導 論

瞿秋白與跨文化現代性

第一節　韋陀菩薩與共產主義者

1923年，瞿秋白從蘇俄歸國，從此以後，他開始逐步接近中共的權力核心，並成了中共黨內重要的政治理論家。在他這個時期的著述裏，早年作品中所呈現的思想雜交（intellectual hybridity）[1]現象逐步減少。在短短兩三年赴蘇考察期間，他彷彿已洗心革面，重新做人，搖身一變，成了一名純正的布爾什維克（Bolshevik）。然而，與主流的瞿秋白研究者所呈現的上述形象恰恰相反，本研究發現，瞿秋白的思想其實是史華慈（Benjamin I. Schwartz）所謂的「將各種不同觀念新異地並置起來」（novel juxtapositions of ideas）的知識世界。[2]無論在他前期還是中、後期[3]的著述中，都充斥着錯綜複雜的思想雜交現象。

1929年冬天，丁玲開始埋首寫作中篇小說《韋護》，並陸續發表於《小說月報》第21卷1至5號。1930年8月15日，美麗書店出版了這部小說的單行本。後來，丁玲向一位美國記者表示，《韋護》標誌着她前期「莎菲」風格的結束。[4]1931年，她到光華大學發表題為「我的自白」的演講，這個演講主要談到的，便是她當時的新作《韋護》。她在演講中公然表示：「有的朋友很不滿意我，說我把《韋護》赤裸裸的印上紙面了。然而已與本來面目大大不相同，但一點影子都沒有，這也難說。〔……〕《韋護》中的人物，差不多都是我朋

香港中文大學出版社・具有版權的資料

友的化身，大家都有一看的必要。」她並介紹說，《韋護》的故事是從她的一位「最親愛的朋友作家」身上取材的。[5]韋護是誰？丁玲當時沒有揭開這個謎底，這個秘密守了足足50年。直到1980年，丁玲一口氣發表了〈我所認識的瞿秋白同志〉和〈韋護精神〉，讀者才恍然大悟，原來小說的男主角韋護，竟是瞿秋白！[6]

用丁玲自己的話說，《韋護》是一個「革命與戀愛交錯的故事」。小說講述「康敏尼斯特」(communist / Kommunist)韋護與女主角麗嘉之間的愛情故事。在小說中，韋護是一名從蘇俄留學歸來的革命領袖，而麗嘉則是一名政治上傾向無政府主義(anarchism)的波希米亞女孩。兩人認識後，不自覺地墮入愛河，而終至同居。由於他們沉浸在熱戀中無法自拔，這就嚴重影響了韋護的革命工作。戀愛與革命兩難全，使韋護經歷了一連串內心的衝突和鬥爭。於是，他果斷地忍痛割愛，留下了一封告別信給麗嘉，接受上級同志的委派到廣東工作去。韋護離去後，麗嘉也迅速從個人的感傷情緒中醒悟過來。她重新振作起來，最後向密友珊珊說道：「唉，甚麼愛情！一切都過去了！好，我現在一切都聽憑你。我們好好做點事業出來吧！只是我要慢慢的來撐持啊！唉！我這顆糜亂的心！」[8]

丁玲曾在〈韋護精神〉一文中詳細解釋「韋護」這個名字的來源，她說：

> 韋護是封建社會裏韋陀菩薩的名字。這位菩薩手持寶劍，是塑放在第一殿佛像的背後，面對正殿(第二殿)的佛像。一般的佛像都是面向塵世，為甚麼惟有它的塑像是背對塵世，只看佛面呢？秋白同志向我解釋說，因為韋陀菩薩疾惡如仇，一發現塵世的罪惡，就要抱打不平，就要拔劍相助，就要伸手管事。但是佛教是以慈悲為本，普渡眾生為懷的，深怕這位菩薩犯殺戒，所以塑像時就讓它只看佛面，只見笑容，而不讓它看見紛擾的塵世和罪惡的人間。[9]

《韋護》是一個以社會主義運動為背景的戀愛故事，韋護是一個名副其實的「康敏尼斯特」(communist / Kommunist)，丁玲何以會用「韋

香港中文大學出版社：具有版權的資料

民間流傳的韋陀菩薩版畫

香港中文大學出版社版權所有 版權的資料

陀菩薩」比喻這位男主角呢？破解謎底的關鍵就在瞿秋白身上。丁玲在〈韋護精神〉中直接指出：「秋白同志生前曾經用屈（瞿）韋陀的筆名，發表過文章，足見他對韋陀菩薩的這種精神，十分推崇，喜歡把自己比作韋陀。」[10]按照丁玲的回憶，瞿秋白生前也默許這個影射比喻的。1930年，丁玲的丈夫胡也頻參加了中共在上海召開的一個會議，在會議上碰到了瞿秋白。瞿氏託胡也頻帶一封信給丁玲。「信末署名赫然兩個字『韋護』。」[11]事實上，瞿秋白1923年在《新青年》季刊發表〈自民治主義至社會主義〉（即〈自民權主義至社會主義〉的初版本）時，便署名「屈維它」。[12]按照陳相因的考證，瞿氏在1923至1927年期間常用「屈維它」這個化名或筆名，「其相關變種的化名有『維』、『維摩』、『維一』、『維它』、『瞿維它』和『它兒』等等」。[13]在上述陳氏列舉的相關變種化名裏，值得注意的是「維摩」這個化名，因為這個化名明顯指涉着佛教重要經典《維摩詰所說經》中的主角維摩詰居士。按照黃寶生的解釋，《維摩詰所說經》「梵文是Vimalakīrtinirdeśa（《維摩詰所說》）。支謙譯《佛說維摩詰經》（或《維摩詰經》），鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，玄奘譯《說無垢稱經》。其中，Vimalakīrti一詞，『維摩詰』是音譯，『無垢稱』是意譯。」[14]

另外，羅寧在〈瞿秋白與佛學〉一文裏，亦談及一則有關瞿秋白與佛學的軼聞：「根據當年莫斯科中山大學學生程菊（筆者〔引者按：指羅寧〕的母親）的回憶所及，1928年瞿秋白第二次去蘇聯期間，兼課中山大學，曾給學生羅英（筆者〔引者按：指羅寧〕的父親）示範過『和尚打坐』的姿式。在和學生張琴秋（瞿秋白夫人楊之華的好友）、程菊英談話時，表白過他從事革命，實起緣於《大乘起信論》和印度佛學的研究和啟發。」[15]在上述兩則分別來自不同作者的回憶敘述裏，瞿秋白前期的佛家思想與中、後期的共產主義思想重新交會起來，見證了各種古今東西的異質思想脈絡，如何出乎嚴整的學科界線之外，在「顛倒錯亂」的歷史時空裏交相糾結。為了更細緻地理解瞿秋白多重複雜的思想世界，我們需要一種同等複雜的思想史研究方法。

香港中文大學出版社，具有版權的資料

第二節　史華慈的思想史「奏鳴曲」

李歐梵在〈史華慈教授〉一文中將史華慈喻為「偉大的狐狸型老師」，這一形象準確地把握住史華慈的思想史研究方法。李氏並嘗試進一步解釋這種「狐狸型」的研究方法究竟意味着甚麼：

> 因為「他從來不相信任何一個系統，或一種獨一無二的思想標準。他非常懷疑，懷疑這種那種系統的可讀性，或者某種系統放之四海而皆準」〔……〕。所以他講中國歷史的時候，也從來不把中國的思想孤立成一個系統來看，而將之放在一個比較文化的框架中講出來——也許不能用「框架」這個約束的字眼，而應該用「脈絡」(context)這個意義更廣的字眼，它至少有兩層涵意：一是思想背後的歷史和文化環境(包括思想家)，一是某種思想和同一時空或不同時空中的其他思想間所構成的關係。史華慈教授往往兼顧這兩個層面，所以他的學問也博大精深，然而乍聽起來卻似乎雜亂無章，了無頭緒。[16]

史華慈這種對中國思想「脈絡」(context)的雙重解讀方法，貫穿於他的思想史研究的著作和論文裏，使他能不斷提出獨到的分析和洞見。譬如他在早於1957年發表的〈關於中國思想史的若干初步考察〉("The Intellectual History of China: Preliminary Reflections")　論文裏，便已主張摒除「中國傳統主義對西方現代主義」的簡單二元對立口號(the simply dichotomy "Chinese traditionalism versus Western modernism")。他並敏銳地指出：「就中國而言，如果我們進一步研究就可以發現，中國傳統並非一個獨立的單元。中國知識分子在十九世紀接觸西方文化後，本身就分裂成幾個派別，有些人仍然熱衷於漢學，而有些人則擁護理學；有些人支持公羊學，而有些人的興趣卻仍在佛學上，等等。當然，也有些人主張折衷所有這些派別。就西方而言，如果我們認為西方某些文化可以總稱之為『現代西方』(modern West)，那更是一種誤解。」他認為，嚴復、梁啟超等清末民初知識分子所接觸的「西方知識界」(Western intellectual world)

香港中文大學出版社・具有版權的資料

本身，就流派紛陳，叫人眼花繚亂。各種不同甚或相互矛盾的思潮，都雜然重疊於這個思想世界裏，其間根本沒有任何單一或統一的思想趨向可言。[17]

李歐梵曾多次談及史華慈講學時「『天馬行空』的論述方法」，並將這種方法命名為「『雙方面』的辯證法」。他並清晰地解釋說：「他（指史華慈）的章法之一就是他所有學生都很熟悉的『雙方面』的辯證法：分析一個問題必會『從一方面看』（on the one hand），再從『另一方面看』（on the other hand），如此雙方面互相辯證下去，愈挖愈深，卻從來沒有結論，而是把問題演變成『問題組』（problematique）。絕非『正反合』式的庸俗黑格爾辯證法所能概括。」[18]我們現在已無法親身體驗史華慈這種「天馬行空」的講學方法，然而卻仍然能從他的思想遺產中感受一二。事實上，正正是這種將問題無盡地展開的「雙方面」辯證法，使史華慈得以擺脫某種對「同一性」（identity）的執着和迷思。因此，在他的中國思想史研究裏，我們很難發現某種對根本的、強而有力的統一的預設，這種對「同一性」和二元對立口號的拒絕，使他早於1950年代便能打破主流學界的偏見，以肯定的態度正視清末民初知識分子的思想雜交現象。[19]譬如他在討論嚴復和章太炎的思想時，便敏銳地察覺到：

> 何以嚴復把西方傳統中意義非常含混的字眼——「自然」（nature）翻譯成在中國傳統中意義也同樣含混的字眼——「天」？這是值得我們深思的。同樣有趣的是，閱讀他翻譯作品中所附的評論，其中他常拿中國的概念來與西方的概念比較，或以中國人的經驗為例，解釋西方人的概念。〔……〕至於章太炎則採用佛學的唯識宗來研究進化論。如果我們對於新奇思想之紛然並列（novel juxtapositions of ideas）感到興趣，而且想研究它們彼此之間是否連貫一致、其內在邏輯如何等問題，則這些著作正是最好的材料。[20]

李歐梵曾借用美國鋼琴家羅森（Charles Rosen）等人的說法，將史華慈的論述方法恰當地喻為「思想史的『奏鳴曲』」。他說：「音樂

香港中文大學出版社：只有版權的資料

上的奏鳴曲是一種基本的曲調形式，其結構上的變奏無窮無盡。然而，班（Ben是Benjamin Schwartz的暱稱）的思想史的『奏鳴曲』給予我們的內涵更為深廣。」[21] 他並回憶史華慈某次講課的內容，藉此闡述這種獨特的思想和論述方法：「我記得有一堂課上，他的講演涉及歐洲哲學、猶太教、中國古代思想和現代學術（我還記得他曾把湯用彤撰寫的一本關於魏晉時期『玄學』的著作帶到教室裏來）以及當時的政治思潮等不同話題的諸多角度和層面。當然，班自由穿梭於整個思想史的時候，是不會常常考慮到歷史年表的。比方說，衝動起來他會從『玄學』跳到毛澤東的思想，然後回到儒教，之前還要繞到盧梭的作品中去逡巡一番。」[22] 這整個過程就像奏鳴曲般展開：第一主題是某些與中國思想史相關的課題，這是「從一方面看」。而承接第一主題發展出來的第二主題，則與第一主題構成對位關係，藉此將另一個系列的變奏鋪展開來。這樣一個一個主題發展下去，史華慈可以在50分鐘的演講裏，帶領學生一步一步進入更為複雜的領域。[23]

史華慈所啟示的這種廣闊的閱讀和論述視野，為本書的瞿秋白研究開啟了一個開放的批評空間。在這個空間裏，我們可以把對政治事件的個人回憶和小說改編與辯證唯物論的哲學思考連接起來；我們也可以將生命哲學（Philosophy of Life）、佛教唯識宗思想[24] 和無政府主義這些表面看來毫無關係甚至相互對立的思想脈絡重新並置起來，發現它們之間詭異的歷史關係；更重要的是，我們可以把同時活躍於國際政治和思想舞臺上的東西方馬克思主義者，重新放置在同一個研究平臺上進行細緻的比較分析。這樣，整整一個世紀前那個紛繁複雜的時代，便赫然躍入我們的眼簾，各種各樣千頭萬緒的異質關係和迂迴的路徑曲折開展，歷史劇場的幕布也隨之升起。在本章的餘下部分，我們會初步勾勒瞿秋白在思想形成時期所接觸到的、來自各種不同文化脈絡的思想資源。我們認為，清末民初在中國流行的「人生哲學」論述，構成了瞿氏日後思想發展的基礎。民初中國知識分子對「人生哲學」論述的探討，並非單純地對西歐相關思想論述的被動接受，而是各種不同文化脈絡所產生的思想資源，

香港中文大學出版社・具有版權的資料

在跨文化場域中的互動、對話和創造性轉化過程。因此，本書嘗試從跨文化現代性的角度入手分析瞿秋白的案例，藉此將瞿氏多重複雜的思想世界重新展現在我們眼前。

文化研究的教科書一般都會把「領袖權」（按：「領袖權」是瞿秋白對hegemony一詞的譯法）概念掛在葛蘭西（Antonio Gramsci）的名下，彷彿這個重要的理論術語是這位意大利馬克思主義理論家的個人發明。類似的簡化敍述忽略了一個重要的歷史事實：「領袖權」其實是二十世紀初馬克思主義理論家在多次的政治辯論裏共同採用和鑄造的理論術語。本書的第一部分（首三章）嘗試重新考察瞿秋白（1899–1935）和葛蘭西（1891–1937）二人對「領袖權」一詞的詮釋和用法，並進而勾勒出「領袖權」的理論形構與二十世紀初左翼知識分子的政治參與之間具體的歷史聯繫。我們希望透過對瞿秋白和葛蘭西案例的分析和探討，具體回應以下幾個問題：在布爾什維主義和共產國際的理論論述和政治實踐中，二十世紀初的左翼政治理論是按照怎樣的軌跡建構成形的？現代知識分子面對左翼革命政治實踐對他們的種種要求，他們面臨着的究竟是怎樣的具體政治處境？在這種具體的政治境況中，他們究竟如何重新部署和調動自己的慾望和情感，藉此回應當下政治處境向他們提出的歷史任務和政治責任？

誠如王德威所言，「我們知道瞿秋白早年的思想的資源其實是非常的駁雜的，除了傳統的士大夫的儒家教養之外，他對佛學也有淺嘗輒止的領會；又對虛無主義（無政府主義）懷抱嚮往。這些資源參差交錯，形成了他非常駁雜的思想體系。」[25]瞿秋白早期著述中的柏格森主義（Bergsonism）、佛教唯識宗和無政府主義的思想脈絡，一直都是主流的瞿秋白研究者有意無意忽視的課題。因此，本書第二部分（第四章和第五章）會從這個課題入手，細緻呈現和解讀瞿秋白多重複雜的思想世界。在第四章中，我們發現以上三種思想脈絡共同交織出來的思想軌跡，正好構成了瞿秋白靠向布爾什維克的政治實踐和辯證唯物論（dialectical materialism）的推動力。因此，我們會在第五章中細緻考察，瞿秋白如何在思想上，一步一步，從柏格

香港中文大學出版社・具有版權的資料

森（Henri Bergson）的創造進化論（creative evolution）靠向辯證唯物論；我們並在進一步的比較分析中，發現葛蘭西的理論論述裏，同樣隱含着這種搖擺於生命哲學和辯證唯物論之間的思想雜交現象。

在重新組合了瞿秋白複雜的思想拼圖後，我們會在第三部分（第六章至第八章）中進一步闡明，瞿秋白那種由創造進化論和辯證唯物論交織而成的歷史觀，如何決定了他的主體性形構；這種主體性形構又如何影響他在二十世紀初具體的革命政治處境中的種種抉擇。因此，我們會在第六章中，透過重讀他的著名論文〈《魯迅雜感選集》序言〉，點明這種主體性形構就是他在論文中所提出的「『擠出軌道』的孤兒」。然後，我們會重點考察他的名作《餓鄉紀程》和《赤都心史》，指出其中所包含的獨特的「自殺」人生觀和異托邦（heterotopias）的空間想像。第七章則在上述的研究成果上，繼續探討包含在他的臨終告白〈多餘的話〉中的否定的主體性；我們並在第八章中，就瞿秋白和布哈林（Nikolaĭ Ivanovich Bukharin）晚年的政治處境進行比較分析，藉此確定隱含於歷史唯物主義（historical materialism）思想中對主體性的徹底否定傾向。最後，我們會在「結語」裏分析瞿秋白臨終前撰寫的「絕命詩」和他在1924年寫給第一任妻子王劍虹的情書片段，以此呈現瞿氏對「心」這一概念的兩種不同理解，並嘗試總結瞿氏的革命政治主體性及其獨特的鐘擺時間觀。

第三節　五四青年的讀書空間[26]

王統照和鄭振鐸都是瞿秋白1917至1920年間在北京俄文專修館讀書時的朋友。鄭振鐸就讀於鐵路管理傳習所，[27]而王統照則就讀於中國大學英國文學系。[28]無論王統照還是鄭振鐸，都在他們回憶瞿秋白的文章中談及當時李大釗主持的北京大學圖書館。在王統照的回憶裏，李氏主持的北大圖書館是「新文化臨時俱樂部」，也是當時的五四青年接觸外國期刊和新書雜誌的知識流通處或「讀書裝置」。[29]他是這樣回憶當時的情況的：

香港中文大學出版社・具有版權的資料

> 李大釗先生以主持北大圖書館的關係，見到刊物較多，而那時北京的各個學社與公共社團內更沒有北大時常收到的外國期刊的數目。再則李先生既是《新青年》的長期撰稿者，他更熱心於倡導新的文化運動，為人誠懇，敦厚，雖然比起我們的年紀大十來歲，但沒有一點學者的高傲架子，也不覺得自己是夠得上做領導的人物。與學生青年討論，研究，謙和可愛。因此北大圖書館館長室在那幾年中可說是新文化臨時俱樂部。找新書雜誌的，商量會社事務的，想解答問題的，談文化上一般情況的，差不多每天都有些時代青年在那裏，小型會談也借那館長室外間舉行。所以當時提到北大圖書館與李守常先生，凡從事新文化運動與從事寫作的青年幾乎都極熟悉，並不分北大的校內與校外的學生。[30]

可以說，瞿秋白就是王統照回憶中那些「時代青年」的一員。瞿氏當時便參加了李大釗發起的「馬克思學說研究會」，[31]開會地點就是北大圖書館。鄭振鐸在〈回憶早年的瞿秋白〉一文中便曾談及此事：「李守常先生在北大圖書館的時候，秘密的主持着一個『社會主義研究會』(？)的組織，這是一個社會主義者們的聯合陣線；有共產黨，有基爾特社會主義者們(郭夢良等)，還有我們，秋白和我是對社會主義有信仰而沒有甚麼組織的人。經常的在北大圖書館和教室裏開會。相當的秘密。守常先生尤其謹慎小心。在開會之前，必須到室外巡視一周，看看有沒有甚麼可疑的人物在左近。」[32]瞿氏在〈多餘的話〉中的相關回憶是這樣的：

> 不久，李大釗、張崧年他們發起馬克思主義研究會(或是「俄羅斯研究會」罷？)，我也因為讀了俄文的倍倍爾的《婦女與社會》的某幾段，對於社會——尤其是社會主義的最終理想發生了好奇心和研究的興趣，所以也加入了。這時候大概是一九一九年底一九二〇年初，學生運動正在轉變和分化，學生會的工作也沒有以前那麼熱烈了，我就多讀了一些書。[33]

香港中文大學出版社 • 具有版權的資料