

流離的記憶女神

——論中國人和猶太人的民族記憶

● 舒衡哲

中國歷史值得研究，因為我們用以理解西方的言談架構，同樣可以用之於中國。這樣子理解歷史，也許也就可以這樣子安頓世界。

——利文生^①

中國和猶太歷史、文化之相異，正如江河，除非有人在其間開鑿詮釋的渠道，否則它們是無從交流貫通的。我一方面是羅馬尼亞「猶太大屠殺」(Holocaust) [a] 餘生者的兒女，另一方面則以論述中國知識分子的內心矛盾為專業，這樣已將近二十年了。在起初，中、猶歷史之間的交流對我而言僅是潛伏於政治健忘症（它籠罩了我在中國的研究對象的生命）的論著表面之下的暗流，現在則是正視這暗流和開闢貫通渠道的時候了。

毛澤東迫害知識分子的歷史不是孤立的：探討猶太餘生者經驗的言談方式對它同樣有用。這兩者的文化觀點和所受的苦難雖然有巨大差異，但他們有共同言語，那就是追思的言語。在強制和自發的健忘症籠罩下，這種語言還是保存下來了。

在1989年5月20日，北京戒嚴第一天的早上，我又聽到了這種語言。那天，在清華大學陰森的禮堂裏，四十位知識分子聚集慶祝著名哲學家張岱年的八十大壽^②。數月前訂下的寬敞禮堂本來要容納幾百位來賓。但在這公共汽車已全部停駛的清晨，只有幾十位騎車趕來參加的人坐在那裏。他們自覺是再次受壓迫的學術文化界代表，所以紀念儀式顯得特別沉重。他們共聚，重溫這位哲人的過往一生，也就是相濡以沫，為未來的艱苦歲月互慰和共勉吧。

張岱年教授對中國哲學造詣精深而且有創見，由是奠定崇高學術地位。當天他的門生輪流上台講述老師的「為人」，特別是在反右到文革期間，在一波又一波迫害浪潮中，他如何始終堅忍自持。他們又都以蒼松之

* 本刊蒙作者同意，將英文原文刪節約三分之一翻譯發表，謹致謝忱。

類為題賦詩、或作畫，藉以表示對老師的景仰，同時諷喻亂世中的高風亮節。這個聚會印證了尼采的洞見③：

大事發生，不是在喧鬧時刻，而是在寧靜時刻。世界運轉，不是環繞喧嚷的人，而是環繞創新的人：它的運轉是聞不可聞的。

我在1979年初往中國探討政治「失憶症」，由是而對中國知識分子乃至我父母他們生命中「記憶」與「文化認同」這二者之間的關係發生興趣。在政府或黨所製造的健忘症（這我在北京和故鄉羅馬尼亞都有體驗）背後，我窺見了各式各樣從追憶中尋求慰藉的辦法。這些辦法並不新鮮，也並非現代所特有：它們其實是植根於古老而又相異如中國、猶太這兩種文化傳統的紀念儀式之中的。

記憶和忍耐

就中國文化傳統而言，記憶的重要性可以追溯到孔夫子在《論語》中所說的「好古」，那也就是有系統並經過反省的民族記憶。這也是猶太人忍受苦難的力量源泉。神和以色列人所訂的盟約，核心就是記憶。在中國和猶太傳統中，完全的人是離不了自覺的追思儀禮的，所以記憶並不是抽象或僅屬個人的事。回憶就是重溫民族的過去，令它溶入並且改變個人生命。

希伯萊文的zachor，即「記憶」這個詞，在聖經中一再出現。它兼有「紀念標誌」、「祭品」、「紀錄」、「紀念」、「銘記」等多重涵意④。zachor同時涉及內心經歷和外界事情，它是由結合感情與理智的「心智」（無論在中

國或猶太傳統中，這都是沒有矛盾的）這概念生出來的。Zachor也就是猶太人建立自我認同和道德原則的關鍵。

中文的「心」兼指感性與理性，所以「記憶」就是把所要記住的對象帶入內心。中國和猶太語言都有重申和傳遞文化意念的功能，而這兩個民族延綿數千載的文化傳統則是由歷古常新的經典所維繫的。因此，中國和猶太民族，能經得起像文革和大屠殺那樣的空前浩劫考驗，而且他們的文化要素其後仍然能保存下來，再次在世界發生作用。正如猶太作家伊利·維瑟（Elie Wiesel）在接受諾貝爾和平獎的致詞中所說⑤：

記憶的呼喚，和謹記勿忘的號召，來自我們歷史的根源。聖經的戒命，沒有哪一條是出現得這麼頻密，口氣這麼厲害的。我們不但要記住美好的恩賜，也要記住邪惡的，令我們受苦的……忘記就是遺棄記憶，出賣記憶，出賣歷史。換句話說，遺忘就是甘冒戰爭的危險。

這記憶和生存之間的關係，並不是中國或猶太民族獨有的發現。古希臘民族同樣明白這個道理，所以他們把記憶提昇到神的地位。「記憶女神」（Mnemosyne）和大神宙斯（Zeus）結合之後，誕下九位掌管文藝的繆思（Muse）女神。她們的職責在於把優雅和意義賦與人間，所以不但包括音樂與舞蹈之神，而且包括歷史之神克萊奧（Clio）。

但現代西方世界，已從哲學家愛德華·凱西（Edward Casey）所謂記憶女神的「陰暗擁抱」逃脫出來了⑥。其他神祇，其他理想已取代了記憶，

成爲靈巧和意義的泉源。決意背棄集體記憶，以個人思想來確定自身存在的笛卡兒是爲首脫逃的人。他在《方法論》所樹立的規則以鏟除、壓制疑慮爲主。而疑慮，心理學先驅皮耶·珍尼特（Pierre Janet）在1928年指出，「總是在困擾笛卡兒派學者……他們不願意提記憶，因爲記憶是充滿疑慮的：從亞里斯多德開始，我們就一直不能確定記憶是否真實可信。」^⑦

在笛卡兒之後，西方思想一直對「遺忘」有所偏愛，一再藉科學理性和文化啟蒙之名，來自我肅清孔子所謂「好古」的傾向。結果是我們這些現代人有關記憶的詞彙變得越來越貧乏，以致記憶這個詞的種種用法已在記憶之神的後裔——歷史領域——絕迹了；即使要找尋的話，也非得往電子計算學的領域內去找：我們正在把記憶的能力放棄給自己發明的機器。

在現代，已被西方所遺棄的記憶女神，只能在海外安身了。但在中國和猶太文化傳統中，推動現代化的人雖然以批判理性來質疑傳統的價值，來與傳統鬥爭，但他們仍然繼續與「過去」對話，並沒有遺忘它。對這兩個民族來說，必須「鑑往」，然後可以「知來」，必須「前事不忘」，然後可以「後事師之」，所以，對歷史的尊重，是貫通這兩個民族歷史迷宮的金線。

電視片集《河殤》觸及了現代中國人心裏最沉重的幾個意象：黃河、龍、長城。它們和最能觸動猶太人記憶的那些意象，例如巴比倫的河流、麥塞達堡(b)、哭牆等等民族聖地是極爲不同的。這樣說來，我們怎能跨越哭牆與長城，或法文中所謂「牆」（le mur）與「城」（la muraille）之間

的鴻溝呢？怎樣去理解中國和猶太的民族追思在宇宙觀、歷史觀以及語言的區別呢？怎樣接受李文森把中國帶入與西方同一個言談世界的挑戰呢？

卡夫卡（Franz Kafka）在1917年（俄國大革命和他被診定患肺結核的一年）所寫的〈中國的萬里長城〉展示了一個可以同時了解中國和猶太民族困境的觀點。在這故事中，長城古代的築工自始就承認他只不過是那作爲中國偉大象徵的建築物上的一塊小磚頭而已。這龐大帝國工程的性質、規模、計劃是不會讓他知道的。每個磚石工都只是以有限光陰來做工程的一個微細部分，因此，爲了創造一些經得起時間考驗的事物，他只有求助於比較歷史^⑧：

在築城的時候，和其後以至今日，我幾乎把全部精神都花在比較各民族的历史上。有些問題，似乎只有用這方法才可以追根究底。我發覺我們中國人的風俗和政治制度，有極明白曉暢也有極隱晦不明的。我想剖析這些現象，特別是後者，從而受盡困擾，直至如今……

和卡夫卡的築工一樣，比較歷史的暗晦之處，也吸引了我。探討中國人的記憶和失憶，令我更加了解猶太餘生者的困境。壓抑、沉默、扭曲在他們和中國知識分子的陰暗國度裏滋生，而我們所要探索的正是兩者那「獨特的隱晦角落」。

民族記憶的表現

記憶是人類的自然功能，但對過往堅執不忘卻是由文化所造成，並非



圖 中國和猶太民族都好古，而且了解人容易記得，也容易忘記。

自然的行爲。中國和猶太兩個民族都好古，而且了解人容易記得，也容易忘記。在這兩種文化之中，記憶並不是任由自然、命運或者人的興會來決定，而是由點點滴滴的往事培養出來：過往雖然已經消逝不可復見，但它仍然是當代人所依戀不捨的。

在中國和猶太文化裏，人物、故事、典籍、石頭——還有最具體的，語言本身——都可以激發思古之情。他們的作家在論說遺忘的時候，也還

提醒國人追思過去。像孟郊的〈秋懷〉：

夫子失古淚，當時落濯濯

就是借最好古的孔夫子之傷感「失」古，而引發我們對古先的崇仰之情。

在二十世紀，中國和猶太作家所面臨的與傳統之間的鴻溝比起孔夫子和巴比倫的時代要嚴重得多，但他們並沒有拋棄過去。特別令人驚訝的，

倒還不是文化記憶力之頑強，而是通過回顧就有可能獲得（個人或社會）重生的信念。

中國現代最著名的作家魯迅，以獨特的憂鬱筆調，表達了這種信念。經歷了大革命時代之後，對忘記過去，對在邁向新時代途中將舊事物棄如敝屣的危險，他知道得太清楚了。他特別看重「念舊」這傳統觀念，所以過去並不是一個可以輕易拋棄的包袱。他將他的小說比作難忘的，醒不了的噩夢。他不但常讓舊事翻上心頭，而且甘受它的折磨^⑨：

我也還有記憶的，但是，零落得很。我自己覺得我的記憶好像被刀刮過了的魚鱗，有些還留在身體上，有些是掉在水裏了，將水一攪，有幾片還會翻騰、閃爍，然而中間混着血絲，連我自己也怕得因此污了賞鑑家的眼目。

魯迅對大革命是熱心參與的，但他從來沒有加入共產黨。在1936年逝世之後，他被諸如毛澤東那樣的共黨革命者神化了。他們不理會甚麼「記憶」問題，也並不明白為甚麼魯迅對過去的血腥片段老是耿耿於懷。對他們來說，中國歷史上那些已經逝去的光榮歲月並不值得依依不捨。但魯迅不同：他知道這些記憶，特別是血迹斑斑，像刮落的魚鱗那樣的記憶，正是個人和文化存續的要素。

在截然不同的情況下，奧殊維茲（Auschwitz）^(c)餘生者艾里·維瑟（Elie Wiesel）也肯定了血腥記憶的重要性。在接受諾貝爾獎的演說中，他用了一個哈西點（Hassidim）^(d)的老故事來說明記憶對抱着希望地存活是多麼重要^⑩：

有一回，偉大的拉比，號稱美名大師的以色列·巴閃脫夫（Israel Baal-Shem-Tov）負起了一項緊急而又危險的使命——促成彌賽亞的來臨。由於企圖改變歷史進程，他受到放逐的懲罰。在他孤寂的流浪生涯裏，只有一個忠僕追隨左右。這僕人求他施展法力破解放逐令，但他法力已失；他叫僕人祈禱，但僕人頭腦簡單，除了希伯來字母甚麼也不懂。

於是美名大師和愚拙的僕人一遍又一遍一起背誦字母，直至大師突然恢復法力：他恢復了記憶力。

這位出生於外賓夕爾凡尼亞的猶太作家，用法語在奧斯陸講完了他的故事^⑪：

挽救拔示德（le Besht）^(e)的是回憶；將來挽救人類使不致絕望的也是回憶。我們可以說，沒有回憶的希望就等於沒有希望的回憶。這好像人沒有夢就不能生活一樣。若說夢反映的是過去，那麼希望所召喚的則是將來。將來的反面不是過去，而是忘却過去。

對維瑟和魯迅來說，回憶、夢和竭力抗拒忘懷三者是深切相關的。像維瑟一樣，魯迅在同輩被革命前景衝昏頭腦的時候，獨能浸沐於歷史的長流，提醒同胞的不要忘記歷史上最痛苦、最難忍受的那些創傷。是魯迅使得中國不斷重溫它的舊夢和噩夢，他可說已經得了諾貝爾獎，雖然獎並沒有頒給他。

從上述意義來說，記憶就是敢於讓過去復活，讓它重獲生命力，讓它干涉和改變追憶者當下的生活。這在

中國和猶太傳統中都是不乏先例可尋的。舉例來說，聖經中zachor（記憶）一詞有紀念徽號的意思：它不但要銘之金石，載之書帛，而且要改變人心思想^⑫。在這樣一個語言思想世界裏，記憶的主觀和客觀意義是交融不可分割的，生者要忠於記憶所帶來的盟約，就必須有所承擔。

逾越節儀式最確切地體現了人人都應當參與紀念活動的這種想法。哈革德經（Haggadah）〔f〕說：「在每一個世代，每一個人人都應當當自己是從埃及出來的。」出埃及的事跡雖然湮遠，但個人並不因此可以停止紀念它。薛達（Seder）〔g〕晚餐的儀式用意就在於年年加固過去與現在之間的聯繫，在於表現維瑟所謂「記憶的奇妙力量，沒有了它生命就變得平淡、被動、黯淡無光。」^⑬

同樣，中國的悼念儀式也是為將現在和遙遠的過去結合起來。祭拜儀禮發人追思祖宗蔭庇之功，從而加強

先人和子孫間的無形紐帶。除了家庭和宗教追悼儀式之外，中國語言乃至整個儒家文化，也都充滿各種導人省思過去的詞彙。

「懷古」——思念、緬懷過去——是中國文化的一個核心觀念。像希伯萊文的zachor一樣，「懷」字有將追念對象擁抱於心的意義。在此，主觀和客觀的追憶意義很自然地又再交融為一了。懷古之情猶如踰越節的晚餐，都要追憶者把過去銘刻在心上。

中國人對過去的堅執和它的宗教、詩詞，甚至庭園建築都是互相滲透、互相影響的。中國庭園曲徑通幽，隨處鐫刻詩詞，為的正是引發思古之幽情，使平平無奇的地方成為追憶前人的勝處。

對唐朝詩人來說，時間的流逝是極其自然的事，這是和猶太傳統不一樣的。時光推移所帶來的損失，是世代嬗遞的必然結果。所以山川故舊能保留善忘的人往往忽略的勝迹。在觀

圖 經歷流亡和多次大難之後，猶太人的回憶得同時具有哀悼、慰藉和紀念的功能。



察入微的作家如孟郊眼中，大自然正是那些能喚回過去的遺迹的保障。

另一方面，猶太民族的回憶則正正是以與地域完全脫節為特徵的。對時時惦念着流亡苦難的猶太教士而言，必須緊守的是時間，以及時序中或過往的大事，如安息日、出埃及、西奈山上的顯聖等等。經歷了聖殿第二次被毀和其後來一再被逐（例如1492年自西班牙被逐）這些慘痛經驗之後，猶太民族再也無從依賴山川河流來保障記憶：人自己得負起記憶的重擔了。

在中國古典詞匯中，「回憶」是比較單純的。在一個充滿林林種種遺迹（從祖屋到太廟）的世界裏，人可以同時出入於幾個不同層次的古舊世界，沉緬於各種過往時光之中。這種輕鬆、自然孕育的回憶，對猶太人來說是十分陌生的。爲了彌補在空間所遭遇的痛苦，他們必須把時間神聖化，而這是極其嚴肅的事。

在經歷流亡和多次大難之後，猶太人的回憶得同時具有哀悼、慰藉和紀念的功能。所以，就算在古代的猶太教，對往事的真實性已沒有置疑的餘地，更不必說以自然比擬於人，而探究其感情的微妙變化了。舉例來說，〈哀歌〉的作者並不沉緬於無痕春夢之中，他所必須翻憶的都是些怵目驚心的慘事，這正如一位詩人在描述圍城街頭餓得奄奄一息的孩童時所說^⑭：

我的心喧囂激動，
我的生命融化消失。

希伯萊文的「肝腦塗地」（nishpakh la'arets keyedi）這個比喻說法滲透了它的全部憶悼文學。它

所表達的那種淒厲情景正足以反映從大衛·梅舒林（David Bar Meshullam of Speyer，他紀念了在1096年第一次十字軍東征高潮中一個猶太社區集體自殺的事）到海音·那門·畢亞力（Hayim Nahman Bialik，他記敘了1908年克施尼夫（Kishnev）地方的猶太屠殺事件）的懺詩（piyutim）文學中所經常觸及的那些殘酷迫害。

當然，摧傷臟腑的慘痛之情對中國詩人來說並不陌生，他們一般用「傷心」、「斷腸」等字眼來形容它，這在歷代上品詩詞中是常見的。但猶太懺詩作家的悔恨之情是歷史創傷所致，中國文人的感觸則大多由個人際遇而生。宋代大詩人蘇軾爲悼亡而作的那首膾炙人口的〈江城子〉極盡哀婉之致，可說是最好的例子。

但中國文人往往受到文化因素的抑制，不會過分浸淫於哀傷的追思之中。他們覺得，緬懷前事固然是人之常情，但沒有節制的縱情也是不當的。與葛洪相熟的晉朝隱士郭文就說：「情由憶生，不憶故無情」^⑮。記憶既被認爲是情感的根源，自然就意味由於動情而生出來的種種煩惱和身心失調可以經由淡忘而解決了。

道家講究恬適忘懷，但儒家則肯定思念可以治療心理創傷：正如猶太文學傳統一樣，他們認爲追思可以彌補今昔之間的裂痕，而哀悼也可以孕育生機。對聖經〈哀歌〉詩人來說，哀悼詩篇無疑爲錫安帶來慰藉，「像哀傷的母親的那些失而復得的孩子一樣。」^⑯

在中國，充滿悔疚之情的長詩〈離騷〉同樣表達了從思念可以獲得慰藉的信念，所以在公元前278年沉江自殺的屈原很自然地就爲後代失

意士人所自況了。中國人年年以划龍舟、吃糉子來紀念他們最早，也最著名的這位持不同政見者，來追思他行吟澤畔的流離之情是有理由的。

像端午節和逾越節這類儀式是過去和現代之間的黏合劑，它令中國和猶太文化能克服二十世紀中所遭到的那些難忘創傷，從而想到和看到未來。經歷了文化大革命和猶太大屠殺之後，中國和猶太作家怎能忘記屈原和〈哀歌〉，怎能不回過頭來，詰究他們各自的語言、文學，翻尋他們各自的傳統價值呢？

《封閉列車》(*Karon hatum*) 是描寫二次世界大戰期間歐洲猶太人怎樣遭到滅種殘害的組詩。它1930年出生於布歌納娜 (Bukovina) 的作者丹·皮吉斯 (Dan Pagis) 以獨特的筆法形容他親自體驗的慘痛經歷，然而這篇作品卻又承繼了傳統：〈詩篇〉和〈哀歌〉^①對它的影響是明顯可見的。當寫到自己的逃生經過時，這位詩人仍然不能卸下回憶的重擔。在一手持新護照，一腳已跨出噩夢邊緣之際，他說^②：

夢幻的人，走吧！這是你的護照。
你不許回想……
你如今已有體面的外衣，
已有妝扮就緒的軀體，還有
隨時可脫口而出的新姓名。
走吧，你不許忘記。

同樣，1949和毛澤東的新中國同時誕生的年青詩人北島也堅決拒絕忘記文革浩劫。他藉1978年所作的「回答」來宣示拒絕。這首詩對毛所主宰的過去和鄧所主宰的現在發出無數沒有答案的問題。它說^③：

冰川紀過去了，
為甚麼到處都是冰凌？
好望角發現了，
為甚麼死海裏千帆相競？

我來到這個世界上，
只帶着紙、繩索和身影。
為了在審判之前，
宣讀那些被判決的聲音：
……………
新的轉機和閃閃的星斗，
正在綴滿沒有遮擋的天空。
那是五千年的象形文字，
那是未來人們凝視的眼睛。

像皮吉斯那篇緊湊的作品一樣，這首不甚流暢的中國詩也表現了為歷史作見證的決心。這位中國年青人也要用個人的記憶來質疑官史。「五千年的象形文字」令他感到老辦法解決不了新危機，「未來人們凝視的眼睛」令他不能忘記，不能拋下文化大革命。像皮吉斯一樣，北島拒絕披上新衣越過邊界，拒絕假裝現在樣樣都不成問題了。

對不可能忘記二十世紀那些驚心動魄的浩劫的這些作家來說，沒有甚麼是不成問題的。「好望角發現了」，但是……。

猶太大屠殺和文化大革命

也許你要問，「大屠殺」和「文革」性質那麼不同，怎能相提並論呢？的確，僅僅從苦難程度、受難人數和所受屈辱的性質去看，這兩場浩劫存活者的作品確實是不相倫類的。然而，假如着眼點是由歷史性災難所觸發的豐富追思傳統的話，那麼這兩者就的

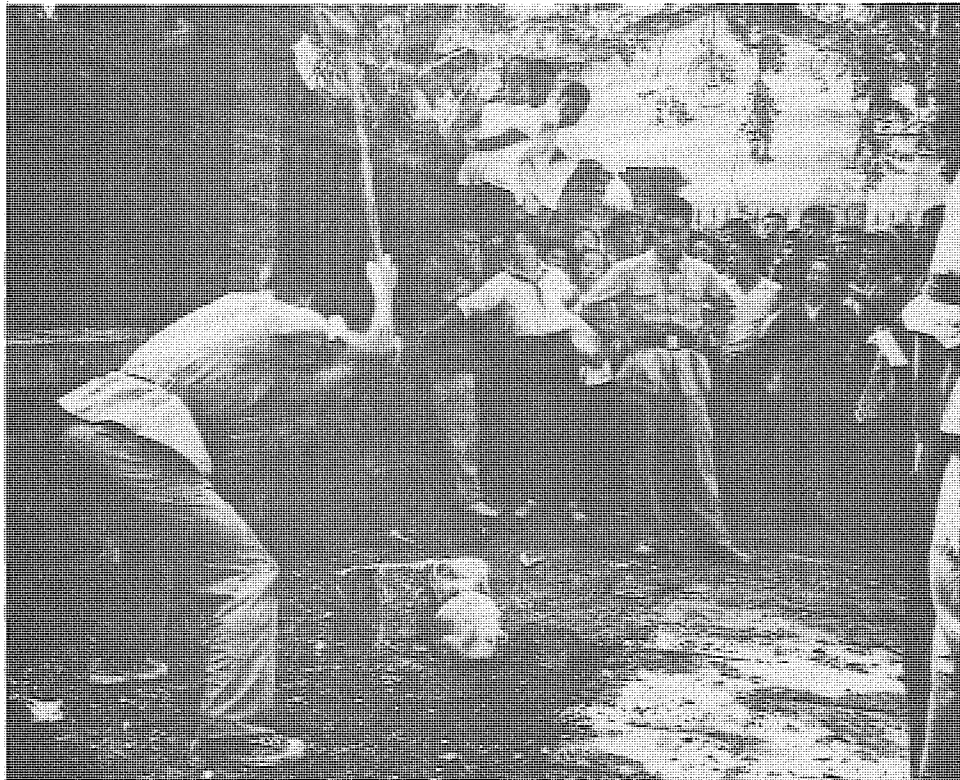


圖 對不可能忘記二十世紀那些驚心動魄的浩劫的中國人來說，沒有甚麼是不成問題的。

確有許多可以互相啟發之處。進一步說，假如你像我那樣，一再聽到中國知識分子借用「大屠殺」的前例來解釋他們在文革中所遭到的肆意迫害，那麼二者之間的分界就更模糊了。不知不覺間，我們就會發現，追思的語言其實是沒有國界的：正如利文生所說，在用以了解西方的言談架構之中，中國的觀念應該是同樣有意義的。

「大屠殺」和「文革」都是從威不可當和不可理喻的邪惡信條出發，來攻擊傳統價值——這就是所謂「人」（亞利安族和無產階級）和所謂「社會害蟲」（猶太人和階級敵人）的對抗。在這兩場浩劫之中，對傳統價值倚賴最殷切，又最執着的知識分子，是肉體和心靈上受害最深，也是對這兩場時代慘劇感到最自疚的一群。他們也正是為了加強過去與現在之間的維繫，為了保持一綫文化命脈於不墜而努力不懈的人。

自然，我們得承認，「文革」和「大屠殺」還是有基本分別的。在「大屠殺」期間，集中營裏的猶太人面對着史無前例和毫無理性的命運。在奧殊維茲死亡營的難友皮利磨·拉維（Primo Levi）和尚·阿梅利（Jean Amery）指出，那營房自成一個世界，自有它的「死亡邏輯」^②。經歷了缺食、缺空氣的「封閉列車」旅程，然後面對日復一日毒氣房集體謀殺的慘況，忍受着苦役以及日日夜夜，終年不息的羞辱性輪喚，營中囚徒已被徹底「非人化」了。他們不復是有官能感情的個體，只是號碼而已。倘若說納粹德國人自視超人一等，那麼猶太人可說雞犬不如。雅特·舒皮格曼（Art Spiegelman）那本生動的小說《毛斯餘生述》一開頭就借希特勒之口把他犧牲品的悲慘命運點透了：「猶太人無疑自成一族，但不是人。」^③

文革中，中國也淪為人間地獄。



圖 在大屠殺期間，集中營裏的猶太人面對着史無前例和毫無理性的命運。

在毛澤東治下的受害者被打成「牛鬼蛇神」，被關進「牛棚」。這樣地把「人民公敵」有系統地「非人化」始於50年代，到60年代則發展成為大規模的集體迫害。

但毛澤東口裏雖不把人當人，他的恐怖統治和「滅種」卻並不是同一回事。在1942到1976這漫長的幾十年裏面，知識分子雖然一再受到毛澤東的

刻意迫害，但每一次「整」知識分子的運動，包括1957年的「反右」運動和要打倒「臭老九」的「文革」在內，都是以實有或羅織的罪名來對付個人，而並沒有如納粹殘害猶太人那樣，是以有系統地消滅整一群人為目的的。

所以，「文革」受害者內心世界的崩潰遠不如死亡營中囚徒之甚：在希特勒那自成世界的集中營裏，知識分

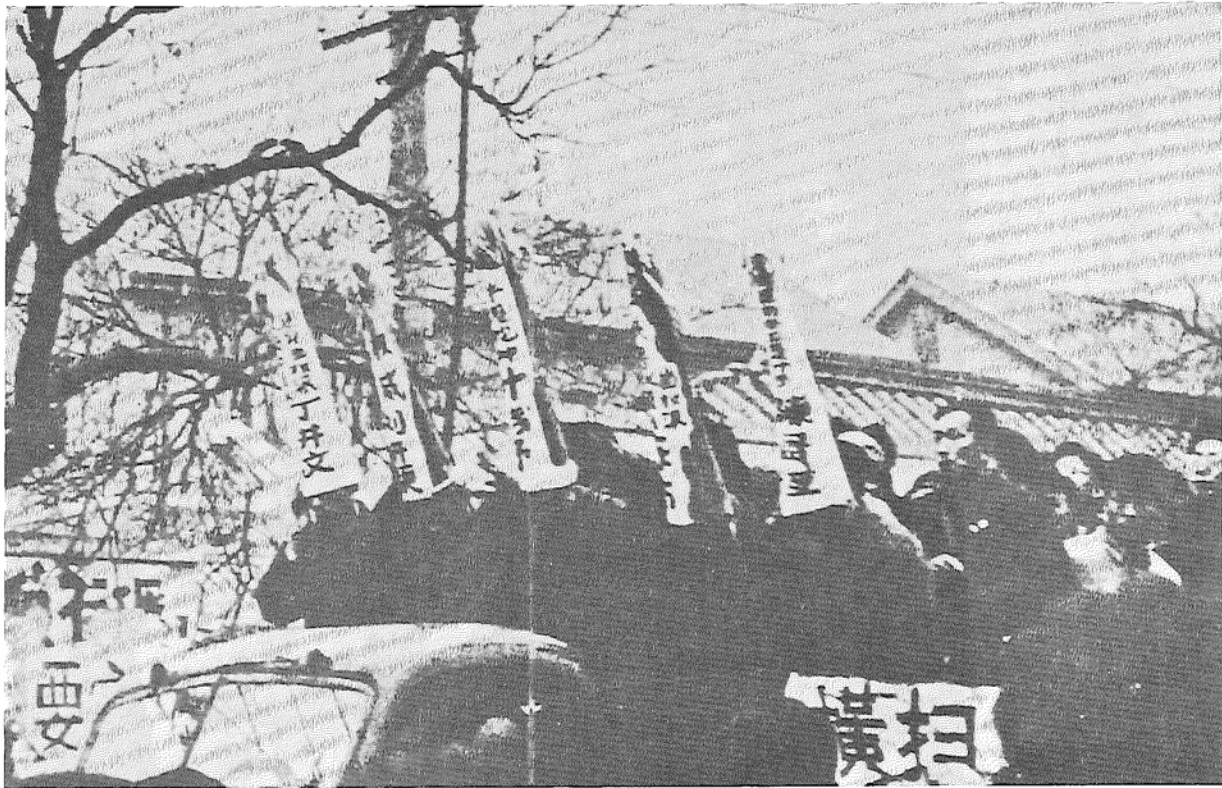
子一切的精神力量都被剝奪殆盡。尚·阿梅利說：「思想上，他是被隔絕，是完全孤立無助的……他不再相信心靈世界的存在……營房的現實毫不費力地就把死亡，把所謂「終極關懷」等情結、問題一掃而清了。」^②所以他認為，坦白說，在奧殊維茲，知識分子不但肉體遭受屠殺，精神也被打敗了。他們的心智所受的壓力已到極限，因此再也無能為力了。阿梅利的結論是，事實上，知識分子比起其他囚徒來，是更難存活的，因為他們對那些毫無用處的哲學念頭，對詩歌中那些沒有意義的殘篇斷句，對語言中的微妙之處，總是不勝依戀，拋棄不了。

比起來，中國的知識分子可就從沒有經歷過這種極端的精神空虛狀

態。在歷次運動中，他們雖然飽受批判，但卻從來沒有喪失和國家以及文化傳統之間的聯繫。文革史料充滿了在獄中背誦唐詩以求自慰，或閱讀批孔文章以攝取儒家仁道精神，諸如此類的事迹；幾乎每個下放幹校的知識分子也都能在毛語錄（那是文革那段艱苦歲月間唯一真正「安全可靠」的書籍）下夾帶幾本堪作精神糧食的小書冊。

文革後的追憶文學，為毛澤東晚年藉推行愚忠而被「神化」的現象，提供了許多材料。猶太作家對在集中營內所經歷的災難一一加以縷述，中國作家的記憶則充滿了一方面在紅色恐怖下受害，另一方面又自願對毛頂禮膜拜的事實。諸如每日的「朝請示，晚匯報」，隨時隨地背誦、引用毛語

圖 每一次「整」知識分子的運動，都是以實有或羅織的罪名來對付個人。



錄，以及晨操前跳「忠字舞」等等儀式，在文革期間製造了濃厚的宗教氣氛，也促進了對毛澤東所高舉的無產階級紅旗的集體信仰。

戴厚英的《人啊，人！》是最早的文革小說之一，它探討了「交心」。那是文革期間，無論工、農、師、生都必須日日進行的大事。這本小說通過超現實夢境的形式來追憶往事：就像在卡夫卡世界裏一樣，全城的人都得了一種怪病：人人都得當眾把自己的心臟剖挖出來呈交上去，唯一拒絕照辦的人就被看成瘋子²³。

文革的追憶文學中有一股強烈的暗流：同謀和屈從，因為在這場人民的「內部鬥爭」之中，極少人是「瘋狂」到敢於或願意自絕於毛主席，也就是「自絕於人民」的。這樣地活過來的人追思往事，自不免感到莫名的羞愧——雖然那可能只是表現為掩蓋記憶細節的陰影。

從「大屠殺」中逃生的猶太人雖也感到負罪的重擔，但那和刺激文革餘生者的同謀感卻並不一樣。皮利磨·拉維道出了那種自卑感：「最壞的，最能適應的，活下來了；最好的卻都死去……我們這些能逃生的，作不了

圖 從「大屠殺」中逃生的猶太人雖也感到負罪的重擔，但那和刺激文革餘生者的同謀感卻並不一樣。



真正的見證……我們不但是少數的少數、例外的例外：我們實在只是由於扯謊、幸運或者有辦法而沒有沉下去而已。」²⁴

拉維和他難友在死亡集中營內所忍受的極度艱困和屈辱，即使是「牛棚」裏的情況也無從比擬的。但要從文革活過來，也非得會扯謊和憑運氣不成。當然，最重要的，還是得不管內心如何，表現出對毛主席的忠誠。1969年下放的著名文學評論家錢鍾書在楊絳《幹校六記》的「小引」中對於這種苟活策略所造成的陰影說：「覺得這裏面有冤屈，卻沒有膽氣出頭抗議，至多只敢對運動不很積極參加。……慚愧的事常使人健忘，虧心和丟臉的事總是不願記起的事，因此也很容易在記憶的篩眼裏走漏得一乾二淨。慚愧也使人畏縮、遲疑……」²⁵

中國許多知識分子都有錢鍾書的「膽氣」，但很少人能像他那樣能夠說清楚自己記憶裏歪曲了的地方。他的老伴楊絳（她自己也是一位有數的戲劇家和翻譯家）師法乾隆年間沈三白作的《浮生六記》，寫成了前述那部極度含蓄的文革回憶錄，裏面不但表現了傳統的中國情懷，而且也觸及了選擇性健忘症的問題。像沈三白一樣，她所着眼的，都是些日常生活細節：流浪狗「小趨」、和丈夫的菜園相會、鄉間雨中的泥濘道路等等。

楊絳這部作品如實地記載了幹校生活，但並沒有着意刻劃政治迫害或強調生活困苦。這不能說只是爲了明哲保身，它說明的是，錢鍾書和她都有深厚文化素養，所以能從更高的層次來了解他們在共產中國的困境。楊絳借用十八世紀個人雜記的體裁、風格來抒寫她在勞改營中的體驗，正就是把歷史從毛澤東那兒奪回來，正就

表明她不但挺得住毛澤東那些迫害知識分子的運動，而且能夠跳出那些無理的觀念之外來看這些運動。

同樣，從「大屠殺」中活過來的猶太作家也得在傳統中找尋詞語、比喻、觀念來記敘那些不可理解的經驗。艾里·維瑟等作家強調沈默的重要，強調在過度痛苦、恐怖中，語言的失效。皮利磨·拉維、丹·皮吉斯、保羅·瑟蘭（Paul Celan）等另一批作家，則深入探討言語和記憶的失調現象。在度過痛苦長夜之後，他們憑藉片段記憶，來對抗謀殺和失憶的「邏輯」。但即使在寫到大屠殺最不可理喻的環節（也許正正是當要談到這些不可思議之事）的時候，他們還是得求助於希伯來聖經。例如拉維在「羞耻」那一章就引用〈創世記〉開頭第二節的話來描述生還者身心所受的煎熬：「焦慮恐懼令人人內心都成爲一片空虛混沌，這是踐踏在造物主腳下的洪荒世界，在其中人的精神或未誕生，或已散滅。」²⁶

我們這些未曾經歷過大屠殺或文革的人，必須小心體會這些浩劫的記載。我們不但要充分了解它的文化、歷史背景，而且必須時時記住自己和那些浩劫餘生者之間的鴻溝，以免陷入傲慢、自是的態度。抽象概念往往令人放過記載資料中未有定論的問題，這也必須慎防。譬如，無論就中國或猶太餘生者而言，對所謂「創傷後痛苦症候群」²⁷患者表同情，那其實是爲進一步理解製造障礙，因爲餘生者並不單只是病人：他們實在是懷藏了對人人都有關係的可怕秘密的人。所以，我們需要擴展歷史視野來容納他們那些可怕的回憶，而不應該用新的醫學名詞來密封（從而「處理」掉）他們的經歷。

記憶的療師：歷史學家

自有歷史以來，人類就在逃避歷史。無論就中國古代的觀星、術數傳統，抑或就現代孜孜於梳爬資料的學術風氣而言，專業歷史學者都在避開記憶女神的魔力。個人的記憶太零碎、太含混了，所以不可能是「真的」，——假如真理是對所謂公眾利益有用的概念的話。

但記憶的價值正就在它之能夠對公眾利益的流行觀念提出挑戰。在中國，在1989年頒佈戒嚴的前夕，知識分子對政府怎樣解釋當前形勢是無從質疑的。但正就在歷史似乎已經被挫敗的時刻，張岱年的祝壽會卻證實知識分子仍然能夠在壓制之下保持一點人格尊嚴而生存下去。那次聚會使我對猶太大屠殺餘生者的堅忍體會得更深了。中國和猶太文化都有長遠的，未因浩劫而中斷的追思傳統，都已找到了抗拒自發或迫致失憶症的法門，所以即使在困逆中，還是能藉着追思的力量而延續和獲得新生。

這種念念不忘過去的情緒和現代西方憑藉理性追求進步的衝動，恰恰背道而馳。但笛卡兒的影響力已日益衰退了，各種不同的思想家已在重新探討記憶女神那久已荒廢，備受質疑的園地。凱金·羅森斯托—胡西（Eugen Rosenstock-Husey）是史學家中研究記憶問題的先驅，他在1964年膽敢出版一部題為《西方人的自傳》的著作。在討論到兩次世界大戰（那和目前的東歐「革命」不無相似，因為兩者都衝擊，甚至消解所有政治言談方式）的時候，羅森斯托—胡西自覺必須「向笛卡兒告別」（該書〈後記〉的標題），另一方面，他又覺得要開

始探索集體和個人記憶的問題。但一個歷史學者怎樣能涉足於記憶女神那曖昧不明的領域之中呢？羅氏認為「記憶療師」應當^②：

以治療創傷，真實的創傷，為光榮職責。病人有病，不管醫書怎麼說，醫生都得救治；同樣，歷史學者也有道義責任去恢復一個民族乃至全人類的記憶。埋葬了的本能、壓抑着的恐懼、痛苦的傷痕，在在都有待他的診治。歷史學者所要做的，就是使歷史上的偉大時刻從個別細節的霧障中重新呈現出來。

羅氏寫下這段話25年後，世界上那些新近「民主化」的國家，又正湧向製造民族神話的高潮，因此，「記憶療師」的需求，益發殷切了。況且，過分誇張「療師」的英雄形象，也是有問題的。事實上，醫生偏向可治之症，而忽視羅氏所要着手的痼疾^③，已有多時。可以說，醫生和歷史學者一樣，都是對苦難的深層意義無動於中的。因此，歷史學者一邊拋棄早期的神職形象，另一邊卻又換上一副同樣有局限性的醫師臉孔，那顯然是不對的。羅氏宣稱要使「歷史上的偉大時刻從個別細節的霧障」中呈現出來，就可能又要蹈上述錯誤的覆轍。他說要向笛卡兒告別，口吻卻仍然離不了啟蒙運動的味道。

迷離和糾纏混亂的「個別性」正是比較歷史學者所必須日日處理的東西。譬如說，我在這篇文章同時討論中國和猶太人對民族記憶的承擔，就可能無法對這兩者各自的獨特意義作恰如其分的解說。但我得冒險這樣做，因為我生命中分隔這兩個傳統的長城已開始倒塌了。自然，我這研究

並不只是個人的事，而是要為歷史理解的一個新意義作見證。流離的記憶女神所提供的形形色色個別情節可以交織成一幅新圖畫，在這上面「朦朧的細節」不能抹除，而須細細觀賞。

倘若記憶要恢復她作為歷史母神的應有地位，那麼我們便不能把她那陰暗的量化解掉或「分析」掉。如哲學家愛德華·凱西所說，我們必須承認記憶女神那「厚重的自主性」是過往經驗的庫藏，也是新經驗的累積地。^③沒有記憶就根本沒有歷史，記憶轉化成歷史才能使將來有新生。

註釋

① Joseph Levenson, "The Genesis of Confucian China and Its Modern Fate" *The Historian's Workshop* (Curtis, ed., New York, 1970), p.287.

② 會上作者是唯一的外國人。作者自1979年開始，由張岱年教授提供資料，研究張教授兄長張申府先生（他不但是中共革命元老也是中國的羅素專家）的生平。研究結果將於下列著作發表：*Time for Telling: Dialogues with Zhang Shenfu, Founder of the Chinese Communist Party*（即將出版，Yale University Press, 1991）。

③ F. W. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (New York, 1924), p.158.

④ Zachor的字源見Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (London, 1962)，特別是頁9-16, 66-74.

⑤⑩⑪⑬ Elie Wiesel, *Discours d'Oslo* (Paris, 1987), pp. 28-29, 22, 23, 35.

⑥⑳ 分別見Edward S. Casey, *Remembering—A Phenomenological Study* (Bloomington, 1987), pp.18, 298.

⑦ Pierre Janet, *l'évolution de la Memoire et de le Notion du Temps* (Paris, 1928), Vol. 2, p.185.

⑧ Franx Kafka, *The Great Wall of China* (New York, 1946), p.162.

⑨ 魯迅：〈憶韋素園君〉《且介亭雜文》（上海，1953）。

⑫ 見Childs, ④, 頁19。

⑭⑯⑰⑱ 分別見Alan Mintz, *Hurban: Response to Catastrophe in Hebrew Literature* (New York, 1984), pp.28, 30, 262-67, 267-68.

⑮ 《晉書·隱逸傳》。其實不惟道家反對沉耽於追憶之中，儒家同樣認為節制哀思以保身是孝的表現。有關中國傳統中涉及個人及民族記憶的資料，本人承普林斯頓大學余英時教授詳為指教，謹此表示謝忱。

⑲ 北島（趙振開）：〈回答〉收入《北島詩選》。

⑳㉑ 分別見這是阿梅利所用的名詞。見Jean Amery, *At the Mind's Limits* (tr. S. Rosenfeld, Bloomington, 1980), pp.6, 15-19.

㉒ Art Spiegelman, *Maus: A Survivor's Tale* (New York, 1985)。

㉓ 戴厚英：《人啊，人！》（香港，1983）。這本小說在下書中有詳細討論：Michael Duke, *Blooming and Condensing: Chinese Literature in the Post-Mao Era* (Indiana, 1985), pp.141-81.

㉔ Primo Levi, *The Drowned and the Saved* (New York, 1986), p.82.

㉕ 楊絳：《幹校六記》（香港，1981），頁1-2。

㉖ 同註⑬。

㉗ 精神病醫生亞瑟·克萊曼（Arthur Kleinman）也是中國研究學者，他對醫學以歸類手段掩蓋病人痛苦根源和含意這種作風久已表示不滿。在最近一篇文章（"Suffering and Its Professional Transformation Toward an Ethnology of Experience", presented at the first conference of the Society for Psychological Anthropology, October 1989）中他特別對「傷創後痛苦症候群」一詞提出批評：

創傷後的心理壓力是病症這個觀念從根本上否定了受苦的道德和政治意義。無論在中國或西方文化中，「受苦」都有為着道義而去忍受艱困、苦難的含義。當我們把受苦視為一種可以解決或治療的心理壓力時，上述含義就喪失了。」(文中頁30)。

㉔ Eugene Rosenstock-Husey, *Out of Revolution* (New York, 1964), p.696.

㉕ Arthur Kleinman, *The Illness Narrative* (New York, 1988).

譯者註

[a] Holocaust 原指燔祭，現指二次世界大戰期間納粹德國對猶太人的滅種屠殺，為方便有時亦簡譯為「大屠殺」。

[b] 在死海西岸的城堡遺址。公元72-73年間猶太人起義反抗羅馬統治失敗後，殘軍約有一千人在此被圍困，全部壯烈自殺犧牲。

[c] 惡名昭彰的納粹屠猶集中營。

[d] 十八世紀中葉由巴閃脫夫在波蘭創立的猶太教派。

[e] 在麥塞達堡猶太人的領袖。

[f] 猶太人在逾越節 (Passover) 首日紀念晚餐上所誦的經文。

[g] 逾越節日所吃的紀念晚餐。

舒衡哲 (Vera Schwarcz) 1947年在羅馬尼亞出生，其後移民美國，先後在瓦沙學院 (Vassar College)、耶魯大學、斯坦福大學畢業，專攻中國歷史、文學，治學興趣兼及猶太文化。專著包括 *Long Road Home: A Chinese Journal* (Yale 1984), *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley 1986, 中譯《中國的啟蒙運動》，由山西人民出版社在1989年出版)，以及出版中的 *Encounters Dictated by Fate* (Yad Vashem, Jerusalem), *Rebellious Revolutionary: Dialogue with Zhang Shenfu* (Yale) 等數種，目前正致力撰寫 *History and Memory: The Chinese and Jewish Commitment to Historical Remembrance*，本文就是根據該書的構思寫成。舒教授對中國近代思想、文化的發展深感興趣，過去十年間曾多次到中國訪問和搜集資料，與知識分子往還，她的《中國的啟蒙運動》並已在學術界引起注意。舒教授目前是威斯理印 (Wesleyan) 大學的弗里民 (Freeman) 東亞研究講座教授和歷史學教授。

翻譯 范文美
校訂 羅奇