

再談中國「後學」的政治性和歷史意識

• 徐 賁

張頤武先生將我發表於《二十一世紀》1995年8月號上的〈甚麼是中國的「後新時期」〉（下稱〈甚麼〉）和發表於《文學評論》1996年第5期上的〈從「後新時期」概念談文學討論的歷史意識〉（下稱〈歷史意識〉）作了一番比較。他看出來，「這兩篇文章雖然有三分之二以上的篇幅完全重複，但側重點卻有極大差別」。他還看出來，〈甚麼〉一文所針對的是「後學」在中國的消極政治影響，批評「後新時期」概念迴避1989年的歷史時期起始作用，而〈歷史意識〉一文中「有關『消極政治傾向』的段落均被刪除，而添加了有關『文學史』及文化史發展階段的討論」。這種情況使得張先生既困惑不解又頗為生氣，所以他責問：「在海外刊物上所強調的『消極政治傾向』為何在大陸就消失了呢？而在大陸所強調的『歷史意識』何以在海外就變成了政治問題呢？」^①問題既已提出，我願意以作者的身分對此作一些說明，再次就教於張先生。

一 文本的格列佛遊記和審查制度

文本的產生過程有時和文本一樣耐人尋味。這裏先介紹一下我這兩個

論「後新時期」的文本的產生過程。張先生有所不知的是，這裏所關係的不是兩個文本，而是三個。在這兩個文本之外，還另有一個張先生尚不知曉的文本。他看到的這兩個文本，都是那另一個原始版本的「經審查」版本。那個原始文本題為〈甚麼是中國的「後新時期」和「後現代」：「現代性」在當今中國的政治文化意義〉（下稱〈政治文化〉），它的側重點又與張先生所見到的兩個文本皆不相同^②。它本是要對1989年後的中國政治文化形態作一個概括，並探討民主理念在後極權時期「現代專制」下所能起的思想解放作用（政治現代化、社會現代化和公眾社會現代倫理）。《二十一世紀》在1995年初就表示決定刊用〈政治文化〉一文，卻未能實現，想不到竟使它因此有了一段不甚平常的經歷。我曾為〈政治文化〉在海內外其他刊物或文集尋找一個發表之處，但卻並不順利，連海外一份被中國官方視為「異端」的雜誌都以此文內容有民主異見思想之嫌而不願為之招惹是非。我改動了文章的側重點，《文學評論》當即接受了稿子。在這之後，《二十一世紀》有一次電話與我聯繫另一篇稿子的時候，偶然提起〈政治文化〉一文，臨時要我作一些修改以便發表，我答應了。修改後的

稿子就是現在的〈甚麼〉。雖然它已不是原先的文本，但畢竟還是讓我有機會陳述了在《文學評論》文本中無法陳述的觀點。然而，被審改的文本畢竟都不足以陳述那原始文本的觀點。

兩年之中，〈政治文化〉這一討論「後新時期」的文章，在海內外一些中文刊物間作格列佛之遊，究竟是由一變三，還是三本為一，似乎並不重要，重要的倒是無意之中竟成了對海內外一些中文刊物政治敏感度和風險承受力的測試儀。這三個文本，以其一目了然的重複和不重複，也算是為90年代海內外中文出版界既不相同但又互相聯繫的生態環境，留下了一個小小的見證。這實在不是文化批評要不要碰政治，而是政治會不會放過文化批評的問題。文化批評的政治性使它注定不得不與各種審查制度打交道，在大陸，在香港，在美國，均無例外。但不同社會制度下的審查制度畢竟還有差別。

考量特定社會環境的審查體制有三個基本因素。一是國家權力審查機器的壓力，這種審查無論是以意識形態、宗教或傳統價值為審查內容，都是政治性的，即使在民主國家，政府壓力也能影響出版界，而直接動用國家機器進行恫嚇和懲戒，則是專制社會的一個重要特徵。二是出版媒體的「自我審查」，出於政治的壓力，或甚至在並無顯著政治壓力的情況下，有傾向性或選擇性地報導或發表。第三是經濟因素的作用，這個因素本身又相當複雜。經濟獨立是出版獨立的基本條件之一，但追逐利潤，並不一定與爭取獨立出版有關，也不必然會形成出版獨立。

審查的這三種因素在不同的社會制度下呈現出極為複雜多變的結合形

態，根本不是用所謂「全球化」商業機制這種籠統說法就能大而化之的。由於篇幅關係，這裏只能對大陸文革後至今的審查制度特徵略作分析。這個時期的審查制度雖然時鬆時緊，但與文革期間相比，總的來說出現了兩個基本特徵。第一個特徵是思想討論的「禁區」與「非禁區」的差別明顯了。文革期間的「政治掛帥」使得一切話題和文化行為都具有極高的政治敏感度，連親朋夫妻間的私下交談都足以成為羅織死罪的證據。文革後，中國社會有了鄒讜先生所說的官方「不在意區域」(zones of indifference)。如果我們按照古德曼(Merle Goldman)的提示，將這種思想區域與她所說的「禁忌區」(forbidden zones)對照的話，也就有了「非禁區」與「禁區」的差別，當然這種差別並不是絕對的^⑩。「非禁區」往往是非政治性的。當今知識份子在想「非禁區」內的學術活動、討論和觀點陳述，往往是以純學術面目出現，只要這種自律不失控，確實有了相當程度的自由。「禁區」則一定與政治有關。凡涉及政治制度及其理念、政權結構和統治形式、政黨及其意識形態等等的，都是「禁區」。

文革後，官方對文化界的思想審查主要是在「禁區」內進行的，因此，感受到這一審查壓力的也就不再是一般文化人士或知識份子，而是具有政治意識，尤其是非正統政治意識的知識份子。「禁區」和「非禁區」的區別使得中國的文化討論話語形成了不易為外國學者所理解的重要「中國」特徵。其中之一便是，由於從「禁區」向「非禁區」的邊緣不自然過渡，而造成的實質問題和可見議題的錯位。例如，明明涉及社會和政治議題的討論，卻偏偏戴一頂「文化」的帽子；明明涉及

考量特定社會環境的審查體制有三個基本因素：一是國家權力審查機器的壓力；二是出版媒體的「自我審查」；三是經濟因素的作用。這三種因素極為複雜多變，根本不是用所謂「全球化」商業機制這種籠統說法就能大而化之的。

了「自由」「平等」和「人的尊嚴」這類民主價值，卻又不得不放到文學中去談「人道主義」或「主體性」。這種顧此言彼的策略有時見效或見效一時，並不能完全逃脫審查制度的監視。

文革後思想審查的第二個特徵是從攻勢轉為守勢。用匈牙利作家孔拉德 (György Konrád) 的話說，就是從逼人說假話變成限制人說真話，或者如茹普尼科 (Jacques Rupnik) 所解釋的那樣：這是「從群眾恐怖轉化為『文明的暴力』，極權政權覺得與其實行制度性審查，還不如爭取（當事人的）內在化自我審查」^④。對這種從咄咄逼人的斯大林式審查到退居守勢的後斯大林式審查的轉變，東歐作家感受特別強烈，也多有論述。中國知識份子對這種審查制度的轉變不會沒有查察，但至今未見公開討論，恐怕也是因為討論「思想審查」本身就是一個「禁區」。內在化的自我審查包括刊物的和作者的這兩個相互聯繫的方面。刊物和作者自律並不總是那麼可靠，免不了會出毛病，所以文革後的審查又有事後處理多於事前遏制的特點。

處於極權統治下的知識份子為表述自己的觀點而與審查制度的微妙交道不是人人都能理解的。對此，羅馬尼亞作家博泰茲 (Mihai Botez) 曾有如此評說^⑤：

常有人以為，專制統治下的知識份子要麼諂媚趨奉，要麼就持不同政見。這太簡單化了。接受（專制）社會契約並不等於諂媚趨奉。……畢竟還有一種雖然不幸，但很實在，甚至有尊嚴的「生存藝術」。

知識份子在不能暢所欲言的情況下，完全可以不失尊嚴地見機行事，

變通迂迴。如果像張先生那樣把這種不得已的「生存藝術」都當作是作者「迎合讀者」，那豈不是在為造成這種不正常社會契約的專制權力開脫責任？

二 並非對誰都可以說「不」

事實上，無論在任何社會環境中，真正有批判意識的知識份子都不可能感到絕對自由。如果一個知識份子不覺得在他的世界裏必須克服某種阻遏力量（包括與它的某種妥協和周旋）才能把他的話說出意思來，那麼他肯定是沒有把有意思的話說夠，或者根本就沒有甚麼有意思的話可說。在不少存在着專制制度的第三世界國家中，知識份子用討論「現代化」來促進政治和社會的民主化，並非因為他們要照搬西方的現代模式，而是因為即使在不允許討論「民主」和「人權」的國家中，作為國家發展話語的「現代化」仍然是一個尚未遭禁的話題。我這麼說，張先生當然會不以為然，因為他主張中國的發展話語應當以「小康」對現代化說「不」。他曾為此在一篇與別人合寫的文章中追加「小康」一說的理論成色^⑥：

小康不僅是一個經濟發展的指標，也是一種文化發展的目標，它還意味着一種跨出現代性的、放棄西方式的發展夢想的方略。它不再將西方視為中國必須趕超的「他者」，而是悉心關切民族文化特性和獨特的文明的延展和轉化。「小康」象徵着一種溫馨、和諧、安寧、適度的新生活方式和新價值觀念的形成，它是一種超越焦灼的新的策略。」（重點部分為原文所有）

張頤武主張中國的發展話語應當以「小康」對現代化說「不」。他說：「小康不僅是一個經濟發展的指標，也是一種文化發展的目標，它意味着一種跨出現代性的、放棄西方式的發展夢想的方略。」

在另一篇文章中，他更慷慨激昂地宣稱⑦：

我們在走向一個「小康」的理想的時刻，並不僅僅將小康視為經濟的標準，而將之視為一種第三世界的、人際關係的和諧性的確立，一種完美的語言／生存狀態的實現。這種人倫關係的和諧性是與商業的成功結合在一起。這是與第一世界後現代主義的表徵危機相關的力圖超越其重建秩序的想像。它不僅想像性地解決了我們所面臨的文化困境，也最終想像性地解決了第一世界／第三世界的二元對立。貧瘠、焦慮，充滿欲望和無窮的苦難的第三世界的「形象」，在此化為了一種承擔和忍耐的、具有美好的品德的新的「形象」。

且不論寄生於「小康」之說的中國「後學」到底有甚麼理論價值，僅就它與官方話語（「『人權』即吃飯穿衣的生存權利」）的關係而言，難道我們不該問一問，在提出「小康」之說者自己都承認是在「摸着石頭過河」的時候，在審查制度並不逼着人說假話的情況下，張先生又何必說這種話呢？難道中國知識份子真的在諂媚趨奉和持不同政見之外已別無選擇？人們批評如此「後學」與官方話語的共謀關係，是否過份？張先生說這樣的話，當然不會感受到當前審查制度的任何壓力，也當然無需調整和改動他的文本。

張先生說，對「後學」的「政治論」批評全都來自海外，而「道德論」和「經濟論」批評則來自國內。其實，這正是因為國內「禁區」和「非禁區」在起作用的緣故。國內對「後學」的批評必須自律在「非禁區」範圍內。由於「後學」不容忽視的政治性，僅僅從「經

濟」或「道德」去批評「後學」，都是難以深入的。這是不得已的側重點調整，在中國並不是誰都可以要怎麼說「不」就怎麼說「不」的。由於中國「後學」與官方話語的特殊關係，任何對它進一步的批評都有可能立即踏入「禁區」。於是便形成了在國內「後學」可以任意批評別人，而別人卻不容易批評「後學」的局面。幸虧張先生不是在國內刊物上指教於我，否則我也就不用費事來作這個回應。

三 歷史意識和群體記憶

張頤武先生認為在討論「後新時期」時涉及「歷史意識」和「政治傾向」是兩種相互「矛盾」的側重。我不同意這一看法。為甚麼「不同」（A與B）就一定是「矛盾」（A與非A）呢？我認為「歷史意識」必然帶有政治性，而政治傾向則往往借助歷史意識和歷史敘述來體現。限於篇幅，我想僅就歷史意識所包含的集體記憶來對此稍加解說，因為這與我在兩個文本中都強調的重大歷史事件的起始關係有關。

歷史意識的關鍵是集體記憶，一種不受國家記憶或遺忘任意控制或操縱的社會記憶。近年來，隨着人們對豪布華希 (Maurice Halbwachs) 的《論集體記憶》(On Collective Memory) 和肯奈頓 (Paul Connerton) 的《社會是如何記憶的》(How Societies Remember) 等著作認識的加深，集體記憶越來越受到文化批評的重視⑧。集體記憶是一種既不同於「歷史」也不同于個人自傳式回憶的群體記憶。在極權國家裏，「歷史」由國家權力所控制，民間記憶便成為一種對抗國家記憶扭曲或強行遺忘的手段。在不得已的情況

由於中國「後學」與官方話語的特殊關係，任何對它進一步的批評都有可能立即踏入「禁區」。於是便形成了在國內「後學」可以任意批評別人，而別人卻不容易批評「後學」的局面。

下，個人回憶成為保存非官方記憶的唯一處所。但除非個人記憶獲得集體性，不然其社會意義非常有限。

匈牙利學人裏埃思本沙德 (Richard S. Esbenshade) 曾以切身體會談到^⑩：

極權統治下的東、中歐地區，知識份子以保存個人記憶(回憶錄、自傳)來保存群體記憶的要求特別強烈，這是因為記憶的傳統保存方式——歷史書、刊物雜誌、教科書、國家節日、博物館——均遭官方權力所操縱，因此作家便起到了記錄者、記憶保管人和說真話者的角色。

作家因此而成為英雄，成為民族遺產的繼承人，而官方史家則被視為唯唯諾諾的思想侏儒。在官方對歷史的控制和歪曲(強行忘卻)面前，作家的個人記憶便成為民族記憶的來源與代表。文革以後出現的文學或個人回憶(包括創傷文學)對中國社會重新記憶文革起過極大的作用。那些個人的記憶因為進入了公眾領域而在文化交流中成為群體記憶。這和當時在相當程度上鼓勵反思文革的寬鬆政治環境是分不開的。1989年以後，文革討論反倒成了禁區。這和官方需要遺忘1989年事件本身也是分不開的。

昆德拉在《笑聲與遺忘之書》(*The Book of Laughter and Forgetting*)中刻劃了以控制集體性歷史記憶為主要特徵的極權統治，其中有這樣一句現已廣為人們知曉的話：「人與權力的鬥爭，就是記憶與遺忘的鬥爭。」昆德拉寫道：「為了不讓一絲一毫不愉快的記憶來打擾(1968年後『恢復正常』的國家的)新牧歌，那曾玷污國家美好記憶的布拉格之春和俄國坦克都必須消除。所以，在捷克斯洛伐克沒有

人紀念八月二十一日。」^⑪僅就集體記憶而言，1989年後的中國社會和知識份子向文化觀察者傳出複雜而不容盲目樂觀的信息。有論者寫道：「在經濟大繁榮的年代裏，歷史失憶像疾病一般在侵襲中國人。」人們再也見不到從70到80年代那種歷史反思：「(當時)知識份子和作家都不懈地積極回憶。好幾年裏，懺悔和自責不僅回響在文學話語之中，而且也成為政治話語的主調。」^⑫事實上，1989年後的中國知識份子並沒有停止回憶，他們回憶以章炳麟、黃季剛、王觀堂、胡適、顧頡剛為學人模式的中國學術史業績，回憶顧準，回憶陳寅恪，但他們畢竟再不能把回憶集中在那些曾經深刻影響過中國人集體生存的歷史事件上。我寧願相信這是客觀的政治環境的結果，而不是知識份子真的患了普遍的「失憶症」。

我之所以要強調社會對歷史事件，尤其是不久前的歷史事件保存記憶的重要性，是因為在集體記憶中，特定的事件已不再僅僅是過去的往事，而成為歷史流程中具有象徵意義的印記，對當今和未來的群體生存經驗具有意義提示和範型表徵作用。中國近現代史中的「五四」、抗戰、反右、大躍進、文革等等都可以說是這樣的事件。國家記憶有時與社會記憶重合，有時則不但不重合，而且還相互衝突，這是因為這二者的內容和使用的象徵並不相同。正如甘卜勒斯(Ian Gambles)所指出的那樣，國家要記憶的主要是有助於它的政權合理性的事件，如勝利戰役，光榮紀念日，英雄或領袖，或者慘遭失敗的叛徒和敵人。社會成員記憶的則是非自然原因的集體苦難、災禍和死亡，引起過集體震撼的動盪和暴行^⑬。一個社會

事實上，1989年後的中國知識份子並沒有停止回憶，但他們畢竟再不能把回憶集中在那些曾經深刻影響過中國人集體生存的歷史事件上。我寧願相信這是客觀的政治環境的結果，而不是知識份子真的患了普遍的「失憶症」。

的集體記憶是它獨一無二的集體生存經驗和身分意識的重要部分。社會記憶的往往是群體所恐懼在未來會發生的往事，它的象徵很多是官方權力圖消抹或者至少是淡化的「陰暗」圖景和形象。像《藍風箏》和《活着》這樣的電影，就因為保留了這樣的圖景和形象而遭到官方的敵視。

在維護獨立的社會性群體記憶，重視它的現實生存意義和對抗價值這一點上，文化批評的職責和文藝創作又不完全相同。社會群體記憶需要在適當的政治環境中才能通過公開、民主、自由地闡釋、理解、表現和交流來形成。這種政治環境，至少對討論「文革」和「1989年事件」而言，在當今的中國並不存在。文化批評者有責任指出這一點，而不是對它加以掩飾。這也是我和一些中國「後學」理論家的根本分歧之一。我並不認為1989年後的中國已經形成了國家與社會之間融洽統一的所謂「民族記憶」，我也不認為任何人有資格代表這種「民族記憶」，把對抗西方壓抑中國歷史記憶（無論這多麼重要）作為當前文化批評的根本大計。在文化批評能夠於國內環境中對各種歷史記憶的形式和關係（國家的，社會的，民族的，群體的，個人的）作民主自由的公開討論之前，批評和爭取改善這一環境應當仍是它的一項不容推卸的基本責任。

註釋

① 張頤武：〈面對全球化的挑戰〉，《二十一世紀》，1996年12月號，頁140。

② 此文收入徐賁：《文化批評往何處去：1989年後的中國文化討論》（香港：天地圖書公司，1996）。

③ Tang Tsou, *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 3-66; Merle Goldman, "Politically-Engaged Intellectuals in the Deng-Jiang Era: A Changing Relationship with the Party-State", *The China Quarterly*, no. 145 (March 1996): 37.

④ György Knorád, cited from Jacques Rupnik, *The Other Europe* (London: George Weidenfeld & Nicolson, 1988), 208, 201.

⑤ Mihai Botez, *Intellectuals din Europa de East* (Bucharest, 1993), 52-53.

⑥ 張法、張頤武、王一川：〈從「現代性」到「中華性」〉，《文藝爭鳴》，1994年第2期，頁15。

⑦ 張頤武：〈「後現代性」與中國大陸當代文化的轉型〉，《中國比較文學》，1993年第2期，頁23。

⑧ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⑨ Richard S. Esbenshade, "Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Postwar East-Central Europe", *Representations*, no. 49 (Winter 1995): 74.

⑩ Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986), 3, 14.

⑪ Jing Wang, *The High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China* (Berkeley: University of California Press, 1996), 10.

⑫ Ian Gambles, "Lost Time: The Forgetting of the Cold War", *The National Interest*, no. 41 (Fall 1995): 33.

我並不認為1989年後的中國已經形成了國家與社會之間融洽統一的所謂「民族記憶」，也不認為任何人有資格代表這種「民族記憶」，把對抗西方壓抑中國歷史記憶作為當前文化批評的根本大計。

徐賁 1982年復旦大學文學碩士，1991年獲麻省大學 (Amherst) 哲學博士。現任加州聖馬利亞學院英文系副教授。