

# “革命話語”的轉型與“話語”的革命轉型

## ——從清末到 1920 年代末

陳 建 華

### 一、引子

眾所周知，自 90 年代以來，我們已經“告別革命”，這個告別是瀟灑的、嘉年華式的，但不那麼容易、不那麼從容自在。事實上我們不可能割斷革命年代，在許多方面仍然生活在其餘熱之中。這裡講中國“革命”話語的轉型，著重兩端，一端是清末，另一端是 20 年代末。我正在寫一本書，有關茅盾早期的“革命加戀愛”的小說，涉及“左翼”的革命文學論戰。那麼趁這個機會一方面對清末的“革命”話語研究作點反思，涉及“話語”的理論轉型及其研究方法的問題，另一方面對於 20 年代末的“革命”話語研究提出“話語”的革命轉型的一點看法，向大家求教。

### 二、“革命”與“話語”的研究轉型

所謂“革命”話語首先是一個語言角度，主要是考察這個詞語的現代命運。我在《“革命”的現代性》那本書裏，有一些個案研究，說明從 1890 年代到 20 世紀初如何通過王韜、梁啟超和孫中山這幾位領導時代思潮的人物，“革命”一詞的使用在中外文化的激烈衝突和交融的過程中經歷了輾輻交錯的話語旅行，形成了主宰 20 世紀中國的“革命”的意識形態。如果以 1903 年鄒容的《革命軍》標誌著“革命”口號走向大眾的話，那末此後的中國人幾乎天天把革命當歌唱，一唱唱了 80 年。<sup>1</sup> 雖然我大致上弄清了現代中國革命話語的形成，但在研究中發現問題不那末簡單。

在中國，照《易經》中“湯武革命，應乎天而順乎民”的說法，“革命”話語有二千多年的歷史，但現代的“革命”意義不僅包含這個傳統的“湯武革命”即指政治體制上的改朝換代，還融合了西方的 revolution 即指一般意義的變革。而這層意思，無論是王韜、梁啟超還是孫中山，無不借自于日本的翻譯。再深一層看，日本人用漢語“革命”來翻譯 revolution，也決非朝夕之功，那是在明清時代，日本人就意識到“湯武革命”的儒家經典不符合日本“萬世一系”的天皇制的需要，已經把它揚棄和改造，到了明治時代大力引進西方文明時，就順理成章地拿“革命”來翻譯 revolution，也把東亞歷史納入了“世界革命”的語境。這樣看來“革命”話語非同小可，在淵源流長的歷史河床裏，其中流淌著民族的精

---

1 參陳建華：《“革命”的現代性——中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 1-22。

隨和欲望，而語言作為文化的載體亦功莫大焉。“湯武革命”的話語，像佛洛德所說的是“圖騰與禁忌”。作為儒家政治文化的核心，它代表“天命”，卻不能隨便說，事實上是一種禁忌。一方面是“革命”的沈默和缺席，但另一方面它無所不在。如果翻一下二十四史，表面上講“革命”的屈指可數，然而正如福柯的“話語”(discourse)理論所說的，運作其間的是一種“排斥”(the system of exclusion)機制，即體現在它的背面，對於“造反”、“叛亂”、“貳臣”的口誅筆伐處處在是。

一個有趣的現象是，在20世紀初短短數年間，禁忌一下子變成了圖騰，人人都可以自封為“革命”，於是天下分崩，鹿死誰手。然而沒有這樣一種持續而異常的革命激情，中國大約也難得如此翻天覆地的變化。再看1990年代以還，“革命”又一下子消聲匿跡，如果作一個福柯式的發問：“革命”為什麼又沈默了？這個提問並非為革命招魂，而是提醒語言與日常生活的關係，難道我們老是被動的為語言所書寫？

我對“革命”詞語的研究興趣，根源于80年代初我在復旦讀研究班，做的議題是晚清“詩界革命”運動，發現這個詞是新的，是梁啟超到了日本之後才發明的，但不知其所以然。後來到了美國，讀到許多國外漢學對中國革命的研究，發覺談的都是政治、經濟等方面的巨大變革，而沒有關注“革命”詞語及其意識形態的關係。有少數學者，如張灝先生在他的梁啟超專著裏對梁的1902年〈釋革〉一文作了分析。另外列文森(Joseph R. Levenson)在《儒家及現代中國命運》一書中提到，梁氏使用的“革命”一語來自日本的用法。<sup>2</sup>在這些研究啟發下，我就順藤摸瓜，一頭埋在浩瀚的晚清文獻裏，追蹤這一詞語的跨國、跨語際的文化旅行。

在《“革命”的現代性》那本書的〈後記〉裏，我用“神魂系之，輾轉反側”來形容我的長期研究“革命”的熱情，其實反過來看，這一方面是學術慣性使然。在座的可能有這種體會，做完了碩士博士論文，還有許多問題沒解決，還有不少題目可以繼續做下去。但是也不儘然，就像我博士論文做的是明代江浙地區的文學，做文學的地域研究很有趣，也很有價值，在我的筆記本裏還有不少這方面的議題，卻沒有繼續做下去。之所以對“革命”研究孜孜不倦，主要跟我的個人經歷有關，也可以說在國外產生了某種身份認同的困惑，和“革命”反而產生了一種吊詭的關係。

我是“在紅旗下長大”的，50年代讀了很多蘇聯小說，60年代初中學裏還在學俄語。1958年“大躍進”其間為“大煉鋼鐵”收集廢銅爛鐵，到1966年“文化大革命”戴上紅袖章“破四舊”，可以說是天天浸泡在“革命”裏。然而在文革期間因為寫了幾首詩、喜歡讀“封資修”文學，於是被批鬥、關押，在工廠裏做了十年的小“牛鬼蛇神”。90年代起國內改革開放，令人歡欣鼓舞，但“革命”的記憶並沒有消失，還常常如夢魘般的光顧我。既然“向革命告別”，喊了幾十年的“革命”突然從公共生活中消失，於是產生種種疑問：“革命”是怎麼來的？為什麼對20世紀中國人產生那麼大的魔力？它的沈默又意味著什麼？對我來說，弄清這些問題至少能明白自己的過去，或許也關乎將來，當然這不光是我個人的問題。

2 See Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 221-222. Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 119.

初到美國時接觸了一些研究思想史的著作，如勒夫喬依（Arthur O. Lovejoy）、科林伍德（R. G. Collingwood）的，漢學方面讀了余英時先生的書，對於那種強調“內在理路”的研究模式覺得新鮮，但欽佩之餘又不滿足。從國內帶來的文學研究方法已不再適用，但有一點好處，就是對於文學與意識形態的關係不陌生，這就比較容易接受福柯的“知識與權力”的理論。記得90年代初我做過一項關於大陸居民委員會的研究，就聲稱運用福柯的方法，其實對他是一知半解。然而把“革命”當作一種研究對象，這對我來說意味著一種轉型，但我不可能完全把自己置身於外，其實探索“革命”也是探索自我，過去的經驗扮演了重要的角色。

後來在加州洛杉磯分校讀書，選了歷史系艾爾曼（Benjamin Elman）先生的課，大受啟發。他的《從哲學到語義學》一書是論述清代考證學派的，在1984年出版後好評如潮，也引起爭論。<sup>3</sup>書中稱乾嘉學派為“考證話語”（K'ao-cheng discourse），並把它看作中國帝制晚期的一場“話語革命”（a revolution in discourse）。這在當時是一種福柯式的提法，在歷史學或思想史學的眼光裏，所謂“話語”是一種“虛”的論述。其實艾爾曼對於乾嘉學派的論述及其來龍去脈完全遵循史學實證的方法，但“話語”這一概念的確蘊含一種新的閱讀和詮釋方式，即不把學派和學術局限於思想的範圍之內，而是把學派的構成及思想論述的生產過程看作一種“機制”，在皇朝政治與意識形態的複雜關係中加以討論，從而揭示“知識與權力”的實質。當時我在艾爾曼先生的指導下做明代中期李夢陽及其文學“復古”運動的研究，試圖把文學社團放在文學、經學傳統和政治權力的整體結構中加以探討。

在1970年代之後的北美學界，“話語”成為人文學科的關鍵字之一，這當然和福柯著作的流行有關。德瑞福斯（Hubert L. Dreyfus）和拉賓諾（Paul Rabinow）在《福柯：超越結構主義和詮釋學》一書中認為，在人文研究方面，“福柯一貫而有力地提供了另類理解方式的要素。對於發展人類的研究方法和診斷我們社會的現狀來說，他的著作代表了當代最卓絕的努力”。<sup>4</sup>“話語”一詞含義豐富，指“論述”，也指具體的“語段”或“文本”；由於“話語”含有對話、溝通之意，就蘊含言說的“場域”。20世紀西方人文科學普遍關注語言問題，自70年代以來有關“話語”的理論和形式主義、符號學、結構主義、詮釋學等學術與批評思潮相匯合。在我的理解中，“話語”與本雅明（Walter Benjamin）所說的“勢力場域”（the force field）相彷彿，交織著人文有機體各種內在外在的因素，而“求真意志”（the will to truth）則是其中的“主心骨”。

“話語”研究其實也是對於歷史和主體的重構，簡略地說，體現在四個方面。首先是“文本性”，即以文本作為基本的分析和解讀的材料，也包含把語言本身看作物質化的指符。如福柯在《詞與物》一書的第一章對於委拉斯開茲的〈宮中侍女〉一書所作的解讀堪稱典則。通過鏡子、映射、模仿和人物肖像之間“關係”的分析來揭示“主體”的意義。對於“文學話語”來說，更重視修辭、敘事、寓言等形式與意義的問題。其次是“歷史性”，如“知識考古學”所聲稱的，“追蹤”（tracing）、“語境化”（contextualization）、“歷史性”（historicity）

3 Benjamin A. Elman. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

4 Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), xvii.

則成為重構歷史的重要手段，而對於歷史和記憶的發掘都與我們當下的生存意識具有詮釋學上的“視境融合”。第三是“跨際性”（interdisciplinarity），就是人文科學的跨學科研究。“歷史化”對我們“辨章學術，考鏡源流”的史學傳統來說並不陌生，但福柯也是針對現代學科的嚴格分際而投之以作為有機整體的人文觀照，更重視打破“社會科學”（social sciences）與“人文科學”（humanities）之間的界限，如通過“監獄”、“診所”等文明機制及其空間的歷史考察而診斷病態“主體”的根源。這樣的“歷史化”既把文化視作具結構性的整體，強調歷史的複雜性，在某一象徵時刻的橫斷層切面，揭示各種學科領域之間的交叉滲透，時時探詢誰在說、怎麼說、為何這麼說。而在“文化研究”（cultural studies）那裏，如霍爾（Stuart Hall）在一篇有影響的文章中論述“話語”的意義如何在媒體傳播和再生產過程中被解碼（decoding）和鑄碼（encoding）的過程。第四是“批判性”，二戰之後西方思想界一直在反思造成人類災禍的根由，批判了歷史主義、科學主義、實證主義等學術思潮，而胡塞爾“現象學”從哲學方面對理性主體的質疑影響深遠，至1968年學生運動更輸入對於現存社會機制的激進批判動力，從這些方面可以說，福柯學說是應運而生，批判的鋒芒直指18世紀啓蒙思潮以來的主流價值。

他的第一本書《癲狂史》揭示18世紀以來西方理性機制與價值如何建立在“癲狂的沈默”的基礎之上。事實上這種“癲狂的考古學”體現了對於“另類”的興趣，如薩依德（Edward Said）所說，福柯特別關注那些受文明壓抑的“形式，走向監禁和知識的生產——對瘋癲者、空想者、違法者、預言家、詩人、流浪漢和傻瓜的監禁和生產”。從思想史角度而言，“知識考古學”也提供了“另類”的思考途徑，對於理性、科學的機制的探討涉及語言與感知的現代性，後來福柯在《臨床醫學的誕生》一書中更明確地聲稱“醫學視覺的考古學”，進而探討“話語”與無意識結構及其規則的關係。他的學說在北美學界不脛而走，啓迪了“後現代”思潮與弱勢族群的文化政治；受他在視覺方面論述的影響，馬丁·傑依（Martin Jay）等人在思想史方面另闢蹊徑，開創了研究西方視覺現代性的學科，其目標也是批判西方中心主義。我的革命話語的研究不完全依照福柯的理論，但我想這麼來看他，儘管是一己的淺見，對今後的探索有所幫助。所謂“話語”和他的“考古學”相為表裏，並不等於思想史，這麼列出幾點帶原則性的，也適用於人一般的人文學研究。我對晚清的文學文化的研究仍在繼續，最近作了有關拿破崙的中國傳奇在思想和文學方面的體現。從1830年代起他的英雄事蹟就傳入中國，大量的資料說明，起先是通過歷史文本，後來通過文學敘事，他的英雄事蹟不光是他的蓋世武功和帝國霸業，而伴隨著法國大革命及其自由、民主的價值以及花都巴黎的浪漫風情，不斷激起中國人的想像，切入國族想像的政治話語。到20世紀初，拿破崙被小說、電影、戲劇和畫報等傳媒大肆渲染而家喻戶曉。胡蘭畦在她的《回憶錄》裏就談到，民國初年在四川流行兩種女子髮型，一種是華盛頓式的，另一種是拿破崙式的，<sup>5</sup> 由此可見他的名字掛在一般老百姓嘴邊。拿破崙的中國想像幾乎延續了整整一個世紀，到二三十年代之後這種生動的想像就沒有了，他的事蹟被納入了一種知識體系。

這個現象很值得細細推究，我還是用“話語”的“追蹤”方法，具體討論傳播和重構的

5 胡蘭畦：《胡蘭畦回憶錄》（成都：四川人民出版社，1985），頁14-15。

環節，誰是講故事的人，在哪里講，用什麼方式講，聽眾是誰等等，從而勾畫出不同的拿破崙傳奇、不同的文化空間與國族想像。至少我想指出，從思想史來說，拿氏的中土之旅某種意義上不啻是一部西學，有助於我們對 19 世紀的西學東漸的認識。另外“拿破崙”是個翻譯的語言指符，他的形象的不斷重構形成一種“話語”，對於西學東漸起到“關鍵字”的功能，但又不是思想觀念的那一類。你也可以說這是一個“軟性”的關鍵字，而在“話語”的分析範疇裏還不足以體現其在接受過程中所涉及的情緒和感知方面的特徵。這方面頗合乎海頓·懷特（Hayden White）所說的“話語辭格”（topics of discourse），即使用隱喻、換置等修辭手段的“格套”，如拿破崙投射出楚霸王的影子，喚起“英雄末路”的情景時納入了中國的理解模式，這樣更利於在傳播中不斷的重複。

研究某一議題時，我常常想到在方法論上突破的可能性，某種意義上是一種探險，不一定指望它成功；這對自己也是一種挑戰，雖然有些東西不一定能想清楚。最近我在一篇談論梁啟超與“小說界革命”的文章裏把他的小說理論當作一種“話語”來處理，強調“想像”的成分，不僅是梁氏強調小說的想像功能，更值得注意的是他對於小說的想像。正是在 20 世紀初文化意識形態處於某種真空的狀態下，他所提倡的“小說界革命”一呼百應，其間“想像”發揮了“魔力”，確立了小說負載民族“想像共同體”的特殊身份。

我所使用的是實證的、歷史化的方法，卻強調“話語”的“虛”的一面。一方面我覺得像梁啟超，特別是《清議報》和《新民叢報》時期，他的論述來源複雜，互相矛盾，充滿著情緒、本能的反應。他的觀念表述有不確定的成分，因此在分析梁氏的思想時，應當注意他的修辭，結文學的分析方法，或更能反映那種黏皮帶骨的情況。另一方面我覺得人文研究的性質本身應當是賦形生動，常常是意在象外，因此運用理論應當能體現這種性質，使理解和詮釋走向多元和開放，而不是把問題說死。當然我對語言現象的重視及“話語”研究離不開西方 70 年代以來的學術轉型的大環境，有時使我困惑的是，在懷特式的“後現代”歷史學裏，任何敘事的“真實”受到懷疑，由此也受到指責，是否我個斤斤考索“話語”的精緻也意味著知識權力本身的“陽萎”？尤其在當下全球現代性高奏凱旋之時，連知識身份存在的前提也變得愈益脆弱？不過另一方面我又覺得“革命”話語的研究的確涉及中國現代意識的某種歷史形成及其結構，在這方面堅持“歷史化”，至少讓我們知道“革命”的來龍去脈，應當也是有點實在的意思吧。

### 三、主流與邊緣——“革命”話語與民國文化空間

在論述清末孫中山、梁啟超等人的“革命”話語時，我指出他們的理論資源豐富多元，比起後來被整合的“革命”意識形態是更為複雜的。現在看來這個提法不那麼確切，對於後來的“革命”意識形態有一種想當然的“整合”性。其實歷史本身就夠複雜，特別在 20 年代末，“革命”話語鋪天蓋地，不光有“左”、“右”不同面目，也有其他的聲音，它們處於某種競爭狀態之中。“右”的方面，“革命”意義在文化上具有本土化性質，不僅是孫中山的“三民主義”，如蔣介石高唱“知行合一”，從王陽明、曾國藩那裏尋找理論資源。而此時“左”的方面是國際化的，像清末時期一樣，“革命”話語仍然在翻譯過程之中，主要是從蘇

俄或日本吸收、融合各種版本的馬克思主義，但和清末不一樣的是，對“革命”的翻譯不能作語源學的考索，其意義已經和一種思想系統即意識形態密不可分。

從 20 世紀初“革命”話語形成之後，國人對於這一口號的熱情並無消滅，且高潮迭起。辛亥革命成功，與二千年帝制告別，國人欣喜欲狂，以“大革命”稱頌之，將之比擬“法國大革命”，然而不願同“革命”告別。接著是孫中山“二次革命”和“北伐革命”貫穿了二三十年代，他的“革命尚未成功”的臨終遺言，對於騷動不止的 20 世紀中國來說，卻是一種預言。在這樣集體的持續熱情中，1930 年胡適在〈我們走哪條路？〉的著名文章中說：“今日所謂‘革命’真所謂，天下多少罪惡假汝之名以行”，<sup>6</sup> 可算是一種不協的和音。但是幾乎不為人知的是，孫中山號召“二次革命”之初，倒是上海《申報·自由談》的某些“舊派”文人不表贊同，覺得民國既立，便應遵守“共和”憲政，如果繼續“革命”，等於再開禍亂，國無寧日，這和他們反對袁世凱的態度是一致的，儘管其所代表的是商界的利益。的確“二次革命”之後，就沒有人把辛亥革命叫做“大革命”了，某種意義上“革命”失去了它的神聖的光暈。

1927 年“大革命失敗”，這一慣用語有兩層含義。所謂“大革命”仍承認孫中山的“北伐”的合法性，所謂“失敗”意謂國共分裂，蔣介石叛變、因此“失敗”意味著“大革命”的終結。當然“革命”並未終結，此後迎來了無產階級的“革命”新紀元。這一慣用語是正典化的、後設的，而當時歷史語境反映了“革命”的意識形態“新”、“舊”之間的激戰，只是“北伐”的革命話語如日中天，合法而正統，佔據主流意識形態。另一面共產主義運動轉入地下，毛澤東在〈湖南農民運動考察報告〉中聲稱：“革命是暴動，是一個階級推翻一個階級的暴烈的行動”。<sup>7</sup> 由這一“農村包圍城市”的經典定義開創了毛話語的“革命”舞臺。此時官方報紙已稱毛為“土匪”並不斷“進剿”的報導。一批共產黨人聚集在上海，不少是大革命的遊兵散勇，為中國“革命”尋找“出路”，在理論方面的表現就是次年發生的圍繞“革命文學”的爭論。這場爭論在國民黨的“白色恐怖”的腥風血雨中進行，因此具有地下的性質。

1928 年的上海，“革命”話語金鼓齊鳴，眾聲喧嘩，儘管為“北伐”的主流意識形態所籠罩。胡適指斥軍閥混戰，“革命”為“武人”所壟斷，因此成為“罪惡”之淵藪。他的話說對了一半，因為文壇上也充斥“革命”，即使是“文人”舞文弄墨，也不一定製造“罪惡”。如 2 月 2 日《中央日報》開闢“摩登”專欄，發表〈摩登宣言〉，以 Modern（即“現代”）為旗號，聲稱“摩登精神者自由的懷疑的批判的精神”，一面鼓吹“歐洲現代語中以摩登一語之涵義最為偉大廣泛而富於魔力”，一面又不無調侃地說“乃至國家與國家相殺，民族與民族相殺，政派為政派相殺，階級與階級相殺。所使用者又皆為摩登戰術、摩登武器”。言下之意，這樣的“摩登”也具“惡”“魔”的性格。當然這篇“宣言”是隨大流，稱頌國民黨是“摩登革命精神之產物”，同時進之以箴言，說如果國民黨“能以國民之痛癢為痛癢”就稱得上“摩登”，否則“腐化惡化，自速其亡”，那就是“不摩登”。這個專欄富於文學現代主義的色彩，連續登刊波特萊爾《惡之花》的譯詩，頗具象徵意義；撰稿者有田漢、徐悲鴻、

6 蔣光慈：〈卷頭語〉，《太陽月刊》，第 1 期（1928 年 1 月），頁 1-2。

7 《毛澤東選集》（北京，人民出版社，1969），頁 17。

沈從文、劉開蕓、潘天授等，皆為滬上文藝界名流。

1928年初，即使在葉淺予主編的《上海漫畫》創刊號上，也有一篇應時短文，不過也反映了“北伐”給一般市民帶來樂觀，雖然對於“革命”本身夾雜著漫畫式的滑稽諷嘲。有趣的是次年在周瘦鴉主編的《紫羅蘭》雜誌上長篇連載了張春帆的《紫蘭女俠》，一種“革命加戀愛”小說，敘述清末一批江湖女俠如何幫助了孫中山反清“革命”，她們使用新式小手槍，裝備是現代化的，但觀念上十分傳統，甚至身體有病也拒絕採用西醫。張春帆以《九尾龜》著稱，是個“鴛鴦蝴蝶派”作家，《紫蘭女俠》不免才子佳人的俗套，穿插三角戀愛，最後有情人終成眷屬。但值得注意的是所謂“革命”卻反映了對於晚清立憲政治理想的懷舊之情。這批江湖俠士堅持“非暴力主義”，對於孫中山的排滿“革命”不以為然。他們最後功成身退，在江南某海邊建設一個“模範港”，過烏托邦式的小團體生活，在20年代末的語境裏表示了某種與國民黨主流意識形態疏離的姿態。

從這幾個例子可見20年代末“革命”話語是極其鬧猛的，一切言論似乎都被“革命”所吞噬，但在文學表述中，“革命”被賦予特定的含義，猶如雕飾的軀殼，裝有各色各樣的欲望，在印刷資本主義的體制裏，在租界的政治掩體下，以“革命”的名義開拓各自的文化空間，與當局的意識形態有重合也有距離。正是在這樣的歷史語境中出現了“革命文學”的論爭，但這一“革命”話語具有激進高調、抽象晦澀的特點，的確與眾不同。也在1928年初，由太陽社的錢杏邨、蔣光慈創辦了《太陽月刊》，其〈卷頭語〉開頭云：“弟兄們！向太陽，向著光明走！……我們相信黑夜終有黎明的時候，正義也將終不屈服於惡魔手。……倘若我們是勇敢的，那我們也要如太陽一樣，將我們的光輝照遍全宇宙！”<sup>8</sup>當時茅盾用“方璧”的筆名立即在《文學旬刊》上發表〈歡迎《太陽》〉一文，稱頌道：“《太陽》是一些從革命高潮裏爆出來的青年文藝者的集團，……他們努力要創造出表現流社會生活的新文藝”。文章的最後一句其實是廣告：“《太陽週報》，上海北四川路，奧迪安大戲院斜對面，春野書店出版，每冊實價洋三角”<sup>9</sup>。像其他報紙雜誌一樣，它是公開出版的，訴諸閱讀消費市場。

用我們“大革命失敗”的讀法，對於像“黑夜”、“黎明”、“惡魔”之類的黨派政治含義是最熟悉不過的，但是當時的讀者是怎樣理解的？國民黨檢查官是怎樣理解的？矛盾的“革命高潮”指的是什麼？“北伐”尚在進行之中，“惡魔”也可以指那些軍閥及封建勢力。如果國民黨檢查官也像我們那樣理解，那《太陽月刊》早就遭到封殺，錢杏邨他們也難保性命。的確，整個“革命文學”的爭論是理論語言，象徵的、抽象的、曖昧的特徵貫穿始終。把這一爭論放到具體的歷史脈絡裏，可體現許多未曾注意的問題，情況要比我們想像的要複雜得多。與這種曖昧性相關，在國民黨的專政與“言論自由”之間、在字面的意義與其暗碼之間、都存在空隙。

在這場論戰中真正挑頭擔綱的應當說是創造社，1928年1月成仿吾在《創造月刊》上發表〈從文學革命到革命文學〉一文，明確批評五四新文學與新文化成績甚微，主要是思想上方向不對頭。因此他呼喚一種整體性的意識、觀念上的革命，即運用馬克思主義對新文學或新文化運動作“批判”。他指出那些“文學方面的人物”“對於時代既沒有十分的認識，對

8 蔣光慈：〈卷頭語〉，《太陽月刊》，第1期（1928年1月），頁1-2。

9 方璧（茅盾）：〈歡迎“太陽”〉，《文學月刊》（上海：開明書店，1928），第5卷，頁719-723。

於思想也沒有徹底的瞭解”，其文學上的成績“只僅限於一種淺薄的啓蒙”，而結果是新文化運動“幾乎被文學運動遮蓋得無影無蹤”。<sup>10</sup> 創造社同太陽社一道對“語絲社”的魯迅、“文學研究會”，的茅盾等進行攻擊，但理論攻勢最凌厲的要算是成仿吾手下一批剛從日本回國的後起之秀李初梨、彭康等創辦的《文化批判》雜誌，發表了一系列宣傳馬克思主義的文章，一時間幾乎所向披靡。到 1930 年初論戰便告段落，各派迅速聯合起來，組成了“左聯”。文學同國際共產主義運動、黨派政治連在一起，在意識形態上影響深遠，和 40 年代的延安整風、毛話語、文學史的“正典”生成直至“文化大革命”都有關係，一根紅線顯而粗。

“左翼”研究汗牛充棟，尤其是 80 年代以來在資料整理和重新詮譯方面都甚有創獲。但是迄今對於這場論爭的讀解局限在現代文學史、在文學理論或批評的範圍裏。因此我覺得從縱橫兩方面都還值得探討：從縱的方面來說，這場爭論的思想史意義未得到充分估價。其“革命”話語的歷史轉型不言而喻。宏觀地看，馬克思主義早由李大釗等人在中國傳播，但通過這次論戰，由李初梨等宣傳的馬克思主義基本上來自當時日本左派的版本，強調“辯證法”、“意識形態”、“歷史的必然”、“階級鬥爭”等概念，給馬克思主義的中國運用帶來新的語言和思想特徵，負有新的使命。其所標舉的“批判”或“揚棄”姿態發展成一種歷史批判的意識，某種意義上說，黑格爾式的“現代性”及其“宏偉敘事”到此時方落地生根。對於“意識形態”作用及精神力量的極端強調也構成了“不斷革命”的思想範式，一直影響到六、七十年代，所謂“靈魂深處爆發革命”，對於歷史動力的主體探索似乎走到了盡頭。

圍繞這些關鍵詞建構的理論，極其重視上層建築與主觀能動性，其實並不契合馬克思主義的歷史唯物主義，在這一點上似乎走在“西馬”轉向的前頭。這樣強調主觀意識，卻適合“大革命失敗”之後的革命力量的需要，一方面為了對抗國民黨的白色恐怖，左派必須精誠團結，抱成一團，必須實行階級隊伍的內部清理。另一方面這次論爭再度啓動“五四”激進思潮，其烏托邦思潮轉化為實踐性的整體改造中國的歷史動力，而在重新劃分知識份子“左”、“右”陣營的基礎上，產生了“五四”的新含義，也奠定其後來文學史的不可動搖的“正典”地位。

這次“革命文學”與“左翼”思潮對於認識中國現代意識的形成和展開來說是個關鍵的議題，而局限於文學史的閱讀，儘管已經給予高得不能再高的評價，卻不足以揭示文學主題與民族國家建構之間的複雜關係。恐怕只有放到 20 世紀民族主義風起雲湧的世界脈絡裏，才能解釋馬克思主義在中國的凱旋。在這方面列文森的《革命與世界主義》一書仍不失時效，雖然其中對於共產黨即“世界主義”而國民黨即“民族主義”的兩分法較為簡單，但他的中國現代意識的全球視野則堪稱典範。

從橫的方面來說，“革命文學”的論爭是發生在上海租界的一種處於邊緣的“左翼”革命力量的內部整合運動，在與主流“革命”話語的曖昧交錯中，其馬克思主義理論帶有地下的暗碼性質。這裏對於“革命”話語的競爭狀態的強調事實上揭示被長期壓抑的歷史記憶，涉及一些理論問題。印刷資本主義對民族“想像共同體”起了推波助瀾的作用，但在“第三世界”模仿西方的民族國家的形式時，各種社會階層開拓自身的公共空間時，對於二三十年

10 成仿吾：〈從文學革命到革命文學〉，《創造月刊》，第 1 卷，第 9 期（1928 年 2 月），頁 1-7。

代上海的社會機制和傳媒而言，尤其如此。“革命文學”的論爭之所以能進行，也正因為“革命”話語的競爭形態所產生的某些空隙所致。民國以有限政府作為其立國之基，即使蔣介石實行獨裁，並未能徹底改變這一點。在這樣的語境中來看“左翼”的“革命”話語轉型，其間民族主義與世界主義的錯綜複雜更值得探究。

#### 四、“革命文學”論爭與“意識形態”的話語轉型

成仿吾呼籲“文學”轉向“革命”，事實上作為“大革命”失敗的產物，卻是“革命”轉向“文學”的一種形式，使文學提升到實踐的意義。“革命文學”的論戰可說是“五四”內部的一次清理階級陣線，像胡適、徐志摩等已被貼上“資產階級”的標籤，要參加論爭也沒門，當然他們也遠離這次論爭。的確參與的大都是五四的精粹，如魯迅、茅盾、郭沫若等，對於中國問題主張“整體”解決的烏托邦主義者。在這樣的語境中，創造社和太陽社不約而同地發起了對魯迅的攻擊，表面上夾雜著意氣之詞，但所針對的是藝術自主、個人主義及傷感主義等，魯迅只是個象徵符號。似乎板倒魯迅，就意味著對“五四”話語的整體改造。然而不同文學團體之間在激辯、攻擊乃至謾罵中蘊含著認識“現實”而團結對敵的共同要求，而馬克思主義在文學領域的結合和傳播則成為他們對話和溝通的理論話語。之所以在1930年初論戰各派能消除異見而成立“左聯”固然有多種原因，如共產國際的支持、共產黨的領導、作家的階級覺悟等，但一直被忽視的是複雜的心理因素——深刻的“革命”危機意識、反抗國民黨血腥鎮壓的道德正義感及隨時受迫害的恐懼感。

下面我想舉一個例子，即是以“話語”的歷史化方法稍稍“追蹤”“意識形態”一詞，從魯迅和茅盾的接受情況來看，一邊同他們的論敵進行辯駁，一邊已在“潛意識”的層面接受了創造社所傳播的馬克思主義。“意識形態”這一概念早在1919年李大釗就撰文介紹馬克思主義時就出現過。原指一種有關觀念發生、形成的科學，意謂觀念產生於人的感性經驗，並轉換為符號形式。馬克思在著名的《論德意志意識形態》一書中，用唯物史觀批判了當時德國“意識形態”含有哲學的虛妄性，與歷史的實踐脫節，因此基本上在否定意義上使用。但在成仿吾等人所主張的“辯證法”、“歷史的必然”等一系列概念中，“意識形態”具有極其重要的地位。他在〈從文學革命到革命文學〉一文中說：“歷史的辯證必然地取辯證的方法（Dialektische Methode）。因經濟的基礎的變動，人類生活樣式及一切的意識形態皆隨而變革；結果是舊的生活樣式及意識形態等皆被揚棄（Aufheben 奧伏赫變），而新的出現”。即把“意識”看作決定性的，所謂“革命是一種有意識的躍進。文學上的革命也是如此”。而李初梨〈怎樣的建設革命文學〉中認為“文學為意德沃羅基的一種，所以文學的社會任務，在它的組織能力。所以支配階級的文學，總是為它自己的階級宣傳，組織。對於被支配的階級，總是欺騙，麻醉”。<sup>11</sup> 這一段話更明確表明經濟基礎和上層建築的關係，更突出了主觀意識的作用，由此鼓吹為階級利益製造“意識形態”的文學，就更名正言順。

事實上在1928年的《創造月刊》和《文化批判》上發表的文章，在那些新名詞中尤其

11 李初梨：〈怎樣的建設革命文學〉，《文化批判》，第2期（1928年2月），頁1-17。

是“意識形態”一語幾成口頭禪，在論戰中一再發揮其魔力。對創造社來說，這場論戰某種意義上就是革命和反革命之間“意識形態”的“戰野”。如成仿吾〈知識階級的革命份子團結起來〉一文說：“知識階級的革命份子應該是意德沃羅基戰線上的先鋒隊”<sup>12</sup>。彭康在〈“除掉”魯迅的“除掉”〉中認為無產階級須要對“社會的全部的批判。意德沃羅基的戰野因之重要，而且必須銳利而鞏固”<sup>13</sup>。我們可以發現，這些新的理論語彙在創造社內部迅速擴散，不久在較資深的郭沫若、馮乃超的文章裏也開始運用“意識形態”的概念。

這些新理論、新概念變成了論戰的武器，的確威力無比。先是在1928年1月《文化批判》創刊號上馮乃超發表〈藝術與社會生活〉一文，因其中“醉眼陶然”之語激起了與魯迅的論戰。到3月裏魯迅在《語絲》上刊出〈“醉眼”中的朦朧〉一文作回擊，於是創造社群起而攻之，在4月號的《文化批判》上出現馮乃超、李初梨、彭康等人的文章，集中批魯迅。當初馮氏在寫“醉眼陶然”時，似乎還沒有被新理論武裝起來，那些新名詞還沒在他的文章裏出現。於是但到了4月間發表〈人道主義者怎樣地防衛著自己〉一文繼續攻擊魯迅時說：“他的眼睛是這樣的靠不住，所以，他卒之不能理解在意德沃羅基（Ideologie）的分野，廓清茶毒的舊思想的存在，破壞麻醉的反動思想的支配，建設革命理論的工作，也不失為一種革命的行為，又是合理的活動”<sup>14</sup>。所謂“不能理解在意德沃羅基的分野”，當然含有魯迅不懂他們的新理論之意，包括不懂這新理論的要點之一即是理論的本身即實踐，也就是馮氏所說的“不失為一種革命的行為”。

在圍攻中，魯迅的“醉眼”被大作文章，被提到認識論的高度而加以批判，譏諷他已成為過氣大佬，不能“認識”當前“革命文學”的“突變”的形勢，跟不上時代。李初梨在〈請看我們中國的 Don Quixote 的亂舞〉一文中，以“魯迅的社會認識的盲目”為小標題，即抓住這一點作文章。<sup>15</sup>魯迅在〈“醉眼”中的朦朧〉中說：“這藝術的武器，實在不過是不得已，是從無抵抗的幻影脫出，墜入紙戰鬥的新夢裏去了”。這本是針對李初梨的把“藝術的武器”當作“武器的藝術”的說法，諷刺創造社新秀們沈溺於理論，將之作為行動的“幻影”。李初梨則搬出馬克思在黑格爾《法哲學批判》中的話，“不把普羅列塔利亞奧伏赫變，哲學決不能實現，沒有哲學的實現，普羅列塔利亞自身也不能奧伏赫變”。表示意識自身的突變合乎馬克思主義的“辯證法的唯物論”，並聲稱魯迅由於“不能認識這種意識爭鬥的重要性及其實踐性”他的“罵法”是他的“頭腦的昏亂”的產物，“毫無現實的意義”，因此算不得“武器的藝術”。

魯迅在〈“醉眼”中的朦朧〉中提到“奧伏赫變”這個詞意謂“除掉”，但“我不解何以要譯得這麼難寫”<sup>16</sup>。彭康的〈“除掉”魯迅的“除掉”〉一文就針對魯迅的“不解”而專門解說“奧伏赫變”之義。說他們之所以使用“奧伏赫變”，因其在德語中內涵極其豐富，難以用某一譯名表達，於是他在馬克思主義的圖譜中分梳此詞的意義，說“奧伏赫變”指社

12 成仿吾：〈知識階級的革命分子團結起來〉，《文化批判》，第4期（1928年4月），頁1-2。

13 彭康：〈“除掉”魯迅的“除掉”〉，《文化批判》，第4期（1928年4月），頁57-64。

14 馮乃超：〈人道主義者怎樣的防衛自己〉，《文化批判》，第4期（1928年4月），頁52-56。

15 李初梨：〈請看我們中國的 Don Quixote 的亂舞〉，《文化批判》，第4期（1928年4月），頁1-12。

16 魯迅：〈醉眼中的朦朧〉，《語絲》，第4卷，第11期（1928年3月12日）。

會變革的過程，“這種過程在意德沃羅基的戰野上也是一樣。因為意德沃羅基是現實的社會底反映”。彭康這番解釋天花亂墜，極賣弄理論之能事，不過也引經據典，有板有眼，也顯示了這幫後進小子不可小覷。文中對魯迅的“理論的無知”加以嘲笑：“以上本是極端簡單的敘述，而我們的文藝家魯迅竟沒有理解，以‘除掉’兩字將‘奧伏赫變’底重要意義‘除掉’了。但是‘除掉’了以後，還留著一個對於理論的無知沒有‘除掉’”。

從大方向說，魯迅同他的論敵個並無根本歧異，但在論戰中不僅表現出他和新生力量之間在理論語言上的“代溝”，也體現了他的吊詭。對他來說，“革命”不能代替文學，在這方面他是堅守著“現代主義”和“自由思想”（錢杏邨語）的信念的。因此當他回答論敵說“我自己是照舊講‘趣味’”時，聽似負氣之詞，卻也是“個人”立場的負隅頑抗，更顯得不合時宜。另一面他似乎對“無產階級文學”有著更為真切的理解，指斥創造社揮舞理論的棍棒，決不能代替真正的“革命文學”。他似乎比別人看到更透徹，看到了在動聽的口號底下新的虛妄，把“咬文嚼字”當做“直接行動”。這一點正暗示了某種危險傾向，即在強調“革命行動”時，會根本取消個人與文學的價值。值得注意的是，儘管魯迅鄙視理論，但他加緊學習馬克思主義，當然是受到創造社的觸動。就在上述創造社趾高氣揚地說他“理論的無知”之後，魯迅發表〈路〉的短文，針對“無產階級文學使者”包括那批太陽社、創造社的理論家，也指蔣光慈、張資平之類的“無產階級”文學作品，骨子裏還是指他們名實不合，誤導革命。但文中：“這車夫的本階級意識形態不行，早被別階級弄歪曲了罷。另外有人把握著，但不一定是工人。於是只好在大屋子裏尋，在客店裏尋，在洋人家裏尋，在書鋪子裏尋，在咖啡館裏尋……”<sup>17</sup>。顯然他已經在“政治正確”地運用馬克思主義，而“意識形態”正是李初梨等最得意的“武器的藝術”。後來魯迅在《〈三閑集〉序》中自述：“我有一件事要感對創造社的，是他們‘擠’我看了幾種科學底文藝論”，<sup>18</sup>也即蒲力汗諾夫的《藝術論》等。雖然“意識形態”並非創造社的發明，也不是他們的專利，但在當時的語境中，魯迅的使用或許是無意識的，卻說明他在被“擠”看馬克思主義理論著作之前，已經實行他的“拿來主義”，急用先學了。

這種“互文性”特徵在茅盾那裏更為明顯。“大革命”之後他投入小說創作，因為“革命加戀愛”的三部曲《蝕》，其“小資產階級”立場即刻遭到太陽社和創造社的批判。在1928年的〈從牯嶺到東京〉一文中，茅盾作了低調的自我批評，但仍堅持他的“小資產階級革命文學”的立場，<sup>19</sup>立即遭到批判。克興和李初梨先後在《創造月刊》上發表文章，指斥茅盾“站在統治階級底意識形態上，描寫小商人，中小農、破落的書香人家”。那種“小資產階級革命文學”的主張，“正是這小布爾喬亞意德沃羅基底具體的表現”。<sup>20</sup>其實比起魯迅來，茅盾對於“革命文學”的轉向更為主動。儘管他埋頭寫小說，卻緊密跟進論爭。他與創造社一向有過節，在一系列的文章中，對郭沫若、成仿吾等盡挖苦之能事，然而在一

17 魯迅：〈路〉，《語絲》，第4卷，第17期（1928年4月23日）。

18 魯迅：《〈三閑集〉序》，《魯迅全集》（北京，人民文學出版社，2005），第4卷，頁3-6。

19 茅盾：〈從牯嶺到東京〉，《小說月報》，第19卷，第10期（1927年10月）。

20 克興：〈小資產階級文藝理論之謬誤——評茅盾君底「從牯嶺到東京」〉，《創造月刊》，第2卷，第5期（1928年12月）。李初梨：〈對於所謂「小資產階級革命文學」底抬頭，普羅列塔利亞文學應該怎樣防衛自己？——文學運動底新階段〉，《創造月刊》，第2卷，第6期（1929年1月）。

些重要觀點上，如把“五卅”視為“革命”的歷史轉折、“五四”是“資產階級”的文化運動等觀點，都是從創造社那裏接過來的。並不奇怪，在1929年發表的〈讀《倪煥之》〉一文，同樣尖銳反擊創造社，但在稱讚《倪煥之》表現“革命的智識份子的‘意識形態’”時，<sup>21</sup>事實上頗為圓熟地運用這一概念了。稍後在《野薔薇》序文中茅盾更表示在小說中自覺表現“階級的”意識形態”。<sup>22</sup>可見在這場“革命文學”的論戰中，但正是從這些尖銳的批評中，學到了“階級的意識形態”的道理，且付之小說實踐，努力在人物塑造中表現階級的“意識形態”且與“辯證法”、“歷史的必然”等觀念融會貫通，辯證出他自己的“時代性”和“時代女性”的小說話語，這就直接影響到《虹》的創作。

## 五、展望——“話語”的革命轉型

1980年代後期起步的“重寫文學史”主要針對長期控制文學史書寫的“革命正典”，意味著文學批評話語的轉型。所謂“條條大路通羅馬”，很大程度上“革命正典”源自於20年代末的“左翼”及“革命文學”的論爭，然而“重寫文學史”恰恰在重寫“左翼”方面出現某種困境。這不僅由於正典所賴以生成的文學史教育和書寫的機制仍在運作；另一個原因是在90年代，人文學者突然出現批判資源的匱乏，於是“左翼”展現出新的魅力。

“正典”的力量仿佛是無窮的，首先體現在如福柯說的“排斥”“它者”上面。80年代初重印《小說月報》斷自1921年，冠之以茅盾的斥責“鴛鴦蝴蝶派”的序文。見到前幾年出版的一個《申報·自由談》的文選本，皆斷自1932年之後，仍然是“正典”的邏輯。就“左翼”研究而言，如艾曉明的《中國左翼文學思潮溯源》、王宏志的《思想激流下的中國命運》及最近孔海珠的《左翼·上海》等，在資料和論述上都有所突破，趨向於歷史的客觀探求。當然更多的有關“左翼”的老調重彈，尤其是那類教科書的不斷生產，表示“正典”的頑強生命力。儘管如此，在過去20年裏，“重寫文學史”的確令人眼花繚亂，王德威的“被壓抑現代性”、范伯群的“鴛鴦蝴蝶派”的大部成果，被壓抑的浮出地表，邊緣的進入主流，一統局面已屬隔年之黃花。

我們正處於“話語”轉型的時代，所謂“向革命告別”即告別那種動輒“刺刀見紅”“你死我活”的行為與思維模式，其中“語言的暴力”也隨處可見，而在一個講究法理的社會裏，言說成為社會實踐的主要方式，而其本身也成為研究對象。我這裏說的“話語”的“歷史化”方法，以1920年代末“革命”的競爭話語為例，希望能進一步正視“正典”問題。不僅是“鴛鴦蝴蝶派”，須招呼的“歷史的幽靈”還包括現代主義乃至民國的“共和”主體等。無疑的關於“文學革命”的論爭對於中國現代意識的形成如此重要，其中所含有的“批判”意識也無疑是今日的思想資源。對於這一“革命”話語的轉型，有些議題如與延安整風、“毛話語”及後來“正典”生成的關係、與民國主流“革命”話語的關係等，還有待探討。不光是現有的思想和文化資源，憑藉“歷史化”能打開記憶的庫存，從中汲取更多的

21 茅盾：〈讀《倪煥之》〉，《文學旬刊》，第8卷，第20期（1929年5月12日）。

22 茅盾：〈寫在《野薔薇》的前面〉，唐金海、孔海珠等編：《茅盾專集》（福州：福建人民出版社，1983），頁814。

養分。就像我們今天的文學研究場域中主流和邊緣並存的情況，某種意義上重現了 20 年代末的文化形態，雖然兩者的社會條件絕不相同。但這也表明在被壓抑的歷史記憶裏，有些東西與我們今天的現實更為切近。

話語研究的任務在於揭示權力機制，透過各種牌號的印刷資本主義，民族主義與世界主義之間的折沖斡旋，揭示集團與個人之間的衝突煎熬。當然這樣也必得超越“文學史”而進入“文化批評”的視野而“歷史化”本身也是一種批判實踐的重要方式，進一步做到對於“正典”的“祛魅”，才能使被遮蔽和排斥的歷史得到呈顯，而在重建批判意識的基礎上能更有效地從“革命”話語中獲取思想、文化資源。

