

當代左派文化理論中的文革幽靈

◎ 郭建

1976年秋文化大革命結束，至今已將近三十年了。當時，文革作為災難和悲劇是官方與民間的共識，80年代中國大陸意識形態的主流就是對文革的批判反思。然而，1989年以後，這種批判反思中斷了。從此，文革不僅逐漸被淡忘，而且被粉飾、被美化，以至於那個極權專制登峰造極的時代開始有了「民主」、「平等」之類的名聲！

文革形象三十年的變遷是一個甚為廣泛而又複雜的論題。在這裏，我只想從一個特定的角度來描述近期在文革評價問題上出現的混亂：自90年代以來，在中國知識界，一種讚譽文革的思潮逐漸形成，而且已經產生了相當的影響；然而，這種重新評價並非建立在對文革歷史本身深入研究的基礎之上，其根據只不過是某些西方左派文化批評家對中國文革和世界60年代的看法。本文試圖探討當代西方文化理論中的文革情結及其在中國大陸學術界的影響。因篇幅所限，我只能擇要而論。

一 阿爾圖塞：從多元決定論到文化決定論

阿爾圖塞（Louis Althusser）是西方「新馬克思主義」（neo-Marxism）的重要理論家。

「新馬」與傳統馬克思主義的主要區別之一在於前者摒棄了馬克思主義的經濟決定論，將原屬於上層建築的「文化」界定為「生產」，與經濟並駕齊驅。「新馬」以文化批判為己任，強調文化在社會發展和變革中的作用。看到這一點，我們便不難理解為甚麼一些「新馬」的理論家對毛澤東的文化革命理論有濃厚的興趣。

討論阿爾圖塞與文革的關係，如同討論毛澤東的文革理論一樣，一般要從1956年談起。阿爾圖塞對赫魯曉夫（Nikita S. Khrushchev）在那一年舉行的蘇共二十大上批評斯大林十分不滿，稱他的報告為「人道主義的噁語」。在他看來，蘇共右翼對斯大林的全面否定（right-wing destalinization）和隨之而來的政治解凍，證明蘇聯已經背離了社會主義，開始向資本主義倒退。斯大林的問題並不在於赫魯曉夫所說的「搞個人崇拜」和「侵犯社會主義法規」，而在於把馬克思主義當成一種「現代化」理論，著力於改造蘇聯的經濟結構，發展生產，以至於當存在於「其他結構」（文化、政治、思想等）中的舊勢力捲土重來時毫無準備。為從左翼立場清算斯大林問題（left-wing critique），阿爾圖塞提出了「多元決定論」（overdetermination）：他認為，強調經濟基礎決定上層建築實際上是把馬克思主義鎖在啟蒙主義現代性的框架中，蘇聯十月革命的成功，已經證明經濟決定論是錯的。於是，他主張破除經濟基礎與上層建築相對稱的構架，而代之以多種因素（經濟、政治、意識形態等）並存、各自獨立的構架，其中任何一種因素在特定的條件下都可能成為「強勢結構」，在社會變革中起決定作用¹。此即阿爾圖塞為自己的「左翼批評」造就的理論依據，由此，他便可得出如下的結論：斯大林機械地理解馬克思主義的經濟基礎決定論，相信唯生產力論，

進而沒有看到革命主要是在文化和思想意識形態層面進行，結果，他忽視了階級鬥爭，沒有繼續文化領域的革命，最終導致資本主義在蘇聯復活。

在國際共運轉折的關頭，阿爾圖塞和毛澤東的思路顯然不謀而合。毛澤東的文革理論也是在1956年開始形成的。在毛澤東看來，赫魯曉夫反斯大林、搞自由化，正是蘇共背叛國際共運、搞資本主義復辟的開端。為了防止中國出現蘇聯那樣的情況，毛澤東在1956年以後發動了一系列政治運動。1957年的反右、1959年的反右傾、60年代的中蘇論戰和社教運動都可以說是文化大革命的前奏曲，而且，文革的頭號攻擊目標劉少奇就被稱為「中國的赫魯曉夫」。在阿爾圖塞看來，中國的文革終於在實踐上解決了他一直在理論上探索的問題，這足以使他全盤接受毛澤東的文化決定論。文革開始後不久，他便在〈關於文化大革命〉（"Sur la révolution culturelle"）一文中寫道：「思想意識形態可以是決定一切的戰略要點。在那個岔路口上，何去何從將決定我們的前途。社會主義國家的命運（前進或倒退）將取決於意識形態領域階級鬥爭的勝負。」²到了70年代，文革仍在繼續，阿爾圖塞開始將中國革命視為「在歷史實踐中唯一存在的」對斯大林問題的「左翼批評」³。此時的阿爾圖塞已堪稱徹底的文革派，用艾略特（Gregory Elliott）的話說，阿爾圖塞此時已將馬克思主義「毛化」（Maoization of Marxism）了⁴。儘管毛澤東和阿爾圖塞都以馬克思主義者自詡，毛式的文革理論和阿式的後現代「新馬」都從根本上修正了馬克思關於經濟基礎決定上層建築的論斷，恐怕難免釜底抽薪之嫌。

值得注意的是，毛澤東和阿爾圖塞在斯大林問題上做出了頗為相似的選擇：他們並非不了解蘇聯30年代大清洗的恐怖和斯大林的殘暴，但是，為了維護自己的理念，他們都拒絕面對現實，阿爾圖塞所說的「左翼批評」和毛澤東授意並參加編寫的「九評」一樣，實際上都在為斯大林辯護，同時把矛頭指向講了幾句真話的赫魯曉夫。毛澤東對大躍進造成的災難也取同樣態度，阿爾圖塞對於中國文革的浩劫也是一樣。在這裏，我想要強調的是，歷史在不斷地重複，某些西方左翼理論家以及中國學界亦步亦趨者在文革評價問題上的態度與當年毛澤東、阿爾圖塞對斯大林問題的反應如出一轍：如今對文革批評為虛、辯護為實的文章多半只在理論上兜圈子，全然迴避文革十年中嚴酷的現實。如此看重自己的理念、信仰的人是很難面對事實的，在他們看來，任何人敘述事實都有選擇性，而且任何敘述都只是對事實的闡釋，反映的不過是敘述者自身的偏見而已。這種態度使得他們和從史實、事實出發研究文革的學者之間幾乎沒有對話的可能，在國外和在中國大陸都是如此。

二 傑姆遜：文革、世界六十年代與後現代

美國「新馬」文化理論家傑姆遜（Fredric Jameson）與阿爾圖塞在政治經歷上大約相差十年，屬於兩代人：阿爾圖塞的立足點在50年代，他所關注的是斯大林問題對國際共運的影響，他看文革，也是著眼於國際共運的發展。傑姆遜的立足點則是60年代，他所思考的是那個時代在世界範圍內出現的各種相互關聯的經濟、政治、社會、文化現象以及這些現象所顯示的新的歷史階段：晚期資本主義或（在文化層面上講）後現代；因此，傑姆遜觀察和評價文革的角度是世界60年代和後現代的角度的。

傑姆遜基本上接受馬克思的歷史唯物論，認為歷史階段的劃分取決於佔主導地位的生產方式，但他的馬克思主義已是經阿爾圖塞及法蘭克福學派重構的「新馬」，其中也包括毛澤東文革理論的影響，文化已被界定為「生產方式」。傑姆遜指出，在一個新的歷史階段，過去

的生產方式只是失去了強勢地位，但並未消失，而且，未來的生產方式已經在形成，在新、舊歷史階段交替時，有一個明顯的過渡期，「在這一時期，各種並存的生產方式之間發生明顯衝突，它們之間的矛盾佔據了政治、社會、歷史生活的中心」。傑姆遜受到文革的啟發，把這一過渡期稱作「文化革命」⁵。各種文化、社會矛盾激烈衝突的60年代就是這樣一個歷史時期：一個資本主義在世界範圍內從中期、或帝國主義時代向晚期、或跨國資本／全球化時代過渡的時期，一個世界「文化革命」的年代；在文化上，60年代標誌著現代主義的終結和後現代主義的興起。中國的文化大革命不僅是那個世界格局的一部分，而且是它的縮影。傑姆遜寫道⁶：

60年代……是一個普遍解放的時刻，一個全球性能量釋放的時刻。毛澤東對此進程的形象描述最富於啟示性。他喊道：「我國就像一粒原子……一旦原子核發生裂變，釋放出的熱能必將產生驚天動地的力量。」這一形象向人們展示了在古老的封建村莊結構崩離析後，在文化革命對這些結構所遺留的習慣作了快心的掃蕩之後，一個真正的大眾民主社會終於誕生的景觀。然而，原子的裂變，分子能量的釋放，或「物質能指」(material signifiers)的解放，本來就可以是駭人的奇觀；我們現在知道，毛澤東究竟還是在他自己發動的運動所產生的最終結果面前退縮了：在文化革命的決定性時刻，在上海公社誕生之際，他阻止了黨的機構的瓦解，有效地扭轉了整個集體實驗的方向（這一逆轉所產生的後果在今天看來是再明顯不過了）。在西方也是如此：60年代偉大的劇變在世界經濟危機中導致了社會秩序的強有力的恢復，使得各種國家機器壓迫力量捲土重來。

此即傑姆遜對60年代的總結：他認為「解放」與「控制」的相互轉化是60年代「唯一的發展進程」，並將中國的「集體實驗」與第三世界國家的反帝反殖，西方青年學生的反體制、反文化運動，各種處於邊緣地位的意識形態、大眾文化對現代主義的衝擊，以及當代語言符號（sign）系統的消解以至「使能指（signifier）從所指（signified）神話的制約下得到解脫」，通通稱為「解放」現象。不僅如此，在西方國家的反體制、反文化、反戰運動中，中國的文化大革命還為西方左派力量提供了「政治文化的典範」，因為它不僅是一場政治運動，而且有一套系統的、著眼於文化和意識形態變革的理論，有深遠的世界意義。傑姆遜寫道：「文化革命是對被壓迫民族或缺乏革命意識的各勞動階級的集體的再教育；作為一種戰略，文化革命旨在打破已成為人類歷史上所有受剝削的勞動階級第二本能的俯首貼耳、唯命是從的陳規舊習。」因此，在傑姆遜看來，毛澤東的文革理論，或稱「毛主義」，在「60年代所有的偉大的思想意識形態中是最豐富的」⁷。

要知道毛澤東是否真打算「瓦解」黨的機構，讀一讀文革中最流行的、居「紅寶書」之首的那條毛主席語錄（「領導我們事業的核心力量是中國共產黨……」）就足夠了，而且，在文革式的極權主義框架中，領袖即黨，傑姆遜大概還沒有聽說過「亂黨亂軍」這個罪名。了解到這一點，文革的「逆轉」又從何談起呢？不過，傑姆遜以「能量釋放」為60年代寫照，這在當時的中國還算貼切，只是不知會有多少中國人聞之變色，馬上聯想到「陰陽頭」、「噴氣式」、深夜的砸門聲和紅衛兵手中帶銅頭的皮帶……

上面幾段引文出自傑姆遜1984年發表的〈六十年代階段論〉（"Periodizing the 60s"）。此時，中國文革的荒誕、恐怖在國外已不是甚麼新聞，對一個關心中國的西方學者來說，想要了解文革的一些基本事實並不是件難事。但是，像二十多年前阿爾圖塞對待斯大林問題一樣，傑姆遜在理念與事實之間選擇了前者，並譴責那些敢於面對歷史、正視現實，敢於自我

否定、講老實話的人，說他們順應70、80年代右傾的世界趨勢。傑姆遜寫道：「當前在全世界出現的宣傳運動中，毛主義和中國文化革命的經驗被斯大林化，文革已被重寫為東方的又一個古拉格集中營。毫無疑問，所有這一切都旨在全面詆毀60年代。」⁸在與〈六十年代階段論〉同年發表的〈後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯〉（"Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism"）一文中，傑姆遜曾以一個「新」字畫龍點睛，熱情地讚美文革：他認為「新中國未完成的社會實驗在世界史上無與倫比」，在那裏，「人作為集體對自己的命運有了新的把握」，創造了一個「嶄新的客體世界」，而且，這個集體已經成為「新的歷史主體」⁹。傑姆遜的這種看法，應該說到1991年仍未改變。那一年，傑姆遜專論後現代的長篇著作收入此文，並以其標題為書名。出版前，作者對此文作了數處修改，對文革的讚嘆之詞卻隻字未動。此時，傑姆遜對文革的看法已經對中國的一些年輕學者產生了直接的影響，這一點將在下面作更具體的討論。

三 德利克：「兩個文化革命」和「文革毛主義」

就西方哲學和文化批評理論中的文革情結來說，除阿爾圖塞和傑姆遜之外，薩特（Jean Paul Sartre）、拉康（Jacques Lacan）、福柯（Michel Foucault）以及常為先鋒理論刊物《如此即彼》（*Tel Quel*）撰稿、在70年代訪問過中國的幾位法國批評家也很值得研究。我跳過他們而選擇德利克（Arif Dirlik），是因為下面兩個原因。首先，我上面提到的幾位法國理論家對中國的實際了解都非常少，恐怕連隔霧看花都談不上，而德利克則完全不同：他不僅是中國現代史專家，而且是中共黨史專家，他對毛澤東思想的發展也有深入研究。其次，正是由於德利克既了解中國，又熟知近期流行的各種文化批評理論，他在當代中國知識界有相當的影響。

德利克看文革，基本上是從兩個角度出發。一是世界資本主義視野下的文革，在這裏他採用的是傑姆遜的文化革命論及其後現代文化批評，只不過用了一個標新立異的說法：「世界資本主義視野下的兩個文化革命」。一個文化革命是「資本主義文化革命」，指傑姆遜所說的資本主義向其晚期過渡時期的特殊現象，這場文化革命將文化變成了商品，並使它具有無限的可塑性和可銷性，這就是所謂「後現代」文化。與此同時，還發生了另一場文化革命，即中國的「無產階級文化大革命」。與資本主義文化革命不同，文化生產在中國的文化革命中不是目的，而是達到目的的手段，即通過文化手段教育群眾，「為新社會塑造社會主義新人」，以對抗新政權本身的官僚主義，建立一個理想的社群，所以，中國的文化革命是真正的革命。然而，由於資本主義已在全球範圍內進入後現代，產生「毛主義」的那個殖民主義、帝國主義時代已不復存在，因此，從今天的角度看，中國的文革不過是上一個時代的「殘喘」，毛主義在文革期間衰敗，主要是因為時過境遷¹⁰。

從另一個角度，德利克看到的是中國革命史和世界共運史中的文革，這實際上是毛澤東自己的角度，德利克基本上是在用不同的語彙重複毛澤東的某些觀點。儘管德利克對文革的評價與歷史現實去之千里，他對毛澤東文革理論和毛澤東思想發展的觀察還是比文革後中共中央文件中的解釋更接近毛澤東本人的看法。例如，根據1981年6月中共十一屆六中全會通過的《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》（這是中共中央有關文革評價的最重要、最權威的文件），毛澤東思想作為中共集體智慧和經驗的結晶並不包括指導文革的「無產階級專政下繼續革命的理論」，而毛澤東本人則認為這是他最重要的思想（這就是為甚麼在1971年林彪事件已經顯示文革破產之後，文革一直不能結束；以後五年中所有的政治運動，批林批孔

評《水滸》影射周恩來也好，明確批判鄧小平也罷，無一不是為捍衛文革成果，防止「右傾翻案」）。德利克在這一點上與毛澤東本人的見解一致，他把文革理論，或稱「文革毛主義」（德利克語），看作毛澤東思想的精華，認為毛澤東作為革命家，其獨到之處就在於他竭力阻止革命成功後難免出現的「非激進化」（deradicalization）傾向，以「政治掛帥」對抗經濟主義（即「現代化」理論），以文化領域中的不斷革命推動社會主義的進程，防止在中國出現蘇式社會主義的官僚體制。由於毛澤東的這一思路啟始於1956年（對蘇共二十大反斯大林和中共八大強調發展生產力，毛澤東都表示不滿），德利克便將1956年視為文革的真正起點，此後二十年的中國即擺脫了「早期共產主義政治模式」、代表「新共產主義運動」的「文革社會主義」中國，此後二十年的毛澤東思想也就是最激進的「文革毛主義」¹¹。而「文革毛主義」正是毛澤東思想中超越馬克思主義的那一部分，不愧為「我們時代最革命的思想意識形態」¹²。

作為中國現代史和中共黨史專家，德利克對文革的嚴酷現實是不可能不了解的，儘管如此，他一直堅持文革派的立場，而且，他對「文革毛主義」的高度評價實在離文革中流行的「頂峰論」相去不遠。德利克對文革後中國官方和民間一致否定文革的反應與二十年前阿爾圖塞對蘇共二十大的態度頗為相似：「文革不斷被抹黑」，德利克寫道，是因為「政治風氣右轉」，「不獨中國如此，全球皆然」。「正因為出現這種歷史被抹煞的情況，所以有必要重新恢復文革的歷史事件地位，這不但是為了讓我們以一種批判的態度正視它，也許更重要的是要恢復我們的批判自覺，好讓我們亦能以批判的態度正視那些因為抹掉革命歷史而被束之高閣的現代問題」¹³。不難想像，德利克所說的「批判」即阿爾圖塞式的「左翼批評」，也就是說，名為批評，實為辯護；同時，批評的真正目標不是文革，而是那些被德利克稱為「抹掉革命歷史」的「右派」勢力。

德利克在文革評價這個問題上的立場和態度在下面的一段引文中表現得非常清楚。這是一段他在多處刊物上發表過的文字，包括《二十一世紀》¹⁴：

對文革真正具有批判性的評價，如今極為罕見。這種評價必須從兩方面認識文革的歷史真實性：第一，它在當時歷史環境中的意義；第二，歷史環境的變遷所造成的距離；也就是說，隨著歷史環境的變遷，文革已顯得如此遙遠，以至於只剩下惡行和壓迫的記憶。為了批判地理解文革，沒有必要抹去當代人對文革的記憶和理解。實際上，抹去這些記憶，也就無需批判地理解文革，無需批判地理解人們過去和現在對文革的思考了。要求文革受難者以批判的態度思考文革實在是強人所難，但這只是當代人要完全貶低文革記憶的部分原因。本來就有許多人在道德上或政治上譴責文革，近二十年來，有更多的人加入了這個行列，其中有當年參加文革、在思想上和罪行上都脫不了關係的中國人，也有對自己當年醉心文革頗為健忘的外國人，還有許多人將文革記憶庸俗化，用它來為美國市場製作暢銷書。意識形態和消費式窺隱心態的奇異結合已經使人談起文革來無需任何見識，更不用說富於批判性的見識了。

這實在是一段在邏輯上和語氣上都很奇特，因而在政治心理學上很具啟示性的文字。首先，若說「要理解一段歷史，我們應當格外珍惜、重視當代人的記憶」，這是合情合理的，因此，出自德利克筆下的「為了批判地理解文革，沒有必要抹去當代人對文革的記憶」這幾個字意思雖然沒錯，但說法卻是違反常識的，不管文中「批判」（critical）一詞用意著重於「批」（取批評態度）還是「判」（審視與明斷）。它告訴讀者：對於作者來說，當代人的記憶不僅不重要，而且有礙於「批判地理解文革」。其次，「要求文革受難者以批判的態度

思考文革實在是強人所難」這句話同樣會使許多人感到莫名其妙。仔細想來，作者預設的「批判思考」一定與文革受難者的親身感受針鋒相對。實際上，作者對文革結論已下，他所謂的「批判」並不是對文革的批判，而是對文革批判的批判。這種批判需要的是信念，而不是情感，如何能把受難者心中的屈辱記憶和身上的累累傷痕當回事呢？再說，「許多人在道德上或政治上譴責文革」，如果基於事實，難道不對嗎？當年用皮帶抽打過老師的紅衛兵，或當年拿「紅寶書」當《聖經》讀的外國青年，敢於否定自己，真心從批判的角度思考文革，難道也不對嗎？然而，作者講話的語氣告訴我們，他不同意前者的譴責，對後者的反思和自我否定更是不屑一顧。最後，把政治當作商業契機的人的確有，受冷戰意識左右的人也不少，但尊重事實、嚴肅對待歷史、有同情心的人更多，如果德利克認為這些人談文革沒有任何見識的話，恐怕問題正在於德利克本人在意識形態和歷史現實之間選擇了前者，而前者又恰恰是「文革毛主義」本身。

四 中國「新左派」與「後學」的文革觀

文革後的中國大陸，如同斯大林身後的蘇聯，一度出現了政治解凍。80年代文革思潮受到清算，五四精神復蘇，馬克思的人道主義和自由主義作為反思文革的思想資源在文化界受到普遍重視。正因為對文革的認真反思，從一開始就與自由、民主的呼聲一致，1989年官方以暴力壓制民主，此後文革研究自然也就成了禁區。然而，就在這時，在學術界，一種反啟蒙、強行割裂自由和民主、乃至推崇文革的勢力開始形成，其靈感來自當代西方文化批評理論，自然包括其中的文革情結。以批判自由主義為其主要理論使命的「新左派」就是這股勢力中的一支主要力量。正因其對自由主義的仇視，崇尚文革成了新左派話語的一個有機組成部分。文革對人的思想、個性和政治自由的扼殺，以及一切針對個人的暴行和殘忍，都在反自由主義的新左派話語中變成了合理的事情。

80年代末是新左派思潮的萌芽階段。當時，大陸的一些青年學者到國外求學，接觸到各種流行的理論，有的還師從於像傑姆遜、德利克這樣的左派理論家。他們自然可以辨認出那些理論中的本土因素（比如毛澤東的文化理論），也一定碰到了其中的文革神話，他們中的某些人最終在自己的生活經驗、文革的歷史記錄與西方的文革神話之間選擇了後者，以至於認為在文革這個問題上傑姆遜等左派理論家有局外人的明眼，而許多中國人卻難以擺脫山中人的短見（德利克所說的「要求文革受難者以批判的態度思考文革實在是強人所難」就包括這個意思，不是嗎？）。他們在90年代以來發表的文章中，只要涉及文革，基本上是以神話重構歷史，以理論取代現實。

例如，有論者盡力粉飾文革式的極權制度，主張在這個「革命傳統」中探尋「中國現代化的不同選擇」（即不同於西方在啟蒙傳統基礎上建立的議會民主制度）。然而，文化大革命畢竟是中國有史以來罕見的浩劫，在十年前，為文革塗脂抹粉的話還不好直說，這位作者只得或借用些西方文化批評的語彙在理論上兜圈子，講甚麼「文化霸權」和「重建」，或以歷史比較為名，把葛蘭西（Antonio Gramsci）、阿爾圖塞、福柯等人的主張與文革理論並提，搞出一套「譜系學」，以英雄所見略同來抬高文革的身價¹⁵。還有論者將1949年以後包括文革在內的三十年與改革開放後的中國相對照，稱前三十年的中國社會是「激進的民主社會」，並把文革與法國大革命相提並論。據他的觀察，「改革派官僚一直在密切注視和防範任何重提或挪用毛澤東有關大眾民主和參與觀念的企圖」，同時，「所謂自由主義知識份子對文革和大眾民主的繼續不斷的批判以及他們對專家政治的默許更加強了官方的各種反民主措

施」。

這一類為文革辯護的文字多半內容空泛，或只停留在理論層面。然而，不具體還好，新左派的文革論一旦具體化便漏洞百出，令人啼笑皆非。比如，有人具體論述所謂文革的「合理因素」，並建議：「今天，我們應把毛澤東所謂『文革七、八年再來一次』制度化為定期的全國性普選，這才是『人民民主專政』或『無產階級專政』的本質。」¹⁷又有人說，文革時的「群眾文藝」作為「革命遺產」在當代已有了「新形式」：當年「忠字舞」所顯示的「集體的、狂歡節的氣氛」已在當今的街頭舞會和卡拉OK酒吧「重現」¹⁸。也許，這兩段文字可作傑姆遜所說的當代「語言符號系統消解」的範例：「文革七、八年再來一次」和「忠字舞」在文化大革命中有具體的、特定的、明確的「所指」，若靠後現代文化批評理論把「能指」從「所指神話」的制約下「解放」出來，它們如何能指與原義截然相悖的觀念呢？

不管是明確提出也好，還是拐彎抹角地暗示也罷，新左派企圖以所謂文革式的「大眾民主」向啟蒙主義、自由主義和包括社會民主主義在內的各種西方民主體制挑戰。在這一點上，中國的「後學」（即移植到中國的西方後現代、後殖民文化批評）與新左派既是同盟，又有分歧；由於後學的思維基本上是解構式的，所以「後學的文革觀」其實是一個悖論。在後學家看來，近二三百年來西方啟蒙主義現代話語已經在全世界形成文化霸權，非西方民族的自我認同很難超越西方的闡釋模式；比如說，中國人反思、批判文革，絕不可能擺脫「東方學」的陰影。在這種情況下，後學的使命之一就是對這樣的反思和批判進行無情的解構，辨析其中西方強加給中國的文化編碼¹⁹。一位後學理論家在評論文革後的「新時期文學」時就一再指出，這一時期的文學（包括很多以文革為背景、富於批判性的作品）都有強烈的「現代性」，都是以西方有關「個人主體」的神話和有關「人」的偉大敘事為基點來闡釋中國，描繪中國文化如何在時間上滯後；這些作品顯示了「80年代在『啟蒙』話語中沉溺的知識份子對西方話語無條件的『臣屬』」和「對於『現代性』的狂熱迷戀」，造成了一個「自我他者化」的文化局面²⁰。還有一位後學家在評論在大陸被禁的電影《藍風箏》時寫道：「都到1994年了」，田壯壯還在「強調70年代末期『傷痕文學』所表現的政治迫害和恐懼這樣的主題」，其結果不過是「複製西方文化想像中的『中國形象』」²¹。在他們的評論中，後學理論家似乎在有意迴避一個最樸素卻又非常重要的、一般讀者都會想到的常識性問題：寫文革的作品是否真實地反映了文革的現實？這也正是新左派有意迴避的問題。一位曾與德利克合作的華裔學者講過這樣一句話：「至少現在我們無法獲得完全自主的一種價值認同，我們在別人的解釋框架裏尋找資源來理解我們自己的生活世界和日常現象。」²²這話有道理，問題是：甚麼解釋框架？到底是在哪一種解釋框架中，文革的悲慘現實竟成了「想像」？

後學在哲學和政治理念上與新左派雖有分歧，但因雙方都與自由主義為敵，都把自由、民主、法治當成他們意識形態批判的主要對象，於是就有了新左和後學的聯盟。在中國現有的情況下，這樣的意識形態批判和文革時期對所謂資產階級自由民主的「大批判」所起到的政治作用有甚麼不同呢？值得注意的是，為了批判自由主義和自由民主，甚至極右的反自由主義理論也可以成為思想資源。其實，極左和極右結盟，在歷史上並不罕見，當年毛澤東在同斯諾（Edgar Snow）和基辛格（Henry Kissinger）的談話中就講得很清楚：因為他不喜歡「有欺騙性」的「社會民主黨」和「修正主義」，他寧願與右派、甚至「世界上最反動的人」攜手，以便對付共同的敵人²³。由於同樣的原因，在近期大陸出現的「施米特（Carl Schmitt）熱」中，某些持新左和後學立場的學者對這位仇視自由主義民主政治的第三帝國「桂冠法學家」刮目相看。據一位施米特研究者的觀察，新左派特別重視的就是施米特抨擊

議會民主制的著作《當今議會制的思想史狀況》（*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*）²⁴。令人擔心的是，由於施米特的某些思想與文革政治頗為相近，今天在中國推崇施米特，明天會發生甚麼呢²⁵？

五 文革批判與自由民主

中國的新左派在全盤接受傑姆遜以至於德利克式的西方當代文化批評理論，包括其中的本土因素（即文革理論及文革神話），並把它作為自由主義批判的理論資源捧回故土時，忽視了、或有意迴避了文革批判在當代中國的意義：正因為文革時代是一個反民主、反自由、極權統治登峰造極的時代，對文革的批判反思在中國特定的歷史環境中和社會條件下總是和倡導自由民主、挑戰當局的威權主義、呼籲政治改革有同一性的。

官方對文革的態度實際上最能從側面反映文革批判與自由民主的一致性。雖然中共中央對文革作了全面否定的結論，但這一結論如鄧小平所說，「宜粗不宜細」，細究起來，輕者有損黨的威信，重者政權合法性會出現危機²⁶。正是由於這個原因，即使在政治氣候相對溫和的80年代，還是會有不斷的「春寒」，對文革的批評稍嚴厲一點（如仍屬「傷痕文學」的電影《苦戀》），就會被扣上「資產階級自由化」或「精神污染」的帽子受到批判。1989年的槍聲宣告了政治解凍的結束，從此文革研究在大陸也就成了禁區，觀點尖銳的研究著作和翔實的文獻資料只能在香港或國外發表。與此同時，政府鼓勵人們「向前／錢看」，這一政策在經濟上無疑是對文革的反動，但在政治上則難免有犬儒主義之嫌，使人不再向後看；也就是說，不再反思文革。

耐人尋味的是，儘管政府否定文革，新左派趕西方文化理論的新浪、拉起舊日文革的大旗批判自由主義和憲政民主，卻未受到當局的任何限制；某些「陽光明媚」的文革記憶招搖過市，也可以暢通無阻，甚至走進某些官方新建的「紅色旅遊點」。然而，恰恰是那些尊重事實、主張認真研究、反思、批判文革的自由主義知識份子受到壓制、甚至被監視。結論是顯而易見的：當局並不希望人們記住文革的悲劇，更不希望人們認真反思那段歷史，因為這樣做意味著啟蒙的開端和建立一個真正的民主社會的可能性，這當然不是新左派所說的民主。

註釋

- 1 Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Lock (London: NLB, 1976): 78-99; For Marx, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1979), 89-128. 另參 Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (London: Verso, 1987): 15。
- 2 Louis Althusser, "Sur la révolution culturelle", *Cahiers Marxistes-Léninistes* 14 (November/December 1966): 5-16.
- 3 Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, 92.
- 4 Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory*, 273.
- 5 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981): 95-98.

- 6 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory: Essays 1971–1986*, vol. 2: *The Syntax of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 207–208.
- 7 同註6, 頁178–208。
- 8 同註6, 頁188–89。
- 9 Fredric Jameson, "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146 (July–August 1984): 53–92. 另見1991年Duke University Press 出版的同名書第29頁。
- 10 Arif Dirlik, "Globalization and National Development: The Perspective of the Chinese Revolution", *The New Centennial Review* 3, no. 2 (Summer 2003): 241–70. 另參考德利克: 〈世界資本主義視野下的兩個文化革命〉, 《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所), 1996年10月號, 頁4–15。
- 11 同註10。另參考德利克: 〈從歷史角度看「文革」的政治意義〉, 《香港社會科學學報》, 第七期 (1996年春季), 頁21–48。
- 12 Arif Dirlik and Maurice Meisner, "Introduction: Politics, Scholarship, and Chinese Socialism", in *Marxism and the Chinese Experience*, ed. Arif Dirlik and Maurice Meisner (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1989), 3–26.
- 13 德利克: 〈世界資本主義視野下的兩個文化革命〉, 頁4–5。有關德利克所謂的文革批判, 參見 Arif Dirlik, "Revolutionary Hegemony and the Language of Revolution: Chinese Socialism between Present and Future", in *Marxism and the Chinese Experience*, ed. Arif Dirlik and Maurice Meisner (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1989): 27–41.
- 14 同註10。
- 15 劉康: 〈全球化「悖論」與現代性「歧途」〉, 《讀書》, 1995年7月號, 頁 98–105; 〈全球化與中國現代化的不同選擇〉, 《二十一世紀》, 1996年10月號, 頁140–146; "Politics, Critical Paradigms: Reflections on Modern Chinese Literature Studies", *Modern China* 19 (January 1993): 13–40; "The Problematics of Mao and Althusser: Alternative Modernity and Cultural Revolution", *Rethinking Marxism* 8 (Fall 1995): 1–25; "Hegemony and Cultural Revolution", *New Literary History* 28 (Winter 1997): 69–86.
- 16 Xudong Zhang, "Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China", *Social Text* 16, issue 2 (Summer 1998): 109–140; 〈理論與實踐: 文學如何呈現歷史?——王安憶、張旭東對話〉, 2004年6月21日, 「世紀中國」(www.cc.org.cn)。
- 17 崔之元: 〈制度創新與第二次思想解放〉, 《二十一世紀》, 1994年8月號, 頁5–16; 〈發揮文革中的合理因素〉, 《亞洲周刊》, 1996年5月26日。
- 18 Liu Kang, "Popular Culture and the Culture of the Masses in Contemporary China", *Boundary 2* (Postmodernism and China, a special issue coedited by Arif Dirlik and Zhang Xudong), vol. 24, no. 3 (Fall 1997): 99–122.
- 19 參看拙作 "Resisting Modernity in Contemporary China: The Cultural Revolution and Postmodernism", *Modern China* 25, no. 3 (July 1999): 343–76; "Politics of Othering and the Postmodernization of the Cultural Revolution", *Postcolonial Studies* 2, no. 2 (July 1999): 213–29.
- 20 張頤武: 〈新時期小說與「現代性」〉, 《文學評論》, 1995年第5期, 頁34–41; 〈闡釋「中國」的焦慮〉, 《二十一世紀》, 1995年4月號, 頁128–35。
- 21 Chen Xiaoming, "The Mysterious Other: Postpolitics in Chinese Film", *Boundary 2*, vol. 24, no. 3 (Fall 1997): 123–41.

- 22 張旭東：〈張旭東訪談——全球化圖景下的中國認同〉，《21世紀經濟報導》，2005年9月12日。
- 23 毛澤東：〈會見斯諾的談話紀要〉（1970年12月18日）、〈會見基辛格時的談話〉（1973年2月17日），載宋永毅主編：《中國文化大革命文庫》（香港：香港中文大學中國研究服務中心，2002）。
- 24 劉小楓編選：《施米特與政治法學》（上海：三聯書店，2002），頁12。參見張旭東：〈施米特的挑戰——讀《議會民主制的危機》〉，《開放時代》，2005年第2期，頁126-38。
- 25 僅以所謂「政治即劃分敵友」這一說法為例，施米特認為，有了敵人，才会有政治，對此文革可為佐證。借用施米特的語彙，我們可以說，文革理論的基礎就是毛澤東的敵情觀念，其表達方式多種多樣，例如，「警惕睡在我們身邊的赫魯曉夫」，防止會導致「千百萬人頭落地」的資本主義復辟等等。文革初期毛澤東發動群眾，也完全依靠製造敵情：從文藝界、教育界打開缺口，然後直指中央。所謂「階級鬥爭，一抓就靈」，在實踐中就是以甄別（當時叫「挖」或「揪」）或批鬥「階級敵人」為手段不斷地將群眾調動起來跟黨走。文革中的所謂思想教育旨在使群眾認清敵友、愛憎分明，進而熱愛黨和領袖、仇恨階級敵人，而這顯示「階級覺悟」的仇恨正是文革慘無人道的血腥暴力的思想基礎。如今回首文革，當年所謂的階級敵人幾乎全是無辜的。然而，若無階級敵人，文革政治從何談起呢？
- 26 廖蓋隆主編：《中國共產黨歷史大辭典》，第三卷（北京：中共中央黨校出版社，2001），頁601。

郭 建 美國威斯康辛大學懷特沃特校區語言文學系教授

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》2006年2月號總第九十三期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。