

阿伦特与当代中国问题〔*〕

○ 陶东风

(上海交通大学 人文学院,上海 200240)

〔摘要〕对于关注中国问题、特别是中国现代性问题的知识人而言,阿伦特著作的魅力首先在于它深深击中了中国研究必须回答的一系列重要问题,并为理解这些问题提供了重要参照。新时期伊始,启蒙知识界比较普遍地把文革理解为一种“现代专制主义”,认为它接续了中国“五四”前的封建专制主义。因此,反思文革、告别文革就必须继续“五四”启蒙主义。而阿伦特对极权主义的研究表明,极权主义也是一种现代现象,一种不同于前现代专制的崭新的现代统治方式。这使得我们可以把文革作为一种现代现象加以审视,而又不像某些极“左”分子那样将之美化。引入阿伦特的现代性理论可以增进对中国“文革”极权主义之现代维度的认识,从而为彻底告别文革提供更加坚实的知识基础。

〔关键词〕阿伦特;极权主义;自由;革命

一、为什么喜欢阿伦特

诗人奥登曾这样写到他与阿伦特《人的境况》一书的戏剧性相遇:“有时候,我会遇到这样的一本书,这本书给我的印象是好像它就是专门为我而写的。如果这是一部艺术作品,那么其作者似乎创造了一个我等待了一生的一个世界;如果这是一部‘思想’作品(‘think’ work),那么,它似乎正好回答了我一直在问自己的问题。我对这样的书的态度是万分珍惜地独占它,不想让别人阅读它。我

作者简介:陶东风,上海交通大学人文学院讲席教授,长江大学楚天学者特聘教授。

〔*〕本文系国家社科基金重大招标项目“当代中国大众文化的价值观研究”(项目批准号:11&ZD022)。

希望它只是我的。阿伦特的《人的境况》就属于少数这样的精选的一类作品。”^[1]

每读这段话,都会有于我心有戚戚焉的感觉。我倒是没有想过要“独占”阿伦特的作品,或者“不想让别人阅读”;但在我接触阿伦特的那一刻,我就真切地感到它“正好回答了我一直在问自己的问题”。从大约十年前在一些朋友的影响下开始阅读阿伦特著作起到现在,她的绝大多数文字都深深地吸引了我,那种阅读的快感,那种相见恨晚、茅塞顿开的感觉,让我不由得相信起“缘分”说:你和有些书是有缘的,你一直在寻找它们,而它们也一直在等着你阅读。基于某种机缘巧合,你们终于相遇,这是你的福分。

人类历史发展到今天,留下了不计其数的书籍,其中不乏被众人推崇乃至膜拜的经典名著,它们被认为是人类文化的伟大创造,被列为必读书。遗憾的是,它们并不见得都与你有缘。

经常有这样的情况:任凭权威学者或机构如何推崇某书,视之为必读之“圣经”,但你根本就读不进去,硬着头皮读也是如堕云里雾中。你一边骂自己浅薄无用,一边继续发扬蚂蚁啃骨头的精神硬读,但终于还是不知所云。我想除了知识储备、文化背景、时代距离、语言表述等等原因之外,还有一个最根本的原因是它与你终生思考的那些根本性问题,缺乏深度的关联性。它于你缺乏切身性。它不是你的经典。

可能有些学者能够把读书做学问与自己的人生关切分离开来。学问是学问,人生是人生,井水不犯河水。但有些人,比如我,却很难做到这点,而且也不愿意这样做。现在想起来,我有志于学术其实起因于童年时期、准确地说是文革时期(1966年我七岁,上小学一年级)所受的家庭出身歧视及其带来的心理创伤(我是所谓“地主家庭”出身,整个小学与中学十年都受到学校与社会的歧视,不能加入“红小兵”“红卫兵”),我看书写作的根本动力就是要给自己受歧视的、充满创伤的童年和少年时代一个交代。这个特殊的经历使得我无法把学问和人生区分开来。

我希望通过自己的研究回答如下问题:文革到底是一个什么样的时代?一个无辜的少年为什么会遭受那样的歧视?造成那种歧视的根源已经根除了吗?这样的一个切身之问一直持续到今天。这样,对我而言,我无法对那些缺乏切身性的书,不管是文学作品还是学术著作,产生兴趣。

我想,我对阿伦特的著作之所以有一种一见如故、相见恨晚的感觉,一读再读,百读不厌,每次阅读都有新的体会和收获,除了阿伦特思想本身的博大精深之外,大概因为阿伦特的著作深深击中了(当然不是完全回答了)我生命中一些长久思考又苦苦不得其解的根本问题。或者说,它击中并介入到了我的根本性生存境遇——我以为某种程度上也是当代中国人的根本性生存境遇,因为我的童年遭遇是制度和环境造成的,并非意外伤害或者性格缺憾。一部名著,无论学术史对它的评价多高,无论别人多么喜欢,却不见得能够成为你的。

二、阿伦特极权主义研究的启示

那么,阿伦特的学术思想到底在哪些方面对我有特别的启示?它切中了生命中哪些根本性的切身之问?

首先当然是关于极权主义的理论。我对极权主义理论的兴趣缘于对文革的思考,而我对文革的思考兴趣则缘于我的生存经验。如上所述,文革期间我因“家庭出身”问题而饱受老师、同学以及周围人的歧视。因为年纪的关系,我当时还不怎么能够理解“狗崽子”的确切政治含义以及成为“狗崽子”对你的人生意味着甚么。对童年的我而言,出身歧视的可怕在于它渗透到了你的日常生活中,以你能够感受的方式伤害你,比如它造成了老师、同学和邻里对你的疏远,它导致了家庭成员全部生活在一种难言的压抑和恐惧之中,根本不可能有一个快乐的童年。^[2]相比空疏的、小孩子不大能够理解的所谓“政治迫害”,孤独和家庭不睦的伤害对一个不怎么懂事的孩子而言是更为切身的。这种歧视在我身上刻下了难以抹去的心灵创伤,决定了我以后学术研究中的问题意识,这就是如何理解那场史无前例的文革。

新时期伊始,启蒙知识界比较普遍地用“前现代”“封建专制”等术语和范畴解释文革,认为文革直接接续了中国“五四”前的封建专制主义。因此,反思、告别文革就要继续“五四”启蒙主义。我一度也非常认同这种解释。这样的解释不能说完全没有道理,但很难说无懈可击,因为这样的解释框架把文革逐出了现代,否定了文革的任何现代性纬度。

在阅读了鲍曼、阿伦特等人的现代性著作,以及某些西方学者的文革研究成果之后,我觉得这样的解释是有缺憾的。在很大程度上,这种解释源于对现代性的片面理解,特别是对专制、独裁、极权等概念的区别不甚了了。比如,“文革”的意识形态是打着“反封建”旗号的现代革命和阶级斗争理论,它来自自诩自己是最现代、最新的(它的口号就是建造一个崭新的世界崭新的社会和崭新的人类);而中国古代的所谓封建专制主义根本没有这种创新冲动和线性史观。再比如,文革时期权力对民间社会的组织、整合和渗透程度远远超过了古代任何一个王朝,而文革式的貌似全民参与的社会动员在所谓封建时代也是不可思议的(古代中国的中央权力很难渗透到县以下)。

随着现代性理论的引入和时兴,90年代后出现了另一种完全不同于新启蒙的关于“文革”的解释:“文革”是最具中国特色的反现代的现代性实践。它不但是现代的,而且是超级现代的,是比西方资本主义现代性更为现代的现代性实践,是在寻找区别于西方资本主义现代性的社会主义现代性方案(“反现代”意指反西方的资本主义现代)。这种解释虽然时髦新鲜,且常有惊人之论(比如文革是比西方代议制民主更高级的直接民主形式,“鞍钢宪法”等于“后福特主义”等等)。遗憾的是,它无视文革造成的生灵涂炭、国运凋敝的基本事实,其惊人高论无法得到起码的经验支持。因此,尽管我并不满意启蒙主义者的前现代解

释模式,但也不认同90年代后流行起来的所谓“反现代的现代性”理论。

于是我开始不断思考一个问题:文革到底是前现代现象还是现代现象?说它是现代现象就非得把它说得天花乱坠吗?一种极端反人性的制度和意识形态就不能是现代的吗?这个时候我接触到了阿伦特的极权主义理论(同时接触到的还有:鲍曼的现代性理论,哈耶克和波普尔的自由主义理论,以及哈维尔等东欧思想家的后极权主义理论)。同时我也发现有一些中国学者尝试用极权主义解释文革。这种解释模式同样把文革归入现代性实践,但却是一种反人类的、与人为敌的现代性实践。

那么,文革是极权主义吗?极权主义这个词对反思中国现代性有什么意义?如果说中国文革是极权主义,它和纳粹式极权主义、斯大林式极权主义又有什么不同?有没有一种中国自己的极权主义模式?

首先必须指出的是,阿伦特的《极权主义的起源》写在文革前(该书1951年初版,1958年再版),其经验原型是希特勒和斯大林的极权主义(特别是希特勒的极权主义)。对于中国是不是极权主义,阿伦特在1966年6月给《极权主义的起源》一书写的“序言”中说得含糊不清,犹豫不定。^[3]对刚刚建立的新中国,阿伦特这样描述道:“当反对派消失之后,在中国的恐怖没有增加,不再屠杀无辜,没有‘客观的敌人’,没有公开审判。”^[4]但她同时指出,当局主要是通过“洗脑”“思想整顿”等来统治人民,这也是“恐怖”,一种“不同类型的恐怖”。她还指出,共产党胜利后立刻进行“组织上的国际化,意识形态全面化,政治野心全球化”,“它的极权主义迹象从一开始就表现了出来。”^[5]这些文字似乎表明阿伦特把当时的中国也纳入了极权主义;但另一方面她又指出:“毛泽东思想明显地并不遵从斯大林(或希特勒)的路线,他的民族主义情感明显地和一切从前殖民地国家的革命造反起义一样,其强烈的程度足以使全面统治(total domination)受到限制。这一切似乎不符合本书写到的某些恐怖。”^[6]这又表明阿伦特倾向于否定中国是极权主义(至少不是典型的极权主义)。这种犹豫不定的态度一方面是由于阿伦特对中国的情况不了解,资料缺乏(她自己明确承认这点),另一方面是她认为当时中国只有极权主义的一些“迹象”,而其发展趋势还不明朗,所以很难下结论。总起来看,阿伦特认为解放后至文革前的中国有极权主义的迹象,但和希特勒、苏联的极权主义肯定不同。

学术界对于“极权主义”这个概念争议颇多,我自己对当代中国社会属性的界定也一直犹豫不决。由于阿伦特思考极权主义时“文革”还没有发生,因此,她关于中国社会性质(特别是是否属于极权主义)的分析的合理性应该受到相当限制。但无论如何,阿伦特关于极权主义的思考对理解包括文革在内的当代中国仍然颇具启发意义,它特别有助于我们走出这样一种思维模式:要么认为当代中国(“文革”)是传统封建专制主义的翻版,缺乏现代性(似乎任何专制社会都不可能是现代社会);要么认为当代中国(“文革”)不但是现代的,而且是比西方更高级的现代。阿伦特明确指出极权主义是一种现代现象,是在现代社会出

现的、不同于历史上所有专制、独裁统治形式的一种统治类型,而且其反人性的程度也远远超过了历史上的任何一种专制独裁统治。她反复强调极权主义的“新颖性”,极权主义与所有传统的决裂。^[7]

阿伦特关于极权主义的一些具体观点对我们理解文革也是极富启发性的。

比如,她认为极权统治的基本特征是意识形态与恐怖(此观点集中表述于阿伦特《极权主义的起源》第十三章“意识形态与恐怖”),它的看起来逻辑严密、首尾一贯、无所不包的意识形态,对于经验现实具有“免疫能力”;经验现实必须服从意识形态(“自然法则”“历史法则”等等)而不是相反。中国的“大跃进”和“文革”无疑是这种意识形态狂热的集中体现,多少人(包括一些科学家)在饿殍遍野的现实面前闭上了眼睛。

比如,阿伦特指出,极权主义具有非人化特征,把自己要打击的犹太人或“阶级敌人”贬低为应加以清除的“臭虫”“劣等民族”,消灭这些人不但不是犯罪,反而是遵循“自然法则”或“历史法则”的正义行为。用这个理论解释文革中的一些现象,具有相当的合理性和说服力。这类现象都是以阶级斗争的意识形态为依据,把“五类分子”“敌人”非人化为可以清除、也应该清除的“牛鬼蛇神”,为杀人提供了意识形态上或理论上的合法性:“黑五类”类似法西斯说的“劣等民族”,所谓“成分”本来就是一种“血统论”。

比如,阿伦特指出,合法政府是受到法律限制的,依据成文法行事,而专制意味着这些边界的被突破。传统专制统治的标志是它的非法性,无法无天,以便专制者可以把自己的意志强加于国家。但极权主义却并不是上述意义上的非法政府:极权主义一方面不尊重成文法,它发动的运动根本不受成文法的制约;但同时又认为自己遵从的是高于成文法的“自然法则”(希特勒)或“历史法则”(斯大林),而不是胡作非为,它的非法行为于是具有了超越成文法意义上的更高的合法性,它的法不是保护公民权利的成文法,而是所谓的自然或历史“法则。”这点也可以用来解释“文革”时期的打砸抢烧无所不为的“造反”运动:虽然在成文法意义上是违法的,但是当事人却自以为是在遵从历史发展的最高法则。

再比如,她分析了极权主义的悖论:它的那种“新颖性”恰恰代表了对个体的行动能力和独立思考能力的剥夺。文革时期也是如此。文革式运动好像极大地激发了人的创新能力,但是同时又摧毁了人的个体性和复数性,那些以创造新社会新人类自诩的人们实际上没有任何个体性和自主性,不过是齿轮和螺丝钉。

一句话,用极权主义解释文革,至少提供了一些非常有价值的线索和思路。

当然,这不是说用阿伦特的极权主义理论就能完美解释中国的“文革”。^[8]正如卡诺万指出的,“极权主义的概念非常歧义,有多少理论家谈论这个话题,就有多少不同的含义。”^[9]这正是需要进行理论创新的原因。德国的国情、前苏联的国情都和中国差别很大。纳粹是极右极权主义,苏联是极左极权主义,文革时期的中国虽然和苏联更加接近,但也同样存在很大差别。比如持续不断的思想改造运动就具有突出的中国特色,秘密警察现象和暗杀现象也不如苏联

突出。这些都需要在比较中深入把握。

三、还“政治”概念以应有的尊严

由于长期封建社会的黑暗专制政治的作祟,更由于文革时期极权政治造成的负面效应,在中国,“政治”被污名化,成为一个被极大败坏了的概念,很多人认为:政治就是权力斗争,就是阴谋诡计、以权谋私等等。

被污名化之后,人们对政治出现了两种非常典型的态度:

一是认为政治是肮脏的并远离政治,躲避政治,明哲保身。这种人虽然自己并不热心政治,而且也的确看清了权力的某些本质,但却同样畏惧政治,畏惧权力,不敢去惹政治。更重要的是,当自己的生存和政治发生密切关系、躲不过去的时候,他一定会顺从政治,会按照权力的要求去做一个顺民,表明自己对某种政治理想的忠诚。这是一种顺民式的政治犬儒主义。

另一种是热衷政治,准确说是热衷权力。这种人同样相信、甚至更加坚定地相信政治是肮脏的,政治就是权力斗争。他们参与政治不是出于信念,不是为了为民谋利或为了恢复公共生活的尊严;而是出于私人利益,是为了向上爬,为了争权夺利,因此他们对政治的理解在本质上与明哲保身派没有区别。我一直有一个观点:为了超越私人利益的理想信念而从政,这样的人属于政治家;根本没有理想和信念,纯粹为了私人利益而从政,这是政客。一个国家如果只有政客而没有政治家,这就是政治败坏的最根本标志。

在这样的语境中,阅读阿伦特的政治哲学著作无疑如浴春风,令人耳目一新。可以说,阅读阿伦特的最大收获之一,就是刷新了我对于“政治”(以及相关的“权力”)概念的理解,更新了对政治这种世俗社会实践的思考方式,呈现了这个概念的全新含义(虽然她的政治理论存在精英主义、审美主义的倾向)。阿伦特继承亚里士多德开始的“人是政治动物”思想,她把人类的“积极生活”(相对于“沉思生活”)分为行动、劳动和制作。相比于劳动和制作,行动——即政治实践——的突出特点就是它的无功利性、复数性、公共性,政治是超越了生命必然性、暴力和强制之后人所从事的崇高而尊严的实践,政治无关乎统治,只有在平等的自由人之间才会有本真的政治实践活动。

要改变政治的污名化,就要为政治正名,恢复政治的尊严。而要做到这点,就必须恢复公民对于政治的热情,告诉人们还有另一种政治,干净的、坦坦荡荡的、有尊严的政治,即公民政治和民主政治。中国人之所以对政治态度冷漠,或者对政治持犬儒式的理解,根本原因在于公共事务与公共权力被少数人操控,用来为自己或自己的小集体谋私利,公共空间变成了所谓当权者把持的“官场”。大众缺少甚至完全没有参与。由于极权主义对公共空间和公共事务的绑架和操控,这些人对公共生活和公共世界已经彻底丧失信心。不关心政治和不能参与政治是互为表里的,不关心是不能参与的结果。反抗极权政治的力量绝不可能来自这些消极躲避政治的人,只能来自热心另一种政治,即公民政治和民主政治的人。

四、自由理论及其启示

阿伦特的自由观是阿伦特政治思想的重要组成部分,而其最突出的特色或许就是对政治自由的强调。在阿伦特看来,自由是、也只能是政治自由,离开政治(以及政治实践得以展开的公共空间)的自由并不存在,而离开自由的政治当然也不可能是真正的政治。在我看来,阿伦特自由理论对我们最富有启发性的地方,在于区别了政治自由与思想自由、意志自由、主观/经验自由、内在自由等一系列概念,认为后者实际上不是真正意义上的自由。由于上至庄子等古代思想家,下至八十年代的中国知识界,都普遍存在把自由内在化(心理化、主观化)的倾向,阿伦特的自由观就特别具有矫正意义。

阿伦特恢复了古希腊人对自由的理解,把自由和政治实践、公共领域紧密地捆绑在一起。希腊哲学家认为,政治实践和公共领域的最根本特征就是摆脱了暴力和必然性的控制,因此是自由的。必然性以及受其制约的私人领域/家庭领域没有自由,因为它们都属于“自然共同体”,都是“前政治现象”。共同生活在家庭中的人受生活紧迫性(必然性)制约,不可能有自由可言。与此相反,人们建立城邦、参与城邦公共事务,不是为了自然或生物意义上的生命需要。城邦(公共政治领域)和家庭的唯一联系是:拥有家庭提供的生活必需品、免于生物性需要的束缚,是参与城邦自由活动的前提。“贫穷和疾病都意味着受制于物理的必然性,此外作为一个奴隶还受制于人为的暴力。”^[10]免于贫困、疾病是参加政治实践、获得自由的前提。

自由只存在于政治领域,而政治领域存在的前提就是自由:“自由在其中一直为人所知——当然不是作为一个问题,而是作为每天发生的生活的一个事实——的领域是政治领域。即使到了今天,无论我们是否意识到,当我们说到自由问题的时候,我们心里都会不由自主地想到政治这一问题和人是一种被赋予了行动(action)能力的生物这一事实;因为在人类生活的所有能力和潜能之中,只有行动和政治是这样的事物;如果至少假定自由的存在,我们甚至不能设想它们,以及如果不是多多少少地涉及人的自由问题,我们几乎无法涉及任何一个具体的政治问题”,“没有自由,我们所说的政治生活将是没有意义的,政治存在的理由是自由,它的经验领域是行动。”^[11]没有自由就没有真正的政治,这是因为政治不是暴力,不是统治和强制,而是自由的言行。自由和政治几乎就是同义语。没有自由的政治是伪政治,离开政治谈自由是混淆概念。

首先,自由不存在于思想王国(或哲学王国),与人的内心体验没有关系。阿伦特理解的思想是自我和自我的对话,这里面没有政治问题(因为政治必须以人的复数性,也就是人与人的交往为条件,以充满差异的人组成的公共空间为条件),也就没有自由问题。阿伦特说:“自由现象根本就不出现于思想王国”,“无论是自由还是不自由在我与我自己的对话中——这种对话曾经导致了伟大的哲学和形而上学问题——都是不能被经验到的。”^[12]哲学“将这种自由观念从

它生长的家园,即广泛的政治和人类事务领域转移到意志这一不得不屈服于自我检察的内在的领域”^[13],是一种误解。但为什么我们的日常生活中经常说“思想自由”、“思想不自由”等?其实我们说的思想自由或不自由,常常是指表达思想的自由或不自由,也就是言论自由或言论不自由,而思想或言论的表达,实际上已经属于发生在公共领域的行动范畴。

其次,由于政治是公众参与的公开实践,而不是个人的心理经验,因此,自由不但无关思想,也无关人的主观感受。自由是一种客观的、公开的人的状态。奴隶在客观上是不自由的,虽然他可能有“主观自由”的感觉(比如阿Q)^[14]。阿伦特分析了所谓“内在自由”的说法。与政治自由相反,所谓“内在自由”是“人们可以用来逃离外在强制和在其中感觉自己的自由化的内心的空间。”阿伦特说,“这种内心感觉的状态是一种没有外在显现的状态,因而理所当然地是一种与政治无关的状态。”^[15]在阿伦特看来,政治实践的突出特点就是其公共性,它必须是呈现出来的,所以,所有“内在的东西”(即不呈现在公共领域)都是非政治的,也和真正的自由无关。

阿伦特更深刻指出了内在自由论产生的社会根源。她指出,内在自由论产生于历史上的政治黑暗或非政治化时期,它本身就是一个病态时代的表征:“无论谈论这种自由(内在自由,引注)是多么合情合理,也无论人们在古代晚期把这种自由描述得多么天花乱坠,这种自由本质上是历史现象,是作为与世界疏远的结果而兴起的,在这种与世界疏远的过程中,一个人在世界之中的经验被改造成他的自我之中的经验。内在自由的经验之所以是派生性的,是因为它们总是以从世界隐退、否定自由、进入一种其他人无法接近的内在性为前提。”^[16]结合西方思想史可知,在古希腊,政治被普遍认为是在世俗公共世界发生的事务,而自由只存在于这个公共世界。这种自由观表明那个时候的人与世界没有疏离。值得注意的是,阿伦特所说的“世界”的最突出特征就是公共性,它既与为生存而劳作的私人领域相对,也与内心“世界”(经验领域)相对。世界的现实性在于其公共性。世界之所以是世界,就在于它被众人公开感知与分享,共同持有世界的人的世界。如果处在一个公共世界健全的时代,人们会热心参与公共事务,呵护公共世界,珍爱存在于公共世界的自由;而在一个公共世界坏死、政治败坏的时代,人们或者沉迷于自己的私人生活,享受物质消费,纵情享乐;或者与他人隔绝,遁入个人内心世界,养成自恋人格。在这样的时代,还可能流行一种内在自由论,认为真正的自由存在于自己内心,外在世界根本没有自由可言。阿伦特指出,这种逃避公共世界的“内在自由”被当作是“一个人的自我之中的一块绝对飞地的内在性”,这种自由的发现者是这样一些人,他们“在世界上找不到自己的位置”,缺乏一种“在世界之中的状态”,而这种状态其实正是自由的先决条件。^[17]这就是说,只有在一个公共世界败坏的时代,人们得不到公开的政治自由,才会迷恋,也只有迷恋这种“内在自由”以求得解脱。

如上所述,在中国漫长的专制历史上,由于政治自由的缺乏,很多人,包括知

识分子,纷纷转而追求其所谓的“内心自由”“精神自由”,其代表人物就是庄子。庄子人生哲学的最高境界就是绝对精神自由(“逍遥游于物外”,“无为、无功、无名”,“与天地精神往来”等)。但必须指出,庄子哲学恰恰诞生于阿伦特说的政治黑暗时期,用阿伦特的自由观观之,庄子鼓吹的那种远离世俗政治的“自由精神”,实际上混合了无可无不可的混世哲学而显出几分犬儒相,体现了一种非常糟糕的鸵鸟智慧和乌龟哲学。用虚构的所谓“精神自由”来回避现实政治的不自由,从而间接地维护了这种现实。庄子一方面大骂世俗,似乎超越得不行,一方面又反复说要“不谴是非而与世俗处”,也就是说,不要去管世界上的什么是非,要无条件地和世俗世界好好相处;一方面大谈“不为物役”,但另一方面又告诫人们要“与物周游”“与物为春”;一方面是大胆想像,神游于九天之上,另一方面则奉行“识时务者为俊杰”的现实主义策略。庄子的所谓“批判性”更多地体现在玄空的神游上,在实际行为上却认同价值颠倒的现实世界。其实这看似矛盾的两个方面的结合才是完整的庄子,它们共同组成了犬儒式的人生态度。

遗憾的是,庄子式的以犬儒主义为内核的“精神自由”(逍遥)论,在今天还大有市场。更有学术明星把它打造成阿Q式的“快乐哲学”,它无关乎优良的社会环境和实实在在的政治权利,全视乎“内心态度”,说什么“一个人的生活完全是可以由态度决定的”^[18]。从这样的前提出发,这位学术明星对于自由的妙解是:“人心为什么可以有自由?因为人可以不在乎。人的一生只能被你真正在乎的事情拘束住,如果你不在乎,那么,还有什么可以束缚你?”^[19]我的天啊!自由原来就是不在乎!是啊,如果你生活在一个专制国家,只要你对于剥夺你公民权利的种种不合理限制不在乎,你就一样自由,专制制度又怎么能束缚你?你又何必去争取更加合理的社会环境、社会制度呢?

我们需要这样的“自由”吗?

五、最可怕的是坏死的革命

中国20世纪最大的事件是革命,最大的词也是“革命”。革命不仅创造了20世纪中国的历史,在很大程度上也造就了今天中国的基本格局——即使有了改革开放的30多年,这个格局仍未彻底改变。

但在中国的语境中,“革命”也是一个被极大地误解了的词,一个先是被神圣化,后来又被污名化的术语。从文革时期的革命崇拜,到文革后的革命恐惧(“告别革命”),再到新世纪以来“革命”的消费化,“革命”一直是人们谈论中国历史和现实的最重要关键词。但浏览了众多相关文章之后,笔者发现了一个前提性的问题似乎还没有得到厘清:到底什么是“革命”?革命就是暴动?就是农民造反?就是“城头变换大王旗”?就是“到地主小老婆的床上去滚一滚”?革命就是大折腾、大动乱、血流成河、横尸遍野?

很多人回答是肯定的。这是因为尽管存在对革命的种种不同态度,但人们基本上都是从工具、手段、方式的角度理解和讨论革命,而忽略了革命的价值维

度:革命的价值诉求是什么?革命到底要达到甚么目的?

阿伦特的革命理论最具启发性之处,或许就在于为革命这个概念注入了价值内涵,从而避免了很多无谓的争论和混乱。她认为,现代意义上的革命必须有价值内涵,只有以自由立国(建立自由宪政的共和国)为目标和理想的政治变革,才可以算是革命,只有实现了这个目标和价值的革命,才是成功的革命。革命之所以是激进的,是因为这个目标相对于革命所要推翻的专制制度而言,是一个根本性的变革,是全新的,它所建立的制度也是全新的。

这样,古代的王朝更迭、农民起义,尽管也经常血流成河横尸遍野,但却不是革命,至少不是现代意义上的革命——大王旗虽然变幻不定,但是统治的性质没有变。这种所谓的“革命”,其手段或许是激进的(暴力的),但是目标却不是激进的(“革命者”与“被革命者”拥有的目标是一样的,比如都是做皇帝),结果也不是。

对于中国革命特别有启发性的是,阿伦特还从自由和解放的区别的角度理解什么是真正的革命。她认为,从生活必需品、物质必然性的束缚中摆脱出来(比如“打土豪分田地”)的过程,是一个“解放”的过程,属于经济范畴,不是政治革命。政治革命的目标是实现自由(参见前文)。物质的解放虽然是政治自由的基础和条件,但是,解放却不等于自由:“自由显然以解放为先导:要成为自由的,人必须首先将自己从生活必需中解放出来。但是这种自由的身份却不会因为解放的行动而自然而然地到来。”^[20]除了解放之外,自由还需要“处于同一状态的其他人的互相陪伴,需要一个共同的公共空间以便与这些其他人相遇——换句话说,需要一个组织起来的政治性的世界,以便每一个自由的人都可以通过词语或行动使自己加入到这个世界之中”。^[21]因此,自由需要一个平等交往的公共空间,自由就是在这个公共空间通过言行自由地呈现自己。这样来理解,物质上解放了,过上好日子了,并不见得就必然获得了政治自由,建立了平等交往的公共空间。打个比方,一个人被关在天鹅绒的监狱中,这个监狱不但衣食无忧,而且还够得上小康甚至奢华水平,家用电器一应俱全,但就是不能到外面去自由活动,你说他是自由的么?

而且解放了的人也不一定都能够珍视和向往政治自由,他们也可能出于各种原因继续留恋物质享受,或者把解放等同于自由,甚至认为政治自由不如物质解放重要,后者是虚无缥缈的,前者才是实实在在的。那些不肯给予人民以政治自由的统治者的信念是:我保证你过一种衣食无忧的、乃至富裕奢侈的物质生活,但绝不给你政治自由。他们也可能故意混淆自由和解放两个不同的概念,对人民说:发你们的财,过你们的好日子吧,这就是你们要的自由。

自由和解放的区别对于理解革命同样有非常重要的启示意义。历史上很多所谓“革命”,其感召力很可能来自“解放”(物质解放、摆脱贫困、免于饥寒,过上与地主、资本家们一样的奢华生活),阿伦特认为法国革命就是如此。但是阿伦特提醒我们:物质上的解放不能代替政治自由,过上了所谓“好日子”也不等于

获得了政治权利。阿伦特在《论革命》集中谈到了把解放和自由混淆所造成的后果：法国大革命因为被解放的要求所挟持而搁置了或耽搁了政治自由的诉求，而美国革命因为没有解放的压力，因而专注于政治自由，最后取得了自由立国的伟大胜利。世界上很多富裕的国家都做到了解放（人人衣食无忧），但是却没有自由（这些国家就像一个天鹅绒的监狱）。阿伦特给我们的最大启示是：自由作为政治概念不能停留在物质（解放）的层次，而且要进一步上升到政治层次。

解放之后如何才能进而获得自由？阿伦特的回答：自由还需要同样自由的人之间的互相交往，需要一个大家共享的公共空间，每一个自由人都可以通过语词或行动在这个世界呈现自己。这里的要点是：必须建立一个人人可以平等参与的、可以自由发表言论的“政治性的世界”，它的核心就是“自由立国”。不是所有人类交往形式都属于这样的政治空间。比如，家庭也有交流，部落社会也有交流，它们也都是一种共同体，但这些都不是政治组织，也不是政治共同体。这里的交流没有政治意义。这些由物质纽带或和经济原则组织的共同体或者交流空间，是受到必需品和维持生命的原则支配的，因此是前政治的。它或许是一个“天鹅绒的监狱”，但天鹅绒的监狱依然是监狱，虽然其中没有饥寒交迫之苦，但它绝不是自由人组成的公共空间。

受到阿伦特的启发，引入价值维度看革命，我以为历史上就有三种基本的革命类型。

第一种是成功的革命，即革命的原初理想、目标、价值诉求就是自由立国，而且其最终结果也表现为实现或基本实现了自由立国的目标，建立了一个保证公民政治自由的国家体制。至于其手段是不是暴力，相反倒不是根本性的。暴力不一定是革命的标志，非暴力也不意味着一定没有发生革命。1989年东欧国家的革命就是例子。这个推翻极权政权的革命最先在波兰出现，后来扩展到东德、捷克斯洛伐克、匈牙利、保加利亚、罗马尼亚等前华沙条约组织国家，最后以苏联解体告终。除了罗马尼亚是流血革命外，其他国家的革命都是和平实现的，都是非暴力的。

第二种是失败的革命，即自由立国的原初革命理想没有实现，革命被镇压了，没有建立一个保证民主自由的国家体制。但同时，革命者没有抛弃或背叛自己原初的革命目标。比如上世纪50-60年代的波兰、捷克和匈牙利的革命，它们虽然被镇压了，但没有变质。按照阿伦特的说法，这样的革命依然会被历史永远铭记，光照千古。

第三种革命最可怕，我称之为“坏死的革命”或“变质的革命”：革命刚刚发生的时候虽然也有自由民主、人民主权、个性解放的现代诉求，但革命党的领导者在取得政权（在这个意义上它成功了）后却背板了其原初的革命目标，结果是建立了一个和以前的政权同样专制、甚至更加专制的“革命”政权。

在弄清楚这些基本概念和区分的基础上研究革命，或许会更有意义，更有建设性。我们也可以按照这个标准，看看20世纪中国革命属于其中的哪一种？我

们是否完成了革命的自由立国的原初使命?实现了革命当年提出的目标?如果没有,哪些方面没有实现,因此需要继续革命?如果这些问题没有搞清楚,我们怎么“告别革命”?告别什么样的革命?

当然,阿伦特的思想中对于思考中国问题具有启发性的方面远远不止这些。这里只是选择性地列举了我认为比较重要的一部分。我想,批判性地借鉴阿伦特的思想开启或推进对中国问题的思考空间,应该是我们译介阿伦特思想的主要理由吧!

注释:

[1] W. H. Auden:《想想我们正在做什么》,Source: Encounter 12 (6) (1995): pp. 72 - 76. Hannah Arendt: critical assessments of leading political phosphors (III), Edited by Garrath Williams, p. 7.

[2] 关于这一点, [英] 奥兰多·费吉斯的《耳语者: 斯大林时代苏联的私人生活》(广西师范大学出版社, 2014年) 有非常细致和具体的描述, 书中采访了大量斯大林时期受到迫害的所谓“富农”家庭的悲惨生活, 许多人为了摆脱这种出身阴影, 只好改名换姓, 隐瞒出身, 与父母划清界限。即使是到了 1990 年代前苏联解体之后, 还有很多人生活在这种心理创伤之中。

[3] 有趣的是, 阿伦特很肯定地认为二战后东欧的社会主义国家属于极权主义, 她在《极权主义的起源》的再版序言中明确指出: “二战和法西斯主义的灭亡没有使得苏联极权主义结束, 相反, 它扩展到了东欧。”阿伦特:《极权主义的起源》, 三联书店, 2008年, 第 22 页。

[4][5][6] 阿伦特:《极权主义的起源》, 三联书店, 2008年, 第 24、25、24 页。

[7] 请特别参见阿伦特《极权主义的起源》第十三章。

[8] 即使是解释西方的极权主义, 阿伦特的理论也不是无懈可击的, 比如她忽视了极权主义与国家集中的计划经济的关系。可参见徐友渔:《读阿伦特〈极权主义的起源〉笔记》, <http://www.aisixiang.com/data/31957.html>。

[9] Margaret Canovan: The political thought of Hanna Arendt, 1974, Harcourt Brace Jovanovich, p. 21.

[10][20] 阿伦特:《人的境况》, 王寅丽译, 上海世纪出版集团, 2009年, 第 20 页。

[11][12][13][15][16][17][21] 阿伦特:《什么是自由》, 田立年译, 见贺照田主编:《西方现代性的曲折与展开》, 吉林人民出版社, 2002年, 第 370、369、369、370、370、370 - 371、372 页。

[14] 这点对于我们理解上至庄子、下至阿 Q 思想的消极性, 特别是其在今天的消极性, 是非常重要的。很多庄子研究者热衷于挖掘庄子的所谓“自由”思想, 比如如何摆脱物质和世俗事务的累赘, 达到“独与天地精神往来”, 甚至把它放到现代社会的语境中阐释其“反异化”的意义。这种所谓的“精神自由”其实是一种脱离公共世界的逃避和自欺, 它所表征的正是公共世界的败坏和黑暗。正是对于公共世界的极度恐惧, 导致了庄子对于“内心自由”的极度赞美。这种内在自由观的极端发展就是“阿 Q 精神”: 一个人在公共世界中是奴隶, 但在内心中仍然是“自由”的。按照阿伦特的理解, 一旦离开了公共世界, 无论是自由还是政治, 都不再存在了。

[18][19] 于丹:《〈庄子〉心得》, 中国民主法治出版社, 2007年, 第 25、25 页。

[责任编辑: 嘉 耀]