

國人之過和公民責任：也談文革懺悔

◎ 徐 賁

我們不妨套用雅士伯(Karl Jaspers)在二戰後為德國公民反思所著的《德國罪過問題》，把中國文革中的國人之過稱作為「文革罪過」。文革罪過和德國罪過的重要相似之處在於，在專制極權極度嚴酷的統治下，人的思想、判斷和行為極度不自由。這種不自由不只是被禁止自由思想，而更在於根本就不知道甚麼是自由思想；不只是無從作出獨立判斷，而更是根本就不知道甚麼是獨立判斷；不只是無抵抗行為，而是根本就沒有抵抗的願望。正因為如此，反思就不只是思以往之不允許之思，而且更是思以往之不能夠之思。在這一點上，雅士伯對「罪過」的四重區分為我們提供了開啟思想的準備。但是，由於德國和中國之間，政治文化傳統(尤其是政治選舉制度)各異，極權暴力侵害的主要對象不同，更由於「罪過」在中國長期被用作專制極權統治的工具，雅士伯所注重分析的「政治罪過」和「道德罪過」就必然在中國有其自身特點。而且，他所說的「政治罪過」尤其需要在中國語境中明確為「政治責任」。在公共政治中以責任來思考罪過，這也將有助我們重新思考對文革的懺悔問題。以中國的具體情況來看，以個人懺悔為基本內容的文革反思是不值得提倡的。儘管個人的罪過和懺悔意識具有重要的道德價值，但它們對開啟新型的民主公民社會生活方式和政治文化的意義卻甚為有限。就銘記以往過錯，開創新的公共生活而言，「政治責任」是一個比罪過和懺悔更為適合文革反思的概念，因此也就格外值得我們重視和強調。

一、四種「罪過」，兩個領域

雅士伯在對「德國罪過問題」的討論中將罪過區分為四種。第一種是刑法罪過，它侵犯的是法律。第二種是政治罪過，它源自參與罪惡的政治制度。第三種是道德罪過，它關係到個人的錯誤行為。第四種是形而上罪過，指的是不能盡人的責任去維護文明的人性。雅士伯所說的四種罪過分屬兩個不同的領域，前二者屬於公眾領域，後二者則屬於私人領域。雅士伯指出，一國人民不應在法律、道德和形而上這三層面上承擔國家或政權的罪行責任，但他們必須在政治層面上承擔這一責任。這就是著名的公民對國家罪行負有集體責任，並應當進行集體思過的問題。雅士伯強調，「罪犯必須因罪行而受懲罰。紐倫堡審判僅限於(戰爭)罪犯，它所起的是替德國人民免罪的作用。然而，這並不等於免除他們的一切罪過。它只是使我們罪過的真正性質更清楚地顯現出來。」¹雅士伯所說的那種不能免除的公民罪過就是公民的政治罪過。

二戰後德國的大致情況是，先由設立在紐倫堡的國際法庭追究納粹首惡的刑事罪責。在德國民主憲政體制得到確定之後，陸續由德國司法機構繼續追究其他犯有重大罪行的納粹份子。雅士伯強調，對刑事罪過的裁判權歸法庭所有，法庭的責任在於通過正式的程序，弄清事實，以法量刑。²他指出，紐倫堡法庭對希特勒黨羽的審判不是勝者對敗者的報復，也不是侵犯德國的主權。它是以全人類名義進行的審判，它伸張代表人類尊嚴的國際正義。紐倫堡所

依循的法律並非單為此審判所訂立，「就人性意識、人權和自治法則而言，就西方自由和民主理念而言，（為他們）定罪的法律早就存在了。」³希特勒一黨所發動的戰爭應當看成是以國家名義所進行的個人犯罪行為，不應以國家主權為借口得到庇護。⁴

雅士伯把討論的重點放在與普通的國人有關的政治、道德和形而上這三種罪過上。他認為，每個德國人無論是否具體參與過納粹政權的罪行，都必須以一國成員的身份「為一國的政體承擔(政治)責任。」⁵這樣做的理由有三條。第一，一國成員因政體組織關係而分享共同利益，他們因此必須分擔政體的責任；第二，國家有制度化的決策機構和程序，公民既參與其中，就應對其結果負有共同責任；第三，即使國家不具有這樣的政策結構和程序，其居民也不能完全推諉共同政治責任，因為他們必須為「屈從(權力)的環境」負責，正是由於他們的屈從，專制權力才有機會猖狂施虐。⁶

雅士伯所關注的公民政治責任有三種主要表現形式。首先是以投票選舉行為所作的政治抉擇，「在現代國家中，每個人都有政治行為，至少表現在選舉時投票或不投票。政治責任是誰也躲避不了的。」其次是當積極份子。積極份子往往也是政治滑頭，「事情不對頭了，那些政治上積極的人就會為自己找(脫身的)借口，」以「良好的動機」來為自己的政治行為辯護。再者便是無反抗行為。⁷無反抗的原因多種多樣，雅士伯在「道德罪過」的範疇中分析這些原因，但他同時也把無反抗看作一種「政治罪過」表現，政治罪過和道德罪過間的這種可能的重疊關係尤其值得我們注意。在雅士伯所說的三種情況中，第一種與中國的情況有明顯不同。在相對自由民主的魏瑪時期，德國民眾1930年上街支持納粹運動，1933年用選票把希特勒送上了權力頂峰，在中國並沒有類似的情況。第二、第三種情況對中國則都不陌生。自上自各級領導，下至紅衛兵、造反派頭目、打手、標兵、模範等等都可以包括在文革運動的積極份子範疇之內。一般群眾則可以都說是無反抗行為者。在無反抗行為者中間，雅士伯特別提到了那些自稱不談政治的人物。他指出，自命清高的知識份子其實並不能超然於政治，

「他們必須為生活而聽命於國家政治。」⁸雅士伯告誡人們不要忘記，選擇參與或不參與政治，它本身就是一種政治權利，在極權制度下，人們是沒有這種權利的。

「道德罪過」是雅士伯剖析德國人之過的另一個重要範疇。如果說政治罪過是每個公民不容推卸的共同責任，那麼道德罪過則是個人必須承擔思想和行為責任。雅士伯把道德罪過規定在私人領域內，但也為道德思過留下相互交流的公共空間。道德思過雖為「個人獨自的自我評價，但我們可以自由地相互交流，相互幫助在道德問題上取得較為清晰的認識。」⁹在極端嚴酷的專制制度下，人們不得不為生存而在面具下苟活。假面的形式在德國和中國雖不盡相同(如希特勒式敬禮，表態效忠，參加群眾集會，唱語錄歌，跳忠字舞，早請示晚匯報等等)，但對人的道德侵蝕作用卻並沒有甚麼不同(如虛偽，犬儒，絕望，冷漠，麻木等等)。雅士伯強調，道德反思首先就是要知道自己以前過的是假面生活，進而重新看待自己現在的生活。道德反思包括檢討自己以前所謂的「美好的理想」。許多德國青年對「元首」所規劃的「偉大事業」確實曾抱有真誠的信念，就像文革中許多青年真心誠意地忠於毛主席的革命路線一樣。雅士伯稱此為「帶有悲劇性」的道德罪過。雅士伯指出，我們不應用昔日的「真誠」來為「錯誤良知」辯護，「我們必須對自己的失望負責。」¹⁰

道德思過應拒絕摸稜兩可地對待壞事。雅士伯指出，「從壞事看好事」是一種似是而非、自欺欺人的說法。在德國，有人說納粹的軍備生產有利於解決德國的失業問題，1938年合並奧地利使德國得以完成歷史的統一大業。在中國，有人說「忠字舞」是迪斯科式的群眾文化，

奉旨參加運動是「大民主」。從雅士伯的道德思過來看，這一類貌似「公正客觀」的說法只能模糊人們的道德視線，「事實只能是徹底的『是或不是』，如果原則錯了，那麼一切皆錯，那些似乎是好的結果其實並不是它們看上去的樣子。」¹¹同樣，許多人自稱是「從內部尋求改革契機」，而實際甘心充當罪惡政權的幫凶。雅士伯特別提到以「清流」身份加入納粹政黨的知識份子。對這些人士所自我標榜的「自由」和「鬥爭」，雅士伯的評價是，「你們自欺欺人，你們所享受的是以服從、沉默和屈服為代價的傻子自由。你們的鬥爭是由領導意志決定的煞有介事的鬥爭。」¹²文革中那些不倒翁式的中國知識份子也是一樣，他們有「自由」，也有「參與」，但那是擁護偉大領袖的自由，對政治異己任意打擊的參與。雅士伯對這些知識界頭面人物的「事後覺醒」更是深不以為然，因為這些人「只是因為後來遭到排擠，心生怨恨，……才趁機搖身一變，成了反對者。」¹³

道德思過要求分清「積極行為和被動行為」的過失區別。雅士伯在討論政治責任時已經涉及了「積極份子」的行為。他特別強調，對於這些人，「即便他們還沒被定為刑法罪犯，他們的行為仍可以為他們確定罪責。」¹⁴被動接受專制的罪過則不相同。雅士伯承認，「無能為力可以成為(不行動的)理由，因為任何道德法則都不能要求人們去壯烈赴死。柏拉圖就說過，在極度危險的災難情況下，苟且偷生本是人之常情。」¹⁵但是，因無能為力而不行動卻並不能使人免於道德罪過，「無助的服從總是會有一些行動的餘地，這種行動雖有風險，但仍然多少有一些效果。」同樣，「隨大流」和無能為力一樣，它雖可理解，但卻不可原諒。雅士伯看到，在「黨即為國，看上去永遠都不會改變的情況下，」人們為了自我保全，為了「力爭前途」，不能不聽任權力的擺布。「人為了活下去，保住飯碗，抓住機會，」不想幹也得幹。但是，雅士伯強調，「任何人都不應把這當作非隨大流不可的借口，因為事實上畢竟還有許多人不隨大流，並為此付出代價」¹⁶。

正因為道德選擇往往源於世俗目的，並受環境所限制，所以它不能代替更為基本的人性良知。雅士伯將因人性良知受損而產生的罪過感稱作為「形而上罪過」。如果說道德罪過是「我處世的罪過」，那麼形而上罪過就是「我為人的罪過。」人性的原則高於道德原則，人性意識往往為道德意識所不能啟及。雅士伯指出，「形而上罪過包括幸存者的罪過和不像人的罪過，它指的是不能與人類徹底團結一致，不能完全按人性行事」，因此，「但凡我所眼見的壞事或惡事皆侵犯這種(人的)團結，即使我小心翼翼地冒著生命危險去阻止它，這仍不足以平息我的形而上罪過。如果惡事發生時我在場，別人死了，而我卻活下來，我就會聽到我對自己說，我因自己還活著而有罪過。」¹⁷在雅士伯那裏，「我之所以為人」和「活得像個人」，是一種至高的良心境界。雅士伯是在德國納粹的政治史中解釋形而上的罪過感的。納粹於1930年毀憲專制，1934年血腥清洗，1938年排猶，直到發動戰爭，「數以千計的德國人在與(納粹)政權的抗爭中找到了死亡，大多數無名無姓，我們這些存活者並沒有這樣做」。活著的人在邪惡昭彰的每時每刻一步一步地走到了「人不像人」的地步，「我們選擇苟活，……在這十二年裏，我們整個的人都已發生了蛻化。」¹⁸以中國的情況來看，又何嘗不是如此？從反胡風、反右、大躍進、反右傾、階級鬥爭到文革，我們不也是一步一步地走到了「人不像人」的地步？

二、思過和不思議：文化差別還是制度不同

雅士伯的《德國罪過問題》對戰後德國公眾的靈魂搜索和思過產生過重要的影響。戰後德國

的悔過和戰後日本的不悔過形成了鮮明的對比。對這二者的不同，社會人類學家本尼迪克特(R. Benedict)曾提出民族文化差別的解釋。她在《菊花與刀》一書中把德國和日本在悔罪問題上的差別歸結為所謂基督教「罪過文化」和儒家「羞恥文化」的區別。她認為，「一個社會灌輸絕對的道德標準並依靠個人良心(來運作)，便是罪過文化」。但是，「在用羞恥作為懲罰手段的社會中，人們會對自己的行為感到懊惱，但並無罪過感」。懊惱和罪過感不同，懊惱無須通過懺悔和救贖來緩解。對於一個只有羞恥感而無罪過感的人來說，「只要他所做的壞事『不為人知』，他就不必為此煩惱。就他而言，懺悔只不過是自找麻煩」¹⁹。按照本尼迪克特的說法，東方人做錯了事，總是藏著掖著，不被人發覺就不主動承認，全然不受良心責備。本尼迪克特對德、日思過觀念的分析是一種很典型的社會人類學分類，它看似新鮮，但並不可取。它之所以不可取，在於它無法充分解釋其觀察對象，因為我們可以很容易找出許多與它不相符合的例外。有的德國人並不具有懺悔意識，而不少日本人，如那些千里迢迢到中國和朝鮮去道歉的，恰恰很具備懺悔意識。

戰後德國和日本在思過問題上的不同道德表現，其實應當從另一個角度去理解，那就是這兩個國家在最高戰犯刑法罪責歸屬問題上存在著根本的不同。這也就是雅士伯所說的「刑責罪過」問題上的差別。雅士伯談得較少的刑責罪過恰恰是四種罪過中最基本的。雅士伯對它談得少，是因為在德國雖有人質疑紐倫堡審判的合法性和公正性，但卻沒有人否認希特勒是德國戰爭的罪魁禍首。但是在日本，戰爭罪過首犯是誰的問題則至今模糊不清。作為二次大戰的受害者，中國人讚賞德國的思過，批評日本的不思過。但具有諷刺意味的是，在對待中國自己的文革罪過時，大多數中國人卻與他們所批評的日本極相像，而與他們所讚賞的德國很不相像。

戰後德國的主要成就是重新恢復憲政和民主法制。德國新政治體制的可信性和權威性首先表現在它對戰爭首惡份子的法律裁決上，其中最重要的就是認定希特勒是罪大惡極的首犯。希特勒成為德國人得以區分一小部分德國戰犯刑法罪行和一般德國人政治罪過的象徵指標。一般德國人因曾用投票把希特勒送上權力頂峰而負有不可推卸的政治責任，而那些希特勒政權的台柱人物則因直接參與他的戰爭罪惡而負有刑法責任。德國戰敗以後，希特勒完蛋並從此消失。希特勒及其爪牙的刑法罪責越大，一般德國人的責任就越集中在政治而不是刑法問題上。雅士伯說，紐倫堡審判起到的是為普通德國人脫罪的作用，指的就是這個意思。

在日本，情況則完全不同。天皇並非民選，而是神權天授。日本人對天皇成為日本最高領袖並不負有明顯的政治責任。雅士伯對政治罪過的界定甚至可以成為大多數日本人否認自己政治責任的借口，人人都可以用「天皇不是我選的」來推卸自己的政治責任。更重要的是，1945年，天皇脫下軍裝，換上便裝，逃避了國際法庭的審判，反而成了地地道道的日本精神象徵。日本人需要這個精神象徵，因為天皇的無辜便是日本人的無辜。像他們的天皇一樣，日本人在二戰中是上了日本軍事領袖的當，被蒙在鼓裏，被誤引上戰爭的歧途。日本人因遭原子彈的傷害成了二戰的「受害者」，日本也因此成為主張和平非戰的民族。天皇與和平非戰的神話一起，成為戰後日本民族在國際間形象的兩大支柱。

文革思過在中國面臨著戰爭思過在日本類似的困境。首先，發動文革的偉大領袖並不是由民選產生。他擁有天子般的天降權威(「東方紅，太陽升」)。普通中國人對他所擁有的至上權力所負的政治責任便不能用德國的情況來類比。其次，儘管中國也曾一度有清算文革罪行的共同要求，但文革罪行最高刑法罪責的歸屬始終沒能弄清。和日本天皇一樣，中國的偉大領袖並未因文革的罪惡而失去神聖的光環。從中南海移駕紀念堂，偉大領袖仍然是偉大領袖。也和天皇一樣，偉大領袖是無辜的，他上了四人幫的當。而且，即使上當，他還是全中國第

一個看清「江青有野心，要搞四人幫」的英明領袖。偉大領袖的無辜成為全中國人民無辜的象徵。偉大領袖的刑法無罪與普通中國人的道德無罪一起營造了一種文革之罪全在四人幫的神話。即使是對四人幫的刑責起訴，至今也只停留在「篡黨奪權」、「迫害老幹部」、「制造冤假錯案」這一類就事論事的罪名上。整個文革就像是由幾個刑事犯造成的社會案件，罪犯既已經繩之以法，案件亦宣告終結。和德國戰犯審判不同的是，四人幫的審判起訴，它所起的是為偉大領袖脫罪而不是為他定罪的作用。隨著文革討論因涉及極權專制制度問題而遭禁，原本已經模糊的刑法罪過和政治罪過問題越來越被排除在公眾視線之外。

三、從罪過到責任

雅士伯用「政治罪過」來表達「政治責任」，其中涉及的不單單是一個概念的選擇，而更與他的兩個重要思想因素有關，一個是他的基督教非法律傾向，另外一個是他所接受的韋伯（Max Weber）式德國民族主義影響。雅士伯的《德國罪過問題》一書是在阿倫特（Hannah Arendt）熱心幫助下出版的，但阿倫特對雅士伯那種將宗教感和民族主義混合在一起的「拯救德國人民」意識卻並不認同。在阿倫特看來，面對政治罪過的目的不在於救贖，而在於明確應負的責任，包括承擔責任的後果，因此，政治罪過應當明確為政治責任。

雅士伯所表述是一種以救贖為核心的罪過感。在他那裏，最高境界的形而上罪過感是「人在上帝面前看到自己作為人的墮落。上帝並不需要用成文的法令條規審判我們，上帝以自身的完美使我們羞愧。」²⁰淡化成文法令條規在現代生活中的規範作用，這是雅士伯罪過感的一個重要特徵。這也使得雅士伯所秉承的基督教罪過感有別於西方的另外兩種罪過感，一種是關於懲罰和責任關係的倫理-法律思考，另一種是關於靈敏和審慎良心的倫理-宗教思考。前一種強調的是希臘式的刑罰理性，後一種強調的是猶太教式的精細內化倫理意識。與這兩種罪過感相比，雅士伯的基督教罪過感所強調的是保羅教義式的人在神的法典下的不幸處境。里科（Paul Ricoeur）曾指出，上述三種罪過觀之間往往並不呈現出鼎足三分的關係，而總是呈現出某種兩分對立之勢。因此，在希臘「理性」的對面是猶太教或基督教的「宗教」；在「內化」的虔敬（猶太教）對面是「外化」的城邦（希臘）和恩典（基督教）；而在「非法律主義」（基督教）對面是法庭的或摩西的「律法」（希臘和猶太教）。²¹

非法律主義的基督教「罪過」和「救贖」所強調的是通過懺悔得到個人的靈魂或集體心靈的洗滌。正如拉賓巴赫（Anson Rabinbach）所說，雅士伯區分四種罪過是為了幫助他的德國同胞「在道德和政治上自我淨化，」讓他們認清，不是審判了幾個戰犯，付了一些賠款，德國人就算對過去有了交代，萬事俱了。²²站在韋伯式德國民族主義的立場，雅士伯所說的懺悔罪過更是一種回歸德意志良知的集體性「社會愈合。」²³只有在懺悔的淨化過程中，德國人才能重申他們被希特勒集團破壞了的共同價值，也才能恢復他們遭受破壞的道德秩序。

雅士伯強調集體道德復元和回歸良知秩序，這一思想包含著對德國民族文化和傳統的認同和自豪，對激發民族群體成員的共同信心和希望有一定的號召作用。但是，正如有論者指出的那樣，這種韋伯式民族主義思想所假設的民族群體的共同和諧關係和撥亂反正可能卻是相當成問題的。²⁴如將此思想直接運用到像中國這樣本已分裂的政治共同體的罪過問題上，那就更站不住腳了。德國的戰爭侵害首先是對外群體的侵害，而中國的文革則是中國人對中國人的侵害。對於後一種侵害，國人的愧疚和懺悔究竟具有甚麼樣的群體重建意義呢？是回復到災難發生前的某種集體和諧狀態嗎？在中國真的有那麼一種和諧美好的前文革狀態可以返

回？文革後人們說撥亂反正，是反正到60年代的階級鬥爭，還是反正到50年代的鎮反和反右鬥爭？撥亂反正和愈傷復元這類說法其實是經不起推敲的，對於反思文革的集體災難和個人罪過起不了實際的作用。無論中國曾經有過多少「好時光」，為求走出文革的罪過，中國人其實並無可歸之路。

與雅士伯著重強調靈魂淨化、回歸秩序不同，阿倫特對德國二戰罪過的思考集中在更新認識、重建新型公眾關係這兩個要點之上。阿倫特清楚地看到，那種自戀式的民族道德本質或者民族團結情誼，其實是虛妄的。要走出像二戰德國這樣的災難，需要的不是撥亂反正，而是「『召喚新事物的誕生』，也就是，隨時應對世界需要，構建新政治共同體的目標。」²⁵我們應當看到，為了重新設想與納粹德國或文革中國不同的新政治共同體，無論是雅士伯所信奉的「文化德國」，還是某些國人所誇耀的「文化中國」，都已經不再是一條可循之道。八十年代，中國知識界把文革反思集中在批判中國傳統專制文化和倡導民主法制之上，所召喚的正是新事物的誕生。

阿倫特強調，在政治重建時，公民的首要任務不是在公眾生活中展示對以往過錯的愧疚或懺悔，而是認真地與他人共同取得對公共生活的新認識和新態度。為此，她將懺悔嚴格地規限為個人的道德行為，並力主將它排除在公共生活之外。阿倫特認為，即使是真誠的個人道德罪過感也是與公眾政治生活鑿柄不合的。將「罪過」引入公眾生活只會造成道德與政治的混淆，而這對以責任制度為本的公眾生活是有害無益的。阿倫特反對將罪過感引入公共問題思考，基於五個主要理由。²⁶首先，「罪過」和「愛」一樣，是自然獲得的感情，而維繫公眾生活則要靠由人們設立共同的價值和規範，這些價值和規範並不能自然獲得。²⁷第二，罪過會帶來某種絕對的道德觀，這與公眾政治領域應有的寬容和多元精神不合。²⁸第三，罪過是針對個別對象的，個人對個人的愧疚和道歉缺乏公眾政治生活的普遍意義。²⁹第四，和愛一樣，罪過和懺悔是私人性的，必須存放在內心深處，越是在人面前表述得頭頭是道，真誠性就越成問題。³⁰第五，「真誠」是衡量罪過感的標準，但它卻不是衡量公眾政治行為的標準。政治行為講的是起實際效果的行為，不是行為背後的動機。在公眾政治中以動機來判斷行為，必然弄得政治家相互指責「動機不純」。³¹

從中國政治和社會的以往經驗來看，阿倫特將罪過和懺悔排除出公共生活的主張還有另一重現實理由，那就是，罪過和懺悔一直是中國專制統治所慣用的統治工具。專制政治的一個重要統治手段就是徹底破壞公共生活和私人生活的界限，將私人生活和私人道德政治化。在公眾領域和私人領域有所區別的社會中，懺悔是一種個人道德行為，一個人為自己的罪過懺悔，洗滌靈魂，減輕重負，以求康復，即使其罪過涉及刑法，他的懺悔也是不能拿來作為定罪證據的。但在專制極權制度中，一切懺悔，連最輕微的所謂「思想錯誤」，都可以隨時拿來為懺悔者定罪。懺悔者非但不能減輕重負，反倒因此背上一輩子都難以卸去的政治包袱。在一次又一次思想改造、向黨交心、洗澡搓背、批評與自我批評的運動中，黨都扮演了一種故意混淆、模糊不清的雙重角色，黨既是懺悔聽取人，又是定罪的法官。懺悔被不折不扣地變成了一種誘人入罪的統治手段。在道德和罪過都政治化的中國，思想心靈的罪過和刑法罪行都囊括在文革中人人熟悉的「我有罪」這句口頭禪裏。除此之外，還有種種聯坐之罪（階級成分，個人問題牽連親屬，罪責株聯等等）。廣泛的「罪過感」在中國產生了無數病態的「斯德哥爾莫綜合症」患者。因「罪」獲禍者不僅不憎恨迫害者，反而還敬愛和感謝迫害者幫助自己洗清了「罪孽」，獲得「重新做人」的機會。³²在專制統治下，「罪孽」對人的迫害甚至連死者也不放過，為逃避迫害而求一死者，無一不被定為「畏罪自殺」。

把罪過和懺悔排除在公共生活之外，可以使我們將社會成員的集體罪過徹底明確為集體責任。事實上，雅士伯和阿倫特都強調政體成員的那種不含罪責的集體責任。在雅士伯那裏，談有別於刑法罪過的政治罪過，是為了防止原本無辜的成員被強迫分擔集體罪過。在阿倫特那裏，談與集體責任有別的刑法責任，是為了不讓實際有罪責者利用集體罪過卸責脫罪。雅士伯關心的是防止集體罪過的不公平分攤，阿倫特關心的是防止犯罪行為者逃脫個人責任。

把確定責任而非個人懺悔明確為文革反思的主要內容，這有助於持續地推動關於政治制度、社會規範和公民行為的討論。個人懺悔式的文革反思是無法長久進行的。隨著直接參加和經歷文革者的逝去，後代對文革的反思將越來越需要從政治制度、社會價值和政治文化的層面上進行。個人道德懺悔式的文革反思只能給後代帶來本不應該由他們擔負的集體罪孽。就目前情況來看，那些在文革中尚年幼或未出生的新一代中國人就已經面臨著這個問題。60年代的德國也曾有過類似的情況，當時的德國青年人對於二戰時的德國已相當隔膜，但他們對二戰時德國的所作所為仍抱有一種集體罪孽感，並熱衷於公開懺悔。阿倫特對此十分反感。她批評道，替人受過的罪過感是無病呻吟，自我欣賞，那些在二戰期間有罪無悔的人，照樣安居高位，德國青年對這種情況應該感覺的是憤怒而非愧疚。³³

文革反思是公共政治性的反思，它不是個人道德懺悔的簡單相加。公共的反思需要有激活和保存公眾記憶的公眾空間(博物館，文學和電影紀錄，個人切身經歷的回憶出版物，各種形式的公開討論等等)。這些紀錄當然不能代替活生生的個人親身經歷見證。但是，當所有的直接見證人都逝去之後，這些公眾記憶將成為後代寶貴的遺產。在中國，一些看上去是屬於個人道德的言行其實具有政治意義，這類道德罪過因此也應當納入政治責任的思考範圍之內。例如，文革中極為普遍的對他人體罰、抄家、誣告、陷害等行為，就不單純是一經懺悔便可忘卻了事的道德罪過。在雅士伯原本所作的政治罪過和道德罪過的區別中，政治罪過關係到的是公民賦於政權合法性的問題，而道德罪過關係到的則是個人日常生活中的言論和行為方式。但是在中國，由於人們既不能自由選擇政治制度又不能直接推舉國家權力代表，國人對政權合法性的支持恰恰是通過日常的言行方式來表現的。因此，文革反思所涉及的道德罪過往往實際也就是表現於人們日常言行方式中的政治罪過。暴力、誣告、陷害不只是某種「野蠻」或「不道德」表現，而是專制極權運作的特殊統治方式。在民主法制的社會中，暴力、誣告、陷害是制度所不允許的行為，而不只是有良心者才會自覺避免的行為。從民主法制的角度來看這些行為，也便有了公共政治的意義，因為它提出了需要在中國建立新政治制度的根本問題。注重政治、社會、制度問題，文革反思和關心個人良心問題之間有區別，但不矛盾。反思暴政的罪惡是為了改變罪惡的制度，罪惡的制度能使絕大部分人變成不道德的個體，而良好的制度則能改變缺乏道德的個體。因此，公眾領域中的反思應以開啟公民政治意識為根本目的，正如雅士伯所說，「政治意識越開明，我們就越有良心。政治自由具有道德意義，原因正在於此」³⁴。

註釋

1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 20; 34 Karl Jaspers, *The Question of German Guilt* (New York: Capricorn Book, 1947), 61; 31; 56; 55; 61; 78; 62; 62; 63; 66; 67; 68; 68; 69; 69; 70; 71; 71-2; 72; 77.

19 Ian Buruma, *The Wages of Guilt: Memories of War in Germany and Japan* (New York:

- Meridian, 1994), 116. 轉引自Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967; first published in 1946).
- 21 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), 100-1.
- 22 A. Rabinbach, "The Germans as Pariah: Karl Jaspers and the Question of German Guilt", *Radical Philosophy*, 75 (1996): 20.
- 23 M. Humphrey, "From Terro To Trauma: Commissioning Truth for National Reconciliation", *Social Identities*, 6: 1 (2000): 15.
- 24: 26 Andrew Schaap, "Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the 'German Guilt Question' in Politics of Reconciliation," *Political Studies* 49 (2001): 762; 757-58.
- 25 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 151.
- 27 Hannah Arendt, "Collective Responsibility", in J. Bernauer, ed., *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 43-44.
- 28: 33 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books, 1977), 251; 251.
- 29 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press), 50.
- 30: 31 Hannah Arendt, *On Revolution*, 85; 98-109.
- 32 「斯德哥爾莫綜合症」(Stockholm Syndrom)：1973年，四位人質在瑞典的斯德哥爾莫被劫持。六天以後，當他們可以獲得自由的時侯，他們堅決拒絕營救。在劫持犯受審時，他們不僅拒絕作證，而且還為劫持者的行為辯護。有報道說，被劫持者中有一位後來甚至和服刑的劫持犯中的一個訂了婚。

徐 賁 美國加州聖馬利亞學院英文系教授

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第九期 2002年12月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第九期(2002年12月31日)首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。