

# 後極權和東歐知識份子政治

• 徐 賁

自由主義關切的是個人自由的喪失，保守主義憂慮的是傳統價值和西方文明的失落，馬克思主義擔心的是階級解放事業遭受挫折。它們關心的重點都與極權主義理論不同。「極權主義」的專注點在於現代專制的機制和手段以及它對自由公眾社會的致命摧毀。

在中國學界越來越關心自由主義問題的今天，政治專制這個對自由的主要限制和使自由主義討論獲得實踐意義的問題卻往往被擱在一邊。除了外部條件的限制之外，討論政治專制的一個主要困難來自如何為影響我們現刻生存的專制尋找一個可資辨認的稱呼。在對現代專制和自由的討論中，有一個不容忽視的概念術語，那就是「極權主義」。

「極權主義」這個術語起源於西方對二十世紀特有的政治專制和威權社會體制的研究。早在二次世界大戰爆發之前，面對納粹主義和斯大林主義這樣的新政治體制，西方的自由主義、保守主義和馬克思主義都在解釋極權現象時碰到了難以克服的問題。這些理論都形成於十八、十九世紀，它們都依據某種傳統的概念對比。自由主義倚重的是左派／右派，保守主義依據的是保留（保守）／破壞（激進），馬克思主義依據的是社會主義／資本主義。在這些對比概念的主導下，自由主義理論面臨的難題是，如

果納粹主義是一種與意大利法西斯主義和西班牙法朗哥主義相似的右派保守主義思潮或歷史反動形式，那麼蘇聯共產主義又怎麼能是一種與之截然相反的左派雅各賓激進主義形式？保守主義理論面臨的難題是，如果布爾什維克主義的主要威脅是它的無神論和破壞民族傳統，那麼這種威脅又如何與特別強調民族經驗的納粹主義相區分？馬克思主義理論面臨的難題是，如果納粹主義是高度發達的資本主義所不可避免的最終危機，那麼它的壓迫機制和專制文化體制怎麼又同社會主義的蘇聯如此相似？

自由主義關切的是個人自由的喪失，保守主義憂慮的是傳統價值和西方文明的失落，馬克思主義擔心的是階級解放事業遭受挫折。它們關心的重點都與極權主義理論不同，因為後者的專注點在於現代專制的機制和手段以及它對自由公眾社會的致命摧毀。極權主義理論要了解 and 認識的是哪些歷史、政治和文化因素使得現代專制能獲得如此空前的控制力，而這

種控制又會對人類生存造成怎樣的浩劫和苦難。它要用「徹底控制」和「自由公眾空間」這一對新概念的對比把極權主義問題明明白白地提出來，而不是把它塞在右派問題、激進問題、資本主義或社會主義問題中作隔霧看花式評點。為此，它需要「極權主義」這一概念術語，並堅持這一概念的不可替代性。

在西方，對極權主義的研究有本質理論和日常運作分析兩種。本質理論着重總結、分析極權統治的基本特徵，如無所不能解釋的單一意識形態，以此為名義的獨裁政黨和寡頭統治，嚴密控制言論、傳媒和結社等等<sup>①</sup>。本質理論的最大特點是將極權主義推到了現代專制和獨裁研究的前台。本質理論要表明的是，極權主義是一種特殊形式的現代專制，它既不是資本主義也不是社會主義的變異形式。本質理論着眼於極權主義最典型、最可怕的可能情況。隨着斯大林式恐怖統治的消失和蘇聯內部政策的鬆動，這種分析也就顯得越來越脫離極權主義統治現實存在的形式和運作。

與本質理論相比，關於極權主義日常運作的分析側重在具體的社會構成，因此避免了極權原型找不到與之吻合的實際社會存在的困境。日常運作分析對極權主義的看法遠比本質分析來得樂觀。日常運作分析注重於不同利益集團的相互關係和作用，這些關係和作用對決策的影響，極權和多元傾向之間的張力，以及這種張力如何影響具體政策的制訂。日常運作分析往往只停留在經驗描述層次，而不以政治批判為目的。

極權主義理論在西方的鼎盛期是50年代。60年代以後，由於蘇聯和東歐的變化和其他共產主義國家的出

現，極權主義理論也到了必須調整的時刻。極權主義這一說法也就漸漸地有了附加詞。卡索夫(Allen Kassof)於1964年提出了「無恐怖的極權」的說法<sup>②</sup>。林茲(Juan Linz)在70年代中期提出了「後極權主義」的說法，他建議用「極權主義」專指希特勒的德國和斯大林的蘇聯，以示區別日後蘇聯的「後極權主義」<sup>③</sup>。華爾澤(Michael Walzer)在80年代則提出「失敗的極權」一說，他指出，「極權主義是寄生在敗死了的革命之上的」，那些由敗死的革命所滋生的極權並不如阿倫特(Hannah Arendt)或奧維爾(George Orwell)所想像的那麼堅不可摧。相反，它的腐敗、機會主義和出爾反爾注定它不能不是「失敗的極權主義」<sup>④</sup>。

斯大林主義及其變化形式是戰後西方極權主義理論討論的核心問題。生活在斯大林統治下的東歐知識份子同樣關切極權主義問題，但是由於戰後東歐政治、社會的特殊歷史環境，在那裏出現的極權主義理論比西方晚，它從一開始實際上就已經是一種「後極權」理論。後極權理論是在匈牙利事件和布拉格之夏之後才出現的，那時候的東歐知識份子已經對真正的社會主義理想糾正斯大林主義的錯誤完全失去了幻想。東歐人並沒有刻意區分「極權主義」和「後極權主義」，儘管這種區別確實存在。這種區別基本上是經驗的，而不是本質的。正如古德法勃(Jeffrey C. Goldfarb)所說：「恐怖極權和無恐怖(後)極權是同一文化品種的兩個亞種。」<sup>⑤</sup>

雖然斯大林本人於1953年去世，但東歐在1989年前的歷史卻始終籠罩在斯大林主義的幽靈之下。東歐一直在一陣陣非斯大林化和再斯大林化的間歇波動中躑躅徘徊。後斯大林時期

在西方，極權主義的研究有本質理論和日常運作分析兩種。本質理論要表明的是，極權主義是一種特殊形式的現代專制，它既不是資本主義也不是社會主義的變異形式；日常運作分析則注重於不同利益集團的相互關係和作用，這些關係和作用對決策的影響，極權—多元傾向之間的張力，這種張力如何影響具體政策的制訂，而不以政治批判為目的。

1956年11月至12月發生了匈牙利革命，東歐一連串非斯大林化的「改革旋風」，於1968年2月的布拉格之春達到高潮。在這一段時期中，東歐知識份子仍無擺脫正統思想的框子，他們試圖重新解釋和界定馬克思主義，很少有逾越這一界線的。非正統的思想探索的基調是改革、更新和改良，而不是失望、擯棄和拒絕。

的最初鬆動的基本前提是維持前蘇聯的共產世界盟主地位。在此前提下，蘇聯容忍了東歐國家某種程度的「民族共產主義」（即具有「某國特色的共產主義」）。1955年赫魯曉夫和馬林科夫分別代表蘇聯黨和國家為1948年從共產聯盟開除南斯拉夫一事向鐵托道歉。1948年因「右傾資產階級民族主義」罪名入獄的喀穆爾卡於1956年10月執掌波蘭大權。1956年11月至12月發生了匈牙利革命，東歐一連串非斯大林化的「改革旋風」於1968年2月的布拉格之春達到高潮。

在這一段時期中，東歐知識份子仍無擺脫正統思想的框子，他們試圖重新解釋和界定馬克思主義，很少有逾越這一界線的。非正統的思想探索的基調是改革、更新和改良，而不是失望、擯棄和拒絕。盧卡契(György Lukács) 1956年6月15日在裴多菲俱樂部的演講《當代馬克思主義的問題》中提出，斯大林主義要為黨內外知識份子對馬克思主義喪失信心和興趣負責。他讚揚蘇共二十大「已經用列寧主義方式代替了斯大林主義」，為開展關於真正馬克思主義的民主化討論開闢了道路。他並說，二十大以前蘇聯官方容忍自由討論的許諾只是為了「引誘出〔反對者〕，好在他們頭上砸磚頭」<sup>⑥</sup>。盧卡契在1956年後短暫的革命政權中出任文化部長，後與納吉一起被關押在羅馬尼亞。

南斯拉夫作家德吉拉斯(Milovan Djilas) 30年代投身社會主義革命，後成為僅次於鐵托的南斯拉夫政治人物。但他的社會正義感卻不斷給他帶來麻煩。1954年他開始批評南斯拉夫新領導人的奢侈生活作風，得罪了黨內高層，被鐵托開除出黨。他在1955年至1956年寫作的《新階級》一書中抨擊

了斯大林主義形成具有壓迫性的黨內官僚特權階級，認為這是背離了馬克思主義消滅階級壓迫的理想。這個時期的德吉拉斯雖然已經提到了極權主義，但還只是把它當作偏離真正馬克思主義和社會主義的問題，是經濟財產不公正的延伸。他指出：「新階級把國家資產當作它自己的財產，把『社會主義社會』和『國家』變成了一句空話。新階級害怕動搖極權權威會動搖其〔財產〕佔有。所以新階級以維護『社會主義』所有制為名，反對任何形式的自由。」<sup>⑦</sup>德吉拉斯因《新階級》而數度入獄。在擯棄共產主義理想之後，他對極權主義的批評便集中在單一政黨對權力的壟斷和對社會的全面強迫控制之上，也就是他所說的「列寧主義極權主義」問題。

姆林納(Zdeněk Mlynář)是捷克斯洛伐克1968年布拉格之春中的活躍份子。他在蘇聯留學時曾是戈爾巴喬夫五年的室友。他在1967年被捷克斯洛伐克共產黨指派為1970年召開的黨代會政策建議起草人時，就已萌發多元體制的思想，但那是作為改革思想而不是民主思想提出來的。1968年杜布切克執政，開始允許公開批評時政並推行改革。批評逐漸集中到共產黨的合法性，終於在1968年8月27日華沙條約國入侵捷克斯洛伐克重建斯大林式統治的槍炮聲中結束。1968年5月姆林納發表〈為社會的民主政治組織而奮鬥〉一文指出，絕對無權的「社會主義的人」必然會疏離社會主義。但他提出的多元體制思想仍停留在列寧主義的框架中。他小心翼翼地說明：「人們往往認為多元政治制度就是指許多不同政黨的存在。但我認為這是不對的，這對一個社會主義社會尤其不合適。」他建議在黨領導下的「國家

陣線」內部允許批評和發表意見，甚至形成另一個黨派，以防止「權力壟斷」。但他強調「這些都必須以國家陣線的存在為基本條件」<sup>⑥</sup>。蘇軍入侵後，姆林納脫離了共產黨，1977年移民出國，80年代成為流亡異見份子領袖。

50和60年代的東歐非正統思想是在正統思想的框架中表述的，它以社會主義人道主義，「人性面孔的社會主義」或者「正確理解馬克思主義」謀求人們在極權制度下的自由空間。自60年代末勃列日涅夫再度斯大林化，強硬意識形態路線一舉摧毀了這些訴求的幻想。東歐知識份子開始意識到，他們面臨的問題不僅僅是如何正確認識和解釋馬克思主義或普遍歷史規律，而且是一個以暴力規定真理、以強權控制思想的極權制度。這是一種充滿了無奈、幻滅和絕望的認識。一方面，知識份子清醒了，他們徹底疏離了統治意識形態，馬克思主義和社會主義對他們已經失去了思想吸引力；另一方面，這種清醒卻未能給他們帶來新的希望，他們知道，只要蘇聯支持東歐的極權統治，這些政權就能長久地存在下去。在這種情況下，直接的理論抗爭和社會訴求都是危險的、徒然的。許多知識份子於是淡出政治，躲避政治，以此表示他們對非正義官方政治的反抗與不合作。他們一面對社會、政治敏感問題三緘其口，一面在日常瑣事、家庭親朋關係和精神、倫理、文藝問題中探索生活和存在的真實意義。他們把那些遠離大是大非問題和官方政治的領域當作思想活動的主要場所。儘管官方政治仍然高談社會主義、歷史發展、群眾覺悟，但這些空談都已不能再引起知識份子的興趣。普遍的政治冷淡和知識

份子非政治化，形成了東歐特殊的後極權政治文化形態。

東歐知識份子關心極權問題的時候，極權主義在東歐已經轉化為無恐怖的後極權統治。極權主義也不再是強權專制形式，而是成了一種當權者和不當權者都以不同方式參與其中、維持其有秩序再生的軟性政治文化環境。所以從一開始，東歐知識份子對極權主義的思考就已經超越了悲情式控訴和揭露，而轉化為一種對包括知識份子自己在內的文化內省和剖析。這種內省和剖析的文化性一方面促成了東歐知識份子的非政治化傾向，另一方面也因這種傾向而得到了強化。東歐的極權理論是極權統治出現了變化以後的產物，一是極權統治這個對象本身起了變化，二是對極權統治的觀察方式發生了變化。極權控制的鬆動形成了某種思想空間，這些空間中對極權控制的思考又從制度和統治意識形態延伸到教育、倫理、文藝等非政治領域。在這種情況下，形成了東歐知識份子有別於西方理論家的特殊「後極權主義」思考特徵。

和關心民主制度和公民自由的西方極權主義理論相比，東歐後極權主義理論更關心人性的自由、存在的自由以及理性和倫理的自由。西方極權主義理論包含着對以啟蒙運動為傳統的現代理性的蛻變的思考。極權主義意識形態以絕對理性的面目出現，其不擇手段的全面控制、消滅異己，是和徹底改造世界、改造人類的野心聯繫在一起的。面對這種情況，西方理論家基本上有兩種反應：一種是由對極權主義的批判得出了擯棄啟蒙思想的結論，如阿多諾 (Theodor W. Adorno) 和霍克海默 (Max Horkheimer)；另一

自60年代末勃列日涅夫再度斯大林化，東歐知識份子開始意識到他們面臨一個以暴力規定真理、以強權控制思想的極權制度。他們對社會、政治敏感問題三緘其口，把那些遠離大是大非問題和官方政治的領域當作思想活動的主要場所。普遍的政治冷淡和知識份子非政治化，形成了東歐特殊的後極權政治文化形態。

種則是這樣解釋啟蒙思想：儘管人的理性是社會發展的唯一希望，但任何人，包括聖賢，都會犯錯。因此，為了確保任何個人或集團不得強行控制別人，就必須創造一個能貫徹全民主權並能自我制約的政府權力，以保證國家不能操縱社會。這些是民主政治和公民自由的基本思想。

東歐知識份子對極權主義的思考並不否定啟蒙思想，但也不認為民主國家制度代表了對人的自由的唯一解釋和定義。許多東歐知識份子認為，自由不只是社會給予個人的權利，更是一種人的存在品質，有品質的存在才能使人不受束縛地自由選擇其利益和價值，也才能充分發展人的理性。民主國家為這種自由選擇提供了必要的條件，弘揚這種自由必然同時要求國家克制其自然的權力傾向。為自由而要求限制國家和要求國家保障自由，同樣是對啟蒙思想自由觀的積極表述。對東歐知識份子來說，重要的不僅是對自由的現實政治表述，而更是對自由的自由表述。

這種對自由(包括對它的對立面：專制)的自由表述便形成了東歐後極權主義理論的一個重要特徵，具體表現為它的非政治性和人文性。東歐後極權主義理論有直接提出體制民主化問題的，如波蘭的密契涅克(Adam Michnik)關於後極權政治民主的「新進化」論和捷克斯洛伐克的班達(Václav Benda)等人的「平行政治」論<sup>⑩</sup>。但更多的後極權主義思考關心的是一些具有普遍性的人文問題，如知識份子的地位和作用，人的存在和價值，人性和倫理等等。在表述方面，這些人文問題也往往散見在文藝、雜論、書信等非正規論述形式中，以不易捕捉、倏然一現的智慧閃爍見稱，其中

包括波蘭詩人巴蘭察克(Stanislaw Baranczak)反對意識形態審查、提倡創作自由的主張，匈牙利作家哈拉茲梯(Miklos Haraszi)對非斯大林化後「寬鬆」假象和「絲絨牢籠」的分析，匈牙利作家孔拉德(György Konrad)的「非政治」說，波蘭的科拉考斯基(Leszek Kolakowski)對獨立知識份子作為肩負社會道義價值的「教士」的論述等等<sup>⑪</sup>。當然，不能不提的還有捷克斯洛伐克作家哈維爾(Václav Havel)和昆德拉(Milan Kundera)對後極權政治文化的直接評說。

和早期的極權理論家阿倫特一樣，東歐知識份子極其強調極權和後極權的現代性。這種現代性遠遠不只局限為現代控制手段，如軍事技術、群眾傳媒、大規模的教育和宣傳、審查監控等等，它首先表現在權力與具有真理權威的意識形態的緊密聯繫。極權主義統治必須從某種單一政黨所掌握的意識形態獲取合理性。哈維爾指出，現代極權意識形態所造就的權力控制深謀遠慮，而非一時一地地匆忙使用暴力和胡作非為。哈維爾寫道<sup>⑫</sup>：

與後極權統治相比，傳統獨裁的統治者意志是直接而無規律地表現出來的。獨裁無須藏掩它的統治壓迫，遮蓋其權力運作，也無須費事去述諸法律條文。但是後極權制度卻以歷史真理、人民意志和法治權威來裝扮其統治壓迫的合理性，沒有這些作為其「形式內聚力」，後極權制度就不能存在。

而且，後極權主義也不像傳統獨裁那樣僅是一種統治壓迫形式，它是一種政治文化形態<sup>⑬</sup>：

東歐知識份子對極權主義的思考並不否定啟蒙思想，但也不認為民主國家制度代表了對人的自由的唯一解釋和定義。對東歐知識份子來說，重要的不僅是對自由的現實政治表述，而更是對自由的自由表述。東歐後極權主義理論更多關心有普遍性的人文問題，如知識份子的地位和作用，人的存在和價值，人性和倫理等等。

說到底，後極權制度並不是某個政府所操縱的某種政治方略。它完全不是這樣。它是一種長期複雜而深刻的對社會的侵犯，或者說社會的自我侵犯。企圖用另一種政治方略或政府變更來對抗它是不現實的。這種想法之所以不合適，是因為它遠沒有觸及問題的根本。問題不在於政治路線或章程，而在於生存狀態本身出了毛病，這種情況已經不是一天兩天了。

哈維爾以「謊言」來概括後極權意識形態的統治。他指出，極權統治所利用的意識形態在後極權社會中實際已很少有人真的相信，而後極權社會的沉痾正在於人們生活在這種謊言之中，而無法抵抗它。他以小見大地用一個菜果販子在店鋪櫥窗裏張貼「全世界勞動者團結起來」的標語，來說明在這種謊言中的生活方式。菜果販子貼標語並不是因為他在乎全世界的無產階級革命，或者真相信有這麼回事。他這樣做是因為人人都這麼做，不做反倒顯得怪異。和生活中許多其他事一樣，貼標語是一種避免麻煩的效忠表示。這種事的意義得從反面來解釋：做了不見得有好處，但不做說不定就有麻煩。哈維爾的解釋是：「他做這些事是因為太太平平過日子需要這麼做。照普通人的說法，無數這樣的小事都是為了『與社會保持一致』。」<sup>③</sup>哈維爾從這個現象來透視後極權控制，他寫道<sup>④</sup>：

人們並不需要真的相信這些神話，但是他們必須做出相信的樣子，至少必須以沉默來容忍這些神話，與玩弄這些神話的人和氣相處。正因為如此，他們也必須生活在謊言中。他們不一

定接受謊言，但卻必須心甘情願和謊言在一起生活，並生活在謊言中。這樣做也就幫助和鞏固了謊言的制度，他們給這個制度添磚加瓦，他們是這個制度的一部分。

長期生活在極權謊言中會造成普遍的人性危機和嚴重的社會道德功能失調。哈維爾說：「生活在謊言中產生深刻的人性危機，這種危機反過來又造就這樣的生活，它的道德問題不容忽視。它是一種社會深層道德危機。」哈維爾認為，後極權社會可以是一個物質生活並不匱乏的社會，但它卻必然是一個喪失了道德功能的社會<sup>⑤</sup>：

消費價值誘惑的個性消失在大眾文明的旋渦之中，在存在中無所適從的人，除了苟活於世之外，凡事全無責任心，這便是喪失了道德意識的人。後極權制度需要在道德淪喪中存在，它不斷在加深道德淪喪。道德淪喪是極權的社會顯現。

後極權社會的道德危機還在於，每一個受害者都參與建構了迫害他自己的環境力量。在後極權社會中，淨土和地獄的界線失去了把守，壓迫和暴力已不能再用傳統的善惡區別去理解。昆德拉的《告別聚會》(*The Farewell Party*)中便有對極權世界淨土和地獄的思考。烏爾佳的父親是一個共產黨積極份子，死於黨內清洗。烏爾佳向加庫勃打聽她父親是否曾像那些迫害者一樣，參與製造了治他自己於死地的恐怖。在再三追問下，加庫勃說，這本是可能的，「因為在世界上還沒有誰真的會因良心不安而不能去整死別人的」。烏爾佳不滿意

哈維爾以「謊言」來概括後極權意識形態的統治。他指出：「人們不一定接受謊言，但卻必須心甘情願和謊言在一起生活，並生活在謊言中。」哈維爾認為，後極權社會可以是一個物質生活並不匱乏的社會，但它卻必然是一個喪失了道德功能的社會，因為每一個受害者都參與建構了迫害他自己的環境力量。

生活在冤案遍布、你爭我鬥的極權社會中的人們，人們一次次被政治運動扭曲了人性，對人性的軟弱和醜惡有着切身體會和沉重失望。極權社會的朝不保夕、是非顛倒，是因為暴力和真理的結合方式使得人們更容易迷失人性。昆德拉把極權主義的邪惡稱為「極權主義媚俗」。

加庫勃的回答。她覺得，人人都可能不具有人性，但這並不能說明為甚麼她父親這個具體的人會喪失人性。加庫勃答道<sup>⑯</sup>：

多數人生活在一個由家人、家庭和工作構成的小小淨土圈內。他們生活在一個介於善惡之間的安全地帶。看到殺人者，他們也真的會感到慄然。但是，他們只要一出這片小小的淨土，就會變成凶手，連自己都不知道是怎麼回事。歷史時時將人類推向誰也難以抗拒的壓力和誘惑。但談論這些又有何益？跟你說你父親也許會做甚麼，又有何用，反正又無法證明。

和大多數人一樣，儘管烏爾佳能接受加庫勃「人人都可能喪失人性」的普遍說法，但卻難以接受這就是她身邊的事實。生活在冤案遍布、爾虞我詐、你爭我鬥的極權社會中的人們，一次次被政治運動扭曲了人性，人們對人性普遍的軟弱和醜惡有着切身的體會和沉重的失望，但幾乎每個人都願意相信他自己或他身邊的親人是一些例外。遭整肅清洗的當權者，他的家人不願相信他參與製造了加害於他自己的恐怖。連最酷烈的整肅人，他的子女恐怕也會像烏爾佳那樣不相信他真的是一個迷失人性的人。這就是我們為甚麼往往會發現一些惡名昭著的政治人物，他們的公眾名聲與其親屬好友的回憶顯得如此大相徑庭。

在昆德拉看來，這種情況並不奇怪。極權社會的朝不保夕、是非顛倒，並不是因為這個社會出了大奸大惡之徒，而是因為暴力和真理的結合方式使得人們比在普通情況下更容易迷失人性。哪怕整人害人極凶的人，

也並不是紅眼睛、綠眉毛的怪物。在他們自己的那個淨土圈裏，他們甚至可以是相當有修養、有品味、通情達理的謙和君子。問題是，一出這個小小的淨土圈子，他們便一個個身不由己地變得面目猙獰。正如阿倫特所說，極權制度下連邪惡都是平庸的。昆德拉把極權主義的邪惡稱為「極權主義媚俗」。在《不可承受的輕》(*The Unbearable Lightness of Being*)中，昆德拉在講述薩必娜的故事時評說道：「在極權媚俗的領地裏，一切回答都已預先設定，疑問則被預先排除。因此，對極權媚俗的真正對抗者就是那個發問的人。疑問像是一柄利刃，剖開舞台布景的彩幕，讓我們瞧見後面隱藏的東西。」對待極權媚俗要緊的是發問，而不只是控訴和譴責。不發問的控訴和譴責，本身就是「媚俗」<sup>⑰</sup>。

東歐人文性和非政治性的後極權理論是對關於極權主義政治理論的重要補充，它涉及了一些極權制度下重要的普遍人文或人生哲理問題，如文化、社會、國家的記憶和遺忘，謊言對道德主體和人際關係的侵蝕，人的軟弱、內疚和罪孽感，迫害和自我迫害，受害與加害，背叛和出賣，孤獨和恐懼，暴虐統治下的思想平庸，語言枯竭和「媚俗」等等。這些問題的長遠價值並沒有隨着1989年以後東歐後極權政權的解體而消失。相反，人們在研究現今俄國和東歐國家存在的政治冷淡、道德虛無論、玩世不恭、心理失序等問題時，仍然常常從人文的角度把它們當作後極權文化的後遺症來討論。

1989年以後，由於東歐局勢的突變，剛開始與西方極權理論相互砥礪的東歐後極權理論似乎已經成了昨日

的回聲，但這昨日的聲音卻正在道出我們今天的處境。就像政治自由主義問題一直到90年代才引起中國學界的注意一樣，極權主義也是一個被久久延遲了的問題。1989年前東歐知識份子帶給90年代中國知識份子的，不只是一個後極權的概念，而更是一種自由意識，一種批判與自我批判的知識勇氣和睿智。

### 註釋

① Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace & World, 1951, 1966); Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956, 1965).

② Allen Kassof, "The Administered Society: Totalitarianism without Terror", *World Politics* 16, no. 4 (July 1964): 559.

③ Juan Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", in *Handbook of Political Science*, vol. 3, ed. Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (Reading, Mass.: Addison Wesley, 1975).

④ Michael Walzer, "On 'Failed Totalitarianism'", in *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, ed. Irving Howe (New York: Harper & Row, 1983), 107, 118.

⑤ Jeffrey C. Goldfarb, *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 37.

⑥ György Lukács, "Contemporary Problems of Marxist Philosophy", in *From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe*, ed. Gale Stokes (New York: Oxford University Press, 1991), 92.

⑦ Milovan Djilas, excerpts from "The New Class", in *From Stalinism*

*to Pluralism*, ed. Gale Stokes (New York: Praeger, 1967), 105.

⑧ Zdeněk Mlynář, "Towards a Democratic Political Organization of Society", in *From Stalinism to Pluralism*, ed. Gale Stokes, 124-25.

⑨ Adam Michnik, "The New Evolutionism", in *Letters from Freedom: Post-Cold War Realities and Perspectives*, ed. Irena Grudzinska Gross (Berkeley: University of California Press, 1990); Václav Benda et al., "Parallel Polis, or an Independent Society in Central and Eastern Europe: An Inquiry", *Social Research* 55, no. 1/2 (1988): 211-46.

⑩ Stanislaw Baranczak, *Breathing under Water and Other East European Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990); Miklos Haraszti, *The Velvet Prison* (New York: New Republic Books, 1987); György Konrád, *Antipolitics* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984); György Konrád and Iván Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979); Leszek Kolakowski, "The Escapist Conspiracy", in *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today* (New York: Grove Press, 1968).

⑪⑫⑬⑭⑮ Václav Havel, "The Power of the Powerless", in *Václav Havel or Living in Truth*, ed. Jan Vladislav (London: Faber and Faber, 1986), 94; 88-89; 41; 45; 62.

⑯ Milan Kundera, *The Farewell Party* (London: Penguin Books, 1977), 68-69.

⑰ Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being* (New York: Harper & Row, 1984), 254.