴化，躲避顯得是反叛，但相比於反叛，躲避又顯得是馴化。這在文革的中後期即可看出。假如說有兩夥知識青年，一夥人成天打牌鑽桌子，另一夥人時常聚在一起讀政治書籍，討論國家大事，“人保組”的幹部知道之後照例會說：“頭一夥人用不着管，對後一夥人必須嚴加監視。”由於反叛者的威脅增加，躲避者愈發顯得無害，於是躲避行為也愈受到容忍。此時，躲避就是躲避。躲避祇是躲避。到最後，統治者開始發現，躲避也許倒是一種值得暗中鼓勵的事情。

76. 躲避的合法化

進入八十年代，中共當局公開宣佈放棄“思想改造”的提法。思想改造運動就此壽終正寢。事實上，早在官方作出明確宣佈以前，思想改造運動便已如強弩之末而名存實亡。我們知道，思想改造是對思想自由的否定，但是，思想改造的終結並不等於思想自由的實

現。在鄧小平時代，共產黨已經漸漸地不再向人民强行灌輸它的意識形態，然而與此同時，它仍然嚴厲地禁止不同政見的發表與傳播。私人活動的空間迅速擴大，公共活動的空間却很少增長。非政治性的學術研究和藝術創作獲得了廣闊的發展機會，政治的自由討論則繼續被列為禁區。經濟開放與政治封閉構成了此階段中國社會最顯著的特點。在這種情況下，躲避已經毫無困難。你甚至没必要黨云亦云，隨波逐流。你完全可以安安心心地回到自己的私人生活中來，不受干擾地過自己的小日子；或者是埋頭專業，埋頭賺錢。不錯，政府仍在高唱“四個堅持”的陳詞濫調，不過它不再指望人們還能真心信仰，也不再要求人們一定要隨聲附和。祇要你不公開地直接地批評反對，它差不多也就心滿意足了。

這時，躲避又具有何種意義呢？不少人喜歡強調躲避的反叛性。因為躲避意味着對政治鬥爭的反感和厭倦，意味着對意識形態的拋棄和拒絕，意味着重新確立個人物質利益的正當性，因此它是對極權主義的有力消解。考慮到毛澤東陰魂未散，上述見解當然有它的道理，可是問題不止於此。

不妨摘引一段國人比較熟悉的馬克思的語錄。青年馬克思在批判普魯士專制政府的出版檢查制度時指出：“起敗壞道德作用的祇是受檢查的出版物。最大的罪惡——偽善——是同它分不開的。從它的這一根本劣點派生出的其他一切毫無德行可言的缺陷，派生出它的最醜惡(就是從美學觀點看來也是這樣)劣點——消極性。政府祇聽見自己的聲音，它也知道它聽見的祇是自己的聲音，但是它却欺騙自己，似乎聽見的是人民的聲音，而且要求人民擁護這種自我欺騙。至於人民本身，他們不是在政治上陷於迷信，有時又甚麼都不信，就是完全離開國家生活，變成一羣祇管私人生活的人。”顯然，在馬克思看來，“甚麼都不信”，“完全離開國家生活”，“祇管私人生活”決不是甚麼可喜可賀之事。那與其說是對專制的反抗或克服，不如說恰恰是專制的結果或產物。它甚至可以是專制賴以生存的另一種支持形式。按照歐文·豪的觀點，玩世不恭，看透一切，政治冷感，並非超出極權主義之外。相反，它仍處於權權主義之中，處於極權主義的最後階段(見《前言》一節)。在講到民主蛻變為專制的危險性時，托克維爾寫道：如果人們祇顧自己的工作，不願意操心公共事務；如果我們過分注意自己的個人事情，而忽略了一件重要的事情即自己應當做自己的主人；如果人們僅僅追求物質福利的增進，因此祇要統治者能够在一段時間內搞好各項物質利益，他們就聽任統治者去做任何其他事情，而不管那些事情是善是惡，是好是壞；如果人們一味熱心物質享樂，在沒有看到自由如何有利於他們獲得物質福利之前常常是先發現自由的濫用如何破壞物質福利，因而唯恐公眾的激情會影響到他們私人生活的小小安樂，一看到騷亂就準備放棄自由，那麼，他們就已經為獨裁者的上臺打開了通道。“如果一個民族祇要求他們的政府維持秩序，則他們在內心深處已經是奴隸，即已成為自己財富的奴隸，而將要統治他們的人不久也就可能出現了”。¹ 極權統治是靠着人們的狂熱建立起來的，但它要維持下去，却祇消人們保持冷漠就成了。

77. 作為馴化的躲避

對於上兩節提到的問題，有必要作進一步的補充。

躲避失去其反叛色彩，經歷了一個複雜的過程。穿喇叭褲，聽鄧麗君歌曲，講弗洛伊德講薩特。講宇宙大爆炸理論，前衛藝術，個體經濟，“一切向錢看”以及某種性開放，凡此種種，本來都並不屬於政治，但從無所不包的極權主義政治的角度來看，它們又無一不是政治的組成部份，因此無一不具有反叛意味。造就是為甚麼在不短的一段時期內，當局要以“反自由化”和“清除精神污染”的名義對之批判和限制的原因。

一九八九年是個轉折點。在這一年的春夏之交，中國爆發了舉世震驚的八九民運。中共政權遭到四十年來最為嚴重的一場挑戰。“六四”屠殺暫時地挫敗了民運，但它也使得中共政權喪失了其原有的合法性。所謂合法性，簡單地說，是指一般人接受的一種政權存在的根據或理由。過去，中共政權的合法性主要基於那套共產主義學說，其中包括無產階級和人民大眾當家作主，社會主義經濟優於資本主義經濟等一系列教條。“六四”事件以及隨後發生的國際共產主義陣營的瓦解，終於使上述神話徹底破產。在這種形勢下，中共一方面憑借不加掩飾的暴力，繼續加緊對自由民主運動的嚴厲壓制，另一方面加速經濟改革的步伐(不問姓“社”姓“資”，實際上是大量採用資本主義的生產方式)；與此同時，大幅度地放鬆對社會生活其他領域的控制。今天的中共政權已經放棄了極權主義的若干要素，重新恢復了傳統專制的那些特色。譬如說，它開始注意到尊重傳統的社會習慣，不再干擾或起碼是很少干擾私人的財產和家庭關係，等等。祇是在這時，躲避才取得了相對充分的合法地位，從而失去其反叛性。

八九民運的驚人規模表明中國民眾決非沒有對自由民主的追求。前蘇聯和東歐各國共產制度的崩潰無疑更增添了人們對自由民主的勝利信心。僅僅是迫於高壓，一般人才不得不對現政權採取了忍受的態度。但是，正如我在論述馴化過程中多次指出的那樣，忍受可能在有意無意之中轉變為接受。專制固然是專制，但專制下的穩定畢竟也是穩定。經濟發展總歸是好事不是壞事，自由民主的長程展望當然是美好的，但其短程圖景却顯得不那麼確定。於是，一些人從穩定與經濟發展這兩條出發，開始接受了現政權的存在，多多少少給予了現政權以某種新的合法性。考慮到在民主制下，尚且會有人不在意專制的出現(見上節所引托克維爾的論述)，那麼，在專制下的某些人不再要求自由民主，也就是不難理解的了。

當一個人不是忍受，而是自覺不自覺地接受了專制的存在，也就是說，他祇關心私人生活的安樂，根本無意於關心社會公共事務，他不是不敢，而是不願抗議專制壓迫自由的罪惡，那麼雖然他也不曾參與專制的暴行，這種躲避依然形同馴化，或者說是馴化的一種形式。

78. 對受害者的躲避

以上所講的躲避，是指躲避思想改造，躲避政治運動。不過，躲避還常常有另一方面的內容，即對受迫害者的躲避。哈維爾講到，在過去他參加七七憲章運動時，受到警察監視。這就對他的一些朋友和同伴構成了“不方便”，所以那些人都對他採取了躲避的態度。哈維爾描述的這種情況在共產國家中可謂司空見慣。共產黨政權對不同政見者嚴加懲

處並且常常株連親友，這就使得許多和被迫害者關係密切的人們，出於保全自己的需要而不得不和被迫害者拉開距離，“劃清界限”。

不錯，確實有過這樣的時代。在那時，有些人真心相信政府的宣傳，真心以為被迫害的異議份子“是人民的敵人”故而罪有應得。他們站在自以為是真理和正義的立場上，和被迫害者劃清界限，甚至參與迫害。他們的行為無疑是愚蠢的，但他們的動機却可能是純潔的。昔日捷克的宗教改革家胡斯被教會宣佈為“危險的異教徒”並被下令燒死。在他被綁上火刑柱上時，一位白發蒼蒼的貧苦老太太，雙手抱着幾根從自己家裏找出的木柴，無比虔敬地添放在火刑柱上。胡斯見此情景不禁感嘆道：“哦，神聖的單純！”

然而，我要強調的是，即使在過去的那段狂熱迷信的歲月，上述這種“神聖的單純”也不是普遍的。許多“劃清界限”的行為，其中都包含了畏懼權勢以求自保的自私心理。考慮到當局的巨大壓力，也許我們不應該對自保者過分苛責，而應該象哈維爾那樣對他們多一些體諒和寬恕。勇敢者應該知道並不是每個人都具有和自己一樣的勇氣，因此他不能要求大家都像自己一樣的勇敢。再說，我們為甚麼要不顧危險地勇敢奮鬥呢？難道那不正是為了建成這樣一種社會，使得一般人在發表自己的政見時再也不必承受太大的風險嗎？

是的，如果一個人僅僅是出於畏懼權勢以求自保的心理而對受害的異議人士採取迴避態度，那固然不是甚麼英勇高尚的行為，但畢竟還是情有可原的。因為在這裏，一個人的是非之心還沒有泯滅。在內心深處，他們對強權是不滿的，對被迫害者是同情的。他們對於自己的屈從多少感到內疚，對別人的勇敢不能不有幾分敬佩。可是，並非每一個躲避者都是如此。在致哈維爾的公開信中，布羅茨基尖銳地問道：“你真的敢肯定人們當時迴避你僅僅因為出於尷尬和擔憂。潛在的迫害”，而不是因為他們想到那個制度的表面上的穩定而瞧不起你？你真的敢肯定他們之中至少沒有一些人祇把你當成一個被監視的，厄運將臨的人，在這樣一個人身上浪費太多時間是愚蠢的？難道你沒有想到你不但不是你所堅稱的不方便，或者在不方便的同時，還是一個錯誤行為的方便樣板，因而也是可觀的道德安慰的來源，就象病人之於健康的大多數？難道你沒有想像過他們在黃昏時分對他們的妻子們說：‘我今天在街上看到哈維爾。這下够他受的了。’或者，難道是我誤解了捷克人的性格？”

2

應該說，布羅茨基並沒有錯。在任何民族中都存在着這樣一種人。他們未必不知道被迫害者是無辜的，但他們並不會因此而同情你敬佩你——即便在私下，在和老婆切切私語時他們也不會那樣。共產黨政權最熱衷於炫耀自己的統治強大，不可戰勝。這就使得一些人相信，任何反叛行為都無異於以卵擊石，自不量力，因而祇是愚蠢。唯有順從，或者說不去招惹政權才是明智之舉。當然，這種人未必都是自覺地擁護強權和自覺地否定正義。畢竟，他們並沒有直接地參與迫害，他們也不認同迫害的那套理論體系。他們無非是把趨利避害奉為生活的最高準則，因而對善惡是非之分少考慮，漠然視之而已。因此它仍然屬於躲避，儘管這種躲避常常比某些馴化還更不足取。

冷漠不是罪惡，但它是一切罪惡得以發生的條件。正如波蘭的瓦文薩引用過雅辛斯基的一段箴言：

不要恐懼你的敵人，在最壞的情況下他們會殺死你；不要恐懼你的朋友，在最壞的情況下他們會出賣你；但要知道有一群漠不關心的人們祇有在他們不做聲的默許下，這個世界土才有殺戮和背叛。³

冷漠是指對暴行不支持也不反對，對受害者不譴責也不同情。這當然是指外部行為，因為在內心深處，一個人幾乎不可能沒有偏向。大致上講，冷漠或躲避首先是出於對暴行的反感和對受害者的同情。說沉默就是默許，就是幫兇，固然不錯；說沉默意味着不平，意味着抗議，那恐怕就更為正確。不過，根據行為可以影響態度的道理，後一種躲避有可能轉化為前一種躲避。一個人面對暴行保持沉默，起先或許是心懷不滿。但久而久之，不滿情緒會逐漸淡化，最後變成了麻木不仁。有些人起先對受迫害者是同情的，祇是出於恐懼而不敢公開表達，因而其心中總有一種內疚。為了克服這種內疚，如果他不是進而表達出他對受害者的同情的話，那麼他就會反過來說服自己，讓自己相信那些受害者其實不一定那麼值得同情。比如說責怪受害者自不量力，不明智等等。他們依然承認受害者是無辜的、冤枉的，可是在這時，他們已經沒有多少義憤，他們祇是感嘆別人“倒霉”而已。與此同時，他們也就不再為自己未曾參與對暴行的反抗而慚愧，反而倒為自己能安然無事而慶幸了。象布羅茨基提到的那種躲避便是如此。

大規模的暴力迫害會激起廣泛的憤慨和高漲的同情心，但隨後，這種憤慨和同情便可能逐漸降低。那當然和人心的遺忘性有關。確切地說，這裏的遺忘其實是選擇性的遺忘。人們遺忘，是因為人們想遺忘。善於遺忘痛苦也許是人心的一種保護性本能，不過它也不是沒有負作用的。尤其是這裏所說的遺忘痛苦，是指遺忘他人的痛苦，因此它無關乎人的心理健康而祇表明正義感沉淪。正是在這層意義上，我們才說，人類反抗強權的鬥爭，就是記憶反對遺忘的鬥爭。

80. 躲避的合理化

是的，躲避可以是馴化的一種表現形式。在躲避僅僅是躲避的時候，如果躲避却妄稱自己是反叛，那麼，躲避實際上就成了馴化。

眼下就有幾種將躲避合理化的觀點。

其一日政治冷漠是好事不是壞事。

不久前，李澤厚與劉再復發表了一部題為“告別革命”⁴的長篇對話錄，其中多次講到政治冷漠的問題。李澤厚、劉再復都認為政治淡化是好事，人們普遍地不關心政治是好事。這種觀點據說在國內甚為流行，因此我們有必要對之考查一番。

首先我要指出的是，政治淡化和不關心政治不是一回事。政治淡化是指“把上帝的給上帝，把凱撒的給凱撒。”經濟活動、學術活動應有其獨立性，不應受政治酌支配干擾。就這點而言，政治淡化是件好事。不關心政治則不然。一個人，不論他是商人還是學者，他首先是公民。身為公民，他應當珍視個人自由權利，認真履行公民義務，積極關心公共事務。不關心政治意味着放棄公民的身份而墮落為順民。“避席畏談文字獄(不敢關心政治)，著書都為稻粱謀(向錢看)。”這怎麼能算是好事呢？

李澤厚說，不關心政治表示人們已走出空頭政治的時代，故而意義重大。不對，因為我們現在所說的不關心政治，不是相比於文革，而是相比於六四之前的情況。象文革時期的“關心國家大事”，自然不足稱道(對文革中的關心政治也不能一概否定，此處姑且不論)，但六四之前國人對政治的關心已然不屬於共產黨的那套空頭政治，不屬於階級鬥爭理論。六四之前國人對政治的熱切關心，體現着公民意識的覺醒，體現着對自由民主的強烈追求。那難道不是好事麼？

前人早就指出：普遍的政治冷漠是專制的惡果。因此，歌頌這種政治冷漠，實際上就是歌頌專制。如果說迫於高壓，一般人不敢關心政治，那當然情有可原。但是必須記住，出於不得已而忍受壓迫是一回事，把壓迫合理化是另一回事。過去，“莫談國事”的告誡寫在牆上，如今，一批知識份子努力要把這句話寫在人民心中。於是，被動的屈從一躍而變成主動的認同，耻辱一躍而成為光榮。是非顛倒，莫過於此。

國內報刊不止一次披露過這樣的事情：一羣歹徒，在光天化日之下，大庭廣眾之中，公然欺侮傷害他人，圍觀者數以百計，竟然無一人伸以援手。讀到這類報道，人們都感慨社會公德心的衰落。不過相比於政治冷漠現象，那就是小巫見大巫了。共產黨在舉世矚目之下殺害成千名和平市民，死者的名譽至今尚未恢復，其親屬至今仍蒙受巨大的歧視和壓迫，一批又一批的異議份子被監禁、受酷刑，或者是在光天化日之下被明目張膽地監視跟蹤。然而就在這種情況下，不少人却視而不見，聽而不聞，袖手旁觀，無動於衷，甚至還自鳴得意，美其名曰“不關心政治”。如前所言，一般人出於恐懼而暫時不敢表示抗議，那本來是情有可原的。但無論如何，我們總不能對這種“不關心政治”還加以稱讚肯定。托克維爾講得好：“在人心的所有惡中，專制最歡迎利己主義。祇要被統治者不互相愛護，專制者也容易原諒被治者不愛他。專制者不會請被統治者來幫助他治理國家，祇要被治者不想染指國家的領導工作，他就心滿意足了。”⁵托克維爾還指出：“專制使人們把互不關心視為一種公德。”⁶如果一個人聲稱他不關心政治，我們必須追問他，你是否對專制者侵犯基本人權之事也不聞不問？倘若是，你的“不關心政治”就無非是順從於專制政治而已。

在一九九五年十月號《讀書》雜誌上，發表了一篇短文“政治冷漠是不是壞事？”作者燕繼榮自稱是站在自由主義(?)的立場上，對政治冷漠現象予以大力肯定。在這篇短文中，作者提出了如下的論證：“自由主義有過這樣一個政治信條，即‘管得最少的政府就是最好的政府’。‘管得最少’就意味着民眾的生活所受政治影響最小，因而也就意味着民眾對政治所需關心最少。所以，從這個意義上說，老百姓不大過問的政治才是最好的政治。”

在這段推論中，作者犯了一個概念上的錯誤，他把“政府”與“政治”混為一談。其實，自由主義所極力反對的是政府包辦政治，政府壟斷政治。自由主義要求政府少管事：

其目的在於主張民間多管事，而不是民間不管事。換言之，自由主義主張民間應加強獨立的政治功能，主張民間的自主自治，主張政治的多元化。從“管得最少的政府就是最好的政府”這句話，根本推不出“老百姓最少關心的政治就是最好的政治”這個結論。

我在“自由主義思潮在中國的命運”一文中指出，中國傳統政治文化中關於“日出而作，日入而息……帝力於我何有哉”的思想，關於“無為而治”的思想，確實和自由主義有幾分類似。但是，由於“中國古人沒有‘權利’的概念，他們沒有把不應受政府干擾個人自由視為一種不可侵犯的權利。其結果便是，在中國古代，個人自由不僅是不確定的，而且常常被局限在純粹私人領域。道家的‘無為而治’固然包含了統治者不要干涉人民的正當願望，可是它又以老百姓棄學絕智，與外界不相往來，也就是完全非政治化作為其對等要求的。這和自由主義顯然存在着重大的差別。”⁸

順便一提，毛澤東曾把“事不關己，高高起”指為自由主義，這當然是可笑的誤解。像上面提到的幾種讚揚政治冷漠的觀點，論者皆以自由主義名之。實際上，他們的“自由主義”不過是毛澤東肆意曲解的自由主義，和真正的自由主義毫不相干。

其二曰“不爭論”。此論原出於鄧小平。不爭論的意思是不要爭論姓“社”姓“資”，但它也意味着不要其他一切政治觀點的爭論。當局為發展經濟，大量引進資本主義，極左派(姑且用此名稱)以姓“社”還是姓“資”相詰難，當局不好作答，乾脆下禁制命。白貓黑貓，逮着耗子的就是好貓。然後便有人起來為“不爭論”作論證，據說過去中國的一切災難都來自“爭論”，忘掉了“雄辯是銀，沉默是金”的先賢古訓。“清談誤國”，大不如騰出精力多做些實事，等等。⁽⁹⁾然而問題在於，論證“不爭論”優越性的雄辯本身也是一種雄辯。再說，過去的中國何嘗有過甚麼爭論？“就以被認為是‘爭論’泛濫的‘反右’和‘文革’時代而言，你去同毛澤東‘爭論爭論’看，去同中央文革‘爭論爭論’看？可見那祇是一種‘沒有爭論的爭論’而已。”¹若說“不爭論”可以消除極左派的雜音因此也很有意義，其實不然。第一，極左思潮統治中國幾十年，人們耳熟能詳。“不爭論”祇能妨礙新思潮的傳播，却不能削弱老思潮的影響。況且，極左思潮享有某種正統地位，“不爭論”的禁令對它沒有多少約束力。第二，盡人皆知，在今日之中國，極左派聲名狼藉，社會基礎薄弱。僅僅是因為當局壓制自由民主，一部份(祇是一部份)民間不滿情緒苦於沒有其他合法的表達途徑，有時候才不得不打出和極左思潮有幾分形似的口號，醉翁之意並不在酒。

更重要的一點是：權力是有權者的語言，語言是無權者的權力。有權者當然可以“不爭論”，因為它能夠靠權力而把自己的意志強加於人，但無權者却不能不爭論，因為那是他抵禦權力的唯一武器。因此，所謂“不爭論”無非是祇准州官放火，不許百姓點燈；無非是聽任有權者不事聲張地實行赤裸裸的強權控制，而無權者則祇能逆來順受不能抗議不能批評。昔日魯迅感慨道，可惜統治者未能發明一種藥劑，一旦將它注入被統治者身上，無論施加多少壓迫，被統治者都默不作聲。如今，鄧小平發明的“不爭論”，如果它被無權者們作為禮物一般接受的話，那豈不正好起到了精神麻痹的作用？

在第三章中，我曾經講到在壓力之下，一般人如何“從禁止到放棄”，“由被迫轉為自願”。不難看出，上述幾種將躲避合理化的觀點，實際上是把躲避與反叛混為一談。在這裏，躲避已經不僅僅是躲避，它同時也是馴化的一種形式。也許，那就是馴化的最後一種形式。

註釋：①托克維爾：《論美國的民主》下卷，董果良譯(北京：商務印書館，一九九三年)，第六百七十三頁。②布羅茨基、哈維爾：《關於(後共產主義噩夢)的爭論》，載於

《傾向》雜誌(香港)，一九九四年第一期，第一百六十二頁。③瓦文薩：“向人權鬥士方勵之致敬”，原載《中國之春》(美

國)，一九九零年一月號。④見李澤厚、劉再復對話錄摘要“本末倒置的世紀”，載於《中

時週刊》(臺灣)，第一百四十七、一百四十八、一百四十九

期。

⑤⑥同①，第六百三十頁。⑦燕繼榮：“政治冷漠是不是壞事”，載於《讀書》(北京)，一九

九五年十月號，第七十八頁。⑧胡平：《中國民運反思》(香港：牛津大學出版社，一九九二年)，第一百六十四頁。⑨王蒙：“不爭論的智慧”，載於《讀書》(北京)，一九九四年六

月號。⑩陳奎德：“迎接新諸子時代”，載於《民主中國》(美國)，第二

十六期。

第五章 關於反叛

81. 甚麼是反叛

給反叛下定義，這件事不像乍一看去的那麼簡單。

我們可以把反叛定義為公開的表達不同政見的行為。反叛須是指公開的行為，這一點似乎是不言而喻的。如果你的主觀感覺並不轉化為公開的實際行動，那麼它便沒有甚麼意義。不過也不盡然。我們知道，胡風及其同事們被打成“反革命集團”，主要罪證是他們彼此之間的私人信件。在歷次運動中，都有許多人僅僅是私下表達了某些看法而受到懲罰。當然，被黨視為反叛不一定等於真正的反叛，否則就無所謂冤假錯案了。但是，極權

統治既然吞沒了一切私人生活的領域，因而，凡稍有閱歷者都知道即便是私下表示異議也是一件十分危險的事。所以，當一個人明知風險而又這麼做時，那確實可能意味着反叛。記得在一九八零年，民間刊物已被當局明令取締，一些民運人士改用“內部讀物”的方式油印文章，不公開地傳閱，這無疑屬於反叛行為的一種形式。

再說所謂“不同政見”。索爾仁尼琴曾經挖苦地稱某些黨云亦云之輩為“無不同政見者”。黨的意見既是包羅萬象且又朝令夕改，一個人怎麼能永遠保持“無不同政見”呢？除非他下決心放棄自己的一切見解而祇是鸚鵡學舌。這就是說，對一般人而言，不同政見不是個有無的問題，而是個多少的問題，大小的問題。倘如此，那麼，除去一批沒有見解或隨時準備放棄己見以符合黨意的人之外，人人都是持不同政見者，程度不同而已。這樣的定義恐怕又失之過寬。如果我們規定，不同政見須是指針對共產極權本質的不同見解，此一定義未免失之過狹。照此標準，連彭德懷的萬言書大概也算不上不同政見。把不同政見定義為自覺的反對意見似乎也不够妥當，因為世間有一類“天真的共產黨人”，他們的意見本身可能對現存的共產政權具有根本性的顛覆意義，如羅莎·盧森堡，但他們自以為是在維護真正的馬克思主義，堅持真正的社會主義。看來，比較好的辦法是把“不同政見”當作“異端”的同義詞，也就是定義為非正統見解。這個定義當然也有它的困難。因為共產黨從來不曾對甚麼是正統見解開過一個清單，黨的意見無所不包，想列一下清單事實上也辦不到。再說，在通常情況下（像“文革”中一段時間除外），黨的領導是通過從中央到地方的各級黨組織去體現的，因而彼此之間不是沒有差異，一些在本單位視為非正統的觀點，如果換在別的單位或者是放在中央眼裏也許就不那麼不正統。例如，反右中若干右派分子的觀點若放在文革中就很有可能被視為“造反有理”而得到最高當局的認可。更何況在中央那裏，有關正統見解的內容也常有變化，有時候變化的幅度還相當大。專制的特點是權力具有過於廣泛的任意性。人們很難指望統治者的行為會遵循一般的命令，因為這些命令並不約束它們的制定者。嚴格服從昨天、今天或明天的一般命令，可能倒會觸怒統治者，引起他們的報復。這樣一來，正統與非正統的界線也就很不分明瞭。當我們把不同政見定義為非正統見解時，我們不應忘記這一定義的這種困難。

82. 給毛主席寫信意味着甚麼

一次，一位美國漢學家問我：“為甚麼有些中國的持不同政見者要用給毛澤東寫信的方式表達他們的不同政見？”這是一個很有趣的問題。它反過來也就是問，一個人用這種方式表達自己的意見算不算是持不同政見者？這一行為算不算反叛？

答案自然不能一概而論。有的人對共產政權無比痛恨，苦於無處表達，乾脆直接寫信給最高當局，痛快淋漓地抨擊一番。在兩次天安門事件之後，中共中央都收到過不少此類信件。這種信大部份是匿名，也有署真名的。後者無疑是抱定了豁出去也要一吐為快的決心。寫信者並不指望暴君會幡然省悟，他們祇是想讓專制者們親耳聽一聽人民的憤怒之聲。不論這種行為會產生多少積極效果，但它表現了一種強烈的反叛則是無庸置疑的。

當然，大部份給黨中央、毛主席寫信表達不同政見者不是這樣。大部份人仍希望最高當

局能做出某種正面的反應。這看來屬於“祇反貪官不反皇帝”，因此很幼稚，其實不一定。第一，由於天高皇帝遠，一般人確實比較容易假定現實生活中的弊病祇不過是“浮雲蔽日”的結果，因此，向皇帝報告真相講明道理，或許可以說服皇帝做出某種改進。一方面，皇帝最具有改變政策的權力；另一方面，皇帝高高在上，顯得很超然，好像對現實中的問題沒有甚麼直接的責任，大可以作出一副開明姿態作出改進。第二，寫信好比私下進言，它不會使最高當局感到難堪被動，因此即便在最專制的制度下，這種作法也常常會在原則上被視為合法並受到某種保護。另外，正由於信是直接寫給最高當局的，對方反而不便於出手鎮壓，因為他不願意承擔那份責任。統治者做壞事總希望假借下屬之手，一旦球被直接送到自己手裏反而令他左右為難。對寫信者這方面來說，沒有回應本身就是一種回應。領袖都不治罪，別人似乎更沒有理由治罪，這樣一來，寫信者若將其觀點再公諸於世，或許就能為自己多贏得幾分安全。

不妨舉幾個例子。一九七二年底，李慶霖寫信給毛澤東，訴說下鄉知青的種種苦衷，毛復信予以肯定。一時間李成了著名的“反潮流”英雄。在當時樹立的幾位“反潮流”英雄中(另外兩外是張鐵生和黃帥)，唯有李慶霖是為一般民眾真心稱讚的。這是因為李的行為確有幾分反潮流的含義(為下鄉知青訴苦確是冒不小風險的)，信件的內容也較為合情合理(當然是在當時政治環境許可的範圍內)。但話說回來，不公開地上書言事，既沒有造成公眾壓力的意義，其內容又常常不會超越當時意識形態所允許的範圍，因此很難談得上是反叛，是抗爭(人們甚至也可以對彭德懷的萬言書提出同樣的疑問)。著名的“李一哲”大字報《論社會主義民主與法制》無疑稱得上一篇具有反叛意義的杰作，作者給大字報安的副標題是“獻給全國四屆人大”。我們不知道這個副標題是否在保護作者的安全上起過甚麼作用，不過它至少是一種很高明的策略。以公開信的方式表達一種不同政見，由於它會造成公開施加壓力的效果，哪怕其政見貌似溫和，其反叛性仍是不容否認的。又如一九八七年初海外留學生發表致中共當局公開信，表示對反自由化運動的異議，例如一九八九年春方勵之以及隨後的北島、陳軍等發起的致書當局要求釋放魏京生，等等。

如前所說，私下上書言事是一種比較安全的表達不同意見的方式，不過在專制制度之下，這種安全性也很靠不住。彭德懷的萬言書本來是寫給毛澤東的一封私人信件，毛却將它印發給廬山會議的參加者，以此作為批判彭“右傾機會主義”錯誤的罪證。在平民百姓中，因上書言事而被批鬥遭監禁者更是不計其數。通常這種信根本不會送到最高當局手裏，它們祇是被中央信訪處一類機構直接送回寫信者所在單位交由地方組織處理，這樣就可以借地方組織之手對寫信者嚴加打擊，同時又使得最高當局免去了直接責任。在鄧小平主政期間，老百姓因私下上書而遭到迫害之事鮮有所聞。一九八七年初，反自由化運動興起，海外上千名留學生發表公開信表示異議。也有一些留學生不肯在公開信上簽名而採取私下上書的方式。由於“反革命”水漲船高，中共當局對公開信的參與者尚且難以一一懲罰，它對於私下上書者也就祇好更加寬容了。

83. 形式重於內容

上書言事這種表達不同政見的方式究竟具有多少反叛意義，這既取決於內容，取決於其

觀點對正統的偏離程度，更取決於形式，取決於它的公開程度。越公開則越可能有反叛性。重要的不僅在於你說甚麼，更在於你如何說。在這裏，形式重於內容。

共產黨當然深明此理。它建立了龐大的組織控制系統和制定了嚴密的組織紀律，從而使得不同政見幾乎沒有任何公開發表的機會。過去，在一般黨員和幹部中流傳着這樣一句話：“寧犯政治錯誤，勿犯組織錯誤。”這就是說，黨或許原諒你的“錯誤言行”，祇要它們是在黨規定的形式之內，但決不允許你“非組織”地也就是獨立地發表自己的不同政見。黨所規定的表達不同意見的渠道是那麼狹窄，那麼封閉，因而使得這種表達變得差不多毫無意義。文革中，却出現了相反的情況。毛澤東號召“造反有理”，主張“對危害革命的錯誤領導不應當無條件服從而應當堅決抵制”。遵守組織紀律的黨員幹部紛紛成了“反動路線”的執行者或保守派，衝破組織紀律約束的人成了“革命闖將”。形式無關緊要，內容就是一切。在這段時期內，人們表達政見，在內容上受到更大的限制，在形式上却獲得了更多的自由。顯然，要判斷這段時期內出現的各種言行是否具有反叛性，我們就必須着眼於內容。不過，此一狀態畢竟不是共產黨統治的正常狀態。毛澤東敢於如此“放手發動羣眾”，是因為他料定了在經歷十七年的洗腦之後，國人的思想已經被馴化到一個令人放心的程度。但儘管如此，形式上的某種自由化仍然是“危險”的，因為它會使不同政見以當局難以控制的方式得到發展。所以很快地，毛澤東便以加強黨的一元化領導的名義重新取締了這些形式或這些形式的絕大部分。毛去世後，中共大幅度調整政策，對言論尺度即內容的限制日見放寬，但對言論的形式的控制則依然如故。在這種情況下，形式的突破便尤其重要。例如在民主牆運動中，有些民間刊物，倘僅就其文章的內容來看，未必比同期的某些官方刊物上的文章更激進，可是由於它採取了獨立辦刊的形式，因此其反叛性，較之於官方刊物上那些“思想解放”的文章就更勝一籌。最近兩三年間，中共又進一步放寬了非政治性的活動空間，政治性的或被當局懷疑有政治性的各種形式仍然受到嚴格的禁止。可見，在評價一種觀點的反叛性時，我們必須兼顧其內容與形式兩個方面；而在很多情況下，形式比內容更重要。

在下面的討論中，我不打算從時間上去追溯人們如何進行反叛的那段漫長而曲折的歷史。我祇打算從理論上去分析人們為何走上反叛之路的那個認識過程。

84. 關於不自覺的反叛

思想改造，以至於整個極權統治，既然是以一套理論體系或曰意識形態的名義進行的；因此，反叛勢必要以掙脫意識形態的束縛為前提。

需要說明的是，掙脫意識形態的束縛，主要是一場理性的反叛，而不是反叛理性。不錯，在某種意義上，我們確實可以把思想改造解釋為“存天理，滅人慾”。照此說來，反對思想改造似乎就該是以人慾反抗天理，其實問題要複雜一些。由於人不可能單憑本能而行動，故而感性很少能夠單獨地反抗理性。所謂感性反抗理性，其實是感性在理性的認可下，對以往理性所作出的某些規定發動叛亂。人慾橫流，大體總是在理性宣佈人慾為合理之後。換句話，反對一種理論，就是發現這種理論不合理。如果你僅僅是不喜歡這種理

論，但不能為自己的不喜歡找出足够的理由，那麼你充其量會躲避而不會反叛，起碼是不會積極的反叛(參見第 73 節)。

反叛須是對官方理論的反叛。不過有時候也會出現相反的情況。有些人正是基於對官方所頒佈的理論的虔誠信奉，因而和那個頒佈其理論的官方發生矛盾，並被後者扣上“異端”的罪名。有人說，“一部基督教史就是沒有信仰的人以維護信仰的名義把有信仰的人當做邪教徒燒死的歷史。”我不知道基督教史是否真是這樣，但我敢斷言一部共產主義運動史却常常如此。倘馬克思生於“新中國”，祇怕也會被當局打成“反革命”，其罪名當然是“反對馬克思主義”，就像小說(卡拉瑪卓夫兄弟)中，降臨俗世的基督會被宗教大法官以“偽基督”的名義投入監獄一樣。這是所有政教合一國家的通病，共產國家尤甚。因為共產主義學說涵蓋了世俗生活的一切方面，共產黨的權力深入到現實社會的各個領域，所以，權力與理論發生矛盾的機便無比繁多。對共產黨而言，意識形態主要是用作統治的工具，它對共產黨自己並沒有硬性的約束力。在這種情況下，不僅那些對官方理論持不同見解的人可能會構成對現政權的挑戰，就連那些嚴格遵循正統理論的人，當他們用這種理論去批判現實時，也同樣有可能導致與當局，尤其是與各層官僚機構的權力或利益發生衝突。此類事例在生活中可謂屢見不鮮。它們或許也可以算作反叛，祇不過當事者毫無反叛自覺意識而已。

共產黨一再聲稱，理論不是僵死的教條，而是行動的指南，理論需要不斷的創新和發展。儘管大多數人都知道，“創造性發展”的特權僅僅屬於最高領袖，唯有最高領袖提出了新觀點才被稱為“創造性發展”，別人提出新觀點就是“搞修正主義”，“搞自由化”，但是，最高領袖提出的新觀點照例是籠統的，大而化之的。例如毛澤東的“無產階級專政下繼續革命的理論”，鄧小平的“有中國特色的社會主義”。這樣，它們必須給填入更具體更充實的內容。造就給其他人進行理論上的探索、詮釋和發揮提供了一定的空間。很多在爾後被判為“異端”的思潮就是在這種形勢下出現的。有些思潮，如文革中楊小凱在<中國向何處去>中所提出的觀點，本身確實超出了當局所能接納的範圍，故而被斥為“反動”。有些思潮，如八十年代初期提出的馬克思主義人道主義，本來是完全可以納入新的正統信條的(前蘇聯東歐各國共產黨就是如此)，但由於中共當局的冥頑不靈，反將其歸入“自由化”之列。不少(不是全部)鼓吹馬克思主義人道主義的人，本來是希圖在“新時期”成為新的意識形態正統，不幸却被陰差陽錯地判為“自由化”的異端。這又是一個不自覺的反叛的鮮明事例。

不自覺的反叛也是反叛。事實上，不自覺的反叛常常是自覺的反叛的先導。許多人原先是真革命而被錯打成反革命，最後成了真正的反革命。不過，從分析認識過程的角度出發，我們討論的重點主要是自覺的反叛。

85. 反對思想改造與反對極權統治

思想改造祇是中共極權統治的一個部份。對前者的否定還不等於對後者的否定。這就是說，反對思想改造是一回事，反對整個極權統治是另一回事，這是一個不可忽視的區別。

我們知道，對知識份子實行思想改造的一個理論前提是，知識份子的世界觀是或基本上是資產階級的世界觀。這一假定很容易引起那些自以為很革命，很無產階級的人們的不滿。那些早年便投入共產革命的知識份子，那些“生在新社會，長在紅旗下”的年青一代，尤其是那些以血統高貴而充滿優越感的“自來紅”，這些人可以響應“不斷革命”的號召，但很難接受“徹底改造”的要求。他們不是因為反對極權統治所以反對思想改造，恰恰相反，正因為他們堅決擁護極權統治所以才認為自己没必要進行“脫胎換骨”式的思想改造。由此可見，反對思想改造和反對極權統治並非一回事，而在上述一類情況下，兩者甚至正好相反。

為了證明自己用不着再改造，這些人就必須讓自己處處顯得很革命。可是，“思想改造”的內容和“革命”的內容常常是如此的雷同，以致於在很多情況下，表現革命就和接受改造變得在事實上難以區分。譬如說黨號召知識青年上山下鄉，其實包含了兩層理由。其一是說知識青年應該接受貧下中農再教育，改造思想；其二是說“革命的或不革命的或反革命的知識份子的最後分界是看其是否願意並實行與工農民眾相結合。”如果你同意下農村，那豈不是等於你承認了自己必須思想改造？可是如果你拒絕下農村，那如何還能證明你革命？這就是說，對思想改造的否定，固然意味着一系列苛政的廢除，但它並不等於對極權統治的否定。祇要那杆“革命”的大旗還在高高飄颺，那麼，大部份暴政就可以繼續存在。因此，在考查對思想改造的反叛時，我們必須注意該反叛所持的根據為何，哪一類反叛才兼有反叛極權統治本身的意義。有些反叛，例如文革初期風行一時的“自來紅”，其倡導者並不否認極權統治，也不否認思想改造，他們祇是否認他們自己一小批“天生左派”還有必要思想改造；與此同時，他們又力主對其他人，特別是對所謂“黑五類狗崽子”實行更專橫的壓制。這種反叛就很難說還有多少積極意義了。

86. 來自體系內的地震

在作出以上一番說明後，我們可以清楚地看到，真正最有意義的反叛，是那種把思想改造當作觀念的暴政而進行的反叛。祇有這種反叛同時才是針對整個極權制度的反叛。那麼，這種反叛是如何發生的呢？

首先，讓我們來研究這種反叛的意識的萌生過程。毫無疑問，在思想改造運動中，幾乎每一個人都感受過這樣或那樣的困惑與不滿。我們發現自己的許多願望和思想被壓制，自己的許多利益被損害。不論官方的意識形態是何等的冠冕堂皇、美妙動聽，但在現實生活中却存在着大量的醜惡和污穢。然而，在很長一段時間內，我們的這些感覺經驗卻並不足以幫助我們萌生反叛的思想。我們總是在自我懷疑。我們總是一味地用官方的理論去解釋現實，解釋經驗，而不是根據現實、根據經驗去反對理論。這正是理論體系的妙用。“一旦我們接受了某種理論體系，我們以後的觀察和思考就變成了一個又一個的推論，如果我們發現在‘推論’與經驗之間出現了矛盾，我們常常不是依據經驗去調整理論。相反，我們常常會依據理論去調整經驗”(第 28 節)。祇要體系是足夠的包羅萬象、前後一致，從而能夠自圓其說(哪怕很勉強生硬)，我們進去之後就很不容易再走出來。所以，毫不奇怪，

人們往往是先在體系的內部發現矛盾或破綻，因而對體系失去了信任，而後才可能走到體系外再對體系本身進行批判。無怪乎最早的一批反叛者大都是堅持理論思考的人；無怪乎當局雖然在表面上提倡學理論，但在實際上却對那些認真鑽研理論的人滿懷猜忌與懷疑；無怪乎最初的反叛差不多總是體系內的反叛。

應該說明的是，上述反叛意識，和一般所講的修正主義有所不同。在中共的詞典中，修正主義是指從伯恩斯坦、考茨基直到鐵托、赫魯曉夫和勃列日涅夫等人的思想。這些人的思想既然事先就被當局貼上了“修正主義”的標籤，因此在中共統治下便不再具有正統性。眼下我們所說的“體系內”，是指中共自己宣佈的正統理論的體系內，故而其中不包括各種所謂修正主義思想。當時的這批反叛者們，是從毛澤東思想內部，特別是從馬克思主義和列寧主義的內部，發現出若干與流行見解不一致的東西，並以此作為反對流行見解的思想武器。我曾經指出，一般人之所以無法抵禦思想改造的巨大壓力，是因為他們在精神上無家可歸，孤立無依，他們沒有另外的精神支柱或精神資源(第 54 節)。一旦人們發現，就在官方的理論體系內部便存在着矛盾，他們就獲得了支持，反叛意識遂由此而發生。

反叛意識發生的這種過程具有相當的普遍性。當然，多數人由於缺乏理論素養，不能從研讀經典中直接發現體系的內在矛盾。但是，當局自己在理論上的朝令夕改，前後衝突，使得一般不熟悉理論的人也能感受到官方理論的種種漏洞。不錯，和一切面臨困境的理論一樣，官方理論也不斷採用增加輔助性假設的辦法去盡量彌補自身的破綻。通常，這種彌補工作總能夠在那些缺乏理論素養的人們身上取得某種效果，縱然不足以令人心悅誠服，至少能讓他們將信將疑，從而不可能對自己暗中懷有的異議產生自信。可是在有些時候，這些破綻是如此的明顯，任何彌補都無濟於事。林彪九·一三事件即為一例。很多人都講到林彪事件對他們的思想產生巨大衝擊。林彪事件爆發得太突然，當局措手不及，在當局還沒來得及編造出一套說詞去自圓其說之前，這件事就已經傳遍天下。這就使人們對體系的信仰發生了莫大的動搖。林彪事件的性質太嚴重(一個剛剛被黨綱確定為接班人的副統帥竟然會擬定“反動透頂”的五七一工程計劃，圖謀殺害偉大領袖)，這使得當局的事後辯解(發表據說是毛澤東在文革前夕寫給江青的那封信)顯得蒼白無力，甚至越描越黑。像一頂嚴密的帳篷被戳穿了一個大洞，人們終於發現，原來帳篷並不是天空。從體系的破綻處，人們找回了被隔離的現實世界。體系的信譽遭到打擊，體系的魔力便隨之消失或削弱。於是，人們不再用理論去調整經驗，而是開始用經驗去調整理論，批評理論。

87. 空頭政治的破產

思想改造給人們的個人利益帶來了重大的損害。但是，既然思想改造本來就具有超越個人利益的理想主義崇高外貌，因此人們很難單單出於自己的個人利益蒙受損失這一點便去反對思想改造。事實上，思想改造的要求之一，本來就是剋制個人利益，犧牲個人利益。思想改造本來就是一種禁慾主義，所以人們當然不可能站在堅持個人物質利益的基礎上去理直氣壯地反對。不過，共產黨的理論並非祇是禁慾主義，它同時也是一種功利主義。在共產黨關於人間天堂的設想中，包含有諸如物質產品的極大豐富，科學技術的高度發達，

人民的即集體的利益的充分滿足一類完全世俗化的功利內容。造就和它要求於每一個個人的禁慾主義發生矛盾。這也就是政治與經濟的矛盾，革命與生產的矛盾，紅與專的矛盾。

當知識青年按照思想改造的要求在農村勞動時，生活的艱苦，身體的勞累或許均不足以動搖他對思想改造的信念。他會努力說服自己那正是鍛煉自己、實現思想革命化的最佳途徑。可是，舍棄自身原有的文化知識的優勢而去從事簡單粗陋的體力勞動，這又有甚麼意義呢？如果讓他發揮所長，那難道不會給社會主義建設，給廣大人民的幸福作出更大的貢獻嗎？你說這是為了思想革命化；可是思想革命化本身又是為了甚麼呢？共產主義學說畢竟是一套世俗化的理論，一套現代化的理論。無論如何它總擺脫不了種種功利性的目標。基於此，人們不得不對那種脫離了物質的精神、脫離了專的紅即所謂空頭政治漸漸地產生懷疑。這種懷疑再和個人急於改善其物質困境的潛在願望相結合，因而越來越有力量。

平心而論，倘若共產黨不是把思想改造運動推向極端，以至於到了荒謬可笑的地步，上述懷疑思潮或許不會廣泛地蔓延。許多暗中持懷疑態度者，如果不曾從週遭環境中獲得相當的共鳴，未必能把那種懷疑轉化為明確的反叛意識。文革後期，“左”風日甚，經濟衰敗，民生凋蔽，當局却在鼓吹“寧要社會主義的草，不要資本主義的苗。”知識份子成了“臭老九”，“讀書無用論”泛濫成災。社會上的不滿情緒迅速增長。共產主義理論中關於發展生產力的觀點，關於重視科學技術、重視知識的觀點，包括周恩來在全國四屆人大上提出的建設四個現代化的口號，給人們的不滿情緒提供了合法性的根據。在民間和黨內務實派之間開始形成了無形的結盟，最後導致了“四人幫”的垮臺和“凡是派”的失勢。關於“實踐是檢驗真理的唯一標準”的大討論，固然由於其自身的功利主義性質和實用主義性質，因而並沒有，也不可能達到真正的思想解放即思想自由，但是它却有力地促成了空頭政治的破產，促成了經濟發展和人民物質生活改進等目標的正當性的確立。知識的價值重新確認，知識份子的地位也由之回升。思想改造運動宣告中止。

88. 自由主義的反叛

在對思想改造的反叛中，自由主義也許不是最大的一股力量，但唯有來自自由主義的批評，才具有釜底抽薪的徹底性。

早在鳴放——反右運動中，一些知識份子便從自由主義的立場出發，對共產黨統治提出過深刻的批評。但在此後的很長一段時間內，自由主義消聲匿跡。新一代的知識份子對自由主義幾乎一無所知。爾後，他們通過自身的經驗和思考，重新發現了自由主義。對新一代知識份子而言，自由主義在成為一種學說之前，首先是一種個性，一種溫和審慎的個性。不妨以我自己為例，在我形成自由主義思想的過程中，有兩個因素最為重要，一個是我對於社會上殘酷現象的強烈反感，一個是我對於人類理性知識的某種懷疑精神。

起初，當我還相信共產黨的意識形態，擁護共產黨的制度時，我對於那種名為“教育”、“改造”，實為政治迫害的行為從理論上仍是讚同的。然而這種迫害的暴力性和殘酷性却不能不引起我內心深處的厭惡。我在文革中的第一次“造反”就是解放關入牛棚的

老師。那時我認為，這些老師中的大部份都是應該批判、應該改造的，但我堅持他們不應該被關押，被打罵，被罰去做那些摧殘身體的繁重勞動。作為深受“反動路線”之害的“黑五類”，我當然熱烈支持對“反動路線”的批判，不過我不讚成對那些執行過“反動路線”的老師和同學實行報復。我不讚成武鬥，不論是對保守派還是對不同觀點的造反派，就連那些帶有暴力意味的標語口號，像“砸爛某某組織”、“砸爛某某人狗頭”一類，我也覺得很不舒服。開始，我祇以為我是在堅持政策，因而有着現成的官方理論作支持。爾後我不得不發現，那種種令人厭惡的暴行，實際上正是官方理論的產物，於是我便轉向了對官方理論的批評。

和所有同時代人一樣，我也曾是官方意識形態的虔誠信徒。我曾經花很大力氣研讀馬列經典。記得在閱讀列寧的《唯物主義與經驗批判主義》一書時，我本來是讚同列寧觀點的，可是他那專斷的、絕對化的文風卻讓我覺得十分不自在。出於強烈的知識性興趣，我在學習時，不是像有些人那樣一門心思地要用革命思想武裝頭腦，而是免不了要反復的琢磨審量。由於這種琢磨審量幾乎可以無止境地深入下去，因而在我的心目中，很難說有甚麼真理能達到終極。於是我發現，對真理、對知識而言，追求的過程也許比它的結果更重要(另外也更有意思)。客觀地說，即使在我最相信官方理論的時候，我的相信也很少是狂熱的。本着這樣一種態度，我自然會對各種簡單武斷的教條感到不滿，對那種自以為掌握了終極真理的妄自尊大感到不滿。假如說在最初一段時期，我仍然是從官方理論中尋求對這種態度的支持(例如馬克思早期的一些論述，例如毛澤東在一九六二年七千人大會上的講話)，那麼到後來，我對這種態度的堅持日益獨立、日益自信。就在這時，我開始接觸到零星的自由主義理論。一讀之下，正中下懷，我成了一個堅定的自由主義者。這大概是當代中國自由主義者共同的心路歷程。

自由主義者不同於其他類型的反叛者。自由主義者並不熱衷於提出甚麼具體的不同政見。他最關心的東西看來是最不具體的。他提供一種態度而不是提供一種理論，他提供一種方法而不是提供一套教條。當我在民主牆上貼出〈論言論自由〉一文時，由於它的溫和外貌，它甚至没能引起一般人的強烈注意，也沒有引起那些急於從民主牆上發現驚人觀點的海外媒體的注意，當局也對之未加指責。然而我深信，而且也有越來越多的人相信，正是這種自由主義的反叛，才是對極權統治的致命一擊。

89. 自由主義的當今處境

思想改造運動的結果，標誌着極權統治演完了它最荒誕的一幕。今天的中共政權，已不復當年的咄咄逼人。在這種形勢下，爭取思想自由的鬥爭，可以說更容易，也可以說更艱苦。自由和我們的距離，可以說很近，也可以說很遠。

為甚麼更容易?因為在今天，人人都清楚中國尚無自由。把“無產階級專政”說成“最大自由”的彌天大謊早已破產。專制的壓迫既是如此的不加掩飾，自由的含義已是如此的明確清晰，因此，一切珍視自由的人們都知道他們究竟反對甚麼、要求甚麼。如果我們集中力量奮勇追求，自由的到來指日可待。

為甚麼更艱難？索爾仁尼琴一語破的：“魚羣從來不會為反對捕魚業而集體鬥爭，他們祇是想怎樣從網眼裏鑽出去。”¹ 如果說在“橫掃一切牛鬼蛇神”的文化大革命中，網眼過密，網成了布，連小魚小蝦都在劫難逃，因此魚羣或許不難懂得粉碎魚網的必要，那麼，隨着“新時期”的發展，網眼放寬，普通魚都鑽得出去，個子大一點的扭曲着身子也能鑽，祇有那些長得太大的魚或不肯委屈的魚才鑽不過，魚羣們還會同仇敵愾，裹應外合，下決心粉碎魚網嗎？自由雖然是人人所愛，但爭取自由免不了有代價有風險。如果多數人因為自己的某些願望得到滿足便對少數人的受迫害漠不關心，那麼，自由就將是可望而不可即。極端的暴政無法持久，略具柔性的專制，由於它注意避免激起廣泛的強烈不滿，反而可能維持較長的時間。不錯，時至今日，共產主義意識形態已經失去了它的魅力，就連那些為中共專制進行辯護的人們也不得不或明或暗地放棄了原來的那套官方的話語系統。誠如福山所言，在觀念領域裏，自由主義已經打遍天下無敵手。但是自由主義要在現實世界中爭取勝利仍然不是一件輕而易舉之事。索維爾講得好：“沒有人公然反對自由，自由並無敵人。自由有的是能同甘不能共苦的朋友，他們將其他事物擺在首位。然而就自由的維護而言，他們比敵人更具危險：造就是為甚麼自由受到危及，而通向奴役之路始終開放——甚至對若干人士而言還頗為誘人——的原因。”² 有鑒於此，深刻地闡明自由主義的基本原則仍然是一件重要而迫切的工作。

90. 贏得反叛的權利

在中國，四十多年來，反叛從未真正停止過。尤其是近十餘年，反叛的聲勢更是日益增長，其自由主義色彩也日益鮮明，它有力地推動了中國的變化。即使它的挫敗，在招致若干反叛空間暫時收縮的同時，卻又贏得了反叛意義的廣泛傳播和提供了寶貴的經驗，因而留下了難以磨滅的成就。人民沒有，也不可能放棄鬥爭。自由的前景充滿希望。

毫無疑問，在今日之中國，反叛仍然是相當艱難的。這不足為奇。因為這裏所說的反叛，意味着表達各種思想的自由。而我們現在的反叛，正是為了贏得這項反叛的權利。

註釋：①索爾仁尼琴：《古拉格羣島》上册，陳翰章、田大畏譯（北京：

羣眾出版社，一九八二年），第三百五十二頁。②thomas Sowell，“The Road Back to Serfdom”，轉引自何信

全：《海耶克自由理論研究》（臺北：聯經出版公司，一九八八年），第二百零二頁。

第六章 爭取思想自由

91. 存在的困境

思想控制，說到底，是對思想表達的控制。因此，爭取思想自由，實際上就是爭取思想表達的自由。

幾年前，國內一位作家出國訪問。別人問他中國有沒有創作自由，他回答得很乾脆：“有。”這個答復立即引起另外一些作家的非議。事後這位作家辯解道：“我說中國有創作自由，沒說中國有發表自由。”這種辯解很巧妙，但却是概念的混淆，因為我們所說的創作自由，就是指發表創作的自由。

在共產制度下爭取思想表達的自由是一件極其艱難的事業。最令人困窘的一點是，在這種制度下，你越是爭取思想表達的自由，由於它很可能招致當局的壓制，因此到頭來你越是有失去僅有的思想表達的自由。反過來，如果你從來不曾直接地、公開地爭取思想表達的自由，你就有可能保住你原有的表達思想的機會，因此你反而能夠比別人更多地表達你的思想。試看今日之中國，許多力倡言論自由，大膽講出不同政見的人們，要麼被監禁，要麼被放逐，要麼被禁止出現在公開論壇上，從而在國內廣大公眾中好像已經失去了自己的聲音；與此同時，那些從不參與或很很少參與爭取思想自由的人們，則始終保持了他們對國內公眾的發言機會並由此造成了持續而廣泛的影響。造就給人一種印象，似乎後一種人在促進國人的思想活躍方面作出的貢獻比前一種人還更重大或更有實效。然而問題在於，面對着共產黨的思想控制之網，假若人人都祇是盤算着怎樣從網眼裏鑽過去而不是努力摧燬它，這張思想控制之網豈不是得以永世長存？這是問題的一個方面。問題的另一個方面是，對於那些決心摧燬專制之網的人們來說，我們不能僅僅滿足於我們行為的正義性，我們還必須考慮如何使我們的行為產生最大的效果。經驗證明，即便在最嚴厲的思想控制之下，一個人要產生自由的思想也不像某些局外人想像得那麼困難。真正困難的乃是如何使自由的思想能夠公開的表達和廣泛的傳播，並最終取得勝利。

美國學者赫契曼(Albert Hirschman)在他那本“充滿新思想”(肯尼思·阿羅語)的小書<退出、提意見與忠誠>(Exit, Voice and Loyalty)中寫道：當人們對其所在的組織、公司、政黨或國家不滿時，他們可以採取退出的方式表達不滿，也可以留在內部提意見。所謂忠誠，是指一個人在分明可以採取退出的方式時仍然留在“體制內”謀求改進。在這裏，退出或出口是指有替代物，有競爭者，提意見或聲音是指有表達意見的言論空間。不言而喻，這幾種手段都須是在一個有競爭的、開放的大環境下方能充分發揮效用。赫契曼對於在不同的情況下這幾種抗爭手段的表現、效果及其相互關係作出了十分精闢和極富啟示的說明。可惜，作者沒有花多少筆墨分析極權社會的情況。按照作者的觀點，極權統治、一黨專制的特點是既無出口，又無聲音，自然也談不上有忠誠。這當然祇是一種簡單化的概括。極權制度既是人間之物，它決不可能天衣無縫，再者，借用索爾仁尼琴的話，“無缺陷的制度總是要靠有缺陷的人去執行”¹ 因此，在極權制度下從事卓有成效的抗爭依然是可能的。蘇聯與東歐的變化業已提供了成功的例證。中國的極權制度雖然尚未根本轉變，但它無疑正處於衰落的過程之中。赫契曼的著作雖然未對極權社會的情況展開細緻的討論，但他提出的那些概念和思路仍然富有借鑒價值。

在以前的一些文章中，我或多或少地已經討論過極權制度下人們從事反叛的方式和意義。以下我打算對此再作一番分析。

92. 特異現象分析

共產國家有很多特異的現象。所謂特異，是說它與一般人所抱持的某些樸素的信念明顯衝突。譬如說，一般人都以為，一個政黨，祇有當它以往的政績被人們讚賞，秉持的理念被人們認同，它才能够吸引人們的參與和支持。如此說來，中共，至少是今天的中共，顯然不具有這樣的優勢。然而，偏偏是這樣一個黨，在它的種種駭人聽聞的敗德劣行日益廣為人知的今天，却依然保持了世界第一大黨的地位。這難道不是一件天大的怪事麼？我們要問的是：為甚麼直到現在還有人要去入黨？為甚麼連一些持不同政見者也樂於留在黨內？為甚麼那些屢受黨的迫害的人到頭來還要一再地向黨表示忠誠？為甚麼許多關心國是的善良的人們總是要把自己的希望寄託在共產黨身上？為甚麼在共產黨內部，當不少人的政見已經和最高當局產生直接矛盾時，仍然很少有黨員退黨、官員辭職？如此等等。

讓我們一一作出解釋。

93. 為甚麼還有人要入黨

通常人們以為，一個人加入某一政黨，是因為他認同該黨的政治理念，但那祇在有兩黨或多黨競爭的情況下才是如此。隨着共產黨一黨專制的建立，人們是否加入共產黨，理念的認同已不是必要因素。其他的一些因素的作用則可能越來越重要。

首先，入黨可以得到更多的現實利益。在共產黨統治的社會裏，祇有黨員才吃得開，所以自然會有不少人為了吃得開而去入黨。照理說做黨員就必須“吃苦在前，享樂在後”，因此，入黨似乎是没有甚麼便宜可佔的，但事實並非如此。共產黨社會既然處處強調政治標準第一，它難免要按照人們在政治上的“先進”程度來確定其在社會中的地位高低。一個人的政治地位愈高，那麼，根據“革命需要”，他就愈可能得到某些特殊的照顧和便利。“文革”中批判“入黨做官論”，那無非是說一個人不應該抱着做官的動機去入黨。可是，既然共產黨把一些官職都指派給“自己人”即黨員，那你又如何能避免別人為了做官而入黨呢？即便說在某些時候，作黨員或是申請入黨，你必須表現得比別人更積極，付出更多的努力或代價。不過大體上講，在共產黨壟斷一切社會資源的條件下，做黨員總是要更沾光些。劉少奇說得很坦率，這叫“吃小虧佔大便宜”。

我們知道，在共產黨治下，擔任大大小小的各種職務，包括那些純專業性純技術性的職

務，一律通稱為幹部。造就是說，即便你祇是個專業人員，即便你祇是追求專業職務的升遷，政治標準都是十分重要的，在黨不在黨的後果都是大不相同的。

當然，並非每一個想入黨的人都僅僅是追求物質利益或職位的升遷。假如說其中還有甚麼理想主義動機的話，那便是為了在公共事務中做一番事業。入黨有利於做事。共產黨壟斷了一切權力，它也就差不多壟斷了在一切公共領域中做事——不論是做壞事還是做好事——的機會。沒有黨票這張入場券，你就幾乎不可能得到任何權力，因此你也就不可能在公共事務中有多少作為。這和古代的科舉制度頗為相似。古人中略有頭腦者何嘗不知道八股文章的無聊無用，但唯有通過科舉之途，一個人才可能躋身政界，做一些於國於民有利的事情。“黨天下”遠比科舉制度來得廣泛周密，所以會有不少人，雖然對共產黨的政治理念毫無興趣，但為着在政治上施展一番身手而願意加入共產黨。問題不在於共產黨是否為你施展抱負提供了讓你滿意的條件，問題在於你沒有甚麼別樣的選擇。好比一家制鞋廠，它壟斷了一切制鞋的原料和工具，它自然也就壟斷了所有的鞋匠和買主。如果你想做一名鞋匠，你想讓大家有鞋子可穿，看來你祇好進入這家工廠。

把上述比喻再加以引申，我們還可以得到一個更尷尬的推論。假如你發現這家工廠的老闆對員工的待遇相當惡劣，工廠的經營管理一塌糊塗，生產的鞋子質量極差，因此你不肯進入這家工廠，可是，在祇此一家，無別分店的情況下，你縱然可以荒廢自己的一身手藝而不去做它的鞋匠，但你却不能一輩子打赤腳而不買它生產的鞋子。也就是說，你自己可以不當共產黨的人，可是，祇要你還生活在中國大陸這片土地上，你就不能不受共產黨的管。這樣，你也許就會想，與其讓那批人胡作非為，讓自己承受惡果，那還不如自己加入進去，好歹還能把事情改進改進。

“文革”浩劫之後，共產黨的威信一落千丈，在年輕人中間，積極靠攏黨組織，一心爭取入黨者顯著減少。然而就在這時，有人提出這樣的觀點：正因為黨內混進了壞人，做下了壞事，所以才格外需要我們好人進去改善它。在一九八零年北京大學的競選運動中，青年教師樊立勤貼出大字報，“談知識份子特別是大學生入黨的必要性”。作者指出，由於我國實際上是一黨制，所以，為了實現國家興旺和民主法制。知識份子和青年學生就有必要積極進入黨內。(2) 像樊立勤這樣公開講明為了改造黨而去加入黨，黨聽了當然不高興，因此也不太會把他們吸入黨內。不過可以相信的是，那時候確有不少人爭取入黨是為了改變黨的成分，推動黨的改革。

這樣，我們就懂得了為甚麼共產黨始終能保持其龐大的組織規模，那不是因為它的開明，而是因為它的專制；不是因為它廣行德政，而是因為它橫施暴虐。不少好人要入黨，是因為他們發現黨內壞人太多；正因為他們不滿意現有的黨，所以他們才設法讓自己進入其中。

由此，我們還可引出兩條推論。一，如果共產黨依舊專制，但不再“領導一切”，也就是說，如果在某些領域，一個人可以既不當共產黨的人又不必受共產黨的管，那麼，想要入黨的人數一定會大幅降低。事實上，這種情況已經出現了。隨着經濟改革的深入進行，共產黨的直接控制範圍已經有所縮減，於是，黨組織的發展已經陷入停頓或降低了速度。二，倘若某一天，中共放棄專制而改行民主，可以肯定的是，黨員的數量祇會比現在少而不會比現在多。

94. 為甚麼有些不同政見者樂意留在黨內

除了上節講到的理由之外，也許還有別的原因。

說來有趣，如果你要爭取自由民主，或者說你要反對共產黨，身為黨員似乎也要更方便一些。

這其中又包含兩層原因。其一，作為一個政治組織，共產黨理所當然地對其成員提出了嚴格的思想要求與紀律要求。照此說來，一個非黨員便可望享有比黨員更多的思想自由和行動自由。可惜不然，共產黨以黨治國，它把每個公民都當做黨員一樣對待。非黨員充其量可以表現得消極些、懶散些。倘若他要積極地介入公共生活，積極地對政治問題發表見解，那麼他就要受到和黨員不分上下的同等嚴厲的對待。其二，非黨員並不比黨員多一些自由，而黨員却可能比非黨員多一些權力或者說多一些機會。這便造成了兩個後果。第一，比如說發表同樣性質的“自由化”言論，如果你是黨員，你就有更多的發言機會和更有力的發言地位，因此你就有可能使自己的聲音產生更大的影響。別人見你是黨員，往往也更容易表示附和。第二，一旦惹了麻煩，黨決定要反“自由化”，那麼，黨票，如同官職，多少可以折價抵“罪”。在一個法律面前人人不平等的社會，一個人的政治地位高，他招致的懲罰便可能較輕。如果犯了同樣的“政治錯誤”，是幹部的也許祇是撤職，是黨員的也許祇是開除出黨，是平民百姓的則祇有砸飯碗或者進監獄了。當然也有例外的時候，不過大致如此。

眾所週知，在一九八六年那場自由化運動中，方勵之發揮了很大的作用。應該說這和方勵之身為科技大學副校長和國際知名科學家的特殊身份有關。方勵之就講過，他現在發表的觀點其實和當年魏京生差不多，但由於他的社會地位高，當局並不能把他怎麼樣。再舉一例，一九九五年春，國內一批知識份子和異議人士先後發表了幾篇請願書，呼籲言論自由，要求重新評價六四。其中，那篇由三十幾位著名學者和科學家聯署的呼籲寬容書格外引人注目。本來，在任何政治抗議活動中，由名氣大的人領頭都會造成更大的影響。另外，因為名氣大，影響大，當局若要鎮壓，勢必震動大，故而代價也會較大，這就使得當局在決定是否鎮壓時會更躊躇，出手通常也會比較輕。不過，要是籠統地說名氣大就會風險小，那却不盡然，那還要看你的名氣是甚麼性質的名氣。如果你先前就被當局定為異己份子，你公開加入某一抗議活動，反而使當局更容易宣佈該項活動屬“敵對性質”從而更方便動手壓制。這就是為甚麼在許多次抗爭活動中很多參與者並不歡迎那些鼎鼎大名的異議份子公開介入的一個原因。如果你的名氣是體制內的名氣，或者說，是被體制所認可的名氣，情形就大不相同了。在這種情況下，當局出手壓制會比較困難。壓制手段往往也不會過於嚴厲。既然在任何反抗活動中，領頭者一向是風險的主要承擔者，若領頭者的風險都不大，普通參與者或附和者的風險自然也會比較小。也有這樣的情況，在某些表達異議的集體性活動中，那些地位高的人本來不是重要角色，別人為了增加安全度而把他們推上第一線。簡而言之，一個在黨內、在體制內有一定地位的人從事反抗，不僅於個人而言常常風險較小，而且由於它還會減輕其他響應者的風險程度，故而往往能更有效地帶動其他人的參與，進一步加強反抗的力量和影響。

95. 為甚麼有些深受共產黨迫害的人還要繼續表示對黨忠誠

一九八五年，北京大學教授樂黛雲寫了一本名為《走向暴風雨》的自傳。在書中，作者回顧了她自反右運動直到“文革”期間所遭遇到的坎坷經歷。引人注意的一點是，在評述了那不堪回首的惡夢之後，樂黛雲此書的結尾却是她重新加入了一九五八年曾將她逐出門外的共產黨組織。這種情況決不是個別的。事實上，在歷次政治運動中被開除出黨的人們，隨着平反、恢復名譽，絕大部分(如果不是全部的話)都重新回到了黨組織之內。有些原來不是黨員的，在摘了“右派”或“反革命”的帽子之後，也紛紛提出入黨的要求，其中確有不少被批准入黨。由此就引出了一個十分深刻的問題：這些人既然深受共產黨的迫害，為甚麼到頭來還要認同那個黨，宣誓效忠於那個黨呢？

這裏的原因比較複雜，不可一概而論。

原因之一也許是為了自保，為了獲得進一步的安全感。

從表面上看，一個人受到了共產黨那麼殘酷的迫害，到頭來還要宣誓對它效忠，這不是十足道地的受虐狂麼？其實問題沒這麼簡單。當一個人遭受黨的殘酷迫害時，他很容易產生兩種感受，一是怨恨黨的殘酷，一是深感黨的強大。前者驅使你反抗，後者驅使你依從。假如你發現自己沒有勇氣或沒有力量反抗迫害者，那麼你就會覺得，免除迫害的最穩妥辦法就是贏得迫害者的接納，使自己成為迫害者隊伍中之一員。所謂成為迫害者隊伍中之一員，那倒不一定意味着你自己也

非要參與對其他人的迫害不可——很多原先的受害者在重新入黨後都拒絕參與對他人的迫害。他們祇是希望不再被黨視為異己，祇是希望被黨視為“自己人”而已。

對於樂黛雲一類人來說，情況可能還要複雜些。你曾經是黨員，黨把你開除出黨。如今，黨承認它搞錯了，黨給你平了反，下一步，順理成章的是你將恢復黨籍。不是你重新要求入黨，也許你根本無意重新入黨，是黨重新把黨籍送還於你。這就使你很為難。因為你發現倘若你在這種情況下拒絕接受黨送還的黨籍，差不多等於是向黨公開表示你的不滿或不屑。“敬酒不吃吃罰酒”這句話，本義是挖苦一個人不識好歹，不服軟而服硬。然而在專制政治下，你不吃敬酒，景接着對方就會逼着你吃罰酒，你缺少中間狀態。你幾乎祇能在敬酒與罰酒中二者擇一。中國古代有個破家縣令的故事，講的是一位新上任的知縣，附庸風雅而氣度狹窄。他主動邀請當地一位布衣名士來家赴宴，那位名士因故沒來。這位知縣便認定別人是沒把他放在眼裏，於是惱羞成怒，挖空心思地設計陷害，直搞得那位名士家破人亡。這就是敬酒不吃吃罰酒的一個事例。共產黨妄自尊大，它以為別人個個都該向它積極靠攏才對。如果你本來不是黨員，如果你從未表示過向黨組織靠攏，那還好說。黨可以認為那是因為你自慚形穢，不敢高攀，那愈發襯托出黨的偉大，起碼無損於黨的偉大。但如今却是黨要親手把黨籍送還於你而你却拒之不受，那豈不是當面讓黨難堪？考慮到你過去曾受過黨的錯誤處理，那難道不表明你對黨懷恨在心？偏偏黨又大權在握，你的危

險可想而知。這樣看來，一個前“反黨份子”被黨脫帽加冕，想不受也難。

記得在一九八五年的一天，一位朋友告訴我他遇到了一件麻煩事。這位朋友在專業上很出色，在單位裏人緣也好，黨組織鄭重地找他談話，鼓勵他爭取入黨。自“四人幫”垮臺後，共產黨的組織方針發生了不小的變化。過去，共產黨把入黨的標準提得很高，許多人——尤其是知識份子——拚命爭取猶不得入。如今，共產黨為了改善形象，開始注意到要把那些業務出色，又有羣眾基礎的人拉入黨內。黨內開明派則希望借此發展黨內開明力量。我這位朋友未嘗不明白入黨的種種好處，祇是出於自己的政治信念和政治道德，他無法再向共產黨表示認同。然而，這位朋友又擔心，如果自己直接了當地予以拒絕，會不會讓黨看出自己有“反骨”，反而惹上不必要的麻煩。於是，他採取了沉默的方式，以對黨的邀請不作回應的方式作出了他的回應。我自己也遇到過類似的情況。可見，當黨向你招手時，拒絕也不是容易的事。

另外有幾位朋友，過去參加過民主運動，因而被黨打入另冊，列為“內控人員”，他們却要主動地寫申請書爭取入黨。其實他們明知黨組織不會批准他們的申請，他們本來也無意進入黨內。他們這樣做，無非是虛棍一槍，讓黨不大好下手整治自己而已：“我們是積極爭取入黨的，你怎麼還說我們反黨呢？”這又是以入黨來保護自己的一種情況。

當然，我們也不能排除另一種情況。在那些多年挨整而仍然希求入黨或回到黨內的人之中，也有些人可能依然存有幾分當年的浪漫主義和理想主義的動機。在《走向暴風雨》的結尾，樂黛雲重新回到黨內。最後一句，作者寫道：“我知道我必須嘗試。”這句話多少表達出一種飽經失望仍不甘放棄的心理。

所謂不甘放棄，包含兩種意思。其一是不甘放棄對黨的希望。我們知道，大批先前被黨逐出黨外或拒之門外的人之所以能夠入黨或重回黨內，一般是由於黨的政治路線出現了重大的修正。這就使他們再度燃起希望：雖然黨在過去的表現令人失望，可如今既然它多少已經有所醒悟，也許今後會變得好一些吧。不甘放棄的另一個意思是不甘放棄自己青春時期的熱情與夢想。人都有保持自身一貫性的傾向。人不情願否定自己。對不少人而言，共產黨有如初戀的對象，不管此後經歷了多少滄桑巨變，人事兩非，早不復當年光景，但祇要有機會，許多人還是想重續舊夢，抓住再試一試的。赫契曼指出，一個組織的入場費越昂貴，其成員反而越是不肯輕言退出，因為他希望證明自己付出那麼高的代價是正確的。培根早就講過，常見不良的丈夫却有忠誠賢惠的妻子，當然，這些不良的丈夫必須是做妻子的不顧親友之可否而自己選擇的，所以她們會竭盡全力維繫婚姻，千方百計地幫助丈夫有所改進，從而證明自己當年的選擇並非錯誤。

講到忠誠，我們不妨再說上幾句。忠誠是一種主動給予的熱情。忠誠的前提是當事者享有選擇的自由。赫契曼講得好：“要說對一個具有牢不可破的壟斷性的公司、政黨或組織保持忠誠，那根本是沒有意義的。”³過去，人們常常把那些飽受迫害但依舊表示對黨忠誠的行為稱為“愚忠”。其實，愚忠這個詞並不準確。例如在一九八七年那次反自由化運動中，中共下令將方勵之、劉賓雁和王若望等人開除出黨。對此，方勵之表現得很坦然，劉賓雁則顯得有些不情願，於是有人就批評劉賓雁對共產黨太“愚忠”。但事情看來並非如此。劉賓雁自己講，他和方勵之不一樣，方勵之被開除出黨還可以繼續當他的科學家，繼續從事他的天體物理研究——一九八七年的反自由化相對而言不那麼嚴厲，而他是一個作家，一個記者，一旦被最高當局點名批判，開除出黨，那便意味着他從此失去了在公開

論壇講話發表文章的機會，從而也就使他難以繼續履行作家和記者的職能。由此可見，劉賓雁希望保住黨籍，主要的考慮是為了保住自己的發言資格，這和愚忠倒未必有多少關係。在不忠不行的情況下，無所謂忠；做出忠的樣子，未必是愚。

96. 馬甚麼很少有黨員退黨，官員辭職

基於以上分析，我們也就不難懂得為甚麼在一黨專制下很少有黨員退黨，官員辭職的原因了。

一九八零年，鄧力羣講過一段話。在說到中國共產黨如何偉大光榮正確，全體黨員如何忠心耿耿，一心向黨時，鄧力羣舉過一個例子。他說，即便在“十年浩劫”期間，全黨也沒有一個人要求退黨的。然而，這個例子到底說明了甚麼呢？這果真表明黨在全體黨員心目中的崇高地位和巨大凝聚力嗎？恰恰相反，它祇是從反面說明了共產黨的專制殘暴。眾所周知，黑社會是好進不好出，共產黨則是進入難退出更難。儘管黨章上明文規定黨員有退黨的自由，但是，既然共產黨把一切它懷疑對自己有二心的人都視為敵人而整得死去活來（尤其是在文革“十年浩劫”中），那麼還有誰敢於表明自動退黨呢？連戴上帽子，打入另冊的“地富反壞右”們尚且要一再聲稱“決心跟黨走”，好端端一個黨員若是公開表示要退黨，要不跟黨走了，那豈不是送貨上門，等着挨整嗎？六四事件發生後，一些黨員憤而退黨。照理說人家都退黨了，那就和你這個黨沒有甚麼關係了，可是黨却不肯兀自罷休，黨非要把這些已經脫身黨外的人再“開除”一遍不可。可見黨對於那些膽敢離它而去的人們懷有何等強烈的仇恨。

有兩個問題需要進一步說明。

一，為甚麼在文革中無人退黨而在六四時却有人退黨？這並不意味着六四比文革更惡劣。當然，因為六四事件表現得更集中、更公開、責任更分明，因此它比那些比較分散、比較不公開和罪責比較含混不清的暴行更容易對人心產生更直接、更猛烈的刺激。但更重要的原因應是人心的變化和形勢的變化。此理甚明，無需多論。

二，為甚麼共產黨對那些已經退黨的人還要再“開除”一遍？這不僅是為了洩恨，而且也是為了加強控制。有些黨員在八九民運中並不曾有過甚麼突出的舉動，但在六四之後他們以退黨的方式表示抗議，造就讓當局十分頭痛。他們不算“動亂份子”，你不能用“國法”懲處；別人已經退了黨，你也不能用黨紀制裁。然而，倘若聽任這些退黨者在表達了自己的反對立場之後而又瀟灑自在地離去，那便無異於認可了這種反對方式的合法性。是故，當局寧肯讓別人譏為荒唐，也非要對這些人再“開除”一遍不可。在這裏，開除的意義已經不是開除，而成為一種懲罰和報復，其目的在於防止他人效仿。

辭職的問題與退黨的問題大體類似。講到辭職，我們可以發現一個有趣的對比。我們知道，辭職和解職不一樣，一為主動，一為被動。不過這兩者的區別也不一定那麼確定，在某些情況下，辭職無非是改頭換面的解職而已。你本來要被別人趕下臺的，可是對方却願

意讓你主動地提出辭呈，這樣做於你顯得比較體面，於對方則顯得比較溫和。文革中，劉少奇想辭職而不被接受，一定要打倒了事。文革後的情況則有所變化，例如一九八七年反自由化運動中的胡耀邦，一九九五年反腐敗運動中的陳希同，分明都是被逼下臺的，不過却採取了主動辭職的外部形式(趙紫陽的辭職有所不同，其中含有一定的主動成分)。

赫契曼對英美兩國的情況加以比較。他發現，在英國，一個內閣部長感到自己的政治主張和內閣的決策無法調和時，有時會採取辭職的方式表示反對；美國的內閣成員們則甚少採取同樣的做法。這與兩國不同的制度有關。英國是議會制，內閣部長均由國會議員兼任，當一位部長辭去內閣職務後依然保有議員的身份，這樣，他便可以運用議員的地位有力地展開反對的活動。美國是總統制，行政職務與立法職務不得互兼，一位部長辭去內閣職務後馬上就變成了一介平民，從而在政治上變得人微言輕。所以，他寧可留在內閣裏面徐圖改進。

在一黨專制下的中國，一個官員若是以辭職的方式表示對最高決策的異議，那麼，他不但會失去一切權力，而且往往還會遭到比普通平民更為惡劣的待遇。趙紫陽辭職後，雖然還保留了黨籍，但一直處於被軟禁的狀態，便是一個明顯的例子。聯繫到中共對主動退黨者執意再“開除”一遍的做法，兩者的目的都是一樣的。

應當看到，退黨和辭職這種行為，其動機通常並不單純，在一黨專制下尤其如此。共產黨做過那麼多錯事，稍有良知者不可能不和它發生衝突。一個人辛辛苦苦地入黨，再辛辛苦苦地得到一定的權力，其間免不了要經歷很多次內心的折磨。倘若僅僅依據良心的指引行事，除了白痴，没人能在黨內

或體制內長期地呆下去。你在當初既然選取了黨內或體制內改革的路線，這表示你為了在推動改革中發揮你以為更大的效用，你願意在一段時間內讓自己的良心受一些委屈。這也就證明了，當你最終決定退黨或辭職時，求得良心上的安寧未必是唯一的動機，你勢必還要考慮在此時此刻退出是否對改革事業本身更有利。用通俗的話講，退出就是拆臺。退黨是拆黨的臺，即削弱黨的力量，加強黨外的力量；辭職而不退黨則是拆黨內當權一派人的臺，加強黨內反對派的力量。退出者並不指望由於自己的退出，原先他所在的那個組織、那個機構會變得更好——倘若那樣，那還不如不退算了。相反，退出者總是希望由於自己的退出，讓對方的情況變得更糟：“我們都走了，你們的日子就更不好混了。”可以理解的是，退出者無不希望能有更多的人採取同樣的行動。退出者愈多，拆臺的效果愈大。這自然是件冒風險之事。假如退出者人數少，勢頭弱，不足以突破原有的黨外無黨、黨內無派的專制局面，到頭來祇會使得自己失去先前的某種有利位置，降低自己的實際影響，並且給那些更差勁的人佔據更有利的位置提供了方便。那是不是反而令人遺憾呢？這的確是個很艱難的選擇。無怪乎在這裏，辭職者是那麼稀少了。

97. 為甚麼在出現某種出口的情況下，許多人仍會留在內部

極權社會沒有出口，於是，許多有志於改革的人便祇好進入黨內或體制內。然而在黨內

或體制內又沒有足夠的異議空間。在這裏，當局以開除為武器實行控制，一旦你的言論逾越界限，當局便下令將你放逐圈外。本來，開除算不上甚麼嚴厲的懲罰，倘若社會上存在着競爭者的話，“此處不留爺，自有留爺處。”可是，在沒有競爭者的情況下，開除實際上等於使你從公共生活中消失，所以才變得很可怕。一旦有了替代物，別人何苦還要老留在裏邊？不過，話雖如此，事實却是，有時候分明已經出現了某種出口，許多人還是更願意留在內部。這又作何解釋？

以民主牆時期為例。曾經一度，當局對民主牆採取了肯定或者容忍的態度。但那時，願意直接參加民主牆活動的人數仍然很少，大多數人還是寧肯把他們的文章投往官方刊物上發表。道理很簡單，凡是在外部出現某種出口的時候，內部的言論空間必然也比較寬闊。民主牆時期，官方刊物的言論尺度也頗為開放。由於官方刊物在物質資源上具有不可比擬的巨大優勢：同樣一篇文章，登在官方刊物上和發在民辦刊物上，其影響面常常相差萬倍以上。故而許多人要舍民刊而就官方。

再以出國一事為例。先前的中國，和其他共產黨國家一樣，緊閉國門，嚴禁國人自由外出。從七十年代末起，中共開始向西方派遣留學生。最初一段時期政審很嚴，對家屬的探親也控制得很緊，唯恐別人“叛逃不歸”，後來逐漸有所變化。到今天，祇要有外國正式的邀請或擔保，一般民眾要領取出國護照已經比較容易。照理說，共產國家不允許人民自由選擇生活方式，為何如今它好像倒不在乎別人“用腳投票”了呢？還有，在六四之後，一批民運人士躲過追捕逃到西方，令當局大為惱火，可是後來，當局有時竟會主動地將一些異議人士，或者以保外就醫的名義，或者以接受某學術機構邀請訪問的名義，送到國外來。我們把這事稱作放逐。那當然不錯，不過似乎也有問題。過去講放逐，總是把一個人從較文明較富庶之處放逐到更落後更貧瘠的地方，明顯是一種懲罰。如今的放逐却差不多是反過來的。尤其是對自由化份子，把一個追求西方式自由的人放逐到自由的西方，看上去像是把魚兒扔到水裏，如何算得上懲罰？事實上，我們不也常常把中共放逐幾個異議份子到西方來看作是對方讓步而不是逞兇的一種表現嗎？為甚麼我們又同時稱之為放逐呢？這裏邊的問題都需要細細分析。

從理論上講，自由離境權對一個惡劣的專制政權會構成嚴峻的挑戰。祇是在實際上，對於不同的國家而言，這種挑戰的嚴峻程度大不相同。國家大，人口多，相對而言，它對於老百姓“用腳投票”的承受能力就要強一些。所謂“店大欺客”，便是這個道理。另外，不同的民族，其適應外國生活的難易程度也很不一樣。縱然在美國這樣具有高度包容性的地方，華人也始終是較難融入的民族之一。種族、膚色、語言、文化等差別所帶來的適應障礙，非身臨其境者往往容易低估。因此，中國人來到西方，常常會產生“梁園雖好，終非久留之地”或“金窩銀窩不如自己的狗窩”之類的感覺。就算國門大開，一去不返者也不會太多。但是，同樣是自由離境權，對於像東德一類國家便可構成致命的打擊。東德人口祇有一千六百多萬，若是走了十幾萬幾十萬有幹勁、有才能的人就形同一場大失血。再說一牆之隔的西德，面積是東德的兩倍半，足夠容納那些逃難者的；再加上同文同種，幾乎沒有多少適應上的困難。如此說來，一九八九年秋東德發生的難民潮，引起朝野震動，最終竟成為東德民主化的導火線，那又有甚麼可奇怪的呢？

異議份子或民運人士的情況是另一種性質的問題。愛自由有兩種類型。前人早就指明，留下來反抗專制，爭取自由的實現，這是一回事；遠走高飛，在專制的勢力之外過上自由的生活，這是另一回事。異議份子大多屬於前一類。他們的事業在中國，所以他們不會把

留在西方視為自己的歸宿。正因為如此，放他們出去却禁止他們回來，實際上是一種懲罰和迫害，祇不過和在國內被硬禁或被軟禁相比，放逐國外至少不那麼殘暴。兩害相權取其輕，所以，有時候我們還要對當局的這種舉措給予有條件的肯定。

今天的世界已經成了“地球村”。一個人身處異域，仍然能對本國產生一定的影響。造就出現了我們稱為海外民運的那種特殊的抗爭方式。倘若中國全封閉，海外民運便不可能；倘若中國全開放，海外民運則無必要。恰恰是在這種半封閉半開放的情況下，海外民運才既必要又可能。在中國當代的民主運動中，海外的力量也發揮了自己的作用。在本土，由於當局的高壓，自由的聲音很難發出，發出後也很難傳播。海外民運則可以更充分、更明確地表達出我們的共同理念，並幫助國內的同志擴大他們的影響。特別是在六四之後，國內爭取自由的許多活動往往都是靠着這種“出口轉內銷”的辦法而在國內人民中間得以流傳的。

海外民運的作用不容否認。但我們必須看到，海外民運本身不具有獨立的意義，它祇是本土民運的一種補充。如果沒有本土的民運作基礎，如果海外民運不是來自本土民運並對本土民運提供幫助，它就成了無源之水，無本之木。據說在拉丁美洲的一些國家，有的掌權者甚至有意鼓勵自己的政敵離開本土自我放逐。正如赫契曼指出的那樣，競爭未必總是對壟斷構成威脅。有時，出現某種出口或替代物，從而將小部分十分活躍的不滿份子引向別處，反而會減緩壟斷所面臨的內部壓力。這就是為甚麼有些專制者會用放逐異議人士的手段來削弱反對力量維持自身統治的原因。在這種情況下，人們當然更需要堅持留在內部從事反抗，流亡者也當然更需要奮力爭取回國的權利。

乍一看去，放逐意味着給異議者提供一條出口；但實際上它並不算真正的出口。甚麼是放逐？放逐是剝奪一個人作為自己國家的國民的權利。從理論上講，它比剝奪一個人作為自己國家的公民的權利更加惡劣。在甚麼情況下，統治者才會採取放逐這種手段呢？當一個社會全面封閉時（例如在毛澤東時代），不會有放逐；當一個社會真正開放時，也不會有放逐。放逐是發生在一個社會對外實行開放而對內堅持專制的情況下。由於對外開放，統治者不得不面對國際社會的壓力，有時它不得不作出一些微小的讓步；由於對內專制，統治者又決不放棄對異議活動的封殺和壓制。放逐這種手段，既是對異議活動的封殺，又不涉及直接的人身迫害，所以它能達到既應付國際社會的壓力，又不失去對內嚴格控制的雙重效用。在這裏，放逐既是鎮壓手段的某種軟化，同時又是對鎮壓手段的一種補充。今日的中共，一方面要對異議活動繼續實行直接的暴力鎮壓，另一方面，它會在某些特殊的情況下偶然地、有選擇地實行放逐。

最後，我要強調的是，自由離境權本來是人類社會有史以來最為古老的一項權利。在過去，它幾乎從來不曾成其為一個問題。祇有在當代的共產極權國家，統治者才公然禁止國人自由出境。今天，中共當局開始放棄了出國限制，這不表明它的開明，祇表明它不像以前那般暴虐。另外，中共對少數異議人士實行放逐，那固然比監禁、管制等手段來得不那麼殘暴，但終究是對個人在本國居住這一最起碼的權利的公然侵犯，因而我們仍然不能視之為改惡從善的表現。必然記住，在善惡之間有一道絕對的分界。一個竊賊過去一天偷十戶人家，現在一天祇偷兩戶人家，我們不能說他變好了，祇能說他變得不像過去那麼壞了。“曾經滄海難為水，除却巫山不是雲”，經歷了毛澤東時代的極端殘暴之後，一般人最容易犯的錯誤就是忘記了善惡的絕對標準，從而把小一點的專制認作開明，把輕一點的壓迫認作自由，以及把爭取那些仍屬最起碼的權利認作奢侈。

98. 為甚麼不少人總要把希望寄託在共產黨身上

一位老學者，對共產黨的批評一向很尖銳，可是他又表示還是要寄希望於共產黨，“因為國家在他們手裏。”持有類似看法的人好像還不少。他們說，因為中共是目前中國(大陸)唯一的有組織的政治力量，所以我們要把中國變化的希望寄託在共產黨身上。

怎一看去，上述觀點殊不可解。平時我們說對某人寄予希望，那是指和別人相比較，這個人以往的所作所為更令人滿意，並且更善於接受我們的意見，向着我們所希望的那個方向認真地努力。然而，持上述觀點的人並不認為共產黨具有這些美德。事實上，這些朋友大都同意共產黨很缺乏這些美德。

他們之所以對共產黨寄予希望，唯一的原因是他們別無選擇。如前所說，對一個壟斷性的組織根本談不上忠誠不忠誠；同理，對一個高度集權專制的政黨也談不上寄託希望不寄託希望。在這裏，“希望”和“絕望”沒有區別。在這裏，“寄予希望”僅僅表明了說話者的無權、無力和無奈。

99. 關於理性選擇理論

六十年代，美國學者曼科爾·奧爾森(Mancur Olson, Jr)發表了《集體行動的邏輯》(the Logic Of Collective Action)一書。書中指出：凡屬於為集體謀利益的行動，產生的結果都是公益物品。例如爭取言論自由，其結果是每一個人都可免除因言治罪的恐懼。這類事情雖然需要大家去集體完成，但是，祇要有任何人或組織作出努力並獲得成功，在這類集體中的每一個人，無論他本人是否為此作出過努力和貢獻，到頭來都會得到益處。作為理性的個人，當然都願意少付成本而多獲收益。因此，祇要可能，每個人都會企圖在任何為集體謀利的活動中不作出或盡量少作出努力和貢獻而坐享其成(即“搭便車”)。由此便引出一個棘手的問題，假如大家都可能存有這種少付代價，坐享其成的動機，集體行動怎麼還發動得起來呢？公益物品怎麼還能爭取到手呢？

不難看出，奧爾森在這裏提出的問題，和我們爭取思想自由所面臨的困境頗有幾分相似。通過上一章的分析，我們說明了，發生在共產國家中的很多貌似特異的現象，其實也有相當的合理性。事實上，不少異議人士由於選擇了這種或那種理性的行為方式，從而為自由事業做出了重大的貢獻。但是我們也要看到，有些選擇於個人而言可以是合理的，但於集體而言却是不合理的，或者說是不利於集體目標的實現的。這就要求我們對上面提出的各種問題再做深一層的討論。

100. 關於規範理論

我們知道，還在奧爾森的理论(這派理论又被稱為理性選擇理论)提出之前，不少西方學者已經對相關的問題進行過不同的研究，提出過不同的理论解釋了。其中最重要的兩種是規範理论和結構理论。

規範理论認為集體行動的產生和維持靠的是社會公德與各種道德約束。這些行為規範可以是人們內心反省或社會教育的結果，也可以是具體社會關係中固有的道德義務。一旦人們確立了這種規範，他們就會自覺地投入集體行動，而將個人得失置於從屬的地位，同時也無需乎他們所在的集體給予獎勵或懲罰的強制。

在我看來，規範性理论觸及到集體行動的一個十分重要的方面。人們之所以自願地投入某一項集體行動，首先是因為他們確信他們所追求的目標是正確的，從而把積極參與視為自己的責任或義務。雖然參與者都知道他們完全可以採取袖手旁觀的態度，搭便車，坐享其成，但是他們認為那樣做是不光彩的。這就比任何外在的獎勵或懲罰更有力地驅使人們投入集體行動。

道義感在爭取思想自由的鬥爭中所起的作用是極其重大的。這種作用是如此重大，以至於許多人要把爭取自由的運動稱之為道義運動。

不言而喻，人們若要把投入爭取思想自由的鬥爭視為自己的一種道義責任，其前提是他們必須對思想自由的含義和價值具有深刻的領悟。我們知道，在過去很長一段時期內，很多人都主動地參與過壓制思想自由的政治運動，真誠地擁護過那個壓制思想自由的極權制度。這與其說表明了當時人們的道德墮落，不如說它更多地表明了當時人們的認識迷誤。不錯，共產黨的意識形態是否定自由的，但是，它並不是簡單地、直接地否定自由，而是通過一系列複雜的論證，扭曲了自由的本義，從而在實現“更大的自由”和“真正的自由”的名義下，否定了自由本身。我們必須承認，當年許多人之所以主動地、虔誠進行自我思想改造，那也是基於一種崇高的道德熱情，祇可惜這種熱情用錯了地方而已。密爾講得好：“在多數情況下，改變積極的感情的方向，較之在原來消極的狀態中形成積極的感情更容易些。”⁴ 因此，毫不奇怪，許多在當年曾經認真進行思想改造的人們，一旦認清了思想自由的真義，便轉而成為反對思想專制，爭取思想自由的英勇戰士。

由此引出了兩個問題。第一，我們要否定思想改造運動，但並不是要籠統地否定當初人們參加思想改造的那種積極向上之心。正如我們否定共產革命，但並不否認許多共產黨人當年懷抱的那種為國為民的獻身熱情。我們的任務是把那種積極的感情引出歧途，導入正確的方向。如果我們在否定思想改造運動同時，也連帶着否定了人們的那種積極的感情，那勢必墮入道德的虛無主義和政治冷漠，反而會削弱爭取思想自由的動力。第二，既然共產黨是通過扭曲思想自由的意義而達到否定思想自由的目的，那麼，爭取思想自由的第一步就是重新發現思想自由的本來含義，再度闡明思想自由的偉大原則。誠如理查·科布爾登所言：激動一個大國的國魂的唯一辦法，就是用質樸的正確原則喚起他們的同情心。

101. 榜樣的力量

歷史告訴我們，正確的原則很少能單靠自身固有的說服力而自動獲勝，它需要“人證”。原則的道義感召力常常離不開具體的人格榜樣。正是從這一點出發，我們才能充分認識到那些自由鬥士的偉大作用。乍一看去，自由鬥士的行為簡直是自相矛盾的：一個人為了爭得更多的自由而甘願喪失僅有的自由，這難道不是自相矛盾的嗎？按照理性選擇理論，這種行為難道不是很不理性、很不明智的嗎？其實，這正好體現了人格的力量，榜樣的力量，原則的力量。有人因為倡導言論自由而遭到當局的封殺，看上去他們好像是失去了自己的聲音，但是，“此時無聲勝有聲”。有人因為堅持原則拒絕進入體制，或者是自動退黨，自動辭職，看上去他們好像是失去了借用有利地位做一番事業的較好機會，但是在這裏，“有所不為”勝過“無所不為”。榜樣的作用在於激起他人的敬慕之情和效仿之心。榜樣的存在是一種壓力，這種壓力可以通過多種方式發揮作用。且以退黨一事為例。六四事件發生後，一批共產黨員宣佈退黨。由於退黨者人數少，勢頭弱，不足以突破原有的黨外無黨、黨內無派的專制局面，因此從表面上看，退黨者的行為並沒有獲得甚麼顯著的效果。但是在實際上，他們的行為卻對留在黨內的人造成了強大的心理衝擊。有些人留在黨內是因為認識不清，見到別人毅然退黨，甘願放棄在黨的種種好處和仕途上的大好前程，那不能不迫使他們重新思考，到底甚麼是對的，甚麼是錯的。有些人留在黨內是因為要繼續走黨內改革的路子，他們以為在黨內推動改革效果更大，為此他們願意讓良心暫時地受一些委屈。可是，退黨者卻通過自己的行為表明，共產黨的所作所為已經超出了一個人的良心所能承受的限度。退黨者拯救了自己的靈魂，造就使得留黨者的靈魂陷入可疑的曖昧。退黨者的存在，無異於向留黨者發出道義的拷問：“我們退出了共產黨，你為甚麼還不退？”你可以說，留在黨內自有留在黨內的作用，你甚至可以說，留在黨內能夠發揮的作用更大。可是，無論你作出何種回答，你都會發現自己必須實實在在地多做一些事情。除非你在今後能更努力和更有效地在黨內推動改革，否則你就證明不了你良心的清白。由此可見，一小批人自動退黨，即便它一時間還構不成對共產黨的沉重打擊，但至少會促進黨內的思想變化，促進黨內改革派的改革願望和行動決心。至於說退黨行為會加強黨外民主派的力量，進一步降低共產黨的威信，提升廣大民眾的民主覺悟和自由觀念，那就更不在話下了。

102. 關於結構理論

如前所述，在爭取思想自由的鬥爭中，道德規範的作用無疑是非常重大的，但是，我們也不能對道德規範的作用估計過高。畢竟，在現實生活中，並非每一個人都是僅僅根據道德上的是非對錯而行動。結構理論認為，個人參與集體行動不是因為他們具有共同的道德規範，而是因為他們具有共同的個人利益。馬克思主義強調社會存在決定社會意識，強調

階級的區分和階級鬥爭的不可避免，因此在很大程度上也可以歸入結構理論。

我們完全同意，在任何集體行動中，共同利益都是一個不可缺少的因素。沒有共同的利益，就沒有共同的行動。哪一部分人的共同利益越多，哪一部分人的集體行動的凝聚力就越大。哪一部分人對共同利益的自我意識越強，哪一部分人投入實際的集體行動的可能性就越高。在爭取思想自由的鬥爭中，知識份子的參與程度往往高於他人，這多少可以解釋為思想自由更關係到知識份子的自身利益。青年學生在這種鬥爭中每每扮演先鋒角色，那顯然又和他們身處校園，相互交往頻繁，因而更容易形成羣體覺悟有關。根據結構理論，我們可以發現，如果權力對思想的壓迫越普遍，因為它會促使更多的人們在爭取思想自由上具有共同的利益，因此它就越容易導致大規模的爭取思想自由的集體行動。在中國，大規模的思想自由化運動發生在“文革”浩劫之後，這應該不是偶然的。然而基於同樣的道理，我們又不能不引出如下的疑問，那就是，富極權統治變得較為軟性，當思想禁錮之網變得較為寬鬆，更多的民眾不再感到自己的眼前利益受到直接的壓制的時候，爭取思想自由的力量是不是會因此而有所削弱呢？

講到利益的作用，以下幾個問題值得分析。

第一，與其說人們依據自己的利益而行動，不如說人們依據他們各自所理解的自己的利益而行動。同樣是工人，張三認為公有制、計劃經濟是工人階級的致富之道，李四認為自由經濟最能促進工人的利益。由於他們對共同利益的理解不一樣，所以他們不一定會參加共同的集體行動，有時甚至會分別加入對立的陣營。無可否認的是，當年許多勞動者支持和參加了共產革命，是為了追求他們自身的利益。但是到後來他們又轉而反對共產制度，難道不也是為了追求自身的利益？結構理論忽略了人們在認識上的千差萬別和變化不定。這是該理論的一個重大缺陷。

第二，眼前利益和長遠利益未必總是一致的，個人利益和集體利益也未必總是和諧的。身為作家，你完全知道創作自由符合自身利益，但是如果你感到專制者力量還很強大，創作自由的實現似乎遙遙無期，那麼你也許就會認為，在眼下還是不捲入自由化運動為妙，採取“和黨中央保持一致”的姿態要更實惠得多。都說言論自由是知識份子的共同利益和共同要求。其實不然。畢竟，禁止言論自由從來不是禁止一切言論的自由。它總是禁止某些言論的自由，而禁止的目的又總是為了維護另一些言論的壟斷。因此，當一個人的思想觀點剛好屬於被維護之列，他就未必願意投入爭取言論自由的集體行動，他甚至可能站在反對言論自由的一方。同樣的社會存在，並不必然地產生同樣的利益要求。在這裏，個人是有選擇餘地的。

第三，結構理論忽視了對個人行為的分析，因此它無法解釋和無法解決搭便車即坐享其成的問題。就算我們承認處境相同者必定有着共同的利益要求，但倘若一個人僅僅是從個人利益出發，最合理的做法就不是積極投入集體行動而是袖手旁觀坐享其成。事實上，奧爾森的理性選擇理論，在很大程度上正是針對結構理論的這一誤區而提出來的。

在奧爾森看來，個人要想聯合起來促進某種共同利益，可以採用下述兩種辦法。其一是運用強制。國家強制公民納稅，將人們收入的一部份用於單獨的個人不肯出資的公共建設。工會採用強迫入會和設置糾察線的辦法，防止那些不肯參加罷工的工人坐享其成。其二是提供副產品。例如美國醫學會提供若干服務，但服務對象祇限於會員，造就使得加入該學會成為一件有吸引力的事情。但是這兩種辦法也有它們的問題。1. 運用強制，誰來強制？執行強制任務也是一種集體行動，這個集體行動又是如何產生的？它的強制力從何而來？2. 靠提供副產品來增加集體行動的吸引力，如果副產品的價值低於人們參加集體行動所付出的代價，參加集體行動就仍然是一件不合算的買賣。那麼它的吸引力究竟還有多少意義？再說，那種有足夠吸引力的副產品本身又是來自何處？如此等等。

大體上說，暴力反抗運動比較容易採用上述兩種辦法。革命黨紀律森嚴，開小差是要受到懲罰的。現在我們都瞭解到，當年共產黨動員老百姓參加紅軍以及在物質上支持革命，並不是像後來那些革命文藝作品中所描寫的那樣，完全是基於對方的心甘情願，其間少不了種種強迫手段。《水滸傳》裏，許多英雄好漢被逼上梁山，有些是被官府逼的，有些其實是被義軍逼的，還有一些則是被兩邊共同逼的。另外，革命黨大都奉行“打江山坐江山”的邏輯，它或明或暗地允諾參加革命的人日後都能在新政權中分得若干權力，而那些沒有參加革命的人則被排除在權力機構之外。這也可以看作是一種副產品刺激。不錯，當初共產黨鬧革命，並不曾公開許諾打江山者坐江山，相反，它倒是始終強調要讓人民當家作主。可是一旦革命勝利，有些民主黨派人士提出建立“政治設計院”和“輪流坐莊”的主張，便引起共產黨的極大反感。反感的理由之一便是：這個江山是我們千辛萬苦打下來了的，怎麼能讓別人坐享其成？

非暴力的、旨在爭取自由民主的集體行動要採取上述兩種辦法就比較困難了，非暴力的集體行動很難實行嚴厲的紀律，因為它缺少強制手段。即便是實行某種強制手段，其實也靠的是說服和道德壓力。在八九民運中，一些參加罷課示威的學生在圖書館和教室門口設置糾察線，對那些不肯參加罷課而想進入圖書館和教室的同學進行宣傳、勸說，以至於指責、譏諷，但也僅此而已。在任何大規模的非暴力集體行動中，大概都需要採取某種類似的強制手段。因為這種強制手段實際上是施加心理壓力而非物理壓力，所以它和運動的非暴力性質並不矛盾。另外，民主運動的目標不是奪取政權，而是開創平等的政治參與，因此，它不可能直接地向其成員提供多少特殊的副產品刺激。當然，我們可以合理地推測，一旦民主運動取得勝利，那些在民主運動中作出過較多貢獻，付出較大代價的人很可能會贏得民眾的敬重與信任，他們很可能會被眾人推舉擔任公職或者是得到其他形式的褒獎，不過那畢竟不是很確定的事。遠不如打天下坐天下的革命黨那麼有把握。

應當說，提供適當的副產品刺激的確是加強集體行動的一種重要手段。既然這樣做的目的在於減少坐享其成的不良行為，因而也符合公正的原則。誰能說論功行賞是不合理的呢？可是，民主運動既不可能，也不應該實行“打天下坐天下”，那麼，我們又如何為它提供適當的副產品刺激呢？其實，嚴格說來，打天下者坐天下和副產品刺激還是有所不同的。

因為在這裏，獎賞的刺激祇能在集體行動大功告成之後才有給予的機會，在漫長的奮鬥過程之中，參與者是得不到甚麼好處的。更何況，未來的獎賞價值常常抵不過眼下的風險代價。若說當年那些人提着腦袋鬧革命，祇是為了日後能撈取一官半職，那顯然不合乎事

實。由此可見，副產品刺激固然有着加強集體行動的正面功能，但是對於那些風險巨大的集體行動而言，這種辦法多半派不上用場。倘若沒有為集體利益奮鬥的獻身精神，這種集體行動就不可能發生。

104. 社會規模對集體行動的影響

假如說在反對專制爭取自由的非暴力集體行動中，我們既不能實行多少有力的強制，又不能提供多少有效的副產品刺激，那麼，我們應該怎樣減少坐享其成行為的消極作用呢？如果社會羣體的規模較小，事情要好辦一些。羣體太大了，個人在促進集體目標時的所作所為很難被察覺分辨，鑽空子或搭便車更容易得逞。羣體規模小，人們相互之間交往多、瞭解深。在爭取集體利益的行動中，誰出力多，誰出力少，誰踏實做事，誰偷尖耍滑，眾人心裏都有筆賬。人們考慮到自己的信譽和今後的交往而怯於成為坐享其成者，由此就會自然地形成一種協調有關各方和個人的默契。這就是美國學者哈定提出的習慣契約理論。其實，奧爾森本人也曾經論述過羣體規模小有利於展開集體行動的道理。我們知道，即便是那些本着道義感或責任心而參加集體行動的人，他們可以對自己物質利益的得失淡然置之，但一般來說，他們總還是希望自己的貢獻得到別人的肯定，也就是說，他們希望得到社會的精神鼓勵。而這種肯定或鼓勵在一個小規模的社會中比較容易獲得，也比較容易來得公平。

在中國，自由化運動常常集中發生在大城市，尤其是北京。這未必都是因為其他地方的民眾缺乏覺悟和勇氣。在很大程度上，那是由於他們身處偏遠，做起事來很難得到外界的關注，然而與此同時，他們所要承擔的風險卻並不因此而稍低（有時更高）。這不僅會削弱他們行動的效果，而且也可能影響他們投入行動的積極性。另外還有所謂中國自由化運動的斷裂問題。後起的一場運動常常顯得和前次的運動沒有甚麼連續性，後起運動的參加者常常對先前歷次運動的情況缺乏瞭解。應該說這也和中國社會的規模太大有一定關係。在這種情況下，資深參加者往往得不到應有的承認。一方面，他們先前的所作所為，祇有公安局才記得一清二楚，所以他們面對的風險更大；另一方面，由於後起運動的參加者對他們的瞭解很少，他們又很難在新的運動中發揮重要的作用。假如新一輪運動更具聲勢，那麼，初出茅廬的新手反倒容易一下子獲得更多的信譽。我們知道，一場成熟的政治運動需要保持連續性，那一來有利於經驗的傳承，二來有利於集體內部倫理秩序的建立。一個集體祇講論資排輩固然不好，但是完全不講論資排輩恐怕就更不好。一旦造成了早參加不如晚參加，趕得早不如趕得巧的局面，搭便車、坐享其成的現象就會大量發生，集體行動的能力也就會隨之消弱了。

105. 借助官方傳播工具的必要及其局限

講到社會規模大小對集體行動的影響，我似乎還可以提供兩點補充。政治學家早就指出，在一個規模龐大的社會裏實行專制要比較容易些。原因之一是，在那裏，專制者更容易發揮他們的組織優勢。專制社會的特點是統治者有組織，老百姓無組織。以組織對無組織，以集體對分散的個人，前者自然佔便宜。但是，甚麼叫組織？組織無非是有相同信念而能採取共同行動的人羣。社會的規模越小，人們互通聲氣、協調行動所需要的成本(精力、時間)就越低，反之則越高。三個士兵很難管住三十個犯人，因為祇要有三五個或七八個犯人串通一氣一齊動手，便足以制服三個士兵。可是，三萬個士兵要管住三十萬個犯人就容易多了，因為你很難讓幾萬個犯人同時採取行動。此其一。第二，社會越大，人們要想瞭解到別處發出的信息，就越需要依賴傳播工具。既然統治者壟斷了傳播工具，因此反抗的聲音就很不容易傳達到全社會。社會的規模越小，傳播工具的作用就越小，口口相傳等原始傳播方式的作用也就相對越大。

明白了這層道理，我們就對本文第二節提出的若干怪異現象理解得更清楚了。譬如說，在民主牆和民間刊物一度可以存在的情況下，為甚麼還有許多人寧肯把自己的文章交給官方刊物發表呢？那是因為官方刊物的印數遠遠超過民間刊物。一本民間刊物，至多印上幾百份上千份，這對於一個擁有十億之眾的中國來說，它們所能起到的作用未免就太微弱了。如果是在人口祇有一千萬的匈牙利，其效果便會是百倍以上。如此說來，中國的民間刊物(或地下刊物)居然在實際上發揮了不算太小的影響，那實在是一個很了不起的成就。

正因為中國地廣人眾，傳播工具的作用格外重大，造就迫使許多人不得不費盡心機地利用官方傳播工具來表達自己的思想。你要利用官方的傳播工具，你就必須設法通過官方的政治審查，造就需要你在表達方式上具有高度的政治技巧。應該說，中國的異議人士們在這一點上作得相當出色。許許多多深刻尖銳的思想就是成功地利用官方的傳播工具而得到廣泛的傳播。包括像《一九八四》和《古拉格羣島》這樣的批判極權主義的經典著作，也以“供研究”、“供批判”的名義，分別於一九七九年和一九八二年由官方出版社正式出版(在蘇聯，這兩本書都是遲至一九八九年才出版的)。八九民運的驚人聲勢足以證明，在中國，自由化思潮具有相當廣泛的基礎。我很難讚成那種過分夸大八九民運的意義，以為是八九民運帶動了蘇聯東歐巨變的觀點。但是，對於那種低估中國異議人士的貢獻，低估自由思想在中國的力量觀點，我也同樣難以苟同。

利用官方傳播工具還有一種方式，那就是利用官方對自由思想進行公開批判而獲得反宣傳的效果。人們對當局的不信任感越強，當局公開批判的反宣傳效果就越大。尤其是那些來自非官方場合的反叛的聲音和行為，本來影響面很小，靠着官方的公開批判反而得到擴大。例如一九八七年的反自由化運動。當局把若干異議人士的言論加以整理，發下去給羣眾批判。其中有些言論本來是在小規模的羣眾場合下講出來的，聽到的人並不多。經過當局的整理散發，反而讓更多的人長了見識，一讀之下倒覺得這些被批判的觀點更有道理。

不過話說回來，不論是利用官方傳播工具正面宣揚自由化，還是倒過來用它為自由化作反宣傳，這種做法畢竟有它的局限性。因為在這裏，最終決定權仍然掌握在當局手中。異議人士憑着機智勇敢，富於變化的謀略以及和廣大民眾的心領神會，借用官方的傳播工具闡發自由理念，喚起人們的批判意識，可以造成潛在的反對力量蓄勢待發。但“臨門一脚”的功夫終究必不可少，最後還是必須要和當局的保守勢力進行正面交鋒。祇有在這種正面交鋒中剋敵制勝，我們才能真正地贏得自由。借用官方傳播工具為自由思想作反宣傳也有類似的問題。因為當局並非愚不可及。一方面，它要公開地壓制不同政見，以收殺一

做百之效；另一方面，它又會盡量地扭曲和封鎖那些被壓制的意見和具體內容，以減少自由思想的傳染作用。再有，當局在壓制異議活動時，往往還會精心地選擇打擊目標，專找對方的薄弱處下手。由此可見，我們不能對官方傳播工具的反宣傳效果估計過高。我們仍須致力於開拓獨立自主的公共交往空間。

106. 要求承認的鬥爭

上述幾位西方學者提出的關於集體行動的理論，基本上都是針對自由社會。在這種社會裏，人們可以自由地成立組織，自由地表達自己的要求。人們參加這些活動是受到充分保護的。極權社會則不同。極權主義否認人們表達不同政見的權利。在極權社會裏參加爭取自由的鬥爭是要冒重大風險的。倘若人們僅僅依據個人利益行事，那麼他們根本就不會投入這樣的鬥爭。可是，這樣的鬥爭終究還是發生了。那顯然是理性選擇理論難以解釋的；因此，我們必須對人們參加爭取自由的集體行動的動機或動力展開進一步的探究。

在《歷史的終結與最後的人》(the End of History and the Last Man)一書中，福山(Francis Fukuyama)指出：人類的歷史，是建立在“為了人性的尊嚴而鬥爭”的原則之上。人類首要的追求是“把人當人看”，也就是說，要求別人把自己作為一個人來尊重。人之所以為人，在於他有生存的勇氣，即有能力去冒生命的風險去實現自己。不是別的，而是這種要求承認的慾望，才更是驅動人類歷史的原動力。

以工人罷工要求增加工資一事為例。按照理性選擇理論，那無非是勞資兩大利益集團的衝突，勞資雙方都在理性的算計之下，努力減低代價而爭取最大利益。如福山所言，這種解釋未免把勞資雙方的心理動機予以簡單化了。罷工者並不會說：“因為我貪財，所以我要盡量從僱主那裏爭得更多的金錢。”罷工者毋寧會這樣想、這樣說：“我是一個好工人。我比我現在所得的工資更有價值。我應該得到更多的工資，這樣才公平。”不錯，增加工資可以進一步滿足工人的物質利益，但同樣重要以至於更為重要的是，那會使工人感到自己作為一個人的尊嚴和價值得到了應有的承認。亞當·斯密早就指出：人們之所以嫌貧求富，很少是為了單純的物質需要，更多的是為了滿足其精神上的自尊、驕傲、乃至虛榮。現代人的貧窮常常祇是一個相對的概念，那並不是說一個人缺吃少穿，忍饑挨凍。這樣的貧窮為甚麼也那樣難以忍受？因為它會讓你覺得被人瞧不起。這才是現代人急欲擺脫貧窮的一個更深刻的動機。

107. 慾望、理性與氣概

福山講到，把要求承認的願望視為人類歷史的動力這種觀點自黑格爾，但是，“形成承認基礎的概念却並非黑格爾的發明。它和西方政治哲學本身一樣古老，也和一種大家都熟

悉的人類性格有關。”祇不過在不同的哲學家筆下，它被賦予了不同的名稱而已。柏拉圖認為人的靈魂分為三部分，一為慾望，一為理性，一為氣概。在這裏，氣概便是要求承認這一概念的基礎。“馬基維弗里說人追求光榮，霍布斯說人的驕傲和虛榮，盧梭說人的自尊，漢彌爾頓說愛聲名，麥迪遜說雄心，尼采是把人稱作‘紅臉頰的野獸’。6(所謂“紅臉頰的野獸”，是說人是會臉紅的動物，也就是說人是有激情、有憤慨、有羞耻的動物。)這些不同的詞語都是指一種大體共同的東西。在中國，我們也能找到許多類似的說法。譬如講到人皆有羞耻之心，那是人與禽獸的重要區別；譬如講到“雁過留聲，人過留名”；譬如講到“人爭一口氣，佛爭一柱香”；譬如講到人對不朽的追求；譬如講到不忍之心，講到血性；諸如此類。這種東西顯然是人性的一部份。它既不能還原為慾望，也不能還原為理性。

108. 認識與行為

舉個例，強盜搶走了我們的財物，我們不僅會難過——因為我們的利益遭受了損失，我們滿足慾望的東西遭受了損失，而且我們還會憤慨。這就和我們自己不小心丟失了財物不一樣。產生憤慨的原因是我們感到自己的尊嚴受到了冒犯。可見人決不是僅僅計較利益的動物。摔一跤是疼，挨一拳也是疼。可是這兩件事給人的感受大不相同。在後一種情況下，我們還感到屈辱。我們忍不住想還擊。還擊的目的不一定是自衛，因為對方可能並沒有進一步傷害的意向。還擊是為了證明自己不是可以隨便欺負的，證明自己的價值不容他人隨便否定。我們明知在還擊的過程中，自己免不了還會多挨幾拳，“殺敵三千，自傷八百”，即便最後打贏了，也祇會為自己的身體多添加一些疼痛，但是唯有奮起還擊，我們才能使自己的心理感到快慰。因為我們捍衛了自己的尊嚴，證明了自己的價值。如果人祇考慮利害，那麼唯一合理的選擇是挨了一拳後極力避免再挨第二拳，除非打敗對方能得到更大的物質利益。可是我們却甘願再挨幾拳也要還擊，即便我們知道我們並不能從打敗的對方身上得到甚麼物質利益。自己挨打，我們會產生還擊的衝動；見到別人挨打，我們也會同樣產生還擊的衝動。所謂“路見不平”，便會產生“拔刀相助”的衝動。有人不慎落水，我們會忍不住拉他一把；有人無辜挨打，我們會忍不住出來打抱不平。兩者都出於同情心，但是在後一種情況下，我們還會多一種憤慨之情。這就是通常所說的道德義憤。道德義憤會驅使一個人在和自己直接利害無關的事情上，甘冒風險而採取某種行動。這種行動未必會給自己帶來甚麼利益，往往還會給自己招致若干損害。但正是在這種行動中，你才會最強烈地感覺到自己是個堂堂正正的人。

以上所說，無非是日常生活中人人皆有的經驗。它清楚地表明，每個人都相信自己是有一定價值的。所謂自尊心，就是指對這種價值的主體性確認，它同時也要求得到他人的承認。如果別人對自己作出某種行為，旨在否認我的價值，我就會感到氣憤。如果我迫於別人的壓力未能做出符合自身價值的事情，我就會感到痛苦。如果眾人見到了我這種沒出息的表現，我就會感到羞耻。如果我抗拒壓力，寧可付出慾望或利益的代價也要堅持符合自身價值的行動，我就會感到驕傲，感到光榮，而且也會受到眾人的稱譽和肯定。誠如福山所言，一個祇有慾望的人(或者準確地說，一個讓慾望壓倒氣概的人)，注定了祇會生活在“體制之內”。但一個有氣概或曰有血性的人，就會為了自己的尊嚴和同胞的尊嚴，投入

反抗壓迫的偉大鬥爭。

一個人為了爭得更多的自由而甘願失去僅有的自由，這決非自相矛盾，因為他並不祇是為了得到更大的活動餘地，更重要的，他是不甘心屈服於他人的壓迫，他是在捍衛自己的尊嚴，顯示自己獨立自主的意志。在美國，黑人是少數，白人是多數。如果白人永遠祇維護白人的利益，那麼黑人爭取自由的鬥爭幾乎就沒有取勝的希望。正因為黑人的鬥爭激起了白人的正義感和同情心，所以美國才實現了種族平等。可見，爭取自由的鬥爭並不能僅僅歸結為不同利益的協調，它更應當歸結為普遍人性的勝利。這也就是在共產黨國家發生的反對共產黨專制的鬥爭中，很多共產黨員，很多共產黨的領導人要選擇同情民運，反對暴力鎮壓這種立場的根本原因。

馬克思有句名言：從來的哲學家都祇是解釋世界，但重要的是改變世界。其實，馬克思造句話未見公允，因為許許多多解釋世界的哲學在現實中都發揮了某種改變世界的功能。換言之，解釋也常常是引導。蘇格拉底說“認識你自己”。可是，“自己”一旦被認識之後，這個“自己”就會變得和原先未經認識的“自己”不大一樣。一旦我們認識到人並非祇是一大堆慾望的載體，理性並非祇是實現慾望的計算工具，一旦我們認識到在人心之中，確實存在着尊嚴感、正義感或曰要求承認的願望，我們就會對專制壓迫感到更加難以忍受，哪怕我們自己屬於統治者而不屬於被統治者；我們就會對自由產生更加強烈的追求，並甘願為此付出代價，我們就會更堅決地投入爭取自由的鬥爭。

109. 後期共產極權統治的特點

早期共產極權統治的特點是，在暴力的掩護下，經由理性的誤導，以氣概的名義壓制慾望，並進而壓制氣概本身。共產黨標榜一種理想主義，它要求我們成為高尚的人，脫離了低級趣味的人，有益於人民的人。然而它讓我們相信要做到這一點的唯一途徑是聽黨的話，用無產階級世界觀改造自己。我們半推半就地接受了這類觀念，也就是說，我們接受了共產黨給我們規定的價值。於是，我們壓抑自己的慾望的追求，並且把我們內心深處那些若隱若現的獨立意志視為必須克服的障礙，我們用氣概否定了氣概。後期共產極權統治則改換了手法，它“用比所謂‘資產階級’自由主義更徹底的方式擴大靈魂中的慾望部份，以反對靈魂中的氣概部份。”它“以一種浮士德式的交易，迫使人們在道德價值上作妥協，以換取物質上的富庶。由此，體制的犧牲者變成了體制的維持者，而體制本身則在無需民眾參與的情況下獨自延續下去。””時至今日，中共極權統治之所以還能存在，並非是因為有多少人還在擁護它、保衛它，而祇是因為沒有多少人積極地反對它。當你問別人為甚麼不起來反對時，有些人大概還會反過來問你為甚麼一定要反對，“不去招惹它，我們不是也可以生活得不錯嗎？”

有鑒於此，在今天，我們比以往任何時候都更需要高懸理想主義的旗幟，倡導英雄主義的榜樣，堅持人的尊嚴和正義。不要以為人對私慾私利的追求必然導致對自由民主的爭取。

不錯，自由主義與個人主義確有不解之緣，但個人主義不等於利己主義。利己主義祇重視自我的自我，個人主義却要求重視每一個人的自我。霍弗爾說得好：“自由的主要目標之一是使一個人首先感到他是一個人。如果在一種社會秩序中，人們總是首先把自己看作是工人、商人或知識份子，或者看作是某一教會、國家、種族或黨派的一個成員，那麼這對於真正的自由還是很不夠的。”我決不是否認利益對爭取自由的意義。問題在於，我們必須讓人們懂得權利是利益的保障，我們要善於把人們對利益的追求導向對自由的爭取。而要做到這一點，我們就必須有所超越，我們就必須要發揚公共精神。正如前面講到的那樣，如果沒有對人性尊嚴的自覺體認，沒有要求被承認的強烈願望，也就不會有爭取經濟利益的集體行動。

氣概、自尊、正義感、要求承認的願望，它們都是人性固有的東西。它們可以被一時泛濫的慾望所遮掩，可以被迷茫失措的理性所蒙蔽，但它們絕不會消失。應當看到，在眼下這種混亂的局面中，理性的迷誤再一次扮演了重要的角色。許多人將信將疑地接受了物質主義的理論，把一切理想主義都視為陳腐的意識形態說教置諸腦後；與此同時，人們又不能不感覺到他們似乎失去了些甚麼。我們的任務則是澄清這種迷誤，呈現人心中高尚的追求，重新賦予人生的意義。我們知道，專制統治者總是在口頭上大力鼓吹道德理想，鼓吹獻身精神，其實卻充滿了虛偽，因而引起人們正當的厭惡。反過來，在民主社會，人們則大講利益——當然，是合乎理性的利益。托克維爾早就發現，美國人喜歡用“正確理解的利益”的原則去解釋他們的幾乎一切行動，甚至包括那些為了集體和國家而作出某種犧牲的行動。托克維爾說：“我認為，在這一點上，他們對自己的評價往往並不全對，因為在美國也同在其他國家一樣，公民們也是有出於個人的本性的義無反顧的無私激情的。但是，美國人決不承認他們會被這種感情衝動所左右，他們寧願讓自己的哲學生輝，而不願讓自己本身增光。”也就是說，美國人做的實際上往往比他們口頭上說的要好。“正確理解的利益”這一原則無疑是具有極大的正確性，但它本身終究還是不完整的。人們爭取自由權利，當然是為了他們的利益，但同時，那也是“道德觀念在政治領域中的應用。”祇有清楚地認識到這一點，我們才能既擺脫那種不近人情的道德說教，又不陷入同樣不近人情的狹隘利己，從而以一種更健全的態度，去實現更完整的人生。

110. 堅韌不拔，穩步推進

其實，把氣概的隱晦不彰歸咎於慾望的釋放泛濫並不那麼公平。從過去十餘年的歷史看來，經濟的發展一度有力地刺激了政治改革的要求，個人利益的增長一度有力地刺激了人的尊嚴感和要求被承認的願望。這正是八九民運爆發的一個重大原因。在很大程度上，國人今天表現出來的政治冷漠和公共精神的低落，乃是六四事件的後果，換言之，是恐懼的產物。人們出於恐懼而遠離民運，當局則利用人們的躲避而對民運的鎮壓更加肆無忌憚（近年來尤其如此），這種肆無忌憚的鎮壓反過來又加深了人們的恐懼。不是人們祇貪圖物質利益而漠視精神自由，而是因為追求精神自由必須在物質利益上付出過高的代價，這才使得大多數人裹足不前；這也才使得那些將躲避合理化的觀點，由於它們能夠給受傷的自尊心以自欺欺人的麻醉，從而蔓延開來。

在這種情況下，我們若指望單憑對英雄氣概的大聲呼喚，就能激勵廣大民眾再次投入爭取自由的偉大行動，那恐怕是不大現實的。假如我們不甘於消極等待統治集團自身的分化改變，我們就必須為爭取廣泛的民眾參與提供出切實可行的方式。

這就要求我們再次發現極權統治的薄弱環節，選擇新的、一開始就是有限的從而可能達到的目標，避免一開始就遭到過於嚴厲的鎮壓。在人民反抗專制的鬥爭中，對專制者而言，不贏就是輸；對人民而言，不輸就是贏。許多人祇知道勇氣是勝利的前提，他們不知道勇氣其實也是勝利的結果。當士氣由於失敗而陷入沮喪時，唯有成功才能使士氣重新振作。哪怕是微小的勝利，祇要它在數量上持續地積累，都會對士氣的恢復產生莫大的作用。因此，我們不應該低估近些年中國發生的那些看上去貌不驚人的鬥爭形式，它們的訴求固然低調，取得的成功也相當有限，但是它們讓民眾看到了抗爭的機會和可能性，因此會吸引更多的民眾起而效仿，有助於民眾重建自信。低訴求則低風險，低風險則高參與，高參與則高效益。這就為更大規模的行動和更高目標的爭取奠定了堅實的基礎。如果我們採取這種堅韌不拔，穩步推進的策略，我們就會發現，其實自由離我們並不遙遠。

註釋：①索爾仁尼琴：《古拉格羣島》上卷，陳翰章、田大畏譯（北京：羣眾出版社，一九八二年），第一百三十七頁。②引自胡平、王軍濤等：《開拓——北大學運文獻》（香港：田園書屋，一九九零年），第二百九十四頁。③Albert. Hirshman, Exit, Voice, and Loyalty (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. 82. ④J. S. 密爾：《代議制政府》，汪瑄譯（北京：商務印書館，一九八四年），第五十七頁。⑤Francis Fukuyama. The End of History and the Last Man (New York: the Free Press, 1992), p. 162. ⑥同上。⑦同上，pp. 168—169. ⑧Eric Hoffer, Reflections On the Human Condition (New York: Harper & Row, Publishers, 1973), pp. 35—36. ⑨托克維爾：《論美國的民主》下卷，董果良譯（北京：商務印書館，一九九三年），第六百五十三頁。

第七章餘論

111. 自由之後又如何

當極權統治存在時，一般人困惑的是：這樣的一種統治，怎麼可能垮臺？當極權統治垮臺後，一般人困惑的是：這樣的一種統治，怎麼還能存在？

在中國，極權統治尚未結束。正如我多次指出的那樣，思想改造運動的否定，不等於思想自由原則的確立。不過，單單是思想改造運動的否定，便足以引起人們的事後驚訝。連

我們這批當事者都常常納悶：思想改造既是如此的荒唐和有害，怎麼當初我們還會那樣熱情而認真地響應和投入？

自由有如空氣，唯失去之後更覺其實貴。可是，一旦人們贏得了自由，他們很快就會發現，有了自由還不等於有了一切。近些年來，國人的眼界大開，我們對西方社會有了更多更切實的瞭解。前蘇聯和東歐各國走上自由民主之路，在很大程度上預示了未來中國的變化前景。一方面，我們對自由民主在中國的勝利有了更堅實的信心；另一方面，我們對自由社會本身包含的種種問題也有了更深刻的感覺。作為本書的餘論，以下我將對實現了思想自由、言論自由之後可能出現的若干問題進行一番簡單的討論。我深信這番討論是十分必要的。理想，祇有當它僅僅存在於人心的想像中時才可能是十全十美的，一旦轉化為現實，勢必顯現出若干缺陷。造就很容易讓一些熱情而單純的理想主義者感到失望。這種失望甚至會反過來降低他們的熱情，而缺少足夠的熱情，我們就無法進一步推動我們的理想。因此，我們必須認真研究理想兌現後可能出現的種種問題，在更清醒的認知的基礎之上鑄造我們的信念，投入今天的鬥爭，迎接明天的挑戰。

112. 是一種新的極權社會嗎？

我們知道，實現思想自由、言論自由，說到底，就是取消因言治罪。不過一直有人認為，僅僅是保護言論不受權力的侵犯，那並不足以實現真正的思想自由和言論自由。如果一個社會具有這樣一種組織結構，使得權勢者可以憑借暴力鎮壓之外的手段把自己的觀念強加給全社會，從而使得民眾無法形成實質性的不同政見。那麼，這裏的言論自由就祇是一個空洞的形式而已。

按照馬爾庫塞(Herbert Marcuse)的觀點，當代發達的工業文明，乃是一種舒服的、干穩的、合理的而又民主的不自由。它“在壓倒一切的效率和日益提高的生活水準這兩重的基礎上，利用‘技術’而不是‘恐怖’去壓服那些離心的社會力量。”¹ 不錯，這種社會接受了言論自由的原則並使之制度化，但與此同時，它也就使得這些權利和自由變成了這個社會自身的一個組成部分，並與這個社會共命運。“當一個社會按照它自己的組織方式，似乎越來越能滿足個人的需要時，獨立思考、意志自由和政治反對權的基本的批判功能就逐漸被剝奪。”² 於是，一個看來自由的社會就變成了自己的反面，於是，就形成了一個新的極權社會。

不難看出，馬爾庫塞的理論和馬克思主義確有一脈相承之處。身為極權制度的直接受害者，我們很容易對他們貶低言論自由原則的觀點表示強烈的不滿，我們也很容易對他們向往的所謂社會革命以及建立一個“美好的新世界”的追求表示強烈的懷疑。不過我們也應當承認，他們對當代西方社會的批評並非毫無根據。在當代西方社會，某些尖銳的批評意見、反對意見，由於它們的合法化似乎反而削弱了它們的影響力。當然，我們可以把這種現象歸之為言論自由原則的勝利：由於醫生卓有成效的工作，人們的身體越來越健康，因而醫生本人不再被人重視。這就叫“成就取消了前提。”(馬爾庫塞語)。我們還可以說，這些自稱被體制所壓抑、所消音的觀念其實並未被社會所忽視，它們都曾經產生過相當可觀的影響。在一九六八年歐洲的“Ni 月風暴”中，馬爾庫塞被抗議者們奉為精神導師，可見其影響非同小可。至於馬克思主義在西方社會的巨大影響更是有目共睹，不在話下。喬姆斯基(Noam Chomsky)猛烈地抨擊西方社會對他這樣的異己思想進行壓制，然而正是在西方社會之中，喬姆斯基平安地獲得了廣大的聲名。由此可見，當代西方社會並沒有剝奪

言論自由的批判功能，它決不是甚麼新型的極權社會。話雖如此，我們總須承認，在自由社會中，那些擁有巨大的經濟技術資源的人們更容易使自己的觀念得到有力的傳播，與之對立的聲音則較難引起公眾的關注。正因為這種社會接受了言論自由的原則，也就是存在着“觀念的自由市場”，那反而會使許多人輕易地認定凡是佔優勢的觀念必定是在觀念的自由競爭中獲勝的觀念，從而鬆懈了自己的批評精神。這確實是一個值得注意的問題。

113. 輿論的柔性專制與輿論的四分五裂

其實，對現代自由民主社會提出批評者並不限於上節提到的那些激進思想家，許多自由主義者也發表過不少重要的批評意見。早在一百五十年前，托克維爾就講到過“輿論的柔性專制”。托克維爾發現，在像美國這樣的民主共和國中，多數具有物質與精神兩方面的極大權威，它“既能影響人民的行動，又能觸及人民的靈魂。”⁽³⁾由於平等觀念的流行，人們很容易在思想、感情、趣味和行為方式上趨於一致。這就築起了一圈多數的思想高牆，任何人倘若膽敢越出雷池一步，他雖然沒有被宗教裁判所燒死的危險，但必將遭到多數的排斥與歧視。多數的精神壓力是如此之大，以致於托克維爾要說：“我還不知道有哪個國家，在思想的獨立性和討論的真正自由方面一般說來不如美國。”⁴

密爾的觀點與此類似。在《論自由》一書中，密爾提醒人們要防止“多數的暴政”。他特地指出，所謂多數的暴政，不祇限於那種借助於政府權力施加的暴虐，同時也包括那種借助於“得勢輿論和得勢感想”而施加的暴虐儘管後一種暴虐通常不以極端性的刑罰為後盾，但是，它“却使人們有更少的逃避辦法，這是由於它透入生活細節更深入得多，由於它奴役到靈魂本身。”⁵

講到“多數暴政”的危害，我們都有切膚之痛。共產黨明確宣佈它所實行的就是多數人壓迫少數人。應該承認，在共產黨統治的興盛時期，它確實擁有過龐大的多數。借助於多數本身具有的莫大權威，共產黨在壓制不同政見時，也並非總是一味地採取直接的暴力。而這種以多數的名義施加的精神暴虐，也確實常常比單純的暴力壓迫能對人心構成更嚴重的摧殘。尤其是在思想改造運動中，共產黨主要地、大量地是採用了所謂“輿論的柔性專制”手段。不過話又說回來，倘若僅僅是憑借多數的精神力量去打擊不同政見和自由思想，儘管它可以來得更深刻，但卻很難廣泛，更難持久。這就是說，一個社會祇要接受了言論自由的原則，事情總會好辦得多。假如托克維爾對當年美國的觀察是正確的話，那麼後來的事實則表明，他所批評的那些現象並沒有維持得太久。後來的美國，在思想的獨立性和討論的真正自由方面並不比別國差，而是比許多國家還要高明。

當代法國政論家賀維爾(Jean-francois rev)認為，民主社會並沒有像托克維爾擔心的那樣導致“輿論的柔性專制”。在民主社會，“輿論並沒有變得越來越一律或越統一，事實上，它倒是變得越來越發散和越來越歧異。”⁶在這裏，人人都固執己見，自以為是，彼此間很少理解，甚至也很少有理解的願望。整個社會陷入了分裂與渙散。依賀維爾之見，這才是當代自由民主社會特別值得注意的問題。

賀維爾的批評或許有些夸大其詞，不過他確實指出了自由民主社會中一種並非罕見的現象。畢竟，我們需要言論自由，並不祇是為了能夠自由地表達自己的思想。更重要的是，我們通過自由的討論去獲得真理，擇善而從。言論自由給了我們堅持己見的權利，但是如果缺少了對真理的嚴肅承諾，我們就很容易在自由的名義下變得固步自封，變得不進油鹽，變得使氣任性。這樣一來，討論將不成其為討論而成了各說各話，它不但不會幫助人們接近共同的真理，反而會促進人們彼此的分離和對立。於是，自由也就失去了它寶貴的內涵。

114. 羣眾的反叛與大眾文化

還在六十多年前，西班牙哲學家奧德嘉(JOSE Ortega Y. Gasset)便指出，當代西方文明面臨的最大危機是“羣眾的反叛”。奧德嘉把人分成兩種族類：“嚴格自我要求，樹立起艱難與責任，這是一種族類；另一種則是，對自己並沒有甚麼特殊的要求，而祇是依照自己本然的樣子曰復一日地生活，不會把臻於完美的奮鬥加諸於自己的身上，祇是隨波逐流。”？他把前者稱為“少數的選民”(select minor' ities)，後者稱為羣眾。這種區分不是所謂社會階級的區分，也不是智力才能高下的區分。它和中國古代關於君子與小人的區分頗為相似。“君子喻於義，小人喻於利。”不是君子不知利，而是君子知道有比一己之利更高的理想。他能夠把是非真偽和一己之利害分開，把善惡美醜和一己之好惡分開。在任何時代，都存在着大量的羣眾，這不足為奇。問題是，“在一個健全的，具有動力的社會系統裏，羣眾承認且安於其地位。”“我們這個時代的特徵即是腐朽平庸的心智，這樣的心智自知是腐朽平庸的，但却理直氣壯地肯定平庸腐朽的權利，而且隨意地強使於各處角落之中。”⁸

奧德嘉強調：“任何人若希望有觀念，則必須有渴求真理的慾望，而且接受尋真理這場遊戲所必須遵守的規則。無法接受統禦着觀念的更高超的權威，無法接受一連串能訴諸討論的標準，而談論觀念是毫無用處的。”⁹ 羣眾却根本否認有甚麼價值鑒別的標準。他們沒有追求真理的誠意而祇是一味地隨心所欲。如果我們把自由理解為一個人可以按照自己的意願行事，這便意味着你可以自由地上進，也可以自由地不求進取，甚至自由地墮落。其實，不求進取以至墮落都並不可怕，可怕的是一個人這樣做還心安理得，志得意滿，反過來對他人真誠的追求表示蔑視，並依仗着人多勢眾對之進行打擊。造就對自由本身造成巨大的威脅。

這裏，我們不妨再講一講大眾文化的問題。本世紀以來，伴隨着物質的豐裕，傳播工具的發達，以及民眾文化水平的提高和閒暇時間的增加，大眾文化獲得了突飛猛進的發展。大眾文化的社會功能可謂有利亦有弊。大眾文化的好處是，它使得更廣泛的大眾有了更多的接觸各種文化和娛樂的機會；有利於大眾增長見聞，擴大經驗；有助於社會成員增進相互間的瞭解，從而產生同情心和共識；還能夠幫助大眾豐富生活的內容，增進人生的意義；如此等等。

大眾文化的弊病也是很明顯的。首先是它的牟利性或曰商業性。當然，牟利性這一特點

和經濟的市場化或文化產品的商業化密切相關，所以在非市場化的社會中倒不會產生這一特點，因此一般也不容易出現發達的大眾文化。不過若說牟利性是大眾文化的弊病，那首先是大眾文化的接受者即大眾本身的弊病。一本格調不高的小說能賺大錢，那是因為有許許多多的讀者樂意花錢買它來看，這祇說明那些讀者的欣賞趣味本來就不高。某些粗俗低劣的大眾文化無非是投其所好而已。但是，好比吸毒會上癮一樣，某些大眾文化既以迎合與滿足人們的低俗品味為目的，它反過來又進一步刺激和加強了人們的低俗品味。這就造成了嚴重的問題。其實，品味高尚者也常常免不了會有一些不那麼高尚的慾望。這種人也會對大眾文化感興趣，作為調劑，作為娛樂，甚至也作為增長見聞和認識人生的一種方式。與此同時，他們並未放棄對高尚品味的執着與追求。祇是對於那些缺少高尚追求的人來說，大眾文化的作用就弊大於利了。美國學者梵登海(Ernest Vandenberg)指出，研究文化現象，須將焦點放在該文化對人民生活的實際影響上面。好的文化應有提升人的精神境界的作用。這部份地取決於文化本身，部份地取決於它的接受者。

照理說，曲高和寡，自古已然，因此那並不算甚麼嚴重的問題。真正嚴重的問題是，那些缺少高尚品味和追求的人，不僅沉湎於低俗的大眾文化之中而難以自拔，而且還反過來對高尚的文化投以輕蔑。造就是所謂“羣眾的反叛”。在健全的社會裏，這種羣眾同樣也祇欣賞低俗的文化，不過他們承認那種文化是低俗的，他們對高尚文化懷抱敬意，雖然是敬而遠之而不是敬而近之。“羣眾的反叛”却意味着他們顯出桀傲不馴之色，對高尚者不再尊敬，竟而要反客為主。我們可以把大眾文化定義為令大眾安於為大眾的文化，也就是令平庸者自甘平庸的文化。這應是大眾文化的最大弊病。

無怪乎有人會發出這樣的感慨：長期以來，革新人士前僕後繼，不懈奮鬥，他們所爭取的無非是更多的閒暇時間，更多的教育機會和更多的自由權利。他們的理想是，一旦這些目標實現了，大眾將會發展為優秀的人民。可是結果如何呢？當革新人士獲得勝利之後，他們發現，那些大眾卻把他們新贏得的時間、金錢和自由，用來花在打鬥片、色情畫報和三流雜誌上面……。你可以批評這種感慨以偏概全，正如你可以批評奧德嘉的理論過甚其詞，但是，你不能說他們批評的那些現象純屬無的放矢和杞人憂天。

115. 對共產極權主義的再考查

以上，我們講到了思想自由、言論自由兌現之後可能出現的若干問題。照理說，我們對這些問題不應該感到陌生。想當初，共產主義理論之所以吸引了千千萬萬的熱血青年，正是由於它自稱能夠對這些問題給予有效的解決，從而把人類帶向一個更美好的境界。現在，一講到共產極權社會的建立，許多人便不假思索地聯繫到傳統的專制統治，把共產極權主義看作是傳統專制主義的直接延續。事實上，在世界範圍之內，共產革命的興起乃是發生在現代自由民主制度出現之後。它是人們對現代自由民主制度感到失望，試圖創建一個更先進的社會制度而展開的一場運動。

我們知道，在馬克思主義的創始人那裏，言論自由原則並不曾被否定，毋寧說它被視為理所當然。馬克思主義認為資本主義制度把這種權利變成了少數人的特權，因此唯有通過

無產階級革命才能賦予言論自由更真實的內容。所謂無產階級專政，起初祇不過被設想為向新社會過渡的一個短暫插曲；一來是為了防止反動派的復辟，二來是為了教育人民，讓人民從千百年來剝削階級思想的支配下解放出來。共產黨一掌權就造成了空前的“輿論一律”，可是這種輿論一律既然看上去確有頗為廣泛的民意基礎，所以許多人會認為這種萬眾一心要比先前“舊社會”的四分五裂、一盤散沙更為可取。“無產階級新文化”是那樣的光明高亢、積極樂觀，它似乎把昔日“舊文化”的低級趣味和萎靡不振一掃而空。人民大眾的精神面貌好像果真發生了根本的變化，連掏糞工都體會到自己的工作具有不平凡的意義。一批又一批的知識份子認真地投入思想改造，那何嘗不是努力用一種更優秀的“超自我”標準嚴格要求自己的表現？昆德拉說得好，譴責古拉格羣島是容易的，但極權主義不僅僅是古拉格。極權主義不僅僅是地獄，而且它也是天堂。它是千百年來根植於人類心靈深處的一個對完美社會的憧憬和夢想。誰能說讓人人都“靈魂深處爆發革命”，從而使得“六億神州盡舜堯”是不美好的呢？

但是，極權主義畢竟是地獄。人間天堂的美好理想到頭來導致了人間地獄的罪惡現實。這一演變的內在邏輯並不複雜。首先，共產黨出於對人性的過高估計，抱定了在人間建立天堂的勃勃雄心。他們相信人民身上的一切弊病，無一不是生產力低下的結果，無一不是不良制度下的產物。祇要生產力發展到一定階段，祇要建立起相應的新制度，人民就會變成充滿高尚追求而又全面發展的新人。為了革除舊制度，共產黨採用了暴力革命。這意味着在壓制自由的方向上邁出了危險的第一步。然而，革命成功後，共產黨馬上就發現在理想和現實之間存在着巨大的鴻溝，現實中的人民並沒有變得符合於他們預期的理想。他們把這種現象歸咎於“階級敵人”的搗亂破壞，歸咎於舊的傳統觀念的死而不僵。於是，他們要“繼續革命”。他們決意運用政權的力量去清除人民頭腦中的“錯誤觀念”，幫助人民樹立新觀念，這就是所謂思想教育運動和思想改造運動。“繼續革命”既然是借助於政權的強制力而推行的，它實際上又隱含着對人性的過低估計。它所取得的一切表面上的偉大成功，其實主要是交替運用“胡蘿卜加大棒”的兩手而威逼利誘的結果。如果人性僅僅是趨利避害，共產黨的目標倒是可以實現的了，雖然那和其初始理想有着實質上的不同而祇有表面上的相似：它不是造就了全面發展的人而祇是造就了充分馴化的人。但是，人性中確實具有不可泯滅的高貴部份。因此人會不斷地反抗，而共產黨則必須不斷地鎮壓。於是就有了古拉格，於是就導致了人間地獄。與此同時，也就有了百折不撓的爭取自由的運動，直到最後導致了極權主義的滅亡。

116. 制度的問題與人的問題

共產極權主義標榜理性，它以理性的名義壓制一切它認為不理性的東西，以便使得人人都理性。可是它恰恰會引起理性自身的反抗，確切地說，它會引起理性尊嚴的反抗，因為理性是自由的，理性要求自己作主，理性拒絕外力強加的規定，哪怕這種規定用的是理性的名義。這就是極權主義與反極權主義的鬥爭，這就是思想改造與思想自由的鬥爭。

由此可見，在那些高呼“自由萬歲”而不顧風險投入爭取思想自由的鬥爭的人們那裏，他們所理解的自由決不是無可無不可的自由。倘若是無可無不可，那又何苦冒風險去爭取

它呢？給甚麼要甚麼不是更省事麼？這就是說，在自由鬥士的心目中，思想自由意味着追求真理的自由，而真理具有高於一己利害的價值。然而，真理乃是具有普遍性的東西，真理要求普遍的承認。你認為你應該追求真理，你就會希望別人也應該追求真理；你認為甚麼是真理，你就會希望別人也承認它是真理。可是，言論自由祇給人們追求真理、講出真理提供了保障，它並不能擔保所有人都去追求真理，接受真理。相反，它倒容許別人不追求真理、不接受真理。自由的獲得意味着每一個人可以按照自己的願望去生活。用一句美國人的口頭禪，叫“成為你自己”。其實，“成為你自己”的本義是“成為你應該成為的自己”，它要求我們設置一個更優秀的自己而不斷地向這個標準努力。可是人們也完全可以把它視為不要一切標準的指引或約束，理直氣壯地自我放縱。這就是自由的全部問題之所在。在前面幾節，我引述了一些思想家對自由社會的批評，把那些批評意見歸結起來，無非就是這個問題。

譬如說，馬爾庫塞批評當代工業文明把大眾變成了祇追求物質慾望的“單向度的人”。這種批評暗中假定了大眾本來都是有着高尚的精神追求的，祇是讓不良的體制給“異化”了而已。可是，證諸幾十年來各種各樣的社會改變實驗，我們不能不對這一假定有所懷疑。在高尚的精神食糧和絕非必需的奢華物品同樣能夠自由提供的情況下，有些人要舍前者而取後者。在既能夠自由地參與公益活動與政治活動又能夠自由地追逐聲色犬馬的情況下，有些人要舍前者而取後者，那怎麼能說都是體制的毛病呢？不錯，你可以說權勢者能夠利用豐厚的經濟技術資源向大眾傳播一套錯誤的觀念，可是，別人是否接受是否信從，那完全是另一個問題。

弗里德曼(Milton Friedman)寫道：“有人宣稱消費者會被廣告牽着鼻子走，這一論斷怎麼樣呢？正如許多耗資巨大的廣告宣傳的可耻失敗所表明的，我們的回答是消費者不會被廣告牽着鼻子走……從根本上說，廣告是做生意的一種成本，企業家都想從付出的錢中得到更大的好處。設法滿足消費者真正的需要和願望，比起試圖製造人為的需要和願望，不是更為合理嗎？的確，同製造人為的需要相比，向消費者出售滿足他們現有需要的商品，一般是比較便宜的。”¹ 在政治生活、文化生活中更是如此。祇要存在着不同觀念的公開競爭，祇要人們享有自由選擇的權利，我們就沒有理由認為財大氣粗的一方一定能佔多大的便宜。俗話說得好，有理不在高聲。聲音大的好處無非是收聽面廣。但是，聲音小的一方，如果其觀點果能打動人心，終究還是會被大家收聽和被大家信從的，充其量要多一點時間而已。假如我們承認，在任何社會中，人們對資源的佔有都不可能完全均等，那麼，由於聲音大小造成的傳播快慢這一缺陷就在所難免，不過那並不是多麼嚴重的問題。

一班具有烏托邦傾向的激進思想家有一個共同的特點，他們總是把社會上的一切問題都歸結為制度的問題，殊不知許多問題是人本身的問題。我當然不是說現有的自由民主制度已經不再需要改進，事實上，自由民主制度的優點正在於它為制度的不斷改進提供了良好的機會。但與此同時，這種制度也為自身的改進設置了一個界限，那就是任何改進須以不侵害基本的個人自由為限。無怪乎這種制度總是不能被那班激進的思想家所接受了，因為在他們形形色色的改革社會制度的偉大藍圖中，或明或暗地都包含了剝奪他人自由的內容。他們不以防止人作惡為滿足，他們還希求人行善。對於充滿弱點的人類來說，那就非採用強制不可，那就非剝奪他人的自由選擇權利不可。所謂“那些想在人間建立天堂的人往往造成了地獄”，其原因便在於此。

117. 自由的價值及其風險

極權主義是壓制自由的。在初期，極權主義以“真正的自由”和“最大的自由”相標榜。越到後期，它越是把自由的口號扔在一邊，越是不加掩飾地壓制自由。後期的極權主義不再把自己當作自由的體現，而是把自己當作秩序的化身。它不否認自己是在壓制自由，但它堅稱那是為了維護秩序，用中共的話就叫做維護“安定團結”。這實際上是回到了傳統的專制主義。傳統的專制主義蔑視人民，它反對人民享有自由，因為它認定人民不配享有自由。如果說，在實現了思想自由、言論自由之後，社會上確有可能出現某種道德失序、人心混亂的現象，特別是在由極權專制向自由民主的轉型期間，這種現象還可能表現得相當觸目，那是否意味着專制反而具有存在的理由呢？如果我們要堅持自由，我們又應該如何面對這種局面？

在極權統治衰敗或瓦解時，社會上通常會出現所謂道德淪喪的現象。其實，把這種現象稱為“道德淪喪”是不準確的。因為道德的基礎是主體的自由。祇有在一個人既可以做出合乎道德的行為，又可以做出不符合道德的行為的前提下，如果他選擇了合乎道德的行為，他的行為才具有真正的道德意義。極權專制禁止人們的自由選擇，禁止人們做出不符合它規定的道德標準的行為，這實際上就否定了道德本身。在這種情況下，人們不是出於道德心，而祇是出於趨利避害的考慮才做出了某種具有道德外貌的行為，那還有甚麼值得稱道的呢？有句俏皮話說：“當兒童發現他有權做錯事(have right to do wrong)時，他就成熟了。”由此可見，祇有當社會擺脫專制進入自由狀態後，人們的行為才有道德可言。如此說來，在由極權專制向自由民主的轉型期間出現的種種道德混亂現象，與其說是道德的淪喪，不如說是道德的開端和道德的重建。

從柏拉圖以來，政治哲學家們一直承認人們可能不懂得他們自己的最大利益，人們可能分不清真理與謬誤，甚至還可能放棄對真理的追求。他們可能會消極被動，目光短淺，或者是受到一時的情緒與慾望的支配。因此，讓人們享有自由不是沒有風險的。但是，剝奪人們的自由則更危險，因為那意味着賦予極少數統治者以絕對的權力，而絕對的權力照例會是絕對的腐敗。再說，剝奪自由的理由是擔心人們不成熟，可是，剝奪自由的結果却是使得人們永遠也不可能成熟。這不是明顯的自相矛盾嗎？所以，在組織社會時，自由主義者在這兩者之間寧肯冒前一種風險而不冒後一種風險。儘管我們清醒地意識到人類作為一種社會動物永遠具有其弱點，但我們還是傾向於相信人民，而不是把所有人的命運都無條件地交付給個別的“偉人”或“天才”。甚麼是自由民主？自由民主就是社會甘冒某種長期混亂的危險，使其人民在心智和責任感方面成熟的方式。

118. 必要的張力

如果我們決心堅持自由，我們就必須面對自由之後的種種問題，努力減少自由引出的危

害。一方面，自由不等於放縱；另一方面，自由又排斥強制。我們要防止放縱與強制造兩種極端。

以教育問題為例，這裏所說的主要是對人文價值的教育。

我們知道，教育總是意味着對人心的一種引導。也就是說，它是讓受教育者接受、掌握或相信某種人文價值。那麼，它和共產黨的洗腦即思想改造又有甚麼區別呢？當年共產黨不是也把思想改造稱為思想教育麼？這裏存在着兩種相反的危險：或者，我們把教育變成了洗腦；或者，我們在放棄洗腦的同時也放棄了教育。在《思想改造與極權主義心理學》一書中，利夫頓對這個問題進行了很有啟發性的論述。利夫頓指出：真正的教育應是“學生、老師和被教授的觀念之間的三向交流作用；這種交流作用應當具有刺激性的張力。”在教育的過程中，老師要有力地闡明他所教授的觀念，要求學生接受這套觀念的挑戰，同時又允許學生按照自己的方式與這些觀念建立聯繫。在學生這一方，首先，學生要有接受教育的態度。他應該認識到在他已有的知識之外還有更重要的知識值得他努力掌握，而老師則是這種新知識的權威。博蘭尼(Michael Polanyi)指出：“這兩者的基礎都是一種含蓄的信念：學習者相信他正要學習的情境具有意義和真理。”借用早期基督教神父的話就是：“先相信，而後才能理解”。這就叫學習。所謂學習，就是站在同情或肯定的立場上去尋求理解。不消說，在學習中必定會發生觀念的衝突。因為我們的心靈原先並非空無一物，我們原有的觀念和新學的觀念未必能完全一致或相容無礙。學習的大忌有二，一是固步自封，一看到新觀念不合自己的口味就拒之門外，就去批判去否定；二是盲從，即不經過自己獨立的理解。學習的過程既是接受的過程，也是參與的過程。通過學習，學生把老師教授的觀念變成自己的觀念。這中間也有一種衝突或張力。因為不論學生如何真誠地接受老師的觀念，到頭來他所確立的祇能是他所理解的那套觀念。

而他的理解多少總是會和老師的理解有所不同。真正的教育允許人們按照各自的方式去把握被教授的觀念。此外，在真正的教育中，學生還被允許接觸到不同的觀念和對立的觀念，經過同樣一番緊張的學習，最後由學生自己作出自己的選擇。

思想改造與教育的區別在於，思想改造是用單方面的灌輸代替教育的三向交流。它禁止人們對被灌輸的觀念提出疑問，它要求人們盲從而不要求人們理解。它不祇是要求人們無疑義地接受教育者一方提出的那套觀念，而且還要求人們必須接受對這套觀念的唯一的一種解釋或理解，它禁止人們以自己的方式去把握那套觀念。與此同時，思想改造還限制人們接觸到不同的觀念和對立的觀念，禁止人們作出自己的選擇。簡言之，思想改造完全否定了被改造者一方的主動性，從而也就否定了教育中所包含的內在張力，其結果無非是把人變成被動接受當局輸入指令的機器。

否定教育的另一種方式是放任自流。這是在實現了自由之後人們容易犯的一個毛病。據說在某些步人民主化的前共產黨國家，不少人竟然對學校中是否應該教給學生一套人文價值觀念都表示懷疑，生怕那又成了共產黨式的洗腦。在那裏，老師不敢嚴肅地講授，也不敢嚴格地要求學生。許多學生則從一開始就沒有虛心求學的態度，拒不承認老師的相對權威，壓根不相信天下有甚麼必須認真學習掌握的東西，對任何接觸到的觀念都淺嘗輟止，“雨過地皮濕”。這種人不可能有任何堅實的信念，因為他們從未經驗過學習的緊張，也沒有掌握價值鑒別的標準。放任自流的教育看上去很自由，很尊重學生方面的主動性，但是，由於它同樣是取消了教育過程中的內在張力——這一次是取消了老師方面的力量和被

教授的觀念方面的力量，到頭來也就是取消了教育本身。放任自流的教育祇能造就大批隨波逐流的貧困心靈。

哈維爾講得好，要建設一個良好的社會，“不能祇靠憲法、法律和命令，而且還要靠複雜的、長期的、無止境的教育和自我教育。”因此，認識到真正的教育與思想改造，與放任自流的原則區別就有着十分重要的意義。

119. 真理與自由

另一個重要的問題是真理的問題。這裏也存在着兩種相反的危險：一種危險是夸大真理的絕對性，以絕對真理的名義進行強制，否定自由；另一種危險是相對主義和虛無主義。我們可以從兩個方面對這個問題作出簡要的回答。

第一，我們承認有真理，但真理不是一個現成擺在那裏的東西，唯有通過理性的自由運用，我們才能發現真理。這就是說，自由是認識真理的必要條件。按照波普(Karl Popper)的觀點，任何有關真理的全稱命題，祇能被證偽，不能被證實。換句話，儘管存在着普遍的真理，但是我們誰也無法證明自己已經一勞永逸地解決了對它們的認識。我們的認識永遠需要接受批判和檢驗，因此我們永遠需要自由。

第二，我們知道，思想自由、言論自由在社會領域、政治領域中尤其重要，這也是因為社會領域和政治領域中的真理具有特殊的性質。它和自然科學中的真理不大一樣。自然科學中的真理是非個人性的。例如落體定律，我們可以找出一種公認的測試驗證手段，其結果決不會因人而異。然而，在社會問題、政治問題上，不同的個人有着不同的角度、不同的立場，因而也就有着不同的觀點。換言之，人們的政治觀點常常免不了有個人性。但是，那又和純粹的口味或趣味問題不同，政治觀點又不祇是個人性的。它同時也有公共性，因為它不祇涉及到個人，而且還涉及到每一個人在其中分享共有的共同世界。一事當前，公說公有理，婆說婆有理。我們既不能說祇有公的理才是理，婆的理不是理；又不能說公婆各有各的理，因此沒有一個共同的理(參見第 26 節)。在這裏，我們需要的正是對各種不同觀點的尊重、理解和綜合。我們說某人的觀點是錯誤的，其實就是說他的觀點具有片面性，不完整，思慮不周詳，對別人的立場、觀點缺乏理解。我們稱讚某種觀點正確，無非是說這種觀點較為全面，周到，在理解和綜合各種不同意見的基礎上具有高度的代表性，如此等等。簡言之，政治真理不是建立在對各種不同觀點的排斥上，而是建立在對各種不同觀點的理解和統攝上。不言而喻，這樣的真理祇有通過各種不同觀點的自由表達和對話才能獲得，並且祇有通過不斷的自由表達與對話才能豐富和充實。

極權主義肯定真理，但它以真理的名義否定了觀點的多樣性，從而也就否定了思想自由、言論自由。相對主義肯定觀點的多樣性，但它以觀點的多樣性否定了真理，到頭來使思想自由、言論自由失去了意義，因為思想自由、言論自由的意義不僅在於自由的表達，更在於自由的討論，以及通過討論去追求真理。在實現了自由之後，我們既需要防止極權主義的捲土重來，又需要防止相對主義、虛無主義的泛濫成災。應該說，這後一方面的工

作也是十分艱巨的。尤其是對於那些剛剛重獲自由的社會。

120. 不結束語：開放的心靈與執着的進取

譬如在民主化後的捷克，按照哈維爾的描述，在那裏一度出現了令人振奮的精神復興和道德復興，可是隨後又出現了精神上 and 道德上的巨大混亂。對許多捷克民眾而言，舊的價值體系崩潰了，但他們又未能創立或找到新的價值體系。社會得到了解放，但是，在某些方面它的作為似乎比在桎梏時更為惡劣。不少人發現他們有了正當的權利去做不正當的事情，於是就拋棄了基本的道德標準而為所欲為。各種思想都有了自由發表的機會，包括那些偏狹、荒謬、粗野、低級趣味的以及煽起人民之間猜忌與仇視的言論也都應運而生。而許多民眾則茫然不知所措，於是，那些聳人聽聞的、荒誕不經的觀念便乘虛而入，那些粗俗無聊的東西便乘虛而入。問題還不在於出現了這些荒謬低俗的觀念，既然有了言論自由，各種各樣的觀念都可能出現。問題在於，許多荒謬低俗的東西，用哈維爾或許失之誇張的話來講，是在“毫無抵抗”的情況下就侵入了人們的生活與心靈。造就不能不使人感到憂慮。

當然，我們完全可以對這種混亂現象給予某種辯護。由於人性的不完美，一個自由的社會免不了會有某種混亂；尤其是在由專制向自由的轉型階段，好比一個嚴加管束的兒童步入獨立自主的青春期的時候，常常會伴隨着某種非理性的騷動。新的道德秩序和文化秩序是建立在社會成員的自律之上的，是建立在社會成員自願承擔責任之上的，這樣的秩序必需經由一定的時間才能逐漸培養出來。無論如何，那總比極權專制的狀態好得多。更何況，這種混亂首先是舊的價值體系崩潰

的結果，而不是自由的結果。眾所週知，今日之中國還沒有獲得真正的自由，可是類似的混亂不是也同樣出現了嗎？而且由於更缺少正面力量的建設作用，在某些方面它們不是還表現得更惡劣嗎？

但是儘管如此，我仍然要說，僅僅為自由狀態下的混亂作辯護還是不夠的（雖然它確實需要辯護），搞不好，這種辯護甚至還是危險的。因為人們很容易在為混亂作辯護的同時放棄了糾正混亂的努力。這大概就是那些荒謬低俗的觀念居然得以在“毫無抵抗”的情況下長驅直入社會生活的原因。為甚麼“毫無抵抗”？因為許多人從一開始就放棄了抵抗的念頭。他們認為出現混亂是正常的，所以用不着大聲疾呼地表示反對。可是他們忘記了，表示反對也是正常的，不表示反對反而才是不正常。不錯，在自由社會中，任隨我們如何努力地倡導正確的觀念，批評錯誤的觀念，我們也不可能使錯誤觀念消聲匿跡——那祇有靠強制才做得到。因此，在自由社會中為真理為正義而進行的鬥爭，看起來是一場無休止也無結果的西息弗斯式的努力，因此，不少人就以為那是徒勞無功，因而心灰意懶，自動棄權，祇求潔身自好，不再堅持社會關懷。殊不知唯有通過堅持不懈的努力，我們才能使人類珍貴的價值不致墜落並力圖使之佔據上風。出於對人性不完美的體認，我們不能奢望人人都成為君子，但是我們必須堅持君子的標準，不斷地呼籲、勸導和勉勵大家——首先包括我們自己——向這樣的標準看齊。雖然人的理性也是不完美的，我們誰也不能自稱掌握了絕

對的真理，但這決不等於說世上根本沒有真理這種東西，這也決不等於說我們不能有任何堅定的信念。開放的心靈與執着的追求不是彼此矛盾，而是相輔相成。

記不得是誰講的了：“所謂進步，其實祇是把一些麻煩事換成另一些麻煩事。”不錯，沒有思想自由、言論自由，社會有許多麻煩；有了思想自由、言論自由，社會又會出現另外的許多麻煩。但是，這兩種麻煩到底不是半斤八兩。撇開思想和言論自由的其他優越性不說，單單是它保護了人們從此不再為說話寫文章而坐牢殺頭，那就是一件天大的好事。思想自由、言論自由，保障了人的尊嚴，保障了理性的自由運用，保障了精神世界的無比豐富性。太陽照好人也照壞人，思想自由、言論自由既是自由，它給了好觀念的自由，也給了不好的觀念的自由。有了這種自由，我們並不能擔保真理和道義必然獲勝，尤其不能擔保它們能獲得一勞永逸的勝利。但是，唯有憑借這種自由，我們才有了為之努力的良好條件。事實上，真理與道義的勝利本身就祇存在於不斷的追求過程之中。制度好比舞臺，戲還要靠人來唱。一種既無休止又無最終結果的追求又有甚麼不好呢？它與其說證明了人生的荒誕，難道不更證明了人生的意義？就這點而言，我倒不相信自由社會中的生活會是一件沉悶乏味的事情。

註釋：①馬爾庫塞：《單向度的人》，劉繼譯（臺北：桂冠圖書股份有限公司，一九九零年），第二頁。②同上，第十三—十四頁。③托克維爾：《論美國的民主》上卷，董果良譯（北京：商務印書館，一九九三年），第二百九十三頁。④同上。⑤密爾：《論自由》，程崇華譯（北京：商務印書館，一九七九年），第四頁。⑥Jean —Francois Revel, *How Democracies Perish* (New York: Harper & Row, Publishers, 1983), p13 ⑦奧德嘉：《羣眾的反叛》，蔡英文譯（臺北：遠流出版公司，一九八九年）第六百五十三頁。⑧同上，第二十九頁。⑨同上，第三十一頁。⑩同上，第九十九頁。⑪米爾頓·弗里德曼，羅斯·弗里德曼：〈自由選擇〉，胡騎，席宇

緩、宇強譯（北京：商務印書館，一九八二年），第六百五十三頁。⑨Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism* (New York: Norton, 1969), p 444 ⑩達克爾·博蘭尼：〈博蘭尼講演集〉，彭淮棟譯（臺北：聯經出版公司，一九八五年），第一百零四頁。⑭A. J. Havel, *Summer Meditations* (New York: Vintage Books, 1992), p. 20.

附錄：

從周舵“我母親的自殺”一文談起

一、一個引人深思的悲劇故事

讀了周舵的長文“我母親的自殺——一個案例的研究”(載於一九九一年八月號香港《明報月刊》),感觸良深。

我和周舵是一九八零年九月結識的。那是在一次青年哲學史工作者討論會上。周舵在發言中狠批了一通黑格爾,一聽而知是受了羅素的影響。當時中國哲學界研究西方哲學這一行,親黑格爾派佔壓倒優勢。聽到同齡人中有反黑格爾的,我頗有覓得知音之感,從此與周舵成為朋友。

我以前並不知道周舵的家庭悲劇。在我認識的朋友中間,父母遭逢不幸者比比皆是,寫出來都會是很感人的好文章。所以我有時要對朋友們說,與其寫一些半生不熟的理論或學術文章,真不如把我們自己的痛苦經歷寫出來更有價值。即便是從事理論研究吧,如果我們不善於把自己的痛苦經驗注入其間,恐怕也難以取得任何獨到的建樹。這話看來有些殘酷:似乎我們的民族、我們的父母、我們自己的受苦受難,到頭來祇是為了寫成幾篇好作品。我當然不是這個意思。趙翼的“國家不幸詩人幸,話到滄桑句便工”兩句詩,自然也不能理解為作者幸災樂禍。問題在於,我們受了苦,但不能讓苦白受。把我們的痛苦記錄下來,不僅能有力地防止今後發生類似的痛苦,而且它也使得痛苦本身獲得一種意義。

“文革”之後,記錄痛苦與災難的作品已經出了很多很多。但真正深刻有力者却少而又少。我們不缺少素材,也未必缺少技巧,甚至不缺少勇氣,但實在缺少眼光。

周舵此文的特點是,它不僅描述了一個感人的悲劇,而且還力圖用一種深刻的眼光,給這個悲劇作出分析和詮釋。文筆是克制的,但唯此更使讀者感到沉重;分析是冷靜的,但唯此更加令人深思。掩卷之餘,我忍不住也拿起筆來,寫下我的一些聯想。

二、忠誠與反抗的內在矛盾

一位剛強、自信、聰明、美麗、生氣勃勃的女性,最終竟以自殺結束了生命,不是在苦難最深重的時候,而是在苦難已經幾近結束的時刻。這後一點似乎尤其令人困惑。周舵根據他對前人有關自殺理論的研究,把他母親的自殺基本上歸於“利他型自殺”之類。不過他也指出那不是純粹的利他型自殺,“那要複雜得多”。

在我看來,周舵母親的自殺其實並不是利他型自殺。她自殺得很痛苦,她並沒有從自殺中感受到任何光榮與快慰。她的自殺,也不是為了實現某種傳統的或時髦的道德準則。她如果是選擇在外部壓力最大——譬如說在被捕入獄,被打成“反革命分子”、“階級敵人”而百口莫辯,並遭到非人摧殘時自殺,那麼,她或者是為了向她所愛但並不愛她的那個黨表白心跡,或者是向侮辱她折磨她的那些人表示抗議——這兩種心理極不相同,但又不易分清,且實際上往往互相交織。

我們都知道，鄧拓在自殺前寫的遺言中，拒絕承認黨中央強加給他的一切罪名，強調自己忠於黨、忠於毛主席。歷次運動中的大部分自殺者都差不多都是採取這種態度。但認真分析起來，這種態度却是自相矛盾的：因為它一方面是忠誠，另一方面是反抗。如果一個基督徒因為被教廷指為“異端”、“叛教”而遭受迫害最終自殺的話，他可以採取這種既忠誠又反抗的態度而並不陷於自相矛盾。因為在這裏，他忠誠的是宗教，反抗的僅祇是教廷。儘管在一般情況下，教廷被視為上帝派往人間的代表，但起碼在理論上，上帝與教廷總還不是同一的。教廷自稱代表上帝，但至少是在某些教徒心中，上帝是上帝，教廷祇是教廷。一個人可以反對教廷而忠於上帝，上帝全知全善全能，而教廷却可能犯錯誤。既然你把忠誠與反抗這兩種矛盾的態度分別給予不同的兩個對象，那麼你就並不自相矛盾。

三、關於“事業=黨=領袖”的連等式

眾所週知，中國人一向沒有或少有外在超越的宗教，但並非沒有某種宗教情緒或宗教精神。搞不好，造就很容易使中國人陷入一種內心的分裂狀態。古代的忠臣，從比干、屈原到岳飛，他們本來的理想是忠於國家，但在現實中他們又不得不把這種忠誠的對象具體地落實在君主身上，由此便陷入一種不可解脫的自相矛盾。在當代社會，如果我們把所謂共產主義事業比喻為一種宗教，那麼共產黨組織就好比是教會，黨中央就是教廷，領袖便是教宗——這是一個前人多次作過的比喻。然而這種比喻却仍不足以說明問題。畢竟，共產主義事業是一個世俗的，此岸的東西。此其一。第二，假如我們把馬列經典比作聖經，那等於把馬克思或列寧或毛澤東比作了上帝(或上帝的化身)。於是，在共產主義運動的實踐中出現了這樣的情況：一方面，共產黨組織，本來不過是肉體凡胎者的一種自由組合，被高度的抽象化、神聖化，成為了整個共產主義理想、共產主義事業的全部的和唯一的主體。所謂唯一，含意有二：其一是，背離了共產黨，就是背離了共產主義的理想和事業；其二是，祇有一個共產黨，沒有第二個共產黨。另一方面，黨的領導，本來也祇是一個有血有肉、有生有死的個人，被抽象化、神聖化為黨的化身。這就是所謂個人迷信或個人崇拜。早在一九二四年，馬雅科夫斯基就寫下過這樣的詩句：

當我們說到黨，我們指的是列寧
當我們說到列寧我們指的是黨。

這樣一來，在事業—黨—領袖三者之間，就形成了連等的關係。

在事業：黨：領袖的公式之下，一個人被領袖批評，就等於被黨譴責，就等於被事業所拋棄。但是作為被批評者，他常常會在內心深處認為自己是正確的。他不能接受領導的批評(根據他自己良心的判斷)，但他又不能拒絕領袖的批評(根據那個連等式)。於是，他就陷入極度的自相矛盾與內心分裂之中。

四、一個典型的邏輯悖論

據說，在“文革”初期，紅衛兵批鬥彭真時，發生過如下段對話：認？

紅衛兵：彭真，你交代你為什麼反封毛主席？彭真：我不反對毛主席。紅衛兵：主席說你是反革命修正主義分子，你承認不承認？

彭真：（語塞）。

其實彭真當然有話可說。他當然知道不讚成毛主席的某一論斷，還不等於反對毛主席本身，他甚至也一定知道，反對毛主席個人也還不等於反黨。但是，在事業=黨=領袖這個連等式統治一切（那也和彭真本人多年的努力分不開）的形勢下，他不能公開地講出這層道理，否則無異於自己給自己落實罪名。當着“黨”指控你“反黨”時，你如果不肯承認，便唯有沉默：因為你一表示反對，那本身似乎就構成了“反黨”的鐵證。這簡直是一個典型的邏輯悖論。

基於同樣的道理，陳毅高聲念道：“最高指示，陳毅是個好同志”，把批判他的紅衛兵置於相似的困境。儘管紅衛兵們發現，陳毅有太多太多的言行，太符合毛澤東關於反革命修正主義分子的定義，但是在這條由“毛澤東思想”本身構置起來的銅牆鐵壁面前，他們却無言以對。他們心裏在說：主席還在受你的蒙蔽，因此主席這句話未必正確。但他們不能公開那麼講。不論是被紅衛兵批鬥的彭真，還是被陳毅反駁的紅衛兵，可能心裏都明白自己應該說甚麼去對付對方，但都不能把各自的道理公開講出來。那個連等式封住了大家的嘴。（不過，有些紅衛兵還是敢於繼續高喊“打倒陳毅”。因為他們發現，不少在昨天還被毛澤東本人肯定的人物，今天便成了打倒對象，那麼今天被毛肯定的人物，安知不會在明天被毛又讚成打倒。他們的這種推論終於在周恩來身上碰了個結結實實的大釘子——這當然是另一個問題了。）

五、“文革”的雙重效應

“文革”一度造成了一種特殊的局勢。一方面，毛澤東被絕對地、同時又差不多是唯一地視為黨的化身，“無產階級革命事業”的化身，這就造成了極為徹底的個人迷信。從而把極權統治形態發展到登峰造極。另一方面，因為它否定了其他各級黨組織、黨的負責人作為黨的化身的作用（而在過去，例如“反右”期間，反對一個基層的黨書記都可以扣上“反黨”的罪名），這就又造成一種令人興奮的解放。直到現在，仍有人稱讚毛澤東發動“文化大革命”是毛本人出於一種極度理想主義的衝動，“一手砸碎了他親自締造的那個黨組織機器”。殊不知像毛澤東那樣，把事業、把黨絕對地等同於自己一個人的作法，正是極權統治者的最高願望。又有人說，“文革”後期，毛澤東再度恢復了龐大的黨組織機器，意味着毛自己向官僚制度妥協和放棄，至少是部分地放棄了當初發動“文革”的初衷。這些人不懂得，正如對一個地廣人眾的國家無法事事處處實行直接民主一樣，它也不

能在取消所有中介組織的情況下實行極權控制。因此，黨組織的重新建立是無可避免的。但是，黨組織的一破一立，並不是使事情重新回到原點，而是使極權統治上升到一個更嚴整的高度。

六、無法證明的清白

共產主義運動既是把神聖的宗教情緒世俗化，又是把世俗的政治活動神聖化。這就形成了一個特殊的糾結。正如周舵所言，一旦你被打成異己分子，你甚至連實行“利他型自殺”的權利都被剝奪了。死，本來是一個人用來表白其信念的最高和最後的手段。但在這種情況下，死却完全無法證明它一心想要證明的東西。

戰爭期間還有辦法可想。在長征中，紅四方面軍被中共指為叛逆，氣得徐向前不顧一切地帶領人馬殺向敵營。死了的就死了，幸存者總算通過這種出生入死證明了自己的無辜。這不過是那些傳統小說和戲劇中一個常見的衝突模式。一個忠心耿耿的將軍被皇帝懷疑為“謀反”而下令推出午門斬首，恰逢此時邊關告急，別人都是飯桶，祇有這位忠臣才可能戰勝敵人，於是皇帝允許將軍“戴罪立功”。得勝凱旋後，將軍證明了自己的清白，皇帝則開恩赦免。兩方都沒有否定自己先前的立場，但衝突終於得到了圓滿的解決。這種解決衝突的辦法就和大家熟悉的古代愛情故事關於先是不遵父命，自由戀愛，最終又金榜題名，奉旨完婚的模式一樣。中國人生活中有太多的悲劇，偏偏一般人最缺少的是悲劇感，原因就在於作家們都太滑頭，他們最善於用一些過份偶然的因素插入，從而使整個問題悄悄地改變成另一回事。在這一點上，“新時期”十年間“傷痕文學”或“大牆文學”的作品，很少有不重複前人故伎的。

所有被冤枉打成“反革命分子”的人們(我強調是“被冤枉打成”，因為惟有此種人才會陷入各種特殊的內心分裂。這種人何止千萬)，都有一種極強的願望，要求證明自己的無辜。但是他們很快就發現，沒有任何一種辦法可以做到這一點！

大呼冤枉嗎？這等於是說“黨”錯了。你反對黨整你，這不是反對黨嗎？道套強詞奪理祇不過是一個很淺顯的邏輯謬誤。但正如列寧引用過的一句話：如果幾何學公理觸犯了統治者的利益，它也要遭到否認的。共產黨的實踐證明了這句話至少對它自己是完全適用的。

為了表明你對黨的忠誠，你表示願意為黨多做工作。這沒用。“新社會”了，一切工作都是黨的工作，因此也就沒有任何甚麼工作能够格外證明是在為黨工作。你說，你自願去做那些最艱苦的工作，用以證明你的忠誠。請放心，黨本來就會命令你去幹那些最艱苦的工作的，所以你無法證明你是出於自願。

你會想到死，用你的全部生命來證明自己清白。可惜，也辦不到。和平時期，你很難碰上有效命沙場的機會。縱然碰上了，“黨”讓不讓你去也是個問題(怕你臨陣投敵)。當然，倘若仗打大了，需要很多犧牲者，黨照例會不失時機地調整政策。朝鮮戰爭中，早期派出的部隊中就有很多原國民黨部隊的官兵。在第二次世界大戰之前，斯大林大搞清洗，

許多能幹的蘇軍高級將領被解除軍權遭受迫害。希特勒進攻蘇聯，斯大林抵擋不住，連忙把大批將領從集中營調出派往前線。德國人本來以為這些蘇軍將領既然飽嘗冤獄之苦，和斯大林離心離德，一定不肯好好打仗，殊不知這些人正急於找機會效忠以證明自己無辜，打仗竟格外賣力。一般人祇知道，迫害會導致分裂，此祇知其一不知其二。運用得巧妙，迫害可以加強忠誠。正如那些猜忌心重、好吃醋多嫉妒的妻子或丈夫，往往更能有效地控制自己配偶一樣。關於這一點，下面還要論及，此不多說。

回到自殺的題目上來。你被打成“反黨分子”，你試圖用自殺來證明你不反黨，你在遺書中竭力表白自己對黨從來都是堅信不疑，絕對聽話，可是你沒有意識到你已經陷入了一個矛盾：當你證明了自己並非反黨，同時你也就證明了黨把你整錯了。你既然反對黨關於你反對黨的指控，你事實上就已經是在反對黨。因為黨的正確性，如同黨的權力一樣，都是不容分割的。像上帝一樣，黨是全知全善。如果黨冤枉了你，那證明黨並非全知；如果黨明知你冤枉還要整你，那證明黨的邪惡。所以，黨對此總是極其敏感的。在你看來，自殺是為了證明自己的清白，在黨看來，你的自殺却是為了證明黨的過錯。畢竟，黨不大關心你的清白，黨更關心的是自己的權威。因此，共產黨對於它無理迫害的犧牲品的自殺，從來不會覺得內疚，它祇會更覺惱怒。所以，你的自殺常常招致更嚴重的罪名。叫做“以死來向黨反撲”。不過有時候口氣要緩和點，最通常的說法是說你“畏罪自殺”——沒有給你罪上加罪，但最終仍然是落實了你原先的罪名。

七、唯有承認，才能否認

說來說去，祇有一種辦法或許可能減輕你的罪名：那就是你承認黨加之於你的一切罪名。這看來很離奇，其實却有它的道理。你通過認罪的行為再次證明了黨的絕對正確。當年有的“契卡”人員就是這樣勸說那些被打成“反黨分子”的老布爾什維克們公開認罪的：“為了黨的絕對權威，為了黨的利益，你必須承認黨是完全正確的，因此你必須承認自己的確是反黨分子。”可以想像，當這些被冤枉的老布爾什維克們在法庭上承認了斯大林強加的一切罪名時，他們的內心深處或許真有一種悲壯感：他們覺得他們正在為黨作出最高最難的犧牲。這或許可以歸為一種利他型的自我犧牲，但和傳統的利他型自我犧牲不同的是，這種犧牲是一種根本不被輿論承認的利他型犧牲，甚至犧牲者本人也不能理直氣壯地宣佈自己是在作利他型的犧牲。出於一種崇高的心理，他必須當眾卑微地承認自己的罪過。好像一位無比熱烈而真摯的“利他型”情人，他為了滿足意中人的心願，而這種心願很可能是要和第三者相好而拋棄他。他必須當眾否認自己的愛情。他是在用否定愛情的辦法肯定愛情。“我愛你，所以我祇能對你說，我不愛你。”這是一種奇怪的邏輯、殘酷的邏輯，不過似乎還是一種合乎邏輯的邏輯。

根據周舵的記敘，我們可以把周舵母親入獄後的言行視為實行“利他型”自我犧牲的一種表現形式，當然是一種很奇怪、很殘酷的表現形式。最初，周舵的母親堅決否認各種荒唐的指控，她甚至用絕食的激烈方式有力地捍衛自己的無辜。但是，很快地，一則是遭受到更大的肉體折磨，一則是受到更大的精神壓力，周舵的母親會發現，硬頂下去，一來是要承受更多的肉體痛苦，二來這種行為實際上構成了對黨的意志的反抗。這就很危險了。

是的，每一個抗拒運動對你施加無理迫害的人，一個現成的罪名就是說你“對抗運動”。為了證明你“擁護運動”，你就必須順從地接受一切懲罰，並且把這些懲罰“正確地”視為“教育”、“挽救”。這就是說，為了證明你擁護黨，你就應該承認黨對你的處置是正確的，你就應該承認你是“反黨”。唯有承認了自己“反黨”，你才是聽了黨的話，你才是表現出了你擁護黨。偶爾地，黨會理解你。黨發現你是如此聽話，包括黨罵你是“反黨分子”的話你也聽，可見你還不是反黨。黨感到了你的忠誠，黨寬恕了你。這種情況不是絕對沒有，可惜少得可憐。在大部分情況下，黨沒有興趣去細心理解犧牲者的心理，黨陶醉於自己百發百中的偉大勝利。你感到極度委屈，因為你如此順從竟然還被看作叛逆。但是你没有別的辦法，祇好繼續順從下去，如果可能的話，還要做得更加順從一些才好。你甚至願意承擔下更多的罪名，超出領導要求地對自己“猛烈開火”。在絕食鬥爭失敗之後，周舵的母親的態度發生了一百八十度的大轉彎，“她的‘思想覺悟’終於徹底提高，成了監獄裏的超級模範犯人。不僅生活上處處照應別人，還現身說法，宣傳毛主席偉大的革命路線”。甚至在放她出獄時，她還對看守人員表示依依不捨。

八、無中生有的犯罪感：越想越像，越像越想

周舵母親在監獄中的態度轉變，最初很可能是出於“利他型”自我犧牲的心理。她表現得那麼熱誠，使你能感到她心中所洋溢的那種甘作犧牲的快慰。不過，即使在此時，周舵母親心中的“利他型”犧牲意識恐怕也不是完全單純的。在某種程度上，她大概從一開始就產生了一定的犯罪感，也就是說，她大概從一開始就有點相信自己的確“反動”。這種犯罪感首先來自她驚愕地意識到自己在“對抗運動”那種感覺，爾後便迅速的強化。不要多久，她就會發現自己簡直是“反動透頂”了。這種過程其實不難理解。第一，人的內在思想和外在語言之間，存在着一種有趣的相互作用關係：不僅思想可以轉化為語言，語言也可以轉化為思想。你老是對外講甚麼，結果你必然就會老是想甚麼，到頭來你就會相信你對外講的就是你內心想的。你總是對別人說你思想多反動，到頭來你就會相信你的思想果真是那麼反動。第二，既然這裏所涉及的“反動”，主要是指“思想反動”，思想思想起思想來，很容易陷入迷惑與混亂。一個頭腦靈活的人，誰沒有想到過許多稀奇古怪的念頭呢？很多念頭完全是隨機的，不受你意志的支配。假如你本來是個對穿着打扮毫不在乎的人，但你腦子也可能轉過華衣美服的念頭。當你無休止地反省自己，意識到自己也曾經有過這些念頭，你就可能懷疑自己其實是個追求奢華的人。古人說得好：“久視則熟字不識，注視則靜物若動。乃知蓄疑者亂真知，過思者迷正應。”在一個封閉的環境之內，一個人被逼迫“深挖思想根源”，他很容易對真正的自我失去信任、失去把握。別人給你強加的那些罪名，正好起到了心理學上的暗示作用，於是你發現你果然像批判者所說得那樣十分“反動”。越想越像，越像越想，最終精神的自我防衛徹底崩潰，你豈止是有了犯罪感，簡直會覺得自己罪孽深重。到了這時候，要讓你恢復自信，相信自己是個好人，恐怕還很不容易了呢。也許，周舵的母親就是這樣。所以，當她出獄後，當她面對自己的子女時，她仍然尋找不回那個失落的自我。

九、“無限忠於黨”的“反黨分子”——超卡夫卡的卡夫卡式荒誕

這裏有一個極大的矛盾，一般人未必注意到的。這個矛盾就是，一方面，你是懷抱着極其虔誠的心理去檢討自己的；另一方面，這種檢討本身又勢必挖掘出一系列極不虔誠的念頭。正因為你無限忠於黨，所以你才會發掘出自己有那麼多的“反黨”思想。周舵的母親正是陷入了這種矛盾而不自知：她表現得那麼“革命”，同時她又相信自己是那樣的“反動”。和歷次運動中大量犧牲者的心理一樣，她是一個“無限忠於黨”的“反黨分子”——多麼荒誕的自相矛盾！比起這種驚人的矛盾來，卡夫卡的《城堡》顯然還不夠份量。比誰都愛黨的反黨分子，比誰都左的右派，這種人我們不是已經見得太多了嗎？如果僅僅是愛黨，是左，而不承認自己是“反黨”，是“右派”，那倒不奇怪。奇怪的是這些人既是如此的愛黨，如此的左。同時又相信自己是真的“反黨分子，是真的“右派”。與此相似，祇是矛盾程度略輕，但矛盾性質一樣尖銳的，還有那些大量的滿腦子“無產階級思想”的“資產階級知識份子”。

十、關於邏輯學中的不矛盾律

當然，對於上述現象，共產黨有自己的一套解釋。共產黨說，你本來是反動的，通過黨的批判教育，你提高了認識，轉變了立場。黨挽救了你。很多被整者自己也多少接受了這套解釋。周舵的母親即為一例。這話也不是全無道理。很多人的確是在挨整之後才變得格外忠誠的(迫害加強忠誠)，當然是一種愚蠢的忠誠。除開一批自覺的、堅定的反黨分子外，大部份被冤枉挨整的人都不難回想起，當他們初初挨整時，他們覺得冤枉，並進而抵觸，但此後他們就進入了另一個階段。在這個階段裏，他本人也開始同意黨整對了，承認自己的確反動，並且產生了一種前所未有的忠誠意願。他們的確會有一種“觸及靈魂”、“脫胎換骨”的體會。在這一點上，周舵母親入獄後先後表現的巨大差別，其實很有代表性。

但儘管有着這種貌似有理解的解釋，象“無限忠於黨”的“反黨分子”一詞，仍然意味着極其荒謬的自相矛盾。因為在這裏，“無限忠於黨”和“反黨分子”這兩個截然相反的東西，同時地存在於同一個人身上。這就明顯違背了邏輯學中的不矛盾律，也就是說，二者決不可能同時為真。實際上，共產黨的這套整人術，祇有當它加之於那些本心並不反黨的人們身上，才可能取得上述效果。

十一、曖昧的“解脫”

一九六七年，在未經任何法律程序的情況下，周舵的母親被抓進了監獄。直到一九七三年她才被釋放回家。“文革”後期，千千萬萬被整的人，離開了監獄，離開了牛棚，離開了“幹校”一類準勞改的基地，回到了家中，少數運氣好的還回到了自己原先的工作崗位上。這就叫“解脫”。

解脫當然不是壞事。沒有人會拒絕解脫。周舵的母親雖然表示對監獄生活依依不舍，但她畢竟毫不為難地出來了——可見所謂“依依不舍”原是一種自欺欺人。這在當時並不罕見。很多人在臨離開監獄、牛棚或幹校等地時，都表達過對那段生活的某種留戀，反復申言那種生活對自己是何等的有益。與此同時，他們却決不因此而自願繼續留在那裏。“梁園雖好，畢竟不是久留之地。”這是說人有一種既渴望家鄉的熟稔親切，又希求外出闖盪的新鮮開闊的矛盾心情。但上述情況顯然不屬此類。沒有人真心願意過那種被貶斥、被懲罰的生活。不過你要說他們全是在撒謊似乎又有欠公平。也許，把上述心理看作是一種人心的合理化傾向更為合適一些。當你被迫過一種你根本不情願的生活時，你總希望能從這種生活中尋找出一點意義來，以此證明這段生活也有它值得一過的價值，否則你祇會更痛苦。對於人世間一切不合理的苦難來說，越清醒者越痛苦。當時一般人之所以容易接受共產黨宣傳的關於脫胎換骨的改造如何有益於人生的種種欺人之談，不是因為它們正確，而是因為他們需要。

然而，解脫又是個甚麼東西呢？解脫是極其曖昧的。黨搞了一套“捉放曹”。黨既不說它錯了，也不說你對了。釋放比抓捕還更莫名其妙。抓你時，雖無程序，好歹有個說法，放你時却是稀裏胡塗。當然，對於渴望着從更小的牢籠回到較大的牢籠的人們來說，很少有人會自尋多事地硬要向當局問個明白後才肯走的——這再次證明他們說自己留戀那種生活不過是自欺。六四之後我們看到共產黨又重施故技，不加說明地釋放了一大批關押者，真所謂黔驢技窮。所謂解脫，既不同於“刑滿釋放”，又不同於“改正平反”。解脫就是解脫。它含糊其辭。它似乎甚麼都是，又似乎甚麼都不是。你的痛苦少了點，你的困惑却多起來。這對於某些人而言，意味着一種新的打擊，也許還是更厲害的打擊。

十二、意義的失落

出獄後，周舵的母親立刻感受到雙重打擊。第一重打擊涉及過去，她無法確定過去幾年的監獄生活究竟有甚麼意義；第二重打擊涉及現在，她不知道今後應該怎樣有意義的生活。

五、六年的監獄生活可以想像是十分難熬的，但周舵的母親都捱過來了。她和有些人不同，她不是僅僅憑着生命本身的慣性生活，她是以一種極頑強的意志在活。她一直抱着一種極強烈的願望，她力求證明自己是“革命的”。這話現在說來很輕鬆，甚至很隔膜。但不要忘记，在很長一段時期內，有多少人把“革命”看作是人生意義之所寄。為了讓社會承認自己是“革命的”或“要革命的”，多少人甚至願意付出生命的代價。如果在出獄時，當局對周舵的母親宣佈：經過長期考驗，黨認為你是真正革命的，是忠於黨、忠於毛主席的。周舵的母親也許竟會激動地流下熱淚。如果當局宣稱：你過去犯了嚴重的錯誤，

但是你認真地、痛苦地進行了思想改造，現在你已經成為革命隊伍中之一員。她可能也會同樣的激動。因為那便意味着幾年的煉獄沒有白費，意味着幾年的痛苦具有價值。人不怕吃苦，怕的是白吃苦，怕的是吃苦毫無意義。然而，當周舵的母親釋放出獄時，黨偏偏是甚麼也沒有說。

這算是怎麼一回事呢？你受了那麼多苦，却没有個理由；你在苦難中表現得那麼好，但不說明任何問題。這樣一來，你所受的非人的苦難，你所做的超人的努力，到頭來變得毫無價值，毫無意義。

和許多人一樣，周舵的母親在出獄不久便多次找到組織，要求組織給自己的問題作個結論。組織上照例是遲遲不說出個所以然。造就使她陷入了一種新的苦惱，茫然若失的苦惱。好不容易，北大俄語系總算是同意她去系裏上班。於是，周舵的母親又燃起了某種新的希望。可是她沒料到，隨之而來的却是另一重打擊。她努力執行“毛主席的革命路線”，拚命工作，再度積極申請入黨，時時處處不忘抓階級鬥爭，包括對於女、對同事都大上政治課。可是，黨並沒有因此而喜歡她、接納她，自己的子女和同事却因此而討厭她、拒絕她。當她從監獄回到人羣中後，她發現自己比過去還更孤獨。

十三、虛脫：生存意義的空滅

按照周舵的記敘，“四人幫倒臺後，母親完全焉了，懵了，簡直再也辨不清東南西北”。這看來很不可思議。難道不正是“四人幫”那套極左路線讓周舵的母親吃夠了苦頭嗎？為甚麼偏偏是極左路線下的受害者，反倒對極左路線的破產失魂落魄呢？這裏面的道理很複雜。簡單說來就是，由於周舵的母親被迫使自己去適應那套極左路線的要求而付出了太多太多的代價，因此這條路線的破產，等於是宣告了她此前所作的一切努力付之東流。造就使得她比以往作何時候都更加感到自己生命的空虛。

問題就在這裏，當一個人把自己的生活和某一套觀念聯繫在一起，儘管這套觀念從來沒有給予過你任何好處，儘管從一開始你就是在一種外在的強力的驅迫下半推半就地去認同這套觀念，但祇要你的生活與這套觀念糾纏得太長太緊，這套觀念在客觀上就成了你生命的組成部分。因此，一旦這套給你造成巨大痛苦的觀念燬滅，你不但沒有解脫後的輕鬆之情，反而倒有虛脫般的空滅之感。對於周舵母親這樣性格堅強的人來說，純粹外在的痛苦並不足以奪走其生命的意志，空虛、祇有那徹底的空虛才可能窒息她生命的慾念。

周舵的母親痛感自己虛度了一生。然而，比起虛度一生這件事實本身更加令人難以忍受的是，她清楚地知道，自己之所以虛度一生，決非因為天性怠惰和自甘平庸。恰恰相反，正因為她頑強地追求生命的意義，最終才導致了其生命的毫無意義。這裏又不僅僅是個目標選擇錯誤的問題。如果一個目標真是你自覺自願選擇的，那麼不論這個目標最終被證明是正確還是錯誤，你在追求的過程中總會有一種充實的感覺。即便事後證明目標不對，你的空虛也不會是完全的、百分之百的，因為你的生命在那種追求過程之中已經多多少少體現出了它的意義。我猜想，時至今日，那些老共產黨人的心態便是如此。但周舵的母親却

不屬此類。周舵的母親苦苦地追求共產黨的那套價值，而那套價值却從來沒有認可過她的這種努力。畢竟，意義祇存在於關係之中。尤其是，周舵母親所追求的那種意義，乃是共產黨宣傳的一種意義：它是人生此岸之事，因此，在孤獨中，你不能以來生作安慰；它是世俗的，不具外在的超越性，因此，在空虛中，你沒有上帝或其他甚麼神明作填充。共產黨主張的那種意義，根據定義，它必須被黨所承認，被歷史所承認。然而，對於周舵母親的畢生追求，黨總是在打擊它而從來沒有承認過它，“歷史”先是捉弄它後來則乾脆否認了它。我相信，當周舵母親回首往事時，她一定會發現一件她過去長期不肯正視的事實。那就是自她回歸大陸後，她從來沒有體會過生命的充實和人生意義的存在。而在過去，她總是自己欺騙自己擁有上述感受。我再說一遍，周舵母親不同於老共產黨人，因為說到底，後者是“革命者”，而前者始終是個“被革命者”。共產黨的革命，一方面禁止她選擇別的價值，另一方面又拒絕把她接納入自己的系統。因此，她的孤立是極其徹底的。再加上家庭生活中溫情的缺乏，親生兒女前途的黯淡，以及自己身體的衰朽。所有這些便促成了她自殺的動機。

十四、關於“追求意義”

我以為，周舵母親的自殺，在更大程度上，是出於生存意義的空滅。

奧地利心理學家維克特·弗朗克提出了一套被稱為心理分析的第三派學說。第一派學說是佛洛伊德主義，該學說認為人活着是為了“追求快樂”。阿德勒學派則認為人活着是為了“追求優越”。按照弗朗克的理論，人活着是為了“追求意義”。這個意義可以因人而異，但正如尼采所說，除非一個人知道他為甚麼而活，他才可能在幾乎無論甚麼情況下都活下去。

除開殉道者，自殺者通常被視為勇者中的懦者和懦者中的勇者。人可以像動物一樣苟活，動物卻不會像人一樣自殺。當一個人並非純粹出於無法忍受的肉體痛苦而是更多地出於無法忍受的精神痛苦自殺，那說明這個人總是有追求的。對於這樣一種人，祇要他感到自己追求的東西還存在，他多半就會頑強地活下去，不論活下去是何等的艱難。當然，倘若他以為祇有死亡才能實現他追求的東西，他可能選擇死亡。這就是殉道者一類人物了。除此之外，還有一種情況會使一個有追求的人自殺，那就是當他或她深切地感到其追求目標的徹底燬滅。周舵母親的自殺便是如此。你把這種自殺稱為殉道或利他型自殺似乎也可以，因為那畢竟是為了某一個追求。但嚴格說來又不够恰當，因為那不是由於這個追求的存在而是由於它的不存在。周舵認為他母親的自殺，“社會應負百分之九十的責任，另外的百分之十，應由我們全家(包括母親自己)來分擔。”這種說法恐怕也不够準確，因為它容易使人理解為周舵母親及其家人犯有過錯或者是個性上有甚麼弱點。這和一家人是否完美無缺沒有關係。你可以說自殺者是社會的不適應者，但不適應者不等於都是劣者或差者。在一個不正常的社會裏，有些不適應者倒要比某些類型的適應者強得多，好得多。

周舵母親自殺的悲劇，當然不是常見的(但在四十多年來的中國大陸，那也不是特別罕見的!)。不過，倘就其思想變化和坎坷經歷而言，生活在一黨專制下的廣大人民，尤其是知

識份子，都或多或少地與之有些相似。從周舵母親的悲劇中，我們難道不應該引出更深刻的思考嗎？

1992 年 1 月

UnRegistered