

反思極權主義

——托多羅夫的「心路歷程」

● 孫傳釗



阿隆 (Raymond Aron) 著，楊祖功等譯：《雷蒙·阿隆回憶錄：五十年的政治反思》(北京：新星出版社，2006)。

2007年10月，托多羅夫 (Tzvetan Todorov) 訪問了中國，在北京大學等研究機構講學^①。可是，中國學術界對其來訪的反應寥若晨星。12月7日，《文藝報》刊登沈大力的

〈敲響西方文論的警鐘〉一文，可謂中國學者在紙媒上對托多羅夫來訪的唯一反應。該文驚呼2007年托多羅夫在新著《文學的危殆》(*La Littérature en Péril*) 中「揭竿起義」，全盤否定1970年代以來法國文壇流行的傾向，即只注重單純的概念討論，脫離現實生活，具有「形式主義」、「虛無主義」和「唯我主義」三大病理；並指責這一潮流把持法國教育界和知識界近三十年，危害三代公民^②。沈大力在文章中雖然羅列了托多羅夫早年的「學術傾向」，卻絲毫未提及或故意迴避1990年代以來他轉向關心歷史學、倫理學議題的「心路歷程」，這當然令人很難理解他在文論領域為甚麼「起義」。殊不知，托多羅夫並非「起義」，更不是突然反戈一擊。

阿隆一生活動與業績和托多羅夫起家的文藝理論領域有相當距離，因此，托多羅夫給阿隆的回憶錄寫序言，中國學術界理應感到唐突並加以注意，可是，人們似乎未在意這一點。

一 來自阿隆的影響

在中國大陸的紙媒和網絡上，幾乎搜索不到反映托多羅夫「心路歷程」的信息^③，唯一直接相關的文字，就是新星出版社2006年重版的

托多羅夫的序言部分反映了最近十多年在歷史學、倫理學研究著述中的一些主要觀點及其來自阿隆的重要影響，還部分回答了沈大力的疑問：他為甚麼「揭竿起義」？

《雷蒙·阿隆回憶錄》(*Mémoires: 50 ans de réflexion politique*)，該書增加了法文2003年新版中托多羅夫寫的序言〈雷蒙·阿隆和他的《回憶錄》〉(引用只註頁碼)。這篇序言是在中國大陸能反映托多羅夫1990年代以後學術研究重心轉移的僅有文字。迄今為止，中國學術界還只是把托多羅夫作為結構主義、符號論，以及單純的文藝理論領域專家來介紹。本來，阿隆(Raymond Aron)一生活動與業績在於社會學、政治學、哲學，與托多羅夫起家的文藝理論領域有相當距離，因此，托多羅夫給阿隆的自傳性回憶錄重版寫序言這件事情本身，中國學術界理應感到唐突並加以注意，可是，人們似乎未在意這一點，或者是故意迴避這一問題。

仔細讀托多羅夫寫的序言，讀者會感到出版社編輯請他寫這篇序言非常合適——六十多歲的托多羅夫即便在二十世紀末轉入一個新的政治倫理領域也非等閒之輩。儘管他在阿隆去世之後才關注其著述，但這篇序言不僅對阿隆的生平與業績評價精到，也部分反映了托多羅夫最近十多年在歷史學、倫理學研究著述中的一些主要觀點及其來自阿隆的重要影響。而且，這篇序言還部分回答了沈大力的疑問：他為甚麼「揭竿起義」？

托多羅夫強調阿隆之所以值得紀念，首先因為阿隆在重大的政治事件面前，都堅定地選擇了個人的立場(頁15)。這和托多羅夫在《惡的記憶·善的嚮往》(*Mémoire du mal, tentation du bien*, 2000)④中讚賞小說家格羅斯曼(Vasily Grossman)在斯大林時代不畏懼強暴精神的分析是一致的。同樣，在《面臨極端

(*Face à l'extrême*, 1991)中，他通過納粹集中營和蘇聯勞改營生還者的事例，分析有些人(極其普通的人)為何在生存極端的條件下依然能堅持個人良心的選擇⑤。他與阿倫特(Hannah Arendt)一樣，把集中營和勞改營看成極權主義體制的重要標誌，而極權主義國家只是個強度上稍微弱一點的集中營⑥。

其次，托多羅夫在這篇序言裏指出，阿隆的優秀品格在於不隨波逐流，願意為他的選擇付出代價，因此阿隆長期處於邊緣化狀態，處在左派和右派的夾縫中，忍受孤立和寂寞，特別在左派知識份子一邊倒的法國，阿隆當年的立場「令人難以容納」(頁7)。當然，在集中營或勞改營中要保持人性與良知要付出更大的代價。

再者，托多羅夫在1990年代以來的諸多著述中批判善惡二元論，特別在《惡的記憶·善的嚮往》一書中推薦加里(Romain Gary)的小說拒絕善惡二元論的理念。在這篇序言裏他也讚美阿隆堅持反對善惡二元論，同時還兩次深情地提起加里(頁13-14)，提出「明確區分真和善，拒絕用道德抽象代替對世界的客觀認識」(頁5)。阿隆的現實主義是負責任的政治，不是屈從政治或犬儒政治；他不放棄自己的理想，但拒絕像薩特(Jean-Paul Sartre)那樣把這種理想當作理解現實的一個工具。因此，托多羅夫否定了薩特從道德教條出發的政治倫理觀。對這些前輩學人的評價，托多羅夫在《越境者的思想》(*Devoirs et délices*, 2002)裏有更詳細的敘述⑦：

我一直認為1945年至1975年這三十年，是政治思想遇難的三十年，意

識形態停滯的三十年，知性被鉛做的窗簾遮蔽的三十年，這三十年間，〔法國〕所有的言論都是依照馬克思主義、列寧主義教條來判別的，這一粗糙的意識形態，統治了知識份子的世界，擁有很大的權力，其他所有的聲音被趕到邊緣去。但是，那些聲音是決不可以缺少的。雷蒙·阿隆像是在沙漠裏，儘管沒有人聽他的敘說，還在不斷呼喚；阿爾貝爾·加繆[Albert Camus]也在敘說，他的聲音被薩特淹沒了。還有那個羅曼·加里，當時誰也不認真地把他當回事，只是把他作為一個商業性的小說家，其實他不僅是個遠勝過薩特的、讓人驚異的小說家，也是個超越大半部分同時代人的卓越的思想家。

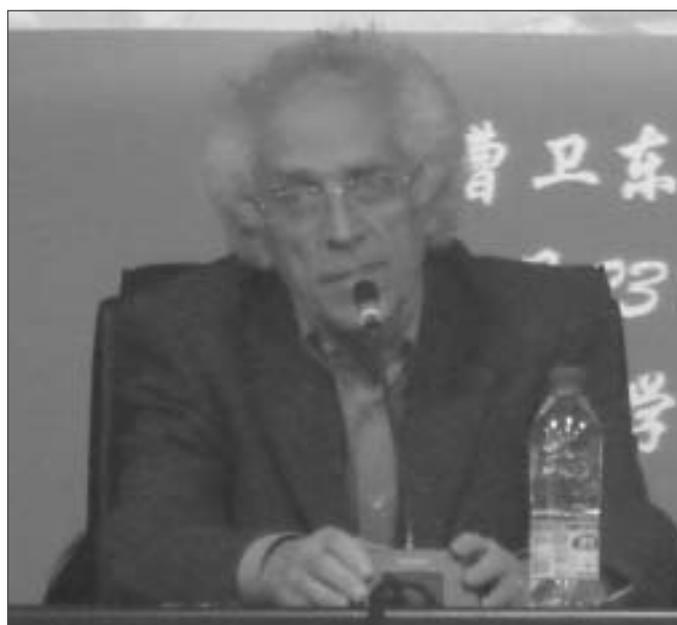
他在《生活在異國他鄉的人》(l'Homme Dépaycé, 1996)中，更直接地指出：薩特的道德至上論是盲從單一的教條；阿隆卻是基於人類普遍觀念通過討論中的爭論推導出合理的倫理^⑧。托多羅夫厭惡薩特在現實中的各種政治表現，特別是厭惡他把烏托邦理想信仰寄託予自認為唯一可能實現的蘇聯，無視蘇聯存在勞改營等客觀事實的態度與立場。他對薩特晚年訪問中國，支持毛澤東的文化大革命，招來不少無知青年的模仿和崇拜的後果，也嗤之以鼻：「倘若20歲的時候有這種狂熱、有某些過激的行為還能原諒，也許還有點魅力，可是如果從薩特當時的年齡及其經歷來看，只能說他的狂熱和過激表現出政治上的完全不成熟。」^⑨

托多羅夫還把阿隆與加繆做比較，認為加繆對來自莫斯科的謊言的宣傳保持警惕，最後與那些「左

翼」朋友絕交，是出於他作為一個文學家、作家和思想家的責任感，認為自己對讀者有傳達真實的義務與責任。而對於阿隆來說，保持言論與客觀世界的一致性的責任，是要求自己嚴密地研究世界，力求不在不掌握事理的基礎上發表自己的觀點。托多羅夫以他們在阿爾及利亞獨立問題上的態度為例來說明：加繆因為自己是在阿爾及利亞出生，對故鄉有特殊情感，不贊成阿爾及利亞獨立而沉默；阿隆從經濟學理論出發，分析國家與民族的利益得失，公開發表贊成阿爾及利亞獨立的觀點。托多羅夫指出，加繆更重視的是言論與言論的主體對應；阿隆注意的是言論與言論描述的世界的一致性。所以，阿隆的公開言論都與法國實際政治生活有着密切關係；加繆則與現實政治保持一定距離，以此來評判善與惡^⑩。

當波爾特溫 (Catherine Portevin) 問起托多羅夫：您與阿隆、加繆兩人中哪個更加近似？托多羅夫的回答是：自己比較接近阿隆，不會

托多羅夫厭惡薩特把烏托邦理想信仰寄託予自認為唯一可能實現的蘇聯，無視蘇聯存在勞改營等客觀事實的態度與立場。他對薩特支持文化大革命也嗤之以鼻。



托多羅夫在北京師範大學發表演說的情形

托多羅夫認為，在兩種極權主義版本中，法西斯體制開始遲、結束早，而且是拙劣地克隆了完整的真正的原版，因為希特勒體制中最駭人聽聞的集中營制度，是向斯大林學習的成果。

像加繆那樣創作小說和劇本；對思想史和政治史感興趣，但是不會像阿隆那樣直接參與每天的政治生活，提出具體政治解決方案——而這正是阿隆對加繆不滿、提出批評的地方^⑩。

《雷蒙·阿隆回憶錄》序言中還有一處反映出托多羅夫明顯而堅定的政治倫理立場，即他說到阿隆的欠缺之時說：「阿隆對其主要的觀察對象之一的判斷稍顯不足，這就是蘇聯」，阿隆曾錯誤地認為「共產主義意識形態繼承了西方人文主義、為了實現一種藍圖」（頁14）。阿隆早年曾認為與納粹主義相比，共產主義意識形態中具有普遍性的東西^⑪。當然阿隆在其回憶錄的結束語中，已經意識到自己當年判斷的失誤：共產主義意識形態「那種表面的普遍性最終變成為一種裝飾門面的東西」（頁646）。托多羅夫對法西斯體制的評價是：在兩種極權主義版本中，法西斯體制開始遲、結束早，而且是拙劣地克隆了完整的真正的原版，因為希特勒體制中最駭人聽聞的集中營制度，是向斯大林學習的成果^⑫。

自1960年代以來乃至今天，圍繞「極權主義」這一概念是否能把斯大林體制包括進去的問題，西方左派中的許多人一直持否定立場，理由與阿隆當年的認識大同小異——共產主義者有着崇高的理想。這篇序言中托多羅夫對阿隆委婉的批評，表明了他堅持自己更鮮明的立場。所以，托多羅夫1990年代以來的著述中對兩種體制下的集中營、勞改營的對比研究，遭到當前西方左派們（如伊格爾頓[Terry Eagleton]）的批評^⑬。至於他在文論領域裏「揭竿起義」——對自己的否定和顛覆的勇

氣，我們可以從這篇序言中的開首找到點蛛絲馬迹。他讚揚阿隆：「是一個隨時準備懷疑一切、尤其是懷疑自己的人。他敢於揭自己的瘡疤，袒露自己的憂慮和不足。」（頁1）中國學者正因為缺乏阿隆這樣的良知和勇氣，所以迴避、不敢正視和介紹托多羅夫的「心路歷程」。

對托多羅夫文論「轉向」理論上最有啟示的，是阿隆力圖解決在施特勞斯(Leo Strauss)^⑭的絕對真理論與韋伯(Max Weber)的價值判斷相對主義之間的對立與矛盾。而這個矛盾是自由主義與保守主義衝突的焦點，也是托多羅夫文論中最想解決的難題：文學與意識形態、倫理、政治的關係，歷史真實與價值判斷的關係，人和文化的多樣性與倫理價值一致性、共同性的關係。

1953年，施特勞斯強調各種價值的超越性及其絕對序列，相信存在「客觀的規範」。他在《自然權利與歷史》(*Natural Right and History*)一書的第二章就價值及其作用，對韋伯將事實判斷與價值判斷相分離（政治領域的責任倫理與個人信仰倫理之間的對立無法調和）的觀點提出質疑和挑戰，認為那樣的話，價值會被排斥在科學研究之外，導致虛無主義盛行。阿隆曾為《自然權利與歷史》法文版問世出了力，注意到施特勞斯論點的合理性，所以作為致力於將韋伯著述介紹到法國的推動者，他在1959年為韋伯《學術作為一種志業》(*Wissenschaft als Beruf*)的法文版寫的前言中，附上二十多頁註釋，專門言及自己對施特勞斯與韋伯之間對立與分歧的「調解」態度。托多羅夫非常重視阿隆的這段註釋，從中吸收了不可忽視的學術養料^⑮。

針對韋伯認為理性有其局限，只能適用於自然科學而不能適用於社會倫理領域，阿隆提出了一個中介的概念——「普遍性」，要使理性擺脫被認為不能進入社會倫理領域的困境。他認為，如果分析到達更加抽象的水平的話，倫理也是建立在一個「普遍性」的基礎之上的，這個普遍性就能在科學與倫理之間架起過渡的橋樑，而這種普遍性建立在人類根據周圍狀況的自我約束——自律的基礎之上。針對韋伯認為的「在各種價值之間選擇是不可能的」或「價值的多神教」的觀點，阿隆說：「由此可以推導出：即使『2乘2等於4』與『不能殺戮』不是屬於同一類型真理，但是，按照數學中的平均概念，可以說是整個人類都能接受的道理。」^⑩總之，通過自律產生的共同的、普遍的倫理價值，也是超越政治集團利益的。

托多羅夫讚賞這種觀點，他說^⑪：

與理性一樣，所有人都共同擁護的東西，更接近理性的東西，比如，和平就屬於這種東西，戰爭不是這種東西。當然也有更喜歡戰爭的人，希望勝利的人，可能也有這樣的文化。但是，不可能所有的人都希望成為勝利者，相反，所有的人都可能在和平中生活。從而，追求何種優越性的願望可能不同，但是，和平的價值更具有普遍性。

因此，在他看來，儘管人類文化是多元的，但是有着共同的倫理價值觀^⑫。

阿隆對托多羅夫的影響是很大的。2003年伊拉克戰爭後，托多羅

夫在《世界新的無秩序：一個歐洲人的考察》(*Le Nouveau Désordre mondial: Reflexions d'un Européen*)一書中，也多處援引阿隆的著述來批評該戰爭，比如批評布什(George W. Bush)以善的名義、依賴戰爭手段的外交政策，不僅自毀美國民主的形象，還會帶來世界的不安寧；又如當今國際刑事法庭之所以沒有權威，正是因為以美國為首的大國反對、不願受國際法庭的制約，等等^⑬。

阿隆認為人類及其文化具有多樣性和共同普遍性的倫理觀對托多羅夫的影響，在其「轉向」的「心路歷程」及其著述中明顯地反映出來。托多羅夫在保加利亞取得文學碩士學位後，1973年赴法。在保加利亞，因為顧慮到追究文學的本來意義會與國內正統的意識形態教條發生衝突，所以在法國展開學術生涯的初期，他專注於文學的形式研究(特別是俄羅斯的形式主義研究)；另一方面，1960年代，他受到周圍的各領域許多學者繼承柏拉圖的傳統，無視文本敘說的本身，只把它看作一種方法的風氣影響，因而感受到結構主義「可以把世界和敘說主體顛倒過來」的好處^⑭。

但是，1970年代後，托多羅夫逐漸意識到這種形式主義的研究忽視了文學中的另一側面。起先他還想把結構主義作為一種工具，來尋找和研究被遺忘的側面，後來卻發現這種研究走入一個死胡同：「工具」自身成了研究的目的。於是，他嘗試把這種探索放到歷史過程中去考察，而《象徵理論》(*Theories du Symbole*, 1977)就是這種嘗試的成果。在該書中他已經發現結構主義

1970年代後，托多羅夫逐漸意識到形式主義的研究忽視了文學中的另一側面。起先他還想把結構主義作為一種工具，來尋找和研究被遺忘的側面，後來卻發現這種研究走入一個死胡同。

儘管托多羅夫努力成為與其他法國人同樣的法國人，但是他只能作為「他者」生活於異國他鄉。如何闡釋人、文化的多樣性與人、文化擁有共同一致性之間的矛盾，成為一個始終揮之不去的課題。

和浪漫主義都把藝術放在人類精神生活的頂點，然而它們都在歷史中受到某種程度的限制。而當今的結構主義和形式主義的源頭是十九世紀浪漫主義^②。他認為，雖然「研究作品結構並非沒有益處，但是要結合作品意義與作者意圖來研究」^③。通過結構主義這個工具不能到達自己要追求的探索文本的價值、意義——「真實」的高度；同時也應該注意到研究的主體與自由、責任之間的關係。

同一時期，托多羅夫還受到忘年之交、前輩學者文學史專家貝尼舒 (Paul Bénichou) 影響。貝尼舒認為，文學不能與為公眾寫作割裂開來，是「表達對世界與人類境況看法的一種方式」。文學是建立在倫理傳統、新舊欲念、需求和理想之上的。意識形態不能單純地被視為「在虛偽的獨立外表下為物質利益服務的思想，文學作為一種人類思想活動，是人類的一種本性」，於是，「我們就把適合於所有人及一切場合的普遍格式的希望寄託在知識份子身上」^④。貝尼舒在歷史中研究文學作品，那種投入自己全部身心、人格，與文學作品的著者、文本中的人物聯繫在一起、與他們對話的特點，對托多羅夫有很大的影響：不僅使他決心擺脫局限於結構形式來研究文學作品、嘗試在歷史中解讀文學，而且使他對巴赫金 (Mikhail M. Bakhtin) 的「對話理論」產生了興趣^⑤。1989年出版的《我們與他者》(Nous et les autres) 是他第一次批評列維－斯特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 結構主義的著作，以後他的文論投稿甚至被他作為編輯委員的《詩學》(Poétique) 雜

誌以理論水平低下、不涉及寫作技巧為理由拒絕刊載，最終與結構主義群體切斷了關係^⑥。

1970年代，托多羅夫的個人生活也使得他產生困惑：儘管自己努力成為與其他法國人同樣的法國人，但是無論如何不會這樣被同化，只可能作為「他者」生活於異國他鄉。1970年代末起，如何闡釋人、文化的多樣性與人、文化擁有共同一致性之間的矛盾，成為一個始終揮之不去的課題，《巴赫金對話原理》(Mikhail Bakhtine le principe dialogique, 1981)、《美洲的征服》(La Conquête de l'Amérique, 1982) 和《共同生活》(La vie commune, 1995) 可以說都是圍繞這一課題的著作。在這些著作中，他通過蒙田 (Michel de Montaigne)、孟德斯鳩 (Charles de Montesquieu)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、貢斯當 (Benjamin Constant) 和托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 等人的著述，以「文化的多數性與道德的共同一致性」的觀點來論述諸如「普遍主義與相對主義」、「民族文化」等具體課題。

1984年出版的《批評的批評》(Critique de la critique) 匯集了托多羅夫以前發表的文章，這些文章已經勾勒出他在1972至1979年間告別結構主義、告別詩學的思想演變。在2002年《批評的批評》中譯本中，譯者的〈譯後記〉對該書的解讀基本無誤，恐怕因為沈大力沒有細讀這本書，未追蹤托多羅夫的「心路歷程」，所以驚訝地認為他突然轉向和「起義」。其實托多羅夫的新著《文學的危殆》並非突然「起義」，在《越境者的思想》一書的前三章裏，他很詳細地敘述了1970至1980年代

間，自己的文學理論研究重心如何從詩學到結構主義，最後轉向批判結構主義，注重文學作品深處的真實及其意義；也談到形式主義、工具主義的文學理論多年來在法國學校教育中的負面影響，並表示自己依然對文學保持濃厚的興趣^⑦。

二 極權主義和知識份子的立場

至於托多羅夫對極權主義的立場，與他個人經歷不無關係。他的父親早年留學德國，與二十世紀許多追求革命的知識份子一樣，沒有把主要精力放在學術研究上，而是沉緬於馬克思列寧主義的革命實踐。即使這樣，他父親依然是1944年保加利亞共產主義新政權所器重的黨員知識份子，擔任國家圖書館館長。但是好景不長，1949年，由於保加利亞共產黨高層內部政治鬥爭的株連，他父親失去這個職位，成了一名大學教授，最終成為經常收聽自由歐洲電台的反體制自由主義信仰者。

托多羅夫從小也處於這樣「灰色的」社會地位中，至少他還能在幹部子弟學校裏就讀。這樣的生活經歷，決定了1939年出生於保加利亞、在祖國生活了二十四年的托多羅夫對極權主義的認識與西歐左派有所不同——有一種身臨其境的感覺。儘管他反覆強調自己不是一個政治人，即使畢生對文學研究的執著要求他停留在純文學圈內，但人生經歷中遭遇的善與惡，讓他不能在二十世紀特有的怪物——極權主義體制面前再保持沉默^⑧。

作為曾在極權主義體制下生活過的法國公民，今天的托多羅夫認為，與其他事情相比，捍衛民主以及民主制下的日常生活是絕對重要的使命。在《生活在異國他鄉的人》的前三章中，他精闢地分析了極權主義社會的三個特徵：(1)用一種意識形態作為自己的專制統治工具，然而這並非一種信仰，而只是一種隨時可以改變的手段；(2)用恐怖手段來控制媒體、民眾言行，為了恐怖政治的正當化，必須虛構一個敵人；(3)整個社會生活規則是，與權力合作無限追求私人利益。追求私欲和權力相結合的強烈欲望在其他社會體制內也存在，但是遠不如極權主義社會那樣蔓延到每一個人身上那種嚴重的程度。上述三個特徵同時發生功能，虛偽的信仰造就謊言，虛構的敵人是鼓勵人們檢舉他人並告密的產物，追求權力只不過是為了滿足私欲。

所以，這樣的社會表面上進行對高尚理想的宣傳，背後是少數掌權人無恥的統治。極權主義社會完全失去民主社會中個人倫理不可缺少的自律——民主社會存在的第一條件，同時建立在個人自律基礎上的公共領域的自律和約束也蕩然無存了，當政者可以隨意解釋或改變任何法規。於是，極權社會中人的主要特徵就是「兩重化」：用謊言構築的公共場合的言論與現實的私人生活內部的言說相分離，恐怖環境下的認知與行為實踐相分離。

這也是極權主義社會惡性循環但卻能長久延續的原因。個人道德自律的人、拒絕「兩重化」的公民就會被視作不順應體制的「敵人」。社會政治生活中不僅「告密」、「檢舉」

作為曾在極權主義體制下生活過的法國公民，今天的托多羅夫認為，與其他事情相比，捍衛民主以及民主制下的日常生活是絕對重要的使命。他不能在二十世紀特有的怪物——極權主義體制面前再保持沉默。

托多羅夫贊成哈維爾的說法，所有人都成了極權主義的共犯。由於人類對死亡本能的恐懼遠超過追求真理的勇氣，因此極權主義社會中的知識份子無法避免這種污染。

盛行，由於告密能獲得升遷和利益，人們都以他人的苦難作為自己的愉悅，因為人們對死亡的恐懼勝於對自由的渴望；包括知識份子在內，人們都失去自律的倫理規則。托多羅夫贊成哈維爾(Václav Havel)的說法，所有人都成了極權主義的共犯，「人人是囚犯，同時人人是看守」，因此有人認為只是社會體制「邪惡」、社會中個人都是「善良」的想法，是不真實的，因為全體成員都遭受污染^⑨。由於人類對死亡本能的恐懼遠超過追求真理的勇氣，因此極權主義社會中的知識份子也無法避免這種污染。

當然，在極權主義的夜色中，並不是所有的貓都同樣是灰色的，最低限度的奉獻與賣身投靠之間還是有區別的。托多羅夫把這種體制下的知識份子分為三類：其一，與國家有緊密聯繫、享受許多來自國家的特權與經濟上的利益，領袖們聽取他們的建議；其二，體制外的作家，與市民社會有緊密聯繫，儘管得不到報酬與利益，對自己能與民眾保持同樣的感情感到愉悅；其三，純粹的藝術家，不接受來自國家的榮譽稱號，可是也同第一類知識份子一樣，避免批評政府，為藝術而藝術，喜好私人領域的世界。第三類知識份子既不損自己人格，也容易得到廣泛的認同和稱讚。托多羅夫讚賞哈維爾等在極權主義體制下抵抗的知識份子，對自己早年在保加利亞追求純粹藝術的第三條道路表示反省。他列舉了陀斯托耶夫斯基(Fyodor M. Dostoevski)所作的一個比喻：「里斯本遭到地震，在四起濃煙、物成灰燼的第二天，有個詩人還只在吟唱鶯歌燕舞、小橋流水的話，那麼這個詩人將會遭

到很不幸的命運吧！這種場合，恐怕即使這個城市的居民會把他處刑，也不會遭到譴責吧！」^⑩

托多羅夫還批評了西方民主體制下有些作家援引施特勞斯「迫害能磨練寫作技巧」的說法，竟然羨慕極權主義體制下作家遭受迫害、寫作不自由的狀態，他哀嘆民主體制下作家喪失想像力，並指出文學創作平庸化的原因及其錯誤所在。他說：在西歐式民主世界裏，確實作家有根據自己意願寫作的自由，但是這並沒有使得有些作家毫無保留地感到高興。因為對於社會來說，個人是不計其數，社會也往往會忽視某一個人。作家可以說他喜歡說的話，但很有可能誰也不聽他的敘述。極權主義國家的狀況恰恰相反，因為有審查制度，所以重視作家的敘述，並把他們的言論作為一種證據。相對而言，作家們引人注目，所以那些國家出版的詩歌集遠比民主國家多得多。假如要比詩歌集出版數量的話，那甚至是嚮往自由的西歐詩人們感到非常沮喪的事情。但是，西方各國知識份子的現狀，並沒有嚴重到因為現代性和市場經濟而被邊緣化到只是孤立寫作的地步，法國及西歐的虛無主義者也沒有孤立到被原子化的地步，市民依然擁有共同的價值^⑪。

可是，西歐民主社會的知識份子為甚麼往往在作出政治選擇的時候還不如普通市民般有判斷力呢？例如，薩特無視蘇聯發生過的事實，福柯(Michel Foucault)擁護霍梅尼(Ruhollah M. Khomeini)的原教旨主義。托多羅夫列舉了三種先行的觀點：(1)類似洛維特(Karl Löwith)、阿倫特分析海德格爾(Martin Heidegger)失足原因所

指出那樣，西歐知識份子傳統有抽象觀念與面對具體事實的實踐相分離的弱點；(2) 像奧威爾 (George Orwell) 曾指出的那樣，知識份子的知識水平在國民平均水平之上，不僅在專制體制容易謀到出人頭地的職位，而且當然傾向貴族主義的精英主義，從而背離民主；(3) 受到德國浪漫主義的影響，知識份子對美的追求取代了善的自律^②。所以，托多羅夫認為文學家、歷史學家和其他社會科學學者為了捍衛民主主義，不能置身事外，基於人類共同的道德準則，要面對現實生活，挺身而出發揚人文主義精神，提出批評。

極權主義國家強制推行一元意識形態的支配；而民主國家卻相反，認為追求全體一致的一元化本身就是一種惡，允許個人自由地追求他們所認為的善及發表言論，只禁止使得言論自由變得不可能的說教、宣傳。諸如以暴力代替對話的說教正是應該打擊的，不能以言論自由給予寬容。托多羅夫指出，如果當年魏瑪共和國打擊了這種說教，也許可以阻止納粹主義的盛行^③。因為存在超越歷史的、公眾共同持有的、普遍的倫理價值觀，所以，他在主張知識份子有充分自由表達言論的同時，還提出知識份子應該負起與這種言論自由相應的社會責任，不能讓自由毫無限制。

托多羅夫和他所敬佩的伯林 (Isaiah Berlin) 一樣，對極權主義體制的瓦解歸結於偶然的原因，歸結於難以預料的戈爾巴喬夫 (Mikhail S. Gorbachev) 那樣的領導人良心發現^④，對蘇東劇變後的後極權主義世界並不樂觀。他認為，因為極權主義體制下幾乎所有國民都形成

「兩重化」人格，即使東歐體制瓦解後，這些國家為了體制的轉換，還是付出了極大代價。他引用米奇尼克 (Adam Michnik) 的話：「共產主義中最可怕的時刻是在共產主義瓦解之後。」^⑤1990年保加利亞擺脫極權主義體制後的第一任領導人盧卡諾夫 (Andrey Lukanov, 1996年被政敵暗殺) 是高幹子弟，曾在日夫科夫 (Todor Zhivkov) 時代任外貿部長，是托多羅夫少年時代的同學、好友。托多羅夫後來撇開個人的情感，對盧卡諾夫所謂的改革的評價是：「把原先共產主義者們都變成保加利亞新的野蠻資本家」，「把國家的財產轉化為他們私有，就是他與他的同夥」^⑥。而這種私有制的回歸會引起人們對往日經濟體制的留戀^⑦。加上一元的意識形態信仰的消亡，虛無主義、相對主義價值觀盛行，導致人們更加道德墮落，瘋狂地追求物欲。所以，托多羅夫指出中國現在的共產主義市場經濟是延長了共產主義的壽命^⑧。

因為存在超越歷史的、公眾共同持有的、普遍的倫理價值觀，所以，托多羅夫在主張知識份子有充分自由表達言論的同時，還提出他們應該負起與這種言論自由相應的社會責任，不能讓自由毫無限制。

註釋

① 除了北京大學，根據互聯網檢索，托多羅夫還訪問過中國社會科學院、西安外國語大學，也都舉行了學術報告會。

② 沈大力：〈敲響西方文論的警鐘〉，《文藝報》，2007年12月7日。

③ 筆者2008年春寫拙文時只能找到一篇張春穎編寫的書訊，簡單提及伊格爾頓 (Terry Eagleton) 對《希望與回憶》(即《惡的記憶·善的嚮往》) 一書的評價。參見〈托多羅夫新著《希望與回憶》〉，《國外理論動態》，2004年第6期，頁46-47。是年4月稿子投出，等待刊出期間，才見錢林森等主編的《跨文化對話》，第二十三輯 (南京：江蘇人民出版社，2008)

中，由三篇與托多羅夫2007年訪問中國時在北大做題為「惡的記憶·善的嚮往」演講有關的文章組成一個「托多羅夫研究」專題（頁165-92）。同年9月23日，《中華讀書報》刊出錢林森在法國對托多羅夫訪談的短文〈我的漂泊與探索的旅程〉。

④ 該書名「惡的記憶·善的嚮往」也是2007年10月他在北京大學外國文學研究所做的演講的題目。

⑤ 該書是托多羅夫研究極權主義的第一部著作，參見ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov) 著，小野潮譯：《越境者の思想》（東京：法政大學出版局，2006），頁373。

⑥ ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov) 著，小野潮譯：《他郷に生きる者》（東京：法政大學出版局，2008），頁50-63。台灣桂冠出版公司的2004年繁體字中文版把書名譯成《失卻家園的人》。

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《越境者の思想》，頁184-85；185-86；341；342；244-50；130-40；137-38；144-56；150。

⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕ ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《他郷に生きる者》，頁50-63；25-47；172；168-70；172；25；69；38-39；67。

㉖㉗㉘㉙ ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov) 著，大谷尚文譯：《惡の記憶·善の誘惑：20世紀から何を學ぶか》（東京：法政大學出版局，2006），頁51-52；61-62；67；67。

㉚ 參見張春穎：〈托多洛夫新著《希望與回憶》〉，頁46-47。當然，伊格爾頓也是托多羅夫重要的批判對象，他把伊格爾頓的馬克思主義文藝觀和後結構主義、解構主義、實用主義都作為「相對主義」、「虛無主義」進行批判。參見ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《他郷に生きる者》，頁219-25。

㉛ 《雷蒙·阿隆回憶錄》的翻譯者搞錯了，把「列奧·施特勞斯」

(Leo Strauss) 翻譯成「列維－施特勞斯」(Claude Lévi-Strauss，本文譯作列維－斯特勞斯)，參見托多羅夫：〈序言〉，載《雷蒙·阿隆回憶錄》，頁10。

㉜㉝㉞ ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov) 著，大谷尚文譯：《歴史のモラル》(Les Morales de l'Histoire, 1991) (東京：法政大學出版局，1993)，頁313-16。另參見托多羅夫：〈序言〉，頁10，註1。

㉟ 參見Tzvetan Todorov, *Le Nouveau Désordre mondial: Reflexions d'un Européen* (Paris: Robert Laffont, 2003)。但是，在回顧美國參與越南戰爭時，托多羅夫否定美國以戰爭形式參與同時，依然指出軍事行動先是北越對南越出手的，統一後的越南人民處於更加悲慘的境地。參見ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《越境者の思想》，頁189。

㊱ 托多洛夫 (Tzvetan Todorov) 著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評》(北京：三聯書店，2002)，頁165。

㊲ ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《越境者の思想》，頁138。托多羅夫還說阿倫特的《耶路撒冷的艾希曼》(Eichmann in Jerusalem) 一書也具有把自己全部身心、人格投入著作中去的這種優點，該書使他改變了對「惡」這一概念的看法。

㊳ 參見ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《越境者の思想》，第一至三章。

㊴ 很長一段時期裏，即使在巴黎，托多羅夫與其他旅法同胞談到祖國保加利亞事情的時候，總要驚恐地環視四周有否可疑盯梢的人。可見極權主義體制下的告密盛行之恐怖。另可參見ツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov)：《越境者の思想》，頁180-82、201。

孫傳釗 1982年畢業於華東師範大學中文系；自由學人。