

台灣社會研究季刊  
第二十一期 1996年1月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 21, January, 1996.

## 新的民族主義，還是舊的？\*

趙剛

New Nationalism, or Old?

by  
Kang Chao

關鍵詞：民主、社區、公民、民族、民主民族、自由民族主義、族群民族主義、  
巫毒民族主義、進步自由主義、放任自由主義、階級、批判的現代性。

*Keywords: democracy, community, citizenship, nation, democratic nation,  
liberal nationalism, ethnonationalism, voodoo nationalism,  
progressive liberalism, libertarian liberalism, class, critical modernity.*

---

\* 1994年下半年，在堪薩斯的勞倫斯，作者和很多朋友經常討論社會理論，受教匪淺。他們是：Bob Antonio, Su Lee, Nick Paresky, David Smith, Svetozar Stojanovic, Jack Weller。也有不少朋友抽空看過我的初稿，並給了很多好建議。他們是：丘延亮、卡維波、江士林、汪立峽、何春蕪、李清潭、吳挺鋒、侯念祖、陳光興、許荊青、黃新高、葉明兆、蔡建仁、鍾永豐。當然，所有這些列名的朋友不當為本文的任何內容負責。本文初稿於1995年1月21日發表在台灣社會季刊研究社主辦的《台灣社會研究》七週年學術研討會——“什麼是台灣社會研究？”最後，感謝兩位匿名評審對本文的批評與建議。

收稿日期：1995年1月21日；通過日期：1995年5月1日。

Received: January 21, 1995; in revised form: May 1, 1995.

## 摘要

經由對吳乃德 (1993) 與張茂桂 (1993) (特別是後者) 的文本分析, 本文指出台灣的新興民族主義論述嚴重缺乏進步自由主義之內容, 因而和「舊的」國民黨的中國民族主義論述的差異主要是 (如非僅是) 形式上的。一方面, 民族、公民、與社區等進步自由主義傳統理念皆被反動地挪用, 另一方面, 共同體與其他準宗教的保守理念則被高度強調。這種缺乏進步自由主義傳統的族群民族主義的意識型態內容和歐洲新近崛起之極右派運動有很多重疊之處, 特別是以自然主義之威權秩序作為現代性病裡之代償這一方面。本文另外嘗試在理論層次上解釋這個新興的民族主義論述和台灣的放任自由主義理論傳統的「選擇性親近」。最後, 民主民族被提出做為台灣新興民族主義的另類路, 以及社會主義左翼、進步自由主義、和邊緣戰鬥的結盟策略。

## Abstract

By reading Chang (1993) closely, I argue that some discourses of the new Taiwanese nationalism are in drastic deficiency of the ideational contents of progressive liberalism. Ideas such as nation, citizenship, and community are reactionarily appropriated in the discourses of the new Taiwanese nationalism. The discourses are also saturated with either ethno-linguistic or quasi-religious elements. Thus, the “new” Taiwanese nationalism and the “old” Chinese nationalism are different primarily, if not only, in form. The ideology of the newly emerging nationalism has an affinity with the contemporary European Far Right, especially with regard to their shared position in the authoritarian compensation for the pathologies of modernity. In addition to debunking the reactionary elements in the “new” nationalism, I try to reappropriate the progressive dimension of ideas such as citizenship, community and democratic nation. This paper also attempts to explain the “elective affinity” between the discourse of “new” Taiwanese nationalism and the theoretical/ideological lineage of a liberal tradition in Taiwan. Finally, against right-wing nationalism, a coalition among the socialist left, progressive liberals, and marginal groups under the context of a democratic nation is proposed.

理性社會的前提：人民不再以散衆的形式存在，進而轉化爲自由個人的結社。

——Herbert Marcuse *Reason and Revolution*

你要付出代價才能從這兒逃出；同一回事兒得走過兩趟！

——Bob Dylan *Stuck inside the Mobile with the Memphis Blues Again*

世紀末的台灣，最重要的一個新興社會現象是日漸強烈的台灣民族主義運動與意識，表現在政黨政治、群眾運動、流行文化、文學藝術、社會科學、及歷史書寫。這個新興的民族主義吸引了很多動機良善的人們（特別是青年）的投入，她（他）們尋求認同、渴望參與。這是有意義的，至少有否定的意義：一方面，人們質疑了她（他）們過去營營苟苟於一己一私的生活的價值；另一方面，人們挑戰了國民黨四十多年來，透過強制力與各種制度化權威所建立的沙文主義式的中國民族主義認同。我想沒有任何強有力的論點可以否定這兩層意義的（即，拒絕某種私化主義和否定舊的民族主義）。而我想也是這兩層合理化意義吸引了那麼多有理想、勇於自我批判的年輕人投入此一洪流。縱身洪流當然不等於隨波逐流，後者隨俗俯仰、懼怕反思。

那麼，現在是不是該反思這個新的民族主義運動積極的意義的時候了呢？是否該問，這個新的民族主義的實質內容爲何？它要帶領台灣社會往什麼方向，更民主嗎？在什麼實質意義下，它和舊的中國民族主義不同？我認爲這是任何認真思索台灣的民族與民主前途的人所必須面對的。本文嘗試思考上述諸問題，並希望這些問題能更普遍的進入公共討論。

這些問題是很大的問題，較完整的解答要從很多不同面向（例如，理論的、制度的、組織的、歷史的、社會心理的、心理分析的……）切入。在這篇論文裡，我選擇從理論論述層面切入，而我選擇張茂桂（1993）與吳乃德（1993）爲分析對象。由於我已在他處詳盡的分析過了後者（見趙剛 1994b），因此，本文主要的對象擺在前者。這兩篇

論文構成了《族群關係與國家認同》<sup>1</sup>這本論文集理論部份的核心，嘗試為台灣的新興民族主義進行規範性與理論性的定位。由於這本論文集的流行，以及它是台灣社會科學界中這方面唯一的著作，因此，它在新興民族主義的理論論述方面的代表性是較無問題的。本文將以較大的篇幅（第二節）批判地分析與詮釋張茂桂（1993）（以下簡稱「張文」），期望診斷出其中的民族主義論述的性質，以及和民主的關係。為了便利這樣的分析，我在第一節裡建立了兩個理念類型「自由的民族主義」與「族群的民族主義」，用以測量「張文」（以及「吳文」）的論述在理念及規範性內容上和這兩個理念類型的距離。

此外，在研究台灣新興民族主義論述的過程中，我觀察到一個很特殊的現象：台灣的自由主義陣營和這個新興民族主義之間並沒有產生任何顯著的緊張關係，甚至兩者之間產生了一明顯的合流。這個現象之所以特殊並值得理解，是因為這個新興的民族主義論述在價值定向、世界觀、及各種理論預設上，都和一般所理解的自由主義有很大的差異。現存的台灣的民族主義和自由主義之間的關係，原則上應該是緊張的而非合流的，但事實上却是相反。為什麼呢？為什麼台灣的自由主義和台灣的新興民族主義這兩個信念體系有韋伯所謂的「選擇性的親近性」(elective affinity)？台灣的自由主義論述是一種什麼樣

---

1. 這本論文集的論文作者有張茂桂、吳乃德、王甫昌、林忠正、林鶴玲、陳茂泰、洪鑣德、與胡台麗。另外有兩篇關於原住民「正名」的宣言選文。除了洪鑣德在台大客座外，其他幾位作者都是中研院（特別是民族學研究所）的研究人員。洪鑣德（1993）討論新加坡的族群問題與國家的族群政策，在結論時反共八股式的呼籲「大家共同為台灣的命運共同體之塑造和長存而努力，……」（頁二二九）。王甫昌（1993）、胡台麗（1993）則從整合主義問題意識探討「外省人」的「融合」的問題〔有關我對此論點的批評，見趙剛與侯念祖（1995）。另外，江士林(Marshall Johnson)也從社會語言學的角度批評王甫昌（1993）關於「國語」和「方言」的談法並沒有超越過去國民黨的語言政策的談法(Johnson 1994)。陳茂泰（1993）研究的對象是原住民的整合於台灣社會的問題，雖然也是以整合主義為主要問題意識，但在分析中仍對極端的整合主義保留了相當大的質疑，另外，此文對多元文化的談法在某些方面仍謹慎地、值得尊敬地維繫了自由主義的問題意識。所有關於這本論文集的引述都以中文標示頁碼，以別於我使用阿拉伯數字標示年代與頁碼的其他中英文著作引述。

的內容的自由主義？

不必迴避。具體地就台灣情況而言，為什麼澄社這個台灣最重要的，也許唯一的，以自由主義為結社宗旨的社團<sup>2</sup>，和台灣新興的民族主義運動之間並沒有產生任何緊張關係呢？不但沒有，反而澄社內的不少成員本身還是這個民族主義運動的主要參與者。《族群關係與國家認同》，雖非澄社報告，但幾篇在理論上或經驗研究上合法化新興民族主義運動的重頭文章的作者，在撰寫此論文集時都是澄社社員，例如吳乃德、林忠正、與張茂桂。「吳文」和「張文」在理論層次上建立台灣新興民族主義的規範基礎，林忠正與林鶴玲(1993)則以實證研究的學術形式建構台灣民族主義運動的社會經濟基礎（我對此文的批判，見趙剛 1994c）。

因此，本文將「吳—林—張現象」視為台灣自由主義整體的一個癥候現象<sup>3</sup>，因而也企圖對台灣自由主義與台灣新興民族主義之間的歷史的特殊關係提出理論層次上的解釋。至於各種複雜的社會、經濟、政治、文化、心理、組織、地緣等因素如何在歷史上交互影響，形成台灣當今的民族主義運動團體（或個人）與自由主義團體（或個人）之間的特殊關係模式，則不是本文所能回答的。

2. 澄社的重要成員之一楊國樞說：「澄社的基本取向是現代的自由主義，以促進與實現自由、公平、民主、多元及均富的現代社會為宗旨。」（陳師孟等 1991:15）
3. 也許有人會反對（而且是持不壞的理由）我將「吳—林—張現象」和自由主義關連起來。反對的理由好比：（-）我必須要仔細研究他們的過去著作，才能確定他們是否是自由主義知識份子；（-）以他們三人代表台灣的自由主義是否恰當。關於第一個反對，我不認為成立，因為他們是澄社的會員為一無可爭議的客觀事實，而澄社又是一根據自由主義理念而結合的知識份子自主結社。因此，我對於他們為（或曾為）自由主義知識份子之認定乃是根據他們呈現在公眾的身份。舉證他們不是「真正的」自由主義的知識份子的責任（如受脅迫或其他原因而為名實不符的參與）在他們自己，而非在我。關於第二點，我同意。但我必須註明我並非以他們為台灣自由主義之「代表」，而是癥候性現象，癥候性地反映了台灣自由主義的危機。假如一個自由主義結社中出現了這麼多的民族主義論述，而又明顯地缺乏另類聲音的話，那麼我指出這個現象具癥候性意義應是一謹慎的陳述。關於澄社事實上是一異質性甚高的結合的假設，我充分開放其可能性。但，如同前一點，做不同宣稱之舉證責任在彼而不在我，因為我的認知是根據公開獲得的事實資料。

雖然如此，這篇論文的寫作不可能只是「價值中立」的對於各種論述及信念體系之間作關係解釋與距離測量。這篇論文的寫作一定是根據作者自己對於台灣現狀的評價性認知。具體而言，從我個人的價值立場與認知框架出發，我看到台灣近些年來民族主義的發展導出了重要的民主危機。從這一個認識出發，我才會問台灣新興民族主義論述的實質內容以及和民主的關係等問題。換句話說，是我所關心的民族主義對民主的文化意義(cultural significance)，才讓我這樣強烈地注意這一問題。因此，在第三、第四節，我將嘗試從文本跳出，進入現實，回顧台灣近幾十年民主的顛仆進程，並在我目前的討論脈絡之下，提出台灣的民主危機與希望的初步分析，並提出「民主民族」這一實踐與結盟策略。因此，對「吳一林—張現象」的批判並非目的，而僅是對於危機的診斷，重要的還是對這個危機的民主超越克服。

### 一、兩個理念類型：自由民族主義與族群民族主義

作為我理解台灣當今民族主義論述的「田野資料」的「張文」，在理論建構上主要依賴以下數位學者：安德生 (Anderson, B.)、涂爾幹 (Durkheim, E.)、葛茲 (Geertz, C.)、霍布斯邦 (Hobsbawm, E. J.)、和以撒 (Isaacs, H.R.) (「張文」中的拼法是 Issacs, H.R.)。令人驚訝的是，除了以撒，這些學者或理論家都激烈反對極右民族主義把「民族」當作道德的「終極價值」來崇拜。就算是以撒，也注意到極右民族主義的災難面，並沒有把「民族」當成完全無害之物，或終極價值來崇拜。但在「張文」中，這些著作都不具正當性地被轉化為極右民族主義的理論支撐。說得淺白一點，「張文」把它們全都指鹿為馬了。一般狀況下，人們當然不容易困惑於鹿和馬的區別，但區分兩組概念或價值叢結往往就不是那麼容易全憑直覺了，因為它們也許共同使用很多同名異義詞。因此，我們可能要靠建造兩個理念類型作為純粹觀念的尺度來說明某一特別的論述 (例如，「張文」) 比較趨近哪一端。只有這樣，我們對「張文」的分析與定位才可能有韋伯所謂

的「客觀的」有效性（關於理念類型，請參考 Weber 1949:49-112）。

任何現實政治力量都欲援引歷史上有進步意義的理念（例如，民主、共和、社會主義）以強化其自身之合法性，台灣新興的族群民族主義論述，不分黨派地，也以「民族」、「共同體」（或「社區」）與「公民」（例如，張茂桂等 1993；陳其南 1992）為其號召。但我們將看到這三個概念在今天的台灣都被傾注以保守派的內容，而其原先在歷史上的進步自由主義成分都被拘囚在意識型態水牢中<sup>4</sup>。讓我們一起來劫獄吧！

民族與民族主義在歷史上的發展曾有過很多不同的形式和內容，每一個重要案例都需要做詳細的歷史的考察。但就目前的討論而言，對於民族主義或其關連現象，我們僅需要首先在一般性的層次上確定兩點：（一）它是現代的獨特現象（Tilly 1975; Gellner 1983; Hobsbawm 1990; Anderson 1991; Greenfeld 1992; Habermas 1992; Kedourie 1993）；（二）它在歷史上與理論上並不必然等同於以族群為定義的排他的民族中心主義，也不必然和自由民主截然對立（Colley 1986; Hobsbawm 1990,1992a,b; Habermas 1992）。

在民族主義的很多不同形式中，強調血緣與語言等「原初」（primordial）決定因素的民族主義，即是「族群—語言民族主義」（ethnic-linguistic nationalism）或簡稱為「族群民族主義」（ethnonationalism）<sup>5</sup>。族群民族主義裡的「民族」等同於「族群」，

4. 除了史達林主義的「左派」以外，馬克思以來的左翼傳統從來沒有斷然拒斥過布爾喬亞民主運動中的價值宣稱（例如，民主、個體性、自由、平等）。馬克思主義對傳統政治自由主義的批評其實大多是環繞在什麼是這些價值的真正意義，以及這些價值真正落實於社會的方式。這即是馬克思主義傳統的內在批判之義。這個與自由民主傳統若即若離(ambivalent)的立場，在英國馬克思主義、批判理論，與東歐馬克思主義的「實踐學派」都是很清楚的。除了晚期的阿多諾與霍克海默對啓蒙傳統產生根本的質疑外（但即使是阿多諾仍未放棄整體「解放」的烏托邦理想），這些社會主義仍和自由主義一起代表理性與進步的價值，兩者也一直共同遭受來自新舊保守的政治浪漫主義，以及左翼的後現代主義的攻擊。

因此，對於持族群民族主義立場的人而言，「民族主義和族群民族主義是同義詞」，而不論「民族」或「族群」都僅僅指涉「一群相信他們有共同祖先的人」；「民族主義」則意謂「認同與忠於某一被這般定義的民族」（Connor 1994: xi）。當然，更有族群民族主義論述認為民族或族群是和「遺傳」有關的（即，體質人類學意義上的同種），而不只是「相信」有共同祖先而已（見吳乃德 1993；批判另見於趙剛 1994b）。這種以對自己的「傳統」與「血脈」的崇拜〔或佛洛依德所說的「微小差別的自戀」（narcissism of small differences）〕，以及與此共生的強烈排他性為特質的族群民族主義，也不過是十九世紀下半期才慢慢發展出來的，且迄今一直和左翼與進步民主理念產生激烈的政治與文化矛盾。1848 年在全歐各地蜂起的布爾喬亞自由民主革命中，「民族」還意謂平等的公民的集結（the body of citizens），而非以出生地、血緣、語言等族群特徵為定義的「老百姓」（Volk）<sup>6</sup>。在自由民族主義

5. 族群民族主義和國家的建造是一起的，並且經常需要一領袖作為部族崇拜的人格化象徵（摩西、天皇或希特勒）。政治權力從人民的手中收束於國家機器，這是族群民族主義的重要特徵之一。因此不難理解，為何《族群關係與國家認同》一書中不見對於九〇年代台灣的國家機器持系統的批判立場。國家主義作為族群民族主義的並生，這樣的民族主義符合島嶼邊緣群（1993）、陳光興（1994）、趙剛（1994a）所使用的概念「國族主義」。但在本文，由於我要區別兩種 nationalisms（自由的與族群的），所以除非在特殊情形沿用「國族」或「國族主義」外，一般仍用「民族（主義）」作為 nation (alism) 之翻譯。這樣的翻譯，我認為有兩個好處：一方面更能夠政治介入台灣當下的「民族主義」論述，對族群民族主義所使用的概念或範疇（民族、民主、社區、公民……）進行內在批判；另一方面（也關連於前一個），能夠保留 nation 中的主權在民（相對於主權在國或在貴族王權統治階級）的歷史進步意義。關於 nation 這個概念在西方歷史中的演展，請參考 Kedourie 1993:5-11; Greenfeld 1992:5-9.
6. Volk 在德語中既指「人民」，也可以指「民族」（Hobsbawm 1990:179），但不管是哪一種，都是前政治的概念，因而和「公民」對立。此外，1793 年法蘭西革命憲章第四條關於公民身份的定義說明了那時的「公民」與「民族」的概念和現在族群民族主義所使用的同名概念有多大實質意義上差異。它規定任何外國人凡是在法國待滿一年，就不但可以繼續居住在法國，而且可以積極的使用他的公民權利。（Habermas 1992: 13）當代的進步自由主義者沃塞（Walzer, Michael）在論及資本主義發達國家的客勞（guest-workers）（台灣一般稱做外勞）時，也認為在地的公民們若要引進客勞，就必須承認他們的完全的公民權（而非僅是居留權），要不，就得另覓其他解決途徑。因此，公民權和族群定義的民族無關，而是政治參與的概念。（見，Benhabib 1992:80）。拉回



論述下的「公民」是社區與參與的表達，而不是現在流行的狹隘的民族國家的法律與司法客體（即，「護照選票公民」）（關於公民的不同模型，請參考 Alejandro 1993:9-39）。「公民」是封建時代沒有自主政治人格的「老百姓」（Volk）或「臣民」（subject）的否定。民族主義在十九世紀中後期在歐陸的發展和自由主義的立場越離越遠。以德國為例，在 1871 年俾斯麥鐵血統一德國後，「民族」的意義才越來越以種族與族群為其定義。德國社民黨的民族概念即是深植於自由民主的革命傳統，一直與族群民族主義的民族概念對抗，雖然偶有妥協。在德國，左右兩邊在民族主義問題上的對抗，到今天一直是很尖銳的（Berger 1994）。

對立於族群民族主義下「民族」作為族群共同體，激進自由主義下的「民族」則等同於公民的集結；前者的「民族」指的是「一群獨特的人民」（a unique people），後者指的是「一群有主權的人民」（a sovereign people）（見 Greenfeld 1992:9）。被後者的「民族」的意義所形塑的民族主義，霍布斯邦稱之為自由民族主義或革命—民主的民族主義。自由民族主義並不甚著迷於劃分「我族」與「他族」，而更專注於擴大團結的基礎，以爭取普遍權利為務<sup>7</sup>。在這個傳統下的民族主

台灣現狀。從台灣舉國上下對於目前「合法引進」的、總數已達十九萬的「外勞」的工具性剝削，否定他們的公民身份（不管是多狹隘的定義！）或甚至作為一個人的身份，就可以看清楚族群民族主義意識型態（不管是「中國人的」還是「台灣人的」）的麻木不仁與偽善。

7. 這樣的民族主義，對於二次大戰後所蜂起的很多亞非第三世界國家的「民族主義運動」而言，特別親切。因為他們知道在人群中強調族群、語言因素，是狹隘的、破碎化的「部落主義」的作法，恰巧中了帝國主義分而治之的策略（Hobsbawm 1992a:23）。霍布斯邦並指出這些第三世界的民族解放運動雖然在理論的形式上模仿西方的民族主義要建立「民族國家」，但在現實上，這些運動則更接近自由民族主義，「兩者都一貫地具有一統的（unificatory）和解放的（emancipatory）的性質」，相對而言，「二十世紀末的民族主義運動則本質上是否定的（negative），且非常具分裂性的（divisive）」（Ibid., 164, 171）。我認為，台灣的民族主義運動若是要自比於第三世界的民族解放運動，則必須理清自己和帝國主義的關係。陳光興（1994）的引起爭議的〈帝國之眼〉一文，根據我的解讀，擺在這個脈絡下會是非常具有批判意義的，而值得關心台灣民族主義運動的人共同思考。雖然〈帝國之眼〉作者謹慎地將「南向政策」局限於論述

義，理論上而言，並不排除一「世界民族」的可能，因為假如世界上所有的人都能合議成立一共同的政府，他們就是一民族（Kedourie 1993:7）。霍布斯邦所說的革命年代（1789-1848）中的這個「民族」，其象徵物往往是自由女神（例如德拉克拉瓦的畫）（Colley 1986:104）。考麗（Colley, Linda）對於 1750-1830 年間英國的民族主義的發展的歷史考察就發現，在那時期英國的中下層民眾經常是用民族主義的詞彙來爭取他（她）們特殊的、地區的政治與社會利益；「民族」往往被政治活躍民眾當作合法化他們行動的手段。而那時的英國國家機器對於這樣的「民族主義」是非常謹慎戒懼的，把它視為「潘朵拉盒」，不敢動它，因為人民的參與熱度一旦升高，會對統治階級的政治社會壟斷構成重大挑戰。統治階級只有在有戰爭威脅時，才願意主動動員這個「民族情感」，但戰爭威脅一旦終止，他們馬上對參與熱潮叫停（Colley 1986: 109,116 -117）。民族主義對於那時的英國的國家與統治階級是兩面刃。

族群民族主義和自由民族主義對立；它壓抑或取消現代的、自由的、共和的公民（即，自主的、參與的政治主體）概念，而代之以傳統主義的、權利義務不分化的老百姓。而由這個老百姓所構成的沒有社會經濟內容的整體則是「生命共同體」（community of life）、「命運共同體」（community of fate; community of destiny）、「老百姓共同體」（Volksgemeinschaft）或「終極共同體」（ultimate community）。這些概念當然是和來自啓蒙傳統的自由主義的「進步」、「演化」、與「結社」理念矛盾。在這種擬宗教的、前政治的「團結」中，個人的

分析的層次，並不企圖討論台灣是否已成為一「帝國」這一經驗問題，但仍遭到來自各方的口誅口伐。這個過激的反應雖然有燒稻草人之嫌，但是從某一面看，它或許反映了台灣民族主義者或其同情者不願意將台灣民族主義和帝國主義縮連到一塊兒的主觀態度。除非是掩耳以自適，那麼這個態度可能有進步的潛力，並可能是一個更深刻的自省的開端。而激進的自省即意謂運動參與者不再自耽於道德主義的「因為我是受苦的，所以我是道德的，他者必是邪惡的」這種尼采所謂的「妒恨」（ressentiment）心理（Nietzsche 1994:23-24）；「妒恨」是族群民族主義的一核心心理狀態（Greenfeld 1992:15-16）。

判斷、選擇、自主結社與實踐等自由，與共和主義的進步社區傳統價值都被遺棄了。公民再度被實質地轉化為前政治、前現代的臣民、老百姓、「人民」或 Volk，從而被視為一「自然的」（即，非政治的）範疇，血緣、土地、族群語言則被視為這個「自然的」老百姓抽象整體的多重表徵<sup>8</sup>。

因此，若從自由主義傳統的公民角色的存在與否，來分判民族這個概念在歷史上的不同意義的話，一種「民族」是所謂命運共同體、人民共同體、或生命共同體，另一種則是「公民的集結」（Habermas 1992:2-3）。對後者而言，**公民身份決定民族身份**，而非反之，這即是說公民身份是反民族「主義」的。早在 1871 年，瑞南 (Renan, Ernest) 即說過「**一個民族的存在即是每天的平民決議**」（“the existence of a nation is …… a daily plebiscite”）（Renan 1990 (1882):19）。民族因此不是「想像」也不是「傳統」，更非根據任何所謂原初判準（例如血緣、語言），而是根據公民每天的政治實踐所形成的。這即是為何從十八世紀中到十九世紀中的歐洲國家裡（例如英、法），民族和民主兩個理念並不必然矛盾。而民族主義也會在一定的歷史階段中，與激進共和主義相互強化（例如在法國）；與階級運動互補發展（例如在英國）。而值得注意的是，在這個過程中，「民族」作為一個集體認同，純是功能性的，只是為了公民權利或階級利益的實踐罷了 (Habermas 1992:3-4; Colley 1986:116-117)。然而，不可否認的是，這個公民權的躍升的一體兩面是民族國家的整合、軍事動員力（例如，普遍徵兵制）、國際戰爭、與體制化暴力的史無前例的升高 (Giddens 1981; Habermas 1992:4; Kedourie 1993:8-11)。

8. 刻在台灣進行的民族主義論述在象徵層次上所集中表現的「台灣人」不就主要是以農夫為主要意象嗎？而工人卻在這個象徵建構中被遺忘了。真的是遺忘嗎？不盡然。所有極右傾向的民族主義建構都是依賴農夫、傳統、土地 (soil, 或 earth)、gemeinschaft、血緣、作物（例如稻米、蕃薯）、農夫用物（例如斗笠、水牛）為其標準符號。今天在極右民族主義運動中，「台灣人」作為一 Volk，即是一建構的迷思，而自然性是這個迷思的龍骨（參考，Marcuse 1988:23）。

雖然民族認同和公民身份有歷史上的錯綜複雜的關係，哈伯馬斯認為這只是「社會心理的」或「歷史偶然性」(contingent)的關連，而非概念上或邏輯上的關連 (Habermas 1992:4)。和霍布斯邦一般，哈伯馬斯視自決或人民主權（而非民族認同）為公民權的核心。在法國大革命時，民族與國家與人民三者是等同的，而人民自決是連接的等號 (Hobsbawm 1990:18-20)。**自決**在盧梭與康德的自由主義傳統下，指的是自由與平等的公民將威權的、封建的權力轉化為自我立法的 (self-legislated) 權力。在這種追求人民自治的激進民主想法下的**自由**的概念，直指公民追求政治有力感 (political efficacy)，亦即參與民主。但在族群民族主義的論述中，「人民主權」或「自決」指涉的却是那種依賴某種所謂血脈與傳統的認同所構造的擬實體性的集體意志。對於格林菲爾德 (Greenfeld:1992:10-11) 而言，這兩種主權概念在歷史中的演展和民主關連甚大。她認為民族主義最早在英國出現時，它和民主是同一個現象，因為都是指涉人民從政治的被動客體轉化為爭取人民主權，抵抗專制王權與貴族寡頭的政治主體；這個主權由於是在具體個人的行動中被經驗到的，以及可以被實際觀察的到的，所以它可稱做「經驗主權」(observable sovereignty)。民主決定民族：具體的個人行使主權，所以這些個人構成一民族。但這個民族與民主等同的原則「外銷」到一些別的社會中（例如德國、俄國），由於沒有同樣的歷史條件，民族可以不再等同於民主，甚至反民主，而在此，民族這個概念也從「主權的人民」滑到「獨特的人民」，從一非特殊主義概念變成一特殊主義概念。在這個轉變中，原來民族主義中的活生生的「經驗主權」逾准而為「理論主權」(theoretical sovereignty)，後者源自於「獨特的人民」，其邏輯：因為我們獨特，所以我們該當為一民族，所以我們當然有主權。可以看到，以經驗主權為原則的民族概念則依循一相反方向的邏輯。格林菲爾德認為這個以「理論主權」為原則的民族概念：

是集體主義的，它反映了集體存有。集體主義的意識型態若

是把集體視為單一構造的話，則深具威權內容，因為它假設這個集體行動者有一單一意志，而這就不免時時仰望它的意志代表者去詮釋這個意志了。這般地被物化的社區在少數合格的集體意志詮釋者和大多數的不合格者之間製造（並維持）了一根本的不平等；少數菁英指導被動大眾。（Greenfeld 1992:11）

對於格林菲爾德來說，以這種人民主權為骨幹的民族主義是「集體主義—威權主義的」（Ibid.,11）。同樣的，哈伯馬斯也認為，在這種自決下的「自由」則是相對於別的民族的集體自我確認罷了，也就是沒有民主內容的「獨立」（Habermas 1992:4）——我能消極的定義我不是誰，但我說不出「我」的積極民主內容。這是國家機器所主導的認同政治，服務於特殊的階級與國家官僚集團的利益，却以「全民」為意識型態號召。近幾年來台灣的很多民族主義政治論述明顯的依賴的是這種「理論主權」，訴求的是這種「獨特人民」的認同政治。

在自由民族主義與族群民族主義的理念型對立下，不但有民族做為公民之集結和民族作為族群共同體之對立，不但有公民與老百姓（或偶爾，「人民」）的對立，不但有經驗主權和理論主權之對立，還有社區和共同體的對立<sup>9</sup>。「社區」和「共同體」都有英語的 community 的字源，因此經常產生意義上的混淆。“community”是一個社會理論中極具爭議性的概念，從極左到極右都有代表。它可以指的是無政府主

9. 東方專制主義傳統下的台灣社會當然是和「共同體」這個整體主義概念有選擇性的親近；而家庭則是典範性的共同體。和我的「共同體」和「社區」的區分平行的還有班哈比(Benhabib 1992)所區分的整合主義共同體(integrationist community)和參與性社區(participatory community)。當代的社區派(communitarians)（絕非共同體派）大致是繼承黑格爾或（與）涂爾幹的傳統，試圖在功利主義的個人主義和集體主義中走出一條蹊徑。關於他們和批判理論的關係，可參考 Benhabib(1992:68-88)。關於他們和自由派的關係，可參考 Mulhall and Swift (1992)。另外，必須要聲明的是，我並不是說台灣近幾年來所有使用「人民」或「共同體」符號的都是保守反動勢力。事實上，有很多左翼的或激進的運動團體也在使用這些名詞（例如，人民民主、同性戀共同體），但它們的實質意義恰恰和當權者使用的意義相反，而大同於本文所指出的「參與公民」和「經驗社區」的意義。本文的立場不可被誤解為威權的概念界定；我區別這些概念的的主要是要提昇對於概念或任何指意符號的發生與使用脈絡的批判敏感度。

義意義下的地方自主合作單位，可以指的是草根的進步民主社區，也可以指的是反動政黨或集體主義國家，例如，目前東歐最被種族主義瘟疫所荼毒的國家，克羅埃西亞，其執政黨名稱就叫做 Croatian Democratic Community。爲了分析出這個意識型態的光譜，我覺得有必要在中文上區分「共同體」和「社區」這兩個概念。共同體有很強的傳統主義、德日軍國主義、與整體主義的主旋律。一方面，它強調個體臣服於「整體」；前者只有在後者才能找到他或她的存在意義、過去與將來。另一方面，它也積極壓制經驗存在的社會多元性的表現。在古典社會學中提出前現代共同體 (Gemeinschaft) 對立於現代社會 (Gesellschaft) 的二元對立說的是德國學者東尼斯 (Tönnies 1955)。「共同體」指的是村落、部落社會、中古基爾特、氏族聚居等高整合、低分化的、有「自然的」基礎的社會組織；「社會」則指的是「人爲性」(artificial) 的原子個人主義的契約社會 (Tönnies 1955; Schwartz 1991:120)。雖然東尼斯並沒有給予這兩個區分一個規範性的判斷，但這個 Gemeinschaft 的概念以後却經常被右翼政治反動勢力用來作爲批評現代社會的病態個人主義、失序等現象的武器，而意思當然是復歸共同體，回復舊秩序 (Shils 1957:132)。這即是「命運共同體」、「生命共同體」、「老百姓共同體」諸種說法在歷史上出現的知識社會學背景及意涵。

在光譜的另一端，社區則是來自於英美法進步自由主義、激進民主傳統與激進社會主義傳統。它強調多元性、自主性、公共連結性與參與性，它是任何民主進步的社會的組織基礎，因爲它是特殊物質與理念利益的含蘊，以及公共參與的集結形式。抽象的共同體則正是壓迫經驗社區的社會構造或想像的社會構造，經常即是所謂的「民族國家」。對於那些喧囂終日，提倡個人當無條件融入整體，以整體的目標取代個體目標的煽動家，馬庫色指出這些人所謂的「共同體」其實：

既不是自由個體的結合，也非黑格爾式國家的理性整體，而是種族的「自然」實體。民族社會黨 [另譯，國社黨] 意識型態家所強調

的那種個人完全臣服其下的「共同體」，究其實，不過是被所謂「血緣與土地」所綁在一塊的實體，不臣服於任何理性的規範與價值。把「自然的」條件置諸於認識焦點，不過是爲了避開對於集體主義的社會與經濟基礎的注意罷了。「老百姓共同體」(Volksgemeinschaft)被偶像崇拜爲一自然性的社區，恰恰是因爲迄今沒有真實存在的社會性的社區；因爲社會關係中缺乏任何社區，「老百姓共同體」才被置於「血緣與土地」的領域中。這才不會阻礙社會中的階級關係的真正的運作。

(Marcuse 1954:413-414；黑體字的強調爲後加的)

政治與社會生活被「宗教化」的結果，即是單一認同政治取代了，或更正確的說，遮掩了利益政治（例如，階級政治）與多元認同政治，用「我們都是（或，都應是）一家人」取代現實生活上的各種利益與認同分歧，以及因此而來的各種形式的衝突及妥協，而後者恰是任何民主生活的特質。換言之，作爲有機主義的整體的「民族」取代了民主：後者需要花很大的代價、努力、與耐心才能成爲大多數人生活的一部份，而前者是立即的引鳩止渴。洛區(Hroch, Miroslav) 研究中歐、東歐的社會主義國家解體後激烈的民族衝突、內戰以及種族屠殺的現象，也和馬庫色持類似觀點：

在舊政權崩解的社會情境下，舊的社會關係不停的銷熔，而普遍的不安滋生，非支配的族群成員於是把語言社區與文化視爲終極確定性，與毫不含糊的抒發性價值。[——] 語言成爲解體社會中的整合代用品。社會圖窮，民族比現爲終極擔保。（引自 Hobsbawm 1992a: 25）

總結而言，有兩種民族主義：自由的與族群的。自由民族主義衍生自（雖然不等同於）英美進步自由主義傳統，強調參與民主、直接政治行動、與公民與社區自治；核心理念包括參與和實踐。族群民族主義則是來自德日法西斯傳統，以「民族」之名壓迫所有進步自由主義和左翼論述<sup>10</sup>。它的核心理念是一種自然主義的的同質性整合與機械秩序，涵化在一有機的「人民—國家—民族—政府」四邊形整體

(Hobsbawm 1990:179)；而其現實政治的形態則是威權的領袖國家 (authoritarian leader state; Führerstaat) (Marcuse 1988:37)。

然而，在什麼意義下兩者都是民族主義呢？這就必須認識到，在「民族認同」這一社會心理（而非完全是理論邏輯）根本層面，兩者的差別只是程度而非種類。在自由民族主義下，這一「我們 vs. 他們」的區分（經常是以現代民族國家的疆界為區分），雖然未被無限提高，但也必須被不停的建構維繫，對內壓制「異端」、「偏差」、與非主流族群，並維持對外的一定程度敵意。考麗即注意到英國的自由、進步的民族主義和英法兩民族國家之間的持續戰爭狀態有密切關係。霍布斯邦也指出即使在大革命年代的法國，某種族群性的同質性強調也曾存在 (Hobsbawm 1990:20-21)。因此，「接納」與「排斥」即使在自由民族主義中也是同時存在的；一方面強調公民參政、平等、自由，但另一方面，仇外和以族群、語言為判準的排斥與區隔也在社會生活中被不停的社會化，雖然是較低調地。在「民族大熔爐」的美國，在危機時（例如大蕭條時期，大戰時期），自由民族主義也迅速轉化成族群民族主義，出現了各種族群歧視運動，甚至族群集中營，這在美國史上，向來都是真自由主義者、反戰者、與左翼所共同批評的對象。因此，即使是自由民族主義，由於它自身所必然承載的單一認同政治，在政治社會與經濟危機與巨變時，往往有很高的潛力滑向民族主義光譜的另一端。在自由民主體制 (liberal democracy) 基礎深厚，以及

10. 值得一提的是，在納粹德國的種族主義（族群民族主義的極致！）的壓迫下，知識階層中犧牲最大的也是自由主義者和社會主義者。儘管康德主義者、胡賽爾主義者、黑格爾主義者、馬克思主義者在威瑪時期，可能以為他們之間有不共戴天之異，但之後的歷史證明，在希特勒民族社會黨的極右眼中，他們都是一樣的。只有海德格主義，替日爾曼民族找尋集體的存在主義哲學上的昇華，並為歧視猶太人建立理論根據，才得以蒙寵 (Löwith 1988, 1994:34-41; Wolin 1990)。在法國，世紀末的翟佛斯事件 (Dreyfus Affair) 即是對法國大革命及 1848 年革命傳統的否定。種族主義反動派認為，因為翟佛斯是猶太人，所以其心必異，不可能成為「真正的」法國人。在這個種族主義運動的壓迫中，真正敢挺身而出與之對抗的只有自由主義者和社會主義者 (Lukes 1973)。



族群民族主義低度發展的美國尚且如此，何況台灣？因此，我們不能忽視哈伯馬斯所說的公民權在歷史中成爲民族認同的同義詞的「社會心理連帶」：自由民族主義和族群民族主義並非佔據直線的兩極，而是一馬蹄形曲線的兩端，兩者的距離並不遠。

因此，將自由民族主義與族群民族主義並舉，並不是說前者是後者的唯一的或理想的替代方案，這兩種民族主義必須以理念類型被理解。建構它們的主要的目的是以它們爲標竿，用來測量我們所關心的台灣現實的某些民族主義論述已經到達了什麼水位了。

## 二、破族群民族主義、立激進民主民族

有了以上的討論作爲分析座標，在這一節，我要先分析「張文」的民族主義「理論」，把它的無可置疑的主要敘述找出來。我進行的主要方式是以「張文」所援引的各種理論內在地 (immanently) 分析批判「張文」的理論構造。當然，其間我也將指出貫穿「張文」之中對諸多概念或範疇的誤會，以及語意之曖昧，以及邏輯之混亂。然後，我將指出「張文」的民族主義理論較接近以上建立的兩種民族主義理念類型中的哪一種。此外，貫穿整個討論，我也想較後設地討論「張文」所展現的這一類型的民族主義的各種政治與社會哲學上的預設。批判「張文」之同時，我將提出三個關於民族主義的重要命題：(一)將民族視爲一物化集體的民族主義是拜物教的一種特殊形式；(二)這樣的民族主義是對現代性病裡的反動性撤退以及虛假的超越，是反民主的；(三)民主民族作爲現代性病裡的積極克服。因此，對「張文」的批判並非唯一目的，而也是藉「張文」爲負面論述背景，以凸顯激進的民主民族作爲民族主義之另類出路之理論構造。

前面說過，「張文」和「吳文」是《族群關係與國家認同》這本論文集的理論構成部份。這兩篇論文的關係爲何呢？我們可以說，「張文」發揮了「吳文」中的兩個重要的、但低度發展的命題。「吳文」指出(一)、「族群民族主義是族群意識發展的最高階段」(頁四十八；另見

頁三十二、三十四)；(二)、國家(按,即民族 nation(al)) 認同是一項情感性的「終極價值。」(頁四十五)「張文」的整篇論文即是「吳文」上述兩點的回音。有些不同的是,「張文」把「吳文」關於民族認同為一情感性的「終極價值」這一陳述激進化為:民族認同是「團結現代人的宗教活動」(頁二六四)。在「吳文」中,台灣的族群關係的解釋出現了族群民族主義轉向(ethnonationalistic turn),而「張文」則再給了它一個神學轉向(theological turn)。

下面,讓我們較詳細的拜訪一下「張文」。它有兩套分析工具:族群關係與民族主義。「省籍關係」納在「族群關係」下理解,而「台灣獨立的政治運動」則是用「民族主義」的觀點來看待(頁二三五)<sup>11</sup>;

11. 雖然這樣宣說,但「張文」經常混同這兩組概念(頁二四〇、二四一、二四二、二五五)。從某一個角度來看,「族群」與「民族」這兩個概念之間的可交換性,正好反映了「張文」(以及「吳文」)的民族主義事實上是某一特定族群為意象的「族群民族主義」。因為,假如這個「民族主義運動」也是要建立「族群」的自我崇拜基礎(頁二六四)的話,那這個族群又是哪一個族群呢?「張文」沒有一貫的服膺它自己所定下的這兩個操作定義,使它在分析所謂外省人、台灣人、中國人和日本人之間的關係時,產生相當大的混亂。例如它說在「日本人殖民統治的五十年裡,台灣雖有強烈的族群意識與反抗,可是似乎並沒有清楚的民族主義獨立運動,……」(頁二三九)那麼根據「張文」自己的定義,台灣先民(包括原住民、福佬、客家)的抗日運動中的「台灣人」和「日本人」的區分倒是和「省籍政治」有平行的分析位置了,而現在的台獨運動中的「台灣人」和「中國人」倒是「民族」與「民族」之間的區分。但「張文」又說:「我們也許可以推測說,當時的抗日人士把寶貴的台灣「想像」成祖國的一個延伸。」(頁二六七)那這不就是說在日本殖民統治台灣時,抗日志士的確是以中國人的認同對抗日本人嗎?那這怎麼又只是「族群意識與反抗」呢?這樣子地肆無忌憚前後矛盾的「忘記歷史,或把歷史搞錯」(Renan 語),也無怪乎「張文」會接著說『日本人統治對台灣的近代民族主義可能有一個貢獻,它激發了獨特的「台灣人意識」原型』。(頁二六七)這樣冷血的讀歷史,把鐵血殖民帝國的武力統治與鎮壓看做是不打引號的「貢獻」,在整個第三世界的民族主義論述中,恐怕絕無僅有了。「張文」在這個概念上的混亂顯示了一重要事實:在「民族」這個問題上,要想做社會學的「客觀」研究,即使不是不可能,也是非常困難的。這主要是因為「民族」是一個政治性概念,而非分析性概念。這正是為什麼韋伯不認為「民族」甚或「族群」是有力的分析性概念(Weber 1978:393-398)。關於「民族」這個概念,韋伯斬釘截鐵的說:「一而再的我們發現「民族」這個概念導向政治權力」(Ibid., 397-8)。霍布斯邦也說:「民族主義屬於政治理論」(Hobsbawm 1992:24)。同樣的,克都瑞也認為民族主義斷定「一種特別的國家論」(Kedourie 1993:68)。

而 1980 年代中期是一重要斷代。之前，台灣社會的一切重要社會、經濟、政治、文化體制是以省籍作為「組織原理」的，而這個「組織原理」又是一個「歷史的不對等關係」的體現，表現在「外省人」和「台灣人」這兩個族群的關係之中。值得注意的是，原住族群並不在「張文」分析範圍內（頁二三九）<sup>12</sup>。但在 1980 年代中期以後，整個運動『已超過了初級的「族群關係」的理解，必須從民族主義運動來看。』（頁二五九）為什麼「初級的」「族群關係」會演變成台灣獨立建國的「民族運動」？「張文」先提出幾個可能的答案，例如，族群間的不對等關係、威權體制的轉型、領土主權問題（頁二六〇至二六三）。但「張文」認為這些理由「仍不構成解釋台獨的充分理由。」（頁二六三）台獨的「真正充分原因」是：

12. 「張文」作者於同論文集的「序論」中有一個很好的觀點，他認為理解原住民對於正確掌握台灣的族群問題有迫切的重要性。根據這一個判斷，他批評同收於這本論文集的林忠正和林鶴玲(1993)的無視於原住民，「是不可原諒的疏忽。」（頁十七）但這個「不可原諒的疏忽」也一樣的發生在「張文」中。「張文」交代：通常本省人指的是閩南人和客家人，「而且常不包括台灣的原住族群。」（頁二三九）讀者要是記得它所說的「不可原諒的疏忽」的話，那可能會期待「張文」對這個「常不包括」的研究意識會採批判的態度，進而將原住民帶進來分析。但「張文」讓讀者徹底失望。「張文」反倒是因為這個範疇「常不包括原住族群」，所以它也不必（或無法）將原住民納入研究了。這種定義排除法又怎是「疏忽」二字所能了得？「張文」只在另一個地方再度談到原住民：「[[台灣人的] 共同生活經驗，也包括了至少自從十六世紀以來，漢人在台灣自己組織起來的移民社會，和台灣原住族及先後外來政權的互動關係。」（頁二六七）好一個和原住民的「互動關係」，而非宰制與剝削關係！「張文」完全接受以漢人為族群中心 (ethnocentric) 分析策略才會接受了「常不包括原住民」作為分析起點之一。在這樣的起點上，它才會把「原住族」和「先後外來政權」用連接詞「及」併聯在一塊兒，而都是「漢人移民社會」（即，「台灣人」或「本省人」）的「互動」對象。那「外省人」呢？外省人在「張文」的分析中則從現在延伸到 1940 年代末的移民潮，再延伸到「中國來的人」，再延伸到「清廷」，而通通與「台灣人」對立（頁二三九到二四二）。這即是「張文」所說的「歷史的不對等關係」。但「張文」忘了，在「清廷」時，「台灣人」對原住民而言，不就是「外省人」嗎？西諺有云：「亞當鋤地夏娃織布時，誰是紳士？」我也要說，「明清之時，誰是「中國人」（或「外省人」），誰是「台灣人」（或「本省人」）？」「張文」分析現在的「民族問題」竟然把現在的範疇時空錯亂的讀回歷史中（請參考 Hobsbawm 1990:51；Kedourie 1993:69-73 的討論），這是回溯神話學的制式操演。

爲了要建立一個有名字的「部族偶像」，爲了要創造一個和台灣的集體生活經驗有實質而且有密切關係的集體表徵，作爲族群的及社會的自我崇拜基礎。[——] 集體的自我崇拜是一種社會的與道德規範的根源，並不代表什麼神秘的宗教現象。(頁二六四)

而這個崇拜集體表徵(即，獨立建國)的

主要的原因，恐怕還是在於一個人類尋求故鄉，或者祖國、創造部落偶像、或者創造一個「想像的政治共同體」的動力。這種動力，並不一定來自被壓迫的經驗，而是來自人類集體生活經驗與道德需要。(頁二七一)

不乏矛盾地，「張文」又說：

共同生活經驗的集體表徵，並不是可以自然發生的，它必須透過不斷的儀式性行動，逐漸構建(articulate)出現。(頁二六九)但這個「構建」與「個人的動機毫無關係。」(頁二六四)爲什麼呢？「張文」加以解釋：

這種新的自我崇拜，反映了一種新的集體自我的形成，它不是某些特定的人[sic]特殊意識、思想可以創造出來的，而是在這個時空裡，有愈來愈多的人因爲共同生活與存在，開始同意，並主張對自己該賦予一種新的詮釋，發展出特別的稱謂，與特別的標誌，以有別於以往那種虛幻的存在，這才是我以為台灣人所主張的「民族主義」的內在意義。(頁二六四至二六五)

這一串解釋明顯失敗。讀者除了大略知道它在規範層次上肯定台灣新興民族主義，至於這個民族主義或「民族」爲何形成，它的解釋則在一片慌亂中：一會兒採社會建構說(「不斷的儀式性行動」；「人民共同生活的道德創造」)，一會兒採跨越古今的「人性本然說」(「人類尋求故鄉」)，一會兒又做非常「歷史主義」的歷史之考察(在1980年代中期後的特殊「時空」才出現的)，一會兒又採門檻說(「愈來愈多的人……」)。才在這裡做結構論的宣稱(「與個人動機毫無關係」)，

又在那裡用主體哲學或意志論的詞彙（例如，「同意」、「主張」「創造意義」），不多時又在別處用「後結構主義」的語言（例如，“articulate”！）。

在這短短的四、五百字的引文裡，我們看到這麼多在認識論、方法論預設上的駁雜、概念上的任性、與邏輯上的混亂。這些矛盾既來自於，也反映於「張文」對於幾乎所有理論文獻的「極度個人色彩的」掌握<sup>13</sup>。下面，我們來詳細地看看這些文獻如何被超現實主義地、機會主義地使用。當然，除了指出它們被扭曲之外，我們也要承擔起學術責任，解除它們的扭曲，並詳細指出它們可能的激進的、批判的意涵。我們不但要破，還要立。

## 2.1 葛茲、霍布斯邦、安德生：直搗民族拜物教

我幫「張文」整理出它的「民族主義理論」所必須要回答的三個問題：(一)、民族及民族主義是什麼？(二)、民族是如何產生的？民族和民族主義之間的關係為何？和(三)、民族及民族主義的存在的理由

13. 當然，任何文本不可能只有唯一的權威解讀，但若是把這個說法拉到極端，說每一種解讀都是同等合理、同等有說服力的，則是赤裸的反智主義了；總不能把《資本論》讀成是肯定資本、否定勞動之論吧！但「張文」不乏這一類「極度個人色彩」的「解讀」。本文不擬討論「張文」的中文引述，因為它的理論建築材料據說都是來自英語文獻。在「張文」的正文裡所引用的英文著作共有九項。其中「Kuo 1973」，「Chang 1989」，與「Tien 1989」的引用純屬歷史或經驗資料性質的。「Smith 1976」則只引了一句話「在民族主義運動的核心正是困擾人的族群問題」（頁二三七）作為開場白。另外，「Riggs 1991」僅是「可參考 Riggs 1991」，因此這兩項文件也無從討論。另外，「Glazer 1975」在參考書目中被列了出來，正文卻沒有影子。相反的，「Geertz (葛茲) 1973」在文中被引述，但在參考書目中卻失蹤了。（正確引述來源應是 Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. N.Y.,: Basic Books. 中的第九章 “After the revolution: the fate of nationalism in the new states.” pp.234-254）由於涂爾幹也被重點提出作為支持「張文」的理論依據，所以我也將花一些篇幅討論涂爾幹。因此，本文將針對在「張文」中佔重要位置的 Anderson 1983 (1991); Durkheim; Geertz 1973; Hobsbawn 1990; Isaacs 1989, 等學者在「民族主義」及其相關問題的論述做討論。本文在評論對象上絕無根據在「張文」的理論架構上的重要性之外的因素作篩選。

(raison d'être) 為何？這三個問題裡尤以第二個問題為核心。為了分析緣故，我們暫時把對這些問題的處理簡化為左右兩個對立立場<sup>14</sup>。在左邊的這個立場認為某種特定意義的「民族」（經常加引號，以表示它是一高度問題性的概念或符號）是在一定的歷史與社會條件下被某一特定的社會集團及其意識型態所製造出來的。這樣的一個取徑強烈的批判「民族」是天生的、自然的、本質存在的、亙古有之的，而有某種道德上或目的論的意義……等右邊的、拜物教的立場。和這個拜物教立場結合在一塊兒的對「民族」的研究取向可稱之為系譜學的取向 (genealogical approach)，把「民族」視為「客觀的」、「單一的實體」，在歷史長河中自然地化育生成，因而強調「民族」的「族群」源頭，強調「民族」在歷史過程中的「連續性」。相對地，左邊的立場最根本的理論企圖是祛拜物教化 (de-fetishize) 或歷史化 (historicize) 右派意義下的「民族」的神聖光圈，而指出它的世俗化的、歷史的、建構的、以及權力意志的特質，因此在研究取徑上特別注意現代性的過程及其問題和民族主義的興起之間的關連。這是一個反系譜學的取向 (Paiti 1993:117)。最能扼要代表這個立場的是霍布斯邦常被引述的一句話：「民族主義在民族之前出現。民族沒有製造過國家與民族主義，倒過來說才對」(Hobsbawm 1990:10)。類似地，蓋爾那 (Gellner, Ernest) 亦指出：「民族作為一自然的、上帝賦予的區分人類的方式……是一迷思；民族主義有時轉化既存文化以成民族，有

14. 這裡的「左右」並不一定符映一般政治上常做的區別。因為「左」這邊不但包括了社會主義者與新左派 (例如 Hobsbawm 與 Anderson) 也包括自由主義者 (例如, Geertz 與 Durkheim)。這些學者儘管在很多其他議題上可能有很大的差異 (例如葛茲在探討族群現象上所採的原生主義 [primordialist] 立場可能和霍布斯邦有巨大差異)，惟都反對族群民族主義，更別提民族團騰崇拜了。再者，我要指出這個「左」「右」區分不但有其分析的意義，也有現實的運動結盟意義，至少針對族群民族主義這一現實問題而言。什麼是左派，什麼是右派，不應有先驗的唯一判準。脫離實踐，空問左右，是經院哲學的問題。在階級問題上，進步自由主義也許不很「左」（仍然是值得爭議的），但在挑戰族群或巫毒民族主義的脈絡下，進步自由主義 (例如前面分析的葛茲、涂爾幹) 當視為左派。

時發明 [既存文化]，更有時 [為成就民族] 而塗銷既存文化：「不管好還是壞，這即是現實，而且一般而言為一不可免的現實。」(Gellner 1983:48-49)。至於「民族文化」或「民族特質」是原先就有的並被選擇出 (selection)，或是被人為構造 (artificial construction)，理論家容或有歧異，但是根本上都同意這兩個過程很難加以區分 (Greenfeld 1992:13)<sup>15</sup>。

「張文」沒有掌握到它所引述的這些學者 (霍布斯邦、安德生、葛茲) 在這個問題上的立場，所以說了很多失去脈絡的話；例如，「民族主義和族群特質一樣，有它的主觀行動面，不能被忽略。」(頁二三七) 這裡的意思當然是民族主義還有「客觀存在」(sui generis) 的一面。而這正是承接「張文」對於葛茲的錯誤理解：

如同 Clifford Geertz (1973:243) 所說，民族主義運動大約都有兩個傾向，一是「基本存在特質」(essentialism)，一是「創新性」(epochalism)。前者指的是地方傳統心理親密感的重建，所以會強調地區性特質 (——)。後者指的是根據歷史潮流的通則向前發展 (如現代化) 的精神。(——) 對於傳統的再發現、重新使用地區性或部族性的象徵符號、語言等均是民族主義的重要特質。(頁二三六至二三七)

首先，葛茲的分析並不是泛指所有民族主義運動或意識型態，而指的是在 1945 和 1968 這二十四年間，從殖民帝國獨立出來的「新國家」(new states)。葛茲發現這些「新國家」其實並沒有解決所謂的民族主義問題，因為建立了「新國家」之後，他們必須要建立「民族」。而這些「新國家」(而非獨立前的民族主義運動) 沒有例外的要面對所

15. Anthony Smith (1992:74) 嘗試調和我這裡所謂的「左」「右」兩個立場，並提出要重建「連續性」(即我所說的「系譜學取向」) 和「不連續性」(即，反系譜學取向) 之間的平衡。但這個折衷主義 (eclecticism) 的立場只是被點到，卻沒有加以有力的說明。此外，值得注意的是，即使是採折衷主義的 Smith，也指出民族認同絕非來自天生的、人性的「歸屬需要」(“need to belong”) (ibid.)，這和張文說民族主義來自人性的根本需要是不同的。

謂的「基本存在特質」和「創新性」（暫用「張文」的翻譯）之間的矛盾關係。(Geertz 1973:240-241) 所以，我們必須注意的是，這些「新國家」和台灣的國家結構不一樣，民族主義的性質也不一樣。不顧這些差別，貿然引用，且去脈絡化地說「民族主義大約都有兩個傾向」，恐怕不是葛茲的原意。更何況「張文」在下一頁也說：『要回答「一個民族是什麼」這個問題，和我們在什麼階段問這個問題，是在創造過程階段，或者是在創造後的階段提出問題，有相當的關係。』（頁二三八）要是「張文」能認真地執行它自己所提出的這個方法論的警告的話，那麼就不應該把葛茲的討論去脈絡化地引用到台灣的現象；或至少應該加以說明，儘管有這些結構的、歷史的差異，為何葛茲的討論及概念仍然有效。

另外，「張文」也在徵引葛茲時微妙地刪掉了葛茲關於民族主義的討論的最重要的部份，那即是，「民族主義者製造出(make)國家，而國家製造出民族」(Geertz 1973:240)。而國家在製造「民族」時所仰賴的不過是「民族主義意識型態」(nationalist ideologies)；不管所謂「基本存在特質」或「創新性」，都是這個意識型態的構成部份而已(Ibid., 243)。「創新性」也者並不是如「張文」所錯誤呈現，是什麼客觀存在的「歷史潮流通則」，而僅是被某些人「所視為」(“what one takes to be”) (Ibid., 240) 的一般趨向而已。而傳統也者也不像礦藏一樣客觀地在那兒等著被開採(例如「張文」所說的「傳統的再發現」及「重新使用地區性或部族性的象徵符號」(頁二三七))，而是被意識型態地建構起來的。我們必須要注意葛茲在這篇論文談論所謂「傳統」、「文化」、「民族性」、和「種族」時，都視它們為具問題性的概念，因而經常加了括弧(見 Geertz 1973:240)。所以，當「張文」利用葛茲的「基本存在特質」來支持它所要指出的有客觀存在特質的民族主義時，它做了甚不恰當的引用。一方面，它把葛茲所強調的「新國家」的另一重要問題意識—「創新主義」—完全不予討論，而這明顯的是因為「創新主義」和我們前面討論的自由民族主義的理念類型有密切的



關係，而和強調傳統、血緣的族群民族主義強烈矛盾。壓抑「創新主義」當然和「張文」要把台灣的民族主義理論部落化、圖騰化、與神秘主義化有密切的關係<sup>16</sup>；關於這點，我們在隨後的討論會看的更清楚。另一方面，「張文」抹掉了就在同一頁上葛茲所強調民族主義者、國家、及民族主義意識型態在建造「民族」的核心位置。「張文」爲了要強調族群民族主義中的「民族」的自然法性質，所以壓制了葛茲關於「民族」的人爲的、歷史的性質的申論，這對葛茲是極不公正的。

葛茲在民族、民族主義、與國家之間的關係這一問題上和霍布斯邦看到的是一樣的；他們都看到政治菁英、民族主義意識型態和國家在製造民族的重要性角色；他們都認爲民族主義運動不是一個所謂根據族群、語言、或血緣等「基本存在特質」所「客觀」形成的，也不

16. 「張文」先對 nationalism 一詞的中文翻譯做了番訓詁考證。它先指出，雖然朱鈺源用「國族主義」、陳必照用「國民意識（以別於懷舊、復古的意識）」、鄭欽仁用「台灣命運共同體」，而「本文（即，「張文」）無意與之爭辯。不過，如同 Clifford Geertz（——）所說，民族主義大約都有兩個傾向……前者〔基本存在特質〕的代價是容易造成社會的分化，而後者的代價，因為要創新，所以會造成傳統社群心理的被壓迫感。」（頁二三六）不當的解釋完這兩個傾向之後，「張文」突然猜測爲何朱、陳、鄭諸君不用「民族主義」的「動機」。它說：『避免用「民族主義」一詞的動機，大約是根據創新性而來。』（頁二三七）那麼它的意思不就是說，「民族主義」這一詞，本身承載了太多的「創新性」的意涵或價值了嗎？〔如果是這樣的話，爲什麼陳必照（如「張文」所再現的）會有不用「民族主義」這一詞的「動機」呢？〕果如「張文」所論，這三位作者不用「民族主義」可能是因爲不滿、不安、或不同意這個名詞的「創新性」，那邏輯上的唯一可能，就是這三位作者是站在「傳統主義」或「基本存在特質」的立場看「民族主義」的了。那麼「張文」用「民族主義」，而他們三位不用，那不就指出「張文」是站在「創新性」的立場發言了，而暗示其他三位爲傳統派了嗎？所以，假如讀者到現在還能跟著「張文」的「邏輯」的話，那一定會期待它會批評這三位只注重「基本存在性」，而不注重「創新性」了。但緊接著的一句話是：『但是似乎沒有一個民族主義運動可以只有「創新性」，而無「基本存在性」的。』這句話要是能把「創新性」和「基本存在性」對調的話，我想絕大多數中智以上的人才能跟隨「張文」的邏輯。「張文」爲了要證明它用「民族主義」一詞來代表英文裡的 nationalism 是正確的，剪貼了這麼多的中、英文著作，但還是沒講清楚，爲什麼用「民族主義」這一詞比較好。它講的比較清楚的其實是：在台灣談民族主義要強調「基本存在性」，而非「創新性」。但這個提法和這三位作者完全無關；「張文」進行的是與稻草人辯論。

是一個「大眾的」、「自發的」運動。對他們而言，民族主義運動基本上是一個「由上而下」的運動。作為一個馬克思主義史學家，霍布斯邦警告我們在探討民族主義的起源時，要保持一種階級分析的敏感度，不要把某一個時期上層菁英（掌握住意識型態生產與傳播工具的，甚或高等教育者）的宣傳及自我理解，當作那時候社會的普遍意識；十八世紀巴黎沙龍裡的法國民族主義者的意識型態不可以理所當然的推演到外省的不識字的廣大農民<sup>17</sup>。所以，霍布斯邦要求民族主義研究者不但要「從上看」更要「從下看」，才可以更接近歷史的真正過程。霍布斯邦的「上」指的是國家、統治菁英、經濟、科技、官僚體系等等（Hobsbawm 1990:10, & Chapter 3），而「下」指的是一般人民的「假設、希望、需求、期待、與利益，而這些不見得是民族的，民族主義的則更是少見。」（Ibid., 10, & Chapter 2）。這個「上」、「下」在「張文」中變成：「上」是「國家或者統治階層」（即，國民黨政權），而「下」是「被統治者」（即，「台灣人」）。失之毫釐，差之千里。對霍布斯邦而言，不管是「中國民族主義者」或「台灣民族主義者」都是在「上面的」民族主義菁英。而「張文」則認為國民黨的大中國主義是由上而下，但「台獨運動，鼓吹台灣人有一個屬於自己的國家，則應屬於後者〔即，由下而上〕」（頁二三八）。此上非彼上，此下非彼下！

對於霍布斯邦而言，民族主義的出現在歷史上從沒有「由下而上」的，少數的菁英所扮演的角色是極核心的，是他們在一定的客觀結構條件下「創作、發明、與社會工程」出「民族」的（Ibid., 10）。所以，研究「民族」這個現象的出現，必須首先從民族主義者如何想像出、杜撰出、發明出「民族」這個概念，歷史地跟蹤它的發展演變，而不

17. 強調「民族」是一個族群或語言社區的「自然的」結果，是昧於歷史的。義大利成爲一個民族國家的時候，人民裡頭只有2.1%能說義大利「國語」（Hobsbawm 1990:38）。別忘了馬志尼的名言：「現在我們有了義大利了，該開始製造義大利人了。」而在法國大革命時，全法國只有一半的人會說法語，而且只有12-13%的人能「正確的」說。（Ibid., 60）

是從民族國家這個既存的現實來理解。例如，「德國」這個民族國家是在 1871 年在俾斯麥的領導下鐵血統合起來的，但在一世紀之前（假如不是更早的話）就有日爾曼的浪漫民族主義者（例如，赫德（Herder, J.G., 1744-1803），以及費希特（Fichte, J.G. 1762-1814）在製造德國民族主義了。這就是為什麼霍布斯邦說：在研究「民族問題」時，『從「民族」這個概念（即，「民族主義」）出發，會比從這個概念所代表的現實出發更有收穫。』因為：

民族主義中所理解的「民族」，可以從它的向前發展掌握；而現實上的「民族」則只能後見之明地被認識到。（Hobsbawm 1990: 9）

「張文」並沒有理解霍布斯邦這個重要陳述的意思。這段話在前後不連貫的文意脈絡下，被塞進「張文」中而且意思全搞擰了。同一句話，「張文」的「翻譯」是：

（英文大寫的）民族，如同民族主義（運動）中的主張，可以預見其將存在；而真正的民族卻只能從事後（a posteriori）來追認。（頁二三八）<sup>18</sup>

把這段文字「譯翻」之後，因為明顯的意義混亂，「張文」緊接著強行解釋：「他〔按，霍布斯邦〕的意思是說，民族主義中的民族，是一個運動要創造的未來結果。而對一個已經存在的所謂真正民族而

18. 這段話及其前行脈絡的原文如下：Nevertheless, in approaching 'the national question' 'it is more profitable to begin with the concept of "the nation" (i.e. with "nationalism") than with the reality it represents'. For 'The "nation" as conceived by nationalism, can be recognized prospectively; the real "nation" can only be recognized a posteriori.' 其中的單引號代表霍布斯邦在整句引述他先前的著作；雙引號則代表所使用概念的問題性。英國式的寫作和美國式的寫作，在一個句子中的雙、單引號的用法上正好相反，霍布斯邦採英式寫作規則。「張文」說「（英文大寫的）民族」（按，它指的是'The "nation"……）！可是"nation"這個字若是大寫的話，也是大寫 N，而不是大寫定冠詞 T。另外「張文」自己加上「〔運動〕」，讀者還以為原文就有的。此外，什麼是「可以預見其將存在」？另外，「張文」完全忽視了霍布斯邦在處理「民族問題」上的謹慎性：霍布斯邦給"nation"加引號是有深意的，而「張文」把這些括弧全刪掉了。

言，則只有從回溯的方式（歷史中）來瞭解它的特質的形成過程。」

（頁二三八）但越解釋，越錯誤。霍布斯邦明明說「民族」的研究要從「民族」這個概念被創造的源頭開始順流而下；“prospectively”即是這個意思。霍布斯邦認為你不能逆反而行（即，retrospectively）地研究；「逆反而行」是民族主義的「歷史」。霍布斯邦認為，「民族主義者所要的歷史，不是學院派史學家，甚至包括意識型態上朝向民族主義的史學家所能提供的。民族主義者要的是回溯神話學（retrospective mythology）。」<sup>19</sup>他還引述瑞南（Renan, Ernest）的名言：「忘記歷史，甚或把歷史搞錯，是建造民族的一核心要素，這即是為什麼歷史研究的進步往往危及民族性（nationality）」（Hobsbawm 1992a:23）。「張文」沒有掌握這個關鍵點，還把民族主義者〔例如史明、宋澤萊、和林濁水等人（頁二六六）〕所創造的「回溯神話學」，天真的當成歷史看待。（這裡當然不牽涉到對這些民族主義者的批評，因為他們的角色是政治而非歷史學術。）

當代赫赫有名的馬克思主義社會史學家霍布斯邦關於民族主義的寫作，不管在意識型態上、認識論上或方法論上的預設，都和「張文」的一切形成背反，但仍被後者**完全不加反省地的挪用**。霍布斯邦不可能接受非歷史的、極端本質主義的「張文」所說的：民族或民族主義的「主要原因」在於『人類追求故鄉，或者祖國、創造部族偶像，或

19. “prospectively”的意思是，好比研究一個布丁的生產過程，你最好從頭跟著「民族主義布丁師父」，看他們在什麼樣的條件下，如何一步步地把布丁做出來，而不是對著布丁「格物」，以為「凡存在必屬合理」，然後找出「布丁性」、「布丁故鄉」、「布丁偶像」，然後崇拜之，然後自以為符合真理與道德原則。這個研究取徑的價值在於能避免所謂的「追溯既往的謬誤」（retrospective fallacy）。這個謬誤經常發生的原因是，意識型態家為了合法化某種利益（不管是物質的或理念的），常常視當下存在的事物或現象為「自然」或「必然」，因而努力尋找必然論或決定論的原因（不管是「人性之當然」、或「結構之必然」），而完全看不到很多的現象的歷史性（historicity）及「偶然性」（contingency），以及更根本的，知識份子與統治者在歷史過程中「發明民族的傳統」的先導性（initiatives）角色（Hobsbawm and Ranger 1983）。荒謬的是，很多「民族主義布丁師父」往往一面在做布丁，但卻一面喊著「布丁是自然的！」。

者創造一個「想像的政治共同體」的動力。這種動力（——）來自人類集體生活經驗與道德需要。』（頁二七一）不但霍布斯邦不可能接受，安德生也不可能接受。

安德生的整個關於民族主義的寫作的架構與預設雖和「張文」白天黑夜，但仍強行被架上梁山。「張文」所不停呢喃的「想像的政治共同體」據說即是來自安德生（頁二三七）；這幾個字是的，但不是這幾個字的意思。

對於「張文」而言，「想像的共同體」是「故鄉」、「祖國」、或「部族偶像」的同義詞，而都是來自「人類」（一個上下幾百萬年的指涉！）的根本需要。沒有比這個說法更侮辱安德生了。安德生明明在一開始就清清楚楚的宣布：「我的出發點是，民族特性（nationality）[——]，民族特質（nation-ness），以及民族主義，都是一種特殊的文化的人為產物（cultural artefacts of a particular kind）」（Anderson 1991:4）。安德生整本書最重要的關心就是探討「民族」這個現象是怎麼在歷史上出現的，而安德生一再被人引述的最重要的論點即是：「民族」是一個嶄新的現代現象，它的出現是好幾個重要的歷史過程互動的結果，包括：資本主義的生產體系及生產關係，印刷術作為新的傳播的科技，以及語言多樣性的死亡（Ibid., 42-43）。安德生並把前兩個面向結合在一起，稱做「印刷資本主義」（print capitalism），是它在十七世紀開始的出現與發展，摧毀了原來世界上（至少他所討論的歐洲）多種方言並存的生活世界（一個普通人經常能混和說好幾種不同的語言），並使人們想像地生活在某一政治社區內。這種以「權力語言」（languages-of-power）（即，國家語言）為本的共同體的想像，配合現代的國家機器，形成現代民族（國家），而這個民族國家的政治疆界線即是帝國擴張主義的水位線（highwater marks）（Ibid., 45-46）。

對於安德生而言，所有的「民族」都是被想像出來的；沒有什麼如「張文」所暗示的有所謂「真實的想像」和「虛幻的想像」之分

(Anderson 1991:6)。*Imagined Communities* 這本書最核心的論點就是「民族」是一個被想像出來的共同體，不必然如「張文」所強調的和「集體生活經驗有實質而且有密切的關係」！因為，「集體生活經驗」本身就是主要靠現代「印刷資本主義」之力，被想像出來的。對於安德生，除了面對面的社會關係外，其他任何超越這個層次的歸屬感都是被想像出來的（也許連面對面的社會關係也是一樣），而想像不等同於虛幻 (Ibid., 6)。但是到了「張文」的民族主義中，1980年中後期的台灣民族運動是要「創造一個和台灣的集體生活經驗有實質而有密切關係的集體表徵」（頁二六四），而有別於「以往的那種虛幻的存在」（頁二六五），另外，還有「實存的台灣」和「空想的中國」之分！（頁二六七）說是「台灣」有本體論的存在，而「中國」則是想像出來的，而且有時還是「空想」出來的。（安德生有區分過「空想」和「實想」嗎？）可是既然說了中國的民族主義是「空想的」，却又馬上說『「中華民國」對於大陸來台人士而言有較強烈不可侵犯的「原初關係」(primordial relation)』（頁二六九）。而「原初關係」，就定義而言，是第一序位自然存在的，與「社會建構」或「想像出來的」是反命題。這般地「引用」安德生的「想像的共同體」的概念，實在令人混亂。

安德生從來沒有歌頌民族是來自什麼「人類的道德需要」。恰恰相反，對於安德生而言，民族主義，由於其想像的限制性和排他性，以及和現代國家的有機結合，經常和戰爭與種族屠殺勾連在一塊兒，因此，安德生把民族主義看成當今人類的危機，而不是希望。他在1991年版的序言上把他寫這本書的動機說的很清楚，是1978和79年間的中南半島的軍事衝突提供了他寫作的動機 (Ibid., xi)，而新左評論的機關出版社 Verso 再怎麼樣不濟，也不至於出一本站在右翼民族主義立場，歌頌「想像的共同體」的書吧！<sup>20</sup>

20. 在《紐約評論》的一篇深度書評中，一位對馬克思主義或自由主義史學都頗乏同情的評論人，指出安德生的《想像的共同體》一書為「標準馬克思主義關於民族主義的理論」的較晚近版本，而原因是：「在這個觀點下，民族主義和民族是發明出來的，不

## 2.2 以撒：民族主義作為對現代性病理之反動性撤退

除了「想像的共同體」，「部族偶像」是另一個「張文」常用來描寫它所想像的民族主義的詞彙，這個詞彙是培根（Bacon, Francis）首創的<sup>21</sup>。以撒（Isaacs 1989）挪用了培根的「部族偶像」的概念，把培根使用這個譬喻時所持的強烈批判性給欣掉了，而將之應用於他討論的主題「團體認同」上。以撒主要的論點是，「基本團體認同」（竟然也包括「民族特質」）是一個歷百世而不爽的永恆事實，人類只有適應這個事實，而不要烏托邦地想要超越它。「張文」的「部族偶像」的理解則來自以撒，而非培根。對以撒而言，「團體認同」（不管是小到家庭或大到民族）主要是繼承過去（身體特徵、血緣、姓氏，語言、出生地、宗教、民族），以及受制於當下的結構環境（例如，家庭的貧富、所屬團體的社會位階）而來的（Isaacs 1989:38-40），所以，儘管這些條件偶有變化，但一個人基本的團體認同（即，「我們」與「他們」的區別）受制於這些條件的影響。以撒認為這些條件不但構成了人類豐富的歷史與文化，也構成了「人類經驗中無窮盡的我們—他們之間的悲慘衝突」（Ibid., 40）。所以，以撒看到的「部族偶像」是雙面的，一面是**美麗**（beauty），一面是**流血**（blood）（Ibid., 216）。的確，以撒和左翼的霍布斯邦與安德生，和自由主義的葛茲，在看待「民族」的方式與立場上有很大的差別。他不接受「民族」是歷史與社會的建

管是被統治者還是知識份子。它們〔民族主義和民族〕是一種認同的意象，而這種認同並不「真正地」存在，雖然相信它們有顯著的物質後果。」（Judt 1994: 45）

21. 培根不但提出「部族偶像」，還提出「洞穴偶像」、「市集偶像」、以及「劇場偶像」，這兒不需要交代太多細節，我們只要知道培根是以負面的、批判的態度處理這些概念就夠了。他認為假如人類的知識與學習能夠進步的話，那必須要能夠克服這幾種經常出現的錯誤心理傾向或觀念。「偶像」也者即是錯誤的觀念，需要被打破，而非被崇拜的。例如，「部落偶像」指的是人們經常把自己的感官得到的知識誤以為即是現實，這是警告人們要以相對的態度對待自己的感覺知識，不要絕對化它們，視它們為客觀存在的真理。由於培根認為這是人類在認識上常犯的通病，所以他稱之為「部族偶像」。從培根的理論邏輯而言，他不但不會「崇拜」，反而會批判「民族」，因為它框架了人們的思考與視野，讓人坐井觀天。

構，或是社會鬥爭的產物，而把它看做為某種人類「本質的」甚至是有生理基礎的認同。在這方面「張文」對於以撒是做了部份正確的引用。但是整體而言却是扭曲的，因為「張文」的民族主義寫實主義美學（可類比於史達林時期的「社會主義寫實主義美學」）把以撒的「雙面人」畫成了「單面人」，只有「美麗」，沒有「流血」。（關於民族主義寫實主義，請參考 Geyer 1992:86,93）。

為什麼說即使在「本質主義」部份，「張文」也不過只做了部份正確的引用呢？因為「張文」認為民族主義是人類天生的一種要自我崇拜的動力。「張文」並訴諸涂爾幹的權威來合理化這個本質主義斷言：「所有熟悉 Durkheim 宗教社會學的均知道，部族偶像，或者圖騰崇拜 (totemism)，並不是簡單的神秘精神現象；反而，它們代表個人和集體的聯結 (solidarity)，代表一個族群對集體生活、對自己社會的自我崇拜。」（頁二六三）因此，藉謬誤地訴諸涂爾幹權威之謬誤（我們稍後會仔細討論涂爾幹），「張文」從人類本然地就有「自我崇拜」的這個需求來談「民族」這個「部族偶像」的價值，把民族主義和飲食男女等同起來視為人之大欲存焉。這種狹隘的哲學人類學，事實上已藉「自然」、「本然」、「人性」等意識型態範疇，封閉了對「民族」現象的歷史考察與理性辯論的可能性。這樣對民族的正當化已經完全脫離歷史與理性了，因為正當化的論述已完全落在形上學的領域了。這樣的正當化完全否定了民族是一近代現象的歷史事實，更何況，在二十世紀末的今天，全球資本主義的形成、歐聯的出現，也都重要地象徵了古典民族國家界線的漸漸消失，至少在很多重要的社會生活領域中（例如，經濟、環境）是這樣子的。

「張文」這般地脫離任何具體時代脈絡的民族主義討論是和以撒大相逕庭的。儘管在其他不少方面和「張文」很接近，以撒却認為「民族」的價值在於：

如同索忍尼辛所說，這些 [各民族所構成的] 多樣性是人類的財富，這些繼承於過去的資財能讓我們在生活上、藝術上與審



美上更加豐富，從而得以提昇人類的精神。它們能阻擋由當代工業社會所造成的荒涼與同質化的文化。(Isaacs 1989:216)

因此，以撒是以現代資本主義社會的病理（例如疏離、斷碎、異化、失序、無意義）為由，在價值上肯定「民族」為「特殊性文化」的維護者，抵擋資本主義現代性的同質化與無意義化。以撒和索忍尼辛其實是在重複一個從赫德、費希特、席勒 (Schiller, F. 1759-1805)、施來爾馬克 (Schleiermacher, F. 1786-1843) 以來的浪漫主義論點。席勒對歐洲當代文化的一段控訴文字足以表達浪漫主義者的心理狀態：

在那往昔希臘城國之溫柔懷抱中，各個人既可享受獨立之存在，亦得如其所願與整體共舞，而今，一個由槁木死灰之零碎所拼湊的機械生命，如整體般地兀自聳起，取往昔而代之。國家和教會，法律與傳統，如今皆慘遭車裂；歡愉見逐於勞動之中，目的分離於手段之後，終身役役而不知其所歸。人如今永劫於生命之斷碎，以渺太倉之一粟空自託於茫漠之整體；推著這無盡輪轉之世間巨輪，聽著那永旋耳際之空盪回風，人不但無能展現其自身存在之和諧，更無從成就其人以為人，徒然自溺於那俗業之浮影，於那科學……祭起死僵之文字以冀符徵一息猶溫之意念，天才與感覺皆奴從於冬烘八股，任它們驅策人生。(引自 Kedourie 1993: 37-38)

作為一文學運動以及文化批判的浪漫主義的確指出了現代性中的諸多「問題」，例如文化同質化、個人差異的齊平化、感覺與身體的被壓抑、工具理性的崇拜、意義的喪失、極端相對主義對倫理生活的威脅、官僚體系的常規化、布爾喬亞的非力斯丁、真實社區連結性的崩解、勞動過程的異化、語言文字的板平化……。但敏感到或提出這些問題並不是關鍵，從極左到極右的各種社會與文化理論一直都在以某種方式討論這些問題，甚至有時候它們所用的概念與詞彙在表面上都看不出區分，例如法蘭克福學派批判理論傳統對文化工業的批判和當

今歐洲「新右」或後現代左派對於文化同質化的批判就表面上看來非常接近（關於新右，特別是法國的，請參考 Telos 1994 專號）。關鍵在於兩個問題：什麼問題是核心的問題？以及，什麼是可能的解決問題的方案？一直在提出這兩個問題之前，我認為浪漫主義的眾多關心是有其價值的，特別是浪漫主義者絕大多數來自文學家的背景，他們對於文化價值的失血、生活經驗的斷碎、和特別是語言文字的空洞，是有深刻之所見的，但當他們由文學的浪漫主義轉到政治的浪漫主義，亦即，他們開始思考現實策略來解決這些問題時，他們就滑向了政治反動主義的方向了。例如，當德國的文學浪漫主義者費希特在普魯士在普法戰爭中被法軍在 1806 年擊敗於耶拿後，爲了號召德意志人團結，所以呼籲一德意志人的語言社區，用以區分德意志人和外國人（特別是法國人、法國文化、法語），法語被視爲合成的（composite）、都會的、腐化的、物質文明的（Zivilisation）、死的、有野蠻的同質化企圖的，而「真正的」德意志文化（Kultur），與原版的（original）德語則在消失威脅中。所以這些浪漫主義者（例如費希特、赫德）認爲每一個語言社區都當成立其自己的國家，唯有在這樣的屬於「自己人」的國家中，「真正的」（authentic）社區才有可能，而「上帝所制訂的」人類的多樣性（diversity）才能被保存。「民族」因此在這個脈絡下被提出，所謂民族是由說一種原始語言的人們所構成的，而民族的成員一定得說一種共同的原始語言。只有在說這個原始語言的社區中，人才有真正的存在，才能獲得真正的自由，相對於那種無生命的、現代的、機械的存在（Kedourie 1993: 60-61）。

德意志浪漫主義者赫德與費希特也都是一種歷史主義者，反對現代性中的概括化（generalizing）與理性的面相，特別是屬於文化層次的（Breuilly 1993:58），而肯定歷史，因爲對他們來說，歷史即是特殊性與多樣性的展現（Ibid.,56），但這個歷史主義的立場在一個關鍵點上變成了意識型態，因爲他們爲了要在價值上判斷有些文化是「具真實性的」（authenticity），而某些文化則否，在做這個判斷上，引進了

一任意分判「自然」和「不自然」的狀態，而凡屬「自然的」就一定是「具真實性的」。那麼什麼是「自然的」呢？浪漫主義者於是回到了非歷史主義的本質主義：「自然化育了家庭；最自然的狀態 (state) [或國家] 當然就是由一種自然性格所形成的一群老百姓 (Volk) ……」(引自 *Ibid.*, 59)。這個自然性格因此指的是一群共同用一種語言，且以血緣聯合起來的人群，而因此，真正人類歷史上的諸多人群的流動、兼併、交通、雜婚、同化……都是「不自然」的。

因此，浪漫主義的民族主義的一重要原則即是「多樣性」(diversity) 的意識型態的崇拜，每一個語言社區都是一民族，所以應有它自己的國家，而國家即是民族社區的同義詞，它抵抗現代性、都會性、和任何外國文化的同質化影響 (Kedourie 1993: 50-51)。這提供了從奧許維茲猶太集中營到蘇聯解體後東歐的「族群清洗」(ethnic cleansing) 的慘劇的合理化解釋。在政治浪漫主義者的信念中，國家和民族是同義詞，國家不只是一甚或不是——一個政治概念，而是一個「文化」概念。這樣的國家已從實際政治的權力與利益領域移到精神領域了，它所追求的是，用費希特的話：「終極和神聖之花能在現世怒放，而且須與不停的前進到更純粹、完美和超絕的境地」(引自 *Ibid.*, 39-40)。國家的首要任務是保障這個民族與其他民族的不同。因而，浪漫主義者先啓了民族作為「一獨特人群」的概念的理論先聲，在這種說法下，國家與市民社會的區分被抹消了、公領域和私領域的區分也不見了，因為「真正的國家」正是超越這些二分的。政治過程的暴力因此不是被掩蓋 (*Ibid.*, 40)，就是被美學化了，因為「政治」不再是權力、利益、分配、妥協、鬥爭，等克都瑞所謂的「實際的、平常的 (prosaic) 活動」(*Ibid.*, 65)，而是集體精神與意志的合一過程 (所謂「民族自決」)，是一「熱情的肯定意志」(*Ibid.*, 83)。

簡單的介紹了政治浪漫主義和某種民族主義之關連後，我們可以看出來「張文」的「部族偶像」和以撒的「部族偶像」雖然都是用來合理化「民族」，但有一重要的區別。對於以撒，民族或民族主義的價

值是需要被論述地合理化的，而這個合理化也要被擺在一個文化的、歷史的脈絡下（即，所謂現代性之病理）進行，因而民族主義必然外顯地展現出一種對於現代性的批判，雖然是一反動的批判。但「張文」式的民族主義却把浪漫主義的情感包袱給丟了，雖然還留下浪漫主義的指南針——即，回歸部族崇拜。這是一庸俗化的人類學主義的民族主義，嘗試以貌似科學的語言包裝族群民族主義論述的權力意志。因此，把「張文」擺在台灣現實的脈絡下來看，「張文」對民族主義的肯定，只鎖定在台灣島內政治社會文化同質性的建立（即，「共同體的追尋」，或國族建構），而完全無視於以撒在分析民族主義時所採的較宏觀、較歷史的分析架構。用葛茲的話（以及「張文」的翻譯），「張文」的民族主義意識型態只有「本質主義」而沒有「時代開創主義」，從來不談台灣的民族主義該如何置於整個當代世界的文化社會脈絡之下這一問題。這是一個自閉的族群民族主義論述，和自由民族主義大相逕庭。

由於「張文」式的人類學主義的民族主義把「民族」視為「自然的」、「必然的」、「人類的」……，因此它的位置是在理性思辨之上，理性必須臣服於它，為它的「存在」找理由。因此，「民族」成為了自然主義的、存在主義的前提（given），而也是一個非理性的前提。馬庫色指出這是將理性功能化，而其後果則是滅絕理性的任何施為，因為理性已把自己降格到把非理性的前提解釋為規範性的前提的工作了；理性成為了非理性之奴（Marcuse 1988:15）。不但批判理論的傳統不能接受這樣的非理性主義，真自由主義也不能，因為把「民族」、「部族」說成人類本然的需要，為一超越選擇的壓制性存在的話，那麼個人也同時失去其道德主體之能為，無法進行獨立判斷與選擇。因此，「張文」所主張的民族主義一方面是逃避自由的威權人格的癥候，一方面也是懦弱者迴避自己做價值判斷的責任的一種巧妙的、但非常犬儒的方式，從康德、尼采、韋伯到佛洛姆都會嗤之以鼻的。「張文」這種嚴重缺乏自由主義論述與詞彙的民族主義和最近的一些自由民族

主義者的民族主義論述有巨大的差別。對於這些自由民族主義者而言，民族認同即是對於特殊文化與特殊社區的權利論述，而這個認同的最終基礎是自由主義的各種價值，例如，選擇、反思、和公共領域，也即是說，人們對於一個社群的認同不是來自「歷史和命運」（Tamir 1883:7-8）。正由於民族認同的基礎不可避免的來自上述諸過程（例如，選擇、反思、與公共生活），它是一個隨時在調整中、變異中的現象，且充分容許「開放性、創造性、和多樣性」在所謂一個民族文化中的展現（Ibid., 52-53）。這樣理解的民族主義和「張文」式的民族主義視「民族」為一「人類尋求故鄉」、「創造部落偶像」可以說是對立的。「部落偶像」或「圖騰崇拜」就定義而言，和自由主義的「選擇」、「反思」、「公共領域」、「開放性」、「創造性」、和「多樣性」是互斥的。

「張文」的圖騰化的民族主義除了非歷史的、時空錯亂的、中魔降蠱的（enchanted）部族偶像崇拜的「道德」基礎外，它更重要的集體心理基礎其實是不道德的**仇外心理**（xenophobia），而所謂的道德的自我部族崇拜，不過是不道德的仇外心理的一體兩面罷了。為什麼當代的諸多民族主義是仇外心理的言說表徵呢？霍布斯邦說的好：當人們在經驗世界中失却所有的連帶與歸屬時（即，「社會失落時」），至少有一個地方可收留他們，那即是「想像的共同體」（即，民族）。在那兒，你不必做任何事情，不必有任何行動、作為、自我的表現，甚至不需反思，就自動的屬於它。霍布斯邦接著問，那人們怎麼知道他們屬於這個共同體呢？原因無它，因為「他們可以藉定義誰不屬於它，誰不該屬於它，誰永遠不該屬於它？這即是仇外心理。」「仇外心理成爲了二十世紀末頹廢派（fin de siècle）的大眾意識型態。今天能把人類湊合在一塊兒的，恰是藉著對人性有其同然的否認」（Hobsbawm 1992a:26）。霍布斯邦另外也指出，仇外心理和各種宗教或準宗教的基本教義派（fundamentalism）在當代的滋生是同屬一共通現象，因爲那些所謂「基本的」（fundamentals）指的是專屬我群的價值與信念，而產生把「我們」和其他人群劃清界限的效果（Hobsbawm 1990:167

-8)。

因此，圖騰化的民族主義雖然典當掉了歐陸族群民族主義傳統中的浪漫主義包袱，但和浪漫主義的族群民族主義仍是殊途同歸，都歸於反現代主義的有機體主義 (antimodernist organicism)。它對資本主義現代社會的「文化」(而非生產方式) 有很深的不滿，但對應之道是回復反動的民族共同體。這種復歸子宮、返回權威、逃避自由的集體心理，把政治從權力鬥爭與理性對話領域中撤出，而拉進到宗教化的領域，而個人與整體於是在此獲得完全銷熔 (total reconciliation)。凡是現代性的積極面，例如，反思性、多種價值的衝突性發展、去中心化的世界觀、制度的分化、公共領域、自主結社、社會運動，與真正的個體性，都在這政治宗教化的過程中，都在這對資本主義的病理的超越期望中，一起被揚棄了。<sup>22</sup>這樣子的反動政治引刀自宮了現代性中的解放可能，而把集中化了的權力跪奉給群眾煽動家，因為後者「代表」這個有機集體，「代表」一個超越的價值體系，而「人民」雖然擺在民族的神龕上日夜奉祀，但絕不允許擁有積極的政治角色。領袖或民族國家成爲了法律與道德的終極權威。

22. 「張文」另一個濫用概念的例子是關於哈伯馬斯的「系統」、「社會整合」等概念的使用 (特別是頁二五六、二五七)。對於「張文」而言，「系統」指的是國民黨，而「台灣人意識」的發展空間則是「社會整合」領域。可是，對於哈伯馬斯而言，系統整合 (systemic integration) 或社會整體層次整合 (societal integration) 有兩個「不具名媒介」(anonymous media)：金錢與行政管理權力。不具名也者，即是說它們是普世化的現代性表現；這和韋伯所強調的理性化的官僚體系的出現，以及馬克思所強調的交換價值在現代資本主義社會的支配位置都有密切的關係。所以，可以說國民黨以其特殊政治利益型塑大中國意識，但不能說國民黨是「體系」，同樣的也不能說政府就是國家，這些都是在不同的概念層次上的東西。「張文」對於「社會整合」的理解更是望文生義了。社會整合是現代性的進步特徵，它指的是人們可以藉反思性的理解掌握社會互動中的價值、規範、與規則，進而達成與他人的社會關係的協調，這是意識清明、反躬自省地隨時在論辯中求得交互理解 (reaching understanding) 的過程 (Habermas 1992:8; Benhabib 1986:228-231)。它和族群民族主義所強調的命運或生命共同體的「自然整合」是完全對立的。後者，對哈伯馬斯而言，是前政治的。(Habermas 1992:2)「張文」所呼籲的「部落崇拜」的民族主義，恰恰是「社會整合」的反命題——前政治的、前內省、準圖騰崇拜的「巫毒整合」。

在「張文」為「部族偶像」提出支持證據時，最有極右政治癡候的是：「部族偶像」被賦予一神聖的 (sacred) 位置。而所謂神聖就是因為它不需要為自己提出成立的主張 (validity claims)，因此它封閉了論述的與經驗檢證的可能性，「張文」就無法對為何民族主義來自「人類集體生活經驗與道德需要」這一普遍陳述提出說明，而根本的原因是因為它不需要說明。「神聖的」也同時是「自然的」，超越善與惡、超越理性，馬庫色因此也稱這一類的反動思潮為「非理性主義的自然主義」(irrationalistic naturalism)；在它之下，歷史與社會過程全被看做自然與有機過程 (Marcuse 1988:5-6)，如前所論，本來要說明解釋的重要宣稱反而成了本體論的前提。根據這種貧窮化了的，且多處自我矛盾的哲學人類學與本體論的預設，「張文」只能斷言「部族偶像」的存在，而不能提出合理的論說與證據，這類似宗教中先知的敘述模式。

極右民族主義一方面拒斥現代性的病理 (例如疏離、異化與失序) 時，另一方面尋求一集體主義的與威權主義的代償。這是歐洲刻正發展的諸多極右民族主義思潮與運動 (例如法國的 National Front 與 Club de l'Horloge，俄羅斯的 Elementy) 的兩大主調。台灣的新興民族主義論述，在很多方面，和西歐的極右派有很大的近似性。而極右派的主要政治與學術敵人不再是馬克思主義或社會主義，而是政治的或進步的自由主義 (有意思的是，極右不反，甚至贊成市場或放任自由主義)。對於極右而言，政治層次的自由主義和社會主義是罪惡的孿生兄弟，都是由「唯物主義」所構成 (Gowan 1994:87)，而要脫離這種野蠻 (弔詭地，即，「文明」Zivilisation)，政治必須找到「理想」、「道德」、與「信念」(即，「文化」Kultur)，這樣一個政治集體 (即，民族國家) 最終極的價值是找到它的「存在」的意義。這是存在主義在集體層次上的政治化，直接引向法西斯主義。二、三〇年代的主要極右思想家的鬼魂 (Herf 1984)，例如，海德格、史密特 (Schmitt, Carl)、和容格 (Jünger, Ernst)，現在在西歐 (特別是德、法、比)

的反動廟中香火鼎盛 (Gowan 1994:82-127)。另外，在北美最近兩三年竄起的共和黨的極右勢力 (例如 Newt Gingrich, Pat Buchanan) 和基督教基本教義派 (例如 Christian Coalition) 之間的結盟，以及他們對於進步的政治自由主義的批判 (Thompson 1995)，也相當的反映了這股極右風潮在歐美的普遍發展。這些新的發展是社會運動、自由主義、後現代左派和批判的現代主義的共同敵人。

批判的現代主義的重要立場之一就是要將這些「神聖的」、「恍恍惚惚不可名狀」、「佛曰不可說」的現象或象徵置於論述與反思 (reflexivity) 的標的之下，這即是哈伯馬斯所謂的「用語言化掉神聖」(linguistification of the sacred) (見 Benhabib 1986:247)，以不斷的論述與反思，將幽暗的欲望與需要攤開來說。這個溝通的過程即是**民主的需要詮釋** (democratic needs interpretation)，有別於由菁英到大眾的**威權式的需要詮釋** (authoritarian needs interpretation)。破除任何偶像的崇拜以及反思性的增加即是世俗化 (secularization) 的精神，反思與崇拜 (cult) 是對立的，而涂爾幹即是分析人類歷史從前現代的神聖性到現代的世俗化過程的最重要理論家之一 (Benhabib 1986:246)。

這種圖騰宗教性的我族崇拜雖然給部落人們某種歸屬感，但這種歸屬感是屬於先天賦予的 (ascribed)，而不是後天努力取得的，你不能選擇加入或退出一個部落，而是生下來即被委棄於這個圖騰，這種高壓抑性的組織原則和現代的自主結社的原則是悖反的。不但如此，圖騰崇拜的部落對於違反這個部落的信仰、儀式、與規範的份子必然要施以極殘酷的懲罰，因為這是唯一維持這個集體信仰的手段。這個集體必須要不停的以儀式性的犧牲來滿足「部落之神」對「他者」的仇恨。歷史上殘酷的宗教審判、宗教戰爭、獵殺女巫都是維繫涂爾幹所謂的集體意識的殘酷手段，而涂爾幹認為在現代分工下，集體意識雖仍需要，但已不是以往的高壓迫性的那種了，而恰恰是每個人對於自己與他人權利的認知與承認。



涂爾幹，法國十九世紀末、二十世紀初的社會理論家，會被誤解為保守的「反現代主義的有機體主義」的一個主講者，是絕對荒謬的。在下面的討論，我將指出涂爾幹思想中的進步性，以及他堅定的自由主義立場，以及他反對種族主義、民族主義，及任何形式的有機集體主義的現今意義。

### 2.3 涂爾幹：以民主的團結積極克服現代性病理

「張文」拿涂爾幹根據對澳洲原始部落的人類學研究而寫的《宗教生活的基本形式》來合法化它的民族主義。毀棄理論家的整體問題意識，抽離理論及其概念於其特殊脈絡，是很不恰當的。

宗教、道德、與社會之間的關係是涂爾幹思想的核心之一。在這個問題上，涂爾幹理論上的重要敵對者來自兩方面，一方面是史賓賽（Spencer, Herbert）以及其他古典的放任自由主義者，涂爾幹認為他們宣揚功利主義的利己主義，將「個人」的利益計算置於社會之上，完全忽視經濟生活的社會制度基礎，以及個人目標和社會目標之間的共生關係。另一方面，涂爾幹也反對整個反動右派（例如當時的天主教會）的傳統主義，以回歸傳統與宗教作為解決當代社會諸問題（階級衝突、政治腐敗、種族歧視）的手段。當然他也反對一種馬克思主義的激烈革命手段，但他的理論意識不但不以社會主義為主要敵對者，反而採取了很多類似社會主義的觀點（例如公共教育、廢除財產繼承以保障社會中的機會平等，反對強迫分工（forced division of labor），在分配正義上積極主動的國家……等等）。

涂爾幹認為社會生活中最重要的價值不在放任自由主義者所著迷的物質進步，進步的第一要義必然是屬於道德層次的。如果沒有一個能讓個人充分發展其資質，豐富他自己，並同時豐富整個社會的情境作為前提，那麼一切的科技的、經濟的進步不過是療傷止痛罷了（Durkheim 1964:15-16;50-52）。涂爾幹認為個人和社會不應當是對立的，而應該是相互豐富的。換句話說，**個體性和社會性（sociability）**是共

生的；**進步與團結** (solidarity) 也不必然矛盾。在傳統社會裡，「個人」完全被整體（宗教與家庭）所吞噬，那種一塊鐵板式的「機械團結」帶有被動的、強制的、先天賦予的性質，真正的個人性事實上並不存在。而現代社會的結構性分化，已經使得一種新的團結方式呼之欲出了；而在此，構成團結的各部份有了質的差異。社會分工與跟著而來的多重角色造成了真正的社會個體性。因此，社會分工所形成的相互依賴性造成了激進的個體化的存在，這些有社會個體性的個人在人類歷史漫長過程中的出現，代表社會與個人的**反思能力** (reflexivity) 的激進增加。這樣的社會構造，涂爾幹稱之為「有機團結」。在這樣的社會中，團結不再是必然的現象〔如把個人直接和社會聯繫起來的「機械團結」(Ibid., 106)〕，而是時時在變遷中、調整中的現象；而且這個調整是充滿問題性的，因為它需要大多數具反思性的人們的有組織、有意識的參與。因此，現代社會的整合，不再依賴宗教性的「集體意識」，也不是依賴官僚國家（涂爾幹稱巨大的、脫離市民社會掌握的國家機器為**社會學畸形** (sociological monstrosity) (Ibid., 28)〕，而是自主的職業團體 (Ibid., 5,28-31)。構成份子的充分的溝通與公共參與是這種職業團體的特質，認識到本身各種權利義務的自主的個人正是這種職業團體的最終基礎。所以，涂爾幹說現代社會也有它的「市民宗教」(civil religion)，但這個宗教正是「個人的崇拜」(cult of the individual) (Ibid., 407)。這種個人主義是「道德的」或「宗教的」，是因為它把現代最重要的個人權利——自由與平等——置於**一非相對主義**的位置，是不能被妥協掉的。涂爾幹認為這種對基本權利的無可置疑的肯定，是現代社會的**唯一**道德的團結基礎 (Durkehim 1973:50)，也是一個民族的「靈魂核心」(Ibid., 54)。對於涂爾幹而言，民族作為一種團結形式只有當它是民主的團結，才是道德的。這個**民主民族** (democratic nation)<sup>23</sup>的概念和革命年代的「民族為公民之集結」的精神是同一傳統的。涂爾幹在 1898 年寫了他一生中唯一的一篇政治介入的論文〈個人主義與知識份子〉，即是為了

抵抗天主教反動右派以秩序、整體為名對於個人尊嚴和價值的打擊(此即是著名的「霍佛斯事件」)(關於此事件及涂爾幹對於個人主義、進步自由主義的捍衛，請看 Lukes 1973:332-349)。

在對傳統宗教或任何集體崇拜這一態度上，涂爾幹和尼采一樣，也宣布了上帝的死亡。他說：「人類已變成人類的神，除非自欺，他已不再能產生其他的神了。」(Durkheim 1973:52) 人就是不再能回到傳統，回到老式的服從主義了 (conformism)，那種被宗教、儀式、圖騰、寺廟、和僧侶所環抱呵護的日子一去不復返了；這是一個激進世俗化的世界，和馬克思、韋伯所看到的並無二致。當然，涂爾幹不是天真派，他知道自由、平等是兩面刃，而且需要勝任的主體掌握與創造它們，因此涂爾幹呼籲道德教育，目標是增加每個人的社會自覺，與他人的相互依賴關係，使用自主的理性，掌握獨立的求知能力 (Ibid., 54-57)。面對甚囂塵上的反閃族主義的法蘭西民族主義，涂爾幹呼籲：「個人主義不但不能被視為敵人，反而一定得以任何代價保衛之！」(Ibid., 53)

不管涂爾幹的基進民主的「有機團結」理想是否可能實現(他自己也承認法國當時離這種境地還遠，還在「病態的」與「強迫的」社會分工之下)，至少以就我們目前的關心而言，涂爾幹認為現代社會的團結基礎絕對不可能是傳統的宗教，或任何非理性的權威(例如，「部族偶像」、「祖國」、「故鄉」)，而是對個人權利的相互承認與護衛。人們反身的、自發的接受或批評社會規約模式，並服從經由理性辯論所產生的合理化權威 (Ibid., 49)。只有透過這個過程而來的團結是真正的團結，因為它不是以民主和個人發展為代價，反而一起發展，這樣的團結體即是**民主民族**。現代的團結不可能靠基督教、天主教、回教、佛教等世界宗教，更不可能靠圖騰崇拜。這個涂爾幹心目中最初級的

23. 這裡的 nation 更正確的中文翻譯應是**民體**；由公民或進步人民所形成的集結體。「民體」或許能降低「民族」這個傳統翻譯所承載的「種族」或「族類」的保守意涵，但為了溝通的方便，我決定目前仍用「民族」這個約定成俗的翻譯。

宗教形式，存在於經濟上依賴狩獵採集的氏族 (clan) 社會中 (Durkheim 1965:13)。氏族社會結構是初級團體結構，是現代階級社會形構或公民國家的反命題，不瞭解涂爾幹的整個問題意識及理論的來龍去脈，想當然爾地認為涂爾幹以為初民社會與當代社會既然都是以「宗教」作為道德秩序的基礎，那麼人類歷史是「萬變不離其常」，有某種「本質」的存在，則是一無可置疑的錯誤 (Giddens 1978:105)。

「張文」恰好示範了這個紀登斯所謂的「無可置疑的錯誤」。它用圖騰崇拜並搭配以部族偶像，說明接近公元 2000 年的台灣社會需要民族主義作為「團結現代人的宗教性活動」(頁二六五)，不啻是在理論上把台灣拉回十九世紀末澳洲中部的部落生存狀態，把台灣的民族主義論述推向神秘主義反動政治的高峰。政治的圖騰宗教化、神聖化、與美學化是「張文」的民族主義的必然歸趨，這是反現代 (當然一併反後現代)、反社運、反理性、反個人主義、甚至反世界宗教 (特別是猶太—基督教 [Judeo-Christianity])。當然，最重要的還是：反民主。

## 2.4 小結

在第一節中我建立了兩種民族主義—自由的與族群的一的理念類型。在這一節，經過對於「張文」仔細的文本分析之後，至此應該可以達到的清楚結論是：「張文」的民族主義論述和族群民族主義的理念類型有完全的交集，而與自由民族主義遙遙對立。如果說族群民族主義的典範意涵是根據語言、血緣、宗教等因素而建立我群的認同來藉以區別他群，而最後以建立「我群」之民族國家為目的的話 (如「吳文」所嘗試建立的)，那麼「張文」的保守與反動內含已超越了「吳文」的理論母數，而成爲某種「高燒族群民族主義」(hyper-ethnonationalism) 了，又由於其圖騰化、部落化，與秘教化的特質，我們更可逕稱之爲**巫毒民族主義**(voodoo nationalism)。如同「吳文」說「族群民族主義是族群意識發展的最高階段」，我們也可以說「巫毒

民族主義是族群民族主義發展的最高階段」。這也是為什麼我在這一節開始時指出：「吳文」給台灣的族群論述進行了族群民族主義轉向，而「張文」則再給了它一個神學的轉向。

這個巫毒民族主義以回溯神話學的方式將「民族」拜物教化，並企圖以回歸有機集體主義作為現代(台灣)社會整合問題的虛假解決。巫毒民族主義的整合是一威權的、集體主義的、領袖崇拜的整合，不是真正的整合，而真正的整合應是民主的、開放的、溝通的、參與的整合，也即是我們所稱作的民主民族。民主民族的團結或整合不單是「認同政治」，更不需要神話與教條作支柱，它是以反思、參與、溝通等過程所時刻維繫的，它充滿了各種的改變現狀的可能性，是前瞻的、討論的、行動的、與愉悅的，而非回顧的、緘默的、信仰的、與妒恨的(ressentiment)。民主民族是具有激進的社會和歷史性質的人民集結體，而非有機體的和系譜學的迷思性存在。對民主民族的認同是來自於民主民族的參與者在實踐過程中的實質成就、成長、與需要的滿足；她認同它是因為它因她而改變，她亦因它而成長。這樣的認同完全不同於因血緣、語言、或「歷史」而命定地或想像地屬於某一先驗的共同体(即拜物教化的民族)，後者是在一缺乏真實的經驗社區的脈絡下所產生的速賜康認同，而這種對一想像的、抽象的整體的認同現實上即代表人們從公共領域撤退到私領域，從政治的公民退化到前現代的臣民。如先前所指出的，這種對現實世界的反應是一類廢派的反動性的撤退。

在這一節我嘗試達到兩個目標：第一，藉對「張文」的詳細文本分析進行意識型態批判；第二，除了「破」之外，我也嘗試「立」我對祛拜物教化的、批判的現代主義的民主民族的一些基本提法。對於第二個目標，本文的努力仍屬初步，仍待努力。至於第一個目標，我想已有的討論已足夠讓我們提出一些導出性的問題了。第一個問題：「張文」的民族主義論述是不是台灣現在進行的新興民族主義的理論表現？當然希望它不是！但人們都要暫時壓抑各自的希望與價值問一

問自己這一個問題。對於這一問題的解答不在本文的企圖內。第二個問題：這樣的「新的」民族主義論述，如「張文」所表現的，和「舊的」國民黨化的民族主義論述有何不同？它真的是新的嗎？還是新瓶舊酒？假如這兩者並無實質差別，那麼我們真的只要滿足於新的標籤，而繼續經歷同樣的內容嗎？由於這牽涉到每個人的價值判斷，所以也請每一個人自己回答。第三個問題：這樣的民族主義論述將帶領我們到什麼地方去？我不知道。一個更民主的社會嗎？絕不是的。

在「張文」裡被扭曲壓抑的幾位理論家裡頭，有屬於社會主義的霍布斯邦與安德生，有屬於自由主義的葛茲和涂爾幹。儘管他們屬於不同的理論和政治傳統，但他們在反族群民族主義的立場上是一致的。但是張茂桂（1993）、吳乃德（1993）、林忠正與林鶴玲（1993）……等以自由主義者自居的知識份子的論述，却都秋風落葉地捲向族群甚或巫毒民族主義方向，這是為什麼呢？關於這個有趣的問題，我沒有答案。如論文一開始所交代的，這個問題的有效解答必須靠一個包含歷史、心理、政治、社會、經濟、文化、與個人傳記等取向的全面經驗研究，方可竟其功。

然而，在本文的架構之下，我們仍然可以進行一些理論層次的分析。我們可以問一個這樣的問題：在自由主義的眾多派別和支流中，是否有一種自由主義，它和族群民族主義之間有韋伯所謂的選擇性的親近？假如這個特殊的自由主義傳統和族群民族主義之間的確存在某種親近性，那麼我們至少可以說：台灣的自由主義傳統是一特殊的自由主義傳統，容易接受——或無法抵抗——族群民族主義。

### 三、為什麼放任自由主義無能拒斥族群民族主義？

從資本主義和民主的關係這一根本問題而言，自由主義可分為兩大陣營：**放任自由主義** (libertarian liberalism) (或市場自由主義) 與**進步自由主義**。前者的理論核心命題是資本主義的發展必然 (或有時需要「一些時間」) 引領至民主；而後者則認為這兩者之間的關係極

具問題性。放任自由主義的理論代表是洛克、功利主義者邊沁、米爾，以至於當代的海耶克與諾哲克 (Nozick, Robert)。他們的哲學人類學的基礎是笛卡爾式的個人，原子化地面對世界。個人是自我構成的而且是自我擁有的，與他者（他人與自然）的關係完全是交換或工具關係。因而所謂社會的核心機構是市場，家庭則是這種市場中的男性悠力西斯的情感伊大卡，在那兒獲得女人與小孩情感的充電，再「出去」到市場上和其他經濟人「交換」<sup>24</sup>。家庭與生產領域都被劃歸為「私領域」，取得某種自主性，拒絕公共論述的介入，而成爲支配的城堡 (Bowles and Gintis 1986:17)。因此，社會中的主體是資產擁有者，即男性布爾喬亞，這可以從洛克的「民主」理論，以及西方的民主發展史上看得很清楚：只有財產擁有者才是公民。在這樣的公民的定義下，放任或市場自由主義所關心的自由其實只是消極的自由，保衛他作個人選擇的權利免於行政權的干預罷了 (Mead 1964:150-170; Nauta 1992)。所以主體也者沒有任何社會性，只是市場交換者和「自主的權利承載個人」(autonomous right-bearing individuals)而已。換句話說，所謂主體只是經濟與司法—法律主體罷了。這樣子的自我是一極度貧窮化的自我，沒有道德內容、沒有社會性、也沒有真正的個性<sup>25</sup>。成年有資產的男性能做自由選擇的領域即是市民社會，它的對立面是國家。早期的市民社會論者因此都是契約論者，冀望將國家拘限在一定的契約條件下，不過問經濟事務，只提供資本累積的再生產條件，諸如：公共投資、財產權的維護、階級鎮壓，以及國境安全等等，亦即國家退出市民社會。放任自由主義的民主不僅接受階級區分，而且是以階級區分爲基礎成立的。這種民主，用邁克非爾森

24. 將市場自由主義的主體類比於荷馬《奧迪賽》裡的悠力西斯的靈感是得自阿多諾和霍克海默對於這本書的分析(Adorno and Horkheimer 1944:43-80)。

25. 羅斯(Rawls, John)是自由主義最細緻的倫理理論家。他的「無障礙的自我」(unencumbered self) (即，前溝通的自我)和「去本體化的道德」(把程序性質的權利置於實質的善之上) 遭受來自社區派的激烈批評。關於這個論戰，以及哈伯馬斯的「折衷」立場，請參考 Benhabib 1992:68-88)。

(Macpherson 1977:23-43) 的名詞，是「保護性民主」，保護私有財產與自由市場，否定平等的理念，或視平等為次要。效率、利潤、與「自由」取得至高無上的、不容質疑的「自然法」的位置。

台灣的自由主義大致而言是屬於這樣的放任自由主義或市場自由主義的。澄社，台灣自由主義者最大的集結，在 1991 年出版了它的第一篇「澄社報告」，題為《解構黨國資本主義：論台灣官營事業之民營化》，是澄社在經濟政策上的集體立場宣言，也同時是標準的放任自由主義的宣言。在這本書的結論中，有如下這段文字：

一般而言，民營化的主旨在縮減政府干預範圍，追求價格機能的充分發揮，使私人的經濟活動有如受到一隻「無形手」的導引與節制，可以達到優勝劣敗、去蕪存菁的篩選作用，使資源的利用趨向最有效率的境界。自由市場體制並不完全排除政府介入經濟活動，只是必須基於市場失靈的特別狀況……（陳師孟等 1991:267）

根據放任自由主義，市民社會中的「看不見的手」會「自然的」對社會秩序（或「供需」）做調整。因此，放任自由主義有兩大噩夢：行政權對經濟領域的規約（regulation）企圖，以及任何威脅私有制或資本順利累積的社會集體（例如，工人階級、環保運動）。不可否認的，放任自由主義對任何「市民社會」中的直接政治參與都是非常戒慎警惕的，對他們而言，這是「政治過熱症」，是病態現象。任何的政治積極性不管來自哪裡（例如，主義、領袖、國家、階級、社運、社區）都不是可欲的。但這之間有差別，對放任自由主義而言，階級運動、環保運動、社區自決運動、甚至自由民族主義運動，只要當它們對資本進行挑戰，它們要比不對資本挑戰的極權主義還要來的不能容忍。因此，巫毒民族主義的、威權主義的、和極權主義的運動，反而有時能被自由主義容忍，只要它們不攻擊建立在私有制基礎上的經濟秩序（Marcuse 1988:21）。而法西斯的集體主義在理論上和歷史上也不必和「自由主義經濟」有扞格之處，只要後者不做「自由主義政治」



之衍申，而這是可能的 (Gowan 1994:121)。歷史上很多極權或威權政體並不乏高度的資本主義自由市場，或自由主義的「財經內閣」。

因此國家的角色只是被安排在維持資本持續穩定的累積的再生產條件上，而不能夠制度性的積極進行規約經濟的活動。放任自由主義所講的「私人」、「經濟人」，或「民」，雖然表面上是無階級性的指稱，實際上，不外乎指的是在一定階級形構中的資本家或潛在資本家。所謂自由市場的生產與流通的效率必須建立在一定的社會秩序上：資本擁有者和出售勞動力者兩階級之間的矛盾必須被壓抑下來。這個階級間的不平等，韋伯看的很清楚。他指出：在資本主義社會中的工人並非自由的，而只是形式上的自由，因為他們是在絕對不平等的契約構造情境下，進入到勞動力的「自由市場」中的。這種運作必須透過國家及法律 (Weber 1978:729-730)，因此，歷史上看，假如主義領袖國家能夠維持一「社會秩序」而保障自由市場的話，放任自由主義者是隨時可以「選擇」和他們妥協的。放任自由主義可以和父權的專制的國家機器並存，而不一定需要有民主。因為，一個父權的政治權威不但可以答應不干預市場，也可以由上而下「給予」各種權利。哈伯馬斯在討論這種自由主義的問題時，即指出法治和福利國家這兩者原則上可以在沒有民主的情況下存在 (Habermas 1992:10)。二十世紀裡的確有很多基於種族主義或民族主義的威權或法西斯國家能夠和放任自由主義並存無礙，因此，理論上與經驗上皆然，資本主義和民主並無邏輯上的必然因果關係，而放任自由主義也未必不能和族群民族主義共處一丘。但是，這不是說放任自由主義和族群民族主義或任何形式的集體主義間有任何理論邏輯上的互導性，放任自由主義者在歷史上和極權、威權政權的合作其實較少出於「選擇」而較多是出於「被迫」；因為在他們的詞彙裡，政治參與只有最狹窄的意涵：投票。而「投票」，這個放任自由主義的最核心的政治設計，所根據的是最狹隘的「公民權」概念，把人的社會性剝奪掉，而代之以原子化的、抽象的、普世性的平等，與這樣的平等縮連在一塊兒的是私秘性 (secrecy) 與

隔絕 (isolation) 概念，而非公共討論 (Schmitt 1985:10-17)，所以放任自由主義在現實上有可能催促介於國家與個人之間的民主中間階層（即經驗社區與結社）的瓦解，而置個人赤裸於國家與市場之輻射之下（關於這個民主中間階層在社會理論中的討論，請參考 Gouldner 1980:363-372）。德國二〇年代的威瑪共和時期的自由主義憲政實驗的失敗，以及其後的法西斯主義的驟興，不可說不和整個德國市民社會的解體有密切的關連；漂浮的原子化個人最易成為法西斯吸塵器的對象 (Kornhauser 1959; Arendt 1958)。所以放任自由主義者雖然反對專制、極權、與任何形式的政治宗教化，**但他們缺乏必要的手段與資源保衛他們所宣稱的價值。**這是放任自由主義最大的矛盾與弱點。

放任自由主義者經常給他們自己找到理由辯護他們為何犧牲民主（甚至包括最形式意義的民主），以獲取資本（或「自由企業」、或「投資環境」）的持續發展，他們的理由是某種「自然法」：只要純屬經濟意義的資本主義生產方式能繼續下去的話，長期而言，終會帶來政治上的自由民主。因此，就這個意義而言，放任自由主義者其實是真正的教條主義者和目的論者，他們攻擊某種馬克思主義的「底層與上層說」與「最終分析說」，但他們本身却是這種教條的信仰者。「看不見的手」、「經濟人」等概念，可以是有啓發性的研究工具 (heuristic devices)（如韋伯意義下的理念類型），但在放任自由主義者的頭腦中，它們有了本體論的存在。就現實政治而言，由於他們把一些自然法的範疇當作市場秩序的最後保障，並且推而擴之，當作自由民主的最後保障，放任自由主義者便把捍衛自由民主的武器繳交出去了。根本的問題是，他們相信自然演進，而不相信人的**自主社會行動** (Marcuse 1988:13; Hobsbawm 1992b:64)。

因此，放任自由主義和族群民族主義雖然表面上似乎是兩種截然對立的理念體系，但是由於它們在一根本點的相似——對政治化的個體以及中間層次的經驗社區的否定或忽視——他們是可能和威權領袖國家共存的；後者能同時作為擁護激進自由市場信念的放任自由主義

和擁抱生命共同體的族群民族主義的政治代表。透過威權領袖國家作為中介，放任自由主義和族群民族主義因而表現了選擇性的親近。

正因為看到了這些根本問題，進步自由主義者在民主的條件及危機的看法上對於放任自由主義有很深刻的批判。這個傳統包括：涂爾幹、杜威、米德、漢娜鄂倫，以及當今的社區派及新涂爾幹主義者〔例如，Bellah et al. (1985)〕，並可上溯其理念先河於青年馬克思（見 Draper 1977:31-59）、傑佛遜、盧梭以至亞里斯多德。對於他們而言，民主並非一契約構造，而其終極保障也非自由市場，而是在自決的、自主的社區或公共（the public）中。只有民眾透過自省的倫理價值與社會實踐，真正的民主才可能被維繫。不同於放任自由主義所說的財產或司法決定公民身份，在進步自由主義思想中公民身份是經由社會政治實踐（praxis）取得並時刻維繫的，社會中的主體因而不是經濟的布爾喬亞而是政治的公民。**公共論壇**，而非市場，是主要的民主制度（Nauta 1992）。主要的活動不是交換或工具性活動，而是公共論述。自由因此不是放任自由主義所強調的消極自由，而是積極自由（positive freedom）。在此，權利（right）和權力（power）結合在一塊了；公共參與者藉與他人的社會溝通與互動解決了公共事務也豐富了他們的自我。由於每個人的社會參與的不同、結社的不同，真正的個性性才得出現。因此，自由也者對於進步自由主義者而言，不是消極的免於這個免於那個的權利，而是自治的積極參與（Taylor 1989:178）。這即是邁克非爾森所說的「參與性的民主」。政治也者，不再是政黨政治或國家之同義詞，而是公眾。杜威指出：每一個公眾就是一個國家（Dewey 1988:257）。

自由和平等也是分不開的。進步自由主義的民主理論並非建立於一個階級的社會，而恰恰是一個非階級區隔（non-class-divided）的社會。非階級區隔的社會是真正民主的前提，因為唯有每個人在經濟上不淪落到依賴的地步，才有可能在政治上參與，在道德上進步。傑佛遜沒有想像到一個只有「自由生產者結社」的社會；他承認私有財

產。但他認為每一個人都應當有他自己的生產資財，不管是農民還是工人。盧梭認為私有財產是一種聖權利，但只有小自營勞動者的適度的財產是神聖的 (Macpherson 1977:16)。進步的自由主義因此認為經濟領域的自由放任是反民主的，因為它藉自由之名剝奪了絕大多數人的政治參與的能力與機會。涂爾幹早在一百年前就說過真正的自由是規約 (regulation) 的結果：「我能夠自由只有在他人能夠被禁止以其身體的、經濟的優勢破壞我的自由的前提下」(Durkheim 1964 [1893]:3)。

對資本主義社會缺乏系統的階級分析，以及對於階級 (classes) 及性別作為社會動員的重要基礎的理論性沈默，是進步自由主義的弱點。但是這個弱點不當被用為否定它的其他進步意義的藉口，如很多傳統左翼所為。但我認為，進步自由主義對於階級與性別運動也會有貢獻，因為，即使是後者也需要政治自主的公民觀念與社區生活作為前提。長期以來，左翼論述中過分著迷於「權力」，形成了**道德詞彙的淘空**，也使得很多左翼運動者失去理想與熱情，而成為鬥爭與策略的犬儒。這是湯普森 (Thompson, E.P.) (見趙剛 1994a: 189-191) 所說的左翼運動中道德語言與詞彙的危機，這個危機的立即結果是缺乏想像與另類世界觀，而在「鬥爭」當中成為了資本主義意識型態的反射。我認為進步自由主義應可以和各種社會運動、人民民主、邊緣戰鬥形成一種連線對抗各種反民主反進步勢力。從本文可見，進步自由主義的理論與規範性詞彙在抵抗批判巫毒民族主義時，是有可能有相當大的潛力的。

進步的自由主義和放任的自由主義都 (至少理論上) 反對專制、集體主義、政治浪漫主義與傳統主義，都反對各種形式的實體暴力，都反對革命。他們之為「自由主義」在於都共同的反對保守反動主義，也都反對社會革命路線，但除了這些否定的共同點之外，他們之間幾乎在各重要的預設與實質內容上都有很大的差異。台灣的自由主義傳統向來都是由放任自由主義所主導，根本上缺乏進步自由主義論述的

傳統；而沒有後者的理論與規範性詞彙，前者就算是爭取民主自由，也只能以個體化的權利論述出現，根本無法（或不願）產生社區的、公共的集結與論述，以對抗政治權力壟斷者或僵化的體制。

因此，放任自由主義也許由於其對個人自由的崇拜，使得它在原則上、理論上和族群民族主義有貌離之處，但在策略與實踐的層次上這二者則可能神和，特別是當一個新興的族群民族主義運動的主體是放任自由主義所鍾愛的中產階級，而這個運動又以打倒舊政權與建立「自由市場經濟」為號召。而不管是真的信仰，或是藉口，放任自由主義者對於他們和族群民族主義運動的結合關係，可以用策略加上目的論來自圓其說：「只要市場經濟能維持的話，長期而言，民主總會有到來的一天；由於這個族群民族主義支持市場經濟，因而我們支持族群民族主義即是支持民主。」這個異常犬儒的自圓其說，如前所分析，包含了幾個要件：(一)資本主義與民主的必然因果關係；(二)狹義的民主概念；以及(三)對各社會集體的民主介入的不信任。於此，我必須說，在行政權力日趨集中、民族主義論述宗教化、政治美學化甚囂塵上的今天，台灣的自由主義者的緘默（上焉者）或「策略」（下焉者）都將無法向歷史交代。

到目前為止，本文大致停留在理論論述層次，亦即，文本層次的分析。我指出了台灣社會科學界的某些論述對於新興民族主義進行反動的理論化工作，也指出了這一我所謂的巫毒民族主義論述和台灣自由主義的特殊傳統有難以切割的關係。那麼然後呢？我們該如何做呢？我們所不要的東西假如相對地弄清楚了，那麼我們要的東西呢？這即是實踐的問題了。**實踐必須有一歷史感**，理解過去的實踐的挫敗與累積，理解現在的位置與危機，這就必須從文本進入現實脈絡（context），這就必須先挑戰族群或巫毒民族主義者的歷史書寫。唯有戴上新的歷史眼鏡，「我們」才能看到屬於我們的多種可能的行動著力點。

#### 四、歷史與實踐：我們怎麼走過來的，將走到何處？

「黨外運動」現在被政治地建構為以民進黨主導的台獨運動的「前身」，似乎這兩者只是同一件事情在歷史中的兩個名稱罷了。這兩者之間當然有連續性，但恰恰是在這個連續性被選擇性地凸顯過程中，同樣有意義的不連續性則被掩蓋掉了。我要尋找的是這個不連續性，以及其可能的意義。

五〇年代到七〇年代間的「本省」與「外省」知識份子共同參與的《自由中國》、《文星》、《大學雜誌》，在任何標準上，都不能說是台灣現今的民族主義觀念上的前身，雖然二者之間有歷史偶然性（contingent）的連帶。這些雜誌（那時唯一可能採取的運動形式）是政治自由主義者<sup>26</sup>的論壇與集結，而且就它們和中國民族主義者（例如胡秋原、徐復觀）以及新儒家之間的緊張關係而言，它們一定程度上是反民族主義或國粹主義的（例如，殷海光 1984: 165-185; 375-383）。隨著七〇年代的本土化政策及選舉政治的開展，「本省籍」人士開始不但在體制（即，國民黨）內開始佔一席之地，也同時在體制外的反國民黨運動中取得絕對優勢主導位置。一直到 1986 年民進黨成立前，站在「黨外」這把小傘下頭的，主要還是自由主義者和社會主義者（一般

26. 這裡的「政治自由主義」一詞是很含混的指稱，並不指涉一個意識型態界線鮮明的團體，而是泛指在這段期間，非（反）左翼、非（反）保守體制的中間政治力量；可能展現在學院論述，也可能展現在實際政治論述。「含混」有歷史的原因。在那個時代，任何著述與行動不得不與當局的立場產生某些妥協，或大量採用當局的意識型態修辭，以非常迂迴的方式進行微小的思想與行動的空間的突破。因此，對於這個時期的反體制意識型態，必須有一非常巨大的詮釋學工作才能有更進一步的釐清。此外，在這個自由主義的陣營中的分裂與結盟，以及各自與當局的關係又往往錯綜複雜，也無法根據各自的理論構造與源頭進行推估。例如，在現在的政治光譜看來是放任自由主義的政治版本的發言人殷海光反而與國民黨當局產生很大的緊張關係，而承襲自美國實用主義的進步自由主義的胡適反而後來和當局妥協了。這都不是僅以理論邏輯能解釋的。另外，我並不暗示現實政治是根據理論或意識型態進行的，多種因素（特別是權力）必須被考慮；雖然我也不認為理論或意識型態完全是權力的自圓其說，而無相對自主性。

稱之為「夏潮」)，雖然後者是少數。他們在行動與論述上所挑戰的對象是黨國以及戒嚴體制（象徵地集中在「警總」），所爭取的是各種自由主義傳統所肯定的自由 (liberties) 或馬歇爾 (Marshall 1950) 所謂的近代歷史上的兩種公民權利——民權 (civil rights) 與政治權。前者例如，言論自由、集會自由、司法獨立；後者例如，政治參與、人民主權、以及自決。從 1970 年代末到 1980 代中期，幾乎所有重要的對黨國的挑戰都是在政治自由主義而非族群民族主義的框架下進行的，這些挑戰包括余登發事件、高雄事件（別忘了那天的活動是在紀念民權日的象徵脈絡下進行的 (蔡同榮 1987:224)）、陳文成事件、江南事件。另外，本來是 1983、85、86 黨外人士參選的共同政見，後來也列入民進黨黨綱的「台灣前途應由台灣全體住民決定」(陳芳明 1987:274-5)，雖然和往後的族群民族主義，甚或其「最高階段」——巫毒民族主義，有社會心理學上的連帶，但不能說這兩者之間有必然的概念上的連帶。前者曾有可能導向追求「公民的自決社區」(self-determining community of citizens) 的民主共和主義理想，因而這個「自決原則」在民主共和傳統闕如的台灣社會可以是進步的表現。同樣的也可以說，那時的大眾選舉活動中的口號「台灣人出頭天」，不可否認的有追求政治參與、人民主權的「翻身」意涵在其中。突出記憶社區（例如，俗民宗教與系譜）的族群的認同政治在那時雖已存在，但並沒有成為運動中象徵與論述構造的主線，這個共享某一超越地域的傳統的信念只能說是霍布斯邦所說的原型民族主義 (proto-nationalism)，而非民族主義本身 (Hobsbawm 1990:46-79)。

現在流行的歷史建構是：台灣族群民族主義等於民進黨等於黨外等於台灣四十多年來民主運動。這是太粗糙的歷史觀。任何關心台灣民主與進步前途的人也許要問的是：「自由主義和族群民族主義在這幾十年的不同階段上，各有什麼樣的關係？而這之中的消長關係對於台灣的民主前途又有何影響？」人們經常很容易把現在的著迷時空錯置地讀進歷史中，即使是很近的歷史<sup>27</sup>。這樣的讀、寫歷史完全是從

菁英的立場出發，不能社會史地「由下看」一般民眾的意識及價值定向的存在及變化，因此，也不能分辨人們的行動到底是攻擊巴士底獄（出頭天）或是膜拜圖騰祭塔（共同體）？背景音樂到底是九號交響樂或是華格納？

這個黨外運動在 1980 年代下半，結了兩個果子——蜂起的各種社會運動和民主進步黨。以「民主進步」為黨名，其實正反映了 1986 年成立的她，仍承續，或至少不願決裂於早期黨外的自由民主傳統<sup>28</sup>。隨著 1989 年中的遠東化纖工會的罷工的失敗，台灣的社會運動的「黃金期」告一段落，而同時，假如不是更早的話，整個現實政治論述的重心從自由主義轉向到民族主義。這可從 1988 年左右統獨議題開始在台灣工運中取得焦點位置看得很清楚。單一民族的認同政治凌駕了利益政治，「去分化」的 (de-differentiated) 老百姓或「人民」取代了權力與權利實體的公民。抽象的國族國家的「共同體」神明被兩黨搶著供奉，而同時經驗的真實社區—社會運動—跌入冥河。在 1990 年代巫毒民族主義論述（如「張文」）甚囂塵上之時，自由主義的詞彙與論述同時急速退潮。各種感情超載的、缺乏實質指涉的字彙與象徵，諸如，「共同體」、「台灣人」、「土地」、「蕃薯」、「本土」、「台灣米」、「台

27. 拒絕將過去現在化，是誠實的學院史學的最重要的存在價值。雖然學院歷史寫作和政治學向歷史寫作都和意識型態有糾纏不清的關係；兩者的區別是程度的而非種類的。但，跟隨韋伯（1949）以及湯普森（參考趙剛 1994a:171-172），我認為誠實的史學寫作的確有抗拒個人所意識到的動機的努力，而較那種「宣傳史學」值得尊敬。因此，的確有好史學和壞史學之分。而很多後現代主義者將它們都僅視為權力意志的展現，是錯誤的。阿多諾與霍克海默說「所有的客體化[或異化]都是一個忘卻」（Adorno and Horkheimer 1944:230），即是指出歷史與解放的關係。

28. 謝長廷是一個很具候性的例子。雖然他在 1987 年（或稍早）已提出了一屬於族群民族主義的重要概念「命運共同體」（community of fate），這一曾被政治浪漫主義及德國民族社會主義頻繁使用的概念，但他也還同時說了如下進步的、開闊的、有世界觀的話：「一個民主化的社會，可以團結大陸跟台灣追求民主進步的人民，不但如此，台灣的人民也可以跟世界追求和平民主進步的人士團結起來，團結起來後，我們就可以把台灣問題變成世界問題的一部份。台灣要努力成為世界進步運動的一環……」（謝長廷 1987:248）。這樣的論述，在九〇年代的两黨或三黨中已變成絕響。



灣話」等等，被當成圖騰膜拜；把應有責任倫理、公共交代 (accountability) 的政治活動轉化成宗教性的、美學化的活動；把利益政治與多元認同政治轉化成單一化的部族認同政治。在這個班雅明 (Benjamin, Walter) 所說的政治美學化的過程中，由黨外和社運在七〇、八〇年代所慘淡經營出來的個人與特殊集體的公共參與皆被去分化的「人民」或「共同體」所取代。這個新的集體崇拜——不管是以國民黨的「生命共同體」或民進黨的「命運共同體」之名——不但壓迫激進民主與社會運動，更對古典政治自由主義的個人主義、法治、公民權與其他權利論述進行壓迫。我們必須記得：淋漓盡致地強調「人民」、「老百姓」、「共同體」或「父老兄弟姊妹們」的，從來不是西方自由民主憲政體，而是墨索里尼、希特勒、與蔣介石的政黨。

從新興民族主義的一個理論家的觀點，這段歷史的轉變也是清楚不過的，雖然也當然是以肯定的口氣與立場作如下敘述的：

台灣的政治反對運動，長久以來，一直有兩種纏繞的特質。一是追求民主化，另一是追求台灣化。…1991年5月台獨言論禁忌突破後 [按，指獨台會事件]，建立新國家、台灣共和國，也是台灣化的極至表現，在反對運動中似乎已壓倒了只要求中華民國民主化或實行政黨政治「而已」的主張。這可以從民進黨通過「台獨黨綱」作為一分水嶺。(張茂桂 1993:244)

九〇年代的台灣人民果真如「張文」所說的都在熱烈的追求「共同體」、追求「正名」嗎？不盡然。在某種程度上，「張文」的確可說是某種保守群眾心理狀態的喉舌，但這個喉舌偶爾也加上「張文」的花腔，渲染之、誇大之，這本來就是民族主義知識份子扮演帶動唱的角色。但除此之外，不可不注意的是，九〇年代台灣民眾也有另一種聲音，想要表達，但苦無喉舌，而就算嘶吼出來，也被剪刀糰糊竄改之，這個聲音即是一般人民「無力感」的夢魘和要求政治有力感的呼聲。低能的公共政策、荒誕的公共工程、惡劣的社區環境、不堪的選舉與政黨政治、「民族資本」的外移、以及在工作中與在日常生活中所

經驗到的種種剝削與支配……，讓愈來愈多的民眾要求有他/她們自己的參與，甚至逕行自己的管理。各種社區運動，乃至於各種民眾 call in 的廣播電台，凡此一切都是在具體的或癥候的反映一般大眾企求在政治上出聲與使力，能透過行動改變既存的生活與環境。當然，這些要求參與的呼聲，往往被體制內外的民族主義菁英「解釋」為追求政治的部落偶像。「張文」說社會運動是對「一種新的共同體的追求」（頁二七一），這是真正強姦民意。政治無力感是今天台灣社會的一大主要民眾苦悶，而巫毒民族主義者們以**威權的需求解釋**，來壓制人們對於自主政治力量的追求的聲音，而做「追求共同體」的解釋。這是馬庫色所謂的**壓抑性的反昇華**（repressive de-sublimation）工程的一重要部份，其目的，就是希望他們自己以及他們所擁護的民族主義政權能永遠壟斷政治，並且永遠把**利益政治與多元認同政治**壓在以「整體」為名的巨石之下。我們必須清楚的一點是：社會運動即是對於「整體」（不管是以「民族」、以「國家」、以「祥和社會」、或以「經濟發展」之名）所威權安排的秩序或威權定義的權利的反抗活動，社會運動不但不是對於共同體的追求，而恰恰是對於共同體的批判。台灣自從八〇年代後期由右派知識份子發起的「社運政治化」論述（即，以民族主義或國家主義論述收編社會運動論述），即是社運在九〇年代初幾成明日黃花的重要原因之一。把特殊性普遍化，把差異性同質化，把具體的社會利益滅頂於「民族國家利益」之下，即是九〇年代朝野兩黨一致戮力以赴的民族建造與國家建造的計畫內容。

禮失而求諸野。台灣真正的民主希望來自人民這些進步但微弱的聲音、利益、與欲望<sup>29</sup>。左翼、社運人士、邊緣行動者、與進步的自由

29. 這不但不是民粹主義的立場，而恰恰是反對民粹主義式的將「人民」道德化、理想化的作法。將專制、極權、或任何反民主的體制的存在，排它地歸咎於某種「客觀的」權力結構，或進而歸於少數統治黨派或個人（如希特勒），是無視於根深蒂固於某些特殊傳統下的「人民」的反動意識型態或社會組織。阿多諾與霍克海默在《啓蒙的辯證》中所持的極權領袖與人民為一的論點雖然過於極端，但是今天談極權體制興起的人，已不再能無視於它的群眾基礎了（參考 Jay 1973:157）。

主義者，應該形成某種連線，一方面在理論上批判政黨、國家、資本與保守傳統意識型態對這種聲音與憤怒的壓抑性的巫毒解釋，另一方面以社會史的途徑幫助它們真實的表達出來。要幫助台灣人民出頭天；台灣人民需要真正的出頭天。當然，這樣的人民不應再是散眾，散眾是巫毒政治的組織前提。她（他）們應是，恰如馬庫色所言，自由個人的結社。

### 五、結論：正視危機，以民主民族作為另類出路

一種強調民族為有機整體、我族崇拜、與圖騰膜拜的民族主義在台灣出現了。這是各種政治光譜的民族主義中最反動與最危險的一種，我稱之為巫毒民族主義。它是民主、社會運動、階級運動、自主結社、公共領域、權利論述與多元文化的反命題，是一切批判的現代性 (critical modernity) 的否定，是反思性主體的消亡，因此，巫毒民族主義是理性乾早期的現象與原因，是一切啓蒙之子的謀殺者。但它的敵對者已不再是各種社會主義了，在九〇年代的台灣，後者幾乎是不存在的，它已近身以匕首刺向另一啓蒙之子—自由主義—的胸膛了。這個結合圖騰宗教、反動傳統、國家、政黨與「人民」的幽暗浮升，是造成當今台灣自由主義大撤退的原因之一，這是我所說的自由主義的危機，當然更是所有左翼的危機。

今天，巫毒民族主義論述針對台灣社會的病態而尋求一威權主義的代償。當它企圖將市民社會整合至國家與「民族」中，而形成一非理性的共同體時，它是在進行國家與市民社會的二分的「超越」<sup>30</sup>。這

30. 在台灣，很多「市民社會」論述中的「市民社會」或「民間社會」事實上指的是福佬人的族群民族社會 (ethno-national society)。我倒不認為這是八〇年代中期它的首度引進者，如南方朔等，所意圖的。但它在往後的發展中的確演變為一族群民族社會的同義詞，而與「國家」（即，「外省政權」）對立（見趙剛 1994a:124）。要注意的是在九〇年代，「市民社會」的提法已漸漸消失了，而代之以「共同體」。Praxis International 的總編輯 Svetozar Stojanovic 就告訴我，蘇聯解體後的東歐諸國，也出現了很多「市民社會」提法，但這些「市民社會」事實上是「民族（主義）社會」；而「自由市場」（或民營化）也者，無非是強勢族群或「民族的」資本家所獨佔的市場。

個超越即是法西斯理論家海德格與史密特 (Schmitt, Carl) 所標榜的「完全國家」(the total state)；藉「完全動員」(total mobilization) 將社會生活全盤整合到「老百姓共同體」中 (Wolin 1990:89；Gowan 1994:118-122)。這個對自由主義的國家與市民社會的二元對立的超越克服，不同於馬克思主義的**積極的克服**，而是對馬克思的學舌嘲諷——**否定的克服** (negative overcoming)。此刻，左翼論述假如還僅僅拘限在超克國市二分，否定（而非內在批判）**所有自由主義的權利** 論述的話，那麼它的效果可能被極右派在現實上所篡用。

這篇論文毫不妥協的批判對象只有一個：族群民族主義，以及其極右高潮—巫毒民族主義；而對台灣的自由主義的批評仍然保留對它的關心與期望。台灣的自由主義若是能開放論述的空間，接納進步自由主義，作為自由主義的內在對話，進而思考台灣民主的危機的話，那麼左翼傳統所能指出的：「事情不會自己變好，集體公共行動是必須的」這一箴言，就必須進入自由主義的政治意識。霍布斯邦警告我們：假如我們不行動，那一定有人會行動的。「而最不幸的是，會採取行動的恰是**今天最危險的頹廢派現象**：右翼的、群眾煽動家的、仇外症的、民族主義政權，而這種政權對於自由主義和社會主義是**同等敵視**的，因為後兩者都代表理性、進步、與大革命年代的諸多價值。」 (Hobsbawm 1992b:64；黑體字的強調為後加的)

台灣自由主義的更深刻危機其實還不止是這個客觀政治上，以及理論結構或世界觀的問題，而是很多自由主義者的改宗。很多「前自由主義者」轉進到族群民族主義，更有人直接跳到族群民族主義的最高潮，即，巫毒民族主義。「張文」即是一明顯案例。這篇文章嘗試為巫毒民族主義奠定「理論」地基，所以要瞭解巫毒民族主義，或要解它的毒，就必須從這篇文章開始。所以選擇這篇文章並非因為其學術價值（如本文在第二節所證明的），而是因為它癡候性地反射了正在燃燒中的巫毒火焰。所以，解讀「張文」必須也是解毒「張文」；有必要指出它的理論上可能的現實效應。本文所指出的一重要論點即是：「張

文」的巫毒民族主義在現實政治效果上，有幫台灣的新興國族主義統治階級（包括台獨與獨台）把民族主義的兩面刃的屬於民眾的那一刀給繳械之嫌。這個巫毒民族主義是要把人民宗教化、「去政治化」，成爲新威權主義下亢奮的被動散眾<sup>31</sup>。

公民不存在，老百姓或「人民」才出現；沒有社區，才有共同體。這個以老百姓或「人民」爲名，以抽象共同體爲（想像的）基礎，以族群民族主義或巫毒民族主義爲信仰的「終極擔保」，當然現實上證明爲仇外、排他、與殺戮的擔保。台灣新興的族群民族主義當然還不可比擬於三〇年代納粹種族滅絕或刻在東歐、中歐進行的族群民族主義血鬥，但族群民族主義的發展非常有可能把台灣帶到這個地步。這兩年朝野兩黨，特別是在選舉動員時，把「外省人」建構爲一潛在「民族」敵人，也有了前南斯拉夫諸邦的兄弟屠殺（fratricide）的雛形了<sup>32</sup>。台灣內部的族群暴力衝突以及外部的與中國大陸的矛盾衝突的危機非常有升高的可能，而最重要的原因是巫毒民族主義進行的自戀與準宗教性的崇拜活動，將妨礙多元認同社會的產生以及利益政治的理性發展。所有開放對話的可能性都在部落崇拜的圖騰禁忌中被壓制，而社會潛在的進步力量（即，社會運動、參與的公民與民主的社區…）與多元認同（階級、性別與族群…）因爲找不到出路，將持續的被群眾煽動家所導向與利用。巫毒民族主義對內的壓制性的整合主義的強

31. 這個「去政治化」，吊詭的，也是「完全政治化」。因爲，「人民」已和「國家」、「民族」完全銷魂了；三者已不再有分，此謂之「國家族」。因此，巫毒民族主義雖然否定了一種舊的私化主義，但卻忙不迭地豎起了一種新的私化主義，所不同者，前者是以家庭主義或自我主義爲本，而後者是以國家主義爲本。

32. 正在寫這篇論文時接到台灣友人的來信（10-21-1994）。他說這一陣子台灣發生了好幾次選舉暴力行動，值得注意的是其中出現了「反中國豬」、「反中共代理人」的話語。另外，陸委會主要也公開宣說中共的政策是先拉攏外省「第二代」、「第三代」。這位朋友認爲這是在對「民衆」做強烈的政治暗示：外省人等於中共，而反中共等於反外省人，或反之…。果真如此，這種政治已經非常巫毒化了。歷史上最慘酷的種族、民族間的仇殺的論述或象徵上的徵兆都起先來自視「他者」爲「非人」。豬非人，自明，而「共產黨」在台灣的反共教育中其實也早已取得了「非人」的位置了。唯有將被屠殺者先定義爲「非人」，極端歧視、暴力、與殺戮才能合理化。

化，表現在實體暴力的升高，對外則表現在「次」帝國主義的擴張欲望（陳光興 1994），而這個對內與對外的兩股力量正在合流中，這已成為可見的民主危機。

我在這篇論文中嘗試做的是為台灣的民族主義論述找出一條出路。我區分兩種民族主義，自由民族主義與族群（或巫毒）民族主義；我區分兩種 community，參與的社區與抽象的共同體；我區分兩種主體身份，參與自治的公民與自然主義的集體—老百姓；我區分兩種主權：經驗的主權與理論的主權。前者來自英美法進步自由主義傳統，後者來自德日法西斯傳統。前者的民族國家不見得對立民主，後者則必定是民主的反動。今天在台灣出現的重要民族主義論述恰巧是後者的表現。假如民主真的如朝野八方所宣說的為其所追求的目標的話，那麼我們一定得面對這一鐵的事實：巫毒民族主義和民主是決然矛盾的。這是一個二選一的情境；任何人宣說這二者能並存，則必然是非愚即誣。

我們不要在台灣島上的民族或族群進行分裂與仇殺，那麼我們當然需要一種團結（solidarity）。但是，我們並不需要任何的民族主義，甚至是自由的、進步的民族主義，作為團結的基礎。**我們配要求更好的。**我們需要的是真正的多元性的、公共參與的、在平等基礎上的團結，這即是**民主民族**。民主民族是一個包容性與多元性的論述場域，在這個論述場域中，自由主義的傳統權利論述和左翼的與進步的激進權利論述（階級、性別、族群、與各種邊緣論述）產生多元的創造性對話。自由主義的各種對國家或行政權力與個人自由（例如，言論、結社、司法正當程序）之間關係規範的權利論述，仍是非常有價值的人類文明共業，需要繼續保護維持。但是，如前所述，它的理論前提：抽象的個人主義、「市民社會」以及自然法的市場規律等，一方面自我剝奪了它抵抗波拿巴主義國家的能力；另一方面也合理化了階級的剝削，合理化國家在分配正義上的無能。當然，我們不當因為這些自由的（目前的）片面性與階級性而完全否定它們的價值；相反的，我們

應當力求它們在市民社會中的徹底（即，激進）的實現。

另外，這個自由傳統的權利論述對於很多重要社會領域的權利論述（例如婦女、少數族群，邊緣團體、未成年人……）的漠然，更需要左翼的和進步的論述積極介入，只有後者的介入，民主民族才可能有其真實的團結的基礎。在這個民族的團結中，每個人都得以免於物質與精神的匱乏、得以自由、得以發展自我、得以理解與吸收別的民族的价值，參與並貢獻於別的民族。然而，這一切積極與消極的自由的發展的前提是免於匱乏的自由、免於異化勞動的自由。今天在台灣談民主，不能不注意絕大多數的工人、農人、低層服務業的人們、中下階層的婦女，在各種生活的壓力下，根本無法有足夠的物質條件與心智條件來進行民主的創造。一個缺乏激進權利論述的社會是不可能擁有真正的民主的，而「民族主義的團結」在一個階級區隔、性別壓迫、族群歧視的社會中也將只是包裹剝削與支配的偽善糖衣。

因此，民主民族的團結的基礎是激進的民主過程，而非如「民族主義的團結」僅是以認同政治為基礎。認同政治同時必然也是區分政治（politics of difference），強調特殊性、異質性、與地域性，而與普世性、同質性、與都會—國際性產生對立之緊張。在這些點上，民族主義的認同政治和後現代的認同政治在理論邏輯上有部分合流之處，雖然前者是以「民族」為單位且預設一特殊的國家綱領，而這些皆為後現代左派所激烈反對。這個從傅科、布希亞、德西達以降的左派後現代敏覺（postmodern sensitivities）——視理性文化（團結的、普世的、或社會的）為具壓迫性與抹殺特殊性之同質化與規約化之「微視權力」之網，而尋求激進的逃逸路線，強調身體、特殊美感、情慾經驗、觀點化知識、以及德西達所謂的「差異的嬉戲」（play of differences）——凡此固然有其對理性文化之過度（不管是資本主義或史達林主義）有敏銳的洞視，但不應取代社會理論的對普世過程所提出的觀察與批判，以及其規範性的語言，例如團結和相互依賴（interdependence）。因為就算我們將民主化約為各個人的美感經驗的解放，我

們也需要討論它的形成條件及代價，更何況民主所關涉的各種權利與利益的分配，更需要把普世性的批判論述再找回來。民主民族即是一方面企圖在資本主義的同質化過程中維護文化的多樣性與豐富性，但另一方面進行「平等」與「團結」的持續鬥爭。就台灣的現狀舉例而言，原住民的文化應維持且發揚其特殊性，但原住民也應進入關於他們利益與權利的普遍對話，同理也適用於所謂外勞。多元文化主義 (multiculturalism) 是不夠的，我們要的應是激進民主的多元文化，而這即是民主民族，它是一個沒有先驗疆域的對話領域，普遍性與特殊性在此獲得調和，國際性與地域性在此互動。因此，應再度將普世性對話及其規範性語言再度帶進來左翼理論對話。如果只是偏頗的「慶祝差異」 (celebrating differences)，左派語言和右派民族主義語言的差別將有可能被模糊掉 (Antonio 1995:28-29)。

此外，左派在進行其差異政治時，不得不面對的一根本問題是：儘管我們可以慶祝生活方式、族群文化、「社區」文化、或性偏好的差異，但我們在什麼基礎上可以慶祝階級的差異？我們能想像一種沒有剝削和宰制的階級差異嗎？ (Wood 1990:76)。因而，激進的民主民族勢將不能迴避階級的問題，而所謂將團結再拉回對話，也即是說要將階級問題再拉回對話。

討論至此，很清楚的一點是：不管是哪一種的民族主義論述在激進民主民族中都找不到它的位置的。在這個民主民族的論述場域中，沒有任何團體與認同能壟斷公共論述的，而「民族主義」論述，由於它將「我們」這一全稱範疇拉高到全國層次，非常傾向視自己為合法性最高，或最重要的公共論述，在利於它的情境下，它將壟斷公共論述。因此，我們要抵抗民族主義論述進入到民主民族中；而當它進入到民主民族取得霸權時，即表示民主民族已退化到自由民族主義了。

我們不需要自由民族主義或民主民族主義，就像我們需要科學但不需要科學主義一樣。我們可以成為民主民族的一參與者，但不必成為民主民族主義者。自由民族主義在歷史上的失敗，是因為任何民族



主義所最終依賴的某種集體象徵與集體心理分析層次的欲望，往往在危機時、社會巨變時，有很大的可能性轉化成壓迫性的巫毒民族主義。因此，真正能取代巫毒民族主義的不是自由或民主民族主義，而是**毫不妥協的民主**，以及經由民主過程所建立的團結。這個團結體，即是民主民族。而任何種類的民族主義都有依據「族群」或「民族」的切線而將人民分裂的傾向。對於有些左翼的朋友，相信民族主義和民主能和諧共生的，我必須提出以上質疑。雖然我承認自由民族主義相對於族群民族主義而言，為一進步現象，但對於激進民主而言，它是一大退步。它永遠與激進的民主隔了一不可跨越的鴻溝，但却不難滑落到族群民族主義，或更不堪的，巫毒民族主義。

大家不能忘記，蔣介石的國民黨就是巫毒民族主義黨，難道我們必須要經驗同一齣鬧劇（或悲劇）兩回，才能接受教訓嗎？

至於那些一方面認為「新的」民族主義和「舊的」民族主義之間沒有連續性，且代表一「民主」與威權對立之斷裂現象，另一方面却覺得這篇文章只是針對特殊文本或個人的批判，而與他自己無關的人，我必須明白地告訴他：「這個故事說的就是你！」(De te fabula narratur!) (Marx 1977:90)

### 參考書目

- 王甫昌，1993，〈省籍融合的本質——一個理論與經驗的探討〉。頁五三至一〇〇。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 吳乃德，1993，〈省籍意識、政治支持和國家認同——台灣族群政治理論的初探〉。頁二七至五二。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 林忠正、林鶴玲，1993，〈台灣地區各族群的經濟差異〉。頁一〇一至一六〇。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。

- 洪鑣德，1993，〈多元民族的和諧共處〉。頁一九九至二三二。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 胡台麗，1993，〈芋仔與蕃薯—台灣「榮民」的族群關係與認同〉。頁二七九至三二五。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 島嶼邊緣群，1993，假台灣人專輯。《島嶼邊緣》，台北。
- 殷海光，1984，《殷海光先生文集》。台北：桂冠圖書公司。
- 陳光興，1994，〈帝國之眼：「次」帝國與國族—國家的文化想像〉《台灣社會研究季刊》，17:149-222。
- 陳芳明，1987，〈台灣自決與北京對台政策〉。頁二七一至二七九。收於張富美編《台灣問題論文集》。台灣出版社。
- 陳其南，1992，《公民國家意識與台灣政治發展》。台北：允晨。
- 陳茂泰，1993，〈台灣原住民的族群標幟與政治參與〉。頁一六一至一八六。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 陳師孟等，1991，《解構黨國資本主義：論台灣官營事業之民營化》，台北：自立。
- 張茂桂，1993，〈省籍問題與民族主義〉。頁二三三至二七八。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 張茂桂等，1993，《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 趙剛，1994a，《小心國家族》，台北：唐山。
- 1994b，〈族群民族主義是啥米碗糕？評「台灣族群政治理論的初探」〉《立報》，10-21-1994至10-26-1994。
- 1994c，〈失敗的新台幣國族主義之旅：評「台灣地區各族群的經濟差異」〉《立報》，10-31-1994至11-5-1994。
- 趙剛、侯念祖，1995，〈認同政治的羔羊：父權體制及論述下的眷村女性〉，《台灣社會研究季刊》，19:125-163。
- 蔡同榮，1987，〈台灣的前途〉。頁二二一至二四二。收於張富美編《台灣問題論文集》。台灣出版社。

- 謝長廷，1987，〈民主、自決、救台灣〉。收於張富美編《台灣問題論文集》。台灣出版社。
- Adorno, Theodor and Max Horkheimer. 1944. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- Alejandro, Roberto. 1993. *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*. New York: SUNY Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Antonio, Robert J. 1995. Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History. *American Journal of Sociology*. Vol 101(1):1-43.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books.
- Bellah, Robert N. et.al. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Berger, Stefan. 1994. Nationalism and the Left in Germany. *New Left Review*.
- Bowles, Samuel and H. Gintis. 1986. *Democracy and Capitalism*. New York: Basic Books.
- Breuilly, John. 1993. *Nationalism and the State* (2nd. edition). Chicago: University of Chicago Press.
- Colley, Linda. 1986. Whose Nation? Class and National Con-

- sciousness in Britain 1750-1830. *Past and Present* (113): 97-117.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Dewey, John. 1988. *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. Volume 2: 1925-1927. *Essays, Reviews, Miscellany, and The Public and Its Problems*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Draper, Hal. 1977. *Karl Marx's Theory of Revolution*. Vol. 1: *State and Bureaucracy*. New York: Monthly Review Press.
- Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. New York: Free Press.
- 1973. Individualism and the Intellectuals pp.43-57 in *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*. Robert N. Bellah (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- 1986. *Durkheim on Politics and the State*. Anthony Giddens (ed.). Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geyer, Michael. 1992. The Stigma of Violence, Nationalism, and War in Twentieth Century Germany. *German Studies Review*: 1992 (Winter):75-110.
- Giddens, Anthony. 1978. *Emile Durkheim*. New York: Viking

- Press.
- 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*.  
Vol. 2: *The Nation-State and Violence*. London: McMillan.
- Gouldner, Alvin W. 1980. *The Two Marxisms*. New York: Oxford University Press.
- Gowan, Peter. 1994. The Return of Carl Schmitt. *Debate* No.1: 82-127.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International* 12(1):1-19.
- Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992a. Whose Fault-line Is It Anyway? *New Statesman and Society*. pp.23-26. 24 April 1992.
- 1992b. The Crisis of Today's Ideologies. *New Left Review*. No. 192: 55-64.
- Isaacs, Harold R. 1989. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Jay, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination*. Boston: Little Brown.

- Johnson, Marshall. 1994. *Naturalizing Domination: Historical Perspectives on Nationalizing Institutions*. Unpublished Manuscript.
- Judt, Tony. 1994. The New Old Nationalism. *The New York Review*. May 26, 1994.
- Kedourie, Elie. 1993. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press.
- Löwith Karl. 1988. The Political Implications of Heidegger's Existentialism. *New German Critique* No.45.
- 1994. *My Life in Germany Before and After 1933*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Lukes, Steven. 1973. *Emile Durkheim*. New York: Penguin Books.
- Macpherson, C.B. 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcuse, Herbert. 1954. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: the Humanities Press.
- 1988. *Negations: Essays in Critical Theory*. London: Free Association Books.
- Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl. 1977. *Capital*. Volume 1. New York:Vintage.
- Mead, George Herbert. 1964. *Mead: Selected Writings*. New York: Bobbs-Merrill.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1992. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nauta, Lolle. 1992. Changing Conceptions of Citizenship. *Praxis*

- International* 12(1):20-34.
- Nietzsche, Friedrich. 1994. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palti, Elias Jose. 1993. Liberalism vs. Nationalism. *Telos* (95):109-126.
- Renan, Ernest. 1990 (1882). What Is A Nation? pp.8-22 in Homi K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Schwartz, Benjamin. 1991. Chinese Culture and the Concept of Community. in Leroy S. Rouner (ed.) *On Community*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Shils, Edward. 1957. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *The British Journal of Sociology*. 8(2):130-145.
- Smith, Anthony D. 1992. Nationalism and the Historians. pp. 58-80 in Anthony D. Smith (ed.) *Ethnicity and Nationalism*. Leiden: E.J. Brill.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1989. The Liberal-Communitarian Debate. in N. Rosenblum (ed.) *Liberalism and Moral Life*. Mass.,: Cambridge University Press.
- Telos. 1994. *Special Double Issues on the French New Right: New Right, New Left, New Paradigm?*
- Thompson, Jake. 1995. Christian Coalition Draws up 10-point Contract for Change. *The Kansas City Star*. May 18, 1995, A-7.
- Tilly, Charles (ed.) 1975. *The Formation of National States in*

*Western Europe*. Princeton University Press.

Tönnies, Ferdinand. 1955. *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.

———. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Wolin, Richard. 1990. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

Wood, Ellen Meiksins. 1990. The Uses and Abuses of "Civil Society". pp. 60-84 in Ralph Miliband and Leo Panitch (eds.) *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals*. London: The Merlin Press.



台灣社會研究季刊  
第二十一期 1996年1月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 21, January, 1996.

# 去殖民的文化研究

陳光興

Decolonization and Cultural Studies

by  
Kuan-hsing Chen

關鍵詞：去殖民、文化想像、批判性混合、殖民—地理—歷史唯物論、文明主義、  
小主體

*Keywords: decolonization, cultural imaginary, critical syncretism, geo-colonial historical materialism, civilizationalism, little subjectivities*

---

\* 本文由國科會 1994-5 國科會卅二屆研究進修報告改寫而成，除感謝國科會外，李丁讚、趙剛、鄭鴻生、丘延亮、丁乃非提供的修改意見一併感謝。

收稿日期：1995年9月4日；通過日期：1995年11月10日。

Received: September 4, 1995; in revised form: November 10, 1995.

## 摘 要

本文將文化研究再定位為全球性去殖民運動的一部份。以去殖民為核心的問題意識，本文嘗試提出「殖民—地理—歷史唯物論」的分析架構；透過接合歷史唯物論、基進地理學及第三世界殖民論述三個理論傳統，指出文化研究的實踐在於揭露殖民認同關係裡所形塑出來的文化想像，制約了被殖民主體慾望流動的方向，並提出「批判性混合」的策略性概念，透過參考作標及互動對象的多重移轉，為去殖民運動尋找更具解放性地主體性建構的認同對象。

## Abstract

Repositioning cultural studies as part of the global decolonization movement, this paper attempts to propose a more viable analytical framework, geo-colonial historical materialism. Through a critical articulation of three theoretical traditions—historical materialism, radical geography, third world colonial discourse, this paper points out that the critical practice of cultural studies is to expose the structure of cultural imaginary as a result of colonial identification, which in turn shapes the psychic flow of desire of the colonized subject; it proposes a “critical syncretism” as a strategy and an ethics for reconstituting and multiplying axes and objects of identification in forming more liberating subjectivity.

直到能夠說出獨立運動的主體會是誰，是以誰之名來進行文化去殖民，否則「獨立」與「去殖民」是不可能完成的……

文化問題不可能在權力問題之外來討論……

沒有別人就沒有自己，更沒有自我的認可……

認同的問題經常是在建構未來中解釋過去……

——Hall (1995)

## 1. 問題意識

這篇文章嘗試提出一個初步的分析性架構，暫且稱為「殖民—地理—歷史唯物論」(geo-colonial historical materialism)。它的提出來自於以下幾個脈絡及關切，企圖面對幾個不同層次的問題：

1. 本文是〈帝國之眼〉一文的延伸<sup>1</sup>。該文對「南進論述」的分析，在結論中提及「去殖民的全面性反思根本沒有運轉，才會承續帝國主義的文化想像」(P. 211)。該文發表後，文化想像中的去殖民問題成爲我思考的焦點：爲什麼文化上的去殖民沒有全面性的展開？其他地區，特別是二次戰後出現在第三世界的民族國家是不是也面臨著類似的危機？是否獨立建國的政權移轉將能量都吸入資源豐富的政經場域之中？本土文化運動的文化切面也因此以服務於建國的迫切性，無法展開去殖民更深層的反思？去殖民的意義難道僅止於獨立建國？去殖民 (decolonization) 難道只是「抵殖民」或是「反殖民」(anti-colonial)？而在「抵／反」的過程中繼續切面複製其所對立面所架構出的限制，因此在轉化中承續帝國主義的文化想像？簡單的說，去殖民的意涵及策略是本文的核心關切，根本的出發點是在理論層次上思索要如何面對台灣文化想像中殖民主義所長期形塑的反動、保守因子。在文章的書寫中，讀者會發現在不同的脈絡中，「去殖民」呈現了不同的意義；在結論中，我將集中地討論它的多重意涵。

1. 參見陳光興 (1994)

2. 之所以會提出「殖民—地理—歷史唯物論」主要是在「學術」上的關切：文化研究的基本認識論—歷史唯物論—在面對「國際化」的過程中必須極為敏銳地調整其空間（地理）屬性；「地理空間」的重要性不僅在將歷史唯物論去中心化使得理論論述更爲「謙卑」，更是強調「在地歷史」中的特定性（specificities）是如何與殖民力量辯證過程中，一方面改變了其內在型構，一方面被接合到全球資本結構裏，也就是殖民史中介了在地歷史與全球史。在這樣的前提下，「現代性」（modernity）的問題無法與殖民主義分開來解釋，現代化則是從殖民向新殖民結構性轉換中反應性（reactive）的產物。全球資本主義透過國族—國家的中介企圖將多元地理歷史空間統攝在單一丈量的體系之中。因此，「後殖民論述」的形成絕對不是在宣告後殖民時期的來臨，而是在突顯殖民主義在歷史中所深植的力量及其不斷的深化與轉進，也只有透過去殖民的不斷反思才能挖掘走向後殖民的途徑與策略。簡單的說，「殖民—地理—歷史唯物論」嘗試回答在臺灣這樣的地方「文化研究」究竟是什麼？要如何藉用它來破解資本—帝國—殖民主義所長期塑造出來的文化想像？

因此，立足於左翼文化研究的傳統，「殖民—地理—歷史唯物論」嘗試批判地接合三組相互關連的論述軸線：馬克斯主義的歷史唯物論、基進地理學及第三世界殖民論述（特別是去殖民精神分析的論述）。

3. 〈帝國之眼〉一文發表後，《台灣社會研究》十八期刊出了五篇回應的文章，從不同層次深化、補足該文的論點<sup>2</sup>。另外，李丁讚在即

2. 其中除了鄭文良（1995）〈想像「破國家」〉一文繼續深化「破國家」的理論／政治涵意之外，其他四篇文章大致上根據1994年六月十一日在台北清大月涵堂，由《台社》與清大文學所（現在已經不存在）主辦以〈「南進論述」的批判：資本、國族——國家與帝國〉爲題的〈文化批判研討會〉中的口頭報告，改寫而成。于治中（1995）從精神分析的觀點切入，將「南進」擺在更寬廣的社會／政治空間中操作，補足了〈帝國之眼〉未能關照的場域。王振寰（1995）則從政治經濟學的角度企圖解剖〈南進〉的政經意涵，包括對勞工的影響。丘延亮（1995a）從外在於「台灣」的殖民論述視點指出民主的堅持必須反對國族主義與次帝國主義的接合。翟宛文（1995a）最後從具體的

將發表的〈「邊緣帝國」初探〉<sup>3</sup>一文裡，質疑〈帝國之眼〉提出次帝國的文化想像複製了核心帝國的想像建構，因此是資本主義運轉邏輯的深化；相對而言，他所提出「邊緣帝國」的觀念中明示了與核心帝國模式的斷裂，其中經過「發明」和「轉化」，因此不必然會「回到核心帝國的原點」。對於上述的批評，我基本上接受；我同意複製過程中的轉化與發明因子，主要是歷史存在條件的轉變，時空的不同，面對的情勢也不同，也就不可能是簡單的直接複印。然而，在〈帝國之眼〉分析裡「發現到」這種轉化與發明是極端的粗暴，在挪用日帝文化的想像時，沒有反思過程的中介來自覺到「複製」帝國慾望的感知架構。簡單的說，〈「邊緣帝國」初探〉與〈帝國之眼〉的問題意識不全然相同，有交插重疊之處，也有關切點的不同；前者主要的關切是在捕捉核心帝國與邊緣帝國的差異性，其背後所暗示的理論問題是邊緣帝國的出現是否意味著資本主義發展史的斷裂，以及在倫理學層次上邊緣帝國的連結模式是否較為「進步」，在「蛻讓」過程中與「他者」相融，走出自己、走入對象，達到更高層次的普同主義（universalism）；而後者的問題意識則擺在文化想像的層次，從現實（南進論述）出發，處理其意識形態的構造，解剖次帝國慾望搭建在國族主義上的基地與殖民主義之間的串連，這種介入性論述在理論層次上找尋文化研究在地展開的問題意識，在倫理學層次上提出破國族的文化想像，其內容與形式大致與前者相類似。

李文的論點引用Ashis Nandy (1983) 來加以支撐。爲了深化該

---

實踐中點破台灣經濟帝國的神話，南進論述所展現的只是「做帝國的慾望而已……既可悲復可笑」(P. 262)。可惜的是，研討會當天有趣的幾個發言，如毓秀〈女性想像與後國家〉點出國家的性／別屬性，呂正惠從國家中心主義立場對〈台灣民族主義與台灣—國際主義〉的分析，傅大為〈另類區域整合與「東帝汶」屠殺〉，以及錢永祥後來頗具影響力的〈國家主義與威權民粹主義的辯證〉，或許大家忙於各自關注的事物而沒有能以書面文字發表；雖然其中部份戰火延長至一九九五年一月底的〈台社〉七周年會議，也將錄續在《台社》發表（參見王振寰、錢永祥（1995）、夏鑄九（1995）、趙剛（1996）、呂正惠（1995）、江士林（1995）、丘延亮（1995b））

3. 該文於《台灣社會研究》21期，1996，刊出。

論點的重要性，本文將 Nandy 擺回第三世界殖民認同理論的系譜當中，追溯其立論的軌跡，而後提出「批判性混合」(critical syncretism) 的策略性概念。

4. 「批判性混合」的理論效果在突破國族主義本土化運動的困境。如果說第三世界的國族主義及本土化運動的出現是對殖民主義的反動(應)，是去殖民運動的過程，其認同對象由殖民者轉向為自我認同，那麼它仍然是畫地自限地受制於殖民主義，並沒有走出殖民認同的陰影。如果去殖民的意義不能停止在本土化運動，那麼出路何在？最近這一波的本土化運動論戰<sup>4</sup>的格局，仍然無法衝開統／獨國族主義文化想像的界限，其認同對象仍然沒有多元展開。

在以下的文字裡，我將從「去殖民」的問題意識出發，企圖串連看似不連續、有落差、縫隙的多重理論論述空間，去面對當代文化想像中存在的危機。我將核心關切的場域放在「文化研究」這個批判傳統中，透過對其「歷史與理論」的重組、重讀，在糾纏複雜的軌跡中，將文化研究再定位為去殖民運動的重要環結。首先，我把焦點擺在核心帝國「內部」的去殖民運動問題；接著把焦點集中在殖民主義精神分析論述的系譜中討論殖民認同 (colonial identification) 在不同時刻中對象的轉折，一方面拉出文化研究在核心帝國地理空間之外的另一條由 Fanon 所開展出的批判傳承，另一方面則在找出文化認同經殖民主義全面掃射後危機之所在；之後，我提出「批判性混合」的倫理學原則做為「後殖民」的認同策略，以閃躲殖民主義的複製及再生。在這樣的基礎上，最後，我提出「殖民—地理—歷史唯物論」，將文化研究歷史唯物論的傳承接合到基進地理學地理唯物論的傳統，再注入殖民論述傳統中對殖民帝國主義的核心關切，這個認識／方法論的提出是在提供在地文化研究面對「在地—全球」、「現在—過去—未來」交互辯證的中介過程，從去殖民的文化／政治立場解構長期積累的殖

4. 參見陳昭英 (1995)，王曉波 (1995)，邱貴芬 (1995)，陳芳明 (1995)，陳映真 (1995)，張國慶 (1995)，廖朝陽 (1995a、b)。

民文化想像，由其間掙脫出來才能走向後殖民較具解放性的新文化認同。

在進入正文前，先要澄清以下幾點：

1. 本文基本上是在理論層次的思索，所提出的論點相當的初步，諸多理論資源的回溯無法在現有的時空限制下更細緻化的推演。舉例來說，單就殖民心理學／精神分析的部份就至少要一本書才能清楚的交待其變化的軌跡及各個理論所處的歷史條件。或許只有待日後逐步慢慢發展，這個主題至今仍然沒有外文專書的討論，顯示出第三世界殖民論述在文化理論／研究上仍屬萌芽階級。

2. 「殖民—地理—歷史唯物論」的提出是爲了展開我個人未來“實證”研究的理論基礎。認識論、方法論的建構無法孤立存在，需要在具體分析中辯證地修正。這裡呈現的只是初步的問題意識，具體的研究問題提出不是本文關切焦點之所在。但是「個人的即是政治的」，要能走出有意義的在地文化研究需要關切文化研究的朋友們共同對話。

## 2. 第三世界與去殖民運動

### 2.1 帝國主體的去殖民

帝國大反撲？九〇年代之後，核心地區文化研究的書市中出現了大批有關帝國主義的論述，其中最受注意的除了 Said (1993) *Culture and Imperialism* 之外，當是 *Cultures of United States Imperialism* (Kaplan and Pease, 1993)<sup>5</sup>。美國帝國主義的研究與批判當然不是什麼新的題材，而這本書之所以重要則在於它來自於 American Studies 這個學院空間，首次集體的重新挑戰美國研究過去對美國成爲帝國這個身份／位置的否認；也就是當初這個因美國國族主義而生出的「本國研究」，終究要在多重的壓力下面對自我批判的命運。放在

5. 其他的 諸如 Amin (1992), Pratt (1992), Donaldson (1992), Spurr (1993), Godlewska and Srnith (1994), Blaut (1993), Sprinker et. al. (1995), McCintock (1995)

這一波「帝國論述」的潮流下來看，這本書所反映的是帝國內部去殖民運動的轉捩點。

在過去的用法裡，去殖民主要指涉的地理空間是第三世界，在二次戰後的獨立建國運動；原來的殖民地以獨立建國為手段／目的，脫離殖民帝國的掌握，尋求全面性的解放。劍橋大學的著名史學家 D. K. Fieldhouse，即在其 1982 年修訂 *The Colonial Empires* (1966) 一書時，加入最後一章“Decolonization and After, 1945-81”，討論二次戰後的去殖民獨立建國運動。多元決定的歷史因素，使得去殖民的焦距被擺在第三世界的地緣政治環結中。然而帝國的快速瓦解，難道真是那麼突如其來，不會在之前及之後，在「文化」的層次上經過“內部”的「去殖民」過程？如果按照 Said 的說法，帝國的形成本必然要透過文化機器的運轉來自我辯解、定位，那麼在它沒落的過程中，難道就不需要內部的調整、在文化上去殖民嗎？當然，這對戰敗國而言，自省是比較顯而易見的，戰敗的痛創不僅是國家機器的掌握者要面對的，批判性的知識份子更是得冷靜地分析形成的性質，防止傷口癒合後再次的野心復發<sup>6</sup>。相對而言，戰勝國中除了美俄崛起成為超級強權之外，英、法等次級強國也快速地棄守幾個世紀建立起來的殖民地，其內部在文化上的去殖民是如何的進行則似乎沒有成為關切的焦點。

Robert Young (1990) 在 *White Mythologies* 一書中，開門見山的提出所謂後結構主義其實不是 1968 年五月學生運動的產物，而是阿爾及利亞獨立戰爭的結果；沙特、阿圖塞、德西達、李歐塔、Cixous 不是出生於阿爾及利亞，就是參與了當時法國內部的反殖民運動。從 Young 的觀點來看，當代思潮對歐洲中心主義 (eurocentrism) 的批判與解構，其實可以歸咎到二次戰後第三世界的獨立解放運動。沙特 1961 年替 Fanon 的 *The Wretched of the Earth* 所寫的序，即是法

6. Masao Mamyama (1963) 是極具代表性的著作，對日帝法西斯主義的分析。



國知識份子由「內」對歐洲（特別是法國）去殖民的具體表現。如果我們把時間向後推至 1980 年代中期以後至今，在核心地區最具批判力、影響力的理論家如 Said, Spivak, Hall, Blaut 這些人都來自第三世界；這種現象不僅顯示第一世界核心地區文化思維的枯萎，也顯現了第三世界對第一世界的「貢獻」：其內部的解構仍然需要「外力」才能繼續其未完成的去殖民運動。這種無奈的諷刺反映在 Young 的整本書中；他一方面認識到第三世界的去殖民運動，造就了對西方中心主義的批判，但是另一方面他的操作又完全在西方傳統之中，再次鞏固西方中心的障地，而沒有走出自我，走向阿爾及利亞、巴勒斯坦、印度、加勒比海……當然，這可以被解釋成避免再一次的思想領土的擴張和再殖民，但是這又何嘗不是自戀式的防衛性機制？

Young 的書寫邊界反映了整體「帝國論述」的關切所在：帝國主體的自我。或許到了下一波的風潮中，我們會看到帝國主體如何在文化層次上提出更為尖銳的問題：帝國對殖民地造成了什麼文化「後遺症」？這些無法恢復的摧毀又如何在現實的現在／未來世界中支撐永不均衡的權力地形圖？或許這是「我們」要回答的問題，而不是「他們」。更諷刺的是，我們「外來的」知識管道，已經被既有的出版體制所規定<sup>7</sup>；除非韓國知識份子在地文化生產能夠進入發行的網線，我們還是不知道他／她們在想什麼？知識生產無法脫離多重結構存在，全球資本主義下的新殖民結構雖然不斷的變化重組，而歷史的積累所劃下的軌跡，多元決定了有中心點的放射狀圖形。想要打破根狀組合，完全由雜草糾結的圖形來取代可能很困難，如何把原先不相接連的樹葉、枝幹拉在一起互相滋養，又不需要砍斷難以拔起的樹根，或許是比較可能的策略。

## 2.2 馬克斯主義與去殖民

7. 有關出版在國際層次的流通與壟斷，參見 (Altbach, 1987)。

阿爾及利亞的獨立戰爭造就了「後結構主義」？Fanon 指出：「去殖民經常是暴力的現象」（1967：35）。在戰爭的狀態中肉體暴力與象徵暴力已經無法區分，它所造成的精神失序往往得經過世代才可能「恢復」，恢復的不可能是「原狀」，恐懼、痛快、興奮都已經成為身體內部的記憶，成為主體性結構的物質基礎。然而非戰狀態的殖民情境不是更為全面性地日常生活暴力嗎？這種更為長期的模塑能夠在獨立建國的亢奮狀態中被一掃而空、被完全治癒嗎？它可能被治癒嗎？暴力的記憶把受害者與施暴者永遠的捆綁在一起，敢去面對、談論暴力的場景，都是去殖民的重要環結。

如果去殖民的動力在殖民暴力開始施展的那一刻已經埋下了火種，那麼阿爾及利亞的戰爭暴力只是火種群全面性的引爆。力量的聚合來自四面八方，不僅是空間的會集也是時間軸的壓縮。

對於第三世界地區的知識份子來說，不管是身處亞、非、拉美，或是倫敦、巴黎，去殖民的思想來源、理論武器並不只是厚重的殖民經驗，也來自於殖民主義「內部」的去殖民力量。其中，不論在思想或是在政治實踐上影響力最大的莫過於馬克斯主義。

這裡的目的當然不是在清算馬克斯主義的功過得失，而是將它放在漫長的去殖民史裡來看待。十九世紀中葉正處於歐洲殖民帝國主義的高峰時期，工業革命帶動了工業資本的向外擴張，馬克斯主義在此時「發現」了「資本主義」及其歷史的作用者——工人無產階級，這種「命名」（naming）本身就預設它的「外在」發言位置：社會主義或是共產主義。這種未來式的想像不僅僅只是在對帝國體質激進的解構——捕捉它運轉的邏輯，同時也為重構劃下了烏托邦式的藍圖。也正是另類思維的出現，對於另類世界的嚮往，帝國主體的內部開始積累了一個半世紀無法清除的噪音。半個世紀以後，1917年蘇聯革命的成功，想像世界向前推進，馬克斯主義的革命理論首次被「證明」不只是白日夢；它為資本主義的內部去殖民力量注入了強心針，也為殖民地的反殖民運動提供了不同於資本主義另類選擇的可能性。在今天重

提蘇聯革命顯然是極端的諷刺，從兩種體系的競爭，到「三個世界」的形成，到冷戰的結束，國家中心主義世界觀下的社會主義堡壘（古巴、中國、越南……）都已經快速地被吸入「全球資本主義」的磁場之中，這段歷史要怎麼寫？當然最簡單的寫法是跳過這整個世紀，假裝它從不存在。但是從另一個角度來看，跟帝國主義一樣，馬克斯主義並未因此而被宣判死亡：它的批判性因子已經滲入各種地理場域之中，隨時都可能被叫回來，面對一些不解的狀況。簡單的說，馬克斯主義的傳統已經建立了一種外在觀點對資本主義的內部批判；這股去殖民的力量在不同的時間／空間裡與不同的因子相結合，以不同的面貌出現；重要的是，一旦跳出國家主義的牢籠，不以奪取政權為必然手段，馬克斯主義的投射場域也就變的無所不在了。這種認識也只有將去殖民當作永久的「寧靜革命」才有意義吧！

在理論層次上，十九世紀的馬克斯主義並未完全意識到它自身的歐洲中心主義，卻都在效果上造成了一連串的「去中心化」的運動。歷史唯物論在與唯心論的交戰過程中，將人類社會的活動、制度徹底的歷史化，視資本主義為歷史的產物而沒有存在的必然性；另一方面，它又承繼了啓蒙傳統進化論式的史觀，以全稱命題的敘事包超了所有的地理空間。也正是在這種衝突矛盾中，普同主義的核心產生了部份的裂縫，慢慢地開始浸蝕信心十足的“Universal Subject”。多元階級主體的“誕生”其實是將傅科一世紀後所拉出的知識與權力關係的共生性議題，搬上了理論的政治舞台；權力的微生物學的召喚是馬克斯主義經過尼采手中必然導致的理論推演。接踵而來的是一波波擋不住地認識論的斷裂：資產階級、第一世界、男性、白人、異性戀……都無法不在後續的歷史運動中逃離去中心化的命運。資本主義、世界體系、父權體制、種族歧視、異性戀體制……一再的“誕生”，與佛洛伊德“發現”潛意識一樣，都產生了一發不可收拾的革命性效果；放在地理政治的場間中來看，這些平行勾連的軸線都是核心地區（內部）去殖民運動的歷史軌跡；然而一旦接合到帝國主義史所造就的「全球

化」運動，跨地理性地象徵性連結超越了物質性的界限，在地的局部性差異也就無法聲稱其絕對的自主性。

### 3. 「殖民認同」的理論軌跡

#### 3.1 精神分析與去殖民

如果「去殖民經常是暴力的現象」，那麼多元主體的浮現也帶來了暴力的效果；它不僅挑戰了帝國化的主體，刺穿單一體制的迷思；另一方面，主體、群體及次文化的差異、斷裂、切割、流動性必須同時面對現實世界中國際化、全球化的壓力：兩者之間不斷地穿透、辨證、衝突就造成了文化認同的危機。這種危機四伏的狀態表現在多重力量對於具體個人（多元主體位置）的拉扯，往往不給予足夠的時間及空間來處理認同的迫切性。後現代文化理論所提出的精神分裂主體、遊牧主體……足以描繪“客觀”現實，提供倫理學的正當性，但是並不能深刻地捕捉精神分裂在現象學層次的痛苦，提供療傷的策略。對於主體雜種性（hybridity）的歌頌，往往來自資源豐厚、經濟基礎充裕的發言位置；以少數特權者處境的良好來置換結構性產生的不安全感。事實上，當我們再次把多元主體的浮現還原到去殖民運動的過程裡來看待，弱勢主體的文化資源及歷史傳承是相當薄弱的。雖然大量歷史書寫企圖重新找回過去的立足點，但是都無法在短暫的積累中對抗長期所養成的多重體制，所形塑出的殖民宰制機制：語言、制度性的配置、儀式的慣性化、文化範疇的層級化……都不是短時期可以扭轉改變的，更何況抗爭主體還得依附在既有的法則中運作，片面地再次複製部份的關係結構。一旦浮現在社會空間的慾望碰上（象徵）秩序的反撲，精神分析的空間就變的極為脆弱，不是面臨滅頂的危機就是得重新召喚反動的防衛系統來求自保。

我不斷企圖想要強調精神分析空間層次的重要性，預設地是它無法被化約、消抹的普遍性運作事實。只有在我們充份面對精神分析空

間內在機制的細膩性時，才能發展出不致於自毀而又能步步為營向“前”挺進的策略。歷史經驗一再地告訴我們，多少的創痛發生在精神身體的銘刻上，但是這些經驗並沒有得到有效地傳承，不應一再發生的悲劇不斷的上演。因此，殖民的精神分析是去殖民精神分析一體的兩面；更精準的來說，去殖民精神分析的起點就是對殖民狀況的認知。當然這裡所講的精神分析空間已經與社會空間交互連結，慾望生產與社會生產無法一刀切斷，它們的內在法則不同，但是交互流動的軌跡將它們鎖在一起。

### 3.2 「殖民」心理學

可以想像的是，殖民心理學的推展者不會是被殖民主體，殖民帝國為了能夠有效地掌握殖民地，不論是為了認清他所不熟悉的被統治對象，或是企圖營造、改變、“教化”這片心理空間，它都必須發展這門知識。這也就不難了解“成果”最豐富的存在於法國。

根據 François Vergés (1995) 的研究，殖民心理學的理論基礎來自於十九世紀初期的「人民心理學」<sup>8</sup>。它的目的是在釐清人種、文化與心理的關係；它的問題意識就是在面對法國工人階級，貧農在社會上所造成的失序，如犯罪、酗酒、反叛，從而尋找防治的策略。社會心理學家認為透過“人種記憶”徵候的研究，能夠理解社會群體的特性。因此，法國的心理學及 psychiatry 的發展就是在研究這些“危險階級的病態”表現的“科學”。從現在的觀點來看，這些研究對象也就是社會內部的被殖民者。

十九世紀末期，人民心理學的研究場域被擴大到殖民地，原有的理論也被應用到被殖者身上。借用 Gustave Le Bon “心理人種”

(psychological race) 的觀念，Léopold de Saussure 在 1899 年的著作中提殖民出地社會是經過遺傳來複製心理特質。1922 年 Lucien

8. Vergés 的研究非常清楚地整理了整套問題意識發展的系譜。以下的討論受惠於她的研究。

Lévy-Bruhl，應用圖爾幹“集體再現”的概念來研究“primitive mentality”；他認為這整套觀念系統統攝了原始人 (primitive people) 的思考、行為及感受。殖民心理學在此時期與其他的殖民論述相互競爭，認為最有效的同化方式不是透過強加的力量，而是透過誘惑 (seduction)。1947 年 Georges Hardy 在《人民心理學期刊》(*Revue de Psychologies des Peuples*) 發表了深具影響力的文章，「殖民地人的心理學」，批評以往的研究都是以一個文明的標準來評斷，表現出一種愚笨的自大 (egocentrism)；他認為殖民心理學家首先要挑戰的問題就是 universal man 的觀念，甚至「黑人靈魂」(negro soul) 都是過於大膽的推論，因為個人之間的差異大到無法簡單地普遍化的程度。企圖以「族群家庭」(ethnic family) 來取代人種 (race)，Hardy 同時認為在殖民地，心理學與政治學要結合在一起，才能增進人們之間相互的理解與合作。然而 Hardy 的提法並未造成殖民心理學上的斷裂。作為殖民地的行政人員，他一方面受限於實證主義在理論上主導了一般心理學，另一方面在政治層次上他論述的前題仍然是在如何將殖民地「同化」，他說：「殖民必須清楚地知道它所操作的群體，心理學已經成爲爲了它準備的知識，其必然性是非常明顯的」(Vergés, 1995: 427)。

整體來說，殖民心理學認識論的政治潛意識是父母與小孩的關係。被殖民者的語言貧乏，無法將事物清楚的概念化；他們相信無法解釋的超自然力量，相信宿命論，所有的知識都來自於對前人盲目的模仿，永遠都不能成長爲大人。因此殖民者要引領他們逐漸成熟，進入成人世界。當然這整套前提躲藏在科學的名號之後：他們觀察視野的有效性建立在科學中立客觀的保證上。

殖民心理學認識論的斷裂到了二次戰後開始浮現，也正是第三世界去殖民運動洪流開始衝擊的時刻。

### 3.3 殖民者的告白？

根據 Vergés 的論點，殖民心理學去殖民化的重要起點是 Octave Mannoni 在 1950 年出版的 *Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization*，與以前論述的轉捩點在於他開始揪出殖民關係裡以前的藏鏡人——殖民者，開始追問殖民者的心理狀態。換句話說，以往的殖民心理學把殖民者隱藏起來，研究者以科學的面貌出現，關心的是殖民地的心理狀態，而研究者自身的殖民發言位置只是缺席的存在，現在箭頭同時指向殖民者，預設的是殖民者與被殖民者的辯證相互建構性，殖民「關係」從此成為論述的焦點。從 Mannoni 到 Fanon 在 1952 年出版的 *Black Skin, White Masks*，殖民心理學透過精神分析進一步的被基進化，成為對抗殖民主義的武器。1957 年 Albert Memmi 的 *The Colonizer and the Colonized*，1960 年 George Lamming 的 *The Pleasures of Exile*，一直到 Ashis Nandy 1983 年的 *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*，及 Ngũgĩ wa Thiong'o 1986 年 *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*，大都在去殖民的殖民者與被殖民者的關係問題意識下進行。

半世紀以後的今天來重讀 Mannoni，我們無不法不將他的論述視為一種殖民關係的徵候群，它一方面是對殖民心理的剖析，一方面是殖民者的告白，整本書必須從他的主體發言位置來理解：作為法屬殖民地的情報官員，企圖要解釋 1947 年馬達加斯加的反殖民的抗暴事件（十萬人死於對抗中）；雖然他明顯地反對殖民式的剝削及種族歧視，但是他的目光又完全受制於歐洲中心的文化觀點——莎士比亞的 *Prospero* 及 *Caliban* 人物框住了他的整套論點（1950 年版本由「國際事務皇家研究中心」的種族關係研究部門主任 Philip Mason 寫序，其中充滿了種族歧視及刻板印象的語言，可以看出當時「研究」中「認識論的限制」。重要的是殖民者的自我解剖何以直到此刻——二次戰後——才逐漸展開？置放在二次戰後去殖民運動的潮流中，Mannoni 可以被視為替殖民者在轉換過程裡，逐漸撤離殖民地所提供的心理準備，

這種不確定性裡充滿著喪失特權的鄉愁，甚至於恐慌，很少殖民者有這種「勇氣」去面對其自身的心理狀態，Mannoni 的貢獻即在此。因此這本書較為準確的定位應該是殖民者自我去殖民的文本，它的來源是客觀歷史條件所造成的壓力<sup>9</sup>。

Mannoni 的基本論點是，殖民心理學是兩種扭曲人格的交會：殖民者的「自卑感」(inferiority complex) 與被殖民者的「依賴情結」(dependency complex)。他的整套理論架構奠基在演化論式的幼兒成長生命史，而後將它放到具體的歷史文化環境中來看待。幼兒出生後就慢慢經驗到它對父母的依賴，物質生存條件、社會化的學習、知性的發展……都與父母產生依賴關係。這種早期的生命經驗就形成愛恨糾結的依賴情結、小孩長成的斷裂點是被父母拋棄的恐懼，這種恐懼一方面可以促使它人格發展的自主性，走向理性的個人主義心態；另一方面也可能導致不自信的「自卑感」，這種情結被轉化成對父母的揚棄，透過對他人的宰制來壓抑潛意識的罪惡感。被送到殖民地的殖民者就是歐洲發展史這個人格面向的表現，而被殖民者永遠沒有長成，停滯在幼兒「依賴情結」的階段。一旦這兩種狀態碰到一起，就形成了互補的共生關係。

很明顯的，Mannoni 的論述效果正當化了殖民主義，甚至與早期殖民心理學的潛意識—父母引領子女走向成熟—沒有太大的差別；雖然他同時把殖民者拉下水，指出他的「病態」心理，卻無法更為後設地解釋這兩種心態存在的歷史條件，除了訴諸簡單的幼兒成長圖像。一旦幼兒長大的故事被質疑，這種全然「心理學化」的解釋就被全盤動搖。特別是在 Mannoni 最後提出的「該怎麼辦」的部份，展示了他殖民政策者的角色，將自決、自治的機構交給由長者及「祖先」的手中，由「下」一個層級的「父母」接手，才不致使馬達加斯加經過被「遺棄」的心理痛創。於是傳統的村落會議，Fokon'olona，在

9. Maurice Bloch 在 1990 的新序中對原書的論點及支撐的資料做了一針見血的批判。



法國殖民體制淡出的過程中成爲殖民主企圖交接的對象。這是否意味著 Mannoni 對政策的直接影響，沒有直接的證據可以支持，但是卻清楚地看到他的論述位置與殖民體制的接合點。Fanon 對他的攻擊中讓我們看到了被殖民者的立場及世界觀。

### 3.4 去殖民的精神分析

相對於 Mannoni，Fanon 的書寫充滿了憤怒、情緒及爆炸性的慾望，但是其間又不乏冷靜的反思。他所傳承的書寫方式是比他更早一個時期的 Aimé Césaire。同樣出生成長於法屬殖民地 Martinique 的 Fort-de-France，同樣的在巴黎受的高等教育，Césaire 與 Fanon 深受巴黎左翼思潮的衝擊，遊走於兩種語言、兩個世界、兩個人種之間，這種同時的「內在與外在性」給予他們思考與論述的可能性，爲第三世界反殖民論述留下了開拓性的資源，也對於“歐洲”、“美國”、“西方”的挑戰提供了帝國內部去殖民的刺激。

Fanon 精神醫學的訓練及被殖民的經驗給予他特有的發言位置。如果說 Mannoni 是殖民者的告白，那麼 Fanon 則是被殖民者的自我剖析。Mannoni 將「依賴」視爲被殖民者的屬性，「自卑感」當作殖民者存有的基本性質，而 Fanon 則認爲這兩種情結互爲一體在被殖民者身上體現；對於後者而言，殖民者的自信、傲慢與自大不可能是「自卑」的表現。對 Fanon 來說，被殖民的情結完全是殖民體制所強加在他們身上的，它根本的來源是經濟的掌握與剝削，導致卑下意識的全面性內化 (Fanon, 1967: 11)。因此黑人的異化絕對不是個人問題，更不只是心理問題，客觀的社會結構與主觀的心理結構相互深化，因此，「黑人必須對兩個層次同時宣戰」(P. 11)。這是 Fanon 與 Mannoni 最大不同之處。

Fanon 在《黑皮膚，白面具》裡開宗明義的點出他的發現：「黑人不是人」，「黑人要的就是成爲白人」(P. 8, P. 9)；「白人認爲他們黑人比優越」，「黑人不惜任何代價要向白人證明他們的思想一樣的豐

富、他們的智慧、知識有一樣的價值」；「對黑人而言，他只有一種命運，那就是白人」。而黑人的「證明」只有白人的「認可」才能成立，什麼是認可，真正的認可其實是永遠的危機，永遠的不可能。「我相信黑白人種的交會造成了龐大的心理存有情結。我希望由分析它去摧毀它」(P. 12)。這是 Fanon 基本的立足點。透過語言、性關係(黑女人／白男人，黑男人／白女人)的實踐場域，Fanon 企圖「證明」他的觀察。

Fanon 看似簡單的「發現」其實是具有革命性的意義。被殖民者對殖民者在精神分析層次的認同，在 Fanon 之前，未曾被如此赤裸裸的指出過 (pronounced)，對於被殖民者所造成的震撼亦是空前的。Césaire 所代表的反殖民論述傳統及 Negritude 運動都被迫使重新認識及面對被殖民者的自我，必需重新釐清自身慾望投射之所在，及已經成型的被殖民主體構造；對於白人殖民主義的攻擊(不論是在論述、實踐及心態)，對於黑人文化傳統近於全面美化的肯定，在潛意識的層次上都可能是期待殖民者的認可。對 Fanon 來說，「黑人」是白人殖民者強加、反彈的建構，其認同對象並沒有徹底的移轉，這也是 Fanon 對於 Negritude 運動一直持有保留的態度，未經全面性的自我分析，從「漂白」到「漂黑」都無法看清潛意識慾望流動的方向。Fanon 所開啓的問題意識在半個世紀之後仍然有助於我們看清殖民者與被殖民者之間的情結，這些情結並沒有成為歷史記憶逐漸散去，反倒框架出人種、國族、種族間互動的軌跡。

用理論語言來說，Fanon 的問題意識是：黑人的被殖民主體性是如何形成的？黑皮膚何以會要戴上白面具？在長達四頁的註釋裡，Fanon 借用了拉崗的「鏡像期」理論。他這麼說，「無庸置疑，對白人來說真正的他者就是，也將持續是黑人。反之亦然。只是對白人來說，他者是在身體意像的層次上被認知成絕對不是自我；也就是不能認同也無法同化。而對黑人而言，正如我們已經分析過，歷史與經濟的現實進入了這個圖像。拉崗說，“主體在鏡中認識他自身意像的這種現象

對這一個階段的分析，有雙重的重要性：這個現象發生在六個月之後，並且在那時的研究非常有說服力的顯示，對主體有設定現實的傾向；鏡像，正是因為這些接近性，提供了那個現實很好的象徵：它的感知價值，如同意像的幻想，及其結構，正像它反映了人的形式一樣”（P. 161）。Fanon 在此借用拉崗的鏡像期必須被放在殖民狀態的脈絡中來理解。由於殖民史的經濟宰制，整體的象徵秩序是由「白人」所影射的意識形態結構所駕馭，其得以界定他者的作用者（defining agent）全然是殖民自者，在「他」的架構下來進行。兩者的主體形成雖然相互建構（constituting），但是白人的優勢權力位置把黑人化約到膚色的生物層次來對待，身體的差異性成為「標示」（marking）白人主體的邊界；對白人而言，這與經濟與歷史無關，是普遍性（universal）的差異，只有當黑人能夠脫離他的身體，全然進入白人的象徵秩序所代表的價值體系時，黑人才能成為「人」。透過白人的眼睛，黑人的自我認識被界定的作用者所規範，他只是「半人」，是不完整的主體，只有成為白人，才能變成成人。顏色的區分成為無法跨越的鴻溝。重點是顏色的高下是那一方在決定？放在那一套象徵體系裡來評價？在「單一」（oneness）的架構中，作用者被隱藏起來，使得問題不能被問也無從問起。「白人」在認知的世界中是在區分種族的範疇之「上」，是不容質疑的先驗性範疇。在這個象徵體系中，「黑人象徵的是生物性的」（P. 167），他所帶出的意象是陽具、是運動員、拳擊手、軍隊、動物、魔鬼、罪惡……（P. 166），「不管到那裡，黑人還是黑人」（P. 173）。因此，只有戴上白面具，他才能去除他的焦慮。永遠的缺乏（lack），永遠的「不太對」，永遠的自我懷疑，永遠地被鎖在白人所劃下的牢籠中。

在 Fanon 對 Mannoni 的批判中，我們讀到了基進精神醫學的提出。「作為精神分析者，我應該幫助我的病人逐漸意識到他的潛意識，放棄他自我“漂白”的企圖，同時幫助他採取行動改變既有的社會結構」（P. 100）。對於 Fanon 來說，在既有的架構中，黑人只有死路一

條，他的精神結構永遠處於瓦解的危機中，漂白的潛意識慾望是永遠無法滿足的夢想；只有在拒絕做奴隸的時候，主人才會消失（219）。

這裡我們有一連串的問題可以提出：放在具體的社會空間裡，認識無法取得的潛意識慾望要在什麼程度裡才能宣告完成？其間的阻力是什麼？在殖民體制壓制機器的包圍下，在公共領域中的集體分析幾乎是不可能的，這是否解釋了文化去殖民的精神分析並需在帝國瓦解的環結裡才可能展開？有多少像 Fanon 一樣的精神分析師能夠盤踞殖民體制內的戰略位置？就算分析得以完全的展開，改變社會結構的行動資源基礎又在那裡？殖民史的歷史運作是否已經轉換了殖民前的文化因子？換句話說，抗拒的支撐場域足夠龐大嗎？殖民結構在形式上的去除（白人的離去），就能改變長期的精神結構嗎？從殖民結構轉換成新殖民結構的歷史經驗是否意味著精神結構的再次轉換？殖民狀態僅僅只是在經濟經綫上的種族分野嗎？

### 3.5 多重「殖民」

Fanon 想要改變的社會結構到底是什麼？是單一的還是多重的結構？Fanon 沒有提供明確的答案。在同一頁中（P. 100）社會結構分別以單數及複數的形態出現，這種模糊性迫使我們走向兩種詮釋的可能性：1. 單一結構指的是殖民結構所營造的種族歧視，2. 多重結構則指向多種形式的壓迫結構。在與 Mannoni 過招時，Fanon 清楚地表明他的立場，「殖民的種族歧視與其他的種族歧視沒有不同之處」（P. 88）

「所有形式的剝削都是一樣的」，它的對象都是「人」。如果如此，去除「殖民主義」有必然的優先性嗎？Fanon 所處的歷史環境是領土的殖民主義（territorial colonialism），這也是他關切的焦點。但是對於殖民主義的思索也讓他看到多重宰制結構的存在。雖然他的論述後來受到許多的質疑，諸如他的男性觀點，對於異性戀體制的忽略，他的男性沙文主義及同性戀恐懼症等等<sup>10</sup>；然而沒有評論者能夠全盤否定他所開啓的問題意識。一方面他的問題意識被推向第三世界的獨立建

國運動及所謂後殖民時期的特定社會結構；另一方面則被全面性的展開，處理多重歷史結構性的宰制關係。兩條路線同樣地都在去殖民的軌跡中運作。在他所提出的問題裡，「殖民」的意義已經被轉化，擴大到廣泛的指涉任何具有歷史結構性運作的權力宰制關係上。例如同志評論者 Diana Fuss (1994) 從同志理論的觀點重讀 Fanon 後，在結論中提出 Fanon 的貢獻：「Fanon 對政治思想重要的貢獻之一就是“精神的 (psychic) 正是一種政治形構的操作”的批判性概念。Fanon 使我們注意到認同的歷史及社會條件。他提醒我們，從來不外在於或是先於政治，認同經常銘刻在特定的歷史中：認同所命名的不僅是主體的歷史，也是在歷史中的主體。最後，Fanon 所給我們的政治不反對反而是根本的預設了精神分析的」(P.39)。

不同的時代，不同的運動能量讓我們看到不同政治認同的可能性。重要的不只是認同存在的歷史條件，更是它足以形成的特定歷史軌跡。

### 3.6 新殖民與「內部」殖民

如果說 Fanon 的吶喊發生在二次戰後獨立建國運動熱潮的起點，那麼去殖民精神分析在殖民主撤出後是否就宣告結束了呢？如果不是的話，它所面臨的問題又是什麼？

阿爾及利亞在 1962 年宣告獨立。Fanon 自 50 年代起加入獨立戰爭，1961 年發表了深具影響力的 *The Wretched of the Earth* (大地之不仁) 一書。參與獨立運動的過程裡讓他清楚地看到所面臨的問題。在「國族意識的問題」一章中，他沈痛地指出所有的困難：殖民者的淡出留下的是原有的殖民關係結構，整體的狀況「戴上了新殖民主義的面具」(P. 152)，特別是在精神分析結構的層次上，國族資產階級認同的是他們長期學習的對象——西方的資產階級，更糟的是他們沒有

---

10. 最近對於 Fanon 批判性的重讀，參見 Bhabha (1994)，Fuss (1994)，Gates (1991)

學到開發創造就直接跳到佚樂的追求，成爲延續殖民關係的中間人。Fanon 再度大聲呼籲國族主義必須以社會政治意識爲基礎，進行全面性的改造，否則會甚至較以往更爲反動，造成混亂、壓迫及自利地搶奪大餅。Fanon 的觀察與預報到底有多少的真實性？

1985 年，「南方—第三世界雜誌」(*The South*) 與維也納發展研究中心共同在維也納主辦以「去殖民及其之後——第三世界的未來」爲題的會議，邀集亞、非、拉美及加勒比海等地實際參與政治過程的官員，共同檢討各地的去殖民經驗。巴基斯坦籍「南方」雜誌主編 Gauhar 對於南亞的描繪，精要地劃出了去殖民運動卅年的經驗，「人們很快的就發現到，唯一改變的是主人的膚色……獨立帶來極少的改變，他們依然被鍊鎖在相同的英式機構，透過這些機構統治精英操弄、控制來持續他們自己的優勢……英式機構及統治階級的架構大都沒有改變……，對大眾 (the masses) 而言，獨立的成果是他們抗爭的結果，也是夢想的終結……國族主義無法遮蓋經濟社會面的差距，也不能拉住區域性自主的壓力……當文化的同質性與真正的國族意識無法逐漸出現時，人們就開始在他們傳統的狹隘及階級的認同中找尋自己的安全感……在殖民時期裡所撒下瓦解的種子，在現在已經到達了苦澀的成熟狀態。」(Gauhar, 1987)。這一段來自第三世界的自白，當然不是對過去外來殖民政權的戀舊，或是企圖正當化殖民主義，而是一針見血的指出外來殖民的形式上終止，內部殖民的正式登台演出，特別是在殖民時期之後，內外的連結使得它的區分已經難以清楚的辨視，讓人進一步質疑由膚色、種族的差異來區分統治的正當性與否，到底意義何在？「我族」統治相對於「外族」統治必然是一種「進步」嗎？

### 3.7 去殖民的文化想像

印度民間學者 Ashis Nandy 在 1983 年《親密的敵人：殖民主義下自我的失去與再生》裡，承續了 Fanon 的問題意識，移轉到殖民過

後的印度社會裡進行分析。Nandy 開門見山的指出「『進步』的辭令用內部殖民主義的事實來對付受外部殖民主義所支配的社會文化，而內部殖民主義也回過頭來用外來威脅的事實自我正當化，自我延續。但是這個世界已經逐漸地認知到這兩種壓迫的形式必須都同時被去除，無法只去除其中的一種」（1983：XIII）。相對於 Fanon 的迫切感，急於清除殖民主義在殖民地的全面性操作，Nandy 似乎掌握了更充份的時間與空間，重新清理殖民主義所深植的力量。對他來說，殖民主義的浸蝕力在於它能夠創造整套世俗化的層級範疇 (hierarchies of category)，駕馭了傳統的秩序；在殖民體制離去後，這套新的秩序依然長存。對他來說，接踵而來所面臨的「第二種形式的殖民」(second form of colonization) (P. XI)。這一波的殖民主義在殖民社會散放了它的力量，改變了文化上的優先性；它不再以殖民者的姿態出現，大寫的「西方」不再只是地理及時間的實體，已經被普遍化成為心理的範疇：「西方現在是無所不在，在西方內部也外在於它；在結構裡也同時在心理」(P. XI)。如何在文化實踐與文化傳統中找尋未經殖民主義所“污染”或折斷的資源，與「西方」對抗是他主要面對的問題。

Nandy 所說的第二波殖民主義大致平行於一九六〇年代之後的文化帝國主義化論述，在前一個歷史時期這整套後設敘述（“進步”、“科學”、“理性”、“啓蒙”……）被用來正當化殖民主義；在歷史沈澱擴散的過程中，它成為具有普同性 (universality) 的“文化想像”，成為第二波殖民主義的（精神）物質基礎<sup>11</sup>。因此，Nandy 所捕捉、攻擊的焦點即在於連結、持續殖民主義的文化想像想像形式與內容，任何的論述，就算是過去的反殖民論述只要以這些詞令來自我辯解，都無法接受，都是與殖民主義共謀。Nandy 對“西方”並非全盤的否定，而是針對其所有與殖民主義共謀的部份，但是在實際的論述效果上他確實建構了“西方”與“非西方” (non-west) 在文化想像空

11. 對我來說，Nandy 的分析層次已經不在過去心理學的層次，非行為—經驗主義的認識論的操作場域，因此我稱之為文化想像。後詳。

間的兩大塊鐵板。走到最後，其實是兩種普同主義之間的競爭與對抗，問題是那種普同主義是有「更高層次」(higher order)，更具道德的正當性，更不具殖民性格，更不與擴張主義共謀？這就是我前面提到 Nandy 所企圖重新挖出的文化資源：「一種不具英雄性格的批判性傳統主義 (Critical traditionalism)，發展出一種面對新型邪惡經驗的敏銳感……一種批判的意識流：這個重新詮釋傳統的傳統，爲了要創造新的傳統」(P. XVIII)。這種對傳統的再發現其實正是一種另類神話的構築，其來源在於殖民現代性的受害者 (victims)；在「現代主人」與「非現代的奴隸」之間，只能選擇奴隸，不是因爲同情而是因爲他「代表了更高層次的認知，將主人也當人看待；而主人的認知必須將奴隸當成“物”排除在外」(P. XV-XVI)。這種不同於過去兩個世紀西方主流普同主義所預設的主體位置，雖然活在西方的宰制中，但是在殖民主義所架構、界定的空間運作，成爲反對它的鏡像倒影，反而持續結構的再生，而是一種「非玩家」(non-player)，「局外人」(outsider)，他們「建構的西方爲的是讓他們能夠與另類的西方共存，同時抗拒擁抱西方主宰性的自我」(P. XIV)。因此，Nandy 的神話構築裡也涵蓋了西方內部在歷史過程中對於殖民主義的回應 (PP. 35-48)，如 Kipling, Orwell, Wild 及 Charles Andrew。但是對西方最具有顛覆性的回應則來自於以甘地爲代表的“批判性傳統主義”。

甘地的「非暴力」哲學，根據 Nandy，是甘地企圖將它建構成印度教 (Hinduism) 的真正核心，是印度文化的美德 (virtue) (P. 51)。在甘地之前的英國殖民統治裡，對暴力者 (aggressor) 的認同，使殖民者與被殖民者被統合在一起，以暴治暴、取而代之是被殖民者的心理認同機制 (Fanon 的基本論點)。而甘地的非暴力不是另一種極至：完全被動；而是一種去除暴力的勇氣與基極性 (activism)。如果說西方殖民主義是「男性特質」(manhood) 的彰顯，那麼甘地的非暴力則是對母性、女性特質的挪用，是「男人的女性特質」(femininity in



man) 的策略。Nandy 指出：印度女性特質的傳統意義包括了「她」與權力及基極性的親密關係：「女性原則是更有力量、更危險、更無法控制的」(P. 53-4)。甘地之所以能擊敗殖民主義就是轉化使用了印度哲學的傳統女性特質。這種更高層次的普同主義是「母性」的表現極至，因為「甘地要解放英國人，正像他要解放印度人一樣」(P. 51)。這裡我們當然要點出「甘地」(至少是 Nandy) 男性發言位置的盲點；在他(們)的範疇裡並有沒有看到「女人的男性特質」(masculinity in women)，更沒有成為思考的可能性，在效果上仍然是從男人觀點「使用」女性，鞏固(印度?)文化邏輯中的性/別刻板印象。

透過同樣的論述策略，Nandy 企圖重讀甘地的史觀，並且將它論證為更高層次的普同主義。在 1994 才出版的 *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politice of the Self* (國族主義的非法性：泰戈爾及自我的政治) 中，Nandy 更清楚的論證他所謂的東方式的普同主義。Nandy 指出國族主義是殖民主義的副產品，第三世界的國族主義者認為沒有國族—國家及應有的國族情感 (sentiment) 就是一種落後 (backward) 的表現；因此戰後獨立建國運動就是對殖民主義的反動，但是仍然持續了殖民主義的思考架構。也正是在發現國族—國家以「進步」姿態出現時，Nandy 再次重訪泰戈爾，從他的思想/實踐中找出脫離國族主義的困境。Nandy 的基本論點是，從泰戈爾到甘地，他們都不願意看到印度社會出現「國族—國家」取代了印度文明的思考方式；如果只以國族—國家來評價印度，那麼就徹底窄化了「印度性」(Indianness) — 印度文明的統合性早已存在，無需被迫臣屬於當代的國族—國家架構下。因此對泰戈爾而言，國族主義逐漸喪失了正當性，而甘地則在這個概念裡注入對它的批判；對二者而言「印度的自由運動不再只是國族主義深化的表現；它取得了新的象徵意義，就是普遍性地爭取政治公平與文化尊嚴」(P. 3)。

### 3.8 文明主義與小主體性

Nandy 的分析中，我們看到泰戈爾、甘地的思想，如果不是印度國族主義，那麼可以被稱為印度文明主義 (Indian Civilizationalism)，這種立場所投射的或許是「後殖民時期」的認知：國族主義已經不是萬靈丹，一旦被吸到全球資本主義的磁場裡，國族一國家的層級化架構延續了殖民主義所建構的排比順序，這個時候只有請出文明體系這卦金創藥才能重新縫合從以往到現在的創傷。Nandy 相當自覺地知道自己在創造神話，重新發明人民想像空間裡所熟知的符號 (泰戈爾、甘地……) 為的就是重建「印度」的自信心，能夠以更為崇高的普同主義「至少」在文化想像中戰勝西方。這或許就是後殖民的精神分析機制吧！

斯里蘭卡裔的人類學家 S. J. Tambiah (1986) 在分析斯里蘭卡的族群矛盾時指出，雖然有族群差異及族群層級的存在，斯里蘭卡人在國外時又非常的

「自傲與自大：他們認為他們比印度人、馬來人、中國人，甚至日本人來的優越。因為他們的眼睛看到的是西方，特別是英國，從十九世紀初至 1948 年間是他們的殖民統治者。他們很自豪於他們英國人的外表：他們的精英比印度精英同化的快的多……英國統治者所建立的學制及運輸系統，因為它比較小，較龐大的印度大陸來的更有效率。因此，雖然在許多方面，印度無可否認的是他們的父母，所有的當地人 (辛哈歷斯、塔米爾、回教徒) 都會很惱怒，甚至是氣憤，如果斯里蘭卡被誤認成印度的一部份 (就像世界上很多地方的人都會這麼認為)，或是被視為文化上是“印度文化圈” (greater India) 的一部份 (就像有些印度人會這麼作)」 (p. 1-2)。

Tambiah 文化地理學的分析對象是斯里蘭卡，但是如果把「斯里蘭卡」置換成「韓國」、「紐西蘭」、「香港」、「台灣」……，把「英國」置換成「美國」、「日本」、「澳洲」、「中國」，似乎仍然可以成立，浮現

結構性的相似性。這種「文明主義 v.s. 小主體」承續殖民主義及新殖民結構關係下的文化想像，其中的特定性可能不同，但是形式邏輯却極為類似。一旦「眼睛看到是西方」而不是弱勢地區，就會繼續複製殖民層級（如稱弱勢國家為“小朋友”），阻擋了與「多元它者」互動的可能性。比較研究有其政治意義即是在暴露這種結構性呼應（homologous）關係的文化想像，也才可能有意識地、批判地突破殖民文化想像的僵硬結構。如果我們相信「西瓜靠大邊」的欲望不是「天性」，不是「人的本質」，而是歷史的建構，那麼突破精神分析的障礙就是在掃除「小主體」的不安、「文明主義」的傲慢，使得認同對象可以多元移轉，形成多層次網狀的相互穿透，而非由一個（甚至少數幾個）中心點的幅射圖形。

更後設的來看，「中國」、「印度」、「近東」、「東方」、「伊斯蘭」確實不是國族概念，而是情緒的符碼（emotional signifier），「五千年歷史」也好，「四千年」也罷，都是對「後」殖民主義的反動與回應；它沒有具體的內容，只是在徵召受創的主體能夠較有安全感的棲居在充滿了文化認同危機的世界裡。問題是這些所謂非西方的「大文明」，又再度陷入殖民主義的競爭邏輯，彼此搶奪「再現／代表」非西方／東方的位置。「文化中國」、「印度文明」、「中東古文化」在不同的操作空間裡，不是在排除他者嗎？環繞著「大」文明的「小主體性」（little subjectivities）又如何甘於自我邊緣化的命運呢？「南、北」區隔的出現，區域化的整合除了在政經層次以外，又何嘗不是精神分析的徵候呢？

那麼它們所共同面對的磁場核心「西方」呢？西方也是一個充滿了情緒的符號。更準確的說，「西方」所隱藏的是「白色」這個種族歧視的概念；它沒有任何的統一性，除了膚色之外。跟東方一樣，它充其量指涉的是所謂的文明；它的流動性具體指稱（signified）隨著霸權位置的取得而轉變：從荷蘭、西班牙到英、法殖民帝國，再轉到美國新帝國主義。「西方的沒落」、「廿一世紀是×××的世紀」不是投射

出「後殖民主義」的慾望嗎？

這裡，我無意簡化「文明主義者」的差異性，我們可以看到以杭廷頓所代表的右翼文明主義，部份企圖與國家機器相接合的新儒家式文明主義，以及 Nandy 的左翼人民主義式 (populist) 的文明主義。Nandy 的方案顯然是反霸權的，是非國家機器中心主義的；杭廷頓是帝國沒落的反撲焦慮，企圖能尋找與東歐文明的結盟關係；而新儒家在港、中、台、日本、韓國、新加坡等地已經成為國家機器積極推動跨國串連「共同」意識形態的核心論述 (Cho, 1995)，已經彷彿可以看到「大東亞共榮圈」的再生。這些反動的運作又能站在什麼基點上批判回教基本教義派的崛起呢？（新加坡作為城邦 (city-state) 以新儒家為國家意識形態，是小主體向文明主義靠攏的具體表現，雖然鞏固了其內部華人的安全感，但也深化了四大族群間潛在的張力。）可悲的是，文明主義與小主體又何嘗不是殖民主義的再延伸呢？

文明主義與小主體不是一組僵硬的 (fixed) 分析概念而是流動性很強的關係性組合，隨著主體所面對的對象而改變。殖民地對殖民母國經常投射出愛恨糾結的小主體情結，而對其它殖民地又捧出殖民母國文明主義所支撐的優越感。美國文化在面對西歐文明所展示的不安是小主體的表現，但是反過頭來又以歐陸文明發展極至者自居來面對世界；澳洲白人對英國文化近於情緒化的反彈，但是面對亞洲化政策又極度焦慮其歐陸文化傳統的逐漸喪失；香港一方面反感中英雙方的殖民式統治，另一方面又自豪是中西文明的滙集體……文明主義與小主體的形式、內容或有不同，但是都體現了文化上的歧視。

如果說殖民主義的基本文化基礎是種族歧視，它所造就的認同對象是施暴的殖民者，那麼新殖民主義的基礎則是認可差異性的多元文化主義（遮蓋了族群區分的主體），造就的認同對象是本土自我 (nativist self)。或許，真正去殖民運動完成的指標在於自我在高度自覺的意識下去內化它者，這裡的它者不再只是種族、族群的分類，也是階級、性／別，地理位置……所反射的層級化差異都需要透過理

解、互動，客觀條件的改變才可能逐漸地超越。<sup>12</sup>

殖民主義是一個強加的結構，1492年哥倫布“發現新大陸”其實標識了殖民帝國主義啓航的里程碑，在四個世紀裡它全面性的改變了整個世界 (Blaut, 1993)。殖民主義的政治認識論建築在嚴格的「內／外」之分，而區隔內外的主軸是種族 (race) 與族群 (ethnicity)：膚色、語言、腔調、宗教……標識出殖民者與被殖民者的區分，也標識出文化範疇的層級性及不均等的權力關係。性別、年齡、階級在殖民關係裡被轉喻化：殖民者是男性、成人、高等人士，被殖民者是女性、小孩、低級。去殖民運動深刻的認識到它不是殖民主義的翻轉，繼續維持殖民主義所強加的範疇，而是全面性地打破殖民思維與殖民範疇；它的政治認識論不再以種族、族群為優先，將性別、年齡、階級劃入種族、族群之內；認可差異性、改變差異性的層級化，進一步的內化差異性是它的政治倫理學。在這個意義下，去殖民運動是永恆的抗爭，對宰制關係的挑戰。

## 4. 批判性的混合：去殖民的主體性

### 4.1 認同焦慮

從以上殖民心理學到去殖民精神分析的論述空間裡，我們可以看到精神分析認同機制與政經結構的相互穿透，結構形式的轉變（從殖民到新殖民）也牽動精神結構重新面對不同的問題及認同對象。在不同的歷史—地理環境裡，由於文化範疇的層級性不同，物質條件的不同，壓迫強度的不同，也就會形塑出不同的精神架構及特定的運轉機制。從 Mannoni 一直到 Fanon 及 Nandy，他們的論述讓我們看到一連串變化的軌跡。在理論問題意識上，他們提供了部份當代文化認同危機的解釋。去殖民的動力對帝國主體造成了空前的震撼，殖民地的

12. 有關對多元文化主義與殖民主義的共謀關係，參見 Hage (1993)。內化他者的問題後詳。

撤離是自我的部份防衛機制；其內部去中心化運動造就了差異政治，也就是認同政治 (identity politics) 的正式上場，以後現代多元主體的形式出現；不同的認同位置提供了抗拒帝國主體的立足點，同時也對主體進行拉扯，多元認同之間的落差是文化認同危機的主幹。相對來說，被殖民主體也面臨下一波的置換，其「失所」(dislocation) 的焦慮來自認同對象的快速轉換，去殖民本土化運動 (nativism) 使得原先對殖民者的認同已經不具正當性 (政治、道德、心理……)，而轉向對自我的認同，重新挖掘殖民前的自我；於是創造新的神話、英雄以達到自我肯定的安全感。然而潛意識的層次上，他／她對殖民強勢者的認同並沒有 (也許也不可能) 一刀切斷，自我的認可仍然需要他者來完成，即使是扯出龐大的文明主義，它還是在與西方白人文明的相對關係裡才會產生意義。重要的是創造神話、挖掘過去，營造文明的作用者，其自我的主體性已經不可能是白紙一張，從零開始，已經混雜了殖民語言的象徵秩序。這種主體分裂自我認知的焦慮是前殖民地地區在當下歷史情境中認同危機的基本性質。

解除主體多重分裂的焦慮如果只是期待認同符號的壯大 (如國族一國家的「強盛」)，並沒有處理到認同危機的核心：自我的再認識其實是解除危機的起點。如果我們把主體性當作雜種化 (hybridization) 的場域，只有經過對其向「外」投射的表現體 (文化產品——小說、電影……的生產形式及內容)，才可能認清主體性的構成；混雜性在這個意義下絕不只是種族的碰撞，來辨識其接合的形構；過去與現在的混合 (封建與資本主義生產模式的拉扯)，地理空間的互動……這些不同文化因子不僅同時在主體身體上運轉，其間的相互接合更是異常的複雜<sup>13</sup>。再一次的強調，當代認同危機迫使我們認識到歷史的因子不是過去式，也是現在式；過去的傷痛雖然可以主觀地在記憶中被剷除，但是它經常支配了現在的內容與形式，隨時在惡夢驚醒時重返現

13. 參見 Paul Willems (1995) 放在電影場域中重新看待主體性的分析。

在。

如果說上述的論證可以成立——當代文化認同危機是殖民主體在全球化壓力下的產物，強化了國族、族群……的身份認同，造成了主體的多重分裂——那麼能夠面對問題而又不落入保守反動、劃地自限的文化策略會是可能的嗎？

#### 4.2 從「雜種」到「混合」

透過國家機器發動本土化運動、修改教科書……，如前所述是對殖民主義的反動，也因此持續了殖民統治由上而下的再次殖民，長久來說未必能夠面對文化認同危機的多重性：單一世界觀的建構必然是具有排他性的。在國族—全民的辭令下，邊緣主體群非常可能被排除在外。澳洲政府的多元文化主義策略實行廿年之後，仍然得面對原住民族群及非 Anglo-Celtic 群體無法成為接合主體的敵意（非法移民、外籍勞工諷刺地成為建構澳洲國族認同的他者）。「同化」（assimilation）作為殖民主義的想像已經在歷史上被證明為是具有壓迫性、無法實現的暴力運作。「四大族群」、「五族共和」都遮蓋了「同化」或是「和平共存」的作用者：誰向誰同化？原住民向漢人？為什麼不是漢人向原住民？誰又是劃出族群分類的主體？澳洲黎巴嫩籍的文化研究者 Ghassan Hage 一針見血的指出，多元文化主義的作用正是在主流強勢的 Anglo-Celtic 國族／共和論述中，將其他文化收集起來（collection）放入國族櫥窗中加以展示。「這種展示性的多元文化主義是後殖民視野裡的殖民主義豐年祭」（Hage: 1993:133）。（1994 年 10 月在紐約台北文化中心展出的原住民文化不是這種邏輯的體現嗎？）因此，Hage 認為多元文化政策「准許」其他族群「維持他們的文化」並不表示這不是一種全面控制的幻想。「多元文化的語言在這個層次上只是與動物學（zoology）語言並行」（p. 135）；如同動物學一樣，多元文化的語言系統對族群進行分類，構築層級化的秩序體系，在動物園中弱勢族群被展示成稀有動物，在多元文化博物館中被「想像成已經死

去的文化，不可能有其自身的生命力，除了以“和平共存”的辭令來規約、管制館中的收藏 (collection)」（p. 136）。Hage 強而有力的論辯：「如果說對“異國情調土著”的展示是殖民時期，在殖民地裡殖民者與被殖民者核力關係的產物，那麼多元文化的展示則是後殖民時代裡移民過程發展在世界都會 (metropolis) 地區，後殖民權力擁有者與被後殖者之間核力關係的產物」（p. 133）。

Ghassan Hage 的洞見讓我們不能不質疑，國家機器、強勢集團、主流文化處理認同危機問題的結構性位置：不論其動機有多好，仍然會是另一種形式的歧視。多元文化主義的辭令中清楚的可以看到以種族及族群為劃分的主軸，其實承續了殖民主義的分割範疇，不僅遮蓋了它操作的接合主體，也顯示出在將族群中心化的過程，將階級、性／別……「文化」差異丟在論述邊界之外；因此，「多元」文化並不多元，「文化」的指涉也只是國家機器中心主義 (statism) 導向的國族及族群 (ethnic) 認同 (詳見 Chen, 1995a)。

從「同化」到「和平共存」之後，後殖民理論裡提出了「雜種」 (hybridity) 的概念，其中最具代表性的是 Homi Bhabha (1994) 從 Fanon 中發展出來的論述。在 Bhabha 手中，「雜種」不僅是描繪性概念，指涉殖民狀態中兩種不同文化的雜交效果；同時它也指涉抗拒的策略，特別是雜種化的效果：模糊 (ambivalence)。因此其論述層次不僅包括文化形式、殖民狀態、主體性、抵抗形式，甚至於倫理學層次的價值觀。

在〈Signs taken for wonders〉一文中，Bhabha 企圖重讀 1817 年五月在印度德里的殖民歷史記錄，透過雜種的觀念捕捉抗爭形式，對殖民體制的挑戰。承繼 Fanon 傳統對「認可」 (recognition) 實踐中認同的重要意義，Bhabha 說：「殖民的混雜不是系譜學的問題，或是兩個不同文化間的認同，可以被當作文化相對論的問題來解決。雜種是殖民再現與個體化 (individuation) 的問題意識，它翻轉了殖民者渺視 (disavowal) 的效果，以致於其它“被否定”的知識進入了主



流強勢論述，遠離 (enstrange) 了其權威的基礎——這就是認可的規則。……雜種翻轉了渺視的形式／正式 (formal) 過程，因此殖民行徑的強烈移位成為殖民論述的條件」(p. 114)。把 Bhabha 經常使用的夾槓翻成白話文，我們可以這麼說，殖民狀態中的權力施展造就了雜種的效果，在這種效果裡並不是以往所理解的只有殖民者全面性的掌控，而被殖民者的文化傳統被徹底消音。其實被殖民者較統治者更為雜種，學會了強勢的語言 (英文)、腔調、表現形式……，雖然殖民者對他渺視，他仍然能以強勢者的語言將其被否定的知識、傳統帶入強勢論述空間，而殖民者由於對於這套文化符碼的陌生而不知所措，也就鬆動了他的權威；這種不安正是一種認可的表現。因此，雜種化的效果是模糊的，至少具有兩面性：一方面它在殖民再現體系內操作，繼續深化持續原有的關係架構，另一方面它又對殖民者進行“有禮貌”的對抗，縱使這種對抗不被殖民者所查覺。這套說法可以無限制的繼續推演，但是對本文而言重要的是認同與主體性的問題。

Bhabha 的論述形式基本上來自後結構主義的辭令。在「後殖民與後現代」一文中，他指出「後殖民的取向……企圖修正國族主義者及“本土主義者”的教導將第一世界及第三世界建構成二元對立的結構。後殖民取向抗拒宏觀形式的社會解釋。它強迫認可更為複雜的文化及政治界線，存在於經常是相對立的政治場域。也正是從這個文化價值的雜種位置——跨國的、也是翻譯性的 (translational) ——後殖民的知識份子〔包括他自己〕企圖發展歷史及文學的方案。我愈來愈認識到，在“殖民”文本內不同意義及價值的相碰撞及討價還價，官方政府論述及文化實踐等都預期了許多當代文化理論中的問題意識——遲疑、模糊、無法決定性、論述圓囿 (colsure) 的問題、對作用者的威脅、動機的身份位置、對全面化概念的挑戰……」(p. 173)。這裡，我們可以看到 Bhabha 的發言位置：移民後裔、跨國、後結構主義、後現代主義、後精神分析……在他身上體現，殖民主義在不斷的流散 (disseminate) 過程中變的一切都无法決定：是的，但是……對

於 Bhabha 的批評, Young (1990:141-156) 已經提了很多,這裡不再重複,只提出兩點。首先, Bhabha 透過後結構主義的眼睛重看殖民片刻,却徹底地將分析對象去歷史化,所有的殖民狀態都是一樣的嗎?從 1817 年一直到現在仍然如此?從 Mannoni、Fanon 到 Nandy 我們看到了不同的問題意識都在面對不同的歷史環境:殖民地、獨立前、獨立後認同機制的轉變……第二,「雜種」做為分析概念如果在不同層次操作,而沒有清楚的理論定位,也就喪失了它的作用(同樣的像 mimicry 被視為描繪性概念,演伸自雜種,同時又變成抗爭策略)。特別是這個概念本身暗示了先前的理論概念「純種」;兩種「純」文化相碰撞產生了雜種,那麼未經「污染」「原來的」文化難道不是已經在歷史軌跡中混雜了多元「外來」因子嗎?Paul Gilroy (1994: 54-55) 就指出,「雜種預設兩個先前的純種……我不認為有所謂的純種,或是先前的純種……文化生產並不像攪扮雞尾酒……所以我試著不用“雜種”這個字,因為有不同的程度、不同的混合 (mixes)」。Gilroy 提出另一個概念:「人們現在稱之為雜種,我以往稱之為 syncretism (混合)。我想我寧可繼續使用它——混合是常態,雖然這個枯燥的人類學字眼不具詩義。沒有東西是純種的。他的誰要純種?一旦純種被提出,我就會懷疑」(p. 54)。

其實「混合」並非只是人類學所使用的概念,用來描繪人種互動中的過程,宗教及思想史的研究中,「混合」亦是重要的分析性概念。錢新祖 (Chien 1986) 在 *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* 一書中,即以此概念來說明晚明時期,一種不同於以往地混合意識的出現,焦竑混合了佛教及道教的因子,來與程/朱的教條對抗。在焦竑的思想模式中,儒、道、佛三教之間不再只是和平共存,互不侵犯,而是「交互混合」(intermix, p. 15),相互解釋、啓發 (p. 14)。在理論層次上,錢新祖改變了 Helmer Ringgren 及 Ake Hultkrantz 對「混合」的用法,對他來說「混合」不僅強調的是混合 (mixing) 的過程,同時是一種積極的意識,為這

個過程提供辯解 (p. 2)。因此，在錢新祖的手中，「混合」暗示了主體在參予互動過程中的主動積極性，主體的實踐不是在加強的、無意識的狀態中進行，而是經過思辯、反思的與它者進行辯證性的互動。

這裡我要借用錢新祖提出的「混合」觀念，放在去殖民倫理學的場域／層次上，做為突破殖民認同的另類文化想像，稱之為批判性的混合。這裡的關鍵問題是主體的認同對象：被殖民者主體性的形成一直是被動、被強加的，其認同對象是強勢的殖民者；去殖民過程中的本土化運動及認同政治 (identity politics) 將認同對象轉為「自我」，依然是對殖民者的反動，以多元文化及多元主體的形式出現；而徹底掙脫殖民認同的框架就不可能停留在劃地自限的自我認同，必需走出自我，找尋多元的認同對象。問題即在於對象是什麼？如果「批判性」混合預設了具體的主體位置，站在左翼的觀點，其慾望投射的認同對象又會是什麼？

#### 4.3 「批判性混合」

批判性混合的基本倫理學原則就是「成為它者」(becoming others)，將被殖民者的自我／主體內化為(弱勢而非強勢的)它者，內化女性、原住民、同性戀、雙性戀、動物、窮人、黑人、非洲人……將不同的文化因子混入主體性之中，跨越體制所切割的認同位置及邊界，消除階級、父權、異性戀、種族沙文體制所強加的「殖民」核心關係。因此，批判性混合是被殖民弱勢主體之間的文化認同策略。

誠如 Said 所說，「帝國主義以全球性的規模下強化了文化及認同間的混合 (mixture)。但是帝國主義所帶來最壞、最矛盾的“禮物”就是讓人們相信他們只能是白人、黑人或是西方人；或是東方人」(1993:336)。殖民帝國主義造就了無法重返的「混合主體性」；如果我們接受 Gilroy 的說法——純種從不存在，它只是另一種神化，另一種法西斯式的暴力——那麼帝國主義所造就的結構性全球化趨勢更深化了「混合主體性」的更為混合。資本的流動、人的流動、文化間的流

動……無法抗拒。面對全球化的壓力，首當其衝就是國族認同，人的碰撞、互動中國族認同被召喚成主要認同（你是那國人？在×國要待多久？什麼時候回國？）；全球性官僚體制（global bureaucracy）也將國族—國家建構成基本統治單位（護照、身份證成爲認同的基本構成）。Hall（1992）在「文化認同之問題」一文中，指出全球化所造成之相互矛盾的效果：

1.持續的文化同質性及“全球性後現代”造成了國族認同的被打破。

2.對於全球化的抗拒，使得國族、其他“在地”或是特定的認同正在被強化當中。

3.國族認同在式微，而新的雜種認同正在取得他們的位置。（Hall, 1992:300）

Hall 所指出的命題 1.確實在發生，傳統所謂主權／領土的完整已經受到資本、資訊、人口流動的衝擊；但同時命題 2.也在發生，新一波全球性的國族主義崛起部份是對全球化，特別是資本的反動。Constantino（1988）指出，戰後的去殖民運動立刻被轉化成經濟層次的新殖民，「它的組成是資本主義先進國家跨國企業對前殖民地的經濟宰制。國族主義主要的觀念仍然主要是獨立，但是今天的重點是經濟獨立」（p. 22）。很明顯地對他言之，第三世界今日的國族主義是防衛性的，是對資本全球化掌控的反彈；但是他也同時指出「國族主義應該逐漸延伸至更廣更深的社會抗爭，取消所有剝削的形式」（p. 23）。所有剝削的剷除則指向 Hall 的第 3 命題，即新認同的產生，新興社會運動的認同政治是最具代表性的，包括新移民群體的出現使得族群因子面臨改變（英國戰後黑人移民的出現改寫了“英格蘭人”的意義<sup>14</sup>）。

重要的是，擺回去殖民運動的歷史走向裡，要閃躲 1)殖民時期對強勢殖民者的認同，2)本土化運動自戀式的主體分裂危機，不再複製以

14. 詳見 Hall（1996b）。

往的殖民式權力關係，那麼理想去殖民／後殖民認同的對象又是什麼？那樣的主體性又會是什麼樣子？在性／別軸線上，一旦放棄父權異性戀的“常規”，同性、雙性、泛性（trans-sexual）社群彼此之間已無界限；在族群軸線上，一旦揚棄種族（漢人）沙文主義，走向原住民、擁抱黑人，族群界線則可能被打破；在階級軸線上，一旦能放棄資本、資源的壟斷，使得社會資源得以重新有效分配，貧窮就可能消失……因此，「成爲它者」的它者絕不再是向「上」認同，企圖成爲強者，而是與弱勢者認同，是弱勢者之間的相互認同。在這種原則下，統／獨都只是國家機器層次之間的問題，結果如何新興主體都還得面對大／小國家機器所處的結構性位置。

這種批判性混合主體的提出有點像是癡人說夢。殖民主義史諷刺地證明了主體變動的可能性；不同的在於從被動、強迫到基極主動地將認同對象多元移轉。20年前搖滾歌手 John Lennon 的 Imagine 不就提出了這種藍圖。與雜種不同之處在於，批判性混合主體不描繪客觀狀況，而是有意識、自覺的、經過反思地去接近、內化她者。Said 在「文化與帝國主義」的結論中也提出了他的想像：「今天沒有人只是一種東西。像印度人，女人，回教人士，或是美國人之類的標籤都不過只是一些起點，假如根據真實經驗，就立刻會被留在身後……就像人們創造她們自己的歷史一樣，她們也創造她們的文化及族群認同。沒有人能否定長期傳統、持續居留、國族語言及文化地理的連續性，但是也似乎沒有理由（除了懼怕與偏見）不斷地堅持她們的分離與特殊性，好像所有的生命就應該是這樣的。生存事實上是事物間的連結……更有回饋價值的一也更難的一是具體地、同情地、來回地思考她者，而不是只想到“我們自己”。這也意味著不要企圖去統治別人，不要對她們任意分類，放入層級次序，更重要的不要不斷重申“我們的”文化或國家是第一名（甚至說不是第一名）。對知識分子而言，不這樣做就已經有足夠的價值了」（Said, 1993:336）。

「批判性混合」以文化主體性的再認識爲起點，必須透過具體多

層次的實踐才能成爲它者。而實踐的著力點不僅在於控輻社會「內部」被壓抑掉多元主體的聲音，也在開發「外在」資訊的流通管道，才能在文化上建立更爲多元的參考架構。反省起來，台灣社會在國家機器的主導下，媒體、教育所開啓的文化資源及資訊幾乎全然來自美日的主流文化；除了好萊塢，CNN、麥當勞之外，就連學院的「外」語系所指的也主要是「美」語（儘管如此，美國的非主流文化如黑人、原住民……也不曾成爲文化想像的因子），對於美語之外的非洲、東歐、北歐、拉丁美洲、南亞、東南亞更是毫無認識。理、工學科想要變成「亞洲的MIT」，社會人文學科的分析架構也是美國學院主流的翻版，自稱另類進步的學術社群（如《台灣社會研究季刊》），也未能以第三世界左翼學術生產爲對話對象、參考作標<sup>15</sup>。這些現象的發生都不是自然的，再再顯示了新殖民主義所架構出的流動軌跡及其自我再生產。

因此，「成爲她者」的批判性混合主體性不僅是倫理學的原則，也是變動（「成爲」）的主體位置，在文化想像的層次上提供慾望投注及認同的對象，有意識地檢視、防阻複製廣泛殖民主義地擴大與深化，避免惡性循環的自我再生，因此它是反霸權的去殖民方案中的環結。

## 5. 殖民—地理—歷史唯物論

### 5.1 文化研究的再定位

國際性文化研究的歷史形構肇始於戰後全球性的去殖民運動。它的思想資源可以回溯到帝國內部去殖民的力量——馬克斯主義，而其立即的歷史經驗庫存則來自於殖民地長期反殖民運動的洪流。英國新左派在1950年代形成的重要因子是兩股去殖民力量的混合：以E.P.

15. 從這個觀點來看，中研院的東南亞研究計劃如果不是只爲了配合國家發展政策，複製區域研究的問題，或是會成爲重要的文化資源；如果以功利主義式的運作模式，很可能像東亞所一樣，淪爲“匪情中心”。

Thompson 及 Raymond Williams 為代表英共的異議份子，與 S. Hall, Charles Taylor 為代表來自加勒比海與英國殖民地知識份子，在 1956 年蘇聯入侵布達佩斯，英國入侵蘇伊士運河事件中，相互結合；兩者在當時政治社會的空間裡都處於邊緣／外圍的位置，對於帝國主義進行批判。特別是後者，因為是「外人」無法打入左翼主流政治社會，也因此沒有被吸入國家主義的政黨（工黨）運作；他們所帶來的「外在性」歷史殖民經驗更提供了社會批判的資源，在冷戰形成過程中取得了道德上的發言位置<sup>16</sup>。因此，沒有殖民地知識份子就極可能無法滙聚成爲新左派，而“英國”文化研究的新左傳承也就可能非常的不同。如果我們無法將文化研究抽離其形成的歷史環境來理解，那麼不僅文化研究的“英國”屬性不但要被去中心化，甚至可以進一步的推演：文化研究在其生成期就已經存在了國際（主義）的因子；它的歷史方案即是去殖民運動。

事實上，在過去卅年的歷史實踐裡，文化研究不但繼承了這個批判傳統，也成爲持續去殖民運動的重要力量，其論述與研究與社會運動維持了多多少少的互動關係，它的關切焦點，認識論典範的移轉都是與女性主義，同志運動、少數族群……互動的結果；也是因爲它與歷史社會現實緊密接合，文化研究才能保持它的活力，並沒有像一般學院流行論述在成爲風潮後逐漸死去。或許也正是這些原因多元決定了文化研究這個符碼開始在 80 年代中期後在許多地理空間裡召喚了諸多的在地知識份子，逐漸的走向「國際化」的道路。從文化研究的外部來看，國際化也是回應於後冷戰時期資本的快速跨國化，全球資本主義結構性的轉變也造成了國族—國家尋求區域切割的結盟；同時接踵而來資訊硬體設施的搭建……等種種軸線的力量迫使文化研究者（重新）認識到在地文化形構無法關起門來理解，文化生產一方面必需連結到區域乃至全球生產／流通機制（〈喜宴〉、KTV、香港電影工

16. 詳見 Morley and Chen (1996)，及 Hall (1996b)

業、Star TV……都是例子)，另一方面在地史也必需連接到它與殖民史的辯證關係上。

這種再認知也讓文化研究質疑其以往的分析架構——過餘平面、鎖碎、必需回到歷史，殖民史、帝國主義史，重新理解在地、國家文化的形成，才能更準確的劃出文化形構的歷史軌跡。而後冷戰時期的到來也提供了從文化政治的角度重訪殖民帝國主義史的可能性：或許戰後四、五十年的「心理／精神」鎮痛已經有了喘息的機會，重新有距離的去觸碰殖民帝國在文化想像空間裡對主體所造成的長期銘印。這個方案的走向，如前所述，當然是在再深化去殖民運動的動力。

相對於其他學院的傳統，文化研究並沒有成為帝國主義、內部殖民主義的幫凶；出自於去殖民運動的傳統，它在認識論層次上從未將“理論”視為一組普同性的形式命題來強加在分析客體上，而強調理論是發生於與現實狀況互動產生的分析工具，因此相信歷史的偶然性及在地的特殊性，使得分析取得了較大的彈性空間。

如果將文化研究定位為全球性去殖民運動的一部份，那麼透過比較研究重新理解在地文化形構絕不是任何單一研究者可以完成的，而需要更多的合作。問題是既有的認識論並沒有發展出敏銳的歷史、地理架構讓我們重新認識殖民帝國史。文化研究過去發展的分析概念因其所屬的地緣政治核心位置也不能直接挪用來面對其他的地理、區域空間及歷史。因此，作為文化研究者必需找尋其他的理論資源，重新建構新的分析架構來面對“我們”的問題。從這個視點來看，本文是初步的探索，企圖從 Fanon 到 Nandy，從 Hall 到 Said，拉出文化研究傳統另一條思線路線，開始建構文化想像的地理學。我對他們的理理解不是全盤接受而是批判性的理解，思想／理論受限於它生成的時空脈絡，在不斷找尋、修正的過程裡，或許能夠產生較為貼切的、更具彈性、比較性分析架構及問題意識。

## 5.2 歷史唯物論的去殖民



作為去殖民方案的延續，瞄準「文化想像」的場域，「殖民—地理—歷史的唯物論」的提出是回應於後殖民論述浪潮裡文化研究面臨「國際化」壓力而找尋新方向的產物。它預設的是資本全球化是殖民主義的延伸；要理解／解構當代文化形構及主體性的構成，必需回到殖民史在特定時／空中的操作所帶來的長期效果；而效果的內容與形成是特定地理空間在既有的歷史形構與殖民史相互碰撞的結果，因此它所指涉的地理空間不僅是前殖民地，也是帝國基地。在掌握特定地理空間經殖民史的重構所形成的文化造形後，經過比較研究，當代文化想像的地形圖或許可以被更精準的畫出。

歷史唯物論在十九世紀帝國主義高潮點時提出，確實造成對傳統政治經濟的轉化，將其由平面拉向歷史的縱身，確定了許多分析／論述必需被「歷史化」的認識論原則。然而其歷史的書寫却被擺在歐陸中心的環結裡企圖將世界史納入單一的線性歷史模型，並未去除歐洲中心主義的包袱。直到二次戰後去殖民運動高潮裡，基進地理學以期刊 *Antipode* 為基地開始發展而逐漸長成「地理—歷史唯物論」，至八〇年代後期才漸趨成熟。

地理學的唯物論其實發展甚早。根據 Karl A. Wittfogel (1929; 1985) 在一九二〇年代發表的重要文章，〈地緣政治，地理學的唯物論及馬克斯主義〉，早期德國傳統的地理學唯物論主要的問題意識是在處理自然—環境、生態、資源、地形—與人類社會的關係；更具體的來說，擺在歷史唯物論的架構裡，要問的問題是：自然的還是社會的因素最終決定了歷史的發展？透過對地緣政治學家 (geopolitician) Ferdinand Richthofen, Friedrich Ratzel, Rudolf Kjellen, Karl Haushoffer, Georg Engelbert Graf 的論述，及地理唯物論者 Montesquieu, 黑格爾, Karl Ritter 乃至於康德的批判, Wittfogel 企圖將自然因素納入歷史唯物論的體系，而捨棄地理唯物論。Wittfogel 的核心論點是在生產過程中，「勞動是積極的過程，中介了人與自然」 (Peet, 1985)，人與自然的關係是歷史唯物論的關鍵，透過這層

中介才能理解生產模式，亦即生產模式中已經暗示了自然因素。因此對他而言，地理唯物論根本上問錯了問題，自然與社會事實上存在了辯證關係，從馬克斯的辯證唯物論的立場可以回答歷史的推動力量（driving force）何在。如果說地理唯物論認為歷史單面向地為自然所決定，那麼它的敵人也單面地的排除自然因素，認為歷史是社會的產物。重新提醒馬克斯的名言——人類創造歷史，但是在既有的條件中創造——Wittfogel 如此論辯：「如果說生產力量的總體決定了特定歷史時刻中生產模式的特性，那麼其實是社會面向（作為積極主動的作用者）決定了改變，自然所限制的作用者決定了改變是否可能，以及其變動的方向。縱使人將自然為其所用，他也因此將自己臣服於自然，並且跟隨著她」（p. 55）。

在 Wittfogel 的具體分析裡，他企圖將馬克斯的「亞細亞生產模式」細緻化<sup>17</sup>，於是因自然環境不同而有次級分類：埃及型、日本型、印度型……。問題是他比較的參照「理念型」却隱而不見——歐陸生產模式。這也正是潛意識歐洲中心主義之所在。另外區域史中，「埃及」、「印度」、「中國」……在歷史中所造成的區域性影響，對臨近地區在政治、文化、主體性的形塑並未進入他的分析領域裡。Wittfogel 的論述受限於當時的知識邊界（epistème），只有在下一波的歷史運動中才能打開原有限制。

### 5.3 空間／地理唯物論

如果說早期的地理唯物論將「地理」主要理解為「自然」，那麼下一波認識論的斷裂，或許至少是重點的移轉，則是基進地理學所提出的「空間」概念（包含了「自然」）。

Soja 及 Hadjinichalis (1985)，一九七九年在 *Antipode* 發表的

17. 根據 Peet (1985)，Wittfogel 1926 年的著作 *Awakening China*，中國特有的自然地理環境成爲他將亞細亞生產模式細緻化的場域。對於 Wittfogel 深入的批判，參見 O'Leavy (1989)。

「在地理唯物論與空間拜物論之間：馬克斯主義空間分析的發展」一文中，最為清楚的觀察到空間理論逐漸取得重要認識論的位置<sup>18</sup>。從一個角度來看，他們企圖重新強調在馬克斯主義傳統被忽略，甚至像 Wittfogel 所“檢查掉”(censored)的地理唯物論，亦即歷史唯物論如果沒有空間／地理唯物論，是不完整的；地理相對於歷史就像空間相對於時間一樣，很難將它們分離。而空間意識的逐漸出現並非空穴來風，而是回應到具體的社會實踐，他們列舉了都市空間的組織，區域主義的政治，環保運動，國家角色在社會空間的擴張，相互連結國際經濟體系的形成，以及相對應論述主題環繞著都會政治經濟學，都市社會運動，都會規劃的意識形態，區域發展，世界經濟體系的核心一邊陲關係，資本在特定地理區位的集中，以及國家（領土）獨立運動。這些論述的產生逐漸形成所謂的「空間問題意識」。已經超越了傳統地理唯物論中的「自然」觀念。

爲了建構理論上的正當性，他們將空間問題意識以馬克斯主義傳統的語言來呈現：「根本上，人類的空間性必需被視爲一種社會產品（product），如同其他的社會形式（如階級結構）一樣，被根本的生產關係所製造並且結構化。空間的生產，亦即人文地理學最完整的表現，是奠基於生產模式，被生產力與生產關係間的矛盾，再生產與轉變之間的矛盾所形塑……所有的生產模式會生產其自己的空間，更準確的說，在特定的社會形構中，社會性組織的空間變得特殊化及具體化」（p. 60）。以 Henri Lefebvre 爲理論的先鋒，因其將空間問題意識提昇到當代資主義的核心位置，Soja 及 Hadjinichalis 認爲核心問題在於再生產的問題：1)生物性（家庭），2)勞動力及生產工具，3)生產關係。如同阿圖塞對「意識形態」的作用一樣，空間的再生產維繫了主宰性的社會關係。

再陳述了空間問題意識之後，他們企圖解釋在西方馬克斯主義傳

18. 該文於 1985 年重印於 *Antipode* 專號「The Best of Antipode, 1969-1985」；該文部份又重寫於 Soja (1989)《後現代地理學》的 1.2 章。

統中為何空間分析一直被忽略，然後又企圖重新劃出片段斷斷續續的系譜，一直連繫到 Lefebvre 六〇年代後期及 Manuel Castells 七〇年代初期的理論論述，如 1917 至 1925 年蘇聯的都市規劃者、地理學家、建築師所發展的“新社會主義的空間組織”；1920 年代葛蘭西所處理的都會及區域問題；這個傳統在 1960 年代由 Lefebvre 全面展開，特別是集中在都會脈絡（「Ledrut, Castells, Lojkine, Topalov, Preteceille」），而後擴散至美國（David Harvey）。除了 urban 議題外，又連繫到 1) 區域問題，2) 世界體系理論（「Amin, Wallerstein, Frank, Palloix」），特別是核心及邊陲地區資本主義發展的差異。

最後，Soja 及 Hadjinichalis 指出馬克斯主義空間分析必需被克服的分野：1) 在資本主義先進地區，都會 v.s. 區域的分野，2) 核心 v.s. 邊陲的不同強調，3) 空間問題是對歷史唯物論的重要貢獻（即是可以被納入其中）v.s. 空間與資本對勞動力剝削有相同的理論層次位置（即有相對自主性）。因此「地理唯物論」與「歷史唯物論」有辯證連結的基礎（p. 65）。（其實，Wittfogel 代表了後者，而 Lefebvre 代表了前者）。第三個矛盾／分野到了一九八〇年代有了轉機。根據 Soja（1989）在《後現代地理學：批判社會理論中空間的再重申》的第二章，早期遲疑的馬派地理學家如 Harvey，甚至包括社會學家 Castells 也舒緩了弑父情結不再強力反對 Lefebvre 所造成的「空間拜物教」<sup>19</sup>，共同開始建構更具開展性、解釋性的「歷史—地理唯物論」（historical-geographical materialism）；Soja 認為「這是一個較之前號召空間化都會政治經濟學更為基進的方案」（1989:70）；也就是說時間／空間的辯證唯物論較都會政治經濟學更為根本、更具包容性、抽象層次更高。至於 Soja 本身企圖將馬克斯主義地理學「後現代化」以彌平地理學的紛爭／內鬥，則不是本文所關切的（Soja 的號召顯然是受到美國學院主流氣氛的影響——八〇年代中期後現代風橫掃

19. 根據 Soja & Hadjimichalis (1985:61), Castells 是 Lefebvre 的學生。

學院的結果)。重要的是他替本文劃出了一條重要的支幹。

雖然 Soja 在理論問題意識上強調時間與空間同等的重要性，但是在實際操作中却對空間全然的執著：「後現代」地理學削短了歷史意識，整本書發展的都是空間問題。這種論述效果當然可以被讀成是對「歷史」唯物論長期掌握霸權的反動，或著是學科本位（地理學）割分理論地盤的欲望。無論如何，「歷史—地理唯物論」在論述效果上確實造成了歷史唯物論的去中心化；將「空間化」切入歷史唯物論就是在掃除它的歐洲中心主義，認識論層次的歷史化面臨再一次的空間化命運：例如所謂亞細亞生產模式不能再以歐陸生產模式為分析的基礎，或是對映理念型，而必需由地理空間的時空內在性來解剖，問題不再是「中國生產模式」為什麼不能有真正（歐洲式）資本主義的產生？而是中國內在的歷史—空間形構如何產生它的生產模式？在與世界經濟體系接合時產生了什麼樣的變化？在閉關 40 年的 de-linking 時代後，與全球資本主義相互碰撞／接合又將產生什麼樣形式的改變？重要的是「空間化」不能從歐洲中心主義轉向美國中心主義，Soja 的「後現代化」「L.A.」不具有這種未經問題化 (problematize) 的潛意識指涉嗎？後現代地理學會發生在 Cambodia, Burma 嗎？如果「歷史—地理唯物論」仍在複製歷史唯物論的單一化、潛意識地緣中心主義，那麼就喪失了它所聲稱的基進批判性。

#### 5.4 「殖民—地理—歷史唯物論」的草案

時間／空間的去中心／去殖民認識論，並不必然導致支離、破碎、喪失結構性的後現代／後結構主義命運；它的統合性基礎是資本全球化運動，也就是殖民帝國主義的結果，也正是在對映的認識論層次上，下面將整合「歷史—地理唯物論」與先前理論推演所企圖建構的「殖民—地理—歷史唯物論」；在時間、空間去中心化後，我們把焦點座標指向殖民問題，亦即核力關係中的多重宰制。

在前面的論述裡，我們已經一再強調「全球化」是 1492 年以後殖

民帝國主義逐步吞食全球的結果；換句話說在五個世紀的漫長過程裡，殖民主義全面性的改變了原先相對分離地理空間的文化型構。要瞭解任何地理空間的文化構成就必須關照到殖民主義如何與在地歷史相互接合，在互動過程中轉變了既有的文化形式、構造、地型；殖民主義不僅在殖民地運作，也改變了帝國“內”的文化想像結構。因此，將「殖民」(colonial, colonization) 上昇至「歷史」唯物論及「歷史—地理」唯物論平行位置的作用在於 1.將整個認識論方案徹底政治化, 2.將歷史唯物論更基進地去除歐美中心主義的潛意識,甚至「說出」歷史—地理唯物論建構主體位置「說不出」的外在觀點, 3.在承認殖民資本主義統合性力量的同時, 仍然強調「歷史」—「地理」的特定性 (specificities)。簡單的說, 1492 年以後文化想像的結構在特定時／空中的長相是「殖民」、「歷史」、「地理」辯證接合的結果。

根據 Blaut (1993) 極具說服性的論證, 1492 年之前資本主義在亞、非、歐洲的部分地區已經逐漸成形(他稱之為 proto-capitalism), 在當時絕對無法預料資本主義會在歐洲取得領先位置 (p. 179)。1492 年之後資本主義逐漸興起, 其「總部」出現在歐洲 (20 世紀後轉向美洲大陸) 的主要原因是歐洲由於地緣位置的接近性, “發現”、攻佔了美洲大陸, 加速了它的資本積累, 累積了爾後向各地擴張的物質基礎 (p. 180)。1688 年英格蘭的「光榮革命」後, 資產階級奪權, 象徵性地宣示封建地主階級的戰敗, 商業資本主義取得發展優勢。18 世紀的工業革命, 再度標示出下一階段的轉進, 徹底改變生產工具及生產關係, 加速了資本積累, 將殖民帝國主義帶向高峯。Blaut 的分析導致這樣的總結: 「資本主義以世界性規模的過程崛起: 成爲一個世界體系。資本主義之所以會以歐洲爲中心乃是因爲殖民主義給予歐洲人龐大的力量, 讓他們發展他們自己的社會, 也防止其他地區的發展。正是這個發展與落後發展的機制才能解釋現代世界」(p.206)。Blaut 的政治經濟地理學分析在掃除歐洲中心主義「擴散論」(diffusionism) 的迷思, 但是將焦距拉長至五個世紀之前, 讓我們更爲清楚的看到殖

民主主義生成的歷史軌跡及資本主義總部的移轉對「全球文化」銘刻的潛在力量（經濟力與文化形構之間沒有必然的絕對關係，但是文化的介入有其必然的物質基礎）。

如果將焦距拉的更進一點，根據 Magdoff (1978)，工業革命之後，至 1800 年為止，歐洲殖民主義有效佔據了地球 35% 的土地；至 1878 年，躍升至 67% (p. 29)；1914 年，則高達 85% (p. 36; Said, 1993:8)。很明顯的十九世紀是殖民帝國主義擴張的高潮，它將原先不同的世界逐漸推向“一個世界”。二次戰後，殖民帝國在十年間快速瓦解，直到今天保守史家仍然無法提出具有說服力的解釋<sup>20</sup>：何以五個世紀的經營會在如此短暫的過程中快速的解體？其中的一種解釋就是：除非是接受實證—形式主義的說法，帝國主義其實並沒有瓦解，直接領土的掌控轉化成政治、經濟的直接、間接的控制。也正是 Fanon 在 1961 年就已經指出的「新殖民主義」(Fanon, 1968:152)<sup>21</sup>。不論是殖民主義或是新殖民主義，至一次大戰時，世界上至少 85% 的地表已經在殖民主義籠罩之下，受到它暴力性的洗禮；直至今日，如 Said 所言，殖民帝國主義仍然在文化上施展它的力量。因此，要瞭解當代文化形構，殖民主義是必然的中介過程。

而殖民主義的實際操作是透過文化想像的中介；文化想像的內容與形式一方面來自於殖民認同（縱使是去殖民過程中的「不認同」(dis-identification))，在與殖民者的文化碰撞過程中的歷史經驗成為想像的資源，在另一方面則填塞了精神分析空間，成為形塑被殖民主體的基本材料。文化想像的指稱究竟是什麼？與「意識形態」又有什麼差異？

#### 5.4.1 「文化想像」

20. 參見 Fieldhouse (1982:395-428)。

21. 新殖民主義在文化上的操作，參見 Goladwin & Saidin (1980:63-130) 及 Goonatilake (1982:100-129)。

在一個層次上，「殖民—地理—歷史唯物論」可以被視為 Said「文化及帝國主義」的深化或是場域／空間的移轉。在〈帝國，地理與文化〉一章中，Said 清楚的指出，他企圖分析是帝國主義所造就的整套「文化形式及其所生產出來的感覺結構 (structure of feeling) ……在許多種宰制及對其回應中，“西方的”及其所引發的反抗」(p. 10) 是他在該書中要處理的主體。這裡他稱之為文化形式及感覺結構正是部份我企圖展開的空間，統稱之為「文化想像」。文化影像是殖民主義與在地歷史文化資源碰撞的結果，不僅是形式也是內容，在不同的歷史時空中，透過作用者的論述接合，散放 (disseminate) 至不同的場域，形塑了殖民／被殖民主體的想像空間；作為一種 popular epistémé，文化想像結構了意識形態的系統，與具體生活經驗結合，架構了“精神分析空間”感覺的方向與邊界。它的論述性不僅滲透一般主體 (popular subject)，官方論述，反殖民論述，就連貌似中立／超然的學術論述也難逃其間。“西方 v.s. 東方”即是殖民交戰的結果，成為文化想像支配性的認識範疇，就連社會科學的學術語言都要不斷的徵召這類的字眼，縱使“西方／東方”沒有具體指稱，或者指的是特定的主體（舉例如來，歐洲法國十九世紀巴黎殖民政權派駐×地的總督）。

文化想像在理論層次的定位與阿圖塞傳統界定下的「意識形態」（作為一種潛意識的再現系統）交插重疊；而不同的是阿圖塞企圖建構一個普遍性的理論來連結主體與其生活世界的關係，「文化想像」則指涉了文化性的自我對「異文化」它者的想像性認知，並在對照過程中認識自我。

這些整組不必然具有一致性的文化想像，因不同種文化的殖民主義，在不同的地理—歷史環境中操作，所以會有不同而又有變動性的內容與形式；其中部份的因子在長期沈澱中已經形成牢不可破的潛意識“常識”（葛蘭西）。去殖民文化研究的工作即是在掌握特定文化想像的常識，追溯／解構殖民常識的迷思。由於文化想像透過不同的文



化機器（教育、媒體、文學、乃至於科學知識的生產<sup>22</sup>……）多重散放，它的具體表現也可以回到這些場域中來“捕捉”。最近極為流行的殖民旅遊書寫即是殖民文化想像較易捕捉的運作空間（主體與他者直接的碰撞中所投射的主體性造形）。以去殖民問題意識為出發點所進行的揭露工作，或許可以展開／看到不同的剖面。殖民認同是切入文化想像空間的主軸，是起點不是終點；也就是在這裡歷史—地理唯物論可以被接合到 Fanon 以降的（去）殖民主義精神分析的論述傳統中。

#### 5.4.2 文化想像與殖民認同

在「帝國之眼」一文中，我曾經嘗試引用 Fanon 的理論解釋台灣「南進論述」中所投射的殖民認同<sup>23</sup>。在分析過程中我發現到 Fanon 模式裡，殖民者／被殖民者、黑／白、男／女清楚的對立在「台灣」的文化想像裡是較為間接、隱晦的；例如法國殖民主義從未直接對台灣的地理空間進行侵略，然而也能成為認可／認同的對象，顯示出「法國」的文化／文明在文化想像中佔有層級範疇上較「高」的位階；會突出選擇「法國」為認同對象不是偶然的，顯然它不能完全置換「西方」，亦即「西方—白色」的範疇也具有「內部」的層級化。「法國」為什麼會，在什麼時候起，盤據了文化想像中的位置需要被追問。反倒是「本省人」與「外省人」的殖民認同中可以較清楚的看到法農式的對立；但是儘管如此，黑女人 v.s. 白男人與本省女人 v.s. 外省男人之間出現了強度上的差異，至少 Fanon 所畫出的圖像中沒有黑女人能夠騎在白男人「上面」以達到出頭天的效果。這是否意味著種族與族群上的權力強度差異？我要指出的是，在具體分析裡我發現到殖民認同需要更為後設的擺到歷史—地理時空中來看待，在時間及空間不同的比較後，或許更能掌握殖民認同的特定性（specificity）。所以說透過殖民認同為切入點，可以拉出文化想像更為長遠的形構，其中的層

22. 參見李尚仁 (Li, 1995) 對熱帶醫學的形成與英國十九世紀帝國主義共生關係的分析。

23. 參見陳光興 (1994)，特別是 178-187。

級化建構，那些詞項（如英美法而不是烏干達，斯里蘭卡）能夠進入其間，在什麼樣的條件下成爲國族文化想像的視野……這些都是要被追問的問題。

文化想像內容／形式的特定性及差異性並不能否認 Fanon 所提出的問題意識：殖民認同的產生及邏輯在抽象層次上似乎又具有普遍性，而這種普遍性可以解釋爲什麼被殖民地地區之間在所謂後殖民時代，彼此之間沒有連線，主體互動沒能發生。也就是說，殖民者撤守之後，被殖民者並沒有切斷對它的認同，在政治、經濟、文化、教育上仍然持續著親密關係（法屬非洲及加勒比海的殖民地在獨立後，巴黎依舊是認同投射的對象），或是由其他強權“託管”，延續了殖民關係。這些實質上的殖民認同關係展現在制度性的規劃，規範了文化想像的邊界及內容。所謂「西化」、「美國化」的意義就在於此，「認同」的意義不是「等同」、「一致」，而是部份、片面的模仿、學習認同對象的社會運作模式，以對象所提供的模型來自我丈量。

殖民認同的範疇、機制、對象是幾個世紀中建構起來的，它在文化想像中的沈澱效果不可能在經暴露後立即消失，所以前面已經說過這只會是起點而非終點，需要不斷的被討論、再思索，甚至逐漸進入主流文化想像空間，打破僵硬軸線。去殖民文化研究的歷史任務可能就在這裡。在「全球化」流向中，資本主義「總部」或是「次總部」的移轉，事實上提供了客觀形勢，讓眼睛調整視角看到原來看不到的地方。從這個角度來看，「南進論述」是全球資本重心轉向的結果。問題是要如何面對「出頭天情結」（triumphalism）所召喚的次帝國主義慾望，只改變了殖民認同的對象，但同時繼續深化殖民關係。

### 5.5 「台灣」

回到「台灣」。做爲一個地理空間，台灣可以說是帝國主義在亞洲的縮影；台灣當代的文化形構不能「關起來」分析，必需放回區域史及帝國主義發展史中來看待。台灣文化的複雜性較其他殖民地來得更

為「混合」。如果說菲律賓經過四次的「解放」，那麼從原住民的主體位置來看，原住民台灣被殖民者「解放」的次數可能多了一倍：從漢人入侵、葡萄牙、荷蘭、明鄭、清朝、日據、「中國」國民黨／美國、「台灣」國民黨，一直到仍然處於膠濁狀態的統獨問題。然而，原住民運動及問題在前殖民地如加拿大、澳洲、紐西蘭正如火如荼的展開，對白人移居者 (settlers) 的文化認同造成空前的衝撞；相對來說，台灣原住民都尚未視到應有的正視，漢人也從未正視自己是移居者。因此，要瞭解完整的殖民認同系譜，就必需將殖民史一層一層重新地翻開找尋殖民文化的銘印及政權轉換的糾結關係。第三世界獨立建國的歷史經驗已經告訴我們，漢人中心的本土化運動如果只是急於造神造像——「×××是台灣××之父」，「台灣其實一直是世界的中心」，台灣文化一直有其「自主性」，乃至於重新肯定「日本殖民主義其實比國民黨對台灣更有貢獻」……——那麼都可能只是對殖民主義的反動，並沒有對長遠的文化去殖民運動奠下分析性的基礎，只是在效果上服務於政治的獨立建國運動。舉例來說，如果教會在當代文化扮演了重要的角色 (特別在原住民生活圈及原運)，那麼相對於菲律賓在西班牙時期即種下天主教的力量，或許我們得回到荷蘭時期就已深植的基督教傳統。原住民文化及漢人文化與荷蘭基督教會互動中是否已經產生了不同的混合？原住民的文化想像在與早期漢人的碰撞中又產生了什麼變化？其間不同群體自我認同是否已經在殖民／被殖民的關係中進行？漢人主體性的建構 (constitution) 在荷據時期與明鄭、滿清乃至於日據至今這整條軸線是否可以清楚的割出？在這些問題下我們很可能發現台灣文學之父是原住民口述神話的集體創作，而不是漢人書寫傳統下所定義的文學。問題不在於誰是父誰是母，而是要仔細釐清殖民主義史中文化想像構造的轉變，打破殖民認同的複製，才能走向後殖民具有進步性的文化想像。或許在重溯的基礎上，才能連結到台灣在日據以降所逐漸形成的殖民現代性 (colonial modernity)。

因此，台灣當代文化想像的構造是極為混雜的，其中主導性力量

包括了四九年以後國民黨所企圖腰斬不成的日據殖民文化與三個世紀深根閩南、客家文化的互動產物；國民黨從四九年至八〇年代中期所塑造的保守中國文化，以及同時期引進的美式意識形態；七〇年代後期文化工業逐漸形成、商品消費社會浮現，深化美日、乃至於香港商品文化的影響（預計在未來將透過文化消費與中國大陸商品市場加速互動，鄧麗君的先頭部隊，逐漸會擴張至各個場域）。這些多元壓縮的因子已經展現在台灣所獨創、已開大量外銷的KTV文化上。

如前所述，去殖民的因子在殖民發生時就已經埋下。台灣史的運動過程中，具有相當豐富「反殖民」或是抵抗殖民（anti-colonial）的文化資源，從1635年麻豆事件的原住民反荷運動起至今不斷；然而有意識的「去殖民」運動，特別是反思文化層次上處理殖民認同問題，却因高壓統治而沒有展開的歷史條件，直到解散前後逐漸浮現的社會運動，以多元主體的形式出現（勞工、女性、原住民、環保、一直到九〇年代以後的同志運動），以及本土化運動的擴散。黨外政治反對運動在當時確實替去殖民運動開創了不少生存空間，但是在以選舉為主軸的運作方式快速地被吸入主流政治體制，重演第三世界反殖民獨立建國運動的問題：在社會文化去殖民運動尚未展開時，却將所有能量推向新國族打造、新國家機器再造的主軸上；在與國民黨政權角力時迫使國家機器開始廣範收編既存的力量。文建會的社區命運共同體運動，以地方文化中心為據點，企圖與文化本土化運動結合，將原先具有去殖民色彩的本土化運動轉化成打造國族文化的先頭部隊；1994年原住民文化會議則是收編原運去殖民力量的另一個指標。這些原本可以展開的文化去殖民空間，都在快速的為政治獨立建國運動所吞噬無法有自主性的深化，文化、學術都被吸到以統獨為後設敘述主軸的磁場中。

統獨問題所扣連的族群差異及省籍情結可以說是殖民主義的延續及反動，不是台灣所特有的現象。其中不僅參雜了前面提到的「文明主義 v.s. 小主體情結」，不能化約到簡單國族—國家認同的層次解解，

只是政治力量將其所暗示的慾望徵召至政治的場域之中；另外，它反射的是殖民主義導向資本主義全球化運動下，國族—國家在精神分析層次上所處的核心位置：作為對殖民主義的反動，第三世界國族—國家一方面要在「外」在的新殖民結構中自我呈現它的一致性 (unity)，另一方面要對「內」重新界定「自我」——誰是台灣人？誰是斯里蘭卡人？——也就在政治作用者所佔有的舞台上動員了族群差異來自我鞏固（選票）地盤。這正是「族群」概念在戰後逐漸突起的部份解釋。再次引用 Tambiah 對斯里蘭卡的分析作為參考：「辛哈歷斯人與塔米爾人之間今天緊張衝突的形式是最近的產物——其實真的是廿世紀的現象。在過去三十年間，我們看到它所呈現的趨勢逐漸是以前不存在的“族群”動員與兩極化。這些分化來自於當代“國族主義者”的想法與爭執、國族打造，以及為了贏得選舉，而不完全是更早的關切及過程」（1986:7）。斯里蘭卡是極具典範性的實例，讓我們看到了殖民者「離去」時所帶來族群大火併的後遺症及「內部」殖民的粉墨登場其實是殖民主義的複製與再生產。沒有去殖民反思的介入，惡性循環會不斷的發生。在這個意義下，多元主體社會運動、文化運動及基進批判學術之間的互動是切開「族群—國族」所壟斷社會空間的主要去殖民運動能量之所在。獨立，統一，都是國家機器中心主義慾望投射的焦點，具有自主性的主體群仍然得面對權力集團所佔有結構性的霸權位置；也只有繼續深化去殖民力量的積累才能避免在現在及未來的宰制勢力所吞掉。

## 6. 「去殖民」

在以上的思辯過程中，本文企圖將文化研究再定位為去殖民反霸權方案的一部份。文化想像的去殖民是「殖民—地理—歷史唯物論」所瞄準的場域；在時間、空間去中心化後，將殖民問題再中心化 (re-centering)，亦即將宰制性權力關係問題擺在其問題意識之核心。它所暗示的文化政治是在分析層次上超越國族主義的認識論，以地理空

間置換國族—國家為分析單位；殖民主義及帝國主義（在亞洲）的研究，不僅在回歸歷史，解構殖民的文化想像及殖民認同，也是在以「批判性混合主義」為倫理學原則上，介入出頭天情結所帶來的下一波（次）帝國主義／殖民主義的慾望。

相對於處於核心地區學術帝國文化研究所提出的後殖民問題，將殖民主義視為過去的遺跡 (legacy)，去殖民文化研究的問題意識則認為1) 在結構的層次上，新殖民主義是殖民主義的延伸，2) 殖民主義在歷史的遭遇過程中所構造的文化想像正在積極的轉動著；因此，資本主義所發動的殖民主義仍然籠罩著變動中的世界。如果說，殖民—地理—歷史唯物論是以去殖民為立足點，那麼「去殖民」在文化研究實踐上的理論與政治涵義到底是什麼？

對於去殖民的強調並不是在規範這是文化研究唯一的方向，也無意於提出一個新的「大敘事」來統攝所有的場域與理論範疇；之所以將焦點關切點擺在殖民認同、文化想像、精神分析的空間裡，即是在劃出特定的分析切面及理論上的接合點，或許能夠指出文化研究更具歷史性的「一個」方向。但是我同時要坦白的指出，我並不全然否定理論性「大敘事」存在的重要性，沒有「資本主義」、「父權體制」、「現代性」、「社會」、「歷史」……就無法掌握文化形構中的支配性力量，更無法定位出這些力量交互接合的歷史軌跡。〔後結構主義以降所造成的理論焦慮症（反本質主義、反整體性、反二元論……），往往只是綁手綁腳、劃地自限，深怕隨時踩到地雷，而以模稜兩可、閃躲問題的方式進行分析，使得面對的問題無法釐清。〕然而，殖民主義確實提供了一個切入問題的方向，當代文化形構的現代性如果無法與殖民資本主義連結起來，就很難掌握像「現代化」、「發展」，甚至「國族—國家」的歷史動力，雖然這些現象的浮現無需化約地等同於殖民主義本身。

在前面的思辯過程中，「去殖民」在不同的歷史—空間脈絡中展現了多層次的意義。在帝國內部的批判性論述中，去殖民的意義在於對

帝國主義的去中心化反思，對於資本主義擴張性的批判；二次戰後，第三世界的去殖民運動被視為幾乎等同於獨立建國運動；在殖民地（如 Mannoni）去殖民的意義除了對殖民者的心態進行剖析，也迂涉到殖民機構的政權移轉策略；在 Fanon 的論述裡，我們看到了被殖民者自我的精神分析，對國族主義問題的質疑，也看到了「殖民」的多重結構絕不僅止於種族的界線；在 Nandy 的分析裡，更突顯出獨立建國之後，殖民主義與內部殖主義的交叉作用，去殖民的焦點被擺在思想及文化乃至於文明之間對抗的層次上……如果我們追隨 Fanon 所開啓的問題，將「殖民」的概念擴大解釋，將結構性宰制的權力關係的改變都視為去殖民的對象，那麼去殖民將是永久的過程，不同的抗爭主體位置也會有不同的關切。但是對無論對於任何位置的主體而言，去殖民的意義都不可能在於「回歸」狹義的殖民時期之前，找回不受「污染」的過去，這不僅是在美化被殖民者過去的一切，也暗示著去殖民主體本身能夠超越殖民史的銘刻。去殖民的意義不在於找尋「純種」、「純粹」的主體性，而在於「祛除」殖民主義過程中所強加的保守因子及單一性、層次化的思考架構，在於「解除」在歷史遭遇、碰撞過程中所深植的反動情結<sup>24</sup>。殖民主義對於封建專制主義的衝擊大概很少人會反對其中的正面意義；「自由」、「民主」在社會、文化想像中已經取得了難以祛除的位置，問題是在不同的歷史過程中如何賦予它不同的意義，給予更為基進的生命力。這些價值觀是去殖民運動的文化資源，也是它的立足點，如果將這些資源掏空，用「李光耀式」地全部打入「西方的」牢籠來自我辯解內部殖民的正常性，那麼去殖民只能回歸到封建專制主義了。在全盤否定與全盤接受之間，存在著多重的可能性，去殖民就是在夾縫中揚棄僵硬的軸線，尋找新的連結點，開發新的空間。

總結來說，「去殖民」不僅指涉客觀存在的歷史運動，在主體，思

24. 丘廷亮用「祛殖民」來置換「去殖民」的意義大概就在於此。

想、文化表現、社會機構，全球化的政經結構中操作；文化研究者作為去殖民運動環結中的作用者，其研究／論述的實踐本身要能成爲一股去殖民力量，必須透過不斷的反思、檢討，不斷的自我去殖民。

### 參考書目

- 于治中，1995，〈主體性的建構與國族的文化想像〉，《台灣社會研究》，18: 215-224。
- 王振寰，1995，〈由南向政策，我們可以看到什麼？帝國主義、資本國際化、或不知名的新現象—兼論對勞工的影響〉，《台灣社會研究》，18: 225-230。
- 王振寰、錢永祥，1995，〈邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題〉，《台灣社會研究》20: 17-56。
- 王曉波，1995，〈台灣本土運動的異化——談陳昭瑛〈論台灣的本土化運動〉〉，《海峽評論》，53: 55-59。
- 江士林，1995，〈自然化的支配——關於國族化建制的歷史取向〉，《台灣社會研究》七週年會議。
- 李丁讚，1996，〈邊緣帝國〉，《台灣社會研究》，21: 141-170。
- 呂正惠，1995，〈日據時代台灣文學研究的回顧〉，《台灣社會研究》七週年學術研討會。
- 邱貴芬，1995，〈是後殖民，不是後現代——再談台灣身份／認同政治〉，《中外文學》，23 (11: 141-147)。
- 丘延亮，1995a，〈工害輸出、一「國」左派與民主否思：一個國際—歷史的「台灣次帝國」對話〉，《台灣社會研究》，18: 231-243。
- ，1995b，〈次帝國主義與次東方主義〉，《台灣社會研究》七週年會議。
- 夏鑄九，1995，〈全球經濟中的台灣城市與社會〉，《台灣社會研究》，20: 57-102。
- 陳光興，1994，〈帝國之眼：「次」帝國與國族—國家的文化想像〉，《台灣社會研究》，17: 149-222。
- 陳芳明，1995，〈殖民歷史與台灣文學研究——讀陳昭英〈論台灣的本土化



- 運動》，《中外文學》，23 (12: 110-119)。
- 陳昭瑛，1995，〈論台灣的本土化運動：一個文化史的考察〉，《中外文學》，23 (9: 6-43)。
- ，1995，〈追尋「台灣人」的定義〉，《中外文學》，23 (11: 136-140)。
- 陳映真，1995，〈台獨批判的若干理論問題〉，《海峽評論》，52: 30-38。
- 張國慶，1995，〈追尋「台灣意識」的定位：透視〈論台灣的本土化運動〉之迷思〉，《中外文學》，23 (10: 127-133)。
- 廖朝陽，1995a，〈中國人的悲情：回應陳昭瑛並論文化建構與民族認同〉，《中外文學》，23 (10: 102-126)。
- ，1995b，〈再談空白主體〉，《中外文學》，23 (12: 105-109)。
- 趙剛，1996，〈新的民族主義，還是舊的？〉，《台灣社會研究》，21：1-72。
- 鄭文良，1995，〈想像「破國家」〉，《台灣社會研究》，18: 244-256。
- 瞿宛文，1995，〈經濟帝國之神話〉，《台灣社會研究》，18: 257-263。
- Altbach, Philip G. (1987), *The Knowledge Context: Comparative Perspectives on the Distribution of Knowledge*, Albany: State University of New York Press.
- Amin, Samir (1990), *Delinking: Towards a Polycentric World*, London: Zed Books.
- (1992), *Empire of Chaos*, NY: Monthly Review.
- Arrighi, Giovanni (1978), *The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, London: New Left Book.
- Berry, Chris (1994), *A Bit on the Side: East-West Topographies of Desire*, Sydney: EM Press.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Biersteker, Thomas J. (1987), *Multinationals, the State and Control of the Nigerian Economy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Bird, Jon, et al (eds.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London: Routledge.
- Blaut, James M. (1992), *1492: The Debate on Colonialism, Eur-*

- ocentrism and History*, NJ: African World Press.
- (1993), *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, NY: Guilford.
- Blusse, Leonard (1995), "Retribution and Remorse: the Interaction between the Administration and the Protestant Mission in Early Colonial Formosa," in Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press.
- Boehmer, Elleke (1995), *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Bongie, Chris (1991), *Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siecle*, Stanford U Press.
- Brailey, Nigel (1994), "Thailand, Japanese Pan-Asianism and the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere," in Saki Dokrill (ed.), *From Pearl Harbor to Hiroshima: The Second World War in Asia and the Pacific, 1941-45*, London: Macmillan.
- Breckenridge, Carol A. and Peter van der Veer (eds.) (1993), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphia, US: University of Pennsylvania Press.
- Cabral, Amilcar (1979), *Unity and Struggle: Speeches and Writings*, NY: Monthly Review.
- Carland, John M. (1985), *The Colonial Office and Nigeria, 1989-1914*, Stanford: Hoover Institution Press.
- Césaire, Aimé, *Discourse on Colonialism*, NY: Monthly Review Press.
- Charkrabarty, Dipesh (1992), "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Past," *Representations* 37: 1-26.
- Chaliand, Gerard (1977), *Revolution in the Third World: Myths and Prospects*, New York: Viking Press.
- (1989), *Minority Peoples in the age of Nation State*, London: Pluto.

- Chao, Kang (1995), "Politics of Categorization: Gendre, Class, Ethnicity, Status, Nation, Generation, and the Patriarchal Narration in an Ethnic Minority Community, Taiwan," unpublished manuscript.
- Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, London: Zed books.
- Chen, Kuan-Hsing (1994), "The Positioning positions: A New Internationalist Localism of Cultural Studies," *Positions: East Asia Cultures Critique* 2(3): 680-710.
- (1995a), "Ethnicities on Trial?" *University of Technology Sydney Review: Cultural Studies and New Writings* 1(1).
- (1995b), "Not Yet the Post-colonial Eera: the (Super) Nation-State and Transnationalism of Cultural Studies," *Cultural Studies* 10(1).
- Chien, Edward (1986). *Chiao-Hung and the Restructuring of Neo-Confusianism in the Late Ming*, NY: Columbia University Press.
- Ching, Leo (1995), "The Disavowal and the Obsessional: Colonial Discourse East and West," unpublished manuscript.
- Cho, Hae-joang (1995), "Constructing and Deconstructing 'Koreanness' in the 1990s South Korea," unpublished manuscript.
- Chowdhury, Anis, and Islam, Iyanatul (1993), *The Newly Industrializing Economies of East Asia*, London: Routledge.
- Chua, Beng-Huat (1995), "Culture, Multiracialism and National Identity in Singapore," paper presented at Trajectories II: A New Internationalist Cultural Studies Conference, National Tsing Hua University, Hsinchu, Taiwan.
- Constantino, Renato (1988), *Nationalism and Liberation*, Quezon City, Philippines: Karrel, Inc.
- (1990), *The Philippines: The Continuing Past*. Quezon City, Philippines: The Foundation for Nationalist Studies.

- (1992), *The Philippines: A Past Revisited Pre-Spanish-1941* (13th printing), Quezon City: The Foundation for Nationalist Studies.
- Curthoys, Ann and Muecke, Stephen (1993), "Australia, for Example," in Wayne Hudson and David Carter (eds.), *The Republicanism Debate*, Kensington: New South Wales University Press.
- David, Kumar and Kadirgamar, Santasilan (eds.) (1989), *Ethnicity: Identity, Conflict, Crisis*, Hong Kong: Arena Press.
- Davies, Ioan (1995), *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, London: Routledge.
- Deleuze, Gilles, and Guattari, Felix (1987), *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateau*, Univeristy of Minnesota Press.
- Dobbs-Higginson, Michael S. (1993), *Asia-Pacific: Its Role in the New World Disorder*, Australia: William Heinemann.
- Donaldson, Laura E. (1992), *Decolonizing Feminisms: Race, Gender, and Empire-Building*, Chapel Hill: U of North Carolina Press.
- Du Bois, W.E.B. (1933/1989), *The Souls of Black Folk*, NY: Bantam Books.
- Duiker, William J. (1976), *The Rise of Nationalism in Vietnam, 1900-1941*, Ithaca: Cornell University Press.
- Esedebe, P. Olisanwuche (1994), *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1991*, Washhington, D.C.: Howard University Press.
- Ewen, Alexander (Ed.) (1994), *Voice of Indigenous Peoples: Native People Address the United Nations*, Santa Fe, New Mexico: Clear Light Publishers.
- Fanon, Frantz (1968), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove.
- (1967), *Black Skin, White Masks*, New York: Grove.
- Feminist Review* (1993), "Nationalisms and National Identities", No. 44.
- Fieldhouse, D.K. (1982), *The Colonial Empires: A Comparative Survey*

- from the Eighteenth Century*, London: Macmillan.
- Frei, Henry P. (1991), *Japan's Southward Advance and Australia; from the Sixteenth Century to World War II*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Fuss, Diana (1994), "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification," *Diacritics* 24 (2-3): 20-42.
- Gates, Henry Louis, J. (1991), "Critical Fanonism," *Critical Inquiry* 17(3): 457-70.
- Gauhar, Altaf (1987), "Asia: the Experience of the Subcontinent," in Bruno Kreisky and Humayun Gauhar (eds.), *Decolonisation and After: the Future of the Third World*, London: Southern Publications, pp. 51-61.
- Gilroy, Paul (1993), *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, London: Serpent's Tail.
- (1994), "Black Cultural Politics: An Interview with Paul Gilroy by Timmy Lott," *Found Object* 4: 46-81.
- Gladwin, Thomas and Saidin, Ahmad (1980), *Slaves of the White Myth: The Psychology of Neocolonialism*, New Jersey: Humanities Press.
- Godlewska, Anne and Smith, Neil (eds.) (1994), *Geography and Empire*, Oxford: Blackwell
- Gomes, Alberto (1994), *Modernity and Identity: Asian Illustrations*, Australia: La Trobe University Press.
- Goonatilake, Susantha (1982), *Crippled Minds: An Exploration into Colonial Culture*, New Delhi: Vikas.
- Gregory, Derek (1994), *Geographical Imaginations*, Oxford: Blackwell.
- Hage, Ghassan (1993), "Republicanism, Multiculturalism, Zoology," *Communal/Plural* (2): 113-138.
- Hall, Stuart (1991), "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity," and "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in

- Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, London: Macmillan, pp. 19-39, 41-68.
- (1992), "The Question of Cultural Identity," in S. Hall, D. Held, T. McGrew (eds.), *Modernity and Its Future*, Polity Press, pp. 274-316.
- (1995), "Negotiating Caribbean Identities," *New Left Review* 209: 3-14.
- (1996a), "Cultural Studies and the Politics of Internationalization: An Interview with Stuart Hall," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- (1996b), "Formation of a Diasporic Intellectual: An Interview with Stuart Hall," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- Harlow, Barbara (1987), *Resistance Literature*, London: Methuen.
- Heryanto, Ariel (1994), "Chinese Indonesia in Public Culture: Ethnic Identities and Erasure," paper presented at the Conference on "Identities, Ethnicities and Nationalities: Asian and Pacific Context," La Trobe University, Australia.
- Hobson, J.A. (1965), *Imperialism*, Ann Arbor: University of Michigan Press. (Originally published in 1902).
- Hooson, David (ed.) (1994), *Geography and National Identity*, Oxford: Blackwell.
- Hoston, Germaine A. (1994), *The State, Identity and the national Question in China and Japan*, New Jersey: Princeton University Press.
- Hulme, Peter (1992), *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, London: Routledge.
- Huntchinson, John and Smith, Anthony D. (eds.) (1994), *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Jayawardena, Kumari (1995), *The White Woman's Other Burden*:

- Western Women and South Asia during British Rule*, NY: Routledge.
- Johnston, Hank and Klandermans, Bert (eds.), (1995), *Social Movements and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kaplan, Amy and Peace, Donald(eds.) (1993), *Cultures of United States Imperialism*, Duke University Press.
- Kiernan, V.G. (1980), *America: The New Imperialism—From White Settlement to World Hegemony*, London: Zed.
- King, Anthony D. (1991), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton: Department of Art and Art History, State University of New York.
- Kreisky, Bruno, and Gauhar, Humayun (eds.) (1987), *Decolonisation and After: The Future of the Third World*, London: South Publications.
- Lamming, George (1960, 1992), *The Pleasure of Exile*, Ann Arbor: U of Michigan Press.
- Li, Shang-Jen(1995), "British Imperial Medicine in late Nineteenth-Century China and the Early Career of Patrick Manson", unpublished MA thesis, Imperial College(UK).
- Magdoff, Harry (1978), *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, New York: Monthly Review Press.
- Marnoni, O (1990), *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Manogaran, Chelvadurai (1987), *Ethnic Conflict and Reconciliation in Sri Lanka*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Maruyama, Masao (1963), *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, Oxford U Press.
- McClintock, Anne (1994), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexual-*

- ity in the Colonial Contest*, London: Routledge.
- Memmi, Albert (1968), *Dominated Man: Notes towards a Portrait*, Boston: Beacon Press.
- (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Boston: Beacon Press.
- (1984), *Dependence: A Ketch for a Portrait of the Dependent*, Boston: Beacon Press.
- Morley, David and Chen, Kuan-Hsing (1996), "Introduction," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- Morris-Jones, W. and Fischer, Georges (eds.) (1980), *Decolonisation and After: the British and French Experiences*, London: F. Cass.
- Muecke, Stephen (1992), *Textual Spaces: Aboriginality and Cultural Studies*, Kensington: New South Wales University Press.
- Nabudere, Dan (1977), *The Political Economy of Imperialism: Its Theoretical and Polemical Treatment from Mercantilist to Multilateral Imperialism*, London: Zed Press.
- Nandy, Ashis (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Bombay: Oxford University Press.
- (1994), *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, Delhi: Oxford U Press.
- New Formations* (1993), "Perversity", no. 19.
- Ngugi, WA Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Nairobi: Heinemann Kenya.
- Offiong, Daniel A. (1982), *Imperialism and Dependency: Obstacles to African Development*, Washington D.C.: Howard University Press.
- O'Leavy, Brendar (1989), *Asiatic Mode of Production*, London: Blackwell.
- Omvedt, Gail (1993), *Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in India*, NY: M.E. Sharpe.



- O'Reagan, Tom (ed.). (1994), *Critical Multiculturalism*, Continuum 8(2).
- Peet, Richard (1985), "Introduction to the Life and Thought of Karl Wittfogel," *Antipode* 17(1): 3-20.
- (1991), *Global Capitalism: Theories of Social Development*, London: Routledge.
- Phadnis, Urmila (1990), *Ethnicity and Nation-building in South Asia*, New Delhi: Sage.
- Rafael, Vicent L. (ed.) (1995), *Discrepant Histories: Translocal Essays on Filipino Culture*, Philadelphia: Temple University Press.
- Raghavan, Chakravarthi (1990), *Recolonization: GATT, the Uruguay Round and the Third World*, Penang, Malaysia: Third World Network and London: Zed Books.
- Russell, Penny (1994), *'A Wish of Distinction': Colonial Gentility and Femininity*, Melbourne University Press.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- (1993), *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf.
- Sangari, Kumkum and Vaid, Sudesh (1990), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Sato, Shigeru (1994), *War, Nationalism and Peasants: Java Under the Japanese Occupation: 1942-1945*, Sydney: Allen & Unwin.
- Seow, Francis T. (1994), *To Catch a Tartar: an Dissident in Lee Kuan Yew's Prison*, Yale: Cetner for International and Area Studies.
- Smith, Neil (1990), *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford: Basil Blackwell.
- Soja, Edward (1989), *Postmodern Geography: Representation of Space in Critical Social Theory*, London: Verso.
- Soja, Edward W., and Hadjimichalis, Costis (1985), "Between Geographical Materialism and Spatial Fetishism: Some Observations on the Development of Marxist Spatial Analysis," *Antipode* 17(2/

- 3): 59-67.
- Sprinker, Michael, et. al. (eds.) (1995), *Late Imperial Culture*, London: Verso.
- Spurr, David (1993), *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Duke U Press.
- Tambiah, S.J. (1986), *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, University of Chicago Press.
- Trainor, Luke (1994), *British Imperialism and Australian Nationalism: Manipulation, Conflict and Compromise in the Late Nineteenth Century*, Sydney: Cambridge University Press.
- Tu, Wei-ming (1991), "A Confucian Perspective on Global Consciousness and Local Awareness," *IHI Bulletin: A Quarterly Publication of the International House of Japan* 11(1): 1-5.
- Vergés, Françoise (1995), *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Metissage*, University of California, unpublished dissertation.
- Wallerstein, Immanuel (1983), *Historical Capitalism*, London: Verso.
- Wittfogel, Karl A. (1985), "Geopolitics, Geographical Materialism and Marxism," (trans.), G.L. Ulmen, *Antipode: A Radical Journal of Geography* 17(1): 21-72 [originally published in *Unter dem Banner des Marxismus*, vol. 3, no. s 1, 4, 5, 1929.]
- Willemsen, Paul (1995), "Regimes of Subjectivity and Looking." Paper presented at the *Trajectories II: A New Internationalist Cultural Studies Conference*, Taipei.
- World Bank (1993), *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, Oxford University Press.
- Worseley, Peter (1964), *The Third World*, Chicago: U of Chicago Press.

- (1964), *The Three Worlds: Culture and World Development*, Chicago: U of Chicago Press.
- Young, Robert (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge.
- (1990), *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge.



台灣社會研究季刊  
第二十一期 1996年1月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 21, January, 1996.

「邊緣帝國」：  
香港、好萊塢和(殖民)日本三地電影對  
台灣擴張之比較研究\*

李丁讚

Marginal Empire:  
The Case of Hong Kong's Film Industry, with  
Hollywood and Colonial Japan Compared

by  
Ding-tzann Lii

關鍵字：帝國主義、殖民論述、電影工業、亞洲化、全球化

*Key Words: Imperialism, Colonial Discourse, Film Industry,  
Asianization, Globalization*

---

\*感謝葉龍彥先生，在本文書寫時間所提供的幫忙。初稿完成後，承蒙 Trajectories II 研究會上成員給予寶貴意見，特此致謝。尤其謝謝陳光興、Masao Miyoshi、Meaghan Morris 和 Paul Willemen 四位。本文初稿的二位評論者的意見也很具啟發性，在此一併致謝。另外，本計劃的三位助理：陳兆勇、胡俊媛和游蕙芬除了在資料蒐集上的幫助，更隨時提供很具建設性的意見，對整個論文的發展，助益甚大，特此致謝。

收稿日期：1994年8月22日；通過日期：1995年5月15日。

Received: August 22, 1994; in revised form: May 15, 1995.

## 摘 要

近年來，台灣電影在香港電影的宰制下，一蹶不振。本文透過與好萊塢和日本殖民時期電影的比較，探討香港電影王國興起的歷史意義和政治效果。本文初步的發現是，香港電影工業的崛起，似乎預示著資本主義發展史上的第一次轉折。它翻轉了昔日核心帝國全球化的併吞模式，而代之以區域性的蛻讓，使得資本主義在經濟的運作邏輯之外，又增添了文化的面向，區域化或亞洲化也因此成為可能，這可能是邊緣帝國主義最重要的政治效果。

## Abstract

Hong Kong has recently emerged as a movie empire among the Asian countries. Under her domination, the film industry of most Asian countries has witnessed underdevelopment or even deterioration. This paper is designed to explore the phenomenon and to assess the political implications associated with it. By comparing with the core expansion of colonial Japan and Hollywood, we find the new empire of Hong Kong is "marginal" in character. It is argued that while a core empire incorporates, a marginal empire yields to her colony. This in turn serves to explain the newly-emerged phenomenon of localization and regionization (Asianization) in global capitalism.

台灣電影工業的生產力每況愈下，以過去三年為例，年度的影片生產量都在 40 部以下，與 1960 年代末期的產量 (160 部以上) 相比，可謂天壤之別。如果我們再把所謂的藝術或嚴肅的電影扣除，台灣通俗影片的生產幾乎接近零，“到底是誰殺了台灣的電影工業呢？”很多影評者這樣問著 (香港經濟日報，3-12-1994; 吳其諺，1990)。其實，如果我們從電影消費，而不是電影生產的面向來看的話，台灣電影工業沒落的情況就更清楚了。根據表 1 的資料顯示，在 1980 年代，台灣本地的電影都還有 1 到 2 部能夠進入年度的十大賣座影片，但是到了 1990 年代，沒有任何台灣影片能進入十大。如果單只就所謂國片 (含港片) 來看，台片的沒落就更明顯了，根據表 2 的資料顯示，在 1980 年代的前期，台片和港片在十大賣座國片中的比例

表 1：台灣的年度十大賣座影片，區域別；1984-1993

|      | 台灣 | 香港 | 好萊塢 | 其他 |
|------|----|----|-----|----|
| 1984 | 2  | 4  | 3   | 1  |
| 1985 | 1  | 3  | 5   | 1  |
| 1986 | 2  | 6  | 1   | 1  |
| 1987 | 2  | 5  | 3   | 0  |
| 1988 | 2  | 4  | 3   | 1  |
| 1989 | 1  | 4  | 5   | 0  |
| 1990 | 0  | 2  | 7   | 1  |
| 1991 | 0  | 4  | 6   | 0  |
| 1992 | 0  | 6  | 4   | 0  |
| 1993 | 0  | 6  | 4   | 0  |
| 合記   | 10 | 44 | 41  | 5  |

資料來源：1984-91，中國電影年鑑

1982-93，大成報，12月24-25日，1993

表 2：台灣的十大賣座國片，區域別；1984-93

|      | 台灣 | 香港 |
|------|----|----|
| 1984 | 4  | 6  |
| 1985 | 5  | 5  |
| 1986 | 2  | 8  |
| 1987 | 2  | 8  |
| 1988 | 2  | 8  |
| 1989 | 3  | 7  |
| 1990 | 1  | 9  |
| 1991 | 0  | 10 |
| 1992 | 0  | 10 |
| 1993 | 1  | 9  |

資料來源：1984-91，中國電影年鑑

1982-93，大成報，12月24-25日，1993

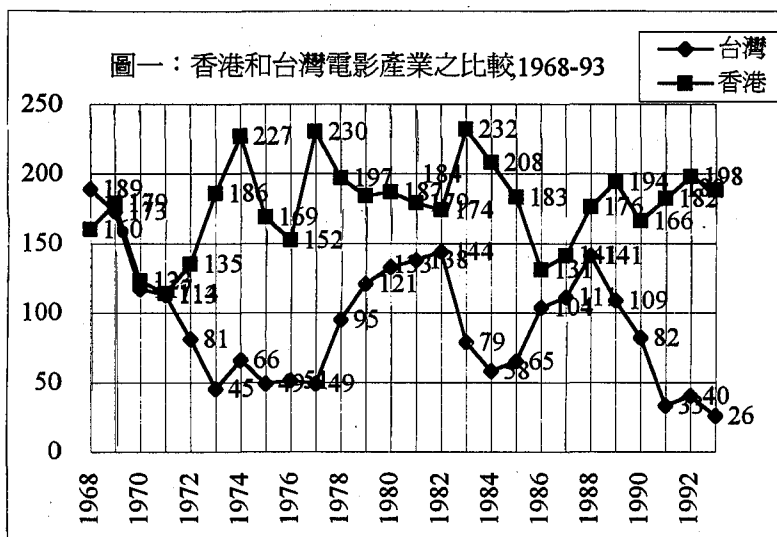
差不多，但是到了 1980 年代的後期，港片就遠遠超出台片。在 1990 年代，台灣影片除了 1993 年的《喜宴》外，沒有任何一部能夠進入十大賣座國語片，更別說十大賣座影片了。

其實，表 2 所透露出的訊息，絕不止於本土影片的沒落。更重要的是，表 2 清楚地告訴了我們，本土影片的沒落與香港影片的興起是高度相關的。也就是說，港片的興起正好標示著國片的沒落，這種「台、港」兩地影片的相關性，從兩地影片的生產量也可以清楚看出。根據圖 1 顯示，在 1960 年代末期，香港影片的生產量還落在台灣的後面。根據 Leung (1993)<sup>1</sup> 的研究，台灣影片在 1960 年代還很

1. 謝謝馮建三提供本項資料，獲益甚多。



受香港觀眾（甚至其他東南亞華人地區）的歡迎，但是在1970年代初期，李小龍的功夫影片興起之後，香港電影工業的生產力就逐漸領先台灣，而台灣電影工業的生產力也在這個時候開始下降。從1968年的189部降到1994年的23部，其中只有兩個時期（1978-82; 1986-89），因為港片受到嚴厲的抵制<sup>2</sup>，本土影片才稍有喘息機會。本土電影工業的沒落，很明顯的與香港電影工業的崛起有因果相關。



資料來源：1968-85，盧非易（1994）

1986-93，行政院新聞局統計年表

這裡我之所以強調“因果相關”，主要是因為，我嘗試藉此來論證，香港對台灣的電影輸出，在本質上並不單純的只是一種市場交易，它更是一種帝國主義的擴張。根據媒體帝國主義的論述 (Armes, 1983;

2. 在1970s末期，東南亞各地對香港電影採取嚴格限制 (Leung, 1993:65)。在1980s末期，台灣五大最主要分銷商聯合起來限制香港影片，保護本土工業。

Tomlinson, 1992)，國際間媒體的流通，往往反應出國與國間的權力結構。強勢國家總是媒體來源的供應者，而弱勢國家則是由強勢國家提供產品來消費，久而久之，弱勢國家在常期依賴的過程中，本土媒體工業的生產力因此很難有機會發展，這是造成邊陲地區媒體工業長期不振，甚至萎縮的最主要原因。Eric Wright (1993) 更清楚地指出，經濟壓迫或經濟剝削的本質，在於剝削者的福利或所得是建立在被剝削者的苦難或損失之上的。剝削者與被剝削者的“得”和“失”是一種「因果性的相關」。準此，如果我們上面所討論是正確的，台灣電影工業的沒落是由於香港電影業的興起和擴張，那麼，香港電影的國際擴張，就不單純是一種產品交易，而是一種帝國主義。

這裡我們要強調的是，香港電影的帝國擴張絕不止台灣一個地區，而是遍佈亞洲各國。表 3 清楚的指出，亞洲各主要國家所進口的電影數量，香港多超過三分之一。有些國家像泰國和巴基斯坦，香港影片更超過半數。根據最近的資料顯示，韓國在最近幾年的進口電影中，港片更超過三分之二（民生報，8-20-1992）。在票房記錄方面，1982 年新加坡最受歡迎的十大賣座影片（含西片），全部為港片所包辦。

（新加坡日報，1-23-1983）。在日本，成龍被票選為 100 年來最重要的影星中的第 13 名，排名在 Gary Cooper 之後，在 Kavin Costner 之前（聯合報，3-18-1994）。表 2 更顯示，台灣在 1984 到 1993 的 10 年之間，共 100 部年度十大賣座影片中，港片佔了 44 部，好萊塢影片才佔了 41 部。換句話說，在台灣，港片受歡迎的程度已經超過好萊塢。這裡要強調的是，港片絕不只是受華人歡迎。韓國、日本、巴基斯坦等華人比率不高的社會，港片依然轟動，足見港片是亞洲社會的共同流行。而且就像對台灣一樣，香港電影對亞洲各國的電影工業都構成嚴重威脅，近年來韓國電影工業不振，也多是因為香港電影大量入侵所造成（民生報，8-20-1992）。因此，香港電影已形成一種新的亞洲帝國主義。

表 3：香港電影在各主要國家所佔的進口電影比率

| 年度<br>國別 | 1977 | 1978 | 1980 | 1982 | 1983 | 1984 | 1988 | 1989 |
|----------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 澳洲       | 11.0 | 12.4 | 17.5 | 16.9 | 17.9 | 14.8 | 16.3 | 13.4 |
| 緬甸       | 30.0 | 37.4 | ...  | 41.2 | ...  | ...  | ...  | ...  |
| 法國       | ...  | 9.5  | 17.0 | 17.9 | 14.9 | 13.3 | ...  | 3.7  |
| 德國       | 11.2 | 11.0 | 18.2 | 6.9  | 1.6  | 2.1  | 1.4  | 1.1  |
| 印尼       | 20.1 | ...  | 17.0 | 26.3 | 30.7 | 33.0 | ...  | ...  |
| 韓國       | 4.8  | 3.2  | 10.3 | 13.8 | 11.5 | ...  | 36.1 | 37.1 |
| 馬來西亞     | 52.6 | 40.5 | 48.5 | 32.0 | 38.6 | ...  | 13.5 | 29.9 |
| 巴基斯坦     | ...  | 7.9  | ...  | ...  | ...  | ...  | 34.1 | 50.6 |
| 菲律賓      | ...  | ...  | 39.0 | ...  | ...  | ...  | 25.9 | 18.6 |
| 新加坡      | 29.2 | 30.9 | 36.3 | 34.3 | 25.5 | 26.1 | ...  | ...  |
| 泰國       | ...  | 40.1 | ...  | ...  | ...  | ...  | 52.0 | 52.4 |

資料來源：UNESCO, Annual Statistics; 1977-89, 節自 Leung (1993), 表 9

爲什麼要一直強調香港電影在亞洲的擴張是一種帝國主義呢？其實，這正牽涉到本文在理論層次上的關懷核心。我們知道，香港一直是一個殖民地，也是世界體系中的邊陲。這樣一個一直是被殖民，也是帝國擴張對象的地區，如今竟然一躍而本身變成一個新的帝國殖民者，這種轉變的背後，意涵著什麼呢？如果從資本主義發展的歷史角度來審視，那麼，香港電影對台灣和亞洲的帝國擴張究竟和以前美國式的帝國擴張，或是與更早的英國、法國、日本對她們殖民地的擴張和剝削有什麼本質上的差異呢？是不是說，香港電影的帝國擴張，只是複製著以前美國帝國主義式的擴張，使得資本主義的發展邏輯更深化，更無遠弗屆。還是說，香港電影的帝國擴張代表著一種新的帝國主義，這種帝國主義與先前的帝國和殖民擴張有著本質上的不同，也

因而意謂著資本主義發展的斷裂和轉折。本研究的主要關懷，就是嘗試把這一問題概念化，並提出一些初步的假設和方向。

## 1. 邊緣帝國主義

這裡，我先要提出「邊緣性的帝國主義」這個概念，來嘗試捕捉上面所討論的香港電影對台灣電影的宰制和剝削。這裡所稱的「邊緣性」(marginality) 是相對於「核心」而存在的。我們知道，帝國主義可以溯源自 15 世紀中葉，歐洲商業先後進駐南美和亞洲，搜購貴金屬和香料開始。歷經 16、17 世紀的商業資本主義，到 18 世紀中葉工業革命誕生，帝國主義的運作開始由進口導向轉變成出口導向，也就是說，工業革命所導致的生產力的提升，使得帝國開始積極地把所生產的工業產品銷往殖民地。尤其當工業資本的壟斷性格愈來愈濃厚時，跨國公司的連線運作，更把帝國的殖民風潮推到最高點。到 1914 年第一次世界大戰結束時，全世界已有 84.4% 的土地被歐洲人佔據 (Magdoff, 1978:94-113)。

第一次世界大戰結束後，社會主義思潮和國家獨立運動開始發展。帝國的殖民佔領受到了嚴重的挑戰，而開始了所謂的「去殖民化」運動。到第二次世界大戰結束時，絕大部份的殖民地都紛紛獨立，四個多世紀以來的殖民風潮在形式上宣告結束。但是，這種形式上的結束，並不意謂著帝國主義本質的消失。相反地，一種以美國為首的新帝國主義於焉開始。這種新帝國主義並不在政治形式上佔有殖民地，Magdoff (1978:117-48) 因此稱它為「沒有殖民地的帝國」(Empire without colony)，或稱之為「非正式帝國」(informal empire)。在這個非正式的帝國裡，殖民地雖然在政治上獨立了，但核心母國仍然透過經濟和文化的機制，如國際分工、資本滲透、債務、以及文化消費和意識型態等，繼續支配著以前的殖民地，我們稱這個階段為新帝國主義。

但是，這裡我要強調的是，不管是帝國主義或新帝國主義，儘管

它們在支配機制上有顯著的不同(政治性 vs. 經濟性),但是它們却都是歐美(日)等核心國家向邊緣地區的擴張,因此,從權力結構的版圖上來看,新帝國主義並沒有造成資本主義權力關係的改變,它是舊殖民主義時代的延續和深化。換句話說,世界體系的權力關係結構並不因為新帝國主義取代昔日的帝國(殖民)主義而改變。不管是帝國主義或新帝國主義,兩者都是從核心母國向邊陲地區的滲透,因此我稱之為核心帝國主義。這種情形到香港電影工業所代表的「邊緣帝國主義」就開始有了結構性的變化了。

「邊緣帝國主義」,顧名思義,是從邊緣地區發起,並以邊緣地區為主要的擴張和滲透對象。本文的一個基本假設是,邊緣帝國主義建立了一個區域性的權力中心,並進而鬆動(新)帝國主義時期所形成的核心—邊陲的結構關係。在這一個新權力結構中,歐、美、日核心母國的影響力仍然存在,但是,邊陲第三世界地區卻逐漸地以新形成中的區域權力中心為認同對象,這種認同甚至會超出對昔日核心國的認同。以香港的電影為例,亞洲各國對香港電影的喜愛,已經逐漸超越好萊塢,有些地區甚至遠遠超出好萊塢。在亞洲,成龍、周潤發、劉德華等人所受到的歡迎,歐美明星中,除了少數天王巨星像史特龍或凱文柯斯納能夠相比外,其餘的都遠遠落後。這種情形在其他通俗文化面向上也是一樣。以通俗歌曲為例,劉德華、郭富城等偶像所受到的崇拜,西方除了 Michel Jackson 之外,幾乎沒有人可以相比了。換句話說,香港的電影、電視、流行歌曲等通俗文化,已經成為亞洲的權力核心和流行象徵。在這個過程中,亞洲人逐漸建立起他們自己的偶像和英雄。西方的偶像雖然還存在,但已經愈來愈少,整個流行趨勢逐漸轉向香港了。從這個意義上來看,我們似乎可以說,邊緣帝國主義鬆動了昔日的權力結構,並進而促成了資本主義全球擴張過程中的第一次轉折。我想這可能是邊緣帝國主義所引起的最重要政治效果。

## 2. 聯結模式 (Modes of Articulation)：併吞與蛻讓

如果我上面對香港電影流行文化的觀察是正確的，那麼，我們進一步要問，為什麼香港能辦得到呢？邊緣帝國主義與核心帝國主義有什麼不一樣的運作模式呢？其實，當我上面論到邊緣帝國主義是“資本主義全球擴張過程中的第一次轉折”時，已經意涵著香港並不只是另一個中心的誕生。在資本主義過去的發展歷史中，新的中心不斷的出現和轉移（例如從荷蘭、法國、英國到美國等），但這些都不構成資本主義全球擴張上的斷裂。可是，香港的出現則構成一種斷裂，最主要的是她不再是一個中心，而是「區域」中心。香港的電影（或其他流行文化）有很強烈的區域色彩，她明顯地以「亞洲」為對象和範圍，成龍接受時代雜誌訪問時，甚至對著全世界人公開說他並不在乎亞洲以外地區的觀眾。（Time, 2-13-1995）這種區域化的特色是以前核心帝國主義所沒有的。不管是荷蘭、法國、英國或美國，一旦她們成為中心之後，她們就不再「區域」了；她們一致以「全球」為擴散的目標和方向，她們的產品是「普同」的，是沒有文化界線的。我們可以說，在核心帝國主義裡，從來沒有出現過「區域中心」這樣的現象。這種情形到香港電影工業崛起後才有了轉折，也在這個意義下，我們認為邊緣帝國主義構成資本主義發展史上的斷裂。

其實，我上面所談到有關核心帝國的「全球化」或是邊陲帝國的「地域化」，背後引出來一個概念，就是「聯結模式」。不管核心帝國還是邊緣帝國，都是對其他地區，也就是“他者”（others）的擴張，這是一種空間的概念。聯結模式即指帝國自我（self）以一種特定的方式擴張而進駐他者的內部。也就是說，帝國的自我和他者是在聯結的過程中被有機地銜接在一起。在過去討論資本主義擴張的研究中，幾乎都一致指出，資本主義擴張的過程是一種併吞（incorporation）的過程。也就是說，藉著資本主義的擴張，邊陲地區的生產模式，階級結構，生活消費或意識型態等，會漸漸地被改變而成為與資本主義能

夠應合的社會型態。面對這種擴張，邊陲社會雖有抗拒或修正，但整個併吞的方向則是不變的<sup>3</sup>。也就是說，邊陲地區終究會被整合在核心母國所代表的生活型態中。這種從核心母國所強加或移植在殖民對象身上，並迫使他們改變自己的聯結模式，我們慣稱為併吞。上面所談到「全球化」的概念，其實是併吞這種聯結模式的運作結果。因為核心帝國一旦以自己為中心，不分文化地域別，儘量地要把所有其他人都變成適合自己的生活模式或甚至認同自己，這種強加或併吞的後果，整個世界自然會逐漸地在單一的邏輯下運作，這正是「全球化」的本質所在。當然，全球化並不是指全球都一樣了，它只是意謂著全球都用同一標準來衡量事情的好壞，或是用同一套邏輯來運作。但是在這一套標準或這一套邏輯下，就有好壞高低的差別了。其實所謂好壞或高低的差別，只有當兩套不同的系統被放在同一尺度下才會出現的。「併吞」過程中所造成的全球化的暴力，主要就是源自於核心帝國硬是以自己一套運作系統強加在殖民地身上，讓殖民地社會內部那套「不同」的體系因此而變成「不好」的，也因此必需被迫做自我調整，但是無論怎樣調整，高低和好壞的差別却總是存在，我想這是全球化所必然內涵的暴力性本質。

「地域化」就不同了。再回到香港電影的例子，香港電影並不以全球觀眾為目標，而是限定在亞洲這個觀眾群內部。也因為範圍的限定，使得香港的電影能夠以一個區域性，而不是普同性的邏輯來運作。因此，香港電影表現出亞洲這個區域的文化色彩。上面我們論到，香

3. 當然，古典馬克斯主義的“併吞”模式往往只是一個理念型。很多後續的研究紛紛指出，資本主義並沒有完全轉換殖民地的生產關係，譬如說，在農村地區，家庭小農制仍繼續存在，薪資式的僱用關係並沒有進駐農村，這就是所謂的農民生產模式 (e.g. Chayanov, 1966)。Alavi (1976) 甚至提出了“殖民生產模式”(The Colonial Mode of Production)，指出殖民地並沒有完全被殖民宗主國併吞。但是，這些研究其實並不是對古典馬克斯主義的否定；它只是嘗試對資本所造成的改變的完整性提出修正罷了。根據柯志明 (1989) 對日據時期台灣農業的研究，台灣的家庭小農與資本主義僱工生產的農業比起來，雖還維持表面的自主性，但本質上早已落入工業資本的掌握。“併吞”雖在形式有所保留，但在本質上卻是一致的。

港電影工業已成爲一種區域中心，這裡的重點強調是「區域」，而不是「中心」。當然，從經濟層面來看，香港仍然是個中心，因爲正如我們最前面所證明的，她的擴張是一種不折不扣的帝國主義，她的福利或所得完全建立在其擴張對象的損失之上，這種資本或利潤運作的邏輯和以前的核心國是沒有兩樣的。但是，從資本主義發展史的角度來審視，我覺得「區域」的意義大於「中心」，因爲「區域」的作用，使得資本主義的經濟邏輯中，浮現了「文化」的面向。換句話說，以前的核心帝國以其資本的普同邏輯，向全世界各地併吞，而造成全球化的暴力。但是，處在邊緣的新帝國—香港—却放棄以往的併吞模式，不再以自已的一套運作邏輯強加在別人身上。相反的，我將在底下的經驗性分析中證明，香港電影往往以其擴張對象（即亞洲各國）的地域性文化爲主，把自已融入他者之中，甚至以他者爲貴爲尊，這種帝國的自我與他者扣聯的模式，很明顯的與核心帝國的併吞大異其趣，我們稱這種新聯結模式爲蛻讓（Yielding）。

蛻讓這個詞原爲 Taussig (1992) 在討論科學與知識時所使用。在本文中，我把它轉用到邊緣帝國主義這個概念裡。在 Taussig 原來的用法中，蛻讓指的是“讓自我迷失在周遭的環境裡，而不積極去操弄或控制周遭的環境” (P.46)。根據 Taussig，人類自從啓蒙以來，往往採取宰制的方式來處理他與周圍環境的關係。換句話說，人類往往把四周的環境當成一個「客體」，是可以透過客觀性的研究來加以管理和運用的。在這種情況下，自我與他者的關係就變成一種宰制與被宰制的關係。週圍環境，不管是人或自然，只是一種客體，一種自我可以加以改變、運用或研究的客體，這其實就是我們上面討論到的併吞或強加的聯結模式。但是，Taussig (P.25) 繼續指出，某些科技的發展，如複製技術，可以把周圍環境的“客體”轉換成“主體”。譬如說，照像技術的誕生，可以化腐朽爲神奇。一件很平常的物體經過攝影處理後，可以變得“引人入勝”。這裡所謂引人入勝，指的是那件平常的物體已不再只是平常的物體。相反的，這個物體變得吸引人。當



成一個觀者的我們，會被這個客體吸引，甚至“走出”自己，“走入”該物體，並與之對話，甚至合為一體 (P.38)。這種自我與他者的聯結模式，我們稱之為蛻讓。Taussig (P.46) 強調，蛻讓有兩種，消極性的蛻讓，指的只是單純的把“自我”消失，而走入他者。也就是說，自我在這個過程中消失了。但是積極性的蛻讓則不同，自我不只走出自我，走入他者。更重要的是自我進入他者之後，與他者對話、融合，而產生一種超出原來的“自我”與“他者”之上的新整合形式。這種整合是立基在原來“自我”與“他者”之上的新普同主義。

對 Taussig 來說，蛻讓所象徵的是一種異類科學 (Alternative science)，它扭轉了啓蒙以來，人類習慣地以併吞或強加的聯結模式來對待他的四週環境。它讓人把環境或他者當成主體，並與之對話、融合。因此，蛻讓代表一種讓舊科學結束的新科學 (P.32)。我們這裡不擬討論科技的發展是否具 Taussig 所賦予的蛻讓功能，但蛻讓這個概念正好捕捉住我所要論證的香港電影中所表現出來的邊緣帝國主義。在香港電影中，帝國的自我被刻意淡化，而被其殖民的他者（即亞洲各國）反而被強調，核心帝國的併吞模式，在這裡獲得了翻轉，全球化的邏輯在香港電影中出現了斷裂，亞洲化或地域化代之而起。如果 Taussig 認為蛻讓是一種終結舊科學的新科學，那麼，在我們帝國主義的論述中，蛻讓變成了終結核心帝國主義的（新）邊緣帝國主義。我認為這是邊緣帝國最重要的政治效果。在以下的段落裡，我將實證分析香港的電影工業和電影文本，以證明邊緣帝國主義中的蛻讓本質。為了讓論證更清楚，我將把香港的電影和核心帝國的電影相比較。這裡所謂核心帝國的電影包括帝國主義（即殖民主義）和新帝國主義兩階段，分別以日本殖民政府和好萊塢影片對台灣的帝國擴張為例子。我準備分別從電影工業結構和文本兩部份，來證明核心帝國的電影（不管是舊帝國或新帝國）具併吞的特色，而邊緣帝國的電影具蛻讓的本質。

### 3.經驗分析

#### 3.1 電影工業的結構和組織

我們知道，電影工業的組織主要是表現在“生產—行銷—放映”三個單元的結構關係。在核心帝國主義中，從生產到放映很清楚地表現出“垂直整合”的結構型態。也就是說，從生產、行銷到放映，三位一體，全部由核心母國所控制。核心母國的邏輯體系透過對電影的生產，然後行銷到邊陲被殖民地地區，最後到達電影院中日常小老百姓的眼中和腦袋。這種由核心到邊陲的單線式作業路線，正是我們上面所論到的強加式的聯結模式，也就是併吞。茲分別以日本殖民政府和好萊塢對台灣的電影宰制為例說明之。

##### 3.1.1 日本殖民政府：

根據葉龍彥（1994）的研究，台灣影史上第一次放映活動是發生在1901年11月17日，地點是新竹北門外竹陽軒。葉指出，新竹是當時北部重要的軍事基地，該次活動是官方所舉辦的軍樂活動，所放映的影片都是戰爭紀錄片，有「北京近事如軍隊行停砲火演操，天津攻戰，煙台佔領等」，內容為八國聯軍攻入北京的過程，其中有很多日軍勝利的鏡頭。很明顯的，以上「產、銷、映」的過程是一種由中心到邊陲的直線性運作，目的在詆毀中國，把日本軍國主義的意識型態“強加”在台灣人身上，以達到併吞的效果。到了1921年，台灣總督府為對省民宣傳日本文化，於是在總督府文教局裡創設巡迴電影班（呂訴上，1961:2）。“產—銷—映”的垂直線性體系更形完臻。戰爭爆發後，台灣總督府更設置「台灣電影協會」，總攬影片的生產、行銷和放映（呂訴上，1961:14）。並在各地普建放映館，到1945年為止已有一百多家（陳國富，1985:88）。再再反映了核心帝國主義的併吞本質—即“中心化”，垂直整合，無所不在。這也正是日本「松竹」映畫營業部長山本吉太郎所鼓吹的「以日本電影征服世界」（葉龍彥，1994:108）。

### 3.1.2 好萊塢：

在「產—銷—映」的結構關係上，新帝國主義與昔日的殖民帝國主義是沒有兩樣的。也就是說，好萊塢不僅只是生產中心，它更囊括行銷和放映的業務，從上而下的併吞和強加的運作模式，幾乎就是殖民政府的翻版。以好萊塢對台灣電影的宰制為例，台灣的代理商大部份<sup>4</sup>都是美國八大或英國 UIP (United International Picture) 的分公司<sup>5</sup>。但是這些台灣分公司人事、財政等重大決策，完全受總公司指揮決定，分公司的營利扣掉成本（如拷貝、運費、宣傳）等費用支出，盈餘便交回總公司。在我們訪問台灣分公司的某負責人時，他非常強調“我們”。這裡所謂“我們”是指含台灣分公司在內的好萊塢系統，他認為，“我們”的片當然比“他們”（指香港）的片有水準。看“我們”的片子的觀眾都是程度比較高的。很明顯的，台灣分公司的人員已經完全認同美國母公司，而且引之為榮。也就是說，分公司完全扮演總公司代理商的角色，台灣本地的色彩或需求是完全不被考慮的，這種情形與下面我們要討論的香港電影系統是截然不同的。至於放映部份，台灣分公司接到母公司過濾後的片子就送到固定的院線<sup>6</sup>去放映，但核心母公司規定很嚴格，進來的每一部片子，除非先報告母公司核准，都不准修剪。華倫比提有一部片子《Shampoo》，就是因為不願意配合台灣（及亞洲各國）本地的需求，寧願被禁演也不願意修改對話的內容，這種完全不顧在地反應，硬是要把自己的邏輯強加上他者的身上，正是併吞聯結模式的具體表現，而我們上面所討論的「產、銷、映」的垂直線性運作，正是讓併吞模式得以順利進行的結構性因素。

4. 除了八大的代理商之外，還有少部份的電影是由所謂華商代理的。華商的自主性比八大的代理商大些。它們可以主動選片，片子放映時也可以適當修剪。

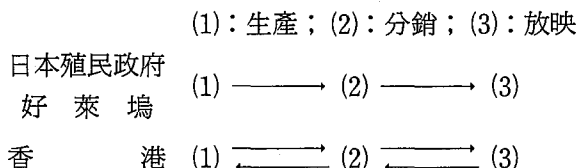
5. “UIP”是好萊塢的環球、派拉蒙、米高梅和聯美所共同組成的公司，專門負責這四家公司在海外的發行。

6. 嚴格說來，西片並無固定院線。但因為有“強片”的引誘，一般戲院對弱片還是不敢拒絕，於是，院線在默契中形成。

### 3.1.3 香港：

在「產、銷、映」的結構關係上，香港與日本殖民政府和好萊塢都是很不相同的。正如圖 2 所顯示，日本殖民政府和好萊塢新帝國主義的「產、銷、映」結構關係是一樣的；兩者都是從核心到邊緣，從生產到放映的線性垂直整合。這種情形到香港就不一樣了。在香港電影工業的結構裡，除了從產、銷到放映這個軸線之外，有一條相反的路線，即從在地的放映回饋到分銷和生產的面向上，也就是說，香港電影的生產，已經不單純是香港內部的邏輯運作。相反地，香港的電影生產，走出自我，進入他者內部並與之對話後，而形成一種新的整合，這種聯結模式正是蛻讓。茲以香港電影生產的“預售制”說明之。

圖 2：生產、分銷、放映三者的結構關係比較；日本殖民政府、好萊塢、香港之比較



所謂“預售制”係指台灣的代理商必需在香港影片生產之前，就把錢預先付給生產者。根據 Leung (1993:83) 的觀察，預售制度不只強化了香港電影的生產能力，更重要的是，透過這個制度，在地觀眾的需求可透過代理商而傳達到生產中心。換句話說，香港在國外的代理商和好萊塢的代理商不一樣，他們不再只是母公司的代表，或執行母公司的預定政策。由於預售制度，香港在海外的代理商積極地介入生產過程。在影片正式生產之前，這些代理商就把代理地區觀眾的需求反映到生產單位，因此，無論在故事取材、角色選取、對話內容等，香港電影參雜很多亞洲各國的地方色彩，這與好萊塢電影往往以美國自己為中心，整個故事都圍繞在美國本身是大異其趣的 (Lii, 1995)。

另外，在放映部份，香港電影往往爲了適應各地觀眾口味的不同，而在內容做修改。例如因語言略有差異，港片在台放映需要配音，周星馳的《凌凌漆大戰金槍客》片中，有一段對白其字幕原是有關足球的，配音却是與台灣職棒有關的，充分顯示其在細節處因應不同的社會、文化而制宜。相對的，前述的好萊塢《Shampoo》一片，因語言不同而有字幕翻譯需要時，華倫比提却要求在台的代理商將對白譯出後，須寄回美國，再於美國核對一次翻譯。因對白不能通過電檢標準時（不只台灣一地），寧願禁映（放棄商業上的利益）也不願修改。這種典型例子的差異正表現出香港和好萊塢之間區域化與全球化之對比。更甚者，香港有些電影，例如票房成功的成龍的《威龍猛探》、或藝術成就受威尼斯影展肯定的王家衛的《東邪西毒》等，甚至剪接出不同版本（生產上需投入更多的心力、成本）來應付各地（包括影展）不同的需要，這在好萊塢是難以想像的，也正顯示出香港電影的蛻讓特色。

### 3.2 文本分析

以上就電影工業的組織結構，我們比較了邊緣帝國和核心帝國的不同之後。在以下的分析裡，我們將就具體的電影文本，嘗試把香港電影和昔日核心帝國的電影做比較，來驗證邊陲電影的蛻讓特色。我們先對核心帝國的電影做簡單的分析。

#### 3.2.1 日本殖民政府：

日本殖民政府時期針對台灣所拍攝的電影，目前碩果僅存的是《沙鷺之鐘》。因此，我們的本文分析，就針對這部影片，嘗試從中得出帝國殖民的特色。我們知道，《沙鷺之鐘》的故事，是敘述南澳利有亨社17歲的泰雅族少女沙鷺，爲了替日籍老師扛行李以赴征途，而致溺斃的一段經過。1938年秋天，日本正對中國發動「武漢大攻略戰」。就在這個時候，利有亨社教育所的老師田北正記警手收到召集令，必須離職出征。沙鷺等人決定替老師扛行李，送他赴征途。田北離開利有亨社時，路上遇到暴風雨，木橋被沖斷一半，要通過十分危險。但是，

別無他路，眾人只有互相扶持合力渡河，沙鳶走到橋中，行李受到暴風雨吹襲，不勝負荷，跌落河中而遭溺斃。1941年長谷川總督為表彰沙鳶的「愛國」事蹟，特地頒贈一只鐘給利有亨社以為紀念，後被稱為「沙鳶之鐘」。

這是一部標準的殖民電影，片中殖民者與被殖民者的關係，很清楚地可以由片中的人物和角色的對照完整呈現。殖民者是男主角，被殖民者是女主角；殖民者是老師，被殖民者是學生；殖民者是警察，被殖民者是老百姓；殖民者是年長的，被殖民者是年輕的；殖民者代表天皇悲壯出征，被殖民者則是虔誠子民甘願犧牲。這一聯串的對照，再再暗示著強／弱，尊／卑的權力關係。換句話說，影片中的角色關係，正反映出殖民過程中宰制與被宰制、或殖民與被殖民的關係；被殖民者等於“卑”“弱”的角色，正是 Said (1994:9) 所謂的殖民統制中所必然煉成的意識形態。因此，「沙鳶之鐘」“不只是對日軍所發動的戰爭，賦予悲壯、浪漫的激揚情緒，將人類的災難美化成個人對天皇至誠效忠的熱情表現，同時也解除了理番政策挫敗的威脅，還進一步對日本文明的優越性，顯示了肯定的明證。”（吳其諺，中國時報，1993，12,18，副刊）。透過了沙鳶的犧牲，彰顯出日本侵略行動的神聖性，因此，故事中雖在歌頌沙鳶，但在歌頌的背後，却間接地肯定了日本文明的崇高可敬，也暗示了本土文化的卑微低下，難怪到日據末期，很多年青人自覺出身血源卑微，並企圖透過志願從軍的方式「提升自己」，才能“死為大和鬼”。陳火泉的小說《路》的男主角就申請去當志願兵，當時他作了一首詩：（引自尾崎秀樹，1985:218）

此身雖為日本民      自嘆連繫血緣貧  
願作大君御前盾      奮勇赴死報皇恩

這種先把殖民對象的自我認同徹底摧毀，然後讓殖民對象完全認同殖民母國，正是“併吞”的極致表現。

### 3.2.2 好萊塢：

要選擇一個具代表性的作品來代表好萊塢幾乎是不可能的。在這

種情況下，我採取的策略是挑選最流行的和最受歡迎的影片。正如很多研究 (e.g. Simmel, 1971) 指出，流行其實涵蓋著該團體的集體潛意識，是一種文化表徵。因此，“最流行的”雖然不是沒有問題，但我想這多少捕捉著一特定文化的重要特徵。因此，在這節分析裡，我將選擇 Spielberg 和 Stallone 的電影來分析。Spielberg 的《Indiana Jones》和《Jurassic Park》連續在世界票房上創下最高紀錄，可以說是當今最受歡迎的導演。Stallone 則主演很多重要影集，像《Rambo》，《Rocky》，也都在世界各地造成票房新高峰，日本電影圈在電影誕生第一百年（1994）的慶祝會上，投票選出過去一百年來最重要的演員，Stallone 名列當今還活躍中演員的首位，可見他受歡迎的程度。在底下的分析裡，我將集中在 Spielberg 的《Indiana Jones》和 Stallone 的《Rambo》，主要是這兩部影集都有處理到西方帝國的 self 和其“other”之間的聯結模式。

《Indiana Jones》影集描述美國一位考古學家瓊斯博士到東方探險的故事。從這部影集裡，我們可以很清楚地看到美國帝國主義的自我如何和她的“他者”扣聯。以第二集為例，瓊斯博士來到了印度的某一個小村莊，這個村莊的小孩都被附近某邪教教徒們抓去當勞役。瓊斯博士於是深入邪教禁地，經歷過千辛萬苦把這些小孩子們救出。其實，這個電影的結構和前面討論過的日本殖民電影沙鷺之鐘非常接近。在這裡，西方與東方的關係明顯表現出強與弱，拯救與被拯救，啓蒙與被啓蒙的關係。而且，整個片子充滿異國情調，透過 Spielberg 的鏡頭，我們看到了印度人吃蛇吃猴腦的景況，也看到邪教人士用手把人的心臟挖出，這裡，Spielberg 正以西方文化為觀點，把印度文化判定是野蠻、無知甚至殘忍。這是核心帝國主義中經常出現的，以自己一套邏輯硬套在別人身上，“不同的”因此變成“不好的”。等差 (hier archical) 但却統一的格局於是形成。在結局裡，瓊斯博士當然擊敗他的對手，全世界的觀眾都為他捏把冷汗，當然也為他鼓掌，我們好像都在這個過程中認同了美國人的英明偉大，也確定了印度人的

殘忍無知。印度人當然更感激瓊斯，他們把他和他的女人團團圍住，崇拜之情，不言可喻，帝國主義的高貴情操再度被肯定和認同。

《Rambo》這個影集基本上也是一樣的。它描寫 Rambo 如何深入東方拯救美國戰俘。在第二集中，就像《沙鷺之鐘》，有一個越南女人為 Rambo 犧牲了，Rambo 任務的神聖和高貴性格，在這裡獲得了肯定。女人永遠是被殖民者，也永遠被用來當犧牲品，好像帝國主義的光環，沒有經過這道祭儀是不能發亮似的。除了女人之外，往往還有小孩，《Indiana Jones II》裡的中國小孩是瓊斯博士的得力助手，《Rambo, III》裡面的阿富汗小孩，也心甘情願，千辛萬苦地幫助 Rambo 完成任務。他們都非常崇拜他們的主人，誠摯之情，溢於言表。換句話說，東方就在小孩的崇拜，女人的犧牲過程中，認同了帝國和西方，也被納入了西方。

### 3.2.3 香港：

我將選擇成龍作品作為香港電影的代表。成龍是香港最受歡迎的演員兼導演。以台灣為例，1984 到 1993 的年度賣座國片裡，除了兩年（1985，1990）例外，其餘各年，成龍的片子都高居首位。在上述日本票選過去百年來最重要的演員裡，成龍也僅次於 Stallone，在目前仍活躍的演員中，居世界第二位，排名還在 Kavin Costner 之前。可見他受歡迎的程度，因此以他來代表香港應該是合適的。在下面的分析中，我將以他從《A 計劃》以後的 16 部作品為主<sup>7</sup>，嘗試證明成龍的作品如何終結好萊塢或殖民電影的併吞模式，並走出自己，走入他者（他的殖民對象，即亞洲各國），進而與他者對話而創造出一個自我與

7. 成龍的作品大略可分成兩個階段。《A 計劃》（1984）以前的作品，多仍停留在李小龍式的中國傳統功夫類型，內容上也多民族主義色彩。《A 計劃》後的作品則開始“本土化”，也是成龍成熟期的開始，本分析將這後半期為限。作品：《A 計劃》（1984），《快餐車》（1984），《福星高照》（1985），《龍的心》（1985），《警察故事》（1986），《龍兄虎弟》（1986），《A 計劃續集》（1987），《警察故事，II》（1988），《飛龍猛將》（1988），《奇蹟》（1989），《飛鷹計劃》（1991），《警察故事，III》（1992），《城市獵人》（1993），《重案組》（1993），《城市獵人，II》（1994）《醉拳 II》（1994）。



他者間的整合形式。這也就是本文所謂的“亞洲化”，僅先從他如何終結併吞模式開始。

上面我們曾經論到，不管在帝國(殖民)主義或新帝國主義中，電影裡面的他者總是一個知識、能力或品德上的弱者。他(她)不是野蠻、殘忍，就是等待被教化或啓蒙。這種情形，到了成龍有相當大的轉折，首先必需要說明的，成龍的作品裡，他仍多扮演英雄的角色，這一點和好萊塢的電影並無不同。但不同的是，在好萊塢電影中，他者的“壞”，多屬於一種文化上的判斷，但是成龍電影中，他者的“壞”，並不是文化上的判斷，而只是一種社會事實。以《Indiana Jones》為例，當 Spielberg 用極盡嘲諷的方式來描述印度社會的“異國情調”時，他明顯的是在對印度做文化判斷，指涉印度的落後、原始或野蠻。但在成龍的作品中，他從來不用輕佻嘲諷的方式來處理“他者”的民情風俗。如《飛鷹計劃》中的非洲民情。我們可以說那種描寫帶點輕鬆有趣，但決不是嘲諷，更不暗示野蠻。再以《Indiana Jones》的“挖心”為例，這個鏡頭強烈暗示著他者的凶惡和殘忍，但是成龍作品中的壞人，頂多只是偷偷東西(像《龍兄虎弟》或《飛鷹計劃》中的壞人)，從沒出現過特別壞的舉動，也從來沒有用特寫來處理這類行爲，我們可以說，這種壞人或壞事幾乎每個社會都很普遍，是一種社會事實。但成龍很小心地沒有因這些社會事實的存在而給這個社會下文化判斷，這和以前核心帝國的電影是截然不同的。在這個層次上，成龍雖還沒有蛻讓，但他終結了併吞。這是成龍 16 部作品中的共同特色。

除了不做文化判斷之外，成龍往往刻意把他者“神祕化”。更清楚的說，成龍幾乎從來不明指他的壞人是屬於那一個特定地區或社會。譬如說，在《城市獵人》中，壞人是來自公海，是國際匪徒。在《飛鷹計劃》中，壞人是來自沙漠的土匪，不管是公海，是沙漠，它都是一個不可確認的對象。換句話說，成龍的他者如果是壞人，往往都不屬於任何社會，我稱之為神祕的他者。

成龍除了終結併吞模式外，更處處表現出蛻讓。如前面所說，蛻讓分兩種，消極與積極。消極的蛻讓是否定自我，而消失在他者之中。這以《奇蹟》最明顯。在這個電影裡，帝國併吞模式中的好／壞、高／低、尊／卑等對照，完全被翻轉過來了。譬如說，劇中的男主角郭振華（成龍飾）和女主角楊露明，都是熱心善良的大好人，兩個人都是來自中國。段一虎雖然是黑社會老大，有時也會佔人便宜，但在重要關鍵中，却是重信用（不用槍）、講義氣的草莽英雄，他則來自台灣（從口音判斷）。劇中的頭號壞人李志飛，多疑善妒，陰險狠毒，則是香港本地人。他說“香港人靠得住，母豬都會上樹。”劇中的二號壞人顧新全，他把剛從中國到香港找工作的善良同胞，騙得身無分文，也是個香港人。因此，我們可以看出，《奇蹟》翻轉了核心帝國主義電影中，殖民與被殖民的權力關係。在這裡，帝國自我（香港）成爲壞人、小人或騙子，但是她的殖民對象（台灣、中國）都變成了好人、英雄或強者。甚至代表白人世界的英國殖民官員也都加入了郭振華和楊露明的救援行列。也就是說，“他者”都是好人，“自我”才是壞人，這種走出自我，迷失在他者之中的現象，正是我們所謂的（消極）蛻讓。在《A計劃》《警察》影集裡，成龍扮演效忠英國殖民政府的警察，有時甚至對中國的革命志士不表認同，也是一種走出自我，進入他者的（消極）蛻讓。

除了消極蛻讓之外，成龍更積極地與他的“殖民地”對話，進而創造出一種新的整合，這就是我們上面所說的亞洲化或區域化的現象。在這個過程中，成龍放棄以往核心帝國以“自我”爲中心的併吞模式，而讓他者處在一個和自我平等的位置上，進而創造出一個超出（或融合）自我與他者的新普同形式。以《城市獵人》第二集爲例，成龍陪著日本富家女清子（後藤九美子飾）和表姊惠香（王祖賢飾），搭乘油輪到日本，在海上遭國際劫匪奇襲，要把清子劫走。於是發生了一場國際匪徒與香港人、中國人、日本人聯合的大混戰，台灣的雷霆小組也趕來相救，國際劫匪終於戰敗而逃。劇中以卡通處理的大戰

場面，融合中國、日本、香港的色彩，創造一種屬於“亞洲”所特有的風格。而台灣人、日本人、香港人、中國人聯合與國際匪徒（亞洲之外的其他各色人種都有）的戰爭，則象徵著“亞洲”實體的誕生。這種情形在《警察》第三集中也有類似的處理。只不過在這裡變成了香港、中國、新加坡、馬來西亞（女主角楊紫瓊來自吉隆坡）的大聯合罷了。這種“亞洲”實體的創造，在《龍兄虎弟》和《飛鷹計劃》兩片中更達到了最高潮。在這兩片中，由成龍所飾演的男主角，名字就直接以“亞洲”為名，稱之為亞洲飛鷹。在影片裡，我們除了知道他是一個黃皮膚的亞洲人之外，別無所知。也就是說，成龍代表的是亞洲，而不是香港，這種把不同的亞洲國家融合成爲一個綜合範疇—亞洲，是成龍電影中含蘊的最重要訊息，也是邊陲電影蛻讓特色的具體呈現。

#### 4. 帝國主義，資本與國族國家 (Nation-State)

從以上對香港電影工業向外擴張的分析中，我們可以清楚地看出，在蛻讓的過程中，“資本”的邏輯其實一直在運作中。換句話說，香港的電影工業爲了生存和利潤、爲了被外國市場所接受，因此它採取了預售制，把殖民對象納入整個生產過程，其作品也因此能夠含蓋自我與他者兩組不同的文化元素，而創造出一種更具普同性質的文化內涵。從這個角度來看，邊緣帝國主義的蛻讓其實同樣代表一種資本邏輯的運作，那麼它和核心帝國主義到底有何不同呢？

首先我們要強調的是，資本在邊緣帝國主義的運作與在帝國主義或新帝國主義都不一樣。在舊帝國主義下，資本其實是附著在殖民政府之下的。雖然在列寧（1939）或是 Hobson（1902）這個傳統下，一直都認爲帝國主義或殖民現象是資本主義的必然表徵；二者都是資本邏輯運作的必然結果。但是，有更多經驗性的研究却發現，殖民主義並沒有帶給殖民政府經濟上的利益，殖民政府在經濟利益上甚至是賠本了，但是，爲了“國家主權”的擴張或其他政治性，而非經濟性的

目的，殖民主義仍然繼續擴張，例如 Robinson 和 Gallagher (1961) 就指出，晚期維多利亞之所以向非洲殖民，純粹是為了解決英國內部所引發的危機，才做此帝國擴張的。Brunchwig (1960) 更指出，法國殖民地根本就是賠錢貨；法國之所以向外殖民，主要是因為第三共和在 1870 年的戰爭中失敗了。這個戰爭的失敗，激起了狂烈的國家主義，所以是國家主義這種政治性目的促成了殖民主義。其他對德國、比利時、荷蘭、葡萄牙等的殖民擴張，也都有類似的發現，在此不贅。

因此，在舊的帝國殖民主義裡，資本往往是附著在殖民政府的帝國野心之下，比較不可能追求資本的自我利益。這種情形到了殖民政權正式結束，新帝國主義開始之後，才有了重要的轉折，這時，帝國的政治野心已經退位，資本開始赤裸裸地運作。政治性的目的大為降低，代之而起的是經濟上的利益，一切向利潤看齊，這正是 Miyoshi (1993) 所謂從殖民主義過渡到泛國家主義 (Transnationalism)。在殖民主義時代，多國公司 (MNCs) 基本上還是效忠其祖國的；但是在泛國家主義時代裡，泛國家公司 (TNCs) 對國家的認同則大幅降低。它們可以把總公司設在其他國家，可以採取任何對公司的營利有幫助的措施，公司的自我利益才是最高的考量標準，泛國家公司取代了國族國家而成為真正的殖民者，資本的邏輯獲得最高度的運作。

那麼，資本邏輯在新帝國主義和邊緣帝國主義有什麼不同呢？我們上面說過，邊緣帝國主義的背後仍然是資本的利潤在運作。但不同的是，在邊緣帝國主義裡，資本的運作增加了一個文化的面向。也就是說，邊陲帝國不像以前核心帝國一樣以其自己的一套邏輯不分地域文化區域，以普同的方式往外擴張。在邊緣帝國主義裡，邊緣帝國會走出自我，走進她的殖民對象內部，並與之對話，進而創造出兼具自我與他者的綜合性文化，這就是本文所謂的“亞洲化”或“區域化”。因此，從資本主義發展史來看，邊緣帝國主義終結了核心帝國主義全球化擴張，構成了資本主義發展史上的第一次斷裂。我這裡強調“第一次”是因為，在這類資本主義的擴張中，雖也有在地化 (localiza-

tion) 的現象發生,但是,這種在地化的現象都是資本家爲了回應不同文化區域的挑戰所不得不做的適應 (Salin,1990; Friedman,1990)。其實,很多在地化現象都是被殖民者,對殖民模式的主動建構所造成 (何春蕙,1994),與資本家的主動蛻讓無關。

這裡要強調的是,資本家爲了利潤,是什麼都可以做得出來的。但是,他們爲什麼不能主動蛻讓呢?我想這和他們一直處在核心,一直沒有被殖民過的經驗有關。由於欠缺這種被殖民經驗,由於一直當主人,除非他們受到挑戰,他們是不會主動走進他者之中的。這個現象在電影工業是最清楚的。好萊塢一直到 90 年代的初期,都還是以併吞的模式在運作。但是,由於香港電影在亞洲的崛起,好萊塢感受到威脅,因此最近相繼傳出,好萊塢要請香港的名演員如成龍、周潤發、李連杰和張國榮等參加演出 (聯合報,1-2-95; 大成報,3-29-94; 中國時報,12-27-94; 世界電影,12月-1993)。也就是說,好萊塢電影在香港電影的挑戰下,也開始要蛻讓了。如果這些計劃成爲事實,我相信,好萊塢電影的故事取材,對話內容等將會大幅改變。屆時,東方將不像《Indiana Jones》影集裡的中國小孩,或是《Rambo》裡阿富汗小孩那樣扮演助理的角色。我們認爲,成龍將和史特龍或阿諾等平起平坐。也就是說,故事裡西方與東方的關係,將不再是殖民與被殖民,或是強與弱,好與壞的關係。東方與西方將是一個對等與對話的關係。核心帝國的併吞將因此逐漸轉爲蛻讓。我想,這正是邊陲帝國主義所可能發生的最重要政治效果。

## 5. 與陳光興、丘延亮對話

以上我們嘗試以香港電影爲例,說明邊陲帝國的蛻讓特色。但是,這是一個普遍的現象,還是特殊的個案呢?換句話說,一個被殖民過的社會,當她一躍而成爲新的殖民主的時候,她必然會以蛻讓的態度來對待她的殖民對象嗎?陳光興 (1994) 和丘延亮 (1995) 在最近的一些研究裡相繼發現,新科殖民主其實在複製著以往核心帝國的模

式，而進行另一波的帝國擴張。陳光興指出，南向政策試圖將台灣放回地圖的中心，真正的視野其實來自於以前日本殖民者所建構的文化想像。因此，陳認為，今天台灣向東南亞的資本輸出，其實是核心帝國對台灣殖民的借屍還魂。這也正是台灣之所以被陳稱為“次帝國”的原因。同樣地，丘延亮（1995）在論台灣的原住民論述時，認為台灣漢人也是在複製著以前西方對東方的殖民論述，因此也是一種次帝國主義或次東方主義。

那麼，陳、丘兩人所指的次帝國與本文所指的邊緣帝國到底有什麼不同呢？陳光興、丘延亮認為新科殖民主會複製著昔日帝國的模範式，使得資本主義的運轉邏輯更深化，但是本文却認為，新科殖民主有轉化資本運作邏輯的可能，到底其間的差異在那裡呢？

首先，我必需指出，我很同意陳光興有關文化想像的論述。邊陲帝國的確經常會複製核心帝國的文化想像。但是，我要強調的是，想像（the imaginary）本質上即含有“發明”和“轉化”，它與“原來的”或“真實的”往往產生某種程度上的斷裂。正如 Castoriadis（1987:127）指出：

當我們談到所謂“想像”時，我們其實已經預設著“新”的成份。不管這種“新”是無中生有（如一個夢想中的故事），或是對故有象徵意涵的轉化……無論前者或後者，都同樣預設著想像與真實的不同。

對 Castoriadis 來說，想像和象徵是不同的，象徵必然回到原點，意符和意涵緊緊相扣，能指和所指相互參照，象徵與物之間是相互指涉的。但是，想像就不同了，想像是一種把自己放在一個原來並不存在的位位置上，它必然是一種再現。因此，如果說象徵必然回到原點，那麼想像則意謂著對原點的轉換，甚至分離。象徵往往導致整合或認同的效果，但是想像則可能因它的延異（dissemination）而產生斷裂或歧異（difference）。

因此，如果 Castoriadis 的論點是正確的，那麼我們就不得不對陳

光興和丘延亮對“次帝國”或“次東方主義”的論述做更進一步的釐清了。更具體的說，邊緣帝國雖然運用了昔日核心帝國所建構的文化想像進行第二波的邊陲殖民，但是，正因為這是一種文化想像，而不是文化象徵，因此，邊緣帝國所採行的聯結模式就不一定會回到核心帝國的原點。也就是說，邊緣帝國不一定會複製昔日核心帝國的聯結模式。在本文對香港電影工業的分析裡，的確也看到了延異和斷裂。但是，這是否就意謂著邊緣帝國一定不會複製核心帝國的舊模式呢？我想我們仍然沒有足夠的資料對這個問題下定論。在我初步的觀察裡，情形也非常複雜，譬如說，台灣對中國或東南亞的投資，似乎比較接近陳光興和丘延亮所謂的次帝國。但是在宗教面向上，像青海、慈濟的傳教模式，似乎又和以前核心帝國的宗教擴張有很大的不同<sup>8</sup>，很明顯的，這裡需要更多的經驗性研究。

中國人有一個諺語：媳婦熬成婆。一個被剝削多年的媳婦，當有一天變成婆婆的時候，她會更凶狠還是變得寬容呢？我想，這個問題的複雜度和我們上面有關邊緣帝國的複雜度是一樣的。不過，答案雖然複雜而不確定，但有一點是可以肯定的，那就是只要有反省，有論述，那麼，被剝削的經驗是可以轉化成正面的力量的。一個被剝削過，但却具有反省力的媳婦，應該會比那些從來沒有當過媳婦或沒有被剝削過的女人更有可能當一個好婆婆，這是經驗和學習的問題。當然，如果沒有反省和論述，她可能因為被剝削的經驗而變得更兇狠。這裡我們要強調的，香港電影工業的蛻讓並不一定是寬容或反省的結果，更多的成份是一種利潤邏輯的運作，因此其背後仍然隱藏著剝削的問題，所以我們稱之為邊陲「帝國」。但是，只要有反省性的論述出現，這種被剝削的經驗有可能轉化成正面的力量。以亞洲為例，亞洲各國都有被剝削，被殖民的苦難經驗，只要有適當的公共論述出現，這些各別苦難的經驗是有可能被集結，而成為亞洲人的共同經驗或集體記

8. 本人正在另一個研究裡，嘗試分析後殖民時期的宗教傳播模式。

憶，這時候的區域化或亞洲化才真正能拋開昔日帝國的陰影而創造真正的解放。

因此，“邊陲帝國主義”這個概念的提出，背後真正的關懷是被壓迫國家的歷史命運問題，它提出了一些和以往帝國主義論述不同的可能性。當然，這是一個最近才出現的問題，香港的電影工業也只是一個例子，其他在資本、宗教或文化各個面向上，很多類似帝國式的擴張活動正在邊陲內部發生，我們如何把這個現象概念化，並把它放在資本主義的發展史來分析，是需要更多的討論才可能稍有成果的。本文提出的併吞、蛻讓、聯結模式、複製、轉化、亞洲化、區域化和“被殖民經驗”等概念，都只是第一步工作，未來的討論更應該從不同的角度切入，才可望對「邊陲帝國」這一新問題叢做更清楚的釐清。

### 參考書目

- 呂訴上，1961，《台灣電影戲劇史》，台北：東方文化出版社
- 何春蕙，1994，〈台灣的麥當勞化——跨國服務業資本的文化邏輯〉，《台灣社會研究季刊》第16期。
- 吳其諺，1990，〈臺灣電影在沒落中的意義〉，《電影雙週刊》第229期。
- 尾崎秀樹，1985，〈戰時的臺灣文學〉，《臺灣的殖民地傷痕》，臺北：帕米爾書店。
- 周婉窈，1992，〈沙鷺之鐘的故事及其波瀾〉，《歷史月刊》，第46期。
- 柯志明，1989，〈農民與資本主義：日據時代臺灣的家庭小農與糖業〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，臺北。
- 陳光興，1994，〈帝國之眼：帝國與國族的文化想像〉，《臺灣社會研究季刊》第17期。
- 陳國富，1985，〈殖民與反殖民——臺灣早期電影活動〉，《片面之言——陳國富電影文集》，臺北：中華民國電影發展基金會。



- 葉龍彥, 1994, 〈臺灣最早的電影院〉, 《電影欣賞》, 第 67 期。
- 盧非易, 1994, 《台灣電影研究及文獻出版概況》, 台北：行政院新聞局中華民國電影年執委會。
- Alavi, H., 1975, *India and the Colonial Mode of production, Socialist.*
- Armes, R., 1987, *Third World Film Making and the West*, Berkeley: University of California Press.
- Brunschwig, H. 1960, *Mythes et realites de l'imperialismocolonial francasis*, 1987-1914, Paris.
- Castoriadis, Cornelius, 1987, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Chayanov, A.V., 1966, *The Theory of Peasant Economy*, ed. by D. Thorner, R.E.F., Smith B. Kerblay; Irwin.
- Chiu, Fred, 1995, *Sab-Orientalism and the Sub-imperialist, Predicament: Aborigine discourse and the Poverty of state-nation imaginary.* paper presented at Trajectories II, Taipei.
- Frank, A.G., 1969, *Capitalism and Underdevelopment in Latin American: Historical Studies of Chileand Brazil*, New York: Monthly Review Press.
- Friedman, J., 1990, *Being in the world: Globalization and Localization, Theory, Culture and Society*, vol.7: 311-328.
- Hobson, J.A. 1902, *Imperialism: A Study*, London.
- Lenin, V.I. 1939, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, New York: International Publishers.
- Leung, L.K., 1993, *The Evolution of Hong Kong as a Regional Movie Production and Export Center*, Master Theses, The Chinese University of Hong Kong.

- Lii, D.T., 1995, Marginal Imperialism: The Case of Hong Kong Film Industry , Paper presented at Trajectories II, 1995, Taipei.
- Magdoff, Harry, 1978, *Imperialism: From The Colonial Age to The Present*, New York: Monthly Review Press.
- Miyoshi, M., 1993, A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State,; *Critical Inquiry* (19):726-51.
- Robinson, R. & J. Gallagher, 1961, *Africa and the Victorians AS; The Official Mind of Imperialism*. London.
- Said, Edward, 1994, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage.
- Simmel, G., 1971, *Georg Simmel : on Individuality and Social Forms*, ed. by D. Levine, Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. 1990, The Political Economy of Grandear in Hawaii from 1810 to 1830, in Ohnuki-Tierney (eds.) *Culture Through Time*, Standford: Standford University Press.
- Schiller H.I., 1979, Transnational Media And national Development, in Nordenstreng and Schiller (eds.); *National Sovereignty And International Communication*, New Jersey: Ablex.
- Taussig, M., 1993, *Mimesis and Alterity*, New York: Routledge.
- Tomlinson, J., 1992, *Cultural Imperialism*, London: Pinter Publishers.
- Wright, E.O., 1993, Class Analysis, History And Emacipation, *New Left Review* No. 202.66

台灣社會研究季刊  
第二十一期 1996年1月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 21, January, 1996.

# 章太炎的民族主義

## —中國近代自由民族主義典範形成初探—

李朝津

Chang Tai-yan's Idea of Nation:  
The Emergence of the Liberal Nationalist Paradigm  
in Modern China

by  
Chiu-chun Lee

**關鍵詞：**章太炎，辛亥革命，民族主義，反滿思想，自由主義，社會達爾文主義

**Keywords:** *Chang Tai-yan, the 1911 Revolution, Nationalism, Anti-Manchism, Liberalism, Social Darwinism*

---

收稿日期：1995年1月21日；通過日期：1995年5月1日。

Received: January 21, 1995; in revised form: May 1, 1995.

## 摘 要

本文是以章太炎為個案探討清末中國民族思想的源起及其影響。本文要論證的有三點，首先是希望澄清歷來對章太炎的誤解，他不但是一個民族主義者，亦是一個自由主義者，歐洲十九世紀的自由民族主義是透過章太炎傳到中國。其次是重新為反滿思想在辛亥革命的角色定位，反滿思想是辛亥革命的意識形態基礎，但它雖披著傳統種族主義的外衣，但已遠遠擺脫血緣及華夷之辨的傳統觀點，反滿思想著重的是民族群體中個體所扮演的角色，其所包涵的自由精神是能擊敗康梁的最重要原因。第三是指出自由主義在中國土著化的過程，章太炎利用其深遠的樸學訓練，為自由主義在中國文化中成功地開拓一個空間，同時章氏亦為近代中國開展一個自由民族主義的典範，其影響是超逾一般人的想像。

## Abstract

By using Chang Tai-yan as a case, this study focuses on the origins of the modern Chinese nationalism and its influences in the late Ch'ing period. Three arguments are presented in this article. First of all, often single-mindedly labelled as a primary ideologue for the anti-Manchu movement, Chang Tai-yan is no less a liberal in the 1911 Revolution. In fact, he is one of the pioneers in introducing to China the nineteenth-century liberalism and successfully in integrating it with nationalism for the Revolution. Secondly, this study tries to distinguish the modern Chinese nationalism from the traditional racist theory. Despite the conservative outlook of his nationalism derived from the instrumentalization of anti-Manchism, Chang does not accept the genetic argument and the Chinese-barbarian dichotomy in the traditional theory. Instead, Chang lays the foundation of his nationalist theory on modern liberal paradigm which has more concern on the origins of individuality and its relationship with human society. Thirdly, this study also pays attention to the indigenization process of liberalism in modern China. Solidly trained as an Old Text scholar in his youth, Chang provides an autonomous space for the development of modern liberalism in China by stressing the a-societal attitude and text reading practice in the Han learning tradition. Meanwhile, Chang's liberal approach also opens up a new direction for Confucianism for the twentieth-century China.

在第二次世界大戰以前，民族是被認為是一個自然形成的人類團體，民族主義是人類與生俱來的感情，這個看法一直沒有受到懷疑。直到二次大戰後，西方學者重新思考，認為民族主義只是由傳統過渡到現代過程的產物，一旦現代化成功，則民族及其意識形態自然消失。但現代化學派的預期並沒有實現，民族主義在過去十年來不但沒有消失，而且有變本加厲之傾向，不但第三世界國家的民族主義不絕如縷，而且原來一向被認為有扎實民族作基礎的國家，國內亦出現族裔問題，因此不少西方學者要重新思索民族主義這個問題。<sup>1</sup>在中國亦出現同樣的情況，民族主義史觀是近百年來理解近代中國最重要的架構之一，民族主義這個命題若受到質疑，對近代中國發展必須重新再作評價。事實上自八十年代以來，由於大陸、台灣在政治、社會及經濟上的急劇變化，近代史的傳統看法正受挑戰，因此重新探討民族主義這個問題不但是理論上研究，在中國研究上也有極為重要的意義。

對於民族是現代或是傳統的產物，本文觀點是傾向於前者。民族主義的出現，固然是有其歷史上存在的基礎，但在現代化的過程中，民族這個命題重新被提出來，一定有他的時代意義，這個時代意義不但代表新因素的導入，而且原來對民族的詮釋亦會有所改變。只是在傳統形式的掩蓋下，要發現民族內涵的實質變化並不容易。本篇文章是研究清末民族思想的一部分，希望是在追溯中國現代民族主義的源起過程中，釐清傳統對民族主義理解所帶來之障礙，能真正探討現代民族主義的實質內涵。

現代中國民族主義的起源是在清末，並且以反滿形式出現。反滿思想一向被認為屬於所謂傳統的種族觀念。但這種觀念是否直接成為中國現代民族主義的基礎是值得商榷。因為中國傳統種族主義是以血緣或華夷之辨作為民族界限。但現代民族主義則是起於啓蒙時期人對個體自覺的自由主義，到十九世紀再進一步發展成自由民族主義的政

1. 有關現代派及傳統派之爭，其比較扼要的敘述見 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (London: Basil Blackwell Ltd., 1986), 7-13。

治意識。民族於是變成是以個體為構成的政治團體。<sup>2</sup>這種以自由主義為基礎的群體意識是傳統種族思想所缺乏。現代民族主義如何擺脫傳統的種族主義，而與自由主義結合，是本文的探討重心。探討方法則是透過研究在辛亥革命扮演關鍵角色章太炎的民族思想，以理解其結合過程。

章太炎在辛亥革命中扮演著舉足輕重的地位。在政治上，他是第一個提出反滿口號的知識分子。以章太炎當日在士大夫間之名望，其震撼性是可以想像。當然，孫中山的反滿是更早於章太炎。但章氏認為孫中山在晚清的智識分子中並無威信，是透過他的關係，孫中山才能與學生接近，擴大革命力量；更重要的是章氏自詡其在思想上所作貢獻。<sup>3</sup>他認為清末革命一直是擺脫不了君主立憲與自由平等兩個模式，直到是他在寫「駁康有為書」後，革命方向才一統於反滿的旗幟底下。章氏說法雖不無自矜之嫌，但確實道出他在辛亥革命所扮演的角色。本文是要討論章氏的反滿如何能超越狹隘之種族主義，一方面成為自由平等的代號，另一方面更為中國奠定現代國家的基礎。

章太炎民族主義的重要性不單是政治上，在文化上他亦是中國近代文化的奠基者。章氏號稱古文學大師，入民國後其為傳統考據學派重鎮是當然之事。然而在其民族主義的典範影響下，其考據學已脫胎

- 
2. 談自由主義與民族主義的關係的書不多，早期是 Hans Kohn，但 Kohn 的看法過份樂觀，以為兩者是相輔相成，Kohn 仍然堅持其十九世紀的自由民族主義觀。最近則是 Yael Tamir。Tamir 較 Kohn 進一步，認識到兩者所代表之個體與群體是有矛盾，但認為兩種價值觀是可以共處，方法是政治上採多元模式，而文化上則尊重各族群之獨特價值。換言之，Tamir 仍視自由與民族為兩種顛撲不破的價值，未能了解兩者均是現代化下的意識形態。對自由與群體兩種概念作為意識形態形成的經過，可以參考 Louis Dumont 著作。Hans Kohn, *Nationalism: Its Meanings and History* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1955); Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropology Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1986)。
3. 湯志鈞編，《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，1979）上，421。章氏在一九一二年發此言。時袁世凱為擁護革命黨，特授大勳與孫中山，黃興等人，而章太炎只獲二等勳。故章氏鳴此不平。

換骨，大異乾嘉之學，為清末中國另創一新文化。試檢查辛亥前後之文獻，章氏之影響實超出所謂考據範圍。不但包括一些近代中國研究佛學的人如熊十力，梁漱溟，而且不少反傳統之新文化運動主將如胡適，顧頡剛亦深受其影響。<sup>4</sup>近年來已有不少學者重新評價章太炎思想在近代中國之作用。有人認為章氏思想已超逾民族主義範疇，其最終目的是要為近代中國重新建構一個宇宙秩序，<sup>5</sup>亦有人指出章氏之西學深湛，在中國之西化過程扮演重要角色，<sup>6</sup>更有人指出章太炎在清末有不少反對儒家觀點，實為五四運動反傳統之先行者。<sup>7</sup>這些研究無疑都有助澄清章氏在中國近代史上之貢獻。但這些研究都忽略了章氏之民族主義，認為其反滿思想只是一個政治口號，缺乏實質內容，其目的只是推翻清朝而已。事實上章氏之反滿思想隱含著近代自由觀念，其對中國之影響是超越政治，為近代中國開創一個自由民族主義的文化典範，這亦是本文要論證的第二點。

對於章太炎民族思想的發展，本文是以中日甲午戰爭為起點，而斷於一九〇三年《煇書》重訂本的出版。甲午戰爭的失敗，促使中國知識分子謀求徹底改革，這是章太炎民族思想的源起。但章氏當時對所謂改革是沒有一定方向的，由民族的形式以至改革的方法都仍在摸索中，故其間章太炎的重要著作《煇書》曾兩度改版，直至一九〇三年《煇書》重訂本的出現，才象徵章太炎完成其反滿民族理論。故亦以此為本文下限。

4. 有關章氏對上述諸人影響，可參見王汎森，《章太炎的思想》（台北：時報文化出版企業有限公司，1985），204-17。王汎森多集中在新文化運動新派諸人。有關梁漱溟，見 Guy Alitto, *The Last Confucian* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1979), 6。有關熊十力，見熊十力，『熊十力論著集之一：新唯識論』（台北：里仁書局，1993），5。

5. Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986)。

6. 中國大陸近年有關章太炎的研究，多採此種觀點。見姜義華，《章太炎思想研究》（上海：上海人民出版社，1985）；鄭師渠，《國粹、國學、國魂》（台北：文津出版社，1992）。

7. 王汎森，見前引書；陳萬雄，《五四新文化運動探源》（香港：商務印書館，1992）。

## 現代民族主義與現代群體意識的出現

無論傳統民族主義或現代民族主義都是一種群體意識，對某一種特定團體的認同。但兩者的差別却在個體與群體的關係。傳統民族主義是以血緣或忠誠作為個體與群體的關係，這只強調歸屬感，不重視個體是群體的主體，與現代民族主義強調個體的自覺參與是不一樣。不過由於歷史背景使然，章太炎在建構其現代民族主義時，却常把反滿的傳統民族思想與現代民族的個體思想混為一談，抹殺兩者之間的差別。本節的目的是要澄清反滿與現代個體意識是兩個不同的層次。

章太炎之反滿思想起於何時？據章太炎自言在其少時從外祖父朱有虔學，曾讀「東華錄」中戴名世，呂留良，曾靜事，始知夷夏之防。<sup>8</sup>章氏的記述確反映出有清一代滿漢分野是不絕如縷。但在這裡，他混雜了血緣的種族主義及自由民族主義兩個概念。因為由種族身份意識上升為政治意識的民族主義是有一個過程，兩者並非二而一。因此章太炎在年幼時具種族意識的事實，邏輯上仍不能下其日後必然要推翻滿清的結論。

事實上在維新運動時期，章氏一直是支持滿清政府。一八九六年，康有為在上海創立強學會時，章太炎曾捐會費資助，到次年一月，章氏並離開詰精經舍，參加維新派時務報之工作。但章氏在時務報之時並不長久，僅僅四個月便因與康黨齟齬而離開時務報。根據章氏回憶，齟齬原因大約有三：首先是對新學的態度問題，「時新學初興，為政論者輒以算術，物理與政事并為一談。余每立異，謂技與政非一術，卓如輩本未涉此，而好援引其術語」；其次為對維新方法，「余所持論不出通典，通考，資治通鑑諸書，歸宿則在孫卿韓非」；三為對種族看法，「康氏之門，又多持明夷待訪錄，余常持船山黃書相角，以為不去滿洲，則改政變法為虛語，宗旨漸分」。<sup>9</sup>

8. 《章太炎年譜長編》，上，6。

9. 同上，38。



綜而言之，章氏認為其與康黨不合，主要在新學及反滿兩方面。章氏認為新學中之自然科學，與政事不屬一類，不能與改革中國政治混為一談。中國改革必須以中國歷代沿革為據，不能事事強學西方。在「變法箴言」中，章氏便指出康黨所追求之民主與議院，在西方行之有年才成功，且仍有弊端。「〔華盛頓〕出令而創民主，民固無所競矣。然三十年以來，林肯遭弑，嘉飛遭弑，賊殺之獄兩見，其置君若奕旗，其屠君若割牲……今泰西會黨，票忽勁疾，橫行無所忌……故入則心非，出則巷議，人善其所私學，以非上之所建立，其議不如默也」，故章氏主張「學堂未建，不可以設議院；議院未設，不可以立民主」，反對康黨的全盤西化改革。<sup>10</sup>假如章氏對新學態度明顯反映出他的保守心理，則他的民族主義立場却不易在其批判『明夷待訪錄』中表現出來。黃宗羲及王夫之一向被視為明末之反清知識份子。而章氏在這裡却把兩者對立起來，認為支持黃宗羲的康黨是非民族主義者。事實上，章氏所反對的是黃宗羲之道德操守，不滿黃氏的不忠，這與現代民族思想是有差別的。在這裡，章氏又把兩者之界限模糊了。章氏在一九〇六年曾在民報指責黃宗羲「以明夷待訪為名，陳義雖高，將俟虜之下問」。<sup>11</sup>是以不滿黃梨洲有向滿清有屈節相從之意。章氏以王船山之黃書相抗。章太炎之崇船山而抑梨洲，一方面黃書是提倡反滿復漢之書，另一方面是他認為兩人在氣節上有高下之別。是以他在自定年譜中指出黃宗羲「守節不遜，以言亢宗，又弗如王夫之」。<sup>12</sup>換言之，他是懷疑黃宗羲之人格，不足賴以當改革之任。他之仰慕王夫之，純粹是因其不屈之氣節。因此章太炎日後回憶其在維新時期之反滿態度，是他的強調中國之特殊性及重視個人氣節有關，這種強調道德作用的想法，與現代民族主義是有一段距離的。

事實上章太炎認為維新變法成功關鍵在於要有一種赴湯蹈火之精

10. 湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），上，21-22。

11. 〈說林〉，《太炎文錄初編》（上海：上海書店，1992），卷一。

12. 〈非黃〉，同上。

神。在「變法箴言」中，章氏便認為「變法者，非口說也，必躬自行之；躬自行之而不可濟，必赴湯冒白刃以行之」。他是非常羨慕日本明治維新時尊王攘夷的精神，「方日本之議尊攘，忤大將軍意，逮系數百，斷項絕脰，而氣不少衰……卒使幕府歸政，四鄰不犯，變更法度，舉錯而定」。<sup>13</sup>假如日本是一個維新成功的例子，則王夫之為章氏提供一個中國之典範，以種族大義激勵士氣。但當時章氏意識上之外敵並非滿洲，而是東來之白人。故他反對任何激烈革命，為白人造就機會。

民智愈開，轉相倣效，自茲以往，中國四百兆人，將不可端拱而治矣……雖然，土崩又非百姓之利也。秋霜降者草花落，水搖動者萬物作，故內亂不已，外寇聞之……是自戰鬥吾黃種，而反使白種為之尸也。然則如之何而可？曰：以教衛民，以民衛國，使自為守而已。變郊號，柴社稷，謂之革命；禮秀民，聚俊材，謂之革政。今之亟務，曰：以革政挽革命。<sup>14</sup>

因此，章太炎對維新的看法，一方面在傳統的規範下汲取新知，另一方面則是振民氣促改革。但一方面要促民氣以變，一方面要維持傳統架構，變與穩定兩者顯然是包涵著內在矛盾。對章太炎而言，他是希望靠滿清皇帝為代表的政治結構作為穩定力量，解決上述矛盾。

由甲午戰爭至庚子拳變，章氏一直是個保皇的維新者，支持光緒皇帝進行改革。雖然如此，章氏的反滿思想在此期間却在滋長中。不過並不是如他所說源於漢族主義傳統，而是由於外來思想的衝擊。對於這一點，章太炎本身亦曾在一九〇五年坦率承認：

兄弟少小的時候，因讀蔣氏『東華錄』，其中有戴名世，曾靜，查嗣庭諸人的案件，便就胸中發憤……後來讀鄭所南，王船山兩先生的書，全是那些保衛漢種的話，民族思想漸漸發達。但兩先生的話卻沒有甚麼學理。自從甲午以後，略看東西各國的書籍，

13. 〈變法箴言〉，見『章太炎政論選集』，上，22。

14. 〈論學會有大益于黃人亟宜保護〉，同上，13。

才有學理收拾進來。<sup>15</sup>

然章氏所謂的學理究竟指的是甚麼？這就是嚴復所帶進來的群體觀念，亦是現代社會的構成觀念。在甲午戰爭後，嚴復大聲疾呼，中國要救亡圖存，必須要向西方學習。而學習的地方不再只限於船堅炮利，而是西方組織群體的方法。在「原強」一文中，嚴復指出西方國家富強原因是在乎其群體之有機性組織。這群體有機性之形成，是由於宇宙間物競天擇之進化規律，西人爲圖存世上，發揮其智術，訂定社會法則及自由平等之道。

彼西洋者，無法與法並用而皆有以勝我者也。自其自由平等觀之，則捐忌諱，去煩苛，決壅蔽，人人得以自行其意……自其官工商賈章程明備觀之，則人知其職，不督而辦。<sup>16</sup>

嚴復提出優勝劣敗之社會達爾文主義，當然令新敗之餘的中國人大爲警惕。但更衝擊當時知識分子思想的却是隨社會達爾文主義而來的有機群體觀念。嚴復所談之自由有機體，本身是包含著矛盾。因爲自由和有機是兩個不相容的概念。但這一點在當時並不重要。重要的是嚴復提出一個傳統儒家所缺乏的社會概念。因爲儒家傳統的宇宙觀是天人合一，由人到天道是一貫相通，人每一個活動都是道的體現。但現在根據嚴復之有機體理論，一個有機社會却是橫互在個體與天道中間，它在成爲個體獨特性表現的同時，亦是天人雙方溝通的障礙。這是對傳統儒家體系一個嚴重挑戰。但亦提供當時知識分子一個新的改革方案，以群體作爲內政改革之基礎。甲午戰後康梁追求一個急進的民主計劃，無疑是受到嚴復的影響。

政治改革是否可以由嚴復所倡導的新群體完成，是維新運動以來一直縈迴於章太炎腦海的問題。然章太炎所以異於康有爲及梁啓超的地方，是他不由一個普遍性的歷史法則去探求合群之道，而是由微觀角度去尋找群之形成過程。他的探索可以在一八九九年一連串哲學性

15. 〈東京留學生歡迎會演說辭〉，同上，269。

16. 王弼編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），1:13。

文章反映出來。其中最具有代表性的著作是「菌說」。在「菌說」裡，章太炎由追溯生物之源起開始，探究萬物結合之理，以至人類社會的形成。他認為萬物皆由阿屯 [原子] 組成。

蓋凡物之初，只有阿屯，而其中萬殊，各原質皆有欲惡去就，欲就為愛力，吸力，惡去為離心力，驅力，有此故諸原質不能不散為各體，而散後又不能不相和合。<sup>17</sup>

在這裡，章氏承認一個多元化的世界，由各種不同的物質聚散而組成。至於聚合的緣故，他認為萬物皆有感覺，「空氣金鐵雖頑，亦有極微之知」，在這種感覺下，各物質便在其喜惡意識驅使下相結合或分開，由細菌而草木而生物。憑藉這種原始感情，經過不斷進化，人類社會終於出現。章氏注重實際感覺經驗，應是受清代考據影響，認為人類一切活動並非源於形而上的天理，而是個人對生活的基本經驗。雖然群是由人類之喜惡情感形成。但章氏認為道德規範才是社會安定之道：

人之有生，無不由妄，而舍妄亦無所謂真，是故去其太甚，而以仁義？括烝矯之，然後人得合群相安，斯途徑之必出于此者也。<sup>18</sup>

章氏這種看法無異是受到荀子影響，以人並非天生聖人，相對來說，人類之源起是一些簡單的生存要求。然而在這些求生的本能下，人類是可以學習。而所學習之儒家仁義之道。才成為群之基礎，故章氏認為：

人何以能群，曰分，分何以能行，曰義，故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強。<sup>19</sup>

由於章太炎意識到宇宙是由各種不同的群體揉合組成後，這種多元化的思想促使章氏民族意識的形成。章氏民族意識最明顯的反映是在其一八九九年出版『馯書』中之「原人」一文。在文中，章氏採用

17. 〈菌說〉，《章太炎政論選》，上，131。

18. 同上，132。

19. 同上，137。

社會多元進化論觀點，認為「人之始，皆一尺之鱗也，化有早晚而部族殊，性有文獷而戎夏殊」。<sup>20</sup>於此，章氏明白表示民族為社會之基礎，而且民族之差別，在遠古人類形成時便已出現。對章太炎而言，種性是絕對的，所謂「不以形，不以言，不以地，不以位，不以號令，種性非文，九種不曰人」。章氏當時之種族意識是具有二重性：雖然同是異族，他把中國四鄰民族與西方民族區別開來。在中國四周之民族是野蠻民族，而西方則為文明民族。

嘗盜有冀州，或割其半，而卒有居三兩六鈞，以臨禹之域者，其遂為人乎？非也。其肖人形也，若禹與為也；其能人言也，若猩猩也。<sup>21</sup>

但章氏亦得考慮文明民族間的關係，特別是與西方民族的關係。章氏認為雖然大家都是文明民族，但並不可能自由融合。西方民族雖然文化程度高，但「震旦」將不會降心厭志以事之。因為：

其貴同，其部族不同。觀於『黃書』，知吾民皆出於軒轅……海隅蒼生，皆葛天之胄。廣輪萬里，皆葛天之宅。以葛天之宅而使他人制之，是則祭寢者亡其大宗，而以異姓為主後也。<sup>22</sup>

章太炎在「原人」一文似乎已完成其日後之反滿民族主義。事實上並未盡然。最明顯的證據是他在二八九九年所發表的文章「客帝」。文中表示滿清雖以異族入主中國，但中國「自古以用異國之材為客卿，而今始有客帝。客帝者何也？曰：如滿洲之主中夏是也」。<sup>23</sup>既云客帝，則主人為何？章氏以中國政治上之真正是法統是孔子。「中夏之共主，非仲尼之世胄則誰乎？……夫固曰：素王不絕，黑線之德不絕。

20. 汪榮祖曾指出章太炎思想之特點是歷史多元主義。這是一個十分精闢見解。但汪榮祖過份強調章氏之多元主義是源於其反帝國主義侵略。章太炎固然要排拒外侮，但同時他亦要接受中國是落後這一現實。為求突破這矛盾，我是強調章太炎之民族思想是對內而非對外，他是希望由多元觀點尋求中國群體的改造，這點在他反滿以後更清楚的表現出來。見汪榮祖，《康章合論》（台北：聯經出版社，1988）。

21. 〈原人〉，《章太炎全集》（上海：人民出版社，1984），3:22。

22. 同上，3:24。

23. 〈客帝〉，同上，3:65。

則中夏之域，亙千百世而有共主。」換言之，章氏雖認為文化上儒家已成為中國國本，但在政治體制却不必與文化等同。這種政治與文化之二元論，有異於章氏日後所提倡之民族文化主義，這顯示出章氏仍未完成其現代民族主義理論。

章氏以孔子為共主，滿清為客帝的觀點，一般認為是受康有為之影響。甚至章太炎本人在揭發反滿旗幟後亦曾懺悔：「余自戊、己違難，與尊清者游，而作「客帝」，飾苟且之心，棄本崇教，其違於形勢遠矣」。<sup>24</sup>這看法是有問題的。章氏當時固然同情康有為之立場。但章氏之所謂之孔氏儒家秩序是遠異於康有為。首先是對儒家之詮釋，章氏便堅持清考據學之傳統，與康有為有異。其次章氏一直反對以儒家為宗教信仰，在一八九九年發表之「儒術真論」中，章氏便論述儒家之真義在主張天為不明及無鬼神，很清楚顯示出章氏無意奉孔子為教主。

章氏之尊奉儒家為中國立國之本，與康有為可以說是結論相同，但前題却大異。康有為與章太炎同樣是由進化觀點看中國改革，但康氏之儒家是以公羊張三世作為群體由落後到文明之道，並由此而求取一個歷史普遍法則，一方面作為中國吸取西方文化一個理論基礎，另一方面則抹去人類之差異性，作為日後世界大同之基礎。這個可以說是個一元進化觀。在這個架構下，康氏是把皇帝當作統合宇宙萬物化身，用政教合一作為改革中國的手段。但章氏之進化却與康氏相反，他的群體是求之於個體的特異性，以此作為合群之基礎，再由此進一步形成群體。章氏是反對抹殺個體之差異性，反對強不同為同，故可以說是一個多元進化觀。同時亦因此歸結出一個文化政治的二元方式作為中國之改革手段，即政治上以清政府為主，而文化上以儒家為主。章氏這種看法並非純粹為遷就現實。他這種強調文化與政治各有自主性的看法是一直保持到革命成功以後。

24. 〈客帝匡謬〉，同上，3:119。

章太炎之多元論看法似乎已使他踏進了現代民族主義的門檻，事實上仍未然。章氏所堅持之儒家概念，與現代民族主義在概念上仍有所衝突。現代民族主義之基本概念略言有三：一為平等性。在現代民族主義之概念下，各民族以至群體是處於平等地位，不能以文明野蠻作為分野。二為同質性，即民族內部各個體均具共通性，以此才能形成一個有共識的社會。三為自然性。民族社會是由自然進化而成，不是由任何人為及外來力量所促成。上述三者，皆不合適章太炎所談之群體。

首先章太炎的群仍以文明與野蠻作界限，缺乏民族間的對等精神。這種文明與野蠻對立觀的來源有二。其一是來自傳統中國華夷觀。傳統華夷觀以中國為文明中心，四周民族均屬野蠻。但在西力東漸後，中國已不能獨佔文明，然而章氏仍沿襲華夷觀，一直嚐試為中國文明尋找它的特殊性，使能在世界文明上佔一席位。對章氏而言，中國文明的精髓就是儒家秩序。是以在維新期間，章氏一直在思考儒家與西方文明異同，企圖總結出中國民族合群之道。他努力的結果可以在「儒術真論」一文看到。文中明確指出儒家特點，「仲尼所以凌駕千聖，邁堯舜，轡公且者，獨在以天為不明及無鬼神二事」。<sup>25</sup>對於這兩個觀點，章氏是終身信守不渝。當然，儒術真髓在日後是章氏國粹之基礎，在維新時仍是文明及野蠻之分界。有礙他成為一個現代民族主義者。另一個文明野蠻對立觀的來源則是社會達爾文主義的進步觀念。所謂進步觀念，是指世界正在由一個進化中的歷史統一。它是西方啟蒙時代的觀念，但在十九世紀末，却是在社會達爾文主義的傳來下，成為一個文明史觀，認為隨著進化，歐洲文明會成為世界史之主流，向落後地區擴散。<sup>26</sup>但這種以文明野蠻來界定世界的觀念，與中國的傳統種族觀念頗接是為章太炎所接受。

第二，章氏之群體亦非一同質社會。章氏在「菌說」便認為萬物

25. 〈儒術真論〉，《章太炎政論選集》，上，120。

26. Peter J. Bowler, *The Invention of Progress* (London: Basil Blackwell, 1989)

殊性，故一群中之個體本質亦各有不同，故章氏非難民主平等之說。他認為「有生與之技，有形與之材，官其劑量，則焉可平也」。因此平等之說，只適用於階級森嚴社會，若印度及中國之南北朝時代。一般人群，包括所謂民主社會，亦無須強行消滅人之差別性。「夫一闕之市，必立之平，一卷之書，必立之師，雖號以民主，其崇卑之度。無大殊絕，而其實固已長人。故曰：以不平平，其平也不平」。<sup>27</sup>章太炎不但主張萬物殊性，而且利害亦互相衝突。章太炎接受荀子人性為惡的看法，認為群裡面是充滿矛盾的，故是「群者，爭道也。古之始群其民者，日中為市，交易而退，其義則取諸『噬嗑』，而明罰飭法自此始」。因此必需有一個王者出現，才能消解群內之矛盾。<sup>28</sup>因此對民族主義者構想的一個和諧而自由的社會，章太炎在維新時期內並不抱有樂觀態度。

第三，章亦認為群並非一個自然團體。在維新時期以至稍早，章氏固已接受生物及群體是經過演化而成之說。所謂「人之生，始未嘗不以釣魚閒處持其壽，少選而用日匱，有不得已焉，故厚其六府，分其九職，出相入偶，以有無相資」。<sup>29</sup>但章氏却不認為這便是人類文明之起源。正如上文所說，社會是一個矛盾體。要社會向前發展，必須王者出現。對章太炎而言，王者不單是指政治上的，同時也是社會上制禮作樂的聖人。故社會秩序並非一個自然的產物，而是一個人為的結果。對於個體主體性的作用，章太炎一向十分堅持。在「菌說」中，章氏便分辨兩種不同的進化：「致力而自造者」及「不假力而自造者」。所謂「致力而自造者」，是指生物因外來環境影響其進化，如鳥為修理其羽毛，故不得不有修頸長喙；所謂「不假力而自造者」，是指生物為自存而自行改善，如生物改變其顏色以保護其生存。<sup>30</sup>章氏對兩種進化

27. 〈平等難〉，《章太炎全集》，3:38。

28. 〈明群〉，同上，3:51。

29. 同上，3:51。

30. 〈菌說〉，《章太炎政論選集》，上，132。



差別之解釋並不令人滿意，但其目的則十分清楚。對人力之頌揚，莫過於「明獨」一文，章氏在文中認為「大獨必群，群必以獨成」，聖人，明君以至元帥，均是在其能獨樹一幟，才能卓然成群，而且是創造性愈強，而所成之群愈大。

總括來說，章太炎雖然認識到重建群體是中國改革的一個方法，他是反對康梁所倡導的西化模式。他仍然以儒家秩序作為改革與維繫傳統的平衡點。由於儒家的非民族主義因素仍在作用，故章太炎在一九〇〇年以前仍支持清政府作為改革重點。他的民族主義必須待清政府的合法性受到挑戰，動搖儒家之政治基礎，才能進一步得以發展。

### 由保皇到反滿：傳統政治秩序的崩潰

章太炎之維新方法是以儒家作為出發點，再以此為基礎作政治改革。但維新進展，却未如章氏想像中順利。政治上的挫折，不得不使章氏重新思考文化政治之二元方式，到最後則改取反滿民族主義為其改革方法。本節是探討章氏轉變之歷史背景。

百日維新的挫折，似乎仍未能動搖當時知識分子對傳統政治的信心。在康梁失敗後，他們繼續寄望於中央之皇帝及地方之督撫，作為改革的推動力。這趨勢可以在章太炎在百日維新後的政治態度<sup>F</sup>以見到。

在百日維新失敗後，康有為在海外組織保皇會，號稱得光緒皇帝之衣帶詔，進行反慈禧活動。當時一些保守者指責康有為「泄必謀以速主禍，非忠也；訐宮闈以崇倖直，非恕也」。<sup>31</sup>以不忠不恕責康有為。但章太炎却為康氏辯護。認為慈禧為保權位，其囚光緒是必然，無待康有為之是否組織保皇會。雖然如此，章氏對皇帝之權威仍具信心，認為光緒仍可藉其地位維持其改革中心角色，慈禧是不敢冒大不諱弑光緒：

31. 〈答學究〉，《章太炎政論選集》，上，81。

其果于幽囚而不果于弑也，以囚之則君若贅旒，而位號未改，幸四鄰可無動，而弑之則必不可以僥倖。<sup>32</sup>

除在法統上光緒有其號召力外，章氏更認為其有意識形態上之作用。他指責當時之知識份子均缺乏改革決心，

且夫華士之選懦亦甚矣。彼拘于成俗，而不足以陟皇之赫戲者，橫九服而皆是也。是故山崩陵地，而宴臥者如故，非有馳檄，則氣何自作？憤何自發？<sup>33</sup>

因此章氏認為康有為之保皇運動實有振弊起衰之功。

章太炎另一個在傳統中求變的構想則為加強督撫權力。章氏亦瞭解要改革中央政府並不容易。他的另一個構想則是恢復封建制度。在「分鎮」一文中，章氏提出若「官制不及改，則莫若以封建，方鎮為一」。章氏建議仍以東三省，河北，山東，河北及河南為中央政府直轄地方，全國其餘地方包括新疆，西藏等地則分為五道，每道置督撫，擁有道內軍政大權，除每年貢稅外，與中央政府無直接關係。督撫除喪土缺貢兩原因外，不得開缺。章氏認為這種分鎮方式之優點是「外人不得挾政府以制九域，冀少假歲月以修內政，人人親其大吏，爭為效命，而天下少安矣」。<sup>34</sup>

但保皇及封建兩個方式在一九〇〇年均先後破滅。首先是在年初，清宮廷內有廢光緒皇帝之謠傳。雖然由於國內外的反對，光緒仍能保存其帝位，但對皇帝統治的法統性却有一定之衝擊性。另一件更重要的歷史事件便是義和團事變。義和團事件不但暴露了清廷的無能，無法擔任中國改革的任務，而且也暴露了各省督撫暮氣已深，亦無法肩負改革重任。在義和團事變發生後，兩個最負時望之地方總督，李鴻章及張之洞都曾與維新派有所接觸，但並未能採取更有效行動，李鴻章在六月且上北京擔任議和大使。章太炎曾有公開信，要求李留

32. 同上，頁 81-2。

33. 同上。

34. 〈分鎮〉，《章太炎全集》，3:73。

在廣州，章氏信函當然無法改變李鴻章主意。

當保皇及利用督撫兩個方法並未能推動改革時，清末維新運動頓時陷入困境。最能反映出當時知識分子的困境便是一九〇〇年在上海召開之張園會議。「張園會議」是康有為在幕後策動，目的是建立一個類似國會之全國性會議，以知識分子為基礎，推動支持光緒、反對慈禧的運動。當時參與的人多半是有名之知識分子，包括南來避難之北方知識分子如嚴復，容闈。章太炎亦參加是次集會。會中選出嚴復為國會會長，容闈為副會長。會上宣佈大會宗旨有五：一。不承認慈禧政權為合法政府；二。聯絡外交；三。平內亂；四。保全中國自主；五。推廣支那未來之文明進化。<sup>35</sup>張園會議，無異於否認清朝的合法統治性，這是維新知識分子在政治態度上一個重大轉折點。但在另一方面，維新派却仍打算迎立光緒皇帝，繼續以光緒作為改革號召。<sup>36</sup>但章太炎認為這是矛盾，因為既已不承認滿洲政權，不應該對光緒再存幻想，所謂「誠欲光復漢續，不宜首鼠兩端，自失名義」。<sup>37</sup>最令章太炎不滿是出席會議諸人均沒有決心與舊政權決絕，這種缺乏自主性一直被章太炎認為是改革大忌。章太炎曾在信上描繪會上紛亂情況：

海上黨錮，欲建國會，然所執不同，與日本尊攘異矣。或欲迎蹕，或欲〔排滿〕，斯固水火。就迎蹕言，信國〔指文廷式〕欲藉力東西，鑄萬〔指唐才常〕欲翁陳〔指翁同龢及陳寶箴〕鎮，梁公〔指狄葆賢〕欲密召昆侖，文言〔指汪康年〕欲借資鄂帥〔指張之洞〕。志士既少，離心復甚，事可知也。<sup>38</sup>

因此章氏在一九〇〇年七月廿九日向與會諸人宣言反滿，並「割辦與絕」以示決心。是以章氏反滿最重要的原因是認為改革不能因人成事，必須有自立決心，故希望籍種族大義以激勵人心。在一九〇一

35. 孫寶瑄，《日益齋日記》，庚子七月初一條，轉引自姜義華，《章太炎思想研究》，138。

36. 李守孔，〈唐才常與自立軍〉，吳相湘編，《中國現代史叢刊》（台北：文星書店，1964），6，99。

37. 《太炎先生自定年譜》（上海：上海書店，1986），8。

38. 姜義華，137。

年發表之「正仇滿論」便表示種族仇恨非他反滿之出發點：

今之人人切齒於滿洲而思順天以革命者，非仇視之謂也。屠削之慘，焚掠之酷，鉗束之工，聚斂之巧，往事已矣。其可仇視者亦姑一切置之，而就今日滿人則固制漢不足，亡漢有餘，載其告窳，無一事不足以喪吾大陸。<sup>39</sup>

若種族仇恨不是章太炎反滿之目的，則其革命之最後目的為何？不少學者認為反抗帝國主義侵略是章太炎反滿民族主義之目標。當然，中國亡於外國之危懼，在當時知識分子之心中是十分普遍。章太炎在其「客帝匡謬」中即自劾：「滿洲弗逐，欲士之愛國，民之敵讎，不可得也。浸微浸削，亦終為歐美之陪隸已矣」。<sup>40</sup>但對章太炎而言，中國所面臨之危機，實不止外國侵略，還有文化上及政治上兩方面，後二者在章氏心中之比重，實遠駕帝國主義之上。在文化上，章太炎認為當時知識分子「弗能昌言自主，而以賁宣尼之主祐」。<sup>41</sup>故在文化上名義上委之於儒家道德秩序，但事實上人人各謀其利，所謂「用儒家之道德，故艱苦卓厲者絕無，而冒沒奔競者皆是」。<sup>42</sup>在政治上，則一委之於皇帝，祈求立憲改革。然「豈有立憲之世，一人獨聖于上而天下皆生番野蠻者哉」。<sup>43</sup>故章太炎反滿所追求之目標，是在文化及政治上求中國之根本改革。

章氏認為中國若要改造其舊群體，反滿是無法避免。「滿漢二族，固莫能兩大也。今以滿洲五百萬人臨制漢族四萬萬人而有餘者，獨以腐敗之成法，愚弄之錮塞之耳……是故漢人無民權而滿洲有民權，且有貴族之權者也」。<sup>44</sup>章氏認為滿族是一個既得利益集團，在先天上是

39. 〈正仇滿論〉，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1960），第一卷上，94。

40. 〈客帝匡謬〉，《章太炎全集》，3:120。

41. 同上。

42. 〈諸子學略說〉，《章太炎政論選》，上，291。

43. 〈駁康有為書〉，《章太炎政論選》，上，203。

44. 〈正仇滿論〉，《辛亥革命前十年間時論選集》，95。

無法改革，唯一的方法是建立一個漢民族社會，方能夠發揚自主精神，進行改革。因此章氏之所謂種族革命，實際是要把由中國變成一個平等而同質的民族社會。在這個社會中，每一個個體既可以發揮自己的主體性，又可以建立一個共識的社會，這種樂觀的十九世紀的自由民族主義，當然受到當時智識分子的歡迎。

總括來說，章氏在一九〇〇年後已放棄其原來對群體的看法，認為中國要進行改革，必須要推翻以儒家及皇帝等聖人所立之傳統包容性的秩序，另外再建立一個同質性的社會作為基礎。所謂同質性社會，即是以反滿種族主義的民族國家。不過反滿固然能迎合以漢人為主的中國社會，但章氏却難以解釋這種以血緣為基礎的群體，如何在進化過程中維持其同質性？特別是在立憲與革命的論爭中，康有為指出漢族之純粹性實不可求。康氏首先認為滿洲，蒙古，與漢族皆同出一源，「其辮髮衣服之不同，猶泰伯斷髮紋身耳」。其次，「中國昔經晉氏時，氐、羌、鮮卑，入主中夏，及魏文帝改九十六大姓，其子孫遍布中土，多以千億……今四萬萬人中，各種幾半姓同中土，孰能辨其為夷裔夏裔乎」。<sup>45</sup>章氏固然可以反駁漢族與其他種族並非同源，但康有為指出漢族與其他種族在歷史過中不斷混合，則是不容易否認之事實。故此章氏必須在民族的進化過程中，為變遷與永恆求取一個不變的形式。

### 社會達爾文主義對章氏民族主義之影響

對章太炎民族思想起決定性之作用則是社會達爾文主義。由於嚴復的介紹，章氏在一八九六年已開始留意社會達爾文主義。在一八九八年，章太炎更與曾廣銓合譯斯賓塞爾作品，成為「論進境之理」及「論禮儀」兩篇文章，刊登於昌言報。<sup>46</sup>但章太炎在這段時期所談的社

45. 康有為，〈答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書〉，《章太炎政論選集》，上，220-1。

46. 姜義華，〈斯賓塞爾文集與章太炎文化觀的形成〉，胡律希編，《辛亥革命與中國近代思想文化》（北京：人民大學 1991）。

會達爾文主義却並非斯賓塞爾學派，而是赫胥黎學說。這點是一向為史家所忽視。<sup>47</sup>本節是要指出章太炎在思考以反滿作為改革中國手段的過程中，如何由赫胥黎之社會達爾文主義轉向斯賓塞爾學派。

在這裡，先略為介紹斯賓塞爾氏之社會達爾文主義。斯氏之理論建立在其進化論中。斯氏是第一個西方學者創造進化 (Evolution) 一詞，取代自啓蒙時代以來進步 (Progress) 觀念。<sup>48</sup>與啓蒙時代學者相反，斯氏不認為進步是一個理性及和平的過程，而是一個物競天擇的進化過程。在這過程中，萬物為保護自己，不得不由簡而繁進化成一個有機性的複雜生物體。而人類則除在生理進化外，更發展成一個生活團體——「社會」。斯氏認為社會與其他生物團體類似，是人類要在這個物競天擇世界中求生存的一個有機體。斯氏除了界定「社會」這概念在進化過程所扮演的角色外，他更從科學的角度分析社會的演化階段，指出目前人類社會已進化到工業社會的階段，並藉此表示個體自由是進化之必要手段，反對國家進行任何干涉。<sup>49</sup>斯氏提出這個理論後，引起相當大的論爭，其中最主要的是：生物之有機體與社會是否屬於同一範疇？在人類社會中，個體自由是不是與社會之有機性有矛盾？西方學者對斯氏評價，大都認為其有機性社會及自由是個積不相容觀念，無法自圓其說。<sup>50</sup>近年不少人要替斯賓塞爾翻案，認為斯氏無意要把群體與個體對立起來。<sup>51</sup>雖然這些看法的出發點並沒有錯，但問

47. Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power* (Cambridge: Harvard University Press, 1964); James R. Pussey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Council on Asian Studies, Harvard University, 1983)。

48. "Herbert Spencer" in *International Encyclopedia of Social Science*, 122。

49. "Herbert Spencer" in *International Encyclopedia of Social Science*; Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Boston: Beacon Press, 1955), 31-44。

50. T.S. Gray 指出二十世紀初自 John Dewey, Ernest Barker 以至最近 Ellen Paul 都一直批評斯賓塞爾氏之矛盾。見 T.S. Gray, "Herbert Spencer: Individualist or Organicist?" *Political Studies* (1985), XXXIII:236-7。

51. Mark Francis 認為斯氏之思想是發展的，故個體及群體因前後不同而產生矛盾；Robert Carneiro 則由功能學派觀點出發，用平衡概念解釋群體與個體之相容性；T.

題是他們只從斯氏的理論結構尋求解釋，却忽視他的歷史背景。這些解釋便變得懸空而不實際，無法指出斯賓塞爾為何在當時會提出個群關係的命題。

斯賓塞爾氏在十九世紀末提出他的社會理論有其歷史背景。自啓蒙時代以來，歐洲對進步一直是抱著樂觀的看法，認為人類以至世界一直向前邁進，但到十九世紀末，這種樂觀却因科技進步及工業化而受到質疑。科技進步固然擴大人對宇宙的認識，但亦衝擊了傳統價值觀念，特別是以傳統神學為基礎的道德秩序，更因科學的出現而成問題。另一方面，工業化亦帶來大量社會問題，貧富差距擴大，階級對立日增。這都造成人與自然以至社會的疏離感。故十九世紀末的歐洲對人類前途瀰漫著悲觀氣氛。<sup>52</sup>斯氏之進化以至社會理論是希望能解決這一問題。他是採取一個樂觀的態度，用物競天擇的一種自然進化理論，使人能回歸自然，亦是用科學化的階段性進步，以消除社會內之緊張狀態。斯氏之概念也許有犯駁地方，但目的則是利用科學，找出一個自然規律，使人，自然，社會三者能調和。但是他要調和人與社會間矛盾的努力不免流於妥協，亦因此被 Richard Hofstadler 視為是一個保守者。

但赫胥黎之社會達爾文主義却與斯賓塞爾有異。他區分進化為兩類。一種是天然進化，另一種則為社會進化。他認為斯氏所描繪之物競天擇方式只是天然進化過程，並非如斯氏想像的樂觀，它是充滿衝突及矛盾，最後甚至可能會自我毀滅。至於社會進化過程則與自然過程完全不同。它是一個純粹人為過程，目的是要克服自然進化中所產

---

S. Gray 則認為個體與群體在斯氏的思想裡是相通的，並非對立。Mark Francis, "Herbert Spencer and the Myth of Laissez-Faire," *Journal of the History of Ideas* 39: 317-28 (1983); Robert L. Carneiro, "Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer," *Journal of Anthropological Research*, 29:77-95(1973), 及前引 T.S. Gray 論文。

52. Valerie A. Haines, "Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?" *American Journal of Sociology* 93:5(March 1988) : 1200-1223。

生之矛盾和衝突。人爲的結果便是文明社會的出現。<sup>53</sup>赫胥黎曾在他的『進化與倫理』一書以園藝作一個十分著名的比喻。他認為天然之荒野，蓬蒿荆榛滿佈，毫無美觀可言，只有在人工開發後，才有所謂園庭之美，而且開植後之花園，必須以人力維護之，否則在一、二百年間，花園又會再度蓬科滿目。<sup>54</sup>赫胥黎所謂人力，是指人類之道德力量。一個文明之社會，是靠人自我約束之道德力量才能進步，他要反駁斯氏之物競天擇下的自然社會論，認為社會是自然與人類道德力量交互作用下一個產物。赫胥黎更反對斯氏之階段發展論。他認為斯氏之進化管理論只能指出一個形式，包括所謂趨異，天擇及物競三個過程，但忽視主體〔agent〕在過程中所起作用。因此斯氏之在自然過程中每個變化，必須是雙方面的作用，不可能有一個先驗的階段。<sup>55</sup>

章太炎對進化論的看法近似於赫胥黎。首先，章氏與赫胥黎一樣，認為社會是一個道德秩序，由聖人所創立。其次，章氏亦反對社會是宇宙普遍規律下的產物。甚至當章氏轉向反滿，他仍對社會之普遍規律抱懷疑態度。在一九〇一年，章氏在探討史學原理的一篇文章「徵信論」便指責社會學者多執著因果之說。章氏承認有所謂因果之理，其作用為「辨異而不過，推類而不悖」，可以求「禮俗政教之變」，但章氏反對為歷史作公律：「世人欲以成型定之，此則古今之事得以布算而知，雖燔炊史志猶可」。章氏認為這是誤解因果之道。不知道因果間關係變化甚多，不能以一模式放諸四海而皆準。<sup>56</sup>縱上所述，章氏在一九〇一年以前所言之進化論是赫黎胥而非斯賓塞爾之社會達爾文主義。

53. James Paradis, *Evolution and Ethics: Essays on T.H. Huxley's Evolution and Ethics in Its Victorian and Sociobiological Context* (Princeton: Princeton University Press, 1989)。

54. T.H. Huxley, *Evolution and Ethics*, (Irvine, Calif.: Reprint Services Corp., 1988), Section 2。

55. Huxley, Section 1。

56. 〈徵信論〉，《章太炎選集》（上海：上海人民出版社，1981），131-3。



然章太炎在一九〇二年却轉向斯賓塞爾的進化思想。最重要的一個指標便對社會學之態度。章太炎在一九〇二年七月有信與梁啓超，其中自言當日所忙之事：

酷暑無事，日讀各種社會學書，平日有修中國通志之志，至此新舊材料融合無間，興會勃發。教育會令作『教育雜誌』，作新譯書局令潤色譯稿，一切謝絕，惟欲成就此志。<sup>57</sup>

信上不但顯示出章氏對社會學有前所未有的之興趣，而且更進一步希望把繕修中國歷史工作與社會學聯繫在一起。其所以重視社會學原因，更是一反在「徵信論」的看法，認為歷史是在求通則。

然所貴乎通史者，固有二方面：一方以發明社會政治進化衰微之原理為主，則于典志見之；一方以鼓舞民氣，啓導將來為主，則亦必于紀傳見之。<sup>58</sup>

章氏對這個重大轉變，本身並未有文字留下解釋。原因是章氏一向堅持民族思想是所謂始於「太古原人之世」，故不願意談及其思想上的探索過程。然考之史實，章氏之變化應為個人在思想及革命上有新的體驗。在一九〇二年二月，章氏為逃避清政府的緝捕，曾到日本居留半年。這是章氏一生中居住國外最長時間。在此期間，章氏大量接觸社會學書籍。根據章太炎自己透露，他除閱讀孔德，斯賓塞爾，葛通哥斯的作品外另外還有英國泰勒的『原始文化』，芬蘭人類學者韋斯特馬克的人『人類婚姻史』，有賀長雄的『族制進化論』。<sup>59</sup>另一個新體驗則是章氏與革命人物聯繫加強。章太炎雖然在一九〇〇年割辮變服。他的反滿仍止於言論上。到一九〇二年游歷日本之半年中，不但發起「中夏亡國二百四十二年紀念會」，正式組織反滿活動，而且與革命派人物接觸，特別是結識了革命領袖孫中山。根據章氏在『疇書』

57. 〈與梁啓超書〉，《章太炎政論選》，上，167。

58. 同上。

59. 姜義華，〈斯賓塞爾文集與章太炎文化觀的形成〉，《辛亥革命與中國近代思想文化》。

留下紀錄，孫中山曾與章氏談及土地改革及革命後定都之計劃。對於土地問題，章氏仍沿傳統看法，以制訂一個公平賦稅制度為原則，按其收入多寡而定稅。但孫中山則以中國土地問題之源不在賦稅而在兼併，改善之道為平均地權。這種社會革命思想，對章氏之社會思想可能是一個新的衝擊。<sup>60</sup>

這時期對社會一觀念之新認識，最明顯反映出他在一九〇二年翻譯日本岸本能武太之『社會學』一書。<sup>61</sup>岸本之『社會學』是受美國社會心理學派學者葛通哥斯影響。葛氏之社會心理學是繼承斯賓塞爾之社會學而進一步發展。但他放棄斯氏之生物比類方法，專以心理因素作為社會形成之基礎。他認為社會組織之基礎在同類意識之存在，雖然是同類，但社會過程仍是取決於優勝劣敗之競爭。<sup>62</sup>因此章氏接受葛氏之心理學派，並非一些學者所認為是脫離賓氏。對於斯氏及葛氏之異同，章太炎在該譯本序言中有進一步討論，而且更有所發揮，是探討章氏這時期思想一篇重要文章。

社會學始萌芽，皆以物理證明，而排拒超自然說。斯賓塞爾始雜心理，援引浩穰，于玄秘淖微之地，未暇尋也。又其論議，多蹤跡成事，顧鮮為後世計。蓋其藏往則優，而匱於知來者。美人葛通哥斯之言曰：社會所始，在同類意識，倣擾于差別覺，制勝於模仿性，屬諸心理，不當以生理術語亂之。故葛氏自定其學，宗主執意，而賓旅夫物化，其于斯氏優矣。日本言斯學者，始有賀長雄，亦主斯氏，其後有岸本氏，卓而能約，實兼取斯、葛二家。其說以社會似有機，而曰非一切如有機，知人類樂群，亦言有非社會性，相與偕動，卒其祈向，以庶事進化，人得分職為候

60. 〈定版籍〉，《章太炎全集》，3: 273-5。章氏到辛亥革命後已改變其立場，不再同意平均地權思想，見《檢論》中之〈定版籍〉，3:568；〈相宅〉，3:305。

61. 最近已有不少學者指出這本書之重要性。首先是中國近代第一本有關社會學的書，同時社會一名詞，亦是自此而定，取代了嚴復所創「群」一詞。見湯志鈞，〈章太炎的『社會學』〉，《乘桴新獲》（江蘇：古籍出版社，1990），130-9。

62. Richard Hofstadter, 157。

度。<sup>63</sup>

由上述章氏之序言，可以得出幾點推論：首先是社會的源起。上文曾提及章氏以為社會是源於聖人之制禮作樂。但在此，章氏改變其看法。他反對孔德以群為一個物理性機械組織，而認同斯賓塞爾之以心理為基礎之超自然說。章氏所謂超自然是指甚麼？文內未有明顯指出，但觀察文中意思，應是指以個體心理為基礎之有機性；亦即社會是由無數個體組成，但相互間有其不變之凝聚力。至於這種凝聚力之形成，則在歷史。章氏指出斯賓塞爾社會進化論的長處是「蹤跡成事，優於藏往」。換言之，斯氏之功在為社會發展創造一個歷史研究法，點明社會形成是要靠逐步進化。斯氏是否一個歷史社會學者，這是章太炎本身對斯氏的解讀。但這對章氏是重要，因為有了這種歷史進化觀，章太炎的社會源起才有著落點，才能擺脫儒家傳統之聖人說。同時由於歷史是一個自然過程，一個以民族為基礎之社會才可以在自然之過程中形成。因此章氏在文中指斯賓塞爾學說是超自然說是頗有誤導之嫌，事實上他所說是歷史的自然法。

其次章太炎企圖指出在一個有機的民族社會底下個體所扮演的角色。章氏認為斯賓塞爾的缺點在「匱於知來」。他引用葛通哥斯學說，以社會之始在於同類意識，故應屬諸心理。這點對個體在社會起源之作用，並無異於斯賓塞爾，只是再度加強，至於所強調之民族意識之同類作用，亦與斯氏之歷史發展自然法等同，故並無新意。但章氏繼續指出個體意識之重要性，認為一切社會現象均是主觀之客觀化。章氏認為社會之發展，在於個體能發揮其主體性，故他認為社會本身是一個有機體與個體間平衡下的產物。在兩者互動底下，社會才能發展，故他讚揚岸本能武太，兼取斯，葛二氏之長，以「社會似有機，而日非一切如有機；知人類樂群，亦言有非社會性，相與偕動。卒其祈響，以庶事進化，人得分職為侯度」。

63. 〈社會學自序〉，《章太炎政論選集》，上，170。

個體既有一個團體的歸屬，又能發揮個人能力。這是近代自由主義的一個理想形態。但個體與個體、個體與群體的矛盾是難以避免，要平衡個體與群體間的緊張是不容易做到。章太炎是倚靠甚麼方法達成他的理想呢？章氏仍然是訴之於由斯賓塞爾所得回來之歷史概念。

「固知考跡皇古，以此先心，退藏於密，乃能幹人事而進退之」。章氏認為向歷史吸取經驗，發現上文所說之社會政治進化衰微之原理，才能幹旋人事。章氏把這種個人之主體作用稱之為學理互動。「考跡皇古，謂之學勝，先心藏密，謂之理勝，然後言有與會，而非夫獨應者也」。換言之，章氏之所謂歷史之義有二，一為一個上文所說之自然進化之理，這為民族社會奠定一個自然之基礎。另一個則歷史也可以創造一個空間，在這學理交會的空間中，今人可以與古人交會，這社會便會不斷綿延擴大。

總括來說，斯賓塞爾給予章氏的影響是一元的自然進化觀。在這個自然的進化觀下，社會並非由聖人創造，而是由無數個體形成，這些個體是所謂自然人，再沒有章氏在「原人」所談之「文獫之性」，故章氏原來之文明與野蠻，聖人與凡人之差別是消失了。雖然如此，社會仍產生差別，這是歷史所造成，在社會進化過程中，個體以其創造力使社會進化，因而產生差異。但這種差異是後天而非先天造成。故章氏之一元之自然進化觀。與其原來多元看法有很大不同。

### 「以史為界」之中華民族理論

在接受斯賓塞爾之進化論後，章氏開始建構其民族理論，這就是以黃帝為始祖的中華民族理論。章氏以黃帝為漢族之象徵，始見於「原人」一文，「余秩乎民獸，辨乎部族，故以雲門之樂聽之。一切以種類為斷」。<sup>64</sup>然正如上文所說，這種以血統純粹性作為分野之種族觀，在康有為的攻擊下不易站住。章太炎要回答這挑戰，必須建構一個在進

64. 〈原人〉，《章太炎全集》，3:24。

化過程中一個不變的形式。本節將討論章太炎如何建構一個中華民族的實體。

章氏之中華民族理論，首見於其在一九〇四年重版的『馗書』。章氏在一九〇二年開始修改『馗書』原刊本。修訂本在一九〇四年出版。內容不但對其在一九〇〇年之觀點作自我批判，而且更展露出在這時期之新觀點。就民族主義而言，章氏最重要之論述見於「序種姓」上下篇。<sup>65</sup>

在「序種姓」上的一開始，章太炎便承認在自然進化的過程中，由於要適應環境，民族界限本來便難以辨別。故民族實在是人為事實，而區別民族則在歷史。

古者民知漁獵，其次畜牧，逐水草而無封畛；重以部族戰爭，更相俘虜，羸處互效，各失其本。燥濕滄熱之異而理色變，牝牡構接之異而顛骨變，社會階級之異而風教變，號令契約之異而語言變。故今世種同者，古或異；種異者，古或同。要以有史為限斷，則謂之歷史民族，非其本始然也。<sup>66</sup>

在這裡，章氏很清楚表示「今世種同者，古或異；種異者，古或同」。民族間原來並沒有有一定界限。強分界限是由於歷史因素。

章太炎之所謂歷史是指文明的出現。但這文明不再是聖人所創造之道德秩序，而是斯賓塞爾所說的自然進化之結果。章氏在尋找中華民族自然進化之道時，借用了法國漢學者拉克伯里 (Laconperie) 研究成果，認為中華民族並非源自本土，而是來自西方。<sup>67</sup>章太炎認為中國遠古歷史實際是中東歷史的一部份。伏羲氏及神農氏均是巴比倫歷

65. 〈序種姓〉上下篇在《馗書》重刊本列為第十七及第十八篇。其頭十四篇討論重點仍在儒家思想。1914年章氏三度修訂《馗書》，改名《檢論》，始將〈序種姓〉置於篇首，分別列為第二及第三篇，於此可見章氏對民族主義看法到辛亥革命以後才確立。1900年至1911年間仍是在探索期中。

66. 〈序種姓〉，《章太炎全集》，3:170。

67. Charlott Furth, "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin," Charlott Furth ed. *The Limits of Change* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)。

史中的加爾特亞朝的統治者，而神農氏則是統一巴比倫的英雄，史稱爲薩爾宮一世 (Sargon I)。在神農之後有尼科黃特者，率領部眾，越崑崙山而入中土，是爲中國民族之始祖——黃帝。崑崙山譯爲漢語是華，故建國曰華。其旁支則入西藏。自黃帝入中國，至禹滅三苗，民始無西返之意。由於黃帝一族在文化上高於鄰近部族，故「自貴其族而鳥獸殊族者」，稱其他部族爲蠻狄。但中華民族其時仍未形成一個具本土性之民族。章氏引白河次郎『支那文明史』爲證，以商人仍保存中東文化，以楔形文字記事。<sup>68</sup>故中華民族是到周方成形，所謂至周穆王，始以黃河爲祭祀對象，成爲民族圖騰，而中東則升華成爲民族神話的西天王母之土。

然而，中華民族這個外來民族却有一個土著化的過程。根據章太炎的分析，黃帝首先奠下了民族的政治基礎。黃帝率領部族至華山附近定居，統攝諸族，成爲中華民族之基礎，所謂「建國大陸之上，廣員萬里，黔首浩穰，其始故不一族。太皞以降，力政經營，并包殊族」。<sup>69</sup>黃帝分封其十四子，各長一部，並「因之姓其國地，與民盟誓，合符同徽，不得異志」。<sup>70</sup>成爲中華民族的國家基礎。不過當時的政治組織並未能爲中華民族劃下明確界限。

然上世自母系廢絕，諸姓會最而爲父系同盟，則邦邑、種族、姓氏三者，時替亂弗能理。何者？大上，民各保其邑落，百里之國，而種族以是爲稱。其後稍有蹊隧，乃更以王者之都爲號……皆以京師遂言民種。近世四裔或稱吾民曰漢，亦或曰唐，則邑居種族，其弗辨哉。姜，姓也，適子爲氏，羌……其種族又因姓氏起云。<sup>71</sup>

根據章氏分析，自黃帝建國後，形成姓氏紛亂之原因有六：其一爲民

68. 〈序種姓〉，《章太炎選集》，219，註釋2。

69. 〈序種姓〉，《章太炎全集》，3:172。

70. 同上，178。

71. 同上，178。

族形成之初，便有外族參予，「推跡民族，其姓氏並出五帝。五帝之臣庶，非斬無苗裔爾」；其二為其他部族攀附，「當是時，史籍較略，民無譜牒，仍世相習，則人人自謂出于帝子」；其三為外族入附，「外族亡命，常尉荐拊循之，以為己子」；其四為其他部族氏民投奔，「五帝部落至強，攻伐所至則摧破，以術招攜，而他族革而從之也則宜」；其五為婚姻通好，「上世同部男女旁午交會，無夫婦名。戰勝略他族，女始專屬，得正其位號」；其六為奴隸轉成族民，「不以纍囚鬻器，使服力役，於是有廝養隸圉，則勝者常在督制系統，而敗者常在供給系統。一部悉主，一部悉伏地為僮僕，轉相混殺」。因此民族之政治組織雖已成立，對章氏而言，仍缺乏一個社會基礎，故姓氏變遷，仍無定法，直到周代宗法制度確立，民族之社會基礎方告穩固。

故在政治外，章氏又為中華民族尋找本土的社會基礎。章太炎採用社會學的成果。他認為當上古社會由母系轉為父系時，民族才出現穩定形式。「然自皇世，民未知父，獨有母系叢部。數姓集合，自本所出，率動植而為女神者，相與葆祠之，其名曰託德模〔圖騰〕，遭侮釀嘲，有以也」。<sup>72</sup>在這裡，章氏借用葛通古斯『社會學』，認為古代社會結構簡單，僅憑其血緣聚合，並以圖騰象徵這種血緣關係。中國舊史記載「契之子姓自玄？名，禹之似姓自蕙苡名」，反映出夏朝以前中國仍未脫離母系社會形態。但章氏以母系社會結構不嚴密，易受欺侮，故必須有更嚴密之國家組織保護，這是父系社會出現之原因。

章太炎認為中國是在夏朝開始轉化為父系社會。「夏后興，母系始絕，往往以官、字、諡、邑為氏，而因生賜姓者寡。自是女子稱姓，男子稱氏，氏復遠跡其姓氏以別婚姻」。<sup>73</sup>但中國之社會制度，是到宗法制度在周朝出現後方告穩定。「宗法雖萌芽夏、周間，逮周始定，以適長承祀。凡宗，別子為祖，繼別者為大宗，繼高曾祖禰者為小宗。

72. 同上，171。

73. 同上，171。

74. 同上，180。

大宗百世不遷，小宗四，親盡，緦服竭，而移矣。婚姻則別以姓，宗法則別以氏」。<sup>74</sup>在這種宗法社會制度下，中華民族的界限似乎可以明確下來。但事實上又不然。章氏指出「戰國兵亂，官失其守」，故姓氏世繫，並不能維持，是以「自周至今，宗法顛墜」。<sup>75</sup>章氏認為姓氏變遷不定原因有二：其一為母系社會之遺風，父系外仍兼母姓，故「舜姓兼姚、嬀，越為禹後則姓似」；其二為氏數傳以後會因環境而有所改變。其改變原因，有因「支庶別氏於大宗」，如孟孫氏之有子服，亦有因「懼禍而更氏」，如伍員屬子於齊為王孫氏。因此章太炎雖以黃帝創建國家作為中華民族之政治源起，而以宗法制度為社會基礎，事實上仍有困難。

要齊一政治及社會上之相異現象，章氏不得不訴之於歷史。章氏之所謂是指以『世本』為典範之歷史。『世本』是中國上古史之紀錄，起自三皇，終於夏商。相傳為春秋戰國時作品。但到五代時失佚，到清中葉，錢大昭等人復據傳集重新輯補，原來有十五篇，輯補後祇有帝系，諸侯，氏姓，諡法，居及作六篇。前四篇以譜系為主，而後兩篇則記述上古國家都城所在及古代各項發明。『世本』失傳近千年而復出，清代學者一般認為司馬遷『史記』之三代世表均以『世本』為依據。甚至有以『世本』為中國史學之始。<sup>76</sup>「自『世本』亡而春秋之旨晦，史官之義廢。蓋以其有帝系及紀以彰五德之運，有譜及世家及傳以著治忽興廢之故，有居作姓諡法以明是非美惡之效」。<sup>77</sup>很明顯，清代學者仍是以傳統之道德觀史學看這本古書的。

章氏對『世本』在史學上的地位亦十分推崇，但其看法已大異於清代學者，不再以道德觀念作為評定歷史的標準，而是由民族角度重新評價『世本』在史學上的地位。章氏認為『世本』為中國史學開創一個新的歷史典範，透過其敘事方式及敘述內容，替中華民族界定一

75. 同上，180。

76. 陳其榮，〈世本序〉，《槐廬叢書初編》，光緒十二年刊。

77. 同上。



個特定的形式及生存的空間。換言之，章氏以民族角度對中國傳統史學作了一個全新詮釋。

在形式上，章氏認為古代姓氏紛亂，『山海經』、『呂氏春秋』及諸子各書所記各帝王及諸侯世系均不可信。而姓氏之紛亂不可考，又是民族本源及流變之紛亂，故要確定中華民族之變化，不得不靠信史。

生民之紀，必貞於一統，然後妖妄塞，地天絕。故『世本』  
「帝繫」「氏姓」之錄，賢於『中候』、『苗興』無訾程計數矣。夫  
整齊世繫，分北宗望，成而觀之，無瑰特。察諸子所說，與著於  
『楚辭』、『山海經』者，後先凌亂，派別撓亂，然後知此其為繩  
矩也。<sup>78</sup>

歷史之功用，不僅在釐清譜系，進一步可以擴大民族之空間。章氏承認社會是不斷變動，除非該社會「令民皆州處，至老死不相往來」，否則它的變異是無法避免。所謂「廣谷大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜，修其政不易其俗，齊其政不易其宜」。<sup>79</sup>章氏認為民族社會內部的差異是無法避免。史書則可以擔任融合的作用，「夫同在九土，時有動靜，函其舊風，因其新俗，雜糅以成種性」。<sup>80</sup>他指出在周朝本設有列國史官，但缺點是只記述國政，不及社會風俗。故『世本』之「居篇」實首開其風，祇是後來史學者不能承接，只在貨殖列傳及地理志有所發揮，但仍未包容新發展事物，故對「殖民之地，以逋逃罪人棄之，以戎狄斥遠之」。<sup>81</sup>

歷史不但可以擴大一個民族社會的空間，亦可以擴大其時間領域，連繫上下數千年。章氏認為社會上所用各種器物，不可能是由一人發明，而是合無數人之參與才能成一器。「故輓近視以為一器一事

78. 〈尊史〉，《章太炎全集》，3:313。

79. 同上，316。

80. 同上，316。

81. 〈尊史〉，316。

者，皆數者相待以成，古者或不能給其相待，而乏已甚。雖一人之巧，什伯於倕，無益。由是揖其民力，相更為師。苟史官之無作篇，而孰以知合群之所自始乎？」<sup>82</sup>

章太炎「以史為斷」的民族理論，是希望透過歷史以尋找民族在進化的過程中不變的內在本質。對章太炎而言，歷史可以擔任兩個角色。首先它憑籍時間界定一個民族空間，在這空間裡，民族內各個不同族群可以互相交流，不但可以統一其差別，而且可以在知識甚至疆域上進一步發展。其次，歷史亦是一種創造的動力，章太炎指出人類的進步非一代可以完成，必需要經過無數代的努力才有新發明的出現。沒有史籍的存在，不同時間的人是無法溝通，亦更談不上發明與進步。

在這種「以史為界」的民族理論底下，章太炎是有所忽視。首先他沒有談到民族空間有沒有擴大的可能。雖然章氏提及殖民地的出現是民族的發展，但章氏完全沒有談及到在殖民地體制下，外來移民如何與當地的土著接合。換言之，章氏沒有把民族交流放在他的民族架構下。其次，民族若透過歷史形成一個群體，它有沒有給與其構成個體壓力？對章太炎來說，民族是一個歷史構成的同質性社會，其個體分子是有歷史共識，因此各個個體的自由是可以充分發揮而不會造成衝突，這是章氏的自由民族主義一個重要論據。他亦沒有考慮到民族內經濟以至世代等社會結構的差異性。

民族間的交流與民族內的差異是存在的。以後章太炎在其民族理論發展時，會繼續深入討論這些問題。但在一九〇三年的時點中，當其『煊書』第二版出版時，章太炎認為其民族理論已解決康有為等提出來的挑戰。民族已取代過去政治以至聖人的秩序。民族在歷史的規範下，是一個同質的自由社會。個體可以在這個民族體制下發揮其創造力，中國的改革不需再依靠聖人或皇帝的領導，相反，它已成為中

82. 同上。

國前進的阻礙力。

## 儒家體制之再出發

章太炎之反滿民族主義固然是要為推翻皇帝政體，但它的衝擊力是超逾政治制度，進一步影響及中國傳統政治制度的文化基礎——儒家秩序。已經有學者指出章太炎是五四時代的反孔先鋒。<sup>83</sup>章氏的重評孔子是事實，不過這並非單單是反孔，而是要重新詮釋儒家。章太炎之工作，實際上為二十世紀中國開創一個新的文化典範。

章太炎的民族主義是受西方自由主義影響，其反滿是為發動個人的個體意識。章氏所借用之傳統種族主義遂成為辛亥革命一個有力的符號。但反滿只是一個象徵，要自由主義落實到中國的土壤則必須有一個更踏實的空間。為開拓一個土著化的自由主義空間，章氏借重了清代的樸學。章太炎所代表的樸學與康有為代表之經世學派，在清末學術史上形成今古文之爭。今古文之爭炫惑不少學者，忽略了樸學到章太炎手中已脫胎換骨，成為二十世紀自由主義的工具。其關鍵地方則是章太炎接受了社會達爾文主義，把儒家傳統上以明道為主的經學典範轉化為以求變化的史學典範。本節是要討論章太炎如何以其進化史學的觀點重新解釋儒家。

在談章太炎之史學時，必須要談他與浙東史學及章學誠之關係。

章氏之史學觀念究竟源於何處？不少學者以為章氏之史學來自浙東學派。首先，章氏本人原籍浙江餘杭，與浙東學派有地緣上的關係。其次，浙東史學開自黃宗羲，由萬氏兄弟繼承，具有強烈反滿的民族主義色彩。三者，章學誠所提之「六經皆史也」之命題，與章太炎所言表面上十分吻合。故以章氏之史學傳統來自浙東似是順理成章之事。<sup>84</sup>但若進一步探討，這說法頗值商榷。首先是章太炎從未言浙東史

83. 王汎森，185-88。

84. Shismada Kenji, *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*, trans. Joshua A. Fogel (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990), 43-76;

學爲其民族精神之源，據章氏一九〇六年在東京留學生歡迎會上表示，他雖然自幼因讀戴名世案而滋長漢滿意識，而其民族思想則來自鄭所南及王夫之，兩者均非浙東人士。<sup>85</sup>對於浙東學派，章太炎在『煊書』重刻本中有以下評價：

然自明末有浙東之學，萬斯大、斯同兄弟，皆鄞人，師事餘姚黃宗羲，稱說禮經，雜陳漢宋，而斯同獨尊史法。其後餘姚邵晉涵，鄞全祖望繼之，尤善言明末遺事。會稽章學誠爲『文史』、『校讎』諸通義，以復歆固之學，其卓約過『史通』。而說禮者羈縻不絕。<sup>86</sup>

章太炎在此對浙東學派評價並不高。萬斯同，全祖望之史學，章氏只言其「善言明末遺事」。事實上，章太炎並不同意黃宗羲之學，在章氏自定年譜便指出在維新運動之始，即因反對黃宗羲之明夷待訪錄，與康梁在意見上發生衝突。<sup>87</sup>

章太炎既未受浙東學派影響，對另一名浙江學者章學誠，章氏又持何種態度？由上面引文，章氏對章學誠是頗爲尊重，但其對章學誠之學，只以禮法傳統處理之，並未以史學者處理之。一九〇二年，當章氏潛心修中國通史時，他便明言章學誠非史學者。「麟家實齋，與東原最相惡，然實齋並未作史，徒爲郡邑志乘，固無待高引古義」。<sup>88</sup>郡邑志乘是否是史學，是觀點問題，但很明顯，章氏不把章學誠列爲史學而爲禮法傳統，其史學是非來自浙江則是十分明顯。事實上，近人研究章學誠，已指出章學誠之『文史通義』非談史學，其主要目的仍是求道。<sup>89</sup>故與章太炎之史學實有差別。

湯志鈞，〈章學誠六經皆史命題初探〉，《中華文史論叢》（上海：新華書店，1962），第一冊。

85. 〈東京留學生歡迎會演說辭〉，《章太炎政論選集》，上，269。

86. 〈清儒〉，《章太炎全集》，3:157。

87. 見本文頁177。

88. 〈致吳君遜書〉，《章太炎政論選集》，上，172。

89. 余英時，《章學誠與戴震》（台北：華世出版社，1977），45-53。

若浙東史學非章太炎之史學源流，則章氏之史學源於何處？當章氏在一九〇二年自致吳君遂信中，曾明言其史學實來自戴震：

史事前已略陳，近方草創學術志，覺定宇、東原真我師表，彼所得亦不出天然材料，而支那文明進化之跡，藉以發現……試作通史，然後知戴氏之學，彌綸萬有，即小學一端，其用亦不專在六書七音。頃斯賓薩為社會學，往往探考異言，尋其語根，造端至小，而所證明者至大。何者？上世草昧，中古帝王之行事，存于傳記者已寡，惟文字語言間留其痕跡，此與地中僵石為無形之二種大史。中國尋審語根，誠不能繁博如歐洲，然即以禹域一隅言，所得固已多矣。<sup>90</sup>

毫無疑問，章太炎仍受其小學訓練影響，以為由小可以見大，而且是語言作為其根據。但與以後章太炎不一，此處他仍接受考古遺物，認為語言及遺物是史書以外認識歷史兩個最重要之根據。戴震之小學的確是章太炎史學一個重要構成，其語言研究為章太炎史學一個重要方法，但戴震並非是史者，其小學只是其經學一部分。正如余英時指出：戴震與章學誠同是求道，無論史學或經學，仍只是手段而已。則歷史主義之要跳出傳統儒家秩，似仍未能由戴震得之。

事實上，章氏史學上之基本架構是來自社會達爾文主義，大異於傳統史學。其相異地方在史學之終極目標及經世態度。中國傳統史學是為經學服務，要彰明經中之微言大義，故道德秩序是傳統史學之終極目標。但對接受進化論之章太炎而言，史學是個體與社會互動下，為創造未來而產生的結果，本身是不具任何特定目標。其次，傳統史學是以經世為其實行天道的具體表現，故著重人事及制度變遷。但章氏之史學，雖不廢歷代政治及社會制度，但重點則在總結一個進化通則出來，作為史學方法上之規範。這些新史學觀，都影響章氏原來對儒家的看法。

90. 〈致吳君遂書〉，《章太炎政論選集》，上，172。

章氏要重新解釋儒家可以從其前後兩版『煇書』的編目看出來。在其一九〇〇年『煇書』初刻本的編目中，章氏列「尊荀」為首篇。在文中章氏雖只強調荀子法後王的概念，作為清末維新之理論基礎，然其尊崇以荀子為代表之儒家是可以想見。其後五篇為「儒墨」，「儒道」，「儒法」，「儒俠」，「儒兵」，採用其師俞樾見解，對諸子採正面肯定態度。自「公言」以下至「原變」七篇，則受到西方思想影響，重新再討論宇宙秩序，當中包括討論民族思想之「原人」一篇，其受進化論影響是十分明顯。自「冥契」以下三十七篇，則為討論中國歷代制度之散論。

然在一九〇三年『煇書』重刻本中，章氏整個架構已變。篇首之「尊荀」已為「原學」所取代。文章開宗明義，即表示「視天之蒼蒼，立學術無所因」。認為為學並非由天而來，其所天者，無疑指道統中之道德秩序。取代聖人之學則是地齊，萌俗，材性三個新因素。但章太炎以為這三個因素也只是在古代才發生作用，在宇宙進化至今日，由於科學進步，交通發達，地理因素已失去作用；同時個人才智在今日亦沒有古代的重要性，故他認為為學之根源只剩下萌俗，是以「今之為術者，多觀省社會，因其政俗而明一指」。<sup>91</sup>無疑章氏在這裡已明示他放棄儒家之傳統宇宙觀，轉向社會達爾文主義，以歷史社會作為人類立足之根本。

接「原學」之第二篇文章亦為新增，亦即最具爭論之「訂孔」一文。「訂孔」一文之所以受注意，因為他否定孔子聖人之地位。對清末社會而言，這是駭人聽聞，大逆不道之言論。但由今天角度看，「訂孔」對孔子仍給予相當高評價，它認為孔子為「古之良史也，輔以丘明而次『春秋』，料比百家，若旋機玉斗矣」。但章氏並不認為孔子之貢獻並非因其天縱神聖，而是時勢使然。

六藝者，道、墨所周聞，故墨子稱詩，書，春秋，多太史中

91. 〈原學〉，《章太炎全集》，3:133。

秘書。女商事魏君也，衡說之以詩、書、禮、樂……異時老、墨諸公，不降志於刪定六藝，而孔氏擅其威。遭焚散復出，則關軸自持於孔氏，諸子欲走，職矣。<sup>92</sup>

章氏認為儒家之經典，在春秋時並非獨為儒者所有。但道、墨諸子不能成為顯學，主要原因是他們以經世作目的，不能潛心學術，而孔氏則能修理典籍，到秦火以後，成為中國學問之唯一泉源。這種否定聖人的態度，是與章太炎在轉向社會達爾文主義後的看法是一致的。

因此章氏認為孔子只是刪定六經，保存史料，並無所謂微言大義在其間。這種把六經作為文獻處理的方法，王汎森已言之甚詳。他認為章氏之新經學有三個特點：將經中近乎神話加以合理解釋，以六經為史料，去其理想地方。<sup>93</sup>這種以史家的態度處理六經，確是章太炎的目的。不過，章太炎要把六經文獻化是有其更深意義。他為經學建立一個新的道統，作為他所建構中華民族的文化基礎。所謂新經學道統，最初是見於其「諸子學略說」：

說經之學，所謂疏證，惟是考其典章制度與其事跡而已。其是非且勿論也。欲考索者，則不得不博覽傳記……其用在考跡異同，而不在尋求義理……若諸子則不然，彼所學者，主觀之學，要在尋求義理，不在考跡異同。既立一宗，則必自堅其說，一切載籍，可以供我之用，非束書不觀也。<sup>94</sup>

章氏認為說經以考據典章制度史事為主，非以義理為重，而諸子才是尋求義理所在。這看與傳統對經典是微言大義所在完全不同，無怪胡適在看過「諸子學略說」後大呼「不類經師語」。<sup>95</sup>但這却與章太炎對歷史社會的看法相表裡。因為在章太炎建構的民族中，其在進化過程能維持不變形式，完全是倚賴一個客觀存在之史籍傳統，並且成為自

92. 〈訂孔〉，《章太炎全集》，3:134。

93. 王汎森，189-98。

94. 〈諸子學略說〉，《章太炎政論選集》，上，286。

95. 胡頌平編，『胡適之先生年譜長編初稿』（台北：聯經出版事業公司，1984），一九一四年九月十一日條

由主義的個體意識來源。在中國，這個客觀史籍傳統便落在孔子所修訂之六經身上。

僕以素王修史，實與遷固不殊。惟體例為善耳。百工制器。因者易而創者難。世無孔公，史法不著。尚書五家。年月闕絕，周魯舊記，紛集失倫，宣尼一出而百國寶書和會于左氏，邦國殊政，世系異宗，民于何居，工自誰作，復著之『國語』『世本』。紛者就理，暗者得昭，遷固雖材，舍是則無所法，此作者所以稱聖也。<sup>96</sup>

章氏對孔子與左傳，史記與漢書之關係是值得商議。但他之目的是十分明確，章氏希望用史學建立一個新傳統，作為中國文明基礎。章氏之新道統不但始於孔子，而是更遠溯至殷周以前，成為以後綿延不絕的中華文化的一個開端。這便是章氏有名之「諸子出於王官論」。

章氏引用漢書藝文志，以為九流十家皆出於周代之司徒，羲和以至行人等周代之官守。章氏此種看法是為孔子之史學追溯源起。他認為在古代學問與政治是不分的。

古之學者，多出王官世卿用事之時，百姓當家，則務農商畜牧，無所謂學問也。其欲學者，不得不給事官府為之胥徒……是故非仕無學，非學無仕。<sup>97</sup>

學問不但出於官，而且是出於史官。

老聃為柱下史，莊子稱老聃為征藏史，道家固出于史官矣。孔子禮老聃，卒以刪定六藝，而儒家亦以此萌芽。墨家先有史佚，為成王師，其後墨翟亦受學于史角。陰陽家者，其所掌為文史星歷之事，則『左氏』所載瞽史之徒，能知天道者是也。其他雖無徵驗，而大抵出王官。<sup>98</sup>

章氏雖然略去法家，縱橫家等諸家，蓋以無徵驗之故，但其意思很清

96. 〈與人論樸學報書〉，《太炎文錄初編》卷一。

97. 〈諸子學略說〉，《章太炎政論選集》，上，287。

98. 同上，287。



楚，它們亦是源出於史官。

章太炎之「諸子出於王官說」矛盾之甚多。首先是九流既出於王官各個職守，則各自有其傳統，是一個多元模式，但在章氏之論說中，孔子却是老子之承傳者。因為章氏固執史學為社會命脈，且又以民族必須有一個統一之處。故孔子之史學必須有承傳。另一個問題是孔子與諸子關係。若九流出於王官，則諸子與孔子並無一定關係。但章氏既要建構一個傳統，則諸子不能不出於孔子。在「諸子學略說」中，章氏並未強調孔子與他諸子傳承關係。但其後章氏之看法逐步改變。到「檢論」出版時，他已改變看法，修訂「訂孔」一文中原來看法，認為九流實出於孔子之後。

自老聃寫書徵臧，以詒孔氏，然後竹帛下庶人。六籍既定，諸書復稍出金匱石室間。民以昭蘇，不為徒役。九流自此作。世卿自此墮。朝命不擅威于肉食，國史不聚殲于故府。故直諸夏覆亡，雖無與立，而必有與斃也。不曰「賢於堯舜」，豈可得哉？<sup>99</sup>

章太炎認為九流出自孔子亦為時勢所造成。因為自春秋以後，貴族政治體系崩壞，平民政治興。而孔子適於此時設館授徒，平民學術得以興起。諸子出於王官論此後在學術界引起頗大爭執。但章太炎欲以王官之說為中國文化建立一個一元發展的文化傳統之原來用意，則隱晦不能明。<sup>100</sup>

章氏之新道統尚有第二個特色。即區別政治與學問為兩個不同範

99. 〈訂孔〉，《章太炎全集》，3:424。

100. 胡適是最早反對章太炎此說的人，在一九一七年胡適便發表〈諸子不出于王官論〉，反駁章太炎說法。這不是一個純粹的學術問題，而是胡適要打破章太炎所建立之典範的一篇文章，為新文化運動開端。見Chiu Chun Lee, "The Evolution of the Concept of Nation," paper presented at the 1994 Annual Meeting of the Association for Asian Studies。「諸子不出王官論」以後仍是爭論甚大的課題，但已變為一個純學術性討論，它的源起反而被人忽視。見馮友蘭，《中國哲學史》第四章（一）孔子在中國歷史中之地位。馮友蘭在《中國哲學史》中，基本上是沿用章太炎之「九流出於王官」看法以評價孔子，故胡適認為該書完全是正統派之觀點。馮友蘭雖採用章氏說法，但純粹以古文學家看待章太炎，完全忽視章氏提出這命題之歷史背景。

疇。在「諸子學略說」中，章氏認為戰國以前政教不分，為學必求於官。但戰國以後，「執政者起於游說氣食之徒，而宗子降為草隸」。<sup>101</sup>由於平民政治的興起，學問始散入民間。對章太炎而言，民間中學問之流變，對社會發展之影響力更大於政治。因為民間學者要著力處，正是他在「社會學自序」中指出之「考跡皇古，以此先心，退藏于密，乃能幹人事而進退之」的工作。章太炎對學術的重視，亦可在『煇書』重刻本編目中見到。自「訂孔」以下至「通識」十四篇，除原來論諸子六篇外，更增「學變」、「學蠱」、「王學」、「顏學」及「清儒」五篇，並將原來在『煇書』初刻本排在後面有關學術三篇文章，移在前面五篇之後。這八篇文章事實上是一部簡單的中國學術史。章氏是以其新建立之進化論觀點提出批判，希望藉此明訂過去二千年來學術流變，以重建其新儒家學統。

章太炎對過去儒學思想的批判重點在曲學阿世。他指出「董仲舒以陰陽定法令……使學者人人碎義逃難，苟得利祿，而不識遠略」。<sup>102</sup>當然，儒者熱中利祿並非始於董仲舒，章氏認為自孔子以下，不少儒者均以「王佐自任」。但這種曲學阿世最嚴重的後果則以「通經致用」為辭，使真理為現實所蒙蔽。章氏指責宋學之敝，不在程頤及朱熹，而在歐陽修及蘇軾。章氏以程朱雖言名理，但仍「審己求是」，而歐陽修則「令專己者不學而自高賢，自謂以文辭承統」，而蘇軾「使人跌沲而無主，設兩可之辯，仗無窮之辭」。<sup>103</sup>換言之，程朱雖言理學，但只限於修己身，故為害不大，但歐陽修則以名理壓人，而蘇軾則以巧辯為用於世。都是使真理無法明彰。至於王陽明，章氏亦以王陽明本無學術，其致良知之立義亦甚為簡單，徒以事功見聞於當世，故後起者皆不務習誦，「徒以濟詐，其言則祇益縵簡粗犷」。<sup>104</sup>

101. 〈社會通詮商兌〉，《太炎文錄初編》，別錄二，9。

102. 〈學變〉，《煇書》重刻本，144。

103. 〈學蠱〉，《章太炎全集》，3:146。

104. 〈王學〉，《章太炎全集》，3:148-50。

章太炎之攻擊「通經致用」，固然是針對清末今文學派之經世思想。但最主要則是要建立一個不受政府干擾的個人空間。在其「與王鶴鳴書」中，章氏指出：「近世翁同龢，潘祖蔭之徒不覃思，徒摭披公羊以爲奇觚金石，刻劃厚自光寵，然尚不敢言致用。康有爲善傳會，媚以撥亂之說，又外竊顏李名高，海內始彬彬向風」。<sup>105</sup>這種經世之學，實導至政府干預學術，而士子又無不以投當世所好，有礙學術發展。「中國學術自下倡之則善，自上建之則日衰。凡朝廷所闡置，足以干祿，學之則皮傳而止，不研精窮根本，人之情也」。<sup>106</sup>因此章氏主張學者應擺脫政治，建立一個自主之領域，不以經世爲目的。

學者在辨名實，知情僞。雖致用不足尚，雖無用不足卑。古之學者學爲君也，今之學者學爲匠也……爲匠者必有規矩繩墨，模形爲肖，審諦如帝，用彌天地而不求是。<sup>107</sup>

章氏之所謂「辨名實，知情僞」，其實是指有清一代之樸學。他認爲清樸學是繼承漢學，而各有長短。清樸學「不以經術明治亂，故短於風議；不以陰陽斷人事，故長於求是」。<sup>108</sup>但若由章太炎以學術應遠離政治的觀點看，則樸學是應已超過漢學無疑的。章太炎對樸學給予較高評價，亦是與他的進化史觀有關：

孰與斷之人道，夷六藝於古史，徒料簡事類，不曰吐言爲律，則上世社會汗隆之跡，猶大略可知。以此綜貫，則可以明進化；以此裂分，則可以審因革。<sup>109</sup>

章太炎對中國學術的進化雖然提出批判性的看法，但對進化的過程却語焉不詳，這因爲章太炎仍在探索過程中，未建立一個全面性的解釋。但章氏則很清楚指出，中國自漢以後之學術傳統已是由政治轉到社會上。而且認爲這才是社會發展的重要基礎。

105. 〈與王鶴鳴書〉，《太炎文錄初編》，二，5。

106. 同上，6。

107. 同上，5。

108. 〈清僞〉，《章太炎全集》，3:158。

109. 同上，159。

假如章氏的中華民族理論為中國自由主義在政治上釐定一個有力的象徵，則章氏之新儒家學統亦為自由主義奠下文化空間。章氏認為社會進步並非源自政治，而是在學術上探明歷史變化之道。同時學術更不能由政治左右，它應該是民間自發，有其本身專業上的自主性，不一定合乎政治上的需要，此所以章氏排擊通經致用之說。在『煇書』重刻本中，章氏嘗試為中國學術自主源流作一個史的考察，指出民間研究自漢以來已經成形，而到清則完備。當然，在章氏在辛亥以前之論點仍未成熟，有待發展。<sup>110</sup>但他已為中國之學術自由界定一個文化基礎。他曾為清代經學定出五個學術規範，所謂「審名實一也，重佐證二也，戒妄牽三也，守凡例四也，斷情感五也」。<sup>111</sup>實際上是欲論證清代考據已在專業上具有本身之自主性。章氏這個論斷，不但為清代考據學脫胎換骨，而且為中國近代自由主義奠定一個具體的空間。考據學在清末是被認為是一個繁瑣考證的學問，與現實脫節，但章氏則把考據與史學結合，把它變為一個有血有肉，與人類社會進步息息相關的學問。對章氏而言，群經並非徵言大義而是史料，它為人類提供一個客觀世界。但這客觀世界必須由人類作解讀才發生意義，亦是社會進步之源。而章氏認為考據學派所以優勝的原因，因為考據學派一方面是有其客觀根據，不致流於今文學者之空疏；另一方面，考據學者有其獨立自主之專業領域，亦不致成為現實政治的附屬，能對社會作較長遠的貢獻。

## 結論

總括來說，本文要論證的有三點。首先是希望澄清歷來對章太炎的誤解，他不但是一個民族主義者，亦是一個自由主義者。歐洲十九世紀的自由民族主義是透過章太炎傳到中國。其次是重新為反滿思想在辛亥革命的角色定位。反滿思想是辛亥革命的意識形態基礎，但它

110. 例如對魏晉經學，章氏在辛亥以後才給予較高評價。

111. 〈說林〉，《太炎文錄初編》，卷一。

雖披著傳統種族主義的外衣，但已遠遠擺脫血緣及華夷之辨的傳統觀點，反滿思想著重的是民族群體中個體所扮演的角色，其所包涵的自由精神是能擊敗康梁的最重要原因。第三是指出自由主義在中國土著化的過程。章太炎利用其深邃的樸學訓練，為自由主義在中國文化中成功地開拓一個空間。同時章氏亦為近代中國開展一個自由民族主義的典範，其影響是超逾一般人的想像。

章太炎的自由民族主義典範包括政治及文化兩方面。在政治上，章氏利用反滿思想，為中國開創一個中華民族的典範。章氏之中華民族典範最矚目是其為中國民族塑造一個源起，成功地將黃帝由一個聖人的形像改變為中華民族的始創者。但更重要是章氏改定民族的內涵。他排斥傳統的血緣及華夷觀之民族理論，一方面承認血緣在歷史過程的複雜性，另方面反對華夷觀，認定民族無論文野與否，均有其獨立性。章氏的中華民族是以歷史界定，透過史籍的整理及纂修，形成民族一個自然空間。在文化上，章太炎更利用其史學理論重新評價儒家。傳統上儒者之鑽研經典史籍，其目的在明道。但在章太炎之民族理論中，道已為民族所取代，智識分子的工作是從歷史求取變化之道，而非發現道之真理。史學取代經學，是二十世紀中國思想史一個重大轉折，而真正能為史學奠下踏實基礎則為章太炎。

章太炎的自由民族主義典範在一九〇三年《虜書》重訂版出版時已大致成形，但並非完美無缺，其可資討論的地方有三點：首先是民族間的交流問題。民族若只是歷史的產物，則不同歷史的民族有沒有交通的可能性，在《虜書》的重訂版中章氏並沒有提及。其次是個人與民族的關係。民族與歷史既不可分，則歷史會不會對個體形成壓力，換言之，個體有沒有可能超越歷史的規限。個人與歷史的衝突以後在新文化運動中表現得最為明顯。第三是個體性的來源問題。歷史所給與是個體意識，但個體性的來源憑藉甚麼？章太炎不斷強調道德是個體的根本，但並沒有解釋個人的道德能力是來自何處。章太炎是一個深思的人，並非沒有想及這些問題。在一九〇三年以後，我們可以看

到章太炎的思想逐步轉向佛學，這是章氏進一步探索其民族思想的過程。

### 參考書目

- 王汎森，1985，《章太炎的思想》，台北：時報文化出版企業有限公司。
- 王忍之編，1960，《辛亥革命前十年間時論選集》，北京：三聯書店。
- 余英時，1977，《章學誠與戴震》，台北：華世出版社。
- 李守孔，1964，〈唐才常與自立軍〉，吳相湘編，《中國現代史叢刊》，台北：文星書店，第6冊。
- 汪榮祖，1988，《康章合論》，台北：聯經出版社。
- 姜義華，1985，《章太炎思想研究》，上海：上海人民出版社。
- 姜義華，1991，〈斯賓塞爾文集與章太炎文化觀的形成〉，胡偉希編，《辛亥革命與中國近代思想文化》，北京：人民大學。
- 陳其榮，1886，〈世本序〉，《槐廬叢書初編》，光緒十二年刊。
- 陳萬雄，1992，《五四新文化運動探源》，香港：商務印書館。
- 章太炎，1977，《章太炎政論選集》，湯志鈞編，北京：中華書局。
- 章太炎，1984，《章太炎全集》，上海：人民出版社，第三冊。
- 章太炎，1992，《太炎文錄初編》，上海：上海書店。
- 湯志鈞，1962，〈章學誠文經皆史命題初探〉，《中華文史論叢》，上海：新華書店，第一冊。
- 湯志鈞，1979，《章太炎年譜長編》，北京：中華書局。
- 湯志鈞，1990，〈章太炎的『社會學』〉，《乘桴新獲》，江蘇：古籍出版社。
- 熊十力，1993，《熊十力論著集之一：新唯識論》，台北：里仁書局。
- 鄭師渠，1992，《國粹、國學、國魂》，台北：文津出版社。
- 嚴復，1986，《嚴復集》，王栻編，北京：中華書局。
- Alitto, Guy. 1979. *The Last Confucian*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Bowler, Peter J. 1989. *The Invention of Progress*. London: Basil Blackwell.

- Carneiro, Robert L. 1973. Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer. *Journal of Anthropological Research*. 29:77-95.
- Chang, Hao. 1986. *Chinese Intellectuals in Crisis*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Dumont, Louis. 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropology Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Francis, Mark. 1983. Herbert Spencer and the Myth of Laissez-Faire. *Journal of the History of Ideas* 39:317-28.
- Furth, Charlott. The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Pinglin. In Charlott Furth ed. *The Limits of Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gray, T.S. 1985. Herbert Spencer: Individualist or Organicist? *Political Studies*. XXXIII:236-7.
- Haines, Valerie A. 1988. Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?" *American Journal of Sociology*. 93:5 (March 1988): 1200-1223.
- Hofstadter, Richard. 1955. *Social Darwinism in American Thought*. Boston: Beacon Press.
- Huxley, T.H. 1968. *Evolution and Ethics*. New York: Greenwood Press. *International Encyclopedia of Social Science*. 1968-. New York: Macmillan Co.
- Kohn, Hans. 1955. *Nationalism: Its Meanings and History*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Lee, Chiu-chun. 1993. The Evolution of the Concept of Nation, paper presented at the Annual Meeting of the Association for Asian Studies, 1994, Boston.
- Paradis, James. 1989. *Evolution and Ethics: Essays on T.H. Huxley's Evolution and Ethics in Its Victorian and Sociobiological Context*.

- Princeton: Princeton University Press.
- Pussey, James R. 1983. *China and Charles Darwin*. Cambridge: Council on Asian Studies, Harvard University.
- Schwartz, Benjamin. 1964. *In Search of Wealth and Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shimada, Kenji. 1990. *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*. Joshua A. Fogel trans. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. London: Basil Blackwell Ltd.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.



台灣社會研究季刊

第二十一期 1996年1月

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

No. 21, January, 1996.

# 存心倫理學、責任倫理學與儒家思想

李明輝

“Gesinnungsethik”, “Verantwortungsethik”,  
and Confucianism

by  
Ming-huei Lee

關鍵詞：存心倫理學、責任倫理學、功效倫理學、儒家思想

*Keywords: Gesinnungsethik, Verantwortungsethik, Erfolgsethik, Confucianism*

---

收稿日期：1995年11月2日；通過日期：1995年12月4日。

Received: November 2, 1995; in revised form: December 4, 1995.

## 摘 要

國內學術界流行一種看法，認為德國社會學家韋伯所說的「存心倫理學」和「責任倫理學」是相互對立的，而康德底倫理學是存心倫理學之典型。有人據此反對同時藉康德底「道德自律」及「存心倫理學」與韋伯底「責任倫理學」來詮釋儒家思想。本文透過對相關文獻的分析證明：韋伯對存心倫理學的批評並不適用於康德底「存心倫理學」。康德底「存心倫理學」與韋伯所謂的「責任倫理學」不但不形成對立，甚至可以涵蘊它。本文也指出：以孔、孟為代表的儒家主流思想基本上包含兩個倫理學面向，這兩個面向分別對應於康德底「存心倫理學」與韋伯底「責任倫理學」。

## Abstract

It is a popular opinion among scholars that Max Weber's "Gesinnungsethik" and "Verantwortungsethik" are contradictory to each other, and Kant's ethics is often regarded as a type of the former. Therefore, it is viewed as self-contradictory, to interpret Confucianism in terms of Kant's "moral autonomy" and "Gesinnungsethik," together with Weber's "Verantwortungsethik". In this paper, by an analysis of Kant's and Weber's texts, I demonstrate that Weber's criticism of "Gesinnungsethik" is not suitable for Kant's "Gesinnungsethik". Not only Kant's "Gesinnungsethik" and Weber's "Verantwortungsethik" are logically compatible, the former even implies the latter. Finally, I show that the Confucianism, as Confucius and Mencius advocate, has two dimensions which correspond to Kant's "Gesinnungsethik" and Weber's "Verantwortungsethik" respectively.

## 1

「存心倫理學」(Gesinnungsethik)與「責任倫理學」(Verantwortungsethik)是德國社會學家韋伯(Max Weber)所使用的一組重要概念。這組概念在國內學術界有不同的譯法。後者通常譯為「責任倫理」,較為統一;前者則有「心情倫理」(李永熾)、「信仰倫理」(高承恕)、「信念倫理」(顧忠華)、「意圖倫理」(林毓生)、「心志倫理」(錢永祥、顧忠華)、「良知倫理」(吳庚)等譯法,甚為分歧。針對這些不同的譯法,在此首先要強調的是,Ethik一詞可以指:①道德規範本身;②對於道德規範的看法或態度;③這些看法或態度系統化以後所形成的學說或理論。這三層意義,在中文可分別譯為「倫理」、「倫理觀」、「倫理學」。韋伯以這兩個術語所表示的,包括②、③兩義,但決非指①。因為他的意思並不是說:我們有兩套不同的道德規範,而是說:我們對於道德規範可能有兩種不同的看法或態度,甚至由此形成兩套不同的學說或理論。因此,對於這組術語,單譯為「倫理」,恐怕會引起中文讀者之誤解。再者,既然②、③兩義不易區分,筆者就一概譯為「倫理學」,以免增加行文上的困擾。至於Gesinnung一詞,上述的譯法均有問題。「信仰」、「信念」二詞通常用來翻譯Glaube,「意圖」一詞用來翻譯Absicht,「良知」則用來翻譯Gewissen;這些概念與Gesinnung一詞並非完全同義,不宜混淆。譯為「心志」,雖無混淆之弊,但亦不易一見即知其義。「心情」是日式漢語,尤為不妥。筆者譯為「存心」,係根據《孟子·離婁下》所云:「君子所以異於人者,以其存心也。君子以仁存心,以禮存心。」既有意義相當的現成用語,何不使用?

本文之作,主要由黃進興教授底兩篇論文所引起。這兩篇論文分別為〈所謂「道德自主性」:以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉和〈「道德自主性」與「責任倫理」:康德與韋伯的分歧點〉,均收入其新書《優入聖域——權力、信仰與正當性》中。第一篇論文主要是質

疑牟宗三先生借用康德底「自律」（德文為 Autonomie，黃教授通常譯為「自主性」）概念來詮釋儒家義理的妥當性<sup>1</sup>。他在文中提到：

倘若有人一方面以康德「道德自主性」的觀念來發揮儒家哲學，另一方面以韋伯的「責任倫理」（the ethics of responsibility）來說明孔子為管仲辯解的事實，卻不能意識到「道德自律」與「責任倫理」之間的衝突，其結果不僅沒有澄清儒家政治文化之特點，反而「濁上加濁」、「河清無日」矣。<sup>2</sup>

黃教授批評的重點係放在「道德自律」與「責任倫理學」這兩個概念在邏輯上的相容性。至於孔子底論點是否可歸諸責任倫理學，他很謹慎地表示：「『責任倫理』只是一個假設上可能解釋的模型，不必然真正符合以上的情形。」<sup>3</sup>

在第二篇論文中，黃教授進一步將「道德自律」與「責任倫理學」之對立視為康德與韋伯在倫理學上的分歧點。他寫道：

從思想的背景來看，康德的「道德自主性」正是為耶穌「山上訓詞」（the Sermon on the Mount）作辯解：基督徒只遵行他應該做的事情，把結果交付上帝。反觀韋伯在〈政治作為一種志業〉與其它文章卻再三抨擊當時政治的狂熱份子，後者只顧及動機的純正性，而絲毫不慮及行為的後果。他所標舉的「責任倫理」與一味執著心志純正的「信念倫理」（ethic of conviction）恰是針鋒相對。依韋伯之見，「責任倫理」的特色在於把可預見的行為結果納入道德判斷之內，從而有別於只講求動機純正的「信念倫理」。值得注意的是，在韋伯心目之中，除了「山上訓詞」正是「信念倫理」的典範，康德嚴謹的概念倫理亦是他經常批評的對象。<sup>4</sup>

1. 筆者曾針對此文撰寫了〈儒家與自律道德〉一文，收入拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年）。

2. 黃道興：《侵入聖域——權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版公司，1994年），頁21。

3. 同上，頁22。

4. 同上，頁28。

由此可知，他將康德倫理學直接歸入韋伯所謂的「存心倫理學」。故對他而言，「道德自律」與「責任倫理學」之對立即等於「存心倫理學」與「責任倫理學」之對立。

黃教授為此論斷提出的論據主要有兩點：首先他舉出康德一篇經常引起爭議的小文章〈論一項出於人類之愛而說謊的假想的權利〉

(Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen) 為依據。在這篇文章中，康德堅持：我們在任何情況下均不該說謊——即使有人為了逃避暴徒底追殺而躲在我們家裡時，我們亦無權利為了拯救其生命而對追蹤而至的暴徒說謊。其次，黃教授強調康德與韋伯對於政治與道德之關係有截然不同的看法，藉以分判康德底存心倫理學與韋伯底責任倫理學。他寫道：

〔…〕在理論上，康德主張「道德」與「政治」並沒有衝突；正確的政治原則 (principle of political right) 只有得自正確的倫理原則 (principle of moral right)，簡言之，就是「先驗實踐理性」的規範。相反的，韋伯卻認為「道德」與「政治」必須有所區別，絕不可混為一談。這正是「責任倫理」的精義所在。<sup>5</sup>

根據以上所述，我們可以將黃教授底主要論點歸納為以下兩個命題：

- 一、韋伯底「責任倫理學」與康德底「自律倫理學」(連同其「存心倫理學」) 在邏輯上不相容。
- 二、基於以上這點，我們無法同時藉康德底「道德自律」及「存心倫理學」與韋伯底「責任倫理學」來詮釋儒家思想。

但是筆者底看法正好相反，也可以用以下兩個命題來表達：

- 一、康德底「自律倫理學」(連同其「存心倫理學」) 在邏輯上不但與韋伯底「責任倫理學」不相牴牾，甚至涵蘊後者。
- 二、基於以上這點，我們可以同時藉康德底「道德自律」及「存心倫

5. 同上，頁 29。

理學」與韋伯底「責任倫理學」來詮釋儒家思想，而不致形成邏輯上的矛盾。

接著，我們即可進一步討論這兩個主要的論點，並且在討論的過程中一併處理次要的問題。

## 2

德國學術界以「存心倫理學」一詞作為康德倫理學底標籤，可上溯到特洛爾屈 (Ernst Troeltsch) 在 1902 年所發表的論文〈倫理學底基本問題〉<sup>6</sup>。但直到謝勒 (Max Scheler) 在他 1913 年首次出版的《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》一書中將康德倫理學視為一種「存心倫理學」而加以批判之後，「存心倫理學」底概念才開始流行，並且引起廣泛的討論。但是在此書中，與「存心倫理學」一詞相對的，並非「責任倫理學」，而是「功效倫理學」(Erfolgsethik)。「存心倫理學」和「功效倫理學」這兩個術語都已在此書中出現<sup>7</sup>。

謝勒在此書一開頭就列舉出康德倫理學底八項預設，其中第三項是：「一切實質倫理學 (materiale Ethik) 必然是功效倫理學，而唯有一套形式倫理學 (formale Ethik) 才能將存心或是具有存心的意欲視為『善』、『惡』價值底原初承載者。」<sup>8</sup>在這個命題中雖未出現「存心倫理學」一詞，但配合相關的章節來看，我們可以斷定：謝勒在此命題後半部所談的便是「存心倫理學」。因此，這個命題其實是說：康德將「實質倫理學」等同於「功效倫理學」，而將「形式倫理學」等同

6. Ernst Troeltsch: "Grundprobleme der Ethik", in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1913), S. 626.

7. 德國學者帕齊克 (Günther Patzig) 說：在謝勒此書中並未出現過「存心倫理學」一詞，與事實不符。因為儘管謝勒在此書中似乎有意避免使用「存心倫理學」一詞，但是據筆者所知，此詞在該書至少出現過兩次；見 Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern: Francke 1954), S. 138 & 140。帕齊克底說法見其 "Noch einmal: 'Gesinnungsethik' und 'Verantwortungsethik'", in: ders., *Gesammelte Schriften*, I (Göttingen: Wallstein 1994), S. 167。

8. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 30.

於「存心倫理學」；換言之，康德倫理學預設「實質倫理學／功效倫理學」與「形式倫理學／存心倫理學」之二分法。謝勒質疑這種畫分，因為從他的觀點來看，他自己所主張的「實質的價值倫理學」並不屬於「功效倫理學」。按照他的定義，所謂「功效倫理學」是「使人格與意志活動、乃至其餘所有一般而言的行為之價值依待於有關其作用在現實世界中所具有的實際後果之經驗」<sup>9</sup>。

謝勒之所以將康德倫理學稱爲「存心倫理學」，而與「功效倫理學」相對比，主要是基於康德特殊的道德觀點。康德在《道德底形上學之基礎》一書中提出一項重要的定理：

一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律 (Maxime)；因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則（該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象）。<sup>10</sup>

在這項定理中尙未出現「存心」、「功效」二詞。但他在同書底另一處談到「忠於承諾」、「出於原則的仁愛」等真正的道德特質時，却明白地寫道：

〔…〕這些特質底價值不在於由此產生的結果，不在於它們所帶來的好處和利益，而在於存心 (Gesinnungen)，亦即意志底格律——縱然連成效 (Erfolg) 都不利於這些格律，它們仍準備以這種方式在行為中顯現自己。<sup>11</sup>

康德在此將「存心」一詞界定爲「意志底格律」，即是上一段引文中所說的「意欲底原則」。他在《單在理性界限內的宗教》一書中更明確地將「存心」界定爲「格律採納之最初的主觀根據」<sup>12</sup>。因此，將康德倫理學稱爲「存心倫理學」，以對比於「功效倫理學」，並不違背康德本

9. 同上，S. 131。

10. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 KGS), Bd. 4, S. 399.

11. 同上，S. 435。

12. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: KGS, Bd. 6, S. 25.

人底用語習慣。

如果我們將「存心倫理學」與「功效倫理學」視為倫理學底兩個基本型態，亦即將它們視為依嚴格二分法而畫分的兩種「既窮盡又排斥」的倫理學，則以當代英、美倫理學家底術語來說，存心倫理學當是一種「義務論倫理學」(deontological ethics)，功效倫理學當是一種「目的論倫理學」(teleological ethics)。簡言之，目的論倫理學堅持：道德義務或道德價值之最後判準在於相關行為所產生的非道德價值（非道德意義的「善」）；反之，義務論倫理學則堅持：我們判定一個行為或行為規則之道德意義時所根據的最後判準，並非其所產生的非道德價值，而是其自身底特性。這兩種倫理學觀點是互不相容的，並無可能協調。但此處要注意的是：義務論倫理學不一定排斥非道德意義的「善」；它只是反對以它作為道德價值之唯一的或最後的判準。因此，這種倫理學仍可能接受譬如功利原則作為衍生的道德原則。根據這種界定方式，康德倫理學的確屬於「存心倫理學」。但筆者將下文指出：如果我們也可以將康德倫理學視為一種「形式倫理學」，則「存心倫理學」僅構成其部分內涵；換言之，「形式倫理學」必然是「存心倫理學」，但「存心倫理學」未必是「形式倫理學」。因此，謝勒底理解未必合乎康德底原意。

但無論如何，從謝勒自己的觀點來看，其「實質的價值倫理學」也是一種「存心倫理學」，而且比康德底「存心倫理學」更地道。依他的看法，康德倫理學由於其理論底片面性，有流於「虛假的存心倫理學」之嫌疑。他在書中寫道：

〔…〕當虛假的存心倫理學將「在行為中顯現存心」一事——而非行動直接以一項特定價值之實現為目標，並且僅由存心流行出來，同時由存心自內部統轄——視為意欲底唯一目標內容時，它完全顛倒了真相。但在我們看來，康德似乎已瀕臨這一點，因為他說：真正的善人是這樣的人：譬如，在一次援助行動中，他所在意的只是盡義務，而非「彷彿他人福祉之成為現實對他有什麼



重要性」。在這個命題中，虛假的存心倫理學幾乎到了荒謬的程度。<sup>13</sup>

因此，根據謝勒底用法，「存心倫理學」有兩種：一種是他自己所代表的「真正的存心倫理學」，一種是對於康德倫理學多少適用的「虛假的存心倫理學」。依謝勒在敘述康德倫理學底第三項預設時所說，康德倫理學「將存心或是具有存心的意欲視為『善』、『惡』價值底原初承載者」。在謝勒看來，這正是其片面性之所在。筆者在下文將會指出：謝勒對康德倫理學的理解也是片面的。但我們目前暫時撇開這個問題不談。

帕齊克推斷：韋伯可能讀過謝勒底《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》一書，並且在術語底使用上受到此書底影響<sup>14</sup>。由於謝勒此書出版的年代早於韋伯討論到「存心倫理學」與「責任倫理學」的所有著作，而韋伯所使用的「存心倫理學」、「存心價值」(Gesinnungswert)、「功效價值」(Erfolgswert)等術語亦出現在謝勒此書中，因此帕齊克底推斷不無可能。當然，這種推斷並不能排除另一種可能的情況，即是：韋伯使用「存心倫理學」一詞，係受到他的好友特洛爾區之影響。然而，不論韋伯可能受到謝勒和特洛爾區多大的影響，韋伯却是首度在政治哲學底脈絡中提出「責任倫理學」底概念，以對比於「存心倫理學」。因此，我們接著便討論韋伯對這兩個概念的理解。

### 3

「責任倫理學」與「存心倫理學」這兩個概念主要出現在韋伯於1919年所發表的演講〈政治作為志業〉中。但早在他於1916年所發表的論文〈世界諸宗教底經濟倫理學〉中，我們已可見到這兩個概念所表達的意涵，甚至「存心倫理學」一詞。其文如下（為便於討論，筆

13. Scheier: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 140.

14. "Noch einmal: 'Gesinnungsethik' und 'Verantwortungsethik'", a.a.O, S. 167.

者將韋伯底引文均加上編號)：

①就像經濟的與政治的理性行動遵循它自己固有的法則性一樣，世間一切其他理性行動始終無可規避地受到不知博愛為何物的世間條件（這些條件必然是此行動底手段或目的）之約束，且因而以某種方式陷入與博愛倫理學（Brüderlichkeitsethik）的緊張性之中。然而，這種行動甚至在它自身之內就有一種強烈的緊張性。因為連以下這個最首要的問題似乎都沒有解決之道：在個別的情況下，一個行動底倫理價值應當從何決定？從成效？還是從這個作為本身底一項——在倫理學上可以藉某種方式去決定的——固有價值？換言之，到底應該是行動者對於後果的責任使手段成為合理？還是反過來，行為所承載的存心使他有權拒絕為後果承擔責任，而將後果歸諸上帝或是上帝在世間所容許的腐敗和愚蠢？而且在什麼程度內可以這麼說？宗教倫理學經過存心倫理學之純化後，傾向於後一種選擇：「耶教徒直道而行，成效則諉諸上帝。」但是在此情況下，若真的貫徹到底，面對世界本身固有的法則性，自己的行動註定會成為結果之非理性。<sup>15</sup>

韋伯在此提到決定理性行動底倫理價值的兩種方式：或是根據行動者底存心，或是根據行動者對其行為後果的責任。儘管文中尚未出現「責任倫理學」一詞，但此處所談的顯然就是他在〈政治作為志業〉中所提到的「存心倫理學」與「責任倫理學」。在此值得注意的有兩點：第一，韋伯在此主要是在宗教領域、而非政治領域裡提出這兩種倫理學，所以他舉耶教底「博愛倫理學」作為存心倫理學之例。第二，既然他認為存心倫理學無法正視「世界本身固有的法則性」，而註定會流於非理性，這顯然涵有貶抑存心倫理學之意。

15. Max Weber: "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 41 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1916), S. 402f.

接著，在韋伯於1917年發表的〈「價值中立」在社會學與經濟學中的意義〉一文中，我們也可見到類似的想法、以及「存心倫理學」一詞。這見諸文中的兩段話：

②但是甚至在個人行動底領域裡，也有專屬於倫理學的基本問題，是倫理學無法根據其本身的預設去解決的。以下的基本問題尤其屬於此類：倫理行動之固有價值——人們常以「純粹意志」或「存心」來表示——是否根據耶教倫理學家所表述的格律：「耶徒直道而行，成效則諉諸上帝」，即足以證明其正當性？還是對於可預見的可能的或概然的行動後果——就像這種行動涉入在倫理上非理性的世界後所造成的後果——之責任也要列入考慮？在社會領域裡，一切激進革命的政治立場（尤其是所謂的「工團主義」底政治立場）均是從前一項設準出發，而一切「現實政治」(Realpolitik) 均是從後一項設準出發。兩者均以倫理學格律為依據。但是這些格律永遠相互衝突，而這種衝突決無法憑藉一套純然以自身為依據的倫理學去解決。<sup>16</sup>

③如果理解正確的話，說一個成功的政策必然是「可能之事底藝術」，是切合實際的。但同樣正確的是：可能之事之達成往往僅由於我們追求在它之外的不可能之事。畢竟，並非那唯一真正一以貫之的對可能之事「順應」底倫理學——儒家底官僚道德——為我們的文化創造了那些大概多少會受到我們全體底正面評價（儘管我們在主觀方面有其他的差異）的特殊性質。如上所述，一個行為底「功效價值」之外，還有其「存心價值」——至少我不願見到國人就在學術底名義下有計畫地被抹除掉這點認識。但無論如何，看不清這個真相，會妨礙對現實的了解。因

16. Max Weber: "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J. C.B. Mohr 1922), S. 467.

爲以剛才所提的工團主義分子爲例，單是爲了「批判」，而將一個——若是一以貫之的話——必須採取「存心價值」作爲準繩的行爲以其「功效價值」來衡量，這甚至在邏輯上都是無意義的。真正一以貫之的工團主義分子只想在自己心中保持一種在他看來是絕對有價值並且神聖的特定的存心，或者可能的話，在他人心目中喚起這種存心。他的外在行爲——正好是從一開頭就註定絕對不會成功的行爲——終究是爲了在他自己的論壇之前向自己保證：這種存心是真實的，也就是說，能在行爲中「通過考驗」，而不止是吹牛。爲達到這個目的，（或許）事實上只有憑藉這類行爲。此外——如果他一以貫之的話——，他的王國就像一切存心倫理學底王國一樣，並不屬於這個世界。「在學術上」唯一能確定的是：對於他自己的理想的這種看法是唯一具有內在一貫性的看法，而無法爲外在的「事實」所否定。<sup>17</sup>

在引文②，韋伯提到兩種倫理學，它們所根據的原則「永遠相互衝突」。這自然也是指「存心倫理學」與「責任倫理學」。在引文③也出現了「存心倫理學」一詞，但「責任倫理學」一詞仍未出現。在此首先值得注意的是：他開始將問題引入政治領域中，所以他在這兩段引文中均舉工團主義作爲存心倫理學之例。其次，由這兩段引文可知：這兩種倫理學之衝突並非由於「存心價值」與「功效價值」之對立。存心倫理學固然以存心價值作爲衡量行爲底價值的唯一判準，責任倫理學却非僅憑功效價值來衡量行爲底價值。從引文③可知，韋伯並無意否定存心價值。如果有一套倫理學，主張以功效價值作爲衡量行爲底價值的唯一判準，這當屬於謝勒所說的「功效倫理學」。韋伯在此以儒家底「順應倫理學」作爲其代表，固然是出於對儒家思想的片面了解，甚至誤解，但這也顯示出：他心目中的「責任倫理學」顯然不同於「功效倫理學」。他也不認爲：經過理性化以後的近代西方文化之特

17. 同上，S. 476。

質可以用這種「功效倫理學」底原則來說明。因此，韋伯以「責任倫理學」、而非「功效倫理學」來對比於「存心倫理學」，殆非偶然。總之，依韋伯底理解，責任倫理學在評估行為底價值時，不僅要考慮存心價值，還要考慮行動者對其行為後果的責任；而存心倫理學却是以存心價值為唯一的判準。這才是這兩套倫理學真正無法協調之處。後者正是謝勒所謂「虛假的存心倫理學」。

然而，要了解韋伯對這兩種倫理學的看法，最主要的文獻根據應當是〈政治作為志業〉一文。這不但是因為此文出現得最晚，也是因為「存心倫理學」、「責任倫理學」二詞僅在此文中同時出現。我們在此不妨引用兩段經常被引為討論依據的文字：

④我們得明白，一切具有倫理指向的行動都可歸諸兩項根本互異的、對立而無可化解的格律：它可以具有「存心倫理學的」指向，抑或具有「責任倫理學的」指向。存心倫理學不等於不負責任，責任倫理學也不等於無所存心。這自然不待說。但是，我們到底是根據存心倫理學的格律而行動——在宗教上說，「耶教徒直道而行，成效則諉諸上帝」——，還是根據責任倫理學的格律——人們必須為其行動之（可預見的）後果負責——而行動，此間卻有無法逾越的對立。<sup>18</sup>

⑤的確，政治固然要憑頭腦來從事，但完全肯定的是，並非僅憑頭腦來從事。就這點而言，存心倫理學家完全有道理。但我們到底應當以存心倫理學家底身分，還是以責任倫理學家底身分來行事，以及何時以一種身分，何時以另一種身分來行事，對此我們卻無法為任何人提供規範。〔…〕一個成熟的人（不論其年齡大小）真切而全心地感受到這種對於後果的責任，並且按照責任倫理學行事。當他在某個關頭上說：「我別無選擇，我

18. Max Weber: *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1994), S. 79.

就站在這裡。」這是極為感人的。這是人底真實面，並且令人感動。因為對於我們每個人來說，只要我們的心不死，這種情況必然會在某個時刻出現。就此而言，存心倫理學和責任倫理學並非絕對的對立，而是相互補充；兩者合起來，才構成能以「政治為志業」的真正的人。<sup>19</sup>

在這篇論文中，韋伯完全在政治哲學底脈絡中說明這兩種倫理學底意義。他在此試圖回答的主要問題是：一個以政治為「志業」(Beruf)的人應當稟持什麼樣的政治倫理學？他的答案就在「責任倫理學」這個概念。他的思考是從一個眾所周知的事實出發：政治行動在本質上無法避免使用武力，這使得目的與手段之間、應然與實然之間必然存在著難以化解的緊張性。在他看來，存心倫理學無法面對這個事實，因為它的王國並不屬於這個世界。他提出「責任倫理學」這個概念，正是要為存心倫理學提出另一個替代方案。

但令人費解的是：根據引文④，這兩種倫理學之間「有無法逾越的對立」；但根據引文⑤，它們却「非絕對的對立，而是相互補充」。前一種說法必然隱含責任倫理學對於存心倫理學的優越性，後一種說法則必須假定這兩種倫理學各有所見，無分軒輊。然則，到底何者才是韋伯真正的意思呢？對這個問題，德國學者之間也有爭論。譬如，許路赫特 (Wolfgang Schluchter) 認為：就韋伯底原意而言，這兩種倫理學不但互相排斥，而且責任倫理學優於存心倫理學<sup>20</sup>。反之，蒙森 (Wolfgang Mommsen) 則認為：韋伯固然將責任倫理學視為專屬政治家的倫理學，但無意在這兩種倫理學之間強分軒輊<sup>21</sup>。雖然這兩種詮釋都可在韋伯底著作中找到依據，但就其整個系統來看，許路赫特底詮釋顯然更合乎韋伯底本意<sup>22</sup>。我們切莫忘記：韋伯主要是在政治

19. 同上，頁 86f.。

20. 參閱 Wolfgang Schluchter: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1980), S. 38 & 56-58.

21. 參閱 Wolfgang Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1974), S. 472f..

哲學底脈絡中強調這兩種倫理學之對比；它們並不是一般意義的倫理學，而是政治倫理學。因此，離開政治哲學底脈絡來詮釋這組概念，縱使不是完全無意義，亦無助於理解韋伯底本意。當然，這種詮釋並不排除另一項論點：在一般倫理學（而非政治倫理學）底脈絡中，韋伯並無意貶抑存心倫理學。就這點而言，蒙森底詮釋也有部分道理。

如果我們接受許路赫特底詮釋，那麼，我們當如何理解引文⑤中顯然矛盾的說法呢？對此問題，許路赫特底解釋是：韋伯在使用這組概念時，有其曖昧之處。其曖昧之處在於：

一方面，韋伯樂於將責任倫理學當作一種關於目的與手段底關係的倫理學，將存心倫理學當作一種關於目標的倫理學，而加以區別；另一方面，他將兩者視為結合倫理學與政治的原則，而它們提供實現價值立場的兩種純形式的方式。在第一種情況下，既然唯有在我們企望目標時，一套關於目的與手段底關係的倫理學才有意義，則存心倫理學和責任倫理學相互補充。在第二種情況下，兩者相互排斥，因為在行為底具體實現過程中，我們必定只能遵循這兩項結合原則中的一項。<sup>23</sup>

筆者也認為：韋伯在使用這組概念時，確有混淆之處。但其混淆之處恐怕不是如許路赫特所說的。因為許路赫特所提到的第一種情況涉及一般意義下的兩種不同的倫理學，但是在引文⑤中，韋伯分明是在討論以「政治為志業」的人應當具備的條件時，因而特別在政治倫理學底脈絡中，強調存心倫理學與責任倫理學之互補性。筆者以為：韋伯在引文⑤中所要表達的，與其說是存心倫理學與責任倫理學之互補性，不如說是存心價值與責任價值之互補性，如他在引文④中所說：「存心倫理學不等於不負責任，責任倫理學也不等於無所存心。」他顯然在概念上從兩種價值之互補性滑移到兩種倫理學之互補性。

撇開以上這種混淆不談，筆者以為韋伯在引文⑤中所要表達的真

22. 參閱 Schluchter: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, S. 234, Anm. 168。

23. 同上，S. 57。

正意思是：一個遵奉責任倫理學底原則的政治家必然也尊重存心價值。正是這點使責任倫理學有別於「順應倫理學」（一種功效倫理學），如引文③所顯示。但就另一方面而言，責任倫理學不同於存心倫理學之處在於：它並不以存心價值為唯一的判準，而是也考慮功效價值。因此，筆者同意許路赫特對於韋伯觀點的兩項詮釋：一、責任倫理學介乎存心倫理學與「順應倫理學」之間，試圖在道德合宜性與效率之間求得平衡<sup>24</sup>；二、責任倫理學必然涵蘊存心在內<sup>25</sup>。

## 4

確定了存心倫理學與責任倫理學在韋伯底系統中的不相容性之後，接下來我們要處理的問題便是：韋伯對於「存心倫理學」的批評是否涉及康德倫理學？從以上所引的五段直接資料，我們完全看不出韋伯有意以康德倫理學來代表存心倫理學。他引作存心倫理學之例的，除了耶教倫理學之外，主要是工團主義。甚至在〈政治作為志業〉一文中，康德底名字根本未出現過。只有一處出現「康德式的道德判斷」這樣的字眼<sup>26</sup>，但這亦不足以證明他有意以康德作為批評底對象。不僅如此，韋伯在1920年版的〈世界諸宗教底經濟倫理學〉中，特別將「宗教的博愛倫理學」與「先天的嚴格主義 (Rigorismus)」加以區別<sup>27</sup>。誠如許路赫特所說，所謂「先天的嚴格主義」便是指康德倫理學，而韋伯在此有意將「宗教性的存心倫理學」與「非宗教性的存心倫理學」分別開來<sup>28</sup>。然則，我們更無理由將康德倫理學視為韋伯所要批評的對象。

然而，縱使我們證明了韋伯在主觀上無意批評康德倫理學，我們

24. 參閱同上，S. 38。

25. 同上，S. 235, Anm. 181。

26. *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, S. 85.

27. Max Weber: "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1920), S. 554.

28. Schluchter: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, S. 248, Anm. 66。



仍然可以有意義地提出以下的問題：韋伯對於「存心倫理學」的批評在客觀義理上是否也適用於康德倫理學？對於這個問題，我們可以分別從康德底倫理學本身及其政治倫理學兩方面來回答。先從康德底倫理學本身來說，筆者底看法是：康德倫理學雖可說是一種「存心倫理學」，但它並不屬於謝勒和韋伯所批評的「存心倫理學」——即只講求存心之純粹性、而全然不慮及行為後果的倫理學。即使我們在康德底著作中可能發現若干不一致之處，但就其倫理學底整體系統與基本型態來看，確是如此。

如上文所說，康德倫理學之所以被稱為「存心倫理學」，是因為它堅持：一個行為之道德意義只能憑其所依據的原則（即存心），而不能憑其後果去判定。但康德並未止於此，他進一步主張：一個真正具有道德意義的行為只能以「形式原則」，而不能以「實質原則」為依據。所謂「形式原則」，簡單地說，就是在目的方面無所預設的原則。如果一個原則預設了任何特定的目的，它就是「實質原則」。實質原則不能作為道德法則，因為它不具有道德法則所要求的普遍性。反過來說，真正的道德法則必然是形式原則。所以，康德倫理學也被稱為「形式倫理學」。就理論上說，一個信奉存心倫理學的人也有可能不依形式原則、而依實質原則來行事。在此情況下，其「存心倫理學」不即是「形式倫理學」。從康德底觀點來看，韋伯所批評的耶教倫理學當屬此類。反之，一個信奉「形式倫理學」的人却一定接受「存心倫理學」底原則。總而言之，「存心倫理學」僅構成「形式倫理學」底一個面向。康德進而指出：唯有形式原則才能是道德主體（意志）為自己所定的法則，才合乎「自律」——意志之自我立法——底理念。因此，康德倫理學也被稱為「自律倫理學」（Ethik der Autonomie）。在此意義之下，我們可以將「形式倫理學」與「自律倫理學」視為同義詞。

自黑格爾以來，康德倫理學便屢屢遭到誤解。當黑格爾指摘康德倫理學中所含的「空洞的形式主義」時<sup>29</sup>，他誤以為康德倫理學底「形式原則」無法決定任何內容（目的），故是「空洞的」。其實，康德底

「形式原則」固然不預設任何目的，但並非不能決定行為底目的。若要徹底澄清上述的誤解，勢必要另外寫一篇論文。就本文底目的而言，筆者僅提出以下三點：首先，康德在〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不切於實際〉一文中明白地表示：「沒有意志能完全不具目的——雖然當問題僅關乎依法則來強制行為時，我們必須抽除目的，而唯有法則構成意志底決定根據。」<sup>30</sup>換言之，康德將對於目的的欲求視為意志之本質；因此，即使是完全為形式原則所決定的意志（即所謂「善的意志」）也不可能不具有目的。其次，康德也由其形式原則推衍出兩項「同時是義務的目的」（Zwecke, die zugleich Pflichten sind），即自己的圓滿性與他人底幸福<sup>31</sup>。不僅如此，康德更進一步由「促進自己的圓滿性」這項義務推衍出一項間接的義務：促進自己的幸福<sup>32</sup>。最後，康德在其「最高善」底學說中，肯定「促進最高善」是「我們的意志底一個先天必然的對象」<sup>33</sup>，而「最高善」意謂幸福與道德之一致。

單是這三點已足以證明：康德底「存心倫理學」並非僅考慮存心之純粹性，全然不顧及行為之後果。康德在決定行為底道德意義時固然堅持以存心之純粹與否作為唯一的判準，但是這無礙於他同時肯定：一個出於純粹存心的意志必然會要求自己對其行為底某些可能的後果（這些後果可概括於「幸福」概念之下）負責。一般學者將康德

29. 參閱 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: G.W.F. Hegel: *Werke* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1969ff.), Bd. 7, § 135, S. 253。

30. "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", in: KGS, Bd. 8, S. 279 Anm.

31. 參閱 Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: KGS, Bd. 6, S. 385ff.。至於其推衍過程，請參閱 Josef Schmucker: "Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", in: Johannes B. Lotz (Hg.), *Kant und die Scholastik heute* (Pullacher philosophische Forschungen, Bd. 1), Pullach bei München 1955, S. 155-205。

32. 參閱 *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, S. 388；亦參閱 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 4, S. 399。

33. *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 114。

倫理學視爲「存心倫理學」時，往往忽略了這一點。因此，筆者同意德國學者考爾巴赫（Friedrich Kaulbach）對康德倫理學的如下詮釋：

在康德看來，行動之「意義」必須被理解爲由兩項要素組成的一個整體。其中一項要素是意志底道德境界——這個意志是一個善的意志，它選擇其目的，並且藉著這項選擇使其目的成爲善的目的。行爲意義底整體包括行動者底存心、以及另一項要素：負責任地實現所選擇的目的。對於「善的意志將在最高善底世界中終底於成」的這種出於理性的信仰係指向未來：它是一種「期望」。在康德看來，我們無權在責任倫理學與存心倫理學之間作非此即彼的區別，因爲行爲意義是由責任和存心構成的整體。在這兩者之中即使只少了一項，我們也無法將「意義」歸諸行爲。<sup>34</sup>

換言之，如果我們要將康德倫理學稱爲「存心倫理學」，則這種「存心倫理學」與韋伯所謂的「責任倫理學」不但不形成對立，甚至可以涵蘊它。

然而，筆者對康德底「存心倫理學」的詮釋還不能免於黃教授底質疑，因爲他還可以引述康德那篇論說謊的文章來反駁筆者底觀點。筆者承認：康德這篇文章的確不容易處理，因爲它在康德身後引起極大的爭議，康德觀點底贊成者與反對者各執一詞。德國學者蓋斯曼（Georg Geismann）與歐伯若（Hariof Oberer）曾將相關的文獻輯爲一冊，題爲《康德與說謊底權利》。歐伯若並且爲此書寫了一個〈導論〉，詳細說明此一爭論底原委<sup>35</sup>。筆者也曾在〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉一文中討論過這個問題，讀者可以參看<sup>36</sup>。

34. Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988), S.193f.; 參閱 S. 28。

35. Georg Geismann & Hariof Oberer (Hgg.): *Kant und das Recht der Lüge* (Würzburg: Königshausen & Neumann 1986), S. 7-22.

康德此文之所以引起如此大的爭議，在相當程度內可歸因於他在此文並未完整地表達其論點，以致留下極大的空間，容許對它作各種不同的詮釋。因為康德主要是針對法國哲學家賈斯當（Benjamin Constant）底一篇文章而撰寫此文，其目的原不在表達他自己的觀點。筆者在此自然不可能詳細討論並比較各種可能的詮釋。但為了使讀者了解此文在詮釋上的複雜性，我們不妨引述康德底維護者所提出的兩項主要理由：①康德此文係在法哲學、而非倫理學底脈絡中討論「權利」與「義務」，故他所討論的是法律上的「權利」和「義務」；②康德在此所反對的，並非這種情有可原的說謊「行爲」本身，而是基於此理由而說謊的「權利」。如果這兩項理由都成立的話，對於康德此文的大部分批評都會落空。儘管在筆者看來，康德底維護者並不能澄清所有的疑點，使康德免於受到質疑，但是這兩項理由的確很具關鍵性，不容輕易滑過。

如果康德在他所假設的那種情況下依然堅持不准說謊（不論是就法律意義還是道德意義而言），這顯然違背一般人底道德意識，而康德基本上頗為信任一般人底道德意識。若這是康德底真正意思（當然這點仍有爭議，不過康德至少有此嫌疑），筆者不能同意康德底結論。但如果康德底意思是說：在那種情況下，即使我們為了拯救他人底生命而不得已說謊，我們仍無說謊的「權利」，那麼筆者可以同意康德底論點。因為康德所假設的情況是個「義務衝突」底例子：救人的義務與說實話的義務不能兩全。在這種情況下，我們勢必要優先履行救人的義務，而違背說實話的義務。但我們並無理由據此主張：我們有說謊的「權利」。這就像有人為了自衛而殺人時，我們只能承認：他有自衛的權利，却不能承認：他有殺人的「權利」。但更重要的是，誠如帕齊克所言，我們在這種情況下所採納的格律——在緊急狀況中，為了拯救他人底生命，我們可以保持緘默或隱瞞真理——也可以根據康德底

36. 收入拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁157-191。

「定言令式」(kategorischer Imperativ) 而普遍化,並因而取得道德意義<sup>37</sup>。換言之,根據康德倫理學底基本觀點,上述的說謊行為至少在道德上並非不容許的。因此,面對康德其他更基本而明確的倫理學觀點,我們實無理由根據這篇有爭議性的文章來詮釋康德底「存心倫理學」。

接著,我們再來看康德底政治倫理學。的確,誠如黃教授所說,康德主張政治原則必須以道德原則為基礎;但這決非意謂:康德對政治與道德不加以區別。在政治領域裡,康德為一切公民憲法提出一項最高原則,即所謂的「法權底普遍法則」(das allgemeine Rechtsgesetz):「外在行為要如此,亦即你的意念之自由運用能與每個人底自由根據一項普遍法則而並存。」<sup>38</sup>一方面,這項政治原則與道德法則有相通之處,因為它不但是出於純粹實踐理性之要求<sup>39</sup>,其自身也是一項形式原則。但在另一方面,它亦有別於道德法則,因為它僅規範人底外在行為,而不論其存心。將這兩面綜合起來,我們可以說:在康德底政治倫理學中,政治與道德之關係是「不即不離」。既然康德承認政治原則與道德法則有所區別,他自然也承認政治是個獨立的領域,有其本身的運作邏輯。他在《論永久和平》一書中論及建立一個共和國的可能性時,甚至強調:

建國底問題不論聽起來是多麼艱難,甚至對於一個魔鬼底民族(只要他們有理智)也是可解決的。[...] 因為這項課題並不要求知道人類在道德上的改善,而只要求知道:我們如何能利用自然在人類中的機械作用,以便調整在一個民族中人類不和諧的存心之衝突,使得這些存心必然互相強迫對方去服從強制性法律,且因此產生和平狀態(在這種狀態中,法律有效力)。<sup>40</sup>

37. 柯齊克:〈當前倫理學討論中的定言令式〉,見康德著、李明輝譯:《道德底形上學之基礎》(臺北:聯經出版公司,1990年),頁106-107。

38. *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, S. 231.

39. "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", KGS, Bd. 8, S. 290.

所謂「自然在人類中的機械作用」即是他在〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉一文中所說的「人底非社會的社會性」<sup>41</sup>，亦即，人底社會性傾向與反社會性傾向間的衝突。既然康德不認為道德之改善是建立共和國的先決條件，而且承認政治運作有其——套用韋伯常用的說法——「固有法則性」(Eigengesetzlichkeit)，則對他而言，政治領域顯然不是道德領域之直接延伸。如果誠如黃教授所說，道德與政治之分際是責任倫理學之精義所在，康德底政治倫理學至少不悖於此義。若再考慮到韋伯對於「權力政治家」的強烈批評<sup>42</sup>，那麼我們勢必得承認：關於道德與政治之關係，韋伯與康德底觀點雖未必完全一致，但也不像黃教授所說，有那麼明顯的差異。

因此，無論從康德底倫理學本身，還是從其政治倫理學來看，我們都沒有理由說：康德底「存心倫理學」與韋伯底「責任倫理學」在邏輯上彼此不相容。不僅如此，從康德底角度來看，其「存心倫理學」甚至可以涵蘊韋伯底「責任倫理學」。韋伯底好友雅斯培斯(Karl Jaspers)便已看出這一點，所以他在討論康德倫理學時寫道：

〔…〕存心倫理學與功效倫理學之對立不成立。存心倫理學本身要求在具體的行動中依循定言令式去考慮結果。第三者才是真實的——康德顯然意指這第三者，但未明確地說出，而韋伯則明白地稱之為責任倫理學。

如果存心倫理學不負責任地基於一種假想的「善」、「對」、「神聖」之抽象，將直截地遵從這些抽象視為絕對的，這種倫理學就會成為不道德的。然則，在心理學上，這種倫理學可以從不純粹動機之介入，因而從其虛偽性去加以辨識。

責任倫理學是真正的存心倫理學。這種倫理學在世間尋求其

40. *Zum ewigen Frieden*, in: KGS, Bd. 8, S. 366.

41. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in: KGS, Bd. 8, S. 20.

42. 參閱 *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, S. 75。

道路，既非僅依據功效底尺度，亦非依據存心之純理性原則，而是在可能性之開放領域中受絕對者之約束——這絕對者僅透過行動中的思想形式，而非透過一項實質內容呈顯出來。<sup>43</sup>

雅斯培斯在此也區分兩種「存心倫理學」：真正的和虛假的。那種只執著於抽象概念、而不顧行為所涉的具體情境——所謂「離事而言理」——的「存心倫理學」是虛假的。這種倫理學和功效倫理學一樣，都是片面的，借用孟子底話來說，都是「執一而廢百」。在雅斯培斯看來，康德底倫理學顯然不屬於此類，而是包含「責任倫理學」在內的「存心倫理學」。這才是真正的「存心倫理學」。

依筆者之見，康德底倫理學的確涵蘊「責任倫理學」底概念，但是這種「涵蘊」關係在層面上須稍作分疏。韋伯底「責任倫理學」本身並不足以構成一套獨立的倫理學系統，因為它是一套特殊倫理學（在此是政治倫理學），在一般倫理學底層面上必須有所預設。在這個層面上，若根據存心倫理學與功效倫理學之嚴格二分法，韋伯底「責任倫理學」無疑預設了「存心倫理學」。換言之，韋伯底「責任倫理學」若要取得完整的系統意義，就不能不在一般倫理學底層面上預設康德式的「存心倫理學」。但是韋伯底「責任倫理學」概念可以在政治倫理學底層面上凸顯出康德底「存心倫理學」中隱而未發的一個重要面向，這是韋伯在這個問題上的真正貢獻。韋伯並非在一般倫理學底層面上批評「存心倫理學」，而只是反對將「存心倫理學」底原則直接引進政治領域中。因此，像黃教授那樣，將韋伯對「存心倫理學」的批評直接轉移到康德倫理學之上，不但無助於說明韋伯底觀點，亦無助於理解康德底倫理學。許路赫特也認為：韋伯底「責任倫理學」概念有助於釐清康德以後的倫理學難題，但其前提是要將康德倫理學之類的「非宗教性的存心倫理學」與博愛倫理學之類的「宗教性的存心倫理學」分別開來<sup>44</sup>。

43. Karl Jaspers: *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens* (München: Piper 1957), S. 275.

## 5

確定了康德底「存心倫理學」與韋伯底「責任倫理學」二者之關係後，現在我們可以回到儒家思想本身。筆者曾撰寫一系列的論文來說明：以孔、孟為代表的儒家主流思想基本上包含一套「自律倫理學」，因而也包含「存心倫理學」底面向。這些論文均收入拙著《儒家與康德》中，讀者可以參看。

在先秦儒家思想中，最足以表現存心倫理學底特徵的，莫過於孟子底義利之辨。《孟子》書中論義利之辨的兩章分別為〈梁惠王上〉首章及〈告子下〉第四章。這兩段文字所包含的思想，筆者在〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文中已有詳細的分析<sup>45</sup>，此處不贅述。簡言之，孟子底義利之辨包涵兩項基本意涵：①「善」之異質性，或者說，道德意義的「善」與非道德意義的「善」之原則性區分；②非道德意義的「善」從屬於道德意義的「善」。因此，孟子反對以非道德價值（功效價值）來決定行為底道德意義。據《孟子·滕文公下》首章底記載，陳代勸孟子，枉尺直尋，以見諸侯，以求實現王霸之大業。但是孟子不肯，而回答道：「〔…〕夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？〔…〕如枉道而從彼，何也？且子過矣！枉己者，未有能直人者也。」這很典型地表現了存心倫理學底態度，即不根據任何有關後果的考慮來決定義之所以為義。又如《孟子·公孫丑上》第六章載孟子之言曰：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」孟子顯然認為：拯救這個小孩的行為之所以有道德價值，是因為它是純粹出於怵惕惻隱之心，而非基於任何其他的目的。這正是存心倫理學底基本原則。

44. Schlachter: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, S. 248, Anm. 66.

45. 收入拙著：《儒家與康德》，頁 147-198。



如果我們將孔子所說的「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》第十六章）視為義利之辨底濫觴，則孔子底思想顯然也包含存心倫理學底面向。在《論語·陽貨》第廿一章所載孔子回答宰我問三年之喪的言論中，我們可以清楚地看到這個面向。宰我要求縮短三年之喪的理由是：「君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。」但是孔子認為：我們為父母守三年之喪的理由不在於這類現實的考慮，而在於我們對於父母的感恩之心；若無這種存心，三年之喪也將失去意義。又據《論語·為政》第七章所載，孔子回答子游問孝時說：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」換言之，「孝」之道德價值不在於子女對父母的奉養，而在於其心中所存的敬意。存心倫理學所特有的那種堅持原則的態度也表現在《論語·里仁》第十章所載孔子之言：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」總之，我們很難否認：以孔、孟為代表的儒學主流包含一套存心倫理學。董仲舒所說的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」一語便清楚地顯示出這種特色。

在另一方面，我們也可在孔、孟底思想中發現責任倫理學底面向。黃教授所舉孔子稱贊管仲的兩段話便是最好的例子。這兩段話分別載於《論語·憲問》第十七及十八章，其文如下：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」

子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也！」

如果將這兩段文字從其原有脈絡中抽離出來，我們似乎也可以將孔子對管仲的評價理解成一種功效倫理學底道德評價方式，亦即從行為底後果來評判其道德價值。但是這樣的理解方式勢必會與孔子底上述言

論所表現出的存心倫理學面向相牴牾。因此，在筆者看來，依「責任倫理學」底原則來詮釋這兩段文字，實在是順頂適不過了。黃教授對這種詮釋底可能性有所保留，恐怕也是由於他不了解「責任倫理學」與「道德自律」、因而與「存心倫理學」在概念上的相容性。

基於同樣的理由，我們亦不難了解：何以主張義利之辨的孟子會一再呼籲當時各國底國君改善人民底生活？這類為民請命的言論在《孟子》書中俯拾皆是。譬如，〈梁惠王上〉第三章載其言曰：「養生喪死無憾，王道之始也。」又如他盛讚禹、稷、伊尹，〈離婁下〉第廿九章載其言曰：「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。」在〈萬章上〉第七章中，他說伊尹「思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中」。這些話都只能從責任倫理學底角度去理解；因為唯有如此，它們才能與孟子思想中所涵的存心倫理學面向融合無間。

總而言之，以孔、孟為代表的儒家主流思想基本上包含兩個倫理學面向，這兩個面向分別對應於康德底「存心倫理學」與韋伯底「責任倫理學」。依筆者在上文所作的分析，這兩種倫理學不但在邏輯上彼此相容，前者甚至在概念上涵蘊後者。在這個意義之下，筆者同意德國學者羅哲海（Heiner Roetz）底看法：「古典儒學底真正理想」是「道德存心與倫理責任之統一」<sup>46</sup>。

## 後 記

本文曾在「旅德中華社會科學研究會」1995年波昂研討會中宣讀，在撰寫過程中承蒙顧忠華教授提供意見，特此致謝。

筆者也要感謝本刊兩位審查人底細心閱讀及建議。第一位審查人指出：「存心倫理學」與「責任倫理學」之分歧點，除了在於是否考

46. Heiner Roetz: *Confucian Ethics of the Axial age* (Albany: SUNY Press 1993), p. 189。  
此書第12章對於先秦儒學所包含的「存心倫理學」與「責任倫理學」這兩個面向也有很精彩的分析。

慮到「對後果的責任」之外，還在於是否考慮到「世界在倫理上的非理性」。他認為筆者應當強調後項差異，因為這項差異比前項差異在邏輯上更為基本。第二位審查人則指出：責任倫理學之精義在於區別政治與道德，而視之為兩個不同的價值領域；而由於政治必須使用武力，必然會造成價值間的衝突。因此，他建議筆者也討論韋伯底「價值多神論」。這兩點評論有其理論上的關聯性。對於這兩點，儘管筆者在文中亦有所提及或暗示，但的確未特別加以說明。其故在於：本文底主要目的在於說明韋伯底「責任倫理學」與康德底「存心倫理學」在邏輯上的相容性，而不在於比較二者之差異。這兩者在意涵上有所差異，自不待言。

就道德與政治之關係而言，筆者亦無意否定康德與韋伯在觀點與基調上的差異，兩位審查人所見甚是。的確，韋伯提出「責任倫理學」，係針對「世界在倫理上的非理性」以及「政治行動無法避免使用武力」這兩項事實。武力之介入使得「目的合理性」與「價值合理性」之考慮相互交錯而複雜萬端。面對這種情況，韋伯強調：沒有任何原則（包括倫理原則）能「客觀地」提供最後的解決之道。因此，在政治、社會領域裡，每個當事人（尤其是政治人物）只能憑其或多或少主觀的價值觀來追求其目標。這便是韋伯所謂的「價值多神論」，或者不如說，價值多元論。但他是否「在原則上」否定價值底普遍性，而代表一種價值相對主義呢？依筆者底理解，他並未走到這個地步，否則他談論「價值合理性」就沒有什麼意義了。他只是將價值判斷畫歸「信仰之事」，聽任個人底主觀抉擇；而我們正可由此處接上康德底「存心倫理學」。

筆者在此特別要強調的是：只要我們將韋伯底「價值多神論」局限在政治、社會領域裡，它與康德底「存心倫理學」在邏輯上未必不相容（雖然不免有距離）。當然，筆者也不否認：從康德底「存心倫理學」延伸出來的「責任倫理學」與韋伯原有系統中的「責任倫理學」在基調上可能大異其趣。然而，一般人往往未經深思就認定：康德將

倫理學原則直接延伸到政治領域中，代表許路赫特所謂的「絕對的政治倫理學」。其實，康德底「目的王國」仍容許各種不同主觀目的（或價值）相互競爭。在其「共和國」中，每個人都有權利按照自己的方式去界定自己的幸福，他人（包括統治者）不得越俎代庖。值得注意的是，韋伯在其〈「價值中立」在社會學與經濟學中的意義〉一文中批評這種「絕對的政治倫理學」時，並未如一般人可能期望的那樣，舉康德為例，而是舉經濟學家許莫勒（Gustav von Schmoller）為例。或許這正是韋伯謹慎之處。康德與韋伯之比較是個很值得探討的題目，筆者切盼能由本文引發出更多的討論。

台灣社會研究季刊  
第二十一期 1996年1月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 21, January, 1996.

## 對〈帝國之眼〉回應之六

錢新祖

Comment on "The Imperialist Eye"  
by  
Edward T. Ch'ien

---

收稿日期：1995年12月23日。  
Received: December 23, 1995.

光興：

〈帝國之眼〉是一篇很嚴肅的文字，然却不失趣味，並且分析細緻，圖中涵蓋面廣而不 diffuse，熔“小題大作”與“大題小作”兩手法於一爐，我很喜歡。

不久前，你曾在電話中提到你對建構一種新語言必要的迫切感受，當時，我亦附和，多年來，我一直在“比較分析的措詞”上打轉。其原因亦在於此。在〈帝國之眼〉裡，你用了一些如“辯證”，“介入性分析”與“基極”等 Neologism，想來是你這種感受所凝聚出來的形跡。嚴格地說，“辯證”不真算是 Neologism，初期翻譯“dialectics”與“dialecticism”均作“辯證法”，“辯證法”乃是後起，可是後起的“辨證”沿用已久，所以舊有的“辯證”反而又變新了。不謀而合地，我於來港前、上課時也開始用“辯證”。曾因而受到班上同學的糾正，其實，我如此做無外是希望：①指出“辯” or dialogue 與“辨” or dialectic 在字源上所內具的相生相化性，“辨”是需要“辯”出來的。②強調從事 dialogue 的雙方或多方之間的相互對“辯”性，藉此不僅跟 Hegelianism 劃清界限，亦對傳統裡的華人如朱子等表明態度，《近思錄》一書以“觀聖賢”為終，這結論性的一章緊接著“辨異端”而來，次序上如此安排，殆非偶然。③提醒人們，沒有對“辯”性的對話就不是 dialogue，當然，既沒有 dialogue 也就沒有“介入性”的參與可言，更無所謂“民主”了。你似乎通篇都用“辯”，相當一致，e.g.，用“辯解”而不用“辨解”。

“介入性分析”一語有明顯的自白性，除可前景化地點明沒有所謂的 disinterested inquiries 之外，亦充分道出你“internationalist localism”的“辯證”心願，如此的心願同時兼有 engagement 與 detachment，因而能夠以不即不離的方式“介入”nationalism。在特定的時空條件下肯定其 rightful place，然却又不“優先化”nation，而能夠避免“介入”nationalism as an entitative discourse。“在地國際主義”是一種本然 pluralistic 的眼界，令我感到心有戚戚焉之

外，也叫我想起華人傳統裡多元的一面。儒家自宋以來素有“理一分殊”的論述，佛家亦有理與一多之說，道家則有老子的“芸芸”與“根”類別以及莊子所提出的“兩行”與“天籟”。在具體的結構與內容上，告訴傳統的說法，不必為時下的人們所接受，可是，華人的歷史上畢竟有一種傳統，一直把 unity 與 diversity 之間的關係當作是一個問題重重的課題，在“辯證”，而沒有認定“少數服從多數”與“多數尊重少數”是不“辯”自明的“民主”真諦，我個人不認為世間有真理，當然更不會相信真理是愈“辯”愈明的，然而我肯定愈“辯”愈“鳴”的道理(N.B. “道可道非常道”)有“辯”有“鳴”才可能有“介入性”的參與式民主。

我並不真清楚你“基極”一詞的用意，但覺的這兩個字眼要比“積極”與“基進”都來的好。就字面上即引發的聯想而言，“積極”意味著累“積”性，傳達不了“radical”一字在字源上跟“root”之間的淵“緣”（“緣起”的“緣”），並且“積極”的“積”也可以是“積習難改”的“積”，那是一種十分可怕的“積極”。由資本的累“積”所形成的 capitalist “iron cage”即是一例，至於“基進”則顯然是出自“進步”迷思的娘胎，並且尚未斷奶，“基極”則很不一樣，因為基可從土亦可從木，基基本可通用，意謂看“基”不僅是一種可供依靠，然却缺乏生命的無機靜態“基”礎（《說文》所謂的“牆始”走也），該更是動態有機的“根柢”，內含著一種本然的生命力，能不自限於本質性的意必固我而自我轉化自我超越。在華人的傳統裡，“根”或“本”是一個很顯要的 biological metaphor，《論語》有“本立而道生”的講法，《大學》亦就“本”與“末”來談修身的八條目，顯示出以個人一己之身為“本”的修身過程是一種 expansive and self-transcending process of progressive inclusion。《老子》的第六章則以“玄牝之門”為“天地根”，並且，這種“根”非但一點都不“積極”，還甚至是一種軟綿綿與若有若無的“緜緜若存”。佛家對生命的領會與佛道不同，故有“六根不淨”的看法，然其以“根”

為能“勝用增上”的生命力象徵，則與佛道並無二致，因此，《大乘義章》第四即以“能生名根”。《唯識論》第十也以“根本智”作為能所兩空的一念真智的稱謂。

如果你覺得我以上對“基極”的“基”字所有的關想性詮釋是可以接受的話，我則想進一步地建議“基極”的“極”字不得與“積極”的“極”字有任何瓜葛。就“基”字本來就有“根”義的觀點而言，“基極”的“基”字即指應該是周敦頤所說的“無極而太極”的“極”，且此處的“而”也應讀為“and also”，不作“and then”能意謂著。“太極”的“極”是即“無”之“極”，是一種非本質性的生命力，恰好與“基”字搭配成詞。值得一提的是，即“無”之“極”的“太極”在圖形化之後所呈現的表象“極”可能是“母”字的轉化（N.B.“母”字的本身則由“女”字轉化而成），漢人用聲訓，證“母”為“牧”，其實，“母”乃象形字，本作𠂔（N.B.一貫道的 logo 即𠂔字）。所以“太極”與老子的道一樣，在性別上都是女的（N.B.老子曾直呼其道為“食母”）。此外，即“無”之“極”的“無”又與“巫”以及“舞”同音，古時“男曰覡，女曰巫”，所以“巫”必然是“女”巫，至於“舞”字，甲骨文作𠂔，象一手持祭器的“女”巫在跳舞，這種“舞”能使“女”巫進入陶然忘“我”的 trance，而與宇宙陰間的鬼神“媯”通（N.B.“溝和”的“溝”讀曰“媯”，媯合也），這種“媯”通因中空之“無”而有“介入性”，來往於陰陽兩者“之間”，是既有色（sex）又有“情”（sexuality）的 ecstatic “性交媯”（N.B.性=心+生）。相形之下，你所批判的“帝國，資本與種族的性交媯”充其量也不過是有“暴”（violence）而無“力”（vitality）的性別“性”的“交”易罷了，不僅“不仁”（N.B.仁者，人也），也很難想像會有多少的爽感可言（N.B.二程以“麻木”為“不仁”，既“麻木”，則又何“感”之有？）

我的這些聯想，對你不一定有用，就算是我以我在傳統方面的訓練為出發點，與你在“南進”式的史學問題上所嘗試的一番對話罷。



我相信你會同意，“在地國際主義”（我比較喜歡“在地國際主義”）不該只是一個空間性的概念，也值得在時間上開展而探討現在與過去的關係。After all，獨派的“南進世界觀”也是一種史觀，所畫出來的地圖有濃厚的歷史意識型態，根本是改寫歷史而有的歷史性地圖。無可否認地，歷來的歷史都因改寫而成爲有。後人談“五胡亂華”之所以可能的必要條件之一是把“五胡”統類性地規劃爲 collectivity，可是“五胡”時代的“五胡”壓根兒就從來認爲他們是具有同質性的 collectivity。如果台灣的人至今還真的相信臺灣已經進入了後現代的話，他們應該自知之明地承認，歷史改寫在後現代之所以有意義，乃是要解放被以往的歷史書寫所壓抑的聲音，絕不是爲了滿足“彼可取而代之”的慾念，所以不能不換湯不換藥地 perpetuate 既有的論述，並助紂爲虐地再生產既有現實裡的知識／權力關係。

(1994.6.14香港)