自殺、生命衝動與菩薩行

瞿秋白與二十世紀初革命政治

李歐梵

張歷君教授的這本學術著作，可以說是他學術生涯的第一個里程碑。從博士論文到最後成書，至少花了十年功夫。我有幸在中文大學任教的第一年就認識了他，多年來我們亦師亦友，共同切磋學問。雖然我是他的博士論文指導老師之一，但對於瞿秋白的研究，我完全是門外漢，反而從歷君的研究過程中學到了很多。這篇小序，其實也只能算是我的閱讀報告。

歷來對於瞿秋白的研究，都是偏重他的馬克思主義文藝思想和他在中共黨史中所扮演的主要角色。由於我深受業師夏濟安先生的影響，一向把瞿秋白視為一個五四文人，最多只不過是一個「軟心腸的共產主義者」（夏先生在六十年代所寫的那篇名文的題目），被捲入時代的大潮流，做了革命的先烈。這兩種觀點，如今思來，都有不足之處。而中國大陸多年來的瞿秋白研究，雖資料詳盡，但似乎都跳不出一個中國現代革命史中的思想傳記大框架，加以西方理論掌握有限，無法對瞿秋白的思想複雜性作比較研究，浮面的總結顯得大而無當，而細節的展示也不過是資料的重組。因此，張歷君的這本書可謂出類拔萃，因為他把瞿秋白生命中的幾個關鍵思緒放在一個「並置」的比較文化架構之中，用「雙方面的辯證法」（見本書的導論）來處理這些關鍵性的問題。這種方法，和庸俗的辯證法完全不同，也和一般瞿秋白研究的中文書籍的平鋪直敘的風格大異其

趣，前者不求甚解就套用馬克思理論，而後者背後的「直線進行敘述」(linear narrative)的模式，往往把瞿秋白的思想發展作為「進化論」式的鋪陳，方法大同小異。

瞿秋白和魯迅一樣，並不是一個有系統的思想家，他的內心情緒和思想交雜，堅定的革命理想和信仰又和起伏不定的感情混在一起，我們又如何能疏理出一個清楚的「思想體系」？張歷君的方法是：「將各種不同的觀念新異的並置起來」的方法，據他說是來自我的哈佛業師史華慈，所謂「雙方面的辯證法」的大前提，就是分析一個問題不應該一廂情願地只從一個方向着手——譬如瞿秋白是一個馬克思主義的革命先烈——而需要同時從另一個，甚至相反的方向去推敲，例如他對於佛教思想的浸沉。然而對於一般讀者或學界同行而言，這種方法的運用也有其複雜難明之處。加以歷君用了不少西方文化理論作為研究的出發點和照明，更增加閱讀本書的難度。好在歷君的文體艱而不澀，關鍵性的名詞皆附上原文或英文譯名，這也是一種學術上負責任的表現。為了方便讀者閱讀本書，我在此冒昧地為歷君作一點鋪墊和解讀的工作。

一般學者把瞿秋白的一生大致分成三個階段：一是他早年的傳統書香世家的出身和所受到的五四思潮影響，直到他首次到訪蘇俄；二是他回國後在中國共產黨作為領導人物之一的政治浮沉；三是他的文藝與革命觀和被國民黨追捕受難而死的經過。此中也問題叢叢，第一階段的蘇聯經驗往往是根據中文資料的片面描述，無法把早期蘇聯的文藝思想和「共產國際」政策作比較研究。第二階段更麻煩，中共黨史的資料尚未完全開放，到底當時黨內各種勢力和政策的鬥爭的來龍去脈如何，底細很難摸得清楚，意識形態的糾葛也在所難免。而最後這一個階段，特別是他在監獄中寫的〈多餘的話〉是否可信的問題，多年來更是有各種解釋，爭論不斷。總的來說，幾乎所有的研究都無法正視瞿秋白作為中國「傳統文人」的一面，因為五四新文化運動把中國傳統和西方現代性對立，所有的革命人物都必須從傳統走向現代，脫胎換骨。因此瞿秋白只能變成一個「典型」的革命家和烈士，然而由於他捲入黨內路線鬥爭的問題，死後

如何評價，又不能蓋棺論定。作為一個香港學者，張歷君如何超越這些思想框架而作獨立的思考？這是我們多年來不斷討論的問題。我鼓勵他用自己的方式和語言來研究瞿秋白，當然不必再寫一本傳記。這本書也是在歷君博覽各種瞿秋白研究的書籍和無數論文之後撰寫的。在「方法學」方面，他顯然受到當代西方文化理論的熏陶，然而我處處警告他不要強加套用，因為任何理論的背後都有它的歷史脈絡和文化背景。

直到最近，在此書最後的定稿中，歷君才在導論中加上關於史華慈方法的論點，令我頗為吃驚，因為我一直覺得我的業師學識淵博之至，但從來沒有展示他的「方法」。我個人所受的史華慈影響，現在回想起來，最重要的兩點是：探討思想必須先從問題出發，他常用的字眼是“problématique”，這個源自法文的名詞，我解釋為從一個基本問題和它引發的一系列問題，然後反覆思考，才會產生真知灼見。第二點是：中國和西方的傳統都不是籠統的一個，也絕不把傳統作為籠統式的處理，中國至少有儒道佛三家和各種旁支，西方也有古希臘羅馬和猶太基督教（Judeo-Christian）兩個大傳統以及其本身的各種分歧。到了現代，情況更是錯綜複雜。所以多年來我一讀到中西傳統簡單對立的言論，都嗤之以鼻。瞿秋白更非如此。就以瞿秋白的革命文藝觀而言，表面上來自蘇聯，但背後卻有法國大革命和歐洲各種社會主義的背景。瞿秋白深通俄文，當年在北京俄文專修館學習時，還兼修法文和英文，所以他可以直接經由外文接觸十九世紀和二十世紀初期的各種革命思潮，而不必依賴中文或日文的翻譯。這和當時中國左翼知識分子（包括魯迅）不同。要了解瞿秋白革命思想的全貌，我們也勢必回到當時蘇俄和歐陸的革命歷史語境之中，而不僅從五四的立場來推敲，這又談何容易？

最近我重看瞿秋白的兩本旅俄記錄：《餓鄉紀程》和《赤都心史》，赫然發現他對十九世紀的俄國思想史竟然瞭如指掌，更不必提他的俄國文學知識，顯然都在同代人之上，《赤都心史》中就有他翻譯的列爾曼托夫（Lermontov）的兩首詩；十九世紀俄國文學的一個關鍵主題：「多餘的人」也是他最早介紹到中國來的。難怪魯迅見

到瞿秋白時，二人惺惺相惜，瞿死後魯迅並為他出版譯作。此處當然不能詳論。我不禁好奇：那一晚二人在上海魯迅寓所徹夜長談，到底談的是甚麼？至少他們對於當時中國左翼文壇理論知識水平之低，意見是一致的吧。

在閱讀歷君這本書的初稿時，我曾建議他仔細討論瞿秋白在蘇俄的經驗問題：到底他在這個貧困交加的「赤都」學到甚麼？見到甚麼人？讀到甚麼蘇俄文藝的理論？這些當然是我個人關心的問題。而歷君更關心的是瞿秋白到蘇俄的心態：這塊革命「聖地」愈貧困，他的革命理想愈堅強。這在《餓鄉紀程》中已經表露得很清楚。這種「朝聖」的心態，使得他不可能重蹈不少英美左翼知識分子訪問蘇聯後的失望，以及失望後寫出來的反悔記錄。這是另一位先師夏濟安先生從文學立場探尋的問題。瞿秋白的遺書〈多餘的話〉是他個人的懺悔記錄，而不代表他對革命理想的失望。

當我和歷君討論瞿秋白的留俄經驗時，我偶然問到：當時還有甚麼其他國家的革命分子到這個「赤都」取經？歷君提到葛蘭西（Antonio Gramsci）這位大人物。葛蘭西和瞿秋白同時提出一個策略性的革命觀點：“Hegemony”，中文的譯名是「霸權」，這一個術語的中文譯名，大概是受到上世紀八十到九十年代的英國伯明翰學派的文化理論的影響，從字意的表面看來，頗為負面，有意無意之間忽略了列寧和葛蘭西原本賦予這一個術語的積極意義。即策略上的佔據文化的高地，以文化的優勢來打倒對手，從而得到領導權。然而為甚麼當代華語學界的譯名是「霸權」而不是「領導權」？這個「霸」字在中文語境絕對不是好字眼。五四初期對這個術語的譯名就是「領導權」，瞿秋白則更進一步，按自己的理解，將之譯成「領袖權」。無論如何，這個譯名比「霸權」更合適，其政治的意義也更為鮮明，在當時的語境，它指涉的也更全面，即「國民革命的聯合戰線裏誰應當是革命之領袖階級」的問題。歷君在書中指出：雖然有個別學者提到葛蘭西和瞿秋白的「共時性」，但鮮有學者仔細分析「領導權」的翻譯和其意涵的問題。

葛蘭西是意大利的共產黨領導人，他的際遇和瞿秋白相當，兩人同時在莫斯科，有沒有碰過頭？《赤都心史》中無此記載。這一個看來是「偶合」的問題，背後卻涵蓋了更深層的歷史意義，因為二人在蘇聯同時接受蘇聯剛剛提出的「共產國際」的政策，瞿秋白在1921年以記者的身份參加了共產國際的第二次代表大會，並在會上遇到列寧。列寧和托洛斯基二人都用流暢的德語發言，而托洛斯基更滔滔不絕，講了三個多小時。這真是一個歷史性的關鍵時刻。所以葛蘭西和瞿秋白都採納共產國際的理論和政治語言，「來重新思考中國和意大利當下的政治狀況以及相應的革命戰略」（見本書第一章第一節）。瞿秋白回國後在中共中央所提出的政治策略當然也受此影響。本書的第一部分，就是把瞿秋白和葛蘭西並置，從歷史和理論的層次探討「領袖權」和「有機知識分子」（organic intellectual，葛蘭西的另一個核心觀念），兩個觀念聯在一起來比較研究，並以此來研討二十世紀初的革命知識分子扮演的角色，以革命和救贖為主題，點出葛蘭西和瞿秋白的同和異。歷君在這一部分用了大量的西方左翼理論，從盧卡奇（Georg Lukács）到巴迪悟（Alain Badiou）和齊澤克（Slavoj Žižek），希望用一種「後設」的理論方法來「照明」那一個時代的意義。

本書的第二部分更為突出，也把「雙方面並置」的方法發揮到更深一層。中國一般研究瞿秋白的學者，從來沒有把柏格森（Henri Bergson）瞿秋白的革命政治，和佛教的唯識宗連在一起討論，最多也不過一筆帶過，語焉不詳。西方研究瞿秋白的學者往往只探討與西方馬克思主義相關的思潮，如無政府主義和社會主義。然而，他們完全忽略了柏格森對中國左翼的影響，將之劃在保守主義的範圍，如二十年代初「科學與玄學」論戰中的「玄學」旗手張東蓀和梁漱溟，都是柏格森的信徒。其實五四時期中國的知識分子，從左到右都受到柏格森的影響，只不過每個人從柏氏學說的不同部分汲取不同的養分而已。就我個人而言，在未讀歷君的論文以前，從來都沒有想到佛教——特別是唯識宗——在瞿秋白一生中的地位 and 影響，以及佛學中的「菩薩行」這個觀念的積極意義。更沒有想到柏格

森的「生命哲學」對葛蘭西的影響。在此書的第二部分第五章，歷君從柏氏的另一個基本觀點「創造進化論」(Évolution créatrice)的切入點來討論葛蘭西和瞿秋白的蘇俄經驗和革命實踐問題，這是一個非常困難的題目，虧得他花了極大功夫，引經據典，廣徵博引，把兩個看來不相關的議題並置在一起，也加深了我們對瞿秋白的革命理念的理解。在前一章，他追溯到早期的瞿秋白，經由他的親戚瞿世英的來往，而進入柏格森的生命哲學，更引人入勝。瞿秋白把柏格森思想「並置」於佛學之中，以佛經中的「愛」的觀念增補和重寫了「生之衝動」(“élan vital”)的概念(見本書第四章第二節)，這一個聯繫，也解決了瞿秋白心路歷程的前後「矛盾」(佛學與革命)的問題，其實這些混雜的思想在瞿秋白思緒中潛移默化，都發揮了重大的作用。由此看來，在二十世紀初中國的語境裏「柏、佛、儒已經混為一談了。歷君把這三種潮流——柏格森、佛教唯識宗和革命政治——連在一起，形成了瞿秋白極為獨特的「生命哲學」，它的主題就是：犧牲、救贖、自殺。

本書的第三部分，也可以視作一個總體性的結論，以「自殺之道」為主題，把瞿秋白的文人和革命家之間的矛盾，作深入的分析，非但把〈多餘的話〉作文本精讀(步夏先生的後塵)，而且不忘把他早期的思想帶回來，放在一個寓言性的「歷史劇場」(第八章)解讀，又引伸出福柯的「異托邦」理論，加以發揮。這是一個更會引起爭論的題目，怎麼自殺也和革命與時代的變革有關？歷君從細讀瞿秋白早年對於一個五四青年自殺的公開反應的文章中發現，他對死亡的看法的確如此，而不是消極的厭世。也和魯迅的看法——特別對於受難和犧牲——可以互相映照。記得數年前在中大召開的一個學術會議上，歷君宣讀有關〈多餘的話〉的論文，在座的幾位名教授，包括哈佛的王德威，都大為激賞。我當然頗自鳴得意。憶起多年來歷君和我共同切磋學問的日子，內中不乏甘苦，如今他終於有了成果，我怎能不為他高興？功勞不在於我的指點，而在於他的勤力。

歷君出身中大中文系，師從黃繼持和盧瑋鑾（小思）老師，受過嚴格的中國文學專業訓練，他也一直苦讀西方理論，在「文化研究」未成顯學之前，就已經用文化研究的方法書寫他的碩士論文，他論文的第一部分論及魯迅的翻譯。我讀後甚為吃驚，因為他一反時下對魯迅「硬譯」的批評，而作辯證式的解讀，這種寫法，沒有理論的支撐是做不到的。希望這本魯迅研究也能很快出版問世。他從魯迅轉到瞿秋白當然順理成章，但也牽涉到一個更直接的問題，那就是馬列文藝理論和實踐。現在的西方「新馬」理論只從「事後」的眼光來看這個問題，並不注重蘇聯文藝理論的貢獻。然而我堅持歷君要回到歷史本身的語境中去。在他的初稿中，他似乎太熱衷於引用當代西方理論，甚至有凌駕原來文本的趨勢。經多次修正後，書中文本分析的分量加多了，但理論演繹的分量仍然很重，而歷史的脈絡仍嫌不足，但歷君至少把那個時代的幾種思潮的匯流輪廓勾畫出來了。美國的「新馬」理論大師詹明遜（Fredric Jameson Jr.）曾再三呼籲：「永遠要歷史化！」（“Always historicize”），但說來容易作時難。歷史是當代文化理論的一個「缺席」因素。（誠然，我自己的「歷史癖」也影響到我對於某些後現代理論的不滿。）張歷君把理論和文本「並置」的方法，在某一程度上也稍稍修正了西方理論的偏差，「領袖權」的譯名就是一個明顯的例子。目前他正在繼續研究柏格森思想在二十世紀中國的流傳和影響，不日即將完成。我們且拭目以待。